

《明儒學案》卷八〈河東學案下〉呂柟學案

課堂報告資料

孫致文

呂柟（涇野先生，1479—1542）

《明儒學案·師說》

關學世有淵源，皆以躬行禮教爲本，而涇野先生實集其大成。觀其出處言動，無一不規於道，極之心術隱微，無毫髮可疑，卓然閔、冉之徒，無疑也。異時陽明先生講良知之學，本以重躬行，而學者誤之，反遺行而言知。得先生尙行之旨以救之，可謂一髮千鈞。時先生講席，幾與陽明氏中分其盛，一時篤行自好之士，多出先生之門。

一、關於「大禮議」

○參見《明實錄》、《明史·楊廷和傳》等

○毛奇齡《西河合集·辨定嘉靖大禮議》：

明正德十六年三月，武宗皇帝崩，無子。大學士楊廷和等議立興獻王子厚燧爲後（興獻王者，憲宗子也。憲宗生十皇子，長孝宗，次興獻王。弘治七年，興獻王之國安陸州。正德二年，生厚燧，即世宗也。時年十五歲。）……上命禮官集議崇祀興獻王典禮。禮部尙書毛澄請于大學士楊廷和，廷和出漢定陶王、宋濮王事授之，曰：「此篇爲據。異議者即奸諛，當誅。」禮部侍郎王瓚語稍不合，即出爲南侍郎，而以侍讀學士汪俊代之。尙書毛澄會公卿臺諫等官六十餘人上議，……襲宋英宗故事，以孝宗爲「皇考」，改稱興獻王爲「皇叔父興獻大王」，興獻王妃爲「皇叔母興獻大王妃」，皇上自稱「姪皇帝」。帝覽曰：「父母可移易乎？其再議。」於是廷和及蔣冕、毛紀等復上言：「程頤濮議最得禮義之正，斷宜稱『皇伯考興獻大王』。」尙書澄、侍郎俊等六十餘人，亦復上議如廷和言。帝不聽，仍命博考典禮，以求至當。廷和乃上言：「舜不追崇瞽瞍，漢世祖不追崇南頓君，皇上宜以此爲法。」于是澄等七十餘人又上議，且錄魏明帝詔文以上。……七月，〔禮部〕觀政進士張璠上〈大禮疏〉曰：「（節略）朝議謂皇上入嗣大統，宜稱孝宗皇帝爲皇考，改稱興獻王爲皇叔父興獻大王，不過拘執漢定陶王、宋濮王故事耳。夫漢衰、宋英皆預立爲皇嗣，而養之於宮中，則猶爲人後者也，故師丹、司馬光之論施于彼時猶可。今皇上入繼大統以爲天下者，祖宗之天下，亦天下之天下也，故遺詔直曰『興獻王長子，倫序當立』，初未嘗明著爲『孝

宗後』，則階下之興，實所以承祖宗之統，而順天下之人心者也。比之預立為嗣、養之宮中者，較然不同。……《禮》長子不得為人後，況興獻王惟生上一人；利天下而為人後，恐子無自絕其父之義。故皇上為繼統武宗而得尊崇其親則可，謂嗣孝宗以自絕其親則不可。……夫『繼統』與『繼嗣』不同，非必父死子立也。……臣竊謂今日之禮，宜別為興獻王立廟京師，使得隆尊親之孝，則興獻大王不失其為父，聖母不失其為母矣。」

疏入，上遣司禮監官送至內閣，廷和曰：「書生焉知國體！」復持入，上熟覽之，喜曰：「此論一出，吾父子必終可完也。」是日，帝御文華殿，召廷和、冕紀入，諭曰：「至親莫若父母」，因授以手敕曰：「卿等所言，俱有見第，朕罔極之恩無由報耳。今當尊父為『興獻皇帝』，母『興獻皇后』，立興獻皇帝廟于京師。」廷和曰：「皇上聖孝，臣豈不知。《禮》謂所後者為父母，而謂所生為伯叔父母，蓋不惟降其服，又異其名也。臣等不敢阿諛順旨。仍封還手敕，不稱考、不立廟。」

