中外哲學典籍大全

總主編　李鐵映　王偉光

中國哲學典籍卷

宋元明清哲學類

饒魯集

〔宋〕饒魯　著

許家星　輯校

中國社會科學出版社

中外哲學典籍大全

中國哲學典籍卷

總主編　李鐵映　王偉光

宋元明清哲學類

饒魯集

〔宋〕饒魯　著

許家星　輯校

中國社會科學出版社

圖書在版編目（CIP）數據

饒魯集 /（宋）饒魯著 ； 許家星輯校. -- 北京 ：中國社會科學出版社，2025. 5. --（中外哲學典籍大全）. -- ISBN 978-7-5227-4602-9

Ⅰ. B244.995-53

中國國家版本館 CIP 數據核字第 2024EF8743 號

出 版 人 趙劍英
責任編輯 李嘉榮
責任校對
責任印製 王 超

出 版 中國社會科學出版社
社 址 北京鼓樓西大街甲 158 號
郵 編 100720
網 址 http://www.csspw.cn
發 行 部 010-84083685
門 市 部 010-84029450
經 銷 新華書店及其他書店

印 刷 北京君昇印刷有限公司
裝 訂 廊坊市廣陽區廣增裝訂廠
版 次 2025 年 5 月第 1 版
印 次 2025 年 5 月第 1 次印刷

開 本 710×1000 1/16
印 張
字 數 千字
定 價 228.00 元

凡購買中國社會科學出版社圖書，如有質量問題請與本社營銷中心聯繫調換
電話：010-84083683
版權所有 侵權必究

中外哲學典籍大全

總主編　李鐵映　王偉光

顧　問（按姓氏筆畫排序）

王樹人　汝　信　李景源　邢賁思　陳晏清　陳筠泉　張立文　張家龍

曾繁仁　楊春貴　樓宇烈

學術委員（按姓氏筆畫排序）

王南湜　王　博　任　平　江　怡　李景林　汪　暉　季爲民　倪梁康

孫正聿　徐俊忠　陳少明　陳　來　陳學明　張一兵　張汝倫　張志偉

張志强　張　蕾　郭　湛　郭齊勇　傅有德　萬俊人　楊　耕　趙汀陽

趙敦華　趙劍英　劉大椿　劉志明　歐陽康　謝地坤　韓慶祥　韓　震

魏長寶　豐子義　龐元正

總編輯委員會

主　任　張志强

副主任　王海生

委　員（按姓氏筆畫排序）

王　俊　仰海峰　吳向東　杜國平　周　丹　馬寅卯　陳　霞

陳　鵬　張　偉　程樂松　趙汀陽　臧峰宇　劉　震　劉　豐

總項目負責人　張志强　王海生

綜合辦公室

主　任　王海生

「中國哲學典籍卷」
學術委員會
主　任　陳　來　趙汀陽　王　博　張志强　楊國榮
委　員（按姓氏筆畫排序）
丁四新　干春松　王中江　白　奚　朱　承　向世陵　李四龍　李景林
吳　飛　吳根友　吳　震　何　俊　郭齊勇　郭曉東　陳少明　陳立勝
陳衛平　陳壁生　陳　霞　張學智　董　平　景海峰　程樂松　楊立華
鄭　開　劉成有　劉　豐
項目負責人　劉　豐

編輯委員會

主　任　張志强　季爲民

副主任　王海生　陳　霞　劉　豐

委　員（按姓氏筆畫排序）

于春松　王　正　朱　承　任蜜林　吳　飛　陳壁生　程樂松　楊立華

趙金剛

編輯部

主　任　朱華彬

副主任　孫　萍

成　員（按姓氏筆畫排序）

王金英　李凱凱　李嘉榮　吳心怡　苗禕琦　郝玉明　張　潛　單　釗

靳明倫　韓國茹　顧世寶

中外哲學典籍大全

總序

中外哲學典籍大全的編纂，是一項既有時代價值又有歷史意義的重大工程。

中華民族經過了近一百八十年的艱苦奮鬥，迎來了中國近代以來最好的發展時期，迎來了奮力實現中華民族偉大復興的時期。中華民族祇有總結古今中外的一切思想成就，才能並肩世界歷史發展的大勢。爲此，我們須編纂一部匯集中外古今哲學典籍的經典集成，爲中華民族的偉大復興、爲人類命運共同體的建設、爲人類社會的進步，提供哲學思想的精粹。

哲學是思想的花朵，文明的靈魂，精神的王冠。一個國家、民族，要興旺發達，擁有光明的未來，就必須擁有精深的理論思維，擁有自己的哲學。哲學是推動社會變革和發展的理論力量，是激發人的精神砥石。哲學解放思維，淨化心靈，照亮前行的道路。偉大的

時代需要精邃的哲學。

一　哲學是智慧之學

哲學是什麽？這既是一個古老的問題，又是哲學永恒的話題。追問哲學是什麽，本身就是「哲學」問題。從哲學成爲思維的那一天起，哲學家們就在不停追問中發展、豐富哲學的篇章，給出一個又一個答案。每個時代的哲學家對這個問題都有自己的詮釋。哲學是什麽，是懸疑在人類智慧面前的永恒之問，這正是哲學之爲哲學的基本特點。

哲學是全部世界的觀念形態，精神本質。人類面臨的共同問題，是哲學研究的根本對象。本體論、認識論、世界觀、人生觀、價值觀、實踐論、方法論等，仍是哲學的基本問題和生命力所在！哲學研究的是世界萬物的根本性、本質性問題。人們可以給哲學做出許多具體定義，但我們可以嘗試用「遮詮」的方式描述哲學的一些特點，從而使人們加深對何爲哲學的認識。

哲學不是玄虛之觀。哲學來自人類實踐，關乎人生。哲學對現實存在的一切追根究底、「打破砂鍋問到底」。它不僅是問「是什麼」(being)，而且主要是追問「爲什麼」（why），特別是追問「爲什麼的爲什麼」。它關注整個宇宙，關注整個人類的命運，關注人生。它關心柴米油鹽醬醋茶和人的生命的關係，關心人工智能對人類社會的挑戰。哲學是對一切實踐經驗的理論升華，它關心具體現象背後的根據，關心人類如何會更好。

哲學是在根本層面上追問自然、社會和人本身，以徹底的態度反思已有的觀念和認識，從價值理想出發把握生活的目標和歷史的趨勢，展示了人類理性思維的高度，凝結了民族進步的智慧，寄託了人們熱愛光明、追求真善美的情懷。道不遠人，人能弘道。哲學是把握世界、洞悉未來的學問，是思想解放、自由的大門！

古希臘的哲學家們被稱爲「望天者」，亞里士多德在形而上學一书中説，「最初人們通過好奇—驚讚來做哲學」。如果説知識源於好奇的話，那麼産生哲學的好奇心，必須是大好奇心。這種「大好奇心」衹爲一件「大事因緣」而來，所謂大事，就是天地之間一切事物的「爲什麼」。哲學精神，是「家事、國事、天下事，事事要問」，是一種永遠追問的

精神。

哲學不祇是思維。哲學將思維本身作爲自己的研究對象，對思想本身進行反思。哲學不是一般的知識體系，而是把知識概念作爲研究的對象，追問「什麽才是知識的真正來源和根據」。哲學的「非對象性」的思想方式，不是「純形式」的推論原則，而有其「非對象性」之對象。哲學之對象乃是不斷追求真理，是一個理論與實踐兼而有之的過程，是認識的精粹。哲學追求真理的過程本身就顯現了哲學的本質。天地之浩瀚，變化之奥妙，正是哲思的玄妙之處。

哲學不是宣示絶對性的教義教條，哲學反對一切形式的絶對。哲學解放束縛，意味著從一切思想教條中解放人類自身。哲學給了我們徹底反思過去的思想自由，給了我們深刻洞察未來的思想能力。哲學就是解放之學，是聖火和利劍。

哲學不是一般的知識。哲學追求「大智慧」。佛教講「轉識成智」，識與智相當於知識與哲學的關係。一般知識是依據於具體認識對象而來的、有所依有所待的「識」，而哲學則是超越於具體對象之上的「智」。

公元前六世紀，中國的老子説，「大方無隅，大器晚成，大音希聲，大象無形，道隱無名。夫唯道，善貸且成」。又説，「反者道之動，弱者道之用。天下萬物生於有，有生於無」。對道的追求就是對有之爲有、無形無名的探究，就是對天地何以如此的探究。這種追求，使得哲學具有了天地之大用，具有了超越有形有名之有限經驗的大智慧。這種大智慧、大用途，超越一切限制的籬笆，達到趨向無限的解放能力。

哲學不是經驗科學，但又與經驗有聯繫。哲學從其作爲學問誕生起，就包含於科學形態之中，是以科學形態出現的。哲學是以理性的方式、概念的方式、論证的方式來思考宇宙人生的根本問題。在亞里士多德那裏，凡是研究實體（ousia）的學問，都叫作「哲學」。而「第一實體」則是存在者中的「第一個」。研究第一實體的學問稱爲「神學」，也就是「形而上學」，這正是後世所謂「哲學」。一般意義上的科學正是從「哲學」最初的意義上贏得自己最原初的規定性的。哲學雖然不是經驗科學，却爲科學劃定了意義的範圍、指明了方向。哲學最後必定指向宇宙人生的根本問題，大科學家的工作在深層意義上總是具有哲學的意味，牛頓和愛因斯坦就是這樣的典範。

哲學不是自然科學，也不是文學藝術，但在自然科學的前頭，哲學的道路展現了；在文學藝術的山頂，哲學的天梯出現了。哲學不斷地激發人的探索和創造精神，使人在認識世界的過程中，不斷達到新境界，在改造世界中從必然王國到達自由王國。

哲學不斷從最根本的問題再次出發。哲學史在一定意義上就是不斷重構新的世界觀、認識人類自身的歷史。哲學的歷史呈現，正是對哲學的創造本性的最好説明。哲學史上每一位哲學家對根本問題的思考，都在爲哲學添加新思維、新向度，猶如爲天籟山上不斷增添一隻隻黃鸝翠鳥。

如果説哲學是哲學史的連續展現中所具有的統一性特徵，那麽這種「一」是在「多」個哲學的創造中實現的。如果説每一種哲學體系都追求一種體系性的「一」的話，那麽每種「一」的體系之間都存在着千絲相聯、多方組合的關係。這正是哲學史昭示於我們的哲學多樣性的意義。多樣性與統一性的依存關係，正是哲學尋求現象與本質、具體與普遍相統一的辯證之意義。

哲學的追求是人類精神的自然趨向，是精神自由的花朵。哲學是思想的自由，是自由

的思想。

中國哲學，是中華民族五千年文明傳統中，最爲内在的、最爲深刻的、最爲持久的精神追求和價值觀表達。中國哲學已經化爲中國人的思維方式、生活態度、道德準則、人生追求、精神境界。中國人的科學技術、倫理道德，小家大國、中醫藥學、詩歌文學、繪畫書法、武術拳法、鄉規民俗，乃至日常生活也都浸潤着中國哲學的精神。華夏文化雖歷經磨難而能够透魄醒神，堅韌屹立，正是來自於中國哲學深邃的思維和創造力。

先秦時代，老子、孔子、莊子、孫子、韓非子等諸子之間的百家争鳴，就是哲學精神在中國的展現，是中國人思想解放的第一次大爆發。兩漢四百多年的思想和制度，是諸子百家思想在争鳴過程中大整合的結果。魏晋之際，玄學的發生，則是儒道冲破各自藩籬，彼此互動互補的結果，形成了儒家獨尊的態勢。隋唐三百年，佛教深入中國文化，又一次帶來了思想的大融合和大解放，禪宗的形成就是這一融合和解放的結果。兩宋三百多年，中國哲學迎來了第三次大解放。儒釋道三教之間的互潤互持日趨深入，朱熹的理學和陸象

山的心學，就是這一思想潮流的哲學結晶。

與古希臘哲學强調沉思和理論建構不同，中國哲學的旨趣在於實踐人文關懷，它更關注實踐的義理性意義。中國哲學當中，知與行從未分離，中國哲學有着深厚的實踐觀點和生活觀點，倫理道德觀是中國人的貢獻。馬克思説，「全部社會生活在本質上是實踐的」，實踐的觀點、生活的觀點也正是馬克思主義認識論的基本觀點。這種哲學上的契合性，正是馬克思主義能够在中國扎根並不斷中國化的哲學原因。

「實事求是」是中國的一句古話。今天已成爲深遂的哲理，成爲中國人的思維方式和行爲基準。實事求是就是解放思想，解放思想就是實事求是。實事求是毛澤東思想的精髓，是改革開放的基石。只有解放思想才能實事求是。實事求是就是中國人始終堅持的哲學思想。實事求是就是依靠自己，走自己的道路，反對一切絶對觀念。所謂中國化就是一切從中國實際出發，一切理論必須符合中國實際。

二　哲學的多樣性

實踐是人的存在形式，是哲學之母。實踐是思維的動力、源泉、價值、標準。人們認識世界、探索規律的根本目的是改造世界，完善自己。哲學問題的提出和回答，都離不開實踐。馬克思有句名言：「哲學家們只是用不同的方式解釋世界，而問題在於改變世界！」理論只有成爲人的精神智慧，才能成爲改變世界的力量。

哲學關心人類命運。時代的哲學，必定關心時代的命運。對時代命運的關心就是對人類實踐和命運的關心。人在實踐中產生的一切都具有現實性。哲學的實踐性必定帶來哲學的現實性。哲學的現實性就是强調人在不斷回答實踐中各種問題時應該具有的態度。

哲學作爲一門科學是現實的。哲學是一門回答並解釋現實的學問，哲學是人們聯繫實際、面對現實的思想。可以説哲學是現實的最本質的理論，也是本質的最現實的理論。哲學始終追問現實的發展和變化。哲學存在於實踐中，也必定在現實中發展。哲學的現實性

要求我們直面實踐本身。

哲學不是簡單跟在實踐後面，成爲當下實踐的「奴僕」，而是以特有的深邃方式，關注着實踐的發展，提升人的實踐水平，爲社會實踐提供理論支撐。從直接的、急功近利的要求出發來理解和從事哲學，無異於向哲學提出它本身不可能完成的任務。哲學是深沉的反思，厚重的智慧，事物的抽象，理論的把握。哲學是人類把握世界最深邃的理論思維。

哲學是立足人的學問，是人用於理解世界、把握世界、改造世界的智慧之學。「民之所好，好之，民之所惠，惠之。」哲學的目的是爲了人。用哲學理解外在的世界，理解人本身，也是爲了用哲學改造世界、改造人。哲學研究無禁區，無終無界，與宇宙同在，與人類同在。

存在是多樣的、發展是多樣的，這是客觀世界的必然。宇宙萬物本身是多樣的存在，多樣的變化。歷史表明，每一民族的文化都有其獨特的價值。文化的多樣性是自然律，是動力，是生命力。各民族文化之間的相互借鑒，補充浸染，共同推動着人類社會的發展和繁榮，這是規律。對象的多樣性、複雜性，決定了哲學的多樣性；即使對同一事物，人們

也會産生不同的哲學認識，形成不同的哲學派別。哲學觀點、思潮、流派及其表現形式上的區別，來自於哲學的時代性、地域性和民族性的差异。世界哲學是不同民族的哲學的薈萃，如中國哲學、西方哲學、阿拉伯哲學等。多樣性構成了世界，百花齊放形成了花園。不同的民族會有不同風格的哲學。恰恰是哲學的民族性，使不同的哲學都可以在世界舞臺上演繹出各種「戲劇」。即使有類似的哲學觀點，在實踐中的表達和運用也會各有特色。

人類的實踐是多方面的，具有多樣性、發展性，大體可以分爲：改造自然界的實踐，改造人類社會的實踐，完善人本身的實踐，提升人的精神世界的精神活動。人是實踐中的人，實踐是人的生命的第一屬性。實踐的社會性决定了哲學的社會性，哲學不是脱離社會現實生活的某種遐想，而是社會現實生活的觀念形態，是文明進步的重要標誌，是人的發展水平的重要維度。哲學的發展狀況，反映着一個社會人的理性成熟程度，反映著這個社會的文明程度。

哲學史實質上是自然史、社會史、人的發展史和人類思維史的總結和概括。自然界是多樣的，社會是多樣的，人類思維是多樣的。所謂哲學的多樣性，就是哲學基本觀念、理

論學說、方法的異同，是哲學思維方式上的多姿多彩。哲學的多樣性是哲學的常態，是哲學進步、發展和繁榮的標誌。哲學是人的哲學，哲學是人對事物的自覺，是人對外界和自我認識的學問，也是人把握世界和自我的學問。哲學的多樣性，是哲學的常態和必然，是哲學發展和繁榮的內在動力。一般是普遍性，特色也是普遍性。從單一性到多樣性，從簡單性到複雜性，是哲學思維的一大變革。用一種哲學話語和方法否定另一種哲學話語和方法，這本身就不是哲學的態度。

多樣性並不否定共同性、統一性、普遍性。物質和精神，存在和意識，一切事物都是在運動、變化中的，是哲學的基本問題，也是我們的基本哲學觀點！

當今的世界如此紛繁複雜，哲學多樣性就是世界多樣性的反映。哲學是以觀念形態表現出的現實世界。哲學的多樣性，就是文明多樣性和人類歷史發展多樣性的表達。多樣性是宇宙之道。

哲學的實踐性、多樣性，還體現在哲學的時代性上。哲學總是特定時代精神的精華，是一定歷史條件下人的反思活動的理論形態。在不同的時代，哲學具有不同的內容和形

式，哲學的多樣性，也是歷史時代多樣性的表達。哲學的多樣性也會讓我們能够更科學地理解不同歷史時代，更爲内在地理解歷史發展的道理。多樣性是歷史之道。

哲學之所以能發揮解放思想的作用，在於它始終關注實踐，關注現實的發展；在於它始終關注著科學技術的進步。哲學本身没有絶對空間，没有自在的世界，只能是客觀世界的映象，觀念形態。没有了現實性，哲學就遠離人，就離開了存在。哲學的實踐性，説到底是在説明哲學本質上是人的哲學，是人的思維，是爲了人的科學！哲學的實踐性、多樣性告訴我們，哲學必須百花齊放、百家争鳴。哲學的發展首先要解放自己，解放哲學，就是實現思維、觀念及範式的變革。人類發展也必須多塗並進，交流互鑒，共同繁榮。采百花之粉，才能釀天下之蜜。

三　哲學與當代中國

中國自古以來就有思辨的傳統，中國思想史上的百家争鳴就是哲學繁榮的史象。哲學

是歷史發展的號角。中國思想文化的每一次大躍升，都是哲學解放的結果。中國古代賢哲的思想傳承至今，他們的智慧已浸入中國人的精神境界和生命情懷。

中國共產黨人歷來重視哲學，毛澤東在一九三八年，在抗日戰爭最困難的條件下，在延安研究哲學，創作了實踐論和矛盾論，推動了中國革命的思想解放，成爲中國人民的精神力量。

中華民族的偉大復興必將迎來中國哲學的新發展。當代中國必須有自己的哲學，當代中國的哲學必須要從根本上講清楚中國道路的哲學道理。中華民族的偉大復興必須要有哲學的思維，必須要有不斷深入的反思。發展的道路，就是哲思的道路，文化的自信，就是哲學思維的自信。哲學是引領者，可謂永恒的「北斗」，哲學是時代的「火焰」，是時代最精緻最深刻的「光芒」。從社會變革的意義上説，任何一次巨大的社會變革，總是以理論思維爲先導。理論的變革，總是以思想觀念的空前解放爲前提，而「吹響」人類思想解放第一聲「號角」的，往往就是代表時代精神精華的哲學。社會實踐對於哲學的需求可謂「迫不及待」，因爲哲學總是「吹響」這個新時代的「號角」。「吹響」中國改革開放之

「號角」的，正是「解放思想」「實踐是檢驗真理的唯一標準」「不改革死路一條」等哲學觀念。「吹響」新時代「號角」的是「中國夢」，「人民對美好生活的嚮往，就是我們奮鬥的目標」。發展是人類社會永恒的動力，變革是社會解放的永遠的課題，思想解放，解放思想是無盡的哲思。中國正走在理論和實踐的雙重探索之路上，搞探索没有哲學不成！

中國哲學的新發展，必須反映中國與世界最新的實踐成果，必須反映科學的最新成果，必須具有走向未來的思想力量。今天的中國人所面臨的歷史時代，是史無前例的。十三億人齊步邁向現代化，這是怎樣的一幅歷史畫卷！是何等壯麗、令人震撼！不僅中國歷史上亘古未有，在世界歷史上也從未有過。當今中國需要的哲學，是結合天道、地理、人德的哲學，是整合古今中西的哲學，只有這樣的哲學才是中華民族偉大復興的哲學。

當今中國需要的哲學，必須是適合中國的哲學。無論古今中外，再好的東西，也需要再吸收，再消化，必須要經過現代化和中國化，才能成爲今天中國自己的哲學。哲學是解放人的，哲學自身的發展也是一次思想解放，也是人的一个思維升華、羽化的過程。中國人的思想解放，總是隨著歷史不斷進行的。歷史有多長，思想解放的道路就有多長；發

展進步是永恒的，思想解放也是永無止境的，思想解放就是哲學的解放。

習近平説，思想工作就是「引導人們更加全面客觀地認識當代中國、看待外部世界」。這就需要我們確立一種「知己知彼」的知識態度和理論立場，而哲學則是對文明價值核心最精練和最集中的深邃性表達，有助於我們認識中國、認識世界。立足中國、認識中國，需要我們審視我們走過的道路，立足中國、認識世界，需要我們觀察和借鑒世界歷史上的不同文化。中國「獨特的文化傳統」、中國「獨特的歷史命運」、中國「獨特的基本國情」，「決定了我們必然要走適合自己特點的發展道路」。一切現實的，存在的社會制度，其形態都是具體的，都是特色的，都必須是符合本國實際的。抽象的制度，普世的制度是不存在的。同時，我們要全面客觀地「看待外部世界」。研究古今中外的哲學，是中國認識世界、認識人類史，認識自己未來發展的必修課。今天中國的發展不僅要讀中國書，還要讀世界書。不僅要學習自然科學、社會科學的經典，更要學習哲學的經典。當前，中國正走在實現「中國夢」的「長征」路上，這也正是一條思想不斷解放的道路！要回答中國的問題，解釋中國的發展，首先需要哲學思維本身的解放。哲學的發展，就是哲學的解

放，這是由哲學的實踐性、時代性所決定的。哲學無禁區、無疆界。哲學是關乎宇宙之精神，是關乎人類之思想。哲學將與宇宙、人類同在。

四　哲學典籍

中外哲學典籍大全的編纂，是要讓中國人能研究中外哲學經典，吸收人類精神思想的精華；是要提升我們的思維，讓中國人的思想更加理性、更加科學、更加智慧。

中國有盛世修典的傳統。中國古代有多部典籍類書（如「永樂大典」「四庫全書」等），在新時代編纂中外哲學典籍大全，是我們的歷史使命，是民族復興的重大思想工程。只有學習和借鑒人類精神思想的成就，才能實現我們自己的發展，走向未來。中外哲學典籍大全的編纂，就是在思維層面上，在智慧境界中，繼承自己的精神文明，學習世界優秀文化。這是我們的必修課。

不同文化之間的交流、合作和友誼，必須達到哲學層面上的相互認同和借鑒。哲學之

間的對話和傾聽，才是從心到心的交流。中外哲學典籍大全的編纂，就是在搭建心心相通的橋樑。

我們編纂這套哲學典籍大全，一是中國哲學，整理中國歷史上的思想典籍，濃縮中國思想史上的精華；二是外國哲學，主要是西方哲學，吸收外來，借鑒人類發展的優秀哲學成果；三是馬克思主義哲學，展示馬克思主義哲學中國化的成就；四是中國近現代以來的哲學成果，特別是馬克思主義在中國的發展。

編纂這部典籍大全，是哲學界早有的心願，也是哲學界的一份奉獻。中外哲學典籍大全總結的是書本上的思想，是先哲們的思維，是前人的足迹。我們希望把它們奉獻給後來人，使他們能够站在前人肩膀上，站在歷史岸邊看待自己。

中外哲學典籍大全的編纂，是以「知以藏往」的方式實現「神以知來」；中外哲學典籍大全的編纂，是通過對中外哲學歷史的「原始反終」，從人類共同面臨的根本大問題出發，在哲學生生不息的道路上，綵繪出人類文明進步的盛德大業！

發展的中國，既是一個政治、經濟大國，也是一個文化大國，也必將是一個哲學大國、

思想王國。人類的精神文明成果是不分國界的，哲學的邊界是實踐，實踐的永恒性是哲學的永續綫性，打開胸懷擁抱人類文明成就，是一個民族和國家自强自立，始終伫立於人類文明潮頭的根本條件。

擁抱世界，擁抱未來，走向復興，構建中國人的世界觀、人生觀、價值觀、方法論，這是中國人的視野、情懷，也是中國哲學家的願望！

李鐵映

二〇一八年八月

關於中國哲學

——「中國哲學典籍卷」弁言

一、哲學是一個學術話語，代表著一套思想和哲理

哲學的發展有歷史，它是人類生產生活的實踐經驗的深邃的、系統的思想。沒有實踐，就沒有哲學。哲學是觀念形態的人類實踐，是人的思想。

人類的歷史是一部文化發展史，文化的精妙就是哲學。每個民族都有自己的發展史，也就有著思想史、哲學史。不同的實踐、不同的歷史正是思維的多樣性、複雜性的體現。實踐不一樣，歷史不一樣，每一種文化對哲學的表達則必然不一樣。

哲學來自於實踐，回答和解釋實踐的問題。哲學不是空中樓閣，沒有人類，沒有人類的實踐，哪來的哲學？

然而，哲學的術語，有的已被講得神乎其神；也有一些學者，杜撰了一些觀念和概念的演繹，使哲學成了他們爲自己做的神龕。

二、中國哲學和中國特殊的歷史聯繫在一起，它是解讀數千年中國文化、中國人精神的鑰匙

中國數千年來的農耕文化，構建了中國的人的哲學，天、地、人、世界。中國人的思想，其深邃和自己的歷史一樣，是獨特的、持續的，是民族的、集體的哲思，宛如天瀑從天降，揭開了天幕。

在歷史上，商周時期，是中國社會哲學滿天星的時期。許多智者、哲人思考天、地、人、宇宙，給出了無數的解讀。中國哲學是實踐的哲學，從未離開過人。其中許多至今仍爲中國人欣賞傳頌。

「道不遠人，人常遠道。」中国的哲學家代不乏人，至今留傳下來，膾炙人口的，如老子、孔子、莊子、孟子、墨子、荀子、孫子、韓非子……。道、儒不是神學。不諳人事，

焉知鬼神？中國哲學是離神學最遠的學問，把人作爲哲學的核心，這是中國哲學最大的優點。

三、中國人在引入「哲學」這個術語前，說他們是思想家，其實就是哲學家

中國哲學家們留下許多著作，至今可以溯源、研讀，這在世界哲學史上也是罕見的。中國哲學的特點，是具有實踐性、人文性。所謂人文性，即更關心人們的現實生活，是生產生活的直接反映。中國哲學的一些觀點如：

天人合一
道法自然
仁義禮智
中庸
陰陽說

五行說

怒、善、孝

……

中國哲學必須用中國話語來解釋，就如同中醫。中國哲學獨樹一幟，枝葉繁茂，如參天大樹，至今仍巍然天地，青翠蒼鬱！爲中國人所傳頌，並滲入在日常生活中。

四、中國哲學的另一個獨特禀賦就是它有很發達的人性說，兼具吸納性和包容性

人是第一性的，這是中國哲學一大特點，一大優勢。人類一切好的，中國哲學都會吸納。在歷史上，中國哲學第一次吸納的是佛學，後發展成爲中國的禪宗。佛學也成爲中國人的哲學之一翼。

第二次是近代以來中國哲學對西方文化的吸納，開拓了中國人的思維，也使中國人思

想得到解放。

第三次是對馬克思主義的吸納。中國哲學有了革命的翅膀和質的飛躍，產生了毛澤東思想。增加了中國人的自信，走自己的路，獨立、自主、自信、自强、自力更生。

今天的中國不僅要按馬克思主義哲學，也要按中國哲學來理解並回答中國的問題，這就是「兩個結合」。這是中國哲學的禀賦，人文化、人性化、實踐化，它從未離開中國人的生產生活，是中國人的精神支柱，已融入中國人的生活方式。

中國哲學的生命力在人的生產生活中，在中國人的奮鬥中、實踐中，在中國人的精神之中。

五、中國的愛國主義精神已經傳承數千年

國是大家，爲國就是爲大家。中國人心中的國是偉大的，是至高無上的，爲國犧牲是最高境界。近代以來的革命更是如此，正是這種精神，構築了中國的家國情懷，彰顯了中華民族統一的哲學精神。中國精神是中華民族共同的根。這種精神集中體現在愛國主義，

强國富民。由愛國主義引出集體主義，即古聖先賢所謂「修身以治國」。

六、馬克思主义哲學進入中國，使中國哲學發生質的飛躍，爲中國哲學添上革命性的翅膀

實踐證明，馬克思主義是中國人的指導思想，它與中國具體實際相結合產生了毛澤東思想。革命、改革已是中國精神，這是中國哲學的一次偉大飛躍。

七、中國哲學有新的內涵

中國人，吐故納新，革故鼎新，與時俱進……這場哲學革命震撼了世界的哲學，影響著世界發展。

獨立自主
自力更生

走自己的路
解放思想
改革開放
合作共贏
人類命運共同體
……

中國的哲學思想，已經成爲影響著世界的哲學。沒有不變的世界，只有不斷發展變化著的世界；沒有不變的哲學，只有與時俱進的哲學。未來是在人類的創造中發展變化著的。每一個民族，每一個國家都在積極地尋找著未來。文化的自覺，哲學的發展，是人類的主動精神。

中國哲學的嬗變是在中國革命的實踐中的，是實踐的產物。留下來的思想都是吹盡黃沙的真金。

八、中國哲學的獨立性，反映了中國人的精神根柢靈魂，使中國人走出了一條自己的路

近代中國衝破了多少外來的打壓、掠奪、摧殘？中國人是從戰火中走出來的。中國人始终堅韌不拔，堅持著自己的道路、思想，數千年來都是如此。中國哲學的韌性，是中國哲學的根柢，世所罕見。

中國哲學的警句聯章，深邃如淵，耿介驚世鳴宇。

中國哲學，枝葉繁茂，高大挺拔，至今爲中國人稱頌，是中國人的生活、心理、精神狀態。中國哲學必將影響世界哲學，它將滌蕩一切污泥濁水，喚醒人類！

李鐵映

二〇二三年九月

「中國哲學典籍卷」出版前言

中華典籍，浩若煙海。聖賢作述，道傳千載。哲思智慧，流光溢彩。百家爭鳴，群星燦然。格物致知，修齊治平。萬物齊一，道法自然。以無爲本，得意忘象。理一分殊，月印萬川。明體達用，道學日彰。諸家並耀，輝映成章。

夫社會之發展，須有震耳發聵哲思之言，導夫先路，開物前民。先人垂訓，書於竹帛，故能存其言、續其理，方能大行其道，承古開新，代代相傳。欣逢新時代，傳承發展冷門絶學，促進文明交流互鑒，推動構建中國哲學社會科學自主知識體系。中國社會科學出版社「中外哲學典籍大全・中國哲學典籍卷」，專取古聖先賢哲學智慧之典籍，經今人悉心校理而成。據存世善本爲底本，參校衆本，釐定異同。所撰校勘記，立例謹嚴，以保其質。全帙繁體竪排，加專名綫，一遵古籍版式之制，恪守古籍整理出版之規範。整理者亦

反覆勘核，務求精善。所冀者，蓋彙粹遺文，保藏典籍，傳先哲之言，以供學林研尋，又資大衆考覽。

「中外哲學典籍大全・中國哲學典籍卷」肇始於二〇一八年，現已刊行四十餘部。其類有先秦子書類、兩漢魏晉隋唐哲學類、佛道教哲學類、宋元明清哲學類、近現代哲學類、經部（易類、書類、禮類、春秋類、孝經類），如此種種。二〇一八年於世界哲學大會展陳，二〇一九年於北京國際書展等重要圖書會展亮相，亦榮列中國社會科學院創新工程重大科研成果。

「中外哲學典籍大全・中國哲學典籍卷」乃開放叢書之體，將續蒐遺編，闡揚聖哲。然校讎之功，如掃落葉，考訂之難，誠非易事，舛誤難免。伏願四方君子、博雅之士，不吝賜教，匡其不逮。

中國社會科學出版社

二〇二五年十一月

點校説明

一　饒魯生平、著作及學術淵源

（一）「得朱文公之傳甚的」

饒魯（1193—1264），字伯輿，又字仲元、師魯，號雙峰，謚文元。饒州餘干（今江西萬年）人，南宋著名理學家，師從柴中行、黄榦、李燔等。著有五經講義、四書紀聞等，今皆散佚。清人王朝璘輯有饒雙峰講義十六卷。江西通志、餘干縣志、萬年縣志對饒魯生平皆有所述。其中，以萬年縣志最詳。録其説於下：

> 饒魯，字伯輿，又字仲元。先世自臨川徙居饒州餘干箬源里，曾祖諱仲謨，祖諱

忠信，父諱炎，號竹坡。〔一〕以紹熙四年（1193）二月十五日生魯，是夕竹坡夢驪龍在田，是月室東北楹産芝。魯至五歲，默不能言，忽有嚇嚇聞雷歌，竹坡喜。即令從事柴公中行〔二〕，受書一閲，輒掩卷背誦如素習。稍長，從勉齋黄幹遊，首問：「時習功如何？」魯曰：「當兼兩義，繹之思慮，熟之踐履，故傳曰：『時復思繹』於思慮習也。又曰：『學者將以行之』於踐履習也。」幹大器之。又聞修水宏齋李公燔講學豫章東湖，竹坡攜魯往，燔奇之，贈字伯輿。以其女弟之子謝氏妻之，尋復就學勉齋。以其所聞白父，父報書命魯盡棄舉業，一意聖道。是年秋九月歸箬源里，於西塢作朋來館以居學者。〔三〕宅前兩峰對峙，如豎雙戟，高出雲霄，故號雙峰。其學以持守涵養

〔一〕同治萬年縣志卷六置饒炎於儒林，言「饒炎，號竹坡，箬源人。夙志高邁，日惟簡册從事。見義敢爲，勇於求進。嘗與同鄉柴蒙堂相友善，所學益進。既而不安於寡陋，往返豫章東湖，與李燔、黄幹講道不輟。晚生子魯，有異質，刻意教育。久之，命盡棄舉業，壹志聖道，作寂冰歌及朱陸鵝湖會講諸詩示之。既歿，葬政新鄉。尚書湯漢誌其墓」。（中國地方志集成·江西府縣志輯·同治萬年縣志，鳳凰出版社·上海書店·巴蜀書社 2013 年版，第 238 頁）饒炎與朱子高弟李燔、黄幹相往來，對饒魯從事理學有重要影響。

〔二〕柴中行爲柴元裕（字益之，稱强恕先生）從子，字與之。理宗即位以後，與弟中守、中立講道南溪之上，湯漢、饒魯等皆從之遊，稱南溪先生。（參萬年縣志卷六，第 236 頁）萬年縣志又言湯漢、饒魯皆爲柴元裕弟子。程鉅夫南溪書院記亦言「湯伯紀、饒伯輿之徒數十百人皆從之遊」。（萬年縣志卷九，第 394 頁）

〔三〕萬年縣志卷九載：「宋儒饒雙峰，世居箬源，其父有石硯一方，陰鐫『竹坡』二字，後遺失。至乾隆間，里人於朋來館故基鋤地得之，至今後裔與家乘同什襲焉。」（萬年縣志卷九，第 360 頁）

爲主，學問思辨爲先，而篤行終之。遠近之士，信從者衆。諸道部使，率以禮聘之。歷主白鹿、濂溪、建安、東湖、西澗、臨汝諸書堂，其高弟有趙汝騰、史泳諸人。先是魯以易赴棘闈不遇，還北隅石洞書院〔一〕，賦休休詩以見志。中書舍人趙汝騰、左司諫湯巾、御史董槐、提刑蔡抗咸舉其賢〔二〕，汝騰與槐奏曰：「饒魯氣象從容，踐履平實，議論純正，操守貞固，久棄科舉業，一意性理。能信能疑，能擇能守。」巾曰：「饒魯乃黄榦、李燔高弟，實朱熹傳人。」抗曰：「饒魯性資樸茂，操履純實，探索精微，思致深遠，有悠然自得之趣，確乎不拔之守。」累薦魯不起，與李斛峰、曹螺峰相友善，時號「三峰」。淳祐庚戌（1250）降旨授迪功郎，爲饒州府學教授。〔三〕景定甲子（1264）正月以病乞解任，上不允，令就家調理，以便醫藥。久之，疾益劇，魯

〔一〕「雙峰初建朋來館以居學者，後景從者衆，初建石洞書院。元設館廩師生以奉祀事，值兵燹，廢。參政吴廷舉、副使許庭光别建於縣治東邑……備極壯麗，爲邑偉觀。……饒守陳策有詩曰：『古洞真幽僻，雲迷越水東，西江鳴道學，百世仰雙峰。』」（萬年縣志卷四，第142頁）另清陸心源宋史翼卷二十五置饒魯於儒林傳，所述内容據宋元學案。

〔二〕宋史等作「蔡抗」，宋元學案等認爲當作「蔡杭」，今人多作「蔡杭」。

〔三〕元脱脱等主編宋史卷四十四本紀第四十四理宗四載：「庚申，詔：饒州布衣饒魯不事科舉，一意經學，補迪功郎、饒州教授。」（中華書局2011年版，第851頁）

自度不能供職，請假歸里。時郡庠門人鮑炳茹景請復講學於石洞，魯賦詩以遺之。九月丁丑日，終於石洞，謚文元。年七十有二。著有五經講義、春秋節傳、語孟紀聞、學庸纂述、庸學十二圖、太極三圖、西銘圖行於世。明年丞相董槐、尚書湯漢、侍郎李伯玉等議題請敕，葬於萬春鄉鐵廬源龍舌岡。度宗予旌曰：「道學流芳。」賜專祠以祀之。〔一〕

據此可知，雙峰於朱子去世前七年出生於理學風氣甚濃的饒州餘干，這對他走上理學之路具有影響。加之家庭教育中深厚的理學氛圍，使得雙峰由科舉之習轉入理學之道甚早，「久棄科舉，一意性理」。他先後師承朱子高弟李燔、黃榦，可謂理學正宗，「實朱熹傳人」。從饒魯生平來看，其一生基本與政治絕緣，而專力於書院講學授徒工作，執掌諸多知名書院，在士林中享有很高聲望，「信從者衆」，「四方聘講無虛日」。弟子中有成就者亦不在少數，此處舉趙汝騰、史泳爲代表，其實程若庸、吴可堂等人在傳承雙峰思想上頗

〔一〕同治萬年縣志卷六，第236—237頁。該縣志卷十二認爲饒雙峰墓在「萬春鄉爐山村涉尺源龍石岡」。（第524頁）

有貢獻。雙峰著述集中於五經和四書研究，對道學經典太極圖、西銘亦有論述，且重視以圖解經，惜乎書皆不傳。萬年縣志概括其治學特色是「其學以持守涵養爲主，學問思辨爲先，而篤行終之」。江西通志則有所不同，强調其學以「致知力行爲本」而未提及涵養。就饒魯强調主敬工夫，戒懼存養來看，萬年縣志概括更爲精準。

萬年縣志提到的李斛峰，即雙峰同鄉李伯玉，官至尚書。他與雙峰關係甚好。宋陳著撰通淮西李漕副伯玉啓贊賞李氏具有禮賢下士、尊道重德之風，即以他禮敬雙峰爲例，視雙峰爲道之傳承所在。「道之所在，以達官下布韋。饒雙峰魯也。」

而蔡杭久軒公集確有薦象山書院湯饒二堂長章，其文如下：

> 饒州餘干縣隱士饒魯，性質樸茂，操履純實。年未三十，即棄科舉。一意理學，不求聞達。早師李燔、黄榦，得朱文公之傳甚的。其於四書探索精微，思致深遠，每有自得之妙。觀其狀貌，不逾中人，而内之所守，恪乎不易。居於鄉黨則俗薰善良，行乎州里則人有矜式。累主白鹿、東湖、安定書院，贏糧受業，户履幾滿。臣嘗延之

饒泮，爲學者講説，顯微闡幽，辨疑祛惑，莫不感動。蓋自考亭師亡友散之後，聞而知之如魯者未見其比，其於朱文公之門，蓋孫枝秀出者。欲乞照朱文公門弟胡安之、吕燾、蔡模例，命以初品，分教郡學，仍充白鹿書院堂長。俾與士子悉意講明先賢之遺書，以振正學。其於世道關繫非淺，欲望聖慈速賜施行，不勝斯文之幸。〔一〕

蔡杭爲蔡元定之孫、蔡沈之子，薦文從雙峰爲學志向、學術淵源講起，認爲「得文公之傳甚的」，表达了對雙峰傳朱子之學的肯定。繼而贊賞雙峰治四書學具有精微深遠的特點，而頗多自得之解，其言外之意常有出朱子之外者。接着表彰雙峰操守有恒，執掌名書院，頗有教化之功。蔡杭對雙峰給予了極高評價，認爲他是朱子再傳中的傑出代表，「孫枝秀出」，甚至以「未見其比」評價其在朱子的後學中的地位。鄭重其事地向朝廷請求，應盡快處以雙峰學職，此事關乎正學與世道，不可拖延。朝廷果然採納了蔡杭的意見。即此可見雙峰之學行在當時朱子後學中已具有極高聲望，儼然被視爲朱子學第三代代表

〔一〕曾棗莊、劉琳主編：全宋文第335册，上海辭書出版社2006年版，第6—7頁。

人物。

如將朱子理學八百年的發展史，視爲一座由不同時期的朱子後學所構成的綿延起伏的山脉，那麼饒雙峰無疑屬於這一巍峨山脉中的脱穎而出者。蔡杭將雙峰定位爲朱子再傳中「未見其比」的「孫枝秀出」者，是恰如其分的。

總之，雙峰理學成就的取得，與其成長的理學環境、堅定的治學路向有關。他生長於餘干這一理學重地，先後師從柴中行、李燔、黄榦等朱門重要弟子，接受了醇正的理學教育，具備傳承理學的擔負意識。他科舉一試不中，即不再問津此路，而專志學術，聲望日隆，執掌了臨汝、白鹿、石洞等衆多知名書院，獲得了朝廷的旌祀，爲當時理學的教育與傳播做出了重要貢獻，培養了一大批傑出的理學人才，如程若庸、吴仲迁等。

雙峰的學術，具有精密、新穎、自信的特色。其窮理之精密，分析之細膩，獲得了海内外學人的一致認同，「講理極精」成爲雙峰治學的特出之處，這是對朱子治學精神方法的最好繼承，成爲朱子再傳中能够與被朱子贊爲會看文字的北溪相提並論者。注重講理而非考證句讀，是雙峰學與北山學的一大差别。勇於質疑，善於創新是雙峰爲學的又一特

質。這充分表現於對朱子四書學的突破，而且雙峰的反思創見皆建立在對文本的分析之上，具有很强的立論基礎。如質疑朱子補格物傳，既從文本上認爲並無缺文，又從自身工夫上指出朱子補傳並不切合日用工夫。雙峰鋒芒畢露的反思質疑既引起了史伯璿等護朱者的不適，也獲得了陳櫟、胡炳文、倪士毅及北山學者、朝鮮學者等衆多學人的欣賞與共鳴。自信狂妄是雙峰人格氣象的一個標誌，「自號饒聖人」，被尊稱爲「饒子」，這種精神氣象頗似江西象山心學。用朱子的話講，雙峰滋養於江西山水之中，也具備了此一方水土所具有的「好拗」「硬做」的精神。朱子批評象山的好奇立異精神，後人亦用來批評雙峰，儘管未見雙峰直接與象山學有關之文字，然就其師勉齋包容象山，其弟子程若庸對象山之欣賞，及再傳程鉅夫、吳澄之合會朱、陸來看，雙峰當是亦不排象山，而抱有對鄉賢之敬意。

雙峰顯然是不幸的。其大量著作，多年講學講義皆不傳於世。不惟如此，其傑出弟子程若庸同樣執掌臨汝、安定、武夷等諸多知名書院，同樣培養了南方理學諸多人才，而所著增廣字訓六卷本，堪與北溪字義、西山讀書記並列，然自明以來所傳世者却是僅有字義

之解却無纂疏部分的一卷本，招致劣評。雙峰一系極具聲望之吴澄，却對雙峰頗有微詞，斥其與北溪同爲朱子訓詁章句之學的代表。

雙峰不幸之萬幸在於元代新安理學陳櫟、胡炳文、倪士毅皆深受其影響，在所著四書類著作中大量引用雙峰之説。又因明成祖下令編纂的四書大全以新安一系四書輯釋爲藍本，從而使得雙峰有關四書之解得以選入四書大全，由此未至湮没而流傳後世。另一對雙峰之説有保存之功的則是雙峰的堅決反對者，元代浙江温州史伯璿的四書管窺。該書晚出於四書輯釋，是一部以批判饒雙峰爲中心而兼具對元代朱子學一系四書詮釋的批判性大成之作。該書的特色在於，它不僅詳細引用雙峰説，且就雙峰提出的諸多不同於朱子之説，一一加以極爲詳盡的反駁，體現了鮮明的護朱立場。同時爲了清算雙峰之學，肅清雙峰之學對元代朱子學者的流毒，該書在批判雙峰之時，不遺餘力地挑出受雙峰影響、引用雙峰之説，或者暗自「剿襲」雙峰之意的説法。該書指出不僅新安理學存在「信饒」的問題，包括北山學派同樣受到雙峰影響。而且史伯璿將這一問題上升到究竟是相信朱子學還是雙峰學的學術立場高度，以此來判斷學者學術水平，由此引發了關於朱子學的忠臣與佞臣之

爭。它關係的是如何繼承、發展朱子學的重大路線問題。

雙峰對南宋末年以來的南方朱子學，産生了重大影響，成爲朱子四書學研究中一位繞不開的人物。雙峰之後産生的在四書學史上有影響的著作，多受到雙峰之説的影響。如頗受重視的趙順孫四書纂疏之按語即存在與雙峰多條雷同，史伯璿認爲是剿襲雙峰之説，盡管這一説法仍待考察；作爲集成類四書濫觴的吴真子四書集成同樣引用不少雙峰之説。而程若庸解釋字義的增廣字訓亦多引用雙峰之説。雙峰對元代朱子四書的影響更爲明顯，以至於史伯璿窮三十年之力寫作四書管窺來批判他；以至於新安理學三位學者窮畢生精力完成的四書通、四書發明、四書輯釋大量採用他不同於朱子的新穎之説，不惜與朱子不同；就連素以朱學嫡傳自居而抱團發展的北山學派也不時採取雙峰之説。而以章圖著稱影響朝鮮儒學甚巨的程復心四書章圖同樣引用不少雙峰之説。故認爲雙峰對宋元朱子四書學的發展具有全面影響當不爲過。其次，進入明代以來，雙峰之説進入了四書大全這一明清朱子學主流渠道，影響更爲深遠。相比之下，自居朱子嫡傳的北山學則未能成爲四書大全的主流。雙峰思想的新穎、細膩、深刻，引起了認真對待大全的明清朱子學者的高度重

視，包括蔡清、王夫之、陸隴其等各時代的第一流朱子學者皆對雙峰之説逐條加以嚴肅評析，尤其是王夫之讀四書大全説對雙峰的引用評述超過了任何一位朱子後學。這體現了雙峰思想的魅力，故激發了船山或贊賞或批駁之興趣。再就海外影響來看，朝鮮朱子學從研讀四書大全、性理大全入手，如何面對雙峰新穎之説，成爲學者繞不開的話題。故上至正祖，下至退溪、栗谷等群儒，皆就雙峰説加以針鋒相對的辯論。他的分析方法、批判精神、創新觀點影響了朝鮮朱子學者，成爲推動朝鮮性理學發展的有益因素。此外，雙峰同樣對日本儒學，尤其是朱子學、四書學產生了積極影響。日本朱子學者室鳩巢、三宅尚齋、古賀精裏、若槻敬、佐藤一齋等皆引用雙峰説，尤其是安裴的四書訓蒙輯疏，更是引用雙峰説多達一百餘處，並不時引用諸家對雙峰説的批評。

在八百年的朱子學發展史上，在精英無數的朱子後學之中，像雙峰這樣具有思想魅力和批判精神，並引發諸多争議，甚至在若干觀點上（如中庸章節之分）能與朱子分庭抗禮者，可謂鮮矣。雖然隨着近代學術的轉型、經學的退場、四書大全的被廢黜，無著作傳世的雙峰研究更加消沉。然在復興中華優秀傳統文化、重振經學研究、强化東亞儒學對話的

當下，雙峰的思想光芒自有其不容掩而不可掩者。

（二）著作

雙峰著作甚豐，各家著録互有出入，如據萬年縣志，則著有五經講義、雙峰講義五册（明張萱等内閣藏書目録、清黄虞稷千頃堂書目皆載之）、春秋節傳、語孟紀聞〔二〕、學庸纂述、學庸十二圖〔三〕、太極三圖、張氏西銘圖、近思録解（雙峰學案認爲是近思録注）、石洞紀聞〔三〕、饒氏遺書（此當爲後人所編），另尚有「训蒙理詩，饒伯輿所作也」〔四〕；雙峰記録與勉齋問答一册，「次得雙峰饒氏録本書問一卷」。〔五〕

〔一〕該書當爲雙峰與弟子史泳等關於論孟之問答。同治萬年縣志卷六載：史泳，「天資高邁，從學饒雙峰先生，博綜經史，獨能得其精醇，言論多附見雙峰著作中，語孟紀聞尤多所辯論。」（第 237 頁）

〔二〕明王圻續文獻通考卷一百七十五經籍考，列語孟紀聞、學庸纂述、學庸十一圖（非十二圖），並引吴澄跋：「先生於學，究夫天人；於教，動則以善，可謂有功名教。」

〔三〕林慶彰等點校經義考新校卷二百十九載：「饒氏魯論語石洞紀聞十七卷，未見。黄虞稷曰：『内閣書目有石洞紀聞二册，云元泰定間人，不知姓氏，釋論語義。』按：饒魯嘗建石洞書院，著作論孟紀聞，與其門人史泳等相問答，當即此書。以爲泰定間人，誤也。」（上海古籍出版社 2010 年版，第 3988 頁）按：石洞紀聞、論孟紀聞及四書紀聞實爲一書，或全稱爲石洞四書紀聞，亦不可知。

〔四〕據重刊養蒙大訓序，載明李齡宫詹遺稿外編卷六。

〔五〕跋勉齋集，載黄震黄氏日抄卷九十一。

據史伯璿四書管窺，雙峰弟子曾記其講學之語爲四書輯講，雙峰尚著有針對中庸章句的中庸釋義，史氏四書管窺多次引用饒氏二書觀點。據程鉅夫雙峰文集序，雙峰之子饒輳曾編成饒雙峰文集，程鉅夫作序加以表彰，内閣藏書目録卷五云「雙峰文集四册全，宋饒魯著，皆往來講學書札及四書講章」。另清王朝渠饒雙峰講義（又名重訂雙峰講義），涉及饒魯文字者，共有十四種之巨，涉及四書、五經、道學經典（太極圖、西銘、近思録）等的詮釋，内容豐富，形式亦有所創新，突出了圖解經典的形式。

另據四庫全書總目、續通志、續文獻通考、藝風堂文續集等載，有饒雙峰年譜一卷（永樂大典本），不著撰人名氏。李學勤、吕文郁主編四庫大辭典上亦以 95 字篇幅提及該書，認爲該書作者不詳，「故本譜所記，惟講學之事較詳。」〔二〕但筆者尚未見此譜。

全宋文第 343 册卷 7927 據雙峰現存文字，尤其是據王朝渠饒雙峰講義輯佚出以下篇目文字：中庸序、小學題辭、跋寒松閣集（按：當爲跋翼學，文中言「其嗣陽以先生所著翼學見示」）、程董二先生學則跋、楊文元遺稿跋、西銘解、性論、道論、學論、誠論、

〔二〕李學勤、吕文郁主編：四庫大辭典，吉林大學出版社 1996 年版，第 969 頁。

仁論、師論、顔孟論、舉業論、無極而太極論、格言、鄧安人墓誌銘。且提出饒雙峰講義存元刻本，此未知何據，恐誤。〔一〕

（三）學術淵源

理學嫡傳。饒魯先後師從柴中行、黄榦、李燔，早得程、朱之傳。湯漢爲其父饒炎所作壙志對饒魯從學經歷有所論述：

> 君夙志高邁，見義敢往。日惟簡册從事，而猶以學不盡其才爲愧。晚生子魯有異質，刻意教育，聘師不計家。始命受學於鄉先生蒙堂柴公，得程、朱源派。尋聞修水弘齋李公講道於豫章，不遠數百里挈魯就學。李公奇之，因使魯遊長樂勉齋黄公之門。久之，魯以所聞白君，君報書命魯盡棄舉業，一意刻勵。魯勤苦專默，卒挹深奥，

〔一〕曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》，上海辭書出版社·安徽教育出版社 2006 年版，第 221—232 頁。筆者曾諮詢當時負責整理雙峰説的人員，其表示已記不太清。

兩公交許焉。昔孟僖子恨不及學禮，而使懿子事仲尼。夫身所未學則必付之子，既付之子，而又能善擇所從，其賢乎！近世擇師莫善於程大中、朱吏部，皆身既顯達，交遊盡天下英俊，進其子於道，易耳。若君者處窮鄉俗學之中，易子而教，不安寡陋；訪道之勇，不假擯介。其狂流遇激而弗顧，青壁無梯而自緣者。嗚呼，賢哉！〔二〕

據上可見，饒魯走上理學道路，與其父饒炎的悉心支持、有意引導密不可分。饒魯始終師承於朱子門人，直承朱學道脉，具有深厚理學底蘊。宋元學案還提及其師從黄尚質、柴元裕。凡此，皆表明饒魯作爲朱子再傳、理學正宗之地位。今勉齋集卷十五尚有復饒伯輿，此書較長，實爲三書。〔三〕第一書贊雙峰所論爲學之方端正精實，勉齋重點分析了爲學檢點身心與格物窮理工夫之異同，以中庸戒懼慎獨、智仁勇、誠八字作爲儒學一切工夫之綱要，主張工夫當卒歸於檢點身心、持養省察。此對雙峰中庸學影響甚大。又討論了元亨

〔一〕同治萬年縣志，第524頁。

〔二〕黄震咸淳九年跋勉齋集言，在搜集勉齋文集的過程中，臨江董雲章有「雙峰饒氏録本書問一卷」，當是黄、饒書信往來。黄氏日鈔卷九十二。

利貞、一本萬殊的理論旨趣，以顯示講學窮理工夫之不可差，此亦给雙峰理學思想留下烙印。

斡諸況如常，杜門讀書，所恨者，朋友可與講習者，難其人耳。病軀支離，度不可復求友於四方。來諭爲學之方，語意極端正精實。近亦頗覺古人爲學，大抵先於身心上用功，如危微精一之旨，制心制事之語，敬勝怠、義勝欲之戒，無非欲人檢點身心，存天理去人欲而已。然學問之方，難以人人口授，故必載之方策；而義理精微，亦難以意見揣度，故必參之聖賢。故初學之法，且令格物窮理，考古驗今者，蓋欲知爲學之方，求義理之正，使知所以居敬集義而無毫釐之差，亦卒歸於檢點身心而已。年來學者但見古人有格物窮理之説，但馳心於辨析講論之間，而不務持養省察之實。所以辨析講論者，又不原切問近思之意。天之所以與我，與吾之所以全乎天者，大本大原，漫不知省，而尋行數墨，入耳出口，以爲即此便是學問。退而察其胸中之所存，與夫應事接物，無一不相背馳。聖人教人，決不若是。則雖曰學者之衆，而適足以爲

吾道之累也。中庸之書，首言戒懼謹獨，次言知仁勇，終之以誠，此數字括盡千古聖賢所以教人之旨。戒懼以致夫中者，居敬之謂也；謹獨以致乎和者，集義之謂也。致中和，豈非檢點身心之謂乎？智，求知夫此者也；仁，行夫此者也；勇，勉夫此者也，亦不過求所以致夫中和者也。如此而加之以誠，則真知實行而其勇不可及矣。故學者立心，便當以持養省察爲主。至於講學窮理，而持養省察之意，未嘗少懈，乃所以使吾敬愈固而義愈精矣。不以持養省察爲主，而曰吾惟講學窮理者，皆務外者也。來諭以義以方外爲隨事省察，即物推明，似便以是爲格物致知之事。竊嘗謂古人敬義兩字，且就念慮上用功。敬是持養此心，而欲其存於内者無不直；義是省察此心，而欲其應於外者無不方。居敬集義，乃是要檢點自家身心；格物致知，乃是要通曉事物道理，其主意不同，不可合而言之也。又謂「貞者，萬殊之所以一本；元者，一本之所以萬殊」，如此則「亨」「利」兩字又當頓在何處？「一本萬殊」四字，朱先生於一貫處言之。以其一，故曰「一本」；以其貫，故曰「萬殊」。一以貫之，以此之一貫彼之萬。故忠爲一本，恕爲萬殊也。今欲以四德言之，則利當爲一之始，貞當爲一

之終，元當爲萬之始，亨當爲萬之終。自亨而利，則由萬而趨於一；至於貞則成夫一也。自貞而元，則由一而趨夫萬；至於亨，則成夫萬也。似此方始無病，此又窮理之不可不察也。大抵講學命詞，易得有差。治報草草，未能無病，恐有所疑，往覆爲幸。要之朋友篤實用功，實難其人，惟契兄勉之，吾道之望也。

第二書勉齋贊雙峰踐履純篤，志向純正，表達了對雙峰弘道的極度期盼。勉齋重點討論了春秋、西銘、五行説，提出春秋不須讀、西銘當重思、五行分兩層的觀點。

承聞教授里閭，向道日篤，不勝敬嘆。斡承晤之日淺，每見明父，極談操履純篤，趨向堅正，未嘗不矯首興懷，恨不得朝夕奉從容也。先師棄諸生，微言不絶者如線。向來從遊之士，本無以身殉道之志，一旦失所畏慕，則汩没於利欲海中，鮮有能自拔者。後來者習聞其説，亦未有卓然興起者，故所望於師魯、明父者，不啻飢渴也。承諭以讀春秋大義，頃見朱先生説亦然，然以爲全無意義，只是直書，則其間亦有曉然若出於聖人之

微意者。若如後世諸儒之説，則又失之穿鑿太甚。先生每戒諸生，以未須留意。蓋以爲非理明義精，不足以與此也。西銘之説，其大意固是如此。但自「民吾同胞，顛連無告」，亦不可但以爲見其爲天之子。自人及物，各盡其愛，自上及下，各得其宜，便是仁之道而天理之當然也。又豈特「于時保之」以後，方爲「樂天」「畏天」哉！五行之説，亦多未曉。生之序、行之序，頃亦欲作一樣説。後思之，恐不然。生則先水火而後木金，行則先水木而後火金，恐是不易之論。所畫圖亦恐不然。不若且祖前輩之説，未安者且置之也。此間絶難得朋友，近亦有五七人肯向學，未知久久如何也。榦老且病，近亦謀山居，庶得安靜，不復有四方之志，亦未有承教之日也。

第三書勉齋稱贊雙峰志向高邁，表達了對其傳承朱子之道的期許。提出爲學當兼具存養與玩索之兩面，反思講習不切，在於無切己工夫。

榦諸況如常，無足道者，明父能具言之。明父兄此來，説足下之賢不容口，明父

志氣高邁，非妄許人者，以是深恨相知之不深也。朱先生一生辛苦，盡取洙泗濂洛之學，爲之解剥而發明之，如大明之中天也。學者志氣卑狹，守章句者不知存養之爲切，談存養者不知玩索之不可緩，各守一偏於先生之道，卒無得焉。甚哉！大義之將乖，微言之將絶也。足下與明父當任此責，使先生之道，將微而復振，莫大之幸也。斡老且病，雖志學之心益苦，而氣不足以配其志，徒自嘆矣。惟以勉旃爲禱。斡舊苦痰嗽，今夏於小腹之右，氣滯成癖，遇嗽痛掣，至今未癒。終日塊坐，雖讀書之志甚切，而精力已不逮矣。潮陽之命，亦以老病，不容不辭。再上之章，適值都城失火，至今未下，然決不敢復出矣。此間今歲，却有朋友數人相講切。其間亦有一二可望，乃知向日朋友講習不甚切痛，以至後來多不得力。須是切己用工，若只是辨論辭章，恐終不濟事也。此事甚長，恨不得一見，相與極論也。〔一〕

勉齋與雙峰深入探討了仁與人心的問題，主張仁即心。

〔一〕勉齋集，北京圖書館古籍珍本叢刊第90册，書目文獻出版社1988年版，第464—466頁。

勉齋語録：「舊嘗説一句與士友云：孟子言『仁，人心也』，下云『放其心而不知求』，是把仁喚做心。」〔一〕

四書大全引雙峰與勉齋關於「仁人心」説的討論如下：

雙峰饒氏曰：上文説「仁，人心也」，是把心作義理之心，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，則只説從知覺上去，恐與仁人心也不相接了。曩以此質之勉齋，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。……三個『心』字，脉絡聯貫，皆是指仁而言。今讀者不以仁言心，非矣。」（四書大全 孟子集注大全卷十一）

勉齋在與李敬子司直書之六中向好友李燔贊賞雙峰志向甚正，表達了對雙峰傳承朱子

〔一〕勉齋集，第350頁。

之道的深切期盼。

岳陽方兄又遠來，殊不易得，饒兄諱魯，意向甚正。但得朋友多，斯道有傳，則先師爲不亡矣。〔一〕

送方明父歸岳陽序中勉齋將雙峰視爲與李道傳、家本仲、方明父並列而足以傳朱子之道者，並對此表現出極大欣慰之情。

先生歿十有餘年，蜀有李君道傳貫之者，乃獨求之文字朋友之間，篤學力行，卓乎有不可及。顧其不幸不見先生而親炙之，又不幸蚤世以歿，不及究其學、充其志也。嘗深痛之，以爲今之世不復有斯人矣。又五六年，有家寅本仲者，其志學操行，視貫之伯仲也。豈蜀之人物，獨盛於東南耶？今又得吾明父焉，於理義之大端，講之熟矣。

〔一〕勉齋集，第806頁。

尤深病夫世之學者言行之背馳、義利之交戰也，而深懲焉。觀其志之所趨，蓋未可量也。明父復爲予言番陽饒曾師魯之爲人，自以爲莫及也。以是觀之，天壤之間，英靈之氣，鍾爲人物者，何代無之。洙泗濂洛之學，深微隱奧者，至先生而昭昭然，若大明之中天也。尚何微言絶、大義乖之足憂乎！此予之所以釋然以喜也。嘉定庚辰正月二十有七日長樂黄榦序。〔一〕

綜上可見，勉齋甚爲看重饒魯與方暹，以傳朱子之道而相期。且勉齋似乎經由方氏對饒魯之高度推崇，而逐漸對饒魯產生好感。如方氏在勉齋前認爲自己不如饒魯之爲人，「自以爲莫及也」。當勉齋之面「説足下（饒魯）之賢不容口」。且因方氏乃「志氣高邁，非妄許人」者，故更加重了勉齋對饒魯的器重。勉齋還由此表達出對饒魯未有充分了解之憾，「以是深恨相知之不深」。再三傳達對饒魯與方氏光大振興朱子之學的殷殷期盼，「足

〔一〕勉齋集卷二十一，第507頁。方暹字明甫，平江人，稱連雲先生。與饒伯輿、張元簡、趙師恕爲同門而相善。元簡極重暹，嘗遺書曰：「伯輿明理而達於事，明甫見事而中於理。吾以斯道望伯輿，以斯世望明甫。」（大清一統志卷三百五十九）此亦可見饒魯具有善於明理的優長。

下與明父當任此責，使先生之道，將微而復振，莫大之幸也。」「故所望於師魯、明父者，不啻飢渴也。」充滿了對二子必能擔當此任的信心，「尚何微言絶、大義乖之足憂乎！此予之所以釋然以喜也。」可見勉齋是從傳道高度來看待饒魯的，其關係絶非一般弟子可比。事實上，勉齋與雙峰師徒在諸多觀點上保持了一致。勉齋作爲朱子之後最重要的朱子學者，從學弟子甚多，而雙峰則是重要一支。〔一〕

李燔是朱子另一高足，宋史將李燔與黄榦並稱爲「黄李」。饒魯與李燔的文字往來無有記載。關於朱子福建另一弟子黄尚質幹與饒魯的關係，個別論著有所涉及，如宋元學案卷六十九：「黄幹字尚質，長溪人，師事文公。著述甚富，餘干饒魯、寧德李鑒皆師之。」清李清馥閩中理學淵源考卷二十四：「黄幹，字尚質，福寧（今福安市）人，師朱子，著述甚富。餘干饒魯、寧德李鑒皆師之」。另道南源委等皆認爲雙峰曾從學黄尚質，明一統志卷五十更進一步認爲饒魯是幼年從學。「饒魯，餘干人，

〔一〕「先生没，其傳之著者在閩則宓齋陳氏、信齋楊氏，在浙則北山何氏，江以西則臨川黄氏，江以東則雙峰饒氏。其久而益著者，則西山真氏衍義諸書。凡今經帷進講，成均典教皆出先生講論之餘。」（勉齋書院記，元貢師泰玩齋集卷七。）

幼從黃幹遊，性行端謹，學術精明。」然諸家並未有實際材料支撐二者關係，故筆者對此存疑。〔一〕此外，饒魯與柴中行、柴益爲同鄉，饒魯向二者問學請教，乃理所當然之事。

理學宗師，門人衆多。雙峰江西弟子主要分佈在都昌、樂平、浮梁、宜豐、餘干、鄱陽、臨川、新幹等地。都昌門人有以尚書集傳會通名世的都昌陳大猷，〔二〕其子陳澔以禮記集説名於世。陳澔禮記集説序言，「先君子師事雙峰先生十有四年，以是經三領鄉書，爲開慶名進士，所得於師門講論甚多。中罹煨燼，隻字不遺。不肖孤僭不自量，會萃衍繹而附以臆見之言，名曰禮記集説。」陳氏父子皆深受雙峰影響，陳大猷從學雙峰長達十四年，以禮記著名於世，其禮記成就之取得，「所得於師門講論甚多」，則雙峰於禮記當有甚深造詣，而朱子晚年專意於儀禮，托付勉齋與楊復完成儀禮經傳通解一書，此對雙峰當有影響。此方面成果本當

〔一〕關於此問題，可參考相關討論：馮兵饒魯師承淵源辨誤（中國社會科學報 2013 年 1 月 28 日）、饒魯師承淵源補證（中國社會科學報 2015 年 2 月 20 日）、拙稿饒魯師承淵源再論（光明日報 2014 年 9 月 30 日）。鄧慶平饒魯師承黃幹考辨認爲：「饒魯從學黃幹是在黃幹任職江西新淦縣令之時的看法是錯誤的，饒魯應爲黃幹晚年的重要弟子。」（朱子門人與朱子學，中國社會科學出版社 2017 年版，第 376 頁）

〔二〕宋陳大猷著有尚書集傳或問，四庫提要言：「若都昌陳大猷乃開慶元年進士，當理宗之末年，時代既後；又大猷受業饒魯，魯受業黃幹，幹受業朱子，淵源相接，尊朱子若神明。」

見於雙峰所著五經講義。樂平弟子則有吳中，其弟子徵君戴先生著有東山集。浮梁有吳迂，著有四書語録、五經發明、孔子世家、先儒法言粹言、重定綱目。吳迂著作皆不傳，胡炳文四書通引其語類次不少，可略窺其一斑。〔一〕吳迂弟子朱以實，子朱公遷，甚推崇饒魯，尊稱爲子饒子。朱公遷所著有四書通旨、四書約説、餘力稿、詩經疏義。公遷弟子有樂平洪初（洪氏弟子有樂平王逢，逢門人有何英）、濮州李仕魯。新昌（今宜豐縣）弟子有羅天酉，著柘岡集。另一弟子蔡汝揆則著有希賢録、貫道集、友議。蔡之弟子饒應中，傳學進賢龔煥、南昌熊凱，熊凱門人爲同邑熊良輔，著有周易本義集成附録、風雅遺音、小學入門。鄱陽吳存私淑饒氏，著有程朱傳義折衷、月灣集。鄱陽弟子還有凌堯輔〔二〕。鄱陽後學尚有柴希堯〔三〕。

〔一〕可參拙文吳仲迂語類次思想及其詮釋，朱子學研究2023年第40輯。

〔二〕「余也自首東來，乃始獲聞番陽有雙峰饒君者，嘗學於考亭之門人，而於考亭之書鑽研探索，纂述彙敘，其意猶考亭之於濂洛也。久之，是州之儒者淩君堯輔，與余遊。余又見其箋詁疏釋問答圖辨，而知其遊饒君之門，而於饒君之書，又如饒君之於考亭也。嗚呼，兹非余所謂窮經學古之彦，不以世故動心，而枯然自守師説於山林草澤間者耶？」（戴表元剡源集卷八大學中庸孝經諸書集解音釋序）

〔三〕「柴希堯之先，其學出於饒雙峰。」（元許有壬至正集卷三十二）吳澄贈鄱陽柴希堯序言：「往年遊諸公間，若程承旨鉅夫。」（吳文正集卷三十）

餘干弟子有趙良淳，甚有治才。另一餘干弟子史泳則深得饒魯器重。廬陵弟子有羅椅。[一] 臨川俞景隆「肄業於白鹿洞，受知江丞相及雙峰饒先生」。[二] 外省弟子多在湖南、安徽、浙江、芮。如湖南平江（今湖南嶽陽）弟子萬鎮著有左傳十辯[三]，平江尚有魯士能、許應庚等。安徽休寧弟子有程若庸，著有增廣字訓（性理字訓講義似與增廣字訓爲同書之異名）、太極洪範圖説，若庸爲吴澄師。門人有休寧金若洙、范奕、吴錫疇。新建程鉅夫爲程若庸族侄，程鉅夫門下有豐城揭傒斯、湖州趙孟頫等。雙峰祁門弟子有汪相、汪華，汪華從子汪應升，[四]

〔一〕周密癸辛雜識續集卷上羅椅條，曾道及雙峰從學弟子之多。該書以攻擊理學爲能事，多偏激狂誕之語，對其説實應保持警惕而不可過信。言：「羅椅字子遠，號磵谷，廬陵産也……然性理之學必須有所授，然後名家。於是尊饒雙峰爲師，時四方從之者數百，類多不能文之人。子遠天資素高，又濟之以性理之學，竟爲饒氏高弟，其實欲蓋陶猗之名也。」江西通志卷六十七載：「羅椅字子遠，廬陵人，寶祐進士，清修博學，時賈似道專國，上書力詆其罪，掛冠徑去。」陳起江湖後集卷九亦載：「廬陵有羅椅（1214—1292），椅字子遠，廬陵人。饒雙峰高弟，寶祐四年登第，以秉義郎爲江陵教授，改潭州。及宰贛之信豐，遷提轄摧貨。有澗谷集。」東南紀聞云：椅以江南革命，歸隱故鄉，廬陵大儒也。

〔二〕程鉅夫雪樓集卷十八俞景隆墓志銘。

〔三〕萬鎮，「字子靜。宋平江人。宅於蘇州馬大箓巷、西采蓮巷之間。少師事方暹，後遊饒魯門。淳佑十年（1250）登第，授澧州司户參軍。賈似道帥荆，辟充公安書院山長，不赴。嘗欲仿晦庵社倉，率鄉人建之，自爲規約。」（江慶柏主編，孫中旺、曹培根增訂：江蘇藝文志蘇州卷，鳳凰出版社 2019 年版，第 173 頁）

〔四〕環谷汪先生克寬行狀肯定作爲祁縣理學開山的汪華、汪相皆受業雙峰。「從弟國學進士東山府君華，字榮夫，嘗與其族兄二教府君相，字魏夫，學於雙峰饒子之門。饒乃勉齋先生黄文肅公高第弟子。二教及東山問難叩懇，悉得其蘊奥，祁邑理學之盛，自二公發之。」（新安文獻志卷七十二，黄山書社 2004 年版，第 1768 頁）宋元學案雙峰學案亦將祁縣理學之發端歸功於雙峰。「汪相字魏夫，與弟榮夫皆學於雙峰。兩人問難叩擊，悉得其蘊奥。祁邑理學之盛，自二人發之。」（中華書局 1986 年版，第 2823 頁）

從孫汪克寬，汪克寬著春秋經傳附録纂疏、經禮補逸二書行世，有周易傳義音考、詩傳音義會通藏於家。江蘇（長洲）袁通甫亦能發明雙峰之學。〔一〕另新幹董敬庵、韓秋岩等被認爲是雙峰弟子，周密在其諷刺道學的文字中有記載。其説不可當作信史，如認爲雙峰詭稱爲勉齋門人，又認爲黄震以雙峰爲師等，皆無稽之談而對道學極盡挖苦醜化之能。〔二〕

尚有不確定籍貫者，如吕善居，王義山以其爲「雙峰門下士」。「元是雙峰門下士，席間參請到源頭，魯人知有樂正子，漢世曾稱馬少游。白鹿洞賓儒領袖，紫陽教主道源流，有兒曾斫月中桂，家學相傳卒未休。」〔三〕也有曾問學雙峰者，如王希尹，「雙峰先生今時安在，想亦不復更出，白鹿、安定，何人主持？願一聞之……王希尹者，慕道甚切，見注常

〔一〕黄溍言：「袁通甫君少敏於學，蘊積之素，一發於詩，未始高談性命，以師道自任。至其在石洞，推明雙峰之説，上及於考亭，多諸生昔所未聞，莫不敬服焉。君所爲詩有静春堂集八卷。」（袁通甫墓志銘，金華黄先生文集卷三十三）宋元學案置袁氏爲北山學派，曾任「石洞山長」。

〔二〕周密癸辛雜識續集卷上：「饒雙峰者，番陽人，自詭爲黄勉齋門人，於晦庵爲嫡孫行。同時又有新淦董敬庵、韓秋岩，皆爲雙峰門人，子遠與之極相得，互相稱道。及世變後，道學既掃地，董、韓再及門，則子遠不復納之矣。董、韓亦行怪者，俱不娶。雙峰死，二君匍匐往哭，縞素背負木主。每夕旅邸，輒設位奉木主哭臨之，旅、主人皆患苦之。及道由撫州，黄東發震時爲守津，吏報云：『有二秀才素衣背位牌入界，大哭而去，行止怪異，不知何人。』東發聞之，即往迎之，亦制服於郡廳設位，三人會哭，俱稱先師之喪。及自石洞回，東發聘董爲臨汝堂長，書幣極厚，留韓郡齋。蓋一時道學之怪，往往至此。時人有言云『道學先牌人欲行』。董敬庵，淦之浮薄者，鄉人呼爲董苟庵。韓自詭爲魏公之裔，僻居蔀屋而榜帖則必稱本府。常語朋友云：『先忠獻王勳德在國史，先師文公精神在四書。諸賢不必對老夫説功名説學問。』以此往往爲後生輩所譏云。」另：「誰謂雀無角」「故晦庵集傳作鹿，音番易。董敬庵，饒雙峰上足，亦謂角，鳥咮骨也。」（通鑒綱目卷四上注）可見董敬庵確爲雙峰高足。

〔三〕挽白鹿洞賓吕善居，載元王義山稼村類稿卷一。

德教官，未上。向來趙子寅傅之，曾謁雙峰，有志理學。」（陽枋字溪集卷六與台州知府趙德父秘書札子）

總體來看，雙峰弟子多爲地方中下層知識分子，而少有上層達宦，這與雙峰地位是相應的。弟子主要分佈於江西贛東北（鄱陽、餘干、浮梁、樂平）、洪州府（南昌、進賢、新建），湖南則集中於好友方暹之鄉平江，安徽則是朱子故里新安。其弟子後學中後世較有影響者有陳大猷、陳澔、程若庸、程鉅夫、吳澄、朱公遷、熊良輔、汪克寬等。從爲學進路來看，從事五經學與四書學、字義之學者皆有之。

事實上，與饒氏學問有不可忽視之關聯者，乃婺源胡炳文四書通和休寧陳櫟四書發明（該書雖已佚，然大部存於弟子倪士毅四書輯釋）。饒魯思想對新安理學影響甚大，此點幾不爲學界所注意。史伯璿四書管窺則以批評饒魯之説爲宗旨，該書尤特別者，乃在於對各家引用饒氏之説者，皆一一挑出，加以反駁。因此無形中保留了饒氏説的諸多思想材料。四書通與四書發明對饒氏的大量徵引又幾乎被四書輯釋所採用，而四書輯釋又是明清科考四書大全的藍本，故雙峰思想亦因此被大量收入四書大全，從而得以爲後世所知。如引起王夫之對饒魯説的大加評析。此誠爲不幸中之萬幸也。

本書對雙峰文本的輯佚，以胡、倪、史三書及四書大全爲基礎，輔之以讀四書叢説、

大學中庸集説啓蒙、四書蒙引、讀四書大全説等著作。

二　前人整理工作及本書特色貢獻

（一）前修之功：王朝渠饒雙峰講義

清代雙峰同鄉萬年王朝渠（字揆方）曾輯佚饒魯文字爲饒雙峰講義一書〔一〕，並由饒應選於清乾隆五十六年（1791）刻於石洞書院，稱爲石洞書院刻本。道光二十九年饒士坤等重修之。乾隆五十二年丁未（1787）秦承恩爲該書作序云：

> 憶弱歲受學於儒先經訓，喜雙峰饒氏諸説，恒欲得其全書畢讀之。年甫壯，恭膺簡命，觀察江西饒、九等郡邑，萬年先生通德在焉。巡視所經，周諮倍切，知先生云

〔一〕饒雙峰講義，載四庫未收第2輯第15册。王朝渠尚著有十三經拾遺十六卷（四庫未收第1輯第9册）、唐石經考正一卷（四庫未收第3輯第10册）。

仍猶茂，遺澤罕存。爲憮惜移晷，而□慕，素懷購求隱願。即宦轍屢遷，終縈眷不能置。孝廉王揆方，余觀風賞拔士也。産先生梓里，篤學敦行，志希前喆。歲甲辰（1784）延至楚南，授季弟講讀。迄丙午（1786），調任陝右，亦邀與俱。公暇，詣孝廉講席，見案置手鈔數帙，爲雙峰講義，舉平生購求未遇，係念弗諼者。一旦倏接諸目，良用欣慰。審閱一過，凡先生名言奥論，余向所熟習者，無不備在。余向所未悉者，更難勝數。雖未知視石洞纂述全書何如，而雙峰遺澤，固亦藉以永存矣。詢所自得，蓋孝廉即群經訓詁中所引雙峰緒言，悉爲裒集，匯成此編。且云先生裔孫應選、廷傑、之彩等，擬鐫板以行。因深嘉孝廉用心之勤，而雙峰先生講義所以羽翼經傳，千古不磨。雖久憾散亡，而卒慶完繕者，尤徵非偶。爰序數言以簡端，俾孝廉遺饒氏哲嗣，速付剞劂，以廣其傳，而余亦用志景仰云。〔一〕

〔一〕饒雙峰講義，第347頁。秦承恩字芝軒，江蘇江寧人。乾隆二十六年進士，選庶吉士，授編修，擢侍講。出爲江西廣饒九南道，累遷直隸布政使。官至刑部尚書。

秦承恩序充分表達了對雙峰之學的仰慕，通過四書大全等書，秦氏於雙峰之言已多有「熟習」，而對於王氏饒雙峰講義自經書訓詁中所輯録諸説，仍多有聞所未聞者。高度贊揚雙峰講義具有「羽翼經傳，千古不磨」的價值，交代了王朝琛坐館其家輯佚該書之過程，及饒氏後裔對該書之刊刻。

王朝琛自序交代該書成書於課館之餘，「取群書中所著先生説經之旨，匯爲一編」，實頗不易。王氏對輯佚工作極爲盡心，「片語單詞，罔敢隕墜」，於雙峰説盡量竭澤而漁。其在饒雙峰講義中説：

> 雙峰饒先生講義，磬耶？璞耶？竹箭耶？珣玗琪耶？天下學者夙寶貴焉，而吾邑實爲之泗、荆、會稽、醫無閭。來遊君子，不嘗有眷至嫩感鍾靈而周諏博訪者耶？其果然復得其所留遺耶？僕以爲深憾久矣。歲旃蒙大荒落，假館楚南，課讀餘暇，取群書中所著先生説經之旨，匯爲一編。片語單詞，罔敢隕墜，而恐見聞之固陋，期增益於方來。俾先正名言集成有日，後之過吾邑者，弗喟息於菁英歇絶，什襲無人，則素

志攸存，不欲以顓蒙自諉者也。若先生行誼之高，淵源之正，志傳粲然矣。鄉里後學侈誇毗焉，奚爲達泠。〔一〕

王朝梥高度贊揚雙峰講義的價值向來得到世人重視。作爲鄉後學，他有搜集整理雙峰之説的責任，而不願再留下於雙峰故里無雙峰之書可讀之遺憾。

王氏輯佚之體例見諸書前的「例言六則」。

一是集合雙峰各書如講義、纂述等散落之説，統名講義，此蓋迫不得已，大體能見出雙峰的「講學」精神。

雙峰著述見於傳録者，或稱講義，或稱纂述，或稱石洞紀聞，其書既皆不傳。茲從散存群籍者匯成一編，未知的出何書，特以發由講學，義析微茫，統名之曰講義。

〔一〕饒雙峰講義，第348頁。

二是各書所引雙峰説多有文字出入，寧詳勿略，羅列異説，以備參考。

群書中援引雙峰講義，詳略每不相若，且如問答各條，其删去問答字樣，中以「蓋」字承接，作自爲辨難者尤多。兹編録務從詳，或有字句不同，意可互通者，必分注於下，備參考焉。

三是指出輯佚文本，多據四書大全及周易會通、周易集成等書，肯定雙峰曾遍講群經。

雙峰於群經皆有講義，而亡佚略盡。大全諸書所引，多自四書講義中採入，惟易義二十餘條，散見會通、集成等書，敬□著之，以章片璧。

四是认为饒氏對朱子四書集注最善發明，此評價頗高而得其實。然而輯佚至告子下則無有文字，推測雙峰之書或即止於此。對僅能搜集雙峰著作千百之一而深表遺憾。

紫陽四書集注，諸儒善發明者，首推饒氏，故原注雖亡，其佚時時見於他説。乃孟子七篇中，自告子下篇以後，遺言絶少表見。豈雙峰講義，在當日亦未爲全書與？存十一於千百，景仰雖切，感喟從深。

五是指出雙峰遺書幾乎不見於世，只有片段言語散見群書之中。即便内閣書目所云解釋論語者，亦不敢斷定爲雙峰之書，表達對雙峰文字的珍視和期待日後完善的願望。

夙佩伯厚氏斷圭足寶之訓，嘗輯聖經中篇章字句之遺逸者爲十三經拾遺，共十六卷。因念羽翼聖經者，唯諸儒論説。雙峰，同里先正也，其緒言散見群書，尤不僅寂寥數語。且閱曝書亭、經義考及通志堂九經解等書，知雙峰講義，藏書家俱罕有存，即明内閣書目有石洞紀聞二册釋論語義。據云元泰定間人，不知姓氏，亦未敢懸斷爲雙峰遺書也。爰鳩散佚，裒成此編，固仍寶愛斷圭夙志耳。掛漏之誚，極知見哂方家，

增廣有懷，願更矢諸異日。

六是感謝輯佚過程中，因坐館秦承恩所，攜書甚少，而多得長沙羅廣文、文光堂書肆之助，該書之刊刻由饒氏後裔完成。並期待學人能糾正補充該書。

是書之成，方館芝軒先生藩署，行笥鮮書。凡所審閱，皆假諸長沙廣文羅君，及文光堂書肆。比歸里，雙峰裔孫應選、廷傑、之彩等求繕副本，擬授剞劂，乃敘哀鳩顛末，紀諸簡端。博雅君子，糾其謬誤，補其遺亡，幸甚。〔一〕

王朝梁饒雙峰講義是對雙峰文字首次完整的搜集整理，功莫大焉。王氏亦再三表達希望日後該書能得到擴充增補之助。星不敏，今得以接踵前修，補述雙峰之學，雖較前賢稍有推進，然遺憾甚多，企望後日更完善之雙峰輯本出現。

〔一〕饒雙峰講義，第348—349頁。

（二）本書特色貢獻

一是，搜羅更完備。本書直接自宋元明諸家著述中逐條輯佚而出，較王氏輯本饒雙峰講義有重要補充。如據四書集成、四書輯釋、四書管窺增補諸説，王氏饒雙峰講義似未寓目此三書，而本書所據多爲四書通和四書大全。蓋輯釋乃大全之藍本，且所引與通有同有異，正資參照。管窺則專力於批判雙峰之説，價值極高。而民國黄群所輯敬鄉樓叢書本四書管窺，正足補充管窺文淵閣四庫本所缺少的論語先進以下十篇内容，其中多有他書所罕引者。此外，本書還利用域外漢籍、地方志等參考資料，補充王本所無的雙峰小學題注、詩文等方面材料。同時，本書注重補充他人評述雙峰有關文字，如饒雙峰文集序等。

二是，内容更精準。饒雙峰講義僅列出雙峰之説，而未曾交代各説來源，難明其據。本書逐一標出各條來源，以資參考。對王本所列若干條暫未找到出處者，亦標注之，以示存疑。辨析王本誤收他人之説多條，如王本據大全把論語憲問恥章解「狷是有執守，介是

有分辨」誤認爲雙峰説，輯釋並無此説；〔二〕據論孟集注考證所引此乃王文憲（柏）説。又如王本周易輯佚有一條：「易雖曰教民卜筮，存天理遏人欲之意，常默寓於其中，所以使民日遷善而不自知也。」〔三〕據經義考卷四十六，此乃陳櫟序熊良輔周易本義集成説，且無句首七字。此説未見他家引用，疑非饒氏説。

三是，辨析更細密。據敬鄉樓叢書本四書管窺「大意」可知，趙順孫纂疏「或勦饒氏説之善者以爲己意」。王本列出纂疏與雙峰説相似處皆在論語講説部分，約涉及二十一章，並對之表達疑問。本書又補充了九條饒、趙近似之説，推測造成此等原因可能在四書纂疏之版本問題。

四是，突出異文比較。鑒於雙峰説被各書引用存在異文，在交代引文出處基礎上，本書注意異文比較，以期更準確呈現雙峰文本。個別異文以按語形式標出，如指出「是」，王本作「衹是」。對重要異文，則列出之，以爲比較。書稿之所以交代出處，指出異文，

〔一〕饒雙峰講義，第396頁。
〔二〕饒雙峰講義，第350頁。

意在由四書通、四書輯釋、四書管窺對雙峰説取捨異同之精細對照，來揭示各家對雙峰説的態度，並可由此得出某些初步結論。如四書大全雖歷來被認爲是抄襲四書輯釋而成，但通過二書對雙峰説引用之比較，即可發現四書大全往往删去四書輯釋所引雙峰對朱子激烈批評之説，以維護朱子權威，而此恰是雙峰思想最有鋒芒處。可見大全對輯釋之引用是有所取捨用心的。

五是，附入大量諸家評語。這是本書輯考不同於王本的又一差異。雙峰作爲宋末重要的朱學再傳，其學影響於宋、元、明、清四書學者甚巨。並因其精於窮理，善於出新，多不同於朱子之特點，而成爲四書學的争議焦點，出現了專門以批雙峰之説爲目的的四書管窺。這在整個理學史上都是罕見的，反映出雙峰思想衝擊之大。通過諸家對雙峰説之引述，可對理學的發展形成一些新的認識。如與雙峰同出勉齋之門的北山學派，雖在後世聲譽日隆，遠非雙峰學派可比，然王柏、金履祥、許謙等實對雙峰説有所引用，有明顯受雙峰思想影響處。而從後世學者對雙峰與北山學之四書詮釋引用來看，則無著作流傳的雙峰反而遠甚北山學，這應促使我們反思雙峰之學與北山之學在儒學史上的真實地位和實際影

響。此外，四書通、四書輯釋、四書管窺等各家在引用雙峰之説時，亦對其説有所評議，而非「一引了之」。直到清代王夫之、陸隴其等，仍對雙峰的觀點有犀利之評論。故適當採録這些評述，無疑有助於理解雙峰及元明清之理學思想。

本書對饒雙峰文獻之補充：

第一，補充王朝渠所未睹的史伯璿四書管窺，尤其是敬鄉樓叢書本，對雙峰史料具有明顯的補充價值。

第二，補充南宋吴真子四書集成之説，印證了四書大全取材不限於四書輯釋，同時來自四書集成之説，這對重新認識四書大全具有啓發意義。如論語大全計有十七章僅見引於殘卷四書集成，孟子大全亦有多章。

第三，在王氏指出趙順孫四書纂疏與雙峰説雷同二十餘條基礎上，又補充了九條。據饒魯年長於趙順孫，且元代以來諸家皆認此三十一條爲饒魯之説的情況，似可認爲當是趙順孫採用饒魯説。元史伯璿四書管窺即指出趙氏書存在「或剿饒氏説之善者以爲己意」的

問題。然據四書纂疏以引用朱子弟子之説以闡發朱注的編撰宗旨來看，據趙順孫作爲輔廣的推崇者來看，據趙順孫忠直的品格來看，該書實無將饒魯之説當作自家「愚謂」的必要。且胡炳文等元儒對饒、趙之書皆極爲熟悉，然並未指出二者之雷同。

第四，進一步落實、明確了雙峰説的來源，比較各説引用之異同。王本似乎主要據四書大全，本書則尤爲注重四書輯釋、四書通、四書管窺三書所引説異同之比較，同時還採用早於大全的增廣字訓、四書章圖及永樂大典等所引之説爲參照。

第五，在落實雙峰説來源基礎上，辨析了饒雙峰講義把若干非雙峰之説者視爲其説之誤。

第六，注重引用元明清具有代表性的朱子學著作對雙峰説之評述，如史伯璿四書管窺、蔡清四書蒙引、王夫之讀四書大全説、陸隴其四書困勉録等，以顯出雙峰思想之客觀影響。

第七，補充了古朝鮮儒學及日本儒學對雙峰説的引用與評價，這對認識雙峰思想的特色、把握雙峰思想在海外的影響頗具意義。

三　本書編纂體例和主要徵引文獻

（一）本書編纂體例

第一，首列經文（四號宋體）。因雙峰説幾皆爲儒家四書、五經之訓解，故有必要先列其説所解經文。而仿楊伯峻論語譯注之例，前標該章之序號，如學而章爲1.1。

第二，次列朱注（小四黑體）。因雙峰説多針對朱注而發，或闡發或批評，如不列朱注，則無以見其説所發之的。

第三，次列雙峰説（五號宋體）。因雙峰説輯自各書，各書所引長短多寡不一，對文字、意義差別較大者，則以異文形式出之。個別文字差異，則以按語出之。

第四，括標雙峰説出處，以便檢核對照。輯考主要以對雙峰説引用時間更早、引用内容更完整的兩部元代著作爲基準，即胡炳文四書通（簡稱通）、倪士毅四書輯釋（簡稱輯釋），重點參照以下三書：元史伯璿四書管窺（簡稱管窺）、承襲元人的明四書大全（簡

稱大全），清王朝璘饒雙峰講義（簡稱「王本」）。同時參照南宋吳真子四書集成、元程復心四書章圖纂釋、明永樂大典等。當雙峰説同時見引於四書通、四書輯釋、大全時，則不標明來自何書，意味着同時見於三書。如通、輯釋所引文字有異時，則在注釋或括號中指出。如二書所引雙峰説文字差距過大，則以異文形式單獨列出，前標「異文」二字。當雙峰説同時見引於通與大全或輯釋與大全時，則標通或輯釋，不再標大全，以免重複，因大全常引二書。當某説僅見於四書通或輯釋時，大全亦未引用時，則在所引文字後標以「僅通」或「僅輯釋」。如大全亦引之，則不加「僅」字，只標「通或輯釋」。或某説僅大全引用，而暫未察知它書亦引用，則標「僅大全」，意味着目前尚未找到此説大全之外的來源。此類情況雖少，然頗值留意，表明大全來源之廣泛。此比對工作頗煩瑣，然有助於揭示大全的真實取材情況。

五是，注釋收集代表性評語。雙峰在理學史上以「多不同於朱子」著稱，是一具有重要影響而頗富争議性，且又被今人漠視的理學家。史上各家之評客觀顯示了雙峰

說之價值及其歷史影響，有助於理解雙峰思想及其與朱子之異同。特別要指出的是，史伯璿四書管窺以批判雙峰說爲主旨，故注釋中對該書評語引用甚多。此外所列評議諸家主要有元景星大學中庸集說、元胡炳文四書通、倪士毅四書輯釋、明蔡清四書蒙引、清王夫之讀四書大全說、陸隴其四書講義困勉録等。同時考慮到雙峰對朝鮮儒學的相當影響，故列入朝鮮儒學如退溪、栗谷、南塘等對雙峰說的評議。因評語所佔份量不少，故該書其實主要由兩部分構成，饒雙峰文字輯佚及其評語。〔一〕此外，輯考尊重鄉賢王朝渠饒雙峰講義的成果，留意與其所輯之說對照，力求在輯考的精確性和完備性上有所進步。

（二）本書主要徵引文獻

趙順孫：四書纂疏，四庫全書薈要本，吉林出版集團股份有限公司影印，2005年。

〔一〕感謝林樂昌老師的示教，林老師建議可參考其大著正蒙集釋之體例。經過思考，鑒於饒雙峰著作輯佚，實有別於正蒙這一現存理學經典之集釋，故採用目前這一形式。

吴真子：論語集成殘卷，國家圖書館藏本。

程若庸：增廣字訓，國家圖書館藏元刻本。

程復心：四書章圖纂釋，日本内閣文庫本。

金履祥：論語集注考證，叢書集成初編第 489—490 册，商務印書館，1985 年。

金履祥：孟子集注考證，叢書集成初編第 498 册，商務印書館，1991 年。

許謙：讀四書叢説，中華再造善本金元編，北京圖書館出版社，2004 年。

胡炳文：四書通，四庫全書薈要本，吉林出版集團股份有限公司，2005 年。〔一〕

倪士毅：四書輯釋，日本内閣文庫本，元至正日新書堂刻本。

史伯璿：四書管窺，四庫全書本；民國黄群敬鄉樓叢書本，1931 年刻本；四書管窺點校本，浙江文藝出版社，2015 年。〔二〕

〔一〕該書以辨正趙順孫四書纂疏、吴真子四書集成爲主，對饒魯之説頗採用。凡例言：「雙峰饒氏之説於朱子大有發明，其間有不相似者，輒辨一二，以俟後之君子擇焉。」

〔二〕四書管窺版本甚多，各本互有得失，只能參照而行，目前崔翔已將該書各個版本加以校對整理。明楊士奇東里續集卷十七，指出四書管窺（四册，永嘉史伯璿著）「蓋出饒氏輯講，何氏集成，胡氏、陳氏發明，金氏考證，許氏叢説，倪氏輯釋之後，其論諸家之失，皆平正的確」。

朱公遷：四書通旨，四庫全書薈要本、清通志堂經解本。

詹道傳：四書纂箋，四庫全書薈要本、清通志堂經解本。

景星：大學中庸集説啓蒙，清通志堂經解本。

解蒙：易精蘊大義，四庫全書本。

董鼎：周易會通，清通志堂經解本。

程鉅夫：程鉅夫集，元代别集叢刊，吉林文史出版社，2009 年；荆楚文庫，湖北人民出版社，2018 年。

程端禮：程氏家塾讀書分年日程三卷，江蘇書局；清同治八年（1869）。

蔡清：四書蒙引，明嘉靖六年刻本。

王夫之：讀四書大全説，船山全書本，岳麓書社，2011 年。

陸隴其：四書講義困勉録、陸隴其全集整理本，中華書局，2020 年。

王朝渠：饒雙峰講義，清乾隆五十六年石洞書院刻本。

同治萬年縣志、中國地方志集成，鳳凰出版社·上海書店·巴蜀書社，2014年。
曾棗莊、劉琳等主編：全宋文，上海辭書出版社·安徽教育出版社，2006年。
日本安裝：四書訓蒙輯疏（又名四書輯疏），嘉永元年；日本儒林叢書；日本名家四書注釋叢書，日本内閣文庫。
韓國民族文化推進會：韓國文集叢刊，漢城：景仁文化社，1997年。

目録

卷一　大學講義……一

序言首章……一

明明德章……八

新民章……九

止於至善章……一一

聽訟本末章……一四

格致章……一六

誠意章……一九

正心修身章……二七

修身齊家章……三〇
齊家治國章……三三
治國平天下章……三五
卷二　論語講義……四五
學而篇……四五
爲政篇……五三
八佾篇……五八
里仁篇……六六
公冶長篇……八〇
雍也篇……八七
述而篇……一〇六
泰伯篇……一二五
子罕篇……一三四

鄉黨篇……一四六
先進篇……一五二
顔淵篇……一五八
子路篇……一七二
憲問篇……一八七
衛靈公篇……二〇七
季氏篇……二二五
陽貨篇……二三二
微子篇……二四三
子張篇……二五一
堯曰篇……二六六
卷三　孟子講義……二七〇
梁惠王上……二七〇

梁惠王下……二七五
公孫丑上……二八九
公孫丑下……三一七
滕文公上……三二七
滕文公下……三三七
離婁上……三四五
離婁下……三六五
萬章上……三八二
萬章下……三八九
告子上……三九〇
尽心下……四〇四
卷四　中庸講義……四〇六
第一節　總論　首章……四〇六

第二節　二至十一章……四二七
第三節　十二至二十章……四四七
第四節　二十一至三十二章……四八八
卷五　周易講義　詩經講義　禮記講義……五二二
第一節　周易講義……五二二
第二節　詩經講義……五三〇
第三節　禮記講義……五三三
卷六　詩文雜著……五三六
第一節　詩……五三六
第二節　注……五四三
第三節　説解……五五九
第四節　編著……五七〇
第五節　跋銘……五七六

第六節　語録……五七八
後世評述……五八六
後　記……五九五

卷一　大學講義

序言首章

大學是説學，中庸是説道。理會得大學透徹，則學不差；理會得中庸透徹，則道不差。（四書大全「讀中庸法」）〔一〕

魯自少讀朱子大學之書，於前三者反之於身，自覺未有親切要約受用處。近讀先生與勉齋書，謂「大學一書看者多無入處，似此規模太廣，令人心量包羅不得」，〔二〕然後知先生晚歲，亦不能不自有疑焉。（管窺）

〔一〕王本「是」作「只」，王朝渠：饒雙峰講義，石洞書院刻本，第353頁。栗谷嘗以饒説「學不差」「道不差」爲太分析之病。退溪辨之曰：「曾見朱先生答吕子約書，能與所能之説，其分道與行、學與義理之蘊不同處至爲精密。蓋學是能，道是所能，則其不可混作一説，尤曉然矣。」（經書辨疑）「按：只將『學』『道』二字劈破名義，則能與所能之分果如朱子之説矣。今以庸學爲説，則中庸也有能有所能，大學也有能有所能，其不可太分析者明矣。」（鄭晚錫先生遺稿卷四中庸）

〔二〕原文爲：「大學諸生看者多無入處，不如看語孟者漸見次第。不知病在甚處，似是規模太廣，令人心量包羅不得也。」（答黄直卿，朱文公文集卷四十六）

蓋自天降生民，莫不與之以仁義禮智之性矣。

饒氏輯講補智字之訓，曰「智者，知之理，心之別」。（管窺外編〔一〕，另又見管窺）

若曲禮、少儀、內則、弟子職諸篇，固小學之支流餘裔。

內則「十年學書計」，即六書、九數也。成童學射御，即五射、五御也。十年學幼儀，禮之小者也。十三以上學樂、誦詩、舞勺、舞象，即六樂也。（管窺）〔二〕

〔一〕管窺於朱子大學章句序引各說，「愚（胡炳文）嘗欲竊取朱子之義以補之曰『智者，心之神明，所以妙衆理而宰萬物者也』」。沈氏曰「智者，涵天理動靜之機，具人事是非之鑒」。輯釋亦引此說。……按：饒雙峰嘗補智字之訓曰「智者，知之理，心之別」。程勿齋字訓於智亦曰「具別之理，爲心之覺」。無已，則於二說擇取其一乎！但朱子唯訓仁字爲「心之德，愛之理」，於義、於禮已不如此下語矣。假如朱子自訓智字，又未知果如雙峰、勿齋之語句否？當兼存之，以候知道者之折衷焉【愚見寫在外編】」。

管窺外編史按：程勿齋字訓於智亦曰：「具別之理，爲心之覺。」愚嘗於大學論胡氏、沈氏補智字之訓，義有未當，引此二說以俟識者擇取其一。然竊又有疑焉而未敢於彼發之，今請遂言之。愚意知覺一字，不可偏舉。知則當下思索之功，覺有自然開悟之妙，知是零碎之覺，覺是純全之知。故日用之間，思而得者，即屬知；豁然悟者，即屬覺。觀於朱子釋孟氏先知先覺之義，曰「知謂識其事之當然，覺謂悟其理之所以然」。然則二者偏舉之，則義有所不備矣。今雙峰言知之理而不及覺，勿齋言心之覺而不及知，恐不免皆有所偏。此其可疑一也。況別之一字，是知覺之已施於物事者，而雙峰以爲「心之別」，則人心但有此知覺而已。知覺措之於事，是乃所謂別也。心譬如燈一般，知覺便如燈之光一般，別便如光著於物，各各見得分曉者。以爲「心之別」，似隔一膜，此其可疑二也……則智爲別之理，恐亦未安。此其可疑三也。雙峰以別對知言，勿齋別對覺言，恐亦未安。蓋發於心，則謂之知覺；施於事則謂之別，其實一也。今或以知對別字言，或以覺對別字言，似皆重複。與朱子訓義字者不同。此其可疑四也。又如知覺與別，皆只是智之用，朱子訓仁必兼體用，今訓智而皆不及智之體如何，此其可疑五也。

「智字之訓，胡、沈說外亦多擬議者。惟饒雙峰所謂『知之理心之別』，恐最得之也。」（朴世采南溪先生朴文純公文正集卷第四十七答鄭慶由問）「來諭云：胡、沈二說論其理，非直訓，而饒、程二說方是直訓。以愚觀之，饒、程直訓恐不如胡、沈之說。」（李衡祥瓶窩先生文集卷六答李仲舒）

〔二〕按：史伯璿以雙峰此說批評齊氏與胡炳文四書通說：「詳此，則齊氏『非其事也』與通『未能習其事』之說，其不然猶爲易見。」（管窺卷一）

大學之道至在止於至善。

明德者，人之所得乎天，而虛靈不昧，以具衆理而應萬事者也。但爲氣禀所拘，人欲所蔽，則有時而昏；然其本體之明，則有未嘗息者。故學者當因其所發而遂明之，以復其初也。

明明德，章句説是明之於既昏之後。某以經傳文意詳之，似只説因其本明而明之。（管窺）〔一〕

明之之功有二：一是因其發而充廣之，使之全體皆明；一是因已明而繼續之，使無時不明。（輯釋）〔二〕

至善，則事理當然之極也

至善只是事物當然之則，非指造極之地而言也。〔三〕

〔一〕史云：「德本自明，故曰明德。若不因其既昏，又何待明之之功而後明哉！雙峰以爲只因其本明而明之，則是未嘗有所昏也。未嘗有所昏，則是生而知，安而行，唯堯舜性之之德可以當之，此則不待明之而自無不明者也。雖湯武反之之事，亦是未免先有所昏。但湯武善反之，以復其本然者爾。若以本體之明有未嘗息者爲本明，則未嘗息者與本自明者，固自大有間哉。譬之於火，不假吹噓之力，自然光焰燭天，煙不得鬱，物莫之蔽者，本明者也。撲滅之餘，僅有一燼之微，存於死灰之中，不可得而盡熄。吹噓之，則仍復熾盛者，未嘗息者也。讀者欲分章句，饒氏之得失，當以是推之。」（管窺卷一）

〔二〕王本「使無」之間有「之」。（第353頁）「此其説固亦可驗矣。」（晦屏先生文集卷三答金道彦論致曲書）

〔三〕通曰：此「極」字本傳中「君子無所不用其極」。或問曰：「是其所以得之於天而見於日用之間者，固已莫不各有本然一定之則。」真氏釋之曰：「則，法則也。天下之理，皆天實爲之，莫不有一定之法，非人力所可增損，故曰則。然則所謂『事理當然之極』者，事理當然之則也。下文曰『有以盡夫天理之則也』，曷嘗以造極之地爲言哉！」語録：「明德、新民初非人力私意所爲，本自有一個當然之則，過不可，不及亦不可。須是要到當然之則田地而不遷，方是止於至善。」（四書通卷一，四庫薈要本，吉林出版集團股份有限公司，2005年，第13頁）

異文：至善是事物當然之則，非指明德新民造極之地而言也。〔一〕（管窺）

止者，必至於是而不遷之意。

止者，毋過毋不及之謂。（管窺）〔二〕

言明明德新民皆當至於至善之地至人欲之私也。

明德以理之得於心者言〔三〕，至善以理之見於事者言。〔四〕以明明德對新民，則明明德爲主；以明明德新民對止至善，則止至善爲重。〔五〕故下文自知止至能得，專爲止至善言之。格物、致知是要知得至善在何處，誠意、

〔一〕史按：「此與章句『事理當然之極』，『盡夫天理之極』之説不同。蓋饒氏之意，（四庫本有「亦」）以爲至善之至是無過不及之意。若以爲至極之義，則過乎中而不可以爲訓矣，故如此説。殊不思章句曰『當然之極』，又曰『天理之極』。『當然』對『不當然』而言，天理對人欲而言，極則盡乎十分之謂，『當然』便是恰好之意，即中之所在，即無過不及之謂也。天理豈外是哉！『當然』而未至於極，便是有不當然者雜於其中；天理而未盡其極，便是有人欲雜於其中。當然，善也。九分當然，有一分不當然，善未得爲至也；天理，善也，九分天理，有一分人欲，亦善而未至也。須是當然則十分當然，天理則純是天理，方可爲善之至。（四庫本有「至」）九分有一分未盡，便是於天理當然處有所未至，便是不及乎中。直至十分全盡，方是恰好處，方是無過不及之中。以此推之，則章句有何可疑？若如饒氏説，則當然不必十分當然，天理不必十分天理，只五六分當然天理，便是至善所在。如此則如堯之仁、舜之孝、孔子之學，皆不免有過於中，反不得爲至善邪？讀者宜必有見於此。」（管窺卷一）

〔二〕史云：「此即叢説所祖述者。」（管窺卷一）叢説：「至善只是義理極處即中。『必止於是』是不可不及，『不遷』是不可過。」（管窺卷一）

〔三〕「然則北溪理與氣合之説，不亦相戾耶？」「以愚觀之，陳、饒二説正相發明，未見其相戾也。」（李萬敷息山先生文集卷十答李聖瞻）

〔四〕「何可以至善專作見於事乎？饒説恐非是。」「饒説大意得之，但立語稍未善耳，恐不可深非。」（金昌協農巖集卷十六答李显益）「至善亦有就心上言者。去浮念敬直内即是未發前工夫，而所以反乎明德之體者也，則不特專就事上言也。」（金謹行庸齋先生文集卷十大學劄疑）「按：明德以心之所得而言。至善以理之所極而言，其名義固有分別。然若以理之得於心、見於事者分之，則其説明德處雖無病而其説至善處有未安。蓋至善是理之所極，則無論得於心，見於事而其理皆有至極也……饒氏之説，蓋亦未察於此歟。」

〔五〕「按：此説未安。止至善只言明明德之做到恰盡，則雖以明德對至善。而畢竟明德爲重。」（崔象龍鳳村先生文集卷十一，大學上）

正心、修身是要行到那至善處。〔一〕

知止而后有定至能得。

止者，所當止之地，即至善之所在也。知之，則志有定向。靜，謂心不妄動。安，謂所處而安。慮，謂處事精詳。得，謂得其所止。

知止譬如識得稱上星兩，慮是將稱來稱量物之輕重。（通）

異文：譬之秤，知止是識得秤上星兩，慮是將來秤物時又仔細看，能得是方秤得輕重的當。（輯釋）

定、靜、安在事未至之前，慮是事方至之際，四者乃知止所以至能得之脉絡。（輯釋）

異文：定、靜在事未至之前，安、慮在事已至之後。（管窺）〔二〕

自天子以至於庶人，壹是皆以修身爲本。

正心以上，皆所以修身也；齊家以下，則舉此而措之耳。

此是於八條目中揭出修身爲總要處言之。〔三〕前兩節是詳説之，此節是反説約也。（輯釋）

〔一〕按：自「明德……爲重」爲輯釋、大全所引，自「以明明德……至善處」爲四書通、王本所引。

〔二〕史云：「此句恐未當。竊意安與定、靜皆在未有事之前。慮是處事，謂是事方來之時可也。『後』字雖亦可通，似未甚切當。今輯釋引饒氏此説，果云『定靜安在事未至之前，慮是事方至（四庫本作「來」）之際』，與輯講不同，想亦覺其未當而改耳。」（管窺卷一）

〔三〕日本安裴四書訓蒙輯疏引此句。

異文：此段是八條目中揭出個修身爲總要而言之。蓋天下之本在國，國之本在家，家之本在身，是皆當以修身爲本。前兩節是詳説，此是反説約也。（啓蒙）〔一〕

其本亂而末治者否矣，其所厚者薄，而其所薄者厚，未之有也！

本，謂身也。所厚，謂家也。此兩節結上文兩節之意。

上一節與此節上一句是教人以修身爲要，下句是教人以齊家爲要。周子曰：「治天下有本，身之謂也。治天下有則，家之謂也。」得此意矣。〔二〕（輯釋）

大學或問

或問：「篇首之言，明明德以新民爲對，則固專以自明爲言矣。後段於平天下者，復以明明德言之，則似新民之事亦在其中至至此後段，然後極其體用之全而一言以舉之，以見天下雖大，而吾心之體無不該；事物雖多，而吾心之用無不貫。」

饒氏輯講：問：「此段最爲可疑，如言『似新民之事亦在其中』，此是問辭（四庫本無）。却言『自明己德於天下』，却不是使天下之人皆明其明德也。又如言『極其體用之全』，則似指明明德爲體，新民爲用，此又似有礙。至如『天下雖大，而吾心之體無不該；事物雖多，而吾心之用無不貫』。其言又似乎明己德於天下，與前

〔一〕王本開篇數字作「此一段是於」。
〔二〕增島蘭園大學章句參辨引此。

章句、或問意相反，不知何謂？嘗看舊本（敬鄉樓本多「文」）或問，前段明明德於天下處云：『自明其明德而推以及於天下』。今此段似與相著，或恐是朱先生改正之時，偶遺忘及此，亦未可知。」（管窺）〔二〕

修身以上明明德之事也至皆得所止之序也。

上一節就八目逆推工夫，後一節就八目順推功效。（輯釋）〔三〕

〔一〕史云：「或問之意，是合在人在己之明德以爲一而言其體用耳。蓋明明德於天下，固是治天下者使天下之人皆有以明其（四庫本有「明」）德。然天下舉其全，若國若家若身心以上，皆已該於其中。總言明明德於天下，則自治國齊家以至於致知格物，皆在其中矣。非只平天下於外，而小之爲國家，內之爲身心，究其極之爲意、爲知、爲物，皆不用其力也。……『極體用之全而一言以舉之』者，體即明在己之明德，用即使人各明其明德也。一言而修己治人之事無不在，非極其體用之全而何哉！曰『天下雖大，吾心之體無不該』者，自有以明其明德而新民之體已立，天下雖大，體亦何所不該乎！曰『事物雖多，吾心之用無不貫』者，使人各明其明德而吾明明德之用乃行。事物雖多，用亦何所不貫乎！如此則以明明德爲體，新民爲用，豈不是經注、或問本意，而雙峰過疑之耶？雙峰蓋以經注所言，專爲平天下之事。自治國以上皆未之及，故如此見，可謂誤矣。但以爲明己之明德於天下，則本非朱子之意，乃雙峰因誤致誤耳。」（管窺卷一）

史云：「（盧氏）蓋以（四庫本作『亦』）未達經注此句該盡人己之意，而但以明明德於天下爲明己之德於天下者。不唯不足以別白此段問答之曲折，又恐正墮前段雙峰似乎明己德於天下之疑。」（管窺卷一）史又云：「以上四條（雙峰、盧氏、發明、叢說），饒氏則專以明明德於天下爲新民之事，而反非或問之可疑。盧氏則專以爲明己之明德於天下，而失或問之旨。發明、叢說則祖饒說，皆指此句爲新民之事。又爲章句、或問所礙，而說得如比朦朧。信乎，說書之難也！」（管窺卷一）

〔二〕「雙峰云：「……所以覆說，所以順推功效。總是要見序之決不可亂。雙峰與朱子之說非有二也。」（陸隴其松陽講義卷一）

「裕曰：所謂逆推、順推者是矣，而以其工夫、功效分排者，恐或有不必然者。順推者，亦當看作覆說工夫之意也。」「愚曰經文上下節工夫功效段落分明。聖垂許多說話，恐未深量饒氏立言之意也。夫言致知誠意處即是工夫，言知至意誠處却是功效。上下文勢各自不同。不然，則何必變文於逆推順推之間耶？」（尹鳳九屏溪先生集卷四十二竹林書院儒生大學講說答問）

「蓋權兄之說，物格謂物理來到於吾心也。兄則謂於物格也。又謂格物，物格只是一事。下一節非功效也，至讒饒氏功效之說。……饒氏工夫功效之說，非饒氏之說也，乃朱子之說也，古今諸人之說也。謂饒氏非獨得也則可，謂其錯說也則萬不然也。」（趙翼浦渚先生集卷十六答朴仁之論物格書）

日本林羅山大學解引此句。增島蘭園大學章句參辨引此。日本金子霜山大學纂要引此並下按語：「金仞直曰：『節節有工夫，饒氏只作效驗說者，非是。』」按：「金氏拘泥於注說，故以饒氏爲非，不知注是爲學者帶說工夫，非正文語脈之正解也。」日本安裴四書訓蒙輯疏引此並加按語，今按：孫詒仲非之，不可從。

明明德章

顧諟天之明命。

顧謂常目在之。

靜存動察皆是「顧」。其靜也，聽於無聲，視於無形，戒謹不睹，恐懼不聞。〔一〕其動也，即物觀理，隨事度宜〔二〕，於事親見其當孝，於事兄見其當弟，此之謂「常目在之」。（輯釋）〔三〕

〔一〕「栗谷駁之曰：『聽於無聲視於無形，非靜中氣像也。』栗谷之言與中庸或問中説似有不同。」「栗谷之意以爲既曰視聽，則非靜中氣像也，此主視聽而言。中庸或問則主於不睹不聞而言，言各有所當也。然朱子嘗曰『但有視聽何妨其爲靜』。栗谷之説。與此不同也。」（宋時烈宋子大全卷一百四答李君輔）「栗谷非之是矣。蓋聽於無聲，視於無形，朱子於中庸或問引用於戒懼工夫，所以明其辭意相類云爾。而饒氏引用失當矣。」（金相進濯溪集卷三大學）「顧諟之兼動静言者，先儒之論盡矣。『聽於無聲視於無形。非静中氣象者』實無可疑。聽視二字自來以有心聞之見之者爲言，觀於勿視勿聽之語可知也。」（宋煥箕性潭先生集卷八答金萬鍾）「載瓚對。饒雙峰所謂聽無聲視無形，恐不免太泥。人非瞌睡時。耳目不閉。不能無過眼之物、入耳之聲。這視這聽，即過眼入耳之謂也，非自我視自我聽也。雖有視聽，亦何害於未發耶？故謂之聽於視於，則動而非静也。謂之聽之視之，則静而非動也。細推之，朱子與先正之論固各有所主也。」（李祘弘齋全書卷六十八大學）

〔二〕「雙峰所謂其動也即物觀理，隨事度宜者，皆指知一邊而言，幾乎侵過誠意界上九分了。」（朴世采南溪先生朴文純公文正集卷三十答李汝九）

〔三〕王本「觀理」爲「窮理」，「隨事」爲「因事」。

日本若槻敬四書章句集注翼引此。日本安裘四書訓蒙輯疏引此。

康誥曰：「克明德。」大甲曰：「顧諟天之明命。」帝典曰：「克明峻德。」

結所引書，皆言自明己德之意。

所引三書先後不倫，取其辭，非取其人也。後凡引詩、書者，皆當以此觀之。（四書通）

異文：引三書先後不倫，取其辭意，不以人代之先後拘。後凡引詩、書者，皆當以此例之。（輯釋）〔一〕

此章姑以釋明明德之義，未有下工夫處。（管窺）〔二〕

新民章

湯之盤銘曰：「苟日新，日日新，又日新。」

言誠能一日有以滌其舊染之污而自新，則當因其已新者，而日日新之，又日新之，不可略有間斷也。

〔一〕王本取四書通，然「辭」後有「意」字，此則又同於輯釋。小注「非取其人也，一作『不以人代之先後拘』。」

〔二〕史云：「此蓋欲歸重於止善章而言也。但明明德工夫，全在格物至（四庫本作「致知」）修身五條目上，明明德是五條目之綱領。五條目之外別無明明德工夫。故此章但釋明明德之義如此，而下工夫處却詳具於五條目之傳，非有它也。」（管窺卷一）

此章釋新民，如何説盤銘三句？蓋民心本自好善惡惡，孰不欲自新。然新之雖在民，而所以作而新之之機實在我，〔一〕故自新爲新民之本。（通）

異文：所新雖在民，作而新之之機實在我，故自新爲新民之本。我之自新有息，則彼之作新亦息矣。所以釋新民先言自新，相關之機蓋如此。（輯釋）〔二〕

周雖舊邦，其命惟新。

言周國雖舊，至於文王，能新其德以及於民，而始受天命也。

「明命」是初頭稟受底，以理言；「命新」是末梢膺受底，以位言。要之，只是一個天下無性外之物。〔三〕（輯釋）

君子無所不用其極。

〔一〕日本安裴四書訓蒙輯疏引此句。

〔二〕王本全引通説，又引輯釋「我之自新」以下説。（管窺卷一）

〔三〕「愚意明命之命以性理言，命新之命以氣數言，二命字恐不同。命新之命，豈是性命之命乎？」「皆自明也。無所不用其極必於二章交接之際，承上起下，用意貼連者。蓋緣一章之内。意脉元自相屬。」（金相進濯溪集卷三大学）「夫自新新民，固是性分内事。而若以帝王受命爲人人性内之物，則恐未安。」「來示所謂以帝王受命爲人人性内之物，恐非饒氏本意。」（權尚夏寒水齋先生文集卷八答閔聖猷）

自新、新民，皆欲止於至善也。

「極」與「至善」二義不同。此「極」字是已（四庫本作「以」）窮盡無去處爲極云云。若至善之至，則是以無過不及爲至，非窮極之義也。又謂「止於至善」，是逐事逐物各要止於至善；「無所不用其極」，是無一事一物不止於至善。「止於至善」，是逐一事説，是下手處；「無所不用其極」，是該全體説，是成就處。〔二〕（管窺）

此章姑以釋新民之義，亦未有下工夫處。〔三〕（管窺）

止於至善章

爲人君止於仁至止於孝。

〔一〕史云：「按經中章句云：至善謂『事理當然之極』，與此傳文『用其極』二極字，皆只是隨事指其十分盡善處爲極，皆非指衆事之窮盡處爲極也。自『在止於至善』處言之，則凡事皆有善處，善皆以十分盡處爲至，十分盡處非極而何？又自『用其極』觀之，則此極字之義，亦不過如此而已。初未見其指窮盡無去處而言也。必連上文『無所不』三字説下來，方見得『窮盡無去處』之意耳。雙峰因誤看了此『極』字之義，遂謂經中章句極字之義亦如此也，可謂因誤致誤。朱子嘗曰『理有未明而不盡乎人言之意』，真雙峰之謂矣。」（管窺卷一）

〔二〕史云：「此與論首章之意同，推彼可以明此矣。」（管窺卷一）

引此而言聖人之止，無非至善，五者乃其目之大者也。

但曰「止於仁、止於孝」而不曰「止於至仁、至孝」，以此見至善只是事物上一個無過不及底道理，非窮高極厚之謂。〔一〕（管窺）

有斐君子，如切如磋，如琢如磨。

斐，文貌。切以刀鋸，琢以椎鑿，皆裁物使成形質也。

「有斐」是説已做成君子之人，所以斐然有文者，其初自切磋琢磨中來。〔二〕不是方去切磋琢磨，以爲君子也。〔三〕

赫兮喧兮。

赫喧，宣著盛大之貌。

「宣著」釋赫字，「盛大」釋喧字。（通）

〔一〕史云：「如此則雙峰不唯不識『至』字之義，亦未識『中』字之義也。蓋十分盡善，方可謂至，方是無過不及所在。若善未至於十分，便是不及乎中，又何可以言至乎？雙峰每慮其過，則仁孝皆不敢做到十分盡處，便自以爲至，便自以爲中，天下還有此理否？殊不思但言止於仁孝，何嘗不要人十分仁孝？觀其引文王爲法，可見文王仁孝豈有不十分全盡者耶？只因雙峰平日以聖賢自居，顧經注之旨，己皆有所未至，慮世人以此覘其虛實，故每將經旨説降一等，求以自便。故不得不誣朱子以欺世耳。」（管窺卷一）

〔二〕日本安裘四書訓蒙輯疏引此。

〔三〕王本同。輯釋無「已」，「來」後有「也」，無「不是」句。日本安裘四書訓蒙輯疏引此。

異文：赫，宣著貌；喧，盛大貌。〔一〕（蒙引）

君子賢其賢而親其親，小人樂其樂而利其利，此以没世不忘也。

此言前王所以新民者止於至善，能使天下後世無一物不得其所。

親賢樂利，於此見君子小人份量不同，所得各有淺深。所謂「新民之止於至善」者，非是要使人人爲聖爲賢，只如農安畝、工安肆、商安塗、賈安市，亦是新民之止於至善處。（管窺）〔二〕

此兩節詠嘆婬泆。

詠嘆言其詞，婬泆言其義。婬泆者，意味溢乎言詞之外也。此四字出樂記。〔三〕

右傳之三章。釋止於至善。

明德、新民兩章釋得甚略，又但言明新而不言其所以明新之方。此章所釋，節目既詳，功夫又備，可見篇首三分者爲是。」

〔一〕蒙引卷二：「饒氏分解『赫，宣著貌；喧，盛大貌』。而詩傳却解喧爲宣著，可見饒氏之穿鑿。按：赫赫師尹，赫赫於盛大義尤近，不必「按然詩曰赫赫宗周，是盛大之意。喧字從宣，喧亦宣著之意。恐一字各兼四字之意。」（陸象龍鳳村先生文集卷十一大學）

日本安裴四書訓蒙輯疏引此，并引蔡清「饒氏之穿鑿」的批评。

〔二〕史云：「如此，則比屋可封之俗，人人有士君子之行者，皆無實之空言。後世如文景、太宗之粗可以小康者，皆足以爲新民極功而可與唐虞三代比隆矣。」四庫本尚有以下文字：「况安畝、安塗，與爲聖、爲賢，並行不背可也。若但安畝安塗而不孝不悌，悖理傷教，不知可以爲新民之止於至善否？唐虞三代之民而有是哉！愚謂雙峰每將經旨説降一等，亦此類也。」（管窺卷一）

〔三〕叢説，啓蒙尚有末句。

日本安裴四書訓蒙輯疏引此，并加評論：「今按：詠嘆婬佚借作不道破，而意味溢乎言詞之外之义也。」

句重在此一句上。（節目謂仁敬孝慈等，工夫謂學與自修）。（通）〔二〕

異文：明德新民兩章釋得甚略，此章釋得甚詳，工夫又備，可見篇首三句又重在此一句。（啓蒙）

聽訟本末章

子曰：「聽訟，吾猶人也。必也使無訟乎！」無情者不得盡其辭。大畏民志，此謂知本。

蓋我之明德既明，自然有以畏服民之心志，故訟不待聽而自無也。觀於此言，可以知本末之先後矣。

聽訟，末也。無訟，得其本也。傳者舉輕以明重，言聽訟者，治民之一事，亦自有本末，以此見得明德新民之

〔一〕括弧中文字輯釋、大全、王本有之，但輯釋、大全無「又但言」句，「篇」作「經」。通曰：「此章雖言所以明新之方，然所以爲新民之至善者，又只就明明德至善中來。故上文贊之曰『盛德至善民之不能忘』，而下文即引詩以前王不忘繼之。」（通卷一）

史云：「輯釋諸篇皆引之。『篇首三句重在此一句上』，是固不爲無理。但言上二章工夫皆在此一章，則非也。蓋前兩章不言所以明新之方者，明新之方自具於後六章釋條目工夫處，非有他也。若至善章所以詳於前二章，而必貫明德新民二事言者，蓋至善不是懸空物事，不過只是明明德、新民所當止之地耳。故此章必貫明明德新民言之。明德、新民工夫既具於後六章之傳，則前二章不容不簡。至善雖便是明明德、新民之所當止，然其意則只寓於條目工夫中，更無他處可以再詳其義。故此章自不容不詳言至善之義以示人。初非以前二章未言明新之方，故如此詳言以補之也。」（管窺卷一）

相爲本末也决矣。（通）〔一〕

異文：聽訟，末也。使無訟，理〔三〕其本也。傳者舉輕以明重，然引而不發。知此，則見明德新民相爲本末矣。〔三〕（輯釋）〔四〕

無情者不得盡其辭。

情，實也。

問無情。曰：「情與僞對。情，實也。僞，不實也。論語曰：『民莫敢不用情。』」（輯釋。大全兩條爲一，但無「也决」二字）

此謂知本。

程子曰：「衍文也。」

〔一〕通曰：「無情者不得盡其辭，又本於大畏民志，大畏民志又本於明明德。今不曰明德爲本，而但曰此謂知本。蓋此未足以盡明德新民之本末，姑舉此言，亦可謂之知本也。章句曰『觀於此言，可以知本末之先後矣。』隱然自有此意。」（通卷一）

〔二〕胡炳文作「得其本」。

〔三〕增島蘭園大學章句參辨引此条。

古賀精里大学諸說弁誤引：李氏岱云曰：按饒氏「聽訟，末也。使無訟，理其本也。」語本斟酌。蓋理其本，則必在於自明其明德矣。後人多脫卻使字，以無訟爲本，聽訟爲末。不知無訟，只算得民德之新，如何算得本？

〔四〕輯釋與通有所不同。王本（第355頁）同於通而有「然引而不發」五字。

「知本」只是「物格」二字之誤。「知」字彷彿與「物」字相類，本是從木，亦是格字偏旁。〔一〕（叢說卷一）

異文：「知本」二字是「物格」二字之誤。此二句即此章之結語也，闕文當在此二句之上。（啓蒙）〔二〕

格致章

至於用力之久，而一旦豁然貫通焉，則衆物之表裏精粗無不到，而吾心之全體大用無不明矣。此謂物格，此謂知之至也。

格物窮至那道理恰好闔奥處。自表而裏，自粗而精，然裏之中又有裏，精之中又有至精，〔三〕透得一重又有一重。且如爲子必孝，爲臣必忠，此是臣子分上顯然易見之理，所謂表也。然所以爲孝，所以爲忠，則非忠孝一字所

〔一〕許謙云：「此說亦有意思。若如此，則兩句總是格物致知章語句爾，不必作衍文。」王本「只是」作「即」，無「二字」。（第355頁）

〔二〕啓蒙言：「江西吳氏澂謂『經文「知止」至「則近道矣」』四十二字爲格物致知傳上半截，而以第四章及此爲下半截，無闕文也。吳氏此說雖與章句不同，學者不可不知。」愚案：「此謂知本」一句，非但衍文，正是釋格物二字。經言「物有本末」，此本字便是指乃（疑『乃』字衍）極本窮原處，即至善之所在也。經曰「知止」，傳亦曰「於止知其所止」；經曰「物有本末」，傳亦曰「知本」。非釋格物知至而何哉！程子曰：「格物者，謂知至善之所在。」引詩者四，引「子曰」者一。上言知止，下言知本，而結之以「此謂知之至也」，便是釋物格物工夫，雖謂之傳無闕文可也。先儒多疑知止與物有本末，正是格物致知傳。如此則「靜安慮得」四字，即可以見「吾心之全體大用無不明」處，謂非致知工夫不可；「本末終始」四字，即可見「衆物之表裏精粗無不到處」，謂非格物工夫不可，不待補而義已足。此說得之矩堂董氏，姑附識於此。中庸：「子曰知所以修身，則知所以治人。知所以治人，則知所以治天下國家。」學莫先於致知，其所知者，不過自心而身，自身而家國天下，此外無餘蘊矣。（第981頁）

〔三〕增島蘭園大學章句參辨引此句。

能盡。且以孝言之，如居致敬，養致樂，病致憂，喪致哀，祭致嚴，皆是孝裏面節目，所謂裏也。然所謂居致敬者，又若何而致敬？如進退周旋，慎齋升降，出入揖遜，不敢噦噫嘘咳，不敢欠伸跛倚，寒不敢襲，癢不敢搔之類，皆是致敬中之節文。如此則居致敬又是表，其間節文之精微曲折，又是裏也。然此特敬之見於外者然耳。至於洞洞屬屬，如執玉奉盈而弗勝，以至視於無形，聽於無聲，則又是那節文裏面骨髓。須是格之又格，以至於無可格，方是極處。精粗亦然，如養親一也，而有所謂養口體、養志。口體雖是粗，然粗中亦有精，養志雖是精，然精中更有粗。若見其表不窮其裏，見其粗不窮其精，固不盡。然但究其裏而遺其表，索其精而遺其粗，亦未盡。須是表裏精粗無不到，方爲格物。〔一〕（輯釋）

〔一〕通、輯釋、王本所引有出入。如通缺少首句、缺「若見」句。通「顯然易見」輯釋作「此是臣子分上，顯然易見之理」。「一言之」作「一字」，無「且以孝言之」。「若何」通作「如何」。無「然耳」的「然」、「而弗」作「如弗」。養志前補「有所謂」「更有精」。末句爲「無所不到方是物格」通輯釋。

陸隴其困勉録卷一：「雙峰饒氏及蒙引、淺説，皆是以表裏精粗各有當然、所以然，而朱子又是以表與粗者爲所當然，裏與精者爲所以然，看來可兼用。」古賀精里大学諸説弁誤引此。

「則以事之大體節目，而分精粗表裏，太似歇後。」「雙峰饒氏説：『雙峰見得物物皆有個表裏、精粗，而初不及於理與心之用，玉溪見得表與粗皆是理與心之用，而裏與精皆是理與心之體。是其説初不可合而爲一，則雙峰所謂『精與裏』者，左右何從而疑其理之用耶？」「以故若從雙峰説而求其體用，則表亦有所以然、所當然，裏亦有所以然、所當然，精粗亦然。凡表裏、精粗之所以然，皆理之體，而其所當然，皆理之用也。如是看可否？」「然在學者格、致之方，則雙峰説亦甚親切而有味，依其言用工，未爲不可。」（鄭宗魯立齋集卷十八答李汝剛）「來諭謂不佞嘗舉栗谷所論理本在極處之説，以爲於文義有未安者，乃引雙峰饒氏説以明之曰云云。」（李玄逸葛庵先生文集卷之十二答申明仲）「雙峰饒氏釋表裏精粗皆以事言之，妄意此非朱子本旨。既曰衆物而其下表裏精粗又以事物言之，則已爲重疊。且物格云者，物理格也，此四字在『衆物』之下、『無不到』之上，則正是理字坐地也。然表裏精粗等字非理字面目，當何以看得？」「在理雖無表裏精粗之可言，而然以所當然、所以然分之，則所當然者表也粗也，所以然者裏也精也。」（李和甫愚齋集卷之四答李子一問目）「饒氏……其釋補亡章衆物表裏精粗之義發明得精切。正使朱子復生，恐點頭道是矣。彼時鄙説雖未及考見此説，語意實祖其説。」（李樧顧齋先生文集卷六答汝彬問目）「余從前主張饒氏以爲精粗表裏就物上説……然要之非朱子之旨也。以所當然之則爲表爲粗，所以然之故爲裏爲精者，當從汝説爲是。」（李嵩逸恒齋先生文集卷三重答栽姪）

具衆理是全體，應萬事是大用。（通）

朱子補傳似乎説得太汗漫，學者未免望洋而驚。如既謂「即凡天下之物」，則其爲物不勝其多。又謂「因見其已知之理而益窮之，以求至乎其極」，（四庫本多「不知又何處是極」）「表裏精粗，全體大用」，亦是自立此八字，經傳中元無此意。〔一〕（管窺）

愚謂大學之要，只在止於至善上。格物是隨事隨物，每每要窮究到至善處。致知是要推致其知識，使之知此至善，不必別爲之説。〔二〕（管窺）

格物只要窮究那日用（四庫本有「事物」二字）當然之則，以知吾所當止之地，非是欲人窮極事物之理，以至無所不知也。〔三〕（管窺）

大學或問：聖人設教，使人默識此心之靈。

〔一〕史云：「即凡天下之物，非謂把天下之物一齊格了……雙峰不詳下文有『衆物』二字，遽以前節『極』字爲事物當然之極，真所謂『理有未明，不盡乎人言之意者』也（按：此爲朱子批評象山語而最爲史氏喜用）。此其説『極』字之誤，正與前説至善處『極』字之誤同。知彼則知此矣，『表裏精粗、全體大用』八字，固是朱子之所自立，然豈不切於格物致知之義邪？」（管窺卷一）

〔二〕史云：「只因饒氏看得『至善』之『至』字有礙，又疑補傳之太汗漫，故如此見耳。要之朱子亦是以致知爲知至善，與雙峰無異。觀於章句『物格知至則知所止矣』之言可見，但雙峰以至善之至，專爲無過不及之意，而非極至之義，與朱子不同。故於此亦不合耳。汗漫之疑，殆亦起此，讀者其試思之。」（管窺卷一）

〔三〕史云：「此説不爲無理，但自以爲與章句不同，則實無不同者。此蓋因誤看了第五章補傳『必使學者即凡天下之物』一句所致，當於彼章辯之。」（管窺卷一）

或問云：「聖人設教，使人默識此心之靈，而存之於端莊静一之中，以爲窮理之本。」謂聖人設教，使之如此，求之經傳，却無證據。看或問所引，只以中庸尊德性而道問學爲證。然德性是説心之理，靈是説心之知覺，有此（四庫本作「些」）不同。況道問學是兼知、行言，此却是專指致知而言，似亦未甚親切。〔一〕（管窺）

誠意章

所謂誠其意者：毋自欺也，如惡惡臭，如好好色，此之謂自謙，故君子必慎其獨也！

獨者人所不知而己所獨知之地也。

獨字非專指暗室屋漏處，亦非專指念慮方萌時。若專指念慮方萌時，則程子於灑掃應對時，何以言君子只在謹

〔一〕史云：「竊意古者八歲入小學，使之收其放心，養其德性，以爲大學之基本。此豈非聖人設教使之如此，似不必它求經傳以爲證據也。按：（四庫本多出以下：或問前段有曰『聖人於其始教，爲之小學……』又按語録問：『格物補亡處不入敬意……』詳此二説，則朱子所據之意可見。『靈』字只説知覺之處（四庫本作「疑」），後第七章心不在焉處與孟子告子上篇牛山之木章詳之。道問學兼知行之説，當於中庸辯之，此不及贅。」（管窺卷一）

獨？蓋出門使民，灑掃應對，事也；所以主乎此者，意也。事形於外，固衆人之所共見；意存於中，則己之所獨知，故謂之獨。意與事相爲表裏，相爲始終。意之萌，事之始也；意之盡，事之終也。自始至終，皆當致謹，豈特謹之念慮方萌之時而已哉！（增廣字訓）

異文三條：

獨字不是專指暗室屋漏處，故程子於「出門如見大賓，使民如承大祭」處言慎獨；亦不是專指念慮初萌時，故程子於灑掃應對時言慎獨。蓋出門使民、灑掃應對，事也；所以主此事者，意也。事形於外，固衆人之所共見；意存其中，則己之所獨知，故謂之獨。意與事相爲終始，意之萌，事之始也；意之盡，事之終也。自始至終，皆當致謹，豈特慎之於念慮方萌之時而已哉！中庸云：「誠者，物之終始，不誠無物。」正此之謂也。（通）

獨字不是專指暗室屋漏處，亦不是專指念慮初萌時。若專指暗室屋漏，則程子於出門使民處，何以言謹獨？若專指念慮初萌，則程子於灑掃應對處，何以言謹獨？（以下全同通，啓蒙，第983頁）

章句以慎獨爲慎之於念慮萌動之始，某則謂念慮自始至終，皆在所謹。（管窺）〔一〕

〔一〕史云：「此當於中庸説慎獨處辯之，此不暇及。又按語録有曰：『這獨也不是恁獨時，如與衆人對坐。自心中一念，或正或不正，此亦是獨處。』推此可見章句本意，非饒氏所識。饒氏自謂己説，却不出章句之意。」（管窺卷一）

故必謹之於此以審其幾焉。

謹獨只是審其善惡之幾而去取之，如此則不自欺而自慊矣。章句謹獨是審其實與不實之幾。（管窺）〔一〕

此章用功之要，只在慎獨。於顯然處致謹，未必果出於誠。若能於獨處致謹，方是誠意。〔二〕

誠其意者，自修之首也

六經中只説誠，無誠意字。誠意、正心、修身不是三事。顔子問仁，夫子告以非禮勿視聽言動，緊要在四個「勿」字上。仁屬心，視聽言動屬身，勿與不勿屬意。若能勿時，則身之視聽言動便合禮，而心之仁即存。以此見心之正不正，身之修不修，只在意之誠不誠。所以中庸、孟子只説誠身，便貫了誠意、正心、修身。此章雖專釋誠意，而所以正心、修身之要，實在於此。故下二章第言心不正、身不修之害，而不言所以治病之方，以具於此章故也。（通、大全等「以具」作「以已具」）〔三〕

〔一〕史云：「雙峰謂（四庫本作『以爲』）章句是審其實與不實之幾，似未得章句之旨。章句特欲審其幾之實與不實爾。至其自謂，只是審其善惡之幾，而不及好之惡之之意，又似與『獨』字之意無相關者，不知如何。」（管窺卷一）

〔二〕王本同。大全無「只在」的「只」。「於顯」前有「凡人」；「未必」前有「其意」。

〔三〕輯釋所引自「見心之正不正」。「只在」作「只判於」、「害」作「病。」大全所引始於「心之正不正」，「害」作「病」。陸隴其困勉録卷一，「饒氏謂……此等俱要活看，所謂『已具』者，只是言其切要處已具也，不是言此外別無工夫也。觀章句『存、察』等字可見。」

「若以誠意爲治四有五辟之方已具焉，則誠意得盡時，心與身自無病了，下面如何説個病痛？此與正心章章下注但知誠意而不能密察此心之存否，則又無以直内而修身者，終是疏密不同矣。」「雙峰説誠有偏重之病。」（柳重教省齋先生文集卷十九答蔡聖初）「示諭雙峰饒氏説正心修身章。不言治病之方云者，誠有所不可曉者」。（李玄逸葛庵先生文集卷十五答金載彦）

異文：誠意、正心、修身不是三事。且如顔子問仁，而夫子告以非禮勿視聽言動，緊要在四個「勿」字上。仁屬心，視聽言動屬身，勿與不勿屬意。若能勿時，則身之視聽言動便合禮，而心之仁即存。以此見三事只是一串。〔一〕（管窺）

「首」字不若「要」字。言修身、正心，其要只在誠意，意既誠則心自正，身自修。又謂「誠意正心修身不是三事云云，三事只是一串」。又謂「誠意之外，別無正心、修身工夫。」（管窺）〔二〕

誠意是正心、修身之要，不是正心、修身之外別有一件事誠實也。〔三〕（管窺）

小人閑居爲不善，無所不至，見君子而後厭然，掩其不善，而著其善。人之視己，如見其肺肝然，則何益矣。此謂誠於中，形於外，故君子必慎其

〔一〕史云：「引四勿爲證，似（四庫本作『是』）矣。……雙峰謂『若能勿時，則身之視聽言動便合禮，而此心之仁即存』。則又似乎意誠而后身修，身修而后心正者，恐不可得而强合。要之，牽合附會之言，（四庫本有『自不能無罅隙』），亦不足深辨也。」（管窺卷一）

〔二〕史云：「『首』字不若『要』字之説，正如中庸鬼神章『包』字不若『貫』字之説。『要』字、『貫』字自是雙峰意，如何亦欲朱子從之？雙峰……之説，辨則辨矣，新則新矣，其如經文『欲修其身者，先正其心，欲正其心者，先誠其意』，與『意誠而后心正，心正而后身修』這數句何？經文明有三節工夫，而雙峰强説『誠意外別無正心修身工夫』。經文明説『而后心正』，『而后身修』，雙峰强説『意既誠則心自正身自修』，然則經文何以不曰『意誠而后心正、身修，欲修身、正心者，先誠其意』耶？經文分明分別作三事如此，而雙峰强以爲『不是三事，只是一串』，何耶？朱子嘗言『序之不可亂，功之不可闕』。如雙峰説則序皆可亂，功皆可闕矣。雙峰勇於背朱子，而不思經文之序本不可亂，經文之功本不可闕，非朱子創爲之説也。以經證傳，以傳釋經，則雙峰之謬誤，不難見矣。」（管窺卷一）

