

传习录

〔明〕王阳明——著 费勇——译

彩图版中华书局经典精读
三·读·山·松·社

还在督促自己每天进步一点吗？

还在坚持每天阅读的习惯吗？

还在为找不到自己喜欢的书籍烦恼吗？

那～

你愿意与我成为书友吗？

国内外当下流行书籍

各图书销量排行榜书籍

大量工具书籍

使我们受益终生的书籍

.....

海量电子版、纸质版书籍及音频课程

还有贴心的“学习管家”服务哦！



微信: shuyou055

告 司 录

（明）王阳明 著
黄勇 译

告司录
——王阳明
——黄勇

版权信息

COPYRIGHT

书名：传习录

作者：【明】王阳明

出版社：三秦出版社·果麦文化

出版时间：2018年7月

ISBN：9787551818612

本书由杭州果麦文化传媒有限公司授权得到APP电子版制作与发行
版权所有·侵权必究

译者序

关于王阳明心学，《传习录》是最好的读本。王阳明因为心学而在中国历史上具有重大影响，但王阳明的心学，不只是思辨性的、学术性的，更不是书斋的，而是实践的、行动的，是生活哲学和生活方式。可以说，王阳明恢复了哲学的本义：哲学是一种生活方式。古代的哲学家比如孔子、苏格拉底，都是融哲学与生活为一体的，哲学即生活，生活即哲学。

王阳明的一生，就是实践心学的一生，或者说，王阳明的一生，最好地诠释了什么是王阳明心学，什么是“知行合一”，什么是“致良知”。所以，我们阅读《传习录》，一定不能只看文字，而应该和王阳明的实际生活相结合，才会有更深切的理解，才会有真正的收获。

不平凡的一生

王阳明，原名王守仁，生于明成化八年（1472），明嘉靖七年十一月（1529年1月）去世，浙江余姚人。他父亲叫王华，是明成化十七年（1481）的状元，做官做到南京吏部尚书。他祖父叫王伦（字天叙），应该是一个洒脱不羁的人，当时的人把他比作陶渊明、林和靖。再往上追溯，可以追到西晋时期琅琊孝子王览，王览的曾孙就是书法家王羲之。王羲之定居浙江绍兴，一直传到二十多代，有个王寿，移居到余姚，成为余姚王阳明家族的起源。

王阳明原来的名字叫王云。据说他出生前，他祖母做了一个梦，天上一个神仙踏着祥云把一个可爱的婴儿送到自己怀里。然后，隔壁就有

婴儿的啼哭，儿媳妇生下了一个儿子，就是王阳明。他祖父为了纪念这个梦，就把婴儿取名王云。奇怪的是，这个孩子直到五岁还不会说话。将近六岁那一年，有一天，一个和尚从门口经过，看到王阳明，感慨说：“天机是不可泄露的，你们既然泄露了，他自然就不会说话了。”于是，他祖父把他的名字改为：守仁。果然，很快就会说话了。

王守仁年轻的时候，曾经在家乡附近的阳明洞筑室读书，所以，后来的人都叫他阳明先生。关于王阳明的生平事迹，有一些一定有添油加醋的成分，这也是人性的通病，喜欢神化一些自己喜欢的人，当作神供奉起来。但王阳明一生的经历，确有非凡之处。一是他很小的时候，就显现了不凡的天赋，二是他一生的经历挺传奇的，几乎像一部武侠小说。

王阳明十一岁那年，跟随祖父去京城，经过镇江时，祖父邀约了一群朋友在金山寺喝酒。从前的文人，一起喝酒就免不了要即席赋诗，就在大家想着写什么好的时候，王阳明突然高声朗读了一首自己写的诗：“金山一点大如拳，打破维扬水底天。醉倚妙高楼上月，玉箫吹彻洞龙眠。”在场的人都很吃惊，一个十一岁的小孩怎么能写出这样的诗？有人提议以眼前的“蔽月山房”为题，再写一首，结果，王阳明很快就脱口而出：

山近月远觉月小，便道此山大于月。

若有人眼大如天，还见山小月更阔。

这首诗显现了王阳明广阔的视野。十五岁那年，王阳明自己一个人出游长城居庸关一带，进入塞外蒙古等少数民族的区域，考察他们的情

形，一个月后才回到京城。十七岁（1488）那年，王阳明奉父亲之命，到江西去结婚，迎娶江西布政司参议诸养和的女儿。结婚那天，准备行礼的时候，王阳明突然不见了。原来他一个人到外面散步，走到铁柱宫，遇到一个道士，就聊起了养生之说，把婚礼给忘了。等到诸家的人找到他，差不多已经是第二天凌晨。

王阳明考了两次会试，都落榜了，直到第三次考试，终于考中进士。此后在工部、刑部等当公务员，本来可以按部就班一步一步晋升，但王阳明在1506年上书皇帝，抨击当时的太监刘瑾，结果遭到廷杖四十的惩罚，还被关进监狱。在监狱里，王阳明每天读《易经》，思考其中的玄理。最后皇帝下诏，把王阳明发配到贵州龙场做驿丞。

去贵州的途中，经过浙江，王阳明发现有杀手跟着他，于是在钱塘江边写了两首绝命诗，跳进了江水中。杀手以为他已经自杀，就回京城去向刘瑾报告了。不想王阳明是假装自杀，实际是躲在一条商船的下面。他跟着这条商船，一直漂到了福建沿海，上岸后向武夷山走去。在山里，他遇到了一个人，这个人就是二十年前他在江西铁柱宫遇到的那位道士。这位道士点拨了王阳明，不应该逃避，而是应该到龙场去赴任。

到了龙场，王阳明建立了龙冈书院，传播文化，发展教育。龙场在王阳明的精神历程上，是一个里程碑式的地方，“龙场悟道”即发生于此。王阳明讲心学，讲知行合一，就是从龙场开始的。1510年，朝廷任命王阳明做庐陵县令，在县令任上，王阳明显示了杰出的管理才能和处理复杂事件的应变能力。1511年，升任南京刑部主事，不久又调任北京吏部主事。

1516年，王阳明升任都察院右佥都御史，巡抚南（安）、赣

（州）、汀（州）、漳（州）等地。这几个地方多年来一直遭受匪患，历任官员都无能为力，但王阳明作为一介书生，展现了卓越的军事才能，不仅歼灭了四股土匪力量，而且为当地制定了长治久安的政策。这次江西平寇是王阳明一生中最值得称道的“事功”之一。

第二大“事功”是平定宁王叛乱。宁王朱宸濠的祖上是朱权，是朱元璋的第十七个儿子，当年燕王朱棣骗取他的信任，他与燕王朱棣一起造反，夺取皇帝的位置，但朱棣当了皇帝后，没有兑现自己的承诺，反而把朱权打发到南昌。因为历史上的过节，宁王家族一直有不满。到了第四代宁王朱宸濠时期，正好当时的皇帝朱厚照荒淫无能，朱宸濠觉得机会来了，于是，网罗人才，苦心经营，终于在1519年起兵造反。王阳明当时已经升任都察院右副都御史，正被朝廷派往福建剿匪，途中听到宁王起兵，又折回南昌。在兵力悬殊的情况下，王阳明用计谋打败了宁王。

当然，由于皇帝的昏庸，王阳明不仅得不到表彰，还差一点被诬陷为宁王同谋。1521年，武宗朱厚照死了，世宗嘉靖皇帝继位。嘉靖下诏封王阳明为新建伯，这在当时是一个很高的荣誉。此后几年，王阳明一直在家乡讲学，直到1527年，朝廷又派王阳明去广西剿匪，这是他一生中的第三大“事功”。那时王阳明已经56岁，还患有肺病。他一路颠簸到了广西，以招抚的办法，和平地解决了匪患。王阳明在给皇帝的上疏中提到，广西思恩十八九年中，不断有人造反，是因为官员的设置体制出现了问题。

嘉靖七年（1528）十一月二十九日，在从广西返回浙江的途中，在一个叫青龙铺的地方，病入膏肓的王阳明到了生命最后一刻，他的学生问他有什么遗言，他回答：“此心光明，亦复何言！”说完，溘然长逝。

他的遗体葬在浙江绍兴兰亭洪溪仙霞山的南麓。

生命自觉与圣人人格

王阳明一生，不只是非凡，更有着强烈的生命自觉。我们一般人，生下来活在这个世界上，往往按部就班，比如在中国古代，读书人基本上走“学而优则仕”的道路，读书，考试，中秀才，中举人，中进士，中状元，然后一路做官，到告老还乡。今天的情形，其实也差不多，一般人读完中学，上大学，然后找一份工作，一路做到退休。一辈子也就这样了。少数人不愿意随波逐流，立志要成就一番事业，像王阳明那样，中了进士，后来三次平定叛乱，在古代已经算是做出了一番事业。今天一些人创业成功，或者在某个领域取得卓越成绩，也算是做出了一番事业。

但还有极其少数的人，不仅活着，不仅做事，还要做人。也就是说，活着，不只是延续生命，而是成就一番事业；成就一番事业，不只是获得社会的认可，而且要在做事的过程中，成就一种人格。王阳明就是这样极其少数的人。

王阳明十岁左右，进私塾，问老师：“什么是人生最重要的事？”回答：“读书，中进士。”老师说的，其实就是一般人的人生套路。十岁左右的王阳明显然不愿意钻进这个套路，所以，他质疑了老师：“中进士应该不是人生第一等事吧。第一等事应该是读书做圣贤。”

十七岁那年，王阳明去江西成亲，回余姚途中，经过上饶，听说理学大师娄谅在此地，就去拜谒，向他请教如何才能成为圣人，娄谅告诉王阳明：“圣人必可学而至”，并告诉王阳明，成圣之路是内圣而外王，首先要“内圣”。怎么内圣呢？要通过“格物致知”。

虽然王阳明后来对于格物致知有自己的理解，但娄谅那句“圣人必

可学而至”，却成了他终身的追求，先内圣而后外王，也成了王阳明心学的大方向。

为了做圣贤，王阳明从少年时代到青年时代，先后沉迷于任侠、骑射、词章、神仙、佛家，寻找人生的出路，最终归于儒家，但又和当时正统的儒家朱熹有所不同，开创了自成一格的心学体系。这个心学体系不是纯粹的思辨，而是实际的生活方式，用来让自己的生活变得更有意义，让自己像一个圣人那样活着。

王阳明曾经在词章上下过功夫，苦读经典，写诗作文，直到有一天突然领悟到：我怎么能用有限的精力，去做无用的虚文？从那以后，对词章看得很淡。王阳明也在道家的养生上下过功夫，但深入修行了一段时间，觉得这个不是圣贤大道，不过是“簸弄精神”，很快就放弃了。

佛学，尤其是禅宗，对于王阳明应该有过深刻的影响。只要我们把《传习录》中关于心、关于性的论说，以及“知行合一”的主张，和六祖惠能在《坛经》里关于心、关于性的论说，以及顿悟的主张，加以比较，就会发现他们在思维方式上惊人的一致；确如胡适先生、钱穆先生等前贤谈到的，没有禅宗，就不可能有宋明理学，也如太虚法师所言，“我国自晚唐、五代以入于宋，禅宗实为学者思想之结核”（《论宋明儒学》）。

但为什么王阳明终究没有成为禅宗的信徒？据说，王阳明年轻的时候到山里去禅修，却无法忘掉祖母、父母。在这一点上，他对佛教有所质疑，他认为：“这个爱亲的念头，从小生成，要是这个念头可以去得，不成了断灭种性吗？”

又有一个故事，说他在杭州见到一个和尚，已经闭关三年了，几乎不曾开口说话，王阳明走到和尚身边，大喝一声：“这和尚终日口巴巴

说什么？终日眼睁睁看什么？”这句话其实颇有禅的机锋，可惜这个和尚只会打坐，并没有真正的觉悟，被王阳明一喝，居然说起话来。王阳明又问：“你有家吗？”和尚回答：“家里还有老母。”王阳明问：“想不想念你母亲？”和尚老实回答：“想念。”然后，王阳明就和和尚讨论了一番关于人性的话题，说得和尚第二天就还俗回家，奉养母亲去了。

又有记载，说王阳明曾经上九华山寻访高人。首先见到的是一个叫蔡蓬头的道士，王阳明向他请教了很多问题，他一概回答“尚未”。最后，他告诉王阳明：“看你的面相，虽然有出世之韵，但终究还是脱不了官相。”说得王阳明非常失望。不久，他听说九华山地藏洞里住着一位异人，又去拜访，那个异人正在闭目养神，王阳明摸了一下他的脚，吓了他一跳：“这样的险地，你怎么上来的？”王阳明表示了仰慕之情，就和他聊了起来。异人并没有指点什么，只是说：“北宋的周濂溪、程明道是儒家两个好秀才。”

这些记录或许有渲染的成分，但可以看出王阳明为什么没有成为禅宗或道家的信徒，最主要的原因在于他对于亲情、对于人性不能忘怀。

《传习录》里王阳明批评佛家为了不为亲情所累，就远离父母，而在他看来，不想为亲情所累，恰恰应该充分地表现、承担亲情，也就是通过孝道，才是真正不为亲情所累；因为亲情就是他自己的良知，就是其天性。

毫无疑问，禅宗也罢，道家也罢，他们不喜欢这个尘世，就远离这个尘世；儒家其实也不喜欢这个尘世，从孔子到王阳明，中国的儒家都是现实批判者，都认为现实是“礼坏乐崩”，只有从前尧、舜、禹的时代，是唯一的美好时代；但儒家不避世，正因为这个世界不美好，所以更要深入其中，让它变得美好。

所以，王阳明一生最大的特点，是担当。可以说，他在自己的生活实践中，把儒家的自我担当精神发挥得淋漓尽致。他的心学，就是在生活中不断自我担当的过程中渐渐形成的。在个人兴趣和社会责任之间，王阳明更重社会责任，并通过修行把自己的兴趣融入社会责任之中。王阳明人生遇到的第一个矛盾，应该是科举考试与成圣之间的矛盾。宋代程颢遇到周敦颐之后，觉得圣人之学才是人生真正应该追求的，就放弃了科举考试，一心做学问，探寻人生的真谛。宋代以后到明代，知识分子在要不要参加科举考试上，一直有分歧。

王阳明最初对科举并不以为然，但后来慢慢认识到，圣人之学和科举考试，以及科举之后的做官，并不矛盾，关键在于必须带着圣人之学去考试，去做官，而不是为了做官去考试，为了功利去做官。因为把科举考试看作是圣人之学的一个手段，所以，王阳明对于考试的心态就很放松，他两次考试都没有考中，尤其是第二次落第的时候，按常理应该受到很大的打击，但王阳明安慰其他落第的考生：“世以不得第为耻，吾以不得第动心为耻。”

王阳明在《传习录》以及其他文章、书信中，多次谈及圣人之学和科举之间的关系，他总的看法是，举业和圣人之学并不矛盾，重要的是你有没有圣贤之志。如果你有圣贤之志，那么，无论做什么，都是在磨炼自己成为圣贤。不论顺境逆境，都是在磨炼自己的志向，磨炼自己的意志和德行。同时，王阳明也认识到，在当时那样一个社会，如果不参加科举，就很难实现自己的政治理想，就很难改变这个社会，所以，不去通过科举而求得官职，就像没有尽最大的努力，却抱怨天命一样。

王阳明的态度，其实是孔子“知其不可为而为”的继承。现实确实不尽如人意，社会确实有种种弊端，但作为知识分子，总要尽到自己的责

任。但是，中国古代从秦朝到清朝，在以皇权为核心的人治制度下，总会有小人当道，官场也经常腐败，怎么办呢？

东晋时的陶渊明犹豫再三，最后拂袖而去，归隐田园。在陶渊明看来，为了尊严和自由，也为了安全稳定，实在没有必要在官场这样一个处处是陷阱、时时有危险的地方做无谓的努力，不如做一个农民逍遥自在。陶渊明的活法，打动了历代中国知识分子的心。

王阳明在平定宁王之乱后，经历了一个非常艰难的时期，他没有得到皇帝的嘉奖，反而被皇帝身边的人诬陷，几乎面临生命危险，王阳明写过一首诗，最后一句是：“若待完名始归隐，桃花笑杀武陵人。”大意是等到功成名就之后再像陶渊明那样归隐，就已经晚了；说明那时他已内心隐隐有归隐的萌动。

其实，在当年被贬去贵州龙场的路上，王阳明在忧伤痛苦中写下的一句诗“客途最觉秋先到，荒径惟怜菊尚存”，就是翻用了陶渊明《归去来兮辞》那一句：“三径就荒，松菊犹存。”但王阳明最终没有像陶渊明那样归隐，而是坚持在官场中活出了自己。如果说陶渊明成就了一种自由而尊严的诗意人格，那么，王阳明成就的圣人人格，其实是自律而尊严的现实人格。王阳明在《传习录》里有一次和学生感叹，退隐是容易的，但当官太难了。当官，要遵守很多潜规则，要卷入各种你死我活的权斗，如何保持自己的尊严？如何恪守自己的良知？如何保全自己的性命？非常不容易。

王阳明是怎么做到的呢？

第一，坚守大的原则。这个大原则，后来王阳明把它叫作良知，不论多么艰难，一定坚持这个大的原则，顺从自己的良知，哪怕有生命危险。王阳明对于生死，基本上秉承的是儒家杀生成仁的信念，所以并不

畏惧死亡，如果是为了仁义，死又有什么可怕的？当他还是一个小官的时候，就因上书皇帝抨击太监干政而入狱，入狱之后就做好了死的准备。后来的宁王谋反，形势非常复杂，也很危险；即使到宁王已经造反了，各级地方官员还是不敢报告皇帝实情，只说地方动乱，因为不清楚最后鹿死谁手。宁王也笼络过王阳明，但王阳明拒绝了；最后是王阳明平定了叛乱。

第二，在小节上适当妥协和退让。这一点，在平定宁王叛乱之后，能明显看出来。从少年时代对父亲的叛逆，到渐渐学会和父亲妥协，再到官场上各种周旋，王阳明展示了他极高的情商。王阳明不屑权斗，光明磊落，但也不会坐以待毙，也懂得谋划和经营，也懂得适当的妥协和退让。

第三，坚持做自己喜欢的事。王阳明一生最喜欢的事，其实是讲学。用现在的话来说，就是当老师。一般人年轻的时候也有爱好，有自己最喜欢做的事，但一旦工作之后，就渐渐地陷入工作之中，把喜欢的事完全丢掉了。王阳明在自己家乡开始讲学生涯，后来到贵州，到江西，不论多么忙，哪怕是在战场上，都带着学生，一边打仗，一边上课。由讲学，延伸到对教育的重视，这在《传习录》中《训蒙大意示教读刘伯颂等》一文里可以看出来。

如果一味坚持大的原则，不懂得平衡协调，那么，在官场就寸步难行；如果一味平衡协调，那么，在官场就会沦为苟且油滑的官僚；如果为了承担社会责任，总是在做自己并不喜欢的事，那么，生活就会变得枯竭，生命力就会萎缩；如果一味做自己喜欢做的事，那么，可能会面对维持生计等问题，比如陶渊明，他的代价是妻子、儿子跟着他挨饿。

王阳明在兴趣和责任、在原则和世故之间，找到了平衡。

独具一格的心学体系

做事，做人，成圣，这个过程里，王阳明形成了一套自己的哲学，即广为人知的王阳明心学。王阳明心学的形成，大概经历了三个阶段。第一个阶段，就是“龙场悟道”。王阳明在龙场时，住在一个石洞里，有一天夜里突然醒来，恍然大悟，悟出了什么呢？悟出了“心即理”，“心外无物”，明白了圣人之道，无需外求，我们自己的自性已经具足。第二个阶段是平定宁王之乱后，悟出“致良知”。第三个阶段，是天泉证道，他把自己的学问归结为四句话：“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。”

心即理、致良知、知行合一，这三个关键句子，基本代表了王阳明心学的核心。阳明心学的理路，并没有离开儒家设定的大框架。儒家从创始人孔子，到孟子，再到宋明理学，一直认为三代和周文王时代，是理想的和谐社会，如何回到那个和谐社会？他们开出的药方是：个人的道德。每个人注重道德修养，成为君子，成为圣人，整个社会就可以变得很美好。为了教化个体成为君子和圣人，儒家逐渐形成了一套教育体系，体现在四书五经里。

五经是《诗经》《尚书》《礼记》《易经》《春秋》。也有说六经的，还有一部失传了的《乐经》。这几部经典包括了历史、哲学、文艺、礼仪等，是儒家教育的基本典籍。

四书是《论语》（孔子的言论集）、《孟子》（孟子的言论集）、《大学》（出自《礼记》，据说由曾参整理成文，程颢、程颐把它当作孔门的入门读物）、《中庸》（出自《礼记》，据传是孔子曾孙子思所作，被认为是孔门心法）。朱熹最早把这四本书编在一起，从此成为儒家的基本教材，尤其是《大学》，更是如何成为圣人的教科书。

《大学》一开篇就说：“大学之道，在明明德，在亲民，在止于至善。”这是成为儒者一生所要成就的基本目标，被称为“三个纲领”，大意是，成为一个圣人的根本方法，或者说，人生的大道，就是要弘扬内心光明的德行；在亲民，朱熹解释为“在新民”，让人民不断自我革新，而王阳明认为应该解释为“在亲民”，按王阳明的意思，人生的大道，就是要与民众仁爱无间，就是要达到最高的善，最完美的境界。

在接下来的论述中，又陆续提出了“八条目”：格物、致知、诚意、正心、修身、齐家、治国、平天下。三个纲领，加上八个条目，强调的是修己，是自我修养，自我修养完善之后，才能治人，所以，修己的目的是为了治国平天下。儒家通过这三个纲领、八个条目，把个人的自我道德完善和治国、平天下结合在了一起，把个人、家庭、国家统一为一体。

朱熹把这一套教育聚焦在“格物致知”，认为通过格物致知，就可以“去私欲，存天理”，达到至善的境界。朱熹认为，“格，至也。物，犹事也。穷至事物之理，欲其极处无不到也”，“所谓致知在格物者，言欲致吾之知，在即物而穷其理也。盖人心之灵，莫不有知，而天下之物，莫不有理。惟于理有未穷，故其知有不尽也。是以《大学》始教，必使学者即凡天下之物，莫不因其已知之理而益穷之，以求至乎其极。至于用力之久，而一旦豁然贯通焉，则众物之表里精粗无不到，而吾心之全体大用无不明矣。此谓物格，此谓知之至也。”

在朱熹看来，格物是第一步，透过观察，探究、穷尽事物的规律、奥秘、道理，从而进入第二步，致知，获得认知、智慧、知识等。朱熹的解释强调了训练的重要性，以及训练次第的重要性。但朱熹的朋友陆九渊不太赞同朱熹的说法，觉得朱熹的问题在于企图从外在的事物上去

求得“理”，这是不可能的。在他看来，格物致知，应该从心这个源头上着手，心即宇宙，心就是理，从心上求理才是正道。

朱熹的学说得到官方的认可，尤其成为科举考试的规则，所以，到南宋，朱熹理学已经成为社会的主流，几乎所有人把它看作是理所当然的。王阳明一开始也信奉朱熹的方法，但在一次“格物”的实践后，他对于这种从事物上去探究寻求“道”的方法产生了怀疑。一次，他和一个朋友以竹为对象进行格物，朋友对着竹子格了三天就挺不住了，产生幻觉，极度疲乏，王阳明坚持了七天，也同样产生了幻觉和疲乏。他和朋友叹息：“圣贤是做不得的，无大力量去格物了。”

从此，王阳明渐渐地转向陆九渊的心学，他在龙场悟道的感悟，是陆九渊心学的继承和发扬，“是了，是了，圣人之道，从我们自己的心中去求，完全满足。从前枝枝节节地去推求事物的原理，真是大误，哪知‘格’就是正的意思，正其不正，便归于正心之外没有‘物’，心上发一念孝亲便是‘物’。”由此开始，王阳明穷尽一生的实践，形成了自己的心学。

如何理解阳明心学

第一，一个历史背景不能忽视。王阳明心学的产生，是基于朱熹理学到了南宋引发了很多流弊，儒生只求形式上的训练、记诵，只求考试成功获取功名，而忘了儒学的本义是自我修养，不是为了做官，而是为了成圣。

第二，王阳明心学不是心理学。心理学是西方现代科学，属于二元论，把人的身体和心灵分为两个不同的东西，把主观、客观看作两个不同的东西。如果从心理学层面去理解王阳明心学，包括禅宗、老庄等，很容易把他们仅仅当作是一种心态的调节。包括对于陶渊明，如果只是

从心理学层面去理解，往往会成为很多人自我麻醉的鸡汤。实际上，从老子、庄子、陶渊明、禅宗，到王阳明，他们信奉的都是一元论，他们讲的心，讲的天理，讲的性，都是一元论的东西；只有从一元论上去理解，才能把握到他们的真正意义。

第三，从一元论上看，王阳明所说的心，所说的良知，不是心态的心，也不是心理的心，而是本体意义的心，良知也是本体意义的良知。简单地说，王阳明讲的心和良知，指的是本源性的东西。《传习录》里王阳明有一个比喻，说良知就是树的根。我们为什么要找到并实现我们的良知？就因为它是根。只有找到了根，你的生命才能枝繁叶茂。由根的比喻，我们也可以说，良知是水的源泉。生命像水一样流逝，只有找到了源泉，才能生生不息、源源不绝。

第四，基于一元论，王阳明才会如此强调知行合一。知和行，一般人往往会认为是两个阶段的事情，是先有了认识，然后才会有行动。但王阳明却说：“行之明觉精察处就是知，知之真切笃实处就是行。”“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，只为世间有一种人，懵懵懂懂的任意去做，全不解思维省察，也只是个冥行妄作，所以必说个‘知’，方才‘行’得是。又有一种人，茫茫荡荡悬空去思索，全不肯着实躬行，也只是个揣摸影响，所以必说一个‘行’，方才‘知’得真。”

第五，由知行合一，可以看出王阳明心学虽然在思维方式上深受禅宗的影响，但在应用上完全是两个方向，如果说禅宗是放下，王阳明的心学是拿起，是担当。因为强调担当，所以又非常注重“事上练”，就是不逃避，在每件事情上去磨炼。有一个司法官员对王阳明说自己工作太忙，没有时间学习。王阳明回答说：我并没有叫你辞了职，悬空去学习

啊，你做司法的工作，就从司法这件事上去学习，也是格物啊，比如，询问案件的时间，不因为什么发怒或高兴，不因为自己的喜恶或人情关系而有所偏重，等等。这讲的是我们其实可以在每一件事上学习，用现在的话说，工作就是修行。

阳明心学的现实价值

王阳明是一个杰出的思想家，又是杰出的政治家和军事家，这在中国历史上并不多见。所以后来很多人崇拜他。他的心学不是空谈，不只是理论思辨，而是实际的生活实践。他自己的一生，一直在探索，学习过佛学，也学习过道家，最后归于儒学。但和传统的儒家，已经不完全一样。虽然王阳明批评佛学和道家的超脱尘世，但他的思想里，有很多佛学，尤其是禅宗的思维方式。比如，人人都是圣人，和佛学里人人有佛性相近，再比如，关于性、心、理之间的关系，他的论述和《坛经》里六祖惠能的论述，十分相近。

他和朱熹的不同，也有点类似惠能和神秀的不同。如何成佛？神秀的方法：“身是菩提树，心如明镜台，时时勤拂拭，勿使惹尘埃。”惠能的办法：“菩提本无树，明镜亦无台，本来无一物，何处惹尘埃？”神秀、朱熹重视的是次第的训练，都要由外而内，擦掉灰尘，找到本心，或者观察事物，推究宇宙规律或真理。惠能、王阳明重视的是本源，强调首先要回到那个本源，然后再由内而外。

这两种路径因人而异，惠能、王阳明更深刻，更有大格局，但容易流于空幻、摸不着边际。神秀、朱熹更有实操性，但容易流于形式。

王阳明思想在江户时代就传入了日本，对日本产生了很大的影响。中国近代以来很多人（如蒋介石）都相信是阳明心学促进了明治维新。在一些畅销书里，有人甚至说日本近代思想启蒙家福泽谕吉也是王阳明

的信徒。实际上，福泽谕吉作为日本进入现代化国家的一个思想启蒙家（今天日元上有他的头像），对于儒家可以说是深恶痛绝，他认为儒家在国家治理上，妄想透过个人的道德修养，来实现和谐社会，是荒谬的。国家的治理，还是老老实实要依靠制度，依靠游戏规则，用我们今天的话来说，就是靠法治。靠个人的道德修养，无论用朱熹那一套，还是王阳明那一套，在国家管理层面上，都没有什么效果。

但是，王阳明心学对于明治维新的一些人物的确有重要影响，这种影响基本上是个人层面的。比如，当时明治维新要改变日本的社会传统，而王阳明心学在儒学传统体系里，本身具有开放性，主张不要死守典籍，而要回到自己的内心，按照内心的良知去做事。《传习录》里王阳明有一次说，如果我遵循了内心的良知，觉得这个事情不应该做，那么，即使孔子说过可以做这个事，我也不会去做。这种说法，也多少是自我意识的觉醒。这是明治维新人物接受王阳明心学很重要的一个点。另一个点是“知行合一”，就是强烈的行动性。不要空谈理论，不要空有梦想，而是要切实地做事，把理论、梦想、人格都融入日常的事情之中。还有一个点就是坚韧性，不论遭遇了怎样的困境，都要始终相信自己的良知，一往直前。

这一些点都是个人修为层面的。今天，王阳明心学的意义，更多的也还是在个人层面。明白这一点特别重要，其实不仅是王阳明心学，儒家整体的学说、老庄、禅宗等，在现代社会里，他们的有效性基本限于个人层面。在今天这样一个科技日新月异的时代、一个焦虑不安的时代，王阳明心学对于应对时代的变化、应对理想和现实的矛盾、应对理论和实际的脱节等等，都具有参考性和指导性，是个人获得内心力量的重要思想资源。

今天我们生活的环境，信息泛滥，概念层出不穷，如果我们对于生命没有自觉，很容易跟着信息、概念走，迷失了自我。如果我们学习王阳明“致良知”的方法，总是修炼自己回到良知，回到本源，就不会被这些信息、概念带走，而是我们带着这些概念、信息走，这个世界就成为了我们自己的一部分，为我们自己所用。

如果我们找到了那个本源，那个根本性的东西，那么，我们就可以“一以贯之”，无论做什么事，都贯穿着这个本源，就可以像王阳明那样同时做几件事却忙而不乱，而且都做得很好。因为一以贯之，无论做多少件事，其实都像王阳明反复说的，只是做一件事。

如果我们学习知行合一的方法，那么，我们就会过一种和自己内心价值观高度一致的生活，不再拧巴，不再分裂；我们就会养成“马上做”的习惯，不会感叹“听了很多道理还是过不好这一生”，而是去真正践行一个道理，完成自己的生活；我们就会懂得学习之道，不会到处去听课、去追逐新的知识，好像懂了很多，但到头来什么事也没有做成。

知行合一的主张，也有助于对现代教育进行反思。梁启超谈到王阳明心学的意义，特别提到了现代教育的弊端：现代学校，往往是知识贩卖所，“教师是掌柜的，学生是主顾客人。顶好的学生，天天以‘吃书’为职业。吃上几年，肚子里的书装的像鼓胀一般，便算毕业。毕业以后，对于社会上实际情形，不知相去几万里，想要把所学见诸实用，恰与宋儒高谈‘井田封建’无异，永远只管说不管做”。梁启超认为这种教育弊端，唯一的救济法门，就是“依着王阳明‘知行合一之教’做去”。

知行合一，是彻底的生活哲学，也是彻底的行动哲学，不是一种知识，而是一种思维方法和生活方式。这种生活方式，不能确保你荣华富贵，但一定能确保你过你自己想过的生活，确保你的尊严，以及你内心

的安宁，确保你在复杂而险恶的尘世永远不会沉沦，永远不会陷入泥潭，永远走在光明的大道上。

《传习录》分上、中、下三卷，是门人弟子记录的王阳明讲学言论，还包括一些王阳明与友人、弟子谈论学术的书信。这本书包含了王阳明全部的哲学体系及其基本主张，是研究修习阳明心学的基本著作，历来被称为“王门之圣书”“心学之经典”。

