

Edu<sup>STAR</sup> eBOOK

中教育星电子图书馆

中教育星

电子图书馆

EBOOK

圣算致良知

——《传习录》新解

Edustar

中教育星软件股份有限公司

## 概述

### <一>

《传习录》是明代哲学家王阳明的语录、论学书信的简集，为明阳学派的启蒙典籍，流传甚广。“传习”出自《论语》中的“传不习乎”。

王阳明（1472——1528），字伯安，号阳明，名守仁，余姚（今浙江）人，曾筑室故乡阳明洞中，世称阳明先生。11岁前在祖父王伦养育下成长，后随父王华到北京，一度热心骑射、研习兵法。18岁时在回余姚途中拜访程朱派学者娄谅（1422——1491），娄谅向他介绍朱熹的格物说和“圣人可学而至”的思想，使他深受启发。21岁中乡试，遍读朱熹著作，28岁中进士，任职于工部，后又担任刑部云南清吏司主事。正德元年（1506）武宗朱厚照继位，太监刘瑾专权，王阳明因抗疏救援戴铣等人被刘瑾廷杖，不久贬为贵州龙场驿丞。正德三年他的思想发生了大的转变，背离朱熹的向外穷理的格物穷理之说，认为圣人之道，吾性自足，并在当地创立龙冈书院。刘瑾伏诛后，他被召回内地，历任南京刑部四川清吏司主事、北京吏部验封清吏司主事，文选清吏司员外郎，考功清吏司郎中等职，后升任南京太仆寺少卿。正德八年，至滁岛督马政，正德十一年升任都察院左佥都御史，奉命镇压赣南农民起义。正德十四年升任都察院右副都御史，六月，他奉旨督兵讨伐宁王宸濠在南京发生的叛乱，事遂，奉敕兼巡抚江西。明世宗继位后，他被任命为南京兵部尚书参赞，封新建伯。后因遭到反对派的攻击和排挤，从正德十六年到嘉靖六年（1527年）一直过着退隐生活。嘉靖六年五月朝廷再次起用王阳明，镇压广西农民起义，后兴办南宁书院，建立思田学校。嘉靖八年病重，上疏请求回乡养病，翌年初卒于归途的江西南安舟中。

### <二>

在哲学方面，王阳明主张“心外无物”、“心外无理”说，否认心外有理。认为事物的道理或规律离不开心或意识；他还认为，离开人天赋的良知，就无所谓万物，人的良知是自然界万物存在的依据，所谓物也就是人的意识的表现，精神、意识等是第一性的，万物则是意识派生的。

在认识论上，王阳明宣扬“致良知”与“知行合一”说，认为人的认识就是对本心良知的自我认识，人都有良知，良知也就是天理，一切事物及其规律都包含在良知之中。达到本心的良知，也就达到了对一切真理的认识。

他还宣扬“知行合一”说，但这种知行合一不是认识与实践的统一，而是把知与行合而为一，以知为行，认为知是行的先导，行是知的体现，知是行的开端，行又是知的完成，知中含行，行中含知。

总之，王阳明的心学哲学思想纠正了程朱理学的烦琐流弊，注意了道德意识的自觉性，形成了具有鲜明特点的阳明学派，流行达150年之久，其思想中包含的个性解放的因素，则为近代康有为、梁启超、熊十力等人的推崇。王阳明的思想在明代中叶传到日本，在明治维新的日本

思想界颇有影响。

王阳明的哲学思想，主要反映在他的著作里，如《传习录》、《大学问》等。其中《传习录》最为典型。

### <三>

《传习录》全书分为上、中、下三卷，由阳明先生生前所授的弟子们整理编辑。后又于阳明先生身后，几次汇整增补，成为今日所流传的《传习录》。

正德七年（1512）王阳明的弟子徐爱开始陆续记录先生论学的谈话，并编纂成本，刊印。正德十三年，另一弟子薛侃将徐爱所录残稿及陆澄与他新记录的部分合在一起，在虔（今江西赣县）刊行，亦名为《传习录》。嘉靖三年（1524），南大吉增入王阳明论学书信若干篇，仍以《传习录》为名，在越（今浙江余姚境内）出版。嘉靖三十三年，王阳明的弟子钱德洪就陈九川等所录《遗言录》加以删减，与他及王畿所录，一同编为《传习录》，在宁国（今安徽省境内）出版。嘉靖三十五年，他又将黄直所录的部分编入《传习续录》中，在蕲州（今湖北省境内）刻。隆庆六年（1572），谢廷杰在浙江出版《王文成公全书》，以薛侃所编《传习录》为上卷，以《传习续录》为下卷，附入王阳明所编《朱子晚年定论》，便成为《王文成公全书》本中的《传习录》。其版本有上海商务印书馆景印隆庆六年《王文成公全书》四部丛刊本。日本东京昭和五十年松云书院影印1897年佐藤一斋《传习录栏外书》，上海商务印书馆1927年叶绍钧的校注本等。

### <四>

在《传习录》中，王阳明先生阐发了丰富的哲学思想。关于心学，他讲道：“心外无物”、“心外无理”，“于事事物物上求至善，却是义外也。至善是心之本体”，“心即理也，天下又有心外之事，心外之理乎？”“我的灵明便是天地鬼神的主宰……天地鬼神万物离却我的灵明，便没有天地鬼神万物了。”《传习录》（上）中记载，他和弟子们到南镇地方游山，一个弟子指着山中的花树问：“天外无心外之物，如此花树在山中自开自落，于我心亦何相关？”王阳明说，当未看花时，心不起作用，也就没有花，当看花时，花才显现出来，以此论证事物的存在依赖于人的意识。

王阳明的心学特点表现在他的良知说，他认为人心的灵明就是良知，良知就是天理，天地万物就是从灵明中产生的。良知是人心固有的，这种所谓良知，是一种主观意识，是善恶、是非的标准，良知是超善恶的，是绝对至善的。他在《传习录》（上）中说：“若鄙人所谓致知格物者，致吾心之良知于事事物物也；吾心之良知，即所谓天理也；致吾心良知之天理于事事物物，则事事物物皆得其理矣。致吾心之良知者，致知也；事事物物皆得其理者，格物也；是合心与理而为一者也。”

书中还说：“天下之物本无可格者，其格物之功，只在身心上做。”（《传习录》下）又说：“见好色属知，好好色属行，只见那好色时已

自好了，不是见了后又立个心去好；闻恶臭属知，恶恶臭属行，只闻那恶臭时已自恶了，不是闻了后别立个心去恶。”又说：“知是行的主意，行是知的功夫；知是行之始，行是知之成。”“某今说个知行合一，正是对病的药。”（《传习录》上）又说：“知之真切笃实处即是行，行之明觉精察处即是知，知行功夫本不可离，只为后世学者分作两截用功，失却知行本体，故有合一并进之说。”（《传习录》中）又说：“我今说个知行合一，正要人晓得一念发动处即便是行了。”（《传习录》下）王阳明所说的“知行合一”，不是认识与实践的统一，而是把知与行合二为一，以知为行，认为知是行的先导，行是知的体现，知是行的开端，行又是知的完成。知中含行，行中含知，他这种“知行合一”说其实质是消行归知，以知为行，把知与行在主观内心里合一。换句话说，他的知行合一，就是致良知，良知是知，致的工夫是行，知是道德意识，行是内心世界的道德修养。

## <五>

王阳明是心学的集大成者，一生武功赫赫，学名昭昭，尽管王阳明的心学的基本做向是主观唯心主义的，但在朱学衰颓之际，倡导心学，深入研究知识关系，并把儒家的内圣之道发展到了极致，其思想价值是很高的，对后人的启迪是深广的。

《传习录》是王阳明的代表作，不但影响了中国一百多年的思想家，而且享誉海外，在明治维新以来的日本、经济腾飞期的韩国，都被作为精神的范本。可见此书的价值和魅力。

编者

1997年春于北京

## 卷 上

明·正德十三年（公元 1517 年）八月，王阳明的门人薛侃刊刻《初刻传习录》于江西赣州。刊本内容包括正德七年至十三年的阳明先生语录，分“徐爱录”、“陆澄录”和“薛侃录”。此初刻本正是今本之上卷。

## 心即是理 徐爱录

徐爱（公元1488——1518年），字曰仁，号横山。浙江余杭人，王阳明的妹夫，也是阳明先生的第一位学生。曾任南京工部郎中。王阳明痛惜其英年早逝，曾叹曰：“曰仁歿，吾道益孤，至望原静者（陆澄）不浅。”参看《明儒学案》卷十一。

### [原文]

先生于《大学》“格物”诸说，悉以旧本为正，盖先儒所谓误本者也。爱始闻而骇，既而疑，已而殚精竭思，参互错综，以质于先生。然后知先生之说，若水之寒，若火之热，断断乎百世以俟圣人而不惑者也。先生明睿天授，然和乐坦易，不事边幅。人见其少时豪迈不羁，又尝泛滥于词章，出入二氏之学。骤闻是说，皆目以为立异好奇，漫不省究。不知先生居夷三载，处困养静，精一之功，固已超入圣域，粹然大中至正之归矣。爱朝夕炙门下，但见先生之道，即之若易，而仰之愈高；见之若粗，而探之愈精；就之若近，而造之愈益无穷。十余年来，竟未能窥其藩篱。世之君子，或与先生仅交一面，或犹未闻其警咳，或先怀忽易愤激之心，而遽欲于立谈之间，传闻之说，臆断悬度，如之何其可得也？从游之士，闻先生之教，往往得一而遗二，见其牝牡骊黄而弃其所谓千里者。故爱备录平日之所闻，私以示夫同志，相与考而正之，庶不负先生之教云。门人徐爱书

### [译文]

先生对于《大学》中有关“格物”的各种说法，均以旧本，亦即前贤所说的误本为标准。我刚听说甚觉意外，继而产生怀疑，最后，我殚精竭思，互相对照分析，就正于先生。方始发现，先生的主张犹如水性冰冷、火热炎热一样，即是百世之后的圣人也不会产生疑问。先生天资聪颖，然和蔼可亲，为人坦诚，平素不修边幅。早年，先生性格豪迈洒脱，曾热衷于赋诗作文，并广泛深入研究佛道两家的经典之作。所以，时人初听他的主张，认为是异端邪说，不予深究。但是他们不知道，在贬居贵州龙场的三年中，先生处困养静，惟精惟一的功夫，已入圣贤之列，达到炉火纯青之境界。我时刻受先生之教诲，觉得他的学说，刚接触似乎很容易，深入研究就觉得愈发崇高；初看好象很粗疏，仔细钻研就觉得愈发精细；刚接近仿佛很浅显，深入探求就觉得没有穷尽。十几年来，我竟连它的轮廓都未看到。但是，今天的学者，有的虽与先生才一面之缘，有的只闻其名，有的怀着蔑视、恼怒的心情，就想在立谈之间，依据传说，浮想联翩，如此何能彻底深谙先生的学说呢？跟从先生的人士，听着先生不倦的教诲，常常得一而遗二，如同相马时只注意马的牝牡黑黄，而忽略了能否驰骋千里的特性。因此，我谨把平时所听到的全部记录下来，给诸位同志奉上，以便考核校正，不负先生教育之恩。

晚生徐爱序

### [评析]

此段为全文之开篇，首先介绍先生之概貌。阳明先生乃古代先儒群体中之一员，亦为代表性人物，创良知之说，开心学之河，打破了宋以来程朱理学一统儒学之局面。其先生之形象、特性与先哲先贤们一样，

既有其共性，亦有其个性。先生天资聪慧，是为共性，但却和悦坦诚、不修边幅，亦共性，亦个性，大凡先圣先哲们，其心地祥和，举止随和，处事顺其自然；先生年轻时豪迈不羁，又曾广博于诗文，深研习佛教和道教的典籍，同样既共性，亦个性，孔子十岁即立志于学，阳明先生年轻的豪迈亦是一种鸿鹄之志向……总之，阳明先生是古代一位既有学术成就，又有君子之德的大儒、醇儒。

#### [原文]

爱问：“‘在亲民’，朱子谓当作‘新民’，后章‘作新民’之文，似亦有据。先生以为宜从旧本作‘亲民’，亦有所据否？”

先生曰：“‘作新民’之‘新’是自新之民，与‘在新民’之‘新’不同，此岂足为据？‘作’字却与‘亲’字相对，然非‘新’字义。下面‘治国平天下’处，皆于‘新’字无发明。如云‘君子贤其贤而亲其亲，小人乐其乐而利其利’、‘如保赤子’、‘民之所好好之，民之所恶恶之，此之谓民之父母’之类，皆是‘亲’字意。‘亲民’犹如《孟子》‘亲亲仁民’之谓，‘亲之’即‘仁之’也。‘百姓不亲’，舜使契为司徒，‘敬敷五教’，所以亲之也。《尧典》‘克明峻德’便是‘明明德’，‘以亲九族’至‘平章’、‘协和’便是‘亲民’，便是‘明明德于天下’。又如孔子言‘修己以安百姓’，‘修己’便是‘明明德’，‘安百姓’便是‘亲民’。说‘亲民’便是兼教养意，说‘新民’便觉偏了。”

#### [译文]

徐爱问：“《大学》首章的‘在亲民’，朱熹认为应作‘新民’，第二章的‘作新民’的文句，好象可作为他的凭证。先生认为应按旧本作‘亲民’，难道也有什么根据吗？”

先生说：“‘作新民’的‘新’，是自新的意思，和‘在新民’的‘新’不同，‘作新民’怎可作为‘在新民’的凭证呢？‘作’与‘亲’相对，但非作‘新’解。后面说的‘治国平天下’，都没有‘新’的意思。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。百姓不能彼此亲近，虞舜就任命契作司徒，尽心竭力地推行伦理教化，籍此加深他们的感情。《尧典》中的‘克明峻德’即是‘明明德’，‘以亲九族’到‘平章’、‘协和’即是‘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’即是‘明明德’，‘安百姓’就是‘亲民’。说‘亲民’，就包涵了教化养育等意思，说‘新民’就失之于正道了。”

#### [评析]

孔子的仁学与孟子的仁致，其核心都是“爱人”、“亲民”。对他人之爱即为仁，包涵了义、智、礼、信；对民众之亲即为仁政，包涵了教化养育之意。阳明先生的见解显然更合于孔、孟首倡“仁”爱之心曲，辨朱熹之“新”，正先圣之“亲”，功益于后生。

#### [原文]

爱问：“‘知止而后有定’，朱子以为事事物物皆有定理，似与先生之说相戾。”

先生曰：“于事物上求至善，却是义外也。至善是心之本体，只是明明德到至精至一处便是。然亦未尝离却事物。本注所谓‘尽夫天理之极，而无一毫人欲之私’者，得之。”

爱问：“至善只求诸心，恐於天下事理，有不能尽。”

先生曰：“心即理也。天下又有心外之事，心外之理乎？”

[译文]

徐爱问道：“《大学》之中‘知止而后有定’，朱熹认为是指事物物都有定理，它好象与您的看法不一致。”先生答说：“到具体事物中寻求至善，如此就把义看成是外在的了。至善是心的本体，只要‘明明德’，并达到惟精惟一的程度就是至善。当然了，至善并未与具体事物相脱离。《大学章句》中所谓的‘尽夫天理之极，而无一毫人欲之私’，表达的就是这个意思。”

徐爱又问：“至善只从心中寻求，大概不能穷尽天下所有的事理。”先生说道：“心即理。天下难道有心外之事、心外之理吗？”

[评析]

在很长一段时期里，阳明先生始终困惑在朱子学说的辨思中，在他37岁那年，终于有所开悟，开创出超越朱学的阳明心学。阳明心学的核心即：“心即理也。天下又有心外之事、心外之理乎？”

“心即理”即是指心方是“理”的主宰，舍此心外，没有“理”之存在。换言之，无论如何“格物”，其重点都应摆在心上，而不在事物物上。先生教人处事待物，必先明其理，顺其道，善其德，正其心，心正则事公也。

[原文]

爱曰：“如事父之孝，事君之忠，交友之信，治民之仁，其间有许多理在，恐亦不可不察。”

先生叹曰：“此说之蔽久矣，岂一语所能悟。今姑就所问者言之。且如事父，不成去父上求个孝的理；事君，不成去君上求个忠的理；交友、治民，不成去友上、民上求个信与仁的理。都只在此心。心即理也。此心无私欲之蔽，即是天理，不须外面添一分。以此纯乎天理之心，发之事父便是孝，发之事君便是忠，发之交友、治民便是信与仁。只在此心去人欲、存天理上用功便是。”

[译文]

徐爱说：“就象侍父的孝、事君的忠、交友的信、治理百姓的仁爱，其间有许多道理存在，恐怕也不能不去考察。”

先生感叹地说：“世人被这种现点蒙蔽很久了，不是一两句话就能使人们清醒的。现仅就你的问题来谈一谈。比如侍父，不是从父亲那里求得孝的道理；事君，不是人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、仁在各自心中。心即理。没有被私欲迷惑的心，就是天理，不用到心外强加一点一滴。用这颗最热的心，表现在侍父上就是孝，表现在事君上就是忠，表现在交友和治理百姓上就是信和仁。只在自己心中下功夫去私欲、存天理就行了。”

[评析]

这里并非专议忠、孝，而是以忠、孝为例阐明“心即是理”的道理。



仅仅是为了尽忠孝之义务而侍亲、事君，不过外在的于事物物上“格物”；唯有那种出自内心的忠孝才是自然的，心性本有的，才是真实的，难能可贵的，俗语“天理良心”即在此也。

#### [原文]

爰曰：“闻先生如此说，爰已觉有省悟处。但旧说缠于胸中，尚有未脱然者。如事父一事，其间温清定省之类，有许多节目，不亦须讲求否？”

先生曰：“如何不讲求？只是有个头脑。只是就此心去人欲、存天理上讲求。就如讲求冬温，也只是要尽此心之孝，恐怕有一毫人欲间杂。只是讲求得此心。此心若无人欲，纯是天理，是个诚于孝亲的心，冬时自然思量父母的寒，便自要求去个温的道理；夏时自然思量父母的热，便自要去求个清的道理，这都是那诚孝的心发出来的条件。却是须有这诚孝的心，然后有这条件发出来。譬之树木，这诚孝的心便是根，许多条件便是枝叶。须先有根，然后有枝叶。不是先寻了枝叶，然后去种根。《礼记》言‘孝子之有深爱者，必有和气。有和气者，必有愉色。有愉色者，必有婉容。’须有是个深爱做根，便自然如此。”

#### [译文]

徐爰说：“听了先生这番话，我觉得获益匪浅。但旧说依然萦绕心中，还不能完全摆脱。例如侍父，那些嘘寒问暖、早晚请安的细节，也不需要讲求吗？”

先生说：“怎能不讲求？但要分清主次，在自己心中去私欲、存天理的前提下去讲求。象寒冬保暖，也只是要尽己之孝心，不得有丝毫私欲夹杂其间；炎夏避暑，也只是要尽己之孝心，不得有丝毫私欲夹杂其间。唯求己心。如果己心没有私欲，天理至纯，是颗诚恳孝敬父母的心，冬天自然会想到为父母防寒，会主动去掌握保暖的技巧；夏天自然会想到为父母消暑，会主动去掌握消暑的技巧。防寒消暑正是孝心的表现，但这颗孝心必是至诚至敬的。拿一棵树来说，树根就是那颗诚恳孝敬的心，枝叶就是尽孝的许多细节。树，它必须先有根，尔后才有枝叶。并非先找了枝叶，然后去种根。《礼记》上说：‘孝子之有深爱者，必有和气。有和气者，必有愉色。有愉色者，必有婉容。’必须有深爱之心作为根本，便自然会这样了。”

#### [评析]

从事物物去追求的孝心，是无根之本，难以保持长久，时间长了便会枝枯叶败，使人见之心冷、木然，毫无一点生气。真正的孝心发自心性的本源，根深则叶茂，叶茂则色荣，四季长青，地久天长，给人以春天般的温暖，夏天般的火热，即使寒冬季节，亦有那“遥知不是雪，为有暗香来”的浓浓诗意。

#### [原文]

郑朝朔问：“至善亦须有从事物上求者？”

先生曰：“至善只是此心纯乎天理之极便是。更于事物上怎生求？且试说几件看。”

朝朔曰：“且如事亲，如何而为温清之节，如何而为奉养之宜，须求个是当，方是至善。所以有学问思辨之功。”

先生曰：“若只是温清之节，奉养之宜，可一日二日讲之而尽，用

得甚学问思辨？惟于温清时也只要此心纯乎天理之极，奉养时也只要此心纯乎天理之极，此则非有学问思辨之功，将不免于毫厘千里之缪。所以虽在圣人，犹如‘精一’之训。若只是那些仪节求得是当，便谓至善，即如今扮戏子扮得许多温情奉养的仪节是当，亦可谓之至善矣。”

爰于是日又有省。

#### [译文]

郑朝朔问道：“至善也必须从事物上索取吗？”先生说：“己心纯为天理就是至善，它怎样从事物上获取？你不妨举出几个例子。”

郑朝朔于是说：“就象孝敬父母，怎样才能保暖避暑，怎样才能奉养正恰，该讲求适当才是至善。基于此，方有了学问思辨的功夫。”

先生说：“假若孝敬父母只讲求保暖避暑和奉养正恰，只须一两天时间就可讲清楚，何来学问思辨的功夫？保暖避暑、侍奉父母双亲时只要求己心纯为天理，这样如果没有学问思辨的功夫，就会差之毫厘而失之千里了。因此，即便是圣贤，也要再加“惟精惟一”的训示。倘若认为把那些礼节讲求得适宜了就是至善，那么，现在的演员在戏中恰当地表演了许多侍奉父母的礼节，他们也就可称为至善了。”

徐爰在这一天中又有所收获。

#### [评析]

《孝经·庶人章》中说：“用天之道，分地之利，谨身节用，以养父母。”意思是说，根据大自然运动的规律，举事顺时；根据土地的不同特点种植不同的作物，因地制宜。行为谨慎恭敬，节约用度，来赡养自己的父母双亲。这里说的“天之道”亦即阳明先生的“天理”。己心纯则天理伸，天理伸则至善。善与美，忠与孝皆莫向外求，唯从心纯中来。

#### [原文]

爰因未会先生知行合一之训，与宗贤、惟贤往复辩论，未能决。以问于先生。

先生曰：“试举看。”