二、《明儒學案》所錄「呂涇野先生語錄」分類摘抄

黃宗義：「先生之學，以格物為窮理，及先知而後行。而先生所謂窮理，不是泛常不切於身，只在語默作止處驗之；所謂知者，即從聞見之知，以通德性之知，但事事不放過耳。大概工夫，下手明白，無從躲閃也。」（頁一五一）

（一）理氣相即，性從氣出

○ 本泰問「夜氣」。曰：「……孟子此言氣字，即有性字在。蓋性字何處尋？只在氣字求。但有本體與役於氣之別耳，非謂性自性、氣自氣也。彼惻隱是性發出來的情也，能惻隱，便是氣做出來，使無是氣，則無是惻隱矣。先儒喻氣猶舟也，性猶人也，氣載乎性，猶舟之載乎人，則分性氣為二矣。試看人於今何性不從氣發出來？」（頁一五九）

○ 皋陶說「九德」，皆就氣質行事上說，至商、周始有禮義性命之名。宋人卻專言性命，謂之道學，指行事為粗跡，不知何也？（頁一五九）

《尚書·皋陶謨》：

皋陶曰：「寬而栗（性寬弘而能莊栗），柔而立（和柔而能立事），愿而恭（慤愿而恭恪），亂而敬（有治而能謹敬），擾而毅（擾，順也。致果為毅），直而溫（行正直而氣溫和），簡而廉（性簡大而有廉隅），剛而塞（剛斷而實塞），彊而義（無所屈撓，動必合義）。彰厥有常，吉哉！（彰，明。吉，善也。明九德之常以擇人而官之，則政之善。）」

○ 先生曰：「聖賢每每說性命來，諸生看還是一個、是兩個？」章詔曰：「自天賦與為命，自人稟受為性。」先生曰：「此正是《易》『一陰一陽之謂道』一般。」

子思說『自天命便謂之性』，還只是一個。朱子謂『氣以成形而理亦賦』，還未盡善。天與人以陰陽五行之氣，理便在裏面了，說個亦字不得。」陳德夫因問：「夫子說性相近處，是兼氣質說否？」先生曰：「說兼亦不是，卻是兩個了。夫子此語與子思元是一般。夫子說性元來是善的，便相近，但後來加著習染便遠了；子思說性元是打命上來的，須與離了便不是。但子思是恐人不識性的來歷，故原之於初，夫子因人墮於習染了，故究之於後，語意有正反之不同耳。」（頁一六四）

- 邦儒問：「近日朋友講及《大學》，每欲貫誠意於格物之前，蓋謂以誠意去格物，自無有不得其理者，如何？」先生曰：「格、致、誠、正，雖是一時一串的工夫，其間自有這些節次。且如佛子寂滅，老子清靜，切切然，惟恐做那仙佛不成，其意可為誠矣，然大差至於如此，正為無格物之功故也。但格致之時，固不可不著實做去，格致之後，誠意一段工夫亦是不可缺也。」（頁一六二）

（二）以格物為窮理

甲·於切己處格物

- 論格物致知，「世之儒者辨論莫太高遠乎」？先生謂：「若事事物物皆要窮盡，何時可了。故謂只一坐立之間，便可格物。何也？蓋坐時須要格坐之理，如尸是也；立時須要格立之理，如齋是也。凡類此者，皆是如是，則知可致而意可誠矣。」又曰：「先就身心所到、事物所至者格，久便自熟。或以格為度量，亦是。」（p.157）

《禮記·曲禮上》：「坐如尸，立如齊。」「坐如尸」鄭注：「視貌正。」「立如齊」鄭注：「磬且聽也。齊，謂祭祀時。」孔疏：「立如齊者，人之倚立多慢不恭，故戒之云：倚立之時雖不齊，亦當如祭前之齊，必須磬折屈身。」

- 南昌裘汝中問：「聞見之知，非德性之知。」先生曰：「大舜聞一善言，見一善行，沛然莫之能禦，豈不是聞見？豈不是德性？」「然則張子何以言不梏於見聞？」曰：「吾之知本是良的，然被私欲迷蔽了，必賴見聞開拓、師友夾持而後可。雖生知如伏羲，亦必仰觀俯察。」汝中曰：「多聞擇其善而從之，多見而識之，乃是知之次也。是以聖人將德性之知，不肯自居，止謙為第二等工夫。」曰：「聖人且做第二等工夫，吾輩工夫只做第二等的也罷。殊不知德性與聞見相通，原無許多等第也。」（頁一五四）