明正德十三年（1518）八月，王阳明的门人薛侃在江西赣州刻印了《初刻传习录》，就是我们现在看到的《传习录》上卷。嘉靖三年（1524）十月，王阳明的另一个门人南大吉，在绍兴让他弟弟校刻了《续刻传习录》，分上、下两册，其中增加部分就是现在的《传习录》中卷。嘉靖三十四年（1555），门人钱德洪参考同学曾才汉荆州刻印的《遗言》，进行了删定，在宁国水西精舍刻印了《传习续录》，就是我们现在看到的《传习录》下卷。

嘉靖三十五年（1556），钱德洪把前面三次刊印的《传习录》进行了统校，分成上、中、下三卷刊印，一直流传到今天。这次的翻译，是以明代隆庆六年（1572）谢廷杰所刻《王文成公全书》为底本，又参考了上海古籍出版社2011年出版的《王阳明全集》第一卷收录的《传习录》。

王阳明那个年代，一般读书人对于儒家的四书五经，对朱熹等儒家学者的学说，都非常熟悉，《传习录》里有许多句子、词语信手拈来，对当时的读书人不会有任何理解上的困难，但对于今天的读者，却有不小的障碍。我在翻译的时候，尽可能把它们译成现代汉语，又适当地加了一些说明性的翻译；但是，整个语境不可能通过翻译解释清楚，只能依靠读者自己去进一步了解儒家的经典和思想体系，才能把握到精微的

意思。翻译中一定还有不少不足之处，敬请方家指正批评。

费勇

2018年元旦于香港

「传习录」

译文
上卷

估日录

徐爱录

〔徐爱，字曰仁，号横山，浙江余姚人，是王阳明早期的一个学生。三十一岁时不幸去世。〕

◎关于《大学》中“格物”的种种说法，先生都是以旧的版本作为依据，朱熹、程颐和程颢普遍认为这个旧本是错误的。为什么要依据一个错的版本？我一开始感到很意外，继而深感怀疑，最后，我费了很大的功夫，去分析对照两个版本，苦苦思索其中的脉络，然后向先生讨教、质疑。这才明白到先生的说法，就好像水有寒冷的本性，火有炎热的本性，（是理所当然的），即使几百年后的圣人也绝不会怀疑。先生天资聪颖，很睿智，但是为人谦和，平易坦诚，生活简单，不修边幅。一般人看到先生早年豪迈不羁，又曾经热衷于赋诗作文，还出入于佛家和道家，所以，一听到先生的说法，都以为不过是标新立异，没有去细细深究。他们并不知道，先生在贬居贵州龙场的三年中，在困厄中修行静心和专注的功夫，实在已经进入圣贤的世界，归于纯粹而和谐的境界。

作为弟子，我朝夕受教于先生，深感他的学说，刚刚接触会觉得没有什么特别的，似乎很容易；但稍稍深入研究，就会觉得很高深；初看好像很粗疏，但仔细钻研就觉得很精妙；刚走进去觉得很浅显，但一深入就觉得没有穷尽。十几年来，先生学问的轮廓，我都还没有完全看清楚。现时很多君子，有的与先生仅仅一面之缘，有的只闻其名，有的先在心里怀着蔑视、恼怒的情绪，就想仓促地根据三言两语、闲言碎语加以猜测评论，这样怎么可能理解先生的学说呢？追随先生的人，聆听先生的教诲，常常得一而遗二，领会得少而遗漏得多，如同相马时只注意

马的雌雄、黑黄等外在因素，而忽略了是否是一匹好马，根本在于能否驰骋千里。因此，我谨把平时所听到的详细记录下来，给诸位同好奉上，以便考核校正，不负先生教育之恩。

晚生徐爱序

◎徐爱问：“《大学》首章的‘在亲民’，朱熹认为应作‘新民’，他的依据是第二章有‘作新民’的文句。先生认为应按旧本作‘亲民’，有什么根据呢？”

先生说：“‘作新民’的‘新’，是自新之民的意思，和‘在新民’的‘新’不同，怎么可以作为‘在新民’的依据呢？‘作’与‘亲’相对，但不是‘新’字的意思。后面说的‘治国平天下’，都对‘新’字没有特别的说明。比如：‘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’，这些都含有‘亲’的意思。‘亲民’犹如《孟子》中的‘亲亲仁民’，亲近就是仁爱。因为百姓不能相互仁爱，舜就任命契作司徒，尽心竭力地推行伦理教化，让百姓能够相亲相爱。《尧典》中的‘克明峻德’就是‘明明德’，‘以亲九族’到‘平章’‘协和’就是‘亲民’，也就是‘明明德于天下’。再如孔老夫子的‘修己以安百姓’，‘修己’就是‘明明德’，‘安百姓’就是‘亲民’。说‘亲民’，就包含了教化养育的意思，说‘新民’就有点偏颇了。”

◎徐爱问：“《大学》说‘知止而后有定’，朱熹认为是指事事物物都有定理，都能达到至善，好像与您的看法不太一样。”

先生回答：“在具体事物上寻求至善，就是把义放在心的外面了。至善是心的本体，只要‘明明德’到了最为精妙惟一的程度就是了。然而，至善从来不曾离开过具体事物而存在，就像朱熹讲的，‘穷尽天理

的极限而没有一点私欲’的人，才能达到至善的境界。”

◎徐爱又问：“如果只从心里去寻求至善，会不会无法穷尽天下所有的事理呢？”

先生说道：“心就是理啊。天下难道有心外之事、心外之理吗？”

徐爱说：“比如侍奉父亲的孝道、侍奉君主的忠诚、结交朋友的诚信、治理百姓的仁爱，其间有许多道理，大概也不能不去细细探究考察。”

先生感叹地说：“这种说法蒙蔽世人很久了，不是一两句话就能说得清楚的。姑且就你问的来聊一聊。比如侍奉父亲，不是从父亲那里求得孝的道理；侍奉君主，不是从君主那里求得忠的道理；交友、治理百姓，不是从朋友和百姓那里求得信和仁的道理。孝、忠、信、仁都在这个心里面。心就是理。人心没有被私欲遮蔽，就是天理，不用到心外去增添分毫。用这颗纯乎天理的心，表现在侍奉父亲这件事上就是孝道，表现在侍奉君主这件事上就是忠诚，表现在交友和治理百姓上就是诚信和仁爱。只要在自己心中下功夫摒除私欲、存养天理就可以了。”

徐爱说：“听先生这么一点拨，我觉得已经有一点点明白了。但从前的看法太根深蒂固，依然萦绕心中，还不能完全摆脱。例如侍奉父亲，那些嘘寒问暖、早晚请安之类，有许多的细节，不也需要讲求吗？”

先生说：“怎么能不讲求呢？但是，要分清主次，在自己心中去私欲、存天理的前提下去讲求。像寒冬为父母保暖，也只是要尽自己的孝心，唯恐有丝毫私欲夹杂其间；炎夏为父母消暑，也只是要尽自己的孝心，唯恐有丝毫私欲夹杂其间。只是讲求有这份心，这份心如果没有私欲，纯粹是天理，是颗诚恳孝敬父母的心，那么，冬天自然会想到为父

母防寒，会主动去掌握保暖的办法；夏天自然会想到为父母消暑，会主动去掌握消暑的办法。这都是那颗诚挚于孝顺父母的心生发出来的条件，但却必须先有这颗诚于孝顺的心，然后，才有这些行为表现。拿树木作比喻，孝敬的心是根，尽孝的行为是枝叶。必须先有根，才有枝叶，不是先找了枝叶，然后去种根。《礼记》上说：‘孝子有深切的爱心，就一定有和悦的气度。有和悦的气度，就一定有愉快的神色。有愉快的神色，就一定有和顺的姿容。’有了深爱之心作为根本，自然就会这样了。”

◎郑朝朔问：“至善也必须从具体的事物上寻求吗？”

先生说：“至善只是让人心达到天理最纯粹的极限，从具体的事物上怎么寻求呢？如果可以从具体的事物上寻求，你试着举几个例子看看。”

郑朝朔说：“比如孝敬父母，怎样才能保暖、消暑，怎样才能奉养合宜，必须探求一个恰当的尺度，才是至善。因此有了学问思辨的功夫。”

先生说：“假如孝敬父母只是讲求保暖避暑和奉养合宜，那么，只须一两天时间就可讲清楚，哪需要学问思辨的功夫？为父母保暖避暑、奉养合宜，只要自己的心纯粹、符合天理就够了。而如果缺少了学问思辨的功夫，不免会造成毫厘千里的谬误。因此，即便是圣人，也要听从‘惟精惟一’的训示。如果把那些礼节讲求得适宜了就是至善，那么，现在许多戏子表演的侍奉父母的行为，也可以称为至善了。”

徐爱在这一天又有所省悟。

◎徐爱由于没有领会先生“知行合一”的教诲，与宗贤和惟贤再三辩论，也没有得出什么结论，于是就向先生请教。

先生说：“举个例子来说，到底不明白在哪里？”

徐爱说：“现在的人都明知有父亲就应该孝顺，有兄长就应该尊敬，但往往不能孝顺、不能尊敬，可见知与行实在是两码事。”

先生说：“这是被私欲隔断了，不是知与行的本体了。没有知而不行的，知而不行，就是还没有真正明白。圣贤教导我们认知并且践行，正是要恢复知与行的本体，不是很随便地告诉你有认知就可以了。所以，《大学》用‘就像喜欢美色和厌恶臭气一样’来启示人们什么是真正的知与行。看见美色是知，喜欢美色是行，在见到美色时就马上喜欢它了，不是在见了美色之后才起一个心去喜欢。闻到恶臭是知，讨厌恶臭是行，闻到恶臭时就开始讨厌了，不是在闻到恶臭之后才起一个心去讨厌。一个人如果鼻塞，即使恶臭在跟前，鼻子闻不到，也就不会讨厌了，也是因为他不知道臭。我们讲某人知道孝顺父亲、恭敬兄长，一定是这个人已经做到了孝顺父亲、恭敬兄长，才会说他知道孝悌。并不是只知道说些孝悌之类的话，就可以称他为明白孝悌的人。再如知道痛，一定是他自己真的疼痛了，才会知道痛；知道寒，一定是他自己真的寒冷了；知道饥，一定是他自己肚子真的饥饿了。知与行怎么可能分开？这就是知与行的本体，没有私欲在其中。圣贤教诲大家，只有这样，才可以称作知。不然，就算不上知了。这是多么紧要实在的功夫啊！非要把知行说成是两件事，是什么意思呢？我要把知行说成是一件事，又是什么用意呢？倘若不懂得我提出‘知行合一’的目的，一味纠缠是一件事还是两件事，又有什么用呢？”

徐爱说：“古人把知和行分开来讲，大概是叫人有所区分，一方面做知的功夫，另一方面做行的功夫，这样所做的功夫才能落实。”

先生说：“这就偏离古人的原意了。我以前说过，知是行的意向，

行是知的功夫，知是行的开始，行是知的结果。如果明白这个道理，那么，讲知的时候，行其实已经包含在其中了；讲行的时候，知其实也包含在其中了。古人之所以把知和行分开来说，只因世上有一种人，只顾稀里糊涂地随意去做事，根本不思考琢磨，完全肆意妄为，因此必须说一个知，他才能行得端正。还有一种人，海阔天空漫无边际地思考，根本不愿切实力行，只是无端空想，所以必得着重说一个行，他才能知得真切。这是古人不得已为了救弊补偏的说法。假如明白了古人真正的意思，那么说一点就已经足够了。现在的人非要把知和行分为两件事去做，认为是先知然后行。因此，就先去研究、讨论如何做知的功夫，等到知得真切了，再去做行的功夫。这样，很可能终身都不去践行，也终身没有真正的认知。这不是什么小毛病，由来也很久了。我现在特别强调‘知行合一’，正是要对症下药，并非我凭空杜撰。知和行的本体原本就是这样的。如果懂得了其中的要领，就算把知行分开说成两件事也无关紧要，本质上仍是一件事。如果不领会其中的要领，即使说知行合一，又有什么用呢？只是闲扯而已。”

◎徐爱问：“昨天听了先生‘止至善’的教诲，已经觉得功夫有用力的地方了。但想了一下，又觉得和朱熹先生关于格物的教导不能吻合。”

先生说：“‘格物’正是‘止至善’的功夫。既然明白了‘至善’，也就明白了‘格物’。”

徐爱问：“昨天我将先生关于‘止至善’的教诲，推论到‘格物’的学说，好像也略有所悟。然而，朱熹先生的解释，有《尚书》的‘精一’论，有《论语》的‘博约’论，还有《孟子》的‘尽心知性’作为依据，所以我还是有一点困惑。”

先生说：“子夏笃信圣人，曾参反过来探求自身。笃信圣人固然很

正确，但是，不如反过来探求自身来得真切。既然你现在还有困惑，又怎么能够习惯性地相信旧说、不寻求正确的答案呢？就拿朱熹先生本人说吧，他也十分尊敬、信赖程颐先生的学说，但假如自己有疑问的，又什么时候盲从过呢？‘精一’‘博约’‘尽心’这些说法，与我的见解本来是一致的，只是你没有思考透彻罢了。朱熹先生对‘格物’的阐释，不免有些穿凿附会，并非《大学》里‘格物’的本意。精为一的功夫，博为约的功夫。既然你已经明白知行合一的道理，这里只须一句话就能清楚明了。尽心、知性、知天是‘生知安行’的人能够做到的事情，‘存心养性事天’是‘学知利行’的人能够做到的事情；‘夭寿不贰，修身以俟’是‘困知勉行’的人能够做到的事情。朱熹对‘格物’的理解有偏差，是由于他将这个意思颠倒了，认为‘尽心知性’是‘物格知至’，要求初学者去做‘生知安行’的事情，怎么可能做到呢？”

徐爱问：“‘尽心知性’，怎么会是‘生知安行’的人能够做到的呢？”

先生说：“性是心的本体，天是性的源头。不断扩大充实天生的善心，就是彻底发挥人的本性。《中庸》里说：‘只有天下至为诚心的人，才能彻底发挥他的本性，从而明白天地是如何运营万物的。’怀着天生的善心，也就是说善心还没有得到极致的发挥。知天，好比是知州、知县的‘知’，是自己分内的事，和天性合二为一。对待天命，犹如儿子侍奉父亲、臣子侍奉君主一样，务必恭敬奉承才能没有过错，这个样子还是与天性相对为二，这就是圣人和贤人的区别。至于‘夭寿不贰’，是教育人们一心向善，不能因环境优劣或寿命长短而把为善的心改变了，而只顾着去修身等待命运的安排。认识到人的贫穷富贵、长寿短命有一个天命在起作用，但并不因此而动摇心志。‘事天’（对待天命），虽然还和天未能合二为一，但已经认识到天性的存在。‘俟

命’（等待天命），就是还不曾见面，在这里等候。这就是初学的人树立志向的时候，有在困境中刻苦勤勉的意思了。朱熹先生却颠倒了顺序，使得学习的人无从下手。”

徐爱说：“昨天听先生的教诲，我也隐隐觉得应该这样下功夫。现在听了先生这些具体的解释，疑虑全消。昨天早晨我在思考，‘格物’的‘物’，也就是‘事’，都是依从本心而说的。”

先生说：“是的。身的主宰就是心，心有所动就是意，意的本体就是知，意之所在就是物。譬如，意在侍亲上，那么侍亲就是在格物；意在事君上，那么事君就是在格物；意在仁民、爱物上，那么仁民、爱物就是在格物；意在视、听、言、动上，那么视、听、言、动就是在格物。所以我说没有本心之外的天理，也没有本心之外的格物。《中庸》上说‘不诚心就没有万事万物’，《大学》里讲‘明明德’（弘扬光明正大的德行）的功夫，指的只是一个诚意，诚意的功夫，就是格物。”

◎先生又说：“格物，就像孟子说的‘大人格君心’的‘格’，说的是祛除人心中的不正之念，从而保全本体的纯正。而意念的目的，也是要祛除其中的不正之念，来保全它的纯正，也就是随时随地都在保全天理，也就是穷理（穷尽天理）。“天理”即“明德”（光明正大的德行），“穷理”即“明明德”（弘扬光明正大的德行）。”

◎先生又说：“良知是心的本体，心自然具备良知。看见父母自然知道孝顺，看见兄长自然知道恭敬，看见小孩落井自然有同情之心。这就是良知，不必向外求取。如果良知显露，又没有被私欲迷惑，就是《孟子·尽心上》所谓‘充分地生发恻隐之心，而仁慈之心就没有用尽的时候’了。但是，对于平常人而言，不可能完全摒弃私欲的障碍，因此，必须用‘致知格物’的功夫，摒除私欲，恢复天理，让本心的良知不

再有私欲的障碍，能够发挥无碍，充分地流动开来，这就是‘致良知’（达到良知）。达到了良知自然就能使心意至诚了。”

◎徐爱问：“先生说‘博文’为‘约礼’之功夫，我思考再三还是不能明白，请您开导解释。”

先生说：“‘礼’字即‘理’字。‘理’表现出来，被人看见，就是‘文’。‘文’隐蔽不能见的为‘理’，文和理原本是同一件事。‘约礼’是要本心成为纯粹的天理。要让这个心为纯粹的天理，就一定要在‘理’的显示处好好下功夫：譬如，表现在侍奉亲人这件事上，就在侍奉亲人这件事上学习存养天理；表现在侍奉君主这件事上，就要在侍奉君主这件事上学习存养天理；表现在身处富贵或贫贱这件事上，就要在身处富贵或贫贱这件事上学习存养天理；表现在身处患难或外邦这件事上，就要在身处患难或外邦这件事上学习存养天理。无论行动说话，还是静止沉默，都是如此，理显现在什么地方，就在那上面学习存养天理。这就是从文中博学，也是约礼的功夫。广博地学习存养天理，就是达到了至精的境界；遵从礼仪，就是达到了天理的纯粹。”

◎徐爱问：“《朱熹章句·序》说‘道心常为一身之主，而人心每听命’，从先生对‘精一’的解释来看，这句话似乎并不妥当。”

先生说：“是的。本心只有一个。没有掺杂人为因素的称为‘道心’，掺杂人为因素的称为‘人心’。人心若能守于纯正就是道心，道心不能守住纯正就是人心。并非人生来有两颗心。程子认为人心即私欲，道心即天理，好像把道心和人心分离开来说，但细细分析，意思是对的。而朱熹先生认为以道心为主，人心听命于道心，这样一来，就把一颗心分为两颗心了。天理、人欲不能并存，怎么会有以天理为主宰，人欲听命于天理呢？”

◎徐爱请先生比较一下隋朝时候的王通和唐朝时候的韩愈。

先生说：“韩愈是文人中的英才，王通是一位贤能大儒。后世之人仅凭文章尊崇韩愈，其实，相比之下，韩愈比王通差多了。”

徐爱问道：“为什么王通有仿造经书的过错？”

先生说：“仿造经书的对错不能一概而论。在你看来，后世儒者编著的作品，和仿造经书有何分别呢？”

徐爱说：“后世儒者的编著，不是没有求名的意思，但最终目的是明道。而仿造经书完全是为了求名。”

先生说：“以编著明道，仿效的又是什么呢？”

徐爱说：“孔子删述六经，为的就是明道。”

先生说：“既然如此，仿造经书不就是仿效孔子吗？”

徐爱说：“编著经书，须对其中的道有所发明阐释，而仿造经书，只是仿照经书的形式而已，恐怕于道无补。”

先生说：“在你看来，明道，是为了返璞归真，使得道在平常生活中落实呢，还是为了华而不实、哗众取宠呢？天下纷乱，缘由是太重虚文而轻实行。如果道清清楚楚地显现于天下，那么，也就没有必要删述六经了。孔子删述六经是不得已而为之。从伏羲画卦，到文王、周公，这期间论述《易经》的著作，像《连山》《归藏》等，纷纭繁复，种类数不胜数。《易经》里讲的道，变得众说纷纭，乱作一团。孔子发现天下喜欢虚文的风气不断盛行，觉得如果不去约束，就会没有底线地蔓延，所以，就推崇文王、周公关于《易经》的论述，认为他们的学说才把握了《易经》的宗旨。于是那些众说纷纭的观点纷纷被废弃，天下关于《易经》的论述始归于一统。《诗经》《尚书》《礼记》《乐经》

《春秋》，也都是如此。《尚书》自从“典”“谟”之后，《诗经》自《周

南》《召南》之后，像《九丘》《八索》那样，淫邪妖冶的诗作，有成百上千篇。《礼记》《乐经》的名称、实物、仪则、数目，多得数不清。孔子都作了删削述正，从此其他的著述就消失了。在《尚书》《诗经》《礼记》《乐经》等经典里，孔子并没有增添一言半语。现今《礼记》中的解释之词，大多是后世儒生附会之语，已不是孔子的本意了。以《春秋》来说，虽称是孔子之作，其实都是鲁国史书的旧文。所谓‘笔’，亦即照抄旧文；所谓‘削’，就是删繁就简，这样只会有减无增。孔子删述六经，是担心繁杂的文辞扰乱天下，所以精简到不能再精简。他要求人们对于六经，不要死抠字句，应当领会经典的整体内涵，因为并非要用文辞来教化天下。

“《春秋》之后，繁文日益盛行，天下越来越混乱。秦始皇因焚书而得罪天下，是出自他的私心，更不该焚毁六经。秦始皇当时若志在明道，把那些背经叛道的书全拿来烧掉，就会正合孔子删述的本意。从秦汉以来，著述之风愈演愈烈，要想彻底废止根本不可能了。只得效仿孔子的作法，收录并彰扬那些和经典原文最接近的言论，那么，其他那些荒诞无稽之论，也就慢慢自行消失了。不知道文中子（王通）当初仿造经书的本意是什么，但我对于这事，是深切赞同的。我认为，圣人即便再复出，也不会否认这种看法。天下之所以混乱不堪，只因为写文章的多，实干的少。人们各抒己见，争奇斗异，以炫目喧哗获得名声。这样只会混淆天下人的视听，蒙蔽天下人的耳目，使他们只去争相修饰文辞，追逐虚名，而不再懂得还有敦于本分、崇尚真实、返朴归淳的行为。这些都是著书立说的人所开启的。”

徐爱说：“著述也有不能缺少的。比如《春秋》这本书，如果没有《左传》作参考，大概很难读懂。”

先生说：“如果《春秋》必须要有《左传》才能读明白，那么，就是歇后谜语了。圣人何苦要作如此艰深隐晦的文章？《左传》大多是鲁国史书的旧文，如果《春秋》要凭借《左传》才可读懂，那么，孔子删削它，又有何必要呢？”

徐爱说：“程颐先生也认为‘传是案例，经是判断’。比如，《春秋》上记载杀死了某位君王，或讨伐了某个国家，如果不知道事情的原委经过，大概难以作出正确的判断。”

先生说：“程颐先生这一句话，恐怕也是承袭了后世儒生的说法，没有理解圣人作经的本意。比如史书记载了杀死君王的事，那么，杀死君王就是罪过，为什么还要问杀死君王的过程呢？讨伐的命令应该由天子下达，书上只写讨伐别的国家，那么讨伐别的国家就是罪过，为什么还要问讨伐的过程呢？圣人删述六经，只是要端正人心，只是要存养天理、摒弃人欲。对于存养天理、摒弃人欲这件事，孔子曾经发表过看法；有时是依据人们的提问，根据他们各自的情况作出不同的回答；有时他也不愿多讲，担心人们在语言上钻牛角尖，所以会说：‘我不想多说什么。’如果是些纵容人欲、吞灭天理的事，又怎能详细解说呢？详细地告诉人们等于是引发人们的奸诈之心呀！因此，孟子说：‘孔子门下，没有记载齐桓公、晋文公的事，因此，后世就没有流传。’这就是孔门家法。世俗的儒者讲求成就霸业的学问，他们总想要了解许多阴谋诡计。这完全是一种功利心态，与圣人作经的宗旨完全相违背，他们怎么思考明白呢？”因此，先生感叹说：“如果不是通达天德之人，我很难与他谈论这个问题。”

先生又说：“孔子说：‘我还见过史书有存疑疏漏的地方。’孟子也说：‘尽信书，不如无书。《武成》这一篇，我也就是选取了二三竹简

罢了。’孔子删述《尚书》，即使是唐、虞、夏这四五百年间的历史，也仅仅留下几篇。难道就没有别的值得称道的事吗？像这样的叙述策略，圣人的意图已经很明显了。圣人只是要删除繁文，后来的儒者却要去添油加醋。”

◎徐爱说：“圣人著经，只是为了去人欲、存天理。春秋五霸之后的事，圣人不肯把详情告诉人们，确实如此。但是，尧舜之前的事，为什么都被省略，让人无从了解？”

先生说：“伏羲、黄帝时代，年代已经很遥远，流传下来的自然很少。这也是可以想象的。那个时候民风淳朴，没有一丝一毫重视文采形式的现象。这就是上古社会，不是后世所能比拟的。”

徐爱说：“《三坟》之类的书，也有流传下来的，为什么孔子要删除了它？”

先生说：“就是有流传下来的，也因时代的变化而不合时宜了。风气更加开化，文采日愈讲究，到了周朝末期，想再恢复夏、商的习俗，已经不可能了，更不要说唐虞时的习俗了。至于更加久远的伏羲、黄帝时的习俗，就更不可能恢复了。各朝代统治的方法不同，但遵循的道是相同的。孔子遵循尧帝、舜帝，又效法文王、武王。文王、武王的统治方法，就是尧帝、舜帝的治世之道。然而他们都依据不同时期的情况管理社会，各自的政令制度互不相同。夏、商的政策如果在周朝实行，已经并不合适。所以，周公对于大禹、商汤、文王的治世之道，有深入的思考，并加以兼收并蓄，遇到不合时宜的地方，就夜以继日地反复研究。更何况远古的治世方法，又怎能重新施行呢？这正是圣人删略前事的原因。”

先生接着说：“一心实行无为而治，不能像禹、汤、文王那样依据

现实的实际情况而进行治理，非要实行远古的风俗，这是佛教、老庄的主张。根据时代的变化对社会进行治理，却不能像禹、汤、文王那样一切均以道为根本，而是根据功利之心来推行，这是春秋五霸以后治世的状况。后世许多儒生翻来覆去地论说，都只是讲了一个霸术。”

先生又说：“尧、舜之前的治世方法，后世不可能照搬，可以把它删略了。夏、商、周三代之后的治世方法，后世不可能仿效，可以把它删略了。只有夏、商、周三代的治世经略，还可以实行。然而，世上议论三代的人，却不了解三代治理天下的根本，仅注意到一些细枝末节。所以，三代治理天下的方法也不能恢复了。”

◎徐爱说：“先儒讨论六经，认为《春秋》是史书。史书专门记载历史事件，恐怕与五经的体例和内容稍有不同。”

先生说：“记录事实叫‘史’，论述道义叫‘经’。事实即道义，道义即事实。《春秋》也是经书，五经也是史书。《易经》是伏羲时候的历史，《尚书》是尧舜之后的历史，《礼记》《乐经》是夏、商、周三代的历史。它们记载的事实是相同的，阐述的道义也是相同的，怎么会有所谓的差别呢？”

先生接着说：“五经也只是史书。史书就是辨明善恶以示训戒。善可以用来教化，因而特别保存善的事迹让人仿效。恶能够让人引以为戒，所以保存一些戒条而省去恶事的发展经过，以杜绝奸邪。”

徐爱问：“保留善的事迹让后人效法，是为了存养天理的本来面目。删略恶事的经过以杜绝奸邪，也是为了将人的私欲抑制在即将萌芽的状态吗？”

先生答道：“圣人著述经书，确实有这种意图。但也不必拘泥于文句。”

徐爱听了，又问：“恶可以引以为戒，保留戒条而省去恶事的经过以杜绝奸邪。然而，在《诗经》中为什么不将《郑风》和《卫风》删掉呢？先儒认为是‘恶事可以惩戒人的放荡纵欲之志’，果真这样吗？”

先生说：“现存的《诗经》不再是孔子所修订的原貌了。孔子说：‘要杜绝郑国的音乐，郑国的音乐是靡靡之音。’又说：‘厌恶郑国的音乐扰乱雅乐。’‘郑、卫的音乐，是亡国之音。’这就是孔门家法。孔子修订的《诗经》三百篇，都是所谓的雅乐，既可以在拜祭天地和祖先时演奏，也可以在乡村的庙里或聚会上演奏，都有助于陶冶性情，涵养德操，移风易俗，怎么会有《郑风》和《卫风》之类的诗呢？这种诗是助淫导奸呀！《郑风》《卫风》肯定是秦始皇焚书之后，世俗儒生为凑齐三百篇的数目而硬套上去的。而淫靡之辞，世间的俗人都喜欢传播，现在街头巷尾的人，还是喜欢传播这类东西。朱熹说‘恶事可以惩戒人的放荡纵欲之志’，正是想解释而又解释不了，反而替那些淫靡的诗作辩解了。”

估日录

徐爱跋

◎我因为旧的学说被埋没，才开始听闻先生的教诲，一开始觉得很惊异，无从下手。听的时间长了，渐渐知道去实践、去亲证，然后才相信先生的学问，确是孔门的真传，其他的都是旁门左道、断潢绝港。比如先生说格物是诚意的功夫，明善是诚身的功夫，穷理是尽性的功夫，道问学是尊德性的功夫，博文是约礼的功夫，惟精是惟一的功夫，诸如此类，开始怎么也想不通，但琢磨思考的时间长了，不知不觉就心领神会而手舞足蹈起来。

以上由门人徐爱记录

估日录

陆澄录

[陆澄，字原静，浙江湖州人，明正德年间进士。]

◎陆澄问：“关于主一的功夫，比如读书，就一心在读书上用功夫，招待客人，就一心在招待客人上用功夫。这能否称为主一呢？”

先生答说：“迷恋美色就一心在美色上用功夫，贪爱财物就一心在财物上用功夫，这能称主一吗？这只叫追逐外物，不叫主一。主一，就是一心一意专注在天理上。”

◎陆澄请教立志的方法。

先生说：“只要念念不忘存养天理，就是立志了。假如能够时刻不忘存养天理，那么，时间长了，心里自然会凝聚天理，就像道家所说的‘结圣胎’。这个天理的念头经常存有，就能慢慢达到孟子讲的美、大、圣、神的境界，不过是从这一个念头存养、扩充开去。”

◎“如果白天做功夫觉得烦躁混乱，那么就静坐。懒得看书，反而要去看书。这算是对症下药的方法。”

◎“和朋友相处，彼此谦让，就会彼此受益；彼此攀比、争强好胜，只能彼此受损。”

◎孟源有自以为是、贪求虚名的毛病，先生常常批评他。一天，先生刚刚责备过他，来了一位友人，谈了自己近来的功夫，请先生指正。孟源在一旁插嘴说：“这才找到我过去的家当。”

先生说：“你的老毛病又犯了。”孟源满脸通红，想为自己辩解。

先生说：“你的老毛病又犯了。”接着开导他：“这是你人生中最大的问题。打个比方吧。在一块一丈见方的地里种一棵大树，雨露滋润，

土壤肥沃，都只是在滋养这个树根。如果想要在树的周围栽种一些优良的谷物，上有树叶遮住阳光，下被树根盘结，缺乏营养，谷物怎能生长成熟？所以只有砍掉这棵树，一点根须也不留，才能种植优良谷物。否则，任凭你如何耕耘栽培，也只是在滋养那棵大树的根。”

◎陆澄说：“世上著述纷繁，大概也会扰乱孔孟圣学的真义吧。”

先生说：“人心天理浑然一体。圣人写书（表达人心天理），好像如实地描画肖像，只是告诉人们一个总的轮廓，使人们依据轮廓而进一步探求真知。圣人的精神气质、言谈举止，本来是不能言传的。后世许多著作，只是将圣人所画的轮廓再摹仿誊写一次，并妄自解析，添枝加叶，借以炫耀才华，与圣人的本意相去甚远。”