〔三〕史云：「此當於第八章辨之。」（管窺卷一）

獨也。

閑居，獨處也。厭然，消沮閉藏之貌。此言小人陰爲不善，而陽欲掩之，則是非不知善之當爲與惡之當去也，但不能實用其力以至此耳。然欲掩其惡而卒不可掩，欲詐爲善而卒不可詐，則亦何益之有哉！此君子所以重以爲戒，而必謹其獨也。

黶字有黑暗遮閉之意。〔一〕（輯釋）

「閑居爲不善」，自欺也，厭然則不自慊矣。「掩其不善而著其善」，是又欺人也。自欺與欺人常相因，始焉自欺，終焉必至於欺人。〔二〕（僅大全）〔三〕

「人之視己，如見其肺肝然」，是即其厭然處見之。厭然與心廣體胖爲對，「厭然」是小人爲惡之驗，「心廣體胖」是君子爲善之驗。〔四〕

〔一〕日本安褧四書訓蒙輯疏引此。

〔二〕增島蘭園大學章句參辨引此条。

〔三〕「饒氏以閑居一節爲自欺，大段粗了。至以厭然爲不自慊，尤粗底。夫無狀小人豈不自慊而已耶？朱子之訓如是明白而猶有此失。此吾輩所宜視戒也。」（柳致明定齋先生文集續集卷八答金文瑞）

「閑居小人，謂之自欺之末流則可。直謂之自欺，則恐不可。」（任憲晦鼓山先生文集卷四與李樂汝）

〔四〕王本同。輯釋引「厭然與心廣」以下文字。

「誠於中，形於外」，此誠字是兼善惡說。〔一〕

富潤屋，德潤身，心廣體胖。

言富則能潤屋矣，德則能潤身矣，故心無愧怍，則廣大寬平，而體常舒泰，德之潤身者然也。蓋善之實於中而形於外者如此，故又言此以結之。

心不正，何以能廣？身不修，何以能胖？心廣體胖，即心正身修之驗。〔二〕所以能心廣體胖，只在於誠其意，

〔一〕陸隴其松陽講義卷一：「誠中形外，誠字只當實字。雙峰饒氏謂此誠字兼善惡言，是也。」「誠中形外，本稱盛德輝光，而今以惡言之。然則上誠意非以好惡言，乃以善惡言也。善當誠而惡亦當誠耶？因此並誠意之誠可疑。雙峰又謂誠字兼善惡說，豈不駭哉！愚意誠中形外，所以慎獨之效。」「既承上文『則何益矣』說下明白，則如來說說做所以慎獨之效恐不得。雖以在誠意章內不容使此誠字別占田地，故有是說。然而字同而旨異者蓋有之矣。豈可以此誠字而連累於誠意之誠，謂爲可疑乎？兼善惡云云，誠字本是好字，而今以不善之實於內者言之。故謂之兼耳。恐亦不足深非。」（朴弼周黎湖先生文集卷十六答李伯訥）「誠於中形於外，此誠字分明指惡一邊。饒氏謂兼善惡。諸儒非之宜矣。」（郭鍾錫俛宇先生文集卷五十一答崔聖雨）「新安陳氏以惡之實中形外言之，陳說似非。」「誠於中形於外，此語本兼善惡說底。而此一節屬惡一邊，與下節善之實於中形於外者相對看。盡有分段。」（柳徽文好古窩先生文集卷六答李錫汝別紙）「章句所謂善惡之不可掩者如此云者可知也。以此觀之，則上文所謂誠於中者，饒氏以爲兼善惡說，不無所據。」（韓夢麟鳳巖集卷三經義問答）增島蘭園大學章句參辨引此。

〔二〕通「是」作「即是」，「所以能」作「然而所以」，「誠意爲正心」作「誠意正心爲」。松陽講義卷一，「心寬體胖尚未是心正身修，然却是正修之漸。雙峰饒氏即以心正身修言之，稍差。」安裵四書訓蒙輯疏引陸稼書曰：「雙峰即作心正身修看，殊謬。」蒙引亦引主雙峰說，不可從。「雙峰曰心廣體胖即心正身修之驗。又是不通。此指自慊而言，故必於誠意章言之也。章句不能剖析，若泛稱有德者。故雙峰說至於如此。」（朴齊家貞蕤文集卷四）「饒氏說恐推之太過。然八條目雖有先後之序，而亦莫不交相爲用。如是爲說，亦自不妨。」（柳長源東巖先生文集卷八答族孫徽文問目）「心廣體胖即心正身修之驗。此亦不然。蓋心廣體胖是意誠後自慊氣象。而正與廣、修與胖，所言自別。則是其喜怒憂懼之用，不可以既廣而不察焉。愛惡敬惰之則，不可以既胖而不撿焉。此豈可賺著於心體二字而遽以爲正修之效也哉。大抵饒氏之說，於誠意之爲要妙處則得矣。而於下面許多工夫，便一齊掉了。」（金岱鎮訂窩先生文集續集卷二大學劄疑并小序）「心無愧怍，則廣大寬平而體常舒泰，只是意誠之驗，非可以包得正心修身。況饒氏所謂心正身修之驗，尤說得太逕快。蓋心廣而尚有四有之累，體胖而尚有五辟之失。此等不反之於己分，只求之於文字，故雖前儒，亦未免有此疏脫也。……若如饒說，則明明德條目格物致知誠意三者足矣，何必又立正心修身二目乎？」（田愚艮齋先生文集後編卷十九大學記疑）

以此見誠意爲正心修身之要。（輯釋）

此章乃大學一篇之緊要處，傳者於此章説得極痛切。始言慎獨，誠意之方也；中言小人之不慎獨，所以爲戒也；終言誠意之效驗，所以爲勸也。（通，輯釋「不慎獨」作「意不誠」）

右傳之六章，釋誠意。經曰：「欲誠其意，先致其知。」又曰：「知至而后意誠。」蓋心體之明有所未盡，則其所發必有不能實用其力，而苟焉以自欺者。然或已明而不謹乎此，則其所明又非己有，而無以爲進德之基。故此章之指，必承上章而通考之，然後有以見其用力之始終，其序不可亂而功不可闕如此云。

傳之諸章釋八事，每章皆連兩事而言，獨此章單舉誠意。蓋知至、意誠固是相因，然致知屬知，誠意屬行，知行畢竟是二事，當各自用力。不可謂知了，便自然能行。所以誠意章不連致知説者爲此。正心、誠意雖皆屬行，然誠意不特爲正心之要，自修身至平天下，皆以此爲要。〔一〕故程子論天德與王道，皆曰「其要只在謹獨」。天德即心正、身修之謂，王道即齊家、治國、平天下之謂，謹獨即誠意之要旨。〔二〕若只連正心説，則其意促狹，

〔一〕「而乃饒氏爲此知行二事不連之説，及誠意不特爲正心之要之説。此似未免失其本意也。……饒氏之説與經意及朱子説相悖而終歸於有病。」「所諭以經文及朱子説，爲辨饒氏之誤者甚晰，不易如此看破。第凡議論，必推其本義之如何，皆有歸宿，然後可以無礙矣。夫經文之意既然，而傳者必以誠意爲別章者，何居？大學一篇若推其要，則惟知行二者耳。……然舉此兩章而知行之大體已立。」（朴世采南溪先生朴文純公文正集卷第四十三答金直卿問）「按誠意章之自爲一傳，饒氏説極好。傳者非不知誠意之由於致知，正心之由於誠意。而大抵知行二事也，誠意總要也。傳所以不連上下者，非分而二之，使不相關涉也。只以示知行之分與爲總括諸章之義而已。饒氏説不過如此。南塘乃引經文連續説去之訓，與章下朱夫子承接之釋，而深言饒説之非。若以饒氏爲非，則誠意獨傳之意，求之於何？」（崔象龍鳳村先生文集卷十一大學）

〔二〕「此非特不通經文，并與程子説而不通。謹獨即誠意，豈可曰誠意中謹獨爲要耶？……真所謂統稱有德者潤身而不知必於誠意下之類矣。此雖在大全小注，亦不必看。然則採此説以成大全者之學問，又可知已。」（貞蕤閣文集卷四）

無以見其功用之廣大如此也。（輯釋，通無）

異文：輯講問：「傳之諸章釋八條目處，每章皆連兩事言，獨此章單舉誠其意，是如何？」曰：「致知屬知，誠意屬行，知行畢竟是兩件事，當各用其力，所以誠意不連致知説。誠意不特爲正心之要，自修身至平天下皆以此爲要。若只連正心説，則其意局狹，無以見其功用之廣。」（管窺）〔二〕

輯釋亦引饒氏與通之説。（管窺）〔三〕

〔一〕啓蒙，第985—986頁所引略別：首句作「大學八條目」，「言」作「而言」。「獨此章單舉誠其意，是如何」作「獨誠意前不連致知，後不連正心，單舉爲一章」。「畢竟」作「自是」。「各用」作「各致」。「誠意不特」前有「誠意與正心雖皆屬行」句，有「然」。末句作「意便狹了，則無以見誠意功用之廣如此。」輯釋、大全所引：八條目作「八事」，「而言」「讀此章」句作「蓋知至意誠固是相因。」「兩件事」作「二事」。「各用」作「各自」，「不可謂知了便自然能行。所以誠意章不連致知説者爲此。正心誠意雖皆屬行」在「若只連」之前，有「故程子論天德……謹獨即誠意之要旨」句。此爲啓蒙所引。「局狹」作「促狹」，「廣大如此也」。王本所引同。

〔二〕史伯璿接著引用四書通兩條説，附録於下：通引金氏曰：「大學諸章之傳，首辭、結語皆以序言，自正心以上，獨不以序言。蓋心身家國天下，各是一節之事，而致知、誠意二者，同爲心上之事。心統知、意者也。若亦以序言，則是一心之中，又自截作三節，而心上工夫却自分成三次，豈理也耶？然皆以序言於經，經、傳固互相發也。」

通曰：「大學條目有八，僅作六傳。格物、致知兩者，實是一事，故統作一傳。自正心以下，五者工夫次第相接，故統作四傳。惟誠意獨作一傳，然章句謂『誠意者，自修之首』，亦已兼正心、修身而言矣。章末曰『潤身』，曰『心廣』，提出身與心二字，意可見矣。」（管窺卷一）

史云：「詳此三説，皆不過因誠意自爲一章，與前後五章皆兼釋二事者義例不同，故如此見耳。饒氏『知行當各用其力』之言似矣。竊意知行當各用其力，孰與修己治人之當各用其力耶？今傳之八章釋修身齊家，且以修己、治人之事合而言之，然則以致知合誠意爲一章，又何爲不可哉！饒氏此言恐未必然也。若『誠意不獨爲正心之要』者，恐亦未必然。當於後章辯之。金氏……以經文論條目之工夫效驗處，皆相因爲序之意推之，何嘗無三節工夫耶？且果如饒氏、金氏之説，則經文之次序，皆不若傳文之當耶？金氏亦既自知之矣。通者援章句『自修之首』四字以合於饒氏『誠意不特爲正心之要』之説，亦似矣。殊不思饒氏何嘗以朱子之説爲是耶？觀其謂『首字不若要字』之言可見。章末潤身、心廣之證，亦本饒氏，皆未得爲的論也。獨通者格物、致知兩者實是一事，故統作一傳之言近之，惜其不能推此以究其義也。……第五章釋格物致知與第六章釋誠意皆是一章釋一事，所以然者，以二事用功之不易也。」（管窺卷一）

日本安藝四書訓蒙輯疏引「誠意不特爲」至句末。並引評論：李岱雲曰：饒氏抹卻下二章工夫，固不是。精裏先生曰：此章上章既失而下章亦無相承之語，故朱子補其略耳。若饒氏之言，則朱子爲蛇足矣。不可從。李氏曰雙峰謂心之正不正，身之修不修，判於意之誠不誠，可也。謂下二章不言所以治病之方，已具於此章。則不可。

正心修身章

所謂修身在正其心者，身有所忿懥，則不得其正；有所恐懼，則不得其正；有所好樂，則不得其正；有所憂患，則不得其正。

忿懥，怒也。蓋是四者皆心之用而人所不能無者。

忿者，怒之甚。懥者，怒之留。〔一〕

異文：忿者，怒之暴。懥者，怒之留。恐懼、好樂、憂患與忿懥爲類，蓋亦指其情之偏重者而言也。問：章句謂「是四者皆心之用而人所不能無」。如何？曰：「忿懥是不好底，因此一件則知下面三件，皆指不好底說。」（管窺）〔二〕

〔一〕「忿懥二字，朱子只釋曰怒也。雙峰饒氏又生注脚，言忿者，怒之甚；懥者，怒之留。竊謂怒之甚、怒之留。若於字書訓詁忿、懥二字，則固精矣。今於此注則失之。大學論心之病，元不在於忿懥恐懼等字，只在『有所』二字。……饒説剩贅，反害本旨。」（林象德老村集卷十大學）「若曰『留』則已有矣，上著『有所』字不得。」「饒説當棄之。」（近齋集卷二十答平叔大學問目）

金子霜山大學纂要引此條並下按語：「此處不必拘」。

〔二〕史云：「惟雙峰以『怒之暴』、『怒之留』，然後二字之義乃不好耳。愚嘗遍考字書，並無以『暴、留』之意釋忿懥之義者。然則雙峰『暴』字、『留』字之意，得非本语录『忿又重於怒』与『忿懥是怒之甚』者二句而言乎？然『暴、留』二字与『甚、重』二字之义不同……雙峰若别无所據，但因语录而推之如此，則不若但依章句平说为『怒』之得也……又按：金氏祖饒氏意，并以恐惧、好乐、忧患三者，皆连二字言之，为不好之证，通亦从而和之。然則中庸恐惧不闻，孟子生於忧患，亦连二字言之，則何以分别其好不好耶？」（管窺卷一）。

心不在焉，視而不見，聽而不聞，食而不知其味。

此因上言心之不得其正，而以心不在明心不正之害，言心者，身之所主。心之所向，不在於是，則目雖視之而不見其色，耳雖聽之而不聞其聲，口雖食之而不知其味。以此觀之，心之所發，苟失其正，亦何以爲檢身之本而使視聽言動之各當其則哉！此修身之所以在正其心也。（通）

此以心不在，明心不正之害。心不在未便是心不正。視不見，聽不聞，食不知味，未便是身不修，傳者欲借粗以明精。言心不在，則無知覺以爲一身之主宰，而視不見，聽不聞，食不知味矣。況心不正，則無義理以爲一身之主宰，亦何以視所當視，聽所當聽，食所當食而無不修乎？（管窺）〔一〕

異文三條：

〔一〕史云：「輯釋諸編皆引此説。按：語録：『問：心不在只是説知覺之心，却不及義理之心？』曰：『纔知覺，義理便在此。纔昏，便不見了。』此言可謂至矣。讀者更以孟子告子上篇牛山之木章語録，及中庸章句序之意參之，則朱子之意顯然可見矣。況『在』之與『正』，訓雖殊而歸則一。朱子於孟子求放心處以昏昧放逸爲言，昏昧是就知覺上説，放逸是就義理上説。……必兼此四字而後可以盡『心不在』之義，而『心不正者』亦不外是矣。饒氏以釋氏『常惺惺』爲心在而不正之證，則是但以昏昧爲不在，而不知放逸之乃所以爲不在也。……合朱、饒之説而觀之，則知雙峰但以知覺不昧爲『在』，却以義理無失爲『正』，如此則『正』與『在』爲二，而『正』又在乎『在』之外，雖不正亦可以爲在矣。……雙峰惑於知覺不昧之似乎『在』而許之，乃不察其不免逐物於外之實不可以言『在』也，遂疑『在』與『正』之有二。」（管窺卷一）

叢説：「前言『心不正』，是心雖在此所應事上，而情之用不當，或以怒而應當喜者，或以樂而應當哀者。後言『心不在』，是心不在所應事上，謂身心全不相關。」通引方氏曰：「『上一節説有心者之病，此一節説無心者之病。上一節説心不可以有所（偏）主，此一節説心不可無所主。不可有者，私主也；不可無者，存主也。心在則群妄自然退聽。心若不存，一身便無所主宰，然則中虚而有主宰者，正心之藥方也。』」史按：「二説極當，深可以破饒氏之謬，故録之以備參考。」（管窺卷一）

饒氏又以「釋氏常惺惺爲心在，而未可以爲心正。以離婁爲視見，師曠爲聽聞，易牙爲食知味，而未可以爲身修。如此，則心在未是心正，視見、聽聞、食知味未是身修，不過是借粗以明精了。」（管窺）〔一〕

四「不得其正」，言心不正也；「視不見」以下，言身不修也。〔二〕言此而不言所以正心修身者，已具於誠意章故也。〔三〕聲色臭味，事物之粗而易見者耳。心之精神知覺一不在此，則於粗而易見者，已不能見，況義理之精者乎？傳者之意，蓋借粗以明精耳。（輯釋）〔四〕

「心不正」以義理言，「心不在」以知覺言。（僅叢説）

右傳之七章，釋正心修身。

七章章下，章句注文似可省。（管窺）〔五〕

〔一〕史氏云：「傳本以『心不在焉』則一身無所主宰……雙峰乃以四人之事證其不然，宜乎其不合也。」（管窺卷一）

〔二〕增島蘭園大學章句參辨引此句。固按：雙峰謂即言修身，謬甚。

〔三〕「饒氏所謂已具於誠意章云者，微有樂渾全、惡剖析之病。」（宋時烈宋子大全卷一百十六答朴受汝）

〔四〕「饒氏曰……蓋借粗以明精耳。」這個病總由存養省察工夫未至故。（松陽講義卷一）

「按誠意固爲正修之本，而逐節各自有工夫。若就此章論之，則察其有所與不在而去之存之者，乃所以正修也。不必以所以正修謂已具於誠意也。且視聽飲食，莫非心之所爲也。似不可以視聽飲食爲粗而以心爲精也。且視不見、聽不聞、食不知味者，是極言心不在之病也。蓋此心不能存主於内，則視聽飲食皆失其正而身不修也。今曰借粗以明精。似不然。」（柳栻近窩先生文集卷二上立齋先生別紙）

〔五〕史云：「饒氏自謂正心、修身二章工夫皆在誠意章，故如此説。然經言『欲正其心者，先誠其意，意誠而后心正』，固與章句之意無異。章句自援經文以貫傳義，甚爲的當。饒氏奈何欲教玉人雕琢玉而省此不可省乎！」（管窺卷一）

修身齊家章

所謂齊其家在修其身者：人之其所親愛而辟焉，之其所賤惡而辟焉，之其所畏敬而辟焉，之其所哀矜而辟焉，之其所敖惰而辟焉。故好而知其惡，惡而知其美者，天下鮮矣！故諺有之曰：「人莫知其子之惡，莫知其苗之碩。」

人，謂衆人。之，猶於也。辟，猶偏也。五者，在人本有當然之則；然常人之情惟其所向而不加審焉，則必陷於一偏而身不修矣。

「之其親愛」等而辟者，言身之不修也；「莫知其子之惡」，言家之不齊也。大意謂惟其溺於一偏，故好不知其惡，惡不知其美。惟其身不修，故家不齊。〔一〕當看兩「故」字，人之其所親愛而辟，爲〔二〕凡爲人者言；莫

〔一〕「雙峰、玉溪以偏之爲害屬家不齊，而遂以故諺節爲説家不齊，固非。」（松陽講義卷一）「雙峰以『之其所親愛等而辟者』爲身之不修，『莫知其子之惡』言家之不齊也，分得自好。而條辨諸説，紛紛非之，可異。」（俞肅基兼山集卷二十大學劄疑）

〔二〕「爲」，王本作「焉」。王本「知子」間有「其」。

知子之惡，姑舉家之一端言之。〔一〕（輯釋）

「之」者，心之所之也，是「向」之意，本不可訓「於」，但「於」字相近，故曰「猶於也」。〔二〕（管窺）

此只是説尋常人有此病痛，似不必將「敖惰」做合當有底。〔三〕（通）

此謂身不修不可以齊其家。

右傳之七章。釋正心修身。此亦承上章以起下章。蓋意誠則真無惡而實有善矣，所以能存是心以檢其身。然或但知誠意，而不能密察此心之存否，則又無以直内而修身也。

右傳之八章。釋修身、齊家。

七章釋正心，不言其所以正之之道；八章釋修身，不言其所以修之之方。章句於七章以「密察」言，八章以「加審」言，即慎獨之謂也。〔四〕有所忿懥好樂而能密察，是慎獨以正其心也；之其所親愛賤惡而能加審，是

〔一〕增島蘭園大學章句參辨節選，大意以下……凡爲人者言未選。固按：雙峰、玉溪謂下節就家言，誤矣。

〔二〕史云：「雙峰惟如此説『之』字，故以五者皆不可有。竊意若改「而辟焉」之「而」字爲「則」字，乃可如此説耳。」（管窺卷一）

〔三〕按：管窺引此，「此只是説」作「此皆是説」。史云：「因敖惰而廢親愛等四者，與説忿懥不好之意同，知彼則知此矣。但雙峰此段議論極詳，大抵皆是朱（四庫本誤作「諸」）子之所已破，讀者考之或問、語録足矣。」（管窺卷一）

日本安裘四書訓蒙輯疏「饒氏謂似不必將「敖惰」做合當有底，誤。」

〔四〕日本安裘四書訓蒙輯疏：「雙峰饒氏謂章句七章、八章之『察』字，即誠意章之謹獨，此謬也。麟士收之，殊惑。謹獨是在念頭初動時察，此兩個察字是在身心上察。」

慎獨以修其身也。（通）

身以心爲之主，而心以意爲之機。人所以「之其親愛」等而辟者，以其心之不正耳；心所以有忿懥等，則不得其正者，以其意之不誠耳。意苟誠矣，則忿懥等之必謹其獨而毋敢失其正，親愛等之必謹其獨而毋敢流於僻，是知誠意即正心、修身之要也。〔一〕章句所以丁寧之以「密察」「加察」，即謹獨之謂也。「有所忿懥」等而能密察，是謹獨以正其心也；「之其所親愛」等而能加察，是謹獨以修其身也。章句於二章「察」之一字，凡四言之。〔二〕省察之工夫，豈非自誠意章之謹獨而發哉！不特正心修身章爲然也。由是而齊家治國平天下，無往不自謹獨出焉。傳於釋齊家治國章曰：「心誠求之。」釋平天下章曰：「忠信以得之。」曰誠求，曰忠信，皆誠其意之謂也。誠其意即謹獨之謂也。故程子論天德王道，皆曰「其要只在謹獨」。論出門使民，亦曰「惟謹獨便是守之之法」。可謂得其要矣。〔三〕（輯釋）

〔一〕「饒氏一並混說，宜其爲陸、汪所駁也。」（田愚艮齋先生文集後編卷十九大學記疑）

〔二〕按：據四書通及通行中華書局、上海古籍本，修身齊家章好而知其惡句章句爲「加審」，而據四書輯釋及雙峰四處「察」字說，則是「加察」，否則只有三處「察」。

〔三〕松陽講義卷一，「雙峰饒氏謂章句七章、八章之『察』字，即誠意章之謹獨，此謬也。謹獨是在念頭初動時察，此兩個察字是在身心上察。」「修齊章小注雙峰饒氏說，其所謂『親愛等之爲辟，以其心之不在』云者，猶或可也。而『忿懥等之不得其正，以其意之不誠』云者，似失朱子本意。……誠意自有誠意工夫，正修自有正修工夫，似不當如是滾說也。」「雙峰一條固涉太快，然其意則以爲意既誠則如好好色如惡惡臭，必無不謹於其獨而於忿懥親愛等無敢肆焉耳。非謂意一誠則更無正修之加功也……活看亦得。」（李灝星湖先生全集卷十六答睦士懋）

王本首句尚有「七章釋正心不言其所以正之之道，八章釋修身不言其所以修之之方」。似來自通說。

異文：七章言「心有所忿懥」等則不得其正，而不言所以正之之道；八章言「人之其所親愛」等則流於辟，而不言所以修之之方。夫有是病必有是藥，今詳此二章，詳於論證而略於處方。蓋心與身一物也，而心爲之主；意與心一事也，而意爲之機。故傳釋誠意一章，首之以毋自欺，申之以謹獨，以明用功之要莫切於此。故終之曰「德潤身，心廣體胖，故君子必誠其意」，所以著意誠則心正身修之要也。雖然，不特正心、修身爲然，由是而齊家治國平天下，無往而不自慎獨出也。故齊家治國章曰：「心誠求之。」平天下章曰：「必忠信以得之。」曰「誠求」，曰「忠信」，皆誠意慎獨之意也。〔一〕（管窺）

齊家治國章

一家仁，一國興仁；一家讓，一國興讓；一人貪戾，一國作亂。

〔一〕史云：「輯釋亦引此意。有心術之病，有事爲之失。心術之病，惡也。……事爲之失，過也。……蓋大學之教，必須逐節用工夫，隨地致力。不可謂意既誠則心自正，身自修。誠意之外，他無正心修身工夫而混然不爲之界限也。……何可因其似於無二致者，遂謂慎獨一言，足以盡三者之工夫，而紊其不相侵越之界限哉！況如其言，以爲自正心至平天下，皆無往不出於慎獨，則謂正心以下論證而不處方可也。自齊家以下諸傳，又何爲既論證而兼處方也哉！借曰『誠求』『忠信』即慎獨之意，則正心修身兩章，獨不可一言及之如此乎？此愚所以不能無疑於雙峰之說也。雙峰之說，四書通、發明皆引援而祖述之，故辨之不得不致其詳云。」（管窺卷一）

此言教成於國之效。

仁、讓是本上文孝弟而言，仁屬孝，讓屬弟。貪戾是本上文慈而言，貪戾者，慈之反也。〔一〕上言孝弟慈，是説不出家而成教於國底道理；此言仁讓貪戾，是説不出家而成教於國底效驗。（通）〔二〕

是故君子有諸己而後求諸人，無諸己而後非諸人。所藏乎身不恕，而能喻諸人者，未之有也。

此又承上文一人定國而言。有善於己，然後可以責人之善；無惡於己，然後可以正人之惡。皆推己以及人，所謂恕也，不如是，則所令反其所好，而民不從矣。

將欲責人爲善，必先自有善於己；將欲禁人爲惡，必先自無惡於己；推己以及人，所謂恕也。如其無善

〔一〕管窺所引止於此。史云：「孝弟是專主事親事長而言，仁、讓則通主待人接物而言。若以爲仁屬孝，讓屬弟，則一家之人，父兄亦自在其中。爲父者誰爲孝，爲兄者誰爲弟乎？貪戾二字，恐便是仁讓之反。貪則不讓，戾則不仁，貪戾亦通主待人接物而言，非如慈之專主慈幼言也。貪戾以爲慈之反，恐亦未必然。近見盧氏亦有『貪則不讓，戾則不仁』之説，乃知固有先得我心之所同然者。」（管窺卷一）

陸隴其困勉録卷一：「孝弟慈之藹然者謂之仁，孝弟慈之秩然者謂之讓，不必如雙峰饒氏以仁屬孝，以讓屬弟，以貪戾爲仁之反。」日本安藝四書訓蒙輯疏引此。（又見松陽講義卷一）

「饒説未見其然。上説孝、弟、慈，到此又説仁、讓等道理，漸漸放濶去。」（金元行渼湖集卷十二答李弘人）「按此分屬甚精，然仁之一字已兼孝弟慈三者……不必如是分屬也。」（崔象龍鳳村先生文集卷十二）

〔二〕古賀精里大學諸説弁誤引此，文字有出入。

於己而欲責人之善，有惡於己而欲禁人之惡，則是無己可推而欲及人也，故曰「所藏乎身不恕」。〔一〕此章雖釋家齊國治，然自「一人貪戾」以下，皆歸重於人主之身，此乃極本窮原之論。治國、平天下兩章皆説恕，此章言「有諸己而後求諸人，無諸己而後非諸人」，是要人於修己上下功夫；下章言「所惡於上毋以使下，所惡於下毋以事上」，是要人於及人上下功夫，兩章互相發明。（通）

異文：無善而欲責人，有惡而欲禁人，是無己可推而欲及人也。此章雖釋家齊國治，然自「一人貪戾」以下，皆歸重人主之身，此乃極本窮原之論。問：「恕者推己及人，却説所藏乎身。」曰：「恕有首有尾，藏乎身者其首，及人者其尾也。〔二〕忠是恕之首，〔三〕治國平天下章皆説恕。此章言有諸己無諸人，是要人於修己上下工夫，其重在首。下章言所惡於上，無以使下等，是要人於及人上下工夫，其重在尾。兩章互相發明。」（輯釋）〔四〕

治國平天下章

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，

〔一〕日本若槻敬四書章句集注纂引自「推己以及人」至此。

〔二〕金子霜山大學纂要：饒雙峰恕有首尾之説，陸稼書、王罕皆含忠字之説，并泥于藏字，不必從。

〔三〕增島蘭園大學章句參辨引恕有首至此。固按：雙峰以爲恕之首，猶是可，乃又謂恕之首而即忠也，亦謬。

〔四〕「問恕者」之後，王本同於輯釋。陸隴其困勉録卷一：「此一條説藏身之恕，亦最明白。」（又見松陽講義卷一）

是以君子有絜矩之道也。

矩，所以爲方也。

矩非方也，乃所以爲方之具也。匠人將欲爲方，必先度之以矩，君子之欲平天下者，果以何物爲矩而度之哉？亦推此心而已。（通）

異文：矩所以爲方之具也。匠欲爲方，必先度之以矩。欲平天下者，以何物爲矩而度之？亦惟此心而已。絜者，以索圍物而知其大小度之義也，〔一〕匠之度物，以矩爲矩，君子之度人，以心爲矩。〔二〕（輯釋）

「方」字恐未安，絜矩之喻取其平，非取其方也。（管窺）〔三〕

所惡於上，毋以使下；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：此之謂絜矩

〔一〕朝川鼎：荀子述解不揆大引雙峰关于絜之解，揆、契同。賈誼過秦論：度長絜大。及禮記大学篇絜矩之絜，与此義同。四書大全饒氏曰絜者以索囲物而知其大小度之義。

〔二〕王本前同通，「絜者」後同輯釋，「矩」誤作「知」。

「祥濂對：饒氏所謂心，原指義理之心，與玉溪、雲峰之說初無二致。」（李祠弘齋全書卷七十大學）

〔三〕史云：「『方』字於『矩』字之義爲切，方則天下自平，恐亦無所謂不安也。」（管窺卷一）

增島蘭園大學章句參辨引此。

之道。

此覆解上文「絜矩」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。

以上下左右前後言，則我當其中。上之使我，猶我之使下；下之事我，猶我之事上；至於左右前後皆然，故皆不當以所惡者及之。然以上之使我者使下而不以事上，以下之事我者事上而不以使下，則上下之分殊矣。以前之先我者先後而不以從前，以後之從我者從前而不以先後，則前後之分殊矣。是理之一中（輯釋作「理一之中」，大全同），又有分殊者存，此所以異於墨氏之兼愛、佛法之平等也。

詩云：「殷之未喪師，克配上帝；儀監於殷，峻命不易。」道得衆則得國，失衆則失國。

有天下者，能存此心而不失，則所以絜矩而與民同欲者，自不能已矣。

未喪師則克配上帝，是「得衆則得國」，能絜矩而爲民父母者也；喪師則不能配上帝，是失衆則失國，不

能絜矩，而「辟則爲天下僇者」也。〔一〕

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，即所謂明德。有人，謂得衆。有土，謂得國。有國則不患無財用矣。

格致誠正修，所以謹此德也。「此有人」等「此」字，「此」猶「斯」也。〔二〕（輯釋）

康誥曰：「惟命不于常！」道善則得之，不善則失之矣。

道，言也。因上文引文王詩之意而申言之，其丁寧反覆之意益深切矣。

此「得失」字串前「得失」字，以德爲本則善，善則得衆而得國矣。以財爲本則不善，不善則失衆而失國矣。〔三〕

舅犯曰：「亡人無以爲寶，仁親以爲寶。」

亡人，文公時爲公子，出亡在外也。仁，愛也。事見檀弓。此兩節又明不外本而内末之意。

〔一〕四書説約卷一，「此等亦是説書者言外連絡之辭，若道得衆則得國二句，本自釋詩，當主殷立説。與道學也、道善則得之一例，蒙引説是。」

〔二〕安裘四書訓蒙輯疏引：饒雙峰曰此猶斯也。

〔三〕增島蘭園大學章句參辨引此，固按：雙峰直以得失爲指國與衆，則陋矣。

寶者，指財而言，此就財上説來，却接用人説去。蓋天下惟理財、用人二事最大。（輯釋）〔一〕

秦誓曰：「若有一个臣，斷斷兮無他技，其心休休焉，其如有容焉。人之有技，若己有之，人之彦聖，其心好之，不啻若自其口出，寔能容之，以能保我子孫黎民，尚亦有利哉。人之有技，媢疾以惡之，人之彦聖，而違之俾不通，寔不能容，以不能保我子孫黎民，亦曰殆哉。」

斷斷，誠一之貌。彦，美士也。聖，通明也。尚，庶幾也。媢，忌也。違，拂戾也。殆，危也。

大臣得其人，則能視人之有才有德如己之所有，而利及其國家人民，此皆絜矩而人所同好者也。大臣非其人，則有才者嫉之，有德者違之，而害及其國家人民，此不能絜矩而人之所同惡者也。（通）〔二〕

見賢而不能舉，舉而不能先，命也。見不善而不能退，退而不能遠，過也。

〔一〕王本、大全同輯釋；通無句首「寶……言」六字。

〔二〕金子霜山大學纂要引王守皆説：大全饒、胡、許氏諸説以兩寶字結上，惟善仁親起下之説，破碎支離。又引李岱雲：按東陽、雙峰之説，皆謂此兩節結理財而起用人，其實集注原無此意。

〔三〕日本若槻敬四書章句集注翼引此。

命，鄭氏云「當作慢」。程子云：「當作怠。」未詳孰是。若此者，知所愛惡矣，而未能盡愛惡之道，蓋君子而未仁者也。

命不是將來做事。〔一〕（通）

饒氏謂過之罪小，命之罪大。如漢元帝知蕭望之之賢而不能用，知弘恭、石顯之奸而不能去是也。（管窺。大全首句作：見賢而不能舉，見不善而不能退）〔二〕

好人之所惡，惡人之所好，是謂拂人之性，菑必逮夫身。

拂，逆也。好善而惡惡，人之性也；至於拂人之性，則不仁之甚者也。自秦誓至此，又皆以申言好惡公私之極，以明上文所引南山有臺、節南山之意。

惡人之所同惡，好人之所同好。即舜之去四凶、舉十六相是也。（僅大全）

好惡與人異，「菑必逮夫身」，桀、紂是也。（僅大全）

是故君子有大道，必忠信以得之，驕泰以失之。

〔一〕安褧四书训蒙辑疏引之。

〔二〕史云：「舉賢、退不善，二事常相因。能用賢必能去不善，不能去不善，必不能用賢。書曰：『任賢勿貳，去邪勿疑。』可見二事不可分輕重。若以元帝事證，則其不能用望之，却由其不能去恭、顯。況望之之死，又出於恭、顯之讒，豈可以過之罪爲小於命哉！」（管窺卷一）

君子，以位言之。道，謂居其位而修己治人之術。發己自盡爲忠，循物無違謂信。驕者矜高，泰者侈肆。此因上所引文王、康誥之意而言。章内三言得失，而語益加切，蓋至此而天理存亡之幾决矣。

大道乃絜矩之道。（管窺）〔一〕

此「得失」字，又串前兩段「得失」字而言。大道乃絜矩之道，即上文所謂善也。由上文觀之，固知得衆則得國，而又知善則得之矣。然所以得此善者，又必有其故，亦曰忠信則得善之道，驕泰則失善之道也。〔二〕忠信即是誠意，驕泰乃忠信之反也。以此觀之，可見誠意不特爲正心修身之要，而又爲治國平天下之要。〔三〕（通，

〔一〕史云：「章句兼體用説，饒氏只就用上言。（四庫本尚有：『以上文先慎乎德之意推之，則章句之説有據。』）」（管窺卷一）

〔二〕增島蘭園大學章句參辨引此，并下按語：固按：雙峰每節必串前文，非。

〔三〕王本同。輯釋、大全無「大道……善也」句，無「然所以……其故」句。

讀四書大全説卷一：「忠信之所得，驕泰之所失，章句以天理存亡言之，極不易曉。雙峰早已自惑亂在。其云『忠信則得善之道，驕泰則失善之道』，竟將二『之』字指道説。俗儒見得此説易於了帳，便一意從之。唯吴季子云：『忠信則能絜矩，而所行皆善，豈不得衆乎？驕泰則不能絜矩，而所行皆不善，豈不失衆乎？』一串穿下，却是不差。章句云：『君子以位言之，道謂居其位而修己治人之術。』是道與位相配，而凝道即以守位，一如『生財有大道』，非『生衆、食寡、爲疾、用舒』，則失其道而財不能生也。雙峰認天理不盡，如何省得朱子意？倘只靠定絜矩不絜矩作天理，乃不知天生人而立之君，君承天理民，而保其大寶，那一般不是天理來？古人於此見得透亮，不將福之與德打作兩片……若抹下得衆得國一層，只在得道、失道上捎煞，則忠信之外有道，而忠信爲求道之敲門磚子，不亦悖與！君子之大道，雖是儘有事在，然那一件不是忠信充滿發現底？故曰『夫子之道，忠恕而已矣。』只於此看得真，便知雙峰之非。雙峰則以道作傀儡，忠信作線索，拽動他一似生活，知道者必不作此言也。或疑雙峰之説，與程子所云『有關雎、麟趾之精意，而後周官之法度可行』義同，則忠信豈非所以得道者？不知程子所云，元是無病。後人没理會，將周官法度作散錢，關雎、麟趾之精意作索子，所以大差。錢與索子，原是兩項物事，判然本不相維繫，而人爲穿之。當其受穿，終是拘繫强合，而漠不相知。若一部周官法度，那一條不是關雎、麟趾之精意來？」（岳麓書社，2011年，第444—445頁）

輯釋僅用末句，句首前多「忠信即是慎獨」。〔一〕

生財有大道，生之者衆，食之者寡，爲之者疾，用之者舒，則財恒足矣。

呂氏曰：「國無遊民，則生者衆矣；朝無幸位，則食者寡矣；不奪農時，則爲之疾矣；量入爲出，則用之舒矣。」愚按：「此因有土有財而言，以明足國之道在乎務本而節用，非必外本内末而後財可聚也。自此以至終篇，皆一意也。」

前説「財者末也」，更不説財。到此又提起説，謂財雖是末，亦是重事。若要生財，亦自有個大道，四者不可舉一廢一，這便是生財之正路，外此皆邪徑也。（通）

異文兩條：

財者，末也。財雖是末，亦是重事。若要生財，亦自有個大道理。生衆至用舒，此四者不可缺一，乃生財之正路，外此皆邪徑也。（輯釋）

財雖是末，亦是爲國重事，若要生財，亦自有個大道理，四者不可缺一。此乃生財之正路，外此是邪徑也。

〔一〕史云：「輯釋亦引此。謂意既誠後下五者工夫自然易，則可；謂五者工夫皆不出於誠意，則不可。且如忠信固不可不慎獨，能慎獨固能忠信，但遂以忠信爲慎獨，則慎獨恐該忠信不盡。」（管窺卷一）通曰：「誠意章曰『小人閑居爲不善』。故此章曰『彼爲不善之小人』，前後正相對。」史云：「通但不當蹈襲而質言之，以牽合乎誠意章小人閑居爲不善之意爾。此亦本雙峰誠意爲下五章之要之説而言也。（管窺卷一）

生者衆，爲者疾，民之財所以足。（啓蒙）

仁者以財發身，不仁者以身發財。

發，猶起也。仁者散財以得民，不仁者亡身以殖貨。

「財散則民聚」，此以財發身也；「財聚則民散」，此以身發財也。（通）

孟獻子曰：「畜馬乘不察於雞豚，伐冰之家不畜牛羊，百乘之家不畜聚斂之臣，與其有聚斂之臣，寧有盜臣。」

君子寧亡己之財，而不忍傷民之力；故寧有盜臣，而不畜聚斂之臣。此謂以下，釋獻子之言也。

此段大意，在百乘之家不畜聚斂之臣，見用人與理財相關。〔一〕（通）

右傳之十章，釋治國、平天下。此章之義，務在與民同好惡而不專其利，皆推廣絜矩之意也。能如是，則親賢樂利各得其所，而天下平矣。

大學一書多説好惡。誠意章説「如好好色惡惡臭」，齊家章説「好知其惡，惡知其美，所令反其所好」，平

〔一〕日本安藝四書訓蒙輯疏：陸稼書曰：饒雙峰、熊勿軒以此爲用人理財合説已牽鈕矣。理財、用人又衹是一事。

天下章説「民之所好好之，所惡惡之」，與「好人所惡，惡人所好」。畢竟天下道理，不過善惡兩端。初焉格物致知時，便要分別此二件分明。自誠意章以後，只是好其所當好，惡其所當惡而已。（輯釋）

異文：大學一書，自誠意章來，多説好惡。蓋天下（下同）。（啓蒙）

此章大要，不過理財、用人二事。自「先慎乎德」以下是説理財，自秦誓以下是説用人，自「生財有大道」以下又説理財。〔一〕二事反覆言之，然所用者君子，則君子之心公，必能均其利於人；所用者小人，則小人之心私，必至專其利於己。所以末後又説「長國家而務財用，必自小人矣」。如此，則理財、用人又只是一事。〔二〕（輯釋）

〔一〕四書説約卷一：「愚按楚書二條，據許氏、饒氏、胡氏俱謂結上文之理財，而起下文之用人，故欲畫在第三節之首。然惟善可言用人而仁親難説，且章句亦但云「又明不外本而内末之意」，是未及用人也。不如帶在第二節之尾，而自秦誓以下，方作第三節爲妥。」星按：雙峰認爲，「自先慎乎德以下是説理財，自秦誓以下是説用人」。顯然是把康誥、楚書舅犯之説，皆歸於理財一節，而秦誓歸於用人節。此與説約主張的秦誓作爲「第三節之首」正合。故此處「饒氏」當删爲妥。

〔二〕「夫理財用人之説，始於饒氏。而觀語類論此章許多諸條，大率言不專財利，乃爲絜矩而與民同好惡。未嘗有理財之説。」（李晚慤愼菴文集卷四與金繼孟别紙）

卷二　論語講義

學而篇

論語序説

楚昭王將以書社地封孔子。

書社，猶今人所謂書會也。〔一〕蓋卿大夫所當得底地謂之采地，如這個却是君之所特與，故謂之書社地。言以此養其徒也。〔二〕便如齊王欲中國授孟子室，養弟子以萬鍾相似。（輯釋，四書通證）

1.1 學而時習之，不亦説乎？有朋自遠方來，不亦樂乎？人不知而不慍，不亦君

〔一〕安褧四书训蒙辑疏評：饒氏説不是。

〔二〕陳士元論語類考引此。「從索隱説則誠如今之户籍。從饒説則想元時封邑之特恩書下者謂之書會。然二説俱生硬不順，今未敢知。抑楚之俗，別有田邑以養讀書之士而名之曰書社歟？不然，則書社只是地名，如齊之尼谿之田歟。」（郭鍾錫俛宇先生文集卷六十九答朴子善）

子乎？

習，鳥數飛也。學之不已，如鳥數飛也。朋，同類也。自遠方來，則近者可知。程子又曰：「說在心，樂主發散在外。」愚謂及人而樂者順而易，不知而不慍者逆而難，故惟成德者能之。然德之所以成，亦曰學之正、習之熟、說之深，而不已焉耳。

「習」字訓重，故重險謂之習坎。

說與樂皆是在中底，今此「樂」字對上文「說」字而言，則是主發散在外言之。

「朋」是專指同類，「人」是兼指衆人，如上而君大夫亦是。（輯釋無「如」字）

說之深，然後能樂，樂之深，然後能不慍。（輯釋）〔一〕

集注謂「德之所以成，亦在乎學之正、習之熟、說之深而不已焉！」此言極有意味。（僅大全）

此章六句，其工夫只在第一句上，其餘五句皆是效驗。〔二〕

〔一〕讀四書大全說：「夫子只就其所得者，約略著此數語，而加之以詠歎，使學者一日用力於學，早已有逢原之妙，終身率循於學，而不能盡所得之深。此聖人之言所爲，與天同覆，與地同載，上下一致，始終合轍。非若異端之有權有實，懸羊頭賣狗腿也。集注兼採衆說，不倚一端，可謂備矣。然亦止於此而已矣。他如雙峰所云『說之深而後能樂，樂之深而後能不慍』，則『時習』之『說』，與『朋來』之『樂』，一似分所得之淺深。而外重於中，以『朋來』之『樂』遺不知之『慍』，尤爲流俗之恒情，而非聖人之心德。」（第587頁）

〔二〕松陽講義卷四，「此須善會，朋來、不慍俱有工夫，只是從效驗上見工夫耳」。

石塚崔高：論語纂釋諸說弁誤引此條並引李岱雲曰：「此最是饒氏大病。」

1.2 其爲人也孝弟，而好犯上者，鮮矣；不好犯上而好作亂者，未之有也。

善事父母爲孝，善事兄長爲弟。犯上，謂干犯在上之人。鮮，少也。作亂，則爲悖逆爭鬥之事矣。此言人能孝弟，則其心和順，少好犯上，必不好作亂也。

孝弟，順德也，犯上是小不順底事，作亂是大不順底事。（通）

1.4 曾子曰：「吾日三省吾身：爲人謀而不忠乎？與朋友交而不信乎？傳不習乎？」

曾子以此三者日省其身，有則改之，無則加勉，其自治誠切如此，可謂得爲學之本矣。而三者之序，則又以忠信爲傳習之本也。

士莫急於學，故首章即以學言。學莫大於求仁，故二章、三章皆以仁言。爲仁必以孝弟忠信爲本，故二章以孝弟言，四章以忠信言，修身之要盡於此矣。故下章以治人之事繼之。此爲一書開卷之首，記言之意，亦略有序，後此不必皆然。（僅通）

1.6 子曰：「弟子入則孝，出則弟，謹而信，泛愛衆，而親仁。行有餘力，則以學文。」

程子曰：「爲弟子之職，力有餘則學文，不修其職而先文，非爲己之學也。」尹氏曰：

「德行，本也。文藝，末也。窮其本末，知所先後，可以入德矣。」洪氏曰：「未有餘力而學文，則文滅其質；有餘力而不學文，則質勝而野。」愚謂力行而不學文，則無以考聖賢之成法，識事理之當然，而所行或出於私意，非但失之於野而已。

集注三説不同。尹氏説得「文」字全輕，洪氏説得「文」字差重，朱子説得「文」字極重，三者互相發明。若但知「文」之爲輕而不知其爲重，則將有廢學之弊，故不得不交致抑揚之意。（通）

異文兩條：

尹氏以文對德行，有本末先後之分，説得「文」字輕；洪氏以文對質言，不可偏勝，説得「文」字差重；朱子以學文爲致知，與力行爲對，謂所知不明，則所行不當理，發明「文」字甚重。三者互相發明。蓋但知文之爲輕而不知其爲重，則將有廢學之弊，故不得不交致抑揚之意。〔一〕（輯釋，大全）

尹氏説得「文」字輕，洪氏説得「文」字差重，朱子發明「文」字甚重，三説互相發明。（管窺）〔二〕

〔一〕王本同，且開篇亦有「集注三説不同」。並下按語云：「此條又見趙格庵纂疏而首冠以『愚謂』二字，末多『然德固不可以一日而不修，而學亦不可一日而不講也』二句。」按：「格庵去雙峰未遠，纂疏中如此類者甚多。考元明諸儒遺書，則皆以爲雙峰説。豈記録之俱訛與？抑別有見與？敬爲著明，以俟詳覈。」（第 362 頁）

〔二〕史云：「發明引饒氏謂……竊意四條，程子説得文字最輕，尹、洪、愚謂三説皆爲補程説而設。尹説平正的當，不爲輕；洪説文字差重；愚謂文字甚重。是已（當作「以」）愚謂之説，非爲尹説而發，爲足程子之意而發也。」（管窺卷五）

1.7 子夏曰：「賢賢易色，事父母能竭其力，事君能致其身，與朋友交言而有信。雖曰未學，吾必謂之學矣。」

賢人之賢，而易其好色之心，好善有誠也。致，猶委也。委致其身，謂不有其身也。四者皆人倫之大者，而行之必盡其誠，學求如是而已。

賢賢亦朋友之倫也，尊賢取友，雖均屬朋友之倫而賢賢爲重，集注以四者言之。人倫莫重於君親。此以賢賢居先者，以好善有誠，方能行下三事也。〔一〕中庸九經以尊賢先親親，亦此意。〔二〕（輯釋，通僅引首句，「爲」作「尤」）

1.10 子禽問於子貢曰：「夫子至於是邦也，必聞其政，求之與？抑與之與？」子貢曰：「夫子温良恭儉讓以得之。夫子之求之也，其諸異乎人之求之與？」

聖人過化存神之妙，未易窺測，然即此而觀，則其德盛禮恭而不願乎外，亦可見矣。學者所當潛心而勉學也。謝氏曰：「學者觀於聖人威儀之間，亦可以進德矣。若子貢亦可謂善觀聖人

〔一〕石塚崔高：論語纂釋諸說弁誤引此條並引李岱雲曰：「傷巧。」

〔二〕「愚意恐是偶然耳。不必曲爲之說。若如此說，則上章夫子之言親仁學文，何在於孝悌謹信之乎？」「饒氏說亦自有意思，中庸尊賢置之於親親之上，亦此個意思。不必與上章之言牽合比擬。」（金元行渼湖集卷十答洪大容）

矣，亦可謂善言德行矣。」

此即聖人中和氣象。集注「過化存神未易窺測」之語，與謝説三「亦」字，皆微寓抑揚之意。〔二〕

温良而又恭儉，恭儉而又讓，與温而厲、威而不猛相似，皆中和氣象。（管窺）〔三〕

1.11子曰：「父在，觀其志；父没，觀其行；三年無改於父之道，可謂孝矣。」

尹氏曰：「如其道，雖終身無改可也。如其非道，何待三年。然則三年無改者，孝子之心有所不忍故也。」游氏曰：「三年無改，亦謂在所當改而可以未改者耳。」

饒氏、熊氏引莊子之孝以釋此章，誤矣。〔三〕（僅通）

〔一〕通曰：「温而厲，威而不猛，恭而安，此夫子中和氣象也。子貢言温而不言厲，言恭而不言安，言良、儉、讓則見不猛，而不見所謂威，皆未足以盡盛德之形容。饒氏謂此即聖人中和氣象。又謂……以謝氏爲微寓抑揚之意，則其不足以盡中和之氣象，明矣。饒氏前後二説自相反，不可不辨也。」大全在引完輯釋説後，又補雲峰説：「饒氏前後二説自相反，不可不辨也。」王本指出：「此亦見趙順孫四書纂疏」，且首冠以「愚謂」，而末多「子貢特舉聖人之一節而未及其全體與」二句。

「若其云朱子未易窺測語與謝氏三亦字微有抑揚之意，則不可曉。蓋聖人過化存神處，自是難窺測底……其下兩『亦』字則只當如『且』『又』字看。既舉兩事，故上下相蒙，連舉『亦』字。古人語法多有如此者，固無足疑。其以爲寓抑揚者，不知於何見得？此饒説之不能無得失者然也。雲峰辨其説，乃反不取其中和之云而入其抑揚之説，以爲矛盾而病之，抑又何歟？」（初庵先生全集卷六論語諸章説）

〔二〕管窺引通説，指出「饒氏二説自相反，不可不辯。今觀發明取饒氏説而不取胡氏此辯。蓋發明於胡氏每有忌克之意，故其説雖善，亦多不取；於饒氏每有尊信之心，故其言雖失，亦不忍去。愚故備録於此，以俟觀者自去取焉耳。輯釋則取通説，可謂能不阿其所好矣。」（管窺卷五）

〔三〕通説：「所當改，以事言；可未改，以時言；不忍改，以心言。按朱子曰：『此章是言父有不善，子不忍改，乃見其孝。若孟獻子自是賢者，莊子能不改其所行，所以爲難。先儒以爲莊子之賢不及獻子，疑其不能守父之政，用父之臣，而莊子乃能不改，此其所以難能也。』」

「或問集注尹氏、游氏之説如何？」「似太費辭。」（管窺）〔一〕

1.12 有子曰：「禮之用，和爲貴。先王之道斯爲美，小大由之。有所不行，知和而和，不以禮節之，亦不可行也。」

蓋禮之爲體雖嚴，而皆出於自然之理，故其爲用，必從容而不迫，乃爲可貴。先王之道，此其所以爲美，而小事大事無不由之也。如此而復有所不行者，以其徒知和之爲貴而一於和，不復以禮節之，則亦非復理之本然矣，所以流蕩忘反，而亦不可行也。程子曰：「禮勝則離，故禮之用和爲貴。先王之道以斯爲美，而小大由之。樂勝則流，故有所不行者，知和而和，不以禮節之，亦不可行。」

有子論仁、論禮，皆只説得下面一截，上面一截須待程子、朱子爲發明之。〔二〕

〔一〕史云：「雙峰本謂此章不改是不改父善，且引孟莊子不改父臣父政爲證，故如此説。竊意此上文有『父没觀行』一語，若其行惡，又安能無改於父之善？若其行善，又何患其改父之善。政謂父没，其行雖善，又必三年無改於父之未善，乃見其不忍之心耳。餘則通者之辨已詳。讀者考焉可也。」（管窺卷五）

〔二〕趙惠四書箋義於本章朱注「天理節文人事儀則」下言，「其義詳見石洞紀聞」。然今日無法推測雙峰於此何解。

王夫之，「雙峰云：『有子論仁論禮，只説得下面一截。』東陽云『有子是説用禮』。只此二語，見得此章在集注，自從本源上別起一番議論，非正釋也。」（讀四書大全説，第592頁）「大抵有子在制作上立言，故曰『用』、曰『由』、曰『行』。是故雙峰以爲在下面一截説，與前論仁而言行仁一例。而君子之静存動察，以立大本而行達道者，固未及也。王陽明疑有子之支離以此，而有子之切事理以立言，終異於姚江之淪於禪者，亦正在此。固不必更就上面一截起論，爲頭上安頭之説矣。」（讀四書大全説，第595頁）

1.13 有子曰：「信近於義，言可復也；恭近於禮，遠恥辱也；因不失其親，亦可宗也。」

言約信而合其宜，則言必可踐矣。致恭而中其節，則能遠恥辱矣。

有子氣象從容，辭不迫切，於禮義皆以「近」言。集注恐其寬緩，故直以合宜、中節言之，不用其辭而用其意也。（輯釋）

1.14 子曰：「君子食無求飽，居無求安，敏於事而慎於言，就有道而正焉，可謂好學也已。」

敏於事者，勉其所不足。

「敏於事」之「事」，非特指行事而言，凡學問思辨窮理之事，皆事也。〔一〕

1.16 子曰：「不患人之不己知，患不知人也。」

尹氏曰：「君子求在我者，故不患人之不己知。不知人，則是非邪正或不能辨，故以爲患也。」

〔一〕管窺亦引，缺開頭「敏於事」之「於」。史云：「馮氏正是祖述饒說而不如饒說之活，如饒說，則雖以事爲學，而未嘗不可兼行事之事也。如馮說，則但可爲學而不可爲行事之事矣。」（管窺卷五）

日本安裘四書訓蒙輯疏引此。

不患人之不己知，即首章人不知而不愠之意，皆是要人爲己。（僅通）

爲政篇

2.1子曰：「爲政以德，譬如北辰，居其所而衆星共之。」

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。

北辰居其所，是無爲之象；衆星共之，是天下歸之之象。（僅通）

2.2子曰：「詩三百，一言以蔽之，曰『思無邪』。」

凡詩之言，善者可以感發人之善心，惡者可以懲創人之逸志，其用歸於使人得其情性之正而已。

諸家皆謂作詩者如此，獨集注以爲詩之功用能使學者如此。夫子恐人但知詩之有邪正，而不知詩之用，皆欲使人之歸於正，故於其中揭此一句以示人。學者知此，則有以識讀詩之意矣。〔二〕

2.4子曰：「吾十有五而志於學，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十

〔二〕日本安裴四書訓蒙輯疏引此。

而耳順，七十而從心所欲不踰矩。」

矩，法度之器，所以爲方者也。隨其心之所欲，而自不過於法度，安而行之，不勉而中也。胡氏曰：「聖人之教亦多術，然其要使人不失其本心而已。欲得此心者，惟志乎聖人所示之學，循其序而進焉。至於一疵不存、萬理明盡之後，則其日用之間，本心瑩然，隨所意欲，莫非至理。蓋心即體，欲即用，體即道，用即義，聲爲律而身爲度矣。」

「矩」字尤爲此章之要。致知是要知此矩，力行是要踐此矩，立是守得此矩定，不惑是見得此矩明，知命是又識得此矩之所自來，耳順則見得此矩十分透徹，從心不踰是行得此矩十分純熟。矩者何？此心之天則是也。規矩皆法度之器，規圓善於旋轉，而無界限之可守；矩方則有廉隅，界限截然一定而不易。智欲其圓，行欲其方，故以矩言之。矩即義以方外是也。胡氏云「體即道，用即義」，「義」字正爲「矩」字而發。（輯釋，通無首句，缺「天則是也」的「是」）〔一〕

〔一〕史云：「饒氏以『矩』字貫一章之旨。發明亦採其說，輯釋備引諸說……饒氏以（四庫本作「摘一」）『矩』字立說，亦是（四庫本有「宋末」二字）舉子時文摘字立說之體，說經不必爾也。」（管窺卷五）

「饒說義雖似是而未免太巧，似失夫子之意。胡說發明大旨甚切，學者當深玩。」（尹光紹素谷先生遺稿卷十五雜著讀書隨録）「按：明儒多攻饒氏此說。至比之本心之佛學，甚誤。此蓋不知心性之辨。而且以心專當不好底看，故乃爲此胡說，可笑也已……若使饒氏直曰『心，天則』，則固無曲折而爲語病也。以矩爲心之天則，是分別心性而爲言者。何不可之有？」（金正默過齋先生遺稿卷二論語）

2.6 孟武伯問孝。子曰：「父母唯其疾之憂。」

言父母愛子之心，無所不至，惟恐其有疾病，常以爲憂也。人子體此，而以父母之心爲心，則凡所以守其身者，自不容於不謹矣。

集注曰「凡所以守其身者，自不容於不謹」。當看「凡」字，不獨謹疾而已。（通）

異文：凡所以守其身，下一「凡」字，蓋不獨謹疾而已。愚謂已包後説之意在其中矣。（輯釋）

非特有疾時憂，無疾時亦常憂其愛護之不謹，而有以致疾，此見父母愛子之切處，不獨謹疾而已。（僅大全）〔一〕

2.7 子曰：「今之孝者，是謂能養。至於犬馬，皆能有養；不敬，何以別乎？」

言人畜犬馬，皆能有以養之。若能養其親而敬不至，則與養犬馬者何異？

集注「養犬馬者何異」，「者」字即是「人」字。〔二〕「是謂能養」「皆能有養」，看兩「能」字，便見是説養親之人與養犬馬之人。言養親不能敬，則與養犬馬之人無分別，非謂父母與犬馬無別也。（通）〔三〕

〔一〕四書困勉講義録亦引此而無「不獨謹疾而已」。

〔二〕首句大全置於所引文末。

〔三〕「此則慮勢或涉尊敬之地而過言也，只以兩養之事而言也。」（李漢膺敬菴先生文集卷八論語劄疑略）「按：兩『能』字是指其事也，非指其人也。『者』字亦指事而言也。饒氏於此偶不免誤説，然其大意則善。」（金正默過齋先生遺稿卷二論語）

2.12子貢問君子。子曰：「先行其言而後從之。」

周氏曰：「先行其言者，行之於未言之前；而後從之者，言之於既行之後。」

君子者，成德人也。成德之人，凡其所言，皆是言其平日所實踐之事，非虛言也。（僅通）〔一〕

君子行在言前，言隨行後，自然言行不相違矣。（輯釋，大全、王本「違」作「遠」）

2.16子曰：「攻乎異端，斯害也已！」

范氏曰：「攻，專治也，故治木石金玉之工曰攻。異端，非聖人之道，而別爲一端，如楊墨是也。其率天下至於無父無君，專治而欲精之，爲害甚矣！」

異端不可便謂之邪道，只是他一偏之説，與聖人大中至正之道不同。既是有偏，則其末流必須有害，乃邪道也。故不可攻之，攻之愈工，則其害愈甚。如楊氏爲我，近於義；墨氏兼愛，近於仁，其初也各是一面道理。後來爲楊氏之學者，只管於爲我上求工，雖拔一毛而利天下不爲。爲墨氏之學者，只管於兼愛上求工，雖

〔一〕史云：「通蓋因饒氏有『成德之人，凡其所言，皆是言其平日所實踐之事，非虛言也』之意，而如此分別之也。饒氏未嘗以入德對言，未害也。通則並失饒氏之意矣。」（管窺卷五）按：通引饒説後言：「言之必行，行在言後，入德之事也；言其所行，行在言前，成德之事也。子貢以成德爲問，故夫子以成德告之。」

摩頂放踵，利天下爲之。故其害遂至於無父無君。（僅通）〔一〕

2.18子曰：「多聞闕疑，慎言其餘，則寡尤；多見闕殆，慎行其餘，則寡悔。言寡尤，行寡悔，禄在其中矣。」

愚謂多聞見者，學之博；闕疑殆者，擇之精；慎言行者，守之約。凡言在其中者，皆不求而自至之辭。言此以救子張之失而進之也。

朱子三句，第一句無可疑，但下句「精」「約」兩字似乎太重。蓋聖門之學有二：有自聞見而入者，有自致知而入者。子張氣質浮露，不能深潜察理，故夫子且令於聞見上選擇而持守之。闕疑殆者，未能窮究其是非，且與闕之。其餘亦未必一一至當，故見之言行者，僅能寡其尤悔而已，未能保其盡善全美也。「精、約」惟從

〔一〕管窺所引略不同：無「只是……愈甚」。「無父無君」後尚有一句：「佛學亦然，感興詩云『西方論緣業』云云，亦此意也。」史云：「楊墨實爲我、兼愛，而跡則近乎仁義，先儒又謂其疑於仁、疑於義。曰近曰疑，蓋皆謂其非仁義而似乎仁義，故惑人爲甚也。『彌近理大亂真』之歎，意亦如此。若謂其可爲一面道理，則是以僞爲真，而可乎？……直歸之楊子、墨子，何嘗以爲學者之流弊哉！先儒有説隘與不恭，爲夷、惠清、和之流弊者，朱子尚且不以爲然。況於異端，又何必與之回護乎！雙峰只因集注有『治木石金玉之工曰攻』之説，遂就『工』字上立論。其意蓋謂楊、墨本只偏於爲我、兼愛，後來爲其學者，更就爲我、兼愛上用工，故其弊至於無君父耳。專以『工』爲工巧之工，故其説如此。殊不知集注專治欲精之言，只是精於其道，便有此害。非謂精之而更加工巧，方有此害。佛氏之學，背棄君父，淪滅綱常，立教之初，便有此害。感興詩特言初焉其説尚淺，未足以惑賢智。至流傳既久，而後其説乃高妙。非可謂始未害而終乃害也。」（管窺卷五）

事於格物以至於知至意誠者，乃能及此，非聞見之學所能與也。（管窺）〔二〕

2.22子曰：「人而無信，不知其可也。大車無輗，小車無軏，其何以行之哉？」**軏，轅端上曲，鉤衡以駕馬者。車無此二者，則不可以行，人而無信，亦猶是也。**

「行之」之行，指車言，人無信之不可行，亦猶是也。（輯釋）

八佾篇

3.1孔子謂季氏：「八佾舞於庭，是可忍也，孰不可忍也？」**季氏以大夫而僭用天子之樂，孔子言其此事尚忍爲之，則何事不可忍爲。或曰：「忍，容忍也。」**

〔二〕史云：「謂聖門之學有二，自致知而入者，吾於大學見之矣。自聞見而入者，亦有所據否？……自聞見而入之學，不知又施之於何所，行之於何時？竊意聞見、致知不是二事，且如聞時人之言，見時人之行，固聞見也。或因議論（四庫本作『師友』）講明，或因誦詩讀書，而多識前言往行，亦豈不是聞見？……且言行所關甚重。苟能謹之，豈擇不精、守不約者之所易及。『寡』字之云，猶『鮮矣仁』之鮮，聖人辭不迫切，非謂尚有少尤悔也。……更以程子修天爵之説參之，可見朱子『精』『約』二字不爲太重。不如此，如何修得天爵？修天爵即明明德之謂。致知非明明德之條目乎？觀於孟子『道則高矣美矣』章經注之旨，則聖門之學，又豈有二乎哉！吾不知雙峰此言，果何所據也？」（管窺卷五）

忍字有二義，有敢忍之忍，有容忍之忍，二義皆通，而敢忍之義爲長，故集注以容忍之忍居後。〔一〕

異文：番易饒氏解論語是可忍也章，謂忍有甘忍之忍，有容忍之忍。甘忍之忍，正夫子責季氏之意，如州吁阻兵而安忍，及經言殘忍、忍人，大抵甘忍爲之而不顧。其説忍字有是非。（羅壁識遺卷三「忍字二義」條）

3.2 三家者以雍徹。子曰：「『相維辟公，天子穆穆』，奚取於三家之堂？」

譏其無知妄作，以取僭竊之罪。

上章是罪其僭，此章是譏其無知。惟其無知，所以率意妄作，以取僭竊之罪。上章「是可忍也」，是言其不仁；此章「無知妄作」，是言其不知。惟其不仁不知，是以無禮無義。〔二〕

3.3 子曰：「人而不仁，如禮何？人而不仁，如樂何？」

游氏曰「人而不仁，則人心亡矣，其如禮樂何哉？言雖欲用之，而禮樂不爲之用也。」程子曰：「仁者天下之正理。失正理，則無序而不和。」李氏曰：「禮樂待人而後行，苟非其人，則雖玉帛交錯，鐘鼓鏗鏘，亦將如之何哉？」

游氏説得「仁」字親切，而「禮樂」二字欠分明；程子説得「禮樂」二字有意義，而「仁」字不親切。

〔一〕林羅山論語解引此。

〔二〕「謝氏以不仁不知分説兩章，而朱子謂之未安。此載於或問中，而饒氏又作此説，何也？」（金正默過齋先生遺稿卷二論語）

必合二説而一之，然後仁與禮樂之義方備。程子「無序不和」，是説無禮樂之實；李氏鐘鼓玉帛，是説有徒禮樂之文。亦必合二説而一之，然後「如禮樂何」之義方盡。集注用意精深，要人仔細看。（輯釋、通「不分明」之「不」作「欠」，「有禮樂」前脱「徒」字）

程子序字、和字是就理上説，若就心上説，則當言敬與和。不仁之人，其心不敬不和，無以爲行禮作樂之本。雖有禮之儀文，而儀文不足觀；雖有樂之音節，而音節不足聽。（僅大全）

3.4 林放問禮之本。子曰：「大哉問！」

孔子以時方逐末，而放獨有志於本，故大其問。蓋得其本，則禮之全體無不在其中矣。

放問禮之本而夫子不告之以禮之大本，以其不切放（「放」疑當爲「問」）故也。（僅大全）

3.8 子夏問曰：「『巧笑倩兮，美目盼兮，素以爲絢兮。』何謂也？」

言人有此倩盼之美質，而又加以華采之飾，如有素地而加采色也。子夏疑其反謂以素爲飾，故問之。

巧笑、美目二句，賦也；「素以爲絢」一句，比也。（輯釋）〔一〕

〔一〕四書説約卷四，「愚按：集注以合饒説，則此句（指繪事後素）亦比也，不應遂忘倩盼二句。」

3.9 子曰：「夏禮吾能言之，杞不足徵也；殷禮吾能言之，宋不足徵也。文獻不足故也，足則吾能徵之矣。」

言二代之禮，我能言之，而二國不足取以爲證，以其文獻不足故也。文獻若足，則我能取之，以證君言矣。

杞、宋二國文獻，雖皆不足，然以杞較宋，宋去殷近，尤有存者。杞去夏遠，且不能自振，想見尤甚。所以孔子又言「吾説夏禮，杞不足證；吾學殷禮，有宋存焉」。或問：「夏殷之後，其文獻既皆不足，不知孔子於何考訂而能言之？」曰：「殘編斷簡，當時豈無存者？聖人聰明睿知，得其一二，則可觸類以知其餘。況周之禮，實監二代而損益之，則周之文，亦可推之，以知夏殷忠質之變。但無徵不信，不信則民不從。故聖人雖能言之而終不敢筆之於書，以示後世。若當時杞、宋可證，得聖人論著二代之禮，與周禮並存，以爲百王損益之大法，豈不甚妙？〔一〕惜乎杞、宋既不足以證二代之禮，其後周之文獻，亦淪亡於戰國干戈與暴秦坑焚之餘。三代禮樂之教影滅，無復遺響於後世，可嘆也已。」（僅大全）

3.11 或問禘之説。子曰：「不知也。知其説者之於天下也，其如示諸斯乎！」

〔一〕困勉録：「周之文獻自足也。夫子欲挽文勝之弊，何不取周禮示之而致惜於二代之無徵也。雙峰以爲『百王損益之大法』一句最妙。蓋一代自有一代之禮，而非合三代之禮，不足見損益之妙。」

指其掌。

蓋知禘之説，則理無不明，誠無不格，而治天下不難矣。聖人於此，豈真有所不知也哉？

輯講：某嘗疑集注云云，固是推崇得禘之説好，然中庸却説「明乎郊社之禮、禘嘗之義，治國其如示諸掌」。郊社、禘固是祭之大者，嘗却是祭之小者。知郊社、禘之説，固能使治國如示諸掌；知嘗之説，亦能使治國如示諸掌乎？如此，則集注專一推崇禘祭之説，似未盡合聖人之意。某嘗謂中庸之説詳，論語之説略，不若只以中庸解論語，則辭不費而義明。（管窺）〔一〕

異文：中庸之義詳而易見，不若只以中庸解論語，則辭不費而義明。（僅通）〔二〕

3.12 祭如在，祭神如神在。子曰：「吾不與祭，如不祭。」

范氏曰：「君子之祭，七日戒，三日齋，必見所祭者，誠之至也。是故『郊則天神格，廟則人鬼享』，皆由己以致之也。有其誠則有其神，無其誠則無其神，可不謹乎？『吾不與祭如不

〔一〕史云：「饒氏此疑似矣。然使中庸而曰『郊社之禮，禘嘗之義，苟明其一，治國其如示諸掌乎』，則集注專一推崇禘祭之説，誠爲過當，而此疑爲是。今中庸以明乎四者而兼言以結之。然則合四者皆明而後明於治國也必矣，何嘗專舉嘗之一祭，而謂國可治哉！如此，則中庸自合大小，欲人之皆明，此則因或人所問而得言其大。記有詳略而理無餘欠，非論語唯知禘而不知郊社、嘗之禮義也。集注因此明彼，深得舉大該小之體。雙峰此疑，殆亦『理有未明而不盡乎人言之意者』歟！」（管窺卷五）

〔二〕管窺下一條言：「考證王氏謂『論語約而難知，中庸詳而易見，不若以中庸解論語，辭不費而義明。』金氏按：『中庸是泛説，論語是答或人之問，亦恐各是一出。』」史云：「王説正是竊饒氏之意者，此不再辯。金説理或然也。」（管窺卷五）指王柏抄襲雙峰之意。

祭』，誠爲實，禮爲虛也。」

范氏意是説有此誠時，方始有此神。若無此誠，則並此神無了，不特説神來格不來格也。〔一〕

3.13 王孫賈問曰：「與其媚於奥，寧媚於竈，何謂也？」

凡祭五祀，皆先設主而祭於其所，然後迎尸而祭於奥，略如祭宗廟之儀。

凡在五祀，先設主席而祭於其所，親之也；後迎尸而祭於奥，尊之也。祭於其所，近於竈，止祭於奥，又非神所栖。故兩祭之，以冀其必一來享也。〔二〕（通，輯釋無「凡在」二字，末句作「以盡來神之道也」，大全同）

3.20 子曰：「關雎樂而不淫，哀而不傷。」

關雎之詩，言后妃之德，宜配君子。求之未得，則不能無寤寐反側之憂；求而得之，則宜其有琴瑟鐘鼓之樂。蓋其憂雖深而不害於和，其樂雖盛而不失其正，故夫子稱之如此。欲學者玩其辭，審其音，而有以識其性情之正也。

自他詩觀之，言憂者常易至於悲傷，如澤陂之詩曰：「有美一人，傷如之何！寤寐無爲，涕泗滂沱」是也。

〔一〕王本，「此條纂疏亦冠以『愚謂』，范氏下多一『語』字，『則並』作『即并』。」（第365頁）日本安裘四書訓蒙輯疏引此。

〔二〕輯釋無「凡在」，末句作「以盡求神之道」。大全同。王本：「凡在」作「凡祭」。蒙引卷五，「饒氏兩句説得最好。曰『祭於其所近於褻，止祭於奥又非神所栖，故兩祭之，盡求神之道也。』」

言樂者常易至於淫泆，如溱洧之詩曰：「洧之外，洵訏且樂。維士與女，伊其相謔，贈之以芍葯」是也。唯關雎之詩，最得性情之正。

輯講謂：關雎之詩一章是稱美后妃之德，可以爲文王之配。第二章是推原始焉，文王未得后妃之時，求之如此其切也。第三章是言今日文王始得后妃，喜之如此其至也。（管窺）〔一〕

3.23 子語魯大師樂。曰：「樂其可知也：始作，翕如也；從之，純如也，皦如也，繹如也，以成。」

此章有三節，「始作」是其初，「從之」以後是其中，「以成」是其終。翕合之餘有純和，純和之中有明白，明白之中無間斷，方是作樂之妙。（輯釋）〔二〕

3.24 儀封人請見。曰：「君子之至於斯也，吾未嘗不得見也。」從者見之。出

〔一〕史云：「哀不傷，樂不淫，皆指作詩者而言。蓋此詩是宮中之人所作，其憂其樂，皆作詩者之自憂樂。考於朱子詩傳可見。雙峰皆以爲文王之憂樂，則其與懷婚姻者又何異哉？既非詩之本旨，尤非所以言聖人也。」（管窺卷五）

〔二〕蒙引卷五引「翕合……間斷」，並贊「上句著『餘』字，下句著二『中』字，極有斟酌。」（第 191 頁）

王夫之，「雙峰分始、從、成爲三節，東陽奉之以駁上蔡。看來，饒、許自是不審，上蔡未甚失也。『以成』二字，緊頂上三句，原不另分支節。而上蔡之小疵，在『故曰繹如也以成』七字，似專以『繹如』屬成。蔡覺軒亦然。『從之，純如也、皦如也、繹如也，以成』，十三字本是一句。言既從之後，以此而成樂之一終也。止有兩節，不分爲三。本文一『以』字是現成語，而『繹如也』連上二句一滾趨下，斷不可以『純』『皦』屬『從』，『繹如』屬『成』。上蔡語病，正在强分三支，割裂全錦。東陽反以不分三支咎上蔡，其愈誤矣。」（讀四書大全説，第 623 頁）

困勉録：「『餘』『中』二字有辯。天地間自然之節奏。」

曰：「二三子，何患於喪乎？天下之無道也久矣，天將以夫子爲木鐸」。

言亂極當治，天必將使夫子得位設教，不久失位也。封人一見夫子而遽以是稱之，其所得於觀感之間者深矣。或曰：「木鐸所以徇于道路，言天使夫子失位，周流四方以行其教，如木鐸之徇于道路也。」

夫子得位與不得位，封人所不能知。其所可知者，夫子道德如是，天將使振揚文教，以開天下後世也，必矣。或得位，或周流四方，皆在其中。（輯釋）〔一〕

3.26 子曰：「居上不寬，爲禮不敬，臨喪不哀，吾何以觀之哉？」

居上主於愛人，故以寬爲本。爲禮以敬爲本，臨喪以哀爲本。既無其本，則以何者而觀其所行之得失哉。

〔一〕困勉録引之。王本「必」前無「也」字。史云：「木鐸之喻，若如通者兼兩意之説，則封人之所譬極巧，恐未必然。……然則集注存兩説何也？曰：前説固無以易，而舊説亦或可通，故兼存耳。然主前則不兼後，主後則不兼前，決無一言自含兩意之理。輔氏之言，深有契於朱子前一説勝之旨。然通者，又是述饒氏之意以爲説。饒説今輯釋引之，讀者考焉可也。」（管窺卷五）管窺引三家説如下：「集注前是得位設教之説，後備周流行教之説。纂疏輔氏謂『注中本説意實而味長，後説意切而味短』。通謂：木鐸如明堂位所謂振於朝，夫子得位之象也。如遒人所謂『徇於路』，夫子失位周流四方之象也。儀封人但言木鐸，政自兼兩意。所以集注亦兼兩説，輔氏之論，非矣。」

「以」字訓「用」，謂用寬、敬、哀三者觀之也。〔一〕蓋有此三者，則其大體已得，方可就此觀其小節。若無此三者，則全體都不是，更把甚底去看他。

里仁篇

4.1子曰：「里仁爲美。擇不處仁，焉得知？」

里有仁厚之俗爲美。擇里而不居於是焉，則失其是非之本心，而不得爲知矣。

此篇記聖人言仁，且先從粗淺處記起，擇里雖是粗淺，然亦極是緊要。鳥之栖止，尚知擇地。人之居止，豈可不知擇鄉！（僅通）

4.2子曰：「不仁者不可以久處約，不可以長處樂。仁者安仁，知者利仁。」

約，窮困也。利，猶貪也，蓋深知篤好而必欲得之也。

知者之於仁，如小人之貪利，皆深知篤好，必欲得之。（僅大全）

〔一〕日本安裴四書訓蒙輯疏引此。

不仁之人，失其本心，久約必濫，久樂必淫。

濫如水之氾濫，淫如水之浸淫。久約者爲飢寒所迫，而不能自守，以至放蕩於禮法之外，如水之溢出外去，故曰濫。久樂者爲富貴所溺，而不能自守，不知不覺至於驕奢，如水之浸入裏來，故曰淫。濫字是「窮斯濫矣」，淫字是「富貴不能淫」之淫。

惟仁者則安其仁而無適不然，知者則利於仁而不易所守，蓋雖深淺之不同，然皆非外物所能奪矣。

安仁者，心與仁爲一，仁即我，我即仁，故曰「其仁」，即仁者之仁也。利仁者，心與仁猶二，於仁猶有間，故曰「於仁」，猶未是知者之仁，不過利於仁耳。〔一〕（輯釋，通脱「即仁者之仁也」，脱「猶未是」以下。）

謝氏曰：「仁者心無内外遠近精粗之間，非有所存而自不亡，非有所理而自不亂，如目視而耳聽，手持而足行也。知者謂之有所見則可，謂之有所得則未可。」

「心無内外遠近精粗之間」，是説他仁熟處。他人於此處能存，於彼處或不能存；於此處能理，於他處或不

〔一〕王本云：「此亦見纂疏，但無『其仁、曰於仁』二仁字與末兩句。」（第 367 頁）
日本安裘四書訓蒙輯疏引此。

能理。唯仁者内面如此，外面亦如此，遠近精粗，無適不然。〔二〕内謂存處時，外謂應事接物時，近謂日用常行處，遠謂非日用常行處。精如治詩書禮樂等事，粗謂治錢穀甲兵等事。存是心存，理是事理。（輯釋，通脱首句，「内面如此外面亦如此」作「内外」）〔三〕

4.3子曰：「唯仁者能好人，能惡人。」

蓋無私心，然後好惡當於理。

忠清章論仁，是因事而原其心，故先書『當理』而後言『無私心』；能好惡是由心而達之事，故先言『無私心』而後言『當於理』。〔三〕

4.5子曰：「富與貴是人之所欲也，不以其道得之，不處也；貧與賤是人之所惡也，不以其道得之，不去也。君子去仁，惡乎成名？君子無終食之間違仁，造次必於是，顛沛必於是。」

〔一〕日本安裴四書訓蒙輯疏引至此。

〔二〕「且謝氏説『有所理』之『理』字當訓以治。而饒氏則曰『理是事理』。事理之理與治亂之理不同，則似失謝氏本意。」「理是事理，謂是事治也。」（權尚夏寒水齋先生文集卷七答閔聖猷）

〔三〕四書説約卷五：「饒氏説仁字，剖析精矣。雖『心之德』之中，尚有如此流別。今人亂將『愛之理』夾雜説，能好固是愛，能惡是要成就那人，亦是愛。何處得此解者，總是見識摇惑不定也。」

不以其道得之，謂不當得而得之。然於富貴則不處，於貧賤則不去，君子之審富貴而安貧賤也如此。言君子所以爲君子，以其仁也。若貪富貴而厭貧賤，則是自離其仁，而無君子之實矣，何所成其名乎？言君子爲仁，自富貴、貧賤、取舍之間，以至於終食、造次、顛沛之頃，無時無處而不用其力也。然取舍之分明，然後存養之功密，存養之功密，則其取舍之分益明矣。

「君子去仁，惡乎成名」，是結上生下。（輯釋）〔一〕

天下之所同欲者，莫如富貴；所同惡者，莫如貧賤。雖君子之心，亦無以異於人也。然人之常情，欲之則必趨之，惡之則必避之，鮮有不因是而喪其所守者。惟君子則不然，於富貴未嘗不欲，而得之不以其道，則寧避之而不處；於貧賤未嘗不惡，而得之雖不以道，亦寧安之而不去。是何君子欲惡之與人同，而去取之與人異邪？誠以富貴雖可欲，而所欲有大於富貴者；貧賤雖可惡，而所惡有大於貧賤者。千乘萬鍾得之，若可以爲榮，然義之不度而有害於吾本心之仁，則適足以爲辱。不得之，若可以爲戚，然命之能安而無害於吾本心之仁，則乃所以爲樂。人能知此，而於二者之間審所擇焉，則天理人欲去取之分，判然於中，而存養省察以全

〔一〕王夫之，「『君子去仁』兩句，只結上文，無生下意。雙峰所言未是。只『不處』『不去』，便是存仁、去仁一大界限。到得『君子無終食之間違仁』，則他境界自別。赫然天理相爲合一，視聽言動，出門使民，不但防人欲之見侵。雖人欲不侵，而亦唯恐天理之不現前矣。」（讀四書大全説，第629頁）

吾本心之仁者，自有不容已者矣。是以古之君子，戰戰兢兢，靜存動察，不使一毫慢易非僻之私，得以留於其間，而有終食之違焉。造次之時，人所易忽也而不敢忽，顛沛之地，人所易忘也而不敢忘。必使此心之仁，無頃刻之間，斷無毫釐之空闕而後爲至焉。此其所以動靜周流，隱顯貫徹，而日用之間，無非天理之流行也。（僅大全）〔一〕

4.6 子曰：「我未見好仁者，惡不仁者。好仁者，無以尚之；惡不仁者，其爲仁矣，不使不仁者加乎其身。」

夫子自言未見好仁者、惡不仁者。蓋好仁者真知仁之可好，故天下之物無以加之。惡不仁者真知不仁之可惡，故其所以爲仁者，必能絶去不仁之事，而不使少有及於其身。此皆成德之事，故難得而見之也。

惡不仁者之於仁，比之好仁者尚隔一重。好仁者便是仁，惡不仁者未便是仁。因其惡不仁也而後能爲仁，故曰「其爲仁矣」。「其」是將然之辭，惡不仁則亦將爲仁矣，是何也？以其惡之深，不使不仁之事加於其身故也。（通）

〔一〕困勉録卷七，「通章真氏分三節看，饒氏似止作二節看，俱通。」

異文：好仁者於好上重，惡不仁者於惡上重。惡不仁者未便是仁，因其惡不仁也而後能爲仁，故曰「其爲仁矣」。「其」是將然之辭。既惡不仁，則亦將爲仁矣，是何也？以其惡之深，不使不仁之事加於其身故也。（輯釋，大全誤刻「雙峰饒氏」作「雙峰胡氏」）

4.7 子曰：「人之過也，各於其黨。觀過，斯知仁矣。」

尹氏曰：「於此觀之，則人之仁不仁可知矣。」

或曰：「聖人只説知仁，尹氏又曰『人之仁不仁可見』，何也？」曰：「他見『各於其黨』兼君子、小人而言，故下句亦作『仁不仁』説。要之，上文雖兼兩邊，其意實重在這一邊。觀過知仁，恐只説這一邊好底，言雖過也，然因其過猶足以見其仁，如周公、孔子之過是也。〔一〕若小人則無處不薄，無處不忍，何待其過然後知其不仁。」（大全，輯釋脱句首「或曰聖人」字，「又曰」作「又説」）

異文：尹氏見上句各於其黨兼君子小人而言，故下句亦作仁不仁説。要之上句雖兼兩邊，觀過知仁，恐只

〔一〕松陽講義卷五，「大全劉氏、雙峰饒氏皆以周公、孔子之過言之，看作勢不得已了，此原非正意。明季講家多主之，誤矣。」「若劉氏、饒氏所引周公、孔子之過。恐不可以知仁之過論之。此過字真有過失也。若其過不亦宜乎？則豈爲過乎？」（鄭基安晚慕遺稿卷六看書漫録）「此説似好，然經意恐不然。蓋此章無論君子、小人，當其過時觀其所存心處如何。若心存於厚與愛而過，則知其爲仁。心存於薄與忍而過，則知其爲不仁。是方過而後觀之之事，不干過以前事也。」（權炳約齋先生文集卷五思問録）

說這一邊好底云云。（管窺）〔一〕

4.8 子曰：「朝聞道，夕死可矣」。

道者，事物當然之理。苟得聞之，則生順死安，無復遺恨矣。朝夕，所以甚言其時之近。程子曰：「言人不可以不知道，苟得聞道，雖死可也。」

人不聞道，則動作云爲是非皆不知，冥行而已，枉在天地間做人。既聞道，方知爲子必不可不孝，爲臣必不可不忠，每事順理而行。生既順理，則俯仰無愧，其死方安。問：「如曾子得正而斃，方死而安。」曰：「曾子惟聞道，所以須要易簀。曾元唯未聞道，惟知以姑息愛其親，故以幸至旦爲請。此章重在聞道，不在死生。」（輯釋）〔二〕

4.10 子曰：「君子之於天下也，無適也，無莫也，義之與比。」

〔一〕史云：「發明引饒氏曰……。通引輔氏曰：『此章但謂仁者之過，若不仁之過，又何觀焉？』又引蔡氏曰『經但曰觀過，而觀人、自觀自無不備，但曰斯知仁，而仁、不仁皆在其中。』通則自謂『人之過』兼君子小人而言，「觀過」獨指君子而言。輯釋亦引饒、蔡與通之說。」「蔡氏自觀之說，非經本旨。朱子已於或問、語録中破之矣，無足論者。但蔡氏『斯知仁而仁、不仁皆在其中』之說，正與輔說相反。通者既兼存之而不與折衷，至其所自爲說，則又專主輔說。蓋通是述雙峰之意，雙峰本不以集注尹說爲然，通雖祖其意而又爲集注所礙，不敢明言尹說之非。故朦朧如此爾。按：諸家所以如此立論者，蓋因『視其所以』章集注分視、觀、察之義而創爲此說也。然此章只有一個『觀』字，如諸家之說，則須章首元更有一『觀』字或『視』字方可通耳。……更以集注『愚按』以下意參之，尤信通與發明所引諸說，適所以亂集注而駭後學，其亦不善於通，不善於發明也矣。」（管窺卷五）

〔二〕王本無末句。

謝氏曰：「適，可也。莫，不可也。無可無不可，苟無道以主之，不幾於猖狂自恣乎？此佛老之學，所以自謂心無所住而能應變，而卒得罪於聖人也。聖人之學不然，於無可無不可之間，有義存焉。然則君子之心，果有所倚乎？」

心不可先有所主，當於事至物來，虛心觀理，惟是之從而已。老主虛，佛主空，自謂無所住著，似乎無適莫，然無義爲之據依，故至於猖狂自恣。問：「吾儒異於二氏者何在？」曰：「吾儒則見虛空中辟塞皆是實理。故未應則無思無爲，而此理已具；已應則無適無莫，而惟義之從。」〔一〕（輯釋）

4.11 子曰：「君子懷德，小人懷土；君子懷刑，小人懷惠。」

懷，思念也。懷德，謂存其固有之善。懷土，謂溺其所處之安。懷刑，謂畏法。懷惠，謂貪利。君子小人趣向不同，公私之間而已。尹氏曰：「樂善惡不善，所以爲君子；苟安務得，所以爲小人。」

或問：「此章君子、小人所懷不同，與周比、和同相反者無異否？」曰：「懷土、懷惠，固皆是爲利，然與那爲惡底小人，又似少異。但用心既殊，則其終亦必至於相反。」

4.12 子曰：「放於利而行，多怨。」

〔一〕末句，王本無「住著」的「著」，「無適莫」多「者」，末句作「惟理」。

孔氏曰：「放，依也。多怨，謂多取怨。」程子曰：「欲利於己，必害於人，故多怨。」

事事依利而行，則利己害人處必多，所以多怨。「多」字從「放」字上生。（輯釋）

4.13 子曰：「能以禮讓爲國乎？何有？不能以禮讓爲國，如禮何？」

讓者，禮之實也。何有，言不難也。言有禮之實以爲國，則何難之有？不然，則其禮文雖具，亦且無如之何矣，而況於爲國乎？

孟子告梁王，謂上下交征利而國危。又謂萬取千、千取百，不奪不饜。此正是不讓處，如何爲國？夫子是以春秋諸國之時，禮文雖在，然陪臣僭大夫，大夫僭諸侯，諸侯僭天子，故有爲而言。〔一〕

4.15 子曰：「參乎！吾道一以貫之。」曾子曰：「唯。」子出。門人問曰：「何

〔一〕王夫之說：「雙峰以下諸儒，將禮讓對爭奪說，朱子原不如此，只此是微言絕而大義隱。朱子之遺意，至宋末而蕩然，良可悼已！」（讀四書大全說，第635頁）又說：「上下不爭，以淺言之，亦不是讓。天子有天下，諸侯有國，大夫有家，相安而不爭奪，豈諸侯讓天下於天子，大夫以國讓諸侯，士庶人以家讓大夫乎？故以淺言之，亦曰『推己所有以與人者，讓也』。雙峰不思，乃至於此！」（讀四書大全說，第637—638頁）

困勉録卷七，「此章雙峰饒氏及存疑皆以爲爲當時僭竊者發，看來僭竊是並禮文都差了，即使不僭竊，也叫不得讓，似不爲僭竊者發。不若蒙引云：『此爲當時君大夫亦有徒事威儀文物之間以爲禮，而無遜讓之實心者而發。』」

「此雖言禮而重在爲國。蓋以春秋僭禮有爲而言，饒氏説似得之。若重在言禮，則當先言如禮何，後及不能爲國。而此倒言之。恐以當時不能以禮爲國發此論也。集注則從文義之順。」（鄭基安晚慕遺稿卷六看書漫録）

謂也？」曾子曰：「夫子之道，忠恕而已矣。」

曾子於其用處，蓋已隨事精察而力行之，但未知其體之一爾。

一貫忠恕章集注「曾子於其用處，蓋已隨事精察而力行之，但未知其體之一耳」。輯講曰：「此說有些個病。曾子既是於事上精察力行，也須於心上操存涵養。精察力行便是萬上工夫，操存涵養便是一上工夫。若只精察力行而不操存涵養，却是無忠之恕。」（管窺）〔一〕

輯講問：「集注『於用處精察力行』，似兼知行而言，於體上只說知而不及行，恐亦是未備處否？」饒氏曰：「體用皆須知行，且如物格知至是知此一，意誠心正是體此一。若能知而不能體，則一依舊不是我的，如何能貫？」又曰：「精察只說得當然處，不曾說得所以然處；力行只說得踐行處，不曾說得存養處。」（管窺）〔二〕

〔一〕史云：「萬外無一，一上如何著得工夫。『操存涵養』『精察力行』，雖有在心、在事之分，其實皆只是萬上工夫。但集注專言精察力行而不言操存涵養者，以『精察力行』四字於事之用爲切耳。非謂曾子於操存涵養之工有所闕也。集注所謂『於其用處』云者，猶言下學人事之意云爾。……然則操存涵養、精察力行，何者不是下學之事。今遽以精察力行屬之萬，以操存涵養屬之一，固是有此意。若便以二者爲一以貫之之事，則未可也。蓋方下學之時，萬自是萬，謂萬中各有此一之理則可，謂一理已貫乎萬事，則未可也。（管窺卷五）

〔二〕史云：「體用之分無窮，若以修己對治人而言，則修己是體，治人是用；若以一理對萬事而言，則理是體，事是用。若又合而言之，則修己治人，皆是下學之事，又皆只是用；而所謂體者，不過即爲是事之理而已。雙峰唯便以修己之體爲一理之體，故疑集注未知其體之一爲只說知而不及行。殊不知集注於其用處之用，何嘗專指齊家治國平天下而言？雖格致誠正之事，皆用也。曾子於其用處，精察而力行之，精察便是格物致知之事，力行便是誠意以至於平天下之事。雖皆是於用處用工，然天下無理外之事，亦無事外之理。於用處精察力行，則體固在其中矣。但理微而用著……一唯之後，乃悟向之所以精察而力行者，皆此一理之所貫也。此一『知』字，只是悟意，初非對行言者，以爲『只說知而不及行』，誤矣。此章體用正與費隱體用相似，皆非就人己上分者。雙峰唯混而言之，此其所以不得經注之旨也。其以當然對所以然說，所以然正是理之一處，朱子安得言於曾子未『唯』之前乎！以踐行對存養處說，則愚前段之辯悉矣。」（管窺卷五）

盡己之謂忠，推己之謂恕。而已矣者，竭盡而無餘之辭也。夫子之一理渾然而泛應曲當，譬則天地之至誠無息，而萬物各得其所也。自此之外，固無餘法，而亦無待於推矣。曾子有見於此而難言之，故借學者盡己、推己之目以著明之，欲人之易曉也。蓋至誠無息者，道之體也，萬殊之所以一本也；萬物各得其所者，道之用也，一本之所以萬殊也。以此觀之，一以貫之之實可見矣。程子曰：「以己及物，仁也；推己及物，恕也，違道不遠是也。忠恕一以貫之：忠者天道，恕者人道；忠者無妄，恕者所以行乎忠也；忠者體，恕者用，大本達道也。此與違道不遠異者，動以天爾。」又曰：「『維天之命，於穆不已』，忠也；『乾道變化，各正性命』，恕也。」又曰：「聖人教人各因其才，吾道一以貫之，惟曾子爲能達此，孔子所以告之也。曾子告門人曰：『夫子之道，忠恕而已矣』，亦猶夫子之告曾子也。中庸所謂『忠恕違道不遠』，斯乃下學上達之義。」

一以貫之「之」字，指萬而言，萬者，一之對也。一是指道之總會處，萬是指道之散殊處，道之總會在心，道之散殊在事。以道之總會在一心者，貫道之散殊在萬事者，故曰吾道一以貫之，當看「道」字。問：「曾子答門人，何不曰一本萬殊、體立用行之類，而曰忠恕，何也？」曰：「不若忠恕兩字，學者所易曉，便可用功。盡得忠，便會有這一；盡得恕，便會一以貫之。一以貫之是自然底忠恕，忠恕是勉强底一以貫之。曾子之學，主於誠身，故其告人便就行處説。」（輯釋）

程子謂「忠恕違道不遠，下學忠恕所以上達一貫」，此論不可易。曾子用功處，不必他求，只看大學所説便是。問：「大學所説，如何是忠恕？」曰：「修身以上，忠之事也；齊家以下，恕之事也。」〔一〕問：「程子曰：『以己及物，仁也；推己及物，恕也。』不言忠恕而言仁恕，何也？」曰：「此先言仁、恕之别，且先教人識恕字之本義，然後言一以貫之之忠恕與違道不遠之忠恕不同。蓋違道不遠之恕，正自推己及人之恕。而一以貫之之恕，則是以己及人之仁，與推己及人之恕有異。故曰『此與違道不遠異者，動以天爾。』」〔二〕（輯釋）

忠恕爲説，蓋有三焉：一謂忠爲天道，恕爲人道者，此以微而天理、顯而人事分忠、恕也。而聖人人事之際，莫非天理之流行，非微顯一以貫之與！二謂忠者無妄，恕者所以行乎忠者。此以内而存心、外而行事分忠、恕也。而聖人之行事，莫非此心之無妄實爲之，非内外一以貫之與？三謂忠者體，恕者用。大本、達道者，此以静而未發，動而已發分忠、恕也。而聖人已發之和，皆未發之中實爲之，非動静一以貫之與？是三者各以兩端相爲對待，而以此貫彼，脉絡相因，亦猶忠之所以爲恕，而恕之本乎忠也。（僅大全）〔三〕

〔一〕「蓋亦欲極言恕字之義而推之至此。然饒氏諸説，素號與章句徑庭。何可以此妄加比論於盛論耶？……必欲直以爲大學之大旨，則非其實矣。」（朴世采南溪先生朴文純公文續集卷十三答羅顯道）

〔二〕通僅作：「程子先言仁恕之别，且教人識得恕字之本義。然後言一以貫之之忠恕，與違道不遠之忠恕不同。」

〔三〕「此只説得程子所謂忠者……然若其縱横錯綜説去，則萬物萬事，無非此一個流注貫去，何必以三爲斷哉！蓋其顯微内外動静，三者無所不包。然須未若程子之説渾圓包涵，未有限量也。」「似然。」（宋來熙錦谷先生文集卷五答朴鼎休論語問目）「饒氏所謂忠信三説，恐分析之已甚。」（崔象龍鳳村先生文集卷十三論語上）

輯講謂程子遺書於「聖人教人各因其才」一條引「忠恕違道不遠」，而其下繼之曰：「此下學上達之義，與『堯舜之道，孝弟而已矣』同」。觀其語意，正是以中庸之忠恕釋論語之忠恕。言下學忠恕可上達一貫，亦猶孝弟可以盡性至命也。集注以其與「此與違道不遠異者，動以天爾」之意不同，故删去「與堯舜之道孝弟而已矣之意同」一句，却恐非程子本意。蓋程子兩説自是兩意，而互相發明。若以此忠恕爲夫子之道，則與中庸之意誠異；若以此忠恕爲學者下學上達之事，則與中庸之意正同。集注主一而廢一，所以於曾子用工處，又別説從一路去。以老先生之高明精密，而於前人語意，猶看得未盡如此。〔一〕（管窺）

4.16 子曰：「君子喻於義，小人喻於利。」

程子曰：「君子之於義，猶小人之於利也。唯其深喻，是以篤好。」

此指君子、小人之已成者而言，所以於義與利之精微曲折，各能深曉。程子是説喻以後事，象山是説喻以前事。〔二〕（輯釋）

〔一〕史云：「然朱子既如此説，而雙峰猶議其未盡前人之語意，又不知朱子與饒氏果孰爲能曉者？竊以前二段觀之，則雙峰於朱子體用、知行之分，猶有所未曉。況望其能曉一貫忠恕之義乎！若其引遺書……而朱子删之者，豈朱子之意則以爲忠恕却有聖人、學者之分，孝弟則雖聖人亦無以異於學者？若引彼證此，則聖人之忠恕，亦無以異於學者之忠恕矣，而可乎？謂中庸之忠恕爲下學上達之事則可，謂論語忠恕爲下學上達之事則不可。何則……若以爲論語之忠恕即中庸違道不遠之忠恕，則又只説得門人所曉之似者。曾子所見之真，何由而明哉！然則遺書之言非歟？曰：觀程子引大本達道、天道人道之言，皆不用中庸本文之旨，則此言又何可以辭害意乎？況朱子於程子之言，有足其所未備者，有缺其所未安者。大抵務欲不失聖賢（四庫本作「經」）之旨而已，固未嘗泥也。雙峰謂其於前人語意，猶省（四庫本作「看」）得未盡，爲高明精密之累者，愚謂其『只欲學者尊己，不肯爲朱子下』，此之謂也。其實集注欲發明曾子所見以示人，則遺書此語，豈容於不删哉！」（管窺卷五）

〔二〕此是所見雙峰説唯一涉及象山處。王本有按語，交代象山之説，「象山説則所謂『所喻由其所習，所習由其所志』。」

4.17 子曰：「見賢思齊焉，見不賢而内自省也。」

思齊者，冀己亦有是善；内自省者，恐己亦有是惡。

省謂警省，非徒察也。（輯釋）

4.18 子曰：「事父母幾諫。見志不從，又敬不違，勞而不怨。」

見志不從，又敬不違，所謂「諫若不入，起敬起孝，悦則復諫」也。

以「不違」爲且順父母意思，不可與之違逆。（管窺）〔一〕

4.19 子曰：「父母在，不遠遊。遊必有方。」

遠遊，則去親遠而爲日久，定省曠而音問疏；不惟己之思親不置，亦恐親之念我不忘也。遊必有方，如己告云之東，即不敢更適西，欲親必知己之所在而無憂，召己則必至而無失也。

問：「有不得已而遠遊，如之何？」雙峰饒氏曰：「不遠遊是常法，不得已而遠出，又有處變之道，聖人言常不言變。」〔二〕（輯釋）

〔一〕管窺言：「發明引張氏説，以『幾諫』爲諫於未著，發明又引饒氏説……發明自謂南軒、雙峰不妨自爲一説。」史按：「二説皆語録之所不取，發明又引之何邪？大凡説經，貴得其旨。得其旨，則一説足矣。兼存異説，只惑人耳。若以爲有補於世教而取之，則當自爲書，不必附在聖經之後也。」（管窺卷五）

〔二〕王按：「遊必有方，處變之道也，末七字疑有闕誤。」（第 370 頁）王夫之言：「雙峰云『聖人言常不言變』，看得聖人言語忒煞小了。流俗謂『儒者當置之高閣，以待太平』，皆此等啓之也。」（讀四書大全説，第 650 頁）

4.23子曰：「以約失之者鮮矣。」

謝氏曰：「不侈然以自放之謂約。」尹氏曰：「凡事約則鮮失，非止謂儉約也。」

雙峰又發其意，以爲「以約」是收斂省節之意，此只説得一邊，本非中道。若中道則當開處開，當斂處斂，當省處省，當詳處詳。若未能如此，則與其放開，寧可收斂；與其多事，寧可省事。偏向那一邊，則病痛多；偏向這一邊，則差失少，與「與其奢也寧儉」之意同。（程復心四書章圖纂釋）

4.24子曰：「君子欲訥於言而敏於行。」

謝氏曰：「放言易，故欲訥；力行難，故欲敏。」

此即矯輕警惰之法。

公冶長篇

5.1子謂公冶長，「可妻也。雖在縲紲之中，非其罪也」。

長之爲人無所考，而夫子稱其可妻，其必有以取之矣。又言其人雖嘗陷於縲紲之中，而非其

罪，則固無害於可妻也。夫有罪無罪，在我而已，豈以自外至者爲榮辱哉？

可妻，以其素行取之也；在縲紲而非其罪，以其一事而言之也。（通）

異文：可妻，以其素行取之也；縲紲非罪，以其一事而言之也。在縲紲則似不可妻，非其罪則無害於可妻也。（輯釋，大全同）

5.2 子謂子賤，「君子哉若人！魯無君子者，斯焉取斯？」

蘇氏曰：「稱人之善，必本其父兄師友，厚之至也。」

稱人善已可言厚，又推本其父兄師友，乃厚之至也。（輯釋）

5.3 子貢問曰：「賜也何如？」子曰：「女器也。」曰：「何器也？」曰：「瑚璉也。」

夏曰瑚，商曰璉，周曰簠簋，皆宗廟盛黍稷之器而飾以玉，器之貴重而華美者也。

在宗廟故曰貴，盛黍稷故曰重，飾以金玉故曰華美。子貢之材，可使從政爲卿大夫，是貴重也；而又有言語文章之可觀，是華美也。〔一〕

〔一〕大全、王本，「在」作「用之」，「金玉」作「珠玉」，王認爲「珠」字衍。

5.4 或曰：「雍也仁而不佞。」子曰：「焉用佞？御人以口給，屢憎於人。不知其仁，焉用佞？」

仁道至大，非全體而不息者，不足以當之。

此「體」字當作活字看，即「君子體仁」之體，仁之體本全，故體此仁者不可以不全。〔一〕

5.5 子使漆雕開仕。對曰：「吾斯之未能信。」子説。

斯，指此理而言。

「斯」字恐指仕言，就仕上説較分曉。（管窺）〔二〕

開自言未能如此，未可以治人，故夫子説其篤志。程子曰：「漆雕開已見大意，故夫子説之。」謝氏曰：「開之學無可考……而其器不安於小成。」

集注釋「悦」字有三：朱子謂「悦其篤志」，程子謂「悦其已見大意」，謝氏謂「悦其不安於小成」，其

〔一〕「饒氏所謂『體此仁者不可以不全』云者，俱不失全然體之之意。」（寒水齋先生文集卷七答閔聖猷）

〔二〕史云：「聖人使開仕，必其才可以仕矣。若謂『斯』指『仕』言，開於仕未能信，是才未可以仕也。材未可仕而使之仕，是聖人知人不明，賊夫人之子也。尚何以此責子路爲哉？然則固當以集注爲正。」（管窺卷五）

實相貫。惟其見大意，故不安於小成，惟其不安於小成，故篤志。〔一〕

按：程氏遺書曰：「曾點、漆雕開已見大意。」集注采之，以曾點事在後，不欲學者躐之，故去上二字。（輯釋）

5.10 子曰：「吾未見剛者。」或對曰：「申棖。」子曰：「棖也欲，焉得剛？」

謝氏曰：「剛與欲正相反。能勝物之謂剛，故常伸於萬物之上；爲物揜之謂欲，故常屈於萬物之下。自古有志者少，無志者多，宜夫子之未見也。棖之欲不可知，其爲人得非悻悻自好者乎？故或者疑以爲剛，然不知此其所以爲欲爾。」

悻悻只是色厲底人，孟子所謂「諫於其君而不受，則怒，悻悻然見於其面」是也。此等人外面雖似剛，其中心不過爲名。這便是自好，便是欲，即所謂「色厲而內荏」也。（輯釋）

5.18 子張問曰：「令尹子文三仕爲令尹，無喜色；三已之，無愠色。舊令尹之政，必以告新令尹。何如？」子曰：「忠矣。」曰：「仁矣乎？」曰：「未知，焉

〔一〕困勉録卷八：「饒氏雖説有三項，然其實止二項。『子説』内兼此二項，而『篤志』二字又包得已見大意，見道分明，不安小成。故圈内止云『篤志』。」王夫之言：「朱子固欲表章程子之説，以正聖學而絀事功，是以存其言而顯其實曰性。亦恐性學説顯之後，將有以『三界惟心，自性普攝』之邪説，文致此章『信斯』之旨，是以别之曰理、曰篤志、曰仁義忠孝，反覆於異同之間，而知良工之心獨苦矣。讀者毋驚其異而有所去取，抑毋强爲之同如雙峰之所附會者，則可無負先儒矣。」（讀四書大全説，第655頁）

得仁？」「崔子弑齊君，陳文子有馬十乘，棄而違之。至於他邦，則曰：『猶吾大夫崔子也。』違之。之一邦，則又曰：『猶吾大夫崔子也。』違之。何如？」子曰：「清矣。」曰：「仁矣乎？」曰：「未知。焉得仁？」

愚聞之師曰：「『當理而無私心，則仁矣』。今以是而觀二子之事，雖其制行之高若不可及，然皆未有以見其必當於理，而真無私心也。子張未識仁體，而悅於苟難，遂以小者信其大者，夫子之不許也宜哉。」讀者於此，更以上章「不知其仁」、後篇「仁則吾不知」之語并與三仁夷齊之事觀之，則彼此交盡，而仁之爲義可識矣。今以他書考之，子文之相楚，所謀者無非僭王猾夏之事。文子之仕齊，既失正君討賊之義，又不數歲而復反於齊焉，則其不仁亦可見矣。

仁有以德言者，有以事言者，如「雍也仁而不佞」「孟武伯問子路仁乎」「克伐怨欲不行，可以爲難」，皆是以德言；「子文、文子未知焉得仁」「伯夷、叔齊求仁而得仁」「殷有三仁」皆是以事言。以德言，則非「全體而不息」者不足以當之；以事言，則「當理而無私心」者，乃可以當之。（通）

異文：論語言仁有以德言者（中間同上）乃可以當之。顔子於仁，可言全體，仲弓便不可謂之全體。顔子三月不違，庶幾久而不息；「日月至焉」能至而不能久，不可謂之不息。夷齊三仁，事當理而心無私，故皆可

謂之仁。子文、文子之事，非特心未能無私，而事亦不當理。何以得爲仁乎？（輯釋）〔一〕

5.19 季文子三思而後行。子聞之，曰：「再，斯可矣。」

是以君子務窮理而貴果斷，不徒多思之爲尚。

窮理是思以前事。果斷是思以後事。（輯釋）〔二〕（管窺僅引首句〔三〕）

5.20 子曰：「寧武子邦有道則知，邦無道則愚。其知可及也，其愚不可及也。」

而武子周旋其間，盡心竭力，不避艱險。凡其所處，皆智巧之士所深避而不肯爲者，而能卒保其身以濟其君，此其愚之不可及也。

他人沉晦以爲愚，不過求以免患，決不能「不避艱險」。縱不能避艱險，亦未必能保身濟君，此武子所以爲

〔一〕朱公遷云：「愚承先君子之教，曰仁之一字，以成德言者不易言。蓋無所不體而自然不息者，聖人也。能全體之而不免有息者，亞聖者也。體之未必能全而息之之時又多者，仲弓、子路以下是也。若原憲之克伐怨欲不行，而遽以爲仁，則非惟未加不息之功，而實不知全體之妙矣。斯義也，雙峰饒子發其端云。又案：指仁之全體而言，則爲自然之德性；自人能全體不息之而言，則爲體道之成德。此皆專言之仁，皆可謂之以德言也。」（四書通旨卷一）

〔二〕王本亦引之。並按云：「此條纂疏亦稱愚謂，『思以前』作『思時』，『思以後』無『以』字，是其小異者。」（第371頁）

〔三〕史云：「此說至矣。蓋窮理之思與臨事之思不同。趙氏謂『窮理是思時事』，則混而無別矣。發明『明於方思之初』，『方初』二字亦與趙說不甚相遠，皆不得雙峰前字之旨者也。」（管窺卷五）

「蓋謂凡事先須下窮理工夫然後方思，則是思與窮理爲二事矣。饒說恐不通。」「此章思字如大學所謂慮字，是臨事精審之謂，非窮格思索之工之謂。故饒說如此。」（郭鍾錫俛宇先生文集卷六十九答朴子善）

不可及也。（僅通）

5.23子曰：「孰謂微生高直？或乞醯焉，乞諸其鄰而與之。」

夫子言此，譏其曲意殉物，掠美市恩，不得爲直也。程子曰：「微生高所枉雖小，害直爲大。」

5.24子曰：「巧言、令色、足恭，左丘明恥之，丘亦恥之。匿怨而友其人，左丘明恥之，丘亦恥之。」

謝氏曰：「二者之可恥，有甚於穿窬也。左丘明恥之，其所養可知矣。夫子自言『丘亦恥之』，蓋竊比老、彭之意。又以深戒學者，使察乎此而立心以直也。」

此上二章皆是教學者「立心以直」。但微生高是無心失理之過，左丘明所恥是有心悖理之惡。舉微生高是要人微事亦謹，舉左丘明是要人表裏如一。書曰「何憂（當作「畏」）乎巧言令色孔壬」。「匿怨而友其人」，即所謂孔壬者也。在虞廷則於政事憂有此等人，在孔門則於心術恥如此等人。（通，輯釋，大全節引首句及第三句。管窺僅引第二句）〔一〕

〔一〕史云：「微生高曲意徇物，掠美市恩，不可謂之無心失理。既害於直，則不得謂之過矣。特與左丘明所恥者，惡有淺深耳。」（管窺卷五）

雍也篇

6.1子曰：「雍也可使南面。」仲弓問子桑伯子，子曰：「可也簡。」仲弓曰：「居敬而行簡，以臨其民，不亦可乎？居簡而行簡，無乃大簡乎？」

可者，僅可而有所未盡之辭。家語記伯子不衣冠而處，夫子譏其欲同人道於牛馬。然則伯子蓋太簡者，而仲弓疑夫子之過許與？

饒氏謂：「伯子不衣冠而處，則非可使南面者，夫子豈得遽以此許之？恐不當以此爲説。集注初依古注作兩章，後合爲一章。要之，只作兩章爲是。」又謂：「使夫子果許仲弓、伯子可使南面，則兩個「可」字不當以一爲適可，一爲僅可。以此觀之，『可也』之可，決非可使南面之謂。」（管窺）〔一〕

敬者，一心之主宰而萬事之本根也。仲弓之在聖門，以德行稱者也。夫子許之以「可使南面」，是以其有人君之德而然也。仲弓聞夫子之許己，而未知其所以許之之意安在。於是即其氣象之類己，如子桑伯子者以爲問，夫子以其「可也簡」許之。而又曰「居簡而行簡，無乃大簡乎」？其意以爲簡出於敬，則其簡爲有本，而每事順理而要

〔一〕史云：「按：仲弓『以臨其民』之言，若不承『南面』之意，則無所因。然則謂『可也決非可使南面之謂』，無乃不審仲弓所言之意乎！上言『南面』，下言『臨民』，合爲一章，何疑之有！況『可使』『可也』，詞氣之間，自有輕重，正不害其爲不同也。」（管窺卷五）

直，謂之「可也」固宜。簡出於簡，則其簡爲無本，而遇事不免率意而疏略，無乃簡之過乎？仲弓之簡，敬而簡者也；伯子之簡，簡而簡者也。仲弓之簡，固與伯子之簡異矣。然其所以致是者，非特天資之美，亦其學力之至爾。蓋他日嘗問仁於夫子矣，夫子告之曰「出門如見大賓，使民如承大祭」，此居敬之謂也；又嘗問政於夫子矣，夫子告之曰「先有司，赦小過，舉賢才」，此行簡之謂也。居敬行簡，其得於平日師友之所講磨者如此，則「可使南面」，固有所自來矣。若伯子之不衣冠而處，則有仲弓之資而無仲弓之學者也。「大簡」之失，不亦宜乎？（僅大全）

簡於行事上用得，於治己上用不得。故行簡則可，居簡則不可。（輯釋，大全）

程子又曰：「居敬則心中無物，故所行自簡」。

「無物」以是無私意，無私意則能循理，所以「所行自簡」。（輯釋）

6.2 哀公問：「弟子孰爲好學？」孔子對曰：「有顏回者好學，不遷怒，不貳過。不幸短命死矣！今也則亡，未聞好學者也。」

程子曰：「學以至乎聖人之道也。」

道者，方法之謂。言顏子所學，是學以至乎聖人底方法也。下文言學之道與學之得，其道皆是此意。〔一〕

故學者約其情使合於中，正其心，養其性而已。

〔一〕「饒氏以爲至於聖人之方法。竊病之，夫學以求道爲心，猶恐其捨本而趨末。若先求其方法，其役心於區區末節，必矣。況於顏子，以學爲方法言之，誠淺之爲說顏子矣。饒、胡此等見解，難免口耳之誚矣。」（柳致明定齋先生文集續集卷七島中隨録）

用工最緊要處，在「約其情使合於中」。約是工夫，中是準則，〔一〕四勿便是約的工夫，禮便是中的準則。能約其情使合於中，則心得其正而不蕩，性得其養而不鑿。（輯釋，通「四勿」作「四句」）

不遷怒貳過者，則其好之篤而學之得其道也。然其未至於聖人者，守之也，非化之也。假之以年，則不日而化矣。

不遷不貳，皆是守而未化之事。若怒自然不遷，心無過可貳，則化而無事於守矣。

6.4 子謂仲弓曰：「犂牛之子騂且角，雖欲勿用，山川其舍諸？」

角，角周正，中犧牲也。用，用以祭也。山川，山川之神也。

山川，諸侯所祭，不言天地宗廟，恐亦是「可使南面」之意也。（僅通）

輯講：「本文（四庫本衍「只」）言『且角』，不見有『周正』之意。角疑取繭栗握尺之義，騂喻其氣質之純粹，角喻其德行之將成。山川，諸侯之所祭，恐亦是可使南面意。」〔二〕（管窺）

6.5 子曰：「回也，其心三月不違仁，其餘則日月至焉而已矣。」

〔一〕日本安裴四書訓蒙輯疏引此句。

〔二〕史云：「言騂則見有不騂者，言角便見角有不如此者。角不如此，非不周不正而何？周則兩角完具……正則兩角端正……言正則可以該繭栗握尺之度矣。況繼之以『中犧牲』也。中之一字，則必合乎繭栗握尺之度，不假言矣。分騂角以喻氣質、德行，似乎附會。至曰『山川諸侯所祭……亦可使南面意』，亦所未喻。」（管窺卷五）

張子曰：「始學之要，當知『三月不違』與『日月至焉』內外賓主之辨。使心意勉勉循循而不能已，過此幾非在我者。」

內外賓主之説，或問不若通釋之精。（僅見於四書集成「紀聞」中殘六卷之説）〔二〕

6.6 季康子問：「仲由可使從政也與？」子曰：「由也果，於從政乎何有？」曰：「賜也，可使從政也與？」曰：「賜也達，於從政乎何有？」曰：「求也，可使從政也與？」曰：「求也藝，於從政乎何有？」

從政，謂爲大夫。果，有決斷。達，通事理。藝，多才能。程子曰：「季康子問三子之才可以從政乎？夫子答以各有所長。非惟三子，人各有所長。能取其長，皆可用也。」

求也旅泰山而不能救，伐顓臾而不能止，是不果也；由也以正名爲迂，是不達也；唯子貢達於事理，佔得地步却闊。使其從政，必不肯爲季氏聚斂，爲衛輒死難。〔三〕

〔一〕關於吳真子四書集成，目前散存於國家圖書館有論語集成，日本、中國臺灣等藏有孟子集成、中庸集成，但無大學集成。問題是在國圖所藏論語集成有兩種，殘本六卷（電子本）和相對完整的紙本 20 卷，二書在版式上不同，但基本内容一致，差别在於殘本有「紀聞」説，而紙本則無。此處所補則據殘本。

〔二〕王夫之：「聖人亟於稱三子之長，雙峰巧以索三子之短，而下斷案處又淺薄。學者如此，以爲窮理，最是大病。且如『賜也達』，是何等地位，豈容輕施貶剥？如云『達於事，未達於理』，天下有無理之達乎？」（讀四書大全説，第 677 頁）

三子之才，雖各有所長，亦各有所偏，非聖人不善用之。求也藝而不果，由也果而不達，如旅泰山，不能救；伐顓臾，不能止，見不逮也。以正名爲迂，是不達也。惟子貢達於政事，佔得地步却闊，非二子之比，使其從政，必不肯爲季氏聚斂，爲衛輒死難。觀其問夫子爲衛君，則其不肯事輒必矣。又曰「達」字，且就事理上説，未説到聞性與天道處。（僅集成）

6.7 季氏使閔子騫爲費宰。閔子騫曰：「善爲我辭焉。如有復我者，則吾必在汶上矣。」

程子曰：「仲尼之門，能不仕大夫之家者，閔子、曾子數人而已。」

竊疑閔子不特不仕於季氏，縱使有賢士大夫，亦未必肯爲之臣。蓋其所抱負者大，非達可行於一國，以反乎天下，則有所不屑。故程子不説不仕於季氏，只説「不仕於大夫之家」，恐是此意。胡伯量丈嘗云：「『閔子侍側，誾誾如也』。『誾誾』是和悦而諍之貌。且如『善爲我辭』，其詞氣可謂從容不迫；及繼之曰『必在汶上』，則其守堅不可奪。又如曾入爲長府，『仍舊貫，如之何』，似乎尚有商量。及解之曰『何必改作』，則更無商量了，皆和説而諍之意。」此説似看得好。（僅集成）

6.8 伯牛有疾，子問之，自牖執其手，曰：「亡之，命矣夫！斯人也而有斯疾

也！斯人也而有斯疾也！」

病者居北牖下。

「北牖」之牖，當爲墉，恐是字之誤。喪大記「北牖」下注云：「或作比墉」。（僅集成）

6.9子曰：「賢哉，回也！一簞食，一瓢飲，在陋巷。人不堪其憂，回也不改其樂。賢哉，回也！」

程子曰：「顔子之樂，非樂簞瓢陋巷也，不以貧窶累其心而改其所樂也，故夫子稱其賢。」又曰：「簞瓢陋巷非可樂，蓋自有其樂爾。其字當玩味，自有深意。」又曰「昔受學於周茂叔，每令尋仲尼、顔子樂處，所樂何事？」

人之常情，莫不樂富貴而憂貧賤。今孔顔之樂，不在於高堂數仞，榱題數尺，食前方丈，侍妾數百人。而乃在於疏食飲水，曲肱而枕，簞食瓢飲，居於陋巷之際。夫疏水曲肱，簞瓢陋巷，豈可樂之事哉！是其爲樂，固非富貴之謂，而亦非貧賤之云。要必超乎二者之外，而別有所謂樂也。謂之「亦在其中」者，言雖當如是之時，而吾之所樂，亦未嘗不在於此；謂之「不改其樂」者，言雖處如是之地，而吾之所樂，亦不以此而改爾。非謂疏水曲肱，簞瓢陋巷之爲可樂也。周子於此，每令人尋其所樂者何事，而程子述之，其所以發人之意深矣。

（僅大全）

博文約禮，是仲尼之所以教，顏子之所以學處，於此用功，則孔顏之樂可尋矣。（輯釋）

6.10 冉求曰：「非不説子之道，力不足也。」子曰：「力不足者，中道而廢。今女畫。」

力不足者，欲進而不能。畫者，能進而不欲。

「力不足」者，是氣質弱甚，天理不能勝人欲。「中道而廢」者，如人擔重擔，行遠路，行到中途，氣匱力竭，十分去不得，方始放下，如此方謂之力不足。冉求未嘗用力，便説力不足，如季氏旅泰山，且須救他，便説不能，此是畫處。（集成、大全、輯釋、通皆僅引「冉求」以下）

6.11 子謂子夏曰：「女爲君子儒，無爲小人儒。」

謝氏曰：「君子、小人之分，義與利之間而已。」

或以喻義爲君子儒，喻利爲小人儒。曰：「此只可以論君子小人，非所謂君子儒、小人儒也。儒乃學者之稱，如同是堯舜，同非桀紂，同習詩書藝，其爲儒則同，而所以用心則異，故有君子儒、小人儒。所以謝氏雖以義利説此章，而以爲『利者，非貨殖之謂，如以私滅公，適己自便皆是利』。此是就儒身上説。若殖貨利，則全是小人，不得謂之儒矣。」（集成、通、輯釋僅引末句，大全無）

6.12子游爲武城宰。子曰：「女得人焉爾乎？」曰：「有澹臺滅明者，行不由徑。非公事，未嘗至於偃之室也。」

愚謂持身以滅明爲法，則無苟賤之羞；取人以子游爲法，則無邪媚之惑。

持身者不以苟賤爲羞，則枉己徇人，無所不至；取人者苟爲邪媚所惑，則賢否邪正，皆不復能辨矣。

（輯釋）

6.13子曰：「孟之反不伐，奔而殿。將入門，策其馬，曰：『非敢後也，馬不進也。』」

謝氏曰：「人能操無欲上人之心，則人欲日消、天理日明，而凡可以矜己誇人者，皆無足道矣。然不知學者欲上人之心，無時而忘也，若孟之反，可以爲法矣。」

伐如伐木之伐，凡人矜誇其能者，乃所以自戕其能也，故謂之伐。謝氏説「人能操無欲上人之心，則人欲日消、天理日明，而凡可以矜己誇人者，皆無足道。」蓋人之所以矜功伐能者，只爲好勝之心蔽了天理，看得那些小功能，自視不勝其大，便如天地來大，所以容著不得，只管矜伐。若能捺伏此心，使之常在人下，則私意漸消。私意即人欲也，人欲與天理相爲消長，人欲愈消，則天理愈明，則看得出世間所以矜己誇人之事，皆不

足道。便如堯舜功業，便是有莫大功業，也只如天地間一點浮雲。何足矜伐哉！上蔡平時用力，去個「矜」字，所以到此説得如此痛切，真學者藥石也。〔一〕（集成，通僅引首句）

異文：人所以矜伐，只爲好勝之心蔽了天理，有些小功能，自視不勝其大，容著不得，只管矜伐。若能捺伏此心，則私意消，天理明，便是有莫大功業，亦只如一點浮雲。何足矜伐哉！上蔡平時用力，去個「矜」字，所以説得如此痛切。（輯釋）

6.14 子曰：「不有祝鮀之佞而有宋朝之美，難乎免於今之世矣！」

言衰世好諛悦色，非此難免，蓋傷之也。

世教明，則人知善之可好而不好諛，知德之可悦而不悦色也。（集成，通、輯釋、大全「也」作「矣」）

6.15 子曰：「誰能出不由户？何莫由斯道也？」

洪氏曰：「人知出必由户，而不知行必由道。非道遠人，人自遠爾。」

「何」字中有深意。道當由而不由，見必有見，故集注引洪氏説，其意似在兩「知」字上。（集成，通、輯釋、大全僅引首句）

〔一〕王本全。通鑒綱目卷八下引首句至「其能也」。無「者」字。

6.17子曰：「人之生也直，罔之生也幸而免。」

程子曰：「生理本直。罔，不直也，而亦生者，幸而免爾。」

罔，無也，謂滅盡此直道。（輯釋）〔一〕

6.18子曰：「知之者不如好之者，好之者不如樂之者。」

張敬夫曰：「譬之五穀，知者知其可食者也，好者食而嗜之者也，樂者嗜之而飽者也。知而不能好，則是知之未至也；好之而未及於樂，則是好之未至也。此古之學者所以自强而不息者歟？」

論地位，則知不如好，好不如樂；論工夫，則樂原於好，好原於知。欲其好，則好上不可用工，須於知上用功；欲其樂，則樂上不可用工，須於好上用工。南軒語只是發明此意。（集成）

異文兩條：

論地位，則知不如好，好不如樂；論工夫，則樂原於好，好原於知。大學物格知至，是知之者；誠意如

〔一〕「雙峰滅盡之説，似未然。固是有粗細。本旨似指粗者，推其極則細在其中。」（林泳滄溪先生集卷二十一論語）佐藤一齋論語欄外書罔。無也。饒雙峰解。直捷。

好好色，是好之者。意誠而心正，身修則心廣體胖而樂矣。南軒所謂「知而不好」四句，正是發明此意。〔一〕（通，輯釋、大全無「南軒」句）

論地位，則知不如好，好不如樂；論工夫，則樂原於好，好原於知。欲其好，則好上不可用工，南軒所謂「知而不好，是知之未至；好而不樂，是好之未至」，正發明此意。故君子之於道也，未知之，則博學以求知；既知之，則自强而不息，以至於「樂則生矣，生則惡可已矣。惡可已，則不知手之舞之足之蹈之也」。苟非自强不息，何以至於斯！（四書章圖纂疏）

並列圖一幅：

〔一〕大全無「南軒」句。通無「大學……樂矣」句，王本全。（第374頁）王夫之言：「知之者之所知，好之者之所好，樂之者之所樂，更不須下一語。小注有云『當求所知、所好、所樂爲何物』，語自差謬。若只漫空想去，則落釋氏『本來面目』一種狂解。若必求依據，則雙峰之以格物、致知爲知，誠意爲好，意誠、心正、身修爲樂，仔細思之，終是『捉著鄰人當裏長，沒奈何也有些交涉』，實乃大誣。近見一僧舉『學而時習之』一『之』字問人云：『之者，有所指之詞。此之字何所指？』一時人也無以答之。他者總是鬼計、禽魚計，與聖學何與？緣他胸中先有那昭昭靈靈、石火電光的活計，故將此一『之』字，捏合作證。若吾儒不以天德王道、理一分殊，大而發育峻極、小而三千三百者作黃鉞白旄，奉天討罪之魁柄，則直是出他圈套不得。假若以雙峰之見，區區於大學文字中分支配搭，則於『學而時習之』，亦必曰『之』者謂知行而言，適足供群髡一笑而已。故曰『經正則庶民興，庶民興斯無邪慝』。聖人之言，重門洞開，初無喉下之涎，那用如彼猜度！……以大學爲依據，若以括其全者爲説，意亦無害。而雙峰之病，則在割裂。大學云『欲誠其意者，先致其知』，豈當致知之日而意不誠哉？則亦豈當意誠之日，而心不正、身不修哉？有修身而未從事於誠意者矣，有誠其意而身不修者乎？則何以云『好之者不如樂之者』也？……從乎『當求所知、所好、所樂爲何物』之説，而於虛空卜度一理，以爲衆妙之歸，則必入釋氏之邪説。從乎雙峰之所分析，則且因此誤認大學以今年格物，明年致知，逮乎心無不正，而始講修身，以敝敝窮年，卒無明明德於天下之一日。且誠意者不如身修，是其内外主輔之間，亦顛倒而無序矣。五經、四書，多少綱領條目，顯爲學者所學之事，一切不求，偏尋此一『之』字覓下落，捨康莊而入荆棘，何其愚也！」（讀四書大全説，第687—688頁）

學
- 以地位言——知不如好——好不如樂
- 以工夫言——樂原於好——好原於知〔一〕
- 貴自强不息　雙峰説

6.19 子曰：「中人以上，可以語上也；中人以下，不可以語上也。」

張敬夫曰：「故就其所及而語之，是乃所以使之切問近思，而漸進於高遠也。」

「中人以下」，非是終不可以語上，且使之切問近思，由下以進於中，則亦漸可以語上矣。（集成、通等皆引）

6.20 樊遲問知。子曰：「務民之義，敬鬼神而遠之，可謂知矣。」問仁。曰：「仁者先難而後獲，可謂仁矣。」

專用力於人道之所宜，而不惑於鬼神之不可知，知者之事也。先其事之所難，而後其效之所得，仁者之心也。此必因樊遲之失而告之。程子曰：「人多信鬼神，惑也。而不信者又不能敬，能敬能遠，可謂知矣。」又曰：「先難，克己也。以所難爲先，而不計所獲，仁也。」

「務民之義，敬鬼神而遠之」兩句，當合看。如人未病而謹疾，有病而問醫，此是人事之當然。若不務此而

〔一〕四書章圖纂疏雖未列出雙峰饒氏四字，然其所引内容則與通等所引有所同異。

專欲禱於鬼神以求安，是不知也。又如爲善則獲福，爲惡則取禍，爲人者但當爲善去惡而已。或者不務爲善而專欲問神以求福，不務去惡而專欲求神以免禍，是不知也。如此之類皆是。〔一〕鬼神謂之無，則洋洋如在；謂之有，則不可度思，當於有無之間處之。故曾子論明器，以爲「之死而致死之，不仁而不可爲也；之死而致生之，不知而不可爲也。其曰明器，神明之也」，此最得處鬼神之道。敬而言之，亦是此意。以其不可致死也，故當敬之；以其不可致生也，故當遠之。能如此，方是明得鬼神之理，故謂之知。或疑樊遲問仁知，夫子不告以入德之方而告之以成德之事，何也？曰：「雖告之以成德之事，而入德之事在其中。」（集成，按：明張九韶理學類編卷五引自首段至次段首句，文字略有不同）

異文：「務民義，敬鬼神而遠之」兩句，當合看。如未病謹疾，既病醫藥，人事所宜也；不務此而專禱鬼神，不知也。爲善去惡，人道所宜也；不務爲善而專媚神以求福，不務去惡而專媚神以免禍，皆不知也。（輯釋）

以克己爲先難，固善，然克己乃求仁之事，非仁者事也。（管窺）〔二〕

6.21 子曰：「知者樂水，仁者樂山；知者動，仁者静；知者樂，仁者壽。」

〔一〕「惟集注不惑二字似正説。本義只爲媚外神求福禱病，如饒雙峰之言也。」（李漢膺敬菴先生文集卷八論語劄疑略）「但集注曰『不惑於鬼神之不可知』且引程子『人多信鬼神惑也』之説，則似只以禱祠卜筮吉凶禍福言。當以此爲正……則如媚神求福、作虚器祀爰居之類，不舉中矣。而雙峰、虚齋、晚村、稼書、都梁輩所言，皆失其本旨矣。」（李顒益李顒益正菴集卷十論語説下）

〔二〕史按：「輔氏謂『克己最難，求仁之功莫先焉。』然則克己固求仁之事，以克己爲先，非仁人之心乎！蓋克己是難，『先難』亦曰『以克己爲先耳』。觀程子以所難爲先之言，可見其意矣。程子非以『克己』而訓『先難』也。」（管窺卷五）

程子曰：「非體仁知之深者，不能如此形容之。」

「體仁」是以身體之，如「君子體仁」之體，【顏子仁者也，曾點知者也】，夫子則體仁知之深者也。〔二〕（輯釋，大全無方括號中句）

6.22 子曰：「齊一變，至於魯；魯一變，至於道。」

孔子之時，齊俗急功利，喜誇詐，乃霸政之餘習。魯則重禮教，崇信義，猶有先王之遺風焉，但人亡政息，不能無廢墜爾。

俗由於政，桓公富國强兵，故其俗急功利；假仁借義，故其俗喜誇詐。魯之周禮盡在，其重禮法可知。至漢初，猶爲項羽守城不下，其崇信義可知。（集成，通等皆引）

6.23 子曰：「觚不觚，觚哉！觚哉！」

觚哉觚哉，言不得爲觚也。

「哉」字見聖人辭不迫切。（僅集成）

6.24 宰我問曰：「仁者，雖告之曰：『井有仁焉。』其從之也？」子曰：「何

〔二〕日本安裴四書訓蒙輯疏引此。

爲其然也？君子可逝也，不可陷也；可欺也，不可罔也。」

劉聘君曰「有仁之仁當作人」，今從之。從，謂隨之於井而救之也。宰我信道不篤，而憂爲仁之陷害，故有此問。

「其從之也」，或指其字爲仁者。曰「其」者，將結之辭。（僅集成）

6.25 子曰：「君子博學於文，約之以禮，亦可以弗畔矣夫！」

程子曰：「博學於文而不約之以禮，必至於汗漫。博學矣，又能守禮而由於規矩，則亦可以不畔道矣。」

博學於文，則禮在其中；約之以禮，則所學在我。（僅集成）

知欲博，守欲約，人能如此用工，縱所得淺，亦當不畔於道。由此深入，雖與道爲一可也，豈止弗畔而已！（輯釋）〔一〕

又講義曰：詳味此言，一博一約，相爲開闔，恐人墮於一偏也；〔二〕因其所博，從而約之，恐人之離爲二

〔一〕王本：按語類云：「若自此做工夫到深處，則亦顏子矣。」此雙峰之說之所本也。（第 375 頁）

〔二〕王夫之言，「若云博學欲知要，則亦是學中工夫，與約禮無與。且古人之所謂知要者，唯在隨處體認天理，與今人揀扼要、省工夫的惰漢不同。夫子正惡人如此鹵莽放恣，故特地立個博文約禮，以訂此真虛枵、假高明之失。而急向所學之文求一貫，未有不至於狂悖者。雙峰『相爲開闔』之語，乃似隔壁聽人猜謎，勿論可也。」（讀四書大全說，第 693—694 頁）

也；由博而約，次有先後，恐人之失其序也。蓋必博而能約，則無氾濫支離之失，而博不失之雜；約而能博，則無偏狹固滯之病，而其約不失之陋。此博約之所以貴於兼盡也。然君子之博學，正欲貫通此理，以爲反約之地耳。豈博自博，而約自約哉！此博約之所以相爲用也。然所以爲之之序，則必由博而反約，使事物之理有未完，而遽執吾所自得者以爲據依，則所止者未必天下之至善。所執者未必天下之時中，而以非禮之禮爲禮者有之矣。何以能不畔於道哉？此不博而徑約之過也。（輯釋，大全無「講義」二字）〔一〕

6.26 子見南子，子路不説。夫子矢之曰：「予所否者，天厭之！天厭之！」

否，謂不合於禮，不由其道也。厭，棄絶也。聖人道大德全，無可不可。其見惡人，固謂在我有可見之禮，則彼之不善，我何與焉。然此豈子路所能測哉？故重言以誓之，欲其姑信此而深思以得之也。

集注「不合於禮，不由其道」。禮是先王之制，道是天下事物常然之理。（集成，通等皆僅引下句）

子路氣粗見偏，卒未易回。巽言則不入，故與之矢言，欲姑信此而思得之。〔二〕（輯釋）

6.27 子曰：「中庸之爲德也，其至矣乎！民鮮久矣。」

〔一〕困勉録引之。

〔二〕「此可見雍容不迫之氣象，顧何嘗出矢言以曉人哉。」（李祏弘齋全書卷七十二論語二）

程子曰：「不偏之謂中，不易之謂庸。中者天下之正道，庸者天下之定理。自世教衰，民不興於行，少有此德久矣。」

此章與中庸之文大同小異，此章上句有「之爲德也」四字，以中庸之德言也；彼章無「之爲德也」四字，以中庸之道言也。以德言，則不消言「能」而能在其中，故此章下句無「能」字；以道言，則有能知與不能知，能行與不能行，故彼章下句不可無「能」字。此章言民鮮此德，是以世教之衰，民不興行而然；彼章言民鮮能此道，是以氣質之異，有過不及而然。此章「久矣」是言近世如此，彼章「久矣」是言自古而然。意者此章是夫子本語，彼章是子思檃括。（集成，通、輯釋、大全無「此章」句，輯釋、大全「意者此章」作「意此」，脱「彼章」之「章」。）

異文：此章與中庸之文大同小異，此以德言，彼以道言。此章「民鮮」，是世教衰，民不興行而然；彼章「民鮮能」，是氣質有過不及而然。此章「久矣」是近世如此，彼章「久矣」是自古而然。（管窺）〔二〕

〔二〕史云：「輯釋亦引之。德與道之分別，似矣。然以德行言，則曰中庸，則彼章雖謂之德，亦可也。但集注、章句所以訓釋民鮮、民鮮能者，皆以爲『世教衰民不興行』所致。而饒氏云然，豈非以彼下章知愚賢不肖，皆是以生稟之異而言乎？然朱子釋民鮮能，則歸之世教之衰；釋知愚賢不肖之過不及，則歸之生稟之異，是二章所主不同矣。而於或問則又以爲此亦承上章『民鮮能久矣』之意也。豈章句、或問之說自相戾耶？意者，氣質之異，雖自古而然；道之不明不行，則不自古而然。……章句於民鮮能則歸咎於世教衰，於知愚賢不肖之過不及，則以爲由於生質之異。……詳『我知之矣』四字，隱然若有所感者。若自古而然，則人所同知，聖人之言，必不隱然若有所感者矣。饒氏之說，以是推之可也。」（管窺卷五）

6.28 子貢曰：「如有博施於民而能濟衆，何如？可謂仁乎？」子曰：「何事於仁，必也聖乎！堯舜其猶病諸！夫仁者，己欲立而立人，己欲達而達人。能近取譬，可謂仁之方也已。」

仁以理言，通乎上下。聖以地言，則造其極之名也。程子曰：「醫書以手足痿痹爲不仁，此言最善名狀。仁者以天地萬物爲一體，莫非己也。認得爲己，何所不至；若不屬己，自與己不相干。如手足之不仁，氣已不貫，皆不屬己。故博施濟衆，乃聖人之功用。仁至難言，故止曰：『己欲立而立人，己欲達而達人，能近取譬，可謂仁之方也已。』欲令如是觀仁，可以得仁之體。」呂氏曰：「子貢有志於仁，徒事高遠，未知其方。孔子教以於己取之，庶近而可入。是乃爲仁之方，雖博施濟衆，亦由此進。」

「博施濟衆」恐只是一事，「博施」是推恩於九州四海，「濟衆」是九州四海之内無一人不被其惠，事不難於博施而難於濟衆，故「能」字在博施之下。若博施、濟衆是兩事而皆難，則「能」字當在博施之上。譬如賑濟，若只是賑一□，則所施者狹，欲人人之被惠也易；若欲賑一縣，所施者廣，欲人人之被惠也難。仁者以天地萬物爲一體，須是博施而能濟衆，使吾所得天地生物之心，周遍而浹洽，方能盡得仁體，故子貢以此爲仁。夫子不以其言爲非，只説此事甚大，非聖人不得辦。然聖如堯舜，猶不得使朱、均、瞽、象、三苗、四凶皆歸

於善，是亦以濟衆爲病也。況仁者心雖無私，然畢竟大而未化，尚有方體，未能如聖人之綏來動和，鼓之舞之以盡神，豈能及此？若必以此爲仁，則求仁不亦難乎？故下文以仁恕之事告之，使知如此之爲仁，又知如此之可以求仁也。今説者但謂子貢「未知仁道，徒事高遠」，殊不知子貢穎悟過人，「億則屢中」，其所言亦甚精，但少切耳。集注引程子「手足痿痹爲不仁」一段最説得好，子貢言仁之意皆在其中。又曰：「此章當分作三節看，博施濟衆是聖人事，立人達人是仁者事。」又曰：「能近取譬是求仁者事。博施濟衆是修己以安百姓，立人達人是修己以安人。」又曰：「『仁以理言，通乎上下』，此語似不可施於此。如曰『何事於人必也聖乎』，則是仁聖之分，自有等級，而仁不可以通乎上；如曰『不知其仁』，則賢如仲弓，猶未得爲仁，而仁不可通乎下。必如夷齊求仁得仁，殷有三仁，顔子不違仁，方可謂之仁。以此推之，則仁與聖皆是以德言，皆是以地言，非以理言也。」（僅集成，管窺引首句，脱「能字」。〔一〕管窺又引「何事於仁」以下，文字略有不同，無「必如」句。〔二〕）