爰曰：“如今人尽有知得父当孝、兄当弟者，却不能孝，却不能弟。便是知与行分明是两件。”

先生曰：“此已被私欲隔断，不是知行的本体了。未有知而不行者。知而不行，只是未知。圣贤教人知行，正是要复那本体。不是着你只恁的便罢。故《大学》指个真知行与人看，说‘如好好色’，‘如恶恶臭’。见好色属知，好好色属行。只见那好色时已自好了，不是见了后又立个心去好。闻恶臭属知，恶恶臭属行。只闻那恶臭时已自恶了，不是闻了后别立个心去恶。如鼻塞人虽见恶臭在前，鼻中不曾闻得，便亦不甚恶。亦只是不曾知臭。就如称某人知孝、某人知弟，必是其人已曾行孝行弟。方可称他知孝知弟。不成只是晓得说些孝弟的话，便可称为知孝弟。又如知痛，必已自痛了，方知痛。知寒，必已自寒了。知饥，必已自饥了。知行如何分得开？此便是知行的本体，不曾有私意隔断的。圣人教人，必要是如此，方可谓之知。不然，只是不曾知。此却是何等紧切着实的功夫！如今苦苦定要说明知行做两个，是甚么意？某要说做一个，是甚么意？若不知立言宗旨，只管说一个两个，亦有甚用？”

#### [译文]

徐爱由于未理解先生“知行合一”的主张，与宗贤和惟贤再三讨论，没有收到很好的效果。于是请教于先生。

先生说：“不妨举个例子来说明。”

徐爱说：“现在，世人都明知对父母应该孝顺，对兄长应该尊敬，但往往不能孝，不能敬，可见知与行分明是两码事。”

先生说：“这是被私欲迷惑了，再不是知与行的原意了。没有知而不行的事。知而不行，就是没有真正明白。圣贤教与知和行，正是要恢复原本的知与行，并非随便地告诉怎样去知与行便了事。所以，《大学》用‘如好好色’，‘如恶恶臭’来启示人们，什么是真正的知与行。见好色是知，喜好色是行。在见到好色时就马上喜好它了，不是在见了好色之后才起一个心去喜好。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，就是发现恶臭在跟前，鼻子没有闻到，根本不会特别讨厌了。亦因他未曾知臭。又如，我们讲某人知孝悌，绝对是他已经做到了孝悌，才能称他知孝悌。不是他只知说些孝悌之类的话，就可以称他为知孝悌了。再如知痛，绝对是他自己痛了，才知痛。知寒，绝对是自己觉得寒冷。知饥，绝对是自己肚子饥饿了。知与行怎能分开？这就是知与行的原意，不曾被人的私欲迷惑。圣贤教人，一定是这样才可以称作知。不然，只是未曾知晓。这是多么紧切实际的工夫啊！今天，世人非要把知行说成是两回事，是何居心？我要把知行说成是一回事，是何居心？倘若不懂得我立言的主旨，只顾说一回事两回事，又管什么用呢？”

[评析]

“知行合一”正是阳明先生心学的哲学命题之一，其涵义深邃自不必说。此段中先生为解学生之疑惑，举出两例：“见好色属知，好好色属行”；“闻恶臭属知，恶恶臭属行”。人之五官对外界之事物有好、恶之辨，乃人之属性，是知的载体，无可指责，然而，辨知后即有行，如贪恋“好色”，厌弃“恶臭”的杂念、邪念乃至行为都是人之恶习、劣行的根源。这里说明了“知”唯其一，“行”有善恶之别，君子欲修其德，必须“知行合一”，言行一致。

[原文]

爱曰：“古人说知行做两个，亦是要人见分晓。一行做知的功夫，一行做行的功夫，即功夫始有下落。”

先生曰：“此却失了古人宗旨也。某尝说知是行的主意，行是知的功夫。知是行之始，行是知之成。若会得时，只说一个知，已自有行在；只说一个行，已自有知在。古人所以既说一个知，又说一个行者，只为世间有一种人，懵懵懂懂的任意去做，全不解思惟省察，也只是个冥行妄作，所以必说个知，方才行得是。又有一种人，茫茫荡荡悬空去思索，全不肯着实躬行，也只是个揣摩影响，所以说一个行，方才知得真。此是古人不得已补偏救弊的说话。若见得这个意时，即一言而足。今人却就将知行分作两件去做，以为必先知了，然后能行。我如今且去讲习讨论做知的工夫，待知得真了，方去做行的工夫。故遂终身不行，亦遂终身不知。此不是小病痛，其来已非一日矣。某今说个知行合一，正是对病的药，又不是某凿空杜撰。知行本体原是如此。今若知得宗旨时，即说两上亦不妨，亦只是一个。若不会宗旨，便说一个，亦济得甚事？只

是闲说话。”

[译文]

徐爱说：“上古之人把知行分开来讲，亦是让人有所区分，一方面做知的功夫，另一方面做行的功夫，如此功夫方有着落。”

先生说：“这样做就抛弃了古人的意旨了。我以前说知是行的主意，行是知的功夫，知是行的初始，行是知的结果。如果深谙知行之理，若说知，行已自在其中了；若说行，知也自在其中了。古人之所以知行并提，只因世上有一种人，只顾稀里糊涂地随意去干，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，所以说一个行，他方能知得真切。这正是古人为了救弊补偏，不得已而使之对策。假若明了这一点，一句话足够。现今的人非要把知行分为两件事去做，认为是先知然后行。因此，我就先去讲习讨论，做知的功夫，等知得真切，再去做行的功夫。所以，终生不得行者，必定终生不得知。这不是简单的事情，此种错误认识为时很久了。现在我说的知行事一，正是要对症下药，并非我凭空捏造。知行本体原本如此。现在如果知晓我立论的主旨，即使把知行分开说也无关紧要，其实仍是一体。如果不晓我立论的主旨，即使说知行合一，又有何作用？那只是聊聊天而已。”

[评析]

阳明先生说：“知是行之始，行是知之成，若会得时，只说一个知，已自有行在，只说一个行，已自有知在。”意思是说，知是行的开端，行则为知的完成，二者互为始末，因此行一件事之前，必先有知，行者必以知为前提。再浅显些说，如人饮水，冷暖自知，各种食物的味道，除非以自己的舌头去品尝，以自己的心体去体会，否则无法知道它的真味。事同此理，没有亲身的经历，也无法体悟其中顺、逆的切实情境。

[原文]

爱问：“昨闻先生‘止至善’之教，已觉功夫有用处。但与朱子‘格物’之训，思之终不能合。”

先生曰：“‘格物’是‘止至善’之功。既知‘至善’即知‘格物’矣。”

[译文]

徐爱问：“昨天闻听先生‘止至善’的教导，我感到功夫有了着力处。但是，我始终觉得您的见解和朱熹对格物的阐述无法达到一致。”

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

[评析]

何谓“至善”？不但没有恶，连善也没有，唯有事物的本源，自然之本体便是“至善”。明白了“至善”，那么为何在“格物”上下功夫，也就自然明白了。这段简约的教诲是教人们不要拘泥于一事一物，事事物物都要顺其自然之规律，对自然环境的破坏是过，过分的修饰是偏，二者都不能“至善”。

[原文]

爱曰：“昨以先生之教推之‘格物’之说，似乎亦见得大略。但朱子之训，其于《书》之‘精一’，《论语》之‘博约’，《孟子》之‘尽

心知性’，皆有所证据，以是未能释然。”

先生曰：“子夏笃信圣人，曾子反求诸己。笃信固亦是，然不如反求之切。今既不得于心，安可狃于旧闻，不求是当？就如朱子京尊信程子，至其不得于心处，亦何尝苟从？‘精一’、‘博约’、‘尽心’本自与吾说吻合，但未之思耳。朱子‘格物’之训，未免牵合附会，非其本旨。精是一之功，博是约之功。日仁既明知行合一之说，此可一言而喻。‘尽心知性知天’是‘生知安行’事，‘存心养性事天’是‘学知利行’事，‘夭寿不贰，修身以俟’是‘困知勉行’事。朱子错训‘格物’，只为例看了此意，以‘尽心知性’为‘格物知至’，要初学便去做‘生知安行’事，如何做得？”

#### [译文]

徐爱问：“昨天我将先生关于‘止至善’的教导深入到‘格物’的解说，仿佛也略有所悟。然而，朱熹的解释，在《尚书》的‘精一’，《论语》的‘博的’，《孟子》的‘尽心知性’都可找到依据，所以我仍不能获知。”

先生说：“卜商笃信圣贤，曾参反躬自省。虽然笃信圣贤也正确，但是，不如反躬自省来得真实。你现在既然不能明白，怎么能承袭旧说而不去寻求确切的结合呢？譬如朱熹十分尊敬信赖程子，若碰到不明之处，又何曾随便轻信呢？‘精一’、‘博约’、‘尽心’等，与我的见解本来是等同的，只是你没有仔细深入思考罢了。朱熹对‘格物’的阐释，不免穿凿附会，并非《大学》之本旨。精为一的功夫，博为约的功夫。既然明白知行合一的主张，此处只须一句话就能清楚明了。‘尽心知性知天’是‘生知安行’者的事情；‘存心养性事天’是‘学知利行’者的事情；‘夭寿不二，修身以俟’是‘困知勉行’者的事情。朱熹对‘格物’错误地理解，只是由于他将这个意思颠倒了，认为‘尽心知性’是‘格物知至’，要求初学者去为‘生知安行’的事情，如何能为之？”

#### [评析]

“精是一的功夫”，这个“一”就是正、是中，是“至善”，没有善与恶的分别，只有自然的本体。俊美和丑陋本是自然的本性，只是在人的邪念中分别出贪恋和厌恶，要“至善”归本，就必须在“存心养性”上下真功夫。

#### [原文]

爱问：“‘尽心知性’何以为‘生知安行’？”

先生曰：“性是心之体，天是性之原。尽心即是尽性。‘惟天下至诚为能尽其性，知天地之化育。’‘存心’就是没有尽心。‘知天’的知犹如知州、知县的‘知’，是自己分上事，己与天为一。‘事天’如子之事父、臣之事君，须是恭敬奉承，然后能无失。尚与天为二，此便是圣贤之别。至于‘夭寿不贰’其心，乃是教学者一心为善，不可以穷通天寿之故，便把为善的心变动了。只去修身以俟命，见得穷通天寿有个命在，我亦不必以此动心。‘事天’，虽与天为二，已自见得个天在面前。‘俟命’，便是未曾见面，在此等候相似，此便是初学立心之始，有困勉的意在。今却倒做了，所以使学者无下手处。”

#### [译文]

徐爱问：“‘尽心知性’怎能说是‘生知安行’呢？”

先生说：“性是心的本体，天是性的根源。尽心也就是尽性。《中庸》上面说：‘惟天下至诚为能尽其性，知天地之化育。’‘存心’就是没有尽心。‘知天’的知犹如知州、知县的‘知’，是自己应该做的，是天人合一。‘事天’犹如子侍父、臣事君一样，务必毕恭毕敬地侍奉方可无闪失。此时，还是与天相对为二，这就是圣与贤的区别所在。至于‘夭寿不二’，它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。只去修身等待命运安排，认识到人的困厄通达长寿短命是命中注定，我也不因此而心动。‘事天’，虽与天相对为二，但已看见天正在眼前。‘俟命’，就是不曾见面，在这里等待，这就是初学的人树立志向的开端，有一迎难而上、惕砺自强的精神。而朱熹则与此相背，因此使学习的人无从着手。”

#### [评析]

“性是心之体，天是性之原（源）。尽心即是尽性。”这是阳明先生对“心本论”的自我诠释，这种心本论，继承了先秦思、孟学派的“尽心知性知天”、唐代禅宗的“以心法起灭天地”和南宋陆九渊的“宇宙便是吾心，吾心即是宇宙”的较系统的理论观点，并将这些观点上升到心与物、心与理的关系这一哲学基本问题的高度，作出了详尽的哲学论述和阐释。

#### [原文]

爰曰：“昨闻先生之教，亦影影见得功夫须是如此。今闻此说，益无可疑。爰昨晓思‘格物’的‘物’字，即是‘事’字，皆从心上说。”

先生曰：“然。身之主宰便是心，心之所发便是意，意之本体便是知，意之所在便是物。如意在于事亲，即事亲便是一物；意在于事君，即事君便是一物；意在于视、听、言、动，即视、听、言、动便是一物。所以某说无心外之理，无心外之物。《中庸》言‘不诚无物’，《大学》‘明明德’之功，只是个诚意，诚意之功，只是个格物。”

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

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

#### [译文]

徐爰说：“昨天闻听先生的教导，我也隐约觉得功夫理当如此。现在听了先生这些具体的解释，疑虑全消。昨天清早我这样想，‘格物’的‘物’，也就是‘事’，都是依心而说的。”

先生说：“说得好。身的主宰就是心，心之触发就是意，意的本源就是知，意之所在就是物。譬如，意在侍亲上，那么侍亲就是一物；意在事君上，那么事君就是一物；意在仁民、爱物上，那么仁民、爱物就是一物；意在视、听、言、动上，那么视、听、言、动就是一物。因此我认为无心外之理，无心外之物。《中庸》上说‘不诚无物’，《大学》

中的‘明明德’的功夫只是一个诚意，诚意的功夫，只是一个格物。”

先生接着说：“‘格物’的‘格’有如孟子所谓的‘大人格君心’的‘格’，它是指去除人心的歪斜，保全本体的纯正。并且，在意念中就要去除歪斜以保纯正，亦即无时无处不是存天理，也就是穷理。‘天理’即‘明德’，‘穷理’即‘明明德’。”

先生又说：“知是心的本源，心自然能知。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，又无私欲迷惑，正是《孟子·尽心上》所谓‘充其恻隐之心，而仁不可胜用矣。’但是，对于平常人而言，不可能没有私欲迷惑，因此，必定用‘致知’‘格物’的功夫，从而战胜私欲恢复天理。如此，人心的良知就再无迷惑，能够彻底显露，这就是致良知。能致其知定可诚其意。”

#### [评析]

中国佛教《六祖坛经》中有这样一段精辟的譬喻：“世人白色身是城，眼耳鼻舌是门。外有五门，内有意门。心是地，性是王；王居心地上。性在王在，性去王无。性在身心存，性去身心坏。”

阳明先生在这里也说：“身之主宰便是心，心之所发便是意，意之本体便是知，知之所在便是物。”虽不能断言王阳明是在倡扬佛家之理，但他的认识能与被称为“经”的宏论谐同，即可见其思想之成熟。他的用心显然是用此比喻，教学生仿效先圣的思想，必须从自心中返观得自性圣哲，不随境，不攀缘，使五官出五门而于诸外境不染不著，当下即是“良知”。

#### [原文]

爱问：“先生以‘博文’为‘约礼’功夫，深思之，未能得，略请开示。”

先生曰：“‘礼’字即是‘理’字。‘理’之发见可见者谓之‘文’，‘文’之隐微不可见者谓之‘理’，只是一物。‘约礼’只是要此心纯是一个天理。要此心纯是天理，须就‘理’之发见处用功。如发见于事亲时，就在事亲上学存此天理；发见于事君时，就在事君上学存此天理；发见于处富贵、贫贱时，就在处富贵、贫贱上学存此天理；发见于处患难、夷狄时，就在处患难、夷狄上学存此天理。至于作止语默，无处不然，随他发见处，即就那上面学个存天理。这便是博学之于文，便是约礼的功夫。‘博文’即是‘惟精’，‘约礼’即是‘惟一’。”

#### [译文]

徐爱问：“先生说‘博文’为‘约礼’之功夫，我思虑再三始不能解，请您不吝赐教。”

先生说：“‘礼’即‘理’。‘理’显示可见的为‘文’，‘文’隐蔽不能见的为‘理’，原本是一物。‘约礼’仅要己心完全是一个天理。要己心纯为天理，务须在‘理’的显示处苦下功夫。譬如，理在侍亲时显现，心即在侍亲上存此天理；理在身临富贵贫贱时显现，心即在身临富贵贫贱上存此天理；理在身处患难困厄中显现，心即在身处患难困厄上存此天理。无论行止语默，时时如此，理显现在什么地方，就在那上面学一个存天理。这就是从文中博学，亦为约礼的功夫。‘博文’即‘惟精’，‘约礼’即‘惟一’。”

### [评析]

关于“理”的说法，儒家众说纷纭：朱熹说“太极只是一个理字”，《太极图说述解》的作者曹端称太极为“理之别名”，他们把理和太极同视为绝对本体。朱熹认为太极含动静之理，是动静的根本，太极流行于气才显出动静，而不是“太极便会动静”，这样便将动静与太极、理与气看作“决非二物”。王阳明对“理”的体悟更深了一层，而其诠释又更浅显，他说：“‘理’之发见可见者谓之‘文’，‘文’之隐微不可见者谓之‘理’，只是一物。”也就是说：隐微于内的是“理”，显现于外的是“文”，二者互为表里，实质原为一体，并无二致。

### [原文]

爱问：“‘道心常为一身之主，而人心每听命’，以先生精一之训推之，此语似有弊。”

先生曰：“然。心一也。未杂于人谓之道心，杂以人伪谓之心，人心之得其正者即道心，道心之失其正者即人心，初非有二心也。程子谓人心即人欲，道心即天理，语若分析，而意实得之。今日道心为主，而人心听命，是二心也。天理人欲不并立，安有天理为主，人欲又从而听命者？”

### [译文]

徐爱问：“《朱熹章句·序》中‘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，此话似乎不妥当。”

先生说：“正是的。心亦一个心。没有夹杂人为因素的称道心，夹杂人为因素的称人心。人心若能守正即为道心，道心无能守正即为人心，非人生来就有两颗心。程子认为人心即私欲，道心即天理，如此好象把道心人心分离开来，但意思正确。而朱熹认为以道心为主，人心听从于道心，如此真正把一颗心分为两颗心了。天理、私欲不能共存，怎么会有以天理为主要，私欲又听从于天理的呢？”

### [评析]

阳明先生在这里明确地肯定心只有一个，心即是理，离开了天理即非良心（道心）。此段既承前段之意，亦可理解说：心本为一体，但隐微于内的是本体，显现于外的则是形体，本体亦自然之常理（道心），天亦不变，理亦不变，心之本体亦不变；但形体显于外，染于色，杂于物，混于浊，于是，便有了各种搀杂，有了种种变异。就象一颗钻石沾上了污泥，去除污泥之前，被弃为废物，涤除了污泥，依然还是钻石。俗话说“浪子回头是个宝”，正是这个道理。

### [原文]

爱问文中子、韩退之。

先生曰：“退之，文人之雄耳。文中子，贤儒也。后人徒以文词之故，推尊退之，其实退之去文中子远甚。”

爱问：“何以有拟经之失？”

先生曰：“拟经恐未可尽非。且说后世儒者著述之意与拟经如何？”

爱曰：“世儒著述，近名之意不无，然期以明道。拟经纯若为名。”

先生曰：“著述以明道，亦何所效法？”

爱曰：“孔子删述六经以明道也。”

先生曰：“然则拟经独非效法孔子乎？”



爱曰：“著述即于道有所发明，拟经似徒拟其迹，恐于道无补。”

#### [译文]

徐爱请先生比较一下文中子王通和韩愈。先生说：“韩愈是文人中的英材，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，韩愈比王通差得多。”

徐爱问道：“为什么王通有模拟经书的错误？”先生说：“模拟经书是非对错不能一概而论。你姑且讲讲后世儒学人士编著的目的与模拟经书有何分别？”徐爱说：“后世儒者的编著不是没有求名之意，但明道是最终目的。而模拟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：“孔子以删述六经的途径来明道。”先生说：“既然如此，模拟经书不就是仿效孔子吗？”徐爱说：“编著须对道有所发明阐释，模拟经书仿佛只是仿照经书的形式，大概于道无补。”

#### [评析]

此段只是对韩愈和王通作了一个评判，并未说明什么大道理。但仔细推敲，这段文字其实是个承上启下的过渡段。上文说了“心即是理”，理明则心正，那么如何才能明这个“理”（道）呢？于是，便引出了下文。

#### [原文]

先生曰：“子以明道者，使其反朴还淳而见诸行事之实乎？抑将美其言辞而徒以谄谀于世也？天下之大乱，由虚文胜而实行衰也。使道明于天下，则六经不必述。删述六经，孔子不得已也。自伏羲画卦，至于文王、周公，其间言《易》，如《连山》、《归藏》之属，纷纷籍籍，不知其几，《易》道大乱。孔子以天下好文之风日盛，知其说之将无纪极，于是取文王、周公之说而赞之，以为惟此为得其宗。于是纷纷之说尽废，而天下之言《易》者始一。《书》、《诗》、《礼》、《乐》、《春秋》皆然。《书》自《典》、《谟》以后，《诗》自二南以降，如《九丘》、《八索》，一切淫哇逸荡之词，盖不知其几千百篇。《礼》、《乐》之名物度数，至是亦不可胜穷。孔子皆删削而述正之，然后其说始废。如《书》、《诗》、《礼》、《乐》中，孔子何尝加一语。今之《礼记》诸说，皆后儒附会而成，已非孔子之旧。至于《春秋》，虽称孔子作之，其实皆鲁史旧文。所谓‘笔’者，笔其书；所谓‘削’者，削其繁，是有减无增。孔子述六经，惧繁文之乱天下，惟简之而不得。使天下务去其文以求其实，非以文教之也。《春秋》以后，繁文益盛，天下益乱。始皇焚书得罪，是出于私意，又不合焚六经。若当时志在明道，其诸反经叛理之说，悉取而焚之，亦正暗合删述之意。自秦汉以降，文又日盛，若欲尽去之，断不能去。只宜取法孔子，录其近是者而表章之，则其诸怪悖之说，亦宜渐渐自废。不知文中子当时拟经之意如何，某切深有取于其事。以为圣人复起，不能易也。天下所以不治，只因文盛实衰。人出己见，新奇相高，以眩俗取誉。徒以乱天下之聪明，涂天下之耳目，使天下靡然争务修饰文词，以求知于世，而不复知有敦本尚实、反朴还淳之行，是皆著述有以启之。”

