

传习录

传习录卷上

徐爱引言

先生于大学格物诸说，悉以旧本为正，盖先儒所谓误本者也。爱始闻而骇，既而疑，已而殚精竭思。参互错综，以质于先生，然后知先生之说，若水之寒，若火之热，断断乎百世以俟圣人而不惑者也。先生明睿天授，然和乐坦易，不事边幅。人见其少时豪迈不羁，又尝泛滥于词章，出入二氏之学。骤闻是说，皆目以为立异好奇，漫不省究。不知先生居夷三载，处困蓐，卓取精一之功，固已超入圣域，粹然大中至正之归矣。爱朝夕炙门下，但见先生之道，即之若易，而仰之愈高。见之若粗，而探之愈精。就之若近，而造之愈益无穷。十余年来，竟未能窥其藩篱。世之君子，或与先生仅交一面，或犹未闻其警欬，或先怀忽易愤激之心，而远欲于立谈之间，传闻之说，臆断悬度。如之何其可得也？

从游之士，闻先生之教，往往得一而遗二。见其牝牡骊黄，而弃其所谓千里者。故爱备录平日之所闻，私以示夫同志，相与考正之。庶无负先生之教云。门人徐爱书。

徐爱录

爱问：“‘在亲民’，朱子谓当作新民。后章‘作新民’之文似亦有据。先生以为宜从旧本‘作亲民’，亦有所据否？”先生曰：“‘作新民’之‘新’，是自新之民，与‘在新民’之‘新’不同。此岂足为据？‘作’字却与‘亲’字相对。然非‘亲’字义。下面治国平天下处，皆于‘新’字无发明。如云‘君子贤其贤而亲其亲。小人乐其乐而利其利’。‘如保赤子’。‘民之所好好之。民之所恶恶之。此之谓民之父母之类’。皆是‘亲’字意。‘亲民’犹孟子‘亲亲仁民’之谓。亲之即仁之也。百姓不亲，舜使契为司徒，敬敷五教，所以亲之也。尧典‘克明峻德’便是‘明明德’。‘以亲九族’，至‘平章协和’，便是‘亲民’，便是‘明明德于天下’。又如孔子言

‘修己以安百姓’。‘修己’便是‘明明德’。‘安百姓’便是‘亲民’。说亲民便是兼教养意。说新民便觉偏了。”

爱问：“‘知止而后有定’，朱子以为‘事事物物皆有定理’，似与先生之说相戾。”先生曰：“于事事物物上求至善，却是义外也。至善是心之本体。只是明明德到至精至一处便是。然亦未尝离却事物。本注所谓‘尽夫天理之极，而无一毫人欲之私’者，得之。”

爱问：“至善只求诸心。恐于天下事理，有不能尽。”先生曰：“心即理也。天下又有心外之事，心外之理乎？”爱曰：“如事父之孝，事君之忠，交友之信，治民之仁，其间有许多理在。恐亦不可不察。”先生叹曰：“此说之蔽久矣。岂一语所能悟？今姑就所问者言之。且如事父，不成去父上求个孝的理。事君，不成去君上求个忠的理。交友治民，不成去友上民上求个信与仁的理。都只在此心。心即理也。此心无私欲之蔽，即是天理。不顶外面添

一分。以此纯乎天理之心，发之事父便是孝。发之事君便是忠。发之交友治民便是信与仁。只在此心去人欲存天理上用功便是。”爱曰：“闻先生如此说，爱已觉有省悟处。但旧说缠于胸中，尚有未脱然者。如事父一事，其间温清定省之类，有许叫多节目。不知亦须讲求否？”先生曰：“如何不讲求？只是有个头脑。只是就此心去人欲存天理上讲求。就如讲求冬温，也只是要尽此心之孝，恐怕有一毫人欲间杂。讲求夏清，也只是要尽此心之孝，恐怕有一毫人欲间杂。只是讲求得此心。此心若无人欲，纯是天理，是个诚于孝亲的心，冬时自然思量父母的寒，便自要求个温的道理。夏时自然思量父母的热，便自要求个清的道理。这都是那诚孝的心发出来的条件。却是须有这诚孝的心，然后有这条件发出来。譬之树木，这诚孝的心便是根。许多条件便枝叶。须先有根，然后有枝叶。不是先寻了枝叶，然后去种根。礼记言‘孝子之有深爱者，必有和气。有和气者，必有欲愉色。有愉色者，必有婉容’。须是有个深爱做根，便自然如此。”

郑朝朔问：“至善亦须有从事物上求者”，先生曰：“至善只是此心纯乎天理之极便是。更于事物上怎生求？且试说几件看。”朝朔曰：“且如事亲，如何而为温清之节，如何而为奉养之宜，须求个是当，方是至善。所以有学问思辨之功。”先生曰：“若只是温清之节，奉养之宜，可一日二日讲之而尽。用得甚学问思辨？惟于温清时，也只要此心纯乎天理之极。奉养时，也只要此心纯乎天理之极。此则非有学问思辨之功，将不免于毫厘千里之缪。所以虽在圣人，犹加精一之训。若只是那些仪节求得是当，便谓至善，即如今扮戏子扮得许多温清奉养得仪节是当，亦可谓之至善矣。”爱于是日又有省。

爱因未会先生知行合一之训，与宗贤惟贤往复辩论，未能决。以问于先生。先生曰：“试举看。”爱曰：“如今人尽有知得父当孝，兄当弟者，却不能孝，不能弟。便是知与行分明是两件。”先生曰：“此已被私欲隔断，不是知行的本体了。未有而

不行。知而不行，只是未和圣贤教人知
行，正是要复那本体。不是著你只恁的便
罢。故大学指个真知行与人看，说‘如好好
色’，‘如恶恶臭’。见好色属知，好好
色属行。只见那好色时，已自好了。不是
见了后，又立个心去好。闻恶臭属知，恶
臭属行。只闻那恶臭时，已自恶了。不
是闻了后，别立个心去恶。如鼻塞人虽见
恶臭在前，鼻中不曾闻得，便亦不甚恶。
亦只是不曾知臭。就如称某人知孝，某人
知弟。必是其人已曾行孝行弟，方可称他
知孝知弟。不成只是晓得说些孝弟的话，
便可称为知孝弟。又如知痛，必已自痛了，
方知痛。知寒，必已自寒了。知饥，必已
自饥了。知行如何分得开？此便是知行的
本体，不曾有私意隔断的。圣人教人，必
要是如此，方可谓之知。不然，只是不曾
知。此却是何等紧切著实的工夫。如今苦
苦定要说明知行做两个，是甚么意？。某要
说做一个，是什么意？若不知立言宗旨。
只管个，亦是要人见个分晓一行做知的功
夫，一行做行的功夫，即功夫始有下落。”
先生曰：“此却失了古人宗旨也。某尝说

知是行的主意。行是知的功夫。知是行之始。行是知之成。若会得时，只说一个知，已自有行在。只说一个行，已自有知在。古人所以既说一个知，又说一个行者，只为人间有一种人，懵懵懂懂的任意去做，全不解思惟省察。也只是个冥行妄作。所以必说个知，方才行得是。又有一种人，茫茫荡荡，悬空去思一索。全不肯著实躬行。也只是个揣摩影响。所以必说一个行，方才知得真。此是古人不得已，补偏救弊的说话。若见得这个意时，即一言而足。今人却就将知行分作两件去做。以为必先知了，然后能行。我如今且去讲习讨论做知的工夫。待知得真了，方去做行的工夫。故遂终身不行，亦遂终身不知。此不是小病痛，其来已非一日矣。某今说个知行合一，正是对病的药。又不是某凿空杜撰。知行本体，原是如此。今若知得宗旨时，即说两个亦不妨。亦只是一个。若不会宗旨，便说一个，亦济得甚事？只是闲说话。”

爱问：“昨闻先生止至善之教，已觉功夫有用力处。但与朱子格物之训思之终

不能合。”先生曰：“格物是止至善之功。既知至善，即知格物矣。”爱曰：“昨以先生之教，推之格物之说，似亦见得大略。但朱子之训，其于书之‘精一’，论语之‘博约’，孟子之‘尽心知性’，皆有所证据。以是未能释然。”先生曰：“子夏笃信圣人。曾子反求诸己。笃信固亦是，然不如反求之切。今既不得于心，安可狃于旧闻，不求是当？就如朱子亦尊信程子。至其不得于心处，亦何尝苟从？精一博约尽心，本自与吾说（吻）合，但未之思耳。朱子格物之训，未免牵合附会。非其本旨。精是一之功，博是约之功。曰仁既明知行合一之说，此可一言而喻。尽心知性知天，是生知安行事。存心养性事天，是学知利行事。‘夭寿不贰，修身以俟’，是困知勉行事。朱子错训格物。只为倒看了此意，以尽心知性为物格知至，要初学便去做生知安行事。如何做得？”爱问：“尽心知性，何以为生知安行？”先生曰：“性是心之体。天是性之原。尽心即是尽性。‘惟天下至诚为能尽其性，知天地之化育’，存心者，心有未尽也。知天如知州知县之

知，是自己分上事。己与天为二。事天如子之事父，臣之事君。须是恭敬奉承，然后能无失。尚与天为二。此便是圣贤之别。至于夭寿不貳其心，乃是教学者一心为善。不可以穷通天寿之故，便把为善的心变动了。只去修身以俟命，见得穷通寿夭，有个命在。我亦不必以此动心。事天虽与天为二，己自见得个天在面前。俟命，便是未曾见面，在此等候相似。此便是初学立心之始，有个困勉的意在。今却倒做了，所以使学者无下手处。”爱曰：“昨闻先生之教。亦影影见得功夫须是如此。今闻此说，益无可疑。爱昨晓思，格物的‘物’字，即是‘事’字。皆从心上说。”先生曰：“然。身之主宰便是心。心之所发便是意。意之本体便是知。意之所在便是物。如意在于事亲，即事亲便是一物。意在于事君，即事君便是一物。意在于仁民爱物，即仁民爱物便是一物。意在于视听言动，即视听言动便是一物。所以某说无心外之理，无心外之物。中庸言‘不诚无物’，大学‘明明德’之功，只是个诚意。诚意之功，只是个格物。”

先生又曰：“‘格物’如孟子‘大人格君心’之‘格’。是去其心之不正，以全其本体之正。但意念所在，即要去其不正，以全其正。即无时无处不是存天理。即是穷理。天理即是明德。穷理即是明明德。”

又曰：“知是心之本体。心自然会知。见父自然知孝，见兄自然知弟，见孺子入井，自然知恻隐。此便是良知。不假外求。若良知之发，更无私意障碍。即所谓‘充其恻隐之心。而仁不可胜用矣’。然在常人不能无私意障碍。所以须用致知格物之功，胜私复理。即心之良知更无障碍，得以充塞流行。便是致其知。知致则意诚。”

爱问：“先生以博文为约礼功夫。深思之未能得略。请开示。”先生曰：“‘礼’字即是‘理’字。理之发见可见者谓之文。文之隐微不可见者谓之理。只是一物。约礼只是要此心纯是一个天理。要此心纯是天理，须就理之发见处用功。如发见于事亲时，就在事亲上学存此天理。发见于事君时，就在事君上学存此天理。发见于处

富贵贫贱时，就在处富贵贫贱上学存此天理。发见于处患难夷狄时，就在处患难夷狄上学存此天理。至于作止语默，无处不然。随他发见处，即就那上面学个存天理。这便是博学之于文，便是约礼的功夫。博文即是惟精。约礼即是惟一。”

爱问：“‘道心常为一身之主，而人心每听命’。以先生精一之训推之，此语似有弊”先生曰：“然。心一也。未杂于人谓之道心。杂以人伪谓之人心。人心之得其正者即道心。道心之失其正者即人心。初非有三心也。程子谓人心即人欲，道心即天理。语若分析，而意实得之。今曰‘道心为主，而人心听命’，是三心也。天理人欲不并立。安有天理为主，人欲又从而听命者？”

爱问文中子韩退之。先生曰：“退之文人之雄耳。文中子儒也。后人徒以文词之故，推尊退之。其实退之去文中子远甚。”爱问何以有拟经之失。先生曰：“拟经恐未可尽非。且说后世儒者著述之意与拟经

如何？”爱曰：“世儒著述，近名之意不无。然期以明道。拟经纯若为名。”先生曰：“著述以明道，亦何所劾法？”曰：“孔子删述六经，以明道也。”先生曰：“然则拟经独非效法孔子乎？”爱曰：“著述即于道有所发明。拟经似徒拟其迹。恐于道无补。”先生曰：“子以明道者使其反朴还淳，而见诸行事之实乎？抑将美其言辞，而徒以譊譊于世也？天下之大乱，由虚文胜而实行衰也。使道明于天下，则六经不必述。删述六经，孔子不得已也。自伏羲画卦，至于文王周公。其间言易，如连山归藏之属。纷纷籍籍，不知其几。易道大乱。孔子以天下好文之风日盛，知其说之将无纪极，于是取文王周公之说而赞之。以为惟此为得其宗。于是纷纷之说尽废。而天下之言易者始一。书诗礼乐春秋皆然。书自典谟以后，诗自二南以降，如九丘八索，一切淫哇逸荡之词，盖不知其几千百篇。礼乐之名物度数，至是亦不可胜穷。孔子皆删削而述正之，然后其说始废。如书诗礼乐中，孔子何尝加一语？今之礼记诸说，皆后儒附会而成，已非孔子之旧。

至于春秋，虽称孔子作之，其实皆鲁史旧文。所谓笔者，笔其旧。所谓削者，削其繁。是有减无增。孔子述六经，惧繁文之乱天下。惟简之而不得。使天下务去其文，以求其实。非以文教之也。春秋以后，繁文益盛，天下益乱。始皇焚书得罪，是出于私意。又不合焚六经。若当时志在明道，其诸反经叛理之说，悉取而焚之，亦正暗合删述之意。自秦汉以降，文又日盛。若欲尽去之，断不能去。只宜取法孔子。录其近是者而表章之。则其诸悖悖之说，亦宜渐渐自废。不知文中子当时拟经之意如何。某切深有取于其事。以为圣人复起，不能易也。天下所以不治，只因文盛实衰。人出己见。新奇相高，以眩俗取誉。徒以乱天下之聪明，涂天下之耳目。使天下靡然争务修饰文词，以求知于世。而不复知有敦本尚实，反朴还淳之行。是皆著述者有以启之。”爱曰：“著述亦有不可缺者。如春秋一经，若无左传，恐亦难晓。”先生曰：“春秋必待传而后明，是歇后谜语矣。圣人何苦为此艰深隐晦之词？左传多是鲁史旧文。若春秋须此而后明，孔子何

必削之？”爱曰：“伊川亦云：‘传是案，经是断’。如书弑某君，伐某国。若不明其事，恐亦难断。”先生曰：“伊川此言，恐亦是相沿世儒之说，未得圣人作经之意。如书弑君，即弑君便是罪。何必更问其弑君之详。征伐当自天子出。书伐国，即伐国便是罪。何必更问其伐国之详？圣人述六经，只是要正人心。只是要存天理，去人欲。于存天理去人欲之事，则尝言之。或因人请问，各随分量而说。亦不肯多道。恐人专求之言语。故曰‘予欲无言’。若是一切纵人欲灭天理的事，又安肯详以示人？是长乱导奸也。故孟子云：‘仲尼之门，无道桓文之事者。是以后世无传焉’。此便是孔门家法。世儒只讲得一个伯者的学问。所以要知得许多阴谋诡计。纯是一片功利的心。与圣人作经的意思正相反。如何思量得通？”因叹曰：“此非达天德者未易与言此也。”又曰：“孔子云：‘吾犹及史之阙文也’。孟子云：‘尽信书，不如无书。吾于武成取二三策而已’。孔子删书，于唐虞夏四五百年间，不过数篇。岂更无一事，而所述止此？圣人之意可知

矣。圣人只是要删去繁文，后儒却只要添上。”爱曰：“圣人作经，只是要去人欲，存天理。如五伯以下事，圣人不欲详以示人。则诚然矣。至如尧舜以前事，如何略不少见？”先生曰：“羲黄之世，其事阔疏，传之者鲜矣。此亦可以想见。其时全是淳厚朴素，略无文采的气象。此便是太古之治。非后世可及。”爱曰：“如三坟之类，亦有传者。孔子何以删之？”先生曰：“纵有传者，亦于世变渐非所宜。风气益开，文采日胜。至于周末，虽欲变以夏商之俗，已不可挽。况唐虞乎？又况羲黄之世乎？然其治不同，其道则一。孔子于尧舜，则祖述之。于文武，则宪章之。文武之法，即是尧舜之道。但因时致治。其设施政令，已自不同。即夏商事业，施之于周，已有不合。故周公思兼三王。其有不合，仰而思之，夜以继日。况太古之治，岂复能行？斯固圣人之所可略也。”又曰：“专事无为，不能如三王之因时致治，而必欲行以太古之俗，即是佛老的学术。因时致治，不能如三王之一本于道，而以功利之心行之，即是伯者以下事业。后世儒

者许多讲来讲去，只是讲得个伯术。”

又曰：“唐虞以上之治，后世不可复也。略之可也。三代以下之治，后世不可法也。削之可也。惟三代之治可行。然而世之论三代者，不明其本，而徒事其末。则亦不可复矣。”

爱曰：“先儒论六经，以春秋为史。史专记事。恐与五经事体终或稍异。”先生曰：“以事言谓之史。以道言谓之经。事即道。道即事。春秋亦经。五经亦史。易是包牺氏之史。书是尧舜下史。礼乐是三代史。其事同。其道同。安有所谓异？”

又曰：“五经亦只是史。史以劝善恶，示训戒。善可为训者，时存其迹，以示法。恶可为戒者，存其戒而削其事，以杜奸。”爱曰：“存其《迹》以示法，亦是存天理之本然。削其事以杜奸，亦是遏人欲于将萌否？”先生曰：“圣人作经，固无非是此意。然又不必泥著文句。”爱又问：“恶可为戒者，存其戒而削其事，以杜奸。何

独于诗而不删郑卫？先儒谓‘恶者可以惩创人之逸志’。然否？”先生曰：“诗非孔门之旧本矣。孔子云：‘放郑声，郑声淫’。又曰：‘恶郑声之乱雅乐也’。‘郑卫之音，亡国之音也’。此是孔门家法。孔子所定三百篇，皆所谓雅乐。皆可奏之郊庙，奏之乡党。皆所以资畅和平，涵拯愚性。移风易俗，安得有此？是长淫导奸矣。此必秦火之后，世儒附会，以足三百篇之数。盖淫佚之词，世俗多所喜传。如今闾巷皆然。恶者可以惩创人之逸志。是求其说而不得，从而为之辞。”

徐爱跋

爱因旧说汨没，始闻先生之教，实是骇愕不定，无人头处。其后闻之既久，渐知反身实践。然后始信先生之学，为孔门嫡传。舍是皆傍蹊小径，断港紵河矣。如说格物是诚意的工夫。明善是诚身的工夫。穷理是尽性的工夫。道问学是尊德性的工夫。博文是约礼的工夫。惟精是惟一的工夫。诸如此类，始皆落落难合。其后思之

既久，不觉手舞足蹈。

陆澄录

陆澄问：“主一之功，如读书，则一心在读书上。接客，则一心在接客上。可以为主乎？”先生曰：“好色则一心在好色上。好货则一心在好货上。可以为主一乎？是所谓逐物。非主一也。主一是专主一个天理。”

问立志。先生曰：“只念念要存天理，即是立志。能不忘乎此，久则自然心中凝聚。犹道家所谓结圣胎也。此天理之念常存。驯至于美大圣神，亦只从此一念存养扩充去耳。”

日间工夫觉纷扰，则静坐。觉懒看书，则且看书。是亦因病而药。

处朋友，务相下，则得益。相上则损。

孟源有自是好名之病。先生屡责之。

曰，警责方已。友自陈日来工夫诗正。源从傍曰：“此方是寻著源旧时家当。”先生曰：“尔病又发。”源色变。议拟欲有所辨。先生曰：“尔病又发。”因喻之曰：“此是汝一生大病根。譬如方丈地内，种此一大树。雨露之滋，土脉之力，只滋养得这个大根。四傍纵要种些嘉穀，上面被此树叶遮覆，下面被此树根盘结，如何生长得成？须用伐去此树，纤根勿留，力可种植嘉种。不然，任汝耕耘培壅，只是滋养得此根。”

问：“后世著述之多，恐亦有乱正学。”先生曰：“人心天理浑然。圣贤笔之书，如写真传神。不过示人以形状大略，使之因此而讨求其真耳。其精神意气，言笑动止，固有所不能传也。后世著述，是又将圣人所画，摹仿誊写，而妄自分析加增，以逞其技。其失真愈远矣。”

问：“圣人应变不穷，莫亦是预先讲求否？”先生曰：“如何讲求得许多？圣人之心如明镜。只是一个明，则随感而应，无物不照。未有已往之形尚在，未照之形

先具者。若后世所讲，却是如此。是以与圣人之学大背。周公制礼作乐，以文天下。皆圣人所能为。尧舜何不尽为之，而待于周公？孔子删述六经，以诏万世，亦圣人所能为。周公何不先为之，而有待于孔子？是知圣人遇此时，方有此事。只怕镜不明。不怕物来不能照。讲求事变，亦是照时事。然学者却须先有个明的工夫。学者惟患此心之未能明，不患事变之不能尽。”曰：“然则所谓‘冲漠无朕，而万象森然已具’者，其言何如？”曰：“是说本自好。只不善看，亦便有病痛。”

“义理无定在，无穷尽。吾与子言，不可以少有所得，而遂谓止此也。再言之十年，二十年，五十年，未有止也。”他日又曰：“圣如尧舜。然尧舜之上，善无尽。恶如桀纣。然桀纣之下，恶无尽。使桀纣未死，恶宁止此乎？使善有尽时，文王何以望道而未之见？”

问：“静时亦觉意思好。才遇事，便不同。如何？”先生曰：“是徒知养静，

而不用克己工夫也。如此临事便要倾倒。人须在事上磨，方立得住，方能静亦定，动亦定。”

问上达工夫。先生曰：“后儒教人，才涉精微，便谓上达，未当学，且说下学。是分下学上达为二也。夫目可得见，耳可得闻，口可得言，心可得思者，皆下学也。目不可得见，耳不可得闻，口不可得言，心不可得思者，上达也。如木之栽培灌溉，是下学也。至于日夜之所息，条达畅茂，乃是上达。人安能预其力哉？故凡可用功，可告语者，皆下学。上达只在下学里。凡圣人所说，虽极精微，俱是下学。学者只从下学里用功，自然上达去。不必别寻个上达的工夫。”

问：“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。非惟精之外复有惟一也。‘精’字从‘米’。姑以米譬之。要得此米纯然洁白，便是惟一意。然非加舂簸筛拣惟精之工，则不能纯然洁白也。舂簸筛拣，是惟精之

功。然亦不过要此米到纯然洁白而已。博学，审问，慎思，明辨，笃行者，皆所以为惟精而求惟一也。他如博文者即约礼之功。格物致知者即诚意之功。道问学即尊德性之功。明善即诚身之功，无二说也。”

知者行之始。行者知之成。圣学只有一个功夫。知行不可分作两事。

漆雕开曰：“吾斯之未能信。”夫子说之。子路使子羔为费宰。子曰：“贼夫人之子。”曾点言志，夫子许之。圣人之意可见矣。

问：“宁静存心时，可为未发之中否？”先生曰：“今人存心，只定得气。当其宁静时，亦只是气宁静。不可以为未发之中。”曰：“未便是中。莫亦是求中功夫？”曰：“只要去人欲，存天理，方是功夫。静时念念去人欲，存天理。动时念念去人欲，存天理。不管宁静不宁静。若靠那宁静，不惟渐有喜静厌动之弊。中间许多病痛，只是潜伏在。终不能绝去，遇事依旧滋长。”

以循理为主，何尝不宁静？以宁静为主，未必能循理。”

问：“孔门言志，由求任政事。公西赤任礼乐。多少实用？及曾点说来，却似耍的事。圣人却许他，是意何如？”曰：“三子是有意必。有意必，便偏著一边。能此未必能彼。曾点这意思却无意必。便是‘素其位而行，不愿乎其外。素夷狄，行乎夷狄。素患难，行乎患难。无人而不自得矣’。三子所谓‘汝器也’。曾点便有不器意。然三子之才，各卓然成章。非若世之空言无实者。故夫子亦皆许之。”

问：“知识不长进如何？”先生曰：“为学须有本原。须从本原上用力，渐渐盈科而进。仙家说婴儿亦善。譬婴儿在母腹时，只是纯气。有何知识？出胎后，方始能啼。既而后能笑。又既而后能认识其父母兄弟。又既而后能立，能行，能持，能负。卒乃天下之事，无不可能。皆是精气日足，则筋力日强，聪明日开。不是出胎日便讲求推寻得来。故须有个本原。圣人到位天地，

育万物，也只从喜怒哀乐未发之中上养来。后儒不明格物之说。见圣人无不知，无不能。便欲于初下手时讲求得尽。岂有此理。”又曰：“立志用功，如种树然。方其根芽，犹未有干。及其有干，尚未有枝。枝而后叶。叶而后花实。初种根时，只管栽培灌溉。勿作枝想。勿作叶想。勿作花想。勿作实想。悬想何益？但不忘栽培之功，怕没有枝叶花实？”

问：“看书不能明如何？”先生曰：“此只是在文义上穿求，故不明。如此，又不如为旧时学问。他到看得多，解得去。只是他为学虽极解得明晓，亦终身无得。须于心体上用功。凡明不得，行不去，须反在自心上体当。即可通。盖四书五经，不过说这心体。这心体即所谓道心。体明即是道明。更无二。此是为学头脑处。”

“虚灵不昧，众理而万事出。”心外无理。心外无事。

或问：“晦庵先生曰：‘人之所以为学

者，心与理而已’。此语如何？”曰：“心即性，性即理。下一‘与’字，恐未免为二。此在学者善观之。”

或曰：“人皆有是心。心即理。何以有为善有为不善？”先生曰：“恶人之心失其本体。”

问：“‘析之有以极其精而不乱，然后合之有以尽其大而无余’。此言如何？”先生曰：“恐亦未尽。此理岂容分析？又何须凑合得？圣人说精一，自是尽。”

省察是有事时存养，存养是无事时省察。

澄尝问象山在人情事变上做工夫之说。先生曰：“除了人情事变，则无事矣。喜怒哀乐非人情乎？自视听言动以至富贵贫贱患难死生，皆事变也。事变亦只在人情里。其要只在致中和。致中和只在谨独。”

澄问：“仁义礼智之名，因已发而有。”
曰：“然。”他日澄曰：“恻隐羞恶辞让是非，是性之表德邪？”曰：“仁义礼智也是表德。性一而已。自其形体也，谓之天。主宰也，谓之帝。流行也，谓之命。赋于人也，谓之性。主于身也，谓之心。心之发也，遇父便谓之孝，遇君便谓之忠。自此以往，名至于无穷，只一性而已。犹人一而已。对父谓之子，对子谓之父。自此以往，至于无穷，只一人而已。人只要在性上用功。看得一性字分明，即万理灿然。”

一日论为学工夫。先生曰：“教人为学不可执一偏。初学时心猿意马，拴缚不定。其所思虑多是人欲一边。故且教之静坐息思虑。久之，俟其心意稍定。只悬空静守，如槁木死灰，亦无用。须教他省察克治。省察克治之功，则无时无可间。如去盗贼，须有个扫除廓清之意。无事时，将好色好货好名等私，逐一追究搜寻出来。定要拔去病根，永不复起，方始为快。常如猫之捕鼠。一眼看著，一耳听著。才有

一念萌动，即与克去。斩钉截铁，不可姑容与他方便。不可窝藏。不可放他出路。方是真实用功。方能扫除廓清。到得无私可克，自有端拱时在。虽曰‘何思何虑’，非初学时事。初学必须思省察克治。即是思诚。只思一个天理。到得天理纯全，便是何思何虑矣。”

澄问：“有人夜怕鬼者奈何？”先生曰：“只是平日不能集义而心有所慊，故怕。若素行合于神明，何怕之有？”子莘曰：“正直之鬼不须怕。恐邪鬼不管人善恶，故未免怕。”先生曰：“岂有邪鬼能迷正人乎？只此一怕即是心邪。故有迷之者。非鬼迷也，心自迷耳。如人好色，即是色鬼迷。好货，即是货鬼迷。怒所不当怒，是怒鬼迷。惧所不当惧，是惧鬼迷也。”

定者心之本体。天理也。动静所遇之时也。

澄问学庸同异。先生曰：“子思括大学一书之义为中庸首章。”

问：“孔子正名。先儒说上告天子，下告方伯。废辄立郢。此意如何？”先生曰：“恐难如此。岂有一人致敬尽礼，待我而为政，我就先去废他，岂人情天理？孔子既肯与辄为政，必已是他能倾心委国而听。圣人盛德至诚，必已感化卫辄。使知无父之不可以为人。必将痛哭奔走，往迎其父。父子之爱本于天性。辄能悔痛真切如此，蒯聩岂不感动底豫？蒯聩既还，辄乃致国诗黻。聩已见化于子，又有夫子至诚调和其间，当亦决不肯受。仍以命辄。群臣百姓又必欲得辄为君。辄乃自暴其罪恶。请于天子，告于方伯诸侯。而必欲致国于父。聩与群臣百姓，亦皆表辄悔悟仁孝之美，请于天子，告于方伯诸侯。必欲得辄而为之君。于是集命于辄。使之复君卫国。辄不得已，乃如后世上皇故事。率群臣百姓尊聩为太公。备物致养。而始退复其位焉。则君君臣臣父父子子，名正言顺。一举而可为政于天下矣。孔子正名或是如此。”

澄在鸿胪寺仓居。忽家信至，言儿病危。澄心甚忧闷不能堪。先生曰：“此时正宜用助。若此时放过，闲时讲学何用？人正要在此时磨炼？父之爱子，自是至情。然天理亦自有个中和处。过即是私意。人于此处多认做天理当忧，则一向忧苦，不知己，是‘有所忧患，不得其正’。大抵七情所感，多只是过，少不及者。才过便非心之本体。必须调停适中始得。就如父母之丧。人子岂不欲一哭便死，方快于心？然却曰‘毁不灭性’。非圣人强制之也。天理本体，自有分限。不可过也。人但要识得心体，自然增减分毫不得。”

不可谓未发之中常人俱有。盖体用一源。有是体，即有是用。有未发之中，即有发而皆中节之和。今人未能有发而皆中节之和。须知是他未发之中亦未能全得。

易之辞是“初九潜龙勿用”六字。易之象是初昼。易之变是值其昼。易之占是用其辞。

夜气是就常人说。学者能用功，则日间有事无事，皆是此气翕聚发生处。圣人则不消说夜气。

澄问操存舍亡章。曰：“‘出入无时，莫知其乡’。此虽就常人心说。学者亦须是知得心之本体，亦元是如此。则操存功夫，始没病痛。不可便谓出为亡入为存。若论本体，元是无出无入的。若论出入，则其思虑运用是出。然主宰常昭昭在此，何出之有？既无所出，何人之有？程子所谓腔子，亦只是天理而已。虽终日应酬，而不出天理，即是在腔子里。若出天理，斯谓之放，斯谓之亡。”又曰：“出入亦只是动静。动静无端。岂有乡邪？”

王嘉秀问：“佛以出离生死诱人入道。仙以长生久视诱人入道。其心亦不是要人做不好。究其极至，亦是见得圣人上一截。然非人道正路。如今仕者，有由科，有由贡，有由传奉一般做到大官。毕竟非人仕正路，君子不由也。仙佛到极处，与儒者略同。但有了上一截，遗了下一截。终不