〔一〕史云：「饒氏謂博施濟衆只是一事，亦有理，似可備一説。但謂『不難於博施』，則恐未然。如饒説則博施是本，濟衆是效，衆之所以未盡濟者，正以施之未極於博耳。發明所引語録之言（博施於民而又能所濟者衆云云，濟衆難於博施，有雖博施而衆不皆被其澤者），考之諸編語録，並無此意，得非即是饒説，而誤作語録出耶？今觀輯釋不引饒説，直以發明所引爲發明自説，然則發明蓋亦以饒氏意爲己意也。」（管窺卷五）

〔二〕史云：「以達德言之，則三行主仁：安行是聖人之仁，利行是賢人之仁，勉行是學者之仁。謂不通乎上下（四庫本作：謂仁之理通乎上下，何不可之有？況博施濟衆，正是仁之功用，而堯舜猶病，謂仁不可通乎上），可乎？欲立立人，欲達達人，聖人之仁，亦不過如此而已，亦是賢人、學者所可馴致而與能。所謂仁以理言之旨，蓋如此。若謂仁亦是以地位言，非以理言，則聖與仁爲二。非唯『何事於仁必也聖乎』二句解撥不開，而析聖、仁地位而二之，亦不成道理矣！集注固不容不如此説也。」（管窺卷五）

述而篇

7.1子曰：「述而不作，信而好古，竊比於我老彭。」

老彭，商賢大夫，見大戴禮，蓋信古而傳述者也。

我老彭者，老彭，殷大夫，而夫子亦殷人也。故謂殷爲我。（僅通）

孔子刪詩書，定禮樂，贊周易，修春秋，皆傳先王之舊，而未嘗有所作也，故其自言如此。……然當是時，作者略備，夫子蓋集群聖之大成而折衷之。其事雖述，而功則倍於作矣，此又不可不知也。

春秋雖因魯史而修之，然實却是作。蓋賞罰，天子之事，時王不能正其賞罰，故春秋爲之褒善貶惡，以誅亂賊於既死之後，是以匹夫而代天子行賞罰也。此事前古所無，孔子始創爲之，故雖述而實作。集大成者，詳見孟子集注。書述政事、詩道性情，禮以正行，樂以養德，各是一事，如樂之小成。夫子合六經而折之，如樂

之集衆小成而爲大成。〔一〕（大全，集成自「集大成」始。輯釋自開篇至「實作」，通無）

7.2子曰：「默而識之，學而不厭，誨人不倦，何有於我哉？」

默識，謂不言而存諸心也。一説：識，知也，不言而心解也。前説近是。

默識與道聽途説者相反，道聽途説底人，纔有所聞，便把來資談笑柄，更不復留意爲身心受用；默識則「不言而存諸心」，其所得者深，而所存者固矣。詩云：「心乎愛矣，遐不謂矣。中心藏之，何日忘之。」易曰：「默而成之，不言而信，存乎德行。」皆是此意。（僅集成）

異文：默識與道聽塗説者相反，道聽塗説更不復留爲身心受用，默識則其所得者深而所存者固矣。（下文皆同集成、通等）〔二〕

7.3子曰：「德之不修，學之不講，聞義不能徙，不善不能改，是吾憂也。」

尹氏曰：「德必修而後成，學必講而後明，見善能徙，改過不吝，此四者日新之要也。苟未能之，聖人猶憂，況學者乎？」

問：「朱子語録重在『德之不修』一句上，某謂『學之不講』尤重，是否？」曰：「先有修德之心，然後

〔一〕日本安裘四書訓蒙輯疏引至此。

〔二〕集成説顯然更準確全面，通、大全等所引「留爲身心受用」缺漏集成所引「纔有所聞，便把來資談笑柄，更不復留意」句。

知學之不可以不講，則修德爲本；然知修德而不講學，則德亦無由而可修，則講學爲重。雖知講學而聞義不徙，不善不改，則學亦徒講，四者互有輕重。」（僅集成）

7.4 子之燕居，申申如也，夭夭如也。

程子曰：「此弟子善形容聖人處也，爲申申字説不盡，故更著夭夭字。今人燕居之時，不怠惰放肆，必太嚴厲。嚴厲時著此四字不得，怠惰放肆時亦著此四字不得，惟聖人便自有中和之氣。」

因論程子語曰：「夫子是恭而安。不怠惰放辟，恭也；不嚴厲，安也。學者學聖人，且當去學他恭，不當去學他安。恭到熟處自然安。」（僅集成）

7.5 子曰：「甚矣吾衰也！久矣吾不復夢見周公。」

因論夢曰：夢有實夢，有朕兆之夢，有思慮之夢。如夢「齎予良弼」，此實夢也；如江淹夢筆，是朕兆之夢；若夢見周公，則思慮之夢也。或以無思慮之夢爲正夢，曰「思慮正而有夢，亦正也。」（僅集成）

7.6 子曰：「志於道，據於德，依於仁，游於藝。」

志者，心之所之之謂。道，則人倫日用之間所當行者是也。知此而心必之焉，則所適者正，而無他歧之惑矣。

志於道，不必專指行道而言，所講求者在是，所踐行者在是，皆志也。集注云：「知此而心必至（當作『之』）焉」，似專以志道屬行，故於上面添「知」字。（僅集成）

據者，執守之意。德者，得也，得其道〔二〕於心而不失之謂也。得之於心而守之不失，則終始惟一，而有日新之功矣。

「德」字之訓，前云「得於心而不失」，此云「行道而有得於心」者。前篇是泛釋「德」字，「德」是得之於天，「不失」是不失於己。合此二者，方盡得「德」字之義。此則從志道上來，故云「行道而有得」。〔三〕（集成，通亦引）

「據」如據案，以手據之，雖略有憑藉，猶未十分安穩。「依」如靠背然，全身靠在上面，方是有所倚賴。（集成，通亦引）

志道，如人行路；據德，謂行路而有宿泊處；依仁則又就宿泊處漸漸立得家計成，却安居了。遊藝是出遊之義，如人居家，有時出遊也。須游於藝，若游從別處去，則出乎道、德、仁之外而爲放心矣。（輯釋，集成無

〔一〕清仿宋大字本「德者，得也得其通」作「德則行道而有得於心」，據饒魯所引，亦是「行道而有得於心」。

〔二〕日本安裘四書訓蒙輯疏引末句。

〔三〕王本：「得於心而不失」，謂前爲政以德章注，胡雲峰所稱朱子晚年定本也。若今所行本，則亦謂「行道而有得於心」，唯纂疏、集編等書作「得於心而不失。」（第376頁）通指出，「饒氏是見未改本，後又改作『得其道於心而不失』。」（四書通，第138頁）

「須游於藝」句；通「須游」作「須是游」，脱「若游」之「若」）

7.8 子曰：「不憤不啓，不悱不發，舉一隅不以三隅反，則不復也。」

啓，謂開其意。發，謂達其辭。

啓如啓户，略開之也；發如弩之張而爲之發其機。〔一〕

7.10 子謂顔淵曰：「用之則行，舍之則藏，唯我與爾有是夫！」子路曰：「子行三軍，則誰與？」子曰：「暴虎馮河，死而無悔者，吾不與也。必也臨事而懼，好謀而成者也。」

謝氏曰：「聖人於行藏之間，無意無必。其行非貪位，其藏非獨善也。若有欲心，則不用而求行，舍之而不藏矣，是以惟顔子爲可以與於此。子路雖非有欲心者，然未能無固必也，至以行三軍爲問，則其論益卑矣。夫子之言，蓋因其失而救之。夫不謀無成，不懼必敗，小事尚然，而况於行三軍乎？」

子路未暴虎馮河，夫子姑抑而教之。（僅通）

〔一〕日本安藝四書訓蒙輯疏引。

用之不行，是好遯底人；舍之不藏，是好進底人，自有兩樣。謝氏謂「不用求行，舍之不藏」，只説得一邊。（集成、通等皆引，管窺末句作「謝氏只説得好進一邊。」〔一〕）

聞（當作「問」）：「『用之則行，舍之則藏』，似無難事。夫子何以獨與顔淵？」曰：「此是聖人渾然天理，與時偕行，無意必固我底。故曰『可以仕則仕，可以止則止』，孔子也。若伯夷，『非其君不事，非其民不使』，則用之未必行；伊尹『治亦進，亂亦進』，則舍之未必藏。二子尚不能，況他人乎？以此見得是難事。顔子幾於聖人，故亦能之。」（僅集成）

7.13 子在齊聞韶，三月不知肉味。曰：「不圖爲樂之至於斯也！」

史記「三月」上有「學之」二字。

程子改「三月」爲「音」字，朱先生又因史記添「學之」二字，要之，改字、添字皆未見得的實是如何。且據本文，恐是聖人乍聞此樂，見得妙絶古今，心誠好之而不能忘，故三月之間不知肉味。只當時鳳凰來儀，百獸率舞，凡有血氣知覺之類，所感者尚如此，況聖人乎！（集成，管窺引首句，無「改字添字」「是如何」

〔一〕管窺所引略不同。史云：「輯釋亦取饒説……人固有兩樣，然世之好遯者不一二，好進者常千百。謝氏自『有欲心』上説來，故只説好進者爾。蓋好進正是徇欲，好遯者以理言之，雖亦是欲，然自好進者而觀，則好遯反似無欲者矣……好進者多於好遯者益可見，而謝氏專説好進者，益爲有切於世教矣。通與馮氏亦皆兼好遯者言。通又自謂玩集注、語録而爲此説。集注、語録何嘗有此意哉！以愚觀之，皆不過是祖述饒氏之意，而又不肯明言其所自來耳。饒氏兼二等言，不爲無理，但參之經，則不如謝氏之切，存之以備一説可也。」（管窺卷六）

「之間」。〔一〕）

7.14 冉有曰：「夫子爲衛君乎？」子貢曰：「諾。吾將問之。」入，曰：「伯夷、叔齊何人也？」曰：「古之賢人也。」曰：「怨乎？」曰：「求仁而得仁，又怨。」出，曰：「夫子不爲也。」

蓋伯夷以父命爲尊，叔齊以天倫爲重。

兼此兩句，方説得「仁」字盡。（輯釋）

其遜國也，皆求所以合乎天理之正，而即乎人心之安。既而各得其志焉，則視棄其國猶敝蹝爾，何怨之有？若衛輒之據國拒父而惟恐失之，其不可同年而語明矣。

問：「如何見得求仁而得仁？或對以『當理而無私心處是仁。』」曰：「此説固是。但是説得仁字無情。仁者，天地生物之心，人得之而爲不忍之心。若伯夷以父命爲尊，是不忍違其父；叔齊以天倫爲重，是不忍先其兄。若輒之拒蒯聵，則是忍於抗其父矣。所以集注既曰『合乎天理之正』，而又曰『即乎人心之安』，是可忍矣，孰不可忍也。如何安得？合此兩句，方説得仁字盡。」（集成，通、大全等節引自「仁者天地……安得」）

〔一〕史云：「史記是先漢近古文字，朱子信而引之，而雙峰以爲未見的實，何邪？程子恐似固滯，而雙峰獨不以爲固滯，又何邪？程朱與雙峰所見孰淺孰深，孰爲可信，孰爲不可信，必有能辨之者。」（管窺卷六）

7.15子曰：「飯疏食飲水，曲肱而枕之，樂亦在其中矣。不義而富且貴，於我如浮雲。」

聖人之心，渾然天理，雖處困極，而樂亦無不在焉。其視不義之富貴，如浮雲之無有，漠然無所動於其中也。

樂是聖人之所固有，富貴貧賤是時之適然。人不處富貴，則處貧賤。聖人之樂，處富貴則在富貴中，處貧賤則在貧賤中。然樂在富貴中，見得不分曉，在貧賤中，方別出。故多於貧賤處説。〔一〕

7.16子曰：「加我數年，五十以學易，可以無大過矣。」

學易，則明乎吉凶消長之理，進退存亡之道，故可以無大過。蓋聖人深見易道之無窮，而言此以教人，使知其不可不學，而又不可以易而學也。

〔一〕王夫之言：「雙峰云『樂在富貴中，見得不分曉，在貧賤中，方別出。』語亦近似。然要似夫子設爲此貧境以驗樂，則於聖人於土皆安之道不合矣。……使夫子而如夏啓、周成，生即富貴，直不須虚設一貧以言樂。而又豈隨物意移，貿貿然日用而不知，遂使其樂不分曉乎？即在夫子攝相之時，位且尊矣，道且泰矣，豈其所爲樂者，遂較疏水曲肱時爲鶻突不分明，而不能自喻邪？聖人之於土皆安者，於我皆真，富貴、貧賤，兩無礙其發生流行之大用。（樂主發散在外，故必於用上現）故曰樂亦在中，貧賤無殊於富貴也。此雙峰之語，所以似是而非。如云：『使在富貴，則君子之行乎富貴者，可以不言樂；而唯貧賤亦然，乃以見性情之和，天理之順，無往不在；而聖賢之樂，周遍給足，當境自現，亦可見矣。』如此，斯爲得之。」（讀四書大全説卷五，第704—705頁）

詩書禮樂，皆是人做底；若易，則是性命之原，天下義理皆從此出。須是學到這裏，方始識得詩書禮樂之所以然，而縱橫泛應，無毫釐之差，可以無過。（僅通）

7.17子所雅言，詩、書、執禮，皆雅言也。

雅，常也。執，守也。詩以理情性，書以道政事，禮以謹節文，皆切於日用之實，故常言之。禮獨言執者，以人所執守而言，非徒誦説而已也。

禮有五禮，夫子所常言者，只是言人日用所常執守之禮，不可闕者爾。若宗廟郊社、朝覲會同之類，非常所用者，則講之有時，亦不常及之也。（集成，通等闕「之類」）〔一〕

7.18子曰：「女奚不曰，其爲人也，發憤忘食，樂以忘憂，不知老之將至云爾。」

然深味之，則見其全體至極，純亦不已之妙，有非聖人不能及者。

憤與樂相反，聖人發憤便至忘食，樂便至忘憂，是兩邊各造其極，如寒到寒之極，暑到暑之極，故曰「全體至極」。兩者循環不已，所以不知老之將至，此是聖人之心，純乎天理，別無他嗜好，所以自然學之不厭，故

〔一〕「執禮，蒙引、存疑看得好。蓋禮字闊，曰所執之禮，則專主日用者言，此與雙峰説合。注非徒誦説而已，似不必拘。蓋詩書亦不是徒誦説者。恐難説。」（四書講義困勉录卷十）

曰「純亦不已」。「全體」説憤樂，「至極」説忘食忘憂，「純亦不已」説不知老之將至。（輯釋，集成、通皆僅引「全體」末句）〔一〕

7.19 子曰：「我非生而知之者，好古，敏以求之者也。」

生而知之者，氣質清明，義理昭著，不待學而知也。

「生知」是合下知得此理，「好古，敏以求之」，是又於事物參究此理。（通，「敏以求之」輯釋作「敏求」）

雙峰饒氏有云：「聖人生知得其一二，則可以識其餘。」〔二〕

7.20 子不語怪，力，亂，神。

鬼神，造化之跡，雖非不正，然非窮理之至，有未易明者，故亦不輕以語人也。

〔一〕王本按：此條纂疏亦稱愚謂，「相反」下有「如陰陽寒暑然」六字，無二「便」字，「所以自然學之不厭」句及「全體説憤樂」以下俱無。（第377頁）

史按：「叢説、考證是本通釋第九篇出事公卿章之説而言也。唯饒氏説『全體至極』與此不同，似於憤樂忘食忘憂之義，切當不可移易。説『純亦不已』之義，則皆無甚來去，讀者考焉可也。黄氏之説，饒氏之意，皆於第九篇述之。」（管窺卷六）

王夫之言，「『義理昭著』四字，較和靖説更密。慶源、雙峰只會得和靖説，不曾會得朱子説。但言義理，則對事物而言之。既云義理之昭著，則自昭著以外，雖未及於事物之蕃變，而亦有非生所能知者矣，故朱子云『聖人看得地步闊』」。（讀四書大全説，第708頁）

「憤樂而忘食忘憂，則總見其全體至極，不知老則見其純亦不已。雙峰以全體屬憤樂，至極屬忘食忘憂。蒙引謂全體至極、純亦不已此兩句不可分貼，看來俱未是。」（困勉録卷七）

〔二〕此爲閻若璩尚書古文疏證八卷所引，且評曰：「此最無稽之説也。聞一知十，自就義理言。若世遠言湮，典文殘缺，雖聖人亦不能臆爲説矣。」

造化之跡，指其屈伸往來之可見者言也。天地造化之妙，不可得而見。所可見者，其屈伸往來之跡耳。（輯釋）

輯講問學者：「鬼神既是造化之跡，則非微妙難知，胡爲聖人不語？」學者未能對。饒氏曰：「伊川説以功用謂之鬼神，以妙用謂之神，是以鬼神爲顯者，而神爲鬼神之微者，故謂鬼神爲造化之跡。其説與中庸不見不聞者少異，集注引此爲説，而復繼之曰『非窮理之至，有未易明者』，未能深喻其意。」（管窺）〔一〕

此等事謂有則無從執著，謂無則陰陽變化造作百端，故聖人只不言。（識遺卷五）〔二〕

7.21 子曰：「三人行，必有我師焉。擇其善者而從之，其不善者而改之。」

三人同行，其一我也。彼二人者，一善一惡，則我從其善而改其惡焉，是二人者皆我師也。

此姑以一善一惡對言，以見善惡皆吾師。或兩人皆善，則皆當從；兩人皆惡，則皆當改。便是與一人行，亦有我師，此則言外之意。〔三〕南軒曰：「一人之身，有善有不善，亦莫非吾師也。」（輯釋）〔四〕

〔一〕史云：「詳雙峰之意，似欲以神爲妙用之神。豈以經文專言神而不兼鬼歟？恐不必如此泥。妙用之神固不易言，鬼神之神亦豈易言？姑以淺近言之……使夫子而輕與理有未窮之人言之，亦安得不滋其惑哉！若謂造化之跡爲非微妙難知，則恐不可如此言之容易。……謂鬼神之理不微妙，不可也。……觀明道與上蔡答問之旨，與『這是天地間妙用，須是將來做題目人思議始得，講説不濟事』之言，則雙峰謂未喻集注『非窮理之至，有未易明』之言，尤非後學所敢知也。若謂造化之跡與中庸不見不聞者少異，恐亦不必如此説。」（管窺卷六）

〔二〕羅璧按語：「此論近於人情。」

〔三〕日本安裘四書訓蒙輯疏引至此。

〔四〕四書蒙引卷六所引，與此相似而未交待是雙峰説，當屬暗引。「然此（亦）姑以一善一惡對言，以見善惡皆我師（耳），若兩人皆善，則皆當從。兩人皆惡，則皆當改。若一人之身，有善有不善，吾亦從其善而改其不善，無往而非師也。」

7.22 子曰：「天生德於予，桓魋其如予何？」

孔子言天既賦我以如是之德，則桓魋其奈我何？言必不能違天害己。

此章當與「子畏於匡」並看，天之所以生是德於人者，必將使之任其事也。以與之聰明睿智，出類拔萃之資，不使之爲君，必使之爲師。如成湯囚於夏臺，文王囚於羑里，桀紂未嘗不欲殺之。然天欲使之爲殷爲周，則桀紂其如天何？天之生德於夫子，政欲使之任斯文之責，桓魋與匡人其如夫子何哉？（僅集成）

7.23 子曰：「二三子以我爲隱乎？吾無隱乎爾。吾無行而不與二三子者，是丘也。」

吕氏曰：「聖人體道無隱，與天象昭然，莫非至教。常以示人，而人自不察。」

如「天何言哉，四時行焉，百物生焉」，天何嘗説與人？只四時行，百物生處，無非天理。即此而觀，即天之所以爲天者，可識矣。（僅通）

7.24 子以四教：文、行、忠、信。

程子曰：「教人以學文修行而存忠信也。忠信，本也。」

聖人施教之序，且先使學者讀書講明義理。故先之以文，既曉得義理，然後可以使之修行，故次之以行。行是外面行底，外面能行，然後方可責其裏面。誠若外面顯見處尚未能行，況裏面隱微之地乎？故忠信是結合

處。中庸先説智仁勇，而後終之誠，亦是此意。（僅大全）〔一〕

7.25 子曰：「聖人，吾不得而見之矣；得見君子者，斯可矣。」子曰：「善人，吾不得而見之矣；得見有恒者，斯可矣。」

張敬夫曰：「聖人、君子以學言，善人、有恒者以質言。」

聖人是天生底，君子是學成底，善人是氣質好底，有恒是把捉得定底。聖人、善人是説天質，君子、有恒是説學力。夫子此言，蓋云生質之美者，不可必得，而學力所至者，可勉也。又此是生知安行底聖人，非大而化之之謂。善人，天資粹美，自然暗合於善。「亡而爲有」三語，言學者若要有恒，須是事事靠實方得。（集成）

異文三條：

聖人是天生底，君子是學成底，善人是氣質好底，有恒者是有常守底。次乎聖人者爲君子，次乎善人者爲有恒。（輯釋）

中間如何不説君子「吾不得而見，得見善人者斯可矣」？蓋聖人、善人是説天質，君子、有恒是説學力。夫子言生質之美者，不可必得，而學力所至者，可勉也。又謂此聖人是生知安行底，非大而化之之謂；大而化之

〔一〕王本無「然後」二字。「終之」作「終之以」。（第 378 頁）新安陳氏曰：「存忠信所以誠實於力行，忠信只管力行。皆因朱子小注及雙峰饒注之説，不如蒙引以忠信通管文行，更爲周盡。」

是反之之聖，非性之之聖也。（管窺）[一]

集注取張敬夫説，饒雙峰獨云：聖人是天生底，君子是學而成底，善人是氣質好底，有恒者是把捉得定底。聖人、善人是説天質，君子、有恒是説學力，次乎聖人者爲君子，次乎善人者爲有恒。夫子言天生之聖人不可得而見，得見學而成者之君子亦可。資禀好底之善人不可得而見，得見把捉而有恒者亦可。蓋生質之美，不可必得，而學力則可勉也。

此説與敬夫異。並以雙峰説畫圖，言「此雙峰説，與張敬夫稍異。」[二]

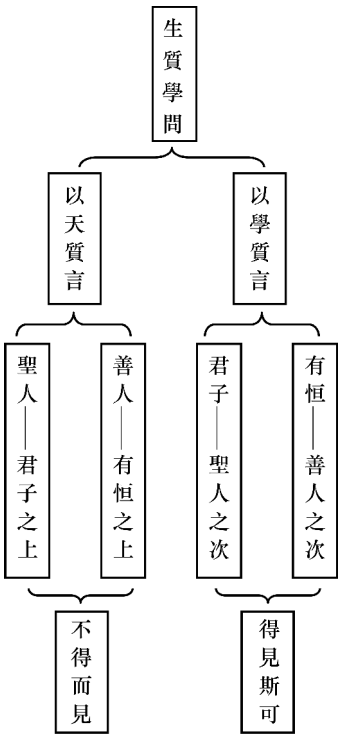
〔一〕管窺：「輯釋亦引饒説而爲之修改，以求合於集注，然終不可合。」史按：「雙峰説聖人、有恒與集注異，説君子、善人與集注同。但其意隱然以君子爲反之之聖，是就聖人中分出性之、反之二等，却以聖人、君子當之。則此所謂君子，與集注才德出衆之説，又自有高下之分也。竊意此章本只是歎世道之衰。自聖人至有恒者，皆恐不得見之。非謂聖人、善人不可見，而君子、有恒者可見也……然則謂聖人爲天生，有恒爲學力，殆未必如此。至於分性之、反之之聖爲二，亦有可疑。……今不言反之之聖而但言君子，則天下後世皆將以聖人爲不可學而至。孰知君子即爲反之之聖而不爲聖人之次乎？然則此章所謂聖人，自當兼性之、反之之聖而言，不必以爲非（「非」字根據四庫本補）大而化之之聖可也。饒説既與集注不合，則删之可也，辯之可也。輯釋爲之修飾而引用之，過矣。終於不合，又何益哉！」（管窺卷六）

又四書通旨卷二：饒子曰：「生知安行是性之之聖，大而化之是反之之聖。」愚謂凡言資質德性與衆人異者，此説性之之聖也。自學力推之以至其極者，此説反之之聖也。孔子以性之之聖而加反之之功，斯所以爲聖之至與。」

管窺：「發明既引饒説，又自以爲『自有恒而入，學而充之以至於極，有至於聖人之理』云云。」饒氏刻畫求奇，發明引其説而不辨其同異，既失之矣。又自以爲有恒可至於聖，則聖人又可學而至，信如集注聖人以學言之説也。然則饒氏『此聖是天生底，是生知安行底，非大而化之之謂』等説，又何必引耶？」（管窺卷六）。

「雙峰謂聖人是天生的，君子是學而成的。存疑謂聖人是至誠的人，君子是誠之者，皆不是。蒙引以大與化分看，是也。」（困勉録卷七）

〔二〕四書章圖纂釋，第245頁。



亡而爲有，虛而爲盈，約而爲泰，難乎有恒矣。

下一句以外所用言。（僅輯釋）

7.27子曰：「蓋有不知而作之者，我無是也。多聞擇其善者而從之，多見而識之，知之次也。」

不知而作，不知其理而妄作也。孔子自言未嘗妄作，蓋亦謙辭，然亦可見其無所不知也。所從不可不擇，記則善惡皆當存之，以備參考。

有格物之知，有聞見之知。格物是窮物之理，到物之至善處，事事見得通透，所在貫通，欲爲知之至者。

聞見之知只是就事上討得，是外來底，一事只應得一事。然多聞多見，則所知亦多，故亦爲知之次。大抵聞見有限而理無窮。又曰：多聞是聞人之言，亦難憑信，故就裏面擇其善。多見是自家一一親自底，善惡皆當記到，明善爲法，以惡爲棄。（集成）

夫子不以格物之知自居。（管窺）〔一〕

異文：輯講謂：「有格物之知，有聞見之知，格物窮理，故爲知之至。聞見一事，只應得一事。然多聞見多則所知亦多，故爲知之次。」又謂：「多聞是聞人之言，亦難憑信。故就裏面擇其善。多見是自家一一親自見的，善惡皆當記，以爲法爲戒。」（管窺）

饒子曰：有格物之知，有聞見之知，故有知之至與知之次不同。（四書通旨）〔二〕

〔一〕史云：「朱子以聞爲聞前言往行，故以爲見泛於聞。雙峰以聞爲聞時人之言，故以爲聞不如見。要之，見須是目所親睹，聞既非目所親睹，又何必拘於聞時人之言乎？……凡得之師友方册所傳者，皆聞耳，然則固當以朱子爲正。分格物之知與聞見之知而言，亦因以聞爲非聞前言往行，故如此說。其實大學之道，何嘗遺聞棄。見而可以格物乎？……其『聞不言記，見獨言記』之說，蓋以前言往行已具於方册，不在我爲識之。見則主時人之言行，未有人記，不可不識之也。雙峰之說，殆不其然。至謂『夫子不以格物之知自居』，恐亦未必如此。……謂夫子不居格物之知，則何以率人？大學之道，不幾爲無用之虛器乎？大抵聖人於成功之事則不居，於用工之事則不讓……此章亦是如此。蓋所謂知者，不但指格物致知之工夫而言，乃是指物格知至之成功而言。所謂多聞擇善、多見而識者，却便是格物致知之工夫，非聞見自聞見，格物自格物，果有不同之知也。」（管窺卷六）

〔二〕「愚謂聞見之知與格物之知不同，而格物之知又有不同者。曰知至，曰知止，曰知性，曰知天，曰知天命。蓋知至主乎吾心而言，知止主乎事理而言。知性主乎理之會於吾心而言，知天主乎理之根於太虛而言。」（四書通旨卷四）

7.29 子曰：「仁遠乎哉？我欲仁，斯仁至矣。」

程子曰：「爲仁由己，欲之則至，何遠之有？」

欲仁仁至，其至也固易，其去也亦易。〔一〕須於既至之後，常加操存之功，方能不違仁也。（輯釋）

7.31 子與人歌而善，必使反之，而後和之。

必使復歌者，欲得其詳而取其善也。而後和之者，喜得其詳而與其善也。

子與人歌，是與之同歌，反者使之自歌，和則己之自歌也。〔二〕

7.32 子曰：「文，莫吾猶人也。躬行君子，則吾未之有得。」

言不能過人，而尚可以及人。未之有得，則全未有得，皆自謙之辭。

身行君子之道而有得，則爲君子之德矣。（輯釋）

7.33 子曰：「若聖與仁，則吾豈敢？抑爲之不厭，誨人不倦，則可謂云爾

〔一〕安褧四書訓蒙輯疏只引胡期僊，評論：饒說可從。

〔二〕通：「子與人歌」四字作「與」。朱子四書「饒雙峰之說全與朱子悖，斷不可從入，每將首句便認作子與人同歌，是以溺於饒氏之說而不能出也。」「與人歌是同歌，反則使之自歌，和則子之自歌，雙峰最明，余初說甚謬。大全朱子亦說得不分曉，想是其未定之論，余初說之謬所自本也。」（困勉録卷七）

安褧四書訓蒙輯疏引李岱雲評論：乃饒氏不得其解，謂「子與人歌，是與之同歌，反者使之自歌，和則己之自歌也。」

已矣。」

此亦夫子之謙辭也。聖者，大而化之。仁，則心德之全而人道之備也。爲之，謂爲仁聖之道。誨人，亦謂以此教人也。然不厭不倦，非己有之則不能，所以弟子不能學也。

不厭不倦，非至誠無息，純亦不已者不能，所以難學。（僅通）

或問以「學不厭誨不倦爲何有於我」，此却以二者自任，何也？前章是泛説，所以雖非聖人之極至，而亦不敢當。此章是見人以仁聖歸之，已既遜了第一等、第二等，只得且承當第三等的事，所以勉人也。〔一〕（通，輯釋「或問」作「前」；「前章」前有「蓋」）

異文：發明引饒氏曰：「前以學不厭誨不倦爲何有於我，此却以二者自任。蓋前是泛説，此是人以聖仁歸己，既遜了第一第二等，且承當第三等事也。」（管窺）〔二〕

爲仁聖之道當如何？曰：「不過格物致知、誠意正心修身，知行二事而已。自爲與教人，皆是如此。」（僅

〔一〕松陽講義卷七，「其説亦通。」困勉録卷十，「若聖與仁章，此與默章若單看蒙引則甚爲直捷。若據前注『謙而又謙』之説，及此章雙峰饒氏之説，則不能不生葛藤。」陸隴其讀朱隨筆卷一，「答張敬夫云：何有於我哉！古注云『獨我有之』。伊川似亦是如此説，云『勉人學當如是也。』蓋如云不如丘之好學之意。語雖若少揚而意實已深自抑矣。愚按：如此説甚妥，不知集注何以不從，乃主謙而又謙之説，似與若聖章矛盾者。注中又並不將兩章合説明白，直待雙峰饒氏委曲説得明，然畢竟可疑。」

〔二〕史云：「按前章語録亦以爲因人稱聖人有此，聖人以謙承之。然則二章固皆承人之謙辭，特以人（四庫本有『所以』）稱聖人者不同，故所遜亦不同耳。」（管窺卷六）

輯釋）

「仁，人心也」，仁字以性言。「若聖與仁」，「三月不違仁」，「不知其仁」，仁字以德言，又以盡性言。（僅王本，未知何據）

7.34子疾病，子路請禱。子曰：「有諸？」子路對曰：「有之。誄曰：『禱爾於上下神祇。』」

誄者，哀死而述其行之辭也。

唯饒氏以爲誄如今祭文之類。（管窺）〔一〕

誄如哀公誄孔子是也。〔二〕古誄文之意，蓋曰「往者疾病時，嘗禱爾於神祇矣，而卒莫之救。」蓋哀其死之辭也。〔三〕（輯釋）

7.37子温而厲，威而不猛，恭而安。

人之德性本無不備，而氣質所賦，鮮有不偏，惟聖人全體渾然，陰陽合德，故其中和之氣見

〔一〕史云：「似得經注之旨，胡氏、馮氏既不知考證所據，又不達集注之旨，皆以爲集注即以『誄』爲禱辭，蓋兩失之。」（管窺卷六）陳士元論語類考則云：「饒魯以誄爲祭文之類，謬矣。」

〔二〕安裘四書訓蒙輯疏引誄如哀公誄孔子是也。並評論：今按：胡氏、馮氏以爲禱辭，俱失集注之旨。

〔三〕安裘四書訓蒙輯疏引。

於容貌之間者如此。

「全體渾然」，應上文「德性」而言；「陰陽合德」應上文「氣質」而言。〔二〕（輯釋）

泰伯篇

8.1 子曰：「泰伯，其可謂至德也已矣！三以天下讓，民無得而稱焉。」

三讓，謂固遜也。無得而稱，其遜隱微，無跡可見也。大王之時，商道寖衰，而周日强大。季歷又生子昌，有聖德。大王因有翦商之志，而泰伯不從，大王遂欲傳位季歷以及昌。泰伯知之，即與仲雍逃之荆蠻。於是大王乃立季歷，傳國至昌，而三分天下有其二，是爲文王。文王崩，子發立，遂克商而有天下，是爲武王。

〔二〕王本：「此條纂疏亦稱愚謂，而未多『所以言全體渾然於陰陽合德之上』十四字。」（第 379 頁）四書章圖亦引此説，但未標明是誰所説。

「然則以全體陰陽兩句爲皆指氣質者，誠然。但饒氏亦豈不知此者。而今以分屬者，似亦有説。蓋氣全故性全，則二者固不可分而二之。而但就其中，自其性全而言則謂之『全體渾然』，自其氣全而言則謂之『陰陽合德』。饒氏所以分屬意蓋如此。而但未知果得集注本指否也。」（金昌緝圃陰集卷三答時觀問目）

安裘四書訓蒙輯疏引。

輯講：某嘗有疑，史記雖云祖甲時商道始衰，帝乙時商道益衰。然書稱祖甲迪哲，帝乙畏相，與湯、文並稱。不知商道何以至此反衰？使太王於此而遽萌翦商之志，則於以服事殷之意爲何如？泰伯不從固善，然遂逃之以成其父之私志，求以自潔而委惡於弟侄，又安得謂之以天下遜乎！意者太王末年，見商道寖衰，人心之歸周者日盛，季歷又有賢德，而子昌、孫發又皆仁聖，於是始有傳位季歷以及昌、發之意。泰伯知之，故不告而逃，以成父志。皆所以上順天命於幾微，而下爲他日開拯民水火之地也云云。此説與集注所引左氏之説小異。（管窺）〔一〕

〔一〕史按：「雙峰此説自『某嘗有疑』，至『安得謂之以天下遜』一段，皆是破集注之言。自『意者太王末年』至『開拯民水火之地』一段乃是雙峰己意，然却又與集注之意無甚異處。不知所謂與集注所引小異者，其旨安在！詳其語脉，不過改集注「太王之時」爲「太王末年」，添入「孫發仁聖」一脚，却隱了泰伯不從之意而已。然集注但曰「太王之時」，亦自與末年之説無背；但言子昌而不及孫發，亦自不爲有所遺。……政不必言太王見孫發聖仁，而欲傳位可也。然雙峰己説，前既以『太王見商寖衰，人心歸周』者發其端，後又以順天命開拯民者究其説，則太王翦商之志，又終不可得而回護。而中間所謂『泰伯知之不告而逃以成父志』者，又只是不從翦商之志。然雖自謂與集注所引小異，實則不見所謂異也。況如集注之説，則太王所以有翦商之志者，亦是至公、至仁之心，而非苟貪天下之私。泰伯則（四庫本衍「自以」）爲君臣之義，凜然不可犯而去，二者固並行而不相悖。若如雙峰破集注之説，則太王翦商之志爲私志，泰伯成父私志爲未善，傳位弟侄爲委惡，皆不當如此。及其所以自爲太王泰伯計者，又不免皆使之如此，其説自有所不通矣。……而雙峰所疑，朱子皆已言之矣。然則雙峰引書以證祖甲、帝乙之世，商道宜未衰者，如何曰『太王末年見商浸衰』？雙峰亦自言之矣。太王末年，非祖甲、帝乙之世而何？……然則史記始衰、益衰之言，未爲全不可信。雙峰力據書而疑史記，毋乃於聖人忠厚之意、史記傳信之言，兩失之歟！」管窺繼續討論了書集傳蔡氏説以及祖述此説的考證、叢説，指出：「所謂『肇基王跡』，不可但如諸儒推本之説矣。雙峰非不欲直如此説，其所以雖破集注而不能大異於集注者，亦以有見於此而不敢爾。諸儒則不復顧此，而敢於雙峰所敢者矣。」（管窺卷六）

「泰伯逃以成父之志云云。此語似不然。太王剪周之志，泰伯非之矣。既已非之而反欲成其志，則顛倒失守甚矣，何得以至德稱之耶？泰伯之志，蓋不欲與剪周之事。而又見太王有廢立之意，故逃。以善處父子兄弟之變也。」「逃以成父之志，誠如來説。而下爲他日開烝民水火之地，尤非所以論泰伯心事也。」（金時觀節谷集卷二上圃陰先生書）

異文兩條：

雙峰嘗疑此章，以爲史記雖云祖甲時商道始衰，帝乙時商道益衰。然書稱祖甲迪哲，帝乙畏相，與成湯、文王並稱。則亦非失道之君也。不知商道何以至此反衰？自祖甲嗣位至紂之亡國，纔一百三十有五年，而祖甲、帝乙之當國者，居其太半。祖甲三十三年，帝乙三十七年，中間廩辛、庚丁、武乙、太丁，共不過三十餘年。縱使失道，亦未至於可翦也。使太王於此遽萌翦之之意，則於以服事殷之意爲如何？泰伯不從，固善矣。然遂與仲雍逃之荆蠻，以成其父之私志，亦豈得爲善處哉！况爲此而逃，即是求以自潔而委其惡於弟侄，又安得謂之以天下遜？竊意詩稱「太王實始翦商」者，非謂太王有此志也。言翦商雖在武王之時，而太王實基王跡，乃翦商之所從始爾。左傳雖云「泰伯不從，是以不嗣。」然亦不言其所以不從者何事。蓋夫子既曰「無得而稱」，則是其事隱微，人皆不得而知。左氏此言，亦不過臆度而已，此其所以語焉而不能詳也。夫子生於數百年之後，其事非有所傳，特亦考跡而知其心爾。蓋泰伯爲太王之嫡子，且有君人之德，其當嗣位無疑，乃率仲雍逃之荆蠻，被髮紋身以自絶。於是太王不得不傳之王季，其後王季傳之文王，而三分天下有其二。文王傳之武王，而卒伐商，以有天下。以此觀之，是泰伯之去，所以致位於此三人也。意者太王末年，見商道寖衰，人心之歸周者日盛，季歷既有賢德，而子昌孫發又皆仁聖。國家將興必有禎祥，或者其在是乎！於是始有傳之季歷以及商（按當爲昌）之意。泰伯知之，故不告而逃，以成父之志。皆所以上順天命於幾微，而下爲它日開拯民水火之地也云云。後之人但見其所遜者王季而已，不知其並遜文武也；但見其遜國而已，不知其實以天下遜也。故夫子

嘆其事而深美之，所以發其潛德之幽光也。（四書章圖）〔一〕

泰伯逃以成父之志，所以上順天命於幾微，而下爲他日開拯民水火之地，非特遜國，而實以天下遜也。（輯釋）〔二〕

輯講又謂三遜者，謂其一遜王季，再遜文王，三遜武王也。（管窺）〔三〕

8.2 子曰：「恭而無禮則勞，慎而無禮則葸，勇而無禮則亂，直而無禮則絞。」

無禮則無節文，故有四者之弊。

恭而過，則病於夏畦者有之，是之謂勞。謹而過，則畏首畏尾者有之，是之謂葸。勇而過，則犯上作亂者有之，是之謂亂。直而過，則證父攘羊者有之，是之謂絞。四德以得中爲貴，禮是中底準則，無準則則失之過，故有弊。（輯釋，通無「四德」以下）

〔一〕域外漢籍珍本文庫經部第五輯第十一册，人民出版社，西南師範大學出版社，日本國立公文書館藏元至元三年德新堂刊本，第215頁。

〔二〕王本除引此外，尚引「文王生於祖甲之三十一年。武王後文王二十年生。商道始衰時，二聖人已生矣。」此句爲詩傳通釋、詩經疏義、詩傳大全所引。（第379頁）

〔三〕史按：「考證亦援此説。集注但以三遜爲固遜，雖程子有『不立一也，逃之二也，文身三也』之目，亦不之取。而又述其意於或問曰……『今必求其事以實之，則亦無所據矣。』朱子去取之意如此，而雙峰又爲此説以實之。然較之程説意義殆又不及。跡其所以攙入『孫發仁聖』一脚於前者，殆爲此説之張本也。考證、叢説皆是述其故智，而考證則又有不同，當別辯之。」（管窺卷六）考證：「按禮書三讓之目，或問亦嘗引之，則集注「固遜」字當改爲「終遜」。蓋遜王季、文王、武王而終有天下也。饒氏及羅氏路史注亦皆如此説三讓。

史按：「三讓爲終讓，或問誠引之矣。但不知集注又何故不曰『終讓』，而曰『固讓』，豈朱子偶未之思耶？抑別有意耶？不可知已。但如集注説，則以爲遜王季、文王、武王之説，非朱子意矣。今考證……殆欲推己説以附於集注者。其如或問之『不欲實其目』何！」（管窺卷六）

8.5 曾子曰：「以能問於不能，以多問於寡；有若無，實若虛，犯而不校，昔者吾友嘗從事於斯矣。」

友，馬氏以爲顔淵是也。顔子之心，惟知義理之無窮，不見物我之有間，故能如此。謝氏曰：「不知有餘在己，不足在人；不必得爲在己，失爲在人，非幾於無我者不能也。」

或問：「顔子深知義理之無窮，惟恐一善之不盡，非挾其能而故問之也。」曰：「仁者之心，視人猶己。故人雖有犯，不忍與之校曲直，纔校則直在己，曲在人，而物我相形矣，便非包含遍覆之意。〔一〕又曰：分言之，則如上文所云；合言之，則能問不能，犯而不校，皆是無我，故又引謝説以包之。」〔二〕（大全，輯釋通皆無「或問」句；通無「又曰」句）

8.6 曾子曰：「可以托六尺之孤，可以寄百里之命，臨大節而不可奪也。君子人與？君子人也。」

其才可以輔幼君、攝國政，其節至於死生之際而不可奪，可謂君子矣。程子曰：「節操如

〔一〕「然則初非能不校者，特不忍耳，而可乎？」（金興洛西山先生文集卷十三論語劄疑）

〔二〕「饒雙峰所謂分言、合言者，亦如明儒之見。恐似未然。」（柳栻近齋先生文集卷五論語疑義）安褧四書訓蒙輯疏引此。

是，可謂君子矣。」

既以才、節並言，復引程子節操之説者，以明重在於節也。〔一〕（輯釋）

8.7 曾子曰：「士不可以不弘毅，任重而道遠。」

弘，寬廣也。

饒氏以「寬裕温柔足以有容」爲「弘」之義。（管窺）〔二〕

8.9 子曰：「民可使由之，不可使知之。」

民可使之，由於是理之當然，而不能使之知其所以然也。

兩「之」字皆指此理而言，〔三〕民可使之由此理，不可使之知此理。堯舜帥天下以仁而民從之，桀紂帥天下以暴而民亦從之，以其無知故也。若知得仁爲是，暴爲非，則帥之以暴而不從矣。以此觀之，民不特不曉其所以然，於所當然者，亦未易使之曉。（輯釋，通無首句）

〔一〕王云：此條纂疏亦稱愚謂，「既以」上有集注二字，「才」下有「與」字，「復」上有「而」字，「説」下無「者」字，「以所」作「蓋其」，「在」下無「於」字。（第 380 頁）

〔二〕史按：「語録：『弘只是寬廣，却被人只把做度量寬容看了，便不得……人多做容字説了，則裏面無用工夫處。』詳此，則陳氏不念舊惡之證，得毋近於語録寬容之意乎？饒氏……疑亦有此病，當更詳之。」（管窺卷六）

〔三〕安裘四書訓蒙輯疏引此句。

異文：輯講問：「『由之』『知之』兩『之』字，共指一事而言。今集注云：『由是由其所當然，知是知其所以然』。似乎是兩事。」曰：「兩『之』字皆指此理而言，不須分析可也。」堯舜（以下同上）。（管窺）〔一〕

8.10子曰：「好勇疾貧，亂也。人而不仁，疾之已甚，亂也。」

好勇而不安分，則必作亂。惡不仁之人而使之無所容，則必致亂。二者之心，善惡雖殊，然其生亂則一也。

好勇而不疾貧，未必遽至於亂；疾貧而不好勇，亦不能爲亂。不仁之人，力能誅則誅之；力不能誅而徒疾之，使無所容身，則有亂而已。大學所謂「屏諸四夷」，是力能誅則誅之，如舜之竄四凶是也。雖欲爲亂，何自而爲亂？

8.13子曰：「篤信好學，守死善道。危邦不入，亂邦不居。天下有道則見，無

〔一〕史云：「輯釋但引答辭於編。詳集注於『當然』之上，以『是理』二字加之；於『所以然』之上，以『其』之一字發之。此『其』字，即指是理而言耳。理豈有二乎哉！其『所以然』者，即其所以當然之故是已。朱子何嘗析而二之乎！問者疑其爲二事，蓋不達當然、所以然之不出一事也。雙峰不能（四庫本作知）明此以釋其疑，亦以『不須分析』而疵集注。殊不思若但曰『可使由是理，不可使之知是理』，依舊只與經文無異，何取於訓傳乎！……其曰『若知得仁爲是……不從』者，此則知在未使以前之説也。集注何嘗謂民能知是非於未使之前哉！其曰『民不特不……使之曉』，此又析所以然、所當然而二之之見也。……析當然所以然而二之，此則饒氏師弟子所見之誤，而反歸咎於集注，不亦異乎？輯釋去其問辭而唯引答辭於編，使若有所發明於集注然者，而實則不然，誤人甚矣。」（管窺卷六）

道則隱。邦有道，貧且賤焉，恥也；邦無道，富且貴焉，恥也。」

世治而無可行之道，世亂而無能守之節，碌碌庸人，不足以爲士矣，可恥之甚也。晁氏曰：

「有學有守，而去就之義潔，出處之分明，然後爲君子之全德也。」

危亂不入不居，尚有可入可居之邦；若天下無道，則無適而可，惟有隱而已。〔一〕（輯釋）

篤信好學是有學，守死善道是有守。不入不居是去就之義潔，則見則隱是出處之分明。邦有道而貧賤，是無學也；邦無道而富貴，是無守也。〔二〕（輯釋，大全僅末句「邦有道」以下）

8.14子曰：「不在其位，不謀其政。」

程子曰：「不在其位，則不任其事也，若君大夫問而告者則有矣。」

此章若論本意，只當自下而上。不在大夫之位，則不謀大夫之政；不在公卿之位，則不謀公卿之政。范氏又自上而下，以爲天子不可治三公之職，三公不可爲卿大夫之事，卿大夫不可侵士之官，乃是推說，蓋經筵告君之語也。若又從而旁推之，則左不可以侵右，右不可以侵左，雖同僚亦有守分。蓋聖人之言，無所不包，故

〔一〕安裘四書訓蒙輯疏引此。

〔二〕困勉録卷十一，「學、守分屬，是大全饒氏解，蒙引駁之最是。」蒙引並未點雙峰之名，據其所論，當是不滿雙峰的分別學、守説，而主張學守一體，「以此見得世治而無可行之道，不可專爲無學，世亂而無能守之節，不可專爲無守。蓋此兩句自是説他去就之義不潔，出處之分不明，而原其由，則是無學無守也。」（蒙引）

可推而無適不通也。（通，輯釋、大全無「若論」二字；「則不謀公卿之政」作「亦然」；守分作「分守」）

8.15子曰：「大哉堯之爲君也！巍巍乎！唯天爲大，唯堯則之。蕩蕩乎！民無能名焉。」

唯，猶獨也。則，猶準也。蕩蕩，廣遠之稱也。言物之高大，莫有過於天者，而獨堯之德能與之準。故其德之廣遠，亦如天之不可以言語形容也。

天之巍巍，以形體言；〔一〕堯則之，以德言。「則」乃準則，非法則也，「準」如「易與天地準」，言與天地平等也。天如此大，堯德亦如此大，與之平等。若言法天，特賢君之事耳。〔二〕（輯釋）〔三〕

8.20舜有臣五人而天下治。武王曰：「予有亂臣十人。」孔子曰：「才難，不其然乎？唐虞之際，於斯爲盛。有婦人焉，九人而已。」

言周室人才之多，惟唐、虞之際，乃盛於此。降自夏商，皆不能及。

輯講「於」字疑只是「至」字之義，言向之盛於唐虞之際者，至此爲尤盛也。集注雖說得「於」字之義

〔一〕安褧四書訓蒙輯疏引此且評論：今按觀注高大二字，則此說可從。武曹駁之，非是。

〔二〕安褧四書訓蒙輯疏引此。

〔三〕王本按：「以形體言句稍泥，故義門、芑山俱不從之。」（第381頁）

通，然覺下二句血脉不相貫，兼之以五人比十人而謂之尤盛，亦費（四庫本有「分」）説。〔一〕（管窺）

子罕篇

9.1 子罕言利與命與仁。

罕，少也。程子曰：「計利則害義，命之理微，仁之道大，皆夫子所罕言也。」

夫子有常言者，詩書執禮是也；有不言者，怪力亂神是也；有罕言者，利命仁是也。聖人或常言，或不言，或罕言，無非教人者。故門人皆謹記之。

9.2 達巷黨人曰：「大哉孔子！博學而無所成名。」

尹氏曰：「聖人道全而德備，不可以偏長目之也。達巷黨人見孔子之大，意其所學者博，而惜其不以一善得名於世，蓋慕聖人而不知者也。故孔子曰，欲使我何所執而得爲名乎？然則吾將執御。

〔一〕史按：「饒氏欲訓『於』爲『至』之意，其如經典皆無此例何？集注『於』字之義，既通夏、商莫及之意，亦於下二句不爲無血脉矣。」（管窺卷六）

黨人見聖人無所不知不能，遂以此爲聖人之大。不知聖人所大，在於道全德備耳。六藝禮樂爲大，夫子只説射御。射御，藝之卑者，御又最卑。（輯釋，大全無「六藝」以下）

9.3 子曰：「麻冕，禮也；今也純，儉。吾從衆。」

麻冕，緇布冠也。純，絲也。儉，謂省約。緇布冠，以三十升布爲之，升八十縷，則其經二千四百縷矣。細密難成，不如用絲之省約。

前漢食貨志周布幅廣二尺二寸，程子言古尺當今五寸五分弱，如此則二尺二寸只是今一尺二寸爾。却用二千四百縷爲經，是一寸布用二百經也，其「細密難成」可知。〔一〕

拜下，禮也；今拜乎上，泰也。雖違衆，吾從下。」

臣與君行禮，當拜於堂下。君辭之，乃升成拜。

先已拜於堂下而君辭之，則是不曾受其拜，故陞堂再拜以成之。孔子時君弱臣强，逕自拜於堂上，故孔子云然。人以爲諂，想是此類。（輯釋）

程子曰：「君子處世，事之無害於義者，從俗可也；害於義，則不可從也。」

〔一〕四書纂箋卷五引此，批評集注「緇布冠」説。

此聖人處事之權衡，所謂君子以同而異。此段不可把捉文字説，乃是教人處事之法。

9.4子絶四：毋意，毋必，毋固，毋我。

四者相爲終始，起於意，遂於必，留於固，而成於我也。蓋意必常在事前，固我常在事後，至於我又生意，則物欲牽引，循環不窮矣。

天地間好底也是四件，惡底也是四件，如元亨利貞、仁義禮知、意必固我、詖婬邪遁之類皆然。（僅通）

意必固我之病，非特衆人有之，賢者亦不能免；非特賢者有之，雖大賢亦不能免。如伯夷之清，專於清上起意；柳下惠之和，專於和上起意；伊尹之任，專於任上起意。皆未免有意，纔有意便有固必。及其終也，伯夷只成就得一個清，柳下惠只成就得一個和，伊尹只成就得一個任，此是成於我。（僅通）

9.5子畏於匡。曰：「文王既没，文不在兹乎？天之將喪斯文也，後死者不得與於斯文也；天之未喪斯文也，匡人其如予何？」

馬氏曰：「文王既没，故孔子自謂後死者。言天若欲喪此文，則必不使我得與於此文；今我既得與於此文，則是天未欲喪此文也。天既未欲喪此文，則匡人其奈我何？言必不能違天害己也。」

天生聖人，以任斯道，達則爲天地立心、爲萬民立命，窮則繼往聖開來學。天意如此，人安能違天而害

之？有夫子之德，有夫子之道，而後可以如夫子之自任，否則妄也。（輯釋）〔一〕

「如予何」與「如命何」如何分別？蓋「如命何」是我之命在天，「如予何」是天之命在我。在天者不可必，在我者可必。（僅通，另見四書通旨卷五）〔二〕

9.7 子曰：「吾有知乎哉？無知也。有鄙夫問於我，空空如也，我叩其兩端而竭焉。」

尹氏曰：「聖人之言，上下兼盡。即其近，衆人皆可與知；極其至，則雖聖人亦無以加焉，是之謂兩端。如答樊遲之問仁知，兩端竭盡，無餘蘊矣。若夫語上而遺下，語理而遺物，則豈聖人之言哉？」

如答樊遲問仁、智，只是眼前事。子夏推之，則舜、湯之治，亦不過此，故於兩端爲竭焉。（輯釋）

9.9 子見齊衰者、冕衣裳者與瞽者，見之，雖少必作；過之，必趨。

〔一〕王本：按「新莽云：『天生德於予，漢兵其如予何』。即雙峰所謂妄。」（第 382 頁）

困勉録卷十二，「天之將喪斯文也節，夫子自任兼窮達説爲是。大全饒氏最得」。

安裘四書訓蒙輯疏引陸氏説。

〔二〕王本開頭作：「問孔子兩言其如予何，一言其如命何，如何分別。」（第 382 頁）

范氏曰：「聖人之心，哀有喪，尊有爵，矜不成人。其作與趨，蓋有不期然而然者。」尹氏曰「此聖人之誠心，内外一者也。」

范氏説外面作與趨，皆由其裏面「哀有喪，尊有爵，矜不成人」而然。尹氏又説他人裏面雖有此，未必便見於此，聖人裏面如此，外面也如此。二説互相發明，蓋裏面不如此而外面如此者，僞也；裏面如此而外面不如此者，誠不至也。聖人至誠，所以表裏皆如此。（輯釋）

9.10 顔淵喟然嘆曰：「仰之彌高，鑽之彌堅；瞻之在前，忽焉在後。

仰彌高，不可及。鑽彌堅，不可入。在前在後，恍惚不可爲象。此顔淵深知夫子之道，無窮盡、無方體，而嘆之也。

顔子之於聖人，仰之轉見高，要去用工學他，又無門路可入。方其仰而視之，則聖人之道若在前，而不可及；纔著意去求，則又過了，而聖人之道反在後。（僅通）

夫子循循然善誘人，博我以文，約我以禮。

博文約禮，教之序也。言夫子道雖高妙，而教人有序也。

「高」説彌高彌堅，「妙」説在前在後。〔一〕（輯釋）

先博我以文，以開廣我之知識；然後約我以禮，使我於視聽言動上皆由乎規矩準繩，而所守得其要。（輯釋）

博學於文，約之以禮，是我自去博約，以學言也；博我以文，約我以禮，是夫子博我約我，以教言也。（輯釋）

欲罷不能，既竭吾才，如有所立卓爾。雖欲從之，末由也已。」

吴氏曰：「所謂卓爾，亦在乎日用行事之間，非所謂窈冥昏默者。」

「窈窈冥冥，至道之精；昏昏默默，至道之極」，列子之言也。此章學者易得求之高遠了，故集注引吴氏之説以明之。

胡氏曰：「是蓋不怠所從，必欲至乎卓立之地也。抑斯嘆也，其在請事斯語之後，三月不違之時乎？」

「不怠所從」是救「雖欲從之末由也已」一句，言不是恁地住了；「請事斯語」是「約我以禮」時事；

〔一〕安褧四書訓蒙輯疏引此句，「今按：不必從李氏説。」

「三月不違仁」是「有所立卓爾」時事。〔一〕

9.12 子貢曰：「有美玉於斯，韞匵而藏諸？求善賈而沽諸？」子曰：「沽之哉！沽之哉！我待賈者也。」

范氏曰：「君子未嘗不欲仕也，又惡不由其道。士之待禮，猶玉之待賈也。若伊尹之耕於野，伯夷、太公之居於海濱，世無成湯、文王，則終焉而已，必不枉道以從人，衒玉而求售也。」

輯講待賈有兩説：一讀「賈」爲價，一讀「賈」爲商賈之賈。范氏前面云：「士之待禮，猶玉之待賈」，是以「賈」作「價」字讀。後面又云「伊尹、太公，無成湯、文王，則終焉而已」，又似以「賈」作商賈之賈讀矣。看來孔子無可無不可，與伊、吕不同。時君苟能致敬盡禮，無不爲之用者，恐不待湯、文而後出。（管窺）〔二〕

〔一〕輯釋「救」作「發明」，王本指出「救」一作「發明」。

〔二〕史云：「范説亦但以唯湯、文爲能致敬盡禮，是以伊、吕爲之出耳。若便以湯、文爲商賈而爲伊、吕之所待，則伊、吕不待湯、文禮至而自爲湯、文出矣……既曰待湯、文禮至，則范氏『不枉道從人，衒玉求售』之言，不爲虚設。而上文『士之待禮猶玉之待賈』之言，不爲無照應矣。范説上下文勢相應如此，而雙峰不察。真所謂『理有未明而不盡乎人言之意者』也。至謂孔子與伊、吕不同一節，范氏引此特以發明聖賢不枉道衒玉之意爾……又豈不以世無湯、文之君而然歟！又豈不以唯湯、文之君爲能致敬盡禮歟！范氏之説，吾無間然者矣。（管窺卷六）

叢説云：「苟有尊德樂道者，則孟子必能興之。」史云：「竊意尊德樂道，非王者不能。惟孟子時無王者興，故無能尊德樂道者耳。論語有美玉章饒氏亦如此説。愚嘗辨之，可與此參看。」

9.13 子欲居九夷。或曰：「陋，如之何！」子曰：「君子居之，何陋之有？」

欲居之者，亦乘桴浮海之意。

此有些個不同，那個是嘆道之不行，欲「乘桴浮海」，或夷狄之君有能行其道者。「欲居九夷」是見中國無君臣上下，使人厭之，故欲居夷以避之爾。（管窺）〔一〕

9.14 子曰：「吾自衛反魯，然後樂正，雅、頌各得其所。」

魯哀公十一年冬，孔子自衛反魯。是時周禮在魯，然詩樂亦頗殘闕失次。孔子周流四方，參互考訂，以知其説。晚知道終不行，故歸而正之。

雅、頌不特詩不同，音律亦不同。雅有雅之音，頌有頌之音，風有風之音。故豳風亦曰豳雅，亦曰豳頌。蓋一詩而備三體，春秋時詩與音律皆亂，夫子敘而正之，使雅自爲雅，頌自爲頌，故曰「各得其所」。雅、頌是古之樂章。（通）〔二〕

〔一〕史云：「雙峰此意，豈非欲分『夷狄之有君，不如諸夏之亡也』二句，爲此二章之旨耶？但乘桴章猶有『道不行』三字可據，如此説可也。此章自是門人記孔子欲居夷之意。下文或人答問，又但以其陋而已，不知厭中國無上下之分意思，雙峰於何處見得？意者二章意只一般。彼曰道不行，此則欲去中國而居夷……彼曰浮于海，此欲居九夷，便見夷狄有君意思。不然被髮左衽之俗，聖人何意欲居之耶？以此見集注引彼證此之爲的當也。」（管窺卷六）

〔二〕王本末句「自」作「是」。

9.15子曰：「出則事公卿，入則事父兄，喪事不敢不勉，不爲酒困，何有於我哉？」

事公卿父兄，事生之禮；喪事，事死之禮，常情多謹於事生而易忽於事死。不特三年之喪，如期、功、緦之輕者，皆不可以不勉。三件皆是大節目，「不爲酒困」，是至小底，然亦甚難。有時被人勸而稍多飲，便能使人神昏氣亂。常人往往忽視，以爲小事。聖人之心，無時不存，亦因可以勉人耳。（輯釋）

9.16子在川上，曰：「逝者如斯夫！不舍晝夜。」

舍，上聲。

雙峰曾主張「舍」當讀如集注之上聲。〔一〕

天地之化，往者過，來者續，無一息之停，乃道體之本然也。然其可指而易見者，莫如川流。故於此發以示人，欲學者時時省察，而無毫髮之間斷也。

「逝」訓「往」，集注却説「往者」「來者」，何哉？蓋不説「來者」，無以見來者之無窮，往者是前面已去

〔一〕趙惠言：「陸德明釋文音舍，集注音上聲，楚辭辨證則從顔師古、洪慶善之説，以爲舍，止息也，如屋舍、次舍之義，音去聲。集注序於淳熙丁酉，而辨證題慶元己未，相距蓋二十餘年，然則正當以去聲讀之。石洞紀聞之説，恐未及考此。」（趙惠四書箋義論語卷二）

底，來者是後面接續去底，二者皆往也。〔一〕川流之往，是天之於穆不已處；聖人之往，是聖人純亦不已處；君子之往，是君子之自强不息處，皆所以對越上天也。（通）〔二〕

異文：問：「逝訓往，集注謂往過來續似多了『來』字。」雙峰饒氏曰：「不説『來』字，無以見往者之無窮。往是前面已去底，來是後來接續去底，二者皆往也。」（輯釋）

程子曰：「此道體也。天運而不已，日往則月來，寒往則暑來，水流而不息，物生而不窮，皆與道爲體，運乎晝夜，未嘗已也。是以君子法之，自强不息。及其至也，純亦不已焉。」

「與道爲體」者，道無體之可見。自「天運不已」至「物生不窮」，皆是爲道做出個體來。（僅通）

輯講：集注似以逝者爲道體之往。某看來「者」字指人而言，「斯」字指川而言。言人之勇往於道者，其如此川水乎！下云「不舍晝夜」，所以明上句取譬之義，言人之往、水之往皆不舍晝夜也。程子是發明聖人言表之意，非解此章文義也。（管窺）〔三〕

〔一〕安褧四書訓蒙輯疏引「往是前面……二者皆往也。」

〔二〕程復心四書章圖亦引此，未標明雙峰饒氏説：「『逝』訓『往』，集注却並『來』字説。蓋不説『來』者，無以見往者之無窮，往者是前面已去底，來者是後面接續去底，二者皆往也。」王本開篇有「問」字。

〔三〕史按：「集注謂自此至終篇皆勉人進學不已之意。則雙峰言此章『逝』字與下章『往』字同意之説，似亦有理。『者』指人，『斯』指川，存之以備一説可也。但如饒説，則『如』字只是如似之義。看來集注不以此如字爲如似之義者，當更詳之。且程子謂『自漢以來，儒者皆不識此意』，則是以獨識此意自任也。恐不可謂其言爲非解此章文意者。」（管窺卷六）

9.17子曰：「吾未見好德如好色者也。」

謝氏曰：「好好色，惡惡臭，誠也。好德如好色，斯誠好德矣，然民鮮能之。」

好德，天理之公；好色，人欲之私。人於人欲反真心好之，於天理却未必真心好之。此與大學「如好好色，如惡惡臭」，皆是言誠。（僅通）

9.19子曰：「語之而不惰者，其回也與！」

范氏曰：「顏子聞夫子之言，而心解力行，造次顛沛未嘗違之。如萬物得時雨之潤，發榮滋長，何有於惰，此群弟子所不及也。」

時雨謂及時之雨也，萬物正要這雨，却得這雨來滋潤。孟子所謂「時雨化之者」，正指顏子而言。顏子天資高明純粹，纔聞夫子之誨，便自入耳著心。夫子非私於顏子，群弟子皆聞其言，但資質不及，所以難入。集注「心解力行」者，惟其心解，所以能力行。解者，散也，渙然冰釋之意。（通）〔一〕

異文：「解，散也，渙然冰釋之意。惟其心解，所以力行。夫子稱顏子，所以厲群弟子也。」（輯釋，大全無首句）

〔一〕王本綜合之。提出「此條與纂疏所稱愚謂語意亦多同，而位置各異。」此多「孟子所謂至力行者」六十字，及「夫子稱顏子所以勵群弟子也」二句，彼於「滋潤」下增「自然發榮滋長」六字。（第384頁）

9.22 子曰：「後生可畏，焉知來者之不如今也？四十、五十而無聞焉，斯亦不足畏也已。」

孔子言後生年富力强，足以積學而有待，其勢可畏，安知其將來不如我之今日乎？然或不能自勉，至於老而無聞，則不足畏矣。言此以警人，使及時勉學也。尹氏曰：「少而不勉，老而無聞，則亦已矣。自少而進者，安知其不至於極乎？是可畏也。」

前是勉勵，後是警戒。尹氏先釋後兩句，却轉來説前兩句，見勉勵之意重，不成只説他不足畏了便休。〔一〕（通，輯釋、王本首句作：「曰可畏，期望以勉勵之；曰不足畏，絶望以警戒之。」下皆同。）〔二〕

9.25 子曰：「三軍可奪帥也，匹夫不可奪志也。」

侯氏曰：「三軍之勇在人，匹夫之志在己。故帥可奪而志不可奪，如可奪，則亦不足謂之志矣。」

三軍七千五百人，有七千五百心，匹夫只是一心。若三軍離心離德，則帥便被人奪了，匹夫之志在我而已，

〔一〕安裘四書訓蒙輯疏引此。

〔二〕王本曰：「此段亦與纂疏所稱愚謂同，而此較詳，且多末一句。」纂疏作：「愚謂此章前兩句是勉厲之，後兩句是警戒之。尹氏先釋後兩句，却轉來釋前兩句，見勉厲之意重也。」

故不可奪。（通）

異文：三軍有千萬個心，匹夫只是一心，若三軍離心，則帥便被人奪了。匹夫之志在我而已，故不可奪，此是教人立志。（輯釋）

9.27子曰：「歲寒，然後知松柏之後彫也。」

范氏曰：「小人之在治世，或與君子無異。惟臨利害、遇事變，然後君子之所守可見也。」

謝氏曰：「士窮見節義，世亂識忠臣。欲學者必周於德。」

松柏至春後方易葉，故曰後凋。必有松柏之操，然後能不爲歲寒所變，以比必有君子之德，然後能不爲利害事變所移。臨利害、遇事變是兩件，士窮見節義，以利害言；世亂識忠臣，以事變言。〔一〕（輯釋）

鄉黨篇

10.2君在，踧踖如也，與與如也。

〔一〕「雙峰謂『松柏至春後易葉』。雖物理如此，然此乃斷章取義，不必拘。」（困勉録卷七）

「甲春所生之葉，至乙秋凋落；乙春所生之葉，至丙秋凋落。經二年乃落，故謂之後凋。饒氏春後易葉之説未精。」（權尚夏寒水齋先生文集卷八答閔聖猷）

與，平聲，或如字。君在，視朝也。踧踖，恭敬不寧之貌。與與，威儀中適之貌。張子曰：「與與，不忘向君也。」亦通。

「與與」作平聲讀者，威儀中適之貌，言雖恭敬不寧，而威儀却皆從容中適，恭敬之中有和意也。作如字讀者，與之又與，不忘向君之意。踧踖，敬君之至也；與與，愛君之至也。敬有餘而愛不足則疏，愛有餘而敬不足則褻，聖人兩皆具足，蓋莫非中和氣象。（輯釋）

10.3 揖所與立，左右手。衣前後，襜如也。

所與立，謂同爲擯者也。擯用命數之半，如上公九命，則用五人，以次傳命。

行禮之日，賓次於大門外，主人使擯者出而請事。卿爲上擯，大夫爲承擯，士爲紹擯。主國之君公，則擯者五人，侯伯四人，子男三人，各用其命數之强半。所以不用命數之全者，禮下於賓，以示謙也。每擯相去三丈六尺，其末擯與末介相對，東西相去亦三丈六尺。（通）〔一〕

10.4 立不中門，行不履閾。

〔一〕四書纂箋卷五引之，更詳。前有「按周禮行人上公九介，侯伯七介，子男五介」。「三丈六尺」後有「主君出，接立於庫門之外，直闑西南面。擯者以次立於君之東南西面，每擯相去亦三丈六尺。末擯與末介相對，東西亦相去三丈六尺。主君命上擯請問來故。蓋雖知其來朝，不敢自許其朝己，恐其或爲他事而來，所以示謙也。上擯受君命而傳之，承擯迤邐傳至末擯，末擯傳至末介，末介以次繼傳，上至於賓。賓命上介復命，復以次傳之擯，而達於主君，然後主君進而迎賓以入。」

中門，中於門也。謂當棖闑之間，君出入處也。閾，門限也。禮：士大夫出入君門，由闑右，不踐閾。謝氏曰：「立中門則當尊，行履閾則不恪。」

中間有闑，兩旁有棖，棖是大門兩旁之木，如今壁尺相似。闑是中間兩扉相合之處，又有一木常設而不動。東西兩扉各有中，君出入，則皆由左，出則以東扉爲左，入則以西扉爲左。士大夫出入君門，則皆由右，出以闑西爲右，入以闑東爲右。然雖由右，亦不敢正當棖闑之中，但挨闑旁而行。蓋避君出入處也。（輯釋，又見四書纂箋卷五，管窺節引「東西兩扉」至「闑東爲右」。〔一〕）

天子至尊，何以立而不坐？曰：「古無坐見臣下之禮。至秦尊君卑臣，始有君坐臣立之制。門屏之間謂治朝也。但天子外屏，其屏在路門外；諸侯内屏，其屏在路門内，則寧立之處，天子當在門外屏内，諸侯當在屏外門内，此爲不同爾。」問：「屏制何如？」曰：「樹小牆於當門，以蔽内外也。」（輯釋，通自開篇引至「之制」。）〔二〕

10.5 執圭鞠躬如節

〔一〕管窺：「輯釋兼引或問及饒説。」史按：「語録、或問皆有『闑左扉』之説，而胡氏又直以爲『右扉之中』。今雙峰以爲二扉出入，互爲左右，則是二扉皆開，無闑左之説也。然朱子據疏而言，不應有誤。豈疏之説，必如雙峰之言而後備耶？疑不敢質，姑闕之以俟知者。（四庫本下有：公宫之門左右自有定，如左祖右社之類，決不因人出入而互爲左右之異也。）」（管窺卷六）

「冉永光曰：闑右，饒氏兼東西兩扉説。麟士只主右扉説，引證固爲有據。然從饒説者，多以其文義明暢故也。」（困勉録卷十三）

〔二〕四書蒙引卷六引「門屏……不同爾」。論語類考引此，言「是今之朝儀用秦制也。古者朝會，君臣皆立。」

此一節，記孔子爲君聘於鄰國之禮也。晁氏曰：「孔子，定公九年仕魯，至十三年適齊，其間絶無朝聘往來之事。疑使擯執圭兩條，但孔子嘗言其禮當如此爾。」

按：史記定公十四年，孔子因齊饋女樂而去魯適衛，無十三年適齊事，不知晁氏何據而云？以上數節，必夫子朝見擯聘時，弟子隨所見而記之。（輯釋，四書纂箋卷五）

異文：輯講：饒氏謂無朝聘往來，豈史册記載亦有不盡者邪？又謂史記孔子以定公十四年去魯適衛，晁氏十三年適齊之説，不知何據。（管窺）〔一〕

10.6 君子不以紺緅飾。

紺，深青揚赤色，齊服也。緅，絳色。三年之喪，以飾練服也。飾，領緣也。

〔一〕史云：「饒氏據史記，疑晁氏十三年適齊之説，與朱子序説有合，可備一説。馮氏記載軼事之疑，亦雙峰之緒論，恐或有之。但春秋魯史孔子所修，果有其事，固不當軼，亦不當削。恐不當疑史册，而意門人親記之必有也。」（管窺卷六）王夫之言，「乃雙峰因晁氏十三年適齊之訛，以折晁説，亦未足以折晁之非。雙峰云：『夫子擯聘時，弟子隨從，見而記之。』乃令孔子銜命出使，則所與俱行者，必其家臣，而非弟子。即或原思之屬，得以官從，而當禮行之際，自非介旅，誰得闌入諸侯之廟廷哉？其在擯也，既不容弟子之隨從；即或從焉，亦不得雜遝於賓主之間，恣其屬目。弟子而已仕也，則各有官守矣。如其未仕，豈容以庶人而躡足側目於公門，如觀倡優之排場者？而夫子抑胡聽之而不禁耶？足知雙峰之言，草野倨侮，自不如晁氏之審。但尋繹事理，可信其然，不必以邦交之有無爲徵耳。」（讀四書大全説，第746頁）

集注本古注説也。然檀弓云「練衣繚緣」，古注誤以繚爲緅。疑當闕。〔一〕

非帷裳，必殺之。

其餘若深衣，要半下，齊倍要，則無襞積而有殺縫矣。

「要半下」取深衣篇要縫半下之語；「齊倍要」取玉藻篇縫齊倍要之語。（輯釋）

10.7 食肉用醬，各有所宜，不得則不食，惡其不備也。（朱子语）

當看「其」字。「其」是指其所食之物而言，醬之爲品非一。周禮膳夫醬百有二十甕，飲食各有所宜。如食魚膾則宜用芥醬，食濡魚則用卵醬，食麋腥、濡鷄、濡鱉則用醢醬，如内則所云是也。古之制飲食者，使人食某物則用某醬，必有意義，不是氣味相宜，必是相制。不得之則非特不備，食之亦必有害，故不食也。〔二〕

10.12 君賜食，必正席先嘗之；君賜腥，必熟而薦之；君賜生，必畜之。

君賜腥，固當熟而薦之；君賜熟，亦當先以奉親。夫子先嘗，已孤故也。〔三〕（通）

〔一〕困勉録卷十三：「檀弓曰『練衣繚緣』。孔氏是讀緅爲繚，故以緅爲練服，而曰『一入曰緅』也。集注因此。饒氏、陳氏駁之，非是，但亦須識得緅字本義。」

〔二〕王本按語：「有害之説，雖非注義，玩亦、必二字，固本注義而極論之也。」（第385頁）

伊藤仁齋論語古義引此説。

〔三〕「若然，則禮只言嘗以拜賜，豈皆爲已孤者設哉。朱子所謂余當頒賜者，亦謂拜賜之後耳。」（宋文欽閑静堂集卷五論語疑義）

異文：賜食，有親當先以奉親。夫子先嘗，時已孤故矣。（輯釋）

疾，君視之，東首，加朝服，拖紳。

君未視疾，容有隨意所適者，但君視，則必正東首之禮。（輯釋）

10.17 色斯舉矣，翔而後集。曰：「山梁雌雉，時哉！時哉！」子路共之，三嗅而作。

言鳥見人之顏色不善，則飛去，迴翔審視而後下止。人之見幾而作，審擇所處，亦當如此。邢氏曰：「梁，橋也。時哉，言雉之飲啄得其時。子路不達，以爲時物而共具之。孔子不食，三嗅其氣而起。」

山梁是山脊之隆起，如梁之狀者，山之高處也。雌雉，陰類也，以雌雉而居山梁飛啄自如，猶小人而在高位，得行其志，時實使之然也。夫子因見而有所感，故發此嘆。子路不達其意，乃取而供之，夫子以其非己意，故不食而起。猶三嗅者，聖人寬洪容與，不直拒人也。上言色舉翔集，以喻君子之去就；此語以喻小人之得時，故門人以類記云。（通）

異文：山梁是山之高處，雌雉陰類而居山梁，猶小人而在高位。……子路不達而共之，無（猶三嗅句），餘

皆同。（管窺）〔一〕

先進篇

11.1 子曰：「先進於禮樂，野人也；後進於禮樂，君子也。」

程子曰：「先進於禮樂，文質得宜，今反謂之質樸，而以爲野人。後進之於禮樂，文過其質，今反謂之彬彬，而以爲君子。蓋周末文勝，故時人之言如此，不自知其過於文也。」

問：「夫子用禮樂而從先進，是欲崇質耶？抑欲文質之得中耶？」曰：「聖人之道，無適不中。用禮樂而從先進，在當時則爲崇質，在理則爲適中。」（僅大全）

11.2 子曰：「從我於陳、蔡者，皆不及門也。」德行：顏淵，閔子騫，冉伯牛，仲弓。言語：宰我，子貢。政事：冉有，季路。文學：子游，子夏。

〔一〕史云：「集注以『飲啄得時』釋『時哉』之義，則『時』之義系於『雉』。雙峰以小人得志，時使之然言之，則時爲時世之時，與雉不相關矣。夫見雉於山梁而以『時世哉、時世哉』之言承之，聖人之言，未有如此突兀而新巧者。恐不若從集注之爲順也。況小人固不當在高位，雉之飛啄於山梁，亦何分於雌雉哉！至以『共』爲供具之『供』，固若可通，然子路聖門高弟，不應如此之不達也。」管窺又引發明說，指出「但發明所說，又不同於饒氏，疑不能闕。」（管窺卷六）

孔子教人各因其材，於此可見。

聖門之教，有大綱領，有小條目。小條目如長於政事者，與言政事，長於文學者，與言文學是也。如今人能文者，告之以作文之法；曉事者，告之以處事之法，此是各因其材。然本領不正，能文者無緣做得好文章，曉事者無緣做得好政事。又須示之以大綱領，使之治心修身，從本領上做將來。（輯釋，通節引前兩句，中間多一句，「大綱領如大學之教，人人皆要從此入」；「與言」作「與之言」）

11.5 南容三復白圭，孔子以其兄之子妻之。

范氏曰：「言者行之表，行者言之實，未有易其言而能謹於行者。南容欲謹其言如此，則必能謹其行矣。」

表與裏對，實與華對，言爲表而行爲裏，行爲實而言爲華，各舉其一以互見。〔一〕免於刑戮，只是不以輕言妄動取禍。若當言而言，雖箕子之囚，比干之死，豈容苟免？（輯釋，通自句首至「互見」）

11.11 季路問事鬼神。子曰：「未能事人，焉能事鬼？」「敢問死。」曰：「未知生，焉知死？」

〔一〕安褧四書訓蒙輯疏引此句，並加按語：今按表裏華實者，勢之必相須而有同者也。

蓋幽明始終，初無二理，但學之有序，不可躐等，故夫子告之如此。

未能事人，焉能事鬼者，如人有個父母，活在這裏，尚不會奉事得，死後如何會奉事？未知生，焉知死者？死生只是一個來去底道理。未識得來處，如何識得他去處？（通，輯釋僅引首句）

11.12 閔子侍側，誾誾如也；子路，行行如也；冉有、子貢，侃侃如也。子樂。「若由也，不得其死然。」

漢書引此句，上有「曰」字。或云：上文「樂」字即「曰」字之誤。

問：「於行行者有何樂？」曰：「樂字終難説。所以集注以爲或是『曰』字之誤。朱子釋經之法，到疑處且先就本文解，後面却説破。」〔一〕（輯釋）

11.13 魯人爲長府。閔子騫曰：「仍舊貫，如之何？何必改作？」子曰：「夫人不言，言必有中。」

言不妄發，發必當理，惟有德者能之。

觀此章，可見閔子誾誾之氣象。始言「仍舊貫如之何」，辭氣雍容，似有商量未決之意，此和悦之意也；繼之曰「何必改作」，則有確乎其不可回者矣，此諍之意也。長府之不必改作，衆人或能言之。聖人所以稱之

〔一〕「恐未安。行行雖不足於中和，而剛勇之氣凜然有不可犯，則非可樂乎？朱子云云，亦恐未必然。」「以樂爲曰似好。然饒氏難説之言，則未必然。」（金元行漢湖集卷十答洪大容）

者，不特取其所言之當於事理，亦喜其言之發而中節，所謂有德者之言也。〔一〕（通輯釋無「之意」的「之」，「回」作「易」。無「衆人」的「衆」，「聖人」作「夫子」，無「於事」，無「者」）

11.15 子貢問：「師與商也孰賢？」子曰：「師也過，商也不及。」曰：「然則師愈與？」子曰：「過猶不及。」

子張才高意廣，而好爲苟難，故常過中。子夏篤信謹守，而規模狹隘，故常不及。

觀問交一章，可見子張「才高意廣」；觀問令尹子文、陳文子之事，可見其「好爲苟難」。觀先傳後倦章，可見子夏能篤信聖人之教而謹守之；觀可者與之，不可者拒之，可見其規模之不廣。（通，輯釋篇首作「觀答問交一章及曾子稱其堂堂」，「拒之」作「拒之之言」，「之不廣」作「狹隘」）

11.17 柴也愚，參也魯，師也辟，由也喭。

楊氏曰：「四者性之偏，語之使知自勵也。」

〔一〕王本無「有德者」的「者」字。王夫之云：「夫子只許閔子之言爲中。中者，當於理也，集注釋此自當。雙峰、新安添上『和悦雍容』一義，聖人既不如此説，且論語一書，皆經記者檃括成文，非閔子當日止用此二冷語論此一事。且其云『何必』者，則以長府之弊，別有所在，而不系於改不改，不正於其本而徒然改作，則不如無改之爲愈。若用之得宜，則仍舊貫而亦何弊，故不云不可，而云『何必』，酌事而爲言，非故爲雍容和悦也。若明知其不可而故爲緩詞，則直是騎兩頭馬，柔奸行徑耳。以爲無與於己，則何如弗言？既已言之，而又何避忌？不痛不癢，做款段而匿肝腸，此小人之尤也，而閔子豈其然！」（讀四書大全説，第756頁）「饒雙峰就仍舊貫二句看出閻閻氣象，甚妙。而蒙引之説若與相反者，須知蒙引不是駁雙峰，但恐人誤認雙峰之説耳。玩雙峰語中一『似』字便自無病。然須知閔子氣象是後人從其言想像出來。」（困勉録卷十四）

四者皆指其所偏，唯曾子能於偏處用功，故後來一貫之唯，至鈍反成至敏。問：「偏於鈍者如何用工？」曰：「人一己百，人十己千而已。」〔一〕（輯釋、通無「問」以下）

11.18 子曰：「回也其庶乎，屢空。賜不受命而貨殖焉，億則屢中。」

范氏曰：「屢空者，簞食瓢飲，屢絶而不改其樂也。天下之物，豈有可動其中者哉？貧富在天，而子貢以貨殖爲心，則是不能安受天命矣。其言而多中者億而已，非窮理樂天者也。夫子嘗曰：『賜不幸言而中，是使賜多言也』，聖人之不貴言也如是。」

此章與前章不同。前章是指氣質之偏，此章是言二子造道與用心之異。「庶乎」與「億則屢中」爲對，此造道之異也；「屢空」與「不受命貨殖」爲對，此用心之異也。〔二〕顔子所以近道者，以其能不以貧富累其心也。子貢則不免貧富累心，故去道爲遠，僅能「億則屢中」而已。子貢好方人，故以顔子與之並言，欲其以此自勵也。〔三〕（通，輯釋缺「顔子所以……而已」兩句）

11.19 子張問善人之道。子曰：「不踐跡，亦不入於室。」

〔一〕王本提及趙氏「首四句，趙氏纂疏亦以爲愚謂」。

〔二〕安裴四書訓蒙輯疏引此句。

〔三〕蒙引卷七：「饒氏造道、用心之説，似未豁然，全依他説。則是以『不受命而貨殖』對屢空，以『億則屢中』對『其庶乎』，似太拘耳，聖人亦是信口説出，未嘗立字骨也，細思自覺煩碎。」（第279頁）困勉録卷十四：「若圈外范注，則以不受命貨殖與屢空反，億中與庶乎反，皆是言其所短。此勉齋黄氏、雙峰饒氏之所本也。愚意圈外范注反直捷可從。若蒙引則既以勉齋之説未穩，及以饒氏爲拘云云，是從圈内矣。……饒氏造道、用心之説，似未害。」

善人，質美而未學者也。程子曰：「踐跡，如言循途守轍。善人雖不必踐舊跡而自不爲惡，然亦不能入聖人之室也。」

上一句是善人之所以爲善人處，下一句是善人之所以止於善人，而不能進於聖賢處。所以不踐跡，以其天資之美也；所以不入於室，以其無學問之功也。〔一〕（通，輯釋無「而不能進於聖賢處」）

11.20 子曰：「論篤是與，君子者乎？色莊者乎？」

言但以其言論篤實而與之，則未知其爲君子者乎？爲色莊者乎？言不可以言貌取人也。

上言「論篤」，下以論篤分君子與色莊。論篤亦可謂之色莊乎？蓋色字所該者廣，凡形於外者皆可謂之色。經傳中有專指面色而言者，如「色思温」是也；有該貌而言者，如「巧言令色」是也；有該言貌而言者，此章「色莊」是也；〔二〕有該言貌行事而言者，如「色取仁」是也。問：「色取仁如何見得該行事而言？」曰：「居之似忠信，行之似廉潔，即所謂『色取仁』也。」（輯釋，通僅引「色字……取仁是也」，無「經傳」字，「此章」前多「如」）〔三〕

〔一〕松陽講義卷八，「此一條最明。蓋此是一抑語，雖不入室，亦由於不踐跡。然上句不踐跡自是贊辭。」

〔二〕安褧四書訓蒙輯疏節引。

〔三〕「以雙峰饒氏説觀之，上篇色莊小注、此章小注，皆兼言貌行事而言之。如是觀之，則意甚廣而於學者有益矣。」（尹衡老戒懼集卷六論語）「而饒氏以爲該言貌行事而言，如此則下文行違一句似抵捂。抑色字雖該行事，而只指外面可見處言。行違則指行己實處而言。爲有異否？」（權炳約齋先生文集卷六思問録）

11.22 子畏於匡，顏淵後。子曰：「吾以女爲死矣。」曰：「子在，回何敢死？」

胡氏曰：「先王之制，民生於三，事之如一。惟其所在，則致死焉。況顏淵之於孔子，恩義兼盡，又非他人之爲師弟子者而已。」

孔之於顏，教愛兩極其至。義雖師生，恩猶父子，所以爲「恩義兼盡」。（輯釋）〔一〕

顏淵篇

12.1 顏淵問仁。子曰：「克己復禮爲仁。一日克己復禮，天下歸仁焉。爲仁由己，而由人乎哉？」

程子曰：「非禮處便是私意。既是私意，如何得仁？須是克盡己私，皆歸於禮，方始

〔一〕敬鄉樓叢書本管窺。「饒氏及集成趙氏考證王氏皆以爲作孔子之於顏淵。」並言：「陳公潛先生以爲主顏而言，故説顏子於先耳。」（管窺卷七）

是仁。」

「一日」之語見於論語者二：一日用力於仁，指其用功之日而言也；一日克己復禮，指其成功之日而言也。〔一〕何以知之？克者，戰而獲勝之名；復者，失而復還之謂，此皆用力而成功者。故上文以此爲仁，而下文許以天下歸仁，以成功之效言之也。然則欲克己而復禮者，果何所用力耶？曰：爲仁由己，用力之機要也。非禮勿視聽言動，用力之條目也。欲收克復之功者，其亦勉諸此而已矣。（通等，管窺無「非禮勿視」以下，而有又曰句：集注程子所謂「克盡己私皆歸於禮，方始是仁」，却做用工説。孔子本意，只作成功説。〔二〕）

〔一〕王夫之言，「所以朱子又補『日日克之，不以爲難』一段，以見『天下歸仁』非功成息肩之地，而『一日』之非爲止境。雙峰成功之説，殊不省此。『終則有始，天行也。』『存吾順事，没吾寧也。』豈如剿一寇、築一城之一事已竟，即報成功也哉？」（讀四書大全説，769頁）

「一日克復之義。饒氏説亦自不妨。蓋與一日用力於仁略有工夫、成效之不同。隨本文咀嚼，當得其義。然此等比併本非大義所繫，恐不必費力分疏也。」（李象靖大山先生文集卷二十答權景晦）

〔二〕史云：「按：集注、語録似皆以克己復禮爲用工之事，天下歸仁爲用工之效，由己不由人爲用功之機。雙峰則以克、復爲成功，由己爲用工，意正相反。意者一日之語二處只是一意。蓋惟一日用力於仁而力無不足，故能一日克復而天下歸仁。所以然者，以「爲仁由己」而不由人也。如此，則正不必以彼爲用工，此爲成功可也。且夫子告人，未有不言用工而遽言成功者。其曰『上文以此爲仁』，此正是上段金氏之見。金氏蓋以祖饒説而言之耳。已於上段辨之矣。其曰『而下文許以天下歸仁，以成功之效言』者，則似是而非也。經言一日克己復禮天下歸仁，亦但言一日之間，誠能用夫克復之工，則仁得於己，天下之人無不許其仁耳。一日克復，則用力之有成，天下歸仁是得效之甚大，何必以二句皆爲成功之效而後可通也哉？其曰『爲仁由己，是用力之機要』者，亦似是而非也。蓋爲仁由己，便是克己復禮之機在我而已。非克己復禮之外，他有爲仁所用之工也。若上文但言成功之事，則此所謂爲仁者，果若何而爲之乎？夫子之意，其不出此也必矣。況下文四勿，正是克己之目，若是成功，則自然無非禮之視聽言動矣。尚何待於勿乎！識者豈宜無見於此。雙峰只因顔是亞聖，故不敢以學者用工之事待之。殊不思顔子特用工易而得效速。」史伯璿上段所批金履祥之説爲：「金氏以爲上句重在克己復禮字上，則『爲』字輕，如語録意；下爲字則包克己復禮在中，故重。」「又曰」一段僅見引於管窺。（管窺卷七，此條四庫本無。）

異文：克，如得儁曰克，戰而獲勝之名也。復，如「復文武之境」「土失而復還」之謂也，皆以用力之成功而言。蓋四勿者，用力之方；克復者，成功之效。若以克復爲方，用力於仁，豈能一日之間，便致天下歸仁之效。（增廣字訓）

顏淵曰：「請問其目。」子曰：「非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動。」顏淵曰：「回雖不敏，請事斯語矣。」

如「吾與回言終日，回於吾言無所不悦」，夫子平日多與講論，皆是博之以文，到此四勿，正是約之以禮。顏子所克之己私，只是微過，不是顯過，然顯過易見，微過難見也。（輯釋）〔一〕

視聽言動四者，橫渠東銘只云戲言、戲動，却是二件。中庸非禮不動，又只是一件，詳略不同。何也？蓋詳言之是四件，約言之只二件。所謂「言行，君子之樞機」是也。言是言視聽也，屬動是行，又約言之，都只是動。視是目之動，聽是耳之動，言是口之動，動是身之動。故中庸只説「非禮不動」一句，聖賢之言，有詳有約，顏子是問克復之目，故以詳告之。（輯釋）

12.2 仲弓問仁。子曰：「出門如見大賓，使民如承大祭。己所不欲，勿施於人。

〔一〕困勉録卷十五：「若饒氏云『吾與回言於吾言無不悦』，是説博文，此四勿是約禮。此則又偏，彼兩處難定，他只説博文。」

在邦無怨，在家無怨。」仲弓曰：「雍雖不敏，請事斯語矣。」

程子曰：「孔子言仁，只説出門如見大賓，使民如承大祭。看其氣象，便須心廣體胖，動容周旋中禮。惟謹獨，便是守之之法。」

心廣體胖，周旋中禮，特敬之氣象耳。至於用功，却在謹獨上。蓋人但見其出門使民耳。如見大賓，如承大祭，則人所不知而己所獨知者。於此謹之，則得其用功之要。（輯釋）〔一〕

敬以持己，恕以及物，則私意無所容而心德全矣。内外無怨，亦以其效言之，使以自考也。

平時固是敬謹，出門使民時尤加敬謹，此只就出門使民説起，則只是動時事。蓋出門、使民是與人交接之時，於此時有敬謹之心，則交接之間，私意不存而得以盡其推己及人之恕矣。〔二〕（輯釋）

異文：夫子告仲弓，其意只在恕，而不在敬。若説敬時，須合動静説。如居處恭、執事敬。今但就出門使民

〔一〕「至於雙峰説，則其曰特敬之氣像，其曰人但見其出門使民等語，似與朱子説不類。而子希謂無甚倍於本意云。此則未可曉。」（柳栻近窩先生文集卷五近思録注疑往復説辨）「大山先生雖以爲備一説，而終覺未穩。蓋動容周旋中禮，分明是聖人事也。纔出門如見如承，而安能遽及於聖人地位耶？愚意以爲如見如承而如是做工，則畢竟有這氣像矣。若其守敬之法則只在於慎獨也。」「如此看儘好。」（柳栻近窩先生文集卷二上立齋先生别紙）

〔二〕王夫之言，「或者所問，程子所答，俱似未當。雙峰云：『平時固是敬謹，出門、使民時尤加敬謹。』出門、使民之外，何者更爲平日？聖人是揀極易忽者言之，以見心法之密。見賓、承祭，方是常情加謹之地。出門之外，有大廷廣衆、順逆不一之境，推致於『雖之夷狄』；使民之上，有人事父兄、出事公卿，無限待敬待愛之人。則此所舉者，極乎境之静、事之微而言也。謹微慎獨，該括廣大，何平日之不在内乎？」（讀四書大全説，第774頁）

上説起，則只是動時事。蓋出門、使民是與人交接時，於此時而有謹畏之心，則交接之間，私意不存而得以盡其推己及人之道矣。〔一〕（管窺）

集注以無怨爲敬恕之效。要之，只是恕之效。敬則儼然人望而畏之，與無怨不相類。恭則不侮，敬之效也。〔二〕（管窺）

集注謂「私意無所容而心德全矣」。行恕之事，恐説「心德全」不得。曰行恕則心公而理得，然謂之「心德全」，則未也。〔三〕（僅管窺）

愚按：克己復禮，乾道也；主敬行恕，坤道也。

〔一〕史云：「詳玩集注、語録之旨，何嘗以敬自敬、恕自恕，不如雙峰之意乎！但謂夫子之意，只在恕而不在敬，如此則求仁本不在於主敬，反因欲行恕之故，然後乃主於敬乎？敬合動静之説，似矣。但夫子説敬，亦有專就事言，如『敬事而信』之類，何嘗必兼静而言？夫子教人求仁，多就動處著力，如非禮勿視聽言動，又何處討了静來説？似不必以『居處恭』一句爲泥也。意者此章與『居處恭，執事敬，與人忠』是皆兼持己及物言者，但因仲弓、樊遲資質有間，故告之以詳略不同耳。」（管窺卷七）

〔二〕史云：「不知不敬能得無怨之效否？若以爲主敬而後能行恕，則敬却是本，又安可以無怨之效專歸之恕乎？不敬則不能恕，無怨之效何由可得？若夫人望而畏，恭則不侮，此自專言敬之效者。與主敬行恕之效，誠有不同。引彼證此，毋乃辭勝於理，明於彼而不明於此乎？」（管窺卷七）

〔三〕史云：「饒氏蓋以上章主『心之德』言，此章主『愛之理』言，故如此説耳。如此分別固無不可，但愛之理乃所以爲心之德，若但以愛之理無所咈而於心之德不能全，又何以爲仁乎？雙峰知分而不知合，過矣。況心德之所以有不全者，私欲害之耳……當理無私心則仁矣，非心德全者何足以稱之？更以集注「亦將無己可克」之言觀之，可見無己可克謂之心德未全不可也。但集注以『亦將』二字言之，固自有斟酌矣。雙峰力以爲恐説心德全不得，然則仲弓欲心德之全，又將何所用工也邪？」

克己復禮，反身而誠之事；主敬行恕，强恕而行之事也。〔一〕（僅管窺）

12.4 司馬牛問君子。子曰：「君子不憂不懼。」曰：「不憂不懼，斯謂之君子已乎？」子曰：「内省不疚，夫何憂何懼？」

言由其平日所爲無愧於心，故能内省不疚，而自無憂懼，未可遽以爲易而忽之也。

無愧是不疚之本，不疚是不憂懼之本。（輯釋）

12.5 司馬牛憂曰：「人皆有兄弟，我獨亡。」子夏曰：「商聞之矣：死生有命，富貴在天。君子敬而無失，與人恭而有禮。四海之内，皆兄弟也。君子何患乎無兄弟也？」

故又言苟能持己以敬而不間斷，接人以恭而有節文，則天下之人皆愛敬之，如兄弟矣。

敬在心，恭在容。〔二〕敬易，能無失爲難，間斷則失矣；恭易，能有禮爲難。有節文是致恭，又能中節，如

〔一〕史云：「雙峰以克己復禮爲成功，故如此説。其實反身而誠，則固無己之可克矣。若以反身而誠爲克己復禮之效，則可耳。」（管窺卷七）又批評金履祥採用饒氏説：「考證取饒氏説，以爲此章全説强恕。又言使民如承大祭，所謂無施勞也。饒説已辨於前矣，但使民如承大祭，不過敬於使民而已。今曰『無施勞』，然則民皆不可使歟。此蓋欲以此一句爲『恕』不爲敬，並掃除集注主敬之跡，以成就饒氏專言恕之説耳。正恐出門如賓一句終是敬意，雖欲强説作恕，亦不可耳。」（管窺卷七）

〔二〕安裘四書訓蒙輯疏引此。

足恭則恭而無禮矣。（輯釋）

蓋子夏欲以寬牛之憂，故爲是不得已之辭，讀者不以辭害意可也。胡氏曰：「子夏四海皆兄弟之言，特以廣司馬牛之意，意圓而語滯者也，惟聖人則無此病矣。」

此子夏寬牛之憂而推其原以廣之也。人之兄弟，共一個父母，此固是親。若推其原，則人之父母，又只共一個天地。自共一個父母觀之，則兄弟爲有限；自共一個天地觀之，則並生於天地間，皆兄弟也。此意豈不甚廣？然畢竟他人之兄弟，其情安能及得己之兄弟。意雖廣大，語實有病，圓則活，滯則死，凡圓底便活，方底便不動。（通，「則人之父母又只共一個天地」輯釋作「則人又只是共一個天地大父母」）

12.6 子張問明。子曰：「浸潤之譖，膚受之愬，不行焉，可謂明也已矣。浸潤之譖，膚受之愬，不行焉，可謂遠也已矣。」

浸潤，如水之浸灌滋潤，漸漬而不驟也。譖，毀人之行也。……毀人者漸漬而不驟，則聽者不覺其入，而信之深矣。愬冤者急迫而切身，則聽者不及致詳，而發之暴矣。二者難察而能察之，則可見其心之明，而不蔽於近矣。此亦必因子張之失而告之，故其辭繁而不殺，以致丁寧之意云。

浸潤者，逐漸一句深一句，其來舒緩；膚受則其來急迫，一緩一急。緩則不暇覺，急則不暇察。一要覺，一要詳，覺與詳是兩事。集注總以「察」字包之。「因子張之失而告之」，其失果在何處？蓋「必」者，料想之辭。〔一〕子張是個易疑易信底人，易疑生譖，易信生愬。（輯釋，通自篇首引至「包之」）

12.7子貢問政。子曰：「足食，足兵，民信之矣。」

愚謂以人情而言，則兵食足而後吾之信可以孚於民。以民德而言，則信本人之所固有，非兵食所得而先也。

去食、去兵是處變之道，如忽然水旱之餘，食有不繼，猝然寇難之來，防御不及，然後可去。若爲政常法，如何可使兵食不足？三者俱全，處事之常；二者可去，處事之變。兵食外物，容有時而可無；信是本心之物，故無時而可去。（輯釋，通自「兵食外物……可去」句）〔二〕

12.8棘子成曰：「君子質而已矣，何以文爲？」子貢曰：「惜乎！夫子之説君子也，駟不及舌。文猶質也，質猶文也。虎豹之鞟猶犬羊之鞟。」

〔一〕安褧四書訓蒙輯疏引此句。

〔二〕「此章饒氏以爲三者俱全處事之常，二者可去處事之變。臣則謂處變固當以信爲重，而至於處常之道，若無一信字，則兵足而適爲生亂之堦……然則處常尤當以信爲重。」（李祁弘齋全書卷百二十四魯論夏箋三）

言文質等耳，不可相無。若必盡去其文而獨存其質，則君子小人無以辨矣。夫棘子成矯當時之弊，固失之過；而子貢矯子成之弊，又無本末輕重之差，胥失之矣。〔一〕

此章當作三樣看：棘子成之意，欲「盡去其文而獨存其質」；子貢之意，則以爲文質相等；集注則謂質爲本，文爲末，本則重，末則輕。然「盡去其文而獨存其質」，其流將有棄禮滅法之弊；文質相等，則不分本末而無所輕重。故集注謂棘子成、子貢胥失之。

12.9 哀公問於有若曰：「年飢，用不足，如之何？」

楊氏曰：「後世不究其本而惟末之圖，故征斂無藝，費出無經，而上下困矣。」

用度無經則上困，「征斂無藝」則下困。（通）

異文：「征斂無藝」則下困，「費出無經」則上困。（輯釋）

12.10 子張問崇德、辨惑。子曰：「主忠信，徙義，崇德也。」

主忠信，則本立，徙義，則日新。

「本」如屋之有基，「日新」如土培其基，日至於高也。忠信是德，徙義是崇。義者，今日所爲未是，明日

〔一〕安裘四書訓蒙輯疏引此句。

見得今日未是處，便徙。不是處遷入是處，愈遷愈高。〔一〕（輯釋，通僅引至「是崇」）

問：「辨惑何不教之以辨之之方？」曰：「使知其所以惑者在此，是即所謂辨也。」（輯釋）

12.11 齊景公問政於孔子。孔子對曰：「君君，臣臣，父父，子子。」

是時景公失政，而大夫陳氏厚施於國。景公又多内嬖，而不立太子。其君臣父子之間，皆失其道，故夫子告之以此。楊氏曰：「君之所以君，臣之所以臣，父之所以父，子之所以子，是必有道矣。景公知善夫子之言，而不知反求其所以然，蓋悦而不繹者。齊之所以卒於亂也。」

〔一〕王夫之言，「雙峰謂忠信是德，徙義是崇，破碎文義，於理無當。崇者即以崇其德，德者即其所崇，豈有分乎？不能徙義，則直不可謂之德。德者，行道而有得於心之謂。有得於心者，必其有得於事理者也。若執一端之義，莽撞用去，不復問現前所值之境，事理所宜，則日用之間，不得於心而妄爲者多矣。是知日新而益盛者，皆德也……雙峰『愈遷愈高』之説，但有言句而無實義。崇德與修慝、辨惑並列，則崇固加功之詞。若云『愈遷愈高』，則功在遷而效在高，是謂德崇，而非崇德矣。況云徙義，亦初無愈遷愈高之理。緣事物之宜，不可執一，故須徙以曲成。豈始終一義，今日姑處其卑，而他日乃造其高乎？如『臨財毋苟得』者，義也；而孟子受薛、宋之金，亦無非義也。同歸於義，辭非卑而受非高。藉云『愈高』，則豈前日於齊之不受者爲未高，而今日之受乃高耶？以此知雙峰所云，但描畫字影，而無當於理，亦釋經之害馬也矣！」（讀四書大全説，第780—781頁）

困勉録卷十五：「主字、徙字是工夫，忠信與義是德。饒氏謂忠信是德，徙義是崇。林次崖謂主忠信未有工夫，徙義方是工夫，俱謬。麟士不取饒而取林，不知何也。」安溪四書訓蒙輯疏引陸氏説。

「饒雙峰説不但『忠信是德，徙義是崇』一句鑿甚，其謂『本如屋之有基，日新如土培其基，日至於高』一句，亦非是。蓋此只作主忠信之譬。以忠信爲基，主之者爲土培則是矣。不然而如饒説，則是主忠信無工夫，只徙義爲忠信之工夫。豈其然乎？」（李顒益正菴集卷十論語説下）

「按：德兼體用，則恐當曰忠信與義是德，主之徙之是崇。」（崔象龍鳳村先生文集卷十四論語下）

就景公身上言之，則景公自不能盡君之道致其臣。陳氏厚施於國，自不能盡父之道，致内嬖之多而不立太子。故楊氏云：「景公知善夫子之言，而不知反求其所以然者」，是説景公不能反之於身，以盡君父之道也。

12. 14 子張問政。子曰：「居之無倦，行之以忠。」

程子曰「子張少仁。無誠心愛民，則必倦而不盡心，故告之以此。」

此論爲政之心，不説爲政之條目。若爲政之條目，子張想已熟講而知之矣。〔一〕（輯釋）

12. 20 子張問：「士何如斯可謂之達矣？」子曰：「何哉，爾所謂達者？」子張對曰：「在邦必聞，在家必聞。」子曰：「是聞也，非達也。

聞與達相似而不同，乃誠僞之所以分，學者不可不審也。

聞是求聞於人，達是人自信己。（輯釋）

夫達也者，質直而好義，察言而觀色，慮以下人。在邦必達，在家必達。夫聞也者，色取仁而行違，居之不疑。在邦必聞，在家必聞。」

善其顔色以取於仁，而行實背之，又自以爲是而無所忌憚。此不務實而專務求名者，故虚譽

〔一〕「居行雖有心與事之分，而無倦以忠，則俱在心上説。故雙峰謂此論爲政之心，最是。」（困勉録卷十五）

雖隆而實德則病矣。

質直忠信底人固難得，但亦有直情徑行，不去隨事裁度，而所行容有不合宜處，故忠信又要合義。察言觀色，慮以下人，是一件事。子張常愛居人之上，故告以謙退詳審之意。（輯釋，通無開篇「質直」二字）〔一〕

「色取仁」之色與「觀色」之色不同：「觀色」專主顏色言，「色取」説得闊，凡發出來可見處皆是色。〔二〕色者見於外，行者行於己。見於外者，皆似合於仁。檢點他行己處却不實，只是欺人而已。居之不疑，示人以不疑也。此乃求名之人，要人信己，故自居之不疑。若自居於疑，又誰信之。（輯釋，通所引無「見於外者」以下，且所引文字略不同〔三〕）

12.21 樊遲從遊於舞雩之下，曰：「敢問崇德、修慝、辨惑。」子曰：「善哉問！先事後得，非崇德與？攻其惡，無攻人之惡，非修慝與？一朝之忿，忘其身，

〔一〕王夫之，「曰『察』，則詳加審辨之謂也；曰『觀』，則非常瞻視之謂也。即天下之人，因不可掩之幾，沉潛而加警以觀察焉，則不特吾之是非，可即喜怒從違以知之。而凡天下之人情物理，其爲公欲公惡，與或一人之偏好偏惡者，無不皎然如黑白之在前。則雖凶人匪類，言必與惡相取，色必與戾相應，而吉凶善惡、誠不可掩之幾，亦自此見矣。故吾之接之者，知之必明，而處之必當，邦、家之達，不可必哉！知此，則雙峰『是一件事』之説，不待攻而自無足采矣。」（讀四書大全説，第 784 頁）

困勉録卷十五：「觀察、下人還是兩件事。固有能觀察而不肯下人者，有下人而不能觀察者。饒氏謂是一件事，恐非。安裘四書訓蒙輯疏引陸氏説。存疑謂觀察是爲下人張本，則亦是兩件矣，而又以饒氏之説爲是，不可解也。然大全朱子亦説得不甚分明，須再詳之。」

〔二〕安裘四書訓蒙輯疏引「凡發出來」説。認爲雙峰説誤。

〔三〕管窺所引無末句。史云：「固是如此，但觀色之色是色之在人者，色取之色是色之在己者。」（管窺卷七）

以及其親，非惑與？」

樊遲粗鄙近利，故告之以此，三者皆所以救其失也。

集注云：「樊遲粗鄙近利」，則有計較之心。有計較之心，則不能先事後得。鄙則吝於責己而常責人，粗則暴戾而不能忍小忿，故夫子因其病而藥之。（通）

異文：近利則有計較之心而不能先事後得，鄙則吝於責己，粗則暴戾而不能忍小忿，故夫子因其病而藥之。（輯釋）

范氏曰：「先事後得，上義而下利也。人惟有利欲之心，故德不崇。」

范氏謂「先事後得，上義而下利也」。上義下利與先事後得成兩意。〔一〕（管窺）

12.22 樊遲問仁。子曰：「愛人。」問知。子曰：「知人。」樊遲未達。子曰：「舉直錯諸枉，能使枉者直。」

舉直錯枉者，知也。使枉者直，則仁矣。如此，則二者不惟不相悖而反相爲用矣。

樊遲問仁知，是二者平説，夫子亦平答之。及再答以「使枉者直」一句，方是串説仁知。問：「夫子之

〔一〕史云：「人唯不知以義爲上，以利爲下，是以未爲其事，先計其所得耳。知上義而下利，則先事後得，自有不能已者矣，何兩意之有！范氏慮學者誤認『後』字之義，以爲先且爲其事而後求其得者，則始於天理，終於人欲，失聖人之意矣。故以上下言之，其旨深哉。」（管窺卷七）

言，何獨歸重於知？」曰：「雖歸重在知，然此心所以舉直錯諸枉，依舊是從仁上發來。蓋直者，此心天理之公，能舉直則是發此天理之公，是亦仁也。直、枉專指人而言。諸，衆也，謂衆人之枉者，即下文『選於衆』之意。」（輯釋，通節引自「雖歸重」以下，前有「舉直錯枉」）〔一〕

子夏曰：「富哉言乎！舜有天下，選於衆，舉皋陶，不仁者遠矣。湯有天下，選於衆，舉伊尹，不仁者遠矣。」

程子曰：「聖人之語，因人而變化。雖若有淺近者，而其包含無所不盡，觀於此章可見矣。」

此章愛人、知人是仁、知之淺近處，「包含無所不盡」，則深者、遠者亦在其中。深遠即枉者化爲直處。（輯釋，通無「此章」字）

12.23 子貢問友。子曰：「忠告而善道之，不可則止，無自辱焉。」

〔一〕「『聖人之語因人而變化』一條，饒氏解得不是。只淺淺恁地説，欲樊遲得受用也。然舜、湯云云，亦不外此，便見包含無所不盡。此與道千乘之國章所謂『聖人言雖至近，上下皆通』者同。與本注『歎其所包者廣』合。」（蒙引卷七，第304頁）王夫之言，「即欲如曾氏之説，亦但可如小注云『仁裏面有知，知裏面有仁』理會。雙峰云『舉直錯枉，依舊是從仁上發來』，此説斡旋較可。『能舉直，則是發此天理之公，是亦仁也』。大學説『唯仁人能愛人，能惡人』，孟子説堯、舜之仁，不遍愛人，急親賢也，皆將舉錯作仁者之用，故可云『仁中有知，知中有仁』……故必不獲已，亦當從朱子語録及雙峰之説，無徒拘集注以爲曾氏墨守，猶賢乎爾。」（讀四書大全説，第788頁）

友所以輔仁，故盡其心以告之，善其説以道之。然以義合者也，故不可則止。若以數而見疏，則自辱矣。

忠告者，盡此心之誠。既誠矣，不能善其辭説以道之，恐其未能從。二者俱盡而彼不從，然後宜止。未能忠且善焉，而泛然告之道之，遽以彼不從而止，則是在我者猶未盡，便欲責人，非交友之道也。

子路篇

13.1子路問政。子曰：「先之，勞之。」請益。曰：「無倦。」

蘇氏曰：「凡民之行，以身先之，則不令而行。凡民之事，以身勞之，則雖勤不怨。」

集注以「先之」爲先其行，「勞之」爲勞其事，是又分政之本末而言。行者，政之本，孝弟忠信之類是也；事者，政之末，農畝師役之類是也。〔一〕行與事雖是分説，其實是政裏面事。

吴氏曰：「勇者喜於有爲而不能持久，故以此告之。」

〔一〕安裘四書訓蒙輯疏孫詒仲曰：饒氏兼農畝師役説，存疑謂畝師役是官府之事，不是民事。愚按畝師役雖官府事，然乃使民爲之，如使民征戍畝役，必與民同其勞，方可當。如饒氏説，所該者廣，不必專指農之一事也。

大凡事使人爲之則易，身親爲之則憚其難。先之、勞之，皆是不便於己底事，所以易倦，故夫子以無倦勉之。況子路勇者，易得始勤終怠，尤不容不告之以此。

13.2 仲弓爲季氏宰，問政。子曰：「先有司，赦小過，舉賢才。」曰：「焉知賢才而舉之？」曰：「舉爾所知。爾所不知，人其舍諸？」

程子曰：「人各親其親，然後不獨親其親。仲弓曰『焉知賢才而舉之』、子曰『舉爾所知，爾所不知，人其舍諸』，便見仲弓與聖人用心之大小。推此義，則一心可以興邦，一心可以喪邦，只在公私之間爾。」

仲弓之心，不如聖人之心廣。仲弓以自己聰明爲聰明，故有「焉知賢才」之問；聖人則以天下之耳目爲耳目，故説「舉爾所知，爾所不知，人其舍諸」。如仲弓之言，則局於所知之有限；如聖人之言，則未嘗求以盡知，自無往而不知。雖合天下之賢才，舉而用之可也。（通，輯釋「廣」作「廣大」）

蓋好德人有同心，推賢人盡響應。俊乂可以咸登，群策可以畢舉，豈必士盡我知，恩自我出耶？嗚呼，大矣！（僅王本）〔一〕

〔一〕清王肇晉論語經正録引用之，載續修四庫全書。明王肯堂（1552—1638）論語義府引之，略有不同：「蓋推賢讓能之風，一人倡之而百人和之，故俊乂可以咸登，豈必人（下同）」。

黃氏、饒氏曰：「先有司」一句是總腦，「赦小過、舉賢才」，皆承先有司而言。宰家臣之長，其爲政之要，當以分任有司爲先。既先有司矣，赦有司之小過，故常人可以自勉。舉有司之賢才，故非常之才可以自見，推此心也。豈但爲季氏宰而已！（輯釋）

13.3 子路曰：「衛君待子而爲政，子將奚先？」子曰：「必也正名乎！」

胡氏曰：「衛世子蒯聵恥其母南子之婬亂……夫子爲政，而以正名爲先。必將具其事之本末，告諸天王，請於方伯，命公子郢而立之。則人倫正，天理得，名正言順而事成矣。夫子告之之詳如此，而子路終不喻也。故事輒不去，卒死其難。徒知食焉不避其難之爲義，而不知食輒之食爲非義也。」

集注引胡氏之説，蓋以其辭嚴義正，可爲萬世綱常作主，【使】亂臣賊子知所警懼，故特著之。若真欲行此，須是孔子爲衛世卿而有權力，當靈公初死，輒未立之時爲之，則可。（通，輯釋有「使」字，無「之説」的「之」）〔一〕

夫子謂「必也正名」，是事事皆要正名。君臣父子，固是正名中之大者，然不可專指此。大凡一事纔不正

〔一〕「胡氏立郢之論，雙峰辨其非是，甚當。孟子所言易位者，唯貴戚之卿可耳。據馮厚齋所考，子路此問，在輒立十二年之後，雖貴戚之卿，爲之已晚矣。春秋書齊『弑其君商人』。商人弑君之賊，齊人君之而又殺之，則書『弑』。豈有十二年之後，業已爲之臣，而敢行廢置者乎？胡氏此等議論，極粗疏，墨守其春秋之家學而誤焉者也。」（讀四書大全説，第 790 頁）

「然則饒氏之謂孔子爲衛世卿有權力，當靈公初死輒未立之時，爲之云者，非是。」（李顯益正菴集卷十論語説下）

名，便開口有礙，説不去了。既説不去，如何行得去？〔一〕（僅大全）

13.4 樊遲請學稼，子曰：「吾不如老農。」……上好禮，則民莫敢不敬；上好義，則民莫敢不服；上好信，則民莫敢不用情。夫如是，則四方之民襁負其子而至矣，焉用稼？」

禮、義、信，大人之事也。好義，則事合宜。情，誠實也。敬服用情，蓋各以其類而應也。

居大人之位，有大人之德，四方之民自歸之而爲之耕稼，豈必自耕稼哉！（輯釋）

13.5 子曰：「誦詩三百，授之以政，不達；使於四方，不能專對；雖多，亦奚以爲？」

詩本人情，該物理，可以驗風俗之盛衰，見政治之得失。其言温厚和平，長於風諭。故誦之者，必達於政而能言也。

〔一〕王本略異，「謂」作「所謂」，「必也」作「必」，「之大者」作「大條件」；「有礙」作「有些」。蒙引卷七：「此名字是名分之名……饒氏謂『事事皆要正名，君臣父子固是正名中之大者』。此説雖善，而非本章之意，與下面施之政事皆失其道相戾。詳之。」（第 306 頁）「其中饒氏謂事事皆要正名，此是言外推廣説。……饒説亦是，但不可夾雜在正講耳。」（困勉録卷十五）佐藤一齋論語欄外書引此，案：饒此説，亦不可廢。

詩【之作】，本乎人情，人情有好有惡。讀詩而有得，則知人情之所好者在甚處，所惡者在甚處。得之於心，施之於政，則必能順民之所好，而違其所惡。其政無不善矣，是之謂達。詩之言辭多婉曲諷喻而不直致，使者所以傳國君之命，措辭最爲難事。纔委靡則流於削弱而取侮於人，纔剛直則又恐激怒而貽禍於國。若使於四方，而能善其辭命，婉正得體，不辱君命，非誦詩而有得於詩人命辭之體者，不能也。春秋諸國往來，多尚辭令，故夫子並指此爲讀詩之驗。問：「專對」。曰：「【古者遣】使有正有介，正使不能答，則介使助之。如正使自能致辭，不假衆介之助，是謂能專對。達與專對，非誦詩時，便思量要得恁地。但誦詩而有所得，則自然有此致用。『以』訓『用』，『爲』字只語助辭。」（輯釋，通無「春秋……問專對」句，無「以訓用」以下文字，中括號内爲通所多之文）〔一〕

13.6 子曰：「其身正，不令而行；其身不正，雖令不從。」

身正是身教，令不過言教，以身教者從，以言教者訟。（輯釋）

13.9 子適衛，冉有僕。子曰：「庶矣哉！」冉有曰：「既庶矣。又何加焉？」曰：「富之。」曰：「既富矣，又何加焉？」曰：「教之。」

〔一〕輯釋、王本有「春秋……專對」句。輯釋無「之作」。無「古者遣」。「如正」作「如正使」。「得恁地」作「如此」，「致用」作「效驗」。「其下」僅王本另有「致用」二字，且於「效驗」前仍有此二字，末句「以訓」句。（第 393 頁）

庶而不富，則民生不遂，故制田里、薄賦斂以富之。富而不教，則近於禽獸。故必立學校、明禮義以教之。

田是所耕之田，孟子所謂「百畝之田，勿奪其時」是也；里是所居之地，孟子所謂「五畝之宅，樹牆下以桑」是也。田出穀粟，里出布帛，有穀粟則不飢，有布帛則不寒，二者富之之道。

制田里，薄賦斂，立學校、明禮義，各是兩事相因。田里是富之之原，不制田里，則衣食無所從出，如何可使之富？然田里雖制而不薄賦斂，則過取於民，非藏富於民矣。學校是教之之地，不立學校，則教化無所從施，如何可使之知禮義？然學校雖設，而不明禮義以道之，則人心無自而開明，學校亦徒設而已。所以兩兩相因，皆不可廢。（輯釋）

13.11 子曰：「善人爲邦百年，亦可以勝殘去殺矣。誠哉是言也！」

勝殘，化殘暴之人，使不爲惡也。去殺，謂民化於善，可以不用刑殺也。尹氏曰：「勝殘去殺，不爲惡而已，善人之功如是。若夫聖人，則不待百年，其化亦不止此。」

「勝殘」是我之善化，足以勝其殘暴；「去殺」是民無極惡大罪，可以不用大辟之刑。惟其能勝殘，所以可去殺，謂之「亦可」者，微寓不足之意，似有未能必其殘果盡勝，殺果盡去之意，蓋亦所謂「幾致刑措」者

也。善人力量，其極功只到得此地位，以上更去不得。〔一〕

13.12子曰：「如有王者，必世而後仁。」

王者謂聖人受命而興也。三十年爲一世。仁，謂教化浹也。程子曰：「三年有成，謂法度紀綱有成而化行也。漸民以仁，摩民以義，使之浹於肌膚，淪於骨髓，而禮樂可興，所謂仁也。此非積久，何以能致？」

此「仁」字是教化浹洽，無一人不貫徹底意思，與他「仁」字不同。蓋仁以天地萬物爲一體，須是漸民以仁，摩民以義，節民以禮，使其化熏蒸透徹，融液周遍，以至於四海之內，無一人不歸於善。如人一身之間，生意貫徹，四肢百骸，無少痿痺相似，故謂之仁。〔二〕固是黎民於變，比屋可封，然苗頑猶未即工，亦是堯舜之化未貫徹處。必三苗既格，然後東漸西被，朔南暨聲教，無處不貫徹，方是堯舜致治之仁。（輯釋，通引至「謂之仁」）〔三〕

〔一〕王本有按語：「雙峰此條，俱就集注尹氏説體出，但味『誠哉是言』句，則所謂『微寓不足，似未能必』等語，於神氣終覺弗愜。閱者詳之。」（第393頁）

〔二〕安褧四書訓蒙輯疏引至此，加按語：此仁字一義，諸家重看者不可從。

〔三〕敬鄉樓管窺卷七上引末句，並言「輯釋亦引之。」史云：「按集注引周事證者，蓋以文、武承大亂之後，至成王興禮樂之時，恰好與必世之言相應。堯、舜以治繼治，唯見三十年爲世之跡，引之於此，未爲的當。」

13.13 子曰：「苟正其身矣，於從政乎何有？不能正其身，如正人何？」

從政與爲政不同。爲政是人君事，從政是大夫事。夫子此言，蓋爲大夫而發。（輯釋）〔一〕

13.15 定公問：「一言而可以興邦，有諸？」孔子對曰：「言不可以若是其幾也。人之言曰：『爲君難，爲臣不易。』如知爲君之難也，不幾乎一言而興邦乎？」曰：「一言而喪邦，有諸？」孔子對曰：「言不可以若是其幾也。人之言曰：『予無樂乎爲君，唯其言而莫予違也。』如其善而莫之違也，不亦善乎？如不善而莫之違也，不幾乎一言而喪邦乎？」

幾，期也。詩曰：「如幾如式。」言一言之間，未可以如此而必期其效。

聖人説話直是平，無些子高低。謂一言而便能興邦，固不可；謂一言不可以興邦，亦不可；謂一言而便能喪邦，固不可；謂一言不可以喪邦，亦不可。又如「唯其言而莫予違」，固不是；然善而莫之違，猶自可，

〔一〕管窺所引無「從政與爲政不同」，「此言」前無「夫子」，「發」前無「而」。史云：「輯釋亦引之。」下缺史氏評語。伊藤仁齋論語古義引此條，並説，此又言治人之常道，故編論語者不厭其屢見而數出也。荻生徂徠論語征》亦引此，並評論：「非矣，爲政者謂秉政也，左氏春秋可征。」

岡竜洲：論語徵批仁齋引饒氏魯從故與爲政不同。徵雲：非矣，左氏春秋可徵。按：子奚不爲政，是亦爲政，是即論語可徵。何待左氏春秋乎？仁齋不足論，可謂用牛刀已。此章之意，與其身正不令而行同。

故又分兩股説。一輕一重之間，斟酌劑量，不令分毫有偏。

終覺牽强，當分作兩樣看。「其幾」之「幾」訓「期」，「不幾」之「幾」訓「近」，則不煩辭説而意曉然矣。[一]（管窺）

13.17 子曰：「無欲速，無見小利。欲速，則不達；見小利，則大事不成。」

欲事之速成，則急遽無序，而反不達。見小者之爲利，則所就者小，而所失者大矣。

見小與欲速相因，纔要速成，便是只見得目前小小利便處，所以急要收效。若是胸中有遠大底規模，自然是急不得。[二]

13.18 葉公語孔子曰：「吾黨有直躬者，其父攘羊，而子證之。」孔子曰：「吾

〔一〕史云：「輯釋引饒氏説。……雙峰分爲二訓，誠易曉矣。但朱子不欲其一章之中同字而異訓耳。喙喙争鳴，吾誰適從？不若且以集注爲斷。無已，則更存饒氏以備一説，可也。」（管窺卷七）

〔二〕蒙引卷七：「此兩開説，饒氏合説，雖非正意，然於道理有發。嘗驗之天下之人，未有見小利而不欲速者，亦未有欲速而不見小利者。」（第 314 頁）

讀四書大全説：「雙峰云：『纔要速成，便只是見得目前小小利便處。』使然，則但言『欲速』，而『大事不成』因之矣，何須如此分項説下！見大者，亦或欲速；不欲速者，亦或終身於小利之中。如禹之治水，是爲天下萬世興大利，除大害，便欲急切堙之決之，豈必其利之小，而徐治之八年之後也？只同此一利，非速則利小而緩則利大也。宋襄公不重傷，不禽二毛，不可謂見小利也。只爲欲伯功之速成，便致傷敗。王介甫立意亦盡從容，他本意要復燕、雲，却云『將欲取之，必固與之』，不可謂欲速也。乃其銖銖累累，積財以爲用兵之地，在小利上收拾，故終不能成大事。舉此二端，則『欲速』『見小利』之不相因也，明矣。聖言如江河行地，條派分明，不用曲爲扭合，大都如此。」（第 796 頁）

黨之直者異於是。父爲子隱，子爲父隱，直在其中矣。」

父子相隱，天理人情之至也。故不求爲直，而直在其中。謝氏曰：「順理爲直。父不爲子隱，子不爲父隱，於理順邪？瞽瞍殺人，舜竊負而逃，遵海濱而處。當是時，愛親之心勝，其於直不直，何暇計哉？」

父子主恩，於理亦當相隱，於情亦當相隱，故只是順天理、合人情，而直在其中。若是父子相證，則天理、人情兩有所乖，何取其爲直？集注「順理爲直」是説理，「愛親之心勝」是説情。

13.19 樊遲問仁。子曰：「居處恭，執事敬，與人忠。雖之夷狄，不可棄也。」

恭主容，敬主事。恭見於外，敬主乎中。之夷狄不可棄，勉其固守而勿失也。

無事時，此心無所作爲，只可於容貌上著個恭。及至事來，則此心便要應事；心若不在事上，爲事便鹵莽，所以著個敬。至於接人，則此心須視人猶己，不可容些欺僞，所以著個忠。

天體物而不遺，仁體事而無不在，於居處時容貌恭肅，則仁便在於居處上；於執事時此心戰兢，惟恐失之，則仁便在應事上；於與人時能盡此心而無所欺僞，則仁便在與人上。若能常常如此，雖之夷狄而不可棄，仁便無間斷。

即此三者，便是先難底事，至於愛人底事，則又是恭敬忠上發出去。

13.20子貢問曰：「何如斯可謂之士矣？」子曰：「行己有恥，使於四方，不辱君命，可謂士矣。」曰：「敢問其次。」曰：「宗族稱孝焉，鄉黨稱弟焉。」

此其志有所不爲，而其材足以有爲者也。

有恥，士之行；不辱命，士之能。有其行，又有其能，全才也，故可謂士。（輯釋）「行己有恥」，是事事不肯苟且。孝悌固是行之大者，然只是士行中之一端，故以爲士之次。（輯釋，通無「士之」）

13.21子曰：「不得中行而與之，必也狂狷乎！狂者進取，狷者有所不爲也。」

狂者，志極高而行不掩。狷者，知未及而守有餘。蓋聖人本欲得中道之人而教之，然既不可得，而徒得謹厚之人，則未必能自振拔而有爲也。故不若得此狂狷之人，猶可因其志節而激厲裁抑之以進於道，非與其終於此而已也。

有狂者之志而能自守，則無行不掩焉之失；有狷者之守而能講學以充之，則無知不及焉之患。如是則可兼狂者、狷者之所長而無狂狷之病，豈不庶幾中行之士，爲聖爲賢又何遠哉！（增廣字訓卷四）

行不掩，非是全不行不顧言，猶説得十分只行得五七分，這五七分蓋那十分不過爾。（通，輯釋「非是全」作「非全然」，「猶」作「如」）

或解集注「激厲裁抑」以爲激厲狷者、裁抑狂者，是不然。狂者，志極高是過處，行不掩是不及處。狷者，知未及是不及處，守有餘是過處，二者各有過不及。於過處裁抑之，使之俯而就中；於不及處激厲之，使之跂而及中，如此則皆近道矣。〔一〕

狂狷自是病處，聖人所以取之者，以狂者有進取之志，狷者不爲非理之事。雖有病處，亦有好處，尚可教以中道。若徒謹厚者，只是怕事底人，雖不爲惡，亦不足與爲善。反不若狂狷之可取也。（輯釋）

13.22 子曰：「南人有言曰：『人而無恒，不可以作巫醫。』善夫！」「不恒其德，或承之羞。」

此易恒卦九三爻辭。承，進也。

〔一〕史云：「雙峰嘗以『志極高、守有餘』爲狂、狷者之過，以『行不掩、知未及』爲狂狷之不及。於其不及而激厲之，使之跂而及其中；於其過而裁抑之，使之俯而就中也。推此，則狂、狷皆有當激厲裁抑處，文意似完。輔氏、發明之說，似欠完備……今觀輯釋但引饒說而不引二說（輔廣及發明說），可見愚言之有契矣。」（管窺卷七）

王本按語：「於過處四語，與纂疏所稱愚謂同，而彼特倒置。」（第 395 頁）

「雙峰說狂、狷各有過、不及處，自是諦當。然看他下『過、不及』語，俱因『中』字反形而出，則是中行、狂、狷如三叉路，狂、狷走兩邊，中行在中央相似。此種見解，但有影響，了無實義。蓋狂、狷兩分，中行中立，則是相敵之勢。聖道之別，復有兩道。其視中行，既已狹隘而不足以冒天下之道。其視狂、狷，直爲異端背道而旁馳也。」（讀四書大全說，第 796 頁）

「都梁非之。謂狂者之過不及，只在行不掩處；狷者之過不及，只在知未及處。此說似然。而饒氏之說亦無不可。蓋行既不掩，則其志終有過高處。知既不及，則其守終有過高處。」（李顒益正菴集卷十論語說下）

「承」字如儀禮「皇尸命工祝承致多福於爾孝孫」之「承」，言奉而進之也。

13.23 子曰：「君子和而不同，小人同而不和。」

和者，無乖戾之心。同者，有阿比之意。

論語中説小人有數樣：「硜硜然小人哉」，是以氣量淺狹，故謂之小人；「小人哉樊須也」，是以其所務者小事，故謂之小人；至於「小人比而不周，驕而不泰，同而不和」與夫窮斯濫、長戚戚之類，是指其心術全然不好底，故每每把他對君子反説。〔一〕

異文：饒子曰：所謂小人有數樣：硜硜小人，以其器量之淺狹也；樊須小人，以其所務者小也；無爲小人儒，以其所業雖正，而用心則私也。至以小人與君子對言者，則指其心術渾然不好底爲小人，宜與君子每每相反也。（四書通旨）〔二〕

13.24 子貢問曰：「鄉人皆好之，何如？」子曰：「未可也。」「鄉人皆惡之，何如？」子曰：「未可也。不如鄉人之善者好之，其不善者惡之。」

一鄉之人，宜有公論矣，然其間亦各以類自爲好惡也。故善者好之而惡者不惡，則必其有苟

〔一〕安裘四書訓蒙輯疏節引。

〔二〕四書通旨卷三：「愚謂以君子、小人對言之，正以明其德行心術之不同，均可謂之以德言者。蓋德有凶有吉也。」

合之行，惡者惡之而善者不好，則必其無可好之實。

子貢之問，以爲賢者必爲鄉人之所好。今鄉人皆好之，還可以爲賢乎？夫子見有「居之似忠信，行之似廉潔」，不免媚世以取譽，故謂鄉人皆好，未可遽以爲賢。子貢又問：「如此，則鄉人皆惡之，還可以爲賢乎？」夫子又見有「幼而不遜弟，長而無述」焉，爲鄉黨所不齒者，亦豈可以鄉人皆惡而遽謂之賢乎？若鄉人之善者皆好之，則以類從。類不善者皆惡之，則其志行不苟同於流俗，可以見其必爲賢者而無疑也。（僅大全）

集注「善者好之而惡者不惡」，「不惡」以下説得好。但謂「一鄉之人宜有公論」，却與下文相反。蓋集注初解「鄉人皆好」，作好君子；「皆惡」，作惡小人。故曰「一鄉之人，宜有公論」。繼而解「鄉人之善者好之，其不善者惡之」，則好、惡兩字皆只就君子身上反覆説。故曰「善者好之衍，而惡者不惡」云云。兩段首尾不相應，所以不可曉。唯通釋之説，得見首尾皆是君子，所以大段分曉。〔一〕（管窺）

〔一〕管窺引通釋説：「不以鄉人皆好皆惡而定其人之賢，必取決於善者之好，不善者之惡，此其所以爲賢也。至於善者好而惡者不惡，惡者惡而善者不好，則又推言之耳。」（管窺卷七）史云：「集注『一鄉之人，宜有公論』之言，方是泛説大概道理宜如此，而子貢初焉發問之意，已寓其中。……至於『善者好之而惡者不惡』，方是正説子貢『鄉人皆好之』之意。……『惡者惡之而善者不好』亦方是正説子貢鄉人皆惡之之意……集注却只是解上二節，意欲人推前二説以見後二句之意耳。通釋、輯講皆於前二節問答不十分解，而但詳解章末二句之意，將謂集注亦是如此，所以既疑其爲推而言之，又病其首尾不相應。往往皆是己而非集注，而不知己之説既不出集注之意，何嘗不見得首尾皆是君子哉！但黄、饒二公皆失集注之意而不自知耳。饒氏誤看中庸戒懼慎獨兩節章句，亦是己而非章句，誤正如此，讀者即此亦可以明彼矣。」（管窺卷七）

13.25子曰：「君子易事而難説也：説之不以道，不説也；及其使人也，器之。小人難事而易説也：説之雖不以道，説也；及其使人也，求備焉。」

君子之心公而恕，小人之心私而刻。天理人欲之間，每相反而已矣。

説不以道，不説，是難説，器之是易事。説不以道亦説，是易説，求備是難事。（輯釋）

13.28子曰：「切切、偲偲、怡怡如也，可謂士矣。朋友切切、偲偲，兄弟怡怡。」

胡氏曰：「切切，懇到也。偲偲，詳勉也。怡怡，和悦也。皆子路所不足，故告之。又恐其混於所施，則兄弟有賊恩之禍，朋友有善柔之損，故又別而言之。」

「切切，偲偲，怡怡如也」，只是一句。此是總言士之爲士，其氣像當如此。若分別其義，則切切偲偲，見於處朋友，怡怡見於處兄弟。（通，輯釋末句作「下文又分別其義」）

13.29子曰：「善人教民七年，亦可以即戎矣。」

教民者，教之孝悌忠信之行，務農講武之法。即，就也。戎，兵也。民知親其上，死其長，

故可以即戎。

善人即善人爲邦之善人，天資好善之人也。教民不是專教之戰，教之孝悌忠信，則民知尊君親上之義；教之務農，則民知重本。足食足兵，皆即戎之本也。「亦可」者，僅可之辭。（輯釋）〔一〕

程子曰：「七年云者，聖人度其時可矣。如云期月、三年、百年、一世、大國五年、小國七年之類，皆當思其作爲如何乃有益。」

欲論其作爲，只前面説底便是，期月而綱紀布，三年而政化行，一世而教化浹洽，此是聖人作爲久近之效。七年而可以即戎，比之三年而有勇知方者有間；百年而可以勝殘去殺，比之必世而仁者遠甚。此是善人作爲久近之效。

憲問篇

14.1 憲問恥。子曰：「邦有道，穀；邦無道，穀，恥也。」

憲之狷介，其於邦無道穀之可恥，固知之矣。

〔一〕「饒氏所謂教民不是專教之戰。專字恐有病。」「子曰以不教民戰。按篇末記此兩章。恐是記夫子斥時君不教民而徒好戰之意。」（崔象龍鳳村先生文集卷十四論語下）

猶是有執守，介是有分辨。〔一〕（輯釋）

14.2「克、伐、怨、欲不行焉，可以爲仁矣？」子曰：「可以爲難矣，仁則吾不知也。」

程子曰：「克去己私以復乎禮，則私欲不留，而天理之本然者得矣。若但制而不行，則是未有拔去病根之意，而容其潛藏隱伏於胸中也。豈克己求仁之謂哉？」

克、伐是一個病，怨、欲是一個病，大病根又在一個「欲」字。有所欲則貪多而求勝，遂其所欲，則誇伐；不遂其所欲，則怨恨。（通）

異文：克、伐二者只是一病，怨、欲二者亦只是一病。四件是兩件，兩件又只是一件，病根在一「欲」字。（以下同上）〔二〕（輯釋）

「拔去病根」有兩説：一是積漸消磨，一是勇猛决去。然則二者如何用功？平居莊敬涵養，此積漸消磨法

〔一〕輯釋、大全、王本皆作雙峰説，金履祥論孟集注考證作王文憲（柏）（1197—1274）説。而趙順孫四書纂疏亦有此説，根據其説多剿襲雙峰的特點，可爲雙峰説的佐證。安褧四書訓蒙輯疏節引。

〔二〕松陽講義卷九，「白文本是平説。然如此看亦好。」

也；臨事省視克己，此勇猛決去法也。（通，輯釋無「然則二者如何用功」）〔一〕

14.3 子曰：「士而懷居，不足以爲士矣。」

居，謂意所便安處也。

懷居與「小人懷土」相似，與聖人安土相反。懷居者，即其身之所便以爲安。〔二〕（管窺）

14.4 子曰：「邦有道，危言危行；邦無道，危行言孫。」

尹氏曰：「君子之持身不可變也，至於言則有時而不敢盡，以避禍也。然則爲國者使士言孫，豈不殆哉？」

行無時而不危，所謂「國有道不變塞焉，國無道至死不變」；言有時而或遜，所謂「國有道其言足以興，國無道其默足以容」。

14.5 子曰：「有德者必有言，有言者不必有德；仁者必有勇，勇者不必有仁。」

仁者，心無私累，見義必爲。勇者，或血氣之强而已。

〔一〕張紹價近思録解義引此條。

〔二〕輯釋亦引之。史云：通是祖述饒氏之意……通以爲身之所便，易『意』爲『身』，而又以懷土爲證，則似專指爲居處之居，而所該狹矣。（管窺卷七）

問：「德與仁如何分？」曰：「隨所得淺深，皆可以爲德，皆可見於言。仁則德之全也，心無私累，故能見義必爲。德未到此田地，未必真能有勇也。」（輯釋）

14.6 南宮适問於孔子曰：「羿善射，奡盪舟，俱不得其死然；禹、稷躬稼，而有天下。」夫子不答，南宮适出。子曰：「君子哉若人！尚德哉若人！」

适之意，蓋以羿、奡比當世之有權力者，而以禹、稷比孔子也。故孔子不答。然适之言如此，可謂君子之人，而有尚德之心矣，不可以不與。故俟其出而贊美之。

此章意味涵深，集注「權力」二字，正指三家而言。三家權力盛而有無君之心，故以羿、奡比之；夫子有德而無位，故以禹、稷比之。〔一〕三家無君，必至於亡。夫子有德如此，異日造物，必有以處之而使之得位，故微其辭以形容之。孔子到這裏直是難答，蓋其以禹、稷比己，已是難説了；又以羿、奡比三家，愈難答。适是孟懿子之兄，亦是三家之子孫，乃有此等見識，尤所難得，故夫子俟其出而嘆美之。〔二〕

14.7 子曰：「君子而不仁者有矣夫，未有小人而仁者也。」

〔一〕「饒氏以爲南容是以羿奡比三家，非也。南容親爲孟懿子之兄，其心固知三家之非義，然於説詞之間，必不若是其自訐也。果然，夫子亦未必取之，大概是泛論耳。况當時三家季氏最强，孟氏最弱。容之意，殆非以己家門事來説也。」（蒙引卷七，第322頁）

〔二〕王本按語：「趙氏纂疏取權力二字二句，及适是孟懿子之兄四句，冠以愚謂。」又按：「專指三家，自不若集注權力爲渾括。」（第397頁）

謝氏曰：「君子志於仁矣，然毫忽之間，心不在焉，則未免爲不仁也。」

仁是純乎天理而無一毫人欲之私，少有間斷，便是不仁。君子之心，雖純是天理，然或少有間斷，故曰「不仁者有矣」；夫小人間有些天理形見，終爲物欲所蔽，決不能到純全田地，故曰「未有小人而仁者」也。（輯釋）

14.8 子曰：「愛之，能勿勞乎？忠焉，能勿誨乎？」

蘇氏曰：「愛而勿勞，禽犢之愛也；忠而勿誨，婦寺之忠也。愛而知勞之，則其爲愛也深矣；忠而知誨之，則其爲忠也大矣。」

愛是上愛其下，忠是下忠其上。〔一〕

14.9 子曰：「爲命：裨諶草創之，世叔討論之，行人子羽修飾之，東里子產潤色之。」

鄭國之爲辭命，必更此四賢之手而成，詳審精密，各盡所長。是以應對諸侯，鮮有敗事。孔子言此，蓋善之也。

〔一〕史氏云：「大綱如此説可也，恐二字亦不可截然分主上下説，更詳之。」（管窺卷七）

命是使者傳命，非如今人寫將去，鄭國凡爲辭命，必更此四賢之手。裨諶想是素善造謀，故使之草創；世叔熟於典故，故使之討論；子羽行人之官，熟於應對，故又使之修飾。當時子產當國，凡事皆由之，然不自用己見，直待衆人草創討論修飾都了，却來潤色之。合此四人之長，則全美矣。〔一〕（通，輯釋無首句）

14. 10 問管仲。曰：「人也。奪伯氏駢邑三百，飯疏食，没齒無怨言。」

或問：「管仲子産孰優？」曰：「管仲之德，不勝其才。子産之才，不勝其德。然於聖人之學，則概乎其未有聞也。」

此篇凡説管仲，夫子必護之。孟子排管仲，皆是救時而然。〔二〕夫子之時，人不知有王，仲尊王，亦是有功，夫子所以護之。孟子之時，天下之人皆知尊伯術而賤王道，孟子恐功利之説熾，故於桓文、管、晏，一切抑之。子産才不及仲，然却正當過之，如「有君子之道四」之類是也。（輯釋）