張載《正蒙·大心》：

世人心，止於聞見之狹。聖人盡性，不以見聞梏其心，其視天下無一物非我；孟子謂盡心則知性、知天，此也。天大無外，故有外之心不足以合天也。見聞之知，乃物交而知，非德性所知；德性所知，不萌於見聞。

- 問：「格物之格，有說是格式之格，謂致吾之良知在格物，格字不要替他添出窮究字樣來，如何？」先生曰：「格物之義，自伏羲以來未之有改也。仰觀天

- 文，俯察地理，遠求諸物，近取諸身，其觀察求取即是窮極之義。格式之格，恐不是孔子立言之意，故曰自伏羲以來未之有改也。」(頁一六七～一六八)
- 章詔問「格物」。先生曰：「這個物，正如《孟子》云『萬物皆備於我』物字一般，非是泛然不切於身的。故凡身之所到，事之所接，念慮之所起，皆是物，皆是要格的。蓋無一處非物，其功無一時可止息得的。」聶靳曰：「某夜睡來有所想像，念頭便覺萌動，此處亦有物可格否？」先生曰：「怎麼無物可格？君子無終食之間違仁，造次必於是，顛沛必於是，亦皆是格物。」章詔因曰：「先生格物之說切要，是大有功於聖門。」先生曰：「也難如此說，但這等說來，覺明白些，且汝輩好去下手做工夫矣。」(頁一六三～一六四)
- 詔云：「近日多人事，恐或廢學。」先生曰：「這便可就在人事上學。今人把事做事，學做學，分做兩樣看了，須是即事即學，即學即事，方見心事合一，體用一原的道理。」因問：「汝於人事上亦能發得出來否？」詔曰：「來見的亦未免有些俗人。」先生曰：「遇著俗人，便即事即物，把俗言語譬曉得他來，亦未嘗不可。如舜在深山、河濱，皆俗人也。」詔顧語象先曰：「吾輩今日安得有這樣度量！」(頁一六五)
- 先生曰：「汝輩做工夫，須要有把柄，然後纔把捉得住，不然，鮮不倒了的。故叉手不定，便撒擺；立腳不定，便那移。」(頁一六二)

乙·重視下學

- 李樂初見先生，問：「聖學工夫如何下手？」先生曰：「亦只在下學做去。」先生因問：「汝平日做甚工夫來？」和仲默然良久不應。先生曰：「看來聖學工夫只在無隱上就可做得。學者但於己身有是不是處，就說出來，無所隱匿，使吾心事常如青天白日纔好。不然，久之積下種子，便陷於有心了。故司馬溫公謂『平生無不可對人說得的言語』，就是到建諸天地不悖，質之鬼神無疑，也都從這裏起。」(頁一六三)
- 先生謂諸生曰：「我欲仁，斯仁至矣。今講學甚高遠，某與諸生相約，從下學做起，要隨處見道理。事父母這道理，待兄弟妻子這道理，待奴僕這道理，可以質鬼神，可以對日月，可以開來學，皆自切實處做來。」大器曰：「夫仁亦在乎熟之而已矣！」曰：「然。」(p.155-156)
- 問：「交友居家處世，不能皆得善人甚難處。」先生曰：「此須有憐憫之心方好，能憐憫，便會區處。如妻妾之愚，兄弟之不肖，不可謂他不是也。此仁知合一之道。」(頁一五二)
- 問：「患交接人。」先生曰：「須要寬綽些，不可拘拘守秀才規矩，見大人君子，進退升降、然諾語默皆是學。」(p.153)
- 問「爲學」。曰：「只要正己。孔子曰：『上不怨天，不下尤人，知我者其天乎！』若求人知，路頭就狹了。天打那處去尋，只在得人，得人就是得天。《書》曰：『天視自我民視，天聽自我民聽。』」學者未省。曰：「本之一心，驗之一身，施之宗族，推之鄉黨，然後達之政事，無往不可。凡事要仁有餘而義不足；則

人無不得者。」(p.156)