◎陆澄问：“圣人能应变无穷，莫非事先做过准备？”

先生说：“哪能顾及那么多？圣人的心犹如明镜，只是一个‘明’字，随时感应，遇物而照。过去所照之物在镜中已不复存在，未照到的形象不可能预先出现在镜中。后世所讲的，却是如此，因而完全违背了圣人之学。周公制订礼仪制度，让天下变得文明，都是圣人所能做到的，为什么尧、舜不全部做了，而非要等到周公来做呢？孔子修订六经，以教育万世，也是圣人所能做到的，为什么周公不先全部做了，而非要等到孔子来做呢？由此可见，圣人遇到什么样的时机，才会做什么样的事情。只怕镜子不够明亮，不怕物来了不能照。研究事物的变化，如同照镜子。但是，学习的人必须有一个‘明’的功夫。对于学习的人来说，只担心自己的心还没有明白透彻，不害怕事物变化的无穷无尽。”

陆澄说：“既然如此，程颐先生说的‘天地间万事万物的道理在其最原始的状态下就已经具备了’这句话对吗？”

先生说：“这个说法本来很好，只是太让人费解，于是就有了问

题。”

◎“义理没有一定的标准，也不能穷尽，不是一成不变。我与你的交流，不要因为稍有收获，就以为只有这些了。即使再与你讨论十年、二十年，以至五十年，也不会穷尽。”

有一天，先生又说：“即使圣如尧、舜，然而在尧、舜之上，善无穷无尽；即使恶如桀纣，然而在桀纣之下，恶也无穷无尽。如果桀纣没有死去，就不会有更恶的事了吗？如果善能穷尽，周文王为什么会‘看见了道却好像没有看见’，总是在不停地追求善呢？”

◎陆澄问：“安静时我觉得自己的想法很好，一旦碰到事情，就不是那么回事了，为什么会这样呢？”

先生说：“这是由于你只知道在安静中修养，却没有在克己上下功夫。这样的话，碰到一点什么事情，就会摇摆不定。人应该在事情上磨炼自己，才能立足沉稳，才能达到‘静亦定，动亦定’的境界。”

◎陆澄向先生请教通达仁义的功夫。

先生说：“后世儒者教导别人的时候，一涉及精细微妙之处，就说通达仁义，不应当去学，而只去讲人情事理的基本常识。如此一来，就把人情事理的学习和通达仁义一分为二了。凡是眼睛能看到的，耳朵能听到的，口中能讲的，心中能想的，都是人情事理；眼睛不能看的，耳朵不能听的，口中不能讲的，心中不能想的，就是通达仁义。比如，栽培一棵树，灌溉是人情事理，而树木昼夜生长，枝繁叶茂，就是通达仁义。人怎能预先在这方面努力呢？因此，只要是可下工夫，可以言说的，都是人情事理的学习。通达仁义包含在人情事理里。大凡圣人之说，虽精细入微，也都是人情事理。学者只需从人情事理上用功，自然可以通达仁义，不必另外去寻找通达仁义的途径。”

◎陆澄问：“怎样才能做到‘惟精’‘惟一’呢？”

先生说：“‘惟一’是‘惟精’的目的，‘惟精’是‘惟一’的功夫，并非在‘惟精’之外又有一个‘惟一’。‘精’的部首为‘米’，就以米来打比方吧。希望米纯净洁白，这便是‘惟一’的意思。如果没有舂簸筛拣这些‘惟精’的功夫，米就不可能纯净洁白。舂簸筛拣是‘惟精’的功夫，其目的也不过是为了让米纯净洁白。博学、审问、慎思、明辨、笃行，都是为了获得‘惟一’而进行的‘惟精’功夫。其他的比如，‘博文’是‘约礼’的功夫，‘格物’‘致知’是‘诚意’的功夫，‘道问学’是‘尊德性’的功夫，‘明善’是‘诚身’的功夫，除此之外，并无另外的解释。”

◎“认知是践行的开始，践行是认知的结果。圣学只有一个功夫，知、行不能分开当作两件事。”

◎“漆雕开说：‘我对做官还没有信心。’孔子听后十分满意。子路让子羔做费城的邑宰，孔子说：‘这是害了别人家的孩子啊。’曾点谈论自己的志向，得到孔子的称赞，圣人的意思其实是很清楚的。”

◎陆澄问：“宁心静气之时，可否称为《中庸》里的‘未发之中’（喜怒哀乐的情绪不表现出来，叫作中；表现出来但表现得符合礼仪，叫作和）？”

先生说：“现在人所谓的把心安静下来，只是使心气安定。在他安静的时候，也只是心气的宁静，不可妄称为‘未发之中’。”

陆澄说：“未发就是‘中’，不也就是求‘中’的功夫吗？”

先生说：“只要摒弃私欲、存养天理，就可称为功夫。静时念念不忘去摒弃私欲、存养天理，动时也念念不忘摒弃私欲、存养天理，不管是否安静。如果仅仅依靠安静下来，不仅渐渐会有喜静厌动的毛病，而且其中诸多毛病并没有解决，会潜伏积累下来，最终不能根除，遇到什

么事还会再次发生。如果以遵循天理为重，怎么会不安静？以安静为重，但不一定能遵循天理。”

◎陆澄问：“孔门弟子谈论志向，子路、冉求想从政，公西赤想主管礼乐，多多少少还有点实际用处。而曾皙所说的，似乎是玩耍之类的事，却得到孔子的赞许，这是什么意思呢？”

先生说：“子路、冉求、公西赤有点凭自己的心愿臆想，有了这种臆想，就会有所偏向，能做到这未必就能做到那。曾皙的志向比较实际，正合《中庸》中所谓的‘君子只求在现在位置上做自己应该做的事，不愿去做本分以外的事。处在夷狄的位置，就做夷狄的事。身处患难，就做患难时所应该做的事。君子无论在什么地方，都能心安理得、怡然自在。’前三个人是‘汝器也’的有用之才，而曾皙是‘君子不器’的智慧通达之人。但是前三个人各有卓越才华，不是夸夸其谈的人，所以孔子也赞扬了他们。”

◎陆澄问：“知识不见长进，怎么办？”

先生说：“学习要有一个本原，要从本原上去下功夫，就会逐渐进步。仙家用婴儿打比方，很能说明问题。婴儿在母腹中，纯是一团气，有什么知识？脱离母体后，才能啼哭，然后会笑，后来又能认识父母兄弟，逐渐能站、能走、能拿、能背，最后天下的事无所不能。这都是他的精神日益充足，筋骨日益强壮，智慧日益开发，不是从母体出胎那一天就能推究得到的。所以要有一个本原。圣人能让天地定位、万物化育，也只是从喜怒哀乐还没有生发的中和状态里修养得来的。后世儒生不明白格物的学说，看到圣人无所不晓，无所不会，就想在开始时把一切彻底推究明白，哪有这样的道理！”先生接着说：“立志用功，就好像种树。开始生根发芽，没有树干；有了树干，没有枝节；有了枝节，然

后有树叶；有了树叶，然后有花果。刚种植时，只顾栽培浇灌，不要想着枝啊，叶啊，花啊，果啊。空想有什么用？只要不忘记栽培浇灌的功夫，哪用担心没有枝叶和花果？”

◎陆澄问：“读书读不明白，如何是好？”

先生说：“读不懂的原因，往往是因为死抠文义。如此，还不如去学旧时的学问。他们看得多，解释也通。他们虽然讲得清楚明白，但终身无所得。应该在心体上下苦功夫，大凡不明白、行不通的，必须返回自身，在自己心上体会，这样就能通。四书、五经说的就是这个本心，也就是所谓的‘道心’，本心明就是道明，没有其他的。这正是为学的关键所在。”

◎“保持心空灵而不愚昧无知，众多道理存具心中，万事万物就都能显示出来了。心外并没有道理，心外没有什么万事万物。”

◎有人问：“朱熹先生说：‘人要学的，只是弄明白内心和天理而已。’这句话对不对？”

先生说：“心就是本性，本性就是道理，说一个‘与’字，未免将心和理一分而为二了。这需要学习的人善于观察发现。”

有人问：“人都有这颗心，心即理。为什么有人会行善，有人会作恶呢？”

先生说：“因为恶人的心，失去了心的本性。”

◎陆澄问：“朱熹说：‘用分析的方法来格物，可以做到极其精微而不会紊乱，然后综合这些事物的理（规则、奥秘），就可以包罗万象而没有遗漏。’这句话对吗？”

先生说：“这句话恐怕说得不够明白。这个理怎么能分析？又怎么能凑合而得？圣人说‘精一’，已经全部包括了。”

◎“自我反省是有事时的存心养性，存心养性是无事时的自我反省。”

◎陆澄曾经就陆九渊关于在人情事变上下功夫的观点请教于先生。

先生说：“除了人情事变，就没有其他的事情了。喜怒哀乐，难道不是人情吗？从视、听、言、动到富贵、贫贱、患难、生死，都是事变。事变包含在人情里，关键在于‘致中和’，‘致中和’在于‘独处时谨慎不苟’。”

◎陆澄问：“仁、义、礼、智的名称，是从已经发生的那里来的吗？”

先生说：“是的。”

一天，陆澄又问：“恻隐、羞恶、辞让、是非，都是本性的表现吗？”

先生说：“仁、义、礼、智也属于本性的表现。本性只有一个，就形体而言，称为天；就主宰而言，称为帝；就流行而言，称为命；就赋予人而言，称为性；就主宰人身而言，称为心。心的活动，遇父就为孝，遇君就为忠。以此类推，名称可以无穷无尽，但只是一个本性而已。比如，人就是这么一个人，对父亲而言为子，对儿子而言为父，以此类推，名称可以无穷无尽，但还是同一个人而已。人只要在本性上做功夫，把‘性’字认识清楚了，那么，天下万理都通了。”

◎有一天，谈论求学的功夫。先生说：“教别人求学，不可偏执一端。开始学习的时候，往往心猿意马、心神不定，所想的大多是私欲方面的事。因此，应该教他静坐，借以安定思绪。等到一定时间，心意就会渐渐安定下来。这时候假如还一味悬空守静，像槁木死灰一般，就没有什么用了。这时应该教他做省察克治的功夫。省察克治，就没间断的

时候了，好比驱除盗贼，要有一个彻底驱除的决心。无事时，将好色、贪财、慕名等私欲统统搜寻出来，一定要将病根拔去，让它永远不再复发，才算痛快。又好比猫逮鼠，眼睛盯着，耳朵听着。稍有杂念萌动，就坚决除掉，不给它喘息的机会。既不让它躲藏，也不让它逃脱，这才是真功夫。如此才能扫尽心中的私欲，达到彻底干净利落的地步，自然能做到端坐拱手了。所谓‘何思何虑’，并不是初学时的事情，但初学的时候必须思考省察克治的功夫，也就是思诚，只思考一个天理。等到天理完全纯正了，也就是‘何思何虑’了。”

◎陆澄问：“有的人夜晚害怕鬼，怎么办呢？”

先生说：“这种人，平时不肯行善积德，内心有所不满足，所以害怕。若平时的行为合乎道义，坦荡光明，又有什么可怕的？”

马子莘说：“正直的鬼不可怕，但邪恶之鬼不理睬人的善恶，所以难免有些害怕。”

先生说：“邪鬼怎能迷惑正直的人？这一怕其实是心里有邪念，心有邪念，就会被迷惑。并不是鬼迷惑了人，是人被自己的心迷惑了。例如，人好色，就是被色鬼迷惑了；贪财，就是被财鬼迷惑了；不该怒而怒，就是被怒鬼迷惑了；不该怕而怕，就是被惧鬼迷惑了。”

◎“安定是心的本体，也就是天理。动与静，只是在不同时间的不同表现而已。”

◎陆澄问《大学》《中庸》两书的异同。

先生说：“子思概括《大学》一书的大意，写了《中庸》的第一章。”

◎陆澄问：“孔子主张端正名分，先儒认为是向上告知天子，向下告知诸侯，废除辄而拥立郢。这种看法怎么样？”

先生说：“恐怕我很难赞成这种说法。一个国君在位时对我恭敬尽礼，要求我辅佐他，我却先要废除他，哪有这样的天理人情？孔子既然答应辅辄为政，一定是辄已经能够做到认真听取意见，将国家托付给孔子。孔子真诚的德行，一定感化了卫君辄，使他知道不孝敬父亲就不能做人。辄必然痛哭奔走，前去迎接父亲归国。父子之爱是人的天性。辄若能切实悔悟反省，蒯聩怎能不受感动？当蒯聩回来后，辄就把国家交给父亲治理，自己请罪。蒯聩已被儿子深深打动，又有孔子在中间诚心调解，当然也坚决不肯接受，仍然让儿子治理国政。群臣、百姓也一定要辄为国君。辄于是公布自己的罪过，请示天子，告知诸侯，一定要把国家交给父亲治理。蒯聩和群臣、百姓都赞扬辄能够悔过、践行仁孝的美德，请示天子，敬告诸侯，非要辄作他们的君主。于是，众人要求辄再当卫国的国君。辄无奈之下，用类似于后世尊立‘太上皇’的方法，带领群臣、百姓先尊奉蒯聩为太公，让他物质齐备、得到供养，然后才恢复自己的君位。这样一来，国君像个国君、大臣像个大臣、父亲像个父亲、儿子像个儿子，名正言顺，天下大治了。孔子所谓的‘正名’，或许就是这个意思吧！”

◎陆澄暂住在鸿胪寺，突然收到家信一封，说儿子病危，他心里万分忧闷到难以忍受。

先生说：“现在正是用功时刻，如果错过这个机会，平时讲学有什么用呢？人就是要在這時候磨炼自己。父亲爱儿子，感情至深，但天理也有个中和处，过分了就是私心。人们在这个时候往往认为按天理就应该烦恼，就去一味忧苦而不能自拔，于是陷入了‘有所忧患，不得其正’的境地。一般人七情六欲的表露，过分的多，不够的少，稍有过分，就不再是心的本体，必须要调整适中才可以。比如，父母双亲去

世，作儿女的恨不得一下子哭死心里才痛快呢。然而，《孝经》中说：‘不能过分悲哀而失去本性。’并非圣人要求世人抑制情感，而是天理本身自有它的分寸界限，不可超越太过。人只要明了心体，情感自然就不会增减一分一毫了。”

◎“不能说平常人‘都能保持情感没有生发时的中正状态’。因为体用同源，有什么样的体，就有什么样的用。有‘未发之中’，就有‘发而皆中节’。现今的人不能做到情感生发的时候都能符合合适的度，是因为不能全然做到没有生发时候的中正。”

◎“‘初九，潜龙勿用’，是《易经》乾卦的初爻爻辞。《易经》的卦象是初画。《易经》的变化是遇到了新爻，《易经》的占是利用卦辞和爻辞。”

◎“存养夜气是就普通人而言的。学习的人如果能够用功，那么，白天无论有事无事，都是夜气的聚合发散在起作用。圣人则不必说夜气。”

◎陆澄就《孟子》中“操存舍亡”（大意是守持就能留存，放纵就会衰亡）一章请教于先生。

先生说：“‘善心的出现没有规律，也没有方向。’虽然这是就平常人的心来说的，学习的人也应当明白心的本体正是这样。如此，操守存养的功夫才能没有缺陷。不可轻率地认为出就是亡，入就是存。如果论到本体，原本是无所谓出入的。如果论到出入，那么，人的思维活动是‘出’。但人的主宰昭然在此，哪里有一个出呢？既然没有出，哪里有一个入呢？程颐先生所谓‘心要在腔子里’的腔子，说的就是天理。虽然成天应酬，但不会越出天理，仍在腔子里面。如果越出天理，就是所谓的放，就是所谓的亡。”先生又说：“出入也只是动静而已，动静无常，

哪里又会有方向或归宿呢？”

◎王嘉秀说：“佛家以超脱生死来劝人信奉，道家以长生不老劝人信奉，他们的本意也不是要人做不好的事。追根究底，也是看到了圣人的上面那一部分，但这并不是获得最终真理的正途。今天的官员，有通过科举考试而做官的，也有通过乡里推举而做官的，也有通过家族继承而做官的。但这些终究不是做官的终极之道，所以，君子不会去追求。道家、佛家到终极点，和儒家大致上是一样的。但只有上面那一部分，遗失了下面那一部分，终究不能得到圣人的全部本意。然而上面相同的一部分，也是不能否认的。后世儒生又往往只注意到圣人下面那一部分，因而上下分裂失真，使儒学变为记诵、词章、功利、训诂之学，不免发展为异端。从事记诵、词章、功利、训诂之学的人，终身辛苦劳碌，毫无收益。看到那些佛徒道士清心寡欲、超然世外，反而感到自己有所不及了。今天学习的人不必先去排斥佛、道，而应当立志研习圣人之学。圣人的学说弄明白了，道、佛自然就消失了。否则，很可能道家、佛家的信奉者对于儒学感到不屑，却反要他们降格来信奉，不是很难吗？这是我粗浅的看法，先生您以为如何？”

先生说：“你所讲的大体正确，但说上面那一部分和下面那一部分，是由于人们的理解有偏颇。若要说到圣人大中至正的道，原本是上下贯穿，首尾相连，怎么会有上一部分和下一部分？《易经·系辞》上说的‘阴阳的交替变化就是道’，但另一方面，仁者把它叫作仁，智者把它叫作智，平民百姓处于阴阳之道却不能明白，因此，君子之道很少人知道。仁与智怎么能不称作道呢？但理解偏颇了，就会有问题。”

◎“蓍草占卜固然是《易经》，龟背占卜也是《易经》。”

◎陆澄问：“孔子认为武王没有尽善，大约孔子对武王有不满意的

地方吧。”

先生说：“对武王来说，孔子这样评价他是很合适的。”

陆澄问：“如果文王还健在，会怎么样呢？”

先生说：“文王在世时，已经拥有了三分之二的天下。如果武王讨伐商纣王时，文王还健在，那么，也许不会动用武力，这余下三分之一的天下也一定会归附文王。文王只要妥当处理与纣的关系，使纣不再纵恶就可以了。”

◎陆澄问：“孟子所说的‘持中平和而没有变通，也还是执着在一点上’，怎么理解呢？”

先生说：“持中平和只是天理，只是变易。随时变易，怎么能执持呢？一定要因时制宜。预先规定好一个规矩是很难的，就像后世儒者要将道理一一讲清楚以求没有疏漏。立定一个规则法度，这就是把握了圆融的整体。”

◎唐诩问：“立志就是要常存一个善念，需要为了善而去除恶吗？”

先生说：“善念存在时，就是天理。如果此刻的念头是善的，还用去想别的什么善吗？如果此刻的念头不是恶的，还需要去摒除什么恶吗？念头好比树的根芽，立志的人，就是永远确立这个善念罢了。孔子说：‘随便想什么做什么都不会逾越规矩（从心所欲不逾矩）。’这是志向达到了成熟时候的境界。”

◎“精神、道德、言行，常常以收敛为主，向外扩散是不得已而为之。天地、人物无不如此。”

◎陆澄问：“王通（文中子）是什么样的人？”

先生说：“王通差不多可说是‘已经具备圣人的基本条件，只是在某些方面还有些逊色’的人，可惜英年早逝。”

又问：“为什么他却有仿造经书的过失呢？”

先生说：“仿造经书也不能全盘否定。”

陆澄继续请教。先生沉思了很久，才说：“我更加觉得是‘良工心独苦’。”

◎“许鲁斋关于儒者以谋生为先的说法，贻误了很多。”

◎陆澄向先生请教道家所谓的元气、元神、元精指的是什么。

先生说：“三者是一个意思。流行就是气，凝聚就是精，妙用就是神。”

◎“喜怒哀乐的本体原为中和。自己一旦有别的想法，稍有过分或不及，便是私欲的表现。”

◎陆澄问：“《论语》里讲孔子‘当天如果哭过就不再歌’，怎么理解呢？”

先生说：“圣人的心体，自然如此。”

◎先生说：“摒弃私欲务必彻底干净，一丝一毫都不存留。有一点私欲存在，就会有很多的恶接踵而来。”

◎陆澄问：“先生觉得朱熹弟子蔡元定写的《律吕新书》怎么样？”

先生说：“学习的人应当致力于正业，不然把音乐律数算得再熟也没有多大用处。心中必须有礼乐的根本方才可以。就像这本书上说的，常用乐管来观察节气的变化，但是到了冬至，管灰的飞动或许先后有短暂的差别，又怎么知道哪个是冬至正点？必须自己心中先明白冬至的时刻才行。这里就有点说不通。所以，学习的人必须先从礼乐的根本上下功夫。”

◎徐爱说：“心犹如镜子。圣人的心像明亮的镜子，平常人的心像昏暗的镜子。近世的格物之说，好比用镜照物，只在照上用功，却不明

白如果镜子昏暗的话，怎么能照得清楚？先生的格物，就像打磨镜子使它明亮，是在打磨上下功夫，镜子明亮之后，就不会耽误照物。”

◎陆澄向先生请教道的精粗问题。

先生说：“道本身并无精粗，人们对道的认识有精粗之别。好比这间房子，你刚刚进来，只看得到一个大致轮廓。你待得久了，房柱、墙壁等，一一都能看得清楚明白。时间更长一点，房柱上的花纹也历历在目了，但你一直就在同一间房子里。”

◎先生说：“各位最近见面时，很少提出疑问了，为什么呢？人不用功，都自以为已经知道怎样做学问了，只需按照惯例按部就班就可以了，却不知道私欲一天天积累，像地上的灰尘，一天不打扫就会又多一层。踏实用功，就能了解道的永无止境，越探究越深入，一定要达到精细纯洁，没有一丝一毫不透彻的境界才行。”

◎陆澄问：“《大学》中说，完全认知了以后才能谈到诚意。还没有完全明白天理和人欲是怎么回事，如何能在克己上下功夫呢？”

先生说：“人若踏实践行不断用功，那么心中对于天理精深微妙的认识，就能够越来越深入细致，对于私欲的细小隐微的认识，也能越来越深入细致。如果不在克己上下功夫，成天说些空话，那么，终究不能看到天理，也不能看到私欲。这好像人们走路，走一段路，才认识一段路，走到歧路口，不知道怎么走时就向人问路，问到了又走，才能慢慢到达目的地。现在的人，对已知的天理不肯存养，对已知的私欲不肯摒弃，却在发愁不能知道所有的事情，只讲空话，有什么好处呢？等到自己内心私欲摒除尽，再发愁不能完全知道所有的事，也为时不晚。”

◎陆澄问：“道就是一，古人论道，见解常常不同，求道是否也有什么要领可言？”

先生说：“道没有具体的方向和形体，不可执着。拘泥于文义上求道，离道就越远。现在的人说到天，其实又何曾见过天？认为日、月、风、雷是天，是不对的；说人、物、草、木不是天，也是不对的。道就是天。如果能认识到这一点，那什么都是道。人只是凭据自己的一隅之见，认为道只是如何如何，所以道才有所不同。如果明白要向心里探寻，认识了自己的本心，那么，无时无处不是这个道。自古到今，无始无终，又有什么异同呢？心即道，道即天。明白了心就是明白了道、明白了天。”先生又说：“各位若想确切看见这个道，务必从自己心中体会认识，不要到心外去寻求就可以了。”

◎陆澄问：“事物的名称、实物、仪则、数目，需要先行研究吗？”

先生说：“人只要能成就自己的心体，那么已经包含这些了。倘若心体存养已达到‘未发之中’，自然就能‘发而中节之和’，也就是说，做什么都没有问题。如果没有成就自己的心体，即使事先研究了世上许多名物度数，也与自己的本心毫不相干，只是一时的装饰，没有什么用处。当然，也并不是说完全不管名物度数，只是要‘知道所做事物的先后顺序，就接近道了’。”

先生接着说：“人要根据自己的才能成就自己，才是他所能做的事。例如乐官夔精通音乐，后稷弃擅长种植，这是他们的资质天性造成的。成就一个人，也只是要他心体纯粹，完全合乎天理。运用事物的时候，都是从天理上生发出来的，然后才可以称‘才’。达到纯天理的境界，才能‘不器’（才能不局限于某一个方面）。就是让羲和稷交换角色，夔种谷，稷作乐，也是可以的。”

先生又说：“《中庸》中说身处富贵，就做富贵时该做的事。身陷患难，就做患难时该做的事。都是‘不器’（不局限于某一方面以及不拘

泥于形式教条）。这只有心体修养得纯正的人才能做到。”

◎有一次，先生坐在池塘边，刚好身旁有一口井，就随口拿它来比喻学问：“挖一个面积很大但没有源泉的池塘，还不如挖一口面积很小但水源不断的小水井，这样才能生机无限。”

◎陆澄问：“世道日渐衰微，远古时的清明气象如何能再出现呢？”

先生说：“一天就是一元（十二万九千六百年）。清晨起来，还没有与事物接触，这时心中的清明景象，好像是在伏羲时代遨游一样。”

◎陆澄问：“心要追求外物，该怎么办？”

先生说：“君主庄严临朝，六卿各司其职，天下一一定大治。人心统领五官，也要这样。如今眼睛要看时，心就去追求色相；耳朵要听时，心就去追求声音。就像君主挑选官员，就亲自到吏部；要调遣军队，就亲自去坐在兵部。这样难道不是有失君主的身分吗？六卿也不能尽到他们的职责。”

◎“善念萌生时，要意识到并加以扩充。恶念萌生时，要意识到并加以遏制。意识到、扩充、遏制，都是意志、志向，是天赋的智慧。圣人只有这些意志，学习的人应当存养这些意志。”

◎陆澄问：“好色、贪财、慕名等心，当然是私欲，但像那些闲思杂念，为什么也称私欲呢？”

先生说：“闲思杂念，到底是从好色、贪财、慕名这些病根上滋生的，自己寻求这些根源就能发现。例如，你心中绝对没有做贼的念头，为什么呢？因为你根本就没有这种心思，你如果对色、财、名、利等的心思，都像不做贼的心一样，都铲除干净了，完完全全只是心之本体，哪来闲思杂念？这就是‘寂然不动’，就是‘未发之中’，便是‘廓然大公’，自然‘感而遂通’，自然能够‘发而中节’，也自然能够‘物来顺应’。”

◎陆澄向先生请教孟子说的“志至气次”的问题。

先生说：“这是‘心志所达到的地方，气节也跟着到达’的意思，并非‘心志是极致，气节次之’的意思。坚持自己的心志，存养气节就在其中了。不让气节出现问题，也就是坚持自己的心志。孟子为了纠正告子的偏颇，才这样兼顾着解释。”

◎有人问：“先儒说：‘圣人论道，一定是自我降低而迎合大众。贤人的言论，一定是自我勉励而向更高看齐。’这句话对吗？”

先生说：“不对。这样就虚伪做作了。圣人犹如天，你到哪里圣人就在哪里。日月星辰之上，是天，三界九泉之下，也是天。天什么时候为了迎合大众而自我降低了呢？这就是孟子所说的大而化之。贤人如同高山，仅仅保持着它的高度罢了。然而，百仞之高不能再拉长到千仞，千仞之高不能再拉长到万仞。所以，贤人也未曾自我勉励，企求达到圣人的高度。一定要向着圣人的高度看齐，就有点虚伪了。”

◎陆澄问：“程颐先生曾说过‘不应该在喜怒哀乐还没有发生之前追求中和的境界’，李延平先生则教导学生要注意没有发生之前的状态，他们二人谁说得对呢？”

先生说：“都对。程颐先生担心学生在没有发生之前寻求一个中和境界，把中和当作一件东西看待，就像我曾经说的把气节坚定当作中和看待，因此教导大家只在涵养省察上用功。李延平先生担心学生找不到下手处，因此教育学生时时刻刻寻求没有发生之前的景象，让人看到的、听到的都是没有发生之前的景象，也就是《中庸》上讲的‘戒慎不睹，恐惧不闻’（在别人看不到的地方也自律谨慎，在别人听不到的地方也唯恐有失）。这些全是古人为教导人而不得已说的话。”

◎陆澄问：“喜怒哀乐的中和，总体来说，普通人不可能全部具

有。比如，碰到一件小事该有所喜或怒，虽然平时并没有喜怒之心，但遇到事情的时候，也能做到不过分，达到平和。这也能称作中和吗？”

先生说：“就一时一事而言，也可以称为中和，但不能说达到了大本、达道的境界。人性本善，中和是人人生来就有的，怎么能说没有？然而，常人之心往往昏暗而被蒙蔽，他的本体虽然时刻显现，但终究一会儿明亮了一会儿又熄灭了，不是心的整体作用。无所不中（什么时候都不偏不倚），然后才能称为大本；无所不和（什么时候都和谐），然后才能称为达道。唯有天下的至诚，才能确立天下最大的根本。”

陆澄说：“我还没有完全理解‘中’的意思。”

先生说：“这必须要从本心上去领悟，不是语言所能表达的。中就是天理。”

陆澄说：“什么是天理？”

先生说：“摒除一己的私欲，就可以看到天理了。”

陆澄问：“天理为什么称为中？”

先生说：“不偏不倚。”

陆澄问：“不偏不倚，是什么样的状态？”

先生说：“就好像明镜，通体透明彻亮，没有丝毫尘埃沾染。”

陆澄说：“有所偏倚，就是有所污染，比如在好色、贪利、慕名等事情上，可以看得出偏倚。但如果心里的情绪并没有萌发，美色、名位、利益都没有显现，又怎么知道有所偏倚呢？”

先生说：“虽没有显现，但平日里好色、贪利、慕名之心并非没有。既然不是没有，就是有，既然是有，就不能说无所偏倚。好比某人患了疟疾，虽然有时不犯病，但病根没有拔除，也就不能说他是健康之人。必须把平时的好色、贪利、慕名之私欲统统清理干净，不得有丝毫

遗留，使这颗心彻底纯洁空明，完全是天理，才可以叫作‘喜怒哀乐未发之中’，这才是天下最大的根本。”

◎陆澄问：“‘颜回去世后，孔门的学说就衰亡了。’这句话让我很困惑。”

先生说：“掌握孔子学说最全面的，就是颜回，这从他的感叹中可以看出，《论语·子罕》篇里，记载颜回有一次‘喟然叹曰’：‘夫子很耐心地由浅入深教育学生，用文化知识让他们变得广博，用礼仪规矩让他们变得高雅。’是了悟透彻后才会如此说。‘博文’‘约礼’为什么就是善于教导别人呢？我们求学的人都应该细细思考。道之全体，即使是圣人，也很难对人解释清楚，必须要靠我们自己去领悟、去验证。颜回说的‘虽然想跟随着学些，但并无章法可循’（虽欲从之，末由也已），也就是文王‘望道未见’之意。看见了道却像没有看见，才是真正的看见。颜回去世后，孔子圣学的正宗，就不能完全流传下来了。”

◎陆澄问：“身之主宰是心，心的灵明为知，知的发动是意，意的对象是物。是这样吗？”

先生说：“这样说也对。”

◎“只要时常存养本心，就是学习。过去和将来的事，想了有什么用呢？想多了就会失去本心。”

◎“如果一个人说话颠三倒四，那么，他的本心一定缺乏足够的存养。”

◎薛侃向先生请教，孟子的“不动心”和告子的“不动心”区别在哪里。

先生说：“告子是死死抓着这颗心，强制它纹丝不动；孟子则是逐步累积道义，到一定程度，心就自然不动了。”

先生又说：“心的本体，原本都是不动的。心的本体就是天性，天性就是天理。天性原本不动，天理原本不动。积聚道义（集义），就是恢复心的本体。”

◎“心中万物自然显现（万象森然），就是达到了了然无我（冲漠无朕）’。达到了了然无我，心中就会万物自然显现。‘冲漠无朕’，就是‘一’之父；‘万象森然’，是‘精’之母。‘一’中含‘精’，‘精’中含‘一’。”

◎“心外无物。比如，我心里有孝敬父母的念头，那么，孝敬父母就是‘物’。”