14. 11 子曰：「貧而無怨難，富而無驕易。」

處貧難，處富易，人之常情。然人當勉其難，而不可忽其易也。

〔一〕王本按語：「裨諶以下纂疏亦以爲愚謂，而字句特簡。」（第397頁）

〔二〕安裘四書訓蒙輯疏孫詒讓曰：饒雙峰云此篇凡説管仲，夫子每護之。或云云……護則涉私。愚按或説是。且饒氏謂孔孟皆是救時，故一護一抑，殊未當。

問：「貧而無怨，即貧而樂否？」曰：「能安於義命，則能無怨。若樂，則心廣體胖，非意誠心正身修者不能及此。觀子貢以無驕對無諂，而夫子以樂對好禮，淺深可見。」〔一〕

14. 12 子曰：「孟公綽爲趙、魏老則優，不可以爲滕、薛大夫。」

滕、薛國小政繁，大夫位高責重。然則公綽蓋廉靜寡欲，而短於才者也。

公綽爲魯大夫，想不稱職，故聖人謂止可爲趙、魏老。〔二〕問：「國小如何政繁？」曰：「困於事大國，如朝聘、會盟、征伐、貢賦之類，應接不暇。」問：「何爲如此？」曰：「上無王綱，大陵小，强役弱，故至此。」（輯釋）

14. 13 子路問成人。子曰：「若臧武仲之知，公綽之不欲，卞莊子之勇，冉求之藝，文之以禮樂，亦可以爲成人矣。」曰：「今之成人者何必然？見利思義，見危

〔一〕管窺指出，饒説爲發明所引。史云：「雙峰『無怨』與『樂』之分別，是已。然似以爲無諂便是無怨然者，則欠斟酌。要之，無諂、無怨、與樂，高下自有三等，不可泥而言之也。輯釋則兼引張、饒二説而不與折衷，在讀者自分別焉耳」。（第 407 頁）

「雙峰易夫子之所難，而以與『富而無驕』並言，謂與無諂者同科。不知經傳之文，淺深各致，初不可以例求。蓋無諂與樂，相去自遠，貧而樂者，固不可以諂不諂論；若富而好禮，則亦就無驕者而深言之耳。故無諂與樂之中，更有無怨之一位。而無驕之與好禮中間，更不容著一位次也。貧境逆，故屢進而後極其至。富境順，則繇無驕以好禮，亦直截而易幾。通於身世之故，而反求之身心，當自知之。」（讀四書大全説，第 803 頁）

「雙峰饒氏分樂與無怨，似的當。」（金昌協農巖集卷三十三）

〔二〕安溪四書訓蒙輯疏李岱雲曰：……惟饒雙峰有公綽爲魯大夫不稱職之説。當日魯大夫之不稱職者想亦不乏。……大抵時解本饒説而衍之，世人愛新奇，故久而不廢。

授命，久要不忘平生之言，亦可以爲成人矣。」

程子又曰：「臧武仲之知，非正也。若文之以禮樂，則無不正矣。」

疑武仲之知，僅能料度事宜而未足以窮理。（通）〔一〕

文以禮樂，則不好亦成好底，四件都是質，須文之以禮樂。蓋節之以禮，則凡事都有節制；和之以樂，則中心和平而所發者中節。（輯釋）

有是忠信之實，則雖其才知禮樂有所未備，亦可以爲成人之次也。

忠指授命，信指久要，似遺了「思義」一句。蓋取與不苟，亦非忠信者不能。（輯釋）

言兼此四子之長，則知足以窮理，廉足以養心，勇足以力行，藝足以泛應，而又節之以禮，和之以樂，使德成於内，而文見乎外。則材全德備，渾然不見一善成名之跡；中正和樂，粹然無復偏倚駁雜之蔽，而其爲人也亦成矣。

問：集注曰「知足以窮理，廉足以養心」，而先生講義云：「知足以揆事，廉足以立本」。如何？饒氏

〔一〕通曰：「愚謂理不在事物之外，纔能量度事宜，則是能度此理之宜。況集注下『兼』字與『則』字，蓋謂能兼四子之所長，則移其知亦足以窮理。若獨用其知，固未足道也。」

曰：「揆事、力行、泛應三者以才言，未見所揆、所行、所應之當否。『立本』是立此三者之本，此亦正是以氣質言。若窮理養心，則以學言，乃文之以禮樂中事，此所以不全用其語也。」又問：「集注言『才德全備，中正和樂』，而講義云『本立用行，中正和平』，是如何？」饒氏曰：「某疑集注稱贊太過，於『亦可』之義似欠斟酌，所以放下一等説。」〔一〕

14.14 子問公叔文子於公明賈曰：「信乎夫子不言、不笑、不取乎？」公明賈對曰：「以告者過也。夫子時然後言，人不厭其言；樂然後笑，人不厭其笑；義然後取，人不厭其取。」子曰：「其然，豈其然乎？」

文子爲人，其詳不可知，然必廉静之士，故當時以三者稱之。然此言也，非禮義充溢於中，得時措之宜者不能。文子雖賢，疑未及此，但君子與人爲善，不欲正言其非也。故曰「其然豈其然乎」，蓋疑之也。

〔一〕史云：「以中庸入德之序言之，則窮理、養心、力行、泛應之説豈不切當，而欲改易其一二字面以汩亂之乎？『文之以禮樂』，固是學之事，然不因上四等資質以爲窮理養心等用，則禮樂文在何處？大抵此章分明是有此四人之資質，以爲爲學之本，則德可以成。至於見諸行事，又須文之以禮樂，方質文不相勝耳。且雙峰既易『窮理、養心』爲『揆事立本』，而『力行』尚依其舊，則天下豈有未能窮理而可以力行者乎？未窮理而力行，其不爲妄行者幾希，若曰『窮理養心以學言』，則力行獨非學之事乎？至於『贊稱太過』之疑，亦恐未然。詳味集注所言，不過是君子成德之事，才德出衆之意耳。」（管窺卷七）

問：「時、樂、義與廉静相去幾何？」曰：「廉静是氣質好時，樂、義是義理自學問中發出底。賈所稱非仁熟義精者不能，文子氣質雖美，未必能此也。」（輯釋）

14.15子曰：「臧武仲以防求爲後於魯，雖曰不要君，吾不信也。」

武仲得罪奔邾，自邾如防，使請立後而避邑。以示若不得請，則將據邑以叛，是要君也。楊氏曰：「武仲卑辭請後，其跡非要君者，而意實要之。夫子之言，亦春秋誅意之法也。」

武仲【只】當請【後】，不當據邑，夫子不罪其請，罪其據邑也。又曰：「使武仲請後，果以防爲言，則要君之跡彰而易見。唯不以防爲言，則要君之心隱而難知。既用智以要君，又欲逃罪以欺世，此夫子之言，所以爲『春秋誅意之法也』。」（通，「只」「後」二字據輯釋補）

異文：通釋主楊説，其意謂（同上引）。也是如此否？」饒氏曰：「然。」〔一〕（管窺）

14.17子路曰：「桓公殺公子糾，召忽死之，管仲不死。」曰：「未仁乎？」

按春秋傳，齊襄公無道，鮑叔牙奉公子小白奔莒。及無知弒襄公，管夷吾、召忽奉公子糾奔

〔一〕史云：「范氏是直指其心而言，楊氏是辨其跡之似而發其心之隱而言，二説兼備，至矣。」（管窺卷七）

魯。魯人納之，未克，而小白入，是爲桓公。

「春秋於『糾』上一有『子』字，一無『子』字，何也？」曰：「始爲以其納得不是，故去『子』以明不當納；終焉以其殺得不是，故又稱『子』，以明其不當殺。」〔一〕

14.19 公叔文子之臣大夫僎，與文子同升諸公。子聞之曰：「可以爲文矣。」

文者，順理而成章之謂。謚法亦有所謂錫民爵位曰文者。

今之所謂謚法，未必果出周公，恐後人因經傳所有而傅會之，如「錫民爵位謂之文」，直無意義。夫子所稱，蓋謂文子所爲如此，是亦無愧於文之謚矣，非指此爲文也。孔文子好學下問，是以謂之文，却是正説所以爲文之義。〔二〕

饒子曰：二章皆因謚法而言，但「是以謂之文」，是正言所以爲文之義；「可以爲文」，但言如此者，可無愧於文之謚也。（四書通旨卷五）〔三〕

〔一〕汪克寬春秋胡傳附録纂疏卷八亦引之，無「何也」二字。

〔二〕史氏引雙峰説：「意者不過文子既謚之後，夫子聞其在時，有與臣同升之事，故如此説耳。雙峰謂『夫子所稱，蓋謂文子所爲如此，是亦無愧於文之謚矣』，意正如此。」（管窺卷七）

〔三〕王本二章前有「孔文子、公叔文子」七字。

14.20子言衛靈公之無道也，康子曰：「夫如是，奚而不喪？」孔子曰：「仲叔圉治賓客，祝鮀治宗廟，王孫賈治軍旅。夫如是，奚其喪？」

三人皆衛臣，雖未必賢，而其才可用。靈公用之，又各當其才。

治賓客得其人，則朝聘往來之際，無失禮於鄰國，而不至於啓釁召禍；治軍旅得其人，則緩急有備而敵國不敢窺；治宗廟得其人，則籩豆靜嘉，牲牷肥腯，神人胥悅，尤係屬人心之本也。三者皆國之大本，故得其人亦可以無喪。〔一〕（僅大全）〔二〕

14.23子路問事君。子曰：「勿欺也，而犯之。」

犯，謂犯顏諫爭。范氏曰：「犯非子路之所難也，而以不欺爲難。故夫子教以先勿欺而後犯也。」

事君以不欺爲本，然不欺甚難，須是平日於慎獨上實下工夫，表裏如一，方能如此。今人自家好色好貨，

〔一〕安褧四書訓蒙輯疏引李岱雲曰：饒雙峰謂三者國之大本，失之遠矣。

〔二〕四書講義續卷四：「按：大全辨謂饒雙峰云『治宗廟得人，則神人胥悅』。說得鮀治宗廟與武、周宗廟之禮禘嘗之義無分別，殊欠斟酌。夫神罔怨恫，不徒區區籩豆牲牷間，必將有明德惟馨者。使鮀治宗廟而遂能令神人胥悅，則是神亦可以具文口辨相欺矣。有是理哉！」

却諫其君令勿好色好貨，皆是欺君。（通）〔一〕

14. 25 子曰：「古之學者爲己，今之學者爲人。」

程子曰：「爲己，欲得之於己也。爲人，欲見知於人也。」

此章當看「者」字，言同此一個「學」，但學之者用心不同。古之學此者，其心要得之於己；今之學此者，其心要求知於人。如三年學，已自是了，但志在於禄，則非是爲己之學也。若如後世刑名、術數、記誦、辭章之學，則所學已與古人背馳，何必更論其用心之同異。孔子之時，世教雖衰，其學之陋，尚未至此。〔二〕（管窺引首句和「若如」句〔三〕）

14. 26 蘧伯玉使人於孔子。孔子與之坐而問焉，曰：「夫子何爲？」對曰：「夫

〔一〕末句輯釋無「令」字，王本顛倒爲「勿令」。

「雙峰饒氏出注處多，而古人以爲饒氏善於出注而自得則少云……雙峰曰自家……尹根壽以此言爲誤……饒氏之言似乎未盡。……（尹根壽）其言曰君臣之間如家人父子，情義至重。君有一事之誤，一念之差，或言官或侍從，皆當規諫。……若待吾身無過然後始得以諫君之過，則人無過者鮮矣。非孔、孟、程、朱則何得以諫君哉。特以情義切迫，故見君之過不得不諫。其身雖不能不爲好貨好色，而固當諫之。饒氏之言極爲誤矣云云。」（奇大升高峰先生論思録卷上）

〔二〕王本「者」前有「二」字。

〔三〕史云：「陳公潛先生曰：『如雙峰之説，則似『古』字上有一句通説學，下文却通説古今學者用心之異然者。』愚按：饒説本答或者以德行、道藝與刑名、術數爲爲人、爲己之别而發，猶未爲失。通者删其問辭，乃無頭耳，讀者考焉可也。」（管窺卷七）

子欲寡其過而未能也。」

按莊周稱「伯玉行年五十而知四十九年之非」。又曰：「伯玉行年六十而六十化。」蓋其進德之功，老而不倦。是以踐履篤實，光輝宣著。不惟使者知之，而夫子亦信之也。

「行年五十而知四十九之非」，非是至五十歲頓然有悟也。化者，變化之謂。言氣質變化，一年勝似一年，至於行年六十而猶變化不已。〔一〕蓋其進德之功，老而不倦也。（通，輯釋無末句）〔二〕

「欲寡其過而未能」一句，意味深長，學者常存此心，乃進德之本也。

14.27 子曰：「不在其位，不謀其政。」

上章爲謀政者言，「不在其位」之位，指職位而言也；此章泛言君子之所思，不出其位，又説得闊。如爲人子則思孝，爲人臣則思忠，素富貴則思所以行乎富貴，素貧賤則思所以行乎貧賤，皆是也。

〔一〕安褧四書訓蒙輯疏引此。

〔二〕「六十化化字，語類謂消融了無固滯。而雙峰則謂變化氣質，一年勝似一年，恐雙峰説當從。蓋伯玉進德之功老而不倦，則六十猶能變化不已。至於消融無固滯，則是幾於大化矣。伯玉雖賢，不及於此矣。更詳語類曰：此句説得不切實，伯玉却是個向裏做工夫人。莊子説自有過當處。此則以莊子所謂六十化爲消融渾化，而特以莊子之以此稱爲太過。竊詳六十化三字語意果不以變化氣質，方用工夫者言。然則語類此説的當，雙峰説不必從。」（李顯益正菴集卷十論語説下）

「而其言亦自有理。蓋以伯玉六十之化，謂之變化氣質，未爲不可。謂之猶未已者，亦未爲不可。」（許薰舫山先生文集卷十三李寒洲論語劄義辨）

14.29 子曰：「君子恥其言而過其行。」

恥者，不敢盡之意。過者，欲有餘之辭。

「過其行」與「恥其言」對，謂行當過於其言，如云說七分而行十分相似。（輯釋）〔一〕

14.33 子曰：「不逆詐，不億不信。抑亦先覺者，是賢乎！」

楊氏曰：「君子一於誠而已，然未有誠而不明者。故雖不逆詐、不億不信，而常先覺也。若夫不逆不億而卒爲小人所罔焉，斯亦不足觀也已。」

「不逆不億」，待物之誠也；「先覺」，燭理之明也。逆、億是有心，覺是無心。〔二〕（輯釋，通僅末句「逆億」以下）〔三〕

14.34 微生畝謂孔子曰：「丘何爲是栖栖者與？無乃爲佞乎？」孔子曰：「非敢爲佞也，疾固也。」

〔一〕「『過』字，唯朱子引易小過象傳之言爲當。雙峰、厚齋乃謂欲使行過其言，因而有『說七分而行十分』之鄙論。使然，則善言德行者之行爲倍難，而期期艾艾之夫，苟欲自過其言，亦甚易矣。雙峰錯處，只煞將中庸、過、不及，作一塊疑團，遂爾周章遮避。今求行之過者，至於不憚死而止矣。乃匹夫匹婦之自經，疑若過也。要其實，大概是下梢頭，氣蕭索而神昏瞀，收煞不下，無已而爲此耳。若仁人之殺身成仁，崢嶸猛烈，則唯其過也，是以仁也。故成仁者，亦僅免於不及，而匹夫匹婦之非能過也。夫至於死而且多失之不及，而不患其過，而況其力之所得爲，與事之所當盡者哉？」（讀四書大全說，第 810 頁）

〔二〕安溪四書訓蒙輯疏引此。饒氏待物之誠說自是，存疑非之，非也。今按：武曹將存疑爲最當，誤。

〔三〕困勉録卷十七：「饒氏不逆不億爲待物之誠，非是。」

栖栖，依依也。爲佞，言其務爲口給以悦人也。疾，惡也。固，執一而不通也。

栖栖如鳥之栖栖而不去，然畝方以退隱爲高，見孔子歷聘，疑其以口給取悦。殊不知聖人【以萬物爲一體，以天下得所爲極致，仕止久速】可仕則仕，可止則止，如天地四時之變化【常以生物爲心】，豈若小丈夫之執一而不通耶？（輯釋）〔一〕

14.35 子曰：「驥不稱其力，稱其德也。」

驥，善馬之名。德，謂調良也。尹氏曰：「驥雖有力，其稱在德。人有才而無德，則亦奚足尚哉？」

「驥」字當絶句。驥者，良馬之稱。馬中之驥，如人中之君子，驥非無力，然其所以得驥之名者，以德不以力。君子非無才，然其所以得君子之名者，以德不以才。（通，輯釋無首句）〔二〕

〔一〕王本按語：「如鳥之栖木而不去句，纂疏以爲愚謂。」（第 400 頁）第二個「栖栖」，王本作「栖木」，無「畝」前後的「然」「方」。括弧所補爲王本文字，似來自明沈守正四書説叢載，「王宇泰云『聖人以萬物爲一體，以天下得所爲極致，仕止久速，如天地四時之變化，而常以生物爲心，故疾固』。」

王夫之言：「雙峰但從仕隱上説，於畝語中作一曲折，云『丘何爲是栖栖者與！夫栖栖者必佞，而無乃爲佞乎！』殊失本文之旨。而子曰『非敢爲佞也，疾固也』，則以辨其務通理而非亂是非，其言正相登折。如雙峰解之，則此二語亦多捍格。集注記微生爲隱者，則以名不見於史策，而釋其爲人之生平，初非謂其欲率孔子以隱也。」（讀四書大全説，第 812 頁）

〔二〕王本尚有一句：「驥所謂德者，亦在力處見之。善用其力便是德。若單指馴良，則凡馬所有，又不足稱矣。」（第 400 頁）陸隴其困勉録載此爲張彦陵説，「驥所謂德，亦在力處見之。善用其力便是德。若捨德而言力，此與凡馬之馴良者何異。故德力兼方謂之驥。然驥之所以見稱於世，却在德不在力，則君子之所重可知。」疑當以陸説爲是。

14.36 或曰：「以德報怨，何如？」子曰：「何以報德？以直報怨，以德報德。」

或人所稱，今見老子書。德，謂恩惠也。……於其所怨者，愛憎取舍，一以至公而無私，所謂直也。於其所德者，則必以德報之，不可忘也。

直是直道，當報則報，不當報則不報，是之謂直。〔一〕老氏之説，不問道理曲直，只是不欲與人結怨而已。「以德報怨」説殺了，不若「以直報怨」之語中間有涵蓄，當報而報，與不當報而不報皆在其中。學者玩味其意，觸類而長，則可爲處事之權衡矣。〔二〕（輯釋）

14.37 子曰：「不怨天，不尤人。下學而上達。知我者其天乎！」

程子曰：「不怨天，不尤人，在理當如此。」又曰：「下學上達，意在言表。」又曰：「學者須守下學上達之語，乃學之要。蓋凡下學人事，便是上達天理。然習而不察，則亦不能以

〔一〕管窺僅引此句。史云：「集注是就事上説，雙峰是就怨上説。然集注可以該雙峰之意，饒氏却不足以盡集注之意。况雙峰又是蹈襲或問之意而言耳。其實集注『怨有不讎』，『有』之一字，便見當讎而讎，不當讎而不讎之意。而或問、雙峰之説皆已該於此一字之中矣。所謂『一字當百十字』者，即此是也。」（管窺卷七）

〔二〕安褧四書訓蒙輯疏引最后一句。

上達矣。」

饒雙峰語録云：「下學上達，意在言表」。程子此語，蓋爲讀書者言。讀書是下學之一事。蓋凡下學者，皆可以上達，但恐下學得不是，則不能上達耳。且如讀書，則聖人所以作經之意，是上面一層事，其言語則只是下面一層事，所以謂之「意在言表」。若讀書而能求其意，則繇辭以通理而可上達；若但溺心於章句訓詁之間，不能玩其意之所以然，則是徒事於言語文辭而已，決不能通其理也。程子曰「玩其辭，不得其意者有矣」。又曰「前儒述意以傳言，後學誦言而忘味，此皆下學得不是而無繇上達者也。」問：「夫子所謂下學兼知行否？」曰：「夫子此章只説知。惟程子引此以釋忠恕違道不遠，曰『斯下學上達之義』，却是兼知行説。」問：或問云「上達而與天爲一，是知行俱到。」能如此否？曰：「與天爲一，亦以知言。方其未上達時，與天隔幾重在？及其既已上達，則吾心即天，天即吾心。但聖人之上達與學者之上達，有遲速之不同。聖人纔學便達，學者則今日格一物，明日格一物，久後方貫通。」〔一〕（程端禮讀書分年日程）

14.42 子擊磬於衛。有荷蕢而過孔氏之門者，曰：「有心哉！擊磬乎！」

聖人心同天地，視天下猶一家，中國猶一人，不能一日忘也。故聞荷蕢之言，而嘆其果於忘世。且言人之出處，若但如此，則亦無所難矣。

〔一〕日程言：「仍參看黄勉齋、真西山集義、通釋、講義，饒雙峰纂述、輯講、語録。」此處語録，雙峰學案亦引之。

聖人之道，有出有處。便如天地有陰有陽，荷蕢之徒，見得一邊，遺了一邊，所以只知獨善而果於忘世矣。（輯釋）〔一〕

14.43 子曰：「何必高宗，古之人皆然。君薨，百官總己以聽於冢宰三年。」

胡氏曰：「位有貴賤，而生於父母無以異者。故三年之喪，自天子達。子張非疑此也，殆以爲人君三年不言，則臣下無所稟令，禍亂或由以起也。孔子告以聽於冢宰，則禍亂非所憂矣。」

問：「胡氏云以『聽宰則禍亂非所憂』，然主少國疑之際，得人如伊、周、霍、葛，則可。不幸如莽、操之奸，豈不大可憂邪？」雙峰饒氏曰：「使嗣君剛明而冢宰有莽、操之奸，則必能易而置之。如其不能，雖不總己以聽，亦何益哉！且天下之事有常有變，聖人只論其常耳。」（輯釋）

14.44 子曰：「上好禮，則民易使也。」

謝氏曰「禮達而分定，故民易使。」

問：「禮何以使之達。」曰：「宮府之政，學校之教，皆所以達之。」（輯釋）

14.45 子路問君子。子曰：「修己以敬。」曰：「如斯而已乎？」曰：「修己以

〔一〕王夫之言：「雙峰但言知，新安但言心，俱未達聖意。知出處之不可偏，是見處自然見得大；心不能忘世而不隱，也是索性做去。聖人不以此二者爲難也。」（讀四書大全説，第816頁）

安人。」曰：「如斯而已乎？」曰：「修己以安百姓。修己以安百姓，堯舜其猶病諸！」

程子曰：「君子修己以安百姓，篤恭而天下平。惟上下一於恭敬，則天地自位，萬物自育，氣無不和，而四靈畢至矣。此體信達順之道，聰明睿知皆由是出，以此事天饗帝。」

問：「『上下一於恭敬，則天地自位，萬物自育，四靈畢至』。如此，則敬之功用又不止於安百姓矣。」曰：「天地位，萬物育，與安百姓也只是一事。初無大小，若陰陽不和，五穀不熟，百姓何由而安？」（輯釋）

14.46 原壤夷俟。子曰：「幼而不孫弟，長而無述焉，老而不死，是爲賊！」以杖叩其脛。

夷，蹲踞也。俟，待也。言見孔子來而蹲踞以待之也。

蹲踞，鴟鳥好蹲，故謂之蹲。又或謂之夷，夷即蹲也。〔一〕

〔一〕王本，「此亦與纂疏所稱愚謂同。」（第401頁）

衛靈公篇

15.1 衛靈公問陳於孔子。孔子對曰：「俎豆之事，則嘗聞之矣；軍旅之事，未之學也。」明日遂行。在陳絶糧，從者病，莫能興。

愚謂聖人當行而行，無所顧慮；處困而亨，無所怨悔。於此可見，學者宜深味之。

當夫子去國，挈家在衛，所以雖適他國，又復反觀，子思之母嫁於衛可知。（通）

禮有大於俎豆者，夫子且自謙讓，説其小者也。蓋靈公以軍陳爲問，故夫子以禮器爲對。君子成德之人，安於貧賤，若固守其窮，似下君子一等矣。（輯釋）

「當行而行，無所顧慮」，是説明日遂行；「處困而亨，無所怨悔」，是説在陳絶糧以下。顧是顧後，慮是慮前，怨是怨人，悔是自悔。〔一〕

〔一〕蒙引卷八引饒説並加按語：「『聖人當行而行，無所顧慮，於其明日遂行，在陳絶糧見之。處困而亨，無所怨悔，於其所謂君子固窮小人窮斯濫矣見之。』但全章題目則不可如此分截，且依饒氏分，但謂『顧是顧後，慮是慮前，怨是怨人，悔是自悔』，不必依他。」（第 341 頁）安袭四書訓蒙輯疏引此，並引孫詒讓按語：饒氏説自是。蒙引以無顧慮指遂行絶糧二句，非也。

15.2子曰：「賜也，女以予爲多學而識之者與？」對曰：「然，非與？」曰：「非也，予一以貫之。」

謝氏曰：「聖人之道大矣，人不能遍觀而盡識，宜其以爲多學而識之也。然聖人豈務博者哉？如天之於衆形，匪物物刻而雕之也。故曰：『予一以貫之。』『德輶如毛，毛猶有倫。上天之載，無聲無臭。至矣！』」

所謂「天匪物物刻而雕之」之語，則是全不要人多學了，恐不然。若以此語施之吾道一貫章，則可；將來此章説知，則不可。中庸將無聲無臭來説篤恭而天下平，也是説行之事，亦不可將來此章説知。謝氏全説此章不著，不知集注何故載之。（管窺）〔一〕

15.3子曰：「由！知德者鮮矣。」

〔一〕史云：「謝氏『聖人之道大矣，人不能遍觀而盡識，宜以爲多學而識之』三句，是統釋夫子『女以予爲多學而識之者與』與『子貢對曰然』之意。然『聖人豈務博者哉』一句，是釋子貢『非歟』與夫子『非也』之意。『如天之於衆形，匪物物刻而雕之也』二句，是釋夫子『予一以貫之』之意……然則謝氏此語，固未嘗有不要多學之意，而『天匪物物刻而雕之』之語，亦未嘗但可施於行，而不可施於知也……語録有曰：『子貢先曰然，又曰非與，固有當多學而識之者與。又自有個一貫的道理。但多學而識之者，則可説，到一以貫之，則不可説矣。』此正是答學者無聲無臭之問。其所以發明謝氏之意，可謂至明白矣。或問中因論曾子、子貢一貫主知、行之同異，而曰『然所謂一者，則理而已。其所以貫，則是理之行乎事物之間而無不通者也。其所指而言者，雖若不同，然豈有二致哉』。詳此，則饒氏亦無可疑於上蔡之言矣。」（管窺卷七）

德，謂義理之得於己者。非己有之，不能知其意味之實也。自第一章至此，疑皆一時之言。此章蓋爲愠見發也。

「夫子不曰『知道』，而曰『知德』，何也？」「德與道不同。知在行先，則曰知道；知在行後，則曰知德。知在行先，則道未爲我有，猶未親切；知在行後，則此道實爲我有而知之也深。既知得這裏面滋味，則外面世味自不足以奪之。〔一〕孟子曰『飽乎仁義，所以不願人之膏粱之味也』。子路未能有諸己，所以纔絶糧，便愠見。」〔二〕

15.4 子曰：「無爲而治者，其舜也與？夫何爲哉，恭己正南面而已矣。」

無爲而治者，聖人德盛而民化，不待其有所作爲也。獨稱舜者，紹堯之後，而又得人以任衆職，故尤不見其有爲之跡也。

〔一〕安裝四書訓蒙輯疏引至此。

〔二〕蒙引卷八，「義理對利害而言，有意義。理實得於己，則利害不能動於己矣。善乎，饒氏之説曰：『既知得這裏面滋味，則外面世味自不足以奪之』。」（第342頁）

王夫之言：「雙峰云『德與道不同』一語，甚是斬截。顧下文云云，又不足以發明其意。集注云『義理之得於己者』七字，包括周至。雙峰似於『得於己』上，添一『既』字，如云『義理之行焉而既有得者』。慶源亦坐此誤，故曰『不徒以知爲尚，要在實有諸己』。使然，則當云『有德者鮮』，不當云『知』，以有則未有不知者也。乃不可云『有德者鮮』，以人苟有志於道而從事於學，則豈窮年之不能有一德哉？如子路勇於行，其所行者，豈皆仿佛依傍，心所不得主而强行之者乎？而夫子胡爲輕絶人而遽謂其『鮮』？以實求之，雙峰於此『德』字，未得曉了；其於集注『得於己』三字，亦未知其意味。」（讀四書大全説，第823頁）

集注分兩節：一節説「聖人德盛而民化，不待其有所作爲」，此是衆聖人之所同。〔一〕一節説「舜紹堯之後，又得人以任衆職，故尤不見其有爲之之跡」，此是舜所獨，稱舜，與「無憂者其惟文王乎」相似。〔二〕

15.5 子張問行。子曰：「言忠信，行篤敬，雖蠻貊之邦行矣；言不忠信，行不篤敬，雖州里行乎哉？」

子張意在得行於外，故夫子反於身而言之，猶答干禄問達之意也。篤，厚也。

凡事詳審不輕發是篤底意思，戒謹恐懼惟恐失之，是敬底意思。篤自篤，敬自敬。〔三〕

〔一〕安裘四書訓蒙輯疏引「此一節是衆聖人之所同。」此一節是舜之所獨。

〔二〕「唯以『創作』言『爲』，斯與集注『紹堯』『得人』意相承貫。雙峰分兩節説，是『紹堯』『得人』爲贅設矣。集注云『聖人德盛而民化』，則以釋經文一『治』字，非爲『無爲』言也。此是聖人與老、莊大分判處，不可朦朧叛去。集注唯『敬德之容』四字有礙，其他自正，爲後來諸儒所爚亂，爲害不細。」（讀四書大全説，第 825 頁）

「饒氏以爲與無憂其惟文王相似者，得之矣。後之帝王欲效者，寧不急於得人乎！」（存齋集卷八論語）

〔三〕王夫之言：「雙峰云『篤自篤，敬自敬』，得之。然以『凡事詳審不輕發』爲篤，則又慎也，非篤也。慎亦敬之屬也。集注云『篤，厚也。』厚者，不薄之謂，一如『民德歸厚』之厚。則篤亦與『君子篤於親』之篤義通。凡有所爲，務厚至而不爲刻薄浮輕之事。曰篤如此，方與敬並行而相成。行兼執事與人説。執事敬，敬也；與人忠，篤也。」（讀四書大全説，第 826 頁）

「子張問行章，篤字朱子對拘迫者説，雙峰對輕發者説。蒙引、存疑對刻薄者説，蒙引、存疑較是。」（困勉録卷十八）

「而雙峰謂『篤自篤、敬自敬』。既與忠信對，則篤自篤、敬自敬看爲是。」（李顒益正菴集卷十論語説下）「張南軒曰『篤敬者，敦篤於敬也』。饒雙峰曰『篤自篤，敬自敬』。愚恐饒説似長。」「觀篤恭之云則篤敬只是一樣語。南軒説恐長。不必與忠信比並看。」（郭鍾錫俛宇先生文集卷五十三答金振玉）「妄謂饒氏篤自『篤敬自敬』云者，蓋以下南軒『篤於敬』之説，故本與南軒不同，而與朱子未嘗不同。」「朱子説未見其必如饒氏之説。」（朴世采南溪先生朴文純公文續集卷十五答鄭真卿問）

問：「言思忠，言而有信，此合忠信來言上説。如何？」曰：「忠、信都訓實，忠是出於心者，信是見於事者。如口裏如此説，心下不如此，是不忠也；口裏如此説，驗之於事，却不如此，是不信也。忠是前一截事，信是後一截事。若前一截實，後一截虚，便不可。」（輯釋）

子張書諸紳。

紳，大帶之垂者。書之，欲其不忘也。

書紳見他佩服之切，子張到晚年盡切實。如言「執德不弘」之類可見。（輯釋）

15.6 子曰：「直哉史魚！邦有道，如矢；邦無道，如矢。」

如矢，言直也。史魚自以不能進賢退不肖，既死猶以尸諫，故夫子稱其直。

饒氏以爲矢去不可復回。（管窺）〔一〕

15.8 子曰：「志士仁人，無求生以害仁，有殺身以成仁。」

志士，有志之士。仁人，則成德之人也。理當死而求生，則於其心有不安矣，是害其心之德也。當死而死，則心安而德全矣。

〔一〕史云：「豈周道亦去而不可復回耶？然則集注固不可得而求加矣。」（管窺卷八）

仁人與仁爲一，仁爲我有矣；志士與仁猶二，但有志於爲仁。仁人者，自然無求生害仁，有殺身成仁。志士亦能勉而爲之，比干是仁人，豫讓、張巡是志士。（輯釋）

15. 10 顏淵問爲邦。子曰：「行夏之時，乘殷之輅，服周之冕，樂則韶、舞。放鄭聲，遠佞人。鄭聲淫，佞人殆。」

夏時，謂以斗柄初昏建寅之月爲歲首也。天開於子，地辟於丑，人生於寅，故斗柄建此三辰之月，皆可以爲歲首。而三代迭用之，夏以寅爲人正，商以丑爲地正，周以子爲天正也。然時以作事，則歲月自當以人爲紀。故孔子嘗曰，「吾得夏時焉」，而説者以爲謂夏小正之屬。蓋取其時之正與其令之善，而於此又以告顏子也。

問：「集注『斗柄初昏建寅之月』，何獨取初昏爲定？」曰：「天象難捉摸，衹有初昏可見。日已落，星初明，於是時推測方有定。若其他時候，周流四方，無可捉摸。凡測星辰，都用初昏；測日影，却用日中。」（輯釋）

「行」字兼令説了。古人每月有政令，觀夏小正可見。「行夏之時」，不特改正朔，乃是兼每月政令行了。所以集注説「時之正與其令之善」，以堯曆「日中星鳥，以殷仲春」推之，亦是夏時。想夏之前，皆是建寅之

月，至湯始改以新天下之觀聽。〔一〕

諸侯干王制者則誅之，所以尊周也。春秋書王正月，是以十一月爲春。此是夫子微意。天時參差，自是周制，夫子不敢擅改王制。但如此書，則人見得合用夏時，方與天時當對。（通，四書章圖無首句，以下爲問答形式，「當對」作「相對」）

異文：問：「春秋書王正月，是以十一月爲春。如何？」曰：「然天時參差，自是周制，夫子不敢擅改王制，但如此書。而於對顏子發此言，則人見得合用夏時，方與天時當對，此是夫子微意。」（輯釋）〔二〕

或問雙峰饒氏：「以皇極經世觀之，自子至丑，丑至寅，年歲極多，不應天地人如此陽絶。」答曰：「且論其理，那個是數。」又曰：「以字推之，子字似天字。丑字從土，上有蓋頭，如天蓋其上相似。寅字上有蓋頭似天，中有土是地，下從人字，亦有意。以歲月至十一月爲陽，屬天。十二月爲陰，屬地。正月，發生之始，屬人。古人作曆，從子起，既説子，則前面有父母在，後面底是孫，可見動静無端，陰陽無始。如所謂『繼之者善』，説著繼，亦是繼續前面底，不可便指繼之者善爲始。」（四書章圖）

〔一〕蒙引卷八：「夫敬授人時者，古聖帝明王所以敬天勤民之第一件事也。故夫子首以行夏時告之，取其時之正者，以其爲春令之首月，於時爲正也。『令之善』者，三陽開泰，協風乃至，景候善也。饒氏之説不可曉。」（第 345 頁）

〔二〕「春秋書春王正月，依饒雙峰説則改冬爲春，改春爲夏，自是周制。依胡傳則周制雖以子爲歲首，而仍以寅爲春，改冬爲春，改春爲夏者，是夫子以夏時冠周月也。雙峰之説爲直捷。或謂如雙峰説，周制既改冬爲春，則商之不改月，漢之不改時，何也？曰：商、漢自商、漢之制，周自周制，固難以彼證此也。且依胡傳，則周亦已改月，固異於商制矣。何獨見其不改時……故斷以雙峰之説爲正。」（困勉録卷十八）

異文：當初只是一氣清濁混沌，濁者沈，清者浮，濁自濁，清自清，此是天開於子。其時雖已有地而未成質，到丑上方堅實。有山川之類，方是地辟，到寅上人始生。問以皇極經世觀之，自子至丑，丑至寅，年歲極多，不應天地人如此陽絶。」答曰：「且論其理，那個是數。」（張九韶理學類編卷一）

或問：「夏小正與月令同否？」雙峰曰：「有同處有不同處。」又曰：「詩七月篇如『一之日，二之日』之類，是用周時。一之日是一陽之月，二之日是二陽之月，『六月徂暑』，『七月流火』之類，每言月處，仍是用夏時。月令全是夏時，孟子『七八月』之類，全用周時。以堯曆『日中星鳥，以殷仲春』之類推之，則亦是夏時。想夏以前，皆用建寅之月。至湯，始改以新天下之觀聽。」（四書章圖）

張子曰：「禮樂，治之法也。放鄭聲，遠佞人，法外意也。」

「法外意」者，言意在法之表，意所以立此法，所以用此法，亦所以守此法。〔一〕「先王有不忍人之心，斯有不忍人之政」，「有關雎麟趾之意，然後可以行周官之法度」，即此意也。

尹氏曰：「此所謂百王不易之大法。孔子之作春秋，蓋此意也。孔顏雖不得行之於時，然其爲治之法，可得而見矣。」

或問：「尹氏云『夫子之作春秋，蓋此意也』，但春秋只見得行夏之時，不見輅冕韶舞底意。」雙峰曰：

〔一〕安裘四書訓蒙輯疏引此。

「尹氏之説不確。程子春秋序云：『或損或益。』尹氏想本此説。但此章與春秋不同。此章去取先王之制，乃萬世常行之法。春秋有文武周公之制，諸侯干上制者（此句以下同於前所引）」（四書章圖）

15.11 子曰：「人無遠慮，必有近憂。」

蘇氏曰：「人之所履者，容足之外，皆爲無用之地，而不可廢也。故慮不在千里之外，則患在几席之下矣。」

蘇氏只説得地之遠近，欠説時之遠近。若云「慮不及千百年之遠，則患在旦夕之近矣」，意方足。〔一〕（輯釋）

15.13 子曰：「臧文仲其竊位者與？知柳下惠之賢，而不與立也。」

范氏曰：「臧文仲爲政於魯，若不知賢，是不明也；知而不舉，是蔽賢也。不明之罪小，

〔一〕蒙引卷八：「朱子引蘇氏注，蔡氏、饒氏都看錯了，只管分争個地與時做甚。不知蘇子所謂『千里之外几席之下』字樣，只是發明遠近二字之意，而非其以爲慮到千里，方得無几席之憂也。孔子正是以時言。」（第346頁）

「君子創業垂統，爲可繼也。可繼者，必有待於繼之者。『若夫成功，則天也』，而何能爲之慮哉？雙峰不審，而曰『慮不及千百年之遠，則患在旦夕之近矣』。一人一事而慮及千百年，則夫子當藏書於秦火不及之地矣。況凡人之慮，只爲算計到底，故利謀深而私意惑。冉有言『後世必爲子孫憂』，而夫子斥其憂在蕭牆之内，此以知慮遠者之得憂近也。患得患失，無所不至，俱從此來。故曰『君子素其位而行』。而其行於蠻貊、洽於四國者，只是素位中寬大廣遠規模，斷不作百年料量，如田舍之積粟收絲也。此人事自然之勢，亦人心義利之分。蘇説自正。」（讀四書大全説，第832頁）

「時地説最是，然蘇注亦是，舉此該彼，非欠説時也。雙峰非之未是。」（困勉録卷十八）

蔽賢之罪大。故孔子以爲不仁，又以爲竊位。」

或謂竊人之物者，惟恐人見而奪之；竊人之位者，惟恐賢者見用而逼已。曰：「恐有此等意思。竊人物者，恐人見得便證出他來。臧文仲自居上位，亦自有所長。若與柳下惠並立，便被他形出己之短，所以蔽而不進之。」〔一〕（大全，輯釋無，通引始自「竊人物者」）

15.14 子曰：「躬自厚而薄責於人，則遠怨矣。」

責己厚，故身益修；責人薄，故人易從。所以人不得而怨之。

嘗疑此章上截只説「自厚」，無個責字，下截方説責字，下截責字恐包上截不得。竊意自厚者，自家處己待人，事事著厚，到責人處却薄。如此，則怨不期遠而自遠。〔二〕（管窺）

15.15 子曰：「不曰『如之何如之何』者，吾末如之何也已矣。」

如之何如之何者，熟思而審處之辭也。不如是而妄行，雖聖人亦無如之何矣。

〔一〕此段四書通僅「竊人物……進之」句。困勉録卷十八：「總之不能舉賢便是不稱其位，便是竊位。大全饒氏之説殊偏。」

〔二〕史云：「但集注是兼自治、治人而言，饒説似是專就人交際處説，似亦有理，可備一説。蓋如其説，則責是責望之意（按：南軒有此説），猶所謂『不盡之人歡，不竭人之忠』云者。……厚施而薄責其報，豈非遠怨之道與？」（管窺卷八）

上言「如之何」是思而處之，下言「如之何」是思之熟而處之審也。即再思可矣之意。〔一〕

異文：但兩「如之何」自是熟思審處，然却要在義理上衡其是非可否。不然，如季文子之三思，則是慎而無禮了。（僅王本）

15.16 子曰：「群居終日，言不及義，好行小慧，難矣哉！」

小慧，私智也。言不及義，則放闢邪侈之心滋。好行小慧，則行險僥倖之機熟。難矣哉者，言其無以入德，而將有患害也。

此雖兩事，其實相因。（輯釋）

饒氏謂言不及義，故「無以入德」；好行小慧，故「將有患害」。〔二〕（蒙引）

15.17 子曰：「君子義以爲質，禮以行之，孫以出之，信以成之。君子哉！」

〔一〕史云：「輯釋亦引之，『如之何如之何』，是一時言之，故集注亦合而釋之。如雙峰説思而處之與思之熟而處之審，是二時事，又曰『即再思可矣之意』，則是先曰『如之何』是思而處之，此一思也，先一時之言也。再曰『如之何』，是思之熟而處之審，此又一思也，後一時之言也。竊恐再思可矣，分明是兩番思。……雙峰乃以下言『如之何』是思之熟而處之審，思熟處審是既思既處已後之事，與集注熟思審處之意自是不同。……此集注、雙峰善於措辭、不善於措辭之同異也。」（管窺卷八）

「以集注不如是之意見之，則兩『如何』似是統論知行。而以饒氏小注見之，則上下如何，似爲分屬知行而再疊説去。恐未知其穩。」（蘇輝冕仁山先生文集卷十三看書劄録）

〔二〕蒙引卷八：「小慧是不順义理之正，就其利欲之私者。饒氏谓……。此说非也。放辟邪侈，则陷乎罪矣。行险侥幸，则心術自亏矣。」（第348頁）

義者，制事之本，故以爲質榦。而行之必有節文，出之必以退遜，成之必在誠實，乃君子之道也。

當然處是義，質是個壞樸子。君子以義作個坯樸，却以禮來文這義，擺布教恁地有條理。然義有圭角，又須遜順以出之，使之無圭角。然既如此，又恐失了義之本真，故又須信以成之，不易其當然之則。〔一〕

義以爲質而非禮行遜出，則質而不文；禮行遜出而不成之以信，則文勝而滅質，皆非君子之道。（輯釋）

15.18 子曰：「君子病無能焉，不病人之不己知也。」

問：「既謂之君子，又緣何病其無能。」曰：「若自以爲有能，則不足以爲君子。如云『君子道者三，我無能焉』『君子之道四，丘未能一焉』，夫子豈是無能者。」（僅大全，輯釋通皆照集注無注）

15.19 子曰：「君子疾沒世而名不稱焉。」

范氏曰：「君子學以爲己，不求人知。然沒世而名不稱焉，則無爲善之實可知矣。」

此章不言生前而言沒世，何也？蓋棺萬事【乃】定，生前或可干譽求名。〔二〕如道古今而譽盛德者，沒後却妝點不得，〔三〕非有可稱之實者，必不見稱於人。沒後有名可稱，則是真有名矣。大學之「沒世不忘」，

〔一〕「此說與朱子意不同。恐誤。」（金昌協農巖集卷三十三內篇三）

〔二〕「恐非聖言本意。」（金昌協農巖集卷三十三內篇三）

〔三〕安裘四書訓蒙輯疏饒氏蓋棺事定，沒後卻妝點不得之說，透徹之極。今按史氏將「沒世」作終身之意，次崖以饒說爲太深，俱不可從。集說從史氏，非。

亦此意。[一]（通，輯釋多括號中「乃」字）

15.23 子貢問曰：「有一言而可以終身行之者乎？」子曰：「其恕乎！己所不欲，勿施於人。」

尹氏曰：「學貴於知要。子貢之問，可謂知要矣。孔子告以求仁之方也。推而極之，雖聖人之無我，不出乎此。終身行之，不亦宜乎？」

此問在未聞一貫之先，子貢於事上學得多，欲知博中之約，故發此問。「一言」是一字，所以只以一「恕」字答之。（輯釋，通僅引首句）

或問於雙峰曰：「曾子兼忠恕做工夫，今子貢只問一言，故只得以恕之一言答，如何？」雙峰曰：「然。但言恕則忠在其中。」（管窺）[二]

15.24 子曰：「吾之於人也，誰毀誰譽？如有所譽者，其有所試矣。斯民也，三

〔一〕「『没世』是通算語，猶言終身，皆指在生之日説。雙峰以蓋棺論定言此，大錯。所謂蓋棺論定者，言一日未死，或不免於失節而敗其名，非此之謂也。若生前得失，付之不較，却但求身死之後有稱於來者，則李西涯之屈膝以求美謚，未爲過矣。聖人只説『天下歸仁』，邦家無怨，初不索知己於泉路。」（讀四書大全説，第 833 頁）

〔二〕史云：「此條問答之意可謂詳盡。馮氏正是用其辭而失其意者，惜乎通之不當去彼而取此也。今觀輯釋引饒説而去馮氏説，善矣。」（管窺卷八）

代之所以直道而行也。」

斯民者，今此之人也。三代，夏、商、周也。直道，無私曲也。言吾之所以無所毀譽者，蓋以此民，即三代之時所以善其善、惡其惡而無所私曲之民。故我今亦不得而枉其是非之實也。

下面「民」字即上面「人」字，但「人」對己而言，民對君而言。〔一〕緣有「三代」字在上，故言今此之民與三代之民一般，但三代化行俗美，好惡得其真。後世教化不明，風俗不美，直變爲枉。所以有稱人惡而損其真，揚人善而過其實者。吾之於人則不然，蓋視今此之人爲三代直道之民，而不視之爲後世枉道之民也。〔二〕（輯釋）

15.27 子曰：「衆惡之，必察焉；衆好之，必察焉。」

楊氏曰：「惟仁者能好惡人。衆好惡之而不察，則或蔽於私矣。」

南軒所引仲子、匡章事甚切。齊人皆以爲廉，孟子獨能辨其不廉，此是衆好必察處；匡章通國皆稱其不孝，孟子獨不以不孝目之，此是衆惡必察處。衆好惡固當察，然我心無私意，方能察之。若有私意，則衆好惡之得其當者，我反以爲非矣，所以惟仁者能好惡人也。（輯釋，通僅引至「必察處」）

〔一〕蒙引卷八：「善其善，惡其惡，而無所私曲，指民而言，不指三代之民言，故曰即三代之時云云。饒氏謂此節以君對民而言，非也。」（第350頁）

〔二〕「雙峰饒氏説三代化行俗美以下。似全失朱子意……蓋善其善、惡其惡而無所私曲，非謂其民能如此也，謂以此行之於其民也。饒氏説却似以行直道行枉道爲此民之事，恐不察經文『所以』二字意。」（金昌協農巖集卷三十三内篇三）

15.28 子曰：「人能弘道，非道弘人。」

弘，廓而大之也。人外無道，道外無人。然人心有覺，而道體無爲，故人能大其道，道不能大其人也。

此「道」字是就自家心上説。〔一〕若就道體上説道，則際天蟠地，何待人宏？〔二〕又曰：「四端甚微，擴而充之，則不可勝用，此之謂人能弘道。」（通等，管窺無首句）〔三〕

〔一〕安袭四書訓蒙輯疏引此句，今按：稼書説不可從。

〔二〕蒙引卷八：「據雙峰之説，以四端爲道，於『弘』字爲好説，然非正意。蓋道與性自有分別。依彼説便是人能弘性。此張子注所以在圈外。道者，事物當然之理，朱子已解在朝聞道章了。……此道理都在吾身，只在我充大出去，廓大之，都在心上發揮。故曰人心有覺。若四端則是性也。性，人心活物也，如何説道體無爲？且中庸『大哉聖人之道』，亦曰『待其人而後行』。饒氏如何説道自際天蟠地，何待人弘？黄氏兼體用，亦非也。」（第 332 頁）困勉録卷十八對蒙引説進一步評論：「按：蒙引以雙峰道自際天蟠地之説爲非，是也。而以充四端兼體用之説爲非，則不是。蓋道雖是事物當然之理，然皆具於吾性四端之發，亦豈離事物之理？故分言則性自性、道自道，單言則彼此可相包。即説人能弘性，何妨？」「朱子説道體無爲，是統論道；張子言性，則似以在人者言之。所以雙峰云：『此道字是就自家心上説，不是説道體』，與朱子之言相背。以實思之，道體亦何嘗不待人弘也！有天地之道，有君子之道，莫不有體。君子之道，如子臣弟友，其體也。人之爲倫，固有父子，而非緣人心之孝慈，乃始有父有子，則既非徒心有之而實無體矣……天地之道雖無爲而不息，然聖人以裁成輔相之……知之以顯其教，凡此皆人之能。豈如雙峰所云『蟠天際地，何待人弘』也哉？……雙峰煞認性作道，遂云『四端甚微，擴而充之，則不可勝用』。夫惻隱、羞惡、辭讓、是非之心，皆心也。人之有是四端，則其所以能弘道者也。若以擴充爲弘，則是心弘心而人弘人矣。如其不然，而以四端爲道，則夫仁義禮智者，德也；即其在性，亦所性之德也。夫子固不曰『人能弘德也』。雙峰之徒爲枝蔓，固不如熊勿軒所云『唯學故能廓而大之』，語雖淺而不失也。若張子之意，則以發聖言之大指，謂『心能盡性』，苟有是心者，皆可以作聖。……其以發夫子之微言，至深遠矣，宜乎雙峰之未逮也。」（讀四書大全説，第 834—835 頁）

〔三〕史氏云：「輯釋亦引之。天下無二道，道自際天蟠地者，即其斂之則退藏於密者也。又如何不待人弘？參天地贊化育，豈不是人？」（管窺卷八）

雙峰嘗問學者曰：「人得此道，方爲大人，是人待道而弘也。如何反能弘道？」（管窺）〔一〕

15.30 子曰：「吾嘗終日不食，終夜不寢，以思，無益，不如學也。」

此爲思而不學者言之。蓋勞心以必求，不如遜志而自得也。李氏曰：「夫子非思而不學者，特垂語以教人爾。」

此章非以思爲無益。夫子不曾教人莫思，只要學了方思。所以中庸慎思在博學審問之後。（通，輯釋及四庫本通無首句，大全無）

15.31 子曰：「君子謀道不謀食。耕也，餒在其中矣；學也，禄在其中矣。君子憂道不憂貧。」

耕所以謀食，而未必得食。學所以謀道，而禄在其中。然其學也，憂不得乎道而已；非爲憂貧之故，而欲爲是以得禄也。

首句重在「謀」字上，末句重在「憂」字上。謀以事言，憂以心言。憂道自然不憂貧，到不憂貧地位，也是難事。學者縱未能不憂貧，也且以此等意思存之胸中，久久自別。（僅大全，輯釋無，通僅引至「心言」）

〔一〕史氏引雙峰此説，以反駁通「以大人爲證，反似道能大其人者」説，稱贊饒氏，認爲「須知人能大其道方可謂之大人，則無此疑矣。」（管窺卷八）

15.32子曰：「知及之，仁不能守之；雖得之，必失之。知及之，仁能守之。不莊以莅之，則民不敬。知及之，仁能守之，莊以莅之。動之不以禮，未善也。」

愚謂學至於仁，則善有諸己而大本立矣。莅之不莊，動之不以禮，乃其氣禀學問之小疵，然亦非盡善之道也。故夫子歷言之，使知德愈全則責愈備，不可以爲小節而忽之也。

此章六個「之」字，要分別。及之、守之、得之、失之。此四「之」字，指理而言。涖之、動之，此二「之」字，指民而言。〔一〕（輯釋）〔二〕

問：「集注『氣禀學問之小疵』似可疑。既到仁守地位，則純乎天理，安有小疵？」饒氏曰：「集注不知如何，偶然於文義上看得未瑩。」〔三〕（管窺卷八）

〔一〕安褧四書訓蒙輯疏引「及之」以下。

〔二〕松陽講義卷十，「皆要有著落。不可看作無頭柄的話，説到虚渺去了。大抵人之學先要明理，理不明無下手處。」

〔三〕史云：「按集注於前節曰『厚於内』，於此節曰『大本立矣』。其於仁守地位，已無所妨。然『不莊』『不以禮』，二者聖人既以爲未善，則所以尚有未善者，豈無所由而然？不歸之氣禀、學問，不可也。況謂之小疵，亦由白地上一點黑相似，正無傷於大體也。集注所謂小疵，正夫子所謂未善。饒氏師弟子疑至仁守地位安有小疵，爲集注之未瑩處。然亦謂至仁守地位安有未善，爲夫子立言之未瑩，可乎？且雙峰既以小疵爲非是，而又不明言所以尚有不莊、不以禮者何故，則後學將何以折衷歟？竊意唯學至於聖，則渾然無過，乃可謂之無疵。」又引陳櫟説批評之：「發明謂饒氏疑『氣禀學問之小疵』未瑩，愚僭欲易『學問』字作『設施』字。輯講之謬，愚已辨之於前矣。發明不能明其不然，反爲之改易字面以助其瀾，可謂無見也已。且設施有疵，何嘗不由乎學問？學問盡善，設施安得有疵？」（管窺卷八）

15.33 子曰：「君子不可小知，而可大受也；小人不可大受，而可小知也。」

此言觀人之法。蓋君子於細事未必可觀，而材德足以任重；小人雖器量淺狹，而未必無一長可取。

君子於小事上有拙處，小人於小事上有長處，所以不可以一節觀人。〔二〕或問：「君子才全德備，何爲於小事上有拙處？」曰：「不可以一概論。君子亦有等降，但其大體正當，雖細微處有未盡，亦不害其爲君子。此小人是小有才之人，非庸常之小人。」〔三〕

15.36 子曰：「君子貞而不諒。」

貞，正而固也。諒，則不擇是非而必於信。

貞者，正而固守，諒則固而未必正，言必信、行必果，而不知惟義所在者也。（輯釋）

15.37 子曰：「事君，敬其事而後其食。」

君子之仕也，有官守者修其職，有言責者盡其忠。皆以敬吾之事而已，不可先有求祿之心也。

〔一〕「此言極有味。」（吳益升松峰遺稿卷四論語）

〔二〕「凡小人與君子並言，則既非卑污已甚之小人；君子與小人並言，亦非必才全德備之君子。雙峰之説，可通於『和同』『驕泰』『求人求己』諸章。」（讀四書大全説，第 838 頁）

此「後」字如「先難後獲」「先事後得」之後。集注釋「後獲」之「後」，謂不計其效。蓋爲人臣者，但知盡其職分而已，禄非所計也，所謂「正其義不謀其利」之意。（通。「集注釋後獲之後」輯釋作「後獲」）

季氏篇

16.1 季氏將伐顓臾。冉有、季路見於孔子曰：「季氏將有事於顓臾。」孔子曰：「求！無乃爾是過與？夫顓臾，昔者先王以爲東蒙主，且在邦域之中矣，是社稷之臣也。何以伐爲？」冉有曰：「夫子欲之，吾二臣者皆不欲也。」孔子曰：「求！周任有言曰：『陳力就列，不能者止。』危而不持，顛而不扶，則將焉用彼相矣？

言二子不欲則當諫，諫而不聽，則當去也。

冉有真與謀，子路只是不能諫止。危未至於顛，故持之使不至顛，顛則既踣，須扶起之。（輯釋）

孔子曰：「求！君子疾夫舍曰欲之，而必爲之辭。丘也聞有國有家者，不患寡而患不均，不患貧而患不安。蓋均無貧，和無寡，安無傾。夫如是，故遠人不服，

則修文德以來之。既來之，則安之。」

均則不患於貧而和，和則不患於寡而安，安則不相疑忌，而無傾覆之患。内治修，然後遠人服。有不服，則修德以來之，亦不當勤兵於遠。

「均無貧」以下，文理參差，與上文不相當對。何也？曰：上兩句以貧與寡對説，下三句又錯綜説。大抵貧多起於不均，均則彼此皆足而無貧，故曰「均無貧」。不和則争，争則土地雖廣，人民雖衆而心常以爲寡。惟和而不争，則雖寡亦不見其爲寡矣，故曰「和無寡」。傾覆生於不安，人心苟安，則禍亂不作，自無傾覆之患矣，故曰「安無傾」。均無貧，而後能和，和無寡而後能安，三者又自相因。（輯釋）〔一〕

或以「舍曰欲之」爲應上文「夫子欲之」之語。雙峰答之曰：「兩個『欲』字文意不同。上欲字是意欲之欲，是説季氏之意自欲伐顓臾；此欲字是貪欲之欲，是説季氏貪顓臾土地。」（管窺）〔二〕

或曰：「顓臾既在邦域之中，如何謂之遠人？」曰：「遠人不特遠夷，中庸『柔遠人』在『懷諸侯』之

〔一〕困勉録卷十九：「饒氏謂不和則人民雖衆，而心常以爲寡。此以心言，二説可兼用。」蒙引卷八，「上文寡與不均對，貧與不安對。下宜曰均無寡安無貧方是。而又互言爲何？愚意只是均則無貧無寡，無貧無寡則和，和則安而無傾矣。饒氏之説亦好。」（第 357 頁）

〔二〕史云：「今觀集注但於後『欲之』字釋作『貪其利』，則雙峰之言信矣。胡（梅巖）説正是雙峰之所已辟，其非集注之意明矣。通與輯釋不取饒而引胡，誤矣。」（管窺卷八）

上。夫子以蕭牆對顓臾，則蕭牆近，顓臾遠，其爲遠人可知。」〔一〕（輯釋）

16.2 孔子曰：「天下有道，則禮樂征伐自天子出；天下無道，則禮樂征伐自諸侯出。自諸侯出，蓋十世希不失矣；自大夫出，五世希不失矣；陪臣執國命，三世希不失矣。」

先王之制，諸侯不得變禮樂，專征伐。

天下無道，先從禮樂上僭起，禮樂之中，禮先而樂後。蓋禮者，道之節文，有禮則上下之分俱定。禮亂則便不和，不和則爭，爭則征伐之所從起。征則上伐下，伐是諸侯互相侵伐，是以治天下者，先要於禮上整頓。

16.3 孔子曰：「禄之去公室，五世矣；政逮於大夫，四世矣；故夫三桓之子孫，微矣。」

此以前章之説推之，而知其當然也。此章專論魯事，疑與前章皆定公時語。

〔一〕「若所當憂，則雖遠而必憂。其不當憂，則近固無憂。若置遠爲不足慮，而日收前後以爲之防，亦徒操同室之戈而已。雙峰云『顓臾遠，蕭牆近』，大是不審。且如朱子所云『哀公以越伐魯』，則禍在越矣，越豈近於顓臾哉！蕭牆之内，只是禍發不測意。」（讀四書大全説，第845頁）困勉録卷十九：「夫子以蕭牆對顓臾，則蕭牆近顓臾遠。此理亦好。」安褧四書訓蒙輯疏引此句。

此章大意，正接上章「自大夫出」一條而言。（通，輯釋「上」作「前」）

16.4 孔子曰：「益者三友，損者三友。友直，友諒，友多聞，益矣。友便辟，友善柔，友便佞，損矣。」

友直，則聞其過。友諒，則進於誠。友多聞，則進於明。便，習熟也。便辟，謂習於威儀而不直。善柔，謂工於媚悅而不諒。便佞，謂習於口語，而無聞見之實。三者損益，正相反也。

三者恐不是相反。若是相反，則直自與枉相反，諒自與虛誕者相反，多聞自與寡聞相反。若以三者爲相反，終是説得不自在。〔一〕（管窺）

以三者爲相反，終説得不自在，本意只是舉有益於人與有損於人各自説。與直者友，則有過必聞；與諒者友，則信實相示；與多聞者友，則多識前言往行，知識日廣。三者雖常情所敬憚，然友之却有益。便辟者威儀習熟，善柔者每事阿順，便佞者語言可聽。三者皆常情所狎，悦而友之，却有損。舉三者爲勸，又舉三者爲戒，不必以爲相反。（輯釋）〔二〕

〔一〕史云：「輯釋亦引饒説。雙峰之所謂相反者，其迹易見，不足以惑人，不能以損人者也。三者損益之相反，無相反之迹，有相反之實。迹足以惑人而實足以損人者也，且以直與便辟相對言之，直則表裏如一，便辟則外之威儀有餘，而内之誠實不足，表裏不如一，可以爲直乎？推此一端，餘可見矣。」（管窺卷八）

〔二〕通無。王本第405頁及大全無首句和末句。

16.5 孔子曰：「益者三樂，損者三樂。樂節禮樂，樂道人之善，樂多賢友，益矣。樂驕樂，樂佚遊，樂宴樂，損矣。」

驕樂，則侈肆而不知節。佚遊，則惰慢而惡聞善。宴樂，則淫溺而狎小人。三者損益，亦相反也。

此章損益，亦未見三者相反。看來「節禮樂」三句，都是天理一邊；「驕樂」三句，都是人欲一邊。心向天理上，則德日進而有益；心向人欲上，則德日退而有損。節禮樂只是謹之於毫釐之際，不教他過，亦不教他不及。驕樂是奢侈，如峻宇雕牆之類；佚遊如從流上下，博奕田獵之類；宴樂如飲食聲色之類。〔一〕（輯釋）〔二〕

禮減而進，以進爲文，樂盈而反，以反爲文。程子曰：「禮樂只在進反之間，便得性情之正。」一分過不得，一分不及不得，節是不教他過，亦不教他不及。（通）

16.7 孔子曰：「君子有三戒：少之時，血氣未定，戒之在色；及其壯也，血氣方剛，戒之在鬥；及其老也，血氣既衰，戒之在得。」

〔一〕安褧四書訓蒙輯疏引此。今按驕樂，蒙引諸家以言動驕縱解之，於本文樂字，集注侈字未貼，不可從。

〔二〕管窺僅引首句，史氏認爲「相反不相反之得失，與前章同」。（管窺卷八）王本及大全無「此章……看來」，通僅有「佚遊如……之類」。松陽講義卷十，「但天理上事不止三者，人欲上事亦不止三者。夫子何以只就三者説？雙峰尚未發明得。大抵節禮樂三者，是人所最易厭的；驕樂三者，是人所最易犯的。禮樂有制度聲容之節，本極繁瑣而欲一一辨之，考其本末，定其是非，一毫粗不得，一毫浮不得。且舉世所不能明而吾欲明之，則近迂；舉世所不能行而我欲行之，則近怪。」

血氣，形之所待以生者，血陰而氣陽也。得，貪得也。隨時知戒，以理勝之，則不爲血氣所使也。范氏曰：「聖人同於人者血氣也，異於人者志氣也。血氣有時而衰，志氣則無時而衰也。少未定、壯而剛、老而衰者，血氣也。戒於色、戒於鬥、戒於得者，志氣也。君子養其志氣，故不爲血氣所動，是以年彌高而德彌邵也。」

魂者，氣之靈；魄者，血之靈，心是魂魄之合。氣屬天，血屬地，心屬人。人者，天地之心，便是血氣之主。能持其志，則血氣皆聽命於心；不能持其志，則心反聽命於血氣。〔一〕

〔一〕「集注『血陰而氣陽』一句，乍看覺得插入無謂。及觀范氏血氣、志氣之論，及朱子所云『氣只是一個氣，便浩然之氣，也只此氣』，乃知集注用意之深。雙峰云『能持其志，則血氣皆聽於心』，則已贅一『血』字矣。大要氣能爲善，而抑能爲不善。如血，則能制其不爲惡而已足，不能望其爲善也……雙峰『心是魂、魄之合』一語，極有理會。唯其兩合於陽魂、陰魄，是以亦聽命於血。」（讀四書大全説，第849—850頁）

「以朱子言觀之，心外有魂魄。以饒氏言觀之，心是魂魄。何其相反之若是？」「朱子所謂魂魄，就體上説，粗言者也。饒氏所謂魂魄，就心上説，是精而言者也。而饒氏説實本於朱子。朱子答安卿問亦以魂魄爲心之精爽。」（楊應秀白水先生文集卷四與裴燁）

「使饒説爲妄言也，可使饒説而不妄也，則兩靈合一，其不成道理乎。本初湛一之氣，合於未便全善之精英者，固是愚説。而若以其爲虚靈也，未爲十分盡善爲讖。則愚亦有説焉……此吾先師所以分本然、精英，而以本然爲聖凡所同，以精英爲聖凡不同者也。今吾兄不識此意，誤説至於如此。愚切惑焉。兄又力斥合字，而此則饒雙峰當任其咎，愚則無可分疏。」（楊應秀白水先生文集卷一與朴謙齋）

「先生所謂心有二氣者，與饒説同乎？曰然。曰：然則饒氏以血氣之靈爲心，而先生則以神爲心之本體。以血氣精英爲助神發知者，烏在其同乎？曰：愚所謂神，即饒氏所謂『魂者，氣之靈也』。愚所謂血氣精英，即饒氏所謂『魄者，血之靈也』。其所見得，若合符節。而賢輩所疑者，以愚所謂血氣精英看作血與氣之精英。而謂此便是饒氏所謂魂魄合而爲心者故也。蓋愚所謂血氣精英，非謂血與氣之精英也。如此看得。則可無疑矣。」（楊應秀白水先生文集卷二十二論語講説下）

「觀此説則魂魄即心也，心與魂魄，果無分別。」「然魂魄之藏往知來，只如耳之聰、目之明，各是一物上才能。而心則主宰而運用之。……觀乎此則二者之辨可知。而况心之爲心，又豈但曰藏往知來而已耶？饒氏説務爲新奇，恐不可遽從也。」（金履安三山齋集卷四答俞漢慎）「饒氏謂心是魂魄之合，血氣之主。此合理與氣言心而都没主理意思。」「饒説只是論精神血肉之心，未見合理底意。亦自是一説，不必苛責。」（郭鍾錫俛宇先生文集卷六十九答朴子善）

16.9 孔子曰：「生而知之者，上也；學而知之者，次也；困而學之，又其次也；困而不學，民斯爲下矣。」

言人之氣質不同，大約有此四等。楊氏曰：「生知學知以至困學，雖其質不同，然及其知之一也。故君子惟學之爲貴。困而不學，然後爲下。」

生知、學知、困知，屬天質，學不學屬人事。蓋以氣質言之，只有三等。〔一〕若「民斯爲下」，則全是人事不盡。蓋困是窮而不通之意，四面都窒塞，行不去了，却憤悱奮發，轉來爲學，如此尚可勉進於中上。若又困而不學，則打入下等去，更無出輪時矣。此聖人勉人務學處。

16.10 孔子曰：「君子有九思：視思明，聽思聰，色思温，貌思恭，言思忠，事思敬，疑思問，忿思難，見得思義。」

思問，則疑不蓄；思難，則忿必懲；思義，則得不苟。程子曰：「九思各專其一。」

九者之目有次第，視聽色貌言是就自身説，事疑忿得是就事上説。一身之間，視聽向前，其次則有色貌，又其次言出於口，又其次見之行事。視與聽對，色與貌對，言與事對，疑與忿對，得又是就事上指此三件説。

〔一〕困勉録卷十九，「饒氏三等之説謬。」

三者之中，疑思問屬知，忿思難、見得思義屬行。〔二〕

陽貨篇

17.2 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？」

此章程子專以爲氣質之性，朱子以爲兼氣質而言，「兼」字尤精。蓋謂之相近，則是未免有些不同處，固不可便指爲本然之性。然其所以相近者，正以本然之性寓於氣質之中，雖隨氣質而各爲一性，而其本然者常爲之主。故氣質雖殊，而性終不甚相遠也。此是以本然之性兼氣質而言之，非專指氣質而言也。問：「如何見得性相近？」曰：「如惻隱羞惡，人皆有之。然有惻隱多於羞惡者，亦有羞惡多於惻隱者，雖不盡同，亦不甚相

〔二〕蒙引卷八：「九思次第，饒氏説亦無妨。蓋視聽色貌言，皆吾身事件。事疑忿得，則以身連事説。然大抵都是君子誠身之事。」（第363頁）

遠，故曰相近。」〔一〕（輯釋，通僅「兼字……而言也」句）

17.3 子曰：「唯上知與下愚不移。」

人之氣質相近之中，又有美惡一定，而非習之所能移者。

性相近是説性，上知下愚是説才，善惡，性也；知愚，才也。性雖相近而才之等級不齊，有相去甚懸絶者。才既懸絶，則性亦非習之所能移矣。〔二〕

不移不是不可移，是不肯移耳。善底性不肯移而爲惡，惡底性不肯移而爲善。肯不肯雖屬心，其所以肯不肯者，則才實爲之也。（通，輯釋無首句）

17.4 子之武城，聞弦歌之聲。夫子莞爾而笑，曰：「割雞焉用牛刀？」子游對

〔一〕管窺、大全皆引陳櫟説，涉及對雙峰的批評，「新安陳氏曰：輔氏、饒氏推集注兼氣質而言之説，終欠透徹，不得已而發此云。」困勉録卷二十：「雙峰饒氏、新安陳氏講注『兼』字俱妙，但饒氏説未甚透，故陳氏暢發之耳，非有二也。」「陳氏以輔氏、饒氏説爲終欠透徹。而所自爲説亦不免謬悠。性理名言之際，其難如是夫。」（金樂行九思堂先生文集卷七記疑）「饒氏則謂程子專以爲氣質之性，是似專主氣質而言之云也。程子之意亦指性之兼雜氣質者，何嘗專主氣質言也。且氣質之中只言本性，則人人皆純善。而兼雜氣質言，則性爲氣質所蔽。性之發有未免厚薄偏勝之異。自其初已相近而已而及其習之積久則相遠矣。饒氏命意不如是而其所謂各爲一性，本然性爲，主等語可疑。」（尹衡老戒懼集卷七論語）「小注饒氏説謂集注説與程子説不同。竊以爲未然……若以氣質之性謂無本然之性則甚不可。饒氏畢竟所爲證，以惻隱羞惡之或多或少爲言，則此非氣質之性而何耶？」（宋德相果庵先生文集卷七論語劄疑）「此句雖曰兼氣禀。然只是氣禀。非本然性爲主而兼氣言，如饒氏之意也。」（田愚艮齋先生文集後編卷十六海上散筆三）

〔二〕困勉録卷二十：「饒氏謂性相近是説性，上智下愚是説才，不是。」「饒氏謂相近説性，上知下愚説才，恐不然。上知下愚亦説性。」（權炳約齋先生文集卷六思問録）

曰：「昔者偃也聞諸夫子曰：『君子學道則愛人，小人學道則易使也。』」

時子游爲武城宰，以禮樂爲教，故邑人皆弦歌也。君子小人，以位言之。子游所稱，蓋夫子之常言。言君子小人，皆不可以不學。故武城雖小，亦必教以禮樂。

弦歌如何見得是學道？又弦歌是樂，集注如何添「禮」字説？古者教人，春秋教以禮樂，冬夏教以詩、書。纔教便兼詩書禮樂，不應只教以歌。春習樂，夏習詩，秋習禮，冬習書。皆因時以爲教，春夏陽氣發達之時，聲屬陽，故教以詩樂。想夫子過武城，是春夏時也。〔一〕聞歌便知其以禮樂爲教，學詩書禮樂即是學道。

君子、小人以位言，方其學時，君子、小人猶未分也。後來入仕者，則用此道以愛人。在閭閻畎畝間者，亦自知義，所以易使。

17.5 子曰：「夫召我者而豈徒哉？如有用我者，吾其爲東周乎！」

豈徒哉，言必用我也。爲東周，言興周道於東方。

當時子路更欠一問，如何可爲東周？夫子必告以爲之之道。如問衛君待子而爲政，子將奚先？夫子便告以

〔一〕困勉録卷二十：「因時爲教，古雖有是法，然聞弦歌之聲，則不必拘時。饒氏云『想是春夏時』。太拘。」「按：弦歌之爲禮樂，與四時之詩書禮樂似小異。恐不必以春夏言。」（崔象龍鳳村先生文集卷十四論語下）

正名。今聖人不曾説出，難爲臆度。（輯釋，管窺引「子路更欠一問」和末句〔一〕）

17.6 子張問仁於孔子。孔子曰：「能行五者於天下，爲仁矣。」請問之。曰：「恭、寬、信、敏、惠。恭則不侮，寬則得衆，信則人任焉，敏則有功，惠則足以使人。」

行是五者，則心存而理得矣。張敬夫曰：「能行此五者於天下，則其心公平而周遍可知矣，然恭其本與？」

朱子以心存理得爲仁，是指能行五者而言；南軒以公平周遍爲仁，是兼行於天下而言。二者互相備，必心存理得，始能公平周遍。（輯釋，「朱子」通作「集注」，且無末句）

南軒於五者以恭爲本，亦與胡氏釋道千乘之國章謂「五者以敬爲主」同意。恭敬則心存，心存然後理得，故能行下四者。

異文：集注以心存理得於（當作「爲」）仁，南軒以公平周遍爲仁；心存理得是指能行五者而言，公平周遍是兼行於天下而言。集注所主，專言之仁也；南軒所主，偏言之仁也，二説互相備。心存理得兼體用，心存

〔一〕史云：「竊詳語録、饒氏皆引而不發……學者只當以饒氏爲斷，語録爲證也。」（管窺卷八）困勉録卷二十：「按：存疑説煞了，不若饒氏『難爲臆度』之語妙。且『爲東周』與『可也有成』亦不必果别。」

是心之德常存，理得是事之理不失。五者以恭爲本，亦與胡氏釋道千乘之國章謂「五者以敬爲主」同意。（四書章圖，雖未標明雙峰饒氏字，推測自句首至「同意」當爲饒氏説〔一〕）

17.7 吾豈匏瓜也哉？焉能繫而不食？

匏，瓠也。匏瓜繫於一處而不能飲食，人則不如是也。

植物之不能飲食，不特匏瓜爲然，不食疑只是不爲人所食。如碩果不食、井渫不食是也。蓋匏瓜之苦者，人不食，但可蓄之以爲壺。如「匏有苦葉，濟有深涉」，注者謂「但可爲壺以涉水」是也。又如「有敦瓜苦，烝在栗薪」，即是匏瓜繫於栗薪之上。系而不食，譬如人之空老而不爲世用者也。聖人道濟天下，其心豈欲如是哉！（僅通）

17.8 子曰：「由也，女聞六言六蔽矣乎？」對曰：「未也。」「居！吾語女。好仁不好學，其蔽也愚；好知不好學，其蔽也蕩；好信不好學，其蔽也賊；好直不

〔一〕四書章圖所引尚有以下文字，雖未必爲雙峰説，姑列於下，以備參考。云：「然以五者反復推之，則又當有先後輕重之序，終始相因之義焉。蓋自上待下，則必恭而後安，不恭則意烏之心生而無所容焉；心寬而後能信，不寬則褊迫之情露，而多失實矣；必信而後敏，不信則欺詐之意起，而必忽於事矣；必敏而後惠，不敏則苟且之務多，而不暇恤民矣。自上原下，則恭不可以不寬，徒恭而不寬，則必過於嚴厲而終無所容矣；寬不可以不信，徒寬而不信，則必過於容貸，而終流於僞矣；信不可以不敏，徒信而不敏，則或墮於事爲而終非實矣；敏不可以不惠，則或急於計功而終少恩矣。此所以先後輕重，終始相因，又各有其序也。乃若五者俱非恭不行。夫子所言，雖摘子張之失而告之，然於克己復禮之功，修己安人之效，亦莫不自此而入。雖行於天下，必如是可也。」

好學，其蔽也絞；好勇不好學，其蔽也亂；好剛不好學，其蔽也狂。」

六言皆美德，然徒好之而不學以明其理，則各有所蔽。范氏曰：「子路勇於爲善，其失之者，未能好學以明之也，故告之以此。曰勇、曰剛、曰信、曰直，又皆所以救其偏也。」

學所以明理，如好仁底學便知得義，有個裁制；好勇底學便知得禮，有個節文。（僅通）

信而不明理，則不度事理之可否，而欲必踐其言如此者，必至於害事。如尾生之信，是自賊其身者也。

勇者，剛之發。剛者，勇之體。狂，躁率也。

勇屬氣，剛屬質，故曰「勇者剛之發，剛者勇之體」。（通）〔一〕

躁率，輕舉妄動之意。（輯釋）

17.11 子曰：「禮云禮云，玉帛云乎哉？樂云樂云，鐘鼓云乎哉？」

敬而將之以玉帛，則爲禮；和而發之以鐘鼓，則爲樂。遺其本而專事其末，則豈禮樂之謂哉？

〔一〕輯釋作「剛屬質，體也。勇屬氣，用也。」王本綜合二者。王夫之言：「雙峰『剛體勇用』之説，殊不分曉。凡言體用，初非二致。有是體則必有是用，有是用必固有是體，是言體而用固在，言用而體固存矣。勇而無勇之體，則勇爲浮氣而不成其勇。剛而無用，則中懷内蔑，而亦何以知其爲剛！故剛亦有剛之用，勇自有勇之體，亦與仁、知、信、直之各爲體用者等。」（讀四書大全説，第867頁）

「按：剛則就心上説，勇則就事上説。故有體用之别。此剛勇即剛勇之善德也。饒氏以剛屬之質。未知何謂也。」（尹衡老戒懼集卷七論語）

二説相須，其義始備。如人而不仁如禮何章集注舉李氏人心亡，亦是就人心上説；舉程子失正理則無序而不和，亦是就事理上説。〔一〕

17.12子曰：「色厲而内荏，譬諸小人，其猶穿窬之盜也與？」

言其無實盜名，而常畏人知也。

色不止顔色，凡形見於外者皆是，如前篇以論篤爲色莊是也。外示莊厲而内實柔弱，譬如穿窬之人，日間顯顯處與平人無異，而夜間幽暗處則爲盜。

17.13子曰：「鄉原，德之賊也。」

鄉原，鄉人之願者也。蓋其同流合污以媚於世，故在鄉人之中，獨以願稱。夫子以其似德非德，而反亂乎德，故以爲德之賊而深惡之。

一鄉有君子、有小人。鄉原都要他説好同流合污，是要媚小人；似忠信似廉潔，是要媚君子，所以人人道他好。人見以此得名，都去學他，最敗風俗，故曰德之賊。上章言盜，盜猶畏人之知；此章言賊，則肆行無忌矣。（輯釋）

17.14子曰：「道聽而塗説，德之棄也。」

〔一〕王本開篇有「程子、朱子之言禮樂」，指出「首三句亦與纂疏所稱愚謂相類，而彼無『如人而不仁』以下數語。」（第408頁）

雖聞善言，不爲己有，是自棄其德也。

或曰：上章言「德之賊」，此章言「德之棄」，語意似相承。曰：「是如此。但兩『德』字來歷不同。上章所謂德，是得之於天者；此章所謂德，是得之於人者。〔一〕有所聞於人而不能蓄之以爲己有，是棄其所得於人者。鄉原之人，似德而非德，以人僞亂天理，是害其所得於天者也。」〔二〕（大全，通所引無句首至如此但，輯釋無）

17.16 子曰：「古者民有三疾，今也或是之亡也。古之狂也肆，今之狂也蕩；古之矜也廉，今之矜也忿戾；古之愚也直，今之愚也詐而已矣。」

范氏曰：「末世滋僞。豈惟賢者不如古哉？民性之蔽，亦與古人異矣。」

語中説古今處，皆是嘆今之不如古。狂、肆、矜、廉、愚、直是氣質之偏，所謂疾也。肆變而蕩，廉變而忿戾，直變而詐，是習俗所染，乃習與性成而爲惡，不止於疾矣。（輯釋）〔三〕

17.18 子曰：「惡紫之奪朱也，惡鄭聲之亂雅樂也，惡利口之覆邦家者。」

范氏曰：「天下之理，正而勝者常少，不正而勝者常多，聖人所以惡之也。利口之人，以是

〔一〕安裘四書訓蒙輯疏引李岱雲：乃饒氏與上章妄分天人，不知道聽雖得於人而即此天命之理。

〔二〕困勉録卷二十：「鄉原二章『德』字饒氏分別得妙，朱氏公遷説與相反，不可從。」

〔三〕王本，「首十五字，纂疏亦以爲己説」。第409頁。

爲非，以非爲是，以賢爲不肖，以不肖爲賢。人君苟悦而信之，則國家之覆也不難矣。」

紫以間色亂正色，以其能悦人之目也；鄭、衛之樂以淫聲亂正聲，以其能悦人之耳也。故聖人惡之，後世果卒爲二者所勝。古人玄衣朱裳，今之朝服，直以紫爲上，至於常服，亦皆衣紫。所奏之樂，莫非鄭、衛淫哇之音。人心好惡之失其正如此。況於聽言之際，安得不爲利口者所惑耶？

17.19 子曰：「天何言哉？四時行焉，百物生焉，天何言哉？」

四時行，百物生，莫非天理發見流行之實，不待言而可見。聖人一動一静，莫非妙道精義之發，亦天而已，豈待言而顯哉……愚按：此與前篇無隱之意相發，學者詳之。

予欲無言，聖人是要人就他躬行處體認，莫只於他言語上求。蓋就躬行處體認，便件件把做實事看；〔一〕若只就言語上求，只將作空言看了，無益於得也。此與「吾無隱乎爾」章大同小異，那是説行處無非至理，别無深晦底道理；此是説行處都是實理，不必於吾言語上求。（通）〔二〕

17.21 宰我問：「三年之喪，期已久矣。君子三年不爲禮，禮必壞；三年不爲

〔一〕安褧四書訓蒙輯疏引至此。

〔二〕四書通旨卷五，饒子曰：「『無隱乎爾，是就行處，無非至理，别無深晦底道理。予欲無言，是説行處，都是實理，不必於吾言語上求』。愚謂無言之故，即無隱之費，子貢之問有益哉。」

松陽講義卷十，「雙峰之説，正是注意。蓋此二章，一言理是至顯的，不必求之高深；一言理是至實的，不必求之言語。然總是道無不在之意。」

樂，樂必崩。舊穀既没，新穀既升，鑽燧改火，期可已矣。」

燧，取火之木也。改火，春取榆柳之火，夏取棗杏之火，夏季取桑柘之火，秋取柞楢之火，冬取槐檀之火，亦一年而周也。

四時取火之木不同。榆柳，木之青者，故春取之；棗杏，木之赤者，故夏取之；桑柘黄，柞楢白，槐檀黑，各隨其時之方色取之。〔二〕蓋五行之中，各有五行，火有五色，如金有五金之類。古人作事，件件順天時，況水火乃天地間妙用，尤不可不順其性，因時改火以達其義，亦贊化育之一事也。故周禮司爟掌四時變國火以救民疾。後世都不理會，如何得陰陽和、萬物育。（輯釋，通無首句）

17.22 子曰：「飽食終日，無所用心，難矣哉！不有博弈者乎，爲之猶賢乎已。」

李氏曰：「聖人非教人博弈也，所以甚言無所用心之不可爾。」

或問：「伊川嘗教人静坐，若無所用心，只静坐可否？」曰：「静坐時須主敬。即是心有所用，若不主敬，亦静坐不得。心是活底物，若無所用，則放僻邪侈，無不爲已。聖人説『難矣哉』，所該甚廣。」〔三〕（大全，

〔一〕明陳士元論語類考時令考引之。

〔二〕王本「心是」後有「個」，「所該甚廣」一作「意甚該涵」。「雙峰言『静坐時須主敬』，大有功於聖學。當知静坐無敬字，不如博弈。抑謂無事不可兜攬事做，讀書窮理，不可煎迫而失涵泳。故有静坐時，則以主敬工夫當之。若謂主敬工夫，須静坐方做得，但静坐而他無所用心，以便主敬，則又僻矣。」（讀四書大全説卷七，第875頁）

輯釋與通皆僅「心是」以下句）

17.24 子貢曰：「君子亦有惡乎？」子曰：「有惡：惡稱人之惡者，惡居下流而訕上者，惡勇而無禮者，惡果敢而窒者。」

勇無禮，則爲亂。果而窒，則妄作。故夫子惡之。

問：「果敢與勇相類，如何分別？」曰：「果敢即前章之剛。果敢屬性質，勇屬血氣，果敢者有學以開明之，則不窒；勇者有禮以節文之，則不暴。」[一]（僅大全，輯釋與通無）

17.26 子曰：「年四十而見惡焉，其終也已。」

四十，成德之時。見惡於人，則止於此而已，勉人及時遷善改過也。

古人多説四十，如四十不惑、四十不動心、四十、五十無聞之類。蓋至是血氣盛極而將衰之年，於此無成，則亦已矣。後生不可不痛自警省也。（輯釋，通「痛自警省也」作「勉」）

〔一〕陸隴其：「雙峰謂果敢即前章之剛。然蒙引解前章以剛屬性體，勇屬作爲，及解此章又以勇屬血氣，果屬作事。蓋所謂作事亦指作事之志言耳，則與雙峰説仍合。」（困勉録卷十七。）

微子篇

18.1 微子去之，箕子爲之奴，比干諫而死。孔子曰：「殷有三仁焉。」

微子，紂庶兄。箕子、比干，紂諸父。微子見紂無道，去之以存宗祀。箕子、比干皆諫，紂殺比干，囚箕子以爲奴，箕子因佯狂而受辱。三人之行不同，而同出於至誠惻怛之意，故不咈乎愛之理，而有以全其心之德也。

前三句，門人因孔子「殷有三仁」一句，却記上三事爲提頭。然當時所記，必有次序。當箕子未奴，比干未死時，微子已有去志。書曰：「我其發出狂，吾家耄遜於荒。」箕子又勉其去，曰「詔王子出，迪，王子弗出，我乃顛隮」，則微子之去在先無疑。其次箕子之奴，比干之死，雖未知孰先孰後，竊意箕子之諫必在先。是時紂尚能容止，囚奴之而已。及比干繼之，則忿嫉已甚，故竟殺之。三人之行雖不同，皆非有所爲而爲之也。或問據史記殷紀以爲箕子之奴在比干既死之後，次序與此不同，疑當以論語爲正。（輯釋）〔一〕

〔一〕「則朱子之定論可知，雙峰之必爲異説。何哉？紂之或殺或囚，在於諫之之如何。何必以囚當在先，而謂箕子之囚先於比干之死耶？」（李顯益正菴集卷十論語説下）「饒氏以箕子之不死，疑比干之後諫。然兩賢之諫，豈容一言以結而安排等待。或要死或要不死耶？」（許薰舫山先生文集卷十三李寒洲論語劄義辨）

集注於伯夷、叔齊求仁得仁章曰：「合乎天理之正，即乎人心之安」。此則云「不咈乎愛之理」，此處便有差等。蓋「合」字、「即」字是順説，「不咈」則似有所咈而實無所咈。且如微子是紂之兄，箕子、比干是紂之諸父，皆同姓之親。今微子去之，箕子佯狂爲奴，比干又苦諫而死，皆似傷乎愛之理。然其本心只是愛國憂君，皆有至誠惻怛之意，故曰「不咈乎愛之理」。中庸稱舜曰「大德必得其名」，至武王只説「不失天下之顯名」。蓋武王殺紂，似乎失名，其實不失。〔一〕

18.2 柳下惠爲士師，三黜。人曰：「子未可以去乎？」曰：「直道而事人，焉往而不三黜？枉道而事人，何必去父母之邦。」

柳下惠三黜不去，而其辭氣雍容如此，可謂和矣。然其不能枉道之意，則有確乎其不可拔者。是則所謂必以其道，而不自失焉者也。

柳下惠謂「直道事人，焉往而不三黜」，是欺天下無一君之可事，無一國之可往，此便是他不恭處。若夫子則便歷聘侯國，何嘗以天下爲無可有爲之人？但下惠辭氣雍容而不迫，而不枉道之意自在其中，此所以爲聖之

〔一〕四書通旨卷五於此尚有一句，「蓋反之不若性之之純。征伐不若揖讓之順。」「按：三仁所做底仁，恐無差等。於夷、齊，夫子稱夷、齊曰求仁得仁。稱三仁直謂殷有三仁。愚謂三仁勝似夷、齊，況箕子爲聖人乎。」（崔象龍鳳村先生文集卷十四論語下）「饒氏以『不咈』字視夷、齊章合字、即字爲有差。間至引中庸舜武事以明之，恐未然。『不咈』字只是因上文『不同』字生出來。豈以三仁之仁有間於夷、齊而如此立語也。」（權炳約齋先生文集卷六思問録）

和也。胡泳嘗云：「蚳鼃辭靈丘而請士師，士師在邑宰之下，官小可知。惠三爲之，不卑小官。」可見三黜亦想因諫諍刑罰不中而然。（輯釋，通無胡泳以下文字。按雙峰當稱「胡伯量」而非胡泳）〔一〕

18.4 齊人歸女樂，季桓子受之。三日不朝，孔子行。

尹氏曰：「受女樂而怠於政事如此，其簡賢棄禮，不足與有爲可知矣。夫子所以行也，所謂見幾而作，不俟終日者與？」

魯受女樂，夫子已有去志。若遽然便去，非惟顯君之過，且中齊人之計。適然魯郊又不致膰肉，故因此微過，遂不稅冕而行。（輯釋）〔二〕

齊人歸女樂，只説個歸字，畢竟是歸其女樂於魯，君相皆有之，不是專獻於桓子。三日不朝，亦是君臣皆不朝。緣當時辭受之權，盡出於季氏，想是他既自受，又爲定公受之。（僅大全）

女樂亦説得不一：一説陳女樂於城南，季桓子君臣共往觀之，三日不朝；一説召女樂而受之，三日不朝。這兩説不同，然無可考訂處，未詳孰是。（僅大全）

18.5 楚狂接輿歌而過孔子曰：「鳳兮！鳳兮！何德之衰？往者不可諫，來者猶

〔一〕「（集注）是兼三黜不出辭氣雍容言，非但指辭氣雍容不迫也。今饒説但以辭氣之雍容言之。恐似未備。」（尹衡老戒懼菴集卷八論語）

〔二〕「此則恐非夫子之本意。」（金相進濯溪集卷三論語）

可追。已而，已而！今之從政者殆而！」

鳳有道則見，無道則隱，接輿以比孔子，而譏其不能隱，爲德衰也。來者可追，言及今尚可隱去。

鳳，世治則生，亂則不生，即是「有道則見，無道則隱」之義，蓋麟、鳳皆不是有種之物。惟是聖王在上，天地泰和，所以元氣之會，鍾爲麟鳳，如鸛生鶴、馬生龍駒之類。（輯釋）〔一〕

18.6 長沮、桀溺耦而耕，孔子過之，使子路問津焉。

耦，並耕也。

兩耜同隊而耕，謂之耦耕。〔二〕

「滔滔者天下皆是也，而誰以易之？」

言天下皆亂，將誰與變易之？

〔一〕通無首句，無「蓋」，「之」爲「底」。王本漏「皆」字。

〔二〕論語類考引此。

安裘四書訓蒙輯疏引此。

言舉世趨於不善，今雖欲易之，無可與爲善之人也。（輯釋）〔一〕

18.7子路曰：「不仕無義。長幼之節，不可廢也；君臣之義，如之何其廢之？欲潔其身，而亂大倫。君子之仕也，行其義也。道之不行，已知之矣。」

仕所以行君臣之義，故雖知道之不行而不可廢。然謂之義，則事之可否，身之去就，亦自有不可苟者。是以雖不潔身以亂倫，亦非忘義以殉禄也。范氏曰：「隱者爲高，故往而不反。仕者爲通，故溺而不止。不與鳥獸同群，則決性命之情以饕富貴。此二者皆惑也，是以依乎中庸者爲難。惟聖人不廢君臣之義，而必以其正，所以或出或處而終不離於道也。」

前章説天下有道不與易，可見聖人救世之仁；此章説君臣之倫不可廢，可見聖人出仕之義。（通、大全，輯釋無）

問：「行其義與道之不行如何分？」曰：「只一般，道指全體言，義指一事言。如父子親、君臣義，至朋友信，總言皆道也。聖人之道，行於天下，則人人共由此道，如義只是君臣有義一件而已。然道必遇賢君而後行，義則是我自家行底，孔子雖知當時道之不行，而自家却不可不行其義。」（輯釋）〔二〕

〔一〕困勉録卷二十一：「誰以易之句，大全張氏是一樣説，饒氏是一樣説。存疑是一樣説，從存疑可也。」

〔二〕通首句作「道與義只一般」，此句作「但道指全體而言」，多「但、而」，「事言」作「事而言」。無「如父子……然」句。困勉録卷二十一「義字只依雙峰爲是」。

「按：道指天下公共而言。義以吾身所行而言，非義外别有道也。」（崔象龍鳳村先生文集卷十四論語下）

「爲」是作爲之爲，隱者專要做那高尚底事，所以甘於長往而不反；仕者專要做那通達底事，所以溺於下流而不止也。爲高者，絶物忘世；爲通者，患得患失，二者皆非中道。決如決水，壞了隄防，便走了水。性原於命，發而爲情，惻隱、羞惡、辭讓、是非之四端，皆是天理發見出來，所以謂之性命之情。若心爲外物所移，必是壞了四端，決如決水之決，便如決去水之隄防，如何留得水住？〔二〕（輯釋）〔三〕

通釋此段發集注之未發。〔三〕四子皆賢人，他纔見世亂，便以避世爲高，是甚次第！但孔子之意，則又謂當此世，若人人如此避世，天下誰與治者？故不得不行其義。勉齋又嘗云「在今日救世之道，正當扶起沮、溺等人」，此真名言。（輯釋，大全「通釋」作「勉齋」）

18.8 子曰：「不降其志，不辱其身，伯夷、叔齊與！」謂：「柳下惠、少連，降志辱身矣。言中倫，行中慮，其斯而已矣。」

〔一〕安裴四書訓蒙輯疏引此並評論「今按爲字不必依蒙引。」

〔二〕通無「爲高者」句、無「決如……走了水」句。蒙引卷八，「隱者爲高，仕者爲通。『爲』字不必依饒氏作『作爲』説。」（第384頁）

〔三〕輯釋、大全皆先引勉齋説：「勉齋黄氏曰：列接輿以下三章於孔子行之後，以明夫子雖不合而去，然亦未嘗恝然忘世，所以爲聖人之出處也。然即三章讀之，見此四子者律以聖人之中道，則誠不爲無病。然味其言，觀其容止，以想見其爲人。其清風高節，猶使人起敬起慕。彼於聖人，猶有所不滿於心如此，則其視世之貪利禄而不知止者，不啻若犬彘耳。是豈非當世之賢而特立者歟！以子路之行，行而拱立丈人之側，若子弟然，豈非其真可敬故歟！嘗謂若四人者，惟夫子然後可以議其不合於中道，未至夫子者，未可以妄議也。貪禄嗜利之徒，求以自便其私，亦借四子而詆之，欲以見其不可不仕，多見其不知量也。」

倫，義理之次第也。慮，思慮也。中慮，言有意義合人心。

降志辱身，行似卑污，但其言中倫，行中慮，異乎他人之降志辱身。所可取者，如此而已矣，使不中倫慮，則降志辱身便不好了。（輯釋）

謂：「虞仲、夷逸，隱居放言。身中清，廢中權。我則異於是，**無可無不可。**」

隱居獨善，合乎道之清。放言自廢，合乎道之權。尹氏曰：「七人各守其一節，而孔子則無可無不可，此所以常適其可，而異於逸民之徒也。」

中清、中權是合道理底清權，故集注皆以合道釋之。（輯釋）

方其事未定之時，則此心無可無不可。及其事已斷之後，則有可有不可矣。

夷、齊遯世離群，與沮溺之徒不同。遜國而逃，父子兄弟之倫厚矣；其諫伐而餓，君臣之倫厚矣。此便見他不是全然忘世底人。（輯釋）

前兩章有必仕之意，可以見聖人之有心；此一章有不必仕之意，可以見聖人之無心。（僅通）

18.9 大師摯適齊，亞飯干適楚，三飯繚適蔡，四飯缺適秦。鼓方叔入於河，播鼗武入於漢，少師陽、擊磬襄入於海。

此記賢人之隱遯以附前章，然未必夫子之言也，末章放此。

賢者仕於伶官，已是衰世之事。到春秋之時，伶官亦不可仕，想是時專尚淫哇之樂，正樂都不可用，是以皆散之四方。（輯釋，通無「是以皆散之四方」）〔一〕

18.10 周公謂魯公曰：「君子不施其親，不使大臣怨乎不以。故舊無大故，則不棄也。無求備於一人。」

胡氏曰：「此伯禽受封之國，周公訓戒之辭。魯人傳誦，久而不忘也。其或夫子嘗與門弟子言之歟？」

前章逾河蹈海，是魯之末世事，此章是魯之初立國時事。初立國時，其待親賢也如此忠厚，末後却使樂工不能安其身，豈不可嘆！

18.11 周有八士：伯達、伯适、仲突、仲忽、叔夜、叔夏、季隨、季騧。

蓋一母四乳而生八子也，然不可考矣。張子曰：「記善人之多也。」

四乳而生八子，固爲異事。又皆賢者，尤異事也。故孔子稱之，可見周時氣數之盛。〔二〕（通）

〔一〕管窺亦無「是以」句，「不可仕」作「不仕」。史氏據集注所引張子說認爲，「伶官之去，蓋不爲不用正樂，而爲三桓之僭妄也。」（管窺卷八）王夫之言，「樂官之去，雙峰謂『魯專尚淫哇故去』，是也。潛室歸咎於三家强僭，則三家之僭已久。此諸子者，當其始便不應受職矣。」（讀四書大全説，第878頁）

〔二〕輯釋所引與通文字微異。如「而生八子」作「皆雙生」；「又皆賢者」作「八子皆賢」。

子張篇

19.1 子張曰：「士見危致命，見得思義，祭思敬，喪思哀，其可已矣。」

四者立身之大節，一有不至，則餘無足觀。故言士能如此，則庶乎其可矣。

饒子曰：子夏【賢賢章】是揀許多大底説，子張【此章】是揀許多難底説。（四書通旨）〔一〕

上句重在「致」字，那裏不消要思。蓋危處才思，則利害之心生，或恐反爲所惑。（管窺）〔二〕

「其可已矣」集注與通釋之説不同，「可」本「僅可」之可，然下面有「已矣」二字，便説煞了，恐當以通釋之説爲是。（管窺）〔三〕

〔一〕中括弧據王本補。四書通旨卷四：「愚案子夏之言有敝，先儒論之已詳。子張言『其可已矣』，而朱子『庶乎其可』少抑之，微意亦可見也。」王本第413頁，王本誤視此朱公遷案語爲饒魯説。

〔二〕史云：「死生之際，苟不思其義之可否，則有不當死而死，如子路之死於衛者矣。如何『不消要思』？……死生之際，若思得其當而不能委致其命，則未免奪於利害，或有當死而不死者矣。故見危非不思，既思則又當致，下三者既能思，則得之矣。」（管窺卷八）

〔三〕史云：「集注『庶乎其可』，通釋以爲惡其言之太快者，得之。乃是救子張之失以爲教人之法，非不達子張本意而誤釋之也。通釋亦只是折衷集注、或問之同異以曉學者，非以集注爲未定而改爲之説也。雙峰是通釋而疑集注，毋乃於朱子、黄氏之意兩失之與？」（管窺卷八）按：大全引通釋説爲「勉齋黄氏曰：大節固所當盡，然斷之以其可已矣，則似失之太快而不類聖人之言。集注以爲庶乎其可，則固惡其言之太快矣。」然管窺所引通釋説與此略有異，認爲「或問之意又不同，兩存之可也」。

19.2子張曰：「執德不弘，信道不篤，焉能爲有？焉能爲亡？」

有所得而守之太狹，則德孤；有所聞而信之不篤，則道廢。焉能爲有無，猶言不足爲輕重。

執德宏者，器局大；信道篤者，志操堅。如此方是世間一個卓然底人，若執德既不能宏，信道又不能篤，這般人雖有之，亦不足以爲當世重；無之，亦不足以爲當世輕，〔一〕如此説方透。（輯釋，通僅首句，且「操」作「趣」）

19.6子夏曰：「博學而篤志，切問而近思，仁在其中矣。」

四者皆學問思辨之事耳，未及乎力行而爲仁也。然從事於此，則心不外馳，而所存自熟，故曰仁在其中矣。

「志」字要粘上面「學」字説，切問亦須從近處思量起，則可見端的，方不流於虚遠。看兩個「而」字，形容得兩截分曉。（通，輯釋無末句）

以序求之，則博學在先，自是一類；篤志切問，近思在後，自是一類。學博矣而志不篤，問不切，思不近，則泛濫而不著已。如何可至於仁？（輯釋）

〔一〕安裘四書訓蒙輯疏引此。

19.9 子夏曰：「君子有三變：望之儼然，即之也温，聽其言也厲。」

厲者，辭之確。程子曰：「他人儼然則不温，温則不厲，惟孔子全之。」

聖人本無三變。但自他人觀之，則遠望是一般，近就之是一般，聽其言又是一般，似乎有三變耳。（輯釋）〔一〕

「問：『厲』只當訓『嚴』，而云『確』，何也？」曰：「厲也有嚴意，但曰『嚴』，恐人認做猛烈。『確』者，是是非非，確乎不易之義，形容言厲最切。」（輯釋）

19.10 子夏曰：「君子信而後勞其民，未信則以爲厲己也；信而後諫，未信則以爲謗己也。」

信，謂誠意惻怛而人信之也。厲，猶病也。事上使下，皆必誠意交孚，而後可以有爲。

誠意惻怛，是説人所以信之之由。惻怛屬愛，大抵君之於民，臣之於君，皆當以愛爲主。君愛其民，惟恐其有勞民。平日已信之，一旦不得已而勞之，亦何所怨？臣愛其君，惟恐其有過，君平日已信之，一旦不得已而諫之，亦何所嫌我？以誠意惻怛感，彼必以誠意孚，又安有以爲厲謗者乎？（輯釋）〔二〕

〔一〕困勉録卷二十二：「謝注謂君子非有意於變，雙峰是謂君子未嘗有變，微不同，然二説自當兼用。」

〔二〕困勉録卷二十二：「據輔氏曰：『信謂上下交孚』，則注『誠意惻怛而人信之』，信字與本文信字不同。蓋一則兼人我説，一則專屬人也。若據饒氏曰『誠意惻怛是説人所以信之之由』，則本文信字，亦似專指人説。而誠意惻怛，則注推本言之也。輔説較是。」按：輯釋未引輔廣説，而大全則先引輔説，再列饒説。

19.11子夏曰：「大德不踰閑，小德出入可也。」

言人能先立乎其大者，則小節雖或未盡合理，亦無害也。吴氏曰：「此章之言，不能無弊。學者詳之。」

此章用之觀人則可，用之律己則不可。但觀人不可責備，〔一〕且只看他大節。大節既立而小小節目，或有出入，亦未可屑議之。若律己之道，又與觀人不同。雖一毫亦不可放過，微有背理，便成欠缺，如何聽他出入得！〔二〕（僅大全，輯釋通無）

19.12子游曰：「子夏之門人小子，當灑掃、應對、進退，則可矣。抑末也，本之則無。如之何？」子夏聞之曰：「噫！言游過矣！君子之道，孰先傳焉？孰後倦焉？譬諸草木，區以别矣。君子之道，焉可誣也？有始有卒者，其惟聖人乎！」

言君子之道，非以其末爲先而傳之，非以其本爲後而倦教。但學者所至，自有淺深。

〔一〕佐藤一齋論語欄外書子夏本意。蓋是待人語。非自待語。大全饒氏説是。

〔二〕蒙引卷八，「饒氏謂『此章用以觀人則可，用以律己則不可。』至言也。子夏本意却未分觀人律己，此所以有弊。」（第390頁）

集注以孰先孰後爲「非以其末爲先而傳之，非以其本爲後而倦教」，亦説「孰」字不出。看來孰只訓「何」，言何處一件是先而急於傳焉，何處一件是後而倦於教焉，但以人品不同，所以有先後也。（管窺）〔一〕

程子曰：「君子教人有序，先傳以小者近者，而後教以大者遠者。非先傳以近小，而後不教以遠大也。」又曰：「灑掃應對，便是形而上者，理無大小故也。故君子只在慎獨。」又曰：「聖人之道，更無精粗。從灑掃應對，與精義入神貫通只一理。雖灑掃應對，只看所以然如何。」又曰：「凡物有本末，不可分本末爲兩段事。灑掃應對是其然，必有所以然。」又曰：「自灑掃應對上，便可到聖人事。」愚按：程子第一條，説此章文意，最爲詳盡。其後四條，皆以明精粗本末。其分雖殊，而理則一。學者當循序而漸進，不可厭末而求本。蓋與第一條之意，實相表裏。非謂末即是本，但學其末而本便在此也。

朱子看程子之意不出，程子後四條，何嘗有「循序漸進」之意？如説「灑掃應對便是形而上者」，又

〔一〕史云：「程、朱所言之本末，即是子游所言之本末，皆是以事之大小而分。顯見雙峰以本爲所以然，非程子意。唯雙峰以本爲所以然，故於此只得一『件』字代『本末』字爲説。然集注曰爲先爲後，則先後是施教當然之次第，非教者之所强爲。饒氏曰『是先是後，則先後本無定序，但隨人施之各自有先後也』。集注曰『但學者所至，自有淺深』，則先其末而後其本，是隨人學力所至，有不可易之序。饒氏謂『但以人品不同，所以有先後』，則因人品之下者，固先末而後本。及遇人品之高者，則又先本而後末邪？未知其孰爲得之也。」（管窺卷八）

說「灑掃應對便可到聖人事」，皆是說這一貫之理。集注「非謂末即是本」一語，便與程子意正相反。（管窺）〔一〕

子游以正心誠意爲本，灑掃應對爲末。子夏謂小子且當教以灑掃應對，及入大學，却教以誠意正心。就二說觀之，子游欲人於根本上做來，則末底自然中節，施教無序。把大、小學滾作一事，非也。〔二〕子夏之說，自合聖人之教，但只言事而不及理，則小學、大學分爲兩截而無以貫通之。〔三〕至程子方以理爲本，事爲末，謂事有小大精粗而理無小大精粗。〔四〕小子未維持其心（大全作「未能窮理慎獨，且把灑掃應對維持其心」），雖學至粗至小之事，而至精至大之理寓焉。年寖長，識既開，却教之窮理以致其知，謹獨以誠其意。前日之習灑掃應對者，即爲精義入神之地；今日之精義入神，實不離乎灑掃應對之中也。〔五〕程朱所論本末不同，朱子以大學之正心誠

〔一〕史云：「雙峰只因不得程子本字所指，故又輾轉致誤，至於如此耳。今按程子後四條，皆只反覆論灑掃應對一事，若以爲『非謂末即是本』一句爲與程子之意相反，則天下豈有但從事於灑掃應對之末，於誠意正心精義入神等事，皆不必用工而可以爲聖爲賢之理。若程子之意，果如雙峰所言，則朱子必不取之矣……何嘗如雙峰之見哉！獨通者謂『此四條皆矯子游之偏，破其所謂抑末也本之則無之意』，可謂看得透徹。度越諸編，不可不玩也。」（管窺卷八）

〔二〕「說曰：此大小學滾作一事，非子游意也。子游謂大學誠正爲本而先焉，小學灑掃爲末而忽焉，則是厭末求本，分爲兩段事也。故程子矯其偏失，不可謂大小學滾作一事也。」（鄭齊斗霞谷集卷十四論語說）

〔三〕「此失子夏意。先傳後倦二句熟玩，則理無大小精粗之意已著，故程子發之，是道無精粗而本末貫通者也。今乃以子夏說反爲分大小爲兩截而無以貫通者，可乎？」（鄭齊斗霞谷集卷十四論語說）

〔四〕安裵四書訓蒙輯疏評論此句：程子此條本末以理爲本，事爲末，別是一樣說，饒說可從。吳伯章、林次崖說誤。

〔五〕「說曰：此段說得子夏之意頗詳。」（鄭齊斗霞谷集卷十四論語說）

意爲本，程子以理之所以然爲本，朱子是以子游之意而推之。（輯釋）〔一〕

〔一〕管窺引「小子」句，並引發明的評論，「饒氏此語與程子所言不相妨，非以解程子語也。」史氏云：「程子之意，正是謂灑歸應對事雖小，然便是形而上之理……何嘗謂灑掃應對者未能慎獨，如雙峰之見邪？通者辨此甚當，可考。雙峰於中庸論綱領第七條亦如此説，合而觀之可也……朱子於其言，既亦以是許之，則獨之一字，又豈得不爲人所不知己所獨知之意，而但爲小事哉。饒氏之言，謂與程子不相妨，愚不信也。」（管窺卷八）

史又云：「按通謂：『朱子解程子之言，以本末皆爲事而不可分爲二事者是理。饒氏解程子之言，以末爲事而本爲理。』此言深得雙峰所以致誤之故。請因其説而申之……故又曰灑掃應對是其然，必有所以然，知灑掃應對必有所以然之意，則知不可分本末爲兩段事之説矣。知不可分本末爲兩段事之意，則知灑掃與精義入神，通貫只一理之説矣。於此無不知，則雙峰謂程子以所以然爲本者，乃是誤看了程子之意，又豈難知哉。」（管窺卷八）史氏又云「考證、叢説皆謂程子第四條接所以然之意，一事之中自有本末，末是其然，本是所以然。按：此即饒氏意，（轉下頁）發明亦引之，饒氏所言已於前段辨之。此章經注之旨，唯四書通説得瑩徹無憾。」（管窺卷八）

「乃事因理立，則理即事在。是方其初學之時，有所事於事，即其有所事於理。而如程子所云『慎獨』者，則徹上徹下所共用之功，則雖姑教之以粗小之事，而精大之理與合一之理，亦既在焉……此則程子所以深信聖道之誠然，而朱子所以辟鵝湖之邪説，以抑子游末有本無之偏詞也。合集注、語録觀之，自當爲分析如此。勉齋、雙峰之説，治亂絲而益紛之，芟之可也。於行上説，則灑掃應對之授全體於天則，與精義入神之有其天則，一也。而學者之以慎獨爲要，則慎之於灑掃應對，與慎之於身、心、意、知、家、國、天下，亦一也。於知上説，則精義入神之形而下者大，其形而上者精；灑掃應對之形而下者小，其形而上者粗。自非聖人一以貫之，則知之者實各有所知，而不可以此通彼。子遊欲於知上統一，而以本貫末，故誤。程子推子夏之意，於知分次第，教者但能教人以知；行則存乎其人，非教者所可傳。而所以行之者一，則雖有次第，而非灑掃應對之得末而喪本也……雙峰説慎獨處大錯，雲峰辟之爲當。」（讀四書大全説，第889頁）

「朱子、雙峰解本末字各自一説，難兼用，當從朱子。」（困勉録卷二十二）

「其小注朱子説及愚按一條，發明程子此義者不啻丁寧而未見有不同處矣。今饒氏云云，似未察乎程、朱之本意也。」「所論甚是。雙峰之言，果似未察程朱本意耳。」（柳栻近窩先生文集卷二上立齋先生别紙）

「來説所以攻破饒氏之失，極其明白精密。雖謂之置水不漏可也。蓋饒説之失，誤以程子之意爲以理爲本，以事爲末。而不知程子所謂本者，亦指事而言也。然究其源頭，則亦由誤看朱子小學是事，大學是發明此事之理一句，一向以小學灑掃應對爲末爲事，以大學誠意正心爲本爲理。殊不知朱子發明此事之理云者……豈以大學所言不爲事而爲理也哉。饒氏因此差誤，故其所言出入纏繞，使人心悶。……大抵此處極難理會。朱子初以……夫以朱子而猶尚如此。則饒氏之誤何足怪哉。」（宋時烈宋子大全卷一百十三答朴士元）

異文：按饒氏云：「小學未能窮理而慎獨，且把灑掃應對以維持其心，年齒浸長，却慎獨以誠其意。」（通）〔一〕游、夏説皆有病，直至程子方説得好。朱子把子夏與程子之意作一滾看了，所以費解撥。（管窺）〔二〕

（接上页）「又按：退溪之失，只在於以本爲天理，以末爲灑掃應對也。乃若子夏、程、朱之意，則以本爲誠意正心，以末爲灑掃應對，而所以然之理則無間於彼此也。退溪之失，肇自饒雙峰。惜哉！」（宋時烈宋子大全卷一百三十四論語末即是本説）「夫以朱子之近於生知，猶且如此。葉氏、饒氏之誤解，何足怪哉。然饒氏説出入纏繞，未領其是非。」（朴光一遜齋先生文集卷三上尤齋先生）「愚按饒氏以窮理以致知，謹獨以誠意對言。則陳氏所謂非解程語者，似得饒氏意也。然饒氏既誤認程子本末之説，則此謹獨二字，亦安知必不誤認程子意耶？」（宋時烈宋子大全卷一百三十四論語子張篇子夏門人小子章饒氏説辨）

「饒氏説程朱所論本末，本無不同，今乃分而二之，誤矣。且程子只在謹獨之説，承上灑掃應對而言，則蓋兼大小學而言。饒氏專屬大學之事，則雖因大學本文而言，實非程子之意。」（金謹行庸齋先生文集卷九論語劄疑一）

「然則程朱之説，初無異同。饒氏討出理本事末之論，以爲程子本末之説與朱子不同。此大失程子本意也。今詳來教乃主張饒説。至以集注末段末即是本爲句，而以爲非謂之意止此。使程子四條，換却本意。朱子總論，中間斷絶。使兩夫子家奴而證之者，不知其言何如耳。」（柳範休壺谷集卷二答權无悔）

「小注：朱子謂本末皆事也，饒氏謂本爲理而末爲事。……饒氏蓋以下句其然、所以然之對言而有此説。然恐不察凡物之物字，已指事物而言，而不可分本末之理在其中歟。」（崔象龍鳳村先生文集卷十四論語下）

〔一〕通批評之：「蓋以大學誠意章方有慎獨工夫。殊不知程子、朱子之意，政謂小學是至微之事，慎獨正要慎其微。若從念慮之微説，小學灑掃在長者之前，能謹長者不在前，不能謹便是不能慎獨。饒氏此語竊恐有誤後學，不可不辨。」輯釋引先師陳櫟説：「程子此處説謹獨，與大學、中庸之謹獨小異。此只是謹小事，無人所不知己所獨知之意。饒氏所云謹獨以誠其意，與程子此語不相妨，非以解程語也。」通曰：「按朱子曰：『有本末者，事也。不可分者，其所以然之理也。』饒氏却謂『已然者爲末，所以然者爲本。』蓋朱子解程子之言，以本末爲事，而不可分爲二事者是理。饒氏解程子之言，以末爲事，而本爲理，亦不可不辨也。」

〔二〕史云：「子夏之言無病，已於前段辨之。知子夏之言無病，則知程朱之意也。知程朱之意，知雙峰皆不得子夏、程朱之意矣。」（管窺卷八）

子游之説以心爲主，欲人於根本上做來，則末底自然中節。然施教無序，把大學、小學滾作一事，自是不合聖人之教。若子夏之説，以小學爲小子之學，大學爲大人之學，亦自合乎聖人之教。然又專泥於事而不曾説著個理，則小學自爲小學，大學自爲大學，全然分作兩截，而又無以貫通之矣。由此觀之，則二子皆説得有病。（管窺）〔一〕

或問：「某在匡山時，聞饒師魯言：『道必三節看，方密。如灑掃應對是事，必有當然之理，又必有所以然之故。以事對當然，則事是粗，當然者是精；以當然對所以然，則當然者是粗，所以然者是精。』某既疑道之難以三節分，又疑道之不可以粗言也，遂求質於胡丈伯量。胡丈云：朱文公嘗謂：『心之神靈，妙衆理而宰萬事者也。此乃精中之精，粗中之精。』『精中之精，粗中之精』八字，朱文公語也。以此論之，則師魯之言，未爲不然。今敢以質之？」〔二〕先生曰：「昔人之言道，惟以道對器，體對用。道對器，則器可以

〔一〕史云：「發明亦引此説。饒氏論子游之病是已，謂子夏言亦有病，則非集注意也。蓋以其有意立異於集注故爾。且既曰子夏小學、大學之序，亦自合聖人之教矣，而又病其泥事而不説著理，無以貫而通之。竊恐未然。蓋事外無理，理外無事，但事著而理微，著者可見而微者不可見。聖賢教人，亦惟使之於其可見者致力。至於事無不盡，則理之不可見者，自然不外乎此而可得……雙峰此段議論，與一貫忠恕章論集注『欠説曾子有『一』上工夫』，衛公孫朝章論集注『説小了道字』，皆是離了事實懸空説一、説理、説道者。」並批判發明：「發明既引饒氏子夏只言事而不及理，無以貫通之之言於前，而於此又如此説（按陳説爲：子游之言，似高大而可喜；子夏之言，實切實而可行），可謂主見不定，自相牴牾，誤人甚矣。」（管窺卷八）

〔二〕「（饒氏）分精粗作三節看。乍看雖若精微。然名理之論，差毫釐而謬千里。若以當然之理爲粗，所以然之故爲精，則是道上復有道，理上復有理。重倚積疊，豈可乎哉？」（海隱先生遺稿卷十性理三條）

包用，『灑掃應對即精義入神』之類是也；體對用，則用可以包器，中庸之言費隱、孟子之言仁義禮智、惻隱、羞惡、恭敬、是非之類是也。又何嘗分三節？道亦豈可以粗言？今師魯之言，既不是伯量之舉例，又不類二者，皆失之也。至於『粗中之精，精中之精』八字，往往朱文公之意，亦不如此。前一段，恐以魂魄爲粗，義理爲精；後一段，則知又能運用此理者也。噫！微言之絶而大義之乖，只在目前矣。可懼也哉！」（性理大全卷三十四）

19. 13 子夏曰：「仕而優則學，學而優則仕。」

優，有餘力也。仕與學理同而事異，故當其事者，必先有以盡其事，而後可及其餘。然仕而學，則所以資其仕者益深；學而仕，則所以驗其學者益廣。

仕優則學，蓋已方仕，不成廢了王事，且去讀書。（通）

子夏力行之意多，所以首有此語，下句是因上一句帶下來説。（僅輯釋，大全無）

19. 14 子游曰：「喪致乎哀而止。」

致極其哀，不尚文飾也。愚按：「而止」二字，亦微有過於高遠而簡略細微之弊。

子游平日却自考究喪禮，不是廢禮而專事哀戚之人。考之禮記，可見其意。怕人事末忘本，姑爲之抑揚耳。〔一〕（輯釋）〔二〕

19. 15 子游曰：「吾友張也，爲難能也。然而未仁。」

子張行過高，而少誠實惻怛之意。

「行過高」解「難能」，「少誠實惻怛」解「未仁」，〔三〕無誠實則不能全心之德，無惻怛則不能全愛之理。〔四〕（輯釋）

19. 17 曾子曰：「吾聞諸夫子：人未有自致者也，必也親喪乎！」

致，盡其極也。蓋人之真情所不能自已者。

「乎」字有感動人底意思，事親莫大於死生之際，人之所當自盡者也。人當如此而猶有不能如此，此聖人所以寓微意而感動之。若不看聖人微意所在〔五〕，只説個人人能如此自盡，則聖人之發此言，似乎無味。

〔一〕安褧四書訓蒙輯疏引此條，並下按語：今按此説可從。

〔二〕「喪致乎哀而止章，雙峰看子游與蒙引異，蒙引是。」（困勉録卷二十二）

〔三〕安褧四書訓蒙輯疏引至此。

〔四〕王本「纂疏所稱愚謂，亦與此條相出入。」（第 415 頁）

〔五〕王本：「一本作『在此』，無『所』字。」蒙引卷八：「『乎』字有感動人意，聖人言人無有不能如此者，而不能如此者，是誠何心？此夫子所以默寓微意也。不然，只管説人盡能如此，似乎無味。饒氏之説極妙。」（第 392 頁）

19.18 曾子曰：「吾聞諸夫子：孟莊子之孝也，其他可能也；其不改父之臣，與父之政，是難能也。」

獻子有賢德，而莊子能用其臣，守其政。故其他孝行雖有可稱，而皆不若此事之爲難。

莊子用父臣，守父政，亦是當然之事，何處見得難能？此章怕當來有些曲折。設或其間有賢有不賢，則這一個不肯改，那一個又要改，殆有迫於勢之難處者矣。於難處之中而終不改，非難能而何？又曰：「見得三年無改，正是不改父之善處。」（管窺）〔一〕

異文：夫子以莊子之不改父臣父政爲孝，見得三年無改於父之道，正是不改其父道之善處。〔二〕（大全，通輯釋無）

右二章皆曰「吾聞諸夫子」，饒氏以爲曾子尊其所聞如此，尹和靖作論語解所謂「愚聞之師曰」亦如此。

〔一〕史云：「發明亦引之。『難能』不是就聖賢分上説，只是莊子分上説耳。聖賢而能如此，固不足爲難，莊子而能如此，豈不謂之難？孔子、曾子只以衆人望莊子，故謂其能此之難。雙峰便以望賢待莊子，故謂其必有曲折而後可以爲難也。集注『莊子賢不及獻子』之説，豈不明白有證？雙峰乃欲以臆度之説汩亂之乎！又按語録有曰……詳味此意，則又何必如雙峰所疑，然後爲難哉。」（管窺卷八）

「圈内外注蒙引以自然、當然分看，極是。大全南軒、雙峰亦是以其當然説，胡氏則以其自然説，二意原當兼用。但須知本文只以自然者説，而當然意則見於言外。諸家説當然者微似混，須活看。淺説最明。」（困勉録卷二十二）

〔二〕通：「二章皆曰『吾聞諸夫子』，饒氏以爲曾子尊其所聞如此。尹和靖作論語解，所謂愚聞之師曰亦如此。愚謂朱子得於延平者亦然。」大全引此説。

（僅通）

19.20 子貢曰：「紂之不善，不如是之甚也。是以君子惡居下流，天下之惡皆歸焉。」

子貢言此，欲人常自警省，不可一置其身於不善之地。非謂紂本無罪，而虛被惡名也。

子貢非爲紂分疏，其意在下兩句。〔一〕（輯釋）

19.21 子貢曰：「君子之過也，如日月之食焉：過也，人皆見之；更也，人皆仰之。」

君子無掩覆之意，有過則人之所共知；既改，又脱然更無惹絆。或問：「君子如何獨能用心如此？」曰：「君子所以能如此者，只是純乎天理之公而無人欲之私。若此心猶有分毫私累在，人欲上便做君子事不得。」（僅大全）

19.22 衛公孫朝問於子貢曰：「仲尼焉學？」子貢曰：「文武之道，未墜於地，在人。賢者識其大者，不賢者識其小者，莫不有文武之道焉。夫子焉不學？而亦何

〔一〕安裘四书训蒙辑疏引此条。

常師之有？」

文武之道，謂文王、武王之謨訓功烈，與凡周之禮樂文章皆是也。

問：「仲尼祖述堯舜，憲章文武，如何子貢不説堯舜之道，只説文武之道？」曰：「堯舜遠，文武近，子貢是就其近者而言。要之，道非文武之所得專。文武之道即堯舜之道，堯舜之道即文武之道。不賢者，只指衆人而言，不是不好底人。」〔一〕（大全，輯釋僅「不賢者」句）

集注「文武之道謂文王、武王之謨訓功烈，與凡周之禮樂文章皆是也」。饒氏謂此皆是道之粗者，集注以此爲道，似乎小了「道」字。蓋形而上者謂之道，自古及今，道何嘗墜地？文武之道所以未墜於地者，以其在人故爾。夫子收拾合湊，方始足成全體大用。（管窺）〔二〕

文武之道，所以未墜於地者，以其在人故耳。唯是此道在人，故賢者記得其大者，不賢者記得其小者。（僅通）

〔一〕安褧四書訓蒙輯疏引此句。

〔二〕史云：「按：或問文武之道……詳味朱子所言，丁寧懇切，委曲詳盡，其所以爲天下後世厭實慕虚者之戒，可謂遠矣。以此爲防，不意再傳之後，饒氏所疑集注之言，果皆出於其所已辨，而又自以爲是也。噫！又何怪乎聖人之道一再傳後而有莊周之荒唐也。饒氏此意，正與楊氏説『伊尹樂堯舜之道爲耕食鑿飲出作入息者』相似，朱子深非其説，推彼可以明此矣。雙峰唯如此見，故其説一貫之一、灑掃應對章病子夏不及理，皆是此意，合而觀之可也。」（管窺卷八）

19.23 叔孫武叔語大夫於朝，曰：「子貢賢於仲尼。」子服景伯以告子貢。子貢曰：「譬之宮牆，賜之牆也及肩，窺見室家之好。夫子之牆數仞，不得其門而入，不見宗廟之美，百官之富。得其門者或寡矣。夫子之云，不亦宜乎！」

聖人之道，雖曰難入，然其入亦自有方。且如仰彌高，鑽彌堅，此是數仞難入處。夫子循循善誘，博我以文，約我以禮，這便是從入之門。學者須從此門路入，方有所見。（輯釋）

19.25 陳子禽謂子貢曰：「子爲恭也，仲尼豈賢於子乎？」子貢曰：「君子一言以爲知，一言以爲不知，言不可不慎也。夫子之不可及也，猶天之不可階而升也。夫子之得邦家者，所謂立之斯立，道之斯行，綏之斯來，動之斯和。其生也榮，其死也哀，如之何其可及也。」

大可爲也，化不可爲也，故曰不可階而升。

講者因謂人學只做到大處，獨夫子由大而至於化，其所以不可階而升。饒氏曰：「自『可欲之謂善』，以至於『大而化之之謂聖』，此是學以成聖者也，却有個階級可進。夫子是生知安行底聖人，合下便自化了，只

說著『大而化之』，便不是。」（管窺）〔一〕

發明引學者問於黃氏、饒氏，皆以子貢不言其德，隻言其功用爲疑。黃、饒之答，大意蓋以爲德難形容，功用易曉，因其功用如此，則可以知其德矣。（管窺）〔二〕

堯曰篇

20.1 堯曰：「咨！爾舜！天之曆數在爾躬，允執其中。四海困窮，天祿永終。」

允，信也。中者，無過不及之名。四海之人困窮，則君祿亦永絶矣，戒之也。

或以「守」字解「執」字。「守」與「執」不同，「執」是執其要，事事物物，各自有中。凡舉一物，便

〔一〕史云：「雙峰此說是破講者之論，非疵集注也。但其所言，却自不免有病，蓋『大可爲也，化不可爲也』二句，正是張子釋孟子『大而化之』之言……今雙峰曰『自可欲之善以至於大而化之，却有個階級可進』。然則張子釋孟子化不可爲之言，未得爲當？顏子『欲從末由』，亦爲未善於用力也邪？觀於聖人吾不得而見章，雙峰分別性之、反之之聖，則此說雖爲破講者設，然疵集注之意，亦在其中。蓋雙峰平日每謂夫子不是大而化之之聖，故纔見以大對化言之，便不以爲然。政恐不必如此分別，夫子亦不在於如此推崇也。要之，不問性之、反之，纔說化便不可階而升。」（管窺卷八）

〔二〕史云：「竊意只由『天不可階而升』一句形容聖德神妙，語簡意足，無以復加，故下文但言其得邦家之功用如此，非但說功用而不及德也。此章答辭，與夫子論堯之言略相似，餘則黃、饒之言備矣。」（管窺卷八）

要執定那要處。如執扇須（「須」當是「與」之誤）執柄相似，如「擇乎中庸而不能期月守」，方是。守便易得死殺了，執者隨事隨物而執其中，不死殺。（僅大全）

舜亦以命禹。曰：「予小子履，敢用玄牡，敢昭告於皇皇后帝：有罪不敢赦。帝臣不蔽，簡在帝心。朕躬有罪，無以萬方；萬方有罪，罪在朕躬。」

此引商書湯誥之辭。蓋湯既放桀而告諸侯也。

湯述其告天之辭以告諸侯。（僅大全）

周有大賚，善人是富。

此以下述武王事。賚，予也。武王克商，大賚於四海。見周書武成篇。此言其所富者，皆善人也。

紂爲天下逋逃主，所用皆是惡人，故武王伐商之初，便把「善人是富」做個打頭第一件事。大賚是錫予普及四海，其中善人則錫予又自加厚。〔一〕洪範曰「凡厥正人，既富方穀」。正人既得其富，則其爲善也篤。故不容以泛然錫予施之也。（通，「予」大全作「賚」，輯釋無，管窺引「大賚」以下，末句作「故不泛然錫賚也」〔二〕）

〔一〕「非大聖人大公之意，未知如何。所謂富者，以禄言之耶？」「集注曰所富者善人。蓋武王克商，善人皆因此得志。故能富也。饒説似未當。」（朴世采南溪先生朴文純公文正集卷三十九答李汝九問）

〔二〕史云：「洪範正人是在官之人，如宫正、酒正之類，若以爲正直之人，亦富而後善，則無『恒産而有恒心，士且能之』。曾謂正直之人未富，則爲善不篤乎？」（管窺卷八）

「大賚是溥濟窮民，富善人是加厚天下良民。大全饒氏及存疑、淺説皆主此。」（困勉録卷二十三）

謹權量，審法度，修廢官，四方之政行焉。

權，稱錘也。量，斗斛也。法度，禮樂制度皆是也。

「謹權量」是平其在官之權衡斗斛，使無過取於民，「關石和鈞，王府則有」，固是要通乎官民。然民間權量，關係尚淺，最是官府與民交涉，便易得加增取盈，當今苗斛皆然。當紂之時，必是取民過制，所以武王於此不容不謹。〔一〕審法度是審度可否因革之宜，是底因之，不是底革之，即此便是審處。修廢官亦只是因其見在之官，而廢者從頭改去。興滅繼絕只是一事，黃帝、堯、舜、禹、湯皆有功德於民，合當他子孫有國，如何不繼其絕？後得逸民，是有德而隱者，亦合當教他有祿，民心皆欲得其如此，而我則興之、繼之、舉之，此其所以歸心。（僅大全）

所重：民、食、喪、祭。

武成曰：「重民五教，惟食喪祭。」

「周有大賚」以下，夫子零碎收拾，或舉其辭，或述其事，湊成武王一段事實。〔二〕（僅大全）

寬則得衆，信則民任焉，敏則有功，公則説。

〔一〕明丘濬大學衍義補卷九十五引至此，並加按語：「嗚呼，豈但一苗斛哉！」

〔二〕佐藤一齋論語欄外書：三項。民之食喪祭。誤。大全小注饒氏說。可從。

此於武王之事無所見，恐或泛言帝王之道也。

通論此章，堯舜禹是說相傳之理，湯是說他心事，武王又是兼政事而言。三說固無不同，然累聖相承，只是一「中」字。前面說理處，是中道流傳之源，下面亦無一不是執中之實。（輯釋）

20.2 子張曰：「何謂四惡？」子曰：「不教而殺謂之虐，不戒視成謂之暴，慢令致期謂之賊，猶之與人也，出納之吝，謂之有司。」

要行一事，須預先告戒，使遵承而後可。若不先告戒之，猝然要責他成就，豈不是暴慢令於先，一時却去他，是誤而賊之也。當與而吝，易失人心也，是惡。上三者是急迫之惡，下一件是悠緩之惡。（輯釋）

卷三　孟子講義

梁惠王上

1.2 孟子見梁惠王，王立於沼上，顧鴻鴈麋鹿，曰：「賢者亦樂此乎？」孟子對曰：「賢者而後樂此，不賢者雖有此，不樂也。」

此一章之大指。

「賢者亦樂此」，不是矜誇，他心裏亦說「賢者未必樂此，自家有慚」。孟子便說惟是賢者樂此，出乎梁王之意外。賢者本無在外之樂，然使孟子直以是而斥之，非善導其君者矣。〔一〕（通）

異文：王意謂賢者未必樂此，自家有慚。孟子說惟是賢者樂此，出王之意外。（輯釋）

〔一〕「賢者本無」句，王本無。

文王以民力爲臺爲沼。而民歡樂之，謂其臺曰靈臺，謂其沼曰靈沼，樂其有麋鹿魚鱉。古之人與民偕樂，故能樂也。

孟子言文王雖用民力，而民反歡樂之，既加以美名，而又樂其所有。蓋由文王能愛其民，故民樂其樂，而文王亦得以享其樂也。

自樂便不是仁，同樂便是仁。如文王未嘗無靈臺、靈沼，然與民同樂便是天理。文王畢竟「自朝至於日中昃，不遑暇食，用咸和萬民」，人必得所，然後有此樂。此所謂「後天下之樂而樂」。〔一〕（僅大全）

湯誓曰：『時日害喪？予及女偕亡。』民欲與之偕亡，雖有臺池鳥獸，豈能獨樂哉？」

孟子引此，以明君獨樂而不恤其民，則民怨之而不能保其樂也。

孟子之書，句句是事實，說個仁義，便說「未有仁而遺其親，未有義而後其君」，爲仁義事實。說「賢者樂此，不賢者雖有此不樂」，便說文王靈臺、靈沼，湯誓之「時日害喪」，爲同樂事實。（通，輯釋無「湯誓」後的「之」，「同樂」後尚有「獨樂」）

〔一〕詩傳大全卷十六引此，無首、末句及「如」字。

1.3 梁惠王曰：「寡人之於國也，盡心焉耳矣。……鄰國之民不加少，寡人之民不加多。何也？」

移民以就食，移粟以給其老稚之不能移者。

他所以要民多者，蓋富國自民而出，古者一民便是一丁，實欲富國而强兵耳。（僅通）

五畝之宅，樹之以桑，五十者可以衣帛矣；雞豚狗彘之畜，無失其時，七十者可以食肉矣；百畝之田，勿奪其時，數口之家可以無飢矣；……然而不王者，未之有也。

此言盡法制品節之詳，極財成輔相之道，以左右民，是王道之成也。

五畝宅，百畝田，是法制；五十衣帛，七十食肉，是品節。有法制無品節，則泛而不足用；有品節無法制，則於何處取用。（輯釋）

1.7 王曰：「然。誠有百姓者。齊國雖褊小，吾何愛一牛？即不忍其觳觫，若無罪而就死地，故以羊易之也。」

言以羊易牛，其跡似吝，實有如百姓所譏者，然我之心不如是也。

論語「小不忍」，朱子兼婦人之仁、匹夫之勇説。婦人不能忍其愛，匹夫不能忍其忿，這個又是要忍得了。〔一〕

「有復於王者曰：『吾力足以舉百鈞』，而不足以舉一羽；『明足以察秋毫之末』，而不見輿薪，則王許之乎？」曰：「否。」「今恩足以及禽獸，而功不至於百姓者，獨何與？然則一羽之不舉，爲不用力焉；輿薪之不見，爲不用明焉；百姓之不見保，爲不用恩焉。故王之不王，不爲也，非不能也。」

蓋天地之性，人爲貴。故人之與人，又爲同類而相親。是以惻隱之發，則於民切而於物緩；推廣仁術，則仁民易而愛物難。今王此心能及物矣，則其保民而王，非不能也，但自不肯爲耳。

集注「惻隱之發」，是就心上説；「推廣仁術，則仁民易而愛物難」，是就術上説。人性靈，〔二〕所以仁民

〔一〕通曰：「愚按：饒氏發明兩『不忍』字甚好。孟子所謂不忍者，如齊宣王見牛之觳觫將死，一念之發，非有所勉强，自然而然者也，君子謂之仁。論語所謂不忍者，如婦人匹夫一念之發，不能有所禁止，而一聽其自然者也，君子不謂之義。」

〔二〕「饒説人性靈三字，見得自是。今人以虚靈專認作氣，而謂心是氣。夫合言之則心性一也，分言之則心自心，性自性。然亦何嘗是性理而心氣哉？」「所論不易至此，不任欽尚。」（郭鍾錫俛宇先生文集卷六十九答朴子善）

易；物無知，如何感得他動，所以愛物難。（輯釋，通無「人性」以下，首句兩分句次序顛倒）〔一〕

老吾老，以及人之老；幼吾幼，以及人之幼。天下可運於掌，詩云：『刑于寡妻，至于兄弟，以御于家邦。』言舉斯心加諸彼而已。故推恩足以保四海，不推恩無以保妻子。古之人所以大過人者，無他焉，善推其所爲而已矣。

蓋骨肉之親，本同一氣，又非但若人之同類而已。故古人必由親親推之，然後及於仁民；又推其餘，然後及於愛物，皆由近以及遠，自易以及難。

因他愛牛之心，説到這裏，欲他因愛物之心，反而至於仁民；因愛人之心，反而至於親親。又因親親推而至於仁民，由仁民推之而至於愛物。「運於掌」，言其近而易。天下雖大，只由一家老老幼幼推去，又何難且遠之有！運諸掌與示諸掌不同，運屬行，示屬知，那個是易知，這個是易行。（輯釋，通無「運於掌……之有」，無「不

〔一〕「堉按：此雖可爲一説，然恐未的確。夫仁民愛物之難易，豈獨以性靈無知之致。……愚以爲其難易之不同，只是個親疏遠近之分而已。」「横渠西銘『民吾同胞，物吾與也』，大煞分明。恐饒氏之説，未得爲通論也。」（朴世采南溪先生朴文純公文正集卷四十二答李載叔問）「所謂難者，非爲全不愛也。今以愛物比於愛人，則愛人易而愛物難云爾。豈以物無知故謂之愛物難也。古人所以親親而仁民，仁民而愛物者，次第難易，其理自然如此也。饒氏之説恐失之。」「來諭只説得上一截。若以推廣仁術之義言之，饒氏説恐是。」（朴世采南溪先生朴文純公文正集卷四十四答金直卿問）。「其難易亦只緣我心之有切緩，非以彼之靈不靈也。饒説甚模糊。」（郭鍾錫俛宇先生文集卷百六答洪巨源）「愚謂饒説恐非集注本義。如以羊易牛，何論感動難易？特以民與我同類，故推廣仁術易。物與我異類，故推廣仁術難耳。以上文惻隱之發於民切而於物緩者觀之，可見。」（金樂行九思堂先生文集卷七記疑）

同」二字)〔一〕

梁惠王下

2.1「今王田獵於此，百姓聞王車馬之音，見羽旄之美，舉欣欣然有喜色而相告曰『吾王庶幾無疾病與？何以能田獵也？』此無他，與民同樂也。」

與民同樂者，推好樂之心以行仁政，使民各得其所也。

「庶幾無疾病」，民唯恐君不安樂，有「愛之欲其生」之意。若「時日害喪」，則「惡之欲其死」矣。田獵雖非樂，推類而言之。（輯釋）

2.2 齊宣王問曰：「文王之囿方七十里，有諸？」孟子對曰：「於傳有之。」

然文王七十里之囿，其亦三分天下有其二之後也與？

〔一〕「孟子因齊王之善全一牛，舉小例大，徵王心之有仁術。而繇是以知保民之可，唯在反求其本心固有之術。豈僅據石火電光乍見之惻隱，遂欲王追尋之，以認爲真心，便死生不忘，拏定做個本領。將來三翻四覆，逆推一次，順推一次，若雙峰之所云者？此種見解，的從佛詰阿難從佛出家最初一念來。『邪説誣民，充塞仁義』，其爲害豈小哉！」（讀四書大全説，第907頁）

「按：運於掌、視諸掌，究其本意，大抵只言其易也，恐未説到知行上也。今饒氏云云，未知其如何也。」（金幹厚齋先生集卷二十五孟子）

孟子尋常答問，不甚著相，如此章只曰「於傳有之」，何曾著相説？（僅通）

2.3 詩云：「『畏天之威，于時保之。』」

詩周頌我將之篇。

天理當然，違之則有禍，此便是天威了。（輯釋）

書曰：「『天降下民，作之君，作之師。惟曰其助上帝，寵之四方。有罪無罪，惟我在，天下曷敢有越厥志？』」

書周書大誓之篇也。然所引與今書文小異，今且依此解之。「寵之四方」，寵異之於四方也。有罪者我得而誅之，無罪者我得而安之。我既在此，則天下何敢有過越其心志而作亂者乎？

書言「寵綏四方」，指君而言；孟子言「寵之四方」，指天而言。書之「有罪無罪」，指紂而言；孟子之有罪無罪，指諸侯而言。書之「越厥志」，指君而言；孟子之「越厥志」，指民而言。二書大段不同，想古人之書與今多不同，多是人記得，人家不常有此本。〔一〕

〔一〕蒙引卷九：饒氏曰：「書言『寵綏四方』，指君言……孟子之有罪無罪，指諸侯而言。」此語皆是。但下又云『書之越厥志指君而言，孟子之越厥志指民而言』，此却未安。蓋孟子之越厥志，亦是但指民（當爲君之誤）。凡諸侯卿大夫亦有稱亂者耳。且書言「予曷敢越厥志」，是武王自謂我非敢越厥志，而僥倖非望也，一聽天命以除暴安民耳。」（第433頁）「反若謂孟子不足信者，失之矣！」（孟子師説）