#### [译文]

先生说：“你所谓的明道，是指返朴归真，使道在平常生活中落实呢？还是指华而不实，借此哗众取宠呢？天下纷乱，主要是因为重虚文、

轻实行。天下之道倘若光明，如此也就无所谓删述六经。孔子对六经的删述是万般无奈之下才为之。自从伏羲画卦，到文公、周公，其中论《易》的如《连山》、《归藏》等著述纷纭繁复，种类数不胜数，《易》道因此乱作一团。孔子发现天下一天天盛行文饰之风，认为如此延伸只会目无纲纪，所以效法文王、周公关于《易》的论述，觉着只有他们的主张才把握了《易》的宗旨。于是众多观点被废弃，天下论《易》始归一统。《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《春秋》无不如此。《尚书》自《典》、《谟》之后，《诗经》自《周南》、《召南》之后，如《九丘》、《八索》，许多淫邪妖冶之句，达成百上千篇。《礼》、《乐》的名物度数不计其数，孔子均作了删削述正，自此其他说法才终止。在《书》、《诗》、《礼》、《乐》之中，孔子不曾增添一句话。现今《礼记》中的解释之词，大多是后世儒生附会而成，不再是孔子的原本了。以《春秋》来说，虽称是孔子之作，但都是在鲁史之旧文上笔削而成。所谓‘笔’，亦即照抄原文；所谓‘削’，亦即删减繁复，这样只少而不会多。孔子传述六经，担忧繁文扰乱天下，虽想简略却不能彻底做到。他要求人们不要死扣经典中的字句，应当追求经典的本质。他并非要用文辞来教化天下。《春秋》之后，繁文日益盛行，天下一团漆黑。秦始皇因焚书而得罪天下，由于他是出自私心，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，著述之风愈刮愈烈，要想彻底废止根本不可能了。只得效仿孔子的作法，对那些和经书道理接近的加以表扬，那些荒诞无稽之论，也就慢慢消失了。我不明白文中子王通当初模拟经书是何意图，但我极力赞成。我认为，圣人即便再复出，也是不会否认这种观点的。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，喧嚣于世，这只会混淆人们的视听，蒙蔽世人的耳目，使他们只去争相修饰文辞，力追声名，而不再懂得还有崇尚真实、返朴归淳的切行。这些都是著书立说的人所导致的。”

#### [评析]

此段紧接上文中对王、韩二人的评判，进一步阐明“理”是心之本体，“文”是显现于外的形体，用文辞教化天下，必然使人舍本逐末，忘却天理，失去本心而扰乱天下。所以，阳明先生反复强调要务本尚实，反朴还淳，崇尚先圣经典的宗旨，将“理”落实到日常生活中去。

#### [原文]

爱曰：“著述亦有不可缺者，如《春秋》一经，若无《左传》，恐亦难晓。”

先生曰：“《春秋》必待《传》而后明，是歇后谜语矣。圣人何苦为此艰深隐晦之词？《左传》多是《鲁史》旧文，若《春秋》须此而后明，孔子何必削之？”

#### [译文]

徐爱说：“有些时候，著述是不能缺少的。比如《春秋》这本书，如果没有《左传》作解，人们大概也是难以读懂的。”

先生说：“《春秋》必须有《左传》才能明白，这样，《春秋》不就成为歇后谜语了。圣人作如此艰深隐晦的文章，又何苦来哉？《左传》大多是《鲁史》的原文，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？”

[评析]

此段亦即承上启下的过渡段，师生间讨论孔子儒学的传承。平常的谈话，细想必有深意。

[原文]

爰曰：“伊川亦云：‘《传》是案，《经》是断。’如书弑某君，伐某国，若不明其事，恐亦难断。”

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

[译文]

徐爰说：“程颐先生也认为‘《传》是案，《经》是断。’比如，《春秋》上记载弑某君、伐某国，如果不知道事情的原委，大概也难以作出确切的判断。”

先生说：“程颐先生这一句话，差不多也是承袭后世儒生的说法，没有理解圣人作经的本意。比如写‘弑君’，弑君是罪过，为什么还要问弑君的经过呢？讨伐的命令该天子发布，写‘代国’，就是说讨伐某国便是罪过，为什么还要问伐国的经过呢？圣人传述六经，只是端正人心，只是存天理、去人欲。对于这些事情，孔子曾经就说过。孔子常依据人们的问题，对各自的程度与性质作不同的回答。他也不愿多讲，只怕人们在语言上挑剔，所以他才说：‘予欲无言’。如果是些灭天理纵人欲的事，又怎能详细作解呢？详细地告诉人们等于是助纣为虐呀！因此《孟子·梁惠王上》讲道：‘仲尼之门，无道桓文之事者，是以后世无传焉。’这就是孔门家法。世俗的儒者只讲霸道的学问，因而他们要精通许多阴谋诡计。这完全是一种功利心态，与圣人作经的宗旨南辕北辙，他们怎么想得通呢？”因此先生感叹地说：“如果不是诚达天德之人，我很难与他谈论这个问题！”他接着说：“孔子曾说：‘吾犹及史之阙文也。’孟子也说：‘尽信书，不如无书。吾于《武成》取二三策而已。’孔子删除《尚书》，即使是尧、舜、禹这四五百年间的历史，也仅存数篇。除此之外，难道再没有值得称道的事吗？虽传述的仅有几篇，但圣人的意图再明了不过了。圣人仅是剔除繁文，后儒则要雪上添霜。”

[评析]

此段仍是继续阐述务本尚实、反朴还淳。不过，这里面又深涵着先生的独特见解，他认为：“圣人达六经，只是要正人心，只是要存天理、去人欲。”圣人是诚达天德的人，他们著述的六经，是为了教化民众，淳朴人心，反归天理的。孔子删略“六经”，也是防止后人只注意一些细微末节，而忽视了禹、汤、文王三代治理天下的根本。

#### [原文]

爰曰：“圣人作经，只是要去人欲，存天理。如五伯以下事，圣人不欲详以示人，则诚然矣。至如尧舜以前事，如何略不少见？”

先生曰：“羲、黄之世，其事阔疏，传之者鲜矣。此亦可以想见，其时全是淳庞朴素，略无文采的气象，此便是太古之治，非后世可及。”

#### [译文]

徐爰说：“圣人著经，仅为了去人欲，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。那么，尧舜之前的事，为什么统统省略，丝毫不可得见？”

先生说：“伏羲、黄帝时代，历史久远而不详尽，流传下来的自然很少。这也是可以想象的，其时民风淳朴，重文彩的现象一无所有。这就是上古社会，非后世所能比拟。”

#### [评析]

古人的著述不重文彩，留传下来的文字，可谓字字千钧，千古不朽，哪一个字不是一篇文章？哪句话不涵藏着深邃的哲理？因此，我们今天领略古人的经典，切切要务本当实，认真深究先圣们的淳朴。

#### [原文]

爰曰：“如《三坟》之类，亦有传者，孔子何以删之？”

先生曰：“纵有传者，亦于世变渐非所宜。风气益开，文采日胜，至于周末，虽欲变以夏、商之俗，已不可挽，况唐、虞乎？又况羲、黄之世乎？然其治不同，其道则一。孔子于尧舜则祖述之，于文武则宪章之。文、武之法，即是尧、舜之道。但因时致治，其设施政令，已自不同，即夏、商事业施之于周，已有不合。故周公思兼三王，其有不合，仰而思之，夜以继日。况太古之治，岂复能行？斯固圣人之所可略也。”又曰：“专事无为，不能如三王之因时致治，而必欲行以太古之俗，即是佛、老的学术。因时致治，不能如三王之一本于道，而以功利之必行之，即是伯者以下事业。后世儒者许多讲来讲去，只是讲得个伯术。”

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

#### [译文]

徐爰说：“《三坟》之类的书，也有流传下来的，为什么孔子也要删除它？”

先生说：“就是有流传下来的，也因人世的变化而跟不上时代的步伐。风气更加开化，文采日愈讲究，到了周末，想再恢复夏、商的习俗，已不可能，唐虞时的习俗就提也不要提了，更何况是还早的伏羲、黄帝时的习俗？各朝代治世的表现不同，但遵循的仍是一个道。孔子祖述尧舜、宪章文武。周文王、周武王的治世方法正是尧、舜的道，然而都依各时情况而行，他们各自的政令制度互不相同。因此，就是夏、商的政

措在周代实施，亦有不适宜之处。所以，周公里想并采禹、汤、文王的举措，碰到不合适的地方，还需夜以继日地深入研究。更何况远古的治世方法，又怎能重新施行？这正是圣人删略的原因。”

先生接着说：“但求无为而治，不能像禹、汤、文王那样依据时代的具体情况而进行治理，去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，而是根据功利行事，这正是五霸以后治世的情形。后世许多儒生翻来复去地讲说，都只讲了一个霸术。”

先生又说：“尧、舜之前的治世方法，后世不可能恢复，可以把它删除。夏、商、周三代之后的治世方法，后世不可仿效，可以把它删除。只有三代的治世方法可以实行。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。”

#### [评析]

夏商的衰败，是不变法而灭亡的；禹、汤、武三代的兴起，是不互相因循而称王的。因此圣人执政，法律与时代一起变动，礼制与习俗一起变化。

从上古至今，朝代更替，时代日新，社会制度也随之变换，但中华传统文化却代代相传，弘扬光大。一个国家的传统文化则是民族之魂，是世代不变的“理”。

#### [原文]

爰曰：“先儒论六经，以《春秋》为史，史专记事，恐与五经事体终或稍异。”

先生曰：“以事言谓之史，以道言谓之经。事即道，道即事。《春秋》亦经，五经亦史。《易》是包牺氏之史，《书》是尧、舜以下史，《礼》、《乐》是三代史。其事同，其道同。安有所谓异？”

又曰：“五经亦只是史。史以明善恶，示训戒。善可为训者，特存其迹以示法。恶可为戒者，存其戒而削其事以杜奸。”

#### [译文]

徐爰说：“先儒讨论六经，认为《春秋》是史。而史书只记载历史事件，这恐怕与五经的体例和宗旨稍有不同。”

先生说：“从记事方面讲叫‘史’，从论道方面讲叫‘经’。事即道，道即事。《春秋》亦是经，五经亦为史。《易》是伏羲的历史，《尚书》是尧舜之后的历史，《礼》、《乐》是三代的历史。它们的事是相同的，所讲的道也相同，什么地方有不同呢？”

先生接着说：“五经也只是史。史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事情发展经过，以杜绝奸邪。”

#### [评析]

中华民族的历史是一部人类文明史。其文化之灿烂，如日如月；其著述之丰富，如烟如海。粗计文集，当不下千余万卷之多。在王阳明看来，历代的史书与先儒的经典著述，只是体例上各具心裁的区别，而纵深发掘书中内涵，不难发现：先圣、先哲们的恢宏思路皆是一致的。中华上下五千年，炎黄子孙们正是沿着这条大思路走过来的。

### [原文]

爱曰：“存其迹以示法，亦是存天理之本然。削其事以杜奸，亦是遏人欲于将萌否？”

先生曰：“圣人作经，固无非是此意。然又不必泥着文句。”

爱又问：“恶可为戒者，存其戒而削其事以杜奸。何独于《诗》而不删郑、卫？先儒谓‘恶者可以惩创人之逸志’，然否？”

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

### [译文]

徐爱问：“保存善的事迹让后人仿效，亦是保存天理的原本面目。省略恶事的经过以杜绝奸邪，亦是为了将私欲抑制在即将萌芽的状态吗？”先生答道：“圣人著经，确实含有这种意思。但是也不必局限于文句。”

徐爱听了，又问：“恶可以引以为戒，保留戒条而省去事情经过以杜绝奸邪。然而，在《诗经》中为什么 not 将‘郑风’和‘卫风’省略呢？先儒认为是‘恶者可以惩创人之逸志’，这种理解正确吗？”

先生说：“现存的《诗经》不再是孔子所修订的原貌了。孔子说：‘放郑声，郑声淫。’又说：‘恶郑声之乱雅乐也’，‘郑卫之声，亡国之音也。’这就是孔门家法。孔子修订的《诗经》三百篇，都是雅乐。不仅可以在拜祭天地和祖先时演奏，还可以在乡村郊庙中演奏，并且有助于陶冶性情，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。而淫邪之辞，民间有许多人喜欢传播，现在街头巷尾并不少见。朱熹所谓的‘恶者可以惩创人之逸志’，正是欲解释而又不能解释，反替邪恶而辩解。”

### [评析]

在这里，王阳明在与学生讨论《诗经》时，坦率地向学生表白了自己的观点，这些独特的见解对后世研究先儒经典提供了参考。

### [原文]

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

### [译文]

徐爱因为受到旧的学说影响，刚闻听先生的教诲，实在诧异，觉得无从下手。听的时间一长，渐渐知道躬身践行，然后方信，先生的学问确是孔门真传。除此而外皆为歪门邪道，异端邪说，先生的观点和主张，比如：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，我开始怎么也想不通，经过长时间的琢磨思考，不知不觉心领神会而手舞足蹈起来。

#### [评析]

此段是学生向先生问学的结语。先生回答的内容总结为如下六条：

1. “格物是诚意的工夫”。王阳明对这种格物致知的功夫，提出了“无事时存善”和“有事时省察”两种方法。前者的主要目的是用加强内心修养的方法去体认天理和良知；后者是强调在为人处世的一切领域自然而然地按照良知的要求去行事，去贯彻伦理道德。因此，他主张通过“静坐思虑”，在无事时将各种私欲逐渐地克服掉，使心恢复到如水如镜、本体明净的程度。可见，“无事时存善”实际上指的是“反身以诚”的本体印证功夫，是“防于未萌之先”的内求本心的功夫。而所谓“有事时省察”，则是企图通过“声色货利”这些日常事务，去“实地用功”，去体认良知。

2. “明善是试身的工夫”。在《大学》里，修身、齐家、治国、平天下的活动被演绎为“格物、致知、诚意、正心”的修养行为，而“格物”是身心修养的重要环节。王阳明主张在正心诚意（即“格物”）的基础上，发挥人心固有的良知，且服务于“为善去恶”的现实目的。

3. “穷理是尽性的工夫”。朱熹认为，人心包含有万物之理，但人心不能直接认识心中之理，而必须借助于格物，通过认识具体事物才能穷理。因此，他把《大学》中的“格物致知”，解释为“即物穷理”。王阳明则批判了朱熹这一“即物穷理”思想，认为朱熹是“析心与理而为二”，把心与理分开，降低了心的作用，从而使当世理学家养成了“外面做得好看，却与心全不相干”，言行不一，空谈义理的锢疾。因此，他教学生要懂得“心即理”的含义，尽在“心上做功夫”，去掉私欲而正其心，居世处事皆合乎天理。

4. “道问学是尊德性的工夫”。阳明先生出生于朱学全盛时期，起初他以虔诚朱学信奉者现身于世；然而不久之后，便对朱学产生诸多疑窦，经过一段长时间的思考，终于开悟了，于是便自立学说，倡导心学。由此可见王阳明在学术上精益求精，善于思考，敢于创新，独具见地的真功夫。

5. “博文是约礼的工夫”。王阳明认为明代中叶的社会政治危机是因为圣学不明，人们不能信守礼约。因此，他一生以弘扬圣学为己任，怀着“辅君淑民”的抱负，讲学不辍，所到之处，成立“乡约”，或兴“社学”，或创“书院”。同时，他还提出立志、勤学、改过、责善是学者的“教条”和准则的思想。

6. “惟精是惟一的工夫”。王阳明说：“‘博文’即是‘惟精’，‘约礼’即是‘惟一’。”意思是说，只有精通圣哲的经典，上述先贤的天理，并以此去教化人民，才能使人心一致，国家统一，社会进步。

## 格物无分动静

陆澄录

陆澄，字原静，又字清伯，湖之归安人（今浙江吴兴）。进士。官至刑部主事。王阳明曾经叹曰：“曰仁（徐爱）歿，吾道益孤，至望原静者不浅”。他的第一位学生徐爱英年早逝后，即将弘扬心学的期望寄托于陆澄。黄宗羲对他所记的先生语录也给予了很高的评价。可见陆澄对阳明学说理解的程度。详见《明儒学案》卷十四。

[原文]

陆澄问：“主一之功，如读书则一心在读书上，接客则一心在接客上，可以为主一乎？”

先生曰：“好色则一心在好色上，好货则一心在好货上，可以为主一乎？是所谓逐物，非主一也。主一是专主一个天理。”

[译文]

陆澄问：“什么才算是主一的功夫？比如，读书就一心在读书上用功夫，接客就一心在接客上用功夫，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？这只叫逐物，不叫主一。主一，就是一心只在天理上。”

[评析]

人心迷乱，心有千算，百千欲念之中，没有一分一秒的澄默静虑，没有一份真正的主一。圣人则不同，人有千算，天有一算，分分秒秒、事事物物，一心只在天理上，这才是真正的“主一”，这种“主一”，就是“圣算”。

[原文]

问立志。

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

“日间工夫觉纷扰，则静坐。觉懒看书，则且看书。是亦因病而药。”

“处朋友，务相下则得益，相上则损。”

[译文]

陆澄问怎样立志。

先生说：“所谓立志，就是念念不忘存天理。若时刻不忘存天理，日子一久，心自然会在天理上凝聚，这就象道家所说的‘结圣胎’。天理意念常存，能慢慢达到孟子讲的美、大、圣、神境界，并且也只能从这一意念存养扩充延伸。”

“如果白天做功夫觉得烦躁不安，那么就静坐。如果不想看书，必须去看书，这也是对症下药，也是一种方法。”

“与朋友相交，彼此谦让，就会受益；彼此攀比，只能受损。”

[评析]

男儿有志，志在天下事。只有以天下事为志，才是真正的立志。

志于心中立，心在理中存，心不离天理，其志大、其心旷，其意坚，其愿必成。这就是圣人之立志，圣人之“立”不离圣算，圣人之志不离



天理。

[原文]

孟源有自是好名之病，先生屡责之。一日，警责方已，一友自陈日来工夫请正。源从旁曰：“此方是寻著源旧时家当。”

先生曰：“尔病又发。”

源色变，议拟欲有所辨。先生曰：“尔病又发。”因喻之曰：“此是汝一生大病根。譬如方丈地内，种此一大树，雨露之滋，土脉之力，只滋养得这个大根。四傍纵要种些嘉谷，上面被此树树叶遮覆，下面被此树根盘结，如何生长得成？须用伐去此树，纤根勿留，方可种植嘉种。不然，任汝耕耘培壅，只是滋养得此根。”

[译文]

孟源自以为是、贪求虚名的毛病屡屡不改，因而受到老师的多次评批。一天，先生刚刚教训了他，有位朋友谈了他近来的功夫，请先生指正。孟源却在一旁说：“这正好找到了我过去的家当。”先生说：“你的老毛病又犯了。”

孟源闹了个大红脸，正想为自己辩解。先生说：“你的老毛病又犯了。”接着开导他：“这正是你人生中最大的缺点。打个比方吧。在一块一丈见方的地里种一棵大树，雨露的滋润，土地的肥沃，只能对这棵树的根供给营养。若在树的周围栽种一些优良的谷物，可上有树叶遮住阳光，下被树根盘结，缺乏营养，它又怎能生长成熟？所以只有砍掉这棵树，连须根也不留，才能种植优良谷物。否则，任你如何耕耘栽培，也只是滋养大树的根。”

[评析]

《礼记·曲礼上》中说：“傲不可长，欲不可从，志不可满，乐不可极。”这就是教人要时时注意自身的修养，如果放纵自身，甚至骄傲、狂妄、过分追求享乐，势将导致学业的滞废，事业的失败。所以，圣人时时修君子之德，修正自身，端正身心，完善人格，然后方为君子，方为圣人。

[原文]

问：“后世著述之多，恐亦有乱正学。”

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

[译文]

陆澄说：“世上著述纷繁，大概只会破坏孔孟圣学吧！”

先生说：“人心天理俨然一体。圣人把它著成书，仿佛写真传神，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谛。圣人的精神气质，言谈举止，本来是不能言传的。世上的诸多著作，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，与圣人的真精神背道而驰。”

[评析]

《荀子·劝学》中说：“不攀登高山，不明白上天的高远；不走近深涧，不知道地层的深厚；不听听唐尧虞舜们留下的言论，不懂得学问

的渊博。干国和越国、夷族和貉族的婴儿，生下来时哭声是相同的，长大后习俗却不同了，教化使他们这样的啊。”荀子在这里强调的就是先贤们留下的言论对后世的影响，圣人的著述是记录这些言论的，所以，为人必须精于学问，注重教化，独善其身，净化社会，继承祖辈的文化传统。

[原文]

问：“圣人应变不穷，莫亦是预先讲求否？”

先生曰：“如何讲求得许多？圣人之心如明镜，只是一个明，则随感而应，无物不照。未有已往之形尚在，未照之形先具者。若后世所讲，欲是如此，是以与圣人之学大背。周公制礼作乐以文天下，皆圣人所能为，尧、舜何不尽为之而待于周公？孔子删述六经以诏万世，亦圣人所能为，周公何不先为之而有待于孔子？是知圣人遇此时，方有此事。只怕镜不明，不怕物来不能照。讲求事变，亦是照时事，然学者却须先有个明的工夫。学者惟患此心之未能明，不患事变之不能尽。”

[译文]

陆澄问：“圣人能应变无穷，莫非事先研究谋划过。”

先生说：“圣人哪有精力顾及许多？圣人的心犹如明镜，由于这个明，使它感而必应，无物不照。过去所照物影已不复存在，未照的不可能预先具备。若如后人所说的那样，圣人对什么都事先研究过了，这与圣人的学说大相背离了。周公旦制礼作乐惠及天下，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呢？孔子修订六经教育万世，也是圣人所能做到的，为什么周公不先做了而非要等到孔子呢？可见，所谓圣人的光辉事业，乃是碰到特定的历史条件才有的。只怕镜子不明亮，不怕有物不能照。学者研究时事变化，与镜子照物的道理是相同的，但学者须有一个‘明’的功夫。对于学者来说，不怕不能穷究事物的变化，只怕己心不能明。”

[评析]

《商君书·更法第一》中说：“上代人治理方法有异同，要后代人效法哪个？各代帝王的礼制也不一样，要后代人遵循哪个？伏羲、神农时代只教育不诛杀，黄帝、尧、舜时代只诛杀而不谴责。到了文王、武王时代，各自都是依据当时的形势而立法，根据实际需要去制定礼仪。……治理天下不是一种方法，有利于国家就不必仿效古人。”这是秦孝公与大臣商讨变法时，商鞅针对甘龙、杜挚主张法古，反对变法的言论而阐发的一番议论。他反对用死人去约束活人，强调应变和变革。圣人的应变建立在“察时、明德”上，这个“明”和“察”的工夫，正是“圣算”的工夫。