◎先生说：“我觉得现在很多修习格物之学的人，大多还停留在言论上。那些一向喜欢高谈阔论的人，又怎么能不这样呢？天理私欲，精妙细微之处，必须时时用力省察克治，才能一天天有所发现。此刻说话的时候，虽然是在探讨天理，但不知道心里倏忽之间，已经滋生了多少私欲。私欲不知不觉就萌发，即使能够不断用力省察，还是不易发现，更何况只是高谈阔论，怎么能全部觉知呢？现今的有些人，只顾谈论天理，却把天理放在一边不去遵循，谈论私欲，却把私欲放在一旁不去清除，这怎么叫格物致知之学呢？后世的学问，即使到了极致，也只能做一个‘偶尔合乎道义’的功夫而已。”

◎陆澄向先生请教格物。

先生说：“格，就是正。纠正那些不正的，使它们归于正道。”

陆澄问：“‘知止’就是知道至善只存在我心中，原本不在心外，然后安定志向。”

先生说：“是这样的。”

陆澄又问：“格物，是要在动处，也就是不安定的时候用功吗？”

先生说：“格物不分动静，静也是在运行着的事物。孟子说‘必有事

焉’（一定要做积聚道义、存养气节的事），意思是动也罢静也罢，都有事。”

◎“功夫的难处，都在格物致知上。这就是是否诚心诚意的事。意诚，心也自然端正，身也自然有所修养。然而，端正内心、修养自身的功夫，也各有不同的用力处。修身是在情绪已经发生的时候，正心是在情绪还没有发生的时候。心正，就是所谓的中；身修，就是所谓的和。”

◎“从‘格物致知’到‘平天下’，只是一个‘明明德’（弘扬光明的德行），‘亲民’也是‘明德’的事。‘明德’，光明的德行，就是自己心中的德行，也就是仁。‘仁者，以天地万物为一体’，如果有一物失去了，不在其中，就是我的仁还有不完善之处。”

◎“只说‘明明德’，不说‘亲民’（教化养育百姓），就像老子、佛家的学说了。”

◎“至善，就是性。性本来没有丝毫的恶，因此称至善。止至善，就是恢复性的本来面目而已。”

◎陆澄问：“如果知道至善就是我们的本性，天性都在我们心中，我们的心就是至善存留的地方。那么，我们就不会像从前那样急着向外求取，心志也就安定了。心志安定了，就不会受到干扰，人就安静了。安静而不妄动就是安宁。安宁了，就能专心致志在至善处。千思万想，非要去寻求这个至善，这样就能透过思虑而到达至善。这样讲对不对呢？”

先生说：“大体是这样的。”

◎有人问：“程颢先生说‘仁者以天地万物为一体’，那为什么墨子的兼爱，并不能称为仁呢？”

先生说：“这个不太容易一下子讲清楚。还得靠自己体会领悟才能明白。仁是自然造化生生不息的天理，虽然它遍布宇宙，无处不存，但其流行发生却是一步一步的，所以它才生生不息。比如，冬至时，一阳开始产生，一定是先开始了一阳，六阳才会慢慢出现。如果没有一阳的产生，哪里来的六阳呢？阴也是如此。正由于有一个渐渐的发展，所以就一定有一个发端处。正因为有个发端处，所以才能生长、变化、积累。正因为能生长，所以才会生生不息。好比一棵树，树苗发芽就是树的生长发端处。抽芽后，长出树干，有树干后再长出枝叶，然后生生不息。如果没有树芽，怎么会有主干和枝叶？能抽芽，地下一定有根在，有根才能生长，没有根，就会枯死。没有树根，从哪里抽芽？父子、兄弟之爱，就是人心情感的发端处，如同树的芽。从这个发端处开始仁民爱物，就如长出了树干和枝叶。墨子的兼爱没有什么区别，把自己的父子、兄弟与陌生人同等看待，这自然就没有了发端处。不抽芽，便知道它没有根，就不能生生不息，怎么能称作仁呢？孝悌之心是仁的根本，仁理就是从孝悌之心中生发出来的。”

◎陆澄问：“李延平先生说：‘合理就没有了私心。’合于理与无私心，如何区别？”

先生说：“人心就是天理。没有私心，就是合乎天理。不合乎天理，就是存有私心。如果把人心和天理分开来分析，好像不太恰当。”

陆澄又问：“佛家对于世间一切情欲私心，都不执着，好像没有了私心。但是，在社会层面，抛弃了对于家庭的责任，好像也是不太合乎天理。”

先生说：“其实只是一件事，不过是为了要成就他自己的一个私心而已。”

估日录

薛侃录

〔薛侃，字尚谦，广东揭阳人，明正德年间进士，以孝子出名，是王阳明学说在岭南传播的推动者。〕

◎薛侃问：“持守志向，就像心痛一样，一心只在痛的感觉上，哪里有心思说闲话、管闲事！”

先生说：“初学时这样下功夫也很好，但必须要明白孟子说的‘出入无时，莫知其乡’（这里孟子讲的是人心随时都在跳跃不已、进进出出，不知道自己的本原在哪里）。了解了心的运作，所用功夫才有着落。如果只是死守志向，大概在功夫上又会发生问题。”

◎薛侃问：“只重视德行的涵养而忽略了学问上的研究，把私欲当作天理，怎么办呢？”

先生说：“人应当明白学习之道。学问的深究，也是修养本性。不去深究学问，还是因为修养本性的心志不够真切。”

陆侃问：“怎么样才是明白了学习之道？”

先生说：“你先说说为什么要学习？学习什么？”

薛侃说：“曾经听您说，学是学习存养天理。心的本体就是天理，体会认知天理，只要自己心里达到没有私意的境地。”

先生说：“这样的话，只要摒除私意就够了，何愁天理和人欲不能分辨？”

薛侃说：“正是担心这些私意认不清晰。”

先生说：“终究还是志向不真切的问题。志向真切，看到的、听到的，都在这里了，哪有认不清的道理？‘分辨是非的能力，人人都有’，

不需要向外界寻求，探究学习也只是体会自己心中所见，不必再去心外寻找另外的见识。”

◎先生问在座的朋友：“近来求学的功夫怎么样？”

一位朋友用“虚明”来形容。

先生说：“这是说表面景象。”

一位朋友讲述了过去和现在的异同。

先生说：“这是说效果。”

两位朋友都茫然不解，向先生请教。

先生说：“我们今天用功，就是要使为善的心真切。这颗为善的心真切，见到了善，就会向着善而去，有了过错，就会改正，这才是真切的功夫。这样，私欲就日益减少，天理就日益光明。如果只在那里寻求表面景象，讲功用效果，反而助长了向外寻求的弊端，不是真切的求学功夫了。”

◎朋友们在一起看书，常常批评、议论朱熹先生。

先生说：“故意吹毛求疵，就不好了。我的看法和朱熹先生常常不同，主要是学问的入门下手处有毫厘千里之别，不能不分辨清楚。然而，我的心和朱熹先生的心，哪有什么不同呢？比如，朱熹先生其他很多文义解释得清晰精确的地方，我又怎能改动一个字呢？”

◎蔡希渊问：“通过学习可以成为圣贤，但是，伯夷、伊尹和孔子相比，在才力上终究有所不足，却同样被称为圣人，为什么呢？”

先生说：“圣人之所以为圣人，只因他们的心纯为天理而不夹杂丝毫私欲，犹如精金之所以为精金，只因它的成色充足而没有掺杂铜、铅等。人到了有纯粹天理的境界时才成为圣人，金子有足够的成色才成为精金。然而，圣人的才力也有大小之分，有如金的分量有轻重。尧、舜

如同万镒重的金，文王、孔子如同九千镒重的金，禹、汤、武王如同七八千镒重的金，伯夷、伊尹如同四五千镒重的金。才力各不相同，但纯为天理的心相同，都可称为圣人。仿佛金的分量不同，而只要在成色上相同，都可称为精金。把五千镒放入万镒之中，成色是一致的。把伯夷、伊尹和尧、孔子放在一起，他们内心都一样纯为天理。之所以为精金，在于成色充足，而不在分量的轻重。之所以为圣人，在于合乎天理，而不在于才力大小。因此，平常之人只要肯学，使自己的心纯为天理，同样可成为圣人。比如一两精金，和万镒之金对比，分量的确相差很远，但就成色足而言，则是毫不逊色。‘人人都可以成为尧、舜’，根据的正是这一点。我们普通人向圣人学习，不过是去掉私欲而存养天理罢了。好比炼金求成色充足，金的成色相差不大，锻炼的功夫可节省许多，容易成为精金。成色越差，锻炼越难。人的气质有清纯浊杂之分，有平常人之上、平常人之下之别。对于道来说，有人生来就知道天下通行的大道，从容安然地实现天下的大道；有些人是靠后天的学习努力，不断地提高自己，最终能悟出有利于自己的行为方式。资质低下的人，必须是别人用一分力，自己用百分力，别人用十分力，自己用千分力，最后所取得的成就是相同的。

“后世的人不理解圣人的根本在于合乎天理，而只努力在知识、才能上力求作圣人，以为圣人无所不知，无所不会，只需把圣人的许多知识才能一一学会就可以了。因此，他们不从天理上下功夫，白白耗费精力，从书本上钻研，从名物上考究，从形式上摹仿。这样，知识越渊博而私欲越滋长，才能越高而天理越被遮蔽，正如同看见别人有万镒的精金，不去从成色上锻炼自己的金子，却妄想分量上赶超别人的万镒，把锡、铅、铜、铁都夹杂进去，分量是增加了，但成色却降低了，炼到

最后，不再有金子了。”

这时，徐爱在一旁说道：“先生这个比喻，足以打破现在儒生混乱的困惑，对于后学者大有帮助。”

先生又说：“我们努力成长，只求每天有所减少，不求每天有所增加。减少一分私欲，就又恢复了一分天理，这样，多么轻快洒脱，多么简捷便易啊！”

◎杨士德问：“格物之说，诚如先生所教诲的，简单明了，人人皆懂。朱熹先生聪明绝世，而对格物的阐释反而不太清楚，这是怎么回事？”

先生说：“朱熹先生的精神气魄宏伟，早年他下定决心要继往开来，因而，他一直在考索和著述上苦下功夫。如果先契合自己进行修养，自然没有时间顾及。等到德行隆盛的时候，果然忧虑大道不行于世。就像孔子，退而修订六经，删繁从简，以开导启发后来者，大概无需多少考证。朱熹先生早年就写了不少书，到了晚年却后悔，认为是下了颠倒的功夫。”

杨士德说：“朱熹先生晚年很后悔，说了诸如‘向来定本之悟’，‘虽读得书，何益于吾事’，‘此与守书籍，泥言语，全无交涉’这些话，表明他这时才发现从前的功夫不对头，才去契合自己进行修养。”

先生说：“是的。这正是人们不及朱熹先生的地方。他具有很大的能量，一悔悟就改正。可惜的是，不久之后他就去世了，许多错误还来不及改正。”

◎薛侃在院子里除草的时候，顺便问：“天地之间，为什么善难以培养，恶难以铲除？”

先生说：“既没有培养过，也没有铲除过。”过了不久，先生又

说：“从培养和铲除的角度看待善恶，只是从外在形式上着眼，就会不正确。”

薛侃不太明白。

先生说：“天地万物，自然而然，就像花草一般，哪有什么善恶之别？你想赏花，就以花为善，以草为恶；而想要利用草，又以草为善了。这些善恶都是由人心的好恶而产生的，所以从外在形式上着眼善恶是不恰当的。”

薛侃问：“那不是无善无恶了？”

先生说：“无善无恶是因为天理本来寂静，有善有恶是因为情绪随时变幻。不为情绪的变化所动，就是无善无恶，可以称为至善了。”

薛侃问：“佛家也主张无善无恶，和您说的有什么区别呢？”

先生说：“佛家着眼于无善无恶，就一切都不管，不能够治理天下。圣人的无善无恶，只是不要从私欲出发而刻意生发善恶，不为情绪所动，却遵循先王之道，达到了极致，就自然能依循天理，就能‘裁成天地之道，辅相天地之宜’了。”

薛侃说：“草既然不是恶的，那么，它也就不应该被拔除了。”

先生说：“你这样说，又是佛、老的主张了。如果草对你有所妨碍，为什么不拔除呢？”

薛侃说：“这样就又在有意为善、有意为恶了。”

先生说：“不刻意喜欢或厌恶，并不是说完全没有了好恶，如果完全没有了好恶，就是一个没有知觉的人了。所谓不刻意去做，只是说好恶都要依循天理，不要再去增添什么意思。这样的话，就好像没有什么好恶了。”

薛侃问：“除草的时候，怎么样全凭天理而没有别的意思呢？”

先生说：“草有所妨碍，应该拔除，就要拔除。有时虽没有拔除干净，也不要放在心上。如果在意的话，就会成为心体上的负累，就会为情绪所左右。”

薛侃说：“如此说来，善恶全然和物没有关系了？”

先生说：“善恶自在你心中，遵循天理即为善，为情绪所动即为恶。”

薛侃说：“物的本身是没有善恶的。”

先生说：“心的运作生发善恶，物本身并没有善恶。世上的儒者很多不懂这一点，于是就终日向外追求，舍心逐物，把‘格物’之学认错了。成天向外寻求，结果只是成就了一个‘义袭而取’（只是偶然合乎天理而有所获），一辈子的行为还是没有着落，对于自己的习气还是没有察觉。”

薛侃问：“‘喜欢美好的色相，厌恶难闻的气味’，这句话又该如何理解呢？”

先生说：“这正是自始至终遵循了天理，天理本当如此，天理本无私意喜欢什么、厌恶什么。”

薛侃说：“喜欢美好的色相，厌恶难闻的气味，难道不是有个意思在起作用吗？”

先生说：“这是诚意，而非私意。诚意只是遵循天理。虽然遵循天理，也不能再添加一分私意。因此，有一丝忿恨与欢乐，心就不能中正。大公无私，才是心的本体。明白这些，就能明白‘未发之中’（情绪念头没有生发时的中正状态）。”

伯生说：“先生讲‘草有所妨碍，就应当拔除’，为什么又是从外在形式上起念呢？”

先生说：“这需要你自己用心去好好体会。你要除草，是安的什么样的心？周茂叔不除窗前之草，他安的又是怎样的心？”

◎先生对求学的人说：“做学问必须有个根本的宗旨，下功夫才有落着；即使做不到从不间断，也可以像船有舵一样，一提就能找到正确的方向。否则，虽然是做学问，但也只是‘义袭而取’（只是偶然合乎天理而有所获），日常的行为还是没有方向，对于自己的习气没有省察，活着就始终到不了最根本的大道。”先生又说：“有了根本的宗旨，横说直讲，不管怎么说都对。如果这个明白，到那个又不明白了，就说明你还没有真正掌握到最根本的宗旨。”

◎有人说：“如果求学要考虑父母，就免不了有科举之累。”

先生说：“为了父母而参加科举考试而妨碍了自己真正的学习，那么，为了侍奉父母而种田，也妨碍学习吗？程颐先生认为‘惟患夺志’（最担心失去了志向），学习并不怕科举之累，最怕的是为学的志向不够真切。”

◎欧阳德问：“平时意念很忙乱，有事时候忙乱很正常，但没有事时也忙乱，是怎么回事呢？”

先生说：“天地间的万物变化，没有瞬息停止过。但有了一个主宰，就能不先不后，不急不缓，即使千变万化，主宰是一成不变的，人是有了这个主宰才产生的。如果主宰安定，如同天地运行一样，虽永无停息，但即使时刻千变万化，也能从容自在。这就是所谓的‘天君泰然，百体从令’（如果我们的内心安定自在，那么，一切都随着这颗心井然有序）。如果没有主宰，就只看到‘气’在四处奔流，怎么会不忙呢？”

◎先生说：“为学最大的弊病就是追逐名声。”

薛侃说：“去年我自己觉得这个好名的毛病已经减轻许多，但最近仔细省察，才发现这个毛病并未彻底去除。我们自己求学问道难道需要外人来评判吗？只要听到赞扬就高兴，听到批评就郁闷，就是好名的毛病在发作。”

先生说：“说得很对。名与实相对。务实的心重一分，求名的心就轻一分。如果全是务实的心，就没有一丝求名的心。如果务实的心犹如饥而求食，渴而求饮，哪还有心思追逐名声？”先生又说：“‘疾没世而名不称’（到去世的时候名声还没有被世人称述），‘称’字读去声，亦即‘声闻过情，君子耻之’（名声超过了实际，君子感到可耻）的意思。实与名不相符，活着尚可弥补，死了就来不及了。孔子认为‘四十五十而无闻’，是指四十五十了没有明白人生的究竟，并不是说四十五十了还没有名声。孔子说：‘是闻也，非达也。’意思是有名望和通达是两件事。他怎么会以有没有名声来看待别人呢？”

◎薛侃经常悔悟反省。

先生说：“悔悟是去病良药，但贵在改正。如果把悔恨留在心里，那又是因药而生病了。”

◎德章说：“先生曾经用精金来比喻圣人，用分量的轻重比喻圣人才力的大小，用锻炼比喻学者的功夫，这个比喻很深刻。只是先生您说尧舜是万镒，孔子是九千镒，我还是觉得有疑惑。”

先生说：“你这又是从外在形式上起的念头，所以就会替圣人争分量轻重。如果不是从外在形式上着眼，那么，尧、舜万镒不为多，孔子九千镒不为少。尧、舜的万镒和孔子的九千镒，其实质都是一样的。之所以称为圣，只看精一（质地），不看数量多少。只要心里同样纯为天理，便同样可称之为圣。至于力量气魄，又怎么会完全相同呢？后世儒

者只在分量上比较，所以陷入功利的泥潭中。如果摆脱比较分量的分别心，各人都在自己的力量精神上尽力而为，只在此心纯粹天理上下功夫，就能人人自我满足，个个圆满成就，大的成就大的，小的成就小的，不必外求，一切都在自心具备完满。这就是实实在在、明善诚身的事。后世儒者不理解圣学，不懂得从自心的良知良能上体认扩充，却还要想去知道自己不知道的，想去把握自己不能把握的，一味好高骛远，不知道自己是桀、纣的心，却动不动要做尧、舜的功业，怎么行得通呢？终年劳碌奔波，直至老死，也不知到底成就了什么，真是可悲啊！”

◎薛侃问：“先儒说静是心的本体，动是心的作用，这样讲是否正确呢？”

先生说：“心的本体和作用不能用动和静来区分。动、静是时间性的。就本体而言，作用在本体；就作用而言，本体在作用。这就是所谓的‘体用一源’。假如静的时候可以见到心的本体，动的时候可以见到心的作用，那么，就没有什么问题。”

◎薛侃问：“最聪明的人和最愚笨的人，为何不可改变？”

先生说：“不是不可改变，而是不肯改变。”

◎薛侃向先生请教“子夏门人问交”一章的内容。

先生说：“子夏说的是小孩子之间的交往，子张说的是成年人之间的交往，如果能够好好地分析利用，也都是正确的。”

◎子仁问：“‘学而时习之，不亦说（悦）乎？’先儒说，学是效法先觉者的行为，这样说正确吗？”

先生说：“学，是学习摒弃私欲、存养天理。如果摒弃私欲、存养天理，就自然会求正于先觉，考求于古训，就自然会下很多问辨、思

索、存养、省察、克治的功夫。这些不过是要除去内心的私欲、存养内心的天理罢了。至于说到‘效仿先觉者的所作所为’，不过是学习中的一件事，好像是专门向外求取了。‘时习’好像‘坐如尸’，不是专门练习端坐，是在端坐时修习这颗心。‘立如斋’，不是专门练习站立，是在站立时修习这颗心。‘说’是‘理义之说我心’（天理仁义愉悦我的心）的‘说’。人心原本就欢喜义理，好比眼睛因美色而喜欢，耳朵因音乐而喜欢。只是由于私欲的蒙蔽所连累，人心才有不悦。如果私欲一天天减少，那么，理义就能一天天滋润身心，人心又怎能不愉悦呢？”

◎国英问：“曾参的‘吾日三省吾身’的功夫虽然真切，大概还不理解‘一以贯之’的功夫。”

先生说：“孔子看到曾子没有掌握用功的根本，才告诉他一以贯之的道理。学习的人如果真能在忠、恕上下功夫，难道不就是做到一贯了吗？‘一’如同树的根，‘贯’如同树的枝叶。没有种根，哪有枝叶？本体和作用出自同一个源头，本体还没有确立，作用又从哪来呢？朱熹说‘曾子在作用方面，已经根据具体事物精细明察，尽力而行，但没有明白根本的本体’，大概还没有说完全。”

◎黄诚甫就《论语》中“汝与回也孰愈”一章请教于先生。

先生说：“子贡博学而识，在见闻上下功夫，颜回是在心地上下功夫。所以，孔子用这个问题来启发子贡。但是，子贡的回答只停留在知识见闻上，因此孔子感到可惜，并非赞扬他。”

◎“颜回不迁怒于人，不犯同样的错误，也只有喜怒哀乐不形于色的人才能做到这样吧。”

◎先生说：“种树的人必须培养树根，修德的人必须修养心性。要想树木长高，开始时就一定要剪掉多余的枝条。要想德行盛隆，开始学

习的时候一定要放弃自己的业余爱好，比如喜爱诗文，精神就会逐渐倾注在诗文上。其他很多爱好都是如此，耗费我们的时间和精力。”

先生又说：“我在这里讲学，讲的是无中生有的功夫。各位能相信的，只有立志。学习的人有一心为善的志向，犹如树的种子，只要不刻意助长它，也不轻易忘记它，保持自然而然，一直栽培下去，就会日夜生长，生机日益完备，枝叶日益茂盛。树刚长出来时，有了分枝，应该剪掉，然后树干才能长大。初学时也是如此。所以，立志最可贵的是‘专一’。”

◎有一次谈到先生的弟子，某个弟子是在涵养内心上用功，某个弟子是在知识见闻上用功。

先生说：“专注在涵养内心上用功，每天能发现自己的不足；专注在知识见闻上用功，每天都会觉得自己懂的越来越多。每天能看见自己有所不足的，就能懂的越来越多；每天觉得自己懂的越来越多的人，就会越来越有所不足。”

◎梁日孚问：“居敬和穷理是两码事，而先生却认为是一码事，为什么呢？”

先生说：“天地间只有这一件事，怎么会有两件事呢？至于说到事物的千差万别，礼仪三百、威仪三千，又何止两件？你不妨先说一下什么是居敬？什么是穷理？”

梁日孚说：“居敬就是持身恭敬，是存养的功夫，穷理就是穷尽事物的天理。”

先生问：“存养什么？”

梁日孚说：“存养自己心中的天理。”

先生说：“这样也就是穷尽事物之理了。”

又说：“再说说怎样穷尽事物之理？”

梁日孚说：“比如，侍奉父母就要穷尽孝的理，事君就要穷尽忠的理。”

先生说：“忠和孝的理，是在国君、父母身上，还是在自己心上？如果在自己心中，那就要穷尽自己这颗心的天理了。姑且先谈谈什么是敬？”

梁日孚说：“敬，就是主一。”

先生问：“怎样才算是主一？”

梁日孚说：“比如，读书就一心专注在读书上，做事就一心专注在做事上。”

先生说：“这样一来，饮酒就一心专注在饮酒上，好色就一心专注在好色上。这是追逐外物，怎么能称为居敬功夫呢？”

梁日孚向先生请教。

先生说：“一就是天理，主一就是一心在天理上。如果只懂得主一，不明白它就是理，那么，有事时就是追逐外物，无事时就是凭空臆想。只有不管有事无事都一心在天理上下功夫，如此居敬也就是穷理。就穷理的专一而言，即为居敬；就居敬的精密而言，即为穷理。并非居敬后，又有一个心去穷理，穷理时，又有一个心去居敬。名称虽然不同，功夫只有一个，正如《易经》中讲‘敬以直内，义以方外’（以敬畏来矫正内在的心志，以仁义来规范外在的行为），敬畏就是无事时的仁义，仁义就是有事时的敬畏。虽然是两句话，说的却是一回事。又如孔子说‘修己以敬’（修养自己来保持恭敬的态度），就不需要再说仁义了；孟子说‘集义’（持续不断地做事合乎仁义），不需要再说恭敬了。领悟了这些之后，不管怎么说，要做的功夫总是一样的。如果局限于文

句，不了解根本，只会支离破碎，功夫就没有着落的地方。”

梁日孚问：“为什么说穷理就是尽性呢？”

先生说：“心的本体其实就是所谓的天性，天性就是天理。穷尽仁的天理，是使仁成为极致的仁；穷尽义的理，是使义成为极致的义。仁与义只是我的本性，因此，穷尽事物的天理，也就是穷尽事物的天性，穷理就是尽性。孟子所说的‘充其恻隐之心，至仁不可胜用’（只要充实我们的恻隐之心，极致的仁义就用之不尽），就是穷究事理的功夫。”

梁日孚说：“程颐先生说的‘一草一木亦皆有理，不可不察’（一草一木里都有天理，我们不能不去察觉），这句话是否正确？”

先生说：“我没有那份闲工夫。你姑且先去领会自己的性情，只有穷尽了人的本性，然后才能穷尽物之本性。”

梁日孚因此警醒而有所体悟。

◎冀元亨问：“为什么良知是心的本体？”

先生说：“良知是天理的灵明处，就其主宰而言，称作心，就其禀赋而言，称作性。幼小的儿童，没有不知道爱他的父母的，没有不知道恭敬他的兄长的，是因为良知没有被私欲蒙蔽迷惑，可以彻底扩充拓展，良知完全成为心的本体，就与天地之德合而为一。自圣人以下的，没有人不被私欲蒙蔽的，所以，需要通过‘格物’来获得他的良知。”

◎守衡问：“《大学》中的功夫只在于诚意，诚意的功夫只在于格物、修身、齐家、治国、平天下，只要有一个诚意的功夫就足够了。然而，有端正心志的功夫，有所愤怒或逸乐的情绪，心就不能端正，这又是怎么回事呢？”

先生说：“这一点你要自己去好好思考领会，明白之后，就能理解‘未发之中’的意思了。”

守衡再而三地请教于先生。

先生说：“学习的功夫有深有浅，初学的时候假如不肯专心致志地去做善事、不做恶事，又怎么能够为善除恶呢？这个专心致志就是诚意。然而，如果不懂得心的本体并不是固定在某一个事物上，始终刻意去做善事、不做恶事，就又多了一分执着的意思，就不是‘廓然大公’（坦坦荡荡地没有一点私心）了。《尚书》中所谓的‘无有作好作恶’，才是心的本体。因此说，有所愤怒、快乐，心就不能端正。端正心志就是从诚意功夫中体认承当自己心的本体，经常使它明察持平，这就是‘未发之中’。”

◎黄正之问：“自己不知道的时候，做戒惧的功夫；只有自己知道的时候，做慎独的功夫。这种说法正确吗？”

先生说：“二者是同一个功夫。无事时固然只有自己知道，有事时也同样只有自己知道。人如果不懂得在只有自己知道的地方下功夫，而只在大家都知悉的地方下功夫，就是虚伪，就是‘见君子而后厌然’（见到君子就隐藏不善的事）。这个只有自己知道的地方，正是诚意的萌芽，不论善念恶念，都毫无虚假，一对，就什么都对了；一错，就什么都错了。这里正是王与霸、义与利、诚与伪、善与恶的分界点。能够在这里立稳脚跟，就是正本清源，就是立诚。古人许多诚身的功夫，精神命脉全都在这里。不隐不现，无时无处，无始无终，都只是这个功夫。假如又把戒惧当成自己不知道时候的功夫，那么，功夫就会支离分裂，也就有了间断。既然戒惧，就是已经知道了，如果自己不知道的话，又是谁在戒惧呢？你刚才说的那个见解，落入了禅学里说的‘断灭相’。”

黄正之说：“无论善念恶念，都毫无虚假，那么，自己独处时就没有无念的时候了吗？”

先生说：“戒惧也是念。戒惧之念固然不可间断，然而，如果戒惧之心稍有放失，人不是昏聩糊涂，就是流于恶念。从早到晚，从小到老，如果无念，那就是自己没有知觉，这种情形，若不是昏睡，便是形如槁木，心如死灰了。”

◎志道问：“荀子说‘养心莫善于诚’（最好的养心的方法是诚），周敦颐先生和程颢先生却不以为然，这是为什么呢？”

先生说：“荀子这句话也不能简单地认为是错的。‘诚’字有从功夫上说的。‘诚’是心的本体，要恢复心的本体，就是‘思诚’的功夫。程颢先生说的‘以诚敬存之’（以诚敬之心去存养它），正是这个意思。《大学》中也说：‘欲正其心，先诚其意。’荀子的话固然毛病不少，但也不能一味吹毛求疵。大致上说，对别人的话进行点评，首先预设了成见，就会有不公正之处。比如，‘为富不仁’这句话，是孟子针对阳虎的事情而说的，由此可见圣人的大公之心。”

◎萧惠问：“自己的私欲不太容易克服，该怎么办呢？”

先生说：“把你的私欲说出来，我帮你克服。”

又说：“人需要有为自己着想的心，才能克服自己。能够克服自己，就能成就自己。”

萧惠问：“我有为自己着想的心，但不知为什么还是不能克己？”

先生说：“你说说你为自己着想的心是怎样的？”

萧惠沉思良久，说：“我也一心要做好人，所以自我感觉很有为自己着想的心。现在想来，也只是为了一个身体的自己，而不是为真正的自己。”

先生说：“真正的自己怎能离开身体？恐怕你连那身体的自己也还没有好好为他着想。你所说的身体的我，难道不就是指耳、目、口、

鼻、四肢吗？”

萧惠说：“正是为了这些。眼睛爱看美色，耳朵爱听美声，嘴巴爱吃美味，四肢爱享受安逸。因此便不能克己。”

先生说：“美色使人目盲，美声使人耳聋，美味使人口伤，放纵令人发狂，所有这些，对你的耳目口鼻和四肢都有损害，怎么会有益于你的耳目口鼻和四肢呢？如果真的是为了耳目口鼻和四肢，就要考虑耳朵应当听什么，眼睛应当看什么，嘴巴应当说什么，四肢应当做什么。只有做到‘非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动’，才能实现耳目口鼻和四肢的功能，这才真正是为了自己的耳目口鼻和四肢。

“你如今成天向外去寻求名、利，这些只是为了你外在的身体。如果你真的是为了自己的耳目口鼻和四肢，就一定会‘非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动’，这个时候，并非你的耳目口鼻和四肢会自动不看、不听、不说、不动，而是由你的心生发的。这些看、听、说、动就是你的心。你内心的看，通过眼睛来实现；你内心的听，通过耳朵来实现；你内心的说，通过嘴巴来实现；你内心的动，通过四肢来实现。

“如果你的心不存在，也就没有你的耳目口鼻。所谓你的心，也不仅仅指那一团血肉心脏。如果心专指那团血肉，现在有个人死去了，那团血肉仍在，但为什么不能视、听、言、动呢？所谓的真正的心，是那能让你视、听、言、动的‘性’，亦即天理。有了这个性，才有了这本性的生生不息的事理，称之为仁。这生生不息的天理，显现在眼睛就是能看见，显现在耳朵就是能听见，显现在嘴巴就是能说话，显现在四肢就是能动作；这些都是天理在起作用。因为天理主宰着人的身体，所以又叫心。

“这心的本体，本来只是一个天理，原本没有不符合礼制的东西存在。这就是你真正的自己，是你身体的主宰。如果没有真正的自己，也就没有身体，可以说有了它就生，没有它就死。你若真为了那个身体的自己，就必须依靠这个真正的自己，必须常常保持这个真正自己的本体。做到‘戒慎不睹，恐惧不闻’（在人看不到听不到的地方仍然保持警惕谨慎，唯恐有过错），唯恐对这个真正自己的本体有一丝损伤。稍有丝毫的非礼萌生，有如刀剜针刺，不堪忍受，必须扔了刀、拔掉针，这样才是为自己着想的心，才能克己。你现在正是认贼为子，为什么还说有为自己着想的心，却不能克己？”

◎有一位学生患了眼病，十分忧愁。先生说：“你呀，是看重眼睛，却看轻了内心。”