- 問「存心之說」。曰：「人於凡事皆當存一個心，如事父母兄長不待言矣。雖處卑幼，則存處卑幼之心；處朋友，則存處朋友之心。至於外邊處主人，亦當存處主人之心。以至奴僕，亦要存一點心處之。皆不可忽略，只如此便可下學上達。《易》之理，只是變易以生物，故君子變易以生民。」(頁一六〇)

(三) 修養工夫

甲·戒懼、慎獨

- 詔問：「修道之教如何？」先生曰：「修是修爲的意思，戒懼慎獨便是修道之功。」(頁一六四)

※「戒慎恐懼」就是敬，也就是動容貌，整思慮。

- 康恕問：「戒慎恐懼是靜存，慎獨是動察否？」先生曰：「只是一個工夫，靜所以主動，動所以合靜。不睹不聞，靜矣，而戒慎恐懼便惺惺，此便屬動了。如大《易》『閑邪存其誠』一般，邪閑則誠便存，故**存養省察**工夫，只是一個，更分不得。」(頁一六三)

※中庸：「是故君子戒慎乎其所不睹，恐懼乎其所不聞。」朱子：「言雖不睹不聞之際，亦致其慎；則睹聞之際，其慎可知。」即「無時不戒懼也」。(《語類》頁一五〇五)

※「惺惺」，清醒。「常惺惺」就是「戒慎恐懼」，常保持心的虛靈明覺，不是昏昧無知覺，因此是動。

※朱子引程頤之言：「曰：『莊整齊肅，則心便是一。一則自無非僻之干，存之久而天理明矣。』至其門人謝良佐之言，則曰：『敬是常惺惺法。』尹焞之言則曰：『心能收斂其心，不容一物，則可以謂之敬矣。』(《朱子文集》卷十五〈經筵講義〉，冊二頁四九二)

※「閑邪存其誠」，語出《易·乾·九二》〈文言傳〉。李鼎祚《周易集解》引宋衷曰：「閑，防也。」

去除不善，便能心存誠敬，便是「主一」朱子：「只是覺見邪在這裏，要去閑他，則這心便一了。所以說道閑邪，則固主一矣；既一則邪便自不能入，更不消說又去閑邪。恰如知得外面有賊，今夜用須防他，則便惺了；既惺了，不須更說防賊。」(《語類》頁二四六五)如何使心「能一」？要「閑邪」。如何「閑邪」？心一便能「閑邪」。

※朱子「主一兼動靜而言。」又說「主一似『持其志』，閑邪似『無暴其氣』。」(皆見於《語類》頁二四六五)

※於未發之時「戒慎恐懼」，屬存養的工夫，承此存養的工夫以「慎獨」，則是省察的開始。

- 先生謂諸生曰：「學者只隱顯窮達，始終不變方好。今之人對顯明廣眾之前，

一人焉，閒居獨處之時，又一人焉；對富貴又一人焉，貧賤又一人焉。眼底交遊所不變者，惟何粹夫乎！」（頁一五七）

※何粹夫，明人何塘，字粹夫，號柏齋。見《明儒學案·諸儒學案中》。「生而端重，不事嬉戲，人以為呆。」（下冊，頁四七二）「先生以儒者之儒，當務之為急，細而言語威儀，大而禮樂刑政，此物之當格而不可後者也。（下冊，頁四七三）《關學編·呂涇野先生傳》：「時何粹夫塘為編修，以道自守，不為流俗所喜，先生日相切劘歡如也。會西夏擾亂，疏請上入宮御經筵，親政事，不報。瑾惡其言，益銜甚。乃與粹夫相繼引去。」

○問「慎獨工夫」。曰：「此只在於心上做，如心有偏處，如好欲處，如好勝處，但凡念慮不在天理處，人不能知而已所獨知，此處當要知謹自省，即便克去。若從此漸漸積累，至於極處，自能勃然上進。雖博厚高明，皆是此積。」（頁一六〇）