[原文]

曰：“然则所谓‘冲漠无朕，而万象森然已具’者，其言何如？”

曰：“是说本自好，只不善看，亦便有病痛。”

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

[译文]

陆澄说：“既然如此，程颐先生说的‘冲漠无朕，而万象森然已具’，这句话对吗？”

先生说：“这句话本来说得很好，只是颇让人费解，于是便有了问题。”

“义理是无穷无尽，非一成不变。我与你交流，不要因为稍有收获就以为如此而已。即使再与你谈十年、二十年，以至五十年，也永无止境。”

有一天，先生又说：“即使圣如尧舜，然而在尧舜之上，善也无穷尽；即使恶如桀纣，然而在桀纣之下，恶也无穷尽。倘若桀纣不死，他们作的恶只有那些吗？倘若善能穷尽，周文王为什么还要‘望道而未之见’呢？”

[评析]

孔夫子面对滔滔不息的河水，无限感慨地对弟子们说：“过去的就象这滚滚流逝的大水一样，昼夜不息地奔流向前。”

孔子从这滔滔不息的河水推及到了源头，源深则流远嘛。所以，他无限感慨，并以此启示弟子：圣人著述的义理也象这河水的源头，难以穷尽，我们学习古人的义理，也要象这河水这样，永无休止啊！

[原文]

问：“静时亦觉意思好，才遇事便不同，如何？”

先曰：“是徒如静养，而不用克己工夫也。如此，临事便要倾倒。人须在事上磨，方立得住，方能‘静亦定，动亦定’。”

[译文]

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，这是什么缘故？”

先生说：“这是因为你只知在静中涵养，却没有下克己功夫。如此碰到事情，脚跟势必站不稳。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。”

[评析]

孔子对自己求学的一生曾经有个形象的说法，他说我“用起功来就忘掉吃饭了，高兴起来就忘掉忧愁了，不知不觉老年就要来临，就是如此罢了。”由此可以体会“静亦定，动亦定”的境界。

[原文]

问上达工夫。

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

“持志如心痛，一心在痛上，岂有工夫说闲话，管闲事？”

[译文]

陆澄向先生请教“上达”的功夫。

先生说：“后儒教人，初涉精微妙处，便说是上达而不便学，而

只去讲下学。如此一来，就把下学和上达一分为二了。凡是眼睛能看到的，耳朵能听到的，口中能讲的，心中能想的，都是下学；眼睛不能看的，耳朵不能听的，口中不能讲的，心中不能想的，就是上达。比如，栽培一棵树，灌溉是下学，树木昼夜生长，枝繁叶茂就是上达。人怎能在上达方面加以干预呢？因此，只要是可下工夫，可以言说的，都是下学。上述包含在下学里。大凡圣人之说，虽精细入微，也都为下学。学者只需从下学上用功，自然可以上达，不必另寻求得上达的途径。”

“持守志向犹如心痛，疼痛时只在心上，哪里有时间讲闲话、管闲事呢？”

#### [评析]

《淮南子·汜论训》中说：“诵读先王的《诗》、《书》，不如听到他们说的话；听到他们的说话，不如得到他们所以这么说的原因；得到他们这么说的原因，不如称说他们不能说出口的东西。因此，道，能够说出来的道，不是永恒的道。”

体会先圣们说的“道”，是一种“上达”的功夫，这种体会——“上达”的功夫，就是“圣算”。

#### [原文]

问：“‘惟精’、‘惟一’是如何用功？”

先生曰：“‘惟一’是‘惟精’主意，‘惟精’是‘惟一’功夫，非‘惟精’之外复有‘惟一’也。‘精’字从‘米’，姑以米譬之。要得此米纯然洁白，便是‘惟一’意。然非加舂簸筛拣‘惟精’之工，则不能纯然洁白也。舂簸筛拣是‘惟精’之功，然亦不过要此米到纯然洁白而已。博学、审问、慎思、明辨、笃行者，皆所以为‘惟精’而求‘惟一’也。他如‘博文’者即‘约礼’之功，‘格物’‘致知’者即‘诚意’之功，‘道问学’即‘尊德性’之功，‘明善’即‘诚身’之功。无二说也。”

“知者行之始，行者知之成。圣学只一个工夫，知行不可分作两事。”

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

#### [译文]

陆澄问：“怎样才能做到‘惟精’、‘惟一’呢？”

先生说：“‘惟一’是‘惟精’的主意，‘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’，就以米来作比吧！要使米纯净洁白，这便是‘惟一’的意思。如果没有舂簸筛拣这些‘惟精’的工夫，米就不可能纯净洁白。舂簸筛拣是‘惟精’的工夫，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，除此而外别无解释。”

“知为行的开始，行为知的结果。圣学只有一个功夫，知行不能分开当作两码事。”

“漆雕开说：‘吾斯之未能信’，孔子听后十分满意。子路指使子羔做费城的邑宰，孔子认为是害人子弟。曾点谈论自己的志向，得到孔

子的称赞，圣人之意一目了然啊！”

[评析]

玉，也是石头中的一种，之所以珍贵，因它润泽而有光彩。色彩鲜明好象有君子的风度，不分内外，表里如一，没有一点瑕疵污秽。触摸它有柔顺之感，对着光亮望着它又感到十分幽深。用来照面可以见到眼眸，连秋毫之末都可以照见。它的光泽可以映照昏暗，它的声音舒缓而上扬。玉所以具有这些特性，是因为它比其它石头纯净光洁。为人不也是这个道理吗？

[原文]

问：“宁静存心时，可为未发之中否？”

先生曰：“今人存心，只定得气。当其宁静时，亦只是气宁静、不可以为未发之中。”

曰：“未便是中，莫亦是求中功夫？”

曰：“只要去人欲、存天理，方是功夫。静时念念去人欲、存天理，动时念念去人欲、存天理，不管宁静不宁静。若靠那宁静，不惟渐有喜静厌动之弊，中间许多病痛，只有潜伏在，终不能绝去，遇事依旧滋长。以循理为主，何尝不宁静？以宁静为主，未必能循理。”

[译文]

陆澄问：“宁心静气之时，可否称为‘未发之中’？”

先生说：“现在人的宁心，也只是为了静气。在他安静之时，也只是气的宁静，不可妄称为未发之中。”

陆澄说：“未发就是中，宁静是求中的功夫吗？”

先生说：“只要去人欲、存天理，就可称为功夫。静时念念不忘去人欲、存天理，动时也念念不忘去人欲、存天理，无论宁静与否。如果依靠宁静，不仅渐渐会有喜静厌动的毛病，而且其中诸多毛病，只是暗藏下来，最终不能铲除，遇事随时而生。如果以遵循天理为重，怎么会不宁静？以宁静为主，但不一定能遵循天理。”

[评析]

求得内心的宁静在于心静，环境在其次。一些清修的人喜欢远离尘嚣隐居山林，以求得宁静。其实，这种环境虽然宁静，但如果不能去人欲、存天理，忘却世俗中事，内心依然会是烦杂。要得到内心的真正宁静，就必须完全扬弃我和动静不一的主观思想，静时念念不忘去人欲、存天理，动时也念念不忘去人欲、存天理。惟此，我们才能获得真正的身心解放，才不会失去我们人的本真。

[原文]

问：“‘孔门言志，由、求任政事，公西赤任礼乐，多少实用。及曾皙说来，却似耍的事，圣人却许他，是意如何？’”

曰：“三子是有意必，有意必便偏著一边，能此未必能彼。曾点之意思却无意必，便是‘素其位而行，不愿乎其外。素夷狄，行乎夷狄。素患难，行乎患难。无入而不自得矣。’三子所谓‘汝器也’，曾点便有‘不器’意。然三子之才各卓然成章，非若世之空言无实者，故夫子亦皆许之。”

[译文]

陆澄问：“孔门弟子共聚一堂，畅谈志向。子路、冉求想主持政事，

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，却得到孔圣人的称许，这是怎么回事？”

先生说：“子路、冉求、公西赤有凭空臆想和绝对肯定的意思，有了这两种倾向，就会向一边偏斜，顾此一定失彼。曾皙的志向比较实际，正合《中庸》中所谓的‘素其位而行，不愿乎其外。素夷狄，行乎夷狄。素患难，行乎患难。无入而不自得矣。’前三个人是‘汝器也’的有用之才，而曾皙是‘君子不器’的仁德通达之人。但是前三个人各有独特才干，不似世上空谈不实的人，所以孔子也赞扬了他们。”

#### [评析]

明代的著名学者吕坤在《呻吟语》中说：“从天子到平民百姓，从尧舜到行路人，都一定有迫切追求的理想，而后德业精进，事业有成。所以说：鸡鸣即起，帝舜、盗跖那样的人都有执著追求的目标。……《易》中说：‘君子进修德业，要及时行动。’”

吕坤的话和阳明先生这段话的意思是相通的。人们所追求的理想和人生目标各不相同，但追求理想的执著是相似的。

#### [原文]

问：“知识不长进，如何？”

先生曰：“为学须有本原，须从本原用力，渐渐‘盈科而进’。仙家说婴儿，亦善譬。婴儿在母腹时，只是纯气，有何知识？出胎后，方始能啼，既而后能笑，又既而后能识认其父母兄弟，又既而后能立、能行、能持、能负，卒乃天下事无不可能。皆是精气日足，则筋力日强，聪明日开。不是出胎日便讲求推寻得来。故须有个本原。圣人到位天地、育万物，也只从喜怒哀乐未发之中上养来。后儒不明格物之说，见圣人无不知、无不能，便欲于初下手时讲求得尽，岂有此理？”又曰：“立志用功，如种树然。方其根芽，犹未有干；及其有干，尚未有枝。枝而后叶，叶而后花、实。初种根时，只管栽培灌溉，勿作枝想，勿作叶想，勿作花想，勿作实想。悬想何益？但不忘栽培之功，怕没有枝叶花实？”

#### [译文]

陆澄问：“知识不见长进，如何是好？”

先生说：“为学必须有个根本，要从根本上下苦功夫，循序渐进。仙家用婴儿作比，不失为一个好方法。譬如，婴儿在母腹中，纯是一团气，有什么知识？脱离母体后，方能啼哭，尔后会笑，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，筋力日益强壮，智慧日益增长。这并非从母体娩出后所能推究得到的。所以要有一个本源。圣人能让天地定位、万物化育，也只是从喜怒哀乐未发之中修养得来。后世儒生不明白格物的主张，看到圣人无所不晓，无所不会，就想要在开始时把一切彻底研究，哪有这番道理？”先生接着说：“立志用功，宛若种树。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，不要想枝，不要想叶，不要想花，不要想果。空想有何益？只要不忘记栽培灌溉的功夫，何愁没有枝叶和花果？”

#### [评析]

孟子说过：“流水这东西啊，不灌满坑洼就不前进；道德高尚的人

立志学习道义啊，不积累深厚而至素养见于仪表，就不能通达圣道。”孟子以流作比喻，与阳明先生“栽培灌溉”的比喻一样，阐述学者进德修业，也必须循序渐进、渐积而前；先求充实，然后才能通达。

[原文]

问：“看书不能明，如何？”

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

“虚灵不昧，众理具而万事出。心外无理，心外无事。”

[译文]

陆澄问：“读书而不懂，如何是好？”

先生说：“之所以读不懂，主要是因为死扣文义。如此，倒不如去学程朱的学问。他们看得多，解释也通。他们虽然讲得清楚明白，但终生无所得。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、五经说的就是心体，亦所谓的‘道心’，体明即道明，再无其他。这正是为学的关键所在。”

“虚灵不昧之心体，众理具备而万事由此产生。心外无理，心外无事。”

[评析]

先儒学者们对于礼、乐、射、御、书、数等六种技艺，都是用心彻底推究一两项，深刻地加以钻研，慎重地加以体验，使其可以付诸行动。就象大禹那样一辈子治理水土，象后稷那样一辈子教导耕种，象皋陶那样一辈子专管刑罚，象契那样一辈子只管教化。又象仲由专管军事，冉求专管富民，公西华专管接待。他们之所以都成了圣人和贤人，正是由于他们的学习方法体现了“究心”、“深之”、“重之”、“施行”，并以此达到了“泽及苍生”、“体明大道”的目的。

[原文]

或问：“晦庵先生曰：‘人之所以为学者，心与理而已。’此语如何？”

曰：“心即性，性即理，下一‘与’字，恐未免为二。此在学者善观之。”

或曰：“人皆有是心，心即理。何以有为善，有为不善？”

先生曰：“恶人之心，失其本体。”

[译文]

有人这样问道：“晦庵先生（朱熹）讲：‘人之所以为学者，心与理而已。’这句话正确吗？”

先生说：“心即性，性即理，说一个‘与’字，未免将心理一分而为二了。这需要学者善于观察发现。”

有人说：“人都有这颗心，心即理。为什么有人行善，有人行不善呢？”

先生说：“恶人的心，失去了心之本体。”

[评析]

“心即理”即是指心才是“理”之主宰，舍弃心，没有“理”的存在。换言之，“心即性，性即理”，心与理并无二至，心性一体，才是心之本源，才是天理。

[原文]

问：“‘析之有以极其精而不乱，然后合之有以尽其大而无余’，此言如何？”

先生曰：“恐亦未尽。此理岂容分析？又何须凑合得？圣人说‘精一’，自是尽。”

“省察是有事时存养，存养是无事时省察。”

[译文]

陆澄问：“朱熹在《大学或问》中说：‘析之有以极其精而不乱，然后合之有以尽其大而无余’，这句话正确吗？”

先生说：“恐怕不完全正确。这个理怎么能分析？又怎么可凑合得？圣人说‘精一’，已经囊括全部了。”

“省察是有事时的存养，存养是无事时的省察。”

[评析]

能够了解别人优点的人是明智的，能够省察自己缺点的人是聪明。胜过别人是有能力的表现，克服自己缺点的人是真正的存养。知道满足的人，总感到富有和充实，不畏挫折的人，始终乐观向前。

[原文]

澄尝问象山在人情事变上做工夫之说。

先生曰：“除了人情事变，则无事矣。喜怒哀乐，非人情乎？自视、听、言、动以至富贵、贫贱、患难、死生，皆事变也。事变亦只在人情里，其要只在‘致中和’，‘致中和’只在‘谨独’。”

[译文]

陆澄曾经就陆九渊关于在人情事变上下功夫的现点请教于先生。

先生说：“除了人情事变，再没有其他的事情。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。事变含在人情中，关键在于‘致中和’，‘致中和’在于‘谨独’。”

[评析]

中庸之道主张“致中和”、“中立不倚”，就是调节自己的思想和行为，使之符合礼仪的准则。所以说，圣人所遵循的叫做“道”，所行的叫做“事”。“道”象金钟石磬，其声调是不改变的；“事”象琴瑟，每根弦都可以改变声调。要想乐曲和谐，就要先调好琴弦，这种“调节”的功夫就是“圣算”。

[原文]

澄问：“仁、义、礼、智之名，因已发而有？”

曰：“然。”

他日澄曰：“恻隐、羞恶、辞让、是非，是性之表德邪？”

曰：“仁、义、礼、智也是表德。性一而已，自其形体也谓之天，主宰也谓之帝，流行也谓之命，赋于人也谓之性，主于身也谓之心。心之发也，遇父便谓之孝，遇君便谓之忠。自此以往，名至于无穷，只一性而已。犹人一而已，对父谓之子，对子谓之父，自引以往，至于无穷，只一人而已。人只要在性上用功，看得一性字分明，即万理灿然。”



### [译文]

陆澄问：“仁、义、礼、智的名称，是从已发上出现的吗？”先生说：“是那样的。”

一天，陆澄又问：“恻隐、羞恶、辞让，是非，都是性的表德吗？”先生说：“仁、义、礼、智也属于表德。性只有一个，就形体而言为天，就主宰而言为帝，就流行而言为命，就赋于人而言为性，就主宰人身而言为心。心的活动，遇父就为孝，遇君就为忠。以此类推，名称可达无数之多，但仅一个性而已。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，名称可达无数之多，但仅一个人而已。人只要在性上做功夫，把‘性’字认识清楚了，那么，天下万理皆通。”

### [评析]

这段论述精辟、简明、通俗、易懂，用人伦关系为喻，把“天”、“帝”、“命”、“性”、“心”等名异而理同的概念生动地展示出来，一揭谜底，恍然大悟。原来圣人的算盘珠子颗颗都敲在“性”字上。

### [原文]

一日，论为学工夫。先生曰：“教人为学，不可执一偏。初学时心猿意马，拴缚不定，其所思虑，多是人欲一边。故且教之静坐，息思虑。久之，俟其心意稍定。只悬空静守，如槁木死灰，亦无用。须教他省察克治，省察克治之功则无时而可间，如去盗贼，须有个扫除廓清之意。无事时，将好色、好货、好名等私欲逐一追究搜寻出来，定要拔去病根，永不复起，方始为快。常如猫之捕鼠，一眼看着，一耳听着。才有一念萌动，即与克去。斩钉截铁，不可姑容，与他方便。不可窝藏，不可放他出路，方是真实用功。方能扫除廓清，到得无私可克，自有端拱时在。虽曰‘何思何虑’，非初学时事。初学必须思省察克治，即是思诚，只思一个天理，到得天理纯全，便是‘何思何虑’矣。”

### [译文]

一天，师生共同探讨怎样做学问。

先生说：“教人做学问，不可偏执一端。初学之始，三心二意，神心不宁，所考虑的大多是私欲方面的事。因此，应该教他静坐，借以安定思绪。时间放长一点，是为了让他心意略有安定。但若一味悬空守静，槁木死灰一般，也没有用。此时必须教他做省察克治的功夫。省察克治的功夫就没间断的时候，好比铲除盗贼，要有一个彻底杜绝的决心。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，使它永不复发，方算痛快，好比猫逮鼠，眼睛盯着，耳朵听着。摒弃一切私心杂念，态度坚决，不给老鼠喘息的机会。既不让老鼠躲藏，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，自然能做到端身拱手。所谓‘何思何虑’，并非始学之事。始学时必须思考省察克治的功夫，亦即思诚，只想一个天理，等到天理完全纯正时，也就是‘何思何虑’了。”

### [评析]

《礼记·学记》中说：“精通熔炼铜铁修补器具的人的儿子，一定会先练习缝缀皮袄；善于制弓的人的儿子，一定会先练习用柳条编簸箕；开始让马驹驾车与熟练的马驾车相反，要把马驹系在车后。道德高尚的人明察这三件事，即可立志于学问了。”这里的三个比喻说明：为学必

须从简易入手，循序渐进。

[原文]

澄问：“有人夜怕鬼者，奈何？”

先生曰：“只是平日不能‘集义’，而必有所谦，故怕。若素行合于神明，何怕之有？”

子莘曰：“正直之鬼不须怕，恐邪鬼不管人善恶，故未免怕？”

先生曰：“岂有邪鬼能迷正人乎？只此一怕，即是心邪，故有迷之者。非鬼迷也，心自迷耳。如人好色，即是色鬼迷；好货，即是货鬼迷；怒所不当怒，是怒鬼迷；惧所不当惧，是惧鬼迷也。”

“定者，心之本体，天理也。动静，所遇之时也。”

[译文]

陆澄问：“有的人夜晚害怕鬼，怎么办？”先生说：“这种人，平时不肯行善积德，内心有所欠缺，所以害怕。若平时的行为不违神灵，坦荡光明，又有什么可怕的？”

马子莘（陆澄学友）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？由于这一怕，心就会邪，所以被迷惑。并不是鬼迷惑了人，是自己的心被迷住了。例如，人好色，就是色鬼迷；贪财，就是财鬼迷；不该怒而怒，就是怒鬼迷；不该怕而怕，就是惧鬼迷。”

“定为心之本体，即天理。动与静，只是在不同时间下的表现。”

[评析]

郑国有个巫神，给壶子看相，见他有死的相兆，便告诉了他的学生列御寇（列子），回归的路上列子边走边哭着转告了老师壶子。壶子反而很坦然，安慰学生不要悲伤，他说：精神属于天，形骸属于地，死去不过自己回到本土，名誉、财物都不可能带走。生命危急，不旋踵而死，也不值得恐惧和悲哀。壶子并没有被死鬼所迷，视生与死为等同。所以这样，不正是壶子明天理，心定不迷吗？

[原文]

问：“孔子正名，先儒说上告天子，下告方伯，废辄立郢。此意如何？”

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

[译文]

陆澄问：“孔子端正名分，先儒说是上告天子，下告方伯，废除辄而拥立郢。这种看法正确吗？”

先生说：“这种看法很难赞成。一个人在位时对我恭敬尽礼，要求辅佐从政，我却先废除他，天理人情岂能容忍？孔子既然答应辅辄为政，他一定能全心全意把国家治理好。圣人至诚大德，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？假若蒯聩回来，辄把国家交给父亲治理，并以此请罪。蒯聩已被儿子深深打动，又有孔子在中间诚心调解，蒯聩当然不会接受，依然让儿子治理国政。大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，敬告方伯、诸侯，定要让位于父亲，蒯聩和群臣百姓，都赞扬辄悔过仁孝的美德，请示天子，敬告方伯、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，让他无所不有、养尊处优，然后才恢复自己的君位。这样一来，国君象个国君、大臣象个大臣、父亲象个父亲、儿子象个儿子，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！”

#### [评析]

“名正言顺”出自《论语·子路》中：“名不正则言不顺。”意思是说，名分正当，其言辞才合于道理。名分合宜、国家就平治；名分不正国家就混乱。使名分不正的是淫词邪说，说辞淫邪就会把不可说成可以，而把不是这样说成这样，把不对说成对，而把不错说成错。足可见“正名”于国、于家、于自身为人的重要。

#### [原文]

澄在鸿胪寺仓居，忽家信至，言儿病危，澄心甚忧闷，不能堪。

先生曰：“此时正宜用功，若此时放过，闲时讲学何用？人正要在此时磨练。父之爱子，自是至情，然天理亦自有个中和处，过即是私意。人于此处多认做天理当优，则一向忧苦，不知已是‘有所忧患不得其正’。大抵七情所感，多只是过，少不及者。才过，便非心之本体，必须调停适中始得。就如父母之表，人子岂不欲一哭便死，方快于心？然却曰‘毁不灭性’。非圣人强制之也，天理本体自有分限，不可过也。人但要识得心体，自然增减分毫不得。”