「有罪無罪與越厥志分屬侯民，果可疑。愚意二句並兼上下，該君民而泛言耳。」（任靖周梧山文集卷四中庸質疑）

今王亦一怒而安天下之民，民惟恐王之不好勇也。

張敬夫曰：「小勇者，血氣之怒也。大勇者，理義之怒也。血氣之怒不可有，理義之怒不可無。知此，則可以見性情之正，而識天理人欲之分矣。」

怒得是便是天理，怒得不是便是人欲。孟子之論，大概要分別天理人欲於毫釐之間，如同樂、獨樂之類。齊王交鄰國欲以術，孟子説出來渾是義理。（四書通旨卷五）

2.4 齊宣王見孟子於雪宮。王曰：「賢者亦有此樂乎？」

言人君能與民同樂，則人皆有此樂；不然，則下之不得此樂者，必有非其君上之心。

饒氏謂朱子云「賢者亦樂此，其辭遜；賢者亦有此樂，其辭驕」。以此觀之，語録謂「沼上之對其辭遜，雪宮之對其辭誇」，傳録之誤明矣。蓋謂之驕者，當以「問」字言，不當以「對」字言也。

今也不然：師行而糧食，飢者弗食，勞者弗息。睊睊胥讒，民乃作慝。方命虐民，飲食若流。流連荒亡，爲諸侯憂。

師，衆也。二千五百人爲師。春秋傳曰：「君行師從。」糧，謂糗糒之屬。言民不勝其勞而起謗怨也。方，逆也。命，王命也。

師行而糧食，君之行也以師，其食也以糧。一「而」字在中間，見得是兩事。方命之命是好底命，天子之

命必是教他撫一國之民。今也如此，則是逆王命了。〔一〕

「爲諸侯度」，指先王言；「爲諸侯憂」，指時君言。（輯釋）

從流下而忘反謂之流，從流上而忘反謂之連，從獸無厭謂之荒，樂酒無厭謂之亡。

荒，廢也。樂酒，以飲酒爲樂也。亡，猶失也，言廢時失事也。

荒是廢時，亡是失事。「從獸無厭」便是廢時，「樂酒無厭」便是失事。（通，輯釋，大全僅首句）〔二〕

2.5 王曰：「王政可得聞與？」對曰：「昔者文王之治岐也，耕者九一，仕者世祿，關市譏而不征，澤梁無禁，罪人不孥。」老而無妻曰鰥。老而無夫曰寡。老而無子曰獨。幼而無父曰孤。此四者，天下之窮民而無告者。文王發政施仁，必先斯四者。」

〔一〕蒙引卷九：「按饒氏曰『君之行也以師，其食以糧』。如此，則只是人君食糧矣。愚嘗笑而駁之曰：『恐糗糒之屬，非當時食前方丈之諸侯所能甘矣。』」（第 437 頁）

〔二〕王本第 437 頁接此說下又引：「此晏子自釋也。直至惟君所行也，皆述晏子之言，至景公悅以下，則兼述其事。」按：此乃誤蒙引（卷九，第 437 頁）說爲雙峰說，說約亦指此乃蒙引說。

九一者，井田之制也。方一里爲一井，其田九百畝。中畫井字，界爲九區。一區之中，爲田百畝。關，謂道路之關；市，謂都邑之市。譏，察也；征，稅也。關市之吏，察異服異言之人，而不征商賈之稅也。澤，謂瀦水。梁，謂魚梁。與民同利，不設禁也。

都鄙用助法，鄉遂用貢法，此周所以兼二代之法。井田之法平坦處，可行江南，想從古行貢法。關市是兩事：關是路道樽節處，市是市井。澤梁亦是兩事：澤是水所都處，梁是水所通處。〔一〕「耕者九一，仕者世禄」，是士農工商皆有所養。惟鰥寡孤獨無所告，故發政施仁，必先斯四者。（通等，亦見引永樂大典）

商助是八家各出力以助耕公田，周徹是不問公田、私田都把來耕，將後都計畝而分，如此則無厚薄之異。故曰「通力而作，計畝而分」。周人亦專行徹法。（永樂大典）

饒氏謂耕者九一，是以民之所得者言。謂九百畝中得百畝，非説賦稅。若説賦稅，則是什一。下文世禄，亦是指士之所得言。（管窺）〔二〕

對曰：「昔者大王好色，愛厥妃。詩云：『古公亶甫，來朝走馬，率西水滸，

〔一〕蒙引卷九，饒氏曰：「澤是水所都處，梁是水所通處。」水所通處正可絶流而漁，故以爲魚梁也。（第 [illegible] 頁）

〔二〕史云：「九一是助法，十一是貢法。今集注釋九一爲井田之制，則是助而非貢，明矣。雙峰只因與世禄對言，遂以九一爲民之所得。殊不知孟子亦只以井田形體之大概而言，則中百畝爲公田者，恰是九分中之一分。若夫以二十畝爲廬舍者，則未暇細論之耳。且果如雙峰所言，則請野九一而助，國中十一使自賦，又當如何分別耶？」（管窺卷九）

至於岐下。爰及姜女，聿來胥宇。』當是時也，內無怨女，外無曠夫。王如好色，與百姓同之，於王何有？」

蓋鐘鼓、苑囿、遊觀之樂，與夫好勇、好貨、好色之心，皆天理之所有，而人情之所不能無者。然天理人欲，同行異情。循理而公於天下者，聖賢之所以盡其性也；縱欲而私於一己者，衆人之所以滅其天也。二者之間，不能以發，而其是非得失之歸，相去遠矣。故孟子因時君之問，而剖析於幾微之際，皆所以遏人欲而存天理。

來朝，是來朝之時。又曰：「當是時」以下是孟子自說當如此。又曰：集注言「天理人欲，同行異情」。如梁惠有臺池鳥獸，文王亦有臺池鳥獸，此是同行；梁王則獨樂，文王則與民同樂，此便是異情。又如好色好貨、好勇好樂，是人之所同好。但循理而公於天下，則是天理；縱欲而私於一己，則是人欲。克己復禮，則就此上辯別理欲。又曰：宣王纔說好貨，孟子便借公劉好貨說；宣王纔說好色，孟子便借太王好色說，皆只要引歸天理上來。如前章好樂好勇皆是，非孟子之辯不能如此。（永樂大典之饒雙峰講義）

2.6 曰：「士師不能治士，則如之何？」王曰：「已之。」曰：「四境之內不治，則如之何？」王顧左右而言他。

孟子將問此而先設上二事以發之，及此而王不能答也。其憚於自責，恥於下問如此，不足與

有爲可知矣。趙氏曰「言君臣上下各勤其任，無墮其職，乃安其身。」

周禮秋官司寇，刑官之屬：士師、鄉士、遂士、縣士。注：鄉士掌六鄉之獄，遂士掌六遂之獄，縣士掌縣獄。（通、輯釋皆引，大全引而漏「饒氏」）

自責、下問，集注自爲他開兩條路在。當言「此則寡人之罪也」，這便是自責。又當言「如何可以治人」，這便是下問。齊王亦無服善之心，故顧左右而言。他後來因孔距心之辭，則不憚於自責矣，然亦恥於下問。

異文：先生曰：「齊宣王當如何答？」講者不能對。先生曰（下同）（永樂大典之饒雙峰講義）

2.7 王曰：「吾何以識其不才而舍之？」曰：「國君進賢，如不得已，將使卑踰尊，疏踰戚，可不慎與？左右皆曰賢，未可也；諸大夫皆曰賢，未可也；國人皆曰賢，然後察之；見賢焉，然後用之。左右皆曰不可，勿聽；諸大夫皆曰不可，勿聽；國人皆曰不可，然後察之；見不可焉，然後去之。」

左右近臣，其言固未可信。諸大夫之言，宜可信矣，然猶恐其蔽於私也。至於國人，則其論公矣，然猶必察之者，蓋人有同俗而爲衆所悦者，亦有特立而爲俗所憎者。故必自察之，而親見其賢否之實，然後從而用捨之；則於賢者知之深，任之重，而不才者不得以幸進矣。所謂進賢如不得已者如此。

先生曰：「擇人最難，這是取人以身之意。立己要明，擇人要公。孟子之言亦似難行，左右諸大夫固可問，國人如何一一去問之？」又曰：「大抵用人，也要試之。堯舜用人，也是『敷奏以言，明試以功』。如師帝舜，必歷試諸難。周之用人，也是論定而後官，任官而後爵，如何輕易得？」（永樂大典之饒雙峰講義）

左右皆曰可殺，勿聽；諸大夫皆曰可殺，勿聽；國人皆曰可殺，然後察之；見可殺焉，然後殺之。故曰：國人殺之也。如此，然後可以爲民父母。

此言非獨以此進退人才，至於用刑，亦以此道。蓋所謂天命天討，皆非人君之所得私也。

先生曰：「國人曰可殺，不可連上面説，孟子却是説殺人事。若連上面説，似乎是殺上面所用之人，所以分作兩段解，言『至於用刑亦以道』。所以本文下有『爲民父母』一句。」（永樂大典之饒雙峰講義）

2.8「賊仁者謂之賊，賊義者謂之殘，殘賊之人謂之一夫。聞誅一夫紂矣，未聞弑君也。」

賊，害也。殘，傷也。害仁者，凶暴淫虐，滅絶天理，故謂之賊。害義者，顛倒錯亂，傷敗彝倫，故謂之殘。一夫，言衆叛親離，不復以爲君也。書曰：「獨夫紂。」蓋四海歸之，則爲天子；天下叛之，則爲獨夫。所以深警齊王，垂戒後世也。王勉曰：「斯言也，惟在下者有湯武之仁，而在上者有桀紂之暴則可。不然，是未免於篡弑之罪也。」

或問：「如何喚作賊仁賊義？」先生曰：「賊是賊殺，譬如一株木，賊義是傷他枝葉，故謂之殘，與殘挫相似；賊仁是傷他根本，故謂之賊，殺了他性命相似。焚炙忠良，刳剔孕婦，是賊仁，傷敗彝倫是賊義。彝倫説得輕，義只是事得其宜之謂。今也顛倒錯亂，敗壞彝倫，是傷了此義。」又曰：「雖則不争多，亦自有輕重。」又曰：「湯只是放桀，武王却是誅紂。蓋紂罪浮於桀，所以誅之。然下有湯武之仁，上無桀紂之暴，則不可；上有桀紂之暴，下無湯武之仁，亦不可。」因論湯武之事。曰：「文王只聽天下自歸他，武王到此已九十矣，他不誅，誰得而誅之？亦是武王急處。孔子只取文王，不甚取湯武。如言文王至德，三分天下有其二，以服事殷，亦微寓其意，正欲人察之耳。」又曰「孟子此説，亦是勸人行王道之（疑缺字）」。（永樂大典之饒雙峰講義）

異文：賊是賊殺，譬如一根株木；賊義則傷他枝葉，賊仁是傷他根本，如焚炙忠良，刳剔孕婦，是賊仁。賊義則又輕得些。（僅通）

2.9 孟子見齊宣王曰：「爲巨室，則必使工師求大木……今有璞玉於此，雖萬鎰，必使玉人雕琢之。」

工師，匠人之長。匠人，衆工人也。言賢人所學者大，而王欲小之也。……治國家則殉私欲而不任賢，是愛國家不如愛玉也。

兩個譬喻是兩段意。上面是説任賢不如任匠，下面是説愛國不如愛玉。（通等）〔一〕（蒙引上面是説作前是譬，後面是説作後是譬）〔二〕，管窺無首句。上面是説作前譬，下面是説作後譬）〔三〕

2.10 齊人伐燕，勝之。宣王問曰：「或謂寡人勿取，或謂寡人取之。以萬乘之國伐萬乘之國，五旬而舉之，人力不至於此。不取，必有天殃。取之，何如？」孟子對曰：「取之而燕民悦，則取之。古之人有行之者，武王是也。取之而燕民不悦，則勿取。古之人有行之者，文王是也。以萬乘之國伐萬乘之國，簞食壺漿，以迎王師。豈有他哉？避水火也。如水益深，如火益熱，亦運而已矣。」

〔一〕永樂大典所引同，唯「兩段」作「兩般」。

〔二〕蒙引卷九：「此説雖未得孟子兩喻相貫之意，然猶未甚失。至新安陳氏以爲前譬王欲小用賢者，後譬王不專用賢者。則全不識孟子意矣。」（第447頁）

〔三〕史云：「輯釋亦引是説。前是以大木譬賢人所學者大，以匠人斫而小之，譬王之欲賢者舍所學而從我。以此觀之，前譬乃是用賢不如用木耳。蓋孟子既曰『以爲能勝其任』，又曰『以爲不能勝其任』。不是説求得大木爲工師能勝其任，斫而小之爲匠人不能勝其任，正是言木大則可以勝大屋之任，猶賢人所學者大，則可以勝治國之大任。斫而小之，則不可以勝大屋之任。猶賢人舍其所學，則不可以勝國家之大任也。雙峰正是以勝任不勝任屬之匠者，所以致誤。殊不知孟子只是以匠譬王，工師得大木，是譬王之求得賢人也，匠人斫斫而小之，是譬王不能用賢人之道也。後譬則自如雙峰之説。」（管窺卷九）

「而小注：饒氏説以爲任賢不如任匠，則以任之勝不勝屬之工師匠人，未免錯解。古注孫氏疏説如此。若如其説，則以工師喻學者，以匠人喻王，而以學者之舍其所學爲王之不勝任也。語意豈不齟齬乎？」（金邁淳臺山集卷十五闕餘散筆）

張子曰：「此事間不容髮，一日之間，天命未絕，則是君臣；當日命絕，則爲獨夫。然命之絕否，何以知之？人情而已。諸侯不期而會者八百，武王安得而止之哉？」

「『人力不至於此』是言『以萬乘之國伐萬乘之國，五旬而舉之』，非人力之所能爲。若天欲亡之，我不取必有天殃，他便言天。孟子只教他看人心何如。下面簞食壺漿以下，是孟子教他則取了。」（永樂大典）

「張子之言，這個皆説天命絕未絕之間，不容毫髮私意。」又曰「此章齊王之意歸諸天，孟子之意驗諸民。」（永樂大典）

2.11 齊人伐燕，取之。諸侯將謀救燕。宣王曰：「諸侯多謀伐寡人者，何以待之？」孟子對曰：「臣聞七十里爲政於天下者，湯是也。未聞以千里畏人者也。……今燕虐其民，王往而征之。民以爲將拯己於水火之中也，簞食壺漿，以迎王師。若殺其父兄，係累其子弟，毀其宗廟，遷其重器，如之何其可也？天下固畏齊之强也。今又倍地而不行仁政，是動天下之兵也。」

齊之取燕，若能如湯之征葛，則燕人悦之，而齊可爲政於天下矣。今乃不行仁政而肆爲殘虐，則無以慰燕民之望，而服諸侯之心，是以不免乎以千里而畏人也。

當時只是子噲、子之爲亂，燕民自無罪。齊王只當誅子噲、子之，別立君而去，不當取他國。這時只當定亂，不當取之。定亂者，取其亂者而誅之，如湯十一征，不是全滅其國。取之，則是蹊田而奪之牛。齊王殺其父兄，係累其子弟，毀其宗廟，遷其重器，是滅其國了。〔一〕

2.13 滕文公問曰：「滕，小國也，間於齊、楚。事齊乎？事楚乎？」孟子對曰：「是謀非吾所能及也。無已，則有一焉：鑿斯池也，築斯城也，與民守之，效死而民弗去，則是可爲也。」

此章言有國者當守義而愛民，不可僥倖而苟免。

緊要在效死而弗去。（通）

〔一〕永樂大典同。「雙峰、新安乃謂齊爲燕置後而不有，乃與湯誅君吊民之義同。不知齊之克燕，是何等機會。孟子以湯、武望之，便欲因此而興王業，以安天下。若使初封百里之燕，因吞并而盡有幽、并，仍其亂而置君以私王其土。則雖義師四征，而七雄之割據者猶七雄也。天下之定於一也，其何日之有？且湯之於葛，亦未嘗有置君而去之事。不得已而置君以免諸侯之兵，其不能如湯，已明矣。諸儒之說，有但務名高而無實者，要非天理、人情之極至也。」（讀四書大全說，第 917 頁）

「依雙峰，則齊王當勝燕時，只當誅子噲，子之不當取其國。如此則不但不行仁政不是，連倍地已不是了。依蒙引則使齊王若用倍地，存疑從雙峰而詆蒙引。愚謂蒙引是也。雖蒙引亦顧遊移。然吾只從其可取之說而已。或謂湯之十一征不是全滅其國，則疑雙峰之說爲長。曰：伐桀而有天下豈亦不是滅其國乎？以此例燕事可也。上章固曰『取之而燕民悅則取之矣』。又若依雙峰說，則上章取不取當抑揚，重勿取邊矣，不可從。淺說亦從蒙引。」（困勉録卷二十五）

2.16 樂正子入見，曰：「君奚爲不見孟軻也？」曰：「或告寡人曰，『孟子之後喪踰前喪』，是以不往見也。」曰：「何哉君所謂踰者？前以士，後以大夫；前以三鼎，而後以五鼎與？」

樂正子，孟子弟子也，仕於魯。三鼎，士祭禮。五鼎，大夫祭禮。

樂正是樂官之長，恐其先世曾作樂官來，子孫遂以爲姓。樂正裘亦是一人，以此見樂正是姓，如司馬亦是因官以爲姓。（僅大全，輯釋通引於 7.24 樂正子從於子敖之齊章）

五鼎是大夫之禮，羊豕魚臘膚。三鼎是士之禮，特豕魚臘。〔一〕

士是命士。元士、上士是命士。中士、下士、庶人在官者同祿。庶人在官，如府吏胥吏之屬，皆有祿以養之也。（僅通）

曰：「行或使之，止或尼之。行止，非人所能也。吾之不遇魯侯，天也。臧氏之子焉能使予不遇哉？」

〔一〕王本句末尚有「臘獸之乾者」，不知何據。（第 438 頁）

然其所以行所以止，則固有天命，而非此人所能使，亦非此人所能尼也。然則我之不遇，豈臧倉之所能爲哉？此章言聖賢之出處，關時運之盛衰，乃天命之所爲，非人力之可及。

孔子有兩説。「道之將行也與，命也；道之將廢也與，命也」，與孟子此章一同，皆取必於天；「天之將喪斯文也，後死者不得與於斯文也；天之未喪斯文也，匡人其如予何」，這是取必於己。言天既喪斯文，必不使我得與於斯文；天既使我得與於斯文，則是天必不喪斯文。一説是我之命繫乎天，是以天爲主；一説是天命繫乎我，是以我爲主。二者相爲賓主，那個是聖人之言，這個是賢人之言。孔子告子服景伯，亦是與常人説話，又低得一等。〔一〕

〔一〕「雙峰以『天之未喪斯文』與『不遇魯侯，天也』分聖賢優劣，乃向石田中求罅隙。孔子是臨生死關頭説底，孟子在遇合上説底，原有分別。魯侯之不來見，豈遂如匡人之不逞乎？君子之於死生，雖看得平易，然較之遇合，則自有内外、輕重之分。且遇不遇之權，魯侯可以主之，臧倉可以操之。孟子爲看高一層，説到天上去，則已極其至。若匡人之肆暴，原在情理之外，忽然烏合做下者事來，此並非匡人所可主，則明白是天操其權。故孔子須把天理、天心細看出不喪斯文，方盡理之精微。且孔子固曰『天不喪斯文』，非曰我能使天不喪我也。」子曰：「不知命，無以爲君子」。此是君子、小人分界處，不容有聖賢之别。於彌子曰有命；於顔淵死曰天喪予；於公伯寮曰命也，皆與孟子意同。若謂孔子告子服景伯低一等説，聖賢元無此移下一層，同流合污之教。浸令更與不如景伯者言，又當何如耶？以此區别法看聖賢文字，以自誤、誤人不小。（讀四書大全説，第 919 頁）

困勉録卷二十五：「饒氏却以論語『天之未喪』之天字，對此天字説。爲一則取必於天，一則取必於已，亦看得天字未透徹，故岐而二之矣。蒙引此條未是。若以饒氏將孔、孟岐而二之爲不是，則可；若謂其將天字岐而二之，則未也。」

「按：饒氏以以天爲主，以我爲主，分别聖賢甚精。然孟子之主乎天，亦喻樂正子而言，以孟子之亞聖而豈待決於天而泰然乎。孔子亦嘗曰『某之不濟此，命也』。又曰『得之不得有命』。是皆喻人説者乎？」（崔象龍鳳村先生文集卷十五孟子上）

公孫丑上

3.1 孟子曰：「子誠齊人也，知管仲、晏子而已矣。或問乎曾西曰：『吾子與子路孰賢？』曾西蹙然曰：『吾先子之所畏也。』曰：『然則吾子與管仲孰賢？』曾西艴然不悅，曰：『爾何曾比予於管仲？管仲得君，如彼其專也；行乎國政，如彼其久也；功烈，如彼其卑也。爾何曾比予於是？』」

楊氏曰：「譬之御者，子路則範我馳驅而不獲者也；管仲之功，詭遇而獲禽耳。曾西，仲尼之徒也，故不道管仲之事。」

使王良得善射者而御之，則範於馳驅，正所以獲禽。即詩所謂「不失其馳，舍矢如破」。儻以孔孟之道而遇明王，則治國平天下皆餘事耳。

曰：「以齊王，由反手也。」曰：「若是，則弟子之惑滋甚。且以文王之德，百年而後崩，猶未洽於天下；武王、周公繼之，然後大行。今言王若易然，則文王不

足法與？」

文王九十七而崩，言百年，舉成數也。文王三分天下，纔有其二；武王克商，乃有天下。周公相成王，制禮作樂，然後教化大行。

輯講：本文無「教化」字，恐只當接上文「德」字説。蓋文王之時，三分有二，尚有一分未被其德，所以猶云「未洽於天下」。至武王有天下之後，周公制禮作樂，而殷頑亦率德改行，然後無一人不歸是德之中，是謂大行。（管窺）〔一〕

曰：文王何可當也？由湯至於武丁，賢聖之君六七作。天下歸殷久矣，久則難變也。武丁朝諸侯有天下，猶運之掌也。紂之去武丁未久也，其故家遺俗，流風善政，猶有存者；又有微子、微仲、王子比干、箕子、膠鬲皆賢人也，相與輔相之，故久而後失之也。尺地莫非其有也，一民莫非其臣也，然而文王猶方百里起，是以難也。

〔一〕史云：「德與教化，初非判然不相關者。德之推則爲教化，教化之流行，即德之流行也。若但説德行而不説教化，則德之所以行者，人孰曉其故哉！聖賢亦何嘗塊然聽德之自行，全不以教化爲務耶？且雙峰既曰『周公制禮作樂』，禮樂非教化而何？又曰『殷頑亦率德改行』。率德改行，非教化之行，亦何能得其如是哉。然則集注固無可疑者矣。」（管窺卷九）

自武丁至紂凡九世。故家，舊臣之家也。

「文王何可當也」一節當分作兩小節看，「由湯至於武丁」以下，言武丁所以中興之易；「紂之去武丁」以下，言文（按四庫本作「武」）王所以崛起之難。（僅管窺）〔一〕

「故家」，舊臣，「遺俗」，舊民，是説在下底；流風之化，善政之事，是説在上底。

夏后、殷、周之盛，地未有過千里者也，而齊有其地矣；雞鳴狗吠相聞，而達乎四境，而齊有其民矣。地不改辟矣，民不改聚矣，行仁政而王，莫之能御也。

此言其勢之易也。三代盛時，王畿不過千里。今齊已有之，異於文王之百里。又雞犬之聲相聞，自國都以至於四境，言民居稠密也。

勢是指事力而言，有地則有財，有民則有兵，地廣則財富，民衆則兵强。既富且强，所以舉事易。文王百里，地狹民少，所以難。

孔子曰：「德之流行，速於置郵而傳命。」

〔一〕史云：「分兩小節，亦似是而實不然。竊意但通作一節看，皆只説文王興起之難，自順。孟子之意，本只謂商家代有賢聖之君，已自難變了。後來又加之武丁中興，故其德澤愈未易衰。況紂去之未久，故雖暴虐，亦未遽至於亡。所以文王興起之難耳。更以上下文勢參之，尤爲可見。……皆是反覆發明始焉『文王何可當也』一句之意，以歸重於『文王猶方百里起，是以難也』之意而已。分爲二節，似乎隔斷了文勢，不如統看之爲順也。」（管窺卷九）

所以傳命也，孟子引孔子之言如此。

「德之流行」，即是應前面「文王之德」底「德」字。〔一〕蓋德是本，全靠時勢不得。有智慧而後可以乘勢，有鎡基而後可以待時。若無德，雖有時勢，何以行之？

當今之時，萬乘之國行仁政，民之悦之，猶解倒懸也。故事半古之人，功必倍之，惟此時爲然。

所施之事，半於古人，而功倍於古人，由時勢易而德行速也。

問：「孟子既卑管仲，使孟子當管仲之時，則如之何？」曰：「亦只是合諸侯以尊周室。但孟子則真能使王室尊安而諸侯各循王度，管仲不過假尊周之名以蓋其摟諸侯之實，其所爲實文武之罪人也。王、霸之分，只在誠僞。孔子作春秋，亦不過欲諸侯尊周室，循周制而已。」〔二〕（輯釋）

3.2 公孫丑問曰：「夫子加齊之卿相，得行道焉，雖由此霸王不異矣。如此，則

〔一〕安褧四書訓蒙輯疏引此。

〔二〕藤沢東畡：思問録附批評：孟子之卑管仲，以其徒尊周室而不能以齊王也。孟子豈有使王室尊安之志乎？亦只是云云，殆似不省由反手之語，且孟子引会西之語曰功烈如彼其卑也。以覇之功烈爲卑，其崇者非王於天下而何？是非移文武之統，則不得成其崇者。然雙峰以管仲爲文武之罪人。試比之欲移文武之統者，其罪孰重而孰軽？亦必有弁。夫子欲諸侯尊周室循周制固也，此真王道者。所謂真王道者，謂聖王安天下之道也，非謂可王於天下之道。雙峰何下亦不過而已五字也？抑謂天下猶知尊周，故夫子不及王業僅僅止是耳矣乎。噫。

月洲评论：饒氏固失，藤澤氏亦未爲得也。管子主張富強而孟子則主張道德，所以卑管子功烈也。至処置周室，則未論及也。

動心否乎？」孟子曰：「否。我四十不動心。」

此承上章，又設問孟子，若得位而行道，則雖由此而成霸王之業，亦不足怪。任大責重如此，亦有所恐懼疑惑而動其心乎？四十强仕，君子道明德立之時。孔子四十而不惑，亦不動心之謂。

集注「恐懼疑惑」四字，雖是説心之所以動，然「恐懼」字是爲下文養氣張本。「疑惑」字是爲下文知言張本。〔一〕「道明」屬知言，「德立」屬養氣。要之不疑惑，然後能不恐懼。故集注論心之動，則以恐懼居先；論心之所以不動，則又以無所疑惑居先。〔二〕

曰：「不動心有道乎？」曰：「有」。

程子曰：「心有主，則能不動矣。」

以「必勝爲主」者，北宫黝不動心之道；以無懼爲主者，孟施舍不動心之道。以自反而縮爲主者，曾子不動心之道。皆是有主，則能不動，故集注引程子「有主」之語釋之。（通）

〔一〕楊伯峻孟子譯注引雙峰此説，「按此説有理，所以譯文添出『恐懼疑惑』諸字」。（中華書局2010年版，第63頁）

〔二〕大全把「道明屬知言，德立屬養氣」句單列解集注「道明德立」説，與通、輯釋不同。蒙引卷十，亦引「要之」以下句，無「故」字。（第462頁）

視刺萬乘之君，若刺褐夫。無嚴諸侯。惡聲至，必反之。**言無可畏憚之諸侯也。黝蓋刺客之流，以必勝爲主，而不動心者也。**惡聲必反，不專謂諸侯。於褐寬博、萬乘皆然。〔一〕（輯釋）

孟施舍似曾子，北宮黝似子夏。夫二子之勇，未知其孰賢，然而孟施舍守約也。**黝務敵人，舍專守己。子夏篤信聖人，曾子反求諸己。故二子之與曾子、子夏，雖非等倫，然論其氣象，則各有所似。賢，猶勝也。約，要也。言論二子之勇，則未知誰勝；論其所守，則舍比於黝，爲得其要也。**

曾子反求諸己，便是聖人與他說話，他也未敢便以爲然，必要求諸己以審其理而後信。子夏篤信聖人，則以聖人之言爲必可信，不問說得是與未是便信了。孟施舍取必於己，其氣像似曾子之反求諸己；北宮黝取必於人，其氣像似子夏之篤信。聖人此是論二子之勇有所似，非論其是非等級也。然將二子所守來比量，則孟施舍守其在我者，爲得其所守之要耳。〔二〕

〔一〕史云：「發明引饒氏……輯釋亦引此說。……蓋以諸侯，人所嚴憚者，而必反其惡聲，則見其無嚴諸侯之實，而褐夫不足道矣。諸侯萬乘，恐亦非有二義。戰國七雄皆諸侯而萬乘者也。」（管窺卷九）

〔二〕蒙引卷十：「饒氏曰『孟施舍取必於己，其氣象如曾子之反求諸己；北宮黝取必於人，其氣象如子夏之篤信聖人。』此說最好，『取必』二字尤妙。」（第463頁）

凡言守約，不是守這約。約，要也，言所守者得其要也。守得其約，則「守」字活，言守定這約，則「守」字死了。

昔者曾子謂子襄曰：「子好勇乎？吾嘗聞大勇於夫子矣：自反而不縮，雖褐寬博，吾不惴焉；自反而縮，雖千萬人，吾往矣。」

此言曾子之勇也。縮，直也。

孟子因公孫丑有夫子過孟賁之語，所以先說北宮黝、孟施舍，然後說歸曾子來。（僅通）

「縮不縮」指理言，「不惴吾往」指氣言。理者，氣之主；理直則氣壯，理曲則氣餒。吾之理不直，雖一夫之賤，亦爲之屈；吾之理直，雖千萬人之衆，在所必伸。孟子因丑有過孟賁之語，所以先說黝、舍，然後說歸曾子來。（輯釋）

孟施舍之守氣，又不如曾子之守約也。

言孟施舍雖似曾子，然其所守乃一身之氣，又不如曾子之反身循理，所守尤得其要也。孟子之不動心，其原蓋出於此，下文詳之。

或問「孟子不動心，如何原於曾子」。曰：「浩然之氣便是大勇，以直養便是自反而縮，行有不慊於心則

餒，便是自反而不縮。」〔一〕

夫志，氣之帥也；氣，體之充也。夫志至焉，氣次焉。故曰：「持其志，無暴其氣」。

若論其極，則志固心之所之，而爲氣之將帥；然氣亦人之所以充滿於身，而爲志之卒徒者也。故志固爲至極，而氣即次之。人固當敬守其志，然亦不可不致養其氣。

志，帥也；氣，卒徒也。如周亞夫軍中夜驚，亞夫堅卧不起。不起固是帥之定處，然設或被他驚不已，自家如何睡得安？於此見持其志，又不可不養其氣。〔二〕

君子所以足容重，手容恭，聲容静，氣容肅，行中鸞和，步中采齊，皆是要無暴其氣。（輯釋）〔三〕

「敢問夫子惡乎長？」曰：「我知言，我善養吾浩然之氣。」

浩然，盛大流行之貌。氣，即所謂體之充者。本自浩然，失養故餒，惟孟子爲善養之以復其

〔一〕濛引卷十：「饒氏之説少異」。（第464頁）

〔二〕「此段譬喻似有語病，豈有志已定而氣猶動之理乎？」「孟子此段初不論持守之如何。而只以氣壹動志爲主。故曰蹶者趨者是氣也，而反動其心。亞夫之事正與此相類。饒説未見其不是也。」（朴世采南溪先生朴文純公文正集卷四十五答金士直問）

〔三〕「足容重，手容恭，皆是制之於外，而畢竟是持敬功夫，乃所謂持志也。饒氏之屬之無暴，不免以客爲主。而左右之兩屬志氣，則主客囫圇……饒氏所引行中鸞和，步中采齊。以此例之，則謂之持志亦可，謂之無暴亦可。」（俞莘煥鳳樓集卷二答徐應淳）

初也。

孟子之言善養氣，是以成德言，非是説做工夫。下文「必有事焉而勿正」以下，却是説養氣做工夫處。

蓋惟知言，則有以明夫道義，而於天下之事無所疑；養氣，則有以配夫道義，而於天下之事無所懼，此其所以當大任而不動心也。告子之學，與此正相反。其不動心，殆亦冥然無覺，悍然不顧而已爾。

浩然之氣，即達德中之勇，不動心即是勇者不懼。添一個知言，即是智者不惑。〔一〕

其爲氣也，至大至剛，以直養而無害，則塞於天地之間。

蓋天地之正氣，而人得以生者，其體段本如是也。惟其自反而縮，則得其所養；而又無所作爲以害之，則其本體不虧而充塞無間矣。程子曰：「天人一也，更不分別。浩然之氣，乃吾氣也。養而無害，則塞乎天地；一爲私意所蔽，則歉然而餒，却甚小也。」

人得天地之氣以生，天地之氣如此剛大，人之氣亦合如此剛大。其所以不能如此者，不善養之故也。程子

〔一〕「愚意不可以不動心對知言而言也，不動心即達德中之勇。而若細分之，則知言即智者不惑也，浩然之氣即勇者不懼也。」「饒氏説似欠分曉，而尊説亦恐未盡……愚意養氣則勇，勇者不懼；知言則智，智者不惑。」（海隱遺稿先生卷五答成聖發）

曰「人與天地一氣也，人特自小耳。」且如文武一怒而安天下之民也，只是這氣做出來，他底却與天地一般樣。至大、至剛只是善養故耳。（輯釋）

其爲氣也，配義與道；無是，餒也。

配者，合而有助之意。

集注「配者，合而有助」之意。譬如妻之配夫，以此合彼而有助於彼者也。〔一〕蓋理氣不相離，氣以理爲主，理以氣爲輔。大凡人不能勇於爲善，爲是無那氣來襯貼。有那氣來襯貼起，做得定，是有力。（通，輯釋大全首句作「合而有助」）

義者，人心之裁制。道者，天理之自然。餒，飢乏而氣不充體也。言人能養成此氣，則其氣合乎道義而爲之助，使其行之勇決，無所疑憚；若無此氣，則其一時所爲雖未必不出於道義，然其體有所不充，則亦不免於疑懼，而不足以有爲矣。

浩然之氣，全靠道義在裏面做骨子。無這道義，氣便軟弱。蓋緣有是理而後有是氣，理是氣之主。如天地二五之精氣，以有太極在裏面做主，所以他底常恁地浩然。

〔一〕安裘四書訓蒙輯疏引此句。

是集義所生者，非義襲而取之也。行有不慊於心，則餒矣。我故曰，告子未嘗知義，以其外之也。

集義，猶言積善，蓋欲事事皆合於義也。襲，掩取也，如齊侯襲莒之襲。言氣雖可以配乎道義，而其養之之始，乃由事皆合義，自反常直，是以無所愧怍，而此氣自然發生於中。非由只行一事偶合於義，便可掩襲於外而得之也。

先説氣配義與道，到養處乃説集義而不及道。何也？曰：道是體，義是用，浩然之氣，有體有用。其體配道，其用配義，故曰配義與道。其體用一也，言用則體在其中，體上無做工夫處，故只説集義。〔一〕

二「餒」字之分，「無是餒也」，是無氣，則道義餒；「行有不慊則餒」，是無道義，則氣餒，所指不同。〔二〕

〔一〕「到養處乃説集義而不及道。何也？曰」，輯釋作「後説集義而不及道。」蒙引認爲「是集義所生，不兼言道」。「饒氏曰『道體義用，體上無做工夫處，故只説集義』爲是也。但其上云『浩然之氣其體配道，其用配義』。此説似戾。蓋配義與道，皆是就行處説。故曰『使其行之勇決，無所疑憚也。』」（第471頁）

「榦按：饒氏説恐不是……且上所謂配義與道者，就氣之已養成處，統言氣之功用如此。故兼道義説。此所謂集義者，是就養氣上單言始初用工夫處。故説集義也。不是言用則體在其中，故只言集義也；亦不是體上無做工夫處，故只言集義也。饒氏之説殊失本旨。」（朴世采南溪先生朴文純公文正集卷四十四答金直卿問）

〔二〕西島蘭西讀孟叢鈔引此句。

蓋二者相資。論其用，則道義非氣無以行；論其體，則氣非道義無以生。〔一〕（輯釋）

有問「樂意相關禽對語，生香不斷樹交花」如何形容浩然之氣？曰：「不是形容浩然之氣，是形容浩然之氣塞乎天地之間，與我無間底意思。」（四書章圖）〔二〕

〔一〕安裝四書訓蒙輯疏引蒙引。蒙引卷十：「饒氏又云，『無是，餒也』，是無氣則道義餒；『行有不慊於心則餒』，是無道義則氣餒。』此說尤謬。二『餒』字本同也，皆謂體不充。」（第471頁）

「按：此言恐亦有病。氣自爲體用，道爲體，義爲用。而今乃以用言氣，并道義言體，可乎？」（崔象龍鳳村先生文集卷十五孟子上）「且氣與道義之互爲體用，說得可駭。大非賢者平日見識，況以己意驅率饒氏之言，要作我注脚耶？氣與道義，相須以爲體，相待以爲用。初無理體氣用，或氣體理用而體用成兩截者也。」（郭鍾錫俛宇先生文集卷六十九答朴子善）「饒氏曰『無氣則道義餒』。或曰『只是氣餒也』。或曰『無是之是即氣也』。若曰『無氣則氣餒』云者，不成文理。此皆未瑩之論也。道義，浩氣之本體也。豈有餒乏之可言乎？是氣謂其氣之浩然也。無是浩然者，則欿然而餒也。故章句曰餒飢乏而氣不充體也。」（李萬運默軒先生文集卷四劄筆）「饒氏曰『氣非道義則無以生』。謹按集注訓餒字曰：『飢乏而氣不充體。』然則餒字不可以道義言者明矣。而饒氏說如此者，何也？曾見朱子答呂子約書，辨無是餒也之義極其分明。然則餒字亦不當以氣餒看。饒氏生於朱子之後而其說似未免背馳者，何也？後來諸儒未聞有辨破此說者。而後人之收入於小注者，抑又何意歟？或有辨之者而孤陋未及見耶？十六節小注朱子曰『論集義所生，則義爲主；論配義與道，則氣爲主。』饒氏說似是誤看此語而致此。然道義是形而上之理而無形無爲者也。則道義餒云者，恐近於全不成說話。」「饒氏所謂道義餒云者。其誤也尤益分明。而若其所謂氣餒云者，朱子書牘亦或有之。先儒又多云云，則非特饒氏而已。且集注所謂失養故餒。程子所謂欿然而餒等說，雖作氣餒看未爲不可，然則謂之氣餒，亦或不爲病否？」（肅齋集卷五上櫟溪李丈）「上下餒字，其爲氣不充體之名則一也……饒氏說略得此意。但『道義餒』三字下得無曲折。有似以道義爲可餒之物。此爲未善耳。」（柳重教省齋先生文集卷十八答林君顯）「饒氏道義餒之說雖欠曲折，而活看則亦有所明，亦不可不知也。」（李恒老華西先生文集卷十二答崔贊謙）「兩餒字皆指無是氣則體不充。饒氏分屬不是。」（任靖周雲湖集卷十二答李伯擎）「饒氏語雖若明切，而畢竟語意俱病，夫道義豈有餒者耶？只是不配義與道。則氣有不充而體餒，自不得浩然。」（姜必孝海隱先生遺稿卷五答成聖發）「臣意則只依朱子之訓，兩是字屬之氣，兩餒字屬之體。恐無容更議。」（李祘弘齋全書卷七十六孟子一）

〔二〕此本爲杜甫詩，朱子與弟子以之論浩然之氣，雙峰說即本朱子意。如「樂意相關禽對語，生香不斷樹交花。程子云『可以見得浩然之氣。』」先生云：「此只是無間斷之意，看相關對語不斷交花便見得。」端蒙。（語類卷九十七）答李堯卿：「樂意相關禽對語，生香不斷樹交花，此語形容得浩然之氣，莫是那相關不斷底意，可以見浩然者本自聯屬。又交花對語，便是無不慊與不餒底意否？」「只是大意如此，難似此逐字分析也。」（晦庵集卷五十七）

必有事焉而勿正，心勿忘，勿助長也。無若宋人然：宋人有閔其苗之不長而揠之者，芒芒然歸。謂其人曰：「今日病矣，予助苗長矣。」其子趨而往視之，苗則槁矣。天下之不助苗長者，寡矣。以爲無益而舍之者，不耘苗者也；助之長者，揠苗者也。非徒無益，而又害之。

此言養氣者，必以集義爲事，而勿預期其效。其或未充，則但當勿忘其所有事，而不可作爲以助其長，乃集義養氣之節度也。……捨之不耘者，忘其所有事。揠而助之長者，正之不得，而妄有作爲者也。然不耘則失養而已，揠則反以害之。無是二者，則氣得其養而無所害矣。如告子不能集義，而欲强制其心，則必不能免於正助之病。其於所謂浩然者，蓋不惟不善養，而又反害之矣。

有事勿忘是説「以直養」，勿正勿助是説「養而無害」。必有事焉而勿忘勿助長，是集義工夫。正而助長，是要義襲而取，集義、義襲兩句乃是一段骨子。〔一〕以集義爲無益而忘之者，不耘苗者也；以義襲爲心預期其效而助長，揠苗者也。是集義所生者，故當以直養；非義襲而取之也，故當無害。惟其是集義所生者，故當必有

〔一〕「竊恐其不然。所謂作爲以害之，是實有助長之事矣。若夫所謂義襲則豈真有是事，而自害其氣乎？孟子之意不過言此，以足上句之意而已。……則特下一要字，得斡轉説却似無病。而其下復曰集義義襲兩句，乃是一段骨子。則又分明把作兩義看。其於本文之義。蓋已去之遠矣。」「當以來説爲正。」（朴世采南溪先生朴文純公文正集卷四十五答金士直問）

事焉；惟其非義襲而取之也，故當勿正。惟其是集義所生，故當心勿忘；惟其非義襲而取之，故當勿助長。以直養而無害，是養之之正道；集義所生，是養之之成功；有事勿忘，是做工夫處。〔一〕

前説持志、無暴氣是兩事，後説養氣不及持志，言集義則持志在其中。今日集義，明日又集義，則此志全在義上。有事勿忘，念念在集義上，忘便是不能持其志，助長便是暴其氣。（輯釋）〔二〕

〔一〕管窺引「必有事焉而……故當勿助長」，言：「通、發明、輯釋皆全引饒氏説。」史按：「前節是集義所生處。集注之末云……此節集注末云……此二條皆以告子爲證。告子以義爲外，固不復以集義爲事矣。則其正而助長，又安肯以義襲而取之哉？然則以義襲爲正助，與朱子之意不合，一也。語録曰『助長者』……又曰『氣未至於……便是助長』。此二條説助長，皆只是氣未浩然，便强悍做作，自以爲浩然了。正與後節集注論『告子冥然無覺，悍然不顧』者相似。雖非集義自然生氣之比，亦非靠義襲而取於外之謂，不過但就氣上做出浩然之形狀而已。然則以義襲爲正助，與朱子之意不合，二也。前節集注釋義襲之指，曰『非由只行一事……』此節語録論正助之病，曰『勿正與勿助長，是論氣之本體上添一件事不得』。此二條説義襲、助長，意自不同。義襲猶是知有資於義者，但工夫不如集義之有素，故生之無術，而不知非襲之可取耳。若助長則更無資於義，但就氣之本體上强欲增益之而已。然則以義襲爲正助，與朱子之意不合，三也。愚嘗有疑於雙峰之説（四庫本作「愚往年亦嘗有取於雙峰之説，後乃疑其不然」）而無所取正。於是遍求語録，或問及朱門高弟之所議論，皆無與之同者。然後反覆朱子之意，乃能知其果不相侔（四庫本作「相闢」）如此。通與發明、輯釋盡取其説，固爲無見。考證則勦其説以爲己意，尤無見而可鄙者也。然則集義、義襲與正助之形何以異？曰：請即以孟子耘苗、揠苗之説喻之。蓋苗猶氣也，耘猶義也。譬之有苗，於此時時耘之……二者雖有常暫之不同，然皆有賴於耘，有資於義也。若助長則更不復有資於義，但正之不得，便就氣上做出浩然之形狀而已。」（管窺卷九）

〔二〕考證「氣本大而剛，順而行以養之，勿令有所屈曲愧怍以害之。」通謂「正、忘、助三字相因，皆是爲害，助之害愈甚。大抵必有事是集義，是以直養。正、忘、助是義襲，是害。」輯釋亦引通説。按：「輔氏以作爲爲忘，以忘爲害。考證以屈曲愧怍爲害。通以忘爲害，以正、忘、助爲義襲，皆非經旨。……輔氏是偶欠思耳。考證與通則皆因蹈襲雙峰義襲爲助長之意，遂併以忘爲義襲與害，則又病中之病也。……（孟子）分明謂忘但無益，未至於害，助長則又有所害矣。今併以忘爲害可乎？」（管窺卷九）

陸隴其言，「有事勿正勿忘勿助長，俱就行事上説。心勿忘句心字亦不重，言其心勿忘其所有事，正欲就行事上著力也。時文重拈心字者非。雙峰謂忘便是不能持其志者，亦非。」（困勉録卷二十六）

「今饒氏曰養之之成功，與朱子初下工夫之説相反。未知如何？」「饒氏此説恐是雖同爲集義，朱子以其初而言，饒氏以其成而言。」（朴世采南溪先生朴文純公文正集卷四十四答金直卿問）

問：「天下之不助苗長者，寡矣。其意何謂？」曰：「此是説天下之人平時不能養其氣者，皆是臨時助長以暴其氣也，似浩然却不是自家集義所生底。故乍長乍消，易盈易縮，適足以戕賊其氣而已。〔一〕不特養氣不可助長，凡事皆不可助長。如看書未通，不能潜心玩索而强探力索之類，皆是助長。」（輯釋）

「何謂知言？」曰：「詖辭知其所蔽，淫辭知其所陷，邪辭知其所離，遁辭知其所窮。生於其心，害於其政；發於其政，害於其事。聖人復起，必從吾言矣。」

詖，偏陂也。淫，放蕩也。邪，邪僻也。遁，逃避也。四者相因，言之病也。蔽，遮隔也。陷，沈溺也。離，叛去也。窮，困屈也。四者亦相因，則心之失也。

詖、淫、邪、遁雖是四件，却只是兩件。詖與淫屬陽，邪與遁屬陰。〔二〕蓋詖尚有一邊是道理，〔三〕邪則並這一邊亦離了。淫是詖之深，遁是邪之極。如楊、墨初以爲我兼愛爲仁義，雖非仁義之全體，猶自見得仁義之一偏。其終也至於無父無君，則其離仁義也遠矣。（輯釋，通闕「詖淫邪遁」四字）

〔一〕「饒氏以助長爲戕賊其氣……饒説何足數」。「二譬相似，恐難謂二義不同。饒説無乃本於此歟（朱子説），似不可忽也。」（田愚艮齋先生文集前編卷十一答奉鶴九）

〔二〕「按：以邪正對言，則正是陽而邪是陰，詖淫邪遁當並屬於陰。然只就詖淫邪遁四者言，則詖淫之病淺而邪道之病深。淺者當屬之陽而深者當屬之陰也。」（金幹厚齋先生集卷二十六孟子）

〔三〕「天下豈有一邊是道理，一邊非道理者乎？」（李顯益正菴集卷十一孟子説）

當看那四個「所」字，如看病相似，詖淫邪遁是病證，蔽陷離窮是病源。所蔽、所陷、所離、所窮是病源之所在，知墨氏之蔽在於見仁而不見義，楊氏之蔽在於見義而不見仁。其蔽雖同，而所以蔽則異。孟子知言，如明醫然，纔見病證，便告病源在何處。

人之有言，皆本於心。其心明乎正理而無蔽，然後其言平正通達而無病；苟爲不然，則必有是四者之病矣。

天下道理好底四件，不好底亦四件。元亨利貞，仁義禮智，是好底；詖淫邪遁，意必固我是不好底。好底相因，不好底亦相因。元亨利貞起於元，仁義禮智起於仁，意必固我起於意，詖淫邪遁起於詖。〔一〕

欲治蔽陷離窮之病，〔二〕在先去其蔽，無所蔽便無下面三件。蔽之源不一，有爲氣禀所蔽，有爲物欲所蔽，有爲學術所蔽，有爲習俗所蔽。問：「去蔽之道當如何？」曰：「孔子嘗謂六言六蔽，皆基於不好學，欲去蔽者，當自好聖賢之學始。」

即其言之病，而知其心之失，又知其害於政事之决然而不可易者如此。非心通於道，而無疑於天下之理，其孰能之？

〔一〕王本云：「此條首數語見論語子絶四章，而句法微異，故兩存之。」

〔二〕「治」僅王本作「去」。

政者，事之大體。事者，政之條目，心才不正，到處有害。政事皆心之所發，於大體既有害，則小者可知。故曰「發於其政害於其事」。後篇説「發於其事害於其政」，是條目上既有害，則大者亦可知。

彼告子者，不得於言而不肯求之於心；至爲義外之説，則自不免於四者之病，其何以知天下之言而無所疑哉？

告子以義爲外，所以只要取必於口，全不反求諸心。如杞柳之説，孟子辟之，則又移爲湍水之説。第一個話頭用不得，又換第二個話頭，是之謂遁辭。〔一〕

程子曰：「心通乎道，然後能辨是非，如持權衡以較輕重，孟子所謂知言是也。」又曰：「孟子知言，正如人在堂上，方能辨堂下人曲直。若猶未免雜於堂下衆人之中，則不能辨决矣。」

知言當如何用功？程子「心通乎道」之説，便是發明知言之要，亦須格物上做來。道便是個權衡，以道觀人，如持權衡以較輕重，無有能逃之者。此言便是知道，孟子不欲以知道自謂，所以只説知言。（輯釋）〔二〕

曰：「惡！是何言也？昔者子貢問於孔子曰：『夫子聖矣乎？』孔子曰：『聖

〔一〕輯釋無「只要」之「要」，「話頭」作「説」。

〔二〕「此言恐未安。雖是知道，故能知言。若言其分則自不同。知道所包闊，不如知言之切。故孟子且説知言。」（金榘儉齋集卷二十八孟子劄疑）「知言之照應告子不得於言勿求於心，看得是。饒説之不欲自謂知道。未知如何。」（郭鍾錫俛宇先生文集卷百二十一答權正夫）

則吾不能，我學不厭而教不倦也。』子貢曰：『學不厭，智也；教不倦，仁也。仁且智，夫子既聖矣！』夫聖，孔子不居，是何言也？」

學不厭者，智之所以自明；教不倦者，仁之所以及物。再言「是何言也」，以深拒之。

不厭不倦須粘上「聖」字説，言學聖人之道而不厭，又以聖人之道，教人而不倦。〔一〕子貢此言，與中庸不同，詳見中庸第二十五章章句或問、輯釋論之。（按：此輯釋疑是輯略或集解之誤）（輯釋）〔二〕

「昔者竊聞之：子夏、子游、子張皆有聖人之一體，冉牛、閔子、顔淵則具體而微。敢問所安。」

具體而微，謂有其全體，但未廣大耳。

吾道所謂全體，仁義禮智信也；具體而微者，五者皆幾焉，特未到至處，各具一體，則仁有餘者或義不足，禮而得者或信而虧。蓋子雲「道德仁義禮譬諸身」之説。〔三〕（識遺卷七）

〔一〕安褧四書訓蒙輯疏引此句。

〔二〕蒙引卷十：「饒氏謂學聖人之道不厭，以聖人之道教人不倦。今據論語注『爲之』謂爲仁聖之道，『誨人』亦謂以此教人，則可從饒説。」（第476頁）

〔三〕羅璧按：「視（朱子）肢體之説尤明切。」

曰：「宰我、子貢、有若智足以知聖人。汚，不至阿其所好。」

汚，下也。三子智足以知夫子之道。假使汚下，必不阿私所好而空譽之，明其言之可信也。

輯講：「汚」字屬上句，屬下句皆無意義，恐「決」字之誤。〔二〕（管窺）

宰我曰：「以予觀於夫子，賢於堯舜遠矣。」

程子曰：「語聖則不異，事功則有異。夫子賢於堯舜，語事功也。蓋堯舜治天下，夫子又推其道以垂教萬世。堯舜之道，非得孔子，則後世亦何所據哉？」

宰我謂觀夫子賢於堯舜，不知他所觀在何處，不可曉。看來程子不甚取宰我之言，所以將事功來説，集注引此説，似是朱子微意。（管窺）〔三〕

有若曰：「豈惟民哉？麒麟之於走獸，鳳凰之於飛鳥，太山之於丘垤，河海之

〔一〕史云：「孟子既曰『智足以知聖人』。又曰『汚不至阿其所好』。詞氣之間揚而若抑，抑而復揚，皆所以極明其言之可信。蓋世間自有明足以知人，而不能無所阿私者，則其猶未可信也。故必如集注之『假使汚下』之説，然後下句足以備上句未盡之意，意味深長。雙峰反以爲無意義，何耶？若以爲『決』，文意固直。政恐知者之未可必其無皆私也。考證（按其説爲：以文勢言，汚字當作決字之誤）又勦之以爲己説，陋矣。」（管窺卷九）

〔二〕史云：「詳孟子首以『知足以知聖人，汚不至阿其所好』之言，稱贊三子以爲發端（四庫本作：以發其端）。然後引其言如此。使宰我之言未盡善，則孟子爲失言矣。程朱亦但釋其賢於堯舜者之所在，不知雙峰如何見得不取與微意之端的？況朱子中庸序又自用其語意乎！雙峰此疑恐未必然。」（管窺卷九）

於行潦，類也。聖人之於民，亦類也。出於其類，拔乎其萃，自生民以來，未有盛於孔子也。」

言自古聖人，固皆異於衆人，然未有如孔子之尤盛者也。程子曰：「孟子此章，擴前聖所未發，學者所宜潛心而玩索也。」

孟子要學聖人，故於子游、子夏、子張、冉牛、閔子、顔淵，皆曰「姑舍是」。伯夷、伊尹雖是古聖人，然伯夷偏於清，伊尹偏於任，不若孔子之時中，故曰「乃所願則學孔子」。解孟子與解論語不同，論語章句短，孟子章句長，須要識他全章大指所在，又須看教前後血脉貫通而後可。（僅大全）〔一〕

3.3 孟子曰：「以力假仁者霸，霸必有大國，以德行仁者王，王不待大。湯以七十里，文王以百里。」

力，謂土地甲兵之力。假仁者，本無是心，而借其事以爲功者也。霸，若齊桓、晉文是也。以德行仁，則自吾之得於心者推之，無適而非仁也。

〔一〕「願學孔子一段，自「宰我、子貢善爲説辭」起，孟子但從大架步説，却未顯出示人，集注、語録亦未爲發明。雙峰謂『孟子章句長，須看教前後血脉貫通』。如此，『願學孔子』一語，乃通章要領，若於前後貫通有礙，則不但文義雙躓，而聖學吃緊處亦終湮晦，令學者無入手處。」（讀四書大全説，第939頁）

霸字亦作伯，伯字點發便是霸字。王字點發便是王，去聲字。如齊以包茅責楚，其事屬義。或引「包茅不入，昭王不復」是假仁。曰：「此是假義，不是假仁。」請問假仁。曰：「救民，仁也；尊君，義也。湯放桀，武伐紂，以救民爲主，其事屬仁。齊問罪於楚，以尊周爲主，其事屬義。孟子不説假義，却説假仁。蓋仁包五常，言仁則義在其中，如伐原示信，大蒐示禮，皆是假仁處。」[二]（輯釋，大全無就「霸字……屬義」句。）

3.4 孟子曰：「仁則榮，不仁則辱。今惡辱而居不仁，是猶惡濕而居下也。如惡之，莫如貴德而尊士，賢者在位，能者在職。國家閑暇，及是時明其政刑。雖大國，必畏之矣。」

此因其惡辱之情，而進之以强仁之事也。貴德，猶尚德也。士，則指其人而言之。賢，有德者，使之在位，則足以正君而善俗。能，有才者，使之在職，則足以修政而立事。國家閑暇，可以有爲之時也。

或謂「賢者在位，能者在職」，謂賢者有德，但使之在位而不任事；能者有才，所以使之在職而任事。

〔二〕蒙引卷十，引「齊問罪」段，「愚按：饒氏引伐原示信、大蒐示禮，謂假仁字兼義禮智信，固是。但詳左氏本旨，則於『以力假仁』，及大注中『假借其事以爲功，以力服人，非心服，力不贍』等語俱不切。按：假借其事以爲功，如救邢、存衛、定襄王、定王世子之類，方是假仁之功。然此非以其力，亦不能糾合一時諸侯以爲此事。蓋其心不信於人，故須以力驅之耳。如湯征自葛始，天下信之，則不同矣。」（第482頁）

曰：「如此說，則賢者是個無能底人。蓋凡是賢者，皆當使之在位。然賢者所能却不同，就其間使能敷教者在敷教之位，能治獄者在治獄之位。既有其位，便有其職。天下豈有無職之位，豈有無能之賢？」（僅大全，輯釋無，王氏輯佚本亦無）

今國家閑暇，及是時般樂怠敖，是自求禍也。

言其縱欲偷安，亦惟日不足也。

般樂則不暇「明其政刑」，怠敖則不能「貴德尊士」。〔一〕

3.5 孟子曰：「尊賢使能，俊傑在位，則天下之士皆悅而願立於其朝矣。

俊傑，才德之異於衆者。

俊傑謂人中之俊傑者，即指賢能而言，尊賢使能便是俊傑在位。尊非禮貌之虛文，與之共天位，治天職，以至去讒遠色，賤貨貴德，皆尊賢之道。（僅大全，輯釋僅引「俊傑……在位」句，且無「而言」二字）

關譏而不征，則天下之旅皆悅而願出於其路矣。

關譏之制，凡衆途所會之地，則立關以限之；行旅有節，方可度關。以此稽考其來歷，以防奸宄。節是使

〔一〕蒙引卷十，「般樂怠傲，不恤政刑也。不恤政刑，無求於賢才，而惟奸諛是崇是用矣。自與本文相反對，不必如饒氏所分。」（第484頁）

者所持之節，如今脚引及州縣移文。或用節，或用周禮，所謂「以節出納之」者是也。（輯釋）

廛無夫里之布，則天下之民皆悦而願爲之氓矣。

今戰國時，一切取之。市宅之民，已賦其廛，又令出此夫里之布，非先王之法也。

家征是力役之征，如今庶役。夫征是粟米之征，即百畝之税，如今輸租。里布是布縷之征，即五畝之税，如今納絹。〔一〕（輯釋）

無敵於天下者，天吏也。然而不王者，未之有也。」

吕氏曰：「奉行天命，謂之天吏。廢興存亡，惟天所命，不敢不從，若湯、武是也。」

問「天吏」二字。曰：「吏，君所命；天吏，天所命。君所命者，可以刑人、殺人，凡有罪者，皆得而刑殺之。天所命者，可以征人、伐人，凡暴亂之國，皆得而征伐之。」

此章言能行王政，則寇戎爲父子；不行王政，則赤子爲仇讎。

「無敵於天下」一句，乃是此章之大旨。蓋能行王者之政，則可以興王者之治。當時諸侯不得民心，惟務侵

〔一〕周禮述注卷九引述：「饒氏云家征是力役之征，夫征是粟米之征，里布是布縷之征。是不以布爲泉也。不以爲泉而以爲布縷，與不毛之罰，似得其倫類。然本經凡言布者，指泉爲多，獨於此爲布縷。饒氏之云，亦未有他據也。況一字而二三其解，又解經之所深避乎！」「饒雙峰云『里布以布縷之征當之』。義亦可通。但與周禮異。」（蘿山集卷五孟子）

人土地，故孟子教之但行王政，以恤其民。使吾國之民，仰之若父母，則天下之民，亦仰之若父母矣。如此則東征西伐，何向不服？不然吾國之民，亦仇敵也，況鄰國乎！（僅大全）

3.6 孟子曰：「人皆有不忍人之心。」

天地以生物爲心，而所生之物因各得夫天地生物之心以爲心，所以人皆有不忍人之心也。

人心慈愛惻怛，纔見人便發將出來，更忍不住，所以謂之不忍人。仁之爲德，在天地則爲生物之心，在人則爲不忍人之心。天地能生物，人不能生物，但是愛人之心，即是生物之心。程子云：「惻隱之心，人之生道也。」正此之謂。〔一〕（輯釋）

先王有不忍人之心，斯有不忍人之政矣。以不忍人之心，行不忍人之政，治天下可運之掌上。

言衆人雖有不忍人之心，然物欲害之，存焉者寡，故不能察識而推之政事之間；惟聖人全體

〔一〕蒙引卷十：「不忍人『忍』字是反字，饒氏謂人心慈愛惻怛，纔見人便發將出來，更忍不住者，非是。不忍人，不忍害人也。」（第486頁）

王夫之：「不忍人『忍』字，誤作必有忍『忍』字一例看，極爲害理。雙峰『忍不住』之說，其謬甚矣！『忍』字從刃、從心，只是割棄下不顧之意。朱子、孟子於此，已説得分明。事親、從兄，是從順處見；惻隱、羞惡，是因逆而見。觀下稱孺子入井則知之。若無入井之事，但見一孺子，便痛惜憐愛，忍禁不住，骨與俱靡，則亦婦人之仁耳。……饒氏之以小言破道，將牽率夫人樂用其婦人之仁，小丈夫之悻悻而有餘矣。」（讀四書大全説卷八，第942—943頁）

此心，隨感而應，故其所行無非不忍人之政也。

斯，猶即也。〔二〕言先王之心，無物欲之蔽，纔有不忍人之心，即有不忍人之政。不待充廣而後能也，若衆人須待充廣。〔三〕

惻隱之心，仁之端也；羞惡之心，義之端也；辭讓之心，禮之端也；是非之心，智之端也。

惻隱、羞惡、辭讓、是非，情也；仁、義、禮、智，性也；心，統性情者也。端，緒也。因其情之發，而性之本然可得而見，猶有物在中而緒見於外也。

孟子論性，唯是這一章説得最分曉。

凡有四端於我者，知皆擴而充之矣，若火之始然，泉之始達。苟能充之，足以保四海；苟不充之，不足以事父母。

〔一〕安褧四書訓蒙輯疏引此句。

〔二〕「雙峰云『斯，猶即也。』若下得『即』字，便不當下『斯』字。『即』字雖疾速，然有彼此相躡之意。如人言『行一步，即行第二步』，第一步之中無第二步，但行一步亦自可止，不必定行第二步；特行之疾者，不止而加進，遂相因以即有耳。此言『斯有』則不然。須爲之釋曰『斯，即此也』，方得恰合。即此不忍人之心，便有不忍人之政在内，非有待也。如齊宣之易牛，孟子許之爲『仁術』。仁，心也；術，政也。不忍殺牛之心，自有此全牛之術；非既有此心，又有此術也。」（讀四書大全説，第94頁）

四端在我，隨處發見。知皆即此推廣，而充滿其本然之量，則其日新又新，將有不能自已者矣。能由此而遂充之，則四海雖遠，亦吾度内，無難保者；不能充之，則雖事之至近而不能矣。

集注「即此推廣」，是釋「擴」字，「滿其本然之量」是釋「充」字。〔一〕自親親而仁民而愛物，推至於無一民一物之不愛，是充仁之量；自一事之得宜，是充義之量，禮智皆然。人能充廣，則四端之流行發達，常如火之始然，泉之始達。其勢方張而不可遏，便由此而可以燎原赴海。若不能充廣，則如火始然而即滅，泉始達而即壅，便是恁地休了。所以集注云日新又新，「新」字正是發明二「始」字之義。（通無「自親親……皆然」句，「云日」作「説日」，「新字」前有「説」，「二」爲「兩」）

問：「四端衆人皆有，若擴充，似非衆人所能。」曰：「知皆擴而充之」，其要在「知」字、「皆」字。衆人之中，若有能知，所以擴而充之。又於四者皆能擴而充之，則便是人中之君子，但患人不知不爲耳。〔二〕（輯釋，通無首句）

愚按：四端之信，猶五行之土。無定位，無成名，無專氣，而水、火、金、木，無不待是以生者。故土於四行無不在，於四時則寄王焉，其理亦猶是也。

云峰胡氏曰：「按饒氏云：『以四方論之，土無定位，無成名，無專氣；以五方論之，亦未嘗無定位成

〔一〕安裘四書訓蒙輯疏引此句。

〔二〕「此説似好。」「饒氏説亦未見其正當。蓋『知皆』二字，恐終不可分析也。」（朴世采南溪先生朴文純公文外集卷六答李汝九問）

名專氣，不可執一看。』」

異文：饒氏曰：「謂之有亦得，謂之無亦得。以四方言之，土固無定位；以五方言之，則中央屬土。故河圖以五居中爲土，亦有定位也，不可專執一説。」（管窺）〔一〕

3.7 仁者如射，射者正己而後發。發而不中，不怨勝己者，反求諸己而已矣。

爲仁由己，而由人乎哉？

此上三四章，皆是爲當時君大夫言之。〔二〕此章與「仁則榮」一章之意同，皆是教時君以擇術之意。〔三〕「役」字則小國役大國，楚六千里爲讐人役之役，言不能行仁，則既無尊爵之可貴，人無安宅之可居，宜乎爲人之所役。則不當歸怨於人，但當反求諸我，我若爲仁，雖大國豈（輯釋「豈」作「安」）能役之？〔四〕

〔一〕管窺：「通謂饒氏之説云云。愚見朱子之説，是就五方看，方看得。試以河圖看之，五土居中，似有定位。然三八木位乎東，不可以西；一六水位乎北，不可以南。如中間五點，則自具五方而於東西南北無所不該，似有定位，而實无定位也。輯釋亦引通説。」史按：「通之辯饒説如此，亦不可謂之無見矣。竊意五方之説，猶有可疑。蓋中可指外爲方，外不可指中爲方。故方之爲義，可以四言，不可以五言也。」（管窺卷九）

〔二〕蒙引卷十：「愚謂似爲當時諸侯言。諸侯之反求諸己如何？如『貴德而尊士，賢者在位，能者在職』云云，畏之矣，何至爲人役之有？饒氏一説甚當。」（第 492 頁）

〔三〕安婁四書訓蒙輯疏引此句。

〔四〕按：此条录自四書通：「因恥辱而勉於行爲」四書辑释、四書大全所引不同，如「以擇術之意」作「因恥辱而勉於仁。」另順序表述有所顛倒。王夫之言：「矢人豈不仁於函人一章，唯雙峰爲得之。慶源、西山只在心上説，却不顧下文『不仁不智』一段，亦且不顧矢函、巫匠兩喻。矢人匠人之心，與巫函同，所以不同者，術而已矣。」（讀四書大全説，第 950 頁）

3.8 大舜有大焉，善與人同。舍己從人，樂取於人以爲善。

言舜之所爲，又有大於禹與子路者。善與人同，公天下之善而不爲私也。己未善，則無所繫吝而舍以從人；人有善，則不待勉强而取之於己，此善與人同之目也。

舜之稱堯，方以「舍己從人」爲「惟帝時克」；聖人雖生知而不自以爲生知，常虛心以受人之善。〔一〕己之所爲，偶有未盡，而人之所見，有善於己，即舍而從之。無一毫執吝之意，乃所以見聖人之無我，而非人所及也。（輯釋）

集注「無所繫吝」説「舍」字，「不待勉强」説「樂」字，此是舜之所以異於人處。（僅通）

3.9 柳下惠，不羞污君，不卑小官。進不隱賢，必以其道。遺佚而不怨，阨窮而不憫。故曰：「爾爲爾，我爲我，雖袒裼裸裎於我側，爾焉能浼我哉？」故由由然與之偕而不自失焉，援而止之而止。援而止之而止者，是亦不屑去已。

柳下惠，魯大夫展禽，居柳下而謚惠也。不隱賢，不枉道也。

他人「不羞污君，不卑小官」，必至於苟進，而柳下惠則不隱賢；他人見袒裼裸裎而與之偕立，則必至於

〔一〕小注按：「『方以』恐『乃以』之誤。」（金幹厚齋先生集卷二十六孟子）

流，而柳下惠則不自失。此其所以爲聖人之和，而異乎常人之和也。

孟子曰：「伯夷隘，柳下惠不恭。隘與不恭，君子不由也。」

隘，狹窄也。不恭，簡慢也。夷、惠之行，固皆造乎至極之地。然既有所偏，則不能無弊，故不可由也。

聖人之道，大中至正，所以萬世無弊；纔偏，便非聖人中正之道，其流必皆有弊，故君子不由。〔一〕（僅通）

人之立身，學伯夷易，學柳下惠難。（僅通）

公孫丑下

4.1 孟子曰：「天時不如地利，地利不如人和。」

天時，謂時日支干、孤虛、王相之屬也。

〔一〕管窺亦引「纔偏……不由」。史按：「集注亦有『既有所偏，則不能無弊』之言。……集注之所謂弊，弊在二子之身；雙峰之所謂流弊，弊在學二子而不成者。然則孰爲正？曰：當以集注之說爲正。……朱子之言，有曰『夷、惠隘不恭，不必言效而不至者其弊乃如此，只二子所爲已有弊矣』。非集注之所謂弊，弊在二子之身乎？又曰『諸先生恐傷觸二子，所以說流弊。』……非雙峰之所謂流弊，弊在學二子而未至者乎？合而觀之，則集注之說爲正，可見矣。惜乎通者獨取饒說而於語録此等議論，皆莫之取。使讀者無所取正也。」（管窺卷九）

時日、支干、孤虛、旺相之説，大概以五行衰旺言之。五行有孤虛時，有旺相時。春屬木，甲乙木生丙丁火，便是木旺而火相，旺字即是王字，相王之次也。金到這裏衰，所以孤。孤者，無輔助之意，是個獨夫模樣。如今説四廢，然水爲母，本爲子，子實母虛，水到此，所以虛。或問：「此説時日，或是説方所。」曰：「二者一般，一個是横，一個是直，所以天德月德日，亦有天德月德方，大意如此，其間又自有細密不同處。」〔一〕

地利，險阻、城池之固也；人和，得民心之和也。

立兩句爲柱，下文分兩邊自解之。（按：此條通無，輯釋、大全皆未標明言説者，王本據慣例，認爲當是雙峰説，承上省）

城非不高也，池非不深也，兵革非不堅利也，米粟非不多也；委而去之，是地利不如人和也。

言不得民心，民不爲守也。

非謂可以全無天時、地利，但不如人和爾。用兵也要天時地利，但人和是本。人心不和，雖有天時地利，亦不可取勝。况時不時屬天，利不利屬地，人心和不和則在我而已。在天地者難必，在我者可恃。（輯釋）

〔一〕困勉録卷二十七，「注孤虛二字，大全蔡氏及仁山金氏，俱就支干上看出。雙峰饒氏則就五行上看出，看來似可兼用。」

以天下之所順，攻親戚之所畔；故君子有不戰，戰必勝矣。

言不戰則已，戰則必勝。尹氏曰：「言得天下者，凡以得民心而已。」

緊要在「得道」二字上。（僅輯釋）

4.2 景子曰：「否，非此之謂也。禮曰：『父召，無諾；君命召，不俟駕。』固將朝也，聞王命而遂不果，宜與夫禮若不相似然。」曰：「豈謂是與？曾子曰：『晉、楚之富，不可及也。彼以其富，我以吾仁；彼以其爵，我以吾義，吾何慊乎哉？』夫豈不義而曾子言之？是或一道也。天下有達尊三：爵一，齒一，德一。朝廷莫如爵，鄉黨莫如齒，輔世長民莫如德。惡得有其一，以慢其二哉？

孟子言我之意，非如景子之所言者。因引曾子之言，而云夫此豈是不義，而曾子肯以爲言，是或別有一種道理也。達，通也。蓋通天下之所尊，有此三者。曾子之説，蓋以德言之也。今齊王但有爵耳，安得以此慢於齒德乎？

景子之言，是人臣事君之常；孟子之言，是人君尊賢之道。

「天下有達尊三」，是解上面「是或一道也」一句，謂曾子之言別有一個道理，乃是如此，不可執「君命召

不俟駕」一偏之説也。（通）

故將大有爲之君，必有所不召之臣。欲有謀焉，則就之。其尊德樂道，不如是不足與有爲也。

大有爲之君，大有作爲，非常之君也。程子曰：「古之人所以必待人君致敬盡禮而後往者，非欲自爲尊大也，爲是故耳。」

尊德樂道不如是，「如是」字指「謀焉則就之」。（通、輯釋，大全無前句）

故湯之於伊尹，學焉而後臣之，故不勞而王；桓公之於管仲，學焉而後臣之，故不勞而霸。

先從受學，師之也。後以爲臣，任之也。

何處見得學而後臣？蓋學師之，臣相之也。觀尹之辭，無所遜於湯。桓之於管，一則曰仲父，二則曰仲父，亦可見師之之意。（輯釋）〔一〕

4.3 若於齊，則未有處也。無處而饋之，是貨之也。焉有君子而可以貨取乎？

〔一〕王本按：「尹之辭見於尚書者，今存五篇，皆太甲時作。所謂『無所遜於湯』者，未知何據。」（第446頁）

無遠行戒心之事，是未有所處也。取，猶致也。尹氏曰：「言君子之辭受取予，惟當於理而已。」

「貨取」是羅致底意思，言人君之於賢者，當致敬盡禮以招致之。豈有一個君子，可以貨買結他來。緣宋、薛所饋有用，所以當受；若齊所饋則無用，既無所用，是賄之也。若是受了，便是被他以貨來籠絡了。「處」字是處物爲義之處。（僅通）

4.4「然則子之失伍也亦多矣。凶年飢歲，子之民，老羸轉於溝壑，壯者散而之四方者，幾千人矣。」曰：「此非距心之所得爲也。」

子之失伍，言其失職，猶士之失伍也。距心，大夫名。對言此乃王之失政使然，非我所得專爲也。

凶年説得闊，如水旱疾疫之類，飢歲只是五穀不熟。

4.5「吾聞之也：有官守者，不得其職則去；有言責者，不得其言則去。我無官守，我無言責也，則吾進退，豈不綽綽然有餘裕哉？」

孟子居賓師之位，未嘗受禄。故其進退之際，寬裕如此。尹氏曰：「進退久速，當於理而已。」

「餘裕」是寬緩不切之意。賓師從容規諷，以漸而入，如今朋友相似。少焉不入，亦當去，但寬得些子。不如那有官守言責者，恁地逼迫，不得其職，不得其言，則目下便著休。或疑孔子不脱冕而行，與孟子之説不同。曰：「正是一般。蓋孔子有去志久矣，但去得不恁地逼迫，後來燔肉不至，方不脱冕而行。且如衛靈公，可謂無道，然亦以賓禮待孔子。故孔子在衛極多時，後來却因問陳，明日遂行。亦是久有去志，因此遂行耳。」〔一〕

4.6 孟子爲卿於齊，出吊於滕，王使蓋大夫王驩爲輔行。王驩朝暮見，反齊滕之路，未嘗與之言行事也。公孫丑曰：「齊卿之位，不爲小矣；齊滕之路，不爲近矣。反之而未嘗與言行事，何也？」曰：「夫既或治之，予何言哉？」

王驩蓋攝卿以行，故曰齊卿。夫既或治之，言有司已治之矣。孟子之待小人，不惡而嚴如此。

孟子爲卿於齊，齊王以孟子知理，令其攝卿。有司各有所司，孟子不明言所以不與言之意，只就所問行事上答之。言事事各有人司之，何待我説，所謂「不惡而嚴如此」。（僅通（「理」王本等作「禮」，云「一作理」））

〔一〕管窺引自「正（作「只」）是……脱冕而行」，下有「於衛亦然」。史云：「孔子於魯爲司寇，攝相事，却正是有官守者，與孟子位賓師不受禄者不同。孔子久有去志，猶待膰肉不至而後行者，非進退有餘裕也。蓋仕於父母之邦，若以受女樂而去，則是顯其君相之惡，無忠厚之意矣。故膰肉不至，則得以微罪行矣。引以證孟子之事，恐未的當；若衛事，則庶乎近之。」（管窺卷九）

4.7 古者棺槨無度，中古棺七寸，槨稱之。

度，厚薄尺寸也。中古，周公制禮時也。槨稱之，與棺相稱也。欲其堅厚久遠，非特爲人觀視之美而已。

周七寸，只如今四寸許。（輯釋）

4.8 齊人伐燕。或問曰：「勸齊伐燕，有諸？」曰：「未也。沈同問『燕可伐與』？吾應之曰『可』，彼然而伐之也。彼如曰：『孰可以伐之』？則將應之曰：『爲天吏，則可以伐之。』今有殺人者，或問之曰『人可殺與』？則將應之曰『可』。彼如曰：『孰可以殺之』？則將應之曰：『爲士師，則可以殺之。』今以燕伐燕，何爲勸之哉？」

楊氏曰：「燕固可伐矣，故孟子曰可。使齊王能誅其君，吊其民，何不可之有？乃殺其父兄，虜其子弟，而後燕人畔之。乃以是歸咎孟子之言，則誤矣。」

惟士師則可以殺有罪之人，泛泛如何可以擅殺？惟天吏可以伐無道之國，諸侯如何可以擅相征伐？天吏，天所命者；士師，君所命者。天吏以其有道，故天命之征伐，如湯武是也。沈同安曉此理，但知人之可伐，而不知己之不可伐人。

異文：惟天吏可以伐有罪之國，諸侯如何擅相征伐？沈同但知其人之可伐，而不知己之不可伐人。（管窺）〔一〕

4.9 周公使管叔監殷，管叔以殷畔。**武王崩，成王幼，周公攝政。管叔與武庚畔，周公討而誅之。**

輯講：看來當成王疑周公之時，雖二公在成王之側，也不敢措一辭。止候機會之來，直因天大雨，雷電以風後，方引成王去啓金縢之書。〔二〕（管窺）

4.10 王謂時子曰：「我欲中國而授孟子室，養弟子以萬鍾，使諸大夫國人皆有所矜式。子盍爲我言之？」**萬鍾，穀祿之數也。鍾，量名，受六斛四斗。**

孟子當時後車數十乘，從者數百人，皆是門人，不是僕從，所以齊王要以萬鍾養之。（僅通，王本「時」作「日」）

〔一〕史云：「集注之説活，饒氏與通之説則死而不活。使齊王能誅其君吊其民，有以慰燕民之望，而服諸侯之心，如此則天吏之所爲耳。故曰『何不可之有！』今曰『諸侯如何擅相征伐』，曰『齊非伐罪之君』，則湯武何嘗不是諸侯？孟子又何嘗不以湯武之事望齊王？顧齊王所爲如何耳。豈可以無道必之哉！語録、或問之意，皆與集注相發，不可不考。」（管窺卷九）

〔二〕史云：「二公候機會引王啓金縢之説，甚不正大，當考之書。」（管窺卷九）

古之爲市也，以其所有易其所無者，有司者治之耳。有賤丈夫焉，必求龍斷而登之，以左右望而罔市利。人皆以爲賤，故從而征之。征商，自此賤丈夫始矣。

孟子釋龍斷之説如此。治之，謂治其爭訟。左右望者，欲得此而又取彼也。罔，謂罔羅取之也。

「左右望」是欲全得之，萬一不得於此，亦可得於彼。「不得於此」，是譬喻辭十萬；「得於彼」，是譬喻受萬。

4.12 尹士聞之曰：「士誠小人也。」

此章見聖賢行道濟時，汲汲之本心；愛君澤民，惓惓之餘意。李氏曰：「於此見君子憂則違之之情，而荷蕢者所以爲果也。」

尹士是疑孟子來得不是，去得也不是。既知王之不可以爲湯武，又來做什麼？及其去也，又不索性去。殊不知聖賢憂世之情，則不如此。方其來也，只望齊王能行其道；及其去也，又望王能改過，這是聖賢仁厚之意。蓋決然去者，義也；欲去不去者，仁也。李氏所以説「憂則違之之情」，憂只是不樂。違，去也，當看情

字。〔一〕（通，輯釋大全僅引「方其來……情字」，「這是」作「此」）

4.13 如欲平治天下，當今之世，舍我其誰也？吾何爲不豫哉？

然則孟子雖若有不豫然者，而實未嘗不豫也。蓋聖賢憂世之志，樂天之誠，有並行而不悖者，於此見矣。

孟子到此亦末如之何，所以只得歸之天。（僅大全）

4.14 公孫丑問曰：「仕而不受禄，古之道乎？」曰：「非也。於崇，吾得見王。退而有去志，不欲變，故不受也。繼而有師命，不可以請。久於齊，非我志也。」

師命，師旅之命也。國既被兵，難請去也。孔氏曰：「仕而受禄，禮也；不受齊禄，義也。義之所在，禮有時而變，公孫丑欲以一端裁之，不亦誤乎？」

有見行可之仕，有際可之仕，有公養之仕。孟子當時見於崇，便有不合處，難於委質爲臣，所以止爲際可之仕。見行可者，見這道理漸可行也。孟子自從既退之後，未見其道之可行，所以終於不受禄。

禮則有常，義則有權，如「君命召不俟駕」，禮也；有不召之臣，便是義。孔氏謂「仕而受禄，禮也；

〔一〕王本認爲此處「疑有脱誤」。（第448頁）

不受齊禄，義也」，説得自好。但言公孫丑欲以一端裁之，下得却未穩。（通，輯釋無「但言」句，大全誤作輔廣説）

滕文公上

5.1 孟子道性善，言必稱堯舜。

道，言也。性者，人所禀於天以生之理也，渾然至善，未嘗有惡。人與堯舜初無少異，但衆人汩於私欲而失之，堯舜則無私欲之蔽，而能充其性爾。故孟子與世子言，每道性善，而必稱堯舜以實之。

孟子之意不在性善，只在稱堯舜，欲世子凡事學堯舜，又恐其以堯舜爲難及，所以先道性善。（管窺）

孟子曰：「世子疑吾言乎？夫道一而已矣。成覸謂齊景公曰：『彼丈夫也，我丈夫也，吾何畏彼哉？』顔淵曰：『舜何人也？予何人也？有爲者亦若是。』公明儀曰：『文王我師也，周公豈欺我哉？』」

孟子知之，故但告之如此，以明古今聖愚本同一性，前言已盡，無復有他説也。孟子既告世子以道無二致，而復引此三言以明之，欲世子篤信力行，以師聖賢，不當復求他説也。

世子再見孟子，已信孟子性善之說了，但疑堯舜非人所及。孟子說「道一而已矣」，是就堯舜上說，不是就性上說。「道一而已矣」與「性一而已矣」不同：性以所稟言之，道以所由言之。集注此處說得「性」字稍重。當以孟子所舉成覸、顏子、公明儀之說推之，可知其意。（管窺）〔一〕

今滕，絶長補短，將五十里也，猶可以爲善國。書曰：「若藥不瞑眩，厥疾不瘳。」

言滕國雖小，猶足爲治，但恐安於卑近，不能自克，則不足以去惡而爲善也。

前面文公再去見孟子時，是疑其資稟凡下，不可以爲堯舜，故孟子以成覸以下三說答之。末後孟子恐文公又自疑其土地狹小，故以瞑眩之說告之。文公後來也能問喪禮、問經界，亦足見其有爲處。〔二〕（僅大全）

5.2 孔子曰：「君薨，聽於冢宰。」

〔一〕四書通於「道一而已」章批評雙峰說：「愚見集注豈不能曰『同一道』而必曰『同一性』者，蓋推本而言，欲自上文性善說來。性之外他無所謂道，同此性即同此道，又何疑焉。」史云：「按通所以辯饒氏之說是矣。但饒氏自上節說性善堯舜處，已與集注不同，此節又是承上節所說之意而言耳。其於上節則曰『孟子之意不在性善……。』惟其上節如此說，故於此節則曰『世子再見……』集注『欲其知仁義不假外求』，此說『道性善』一句，『聖人可學而至』，此說『稱堯舜』一句。可謂道理、事實兩無所遺。不知雙峰何爲疑之耶？況謂意不在性善，只在堯舜，則是泛泛言性之善而不力，乃遽以堯舜之事責望於人，安得不啓人之疑！若謂恐人以堯舜爲難及，所以道個性善。然則何不先使之學堯舜，然後發明性善者以曉之乎！今經文先說性善，乃及堯舜，而雙峰乃如此說，孰若集注順文解義之爲勝乎！如此則集注此節之說，自無可疑。通者之辨，無以加矣。饒氏又謂『當以孟子所舉……。』愚亦謂當以孟子所舉此三事推之，可見集注之意，已無可議。」（管窺卷九）

〔二〕「似有見而亦未盡發。竊意此恐以小國而欲行善道，其難如服瞑眩之藥也。第集注没此意，不敢爲言矣。」（金鍾厚本庵集卷十一孟子）

冢宰，六卿之長也。

君薨，「君」字統天子諸侯言；「聽於冢宰」，是國家政事皆聽命於冢宰，非聽政聽訟之謂，當看「於」字。（通）

5.3 詩云：「雨我公田，遂及我私。」惟助爲有公田。由此觀之，雖周亦助也。

詩小雅大田之篇。雨，降雨也。言願天雨於公田，而遂及私田，先公而後私也。當時助法盡廢，典籍不存，惟有此詩，可見周亦用助，故引之也。

語録中説孟子誤引詩來證周家用助法。〔一〕朱子之意，只把徹做法了，孟子之意不然。徹則無分公私，但周人是因助之田而行徹之法，然周雖用徹法，亦有用助處，畢竟優於鄉遂。（管窺）〔二〕

夏后氏五十而貢，殷人七十而助，周人百畝而徹，其實皆什一也。徹者，徹也；助者，借也。

此以下，乃言制民常産，與其取之之制也。以下非集注乃或问语，或問：三代授田之多少不

〔一〕史云：按語録但有云云，這是不曾識周禮，只用詩意帶將去之言。未見有如雙峰所舉者。

〔二〕史云：「饒氏之意，豈不曰徹不過因貢助之法，而用之於鄉、遂、都鄙而已，徹固自無法也。然夏之貢，商之助，以五十、七十畝爲限，未嘗有百畝之制也。貢、助固是夏商之法，貢、助皆以百畝爲限，非周之徹法乎？夏用貢而不用助，商用助而不用貢，並用貢助而變易其制，又非周之徹法乎？至曰『但周人是因助之田而行徹之法』，則非也。」（管窺卷九）

同，何也？朱子曰：張子嘗言之矣。陳氏、徐氏亦有説焉，然若有可疑者。

若欲考究纖悉，則難理會。且井田之法，黄帝開端便做成了，如何便改得？商人七十畝，周人如何便更百畝？多少擾擾。鄉遂用貢法，都鄙用助法。三代所都之地不同，則鄉、都鄙亦恐卒難做過。至於溝洫塗畛，亦非一朝一夕所能成。朱子亦嘗疑之矣。（僅通）

異文：夏尚忠，所以民只用得五十畝。周家禮文煩，用度廣，須是百畝。鄉遂（以下文字同）（管窺）〔一〕

「爲民父母，使民盻盻然，將終歲勤動，不得以養其父母，又稱貸而益之。」

貸，借也。取物於人，而出息以償之也。益之，以足取盈之數也。

稱貸而益之，如常年五石納官，凶年折了，只納四石，而公家必取盈五石之數，則又貸他人一石來湊納，以足其數。此所以見貢法之害。（僅大全，輯釋無）

設爲庠序學校以教之：庠者，養也；校者，教也；序者，射也。夏曰校，殷曰序，周曰庠，學則三代共之，皆所以明人倫也。人倫明於上，小民親於下。

〔一〕史云：「田不過是出粟米，粟米不過以供日食……朱子以爲皆若有可疑。固謂田間疆理都合更改，恐無此理。恐愚見亦是可疑之一端……語録之疑，信矣。朱子謂孟子只是傳聞如此，恐難盡信，然則讀者政不必求其説之必通也。」史云：「此説（鄉遂條）自與朱子合，但語焉不詳，乃若三代皆通行貢、助二法於都鄙、鄉遂者。豈記録之失其意耶？當更詳之。」（管窺卷九）

庠以養老爲義，校以教民爲義，序以習射爲義，皆鄉學也。學，國學也。共之，無異名也。倫，序也。父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有序，朋友有信，此人之大倫也。庠序學校，皆以明此而已。

孟子教時君行仁政，只是教與養兩事。井田以養之，學校以教之，告齊王、滕公皆如此。小民親於下者，蓋百姓不親，五品不遜，所以教以人倫。使之君與臣自相親，父與子自相親，長與幼自相親，非尊君親上之親。或問：夫婦有別，如何相親？曰：夫婦無別，則相瀆，瀆便相離了。（輯釋，通無篇首至「皆如此」兩句）〔一〕

詩云：「周雖舊邦，其命惟新」，文王之謂也。子力行之，亦以新子之國。

言周雖后稷以來，舊爲諸侯，其受天命而有天下，則自文王始也。

新其國，小大雖不同，可以爲善，便是新其國。（僅大全）

孟子曰：「夫仁政，必自經界始。經界不正，井地不鈞，穀祿不平。是故暴君污吏必慢其經界。經界既正，分田制祿可坐而定也。」

井地，即井田也。經界，謂治地分田，經畫其溝塗封植之界也。

〔一〕蒙引卷十一，「當如饒氏説。君與臣自相親，父與子自相親，長與幼自相親，非尊君親上之親。此説可從。蓋合帝命契所謂『百姓不親，五品不遜』之義，然後自該得親上之義矣。」（第 521 頁）

溝塗封植之界，經緯錯綜，直者爲經，橫者爲緯，只舉經字，有緯在其中。溝，溝洫之類；塗，道塗；封，土堠；植，種木爲界。

無君子莫治野人，無野人莫養君子。

言滕地雖小，然其間亦必有爲君子而仕者，亦必有爲野人而耕者，是以分田制禄之法，不可偏廢也。

分田制禄雖平説，然却相因。穀禄即井地中公田，撥其穀以爲禄，分田始可制禄。（輯釋）

卿以下必有圭田，圭田五十畝，餘夫二十五畝。

程子曰：「一夫上父母，下妻子，以五口八口爲率，受田百畝。如有弟，是餘夫也。年十六，別受田二十五畝，俟其壯而有室，然後更受百畝之田。」愚按：此百畝常制之外，又有餘夫之田，以厚野人也。

圭田餘夫，亦是百畝中撥與他半分，則五十畝，四分則二十五畝。問：「各受田百畝，六十傳與其子，子養其父。但只是長子受父之田，次子便是餘夫，別請二十五畝。若無子，則百畝納之官。」曰：「然。」問：「人物繁庶，公家安得有許多田分授？」曰：「天地間只著得許多物事，少間人物過多，便有乘除，亦理勢使之然也。」（輯釋，通無「問各受田百畝」「若無子則百畝納之官曰然」句，「問」作「或問」。蒙引所引無「問」以下文字）

此其大略也。若夫潤澤之，則在君與子矣。

井地之法，諸侯皆去其籍，此特其大略而已。潤澤，謂因時制宜，使合於人情，宜於土俗，而不失乎先王之意也。

或問：「潤澤之説，集注云『合於人情，宜於土俗』，此是朱子著緊説處？」曰：「前面説底是個硬局子，到這裏須是要會變通。使合人情，宜土俗，可也。潤澤非文飾之謂，乃是和軟底意思，不全是硬局子。〔一〕温潤、滑澤，方可行得，此朱子善於形容孟子用心處。」（通，大全無「集注……説處」句）。

愚按：喪禮經界兩章，見孟子之學，識其大者。是以雖當禮法廢壞之後，制度節文不可復考，而能因略以致詳，推舊而爲新；不屑屑於既往之跡，而能合乎先王之意，真可謂命世亞聖之才矣。

井田之法，黄帝開端便做成了，如何改得？商人七十畝，周人如何便更百畝？至於溝洫塗畛，亦非一朝一夕所能成，朱子亦嘗疑之。王制與周禮已不同，孟子多是臆度言之。井田可行於中原平曠之地，若是地勢高低，如何可井？恐江南是用貢法，阡陌是田間路。古人車制，一車闊六尺有餘，兩傍又翼之以人。佔田太多，商君

〔一〕蒙引卷十一，「饒氏曰：『前面記底是個硬局子，到這裏須要會變通。』又曰：『潤澤非文飾之謂，乃是和軟底意思。』饒氏此説最精。故朱注曰：『潤澤謂因時制宜，使合於人情，宜於土俗。』以此見上文所言，只是硬局子也。」（第 524 頁）

欲富國，所以鑿開阡陌爲田，前此諸侯欲富其國，井田大綱已自廢了，商君則索性壞却。〔一〕

5.4 子夏、子張、子游以有若似聖人，欲以所事孔子事之，强曾子。曾子曰：「不可。江漢以濯之，秋陽以暴之，皜皜乎不可尚已。」

言夫子道德明著，光輝潔白，非有若所能彷彿也。

曾子所見，不在衆人所見之中；衆人見衆人之所見，曾子見衆人之所不見。所以能説夫子皜皜，如濯之以江漢之水，暴之以秋陽之日。其光輝潔白，有不可加者矣。（僅通）

「從許子之道，則市賈不貳，國中無僞。雖使五尺之童適市，莫之或欺。布帛長短同，則賈相若；麻縷絲絮輕重同，則賈相若；五穀多寡同，則賈相若；屨大小同，則賈相若。」

陳相又言許子之道如此。蓋神農始爲市井，故許行又托於神農，而有是説也。五尺之童，言幼小無知也。許行欲使市中所粥之物，皆不論精粗美惡，但以長短、輕重、多寡、大小爲價也。

〔一〕蒙引卷十一引「井田可行」以下文字。王本無開篇至「疑之」文字。

長短以丈尺言，輕重以權衡言，多寡以斗斛言，皆是比而同之。與共耕相似，便是齊物、「剖斗折衡而民不爭」之説。凡托神農、黄帝者，皆老氏之説也。〔一〕

5.5 夷子曰：「儒者之道，古之人『若保赤子』，此言何謂也？之則以爲愛無差等，施由親始。」徐子以告孟子。孟子曰：「夫夷子，信以爲人之親其兄之子爲若親其鄰之赤子乎？彼有取爾也。赤子匍匐將入井，非赤子之罪也。且天之生物也，使之一本，而夷子二本故也。

「若保赤子」，周書康誥篇文，此儒者之言也。夷子引之，蓋欲援儒而入於墨，以拒孟子之非己。又曰「愛無差等，施由親始」，則推墨而附於儒，以釋己所以厚葬其親之意，皆所謂遁辭也。孟子言人之愛其兄子與鄰之子，本有差等。書之取譬，本爲小民無知而犯法，如赤子無知而入井耳。且人物之生，必各本於父母而無二，乃自然之理，若天使之然也。故其愛由此立，而推以及人，自有差等。今如夷子之言，則是視其父母本無異於路人，但其施之之序，姑自此始耳。

〔一〕「二字一連讀，『齊』字微斷。慶源以莊、許齊物爲同旨，則似生來不曾見莊子，聽得説莊有此篇題，謬猜作「齊物之論」，豈不令莊子笑人地下！雙峰説許行似老子，亦錯。許行微似墨者，皆無君故。然史遷所紀九家，道家，老、莊也；墨家，墨翟、禽滑厘也；許行則所謂農家者流爾。」（讀四書大全説，第975頁）

非二本而何哉？

夷子是引「若保赤子」一句來證愛無差等之説。孟子則謂不然，「信以爲人之親其兄之子，爲若親其鄰之赤子乎？」是説夷子差看了。「若保赤子」之意，信真也。「彼有取爾也」是説周書別有所取也，以下三句却解周書本意。

一本便有厚薄，如木然，根幹枝葉，自有大小次第。二本則天下皆是父母，無分根幹枝葉了。蓋親親而仁民，仁民而愛物。各有差等不同，夷子不識，以爲愛無差等。

蓋上世嘗有不葬其親者。其親死，則舉而委之於壑。他日過之，狐狸食之，蠅蚋姑嘬之。其顙有泚，睨而不視。夫泚也，非爲人泚，中心達於面目。蓋歸反蘽梩而掩之。掩之誠是也，則孝子仁人之掩其親，亦必有道矣。」

於是歸而掩覆其親之屍，此葬埋之禮所由起也。此掩其親者，若所當然，則孝子仁人所以掩其親者，必有其道，而不以薄爲貴矣。

厚葬其親，發於其心之不能自已，這便是夷子求見孟子之萌芽。孟子就舉上世不葬其親之説，亦見得發於不容已。蓋上世不葬其親，這一人於心有所不安，却掩之，葬親之事自此始。「掩之誠是也」此一句，是問掩之是耶？非耶？若以爲掩得是，則孝子仁人之掩其親，亦必自有個道理。以此觀之，則厚葬其親，自有不容已。

葬其親厚，則愛無差等之説，不攻自破矣。集注「若所當然」四字説「掩之誠是」一句佳。

滕文公下

6.1 良不可，曰：「吾爲之範我馳驅，終日不獲一；爲之詭遇，一朝而獲十。詩云：『不失其馳，舍矢如破』。我不貫與小人乘，請辭。』」

言奚不善射，以法馳驅則不獲，廢法詭遇而後中也。詩小雅車攻之篇。言御者不失其馳驅之法，而射者發矢皆中而力，今嬖奚不能也。

射者是驅禽獸來，迎而射之，此禽當中來，則可以正射。若來得不正，則或當左，或當右以射之。御者自有法度。射者不過迎而射之，則不中，非關禦者事。詭遇是詭道以遇禽獸，射者不能迎而射之，而御者以詭遇，〔一〕則其中非射者之能，乃御者之力也。

前面引虞人，明不可往見之意；後面引王良，明不可枉尺直尋之意。〔二〕（通，輯釋無兩「面」字）

〔一〕安裘四書訓蒙輯疏引雙峰是詭道以遇禽獸。林次崖曰饒氏説亦盡明白。蒙引不知何爲未曉。

〔二〕王本句末尚有「言其不忘義以殉利」。

6.2 孟子曰：「是焉得爲大丈夫乎？子未學禮乎？丈夫之冠也，父命之；女子之嫁也，母命之，往送之門，戒之曰：『往之女家，必敬必戒，無違夫子！』以順爲正者，妾婦之道也。」

女子從人，以順爲正道也。蓋言二子阿諛苟容，竊取權勢，乃妾婦順從之道耳，非丈夫之事也。

乾，元亨利貞，便是剛健爲正；坤，利牝馬之貞，便是柔順爲正。儀、衍雖使得諸侯懼，不過順其欲耳。諸侯之志在得土地，儀、衍從而投其所好，不過妾婦之事爾。丈夫且不可爲，況大丈夫乎！〔一〕（通，輯釋無首句，「諸侯之志在得土地，儀、衍從」輯釋作「諸侯志在土地，二人」。通無「爾……丈夫乎」句）

6.3 周霄問曰：「古之君子仕乎？」孟子曰：「仕。傳曰：『孔子三月無君，則皇皇如也，出疆必載質。』公明儀曰：『古之人三月無君則弔。』」

出疆，謂失位而去國也。質，所執以見人者，如士則執雉也。出疆載之者，將以見所適國之君而事之也。

〔一〕王本第451頁，「爾」作「耳」，「且不可爲」作「有所不爲」。

三月無君則吊，似亦可疑，如何恰好三月無君便去吊之？恐是爲士先有位，後失位者言之。〔一〕畢竟子爲士，則祭以士；子爲大夫，則祭以大夫。尋常有祭，一旦失位而不得祭。一年有四時之祭，若失位三月，便廢一祭，故可吊之。〔二〕吊其不得祭，非吊其不得君也。古人重祭祀，故如此。不然，則如何三月無君則吊？〔三〕（通，輯釋無「似亦……吊之」句）

6.4 曰：「有人於此，毀瓦畫墁，其志將以求食也，則子食之乎？」曰：「否。」曰：「然則子非食志也，食功也。」

毀瓦畫墁，言無功而有害也。既曰食功，則以士爲無事而食者，真尊梓匠輪輿而輕爲仁義者矣。

當時功利之説盛，不知聖道之有用，見孟子所至之國，時君稍見尊禮，養其從者，則以爲無事而食。如王子墊問士何事、不素餐兮，皆是此意。畢竟當時之君，雖能養之而不能用之，故時人有此疑。然而當時諸侯尚知尊敬儒者，如孔子之適衛、孟子之在齊，皆有所養，想亦是先王之澤未泯。（蒙引卷十一引「當時諸侯」

〔一〕「按：饒氏曰三月：『無君則吊，爲先有位後失位者言之。』此説甚得。愚謂出疆載質，亦猶是耳。」（崔象龍鳳村先生文集卷十五孟子上）

〔二〕「此説似涉太巧。如何？」曰：「饒説雖未知其必然。然而此章大旨既在於『不祭』二字，則饒見似甚精當。恐不可輕爲非斥。」（杨應秀白水先生文集卷二十三孟子講説）

〔三〕輯釋、蒙引卷十一無「似亦……吊之」句。另末句「則吊」爲「便吊」。

以下文字）

6.5不行王政云爾，苟行王政，四海之内皆舉首而望之，欲以爲君。齊、楚雖大，何畏焉？

宋實不能行王政，後果爲齊所滅，王偃走死。

武行王政，故征伐無所不服，行仁政也似難。如湯行仁政，則有夏臺之囚；文王行仁政，則有羑里之囚；滕方欲行王政，齊、楚便去迫他。然孟子告之曰：「君如彼何哉，强爲善而已矣。」宋則未行，故孟子言不行王政云爾。（僅通）

異文：滕方行王政（同上，「故孟子」無「孟子」）。苟行王政，四海之内皆舉首而望之，欲以爲君。滕則已行，故孟子勉之爲善。然孟子尤拳拳於齊，畢竟齊有其土，又有其民。〔一〕（管窺）

6.7曾子曰：「脅肩諂笑，病於夏畦。」子路曰：「未同而言，觀其色赧赧然，非由之所知也。」由是觀之，則君子之所養可知已矣。

〔一〕史云：「雙峰此言，不爲無理，但語焉不詳。使孟子『齊、楚雖大，何畏焉』與君『如彼何哉』二語若相反者。至曰『滕則已行，故但告以君如彼何哉』云云，『宋則未行，故言不行王政云爾』云云，則似已行者則不敢過許之；未行者則大言以許之者。如此，則孟子之意，不幾於誣乎！……至若尤拳拳於齊者，一則以其國之大，二則因齊王之有意於孟子而又可以爲善。」（管窺卷九）

孟子言由此二言觀之，則二子之所養可知，必不肯不俟其禮之至，而輒往見之也。此章言聖人禮義之中正，過之者傷於迫切而不洪，不及者淪於污賤而可恥。

古者不爲臣不見，前面陳代一章，終未甚分曉，此一段説得極分曉。畢竟公孫丑是問不見諸侯何義，故孟子答之甚明。「是皆已甚」，「陽貨先，豈得不見」，皆是斷之之辭。觀陽貨之事，則不特諸侯不可見；觀曾子、子路之言，則不特不可往見。雖平交之人，亦不可强與之言，蓋物不可以苟合。（通）

異文：古者不爲臣不見，前面答陳代章未甚分曉。此章答得甚明。觀陽貨事（以下同）。（輯釋，大全僅引觀陽貨事以下）

6.9 當堯之時，水逆行，氾濫於中國。蛇龍居之，民無所定。下者爲巢，上者爲營窟。書曰：「洚水警余。」洚水者，洪水也。

水逆行，下流壅塞，故水倒流而旁溢也。

水逆行，是如此壅塞上來，遂至於横流。當初畢竟先亦是如此壅塞，到堯時，水多年無去處，故氾濫於中國。（僅通）

邪説暴行又作，園囿、污池、沛澤多而禽獸至。及紂之身，天下又大亂。

自堯舜没至此，治亂非一，及紂而又一大亂也。

暴行即上面「壞宮室，棄田宅」也。暴行通上下而言，必有邪説糊塗了個理義，然後暴行始作。〔一〕

楊墨之道不息，孔子之道不著，是邪説誣民，充塞仁義也。仁義充塞，則率獸食人，人將相食。

楊朱但知愛身，而不復知有致身之義，故無君；墨子愛無差等，而視其至親無異衆人，故無父。無父無君，則人道滅絶，是亦禽獸而已。公明儀之言，義見首篇。充塞仁義，謂邪説遍滿，妨於仁義也。孟子引儀之言，以明楊墨道行，則人皆無父無君，以陷於禽獸，而大亂將起，是亦率獸食人而人又相食也。此又一亂也。

墨氏無父之教，便充塞了仁；楊氏無君之教，便充塞了義。有仁義則天下治，無仁義則天下亂。今仁義既充塞，則亂將起而率獸食人，人又將相食矣。但本文「充塞仁義」以下自難看，少個意脉過「率獸食人」上去。故集注從而補之，曰：「孟子引儀之言，以明楊墨道行，則人皆無父無君，以陷於禽獸而大亂將作（集注作「起」），是以（集注作「亦」）率獸食人，而人又相食」。如此説得甚分曉。（通，輯釋大全僅引開篇至

〔一〕蒙引卷十一引末句，言「誠哉是言！自古及今，大抵皆然，有暴行必有邪説以文之。」（第543頁）陸隴其：「邪説暴行，蒙引推問看極是。存疑雙峰俱云即指上文壞宮室、棄田宅，不妥。」（困勉録卷二十九）

「相食矣」)〔一〕

吾爲此懼，閑先聖之道，距楊墨，放淫辭，邪説者不得作。作於其心，害於其事；作於其事，害於其政。聖人復起，不易吾言矣。

孟子雖不得志於時，然楊墨之害，自是滅息，而君臣父子之道，賴以不墜。是亦一治也。程子曰：「楊墨之害，甚於申韓：佛氏之害，甚於楊墨。蓋楊氏爲我疑於義，墨氏兼愛疑於仁，申韓則淺陋易見。故孟子止辟楊墨，爲其惑世之甚也。佛氏之言近理，又非楊墨之比，所以爲害尤甚。」

前言「生於其心，害於其政，發於其政，害於其事」，此言「作於其心，害於其事，作於其事，害於其政」者，亦各有意。前言畢竟政是大體，事是小節。今既生於其心，則必害於大體，既害於大體，則少焉於那小節都壞了。此段是指楊墨而言，無父無君，乃楊墨之見於行事者。少焉充塞仁義而至於率獸食人，是害於其政了。（輯釋，大全無「此段是指楊墨而言」，「無父無君」以下與「前言」一段分別置於不同文本下，通則並置）〔二〕

〔一〕「雙峰以無父無君貼事，以率獸食人貼政，看來未是。蓋其始有無父無君之事，亦有無父無君之政，其終也有食人相食之政。」（困勉録卷二十九）

〔二〕「此恐是偶然，而饒雙峰則以爲各有意，恐未免穿鑿。然而事先於政，當語順耶？」「雙峰之説非穿鑿。儘亦有其然者。雖不必如是泥看，何害於孟子辟異端之本旨，後學學孟子之工夫耶？」（李祠弘齋全書卷百二十鄒書春記一）

詩云：「戎狄是膺，荆舒是懲，則莫我敢承。」無父無君，是周公所膺也。孟子所以引戎狄荆舒者，以楊墨乃夷狄之教也。我亦欲正人心，息邪説，距詖行，放淫辭，以承三聖者；豈好辯哉？予不得已也。

蓋邪説横流，壞人心術，甚於洪水猛獸之災，慘於夷狄篡弒之禍，故孟子深懼而力救之。

問：「邪説、詖行如何分？」曰：「説既邪辟，其行必偏詖，其辭愈見淫蕩。前言詖淫邪，由詖而始；此言息邪説，由邪而始；詖行淫辭則自邪説上來，放者廢放、距絶。」

前言天下之生久矣，一治一亂爲綱領。下面又言治了又亂，亂了又治，再三如此反覆説了。則又到此以三段總結，前面以「予不得已」一句起頭，後以「予不得已」一句結合，既而又繳上「不得已」去。（王元善四書通考引，載四書輯釋續修四庫本。王本引）〔一〕

6.10 以母則不食，以妻則食之；以兄之室則弗居，以於陵則居之。是尚爲能充其類也乎？若仲子者，蚓而後充其操者也。

〔一〕大全未引，但所引陳櫟説，實同此意：「新安陳氏曰：學者當深察孟子所以不得已之心。下文詳之，章末又申言此二句以結之。豈惟孟子，凡聖賢出而任三才，扶三綱，皆不得而已也。一治一亂，乃此章綱領，下文節節照應之。」

范氏曰：「天之所生，地之所養，惟人爲大。人之所以爲大者，以其有人倫也。仲子避兄離母，無親戚君臣上下，是無人倫也。豈有無人倫而可以爲廉哉？」

不要問所從來，只當思量我當食兄之禄，與居兄之室否。若問所從來，則織屨辟纊以易之者，又安知其所從來之非義？如諸侯之取人猶御，然他既「交也以道，接也以禮」，則孔子受之矣。若思其所從來，則思之過，行一步也不得了。這個不是孟子如此辯得分曉，則後世將謂仲子是個好人。（通，輯釋僅至「受之矣」）

離婁上

7.1 孟子曰：「離婁之明，公輸子之巧，不以規矩，不能成方員；師曠之聰，不以六律，不能正五音；堯舜之道，不以仁政，不能平治天下。」

范氏曰：「此言治天下不可無法度，仁政者，治天下之法度也。」

規矩、六律，當來皆是聖人做起，雖離婁、公輸、師曠亦不可無之，況庸匠庸工乎！不以仁政，雖聖人也不能平治天下，況後世乎！（僅大全，蒙引卷十二引之）

饒氏「仁政第一是封建」云云，或問「孟子不十分説封建，何耶？」曰：「當時大併小，强併弱，封建雖

壞，其跡尚存。兼之封建王者之事，孟子當時只爲諸侯言之，所以不及此。」（管窺）〔一〕

聖人既竭目力焉，繼之以規矩準繩，以爲方員平直，不可勝用也；既竭耳力焉，繼之以六律，正五音，不可勝用也；既竭心思焉，繼之以不忍人之政，而仁覆天下矣。

此言古之聖人，既竭耳目心思之力，然猶以爲未足以遍天下，及後世，故制爲法度以繼續之，則其用不窮，而仁之所被者廣矣。

惟天下不能常有聖人，所以要繼之以不忍人之政。「繼」字最有意味，不然仁政雖自聖人而始，亦自聖人而止矣。〔二〕

〔一〕史云：「封建井田至戰國時，其制同於廢壞，謂『封建其跡尚存，故不言』，非也。曰『封建王者事，爲諸侯言，所以不及此』爲近之，但欠發明耳。蓋井田、封建，均之爲王者事，但井田雖一國亦可行，封建非兼制天下不可舉。孟子惟以井田、學校告時君者，是先其所可行者也。」（管窺卷十）

〔二〕「既者，已事之詞也；繼者，遂事之詞也。『已竭耳目心思』云者，勞已盡而績未成也。『繼之以規矩、準繩、六律、仁政』云者，言彼無益，而得此術以繼之，乃以遂其所事也。雙峰乃云『唯天下不能常有聖人，所以要繼之［以］不忍人之政』。然則使天下而恒有聖人，則更不須此不忍人之政乎？是孔子既作，而伏羲之易，唐、虞之典，殷、周之禮，皆可焚矣！此老子『剖斗折衡』之緒論，釋氏『黃葉止啼』『火宅』『化城』之唾餘。奈何遊聖賢之門者，不揣而竊其旨也！」（讀四書大全説，第 990 頁）

「亦按：『亦自聖人而止』一句語意不暢。」（金幹厚齋先生集卷二十八孟子）「按：此『繼』字只是以仁政繼心思之意。而饒氏以後聖繼前聖之意言之，恐失本意。集注所謂及後世者，只言其效之遠，非釋繼字意。」（崔象龍鳳村先生文集卷十五孟子上）

故曰：責難於君謂之恭，陳善閉邪謂之敬，吾君不能謂之賊。

范氏曰：「人臣以難事責於君，使其君爲堯舜之君者，尊君之大也；開陳善道以禁閉君之邪心，惟恐其君或陷於有過之地者，敬君之至也；謂其君不能行善道而不以告者，賊害其君之甚也。」

恭有對敬言者，有即是敬者，如中庸「篤恭」，書「允恭」之類，恭即是敬也。（輯釋）

7.2 孟子曰：「規矩，方員之至也；聖人，人倫之至也。欲爲君盡君道，欲爲臣盡臣道，二者皆法堯舜而已矣。不以舜之所以事堯事君，不敬其君者也；不以堯之所以治民治民，賊其民者也。

法堯舜以盡君臣之道，猶用規矩以盡方員之極，此孟子所以道性善而稱堯舜也。

人倫不説父子、夫婦、長幼、朋友，而獨舉堯舜君臣做人倫之樣子者，其説意在當時人君。〔一〕

暴其民甚，則身弑國亡；不甚，則身危國削。名之曰「幽厲」，雖孝子慈孫，百世不能改也。

苟得其實，則雖有孝子慈孫，愛其祖考之甚者，亦不得廢公義而改之。言不仁之禍必至於此，

〔一〕「人倫獨言君臣者，此章主君臣言也。雙峰説得之，新安以宗主綱維爲説，不是。」（困勉録三十）

可懼之甚也。

改是要改其惡謚，古人謚法最公。後世亡國之君，皆得美謚，公義廢矣。（輯釋，通「惡謚」作「惡」，「皆」作「亦」，無末四字）〔一〕

孟子是舉堯舜爲法，舉幽厲爲戒，這幾章意思一般。（僅通）

天子不仁，不保四海；諸侯不仁，不保社稷；卿大夫不仁，不保宗廟；士庶人不仁，不保四體。

言必死亡。

社稷宗廟以「祭」言，四海以「土」言，四體以「身」言。〔二〕四海依舊在，只是我不得有其土；社稷宗廟依舊在，只是我不得以諸侯卿大夫之禮行其祭；四體依舊在，只是我不得有其身。非無了此物，他依舊在，

〔一〕史云：「改如何是改其惡？經之上文有『名之曰』三字，則下文『不能改』，正是不能改其惡名耳。况集注所謂『不得廢公義而改之』者，正謂惡謚。既得其實，即是公義所在。公義則不可廢，故孝子慈孫，愛祖考之情不得信，是以不能改也。（四庫本多出文字：饒氏『要改其惡』四字，正是不以集注之説爲是。觀其下文『古人謚法最公』以下三句，其意蓋謂古人謚法最公，則謚不可改。所以子孫愛其祖考，欲追改其惡則無及。其集成與通引其説，皆作『改其惡』。）惟發明引饒説以爲『改其惡謚』，與諸本不同，豈發明（四庫本多「亦」）知其不通，故如此改之耶？蓋發明於凡例中，嘗以纂節潤色三陳、胡、輔之説自任，是以知之。（四庫本無「是以知之」四字，作「則此處『謚』字，是其所增無疑。兼之又於『皆得美謚』之下，亦添『公義廢矣』四字。與諸本不同，又可見矣。輯釋依發明所改而引之，要之皆非輯講之舊矣」）」（管窺卷十）可見，史氏認爲「公義廢矣」乃陳櫟所加，非饒氏原本。在這個意義上，似乎四書通更爲準確可靠。

〔二〕安裘四書訓蒙輯疏引此句。

只是不是我個了。〔一〕（通，輯釋僅首句）

7.4 孟子曰：「愛人不親反其仁，治人不治反其智，禮人不答反其敬。行有不得者，皆反求諸己，其身正而天下歸之。詩云：『永言配命，自求多福。』」

我愛人而人不親我，則反求諸己，恐我之仁未至也。智敬放此。

上面三句包括未盡，所以下面又説「皆當反諸己」，添個「皆」字。凡有行不得所欲者，必自反諸身，則我之身無不正，天下亦歸之矣。「皆」字説得闊，不特説上面三者而已。「永言配命」是常常思量要合理，「永」是無間斷之意。此章補前章意，前章説大綱，此章説得密。〔二〕

7.5 孟子曰：「人有恒言，皆曰『天下國家』。天下之本在國，國之本在家，家之本在身。」

雖常言之，而未必知其言之有序也。故推言之，而又以家本乎身也。此亦承上章而言之，大

〔一〕管窺引「四海依舊云云」以下文字。史云：「『四體依舊在，只是我不得有其身』。此句不可曉。縱在，亦不過一枯骸耳。」（管窺卷十）

〔二〕蒙引卷十二引「『永言配命』是常常思量要合理，『永』是無間斷之意」句。「人君之所不得於天下者，亦唯不親、不治、不答以敬而已。其以莅下土而定邦交者，亦唯愛之、治之、禮之而已。仁、智、敬之皆反求矣，則亦更有何道之可反求也？只此三者，包括以盡。『行有不得者，皆反求諸己』，是總括上文以起下義。雙峰乃云『上面三句包括未盡，皆字説得闊』，徒爲挑撥，了無實義，當亦未之思爾。」（讀四書大全説，第990頁）「愚以爲行有不得者句，蓋合三者而言之，捨仁智敬之外更有何事？而謂包括未盡哉！」（孟子師説）

學所謂「自天子至於庶人，壹是皆以修身爲本」，爲是故也。

國，王畿之内，天子所治，天下四方，諸侯之國。天下取則於國，國取則於家，家取則於身。〔一〕

7.6 孟子曰：「爲政不難，不得罪於巨室。巨室之所慕，一國慕之；一國之所慕，天下慕之；故沛然德教溢乎四海。」

巨室，世臣大家也。得罪，謂身不正而取怨怒也。麥丘邑人祝齊桓公曰：「願主君無得罪於群臣百姓。」

集注世臣、大家是兩項，世臣非一代之臣，大家是貴宦之家。〔二〕

孔子墮三都，便得罪於三家了，豈可只要不得罪於巨室？孟子之言，亦是一説耳。（管窺）〔三〕

7.7 孟子曰：「天下有道，小德役大德，小賢役大賢；天下無道，小役大，弱役强。斯二者天也，順天者存，逆天者亡。」

〔一〕「雙峰謂『天下取則於國』云云，是只主教化説矣。看來孟子是渾説，還兼教養爲是，但意則或重在教耳。」（困勉録卷三十）

〔二〕蒙引卷十二亦引此。「按：世臣大家似指世世大家之臣而言也。今饒氏分作兩項，以世臣爲非一代之臣，以大家爲一時貴宦之家。恐失集注本旨。」（金幹厚齋先生集卷二十八孟子）

〔三〕史云：「罪是惡逆悖理之名，不是咈人私意之謂。若巨室强僭而我治之，却是巨室得罪於我。至於我治之不得其宜，與當治而不治，此則我之罪也。豈可謂『纔治之，便是得罪於彼』耶？雙峰謂『孟子之言，亦是一説耳』。愚謂孟子此説之外，他無所謂得罪之説。若如雙峰以治之爲得罪，則非所謂罪矣。」（管窺卷十）

有道之世，人皆修德，而位必稱其德之大小；天下無道，人不修德，則但以力相役而已。

天下有道，則人隨其德之大小而有位之上下；天下無道，則修德者少，縱有之，不得在上位。集注「人皆有修德」者，是人自修德位；「必稱」者是上之人處之各當，皆是告時君之辭。（僅通）〔一〕

天者，理勢之當然也。

集注將理、勢二字來説。小德、大德，小賢、大賢以理言；小役大、弱役强以勢言。〔二〕蓋天下有理有氣，就事上説，氣便是勢。如鄭衛齊楚之役，亦勢之當然也。纔到勢之當然處，便非人之所能爲，即是天了。（通，輯釋無「集注將理、勢二字來説」，無「如鄭衛……當然也」句）

〔一〕「按：翼注後説，大全朱子之説如此，前説大全雙峰之説如是，看來二説原可兼用。」（困勉録卷三十）

〔二〕管窺僅引此。史按：「語録問『天下無道，小役大，弱役强。亦曰天，何也？』朱子曰：『到那時不得不然，亦是理當如此。』然則小德大德、小賢大賢，固以理言，有是理則有是勢。小大强弱，固以勢言，有是勢必有是理。（四庫本多「蓋若專言勢，則不得謂之天矣」）輔氏謂『有道則以德爲大小，無道則以力爲强弱，二者皆理勢之當然也。』斯言盡之矣。」（管窺卷十）

「粗疏就文字看，則有道之天，似以理言。無道之天，似以勢言，實則不然。既皆曰「役」，則皆勢矣。集注云『理勢之當然』，勢之當然者，又豈非理哉！所以慶源、雙峰從理勢上歸到理去，已極分明。……雙峰以勢屬之氣，其説亦可通。然既云天，則更不可析氣而別言之。天者，所以張主綱維是氣者也。理以治氣，氣所受成，斯謂之天。理與氣元不可分作兩截。若以此之言氣，爲就氣運之一泰一否、一清一濁者而言，則氣之清以泰者，其可孤謂之理而非氣乎？有道、無道，莫非氣也。此氣運、風氣之氣，則莫不成乎其勢也。氣之成乎治之理者爲有道，成乎亂之理者爲無道。均成其理，則均成乎勢矣。故曰：「斯二者，天也。」使謂泰有理而非氣，否但氣而無理，則否無卦德矣。是雙峰之分有道爲理，無道爲氣，其失明矣。……理与气不相离，而勢因理成，不但因气。气到纷乱时，如飘风飘「骤」雨，起灭聚散，回旋来去，无有定方，又安所得勢哉！凡言勢者，皆順而不逆之謂也；從高趨卑，從大包小，不容違阻之謂也。夫然，又安往而非理乎？知理勢不可以兩截溝分，則雙峰之言氣，亦徒添蛇足而已。……雙峰錯處，在看理作一物事，有轍跡，與道字同解。道雖廣大，然尚可見，尚可守，未嘗無一成之侀。故云『天下有道』，不可云『天下有理』。則天下無道之非無理，明矣。（讀四書大全説，第992—995頁）

賢兼才德，以政事言也。〔一〕雖曰時勢如此，然有大德者，便能回天，便勝這勢，孟子所以不説堯舜而説文王者。文王自小至大，猶百里而三分有二，不爲紂所役，此可以見德足以勝時勢處。〔二〕

詩云：「商之孫子，其麗不億。上帝既命，侯于周服。侯服於周，天命靡常。殷士膚敏，祼將于京。」

麗，數也。十萬曰億。侯，維也。

「侯維」之「維」，助語辭。「維」字活，有數義：有是「思」字底，有是「獨」字底，有是發語辭底，有是助語辭底。隨其文義之異，「維」與從心者同，但詩内多從「系」。（僅通）

7.8 孟子曰：「不仁者可與言哉？安其危而利其菑，樂其所以亡者。不仁而可與言，則何亡國敗家之有？」

安其危利其菑者，不知其爲危菑而反以爲安利也。所以亡者，謂荒淫暴虐，所以致亡之道也。不仁之人，私欲固蔽，失其本心，故其顛倒錯亂至於如此，所以不可告以忠言，而卒至於敗亡也。

〔一〕蒙引卷十二：「饒氏謂賢兼才德，未必然也。朱子注只是德字。」（第556頁）

〔二〕「蓋文王之至德，以其三分有二以服事殷故也。饒説可疑。」「不爲紂所役，只論至德勝時勢處。未及服事殷處也……饒氏説未見其不可。」（淵齋先生文集卷十一答金允範孟子問目）

要在看「樂其所以亡者」一句。他只愛那淫荒暴虐，所以取亡底事，故雖危，自以爲安；雖災，自以爲利。孟子此章説得利害大段分明。〔一〕（通）

夫人必自侮，然後人侮之；家必自毀，而後人毀之；國必自伐，而後人伐之。

所謂自取之者。

自侮是不自重，適所以召人之侮。（僅大全）

7.9 所欲與之聚之，所惡勿施爾也。

民之所欲，皆爲致之，如聚斂然。民之所惡，則勿施於民。

「與之」之「與」，訓「爲」字。是因人之欲，凡他所欲，却爲討與之，如聚斂然。（僅通）

7.10 曠安宅而弗居，舍正路而不由，哀哉！

曠，空也。由，行也。此章言道本固有而人自絶之，是可哀也。此聖賢之深戒，學者所當猛省也。

前面説自暴、自棄兩等人，後面説弗居、弗由，又只指自棄者言之。何也？蓋非毀禮義之人，已不可教誨

〔一〕王夫之：「雙峰歸重末句，自未分曉。其意以爲唯荒淫暴虐者，則與集注『心不存』之説相爲合。乃集注『心不存則無以辨於存亡之著』一語，亦拾起此不仁者太高。若論到存心上，則中材之主，能保其國家者，若問他仁義之心在腔子裏與否，則無論『三月不違』，即日月一至，乃至一念之分明不昧，亦不可得。然而以免敗亡而有餘者，則未能仁而猶不至於不仁，尚可與言也。人而謂之不仁，豈但不能存其心哉，直已喪其心矣！」（讀四書大全説，第 996 頁）

矣。那不能爲底，只是爲之不勇耳。尚知得仁義可居可由，猶爲可教，所以孟子只説此一項。自嘆息那自棄之人，有安宅而弗居，有正路而不由，是可哀也！〔一〕

7.12 居下位而不獲於上，民不可得而治也。獲於上有道：不信於友，弗獲於上矣；信於友有道：事親弗悦，弗信於友矣；悦親有道：反身不誠，不悦於親矣；誠身有道：不明乎善，不誠其身矣。是故誠者，天之道也；思誠者，人之道也。至誠而不動者，未之有也；不誠，未有能動者也。

此章述中庸孔子之言，見思誠爲修身之本，而明善又爲思誠之本。乃子思所聞於曾子，而孟子所受乎子思者，亦與大學相表裏，學者宜潛心焉。

人要爲君取信，必須朋友稱譽薦進。然朋友所以稱譽，必能修身齊家，方有可稱者。若是不説於親，則何可稱之有？能説親，必出於誠心乃可，這是推原誠身效驗如此。若説誠身工夫，則無間於事親取友。事君治民之際，誠到至處，自能動物。則以之事親而親悦，以之取友而友信，以之事君而君用，以之治民而民從，初無

〔一〕濛引卷十二：「曠安宅而弗居云云，兼自暴自棄，不可依饒氏説。」（第560頁）

「大全辨曰「哀哉」二字，自是兼暴棄説，雙峰專屬自棄，特泥首節仁義二字耳。小注朱子云安「宅正路，人皆有之，而自暴自棄以至於此。」未嘗分暴棄作兩頭説。」（四書講義續困勉録卷六）

「饒氏以不居不由只説自棄，恐未必然。自暴者以安宅爲水火，正路爲荆棘。自棄者知其爲宅爲路，但非我所能居且由。」「安宅正路以下，承居仁由義而立言。故饒氏以爲只指自棄者是也。」（朴世采南溪先生朴文純公文外集卷六答李汝九問）

先後之分矣。（僅大全）〔一〕

中庸自「天下之達道五」以下，恐只是子思之言。子思當來只爲學者説，所以説居下位起。若孔子告哀公，則未必説居下位及取友等事。如修身事親、知人知天之説，却是孔子告哀公之言。（通，輯釋等在中庸二十章注）〔二〕

饒氏疑集注「明善又爲思誠之本」，似明善之外，又有個思誠，恐非本文之意，蓋明善即是思誠。〔三〕

〔一〕「首節與末節分別處，雙峰説得極明，細玩可見。蓋逐節遞，惟與一節貫通。大凡説效驗處，皆當以此二序推之。」（困勉録卷三十）「按：饒氏以誠身效驗言者，是正釋本文之意也。以工夫言而曰無先後之分者，是推衍别意，以釋本文之餘意也。蓋以本文觀之，分明有先後次第也。」（金幹厚齋先生集卷二十八孟子）

〔二〕管窺：「輯釋亦引此説。」史云：「朱子以家語爲證，且有見於此章終十二章之意，彼豈不知家語之不足信而引之耶？又豈自無所見而但據家語以爲説乎？雙峰力詆家語之不足信，遂分『天下之達道五』以下自爲一章。且謂哀公問政章至至誠無息章皆論誠。殊不思既以『哀公問政』至『不可不知天』自爲一章，則『知天』以上何嘗指出『誠』之一字？直至達道、達德、九經處，方再言「所以行之者一」，猶是引而不發，直至章末方露出一『誠』字。今曰『自哀公問政章以後皆言誠』，則其説自有所不通矣。通者於中庸取其六節之分，既不審矣，而又取此説於此，可謂誤矣。」（管窺卷十）

〔三〕通：「余就集注觀之，無可疑者。其釋思誠云：『欲此理之在我者皆真（集注無「真」）實而無僞』；釋明善云：『即事以窮理，學者未有不能即事以窮理，而可使理之在我者皆實而無僞也』。況孟子言所謂思誠，即中庸所謂誠之，其功夫皆兼知行而言。集注所謂『思誠者，修身之本』，是修身以知行爲先，明善又爲思誠之本，是知行之中又當以知爲先也。饒氏疑之過矣。」

管窺亦引饒及通説。指出輯釋亦引此説。史云：「中庸以誠之者對誠者言，孟子以思誠者對誠者言。思誠與誠之者立言既異，則誠之者固兼知行而言。遂以思誠與之同義，恐不得孟子之意（四庫本作『本』）。愚往年因雙峰此説，亦以己意辨之。後來四書通板行，正與契合，甚以自信。近因温理四書，再考集注、語録之意，乃疑前辯之未當，豈雙峰所疑，却是孟子、朱子本意耶？謹按：語録有曰『明善自是明善，思誠自是思誠，明善是格物致知，思誠是毋自欺謹獨。明善固所以思誠，而思誠上面更有工夫在。』此言正是答學者『思誠莫須明善否』之問，似與集注語脉相類。又按論語九思章集注引謝氏之言曰，『未至於從容中道，無時而不自省察也。雖有不存焉者，寡矣。此之謂思誠。』此意又與語録『思誠是毋自欺謹獨』之言相合，豈朱子直以思誠爲省察之事，故如此説耶？通所謂『知行之中又當以知爲先者』，似矣。所謂『修身以知行爲先』者，則未順。」（管窺卷十）

7.13 太公辟紂，居東海之濱，聞文王作興，曰：「盍歸乎來！吾聞西伯善養老者。」二老者，天下之大老也，而歸之，是天下之父歸之也。

作、興，皆起也。盍，何不也。西伯，即文王也。紂命爲西方諸侯之長，得專征伐，故稱西伯。太公，姜姓，吕氏，名尚。文王發政，必先鰥寡孤獨，庶人之老，皆無凍餒，故伯夷、太公來就其養，非求仕也。二老，伯夷、太公也。大老，言非常人之老者。天下之父，言齒德皆尊，如衆父然。

「作興」是説文王起而爲方伯，若説伯夷，則當説「作而興」，養老不特是老者得其養，老少皆得其養。「歸乎來」是歸入文王境内，非仕於文王也。既有齒又有德，故謂之大老。若常人則是年老而已。（通，輯釋僅引「既有齒」以下）

7.15 聽其言也，觀其眸子，人焉廋哉？

言亦心之所發，故并此以觀，則人之邪正不可匿矣。然言猶可以僞爲，眸子則有不容僞者。

聽其言然後觀其眸子。若言有不善，則不必觀眸子。蓋言有僞有不僞，眸子却不容僞。故既聽其言，已得其大概，又觀其眸子以審之。孟子胸中明，所以聽其言，便知得他心内事。如詖邪淫遁，知其所蔽陷離窮是也。（僅通）

7.16 孟子曰：「恭者不侮人，儉者不奪人。侮奪人之君，惟恐不順焉，惡得爲恭儉？恭儉豈可以聲音笑貌爲哉？」

惟恐不順，言恐人之不順己。聲音笑貌，僞爲於外也。

孟子就侮人、奪人上説，是見得非泛言恭儉，亦是爲國君言之。〔一〕當時國君必有名爲恭儉者，但無故而加兵於他人之國，便是侮人；無故而取人之土地，便是奪人，安得謂之恭儉？

7.18 父子之間不責善。責善則離，離則不祥莫大焉。

責善，朋友之道也。王氏曰：「父有争子，何也？所謂争者，非責善也。當不義則争之而已矣。父之於子也如何？曰，當不義，則亦戒之而已矣。」

王荆公所謂「争則下氣怡聲，和悦以争之」，所謂戒，亦訓敕之而已。（僅大全，蒙引卷十二引）

7.19 孟子曰：「事孰爲大？事親爲大；守孰爲大？守身爲大。不失其身而能事其親者，吾聞之矣；失其身而能事其親者，吾未之聞也。孰不爲事？事親，事之本也；孰不爲守？守身，守之本也。」

〔一〕「恐皆有爲而言。饒氏所謂爲國君言之者，恐近於偏。」（崔象龍鳳村先生文集卷十五孟子上）

事親孝，則忠可移於君，順可移於長。身正，則家齊、國治、而天下平。

事君、事長、事兄，皆是事，但只事親爲大。守國、守家、守官、守職皆是守，但只是守身爲大。此孟子所以事親爲事之本，守身爲守之本也。能事親則忠可移於君，順可移於長，弟可移於兄，守身亦然。這個論其本，故謂之大。（僅通）

曾子養曾晳，必有酒肉。將徹，必請所與。問有餘，必曰「有」。曾晳死，曾元養曾子，必有酒肉。將徹，不請所與。問有餘，曰「亡矣」。將以復進也。此所謂養口體者也。若曾子，則可謂養志也。

曾元不請所與，雖有言無。其意將以復進於親，不欲其與人也。此但能養父母之口體而已。曾子則能承順父母之志，而不忍傷之也。

曾子養志，是承順他好底意思〔一〕；曾晳不私其口體之奉，常有及物之心，這便是好底意思。冠者童子，舞雩詠歸，有老者安之，少者懷之之氣象。（此句輯釋作「觀其冠童風雩，有老安少懷氣象」）曾晳有這意，曾子便能承順他，蓋緣曾子意思亦是如此。曾元便不然矣。孟子舉「必有酒肉」，以爲養親之法。凡有好底意思，皆要承

〔一〕「此説最好。世人謾説養志，更不究所養之是與非，不幾於陷親者乎！」（權炳約齋先生文集卷七思問録）

順而推廣之。若是不好底意思，則不當承順，要喻之使合於道，方謂之孝。孟子舉曾子、曾元之事，作兩個例頭。是事親者須是養志，養口體，末也。曾子以下專論事親，然守身亦父母之願，亦可謂之孝，不然則爲父母辱矣。（通，大全無「冠者……這意」一段）

異文：饒氏謂曾晳不私其口體之奉，常有及物之心。冠童舞詠，有老安少懷氣象。曾晳有這意，曾子便能承順他。（管窺）〔一〕

7.20 惟大人爲能格君心之非。君仁莫不仁，君義莫不義，君正莫不正。一正君而國定矣。

〔一〕管窺：輯釋亦引饒説。史云：「雙峰此論固新，恐亦求之太深。竊意孟子此言，不過如橫渠所謂『若親之故舊所喜，當極力招致。賓客之奉，當極力營辦，務以悦親爲事』者。政不必求曾晳之志何如也。」（管窺卷十）

「雙峰説：『曾晳不私其口腹之奉，常有及物之心，這便是好底意思，曾子便能承順他。』此言害道不小。子之事親，若在飲食居處之際，較量著孰得孰失，得則順之，失則逆之，即此便是不孝之尤。陳了翁云：『臣弑君、子弑父者，常始於見其有不是處耳。』見其有是，即見其有不是矣……乃天下不孝之子，纔於此辨是非，便做出逆天大惡來也不顧恤。故舜之琴弤干戈，自非象之所宜得，然使父母欲以與象，豈便固執不與？『天下無不是底父母』，則亦無是底父母也。凡此之類，父母即極其不是，也只欣然承順。雙峰云『要論之使合於道』，一論便是責善，責善便是爭，爭便是忤逆。父子之間，各執一是以相訟，而人道滅矣！……其不可者，唯欲使象代舜爲天子耳。以天子之位，天授之，堯禪之，非舜之有也。人子之於親，能有幾樁事物與舜之有天下一例？乃忍區區較其爲公爲私、爲得爲失哉！甚矣，雙峰之俗而悖也。……叔齊之賢不能過伯夷，而以偏愛故，亂長幼之序。雙峰所云「不好底意思」，孰甚於此！浸令伯夷見親之過，而欲以論孤竹君，使勿紊長幼之禮，豈非衛輒之流亞乎！且到者處所，豈但伯夷，即兇悍貪鄙之子，也難出口去諭。欲諭而不能，而又懷必諭之心，懷忿浸淫，而商臣之惡起矣。故曰：雙峰之説害道不小。」（讀四書大全説，第1001—1003頁）

大人者，大德之人，正己而物正者也。

大人是伊周之徒，他人當不得。（僅大全）

君仁君義便是正也，仁體義用，正包仁義言之。（僅通）

7.21 孟子曰：「有不虞之譽，有求全之毀。」

呂氏曰「行不足以致譽而偶得譽，是謂不虞之譽。求免於毀而反致毀，是謂求全之毀。言毀譽之言，未必皆實，修己者不可以是遽爲憂喜。觀人者不可以是輕爲進退。」

我去譽他人之譽，平聲；得此譽於他人，去聲。「譽」本是美人之好處，但對「毀」字説，則二者皆不得其真之意。〔一〕

7.24 樂正子從於子敖之齊，樂正子見孟子。

樂正子是樂官之長。恐其先曾作樂官來。子孫遂以爲姓。樂正裘亦是一人。以此見樂正是姓。如司馬亦是因官以爲姓。（通，輯釋；大全則於梁惠王下最末章引用；管窺節引第一、三、五句）〔二〕

〔一〕陸隴其：「按：此看毀譽最是。雙峰亦已見及，但又謂譽對毀而言，則有過情之意，則又與此相悖矣。」（困勉録卷三十）

「按：饒氏對毀字之説似有病。夫以孔孟程朱之聖賢，當時亦有毀譽。此亦以爲其譽與毀對，而謂不得其真耶？（金幹厚齋先生集卷二十八孟子）

〔二〕史云：「樂正、司馬皆是以官爲氏者，非姓也。姓與氏不同。」（管窺卷十）

7.25 孟子謂樂正子曰：「子之從於子敖來，徒餔啜也。我不意子學古之道，而以餔啜也。」

言其不擇所從，但求食耳。此乃正其罪而切責之。

此兩章只一件事，是兩次説。樂正子方來，孟子不欲便責之，後却正其罪，所以分作兩章。樂正子初意，只欲來齊見孟子，却因依王驩來，欲省飯食之費爾，所以言徒餔啜也，如今人欲省盤費模樣。樂正子將作無緊要底事看了，殊不知纔一失身，便是失其親，將來王驩或薦引之，則那時去就愈難區處。孟子所以切責之。[一]（管窺）[二]

7.26 孟子曰：「不孝有三，無後爲大。」

趙氏曰：「於禮有不孝者三事：謂阿意曲從，陷親不義，一也；家貧親老，不爲禄仕，二也；不娶無子，絶先祖祀，三也。三者之中，無後爲大。」

〔一〕蒙引卷十二引之，「樂正子始意只欲來齊見孟子，依王驩來省糧食之費，視爲勿緊要事。殊不知一失身從之，便是因失其親。孟子所以切責之。」（第568頁）

〔二〕管窺引饒氏説，無首句和「所以……模樣」句。並言「發明、輯釋皆引饒説。」史云：「樂正子只從子敖，便是失身於小人，便是有罪，故孟子深責之。至於不可宗，又是將來事。若孟子只慮其將來如此而責之，則是目下失身之罪，反爲緩矣。雙峰推而言之，猶未甚害。通又蹈襲而力主之，則似乎目下失身之罪，又未足爲大者。豈孟子之意哉！通每因他人之説，又爲敷演一番，以爲己説，殊無意味，而反失其旨。皆此類也。」（管窺卷十）通説爲：「論語『因不失其親，亦可宗也』。樂正子纔從子敖來，便是所依者失其所可親矣，他日如何宗而主之？」

此三者不是尋常不孝底事，奉順，孝也；但阿意曲從，陷親於不義，則不可。非其道不仕，孝也；家貧親老而不禄仕，則不可。告而後娶，孝也；但告則不得娶，以至無子絶祀則不可。趙氏以意度説自好，所以朱子不破其説。〔一〕

舜不告而娶，爲無後也，君子以爲猶告也。

范氏曰：「天下之道，有正有權。正者萬世之常，權者一時之用。常道人皆可守，權非體道者不能用也。蓋權出於不得已者也，若父非瞽瞍，子非大舜，而欲不告而娶，則天下之罪人也。」

范氏之意，有功於世教。若父之頑，未至於瞽瞍之甚，則人子平時所以事其親者，未能如舜之孝。欲不告而娶，則古今之罪也。（通）

7.27 孟子曰：「仁之實，事親是也；義之實，從兄是也。」

仁主於愛，而愛莫切於事親；義主於敬，而敬莫先於從兄。故仁義之道，其用至廣，而其實

〔一〕管窺引僅饒氏謂趙氏句。史按：「輔氏云：『此又（四庫本作『必』）見於古傳記，趙氏時其書尚存，故引之，今則不復存矣。』此説得之。況趙氏明説於禮有此三事，必有所據。雙峰乃謂其意度説，何耶？惟雙峰專以意度古人，故於史記、家語等書，朱子所引用者，一切度其以意度説而不信也。噫！古書尚不足信。雙峰又足信乎！（四庫本下有：『通既引輔説，又引饒説，可謂主見不定。發明則專取輔説，善矣。輯釋乃從通而不從發明，何耶？』）」（管窺卷十）