◎萧惠热衷于道家、佛家。

先生警示他说：“我自幼笃信佛、老，自认很有收获，并觉得儒家不值得去学。后来，在贵州龙场这个边远的蛮夷之地住了三年，才领悟到圣人之学是如此的简易、广大，才后悔自己三十年的气力用错了地方。大体上，佛、老学问的精妙与圣人的差别只在毫厘之间。你如今所学的，只是佛、老的糟粕，却如此自信地信奉，简直就像鸱鸒偷得了腐鼠。”

萧惠向先生请教佛、老之学的精妙之处。

先生说：“我和你说圣人之学简易广大，你不肯问我所感悟的，却问我所后悔的。”

萧惠惭愧地道歉，向先生请教圣人之学。

先生说：“现在你只是做表面功夫，为敷衍了事而问，等你真有了一个为圣人的心之后，我再和你讲也为时不晚。”

萧惠再三向先生请教。

先生说：“我已经用一句话全部说尽了，而你还没有明白。”

◎刘观时问：“‘未发之中’指的是什么？”

先生说：“只要你戒慎不睹，恐惧不闻（在人看不到、听不到的地方仍然保持警惕谨慎，唯恐有过错），把这颗心存养得纯为天理，就自然理解了。”

观时请先生大概谈一下“未发之中”的景象。

先生说：“这是哑巴吃苦瓜，没有办法对你说出来的，你要明白其中之苦，还须自己去品尝。”这时，徐爱在一旁说：“这样才是真知，才是行。”

在座的各位也都有所感悟。

◎萧惠向先生请教生死的奥秘。

先生说：“明白了昼夜，就明白了生死。”

萧惠再向先生请教昼夜的奥秘。

先生说：“知道了白天，就知道了黑夜。”

萧惠说：“难道还有人不知道白天吗？”

先生说：“你能知道白天吗？懵懵懂懂起床，胡嚼乱咽地吃饭，行为没有明确的目标，沉溺于习惯之中，成天浑浑噩噩，这只是梦中的白天啊。唯有做到‘息有养，瞬有存’（休息时保养身体与气质，片刻之间也不让心有所外驰），让这颗心清醒明亮，天理从不间断，才能知道这是在白天。这就是天德。这就是明白了昼夜之道。明白了昼夜之道，哪还有什么生死的问题呢？”

◎马子莘问：“‘修道之教’，从前朱熹先生认为是指圣人品评规范我们人性中所固有的（道），以此为天下人效法的标准。就像礼、乐、

刑、政之类，这种说法对吗？”

先生说：“道，就是性，也就是命。道，本是完完全全的，不可增减，不用修饰，何需圣人来品评规范？如此不就成了不完整的东西了吗？礼、乐、刑、政是治理天下的办法，当然可称为教，但并不是子思（孔子之孙）的原意。如果依照朱熹先生的说法，后来受到教育能够入圣道的那些人，为什么又要舍弃圣人关于礼乐刑政的教导，另外去阐述一套戒慎恐惧的功夫呢？这样圣人之教就成了虚设。”

马子莘继续请教先生。

先生说：“子思的性、道、教，都是从根本上说的。天命在人，那么命就称为性；率性而行，那么性就称为道；修道而学，那么道就称为教。率性是真诚之人的事，正是《中庸》中讲的‘自诚明，谓之性’（由于真诚而自然明白事理，称为天性）。修道是追求真诚的事，正是《中庸》中讲的‘自明诚，谓之教’（由于明白事理而能够做到真诚，称为教育）。

“圣人率性而行就是道。圣贤之下的人还做不到不率性，他们的行为要么过分，要么有所欠缺，所以必须要修道。修道之后，贤明有才的人就不会过分，愚昧不肖者就不会有所欠缺，都要依循这个道，道就成了教。这个‘教’字与‘天道至教，风雨霜露，无非教也’的‘教’意义相同。‘修道’与‘修道以仁’的‘修道’相同。人能够修道，然后才能不违背道，从而恢复性的本体，这也就是圣人率性的道了。后面讲的‘戒慎恐惧’就是修道的功夫。‘中和’就是恢复人性的本体。就像《易经》上所说的‘穷理尽性，以至于命’（穷尽事理率性而为达到天命的境界）。‘中和、位育’，就是彻底率性达到天命的境界。”

◎黄诚甫问：“《论语》中，孔子回答颜回关于如何治理国家的问

题，先儒认为这个回答确立了万世常行的标准，这种说法对吗？”

先生说：“颜回领会了圣人学说的精髓，关于治理国家的基本，都已经彻底掌握了。孔子平时对他十分了解，在这里孔子没必要再多说，只是就典章制度上给了一些教导。这些也不能忽视，只有如此做好才能尽善尽美。也不能因为自己具备了这些本领而疏于防范，还应该‘放郑声，远佞人’（禁绝郑国的音乐，远离小人）。因为颜回是一个性格内向、注重道德修养之人，孔子担心他忽略了外在的细节，因此就他的不足处加以提醒教导。如果换作其他人，孔子也许会告诉他，‘为政在人，取人以身，修身以道，修道以仁’（为政在于人才，获得人才在于自身的修养，自身修养要靠遵循道义，遵循道义要靠内心的仁爱），还会告诉他，‘达道’（通行不变的道）、‘九经’（根据九经治理国家）及‘诚身’（至诚立身做事）等诸多功夫修习好了，才能去治理国家，这才是万世常行的标准。不然，只用夏代历法、坐商代车舆、穿周代礼服、观舜时韶舞，天下怎么能治理得好？后人只看到颜回是孔门第一高徒，而他又问了一个怎样治国的问题，就把孔子的回答看作是天大的事情了。”

◎蔡希渊问：“朱熹先生在《大学章句》中的阐释，是先格致而后诚意，用功的顺序，好像与第一章相合。假如像先生那样按照旧本解说，诚意反而在格致之前了，我对于这一点还有疑惑。”

先生说：“《大学》功夫就是‘明明德’，‘明明德’只是个‘诚意’，‘诚意’的功夫只是‘格物致知’。若以‘诚意’为主，去用格物致知的功夫，功夫才有着落。也就是说，为善去恶，无非就是诚意的事。像《大学章句》那样先去无限地探究事理，就会茫茫然地没有落实的地方。必须增添一个‘敬’字，才能找回自己的身心，但毕竟没有根源。如果一定要添

个‘敬’字，为什么孔子及其弟子把如此关键的字给遗漏了，一直要等到千余年后的今天才被人补上呢？只要说以‘诚意’为主，就不用添‘敬’字。因此，特别把‘诚意’单独提出来，这正是学问的关键之处。对这个不明白，真可谓‘差之毫厘，谬以千里’了。一般来说，《中庸》的功夫只是‘诚身’，‘诚身’到了极致就是‘至诚’。《大学》的功夫只‘诚意’，‘诚意’到了极致就是‘至善’，功夫都一样。现在说这里要添一个‘敬’字，那里要补一个‘诚’字，未免画蛇添足了。”

「传习录」

译文 中卷

估日录

钱德洪序

[钱德洪，号绪山，浙江余姚人，嘉靖进士，著有《绪山会语》。]

◎钱德洪说：南元善（南大吉）在浙江绍兴刻印《传录习》分为上、下两册。下册收录了先生的八封书信。其中在《答徐成之》两封信中，先生说：“天下都赞成朱熹的观点，排斥陆九渊的观点，已经成了定论，想要推翻这个定论，十分困难。这两封信就是为了调解朱、陆之争而展开的讨论，目的是想让大家通过自己的思考而得出自己的看法。”因此，南元善将这两封信放在下册的开头，用意非常好。今天，世人已明白朱、陆之争的内涵。我刻印先生的《文录》时，把两封信置于《外集》中，主要是有些观点还不够完善，因此，现不作收录。

关于其他知行本体方面的论述，在《答人论学》《答周道通书》《答陆清伯书》《答欧阳崇一》等四封信最为详尽。而讲解格物应该是学习的人平日用功之处的观点，没有比《答罗整庵书》更为详尽了。先生平生面对世人的诽谤和诋毁，在万死一生的逆境中始终不忘讲学。他老人家深忧我们这些弟子不了解圣学而被功利和技巧所迷惑，以至不知不觉地沦为行尸走肉。先生终身兢兢业业地追求与天地万物融为一体的境界，直至死而后已。这种孔孟以来圣贤所独有的良苦用心，并不因学生和亲人的劝慰而有丝毫的减轻。以上这种情怀，在《答聂文蔚》第一封信中表现得再详尽不过了。以上这几封信，都按南元善原本刊刻而收录。先生在《答聂文蔚》的第二封信中，详尽地揭示了“必有事焉”即为“致良知”的功夫，论述明白简洁，使人很容易找到功夫的下手处，所

以也增录进来。

南元善当时的处境极其艰难，仍以讲授阳明学说为己任，最终遭受奸臣排挤。但他仍然认为，接受阳明学说是他一生最大的幸事。因而，他没有分毫的忧愤和悔恨。人们都知道，南元善刊刻的《传习录》，对于有志于学的朋友帮助很大，但不知他那个时候的处境很艰难。我对南元善刻录内容的取舍是依据今天的需要，并不是对南元善所刻的《传习录》旧本有什么不满。

估日录

答顾东桥书（原题“答人论学说”）

〔顾东桥，名璘，字华玉，号东桥，江苏江宁人，官至南京刑部尚书。〕

◎来信说：“现在的学习者，只重视外在的知识和学问，往往忽略了内在的道德修养，虽广博却不得要领。因此，先生您特别提倡‘诚意’，借以针砭积弊很久的学界，实在是让大家受惠无穷！”

你对于时弊的观察已经到了这样一个程度，又准备如何去救治呢？但不管怎样，你把我的想法，用一句话就说尽了。我还有什么好说的呢？我还能对你再说什么呢？关于诚意的主张，原本是圣人教人用功的首要大事，但后来的人却把它看成次要的事情，所以，我才把诚意特别提出来，并不是我个人所能独自提倡的。

◎来信说：“很担心立论过于高阔，用功过于便捷，后学门生递相师传，产生谬误，不免堕入佛家明心见性、定慧见悟的机锋，难怪一般人听了您的主张会有疑问。”

我的格物致知、诚意正身的观点，是针对学者的本心与日常做事而言，体察研究、躬身力行、实地用功，这需要经历多少阶段，包含多少积累啊！这刚好与空虚顿悟的观点相反。听说我主张的人，有的根本就没有成为圣人的志向，又没有仔细考察其中的详情，所以才产生怀疑，也不足为怪。像你这样聪明之人，本当一说即明，却也认为立论过高，用功过捷，是怎么回事呢？

◎来信说：“所谓知行并进，不应区分先后，这也就是《中庸》提到的‘尊德性’（推崇德行）和‘道问学’（以道贯穿问学）的功夫，是互

相存养、互相促进、内外本末、一以贯之的。但是，功夫的顺序，不能没有先后之分。例如，知道了食物才会去吃，知道了汤水才会去饮，知道了衣服才会去穿，知道了道路才会去走；还没见过这个物，就先有了这个事，这种情况好像不会发生。这也是毫厘之间的差别，并不是说，要等到今天知道了，明天才会去实行。”

既然讲“互相存养，互相促进，内外本末，一以贯之”，那么，知行并进的主张也应毫无疑问。又说“功夫的顺序，不能没有先后之分”，这不是自相矛盾吗？知道了食物才去吃，诸如此类的例子，尤其明白易懂，只是你被现在流行的看法蒙蔽了，自己没有察觉。

人一定是先有想要吃的心念，之后才能知道进食。想吃的心念就是意，也就是行的开始。食物味道的好坏，必然放入口中才能知道，哪有未入口就能知道食物味道的好坏呢？必有想行走的心，然后才知道路，想行走的心就是意，也就是行的开始；路途的坎坷曲折，需要亲身经历才能知道，哪有还没有亲身经历就先知道路途的坎坷曲折呢？知汤才饮，知衣才穿，依此类推，没有什么疑问的。如果按照你的说法，那么，就成了还没有见这个物就先有这个事了。你又讲：“这也有毫厘之间的差别，并不是说要等到今天知道了，明天才去实行。”这种说法也是省察不够精确。但即使按照你的思路，也可以推论出知行合一，是断然不可怀疑的。

◎来信说：“真正的知是能够实行，不实行就不足以称为知。这是向学习的人指出了切实的要紧方法，一定要亲自去践行。但是，如果强调践行就是真知，我担心学习的人就会专求本心，从而遗忘了去探究事物的天理，这样，就会有偏颇、不通达之处。怎么样才是圣门知行并进的成功方法呢？”

知的切实实行之处，就是行；行的明晰精察之处，就是知。知行的功夫，原本不可分离。只因后世学者把知行分为两部分下功夫，忘掉了知、行的本体，为了补救这个误导，才有知行合一并进的主张。真知就是能够去行，不行不足以称为知。就像你来信所讲，知食才吃等例子也可说明，这一点在前面已简要谈到了。这虽然是为了挽救时弊而提出来的，然而，知行的本体原本就是如此，并不是用自己的意念来加以抑扬，将就着提出观点，以求一时的效用。专求本心，而遗忘了事理的探求，这就是失去了本心。因为事理不在我心之外，在我心之外去寻求事理，也就是没有事理了。遗忘了事理反求我心，我心又是什么呢？

心的本体是性，性就是理。因此，有孝敬双亲的心，就有孝敬的理；没有孝敬双亲的心，也就没有孝敬的理。有忠诚国君的心，就有忠诚的理；没有忠诚国君的心，也就没有忠诚的理。理岂能在我心之外？朱熹说：“人之所以为学者，心与理而已。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。”他把心与理一分一合来讲，不免有启示学者把心、理当两物来看待的弊端。所以，后世才有专求本心而忘掉了事理的弊端。正因为不明白心就是理，而去心外寻求事物之理，才有偏颇而不通达的地方，也就是告子为什么说义在心外，而孟子认为告子不理解义的原因。

心只有一个，就恻怛之心而言，即称为仁；就心的合理而言，即称为义；就心的有条理而言，即称为理。不可在心外寻求仁，不可在心外寻求义，怎么可以在心外寻求理呢？去心外求理，就是把知行当作两回事。在我心中求理，正是圣门知行合一的主张，对此，你认为还有什么地方值得怀疑呢？

◎来信说：“先生注释《大学》旧本，认为致知是获得本体的知，

这与孟子‘尽心’的说法相符合。但是，朱熹先生也用虚灵知觉来审度人心，并认为，尽心是因为知性，致知依赖于格物。”

“尽心是因为知性，致知依赖于格物”，这句话是正确的。然而，仔细推敲你话中的意思，你这样说，是因为还未理解我所说的致知。按照朱熹先生的说法，“尽心、知性、知天”是格物、致知，“存心、养性、事天”是诚意、正心、修身，“夭寿不贰，修身以俟”（不论寿命是长是短，都不改变态度，只是修身养性等待天命），是知和仁都到了极致，是圣人的事情。

我的看法，与朱熹先生正好相反。“尽心、知性、知天”，属于“生知安行”（生而知之，并出于本愿从容实行的事），是圣人的事；“存心、养性、事天”，属于“学知利行”（透过努力学习不断有所觉悟，并不断修正自己行为的事），是贤人的事；“夭寿不贰，修身以俟”指的是“困知勉行”（不断在克服困难中求得知识，有了知识就勉力实行），是普通人的事。怎么能简单地说“尽心知性”是知、“存心养性”是行呢？你听到我这么说，肯定会大吃一惊。但是，这里面存在着不可置疑的事实，且让我一一为你解释明白。

心的本体是性，性的本源是天。能尽自己的心，也就是能尽自己的性。《中庸》说：“惟天下至诚，为能尽其性。”又说：“知天地之化育，质诸鬼神而无疑，知天也。”这些唯有圣人能做到。因而说，这是“生知安行”，是圣人的事情。

存养内心，是因为还不能充分穷尽内心，所以必须加以存养的功夫。存养内心久了以后，到了不需再存养而自然无时不存养的时候，才可以说是尽心。“知天”的“知”，如同“知州”“知县”的“知”。知州，就是一个州的事都是自己的事；知县，就是一个县的事都是自己的事。“知

天”，就是与天合而为一。“事天”就好比儿女侍奉父母，大臣侍奉君主，还是把人与天分开为二了。天赋予我的，是心和性。我只能保留而不能丢失，只敢养护而不敢伤害，犹如“父母全而生之，子全而归之”一般。所以说，学知利行，是贤人的事情。

至于“夭寿不贰”，与存养内心的人又有区别。存养内心的人，虽然不能穷尽自己的心，但他已经一心向善，即便有时疏忽，也只要继续加以存养便好。现在你要求人“夭寿不贰”，这是以“夭寿”把心一分为二了。用夭寿把心分为二，说明向善的心还不能专一，连存养内心还做不到，尽心又从何说起呢？现在要求大家不要因为寿命的长短而改变行善的心，这好比说死生夭寿都是命，我只要一心向善，修养自身借以等待天命而已，这是由于平素不知道有天命的存在。“事天”虽把人和天分开为二，但已真正知道了天命之所在，人只要恭敬地顺应天就够了。说到等待天命，就是还不能真正知道天命之所在，还在等待，因此说“所以立命”。立是“创立”的立，宛如“立德”“立言”“立功”“立名”的立。大凡说立，均为从前没有，现在才建立的意思，亦即孔子所谓的“不知命，无以为君子”。因此说，困知勉行，是还需要学习的普通人的事。

如今把“尽心、知性、知天”看成格物致知，使得初学的人，还没有专注于内心，就马上被命令去做圣人做的生知安行的事，就像捕风捉影，让初学者的心茫然不知所措。这就难免会有“率天下而路”（带领着天下人走向败坏）的后果。今天社会上致知格物的弊端，已经非常明显了。你所讲的重视外在知识而忽略内在修养，虽知识广博却不得要领，不也是错误的吗？这正是学习修行的关键之处，这个地方一出差错，就会无处不出差错。这正是我之所以甘冒天下之非议与嘲讽，不顾身陷罪戮，仍唠叨不停的原因。

◎来信说：“听说先生您对学生讲过，朱熹先生的‘即物穷理’也不过是玩物丧志。又将朱熹关于‘厌繁就约、涵养本原’等几种主张特意提出来，让学生留意，并把这些称为朱熹先生的晚年定论，只怕事实不是这样的吧。”

朱熹先生所谓的“格物”，就是指在事物中穷究事物的天理。即物穷理，是从各种事物中寻求其原本的天理。这是用我的心到各种事物中去求理，如此就把心与理分开为二了。在事物中求理，好比在父母那里求孝的理。在父母那里求孝的理，那么，孝的理究竟是在我的心中，还是在父母的身上呢？如果真在父母身上，那么，父母去世后，孝的理在我心中不就消失了？看见孩子落在井中，必有恻隐的理。这个理到底是在孩子身上，还是在我内心的良知上呢？或许不能跟着孩子跳入井中，或许可以伸手来援救，这都是所说的理。这个理到底是在孩子身上，还是处于我内心的良知呢？从这些例子里可以看出，各种事物的理都是这样。这就明白了，为什么把心与理一分为二是错误的。把心与理分开为二，是告子以义为外的主张，正是孟子竭力反对的。

重视外在知识而忽略内心修养，知识广博却不得要领，既然你已明白这个道理，为什么又对我的说法有所质疑呢？我说“即物穷理”就是玩物丧志，难道不对吗？我讲的致知格物，是将我内心的良知落实到各种事物之中。我内心的良知，也就是所说的天理。将我内心的良知、天理落实到各种事物之中，那么，各种事物都能得到理了。落实我内心的良知，即为致知。各种事物都得到理，即为格物。这是把心与理合二为一。将心与理合二为一，那么，前面我所讲的内容，还有朱熹先生晚年的学说，都不言而喻了。

◎来信说：“人心的本体，原本没有不明的。但受了气的束缚和物

的蒙蔽，很少有不昏暗的。如果不是通过学、问、思、辨来深谙天下之理，那么，善恶的起因，真伪的分别，就不能知晓，就会肆意放纵，它所产生的危害将不可言表。”

这番话大体上似是而非，因袭了从前的错误说法，不能不加以辨明。学、问、思、辨、行，都是学习的方法，没有学而不去实行的。例如学孝，就必须服侍赡养，躬行孝道，这才能被称为学孝。怎么可能凭着空谈就可以称为学孝呢？学射箭就必须张弓搭箭，拉满弓以命中目标。学写字，就必须备好笔墨纸砚。天下所有的学，没有不去实行就能称为学的。所以，学的开端也就是实践。笃，就是敦实笃厚的意思。已经实行了，就要敦实笃厚地实行，就是持续不断地下功夫。学习，一定会有疑惑，有疑惑就有问，问就是学，就是行。问不能没有怀疑，有怀疑就有思，思就是学，就是行。思也不能没有怀疑和疑惑，有疑惑、有怀疑就有辨，辨就是学，就是行。能够明辨，能够慎思，能够审问，能够学习，还要持之以恒地下功夫，这就叫作笃行。并不是说在学、问、思、辨之后，才肯着手去行。

因此，以能够成就事情而言，称为学；以能够解除困惑而言，称为问；以能够通晓事物的道理而言，称为思；以能够精细考察而言，称为辨；以能够踏踏实实地践行而言，称为行。分析它们的功用，有五个方面；综合它们所干的事，其实只是同一件事。这就是我讲的心、理合一本体，知行并进是功夫的观点，也正是我和朱熹先生不一样的地方。

现在你只举出学、问、思、辨来穷究天下之理，却不讲笃行，这样是反认学、问、思、辨为知，而认为穷理是不需要践行的了。天下哪有不实行而学习的？哪有不实行就可以称为穷究天理的？程颢先生说：“只穷理，便尽性至命。”因此，必须行仁达到仁的极致，之后才能

说穷尽了仁的理；行义达到义的极致，之后才能说穷尽了义的理。行仁达到仁的极致，就能尽仁的性；行义达到义的极致，就能尽义的性。学已经能穷尽天理到这个地步，却还未落实到行动之中，天下哪有这种事呢？因此，知道了不去实行，就不能称为学，知道了不去实行，也不可以看作穷究天理；也就是说，知行是合一并进的，不可能把它们分为两件事。

万事万物的理，不在我心外。而一定要说穷尽天下的理，是认为我内心的良知不足，而非要向外寻求万物的道理，以弥补内心的不足。这仍然是把心与理分而为二了。学、问、思、辨、笃行的功夫，虽有人资质低下，要付出比别人多百倍的艰苦努力，但慢慢扩充到了极致，到了尽性知理的地步，也不过是尽我自己内心的良知而已。良知以外，还能再添加分毫吗？现在，一定要说穷尽天下的理，却不知道要返回到内心寻求，那么，你所说的善恶的起困、真伪的分别，摒除了我内心的良知，又将如何体察呢？你所说的气的束缚与物的蒙蔽，正是被“穷天下之理”束缚和蒙蔽罢了。今天，要改正这一毛病，不知在内心做功，却想向外寻求，如同眼睛看不清，不去服药调理来治疗眼疾，反而到身外盲目地寻找光亮，试问，光亮如何能找到？肆意放纵的坏处，也是因为不能在人心良知上仔细究察天理。这种差之毫厘，谬以千里的问题，不得不辨别清楚。还要请你不要认为我讲得太严厉了。

◎来信说：“您教导学生去致知明德，却又劝诫他们不要即物穷理，如果真的让糊涂的人深居端坐，不听教导和劝诫，就能够达到实现良知和明白德行的境界吗？即使他在安静中有所觉悟，稍稍体悟到了本性，那也都是一些禅定智慧，没有多大用处的见解。难道真的能知晓古今，通达事变，在安邦治国中派上用场吗？您说过，‘知是意的本体，

物是意的作用’，‘格物，就是格掉自己心中不纯正的东西’。这句话虽有高超的悟性，独到且不落俗套，但恐怕与道不吻合吧。”

我说的格物致知，正是为了穷尽天理。我并没有告诫别人不要去穷尽天理，而只让他们深居端坐，无所事事。如果说“即物穷理”就是前面所说的，只是向外追求知识而忽略了内心修养，那么这个“即物穷理”就是错误的。糊涂的人，如果能随时随物省察人心中的天理，发现本有的良知，那么，再愚笨也会变得聪明，再柔弱也会变得刚强，最终，就能够确立起最根本的本体，走在最终极的道路上；九经之类，也就能一以贯之而无遗漏，还用担心他没有安邦治国的能力吗？那些只谈空虚寂静的人，正由于不能在事物中省察人心的天理，以发现本有的良知，因而抛弃了伦理，并以寂灭虚无为平常；所以，他们不能治理好家庭、国家及天下。谁说圣人的穷理尽性也有这个弊端呢？

心为身的主宰，而心中的虚灵明觉就是固有的良知。虚灵明觉的良知因感而发的时候，就称为意。有知才有意，没有知也就没有意。知难道不就是意的本体吗？意的作用，必有相应的物。物，亦即事。比如，意用于侍奉亲人，侍奉亲人就是一件事物；意用于治理民众，治理民众就是一件事物；意用于读书，读书就是一件事物；意用于断案，断案就是一件事物。只要是意作用的地方，总会有物存在。有这个意，就有这个物。没有这个意，也就没有这个物。物难道不是意的作用吗？

“格”的意思，有作“至”解的。比如“格于文祖”“有苗来格”，需用“至”来解。然而，到文祖庙前祭祀，必须纯孝虔敬，对人间和阴府的理，无一不晓，然后才为格。有苗氏的愚钝，只有先实施礼乐教化，然后才能格，因此格也有“正”的意思，不能简单地用“至”义完全涵盖它。例如，“格其非心”“大臣格君心之非”的“格”，都是纠正不正以达到正的

意思，此处就不能用“至”来解释了。《大学》中的“格物”，怎么知道不能用“正”而非得用“至”来解释呢？若用“至”的意思，必说“穷至事物之理”，然后这种解释才说得通。但如此一来，功夫的关键全在“穷”字上，用功的对象，全在“理”字上。如果前面删去“穷”，后面删掉“理”，直接说“致知在至物”，能通吗？

“穷理尽性”是圣人早有的教诲，在《易经·系辞》中有所记载。如果“格物”的含义就是“穷理”，那么，圣人为什么不直接说“致知在穷理”，而一定要来一个转折，使语意不完整，导致后来的弊端呢？《大学》的“格物”和《易经·系辞》的“穷理”大义虽近，但还有微妙的区别。穷理，囊括了格物、致知、诚意、正心之功，所以，只要说到穷理，格物、致知、诚意、正心的功夫全含在其中了；但说到格物，就必须再说致知、诚意、正心，然后格物的功夫才会完整而严密。现在片面地举出格物，说这就是穷理，这是只把穷理看成知，而认为格物没有包括行，不仅不能得到“格物”的本义，连“穷理”的含义都失去了。后世的学习者，之所以把知、行分成前后两截，使知、行愈加支离破碎，而圣学日益残缺暗淡，根源就在这里。你大约也因袭了这一主张，认为我的观点与道不相一致，也就不足为怪了。

◎来信说：“先生，您说所谓致知的功夫，就是怎样让父母冬暖夏凉，怎样恰当地奉养父母，也就是诚意，不是另外又有所谓的格物，这恐怕不是很对吧。”

你这是在用自己的想法来猜度我的主张，我并未这样和你说过。如果真的如你所说，又怎能说得通呢？我认为，想让父母冬暖夏凉、想让父母奉养恰当，这只是意念，还不能称之为诚意。一定要切实实行了温清父母、奉养父母的意念，并且在做的时候感到愉快而没有违心的感

觉，这才叫诚意。知道如何使父母做到冬暖夏凉、奉养得宜，这只是所说的知，而非致知。必须切实运用使父母冬暖夏凉、奉养得宜的知识，并切实做到了，才能叫作致知。使父母冬暖夏凉、奉养得宜之类的事，就是所说的物，并不是格物。对于冬暖夏凉的事，完全依照良知所了解的方式来实行，没有分毫保留，这才能称为格物。使父母冬暖夏凉，这个物“格”了，然后方知使父母冬暖夏凉的良知才算是“致”了；奉养得宜，这个物“格”了，然后方知奉养得宜的良知才算是“致”了。因此，《大学》才说：“物格而后知至。”致那个知道使父母冬暖夏凉的良知，然后使父母冬暖夏凉的意才能诚；致那个知道奉养得宜的良知，然后奉养得宜的意才能诚。因此，《大学》又说：“知至而后意诚。”以上这些就是我对诚意、致知、格物的阐释。你再深入地思考一下，就不会有疑问了。

◎来信说：“道的大原则，一般人都很容易理解，就像您说的，良知良能，愚夫愚妇也能懂得。至于那些细节、条目的随时变化，就有毫厘千里的差别了，必须学习过之后才能明白。就‘温清定省’（冷的时候让父母不受冻，热的时候让父母凉爽；早晚向父母请安，让他们安心）上说孝，现在的人谁不知道？至于舜没有向父母禀报而娶妻，武王没有安葬自己的父亲就去讨伐纣王，曾子赡养父亲是遵从父亲的意愿而曾元赡养父亲只是让他活命，父亲用小杖打就应该承受，用大杖打就应该逃跑，割股肉而治父母的病，为亲人守丧三年，等等事情，在正常与异常、过分与不及之间，必须要讨论一个是非准则，以此作为处理事情的依据。然后人心的本体才能不被蒙蔽，遇事才不会出差错。”

“道的大原则，一般人都很容易理解”，这句话是对的。问题在哪里呢？在于后来的学习者疏忽了那容易理解的道而不去遵循，却把难以明

白的东西作为学问，就像孟子说的“道在迩而求诸远，事在易而求诸难”（答案就在你身边却非要到远方去寻求，事情本来很容易却非要用困难的方法去做）。孟子又说：“夫道若大路然，岂难知哉？人病不由耳（圣道就像大路，难道很难认知吗？只是人们不愿意去探求而已）。”再愚笨的人，也和圣人一样，具有良知良能；但只有圣人能致良知（践行良知），一般的人却不去践行。这就是一般人和圣人的差距。细节、条目等等随着时代的变化而变化，圣人怎么可能不知道？只是圣人不会专门把它当作学问罢了。

圣人所谓的学问，只是致其良知以精察心中的天理，这与后世所谓的学问大相径庭。你还没有认真地去致良知，却忙着为这些细枝末节的问题发愁，这正是把难以理解的东西作为学问的弊端。良知对于随时变化的细节、条目等等，犹如规矩尺度对于方圆长短一样。细节、条目等等随时变化，具有不可测定性，就像方圆长短，也是不可穷尽的。因此，规矩一旦确立，是方是圆就会十分清晰，而天下的方圆也就没有尽头；尺度一旦制定，是长是短就十分清晰，而天下的长短也就没有尽头；良知能够践行实现了，细节、条目的随时变化就显露无遗，而天下的细节、条目的随时变化也就能应付自如了。毫厘之差所导致的千里之谬，不在我们内心良知的细微处研究，所学的东西又有什么用呢？这如同不用规矩却要确定天下的方圆，不用尺度却要穷尽天下的长短，在我看来这是荒谬的做法，只会劳而无功。你说“就‘温清定省’上说孝，谁都知道”，但是，真正能践行实现孝道的人却很少很少。

如果说大略地知晓温清定省的礼仪，就说是能够实现孝道的良知，那么，只要是知道君主应该仁爱的人，都可说他能实现仁的良知，知道臣子应该尽忠的人，都可说他能实现忠的良知；那么，天下还有什么人

不能实现“致良知”呢？因此，“致知”必须体现在行动上，没有行动就不是“致知”，这是很明白的。

“知行合一”这个概念的核心，不也就更清楚了吗？至于舜不禀报父亲而娶妻，难道是在舜之前就有了不告而娶的先例作为标准，因而使他参考了什么典籍，向别人作了请教，才这样做的呢？还是舜依据自心的一念良知，审度轻重后，无奈才这样做的呢？武王不葬文王而起兵打仗，难道是在武王之前就有了不葬而起兵打仗的先例作为标准，因而使他参考了什么典籍，向别人作了请教，才这样做的呢？还是武王依据自心的一念良知，审度轻重后，无奈才这样做的呢？如果舜不是真的担心没有后代，武王不是真心拯救百姓，那么，舜不禀报父亲而娶妻，武王不葬文王而打仗，就是最大的不孝和不忠。后世的人不肯尽力致良知，不在处理事物时细察义理，反而去空谈一些反常的事，并把它们作为处理事情的原则，以求得处事时没有过失，这样就偏离了正确的方向。其他说的几件事，都可依此而类推。那么，古人有关“致知”的学问，就会完全明白了。