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

#### [译文]

陆澄在鸿胪寺小住，忽收家信一封，说儿子病危，他心里万分忧愁，不能忍受。

先生说：“现在正是用功时刻，如果错过这个机会，平时讲学又有什么用处？人就是要在這時候磨练意志。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。此时，人们往往认为按天理应该烦恼，就去一味忧苦而不能自拔，正是‘有所忧患不得其正’。一般说来，七情的表露，过分的多，不够的少。稍有过分，就不是心的本体，必然调停适中才算可以。譬如，父母双亲去世，作儿女的哪有不想一下子哭死心里才痛快呢？然而，《孝经》中说：‘毁不灭性’。并非圣人要求世人抑制情感，天理本身自有界限，不可超越。人只要认识了心体，自

然分毫都不能增减。”

“未发之中平常人都具有？当然不能这么说。因为，‘体用一源’，有这个体，就有这个用。有未发之中，就有发而皆中节的和。今天的人不能有发而皆中节的和，必须知道是他未发之中也未能完全获得。”

[评析]

人类具有贪心和欲望，欲望之中有七情，即使是神农、黄帝也和桀、纣一样有七情六欲。不过七情有适当的限度。圣人能从珍重生命出发去保持适度以节制欲望，所以不过分放纵自己的感情。

[原文]

“《易》之辞是‘初九，潜龙勿用’六字，《易》之象是初画，《易》之变是值其画，《易》之占是用其辞。”

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

[译文]

“‘初九，潜龙勿用’，是《易》乾卦的初爻爻辞。《易》的象是指初画，《易》的变是困动而碰到了新爻，《易》的占是利用卦爻辞。”

“夜气，是就普通人而言的。做学问的人如果能够用功，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。”

[评析]

君子坦荡荡，小人常戚戚。当一个人静静地在无人的暗室之中，也能光明磊落，既不生邪念，也不做违心的坏事，那他在众人面前、在社会、在工作中都会受到人们的尊敬。所以说，圣人、君子心里无“夜气”。

[原文]

澄问操存舍亡章。

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

又曰：“出入亦只是动静，动静无端，岂有乡邪？”

[译文]

陆澄就《孟子》中“操存舍亡”一章请教于先生。

先生说：“‘出入无时，莫知其乡’，它虽然是就平常人的心来说的，做学问的人也应当明白心的本体正是这样。如此，操存功夫才能没有缺陷。不可随便认定出为亡，入为存。如果谈到本体，原本是无所谓出入的。如果谈到出入，那么，人进行思维活动即为出，但人的主宰昭然在此，何出之有？既然没有出，何入之有？程颐先生所谓‘心要在腔子里’的腔子，唯天理而已。虽然成天应酬，也不会越出天理，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，动静无个究竟，哪里又有归宿呢？”

[评析]

大凡得道的人一定清静，清静得似乎什么都不知道，说得确切点，他是知道也和不知道一样。所以说，得道之人心中的境界不外露，外面

的欲望不进入内心，这就是无出无入，动静如一。

[原文]

王嘉秀问：“佛以出离生死诱人入道，仙以长生久视诱人入道，其心亦不是要人做不好，穷其极至，亦是见得圣人一截。然非入道正路。如今仕者，有由科，有由贡，有由传奉，一般做到大官，毕竟非入仕正路，君子不由也。仙、佛到极处，与儒者略同。后世儒者，又只得圣人下一截，分裂失真，流而为记诵、词章、功利、训诂，亦卒不免为异端。是四家者，终身劳苦，于身心无分毫益。视彼仙、佛之徒，清心寡欲，超然于世累之外者，反若有所不及矣。今学者不必先排仙、佛，且当笃志为圣人之学。”

先生曰：“所论大略亦是。但谓上一截、下一截，亦是人见偏了如此。若论圣人大中至正之道，彻上彻下，只是一贯，更有甚上一截、下一截？‘一阴一阳之谓道’，但‘仁者见之便谓之仁，知者见之便谓之智，百姓又日用而不知，故君子之道鲜矣。’仁、智岂可不谓之道，但见得偏了，便有弊病。”

“蓍固是《易》，龟亦是《易》。”

[译文]

王嘉秀（人名）说：“佛教以超脱生死来劝人信奉，道教以长生不老劝人信奉，其本意也不是干坏事，究其极至，也是看到了圣人的上一截，但非入道的正途。今天谁要做官，可经科举考试，可由乡里推举，可借大官绿荫，同样可做大官。如果不是仕途的正道，君子是不会接纳的。道、佛到终极点，和儒学大致相同。后世儒生，往往只注意到圣人下一截，因而上下分裂，失去了圣人的本意。从而使儒学变为记诵、词章、功利、训诂之学，到底不免发展为异端。从事记诵、词章、功利、训诂之学的人，终身辛苦劳碌，毫无收益。看到佛徒道士清心寡欲，超然世外，反而感到自己有所不及。今天的学者不必先去排挤佛、道，而当笃志学习圣人之学。”

先生说：“你所讲的大体正确，但说上一截、下一截，也是人们理解有失偏颇。至于说到圣人大中至正的道，上下贯穿，首尾相连，怎会上一截、下一截？《易·系辞》上说的‘一阴一阳谓之道’，然而‘仁者见之便谓之仁，智者见之便谓之智，百姓又日用而不知，故君子之道鲜矣’。仁与智怎么能不称作道，但认识片面了，难免存在弊端。”

“蓍筮固然是《易》，占卜也是《易》。”

[评析]

儒、道、佛合称为“三教”，教者，教化，拯救之意。有人对此三教好有一比，认为这三教学说的共同点都是为了教化人民，净化社会，提高人的品位和精神境界，可是，三家所规定的目标又有远近之别。儒家引导人修养君子之德，进入士大夫阶层；道家主张清净无为，引导人隐世修道，长生不老，超脱世间；佛家则是引导众生超脱生死轮回，求生西方净土。儒家之教是易中之难——做人难，难做人；道家之教是难中之易——隐居山林，远离世俗，自然似神仙一般；佛教则是易中之易，难中之难。说难，佛教经典卷繁帙浩，浩如烟海，说易，佛法又是最简单、最方便、最究竟、最圆满，只要做到了，就能达到——大觉大悟。

[原文]

问：“孔子谓武王未尽善，恐亦有不满意。”

先生曰：“在武王自合如此。”

曰：“使文王未没，毕竟如何？”

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

[译文]

陆澄问：“孔子认为武王没有尽善，大概孔子也有对武王不满意之处。”

先生说：“对武王来说，得到这样的评价已不错了。”

陆澄问：“如果文王尚在，将会如何？”

先生说：“文王在世时，他拥有三分之二的天下。武王伐纣时，如果文王还活着，也许不会动用兵甲，余下三分之一的天下也一定归附了。文王只要妥善处理与纣的关系，使纣不再纵恶就够了。”

[评析]

此段答辞完全是阳明先生的一种假设，一种推断。不过有一点是可以肯定的：得道者多助，失道者寡助，国家的统一乃是历史的必然规律和人心所向。

[原文]

唐诩问：“立志是常存个善念，需要为善而去恶否？”

曰：“善念存时，即是天理。此念即善，更思何善？此念非恶，更去何恶？此念如树之根芽。立志者，长立此善念而已。‘从心所欲不逾矩’，只是志到熟处。”

“精神、道德、言动，大率收敛为主，发散是不得已。天地人物皆然。”

[译文]

唐诩问：“立志就是要常存一个善念，需要为善而去恶吗？”

先生说：“善念存在时，即为天理。这个意念就是善，还去想别的什么善呢？这个意念不是恶，还要除去什么恶呢？这个意念好比树的根芽。立志的人，就是永远确立这个善念罢了。《论语·为政》篇中说：‘从心所欲，不逾矩’，只有等志向达到成熟时方可做到。”

“精神、道德、言行，常常以收敛为主，向外扩散是出于无奈。天地、人物无不如此。”

[评析]

常存善念，立志天理。这个善念是广义上的善，具体是指“不逾矩”。古人认为感动、骚动、五色、女色、盛气、情意这六种东西是缠绕心志的，嫌恶、爱恋、欣喜、愤怒、悲伤、纵乐这六种东西是拖累德行的，智慧、才能、背离、趋就、择取、舍弃这六种东西是阻塞大道的，高贵、富有、显荣、威严、声名、财利这六种东西是迷惑思想的。这四类东西不在心中扰乱，心气自然纯正，心气纯正志向自然成熟，志向成熟自然不会逾越规矩。所以，君子之语默行止要以收敛为主。

[原文]

问：“文中子是如何人？”

先生曰：“文中子庶几‘具体而微’，惜其蚤死。”

问：“如何却有续经之非？”

曰：“续经亦未可尽非。”

请问。

良久曰：“更觉‘良工心独苦’。”

“许鲁斋谓儒者以治生为先之说亦误人。”

[译文]

有人问：“文中子王通是一位什么样的人？”

先生说：“王通差不多可说是‘具体而微’的人，可惜他英年早逝。”

又问：“怎么会有续经的过失呢？”

先生说：“关于续经的问题，也不能全盘否定。”

再问是怎么回事？先生沉思了很久，方说：“更觉‘良工心独苦’。”

“许鲁斋认为儒者以谋生为主的说法，也害人匪浅。”

[评析]

此段对话内容不完整，当时师生讨论时的情境和气氛不同，表述的意思也有区别，所以，只能联系前后文来揣摩其中的含义。

[原文]

问仙家元气、元神、元精。

先生曰：“只是一件，流行为气，凝聚为精，妙用为神。”

“喜、怒、哀、乐本体自是中和的。才自家着些意思，便过不及，便是私。”

问“哭则不歌。”

先生曰：“圣人心体自然如此。”

“克己须要扫除廓清，一毫不存，方是。有一毫在，则众恶相引而来。”

[译文]

有人请教，道家所谓的元气、元神、元精是指什么？

先生说：“三者是一个意思。气即流行，精即凝聚，神即妙用。”

“喜怒哀乐，本体原为中和。自己一旦有别的想法，稍有过分或达不到，便是私。”

陆澄问道：“为什么会哭则不歌？”

先生说：“圣人的心体，自然是这样的。”

“克己务必彻底干净，一点私欲都没有才算可以。有一点私欲存在，众多的邪恶就会接踵而至。”

[评析]

“精、气、神”是道家的命题，同时也是其他各家研究的课题。阳明先生在这里阐明了自己的观点，“气即流行”。流行的功用是载体，是调节、运转；“精即凝聚”，凝聚的功用是定，有定就有力量；“神即妙用”，妙用是对凝聚而言，定是为了用，而且要妙用，否则就达不到无为而致有为的目的。总之，元气是生命的根本，精、神是生命的主宰，三者共为一体。

[原文]

问《律吕新书》。

先生曰：“学者当务之急，算得此数熟亦恐未有用。必须心中先具礼乐之本方可。且如其书说，多用管以候气。然至冬至那一时刻，管灰

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

[译文]

有人询问《律吕新书》内容怎么样？

先生说：“学者当务正业，把律吕之数算得再熟悉，恐怕毫无用处。心中必须有礼乐的根本方可。比如，书上讲常用律管看节气的变化。时至冬至，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？首先在自己心中该有一个冬至时刻才行。此处就有个说不通的问题。所以，学者必须先从礼乐的根本上下苦下功夫。”

[评析]

阳明先生在这里再次强调分析事理的标准是礼乐，即前文中说的，心中时时有一个天理在。心中有天理，就有定，有定就有妙用的发挥。

[原文]

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

[译文]

徐爱说：“心犹如镜子。圣人心似明镜，平常人心似昏镜。近代的格物学说，好比用镜照物，只在照上用功，却不明白镜子昏暗如何能照？先生的格物，就象磨锐使镜光亮，是在磨上下功夫，镜子光亮之后，是不会耽误照的。”

[评析]

镜子比喻心，是体；照镜子比喻格物，是用。镜子不明，说明本体不正，那么，照用如对混镜，自惭形秽。所以，必须在明心上下功夫。

[原文]

问道之精粗。

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

[译文]

有人询问，对于道的精粗怎样理解。

先生说：“道本身并无精粗，人们看到的道才出现精粗。好比这间房子，人刚搬来，只看个大致情况。住久了，房柱、墙壁等，一一看得清楚明白。时间更长一点，房柱上的花纹也历历可数，但仍是这间房子。”

[评析]

道本身并无精粗，是人的意识上分别出精粗。可见无分别是事物的本质，有分别是事物的外表。就水而言，它可分为水、蒸汽和冰，三者的化学成分都是H<sub>2</sub>O，只不过是形体上的变化罢了。

[原文]

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

[译文]

先生说：“各位最近见面时，为什么没有多少问题了？人不用功，



都满以为已知怎样为学，只需根据已知的行动就可以了。但不知私欲一天天膨胀，象地上的灰尘，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，越究越深，一定要达到纯净洁白，无一丝一毫不透彻的境界才行。”

[评析]

道无止境，玄妙幽深；但道又简单明白，只要用到功夫，就能达到纯净洁白，透彻圆融的境界。可见得道在功夫。

[原文]

问：“知至然后可以言诚意。今天理人欲知之未尽，如何用得克己工夫？”

先生曰：“人若真实切己用功不已，则于此心天理之精微，日见一日，私欲之细微，亦日见一日。若不用克己工夫，终日只是说话而已，天理终不自见，私欲亦终不自见。如人走路一般，走得一段方认得一段，走到歧路时，有疑便问，问了又走，方渐能到得欲到之处。今人于已知之天理不肯存，已知之人欲不肯去，且只管愁不能尽知，只管闲讲，何益之有？且待克得自己无私可克，方愁不能尽知，亦未迟在。”

[译文]

有人问：“《大学》中说知至尔后才能讲诚意。如今天理和人欲还未彻底认识，如何能用克己工夫？”

先生说：“人若踏实地连续用功，对于人心理的精妙处，就能一天天地认识，对于私欲的细微处，也能一天天地认识。如果不用克己工夫，成天唯说说而已，自己到底不能看到天理，到底也不能看到私欲。好比人行路，走了一段才认识一段，到十字路口时，有疑问就打听，打听了又走，才能慢慢到达目的地。今天的人们对已知的天理不肯存养，对已知的私欲不肯摒弃，却一味忧愁不能完全知道，只讲空话，有什么好处？倒不如等到自己无私可克，再忧愁不能完全知道也为时不晚。”

[评析]

《大学》中的原话是这样的：“物格而后知至，知至而后意诚，意诚而后心正，心正而后身修，身修而后家齐，家齐而后国治，国治而后天下平。”这里所说的格物、至知、诚意、正心、修身、齐家、治国、平天下，是实现“明德”、“亲民”、“止于至善”这三条纲领的步骤和方法，也就是“圣算”，这种“圣算”之法必须贯彻于生活的每时每刻的精妙处。

[原文]

问：“道一而已，古人论道，往往不同，求之亦有要乎？”

先生曰：“道无方体，不可执著。欲拘滞于文义上求道，远矣。如今人只说天，其实何尝见天？谓日、月、风、雷即天，不可；谓人、物、草、木不是天，亦不可。道即是天。若识得时，何莫而非道。人但各以其一隅之见，认定以为道止如此，所以不同。若解向里寻求，见得自己心体，即无时无处不是此道。亘古亘今，无终无始，更有甚同异？心即道，道即天。知心则知道、知天。”又曰：“诸君要实见此道，须从自己心上体认，不假外求，始得。”

[译文]

有人问：“道即为一，古人论道常常不同，求道是否也有技巧可言？”

先生说：“道没有方向，没有形体，不可执著。局限于文义上求道，离道就越远。如今世人说天，其实又何曾见过天？认为日月风雷是天，不行；说人物草木非天，也不行。道就是天。能认识这一点，那什么都为道。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。如果明白向心里寻求，认识了己心本体，那么，无时无处不是这个道。道自古到今，无始无终，又有什么同和异？心即道，道即天。知心就知道、知天。”先生接着又说：“各位若想确切看见这个道，务必从己心上体会认识，不到心外去寻求才算可以了。”

#### [评析]

心外无道，心外无理，是阳明思想的重要命题之一。从时空上看，道无始无终，如果认为道也有形体，那一定是圆，而不是线段，圆是一个整体，圆为一，道即为一；从空间上看，道无处不在，无处不有，又无处不道同一理，所以，古人云：无理寸步难行，有理走平天下。

#### [原文]

问：“名物度数，亦须先讲求否？”

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

#### [译文]

有人问：“名物度数，也须先行研究吗？”

先生说：“人只要能成就自己的心体，用就在其中了。倘若把心体修养得真有一个未发之中，自然有发而中节之和，自然是做什么都没有问题。如果没有这颗心，即使事先讲了世上许多名物度数，与自己并没有关系，仅是一时的装饰，自然不能处事应物。当然，这并不是说根本不理睬名物度数，只是要‘知所先后，则近道’。”先生接着说：“人要根据自己的才能成就自己，这才是他所能做到的。例如，夔精通音乐，稷擅长种植，资质如此，他们自然这样了。成就一个人，也是要他心体完全是天理。应事物理，都是从天理上产生出现的，然后才可称‘才’。达到纯天理的境界，也就能成为‘不器’。就是让羲和稷改变角色，夔种谷，稷作乐，照样能行。”先生又说：“《中庸》中‘素富贵，行乎富贵。素患难，行乎患难’，都属于‘不器’。这些只有把心体修养得纯正的人才可做到。”

#### [评析]

平常人的才能只在名物度数上辨事识物，但世界上事物无终无始，无边无际，所以，人纵有千算，但具体到一个人，也只能得其有限的小算。通音乐则不能精种植，长种植则难于通音乐。圣人的才能从心体上显现天理，天理现则心体纯正，心体纯正则事理通融。小道理归大道理管，一千个小算全在一个圣算之中。

[原文]

“与其为数顷无源之塘水，不若为数尺有源之井水，生意不穷。”

时先生在塘边坐，旁有井，故以之喻学云。

问：“世道日降，太古时气象如何复见得？”

先生曰：“一日便是一元。人平旦时起坐，未与物接，此心清明景象，便如在伏羲时游一般。”

[译文]

“与其掘一个数顷之大的没有源泉的池塘，倒不如挖一口数尺之深的有源泉的水井，如此，水源就会常流而不枯竭。”

其时，先生正坐在池塘边，身旁有一口井，所以就用这个来比喻做学问。

有人问：“世道日渐衰微，远古时的清明气象如何能再看见呢？”

先生说：“一天即为一元。从清晨起床后坐着，还未应事接物，此时心中的清明景象，好象在伏羲时代遨游一般。”

[评析]

水看源头，世道看气象，清明的气象来自人心的本源。人心淳朴，气象自清明，气象清明，自然世道祥和。掘数顷无源之池，不如挖一口有源之井，是掘源还是截流，当是治国、齐家、修身都必须把握的。

[原文]

问：“心要逐物，如何则可？”

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

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

[译文]

有人问：“心要追求外物，怎么办？”

先生说：“国君端身拱手，六卿各司其职，天下一一定大治。人心统领五官，也须如此。如今眼睛要看时，心就去追求美色；耳朵要听时，心就去追求美声。就象君主要挑选官员，就亲自到吏部；要调遣军队，就亲自去军营。这样，不仅君王的身分荡然无存，六卿也不能尽职尽责。”

“善念萌生，要知道并加以扩充。恶念萌生，要知道并加以扼制。知道、扩充、扼制，是志，是天赋予人的智慧。圣人唯有这个，学者应当存养它。”

[评析]

心随五官追求外物，那么心中的和气就会受到亏损，恶念即可能由此滋生；得道的人，心能统领五官，外物变化而心中和气不会受到亏损，和气存养于心，善念自然萌生。

[原文]

澄曰：“好色、好利、好名等心，固是私欲，如闲思杂虑，如何亦谓之私欲？”

先生曰：“毕竟从好色、好利、好名等根上起，自寻其根便见。如汝心中决知是无有做劫盗的思虑，何也？以汝元无是心也。汝若于货、

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

#### [译文]

陆澄问：“好色、贪财、慕名等心，固然是私欲，象那些闲思杂念，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，自己寻求本源定会发现。例如，你自信绝对没有做贼之想，什么原因？因为你根本就没有这份心思，你如果对色、财、名、利等想法，都似不做贼的心一样，都铲除了，完完全全只是心之本体，还何来闲思杂念？这便是‘寂然不动’，便是‘未发之中’，自然可以‘发而中节’，自然可以‘物来顺应’。”

#### [评析]

闲思杂念中的善恶、是非，并不象高山和深谷，白昼和黑夜那样容易分辨。似乎明白的，又似乎不明白；好象看得清楚，又好象看不清楚。好色、贪财、慕名这些私欲正是在这种似是而非，朦朦胧胧的闲思杂念中潜滋暗长。所以，要修君子之德，首先要防心中之贼于“未发之中”。

#### [原文]

问志至气次。

先生曰：“志之所至，气亦至焉之谓，非极至、次贰之谓。‘持其志’，则养气在其中。‘无暴其气’，则亦持其志矣。孟子救告子之偏，故如此夹持说。”

#### [译文]

有人请教“志至气次”的意思。

先生说：“它是指志在哪里，气也跟着到哪。并非志为极至而气为其次的意思。‘持其志’，养气就在其中了。‘无暴其气’，亦即保持其志。孟子为了拯救告子的偏颇，因此，才如此兼顾而言。”

#### [评析]

“持其志，养气就在其中了。”这里的“志”即指“道”，和气生于道，气和养育其志，志与气，皆在道中，没有先后，主次之分，二者互为兼顾，不可偏颇。

#### [原文]

问：“先儒曰：‘圣人之道，必降而自卑。贤人之言，则引而自高。’如何？”

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

#### [译文]

有人问：“先儒讲道：‘圣人之道，必降而自卑。贤人之言，则引而自高。’这句话当如何看待？”

先生说：“不对。如此就为虚伪，做作。圣人犹如天，无往而不在，日月星辰之上是天，地底下也是天。天什么时候降而自处于卑下地位呢？”

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，贤人也未曾自引为高，自引为高就是虚伪。”