「既曰於禮有之，恐非以己意度説。當從輔氏。」（朴世采南溪先生朴文純公文外集卷六答李汝九問）

不越於事親從兄之間。

仁義有以性言者，有以德言者，有以道言者，此章嘗作道説。集注「仁主於愛，義主於敬」八字，恐非本文之意。若曰「仁之道主於愛，義之道主於敬」，可也。（管窺）〔一〕

智之實，知斯二者弗去是也；禮之實，節文斯二者是也；樂之實，樂斯二者，樂則生矣；生則惡可已也，惡可已，則不知足之蹈之、手之舞之。

斯二者，指事親從兄而言。知而弗去，則見之明而守之固矣。節文，謂品節文章。樂則生矣，謂和順從容，無所勉强，事親從兄之意油然自生，如草木之有生意也。既有生意，則其暢茂條達，自有不可遏者，所謂惡可已也。其又盛，則至於手舞足蹈而不自知矣。

實如果實殼之類，包得許多生意在其中，萌芽枝葉皆由是而生。初焉五者，只在事親、從兄兩件内，如兩個果實然。少焉知得這個節文，這個樂，這個到「生而烏可已」，皆此實内萌芽、發甲到枝葉蕃茂處。此章與論語「本

〔一〕史按：「雙峰分别性、德、道所言不同，且謂此章當作道説，是矣。但曰『仁主於愛，義主於敬八字非本文意』，未必然也。蓋性也，德則，道也，雖有三者之分，然性固性也，德則（四庫本作『即』）全得此性者也，道即循此性而行者也。舍性固無以爲道，又將何以爲德？故四書之言仁義，雖或以德與道言，然未有不本於性者也。然則解釋其義，若不從性上説來，則道與德皆無其本矣，而可乎？……朱子曰『仁主於愛，義主於敬』，却正是本文之意。若必欲釋爲仁義之道，則本文何不曰『仁道之實，義道之實』耶？以此見得方爲（四庫本作『説』）仁義，未見得是德是道，直至説『之實事親從兄是也』，方見得是説仁義之道。若於方説仁義二字，便以道字攙説之，則下文『之實事親從兄是也』二句便説不去了……善讀者以類而推，則朱、饒之是非，不難辨矣。」（管窺卷十）

立而道生」一句相似。前面事親從兄，是爲仁之本；後面智禮樂是道生，但有子説得偏，孟子説得全。〔一〕

節即限節，文有文章，如及階是節，揖是文；親親之殺，尊賢之等，此節文也。就親親中而言，則又有親疏。迤邐到仁民愛物上，亦是節文。纔到節文處，功用便廣了。「天理之節文」，作「静」字看。「節斯」二者，作動字看。此章説得皆活，亦當活看。

禮樂合精粗本末而言，到樂處則道理自然生。

此章不言信者，實則信在其中。

此章有經緯，仁義是經，禮樂智是緯。

7.28 孟子曰：「天下大悦而將歸己。視天下悦而歸己，猶草芥也。惟舜爲然。不得乎親，不可以爲人；不順乎親，不可以爲子。」

〔一〕「若論原頭發生處，但有遠近親疏之别，初無先後之序。人性之中，仁義之全體大用，一切皆備，非二者先而其餘皆後。一落後，則便是習，不是性矣。唯斯二者，痛癢關心，良心最爲難昧，故曰『實』。當身受用處，較其餘自别。如穀有實，乃是人吃得飽滿物事也。雙峰及張彭老之説，皆不合本旨。」（第1006頁）「説事親、從兄，便有知之弗去，節文而樂在裏面。抑能知之弗去，節文得當而樂之，方叫得事親、從兄。雙峰以智、禮、樂爲『道生』，大是差謬。作文字時，須如此宛轉分配，實則言人能常知事親、從兄，外盡其節文。而内極其和樂，則仁、義、禮、智、樂之實皆在是也。」（讀四書大全説，第1009頁）

「大全辯芑山張氏曰：實字小注中如勿軒、雙峰説皆得之。譬之果木有根本，方有枝葉，有果核方有萌芽。有子所謂本，根本也。孟子所謂實，核實也。實字乃其發根處，較本字又進一層……雙峰以事親從兄爲本立，知禮樂爲道生，殊謬。此亦易見。」（困勉録卷三十）

「今饒氏以事親從兄爲本，而智禮樂爲道生，恐於彼此文義皆失之也。」（金昌協農巖集卷三十一内篇一）

言舜視天下之歸己如草芥，而惟欲得其親而順之也。得者，曲爲承順以得其心之悦而已。順則有以諭之於道，心與之一而未始有違，尤人所難也。爲人蓋泛言之，爲子則愈密矣。

順親者，父母所爲合乎道，子所爲亦合乎道，彼此無違逆之謂，非順從之順也。問「如何可以諭之於道？」曰：「所謂『先意承志，諭父母於道』。父母之意未發，我便做道理承順其志，而諭之於道。爲人子不特得父母之心，又能諭父母於道，方謂之孝。」（輯釋）

舜盡事親之道而瞽瞍厎豫，瞽瞍厎豫而天下化，瞽瞍厎豫而天下之爲父子者定，此之謂大孝。

瞽瞍至頑，嘗欲殺舜，至是而厎豫焉。書所謂「不格奸亦允若」是也。蓋舜至此而有以順乎親矣。是以天下之爲子者，知天下無不可事之親，顧吾所以事之者未若舜耳。

聖人遇此人倫之變，却能回變爲常，返逆爲順，所以可爲法於天下而傳萬世也。（輯釋）

離婁下

8.1 孟子曰：「舜生於諸馮，遷於負夏，卒於鳴條，東夷之人也。」

諸馮、負夏、鳴條，皆地名，在東方夷服之地。

文王生於岐周，卒於畢郢，西夷之人也。

岐周，岐山下周舊邑，近畎夷。畢郢，近豐鎬，今有文王墓。

兩個「夷」字不同：一個是東方夷服之地，一個是近畎夷之地。（通）

得志行乎中國，若合符節。

得志行乎中國，謂舜爲天子，文王爲方伯，得行其道於天下也。符節，以玉爲之，篆刻文字而中分之，彼此各藏其半，有故則左右相合以爲信也。若合符節，言其同也。

舜是東夷之人，文王是西夷之人，皆得志於中國，便如符節兩處來相合一般。集注解「得志」做「得行其道」，說得「道」字太早，「得志」是得遂其志，留得個「揆」字在後面說，「揆」正是說道。（管窺）〔一〕

先聖後聖，其揆一也。

揆，度也。其揆一者，言度之而其道無不同也。

〔一〕史按：「孟子……以『若合符節』一句，譬其得志行乎中國之同處。饒氏必自其上文言其東西相合於中國，似乎符節兩處來相合然言者則粗淺而無味矣。其曰『皆得志於中國』……皆掉了『行』字說，故病集注『道』字說得太早。殊不思集注是提『得志行乎中國』一句起釋。雙峰乃謂集注釋得志做得行其道，可謂『不盡乎人言之意』矣。況集注若不說行其道，則行乎中國是行個甚麼？豈雙峰之意，但以自東西來中國行爲得志耶？此尤粗淺而無味者也。（四庫本多『輔氏之說甚善，非雙峰所及』。）」（管窺卷十）

「其揆一也」，饒氏謂「其」字指舜、文而言，「揆」便是符，這一個揆是天與之，此揆不是人做得。集注言「度之而道無不同」，又隔一皮了，不曾解得「其」字。揆，度也，與權度一般，但「揆」義較重。（管窺）〔一〕

8.2 子產聽鄭國之政，以其乘輿濟人於溱洧。孟子曰：「惠而不知爲政。歲十一月徒杠成，十二月輿梁成，民未病涉也。」

杠，方橋也。徒杠，可通徒行者。梁，亦橋也。輿梁，可通車輿者。……又時將寒冻，水有橋樑，則民不患於徒涉，亦王政之一事也。

子產未嘗不知爲政，但偶然橋未成，而以乘輿濟人。孟子怕這般私恩小惠，人易稱美之，所以因此説破，以警後人。「民未病涉」，要就「未」字上看。十月徒杠已自成了，所以民未至於病涉，徒杠到寒時方做，則民已病於涉矣。〔二〕（通，輯釋僅自「民未病涉」下。）〔三〕

〔一〕史云：「度有二音。揆『度也』之度（四庫本作『集注此二度字』），恐當從入聲。今人言自揆，言揆諸心，恐亦如此。如雙峰説，則『度』字似當從去聲者，未知孰是。若但當從入聲，則集注已無可疑者。至曰『揆便是符』，是天與，不是人做，此則非愚所及。姑闕之以俟知者。」（管窺卷十）

〔二〕西島蘭西讀孟叢鈔引民未病涉句。

〔三〕「雙峰看未字亦是，但專主未至於寒説，則偏矣。注雖云時……此亦舉其甚者言耳，非謂本文民未病涉，只是不病於冬涉也。蒙引以雙峰之説爲太泥，是矣。」（困勉録卷三十一）

「按：此十月恐誤。蓋以周月言之當曰十一月。以夏月言之當曰九月。今曰十月，則既非周月，又非夏月也。無乃從夏令所謂十月成梁而言耶？然既曰徒杠成了，則當從本文十一月徒杠成者恐是。」（金幹厚齋先生集卷二十九孟子）

8.3 王曰：「禮，爲舊君有服，何如斯可爲服矣？」

儀禮曰：「以道去君而未絶者，服齊衰三月。」王疑孟子之言太甚，故以此禮爲問。

舊君其恩已絶，尚且爲其君有服，不應見在之君而待之如此。集注所以云「王疑孟子之言太甚」。（僅大全）〔一〕

諫行言聽，膏澤下於民。

諫是閑邪，言是陳善。問：「諫行言聽，如何又有故而去」。曰：「如夫子在其國，道非不行，只因受女樂便去。諫行言聽，是平日如此，亦有偶然議論不合而去。」（僅大全）

8.6 孟子曰：「非禮之禮，非義之義，大人弗爲。」

察理不精，故有二者之蔽。大人則隨事而順理，因時而處宜，豈爲是哉？

雖合禮而不合中，亦謂非禮之禮；雖合義而不合中，亦謂非義之義。此二者亦是言時中之道。（僅通）

此章緊要在「大人弗爲」上。大人對小人而言，「大人者，言不必信，行不必果，惟義所在」，「言必信，行必果，硜硜然小人哉」正是相對説。（僅大全）

8.8 孟子曰：「人有不爲也，而後可以有爲。」

程子曰：「有不爲，知所擇也。惟能有不爲，是以可以有爲。無所不爲者，安能有所爲邪？」

〔一〕蒙引卷十二引首句，略改爲「舊君尚且有服」。

凡人既不肯爲惡，則必勇於爲善。上面是有守，下面是有爲，先有守而後有爲。（僅大全）

8.11 孟子曰：「大人者，言不必信，行不必果，惟義所在。」

大人言行，不先期於信果，但義之所在，則必從之，卒亦未嘗不信果也。

大人者，篤實而有光輝以上底人，與道爲一，不著安排，隨時施宜，言行何嘗有心於信果耶？（輯釋）

8.12 孟子曰：「大人者，不失其赤子之心者也。」

大人之心，通達萬變，赤子之心，則純一無僞而已。然大人之所以爲大人，正以其不爲物誘，而有以全其純一無僞之本然。是以擴而充之，則無所不知，無所不能，而極其大也。

赤子如飢要乳，便是欲。但飢便啼，喜便笑，皆是真情，全無巧僞。大人只是守此純一無僞之心，而充廣之，所謂「蒙以養正，聖功也」。（輯釋）〔一〕

〔一〕「大抵人欲便妄，天理便真。赤子真有未全，而妄不相涉。大人之不失，所謂『無欲而後可以行王道』者是已。雙峰却從飢便啼、喜便笑上著解，乃不知飢之啼、喜之笑，是赤子血氣分上事，元非赤子之心。煞認此爲真心，是所謂『直情徑行，戎狄之道』耳。釋氏以行住坐卧、運水搬柴爲神通妙用者，正在此處墮入禽狄去。孟子說個『赤子之心』，是從天道上見得，不容向一啼、一笑討消息。孟子『道性善』，則固以善爲赤子之心可知。『心統性情』，赤子便有性而未有情，只性之善者便是，若知啼知笑，則已移入情矣。雙峰之說，正告子「食色性也」之邪說。」（讀四書大全說，第1019頁）

「按：赤子飢要乳，則大人飢思食之心。所謂人心也，未便是私慾。未便是巧僞，饒說推之太過。」（韓元震南塘先生文集卷二十三心經附注劄疑）「饒氏說飢要乳便是欲。但飢便啼喜便笑，便是真情，如此則欲與真相并。惡在其純一也？這欲字不必作不好底看。」（郭鍾錫俛宇先生文集卷百二十五答金而晦）

8.13 孟子曰：「養生者不足以當大事，惟送死可以當大事。」

事生固當愛敬，然亦人道之常耳；至於送死，則人道之大變。孝子之事親，舍是無以用其力矣。故尤以爲大事，而必誠必信，不使少有後日之悔也。

養生今日不及，明日猶可補。惟送死有不到，爲終身之恨，他日欲爲不可得矣。（輯釋）

8.14 孟子曰：「君子深造之以道，欲其自得之也。」

深造之者，進而不已之意。道，則其進爲之方也。

「道」字朱子當初如何不解做道理，却解做方法？蓋「之」字、「以」字這兩字隔了，所以解做道理不得。這個「道」字便是致知力行之方。諸家未有人如此解。集注方説得如此精密。（通，輯釋，大全僅引「這個道」以下，末句作：「之」字是指所得而言，下面居之、資之、取之，皆是指所得言也。〔一〕）

8.15 孟子曰：「博學而詳説之，將以反説約也。」

言所以博學於文，而詳説其理者，非欲以誇多而鬥靡也；欲其融會貫通，有以反而説到至約之地耳。蓋承上章之意而言，學非欲其徒博，而亦不可以徑約也。

〔一〕「按：自得以下至居之資之取之，數個之字皆是虛字。而得字居字取字，並是實也。今饒氏以數個之字，謂指所得言而皆作實字看，未知如何也。」（金幹厚齋先生集卷二十九孟子）

「誇多」説博學，「鬥靡」説詳説。所以博學者，非徒誇其多；所以詳説者，非徒鬬其靡，欲人融而會之，貫而通之而已。這物事未曾融時，一個是一個；纔融了，便會爲一。約是要約，如思無邪、毋不敬之類。（輯釋，通無「約」以下文字）

8.18 孟子曰：「原泉混混，不舍晝夜。盈科而後進，放乎四海，有本者如是，是之取爾。」

言水有原本，不已而漸進以至於海；如人有實行，則亦不已而漸進以至於極也。

論孟二「不舍晝夜」，所指不同。夫子説道體，孟子説有本，所謂「微旨」，川上之嘆是也。孟子只就徐子身上説，取切其病而易曉。（輯釋）

8.19 孟子曰：「人之所以異於禽獸者幾希，庶民去之，君子存之。」

幾希，少也。庶，衆也。人物之生，同得天地之理以爲性，同得天地之氣以爲形；其不同者，獨人於其間得形氣之正，而能有以全其性，爲少異耳。雖曰少異，然人物之所以分，實在於此。衆人不知此而去之，則名雖爲人，而實無以異於禽獸。君子知此而存之，是以戰兢惕厲，而卒能有以全其所受之理也。

孟子是説人之與禽獸無甚相遠。人有耳目手足，禽獸也有耳目手足；人好生而惡死，禽獸亦好生而惡死。

人欲趨利避害，禽獸亦趨利避害。人之所以異於禽獸者，只有些仁義耳。庶民並這些子去之，則與禽獸一般。庶民便去了這些子，君子便存得這些子。舜由仁義行也，只是存得這些子，孟子只舉舜做個存底樣子。孟子言必稱堯舜，直是要人學之。〔一〕（通無「孟子言必稱」句。輯釋僅「孟子舉舜」以下，無「只舉」的「只」）

8.20 湯執中，立賢無方。

執，謂守而不失；中者，無過不及之名。方，猶類也。立賢無方，惟賢則立之於位，不問其類也。

未應事以前，未發之中如何執得？須是待事在面前，方始量度得何處是過，何處是不及，方可執而用。禹稷之過其門而不入，即是禹稷之中，顏子陋巷即是顏子之中。若禹稷學顏子，這是不及；顏子學禹稷，這是過。上面自然有個中。執中者，皆是就事上執，擇善而固執之也，是就事上擇而執之。舜所謂執中也，是就事上擇而執之，若先執定這中，待事物來，即是執一，便是子莫執中了。〔二〕

〔一〕「雙峰説『做個存的樣子』一語，極好。君子之存，在德業上有樣子可見，如舜、禹所爲等，而非有下手工夫秘密法也。只如明倫察物、惡旨酒、好善言等事，便是禽獸斷做不到處。乃一不如此，倫不明，物不察，唯旨是好，善不知好，即便無異於禽獸，故曰『幾希』。和靖説『舜是存，君子便是存之』，把定『存之』作工夫，則硬執『幾希』爲一物事。而爲君子者戰兢惕厲，拳定者些子不教放下，其與釋氏三喚主人相去幾何？恐其所謂『些子』者，正朱子所謂與禽獸同者也。」（讀四書大全説，第1026頁）

〔二〕「愚謂未發之前慎獨便是執中，非如司馬君實念一中字之爲執也。允執厥中，執其兩端，擇善固執，聖賢何嘗諱執？若事物之來方始較量其過不及而執之，則是先方圓而後規矩，非規矩以爲方圓也。正是子莫之執中，後世模棱調停之説皆出於此。」（孟子師説）

文王視民如傷，望道而未之見。

而，讀爲如，古字通用。民已安矣，而視之猶若有傷；道已至矣，而望之猶若未見。聖人之愛民深，而求道切如此。不自滿足，終日乾乾之心也。

平日視民，便如我著刀傷相似，望道，或以爲望治。（管窺）〔一〕

武王不泄邇，不忘遠。

邇者人所易狎而不泄，遠者人所易忘而不忘，德之盛，仁之至也。

「德之盛」言「不泄邇」，「仁之至」言「不忘遠」。〔二〕

周公思兼三王，以施四事；其有不合者，仰而思之，夜以繼日；幸而得之，坐以待旦。

四事，上四條之事也。時異勢殊，故其事或有所不合，思而得之，則其理初不異矣。

〔一〕史云：「雙峰如傷之説，雖若深切，但於文王民已治矣之意説不去。此意正如『傷居爾體，痛在朕躬』之言相類。若説民有未安，視之如我著刀傷，却有意思。民已安矣，我何故自若刀傷。如爾體無傷，則朕躬何故自痛？雙峰本要説得深切，而反無意味，不若集注之自然也。以『望道』爲『望治』，語録、或問辨之詳矣。」（管窺卷十）

〔二〕安褧四書訓蒙輯疏孫詒仲曰：德盛仁至，不必依饒氏、蒙引分貼。統言之，則曰德盛；切言之，則言仁至。

施此四者之事，事或有不可行，却當思其理。事雖不同，理却不相遠，故集注云「其事或有不合」，又來照上面一個「事」字。〔一〕

8.21 孟子曰：「王者之跡熄而詩亡，詩亡然後春秋作。晉之乘，楚之檮杌，魯之春秋，一也。其事則齊桓、晉文，其文則史。孔子曰：『其義則丘竊取之矣。』」

王者之跡熄，謂平王東遷，而政教號令不及於天下也。詩亡，謂黍離降爲國風而雅亡也。春秋，魯史記之名。孔子因而筆削之。始於魯隱公之元年，實平王之四十九年也。

王者之詩，乃大雅、小雅，二雅則言天下之事，形四方之風。風只是説一國之事，説天下之事不得。「春秋作」是孔子之春秋，魯之春秋元是魯之史。「其文則史」，便是魯之春秋；「其義則丘竊取之」，則是孔子之春秋。以匹夫行天子賞罰，故曰「竊取」，自咎自謙之辭。〔二〕（通，輯釋引文自「其文則史」至文末）

此又承上章歷敘群聖，因以孔子之事繼之；而孔子之事莫大於春秋，故特言之。

此章亦承上章「思兼三王，以施四事」而言。周公所行皆王者之事，來到孔子時，王者之跡滅熄，故孔子出來作春秋。

〔一〕安裘四書訓蒙輯疏引盧未人説，看注語意，似只是四事不合，大全饒氏亦看注兩個事字一般，似亦有理。

〔二〕松陽講義卷十二，「竊取只是謙詞，雙峰饒氏謂以匹夫而行天子賞罰，故曰竊取。似非注意。」

8.22 予未得爲孔子徒也，予私淑諸人也。

私，猶竊也。淑，善也。李氏以爲方言是也……故我得聞孔子之道於人，而私竊以善其身，蓋推尊孔子而自謙之辭也。

私淑艾者，私竊其善於人以自治；私淑諸人者，我私取之以善其身。今人或把作教者説，謂以此私淑他人，非矣。道者，天下所公共，「師」下「私」字不得。只弟子私竊取之，以自善自治耳。（輯釋）〔一〕

8.23 孟子曰：「可以取，可以無取，取傷廉；可以與，可以無與，與傷惠；可以死，可以無死，死傷勇。」

先言「可以」者，略見而自許之辭也，後言可以無者，深察而自疑之辭也。過取固害於廉，然過與亦反害其惠，過死亦反害其勇，蓋過猶不及之意也。

傷廉與傷惠、傷勇是兩般意思。朱子所以上下個「固」字，下面下兩個「反」字。〔二〕過取固傷廉，與本是

〔一〕「私淑諸人，依新安陳氏作私竊其善於人，與私俶艾一例，似妙。但如此則當以大注『得聞孔子之道於人』作正解，而『私竊以善其身』乃是足上意。恐朱子本意未必如此。故雙峰、次崖皆不如此説。」（困勉録卷三十一）「饒氏、陳氏以私竊其善解之，則竊字反爲盜竊之竊也……愚則謂私竊淑善其身之人。方合於朱子之集注也。」（許傳性齋先生文集卷五答安相默）

〔二〕安裘四書訓蒙輯疏引此。

惠，與之過，則反害其惠；死本是勇，死之過，則反害其勇。（輯釋）

8.25 孟子曰：「西子蒙不潔，則人皆掩鼻而過之。雖有惡人，齊戒沐浴，則可以祀上帝。」

平日作事皆善，偶然做得一件事不善，便是「蒙不潔」。可以事上帝與「人皆掩鼻而過之」，此説相懸絶。（僅通）

8.26 孟子曰：「天下之言性也，則故而已矣。故者以利爲本。所惡於智者，爲其鑿也。如智者若禹之行水也，則無惡於智矣。禹之行水也，行其所無事也。如智者亦行其所無事，則智亦大矣。天之高也，星辰之遠也，苟求其故，千歲之日至，可坐而致也。」

性者，人物所得以生之理也。故者，其已然之跡，若所謂天下之故者也。利，猶順也，語其自然之勢也。言事物之理，雖若無形而難知；然其發見之已然，則必有跡而易見。程子曰：「此章專爲智而發。」愚謂事物之理，莫非自然。順而循之，則爲大智。若用小智而鑿以自私，則害於性而反爲不智。程子之言，可謂深得此章之旨矣。

就「故」説「性」，亦要就跡之順者言之，如水之下便順，就逆者言不得。孟子説性，就自然上説，如惻隱、羞惡等，但看自然發見底，便是利。言性便當言故，言故便當言利，如水之激之，便不是自然了。智者特舉性之一端而言，然鑿亦是智，行無事亦是智，鑿則非利，行無事則是利。所惡於智者，非本然之智，乃穿鑿之智。「所惡於智」一段説「利」字，「天之高也」一段説「故」字。天高星遠，譬喻性雖難曉，苟求其故，千歲日至可坐而致。譬喻言性，循其發見已然之跡，則自然之理，可得而見。千歲日至如何知得？須是求日月星辰已然之度數而推之。三年一閏，五年再閏，十九年七閏爲一章。等而上之，自有定數。算得是某年十一月朔，夜半冬至爲曆元，便是曆之始處。只由已然之跡，逆推上去，便可知這一章本是説性，不是説智。若把做智説，則首尾不相類。初説個性起來，中間又説智，後又説故。若説智，則説中間足矣，又何必兼首尾説。天下之言性，只説得故，其他難説，故以利爲本。所以舉智之一端來證性之本然，仁義禮無可惡，不可説所惡於仁，所惡於義禮，所以只説智。所惡於智者，不是本然之智，乃是穿鑿之智。知性之一端，則三者可知。又舉天高星遠來譬喻性，天如是高，星辰如是遠，尚可得而知，豈人性近具於吾身之一心中，乃不可得而知乎！〔一〕

〔一〕大全僅引開篇至「自然了」。通引：「所惡於智一段，説「利」字，「天之高也」一段，説「故」字。舉天之高、星辰之遠來譬喻個性，天如是高遠，尚可得而知，豈有人性反不可得而知。」是對其中兩句的引用，略有改動。王本引此二家説。倪士毅按：今按饒説與朱子之意稍異，亦宜知之。

（輯釋，管窺節引「這一章」至「首尾説」。〔一〕）

8.27 公行子有子之喪

公行子，齊大夫。

「行」字本文無音，當音「杭」，毛詩「殊異乎公行」，是主行列以官爲氏。〔二〕

8.28 孟子曰：「君子所以異於人者，以其存心也。君子以仁存心，以禮存心。」

以仁禮存心，言以是存於心而不忘也。

「以是存於心」，添「於」字便可見孟子意是只把仁禮來存於我心。此心常在仁禮上，無頃刻或離。君子異

〔一〕管窺引發明：「每讀此章，不能無疑於程子之説，得饒氏此説，以讀此章，意豁然矣。此章專言性，極是。」輯釋備載饒説而不引發明此語，但自謂「今按饒説與朱子之意稍異，亦宜知之。」史云：「按此章專爲智發，而先説性者，蓋性是統體，智是一端。先説『故者以利爲本』，以見發見自然者爲性之正，智亦性之一端，而以鑿見惡。鑿正與利相反，豈性之正也哉！若大智則自無穿鑿，而皆出於自然矣。故下文又以坐致爲説，以深明自然之是，穿鑿之非。程子之言，無以加矣。蓋本欲言穿鑿之非大智，患人不以爲然。……雙峰謂『若説智則中間足矣』，殊不思前既不明其理之所同，末又不推其效之所極，則小智之人，何以自知穿鑿爲非理之正，但因其故而求之，可以得其理哉。雙峰能以性言，程朱豈不能言其爲説性耶？是固未易以淺近知也。發明信雙峰深於信朱子，其言正不足爲輕重也。（四庫本下多出文字：輯釋不引發明之説，固不爲無見矣。然猶不忍棄雙峰之説，以爲『亦宜知之』。則雖有見而不甚明，存之，只以惑人而已，何補於經注之旨哉！）」（管窺卷十）

〔二〕趙惠四書箋義云：「公行子，程氏春秋職官書曾公行引孔穎達注曰：『掌車謂之公行』，知其掌率公戎車之行列。詩魏風有公路、公行，以其主君路車曰公路，主車行列曰公行，其實一官耳。石洞紀聞之意祖此。」

蒙引卷十二，「公行行字，朱子不圈音。今按饒氏曰：『當音杭。詩云『殊異乎公行』，是主班行之官。』以官爲氏，蓋如司馬、司寇、倉氏、庫氏之類。」（第 591 頁）

於人，以其能以仁禮存於心，他人便不能以仁禮存於心。我之心安頓在仁上，即是居天下之廣居；安頓在禮上，即是立天下之正位。（輯釋）

異文：孟子只言「以仁存心，以禮存心」。集注乃言「以是存於心」，添個「於」字，便與本文不同。孟子之意，是把個仁、禮來存我個心，我之所主在於仁禮上。（管窺）〔一〕

有人於此，其待我以橫逆，則君子必自反也。

橫逆，謂强暴不順理也。

集注云「强暴不順理」。順理是順個文理，橫是橫來，逆是倒來，皆是不順個文理。（通）

自反而忠矣，其橫逆由是也，君子曰：「此亦妄人也已矣。如此則與禽獸奚擇哉？於禽獸又何難焉？」是故君子有終身之憂，無一朝之患也。乃若所憂則有之：

〔一〕史云：「按語録辯此已詳。如雙峰説，則兩『以』字、兩『存』字，皆下得不順。必須變其語句方得。蓋仁禮是性，心是性之郛郭，心能盡性，性不知檢心。仁禮如何存得我個心？雙峰此言不顧道理，而肆爲妄説者也！（四庫本作：雙峰此説不可曉。其以居廣居、立正位爲説，亦説『以』字不順，謂之附會可也）。」（管窺卷十）

以下據四庫本補：發明引饒氏省略文字同輯釋所引。輯釋所引與發明同。按：「饒氏又曰『以仁存心，以禮存心，是此心常在仁禮上無頃刻之或離，君子之所以异于人者，以其存心耳。他人便不能以仁禮存心。』饒氏此一段説與前段説，本皆是破集注不合添個『於』字之意，非有所發明於集注也。發明乃合其二段而一之，又删潤之，以求合於集注之旨，似矣。但曰『此心常在仁禮上，與居廣居、立正位之證』，則又只是把心存在仁禮上，與集注正背，不可强合。……觀發明眷眷於雙峰如此，於不可通者，猶委曲與之周旋，何哉！愚謂其信朱子不如信饒氏，於此可見。四書中若此類者不一，不可不考。」（管窺卷十）

舜人也，我亦人也。舜爲法於天下，可傳於後世，我由未免爲鄉人也，是則可憂也。憂之如何？如舜而已矣。若夫君子所患則亡矣。非仁無爲也，非禮無行也。如有一朝之患，則君子不患矣。

難，去聲。奚擇，何異也。又何難焉，言不足與之校也。

問：「『難』字不訓『校』字，集注如何做『校』字解？」饒氏曰：「患」字接個「難」字説。若我之自反如此，而彼之横逆猶如此，則必是個妄人了，與禽獸又何異？怕他做甚！言不能爲我之害。下文「君子不患矣」，正是接「禽獸又何難焉」。舜雖遇之，亦不失其常。一朝之患，非君子之所憂，但我不如舜，是則可憂也。憂之當如何，如舜而已矣。（四書章圖，管窺引段首問答兩句，又引「下文」一句。〔一〕）

8.29 禹、稷當平世，三過其門而不入，孔子賢之。

禹三過其門，稷是帶説。〔二〕

〔一〕史云：「如疑難之難，亦是與人比校是非之意，此承上文『此亦妄人……奚擇哉』二句説下來，則是以其横逆非人所爲，故不足與之校耳。校字雖非難之正訓，然難亦校之意也。蓋不校則患無由生，故自無一朝之患。不然，則妄人所爲，如禽獸傷人害物，無所忌憚。若但以爲不足患而不見不校之意，則是已非彼。或以爲不足患而與之校，則小人之鋒，亦甚可畏。政恐一朝之患，有所不免矣……然則集注之意深矣。」（管窺卷十）

〔二〕蒙引卷十二引此，且言「愚謂易地則皆然」。「雙峰謂禹三過其門，稷是帶説。此太拘焉。知稷當年無此事。」（困勉録卷三十一）

8.30 夫章子，子父責善而不相遇也。

遇，合也。相責以善而不相合，故爲父所逐也。

子父責善，是子責父以善，父子責善是泛言。（輯釋）

異文：章子得罪於父，與其他得罪不同。章子但不合責善於父，故出妻屏子，以示不安之意。先説子父責善，是言子責父之善，下説父子是泛言。（大全）〔一〕

爲得罪於父，不得近。出妻屏子，終身不養焉。其設心以爲不若是，是則罪之大者，是則章子已矣。

此章之旨，於衆所惡而必察焉，可以見聖賢至公至仁之心矣。楊氏曰：「章子之行，孟子非取之也，特哀其志而不與之絶耳。」

章資質自好，但無學力，雖知愛父而不知愛父之道。既得見孟子，必教他回父之意，未必止於此。章子通國稱其不孝，仲子通國稱其廉。孟子於此二人，所謂「衆惡之必察焉，衆好之必察焉」。（輯釋，通引自「章子」，「孟子於此二人所謂」作「這兩個」）

〔一〕蒙引卷十二引此。閻徵君百詩言：「『父責善於子而子不受，父逐其子而人絶之，可也。子責善於父而父不受，因逐其子而人絶之，不可也。』其論平允，與雙峰饒氏之説合。」（清張雲璈簡松草堂詩文集卷八）

萬章上

9.1 帝使其子九男二女，百官牛羊倉廩備，以事舜於畎畝之中。

史記云：「二女妻之，以觀其内；九男事之，以觀其外。」

觀者，衆人之所共見，二女事之，看他如何處置，二女和則是處置得是。〔一〕九男亦富貴家子弟也，自難處。若處之得其道，亦自安。百官只是百司，今書司客將之類。（通）

異文：觀者，衆人之所共見，以天子二女來處頑嚚傲之間，看他如何處置。二女和則是處置得是，九男皆帝子，亦難處。若處之得其道，亦自安。百官只是百司，如後世典簽洎人之類。〔二〕（輯釋）

此章言舜不以得衆人之所欲爲己樂，而以不順乎親之心爲己憂。非聖人之盡性，其孰能之？

【如】孝便十分孝，弟便十分弟，忠便十分忠，皆是盡性處。（通無「如」，輯釋無「處」）

〔一〕困勉録卷三十二，「大全辨芭山張氏曰……小注饒氏云：『以天子二女來處頑嚚傲之間，看他如何處置二女。』按饒氏此説，便是九男二女事舜，尚是瞍未允若時。」

〔二〕安裘四書訓蒙輯疏引此。

9.2 萬章曰：「父母使舜完廩，捐階，瞽瞍焚廩。使浚井，出，從而揜之。象曰：『謨蓋都君咸我績。牛羊父母，倉廩父母，干戈朕，琴朕，弤朕，二嫂使治朕棲。』象往入舜宮，舜在床琴。象曰：『鬱陶思君爾。』忸怩。舜曰：『惟茲臣庶，汝其于予治。』不識舜不知象之將殺己與？」曰：「奚而不知也？象憂亦憂，象喜亦喜。」

孟子言舜非不知其將殺己，但見其憂則憂，見其喜則喜，兄弟之情，自有所不能已耳。萬章所言，其有無不可知，然舜之心，則孟子有以知之矣，他亦不足辨也。

完廩捐階之事儻無，則不告而娶，亦焉知其非無。當時孟子但是（「但是」，四書集成作「是以」）不辯，下章咸丘蒙之問，孟子責之。蓋下章是說舜身上事（「事」，四書集成作「言」），舜爲天子，不受堯與瞽叟之朝，此決然之理。此章說象與瞽叟之（「之」，四書集成作「身上」）事，其事容或有之，是以不辨。然堯不告，舜必告之，無緣得（「得」後四書集成有「舜」）在這裏納婦。瞽叟在那裏不知舜之心，決不自安。若堯妻之二室，猶可。又自降之嬀汭，又況當時四岳所舉。如「父頑母嚚，象傲，烝烝乂，不格奸」，是瞽叟已底豫了。今帝以二女妻之，又自有百官、牛羊、倉廩之奉，瞽叟見子如此富貴，烏得不喜？大凡看書，且看大意。如前章重在「不順父母，如窮人無所歸」兩句。此章重在「象憂亦憂，象喜亦喜」兩句。（通，輯釋「捐階」作「浚井」，「當時」作

「於此」，置「孟子」後，無「其事」。無「然堯……不喜」數句）〔一〕

9.3 仁人之於弟也，不藏怒焉，不宿怨焉，親愛之而已矣。親之欲其貴也，愛之欲其富也。封之有庳，富貴之也。身爲天子，弟爲匹夫，可謂親愛之乎？

藏怒，謂藏匿其怒。宿怨，謂留蓄其怨。

不藏怒、不宿怨是泛説。仁人之於弟，雖有怒亦不藏之，雖有怨亦不留宿，少間便釋然。「親之」欲其親近於我，貴之是也；愛之欲其得遂所欲，富之是也。（通，輯釋無首句）〔二〕

9.4 堯老而舜攝也。堯典曰：「二十有八載，放勳乃徂落，百姓如喪考妣，三年，四海遏密八音。」

孟子言堯但老不治事，而舜攝天子之事耳。堯在時，舜未嘗即天子位，堯何由北面而朝乎？

〔一〕史云：謂不告而娶之事爲無，固有補於世教。但孟子又嘗自言「舜不告而娶爲無後」也。雙峰以爲不辨猶可，使果無其事，孟子豈宜自言之乎！「饒氏此段議論，大抵皆是朱子或問之所已辟。讀者考焉可也。」（管窺卷十）

「雙峰謂此章重在象憂亦憂二句，固是，然亦只就後二節言耳。」（困勉録全集卷三十二）

〔二〕附説叢曰：「舜雖友於之極，然於傲弟未嘗無怒無怨也，但不藏不宿耳。按：此與雙峰之説同，與蒙引、存疑、淺説、翼注俱不同，姑俟再定。」（困勉録卷三十二）

「按：饒氏説與本旨不同。蓋本文之旨，謂親之故欲其貴也，愛之故欲其富也……然則本文所謂親之愛之在於舜，饒氏所謂親之愛之在於象。」（金幹厚齋先生集卷二十九孟子）

只「堯老而舜攝」一句，已斷盡舜之不臣堯。（此句僅王本，未見出處）

百姓是畿内之百姓，如「平章百姓」皆指畿内而言。古者天子崩，畿内百姓爲之斬衰期年之服。諸侯薨，國内百姓爲之斬衰，皆期年也。〔一〕周制百姓期年，今也三年，是百姓爲之。至於四海，雖無服，亦遏密八音，不作樂。

是詩也，非是之謂也；勞於王事，而不得養父母也。曰：「此莫非王事，我獨賢勞也。」

此詩今毛氏序云：「役使不均，已勞於王事而不得養其父母焉。」其詩下文亦云：「大夫不均，我從事獨賢。」乃作詩者自言天下皆王臣，何爲獨使我以賢才而勞苦乎？非謂天子可臣其父也。

無才者多逸，有才者多勞，以其能勝任事故也。言凡爲王臣，自當任王事，何獨以我爲賢而勞之乎？（僅集成）

孝子之至，莫大乎尊親；尊親之至，莫大乎以天下養。

〔一〕「今以儀禮喪服考之，百姓齊衰三月。饒氏之誤無疑，且豈有斬衰而止於期年之服乎？」（柳致明定齋先生文集續集卷十八讀書瑣語）「饒氏説則未知何據。儀禮臣爲君斬衰三年，民爲君齊衰三月。」（郭鍾錫俛宇先生文集卷九十九答權浩仲）

言瞽瞍既爲天子之父，則當享天下之養，此舜之所以爲尊親養親之至也。

尊親、養親雖是二事，然尊與養相須，養之至，乃所以尊之也。（集成、大全，輯釋無）〔一〕

9.5 萬章曰：「堯以天下與舜，有諸？」孟子曰：「否。天子不能以天下與人。」「然則舜有天下也，孰與之？」曰：「天與之。」

天下者，天下之天下，非一人之私有故也。

當時人知堯以天下與舜，孟子却發明堯不能以天下與舜，是天與之。及至天命，又却是人歸之。（集成，通）

9.7 伊尹耕於有莘之野，而樂堯舜之道焉。非其義也，非其道也，禄之以天下，弗顧也；繫馬千駟，弗視也。非其義也，非其道也，一介不以與人，一介不以取諸人。

言其辭受取與，無大無細，一以道義而不苟也。

孟子説義，必説道，如「配義與道」皆是先義。亘古窮今，只是這一個，道義是隨時處事之權。要兩下看，

〔一〕蒙引卷十二引此，「言舜既爲天子，則瞽瞍爲天子之父矣。瞽瞍既爲天子之父，則當享天下之養矣云云。此是據理而斷其無臣父之事。」（第 605 頁）

既揆（之）以義，又揆（之）以道，方可。處事有合一時之宜，及揆（之）以古道，則有不合處（多）。道是體，義是用。〔一〕義以事言，道以理言。以事言（之）則得其宜，以理言（之）則得其正，然後爲盡善，故兩言之。〔二〕（輯釋，集成無首句「孟子』云云，無「道是體義是用」。括號内是集成所多之文字）

異文：亘古窮今，只是這一個，道義是隨時處事之權。義以事言，道以理言。以事言之，則得其宜；以理言之，則得其正，然後爲盡善，故兩言之。今處事有合一時之宜，及揆之以古道，則有不合處。道是體，義是用。既就用上看，又須就體上看方得。漢儒反經合道之説，便離了個體。（通）〔三〕

9.8 是時孔子當阨，主司城貞子，爲陳侯周臣。

司城貞子，亦宋大夫之賢者也。陳侯，名周。

司馬、司城皆是宋之官，他國則無。宋是王者後，故仿天子之禮，有司馬、司城。今孔子主司城貞子，而時爲陳侯周臣，是司城貞子又在陳矣。或者當時宋有故司城出奔，故孔子主之。（集成、通，輯釋引前兩句，蒙引卷十三引首句）

〔一〕安裴四書訓蒙輯疏僅引盧未人：饒氏所謂道是體，義是用。未是。

〔二〕「按：既説義。又説道者，朱子兼舉體用而言也。今饒氏云云，是事雖合於義而有不合於道者。體用判而爲二矣。惡在體用一源之義哉！」（金幹厚齋先生集卷二十九孟子）

〔三〕「依雙峰説，則天下固有合道而不合義，有合義而不合道者，然此亦分言之耳。若合言之，則合義即合道矣。湯使人以幣聘之節，觀湯誠否，正所以重始進也。」（困勉録卷三十二）

9.9 萬章問曰：「或曰：『百里奚自鬻於秦養牲者，五羊之皮，食牛，以要秦穆公。』信乎？」

百里奚，虞之賢臣。

孟子亦善百里奚，如百里奚舉市，皆是與聖賢並稱。（僅集成）

知虞公之將亡而先去之，不可謂不智也。時舉於秦，知穆公之可與有行也而相之，可謂不智乎？相秦而顯其君於天下，可傳於後世，不賢而能之乎？自鬻以成其君，鄉黨自好者不爲，而謂賢者爲之乎？」

孟子言百里奚之智如此，必知食牛以干主之爲污。其賢又如此，必不肯自鬻以成其君也。然此事當孟子時，已無所據。孟子直以事理反覆推之，而知其必不然耳。

（問）百里奚知虞之將亡而去之，固是智。然百里奚知虞之不可與有爲，何爲事之？蓋（曰）時舉於秦，當其時有可去之機，有可就之機。虞或是父母之邦，況虞公不能從宮之奇諫在前，百里奚之去，亦是有辭。（通，集成無「有可就之機」，多「問」「曰」二字）

萬章下

10.8 孟子謂萬章曰：「一鄉之善士，斯友一鄉之善士；一國之善士，斯友一國之善士；天下之善士，斯友天下之善士。以友天下之善士爲未足，又尚論古之人。頌其詩，讀其書，不知其人，可乎？是以論其世也。是尚友也。」

夫能友天下之善士，其所友衆矣，猶以爲未足，又進而取於古人。是能進其取友之道，而非止爲一世之士矣。

進善無窮已，故其取善也亦無窮已。取善無窮已，則其進善也亦無窮已。〔一〕取善之地所以愈廣者，由其善之進進而不已也。取善之心果曷有窮已乎？之人也推其所至，殆將生乎千百世之下，而可以繼往者於千百世之

〔一〕濛引卷十三，「雙峰之説雖有可聽，然前段所云，似欠主張。其曰『進善無窮已，故其取善也亦無窮已』，是主一鄉之善士條言也。其曰『取善無窮已，則其進善也亦無窮已』，是主以友天下之善士爲未足條言也。不知上條作已進善了，然後取善；下條作既取善了，然後進善，是果何説？饒氏獨能無所疑乎！」（第628頁）

「濛引謂此章概主成德者言，極是。即雙峰所謂『進善無窮已，故其取善亦無窮已也』。雙峰所謂『取善無窮已，則其進善亦無窮已』，乃是説言外意，非以進善無窮已兩句貼上節，取善無窮已兩句貼下節也。」（困勉録卷三十三）

上。立乎千百世之上而可以俟來者於千百世之下，奚止爲一世之士而已哉！（僅大全）

告子上

11.1 告子曰：「性，猶杞柳也；義，猶桮棬也。以人性爲仁義，猶以杞柳爲桮棬。」

性者，人生所禀之天理也。……告子言人性本無仁義，必待矯揉而後成，如荀子性惡之説也。

杞柳之可爲桮棬者，畢竟是木之曲直，順杞柳之性以爲桮棬，何嘗害於杞柳？自孟子觀之，則是順杞柳之性以爲桮棬；自告子觀之，則是戕賊杞柳之性以爲桮棬。集注所以解「性」字，是朱子指性之本體而言，不是解告子所言之性。蓋告子雖以杞柳爲喻，然亦未嘗明指其作性，故朱子便爲説破。（集成）

輯講：問：「湍水之喻與上章杞柳之喻，如何？」曰：「湍水、杞柳只一般，告子之意，謂善惡皆性之固有，隨人所習而生。如杞柳本來不是桮棬，矯揉而後爲桮棬；如水本無分於東西，決之而後有東西。」（集成，

管窺無首句）〔一〕

「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。集注解「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。（輯釋）

異文：輯講：告子謂人性不可以爲仁義，矯揉之則可以爲仁義，猶杞柳本不可以爲桮棬。然不知性者人所稟……矯揉（同上）。譬如杞柳之可爲桮棬……以爲桮棬（同集成第一條，管窺）〔二〕

〔一〕史云：「如集注之說，則杞柳、湍水之喻，不無異矣。而雙峰以爲只一般。竊意告子前章以性對仁義而言，則曰『爲』；此章以性善對不善（四庫本作：性對善不善）而言，則曰『無分』。仁義是善，則人性未爲仁義之前，未是善之意可知。以人性爲仁義，猶曰『以本來未善物事爲善物事』相似。故集注以爲如性惡之說。善、不善雖人性皆可爲，然方其未爲善、不善之前，性却是個籠侗無分別物事。既未有所謂善，亦未有所謂不善。善與不善，直待既有所作爲之後，乃分耳。故集注以爲『近於善惡混』之說。告子以桮棬比仁義，以東西比善不善，則仁義只是善可見。雙峰不提起仁義善不善之言，但以桮棬東西對言其一般，可謂『不盡乎人言之意』矣！且雙峰謂『善惡皆性之固有』，則告子前章若曰『善爲性所固有』，則又何必以爲仁義言哉。『爲』之一字，可見告子以性之本不是善矣。告子後章若曰『善惡皆爲性所固有』，則又何爲以無分於善不善言之。『無分』二字，可見告子以性之本無善不善矣。雙峰此說，却正得揚子（四庫本作：告子）善惡混之正意。而於集注前章『如性惡之言』，此章『近於』二字之旨，皆有所未合。蓋有意於立異，非誤也。」（管窺卷十）

〔二〕史按：「雙峰此說，自起首至『便是自然不是矯揉』一段，皆是。自『譬猶杞柳』以後皆失之。其以『曲直爲順柳之性爲桮棬』者，尤恐未然（四庫本作『是本顏師古說，竊恐未然』）。洪範『木曰曲直。』（四庫本有：蔡傳曰『曲而又直也』。朱子曰『謂生而有曲有直。』）蓋謂木之生也，枝榦自然有曲有直，何嘗以爲可以斬伐矯揉爲曲直哉！斬伐矯揉，則杞柳不得遂其生矣，故曰『戕賊』。雙峰謂『順杞柳之性以爲桮棬，何嘗害於杞柳』，此只是解曲直之義不同所致。斬伐矯揉，謂之無害於杞柳可乎？至謂『自孟子觀之、自告子觀之』之意，尤爲可疑。孟子『子能順杞柳之性』與『將戕賊杞柳』二句，乃是反詰告子，正是明其不能順杞柳之性，必將戕賊之而後可。初豈謂孟子能順其性而告子不能耶？至下文『如將戕賊杞柳而爲桮棬』，方是說出告子本意。蓋告子纔以杞柳桮棬爲喻，便差失了。雙峰謂孟子之見如此，殆不其然。」（管窺卷十）

考證：黃文肅謂告子諸問，孟子但折之無言而欠於斷語。金氏就其杞柳而斷之言：「杞柳柔韌，有可爲桮棬之性，故揉之可爲桮棬。人心本善，有爲仁義之性，故可充之爲仁義，不必深辟其矯揉之失。蓋人爲氣稟所拘者，謂不資矯揉不可也。」史云：「考證是竊饒氏意而脫胎換骨，以爲己說者也。愚已辨饒說，則不必辨此矣。但孟子只說本然之性，未說到氣質上。矯揉二字如何著得？金氏乃欲代大匠斫，不亦異乎！」（管窺卷十）

11.2 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，水無有不下。」

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。

問：「水之性與人之性同樣否？」曰：「水之性是氣質之性，人之性是本然之性。」問：「然則告子何以氣質之性來狀本然之性。」曰：「氣質之性非別是一種，仍舊是本然之性隨氣質發出。」（僅集成）

11.3 告子曰：「生之謂性。」

生，指人物之所以知覺運動者而言。告子論性，前後四章，語雖不同，然其大指不外乎此，與近世佛氏所謂「作用是性」者略相似。

生，活也，其所以能知覺運動，爲是個活底物事。〔一〕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，以爲仁義禮智之性者，則屬乎理。告子認氣爲性，故云生之謂性。問：「知覺、運動何分？」曰：「總言之都是精神，分言之，

〔一〕安裘四書訓蒙輯疏引此。

則知覺屬心，運動屬身。」〔一〕（輯釋）

「然則犬之性，猶牛之性；牛之性，猶人之性與？」

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。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？

問：「犬之性與牛之性不同」。曰：「亦緣氣不同，所以性不同。然犬之性（闕），牛之性巽順。雖是氣質帶來，要之，依舊是□之性，但□耳。人説孟子論性不論氣，若以此章觀之，未嘗不論氣！（以下同）」〔二〕（集成，輯釋，通僅引末句，「未」作「何」）

人説孟子論性不論氣，若以此章觀之，何嘗不論氣！若不論氣，何以説犬牛之性與人之性不同。以氣爲性，

〔一〕「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。」（困勉録卷三十四）

〔二〕「按：此犬牛人性之性，是就氣質而指其本然之性也。饒氏直以氣質之性當之，恐未然。子思言性必舉本然，而孟子傳之。故七篇言性皆言本然。惟耳目口鼻之性、動心忍性之性，略舉氣質，則今斥告子認氣爲性之説，而其可言氣質之性乎？此爲一證。前二章仁義與善皆理也，後三章仁義性情善皆理也，則於此而特言氣耶？此又一證。是以朱子於章下注重言仁義禮智之人與物異者，皆以理言，此又一證。則此非以本然釋此性者耶？小注又言蜂蟻之君臣，虎狼之父子，皆以本然言，但纔説犬牛人則已就氣質成形上説。故不但饒氏説如此。讀者往往從饒説者多，蓋不知孟子就氣禀而論其本然也。」（崔象龍鳳村先生文集卷十六孟子下）「蒙諭犬牛人性之涉氣，非特尤翁與饒氏如此説。朱先生亦嘗曰孟子未嘗言氣質之性。於犬牛人性微發其端，不能詳記本文，大意如此。然則尤翁、饒氏之説，豈無所受乎？」（吴熙常老洲集卷十答洪伯應）

至今猶有此説。董子云「性者，生之質也」，亦告子之意。（蒙引卷十四）

11.4 告子曰：「食色，性也。仁，内也，非外也；義，外也，非内也。」

告子以人之知覺運動者爲性，故言人之甘食悦色者即其性。故仁愛之心生於内，而事物之宜由乎外。學者但當用力於仁，而不必求合於義也。

告子初説性猶杞柳，義猶栝棬，只是暗説譬喻，猶不知其何以爲性。及説出「生之謂性」一句，方曉其意正指那精神活底而言。至此又言「食色天性」，其意大段可見。（僅集成）

問：「告子何緣以仁爲内，義爲外？」曰：「他是食色之性。凡人之愛食、愛色與夫愛□之類，皆指爲仁。至於□則因彼長而我長之，在彼與我性無相干，故以□。然告子雖知以仁爲内，而不知愛是情，仁是性，愛不便是仁，愛之理乃是仁。今便指愛爲仁，已是不識得性了。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。若非我有個義，如何處得物？告子認以爲外，可謂全無見識矣。觀告子前面數章之意，則謂性中仁義禮智都無，到這裏又却有仁而無義，皆是遁辨也。」（僅集成，大全所引自「告子雖」以下）〔一〕

11.6 公都子曰：「告子曰：『性無善無不善也。』」

〔一〕讀四書大全説，「『愛未是仁，愛之理方是仁』，雙峰之説此，韙矣。」

此亦「生之謂性、食色性也」之意，近世蘇氏、胡氏之説蓋如此。

問：「集注何以謂近世蘇氏之説如此？」曰：「蘇氏只是佛氏之説，指知覺運動而言。論性本無善惡，發然後有善惡，孟子説性善，自是贊歎之辭，不與惡對説。正與告子之説相似。」（僅集成）

若夫爲不善，非才之罪也。

人有是性，則有是才，性既善則才亦善。人之爲不善，乃物欲陷溺而然，非其才之罪也。

孟子是指那好底才説，如仁之能愛其親，義之能敬其兄，所謂才能是也。（輯釋）〔一〕

詩曰：「天生蒸民，有物有則。民之秉夷，好是懿德。」孔子曰：「爲此詩者，其知道乎！故有物必有則，民之秉夷也，故好是懿德。」

又曰：「論性不論氣，不備；論氣不論性，不明，二之則不是。」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。」

程子曰：「論性不論氣不備，論氣不論性不明。」孟子論得性極明，但不兼氣質説，終是不備。且如公都子問以堯爲君而有象云云，此嘗以氣質論。今看孟子答，説理甚精，只爲有此未備，終不能釋人之疑。直至橫渠

〔一〕「雙峰以良能來解才字，蒙引謂其最切，是矣，然愚意更欲兼良知説。」（困勉録卷三十四）

說有天地之性，有氣質之性，分而言之，有兩個性；合而言之，只一個性。人未生以前不喚做性，既生以後，方喚做性。〔一〕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。若不分做兩個性說，則性之與氣，鶻突無分曉；若不合做一個性說，認做兩件物事去了，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，此性亦未嘗無。且如一鄙吝人，見殘疾也知憐憫；一强梁人，見好人也知恭遜。畢竟有個性在內，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。」（本段引文三節，集成自篇首至「二之則不是」兩節；輯釋則無篇首至「只一個性」；自「人未生以前」至文末兩節。）

11.7 心之所同然者何也？

然，猶可也。

「心之所同然」之「然」，訓「是」字，乃同以爲然之意。（僅集成）

〔一〕「按：管登之又謂孔子性相近言性，是從人生而靜時說；孟子以繼善言性，則從人生而靜以上說也。此即陽明之說，非孟子本旨也。觀雙峰云『人未生以前不喚做性』可見。」（困勉録卷三十四）

安褧四書訓蒙輯疏引此句。

11.8 是其日夜之所息，雨露之所潤。

息，生長也。

息字本訓休息，纔息便生，故又以生訓息。或疑孟子何獨歸重於夜氣。曰：「良心之生，本無間斷，但日間爲物欲所勝，息得暫，夜間息得多。所以後面只説夜氣。」（僅集成，輯釋引首句）

平旦之氣，其好惡與人相近也者幾希，則其旦晝之所爲，有梏亡之矣。梏之反覆，則其夜氣不足以存；夜氣不足以存，則其違禽獸不遠矣。人見其禽獸也，而以爲未嘗有才焉者，是豈人之情也哉？

平旦之氣，謂未與物接之時，清明之氣也。好惡與人相近，言得人心之所同然也。

「禽獸不遠」，與「好惡與人相近」爲對。夜氣則人相近，此是人所同然之心。夜氣不存，則與禽獸何異哉？（僅集成）

孔子曰：「操則存，舍則亡；出入無時，莫知其鄉。惟心之謂與？」

孟子引之，以明心之神明不測，得失之易，而保守之難，不可頃刻失其養。

輯講：孟子説「存乎人者，豈無仁義之心哉？」則後面所引「心之出入」，亦只指仁義之心而言。集注於後段云，「引此以明心之神明不測」（管窺作「集注云神明不測」），似又專説向知覺上去，恐非孟子所引之意。蓋

心者，性與知覺之合。（集成、管窺無「所引」）〔一〕

孟子發此夜氣之説，於學者極有力，宜熟玩而深省之也。

此章緊要在三個「存」字上。首説雖存乎人者，是説本來存此心（輯釋作「此心本來存」）；次説夜氣不足以存，是説衆人不能存此心；終説操則存，是教人用力以存此心。（集成，輯釋）

孟子説性善，多就心上發明，惟其心善，所以知得善。而説「惻隱之心，仁也」之類，皆是説那義理之心，不是説那知覺之心。若要分性與知覺而言，除非盡心知性、存心養性，則出心性作兩邊方可。若單獨説心，斷斷不可離了性。（僅集成）

11.9 今夫弈之爲數，小數也；不專心致志，則不得也。

〔一〕史按：「朱子中庸序曰：心之虚靈……云云。詳味此意，則仁義之心，固未嘗無知覺也。蓋心只是共此一個知覺，但知覺原於性命之正，知覺從義理上來者，即爲道心，即爲仁義之心耳。知覺生於形氣之私，知覺從物欲上去者，即爲人心，即爲私心耳。非知覺專主於形氣，而無預於仁義也。雙峰每以仁義之心對知覺之心而言，如曰『心者，性與知覺之合』，固是。但其承上意來，則似以仁義之心爲性，爲道心。知覺之心自爲知覺，爲人心者。殊不思知覺豈人心之所得專哉？若曰『知覺果人心之所得專』，則仁義之心，反頑然無所知覺耶？若曰『人心又自人心』，雙峰不以知覺之心當之，則是人心道心之外，又有一個知覺之心，反成三心耶？恐皆未安。竊意心只有一個心，舍知覺無以當之，這知覺亦不可岐而二之。只因放去收回，便有人心道心之辨。及至道心爲主而人心聽命，則又只是原初一個知覺……若如雙峰説，知覺自爲知覺之心，此則决然可疑者也。況此章有『存亡出入』四字，若謂孟子非指知覺，只指仁義而言，則方其亡而出時，便是此心逐物去了。曾謂仁義亦有逐物者乎？以此見朱子『神明不測』四字，與仁義之心既無所背，於存亡出入之旨又無不通，雙峰不必致疑可也。載（按：載字疑衍）觀語録有曰：『孔子正是直指心之體用而言……』玩此而有得焉。則雙峰所疑，不待辨而自明矣。愚於大學正心章所辨，與此相發，知道者宜必有以正之。」（第563—564頁）

問：「心與志之別。」曰：「心以所主者言，志以所向者言。專心只是此心所主在此，致志便極其所向，直到那田地。」（集成，通、輯釋皆無首句，無「此心」。「只是所主在此」輯釋作「是心之所主專在此」，「便極其所向」作「是極其心之所向」）

11.10 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。」

魚與熊掌皆美味，而熊掌尤美也。

魚與熊掌，不可硬説不可兼得也。有兼得時，設或不可兼得，則合只舍魚而取熊掌，生與義亦然。（僅集成）

11.11 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，雖曰從事於學，而終不能有所發明矣。

此章前輩説者不一，或以爲學問之道，在於静坐收斂此心而已。或以爲先去收攝此心，然後能學問。（漫漶不清）説固未爲不通。而某於此不能無所（僅集成）

上文（孟子上面）説「仁，人心也」，是把心做義理之心。不應下文（面）「心」字，又別是一意。〔一〕若把「求放心」做收攝精神，不令昏放（管窺作：昏昧放逸），則【又】只説從知覺上去，恐與【上面】「仁人心也」不相接了。曩嘗（常）以此質之勉齋（問先師）【云，若如今所説求放心，只消得持敬兩字足矣。何用學問】，勉齋云（集成無此三字）：「此章首言仁人心【義人路】，是言仁乃人之心【義乃人之路】。次言【舍其路而不由】，放其心而不知求，末言學問之道無他，求其放心而已矣（者）。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【學問之道然】是（集成無是字）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（無「字」），脉絡聯貫，皆是指仁而言。【而】今讀者不以仁言心，

〔一〕「直以仁爲人心，而殊之於物之心，故下直言求心而不言仁。乃下直言心，而言心即以言仁，其非僅以知覺運動之靈明爲心者，亦審矣。故雙峰爲之辨曰：『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：只從知覺上去，與仁，人心也不相接。』偉哉！其言之也！彼以知覺爲心，而以收攝不昏爲求放心者，不特於文理有礙，而早已侵入異端之域矣！雙峰承二賢之後，而能直領孟子之意，以折群疑，其以正人心、辟邪説於毫釐之差者，功亦烈矣！唯知此，則知所放所求之心，仁也；而求放心者，則以此靈明之心而求之也。仁爲人心，故即與靈明之心爲體；而既放以後，則仁去而靈明之心固存，則以此靈明之心而求吾所性之仁心。以本體言，雖不可竟析之爲二心；以效用言，則亦不可概之爲一心也。……朱子云：『心如一家主。有此家主，已求放心。然後能灑掃門户，整頓事務學問。使放心不收，則何者爲學、問、思、辨？』又云：『存得此心，方可做去。』凡此皆謂求放心爲學問之先務，須求放心而後能學問。若非勉齋、雙峰爲之發明，則是學問之外，別有求放心一段工夫。既與孟子之言顯相矛盾，而直將此昭昭靈靈、能學知問之心爲當求之心。學唱曲子，也是此心。則於聖賢之學，其差遠矣。」（讀四書大全説，第 1083—1085 頁）

非矣。」【勉齋此説，可謂得孟子之旨】〔一〕（輯釋，中括號爲據集成所補，括號是集成説。管窺引前一、三句，無第二句〔二〕）

北溪陳氏謂此以理言，雙峰饒氏謂此以性言。（四書通旨卷一）

11.13 孟子曰：「拱把之桐梓，人苟欲生之，皆知所以養之者。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。

〔一〕陸隴其松陽講義卷十二，「這一條説得最的確詳盡，與語類中所載朱子定論合。集注之意亦是如此。講家依勉齋之説者，或以集注爲誤，此亦不是。」

〔二〕管窺：「輯釋亦引輯講、發明之説，但皆與輯講原文小異，參看自見。（四庫本作：饒説元文少異。蓋皆是删潤之，以求合於集注也。）發明既引饒説，又自爲説以繼之，大概不出此意。」史云：「雙峰此説有不滿於集注之意，（四庫本作：雙峰此説，蓋爲破集注『志氣清明』與『昏昧放逸』數語而發）。但謂『又只説從知覺上去』之，疑又與前牛山之木章所論無異。且如放心是馳騖以徇欲於外之謂，若不説知覺，但説義理，則天下豈有謂之義理，而亦徇欲放逸於外者耶？以此見得雖説從知覺上去，却於義理放逸之意，兩無所妨……按：此章四節皆有心字，（四庫本作：四段所謂心字），初焉『仁人心』之心，固不待論。第二節『放其心不知求』之心是承「人心也」之心（四庫本作：人心得失而言），亦皆指仁而言無疑。第三節『有放心不知求』，集注謂『上並言仁義，而此下專論求放心者，能求放心，則不違乎仁而義在其中矣』。何嘗以心爲不指仁而言耶？既曰『此下專論求放心』，則包第三第四節二心字而言可知。雙峰又何疑乎！讀者詳玩語録及愚前章所引朱子之言，知知覺非人心之所得專，則此章集注之旨，較然矣。發明不能辨其謬妄，反又删潤其説以附於編。使若與集注相發然者（「然者」，蓋誤，當據文津本作「明者」），而實則不然。其誤後學甚矣！（四庫本尚有：輯釋尚何尤乎）！」（管窺卷十）

「按：此段之辨不在多言。既曰仁人心，又曰放其心，曰求放心，則三心字只是仁……朱子自言舊説之未是。勉齋以下諸儒説又如此，而後學尚未免依靠注説。」「饒氏之義理知覺心分别得極好。」（任靖周雲湖集卷五孟子求放心考辨）一有謂饒氏説真得孟子本意，與集注程朱説小異。…私竊以爲朱子説，亦有言學問之道皆所以求放心，則不獨饒氏説如是…來論又以前後三心字，爲指上文仁字者，似歸重於語類一説。亦與鄙見相合。但求放心自饒氏以來皆謂之求仁。夫仁者心之德也，求放心則自不違仁，若直喚做求仁則恐未安。如何？此不但講求文義而大有關於學者始終工夫。」（柳徽文好古窩先生文集卷七答申伯翰）「陳清瀾學蔀通辨，以爲此説似得孟子本意，與集注程朱説異……則求仁與求放心，不可滾合爲説，已分曉矣。又按心經注所引朱子集注，與孟子見行集注不同。或是朱子初本亦如此。故心經所引，饒氏所聞，皆出於此，未及深考晚來改定之本歟？」（柳徽文好古窩先生文集卷十讀書瑣義）

前章説養心，此章説養身。或問「身如何養？」曰：「非禮勿視聽言動，便是養身。」（僅集成）

11.14 體有貴賤，有小大。無以小害大，無以賤害貴。養其小者爲小人，養其大者爲大人。

賤而小者，口腹也；貴而大者，心志也。

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，若纔養目便貪色，纔養耳便貪聲，纔養口便貪味，必至害其大體。（僅集成、大全，輯釋無）〔一〕

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，則小者不爲大者之累，便是不以小害大。且如口腹非飲食不養，如何廢得？須是當飲則飲，當食則食，方於大體無害。若只顧口腹不顧心，便是飲食之人，爲人所踐矣。（集成，大全無「且如」以下。輯釋無）

11.15 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，則其小者弗能奪也。此爲大人而已矣。

官之爲言司也。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，

〔一〕「若教人養其大者，便不養其小者，正是佛氏真贓實據。雙峰於此分別破明，其功偉矣。佛氏説甘食是填飢瘡，悦色是蒸砂作飯，只要敗壞者軀命。乃不知此固天性之形色而有則之物，亦何害於心耶！」（讀四書大全説，第1088頁）

則亦一物而已。又以外物交於此物，其引之而去不難矣。心則能思，而以思爲職。凡事物之來，心得其職，則得其理，而物不能蔽；失其職，則不得其理，而物來蔽之。此三者，皆天之所以與我者，而心爲大。若能有以立之，則事無不思，而耳目之欲不能奪之矣，此所以爲大人也。

耳只會聽，目只會視，二者皆不會思，只塊然一物。耳易爲外物引去，至於心，却獨能思，故外誘（漫漶不清）得。然心雖能思，須要人去思上著了，事如何來，我如何應，各得其理。所謂思便得之是也。問：「集注云：『此三者，皆天之所以與我者』，如何？」曰：「不須合三者説，只説天把這心與我，教我去思，使能御衆體，此即立其大者。」（僅集成，管窺僅末句）〔一〕

〔一〕史按：「孟子上文並言耳目與心之官，是兼小體大體立論。至此，總以『此天之所以與我』一句結之，則此句是合三者説可知。惟此句是合三者説，故下文又以『先立乎其大者，則其小者弗能奪』二句承之。上下文既皆兼論三者，不應中間一句，獨舉一而遺二也。雙峰豈未之思耶！」（管窺卷十）

集注不曾把思做立其大者，却謂「有以立之，則事無不思」。如此則又先要做立底工夫，（纔要別去做立底工夫，則）又做敬上去了。然此章（緊要）在思而不在敬。箴中敬字（自）是范氏（之）意，非孟子意。（集成通無括號内文字，「非孟子意」集成無）史云：「雙峰惟以此『天之所以與我』一句不須合三者説，故如此見爾。殊不思集注之意，不過以爲不從耳目而從心，便是立其大者，（四庫本又有『立其大者』），便是事無不思。孟子之意，雖在思，不在敬，然能思則敬在其中。集注亦只順孟子之意釋之耳。蓋非敬則不能思，孟子雖不説，學者則不可不知也。范氏之意，又豈有悖於孟子之意者哉！愚按：雙峰之説止於此篇。觀其於四書中所見，不同於朱子者，十居其九。豈朱子十無一得，雙峰十無一失，如是其懸絶耶？不過雙峰平日務欲自立門户，不肯爲朱子下。故其門人承其風旨，往往皆逢其師之私心，以求集注之瑕疵，以啓雙峰之立異。雙峰亦是騎虎之勢，不肯默然自謂無説，所以雖無可説處，亦千方百計尋一異説，以高於朱子。其意亦未必自謂可以取信於來世。不過但得門人一時尊己過於朱子，足矣。但其門人率皆無見，不能辨別，惟有翕然尊信，輯而録之，以傳於後。遂爲聖經賢傳無窮之窒礙！誠可痛也！愚每於其似是而非之所在，雖不能洞見而盡識，然亦有灼然知其不然者，未嘗不爲朱子憤悒而不能自已也！是以不顧僭妄，而特與之别白（四庫本作：時與之辨白）。知我罪我，未暇顧也。惟同志其裁正。（此为四庫本文）」（管窺卷十）

11. 16 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。

天爵者，德義可尊，自然之貴也。

仁義，人人有之。忠信樂善，人所當勉。須忠信樂善，仁義方爲我有，乃爲可貴。（輯釋）〔一〕

11. 20 大匠誨人，必以規矩；學者亦必以規矩。

此章言事必有法，然後可成，師舍是則無以教，弟子舍是則無以學。

聖人教人之法，無如一部大學。

尽心下

14. 25 可欲之謂善，有諸己之謂信，充實之謂美，充實而有光輝之謂大，大而化

〔一〕「雙峰謂『仁義人人有之，忠信樂善，人所當勉』，則誤矣。若淺説講脩其天爵而曰盡夫仁義忠信之理，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。」（困勉録卷三十四）「既言仁義，又言忠信。忠信即仁義之養於心見於事者，無一毫不實也。此是朱子之本旨而南軒之發揮者。饒説恐失照勘。」（李祁弘齋全書卷七十七孟子二）「饒氏所謂人所當勉者，與集注自然之貴不同。更詳之。」（宋時烈宋子大全卷一百二答洪虞卿）

之之謂聖，聖而不可之之謂神。

雙峰似專主反之説，不是。（困勉録卷三十七）

卷四　中庸講義

第一節　總論、首章

序

然當是時，見而知之者，惟顏氏、曾氏之傳得其宗。

朱子大學、中庸序文皆説曾氏之傳得其宗，大學之宗在首章，中庸之宗在「惟精惟一，允執厥中」。道以中庸爲準的，然却要明而誠之。中庸是道，明誠是學，精即明，一即誠。（通）

道心常爲一身之主而人心每聽命焉。

（精）爲物格知至，一爲意誠心正，以此心而揆天下之中，豈有一之或差；以此心而行天下之中，豈有一之或違。謂之允執厥中，信乎其能執中。（增廣字訓）〔一〕

〔一〕　徽庵曰：「尤得經旨」。

「一」則「咸有一德之一」，非方用力於守也。（增廣字訓）

分章

中庸當作六大節看。首章是一節，自「君子中庸」以下十章是一節，「君子之道費而隱」以下八章是一節，「哀公問政」以下七章是一節，「大哉聖人之道」以下六章是一節，末章是一節。第一節説中和，第二節説中庸，第三節説費隱，第四節説誠，第五節説大德小德，第六節復申首章之意。要之中間却是兩次開闔：自中和而中庸，以至費隱，是放開説；自費隱而誠，是收斂説。自誠而推至道、至德，又是放之以至於極；自至道、至德而歸之無聲無臭，又是斂之以至於極。（通）〔一〕

〔一〕大全僅引至「末章是一節」，並云「復申首章之義」，因大全置此條於所謂朱子「讀中庸法」中，被當作朱子説。故中韓學者多有被誤導者，如明夏尚朴徑視此説爲「朱子云」。整條王本皆無，蓋皆誤認爲朱子説。韓儒李退溪等皆誤視爲朱子説。

「按：小注饒氏所分六大節，與讀法所載朱子六節同。但各節下論注之説，與朱子異。且自第三大節以下，饒氏無論注語。此又不同。」（金幹厚齋先生集卷三十一中庸序）「章句小注饒氏説，只是依朱子所定耳。」（宋時烈宋子大全卷九十五答李同甫）「蓋朱夫子四節之分。饒氏子六節之辨。雖有異同而意脉皆通。」（金萬英先生集卷十一中庸分節辨義）「且小注饒氏之分六節，一如朱子所分，而南塘斥之以異於朱子。考其所辨斥，則以其有異於四大旨之分也。雖異於四大旨之分，而既合於六節之分，則恐不必以是斥之。」（崔象龍鳳村先生文集卷十七中庸上讀中庸法）「而先儒論饒氏之分爲六節，雖本於朱子，此乃初年之論，當以章句爲定。此恐得之矣。」（金羲淳集卷十七中庸書）「王氏以此爲四大支。饒氏又分排讀法之六大節於一篇之內。今比而觀之，則特有詳略而大意則皆同，無互相牴牾之弊。真所謂並行而不悖者也。至於五節之論，則與章句同而特分第一支作二節。此亦非强分而別爲之説者，則恐不可偏廢也。」（尹愭集文稿册七御制中庸講義條問）

饒氏輯講變其節次，分爲六大節。首章説中和，自「君子中庸」以下十章説中庸，費隱以下八章説費隱，「哀公問政」以下八章説誠，「大哉聖人之道」以下六章説小德大德，末章復釋首章之意。（以下七條皆管窺）〔一〕

一以「哀公問政」以下至「純亦不已」作八章，是一節。曰：「此是第四節，説誠。」〔二〕

二謂程子曰「始言一理，中散爲萬事，末復合爲一理」且是大綱説。要之中間却是兩次開闔：自中和而費隱是放開説（以下同於通所引）。〔三〕

三謂次章以下十章是專説道與教。道以中庸爲主（四庫本作：至）而氣質有過不及，其教在擇、守、矯三者。〔四〕

〔一〕管窺：「輯釋因通與發明，備引其六節之分於各節之下，通則剿爲己意。」史按：「章句凡三十三章，饒氏析哀公問政章自『天下之達道五』以下又爲一章，凡三十四章。其間多有與章句背處，今標出辯其得失如左。」（管窺卷二）

「且也董鄱陽於易，反朱子之論四象；饒雙峰於中庸，改朱子之分四節，而世不以董、饒爲非者。」（朴守儉林湖集卷五對友責）

〔二〕史云：「案此處章句只七章，以哀公問政章終十二章之意。自誠明以下至至誠經綸章，皆説天道人道。饒氏則分哀公問政章爲二章，屬下節，故曰八章。其得失已於孟子離婁上篇居下位不獲於上章辯之。此不再述。（四庫本尚有：今亦於二十章以後屢辯之）。」（管窺卷二）

〔三〕史云：「『始言一理』，指天命之性言也。『中散萬事』，指中庸天道人道費隱之類而言也。『末復合爲一理』，指無聲無臭之天言也。誠是天道，誠之者是人道，恐亦不過只是以聖人、學者之事對言。程子以爲中散爲萬事，事便與始之所言，末之所合，專指理言者不同。以爲誠是一次開闔，抑子思、程子之意乎？」（管窺卷二）

〔四〕史云：「至此始言氣與教在矯，與章句異，當於各章辯之。」（第76頁）

四以費隱以下八章爲一節，以哀公問政章屬下節。〔一〕

五以「大哉聖人之道」以下六章爲一節，是説至道、至德。〔二〕

六言此一節説至道至德，其教在道問學，此是反身而誠以後事。〔三〕

七謂中庸是傳道之書，如首章一則曰君子，二則曰君子，蓋戒懼慎獨亦成德之事，非初學所易到。〔四〕

首章

天命之謂性

〔一〕史云：「此與朱子以哀公問政章爲終十二章者不同。如朱子説，則論費隱者九章，有起有結。如雙峰説，則似乎欠結果費隱之義者，未知如何。」（管窺卷二）

〔二〕史云：「與朱子不同。朱子以自誠明以下十二章皆論天道、人道，已爲至當。雙峰只因欲分前五章爲屬仁智勇，至此議論已盡，故只得分爲一節，別起議論。觀其於三十二章變天道人道之分爲賢希聖、聖希天之事，則可見章句之本無可議矣，當於彼章辯之。但自此以後，天道人道之分以三章相間，與前一章間一章者次序微異。則雖均之爲論天道人道，不妨自有段落。雙峰此分視前後分節不同處，猶爲彼善於此。未知然否？當於第二十六章章末詳之。」（管窺卷二）

〔三〕史云：「此與朱子以尊德性、道問學爲存心、致知之説不同。其誤起於以存心爲力行之見，而反身而誠以後事之説，又與朱子入德之方者亦不同。其誤起於以此篇自誠者天之道以後，皆以先仁後知爲序之見，皆當於彼章辯之。」（管窺卷二）

〔四〕史云：「按：大學言慎獨亦一則君子，二則君子，豈亦非初學所易到耶？雙峰於論語灑掃應對章，論程子『只在謹獨』之言，亦以爲灑掃應對者，未能慎獨。誤正如此，已於彼章辯之。且如此處所説，則初學之士，不睹不聞之時，亦不能戒懼；已所獨知之處，又不能謹慎。正恐不戒不慎，習與性成，自幼至長，終無以爲進德之基矣，又何由造於成德之域哉。……況卒章自下學爲己謹獨之事推之，以馴致乎不顯篤恭之妙。不知爲己謹獨而後德可成乎？抑亦已成德成而後能慎獨戒懼乎？學者豈宜無見於此。」（管窺卷二）

命，猶令也。性，即理也。天以陰陽五行化生萬物，氣以成形，而理亦賦焉，猶命令也。於是人物之生，因各得其所賦之理，以爲健順五常之德，所謂性也……性道雖同，而氣禀或異，故不能無過不及之差。

第一章「天命之謂性」，章句「健順五常之德」，釋義去之，其意蓋曰〔二〕：章句雖云「人物同得其理，以爲健順五常之德」，而下文却有「氣禀或異」之語以救之。今以本章方言性而未及氣質，欲除下文「氣質」之語，則此語不容獨留。（管窺）〔三〕

率性之謂道。

道者，日用事物當行之理，皆性之德而具於心，無物不有，無時不然，所以不可須臾離也。

道，章句「日用事物之間」。釋義除去「事物」二字。（管窺）〔三〕

〔一〕史云：饒氏輯講改章句爲釋義。案：釋義與章句全背，今標出其所以改之義辯之。凡云『其意蓋曰』者以下，皆是饒氏自言其與章句同異處如此也。」（管窺卷二）

〔二〕史云：「雙峰力謂首章未論氣質，似矣。但若不因氣質有異，則只率性而已，又何事於教乎！教豈非爲不能自盡其性者設耶？同具此性而有能有不能焉者，謂不由於氣質之異，不可也！況既曰性，則必具健順五常，方可謂之『物物各具一太極』。然而人物有不同者，非性之有異，氣質之不能不異爾。若曰『本章方言性，未及氣質』，則是性之在人在物者，自有不同。故唯人則各具一太極，物則不能然。」（管窺卷二）

〔三〕史云：「按雙峰又自曰『二字除亦可，不除亦可』。如此，則不除不失爲明備，除之不免於遺闕，孰若不除之愈也？」（管窺卷二）

「率性之謂道」一語，專爲訓「道」名義。蓋世之言道者，高則入於荒唐，以爲無端倪之可測識，老、莊之論是也。卑則滯於形器，以爲是人力之所安排，告、荀之見是也。是以子思於此，首指其名義以示人，言道者非他，循性之謂也。〔一〕（通）

修道之謂教。

修，品節之也。性道雖同，而氣禀或異，故不能無過不及之差。聖人因人物之所當行者而品節之，以爲法於天下，則謂之教，若禮、樂、刑、政之屬是也。

修道，章句「修，品節之也。聖人因人物所當行者而品節之，以爲法於天下，則謂之教。」釋義改云：「修，裁制之也，聖人因人所當行者而裁制之，以爲品節。使人由之以入道，則謂之教。」其意蓋曰：「其人有一段子本來渾然（四庫本作『全』），須是裁之以爲衣而後人可服。聖人因人所當行者而裁制

〔一〕陳普石堂先生遺稿卷二十二：「文公言道者，率性而已，固衆人之所能知能行者也。如饒氏之説，則性有上下之不同。衆人之性，但能養而止，而文公所謂卑近者，止是能養；所謂高遠者，是指敬與養志等事也。殊不知所謂卑近者，正是堯舜之孝弟；所謂高遠者，是指非日用之所切者而言也。聖人動静如天地，細看『用之則行舍之則藏』二句可見，此惟孔、顔承當得。不惟游、夏、由、求諸子所未能到，伊尹、伯夷、柳下惠亦恐未能盡到十分。此事無難，皆非小小，『意必固我』四者著毫髮於其間，便當此二句不得。」

之，以爲品節，則人由之以入道，是猶人不識路，寫個路程與他，使他依這路程行去。」〔一〕（管窺，輯釋引釋義「修……品節」句）

「修道之謂教」，章句亦兼人物言，釋義除去「物」字，其意蓋謂：「以下文觀之，則教之爲人而設可知。」（四庫本管窺，敬鄉樓本「可知」作「可乎」，不妥。）〔二〕

章句謂：「禮樂刑政之屬」。饒氏改云：「五典三物與夫小學、大學之法，謂刑政屬政而非教，禮樂二字

〔一〕管窺：「輯釋亦引釋義之説，大抵輯釋所引，則通與發明皆引之矣。」（按：此話説反了，輯釋乃是對二書之綜合）。史云：「此因不説氣質有礙，故不得不除去『物』字而如此改耳。改『品節』爲『裁制』，則是道之當行者，全出於人爲。豈率性之謂哉！況既曰『各有當行之路』，是就散殊處説了，而又曰『本來渾然，須是裁制』，則又是就渾淪上説矣。渾淪上可以言性，不可以言道。豈若只説品節之爲順乎！改『法』爲『品節』，其是非得失必有能辨之者（四庫本作：曰『品節之以爲法』）則是道已本來當如此行，聖人但因而品節之，以爲天下後世法。曰『法』則於『教』字有照應。曰『裁制之以爲品節』，則是道本來不如此，皆因聖人品而節之，方始可行。非出於人爲而何？品節字亦與教字不甚相著）……况既未説氣質，則道（四庫本作『本』）自有而人自由之，如目視耳聽、手持足行之順可也。何故有不識而待教者耶？路程之喻，恐未切當。」（管窺卷二）

「品節者，要其終而言之，裁制則其始也。故言品節則不必言裁制也，但不至於大異。」（朴世采南溪先生朴文純公文正集卷三十八答李汝九問）「纔著『之』字便有裁節之意。而饒氏以裁制之爲訓，恐未察於章句本旨。過齋疑之，似得。」（許命后山先生文集卷九答許聖剛）

〔二〕史云：「性原於天，道本於性，教因乎道，此三句總包括造化、聖人分上所成就、所施爲者而言。下文方説由教而入者之事，却只就人説。豈可因由教而入者之只是人，遂並指聖人之教，亦專爲人而不及物乎？設使教果不及於物，則獸蹄鳥跡交於中國，聖人亦任其自然，不必驅放之矣……草木零落，然後入山林。昆蟲未蟄，不以火田之類，皆聖人出分而爲之耶？況至誠盡性，又必兼盡人物之性。子思既自言於後章，章句教必兼物宜矣，双峰尚何疑乎！」（管窺卷二）

屬教而包括不盡」。（通，[一] 管窺所引大體同，「饒氏改云」作「釋義改爲」，「謂刑」前多「其意蓋」）[二]

發明採饒氏説，「中庸要處不專在首章」。又採三山陳氏説，「此章蓋中庸之綱領，此三句又一章之綱領也。」（管窺）[三]

性道教，「道」字重，中庸一書大抵是説道。性原於天而流行於事物，則謂之道；修此道而教人，則謂之教。所以下文便説「道也者」，如「君子之道費而隱」，「大哉聖人之道」，皆是提起「道」字説，以此見重在

〔一〕四書通：「饒氏所謂五典三物、小學、大學，可施於人而不可施於物，故不可不辨。」通按：「妄意禮樂二字，在三物中説得小，不過禮樂之文而已，自是包括不盡。若曰『天高地下，萬物散殊而禮制行矣；流而不息，合同而化，而樂興焉。』此禮樂二字，天下之理，皆該在其中。禮只是一個序，樂只是一個和，如所（謂五典三物，小學大學）之法，此數者一不得其序則非禮，一不得其和則非樂矣。若曰「刑政屬政而非教」，分而言之，則政自是政，教自是教。合而言之，古者刑政無非教也。曰禮樂，又曰刑政，本末兼舉，精粗不遺。況曰「禮樂刑政之屬」，所包者廣，恐未易輕改也。況朱子釋修道，謂『因人物所當行者而品節之』，故禮樂刑政之教，兼人物言。」（第 596 頁）

〔二〕史云：「此只因看得『教』字偏了，看得『禮樂』字小了，故如此見爾。看得『教』字偏了，故以政爲非教。上文修道之教，不兼物説，其病根在此。看得禮樂字小了，故以爲該教不盡而舉五典三物，小學、大學以該之爾。其實政、教二字，分言之，則政是政，教是教，而不可偏主（據四庫本改）；專言教，則政亦教耳。不然，中庸但言修道之教而不及政，豈子思之言，猶有所未備耶？（四庫本：二十章答問政之言，又在修道之外耶？孟子論王政即言庠序之教，又是專言政，則教亦政者。聖賢之言，何嘗如雙峰之固哉！）況禮樂二字，若以六藝之禮樂言之，所該固有所未盡。若專言禮樂二字，則五典三物，何莫非禮樂中所該耶？……四書通辯此極詳，讀者考焉可也。每節所辯，皆以饒説居前，他編居後者，蓋以他編多有祖饒説而言者故也。」（管窺卷二）

另王本附録 471 頁引熊勿軒説：「文公釋性道教三字，皆通人物而言，雙峰饒氏只就人上説教之一字。文公説得闊，凡禮樂刑政皆是，如鳥獸草木，取之有時，用之有節。是教立言本意，教字恐只是説教人之教，如五典三物之類，後章言自誠明謂之性，自明誠謂之教。下文戒懼慎獨處，皆是就人説。到極功方説萬物育焉。後面説性教處，亦是盡人之性，末後方盡物之性。此説更深。」

〔三〕史云：「案：陳説是已，饒説正與相反。蓋爲病章句一篇之體要之言，而乃變亂章句之萌也。發明兼採而不折其衷，何耶？」（管窺卷二）

「道」字。

道也者，不可須臾離也，可離非道也。是故君子戒慎乎其所不睹，恐懼乎其所不聞。

道者，日用事物當行之理，皆性之德而具於心，無物不有，無時不然，所以不可須臾離也。若其可離，則爲外物而非道矣。是以君子之心常存敬畏，雖不見聞，亦不敢忽，所以存天理之本然，而不使離於須臾之頃也。

「不可須臾離」只是説「無時不然」，至費隱章鳶飛魚躍方有「無物不有」底意思，章句是攙先説了。（通）〔一〕

異文：章句「無物不有，無時不然」。釋義改爲「隨其動静，莫不有道，只是『無時不然』句意」。其意蓋謂：「不可須臾離，只是『無時不然』底意思。到費隱鳶飛魚躍，方是『無物不有』意思。」章句此一句是攙先説了。（管窺）〔二〕

〔一〕通云：「竊意此『道』字，必須説從『性』上來。天命之性，『無物不有』，所以率性之道，無時不然。朱子説富有日新，亦云先説富有，方始説得日新，此與説宇宙相似。先是有這物事了，方始相連相續。」（四書通卷一）

〔二〕史云：「此條通者之辯已詳，但章句之所謂『物』，是該君臣、父子、耳目、四肢與凡飛潛動植之類而言。考於或問可見。雙峰則但以飛潛動植爲物，而不知人倫身心之無非物，而又至爲切要也。愚竊以爲唯其無物不有，所以無時不然。若但説無時不然，則道却是個懸空常如此無著落物事。『須臾』二字不在如此泥，而後可通也。」（管窺卷二）

子思云：「道也者」，提起「道」字，見得下面「莫見乎隱，莫顯乎微」，見與顯皆是此道。（僅大全）〔一〕

君子之心，常存敬畏，雖當事物既往，思慮未萌，目無所睹，耳無所聞，暫焉之頃，亦不敢忽。「事物既往」是指前面底説，「思慮未萌」是指後面底説，不睹不聞正在此二者之間看。上文「道不可須臾離」，則是自所睹以至於所不睹，自所聞以至於所不聞，皆當戒懼，而此不睹不聞在「事物既往」之後；看下文「喜怒哀樂未發」，則此不睹不聞又在「思慮未萌」之前，故須看此二句，方説得上下文意貫串。緊要在「須臾之頃」四字，於此見得子思所以發「須臾」兩字之意。〔二〕

異文：章句曰：「是以君子之心，常存敬畏，雖不見聞，亦不敢忽。」釋義改爲「是以君子之心（……同通

〔一〕「栗谷曰：幽暗之中，細微之事，有邪有正，烏可謂之皆是道耶？」退溪曰：觀朱子及諸説。皆以善惡之幾言，饒説果爲未安。蓋子思、朱子意，本謂道無不在而隱微之見顯不可掩也。故慎其獨所以存其道云爾，非謂見顯是道也。」（金幹厚齋先生集卷三十一中庸）「饒説無可。幾是善惡之幾，而此時心體呈露，人欲未萌。故其是非善惡著見明顯，皆是此道也。栗谷非之，恐或未然。」（許俞后山先生文集卷九答許聖剛）「恐非細失。此節主意，在遏人欲。則所謂莫見莫顯者，恐私欲得以流長也。以此謂皆是道，可乎？」（柳致明定齋先生文集續集卷七讀書瑣語）

〔二〕輯釋無「之心」，「則是自所睹……不聞」作「則是自所睹所聞以至於所不睹不聞，」輯釋無「是説」的「是」，「而教人」作「以教人」，無「皆是」的「是」。

四書説約卷二：「饒氏注初看極嫌其騎牆，後見後節朱子小注而始泮然冰解。蓋大意謂睹聞之時，戒懼自不待言，至雖有不睹不聞之須臾，耳目未交，即思慮未起而已，早自戒懼，是何等無時無處而不存養。可見此理既貼章句，亦炤未發，不待存疑諸書之聚訟也。」

「所謂不睹不聞，乃未發時也。不必分事物既往，思慮未萌，而又以此謂在二者之間。未知本章之意果如此否也？」「竊詳饒氏之意，以「既」未二字對待而取其中爲二者之間，然此總是未發之時而分屬前後。似涉碎屑。來示恐得之。」（宋時烈宋子大全卷九十四答李同甫）

等所引）亦不敢忘。」其意蓋謂：「事物既往，是指前面底説；思慮來萌，是指後面底説。不睹不聞（……同通等所引）於此見須臾之意。又章句「忽」字不若「忘」字。（管窺）〔一〕

恐懼較之戒慎尤重，意雖已萌，猶未見於事，尚可著救。言一出口，則駟不及舌矣，故尤當加畏。（管窺）〔二〕

子思不説「未睹未聞」而曰「不睹不聞」，「不」字與「未」字不同。「未睹未聞」是指事未至之前而言，

〔一〕史云：「道不可須臾離，只是常不可離，須臾正是常之反。不可須臾離，則無時可離之意見矣。經文正意不可須臾離雖就道體上説，以見無物不有，無時不然之意。然觸類而長，則動静皆不可須臾離者，亦自可見。静時固不可須臾離，故君子必當戒懼；動時亦不可須臾離，故君子尤當慎獨。觀章句所以釋二節之旨可見。雙峰强説不睹不聞爲須臾，故以不睹不聞爲前事既往之後、後事未至之前，仍以「暫焉之頃」牽合上文「須臾」之旨。但上文「道不可須臾離」只是言其無時可離而已，何以因此見不睹不聞在事物既往之後？下文喜怒哀樂未發，既隔慎獨一節，又如何因此見不睹不聞在思慮未萌之前？雙峰謂著此二句，方説得上下文意貫串。愚謂其上句不可貫串上文，固不待論；若欲以下句貫串下文未發之意，則除非删了經文慎獨一節，方可説合。……如此二節，正是以體用對待言之者。體則但言其本然者如此，初不計其時之多少、久近何如也！唯雙峰先立静時少動時多一見主之，遂謂静時只有暫焉之頃。殊不思此一節方就道之本體上論……豈可意其静時之少，遂以暫焉爲訓乎？……聖賢立教，畢竟以爲人心有動不能無静，静即道体所在。體上工夫，自合如此周匝……其曰『忽字不如忘字』者，竊意『忽』字正與戒懼意相反，无以复加『忘』字縱好，亦與戒懼不甚相應。謂忽不若忘，豈雙峰自忘戒懼之不可忽耶？要之以忘易忽，亦起於暫焉一説而已。」（管窺卷二）

叢説：「故凡所主之思慮及接物時，皆在戒懼限界裏。如此看，然後與不可須臾離一句意脉相接續。」史云：「此蓋惑於雙峰謂章句以戒懼兼動静而言，故如此説。愚但於輯講辨之，則叢説之是非自見矣。（四庫本作：愚但辯饒説，此不贅及）。」（第 91 頁）

通謂「『不睹不聞』四字，正是釋『須臾』二字」。輯釋亦引通。史云：「此即饒氏意而通取之爲己説也。愚已辨之於前矣。（四庫本：此分明勦饒説爲己有，愚已辯饒，則不必辯此矣）」（管窺卷二）

〔二〕史云：「睹聞須就耳目上説，而皆根於意，方備。今但以睹屬之意而聞與意不相干，則偏矣。經言戒慎不睹，恐懼不聞，初不見輕重之異。雙峰一以配之意與言，便就中分輕重。要之，若就耳目所接上説，又何嘗有輕重？更以四勿之旨參之，則重莫重於目之所接。而謂睹輕於聞，可乎！此皆由專以睹聞爲在内者之所致耳。」（管窺卷二）

「不睹不聞」是指事已往之後而言。指事未至之前而言，是由靜處說向動處去；指事已往之後而言，是由動處說入靜處來。君子於日用應事接物之際，隨處操存，到得事物既往，若無所用其戒懼之心，猶不敢忘，是用工最密處。章句曰：「君子之心，常存敬畏，雖不見聞，亦不敢忽」。當觀「常」字、「亦」字，見得動處做工夫，到靜時亦不敢忽也。（僅通）

莫見乎隱，莫顯乎微，故君子慎其獨也。

隱，暗處也。微，細事也。獨者，人所不知而己所獨知之地也。言幽暗之中，細微之事，跡雖未形而幾則已動，人雖不知而己獨知之，則是天下之事無有著見明顯而過於此者。是以君子既常戒懼，而於此尤加謹焉，所以遏人欲於將萌，而不使其滋長於隱微之中，以至離道之遠也。

釋義改章句曰：「隱暗之地，雖人所不睹；微密之事，雖人所不聞。然其幾既動，則必呈露於外而不可掩，昭晰於中而不可欺。是道固不可須臾離，而其形見明顯，尤莫有甚於此者。」其意蓋謂：「莫見乎隱，莫顯乎微，程子皆主理言，呂、游、楊皆主心言。章句『跡雖未形，幾則已動』，程子意也；『人雖不知，己獨知之』，呂、游、楊說也。雖兼二說，仍把『莫見乎隱、莫顯乎微』作一衮說。要之，『莫見乎隱』，主理言；『莫顯乎微』，主心言。『見』不可作『著見』，乃『形見』之見。此理雖隱，將必形見於外；一念方萌，便自

昭晰於中。」（管窺，通等皆引「其意蓋謂」前一段，開篇爲「此又對上文而言」，「人所」作「人之所」）〔一〕

不睹是意未萌時，不聞是言未發時。意未萌時，自家亦無所見；言未發時，自家亦無所聞。到意已萌、言已發時，人雖不見而己所獨見，人雖不聞而己所獨聞，故於此必慎其獨。以此觀之，不睹不聞與獨睹獨聞，皆是指裏面底説。朱子敬齋箴其説亦然，「防意如城」是戒懼於意未萌之時，「守口如瓶」是恐懼於言未發之時。（僅通）

異文：不睹不聞與獨睹獨聞皆是指裏面底説，若以爲睹聞於外，則與自家何干涉！〔二〕（管窺）

戒慎恐懼便是慎獨之慎。詳言之，則曰戒慎恐懼；約言之，只是慎之一字。〔三〕

道者，率性之謂，其體用具在吾身。敬者所以存養其體，省察其用，乃體道之要也。戒懼，存養之事；慎獨，

〔一〕史云：「按章句以二句作一滾説，最精。蓋跡雖未形，幾則已動；人雖不知，己獨知之。隱暗之處如此，細微之事如此。……若隱暗之處，專主理言而心無預焉，則何以見其爲己獨知？細微之事，專主心言而理無所預，則何嘗己獨知之而終不呈露於外耶？以此見得章句作一滾説之最精也。且釋義亦不過皆即章句，或問之意而檃括變置之耳，合而观之，初無甚異。而自説以爲與章句異，非愚所能及也「唯以隱暗主睹、微密主聞，与改著为形有不同耳」。况雙峰前節既以意萌爲睹，言出爲聞，此又以有此理主睹，萌一念主聞，亦無定説里。『形』之與『著』亦不多争，但以致曲章形、著、明之序推之，則形淺而著深。今既以顯爲明，則見不但形見，而爲著見，又可知矣。」（管窺卷二）

〔二〕史云：「此蓋只指意之萌爲睹，言之發爲聞（此二句亦雙峰自説），故如此説耳。竊意此須兼内外説方備。……或只是自動於中，或因接於外而中乃動，皆睹聞也。……睹聞專指内説，又孰若兼内外之爲備乎？或疑睹聞説裏，於『獨』字尤切，若外面則人所同睹同聞，何以言獨？爲此説者，是求之太深。知大庭廣衆之有獨，而不知暗室屋漏之乃所以爲獨也……或又疑睹聞與視聽「不同，今以非禮勿視聽」爲證，恐未爲切當。……其有接乎耳目而方起欲視欲聽之心者耶？此欲之之心，便是睹聞之干於己，又未可便屬之視聽者。奈何遽以此欲視聽之心，即爲已視聽之事。而反以爲不可但謂之睹聞乎？」（管窺卷二）

〔三〕「戒慎之慎與慎獨之慎字雖同，意則微有間。蓋戒慎工夫，只是提撕警覺，常惺惺之意。慎獨工夫必須大段加謹，遏絶人欲之萌。其所異者恐不在於詳細也。」「以大注『既常戒懼，於此尤加謹焉』觀之，恐是一慎字。但有全言偏言之異耳。」（宋時烈宋子大全卷九十四答李同甫）

省察之事。中庸始言戒懼慎獨，而終之以篤恭，皆敬也。中庸以誠爲一篇之體要，惟其敬，故能誠。（輯釋）〔一〕

中庸言戒懼不睹不聞與慎其獨。大學只言慎其獨，不言戒懼不睹不聞。〔二〕初學之士，且令於動處做工夫。〔三〕（通，輯釋無首句）

章句以慎獨專爲謹於方萌之時，則其動察工夫有所不周。魯則以爲謹獨工夫闊，獨不但是念慮初萌時，雖應接事物顯顯處，亦自有個獨。（管窺）〔四〕

上節章句云：「君子之心常存敬畏，雖不見聞亦不敢忽。」觀「常」字、「亦」字，則戒懼不睹不聞爲該動

〔一〕「朱子答門人持敬之問，而曰『亦是』，亦未嘗如雙峰諸人之竟以敬當之。」（讀四書大全說，第 465 頁）

〔二〕「退溪答栗谷曰：大學固不言戒懼矣。故朱子於正心章注亦只舉察字以直解本文正意。惟於視聽注始拈出存字、敬字而言之，亦因傳者說無心之病，故以此救其病。而戒懼之功隱然在不言中矣……今來喻直以正心章當戒懼，非也。來喻又云無戒懼之功，何以明明德。此則然矣……又當知大學雖不言戒懼，而有曰顧諟曰敬止，則其中自兼戒懼之意……如是爲言則可矣，何可以所不言而强以爲已言耶？」（金幹厚齋先生集卷三十一中庸）

〔三〕「乃饒雙峰以下諸儒有初學之士自動處始工之說，以至我東名儒，亦將大學章句中『因其發而遂明之』一句作爲學者最初下手之方。夫動靜工夫，初無間斷，而終須以靜爲本。」（李祘弘齋全書卷百九經史講義四十六總經四中庸）

〔四〕史云：「（四庫本另多出以下文字：案雙峰亦自謂『其幾既動，一念方萌』，其實與章句之意無異，而又病章句有所不周。何耶？）隱暗之處，細微之事，章句以爲幾已動、己獨知者，所以言其莫見莫顯也；以爲跡未形、人不知者，以其猶隱猶微也；必謹其獨，章句以爲遏人欲於將萌者，以人心易危，一念不謹，則私欲乘之而起也。雖若皆就方動處說，然方動則於隱微爲宜。……所以至始至終，跡、形皆在幾、動之後。……雖只以幾動爲獨，又何害其爲貫事之始終，無時不有；方動之幾，無時不在，所當謹乎！朱子說謹獨工夫，又何嘗減於雙峰之闊！雖應事接物顯顯處，亦何害其爲自有個獨！謂章句於慎獨工夫有所不周，殆未必然也……初非即以欲萌爲幾動也。蓋幾自是當動，欲自是不當萌。唯雙峰唯（四庫本作『誤』）認章句欲萌即爲幾動之意，故病其工夫之不周耳。殊不思幾固無時不動，然不可便以此爲欲萌也。」（管窺卷二）

按：大學慎獨處饒亦言：「章句以慎獨爲慎之於念慮萌動之始。某則謂念慮自始至終皆在所謹。」詳參第 40 條。

靜。此節章句云：「君子既常戒懼，而於此尤加謹焉。」觀「既常」「尤加」之意，則謹獨爲動之初。然竊以上下文意求之，所謂不睹不聞者，即下文「喜怒哀樂未發」之時，而「獨」則已發之時也。戒懼不睹不聞是靜時工夫，謹獨是動時工夫。（管窺）〔一〕

存養省察是四件。存謂存其心，養謂養其性，省謂省諸身，察謂察於事。嘗爲之箴：存箴曰：「心本至靈，放之則昏，敬以操之，無適不存。」養箴曰：「性本天賦，在得其養，根本常固，萌孽漸長。」省箴曰：「孰無過差，所貴内省，時一警持，邪僞斯屏。」察箴曰：「在物爲理，處物爲義，精以察之，無俾或戾。」（僅通）

喜怒哀樂之未發，謂之中；發而皆中節，謂之和。中也者，天下之大本也；和也者，天下之達道也。

〔一〕史云：「竊嘗反覆章句之意，乃知雙峰分動與静之説，却是朱子本旨。謂上節該動静，此節爲動之初是章句意者，却是錯看了章句『常』字、『亦』字，與『既常』『尤加』四字之意而致誤耳……朱子於戒懼一節只説個理，未嘗一言及事，直至慎獨處方説著事。蓋前節是就體上用工，未説到應事處，故但言理以該之耳。論道之本體，則無物不有、無時不然……雖其時未有可應之事，目無所睹，耳無所聞，亦自不敢有一毫一息之忽，則爲有以存夫天理之本然者矣。章句曰常、曰亦之意，只如此看，則不必以爲該動静而後可以爲常也。只就體上説，又豈可意其不能無動而不得（據四庫本補「不得」）謂之常哉！後節是用處工夫……又當加一分謹慎，不可謂體上已常戒懼，動時只如此應去便了，纔如此見便是不能慎獨。……非謂動之初加謹，動之極不加謹也。雙峰疑章句只加謹於動之初，則動察工夫有所不周，其誤蓋本於此……然則章句『既常』『尤加』四字之意，又豈但可施於動之初而不足以貫動之始終言乎！以此觀之，則應事方是動，體上工夫，未説到應事處，未可以動言也。又何必以該動静爲存天理乎！朱子之意其不出此也必矣！……（以下四庫本：蓋静則兼存衆理以立其體，動則隨事致察以達其用，二節章句之言以此推之，其意自見。雙峰奈何以章句之意爲己意，而以該動静、動之初之説誣朱子、誤後學哉！）」（管窺卷二）

喜、怒、哀、樂，情也。其未發，則性也，無所偏倚，故謂之中。發皆中節，情之正也，無所乖戾，故謂之和。大本者，天命之性，天下之理皆由此出，道之體也。達道者，循性之謂，天下古今之所共由，道之用也。此言性情之德，以明道不可離之意。

四者件件中節，方可謂之和，譬之四時，春温而夏熱，秋涼而冬寒，方可謂之和。三時得宜，一時失宜，亦不得謂之和矣。「節」如竹節之節，限止之義也。喜怒哀樂之發，患其過，不患其不及，故以「節」言之。（通，輯釋首句作：「四者皆中節，方謂之和。譬之四時，三時得宜」。啓蒙引「節如」以下）〔一〕

〔一〕「猶有一説。先儒未嘗言，惟饒雙峰嘗及之。子思曰發而皆中節謂之和，「皆」之一字猶有微意。蓋四者有一不中節，則其存養省察工夫必有所未至。乾道變化，各正性命，而後足以保合太和。四者有一不中節，則體用皆有缺矣。四者一體也，一不中節，三者能皆中節乎？……於此求之，亦可以得未發之全體矣。」（石堂先生遺集卷八）

「按：饒氏泥看『皆』字之意而其説有不通。皆者言四者各得其中節也，非謂四者俱得中節然後合而謂之和也。喜之中節喜之和也，怒之中節怒之和也。若如饒説，則孔子之慟、文王之喜，姑不可謂和，而待七情俱中節然後方可謂和耶？」（崔象龍鳳村先生文集卷十七中庸上）「饒氏説雖據大文皆字，而大文之意，是言和之極也。尤翁曰一事中節，亦豈非和乎？此説是矣。」（尹衡老戒懼菴集卷九中庸）「三時得宜，一時失宜，亦不得謂之和矣。於氣而言者，此四者之類是也；有以發於理而言者，孟子所謂惻隱羞惡之類是也。」（申益愧克齋先生文集卷七先儒四端七情説同異總辨）「饒氏據大文皆字而言，蓋舉其全也。雖言四者而其實七情皆舉之矣。然一事中節亦豈不謂之和乎？但春澇而夏旱，則不能成歲功。此大文皆字，極有深意。」（宋時烈宋子大全卷九十四答李同甫）「此心之發，無時而不中節，此之謂皆中節。饒氏不察，乃謂此四者皆中節，方謂之和。此以致和爲和，下聖人一等者，安能如此？一事之中節，一時之和，一時之和，萬人之道。纔説達道，豈非公共之情乎？」（李震相寒洲先生文集卷八答尹士善）「喜怒哀樂。各有攸當者是已。這『皆』字疋似『各』字意。只是輕輕地帶説過底，不必如饒氏所謂四者皆中節，方謂之亦也。」（郭鍾錫俛宇先生文集卷八十七答金仲衍）

異文：管窺引喜怒哀樂句。〔一〕

異文：管窺：中節之節，有限止之義。「喜怒哀樂」句同。〔二〕

情無乖戾謂之和。今章句曰：「應物之處，無少差謬」，則是事之無過不及而得中之謂，似亦非所以言和。（管窺）〔三〕

饒氏改章句釋中和之義曰：「喜與怒對，哀與樂對，四者各偏於一。其未發也，則性體渾然，四無偏倚，故謂之中；發皆中節，情之得其正者也，一無乖戾，故謂之和。」其意蓋謂：「四件如東西南北相似，方其未發，只在中間，故謂之中。及其既發，必件件中節，方可謂之和。下個『四』字，見得於『四』者無所繫著，下個『一』字，又見得『皆』字分曉。」（管窺）〔四〕

〔一〕管窺：「發明：上文云『道心原於性命之正』，可見天命謂性，率性謂道，即是道心之謂。其曰『喜怒哀樂』，亦人心之謂。」史云：「專以喜怒哀樂爲人心，竊恐未然。……若只以喜怒哀樂爲人心，則道心又於何處見得？饒氏曰……發明之説，殆亦有所本矣，饒説於後辯之。」（管窺卷二）

〔二〕管窺：「輯釋亦引此説。」史云：「此恐亦言之太快。謂之中節便如中的一般，過者固不可中，不及者尤未易中。喜怒哀樂，出於人欲者，固易至於過而難得不及；出於天理者，雖亦有過而反易至於不及。……如三年之喪，聖人爲之中制……然而世之俯就者不一二，企而及者常千百，亦有不能企及者焉。烏在其爲喜怒哀樂不患其不及耶？」（管窺卷二）

〔三〕史云：「情不徒發，必有所應之事，經文是但言其情之發，章句是併推其情所爲發以示人。」四庫本作：「和是情之發，致和則自情而達之所應之事矣。不然，又何以見推而極之之實乎？蓋情不徒發，必有所應之事。章句此二句是釋致和之義。觀『自』字、『以至於』字之意，可見『致』字之意。只因雙峰説『致』字之義不同，故如此見爾。」（管窺卷二）

〔四〕史云：「此雖與章句無大背馳，然不若章句之渾融而無不包也。何則？人之性則只有仁義禮智四者，人之情却不止於此四者。子思亦舉其概以示人爾。……若曰但於喜怒哀樂四無偏倚，（四庫本：必拘）而於餘者或有偏倚，奈何？……經文章句但舉其概言之，則餘皆可通。雙峰必限之以於喜怒哀樂四無偏倚，必拘之於喜怒哀樂四者之中一無乖戾。雖若親切不可移易，而不知以類而推，則不可通其餘矣。」（管窺卷二）

致中和，天地位焉，萬物育焉。

致，推而極之也。位者，安其所也。育者，遂其生也。自戒懼而約之，以至於至靜之中，無少偏倚，而其守不失，則極其中而天地位矣。自謹獨而精之，以至於應物之處，無少差謬，而無適不然，則極其和而萬物育矣。蓋天地萬物本吾一體，吾之心正，則天地之心亦正矣，吾之氣順，則天地之氣亦順矣。故其效驗至於如此。此學問之極功、聖人之能事，初非有待於外，而修道之教亦在其中矣。是其一體一用雖有動靜之殊，然必其體立而後用有以行，則其實亦非有兩事也。故於此合而言之，以結上文之意。

章句以「致中和」之「致」，爲「推而極之」。釋義改爲似为「如『可坐而致』之『致』」，謂功深力到而自有以使之然也。其意蓋謂，「這個著力不得，人但當於不睹不聞處戒懼，於獨處加謹，到得工夫純熟，則自然中，自然和。」（管窺）〔一〕

〔一〕史云：「詳此二節，前是說本然之理？且坐致之致，是我無所爲，但坐而致彼之來。此處是學者做到聖人地位，不知亦可以自無所爲，但坐而致彼聖人之地位自來否？若曰中和是人心本然純粹之德，則生來便自如此，又何待於戒懼慎獨純熟而後然耶？又豈必坐致而後至耶？……既無不做工夫時，又安有時節可得而坐致耶？皆所未喻。且中庸不獨此處言致字，如致曲、致廣大之致，皆是推極之義。何獨致中和之致不得爲推極耶？非愚所敢知也。」（管窺卷二）

輯講：問章句云「極其中而天地位，極其和而萬物育」，似太分裂。饒氏曰：「是如此。」（管窺）〔二〕

章句「吾心正而天地之心亦正，吾氣順而天地之氣亦順」是以中屬心，和屬氣。然中，性也；和，情也，性情皆統於心，恐不可以中爲心而和不可爲心。且曰「天地之心待人而正」，亦似未安。蓋中和皆屬心，位育皆屬氣。（管窺）〔三〕

致中和而能使天地位、萬物育者，是有此理也。然其所居之位有高下，則其力之所極有廣狹。如爲一家之主，則能使一家之天地位萬物育；爲一國之主，則能使一國之天地位萬物育；爲天下之主，則能使天地位萬

〔一〕史云：「疑其分裂，朱子於或問中辯之已詳，讀者考焉可也，愚奚庸贅。但雙峰釋義亦以天地萬物分而屬於中和。今又費辭自辯，而獨疑章句之分裂，何哉？抑又因此可見朱子不以戒懼爲兼動靜，慎獨爲動之初之意。何則？觀朱子於此，且曰『特據其效而推本其所以然，則各有所從來而不可紊耳』。……豈有兼動靜乃可以致中之理……又豈有只慎於動之初而可以致和之理。效驗不可不推本其所從來而不可紊，工夫獨可不分別其所從始而使之紊乎？以此見得朱子只以一動一靜對說，戒懼慎獨決無該動靜與動之初之意。」（管窺卷二）

〔二〕史云：「朱子從天地萬物本吾一體上說來，則曰心曰氣，而一體無不舉矣。朱子不以心正氣順爲中和，特曰能致中則在我之心正，能致和則在我之氣順。……在我者如此，則在外者亦如此。感應之理，自然而然，可見一體之實。……不以氣順爲和，而和則氣順之意，氣順便是萬物育了。……不以心正爲中，而中則心正之意可見。況以一體之意觀，則人便是天地之心，吾心正則天地之心亦正矣。天地之心，吾之心耳。豈謂吾心之外，天地別有可正之心哉。若曰『天地之心待人而正』，是二心也。二心非一體之意，一體則不當有二心矣。雙峰此疑，不得朱子之意也。但其曰『中和皆屬心，位育皆屬氣』，雖非章句本旨，然亦無所謂背（四庫本作：亦可備一說），姑存之以俟知者。」（管窺卷二）

史云：「孟子論聖神，必本於善信。曾（四庫誤作「魯」）謂學問極功之外，他有所謂聖神之能事。聖人能事，猶非學問極功所可當乎？發明蓋祖述饒氏生知安行之聖與大而化之之聖不同之言以爲說，而不思子思、朱子之意不如此也。……章句所言即或問之意，曾謂學問極功與聖神能事，有二致乎？」（管窺卷二）。發明說爲：「聖神能事，究極之，惟大聖人能與於此。學問極功，降聖人一等而論之。由教而入者，果能盡致中和工夫，則其學問之極功，亦可庶幾乎此，亦可以爲賢人矣。」（管窺）

物育。父父、子子、兄兄、弟弟、夫夫、婦婦，此一家之天地位也。妻子臣妾，人人各得其所，此一家之萬物育也。一國亦然，極其至於天下，然後天地位，萬物育，始充其量。〔二〕譬如一日復禮，天下歸仁，使其如湯之有七十里，文王之有百里，則其朝諸侯有天下也必矣。顏子居陋巷，何緣能使天下歸之？然當時同門之人心悅誠服，萬世之下，皆崇仰之，非天下歸仁而何？又如夫子在當時，雖不見位育極功，然其道明於萬世，能使三綱五常終古不墜，是即位育之極功也。〔三〕（通大全所引无「譬」中……而何，管窺引首句及「譬如」至「歸仁而何」）〔三〕

饒氏合喜怒哀樂未發與致中和二節爲一節。其意蓋謂：「自喜怒哀樂之未發謂之中至萬物育焉，蓋因上文靜存動察之功，而推其體立用行之效也。今以上四句自爲一節，以爲道不可離之意，疑非本旨。」（管窺）〔四〕

〔一〕「或問、語類以下至雙峰、東陽諸説，各説出一義，互備相足，非有相悖也。」（尹拯先生遺稿卷二十二與金載海叔涵）

〔二〕安褧四書訓蒙輯疏引此，自「然其所居至」極功也。「無譬如至」歸仁而何數句。

〔三〕管窺：「輯釋亦引此説。」史云：「中和位育，或問明以事言，而謂彼以理言者，言之不備，有以啓後學之疑，不若直以事言，而理在其中之爲盡耳。故陳氏亦曰：『此乃有位者之事功，非泛就君子説。』詳此，則饒氏『是有此理』之言，正或問之所謂未備者，讀者考焉可也。歸仁之歸，（四庫本：集注云：『猶與也。天下之人皆與其仁），只是天下皆以仁稱之。』今雙峰以爲歸往之歸，誤矣。」（管窺卷二）

〔四〕史云：「此章前後五節，皆是以本然之道理與當然之工夫相間而言。而二者之間，又各以一體一用對待言之，極爲詳整。第一節是總言以起之，性是體，道是用，天理之本然者也。教即修道以復其性之謂，人事之當然者也。第二節、第三節是由教而入，以存天理遏人欲之事，此是就體用上做工夫處。第四節是以性情之德對言。此又是申言本然之道理處，以見道之體用，自然而然，故見道之本不可離者如此。雙峰以爲疑非本旨，何耶？第五節是就性情之德上做工夫處，又推其效驗而極言之，此又是申言當然工夫與學問之極功也。若合而一之，則但詳於本然道理與效驗之極致，而並無一言申説做工夫處。又豈爲得其本旨也哉！雙峰只因欲與其首章未説氣質與致是坐致之致意不相反，故如此立異耳。殆未必然。」（管窺卷二）

魯嘗謂「衆人有性而無中」，人以爲怪。衆人之心，紛紛擾擾，無須刻寧息，何由有中？（管窺）〔一〕

楊氏所謂一篇之體要是也。其下十章，蓋子思引夫子之言，以終此章之義。

章句取楊氏之説，以首章爲一篇之體要，故於下十章云：「釋首章之義。」於費隱章云：「申明首章道不可離之意。」饒氏皆不用其説。其意蓋謂：「首章言中和，下十章自言中庸。首章言戒懼慎獨，下十章自言擇、守、矯，皆非釋首章之義。首章言道不可須臾離，對莫見乎隱莫顯乎微而言。既不專重在『道不可離』一句，況費隱章自承上十章中庸等語而發，亦非專申首章之意。」（管窺）〔二〕

〔一〕史云：「人心合有動静，亦猶人心必有此性一般。若以衆人之心紛紛擾擾爲無中，則衆人汩於氣習而性鑿者，亦豈可遂謂無其性也耶！況天下之大，古今之久，人類之多，其間豈無不紛擾而有寧息者耶？何可據一己之見而盡誣天下爲無人哉！『衆人有性而無中』，子思所不敢言，程朱所未嘗道，而雙峰昌言然之（四庫本作：昌然言之），亦安得怪人之以爲怪也哉！要之，此亦起於以不睹不聞爲暫焉之頃所見爾。」（管窺卷二）

〔二〕史按：「『首章言中和，……非釋首章之證』。竊恐未然。此只因以首章未説氣質，故如此見爾。其詳於第二章章下辯變和言庸處及之。姑舉一端於此，以見其概。夫戒懼慎獨是存養省察之事，擇中庸、守中庸即致知力行之工，非存心無以致知，非省察無以力行。程子曰：『涵養須用敬，進學則在致知』。謂首章言戒懼，後十章自言擇中庸。非首章之意者，未察程子之旨者也。大學第六章爲誠身之本，工夫全在慎獨……非釋首章之意者不詳大學之言者也。則其説之非自明矣。至謂首章不專重在『道不可離』一句，以其對隱微二句而言者，尤爲未當。雙峰亦嘗自言『性道教三字，道字重』，所以下文便説『道也者』，則非不知道之爲重者，特以説『須臾』二字爲不睹不聞，所以看得『不可離』之意狹了，故如此見爾……然上文對性而言，則道只是用，此處專提道之一字起説，則道字自兼體用了……天下初無二道。後章君子之道費而隱，何嘗不便是首章不可離之道？費者，用之廣；隱者，體之微。此所謂體，又何嘗不便是首章天命之性？……至於近自夫婦居室之間……無往而非斯道之用，而其所以然者，亦無往而非斯道之體，然則道之不離者，於此尤爲易見。朱子之言豈不深切著明！雙峰只因謂首章未説氣質而後章有愚不肖聖人之不同，難以遷就，故如此離析之耳……此二節雖相對而言，然『道不可離』一句，又是大總腦處。唯其道不可須臾離，故静時不可無存養之工，動時尤不可無省察之工也。……此二節文理，正如『艮其背不獲其身，行其庭不見其人』處相似。皆是以四句分作兩截，則兩截自相對……謂費隱章不申明『道不可離』意者，不察道無二道者也。」（管窺卷二）

首章論聖人傳道立教之原，君子涵養性情之要，以爲一篇之綱領，當爲第一大節。（輯釋）〔一〕

第二節　二至十一章

第二章

仲尼曰：「君子中庸，小人反中庸。」

中庸者，不偏不倚、無過不及，而平常之理，乃天命所當然，精微之極致也。惟君子爲能體之，小人反是。

饒氏去其「不偏不倚」四字，其意蓋謂「以下文擇守中庸等語觀之，恐不是説未發底，子思首章中和，特推其所由來耳。」（管窺）〔二〕

〔一〕「栗谷曰：『饒氏以首章爲涵養之要，恐欠省察字。』退溪曰：『不然，嘗觀諸儒説。若言存養以對省察，則分動静爲兩段事。若只言涵養則兼動静説處多矣。此説恐未欠也。』」（金幹厚齋先生集卷三十一中庸）

〔二〕史云：「按：朱子嘗曰『……未發之中是體，時中之中是用，中字兼中和而言。』詳味此言，則朱子兼不偏不倚釋中字之意可見。殊不思擇守中庸，固皆就用上説，然若不從體上説來，則天下豈有無體之用哉。至謂『中和特推其所自來耳』，然則性情果皆無預於事理耶？豈子思虚設天命之性、大本之中，與夫戒懼致中之工夫於前，至於行事之際，則皆不原於道體，無賴於存養之功……至於擇守中庸之時，亦皆無所資於彼，但就事理上擇而守之耶？況後章論費隱、論尊德性道問學，皆合體用言之，豈亦子思自（四庫本作「之」）誤耶？雙峰於一貫忠恕章，則尤朱子欠説曾子有一上工夫。於灑掃應對章則病子夏泥事而不説理，無以貫通之。於此却又謂未發底無預於擇守，意正相反。皆是但知求朱子之疵，而不自覺其彼此之皆病也，多見其不知量耳。」（管窺卷二）

君子之中庸也，君子而時中；小人之中庸也，小人而無忌憚也。

君子之所以爲中庸者，以其有君子之德，而又能隨時以處中也。小人之所以反中庸者，以其有小人之心，而又無所忌憚也。蓋中無定體，隨時而在，是乃平常之理也。君子知其在我，故能戒謹不睹、恐懼不聞，而無時不中。小人不知有此，則肆欲妄行，而無所忌憚矣。

此章云：「『君子之中庸也，君子而時中』。後章又説用中，言中而不及庸，何也？」蓋庸不在中之外，惟其隨時取中，所以可常行而不可易。此兩句君子、小人互説，君子説時中，便見小人不時中。小人説無忌憚，便見君子有忌憚。（僅通）

中庸之理，即率性之謂，而天下之達道也，惟君子爲能體之。中庸之中，只是時中，如舜用中於民，亦只是中之用。問：「言中而不及庸，何也？」曰：「庸不在中之外，惟其隨時處中，所以可常行而不可易也。章句『無時不中』，亦非本文意，不若只言隨時處中。」（輯釋，大全無「章句」以下文字）

輯講問：「章句云：『君子知其在我，故能戒慎不睹、恐懼不聞，而無時不中。』竊意時中之中，指已發者言；戒懼不睹不聞，只於未發上説得。」饒氏曰：「章句戒慎恐懼是兼動静説，然施於此章，畢竟多了『不睹不聞』四字。且『無時不中』，亦非文意。不若只言『隨時處中』。要之，章句自『君子知其在我』以下，與

本文意不同。」（管窺）〔一〕

此下十章，皆論中庸以釋首章之義。文雖不屬，而意實相承也。變和言庸者，游氏曰：「以性情言之，則曰中和；以德行言之，則曰中庸是也。」然中庸之中，實兼中和之義。

中庸者，道之準的，古今聖賢所傳，只是此理。〔二〕子思所作中庸，亦只爲發明此二字。首章中和是性情之

〔一〕史云：「章句前釋中庸之中兼不偏不倚說，故此處亦從戒懼不睹不聞處說起。雙峰前既去其『不偏不倚』四字，則於此亦不之從，足（四庫本作「是」）矣。又何必以戒懼兼動静爲朱子意以自明耶？無時不中之言，不若隨時處中，似矣。但朱子釋上文君子時中正意，已曰『又能隨時以處中也』。饒氏既不述其上文正意，又略其『中無定體……之理』三句，但自『君子知其在我』以下説起，而謂自是一説，可謂『以文害辭，以辭害意』，『理有未明而不盡乎人言之意』矣！發明亦謂『君子知其在我以下爲又推其本而以知爲重』云云。蓋亦本饒説而云。輯釋亦引其『無時不中……隨時處中』之言，蓋亦因不通看章句全文，而唯就此三句求其意之過也。」（管窺卷二）又指出叢説：「謂章句上既曰『隨時處中』，是就應事處言；其下却曰『戒慎恐懼而無時不中』，則是以存心言也。時中正是慎獨致和之事，而章句之言如此，其偶然有脱略歟？下面『肆欲妄行』，却正就發處言。」乃是「剿雙峰意而小變之以求章句之疵者也。……愚已辯饒，則不必辯此矣。……要之，叢説只因誤認章句『無時不中』之中爲在中之中，故如此見爾。」（管窺卷二）

〔二〕饒氏中庸中和分内外之説，雖承下諭。終不免有疑……非若饒氏之説以致中和賤中庸，分内外功夫。如是之支離也……今以致中和爲養内，則是以立大本行達道皆爲養内也。此外又安有踐中庸功夫耶？若求中庸於大本達道之外，則其病不翅床上疊床也。」「且如來喻既曰『以此包彼』，又曰『以彼兼此』，亦豈非内外交相養意思乎，來説與饒説無甚相遠，而於饒獨加苛斥。無乃饒不心服耶？」（李珥栗谷先生全書卷九上退溪先生問目）「按饒説之非，栗谷之辨至矣，無可更論……互相資益云者，亦有二字。已不免有兩邊意思……饒説支離穿鑿，絶不近理。而先生猶主其説，誠有所不敢知也。」（韓元震南塘先生文集卷四退溪集劄疑）

「此説似無病，退陶許之。而栗谷、南塘俱駁之。」「饒氏以朱子之意合游氏之説，差矣……不可只作事理看。且其下分戒謹擇執，亦似未安。活看之，然後不做病。」（李震相寒洲先生文集卷二十答郭鳴遠）「雙峰之病全在於分别養字。此處若熟玩而深省，則鄙見之與雙峰不合之是非，庶可定矣……豈有德行外於達道之理乎？」（吴道西坡集卷二十一答趙兄）

德而中庸之根本，蓋特推其所自來耳。〔一〕游氏所謂德即性情之德，中和是也；行即見諸行事者，時中是也。以中庸兼此二者而得名，故曰「中庸之中實兼中和之義」。〔二〕然中和以性情言，人心本然純粹之德也；中庸以事理言，天下當然之則，不可過亦不可不及者也。二者雖同此中理，而所指各異。故致中和者，則欲其戒懼慎獨以涵養乎性情；踐中庸者，則欲其擇善固執以求合乎事理，二者內外交相養之道也。〔三〕此下十章，是聖人立中庸，使過者俯而就，不肖者企而及，乃變化氣質之方也。（輯釋，通僅首句，「所作中庸」作「之作此書」）

輯講：「中和以性情言，人心本然純粹之德也。中庸以事理言，天下當然之則，不可過，亦不可不及也。

〔一〕「按：朱子曰『以中和對中庸而言則中和是體，中庸是用。』以此觀之，饒氏根本之說，似不可非。」（金幹厚齋先生集卷三十一中庸）

〔二〕「是不察德行之德，正以行道而有得於心者言，非指天生固有之德而言之也。且德行之德，若兼中和之義，則是游氏一說其於論中庸之意已備矣。朱子何必反其辭而特下一然字曰云云乎？其亦不考乎文勢語脉之分也。」（俞肅基兼山集卷十七中庸）

〔三〕「其說之支離破碎，圃翁辨之詳矣……則是其爲說誠若新巧可喜。然體用本爲一貫工夫，自無二致。未有致中和而不足於踐中庸，亦未有踐中庸而不足於致中和。則割裂體用，分斷工夫，一內一外，若不相入者。其果成義理？果成說話乎……總之饒氏之失，未見夫心與理相涵之妙。」（俞肅基兼山集卷十七中庸）

栗谷曰：「饒氏中庸中和分內外之說，終不免有疑……非若饒氏之說以致中和、踐中庸分內外工夫，如是之支離也……今以致中和爲養內，則是以立大本行達道皆爲養內也。此外又安有踐中庸功夫耶？」（金鍾正雲溪漫稿卷十六中庸集說）「此說覺是真的，不可以小注諸儒說而忽之也。今高明以饒說爲未信而其所自爲說者，則曰此皆字非四情盡中於節之謂，猶言一情中節皆謂之和云爾。皆字意本屬中節之上，而今乃移之於謂字之上，則已爲未安，而於和字本旨終有不協。蓋和有大小，言之有分合……各有其和而所謂和之小者也，總喜怒哀樂四情之中節而集而爲和，則所謂和之大者也。子思子之所謂和，大和也……愚故以饒說爲可取也。」（朴胤源近齋集卷十二答吳士執）「故謂之交相養耳。若隔截內外各作一邊工夫，何有於交相養義耶……來說與饒說無甚相遠，而於饒獨加苛斥，無乃饒不心服也耶？」（李滉退溪先生文集卷十四答李叔獻問目）「饒氏雖有分析之言而倪氏又有融貫之論。蓋以分言總說無不各當也，豈可謂中和二字未當得中庸之中乎？」（李萬運默軒先生文集卷三答李支伯問目）「饒魯中庸中和分內外之說。我東先儒亦有辨之者。而若求中庸於大本達道之外，則真所謂頭上安頭，不成事理。致中和踐中庸分得內外工夫，全失子思、朱子之旨。此所以不採於輯釋之中。」（李祘弘齋全書卷百九經史講義四十六）

二者雖同此中理，而所指各異。故致中和者，則欲其戒懼慎獨以涵養乎性情；踐中庸者，則欲其擇善固執以求合乎事理，二者内外交養之道也。」（管窺）〔一〕

〔一〕管窺：「輯釋亦引此説。」史按：「中和與中庸、存省與擇守，雙峰謂其所指各異，愚亦嘗辨之矣。今請因其性情與事理所指各異之説而申言之，庶乎可見。如朱子之説，則内外有交養之益；如雙峰之言，則判内外、離心跡，不得爲交養矣。蓋以性對理而言，則性具於心而理散於事，若有内外之分也。然性即理也，天下萬事萬物莫不有此理，而此性足以該之……性無内外，故未發應事之際之前，誠有存養之工……以情對事而言，則情發於心而事至乎外，若有内外之分也。然情未嘗無所感而徒發……故已發之後，誠有省察之工，則應事之際情無不中其節，而事亦無不當於理者矣。由是觀之，擇中庸而無存養之工，則察理必不能精，而無以爲力行之本；守中庸而無省察之工，則人欲必不可遏，而所知爲徒知矣。謂存省之工與擇守所指不同，可乎？朱子以中庸之中兼中和之義，則存省之皆所以爲擇守之本。擇守之工皆有以致存省之實，此内外所以有交養之益也。雙峰既謂性情與事理所指各異，又析存省與擇守之工而二之，則存省時未暇擇守，擇守時妨於存省。……不唯内自内、外自外，而且至内外之交相爲病矣，尚安得其相養乎！抑愚又嘗反覆雙峰之説，而知其所以致此差失之故有二：謂首章未及氣質，下章乃言氣質者，其一也，説中和以爲『四無偏倚，一無乖戾』者，其二也……蓋子思之意，所重在乎未發已發、中節不中節，而不在於喜怒哀樂之四者。雙峰則限之以但於喜怒哀樂、四無偏倚，拘之於……唯饒氏只以四者皆中節爲和，故謂性之所具，情之所發，皆無預於擇守之工，遂以性情與事理判而爲二，而如此差失也……大抵析而言之，則存養所以爲致知之本……合而言之，則未發之性，皆所以爲擇守之本，故不可無存養之工。已發之情，皆所以爲擇守之用，故不可無省察之力……朱子謂下章皆釋首章之意，殆謂是夫！雙峰限於四者之情，而不知子思所重在於未發已發、中節不中節，而不在於喜怒哀樂之四者。其差失安得不如是哉……唯以氣質爲説，則自然旨意貫穿，無許多窒礙矣。更以發皆中節之意推之，尤見其説之不通矣。饒氏既曰中和言之心本然，純粹之德矣……今乃有不能皆中節者焉，謂不由乎氣質之不齊，則吾不信也。假如其説，則除非删去經文『而皆中節』四字乃可通耳。饒氏唯如此説，故又於第十一章之末，詳辯首章與後章所指各異之意，其間有曰『性者，渾然太極之全體，無所偏駁，故其未發也則爲中，已發也則爲和。』果删經文『而皆中節』四字爲説。蓋欲成就其未説氣質之説，則不得不然也。但不知情之發，還亦有不中節者否？又不知中節不中節，皆可以爲和乎？子思之意，政恐未必如此也。雙峰又謂『首章是聖賢不犯手底工夫。但降聖人一等，便有氣質之累。只恁地平做不得，所以下文又有擇守強矯之説』。信斯言也，則唯堯舜性之之事，方無氣質之累，乃可從事於首章工夫。此外自湯武反之之事，便不免有氣質之累，則於首章工夫亦無預焉。是則首章工夫，子思專爲生知安行者設。學者由教而入者全不可企而及也。然則存養省察之工，降聖人一等，皆無預耶？不知有是理否？雙峰識見如此，安得不與章句枘鑿。」（管窺卷二）史云：「倪氏此等折衷，含糊籠罩之説也，蓋以其於朱子、饒氏之説互有疑信，故不敢決斷取舍之耳。饒氏病根，全在『首章未説氣質，後章方説氣質，及性情事理所指各異，存省擇守用工不同』幾句上。倪氏並無一言斷置其是非，則其於朱、饒之孰是孰非，未能了然於心目之間，明矣！籲！陳定宇、胡雲峰猶不免爾，倪氏又何責焉！」（管窺卷二）輯釋説爲：「士毅按：『惟君子能因性情之自然而致中和，是以能全德行之當然而踐中庸。究其用工，惟在乎主敬而已。戒慎恐懼，敬也。擇善固執，非主敬者能之乎！若小人則全無主敬之功，宜其無忌憚而反中庸也。饒氏以中和、中庸二者分析而論，故今又以二者融會（四庫本作「貫」）而論之云。」

第三章

子曰：「中庸其至矣乎！民鮮能久矣！」

過則失中，不及則未至，故惟中庸之德爲至。然亦人所同得，初無難事，但世教衰，民不興行，故鮮能之，今已久矣。論語無「能」字。

此章明中庸之道，非特小人反之，而衆人亦鮮能之，以起下章之意。〔一〕（通，輯釋「明」作「言」）

民氣質自偏，故鮮能。〔二〕（僅通）

「中庸其至矣乎」，是説道；「民鮮能」是以氣質言，非以世教言，謂民能此中庸之道，從古少矣。論語是説德，子思是檃括來説道，故去了「之爲德」字，添一「能」字。（管窺）〔三〕

〔一〕日本若槻敬四書章句集注翼引此。日本安部帽山四書訓蒙輯疏引此并引孫潛村的評語：「饒氏云云，自是正解。」

〔二〕通云：「愚謂氣之偏，故不能知；質之偏，故不能行。世教又衰，無以矯其氣質之偏，使之能知能行。然子思引論語之言，添一『能』字，須看下章許多『能』字，方見子思之意。……看許多『能』字，則子思此章添一『能』字，固有旨哉。」「而都梁非之。以爲天下有無忌憚，而猶謂氣質爲之乎……夫人物堯、桀之分，孰非氣質之爲。而獨於無忌憚而禁言氣質者，殊爲無理。」「按：人物堯、桀之分，固莫非氣質之所爲。而今説桀之惡，以氣質之偏言之。則豈不語涉歇後耶？」（李顒益正菴集卷十二論中庸辨説）

〔三〕史按：「此已於論語雍也篇之爲德也章辨之，此不再述。」（管窺卷二）發明：「此處釋中字，只以無過不及之中言，庸字已訓在前，不再出。論語集注亦只言無過不及，二處俱不言不偏不倚。」史云：「此是暗主饒説而引證以顯章句之不然也。……愚亦曰『中』字之訓在前，本亦不再出，但以欲顯『至』字之義，故不得不如此説耳，非再釋中而不及庸也。論語本不言未發之中，故但以『無過不及』釋之，不可引彼以證此也。」（管窺卷二）

「此章之意饒氏説恐得之。章句世教衰云云，蓋已映貼得下文不行不明之意。中庸不可能則其意專在於中庸之極精微，而欲學者之審擇而謹守之也。與此少異。」（郭鍾錫俛宇先生文集卷百十四答郭叔章）

異文：饒子曰：「『中庸爲德』，以德言；『中庸至矣』，以道言。」（四書通旨卷二）〔一〕

第四章

子曰：「道之不行也，我知之矣，知者過之，愚者不及也；道之不明也，我知之矣，賢者過之，不肖者不及也。」

道者，天理之當然，中而已矣。知愚賢不肖之過不及，則生禀之異而失其中也。知者知之過，既以道爲不足行；愚者不及知，又不知所以行，此道之所以常不行也。賢者行之過，既以道爲不足知；不肖者不及行，又不求所以知，此道之所以常不明也。

人莫不飲食也，鮮能知味也。

道不可離，人自不察，是以有過不及之弊。

此章承上二章，〔二〕明小人所以反中庸，與衆人所以鮮能中庸者，皆以氣質之有偏，以起下六章之意。然專

〔一〕朱公遷引趙氏曰：「有『之爲德也』四字，則不必言『能』而『能』在其中；無『之爲德也』四字，則有能與不能之分，故下句著一『能』字。」並案：「如饒子之説，則『中庸至矣』一章，當與下一類相從，但比章句之旨小異。觀者擇焉可也。」（通指卷二）

〔二〕安褧：四書訓蒙輯疏引陸稼書曰：此章存疑、淺説俱只承民鮮能來，雙峰謂承上二章者，謬。

以過不及爲言，似言中而不及庸。蓋中即所以爲庸，非有二也。或問：「愚者不及知此中，不肖者不及行此中。費隱章又云：『夫婦之愚不肖，可以與知能行』。何也？」曰：「彼以夫婦一事言，此以道之全體言。」問：「賢合屬行，知合屬明，而夫子却交互説者，何故？」曰：「如此，則人皆曉得夫子何以曰『我知之矣』。〔一〕緣天下人都不知此，夫子所以有此嘆。『行』不是説人去行道，是説道自流行於天下；『明』不是説人自知此道，是説道自著明於天下。人多差看了，須要見得知行相因。」〔二〕（輯釋，通無首句，第二句句首「然」爲「此章」）

第五章

子曰：「道其不行矣夫！」

由不明，故不行。

此章承上章「鮮能知味」之知而言，道由不明，所以不行。（輯釋）〔三〕

〔一〕日本室鳩巢中庸講義引此句，並下按語：今按夫子言道之所以不行，故以知愚言之最爲切。

〔二〕「栗谷曰：『饒説有病，道之行不行、明不明，皆由人也。』退溪曰：『固是人不行道，故道不行。人不明道，故道不明矣。然此所謂不行指道之不行而言，非謂人不行也，此所謂不明，指道之不明而言，非謂人不明也。饒説精當，不可非之』。」（金幹厚齋先生集卷三十一中庸）「而此行與明，全就道上説。故饒説如此，可謂精矣。栗谷病之，未詳何意。」（後山先生文集卷十答許聖萃問目）「按：饒説此段固可疑。而其上段所謂中即所以爲庸者，亦有病。其下雖有非有二也之語，而終可疑。」（金正默過齋先生遺稿卷五中庸）「栗谷之説恐得。且我知之矣一句，不必以交互説之。故饒説不然。」（李顯益正菴集卷十一中庸説）

〔三〕增島蘭園中庸章句諸説參辨引此条并下按语：固按：諸説不同，而唯斯説（王步青説）近得之。

第六章

子曰：「舜其大知也與！舜好問而好察邇言，隱惡而揚善，執其兩端，用其中於民，其斯以爲舜乎！」

兩端，謂衆論不同之極致。蓋凡物皆有兩端，如小大厚薄之類，於善之中又執其兩端，而量度以取中，然後用之，則其擇之審而行之至矣。然非在我之權度精切不差，何以與此。此知之所以無過不及，而道之所以行也。

中無定體，隨時而在，如萃之時「用大牲吉」，則中在那極厚處；如損之時，「二簋可用享」，則中在那極薄處，他可類推。〔一〕「執」是執其言，「用」亦是用其言也，「執其兩端」，則有以見其寬弘博大，兼總衆善而無遺。〔二〕「用其中」則有以見其精密詳審，極於至當而無偏，此所以異於他人也。（輯釋無「此所以」句，通無「中無……類推」句）

〔一〕日本若槻敬四書章句集注翼引用至此。

〔二〕「蓋經文之執用二字，言其凡物小大厚薄之類，執兩端而用其中也，未必執其言而用其言也。今饒氏不究本文語脉，只欲强合於好察邇言，如是爲説。且執兩端用其中，固是擇之審行之至，而乃以寬弘精密釋之。恐皆不免於穿鑿矣。」「來説是矣。以章句上下文廣大精切兩句觀之，則可知矣。」（魚有鳳杞園集卷十七答洪甥象漢問目）

第七章

子曰：「人皆曰予知，驅而納諸罟擭陷阱之中，而莫之知辟也。人皆曰予知，擇乎中庸而不能期月守也。」

擇乎中庸，辨別衆理，以求所謂中庸，即上章好問用中之事也。期月，匝一月也。言知禍而不知辟，以況能擇而不能守，皆不得爲知也。

上第七章。承上章大知而言，又舉不明之端，以起下章也。

「知」屬貞，貞者，正而固，正、固二字方訓得「貞」字。知得雖是正了，仍舊要固守，所以説「貞者，事之幹」。分而言之，則知能擇，仁能守；合而言之，則擇固謂之知，然能擇而不能守，亦不得謂之知。〔一〕此章雖引起下章「仁能守」之説，然仍舊重在「知」字。

第八章

子曰：「回之爲人也，擇乎中庸，得一善，則拳拳服膺而弗失之矣。」

奉持而著之心胸之間，言能守也。顔子蓋真知之，故能擇能守如此，此行之所以無過不及，

〔一〕日本三宅尚斎中庸口義引至此。

而道之所以明也。

拳拳服膺而不失，每得一善則著之心胸之間而不失，不是只守一善，亦不是著意去守這一善。（通，輯釋無首句）〔二〕

第九章

子曰：「天下國家可均也，爵禄可辭也，白刃可蹈也，中庸不可能也。」

三者亦知仁勇之事，天下之至難也，然不必其合於中庸，則質之近似者皆能以力爲之。若中庸，則雖不必皆如三者之難，然非義精仁熟，而無一毫人欲之私者，不能及也。三者難而易，中庸易而難，此民之所以鮮能也。