似圣人之全。然其上一截同者，不可诬也。后世儒者又只得圣人下一截。分裂失真。流而为记诵，词章，功利，训诂。亦卒不免为异端。是四家者，终身劳苦于身心。无分毫益。况彼仙佛之徒，清心寡欲，超然于世累之外者，反若有所不及矣。今学者不必先排仙佛。且当笃志为圣人之学。圣人之学明，则仙佛自泯。不然，则此之所学，恐彼或有不屑。而反欲其俯就，不亦难乎？鄙见如此。先生以为何如？”先生曰：“所论大略亦是。但谓上一截，下一截，亦是人见偏了如此。若论圣人大中至正之道，彻上彻下。只是一贯。更有甚上一截，下一截？‘一阴一阳之谓道’，但仁者见之便谓之仁，知者见之便谓之智，百姓又曰用而不知，故‘君子之道鲜矣’。仁智岂可不谓之道？但见得偏了，便有弊病。”

蓍固是易。龟亦是易。

问：“孔子谓武王未尽善，恐亦有不满意。”先生曰：“在武王自合如此。”曰：

“使文王未没，毕竟如何？”曰：“文王在时，天下三分已有其二。若到武王伐商之时，文王若在，或者不致兴兵。必然这一分亦来归了文王。只善处纣，使不得纵恶而已。”

问：“孟子言‘执中无权犹执一’。”先生曰：“中只有天理，只是易。随时变易，如何执得？须是因时制宜。难预先定一个规矩在。如后世儒者要将道理一一说得无罅漏。立定个格式。此正是执一。”

唐诩问：“立志是常存个善念要为善去恶否？”曰：“善念存时，即是天理。此念即更思何善？此念非恶，更去何恶？此念如树之根芽。立志者长立此善念而已。‘从心所欲。不踰矩’，只是志到熟处。”

精神，道德，言动，大率收敛为主。发散是不得已。天地人物皆然。

问：“文中子是如何人？”先生曰：“文中子庶几‘具体而微’。惜其蚤死。”问：

“如何却有续经之非？”曰：“续经亦未可尽非。”请问。良久，曰：“更觉‘良工心独苦’。”

许鲁斋谓儒者以治生为先之说亦误人。

问仙家元气，元神，元精。先生曰：“只是一件。流行为气。凝聚为精。妙用为神。”

喜怒哀乐，本体自是中和的。才自家看些意思，便过不及，便是私。

问：“哭则不歌。”先生曰：“圣人心体自然如此。”

克己须要扫除廓清，一毫不存方是。有一毫在，则众恶相引而来。

问律吕新书，先生曰：“学者当务为急。算得此数熟，亦恐未有用。必须心中先具礼乐之本方可。且如其书说，冬用管

以候气。然至冬至那一刻时，管灰之飞，或有先后须臾之间。焉知那管正值冬至之刻？须自心中先晓得冬至之刻始得。此便有不通处。学者须先从礼乐本原上用功。”

曰仁云，“心犹镜也。圣人心如明镜。常人心如昏镜。近世格物之说，如以镜照物，照上用功。不知镜尚昏在，何能照？先生之格物，如磨镜而使之明。磨上用功。明了后亦未尝废照。”

问道之精粗。先生曰：“道无精粗。人之所见有精粗。如这一间房。人初进来，只见一个大规模如此。处久便柱壁之类，一一看得明白。再久，如柱上有些文藻，细细都看出来。然只是一间房。”

先生曰：“诸公近见时，少疑问。何也？人不用力，莫不自以为已知。为学只循而行之是矣。殊不知私欲日生。如地上尘一日不扫，便又有一层。看实用功，便见道无穷。愈探愈深。必使精白无一毫不彻方可。”

问：“知至然后可以言诚意。今天理人欲知之未尽，如何用得克己工夫？”先生曰：“人若真宣切己用功不已，则于此心天理之精微，日见一日。私欲之细微，亦日见一日。若不用克己工夫，终日只是说话而已。天理格不自见，私欲亦格不自见。如人走路一般。走得一段，方认得一段。走到歧路处，有疑便问。问了又走。方渐能到得欲到之处。今人于已知之天理不肯存。已知之人欲不肯去。且只管愁不能尽知。只管闲讲。何益之有？且待克得自己无私可克，方愁不能尽知，亦未迟在。”

问：“道一而已。古人论道往往不同。求之亦有要乎？”先生曰：“道无方体。不可执著。却拘滞于文义上求道远矣。如今人只说天。其实何尝见天？谓日月风雷即天，不可。谓人物草木不是天，亦不可。道即是天。若识得时，何莫而非道？人但各以其一隅之见，认定以为道止如此，所以不同。若解向里寻求，见得自己心体，即无时无处不是此道。旦古一旦今。无终

无始。更有甚同异？心即道。道即天。知心则知道知天。”又曰：“诸君要实见此道，须从自己心上体认，不假外求始得。”

问：“名物度数。亦须先讲求否？”先生曰：“人只要成就自家心体，则用在其中。如养得心体果有未发之中，自然有发而中节之和。自然无施不可。苟无是心，虽预先讲得世上许多名物度数，与己原不相干。只是装缀临时，自行不去。亦不是将名物度数全然不理。只要‘知所先后，则近道’。”又曰：“人要随才成就，才是其所能为。如夔之乐，稷之种。是他资性合下便如此。成就之者，亦只是要他心体纯乎天理。其运用处，皆从天理上发来，然后谓之才。到得纯乎天理处，亦能不器。使夔稷易艺而为，当亦能之。”又曰：“如‘素富贵，行乎富贵。素患难，行乎患难’，皆是不器。此惟养得心体正者能之。”

“与其为数顷无源之塘水，不若为数尺有源之井水，生意不穷。”时先生在塘边坐。傍有井，故以之喻学云。

问：“世道日降。太古时气象，如何复见得？”先生曰：“一日便是一元。人平日一时起坐，未与物接。此心清明景象，便如在伏羲时游一般。”

问：“心要逐物。如何则可？”先生曰：“人君端拱清穆，六卿分职，天下乃治。心统五官，亦要如此。今眼要视时，心便逐在色上。耳要听时，心便逐在声上。如人君要选官时，便自去坐在吏部。要调军时，便自去坐在兵部。如此，岂惟失却君体？六卿亦皆不得其职。”

善念发而知之，而充之。恶念发而知之，而遏之。知众充与遏者，志也。天聪明也。圣人只有此。学者当存此。

澄曰：“好色，好利，好名等心，固是私欲。如闲思杂虑，如何亦谓之私欲？”先生曰：“毕竟从好色，好利，好名等根上起。自寻其根便见。如汝心中决知是无有做劫盗的思虑。何也？以汝元无是心也。”

汝若于货色名利等心，一切皆如不做劫盗之心一般，都消灭了。光光只是心之本体。看有甚闲思虑？此便是‘寂然不动’，便是‘未发之中’，便是‘廓然大公’，自然‘感而遂通’，自然‘发而中节’，自然‘物来顺应’。”

问志至气次。先生曰：“‘志之所至，气亦至焉’之谓。非‘极至次贰’之谓。‘持其志’，则养气在其中。‘无暴其气’，则亦持其志矣。孟子救告子之偏，故如此夹持说。”

问：“先儒曰：‘圣人之道，必降而自卑。贤人之言，则引而自高’。如何？”先生曰：“不然。如此却乃伪也。圣人如天。无往而非天。三光之上，天也。九地之下，亦天也。天何尝有降而自卑？此所谓大而化之也。贤人如山岳。守其高而已。然百仞者不能引而为千仞。千仞者不能引而为万仞。是贤人未尝引而自高也。引而自高，则伪矣。”

问：“伊川谓‘不当于喜怒哀乐未发之前求中’。延平却教学者看未发之前气象。何如？”先生曰：“皆是也。伊川恐人于未发前讨个中，把中做一物看。如吾向所谓认气定时做中。故令只于涵养省察上用功。延平恐人未便下手处，故令人时时刻刻求未发而气象。使人正目而视惟此，倾耳而听惟此。即是‘戒慎不睹。恐惧不闻’的工夫。皆古人不得已诱人之言也。”

澄问：“喜怒哀乐之中和。其全体常人固不能有。如一件小事当喜怒者，平时无喜怒之心。至其临时，亦能中节。亦可谓之中和乎？”先生曰：“在一时之事，固亦可谓之中和。然未可谓之大本达道。人性皆善。中和是人人原有的。岂可谓无？但常人之心既有所昏蔽，则其本体虽亦时时发见，终是暂明暂灭，非其全体大用矣。无所不中，然后谓之大本。无所不和，然后谓之达道。惟天下之至诚，然后能立天下之大本。”曰：“澄于中字之义尚未明。”曰：“此须自心体认出来。非言语所能喻。”

中只是天理。”曰：“何者为天理？”曰：“去得人欲，便识天理。”曰：“天理何以谓之中？”曰：“无所偏倚。”曰：“无所偏倚，是何等气象？”曰：“如明镜然。全体莹彻，略无纤尘染著。”曰：“偏倚是有所染著。如著在好色好利好名等项上，方见得偏倚。若未发时，美色名利皆未相看。何以便知其有所偏倚？”曰：“虽未相著，然平日好色好利好名之心，原未尝无。既未尝无，即谓之有。既谓之有，则亦不可谓无偏倚。譬之病疟之人，虽有时不发，而病根原不曾除，则亦不得谓之无病之人矣。须是平日好色好利好名等项一应私心，扫除荡涤，无复纤毫留滞。而此心全体廓然，纯是天理。方可谓之喜怒哀乐未发之中。方是天下之大本。”

问：“‘颜子没而圣学亡’。此语不能无疑。”先生曰：“见圣道之全者惟颜子。观喟然一叹可见。其谓‘夫子循循然善诱人。博我以文，约我以礼’。是见破后如此说。博文约礼，如何是善诱人。学者须思之。道之全体，圣人亦难以语人。须是

学者自修自悟。颜子‘虽欲从之，未由也已’即文王望道未见意。望道未见，乃是真见。颜子没，而圣学之正派，遂不尽传矣。”

问：“身之主为心，心之灵明是知。知之发动是意。意之所看为物。是如此否？”先生曰：“亦是。”

只存得此心常见在便是学。过去未来事，思之何益？徒放心耳。

言语无序，亦足以见心之不存。

尚谦问：“孟子之不动心与告子异。”先生曰：“告子是硬把捉著此心，要他不动。孟子却是集义到自然不动。”又曰：“心之本体原自不动。心之本体即是性。性即是理。性元不动。理元不动。集义是复其心之本体。”

万象森然时亦冲漠无朕，冲漠无朕，即万象森然。冲漠无朕者一之父。万象森

然者精之母。一中有精。精中有一。

心外无物。如吾心发一念孝亲，即孝亲便是物。

先生曰：“今为吾所谓格物之学者，尚多流于口耳。况为口耳之学者，能反于此乎？天理人欲，其精微必时时用力省察克治，方日渐有见。如今一说话之间，虽只讲天理。不知心中倏忽之间，已有多少私欲。盖有窃发而不知者。虽用力察之，尚不易见。况徒口讲而可得尽知乎？今只管讲天理来顿放著不循，讲人欲来顿放著不去，岂格物致知之学？后世之学，其极至，只做得个义袭而取的工夫。”

问：“知止者，知至善只在吾心，元不在外也，而后志定。”曰：“然。”

问格物。先生曰：“格者，正也。正其不正，以归于正也。”

问：“格物于动处用功否？”先生曰：

“格物无间动静。静亦物也。孟子谓‘必有事焉’。是动静皆有事。”

工夫难处，全在格物致知上。此即诚意之事。意既诚，大段心亦自正，身亦自修。但正心修身工夫，亦各有用力处。修身是日发边。正心是未发边。心正则中。身修则和。

自格物致知至平天下，只是一个明明德。虽亲民亦明德事也。明德是此心之德，即是仁。“仁者以天地万物为一体。”使有一物失所，便是吾仁有未尽处。

只说明明德而不说亲民，便似老佛。

至善者性缴。性元无一毫之恶，故曰至善。止之，是复其本然而已。

问：“知至善即吾性。吾性具吾心。吾心乃至善所止之地。则不为向时之纷然外求，而定则不扰，不扰而静。静而不妄动则安。安则一心一意只在此处。千思万

想，务求必得此至善。是能虑而得矣。如此说是否？”先生曰：“大略亦是。”

问：“程子云：‘仁者以天地万物为一体’。何墨氏兼爱，反不得谓之仁？”先生曰：“此亦甚难言。须是诸君自体认出来始得。仁是造化生生不息之理。虽弥漫周遍，无处不是。然其流行发生，亦只有个渐。所以生生不息。如冬至一阳生。必自一阳生，而后渐渐至于六阳，若无一阳之生，岂有六阳？阴亦然。惟有渐，所以便有个发端处。惟其有个发端处，所以生。惟其生，所以不息。譬之木。其始抽芽，便是木之生意发端处。抽芽然后发干。发干然后生枝生叶。然后是生生不息。若无芽，何以有干有枝叶？能抽芽，必是下面有个根在。有根方生。无根便死。无根何从抽芽？父子兄弟之爱，便是人心生意发端处。如木之抽芽。自此而仁民，而爱物。便是发干生枝生叶。墨氏兼爱无差等。将自家父子兄弟与途人一般看。便自没了发端处。不抽芽，便知得他无根。便不是生生不息。安得谓之仁？孝弟为仁之本。却

是仁理从里面发生出来。”

问：“延平云：‘当理而无私心’。当理与无私心，如何分别？”先生曰：“心即理也。无私心，即是当理。未当理，便是私心。若析心与理言之，恐亦未善。”又问：“释氏于世间一切情欲之私，都不染著。似无私心。但外弃人伦。却是未当理。”曰：“亦只是一统事。都只是成就他一个私己的心。”

薛侃录

侃问：“持志如心痛。一心在痛人安有工夫说闲语，管闲事？”先生曰：“初学工夫如此用亦好。但要使知‘出入无时，莫知其乡’。心之神明，原是如此。工夫方有著落。若只死死守著著，恐于工夫上又发病。”

侃问：“专涵养而不务讲求，将认欲作理。则如之何？”先生曰：“人须是知学讲求，亦只是涵养。不讲求，只是涵养

之志不切。”曰：“何谓知学？”曰：“且道为何而学？学个甚？”曰：“尝闻先生教。学是学存天理。心之本体，即是天理。体认天理，只要自心地无私意。”曰：“如此则只须克去私意便是。又愁甚理欲不明？”曰：“正恐这些私意认不真？”曰：“总是志未切。志切，目视耳听皆在此。安有认不真的道理？是非之心，人皆有之。不假外求。讲求亦只是体当自心所见。不成去心外别有个见。”

先生问在坐之友，此来工夫何似？一友举虚明意思。先生曰：“此是说光景。”一友叙今昔异同。先生曰：“此是说效验。”二友惘然。请是。先生曰：“吾辈今日用功，只是要为善之心真切。此心真切，见善即迁，有过即改，方是真切工夫。如此则人欲日消，天理日明。若只管求光景，说效验，却是助长外驰病痛，不是工夫。”

朋友观书，多有摘议晦庵者。先生曰：“是用心求异，即不是。吾说与晦庵时有不同者，为入门下手处有毫厘千里之分。

不得不辯。然吾之心与晦庵之心，未尝异也。若其余文义解得明当处，如何动得一字？”

希渊问：“圣人可学而至。然伯夷伊尹于孔子，才力终不同。其同谓之圣者安在？”先生曰，“圣人之所以为圣，只是其心纯乎天理，而无人欲之杂。犹精金之所以为精，但以其成色足而无铜铅之杂也。人到纯乎天理方是圣。金到足色方是精。然圣人之才力，亦有大小不同。犹金之分两有轻重。尧舜犹万镒。文王孔子犹九千镒。禹汤武王犹七八千镒。伯夷伊尹犹四五千镒。才力不同，而纯乎天理则同。皆可谓之圣人。犹分两虽不同，而足色则同。皆可谓之精金。以五千镒者而人于万镒之中，其足色同也。以夷尹而厕之尧孔之间。其纯乎天理同也。盖所以为精金者，在足色，而不在分两。所以为圣者，在纯乎天理，而不在才力也。故虽凡人，而肯为学，使此心纯乎天理，则亦可为圣人。犹一两之金，此之万镒。分两虽悬绝，而其到足色处，可以无愧。故曰‘人皆可以为尧舜’

者以此。学者学圣人，不过是去人欲而存天理耳。犹炼金而求其足色。金之成色，所争不多，则煅炼之工省，而功易成。成色愈下，则煅炼愈难。人之气质，清浊粹驳。有中人以上，中人以下。其于道，有生知安行，学知利行，其下者，必须人一己百，人十己千。及其成功则一。后世不知作圣之本是纯乎天理。却专去知识才能上求圣人。以为圣人无所不知，无所不能。我须是将圣人许多知识才能，逐一理会始得。故不务去天理上看工夫。徒弊精竭力。从册子上钻研，名物上考索，形迹上此拟。知识愈广而人欲愈滋。才力愈多而天理愈蔽。正如见人有万镒精金，不务煅炼成色，求无愧于彼之精纯。而乃妄希分两，务同彼之万镒。锡铅铜铁，杂然而投。分两愈增，而成色愈下。既其梢末，无复有金矣。”时曰仁在傍曰：“先生此喻，足以破世儒支离之惑。大有功于后学。”先生又曰：“吾辈用力，只求日减，不求日增。减得一分人欲，便是复得一分天理。何等轻快脱洒？何等简易？”

士德问曰：“格物之说，如先生所教，明白简易，人人见得。文公聪明绝世，于此反有未审。何也？”先生曰：“文公精神气魄大。是他早年合下便要继往开来。故一向只就考索著述上用功。若先切己自修，自然不暇及此。到得德盛后，果忧道之不明，如孔子退修六籍，删繁就简，开示来学，亦大段不费甚考索。文公早岁便著许多书。晚年方悔是倒做了。”士德曰：“晚年之悔，如谓‘向来定本之悟’。又谓‘虽读得书，何益于吾事’？又谓‘此与守书籍，泥言语，全无交涉’，是他到此方悔从前用功之错，方去切己自修矣。”曰：“然。此是文公不可及处。他力量大。一悔便转。可惜不久即去世。平日许多错处皆不及改正。”

侃去花问草。因曰：“天地间何善难培，恶难去？”先生曰：“未培未去耳。”少间曰：“此等看善恶，皆从躯壳起念。便会错。”侃未达。曰：“天地生意，花草一般。何曾有善恶之分？子欲观花，则以花为善，以草为恶。如欲用草时，复以草

为善矣。此等善恶，皆由汝心好恶所生。故知是错。”曰：“然则无善无恶乎？”曰：“无善无恶者理之静。有善有恶者气之动。不动于气，即无善无恶。是谓至善。”曰：“佛氏亦无善无恶。何以异？”曰：“佛氏著在无善无恶上，便一切都不管。不可以治天下。圣人无善无恶。只是无有作好，无有作恶。不动于气。然遵王之道，会其有极。便自一循天理。便有个裁成辅相。”曰：“草既非恶，即草不宜去矣？”曰：“如此却是佛老意见。草若是碍，何妨汝去？”曰：“如此又是作好作恶。”曰：“不作好恶，非是全无好恶。却是无知觉的人。谓之不作者，只是好恶一循于理。不去，又著一分意思。如此即是不曾好恶一般。”曰：“去草如何是一循于理，不看意思？”曰：“草有妨碍，理亦宜去。去之而已。偶未即去，亦不累心。若著了一分意思，即心体便有貽累，便有许多动气处。”曰：“然则善恶全不在物。”曰：“只在汝心。循理便是善。动气便是恶。”曰：“毕竟抑无善恶。”曰：“在心如此。在物亦然，世儒惟不知此，舍心逐物。将格物之学错看

了。终日驰求于外，只做得个义袭而取。终身行不著，习不察。”曰：“如好好色，如恶恶臭。安得非意？”曰：“却是诚意。不是私意。诚意只是循天理。虽是循天理，亦看不得一分意。故有所忿懣好乐，则不得其正。须是廓然大公，方是心之本体。知此即知未发之中。”伯生曰：“先生云：‘草有妨碍，理亦宜去’。缘何又是躯壳起念？”曰：“此须汝心自体当。汝要去草，是甚么心？周茂叔窗前草不除，是甚么心？”

先生谓学者曰：“为学须得个头脑工夫，方有看落。纵未能无间，如舟之有舵，一提便醒。不然，虽从事于学，只做个义袭而取。只是行不著，习不察，非大本达道也。”又曰：“见得时，横说竖说皆是。若于此处通，彼处不通，只是未见得。”

或问：“为学以亲故，不免业举之累。”先生曰：“以亲之故而业举为累于学，则治田以养其亲者亦有累于学乎？先正云‘惟患夺志’。但恐为学之志不真切耳。”

崇一问：“寻常意思多忙。有事固忙，无事亦忙。何也？”先生曰：“天地气机，元无一息之停。然有个主宰。故不先不后，不急不缓。虽千变万化，而主宰常定。人得此而生。若主宰定时，与天运一般不息。虽酬酢万变，常是从容自在。所谓‘天君泰然，百体从令’。若无主宰，便只是这气奔放。如何不忙？”

先生曰：“为学大病在好名。”侃曰：“从前岁，自谓此病已轻。此来精察，乃知全未。岂必务外为人？只闻誉而喜，闻毁而闷，即是此病发来。”曰：“最是。名与实对。务实之心重一分，则务名之心轻一分。全是务实之心，即全无务名之心。若务实之心，如饥之求食，渴之求饮，安得更有工夫好名？”又曰：“‘疾没世而名不称’。称字去声读。亦‘声闻过情，君子耻之’之意。实不称名，生犹可补。没则无及矣。‘四十五十而无闻’，是不闻道，非无闻也。孔子云，‘是闻也，非达也’。安肯以此忘人？”

侃多悔。先生曰：“悔悟是去病之药。以改之为贵。若留滞于中，则又因药发病。”

德章曰：“闻先生以精金喻圣，以分两喻圣人之分量，以煅炼喻学者之工夫。最为深切。惟谓尧舜为万镒，孔子为九千镒。疑未安。”先生曰：“此又是躯壳上起念，故替圣人争分两。若不从躯壳上起念，即虽尧舜万镒不为多，孔子九千镒不为少。尧舜万镒，只是孔子的。孔子九千镒，只是尧舜的。原无彼我。所以谓之圣。只论精一，不论多寡。只要此心纯乎天理处同。便同谓之圣。若是力量气魄，如何尽同得？后儒只在分两上较量，所以流入功利。若除去了此较分两的心，各人尽著自己力量精神，只在此心纯天理上用功，即人人自有，个个圆成，便能大以成大，小以成小。不假外慕，无不具足。此便是实实落落，明善诚身的事。后儒不明圣学。不知就自己心地良知良能上体认扩充。却去求知其所不知，求能其所不能。一味只是希高慕大。不知自己是桀纣心地。动辄要做尧舜

事业。如何做得？终年碌碌，至于老死。竟不知成就了个甚么。可哀也已。”

侃问：“先儒以心之静为体，心之动为用。如何？”先生曰：“心不可以动静为体用。动静时也。即体而言用在体。即用而言体在用。是谓‘体用一源’。若说静可以见其体，动可以见其用，却不妨。”

问：“上智下愚，如何不可移？”先生曰，不是不可移。只是不肯移。”

问“子夏门人问交”章。先生曰：“子夏是言小子之交。子张是言成人之交。若善用之，亦俱是。”

子仁问：“‘学而时习之，不亦说乎’？先儒以学为效先觉之所为。如何？”先生曰：“学是学去人欲，存天理。从事于去人欲存天理，则自正诸先觉，考诸古训。自下许多间辨思索存省克治工夫。然不过欲去此心之人欲，存吾心之天理耳。若曰效先觉之所为，则只说得学中一件事。事

亦似专求诸外了。‘时习’者，‘坐如尸’，非专习坐也。坐时习此心也。‘立如斋’，非专习立也。立时习此心也。‘说’是‘理义之说我心’之‘说’。人心本自说理义。如目本说色，耳本说声。惟为人欲所蔽所累，始有不说。今人欲日去，则理义日浚。安得不说？”

国英问：“曾子三省虽切。恐是未闻一贯时工夫。”先生曰：“一贯是夫子见曾子未得用功之要，故告之。学者果能忠恕上用力，岂不是一贯？一如树之根本，贯如树之枝叶。未种根，何枝叶之可得？体用一源，体未立，用安从生！谓‘曾子于其用处盖已随事精察而力行之。但未知其体之一’。此恐未尽。”

黄诚甫问：“汝与回也孰愈”章。先生曰：“子贡多学而识，在闻见上用力。颜子在心地上用功。故圣人间以启之。而子贡所对，又只在知见上。故圣人叹惜之。非许之也。”

颜子不迁怒，不贰过，亦是有未发之中始能。

种树者必培其根。种德者必养其心。欲树之长，必于始生时删其繁枝。欲德之盛，必于始学时去夫外好。如外好诗文，则精神日渐漏泄在诗文上去。凡百外好皆然。又曰：“我此论学，是无中生有的工夫。诸公须要信得及。只是立志。学者一念为善之志，如树之种，但勿助勿忘，只管培植将去。自然日夜滋长。生气日完，枝叶日茂。树初生时，便抽繁枝。亦须刊落。然后根干能大。初学时亦然。故立志贵专一。”

因论先生之门。某人在涵养上用功，某人在识见上用功。先生曰：“专涵养者，日见其不足。专识见者，日见其有余。日不足者，日有余矣。日有余者，日不足矣。”

梁日孚问：“居敬穷理是两事。先生以为一事。何如？”先生曰：“天地间只有此一事。安有两事？若论万殊，礼仪三

百，威仪三千，又何止两？公且道居敬是如何？穷理是如何？”曰：“居敬是存养工夫。穷理是穷事物之理。”曰：“存养个甚？”曰：“是存养此心之天理。”曰：“如此亦只是穷理矣。”曰：“且道如何穷事物之理？”曰：“如事亲，便要穷孝之理。事君，便要穷忠之理。”曰：“忠兴孝之理，在君亲身上？在自己心上？若在自己心上，亦只是穷此心之理矣。且道如何是敬？”曰：“只是主一。”“如何是主一？”曰：“如读书，便一心在读书上。接事，便一心在接事上。”曰：“如此则饮酒便一心在饮酒上，好色便一心在好色上。却是逐物。成甚居敬功夫？”曰孚请问曰：“一者，天理。主一是一心在天理上。若只知主一，不知一即是理，有事时便是逐物，无事时便是看空。惟其有事无事，一心皆在天理上用功。所以居敬亦即是穷理。就穷理专一处说，便谓之居敬。就居敬精密处说，便谓之穷理。却不是居敬了，别有个心居敬。名虽不同。功夫只是一事。就如易言‘敬以直内，义以方外’。敬即是无事时羲，羲即是有事时敬。两句合说一

件。如孔子言‘修己以敬’，即不须言义。孟子言集义，即不须言敬。会得时，横说竖说，工夫总是一般。若泥文逐句，不识本领，即支离决裂。工夫都无下落。”问：“穷理何以即是尽性？”曰：“心之体，性也。性即理也。穷仁之理，真要仁极仁。穷义之理，真要义极义。仁义只是吾性。故穷理即是尽性。如孟子说‘充其恻隐之心，至仁不可胜用’。这便是穷理工夫。”日孚曰：“先儒谓‘一草一木亦皆有理。不可不察’。如何？”先生曰：“夫我则不暇。公且先去理会自己性情。须能尽人之性，然后能尽物之性。”日孚悚然有悟。

惟乾问：“知如何是心之本体？”先生曰：“知是理之灵处。就其主宰处说便谓之心。就其禀赋处说便谓之性。孩提之童，无不知爱其亲，无不知敬其兄。只是这个灵能不为私欲遮隔，充拓得尽，便完完是他本体。便与天地合德。自圣人以下，不能无蔽。故须格物以致其知。”

守衡问：“大学工夫只是诚意。诚意

工夫只是格物修齐治平。只诚意尽矣。又有正心之功。有所念慮好乐，则不得其正。何也？”先生曰：“此要自思得之。知此则知未发之中矣。”守衡再三请。曰：“为学工夫有浅深。初时若不看实用意去好善恶，如何能为善去恶？这著实用意，便是诚意。然不知心之本体原无一物，一向著意去好善恶，便又多了这分意思，便不是廓然大公。书所谓‘无有作好作恶’，方是本体。所以说有所念慮好乐，则不得其正。正心只是诚意工夫里面。体当自家心体，常要鉴空衡平，这便是未发之中。”

正之问：“戒惧是己所不知时工夫。慎独是己所独知时工夫。此说如何？”先生曰：“只是一个工夫。无事时固是独知。有事时亦是独知。人若不知于此独知之地用力，只在人所共知处用功，便是作伪，便是‘见君子而后厌然’。此独知处便是诚的萌芽。此处不论善念恶念，更无虚假。一是百是，一错百错。正是王霸义利诚伪善恶界头。于此一立立定，便是端本澄源，便是立诚。古人许多诚身的工夫。精神命

脉，全体只在此虚。真是莫见莫显，无时无处，无终无始。只是此个工夫。今若又分戒惧为己所不知。即工夫便支离，亦有间断。既戒惧，即是知。己若不知，是谁戒惧？如此见解，便要流入断灭禅定。”曰：“不论善念恶念，更无虚假。则独知之地，更无无念时邪？”曰：“戒惧亦是念。戒惧之念，无时可息。若戒惧之心稍有不存，不是昏聩，便已流入恶念。自朝至暮，自少至老，若要无念，即是己不知。此除是昏睡，除是槁木死灰。”

志道问：“荀子云：‘养心莫善于诚’。先儒非之，何也？”先生曰：“此亦未可便以为非。‘诚’字有以工夫说者。诚是心之本体。求复其本体，便是思诚的工夫。明道说‘以诚敬存之’，亦是此意。大学‘欲正其心，先诚其意’。荀子之言固多病，然不可一例吹毛求疵。大凡看人言语，若先有个意见，便有过当处。‘为富不仁’之言，孟子有取于阳虎。此便见圣贤大公之心。”

萧惠问：“己私难克。奈何？”先生曰：“将汝己私来替汝东。”又曰：“人顶有为己之心，方能克己。能克己，方能成己。”萧惠曰：“惠亦颇有为己之心。不知缘何不能克己？”先生曰：“且说汝有为己之心是如何。”惠良久曰：“惠亦一心要做好人。便自谓颇有为己之心。今思之，看来亦只是为得个躯壳的己。不曾为个真己。”先生曰：“真己何曾离著躯壳？恐汝连那躯壳的己也不曾为。且道汝所谓躯壳的己，岂不是耳目口鼻四肢？”惠曰：“正是为此，目便要色，耳便要声，口便要味，四肢便要逸乐，所以不能克。”先生曰：“美色令人目盲。美声令人耳聋。美味令人口爽。驰骋田猎令人发狂，这都是害汝耳目口鼻四肢的。岂得是为汝耳目口鼻四肢？若为看耳目口鼻四肢时，便须思量耳如何听，目如何视，口如何言，四肢如何动。必须非礼勿视听言动，方才成得个耳目口鼻四肢。这个才是为著耳目口鼻四肢。汝今终日向外驰求，为名为利一逼都是为著躯壳外面的物事。汝若为著耳目口鼻四肢，要非礼勿视听言动时，岂是汝之耳目口鼻

四肢自能勿视听言动？须由汝心。这视听言动，皆是汝心。汝心之动发窍于目。汝心之听发窍于耳。汝心之言发窍于口。汝心之动发窍于四肢。若无汝心，便无耳目口鼻。所谓汝心，亦不专是那一团血肉。若是那一团血肉，如今已死的人，那一团血肉还在。缘何不能视听言动？所谓汝心，却是那能视听言动的。这个便是性，便是天理。有这个性，才能生这性之生理。便谓之仁。这性之生理，发在目便会视。发在耳便会听。发在口便会言。发在四肢便会动。都只是那天理发生。以其主宰一身，故谓之心。这心之本体，原只是个天理。原无非礼。这个便是汝之真己。这个真己，是躯壳的主宰。若无真己，便无躯壳。真是有之即生，无之即死。汝若真为那个躯壳的己，必须用著这个真己。便须常常保守著这个真己的本体。戒慎不睹，恐惧不闻。惟恐亏损了他一些。才有一毫非礼萌动，便如刀割，如针刺。忍耐不过。必须去了刀，拔了针。这才是有为己之心，力能克己。汝今正是认贼作子。缘何却说有为己之心，不能克己？”