#### [评析]

周公旦说：“不如我的人，我不与他相处，因为他是拖累我的人；与我一样的人，我也不跟他相处，因为他是对我没有益处的人。”只有贤人才要跟贤于自己的人相处。

历史上，君主贤明，世道太平，贤德之士必然处于上位；君主昏聩，世道混乱，贤德之士必然处于下位。

贤德之士与人相处，就象登山，登山的人站在山顶已经很高了，但向左右看，则巍巍的高山比此山更高。贤德之士已经很贤明了，品行已经很高尚了，但向左右看，还有许多超过自己的人。

#### [原文]

问：“伊川谓‘不当于喜怒哀乐未发之前求中’，延平却教学者看未发之前气象，何如？”

先生曰：“皆是也。伊川恐人于未发前讨个中，把中做一物看，如吾向所谓认气定时做中，故令只于涵养省察上用功。延平恐人未便有下手处，故令人时时刻刻求未发前气象，使人正目而视惟此，倾耳而听惟此，即是‘戒慎不睹，恐惧不闻’的工夫。皆古人不得已诱人之言也。”

#### [译文]

有人问：“程颐先生曾说过‘不当于喜怒哀乐未发之前求中’，李延平先生则教育学生看未发之前的景象，他们二人谁正确呢？”

先生说：“都正确。程颐先生害怕学生在未发之前寻求一个中，把中当作一件东西看待，宛若我曾说的把气定当作中，因此教育学生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未发之前的景象，让人正目所看、倾耳所听都是未发之前的景象，也就是《中庸》上讲的‘戒慎不睹，恐惧不闻’的工夫。这些全是古人为教导人不得时说的话。”

#### [评析]

阳明先生认为：“中”不是物，而是学者涵养省察时的景象。君子修德，学者求学，圣人得道，乃至君主治国，都要在“圣算”中时时寻找和守定这种景象。背离这种景象，就会落于私欲的俗套。

#### [原文]

澄问：“喜、怒、哀、乐之中和，其全体常人固不能有，如一件小事当喜怒者，平时无有喜怒之心，至其临时，亦能中节，亦可谓之中和乎？”

先生曰：“在一时一事，固亦可谓之中和。然未可谓之大本、达道。人性皆善。中、和是人原有的，岂可谓无？但常人之心既有所昏蔽，则其本体虽亦时时发见，终是暂时暂灭，非其全体大用矣。无所不中，然后谓之大本；无所不和，然后谓之达道。惟天下之至诚，然后能立天下之大本。”

#### [译文]

陆澄问：“喜怒哀乐的中和，就总体来说，普通人不能都具有。例如，碰到一件小事该有所喜怒的，平素没有喜怒之心，到时也能发而中

节，这也能称作中和吗？”

先生说：“一时一事，虽然也可称中和，但不能说是大本、这道。人性都是善良的。中、和是人人生来就有的，岂能说没有？然而，常人之心有所昏暗蒙蔽，他的本体虽时刻显现，到底为时明时灭，非心的全体作用。无所不中，然后为大本；无所不和，然后为达道。唯有天下的至诚，方能确立天下的大本。”

[评析]

西汉学者杨雄提出一个注重修身的“四重”、“四轻”，他说的“四重”是：说为人所推重的话，就不会违背国家的政策和法令，做为人所推重的事就会树立高尚的品德，有为人所推重的外貌就会有崇高的威望，有为人所推重的爱好就值得别人观望和赞赏。他所说的“四轻”是：说话轻率就会招致忧患，行为轻率就会导致犯罪，外貌轻率、不庄重就会招致耻辱，爱好轻率就会走向过分，失去自控。能在处世为人中把握轻重的人，即是达至中和，达致中和者，必然至诚，才能够确定天下的大本。

[原文]

曰：“澄于中字之义尚未明。”

曰：“此须自心体认出来，非言语所能喻。中只是天理。”

曰：“何者为天理？”

曰：“去得人欲，便识天理。”

曰：“天理何以谓之中？”

曰：“无所偏倚。”

曰：“无所偏倚是何等气象？”

曰：“如明镜然，全体莹彻，略无纤尘染著。”

曰：“偏倚是有所染著，如著在好色、好利、好名等项上，方见得偏倚。若未发时，美色、名、利皆未相著，何以便知其有所偏倚？”

曰：“虽未相著，然平日好色、好利、好名之心原未尝无，既未尝无，即谓之有，即谓之有，则亦不可谓无偏倚。譬之病疟之人，虽有时不发，而病根原不曾除，则亦不得谓之无病之人矣。须是平日好色、好利、好名等项一应私心扫除荡涤，无复纤毫留滞，而此心全然廓然，纯是天理，方可谓之喜、怒、哀、乐未发之中，方是天下之大本。”

[译文]

陆澄问：“我对中的意思还不甚理解。”

先生说：“这须从心体上去认识，非语言所能表达。中唯一个天理。”

陆澄问：“何谓天理？”

先生说：“剔除私欲，即可认识天理。”

陆澄问：“天理为何称中？”

先生说：“不偏不倚。”

陆澄问：“无所偏倚，为何等景象？”

先生说：“宛若明镜，全体透明彻亮，丝毫没有污染。”

陆澄问：“偏倚有所污染，例如在好色、贪利、慕名等方面有所染，方可看出偏倚。如果心未萌发，美色、名位、利益都未显现，又怎么知道有所偏倚呢？”

先生说：“虽未显现，但平素好色、贪利、慕名之心并非没有。既

然不是没有，就称作有，既然是有，就不能说无所偏倚。好比某人患了疟疾，虽有时不犯病，但病根没有拔除，也就不能说他是健康之人。必须把平素的好色、贪利、慕名之私欲统统清理干净，不得有纤毫遗留，使此心彻底纯洁空明，完全是天理，才可以叫作喜怒哀乐未发之中，方为天下之大本也。”

[评析]

要衡量平与直，必须借助水准和墨线；要判断方与圆，必须依据矩尺和圆规；一个人要想多些自知之明，必须对照正直的人。人本来最难了解的是自己的欲念，最难控制的是自己的行为，所以，要想使自己的心彻底纯洁空明，关键是把天理作为天平时刻安在心中。

[原文]

问：“‘颜子没而圣学亡’，此语不能无疑。”

先生曰：“见圣道之全者惟颜子。观喟然一叹可见。其谓‘夫子循循然善诱人，博我以文，约我以礼，是见破后如此说。博文、约礼如何是善诱人？学者须思之。道之全体，圣人亦难以语人，须是学者自修自悟。颜子‘虽欲从之，末由也已’，即文王‘望道未见’意。望道未见，乃是真见。颜子没而圣学之正派遂不尽传矣。”

[译文]

有人问：“先生，您认为‘颜子没而圣学亡’，这句话似乎存在问题。”

先生说：“众弟子中只有颜回窥见圣道全貌。从他那喟然一叹中可以看出，他说‘夫子循循然善诱人，博我以文，约我以礼’，只有识破了方可作如是说。博文、约礼为什么是善于教导他人呢？做学问的人须仔细考虑。所谓道之全体，圣人也很难告诉世人它的内涵，非要学者自己内心体悟。颜回说‘虽欲从之，末由也已’，亦即文王‘望道未见’之意。望道而未见，才是真正的见。颜回死后，圣学之正宗就不能完全遗传下来了。”

[评析]

学者对道之内涵的体悟，如人饮水，冷暖自知，别人是无法察其全体的，即使用最美妙、最精辟的语言也难以表达一二。这里强调的是个人的奋发图强，自身的约礼修养。努力和修养统称为“行”，“行”的功夫到家了，道的全貌自然显现。圣学不是发明，只是先贤对自然规律的发现，古人能发现，今人也能发现；颜回能窥见，又肯定谁不能窥见？

[原文]

问：“身之主为心，心之灵明是知，知之发动是意，意之所著为物，是如此否？”

先生曰：“亦是。”

“只存得此心常见在，便是学。过去未来事，思之何益？徒放心耳！”

“言语无序，亦足以见心之不存。”

[译文]

陆澄问：“身之主宰为心，心之灵明为知，知之发动为意，意之所着为物，真的是这样吗？”

先生说：“这样说也正确。”

“只要常把此心存养，便是学。从前和将来的事，想它何益？唯失

落本心而已。”

“说话秩序颠倒，也可看出没有存养本心。”

[评析]

学是对境界和知识的追求，追求的方式并非一种。普通人的学是机械的模仿，圣人的学靠的是自身的体察、证悟。比如说，老师讲课，普通学生听一知一，聪明的学生听一知二，优秀的学生听一知三、知五，而天才学生可能是听一知十、知百。“一”是老师教的，其余则是学生自身体悟、自心存养的。

[原文]

尚谦问孟子之不动心与告子异。

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

“万象森然时，亦冲漠无朕。冲漠无朕，即万象森然。冲漠无朕者，‘一’之父；万象森然者，‘精’之母。‘一’中有‘精’，‘精’中有‘心外无物。如吾心发一念孝亲，即孝亲便是物。”

[译文]

尚谦向先生请教，孟子的不动心和告子的不动心区别在哪。

先生说：“告子是死扣这颗心，强制它纹丝不动；孟子则是由集义到自然不动。”先生接着又说：“心之本体，原本不动。心之本体即为性，性即理。性原本不动，理原本不动。集义就是恢复心之本体。”

“森然万象，就是冲漠无朕。冲漠无朕，亦为森然万象。冲漠无朕，即‘一’之父；森然万象，即‘精’之母。‘一’中含‘精’，‘精’中含‘一’。”

“心外无物。譬如，我心有孝敬父母之念头，那么，孝敬父母就为物。”

[评析]

本体之心原本不动，但并非绝对不动，只是与“骚动”、“躁动”、“欲动”等相对而言。完全不动是心如死灰，不是本体之性。本体中的心性，与天体万物合一，皆同一理。地球在运转，不但有自转，而且有公转，但人却感觉不到地球在转，误认为地是寂然不动的。人的心性本体就是这样。

[原文]

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

[译文]

先生说道：“现在从事我说的格物之学的人，大多还停滞在言论上。更何况从事口耳之学的人，能不这样吗？天理人欲，其细微处只有时时用力省察克治，才能一天天有所发现。现在说的这番话，虽是探讨天理，但不知转眼间，心中又有多少私欲。私欲悄悄产生，人则毫无感觉，即



使用力省察还不易发现，更何况空口白说，能全部知道吗？此刻只顾论天理，却放在一旁不去遵循，论人欲却放在一旁不去清除，怎么是格物致知之学？后世的学问，其终点也最多做一个‘义袭而取’的功夫罢了。”

#### [评析]

格物，是指对事物道理的推究。从表及里，由此及彼，溯其本源，考其流变，推其发展，究其义理，尽管无听不及，却又无所能及。天之高远，无有止境；地之深邃，无有止境。天地无止境，理亦无止境，这是常人的认知。但在圣人的“圣算”中，无止境的事理又有止境。“ ”度是温度表上的止境，纯朴就是天理与私欲的止境，没有这个止境，温度便无零上与零下的区分，人便无圣人与常人的区分。这个止境在有些人心目中模糊不清，在有些人心目中最分明，圣人心中止境更是省察得毫厘不爽。

#### [原文]

问格物。

先生曰：“格者，正也，正其不正以归于正也。”

问：“‘知止’者，知至善只在吾心，元不在外也，而后志定。”

曰：“然。”

问：“格物于动处用功否？”

先生曰：“格物无间动静，静亦物也。孟子谓‘必有事焉’，是动静皆有事。”

“工夫难处，全在格物致知上。此即诚意之事。意既诚，大段心亦自正，身亦自修。但正心、修身工夫亦各有用力处。修身是已发边，正心是未发边。正心则中，身修则和。”

“自‘格物’‘致知’至‘平天下’，只是一个‘明明德’，虽‘亲民’亦‘明德’事也。‘明德’是此心之德，即是仁。‘仁者以天地万物为一体’，使有一物失所，便是吾仁有未尽处。”

“至善者性也，性元无一毫之恶，故曰至善。止之，是复其本然而已。”

#### [译文]

陆澄问格物的内涵。

先生说：“格，就是正。纠正那些歪曲的，使其归于正统。”

接着问道：“‘知止’就是知道至善只存我心中，原本不在心外，志向尔后才能安定，对不对？”

先生说：“是这样的。”

又问：“格物是否应在动时用功吗？”

先生说：“格物无分动静，静也是物。孟子说‘必有事焉’，就是动静皆有事。”

“工夫的难处全落在格物致知上。也就是说是否诚心诚意。

意诚，大体上心也自然端正，身也自然修养。然而，正心修身的工夫也各有不同的用力处。修身是在已发上，正心是在未发上。正则中，身修则和。”

“从‘格物’‘致知’到‘平天下’，唯‘明明德’，‘亲民’也是‘明德’的事。‘明德’就是己心之德，就是仁。‘仁者，以天地万物为一体’，倘若有一物失其所，即为我的仁还有不完善之处。”

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

[评析]

常人纵有千算，难免失之完善，不但残缺，而且无序，这种算计，往往失其中、正，伤其和气；圣人只有一算，却非常圆满，从“格物”、“致知”到“平天下”，唯其“明明德”、“在亲民”，“在止于至善”。“明明德”，则正，“亲民”则和，“止于至善”则中。心正、性中、气和，志向尔后安定，安定便是“知止”。

[原文]

问：“知至善即吾性，吾性具吾心，吾心乃至善所止之地，则不为向时之纷然外求而志定矣。定则不扰扰而静；静而不妄动则安；安则一心一意只在此处。千思万想，务求必得此至善，是能虑而得矣。如此说是否？”

先生曰：“大略亦是。”

[译文]

有人问说：“如果知道至善就是我的性，我性在我心中具备，我心就是至善存留之处。那么，我就不会象原来那样急着向外求取，志也就安定了。志定就不会有烦恼，定能安静；静而不妄动即为安；安就能专心致志在至善处。万虑千思，非要求得这个至善，所以，思虑就能达到至善。这样解释，是否正确？”

先生说：“大致如此。”

[评析]

常人之算皆向外求索，忘了自性，外染了恶性，反过来又要追求‘至善’，实在是万算千算，最终失算。圣人专心致志在至善处，外物不染，烦恼不生，意志坚定，岂不无算胜有算！

[原文]

问：“程子云：‘仁者以天地万物为一体。’何墨氏兼爱，反不得谓之仁？”

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

[译文]

有人问：“明道程子说‘仁者以天地万物为一体’，而墨子的兼爱反而为什么不能称为仁？”

先生说：“一言难尽。主要还有赖于各位自己深刻体会。仁是自然造化生生不息的理，虽然它遍布宇宙，无处不存，但其流行发生也是一

步一步，所以它才生生不息。例如，冬至时一阳开始产生，一定是从一阳开始，渐至六阳才能出现。若没有一阳的产生，又何来六阳？阴也是如此，正由于有一个渐进，所以就有个发端处。正因为有个发端处，所以才能生。正因为能生，所以才不息。这好比一棵树，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，有根方能生长，无根便会枯死。没有树根从何抽芽？父子、兄弟之爱，便是人心情感的发端处，如同树的芽。从此而仁民爱物，有如长出树干和枝叶。墨子的兼爱是无区别，把自己的父子、兄弟与陌生人同等看待，这自然就没了发端处。不抽芽，便知道它没有根，便不是生生不息，又怎么能称作仁呢？孝、悌是仁的根本，仁理就是从孝悌中产生出来的。”

[评析]

过程是事的载体。把“事”比作是踩钢丝的杂技演员，那么，钢丝便是事情的经过。“事”在“过程”这个纲丝上，从东到西，从此到彼，从这端到那端。“端”是起点，也是终点，起点是处事的下手处，终点则是为人的落脚处。每一件事件结局时，每一位涉事者的人格品位都会重新异位。可见人生处事如同踩钢丝般的艰难。

[原文]

问：“延平云：‘当理而无私心。’当理与无私心，如何分别？”

先生曰：“心即理也。无私心即是当理，未当理便是私心。若析心与理言之，恐亦未善。”

[译文]

有人问道：“延平先生说：‘当理而无私心。’合于理与无私心怎样区别？”

先生说：“心即理。没有私心，就是合于理。不合于理，就是存有私心。如果把心和理分开来讲，大概也不妥当。”

[评析]

心中无理犹如死灰，丧失了本性，已不是心。性在心在，亦合于理，心、性、理原本一体，以茶杯为喻，茶杯的形体是心，它的质地为性，而它的功用为理，名者有三，实为一体。

## “一以贯之”的功夫

薛侃录

薛侃（？——1545年），字尚谦，号中离，广东揭扬人。王阳明的学生，力倡阳明心学。进士，后因上疏获罪下狱。见《明儒学案》卷三十。

### [原文]

侃问：“持志如心痛，一心在痛上，安有工夫说闲话，管闲事？”

先生曰：“初学工夫如此用亦好，但要使知‘出入无时，莫知其乡’。心之神明原是如此，工夫方有著落。若只死死守著，恐于工夫上又发病。”

### [译文]

薛侃问：“操守志向犹如心痛一般，一心只在痛上，哪里有时间说闲话，管闲事？”

先生说：“开始学时，如此下功夫也行，但须明白‘出入无时，莫知其乡’。心之神明原本如此，工夫方有着落。若只死守志向，在工夫上大概又会发生问题。”

### [评析]

“出入无时，莫知其乡”引自《孟子·告子上》，意思是说，进进出出没有时间限制，也不知道它的方向在哪里。这是指心而言的。人心是一个生机勃勃的活物，思维活动哪一刻也未停息过。思维的内容、方式、次序都不受限制，念念相续，胡思乱想。只有将心念功夫落实在志向向上才算得学者的操守。

### [原文]

侃问：“专涵养而不务讲求，将认欲作理，则如之何？”

先生曰：“人须是知学。讲求只是涵养，不讲求只是涵养之志不切。”

曰：“何谓知学？”

曰：“且道为何而学？学个甚？”

曰：“尝闻先生教，学是学存天理。心之本体即是天理，体认天理，只要自心地无私意。”

曰：“如此则只须克去私意便是，又愁甚理欲不明？”

曰：“正恐这些私意认不真。”

曰：“总是志未切。志切，目视、耳听皆在此，安有认不真的道理？‘是非之心，人皆有之’，不假外求。讲求亦只是体当自心所见，不成去心外别有个见。”

### [译文]

薛侃问：“只重视德行的涵养而不关心学问上的讲论，把人欲认作天理，该怎么办？”

先生说：“人应当知学。求学讲论无非是涵养德行。不求学讲论，只是因为涵养的志向不够真切。”

又问：“何谓知学？”

先生说：“姑且先说说为什么而学？学习什么？”

薛侃说：“曾听您说，学是学存天理。心之本体即天理，体认天理，只要求己心没有私意。”

先生说：“如此只要克去私意就够了。何愁天理和人欲不能明辨？”

薛侃说：“正是担心这些私意不能认清。”

先生说：“仍是志向不真切的问题。志向真切，耳听目见的全在此处，哪有认不清的道理？‘是非之心，人皆有之’，不需向外界寻求，求学讲论也只是体会自己心中所见，不必再去心外另找他见。”

[评析]

涵养德行必须求学讲论，而求学讲论又重在志向明确和真切。志向真切，求学也真切，涵养也真切。这个真切工夫不在心外，而在自己心中的体会和揣摩。

[原文]

先生问在坐之友：“此来工夫何似？”

一友举虚明意思。先生曰：“此是说光景。”

一友叙今昔异同。先生曰：“此是说效验。”

二友惘然请是。

先生曰：“吾辈今日用功，只是要为善之心真切。此心真切，见善即迁，有过即改，方是真切工夫。如此，则人欲日消，天理日明。若只管求光景，说效验，却是助长外驰病痛，不是工夫。”

[译文]

先生问在坐的朋友：“近来功夫如何？”

有位朋友用虚明来形容。先生说：“这是讲表面情况。”

一位朋友讲述了今昔的异同。先生说：“这是说效果。”

两位朋友茫然不解，向先生请教正确答案。

先生说：“我们今天用功，就是要使为善的心真切。此心真切，见善就会向往，有过就会改正，这才是真切的工夫。如此一来，人欲就日益减少，天理就日益光明。如果只在那里寻求表面情况，说效果，这样反倒助长了外求的弊端，再不是真切功夫了。”

[评析]

此段紧接上文，再次强调“真切”功夫。学生在考试前，仍在顾虑着文字上的题目、内容、答案，那么，只会使人心更躁动、更纷乱。此时唯有在调节心态上下功夫，才能使考试时心中的文思涌现，智慧呈现。所以，禅家强调着心，照着念头，这就是自心上真切工夫。

[原文]

朋友观书，多有摘议晦庵者。先生曰：“是有心求异，即不是。吾说与晦庵时有不同者，为入门下手处有毫厘千里之分，不得不辩。然吾之心与晦庵之心未尝异也。若其余文义解得明当处，如何动得一字？”

[译文]

朋友们在一起看书，常常批评、议论朱熹。先生说：“如此吹毛求疵，是不对的。我的主张和朱熹时有不同，主要是学问的入门下手处有毫厘千里之别，不能不辨明。然而，我的心和朱熹的未尝不同。比如，朱熹对文义解释的清晰精确之处，我又怎能改动一个字呢？”

[评析]

阳明先生与朱熹尽管有思想上的分歧，但他并不是对朱学吹毛求疵，而是在入门下手处有些差别。但是，他们的心是相同的。圣人心中都存养着天理，天理统摄着圣人的心。从心路出发，各人的理程不同，但目标是一致的。

### [原文]

希渊问：“圣人可学而至，然伯夷、伊尹于孔子才力终不同，其同谓之圣者安在？”