◎来信说：“先生您认为《大学》中‘格物’的意思是专门探求本心，这勉强可以解释得通。六经、四书所讲的‘多闻多见’‘前言往行’‘好古敏求’‘博学审问’‘温故知新’‘博学详说’‘好问好察’，等等诸如此类的说法，都清楚表明要在处事和辩论中探求获取。下功夫的名目顺序是不能紊乱的。”

有关格物的含义，前文已作了详细阐述。“牵强附会”的批评，已不必再多作解释。至于说到多闻多见之类，都是孔子针对子张而说的。子张好高骛远，认为只有多闻多见才是学问，而不能够从自己的内心去探求，来彻底解决自己的疑问。因此，子张的言行难免有埋怨和悔恨，而

所谓的见闻正好滋长了他好高骛远的缺点。所以，孔子的话是为了纠正子张的毛病，而不是教导子张把“多闻多见”当作学问。孔子曾说：“盖有不知而作之者，我无是也（大概有一种人，懂得并不多，却凭空乱说、胆大妄为，我不是这种人）。”这句话与孟子的“是非之心，人皆有之”的意思相近。这表明人的德行良知并不来自多见多闻。至于孔子说“多闻，择其善者而从之，多见而识之”，说的不过是专门探求见闻的细节，是次要的事情，所以，孔子又说：“知之次也。”把见闻方面的知作为次要学问，那么，所谓的主要学问是指什么呢？从这里可以看圣人致知用功的地方。孔子对子贡说：“赐也，汝以予为多学而识之者与？非也，予一以贯之（子贡啊，你认为我是多学多识的人吗？不是的，我只不过是贯穿了忠恕之道的人罢了）。”如果良知真的在于多闻多见，那么，孔子为什么要这样对子贡说呢？“一以贯之”，不是致良知是什么？《易经》说：“君子以多识前言往行，以畜其德。”假如目的是为了积累德行，那么，更多地了解圣人的言行，难道不是积累德行吗？这正是知行合一的功夫。

所谓“好古敏求”，就是热爱古人的学问而又勤奋敏捷地探求心中的天理。心就是天理。学，就是学习这个本心。求，就是探求这个本心。孟子说：“学问之道无他，求其放心而已矣。”不像后来的人，把广记博诵古人的言词当成热爱古人的学问，却又念念不忘追求功名利禄等外在的东西。

关于“博学审问”，前文已讲得很是详细。“温故知新”，朱熹先生也认为“温故”属于“尊德性”的范畴。德行岂能向外寻求？“知新”必经由“温故”，“温故”才可“知新”。领悟了已经发生的，才能明白正在发生的以及还没有发生的。这也说明知行并非两回事。

“博学而详说之”，是为了再返回到简单的表达，如果不是为了“以反说约”，那么，“博学详说”到底是为了什么呢？舜的爱思考、好观察，就是中正平和，使得他的心纯粹极致到天理的境界。道心就是良知。君子的学问，什么时候离开过实践、抛弃过论说呢？但实践和论说，都要遵循知行合一的功夫，都是为了要实现本心中的良知，而不要像有些人那样只把夸夸其谈当作认知，把认知和实践看作两件事，从而以为用功的名目有先有后。

◎来信说：“杨朱和墨子的实行仁义，乡愿的忠信，尧、舜、子之的禅让，商汤、武王、项羽的放逐和杀戮，周公、王莽及曹操的摄政，这些事情繁琐而无从考证，不知道该听谁的，也不知道谁对谁错。况且，对于古今事变、礼乐名物没有鉴察识别，如果国家要修明堂、建辟雍（学校）、制历律、行封禅，又有什么用呢？所以，《论语》中的‘生而知之’，就是义和理。比如礼乐名物，古今事变，诸如此类，也要等学习之后才能验证其是否可行。这个说法一定是不会错的。”

你所讲的杨朱、墨子、乡愿、尧、舜、子之、商汤、武王、项羽、周公、王莽、曹操各自的区别，和前面说到的舜和武王的事情大致相近。你对于古今事变的疑惑，我在前面讨论良知时，已经以规矩尺度作比而加以说明了，这里无需多说。

至于说到修明堂、建学校之事，好像不能不多讲几句。但这些事情不是一两句话就能说明白的，我姑且暂就你所说的加以讨论，也许能减少一点你的困惑。关于明堂与学校的记述，最早见于《吕氏春秋·月令》和汉代学者郑玄的注疏中，六经与四书中，没有详细的记载。难道吕不韦和汉代学者郑玄的知识，比夏、商、周三代的圣贤还要渊博吗？齐宣王时，明堂还有未毁掉的，可知周幽王、周厉王时，周朝的明堂应

该是完好无损的。尧舜远古之时，用茅草盖房屋、垒土作台阶，明堂制度未必完善，但不因此而阻碍他们治理天下。周幽王、周厉王的明堂，依然是文王、武王、成王、康王时的旧模样，但不能把周幽王和周厉王从天下大乱里拯救出来。为什么呢？难道这不正好说明，能用怜恤他人的仁德之心来实施怜恤他人的仁政，即便是茅屋土阶，也仿佛明堂；周幽王、周厉王以蛇蝎心肠来实施暴政，即便是明堂，也是暴政实施的场所。汉武帝曾经和大臣重新探讨明堂之事，武则天毁掉乾元殿修建明堂，他们治理国政的效果又怎么样呢？君主建的学校称辟雍，诸侯建的学校称泮宫，都是根据地形而命名。但是，夏、商、周三代的学问，都是以倡明人伦纲常为核心，至于它的样子像不像璧环，是否建在泮水边，都不重要。

孔子说：“人而不仁，如礼何？人而不仁，如乐何（人如果没有仁爱之心，有礼又怎么样呢？人如果没有仁爱之心，有乐又怎么样呢）？”制作礼乐，必须有中和的德行；只有以声为音律，以身为尺度的人，才有能力制礼作乐，其他像礼仪乐器的细节和技巧，则是乐工和祝史的工作。因此，曾参说：“君子所贵乎道者三，笱豆之事，则有司存也（君子重视的道有三个方面，至于行礼过程里的具体事项，则由有关官员来安排）。”尧命令羲、和遵从天道，观测推算日月星辰的运行，主要是为了让人们把握时间，而重点在于恭敬地授予百姓务农的时间。舜“观测北斗七星的运行”，重点则在于安排好七种政事。这都是念念不忘用仁爱的心来养育教化百姓。制定历法、掌握时令的根本就在于此。羲、和在历法、数学方面的才华，皋陶和契不一定有，禹和稷也未必能有；即使尧、舜有大智慧，也并不意味着他们什么都懂，也不一定从事羲、和的工作。但是，到了现在，依照羲、和的方法，加上世世

代代的修习积累，即便是一知半解略有小聪明的曲人，甚至鄙陋的江湖术士，也能正确推算节气、占卜天象。难道是这些一知半解、浅陋的人反而比尧、舜、禹、稷还要贤明吗？

封禅之说尤其荒诞不经，这是后世的奸佞之徒为了讨好献媚皇帝而夸大其词、迷乱君心、浪费国力。这种欺天惑人、无耻之极的卑劣行径，君子是不屑于谈论的，这也正是司马相如被后人耻笑的原因。你却认为这是儒生应学的，只怕有欠考虑吧！圣人之所以成为圣人，是因为他们生而知之，而朱熹先生在《论语集注》中引尹氏话说：“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。”如果礼乐名物之类真的与成圣的功夫相关，而圣人也须等学了之后才能知，那么，圣人也就不能说是生而知之了。圣人生而知之，是专就义理而言的，并不包括礼乐名物，因此礼乐名物之类的事物，和成为圣人的功夫没有什么关系。

之所以说圣人生而知之，是就义理而言，并非就礼乐名物而言；那么，学而知之的人，也应该只是学这个义理罢了；困而知之的人，也应该只是在困难中学这个义理罢了。现在的人，向圣人学习，对于圣人所通晓的义理不去学习掌握，却一味去寻找圣人所不知道的东西并把它们当作学问，这不是迷失了成为圣人的方向吗？以上这些，都是针对你的困惑稍稍加以阐释分析，还没有从根本上去厘清问题的所在。

正本清源的学说一天不倡明于天下，那么，天下向圣人学习的人，将会感到越来越艰难、越来越复杂。甚至于沦为禽兽、夷狄之类，还自以为在修习圣人的学问。不从根本上正本清源，那么，即使一时理解我的主张，也还是刚解开西边的冰冻，东边又结冰了，也还是问题此起彼伏，疑惑接踵而至。我即使唠叨不停，甘冒一死，也丝毫不能拯救天

下。

圣人的心，与天地万物融为一体，他看全天下之人，并无内外远近之别，凡是有生命的，都是他的儿女，都要教养他们，并让他们有安全感，以实现他与天地万物一体的信念。天下平常人的心，起初与圣人并没有什么不同。他们只是被自我的私心迷惑，受到物欲的蒙蔽而阻隔，天下为公的大心变成了为自己的小心，通达的心变成了有阻碍的心。人们各自有自己的私心，甚至有人把父子兄弟看作仇人。圣人忧虑这种情况，所以推广天地万物一体的仁心来教育天下，让每个人都能克制私心，剔除蒙蔽，借以恢复人们原本共有的本心。圣人教育的重要内容就是尧舜所传授的“道心惟微，惟精惟一，允执厥中”（天地自然之心非常精妙，要专注于这个心，不偏不倚）。教育的具体内容就是大舜命令契教化天下的五个方面，“父子有亲，君臣有义，夫妇有别，长幼有序，朋友有信”。

尧、舜与夏、商、周三代，所教的、所学的只有这些。其时，人们没有不同的看法，户户没有不同的习惯，能自然做到这些的就称为圣人，能努力做到这些的就称为贤人。违背这些的，即使聪明如丹朱，也称为不肖之徒。即使在街巷田野之中，从事农工商的人，也都纷纷学习这些内容，把努力完善自己的品德当作第一要务。为什么呢？因为他们没有纷繁的见闻、繁复的记诵、糜滥的词章及对功利的追求，而只是孝敬父母、敬重兄长、诚实待友，恢复人心中所共有的良知。这些是人性中本来就有的，并不是从外而求来借来的，又有谁不能做到呢？

在学校里，也主要是培养人的品德。人的才能各异，有的擅长礼乐，有的擅长政教，有的擅长治理水土和种植，这就需要依据他们所成就的德行，在学校中进一步提高他们的才能，并依据德行让他们担任某

一个职务。领导者只需要让大家同心同德，一起努力使天下的百姓安居乐业；用人的时候只考虑被任用的人的才能是否称职，而不以地位的高低来分出轻重，不以职业种类来分出好坏。作为被任用的人，也只需同心同德，使天下的人民安居乐业，若自己的才能适宜，即便终身从事繁重的工作，也丝毫不感到辛苦，从事低贱琐碎的工作也不认为卑下。这个时候，全天下的人都幸福快乐，和睦相处，亲如一家。其中资质较差的人，就安心从事农工商的本分，工作勤奋，相互为对方提供生活必需品，没有好高骛远的念头。才能优秀的人，如皋、夔、稷、契等，就出仕当官，以发挥自己的才能。国事就像家事，有的经营衣食，有的互通有无，有的制造器物，大家团结合作、齐心协力，纷纷献计献策，以实现赡养父母、养育子女的愿望，深恐自己在做某一件事时有所怠慢，因而特别重视自己的职责。

所以，稷勤勉地种庄稼，不因为不明教化而感到羞耻，把契的擅长教化看成是自己的擅长教化；夔主掌音乐，不因为不懂礼而感到羞耻，把伯夷的通晓礼仪看成是自己通晓礼仪。他们心地纯洁明亮，能够彻底实现万物一体达到仁的境界。因此，他们的胸怀宽广、志气通达，没有彼此的区分和物我的差别。就像一个人的身体，眼看、耳听、手拿、脚行，都是满足自身的需要，服务于自身的。眼睛不因为没有耳朵的灵敏而感到羞耻，但在耳朵听时，眼睛一定会辅助耳朵；脚不因为没有手持的功能而感到羞耻，但在手拿东西时，脚也必定向前进。由于人体元气周流充沛，血液畅通，即使小病和呼吸，感官也能感觉到，并有神奇的反应，其中有不可言喻之妙。之所以圣人的学问至简至易，易知易从，容易学会，容易成才，正是因为它把恢复人心本体所共同的义理当根本问题，而非只注重有关知识技能方面的事情。

自夏、商、周三代之后，王道衰落而霸道盛行。孔子、孟子去世后，圣学衰败而邪说横行，教的人不再教圣学，学的人不肯再学圣学。行霸道的人，偷偷用和先王相似的东西，借助外在的知识技能来满足私欲，天下的人还纷纷崇拜他们，圣人之道就荒芜阻塞了。人与人之间相互效法，每天所关心的只是富强的技巧、倾诈的阴谋和攻伐的战略，以及一切瞒天过海、得逞一时获取功利的手段，比如管仲、商鞅、苏秦、张仪这种人，简直数不胜数。时间久了，人与人之间的斗争、掠夺，祸患无穷；人与禽兽、夷狄几乎没有两样，连各种霸术也行不通了。

于是，世上的儒者（知识分子）感慨悲痛，他们搜寻从前圣王的典章制度，在焚书的灰烬中拾掇修补，想要恢复先王的仁道。但是，距离圣学的时代太遥远了，霸术的广泛流传已造成不可磨灭的影响，即便是贤慧之人，也不免深受霸术的影响。这些儒者对圣学加以宣扬修饰，以求在现实生活中重新发扬光大，然而，他们所作的努力反而扩大了霸术的势力范围，甚至连圣学的踪影都不见了。于是，产生了训诂学，为了名誉而去传授讲课；产生了记诵学，为了显示博学而谈论不休；产生了词章学，为了文采华丽而铺张夸大。这些人沸沸扬扬，竞相在天下争斗，不知道有多少家！

面对流派众多，人们无所适从。世上学习的人，如同走进了百戏同演的剧场，处处都是嬉戏跳跃、竞奇斗巧、争妍献笑之人，观看的人瞻前顾后，应接不暇，致使耳聋眼昏，神情恍惚，成天在那里胡乱转悠，乐不知返。他们仿佛精神失常，连自己的家都不知道在哪里了。这个时候，君王们也沉迷于这类学问，终身从事无益的虚文，不知道自己到底说什么。有时，有人认识到这些学问的荒谬怪诞、零乱呆滞而卓然奋起，想有所作为，但他们所能做到的，也不过是像春秋五霸那样富国强

兵、建功立业、追逐功名的霸业而已。

圣人的学问，离我们越来越远，越来越晦暗，而功利的习气，却一天比一天兴盛。这中间，虽然也有人推崇佛家和道家，但佛家和道家的学说最终还是不能消除人们的功利之心。虽然也有人试图综合儒家的各种主张来调和折衷，但儒家的各种主张最终也不能破解人们的功利之见。今天，功利的流毒，已深深渗透到人的灵魂里，积习成性，已有几千年之久。

人们在知识上彼此炫耀，在权势上彼此倾轧，在利益上彼此争夺，在技能上彼此攀比，在声誉上彼此竞取。那些从政为官的人，主管钱粮还想兼事军事刑法，主管礼乐还想兼事官员选拔；身为郡县长官，还想提升到藩司和臬司；身为御史，又窥视着宰相这一要职。本来应该是不能做某件事，就不能担任兼管那件事的官；不通晓那一方面的知识，就不能谋求那方面的名誉。但实际上，记诵的广博，恰好滋长了他们的傲慢；知识的增多，恰好让他们去为非作歹；见闻的广泛，恰好使他们恣意狡辩；辞章的华丽，恰好掩饰了他们的虚伪做作。因此，皋、夔、稷、契不能兼做的事情，现在刚入学的小孩子都想通晓他们的主张，穷尽他们的方法。他们打出的幌子，都是为了什么天下共同的事业，但真正的意图，却是以此为幌子来满足自己的私欲，实现他们的私心。

唉！以这样的积习，以这样的心志，又讲求这样的学问技能，当他们听到我说的圣人的教诲时，就把它当成累赘和迂腐的学说了；他们认为良知并不完美，认为圣人的学问是无用之术，这也是必然的了。

唉！生活在这样时代的知识分子，又怎么能求得圣人的学问？又怎么能讲明圣人的学问？知识分子生在这样的时代，以修学为志业，不也是太劳累、太拘泥、太艰难了吗？唉，真可悲啊！万幸的是，心中的天

理始终不会泯灭覆没，良知的光明，万古如一日。那么，听了我所讲的正本清源的主张，有识之士，一定会恻然而悲，戚然而痛，拍案而起，就像江河决堤，河水势不可当！如果没有豪侠之士自觉勇敢地奋起，我还能寄望于谁呢？

估日录

启问道通书

〔道通，姓周，名冲，号静庵，江苏宜兴人。曾从学于王阳明，后又从学湛若水，合会王、湛两家。历任知县。〕

◎吴生、曾生二位后生到我这里来，详细谈了道通你恳切为道的志向，我甚感欣慰，也十分想念你。像你这样，真可算得上笃信好学的人了。只是现在我正为父亲守丧，不能与吴、曾两位细谈。但他们俩也是极有志向、肯下苦功的人。每次相见，都感到他们有所进步。对我来说，实在不能辜负他们的远道来访；对他们来说，也就不会辜负远道而来的意愿了。他们临走之前，我写了这封信以转达对你的问候。荒乱困顿中我也不知道说些什么，只好就你在信上所问及的几个问题，稍作说明。匆匆奉答，极不详尽，两位后生想必也会亲口向你作仔细的转述。

◎来信说：“平常的日常功夫只是立志。近来，我对于先生的教诲时时刻刻都在观察、体悟，现在更加明白了。但是，我片刻工夫也离不开朋友的帮助。如果有朋友和我一起探讨研习，我的志向就能专注健全、广阔宏大，就能生机勃勃。如果三五天都没有朋友和我讨论，就会觉得我的志向软弱无力，遇事就会疲劳，偶尔还会健忘。现在，在没有朋友聚首讨论的日子里，我要么静坐，要么读书，或到外边游玩散步。举手投足之间，我都不敢忘了培育这个志向，感到非常平和舒适。然而，终究不如和朋友一起研讨那样精神振奋、饶有生气。离群独居的人，有什么更好的办法来保持自己的志向呢？”

你讲的这些，充分表明了你平时用功的收获。立志的功夫差不多就是如此了，只要你持续不断，练习到完全纯熟后，感觉自然就不同了。

一般而言，我们做学问，最关键的就是“立志”。你所说的疲劳、遗忘的缺点，也仅仅是因为一个“真切”。比如，好色之人，未曾有疲劳、健忘的毛病，也只是因为志向还不够真切。自己身上的痛痒，自己一定知道，自己必定会去搔挠。既然自己知道了痛痒，自己也就不可能不去搔挠。佛教管这个叫“方便法门”，自己必须去调停琢磨，别人总是难以给予帮助，更不能为你想出别的方法。

◎来信说：“谢良佐曾经问‘天下何思何虑’。程颐先生说：‘有这些道理，只是生发得太早了。’就学者的功夫而言，固然是‘必有事焉而勿忘’，但是，也必须明白‘何思何虑’的气象，放在一个整体考虑才对。如果不明白这个气象，就会有盲目助长的毛病。如果明白‘何思何虑’，但忘记了‘必有事焉’的功夫，只怕又会堕入虚无的境地，是否应该不执着于‘有’，又不执着于‘无’呢？”

你所讲的大致是对的，只是体悟得还不够彻底。谢良佐的提问与程颐先生的回答，仅仅是他们二人的观点，和孔子《系辞》的本义略有不同。《系辞》上说“何思何虑”，意思是什么呢？是指所思所虑的只是一个天理，除此以外，并没有什么所思所虑的了。一定要注意，孔子说“何思何虑”，不是说无思无虑。所以，他会说：“同归而殊途，一致而百虑。天下何思何虑。”讲“殊途”，讲“百虑”，难道是无思无虑么？

心的本体就是天理，天理只有一个，还有什么别的要去思虑的？天理原本寂然不动，原本是感应贯通的。学者下功夫，即使千思万虑，也不过是要恢复天理本来的体用罢了，并非要用自己的私欲去安排思考出来。因此，程颐先生说：“君子之学，莫若廓然而大公，物来而顺应（君子做学问，应该心胸宽广而公正无私，有事发生则顺其自然）。”如果用私欲去安排思考，就是为了私欲而使用智慧。“何思何

虑”正是修学的功夫。就圣人而言，自然能如此；就学者而言，需要努力去做。程颐先生则把它当成功夫的效果，所以他才认为“发得太早”。紧接着他又说“却好用功”，就是他自己也觉察到前面的话还不完全。周敦颐先生所讲的“主静”也正是这个意思。就你在信中所说的，你已经有了一定的见地，但还是把一件功夫分开当作两件事来对待了。

◎来信说：“大凡学者一开始懂得做功夫，就一定要认识圣人的气象。大概认识了圣人气象，把圣人气象当成标准，真切实际地下功夫，才不会有错失，这才是成为圣人的功夫。不知是否真的如此？”

首先认识圣人气象，从前也有人这样说的，不过，这个说法缺少一个要领。圣人气象自然是圣人的，我们能从哪里认识呢？如果不是从自己的良知上去真切体认，就像用没有准星的秤去衡量轻重，用没有开光的铜镜去照美丑，就成了以小人之心度君子之腹了。圣人的气象怎么才能认识到？自己的良知原本和圣人没有区别，如果能清楚地体认自己的良知，那么，圣人的气象就不在圣人那里，而在我自己身上了。程颐先生曾经这样说：“觑着尧，学他行事，无他许多聪明睿智，安能如彼之动容周旋中礼（看着尧学他做事，没有他那么聪明睿智，又怎么能像他那样举动容辞都符合礼仪呢）？”他又说：“心通于道，然后能辨是非（心与天道相通，然后才能辨明是非）。”现在，你说说在哪里可以与天道相通？从哪里又可以得到聪明睿智呢？

◎来信说：“在具体的事情上磨炼修行，一天之内，无论有事没事，只要专心致志地培养本原。如果遇到事情有了感触，或自己产生念头，这样心中就会有想法，怎么能认为是无事呢？但是，依循着这些事情认真考虑，就会觉得事理应该如此，只是当作没有什么事对待，尽我的本心罢了。然而，为什么还有处理得好与处理得不好的情况呢？偶尔

事情特别多，需要一件一件地处理，常常因才力不够而被事情搅昏了头脑，即使竭力挺住，但也觉得精神疲惫不堪。碰到这种情况，未免要先停下来反省自己，宁可不着急着把事情处理完，也不可不去培养本原、存养本心。这样做对吗？”

所说的功夫，对于你个人而言，也就是这样了，但未免还有些出入。一般人求学，一生只做这一件事。自小到老，从早到晚，不管有事无事，也只是做这一件事，这就是所谓的“必有事焉”。如果说，宁可把事情处理完，也不可不去培养本原，那么还是把它当成两件事了。“必有事焉而勿忘勿助”，事情一来，只要充分发挥我们的良知来应对便好。这就是所谓“忠恕违道不远”。处理事情有时尽善有时未尽善，以及有困顿失序的问题，都是由于太在意毁誉得失，而不能切实地实现良知。如果能切实地实现良知，就会发现平日所谓处理得好的不一定就是好，所谓处理得不好，大概就是因为在意毁誉得失，自己毁掉了良知。

◎来信说：“有关致知的学问，春天里再一次承蒙先生的教诲，不胜受益，已经明白应该怎样用功，觉得比从前简易多了。然而，我还是认为，和初学的人谈‘致知’，一定要加上‘格物’的意思，让他们明白从什么地方着手。本来‘致知’‘格物’是不可分割的，应该一起下功夫，但是，初学的人不知道从何入手，还是要先说‘格物’后，才明白‘致知’等等。”

“格物”正是“致知”的功夫，明白了“致知”就已经明白了“格物”。如果不知道“格物”，那么，“致知”的功夫又何曾知晓？最近，我在写给朋友的一封信里，详细地讨论了这个问题，现在把它寄给你，相信你认真读后，就会明白。

◎来信说：“如今，围绕朱熹先生和陆象山先生的学问，争论是非的现象仍然存在。我自己经常对朋友们说，天下不见圣道的光明已经很久了，不应该为朱、陆争是非而枉费心力，只需要根据先生您的‘立志’两字来指点教育人就可以了。如果这个人果能辨明这个志向，决心要学习圣学，那么，他就已经大体上明白了。就算不能辨明朱、陆的学说，他也能感觉出其中的种种。我发现，朋友中有人听到别人批评指责您的言论，就十分愤慨。朱熹与陆象山两位先生之所以招致后世的众多议论，是因为他们的功夫还不精炼、纯熟，难免有意气用事的弊病。而程颢先生就没有这样的问题。他与吴涉礼谈论王安石的学问时说：‘为我尽达诸介甫，不有益于他，必有益于我也（把我的观点全部告诉王安石先生，即使对他没有益处，也一定对我有益处）。’这种气象何等从容啊！我曾看到您写给别人的信中也引用了这句话，很希望朋友们都能如此。是这样吗？”

这一番议论精彩极了。希望道通你能让同仁们都知道，各人只管议论把握自己的对错，不要去议论朱、陆的是非。用言论诋毁他人，这种诋毁是肤浅的。如果自己不能身体力行，只是夸夸其谈，虚度光阴，浪费时日，这是用行动诽谤，就很严重了。现在，天下那些议论我的人，如果能从中得到益处，那么，都是在与我砥砺切磋，对我来说不过是提高警惕、反省自己、增进品德。古人说：“攻吾短者是吾师（攻击我短处的人都是我老师）。”既然是老师，又怎么能讨厌他们呢？

◎来信说：“有人引用程颐先生的‘人生而静，以上不容说，才说性便已不是性’，问朱熹先生，为什么不容说，又为什么不是性。朱熹这样回答：‘不能说，是因为没有性可言；不是性，是指说了以后，就不可能没有气掺杂在里面了。’程、朱两位先生的话，我一直不太明白，

每当读书读到这里，就感到疑惑，特向您请教。”

“生之谓性”，“生”字就是“气”字，就是说“气即性”。气就是性，“人生而静，以上不容说”，才说“气即是性”，这样人性就已偏向一边了，不再是性的本原。孟子讲性善，是就本原而言的。但是，性善的端倪，只有在气上才能看到。如果没有气，也就无法看到性。恻隐、羞恶、辞让、是非就是气。程颐先生讲的“论性不论气，不全面；论气不论性，不明白”，也是因为学者各自看到了一面，所以他们只能这样解释。如果能清楚地认识到自己的人性的，那么气就是性，性就是气，原本就没有性和气的分别。

估日录

答陆原静书

[见陆澄]

◎来信说：“着手做功夫时，感觉到心没有一刻宁静，妄心（私欲之心）固然在动，照心（澄明之心）也在动。既然心无时不动，那么，也就没有片刻停息了。”

这是刻意去寻求宁静，反而愈加不能宁静了。妄心是动的，照心则是不动的。良知永远光明，则万物永远处于既静止又运动的状态，天地万物就是这样恒久不息地运转着。照心固然是明亮的，妄心也是明亮的。当它们不被分裂为两件事情，它们就会生机勃勃，生长不息。只要有片刻的停止，也就死亡了，也就不是至诚永不停止的学问了。

◎来信提到“良知也有发端的地方”，等等。

也许你听得还不够明白。良知是心的本体，也就是前面说到的恒照（恒久的明亮、照耀）。心的本体，没有发端不发端的。即使妄念产生了，良知依然存在。然而，人们如果不知道存养良知，那么，有时就会失去它了。即使人糊涂闭塞到极点，良知仍旧是光明的。但是，人们不知道要体察它，有时就会被蒙蔽。即使有时失去了，良知的本体并未消失，只要存养它就够了。即使有时被蒙蔽了，良知的本体仍旧光明，此时只要体察也就够了。如果说良知也有发端的地方，那么，就意味着良知就有时不会存在，这样的话，就不是良知的本体了。

◎来信说：“先生您前段时间说的‘精一’，就是做圣人的功夫吗？”

“精一”的“精”是从理上说的，“精神”的“精”是从气上说的。理为气的条理，气为理的运用。没有条理就不能运用，没有运用就无法看到所

谓的条理了。做到了精，就能精细，就能明亮，就能专一，就能神圣，就能诚心。做到了一，就能精细，就能明亮，就能神圣，就能诚心。精与一原本就不是两件事。但是，后世儒生的学说和道家养生的学说各自偏执于一端，因此不能彼此取长补短。前段时间我所讲的关于“精一”的主张，虽然是针对你喜欢存养精神而讲的，然而，做圣人的功夫，其实也不过如此了。

◎来信说到：“元神、元气、元精，各自一定有储藏寄生之处，又有所谓的真阴之精，真阳之气”，等等。

良知只有一个。就它的妙用而言可以称之为神，就它的流行而言可以称之为气，就它的凝聚而言可以称之为精，怎么从形象、方位、场所上求得良知呢？真阴之精，就是真阳之气的母体。真阳之气，就是真阴之精的父体。阴生于阳，阳生于阴，阴阳不可分割为二。如果理解了 my 良知学说，那么，凡是类似的问题，都可以不言自明。否则，如同你来信所述的三关、七返、九还之类，还会有无穷无尽的可疑处。

估日录

答陆原静书（二）

◎来信说：“良知是心的本体，也就是所谓的性善、未发之中、寂然不动的本体、廓然大公之类，为何普通的人都不能做到而一定要经过学习呢？中和、寂静、大公，既然是心的本体，那么，也就是良知。现在在心中去省察体验，良知没有不好的，但中、寂、大公却并非如此。如此一来，良知岂不是超然于体用之外吗？”

本性没有不善的，因此知无不良。良知就是“未发之中”，也就是“廓然大公”“寂然不动”的本体，是人人都具有的。但是，良知不可能不遭受物欲的蒙蔽，所以就需要通过修习来剔除蒙蔽。然而这个蒙蔽，对于良知的本体不会有丝毫的损伤。知无不良，而中、寂、大公不能彻底显现是由于没有完全剔除蒙蔽，存养得还不够纯洁。体，即良知的体；用，即良知的用，又怎么会有超然于体用之外的良知呢？

◎来信说：“周敦颐先生说‘主静’，程颢先生说主‘动亦定，静亦定’，而先生您说‘定者，心之本体’。这些静和定，绝不是指不看不听、不想不做，一定要常知、常存、常主于天理；但是，常知、常存、常主于天理，明明是动，是已发，又怎么能称为静呢？又怎么能称为本体呢？这个静、定难道是贯通于心的动、静吗？”

天理是静止不动的。常知、常存、常主于天理，就是不看不听、不想不做。但不看不听、不想不做，并不是如同槁木死灰一般。看、听、想、做和天理合为一体，并没有其他的看、听、想、做，这也就是动而又未曾动。程颐先生所谓“动亦定，静亦定”，就是本体和作用统一的意思。

◎来信说：“人心‘未发’的本体，是在‘已发’之前，还是在‘已发’之中并且主导着‘已发’？或者是不分前后、内外而浑然一体呢？如今我们讲心的动静，是针对有事无事说的呢，还是针对寂然不动、感应相通说的呢？还是从遵循天理、随从欲望来说的呢？如果认为遵循天理就是静、随从欲望就是动，那么，所谓的‘动中有静，静中有动，动极而静，静极而动’，就说不通了。如果认为有事而感通是动，无事而寂然是静，那么，所谓的‘动而无动，静而无静’，也就说不通了。如果说‘未发’在‘已发’之前，静产生动，那么，至诚就有所停息，圣人也需要复归本性了，这显然是不对的。如果说‘未发’在‘已发’之中，那么，不知道是‘未发’‘已发’都主宰静，还是‘未发’是静，而‘已发’是动呢？还是‘未发’‘已发’都是没有动也没有静、都有动也都有静？还望先生您指教。”