有一学者病目。戚戚甚忧。先生曰：“二苗乃贵目贱心。”

萧惠好仙释。先生警之曰：“吾亦自幼笃志二氏。自谓既有所得，谓儒者为不足学。其后居夷三载，见得圣人之学若是其简易广大。始自叹悔错用了三十年气力。大抵二氏之学，其妙与圣人只有毫厘之间。汝今所学，乃其土苴。辄自信自好若此。真鸱鸢窃腐鼠耳。”惠请问二氏之妙。先生曰：“向汝说圣人之学简易广大。汝却不问我悟的。只问我悔的。”惠惭谢。请问圣人之学。先生曰：“汝今只是了人事问。待汝辨个真要求为圣人的心来与汝说。”惠再三请。先生曰：“已与汝一句道尽。汝尚自不会。”

刘观时问：“未发之中是如何？”先生曰：“汝但戒慎不睹，恐惧不闻，养得此心纯是天理，便自然见。”观时请略示气象。先生曰：“哑子吃苦瓜，与你说不得。你要知此苦，还须你自吃。”时曰仁

在傍曰：“如此才是真知即是行矣。”一时在座诸友皆有省。

萧惠问死生之道。先生曰：“知昼夜，即知死生。”问昼夜之道。曰：“知昼则知夜。”曰：“昼亦有所不知乎？”先生曰：“汝能知昼，懵懵而兴，蠢蠢而食。行不著，习不察。终日昏昏，只是梦昼。惟‘息有养，瞬有存’。此心惺惺明明，天理无一息间断，才是能知昼。这便是天德。便是通乎昼夜之道而知。更有甚么死生？”

马子莘问：“修道之教，旧说谓圣人品节吾性之固有，以为法于天下，若礼乐刑政之属。此意如何？”先生曰：“道即性即命。本是完完全全，增减不得，不假修饰的。何须要圣人品节？却是不完全的物件。礼乐刑政是治天下之法，固亦可谓之教。但不是子思本旨。若如先儒之说，下面由教入道的，缘何舍了圣人礼乐刑政之教，别说出一段戒慎恐惧工夫？却是圣人之敢为虚设矣。”子莘请问。先生曰：“子思性道教，皆从本原上说。天命于人，则

命便谓之性。率性而行，则性便谓之道。修道而学，则道便谓之教。率性是诚者事。所谓‘自诚明，谓之性’也。修道是诚之者事。所谓‘自明诚，谓之教’也。圣人率性而行，即是道。圣人以下，未能率性于道。未免有过不及。故须修道，修道则贤知者不得而过，愚不肖者不得而不及。都要循著这个道，则道便是个教。此‘教’字与‘天道至教。风雨霜露，无非教也’之‘教’同。‘修道’字与‘修道以仁’同。人能修道，然后能不违于道，以复其性之本体。则亦是圣人率性之道矣。下面戒慎恐惧便是修道的工夫。中和便是复其性之本体。如易所谓‘穷理尽性，以至于命’。中和位育，便是尽性至命。”

黄诚甫问：“先儒以孔子告颜渊为邦之问，是立万世常行之道。如何？”先生曰：“颜子具体圣人。其于为邦的大本大原，都已完备。夫子平日知之已深。到此都不必言。只就制度文为上说。此等处亦不可忽略。须要是如此方尽善。又不可因自己本领是当了，便于防范上疏阔。须是

要‘放郑声，远佞人’。盖颜子是个克己向里德上用心的人。孔子恐其外面末节，或有疏略，故就他不足处帮补说。若在他人，须告以为政在人，取人以身，修身以道，修道以仁，达道以经，及诚身许多工夫，方始做得这个，方是万世常行之道。不然，只去行了夏时，乘了殷辂，服了周冕，作了韶舞，天下便治得？后人但见颜子是孔门第一人，又问个为邦，便把做天大事看了。”

蔡希渊问：“文公大学新本，先格致而后诚意工夫。似与首章次第相合。若如先生从旧本之说，即诚意反在格致之前。于此尚未释然。”先生曰：“大学工夫即是明明德。明明德只是个诚意。诚意的工夫只是格物致知。若以诚意为主，去用格物致知的工夫，即工夫始有下落。即为善去恶，无非是诚意的事。如新本先去穷格事物之理。即茫茫荡荡，都无著落处。须用添个敬字，方才牵扯得向身心上来。然终是没根原。若须用添个敬字，缘何孔门倒将一个最紧要的字落了，直待千余年后要

人来补出？正谓以诚意为主，即不须添敬字。所以举出个诚意来说。正是学问的大头脑处。于此不察，真所谓毫厘之差，千里之缪。大抵中庸工夫只是诚身。诚身之极便是至诚。大学工夫只是诚意。诚意之极便是至善。工夫总是一般。今说这里补个敬字，那里补个诚字，未免画蛇添足。”

传习录卷中

钱德洪序

德洪曰：昔南元善刻《传习录》于越，凡二册。下册摘录之。先师手书，凡八篇。其答徐成之二书，吾师自谓“天下是非朱、陆，论定既久，一旦反之为难；二书姑为调停两可之说，使人自思得之。”故元善录为下册之首者，意亦以是欤？今朱、陆之异明于天下久矣；洪刻先师文录，置二书于外集者，示未全也，故今不复录。其余指知，行之本体，莫详于答人论学与答周道通、陆清伯、欧阳崇一四书；而谓格

物为学者用力日可见之地，莫详于答罗年庵一书。先生冒天下之非诋，推陷万死，一生遑遑然不忘讲学，惟恐吾人不闻斯道，流于功利、机智以日堕于匈奴、禽兽而不知，其一体同物之心，兢兢终身，至于毙而后已；此孔、孟以来贤圣苦心，虽门人子弟未足以慰其情也；是情也，莫见于答聂文蔚之第一书。此皆仍元善所录之旧；而揭“必有事焉”即“致良知”功夫，明白简切，使人言下即得入手，此又莫详于答文蔚之第二书，故增录之。元善当时汹汹，乃能以身明斯道，卒至遭奸被斥，油油然惟以此生得闻斯学为庆，而绝无有纤芥愤郁不平之气。斯录之刻，人见其有功于同志甚大，而不知其处时之甚艰也。今所去取，裁之时义则然，非忍有所加损于其间也。

答顾东桥书

来书云：近时学者务外遗内，博而寡要，故先生特倡“诚意”一义，针砭千育，诚大惠也！吾子洞见时弊如此矣，亦将何以

救之乎？然则鄙人之心，吾子固已一句道尽，复何言哉！复何言哉！若“诚意”之说，自是圣门教人用功第一义；但近世学者乃作第二义看，故稍与提掇紧要出来，非鄙人所能特倡也。

来书云：但恐立说太高，用功太捷，后生师傅，影响谬误，未免坠于佛氏明心、见性，定慧，顿悟之机括，无怪闻者见疑。区区格、致、诚、正之说，是就学者本心、日用事为间，体究践履，实地用功，是多少次第、多少积累在，正与空虚顿悟之说相反；闻者本无求为圣人之志，又未尝讲究其详，遂以见疑，亦无足怪；若吾子之高明，自当一语之下便了然矣；而亦谓立说太高，用功太捷，何邪？

来书云：所喻知、行并进，不宜分别前后，即《中庸》尊德性而道问学之功，交养互发，内外本末，以寸之之道。然工夫次第，不能无先后之差；如知食乃食，知汤乃饮，知路乃行。未有不先见是物，先有是事；此亦毫厘倏忽之间，非谓有等今

日知之，而明日乃行也。既云“交养互发，内外本末一以贯之”，则知行并进之说，无复可疑矣。又云“工夫次第能不无先后之差。”无乃自相矛盾已乎？知食乃食等说，此尤明白易见。但吾子为近闻障蔽自不察耳。夫人必有欲食之心，然后知食，欲食之心即是意，即是行之始矣；食味之美恶待人口而后知，岂有不待入口而已先知食味之美恶者邪？必有欲行之心，然后知路，即是意、即是行之始矣。路岐之险夷，必待身亲履历而后知，岂有不待身亲履历而已先知路岐之险夷者邪？知汤饮，知衣服，以此例之，皆无可疑。若如吾子之喻，是乃所谓不见是物，而先有是事者矣。吾子又谓“此亦毫厘倏忽之间，非谓截然有等。今日知之，而明日乃行也。”是亦察之尚有未精。然就如吾子之说，则知行之为合一并进，亦自断无可疑矣。

来书云：真知即所以为行，不行不足谓之知，此为学者吃紧立教，俾务躬行则可。若真谓行即是知，恐其专求本心，遂遗物理，必有暗而不达之处，抑岂圣门知

行并进之成法哉？知之真切笃实处，既是行；行之明觉精察处，即是知。知行工夫，本不可离。只为后世学者分作两截用功，失却知、行本体，故有合一并进之说，真知即所以为行，不行不足谓之知。云“知食乃食”等说，可见前已略言之矣。此虽吃紧救弊而发，然知、行之体本来如是。非以己意抑扬其间，姑为是说，以苟一时之效者也。“专求本心，遂遗物理”，此盖失其本心者也。夫物理不外于吾心，外吾心而求物理，无物理矣。遗物理而求吾心，吾心又何物邪？心之体，性也，性即理也。故有孝亲之心，即有孝之理，无孝亲之心，即无孝之理矣。有忠君之心，即有忠之理，无忠君之心，即无忠之理矣。理岂外于吾心邪？晦庵谓人之所以为学者与理而已。心虽主乎一身，而实管乎天下之理；理虽散在万事，而实不外乎一人之心。是其一分一合之间，而未免已启学者心、理为二之弊。此后世所以有“专求本心，遂遗物理”之患，正由不知心即理耳。夫外心以求物理，是以有暗而不达之处。此告子义外之说，孟子所以谓之不知义也。心一而

已，以其全体惻怛而言，谓之仁，以其得宜而言谓之义，以其条理而言谓之理。不可外心以求仁，不可外心以求义，独可外心以求理乎？外心以求理，此知、行之所以二也。求理于吾心，此圣门知、行合一之教，吾子又何疑乎！

来书云：所释大学古本谓“致其本体之知。”此固孟子尽心之旨。朱子亦以虚灵知觉为此心之量。然尽心由于知性。致知在于格物。“尽心由于知性。致知在于格物。”此语然矣。然而推本吾子之意，则其所以为是语者，尚有未明也。朱子以尽心知性知天为物格知致。以存心养性事天为诚意正心修身。以夭寿不貳修身以俟为知至仁尽。圣人之事。若鄙人之见，则与朱子正相反矣。夫尽心知性知天者，生知安行，圣人之事也。存心养性事天者，学知利行，贤人之事也。夭寿不貳，修身以俟者，困知勉行，学者之事也。岂可专以尽心知性为如，存心养性为行乎？吾子骤闻此言，必又以为大骇矣。然其间实无可疑者。一为吾子言之。夫心之体，性也。

性之原，天也。能尽其心，是能尽其性矣。中庸云，“惟天下至诚。为能尽其性。”又云，“知天地之化育。”“质诸鬼神而无疑，知天也。”此惟圣人而后能然。故曰，此生知安行，圣人之事也。存其心者，未能尽其心者也。故须加存之之功。必存之既久，不待于存，而自无不存，然后可以进而言尽。盖知天之如，如知州知县之知。知州，则一州之事皆己事也。知县，则一县之事皆己事也。是与天为一者也。事天则如子之事父，臣之事君。犹与天为二也。天之所以命于我者，心也，性也。吾但存之而不敢失，养之而不敢害，如“父母全而生之，子全而归之”者也。故曰，此学知利行，贤人之事也。至于天寿不贰，则与存其心者又有间矣。存其心者，虽未能尽其心，固已一心于为善。时有不存，则存之而已。今使为天寿不贰，是犹以天寿贰其心者也。犹以天寿贰其心，是其为善之心犹未能一也。存之尚有所未可，而何尽之可云乎？今且使之不以天寿贰其为善之心。若曰死生天寿，皆有定命，吾但一心于为善，修吾之身以俟天命而已。是

其平日尚未知有天命也。事天虽与天为二，然已真知天命之所在。但惟恭敬奉承之而已耳。若俟之云者，则尚未能真知天命之所在，犹有所俟者也。故曰，所以立命。立者，创立之立。如立德，立言，立功，立名之类。凡言立者，皆是昔未尝有，而今始建立之谓。孔子所谓“不知命，无以为君子”者也。故曰，此困知勉行，学者之事也。今以尽心知性知天为格物致知，使初学之士，尚未能不贰其心者，而遽责之以圣人生知安行之事。如捕风捉影，茫然莫知所措。其心几何而不至于“率天下而路”也？今世致知格物之弊，亦居然可见矣。吾子所谓务外遗内，博而寡要者，无乃亦是过欤？此学问最紧要处。于此而差，将无往而不差矣。此鄙人之所以冒天下之非笑，忘其身之陷于罪戮，呶呶其言，其不容已者也。

来书云：闻语学者，乃谓“即物穷理”之说亦是玩物丧志，人取其“厌繁就约”“涵养本原”数说标示学者，指为晚年定论，此亦恐非。朱子所谓格物云者，

在即物而穷其理也。即物穷理是就事事物物上求其所谓定理者也，是以吾心而求理于事事物物之中，析心与理为二矣。夫求理于事事物物者，如求孝之理于其亲之谓也。求孝之理于其亲，则孝之理其果在于吾之心邪？抑果在于亲之身邪？假而果在于亲之身，则亲没之后，吾心遂无孝之理欤？见孺子之入井，必有恻隐之理；是恻隐之理果在于孺子之身欤？抑在于吾心之良知欤？其或不可以从之于井欤？其或可以手而援之欤？是皆所谓理也。是果在于孺子之身欤？抑果出于吾心之良知欤？以是例之，万事万二，此告子义外之说，孟子之所深辟也。“务外遗内，博而寡要”，吾子既已知之矣，是果何谓而然哉？谓之玩物丧志，尚犹以为不可欤？若鄙人所谓致知格物者，致吾心之良知于事事物物也。吾心之良知，即所谓“天理”也。致吾心良知之“天理”于事事物物，则事事物物皆得其理矣。致吾心之良知者，致知也。事事物物皆得其理者，格物也。是合心与理而为一者也。合心与理而为一，则凡区区前之所云，与朱子晚年之论，皆

可以不言而喻矣。

来书云：人之心体，本无不明。而气拘物蔽，鲜有不昏。非学问思辨，以明天地下之理，则善恶之机，真妄之辨，不能自觉，任情恣意。其害有不可胜言者矣。此段大略，似是而非。盖承沿旧说之弊。不可以不辨也夫。学问思辨行，皆所以为学。未有学而不行者也。如言学孝，则必服劳奉养，躬行孝道，然后谓之学。岂徒悬空口耳讲说，而遂可以谓之学孝乎？学射，则必张弓挟矢，引满中的。学书，则必伸纸执笔，操觚染翰。尽天下之学，无有不行而可以言学者。则学之始，固已即是行矣。笃者，敦实笃厚之意。义行矣。而敦笃其行，不息其功之谓尔。盖学之不能以无疑，则有问。问即学也，即行也。又不能无疑，则有思。思即学也，即行也。又不能无疑，则有辨。辨即学也，即行也。辨既明矣，思既慎矣，问既审矣，学既能矣，又从而不息其功焉，斯之谓笃行。非谓学问思辨之后而始措之于行也。是故以求能其事而言，谓之学。以求解其惑而言，

谓之问。以求通其说而言，谓之思。以求精其察而言，谓之辨。以求履其实而言，谓之行。盖析其功而言，则有五。合其事而言，则一而已。此区区心理合一之体，知行并进之功，所以异于后世之说者，正在于是。今吾子特举学问思辨以穷天下之理，而不及笃行。是专以学问思辨为知，而谓穷理为无行也已。天下岂有不行而学者邪？岂有不行而遂可谓之穷理者邪？明道云，“只穷理便尽性至命。”故必仁极仁，而后谓之能穷仁之理。义极义，而后谓之能穷义之理。仁极仁，则尽仁之性矣。义极义，则尽义之性矣。学至于穷理至矣，而尚未措之于行。天下宁有是邪？是故知不行之不可以为学，则知不行之不可以为穷理矣。知不行之不可以为穷理，则知知行之合一并进，而不可以分为两箇事矣。夫万事万物之理，不外于吾心。而必曰穷天下之理，是殆以吾心之良知为未足，而必外求于天下之广，以裨补增益之。是犹析心与理而为二也。夫学问思辨笃行之功，虽其困勉至于人一己百，而扩充之极，至于尽性知天，亦不过致吾心之良知而已。

良知之外，岂复有加于毫末乎？今必曰穷天下之理，而不知反求诸其心，则凡所谓善恶之机，真妄之辨者，舍吾心之良知，亦将何所致其体察乎？吾子所谓气拘物蔽者，拘此蔽此而已。今欲去此之蔽，不知致力于此，而欲以外求。是犹目之不明者不务服药调理以治其目，而徒伥伥然求明于其外。明岂可以自外而得哉？任情恣意之害，亦以不能精察天理于此心之良知而已。此诚毫厘千里之谬者，不容于不拂。吾子毋谓其论之太刻也。

来书云：教人以致知明德，而戒其即物穷理，诚使昏暗之士，深居端坐，不闻教告，遂能至于知致而德明乎？纵令静而有觉，稍悟本性，则亦定慧无用之见。果能知古今，达事变而致用于天下国家之实否乎？其曰：“知者意之体，物者意之用，格物如格君心之非之格。”语虽超悟，独得不踵陈见，抑恐于道未相吻合？区区论致知格物，正所以穷理，未尝戒人穷理，使之深居端坐而一无所事也。若谓即物穷理，如前所云务外而遗内者，则有所不可

耳。昏暗之士，果能随事随物精察此心之天理，以致其本然之良知，则虽愚必明，虽柔必强，大本立而达道行，九经之属，可一以贯之而无遗矣。尚何患其无致用之实乎？彼顽空虚静之徒，正惟不能随事随物精察此心之天理，以致其本然之良知，而遗弃伦理、寂灭虚无以为常，是以要之不可以治家国天下。孰谓圣人穷理尽性之学，而亦有是弊哉！心者，身之主也，而心之虚灵明觉，即所谓本然之良知也。其虚灵明觉之良知应感而动者，谓之意。有知而后有意，无知则无意矣。知非意之体乎？意之所用，必有其物，物即事也。如意用于事亲，即事亲为一物，意用于治民，即治民为一物，意用于读书，即读书为一物，意用于听讼，即听讼为一物。凡意之所用，无有无物者。有是意即有是物，无是意即无是物矣。物非意之用乎？“格”字之义，有以“至”字之训者，如“格于文祖”，“有苗来格”，是以“至”训者也。然“格于文祖”，必纯孝诚敬，幽明之间无一不得其理，而后谓之“格”；有苗之顽，实以文德诞敷而后格，则亦兼有“正”

字之义在其间，未可专以“至”字尽之也。如“格其非心”，“大臣格君心之非”之类，是则一皆“正其不正以归于正”之义，而不可以“至”字为训矣。且《大学》“格物”之训，又安知其不以“正”字为训，而必以“至”字为义乎？如以“至”字为义者，必曰“穷至事物之理”，而后其说始通。是其用功之要，全在一“穷”字，用力之地，全在一“理”字也。若上去一穷，下去一理字，而直曰“致知在至物”，其可通乎？夫“穷理尽性”，圣人之成训，见于系辞者也。苟“格物”之说而果即“穷理”之义，则圣人何不直口“致知在穷理”，而必为此转折不完之语，以启后世之弊邪？盖《大学》“格物”之说，自与“系辞”“穷理”大旨虽同，而微有分辨。“穷理”者，兼格致诚正而为功也。故言“穷理”，则格、致、诚、正之功皆在其中，言“格物”，则必兼举致知、诚意、正心，而后其功始备而密。今偏举“格物”而遂谓之“穷理”，此所以专以“穷理”属“知”，而谓“格物”未常有行。非惟不得“格物”之旨，并“穷理”之义而失之矣。此后世之学所

以析知、行为先后两截，日以支离决裂，而圣学益以残晦者，其端实始于此。吾子盖亦未免承沿积习，则见以为“于道未相吻合”，不为过矣。

来书云：谓致知之功，将如何为温清、如何为奉养即是“诚意”，非别有所谓“格物”，此亦恐非。此乃吾子自以己意揣度鄙见而为是说，非鄙人之所以告吾子者矣。若果如吾子之言，宁复有可通乎！盖鄙人之见，则谓意欲温清、意欲奉养者，所谓“意”也，而未可谓之“诚意”。必实行其温清奉养之意，务求自谦而无自欺，然后谓之“诚意”。知如何而为温清之节，知如何而为奉养之宜者，所谓“知”也，而未可谓之“致知”。必致其知如何为温清之节者之知，而实以之温清，致其知如何为奉养之宜者之知，而实以之奉养，然后谓之“致知”。温清之事，奉养之事，所谓“物”也而未可谓之“格物”。必其于温清之事也，一如其良知之所知当如何为温清之节者而为之，无一毫之不尽，于奉养之事也，一如其良知之所知当如何为

奉养之宜者而为之，无一毫之不尽，然后谓之“格物”。温清之物格，然后知温清之良知始致。奉养之物格，然后知奉养之良知始致。故曰“物格而后知至”。致其知温清之良知，而后温清之意始诚；致其知奉养之良知，而后奉养之意始诚。故曰“知至而后意诚”。此区区“诚意、致知、格物”之说盖如此。吾子更熟思之，将亦无可疑者矣。

来书云：道之大端，易于明白，所谓“良知，良能”，愚夫愚妇可与及者。至于节目时变之详，毫厘千里之谬，必待学而后知。今语孝于温凊定省，孰不知之？至于舜之不告而娶，武之不葬而兴师，养志、冬口，小杖，大杖，剖股，庐墓等事，处常，处变，过与不及之，必须讨论是非，以为制事之本，然后心体无蔽，临事无失。道之大端易于明白，此语诚然。顾后之学者忽其易于明白者而弗由，而求其难于明白者以为学，此其所以“道在迩而求诸远，事在易而求诸难也”。孟子云：“夫道若大路然，岂难知哉？人病不由耳。”良知、

良能，愚夫、愚妇与圣人同。但惟圣人能致其良知，而愚夫、愚妇不能致，此圣愚之所由分也。节目时变，圣人夫岂不知，但不专以此为学。而其所谓学者，正惟致其真知，以精审此心之天理，而与后世之学不同耳。吾子未暇真知之致，而汲汲焉顾是之忧，此正求其离于明白者以为学之蔽也。夫良知之于节目时变，犹规矩尺度之于方圆长短也。节目时变之不可预定，犹方圆长短之不可胜穷也。故规矩诚立，则不可欺以方圆，而天下之方圆不可胜用矣；尺度诚陈，则不可欺以长短，而天下之长短不可胜用矣；良知诚致，则不可欺以节目时变，而天下之节目时变不可胜应矣。毫厘千里之缪，不于吾心真知一念之微而察之，亦将何所用其学乎！是不以规矩而欲定天下之方圆，不以尺唊而欲尽天下之长短，吾见其乖张谬戾，日劳而无成也已。吾子谓“语孝于温清定省，孰不知之。”然而能致其知者鲜矣。若谓粗知温清定省之仪节，而遂谓之能致其知，则凡知君之当仁者，皆可谓之能致其仁之知，知臣之当忠者，皆可谓之能致其忠之知，

则天下孰非致知者邪？以是而言可以知致知之必在于行，而不行之不可以为致知也，明矣。知、行合一之体，不益较然矣乎？夫舜之不告而娶，岂舜之前已有不告而娶者为之准则，故舜得以考之何典，问诸何人，而为此邪？抑亦求诸其心一念之真知，权轻重之宜，不得已而为此邪？武之不葬而兴师，岂武之前已有不葬而兴师者为之准则，故武得以考之何典，问诸何人，而为此邪？抑亦求诸其心一念之良知，权轻重之宜，不得已而为此邪？使舜之心而非诚，武之心而非诚于为救民，则其不告而娶与不葬而兴师，乃不孝、不忠之大者。而后之人不务致其良知，以精察义理于此心感应酬酢之间，顾欲悬空讨论此等变常之事，执之以为制事之本，以求临事之无失，其亦远矣。其余数端，皆可类推，则古人致知之学，从可知矣。

来书云：谓《大学》“格物”之说，专求本心，犹可牵合。至于六经、四书所载“多闻多见”，“前古往行”，“好古敏求”，“博学审问”，“温故知新”，“博学详说”，

“好问好察”，是皆明白求于事为之际、资于论说之间者，用功节目固不容紊矣。“格物”之义，前已详悉，牵合之疑，想已不俟复解矣。至于“多闻多见”，乃孔子因子张之务外好高，徒欲以多闻多见为学，而不能求诸其心，以阙疑殆，此其言行所以不免于尤悔，而所谓见闻者，适以资其务外好高而已。盖所以救子张多闻多见之病，而非以是教之为学也。夫子尝曰：“盖有不知而作之者，我无是也。”是犹孟子“是非之心，人皆有之”之义也。此言正所以明德性之良知非由于闻见耳。若曰“多闻择其善者而从之，多见而识之”，则是专求诸见闻之末，而已落在第二义矣，故曰“知之次也。”夫以见闻之知为次，则所谓知之上者果安所指乎？是可以窥圣门致知用力之地矣。夫子谓子贡曰：“赐也，汝以予为多学而识之者欤？非也，予一以贯之。”使诚在于“多学而识”，则夫子胡力谬为是说，以欺子贡者邪？“一以贯之”，非致其良知而何？《易》曰：“君子多识前言往行，以畜其德。”夫以畜其德为心，则凡多识前言往行者，孰非畜德

之事？此正知、行合一之功矣。“好古敏求”者，好古人之学，而敏求此心之理耳。心即理也。学者，学此心也。求者，求此心也。孟子云：“学问之道无他，求其放心而已矣。”非若后世广记博诵古人之言词，以为好古，而汲汲然惟以求功名利达之具于外者也。“博学、审问”，前言已尽。“温故、知新”，朱子亦以“温故”属之“摩德性”矣。德性岂可以外求哉？惟夫“知新”必由于“温故”，而“温故”乃所以“知新”，则亦可以验知、行之非两节矣。“博学而详说之者，将以反说约也。”若无“反约”之云，则“博学、详说”者，果何事邪？舜之“好问好察”，惟以用中而致其精一于道心耳。道心者，良知之谓也。君子之学，何尝离去事为而废论说？但其从事于事为、论说者，要皆知、行合一之功，正所以致其本心之良知，而非若世之徒事口耳谈说以为知者，分知、行为两事，而果有节目先后之可言也。

来书云：杨、墨之为仁义，乡愿之乱忠信，尧舜子之之禅让，汤，武，楚项之

放伐，周公，莽操之摄辅，漫无印证，又焉适从？且于古今事变，礼乐、名物，未常考识，使国家欲兴明堂，建辟雍，制历律，草封禅，人将何所致其用乎？故《论语》曰“生而知之”者，义理耳。若夫礼乐，名物，古今事变，亦必待学而后有以验其行事之实。此则可谓定论矣；所喻杨、墨、乡愿、尧、舜、子之、汤、武、楚项、周公、莽、操之辨，与前舜、武之论，大略可以类推，古今事变之疑，前于良知之说，已有规矩尺度之喻，当亦无俟多赘矣。至于明堂、辟雍诸事，似尚未容于无言者。然其说甚长，姑就吾子之言而取正焉，则吾子之惑将亦可少释矣。夫明堂，辟雍之制，始见于吕氏之“月令”，汉儒之训疏，六经、四书之中，未尝详及也。岂吕氏、汉儒之知，乃贤于三代之贤圣乎？齐宣之时，明堂尚有未毁，则幽、厉之世，周之明堂皆无恙也。尧、舜茅茨土阶，明堂之制未必备，而不害其为治幽、厉之明堂，固犹文武成康之旧，而无救于其乱。何邪？岂能“以不忍人之心，而行不忍人之政”，则虽茅茨土阶，固亦明堂也。以幽、厉之

心，而行幽、厉之政，则虽明堂，亦暴政所自出之地邪？武帝肇讲于汉，而武庙盛作于唐，其治乱何如邪？天子之学曰辟雍，诸侯之学曰许宫，皆象地形而为之名耳。然三代之学，其要皆所以明人伦，非以肝不肝，许不许为重轻也。孔子云：“人而不仁，如礼何！人而不仁，如乐何！”制礼作乐，必具中和之德，声为律而身为度者，然后可以语此。若夫器数之末，乐工之事，祝史之守。故曾子曰：“君子所贵乎道者三，笱豆之事，则有司存也。”尧“命羲和，钦若昊天，历象日月星辰”，其重在于“敬授人时”也。舜“在璇玑玉衡”，其重在于“以齐七政”也。是皆汲汲然以仁民之心而行其养民之政，治历明时之本，固在于此也。羲和历数之学，皋、契未必能之也，禹、稷未必能之也，尧、舜之知而不偏物，虽尧、舜亦未必能之也。然至于今循羲和之法而世修之，虽曲知小慧之人，星术浅陋之士，亦能推步占候而无所忒。则是后世曲知小慧之人，反贤于禹、稷、尧、舜者邪？“封禅”之说尤为不经，是乃后世佞人谀士所以求媚于其上，

倡为夸侈，以荡君心而靡国赞。盖欺天罔人，无耻之大者，君子之所不道，司马相如之所以见讥于天下后世也。吾子乃以是为儒者所宜学，殆亦未之思邪？夫圣人之所以为圣者，以其生而知之也。而释论语者曰：“‘生而知之’者，义理耳。若夫礼乐、名物、古今事变，亦必待学而后有以验其行事之实。”夫礼乐、名物之类，果有关于作圣之功也，而圣人亦必待学而后能知焉，则是圣人亦不可以谓之“生知”矣。谓圣人为“生知”者，专指义理而言，而不以礼乐、名物之类，则是礼乐、名物之类无关于作圣之功矣，圣人之所以谓之“生知”者，专指义理而不以礼乐、名物之类，则是“学而知之”者，亦惟当学知此义理而已。“困而知之”者，亦惟当困知此义理而已。今学者之学圣人，于圣人之所能知者，未能“学而知之”，而顾汲汲焉求知圣人之所不能知者以为学，无乃失其所以希圣之方欤？凡此皆就吾子之听惑者而稍为之分释，未及乎拔本塞源之论也。

夫拔本塞源之论不明于天下，则天下之学圣人者，将日繁日难，斯人伦于禽兽夷狄，而犹自以为圣人之学。吾之说虽或暂明于一时，终将冻解于西而冰坚于东，雾释于前而云滃于后，呶呶焉危困以死，而卒无救于天下之分毫也已。夫圣人之心，以天地万物为一体，其视天下之人，无内外远近。凡有血气，皆其昆弟赤子之亲，莫不欲安全而教养之，以遂其万物一体之念。天下之心，其始亦非有异于圣人也，特其间于有我之私，隔于物欲之蔽，大者以小，通者以塞，人各有心，至有视其父、子、兄、弟如仇仇者。圣人有忧之，是以推其天地万物一体之仁以教天下，使之皆有以克其私，去其蔽，以复其心体之同然。其教之大端，则尧、舜、禹之相授受，所谓“道心惟微，惟精惟一，允执厥中”。而其节目，则舜之命契，所谓“父子有亲，君臣有义，夫妇有别，长幼有序，朋友有信”五者而已。唐、虞、三代之世，教者惟以此为教，而学者惟以此为学。当是之时，人无异见，家无异习，安此者谓之圣，勉此者谓之贤，而背此者，虽其启明如朱，