※此說與朱熹所說近同。朱子「大率克己工夫，是自著力做底事，與他人殊示相干。緊緊閉門，自就身上子細體認，覺得才有私意便克去。」（《語類卷四一》）

※如此說慎獨，優點是方便可行、時時可行，但問題是：人如何得知「念慮是否在天理處」？靠的是自身的修養。→人欲消，則天理自然能明。朱子認為人心至靈，何理不知、不曉，但為什麼不明？一是由於氣稟之偏，二是被物欲所擾，就如同眼睛被外界的顏色所蒙蔽，耳朵被外界的聲音所擾亂，鼻子被外界的香臭所混淆，口被外界的味道所迷惑，身體被安佚所迷惑。改變氣稟之所偏，擯棄物欲之所擾，心便能恢復靈明，而無所不照。

○呂潛問：「欲根在心，何法可以一時拔得去？」先生曰：「這也難說。一時要拔去，得須要積久工夫才得就。且聖如孔子，猶且十五志學，必至三十方能立，前此不免小出入，時有之。學者今日且於一言一行差處，心中即便檢制，不可復使這等。如或他日又有一言一行差處，心中即又便如是檢制。此等處人皆不知，己獨知之，檢制不復萌，便是慎獨工夫。積久熟後，動靜自與理俱，而人欲不覺自消。欲以一時一念的工夫，望病根盡去，卻難也。」（頁一六二）

※這是說，克制私欲，去除障蔽，使心靈明，並非一時一念可以達成。而是要時時在一言一行處積累，才能達成。

○問：「戒懼慎獨，分作存天理、遏人欲兩件看，恐還不是。」先生曰：「此只是一個工夫，如《易》『閑邪則誠自存』〔存天理，便能滅人欲；克制了人欲，便能復歸天理。〕。但獨處卻廣著，不但未與事物接應時是獨，雖是應事接物時也有獨處。人怎麼便知？惟是自家知得，這裏工夫卻要上緊做。今日諸生聚講一般，我說得有不合處，心下有未安，或只是隱忍過去；朋友中有說得不是處，或亦是隱忍過去，這等也不是慎獨。」

先生語意猶未畢，何堅遽問：「喜怒哀樂前氣象如何？」先生曰：「只此便不是慎獨了。我纔說未曾了，未審汝解得否？若我就口答應，亦只是空說。此等處須是要打點過，未嘗不是慎獨的工夫。」堅由是澄思久之。先生始曰：「若說喜怒哀樂前有個氣象便不是，須先用過戒懼的工夫，然後見得喜怒哀樂未發

之中，若平日不曾用工夫過來，怎麼便見得這中的氣象？」〔未發之中，寂然不動。朱子：「喜怒哀樂未發，無所偏倚，此之謂中。中，性也；『寂然不動』，言其體則然也。」程子：「敬而無失，即所以中也。」〕

問：「孟子說個仁義禮智，子思但言喜怒哀樂，謂何？」先生曰：「人之喜怒哀樂，即是天之二氣五行，亦只是打天命之性上來的。但仁義禮智隱於無形，而喜怒哀樂顯於有象，且切緊好下手做工夫耳。學者誠能養得此中了，即當喜時體察這喜心，不使或流，怒時體察這怒心，不使或暴，哀樂亦然，則工夫無一毫滲漏，而發無不中節，仁義禮智亦自在是矣。」叔節又問：「顏子到得發皆中節地位否？」先生曰：「觀他怒便不遷，樂便不改，卻是做過工夫來的。」（頁一六四～一六五）

乙·於動處用功

○黃惟因問：「白沙在山中，十年作何事？」先生曰：「用功不必山林，市朝也做得。昔終南僧用功三十年，儘禪定也。有僧曰：『汝習靜久矣，同去長安柳街一行。』及到，見了妖麗之物，粉白黛綠，心遂動了，一旦廢了前三十年工夫。可見亦要於繁華波蕩中學。故於動處用功，佛家謂之消磨，吾儒謂之克治。」（p.154）

《傳習錄·上》：

一日論為學工夫。先生曰：「教人為學不可執一偏。初學時心猿意馬，拴縛不定。其所思慮多是人欲一邊。故且教之靜坐息思慮。久之，俟其心意稍定。只懸空靜守，如槁木死灰，亦無用。須教他省察克治。省察克治之功，則無時而可間。如去盜賊，須有箇掃除廓清之意。無事時，將好色好貨好名等私，逐一追究搜尋出來。定要拔去病根，永不復起，方始為快。常如貓之捕鼠。一眼看著，一耳聽著。纔有一念萌動，即與克去。斬釘截鐵，不可姑容與他方便。不可窩藏。不可放他出路。方是真實用功。方能掃除廓清。到得無私可克，自有端拱時在。雖曰『何思何慮』，非初學時事。初學必須思省察克治。即是思誠。只思一箇天理。到得天理純全，便是何思何慮矣。」