“未发之中”就是良知，它浑然一体，没有前后内外的分别。有事、无事可以用动、静来说，但良知不能分为有事和无事。寂静感应可以用动、静来说，但良知不能分为寂静和感应。动、静是随时间而变化的。而心的本体，原本并没有动静之分。天理是静止不动的，动了，就是私欲。只要遵循天理，即使千变万化也还是没有动。如果依从私欲，即使心中像死人那样没有一个念头，也未必就是静。“动中有静，静中有动”，这有什么可以怀疑的呢？遇事时的感应，固然可以说是动，但是，寂然不动的良知并未增加什么；无事时的寂然，固然可以说是静，但是，感应相通的良知并未减少什么。“动而无动，静而无静”，又有什么可以怀疑的呢？良知是浑然一体的，它是没有前后内外之分的，那么，关于“至诚有息”的疑问也就不再用再解释什么了。“未发”在“已发”之中，而“已发”之中，未尝另有一个“未发”存在。“已发”在“未发”之中，而“未发”之中，未尝另有一个“已发”存在。这里未尝没有动静，只是不

能用动静来区别“未发”“已发”。

大凡读古人的言论，关键是用心去斟酌其中的意思，从而明白其主旨。如果一味拘泥于文义，那么，“靡有孑遗”这句话岂不是就要解释为周朝真的没有遗民了？周敦颐先生的“静极而动”之说，如果不去全面地领会，那么，难免要出错；他的意思是就太极“动而生阳，静而生阴”来说的。太极运动变化的道理，妙用无穷，但其本体是永恒不变的。太极的运动变化，就是阴阳的运动变化；在运动变化之中，就其妙用无穷而言，叫作动，就是阳的产生，而不是说在动之后才产生阳；在运动变化之中，就其常体永恒不变而言，叫作静，就是阴的产生，而不是说在静之后才产生阴。如果真的是静之后产生阴，动之后产生阳，那么，阴阳动静又迥然不同，各为一物了。阴阳是一个气，因气的屈伸而产生阴阳；动静是一个理，因理的隐藏或显现而产生动静。春夏可以说是阳、是动，但未尝没有阴和静；秋冬可以说是阴、是静，但未尝没有阳和动。春夏这样生生不息，秋冬也这样生生不息，却同时可称为阳，都同时可称为动。春夏有这不变的本体，秋冬也有这不变的本体，都同时可称为阴，都同时可称为静。从元、会、运、世、岁、月、日、时至刻、杪、忽、微，无不如此。程颐先生所讲的“动静无端，阴阳无始”（动静没有开端，阴阳没有起始），对于明白天理的人，可以默默体会，却无法用语言表达。如若只是拘泥于文句，摹拟仿效，那么，就是《坛经》六祖说的，是《法华经》带着你的心在转，而不是你自己的心带着《法华经》转。

◎来信说：“我曾经体验过这么一种情况，当心中喜、怒、忧、惧的情绪产生了，即便愤怒到极点，只要我心的良知觉醒了，就能缓解或消失，偶尔在开始时就被遏止了，偶尔在发作中就被制止了，偶尔在发

作后才悔悟。但是，良知往往好像在清闲无事的地方主宰着情绪，和喜、怒、忧、惧好像没有关系，这是怎么回事呢？”

理解了这一点，就会明白“未发之中”“寂然不动”的本体，有着发而中节的平和，有着感而遂通的精妙。然而，你说良知往往好像在清闲无事的地方主宰着情绪，这句话好像还有毛病。因为，良知虽然不停滞在喜、怒、忧、惧的情绪上，但喜、怒、忧、惧也不在良知之外。

◎来信说：“先生昨天把良知讲解为照心。我以为，良知是心的本体。照心，是人所用的功夫，就是‘戒慎恐惧’（警惕谨慎有所敬畏）的心，就像是思想，而您直接认为戒慎恐惧就是良知，这是为什么呢？”

能够让人“戒慎恐惧”（警惕谨慎有所敬畏）的，就是良知。

◎来信又说：“先生您又说‘照心非动也’，难道是因为照心遵从天理，就称它为静吗？‘妄心亦照也’，难道是因为良知未尝不在妄心中，又未尝不在妄心中明白观照，而人的视听言动能够不逾越规矩的，就是天理吗？既然说是妄心，那么，良知对于妄心，可以称之为照，而在照心上则可以称之为妄了。妄与息有什么区别？现在如果把妄心的照和至诚无息联系起来，我就不太能理解了，敬请先生再指教。”

“照心非动”，是因为它起源于本体自然的明觉，所以不曾有所动。有所动就是妄了。“妄心亦照”，是因为本体自然的明觉，未尝不在妄心中，只是有所动而已，无所动就是照心了。无妄无照，并不是把妄心当作照心，把照心当作妄心。如果说照心为照，妄心为妄，那么，这还是有妄有照。有妄有照，就依然还是两个心。一心分为二，良知就会停息。无妄无照就是把心看作一个整体，这样，良知就不会停息了。

◎来信说：“养生最关键的就是清心寡欲。能清心寡欲，做圣人的功夫也就完成了。然而，人的欲望少了，心自然会清明，清心并不是要

远离尘世，并不是要去隐居追求宁静；不过是要使得这颗心纯为天理，没有丝毫的人欲私念而已。现在，想要清心寡欲，就要在私欲产生时加以克制，但是，病根依旧存在，不免会有东边的私欲克除了，西边却又生出私欲的情况。如果想在私欲还未萌芽之前就消除干净，却又不知道从何下手，这反而使自己的心不清明。而且，在私欲还没有萌生的时候就四处寻找并想清除它，就好比把狗带进房间再赶它出去，更加不可以了。”

一定要这颗心纯乎天理，没有丝毫的私欲，这才是做圣人的功夫。要想这颗心纯是天理，没有丝毫的私欲，就要在私欲没有萌生之前加以防范，在私欲萌生时加以扼制。在私欲萌生之前就加以防范，在私欲萌生时加以扼制，正是《中庸》中“戒慎恐惧”、《大学》中“致知格物”的功夫。除此之外，再无其他的功夫。你所说的私欲灭于东而生于西、引犬入室再驱赶的现象，是被自私自利、刻意追求造成的，而不是克治荡除本身的问题。现在你说养生最关键的是清心寡欲，这“养生”二字，就是自私自利、刻意追求的根源。有这个根源隐藏在心中，就会产生你所说的这种情况，就是东边的私欲克除掉了，而西边的又生发了出来。

◎来信说：“佛家认为可以在不思善不思恶的时候，认识到自己的本来面目，这和我们儒家所说的‘随物而格’（根据事物具体的情形来研究事理）的功夫有所不同。我们如果在不思善、不思恶的时候，实行‘致知’的功夫，那么，就已经‘思善’了。要想善恶不思而心中的良知处于清静自在的状况，只有早晨刚睡醒时才可以。这就是孟子所谓的‘夜气’，但这样的状况不能持续很久，转眼之间思虑就会产生。不知道用功时间长的人，能否经常像睡觉刚醒、思虑未生时那样呢？现在，我想求得宁静却更加不能宁静，想没有杂念而杂念丛生。如果要使这颗

心前念易灭而后念不生，有良知显露，与大道相合，该怎么做呢？”

在不思善不思恶的时候认识本来面目，这是佛家针对那些不识本来面目的人讲的方便法门。所谓本来面目，就是我们儒家讲的良知。现在，既然能够清楚地理解良知，就没有必要这样说了。随物而格（根据具体事物的情形来研究事理），是“致知”的功夫。佛教所说的“常惺惺”（头脑时刻保持清醒），不过是要求常存自己的本来面目而已。由此可知，佛家和儒家的功夫大致相同，但佛家有个自私自利的心，因此就有了不同之处。

现在，你想做到善恶不思而又要保持心中的良知，这就有了自私自利、刻意追求的心。所以，才有了“不思善、不思恶的时候，用致知的功夫，就已经在思善了”的问题。孟子讲“夜气”，也只是为那些丧失了良心的人指出一个良心萌动的地方，使他能从这里着手并加以培育。现在已经清楚地理解了良知，又常用致知的功夫，就不用谈“夜气”了。不然，将会是得到兔子却不知道去守着兔子，反而去死守着树，那么，兔子就会再次失去。想求得宁静，想没有私念，这正是自私自利、刻意追求的毛病，所以杂念更多而愈加不能宁静。良知只有一个，良知本身就能辨别善恶，还要再思考什么善恶呢？良知的本体原本就是宁静的，现在却又添加一个去求宁静；良知的本体原本就是生生不息的，现在却又添加一个心无杂念。不但儒学致知的功夫不是这样，即便佛家也不是这样刻意追求的。只要一心在良知上，彻头彻尾，无始无终，就是前念不灭、后念不生，现在你却要前念易灭后念不生，这是佛教所讲的“断灭种性”，进入槁木死灰的状态了。

◎来信说：“佛家还有‘常提念头’的说法，这与孟子讲的‘必有事’以及先生您所说的‘致良知’，是一回事吗？也就是‘常惺惺、常记得、常知

得、常存得’吗？当这个念头提起时，面对诸多事物，一定会有恰当的方法去应对。但恐怕这念头提起的时候少，而放下时候多，那么功夫就有间断了。况且，念头的丧失，大多是因为私欲的萌动引起的，猛然惊醒之后又可提起来，但在放失而未提起时，由于心的昏暗与杂乱，自己往往不能感觉到。现在，想让念头日益精进光明、常提不放，有什么方法呢？只要常提不放就是全部功夫了吗？还是在这常提不放中，更应该有省察克治的功夫呢？虽然这念头常提不放，然而，若不再有戒惧克治的功夫，私欲只怕还是不能剔除。如果有戒惧克治的功夫，又成为‘思善’的事情，这和本来面目又不相符合，到底怎样做才算正确呢？”

戒惧克治，就是常提不放的功夫，就是“必有事焉”，这怎么能当两件事看待？关于你这一段问的问题，前一段话已经自然解释明白了，最后是你自己又迷惑了，说得支离破碎，至于与本来面目不相符的疑问，都是自私自利、刻意追求的毛病引起的，剔除了这个毛病，这个疑问也就迎刃而解了。

◎来信说：“前人说‘质美者明得尽，渣滓便浑化’。明得尽指的是什么？怎样才能浑化呢？”

良知原本就是纯净的。本质不美的人，不但缺点多，遮蔽也很厚，他的良知就不能光明显现。本质美好的人，本来缺点就少，遮蔽也不多，稍加“致知”的功夫，他的良知就能晶莹透彻，一点点的缺点，仿佛沸水中漂浮的雪花，怎么能遮蔽住良知呢？这本来不怎么难懂，你之所以存在疑问，大概是因为对“明”字不理解，以及有点过于心急了。从前，我曾与你当面探讨过明善的问题，明，就是诚，而不是像后世儒生所讲的明善那样简单、浅陋。

◎来信说：“聪明睿智真是人的禀赋吗？仁义礼智真是人的本性

吗？喜怒哀乐真是人的情感吗？私欲与虚伪，究竟是一回事还是两码事呢？古代许多豪杰，诸如张良、董仲舒、黄宪、诸葛亮、王通、韩琦、范仲淹等，他们功德卓著，都是从他们的良知中生发出来的。然而，又不能说他们都是认识了圣道的人，为什么呢？如果说他们天资卓异，那么，生知安行的人难道不比学知利行、困知勉行的人更好吗？我以为，说他们对圣道的认识不全面，还说得过去，如果说他们完全不通晓圣道，大概是后世儒生崇尚背诵训诂而产生的偏见。这样说对吗？”

人性只有一个。仁义礼智是人性的本质，聪明睿智是人性的禀赋，喜怒哀乐是人性的情感，私欲虚伪是人性的障蔽。本性有清浊之分，因此，情感有过与不及，而蒙蔽也就有了深浅之别。私欲和虚伪是一种毛病引发的两种痛苦，并非两种事物。张良、董仲舒、诸葛亮、王通等人，天资极佳，自然与神妙的道多有符合。虽然不能说他们是完全闻道知学的人，但是，他们的学问才识离圣道也并不远。如果他们完全闻道知学了，那他们就成了伊尹、傅说、周公、召公了。至于文中子王通，不能认为他不明白圣学，他的书虽然大部分出自于门人弟子之手，还是有很多错误的地方，但也能看出他学问的大概轮廓。只是时代相隔久远，找不到确切的凭证，也就不能妄断他的学问离圣道还有多远。

良知就是道。良知就在人的心中，不管是圣贤，还是平常人，都是如此。如果没有物欲牵累蒙蔽，只是倚靠良知去发挥作用，那么，时时处处都是道。然而，平常人大多被物欲牵累蒙蔽，不能遵从良知。像上面说到的几位人物，天生资质清明，自然很少有物欲的牵累蒙蔽，那么，他们的良知产生作用的地方自然会多一些，自然离圣道就近。所谓的学，就是学习遵从良知。所谓知道学，只是明白应该专心学习遵循良知。上面说的那些人，虽然不知道专门在良知上下功夫，有的兴趣广

泛，受到外物的影响和迷惑，有时会偏离圣道，有时会符合圣道，没有达到纯正的境界。如果他们能够明白了这一点，那么也就是圣人了。后世儒生认为上面说到的那些人，都是凭天生的资质建功立业，未免是不知其然，更不知其所以然。这样评价他们并不为过。

后世儒生所说的著和察，也是拘泥于狭小的见闻中，受到旧有习惯的蒙蔽，只是把似是而非的现象加以模仿，还不是圣人所讲的著和察。自己糊里糊涂的，又怎么能让别人明白呢？所谓生知安行，这“知行”二字也是就用功而言的。至于说到知行的本体，其实就是良知良能。即便是“困知勉行”的人，也都可以说是“生知安行”的。对“知行”这两个字，应该更细心体察。

◎来信说：“从前，周敦颐先生经常要求程颢先生去寻找孔子与颜回的快乐之处。请问先生，这种快乐是否与七情中的快乐相同呢？如果相同的话，普通人满足了欲望就能快乐，又为什么要做圣贤呢？如果另有真正的快乐，那么圣贤遇到大忧、大怒、大惊、大惧的情绪，这个快乐还在吗？且况君子心中常怀戒惧，这是终身的忧患，又何尝能够快乐呢？我平时多有烦恼，还没有体会到真正的快乐，现在，我真的是非常急切地想找到这种快乐。”

快乐是心的本体，虽与七情中的快乐有所不同，但也不在七情中的快乐之外。虽然圣贤另有真正的快乐，但也是普通人所共有的，只不过普通人拥有这种快乐，自己却并不知道；相反，他们还要自寻很多烦恼和忧苦，糊里糊涂地就丢掉了这种快乐。即使在烦恼迷惘之中，这种快乐也不曾消失。只要一念顿悟，返求自身的诚意，就能常在心里。每次和你讲的，其实都是这个意思，而你还要询问能用什么方法可以得到这种快乐，不免是在骑驴觅驴了。

◎来信说：“《大学》以‘心有好乐、愤怒、忧患、恐惧’为‘不得其正’，意思是这些情绪使得心不能平静。程颢先生也说过：‘圣人情顺万事而无情。’所谓有情，《传习录》中用病症作比喻，特别的贴切精当。如果真的像程颢先生所说，那么，圣人的情绪是产生于物而不是产生于心了。为什么这样说呢？如果感觉到事物而产生了相应的情绪，那么，其中的是非对错可以去探究清楚；如果没有感受到事物，那么，说有情，它却并未显露，说无情，情却又像潜伏的病根一样，若有若无，这样怎么能致知呢？学习要务必做到无情，这样，牵累虽然少了，但从儒家跳到佛家那里，这样可以吗？”

圣人致知的功夫，就是至诚不息。圣人良知的本体，像明镜那样没有污染，美或丑随时在其中显现出原形，但明镜不会受到一点玷污，也不会留下什么。这就是所谓的“情顺万事而无情”。“无所住而生其心”，佛陀说过这样一句话，说得很正确。明镜照物，美的呈现为美，丑的呈现为丑，一照就是它的真实面目，也就是“生其心”。美的为美，丑的为丑，照过之后一切都不留下，这就是“无所住”。有关病症的比喻，既然你认为贴切精当，那么，这一段的问题就可以解决了。患疟疾的人，病虽没有发作，可病根仍在，怎么能因为疟疾未发作而不去服药调治呢？如果一定要等到疟疾发作之后才服药调治，就为时已晚了。致知的功夫不分有事无事，怎么能在病有没有发作上有所分别呢？你所疑惑的，虽然前后不尽相同，但都是自私自利、刻意追求引起的，这个病根一旦除去，那么，你的诸多疑问自然会冰消雾散、云破天开，再也不需要去问辨了。

◎[钱德洪附注]

答陆原静的信公开之后，读者都很喜欢，认为陆原静善于提问，而

先生非常善于回答，大家觉得读到的内容是闻所未闻的。先生说：“原静的问题只是在知解问题上打转，不得已才给他逐段讲解，如果真的相信良知，只在良知上下功夫，那么，即使千经万典也没有不相吻合的，异端邪说就会不攻自破，又何必这样逐段解释呢？佛家有‘扑人逐块’的比喻，狗看见了石块而扑向人，才能咬住人，要是看到石块，却去追赶石块，从石块那里又能得到什么呢？”在座的各位学友听了这番话后，都悚然有所敬悟。先生致良知的学问，贵在自省自求，不是从认知解释上可以获得的。

估日录

答欧阳崇一

〔欧阳崇一，名德，字崇一，号南野，江西泰和人。嘉靖二年进士，历任安徽六安知州、翰林院编修、礼部尚书兼翰林院学士。〕

◎崇一在来信中说：“先生说‘德性之良知，非由于闻见，若曰多闻择其善者而从之，多见而识之，则是专求之见闻之末，而已落在第二义’。我以为，良知虽然不是从见闻而来，然而学者的认知，未尝不是从见闻中生发出来的。局限于见闻固然不对，但见闻也是良知的应用。如今，您说见闻是次要的，大概专门是就只以见闻为学问的人而言的，如果已能致良知而在见闻上寻求，这仿佛也是知行合一的功夫。不知这种理解是否正确？”

良知并不是从见闻上产生的，而见闻都是良知的应用。因此，良知不局限于见闻，但也离不开见闻。孔子说：“吾有知乎哉？无知也。”良知以外，再别无他知。所以，致良知是做学问最关键之处，是圣人教导我们的第一要义。如今说专门寻求见闻的细枝末节，那就失去了重点，致良知就落在了第二位。近来，同仁们没有不知道致良知的，但他们的功夫仍有糊涂之处，正是因为缺少你的这一疑问。

一般而言，做学问的关键是要抓住核心问题。如果把致良知看成是最关键的地方，那么，多闻多见没有不是致良知的功夫。日常生活里，见识应酬虽然千头万绪，也没有不是良知的应用与流行。除了见识应酬，也就没有致良知，因此，良知与见闻即为一件事。如果说致良知要从见闻上去寻求，那么，在语义上是把良知、见闻看成两件事了。这与专门在见闻的细枝末节上寻求良知的人稍有不同，但他们都不懂得惟

精惟一的主旨。“多闻，择其善者而从之，多见而识之”，既然说到“择”，又说到“识”，可见良知已经在其中发挥了作用，但其用意还是在多闻多见上选择、认识，这就失去了最关键的环节。崇一啊，你对这些问题认识得很清楚了，今天这样的疑问，正是为了阐明良知学说，相信对同仁们有很大的裨益。只是意思表达得还不够明白，可能会出现差之毫厘、失之千里的情况，不能不作认真仔细的鉴察。

◎来信说：“先生，您认为《易经·系辞》中讲的‘何思何虑’，是指所思虑的只是天理，此外别无他虑，并不是说无思无虑。心的本体就是天理，还有什么可思虑的？学者的功夫虽千思万虑，也只是要恢复他的本体，并不是靠私意去安排思考一个什么出来。如果去安排思考，也就是自私弄智了。学习者的毛病，大多不是死守空寂，就是去安排思考。我在辛巳到壬午期间（明正德十六年到嘉靖元年，即1521—1522）犯有前一种毛病，最近又犯有后一种毛病。但是，思考也是良知在生发作用，它与私意去安排的情况有什么区分呢？我担心自己认贼作子，因受迷惑而不知道其间的区别。”

“思曰睿，睿作圣”，“心之官则思，思则得之”（心的职能是思维，思维就能获得）。可见，怎么能缺少思虑呢？死守空寂与安排思考，正是自私弄智，也是丧失了良知。良知是天理的昭明灵觉所在，因此，良知就是天理，思虑是良知的生发作用。如果思虑是从良知上产生的，那么，所思的也不过是天理。从良知上产生的思虑，自然简易明白。良知自然也就能够知道。如果凭私意安排的思，自然是纷纭繁扰，良知自然能够分辨。因而思的是非正邪，良知没有不知道的。之所以会认贼作子，正是由于还不理解致良知的学问，不懂得从良知上去体认、观察。

◎来信又说：“先生您曾说为学终身只是一件事，不论有事无事，

也只是一件事。如果说宁可不要把事情处理完，也不可不去培养本原，这就分开成为两件事了。我以为，当感到精疲力竭，不能将事情处理完的，就是良知。宁可不处理事情，也要去培养本原，这是致知，又怎么成了两件事呢？如果遇到从天而降的不能处理的事情，即便精疲力竭，只要略加勉励也能坚持下去。由此可知，意志还是统领着气力的。但是，此时的言行举止毕竟是软弱无力，待处理完事情后会因过度衰竭而困乏，这不和滥用精力差不多吗？这当中的轻重缓急，良知当然明白，然而，有时迫于形势，怎么能顾及精力？有时精力疲惫不堪，又怎么能顾及形势？这应该怎么办呢？”

“宁可不要把事情处理完，也不可不去培养本原”，这句话对初学者来说是有裨益的。然而，把这看成两件事就有了问题。孟子说“必有事焉”，那么，“集义”就成为君子做学问一生的事情了。义，就是宜，心做到了它应当做的叫作义。能够致良知，那么心就能做它该做的事。所以，集义就是致良知。君子待人接物、应变种种，该做的就做，该停的就停，该生的就生，该死的就死，调停斟酌，都是实现他们的良知，以求得心安理得罢了。因此，“君子素其位而行”，“思不出其位”。大凡谋求自己力所不及的事，勉强做自己才智不能完成的事，都不能实现良知。只要是“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”的，都是为了实现良知。如果说宁可不去处理事情也不可不去培养本原，这也是先有了一个功利心，去计较其中的利弊成败，尔后再作出爱憎取舍的选择。因此，把处理事情当成一件事，又把培养本原当成一件事，这就是有了看重培养本原而轻视处理事情的心态，这就是自私弄智，把义看成外在的，这便有了“不得于心，勿求于气”的弊病，就不是实现良知以求心安理得的功夫了。

你说的“略加鼓励也能坚持下去，处理完事情后就会极度困乏疲惫”，又说，“为形势所迫，受精力的限制”，都是因为把处理事情和培养本原当成两件事看待了，才会有这样的情况以及疑问。凡是做学问的功夫，只要始终如一就会真诚，三心二意就会虚伪。你所谈及的情况都是由于致良知的心意缺乏诚信、精一、真切。《大学》中认为“诚其意者，如恶恶臭，如好好色，此之谓自谦”。讨厌恶臭、喜欢美色，还需要勉励才能坚持下去吗？会有事情过后而人极度困乏疲惫的情况吗？会有被形势所逼而精力不够用的人吗？从这些你就会寻找出病根到底在哪儿了。

◎来信又说：“人情诡诈多变，层出不穷，如果用诚信来防御它，那么，往往会受到欺骗。要想觉察人情的诡诈，自己就会事先猜度别人会欺诈我，就会臆想别人不相信我。逆诈就是欺诈，臆不信就是不诚信，被人欺骗了，又没有觉察到。能够不事先怀疑别人的欺诈和不诚实，但又常常能及时发现这些行为，只有良知光明纯洁的人才做得到的吧。但是，其间的差别十分微妙，常常有背离知觉而暗合欺诈的事情发生。”

“不事先怀疑别人的欺诈和不诚信，但又能先知先觉”。这是孔子针对当时的社会情况而言的。那个时候，许多人一门心思想着去欺诈别人，做不诚信的事，陷入欺诈和不诚信的泥潭。同时，也有一些人不欺诈，不随意猜测别人，但不懂得致良知的功夫，往往又受人欺骗。孔子有感而发，说了这番话。孔子的话并不是教人存心去事先发现别人的欺诈和虚伪。存心去观察别人的欺诈和虚伪，是后世猜忌险薄的人所做的人事。只要存有这个念头，就不能进入尧舜之道。不猜测别人欺诈，不臆想别人不诚信，而被人欺骗，这样的人并没有丧失善良的本性，但还是

不如那些能致良知、自然预先觉知的人贤明。你认为只有良知光明纯洁的人才能这样，可知你已领悟了孔子的宗旨了。但是，这只是你所领悟的，并不能落实到实践之中去。

良知在人的心中，恒通万古，充盈宇宙，都是相同的。所以古人说“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，而况人乎？况于鬼神乎？”你所说的背离知觉而暗合欺诈的人，他虽不猜度别人欺诈，但他或许不能真的自信，他或许常常有先觉的念头，但他却不能常有自觉。常常想要先知先觉，就会陷入事先猜度别人的境况，从而蒙蔽他的良知。这就是为什么他总是免不了背离知觉而暗合欺诈的原因。君子修学是为了自己，不会担心被别人欺骗，只是永远不欺骗自己的良知罢了；从不担心别人对自己不诚信，只是永远相信自己的良知罢了；也从不预先察觉别人的欺诈和不诚信，只是永远努力体察自己的良知罢了。所以，君子不欺骗自己，良知就没有虚假而能真诚，良知真诚就能光明。君子相信自己，良知就不受迷惑而能光明，良知光明则心意虔诚。光明和诚意相互促进，因此良知能不断觉悟、不断明亮。不断觉悟、不断明亮，就仿佛明镜高悬，任何事物在明镜前都不能隐藏它的美丑。为什么呢？因为良知不受欺骗而真诚，也就不能容忍欺骗，遇到欺骗就能觉察。良知自信而光明，也就不能容忍不诚信，遇到不诚信就能觉察。这就叫作“易以知险、简以知阻”，也就是子思讲的“至诚如神，可以前知”。但是，子思说“如神”“可以前知”，还是当两件事看待了，因为这是从思、诚的功效上论断的，仍然是给那些不能事先觉知的人讲的。若从至诚上来说，那么，至诚的妙用即为“神”，而不必说“如神”了。至诚就能无知但又无所不知，也就不必说“可以前知”了。

样章到此结束

需要完整版

扫下面二维码



或加微信：shuyou055

领取

估日录

启问道通书

◎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。忧病中会不能与两生细论，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：“日用工夫只是‘立志’，近来于先生诲言时时体验，愈益明白。然于朋友不能一时相离。若得朋友讲习，则此志才精健阔大，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，悉取以培养此志，颇觉意思和适。然终不如朋友讲聚，精神流动，生意更多也。离群索居之人，当更有何法以处之？”

此段足验道通日用工夫所得，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 [\[117\]](#) 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，恐又堕于‘无’也。须是不滞于‘有’，不堕于‘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，乃就实地做工夫去，才不会差，才是作圣工夫。未知是否？”

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：“觑着尧，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？

◎来书云：“事上磨炼，一日之内，不管有事无事，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。然乃有处得善与未善，何也？又或事来得多，须要次第与处，每因才力不足，辄为所困，虽极力扶起，而精神已觉衰弱。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”[\[118\]](#)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，自贼其良知者也。

◎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。但鄙心则谓与初学言之，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。

格物是致知工夫，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‘二志’二字点化人，若其人果能辨得此志来，决意要知此学，已是大段明白了。朱、陆虽不

辨，彼自能觉得。又尝见朋友中见有人议先生之言者，辄为动气。昔在朱、陆二先生所以遗后世纷纷之议者，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。观其与吴涉礼论介甫 [\[119\]](#) 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！尝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，呶呶度日，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，已不能无气质之杂矣。’二先生之言皆未能晓，每看书至此，辄为一惑，请问。”

“生之谓性” [\[120\]](#) ，“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。恻隐、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。

[\[117\]](#) 上蔡：谢良佐，字显道，河南上蔡人，世称上蔡先生，程门四大弟子之一。

[118] 忠恕违道不远：语出《中庸》：“忠恕违道不远，施诸己而不愿，亦勿施于人。”

[119] 介甫：王安石，字介甫，号半山，江西临川人，北宋文学家、政治家。

[120] 生之谓性：语出《孟子·告子上》：“告子曰：‘生之谓性。’孟子曰：‘生之谓性也，犹白之谓白与？’曰：‘然。’”

估日录

答陆原静书

◎来书云：“下手工夫，觉此心无时宁静。妄心固动也，照心亦动也；心既恒动，则无刻暂停也。”

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；恒照则恒动恒静，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 [\[121\]](#)，有刻暂停则息矣，非至诚无息之学 [\[122\]](#) 矣。

◎来书云：良知亦有起处云云。

此或听之未审。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。若谓良知亦有起处，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滞于一偏，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 [\[123\]](#) 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，安可以形象方所求哉？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 [\[124\]](#)，亦非有二也。苟吾良知之说明，则凡若此类，皆可以不言而喻；不然，则如来书所云“三关 [\[125\]](#)、七返、九还 [\[126\]](#)”之属，尚有无穷可疑者也。

[\[121\]](#) 其为物不贰，则其生物不息：语出《中庸》：“天地之道，可一言而尽也：其为物不贰，则其生物不测。”

[\[122\]](#) 至诚无息：语出《中庸》：“故至诚无息，不息则久，久则征。”

[\[123\]](#) 元神、元气、元精：道教名词，合称三元。

[\[124\]](#) 阴根阳，阳根阴：语出周敦颐《周子全书·太极图说》：“无极而太极。太极动而生阳，动极而静，静而生阴，静极复动，一动一静，互为其根。”

[\[125\]](#) 三关：道家以口为天关，足为地关，手为人关。《淮南子》谓耳、目、口为三关。

[\[126\]](#) 七返、九还：道教以七代火，以九代金。心属火，情属金。七返九还，即修炼内丹之道。

估日录

答陆原静书（二）

◎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。良知即是未发之中，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’[\[127\]](#)，程子曰‘动亦定，静亦定’，先生曰‘定者，心之本体’，是静定也，决非不睹不闻、无思无为之谓，必常知、常存、常主于理之谓也。夫常知、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“不睹不闻、无思无为”之谓也。“不睹不闻、无思无为”，非槁木死灰之谓也。睹、闻、思为一于理，而未尝有所睹、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、内外而浑然一体者乎？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，静极而动’者，不可通矣。若以有事而感通为动，无事而寂然为静，则于所谓‘动而无动，静而无静’者，不可通矣。若谓未发在已发之先，静而生动，是至诚有息也，圣人有复也，又不可矣。若谓未发在已发之中，则不知未发、已发俱当主静乎？抑未发为静而已发为动乎？抑未发、已发俱无动无静乎？俱有动有静乎？幸教。”

“未发之中”即良知也，无前后内外而浑然一体者也。有事、无事可以言动、静，而良知无分于有事、无事也。寂然、感通可以言动、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 [\[128\]](#)。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动，谓之阳之生，非谓动而后生阳也。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 [129]、岁、月、日、时以至刻、杪、忽、微 [130]，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。盖良知虽不滞于喜、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，人所用功，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’，岂以其良知未尝不在于其中，未尝不明于其中，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。若欲刊剥洗荡于众欲未萌之先，则又无所用力，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，愈不可矣。”

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。今曰“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，认本来面目’[\[131\]](#)，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，而心之良知清静自在，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，愈不宁静，欲念无生，则念愈生，如之何而能使此心前念易灭，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“良知”。今既认得良知明白，即已不消如此说矣。“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，入于槁木死灰之谓矣。