亦谓之不肖。下至閭井、田野、农、工、商、贾之贱，莫不皆有是学，而惟以成其德行为务。何者？无有闻见之杂，记诵之烦，辞章之靡滥，功利之驰逐，而但使孝其亲，弟其长，信其朋友，以复其心体之同然。是盖性分之所固有，而非有假于外者，则人亦孰不能之乎？学校之中，惟以成德为事。而才能之异，或有长于礼乐，长于政教，长于水土播植者，则就其成德，而因使益精其能于学校之中。迨夫举德而任，则使之终身居其职而不易。用之者惟知同心一德，以共安天下之民，视才之称否，而不以崇卑为轻重，劳逸为美恶。效用者亦惟知同心一德，以共安天下之民，苟当其能，则终身处于烦剧而不以为劳，安于卑琐而不以为贱。当是之时，天下之人熙熙皞皞，皆相视如一家之亲。其才质之下者，则安其农、工、商、贾之分，各勤其业，以相生相养，而无有乎希高慕外之心。其才能之异，若皋、夔、稷、契者，则出而各效其能。若一家之务，或营其衣食，或通其有无，或佣其器用，集谋并力，以求遂其仰事俯育之愿，惟恐当其事者之

或怠而重己之累也。故复勤其稼，而不耻其不知教，视契之善教，即己之善教也。夔司其乐，而不耻于不明礼，视其夷之通礼，即己之通礼也。盖其心学纯明，而有以全其万物一体之仁，故其精神流贯，志气通达，而无有人己之分，物我之间。譬之一人之身，目视，耳听，手持，足行，以济一身之用，目不耻其无聪，而耳之所涉，目必营焉，是不耻其无执，而手之所探，足必前焉。盖其元气充同，血脉牒畅，是以痒癢呼吸，感触神应，有不言而喻之妙。此圣人之学所以至易至简，易知易从，学易能而才易成者，正以大端惟在复心体之同然，而知识技能非所与论也。

三代之衰，王道熄而霸术倡。孔、孟既没，圣学晦而邪说横。教者不复以此为教，而学者不复以此为学，霸者之徒，窃取先王之近似者，假之于外以济其私己之欲，天下靡然而宗之，圣人之道遂以芜塞。相仿相效，日求所以富强之说，倾诈之谋，攻伐之计，一切欺天罔人，苟一时之得，以猎取声利之术，若管、商、苏、

张之属者，至不可名数。既其久也，斗争劫夺，不胜其祸，斯人沦于禽兽、夷狄，而霸术亦有所不能行矣。世之儒者慨然悲伤，搜腊先圣王之典一草法制而掇拾修补于煨烬之余，盖其为心良亦欲以挽回先王之道。圣学既远，霸术之博积已深，虽在贤知，皆不免于习染，其所以讲明修饰，以求宣畅光复于世者，仅是以增霸者之藩雍，而圣学之门墙，遂不复可观。于是乎有训诂之学，而博之以为名，有记诵之学，而言之以为博，有词章之学，而侈之以为丽。若是者，纷纷籍籍，埒超角立于天下，又不知其几家，万径千蹊，莫知所适。世之学者如人百戏之场，讙譟跳踉、骋奇斗巧、献笑争妍者，四面而竞出，前瞻后盼，应接不遑，而耳目眩瞀，精神恍惚，日夜遨游淹息其间，如病狂丧心之人，莫自知其家业之所归。时君世主亦皆昏迷颠倒于其说，而终身从事于无用之虚文，莫自知其所谓。间有觉其空疏谬妄、支离牵滞，而卓然自奋，欲以见诸行事之实者，极其所抵，亦不过为富强功利、五霸之事业而止。圣人之学日远日晦，而功利之习愈趋

愈下。其间虽尝瞽惑于佛、老，而佛、老之说卒亦未能有以胜其功利之心。虽又尝折衷于群儒，而群儒之论终亦未能有以破其功利之见。盖至于今，功利之毒沦浹于人心之髓，而习以成性也，几千年矣。相矜以知，相轧以势，相争以利，相高以技能，相取以声誉。其出而仕也，理钱谷者则欲兼夫兵刑，典礼乐者又欲与于铨轴，处郡县则思藩臬之高，居台谏则望宰执之要。故不能其事则不得以兼其官，不通其说则不可以要其誉。记诵之广，适以长其放心。知识之多，适以行其恶也。闻见之博，适以肆其辨也。辞章之富，适以饰其为也。是以梟、獍、复、契所不能兼之事，而今之初学小生皆欲通其说，究其术。其称名僭号，未尝不口吾欲以共成天下之务，而其诚心实意之所在，以为不如是则无以济其私而满其欲也。呜呼，以若是之积染，以若是之心志，而又讲之以若是之学术，宜其闻吾圣人之教，而视之以为赘疣衲馐。则其以良知为未是，而谓圣人之学为无所用，亦其势有所必至矣！呜呼，士生期世，而尚何以求圣人之学乎！尚何以论圣人之

学乎！土生斯世，而欲以为学者，不亦劳苦而繁难乎！不亦拘湍而险艰乎！呜呼，可悲也已！所幸天理之在人心，终有所不可泯，而良知之明，万古一日，则其闻吾拔本塞源之论，必有恻然而悲，戚然而痛，愤然而起，沛然若决江河，而有所不可御者矣。非夫豪杰之士，无所待而兴起者，吾谁与望乎？

答周道通书

吴、曾两生至，备道道通恳切为道之意，殊慰相念。若道通真可谓笃信好学者矣。忧病中不能与两生细论，然两生亦自有志向、肯用功者，每见辄觉有进，在区区诚不能无负于两生之远来，在两生则亦庶几无负其远来之意矣。临别以此册致道通意，请书数语。荒愤无可言者，辄以道通来书中所问数节，略下转语奉酬。草草殊不详细，两生当亦自能口悉也。来书云：用工夫只是“立志”，近来于先生每吉时时体检，念益明白。然于朋友不能一时相离。若得朋友讲习，则此志绕精健阔

大，才有生意。若三五日不得朋友相讲，便觉微弱，遇事便会困，亦时会忘。乃今无朋友相讲之日，还只静坐，或看书，或游衍经行，凡寓目、措身，悉取以培养志，颇觉意思和适。然终不如朋友讲聚，精神流动，生意更多也。林本素居之人，当更有何法以处之？此段足验道通日用工夫听得，工夫大略亦只是如此用，只要无间断，到得纯熟后，意思又自不同矣。大抵吾人为学，紧要大头脑，只是“立志”所谓“困、忘”之病，亦只是志欠真切。今好色之人，未尝病于困忘，只是一真切耳。自家痛痒，自家须会知得，自家须会搔摩得；既自知得痛痒，自家须不能不搔摩得。佛家谓之“方便法门”，须是自家调停斟酌，他人总难与力，亦更无别法可设也。

来书云：上蔡常问天下何思何虑。伊川云：“有此理，只是发得太早。”在学者工夫，固是“必有事焉而勿忘”，然亦须识得“何思何虑”底气象，一并看为是。若不识得这气象，便有正与助长之病；若认得“何思何虑”，而忘“必有事焉”工

夫，恐人墮于“无”也。须是不滯于“有”，不墮于“无。”然乎否也？所论亦相去不远矣，只是契悟未尽。上蔡之问，与伊川之答，亦只是上蔡、伊川之意，与孔子“系辞”原旨稍有不同。“系”言“何思何虑”，是言所思所虑只是一个天理，更无别思别虑耳，非谓无思无虑也。故曰：“同归而殊途，一致而百虑，天下何思何虑。”云“殊途”，云“百虑”，则岂谓无思无虑邪？心之本体即是天理。天理只是一个，更有何可思虑得？天理原自寂然不动，原自感而遂通，学者用功，虽千思万虑，只是要复他本来体用而已，不是以私意去安排思索出来。故明道云：“君子之学，莫若廓然而大公，物来而顺应。”若以私意去安排思索便是用智自私矣。“何思何虑”正是工夫。在圣人分上，便是自然的；在学者分上，便是勉然的。伊川却是把作效验看了，所以有“发得太早”之说。既而云：“却好用功”，则已自觉其前言之有未尽矣。濂溪主静之论亦是此意。今道通之言，虽已不为未见，然亦未免尚有两事也。

来书云：凡学者才晓得做工夫，便要识得圣人气象。盖认得圣人气象，把做准的，乃就宁地做工夫去，才不会差，才是作圣工夫。未知走不？先认圣人气象，昔人尝有是言矣，然亦欠有头脑，圣人气象自是圣人的，我从何处识认？若不就自己良知上真切体认，如以无星之称而权轻重，未开之镜而照妍媸，真所谓以小人之腹，而度君子之心矣。圣人气象何由认得？自己良知原与圣人一般，若体认得自己良知明白，即圣人气象不在圣人，而在我矣。程子尝云：“觑著尧学他行事，无他许多聪明睿智，安能如彼之动容周旋中礼？”又云：“心通于道，然后能辨是非。”今且说通于道在何处？聪明睿智从何处出来？

来书古云：事上磨练。一日之内，不管无事，只一意培养本原。若遇事来感，或自己有感，心上既有觉，安可谓无事？但因事凝心一会，大段觉得事理当如此，只如无事处之，尽吾心而已。然仍有处得善与未善，何也？人或事来得多，须要次

第与处，每因才力不足，辄为所困，虽极力扶起而精神已千衰弱。遇此未免要十分退省，宁不了事，不可不加培养。如何？所说工夫，就道通分上也只是如此用，然未免有出入在。凡人为学，终身只为这一事。自少至老，自朝至暮，不论有事无事，只是做得这一件，所谓“必有事焉”者也。若说“宁不了事，不可不加培养”，却是尚为两事也。“必有事焉而勿忘勿助”，事物之来，但尽吾心之良知以应之，所谓“忠恕违道不远”矣。凡处得有善有未善及有困顿失次之患者，皆是牵于毁誉得丧，不能实致其良知耳。若能实致其良知，然后见得平日所谓善者未必是善，所谓未善者，却恐正是牵于毁誉得丧，自贼其真知者也。

来书云：致知之说，春间再承诲益，已颇知用力，觉得比旧尤为简易。但鄙心则谓与初学吉之，还须带“格物”意思，使之知下手处。本来“致知”“格物”一并下，但在初学未知下手用功，还说与“格物”，方晓得“致知”云云。“格物”是“致知”功夫，知得“致知”便已知得

“格物”。若是未知“格物”，则是“致知”工夫亦未尝知也。近有一书与友人论此颇悉，今往一通，细观之，当自见矣。

来书云：今之为朱，陆之辨者尚未已。每对朋友言，正学不明已久，且不须枉费心力为朱，陆争是非，只依先生“立志”二字点化人。若其人果能辨得此志来，决意要知此学，已走大段明白了；朱，陆虽不辨，彼自能分得。又常见朋友中见有人议先生之言者，辄为动气；昔在朱，陆二先生所以近后世纷纷之议者，亦见二先生工夫有未纯熟，分明亦有动气之病。若明道则无此矣。观其典吴师礼论介甫之学云：“为我尽达诸介甫，不有益于他，必有益于我也。”气象何等从容！常见先生与人书中亦引此言，愿朋友皆如此，如何？此节议论得极是极是，愿道通遍以告于同志，各自且论自己是非，莫论朱、陆是非也。以言语谤人，其谤浅，若自己不能身体实践，而徒入耳出口，呶呶喋喋，是以身谤也，其谤深矣。凡今天下之论议我者，苟能取以为善，皆是砥砺切磋我也，则在我

无非警惕修省进德之地矣。昔人谓攻吾之短者是吾师，师又可恶乎？

来书云：有引程子“人生而静，以上不容说，才说性便已不是性。”何故不容说？何故不是性？晦庵答云：“不容说者，未有性之可言。不是性者，已不能无气行之杂矣。”二先生之言皆未能晓，每看书至此，辄为一惑，请问。“生之谓性”，生字即是气字，犹言“气即是性”也。气即是性；“人生而静，以上不容说”，才说“气即是性”，即已落在一边，不是性之本原矣。孟子性善，是从本原上说。然性善之端，须在气上始见得，若无气亦无可见矣。惻隐、羞恶、辞让、是非即是气。程子谓“论性不论气，不备；论气不论性，不明。”亦是为学者各认一边，只得如此说。若见得自性明白时，气即是性，性即是气，原无性、气之可分也。

答陆原静书

来书云：下手工夫，分比心无时宁静，

妄心固动也，照心亦动也。心既恒动，则
荒刻足停也。是有意于求宁静，是以愈不
宁静耳。夫妄心则动也，照心非动也。照
照则恒动恒静，天地之所以恒久而不已也。
照心固照也，妄心亦照也。其为物不贰，
则其生物不息，有刻暂停，则息矣，非至
诚无息之学矣。

来书云：良知亦有起处，云云。此或
听之末审。良知者，心之本体，即前所谓
恒照者也。心之本体，无起无不起。虽妄
念之发，而良知未尝不在，但人不知存，
则有时而或放耳。虽昏塞之极，而良知未
尝不明，但人不知察，则有时而或蔽耳。
虽有时而或放，其体实未尝不在也，存之
而已耳。虽有时而或蔽，其体实未尝不明
也，察之而已耳。若谓真知亦有起处，则
是有时而不在也，非其本体之谓矣。

来书云：前日精一之论，即作圣之功
否？“精一”之“精”以理言，“精神”
之“精”以气言。理者，气之条理；气者，
理之运用。无条理则不能运用。无运用则

亦无以见其所谓条理者矣。精则精，精则明，精则一，精则神，精则诚，一则精，一则明，一则神，一则诚，原非有二事也。但后世儒者之说与养生之说各湍于一隔，是以不相为用。前日“精一”之论，虽为原静爱养精神而发，然而作圣之功，实亦不外是矣。

来书云：元神，元气，元精必各有寄藏发生之处。又有真阴之精，真阳之气，云云。夫良知一也，以其妙用而言谓之神，以其流行而言谓之气，以其凝聚而言谓之精，安可形象方所求哉？真阴之精，即真阳之气之母，真阳之气，即真阴之精之父。阴根阳，阳根阴，亦非有二也。苟吾良知之说明，即凡若此类，皆可以不言而喻。不然，则如来书所云三关、七返、九还之属，尚有无穷可疑者也。

又

来书云：良知，心之本体，即所谓性善也，未发之中也，寂然不动之体也，廓

然大公也，何常人皆不能而必待于学邪？中也，寂也，公也，既以属心之本体，则良知是矣。今验之于心，知无不良，而中、寂、大公实未有也，岂良知复超然于体用之外乎？性无不善，故知无不良。真知即是未发之中，即是廓然大公，寂然不动之本体，人人之所同具者也。但不能不昏蔽于物欲，故须学以去其昏蔽。然于良知之本体，初不能有加损于毫末也。知无不良，而中、寂、大公未能全者，是昏蔽之未尽去，而存之未纯耳。体既良知之体，用即良知之用，宁复有超然于体用之外者乎？

来书云：周子曰“主静”，程子曰“动亦定，静亦定”，先生曰：“定者心之本体”，是静定也，决非不见不闻，无燕思无茫为之谓，必常知常存，常主于理之谓也。失常知常存、常主于理，明是动也，已发也，何以谓之静？何以谓之本体？岂是静定也，又有以贯乎心之动静者邪？理无动者也。常知常存、常主于理，即不见不闻，无思无为之谓也。不见不闻，无思无为，非槁木死灰之谓也。见闻思为一于理，而

未尝有所见闻思为，即是动而未尝动也。所谓“动亦定静亦定”，体用一原者也。

来书云：此心未发之体，其在已发之前乎？其在已发之中而为之主乎，其无前后、内外而浑然之体者乎？今谓心之动、静者，其主有事，无事而言乎？其主寂然，感通而言乎其主循理，从欲而言乎？若以循理为静，从欲为动，则于所谓“动中有静，静中有动，动极而静，而良知无分于寂然、感通也。动、静者，所遇之时。心之本体，固无分于动、静也。理无动者也，动即为欲。循理则虽酬酢万变，而未尝动也。从欲则虽槁心一念，而未尝静也。“动中有静，静中有动”，又何疑乎？有事而感通，固可以言动，然而寂然者未尝有增也。无事而寂然，固可以言静，然而感通者未尝有减也。“动而无动，静而无静”，又何疑乎？无前后内外而浑然一体，则至诚有息之疑，不待解矣。未发在已发之中，而已发之中未尝别有未发者在，已发在未发之中，而未发之中未尝别有已发者存；是未尝无动、静，而不可以动、静分者也。

凡观古人言语，在以意逆志而得其大旨。若必拘滞于文义，则“靡有孑遗”者，是周果无遗民也。周子“静极而动”之说，苟不善观，亦未免有病。盖其意从“太极动而生阳，静而生阴”说来。太极生生之理，妙用无息，而常体不易。太极之生生，即阴阳之生生。就其生生之中，指其妙用无息者而谓之道，谓之阳之生，非谓动而徒生阳也。就其生生之中，指其常体不易者而谓之静，谓之阴之生，非谓静而后生阴也；若果静而后生阴，动而后生阳，则是阴阳动静，截然各自为一物矣。阴阳一气也，一气屈伸而为阴阳。动静一理也，一理隐显而为动、静。春夏可以为阳、为动，而未尝无阴与静也。秋冬可以为阴、为静，而未尝无阳与动也。春夏此不息，秋冬此不息，皆可谓之阳，谓之动也。春夏此常体，秋冬此常体，皆可谓之阴，谓之静也。自元、会、运、世、哉、月、日、时以至刻、秒、忽、微，莫不皆然。所谓动静无端，阴阳无始，在知道者默而识之，非可以言语穷也。若只牵文泥句，比拟仿像，则所谓心从法华转，非是转法华矣。

来书云：尝试于心，喜、怒、忧、惧之感发也，虽动气之极，而吾心良知一觉，即罔然消阻，或遏于初，或制于中，或悔于后。然则良知常若居优闲无事之地而为之主，于喜、怒、忧、惧若不与焉者，何欤？知此，则知未发之中、寂然不动之体，而有发而中节之和、感而遂通之妙矣。然谓“良知常若居于优闲无事之地”，语尚有病。盖良知虽不外于喜、怒、忧、惧，而喜、怒、忧、惧亦不外于良知也。

来书云：夫子昨以良知为照心。窃谓良知心之本体也，照心人所用工，乃戒慎恐惧之心也。犹思也，而遂以戒慎恐惧为良知，何欤？能戒慎恐惧者，是良知也。

来书云：先生又曰：“照心非动也。”岂以其循理而谓之静欤？“妄心亦照也。”岂以其良知未常不在于其中，未常不明于其中，而视听言动之不过则者，皆天理欤？且既曰妄心，则在妄心可谓之照，而在照心则谓之妄矣。妄与息何异？今假妄之照

以续至诚之无息，窃所未明，幸再启蒙。
“照心非动”者，以其发于本体明觉之自然，而未尝有所动也。有所动即妄矣。“妄心亦照”者，以其本体明觉之自然者，未尝不在于其中，但有所动耳；无所动即照矣。无妄、无照，非以妄为照，以照为妄也。照心为照，妄心为妄，是犹有妄、有照也。有妄、有照，则犹贰也，贰则息矣。无妄、无照则不贰，不贰则不息矣。

来书云：养生以清心寡欲为要。夫清心寡欲，作圣之功毕矣。然欲寡则心自清，清心非舍弃人事而独居求静之谓也。盖欲使此心纯乎天理，而无一毫人欲之私耳。今欲为此之功，而随人欲生而克之，则病根常在，未免灭于东而生于西。若欲刊剥洗荡于未欲未萌之先，则又无所用其力，徒使此心之不清。且欲未萌而搜剔以求去之，是犹引犬上堂而逐之也，念不可矣。必欲此心纯乎天理，而无一毫人欲之私，此作圣之功也。必欲此心纯乎天理，而无一毫人欲之私，非防于未萌之先而克于方萌之际不能也。防于未萌之先而克于方萌

之际，此正《中庸》“戒慎恐惧”、《大学》“致知格物”之功。舍此之外，无别功矣。夫谓灭于东而生于西、引犬上堂而逐之者，是自私自利、将迎意必之为累，而非克治洗荡之为患也。今日“养生以清心寡欲为要”，只养生二字，便是自私自利、将迎意必之根。有此病根潜伏于中，宜其有灭于东而生于西、引犬上堂而逐之之患也。

来书云：佛氏于“不思善，不思恶，时认本来面”，于吾儒“随物而格”之功不同。吾若于不思善，不思恶时，用致知之功，则已涉于思善矣。欲善恶不思，而心之良知清静合在，惟有寐而方醒之时耳。斯正孟子“夜气”之说。但于斯光景不能久，倏忽之际，思虑已生。不知用功久者，其常寐初醒而思未起之时否乎？今澄欲求宁静，念不宁静，欲念无生，则念念生，如之何而能使此心前念易减，后念不生，良知独显，而与造物者游乎？“不思善、不思恶，时认本来面目。”此佛氏为未识本来面目者设此方便。本来面目即吾圣门所谓真知；今既认得真知明白，即已不消

如北近矣。“随物而格”，是致知之功，即佛氏之“常惺惺”，亦是常存他本来面目耳，体段工夫大略相似，但佛氏有个自私自利之心，所以便有不同耳。今欲善恶不思，而心之良知清静自在，此便有自私自利、将迎意必之心，所以有“不思善、不思恶时，用致知之功，则已涉于思善”之患。孟子说“夜气”，亦只是为失其良心之人指出个良心萌动处，使他从此培养将去，今已知得良知明白，常用致知之功，即已不消说“夜气”。却是得兔后不知守兔，而仍去守株，兔将复失之矣。欲求宁静，欲念无生，此正是自私自利、将迎意必之病，是以念愈生而愈不宁静。良知只是一个良知，而善恶自辨，更有何善何恶可思！良知之体本自宁静，今却又添一个求宁静，本自生生，今却又添一个欲无生，非独圣门致知之功不如此，虽佛氏之学亦未如此将迎意必也。只是一念良知，彻头彻尾，无始无终，即是前念不灭，后念不生，今却欲前念易灭，而后念不生，是佛氏所谓断灭种性，人于槁木死灰之谓矣。

来书云：佛氏人有常提念头之说，其犹孟子所谓“必有事”，夫子所谓“致良知”之说乎？其即“常惺惺，常记得，常知得，常存得”者乎？于此念头提在之时，而事至物来，应之必有其道。但恐此念头提起少，放下时多，则工夫间断耳。且念头放失，多因私欲客气之动而始，忽然惊醒而后提，其放而未提之问心之昏杂多不合觉，今欲日精日明，常提不放，以何道乎？只此常提不放，即全功乎？押于常提不放之中，更宜加省克之功乎？虽日常提不放，而不加戒惧克治之功，恐私欲不去。若加戒惧克治之功焉，又为“思善”之事，而于“本来面目”人未迭一问也。如之何则可？戒惧克治即是常提不放之功，即是“必有事焉”，岂有两事邪！此节所问，前一段已自说得分晓，末后却是自生迷惑，说得支离，及有“‘本来面目’未达一间”之疑，都是自私自利、将迎一意必之为病，去此病自无此疑矣。

来书云：质美者明得尽，渣滓便浑化。如何谓明得尽？如何而能便浑化？良知

本来自明。气质不美者，渣滓多，障蔽厚，不易开明。善美者，渣滓原少，无多障蔽，略加致知之功，此良知便自莹彻，些少渣滓，如汤中浮雪，如同能作障蔽。此本不甚难晓，原静所以致疑于此，想是因一“明”字不明白，亦是稍有欲速之心。向曾面论明善之义，明则诚矣，非若后儒所谓明善之浅也。

来书云：聪明睿知，果质乎？仁义礼智果性乎？喜怒哀乐果情乎？私欲客气果一物乎？二物乎？古之其才，若子房、仲舒、叔度、孔明、文中、韩、范诸公，德业表著，皆良知中所发也，而不得谓之闻道者，果何在乎？苟曰此特生质之美耳，则生知安行者，不念于学知、困勉者乎？愚意窃云谓诸公见道偏则可，谓全无闻则恐后儒崇尚记诵训诂之近也。然乎否乎？性一而已。仁、义、礼、知，性之性也，聪、明、睿、知，性之质也，喜、怒、哀、乐，性之情也，私欲、客气，性之蔽也。质有清浊，故情有过不及，而蔽有浅深也。私欲、客气，一病两痛，非二物也。张、

黄、诸葛及韩、范诸公，皆天质之美，自多暗合道妙，虽末可尽谓之知学，尽谓之闻道，然亦自其有学，违道不远者也。使其闻学知道，即伊、傅、周、召矣。若文中子则又不可谓之不知学者，其书虽多出其徒，亦多有未是虚，然其大略则亦居然可见，但今相去辽远，无有的然凭证，不可悬断其所至矣。夫良知即是道。良知之在人心，不但圣贤、虽常人亦无不如此，若无有物欲牵蔽，但循著真知发用流行将去，即无不是道。但在常人多为物欲牵蔽，不能循得良知。如数公者，天质既自清明，自少物欲为之牵蔽，则其良知之发用流行处，自然是多，自然违道不远。学者学循此良知而已。谓之知学，只是知得专在学循良知。数公虽未知专在良知上用功，而或泛滥于多岐，疑迷于影响，是以或离或合而未纯。若知得时，便是圣人矣。后儒尝以数子者，尚皆是气质用事，未免于行不著，习不察。此亦未为过论。但后儒之所谓著、察者，亦是徇于闻见之狭，蔽于沿习之非，而依拟仿佛于影响形迹之间，尚非圣门之所谓著、察者也。则亦安得以

己之昏昏，而求人之昭昭也乎？所谓生知、安行，知、行二字，亦是就用功上说；若是知、行本体即是良知、良能，虽在困勉之人，亦皆可谓之生知、安行矣。知、行二字更宜精察。

来书云：昔周茂叔每令伯淳寻仲尼，颜子乐处。敢问是乐也，与七情之乐同乎、否乎、若同，则常人之一遂所欲，皆能乐矣，何必圣贤？若别有真乐，则圣贤之遇大忧、大怒、大惊、大惧之事，此乐亦在大否乎？且君子之心常存戒惧，是盖终身之忧也，恶得乐？澄平生多闷，未常见真乐之走，令切愿寻之。乐是心之本体，虽不同于七情之乐，而亦不外于七情之乐；虽则圣贤别有真乐，而亦常人之所同有，但常人有的而不自知，反自求许多忧苦，自加迷弃。虽在忧苦迷弃之中，而此乐又未尝不存，但一念开明，反身而诚，则即此而在矣。每与原静论，无非此意，而原静尚有“何道可得”之问，是犹未免于骑驴觅驴之蔽也。

来书云：《大学》以“心有好乐、忿懣、忧患，恐惧”为“不得其正”，而程子亦谓“圣人情顺万事而无情。”所谓有者，《传习录》中以病疟譬之，极精切矣。若程子之言，则是圣人之付不生于心而生于物也，何谓耶？且事感而情应，则是是非非可以就格；事或未感时，谓之有则未形也，谓之无则病根在有无之间，何以致吾知乎？学务鱼情，累虽轻，而出儒入佛矣，可乎？圣人致知之功，至诚无息；其良知之体，皦如明镜，略无纤翳，妍媸之来，随物见形，而明镜曾无留染。所谓“情顺万事而无情”也。“无所所住而生其心”佛氏曾有是言，未为非也；明镜之应物，妍者妍，媸者媸，一照而皆真，即是生其心处。妍者妍，媸者媸，一过而不留，即是无所住处。病疟之喻，既已见其精切，则此节所问可以释然，病瘥之人，疟虽未发，而病根自在，则亦安可以其疟之未发而遂忘其服药调理之功乎？若必待瘥发而后服药调理，则既晚矣；致知之功，无间于有事、无事，而岂论于病之已发、未发邪？大抵原静所疑，前后虽若不一，然

皆起于自私自利、将迎意必之为祟。此恨一去，则前后所疑，自将冰消雾释，有不待于问辨者矣。

钱德洪跋：答原静书出，读者皆喜澄善问师善答，皆得闻所未闻。师曰：“原静所是知解上转，不得已与之逐节分疏。若信得良知，只在良知上用工，虽千经万典无不吻合，异端典学一勘尽破矣，何必如此节节分解！佛家有‘扑人逐块’之喻，见块扑人，则得人矣，见块逐块，于块奚得哉？”在座诸友闻之，惕然皆有醒悟。此学贵反求，非知解可入也。

答欧阳崇一

崇一来书云：师云：“德性之良知，非由于闻见，若曰多择其善者而从之，多见而识之，则是专求之见闻之末，而已落在第二义。”窃意良知虽不由见闻而有，然学者之知，未常不由见闻而发。滞于见闻固非，而见闻亦良知之用也；今日“落在第二义”，恐为专以见闻为学者而古，

若致其良知而求之见闻，似亦知、行合一之功矣。如何？良知不由见闻而有，而见闻莫非良知之用；故良知不滞于见闻，而亦不离于见闻。孔子云：“吾有知乎哉？无知也。”良知之外，别无知矣；故“致良知”是学问大头脑，是圣人教人第一义。今云专求之见闻之末，则是先却头脑，而已落在第二义矣。近时同志中，盖已莫不知有“致良知”之说，然其功夫尚多鹘突者，正是欠此一问。大抵学问功夫只要主意头脑是当。若主意头脑专以“致良知”为事，则凡多闻、多见，莫非“致良知”之功；盖日用之间，见闻酬酢，虽千头万绪，莫非良知之发用流行，除却见闻酬酢，亦无良知可致矣；故只是一事。若曰致其良知而求之见闻，则语意之间未免为二。此与专求之见闻之末者虽稍不同，其为未得精一之旨，则一而已。“多闻择其善者而从之，多见而识之。”既云择，又云识，其真知亦未尝不行于其间。但其用意乃专在多闻多见上去择、识，则已失却头脑矣。崇一于此等处见得当已分晓，今日之间，正为发明此学，于同志中极有益；但语意

未莹，则毫厘千里，亦不容不精察之也。

来书云：师云：“‘系’言‘何思何虑’，是言所思所虑只是天理，更无别思别虑耳，非谓无思无虑也。心之本体即是天理，有何可思虑得！学者用功，虽千思万虑，只是要复他本体，不是以私意去安排思索出来。若安排思索，便是自私用智矣。”学者之蔽，大率非沉空守寂，则安排思索。德辛壬之岁著前一病，近又著后一病。但思索亦是良知发用，其与私意安排者何所取别？恐认贼作子，惑而不知也。“思曰睿，睿作圣。”“心之官则思，思则得之。”思其可少乎？沉空守寂，与安排思索，正是自私用智，其为丧失良知一也。良知是天理之昭明灵觉处。故良知即是天理，思是良知之发用。若是良知发用之思，则所思莫非天理矣。良知发用之思，自然明白简易，良知亦自能知得。若是私意安排之思，自是纷纭劳扰，良知亦自会分别得。盖思之是非邪正，良知无有不自知者。所以认贼作子，正为致知之学不明，不知在良知上体认之耳。

来书又云：师云：“为学终身只是一事，不论有事无事，只是这一件。若说宁不了事，不可不加培养，却是分为两事也。”寂意觉精力衰弱，不足以终丰者，良知也。宁不了事，且加休冬，致知也。如何却为两事？若事变之来，有事势不容不了而精力虽衰，稍鼓舞亦能支持，则持志以帅气可矣。然言动终无气力，毕事则困惫已甚，不几于暴其气已乎？此其轻重缓急，良知固未尝不知，然或迫于事势，安能倾精力？或因于精力，安能倾事券？如之何则可？

“宁不了事，不可不加培养之”意，且与初学如此识亦不为无益。但作两事看了，便有病疾。在孟子言必有事焉，则君子之学终身只是“集义”一事。义者，宜也，心得其宜之谓义。能致良知则心得其宜矣，故“集义”亦只是致良知，君子之酬酢万变，当行则行，当止则止，当生则生，当死则死，斟酌调停，无非是致其真知，以求自慊而已。故“君子素其位而行”，“思不出其位。”凡谋其力之所不及，而强其知之所不能者，皆不得为致真知，而凡“劳