章句言「義精仁熟」，似欠「勇」字意。（通等，管窺句首多「此是引起下章説勇處」）〔三〕

〔一〕松陽講義卷二贊饒説，「最明。明季講家欲將『一』字作一貫之『一』看，大謬。」安褧四書訓蒙輯疏引陸稼書説。

〔二〕通言：「竊謂擇之審者，義精也；行之至者，仁熟也，不賴勇而裕如者也。學者於義必精之，於仁必熟之，便是知仁中之勇。故章句於此章釋『中庸之不可能』曰：『非義精仁熟無一毫人欲之私者不能。』及於下章言勇處，則曰『此則所謂中庸之不可能者，非有以自勝其人欲之私者，不能擇而守之。』反覆細玩，朱子之意可見矣。」輯釋亦引通説。史云：「通者辨此已詳，然但辨得『義精仁熟不賴勇』之意，而於此『似欠勇意』之疑，似猶未盡釋。蓋章句此意只爲中庸不可能設。此章引起下章説勇意，自在『白刃可蹈』一句上，章句『三者亦知仁勇之事』，此一『勇』字已足引起下章説勇之意矣。」（管窺卷二）

「蓋其意以無人欲專屬於勇矣。饒氏所謂欠勇字義，及胡氏所謂知仁中之勇云者，似皆未知章句已説勇字之意也。」「盛説得之。」（尹鳳九屏溪先生集卷二十五答金汝四）

第十章

子路問强。子曰：「南方之强與？北方之强與？抑而强與？寬柔以教，不報無道，南方之强也，君子居之。

寬柔以教，謂含容巽順以誨人之不及也。不報無道，謂横逆之來，直受之而不報也。南方風氣柔弱，故以含忍之力勝人爲强，君子之道也。

衽金革，死而不厭，北方之强也，而强者居之。

北方風氣剛勁，故以果敢之力勝人爲强，强者之事也。

陽剛陰柔，理之常也。南方風氣反柔弱，北方風氣反剛勁者，陽體剛而用柔，陰體柔而用剛。如坤至柔而動也剛，便見得陰體柔而用剛，陽亦然。纔説風便是用了，蓋陽主發生，故其用柔，陰主肅殺，故其用剛。（通，輯釋「剛勁者」作「剛勁何也蓋」。無「陽亦然」）〔一〕

問：「一味含忍，何以爲强？」曰：「固是含忍，然却以此勝人，所謂柔能勝剛也。此亦未是中道，若是中

〔一〕啓蒙亦引之，而更簡化。第1026頁。「饒氏言南北風氣，以陰陽體用之强柔言之者，誠然。來示離坎之云，亦同饒説而好矣。」（尹鳳九屏溪先生集卷二十五答李仲一）

道，則無道當報亦只著報，所謂以直報怨是也。」（輯釋）〔一〕

南北之强是要勝人，君子之强是要自勝其氣質之偏。（通，輯釋首句作「南北方之强皆是氣之偏處，是要勝人」。次句「是要」作「能」）

故君子和而不流，强哉矯！中立而不倚，强哉矯！國有道，不變塞焉，强哉矯！國無道，至死不變，强哉矯！」

此四者，汝之所當强也。矯，强貌。詩曰「矯矯虎臣」是也。倚，偏著也。塞，未達也。國有道，不變未達之所守；國無道，不變平生之所守也。此則所謂中庸之不可能者，非有以自勝其人欲之私，不能擇而守也。君子之强，孰大於是。夫子以是告子路者，所以抑其血氣之剛，而進之以德義之勇也。

饒氏謂此矯字當訓作矯揉之義，言强哉其爲矯揉也。若以矯爲强貌，則當曰「矯哉强」。

矯揉是用工處，不應聖人只説强，不説用工處。（管窺）〔二〕

〔一〕「此所謂君子，固非中正之人。而雖使聖賢君子當之，橫逆之來，但當任之而已。何必隨遭必報，然後方可謂之中道乎？饒氏説恐未得當也。」「君子之於無道也不必報，亦不必不報，惟義之視而已。」（魚有鳳杞園集卷十七答洪甥象漢問目）

〔二〕管窺言：「發明備載饒氏此説，而又自曰：『愚按矯揉之説出於吕與叔，或問以爲未然。今饒氏又拈起言之。』輯釋亦引此二説。」史云：「按此四句，是應『抑而强歟』而言。雙峰謂聖人不應只説强，何也？且如章句説，則以强爲主而矯爲贊其强之辭；如饒説，則以矯爲主而强爲贊其矯之辭。二意雖若皆通，然子路則問强，非問矯也。雙峰但知反章句爲高，而不知求之經文以審其是，不足道矣。發明若以饒説爲非，則不當存。存而不辯，正愚所謂『口雖非之，心未嘗不是之』者也。於此見發明信朱子不如信饒氏之微意（四庫本作：真情）矣。」（管窺卷二）

四者亦有次第，一件難似一件，「中立而不倚」難於「和而不流」，「國有道不變塞」又難於上二者。「國無道至死不變」，即所謂「遯世不見知而不悔，惟聖者能之」，此是最難處。〔一〕

十一章

子曰：「素隱行怪，後世有述焉，吾弗爲之矣。君子遵道而行，半塗而廢，吾弗能已矣」。

遵道而行，則能擇乎善矣；半塗而廢，則力之不足也。此其知雖足以及之，而行有不逮，當强而不强者也。已，止也。聖人於此，非勉焉而不敢廢，蓋至誠無息，自有所不能止也。

此知足以擇乎中庸而仁不足以守之，蓋君子而未仁者也。冉求自謂説夫子之道而力有不足，正夫子之所謂

〔一〕四書説約卷二，「此節炤中庸不可能句，須説得地位尊重。依饒説不變塞是『遯世不見知而不悔，惟聖者能之』境界，則上三句亦須有斟酌。」

「栗谷以小注饒氏四者亦有次第，一件難似一件之説爲非是。退溪曰：饒氏説得有牽强之病。來説是也。」（金鍾正雲溪漫稿卷十六中庸集説）

「又曰不變其未達之所守易，不變其平生之所守難，考此則似果有差等。饒氏此説，恐未可深非。」（金榦儉齋集卷二十七中庸劄疑）

畫者。（輯釋，通無冉求句）〔一〕

君子依乎中庸，遯世不見知而不悔，唯聖者能之。

不爲索隱行怪，則依乎中庸而已。不能半塗而廢，是以遯世不見知而不悔也。此中庸之成德，知之盡、仁之至、不賴勇而裕如者，正吾夫子之事，而猶不自居也。故曰唯聖者能之而已。

既曰「君子依乎中庸」，又曰「唯聖者能之」，何也？蓋言君子之依乎中庸，未見其爲難，遯世不見知而不悔，方是難處，故曰「唯聖者能之」。〔二〕聖人德盛禮恭，雖處既聖之地，未嘗有自聖之心也。（輯釋）〔三〕

〔一〕發明引饒氏曰：「冉求自謂說夫子之道而力不足，正夫子所謂畫也。」史云：「按論語集注……冉求以畫爲力不足，誤矣。故夫子辯其非是。夫子非以力不足爲畫也，今章句以力不足釋半塗而廢之義，正是倒用夫子『力不足者，中道而廢』二句爲訓，宜若與畫意不同。而雙峰乃如此言者，蓋自遵道而行，半塗而廢者觀之，雖是力之不足，似未可遂指爲畫。自夫子吾弗能已之意觀之，則力不足又只是畫。聖人亦人爾，聖人於此不能已，而學者乃以力不足中道而廢，非畫而何。」（管窺卷二）

「國無道至死不變與遯世不見知而不悔，雖似一意，而一則是勇者事，一則是不賴勇者事也。然則不變與不悔，意必有間。」「遯世不見知而不悔，聖者居之。饒氏乃以勇者事當之，其誤無疑。來諭得之。」（玄尚璧冠峰先生遺稿卷六答李子精）

日本三宅尚斎中庸口義引此。

〔二〕日本三宅尚斎中庸口義引此，并云：按饒說不是。

〔三〕松陽講義卷二，「雙峰饒氏又謂依乎中庸未見其爲難，遯世不見知而不悔方是難處，將二句强分難易。蒙引、淺說因之，遂謂必至遯世不悔，方是知盡仁至。皆非。章句意，能依自能不悔，所謂『既無虛假，自無間斷』也。何難易之可分哉。」

「饒氏以依乎中庸爲易者，果似可疑，然饒氏似本章句之意。蓋索隱行怪是欺世盜名之事，而章句曰『不爲索隱行怪則依乎中庸而已』。饒氏恐以此低看了而謂之也。」（宋時烈宋子大全卷九十四答李同甫）「而今此依乎中庸則已是聖人事。而不知不悔在其中矣。豈容別難易於其間哉。」（崔象龍鳳村先生文集卷十七中庸上）「本注皆以爲聖人事，而饒氏分爲君子、聖人，恐誤，此似爲的確之論也。」（宋煥箕性潭先生集卷九答金奎正）

「饒雙峰以依中庸不見知不悔，分兩人地位看，恐未然。才依中庸時，便能不知不悔了。觀章句可見。」（柳尚連約齋先生文集卷七劄疑）

章句於此二節，皆以「知」「行」「强」釋之。於第三節則云：「知之盡、仁之至，不賴勇而裕如也。」饒氏以「索隱」爲知之過而非知，「行怪」爲行之過而非仁，「半塗而廢」，强之不足而非勇。而「依乎中庸」爲知能擇，仁能守，「遯世不見知」爲勇能不變。（管窺）〔一〕

首章以中和言，而先之以戒懼慎獨；次章而下以中庸言，而繼之以擇守强矯。夫道一也，始曰中和，而繼曰中庸；教一也，於致中和則欲其戒懼慎獨，於蹈中庸則欲其擇守强矯。名既不同，而所施之之功力亦異，其故何哉？蓋人生莫不有是性，亦莫不有是氣質。性者，渾然太極之全體，無所偏駁，故其未發則爲中，已發則

〔一〕史按：「雙峰豈不以第一節索隱與行怪可見知與行意，而不見勇意，故但以爲知行之過而不言强？殊不思只就隱、怪二字上看，便可見强意。若是不强，於當知當行事尚不能盡力，又何暇於隱怪處著力耶？……況强只就知行上見，知行之外，何處懸空用得强？雙峰亦自以爲知行之過，過非不當强而强之意乎！雙峰於第二節自謂會得章句之意，却又病其不得經文之意，故如此改耳。然章句之意，實未易會。經文之意，實唯章句爲得之耳。何則？夫遵道而行，半塗而廢，如章句説，既曰『能擇乎善』，『知足以及』，則似乎知之已到了。但有『力之不足，行有不逮』，則似乎只是行上欠强者，不應勇只强於行而知無預焉，此雙峰所以疑也。殊不思知行二字（四庫本作：者）未嘗不相因，强特成就結果此知行而已……經文此句連上句意，亦當帶知意説，而章句却全歸重於行者，是又因其行之不至而所知亦爲徒知，不假言矣……經文但言行而知意自寓，章句則以知、行互文見意，以發經文引而不發之旨也。豈非知行未嘗不相因之謂乎！……雙峰於前第三節以依乎中庸爲能擇能守，已見知仁之意，則遯世不悔一語，無著落處，故只得以爲勇能不變……章句此言，蓋因上節吾弗能已矣之意而發……雙峰蓋不知也。愚嘗合而言之，則首節是知行之過處，過蓋由於不當强而强也。次節是知行之有始無終處，無終蓋由其當强而不强也。末節是知行之有始有終處，有終則强不足道矣……以此見成德與知盡仁至，皆指遯世不悔而言無疑矣……上二節兩結句已豫及此節二句界分，此節二句却正是因上二節豫及界分而收拾之。但其辭微婉不直致耳……然則不賴勇而裕如一句，章句亦是於上節取所豫及界分之餘意，以還補此節之正意耳，何纏絆之有？……雙峰以爲勇能不變，不唯與聖人從容自然之意不類，亦與夫子吾弗能已之言相悖。」（管窺卷二）

爲和。〔一〕是中和者，以人心性情本然純粹之德而言也。若夫氣質，則有剛柔强弱、智愚賢不肖之不齊，故不失之過，則失之不及。過者亢於高遠，不及者淪於卑陋。唯中者，人心之至德而天下平常之理也。故必裁其過，勉其不及，以求合乎中庸，然後無二者之偏焉。是中庸者，以事物當然之理而言，以爲過不及者之準的也。子思中庸之作，首章原天命之性以立言，而其下專言君子而不及小人，以性之無不善、無不中也。次章而下，則以君子小人、知愚賢不肖、南方北方相形言之，以氣質之有善有不善，有中有不中也。惟性無不善無不中，故前言戒懼慎獨者，所以使人涵養其本然之性情；惟氣質有善有不善，有中有不中，故後言擇守强矯者，所以使人變化其未純之氣質。二説雖殊，用實相參。擇之精，知也；守之固，仁也；以此而矯其偏，勇也。三者行乎存養省察之中，則氣質之偏不能爲之累，而一動一静之間，始無適而不得性情之正矣。以上十章，論道以中庸爲主，而氣質有過不及之偏，當爲第二大節。（輯釋，大全僅引末句。通引「首章原……正矣」，無「二説……勇也」句）

異文：饒雙峰講義。子思子曰天命之謂性至唯聖者能之。中庸一書，子思子明道傳教之書也。自今觀之。首章以中和爲言。（……中略皆同輯釋）惟性無不善，無不中也。故但加戒懼謹獨之功，則可以致中和。〔二〕戒懼乎

〔一〕史伯璿於第二章辨析雙峰此説，於第十一章再次提及「此已於第二章章下辨之矣」。（管窺卷二）

〔二〕史云：此已於彼處辨之。（管窺卷二）

不睹不聞，因其未發之體而存養之也；謹之於獨睹獨聞，因其已發之用而省察之也。存養省察，一毫矯拂之意不加而體立用行，自然各臻其妙。所謂「必有事焉而勿正，活潑潑地」者，其此之謂也！〔一〕然氣質有善有不善（……中略皆同輯釋）不得其性情之正矣。子思以舜之大知、回之服膺、子路之問强，次第而條列之，其以此與！由是觀之，前言戒懼謹獨者，（……中略，同輯釋）用實相參。學者誠能以是體之吾身，則進道之方無餘蘊矣。

昔先師勉齋先生嘗謂魯曰：「中庸首言戒懼謹獨，次言知仁勇，終之以誠。此數字括盡千古聖賢教人之指。」愚常服膺斯言，而未深識其所以然之故。潛玩既久，乃若粗有省焉。痛惟先師遠矣，九原莫作，雖欲奉而質諸巾幾之傍而不可得。今者恭遇倉使户部，欽崇師道，建祠繪像，以與此邦舊治之士共瞻仰之。魯不敏，既辱與觀禮之末，而又辱俾誦所聞，辭不獲命。謹試述其一二，以求正於同志。是否，尚幸有以教之。魯近與諸友口講中庸，自首章以至第十一章，前十章言之已詳，獨後一章之義有未竟者。今將別去，敬取此章，爲申言

〔一〕史云：「存養所以存天理之本然，謂之無矯拂，猶之可也。省察所以遏人欲於將萌，謂之皆自然，則似有不可者矣。况體立用行，正以其有存省之工，乃臻於妙，便是使然而然，如何皆以爲自然得？以此見得不説氣質，終費回護，而罅漏終不可掩，竟何益哉！雙峰唯所見如此，故説『尊德性而道問學之君子爲先仁後智，自誠而明之事』，費無限辭説而終於不合，皆此類也……蓋洞見道體，則自然知道之不可離矣。若存省之工，則是因道之不可離……疑存省不至，則體認不真；體認不真，則存省不力，固非判然二事。然戒懼、慎獨則主存省而言，程子此論則主體認而言，亦不可不究其所主之異。乃混而言之也，引彼證此，似隔一膜。然雙峰却謂『朱子或問之説少失程子之意』，而其所以自爲説，則曰『子思是要人識此道，（四庫本多：程子是要人體此道）』。又引觀川流而説謹獨之意爲證，則是正如孟子本文之意，當以集義爲事而不可預期其效（四庫本多：不必如朱子所謂借也。如此則集義是工夫，生氣是功效。若以預期其效）爲不自然則可。若付之自然而不以集義爲事，是則忘其所有事矣，而可乎？若又以集義爲自然，下工夫爲正助而不自然，則學者兩無所據。天下豈有集義而不下工夫者哉！亦終歸於忘其所有事而已。政恐以此爲自然而可以生氣，可以致中和，天下無此理也。」（管窺卷二）

之。謹趣向，堅持守，是所望於同志之意也。

「子曰素隱行怪」至「惟聖者能之」。愚嘗熟復此章之言，竊謂學道者當以中庸爲準的，學中庸者當以聖人爲準的。何以言之？道之在天下，過則失之抗，不及則失之陋，惟中庸爲天理之當然而不可易。此人之所當知，所當行者也。然氣質之稟不齊，賢知者常失之過，愚不肖者常失之不及。而中庸之道，每患其不行不明於天下。欲學中庸者，將於何而取則耶？古之聖人，稟氣清明，賦質純粹。其知生知，其行安行，故其日用之間，莫非天理之當然，而自無過與不及。凡其氣質之偏者，皆當視此以爲之準的。或俯而就，或跂而及，以庶幾不失乎其初焉。此子思子中庸之作，所以自「仲尼曰」以下十章，既引夫子所論中庸之語反覆開示於前，而復以夫子之所自道者繼之於後。豈非以中庸者，道之準的，而聖人者，又所以爲學中庸者之準的與！自今觀之，索隱行怪，此賢知之過乎中庸者也。索隱者，深求隱僻之理，以求知乎人之所不能知；行怪者，過爲矯激之行，以求行乎人之所不能行。若老氏不求道於實有，而求之虛無；佛氏不求性於至善，而求之空寂；墨氏爲仁而兼愛，以至於無父，楊氏爲義而爲我，以至於無君之類是也。是二者，以其説足以誣民，其行足以詭俗，故不惟當時之昧者惑之，〔一〕而後世亦容有稱誦而慕效之者。常情於此，鮮有不眩於是非者。而夫子則曰「吾弗爲之」，所以深惡夫邪説詖行之害道，而痛絶之也。遵道而行，半塗而廢，此知足以擇乎中庸，而仁不足以守之，蓋君子而

〔一〕安褧四書訓蒙輯疏引饒雙峰雲，「不惟當世昧者惑之而已。」汪武曹曰，「乃知饒氏此條之精。」

未仁者也。求之孔門，冉求自謂「非不悦夫子之道而力有不足」，故其仕於季氏也，於泰山之旅，則不能救；於顓臾之伐，則不能止，甚者爲之聚斂而附益之，是固夫子之所謂畫者。至於確實如子夏，其於聖人之道，可謂能篤信而力行者矣。然他日退老於西河之上，猶有可議如曾子之所云者，豈亦未免半塗而廢者耶？常情於此，寧不以鄉道而行，中道而廢，容有力之不足而然者，而夫子則曰「吾弗能已」。蓋其天理之純，自然不息，而窮通得喪，死生禍福，舉不足以爲之間也。夫不爲索隱行怪，則其所依者，中庸而已；不能半塗而廢，則雖遯世不見知而不悔矣。此知之盡、仁之至，正吾夫子之事也。而乃曰「唯聖者能之」，而不自居焉。又以見聖人德盛禮恭，謙卑自牧，雖處既聖之地而未嘗有一毫自聖之心也。嗟乎！中庸之道，人之鮮能久矣。自暴者，拒之以不信；自棄者，絶之以不爲，是固不足與有言有行矣。幸而有不自暴不自棄者，若可與有言有行矣。而求知之過者，乃至於索隱；行之過者，乃至於行怪，是則非惟不足以進道，而適足以爲斯道之害。其賢於自暴自棄者，亦無幾矣，所謂過猶不及者也。又幸而有不索隱不行怪者，若可與遵道而行矣。而力之不足而不加勉，又有半塗而廢者焉，是何中庸之道，擇之難而守之尤不易耶？學者於此，盍以聖人爲之準的。凡聖人之所不爲者，我則絶之，勿使有一毫之近似。聖人之所不已者，我則勉之，勿使有一息之間斷。聖人之所不自以爲能者，我則已知常若未知，已能常若未能，而汲汲焉益求以進之，則於學中庸之道，庶乎其得之矣。苟爲不然，舍聖人而師己意，以吾之所是者爲道，以吾之所便者爲中庸。高者流於隱怪，弱者泥於半塗。而小有善者，又或喪於矜伐，欲其依乎中庸而不悔也，難矣！有志於道者可不謹哉！可不謹哉！（永樂大典卷556）

第三節　十二至二十章

十二章

君子之道費而隱。

費，用之廣也。隱，體之微也。

首章由體以推用，故先中而後和；此章由用以推體，故先費而後隱。蓋中間十章，極論君子中庸之事，皆道之用故也。

前面許多説話，都是説「費」如此，則似乎人力安排，越外討來底，不見得是天命之性，所以説君子之道費而隱。「費」字是承前章「中庸」説，「隱」字又引後章「誠」字説。（僅通）〔一〕

〔一〕管窺所引同，唯末句則爲：「畢竟有體，所以用如此費。」史云：「饒氏唯謂中和以性情言，中庸以事理言，性情與事理所指各異。中庸之中不兼中和之義，只是時中。故於此只得費辭以分疏之耳。若只從朱子之義，則此章前面説話皆自體上出，何至有「似乎人力安排，越外討來者」邪？又況此章以後，皆隱在費之中，則以前諸章，何獨費中不得爲有隱，可直至此乃補其闕邪？通者一段議論極精，雖不爲辯饒説而設，却深可以破饒説之失。今撮其大旨與此意有相關者於此。其言曰：『中庸言道字，皆自率性之道説來。費即率性之道，隱即天命之性。纔説費，隱便在其中。纔説率性之道，天命之性即在其中，非有二也。首章言天命之性、率性之道。自第二章以至第十章，無非率性之道，亦無非因其天命之性也。』詳此，則朱子之意可明，雙峰之誤可釋矣。」（四庫本以下作：愚謂率性之謂道，只率性一性字，便是用中之體。所謂『隱在費之中』者。不然，天下豈有無體之用哉……只『率性之謂道』一句，便見得費中有隱之意。雙峰能言前面都是説費，敢言道不是率性否乎）（管窺卷三）

夫婦之愚，可以與知焉，及其至也，雖聖人亦有所不知焉；夫婦之不肖，可以能行焉，及其至也，雖聖人亦有所不能焉。天地之大也，人猶有所憾。故君子語大，天下莫能載焉；語小，天下莫能破焉。

君子之道，近自夫婦居室之間，遠而至於聖人天地之所不能盡，其大無外，其小無内，可謂費矣。然其理之所以然，則隱而莫之見也。蓋可知可能者，道中之一事，及其至而聖人不知不能。則舉全體而言，聖人固有所不能盡也。

此章就夫婦所知所能而推之，以至於天地之大，先語小而後語大也。「大哉聖人之道」章從發育萬物峻極於天，而斂歸禮儀三百、威儀三千，先語大而後語小也。

第十二章輯講。問：「章句云：『然其理之所以然，則隱而莫之見也。』則似乎『費』外別存個『隱』。要之，鳶飛魚躍則道體昭著，又豈終隱而不可見耶？所以先生於鳶飛魚躍之下只云：『以此證用之費而體之隱在其中』，説得大段分曉。」饒氏曰：「章句『所以然』三字已是親切，但於斡旋之語更少圓耳。蓋章句不合謂章内兼（四庫本作：專）説費而不及隱，所以如此下語。」又曰：「此章前面説費，未見得隱，及引鳶魚來證方

見。」（管窺）〔一〕〔二〕

詩云：「鳶飛戾天，魚躍于淵。」言其上下察也。

察，著也。子思引此詩以明化育流行，上下昭著，莫非此理之用，所謂費也。然其所以然者，則非見聞所及，所謂隱也。

「察」是自然昭著，便是誠之不可掩。

〔一〕史云：「按或問有曰：『隱之爲言，正以非言語指陳之可及耳。故獨舉費而隱常默具乎其中。若於費外別有隱之可言，則已不得爲隱矣。』詳味此意，則問者所謂『似乎費外別有個隱』之疑，此人自是不識『所以然』三字之旨者。『所以然』是太極之本體，太極不離乎陰陽而亦不雜乎陰陽。費即不離乎陰陽之太極，隱即不雜乎陰陽之太極耳。不雜者即不離者之所以然，初非有二致也……章句以爲不可見，正以其無形像之可指陳。然則問者之所謂「豈終不可見」，饒氏之所謂「可見」，果能見其形像之何如否乎？蓋朱子之所謂不可見，正是目無可睹之謂。饒氏師弟子則直以可以意會而無可目接者爲可見。所主不同，故如此誤耳。又饒氏『證用之費而體之隱在其中』之說，何嘗不便是朱子意。問者是其師說而疑朱子，蓋亦逢雙峰平日好求加於朱子之意耳。雙峰却又謂『章句章內不合說費而不及隱』。然則便以鳶飛魚躍爲隱，可乎？其不顧文義，專務立異，亦已甚矣。」（管窺卷三）

〔二〕史云：「發明蓋剿饒氏之意而刪潤之以爲己有，以求合於章句之旨者也。既辯饒，則不必辯此矣。但其曰『察對隱字，隱者於此物上昭著出來』者，饒氏意也。其曰『而其所以然之妙，則終非見聞所及』者，章句意也。其曰『雖察也而實隱也』者，推饒說以合於章句之旨者也。然『察』之一字，朱子是通指道之體、用以見隱在其中之意（四庫本作：指道之用言，而隱在其中），發明以爲專對隱言，此則終不可得而强合者也。」（管窺卷三）此條輯釋並未表明發明或先師曰字樣，然四書大全認定爲陳櫟說，與管窺同。發明言，「理無形體，於有形體之物上，見得無形體之理。此察字實對隱字。體之隱者，於此物上昭著出來，則隱而不可見者，察而可見矣。而其所以然之妙，則終非見聞所及，雖察也而實隱也。」輯釋亦引之。

這兩句直是引得妙，若以人來證也證不得，若引植物來證也證不得。〔一〕蓋人有知識，植物又不動，須以動物證之。且如鳶魚，何嘗有知識？但飛則必戾於天，躍則不離於淵，自然如此。又不是人教他要必有使之然者，須是於此默而識之。〔二〕（通，輯釋無「直是」）

鳶飛魚躍兩句真是引得妙。鳶魚是小底物，天淵是大底物，引此則見得滿天地間皆是此理，語大語小皆在其中。（啓蒙）

天下無性外之物，而性無不在。無性外之物，是萬物統體一太極也；性無不在，是一物各具一太極也。〔三〕

故程子曰：「此一節，子思吃緊爲人處，活潑潑地，讀者其致思焉。」

問：「如何是喫緊爲人處？」曰：「以道體示人也。觀鳶魚而知道之費而隱，猶觀川流而知道體之不息。」（輯釋）

觀川流而知道體之不息，便須慎獨；觀鳶飛魚躍而知費之有隱，便須必有事而勿正忘，其意相似。鳶魚説小底，天淵説大底，飛躍説「活潑潑地」底，方其未飛未躍，則道體無從可見。及其既飛既躍，而道體森然昭

〔一〕陸隴其困勉録卷二，「饒氏謂以人來……此説謬。方氏提起一二之説明白。」大全引方蛟峰之説爲：「只且提起一二以示人，天下萬物皆如此，何獨鳶魚」。

〔二〕「此説恐誤。朱子嘗謂子思此句與禪家『青青緑竹，莫匪真如；粲粲黄花，無非般若』之語相似。然則以植物言亦得，以動物言亦得。要之方氏所謂天下萬物皆如此，何獨鳶魚者爲勝。」（金榘儉齋集卷二十七中庸劄疑）「按：此説恐似有病。今改之曰人有私意，植物又不動，須以動物證之。且如鳶魚，何嘗有私意云則似好。」（金幹厚齋先生集卷三十一中庸）

〔三〕通引此説，輯釋亦引之，且有「是也」二字表示肯定饒氏説。

著，此便與赤子惻隱之心同，孟子所謂躍如也。（僅通）

朱子或問之説，少失程子之意。（管窺，第127頁）

君子之道，造端乎夫婦；及其至也，察乎天地。

上第十二章。子思之言，蓋以申明首章道不可離之意也。其下八章，雜引孔子之言以明之。

始言中和，以見此道管攝於吾心；次言中庸，以見此道著見於事物〔一〕；此言費隱，以見此道充塞乎天地。知道之管攝於吾心，則存養省察之功，不可以不盡，故以戒懼謹獨言之；知道之著見於事物，則致知力行之功，不可以不加，故以知仁勇言之；知道之充塞乎天地，則致知力行之功不可以不周，故自違道不遠以極於達孝。又曰：費隱是申道不可離之意，然道不可須臾離是無時不然；君子之道費而隱，是無物不有。〔二〕「無時不然」，故德欲其久；「無物不有」，故業欲其廣。德欲其久，故敬以直内之功，由動而静，由静而動，不可有須

〔一〕「此不以中庸看做德行之意也，似非章句之本意。愚見當改之曰：始言中和之德，以明達道之具於達德；而次言中庸之德行，以明達德之體是達道。所以先示致中和之至德，而繼之以造道成德之功。以明體道之功在於三達德。所以示中和之德，所以爲三達德之本體也。」（尹衡老戒惧集卷九中庸）

〔二〕陸隴其困勉録卷二：「饒氏以首章道不可離爲無時不然，此章費隱爲無物不有，最細。首章二句，雖亦兼無物不有言，此章雖亦兼無時不然言，然所主則各有所在。」

「栗谷曰：『朱子於道不可離處，已兼説無物不有。而饒氏如此分配，太涉破碎。直内方外，皆是剩説。』退陶許之以簡當。」（許愈后山先生文集卷十答許聖萃問目）

臾間斷，戒謹不睹、恐懼不聞而慎獨是也；業欲其廣，故義以方外之功，自近而遠，若小若大，不可毫髮放過，造端夫婦至達乎諸侯大夫及士庶人是也。此章論道之費隱小大，以爲下七章之綱領。（輯釋）〔一〕

知道之用費而無所不在，則吾當有以致察乎其用，而不可使有一毫之不盡；知道之體隱而無所不在，則吾當有以致養乎其體，而不可使有一息之不存。不然，則是道雖不可離而私欲間之，吾實離乎道矣。此君子所以戒懼而謹其獨也。又謂章句云費隱是「申道不可離之意」。然道不可離是無時不然，此是無物不有，恐不是以此申彼。首章性、道是説自家底，此章費即道、隱即性，是萬物公共底。（管窺）〔二〕

十三章

子曰：「道不遠人。人之爲道而遠人，不可以爲道。」

道者，率性而已，固衆人之所能知能行者也，故常不遠於人。若爲道者，厭其卑近以爲不足

〔一〕史伯璿云：「輯釋於此章之末引饒氏説，又詳言首章與後章所指各異處。大抵只反復説首章未説氣質，後十章方説氣質之意。今撮其意之尤背而又易見者，辯其一二」。（管窺卷三）

「按：曰言費隱大小，則二十章亦兼費隱大小，此章當爲八章之綱領。饒氏乃以所分六大節言之，而謂七章之綱領。然章句四大旨正合子思本意，饒氏綱領之分，恐未安。」（崔象龍鳳村先生文集卷十七中庸上）

〔二〕史云：「此説前段分明與章句無異。後段又自背之，合而觀之，不唯可見自相矛盾之失，抑亦可見是非得失之真……唯所謂自家、公共之分別，則異乎吾所聞也。知天下無性外之物，而性無不在者，詎容以此爲同異耶？」（管窺卷三）

爲，而反務爲高遠難行之事，則非所以爲道矣。

上章説道如此費了，恐人以闊遠求道，故這裏説「道不遠人」。「道不遠人」，以道言也；「人之爲道而遠人，不可以爲道」，以學道者言也。遠人之人，是指衆人；「人之爲道」之人，是指爲道之人。（輯釋）〔一〕

詩云：「伐柯伐柯，其則不遠。」執柯以伐柯，睨而視之，猶以爲遠。故君子以人治人，改而止。

言人執柯伐木以爲柯者，彼柯長短之法，在此柯耳。然猶有彼此之別，故伐者視之猶以爲遠也。若以人治人，則所以爲人之道，各在當人之身，初無彼此之別。故君子之治人也，即以其人之道，還治其人之身。其人能改，即止不治。蓋責之以其所能知能行，非欲其遠人以爲道也。張子所謂**「以衆人望人則易從」**是也。

「改而止」。饒氏謂：「言治之不過其則也。」又謂：「且如人不孝，得他改而從孝，便足矣，如何便去十

〔一〕增島蘭園中庸章句諸説參辨引此条，固按：三人字固無分別。但遠人之人，以衆人言，則爲道之人在其中。人之爲道之人，以爲道之人言，則亦衆人中之人，所指有異，而人字皆對道言之則同。

分責他便如堯舜之孝！蓋其人去道已遠了，得他改，却有漸進之理。」（管窺）〔一〕

饒氏謂：「此引詩而説之，以明道之不遠於人，而人不可遠人以爲道者如此。」又謂「以此引頭，緊要處只是説忠恕違道不遠。」又謂：『以人治人』，只是借此來證『不可遠人以爲道』，而爲下文張本，不須别作一條説。中庸自首章至此，皆言自治之事，直至二十章以後方説爲天下治人之事。」（管窺）〔二〕

忠恕違道不遠，施諸己而不願，亦勿施於人。

〔一〕史云：「饒氏與通之意，可以發明章句『以衆人望人』之説乎？曰：不可！可以發明或問『遽欲盡道以責於人，吾見其失先後之序，違緩急之宜之意』乎？曰：亦不可！何則？蓋章句之所謂衆人，非庸衆之衆，雖堯舜之聖，亦衆人中之人耳。正如詩所謂烝民之意。改非略改而不必至於至善之謂，若但略改而即止，則孝不必十分孝，忠不必十分忠，皆可止邪？殊不思雖堯舜之孝，亦不遠人之道爾。孝未至於堯舜，便是爲子之道有所未盡，（四庫本多：便是有所未盡改）。雖亦勝似不孝者，又如何便自以爲足？……雙峰每有此議論，如説止至善，説格物之類是已。以此見得二説不可發明章句之意也。或問所謂先切身而後不急，乃行遠自邇，升高自卑之序，與不可盡道以責於人者。蓋謂語道之全，則有萬不同，其間有緩有急……以饒氏説較之，則譬如斯道之用，當有十件，每件之中，又有十分……或問之意，是欲人先其十件中之當急者，非謂每件之中不必盡十分也……饒氏之意，是欲人於每件之中，改得一兩分亦可止，改得三五分亦可止，不必到十分然後止也。以漸而進，固有此理。但説止字未得。以此見得二説，亦不可以發明或問之意也。」（管窺卷三）管窺言：「通謂以衆人望人，不敢遽以聖人責人也。輯釋亦引通説。」

〔二〕史云：「按章句以衆人望人之説，則『以人治人』之『人』字，是指所治之人而言。如饒説，則『以人治人』之『人』字，是指自治者之身言。如此，則饒説雖非章句之意，亦可備一説。蓋上節人之爲道而遠人之『人』字，亦是指自治者之身而言。饒氏豈非有見於此乎！又按語録推以人治人之義，有曰『及我自治其身，亦不是將他人底道理來治我，只是將我自得底道理自治我之身而已。』詳此，則饒説雖不同於章句，要亦朱子所已論之緒餘也。竊意『道不遠人』之『人』字，只是以人對道而言，道便是人之理，人便是人之身。初無以人對己之意。下文『人之爲道而遠人』，兩『人』字皆指爲道者言，可見人即己爾……其實上『人』字是人之道，下『人』字是人之身，若只以爲君子自治，恐亦可通。」（管窺卷三）

盡己之心爲忠，推己及人爲恕。違，去也，如春秋傳「齊師違谷七里」之違。言自此至彼，相去不遠，非背而去之之謂也。道，即其不遠人者是也。施諸己而不願亦勿施於人，忠恕之事也。以己之心度人之心，未嘗不同，則道之不遠於人者可見。

道是天理，忠恕是人事，天理不遠於人事，故曰「道不遠人」。人事盡則可以至天理，故曰「忠恕違道不遠」。〔一〕（大全較通輯釋句末尚多「其理甚明」四字）

忠恕違道不遠。此皆不遠人以爲道之事，而道之不遠於人者，莫甚於此。故下文即其事而詳言之。（管窺）〔二〕

「施諸己而不願」二句是恕之事。〔三〕「君子之道四」一段是忠之事。〔四〕「庸德」是孝忠悌信之類，「庸言」即

〔一〕「退溪答栗谷曰：饒氏道是天理，忠恕是人事之說，舊亦每疑之，今來諭非之，而引朱子仁是道忠恕是學者下工夫處一語以爲證。此意甚善。」「若如饒說，人是忠恕也。以人治人之人，亦可以以忠恕治忠恕看乎？」（金正默過齋先生遺稿卷五中庸）

〔二〕史云：「竊意忠恕是盡己之心，推以及人之事，故己不欲而勿施於人，固推己也。己所欲而以施之於人，亦推己也。下文『施諸己而不願，亦勿施於人』二句，是不欲而勿施於人者。『君子之道四至先施之未能』一節，是推己所欲以施於人者。一反一正，皆所以釋此一句之義也。」（管窺卷三）

〔三〕史云：「此節章句兼忠恕釋之，至矣。饒氏以此專爲恕之事者，失之。」（管窺卷三）

〔四〕管窺：「章句之句讀訓釋至矣。」史按：「饒氏以此通下文皆爲忠之事者，失之。竊意此一節亦忠恕之事，是推己所欲者施之於人也。」（管窺卷三）

所責乎子臣弟友之類。〔一〕此忠恕是夫子告曾子一貫，而曾子告門人以忠恕而已矣之意。子思又得之曾子，故子思於此發明之。蓋忠恕二字説得闊，做得徹，便是一貫。〔二〕先言忠而後言恕，於序固順，然忠者，恕之本。先論其所以及人者，而後反之以責其所盡於己者，語意尤爲有力。〔三〕大學自明明德於天下而反推之，以至於誠意

〔一〕史云：「饒氏以庸德爲孝忠悌信之類者，近之。以庸言爲責乎子臣弟友之類者，未當。……此蓋承上二節忠恕之事而言，既又推而極之，以至於盡道之域也。庸德，以忠恕之事爲德也；庸言，以忠恕之事爲言也。待人有一毫不如待己者，便是不忠不恕。故於庸德不可不踐其實，於庸言不得不擇其可。……或又以庸德庸言只當承上節四未能之意，言庸德以四者之事爲德也，庸言以四者之事爲言也。……此其德字之意，正與雙峰之言有契。恐亦可通。」（管窺卷三）

「忠恕兩個離不得。忠行乎恕間，不可分而言之。饒氏以上節爲恕，下節爲忠。恐非朱子之旨矣。」「所論甚善。」（朴胤源近齋集卷十一答吴士執）按：「饒氏兩説皆未安。忠恕之不可分言……不可以此一節專屬乎恕也。且四道未能，亦恕之事而忠在其中……此章之忠就施人處言，而不是與恕對爲兩物，則豈以此忠字對言大學誠字乎？」（崔象龍鳳村先生文集卷十七中庸上）

〔二〕史云：「通者亦爲此説以爲己意。已於論語一貫忠恕章辯之，此不再述。」（管窺卷三）

「此章之義，章句盡之矣。其他則唯藍田之説爲允。或問改藍田一段，不及元本『其治衆人也』『其愛人也』『其治己也』分三段爲切當。若雙峰以下諸説，則一無足取。緣其所失，皆硬擒住『忠恕』二字作主。要以論語一貫之旨，横據胸中，無識無膽，不能於聖賢言語，求一本萬殊之妙。朱子一片苦心，爲分差等，正以防此混亂，何諸子之習而不察也！」（讀四書大全説，第501頁）

〔三〕管窺：「輯釋亦引此説。」史云：「雙峰以勿願、勿施二句爲恕之事，與章句意微異。語録辯此已詳，通者兩存而不爲折衷，何也？蓋恕由忠出，忠因恕行，初無二致。盡己之心，在内本不可見。善觀者却於推己之際觀之，則盡己之意可見矣……此即忠之因恕見者然也。以己之不願者推之，而勿施於人，此則恕之由忠出者也。章句合忠恕而言，至矣。饒氏蓋未之思也。饒氏又以君子之道四一段爲忠之事，此則别有愚見，當續論之。庸德之説亦然。若夫以庸言爲『所責乎子臣弟友之類』，則恐未然。章句謂：『凡己之所以責人者，皆道之所當然也，故反之以自責而自修焉。』今曰庸言即所責乎子臣弟友之言，則是以己於當然之道有所未能，而遂不敢盡以當然之道責之子臣弟友，此正范氏『以恕己之心恕人』之誤。曾謂聖人言之乎！要之，只是於當然之道有所未能，則不敢易言之耳。通者盡據饒説以爲己意，既辯饒，則不必辯通矣。」（管窺卷三）

陸隴其困勉録卷二：「看來所求乎子以事父數句，即所謂不欲勿施，皆是舉恕見忠。但一主愛人言，一主責己言。饒氏以不願勿施爲恕之事，所求乎子以事父等爲忠之事，謬矣。」增島蘭園中庸章句諸説參辨：引双峰不願勿施爲恕，所求乎子臣弟友爲忠。固按：陸氏駁饒説洵當，駁史氏之説，亦當矣。

致知，中庸自獲上治民而反推之，以至於誠身明善，皆是此意。（通）

異文：施諸己而不願二句是恕之事，君子道四一節是忠之事，所以爲恕之本者也。忠爲恕之本，先論勿施於人而後反之以責其所以盡己者……（以下皆同通所引）。（輯釋大全）

君子之道四，丘未能一焉：所求乎子，以事父未能也；所求乎臣，以事君未能也；所求乎弟，以事兄未能也；所求乎朋友，先施之未能也。庸德之行，庸言之謹，有所不足，不敢不勉，有餘不敢盡；言顧行，行顧言，君子胡不慥慥爾！

道不遠人，凡己之所以責人者，皆道之所當然也，故反之以自責而自修焉。庸，平常也。行者，踐其實。謹者，擇其可。德不足而勉，則行益力；言有餘而訒，則謹益至。謹之至則言顧行矣；行之力則行顧言矣。……凡此皆不遠人以爲道之事。張子所謂「以責人之心責己則盡道」是也。

饒氏謂夫子責己以勉人，前四語是責己，庸德以下是勉人。〔一〕

〔一〕史云：「竊意此段皆是夫子責己自勉之辭，而教人勉人之意在其中。上曰『四者未能』，責己之辭也。此便是『若聖與仁，則吾豈敢』之意，皆聖人不自聖之謙辭也。苟未能而遂已焉，則亦徒責而已。故以庸德以下，以見自勉之意。」（管窺卷三）

「然則丘未能與庸德庸言，皆是夫子責己之事……分責己勉人，其說誤矣。」（李顒益正菴集卷十一中庸說）「則古人已有以此一節皆爲夫子說者矣。若果是子思贊美夫子之說，則章句於此必下一轉語。」（金幹厚齋先生集卷九答申明允）

日本三宅尚齋中庸口義引此作：「責己」前有「夫子」二字。并下按語：饒、史兩氏之說相合而後爲備矣。

通謂胡不二字即盍字。（管窺）〔一〕

全章之旨。（管窺）〔二〕

上第十三章。道不遠人者，夫婦所能；丘未能一者，聖人所不能，皆費也。而其所以然者，則至隱存焉。下章放此。

此章實承上章説道如此費，恐人以闊遠求道，故此章説「道不遠人」。上章以費隱明道之體用，而此章以忠恕違道不遠繼之，以明學者入道之方。蓋即夫子告曾子以一貫而曾子告門人以忠恕之意也。意子思得其傳於曾子而於此發明之與？（輯釋）

章句云「丘未能一者，聖人所不能」。竊疑「丘未能一」，孔子之謙辭也，似與子思所謂「聖人有所不能」小異。（管窺）〔三〕

〔一〕史云：「通者不詳文勢，但欲牽章句之意以合於饒氏勉人之説，殊不知實不得饒氏之意而徒失章句之旨也。」（管窺卷三）

〔二〕史云：「按：饒氏頗疑章句張子之説分作三截，不相貫串。故其所自爲説者，多與章句不同。其間顯然差失者，愚已標出辯之於前矣；其有與章句相似者，則在所不抄。其有雖非章句正意，而亦近人情，若可備一説者，則録之於左。仍採語録與之相類者與相附近，以備參考。其有未備者，則妄以愚見足之於末，以求正於知道云。」（管窺卷三）

〔三〕史云：「按論語志學章集注有曰『聖人非心實自聖，而姑爲是退託也。後凡言謙辭意，皆倣此。』知此，則雖謙辭，亦不害其爲誠心。況如舜之孝，猶以事親自知不足爲心。夫子之心即舜之心也。曾謂聖人謙辭，皆實無此心而虚有此言乎哉！章句何可疑之有！」（管窺卷三）

十四章

君子素其位而行，不願乎其外。素富貴，行乎富貴；素貧賤，行乎貧賤；素夷狄，行乎夷狄；素患難，行乎患難；君子無入而不自得焉。

素，猶見在也。言君子但因見在所居之位而爲其所當爲，無慕乎其外之心也。此言素其位而行也。

「素」字當兩樣看，上面「素其位而行」之「素」是活底言，因其見在之位而行之，如「素履往」是也。下面「素富貴」等字是定體字，「素位而行」，即曾子「君子思不出其位」之意，見得子思得曾子之傳。

四者之中，只有富貴是順境，三者皆逆境。或問：上言四事，下文「在上位」以下只暗説富貴貧賤。如何？曰：「人之處世，不富貴則貧賤。如夷狄患難之事，不常有之。」或問：「入字是入此四者之中否？」曰：「入字闊。上四事特舉其概，隨其所在而樂存焉。」（通，輯釋「在上位」作「在下位」。「不常有之」以下多「素夷狄謂適然陷於夷狄，如蘇武、洪忠宣事」句）〔一〕（管窺）〔二〕

〔一〕「雙峰説以蘇武、洪皓言之，蘇、洪則義理便曉然。至於許衡，亦無難處。最是元與清據中州百年矣。不幸生於此者，其處義絶難。何以則不失於聖人行乎夷狄之至精至當底中庸道理耶……許衡則乃反甘心爲忽必烈之臣，自附於訐謨之義，全昧華夷之辨，都無足説也。」（尹鳳九屏溪先生集卷三十六中庸序劄説）安褧四書訓蒙輯疏引此。

〔二〕管窺：「通引倪氏曰：『順居一，逆居三。以見人少有不經憂患者。』輯釋亦引之。」史云：「順逆之説本饒氏，但曰『以見人少有不經憂患者』。竊恐未然……常變相半而順一逆三者，又不過以處順易，處逆難，故略於順而詳於逆耳……若曰以見人少有不經憂患者，則是人亦少有不在患難夷狄者邪？恐無此理。」（管窺卷三）

子曰：「射有似乎君子：失諸正鵠，反求諸其身。」

畫布曰正，栖皮曰鵠，皆侯之中，射之的也。子思引此孔子之言，以結上文之意。

「正」乃是「鵠」字，小而飛，最疾難射，所以取爲的鵠，取革置於中正，則畫於布以爲的。（輯釋，通無「鵠」以下文字）〔一〕

上章道不遠人，是就身上説；此章素位而行，是就位上説。比身放開一步，然位是此身所居之地，猶未甚遠。下章言行遠登高，卑近可以至於高遠，迤邐放開去。（輯釋）〔二〕

十五章

君子之道，辟如行遠必自邇，辟如登高必自卑。詩曰：「妻子好合，如鼓瑟

〔一〕「雙峰乃以十三章爲就身而言，十四章爲就位而言，則前云子、臣、弟、友者，未嘗不居乎子、臣、弟、友之位；後云『反求諸其身』者，亦既歸之於身矣。彼殊未見此兩章大意在只此是費之小者，就人、境兩端，顯道之莫能破。故新安謂『第十五章承上言道無不在，（此四字好）而進道有序』，極爲諦當。但新安所云承上者，似專承素位一章。如愚意，則必兩承，而後見道之無不在也。」（讀四書大全説，第503頁）

〔二〕陸隴其困勉録卷二（又見松陽講義卷二），「此章言進道之序，自道不遠人章，至此乃是一步緊一步。雙峰饒氏謂其迤邐放開者，謬。蓋道不遠人章因上章説得闊了，故特説個人字，則已切矣。」安褧四書訓蒙輯疏引陸説。

琴；兄弟既翕，和樂且耽；宜爾室家；樂爾妻帑。」子曰：「父母其順矣乎！」

夫子誦此詩而贊之曰：人能和於妻子，宜於兄弟如此，則父母其安樂之矣。子思引詩及此語，以明行遠自邇、登高自卑之意。

行遠自邇，登高自卑，説得闊。只引詩來形容，却是切。惟「妻子好合，如鼓瑟琴」，故能「宜爾室家」；惟「兄弟既翕，和樂且耽」，故能「樂爾妻孥」。〔一〕室家宜，妻孥樂，皆下面事，父母順是上面事。欲上面順，須下面和始得，即行遠自邇，登高自卑之意。（輯釋）

自「道不遠人」而下，至此凡三章，皆近裏就實，學者所當用功。（輯釋）

十六章

子曰：「鬼神之爲德，其盛矣乎！」

程子曰：「鬼神，天地之功用，而造化之跡也。」張子曰：「鬼神者，二氣之良能也。」愚謂以二氣言，則鬼者陰之靈也，神者陽之靈也。以一氣言，則至而伸者爲神，反而歸者爲鬼，

〔一〕「今饒氏曰兄弟既翕，故能樂爾妻孥。似是倒説。」（金幹厚齋先生集卷三十二中庸）

其實一物而已。

「造化之跡」，指其屈伸者而言，「二氣良能」指其能屈能伸者而言。程子只説他屈伸之跡，不説他靈處，張子説得精。〔一〕「鬼神之爲德」與「中庸之爲德」語意一般，所謂德，指鬼神而言也。（輯釋，通無「程子」以下兩句；大全無「鬼神」句；理學類編亦引之，略不同，有「程子説得粗，張子説得精」；「良能是指鬼神之性情而言」）

輯講問：「此章鬼神本是説隱，章句却引程子『造化之跡』而言。既曰跡，則不可言隱。饒氏謂：程子之言別有所指，朱子引之於此，則粗了。」（管窺）〔二〕

視之而弗見，聽之而弗聞，體物而不可遺。

鬼神無形與聲，然物之終始，莫非陰陽合散之所爲，是其爲物之體，而物所不能遺也。其言體物，猶易所謂幹事。

〔一〕「雙峰雖不識程子本旨，却能識鬼神。」（李晩慤愼菴文集卷七巖後類記）

〔二〕史云：「饒氏別有所指之説，蓋謂程子以易故如此分別。然則所謂鬼神與易中所謂鬼神不同邪？天下不知果有兩樣鬼神否？只因雙峰以鬼神之德爲形而下者，故無以答問者之疑，只得歸咎於朱子之不當引耳。却不思問者所謂「此章鬼神本是説隱」者本非經旨。蓋此章鬼神兼費隱説。然則爲『造化之跡』者，便是體物如在處，此固是費；而所以爲造化之跡者，便是不見不聞處。豈不是隱？雙峰不知以此答之，而歸咎於朱子之不當引，過矣。（四庫本作：豈不誤哉）」（管窺卷三）

前章詳於費而不及隱，引而不發之意也；此章推隱而達於費，以發前章未發之意也。然弗見弗聞已足以形容其隱矣，而復以「體物而不可遺」言者，明隱非空無之謂也。故下文言「微之顯」，而復以「誠之不可掩」申之，明隱之所以不能不費者，正以其實理之不可掩故也。

要之，不是如此説，「鬼神之爲德其盛矣乎」與「中庸之爲德，其至矣乎」，語意略一般。所謂「德」者，指鬼神而言。若只説性情、功效，則鬼神與德爲兩物，非所謂鬼神之德也。（管窺）〔一〕

道是形而上者，鬼神是形而下者，〔二〕此章即鬼神之費隱，以明道之費隱。是以形而下者之體用，明形而上者之體用也。子思以道體至微，未易察識，故以鬼神之事，人所共知者曉人。此只是眼前道理，讀者不可把做

〔一〕王本第425頁無「若只説」以下文字。史云：「按：此疑一以『中庸之爲德』爲證；二謂德者指鬼神而言；三疑鬼神與德爲兩物。三者之疑，朱子於或問、語録中辨侯氏等説皆已言其如此，不應章句忘其所辨之意，而析鬼神與德爲二也。今性情功效之説，又不免如雙峰之疑。何也？竊意使章句而曰『德者，性情功效也』，則性情功效正是德之訓釋，誠如雙峰所疑矣。今章句則曰『爲德猶言性情功效』上兼『爲德』二字言，而不但專舉德字。下以「猶言」二字起之，而不但「曰性情功效」，可見鬼神之外別無性情功效，性情功效便是爲德之意，而非所以爲『德』字之訓釋也。蓋集注、章句凡曰『猶言、猶云』，皆非以彼訓此之謂……雙峰疑鬼神與性情功效爲二，恐於章句之旨有未詳也。」（管窺卷三）「不曰鬼神之德而曰鬼神之爲德，則猶言鬼神之爲鬼神。饒雙峰以爲所謂德指鬼神而言者得之矣。」（朴胤源近齋集卷八與任稚共）

〔二〕「侯氏形而上下之言，朱子既明斥之矣。雙峰猶拾其餘沈而以爲家珍，則何其迷也！形而下者只是物，體物則是形而上。形而下者，可見可聞者也。形而上者，弗見弗聞者也。」（讀四書大全説，第506頁）

深遠看。故子思引此至明白而易曉者以告人，言觀鬼神之體至隱，而其用至費者如此。〔二〕（通）

異文：道是……道之費隱。言觀鬼神之體至隱，而其用至費如此，則道之用所以至費者，豈非有至隱以爲之體乎！（輯釋，大全亦引之）

異文：道是……人所共知者曉人。鳶飛魚躍所以發明本章之意，指物以形此理之體也。鬼神之德又所以發

〔一〕王本第425頁，無「故子思」以下文字。「愚意非以鬼神之費隱、明道之費隱。只是言鬼神之無物不體，而道之費自見。」（柳致明定齋先生文集續集卷三答金國明問目）「非指鬼神之道也。蓋言即此鬼神之費隱以明凡道之皆然也。語固各有當矣，恐未見有病也。」（朴胤源近齋集卷十二答宋質夫論中庸）「此說似若分鬼神之費隱與道之費隱爲二物，恐未瑩。尹丈曰：此段正是說鬼神之費隱。鬼神之費隱即道之費隱也。曰以此明彼，何不可也。愚又按饒說終有病痛，而尹丈反欲分解，故自不覺歸於胥溺之患。蓋既曰以此明彼，則明有彼此之別矣。既有彼此之別，則亦不是一物。而乃曰鬼神之費隱即道之費隱也。竊恐說得未免矛盾。」「今曰即鬼神之費隱以明道之費隱，則豈非疊床架屋之甚耶？尹丈說恐未分曉。若如章下注胡氏所謂以鬼神之微顯明道之費隱云者。庶乎其可也。」（朴世采南溪先生朴文純公文正集卷四十五答金士直問）「鬼神既曰形下，而又謂之費隱，安有形而下之費隱哉！」（朴胤源近齋集卷十一答吳士執）「其言似若以鬼神與道爲二，恐不免爲語病。殊不知此章就氣。缺主其實理而言，非以鬼神與道二之也。近世又有爲氣費隱、理費隱之說者，皆爲饒說之所誤也。……故章句以費隱并釋之，而饒氏以爲推隱而達於費，則與章句微不同。」（宋德相果菴先生文集卷七中庸劄疑）「饒氏費隱之說，更就本注反復詳味，終未得其穩當…而乃其語曰。道是形而上者，鬼神是形而下者。以此觀之。則道即理也。鬼神即氣也…則鬼神與道即二而一者也。饒氏之對說果何意耶？……鬼神則功用已著，不可謂隱也。安有鬼神之費隱？又有道之費隱乎？此則決知其不然矣……鬼神之德云云。既曰萬物之體，則是指氣而言也。何以謂之德乎，以此謂相牴牾矣。」（宋徵殷約軒集卷七答李同甫書）「若泛論其體段，則饒氏說非不爲得。但此章之義，本非以鬼神之微顯譬實理之費隱。只是理無爲而神有爲，故引此鬼神直作實理，以著其微顯之妙也，則饒說於本旨似未穩。而來說之不分形上下之辨。恐得之矣。」（蘇輝冕仁山先生文集卷十答徐秉勳）「而饒氏乃曰借鬼神之費隱以明道之費隱。其意本欲極精於道器上下之分，而反昧於理氣渾合之妙。將使此章所論鬼神與誠，判若二物，而首尾不可相通。其亦失之遠矣。」（俞肅基兼山集卷三答李陶庵）

明費隱之意，引喻以明此理之實也。「誠不可掩」，此理之實，自然發見也。（管窺）〔一〕

使天下之人齊明盛服，以承祭祀。洋洋乎！如在其上，如在其左右。

齊之爲言齊也，所以齊不齊而致其齊也。明，猶潔也。洋洋，流動充滿之意。能使人畏敬奉承，而發見昭著如此，乃其體物而不可遺之驗也。孔子曰：「其氣發揚於上，爲昭明焄蒿悽愴。此百物之精也，神之著也」，正謂此爾。

「使天下之人」，「使」字最好，看見得他靈處。（輯釋）〔二〕

〔一〕按：四書通與管窺所引，自句首至「曉人」皆同。以下所引則不同。輯釋則是先引「前章詳於費而不及……實理之不可掩故也。」又引自「道是形而上者……道之費隱。」接著則爲「言觀鬼神之體至隱而其用至費如此，則道之用所以至費者，豈非有至隱以爲之體乎」，不同於通與管窺。

史云：「按語録有曰：『前章論君子之道，此章論鬼神之道。鬼神之道便是君子之道，非有二也。』詳此，則饒氏謂『以形而下之體用，明形而上之體用者』，非也。又按語録曰：『此段上下章恁地説，驀忽插一段鬼神在這裏，也是魚躍鳶飛之意。』詳此，則雙峰以鳶魚爲指物，鬼神爲引喻者，亦非也。又按語録『問體物不可遺。曰：只是一個陰陽。有是理便有是氣，有是氣便有是物，無非實者。』詳此，則饒氏形而上下之分別，尤非也。……此費隱即道之費隱，其何可以形而上下分哉……則鳶之戾天，魚之躍淵既是道之費處，鬼神之體物如在，何獨不得爲道之費處……況雙峰既以鬼神爲形而下者矣。却又以誠爲實理，理非形而上者乎？此正如侯氏分鬼神與德而言之失，已經朱子所辨者。雙峰前以此疑章句，既不審矣，而不免躬自蹈之。讀者合或問、紀聞而觀之可也。雙峰指物、引喻之分別，正與大學説『心在是借粗以明精，未便是心正』者相似，皆是穿鑿之見，不可不察。竊觀中庸一篇，凡有引喻所在，未有不明言之者……豈有以形而下者喻形而上者，乃不明言其取譬之意也邪？」（管窺卷三）

〔二〕「靈只是一氣感通之理。有此合當相感之理，故能乘氣流通而使人如此。」（郭鍾錫俛宇先生文集卷百十一答林德炫）「自然，理也，靈處，氣也，而理爲之主。」（崔象龍鳳村先生文集卷十七中庸上）

章句以體物爲費者，不然。「體物不遺」言其實有也，「齋明盛服」以下方是説費。（管窺）〔一〕

視不見、聽不聞説鬼神之性，「體物而不可遺」説情，「使天下之人齊明盛服」一節説功效。（啓蒙）

夫微之顯，誠之不可揜如此夫。

誠者，真實無妄之謂。陰陽合散，無非實者。故其發見之不可揜如此。

中庸「誠」之一字，方見於此，蓋爲自此以後言「誠」張本也。後章「誠」字，即此章「誠」字。但此章「誠」字，是費之所以然處，以理言也；〔二〕後章「誠」字，是以貫衆費而有諸己處，以德言也，皆所謂隱也。〔三〕（輯釋，通無首句）

發明引饒氏曰：「子思似知後世有佛老空虚之禍，特特地説出個『誠之不可掩』。蓋佛老底亦微，然只是空虚，無「誠之不可掩」一節，此其所以爲異端。」（管窺）〔四〕

〔一〕史云：「費是用，隱是體，體物不可遺正是鬼神之功用，如何不是費？（四庫本下多：『齋明盛服』以下，正是體物不可遺之驗。如何彼得爲費，此不得爲費？」）（管窺卷三）

〔二〕「誠字似不可言理，果是理，則章句何不言無非實理，而曰無非實者耶？」（柳致明定齋先生文集續集卷三答金國明問目）

〔三〕「費隱者，指道之體用而言。誠者，指道之實處而言，其分殊矣。今饒氏擔合爲説，恐爲未安。但其『皆所謂隱也』五字，實通於前後兩章之義。豈亦未暇致詳耶？」（朴世采南溪先生朴文純公文正集卷四十五答金士直問）

〔四〕史云：「子思不過以此明費隱無非實理之意，未必逆知佛老之禍而預設此爲之防也。自古聖賢格言，何者不切中後世之弊，不必如此臆度之也。」（管窺卷三）

此章貫前後六章之旨，章句謂「包大小」，管見謂「包」字似不若言「貫大小」。（管窺）〔一〕

十七章

天之生物，必因其材而篤焉。故栽者培之，傾者覆之，詩曰：「嘉樂君子，憲憲令德！宜民宜人；受禄於天；保佑命之，自天申之！」

假樂之篇。假，當依此作嘉。憲，當依詩作顯。申，重也。

栽培傾覆，只將「天之生物」喻天之眷聖人。「嘉樂君子，憲憲令德」便是栽，「受禄」「保佑」「申之」便是培。（輯釋，通僅引下句）

十八章

武王纘大王、王季、文王之緒，壹戎衣而有天下，身不失天下之顯名，尊爲天子，富有四海之内，宗廟饗之，子孫保之。

〔一〕史云：「朱子下一『包』字，其意甚廣。蓋事事物物，莫非斯道之用，前後六章，雖説費之小大，而所該有限。故此一章説費處，初不分大小。其言體物不可遺，所該極廣。凡天地間道之用處，無小無大，莫不包於其中。固非專主前後六章而言也。但前後六章，費之小大，亦包於其中爾。若以『貫』字易之，則狹矣。」（管窺卷三）

此言武王之事。纘，繼也。大王，王季之父也。書云：「大王肇基王跡。」詩云「至於大王，實始翦商。」

問：「孔子於舜言『必得其名』，於武王言『身不失天下之顯名』，語意似有斟酌。」雙峰饒氏曰：「反之不若性之之純，征伐不若揖遜之順。」（僅大全）

十九章

子曰：「武王、周公，其達孝矣乎！」

達，通也。承上章而言武王、周公之孝，乃天下之人通謂之孝，猶孟子之言達尊也。

「達孝」是承上章三「達」字而言，言其孝不特施之家，又能達之天下。如「斯禮達乎諸侯大夫，及士庶人」，是自上達下；「期之喪達乎大夫，三年之喪達乎天子」，是自下達上。能推吾愛親之心而制爲喪祭之禮，以通乎上下，使人人得致其孝，故謂之達孝。如所謂「德教加於百姓」，「刑於四海」，此天子之孝是也。〔一〕

異文：輯講問：「於舜言大孝，於武王、周公言達孝，何也？」饒氏曰：「舜之孝是指其充極一家者言，

〔一〕「榦按：饒氏所謂達孝與章句之意不同。蓋章句以武王、周公之孝乃天下之人通謂之孝而無異辭，故謂之達孝也。饒氏以武王、周公所制之禮通行於上下，使人人各致其孝，故謂之達孝也。其意思自別。榦恐饒氏說雖自爲一意而但與章句有異，此似未安。」「饒氏說固與集注不同，然其意義不過引上下一達字而言，殊似淺狹，然非有害於集注，則姑備一說亦可也。（朴世采南溪先生朴文純公文正集卷四十四答金直卿問）增島蘭園中庸章句諸說參辨引此，按：此說與本註異，然于經爲有据，湛若水中庸測亦本此意曰：推廣以及人，猶錫類之意。

武王、周公之孝是指其放乎四海者言。達者是承上章三個『達』字而言。舜郤只孝一家，到武王也只做得舜之孝，到周公便推得闊，能推吾愛（以下同上引）。」（管窺）〔一〕

春秋修其祖廟，陳其宗器，設其裳衣，薦其時食。宗廟之禮，所以序昭穆也；序爵，所以辨貴賤也；序事，所以辨賢也；旅酬下爲上，所以逮賤也；燕毛，所以序齒也。踐其位，行其禮，奏其樂，敬其所尊，愛其所親，事死如事生，事亡如事存，孝之至也。郊社之禮，所以事上帝也，宗廟之禮，所以祀乎其先也。明乎郊

〔一〕史云：「通於上章之末曰云云，此章之末數『達』字，所以有下章之首一「達」字。叢説亦如此説『達』字。輯釋亦引輯講及通之説。」史云：「或疑雙峰言大孝之旨如此，與孟子集注有異。蓋中庸與孟子言舜之孝所以大處不同，雙峰只以中庸之意言之是矣，不必疑之也。但其説『達』字之義，與章句異，則可疑耳。蓋此下文有『夫孝也者善繼人之志，善述人之事』一句，若是他人善繼善述，無大聳動人耳目處，天下人安得通稱之哉！唯武王、周公之善繼善述……所以天下後世人人皆知其繼述之爲善，故皆稱其孝而無異辭。此其所以爲達孝耳。章句訓釋，無以加矣。唯雙峰只以承上章三達字爲達，故有舜却只孝一家之言。然則舜之孝反不及武王、周公之孝耶？唯只以制禮通上下爲達，故又有『武王也只做得舜之孝』之言。然則經以武王與周公並稱爲達孝者，非歟？至曰『德教加於百姓，刑於四海』，又與制爲禮法之意不同。彼是功化，此是立法，不可無分別也。若以『德教加百姓刑四海』之意説孟子大孝之旨，則庶乎近之。通與叢説皆是剿雙峰之意以爲己有，輯釋引之而自無所言。蓋亦以其説爲勝於章句而取之耳。」（管窺卷三）

饒子曰：「舜之孝是充極一家者也，武、周之孝是放乎四海者也。」愚謂大孝、至孝、達孝不同，以其不可名言謂之大孝，無以復加謂之至孝，天下稱之無異辭謂之達孝。然『至孝』二字，武、周猶得而有之。『大孝』二字，獨以稱大舜也。然則謂之大孝，則至孝、達孝有不必言者，其輕重之等，豈不可以概見乎！（四書通旨卷二）

「饒氏謂達孝是承上章三達字而言，此謬也。明季講家作達權通變之達看，尤謬。」（松陽講義卷三）

社之禮、禘嘗之義，治國其如示諸掌乎。

此結上文兩節，皆繼志述事之意也。

「春秋修其祖廟」四句，特費之小者。至於序昭穆、序爵、序事、序齒，下爲上，則又親親、長長、貴貴、尊賢、慈幼、逮賤之道，此便是治天下之經。「敬其所尊」，敬也；「愛其所親」，仁也；「事死亡如生」，存誠也；盡是三者，孝也。仁孝誠敬，指心而言，是又天下之本。一祭祀之間而治天下之道具於此，故結之曰：「明乎此者，治國其如示諸掌乎」！豈非指費之大者而言歟！〔一〕（通，輯釋無首、末句，無「至於」；「則又」作「此」；「又」作「又治」）

異文：「踐其位」三句是善述事，「敬其所尊」四句是善繼志。〔二〕所尊謂祖考，所親謂子孫臣庶，事死如生，謂居喪時事，事亡如存，謂葬祭時事。敬所尊至孝也（同上）。又是治天下之本。（啓蒙，輯釋僅引首句）

〔一〕「試以論語文義推之……小注饒氏説與此略不同。未知自備一説，非正解本旨否？或云與論語文意小異處正在此。誠然否？」「答曰：若與論語文義小異，則章句何不釋其義？而但訓記有詳略耶。饒氏説亦好，恐當備一説。」（金宗燮濟庵集卷四上大山先生）

〔二〕「若如饒説，則注當曰皆述事繼志之意也。以己意思之，繼志述事不必分言。若或細分，則踐其位至愛所親以繼志看。事死二句以述事看，或成説耶？」「踐位以下總言，則章句繼志述事之意云者然矣。而細分，則雙峰説亦然。盛説踐位行禮奏樂三事皆歸之繼志者，不如饒説之精矣。此三者當屬之事，不可屬之志也。事死事亡正不是分屬，總言繼述之意也。」（尹鳳九屏溪先生集卷二十答尹汝五）「按：繼志述事，不可分屬如此。先王之尊所尊親所親，獨非爲事？而吾之所以敬之愛之者，獨非爲述乎？」（李顯益正菴集卷十一中庸説）

以上八章自第十二章至此，皆以道之費隱言，當爲第三大節。（輯釋）〔一〕

二十章

故爲政在人，取人以身，修身以道，修道以仁。

此承上文人道敏政而言也。爲政在人，家語作「爲政在於得人」，語意尤備。人，謂賢臣。身，指君身。道者，天下之達道。仁者，天地生物之心，而人得以生者，所謂元者善之長也。言人君爲政在於得人，而取人之則又在修身。能修其身，則有君有臣，而政無不舉矣。

「爲政在人」，此「人」字通上下、包君臣而言；「取人以身」之「人」字，却指在下之人。作家語者不曉此，便改云「爲政在於得人」，不知上面「人存政舉」底人，亦專指在下之人乎？（管窺）〔二〕

〔一〕管窺引：「通謂：右自費隱章至此爲第三大節。輯釋以此爲饒氏説，亦引之於此。」史云：「按章句以自第十二章至第二十章九章爲一節，皆説費隱。通乃於此分節，截問政一章終十二章之意者於後而不之屬。此豈朱子意邪？跡其説之所自來，却是饒氏之意。通既剿爲己有，又泯其所自來之跡而不之顯，使讀者驟觀，反若發明朱子意者，而實則不然。其誣先覺誤後覺之罪，又過於饒氏。饒氏本以六節分全篇之旨，通皆取爲己説。」（管窺卷三）

〔二〕史云：「按上文先曰『人存』，後曰『政舉』，此『人』字自是包君臣而言無疑。此則先曰『爲政』，後曰『在人』，文勢政自不同。……下文身字，即是指爲政者身而言耳。既曰爲政，又曰取人，蓋曰人君爲政在於得賢臣，而取人之則，又在人君之自身也。然則此『人』字只指賢臣而言可知。況此節四句，皆粘一字相連成文……以此推之，則下文『身』字、『道』字皆無二義，不應此二人字頓有不同也。然則此人字不包君臣，又可知矣。且朱子取家語之語意尤備。而饒氏乃謂作家語者不曉此，然則非謂家語不曉，乃謂朱子不曉，特微其辭耳。饒氏輕於非議前哲，如此多見其不知量也。且『於得』二字，安知非王肅作家語時，別有所據，不但取之中庸而增損之耶？……推此，則通『天下達道五』以下皆爲一時答問之辭，亦未必皆無所據，盡爲肅自附會，如雙峰之所疑也。……而其書不得傳於後世矣。何待雙峰而後能疑之耶？」（管窺卷三）

仁者人也，親親爲大；義者宜也，尊賢爲大。親親之殺，尊賢之等，禮所生也。**人，指人身而言。具此生理，自然便有惻怛慈愛之意，深體味之可見。宜者，分別事理，各有所宜也。禮，則節文斯二者而已。**

「人」字之義極難訓，但凡字須有對待，即其所對之字觀之，其義可識。此人字非對己之人，非對物之人，亦非對天之人。孔子曰「未能事人，焉能事鬼」，此「人」字正與「鬼」字相對。生則爲人，死則爲鬼。仁是生底道理，所以訓人。人若不仁，便是自絶其生理。（通，輯釋無「極」，無「此人字……天之人」句。管窺引「此人字」三句，「生則」前有「何以言之」〔一〕）

或問「等殺由禮而生，禮由等殺而生？」曰：「只云『禮所』而無『由』字，則是等殺由禮而生也。等殺

〔一〕管窺：「輯釋亦引此。」史云：「以人對鬼之説，然乎？天下事豈皆有對而後義可明乎？通者極力稱贊，以爲深得章句之意。愚則以爲章句已極分明，政不必如此求奇可也。」（管窺卷三）

王夫之：「不意朱門之莠稗，乃有如雙峰！以鬼對人之説，史伯璿譏之，當矣。然雙峰豈解能奇，只是傍門求活見地。『仁者人也』，豈可云不仁者鬼乎？夫子謂『鬼神之爲德』爲『誠之不可掩』，鬼豈是不仁底？雙峰引論語『未能事人，焉能事鬼』作話柄，早已失據。在論語本謂幽明無二理。既無二理，則非人仁而鬼不仁，審矣。彼似在氣上説，生氣仁，死氣不仁，則以氣主理，其悖既甚。而彼意中之所謂死氣者，又非消息自然之氣，乃夭枉厲害之邪氣。使然，則人之有不正而害物者多矣。統云『仁者人也』，不已礙乎？子曰『人之生也直』，於直不直而分死生，且不於之而分人鬼，人鬼自與死生異。而況於仁乎？聖人斬截説個『仁者人也』，『者人』字内便有徹始徹終、屈伸往來之理。如何把鬼隔開作對壘得？必不獲已，則或可以『物』字對。然孟子以萬物皆備爲仁，中庸亦云『盡人之性則能盡物之性』，『者人』字也撇『物』字不下。特可就不仁者之心行而斥之曰『不仁者禽也』，爲稍近理。要此『仁』字，不與不仁相對，直不消爲樹此一層藩籬。……此處不是初有事於仁者之能親切，故曰『深體味之可見』，是朱子感動學者令自知人道處。雙峰之孟浪，其不足以語此，又何責焉！」（讀四書大全説，第517—518頁）

是子，禮是母。等殺者，禮之所生，猶言『子者，母之所生』。況等殺是人事，禮是天理，人事之輕重高下，皆天理有以節文之，豈有天理反因人事而生之理？」〔一〕（通，輯釋無，大全引「等殺是人事」以下）

故君子不可以不修身；思修身，不可以不事親；思事親，不可以不知人；思知人，不可以不知天。天下之達道五，所以行之者三：曰君臣也，父子也，夫婦也，昆弟也，朋友之交也：五者天下之達道也。知、仁、勇三者，天下之達德也，所以行之者一也。

爲政在人，取人以身，故不可以不修身。修身以道，修道以仁，故思修身不可以不事親。欲盡親親之仁，必由尊賢之義，故又當知人。親親之殺，尊賢之等，皆天理也，故又當知天。……一則誠而已矣。達道雖人所共由，然無是三德，則無以行之；達德雖人所同得，然一有不誠，則人欲間之，而德非其德矣。

〔一〕「據雙峰饒氏及淺説，則似等殺生於禮。從朱子及蒙引」。（困勉録卷三）

「若如此説，則是有人事而後有天理也，似未安。章句既以親親之殺尊賢之等皆謂之天理，則等殺二字便是節文之意也。」「纔有等殺，便有節文。而若曰等殺生乎禮則却是倒説。此段與等殺是人事，禮是天理一節同病。」（金榘儉齋集卷二十七中庸劄疑）

安褧四書訓蒙輯疏引「只云」以下。

禮者，天理自然之節文，不是人安排，故曰天。親親，仁也；尊賢，義也；等殺，禮也；知天，知也。知天，即是知上三者，皆天理也。〔一〕（僅通）

孔子對哀公之語至不可不知天處，其間項目雖多，然大意不過兩節而已。始言政之舉息在乎人，而其下自「爲政在人」推之，以至於「修道以仁」，所以明爲政之本在於仁也。繼言仁義之等殺生乎禮，而其下自「君子不可不修身」，推而至於「不可不知天」，所以又明爲仁之端在於智也。故兩節各以「故」字承之，蓋爲下明善誠身張本。明善，智也；誠身，仁也。問：「章首專歸重於人，而以人訓仁。下文又説義説禮，今又謂爲仁以智爲先，何也？」曰：「義者，仁之對；有個仁，自然有個義。禮又節文斯二者，禮者，天理自然之節文，不是人安排。故於事親知人，歸宿於知天，然非智不能知，故末句發兩『知』字。前賢截從知天斷，朱子合作一章，亦有深意。九經與爲政相應，前面説修身親親尊賢，故後面九經節節發明修身也、尊賢也、親親也，只是此三者爲綱目。敬大臣、體群臣、懷諸侯，乃自尊賢之等推之也；子庶民、來百工、柔遠人，乃自親親之殺而推之也。天下之達道五，便是修身之道；天下之達德三，便是事親之仁，知天之知，只添得個勇字。」（輯釋，「此言仁義禮者，總以實指人道之目。言天所立人之道而人所率繇之道者若是。皆爲人道之自然，則皆爲天理之實然。與夫知之爲德，人以其形其質，受天靈明之用，得以爲用，應乎衆理萬事而不適有體者自別。故仁義禮可云道，而知不可云道。雙峰眩於『知天』『知人』兩『知』字，而以仁、知分支，則文義既爲牽扭割裂，而於理亦悖。」（讀四書大全説，第519頁）

「爲政在人三節。饒氏以仁知分看，極是。但饒氏以爲政在人節爲説仁，仁者人也二節爲説知，稍差。蓋爲政在人節説仁。仁者人也親親爲大，又是説仁之要；義者宜也至禮所生也，是起知。故君子節總結上二節。」（困勉録卷三）「今此禮字，只就節文上説而爲仁義之用。饒氏乃以此禮爲天理而等殺爲人事，是以禮爲體而仁義反爲用，其可乎？」（崔象龍鳳村先生文集卷十八中庸下）

通僅末句）〔一〕

異文：饒氏以爲孔子對哀公之語，至「不可以不知天」而止。後皆子思推衍告學者之辭。其間項目雖多，然大意不過……（同上）各以「故」字承之。與首章言不睹不聞兩「故」字文勢相類。子思之引此言，蓋爲下文「明善誠身」張本也。明善，知也；誠身，仁也。朱子合作一章（以下同上）。（啓蒙）

異文：此章前賢截從「知天」斷，固條暢，然朱子合作一章，亦有深意。九經與爲政相應，前面説修身、親親、尊賢，故後面九經節節發明之，只是三者爲綱目：達道便是修身之道，達德便是親親之仁，知天之知，子思只添一個「勇」字。要之，「知天」以上是孔子告君之辭，「天下達道五」以下，是子思推衍告學者之辭，不若分作兩章之爲是也。朱子引家語爲據，以爲皆孔子告哀公之言，家語是引中庸來附會其間，極可笑。（管

〔一〕「事親亦須知以知之，仁以守之，勇以作之。知人亦然，知天亦然。如郭公善善而不能用，仁勇不給，則亦無以知人。又事親亦須好學以明其理，力行以盡其道，知恥以遠於非。足知雙峰『三達德便是事親之仁，知人之知』，牽合失理。」（讀四書大全説，第521頁）

窺）〔一〕

饒氏則以爲自「天下達道五」以下，方是子思之言。（管窺）〔二〕

子思只説個「一」，乃是引而不發，要人自去思量。章句「一者誠而已矣」，似乎攙先説破，意便不悠長。（管窺）〔三〕

或生而知之，或學而知之，或困而知之，及其知之一也；或安而行之，或利而行之，或勉强而行之，及其成功一也。子曰：「好學近乎知，力行近乎仁，知恥近乎勇」。**以其分而言：則所以知者知也，所以行者仁也，所以至於知之成功而一者勇也。以其等而**

〔一〕管窺：「輯釋亦引此説至『子思只添勇字』。『要之』以下，亦於章末引之。」史云：（按：「哀公所問者，政也。夫子答辭，自『知天』已上，不過皆言爲政之本在於取人修身而已，未嘗一言及所問之政也。直至九經，方是正答所問之政處。今若分爲兩章，以『天下達道五』以下爲非夫子之言，則是夫子並不答哀公所問，直至子思方爲補其闕耶？……）至於斷然以『家語引中庸來附會』，則愚又有説焉。兩漢去周未遠，古書猶多有存者，考之載籍可見。……豈可因今日之不見，而盡意當時之無有也哉！王肅與趙岐、何晏，世相先後，則其纂成家語，篇數不一，豈得皆無所據，而但事附會以成書耶？且雙峰能知其此言爲引中庸來附會，亦能盡知其全書皆引何書以附會否……謂其間不可盡信則可，謂其皆出於附會，全不足信則不可。朱子豈不能揆之於理，但務引援而有待於雙峰之正救耶？雙峰唯但信一己之耳目，而一切不信古人之耳目。故於趙岐所引，亦謂其以意言之，則其一切不信家語，宜矣。又況假如所言，則一章之中，首尾相應，先後相承，文意相發，血脉相通，縱是子思引夫子之言而發明之，亦何害其爲一章哉！雙峰既自言之，又必分之。可見公論雖不可誣，私意終不能克。蓋以其平日立異爲高之私害之。故雖始終首尾，判而不續，文意血脉斷而不貫，亦不暇顧，必分爲二章以成其立異之高也。讀者但以語録論不當分之意參之，則雙峰之謬妄曉然矣。」（管窺卷三）

〔二〕管窺引叢説：「此章朱子以爲皆孔子之言。金仁山謂聖人之言簡，自『仁者人也』，皆子思之言，雜引夫子之言，反復推明之。」史按：「此亦因饒説而小變以爲説者也。饒氏則以爲……子思之言。又未知其孰爲當也。喙喙争鳴，將誰適從。不如且以章句爲正，其詳於辯饒説處見之。」（管窺卷三）

〔三〕史云：「此意當於後段論豫與前定處併辯之。」（管窺卷三）

言：則生知安行者知也，學知利行者仁也，困知勉行者勇也。蓋人性雖無不善，而氣禀有不同者，故聞道有蚤莫，行道有難易，然能自强不息，則其至一也。「子曰」二字衍文。此言未及乎達德而求以入德之事。通上文三知爲知，三行爲仁，則此三近者，勇之次也。知斯三者，則知所以修身。

「所以行之者一」，只是暗説「誠」，乃是引而不發。孔子之説，從「思知人不可以不知天」斷。「天下之達道五」以下，皆是子思推衍孔子之説，惟「三近」爲孔子語，故特以「子曰」二字表之，非衍文也。〔一〕子思是與衆人説，故下文云「在下位不獲乎上，民不可得而治矣；獲乎上有道，不信乎朋友，不獲乎上矣」。此不是告君底言語，以此知「達道」以下，不是告哀公之言。問：「家語『成功一也』下有『公曰』等語，不足信耶？」曰：「家語是引中庸來附會，見此章有『子曰』字，遂添『子曰』等語，不曉『博學之』以下，承擇善固執而言，便削去，却别取禮記一段來湊合。先儒多以『天下之達道五』以下自爲一章，只朱子合爲一章。（僅輯釋元刻德新堂本，續修本無）

或生而知之處，既以其分而言之，别知仁勇；又以其等而言之，别知仁勇。下文又以三知爲知，三行爲

〔一〕管窺：「輯釋亦引之。」史按：「此其是否不可知。已於前屢辨之，更不贅及。」（管窺卷三）管窺引叢説：「子曰二字非衍文，上知仁勇兩節子思自言，此引孔子言足其意。又謂『知斯三者』，章句以爲三近，此處是指三達德，不獨指三近。」史云：「二者皆蹈襲饒氏之意以爲説。既辯饒，則不必辯此矣。」（管窺卷三）

仁，三近爲勇之次，頭緒太多，當看從上文來。子思言智仁勇三者，天下之達德也，所以行之者一也；或生知，或學知，或困知，及其知之一；或安行，或利行，或勉行，及其成功一，亦未見得知仁勇之分在。〔一〕及引孔子之言曰「好學近乎知，力行近乎仁，知恥近乎勇」，則生知，知也；學知，困知，近乎知矣。安行，仁也；利行，勉行者，近乎仁矣。困知勉行者，以不及學知利行者爲恥；學知利行者，以不及生知安行者爲恥。〔二〕與造乎知之一，與成功之一者，則近乎勇矣。〔三〕「知斯三者」，是總上面三達德，正是分別「或生而知之」以下等

〔一〕管窺：「饒氏門人疑章句之纏絆。饒氏曰：便是子思之意不應如此，當看從上文來。子思云『知仁勇三者，天下之達德也』，至『及其成功一也』，亦未見知、仁、勇之分在。」「輯釋亦引之。」史云：「通已略辯之也。蓋分字、等字是從理氣上分別出來。分是性分之分，是性中所具之理，有此三者之分，所以見之於用，則各有所屬。……此主理而言也。等是等級之等，是所稟之氣不齊，故資質有高下之等，所以上等則以知爲重而主知，次等則以行爲重而主仁，下等則以强於知行爲重而主勇。以等而言，是竪而分之，如孟子凡五等、四等之等，此主氣而言也。如此，則三知屬知之分，三行屬仁之分，無可疑者。及其知之成功之一，非强於知行，何以及此？以此屬勇之分，亦無可疑者。今曰『亦未見知仁勇之分在』，豈偶未之思耶？……朱子懼夫學者不知資質不同，……故因其等之本有高下，精別其所當重者而主之，以定其高下之等，則達德之旨，無餘蘊矣。雖然，又豈朱子以意言之哉！蓋亦因中庸本有此意而言之耳……然則以等而言，章句蓋以前章之旨釋此章之義，尚何疑乎！此二者皆只就三知三行而分別則然爾。若又以三近而通言之，則三知主知，三行主行，此二者依舊只是以分而言……非三知三行之外，別有三近之謂也，何纏絆之有！」（管窺卷三）

〔二〕本句爲通、大全等引用。

〔三〕管窺引之，困知勉行前多「生知安行，勇也」句。「輯釋亦引之。」史云：「此説只章句意耳。雙峰只因不詳章句通上文而言以下三句之意，故疑朱子爲三知三行之外，別有三近之事，遂疑章句之纏絆耳。殊不思章句則『三知爲知，三行爲仁』二句，便是上文以分而言之意；『三近爲勇之次』，亦只是上文『所以至於知之成功而一者勇也』之意。『至於知之行之，皆無以異矣。三近正是學利困勉求知求能處，未可以言至也。』但上節已知之成功，乃勇之至。此獨自學利以下求知之成功者説，故曰『勇之次』耳。……蓋三知三行不同處，只在生安、學利、困勉六字上。由此觀之，則知之成功而一，是就已至處言，故即可以爲勇。好學力行知恥是就方求處言，故但可爲勇之次。尚何疑乎！「尚何疑乎」之下原本作「余則愚前段之説詳矣」，饒氏不察已至與方求者不同，遂以知恥以造乎知之成功之一者爲近乎勇，是以已至者與方求者爲無別也。此則自爲所纏絆而不自知，反以章句爲纏絆。」（管窺卷三）

「末二句大全三山陳氏、雙峰饒氏、淺説俱作成功則一看，獨存疑謂下二句只是申上二句，無成功一也之意，此不可從。」（松陽講義卷三）

語。「凡事」即下文言行事道是也。蓋上二句舉其凡，下四句詳其目。上面三達德九經，「所以行之者一」，皆引而不發，不説破是誠。到「前定」處，只是漸漸引入來。何嘗便以「豫」與「前定」爲誠？只如「在下位不獲乎上，民不可得而治」，要治民須獲乎上，獲上便可前定。如信朋友、順親、誠身、明善，皆是「前定」，到末梢雖統説一個誠身，又兼明善言之。其説委折不迫，到下面却掉了明善，專説誠。誠者對誠之者而言，猶孟子性者對反之者而言，言人之誠，有自然與勉强之異也。自然者，得於天性，故曰天之道；勉强者，有待於人力，故曰人之道。下文以誠者爲不勉不思，誠之者爲擇善故執，即申言上二句之意。誠者，誠之者，「者」字如仁者、智者之類，是指人而言。子思所引孔子之言，以申明前章費隱之義者，至第十九章而已極矣。至此則語意更端，似與下數章皆爲誠而發耳。（僅輯釋，元刻日新書堂本，續修本無）〔二〕

章句以「子曰」爲衍文，遂以三近爲勇之次。〔三〕

〔一〕輯釋引此説前按語：「饒氏之説，其足以發明章句者已採之矣，又略有與章句不同而亦宜知之者，今具於下。」通按：饒氏謂章句既以其分言，又以其等言，頭緒太多。愚觀之極是要簡。蓋以其分，則智主知、仁主行、勇則至於知之成功一也；以其等，則生知安行者智也，此智字亦主知而言。言必生知然後可以安行也。學知利行者，仁也，此仁字亦主行而言。雖學而知，尤貴於利而行也。困知勉行者，勇也，即其所以知之成功而一者也。雖分兩節，實是一意。但以其分而言，是説知行之屬，有先後横説；以其等而言，是説氣質之屬，有高下直説。至於知之成功而一，是知行之功，足以變化氣質，天命之性本一也。至是則不見其氣質之不一者，惟見其天命之本一者矣。知行之不可不勇也如此夫！

〔二〕管窺所引尚有一句：「知斯三者是總上三達德，正是分別或生而知之以下等句。」史云：「以下文『知所以修身』之言推之，則知所謂『斯三者』爲指三近而言無疑。生知安行是性之之事。蓋身不待修而德無不全者也。修身便從學利以下説起了，非三近而何？況雙峰既謂『子曰』非衍文，而又謂『斯三者』是總上面三達德，文勢亦不順。章句何可疑之有！叢説宗饒而不信章句，過矣。」（管窺卷三）

生知安行，隱然之勇；學知利行，非勇不可到。蓋用知勉行，全是勇做出來。

呂氏曰：「愚者自是而不求，自私者殉人欲而忘反，懦者甘爲人下而不辭。故好學非知，然足以破愚；力行非仁，然足以忘私；知恥非勇，然足以起懦。」

問：「此章以力行言仁，前章『服膺勿失』，又以守言仁，何也？」曰：「守也屬行，以擇爲知，則當以守爲仁。以知爲知，則當以行爲仁，各有所當。」問：「守與行如何屬仁？」曰：「仁者無私欲，心無私欲，然後能守能行。今人行不去，只是被私欲牽制；守不住，只是被私欲牽引耳。」（輯釋，管窺引至「各有所當」〔一〕）

饒子曰：「有格物之知，有聞見之知，故有知之至與知之次不同。」〔二〕

且知仁勇皆達德也，而以知爲上，仁爲次，勇爲下，恐皆未安。（管窺）〔三〕

呂氏曰：「所入之塗雖異，而所至之域則同，此所以爲中庸。若乃企生知安行之資爲不可幾

〔一〕史云：「擇與守是兼理、欲言之，知與行是專以理言之，恐誤認人欲爲天理，故當擇。恐天理爲人欲所奪，故當守，故曰『兼理欲言』。窮理無一毫之遺，方是能知；循理無一毫之欠，方是能行。故曰『專以理言』。其實能擇方能知，能守方能行，非有二也。」（管窺卷三）

〔二〕四書通旨卷五：「愚謂聞見之知與格物之知不同，而格物之知又有不同者。」

〔三〕史云：「此正所謂『理有未明而不盡乎人言之意』者也……朱子自以生知安行者，主知爲上；學知利行者，主仁爲次；困知勉行者，主勇爲下。愚故謂以等而言，是主氣說，雙峰但以理言，故不達耳。殊不思德性本無不同，因資質有異，而德性所當重者，有不可同耳。何害其爲雖未嘗不同而亦不能不異，雖不能不異而實未嘗不同乎！且如所疑，則篇首以舜明知，回明仁，子路明勇。然則謂知仁勇皆達德也。遂以舜之知，回之仁，子路之勇，皆無高下之等，可乎！」（管窺卷三）

及，輕困知勉行謂不能有成，此道之所以不明不行也。」

饒氏謂：呂云「所入之塗雖異，所至之域則同」。愚謂入異至同，如康節因學數而知道，昌黎因學文而有見於道之類是也。若三知三行之所以異，特以資質有高下而用力有難易爾。其學固同一聖人之道也。何謂所入之異邪？（管窺）〔一〕

凡爲天下國家有九經，曰：修身也，尊賢也，親親也，敬大臣也，體群臣也，子庶民也，來百工也，柔遠人也，懷諸侯也。修身則道立，尊賢則不惑，親親則諸父昆弟不怨，敬大臣則不眩，體群臣則士之報禮重，子庶民則百姓勸，來百工則財用足，柔遠人則四方歸之，懷諸侯則天下畏之。

呂氏曰：「天下國家之本在身，故修身爲九經之本。然必親師取友，然後修身之道進，故尊賢次之。道之所進，莫先其家，故親親次之。由家以及朝廷，故敬大臣、體群臣次之。由朝廷以

〔一〕史云：「此亦（四庫本多：朱子）所謂『理有未明而不盡乎人言之意』者也。蓋呂説所謂異者，非自南而入、自北而入之有異。特曰『自近而入，自遠而入』之有異耳。蓋生知安行者，則即此而在。無所謂入，無所謂至矣。……方其自困勉始進之時，其所入之塗，固與學利者有遠近之異矣。及其可比於學利，猶與生安者有問。不謂之異，可乎？道譬如王者之都：生安則居於王都者也，學利則自近郊進入於王都，困勉則自遐方進入於王都者也。呂氏之意，以此觀之，雙峰可無疑矣。」（管窺卷三）

及其國，故子庶民、來百工次之。由其國以及天下，故柔遠人、懷諸侯次之。此九經之序也。」視群臣猶吾四體，視百姓猶吾子，此視臣視民之別也。

饒氏以九經懷諸侯爲尊賢之等，與或問不同。（管窺）〔一〕

「財用」是兩字【事】，財是貨財，用是器用，一人之身，豈能百工之所爲備？如農夫之耕，農器缺一不可，農得用以生財，工得財以贍用。推此一事，便見農工相資，上下俱足。〔二〕（輯釋作「兩字」、通作「兩事」）

凡事豫則立，不豫則廢。言前定則不跲，事前定則不困，行前定則不疚，道前定則不窮。

凡事，指達道達德九經之屬。豫，素定也。跲，躓也。疚，病也。此承上文言凡事皆欲先立

〔一〕管窺：「輯釋亦引饒説，通亦竊饒説爲己意。」史云：「親親是仁，仁主於愛。諸侯曰懷，則愛之意多，況諸侯亦有同姓者，豈不是親親之殺！然則但當以或問之説爲正。」（四庫本下多出：又九經不過是修齊治平之事。親親是齊家事，子庶民、來百工、柔遠人、懷諸侯，是治國平天下事。……四者皆是自親親之殺而推之無疑。若尊賢則是賴其導己以修身者，故其序在修身、親親之間。敬大臣、體群臣則是責其輔己以治國平天下者，故其序又在親親之後、四者之前。此敬大臣、體群臣二者，所以獨爲自尊賢之等而推之也。由此觀之，則所謂尊賢之等，乃是指治人者而言。親親之殺，皆是指治於者而言。豈可混而無別哉。或問之分當矣，饒氏蓋不察也。（管窺卷三）

〔二〕蒙引卷四指出，「財用二字，饒氏以爲『財是貨財，用是器用，農得用以生財，工得財以贍用』。此説非也。有財此有用，如耒耜布帛皆財也。布帛有布帛之用，耒耜有耒耜之用，凡有資於民生日用者，皆財也。財皆有用也，不必金銀寶貝方喚做財。」（第 124 頁）

「賽合注主饒氏説，謂農以其粟易器則用足，工以器易財則財足。此皆誤，泥注也。因之主蒙、存説。」「按翼注看財用足，與蒙引、存疑合。但注雖云『農耒相資』，原重在農，資於耒邊，耒嘗費解。饒氏泥之，乃費解耳。」（困勉録卷三）

乎誠，如下文所推是也。

饒氏謂：章句云「凡事指達道、達德、九經之屬」，愚謂「凡事」疑即下文「言、行、事、道」是也。又謂云云，又言「凡事豫則立」，而每事皆欲其前定，明萬事莫不有要也。（管窺）〔一〕

「豫」與「前定」，朱子都把做「先立乎誠」，説得太迫。上面「達道達德九經」，皆曰「行之者一」，皆引而不發，不説破是「誠」，到「前定」處何嘗便以豫與前定爲誠？只如「在下位不獲乎上，民不可得而治」，「獲上」便是前定。如信友、順親、誠身、明善，皆是前定，末梢雖説個誠身，又兼明善言之。（管窺）〔二〕

言而非誠，則誕妄也。道而非誠，則無所根本，故易窮。又先以「莫不先立乎誠」一句發之。（管窺）〔三〕

〔一〕史按：「章句於下文言、行、事、道處云『此承上文言凡事皆先立乎誠』，則饒氏『愚謂』之疑亦不出章句意爾（四庫本作：可釋矣）。至以凡事爲每事、萬事，則其意（四庫本作：是又以）章句指達道、達德、九經爲不然也。此則朱子已於語録中辯之……況『之屬』二字，於每事、萬事之意已無不該，尚何疑乎！章句正要見言行事道，大綱不出達道達德九經之外，則先後血脉貫通，而雙峰反以爲病。亦異乎朱子之見矣。」（管窺卷三）

〔二〕管窺「輯釋亦引此説。」史按：「……知『所推』二字之旨，則雙峰所疑，可以渙然冰釋矣。又况子思所謂一，所謂豫，所謂前定，雖引而不發，然必有所指。章句之作，正欲指示學者，不謂之誠，則將謂之何哉！若章句亦但引而不發，學者毋乃不得其門而入歟？况學者因章句以誠言之，便知子思何不言誠而言一、言豫、言前定，則其引而不發之意，又可想而見。如何亦要章句與子思皆引而不發得？兼之獲上、信友順親，皆未是根本所在……誠身之外，又豈他有順親信友，獲上之根本哉！誠身非豫與前定而何？章句『凡事先立乎誠』，如下文所推者，蓋謂是也。（四庫本有：觀於孟子居下位章集注游氏之言曰……詳此可見根本只在誠身處之實矣。）雙峰尚何疑乎！」（管窺卷三）

「若知仁勇，則雖爲性之德，亦誠之發見，而須俟之愚明柔强之餘，始得以紿吾之用。故行知仁勇者以一，而不藉知仁勇以存誠。雙峰、雲峰之説，徒爲葛藤而喪其本矣。」（讀四書大全，第533頁）

〔三〕史云：「詳其語意，與章句又何異哉！何其與此自相矛盾也。合而觀之，其説不考自破矣。」（管窺卷三）

在下位不獲乎上，民不可得而治矣。獲乎上有道：不信乎朋友，不獲乎上矣；信乎朋友有道：不順乎親，不信乎朋友矣；順乎親有道：反諸身不誠，不順乎親矣；誠身有道：不明乎善，不誠乎身矣。

此又以在下位者，推言素定之意。反諸身不誠，謂反求諸身而所存所發，未能真實而無妄也。不明乎善，謂未能察於人心天命之本然，而真知至善之所在也。

前言「思修身不可以不事親」，此曰「身不誠不順乎親」，以入德之本言，則修身必先事親；以成德之效言，則身誠然後親順。〔一〕

誠者，天之道也；誠之者，人之道也。誠者不勉而中，不思而得，從容中道，聖人也。誠之者，擇善而固執之者也。

此承上文誠身而言。誠者，真實無妄之謂，天理之本然也。誠之者，未能真實無妄，而欲其真實無妄之謂，人事之當然也。聖人之德，渾然天理，真實無妄，不待思勉而從容中道，則亦天

〔一〕「可備一説。」（兼山集卷十八中庸）「修身事親，互相資益，本不可以膠定先後。小注饒氏入德成德之説，可謂穿鑿。」（金相進濯溪集卷四中庸）

之道也。未至於聖，則不能無人欲之私，而其爲德不能皆實。故未能不思而得，則必擇善，然後可以明善；未能不勉而中，則必固執，然後可以誠身，此則所謂人之道也。不思而得，生知也。不勉而中，安行也。擇善，學知以下之事。固執，利行以下之事也。

不勉而中，安行之仁也；不思而得，生知之知也；從容中道，自然之勇也。或疑從容非勇。曰：今有百鈞於此，一人談笑而舉之，力有餘也；一人竭蹶而不能舉，力不足也。然則聖人之於道也，衆皆勉强而己獨從容，非天下之大勇而何！擇善近知，固執近仁，而勇在其中。論誠者則先仁而後知，以成德之序言也；論誠之者，則先知而後仁，以入德之序言也。〔二〕（輯釋，通無「或疑……曰」句，「而何」作「乎」）

博學之，審問之，慎思之，明辨之，篤行之。

此誠之之目也。學、問、思、辨，所以擇善而爲知，學而知也。篤行，所以固執而爲仁，利

〔二〕「故行知仁勇者以一，而不藉知仁勇以存誠。雙峰、雲峰之説，徒爲葛藤而喪其本矣。」（讀四書大全説，第523頁）王夫之，「唯章句『而爲』二字，較爲得之。以誠之者之功，乃以爲功於知仁也。然如此説，亦僅無弊，而於大義固然無關。至於雙峰、雲峰之爲説，割裂牽纏，於學問之道，釋經之義，兩無交涉。則吾不知諸儒之能有幾歲月，而以消之於此，豈『博弈猶賢』之謂乎！若雙峰以從容爲勇，則益可資一笑。其曰『談笑而舉百鈞』，則有力之人，而非有勇之人也。要離之順風而頹，羊祜之射不穿劄，豈不勇哉？若烏獲者，則又止可云力，而不可云勇。勇、力之判久矣。有力者可以配仁守，而不可以配勇。力任重，而勇御侮。故朱子以遏欲屬勇，存理屬仁。存仁之功，則有從容、竭蹶之别。御侮之勇，則不問其從容與否。項羽之喑惡叱吒，豈得謂其勇之未至哉？故朱子曰：『不賴勇而裕如。』如賴勇矣，則千古無從容之勇士。曾子之語大勇曰：『雖千萬人，吾往矣。』是何等震動嚴毅，先人奪人，豈談笑舉鼎之謂哉？」（讀四書大全説，第537頁）

而行也。程子曰：「五者廢其一，非學也。」

人言知之非艱，行之惟艱。要之，知最艱，學問思辨四者方做得個知，若知得却只消行去。（僅通）

學必博，然後有以聚天下之見聞，而周知事物之理；問必審，然後有以訂其所學之疑；思必謹，然後有以精研其學問之所得而自得於心；辨必明，然後有以別其公私義利是非真妄於毫釐疑似之間，而不至於差繆。擇善至此，擇之可謂精矣。如是而加以篤行，則日用之間，由念慮之微以達於事爲之著，必能去利而就義，取是而舍非，不使一毫人欲之私，得以奪乎天理之正。而凡學問思辨之所得者，皆有以踐其實矣。所執如此，其固爲何如！此學知利行，以求至於誠者之事也。（輯釋）〔一〕

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，不爲則已，爲則必要其成，故常百倍其功。此困而知，勉而行者也，勇之事也。

擇善固執，非勇不可，且五「弗措」皆是勇。故章句以「擇」「執」分屬焉，五弗措皆爲困知勉行者設。

〔一〕丘濬大學衍義補卷七十二引此條。

（僅通）

達道有五，知此者曰知，行此者曰仁，勉於此者曰勇，實知實行而實勉者曰誠。博學審問愼思明辨以擇乎善，所以求實知也；篤行以固執之，所以求實行也；五弗措，所以求實勉之也。知之實、行之實、勉之實，則達德之實體立而達道之實用行矣。（輯釋）

章句云：「此章引孔子之言以繼大舜、文、武、周公之緒，明其所傳之一致云云」。愚謂子思引孔子之言，明費隱之意者，至第十九章而極。至此則語意更端，恐不當遂謂其有發明傳授一致之意也。（管窺）〔一〕

全章之旨。饒氏謂中庸自「天下之達道五」以下恐只是子思之言，子思當來只爲學者說，所以說「居下

〔一〕管窺：「輯釋亦引此說。」史云：「此一則欲成就其六節之分；二則欲成就其『天下達道五』以下非孔子言之論耳。要之一篇之中，雖引夫子之言不一，至此一章論修己治人之道，極爲詳備。又承上三章方論舜、文、武、周公之事而發，是固不無發明所傳一致之意。蓋與堯曰篇以子張問政之言，繼堯、舜、禹、湯、武之次；離婁下篇以孔子修春秋，繼舜、禹、湯、文、武、周公之事；盡心下篇以孔子繼堯、舜、湯、文之統者同一意爾。今曰『此則語意更端』，然則彼皆非歟！讀者宜必有見於此。許氏叢說第三十章所論甚當，可考。」（管窺卷三）

管窺引：發明按：「堯曰章歷敘堯舜禹湯武王之事，而以孔子答子張問政繼之，子思此章政此意也。」史云：「發明既知如此，而於饒氏六節之分，以『此章語意更端，不當遂謂其有發明傳授一致之意，五達道以下不是孔子之言』諸說，又皆引置編中，可謂主見不定，採擇不精也已！」（管窺卷三）

管窺引：發明按：「饒氏說與章句不同者，亦宜知，今載於下。」輯釋亦載饒說及發明此語。「發明既自以勒爲一家之言，則當存其說之善者。其似是而非之說，則當辭而辟之，以曉後學。若以其說爲優於章句，則亦當明其如何是優之實，乃可存爾。苟得其實，何畏於朱子，何私於饒氏？存之乃公心耳。今皆不然，而但兼存異論，以眩學者，依違兩可，無所折衷。豈不有愧於發明名書之義乎！愚故謂其信朱子不如信饒氏。其於饒說每口非而心是之者，此也。如此等之存，正是私於饒氏，又畏朱子，而不敢明言之者也。至若所存饒說之是非得失，愚已歷歷辨之」。（管窺卷三）

位」起，若孔子告哀公，則未必説居下位及取友等事。（管窺，通在孟子居下位章）〔一〕

第四節　二十一至三十二章

二十一章

自誠明，謂之性；自明誠，謂之教。誠則明矣，明則誠矣。自，由也。德無不實而明無不照者，聖人之德。所性而有者也，天道也。先明乎善，而後能實其善者，賢人之學。由教而入者也，人道也。誠則無不明矣，明則可以至於誠矣。上第二十一章。子思

〔一〕史云：「雙峰以説居下位爲疑。愚於孟子離婁上篇略辯之矣。謂『天下達道五』以下爲子思之言，愚亦於前屢辯之矣。今請通論二十章全章之旨以明之。按：哀公問政。問政者，問治人之事也。夫子答之，自『人存政舉』至於『不可不知天』凡五節，皆所以明治人之本在於修身也。下文自『天下達道五』至三近三節，蓋詳言修身之道。修身之道盡，則治人之本立矣。『知斯三者』一節，是結上起下之過接處。下文九經四節，却正是詳言治人之事，即哀公所問之政也。凡此以上，皆爲人君言之耳。然治人之事，非人君一己所可自爲也，必在於取得其人而共治焉可也。『凡事豫則立』一節，又是結上起下之過接處。下文『在下位』一節，是説人臣欲輔上以治人者，其本亦在於修身而已。明善誠身，則身修而有可以獲上之實矣。下之所以獲上者在是，則君之所以取人者亦在是。然則此一節正是終章首『爲政在人，取人以身』之意，至此始露出誠身一『誠』字。則知上文數節所謂『一』，所謂『豫』，所謂『前定』，皆是指此而言耳。如此則爲人君，爲人臣，凡有爲政治人之任者，皆當以修身爲本，而修身皆當以誠爲要也。故下節遂言誠與誠之者，以見誠有二者之分。誠者則無工夫，誠之者則有工夫。章末三節，正是誠之者之工夫。凡欲修身以爲治人之本者，皆當如此用力，是固通君臣上下而言也。欲知雙峰所言之得失者，盍以是推之。」（管窺卷三）

承上章夫子天道、人道之意而立言也。自此以下十二章，皆子思之言，以反覆推明此章之意。

「自誠明謂之性」，指誠者而言；「自明誠謂之教」，指誠之者而言。（輯釋）

此章指人道可至於天道，合天人而一之也。〔一〕下章至誠盡性章言天道，致曲章言人道。而末合之曰「唯天下至誠爲能化」。此下二章又分別天道人道，到至誠無息章只説天道，不説人道。蓋人道至此與天道一。（通，輯釋）

異文：此章大意是繳上章言「誠者天之道，誠之者人之道」，一向分兩路説去，則天人爲二也。到此章方合説「誠則明矣，明則誠矣」，指人道……（同上）又分別天道人道。〔二〕（僅大全）

二十二章

唯天下至誠，爲能盡其性；能盡其性，則能盡人之性；能盡人之性，則能盡物之性；能盡物之性，則可以贊天地之化育；可以贊天地之化育，則可以與天地參矣。

天下至誠，謂聖人之德之實，天下莫能加也。盡其性者德無不實，故無人欲之私，而天命之在我者，察之由之，巨細精粗，無毫髮之不盡也。人物之性，亦我之性，但以所賦形氣不同而有

〔一〕「小注：饒氏泥看互對説去之意，而謂之合天人而一之也，乃以明則誠之誠看作天道之誠明。」（崔象龍鳳村先生文集卷十八中庸下）

〔二〕「末二句大全、三山陳氏、雙峰饒氏、淺説俱作成功則一看，獨存疑謂下二句只是申上二句，無成功一也之意，此不可從。」（松陽講義卷三）

異耳。能盡之者，謂知之無不明而處之無不當也。贊，猶助也。與天地參，謂與天地並立爲三也。此自誠而明者之事也。

或問：「首章工夫甚密，此章只是盡性功效，然却推到贊化育、參天地，似大於天地位萬物育。何也？」曰：「只是一般。至誠便是致中和，贊化育便是天地位、萬物育。」（通，輯釋僅引答句，句首作「此與首章一般」。大全亦引之。管窺所引同）〔一〕

問：「盡己之性可以兼知行言，盡人物之性恐只是主知而言，且如人物之性，我如何行得他底？」曰：「盡其性者，是知之行之無不盡之云也；盡人物之性者，知之無不明，處之無不當之云也。〔二〕如新民止於至善相似，不是民之自新止於至善，乃是新之止於至善。」問：「如何盡人之性？」曰：「如教以人倫，使之父子有親，君臣有義之類皆是。」問「如何盡物之性？」曰：「如仲冬斬陽木，仲夏斬陰木，獺祭魚然後漁人入澤梁，豺祭獸然後田獵之類，皆是也。」（僅大全）

二十三章

其次致曲，曲能有誠，誠則形，形則著，著則明，明則動，動則變，變則化，唯

〔一〕管窺：「輯釋亦引此説。」史云：「此只因以致中和之致爲坐致之致，故如此説。其實致中和之致與致曲之致何異。」（管窺卷四）

〔二〕日本若槻敬四書章句集注翼引此。

天下至誠爲能化。

其次，通大賢以下凡誠有未至者而言也。致，推致也。曲，一偏也。形者，積中而發外。著，則又加顯矣。明，則又有光輝發越之盛也。動者，誠能動物。變者，物從而變。化，則有不知其所以然者。

輯講問：「章句『曲，一偏也』，就一偏推致，如何得有誠？」饒氏謂：「子思之意如舉隅、絜矩相似，隅有四角，矩有四方，曲有四面。曲字已有四偏形，如惻隱羞惡辭讓是非，四者各是一偏，自此一一推致，則便可以會德之全。〔一〕（管窺）

二十四章

至誠之道，可以前知。國家將興，必有禎祥；國家將亡，必有妖孽；見乎蓍龜，動乎四體。禍福將至：善，必先知之；不善，必先知之。故至誠如神。

〔一〕史云：「蓋人之氣質不同，德性之發見有厚薄。發見之厚處，便是一偏之曲。致者，推而極之之謂，謂以此一偏見之厚處而推其餘，悉使之一一如此一偏之厚，所謂『各造其極也』。問者但（四庫本作：疑）就一偏推致，如何得有誠？蓋以章句爲但就一偏推致，而不察章句自字、悉字、各字、極字之意也……雙峰之答固是，但曰『子思之意』云云，則隱然似乎以章句爲未盡者。蓋若以所言發明章句，則當提起章句無病之實，以釋問者之疑。今既不然，則是亦不知己意不出章句意也。」（管窺卷四）

禎祥者，福之兆。妖孽者，禍之萌。蓍，所以筮。龜，所以卜。四體，謂動作威儀之間，如執玉高卑，其容俯仰之類。凡此皆理之先見者也。然惟誠之至極，而無一毫私僞留於心目之間者，乃能有以察其幾焉。神，謂鬼神。

禎與妖，衆人皆知之；祥與孽是兆朕之微，衆人安得而知之？蓋衆人不誠，故不知其所當知；君子存誠，僅知所當知；聖人至誠，不特知衆人之所當知，又知衆人之所未知。或問「見乎蓍龜，卜一事則可以知一事之吉凶，亦恐非人所難知之事。」曰：「若只是卜一事而知一事，此固易。然有卜此事，而他事亦見於此者，則非衆人之所能知也。」（僅通）

聖人清明在躬，無一毫嗜欲之蔽，故志氣如神，便與明鏡相似。纔有些影來，便知。衆人如昏鏡，所以無所知。（輯釋）

自篇首便見喜怒哀樂四件，喜仁、怒義、樂禮、哀知云云。（管窺）〔一〕

二十五章

誠者自成也，而道自道也。

言誠者物之所以自成，而道者人之所當自行也。誠以心言，本也；道以理言，用也。

〔一〕史云：「先儒謂七情不可分配四端，又謂七情於四端處橫貫過。推此，則饒説似有可疑。況喜仁怒義樂禮三者，猶有意思。哀知一説，殊所未喻。」（管窺卷四）

爲子而實能孝其親，便是成就自家做個孝子。又謂「誠即道也，似不可分本與用」。（管窺）〔一〕

異文：疑「誠者自成」不必添入一「物」字。誠即道也，似不必分本與用。〔二〕（大全在胡雲峰説中引之，並引胡氏批駁説）

〔一〕史云：「誠者自成，是自然成就底道理，未説人力上。下句『道自道』方是著力處。語録説此意極分曉。雙峰『爲子實能孝』之説，『能』字下得早了。是把自然道理作人力説，所以於下句當用力處，意便重疊，説去不得。遂以爲『誠即是道，不可分本與用』言之。以此見章句之未易看，亦未易病也。」（管窺卷四）

「又言『誠』而更言『道』，前云『誠者天之道』，此雙峰之所繇迷也。不知道者，率乎性；誠者，成乎心。心性固非有二，而性爲體，心爲用，心涵性，性麗心，故朱子以心言誠，以理言道。章句已云『性即理也』，則道爲性所賅存之體，誠爲心所流行之用。賅用存故可云費，流行故可云無息。諸儒不察，乃以性言誠，則雙峰既不知朱子異中之異，而諸儒抑不知朱子同中之異也。」（讀四書大全説，第 557 頁）

「中庸每恁渾淪説，極令學者誤墮一邊。唯朱子爲能雙取之，方足顯君子合聖，聖合天，事必稱理，道凝於德之妙。下此如譚、顧諸儒，則株守破裂，文且不達，而於理何當哉？至於史伯璿、許東陽之以自成爲自然而成，饒雙峰之以合外内而仁知者爲誠，雲峰之以性之德爲未發之中，則如卜人之射覆，恍惚億測，歸於妄而已。」（讀四書大全説卷三，第 559 頁）

〔二〕通、輯釋：「殊不知程子曰『誠者物之終始，猶俗語徹頭徹尾，不誠更有甚物也。』饒氏之病，正坐於便以誠爲己所自成，而欠一物字。愚謂誠有以實理言者，有以實心言者。以實理言，誠即道也，似不必分本與用；以實心言，必實有是心，然後能實有是理。況誠者物之所以自成，本下文誠者物之終始，泛指物之所以自成者言也。誠以心言，本下文不誠無物。君子誠之爲貴，專指人之有以自成者言也。泛指在物者，則以物之所以自成者爲本，而以人之所當自行者爲用。亦可專指在人者，如下文章句所謂人之心能無不實，乃爲有以自成而道之在我者，亦無不行矣。若是，則以心之誠爲本而道之行爲用，又何疑之有？

王本於此有段議論。「雙峰於章句最善發明，若此等處，非立異也。意所未安，弗苟附和，斯之謂忠而非佞。」（第 430 頁）

「『自成』『自』字與『己』字不同。己，對物之詞，專乎吾身之事而言也。自則攝物歸己之謂也。朱子恐人以『自成』爲專成夫己，將有如雙峰之誤者，故於章句兼物爲言。乃迷者執此，而以爲物之成也，固有天成之，而不因乎人者矣，遂舉『自成』而一屬之天理之自然，則又暗中遊、楊『無待』之妄而不覺。」（讀四書大全説，第 557 頁）

「按：饒氏之病專以理言，而不以人事言，故曰不必添一物字。胡氏則徒知以理言，當兼言物。不知以心言，亦當兼物。則其譏饒氏之失，似在五十步百步之間。」（崔象龍鳳村先生文集卷十八中庸下）「饒氏之病，正坐於便以誠爲己所自成，而欠一物字。」（李顒益正菴集卷十一中庸説）

輯講問：「章句又曰『誠以心言，本也；道以理言，用也。』竊疑上是實心，下是實理，看來都是體。如何分體用？」饒氏曰：「真個可疑，此章頗難看，章句反爲所纏。蓋誠即道也，非是兩般，如『誠者天之道』是也。」（管窺）〔一〕

〔一〕史按：「通云：『誠，自成也誠即是天命之性。道自道，上一道字是率性之道。誠以心言，本也；道以理言，用也，專爲人之所當自行者而言。』如此分別盡佳。愚往年每與同志説如此，後來四書通板行，其説果與管見有契。達此，則饒氏師弟子之疑，可冰釋矣。或者猶因雙峰之疑而疵章句：『曰誠者自成，章句既以爲兼人物而言，則草木禽獸皆不外乎此矣。又曰誠以心言。然則草木亦有心耶？』是又不詳章句之旨而妄肆瑕疵者也。……然則下文『心』字，又豈指物而言哉！不過指人之所當行者之心而可耳。請因通者之意而申之：夫性是本，道是用。性是本然之實理。自人言之，則舍心無以見性，故朱子直以心言。此節『誠自成』一句固兼人物而言，似不可專指心説。然『道自道』一句便是專指人説了，觀章句下句變物言人之意可見。……朱子此節章句凡四句，上二句只順經文解盡經旨，下二句却專爲指示學者設，則其專爲人之所當自行者言，尚何疑乎！章句之意，正以見誠就人分上説，是以心言。心主於一身，故爲本。……變誠言心有二意：一則心有覺而道無爲，心所以爲行道之本。一則行道惟人爲能，故以心爲在人之誠。亦猶首章章句舊本『不言性之所以爲性而言人之所以爲人』之意，皆是自此以後，專爲學者言之也……殊不思理具於心者，又只是性，可以言誠，不可以言道。朱子謂誠以心言，此就管攝衆理處説心；道以理言，是就散在事物處説理。……問者但知具於心者之爲理，而不知散在事物者之所以爲理，故如此疑耳。雙峰所見正與問者有契……蓋皆不達子思、朱子之意而致誤耳。其以誠者天之道爲證，後段辨之。且饒氏謂『此章頗難看』則是矣，謂『章句反爲所纏』，則非也，特饒氏自爲所纏耳。」（管窺卷四）

管窺引：發明「『愚嘗深繹此章，誠本自成己也；誠之爲道，内自道於己也，此爲己之學也。天命之性，具此實理。誠者，實此者也。實有諸己，故曰自成。率性之道，躬自行之。道者，行此者也。躬行於己，故曰自道。』輯釋亦引之。」史云：「按：誠者自成，是理之自然，未説到人力上。發明『實此者也，實有諸己』之言，則未免有攙説人力之病。蓋未達説（四庫本作「誠」）自成，只是物物各具一太極之實理而已之意也。唯其所見如此，故於雙峰之説，每惓惓而不能舍也。已於辨饒説處及之。……其曰『誠之爲道』云者，此則饒氏誠者天道之意爾。」（管窺卷四）

管窺引：發明「論道即誠之道也，如云誠者天之道、至誠之道。自其真實無妄言之，則曰誠；自其天下通行言之，則曰道一而已矣。」史云：「此其勦饒説以爲己意，其跡甚顯。但誠者天道、至誠之道。自其真實無妄言之，則曰誠；自其天下通行言之，則曰道一而已矣。此以誠與道相對言之，分明是一本一用，而以彼爲證，可乎！以此觀之，發明之不及通遠甚。輯釋引通而不取發明，宜矣。」（管窺卷四）

誠者物之終始，不誠無物。是故君子誠之爲貴。

天下之物，皆實理之所爲，故必得是理，然後有是物。所得之理既盡，則是物亦盡而無有矣。故人之心一有不實，則雖有所爲亦如無有，而君子必以誠爲貴也。

「誠者物之終始，不誠無物」，此兩句是解「誠者自成」之義，「是故君子誠之爲貴」是解「道自道」一句之意。（管窺）〔一〕

誠者非自成己而已也，所以成物也。成己，仁也；成物，知也。性之德也，合外内之道也，故時措之宜也。

成己成物，己與物雖有内外之殊，而仁知之德則具於己性分之内，乃合内外而爲一底道理。（輯釋）〔二〕

起頭説誠自成，其下説成物；説道自道，其下説合内外之道。見得誠不但成己，道不但自道，又能成物而

〔一〕史云：「語録有兩説：一以不誠無物屬上句；一以不誠無物屬下句。其屬上句之説，往往章句未定時所言。其屬下句之意，蓋曰不是誰，不他（疑文本有誤）。蓋人則有不誠，而理則無不誠者。故此下句之意已是説道自道了。雙峰因看上節誠字爲人力，故看此『不』字亦不出，而謂不誠無物爲解誠者自成，殊不知此朱子未定之意也。」（管窺卷四）

〔二〕按：諺解亦依饒説，然朱子之説却不然。有曰成己成物之道無不備，故能合内外之道而得時措之宜。以此觀之，道字是實字。」（李象靖大山先生文集卷十八答柳叔遠別紙）

合内外之道也。〔一〕（輯釋）

知居仁先者，以好學言入德之知也；知居仁後者，以成物言成德之知也。（輯釋）

淮軒吴先生曰：「吾聞之饒子：『仁義禮智，性之德也。然考之聖賢之説，仁智多就心言，義禮多就事言，雖合内外之道，而實各有所主也。是故人品之中，有仁者、智者，而無曰禮者、義者焉，斯亦可以爲見矣。』」〔二〕

二十六章

故至誠無息。

既無虚假，自無間斷。

「至誠無息説天地得否？」曰：「人之誠有至有不至。聖人，誠之至，故可以説至誠。若天地只是誠，無

〔一〕「按：自成成己，意差不同。今饒氏以上文自成合下文成己，而以自成成己合爲一意。恐未安。」（金幹厚齋先生集卷三十三中庸三宅尚斎中庸口義引此，并下按語：饒説是也。）

〔二〕朱公遷四書通旨卷一載：「先生名中行，字直卿，饒之樂平人。雙峰弟子。」王本置此條於附録。（第470頁）無「爲見」的「爲」。

至不至。」（輯釋，管窺無首句，末句「無至」前有「更」）〔一〕

不息則久，久則徵，徵則悠遠，悠遠則博厚，博厚則高明。博厚，所以載物也；高明，所以覆物也；悠久，所以成物也。

久，常於中也。徵，驗於外也。此皆以其驗於外者言之。鄭氏所謂「至誠之德，著於四方」者是也。存諸中者既久，則驗於外者益悠遠而無窮矣。悠遠，故其積也廣博而深厚；博厚，故其發也高大而光明。悠久，即悠遠，兼内外而言之也。

上面「久」字是指誠而言，便是在内。〔二〕下面「悠久」只指功用而言，高明博厚皆是見之於外，見得悠久是指外面底。〔三〕或問：「悠遠何所指？」曰：「久則徵，徵則悠遠，悠遠亦只是發出來。」（通，輯釋引前兩句，「上面」作「不息則久」）

〔一〕管窺：「輯釋亦引之。」史云：「按：論語集注一貫章有曰『譬則天地之至誠無息』。則似不必拘也。但此處言聖人配天地之意，則是説聖人，而非指天地爾。」（管窺卷四）

「栗谷曰：『聖人天地同是至誠。若曰無至與不至，則恐近釋氏無聖無凡之説。』退溪曰：『饒説亦有理，非如釋氏説歸空無也。然論語一貫章注有天地之至誠無息之語。至誠字朱子於天地亦言之。』」（金幹厚齋先生集卷三十三中庸）

〔二〕榦按：久非誠也，誠則不息而自然久也。然則久字是言誠之效也，似非指誠而言也。」「無息言其實功，久言其地頭，自是就誠一事而言。故章句亦曰久常於中也。蓋必到徵字，然後爲其效驗矣。」（朴世采南溪先生朴文純公文正集卷四十四答金直卿問）

〔三〕「退溪曰：『饒氏以悠久爲指外面，蓋其所見如此。然朱子兼内外之説，自是周遍。』」（金幹厚齋先生集卷三十三中庸）

異文：輯講問：「『不息則久』與『悠久』兩個『久』字，似無異義。而朱子以久爲内，以悠久爲兼内外，是如何？」饒氏曰：「上面『久』字是在内，下面『悠久』是指外面。」（管窺）〔一〕

此章承上二章而言，所以劈頭下個「故」字。蓋盡性，仁之至；前知，知之至；而無息，勇之至也。又自無息推之，曰「不息則久，久則徵，徵則悠遠」，已自闊了「悠久」字在其中。言積之久則驗於外，悠有長之意，長而且遠則博。長遠而不息則所積者厚，博厚則發達之盛而高且明，此推其無息之效，故其序如此。下一截指其成德而言，故先博厚、高明而後悠久。（輯釋）

異文：輯講問：「悠久、悠遠有以異乎？」「無以異也。不息則久，博厚則高明。此推其無息（以下同上）」〔二〕（管窺）

〔一〕管窺：「輯釋亦引之。」史云：「前面悠久、悠遠無異之言，病根在此。按：問者兩『久』字似無異義之疑，是矣。而謂朱子以悠久爲兼内外，異乎上文以久爲内之旨，則未悉章句之意者也。爲雙峰者，宜告之曰：『悠久之悠，即悠遠之悠，此指驗於外者言也。悠久之久，即久則徵之久，此指常於中者言也，兼内外者，外主悠言，内主久言爾。』如此則兩『久』字皆在内，章句無可疑矣。今不以此告之而曰……則二『久』字果有不同矣。不惟不足以釋問者之疑，又且勇於背章句之旨，亦獨何哉！蓋朱子之意，皆以久爲在内者，其意若曰：『唯其常於中，故驗於外者悠遠而博厚高明，惟博厚高明，故又如此之悠久。悠久則驗於外者，又未嘗不常於中也。』首尾相應如此，況同一『久』字，不應頓有内外之異。若以久亦可以外言，則上文久與悠遠分内與外，又何爲而不可易耶？以此見朱子之精密，似非雙峰所及。」（管窺卷四）

〔二〕管窺：「輯釋亦引此説。」史按：章句於『徵則悠遠』以下，以爲『皆以其驗於外者言之』；於『悠久成物』處云『悠久即悠遠，兼内外而言之也』，固宜，亦有斟酌。饒氏直以爲無以異，則言之太快而不免有所遺矣。至謂『下一截指其成德而言』，則尤恐未當。蓋至誠已是成德事了，下文但言其常於中而驗於外者如此耳，非如此而後德始成也。……然則上一截非成德之事耶？此則所未喻者。」（管窺卷四）

博厚配地，高明配天，悠久無疆。

此言聖人與天地同體。

問：「此章以博厚居高明之前，後章以持載居覆幬之前，何也？」曰：「博厚持載，指仁而言；高明覆幬，指知而言。以入德言，則知先乎仁；以成德言，則仁先乎知，此博厚持載之仁，所以居高明覆幬之前也。而悠久無疆，代明錯行，又仁知之勇也。」〔一〕（輯釋）

如此者，不見而章，不動而變，無爲而成。

見，猶示也。不見而章，以配地而言也。不動而變，以配天而言也。無爲而成，以無疆而言也。

以「不見」指博厚，「不動」指高明，可以意曉；無爲而成與悠久無疆似不相貫，然甚明白。悠久是貫天地而言，不見不動便是無爲，惟其博厚高明悠久，所以能成物，「不見而章」是品物流形，「不動而變」是雲行雨施，「無爲而成」是各正性命。（通，輯釋「然甚明白」作「曰」，大全起首多「問」字。啓蒙僅引末句）

今夫天，斯昭昭之多，及其無窮也，日月星辰系焉，萬物覆焉。今夫地，一撮土

〔一〕「雙峰亦如此説，然此皆至誠無息，自然之功用。豈可以意類之相近，而遂謂之知仁勇耶？」（金興洛西山先生文集卷七答權乃範）「雙峰謂博厚指仁，高明指智云者，正以此二段皆爲成德之事……今以此段看作學者進德之次序，非是。」（退溪先生續集卷六答李宏仲別紙）

之多，及其廣厚，載華嶽而不重，振河海而不泄，萬物載焉。今夫山，一卷石之多，及其廣大，草木生之，禽獸居之，寶藏興焉。今夫水，一勺之多，及其不測，黿鼉、蛟龍、魚鱉生焉，貨財殖焉。

此四條，皆以發明由其不貳不息以致盛大而能生物之意。然天、地、山、川，實非由積纍而後大，讀者不以辭害意可也。

輯講問：「章句云：『天地山川實非由積纍而後大。』看來『及其』二字，似解不去。」饒氏曰：「子思大意，只是形容不息之義云云，以此見得人之德固以誠爲貴。然非不息，則亦不能博厚高明，與天地同其功用，須是無息始得。」（管窺）〔一〕

〔一〕史於此云：「前段下截指其成德而言之説，病根在此。至誠則自然無息，無息則自然常於中，驗於外，而與天地同其體用。非至誠之後，猶有待於不息，而後能與天地同其功用也。或問力辨諸家之失，皆爲其如此，讀者考焉可也。雙峰以此見人之德固以誠爲貴，至『須是無息始得』一段議論，皆似以爲至誠之後，又須使之無息始得然者。此則誠所未喻也。章句曰『既無虚假自無間斷』。『自』之一字，豈非預爲雙峰對證之藥也？」（管窺卷四）

管窺引叢説：「帝堯克明俊德，以至於『黎民於變時雍』，豈無次第之序？孔子自志學至不踰矩，豈無造詣之漸？則子思四『及』字之言，豈亦無意？」史云：「叢説此意正是蹈襲雙峰『下截指其成德而言』與『須是不息始得』之言以爲説……但雙峰説天道不成天道，人道不成人道。何則？天道有效驗，無工夫，雙峰則以爲『須是無息始得』，是猶有待於用力而後不息也。非天道不成天道乎？人道必先知後仁，雙峰於致曲以後説人道處，皆説爲先仁後知。非人道不成人道乎？叢説不辯其失而效其尤，尚可自謂得朱子之傳乎！噫，甚矣，雙峰之説，易以惑人也！豈特叢説爲然。」（管窺卷四）

上第二十六章。言天道也。

前章論誠者之仁，而即繼之以誠之者之仁；言誠者之知，而即繼之以誠之者之知。此章論誠者之勇，而下章不復以誠之者之勇言。〔一〕何也？曰：「誠者不勉而中，不思而得，若無以見其爲勇者。故前章特以從容中道言其勇，此章特以悠久不息著其勇。若夫誠之者，則非勉無以行，非思無以知。而所謂勇者，已存乎思勉之中。故前章言其擇善固執，此章言其由致曲以進於有誠。由其自誠而推以成物，皆舉仁與知，以見其非勇不能，而不復別以勇言也。說誠之之功至此，則人道已盡而其至誠無息，固將與天地爲一，所謂『誠則明，明則誠』，又奚可以差等言邪？」（僅通）

異文：自至誠盡性章至至誠無息章五章。饒氏謂至誠盡性章以誠者之仁而言，致曲章以誠之者之仁而言，至誠前知章以誠者之知而言，誠自成章以誠之者之知而言，至誠無息章以誠者之勇而言。或問：「前章誠者之仁知，即繼以誠之者之仁知，至誠無息章論誠者之勇而不復以誠之者之勇言之。何也？」曰：「誠者不勉而仁，不思而知，若無以見其勇者，故獨以悠久不息著其勇。若夫誠之者，則非勉無以仁，非思無以知。而所謂勇者，已存乎思勉之中，而不復別以勇言也。（……下同上）又以此數章皆先仁後知，而勇以終之，成德之序然

〔一〕「上三章皆有合於仁知，而此章之爲知似不穩。若以成物之知而以此章爲知，則此章之曰誠曰道曰仁，皆歸宿於知耶？此爲可疑。且下章爲誠者之勇則得矣，而二十七章又未見其爲誠之者之勇之義。此等處恐不當拘泥看，只取天人道相問之意。誠與道相接之旨可也。」（崔象龍鳳村先生文集卷十八中庸下）

也。」（管窺）〔一〕

哀公問政章以下，至至誠無息章八章爲第四大節，皆主誠而言，而分三達德以配之。雙峰析二十章爲二章，故曰八章。又以「大哉聖人之道」以下六章爲第五大節，皆言大德小德，非對上文爲天道人道之分也。（管窺）〔二〕

〔一〕王本第431頁所引有異同。無或問前一段文字、無末句，「思勉之中」後多出一句，「故前章言其擇善固執，此章（原注「二字疑衍」）言其由致曲以進於有誠。由其自誠而推以成物，皆舉仁與智，以見其非勇不能，而不復別以勇言也。」說誠之之功……

史云：按：「此說似乎與章句不同，然詳味之。似亦不爲無理。何則？此五章以天道人道相問而言，若無說以貫之，則似乎雜亂無統紀者。觀於篇首言不明不行之意以下，諸章所論三達德相承之次，秩然如彼其有條也。豈容於此處乃無一說以貫之耶？愚竊以雙峰配此五章爲三達德，不爲無理，而此五章皆是三達德發明天道、人道之義，與章句之意自不相妨，却又得相承之次，有條不紊，不爲無功於章句也。但其爲說猶有未透徹處，則不可不辨之（四庫本作：爲之發明）耳。夫誠者之三達德，固以先仁後知爲序，致曲之仁，亦先成物之知，何歟？此特承上章天道而言學者之事（四庫本作：遂言人道），以爲進道之階梯，固非以此亦爲先仁後知之序，而亦不容改爲之序也。尚何疑乎？……盡性之盡，致曲之致，本皆兼知行言，以爲不可專主行而爲仁。疑之誠是也，但章句釋誠明之義，以德無不實爲誠，以明無不照爲明，誠即仁也，明即知也。盡性雖兼察之、由之而言，其實只是德無不實之事。故但當爲誠者之仁。致曲之上既以『其次』二字發之，章末又以至誠能化終之，正是承上章言學者由教而入，以上同乎聖人盡性之事，則亦但當承上章爲誠之者之仁耳……蓋誠明、明誠二『誠』字雖有淺深，然其皆爲德實於己之意，則亦初無甚異。……詳此文勢，全是解常人分內外輕成物之惑，而專歸重於知者。結之曰『故時措之宜也』。……章句曰『既得於己，則見於事者，以時措之而皆得其宜也。』饒氏亦曰『……時措之宜是未（四庫本作：專）說成物』。由是而觀，則此五章皆是說三達德，如雙峰之說，無可疑矣。」（管窺卷四）

〔二〕四庫本有：新安倪氏曰：「按饒氏以哀公問政章至此爲第四大節。」史按：「中庸一篇，朱子分爲三十三章，而三十三章總爲五大節。饒氏變章句之序，分哀公問政章爲兩章。故有三十四章而總爲六大節。首節、次節、末節皆與章句無異，惟析章句第三、第四節爲三節，爲不同耳。其析哀公問政章爲兩章，與並以之屬下節之失……。其以盡性至無息至至誠無息五章分配三達德，則似不爲無理。……但以此諸章自爲一節，分『大哉聖人之道』以下六章亦自爲一節，二節前後不相貫通，後節非有天道人道之分。又謂『自誠明』章以後至至誠經綸章，皆以先仁後知爲序，則皆未必然耳。蓋就此十二章中，指盡性至無息五章分配三達德則可，而欲分十二章爲兩節則不可。……如此則只當以十二章共作一大節，皆言天道人道，但於一大節之中，不妨前後自含兩意耳。（四庫本作：其實十二章皆言天道人道，共作一大節，本無可議。只因雙峰分配三達德至無息章議論已盡，故只得如此分節耳）。……蓋此十二章，前六章言天道人道，則以一章間一章爲次，先天道而後人道。後六章言天道人道，則以三章間三章爲次，先人道而後天道，則不容無少分別。故愚既辨雙峰之失，復取其是而補其缺……其謂十二章皆以先仁後知爲序之誤，後段及下章辯之。愚妄意以爲此十二章，除誠明章總說起外，自盡性以下五章，此是申言三達德，以明天道人道之說，此則雙峰之所已言……其以後六章爲申言大小費隱以明天道人道之義，何以知其然耶？曰：此亦因章句之意而推之爾。」（管窺卷四）

二十七章

大哉聖人之道！

包下文兩節而言。

道即率性之謂，雖天下之所共由，而非聖人不能盡，故獨舉而歸之聖人。〔一〕亦猶前章言君子之道，以道雖愚夫愚婦之所可知可行，而非君子不能知不能行也。（輯釋）

洋洋乎！發育萬物，峻極於天。

峻，高大也。此言道之極於至大而無外也。

「發育萬物」以道之功用而言，萬物發生養育於陰陽五行之氣，道即陰陽五行之理，是氣之所流行，即是理之所流行也。「峻極於天」，以道之體段而言，天下之物，高大無過於天者。天之所以爲天，雖不過陰陽五行渾淪旁薄之氣，而有是氣必具是理。是氣之所充塞，即此理之所充塞也。此言道之大用全體，極於至大而無外有如此者，即前章「語大天下莫能載」之意也。（輯釋）

〔一〕日本若槻敬四書章句集注翼引此。

優優大哉！禮儀三百，威儀三千。

優優，充足有餘之意。禮儀，經禮也。威儀，曲禮也。此言道之入於至小而無間也。

三百三千，莫非天理自然之節文，何適而非此道所形見者？此言道雖至大，而其間節目至精至密，極其至小而無內，有如此者，即前章「語小天下莫能破」之意也。三百三千，以道之至小者言，而上句乃以「優優大哉」發之，疑若語大而非語小者。蓋此章本以聖道之大爲言，然不合衆小則無以成其大，如泰山之高，以衆土之積也；滄海之廣，以衆流之會也。使是道之中，包含蘊蓄，容有一理之不備，亦何以見其爲大之實哉！此三百三千，所以雖指至小而言，而其實乃所以形容其大也，安得不以優優大哉發之。章句「極於至大而無外」，即前章「語大，天下莫能載焉」之意；「入於至小而無間」，即前章「語小天下莫能破焉」之意。〔一〕（輯釋無末句「章句」以下，「發之」後有「耶」，無「所以」二字；通則無首句）

待其人而後行。

總結上兩節。

〔一〕「中庸説人道章，更不從天論起，義例甚明。於此更著『聖人』二字，尤爲顯切。德性者，天道也。亦在人之天道。德性之尊者，聖人之道也。『尊德性』者，君子之功也。雙峰用小注之意，而益引人入棘，删之爲宜。」（讀四書大全説，第564頁）

「饒氏則以合小而成大言之。按兩説相須，其義始備。而但優優字與洋洋字義同，則以大字屬大體之大者似優。」（崔象龍鳳村先生文集卷十八中庸下）

必得如是之人而後可行如是之道也。（僅大全）

故曰苟不至德，至道不凝焉。

至德，謂其人。至道，指上兩節而言也。凝，聚也，成也。

德者，得是道於己也。〔一〕道之小大，各極其至，故曰至道；德之大小，各極其至，斯爲至德。有是至德，然後足以凝聚，是至道而爲己有，否則道自道、己自己，判然二物，豈復爲吾用也哉！（輯釋）

故君子尊德性而道問學，致廣大而盡精微，極高明而道中庸。温故而知新，敦厚以崇禮。

尊德性，所以存心而極乎道體之大也。道問學，所以致知而盡乎道體之細也。二者修德凝道之大端也。不以一毫私意自蔽，不以一毫私欲自累，涵泳乎其所已知。敦篤乎其所已能，此皆存心之屬也。析理則不使有毫釐之差，處事則不使有過不及之謬，理義則日知其所未知，節文則日謹其所未謹，此皆致知之屬也。蓋非存心無以致知，而存心者又不可以不致知。故此五句，大小相資，首尾相應，聖賢所示入德之方，莫詳於此，學者宜盡心焉。

〔一〕「此説未然。若以德字爲行道而有得，則至德之稱當在凝道以後矣。豈容曰以至德而凝至道乎？」（崔象龍鳳村先生文集卷十八中庸下）

輯講：「君子者，成德之稱，學聖人之道而未至乎聖人者也。成德之事，非君子莫能及，尊德性而道問學至敦厚以崇禮，此皆先仁後知而勇以終之，成德之序然也。」（管窺）〔一〕

尊德性而道問學之君子，爲先仁後智，自誠而明之事。（管窺）〔二〕

上言至道，非至德不凝，此言德根於性。故欲修德，必先尊德性以爲本。然性雖同有，非學不充。故既尊是性，又必由學問之功，以充其小大之德，然後本末不遺而修德之方始備矣。問，問於人；學，學於己。致廣大至崇禮，八者道問學之目也。致廣大、極高明、温故、敦厚，是四者皆由問學以充其大德於至大之地，而凝夫至道之大者也。盡精微、道中庸、知新、崇禮，是四者皆由問學以充其小德於至小之地，而凝夫至道之小者也。八事雖各不同，然致廣大以行言，盡精微以知言；極高明以知言，道中庸以行言；温故知新皆以知言，敦厚崇禮皆以行言，其實不越知行兩端而已，即前章明善誠身之事而充極之者也。問：章句云：「尊德性所以極乎道體之大」，然道體之細者，亦不外乎德性之中；「道問學所以極乎道體之細」，然道體之大者，非學問亦