丙·守定

※朱熹：「定，是見得事事物物上千頭百緒皆有定理。」又說《大學》「定而後能靜」：「定是理，靜在心。既定於理，心便會靜。若不定於理，則此心只是東去西走。」（以上皆見於《語類》）

○先生曰：「汝輩做工夫，須要有把柄，然後纔把捉得住，不然，鮮不倒了的。故叉手不定，便撒擺；立腳不定，便那移。」（頁一六二）

○先生曰：「學者必是有定守，然後不好的事不能來就我。《易》曰『鼎有實，我仇有疾，不我能即，吉。』若我無實，則這不好的事，皆可以來即我也。」（頁一六二）

※《易·鼎》九二爻辭。鼎，巽下離上。「仇，匹也。」《正義》：「九二以陽之質居鼎之中，有實者也，故曰鼎有實也。有實之物，不可復加也，加之則溢而傷其實矣。六五我之仇匹，欲來應我，困於乘剛之疾，不能就我，則我不溢而全其吉也。故曰『我仇有疾，不我能即，吉。』」

○先生聞學者往來權貴門下，乃曰：「人但伺候權倖之門，便是喪其所守。」是以教人自甘貧做工夫，立定腳根自不移。（頁一五三）

○先生曰：「昔者聞有一僉事求見王憲憲菴公，云：『西來一件爲黃河，二件爲華山，三件爲見先生。』王公云：『若做官不好，縱見此三者，亦不濟事。』這般高，不受人諂。」（頁一五三）

※明代都督、都指揮、按察、宣慰、宣撫等，皆有僉事，大抵文書官。

○有一相當國，其弟過陝西，與對山曰：「某回京與家兄說薦舉起用。」對山笑曰：「某豈是在某人手裏取功名的人。」先生曰：「此亦可謂慷慨之士。」或曰：「但欠適中耳。」曰：「士但有此氣象，亦是脫俗，怎能勾便中庸也？」（頁一五五）

（四）對王陽明的批評

甲·對「致良知」的批評

○詔問：「講良知者何如？」先生曰：「聖人教人，每因人變化。如顏淵問仁，夫子告以克己復禮，仲弓則告以敬恕；樊遲則告以居處恭、執事敬、與人忠。蓋隨人之資質學力所到而進之，未嘗規規於一方也。世之儒者誨人，往往不論其資稟造詣，刻數字以必人之從，不亦偏乎！」（頁一五六）

黃宗羲：「夫因人變化者，言從入之工夫也。良知是言本體，本體無人不同，豈得而變化耶？非惟不知陽明，并不知聖人矣。」（頁一五一～一五二）

○問「致良知」。先生曰：「陽明本孟子良知之說，提掇教人，非不警切，但**孟子便兼良能言之**。且人之知行，自有次第，必先知而後行，不可一偏。傳說曰：『非知之艱。』**聖賢亦未嘗即以知爲行也**。縱是周子教人曰『靜』、曰『誠』，程子教人曰『敬』，張子以『禮』教人，諸賢之言非不善也，但亦各執其一端。且如言靜，則人性偏於靜者，須別求一個道理。曰誠、曰敬，固學之要，但未至於誠敬，尤當有入手處。如夫子《魯論》之首，便只曰『學而時習』，言學，則皆在其中矣。」（頁一五六）

※孟子曰：「人之所不學而能者，其良能也；所不慮而知者，其良知也。孩提之童，無不知愛其親者；及其長也，無不知敬其兄也。親親，仁也；敬長，義也。無他，達之天下也。」（《孟子·盡心上·一五》）

※呂涇野此言王陽明之學「非不警切」，可見也並非全然否定。

※呂批評王陽明只言良知不言良能，又說陽明「以知爲行」。其實，孟子所言「良

知」、「良能」都是指先驗的、形而上的道德主體，兩詞的概念相近。在王陽明的用法中，「良知」一詞有時等同於「心」，他所說的良知其實已包含了孟子所言之「四端之心」，是兼有一好善惡惡、為善去惡的良能。