其筋骨，饿其体肤，空乏其身，行拂乱其所为，动心忍性以增益其所不能”者，皆所以致其真知也。若云宁不了事，不可不加培养者，亦是先有功利之心，计较成败利钝而爱憎取舍于其间，是以将了事自作一事，而培养又别作一事，此便有是内、非外之意，便是自私用智，便是“义外”，便有“不得于心，勿求于气”之病，便不是致真知以求自谦之功矣。所云“鼓舞支持，毕事则困惫已甚”，又云“迫于事势，因于精力”，皆是把作两事做了，所以有此。凡学问之功，一则诚，二则为。凡此皆是致真知之意，欠诚一真切之故。《大学》言“诚其意者，如恶恶臭，如好好色，此之谓自谦。”曾见有恶恶臭，好好色，而须鼓舞支持者乎？曾见毕事则困惫已甚者乎？曾有迫于事势，因于精力者乎？此可以知其受病之所从来矣。

来书又有云：人情机诈百出，御之以不疑，往往为所欺，觉则自人于逆、亿。夫逆诈，即诈也，亿不信，即非信也，为人欺，又非觉也。不逆，不亿而常先觉，

其惟良知莹彻乎。然而出入毫忽之闲，背觉合诈者多矣。不逆、不意而先觉，此孔子因当时人专以逆诈、亿不信为心，而自陷于诈与不信，又有不逆、不忆者，然不知致良知之功，而往往又为人所欺，故有是言。非教人以是存心，而专欲先觉人之诈与不信也。以是存心，即是后世猜忌险薄者之事。而只此一念，已不可与入尧、舜之道矣。不逆、不亿而为人所欺者，尚亦不先为善。但不如能致其良知，而自然先觉者之尤为贤耳。崇一谓“其惟良知莹彻”者，盖已得其旨矣。然亦颖悟所及，恐未实际也。盖良知之在人心，亘万古、塞宇宙而不同；不虑而知，恒易以知险，不学而能，恒简以知阻。“先天而天不违，天且不违，而况于人乎？况于鬼神乎？”夫谓背觉合诈者，是虽不逆人而或未能自欺也，虽不亿人而或未能果自信也，是或常有先觉之心，而未能常自觉也。常有求先觉之心，即已流于逆、亿而足以自蔽其良知矣，此背觉合诈之所以未免也。君子学以为己。未尝虞人之欺己也，恒不自欺其良知而已。是故不欺则良知无所伪而诚，

诚则明矣。自信则良知无所惑而明，明则诚矣。明、诚相生，是故良知常觉，常照。常觉，常照则如明镜之悬，而物之来者自不能遁其妍媸矣。何者？不欺而诚，则无所容其欺，苟有欺焉而觉矣。自信而明，则无所容其不信，苟不信焉而觉矣。是谓易以知险，简以知阻，子思所谓“至诚如神，可以前知”者也，然子思谓“如神”，谓“可以前知”，犹二而言之，是盖推言思诚者之功效，是犹为不能先觉者说也。若就至诚而言，则至诚之妙用，即谓之“神”，不必言“如神”，至诚则“无知而不知”，不必言“可以前知”矣。

答罗整庵少宰书

某顿首启：昨承教及《大学》，拨舟匆匆，未能奉答。晓来江行稍暇，复取手教而读之。恐至赣后人事复纷沓，先具其略以请。来教云：“见道固难，而体道尤难。道诚未易明，而学诚不可不讲。恐未可安于所见而遂以为极则也。”幸甚幸甚！何以得闻斯言乎？其敢自以为极则而安

之乎？正思就天下之道以讲明之耳。而数
年以来，闻其说而非笑之者有矣，诟訾之
者有矣，置之不是较量辨议之者有矣，其
肯遂以教我乎？其肯遂以教我，而反覆晓
谕，惻然惟恐不及救正之乎？然则天下之
爱我者，固莫有如执事之心深且至矣，感
激当同如哉！夫“德之不修，学之不讲”，
孔子以为忧。而世之学者稍能传习训诂，
即皆自以为知学，不复有所谓讲学之求，
可悲矣！夫道必体而后见，非已见道而后
加体道之功也。道必学而后明，非外讲学
而复有所谓明道之事也。然世之讲学者有
二，有讲之以身心者，有讲之以口耳者。
讲之以口耳，揣摸测哽，求之影响者也。
讲之以身心，行著习察，实有诸己者也。
知此，则知孔门之学矣。

来教谓某“《大学》古本之复，以人
之为学但当求之于内，而程、朱‘格物’
之说未免求之于外，遂去朱子之分章，而
削其所补之传。”非敢然也。学岂有内外
乎？《大学》古本乃孔门相传旧本耳。朱
子疑其有所脱误而改正补缉之，在某则谓

其本无脱误，悉从其旧而已矣。夫在于过信孔子则有之，非故去朱子之分章而削其传也。夫学贵得之心，求之于心而非也，虽其言之出于孔子，不敢以为是也，而况其未及孔子者乎？求之于心而是也，虽其言之出于庸常，不敢以为非也，而况其出于孔子者乎？且旧本之传数千载矣，今读其文词，即明白而可通，论其工夫，又易简而可入。亦何所按据而断其此段之必在于彼，彼段之必在于此，与此之如何而缺，彼之如何而补？而遂改正补缉之，无乃重于背朱而轻于叛孔已乎？

来教谓“如必以学不资于外求，但当反观、内省以为务，则‘正心诚意’四字亦何不尽之有，何必于入门之际，便困以‘格物一段工夫也？”诚然诚然！若语其要，则“修身”二字亦足矣！何必又言“正心”？“正心”二字亦足矣，何必又言“诚意？”“诚意”二字亦足矣，何必又言“致知”，又言“格物？”惟其工夫之详密，而要之只是一事，此所以为“精一”之学，此正不可不思者也。夫理无内外，性无内

外，故学无内外。讲习、讨论，未尝非内也；反观、内省，未尝遗外也。夫谓学必资于外求，是以己性为有外也，是“义外”也，用智者也；谓反观、内省为求之于内，是以己性为有内也，是有我也，自私者也。是皆不知性之无内外也。故曰：“精义入神，以致用也；利用安身，以崇德也。”“性之德也，合内外之道也。”此可以知“格物”之学矣。“格物”者，《大学》之实下手处，彻首彻尾，自始学至圣人，只此工夫而已，非但入门之际有此一段也。夫“正心”、“诚意”、“致知”、“格物”，皆所以“修身”。而“格物”者，其所用力，日可见之地。故“格物”者，格其心之物也，格其意之物也，格其知之物也。“正心”者，正其物之心也。“诚意”者，诚其物之意也。“致知”者，致其物之知也。此岂有内外彼此之分哉？理一而已。以其理之凝聚而言则谓之“性”，以其凝聚之主宰而言则谓之“心”，以其主宰之发动而言则谓之“意”，以其发动之明觉而言则谓之“知”，以其明觉之感应而言则谓之“物”。故就物而言谓之“格”，就知而言

谓之“致”，就意而言谓之“诚”，就心而言谓之“正”。正者，正此也；诚者，诚此也；致者，致此也；格者，格此也；皆所谓穷理以尽性也；天下无性外之理，无性外之物。学之不明，皆由世之儒者认理为外，认物为外，而不知“义外”之说，孟子盖尝辟之，力至袭陷其内而不觉，岂非亦有似是而难明者欤？不可以不察也！

凡执事所以致疑于“格物”之说者，必谓其是内而非外也，必谓其专事于反观、内省之为，而遗弃其讲习讨论之功也，必谓其一意于纲领、本原之约，而脱略于支条、节目之详也，必谓其沉溺于枯槁、虚寂之偏，而不尽于物理、人事之变也。审如是，岂但获罪于圣门，获罪于朱子，是邪说诬民，叛道乱正，人得而诛之也。而况于执事之正直哉？审如是，世之稍明训诂，闻先哲之绪论者，皆知其非也。而况执事之高明哉？凡某之所谓“格物”，其于朱子九条之说，皆包罗统括于其中。但为之有要，作用不同，正所谓毫厘之差耳。无毫厘之差，而千里之缪，实起于此，不

可不辨。

孟子辟扬、墨，至于“无父、无君”。二子亦当时之贤者，使与孟子并世而生，未必不以之为贤；墨子兼爱，行仁而过耳，杨子为我，行义而过耳，此其为说亦岂诚灭理乱常之甚，而足以眩天下哉？而其流之弊，孟子则比于禽兽、夷狄，所谓以学术杀天下后世也。今世学术之弊，其谓之学仁而过者乎？谓之学义而过者乎？抑谓之学不仁、不义而过者乎？吾不知其于洪水、猛兽何如也。孟子云：“予岂好辩哉？予不得已也。”杨、墨之道塞天下。孟子之时，天下之拿信杨、墨，当不下于今日之崇尚朱之说。而孟子独以一人呶呶于其闲，噫，可哀矣！韩氏云：“佛、老之害甚于杨、墨。”韩愈之贤不及孟子，孟子不能救之于未坏之先，而韩愈乃欲全之于已坏之后，其亦不量其力，且见其身之危，莫之救以死也。呜呼！若某者，其尤不量其力，果见其身之危，莫之救以死也矣！夫众力嘻嘻之中，而犹出涕嗟若，举世恬然以趋，而独疾首蹙额以为忧，此

其非病狂丧心，殆必诚有大苦者隐于其中，而非天下之至仁，其孰能察之。其为“朱子晚年定论”，盖亦不得已而然。中间年岁早晚，诚有所未考，虽不必尽出于晚年，固多出于晚年者矣。然大意在委曲调停，以明此学为重。平生于朱子之说，如神明蓍龟，一日一与之背驰，心诚有所未忍，故不得已而为此。“知我者谓我心忧，不知我者谓我何求。”盖不忍抵牾朱子者，其本心也，不得已而与之抵牾者，道固如是，不直则道不见也。执事所谓“决与朱子异”者，仆敢自欺其心哉？夫道，天下之公道也，学，天下之公学也，非朱子可得而私也，非孔子可得而私也，天下之公也，公言之而已矣。故言之而是，虽异于己，乃益于己也言。之而非，虽同于己，适损于己也。益于己者，己必喜之。损于己者，己必恶之；然则某今日之论，虽或于朱子异，未必非其所喜也。君子之过，如日月之食，其更也人皆仰之。而小人之过也必文。某虽不肖，固不敢以小人之心事朱子也。

执事所以教，反覆数百言，皆以未悉鄙人“格物”之说；若鄙说一明，则此数百言皆可以不待辨说而释然无滞，故今不敢缕缕，以滋琐屑之洹，然鄙脱非面陈口析，断亦未能了了于纸笔闲也。嗟乎！执事所以开导启迪于我者，可谓恳到详切矣，人之爱我，宁有如执事者乎！仆虽甚愚下，宁不知所感刻佩服。然而不敢遽舍其中心之诚然而姑以听受云者，正不敢有负于深爱，亦思有以报之耳。秋尽东还，必求一面，以卒所请，千万终教！

答聂文蔚

春闲远劳迂途，枉顾问证，惓惓此情，何可当也！已期二三同志，更处静地，扳留旬口，少效其鄙见，以求切磨之益。而公期俗绊，势有不能，别去极怏怏如有所失。忽承笺惠，反覆千余言，读之无甚浣慰，中间推许太过，盖亦奖掖之盛心，而规砺真切，思欲纳之于贤圣之域，又托诸崇一以致其勤勤恳恳之怀，此非深交笃爱

何以及是。知感知愧，且惧其无以堪之也。虽然，仆亦何敢不自鞭勉，而徒以感愧辞让为乎哉！其谓“思、孟、周、程无意相遭于千载之下，与其尽信于天下，不若真信于一人；道固自在，学亦自在，天下信之不为多，一人信之不为少”者，斯固君子“不见是而无闷”之心，岂世之认谏屑屑者知足以及之乎！乃仆之情，则有大不得已者存乎其间，而非以计人之信与不信也。

夫人者，天地之心，天地万物本吾一体者也。生民之困苦荼毒，孰非疾痛之切于吾身者乎？不知吾身之疾痛，无是非之心者也；是非之心，不虑而知，不学而能，所谓“良知”也。良知之在人心，无间于圣愚，天下古今之所同也，世之君子惟务其良知，则自能公是非，同好恶，视人犹己，视国犹家，而以天地万物为一体，求天下无治，不可得矣。古之人所以能见善不啻若己出，见恶不啻若己人，视民之饥犹己之饥溺，而一夫不获若己推而纳诸沟中者，非故为是而以蕲天下之信己也，务

致其良知求自慊而已矣。尧、舜、三王之圣，言而民莫不信者，致其良知而言之也；行而民莫不说者，致其真知而行之也。是以其民熙熙皞皞，杀之不怨，利之不渝，施及蛮貊，而凡有血气者莫不尊亲；为其良知之同也。呜呼！圣人之治天下，何其简且易哉！

后世良知之学不明，天下之人用其私智以相比轧，是以人各有心，而偏琐僻陋之见，狡伪阴邪之术，至于不可胜说。外假仁义之名，而内以行其自私自利之实，诡辞以阿俗，矫行以干誉。损人之善而袭以为己长，讦人之私而窃以为己直。忿以相胜而犹谓之徇义，险以相倾而犹谓之疾恶；妒贤忌能而犹自以为公是非，恣情纵欲而犹自以为同好恶；相陵相贼，自其一家骨肉之亲，已不能无尔我胜负之意、彼此藩篱之形，而况于天下之大，民物之众，又何能一体而视之，则无怪于纷纷籍籍而祸乱相寻于无穷矣。

仆诚赖天之灵，偶有见于良知之学，

以为必由此而后天下可得而治。是以每念斯民之陷溺，则为之戚然痛心，忘其身之不肖，而思以此救之，亦不自知其量者。天下之人见其若是，遂相与非笑而诋斥之，以为是病狂丧心之人耳。呜呼，是奚足恤哉！吾方疾痛之切体，而暇计人之非笑乎？人固有见其父子兄弟之坠溺于深渊者，呼号匍匐，裸跣颠顿，扳悬崖壁而下拯之。士之见者，方相与揖让谈笑于其旁，以为是弃其礼貌衣冠而呼号颠顿若此，是病狂丧心者也。故夫揖让谈笑于溺人之旁而不知救，此惟行路之人，无亲戚骨肉之情者能之，然已谓之无恻隐之心，非人矣；若夫在父子兄弟之爱者，则固未有不痛心疾首，狂奔尽气，匍匐而拯之，彼将陷溺之祸有不顾，而况于病狂丧心之识乎？而又况于蘄人信与不信乎？呜呼！今之人虽谓仆为病狂丧心之人，亦无不可矣。天下之人，皆吾之心也。天下之人犹有病狂者矣，吾安得而非病狂乎？犹有丧心者矣，吾安得而非丧心乎？

昔者孔子之在当时，有议其为陷者，

有讥其为佞者，有毁其未贤，诋其为不知礼，而侮之以为东家丘者，有嫉而沮之者，有恶而欲杀之者，晨门、荷蕢之徒，皆当时之贤士，且曰“是知其不可而为之者欤？”“鄙哉硜硜乎！莫己知也，斯已而已矣。”虽子路在升堂之列，尚不能无疑于其所见，不悦于其所欲往，而且以之为迂，则当时之不信夫子者，岂特十之二三而已乎？然而夫子汲汲遑遑，若求亡子于道路，而不暇于暖席者，宁以蘄人之知我、信我而已哉？盖其天地万物一体之仁，疾痛迫切，虽欲已之而自有所不容已，故其言曰：“吾非期人之徒与而谁与？”“欲洁其身而乱大伦。”“果哉，末之难矣！”呜呼！此非诚以天地万物为一体者，孰能以知夫子之心乎？若其遁世无闷，乐天知命者，则固无人而不自得，道并行而不相悖也。

仆之不肖，何敢以夫子之道为己任。顾其心亦已稍加疾病之在身，是以彷徨四顾，将求其有助于我者，相与讲去其病耳。今诚得豪杰同志之士，扶持匡翼，共明良

知之学于天下，使天下之人皆知自致其良知，以相安相养，去其自私自利之蔽，一洗谗妒胜忿之习，以济于大同，则仆之狂病固将睨然以愈，而终免于丧心之患矣，岂不快哉？嗟乎！今诚欲求豪杰同志之士于天下，非如吾文蔚者，而谁望之乎？如吾文蔚之才与志，诚足以援天下之溺者，今又既知其具之在我，而无假于外求矣，循是而充，若决河注海，孰得而御哉？文蔚所谓一人信之不为少，其又能逊以委之何人乎？

会稽素嘒山水之区，深林长谷，信步皆是，寒暑晦明，无时不宜，安居饱食，尘嚣无扰，良朋四集，道蓑日新，优哉游哉，天地之闲宁复有乐于是者？孔子云：“不怨天，不尤人，下学而上达。”仆与二三同志力将请事斯语，奚暇外慕？烛其切肤之痛，乃有未能愒然者，辄复云云尔。咳疾暑毒，书札绝懒，盛使远来，迟留经月，临歧执笔，又不觉累纸，盖于相知之深，虽已缕缕至此，殊觉有所未能尽也。

得书，见近来所学之骤进，喜慰不可言。谛视数过，其间虽亦有一二未莹彻处，却是致良知之功尚未纯熟，到纯熟时自无此矣。譬之驱车，既已由于康庄大道之中，或时横斜迂曲者，乃马性未调，衔勒不齐之故，然已只在康庄大道中，决不赚入旁蹊曲径矣。一近时海内同志，到此地位者曾未多见，喜慰不可言，斯道之幸也！贱躯旧有咳嗽畏热之病，近入炎方，辄复大作。主上圣明洞察，责付甚重，不敢遽辞。地力军务冗沓，皆舆疾从事。今却幸已平定，已具本乞回养病，得在林下稍就清凉，或可廖耳。人还，伏枕草草，不尽倾企外惟历一简幸达致之。

来书所询，草草奉复一二。近岁来山中讲学者，往往多说“勿忘、勿助”工夫甚难。问之，则云才著意便是助，才不著意便是忘，所以甚难。区区因问之云“忘是忘个甚么？助是助个甚么？”其人默然无对，始请问。区区因与说，我此闲讲学，

却只说个“必有事焉”，不说“勿忘、勿助。”“必有事焉”者只是时时去“集义”。若时时去用“必有事”的工夫，而或有时间断，此便是忘了，即须二勿忘。时时去用“必有事”的工夫，而或有时欲速求效，此便是助了，即须“勿助。”其工夫全在“必有事焉”上用。“勿忘、勿助”，只就其间提撕警觉而已。若是工夫原不间断，即不须更说“勿忘”。原不欲速求效，即不须更说“勿助”。此其工夫何等明白简易！何等洒脱自在！今却不去“必有事”上用工，而乃悬空守著一个“勿忘、勿助”，此正如烧锅煮饭，锅内不曾渍水下米，而乃专去添柴放火，不知毕竟煮出个甚么物来！吾恐火候未及调停，而锅已先破裂矣。近日，种专在“勿忘、勿助”上用工者，其病正是如此。终日悬空去做个“勿忘”，又悬空去做个“勿助”，茫茫荡荡，全无实落下手虚，究一竟工夫，只做得个沉空守寂，学成一个痴騃汉，才遇些子事来，即便牵滞纷扰，不复能经纶宰制。此皆有志之士，而乃使之劳苦缠缚，担搁一生，皆由学术误人之故，甚可悯矣！

夫“必有事焉”只是“集义”，“集义”只是“致良知”。说“集义”则一时未见头脑，说“致良知”即当下便有实地步可用功；故区区专说“致良知。”随时就事上致其良知，便是“格物”。著实去致良知，便是“诚意”，著实致其良知，而无一毫意必固我，便是“正心。”著实致良知，则自无忘之病。无一毫意必固我，则自无助之病。故说“格、致、诚、正”，则不必更说个“忘、助。”孟子说“忘、助”，亦就告子得病处立力。告子强制其心，是助的病痛，故孟子专说助长之害。告子助长，亦是他以义为外，不知就自心上“集义”，在“必有事焉”上用功，是以如此。若时时刻刻就自心上“集义”，则良知之体洞然明白，自然是是非非纤毫莫遁，又焉“不得于言，勿求于心；不得于心，勿求于气”之弊乎？孟子“集义”、“养气”之说，固大有功于后学，然亦是因病立方，说得大段，不若《大学》“格、致、诚、正”之功，尤极精一简易，为彻上彻下，万世无弊者也。

圣贤论学，多是随时就事，虽言若人殊，而要其工夫头脑，若合符节。缘天地之间，原只有此性，只有此理，只有此良知，只有此一件事耳，故凡就古人论学虚说工夫，更不必搀和兼搭而说，自然无不吻合贯通者，才须搀和兼搭而说，即是自己工夫未明彻也。近时有谓“集义”之功，必须兼搭个“致良知”而后备者，则是“集义”之功尚未了彻也。“集养”之功尚未了彻，适足以为“致良知”之累而已矣。谓“致良知”之功，必须兼搭一个“勿忘、勿助”而后明者，则是“致良知”之功尚未了彻也；“致良知”之功尚未了彻也，适足以为“勿忘、勿助”之累而已矣。若此者，皆是就文义上解释牵附，以求混融凑泊，而不曾就自己实工夫上体验，是以论之愈精，而去之愈远。文蔚之论，其于大本达道既已沛然无疑，至于“致知”、“穷理”及“忘、助”等说，时亦有搀和兼搭处，却是区区所谓康庄大道之中，或时横斜迂曲者，到得工夫熟后，自将泽然矣。

文蔚谓“致知”之说，求之事亲、从兄之闲，便觉有所持循者，此段最见近来真切笃实之功。但以此自为不妨，自有得力处，以此遂为定说教人，却未免又有因病发药之患，亦不可不一讲也。盖良知只是一个天理自然明觉发见处，只是一个真诚恻怛，便是他本体。故致此良知之真诚恻怛以事亲便是孝，致此良知之真诚恻怛以从兄便是弟，致此良知之真诚恻怛以事君便是忠，只是一个良知，一个真诚恻怛。若是从兄的良知不能致其真诚恻怛，即是事亲的良知不能致其真诚恻怛矣。事君的良知不能致其真诚恻怛，即是事亲的良知不能致其真诚恻怛矣。故致得事君的良知，便是致却从兄的良知，致得从兄的良知，便是致却事亲的良知。不是事君的良知不能致，却须又从事亲的良知上去扩充将来。如此，又是脱却本原，著在支节上求了。良知只是一个，随他发见流行处，当下具足，更无去来，不须假借。然其发见流行处，却自有轻重厚薄，毫发不容增减者，所谓天然自有之中也。虽则轻重厚薄，毫发不容增减，而原又只是一个。虽则只是

一个，而其间轻重厚薄，又毫发不容增减。若可得增减，若须假借，即已非其真诚惻坦之本体矣；此良知之妙用，所以无方体，无穷尽，语大天下莫能载，语小天下莫能破者也。

孟氏“尧舜之道，孝弟而已”者，是就人之良知发见得最真切笃厚、不容蔽昧处提省人，于人于事君、处友、仁民、爱物、与凡动静语默闲，皆只是致他那一念事亲、从兄真诚惻怛的良知，即自然无不是道。盖天下之事虽千变万化，至于不可穷诘，而但惟致此事亲，从兄一念真诚惻怛之良知以应之，则更无有遗缺渗漏者，正谓其只有此一个良知故也。事亲、从兄一念良知之外，更无有良知可致得者。故曰：“尧舜之道，孝弟而已矣。”此所以为“惟精惟一”之学，放之四海而皆准，“施诸后世而无朝夕”者也。文蔚云：“欲于事亲、从兄之闲，而求所谓良知之学。”就自己用功得力处如此说，亦无不可。若日致其良知之真诚惻怛以求尽夫事亲，从兄之道焉，亦无不可也。明道云：“行仁

自孝、弟始。孝、弟是仁之一事，谓之行仁之本则可，谓是仁之本则不可。”其说是矣。

“亿、逆、先觉”之说，文蔚谓“诚则旁行曲防，皆良知之用”，甚善甚善！闲有搀搭处，则前已言之矣。惟浚之言，亦未为不是。在文蔚须有取于惟浚之言而后尽，在惟浚又须有取于文蔚之言而后明。不然，则亦未免各有倚著之病也。舜察迩言而询于尧，非是以迩言当察，尧当询，而后如此，乃良知之发见流行，光明圆莹，更无挂碍遮隔处，此所以谓之大知；才有执著意必，其知便小矣。讲学中自有去取分辨，然就心地上著实用工夫，却须如此方是。

“尽心”三节，区区曾有“生知、学知、困知”之说，颇已明白，无可疑者。盖尽心、知性、知天者，不必说存心、养性，事天不必说夭寿不贰、修身以俟，而存心、养性与修身以俟之功已在其中矣。存心、养性、事天者，虽未到得尽心、知

天的地位，然已是在那里做个求到尽心、知天的工夫，更不必说天寿不贰，修身以俟，而天寿不贰，修身已俟之功已在其中矣。譬之行路，尽心、知天者，如年力壮健之人，既能奔走往来于数千里之间者也。存心、事天者，如童稚之年，使之学习步趋于庭除之间者也。天寿不贰、修身以俟者，如襁褓之孩，方便之扶墙傍壁，而学起立移步者也。既已能奔走往来于数千里之间者，则不必更使之于庭除之间而学步趋，而步趋于庭除之间，自无弗能矣。既已能步趋于庭除之间，则不必更使之扶墙傍壁而学起立移步，而起立移步自无弗能矣。然学起立移步，便是学步趋庭除之始，学步趋庭除，便是学奔走往来于数千里之基，固非有二事，但其工夫之难易则相去悬绝矣。心也，性也，天也，一也。故及其知之成功则一。然而三者人品力量，自有阶级，不可躐等而能也。细观文蔚之论，其意以恐尽心、知天者，废却存心、修身之功，而反为尽心、知天之病。是盖为圣人忧工夫之或间断，而不知为自己忧工夫之未真切也。吾跻用工，却须专心致

志，在天寿不貳、修身以俟上做，只此便是做尽心、知天工夫之始。正如学期起立移步，便是学奔走千里之始。吾方自虑其不能起立移步，而岂遽其不能奔走千里，又况为奔走千里者而虑其或遗忘于趋立移步之习哉？文蔚识见本自超绝迈往，而所论云然者，亦是未能脱去旧时解说文义之习，是为此三段书分疏比合，以求融会贯通，而自添许多意见缠绕，反使用功不专一也；近时悬空去做勿忘、勿助者，其意见正有此病，最能担误人，不可不涤除耳。

所谓“尊德性而道问学”一节至当归一，更无可疑。此便是文蔚曾著实用功，然后能为此言。此本不是险僻难见的道理，人或意见不同者，还是良知尚有纤翳潜伏，若除去此纤翳，即自无不洞然矣。

已作书后，移卧薳闲，偶遇无事，遂复答此文蔚之学既已得其大者，此等处久当释然自解，本不必屑屑如此分疏。但承相爱之厚，千里差人远及，谆谆下问，而

竟虚来意，又自不能已于言也。然直慙烦
缕已甚，恃在信爱，当不为罪，惟浚处及
谦之崇一处，各得转录一通寄视之，尤承
一体之好也。

右南大吉录

训蒙大意示教读刘伯颂等

古之教者，教以人伦。后世记诵词章
之习超，而先王之教亡。今教童子，惟当
以孝弟忠信礼义廉耻为专务；其栽培涵养
之方，则宜诱之歌诗以发其志意，导之习
礼以肃其威仪，讽之读书以开其知觉。今
人往往以歌诗、习礼为不切时务，此皆末
俗庸鄙之见，乌足以知古人立教之意哉！
大抵童子之情，乐嬉游而惮拘检，如草木
之始萌芽，舒畅之则利达，摧挠之则衰痿。
今教童子必使其趋向鼓舞，中心喜悦，则
其进自不能已。譬之时雨春风，沾被卉木，
莫不萌动发趋，自然日长月化。若冰霜剥
落，则生意萧索，日就枯槁矣。故凡诱之
歌诗者，非但发其志意而已，亦所以使其

跳号呼啸于咏歌，宣其幽抑结滞于音节也。导之习礼者，非但肃其威仪而已，亦所以周旋揖让而动荡其血脉，拜起屈伸而固束其筋骸也。讽之读书者，非但开其知觉而已，亦所以沉潜反复而存其心，抑扬讽诵以宣其志也。凡此皆所以顺导其志意，调理其性情，潜消其鄙吝，默化其麤顽，日使之渐于礼义而不苦其难，人于中和而不知其故，是盖先王立教之微意也；若近世之训蒙擢者，日惟督以句读课仿，责其检束而不知导之以礼，求其聪明而不知养之以善，鞭挞绳缚，若待拘囚；彼视学舍如圜狱而不肯入，视师长如寇仇而不欲见，窥避掩覆以遂其嬉游，设诈饰诡以肆其顽鄙，偷薄庸劣，日趋下流。是盖驱之于恶而求其为善也，何可得乎！凡吾所以教，其意实在于此。恐时俗不察，视以为迂，且吾亦将去，故特叮咛以告。尔诸教读其务体吾意，永以为训，毋辄因时俗之言，改废其绳墨，庶成“蒙以养正”之功矣，念之念之！

教约

每日清晨，诸生参揖毕，教读以次偏询诸生。在家所以爱亲敬畏之心，得无懈怠，未能真切否？温清定省之仪，得无亏缺，未能实贱否？往来街衢步趋礼节，得无放荡，未能谨饬否？一应言行心术，得无欺妄，非僻未能忠信笃敬否？诸童子务要各以实对，有则改之，无则加勉；教读复随时就事，曲加诲谕开发，然后各退就席肄业。

凡歌诗须要整容定气，清朗其声音，均审其节调，毋躁而急，毋荡而嚣，毋馁而慑；久则精神宣畅，心气和平矣。每学量童生多寡分为四班。每日轮一班歌诗，其余皆就席敛容肃听；每五日则总四班递歌于本学。每朔望集各学会歌于书院。

凡习礼需要澄心肃虑，审其仪节，度其容止，毋忽而惰，毋沮而作，毋径而野，从容而不失之迂缓，修谨而不失之拘局。久则礼貌习熟，德性坚定矣。童生班次皆如歌诗。每闲一日则轮一班习礼，其余皆就席敛容肃观。习礼之日，免其课仿。每

十日则总四班递习于本学。每朔望则集各学会习于书院。

凡授书不在徒多，但贵精熟，量其资禀，能二百字者止可授以一百字，常使精神力量有余，则无厌苦之患，而有自得之美。讽诵之际；务令专心一志，口诵心惟，字字句句紬绎反覆，抑扬其音节，宽虚其心意，久则义礼浹洽，聪明日开矣。

每日工夫，先考德，次背书诵书，次习礼或作课仿，次复诵书讲书，次歌诗。凡习礼歌诗之数，皆所以常存童子之心，使其乐习不倦，而无瑕及于邪僻。教者如此，则知所施矣。虽然，此其大略也；神而明之，则存乎其人。

传习录卷下

陈九川录

正德乙亥，九川初见先生于龙江。先生与甘泉先生论“格物”之说。甘泉持旧

说。先生曰：“是求之于外了。”甘泉曰：“若以格物理为外，是自小其心也。”九川甚喜旧说之是。先生又论“尽心”一章，九川一闻却遂无疑。后家居，复以“格物”遗质。先生答云：“但能实地用功，久当自释。”山闲方自录《大学》旧本读之，觉朱子“格物”之说非是。然亦疑先生以意之所在为物，物字未明。已卯归自京师，再见先生于洪都。先生兵务倥偬，乘隙讲授，首问：“近年用功何如？”九川曰：“近年体验得‘明明德’功夫只是‘诚意’。自‘明明德于天下’，步步推入根源，到‘诚意’上再去不得，如何以前又有‘格致’工夫？后又体验，觉得意之诚伪必先知觉乃可，以颜子‘有不善未尝不知，知之未尝复行’为证，豁然若无疑。却又多了‘格物’工夫。又思来吾心之灵何有不知意之善恶？只是物欲蔽了。须格去物欲，始能如颜子未尝不知耳。又自疑功夫颠倒，与‘诚意’不成片段。后问希颜。希颜曰：‘先生谓格物致知是诚意功夫，极好。’九川曰：如何是诚意功夫？二希颜令再思体看。九川终不悟，请问。”先生曰：“惜