〔一〕史云：「此亦原於不知存心不可爲行之誤，故强援『君子成德之稱』，以合於『先仁後知成德之序』耳。其實先仁後知，即是自誠而明之事。所謂性之德，誠者天之道是也……雙峰亦自知其有所不通也。故又以學聖人之道而未至乎聖人爲言。學而未至者，遽以自誠而明者歸之……竊意爲學之序，皆當先知而後行，其所以有先仁後知、先行後知之序者，則以聖人既生而知之，則不復從於致知工夫，一有當爲之事，但見其行之而已。行之而無不當，乃見其知之無不明耳。雙峰謂君子德雖已成，當益加學問之工以充之。謂之當加學問，即先致其知之謂，强説以爲先行後知，可乎？」（管窺卷四）

〔二〕史云：「雙峰唯所見如此，故説『尊德性……之事』，費無限辭説而終於不合，皆此類也。」（第 127 頁）

無以充之，使極其至。竊疑德性、問學皆兼大小而言之。曰：「是如此。」（僅輯釋）

異文：尊德性至崇禮。輯講：「此五句上一句爲綱，下四句爲目，乃修德凝道之方也。欲修是德，必先尊德性以爲之本。既尊德性，又必由問學之功，以充其大小之德。致廣大至崇禮，八者道問學之目也。」（管窺後三句皆同於輯釋所引）〔一〕

異文：第二十七章，饒氏以自此以下六章爲第五大節，説大德小德；又以致廣大等爲充其大德，盡精微等爲充其小德。（管窺）〔二〕

輯講：致廣大以行言，盡精微以知言，極高明以知言，道中庸以行言，温故知新皆以知言，敦厚崇禮皆以行言。問：「章句分存心、致知之屬。竊謂致廣大、敦厚固屬存心，盡精微、知新固屬致知。若以極高明、温故屬存心，道中庸、崇禮屬致知，恐未安。講義之分知行，似爲親切。」饒氏曰：「如此似乎無病。」（管窺，首

〔一〕史云：「此説與章句不同。蓋由不達章句存心之義，而以力行當之，故致誤耳。」（管窺卷四）

〔二〕史云：「雙峰此意，似以發育峻極，極於至大而無外者即爲大德，以三千三百入於至小而無間者即爲小德。愚竊以爲得之而未盡……竊意此二節，且就敦化川流上説，皆是説費，未説到隱處。若小德、大德則爲隱矣。……雙峰充大德小德之説，所謂小德大德（四庫本多：似指費説），與經文大德小德之旨不類，似未可牽合以爲説也。……今以小德大德皆爲隱，則全體之分，亦當爲體而不爲用，與言『一本所以萬殊爲用』之意不合。豈朱子意耶？……然則此與論語集注之意亦庶乎並行而不悖耳（四庫本作：一貫章集注亦無所謂背矣）。勉齋、雙峰正如此交互分體用，當於後段及之。」（管窺卷四）

句同於輯釋所引）〔一〕（受雙峰影響之説。管窺）〔二〕

〔一〕史按：「如此分知行，與章句異，雖似可通，然章句以存心對致知而言，饒氏以行對知而言。此則似是而非，大有可辯。蓋存心是心上主敬工夫，行是身上踐履工夫。存心是且存其本然之理，力行則爲其事矣。存心是該貫動静工夫，動時存心方能省察，所以爲知行之本。行是全屬動時工夫，又是存心致知以後事。行事時循理而不徇欲，可見存心之意，然不可不精察（四庫本作：非存心有素者不能，然不可不精别），遂謂力行爲存心也。四書通謂『讀者因陳氏謂存心是力行工夫，遂疑高明温故屬知。』此言可謂切中雙峰致誤之由矣。殊不知泛而言之，則謂存心屬行，猶言省察屬知者，然亦未甚害（四庫本作：相似，若未甚害）。若細分之，則存心之義，非行所可盡，知行皆不可不存心。但此章章句以存心居致知之前，則是以存心爲致知之本也。……雙峰只因誤認存心爲行，故疑高明温故之不可爲行。又因此疑行之事不當只有致廣大、敦厚二者。遂並意下節道中庸、崇禮之亦爲行而非致知。故如此分知行耳。愚請先辯雙峰之誤，然後發明章句之旨以究之。夫雙峰之意，豈不以高明有知之意。……雙峰之意，又豈不以中庸乃無過不及而平常之理，道則有行之意。道乎中庸，非行而何？禮者，天理之節文。崇者，使之增高之意，非行，何以崇其禮？殊不思中庸與精微，皆事物當然之理，非學則無以知之……又何可以道中庸、崇禮獨不爲致知而爲行乎？雙峰唯不思存心之未可爲行，又不思此五句但以存心爲致知之本，故致此誤耳。……往歲雙峰之説方行，學者翕然尊信。雖清所章先生亦稱之，愚獨疑其不然而辯析之如此。數年後四書通刊行，其説適與管見有契。今並録其説與諸編不同之見於後。……章句存心致知之分，固無以加。愚竊以爲四句上半截皆屬存心，已無可疑。下半截皆屬致知，則似聖賢之學偏於知而不及行，此所以不免諸家（四庫本有：紛紛）之論也。意者於下截四者以盡精微知新屬知，道中庸崇禮屬行，如此則上句尊德性依舊只是存心，道問學却是兼知行，統四句……皆存心以致知也……皆存心以力行也。存心所以爲知行之本者固如此。若以知行相對言之，則盡精微與道中庸，知新與崇禮，又未嘗不先知而後行也……饒氏、陳定宇惟不察此意，故以知行互有先後爲説。饒氏猶知其不可爲訓，强説爲先行後知之序。陳氏並不達饒氏之旨，但直以知行先後交互爲説。行先於知，天下寧有是哉！（管窺卷四）

「章句以存心、致知分兩截，此是千了萬當語。雙峰以力行生入，史伯璿業知其非，而其自爲説，又於致知中割一半作力行，此正所謂騎兩頭馬者。總緣他於本文未得清切，故爾膠轕。知行之分，有從大段分界限者，則如講求義理爲知，應事接物爲行是也。乃講求之中，力其講求之事，則亦有行矣；應接之際，不廢審慮之功，則亦有知矣。是則知行終始不相離，存心亦有知行，致知亦有知行，而更不可分一事以爲知而非行，行而非知。故饒、史之説，亦得以立也。乃此章句所云致知者，則與力行大段分界限者也。本文云『盡精微』，盡者，析之極也，非行之極也。於察之，則見其精微，於行之，則亦顯著矣。『道中庸』者，以之爲道路而不迷於所往也。如人取道以有所適，其取道也在欲行之日，而不在方行之日也。『知新』之爲知，固已。『崇』之爲言，尚也，以禮爲尚，知所擇也。使以爲力行之事，則豈禮本卑而君子增高之乎？是本文之旨，固未及乎力行，審矣。」（讀四書大全説，第564—565頁）

〔二〕管窺引通曰：「讀者往往因陳氏謂『存心是力行工夫』，遂疑高明温故知新屬知。殊不知章句但曰存心致知，未嘗曰力行致知。（转下页）

（接上页）朱子不曰尊德性所以力行，而必曰存心。何也？大學或問取程子十二節，即致知之事。末後五節，所以涵養本原之地，即存心事也。若謂存心便是力行，下文有曰『非存心無以致知』，謂非力行無以致知，可乎？……竊謂存心不過存其心之本然者，致知是欲推極夫事理之當然者。……要之，存心不必於中分知與行，若致知工夫，其中却自兼知行而言。……尊德性以下皆有『而』字，則重在下股；謂存心不可以不致知。末後敦厚崇禮不曰『而』曰『以』字，則重在上股，謂非存心無以致知也。』」史按：「通此說正爲破雙峰分知行而發，極爲精詳。可謂度越諸編。但以『而』字、『以』字分配章句二句之義，則未必然耳。章句此二句乃通釋五句之旨，何嘗專爲『而』字、『以』字分哉！」（管窺卷四）

管窺引發明按：「章句分極高明以下爲兩類，每每讀之，不能無疑。蓋道中庸難屬致知，温故知新一事耳，不當分爲兩事。敦厚、崇禮亦一事，觀「以」字可見，尤不當分爲兩事。……蓋尊德性屬力行，道問學屬致知，知之與行，交勉並進。」史云：「發明正是蹈襲雙峰之說而小變之，以爲已有者也。通者之言，乃其對證之藥，惜乎其不之取也。且先知後行，聖學不易之序。發明以爲先行後知，先知後行，先後交互言之。吾未見聖賢論爲學次序，有如此紊亂無定序者。饒氏知此說之有所不通也，故以爲此皆是先仁（四庫本作「行」）後知，成德之序。蓋不得已之遁辭也。發明祖其故習（四庫本作「智」），而不知其意出於此。又並失其遁辭之旨，則將何以爲先行後知之說乎。」（管窺卷四）

管窺引發明又曰：「久蘊此意，未敢自決，後閱吕芸閣記解曰：『温故知新，將以進吾知也。敦厚崇禮，將以實吾行也』。則已言之矣。最後見饒氏說亦以章句爲疑。但饒氏純以致廣大以下皆爲道問學之事，而温故知新、敦厚崇禮仍分爲四事，亦未安。但其分知行則不差云。又引倪（四庫本作「饒」）氏曰：『温故知新，博之以文也；新厚崇禮，約之以禮也。』」史云：「記解乃一時之言，倪說乃庸人之見，孰若章句之屢經改定爲不可易耶？引彼證此，未得爲當。……發明若知存心力行之異味，則必不爲此言矣。惜其不知取通之說也。」（管窺卷四）

管窺引輯釋士毅謹按：「此一節胡先生通發明章句而謂未說到力行處，固得朱子之意矣。先師則自述所見，而以知行交互言之於此，似得子思之本意也。若以章句存心爲力行固不可，然中庸本文五句未嘗不分知與行也。……先師嘗自謂願爲朱子忠臣而不爲朱子佞臣，即此亦可見矣。」史云：「觀輯釋，先謂通得朱子意，其師得子思本意，則是以朱子意爲非子思本意也。末後引其師忠臣、佞臣之說，則是謂其師爲忠臣，胡氏不得辭佞臣之名矣。……但乃師知行之分，恐亦未必得子思本意耳。欲得子思本意，恐須如通所謂『存心不必於中分知與行，若致知工夫，却自兼行而言之說』，方爲的當。政恐朱子所言，大綱已得，所失者，不過下截四件欠說出一『行』字耳……而知行相對之意已隱然寓於其中。通之言無以加矣。……若發明（四庫本有「就」）上截五者之中說作力行，此則決然不可。非惟不識力行，亦不識存心。反自以爲忠臣，可乎？輯講阿其所好，政恐未免爲乃師之佞臣耳。」（管窺卷四）

「大全於尊德性節獨載雲峰胡氏、史氏伯璿之說而於饒雙峰、陳定宇之說則削而不見，去取恐未必當。」（松陽講義）

輯講謂中庸大抵以三達德爲體道之要，始焉以入德之序言之，則曰知仁勇；終焉以成德之序言之，則曰仁知勇。是以「誠」之一字，揭於中篇，以爲一書之樞紐。而入德、成德之界限，於此焉分。今以前章觀之，皆先知後仁而篤之以勇，入德之序然也；以後章觀之，皆先仁後知而勇以終之，成德之序然也。如博厚高明、持載覆幬是已，此章意亦猶是。致廣大，欲其仁如地之無不容載也；極高明，欲其知如天之無不照臨也。故者温之，厚者篤之，又欲其勇如天地之悠久無疆也。温故如天之循環，敦厚如地之持重，此所謂大德者也。盡精微者，仁中之知（地道廣大而精密）；道中庸者，知中之仁（天道高明而中庸）；知新者，勇中之知，天道久而常新；崇禮者，勇中之仁（地道質而至文）。此所謂小德者也（講義與前共篇）。（管窺）〔一〕

上第二十七章，言人道也。

此章三節，首言吾道之大而所以體之者在乎德；次言德根於性，而所以存養者在乎敬，所以充積者在乎學；末言道全德備，則其所以施之於用者，無適而不宜。考之一篇之中，其論學問之道，綱目備而首尾詳，未有過於此章者也。（通，大全僅引末句）

「章句云：『此章言人道也。』愚謂此章言君子德雖已成，而當益加學問之工以充之，使小德、大德各極其至，以

〔一〕史云：「其誤起於以存心爲行，遂至氾濫支離，旁引曲證，以張惶文飾其本不可通之説耳。本原（據四庫本補）既差，淫詖之辭，皆在所不足辯也。其以天道、地道爲説，正是因呂氏天德地德之意而推廣之。呂説或問議其失之愈遠，雙峰何爲又述之耶？先仁後知之失，後段辯之。」（管窺卷四）

起下五章之意，非對下文爲天道、人道之分也。故自此以下四章，皆不及誠，至三十二章，始以至誠爲言，又與至聖爲對，亦非爲誠而發。」（管窺）〔一〕

二十八章

子曰：「吾説夏禮，杞不足徵也；吾學殷禮，有宋存焉；吾學周禮，今用之，吾從周。」

三代之禮，孔子皆嘗學之而能言其意；但夏禮既不可考證，殷禮雖存，又非當世之法，惟周禮乃時王之制，今日所用。孔子既不得位，則從周而已。

此章爲在下位者言，故於賤者特詳，而末引孔子作個樣子。〔二〕或問：「『今用之，吾從周』。想是不敢議禮，

〔一〕史云：「此章以問學爲言，分明是誠之者之事。只可以爲人道，故章句以入德之方言之，至矣。若因君子是成德之稱，而説爲先仁後知之事，則決然不可。……惟雙峰以此爲先仁後知之事，故忌朱子人道之説有妨於已。遂謂此章非對上章爲天道、人道之分。又顧本章有問學二字，未可遽以爲誠者性之之事，故又曰『君子德雖已誠而益加學問以充之』。……至謂『自此以後，皆不及誠』，爲不分天道、人道之證，此尤不然。天道只是自然而然，人道只是使然而然。自然而然，便是誠者之事。大哉聖人之道章及下二章不謂之使然而然，不可也。要當論其理而已，何必以有『誠』字無『誠』字爲泥乎？善乎永嘉陳氏之言曰：『只合逐章體認，纔不費力處，便是天道，著力處便是人道。』此可以正雙峰之誤矣。」（管窺卷四）

〔二〕「而雙峰所謂末引孔子作個样子者，亦足備一説也。」（徐澄修明臯全集卷十八講義）

但從周而已。」曰：「當今之世，用周禮，吾亦從周禮。蓋有德無位，不敢作禮樂也。」又曰：「此章雖説在下之人，却兼説了在上之人底事。下章雖説在上之人，然辭婉意微，不敢明言其有位而無德。」（通）

異文：無德是愚，無位是賤，作禮樂是自用自專。問：「非天子不議禮、制度、考文，專指賤者不及愚者，何也？」（下同於上引前三句。）（輯釋）

二十九章

王天下有三重焉，其寡過矣乎！上焉者雖善無徵，無徵不信，不信民弗從；下焉者雖善不尊，不尊不信，不信民弗從。故君子之道：本諸身，徵諸庶民，考諸三王而不繆，建諸天地而不悖，質諸鬼神而無疑，百世以俟聖人而不惑。……詩曰：「在彼無惡，在此無射；庶幾夙夜，以永終譽！」君子未有不如此而蚤有譽於天下者也。

呂氏曰：「三重，謂議禮、制度、考文。惟天子得以行之，則國不異政，家不殊俗，而人得寡過矣。」

呂氏三重之説，以議禮、制度爲重，猶之可也，考文何重之有？徵指文獻而言，一重也；尊指位而言，二

重也；善指德而言，三重也。備此三者，以王天下，然後寡過。夏商無徵，孔子不尊，時王有徵與尊，所欠者善也。自「君子之道本諸身」至「百世以俟聖人而不惑」，言必如是而後盡善。三重之意已暗説在上章，有其位是尊，有其德是善。杞不足徵，是無徵。「永終譽」，「早有譽」，即所以明章首寡過之意。蚤猶遽也。（輯釋，管窺引同〔一〕）

三十章

仲尼祖述堯舜，憲章文武；上律天時，下襲水土。

祖述者，遠宗其道。憲章者，近守其法。律天時者，法其自然之運。襲水土者，因其一定之理。皆兼内外該本末而言也。

〔一〕王本所引有所異同：「吕氏以議禮制度謂之重，可也，考文獻而言，一重也；尊指位言，二重也；善以德言，三重也。夏商無徵，孔子不尊，時王有徵有尊矣，未之善也。君子之道而下，是不善。」（第433頁）

史云：「竊意以此爲三重，似亦有理，可備一説。蓋如吕説，則寡過在人，雖可宛轉説通，終是費力。如饒説，則寡過在王天下者，文勢意義，頗似皆順。觀經文但言『其寡過矣乎』，並無在人之意可見。但雙峰『考文何重』之言，失之過當。非天子不考文，豈可謂之輕耶！」（管窺卷四）

史云：「當看『未有』二字，正是謂必有本諸身以下六事，方有永終之譽。却不是未能有此六者而先有譽者也，故曰未有。『蚤』即先之意，對『不』字而言，故饒氏以爲『猶遽也』。」安裘四書訓蒙輯疏引史説。（管窺卷四）

上二句言學之貫乎古今，下二句言學之該乎穹壤，即所謂仲尼焉不學者。〔一〕（通，輯釋無末句）

辟如天地之無不持載，無不覆幬；辟如四時之錯行，如日月之代明。

錯，猶迭也。此言聖人之德。

此章言孔子之德，如地之無不持載，謂乘載得天下許多道理，無一之不靈；如天之無不覆幬，謂括得天下許多道理，無一之或遺。錯行代明，謂夫子之道無所不備，當剛而剛，當柔而柔，可仕而仕，可止而止，亦如寒暑之迭用，日月之互照。然持載如地，博厚之至也；覆幬如天，高明之至也；錯行代明，如日月悠久之至也。（大全，輯釋僅引「持載如地」以下，通亦如其引，然「日月」後有「四時」，且句末多「三者亦知仁勇之類」。〔二〕）

小德川流，大德敦化，此天地之所以爲大也。

所以不害不悖者，小德之川流；所以並育並行者，大德之敦化。小德者，全體之分；大德者，萬殊之本。川流者，如川之流，脉絡分明而往不息也。

小德爲體，川流其用也；大德爲體，敦化其用也。勉齋以大德爲體，小德爲用，是要人識得大總腦，不當

〔一〕困勉録卷三（又見松陽講義卷三），「首節依雙峰饒氏，謂上二句……用一個『學』字最好。仲尼固生知安行，亦未嘗不學也。」日本若槻敬四書章句集注翼引此。安裘四書訓蒙輯疏引此。

〔二〕「章句『此言聖人之德』一句，專就『譬如天地』四句説。雙峰乃云『此章言孔子之德』，大爲不審。」（讀四書大全説，第570頁）

與之較文義。（管窺）〔一〕

三十一章

唯天下至聖，爲能聰明睿知，足以有臨也；寬裕温柔，足以有容也；發强剛毅，足以有執也；齊莊中正，足以有敬也；文理密察，足以有別也。

聰明睿知，生知之質。臨，謂居上而臨下也。其下四者，乃仁義禮知之德。文，文章也。理，條理也。密，詳細也。察，明辯也。

〔一〕史按：「勉齋、雙峰二説相須，方盡經注之意。蓋勉齋只説大德小德，而如此分體用。雙峰並説川流敦化，則又如此分體用。勉齋是相對説，雙峰是交互説，不可以執一求。熟玩經注之旨可見。試以性與天道言之，則性便是小德，便是天道之分，便是用；天道便是大德，便是性之本，便是體。此勉齋意也。又就天道之發育，人性之感通處言之，則天道固是大德，是性之體，其發育萬物，於穆不已處，便是敦化，便是其用之所在；人性固是小德，是天道之用，然對情而言，則其寂然不動，萬理全具處，却又是情之體。其感而遂通，喜怒哀樂，各有條理處，乃川流之義，又是其用之所在。此則雙峰之説也。其實子思、朱子之意，則包二義，讀者詳焉可也。」（管窺卷四）

管窺引叢説：「中庸分四（四庫本作：三）大節。前三節皆以孔子結之。第一節自性命之源言之；次以大舜、顔淵、子路三達德爲入進之門；其後則曰吾弗爲之、吾弗能已，是以孔子折衷之也。第二節言費隱，其下歷敘大舜、文、武、周公而次以孔子論政，繼群聖之後也。第三節言誠，反覆於天道人道，得時措之宜，垂萬世之法，非孔子不可也。後二章至聖、至誠，亦就此章而言其極爾。」史云：「此説深有助於章句，顯見饒氏以哀公問政章爲不全是孔子之言，且當屬下節，（無發明所傳一致之意。『大哉聖人之道以下六章自爲一節，不可分天道人道者』，其説不然。」（管窺卷四）

章句以四者爲仁義禮知之德，如此則只是四德，於溥博之下文言五者之德何？此章專説小德，就五者而論，則聰明睿知又是小德之大德。聰屬耳，明屬目，知屬心，睿則能思，知則能知。思屬動，魂之爲也；知屬静，魄之爲也；心者，魂魄之合。魂能知來，有所未知，則思索而知之，陽之靈也；魄能藏往，其已知則存而記之，陰之靈也。一陰一陽相爲配對。（通，輯釋「知」前有「睿」）

三十二章

唯天下至誠，爲能經綸天下之大經，立天下之大本，知天地之化育。夫焉有所倚？

經、綸，皆治絲之事。經者，理其緒而分之；綸者，比其類而合之也。經，常也。大經者，五品之人倫。大本者，所性之全體也。惟聖人之德極誠無妄，故於人倫各盡其當然之實，而皆可以爲天下後世法，所謂經綸之也。其於所性之全體，無一毫人欲之僞以雜之，而天下之道千變萬化皆由此出，所謂立之也。

譬如君君臣臣，此是分而理之；君仁於臣，臣敬於君，此是比而合之。（通）

異文：如君君臣臣，父父子子，是分而理之；君仁於臣，臣敬其君，父慈其子，子孝其父，是比而合之也。（輯釋）

上章至聖從生知之知發出來，猶是有所憑藉；此章至誠本無聲臭，果何所倚哉。〔一〕（僅通）

肫肫其仁！淵淵其淵！浩浩其天！

肫肫，懇至貌，以經綸而言也。淵淵，靜深貌，以立本而言也。浩浩，廣大貌，以知化而言也。其淵其天，則非特如之而已。

肫肫其仁，如何以配經綸大經？曰：「仁者，人也。大經則是個人道，人而不仁，何足以爲人哉？上文大經是道，大本是性，性乃大經之本也。〔二〕天地化育是命，又大經大本之所從出也。此則肫肫其仁是説道，而淵淵其淵是説性，浩浩其天是説命。」〔三〕問：「性、命如何分？」「天淵曰性，是成之者性，指已定之理而言也；

〔一〕「既云『至誠之道，非至聖不能知；至聖之德，非至誠不能爲』，又云『其淵其天，非特如之而已』，則似至誠之德，非至聖所能比擬。潛室、雙峰苦執此語，强爲分析，如夢中争夢，析空立界，徒費口舌。乃朱子又謂『外人觀其表，但見其如天如淵；至誠所以爲德，自家裏面真是其天其淵』，雖小異前説，終是捕風捉影。上章云『溥博如天，淵泉如淵』，繫之『時出之』上，則固自其足出未出者言之。章句固曰『五者之德，充積於中』，則亦自家裏面之獨喻者，而非外人之所能見，可知已。」（讀四書大全説，第576頁）

〔二〕「按朱子謂中是大德，和是小德。雙峰饒氏謂大經是道，大本是性，天地化育是命。則經綸大經是致和事，似屬小德。不知致和工夫極細密，經綸大經只是舉其大綱，正是致中邊事。蓋中和雖分屬已發、未發，其實二者各有内外動静。中藏於内而自有中之作用發見於外，經綸大經是也，不是作用皆屬和；和雖見於外而自有和之本，原備具於内，溥博淵泉是也，不是本原皆屬中。玩此二章，益可想見中和界分。」（松陽講義卷三）

〔三〕「其言甚破碎支離，都梁辨之詳矣。」（俞肅基兼山集卷十九中庸下）「雙峰以肫肫其仁爲率性之道，恐推得太深遠，不親切也。」（李滉退溪先生文集卷三十五答李宏仲）「性、命如何分天、淵。性是成之者性，指已定之理而言也。命是繼之者善，指理之流行而賦於物者言也。二者有動静之分，故一屬地，一屬天。自聖人言之，則静定而存主處即是性，應用而流行處即是命。」「性命只是一物，豈有動静之分乎？況以淵言性，以天言命，非謂淵是静而天是動也，只是以大本之静深而言則曰淵，以化育之廣大而言則曰天。今乃以淵天言性命者，爲取義於地静天動，則豈非穿鑿之甚乎……今以道之流行者爲命，以性爲静爲體。此亦於名理大段錯也。」（李顯益正菴集卷十一中庸説）

命是繼之者善，指理之流行而賦於物者而言也。二者有動靜之分，故一屬地，一屬天。自聖人言之，則靜定而存主處即是性，應用而流行處即是命，其與天地之理一也，故曰其淵其天。前章曰『如天如淵』，猶是聖人與天地相比並。至此則曰『其天其淵』，則聖人與天地爲一矣。」〔二〕（通，大全「所從出」作「所自來」。輯釋無句首至「上文」；大全同於通，且首、次句皆拆置於不同文本）

苟不固聰明聖知達天德者，其孰能知之？

固，猶實也。鄭氏曰：「惟聖人能知聖人也。」

固當爲固有之固，本來之義也。（通、輯釋，大全無）

承上章而言大德之敦化，亦天道也。前章言至聖之德，此章言至誠之道。然至誠之道，非至聖不能知；至聖之德，非至誠不能爲，則亦非二物矣。此篇言聖人天道之極致，至此而無以加矣。

自二十七章至三十二章章末，章句人道天道之分，饒氏皆不以爲然。而又自曰「前三章賢希聖之事，後三

〔一〕「則聖人即天，天即聖人，一而非二也。雙峰饒氏乃謂聖人與天爲一，是則二而一者也，愚猶以爲未盡。」（李睟光芝峰先生集卷二十六題蔡子履中庸集傳贊後）

章聖希天之事。」（管窺）〔一〕

饒氏以大哉聖人之道章至此爲第五大節。（輯釋，大全亦引）管窺〔二〕

三十三章

詩曰：「奏假無言，時靡有爭。」是故君子不賞而民勸，不怒而民威於鈇鉞。詩曰：「不顯惟德！百辟其刑之。」是故君子篤恭而天下平。

承上文而遂及其效，言進而感格於神明之際，極其誠敬，無有言説而人自化之也。篤恭而天

〔一〕史云：「此已於二十七章略辯之，但以賢希聖、聖希天爲分別，却又出不得章句之意。賢希聖便是未能真實無妄，而欲其真實無妄，所謂『誠之者，人之道』是已；聖希天，便是真實無妄之事，『誠者，天之道』是已。人道與賢希聖者，畢竟皆是使然而然之事；天道與聖希天者，畢竟同爲自然而然之事。但天道人道是中庸之本文，聖希天、賢希聖是他書之語，以他書解中庸，孰若只以中庸解中庸之爲明而易見，又且貫串之爲愈乎！饒氏只因以六章自爲一節，故忌朱子天道、人道之分與前諸章連接，易至牽動其説，故以賢希聖、聖希天之語（四庫本作：引通書此語）變易之耳，是猶諱其名而呼其字之意也。殊不思六章雖自爲一意，自不妨與上六章皆爲發明天道人道之意爾。」（管窺卷四）

〔二〕管窺引：輯釋引鄱陽李氏曰：「饒氏謂天道人道，只到至誠無息章住，可謂朱子忠臣矣。但饒氏謂『大哉聖人之道』以下六章，皆是説小德大德。竊意小德大德見於仲尼章，朱子謂小德者全體之分，大德者萬殊之本。若以愚好自用章爲小德，三重章言大德，則未見其全體之分與萬殊之本也。妄謂『大哉聖人之道』以下，皆以至道至德言之……」史按：「饒氏謂中庸説天道、人道只到無息章住……前辨已明……但李氏自謂此六章皆説至道至德者，似矣，而又謂前但言達德達道。然則自十二章至二十章九章，何以不説爲言達道達德，而以爲言費隱耶？恐此十二章，亦只當從朱子天道人道之分，未可以忠臣稱饒氏也。」（管窺卷四）

下平，乃聖人至德淵微，自然之應，中庸之極功也。

「奏假無言」之詩，以慎獨之效言也；「不顯惟德」之詩，以戒懼之效言也。（管窺）〔一〕

詩云：「予懷明德，不大聲以色。」子曰：「聲色之於以化民，末也。」詩曰：「德輶如毛」，毛猶有倫。「上天之載，無聲無臭」，至矣！

引之以明上文所謂不顯之德者，正以其不大聲與色也。又引孔子之言，以爲聲色乃化民之末務，今但言不大之而已，則猶有聲色者存，是未足以形容不顯之妙。不若烝民之詩所言「德輶如毛」，則庶乎可以形容矣，而又自以爲謂之毛，則猶有可比者，是亦未盡其妙。不若文王之詩所

〔一〕史按：「章句於此四節皆以承上文言之，則似饒氏前節效驗承前節工夫，後節效驗承後節工夫之說，疑於兩兩隔越，不見章章各自相承之意，而通說似乎可取。但章句於相在爾室節云『則其爲己之功益加密矣』，則是潛伏孔昭之詩，爲己之功，猶未如此之密也。於不顯篤恭節云『則其德愈深而效愈遠矣』，則似奏假無言之詩，德猶未如此之深，效猶未如此之遠也。其意若曰『有前二節工夫，則有後二節效驗』。……但此章自下學爲已謹獨之事，推而言之，以馴致乎篤恭而天下平之盛，則說工夫自當自疏而密，說效驗自當自淺而深。雖有漸次，正不害其爲有則俱有也。然則雙峰之說，似乎得章句之旨。」（管窺卷四）

「雙峰分『奏假無言』二段各承上一節，其條理自清。史伯璿以章句所云『加密』及『愈深愈遠』之言證之，誠爲有據。」（讀四書大全說，第584頁）

「奏假二節，依新安陳氏及蒙引總承謹獨戒懼來，但奏假節效尚淺，不顯節則德愈深，而效愈遠耳。不必如雙峰饒氏前節效驗承前節工夫，後節效驗承後節工夫。」（困勉録卷三）松陽講義卷三亦言「不必如」云云，「蓋謹獨戒懼，總是入德之功工夫」。

「饒雙峰所謂前節效驗承前節工夫，後節效驗承後節工夫者，亦涉未安。而史氏却許以得章句之旨者，何也……故立言之序，互有先後，無所不可耳。其言極是。」（俞肅基兼山集卷十九中庸下）

言「上天之事，無聲無臭」，然後乃爲不顯之至耳。

「德輶如毛」，亦未足以形容「不顯之妙」。必「上天之載，無聲無臭」，然後足以形容，此便是未發之中，便是天命之性，蓋一篇之歸宿也。（通，輯釋大全無開篇至「必」，無「然後足以形容」）〔一〕

新安倪氏曰：按饒氏以此章爲第六大節。（大全，輯釋）〔二〕

〔一〕「又不可依雙峰饒氏，專以此爲未發之中天命之性。蓋論無聲臭，則已發之和，率性之道皆是無聲臭的。」（困勉録卷三，又見松陽講義卷三）

「其曰不顯無聲臭者，特以形容至德淵微幽深玄遠之意，非未發之謂也，今諸儒皆以未發之中當之。若然，則致知之工，不足以當不顯無聲臭之妙耶？諸説頗可疑。」（柳栻近窩先生文集卷五中庸記疑）「蓋言至敬盛德之功，有如是之極而已，初不有分別動静體用之意。今東陽、雲峰、雙峰諸儒，以不顯篤恭無聲無臭專作未發之中，恐皆不察此義也。細玩章句及或問則可見。」（李顒益正菴集卷十一中庸説）

〔二〕四書管窺在中庸管窺未結合雙峰對中庸的章節之分，居於中庸章句立場，將全書分爲五大節：按章句自首章至二十章次序，已無可議。自二十章至三十二章次序，則饒氏以來，諸儒其説，多有變亂章句之序者，雖大綱不可改章句之舊，若其問節目，似亦有可以補章句之所未備者。今存之以備參考，其猶有未備者，則僭附愚見以足之云。其詳已具各章，此特其大略爾。（管窺卷四）

卷五　周易講義　詩經講義　禮記講義

第一節　周易講義

乾卦卦辭

初九潛龍勿用

問：「本義以爲『龍，陽物也，故其象爲龍』。程傳説『龍之爲物，靈變不測，故以象乾道變化。』終不若『龍陽物』一句親切。」曰：「龍真是靈變不測，所以能潛見躍飛。程傳説『靈變不測』自好，但欠説『龍，陽物也』一句。」（元熊良輔周易本義集成卷第一，以下簡稱集成）〔一〕

九三君子終日乾乾

〔一〕四庫全書薈要經部第12册，世界書局出版。王本第350頁有一條：「易雖曰教民卜筮，存天理遏人欲之意，常默寓於其中，所以使民日遷善而不自知也。」此見於經義考卷四十六，乃陳櫟序熊良輔周易本義集成，且無開篇七字。並未見他家引用，故疑非饒氏説。

問：「三居下之上，所以危。」曰：「二五爲中，才過與不及，皆不穩當，所以三多凶，四多懼。三以過中而凶，四以近君而懼也。」（集成卷一）

乾卦彖辭

元者善之長

「大哉乾元」一段，是説天之四德。此則就人道而言，即所稟受者也。下面體仁、利物、嘉會、貞固，是用力處。（集成卷九）

君子行此四德

上面只説四德，無乾字。到此方説君子行此四德者，君子對乾，四德對元亨利貞，「者」字對「人」而言。謂君子乃行此四德之人，猶乾則能元亨利貞也。（集成卷九）

乾卦文言

初九樂則行之

問：「既是潛，如何又説樂則行之。」曰：「若只説『不易乎世，不成乎名，遯世無悶，不見是而無悶，確乎其不可拔』，則全然是個隱者。『樂則行之，憂則違之』，便是『用之則行，舍之則藏』之意。其所以潛者，不得行而違之也。」（集成卷九）

九三知至至之

九三終日乾乾，曰：「知至知終是知，至之終之是行。知至是知到極處而欲至之，則進德自是不已；知終是知得道理在這裏，只是要守而不失。蓋事事物物，皆有個至善之理。到那至處，便要止於至善，守而不失，便是終之之意。」（集成卷九）

九四上下無常

九四或躍。問：「上下進退。」曰：「雖曰上下無常，然主上説；雖曰進退無恒，然主進説。」又曰：「君子所處，當下而不當上，當退而不當進。今乃或躍，則是有欲上欲進之心，欲上則欲及時而行之也。此爻是進退隨時之意。周公只平説，夫子專主進説，是救時之意。如坤之六三，亦主用説。」（集成卷九）

九五本乎天者

問：「本義以本乎天者爲動物，本乎地者爲植物。程傳以親上爲日月星辰，親下爲鳥獸草木。二説如何？」曰：「本義本周禮天産、地産之説，程傳亦拘，要放寬説。凡本乎天者皆親上，本乎地者皆親下，方周遍。」（集成卷九）

上九貴而無位

卦之初上皆無位，初以卑賤而無位，上以過高而無位。（集成卷九）

乾始能以美利利天下

問：「此雖（王本有「是」）説元亨利貞而贊乾元之大。」曰：「乾元者，始而亨者也，是説元而亨。乾始能以美利利天下，是説元而利，四者皆包於元，此元之所以説大也。故贊曰『大矣哉』，此是申彖辭『大哉乾元』之意。」（集成卷九）

君子學以聚之

問：「本義謂『由此四者以成大人之德』，説得好。」曰：「四個『之』字皆指理而言。學以聚衆理，尚未有分別，辯則條理粲然，人於分別後，則或取彼而棄此，舉一而遺二。要須『寬裕以容之』，四句都合在『仁以行之』一句上，『仁以行之』，即君德也。」

聚如府庫聚諸物，辯則辯其孰爲金，孰爲錫，孰爲銀，孰爲銅。既是辯得，不成只要金，不要錫，都著存留。及到用時，金有金之用，錫有錫之用。（集成卷九）

大人者與天地合其德

問：「此一節本義言『以道爲體』，程傳言『合乎道』。」曰：程傳合乎道之説已精，而本義體道之説尤精。謂大人非屑屑於合此合彼，但合乎道，則無往而不合。以道爲體，則聖人渾是一個天。蓋天亦以道爲體而已。（集成卷九）

總論乾卦

問：「卦專以二五爲中，然隨事各有中，煞定不得。」曰：「爻有中不中，有正不正。聖人教人處，諸爻無不合乎中正。」又曰：「一爻有一爻之中，〔一〕如初則以潛爲中，二則以見爲中，三則以乾惕爲中，四則以或躍爲中。卦有才、有時、有位不同，聖人使之無不合乎中。」（集成卷第一）

坤卦卦辭元亨利牝馬

乾，元亨利貞，便是剛健爲正。坤，利牝馬之貞，便是柔順爲正。〔二〕男則以剛健爲正道，女則以柔順爲正道。（集成卷第一）

坤卦文言：君子敬以直內節

直內方外，是君子之用工處。直即性中之正，方即性中之義。「敬以直內」，則能存本然之體；「義以方外」，則能行本然之用。能存本然之體，則內自直；能行本然之用，則外自方。猶如乾說「元者，善之長。亨者，嘉之會。利者，義之和。貞者，事之幹」，是說本然之德。體仁長人，嘉會合禮，利物和義，貞固幹事，是行其本然之德也。（集成卷九）

〔一〕大易擇言卷一引，「雙峰饒氏謂『一爻有一爻之中』，其論善矣。」

〔二〕此句已見引於四書通景春曰公孫衍章。王本僅此句，「正」後多一「道」字。

君子敬以直内義以方外句

君子敬以直内。所謂直者，即人心本然之正；所謂方者，即人心裁制之義，皆其固有，而非外鑠我者。君子當主敬以直其内，守義以方其外，敬義並立，則其德不孤。蓋孤則偏於一善而其德狹，不孤則衆善畢集而其德大矣。體用全備，無適不宜，其於行事，坦然無所疑惑。此所以不習而無不利也。（周易大全卷二，王本無）

剥卦上九碩果不食

十月雖當純坤之月，而其序介乎剥復二卦之間。〔一〕以言乎前半月，則有剥而未盡之陽，小雪以前；以言乎後半月，則有復而方生之陽，小雪以後。剥之陽方盡於上，而復之陽已生於下矣，是烏得爲無陽乎？知十月之非無陽，則四月之非無陰，亦可知矣。此陰陽消息之理，至精至微。自程傳始發之，然所言者，其理耳，而未有以驗其氣數之必然也。朱子又從而推明之，曰：「是當以一爻分三十分，陰陽日進退一分。」剥之陽剥於九月之霜降，而盡於十月之小雪；復之陽則生於小雪，而成於十一月之冬至。夬之陰決於三月之穀雨，而盡於四月之小滿；姤之陰則生於小滿，而成於五月之夏至。於是理與數合，然後知陰陽絶續之際，果無一息之間斷，而程子之言爲益信矣。（周易大全卷九。〔二〕王本無）

〔一〕「饒氏説坤字介乎剥復二卦之間云者，似把陰陽之氣作斷絶了，非是。」（桂德海鳳谷察訪遺集卷三混沌之圖）

〔二〕文淵閣四庫全書第28册，臺灣商務印書館。

復卦先王以至日閉關

閉關休息，所以培養生意，使之深潛固密而無所泄於，以順陰而固陽也。推此以往，則政事云爲之間，凡可以扶陽抑陰，而參贊化育者，必將無所不用其至矣。（周易大全卷九。王本無）〔一〕

復卦初九象曰不遠之復

人之一心，善端緜緜，本自相續。念慮之間，雖或小有所差，而其慊然不自安之意，已萌於中，是即天地生物之心之所呈露，而孟子所謂『怵惕惻隱之心者』也。人唯省察克治之功不加，雖有爲善之幾，而無反善之實。是以縱欲妄行，而其悔至於不可追也。善用力者，誠能因是心之萌而速反之，使不底於悔焉，則人欲去而天理還矣。此不遠之復以修身也。（周易大全卷九。王本無）〔二〕

復卦上六象曰迷復之凶

復卦辭專以氣數言，爻辭專以人事言。〔三〕以氣數則復有必亨之理，如「出入無疾，朋來無咎」，皆是復之亨處。其所以然者，以「反覆其道，七日來復」故也。此是氣數之常，自然如此。若以人事言，則須「不遠復」與「休復」方吉，敦復方無悔，獨復亦可以免凶咎。若頻復，則雖厲而亦可以無咎，迷復則必至於凶而有災眚

〔一〕今文周易演義卷四引「推此以往」下句。周易説統卷四末句是「必無所不至矣」。

〔二〕大易擇言卷十三引之，張烈讀易日鈔卷三亦引之。

〔三〕陸堂易學卷二引此句。

矣。此皆人事所致，君子不可不慎也。（周易大全卷九）〔一〕

習坎

習，重也，重險故謂之習坎。凡學字下著習字者，既學而又重學；講字下著習字者，既講而又重講也。（周易集成卷六）

謙卦六五不富以其鄰

處謙之至而猶有不服者，則可以其鄰而侵伐之矣。如湯之於葛，遺之牛羊。又使亳衆爲之耕，可謂謙矣。而葛伯又殺其童子，則利用侵伐。（元解蒙撰易精蘊大義卷三，王本無）〔二〕

説卦乾爲父

變生六子爲父，單指後天八卦次序言。然據後天八卦圖，乾只是變生震坎艮，三男不能盡變成六子也。（易經蒙引卷十二下，王本無）〔三〕

存疑誤認者

〔一〕董鼎周易會通卷五、周易傳義補疑卷四亦引之。

〔二〕四庫全書第二十五册。解蒙字求我，吉水人。與兄子尚，字觀我者，並以善易名於時。子尚所著周易義疑通釋久無，經義考載蒙采輯先儒之説而未乃發明以己意，各以「蒙謂」二字別之。雖原爲場屋經義而作，而薈粹群言，頗能得其精要。凡所自注，亦皆簡明其義，雖多根柢前人，而詮釋明晰，亦殊有裨於後學。……要皆宋元以前諸經師之緒論也。董鼎周易會通、李光地周易折中皆有所引。

〔三〕蔡清：「愚謂乾知大始有父道焉，未爲無據也。」（四庫全書第 29 册，757 頁）

易之示人，雖曰不外乎吾身日用之常。然其或消或息，或進或退，或常或變，莫非天理之妙，時措之宜，而非超然自得於言象之表者，不能識而用之也。（按：此條僅見王本第350頁，暫未考見其來源，存疑於此）〔一〕

第二節　詩經講義

關雎

關雎：求之不得，寤寐思服。集傳：「或左或右，言無方也」。

言或左或右，無一定之方也。（劉瑾詩傳通釋卷一〔二〕）

關雎：一章言文王有聖德而后妃亦有聖德，可爲之配；二章推言未得大姒之時，求之如此其切；三章言始得后妃之時，喜之如此其至。自他詩觀之，言哀者易至於悲傷，言樂者易至於婬泆。惟此詩得情性之正，故

〔一〕後人有誤胡雙湖爲饒雙峰者，如「升卦初六允升大吉」。清王又僕易翼述信卷七認爲此乃雙峰説：「初六一爻爲成卦之主，升之所以得名者係焉。以兩體觀之，巽在坤下，如木出地之木。初其根，方其勾未萌，甲未拆而根株已備，其勢必破地而出，上升而莫御者，皆由於此。故有允升大吉之象。」然董鼎周易會通卷九，周易孔義集説卷九皆主此是雙湖胡氏説，且更爲詳盡，在「莫御者」後尚有大段文字「長養於夏，陵霜於秋，做雪於冬而不改柯易葉者，皆由於此。故有允升大吉之象焉。細觀卦體，巽爲夏，兑爲秋，坤爲冬，震位其間而春氣無乎不貫，聖人設卦觀象而命之名，與夫爻辭之所由作。夫豈苟然之故哉？」應爲胡雙湖説。

〔二〕文淵閣四庫全書第76册，臺灣商務印書館。另詩傳大全卷一亦引之。

玩其詞，可爲養心之助也。（詩傳通釋卷一）〔一〕

淇奧

有斐君子。詳此文勢，是説已做成君子之人。言君子之所以斐然有文者，其初自切磋琢磨中來。切琢皆裁物使成形質也，磋磨皆治物使其滑澤也。切而復磋，琢而復磨，言治之有敘，而益致其精也。（詩傳通釋卷三）〔二〕

大叔於田

兩驂如舞，集傳「如舞，謂諧和中節」。如舞者節奏，謂御中節也。（詩傳通釋卷四）〔三〕

饒氏云：「衢，道也，交衢如今十字街模樣。若轉過這一邊，則須轉得合個舞底節奏。鄭詩云：『兩驂如舞。』蓋謂御之中節也。」（宋佚名家山圖書卷一，元舒天民六藝綱目以爲程氏補注，「鄭詩」前作「熊氏曰」。存疑）〔四〕

七月

集傳語：「七月全篇隨事而變其音節，或以爲風，或以爲雅，或以爲頌。」〔五〕

〔一〕又見引於朱公遷詩經疏義會通、明詩經説約卷一、詩傳大全等書。

〔二〕又見引於詩傳大全、詩經説約。

〔三〕詩傳説約卷六、詩傳大全卷四。

〔四〕該書作者不詳。四庫全書總目提要説：「蓋朱子小學一書詳於義理，而此則詳於名物度數之間。二書相輔而行，本末互資，内外兼貫，均於蒙養之學，深有所裨，有不容以偏廢者焉。

〔五〕胡承珙毛詩後箋卷十五誤認爲饒魯説，言「謂以七月全篇隨事而變其音節者，饒氏魯也。」

雅有雅之音，頌有頌之音，風有風之音。故邠風亦曰邠雅，亦曰邠頌。蓋一詩而備三體也。〔一〕（詩傳通釋卷八）

北山

無才者多逸，有才者多勞，以其能任事故也。言凡爲王臣者，皆當任王事。何獨使我爲賢而勞之乎？（詩傳通釋卷十二）〔二〕

大明

文王生於祖甲之三十一年，武王後文王二十年生，是商道始微之際，二人已生矣，右助燮和也。（詩傳通釋卷十六）〔三〕

生民

天地泰和，元氣之會，鍾爲麟鳳，非是有種而生。（詩傳通釋卷十七）〔四〕

烝民

明者，大無不照之謂，以德之大者而言也。哲者，微無不察之謂。以德之小者而言也。保身者，其中庸不

〔一〕詩經疏義卷八，田間詩學卷五亦引。詩序補義卷十三言，「饒氏魯謂一詩而備三體，説非無稽。且周禮言邠詩、邠雅、邠頌而不言邠風，明以此三者皆在邠風也。」

〔二〕詩經疏義卷十三、詩傳大全卷十三亦引之。

〔三〕詩經疏義卷十六，詩傳大全卷十六。

〔四〕詩傳大全卷十七，詩經疏義卷十七。

驕不倍，足興足容之謂乎！（詩傳通釋卷十八）

靈臺

文王未嘗無靈臺靈沼，然與民同樂便是天理。文王畢竟自朝至於日中昃，不遑暇食。用咸和萬民，人必得所，然後有此樂。（詩傳大全卷二十，此已見引於孟子講義）

第三節　禮記講義

左右就養無方（禮記檀弓）

左右音佐佑，非也。〔一〕左右即是方，養不止飲食之養。言或左或右，無一定之方。〔二〕子之於親，不分職守，事事皆當理會，無可推託。事師如事父，故皆無方。有方言左不得越右，右不得越左，有一定之方。臣之事君，當各盡職守，故曰有方。（陳澔雲莊禮記集說卷二）〔三〕

〔一〕舊音佐佑，今依饒氏如字。清任啓運禮記章句卷二。

〔二〕江永禮記訓義擇言卷二引此句，「按當從饒氏說」。「當從此說。」（圭齋遺稿卷六禮記）

〔三〕文淵閣四庫全書第122册，臺灣商務印書館，禮記大全卷三，續禮記集說卷十一引，禮記訓義擇言卷一皆引之。「按：所謂各盡職守，如有官守者當盡其官守，不任其言責；有言責者當盡其言責，不任其官守之類也。」（金幹厚齋先生集卷十八小學）

孝子之有深愛節（禮記祭義）

執玉奉盈，以卑承尊之敬；嚴威儼恪，以上臨下之敬也。敬親當如執玉奉盈。（吳澄禮記纂言卷二十三）〔一〕。

侍於君子不顧望而對（禮記曲禮下）

顧，顧自己；望，望君子。（禮記章句卷一）

父母有過節（禮記曲禮上）

看父母之意未發，便當做道理，承順其志而論之於道。（禮記章句卷二之一）

無訾衣服成器（禮記少儀）

訾只當是毀之之義，所謂成事不説，他人衣服器用初成，不可訾毀之。（定宇集卷七答問）〔二〕

逐水曲（周禮地官保氏）

此御田獵之車與軍旅之車。凡田獵用大艾草以爲防，或舍其中。君表如轅門之類，是植起兩車以爲門；褐纏旃以爲門，是植起兩旗於兩旁以爲門也。以毛褐纏在上裘，纏質以爲者。質是斧之錐頭，或云用刑砧子，是

〔一〕文淵閣四庫全書第121册，臺灣商務印書館，禮記章句卷八之二所引無末句。

〔二〕「朱子曰：訾，思也。思此，則疾貧。」陳櫟曰：「此鄭氏注，想朱子據此言之。饒説盡通訾、兹二音：音紫則當從饒説，音兹則訓爲貨財，亦通。貲、訾、貲通用。……此一句無甚緊要，既無先儒一定不可易之説，不如兩存而闕之。」

門闌。古者門之當中，用一壁尺，使門闔至此而止。所謂埶也，謂以毛裘纏質之上以爲門闌也。（家山圖書卷一）

凡射，兩人爲耦，上耦居左，下耦居右，長者四起，取四矢。少者不敢與敵，禮只一起，總取四矢。（家山圖書卷一）

另汪克寬春秋胡傳附録纂疏載雙峰説「春秋雖因魯史而修之」條，論語講義「述而不作」章已引用。

卷六　詩文雜著

第一節　詩

石潭急峽〔一〕

兩山夾石湍風急，勢吼春雷鬼神泣。行人登舟不敢渡，疑有毒龍深處蟄。嶮巇彷彿若雲川，又如三峽傾潺湲。水竅恐是神禹鑿，石骨未遇秦皇鞭。飛流濺沫弄寒玉，赴壑奔灘勢何速。直須流入鏡湖心，如遇平夷舟免覆。垂楊覆陰沙岸高，將軍喚渡多英豪。中流擊楫思祖逖，當清宇宙無辭勞。

〔一〕此引自清曾燠江西詩徵卷二，清嘉慶九年刻本。全宋詩第十七部已收録。

重湖夜月

昔聞放翁歌鏡湖，船尾有酒船頭書。又聞鑒湖賜賀老，剡川一曲春風好。番陽之東有重湖，風光與此真不殊。澄波湛湛秋瑩潔，碧月一片沈冰壺。彩舟蕩漾摇畫槳，上下天光映虛幌。踏歌捶鼓樂者誰，武陵樵客來湖上。賦詩横槊何英雄，氣概或誇前兩翁。我思此景勞夢寐，東望咄咄徒書空。

稠山茅屋

亂山堆翠如削玉，中有幽人結茅屋。柴扉寂寂掩蒼苔，書院蕭蕭倚修竹。閑云滿塹白日長，咿唔朝暮聲琅琅。芸窗紙破漏月影，石硯水滿涵天光。風塵頻動遍丘壑，此處怡然有真樂。門静應無俗客過，茅深不怕秋風惡。高人有才濟當路，會見徵賢日三顧。愧我飄蓬石洞人，茅屋青山在何處。

遠浦棹歌

片帆雨霽飛煙江，漁翁停棹歌滄浪。一聲欸乃山水緑，浪中驚起雙鴛鴦。

雙鴛鴦情一何美，同宿同飛在秋水。不似人生苦別離，女嫁征夫男戰死。
五湖煙景方紛争，聞歌頓欲思昇平。鄰舟短笛應風響，落日淡淡波冥冥。
美人春詞誇艷麗，皓齒朱脣楚腰細。江樓富貴今如何，不似滄浪真趣味。

春水番湖

春湖浩浩無津涯，銀河之水天上來。波瀾萬頃清復濁，日光云影相昭回。
雄吞宇宙何寥廓，欲度冥鴻勢還却。南通海氣北長江，月出東兮日西落。
當時神禹別九州，彭蠡之澤居上流。千年人物餘潤澤，况乃雄秀光潛虯。
洪濤如山駕樓櫨，春風夜夜喧鼙鼓。誰是江湖歸去人，扁舟范蠡隨漁父。

琵琶洲

潯陽江上譜無傳，化作沙汀越水邊。一段遺音人不識，夜深幽嚥下灘泉。〔一〕

〔一〕該詩收入清宋詩紀事卷七十三。

文筆蒼崖（石洞八景之一）

列架奇峰當户迎，四時孕育有僊靈，幾回山下行人語，謾道丹青畫不成。

答鮑炳如景請復講學石洞七絶

不求聞達平生志，况是頹顔日暮時。説與吾門同志者，更求聞達欲何爲。

不求聞達平生志，聲問那堪已過情。君子愛人當以德，試思何物最尊榮。

不求聞達平生志，晚節尤宜硬脊樑。莫遣歲寒松柏操，化爲蒲柳墮風霜。〔一〕

步前韻

考論静誨必爲欽，雅意同期一交心。坐鎮狂瀾消淺潭，起扶遺響振高吟。

斂藏英彩功逾粹，涵泳精微思轉沉。聖學無窮進無已，豈憂來者不如今。〔二〕

〔一〕同治萬年縣志卷十一，第468頁。

〔二〕此爲和其父饒炎次朱陸鵝湖會講原韻之詩而作，其父詩如下：「天君終日只欽欽，幾許年來事此心。每感前修廬洞集，故頻遠過象山吟。中通不礙忠爲恕，坐穩全無掉與沉。安得同堂誨諸子，庶回純古化澆今。」（同治萬年縣志卷十一，第471頁）饒炎另有一首示兒魯：「匡居終日只欽欽，一寸靈臺萬古心。鹿洞象山前路在，頻思寡過到而今。」

和菽水歌〔一〕

於兒之生理兮，藐方寸以無涯。兒之仰事而俯育兮，合宇宙以爲家。兒之田兮，種仁義而弗種黍稷，兒之圃兮，植禮樂而不植桑麻。守道而困且窮兮，苦口之良藥。不義而富且貴兮，眩目之空花，亹吾親兮知此味，啜菽飲水志靡他。雖食前方丈，日用三牲兮，其樂亦何以加。

和黄勉齋夫子〔二〕

今日知音恨不早，有意明朝琴即抱。一貫纔發吾先唯，莫遣兒童知此道。

〔一〕同治萬年縣志卷十一，第482頁。

〔二〕同治萬年縣志卷十一，第462頁。另，勉齋有贈饒魯：「子今從我遊，始知傳不虚？昆山出片玉，滄海遺明珠。甫及十歲餘，孳孳詩與書。況又能紹父，同學莫相如。才過謫仙李，志卑伴食盧。養子看嬰孩，凡事於其初。器成苟如此，造物豈相孤。萬卷且蘊蓄，一朝大發舒。比管非管匹，希顔亦顔徒。從古貴景慕，抉擇斯良圖。」載同治萬年縣志卷十一。然此詩不似勉齋理學氣象，似爲僞作。

訓蒙理詩〔一〕〔二〕

天地

天體動而圓，地體静而方。天包地上下，地處天中央。
天如雞子白，地如雞子黄。天地本一氣，清濁分陰陽。

日月

日是陽之精，月是陰之精。陰陽既奠位，日月周天行。
日光有出没，晝夜分晦明。月受日之光，進退有虧盈。

四時

天地位上下，陰陽運其間。陰陽有消長，四時從而分。
春温而夏熱，秋涼而冬寒。冬來春復來，四時如循環。

〔一〕另有學者據元熊大年所輯養蒙大訓輯出饒魯訓蒙理詩七首，一並移録於此。王彬：爲全宋詩補饒魯詩歌七首，華夏文化，2014年第4期，第37—38頁。按：芋園叢書標爲「訓蒙五言」。

〔二〕熊大年言：「雙峰先生詠天地、日月、四時、八節、人物、人倫爲六篇，訓之使其耳目習熟，由粗入精。」後至元丁丑中（1337）家居，閑中温繹小學書。

八節

四時分八節，四立乃其冠。二分與二至，各處時中半。夏至日極長，冬至日極短。惟有春秋分，日夜各平判。

五行

在天惟四時，在地惟五行。四時以氣運，五行以質生。水火木金土，五者異其名。神光上燭天，其象爲五星。儲精天地間，品物各流行。

人物

天以氣而化，地以形而生。形氣既交感，萬物乃生成。羽毛及鱗介，物物皆含靈。人於萬物中，得秀而最靈。頭圓象天體，足方象地形。心含五常性，耳聰而目明。目能辨五色，耳能辨五聲。口能辨五味，鼻能辨五馨。一身備萬物，能知又能行。仁義禮智信，五者人道經。人苟不盡道，何以踐斯形。

人倫

聖人因五性，秩序爲人倫。仁以親父子，義以結君臣。禮以序長幼，智以別夫婦。信以交朋友，夫是謂五教。五教苟不修，何以遠禽獸？

第二節　注

一　金陵記聞注辯大字記聞，小字注辯〔一〕

嘉熙己亥（1239）之夏，余之金陵，有問於余者。曰：「無極之云，未之前聞也，是出於老子書。國朝儒先，獨濂溪有無極、太極之説，康節有無極之前之説。」

無極二字，固出於老子。然邵子用之，則曰「無極之前，陰含陽也。有象之後，陽分陰也。」周子用之，則曰：「無極而太極，太極動而生陽，動極而静，静而生陰，静極復動。」又曰：「陰陽一太極也，太極本無極也。」如邵子之言，則無極與有象爲二，而無極專屬乎陰静。如周子之言，則無極太極一物也，而陰陽動静無不

〔一〕金陵記聞注辯，4221字，載元公周先生濂溪集卷之八，宋刻本，北京圖書館古籍珍本叢刊88册，書目文獻出版社，1998，第198—203頁。又收入周敦頤集，嶽麓書社，2007。

該焉。是其字之所因者雖同，而意之所主者絶異。且讀書窮理者，將求其意乎？抑泥其字乎？若泥其字，則體用二字出於佛書，而程子以之論忠恕；「活潑潑」三字出於佛書，而程子以之論費隱。謂程子之學，亦源流於佛氏，可乎？

朱子發以謂太極圖傳自穆伯長，而源流於濮上，有是理也。

朱氏得於所聞，其説難憑。

獨潘誌以爲周子所自作，它何所據？

潘氏得於所見，其説可據。

國史載太極圖「自無極而爲太極」，胡本無「自、爲」二字，國史與胡本孰爲可信？且其曰「太極本無極」，安知其不曰「自無極而爲太極，而太極實根本於無極也」？

圖説「無極之真，二五之精」，通書云「五行陰陽，陰陽太極」。或言無極而不言太極，或言太極而不言無極，明無極即太極，太極即無極也。又云「是萬爲一，一實萬分」，未聞言「一」之上復有所謂「無」也。二字出於史官之妄增，亦復何疑？

圖説以動静爲太極，通書以動静爲神，與易大傳合矣。本圖則以動静爲陰陽。「太極者，本然之妙也；動静者，所乘之機也。」又與圖説、通書之旨有異。

否也。圖説以動而生陽，静而生陰爲太極之動静，而非以動静爲太極。通書以動而無動，静而無静爲神之動静，而非以動静爲神。易大傳亦然，請詳之。至於本圖以動静屬之陰陽，而圖解謂動静爲太極所乘之機者，亦曰「動静者，氣；而所以動静者，理爾。」其與圖説、通書亦曷嘗有異旨耶？

蒲碣載周子嘗以僊翁、隱者自許，與高僧、道人放肆山水間，寓懷塵埃之外，有高栖遐遯之意，世人未必知之也。蒲，周子之懿戚，其知之審矣。今事狀削之，果何所據耶？

通書云：「志伊尹之所志，學顔子之所學」。志伊尹之志，則非隱者；學顔子之學，則非僊翁。况通書所説修己治人之道非一，未聞有長生久視之説，高栖遐遯之意也。且潘氏贈先生之詩有曰：「每懷顔子能希聖，猶笑梅真只隱僊。」又於誌文述先生之語，曰「可仕可止，古人無所必。束髮爲學，將有以設施，可澤於斯人者，必不得已，止未晚也。」此濂溪者，異時與子相從於其上，詠歌先王之道，足矣。此豈僊翁隱者之言耶？蒲碣以此稱述先生，其見陋矣。事狀削之，不亦宜乎！

邢和叔敘濂溪與荆公語連日夜，荆公退而深思，至忘寢食。蓋荆公亦嘗從穆伯長學者，周子與之語而合固宜。今何以見其無是事？

聞先生之言而説者多矣。豈必同師而後然哉。

考周子之進用，在熙寧年間，未必非荆公之所引拔。

按：熙寧初元，呂正獻公爲中丞，力以先生操行治術有聲爲神宗薦。會趙清獻公在政府，亦素知先生者，遂自永州通判擢授廣東路轉運判官。故誌謂先生廣東之除，用清獻薦，而呂氏童蒙訓亦記先生啓謝正獻之語，不聞荆公有所引拔也。

其贊歎新政之語，蒲碣以爲先生之手書，此固有所據也。今何以信其無是語？

稱贊新政，蒲之佞也。「抵書於己」之云，何足憑信？且蒲碣作於先而潘誌成於後，今此語獨載於碣而不録於誌，意者潘固已知其妄而削之也。夫潘與蒲雖皆不足以知先生之心，然以蒲較潘，潘賢於蒲遠矣。凡此，恐當以潘爲據。邵氏聞見録記神宗聞永樂之敗，臨朝嘆息曰：「永樂之舉，無一人言其不可者。」右丞蒲宗孟進曰：「臣嘗言之。」上正色曰：「卿何嘗有言？」又記宗孟爲左丞日，嘗對神宗毁司馬公。上曰「司馬光未論別事，隻辭樞密一節，朕即位以來，唯見此人。若他人，則雖迫之使去，亦不肯矣。」又因泛論古今人物，宗孟盛稱楊雄之賢，上不樂，作而曰：「雄著劇秦美新，不佳也。」觀此，則蒲之爲人可知矣。其矯先生之言以諛新政也宜哉！

二程先生固嘗受學於濂溪者，然明道薦賢於神宗，以父表弟及弟爲首，何爲不能顯揚師道？

明道薦賢，乃熙寧二年爲御史時也。時橫渠、伊川皆抱道山林，而未爲神宗所知。故特以爲稱首。若先生則趙、吕二公已交舉而拔擢之矣。此所以不復及之也歟。然明道當時所薦者數十人，亦安知先生不在其中？且太中公自爲郎後，每遷輒薦先生以自代。父之所薦，子必與聞。故伊川以是爲太中之美而著之家傳，以示萬世。

是其心曷嘗不欲顯揚師道哉！

又嘗言：「吾接人多矣，不雜者三人：張子厚、邵堯夫、司馬君實。」乃不曰四人，何也？

三人，友也；先生，師也，胡可並論？且程子之於三人，皆嘗議其得失，獨於先生有所稱而無所議。非特尊師，亦以心悦而誠服之故也。

師之所存，道所存也。二程所與門人朋友問難往覆之書，不一而足，何獨簡於師門？

書之有無存亡，皆不可知。

濂溪卒於熙寧之六年，橫渠卒於熙寧之八年，二程之於橫渠，哭之甚哀。獨於濂溪，不聞其哭諸寢門之外也。程子嘗有言「師不立，服不可立也」。顏子之於孔子，當斬衰三年可也。況伊川以師道自尊如是，安有師存而遂忘之，師死而遂倍之者耶？

太中公家傳云：「公假倅南安時，以獄掾周某知道，與之爲友。」而明道自云「昔受學於周茂叔」。如此，則是以程子而視先生，乃父之執友，而已之師也。若死而不哭不吊，何足以爲程子哉！

至於濂溪志銘，則屬之於其友，墓碣則屬之於所親。而門人高第反不得與焉。將濂溪之絶二程耶？抑二程之自外於濂溪也？

不屬志銘於門人高第，此壽、燾之罪也。潘誌云：「壽、燾列次其狀來請銘。」蒲碣云：「二甥求吾銘。」人謂先生以志屬友，以碣屬親，何所據？且先生以熙寧四年改葬其母僊居縣大君。誌稱「幼孫二人曰壽、燾。」後二年而先生歿。然則壽、燾蓋亦幼而未有所知也。其不能屬志銘於門人高第，奚怪哉？

考之二氏之書，則誠不能無少不同。周子曰「無極」，曰「靜虛」。程子曰「無大虛」，「皆實理也」，「天下無實於理者」。周子曰「靜無而動有」。程子曰「言無無則多『無』字，言有無則多『有』字，有無與動靜同。」周子曰「太極動而生陽，靜而生陰」。程子曰「動靜無端，陰陽無始，非知道者，孰能識之」。

先生曰：「靜虛。」程子曰：「心兮本虛。」程子曰：「皆實理也」。先生曰：「元亨，誠之通；利貞，誠之復。」程子曰：「言有無則多有無字，言無無則多無字。」先生則曰：「無極而太極」。又曰「太極本無極」。言無極而太極，則無而非無也；言太極本無極，則有而非有也。程子曰「動靜無端，陰陽無始。」先生則曰「一動一靜，互爲其根。」又曰「水陰根陽，火陽根陰。」動靜互根，是無端也。陰陽互根，是無始也。若夫靜無而動有，則先生固曰「靜而無靜，動而無動矣」。至於太極「動而生陽，靜而生陰」，則程子亦曰「陰陽，氣也，所以陰陽者，道也。」其言無不合者，何疑耶？

周子謂「一爲要」，程子謂「主一無適爲敬」。周子謂「無欲故靜」，程子謂「敬而無失

爲中，靜中須有物始得。」此其文義類多有不同者。

先生以一爲學聖之要，而程子教人以主敬。先生以思爲聖功之本，而程子教人以格物。先生以無極太極、陰陽五行開示道之大原，而程子教人以盡性至命必本於孝悌，窮神知化由通於禮樂。此程子下學之功，精密詳盡，能因其師傳，以益廣其所未備者也。法始於伏羲而成乎堯。詳略雖殊，亦何害其爲同條而共貫哉！若夫靜中有物，則先生已曰「靜而無靜」矣。

程子之書，其發天地之秘，盡事物之情，亦已至矣。獨未嘗一言及於圖説與通書者，固有深意也。事有發於毫釐之間而其末流之差，不但尋丈之遠者，窮理之君子所當辯也。

案：明道行狀稱十五六時，聞汝南周茂叔論道。蓋太中公攝倅南安，而先生爲獄椽。故明道兄弟因受學焉。當是時，先生年才甚少，圖與書蓋未作也。所謂論道者，不過以其意口授之耳。自是而後，明道兄弟還於北，而先生專仕於南，聲跡寖相遠矣。唯明道嘗云再見先生，雖不知的在何年，然以「詩可以興」，及「吾與點也」之語推之，計亦早年耳。竊意太極圖、通書皆先生中年以後之所著，而程子亦未之見也。是以明道識端慤之壙，銘李仲通之墓，與伊川之論顔子好學，其言天地賦人物稟受之原，雖皆不出乎圖書之意，而於圖書之文字語言，則未嘗及焉。至於門人問辨之際，亦未聞有援此以質疑者，亦可見矣。

若曰程子以圖説、通書爲害道而不語，則無極、静、虚之外，如志學章、乾損益動章之類，

至平至實，莫非切於學者之入德，而亦不爲之拈出以示人，何耶？且無極之云，雖出於老子，而太極之云，則出於孔子，而程子俱未嘗一言及之。豈程子亦以孔子之言爲害道而並黜之哉。是其深意，或者他有所在而非此之謂乎？

余不能答，姑以質之同志云爾。

或人之難，余既隨事辨析於前矣。然其所以立論之本意，則以疑「無極」兩字而發。余雖略爲言之，然其義理至精，未易以口舌辨也。余謂或人但知以程子之所謂「言有無」者譏先生，而不知其自墮於無無。蓋以有無論道，則氣外尋理，心外求性，固淪於老氏之虛無。以無無論道，則認氣爲理，指心爲性，亦將流於釋氏之作用。所謂「事有發於豪釐之間而末流之差，不但尋丈之遠者」，要不可不兩致其察也。惟先生之言，該貫有無而無此失，此其所以光啓伊洛紫陽之傳，而無弊也歟。嗚呼，是非知道者，其孰能識之！未易以口舌争也。抑或人雖疑先生而尚知尊信程子，納約自牖，或者其在是乎？今試遍採程子所以稱述先生之語，備録於後，使虛心平氣以玩之而有覺焉，則亦庶乎其可及矣。

明道先生曰：「昔受學於周茂叔，令尋顔子仲尼樂處，所樂何事。」

又曰：「詩可以興。自再見周茂叔後，吟風弄月以歸，有吾與點也之意。」

又曰：「周茂叔窗前草不除去。問之，云：與自家意思一般。」

又曰：「吾十六七時好田獵，既而自謂已無此好。聞周先生此語後，十二年暮歸，在田間見獵者，不覺有喜心。」

又曰：「觀天地生物氣象。」周茂叔

又曰：「周茂叔謂荀子元不識誠。伯淳曰：既誠矣，心焉用養耶？荀子不知誠。」

又曰：「周茂叔謂一部法華經，只消一個艮字可了。」

又曰：「周茂叔窮禪客。」

此條未詳。或曰言其淡静無欲，如蕭然無衣缽之禪客也。按潘誌：先生宰南昌時，得疾暴卒，視其家服御之物，止一弊篋，錢不滿數百。此亦可見。

又曰：「吾學雖有所受，然天理二字，却是自家體貼出來。」

伊川先生作其父太中公家傳，曰：「公在虔時，嘗假倅南安軍。獄掾周惇實年甚少，不爲守所知。公視其氣貌非常人。與語，果爲學知道者。因與爲友。及爲郎官，故事當舉代，每遷授輒一薦之。」

按：太中公卒於元祐之五年，是時伊川年將六十矣。以伊川平日權度之精，法律之嚴，而此傳又其晚歲所作，使先生之學之道，少有一毫之不得其正，其肯確然以「果爲學知道」稱之哉！

又作明道先生行狀曰：「先生自十五六時，聞汝南周茂叔論道。遂厭科舉之業，慨然有求道之志。未知其要，氾濫於諸家，出入於老釋者幾十年，返求諸六經而後得之。」

或疑程子既聞先生論道，而猶曰未知其要。必待氾濫諸家，出入老釋，及求諸六經而後有得。則是程子之道，乃得之於六經而非得之於先生也。殊不知聖賢教人，雖能示之以道，而不能使人自得於道。故顏子之在孔門，唯聞夫子終曰之言，而猶不能無堅高前後之惑。必博學於文以反諸約，然後始有以見其所立之卓爾而無疑。不然，則是口耳之傳而非心得矣。程子所謂「吾學雖有所受，然天理二字却是自家體貼出來」，正謂此也。

又指食桌問康節曰：「此桌安在地上，不知天地安在甚處？」康節爲極論天地萬物之理，以及六合之外。伊川嘆曰：「平生惟見周茂叔論至此。」

又曰：「古人有言『共君一夜話，勝讀十年書。』」若一日有所得，何止勝讀十年書也。嘗見李初平問周茂叔云：「某欲讀書，如何？」茂叔云：「公老矣，無及矣。待某只説與公。」初平遂聽説話，二年乃覺悟。

按：先生自南安移郴縣令，初平乃郴守也。今伊川自言嘗見初平問先生，然則豈伊川亦嘗自南安侍先生之郴耶？

又曰：王拱辰初見周茂叔，爲與茂叔世契，便受拜。及坐間大風起，説大畜卦。一本作風天小畜

卦。君貺乃起曰：「適來不知，受却公拜。今却當請納拜。」茂叔走避，君貺此一事却過人。謝用休問：「當受拜不當受拜？」曰：「分已定，不受乃是。」

右歷考程子之書，其所以稱述先生之道德言行，與其所以受學於先生，而先生之所以發之者如此。可謂尊之信之之至矣。曾未聞有半言只字，微寓其不滿之意也。今或人號爲尊信程子，而乃反致疑於先生，且並與程子而誣之，其誤深矣。盍亦退省其所以偏蔽之原，而速求反於大中至正之極。不然，信一己之私，見違天下之公是，非議先師，疑惑後學，其不獲咎於名教也幾希。是歲六月甲子謹書於瑞之西澗書堂。〔一〕

二　小學注

小學總目注

稽古第四立教。前二章是母教，後二章是父教。蓋母教於幼時，故先言之；父教於既長，故後言之。〔二〕

〔一〕雙峰此書頗得認可，如陽枋與宋東山書：「惟辨證江西擬議周、程之説爲得之。」（宋陽枋字溪集卷三）。又答趙傳之書「並金陵擬議周先生、二程先生之説，其釋周、程則善矣……又言程子未見濂溪太極圖，更當詳思熟議也。」（字溪集卷五）

〔二〕小學諸家集注，域外漢籍珍本文庫第二輯子部壹，人民出版社·西南師範大學出版社，2011年，第9頁。

稽古第四通論。首章曰教以義方，論立教也。又言六順六逆，則論立教以明倫也。二章言定命，論敬身也。末章言敬慎威儀，論敬身也。又言君臣上下至朋友，則論敬身以明倫也。〔一〕

小學題辭注

小學題辭〔二〕

小學者，小子之學也。題辭者，標題、書首之辭也。〔三〕

凡此厥初，無有不善，藹然四端，隨感而見。

此者，指上文仁義禮智之性也。厥，語辭，初謂本然也。藹然，衆盛貌。〔四〕端，緒也。孟子曰：「惻隱之心，仁之端也。羞惡之心，義之端也。辭讓之心，禮之端也。是非之心，智之端也。」此言仁義禮智之性，其本然無有不善，是以惻隱羞惡辭讓是非四者之善端，藹藹然隨其物之所感動而形見也。

〔一〕小學諸家集注，域外漢籍珍本文庫第二輯子部壹，人民出版社・西南師範大學出版社，2011年，第10頁。此兩條注，諸本無。

〔二〕晦庵集卷七十六。開篇有十六字，「元亨利貞，天道之常，仁義禮智，人性之綱。」根據陳媛研究，雙峰的小學題辭注是現存闕於朱子小學題辭最早之注。

〔三〕「按：饒氏説恐似未然。上文書題，是標題書首之文，故結之以晦庵題。則今此題辭，乃是重解書題之辭。而陶庵所謂有韻語，故謂之辭者甚好。愚則曰題辭者，發明書題之辭也。故書題只言小學之方，題辭推本言天道人性。若曰標題書首則與上書題，不爲兩個題乎？」（崔象龍鳳村先生文集卷九小學贅疑上）

〔四〕「藹然，草木始生貌。饒訓恐欠當。」（郭鍾錫俛宇先生文集卷之九十一答李天老）

愛親敬兄，忠君弟長，是曰秉彝，有順無彊。

忠者，盡己之謂。弟，順也。秉，執也。彝，常也。言愛親敬兄、忠君弟長，此四者乃人所秉彝之常性，皆出於自然，而非勉强爲之也。

按四庫等本作：忠者，盡己之心也。弟，順。是，此。秉，執。彝，常也。順者，因其自然。彊者，抑之使然。此言愛親敬兄、忠君弟長，四者人之善行，根於秉執之常性，因其自然，而非抑之使然也。

惟聖性者，浩浩其天，不加毫末，萬善足焉。

惟，語辭。浩浩，廣大貌。天，即理也。毫末，言至微也。此言聖人無氣禀物欲之累，天性渾全，浩浩然廣大，與天爲一，不待增加毫末，而萬善自足，無少欠缺也。〔一〕

按四庫等本作：惟，語辭。天，即理也。毫末，一毫之末也。萬善，如四端四行是也。此言聖人性全於天，無所污壞，其本然之理，浩浩然廣大，不待增加毫末人爲，而萬善自足，無少欠闕也。

衆人蚩蚩，物欲交蔽，乃頹其綱，安此暴棄。

按：【衆人，凡民】蚩蚩，無知之貌。物欲謂凡聲色臭味之欲也。【交，互也。蔽，遮也】暴，害也。此

〔一〕小學諸家集注，域外漢籍珍本文庫第二輯子部壹，人民出版社·西南師範大學出版社，2011年，第14頁。

言衆人氣禀昏愚，物欲交蔽，〔一〕是以頹墜其仁義禮智之綱，而安於自暴自棄也。

惟聖斯惻，建學立師，以培其根，以達其枝。

斯，語辭。此言聖人憫人安於暴棄，故爲建學立師以教之，使之養其仁義禮智之性。如培壅木之根本，充其惻隱羞惡辭讓是非之端，與夫愛親敬兄忠君弟長之道。如發達木之支條也。〔二〕

（四庫等本無「饒氏曰」。）斯，語辭。建，亦立也。此言聖人見衆人安於暴棄，於是惻然傷憫，而建學立師以教之。小學之教，所以收其放心，養其德性，如培壅木之根本也。大學之教，所以開發聰明，進德修業，如發達木之支條也。

小學之方，灑掃應對，入孝出悌，動罔或悖。行有餘力，誦詩讀書，詠歌舞蹈，思罔或逾。

此言小學之方，必使學者謹夫灑掃應對之節，入則愛其親，出則敬其長。凡所動作，無或悖戾乎此也。行此數者而有餘力，則誦詩讀書，或詠歌以習樂之聲，或舞蹈以習樂之容。凡所思慮，無或逾越乎此也。

〔一〕此句諸本爲「氣禀昏愚而無知，物欲交互而遮蔽」。

〔二〕「雙峰注語，終似未穩，集説小大學之云似長。」「先生曰：吾則以雙峰説爲得。蓋上句既言建學立師，則小大學之意，已自分明，不必更以培、達分屬，且小學則固可謂根矣。」（任聖周鹿门先生文集卷十七寒泉語録）「饒氏以養其性充其端云云當之，恐非朱子本意。建學之學並指小大學。而培根者，言小學之教爲大學之本也。達支者，言大學之教爲小學之支也。」「以培小學以達大學，果成説乎？況大學爲支恐未穩。此辭首以人性，次以四端愛敬。而因言聖人則盡此，衆人則失此。故聖人爲之建學以教之，以培其根本而達其支條，則小學大學皆所以使人養性而擴情推行者也。兩其字正指衆人。則其根其支，非其性情行事乎。」（郭鍾錫俛宇先生文集卷七十答朴子善）

窮理修身，斯學之大，明命赫然，罔有內外，德崇業廣，乃復其初，昔非不足，今豈有餘。〔一〕

【斯，此也】（韓國本無，以下簡稱「韓本」）。明命，即天之所賦於人，而人之所得以爲性者也。赫然，明盛貌。德者，道之得於內者也。業者，功之成於外者也。復，還也。初，謂本然也。此言格物致知以窮究其理，誠意正心以修治其身，此乃大學之道也。然天之明命，赫然照著，無有內外之間。學者誠能從事於大學，使物格知至意誠心正身修而德之積於內者，極乎崇高。由是推之，使家齊國治天下平而業之施於外者【此句韓本作「業之施於外者」】，極乎廣博，則有以復其性之本然矣。昔日之安於暴棄也，此性固非不足。今日之德崇業廣也，此性亦非有餘。但昔爲氣禀物欲之所蔽，今則復其本然耳。

世遠人亡，經殘教弛，〔二〕**蒙養弗端，長益浮靡。鄉無善俗，世乏良材。利欲紛拏，異言喧豗。**

【人，謂聖人。經，六經也。（據韓本補）端，正也。乏，無也。利欲猶言物欲也。拏，牽引也。豗，相擊

〔一〕「陳氏以大小學分，饒氏以性情分。老先生取饒說而不取陳說者。似非偶然。未知如何？」「明命赫然云云。饒氏所謂明命昭著，無有內外之間者，已說得盡。似不可致疑。」（李箕洪直齋集卷七答士秀）

「所謂德崇業廣乃復其初者，其意不過如此。今饒氏之說，恐未免倒說也。蓋人必先復其性之本然而後乃可推此以致齊治平之功，豈有先致齊治平而後方始復其性之本然者哉。竊觀饒氏之意，蓋以德崇屬明德，業廣屬新民，故有此云云，而自不覺其言之顛倒也。況本文只言窮理修身而已，初不言齊治平，則饒氏說尤似未安。栗谷於饒注刪『使家齊國治天下平』八字，其意想亦爲此故也。」（金幹厚齋先生集卷十七小學題辭）

〔二〕「按：經饒氏以六經言，而增解以大小學本文言之，此言似甚親切。上文言建學立師，其下言小大學，則此經非指小大學乎？」（崔象龍鳳村先生文集卷九小學贅疑上）

也。此言前世既遠，聖人既没，六經殘缺，而教法亦廢弛矣。小學之教廢，【故學者】（韓本作「則」）自童蒙之時而養之不以其正。大學之教廢，故及其年長，則所習日益輕浮華靡，是以鄉無淳厚之習俗，世無粹美之人材。但見利欲之習，紛然而相牽引；異端之言，喧然而相攻擊也。

幸茲秉彝，極天罔墜。爰輯舊聞，庶覺來裔。嗟嗟小子，敬受此書。匪我言耄，惟聖之謨。

韓本：極，終也。極天罔墜，言人之秉彝，萬古常存也。爰，於也，裔，衣襟之末。來裔謂後學也。嗟嗟，嘆辭，我朱子自謂也。耄，老而昏也。

四庫等本：爰，於也，裔，衣襟之末。來裔謂後學也。嗟嗟，嘆辭。耄，老而昏也。此言後世教學不明，雖如上文所云，然所幸者，人之秉彝，極天罔墜。我於是纂輯舊所聞者，以爲小學之書，庶幾可以覺悟後來之學者爾。初學之小子，宜敬受此書而學之，此非我老耄之妄言，是乃前聖之謨訓也。〔一〕

小學注

卷一，列女傳曰：「古者婦人妊子，寢不側，坐不邊，立不蹕。」

蹕當作跛，音庇。（又見列女傳注）

卷二，侍於君子不顧望而對，非禮也。

〔一〕小學諸家集注，域外漢籍珍本文庫第二輯子部壹，人民出版社·西南師範大學出版社，2011年，第15頁。

顧，顧自己，望，望君子。（又見列女傳注）

卷四，孟子曰「封之也」。或曰：「放焉，仁人之於弟也，不藏怒焉，不宿怨焉，親愛之而已矣。」

仁人之於弟，雖有怒，亦不藏之；雖有怨，亦不留之，少間心便釋然。孟子曰：「親之欲其貴也，愛之欲其富也，封之有庳，富貴之也。」（又見列女傳注）

內篇　孔子二節

朱子述小學敬身篇，先引孔子之言以發端，見敬身之道，乃千古聖賢相傳之心法，而非一人之私說也。（此據王本，暫未見出處，姑列於此）

第三節　說解

一　無極而太極說〔一〕

或問：「所謂無極而太極者，亦可得而聞其說之詳乎？」曰：「難言也。姑以名義推之，所謂太極者，蓋

〔一〕「遍考諸儒說。如黃勉齋，饒雙峰已說破分明，始知滉不深考而費妄說之非。」（李滉退溪先生文集卷三十答金而精）

天理之尊號云爾。極者，至極之義，樞紐、根柢之名，世之常言所謂樞極、根極是也。聖人以陰陽五行闔辟不窮，而此理爲闔辟之主，如户之有樞紐。男女萬物，生生不息，而此理爲生生之本，如木之有根柢。至其在人，則萬善之所以生，萬事之所以定者，亦莫非此理爲之根柢，爲之樞紐焉。是故謂之極。太者，大無以加之稱，言其爲天下之大樞紐，大根柢也。〔一〕然凡謂之極者，如南極、北極、屋極、商邑四方之極之類，皆有形狀之可見，方所之可指。而此極獨無形狀，無方所，故周子復加『無極』二字以明之，以其無樞紐根柢之形，而實爲天下之大樞紐、大根柢也，故曰『無極而太極』。〔二〕以其爲天下之大樞紐、大根柢，而初非有樞紐、根柢之形也，故曰：『太極本無極』也。此雖名義之粗，然先儒嘗云：『讀書之法，當先曉其文義。文義既通，然後「可以求其意」。學者苟知此義，而於日用之間，端莊静一，以養之於未發之時，而驗之於已發之際，則是理之

〔一〕「饒氏之以陰陽五行與男女萬物，分屬於造化、品彙者，大體則然，而似未完備。來諭大概得之。但人極則當更就人分上別論根樞之義，不可只如此渾淪説。」（任聖周鹿门先生文集卷八答申元發）「而淺見不能無疑。夫陰陽闔闢，固是造化。而化生萬物，獨不得爲造化乎？闔闢與化生亦非二事，闔闢故能化生。今若以造化屬陰陽闔闢上，以品彙屬氣化形化上説，則無乃分之太甚乎……何可就造化上取其闔闢一截屬之於上句，取其氣化一截屬之於下句乎？」「統而言之，則一草一木固當謂之造化。分而言之，則造化品彙，自有所主……大抵道理同中見其有異，異中見其有同，使之各得其當，方是恰好理會也。」（朴世采南溪先生朴文純公文正集卷四十八答金叔涵問）

〔二〕「雙峰饒説當著眼看。『以其無樞紐根柢之形而實爲天下之大根柢大樞紐』一句，正是『無極而太極』之意。若朱子所謂『無形而有理者』，非不精矣，而若誤看則將以爲無極但無形之名，太極是有理之名。遂以理形二字分貼於上下極上，豈不失真乎？雙峰之解，蓋曰有極之理而無極之形，則大煞分明。」（三淵集拾遺卷三十太極問答）「而以太作有意看。然朱子明曰：將有字訓太字不得。然則惟北溪所謂太之爲言甚也，太極是極至之甚。饒氏所謂『太者，大無以加之之稱』，似得之。退溪謂雖無其極而還有較至之極，是則以至爲太，與朱子説異也。」（李顯益李顯集卷十五太極圖説諸説劄疑）

妙，或者亦可以默識矣』。」（性理大全卷一、性理精義卷一）〔一〕

二　太極圖説「定之以中正仁義而主静」

或問定之以仁義中正而主静。雙峰饒氏曰：中正仁義，性之四德，中即禮（四庫本作「理」），正即智也。然不曰禮智（四庫本此亦作「禮」，可見當爲「禮」）而曰中正者，蓋仁義禮智專以性之未發者言，如孟子之所云；而中正仁義則以性之周流乎動静者言，若乾坤之元亨利貞也。以未發者言，則四者各專一德而其發也爲四端；以周流動静者言，則名雖有四而實則一太極之流行也。故中者，動而無過不及之名，極之用也；正者，静而不偏不倚之謂，極之體也。〔二〕中見於事，正主乎中，確乎其不可移易。若户之有樞，車之有管轄，天之有南北極也。定萬事以立人極，莫先乎此。仁者，主於生育，所以流通乎物我而發揮其功用。故由静而應於動，由體而通於用者，仁之事也。義者，主於收斂，所以裁成夫事物而斷割乎彼我，故動極而歸於静，用畢而反其體者，義之事也。二者中正之機括而極之妙用也，四者之在吾心，動静周流，如環無端，亦猶天地之五氣順布而四時

〔一〕按：周易大全等著作混淆雙峰饒氏魯與雲峰胡氏炳文、雙湖胡氏一桂之名，所謂雙峰胡氏，周易會通其所指乃雙湖胡氏。如雙峰胡氏曰：益之上九即恒之九三……；雙峰胡氏曰人以面前爲身……大全卷十八。周易會通是「雙湖先生」。

〔二〕「朱子以正、義爲體，而饒氏以正爲極之體，以義爲極之用。其説非是。且謂仁義是中正之機括，極之理根於所性。語有病。」（李顒益正菴集卷十五太極圖説諸説劄疑）

行也。然是極之理根於所性，其體本真而靜，苟有一毫之私欲雜乎其中，則利害相攻，思慮錯擾，而本然之體已失其正，則何以能泛應曲當而使用之各得其中哉！唯聖人之心，天理渾然，無少私欲。故能寂然不動，以爲感而遂通之本，此定之以中正仁義而主靜之説也。學者不學聖人則已，欲學聖人可不於此而用力哉！

陰陽分而五行具，男女交而萬物生，而太極之理，無乎不在。及乎形神感而五性動，善惡分而萬事出，非聖人定之以中正仁義，則人極有所不立矣。何則？蓋立天之道曰陰與陽，立地之道曰柔與剛，立人之道曰仁與義。陰陽，氣也；剛柔，質也，形而下者也。仁義，性也，形而上者也。故自天地言之，則器即道，道即器，本無精粗之間，善惡之殊。而陰陽五行之運，男女萬物之生，隨其氣質之所在，莫不各一太極。至於人則稟氣有昏明，賦質有淑慝，而人欲之私，或得以害其天理之正。苟非有盡性者出乎其間，以爲天下之標的，而使凡氣質之不齊者有所取則焉，則人欲勝而天理滅矣。此人極之立，所以惟盡其性，以盡人之性者能之，而氣質有所不與歟？元公周先生生於聖道不傳千五百年之後，一旦建圖屬書，剖發幽秘，直指無極太極以明道體，而天地之所以運化，人物之所以生育者，莫不森然畢具於其中。至於人極之立，則蔽之以「中正仁義而主靜」之一言，而天下之動，亦得以貞夫一。此其發明三極之蘊，以上繼洙泗之絶，下啓河洛之傳，使天下後世復見天地萬物之大全，復聞聖賢修己治人之心法者，幾於伏羲始畫八卦同功，可謂盛矣！（性理大全卷一太極圖）

三　五行説

雙峰饒氏名魯，餘干人也，講理極精，如五行説曰：

洪範五行之疇，一曰水，二曰火，三曰木，四曰金，五曰土，説者以爲此五行始生之序也。蓋河圖之數，一六居北，二七居南，三八居東，四九居西，五十居中。而傳謂天一生水，地六成之；地二生火，天七成之；天三生木，地八成之；地四生金，天九成之；天五生土而地十成之，是爲五行生成之序。其説可謂有據而不誣矣。然愚嘗以理推之，則疑其序必不然也。

何以言之？水者，氣之津液也；火者，氣之光芒也。既有是氣，則其津液、光芒一時皆具，各隨寓而成質，固無先生水而後生火之理也。至於木，則土之精華，金則土之精實，必有是土而後英華有所發，精實有所聚焉，則木金亦安有先土而生之理哉！且既有是土，則其英華精實亦一時皆具，各隨寓而成質，無先生木而後生金之理也。以此觀之，則謂天一生水，地二生火，天三生木，地四生金，天五生土爲五行所以生之序者，吾有以知其必不然矣。况陰陽交感之際，其機間不容髮，使天既生水，越五而後地成之地，既生火越五而後天成之（闕），則陰陽不相逮，亦何自而成生物之功耶？以此觀之，謂地六成水，天七成火，地八成木，天九成金，地十成土而爲五行，所以成之序者，吾又知其必不然矣。

蓋嘗思之，造化之初，陰陽二氣而已。陰濕而陽燥，陽燠而陰寒，二者相摩，則其寒且濕者，蒸潤而爲水【雲雨是也】。燠且燥者，激烈而爲火【雷電是也】。是二者以氣交於空中而成質，而無所待於土，故皆輕清【水火固皆輕清，二者之中，水稍重濁而火極輕清，故水潤下而火炎上，此陰陽清濁之別也】。土則氣之升降轉旋，而其渣滓團聚凝結於中央以成形體者也。土之形體既成，然後二氣之精得以蓄藏於其中，相與醞釀以生物。陽之盛者，必發達條暢而爲木；陰之盛者，則收縮堅凝而爲金，是二者以氣交於地中而成質，非土則不生，故皆重濁【木金固皆重濁，二者之中，木猶輕清而金尤重濁，故木浮而金沉】。由是言之，五行之生，水火居先，木金居後而土居其中，其卒不越乎三而已。洪範之序，蓋以言五行方位之序而非始生之序也。五行方位，水北、火南、木東、金西、土居中央。南北爲經，東西爲緯，東北爲首，西南爲尾，中央其總會也。故其數之序先經而後緯，上首而下尾，而以總會者包括其中焉。不然五事之目，一貌二言三視四聽五思，亦豈始生之序然耶？今試以人之始生明之，方其稟氣賦形之初，惟陰血陽精之聚而已。陰血，水之象也；陽精，火之象也，精血合然後胚胎而成形體。形體，土之象也，形體具，然後毛髮齒甲有所傳而生焉。毛髮，木之象也；齒甲，金之象也。造化之始，其事窅茫，莫可深詰，人肖天地，其理當無以異也。若夫河圖之數，一六居北，二七居南，三八居東，四九居西，五十居中，則是五行方位所得自然之數。而傳所謂天一生水，地六成之；地二生火，天七成之；天三生木，地八成之；地四生金，天九成之；天五生土，地十成之者，蓋即河圖之數而以類分之。則

奇數屬天陽之象也，偶數屬地陰之象也。以列分之，則一二六七經乎南北，太陽太陰之象也；三四八九緯乎東西，少陰少陽之象也；五與十綜乎中央，陰陽中氣之象也。故以前五數言之，則天一者，太陽之謂也；地二者，太陰之謂也；天三者，少陽；地四者，少陰；天五陽，中之謂也。以後五數言之，則地六者，太陰之謂也；天七者，太陽之謂也；地八者，少陰；天九者，少陽；地十者，陰中之謂也。天一與地六合於北，是太陽與太陰交而生水之象；地二與天七合於南，是太陰與太陽交而生火之象也；天三與地八合於東，是少陽與少陰交而生木之象也；地四與天九合於西，是少陰與少陽交而生金之象也；天五與地十合於中央，是陽中與陰中交而生土之象也。觀奇偶二數，經緯錯綜以成自然之文，則陰陽二氣判合往來，以成天地之化者，其象粲然可見矣。大抵天地之化，參伍不齊而各有條故。以五行言之，其氣質雖伍，而所以生成之序則三；其方位雖五，而所以流行之序則或五而或四。以十干觀之，則土與四行迭運而爲五，其數奇，其象圓，屬乎天也；以十二支觀之，則土寄王於四行而爲四，其數偶，其象方，屬乎地也。陰陽家所謂天干地支是也。然屬乎天者，五分十干而每行各得其兩，是以奇而函偶；屬乎地者，四分十二支而每行各得其三，是以偶而函奇。二者蓋天地清濁之氣，配合流行而陰陽奇偶交相錯綜之數，如磨之旋，兩扇相合而其齒參差不齊，此萬變之所從出也。

或曰土一也，屬乎天者，則是四行而迭運；屬乎地者，則寄王於四方，何也？曰：自天而言，則土與四行均爲天中之一物，故其氣之流行，不得而獨異；自地而言，則土乃地之本身而四行無不統焉，故其氣貫乎四

者之中而無不在也。曰：或謂土王於夏秋之間者七十有二日，或謂四季之月各一十有八日，總之爲七十有二日，此迭運與寄王之説也，其然乎？曰：是二説者，一則得其數而失其期，一則得其期而失其數，皆竊聞其説而意之，而未知所以説也。蓋土之休王不可得而見，所可辨者，干支而已。故以言其期，則凡歲月日辰之值夫戊巳者，即干，土所王之期值夫辰戌丑未者，即支。土所王之期，以其數則一歲之中，日與月之值夫戊巳者，均之爲七十二日，其多寡與四行等，往而又復。

或疑以日計之，則一旬之中爲戊巳者二日，通一歲三十六旬，則爲戊巳者信乎七十有二矣。若夫以月計之，則甲乙丙丁戊己庚辛壬癸之歲爲戊巳者纔兩月，僅爲日六十爾；己庚之歲爲戊巳者四月，則又爲日百有二十焉。何以言其爲歲均之爲七十二日耶？曰：一歲之中，月十有二。干凡一週而復過其兩，以一週言之，則爲戊巳者兩，月固止六十日爾。以復過其兩言之，則又有餘日存焉。故通自甲至癸十歲而計之，則月之值戊巳者正相合，值夫辰戌丑未者，均之爲百二十日，其多倍於四行，此皆有實而可據者也。捨干支而語其期與數者，吾未之信也。曰：五行流行之數，以干支而別其異則固然。干數十而支數十二，其故何也？曰：天之中數五，故氣之屬乎天者無適而不五；五氣各一陰陽，故倍之成十。地之中數六，故氣之屬乎地者無適而不六，六氣各一陰陽，故倍之成十二也。曰：「乾土二，支土四，何也？」曰：「以五氣配五方，則陰陽之中，氣合於中央而所以爲土者一，故倍之而成二；以六氣配六方，則陰陽之中，氣互交於中央之上下而所以爲土者二，故倍之

而成四也。」曰：「然則天之中，氣何以不互交於上下也？」曰：「天包上下故也。」「地之中，氣何以不並交於中央也？曰：「地據中央故也。以此觀之，其奇其偶莫非天理之自然，豈人所能損益也哉。」〔一〕

四　聲律辨注

故木之包五行也，以其流通貫徹而無不在也。〔二〕

氣運於天，以生爲主。故朱子以春爲四時之首，而貫乎夏秋冬。其在人，則惻隱爲四端之首，而貫乎羞惡辭遜是非。以春能生萬物，而惻隱能兼衆善故也。

土則水火之所寄，金木之所資，居中而應四方，一體而載萬類也。

質具於地，以養爲主。故土居五行之中，而統乎水火木金。其在人，則脾居五臟之中，而統乎心肝肺腎。

〔一〕雙峰五行之辨已極精到，但以一爲太陽，七亦爲太陽，二爲太陰，六亦爲太陰，未易曉也。（元白珽湛淵靜語卷一）

近又有雙峰五行先後次序圖說，某亦見其不必如此，此公學問粹明，不知如何亦然。惟辨證江西擬議周程之說爲得之。自太極圖後，今時煞有圖像出了。不知叔季乃有許多龍馬龜文，只是不曾見其有包羲神禹周文者出，不知是如何？（宋陽枋字溪集卷三與宋東山書）

近來熟看雙峰五行生出次序，並金陵擬議周先生、二程先生之說。其釋周程則善矣，五行生出之次，如邵子「天開於子，地辟於丑」，乃水先生。又岐黃書論人之生也，男先生左腎，女先生右腎，都是先生水。其金木土，聖人言其氣，雙峰論其質。又言程子未見濂溪太極圖，更當詳思熟議也。（字溪集卷五答趙傳之書）

〔二〕朱子聲律辨，晦庵集卷七十二。

以土能養萬物，脾能養衆形。夏季未月，土爲最王，故能生秋金。又寄王四季，每季皆十八日，共計七十二日。其他四行分四時，亦各得七十二日，共成三百六十日。〔一〕

五　西銘解

西銘一書，規模宏大，而條理精密，有非片言之所能盡。然其大指，不過中分爲兩節：前一節明人爲天地之子，後一節言人事天地，當如子之事父母。

何謂人爲天地之子？蓋人受天地之氣以生而有是性，猶子受父母之氣以生而有是身。父母之氣，即天地之氣也。分而言之，人各一父母也；合而言之，舉天下同一父母也。人知父母之爲父母，而不知天地之爲大父母，故以人而視（王本作「觀」）天地，常漠然與己如不相關。人於天地既漠然如不相關，則其所存所發，宜乎無適而非己私。而欲其順天理、遏人欲，以全天地賦予之本然，亦難矣。此西銘之作，所以首因人之良知而推廣之。言天以至健而始萬物，則父之道也；地以至順而成萬物，則母之道也。吾以藐然之身，生於其間，稟天地之氣以爲形，而懷天地之理以爲性，豈非子之道乎！其下繼之以民吾同胞，物吾黨與，而同胞之中，復推其大君者（王本脱「者」）爲宗子，大臣者爲宗子之家相。高年者爲兄，孤弱者爲弟，聖者爲兄弟之合德乎父母，

〔一〕鮑雲龍天原發微卷五。

賢者爲兄弟之秀出乎等夷，疲癃、殘疾、惸獨、鰥寡者爲兄弟之顛連而無告者，則皆所以著夫並生天地之間，而與我同類者。雖有貴賤貧富長幼賢愚之不齊，而均之爲天地之子也。知並生天地之間而與我同類者，均之爲天地之子，則天地爲吾之父母也，豈不昭昭矣乎！故曰前一節明人爲天地之子。

何謂人事天地當如子之事父母？蓋子受父母之氣以生，則子之身即父母之身。人受天地之氣以生，則人之性亦即天地之性。子之身即父母之身，故事親者不可不知所以保愛其身；人之性即天地之性，則事天者，亦豈可不知所以保養其性耶？此西銘之作，所以既明人爲天地之子，而復因事親之孝，以明事天之道也。樂天者，不思不勉而順行乎此性，猶人子愛親之純，而能愛其身者也。畏天者，戰戰兢兢以保持乎此性，猶人子敬親之至而能敬其身者也。若夫狥私以違乎理，縱欲以害其人，無能改於氣禀之惡而復增益之，則是反此性而爲天地悖德，賊親不才之子矣。盡此性而能踐其形者，其惟天地克肖之子乎！窮神知化，樂天踐形者之事也；存心養性而不愧屋漏，畏天以求踐乎形者之事也。以此修身則爲顧養，以此及人則爲錫類，以此處常而盡其道則爲底豫，爲歸全。以此處變而不失其道，則爲待烹、爲順令。愛惡逆順，處之若一；生順死安，兩無所憾。事親而至於是，則可以爲孝子；事天而至於是，豈不可以爲仁人乎！故曰後一節言人之事天地，當如子之事父母。

此篇之指，大略如此。朱夫（王本無夫字）子所謂「推親親之厚以大無我之公，因事親之誠以明事天之道」，亦此意也。嗚呼！繼志述事，孝子之所以事親也；存心養性，君子之所以事天也；事親事天雖若兩事，然事親者即所以爲事天之推，而善事天者，乃所以爲善事其親者也。（性理大全卷四）

六　定性書解

君子之學，惟其知性之無内外也，故其存於中者，常豁然而大公；知應事接物，各有當然之理，莫非吾性之理也。故其感於外者，常因事物之來而順理以應之，此其所以能定也。衆人惟其不知此理，故不能豁然大公，而常梏於自私；不能物來順應，而每事常鑿智以爲用。此其所以不能定也。（性理大全卷三十三）

第四節　編著

朱子白鹿洞教條、程董學則合編

一　朱子白鹿洞教條

父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有序，朋友有信。

右五教之目

堯舜使契爲司徒，敬敷五教，即此是也。學者學此而已，其所以學之序，亦有五焉。具列如左：

博學之，審問之，慎思之，明辨之，篤行之。

右爲學之序

學問思辨四者，所以窮理也。若夫篤行之事，則自修身以至於處事接物，亦各有要，具列如左：

言忠信，行篤敬，懲忿窒欲，遷善改過。

右修身之要

正其誼不謀其利，明其道不計其功。

右處事之要

己所不欲，勿施於人。行有不得，反求諸己。

右接物之要

熹竊觀古昔聖賢所以教人爲學之意，莫非講明義理，以修其身，然後推己及人，非徒欲其務記覽爲詞章，以釣聲名取利禄而已。今之爲學者，既反是矣。然聖賢所以教人之法，具存於經，有志之士，固當熟讀而問辨之。苟知理之當然，而責其身以必然，則夫規矩禁防之具，豈待他人設之而後有所持循哉！近世於學有規，其待學者固已淺矣。而其爲法，又未必古人之意也。故今不復施於此堂，而特取凡聖賢所以教人爲學之大端，條列如左而揭之楣間，諸君相與講明遵守，而責之於身焉。則夫思慮云爲之際，其所以戒謹恐懼者，必有嚴於彼者矣。其有不然而或出於禁防之外，則彼所謂規者，必將取之，固不得而略也。諸君其念之哉！

二　程董二先生學則

凡學於此者，必嚴朔望之儀。其日昧爽，直日一人，主擊版。始擊，咸起盥漱，總櫛衣冠。再擊，皆著深衣或涼衫陞堂。師長帥弟子詣先聖像前再拜。焚香訖，又再拜。退，師長西南向立，諸生之長者率以次東北向。再拜，師長立而扶之。長者一人前致辭，訖，又再拜。師長入於室，諸生以次環立，再拜。退，各就案。

謹晨昏之令。當日擊版如前，再擊，諸生陞堂序立，俟師長出户，立定。皆揖，次分兩序相揖而退。至夜將寢，擊版。會揖，如朝禮。會講，會食，會茶，亦擊版如前。朝揖會講以深衣，或涼衫，餘以道服褙子。

居處必恭

居有常處，序坐以齒。凡坐必直身正體，毋箕踞傾倚，交脛搖足。寢必後長者，既寢勿言，當晝勿寢。

步立必正

行必徐，立必拱，必後長者，毋背所尊，毋踐閾，毋跛倚。

視聽必端

毋浮視，毋傾聽。

言語必謹

致詳審，重然諾，肅聲氣，毋輕毋誕，毋戲謔諠嘩，毋及鄉里人物長短，及市井鄙俚無益之談。

容貌必莊

必端嚴凝重，勿輕易放肆，勿粗豪很傲，勿輕有喜怒。

衣冠必整

勿爲詭異華靡，毋致垢弊簡率，雖燕處不得裸袒露頂，雖盛暑不得輒去鞋襪。

飲食必節

毋求飽，毋貪味，食必以時，毋恥惡食，非節假及尊命不得飲，飲不過三爵，勿至醉。

出入必省

非尊長呼喚，師長使令，及己有急幹，不得輒出學門。出必告，反必面，出不易方，入不踰期。

讀書必專一

必正心肅容計遍數，遍數已足而未成誦，必須成誦。遍數未足，雖已成誦，必滿遍數。一書已熟，方讀一書，毋務泛觀，毋務强記，非聖賢之書勿讀，無益之文勿觀。

寫字必楷敬

勿草勿傾欹。

几案必整齊。

位置有倫，簡帙不亂，書笥衣篋，必謹扃鑰。

堂室必潔淨

逐日直日，再擊版如前，以水灑堂上，良久，以帚掃去塵埃。以巾抆拭几案，其餘悉令齋僕掃拭之，別有穢污，悉令掃除，不拘早晚。

相呼必以齒

年長倍者以丈，十年長以兄，年相若者以字，勿以爾汝。書問稱謂亦如之。

接見必有定

凡客請見，師坐定，直日擊版。諸生如其服，陞堂序，揖立侍。師長命之退則退，若客於諸生中有自欲相見者則見。師長畢就其位見之，非其類者勿與親狎。

修業有餘功，遊藝有適性

彈琴、習射、投壺，各有儀矩，非時勿弄，博弈鄙事，不宜親學。

使人莊以恕而必專所聽

擇謹願勤力者，莊以臨之，恕以待之，有小過者訶之。甚則白於師長懲之，不悛，衆禀師長遣之，不許直行己意。苟日從事於斯而不敢忽，則入德之方，庶乎其近矣。

（按：此爲朱子跋）道不遠人，理不外事。故古之教者，自其能食能言而所以訓導之，整齊之者，莫不有法。而況家塾黨庠術序之間乎？彼學者所以入孝出弟謹信，群居終日，德進業修，而暴慢放肆之氣不設於身體者，由此故也。番陽程端蒙與其友生董銖，共爲此書，將以教其鄉人子弟而作新之，蓋有古人小學之遺意矣。余以爲凡爲庠序之師者，能以是率其徒，則所謂「成人有德，小子有造」者，將復見於今日矣。於以助於後王降德之意，豈不美哉！淳熙丁未十一月甲子新安朱熹書。〔一〕

雙峰跋合編教條學則

白鹿洞教條，乃文公朱先生所集聖賢之成訓。而學則者，鄉先生程、董二公之所爲，文公嘗有取焉者也。今合二者而並揭之，一則舉其學問之宏綱大目，而使人知所用力。一則定爲群居日用之常儀，而使人有所持循，即大、小學之遺法也。學者誠能從事於此，則本末相須，内外交養，而入道之方備矣。若夫近世之所謂規者，

〔一〕跋程董二先生學則（按：疑「先」字衍，朱子實紀即無「先」），晦庵集卷八十二。

則文公不以施之鹿洞，而謂必不得已而後取之，故今亦不敢列於此云。寶祐戊午元日（1258），饒魯謹書。〔一〕

第五節　跋銘

一　跋

翼學跋

以元先生時，邪正紊亂極矣，而先生乃有乞辨邪正一疏，又推而本諸人君之心，真所謂敢犯時諱而不顧者也。古君子所以困窮終身而不與時合者，每每在此。先生既往，而其嗣陽以先生所著翼學見示，謂此乃得之煨燼之餘者。嗚呼！使先生之書悉存於世。其爲後學之利，不益溥哉！雖然，其書雖少而道則大，其詞雖近而旨則遠。究其淵源，深得程朱之秘旨而引而不發者也。學者究心於此，而能有以知其遠且大焉，則於道也亦庶幾矣。後學饒魯識。（寒松閣集卷三）〔二〕

〔一〕叢書集成，中華書局，1985。饒魯合白鹿洞教條及程董二先生學則爲一，且跋者。張伯行學規類編置二者於首。

〔二〕詹初（約1231年在世），字以元，號流塘，休寧人。著有流塘集、寒松閣集。詹初與黃榦、詹體仁、汪莘、章節夫相往來，爲學兼宗朱、陸。有關其研究參史甄陶論詹初對朱、陸思想的繼承與分判，華中學術2013年第八輯。

楊文元遺稿跋

慈湖爲博士日，能言人所不敢言，已可嘉尚，而隨齋洪君猶責言之不早。君臣朋友，皆以義合者也。慈湖不負君，隨齋不負友，其義何如哉！友人李士會〔一〕，隨齋外孫也。録慈湖所復隨齋手筆，及慈湖己卯奏札來，三復敬嘆。（同治萬年縣志卷十二，第505頁）

二　銘

鄧安人墓誌銘

安人姓鄧氏，其先南陽人。五季中有仕岳之平江者，因家邑東之龍門。七世孫銀青大夫雅仕蜀爲戎帥，見知於張忠定公詠。後平寇黔南，尤爲仁宗所眷注。安人其中女也。有淑德，生於紹熙辛亥八月二日。年二十有一，歸同邑鄉貢進士方倬，以寶祐壬子八月戊申卒，壽六十有二。其葬也，以是歲十二月庚申。子二，師古、稽古。孫四：允文、允武、允忠、允恭。女一。師古嘗受業於予，予亦不得而辭，第師古以愴慟書，未暇追述其美德以告予。予亦不得而書也，姑爲之序其世系歲月，使奉而刻諸幽銘，曰：鄉曰永寧，里曰石洪。山高水

〔一〕李士會（1226—1306），宋饒州樂平人，字有元。著有樂平廣記。

深，淑人之宫。〔一〕

第六節　語録

豫章熊大年養蒙大訓開篇「集書指意」言：則軒饒先生問雙峰饒先生曰：「令嗣初入學讀何書？」先生曰：「讀敘古千文，乃彭止堂所注者，次讀刊誤孝經。伺其略曉，方讀小學書及論孟。」〔二〕

語録一：爲學之方

爲學之方，其大略有四：一曰立志，二曰居敬，三曰窮理，四曰反身。〔三〕若夫趨向卑陋，而此志之不立，持養疏略而此心之不存，講學之功不加而所知者昏蔽，反身之誠不篤而所行者悖戾，將見人欲愈熾，天理愈微，本心一亡，亦將何所不至哉！

人之爲學，莫先於立志。立志之初，當先於分別古今人品之高下，孰爲可尊可慕而可法，孰爲可賤可惡而

〔一〕同治平江縣志卷五十二，第344頁。

〔二〕則軒饒應中，字公實，居南昌，從學於饒雙峰。宋元學案王梓材補遺：「熊遥溪從先生以得雙峰之傳，則先生雙峰之高弟也。該書誤以「性理字訓」爲雙峰所編。

〔三〕程若庸增廣字訓卷三末，雙峰曰：爲學之要，其要有四：一曰立志，二曰居敬，三曰窮理，四曰反身。

可戒，此入德之先務也。此志既立，〔一〕然後講學以明志，力行以充之，則德之進也，浩乎其不可御矣。君子之學，不守諸約，則氾濫支離，固無以爲體道之本；不知（王本爲「致」）其博，則狹陋偏黨，亦無以盡道體之全。存養省察，致知力行，闕一不可。（性理大全卷四十五學三）

今之學者，所以不能學爲聖賢者，其大患在於無志，其次在於無所守。蓋人而無志，則趨向卑陋，不足與議（王本爲「建」）高明光大之事業。勉之以道義，則曰「難知難行」；期之以聖賢，則曰「不可企及」。不過終身汩汩，爲鄉里之庸人而已，何足與有爲哉！人而無守，則見利必趨，見害必避。平居非不粗知義理，至於臨事則爲利欲所驅，而有所不暇顧，何足與有所立哉！（性理大全卷四十五，學歸類編卷十亦引）

語録二：誠敬義

誠之爲道，無所不體。自學者言之，敬所以存心也，敬立則内直。義所以制事也，義形則外方，二者皆學者切己之事。苟非有誠意以爲之，則敬非真敬，而其爲敬也必疏略；義非實義，而其爲義也必駁雜，所謂「不誠無物」也。（性理大全卷四十五學三）

語録三：仁者天地生物之心

仁者，天地生物之心，而人得之以爲心，義禮智信之理，皆具於中，而爲心之全德者也。此雖人心之所固

〔一〕「此志」，王本第468頁爲「非志」，標注「疑誤」。認爲當是「其」。

有，然學者苟無存養體驗之功，則氣質物欲有以蔽之，而無以識其體之實有於己矣。幸而有以識其體之實有於己矣，然或不能博學於文，講求義理以栽培之，則如孤根獨立而無所壅培，非特無以助其生長而使之進於盛大，亦恐風霜凋摧，而其根將不能以自存也。（性理大全卷四十五學三，學歸類編卷十亦引）

饒魯此説爲史蒙卿所採用而有所不同，謹録史説如下，以資對照：

先師果齋史先生每教學者，必首以此篇，使之揭於座右，曰：學問進修之大端，其略有四：一曰尚志，二曰居敬，三曰窮理，四曰反身。大抵爲士莫先於尚志，孔子曰「吾十有五而志於學。」孟子曰「士何事？曰：尚志。仁義而已矣。」程子亦曰：「言學便當以道爲志，言人便當以聖爲志。」苟此志不立而惟流俗之徇，利欲之趨，則終身墮於卑陋而不足與詣高明光大之域矣，何足以爲士哉！此志既立，便當居敬以涵養其本原。蓋人心虚靈，天理具足，仁義禮智，皆吾固有，聖賢之所以爲聖賢者，非自外而得之也。苟能端莊静一以涵養之，則志氣清明，義理昭著，而人欲自然退聽，以此窮理，理必明；以此反身，身必誠，乃學問之本原也。夫既知涵養其本原，則天理之全體，固渾然於吾心矣。然一心之中，雖曰萬理咸具，天敘天秩，品節粲然。苟非稽之聖賢，講之師友，察之事物，驗之身心，以究析其精微之極至，則知有所蔽而行必有所差。此大學之誠意正心修身，所以必先格物致知；中庸之篤行，所以必先博學、審問、慎思、明辨也。既知所以窮理矣，則必以其所窮之理，反之於身以踐其實。日用之間，微而念慮，著而云爲，其當然者，皆天理之公，其不當然者，皆人欲之私也。於此謹而察之，果當然乎？則充之惟恐其不廣，行之唯恐其不至；果不當然乎？則改之惟恐其不

速，去之唯恐其不盡。從事於斯，無少間斷，則人欲日以消泯，天理日以純熟，而聖賢之道，忽不自知其實有於我矣。窮則獨善其身，可以繼往聖而開來學；達則兼善天下，可以參天地而贊化育，其功用有不可勝窮者。若夫趨向卑陋，而此志不立；持養疏略，而此心不存。講學之功不加而所知者昏蔽，反身之誠不篤而所行者悖戾。將見人欲愈熾，天理愈微，本心一亡，亦將何所不至哉！書曰「惟聖罔念作狂，惟狂克念作聖。」聖狂之分，特在念、不念之間而已矣，並惟同志勉之。（小注：此本雙峰饒氏之訓。）（程氏家塾讀書分年日程，〔一〕又收入宋元學案静清學案卷八十七「果齋訓語」，學規類編以爲史説）

語録四：涵養須用敬

按雙峰語録云：「門人問涵養之道，須用敬否？」〔二〕曰：「固是如此。但工夫熟時，亦不用説敬，只是纔静便存。而今初學，却須把敬來作一件事。常常持守，久之而熟，則忘其爲敬矣。」問：「明道教人且静坐，是如何？」曰：「此亦爲初學而言。蓋他從紛擾中來，此心不定，如野馬然，如何便做得功夫！故教它静坐，待此心寧後。却做功夫。然亦非教它終只静坐也，故下『且』字。」先生因言調息箴亦不可無〔三〕，如釋氏之念佛

〔一〕文末注：果齋先生（名蒙卿，字景正，浙江鄞人，1247—1306），早師常德小陽先生（名邕，號字溪）、大陽先生（名枋，號存齋）。陽先生師涪陵晏先生（名淵，字亞夫），晏先生師朱子。

〔二〕雙峰學案有所不同，作：「問：入門涵養之道。」

〔三〕朱子所作調息箴：「鼻端有白，我其觀之。隨時隨處，容與猗移。静極而噓，如春沼魚。動極而翕，如百蟲蟄。氤氳開闢，其妙無窮。孰其尸之，不宰之功。雲卧天行，非予敢議。守一處和，千二百歲。」晦庵集卷八十五。

號、道家之數息，皆是要收此心，使之專一在此。若此心不存，則數珠之數、數息之數，皆差了。調息亦然，人心不定者，其鼻息之噓氣常長，吸氣常短，故須有以調之息數亭匀，則心亦漸定，調息又勝數息。明甫見勉齋，說「性者萬物之一原」。明甫曰：「在廬山時，饒師魯曾如此說來。」勉齋曰：「是它這事物靜了，看得如此。須是靜，方看得道理出。廬山諸人如蔡元思、胡伯量輩，皆不肯於此著功。見某有時靜坐，諸公皆見攻以爲學禪，雖宏齋亦不能不以爲慮也。看道理須是涵養，若此心不得其正，如何看得出？調息箴亦不可無。蓋心，固氣之帥。然亦當持其志、無暴其氣也。」〔一〕（程氏家塾讀書分年日程）

語録五：顔孟氣象

顔子、孟子均之爲大賢也，而一可學，一難學者，顔子如和風慶云，人皆可以仰之。孟子如泰山岩岩，可望而不可扳。其規模氣象之不同，亦以氣禀之有異故也。（性理指歸卷一、性理大全卷三十八道統）

語録六：本無難知難行事

道原於天之所命，〔二〕根於人之所性，而著見於日用事物之間，如大路然，本無難知難行之事，學者患不得其門而入耳。苟得其門而入，則由愚夫愚婦之可知可能，以至於盡性至命之地，無遠之不可到也。（性理指歸卷十

〔一〕雙峰學案把「明甫見勉齋説……看得如此」當作一條，「須是静」以下另爲一條，乃雙峰説，似不妥。

〔二〕王本「道」下有「者天下當然之理」。無「本無」的「本」。

二）

語録七：師道

師道立，則天下之不善者，皆可變而爲善。天下之不中者，皆可化而爲中，而善人豈不衆哉！善人衆則國家之用，隨取隨足。上焉可以格君心，中焉可以立政事，下焉可以移風俗，而朝廷豈有不正，天下豈有不治者哉！若昔唐虞五典之敷，掌之於契；寬栗直温之教，典之於夔。至於成、周順先王詩書禮樂以造士，而教之中和者，亦惟擇有道有德者主之，皆所以立師道也。是以天下後世，稱人才之盛，美治功之盛者，必曰唐虞、成、周。及周之衰，則學校「之政」（王本無此二字）不修而師道闕矣。於是洙泗之間，有吾夫子「者」（王本無者字）出而任其責焉。一時及門之士，如顔、曾、冉、閔之流，固已如時雨之化矣。故其德行政事，言語文學，莫不卓然皆有可稱，使夫子而得時行道，引其類而進之，則唐虞、成、周之治，有不難致者。夫子既没而得其道者，或以傳授於來嗣，或以友教於諸侯，隨其大小，亦皆於世道有所補焉。後世師道不立，學者無復講明道義，磨礱氣質之益矣。至本朝安定胡公，首倡體用之學，以淑其徒。使學者明於經義，講於時務，篤於踐履，而不爲口耳之習。故一時賢士大夫，多出其門，而散在四方者，亦皆循循雅飭。師道之立，蓋昉乎此，是後周子復得孔孟不傳之道於遺經，建圖屬書，以覺來學，而程子兄弟實紹其傳。於是益推古者大學教人之法，以淑諸人，以傳諸後。而我文公先生，又從而光大之，淵源所漸，遍及海内有志之士。探討服行而推其所得，以正主庇民者，不絶於時。能使大義既乖而復正，公道久屈而復伸者，皆夫人之力也。師道之立，於是爲盛。（性理指歸卷十

五、性理大全卷五十二學二，古今圖書集成交誼典）

語録八：義理與舉業

義理與舉業初無相妨，若一日之間，上半日將經傳討論義理，下半日理會舉業，亦何不可？況舉業之文，未有不自義理中出者。若講明得義理通透，則識見高人，行文條暢，舉業當益精。若不通義理，則識見凡下，議論淺近，言語陋俗。文字中十病九痛，不自知覺。何緣做得好舉業，雖没世窮年，從事於此，亦無益也。（性理大全卷五十五）〔一〕

語録九：人與物禀天地之氣而生

門人史泳問曰：「人與物禀天地之氣而生，其生也同乎？不同乎？」曰：「生也同，於生也有不同。」泳曰：「何謂也？」曰：同也，人與物皆得氣而生也；不同也，人得氣之正，物得氣之偏。夫人之生也直而正，頭圓象天，足方象地，兩目象日月，九竅百骸象山川，心之靈，包乎天地；才之美，制乎萬物。食則鼎鼐，服則冠裳，居則宫室，出則車馬。吉凶禍福，知往知來，知微知彰，非得氣之正與？物之生也。草木本下而末上，鳥獸魚蟲，首前而尾後。在於草者，其毛似草，牛馬之類是也。在於木者，其羽似菜，鸞雀之類是也。角者折齒，羽者兩足，陸者莫能淵，水者莫能藪。非得氣之偏與？傳曰：人爲萬物最靈。天地不足者，亦能補。然當

〔一〕「按此兩説，切中科儒之弊，儘可反復玩味。」（權相一清臺先生文集卷九答蔡斐卿）

與天地配，不可以萬物論。（同治萬年縣志第371頁，卷九格言）〔一〕

言「不」、言「弗」、而不言「勿」，亦程子成德□□□。（程若庸增廣字訓）

〔一〕宋元學案引此句，末句稍有不同。史泳嘗述雙峰之言曰：「人爲萬物之靈，天地不足者亦能補，故人當與天地配，不當與萬物倫。」「故人當與天地配，不當與萬物倫，是爲饒雙峰之言。意思甚好，士當以是立心」。（田愚艮齋先生文集後編卷九答裴敬祚）

後世評述

（一）「**此公學問粹明**」（與宋東山書，宋陽枋字溪集卷三）「雙峰先生今時安在，想亦不復更出。」（與台州知府趙德父秘書札子，字溪集卷三）

（二）**雙峰饒氏名魯，餘干人也，講理極精**（元白珽湛淵靜語卷一）

（三）「**北山之名，豈愧石洞**」

竊惟先生學紹紫陽之傳道，著金華之望。潔身叔季，有見於幾……或謂昔雙峰饒魯，亦勉齋門人，前代奉祀有石洞書院，何子之學，不下饒公；北山之名，豈愧石洞？謂宜即其所居，建立書院，彰示褒寵，以補遺闕。（代請立北山書院文，元吳師道禮部集卷二十一）

（四）「**雙峰融貫朱子之論，時有失其真處**」

自有四書集注後，唯勉齋、西山、雙峰暨胡先生多所發明，皆是於四書中有真見者。雙峰融貫朱子之論，時有失其真處。胡先生必欲章章出一通旨，是以過求處尤不少耳。輯釋於諸家議論皆有去取，則所謂「不敢録」者，似不必獨於胡先生説破也。伯武嘗對子韶

言之，亦不可不知耳。（答倪仲弘先生書一，趙汸東山存稿卷三）

（五）「超然特有獨見於朱子言論之外」

饒氏四書紀聞，近世有鄉先生批之曰：「雙峰先生見識高明，體認精切，超然特有獨見於朱子言論之外，非（故鈔本作固）求異也。乃自是一見，亦頗有切於學者受用。後學當以朱子四書自作朱子四書看，饒氏四書自作饒氏四書看，如朱子言伏羲易、文王易、周公易、孔子易可也。若輕肆詆毀，或滯於己見，或執（鈔本作熟）於朱子說，但憎而不知其善，非惟有類僭誕，亦欠詳玩之功。蓋理之所在，亦不妨異而同，同而異，但義理大體無差，文義各有見，盡不妨。然未熟朱子書，亦未可遽議此書也。況中間亦有發朱子之所未發者，亦有明朱子之所已明者，功亦不少。蓋其所論，皆書於朱子書之後，非不識朱子者也。」〔一〕（管窺外篇卷下）

〔一〕史按：「竊謂易與四書不同。蓋易道無窮，而四書之旨有定。易之道必更歷四聖人之手而後備，羲、文、周、孔，隨世立教，各有所取，而非有所相反也……易道無窮，四聖各有所取，初不相妨也。若四書則是聖賢之格言，一章一句，各各自有一義，而諸儒注釋，或數義不同者，不得聖賢立言之本旨，未得爲定說也。朱子集注、章句，正欲折衷諸家不同之說，從其是者以爲一定之說耳。而雙峰之說，往往又多與之相反。若雙峰者是，則朱子猶未得爲定也。若朱子者已定，則雙峰不得爲是矣。無兩是皆定之理。今曰朱子四書、雙峰四書，則四書乃孔、曾、思、孟四書，非朱子、饒氏所得專者。若以其切於學者受用，則朱子以前諸家之說，何者不切於學者受用邪？而欲皆存之，可乎？引易爲喻，殊未切當。」（管窺外篇卷下）

（六）「故卒成一家之學如此」

書者，修齊治平之方也。聖作明述，昭昭具存，猶之於醫，定標本，察虛實，按而用之，無難焉。而猶云方多效少者，非方之罪也。理學至伊洛而大明，逮考亭而益精，學者家庋其書，歸而求之，有餘矣。而拘者束章句，虛者掠聲稱，專門户以爲高，遊辭説以爲達，若存若亡（程鉅夫集作「若存亡」），愚智交病。雙峰饒先生最晚出，徒得從其高第弟子游，乃獨泳澤窮源，抉根披枝，共派而分流，異出而同歸，廓然煥然於此也。僕不肖，少獲事徽庵程先生，知雙峰之學爲詳。蓋二先生之志同，其造詣亦同。今觀雙峰之於言，抑何其富也！大道之不明，非書之不多。若雙峰之書，政患其未多耳。其子轍抱以示予，凡若干卷，且求言以發。夫雙峰之書，顧待予而發哉？獨念前輩典刑漸落，後生聞見之外，誦詩讀書而不知其人，可乎？因爲序其梗概。蓋雙峰慕學甚早，力棄場屋，尋師取友，刻意斯文，故卒成一家之學如此。嗟夫，士誠不可不尚志也。後生可畏，詎不信然！好德之士，有能刊而佈之四方，則後之學者，雖不幸而不遇親發藥焉，而得是書讀之，其亦庶乎不終

病也已！[一]（程鉅夫雙峰先生文集序）

（七）「其間最有超卓之見者，饒氏也」

中庸經朱子訓釋後，説者亦多，其間最有超卓之見者，饒氏也。有融會之妙者，思正李先生也；精於文義，切於體認者，樓山袁氏述吴氏之説也。今兹旁注，既各取其長矣。（朱升朱楓林集卷三跋中庸旁注後，第292頁）

（八）「雙峰蓋亦不盡同於朱子者」[二]

雙峰亦勉齋之一支也，累傳而得草廬。説者謂雙峰晚年多不同於朱子，以此詆之。予謂是未足以少雙峰也，獨惜其書之不傳。（宋元學案序録）

百家謹案：黄勉齋榦得朱子之正統，其門人一傳於金華何北山基，以遞傳於王魯齋柏、金仁山履祥、許白云謙。又於江右傳饒雙峰魯，其後遂有吴草廬澄，上接朱子之經，可謂盛矣。

〔一〕程鉅夫集卷十四，第159—160頁，吉林文史出版社，2009。應注意的是，宋舒邦佐（1136—1202）亦號雙峰，有雙峰猥稿、雙峰先生存稿、雙峰先生文集存世。此外，周密癸辛雜識對道學多詆毁污蔑之能事。

〔二〕浙江古籍出版社，1986。

祖望謹案：草廬嘗曰：「朱子中庸章句、或問，擇之精，語之詳矣。惟精也，精之又精，鄰於巧；惟詳也，詳之又詳，流於多。其渾然者，巧則裂；其粲然者，多則惑。澄少讀中庸，不無一二與朱子異。後觀饒伯輿父所見亦然，恨生晚，不獲就正之。」則雙峰蓋亦不盡同於朱子者。（宋元學案卷八十三之雙峰學案）

（九）同治萬年縣志所涉雙峰者

萬年傳雙峰饒氏之學，士風獨醇於他邑，而鄱、餘、樂、貴屬萬年者，未嘗無科第也。問以姓名，無多知者。語及雙峰先生，則雖深山窮谷之士，皆知敬重之，所以貴於天壤者，不專以科第爾矣。（卷十，蔡毅中改建儒學記，第398頁）

鄉之科名，素甲海內，而古今之所景仰者，惟雙峰爲最。雙峰一布衣耳，聞之莫不起敬，則道學之與爵禄，軒輊有分矣。（卷十，蔣水修重建儒學碑記，第402頁）

「士之入庠序者，淳意發文，時有雙峰饒氏之遺風。」（卷十，翟世琪改建學宮碑記，第406頁）

「聞之地以人傳，人亦以地傳。萬年山麓有書院，顏曰石洞。宋儒饒伯輿先生講學地也，派衍鵝湖，鹿洞。」（卷十王載庸修石洞書院記，第420頁）

然則廓曹啓饒，以大紫陽之傳者，柴公之功更大也。故宋於雙峰敕從祀，又敕建專祠。而公則僅入鄉賢一祠已耳，似雙峰掩出公右。（李繼聖柴公强恕專祠記，第422頁）

我來云樹間，兩峰勢如削。舊有幽人居，結廬向林壑。著述聊自娛，源流本濂洛。帶草長空山，鳥啼花自落。百世仰高風，欲尋讀書樂。（卷十一彭棣華過雙峰先生讀書處，第759頁）

峭勢插雲霄，開闔環山屋，昔有讀書人，德音滿空谷。研道契聖經，探元泄秘軸。群言歸折衷，至妙無反覆。藏矣賦歸休，吾好從幽獨，潛污媚靈珠。穢藪混荆璞，寥寥五百年，正學餘芳躅。我來謁荒祠，書帶縈甃緑，飛鼠過土垣。封豕走險麓，誰云單薄鄉，高軒自鴻鵠，薦茅不能去，庶以將虔服。（清饒開運謁雙峰祠卷十一，第759頁）

（十）朝鮮學者評價

四書輯注，其爲説者多矣。惟饒、胡、陳三氏爲最。其中饒氏務在別立己論，往往與章句集注矛盾掣肘者不勘。胡氏固爲論辨其説，以趨於正，而猶或未免自犯其戒。惟新安未嘗別立己論，而獨能深明朱子之微旨，幾無一言之相背者。此其高明端的，非後儒之所易及，是足爲三氏學問優劣之辨。但饒、胡之業，比新安爲稍廣耳。（朴世采南溪先生朴文純公文正

集卷五十四隨筆録）

第使此老之意，在於別成一書，以易集注章句，則都無可説。此則不然，只因集注章句之意，而爲之推説而已，不過如饒雙峰、陳新安之爲耳。（尹拯明齋先生遺稿卷之十二與朴和叔）

昔者朱子緒正經書，立萬世道學之淵源。未幾宋元之間王魯齋、金仁山乃或柝其篇章，饒雙峰、胡雲峰乃或岐其旨趣，宜其首蒙僭貳之罪也。然而當時論者稱以嫡傳，又稱發明其旨。（朴世采南溪先生朴文純公文正集卷八十二議政府左議政謚文孝浦渚先生趙公行狀）

公之行誼如汪（真）西山，學問如饒雙峰，節操如劉静修。合有墓道文字，以傳示於後學。（申暻直菴集卷二十默齋梁教官傳）

且也董鄱陽於易，反朱子之論四象；饒雙峰於中庸，改朱子之分四節，而世不以董、饒爲非者。蓋董、饒之説，不敢以朱子之學爲高下，而朱子之學，亦不以董、饒之説爲輕重故也。今我徒能讀古人書，自知不及人遠矣，豈敢務爲狂僭之説，猥樹瑣屑之見也。篇中臆説，雖未合於傳義，而不過爲愚者之千慮。（朴守儉林湖集卷五對友責）

朱門後來，如陳北溪、饒雙峰，則似道問學意思多。黄勉齋、李敬子，則似尊德性意

思多。而勉齋、敬子守得晚年指示本體之旨者，此恐較爲真切。而但見勉齋與敬子、雙峰書，則於窮理一邊説得大歇後，恐不能無少偏，且或致後弊耳。（李顯益正菴集卷十九漫録）

且如胡雲峰、陳新安、饒雙峰、盧玉溪之説，時與經旨不相襯簟，反害經文者亦多有之，而都不蒙一掊擊，何也？尊畏先輩，自是長厚之風。而於義理毫髮不容差互處，亦不可放下一邊。（趙述道晩谷先生文集卷五與鄭士仰）

四書小注之編成在皇明永樂年間，而陳北溪膚而文勝，陳櫟軒巧而不帖，饒雙峰華而欠實，胡雲峰鑿而相證。（趙述道晩谷先生文集卷六答姜子順）

四書小注多誤後生，如饒雙峰、胡雲峰、盧玉溪之説尤不可看。又曰：四書小注一切掃去，只純用朱子説話。（金相進濯溪集卷七渼江語録）

雙峰最用力於窮理，而有繳繞破碎之病，勉齋嘗攻其「道有精粗」之説，謂「不待七十子喪，而大義乖云云」。（李象靖大山先生文集卷十九答權景晦）

若以訓詁辨説而求之，先儒中新安陳氏、雙峰饒氏注解最號明透，而彼二儒者於道，竟亦何得焉？（李獻慶艮翁先生文集卷十三答玉西李進士）

我國先正臣李彦迪撰大學補遺，異於朱子者甚多。蓋義理無窮，雖先賢之説，其或有未盡處，亦不能免也。朱子平生師法程子，其尊信極矣。饒魯、陳櫟皆私淑於朱門，其尊信朱子亦極矣。然聖賢窮理之法、義理是非，雖毫釐之微必須卞析之，使此理明於世不可含糊放過也。故雖先賢之言，亦必論其是非，不以爲嫌也。夫以程朱之言，或未免有可議處，則雖李滉之言，何可謂盡無差處乎？（趙翼浦渚先生集卷六）

後記

文獻的研究與思想的探討具有內在共生關係。近年來中國哲學研究的一個突出特點是通過新文獻的發現、整理來帶動相關領域理論研究的深化。典型者是出土文獻的發現與先秦儒家、道家等學派思想研究的興盛。不僅如此，在宋明理學領域，如陽明後學研究，亦是隨大批陽明後學著作的整理出版，有力支撐、帶動了相關研究的持續走熱。更早一點，在二十世紀八十至九十年代，海外新儒家文獻的引進，同樣催生了新儒家研究的熱潮。

在對朱子門人後學，尤其是雙峰學派十多年來的研究中，我深刻地領會到理學與文獻关系的重要。我與饒雙峰的接觸，始於二〇一二年，其時在關於「江右四書學」課題的研究中，發現了有關饒雙峰文本的存在，即清人王朝渠輯佚的饒雙峰講義，這是目前有關饒雙峰的唯一傳世文本，書不厚，分十六卷，計一百二十八頁。二〇一三年春，陳來先生、

朱傑人先生代表中華朱子學會，奔赴南昌，召開了一次「朱子門人後學研究」的小規模研討會，意在推進「朱子門人後學」這一相對滯後領域的研究。我選擇了以饒雙峰为題，加入整個團隊研究中。按照當時規劃，研究對象的入選原則，是首選有著作傳世者，如黃榦、張洽、真德秀、魏了翁等。嚴格來説，雙峰並無完整著作傳世，但我當時想應該能在現有饒雙峰講義輯佚本的基礎上多少有所補充。[二] 事實上，在研究過程中我真切領會朱子門人後學研究的一個難處在於：盡管宋代朱子後學人多勢衆，但因年代久遠，在文本保存上反而不如陽明後學，有著作流傳的學者很少。在這種情況下，有些研究只能通過輯佚來開展。[三]

特別感謝中國社會科學院哲學研究所張志强所長及劉豐、任蜜林、匡釗等諸位師友的幫助，使得本書有幸納入「中外哲學典籍大全・中國哲學典籍卷」叢書，感謝在搜集整理

〔一〕陳來先生在近期的訪談和自述中也多次談到這個項目。

〔二〕這方面，田智忠教授是很突出的，他已經輯佚了三册上百萬字的輔廣集輯釋出版（福建教育出版社，2017），最近又整理完成了黃榦集（中華書局待出版）。

雙峰文獻資料過程中給予幫助和教導的各位師長，感謝本書責編李嘉榮女史辛苦細致的工作，感謝李鑫、姬旭東、第五兆禹、程思涵、崔翔、劉卓然等同學爲本書校對付出的辛勞。限於本人學力，書中錯謬恐不少，敬祈諸位方家不吝指正。

中外哲學典籍大全・中國哲學典籍卷
已出版書目

《關氏易傳》《易數鈎隱圖》《删定易圖》，劉嚴點校。

《周易口義》，〔宋〕胡瑗著，白輝洪、于文博、［韓］徐尚賢點校。

《周易玩辭》，〔宋〕項安世著，杜兵點校。

《周易内傳校注》，〔清〕王夫之著，谷繼明、孟澤宇校注。

《周易外傳校注》，〔清〕王夫之著，谷繼明校注。

《易説》，〔清〕惠士奇著，陳峴點校。

《易漢學新校注（附易例）》，〔清〕惠棟著，谷繼明校注。

《周易學》，曹元弼著，周小龍點校。

《易緯集校》，佚名著，任蜜林集校。

《詩緯集證校注》，〔清〕陳喬樅著，任蜜林校注。

《家禮》，〔宋〕朱熹著，和溪點校。

《讀禮疑圖》，〔明〕季本著，胡雨章點校。

《王制通論》《王制義按》，程大璋著，吕明烜點校。

《春秋釋例》，〔晉〕杜預著，徐淵整理。

《春秋尊王發微》，〔宋〕孫復著，趙金剛整理。

《春秋集注》，〔宋〕張洽著，蔣軍志點校。

《春秋權衡》，〔宋〕劉敞著，吕存凱、崔迅銘、楊文敏點校。

《春秋本例》，〔宋〕崔子方著，侯倩點校。

《春秋集傳》，〔宋〕張洽著，陳峴點校。

《春秋師説》，〔元〕黄澤著，〔元〕趙汸編，張立恩點校。

《春秋闕疑》，〔元〕鄭玉著，張立恩點校。

《春秋屬辭》，〔元〕趙汸著，張立恩整理。

《宋元孝經學五種》，曾海軍點校。

《孝經集傳》，〔明〕黄道周撰，許卉、蔡傑、翟奎鳳點校。

《孝經鄭注疏》《孝經講義》，常達點校。

《孝經鄭氏注箋釋》，曹元弼著，宫志翀點校。

《孝經學》，曹元弼著，宫志翀點校。

《四書辨疑》，〔元〕陳天祥著，光潔點校。

《四書管窺》，〔元〕史伯璿著，崔翔點校。

《四書詳説》，〔明〕曹端著，蔡定超點校。

《張九成集》，〔宋〕張九成著，李春穎點校。

《朱熹〈小學〉古注今譯》，〔宋〕朱熹、劉清之編，唐紀宇譯。

《錢時著作三種》，〔宋〕錢時著，張高博點校。

《饒魯集》，〔宋〕饒魯著，許家星輯。

《默堂集》，〔宋〕陳淵著，朱學博點校。

《湛甘泉先生文集》，〔明〕湛若水著，王文娟點校。

《吴澄集》，〔元〕吴澄著，方旭東、光潔點校。

《涇皋藏稿》，〔明〕顧憲成著，李可心點校。

《高子遺書》，〔明〕高攀龍著，李卓點校。

《閑道録》，〔明〕沈壽民撰，雍繁星整理。

《李卓吾批評陽明先生道學鈔》，〔明〕王守仁原著，〔明〕李贄選評，傅秋濤點校。

《李卓吾批評王龍谿先生集鈔》，〔明〕王畿原著，〔明〕李贄評

點，傅秋濤點校。

《小心齋劄記》，〔明〕顧憲成著，李可心點校。

《四存編》，〔清〕顏元著，王廣點校。

《太史公書義法》，孫德謙著，吴天宇點校。

《復禮堂述學詩》，曹元弼撰，許超傑、王園園點校。

《肇論新疏》，〔元〕文才著，夏德美點校。

更多典籍敬請期待……

封面設計：宋微微

ISBN 978-7-5227-4602-9

定價：228.00 元

掃一掃
獲得更多新書信息