◎来书云：“佛氏又有‘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。但恐此念头提起时少，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，其放而未提之间，心之昏杂多不自觉，今欲日精日明，常提不放，以何道乎？只此常提不放，即全功乎？抑于常提不放之中，更宜加省克之功乎？虽曰常提不放，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’又未达一间也。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。质美者，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，如何能作障蔽？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？古之英才，若子房 [132]、仲舒 [133]、叔度 [134]、孔明、文仲、韩、范 [135] 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，不愈于学知、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过也。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，虽未可尽谓之知学，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 [136]、傅 [137]、周、召 [138] 矣。若文中子则又不可谓之不知学者，其书虽多出于其徒，亦多有未是处，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，但循着良知发用流行将去，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，亦是狃于闻见之狭，蔽于沿习之非，而依拟仿像于影响形迹之间，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，未尝见真乐之趣，今切愿寻之。”

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。但常人有一之而不自知，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，则是圣人之情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？学务无情，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。“无所住而生其心”^[139]，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。病疟之人，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？若必待疟发而后服药调理，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。此根一去，则前后所疑自将冰消雾释，有不待于问辨者矣。

◎答原静书出，读者皆喜澄善问，师善答，皆得闻所未闻。师曰：“原静所问，只是知解上转，不得已与之逐节分疏。若信得良知，只在良知上用功，虽千经万典，无不吻合，异端曲学，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，惕然皆有惺悟。此学贵反求，非知解可入也。

^[127] 主静：语出周敦颐《周子全书·太极图说》：“五性感动而善恶分，万事出矣。圣人定之以中正仁义而主静。”

[128] “以意逆志”句：出自《孟子·万章上》：“故说《诗》者，不以文害辞，不以辞害志。以意逆志，是为得之。如以辞而已矣，《云汉》之诗曰：‘周余黎民，靡有孑遗。’信斯言也，是周无遗民也。”

[129] 元、会、运、世：一世三十年，一运二十世，一会三十运，一元十二会。

[130] 刻、杪、忽、微：古代很小的计时单位。

[131] “不思善”句：语出《六祖坛经》：“惠能云：不思善，不思恶，正与么时，那个是明上座本来面目。”

[132] 子房：张良，字子房。汉初三杰之一，辅佐刘邦得天下。

[133] 仲舒：董仲舒，西汉哲学家，提出“罢黜百家，独尊儒术”。

[134] 叔度：黄宪，字叔度，东汉人。终身不仕，以德行闻世。

[135] 韩、范：韩琦，字稚圭，北宋名臣；范仲淹，字希文，北宋政治家、文学家。

[136] 伊：伊尹，商初重臣。

[137] 傅：傅说，商王武丁时贤相。

[138] 召：召公，名奭，文王的儿子，与周公共同辅佐文王。

[139] 无所住而生其心：语出《金刚经》：“不应住色生心，不应住

声、香、味、触、法生心，应无所住而生其心。”

估日录

答欧阳崇一

◎崇一来书云：“师云：‘德性之良知，非由于闻见，若由多闻择其善者而从之，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，然学者之知未尝不由见闻而发。滞于见闻固非，而见闻亦良知之用也。今曰‘落在第二义’，恐为专以见闻为学者而言，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，则是失却头脑，而已落在第二义矣。近时同志中，盖已莫不知有“致良知”之说，然其工夫尚多鹬突者，正是欠此一问。

大抵学问工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”，其良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，今日之问，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。学者之弊，大率非沉空守寂，则安排思索。’德辛壬之岁着前一病，近又着后一病。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。’窃意觉精力衰弱，不足以终事者，良知也。宁不了事，且加休养，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，安能顾精力？或困于精力，安能顾事势？如之何则可？”

“宁不了事，不可不加培养之”意，且与初学如此说，亦不为无益。但作两事看了，便有病痛。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，无非是致其良知，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，皆不得为致良知；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，皆所以致其良知也。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，便不是致良知以求自谦之功矣。

所云“鼓舞支持，毕事则困惫已甚”，又云“迫于事势，困于精力”，皆是把作两事做了，所以有此。凡学问之功，一则诚，二则伪。凡此皆是致良知之意，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，困于精力者乎？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；觉则自入于逆、亿 [\[140\]](#)。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？然而出入毫忽之间，背觉合诈者多矣。”

“不逆、不亿而先觉”，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、不亿者，然不知致良知之功，而往往又为人所欺诈，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，尚亦不失为善，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、塞宇宙而无不同。“不虑而知” [\[141\]](#)

，“恒易以知险”^[142]，“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？”^[143]夫谓“背觉合诈”者，是虽不逆人，而或未能无自欺也；虽不亿人，而或未能果自信也。是或常有求先觉之心，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；未尝虞人之不信己也，恒自信其良知而已；未尝求先觉人之诈与不信也，恒务自觉其良知而已。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“无知而无所不知”，不必言“可以前知”矣。

^[140] 逆、亿：语出《论语·宪问》：“子曰：‘不逆诈，不亿不信，抑亦先觉者，是贤乎！’”

^[141] 不虑而知：语出《孟子·尽心上》：“人之所不学而能者，其良能也；所不虑而知者，其良知也。”

^[142] 恒易以知险：语出《易经·系辞下》：“夫乾，天下之至健也，德行恒易以知险。夫坤，天下之至顺也，德行恒简以知阻。”

[\[143\]](#) “先天而天不违”四句：语出《易经·乾卦·文言》：“夫大人者……先天而天弗违，后天而奉天时。天且弗违，而况与人乎？况于鬼神乎？”

估日录

答罗整庵少宰书

◎某顿首启：昨承教及《大学》，发舟匆匆，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？正思就天下之有道以讲明之耳。而数年以来，闻其说而非笑之者有矣，诟訾之者有矣，置之不足较量辨议之者有矣，其肯遂以教我乎？其肯遂以教我，而反复晓谕，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，感激当何如哉！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，揣摸测度，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’之说不免求之于外，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。失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，既明白而可通；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” [\[144\]](#)；“性之德也，合内外之道也” [\[145\]](#)。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，乃至袭陷其内而不觉，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 [\[146\]](#) 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。然毫厘之差，而千里之缪，实起于此，不可不辨。

孟子辟杨、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，亦岂灭理乱常之甚，而足以眩天下哉？而其流之弊，孟子至比于禽兽、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；“予岂好辨哉？予不得已也。”杨、墨之道塞天下。孟子之时，天下之尊信杨、墨，当不下于今日之崇尚朱说，而孟子独以一人呶呶于其间，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！夫众方嘻嘻之中，而独出涕嗟若，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，一旦与之背驰，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。”盖不忍牴牾朱子者，其本心也；不得已而与之牴牾者，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；[\[147\]](#)而小人之过也必文[\[148\]](#)。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，以滋琐屑之渎。然鄙说非面陈口析，断亦未能了了于纸笔间也。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！

[\[144\]](#) “精义入神”四句：语出《易经·系辞下》：“精义入神，以致用

也。利用安身，以崇德也。”

[145] 性之德也，合内外之道也：语出《中庸》：“诚者非自诚己而已也，所以成物也。成己，仁也；成物，知也。性之德也，合外内之道也，故时措之宜也。”

[146] 朱子九条：朱熹在《大学或问》中提出的关于格物致知的九条方法。

[147] “君子之过”句：语出《论语·子张》。

[148] 小人之过也必文：语出《论语·子张》。

估日录

答聂文蔚

◎春间远劳迁途，枉顾问证，惓惓此情，何可当也！已期二三同志，更处静地，扳留旬日，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”[\[149\]](#)之心，岂世之謏謏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。世之君子惟务致其良知，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，见恶不啻若己入，视民之饥溺犹己之饥溺，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，务致其良知求自谦而已矣。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，致其良知而行之也。是以其民熙熙皞皞，杀之不怨，利之不庸，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，撝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傍，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傍而不知救，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”^[150]。若失在父子兄弟之爱者，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，而况于病狂丧心之讥乎？而又况于薪人之信与不信乎？呜呼！今之人虽谓仆为病狂丧心之人，亦无不可矣。天下之人心，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，有议其为谄者，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，斯己而已矣。”^[151] 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，宁以薪人之知我、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：“吾非斯人之徒与而谁与？”“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，则固无入而不自得^[152]，道并行而不相悖^[153]也。

仆之不肖，何敢以夫子之道为己任？顾其心亦已稍知疾痛之在身，是以徬徨四顾，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，则仆之狂病固将脱然以愈，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？

会稽素号山水之区，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，道义日新，优哉游哉，天地之间宁复有乐于是者？孔子云：“不怨天，不尤人，下学而上达。”仆与二三同志方将请事斯语，奚暇外慕？独其切肤之痛，乃有未能恝然者，辄复云云尔。咳疾暑毒，书札绝懒。盛使远来，迟留经月，临岐执笔，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。

估日录

答聂文蔚（二）

◎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，决不赚入傍蹊曲径矣。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。地方军务冗沓，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，或可瘳耳。人还，伏枕草草，不尽倾企。外惟濬 [\[154\]](#) 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：“才着意便是助，才不着意便是忘，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，我此间讲学，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“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，而乃悬空守着一个“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。近日一种专在“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”，湊湊荡荡，全无实落下手处，究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，担阁一生，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工。故区区专说“致良知”。随时就事上致其良知，便是“格物”；着实去致良知，便是“诚意”；着实致其良知，而无一毫意必固我，便是“正心”。着实致良知，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”，亦就告子得病处立方。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，又焉有“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。“集义”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，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，自将释然矣。

文蔚谓“致知之说，求之事亲、从兄之间，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，却未免又有因药发病之患，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，即是从兄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，着在支节上求了。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”^[155]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，即已非其真诚恻怛之本体矣。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”^[156]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，使人于事君、处友、仁民、爱物，与凡动静语默间，皆只是致他那一念事亲、从兄真诚恻怛的良知，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、从兄一念真诚恻怛之良知以应之，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、从兄之间，而求所谓良知之学。”就自己用工得力处如此说，亦无不可；若曰致其良知之真诚恻怛，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！间有搀搭处，则前已言之矣。惟濬之言，亦未为不是。在文蔚须有取于惟濬之言而后尽，在惟濬又须有取于文蔚之言而后明；不然，则亦未免各有倚着之病也。“舜察迩言而询于刳莛”，非是以迩言当察、刳莛当询而后如此，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；才有执着意必，其知便小矣。讲学中自有去取分辨，然就心地上着实用工夫，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“夭寿不贰，修身以俟”，而“夭寿不贰，修身以俟”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；“夭寿不贰、修身以俟”者，如襁抱之孩，方使之扶墙傍壁，而渐学起立移步者也。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，其意似恐尽心、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。吾侪用工，却须专心致志在“夭寿不贰、修身以俟”上做，只此便是做尽心、知天功夫之始。正如学起立移步，便是学奔走千里之始。吾方自虑其不能起立移步，而岂遽虑其不能奔走千里，又况为奔走千里者而虑其或遗忘于起立移步之习哉？

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。此便是文蔚曾着实用工，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，移卧檐间，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。惟濬处及谦之 [\[157\]](#)、崇一处，各得转录一通，寄视之，尤承一体之好也。

右南大吉录

[\[154\]](#) 惟濬：陈九川，字惟濬，号明水，江西临川人，王阳明弟子。

[\[155\]](#) 天然自有之中：语出程颐《河南程氏遗书》：“事事物物上皆天然有个中在那上，不待人安排也。”

[\[156\]](#) “语大”二句：语出《中庸》：“故君子语大，天下莫能载焉；语小，天下莫能破焉。”

[\[157\]](#) 谦之：邹守益，字谦之，号东廓，江西安福人，王阳明弟子。

估日录

训蒙大意示教读刘伯颂等

◎古之教者，教以人伦。后世记诵词章之习起，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，舒畅之则条达，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，莫不萌动发越，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，亦所以泄其跳号呼啸于咏歌，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，默化其粗顽，日使之渐于礼义而不苦其难，入于中和而不知其故，是盖先王立教之微意也。

若近世之训蒙稚者，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；鞭撻绳缚，若待拘囚。彼视学舍如图狱而不肯入，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”[\[158\]](#)之功矣。念之念之！

[\[158\]](#) 蒙以养正：语出《易经·蒙卦·彖传》：“蒙以养正，圣功也。”

估日录

教约

◎每日清晨，诸生参揖毕，教读以次。遍询诸生：在家所以爱亲敬长之心，得无懈怠未能真切否？温清定省之仪，得无亏缺未能实践否？往来街衢，步趋礼节，得无放荡未能谨飭否？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，须要澄心肃虑，审其仪节，度其容止。毋忽而惰，毋沮而忤，毋径而野，从容而不失之迂缓，修谨而不失之拘局。久则体貌习熟，德性坚定矣。童生班次，皆如歌诗。每间一日，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，絀绎反覆，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。凡习礼歌诗之类，皆所以常存童子之心，使其乐习不倦，而无暇及于邪僻。教者知此，则知所施矣。虽然，此其大略也神而明

之，则存乎其人 [\[159\]](#) 。

[\[159\]](#) 神而明之，则存乎其人：语出《易经·系辞上》：“神而明之，存乎其人。”

「传习录」

原文
下卷

估日录

陆九川录

◎正德乙亥，九川初见先生于龙江。先生与甘泉 [\[160\]](#) 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。”山间乃自录《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。

己卯归自京师，再见先生于洪都 [\[161\]](#) 。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‘有不善未尝知之，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？’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，惟濬所举颜子事便是了。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，指意之涉着处谓之物，只是一件。意未有悬空的，必着事物，故欲诚意，则随意所在某事而格之，去其人欲而归于天理，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’，又谓穷理如穷其巢穴之穷，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’‘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，仁义而主静’[\[162\]](#)？”

曰：“无欲故静[\[163\]](#)，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，於穆不已’

[\[164\]](#)。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？即如惟濬今在此讲论，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？人须在事上磨炼做功夫乃有益；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 [\[165\]](#) 论内外之说，渠皆云：“物自有内外，但要内外并着功夫，不可有间耳。”以质先生。

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，失其本体了。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 [\[166\]](#)。此间有个诀窍。”

曰：“请问如何？”

曰：“只是致知。”

曰：“如何致？”

曰：“尔那一点良知，是尔自家底准则。尔意念着处，他是便知是，非便知非，更瞒他一些不得。尔只不要欺他，实实落落依着他做去，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。若不靠着这些真机，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，唤他做贼，他还忸怩。”

于中曰：“只是物欲遮蔽，良心在内，自不会失，如云自蔽日，日何尝失了？”

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’[\[167\]](#) 相似，真是试金石、指南针。”

◎先生曰：“人若知这良心诀窍，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，见到这里，‘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。与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，便缜缜难屏。觉得早则易，觉迟则难，用力克治，愈觉扞格。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，只要在良知上着功夫。”

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：“直是难麁，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’ [\[168\]](#)，胜得容易，便是大贤。”

◎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。簿书讼狱之间，无非实学。若离了事物为学，却是着空。”

◎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 [\[169\]](#)。”

先生曰：“若未来讲此学，不知说‘好恶从之’从个甚么？”

敷英 [\[170\]](#) 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；若徒蓄积在肚里，便成痞了，如何长得肌肤？后世学者博闻多识，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，亹亹翼翼，自然不息，便也是学，只是生的分数多，所以谓之‘生知安行’。众人自孩提之童，莫不完具此知，只是障蔽多，然本体之知自难泯息，虽问学克治，也只凭他，只是学的分数多，所以谓之‘学知利行’。”

估日录

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’[\[171\]](#)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。不可道眼前天是昭昭之天，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，但其循着这天理，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[\[172\]](#)。”

◎先生曰：“我辈致知，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，圣人自能问人，如‘子入太庙，每事问’[\[173\]](#)之类。先儒谓‘虽知亦问，敬谨之至’[\[174\]](#)，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。”

直因闻先生之说，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间耳。”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。”

直初时闻之，觉甚易，后体验得来，此个功夫着实是难。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，亦是循此天理，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捩矣。”

◎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：“矜持太过，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 [175] 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’ [176] 混作一例看，是无轻重也。”

◎问“有所忿懣” [177] 一条。

先生曰：“忿懣几件，人心怎能无得？只是不可有耳。凡人忿懣，着了一分意思，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，不要着一分意思，便心体廓然大公，得其本体之正了。且如出外见人相斗，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：“佛氏不着相 [178] ，其实着了相；吾儒着相，其实不着相。”

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、夫妇着了相，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。何曾着父子、君臣、夫妇的相？”

[171] 溥博如天，渊泉如渊：语出《中庸》：“溥博渊泉，而时出之。溥博如天，渊泉如渊。”

[172] 恐不必云得不得也：语出朱熹《论语集注》：“未得，则发愤而忘食；已得，则乐之而忘忧。”

[173] 子入太庙，每事问：事出《论语·八佾》：“子入太庙，每事问。或曰：‘孰谓鄹人之子知礼乎？入太庙，每事问。’子闻之，曰：‘是礼也。’”

[174] “虽知”句：语出朱熹《论语集注》：“礼者，敬而已矣。虽知亦问，谨之至也。”

[175] 修辞立诚：语出《易经·乾卦·文言》：“修辞立其诚，所以居业也。”

[176] “所谓”四句：语出朱熹《大学或问》。

[177] 有所忿懣：语出《大学》：“身有所忿懣，则不得其正；有所恐惧，则不得其正；有所好乐，则不得其正；有所忧患，则不得其正。”

[178] 着相：佛教术语，意思是执着于外相、虚相或个体意识而偏离了本质。

估日录

黄修易录

◎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，但腔子里黑窣窣的，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，才贮在缸里，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，良知存久，黑窣窣自能光明矣。今便要责效，却是助长，不成功夫。”

◎先生曰：“吾教人‘致良知’，在‘格物’上用功，却是有根本的学问。日长进一日，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，虽暂能外面修饰，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” [\[179\]](#) 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，有可据矣；‘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‘志’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；总有累，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，奈资质庸下，实难免累。窃闻穷通有命，上智之人，恐不屑此不肖为声利牵缠，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，良知千事万为只是一事。读书作文安能累人？人自累于得失耳！”因叹曰：“此学不明，不知此处担阁了几多英雄汉！”

◎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。’ [\[180\]](#) 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。’ [\[181\]](#) 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，这便是助长，连前些子功夫都坏了。此非小过。譬如行路的人，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：“人若着实用功，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 [\[182\]](#)，顾田间禾曰：“能几何时，又如此长了！”

范兆期 [\[183\]](#) 在傍曰：“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；但着了私累，把此根戕贼蔽塞，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 [\[184\]](#)，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，凡当责辩人时，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、明辩、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。”

估日录

黄省曾录

◎黄勉之问：“‘无适也，无莫也，义之与比。’[\[185\]](#) 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，方无执着。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。你若执着了今日当受的，便一切受去；执着了今日不当受的，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’[\[186\]](#) 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。此外更有何说？此是一了百当的功夫。”

◎问道心、人心。

先生曰：“‘率性之谓道’，便是道心。但着些人的意思在，便是人心。道心本是无声无臭，故曰‘微’。依着人心行去，便有许多不安稳处，故曰‘惟危’。”

◎问：“‘中人以下，不可以语上’[\[187\]](#)，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’[\[188\]](#)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。若须臾间断，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”[\[189\]](#)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[\[190\]](#)、龙逢[\[191\]](#)，只为他看得分明，所以能成就得他的仁。”

◎问：“‘叔孙武叔毁仲尼’[\[192\]](#)，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，他的恶慝终须一日发露。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[\[193\]](#)要在山中静坐。先生曰：“汝若以厌外物之心去求之静，是反养成一个骄惰之气了。汝若不厌外物，复于静处涵养，却好。”

◎王汝中[\[194\]](#)、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，不是妆做道学的模样。”

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 [\[195\]](#) ；颜子有不善，未尝不知；此是圣学真血脉路。”

估日录

钱德洪录

◎何廷仁 [\[196\]](#)、黄正之 [\[197\]](#)、李侯璧 [\[198\]](#)、汝中、德洪侍坐。

先生顾而言曰：“汝辈学问不得长进，只是未立志。”

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 [\[199\]](#)。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。一时窥见光景，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，随你去事上磨炼也好，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，尚有内外之间。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[200]，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。良知原是完完全全，是的还他是，非的还他非，是非只依着他，更无有不是处。这良知还是你的明师。”

◎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”[201]。

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，人亦耳目有所睹闻，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’[202]。今人不会宴息，夜来不是昏

睡，即是妄思魔寐。”

曰：“睡时功夫如何用？”

先生曰：“知昼即知夜矣。日间良知是顺应无滞的，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实？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，却于本体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，更不着些子意在。良知之虚便是天之太虚 [\[203\]](#)，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。未尝作得天障碍。圣人只是顺其良知之发用，天地万物俱在我良知的发用流行中，何尝又有一物超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 [\[204\]](#)，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” [\[205\]](#)。

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，所异只在毫厘间。告子只在不动心上着功，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，更无有内外之间。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 [206] 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，就是草木瓦石的良知。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、禽兽之类皆可以养人，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 [207] ，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 [208] ？”

先生曰：“惟是道理自有厚薄。比如身是一体，把手足捍头目，岂是偏要薄手足？其道理合如此。禽兽与草木同是爱的，把草木去养禽

兽，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；顺这个条理，便谓之礼；知此条理，便谓之智；终始是这条理，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，以天地万物感应之是非为体。”

◎问“夭寿不贰”。

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 [\[209\]](#) 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，亦还用得着。你如不用，且放起，不要作坏我的方子！”

是友愧谢。

少间，曰：“此量非你事，必吾门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，都不着根？”

对曰：“致良知盖闻教矣，然亦须讲明。”

先生曰：“既知致良知，又何可讲明？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，只把麈尾提起。一日，其徒将麈尾藏过，试他如何设法。禅师寻麈尾不见，又只空手提起。我这个良知就是设法的麈尾，舍了这个，有何可提得？”

少间，又一友请问功夫切要。

先生旁顾曰：“我麈尾安在？”

一时在坐者皆跃然。

◎或问“至诚、前知” [\[210\]](#)。

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’ [\[211\]](#)。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：“‘惟天下至圣，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’ [\[212\]](#)，周公‘夜以继日’ [\[213\]](#)，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，良知便粗了。若只着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’ [\[214\]](#)，朱子作效验说，如何？”

先生曰：“圣贤只是为己之学，重功夫不重效验。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’ [\[215\]](#)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，他射得到俱谓之力，中处俱可谓之巧。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 [\[216\]](#)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’，天即良知也。‘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。困学功夫，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，亦不可指着方所；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，但不可有所着。七情有着，俱谓之欲，俱为良知之蔽；然才有着时，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。良知原是精精明明的，如欲孝亲，生知安行的只是依此良知，实落尽孝而已；学知利行者只是时时省觉，务要依此良知尽孝而已；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，方能依此良知以尽其孝。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，此心安处即是乐也，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 [\[217\]](#) 入问曰：“先生何言，致伊感悔之速？”

先生曰：“我言舜是世间大不孝的子，瞽瞍是世间大慈的父。”

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。瞽瞍只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本体。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 [\[218\]](#)，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。若夫子与鄙夫言时，留得些子知识在，便是不能竭他的良知，道体即有二了。”

◎先生曰：“‘蒸蒸义，不格奸’，本注说象已进进于义，不至大为奸恶。舜征庸后，象犹日以杀舜为事，何大奸恶如之！舜只是自进于义，以义薰蒸，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，俱是自家经历过来，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》[\[219\]](#)之九成，便是舜的一本戏子。《武》[\[220\]](#)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[\[221\]](#)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，先须定至日。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，虽无一事在前，其心常役役不宁，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。 [222] ”

◎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，未扣不可谓无，既扣不可谓有，毕竟有个扣与不扣，何如？”

先生曰：“未扣时原是惊天动地，既扣时也只是寂天寞地。”

◎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，只是这个性，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，是从流弊上说来，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，愈着不得言语，说理愈难。若着意在精微上，全体功夫反蔽泥了。”

◎“杨慈湖 [\[223\]](#) 不为未见，又着在无声无臭上见了。”

◎“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，礼仪交会，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、马子莘、王汝止 [\[224\]](#) 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，而四方排阻者日益力。

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，更不着些覆藏。我今才做得个狂者的胸次，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，满街人到看你是圣人在。”

又一日，董萝石 [225] 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 [226] 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 [227]、汝中丙戌会试归，为先生道途中讲学，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，实若虚，犯而不较’，若谦之者良近之矣。”

◎丁亥年九月，先生起复 [228]，征思、田 [229]，将命行时，德洪与汝中论学。汝中举先生教言曰：“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，各举请正。

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，直从本源头上悟入，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，眼前便有失人，便于道体各有未尽。”

既而曰：“已后与朋友讲学，切不可失了我的宗旨：无善无恶是心之体，有善有恶是意之动，知善知恶的是良知，为善去恶是格物。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，只去悬空想个本体，一切事为俱不着实，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。

[196] 何廷仁：字性之，号善山，王阳明弟子。

[197] 黄正之：黄弘纲，字正之，号洛村，王阳明弟子。

[198] 李侯璧：名珙，王阳明弟子。

[199] 与物无对：语出程颢《河南程氏遗书》：“此道与物无对。”

[200] 内外两忘：语出程颢《答横渠先生定性书》：“与其非外而是内，不若内外之两忘也。”

[201] 通乎昼夜之道而知：语出《易经·系辞上》。

[202] 上下与天地同流：语出《孟子·尽心上》：“夫君子所过者化，所存者神，上下与天地同流，岂曰小补之哉？”

[203] 太虚：指宇宙万物最原始的实体——气。张载《正蒙·太和》：“太虚无形，气之本体，其聚其散，变化之客形尔。”

[204] 养心：语出《孟子·尽心下》：“养心莫善于寡欲。”

[205] 异端：语出《论语·为政》：“攻乎异端，斯害也已。”

[206] 朱本思：朱得之，字本思，号近斋，王阳明弟子。

[207] 南镇：即浙江会稽山。

[208] 厚薄：语出《大学》：“其所厚者薄，而其所薄者厚，未之有也。”

[209] 尽性至命：语出《易经·说卦》：“穷理尽性，以至于命。”

[210] 至诚、前知：语出《中庸》：“至诚之道，可以前知。国家将兴，必有祯祥；国家将亡，必有妖孽。”

[211] 诚、神、几曰圣人：语出周敦颐《通书》：“寂然不动者，诚也；感而遂通者，神也；动而未形、有无之间者，几也。诚精故明，神应故妙，几微故幽，诚、神、几曰圣人。”

[212] 远虑：语出《论语·卫灵公》：“子曰：‘人无远虑，必有近忧。’”

[213] 夜以继日：语出《孟子·离娄下》：“周公思兼三王，以施四事；其有不合者，仰而思之，夜以继日；幸而得之，坐以待旦。”

[214] 一日克己复礼，天下归仁：语出《论语·颜渊》：“子曰：‘克己复礼为仁。一日克己复礼，天下归仁焉。为仁由己，而由人乎哉？’”

[215] 巧力圣智：语出《孟子·万章下》：“智，譬则巧也；圣，譬则力也。”

[216] 柳下惠：展获，字禽，谥号惠，春秋时鲁国大夫。孟子尊称其为“和圣”。

[217] 柴鸣治：王阳明弟子。

[218] “孔子”句：语出《论语·子罕》：“子曰：‘吾有知乎哉？无知也。有鄙夫问于我，空空如也。我叩其两端而竭焉。’”

[219] 《韶》：相传为舜所作的乐曲名。

[220] 《武》：相传为武王所作的乐曲名。

[221] 元声：黄钟管发出的声音，为十二律所依据的基准音。

[222] 所恶于上，毋以使下：语出《大学》：“所恶于上，毋以使下；所恶于下，毋以事上。”

[223] 杨慈湖：杨简，字敬仲，世称慈湖先生，陆九渊弟子。

[224] 王汝止：王艮，字汝止，号心斋，王阳明弟子，泰州学派创始人。

[225] 董萝石：董沄，字复宗，号萝石，晚号从吾道人，王阳明弟子。

[226] 圭角：比喻锋芒。圭，玉制的礼器，上尖下方。

[227] 张叔谦：名元冲，号浮峰，王阳明弟子。

[228] 起复：守孝期满后重新任职。

[229] 思、田：思恩（今广西武鸣县西北）、田州（今广西百色东）。王阳明奉命前去平定武装冲突。

估日录

钱德洪附记

◎先生初归越时，朋友踪迹尚寥落，既后四方来游者日进。癸未年己后，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，更相就席，歌声彻昏旦。南镇、禹穴、阳明洞 [\[230\]](#) 诸山远近寺刹，徙足所到，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，不出在天地间，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，申变无方，亦自有不同也。”

[\[230\]](#) 阳明洞：在绍兴宛委山南麓，道教三十六小洞天之一，是王阳明结庐讲学的地方。

估日录

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’[\[231\]](#)，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”[\[232\]](#)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，却不在身心上实用其力，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，身上如何用得功夫？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

上何处用得工？必就心之发动处才可着力也。心之发动不能无不善，故须就此处着力，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’，始有着落处。

“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，却不依这个良知便不去做。则这个良知便遮蔽了，是不能‘致知’也。吾心良知既不能扩充到底，则善虽知好，不能着实好了，恶虽知恶，不能着实恶了，如何得意诚？故‘致知’者，‘意诚’之本也。

“然亦不是悬空的‘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？我着实曾用来。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，某因自去穷格，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，无他大力量去格物了。及在夷中三年，颇见得此意思，乃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，此亦是他良知处。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”[\[233\]](#)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，笃行只是学之不己之意。”

又问：“《易》‘学以聚之’，又言‘仁以行之’[\[234\]](#)，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’[\[235\]](#)，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’[\[236\]](#)，如何谓心即理？”

先生曰：“在物为理，‘在’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。如五伯攘夷狄、尊周室，都是一个私心，便不当理。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，不去袭义于外，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。’ [\[237\]](#) 又曰：‘其为物不二，则其生物不测。’ [\[238\]](#) 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” [\[239\]](#) 一条。

先生曰：“‘道问学’即所以‘尊德性’也。晦翁言‘子静以尊德性诲人，某教人岂不是道问学处多了些子？’是分‘尊德性’‘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，是事理之精微？”

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，虽听之亦何用？”

◎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。[\[240\]](#)”

◎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，不在不睹不闻上着实用功。盖不睹不闻是良知本体，戒惧恐惧是致良知的工夫。学者时时刻刻常睹其所不睹，常闻其所不闻，工

夫方有个实落处。久久成熟后，则不须着力，不待防检，而真性自不息矣。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。[241]”

先生曰：“亦是。天地间活泼泼地，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，一捆一掌血，方能听吾说话，句句得力。若茫茫荡荡度日，譬如一块死肉，打也不知得痛痒，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，亦觉不曾着想定要如何用功，不知此是工夫否？”

先生曰：“汝且去着实用工，便多这些着想也不妨，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，便是立命功夫。”

◎“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：“心体上着不得一念留滞，就如眼着不得些子尘沙。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，亦着不得些子。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：“人又甚么教做心？”

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，他的天地万物尚在何处？”

◎先生起行征思、田，德洪与汝中追送严滩 [\[242\]](#)，汝中举佛家实相幻相 [\[243\]](#) 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，是本体上说功夫；无心俱是实，有心俱是幻，是功夫上说本体。”

先生然其言。

洪于是时尚未了达，数年用功，始信本体、功夫合一。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 [\[244\]](#) 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，无纤介染着，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：“良知即是《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。’ [\[245\]](#) 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 [\[246\]](#)，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’
[\[247\]](#)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。”

估日录

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。继后同门各以所记见遗。洪择其切于问正者，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，四方讲学日众，师门宗旨既明，若无事于赘刻者，故不复萦念。

去年，同门曾子才汉得洪手抄，复傍为采辑，名曰《遗言》，以刻行于荆。洪读之，觉当时采录未精，乃为删其重复，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，沈君思畏曰：“师门之教久行于四方，而独未及于蕲。蕲之士得读遗言，若亲炙夫子之教，指见良知，若重睹日月之光。惟恐传习之不博，而未以重复之为繁也，请裒其所逸者增刻之。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，则体悟日精，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。庶几读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

门人钱德洪拜书于蕲之崇正书院

〔原文完〕