哉！此可一言而悟，惟浚所举颜子事便是了。只要知身、心、意、知、物是一件。”九川疑曰：“物在外，如何与身、心、意、知是一件？”先生曰：“耳、目、口、鼻、四肢，身也，非心安能视、听、言、动？心欲视、听、言、动，无耳、目、口、鼻、四肢亦不能。故无心则无身，无身则无心。但指其充塞处言之谓之身，指其主宰处言之谓之心，指心之发动处谓之意，指意之灵明处谓之知，指意之涉著处谓之物，只是一件。意未有悬空的，必著事物，故欲诚意，则随意所在某事而格之，去其人欲而归于理，则良知之在此事者，无蔽而得致矣。此便是诚意的功夫。”九川乃释然破数年之疑。又问：“甘泉近亦信用《大学》古本，谓‘格物’犹言‘造道’，又谓穷如穷其巢穴之穷，以身至之也，故格物亦只是随处体认天理。似与先生之说渐同。”先生曰：“甘泉用功，所以转得来。当时与说‘亲民’字不须改，他亦不信。今论‘格物’亦近但不须换物字作理字，只还他一物字便是。”后有人问九川曰：“今何不疑物字？”曰：《中庸》曰：‘不诚无

物。’程子曰：‘物来顺应’，又如‘物各付物，气胸中无物’之类，皆古人常用字也。”他日先生亦云然。

九川问：“近年因厌泛滥之学，每要静坐，求屏息念虑，非惟不能，愈觉扰扰，如何？”先生曰：“念如何可息？只是要正。”曰：“当自有无念时否？”先生曰：“实无无念时。”曰：“如此却如何言静？”曰：“静未尝不动，动未尝不静。戒谨恐惧即是念，何分动静。”曰：“周子何以言‘定之以中正，仁而主静？’”曰：“无欲故静，是‘静亦定，动亦定’的定字，主其本体也；戒惧之念，是活泼泼地，此是天机不息处，所谓‘维天之命，于穆不已。’一息便是死，非本体之念即是私念。”

又问：“用功收心时，有声、色在前，如常闻、见，恐不是专一。”曰：“如何欲不闻、见？除是槁木死灰，耳聋、目盲则可。只是虽闻、见而不流去便是。”曰：“昔有人静坐，其子隔壁读书，不知其勤惰。程子称其甚敬。何如？”曰：“伊川恐亦

是讥他。”

又问：“静坐用功，颇觉此心收敛；遇事又断了，旋起个念头去事上省察。事过又寻旧功，还觉有内外，打不作一片。”先生曰：“此‘格物’之说未透。心何尝有内外？即如惟僭今在此讲论，又岂有一心在内照管？这听讲说时专敬，即是那静坐时心。功夫一贯，何须更起念头？人须在事上磨练做功夫乃有益。若只好静，遇事便乱，终无长进。那静时功夫亦差似收敛，而实放溺也。”后在洪都，复与于中国裳论内外之说，渠皆云物自有内外，但要内外并著功夫，不可有闲耳，以贫先生。曰：“功夫不离本体，本体原无内外。只为后来做功夫的分了内外，先其本体了，如今正要讲明功夫不要有内外，乃是本体功夫。”是日俱有省。

又问：“陆子之学何如？”先生曰：“濂溪、明道之后，还是象山。只是粗些。”九川曰：“看他论学，篇篇说出骨髓，句句似针膏肓，却不见他粗。”先生曰：“然

他心上用过功夫，与揣摩依仿、求之文义自不同，但细看有粗处。用功久，当见之。”

庚辰往虔州再见先生，问：“近来功夫虽若稍知头脑，然难寻个稳当快乐处。”先生曰：“尔却去心上寻个天理，此正所谓理障。此闲有个诀窍。”曰：“请问如何？”曰：“只是致知。”曰：“如何致知。”曰：“尔那一点良知，是尔自家底准则。尔意念著处，他是便知是，非便知非，更瞒他一些不得。尔只不要欺他，实实落落依著他做去，善便存，恶便去，他这里何等稳当快乐；此便是‘格物’的真诀，‘致知’的实功。若不靠著这些真诀，如何去格物？我亦近年体贴出来如此分明，初犹疑只依他恐有不足，精细看，无些小欠缺。”

在虔与于中谦之同侍。先生曰：“人胸中各有个圣人，只自信不及，都自埋倒了。”因顾于中曰：“尔胸中原是圣人。”于中起不敢当。先生曰：“此是尔自家有的，如何要推？”于中又曰：“不敢。”先生曰：“众人皆有之，况在于中，却何故

谦起来？谦亦不得。”于中乃笑受。又论“良知在人，随你如何不能泯灭，虽盗贼亦自知不当为盗，唤他作贼，他还忸怩。”于中曰：“只是物欲遮蔽。良心在内，自不会失，如云自蔽曰，曰何尝失了。”先生曰：“于中如此聪明，他人见不及此。”

先生曰：“这些子看得透彻，随他千言万语是非诚伪，到前便明，合得的便是，合不得的便非，如佛家说‘心印’相似，真是个试金石，指南针。”

先生曰：“人若知章良心诀窍，随他多少邪思枉念，这里一觉，都自消融；真个是灵丹一粒，点铁成金。”

崇一曰：“先生‘致知’之旨发尽精蕴，看来这里再去不得。”先生曰：“何言之易也？再用功半年看如何，又用功一年看如何。功夫愈久，愈觉不同，此难口说。”

先生问：“九川于‘致知’之说体验如何？”九川曰：“自觉不同。往时操持

常不得个恰好处，此乃是恰好处。”先生曰：“可知是体来与听讲不同。我初与讲时，知尔只是忽易，未有滋味；只这个要妙再体到深处，日见不同，是无穷尽的。”又曰：“此‘致知’二字，真是个千古圣传之秘，见到一逼里，‘百世以俟圣人而不惑’。”

九川问曰：“伊川说到体用一原、显微无间处，门人已说是泄天机。先生‘致知’之说，莫亦泄天机太甚否？”先生曰：“圣人已指以示人，只为后人揜匿，我发明耳，何故说泄？此是人人自有的，觉来甚不打紧一般，然与不用实功人说，亦甚轻忽，可惜彼此无益；无实用功而不得其要者，提撕之甚沛然得力。”

又曰：“知来本无知，觉来本无觉，然不知则遂沦埋。”

先生曰：“大凡朋友须箴规指摘处少，诱掖奖劝意多，方是。”后又戒九川云：“与朋友论学，须委曲谦下，宽以居之。”

九川卧病虔州。先生云：“病物亦难格，觉得如何？”对曰：“功夫甚难。”先生曰：“常快活便是功夫。”

九川问：“自省念虑，或涉邪妄，或预料理天下事，思到极处，井井有味，便继续难屏，觉得早则易觉迟则难，用力克治，愈觉捍格，惟稍迁念他事，则随两忘。如此廓清，亦似无害。”先生曰：“何须如此，只要在良知上著功夫。”九川曰：“正谓那一时不知。”先生曰：“我这里自有功夫，何缘得他来。只为尔功夫断了，便蔽其知。既断了，则继续旧功便是，何必如此？”九川曰：“直是难磨，虽知丢他不去。”先生曰：“须是勇；用功久，自有勇。故曰：‘是集义所生者。’胜得容易，便是大贾。”

九川问：“此功夫却于心上体验明白，只解书不通。”先生曰：“只要解心。心明白，书自然融会。若心上不通，只要书上文义通，却自生意见。”

有一属官，因久听讲先生之学，曰：“此学甚好，只是簿书讼狱繁难，不得为学。”先生闻之，曰：“我何尝教尔离了簿书讼狱悬空去讲学？尔既有官司之事，便从官司的事上为学，才是真格物。如问一词讼，不可因其应对无状，起个怒心。不可因他言语圆转，生个喜心。不可恶其嘱托，加意治之。不可因其请求，屈意从之。不可因自己事务烦冗，随意苟且断之；不可因旁人谮毁罗织，随人意思处之。这许多意思皆私，只尔自知，须精细省察克治，惟恐此心有一毫偏倚，杜人是非，这便是格物致知。簿书讼狱之闲，无非实学。若离了事物为学，却是著空。”

虔州将归，有诗别先生云：“良知何事系多闻，妙合当时已种根，好恶从之为圣学，将迎无处是乾元。”先生曰：“若未来讲此学，不知说好恶从之从个甚么？”敷英在座曰：“诚然。尝读先生大学古本序，不知所说何事。及来听讲许时，乃稍知大意。”

于中国裳辈同侍食，先生曰：“凡饮食只是要养我身，食了要消化；若徒蓄横在肚里，便成痞了，如何长得肌官？后世擘者博闻多识，留滞胸中，皆伤食之病也。”

先生曰：“圣人亦是‘学知’，众人亦是‘生知’。”问曰：“何如？”曰：“这良知人人皆有，圣人只是保全无些障蔽，兢兢业业，叠叠翼翼，自然不息，便也是学，只是生的分数多，所谓之‘生知、安行’；众人自孩提之童，莫不完具此知，只是障蔽多，然本髓之知自难泯息，虽问学克治，也只凭他，只是学的分数多，所以谓之‘学知、利行’。”

黄直录

黄以方问：“先生格致之说，随时格物以致其知，则知是一节之知，非全体之知也，何以到得‘溥博如天，渊泉如渊’地位？”先生曰：“人心是天，渊。心之本体，无所不该，原是一个天，只为私欲

障碍，则天之本体失了。心之理无穷尽，原是一个渊，只为私欲窒塞，则渊之本体失了。如今念念致良知，将此障碍窒塞一齐去尽，则本体已复，便是天、渊了。”乃指天以示之曰：“比如面前见天，是昭昭之天，四外见天，也只是昭昭之天。只为许多房子墙壁遮蔽，便不见天之全体，若撤去房子墙壁，总是一个天矣。不可道跟前天是昭昭之天，外面又不是昭昭之天也。于此便见一节之知即全体之知，全体之知即一节之知，总是一个本体。”

先生曰：“圣贤非无功业气节。但其循著这天理则便是道，不可以事功气节名矣。”

“‘发愤忘食’是圣人之志如此，真无有已时。‘乐以忘忧’是圣人之道如此，真无有戚时。恐不必云得不得也。”

先生曰：“我辈知，只是各随分限所及；今日良知见在如此，只随今日所知扩充到底，明日良知又有开悟，便从明日所

知扩充到底，如此方是精一功夫。与人论学，亦须随人分限所及；如树有这些萌芽，只把这些水去灌溉，萌芽再长，便又加水，自拱把以至合抱，灌溉之功皆是随其分限所及，若些小萌芽，有一桶水在，尽要倾上，便浸坏他了。”

问知行合一。先生曰：“此须识我立言宗旨。今人学问，只因知、行分作两件，故有一念发动，虽是不善，然却未曾行，便不去禁止。我今说个‘知、行合一’，正要人晓得一念发动处，便即是行了；发动处有不善，就将这不善的念克倒了，须要彻根彻底不使那一念不善潜伏在胸中。此是我立言宗旨。”

“圣人无所不知，只是知个天理。无所不能，只是能个天理。圣人本体明白，故事事知个天理所在，便去尽个天理。不是本体明后，却于天下事物都便知得，便做得来也。天下事物，如名物度数、草木鸟兽之类，不胜其烦，圣人须是本体明了，亦何缘能尽知得。但不必知的，圣人自不

消求知，其所当知的，圣人自能闲人。如‘子入太庙，每事问’之类。先儒谓‘虽知亦问，敬谨之至’；此说不可通。圣人于礼乐名物，不必尽知，然他知得一个天理，便自有许多节文度数出来，不知能问，亦即是天理节文所在。”

问：“先生尝谓善、恶只是一物。善、恶两端，如冰、炭相反，如何谓只一物？”先生曰：“至善者，心之本体。本体上才过当些子，便是恶了；不是有一个善，却又有一个恶来相对也。故善、恶只是一物。”直初闻先生之说，则知程子所谓“善固性也，恶亦不可不谓之性。”又曰：“善、恶皆天理。谓之恶者，本非恶，但于本性上过与不及之闲耳。”其说皆无可疑。

先生尝谓“人但得好善如好好色，恶恶如恶恶臭，便是圣人。”直初闻之，觉甚易，后体验得来，此个功夫著实是难。如一念虽知好善、恶恶，然不知不觉，又夹杂去了。才有夹杂，便不是好善如好好色、恶恶如恶恶臭的心。善能实实的好，

是无一念不善矣。恶能实实的恶，是无念及恶矣。如何不是圣人？故圣人之学，只是一诚而已。

问“修道说”言“率性之谓道”属圣人分上事，“修道之谓教”属贤人分上事。先生曰：“众人亦率性也，但率性在圣人分上较多，故‘率性之谓道’属圣人事；圣人亦修道也，但修道在贤人分上多，故‘修道之谓教’属贤人事。”又曰：“《中庸》一书，大抵皆是说修道的事。故后面凡说君子，说颜渊，说子路，皆是能修道的；说小人，说贤知、愚不肖，说庶民，皆是不能修道的；其他言舜、文、周公、仲尼，至诚至圣之类，则又圣人之自能修道者也。”

问：“儒者到三更时分，扫荡胸中思虑，空空静静，与释氏之静只一般，两下皆不用，此时何所分别？”先生曰：“动、静只是一个。那三更时分，空空静静的，只是存天理，即是如今应事接物的心，如今应事接物的心，亦是循此理，便是那三

更时分空空静静的心。故动、静只是一个，分别不得。知得动、静合一，释氏毫厘差处亦自莫掩矣。”

门人在座，有动止甚矜持者。先生曰：“人若矜持太过，终是有弊。”曰：“矜得太过，如何有弊？”曰：“人只有许多精神，若专在容貌上用功，则于中心照管不及者多矣。”有太直率者，先生曰：“如今讲此学，却外面全不检束，又分心与事为二矣。”

门人作文送友行，问先生曰：“作文字不免费思，作了后又一二日常记在怀。”曰：“文字思索亦无害；但作了常记在怀，则为文所累，心中有一物矣，此则未可也。”又作诗送人。先生看诗毕，谓曰：“凡作文字要随我分限所及；若说得太过了，亦非修辞立诚矣。”

“文公‘格物’之说，只是少头脑。如所谓‘察之于念虑之微’，此一句不该与‘求之文字之中，验之于事为之著，索

之讲论之际’混作一例看，是无轻重也。”

问有所忿懣一条。先生曰：“忿懣畿件，人心怎能无得，只是不可‘有所’耳。几人忿懣，著了一分意思，便怒得过当，非廓然大公之体了。故有所忿懣，便不得其正也。如今于凡忿懣等件，只是个物来顺应，不要著一分意思，便心体廓然大公，得其本体之正了。且如出外见人相阨，其不是的，我心亦怒。然虽怒，却此心廓然，不曾动些子气。如今怒人，亦得如此，方才是正。”

先生尝言：“佛氏不著相，其实著了相，吾儒著相，其实不著相。”请问。曰：“佛怕父子累，却逃了父子，怕君臣累，却逃了君臣，怕夫妇累，却逃了夫妇，都是为个君臣、父子、夫妇著了相，便须逃避。如吾儒有个父子，还他以仁，有个君臣，还他以义，有个夫妇，还他以别，何曾著父子、君臣、夫妇的相？”

黄勉叔问：“心无恶念时，此心空空荡荡的，不知亦须存个善念否？”先生曰：“既去恶念，便是善念，便复心之本体矣。譬如日光被云来遮蔽，云去光已复矣。若恶念既去，又要存个善念，即是日光之中添燃一灯。”

问：“近来用功，亦颇觉妄念不生，但腔子里黑窸窸的，不知如何打得光明？”先生曰：“初下手用功，如何腔子里便得光明？譬如奔流浊水，绕貯在缸里，初然虽定，也只是昏浊的；须俟澄定既久，自然渣滓尽去，复得清来。汝只要在良知上用功；良知存入，黑窸窸自能光明也。今便要责效，却是助长，不成工夫。”

先生曰：“吾教人‘致良知’，在‘格物’上用功，却是有根本的学问；日长貂一日，愈久愈觉精明。世儒教人事事物物上去寻讨，却是无根本的学问。方其壮时，虽暂能外面饰，不见有过，老则精神衰迈，终须放倒。譬如无根之树，移栽水边，虽

暂时鲜好，终久要憔悴。”

问“志于道”一章。先生曰：“只‘志道’一句，便含下面数句功夫，自住不得。譬如做此屋，‘志于道’是念念要去择地鸠材，经营成个区宅；‘据德’却是经画已成，有付据矣；‘依仁’却是常常住在区宅内，更不离去；‘游艺’却是加些画采，美此区宅。艺者义也，理之所宜者也。如诵诗、读书、弹琴、习射之类，皆所以调习此心，使之熟于道也。苟不知道而游艺，却如无状小子，不先去置造区宅，只管要去买画挂做门面。不知将挂在何处？”

问：“读书所以调摄此心，不可缺的。但读之之时，一种科目意思牵引而来，不知何以免此？”先生曰：“只要良知真切，虽做举业，不为心累，虽有累，亦易觉克之而已。且如读书时，良知知得强记之心不是，即克去之，有欲速之心不是，即克去之，有夸多斗靡之心不是，即克去之。如此亦只是终日与圣贤印对，是个纯乎天理之心。任他读书，亦只是调摄此心而已，

何累之有？”曰：“虽蒙开示，奈负质庸下，实难免累。窃闻穷通有命，上智之人，恐不屑此不肖为声利牵纤，甘心为此，徒自苦耳。欲屏弃之，又制于亲，不能舍去，奈何？”先生曰：“此事归辞于亲者多矣；其实只是无志。志立得时，良知千事万事只是一事。读书作文，安能累人，人自累于得失耳！”因叹曰：“此学不明，不知此处担搁了几多英雄汉！”

问：“‘生之谓性’，告子亦说得是，孟子如何非之？”先生曰：“固是性，但告子认得一边去了，不晓得头脑；若晓得头脑，如此说亦是。孟子亦曰：‘形色，天性也。’这也是指气说。”又曰：“凡人信口说，任意行，皆说此是依我心性出来，此是所谓生之谓性；然却要有过差。若晓得头脑，依吾良知上说出来，行将去，便自是停当。然良知亦只是这口说，这身行，岂能外得气，别有个去行去说。故曰：‘论性不论气，不备。论气不论性，不明。’气亦性也，性亦气也，但须认得头脑是当。”

又曰：“诸君功夫，最不可‘助长’。上智绝少，学者无超入圣人之理。一起一伏，一进一退，自是功夫节次。不可以我前日用得功夫了，今却不济，便要矫强做出一个没破绽的模样，这便便是‘助长’，连前些子功夫都坏了。此非小过。譬如走路的人遭一蹶跌，起来便走，不要欺人做那不曾跌倒的样子出来。诸君只要常常怀个‘遁世无闷，不见是而无闷’之心，依此良知忍耐做去，不管人非笑，不管人毁谤，不管人荣辱，任他功夫有进有退，我只是这致良知的主宰，不息久久，自然有得力处，一切外事亦自能不动。”又曰：“人若著实用功随人毁谤，随人欺慢，处处得益，处处是进德之资；若不用功，只是魔也，终被累倒。”

先生一日出游禹穴，顾田间禾曰：“能几同时，又如此长了！”范兆期在旁曰：“此只是有根。学问能自植根，亦不患无长。”先生曰：“人孰无根，良知即是天植灵根，自生生不息；但著了私累，把此根戕贼蔽寒，不得发生耳。”

一友常易动气责人，先生警之曰：“学须反己；若徒责人，只见得人不是，不见自己非；若能反己，方见自己有许多未尽处，奚暇责人？舜能化得象的傲，其机括只是不见象的不是。若舜只要正他的奸恶，就见得象的不是矣；象是傲人必不肯相下，如何感化得他？”是友感悔。曰：“你今后只不要去论人之是非，当责辨人时，就把做一件大己私，克去方可。”

先生曰：“凡朋友问难，纵有浅近粗疏，或露才扬己，皆是病发。当因其病而药之可也，不可便怀鄙薄之心，非君子与人为善之心矣。”

问：“《易》，朱子主卜筮，程《传》主理，何如？”先生曰：“卜筮是理，理亦是卜筮。天下之理孰有大于卜筮者乎？只为后世将卜筮专主在占卦上看了，所以看得卜筮似小艺。不知今之师友问答，博学、审问、慎思、明辨、笃行之类，皆是卜筮。卜筮者，不过求决狐疑，神明吾心

而已。《易》是问诸天；人有疑，自信不及，故以《易》问天；谓人心尚有所涉，惟天不容伪耳。”

黄省曾录

黄勉之问：“‘无适也，无莫也，义之与比。’事事要如此否？”先生曰：“固是事事要如此，须是识得个头脑乃可。义即是良知，晓得良知是个头脑，方无执著。且如受人馈送，也有今日当受的，他日不当受的。也有今日不当受的，他日当受的。你若执著了今日当受的，便一切受去。执著了今日不当受的，便一切不受去。便是适莫。便不是良知的本体。如何唤得做义？”

问：“‘思无邪’一言，如何便盖得三百篇之义？”先生曰：“岂特三百篇？六经只此一言，便可该贯，以至穷古今天下圣贤的话。‘思无邪’一言，也可该贯。此外便有何说？此是一了百当的功夫。”

问道心人心。先生曰：“‘率性之为道’，便是道心。但著些人的意思在，便是人心。道心本是无声无臭，故曰微。依著人心行去，便有许多不安稳处，故曰惟危。”

问：“‘中人以下，不可以语上’，愚的人与之语上尚且不进，况不与之语可乎？”先生曰：“不是圣人终不与语，圣人的心忧不得人人都做圣人；只是人的资质不同，施教不可躐等，中人以下的人，便与他说性、说命，他也不省得，也须慢慢琢磨他起来。”

一友问：“读书不记得如何？”先生曰：“只要晓得，如何要记得？要晓得已是落第二义了，只要明得自家本体。若徒要记得，便不晓得。若徒要晓得，便明不得自家的本体。”

问：“‘逝者如斯’是说自家心性活泼泼地否？”先生曰：“然。须要时时用致良知的功夫，方才活泼泼地，方才与他川水一般；若须臾闲断，便与天地不相似。

此是学问极至处，圣人也只如此。”

问志士、仁人章。先生曰：“只为世上人都把生身命子看得太重，不问当死不当死，定要宛转委曲保全，以此把天理却丢去了，忍心害理，何者不为。若违了天理，便与禽兽无异，便偷生在世上百千年，也不过做了千百年的禽兽。学者要于此等处看得明白；比干、龙逢，只为也看得分明，所以能成就得他的仁。”

问：“叔孙武叔毁仲尼，大圣人如何犹不免于毁谤？”先生曰：“毁谤自外来的，虽圣人如何免得？人只贵于自修，若自己实实落落是个圣贤，纵然人都毁他，也说他不着；却若浮云揜日如何损得日的光明。若自己是个象恭色庄、不坚不介的，纵然没一个人说他，他的恶意终须一日发露。所以孟子说‘有求全之毁，有不虞之誉’。毁誉在外的，安能避得，只要自修何如尔。”

刘君亮要在山中静坐。先生曰：“汝

若以厌外物之心去求之静，是反养成一个骄傲之气了；汝若不厌外物，复于静处涵养，却好。”

王汝中、省曾侍坐。先生握扇命曰：“你们用扇。”省曾起对曰：“不敢。”先生曰：“圣人之学不是这等捆缚苦楚的。不是装做道学的模样。”汝中曰：“观仲尼与曾点言志一章略见。”先生曰：“然。以此章观之，圣人何等宽洪，包含气象。且为师者问志于群弟子，三子皆整顿以对，至于曾点，飘飘然不看那三子在眼，自去鼓起瑟来，何等狂态。及至言志，又不对师之问目，都是狂言。设在伊川，或斥骂起来了。圣人乃复称许他，何等气象。圣人教人，不是个束缚他通做一般，只如狂者便从狂处成就他，狷者便从狷处成就他，人之才气如何同得。”

先生语陆元静曰：“元静少年亦要解五经，志亦好博。但圣人教人，只怕人不简易，他说的皆是简易之规。以今人好博之心观之，却似圣人教人差了。”

先生曰：“孔子无不知而作；颜子有不善未尝不知。此是圣学真血脉路。”

何廷仁、黄正之、李侯璧、汝中、德洪侍坐。先生顾而言曰：“汝辈学问不得长进，只是于小上立志。侯璧起而对曰：“珙亦愿立志。”先生曰：“难说不立，未是必为圣人之志耳。”对曰：“愿立必为圣人之志。”先生曰：“你真有圣人之志，良知上更无不尽。良知上留得些子别念挂带，便非必为圣人之志矣。”洪初闻时心若未服，听说到不觉悚汗。

先生曰：“良知是造化的精灵，这些精灵，生天生地，成鬼成帝，皆从此出，真是与物无对。人若复得他完完全全，无少亏欠，自不觉手舞足蹈，不知天地间更有何乐可代。”

一友静坐有见，驰问先生。答曰：“吾昔居滁时，见诸生多务知解，口耳异同，无益于得，姑教之静坐；一时亲见光景，

颇收近效。久之渐有喜静厌动，流入枯槁之病，或务为玄解妙觉，动人听闻。故迩来只说‘致良知’。良知明白，随你去静处体悟也好。随你去事上磨练也好，良知本体原是无动无静的。此便是学问头脑。我这个话头，自滁州到今，亦较过几番，只是‘致良知’三字无病。医经折肱，方能察人病理。”

一友问：“功夫欲得此知时时接续，一切应感处反觉照管不及，若去事上周旋，又觉不见了。如何则可？”先生曰：“此只认良知未真，尚有内外之闲。我这里功夫不由人急心，认得良知头脑是当，去朴实用功，自会透彻。到此便是内外两忘，又何心事不合一。”

又曰：“功夫不是透得这个真机，如何得他充实光辉？若能透得时，不由你聪明知解接得来。须胸中渣滓浑化，不使有毫发沾带始得。”

先生曰：“‘天命之谓性’，命即是性。

‘率性之谓道’，性即是道；‘修道之谓教’，道即是教。”

问：“如何道即是教？”曰：“道即是良知。真知原是完完全全，是的还他是，非的还他非，是非只依著他，更无有不是处，这真知还是你的明师。”问：“‘不睹不闻’是说本体，‘戒慎恐惧’是说功夫否？”先生曰：“此处须信得本体原是不睹不闻的，亦原是戒慎恐惧的，戒慎恐惧不曾在不睹不闻上加得些子。见得真时，便谓戒慎恐惧是本体，不睹不闻是功夫亦得。”

问：“通乎昼夜之道而知。”先生曰：“良知原是知昼知夜的。”又问：“人睡熟时，良知亦不知了。”曰：“不知何以一叫便应？”曰：“良知常知，如何有睡熟时。”曰：“向晦宴息，此亦造化常理。夜来天地混沌，形色俱泯，人亦耳目无所睹闻，众窍俱翕，此即良知收敛凝一时。天地既开，庶物露生，人亦耳目无所睹闻，众窍俱辟，此即良知妙用发生时。可见人心与

天地一体。故上下与天地同流。今人不会宴息，夜来不是昏睡，即是妄思廛寐。”曰：“睡时功夫如何用。”先生曰：“知昼即知夜矣。日闲良知是顺应无滞的，夜间良知即是收敛凝一的，有梦即先兆。”

又曰：“良知在夜气发的方是本体，以其无物欲之杂也。学者要使事物纷扰之时，常如夜气一般，就是‘通乎昼夜之道而知。’。”

先生曰：“仙家说到虚，圣人岂能虚上加得一毫？佛氏说到无，圣人岂能无上加得一毫有？但仙家说虚从养生上来，佛氏说无从出离生死苦海上来，却于本上加却这些子意思在，便不是他虚无的本色了，便于本体有障碍。圣人只是还他良知的本色更不著些子意在。真知之虚便是天之太虚，良知之无便是太虚之无形，日、月、风、雷、山川、民、物，凡有貌象形色，皆在太虚无形中发用流行。未尝作得天的障碍。圣人只是顺其良知之发用，天地万物俱在我真知的发用流行中，何尝又有一

物起于良知之外能作得障碍？”

或问：“释氏亦务养心，然要之不可以治天下，何也？”先生曰：“吾儒养心未尝离却事物，只顺其天则自然就是功夫。释氏却要尽绝事物，把心看做幻相，渐入虚寂去了；与世间若无些子交涉，所以不可治天下。”

或问：“异端。”先生曰：“与愚夫、愚妇同的，是谓同德；与愚夫、愚妇异的，是谓异端。”

先生曰：“孟子不动心与告子不动心，所异只在毫厘闲。告子只在不动心上著功，孟子便直从此心原不动处分晓。心之本体原是不动的。只为所行有不合义便动了。孟子不论心之动与不动，只是‘集义’，所行无不是义，此心自然无可动处。若告子只要此心不动，便是把捉此心，将他生生不息之根反阻挠了，此非徒无益，而又害之。孟子‘集义’工夫，自是养得充满，并无馁歉，自是纵横自在，活泼泼地；此

便是浩然之气。”

又曰：“告子病源，从性无善无不善上见来。性无善无不善，虽如此说，亦无大差。但告子执定看了，便有个无善无不善的性在内，有善有恶又在物感上看，便有个物在外。却做两边看了，便会差。无善无不善，性原是如此。悟得及时，只此一句便尽了，更无有内外之闲。告子见一个性在内，见一个物在外，便见他于性有未透彻处。”

朱本思问：“人有虚灵，方有良知。若草、木、瓦、石之类，亦有良知否？”先生曰：“人的良知，就是草、木、瓦、石的真知。若草、木、瓦、石无人的良知，不可以为草、木、瓦、石矣。岂惟草、木、瓦、石为然，天、地无人的良知，亦不可为天、地矣。盖天、地、万物与人原是一体，其发窍之最精处，是人心一点灵明，风、雨、露、雷，日、月、星、辰，禽、兽、草、木，山、川、土、石，与人原只一体。故五谷、禽兽之类皆可以责人，药

石之类皆可以疗疾，只为同此一气，故能相通耳。”

先生游南镇，一友指岩中花树问曰：“天下无心外之物。如此花树，在深山中自开自落，于我心亦何相关？”先生曰：“你未看此花时，此花与汝心同归于寂。你来看此花时，则此花颜色一时明白起来。便知此花不在你的心外。”

问：“大人与物同体，如何《大学》又说个厚薄？”先生曰：“惟是道理自有厚薄。比如身是一体，把手足捍头目，岂是隔要薄手足，其道理合如此。禽兽与草木同是爱的，把草木去养禽兽，心又忍得。人与禽兽同是爱的，宰禽兽以养亲与供祭祀，燕宾客，心又忍得。至亲与路人同是爱的，如箪食豆羹，得则生，不得则死，不能两全，宁救至亲，不救路人，心又忍得。这是道理合该如此。及至吾身与至亲，更不得分别彼此厚薄。盖以仁民爱物皆从此出，此处可忍，更无所不忍矣。《大学》所谓厚薄，是良知上自然的条理，不可踰

越，此便谓之义。顺言个条理，便谓之礼；知此条理，便谓之智；终始是这个条理，便谓之信。”

又曰：“目无体，以万物之色为体；耳无体，以万物之声为体；鼻无体，以万物之臭为体。口无体，以万物之味为体；心无体，以天地万物感之是非为体。”

问：“天寿不贰。”先生曰：“学问功夫，于一切声利、嗜好，俱能脱落殆尽，尚有一种生死念头毫发挂带，便于全体有未融释处。人于生死念头，本从生身命根上带来，故不易去；若于此处见得破，透得过，此心全体方是流行无碍，方是尽性至命之学。”