○何廷仁言「陽明子以良知教人，於學者甚有益」。先生曰：「此是渾淪的說話，若聖人教人，則不然。人之資質有高下，工夫有生熟，學問有淺深，不可概以此語之。是以聖人教人，或因人病處說，或因人不足處說，或因人學術有偏處說，未嘗執定一言。至於立成法，詔後世，則曰格物致知，博學于文，約之以禮。蓋渾淪之言，可以立法，不可因人而施。」（頁一六〇）

※呂涇野既然認為聖人教人，因人而異；而人固然也可以隨資質高下、工夫深熟、學問深淺，以各致其良知。

○東郭子曰：「我初與陽明先生講格物致知，亦不肯信。後來自家將《論》、《孟》、《學》、《庸》之言各相比擬過來，然後方信陽明之言。」先生曰：「君初不信陽明，後將聖人之言比擬過方信，此卻喚做甚麼？莫不是窮理否？」東郭子笑而不對。（頁一六一～一六二）

※

乙·對「知行合一」的批評

程頤認為先知方能行，朱熹繼承程頤「先知後行」學說，並又有所發展，「論先後，當以致知為先；論輕重，當以力行為重。」（《語類》卷九）「致知力行，用功不可偏，偏過一邊，則一邊受病。」（同上）

○先生曰：「今世學者，開口便說一貫，不知所謂一貫者，是行上說，是言上說，學到一貫地位多少工夫？今又只說明心，謂可以照得天下之事。宇宙內事，固與吾心相通，使不——理會於心，何由致知？所謂不理會而知者，即所謂明心見理也，非禪而何？」（頁一五八）

※「一——理會於心」即所謂「窮理」，朱熹說：「聖賢教人，必以窮理為先，而力行以終之。」（《朱子文集》卷五四〈答郭希呂〉）

※所謂「窮理」，就是「學、問、思、辨」，然後能「知」，而後才能行。

※程頤曾舉例：譬如人走路，不先知得路，怎麼走路？

○先生語學者曰：「近日做甚工夫來？」曰：「只是做得個矜持的工夫，於道卻未有得處。」先生曰：「矜持亦未嘗不好，這便是『君子終日乾乾，夕惕若』，戒慎不睹，恐懼不聞的工夫。但恐這個心未免或有時間歇耳。」曰：「然非有間歇的心，只是忘了。」先生曰：「還是不知。如知得身上寒，必定要討一件衣穿，知得腹中饑，必定要討一盂飯吃，使知得這道如饑寒之於衣食一般，不道就罷了。恁地看來，學問思辨的工夫，須是要在戒慎恐懼之前，方能別白得天理，使做將去，是人欲，即便斬斷，然後能不間歇了。故某常說聖門知字工夫，是第一件要緊的，雖欲不先，不可得矣。」（頁一六六）

※「做去」、「斬斷」、「不間歇」便是「行」的工夫。朱子認為「既知則自然行得，不待勉強。」（《語類》卷十八）既然已知，自然見諸於行，而不需勉強。知

則必行，行必待於知，沒有知而不行，行而無知的。由此看來，朱子學並不是不重「行」，只是強調要知往何處行、如何行。〔接講本類最末條〕

○東郭子曰：「聖人教人只是一個行，如博學之，審問之，慎思之，明辨之。皆是行也，篤行之者，行此數者不已是也，就如篤恭而天下平之篤。」

※鄒東廓認為「博學之、審問之、慎思之、明辨之」皆已是行；而所謂「篤行之」，只是行「博學、審問、慎思、明辨」四者不停歇。「篤」同於《中庸》所謂「篤恭而天下平」的「篤」，意為「博厚」，篤行即厚行，常行、多行、確實行。