先生曰：“圣人之所以为圣，只是其心纯乎天理而无人欲之杂。犹精金之所以为精，但以其成色足而无铜铅之杂也。人到纯乎天理方是圣，金到足色方是精。然圣人之才力，亦有大小不同，犹金之分两有轻重。尧、舜犹万镒，文王、孔子犹九千镒，禹、汤、武王犹七、八千镒，伯夷、伊尹犹四、五千镒。才力不同，而纯乎天理则同，皆可谓之圣人。犹分两虽不同，而足色则同，皆可谓之精金。以五千镒者而入于万镒之中，其足色同也。以夷、尹而厕之尧、孔之间，其纯乎天理同也。盖所以为精金者，在足色，而不在分两。所以为圣者，在纯乎天理，而不在才力也。故虽凡人，而肯为学，使此心纯乎天理，则亦可为圣人。犹一两之金，比之万镒，分两虽悬绝，而其到足色处，可以无愧。故曰‘人皆可以为尧舜’者以此。学者学圣人，不过是去人欲而存天理耳。犹炼金而求其足色，金之成色所争不多，则锻炼之工省，而功易成。成色愈下，则锻炼愈难。人之气质清浊粹驳，有中人以上、中人以下，其于道有生知安行、学知利行，其下者必须人一己百、人十己千，及其成功则一。后世不知作圣之本是纯乎天理，欲专去知识才能上求圣人，以为圣人无所不知，无所不能，我须是将圣人许多知识才能逐一理会始得。故不务去天理上着工夫。徒弊精竭力，从册子上钻研，名物上考索，形迹上比拟。知识愈广而人欲愈滋，才力愈多而天理愈蔽。正如见人有万镒精金，不务锻炼成色，求无愧于彼之精纯，而乃妄希分两，务同彼之万镒，锡、铅、铜、铁杂然而投，分两愈增而成色愈下，既其梢末，无复有金矣。”

时曰仁在旁，曰：“先生此喻，足以破世儒支离之惑，大有功于后学。”

先生又曰：“吾辈用功，只求日减，不求日增。减得一分人欲，便是复得一分天理，何等轻快脱洒，何等简易！”

### [译文]

蔡希渊问：“人固然可以通过学习成为圣贤，但是，伯夷、伊尹和孔子相比，在才力上终究有所不同。孟子把他们同称为圣人，原因何在？”

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人欲。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。人到纯是天理才为圣人，金到足色才为精金。然而，圣人的才力，也有大小之分，有如金的分量有轻重。尧、舜如同万金之镒，文王、孔子如同九千之镒，禹、汤、武王如同七、八千之镒，伯夷、伊尹如同四、五千之镒。才力各异，纯为天理相同，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，成色一致。把伯夷、伊尹和尧、孔子放在一块，他们的纯是天理同样一致。之所以为精金，在于成色足，而不在分量的轻重。之所以为圣人，在于纯乎天理，而不在才力大小。因此，平常之人只要肯学，使己心纯为天理，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。‘人皆可以为尧舜’，根据的正是这一点。学者学圣人，只不过是去人欲而存天理罢了。好比炼金求

成色充足，金的成色相差不大，锻炼的工夫可节省许多，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，有中人以上、中人以下之别。对于道来说，有生知安行、学知利行的不同。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。后世之人不理解圣人的根本在于纯是天理，只想在知识才能上力求作圣人，认为圣人无所不知，无所不会，我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，从形迹上摹仿。这样，知识越渊博而人欲越滋长，才能越高而天理越被遮蔽，正如同看见别人有万镒之精金，不肯在成色上锻炼自己的金子以求无逊于别人的精金，只妄想分量上赶超别人的万镒，把锡、铅、铜、铁都夹杂进去，如此分量是增加了，但成色却愈低下，炼到最后，不再有金子了。”

其时，徐爱在一旁说道：“先生这个比喻，足以击破世儒支离的困惑，对学生大有裨益。”

先生接着说：“我们做功，但求日减，不求日增。减去一分人欲，便又多得一分天理，如此，何等轻快洒脱，何等简捷便易啊！”

#### [评析]

什么样的人才能称之为圣人？评判圣人的标准是什么？常人片面地认为，圣人是才能万能，知识渊博，其实不然。阳明先生在这里说得很清楚，圣人的标志不在外在的才能和学问，而在于内心纯正，时时的心念都持守在天理上，心无杂念，目不斜视，行为端正。这就是圣人人格的标志，常人本来也能达到，可惜常人的心向外求，脱离了天理的轨迹。这就是圣人与常人的根本区别。

#### [原文]

士德问曰：“格物之说，如先生所教，明白简易，人人见得。文公聪明绝世，于此反有未审，何也？”

先生曰：“文公精神气魄大，是他早年合下便要继往开来，故一向只就考索著述上用功。若先切己自修，自然不暇及此。到得德盛后，果忧道之不明。如孔子退修六籍，删繁就简，开示来学，亦大段不费甚考索。文公早岁便著许多书，晚年方悔，是倒做了。”

#### [译文]

杨士德问：“格物之说，诚如先生所教诲的，简单明了，人人皆懂。朱熹聪明盖世，而对格物的阐释反而不准确，这是怎么回事？”

先生说：“朱熹的精神气魄宏伟，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。如果先切己自修，自然无瑕顾此。等到德行高时，果然忧虑大道不行于世。拿孔子来说，修著六经，删繁从简，开导启发后生，大概也无需多少考索。朱熹早年之时就写了不少书，到晚年时才后悔，认为功夫给做颠倒了。”

#### [评析]

朱熹早年把工夫弄颠倒了，虽有志向，但一心只在著书立说上用功，而忽略了对自我身心的修养，当他醒悟时则已晚矣。

#### [原文]

士德曰：“晚年之悔，如谓‘向来定本之误’，又谓‘虽读得书，何益于吾事’，又谓‘此与守旧籍，泥言语，全无交涉’，是他到此方

悔从前用功之错，方去切己自修矣。”

曰：“然。此是文公不可及处。他力量大，一悔便转。可惜不久即去世，平日许多错处，皆不及改正。”

#### [译文]

杨士德说：“朱熹晚年无尽后悔，他说‘向来定本之误’，又说‘虽读得书，何益于吾事’，‘此与守旧籍，泥言语，全无交涉’，这些话，表明他此时才发现从前的功夫不对头，方去切己自修。”

先生说：“是的。这正是人们不及朱熹之处。他力量大，一后悔就改正，令人惋惜的是，之后不久他就去世了，平时诸多错误都来不及改正。”

#### [评析]

在常人的眼里，朱熹晚年无尽后悔的，不过功夫不对头罢了，算不得什么过错。然而，朱熹毕竟是圣人的境界，一旦发现了自己的过错，立时改正，直到“死而后已”。虽然悔之已晚，但已转轨定向，在正确的人生航道上行驰，这也只有圣人才能做到。

#### [原文]

侃去花间草，因曰：“天地间何善难培，恶难去？”

先生曰：“未培未去耳。”少间，曰：“此等看善恶，皆从躯壳起念，便会错。”

侃未达。

曰：“天地生意，花草一般。何曾有善恶之分？子欲观花，则以花为善，以草为恶。如欲用草时，复以草为善矣。此等善恶，皆由汝心好恶所生，故知是错。”

曰：“然则无善无恶乎？”

曰：“无善无恶者理之静，有善有恶者气之动。不动于气，即无善无恶，是至善。”

#### [译文]

薛侃在清除花中草时，顺便问道：“为什么天地之间善难培养，恶难铲除？”

先生说：“既未培养，也未铲除。”过了片刻，先生说：“如此看待善恶，只是从形体上着眼，自然有错。”

薛侃不理解话中之意。

先生说：“天地化生，如花草一般。何曾有善恶之别？你想赏花，即以花为善，以草为恶。若要利用草时，又以草为善了。这些善恶都是由人心的好恶而产生的，所以从形体上着眼看善恶是错误的。”

薛侃问：“岂不是无善无恶了？”

先生说：“无善无恶是理之静，有善有恶是因气动而产生的。不为气所动，就是无善无恶，可称至善了。”

#### [评析]

在生物家的眼里，自然界里的万物，组成了严密的生物链，它们全都能适应不同的环境，万物都有各自的用场，从来没有善与恶的区分。“天然”是万物的属性，遵循天然就是圣人的本份。所以，圣人不因为善恶而扰乱天然，不因为欲望而舍弃清静的心性。他们懂得善恶是人为的分别，顺应自然即可达至善的境界。“至善”，并非除去恶而存留的善，



而是自然本来就是这样，无恶无善。

[原文]

曰：“佛氏亦无善无恶，何以异？”

曰：“佛氏着在无善无恶上，便一切都不管，不可以治天下。圣人无善无恶，只是‘无有作好’，‘无有作恶’，不动于气。然‘遵王之道’，会其有极，便自一循天理，便有个裁成辅相。”

曰：“草即非恶，即草不宜去矣。”

曰：“如此却是佛、老意见。草若有碍，何妨汝去？”

曰：“如此又是作好作恶。”

曰：“不作好恶，非是全无好恶，却是无知觉的人。谓之不作者，只是好恶一循于理，不去又着一分意思。如此，即是不曾好恶一般。”

[译文]

薛侃问：“佛教也主张无善无恶，其间有何区别？”

先生说：“佛教执著于无善无恶，其余的一概不管，不能够治理天下。圣人的无善无恶，只是不要有为善，不要有为恶，不为气所动。如此遵循先王之道，到达极致，便自然能依循天理，便能‘裁成天地之道，辅助天地之宜’。”

薛侃说：“草既然不为恶，那么，它也就不能拔除了。”

先生说：“如此又成为佛、老的主张。如果草有所妨碍，干吗不拔除呢？”

薛侃说：“这样就又在有为善、有为恶了。”

先生说：“不着意为善去恶，并非说全无好恶，如果全无好恶，就会成为一个麻木不仁之人。所谓‘不着意’，只是说好恶全凭天理，再别无他意。如此，就与不曾好恶是一样的了。”

[评析]

在阳明先生的心目中，似乎道、释二家之说不屑一顾，在他的言谈中有许多对于道、释二家的偏颇之词。其实，这只能说明阳明心学的狭隘和浅薄。在中华上下几千年的传统文化中，儒、道、释三家犹为三足鼎立，而阳明心学只不过儒家学说中的一个流派罢了。由此可见阳明先生的某些见解偏颇之极。

[原文]

曰：“去草如何是一循于理，不着意思？”

曰：“草有妨碍，理亦宜去，去之而已。偶未即去，亦不累心。若着了一分意思，即心体便有贻累，便有许多动气处。”

曰：“然则善恶全不在物。”

曰：“只在汝心，循理便是善，动气便是恶。”

曰：“毕竟物无善恶。”

曰：“在心如此，在物亦然。世儒惟不如此，舍心逐物，将格物之学错看了，终日驰求于外，只做得个‘义袭而取’，终身行不著，习不察。”

[译文]

薛侃问：“除草时，如何全凭天理而别无他意呢？”

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，也不放在心上。如果在意的话，便会成为心体上的累赘，便会为气

所动。”

薛侃说：“如此说来，善恶全然与物无关了。”

先生说：“善恶自在你心中，遵循天理即为善，为气所动即为恶。”

薛侃说：“物的本身毕竟没有善恶。”

先生说：“在心如此，在物亦如此。世上儒者只是不懂这一点，舍心逐物，把格物之学认错了。成天向外寻求，只做得一个‘义袭而取’，终身仅是行而不明，习而不察。”

[评析]

把除草比作惩恶，把养花比作扬善。其实花与草本为自然中物，与天地同生共养，天地并没有给它们划分善恶。善恶起于人的心念，遵循天理，心念不起，则无善恶分别，视天地为一体；为心念起处，为气所动，动则生恶。前文中讲到朱熹“晚年无尽后悔”的正是这一点。

[原文]

曰：“如好好色，如恶恶臭，则如何？”

曰：“此正是一循于理，是天理合如此，本无私意作好作恶。”

曰：“如好好色，如恶恶臭，安得非意？”

曰：“却是诚意，不是私意。诚意只是循天理。虽是循天理，亦着不得一分意。故有所忿嚏好乐，则不得其正。须是廓然大公，方是心之本体。知此，即知未发之中。”

[译文]

薛侃问：“对于‘好好色，恶恶臭’，又该作何种理解呢？”

先生说：“这正是自始至终遵循天理，天理本当如此，天理本无私意为善为恶。”

薛侃说：“好好色，恶恶臭又怎么不为意呢？”

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，也不能再添加一分故意。因此，有一丝忿恨与欢乐，心就不能中正。大公无私，方是心之本体。明白这些，就能明白未发之中。”

[评析]

“未发之中”即为念头未起之时。心念不起，本体不动，自然无有分别，只有“天然”的纯朴，本体的恬静，以及恬静中的诚意，诚意中的天理。

[原文]

伯生曰：“先生云：‘草有妨碍，理亦宜去。’缘何又是躯壳起念？”

曰：“此须汝心自体当。汝要去草，是甚么心？周茂叔窗前草不除，是甚么心？”

[译文]

伯生（人名）说：“先生讲‘草有所妨碍，理应拔除’，但又为什么又说是从形体上着眼呢？”

先生说：“这需要你在自己心中加以体会。你若要除草，是安的什么样的心？周茂叔不除窗前之草，他安的又是什么样的心？”

[评析]

天生万物必有用，人视万物应有情。在艺术家的手里，柴薪可以变成“根雕”艺术品；在医学家手里，毒蛇的毒液可以制成药品……这都是名人的心思所至。

[原文]

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

[译文]

先生对求学的人说：“做学问必须有个主宰，如此功夫才有着落。即使不能无间断，应该象船的舵，关键时刻一提便明白。否则，虽然是做学问，但也只是‘义袭而取’，只能行而不明，习而不察，不是大本达道。”先生接着又说：“有了主宰，横说直讲都正确。如果此处畅通，别处不通，只是因为没有主宰。”

[评析]

《颜元集》中说：“诚正是为学根本，孝弟是为学作用，经济是为学结果。”颜元认为，为学要以正心诚意做“根本”，而这个“根本”必须作用于孝悌，落实到经世济民上面来。在这里，颜元的观点与阳明先生相一致，他们的基本观点都是反对“朱子论学，只是读书”的。

[原文]

或问：“为学以亲故，不免业举之累。”

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

[译文]

有人说：“为了父母而做学问，不免有科举之累。”

先生说：“由于父母的原因参加科举考试而妨碍了学习，那么，为了侍奉父母而种田，也妨碍学习吗？前辈认为‘惟患夺志’，只是担心为学的志向不真切。”

[评析]

这段谈话的意思很明确，说明做学问首先要志向真切。志向真切了，外在的因素都不能妨碍学问的精进。反之，志向不真切，即使外在条件再好，也难保证学问的成功。

[原文]

崇一问：“寻常意思多忙，有事固忙，无事亦忙，何也？”

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

[译文]

崇一问：“平时，心意多忙乱，有事时固然忙，无事时也忙，这是怎么回事？”

先生说：“天地间的大气，本来没有瞬息中断过。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，人有了这个主宰才产生。如果主宰安定，如同天地运行一样永无停息，即使日理万机，也经常从容自在，也就是所谓的‘天君泰然，百体从令’，若无主宰，便只有气在四处奔流，怎么会不忙呢？”

[评析]

大气，横贯天地而包容阴阳，维系宇宙而使日月星辰发光。它柔和又细微，它强劲又奔放。野兽依靠它而奔跑，鸟类凭借它而高飞，蛟龙依靠它而出游，凤凰凭借它而翱翔。从前冯夷、大丙驾驭雷车，用六条云霓为马，行走在微气之中，在若隐若现的太空奔驰。经过又高又远的地方，飞往无穷无尽的天外。踏过霜雪没有痕迹，日光照射而没有影子，随着旋转的扶摇羊角而向上飞行。穿过高山大川，踏上昆仑仙境，推开登天的门，进到天帝所居的宫门。后世的驾驭手们，即使有轻便的车子，上等的好马，最好的鞭子，也不能和他们争个先后。为什么？因为大气为自然所主宰。

#### [原文]

先生曰：“为学大病在好名。”

侃曰：“从前岁，自谓此病已轻。此来精察，乃知全未。岂必务外为人？只闻誉而喜，闻毁而闷，即是此病发来。”

曰：“最是。名与实对，务实之心重一分，则务名之心轻一分。全是务实之心，即全无务名之心。若务实之心如饥之求食、渴之求饮，安得更有工夫好名？”又曰：“‘疾没世而名不称’，‘称’字去声读，亦‘声闻过情，君子耻之’之意。实不称名，生犹可补，没则无及矣。‘四五十而无闻’，是不闻道，非无声闻也。孔子云：‘是闻也，非达也。’安肯以此望人？”

#### [译文]

先生说：“为学最大的弊病就是好名。”

薛侃说：“自前年起，自感好名的毛病已经减轻许多。最近仔细省察，才发现这个毛病并未彻底除去。好名仅仅是指外争声名吗？只要闻誉而喜，闻毁忧郁，就是好名的毛病在发作。”

先生说：“十分正确。名与实相对。务实的心重一分，求名的心就轻一分。若全是务实的心，就没有一丝求名之心。如果务实的心犹如饥而求食，渴而求饮，哪来好名之功夫？”先生又说：“‘疾没世而名不称’，‘称’字读去声，亦即‘声闻过情，君子耻之’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‘四五十而无闻’，是指没有闻道，并非指声闻。孔子说：‘是闻也，非达也’，他怎么会用声名来对待别人呢？”

#### [评析]

墨子曾经说过这样的话：“今天下之君子之名仁也，虽禹汤无以易之，兼仁与不仁，而使天下之君子取焉，不能知也。故我曰：天下之君子不知仁者，非以其名也，亦以其取也。”意思是说，君子们虽然口头上也会讲仁，但他们并不能区分具体行为的仁与不仁，实际就是不知仁。只有根据取实的情况，才能判断一个人是否得其名。如果只从名称、概念上分辨，而不能在实际上对事物进行区别，就不能叫作真知其名。也就是说，实是第一性的，名是第二性的。名由实所决定，是否真正知名，应受实际行动的检验。

#### [原文]

侃多悔。先生曰：“悔悟是去病之药，然以改之为贵。若留滞于中，则又因药发病。”

#### [译文]

薛侃经常悔悟反省。

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

[评析]

晏子到晋国去，看见一个反穿皮袄、背着草料在路边休息的人，认为他是位君子，就派人向他问道：“你为什么落到这个地步？”那个回答：“我被卖到齐国当奴隶，名叫越石父。”晏子马上解下左边的马，赎回越石父，用车子载着他同行。到了馆舍，晏子没有向越石父告辞就先进了门，越石父很生气，要求与晏子绝交。晏子派人回复说：“我把你从患难中解救出来，对你还不可以吗？”越石父说：“我听说，君子在不了解自己的人面前可以忍受屈辱，在了解自己的人面前就要挺起胸膛做人。因此我请求与你绝交。”晏子于是出来见他，并对自已刚才的言行表示悔过，说：“刚才我只是看到了您的外貌，现在我看到了您的志气。我听说，考察一个人的实绩，不计较他的名声；观察一个人的行为，不考虑他的言辞。我可以向您谢罪而不被拒绝吗？”越石父说：“先生以礼待我，我怎敢不恭敬从命！”晏子于是把越石父当作上宾。

[原文]

德章曰：“闻先生以精金喻圣，以分两喻圣人之分量，以锻炼喻学者之工夫，最为深切。惟谓尧、舜为万镒，孔子为九千镒，疑未安。”

先生曰：“此又是躯壳上起念，故替圣人争分两。若不从躯壳上起念，即尧、舜万镒不为多，孔子九千镒不为少。尧、舜万镒，只是孔子的；孔子九千镒，只是尧、舜的，原无彼我。所以谓之圣，只论‘精一’，不论多寡。只要此心纯乎天理处同，便同谓之圣。若是力量气魄，如何尽同得？后儒只在分两上较量，所以流入功利。若除去了比较分两的心，各人尽着自己力量精神，只在此心纯天理上用功，即人人自有，个个圆成，便能大以成大，小以成小，不假外慕，无不具足。此便是实实落落，明善诚身的事。后儒不明圣学，不知就自己心地良知良能上体认扩充，却去求知其所不知，求能其所不能，一味只是希高慕大，不知自己是桀、纣心地，动辄要做尧、舜事业，如何做得？终年碌碌，至于老死，竟不知成就了个甚么，可哀也已！”

[译文]

德章说：“曾听说先生把精金比喻圣人，用分量的轻重比喻圣人才力的大小，用锻炼比喻学者的工夫，这些喻义很深刻。只是您认为尧舜是万镒，孔子是九千镒，这种说法似乎不恰当。”

先生说：“这是从外形上着眼的，因为替圣人争轻重。如果不是从外形上着眼，那么，尧、舜万镒不为多，孔子九千镒不为少。尧舜的万镒也就是孔子的，孔子的九千镒也就是尧舜的，彼此之间本来就没有区别。之所以称为圣，只看精一与否，不在数量多少。只要此心同样纯为天理，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之中。如果剔除比较分量的心，各人尽己之力与精神，只在此心纯是天理上下功夫，就能人人知足，个个功成，如此就能大的成就大的，小的成就小的，不必外求，无不具足。这就是实实在在的明善诚身的事。后儒不理解圣学，不懂得从自心的良知良能上体认扩充，却还要去了解自己不知道的，掌握自己不会做

的，一味好高骛远。不知自己的心地宛如桀、纣，动不动就要做尧、舜的功业，如此怎么行得通？终年劳碌奔波，直至老死，也不知到底成就了什么，真可悲啊！”

[评析]

楚王向詹子请教治国的道理，詹子说：“我只听说过如何治身，没听说过如何治国。”詹子认为，治国之本在于治身，以修身来齐家，以齐家来治国，以治国来平天下。所以，圣人的事业，从大的方面看，可以包罗宇宙、概括日月；从小的方面看，又超不出自身。

[原文]

侃问：“先儒以心之静为体，心之动为用，如何？”

先生曰：“心不可以动静为体用。动静，时也。即体而言，用在体；即用而言，体在用。是谓‘体用一源’。若说静可以见其体，动可以见其用，却不妨。”

[译文]

薛侃问：“先儒说心的静是体，心的动是用，这样讲是否正确？”

先生说：“心不可以动静来区分体用。动静是暂时的。就本体而言，用在体；就作用而言，体在用。这称作‘体用一源’。倘若说静时可见心的本体，动时可见心的作用，倒也无事。”

[评析]

静止的东西不使它运动，运动的东西不使它静止。依照事物的特性各尽所用，不为外物所牵累，不为外物所役使。心的本体清静而公正，精神就可以通达于上下四方，德泽就可以照耀到四海之外。这就叫“体用一源”，圣人把性命寄托在深邃幽远处。

[原文]

子仁问：“‘学而时习之，不亦说乎？’先儒以学为效先觉之所为，如何？”