一友问：“欲于静坐时，将好名，好色、好货等根，逐一搜寻，扫除廓清，恐是剜肉做疮否？”先生正色曰：“这是我医人的方子，真是去得人病根，更有大本事人过了十数年，亦还用得著。你如不用，且放起，不要作坏我的力子！”是友愧谢。

少闲曰：“此量非你事，必吾们稍知意思者为此说以误汝。”在坐者皆悚然。

一友问功夫不切。先生曰：“学问功夫，我已曾一句道尽，如何今日转说转远，都不著根！”对曰：“致良知盖闻教矣，然亦须讲明。”先生曰：“既知致良知，又何必讲明？良知本是明白，实落用功便是；不肯用功，只在语言上转说转糊涂。”曰：“正求讲明致之之功。”先生曰：“此亦须你自家求，我亦无别法可道。昔有禅师，人来问法，只把尘尾提起。一日，其徒将其尘尾藏过，试他如何设法。禅师寻尘尾不见，又只空手提起。我这个良知就是设法的尘尾，舍了这个，有何可提得？”少闲，又一友请问功夫切要。先生旁顾曰：“我尘尾安在？”一时在坐著皆跃然。

或问至诚前知。先生曰：“诚是实理，只是一个良知。实理之妙用流行就是神，其萌动处就是几。诚神几曰圣人。圣人不贵前知；祸福之来，虽圣人有所不免，圣人只是知几，遇变而通耳。良知无前后，

只知得见在的几，便是一了百了。若有个前知的心，就是私心，就有趋避利害的意。邵子必于前知，终是利害心未尽处。”

先生曰：“无知无不知，本体原是如此。譬如日未尝有心照物，而自无物不照，无照无不照，原是日的本体。良知本无知，今却要有知，本无不知，今却疑有不知，只是信不及耳。”

先生曰：“‘惟天下之圣，为能聪明睿知’，旧看何等玄妙，今看来原是人人自有的；耳原是聪，目原是明，心思原是睿知，圣人只是一能之尔，能处正是良知。众人不能，只是个不致知。何等明白简易！”

问：“孔子所谓远虑，周公夜以日，与将迎不同何如？”先生曰：“远虑不是茫茫荡荡去思虑，只是要存这天理。天理在人心，亘古亘今，无有终始。天理即是良知，千思万虑，只是要致良知。良知愈思愈精明，若不精思，漫然随事应去，真知便粗了。若只著在事上茫茫荡荡去思，

教做远虑，便不免有毁誉、得丧、人欲，搀入其中，就是将迎了。周公终夜以思，只是‘戒慎不睹，恐惧不闻’的功夫；见得时其气象与将迎自别。”

问：“‘一日克己复礼，天下归仁’，朱子作效验说，如何？”先生曰：“圣贤只是为己之学，重功不重效验。仁者以万物为体。不能一体，只是己私未忘。全得仁体，则天下皆归于吾仁，就是八荒皆在我闕意。天下皆与；其仁亦在其中。如‘在邦无怨，在家无怨’，亦只是自家不怨，如‘不怨天，不尤人’之意；然家邦无怨于我，亦在其中，但所重不在此。”

问：“孟子‘巧力、圣智’之说，朱子云：‘三子力有余而巧不足。’何如？”先生曰：“三子固有力亦有巧。巧、力实非两事，巧亦只在用力处，力而不巧，亦是徒力。三子譬如射，一能步箭，一能马箭，一能远箭，他射得到俱谓之巧，中虚俱可谓之巧；但步不能马，马不能远，各有所长，便是才力分限有不同处。孔子则

三者皆长。然孔子之和只到得柳下惠而极，清只到得伯夷而极，任只到得伊尹而极，何曾加得些子。若谓‘三子力有余而巧不足’，则其力反过孔子了。‘巧、力’只是发明‘圣、知’之义，若识得‘圣、知’本体是何物，便自了然。”

先生曰：“‘先天而天弗违’，天即真知也。‘后天而奉天时’，良知即天也。”

“良知只是个是非之心。是非只是个好恶，只好恶就尽了是非，只是非就尽了万事万变。”又曰：“是非两字是个大规矩，巧处则存乎其人。”

“圣人之知，如青天之日，贤人如浮云天日，愚人如阴霾天日，虽有昏明不同，其能辨黑白则一。虽昏黑夜里，亦影影见得黑白，就是日之余光未尽处。因学功夫，亦只从这点明处精察去耳。”

问：“知譬日，欲譬云，云虽能蔽日，亦是天之一气合有的，欲亦莫非人心合有

否？”先生曰：“喜、怒、哀、惧、爱、恶、欲，谓之七情，七者俱是人心合有的。但要认得良知明白。比如日光，亦不可指著方所，一隙通明，皆是日光所在。虽云雾四塞，太虚中色象可辨，亦是日光不灭处。不可以云能蔽日，教天不要生云。七情顺其自然之流行，皆是良知之用，不可分别善恶；但不可有所著。七情有著，俱谓之欲，俱为良知之蔽。然才有著时，良知亦自会觉，觉即蔽去，复其体矣。此处能勘得破，方是简易透彻功夫。”

问：“圣人生知、安行是自然的，如何有甚功夫？”先生曰：“知、行二字，即是功夫，但有浅深难易之殊耳。良知原是精明明了的。如欲孝亲生知，安行的只是依此真知落实尽孝而已，学知、利行者只是时时省觉，务要依此真知尽孝已。至于困知、勉行者，蔽锢已深，虽要依此良知去孝，又为私欲所阻，是以不能，必须加人一己百、人十己千之功，方能依此真知以尽其孝。圣人虽是生知、安行，然其心不敢自是肯做困知、勉行的功夫。困知、

勉行的却要思量做生知、安行的事，怎生成得？”

问：“乐是心之本体，不知遇大故，于哀哭时，此乐还在否？”先生曰：“须是大哭一番了方乐，不哭便不乐矣；虽哭，此心安处是乐也；本体未尝有动。”

问：“良知一而已，文王作彖，周公系爻，孔子赞《易》，何以各自看理不同？”先生曰：“圣人何能拘得死格，大要出于良知同，便各为说何害？且如一园竹，只要同此枝节，便是大同。若拘定枝枝节节，都要高下大小一样，便非造化妙手矣。汝辈只要去培养良知。良知同，更不妨有异处。汝辈若不肯用功，连笋也不曾抽得，何处去论枝节？”

乡人有父子讼狱请诉于先生，侍者欲阻之，先生听之，言不终辞，其父子相抱恸哭而去。柴鸣治人问曰：“先生何言，致伊感悔之速？”先生曰：我言舜是世间大不孝的子，瞽是世间大慈的父。”鸣治

愕然请问。先生曰：“舜常自以为大不孝，所以能孝。瞽瞍常自以为大慈，所以不能慈。瞽瞍记得舜是我提孩长的，今何不曾豫悦我，不知自心已为后妻所移了，尚谓自家能慈，所以愈不能慈。舜只思父提孩我时如何爱我，今日不爱，只是我不能尽孝，日思所以不能尽孝处，所以愈能孝。及至瞽瞍底豫时，又不过复得此心原慈的自体。所以后世称舜是个古今大孝的子，瞽瞍亦做成个慈父。”

先生曰：“孔子有鄙夫来问，未尝先有知识以应之，其心只空空而已。但叩他自知的是非两端，与之一剖决，鄙夫之心便已了然。鄙夫自知的是非，便是他本来天则，虽圣人聪明，如何可与增减得一毫？他只不能自信，夫子与之一剖决，便已竭尽无余了。若夫子与鄙夫失言时，留得些子知识在，便是不挂竭他的良知，道体即有二了。”

先生曰：“‘烝烝乂，不格奸’，本注说象已进于义，不至大为奸恶。舜徵庸后，

象犹日以杀舜为事，何大奸恶如之！舜只是自进于义，以义薰烝，不去正他奸恶。凡文过揜慝，此是恶人常态；若要指摘他是非，反去激他恶性。舜初时致得象要杀己，亦是要象好的心太急，此就是舜之过处。经过来，乃知功夫只在自己，不去责人，所以致得‘克谐’；此是舜动心忍性、增益不能处。古人言语，俱是自家经历过，所以说得亲切，遗之后世，曲当人情。若非自家经过，如何得他许多苦心处。”

先生曰：“古乐不作久矣。今之戏子，尚与古乐意思相近。”未达，请问。先生曰：“‘韶’之九成，便是舜的一本戏子；‘武’之九变，便是武王的一本戏子。圣人一生实事，俱播在乐中，所以有德者闻之，便知他尽善、尽美与尽美未尽善处。若后世作乐，只是做些词调，于民俗风化绝无关涉，何以化民善俗！今要民俗反朴还淳，取今之戏子，将妖淫词调俱去了，只取忠臣、孝子故事，使愚俗百姓人人易晓，无意中感激他良知起来，却于风化有益；然后古乐渐次可复矣。”曰：“洪要求

元声不可得，恐于古乐亦难复。”先生曰：“你说元声在何处求？”对曰：“古人制管候气，恐是求元声之法。”先生曰：“若要去葭灰黍粒中求元声，却如水底捞月，如何可得？元声只在你心上求。”曰：“心如何求？”先生曰：“古人为治，先养得人心和平，然后作乐。比如在此歌诗，你的心气和平，听者自然悦怿兴起，只此便是元声之始。《书》云：‘诗言志’，志便是乐的本。‘歌永言’，歌便是作乐的本。‘声依永，律和声’，律只要和声，和声便是制律的本。何尝求之于外？”曰：“古人制候气法，是意何取？”先生曰：“古人具中和之体以作乐，我的中和原与天地之气相应，候天地之气，协凤凰之音，不过去验我的气果和否。此是成律已后事，非必待此以成律也。今要候灰管，必须定至曰。然至日子时恐又不准，又何处取得准来？”

先生曰：“学问也要点化，但不如自家解化者，自一了百当。不然，亦点化许多不得。”

“孔子气魄极大，凡帝王事业，无不一一理会，也只从那心上来。譬如大树有多少枝叶，也只是根本上用得培养功夫，故自然能如此，非是从枝叶上用功做得根本也。学者学孔子，不在心上用功，汲汲然去学那气魄，却倒做了。”

“人有过，多于过上用功，就是补甑，其流必归于文过。”

“今人于吃饭时，虽伏二事在前，其心常没役不宁，只缘此心忙惯了，所以收摄不住。”

“琴、瑟、简编，学者不可无，盖有业以居之，心就不放。”

先生叹曰：“世间知学的人，只有这些病痛打不破，就不是善与人同。”崇一曰：“这病痛只是个好高不能忘己尔。”

问：“良知原是中和的，如何却有过的、

不及？”先生曰：“知得过、不及处，就是中和。”

“‘所恶于上’是良知，‘毋以使下’即是致知。”

先生曰：“苏秦、张仪之智，也是圣人之资。后世事业文章，许多豪杰名家，只是学得仪、秦故智。仪、秦学术善揣摩人情，无一些不中人肯綮，故其说不能穷。仪、秦亦是窥见得良知妙用处，但用之于不善尔。”

或问未发已发。先生曰：“只缘后儒将未发已发分说了。只得劈头说个无未发已发，使人自思得之。若说有个已发未发，听者依旧落在后儒见解。若真见得无未发已发，说个有未发已发，原不妨。原有个未发已发在。”问曰：“未发未尝不和。已发未尝不中。譬如钟声，未扣不付谓无，即扣不付谓有。毕竟有个扣与不扣，‘何如？’”先生曰：“未扣时原是惊天动地。即扣时也只是寂天默地。”

问：“古人论性，各有异同，何者乃为定论？”先生曰：“性无定体，论亦无定体，有自本体上说者，有自发用上说者，有自源头上说者，有自流弊处说者。总而言之，只是个性，但所见有浅深尔。若执定一边，便不是了。性之本体，原是无善、无恶的，发用上也原是可以为善、可以为不善的，其流弊也原是一定善、一定恶的。譬如眼，有喜时的眼，有怒时的眼，直视就是看的眼，微视就是觑的眼。总而言之，只是这个眼。若见得怒时眼，就说未尝有喜的眼，见得看时眼，就说未尝有觑的眼，皆是执定，就知是错。孟子说性，直从源头上说来，亦是说个大概如此。荀子性恶之说，是从流弊上来，也未可尽说他不是。只是见得未精耳。众人则失了心之本体。”问：“孟子从源头上说性，要人用功在源头上明彻。荀子从流弊说性，功夫只在末流上救正，便费力了。”先生曰：“然。”

先生曰：“用功到精处，愈著不得言

语，说理愈难。若著意在精微上，全体功夫反蔽泥了。”

“杨慈湖不为无见，又著在无声无臭上见了。”

“人一日间，古今世界都经过一番，只是人不见耳。夜气清明时，无视无听，无思无作，淡然平怀，就是羲皇世界。平旦时，神清气朗，雍雍穆穆，就是尧、舜世界；日中以前，礼岩交会，气象秩然，就是三代世界。日中以后，神气渐昏，往来杂扰，就是春秋、战国世界；渐渐昏夜，万物寝息，景象寂寥，就是人消物尽世界。学者信得良知过，不为气所乱，便常做个羲皇已上人。”

薛尚谦，邹谦之，马子萃，王汝止待坐。因叹先生自征宁藩以来，天下谤议益众。请各言其故。有言先生功业势位日隆，天下忌之者日众。有言先生之学日明故为宋儒争是非者亦日博。有言先生自南都以后，同志信从者日众，而四方排阻者日力。

先生曰：“诸君之言，信皆有之。但吾一段自知处，诸君俱未道及耳。”诸友请问。先生曰：“我在南都已前，尚有些子乡愿的意思在。我今信得这良知真是真非。信手行去。更不著些覆藏。我今绕做得个狂者的胸次。使天下之人都说我行不掩言也罢。”尚谦出曰：“信得此过，方是圣人的真血脉。”

先生锻炼人处，一言之下，感人最深。一日，王汝止出游归，先生问曰：“游何见？”对曰：“见满街人都是圣人。”先生曰：“你看满街人是圣人，满街人倒看你是圣人在。”又一日，董萝石出游而归，见先生曰：“今日见一异事。”先生曰：“何异？”对曰：“见满街人都是圣人。”先生曰：“此亦常事耳，何足为异？”盖汝止圭角未融，萝石恍见有悟，故问同答异，皆反其言而进之。洪与黄正之、张叔谦、汝中丙戌会试归，为先生道涂中讲学，有信有不信。先生曰：“你们拿一个圣人去与人讲学，人见圣人来，都怕走了，如何讲得行！须做得个愚夫、愚妇，方可与人讲学。”洪

又言今日要见人品高下最易。先生曰：“何以见之？”对曰：“先生譬如泰山在前，有不知仰者，须是无目人。”先生曰：“泰山不如平地大，平地有何可见？”先生一言翦裁，剖破终年为外好高之病，在座者莫不悚惧。

癸未春，邹谦之来越问学，居数日，先生送别于浮峰。是夕与希渊诸友移舟宿延寿寺，秉烛夜坐，先生慨怅不已，曰：“江涛烟柳，故人倏在百里外矣！”一友问曰：“先生何念谦之之深也？”先生曰：“曾子所谓‘以能问于不能，以多问于寡，有若无，宜若虚，犯而不校’，若谦之者良近之矣。”

丁亥年九月，先生起复征思田，将命行时，德洪与汝中论学；汝中举先生教言：“无善无恶是心之体，有善有恶是意之动，知善知恶是良知，为善去恶是格物。”德洪曰：“此意如何？”汝中曰：“此恐未是究竟话头。若说心体是无善、无恶，意亦是无善，无恶的意，知亦是无善、无恶的

知，物亦是无善、无恶的物矣。若说意有善、恶，毕竟心体还有善、恶在。”德洪曰：“心体是‘天命之性’，原是无善、无恶的。但人有习心，意念上见有善恶在，格、致、诚、正、修，此正是复那性体功夫，若原无善恶，功夫亦不消说矣。”是夕侍坐天泉桥，各举诗正。先生曰：“我今将行，正要你们来讲破此意。二君之见，正好相资为用，不可各执一边。我这里接人，原有此二种。利根之人，直从本原上悟入，人心本体原是明莹无滞的，原是个未发之中。利根之人一悟本体即是功夫，人已内外一齐俱透了。其次不免有习心在，本体受蔽，故且教在意念上实落为善、去恶，功夫熟后，渣滓去得尽时，本体亦明尽了。汝中之见，是我这里接利根人的。德洪之见，是我这里为其次立法的。二君相取为用，则中人上下皆可引入于道。若各执一边，跟前便有夫人，便于道体各有未尽。”既而曰：“已后与朋友去恶是格物。只依我这话头随人指点，自没病痛，此原是彻上彻下功夫。利根之人，世亦难遇。本体功夫一悟尽透，此颜子、明道所不敢

承当，岂可轻易望人。人有习心，不教他在良知上实用为善、去恶功夫，只去悬空在想个本体，一切事为俱不著实，不过养成一个虚寂；此个病痛不是小小，不可不早说破。”是日德洪、汝中俱有省。

钱德洪序

先生初归越时，朋友踪迹尚寥落，既后四方来游者日进。癸末年己后，环先生而居者比屋，如天妃、光相诸刹，每当一室，常合食者数十人，夜无卧处，更相就帘，歌声彻昏旦。南镇、禹穴、阳明洞诸山远近寺刹，徒足所列，无非同志游寓所在。先生每临讲座，前后左右环坐而听者，常不下数百人，送往迎来，月无虚日。至有在侍更岁，不能遍记其姓名者。每临别，先生常叹曰：“君等虽别，不出天地间，苟同此志，吾亦可以忘形似矣。”诸生每听讲出门，未尝不跳跃称快。尝闻之同门先辈曰：“南都以前，朋友从游者虽众。未有如在越之盛者。此虽讲学日久，孚信渐博，要亦先生之学日进，感召之机，申

变无力，亦自有不同也。”

黄以方录

黄以方问：“‘博学于文’为随事学存此天理，然则谓‘行有余力，则以学文’，其说似不相合。”先生曰：“《诗》、《书》、六艺皆是天理之发见，文字都包在其中，考之《诗》、《书》、六艺，皆所以学存此天理也，不特发见于事为者方为文耳。‘余力学文’，亦只‘博学于文’中事。”或问“学而不思”二句。曰：“此亦有为而言，其实思即学也。学有所疑，便须思之。‘思而不学’者，盖有此等人，只悬空去思，要想出一个道理，却不在身心上宜用其力，以学存此天理。思与学作两事做，故有‘罔’与‘殆’之病。其实思只是思其所学，原非两事也。”

先生曰：“先儒解‘格物’为‘格天下之物’，天下之物如何格得？且谓一草一木亦皆有理，今如何去格？纵格得草木

来，如何反来诚得自家意？我解‘格’作‘正’字义，‘物’作‘事’字义。《大学》之所谓‘身’，即耳、目、口、鼻、四肢是也。欲修身便是要目非礼勿视，耳非礼勿听，口非礼勿言，四肢非礼勿动。要修这个身，身上如何用得工夫？心者身之主宰，目虽视而所以视者心也，耳虽听而所以听者心也，口与四肢虽言、动而所以言、动者心也，故欲修身在于体当自家心体，常令廓然大公，无有些子不正处。主宰一正，则发窍于目，自无非礼之视；发窍于耳，自无非礼之听；发窍于口与四肢，自无非礼之言、动；此便是修身在正其心。然至善者，心之本体也，心之本体那有不善？如今要正心，本体上何处用得功？必就心之发动处才可著力也。心之发动不能无不善，故须就此处著力，便是在诚意。如一念发在好善上，便实实落落去好善，一念发在恶恶上，便实实落落去恶恶，意之所发，既无不诚，则其本体如何有不正的？故欲正其心在诚意。工夫到诚意，始有著落处。然诚意之本，又在于致知也。所谓人虽不知而已所独知者，此正是吾心

良知处。然知得善，却不依这个良知便做去，知得不善，却不依这个真知便不去做，则这个真知便遮蔽了，是不能致知也。吾心良知既不得扩充到底，则善虽知好，不能著实好了，恶虽知恶，不能著实恶了，如何得意诚？故致知者，意诚之本也。然亦不是凭空的致知，致知在实事上格。如意在于为善，便就这件事上去为，意在于去恶，便就这件事上去不为；去恶固是格不正以归于正，为善则不善正了，亦是格不正以归于正也。如此，则吾心良知无私欲蔽了，得以致其极，而意之所发，好善、去恶，无有不诚矣。诚意工夫实下手处在格物也。若如此格物，人人便做得。人皆可以为尧、舜，正在此也。”

先生曰：“众人只说‘格物’要依晦翁，何曾把他的说去用！我著实曾用来。初年与钱友同论做圣贤要格天下之物，如今安得这等大的力量。因指亭前竹子，令去格看。钱子早夜去穷格竹子的道理，竭其心思至于三日，便致劳神成疾。当初说他这是精力不足，某因自去箬格，早夜不

得其理，到七日，亦以劳思致疾，遂相与叹圣贤是做不得的他大力量去格物了。及在夷中三年，颇见得此意思，方知天下之物本无可格者；其格物之功，只在身心上做；决然以圣人为人人可到，便自有担当了。这里意思，却要说与诸公知道。”

门人有言邵端峰论童子不能格物，只教以洒扫、应对之说。先生曰：“洒扫、应对就是一件物。童子良知只到此便教去洒扫、应对，就是致他这一点良知了。又如童子知畏先生长者，此亦是他良知了。故虽嬉戏中见了先生长者，便去作揖恭敬，是他能格物以致敬师长之良知了。童子自有童子的格物致知。”又曰：“我这里言格物，自童子以至圣人，皆是此等工夫。但圣人格物，便更熟得些子，不消费力如此格物，虽卖柴人亦是做得，虽公卿大夫以至天子，皆是如此做。”

或疑知行不合一，以“知之匪艰”二句为问。先生曰：“良知自知，原是容易的；只是不能致那良知，便是‘知之匪艰，

行之惟艰’。”

门人问曰：“知、行如何得合一？且如《中庸》言‘博学之’，又说个‘笃行之’，分明知、行是两件。”先生曰：“博学只是事事学存此天理，笃行只是学之不已之意。”又问：“《易》‘学以聚之’，又言‘仁以行之’，此是如何？”先生曰：“也是如此。事事去学存此天理，则此心更无放失时，故曰‘学以聚之’。然常常学存此天理，更无私欲间断，此即是此心不息处，故曰‘仁以行之’。”又问：“孔子言‘知及之，仁不能守之’，知行却是两个了。”先生曰：“说‘及之’，已是行了，但不能常常行，已为私欲间断，便是‘仁不能守’。”又问：“心即理之说，程子云‘在物为理’，如何谓心即理？”先生曰：“在物为理，在理字上当添一心字。此心在物则为理，如此心在事父则为孝，在事君则为忠之类。”先生因谓之曰：“诸君要识得我立言宗旨。我如今说个心即理是如何，只为世人分心与理为二，故便有许多病痛。如五伯掇夷狄，翼周室，都是

一个私心，使不当理，人却说他做得当理，只心有未纯，往往悦慕其所为，要来外面做得好看，却与心全不相干。分心与理为二，其流至于伯道之伪而不自知。故我说个心即理，要使知心理是一个，便来心上做工夫，不去英义于外，便是王道之真。此我立言宗旨。”又问：“圣贤言语许多，如何却要打做一个？”曰：“我不是要打做一个，如曰‘夫道一而已矣’，又曰‘其为物不二，则其生物不测’。天地圣人皆是一个，如何二得？”

“心不是一块血肉，凡知觉处便是心；如耳目之知视听，手足之知痛痒，此知觉便是心也。”

以方问曰：“先生之说‘格物’，凡《中庸》之‘慎独’及‘集义’‘博约’等说，皆为‘格物’之事。”先生曰：“非也，格物即慎独，即戒惧；至于‘集义’‘博约’，工夫只一般，不是以那数件都做‘格物’底事。”

以方问“尊德性”一条。先生曰：“‘道问学’即所以‘尊德性’也。晦翁言子静以‘尊德性’晦人，某教人岂不是‘道问学’处多了些子，是分‘尊德性’与‘道问学’作两件。且如今讲习讨论下许多工夫，无非只是存此心，不失其德性而已。岂有‘尊德性’只空空去尊，更不去问学，问学只是空空去问学，更与德性无关涉？如此，则不知今之所以讲习讨论者，更学何事！”问“致广大”二句。曰：“‘尽精微’即所以‘致广大’也，‘道中庸’即所以‘极高明’也。盖心之本体自是广大底，人不能‘尽精微’，则便为私欲所蔽，有不胜其小者矣。故能细微曲折，无所不尽，则私意不足以蔽之，自无许多障碍遮隔处，如何广大不致？”又问：“精微还是念虑之精微，事理之精微？”曰：“念虑之精微，即事理之精微也。”

先生曰：“今之论性者，纷纷异同，皆是说性，非见性也。见性者无异同之可言矣。”

问：“声、色、货、利，恐良知亦不能无。”先生曰：“固然。但初学用功，却须扫除荡涤，勿使留积，则适然来遇，始不为累，自然顺而应之。良知只在声、色、货、利上用功。能致得良知精精明明，毫发无蔽，则声、色、货、利之交，无非天则流行矣。”

先生曰：“吾与诸公讲‘致知’‘格物’，日日是此，讲一二十年俱是如此。诸君听吾言，实去用功，见吾讲一番，自觉长进一番；否则只作一场话说，虽听之一同用。”

先生曰：“人之本体，常常是寂然不动的，常常是感而遂通的。未应不是先，已应不是后。”

一友举佛家以手指显出，问曰：“众曾见否？”众曰：“见之。”复以手指入袖。问曰：“众还见否？”众曰：“不见。”佛说还未见性。此义未明。先生曰：“手指有见有不见。尔之见性，常在人之心神。只在有睹有闻上驰骛。不在不睹不闻上著

实用功。尽不睹不闻，实良知本体。戒慎恐惧，是致良知的功夫。学者时时刻刻常睹其所不睹，常闻其所不闻，功夫方有个实落处。久久成熟后，则不须著力，不待防检，而真性自不息亦。岂以在外者之闻见为累哉？”

问：“先儒谓鸢飞鱼跃，与‘必有事焉’，同一活泼泼地。”先生曰：“亦是。天地闲活泼泼地，无非此理，便是吾良知的流行不息，‘致良知’便是‘必有事’的工夫。此理非惟不可离，实亦不得而离也。无往而非道，无往而非工夫。”

先生曰：“诸公在此，务要立个必为圣人之心，时时刻刻须是一棒一条痕，一摑一拳血，方能听吾说话，句句得力。若茫茫荡荡度日，譬如一块死肉，打也不知得痛症，恐终不济事，回家只寻得旧时伎俩而已，岂不惜哉？”

问：“近来妄念也觉少，亦觉不曾著想定要如何用功，不知此是工夫否？”先

生曰：“汝且去著实用功，便多这些著想也不妨，久久自会妥帖；若才下得些功，便说效验，何足为恃！”

一友自叹：“私意萌时，分明自心知得，只是不能使他即去。”先生曰：“你萌时，这一知处便是你的命根，当下即去消磨，便是立命工夫。”

“夫子说‘性相近’，即孟子说‘性善’，不可专在气质上说。若说气质，如刚与柔对，如何相近得，惟性善则同耳。人生初时善，原是同的，但刚的习于善则为刚善，习于恶则为刚恶，柔的习于善则为柔善，习于恶则为柔恶，便日相远了。”

先生尝语学者曰：“心体上著不得一念留滞，就如眼著不得些子尘沙，些子能得几多；满眼便昏天黑地了。”又曰：“这一念不但是私念；便好的念头亦著不得些子，如眼中放些金玉屑，眼亦开不得了。”

问：“人心与物同体，如吾身原是血

气流通的，所以谓之同体。若于人便异体了，禽、兽、草、木益远矣。而何谓之同体？”先生曰：“你只在感应之几上看；岂但禽、兽、草、木，虽天、地也与我同体的，鬼、神也与我同体的。”请问。先生曰：“你看这个天、地中间，甚么是天、地的心？”对曰：“尝闻人是天地的心。”曰：“人又甚么叫做心？”对曰：“只是一个灵明。”“可知充天塞地中间，只有这个灵明。人只为形体自间隔了。我的灵明，便是天、地、鬼、神的主宰。天没有我的灵明，谁去仰他高？地没有我的灵明，谁去俯他深？鬼、神没有我的灵明，谁去辩他吉、凶、灾、祥？天、地、鬼、神、万物，离却我的灵明，便没有天、地、鬼、神、万物了。我的灵明，离却天、地、鬼、神、万物，亦没有我的灵明。如此，便是一气流通的，如何与他间隔得？”又问：“天、地、鬼、神、万物，千古见在，何没了我的灵明，便俱无了？”曰：“今看死的人，他这些精灵游散了，他的天、地、鬼、神、万物尚在何处？”

先生起行征思田，德洪与汝中追送严滩，汝中举佛家实相幻相之说。先生曰：“有心俱是实，无心俱是幻；无心俱是实，有心俱是幻。”汝中曰：“有心俱是实，无心俱是幻，是本体上说工夫。无心俱是实，有心俱是幻，是工夫上说本体。”先生然其言。洪于是时尚未了达，数年用功，始信本体、工夫合一。但先生是时因问偶谈，若吾儒指点人处，不必借此立言耳。

尝见先生送二三耆宿出门，退坐于中轩，若有忧色。德洪趋进请问。先生曰：“顷与诸老论及此学，真圆凿方枘。此道坦如道路，世儒往往自加荒塞，终身陷荆棘之场而不悔，吾不知其何说也？”德洪退谓朋友曰：“先生诲人，不择衰朽，仁人悯物之心也。”

先生曰：“人生大病，只是一傲字。为子而傲必不孝，为臣而傲必不忠，为父而傲必不慈，为友而傲必不信。故象与丹朱俱不肖，亦只一傲字，便结果了此生。诸君常要体此人心本是天然之理，精精明

明，无致介染著，只是一无我而已。胸中切不可有，有即傲也。古先圣人许多好处，也只是无我而已，无我自能谦。谦者众善之基，傲者众恶之魁。”

又曰：“此道至简至易的，亦至精至微的。孔子曰：‘其如示诸掌乎。’且人于掌何日不见，及至问他掌中多少文理，却便不知，即如我良知二字，一讲便明，谁不知得。若欲的见良知，却谁能见得？”问曰：“此知恐是无方体的，最难捉摸。”先生曰：“真知即是《易》，‘其为道也屡迁，变动不居，周流六虚，上下无常，刚柔相易，不可为典要，惟变所适。’此知如何捉摸得？见得透时便是圣人。”

问：“孔子曰：‘回也非助我者也。’是圣人果以相助望门弟子否？”先生曰：“亦是实话。此道本无穷尽，问难愈多，则精微愈显。圣人之言本自周遍，但有问难的人胸中窒碍，圣人被他一难，发挥得愈加精神。若颜子闻一知十，胸中了然，如何得问难。故圣人亦寂然不动，无所发

挥，故曰非助。”

邹谦之尝语德洪曰：“舒国裳曾持一张纸，请先生写‘拱把之桐梓’一章。先生悬笔为书到‘至于身而不知所以养之者’，顾而笑曰：‘国裳读书，中过状元来岂诚不知身之所以当养，还须诵此以求警。’一时在侍诸友皆惕然。”

钱德洪跋

嘉靖戊子冬德洪与王汝中奔师丧至广信，讣告同门，约三年收录遗言。后同门各以所记遗。洪择其于问正者，合所私录，得若干条。居吴时，将与文录并刻矣。适以忧去，未遂当是时也，方讲学日众，师门宗旨既明，若无事于赘刻者，故不复萦念。去年，同门曾子汉得洪手抄复傍为采辑，名曰遗言，以刻行于荆。洪诳之，觉当时采录精，力为删其重，削去芜蔓存其三分之一，名曰《传习续录》，复刻于宁国之水西精舍。今年夏，洪来游蕲，沈君思长曰：“师门之教久行于四方，而独