※但朱子學，以「學問思辨」為「知」的工夫，以「篤行」為「行」的工夫。

先生曰：「這卻不是聖人言。學字有專以知言者，有兼知行言者，如『學而時習之』之學字，則兼言之。若博學之對篤行之而言，分明只是知，如何是行？如好學近乎知，力行近乎仁，亦如是。此篤恭之篤，如云到博厚而無一毫人欲之私之類。若篤行之篤，即篤志努力之類，如何相比得？夫博學分明是格物致知的工夫，如何是行？」東郭子曰：「大抵聖人言一學字，則皆是行，不是知。知及之，仁不能守之。及之亦是行，如日月至焉，至字便是一般。守之是守其及之者，常不失也。如孔門子路之徒，是知及之者；如顏子三月不違，則是仁能守之者。」先生曰：「知及之分明只是知，仁守之纔是行。如何將知及之亦為行乎？予之所未曉也。」（頁一六一）

○問：「危微精一何如？」曰：「心一也，有人道之別者，就其發處言之耳。危微皆是不好的字面。何謂危？此心發在形氣上，便蕩情鑿性，喪身亡家，無所不至，故曰危。何謂微？徒守此義理之心，不能擴充，不發於四支，不見於事業，但隱然於念慮之間，未甚顯明，故曰微。惟精是察，二者之間〔人心與道心〕，不使混雜；惟一是形氣之所用也。皆從道而出，合為一片。」（頁一五八～一五九）

《傳習錄·上》

問：「『惟精惟一』是如何用功？」先生曰：「惟一是惟精主意，惟精是惟一功夫，非惟精之外復有惟一也。精字從米，姑以米譬之：要得此米純然潔白，便是惟一意；然非加舂簸篩揀惟精之工，則不能純然潔白也。舂簸篩揀是惟精之功，然亦不過要此米到純然潔白而已。博學、審問、慎思、明辨、篤行者，皆所以為惟精而求惟一也。他如博文者，即約禮之功，格物致知者，即誠意之功；道問學即尊德性之功；明善即誠身之功：無二說也。」

○先生曰：「鄒東郭云：『聖賢教人只在行上，如《中庸》首言天命之性，率性之道，便繼之以戒慎不睹，恐懼不聞，並不說知上去。』予謂亦須知得何者是人欲，不然戒慎恐懼個甚麼？蓋知皆為行，不知則不能行也。」（頁一六三）

（五）其他

不安議前輩

○詔因辭謝久菴，公與講論陽明之學。公謂：「朱子之道學，豈後學所敢輕議？」

但試舉一二言之，其性質亦是太褊。昔唐仲友爲台州太守，陳同父同知台州，二人各競才能，甚不相協。時仲友爲其母與弟婦同居官舍。晦翁爲浙東提舉，出按台州，陳同父遂誣仲友以帷薄〔指男女歡合之事〕不修之事，晦翁未察，遂劾仲友。王淮爲之奏辨，晦翁又劾王淮。後仲友亦以帷薄不修之事，誣論晦翁，互相訐奏，豈不是太褊乎？」詔聞此言，歸而問於先生。先生曰：「訐訐奏事信有之，但仲友雖負才名，終是小人，安得以此誣毀朱子。是非毀譽，初豈足憑？久之便是明白。朱先生劾仲友事，見《台寓錄》；仲友誣朱先生事，見仲友《文集》，可知其是私也。」（黃宗羲按：同父此時尚未及第，未嘗同知台州。晦翁仲友相訐，未嘗以帷薄相誣。此段無一實者。）（頁一五七）

※唐仲友，唐說齋。陳同父，陳亮。

○先生曰：「予癸未在會試場，見一舉子對道學策，欲將今之宗陸辨朱者，誅其人，焚其書，甚有合於問目。且經書論表俱可。同事者欲取之，予則謂之曰：『觀此人於今日迎合主司，他日出仕，必知迎合權勢。』乃棄而不取。」因語門人曰：「凡論前輩，須求至當，亦宜存厚，不可率意妄語。」（頁一五八）

※《關學篇·涇野呂先生傳》：「時陽明先生講學東南，當路某深嫉之，主試者以道學發策，有焚書禁學之議，先生力辨而扶救之，得不行。」又「場中一士子對策，欲將今宗陸辨朱者誅其人，火其書，極肆詆毀，甚合問目意，且經書、論、表俱可，同事者欲取之。先生曰：『觀此人今日迎合主司，他日必迎合權勢。』同事者深以爲然，遂置之。」