未及于蘄。蘄之士得读遗言若亲，夫子之教，指见良知，若重见日月之光。惟恐传习之不博，而未以重覆之为繁也，请哀其所逸者增刻之。若何？”洪曰：“然师门致知格物之旨，开示来学，学者躬修默悟，不敢以知解承，而惟以实体得，故吾师终日言是而不惮其烦，学者终日听是而不厌其数。盖指示专一，则皦悟日精，几迎于言前，神发于言外，感遇之诚也。今吾师之没未及三纪，而格言微旨渐觉沦晦，岂非吾党身践之不力，多言有以病之耶？学者之趋不一，师门之教不宣也。”乃复取逸稿，采其语之不背者，得一卷。其余影响不真，与文录既载者，皆削之。并易中卷为问答语，以付黄梅尹张君增刻之。庶几诋者不以知解承而惟以实体得，则无疑于是录矣。嘉靖丙辰夏四月，门人钱德洪拜古于斩之崇正书院。

附录：

大学问

“大学者，昔儒以为大人之学矣。敢问大人之学何以在于明明德乎？”

阳明子曰：大人者，以天地万物为一体者也。其视天下犹一家，中国犹一人焉。若夫间形骸而分尔我者，小人矣。大人之能以天地万物为一体也，非意之也，其心之仁本若是，其与天地万物而为一也，岂惟大人，虽小人之心亦莫不然，彼顾自小之耳。是故见孺子之入井，而必有怵惕惻隐之心焉，是其仁之与孺子而为一体也。孺子犹同类者也，见鸟兽之哀鸣觝觫，而必有不忍之心，是其仁之与鸟兽而为一体也。鸟兽犹有知觉者也，见草木之摧折而必有悯恤之心焉，是其仁之与草木而为一体也。草木犹有生意者也，见瓦石之毁坏而必有顾惜之心焉，是其仁之与瓦石而为一体也。是其一体之仁也，虽小人之心亦必有之。是乃根于天命之性，而自然灵昭不昧者也，是故谓之“明德”。小人之心既已分隔隘陋矣，而其一体之仁犹能不昧若此者，是其未动于欲，而未蔽于私之时也。及其动于欲，蔽于私，而利害相攻，

忿怒相激，则将戕物纪类，无所不为，其甚至有骨肉相残者，而一体之仁亡矣。是故苟无私欲之蔽，则虽小人之心，而其一
体之仁犹大人也；一有私欲之蔽，则虽大人之心，而其分隔隘陋犹小人矣。故夫为大人之学者，亦惟去其私欲之蔽，以明其明德，复其天地万物一体之本然而已耳。非能于本体之外，而有所增益之也。

曰：然则何以在“亲民”乎？

曰：明明德者，立其天地万物一体之体也，亲民者，达其天地万物一体之用也。故明明德必在于亲民，而亲民乃所以明其明德也。是故亲吾之父，以及人之父，以及天下人之父，而后吾之仁实与吾之父、人之父与天下人之父而为一体矣。实与之为一体，而后孝之明德始明矣。亲吾之兄，以及人之兄，以及天下人之兄，而后吾之仁实与吾之兄、人之兄与天下人之兄而为一体矣。实与之为一体，而后弟之明德始明矣。君臣也，夫妇也，朋友也，以至于山川鬼神鸟兽草木也，莫不实有以亲之，以达吾一体之仁，然后吾之明德始无不明，而真能以天地万物为一体矣。夫是之谓明

明德于天下，是之谓家齐国治而天下平，是之谓尽性。

曰：然则又乌在其为“止至善”乎？

曰：至善者，明德、亲民之极则也。天命之性，粹然至善，其灵昭不昧者，此其至善之发见，是乃明德之本体，而即所谓良知也。至善之发见，是而为是，非而为非，轻重厚薄，随感随应，变动不居，而亦莫不自有天然之中，是乃民彝物则之极，而不容少有议拟增损于其间也。少有拟议增损于其间，则是私意小智，而非至善之谓矣。自非慎独之至，惟精惟一者，其孰能与于此乎？后之人惟其不知至善之在吾心，而用其私智以揣摸测度于其外，以为事事物物各有定理也，是以昧其是非之则，支离决裂，人欲肆而天理亡，明德亲民之学遂大乱于天下。盖昔之人固有欲明其明德者矣，然惟不知止于至善，而鹜其私心于过高，是以失之虚罔空寂，而无有乎家国天下之施，则二氏之流是矣。固有欲亲民者矣，而惟不知止于至善，而溺其私心于卑琐，生意失之权谋智术，而无有乎仁爱惻坦之诚，则五伯功利之徒是

矣。是皆不知止于至善之过也。故止至善之于明德、亲民也，犹之规矩之于方圆也，尺度之于长短也，权衡之于轻重也。故方圆而不止于规矩，爽其则矣；长短而不止于尺度，乖其剂矣；轻重而不止于权衡，失其准矣；明明德、亲民而不止于至善，亡其本矣。故止于至善以亲民，而明其明德，是之谓大人之学。

曰：“知止而后有定，定而后能静，静而后能安，安而后能虑，虑而后能得”，其说何也？

曰：人惟不知至善之在吾心，而求之于其外，以为事事物物皆有定理也，而求至善于事事物物之中，生意支离决裂，错杂纷纭，而莫知有一定之向。今焉既知至善之在吾心，而不假于外求，则志有定向，而无支离决裂、错杂纷纭之患矣。无支离决裂、错杂纷纭之患，则心不妄动而能静矣。心不妄动而能静，则其日用之间，从容闲暇而能安矣。能安，则凡一念之发，一事之感，其为至善乎？其非至善乎？吾心之良知自有以详审精察之，而能虑矣。能虑则择之无不精，处之无不当，而至善

于是乎可得矣。

曰：物有本末，先儒以明德为本，新民为末，两物而内外相对也。事有终始，先儒以知止为始，能得为终，一事而首尾相因也。如子之说，以新民为亲民，则本末之说亦有所未然欤？

曰：终始之说，大略是矣。即以新民为亲民，而曰明德为本，亲民为末，其说亦未尝不可，但不当分本末为两物耳。夫木之干，谓之本，木之梢，谓之末。惟其一物也，是以谓之本末。若曰两物，则既为两物矣，又何可以言本末乎？新民之意，既与亲民不同，则明德之功，自与新民为二。若知明明德以亲其民，而亲民以明其明德，则明德亲民焉可析而为两乎？先儒之说，是盖不知明德亲民之本为一事，而认以为两事，是以虽知本末之当为一，而亦不得不非为两物也。

曰：古之欲明明德于天下者，以至于先修其身，以吾子明德亲民之说通之，以既可得而知矣。敢问欲修其身，以至于致知在格物，其工夫次第又何其用力欤？

曰：此正详言明德、亲民、止至善之

功也。盖身、心、意、知、物者，是其工夫所用之条理，虽亦各有所，而其实只是一物。格、致、诚、正、修者，是其条理所用之工夫，虽亦皆有其名，而其实只是一事。何谓身心之形体？运用之谓也。何谓心身之灵明？主宰之谓也。何谓修身？为善而去恶之谓也。吾身自能为善而去恶乎？必其灵明主宰者欲为善而去恶，然后其形体运用者始能为善而去恶也。故欲修其身者，必在于先正其心也。然心之本体则性也，性无不善，则心之本体本无不正也。何从而用其正之之功乎？盖心之本体本无不正，自其意念发动，而后有不正。故欲正其心者，必就其意念之所发而正之，凡其一念而善也，好之真如好好色，发一念而恶也，恶之真如恶恶臭，则意无不诚，而心可正矣。然意之所发，有善有恶，不有以明其善恶之分，亦将真妄错杂，虽欲诚之，不可得而诚矣。故欲诚其意者，必在于致知焉。致者，至也，如云丧致乎哀之致。易言“知至至之”，“知至”者，知也，“至之”者，致也。“致知”云者，非若后儒所谓充扩其知识之谓也，致吾心之

良知焉耳。良知者，孟子所谓“是非之心，人皆有之”者也。是非之心，不待虑而知，不待学而能，是故谓之良知。是乃天命之性，吾心之本体，自然良知明觉者也。凡意念之发，吾心之良知无有不自知者。其善欤，惟吾心之良知自知之，其不善欤，亦惟吾心之良知自知之。是皆无所与于他人者也。故虽小人为不善，既已无所不至，然其见君子，则必厌然掩其不善，而著其善者，是亦可以见其良知之有不容于自昧者也。今欲别善恶以诚其意，惟在致其良知之所知焉尔。何则？意念之发，吾心之良知既知其为善矣，使其不能诚有以好之，而复背而去之，则是以善为恶，而自昧其知善之良知矣。意念之所发，吾之良知既知其为不善矣，使其不能诚有以恶之，而复蹈而为之，则是以恶为善，而自昧其知恶之良知矣。若是，则虽曰知之，犹不知也，意其可得而诚乎？今于良知之善恶者，无不诚好而诚恶之，则不自欺其良知而意可诚也已。然欲致其良知，亦岂影响恍惚而悬空无实之谓乎？是必实有其事矣。故致知必在于格物。物者，事也，凡意之所

发必有其事，意所在之事谓之物。格者，正也，正其不正以归于正之谓也。正其不正者，去恶之谓也。归于正者，为善之谓也。夫是之谓格。书言“格于上下”、“格于文祖”、“格其非心”，格物之格实兼其义也。良知所知之善，虽诚欲好之矣，苟不即其意之所在之物而实有以为之，则是物有未格，而好之之意犹为未诚也。良知所知之恶，虽诚欲恶之矣，苟不即其意之所在之物而实有以去之，则是物有未格，而恶之之意犹为未诚也。今焉于其良知所知之善者，即其意之所之之物而实为之，无有乎不尽。于其良知所知之恶者，即其意之所在之物而实去之，无有乎不尽。然后物无不格，吾良知之所知者，无有亏缺障蔽，而得以极其至矣。夫然后吾心快然无复有余憾而自谦矣，夫然后意之所发者，始无自欺而可以谓之诚矣。故曰：“物格而后知至，知至而后意诚，意诚而后心正，心正而后身修。”盖其功夫条理虽有先后次序之可言，而其体之惟一，实无先后次序之可分。其条理功夫虽无先后次序之可分，而其用之惟精，固有纤毫不可得而缺

焉者。此格致诚正之说，所以阐尧舜之正传而为孔氏之心印也。

德洪曰：《大学问》者，师门之教典也。学者初及门，必先以此意授，使人闻言之下，即得此心之知，无出于民彝物则之中，致知之功，不外乎修齐治平之内。学者果能实地用功，一番听受，一番亲切。师常曰：“吾此意思有能直下承当，只此修为，直造圣域。参之经典，无不吻合，不必求之多闻多识之中也。”门人有请录成书者。曰：“此须诸君口口相传，若笔之于书，使人作一文字看过，无益矣。”嘉靖丁亥八月，师起征思、田，将发，门人复请。师许之。录既成，以书贻洪曰：“大学或问数条，非不愿共学之士尽闻斯义，顾恐藉寇兵而赍盗粮，是以未欲轻出。”盖当时尚有持正说以混正学者，师故云然。师既没，音容日远，吾党各以己见立说。学者稍见本体，即好为径超顿悟之说，无复有省身克己之功。谓“一见本体，超圣可以歧足”，视师门诚意格物、为善去恶之旨，皆相鄙以为第二义。简略事为，言

行无顾，甚者荡灭礼教，犹自以为得圣门之最上乘。噫！亦已过矣。自便径约，而不知已沦入佛氏寂灭之教，莫之觉也。古人立言，不过为学者示下学之功，而上达之机，待人自悟而有得，言语知解，非所及也。大学之教，自孟氏而后，不得其传者几千年矣。赖良知之明，千载一日，复大明于今日。兹未及一传，而纷错若此，又何望于后世耶？是篇邹子谦之尝附刻于大学古本，兹收录续编之首。使学者开卷读之，思吾师之教平易切实，而圣智神化之机固已跃然，不必更为别说，匪徒惑人，祇以自误，无益也。

附录：

朱子晚年定论

阳明子序曰：

洙、泗之传，至孟氏而息。千五百馀年，濂溪、明道始复追寻其绪。自后辨析日详，然亦日就支离决裂，旋复湮晦。吾尝深求其故，大抵皆世儒之多言有以乱之。守仁早岁业举，溺志词章之习，既乃稍知从事正学，而苦于众说之纷扰疲（按：

此字《康熙字典》无。本书《文录》重录此序作“繇”，《阳明先生集要》同，当据改)，茫无可入，因求诸老、释，欣然有会于心，以为圣人之学在此矣。然于孔子之教间相出入，而措之日用，往往缺漏无归，依违往返，且信且疑。其后谪官龙场，居夷处困，动心忍性之余，恍若有悟，体验探求，再更寒暑，证诸《五经》、《四子》，沛然若决江河而放诸海也。然后叹圣人之道坦如大路，而世之儒者妄开窦迳，蹈荆棘，堕坑塹，究其为说，反出二氏之下，宜乎世之高明之士厌此而趋彼也，此岂二氏之罪哉？间尝以语同志，而闻者竞相非议，目以为立异好奇。虽每痛反探抑，务自搜剔斑瑕，而愈益精明的确，洞然无复可疑。独于朱子之说有相牴牾，恒疚于心，切疑朱子之贤，而岂其于此尚有未察？及官留都，复取朱子之书而检求之，然后知其晚岁故已大悟旧说之非，痛悔极艾，至以为自诳诳人之罪不可胜赎。世之所传《集注》、《或问》之类，乃其中年未定之说，自咎以为旧本之误，思改正而未及，而其诸《语类》之属，又其门人挟胜心以

附己见，固于朱子平日之说犹有大相谬戾者。而世之学者局于见闻，不过持循讲习于此，其於悟后之论概乎其未有闻，则亦何怪乎予言之不信，而朱子之心无以自暴于后世也乎？

予既自幸其说之不谬于朱子，又喜朱子之先得我心之同然，且慨夫世之学者徒守朱子中年未定之说，而不复求知其晚岁既悟之论，竞相呶呶，以乱正学，不自知其已入于异端，辄采录而裒集之，私以示夫同志，庶几无疑于吾说，而圣学之明可冀矣。

正德乙亥冬十一月朔，后学馀姚王守仁序。

答黄直卿书

为学直是先要立本。文义却可且与说出正意，令其宽心玩味，未可便令考校同异，研究纤密，恐其意思促迫，难得长进。将见得大意，略举一二节目，渐次理会，盖未晚也。此是向来定本之误，今幸见得，却烦勇革。不可苟避讥笑，却误人也。

答吕子约

日用工夫，比复何如？文字虽不可废，

然涵养本原而察于天理人欲之判，此是日用动静之间不可顷刻间断底事。若於此处见得分明，自然不到得流入世俗功利权谋里去矣。熹亦近日方实见得向日支离之病，虽与彼中证候不同，然忘己逐物、贪外虚内之失，则一而已。程子说“不得以天下万物扰己，己立后自能了得天下万物”，今自家一个身心不知安顿去处，而谈王说伯，将经世事业别作一个伎俩商量讲究，不亦误乎！相去远，不得面论，书问终说不尽，临风叹息而已。

答何叔京

前此僭易拜禀博观之敝，诚不自揆，乃蒙见是，何幸如此！然观来谕，似有未能遽舍之意，何邪？此理甚明，何疑之有？若使道可以多闻博观而得，则世之知道者为不少矣。熹近日因事方有少省发处，如“鸢飞鱼跃”，明道以为与“必有事焉勿正”之意同者，乃今晓然无疑。日用之间，观此流行之体，初无间断处，有下功夫处。乃知日前自诳诳人之罪，盖不可胜赎也。此与守书册、泥言语全无交涉，幸于日用间察之，知此则知仁矣。

答潘叔昌

示喻“天上无不识字底神仙”，此论甚中一偏之弊。然亦恐只学得识字，却不曾学得上天，即不如且学上天耳。上得天了，却旋学上天人，亦不妨也。中年以后，气血精神能有几何？不是记故事时节。熹以目昏，不敢着力读书。闲中静坐，收敛身心，颇觉得力。间起看书，聊复遮眼，遇有会心处，时一喟然耳。

答潘叔度

熹衰病，今岁幸不至剧，但精力益衰，目力全短，看文字不得。冥目静坐，却得收拾放心，决得日前外面走作不少，颇恨盲废之不早也。看书鲜识之喻，诚然。然严霜大冻之中，岂无些小风和日暖意思？要是多者胜耳。

与吕子约

孟子言“学问之道，惟在求其放心”，而程子亦言“心要在腔子里”。今一向耽着文字，令此心全体都奔在册子上，更不知有己，便是个无知觉不识痛痒之人，虽读得书，亦何益于吾事邪？

与周叔谨

应之甚恨未得相见，其为学规模次第如何？近来吕、陆门人互相排斥，此由各徇所见之偏，而不能公天下之心以观天下之理，甚觉不满人意。应之盖尝学于两家，未知其于此看得果如何？因话扣之，因书谕及为幸也。熹近日亦觉向来说话有大支离处，反身以求，正坐自己用功亦未切耳。因此减去文字工夫，觉得闲中气象甚适。每劝学者且亦看《孟子》“道性善”、“求放心”两章，着实体察收拾为要。其馀文字，且大概讽诵涵养，未须大段着力考索也。

答陆象山

熹衰病日侵，去年灾患亦不少，比来病躯方似略可支吾。然精神耗减，日甚一日，恐终非能久于世者。所幸迩来日用工夫颇觉有力，无复向来支离之病，甚恨未得从容面论。未知异时相见，尚复有异同否耳？

答符复仲

闻向道之意甚勤。向所喻“义利之间诚有难择者，但意所疑以为近利者，即便舍去可也。向后见得亲切，却看旧事又有

见未尽、舍未尽者，不解有过当也”，见陆丈回书。其言明当，且就此持守，自见功效，不须多疑多问，却转迷惑也。

答吕子约

日用工夫，不敢以老病而自懈。觉得此心操存舍亡，只在反掌之间。向来诚是太涉支离。盖无本以自立，则事事皆病耳。又闻讲授亦颇勤劳，此恐或有未便。今日正要清源正本，以察事变之几微，岂可一向汨溺于故纸堆中，使精神昏弊，失后忘前，而可以谓之学乎？

与吴茂实

近来自觉向时工夫止是讲论文义，以为积集义理，久当自有得力处，却于日用工夫全少检点。诸朋友往往亦只如此做工夫，所以多不得力。今方深省而痛惩之，亦欲与诸同志勉焉。幸老兄遍以告之也。

答张敬夫

熹穷居如昨，无足言者。自远去师友之益，兀兀度日，读书反己，固不无警省处，终是旁无强辅，因循汨没，寻复失之。近日一种向外走作，心悦之而不能自己者，皆准止酒例戒而绝之，似觉省事。此前辈

所谓“下士晚闻道，聊以拙自修”者，若充扩不已，补复前非，庶其有日。旧读《中庸》慎独、《大学》诚意毋自欺处，常苦求之太过，措词烦猥。近日乃觉其非，此正是最切近处，最分明处。乃舍之而谈空于冥漠之间，其亦误矣。方窃以此意痛自检勒，懔然度日，惟恐有怠而失之也。至于文字之间，亦觉向来病痛不少。盖平日解经最为守章句者，然亦多是推衍文义，自做一片文字，非惟屋下架屋，说得意味淡薄，且是使人看者，将注与经作两项工夫做了，下梢看得支离，至于本旨全不相照。以此方知汉儒可谓善说经者，不过只说训诂，使人以此训诂玩索经文，训诂、经文不相离异，只做一道看了，直是意味深长也。

答吕伯恭

道间与季通讲论，因悟向来涵养工夫全少，而讲说又多强探，必取寻流逐末之弊。推类以求，众病非一，而其源皆在此，恍然自失，似有顿进之功。若保此不懈，庶有望于将来。然非如近日诸贤所谓顿悟之机也。向来所闻诲谕诸说之未契者，今

日细思，吻合无疑。大抵前日之病，皆是气质躁妄之偏，不曾涵养克治，任意直前之弊耳。

答周纯仁

闲中无事，固宜谨出，然想亦不能一并读得许多。似此专人来往劳费，亦是未能省事随寓而安之病。又如多服燥热药，亦使人血气偏胜，不得和平，不但非所以卫生，亦非所以养心。窃恐更须深自思省，收拾身心渐令向里，令宁静闲退之意胜而飞扬燥扰之气消，则治心养气、处事接物自然安稳，一时长进，无复前日内外之患矣。

答窦文卿

为学之要，只在着实操存，密切体认，自己身心上理会。切忌轻自表暴，引惹外人辩论，枉费酬应，分却向里工夫。

答吕子约

闻欲与二友俱来而复不果，深以为恨。年来觉得日前为学不得要领，自做身主不起，反为文字夺却精神，不是小病。每一念之，惕然自惧，且为朋友忧之。而每得子约书，辄复恍然，尤不知所以为贤者谋

也。且如临事迟回，瞻前顾后，只此亦可见得心术影子。当时若得相聚一番，彼此极论，庶几或有剖决之助。今又失此机会，极令人怅恨也。训导后生，若说得是，当极有可自警省处，不会减人气力。若只如此支离，漫无绝纪，则虽不教后生，亦只见得展转迷惑，无出头处也。

答林择之

熹哀苦之余，无他外诱，日用之间，痛自敛飭，乃知敬字之功亲切要妙乃如此。而前日不知於此用力，徒以口耳浪费光阴，人欲横流，天理几灭。今而思之，怛然震悚，盖不知所以措其躬也。

又

此中见有朋友数人讲学，其间亦难得朴实头负荷得者。因思日前讲论，只是口说，不曾实体于身，故在己在人都不得力。今方欲与朋友说日用之间，常切点检气习偏处、意欲萌处与平日所讲相似与不相似，就此痛着工夫，庶几有益。陆子寿兄弟，近日议论，却肯向讲学上理会。其门人有相访者，气象皆好。但其间亦有旧病。此间学者却是与渠相反，初谓只如此讲学，

渐涵自能入德。不谓末流之弊，只成说话，至于人伦日用最切近处，亦都不得毫毛气力。此不可不深惩而痛警也。

答梁文叔

近看孟子见人即道性善、称尧舜，此是第一义。若于此看得透，信得及，直下便是圣贤，便无一毫人欲之私做得病痛。若信不及孟子，又说个第二节工夫，又只引成颢、颜渊、公明仪三段说话，教人如此发愤勇猛向前，日用之间，不得存留一毫人欲之私在这里，此外更无别法。若于此有个奋迅兴起处，方有田地可下功夫。不然，即是画脂镂冰，无真实得力处也。近日见得如此，自觉颇得力，与前日不同，故此奉报。

答潘叔恭

学问根本，在日用间持敬集义工夫，直是要得念念省察。读书求义，乃其间之一事耳。旧来虽知此意，然于缓急之间，终是不觉有倒置处，误人不少，今方自悔耳。

答林充之

充之近读何书？恐更当于日用之间

为人之本者深加省察，而去其有害于此者为佳。不然，诵说虽精而不践其实，君子盖深耻之。此固充之平日所讲闻也。

答何叔京

李先生教人，大抵令于静中体认大本未发时气象分明，即处事应物自然中节。此乃龟山门下相传指诀，然当时亲炙之时，贪听讲论，又方窃好章句训诂之习，不得尽心于此，至今若存若亡，无一的实见处，辜负教育之意。每一念此，未尝不愧汗沾衣也。

又

熹近来尤觉昏愤无进步处。盖缘日前偷堕苟简，无深探力行之志，凡所论说，皆出入口耳之馀，以故全不得力。今方觉悟，欲勇革旧习，而血气已衰，心志亦不复强，不知终能有所济否？

又

向来妄论“持敬”之说，亦不自记其云何。但因其良心发现之微猛省提撕，使心不昧，则是做工夫的本领。本领既立，自然下学而上达矣。若不察良心发现处，即渺渺茫茫，恐无下手处也。中间所见亦

是如此。近因反求未得个安稳处，却始知此未免支离，如所谓因诸公以求程氏，因程氏以求圣人，是隔几重公案？曷若默会诸心，以立其本，而其言之得失自不能逃吾之鉴邪？钦夫之学所以超脱自在，见得分明，不为言句所桎梏，只为合下入处亲切，今日说话虽未能绝无渗漏，终是本领是当，非吾辈所及。但详观所论，自可见矣。

答林择之

所论颜、孟不同处，极善极善。正要见此曲折，始无窒碍耳。比来想亦只如此用功。熹近只就此处见得向来未见底意思，乃知“存久自明，何待穷索”之语是真实不诳语。今未能久，已有此验，况真能久邪？但当益加勉励，不敢少弛其劳耳。

答杨子直

学者堕在语言，心实无得，固为大病。然于语言中，罕见有究竟得彻头彻尾者。盖资质已是不及古人，而工夫又草草，所以终身于此若存若亡，未有卓然可恃之实。近因病后，不敢极力读书，闲中却觉有进步处。大抵孟子所论求其放心，是要诀尔。

与田侍郎子真

吾辈今日事事做不得，只有向里存心穷理，外人无交涉。然亦不免违条碍贯，看来无着力处。只有更攢近里面，安身立命尔。不审比日何所用心？因书及之，深所欲闻也。

答陈才卿

详来示，知日用工夫精进如此，尤以为喜。若知此心理端的在我，则参前倚衡，自有不容舍者，亦不待求而得，不待操而存矣。格物致知，亦是因其所已知者推之以及其所未知，只是一本，原无两样工夫也。

与刘子澄

居官无修业之益，若以俗学言之，诚是如此。若论圣门所谓德业者，却初不在日用之外，只押文字便是进德修业地头，不必编缀异闻乃为修业也。近觉向来为学，实有向外浮泛之弊，不惟自误，而误人亦不少。方别寻得一头绪，似差简约端的，始知文字言语之外真别有用心处，恨未得面论也。浙中后来事体，大段支离乖僻，恐不止似正似邪而已，极令人难说。只得

惶恐痛自警省，恐未可专执旧说以为取舍也。

与林择之

熹近觉向来乖谬处不可缕数，方惕然思所以自新者，而日用之间，悔吝潜积，又已甚多。朝夕惴惧，不知所以为计。若择之能一来辅此不逮，幸甚！然讲学之功，比旧却觉稍有寸进。以此知初学得些静中功夫，亦为助不小。

答吕子约

示喻日用工夫如此，甚善！然亦且要见一大头脑分明，便于操舍之间有用力处。如实有一物，把住放行在自家手里，不是漫说求其放心，实却茫茫无把握处也。

子约复书云：“某盖尝深体之，此个大头脑本非外面物事，是我元初本有底。其曰‘人生而静’，其曰‘喜怒哀乐之未发’，其曰‘寂然不动’，人汨汨地过了日月，不曾存息，不曾实见此体段，如何会有用力处？程子谓‘这个义理，仁者又看做仁了，智者又看做智了，百姓日用不知，此所以君子之道鲜’。此个亦不少，亦不剩，只是人看他不見，不大段信得此话。

及其言于勿忘勿助长间认取者，认乎此也。认得此，则一动一静皆不昧矣。惻隐、羞恶、辞让、是非，四端之著也，操存久则发现多。忿懣、忧患、好乐、恐惧，不得其正也，放舍甚则日滋长。记得南轩先生主谓‘验厥操舍，乃知出入’，乃是见得主脑，于操舍间有用力处之实话。盖苟知主脑不放下，虽是未能常常操存，然语默应酬间历历能自省验，虽其实有一物在我手里，然可欲者是我的物，不可放失，不可欲者非是我物，不可留藏，虽谓之实有一物在我手里，亦可也。若是漫说，既无归宿，亦无依据，纵使强把捉得住，亦止是袭取，夫岂是我元有底邪？愚见哪些，敢望指教。”朱子答书云：“此段大概甚正当亲切。”

答吴德夫

承喻仁字之说，足见用力之深。熹意不欲如此坐谈，但直以孔子、程子所示求仁之方，择其一二切于吾身者，笃志而力行之，于动静语默间勿令间断，则久久自当知味矣。去人欲，存天理，且据所见去之存之。工夫既深，则所谓似天理而实人

欲者次第可见。今大体未正，而便察及细微，恐有放饭流啜，而问无齿决之讥也。如何如何。

答或人

“中和”二字，皆道之体用。旧闻李先生论此最详，后来所见不同，遂不复致思。今乃知其为人深切，然恨己不能尽记其曲折矣。如云“人固有无所喜怒哀乐之时，然谓之未发，则不可言无主也”，又如先言慎独，然后及中和，此亦尝言之。但当时既不领略，后来又不深思，遂成蹉过，孤负此翁耳。

答刘子澄

日前为学，缓于反己，追思凡多百可悔者。所论注文字，亦坐此病，多无着实处。回首茫然，计非岁月工夫所能救治，以此愈不自快。前时犹得敬夫、伯恭时惠规益，得以自警省。二友云亡，耳中绝不闻此等语。今乃深有望于吾子澄，自此惠书，痛加镌诲，乃君子爱人之意也。

朱子之后，如真西山、许鲁斋、吴草庐亦皆有见于此，而草庐见之尤真，悔之尤切。今不能备录，取草庐一说附于后。

临川吴氏曰：“天之所以生人，人之所以为人，以此德性也。然自圣传不嗣，士学靡宗，汉、唐千馀年间，董、韩二子依稀数语近之，而原本竟昧昧也。逮夫周、程、张、邵兴，始能上通孟氏而为一。程氏四传而至朱，文义之精密，又孟氏以来所未有者。其学徒往往滞于此而溺其心。夫既以世儒记诵词章为俗学矣，而其为学，亦未离乎言语文字之末，此则嘉定以后朱门末学之敝，而未有能救之者也。夫所贵乎圣人之学，以能全天之所以与我者尔。天之与我，德性是也，是为仁义礼智之根株，是为形质血气之主宰。舍此而他求，所学何学哉？假而行如司马文正公，才如诸葛忠武侯，亦不免为习不著、行不察，亦不过为资器之超于人，而谓有得于圣学，则未也。况止于训诂之精，讲说之密，如北溪之陈、双峰之饶，则与彼记诵词章之俗学，相去何能以寸哉？圣学大明于宋代，而踵其后者如此，可叹已！澄也钻研于文义，毫分缕析，每以陈为未精，饶为未密也，堕此科臼中垂四十年，而始觉其非。自今以往，一日之内子而亥，一月之内朔

而晦，一岁之内春而冬，常见吾德性之昭昭，如天之运转，如日月之往来，不使有须臾之间断，则于尊之之道殆庶几乎？于此有未能，则问于人，学于己，而必欲其至。若其用力之方，非言之可喻，亦味于《中庸》首章、《订顽》终篇而自悟可也。”

《朱子晚年定论》，我阳明先生在留都时所采集者也。揭阳薛君尚谦旧录一本，同志见之，至有不及抄写袖之而去者。众皆惮于翻录，乃谋而寿诸梓。谓“子以齿，当志一言”。惟朱子一生勤苦，以惠来学，凡一言一字，皆所当守，而独表章是、尊崇乎此者，盖以为朱子之定见也。今学者不求诸此，而犹踵其所悔，是蹈舛也，岂善学朱子者哉？麟无似，从事于朱子之训馀三十年，非不专且笃，而竟亦未有居安资深之地，则犹以为知之未详而览之未博也。戊寅夏，持所著论若干卷来见先生。闻其言，如日中天，睹之即见，象五谷之艺地，种之即生，不假外求。而真切简易，恍然有悟。退求其故而不合，则又不免迟疑于其间。及读是编，始释然，尽投其所业，假馆而受学，盖三月而若将有闻焉。

然后知向之所学乃朱子中年未定之论，是故三十年而无获。今赖天之灵，始克从事于其所谓定见者，故能三月而若将有闻也。非吾先生，几乎已矣！敢以告夫同志，使无若麟之晚而后悔也。若夫直求本原于言语之外，真有其人以验其必然而无疑者，则存乎其人之自力，是编特为之指迷耳。

正德戊寅六月望，门人零都袁庆麟谨识。