先生曰：“学是学去人欲、存天理。从事于去人欲、存天理，则自正诸先觉，考诸古训，自下许多问辨思索存省克治工夫。然不过欲去此心之人欲、存吾心之天理耳。若曰‘效先觉之所为’，则只说得学中一件事，亦似专求诸外了。‘时习’者，‘坐如尸’，非专习坐也，坐时习此心也。‘立如斋’，非专习立也，立时习此心也。‘说’是‘理义之说我心’之‘说’。人心本自说理义，如目本说色，耳本说声。惟为人欲所蔽所累，始有不说。今人欲日去，则理义日浚浹，安得不说？”

[译文]

子仁问：“‘学而时习之，不亦说乎？’先儒说，学是效法先觉者的行为，这样说正确吗？”先生说：“学，是学去人欲、存天理。如果去人欲、存天理，就会自然会求正于先觉，考求于古训，就会自然会下很多问辨、思索、存养、省察、克治的功夫。这些也不过是要除去己心的私欲，存养己心的天理罢了。至于说‘效先觉之所为’，那只是说了学中的一件事，也似乎专门向外求取了。‘时习’犹如‘坐如尸’，不是专门练习端坐，是在端坐时锻炼这颗心。‘立如斋’，不是专门练习站立，是在站立时锻炼这颗心。‘悦’是‘理义之说我心’的‘说’。人心本来就欢喜义理，好比眼睛本来欢喜美色，耳朵欢喜音乐一样。只因为私欲的蒙蔽和拖累，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，人心又怎能不悦呢？”

[评析]

历来贤德之士不偏私、不结党。他们温柔而又刚强，清虚而又充实。他们超然脱俗，好像忘记了自身的存在。他们藐视细碎小事，志在做大事情。他们看上去没有勇力，但却不怕恐吓、威胁，坚定果敢，不受污辱、伤害。遭遇患难能够守义不失，行事高瞻远瞩而不贪图小利。视听超尘绝俗可以安定社会，德行尊重道理而耻于耍奸弄巧。胸怀宽广不诋毁他人而心志非常高远，难被外物打动而决不妄自屈节。为什么？理义天天滋润着他们的身心，愉悦时时在他们心中。

[原文]

国英问：“曾子三省虽切，恐是未闻一贯时工夫？”

先生曰：“一贯是夫子见曾子未得用功之要，故告之。学者果能忠恕上用功，岂不是一贯？‘一’如树之根本，‘贯’如树之枝叶。未种根，何枝叶之可得？体用同源，体未立，用安从生？谓‘曾子于其用处，盖已随事精察而力行之，但未知其体之一’。此恐未尽。”

[译文]

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：“一以贯之是孔子看到曾子没有掌握功夫要领才告诉他的。学者若真能在忠恕上下功夫，难道不是一贯吗？‘一’如同树的根，‘贯’如同树的枝叶。没有种根，哪有枝叶？体用同源，体未立存，用从哪来？朱熹说：‘曾子于其用处，盖已随事精察而力行之，但未知其体之一’，这句话大概还没有说完全。”

[评析]

考虑好事不必太细，防备祸患却宁可周到细密。圣人警惕细小的事情发生，防范的方法在随事精察而力行。愚蠢的人能自觉省察自己，和聪明的人智慧相同；聪明人能时时反省自己，和圣人的功业相同。

[原文]

黄诚甫问：“汝与回也，孰愈”章。

先生曰：“子贡多学而识，在闻见上用功，颜子在心地上用功，故圣人问以启之。而子贡所对又只在知见上，故圣人叹惜之，非许之也。”

“颜子不迁怒，不贰过，亦是有未发之中始能。”

[译文]

黄诚甫就《论语》中“汝与回也，孰愈”一章，请教于先生。

先生说：“子贡认为多学而识，要在见闻上下功夫，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，因此孔子可惜他，并非赞扬他。”

“颜回不迁怒于人，不犯同样的错误，能够如此，也只有未发之中的人才可做到。”

[评析]

孔子强调作学问要在心地上下功夫，而不要在见闻上下功夫。见闻上的功夫下得越深，作学问的精力就减损越多。这是阳明先生反复提及的观点。

[原文]

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

#### [译文]

“栽树的人必须培养树根，修德的人必须修养心性。要使树木长高，必须开始时就裁去多余的枝。要使德性盛隆，必须在开始学习时就除去对外物的喜好。如喜爱诗文，精神就会逐渐倾注在诗文上。其他诸多爱好都是如此。”接着又说：“我在此处讲学，讲的是无中生有的工夫。各位所能相信的，只有立志。学者一心为善的志向，犹如树的种子，只要不忘记，不助长，一直栽培下去，自然会日夜生长，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’。”

#### [评析]

孟子曾经向弟子讲述过一则故事，故事说，全国的围棋能手弈秋有两个学生，其中一个集中精力和意志，只听弈秋讲解围棋棋理；另一个虽然也在听讲，但又时而想着天鹅将要飞临，想张弓搭箭射击天鹅。虽然两个人一块儿学习，可后者大不如前者。这并非是智力的差异，它说明了专心致志对于作学问、办事业的重要性。

#### [原文]

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

#### [译文]

谈话时顺便论及先生的弟子，讲某人是在涵养上用功，讲某人在知识见闻上用功。先生说：“只在涵养上用功，每天能发现自己的不足；只在知识见闻上用功，每天都会觉得自己有余。日感不足之人，德行将会逐渐有余。日感有余之人，德行将会逐渐衰微。”

#### [评析]

贞观年间，唐太宗同中书令岑文本谈论学问，唐太宗说：“人虽然上天给予了好的品性，但还必须博学，才能有所成就。”岑文本说：“玉不琢不成器，人不学不知道。”认为人必须运用知识来修养自己的感情，成就美的本性。他们一致认为：学问在修养，修养即是心地上用功，只有这样才能学无止境。

#### [原文]

梁日孚问：“居敬、穷理是两事，先生以为一事，何如？”

先生曰：“天地间只此一事，安有两事？若论万殊，礼仪三百，威仪三千，又何止两？公且道居敬是如何？穷理是如何？”

曰：“居敬是存养工夫，穷理是穷事物之理。”

曰：“存养个甚？”

曰：“是存养此心之天理。”

曰：“如此，亦只是穷理矣。”



曰：“且道如何穷事物之理？”

曰：“如事亲便要穷孝之理，事君便要穷忠之理。”

曰：“忠与孝之理在君、亲身上，在自己心上？若在自己心上，亦只是穷此心之理矣。且道如何是敬？”

曰：“只是主一。”

“如何是主一？”

曰：“如读书便一心在读书上，接事便一心在接事上。”

曰：“如此，则饮酒便一心在饮酒上，好色便一心在好色上，却是逐物，成甚居敬功夫？”

[译文]

梁日孚问：“居敬与穷理是两码事，而先生为什么认为是一码事呢？”

先生说：“天地间唯有一件事，怎么会有两件事？至于说到事物的千差万别，礼仪三百、威仪三千，又何止两件？您不妨先说一下何谓居敬？何谓穷理？”

梁日孚说：“居敬是存养功夫，穷理是穷尽事物之理。”

先生问：“存养什么？”

梁日孚说：“存养己心中的天理。”

先生说：“这样也就是穷尽事物之理了。”

先生又说：“暂且谈一下怎样穷尽事物之理？”

梁日孚说：“例如，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？如果在自己心上，也就是要穷尽此心的理了。先谈一下什么是敬？”

梁日孚说：“敬，就是主一。”

先生问：“怎样才算是主一？”

梁日孚说：“例如，读书就一心在读书上，做事就一心在做事上。”

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

[评析]

“天地间只此一事，安有两事？”圣人只有一算，常人为什么会有千算？这都是由于心地境界的不同。圣人的心地中存养着天理，天理中包涵了天地万物的本体；常人心地常起杂念，念头杂芜，事理自然出现了差异。

[原文]

日孚请问。

曰：“一者，天理。主一是一心在天理上。若只知主一，不知一即是理，有事时便是逐物，无事时便是着空。惟其有事无事，一心皆在天理上用功，所以居敬亦即是穷理。就穷理专一处说，便谓之居敬，就居敬精密处说，便谓之穷理。却不是居敬了，别有个心穷理，穷理时别有个心居敬。名虽不同，功夫只是一事。就如《易》言‘敬以直内，义以方外。’敬即是无事时义，义即是有事时敬，两句合说一件。如孔子言‘修己以敬’，即不须言义。孟子言‘集义’，即不须言敬。会得时，横说竖说，工夫总是一般。若泥文逐句，不识本领，即支离决裂，工夫

都无下落。”

[译文]

梁日孚向先生请教有关问题。

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’，敬即无事时的义，义即有事时的敬。敬义结合仍是一回事。孔子说‘修己以敬’，义就不用说了。孟子说‘集义’，敬也不必说了。体悟了这些后，横说直说，功夫总是一样。如果局限于文句，不了解根本，只会支离决裂，工夫就没有着落处。”

[评析]

《荀子·解蔽》中有这样一段精辟的论述：心生下来就有知觉，有知觉就有差异。然而它却有所谓专一而本能。不以那件事物妨害了这件事物，这就叫做一。没有得到“道”而追求“道”的这种阶段，又叫做虚旷、专一而稳静。心一有所动作，就需要用得“道”之人的专一。专一，就能够穷尽事物。他还说：明智的人是选择一端而专一于思想的。专一于思想，就意志端正。他又说：“他（指帝舜）持守专一，而知所戒惧，所以他的荣誉充满左右；涵养专一，而极于精微，所以他受到荣誉，而不自知。”

[原文]

问：“穷理何以即是尽性？”

曰：“心之体，性也，性即理也。穷仁之理，真要仁极仁；穷义之理，真要义极义。仁、义只是吾性，故穷理即是尽性。如孟子说‘充其恻隐之心，至仁不可胜用’，这便是穷理工夫。”

[译文]

梁日孚问：“为什么说穷理就是尽性呢？”

先生说：“心的体是性，性即理。穷尽仁的理，是使仁成为至仁；穷尽义的理，是使义成为至义。仁与义只是我的性，因此，穷理就是尽性。孟子所说的‘充其恻隐之心，至仁不可胜用’，就是穷理的工夫。”

[评析]

心的本体是性，孟子说人性本善，荀子说人性本恶。其实，人性本体为无善无恶，只是与天地同体，与万物同理的本源之体。但是，性是一个活体，它始终都在运动。经过强学、修养可以得到仁、义——善；染于外物即可产生偏邪、悖乱——恶。这就是心即性，性即理的道理。

[原文]

日孚曰：“先儒谓‘一草一木亦皆有理，不可不察’，何如？”

先生曰：“夫我则不暇。公且先去理会自己性情，须能尽人之性，然后能尽物之性。”

日孚悚然有悟。

[译文]

梁日孚说：“程颐先生说的‘一草一木亦皆有理，不可不察’，这

句话是否正确？”

先生说：“对于我来说，且没有那份闲工夫。您唯先去涵养自己的性情，只有穷尽了人之本性，然后才能穷尽物之本性。”

梁曰孚因此警醒而有所体悟。

[评析]

万物是自然界的一个方面，一物是万物的一个方面。人与草木都是生物中的一种，是生物都具有自身的物性。人性即理，草木之性亦即理，万物之性亦即理。所谓物理，就是说各种生物（包括实物）的特性中都涵藏着大自然变化、运动、发展的规律，这种规律名为“道”，“道”是大自然的性，是大性，那么，人性、草木之性当然寓于这个大性之中。

[原文]

惟乾问：“知如何是心之本体？”

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

[译文]

惟乾问：“为什么知是心的本体？”

先生说：“知是敏的灵敏处，就其主宰处而言为心，就其禀赋处而言为性。幼龄儿童，无不知道爱其父母，无不知道敬其兄长。这正是因为这个灵敏的知未被私欲蒙蔽迷惑，可以彻底扩充拓展，知便完全地成为心的本体，便与天地之德合而为一。自圣人以下的，人们没有不被蒙蔽的，所以，需要通过格物来获得他的良知。”

[评析]

良知和恶念同生于心的本体——性。感知的东西与天理相应，即为“大性”的一方面，这种“知”便是良知；感知的东西与天理相逆，相逆则会扰乱“大性”，这种“知”便是恶念。恶念清除如冰之溶化；良知显现如水之透明。

[原文]

守衡问：“《大学》工夫只是诚意，诚意工夫只是格物、修、齐、治、平。只诚意尽矣。又有正心之功，有所忿嚏好乐则不得其正，何也？”

先生曰：“此要自思得之，知此则知未发之中矣。”

[译文]

守衡问：“《大学》中的工夫唯有诚意，诚意的工夫唯格物、修身、齐家、治国、平天下。如此只要有一个诚意的工夫就足够了。然而，又有正心工夫，有所忿嚏好乐，心就不能中正，这又是怎么回事呢？”

先生说：“这一点需要自己思考、体会，明白之后，就能理解未发之中了。”

[评析]

草木有根水有源。“斩草除根”是解决问题的办法；“溯本求源”是解决问题的根本。思考在于体会，体会在于明白，明白的部分当然追求根本，这个根本不在事物的结局，而在起心动念“未发之中”。

[原文]

守衡再三请。

曰：“为学工夫有浅深，初时若不着实用意去好善恶恶，如何能为善去恶？这着实用意便是诚意。然不知心之本体原无一物，一向着意去好善恶恶，便又多了这分意思，便不是廓然大公。《书》所谓‘无有作好作恶’，方是本体。所以说有所忿嚏好乐，则不得其正。正心只是诚意工夫。里面体当自家心体，常用鉴空衡平，这便是未发之中。”

[译文]

守衡再而三地请教于先生。

先生说：“为学的工夫有深有浅，刚开始若不肯专心致志去好善憎恶，又怎么可以为善除恶呢？此专心致志就是诚意。然而，如果不懂得心的本体原无一物，始终执着地去好善憎恶，就又多了这分执着的意思，便不是豁然大公了。《尚书》中所谓的‘无有作好作恶’，方为心之本体。因此说，有所忿嚏好乐，心就不能中正。正心就是从诚意工夫中体认承当自己的心体，经常使它如鉴空衡平，这就是未发之中。”

[评析]

不思善不思恶自然就没有作好作恶，这种不落两边的心态就是心之本体，这种心体敢于自我承当，自我保持平衡，自我反省，这种平衡的心态就是“未发之中”。

[原文]

正之问曰：“戒惧是己所不知时之工夫，慎独是己所独知时之工夫，此说如何？”

先生曰：“只是一个工夫，无事时固是独知，有事时亦是独知。人若不知于此独知之地用力，只在人所共知处用功，便是作伪，便是‘见君子而后厌然’。此独知处便是诚的萌芽。此处不论善念恶念，更无虚假，一是百是，一错而错。正是王霸、义利、诚伪、善恶界头。于此一立立定，便是端木澄源，便是立诚。古人许多诚身的工夫，精神命脉，全体只在此处，真是莫见莫显，无时无处，无终无始，只是此个工夫。今若又分戒惧为己所不知，即工夫便支离，便有间断。既戒惧，即是知，己若不知，是谁戒惧？”

[译文]

正之问：“《中庸》中说，戒惧是自己不知时的工夫，慎独是自己独知时的工夫，这种认为正确吗？”

先生说：“二者只是一个工夫。无事时固为独知，有事时也是独知。人如果不懂得在此独知处用功夫，仅在人所共知处用功夫，就是虚伪，就是‘见君子而后厌然’。这个独知处正是诚实的萌芽。此处不管善念恶念，毫无虚假，一对百对，一错百错。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。古人许多诚身的工夫，其精神命脉全汇聚在这里。不隐不现，无时无处，无始无终，仅为这个工夫。倘若又把戒惧当成自己不知时的工夫，工夫就会支离，工夫就有间断。既然戒惧为知，如果自己不知，又是谁在戒惧呢？”

[评析]

对“独知”为何理解？可以理解为独立思考，也可以理解为独特的见解。人的知识绝大部分是前人总结出来的，载入书本，由师传的，如果绝对没有一点自己的，那也等于老师教一便只知道一了。无论是老师

传授的，还是书本上记载的，学习时都必须发挥自己的独立思考。这种独立思考就是改变思路，切取新的断面；选择新的角度。老师传授时有他的思路，他的思路是建立在他的知识结构和社会实践以及独立思考之间的，如果你的思路亦步亦趋，怎么能够超过老师，怎么才能推陈出新呢？所以，学者作学问一定要设立自己特有的思路，选择新的角度，切取新的断面，创立新的命题，作出新的学问。

[原文]

曰：“不论善念恶念，更无虚假，则独知之地，更无无念时邪？”

曰：“戒惧亦是念。戒惧之念，无时可息。若戒惧之心稍有不存，不是昏聩，使已流入恶念。自朝至暮，自少至老，若要无念，即是己不知，此除是昏睡，除是槁木死灰。”

[译文]

正之说：“无论善念恶念，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。”

[评析]

念头是心体运作时的形态，如果心体无念，只能说明这颗心已是形如槁木、死灰了。心所以是一个活物，正是由于念念相续而维持着心的生机。

[原文]

志道问：“荀子云：‘养心莫善于诚’，先儒非之，何也？”

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

[译文]

志道问：“荀子说‘养心莫善于诚’，程子则不以为然，这是为什么呢？”

先生说：“这句话也不能认为它不对。‘诚’有从工夫上说的。诚为心之本体，要恢复心的本体，就是思诚的工夫。程颢说的‘以诚敬存之’，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，首先就存在看法，自然会有不公正之处。比如，‘为富不仁’，是孟子引用阳虎的话，由此可见圣人的大公之心。”

[评析]

荀子说：“君子养心，没有比真诚再好的。做到真诚，就没有其他可做的了，只有用仁爱守身，只有用正义做事。”他还说：“诚心执守仁爱，仁爱就表现于外；仁爱表现于外，就显得神明；神明，就能够使人转化。诚心施行正、义，正义就能够做到；正义能够做到，就显得光明；光明，就能够使人改变。”

阳明先生则认为：“诚为心之本体，要恢复心的本体，就是思诚的工夫。”

前者将“诚”作为养心的功夫，后者则认为“诚”是心之本体。这都有他们的道理。

[原文]

萧惠问：“己私难克，奈何？”

先生曰：“将汝己私来替汝克。”又曰：“人须有为己之心，方能克己，能克己，方能成己。”

萧惠曰：“惠亦颇有为己之心，不知缘何不能克己？”

先生曰：“且说汝有为己之心是如何？”

惠良久曰：“惠亦一心要做好人，便自谓颇有为己之心。今思之，看来亦只是为得个躯壳的己，不曾为个真己。”

先生曰：“真己何曾离着躯壳？恐汝连那躯壳的己也不曾为。且道汝所谓躯壳的己，岂不是耳、目、口、鼻、四肢？”

惠曰：“正是为此。目便要色，耳便要声，口便要味，四肢便要逸乐，所以不能克。”

先生曰：“美色令人目盲，美声令人耳聋，美味令人口爽，驰骋田猎令人发狂，这都是害汝耳、目、口、鼻、四肢的，岂得是为汝耳、目、口、鼻、四肢？若为着耳、目、口、鼻、四肢时，便须思量耳如何听，目如何视，口如何言，四肢如何动。必须非礼勿视、听、言、动，方才成得个耳、目、口、鼻、四肢，这个才是为著耳、目、口、鼻、四肢。汝今终日向外驰求，为名、为利，这都是为著躯壳外面的物事。汝若为着耳、目、口、鼻、四肢，要非礼勿视、听、言、动时，岂是汝之耳、目、口、鼻、四肢自能勿视、听、言、动，须由汝心。这视、听、言、动皆是汝心。汝心之视，发窍于目；汝心之听，发窍于耳；汝心之言，发窍于口；汝心之动，发窍于四肢。若无汝心，便无耳、目、口、鼻、四肢。所谓汝心，亦不专是那一团血肉。若是那一团血肉，如今已死的人，那一团血肉还在，缘何不能视、听、言、动？所谓汝心，却是那能视、听、言、动的，这个便是性，便是天理。有这个性，才能生这性之生理，便谓之仁。这性之生理发在目便会视，发在耳便会听，发在口便会言，发在四肢便会动，都只是那天理发生。以其主宰一身，故谓之心。这心之本体，原只是个天理，原无非礼。这个便是汝之真己，这个真己是躯壳的主宰。若无真己，便无躯壳。真是有之即生，无之即死。汝若真为那个躯壳的己，必须用着这个真己，便须常常保守着这个真己的本体。戒惧不睹，恐惧不闻，惟恐亏损了他一些。才有一毫非礼萌动，便如刀割，如针刺，忍耐不过，必须去了刀，拔了针。这才是有为己之心，方能克己。汝今正是认贼作子，缘何却说有为己之心不能克己？”

有一学者病目，戚戚甚忧，先生曰：“尔乃贵目贱心。”

[译文]

萧惠问：“自私不容易克去，该怎么办呢？”

先生说：“让我替你克去自私。”又说：“人需要有为自己着想的心方能克己，能够克己，就能成就自己。”

萧惠问：“为自己着想的心我确实有，但不知为什么不能克己？”

先生说：“你不妨先谈谈你为自己的心是怎样的？”

萧惠沉思良久，说：“我也一心要做好人，便自我感觉很有一些为自己的心。如今想来，也只是一个空有躯壳的我，并非真实的自我。”

先生说：“真正的我怎能离开身体？只是你也不曾为那空有躯壳的我，你所说的躯壳的我，岂不是指耳、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，就要考虑耳朵当听什么，眼睛当看什么，嘴巴当说什么，四肢当做什么。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。如今，你成天向外去寻求名、利，这些只是为了你外在的躯体。若你确是为了自己的耳目口鼻和四肢，就必须‘非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动’，此时，并非你的耳目口鼻和四肢自动不看、不听、不说、不动，这必须是你的心在起作用。其中视、听、言、动就是你的心。你心的视、听、言、动通过你的眼、耳、口、四肢来实现。如果你的心不存在，就没有你的耳目口鼻。所谓的心，并非专指那一团血肉。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，是那能使你视、听、言、动的‘性’，亦即天理。有了这个性，才有了这性的生生不息之理，也就是仁。性的生生之理，显现在眼时便能看，显现在耳时便能听，显现在口时便能说，显现在四肢便能动，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，原本无非礼存在。这就是你真实的自我。它是人的肉体的主宰。如果没有真我，也就没有肉体。确属有了它就生，没有它就死。你若真为了那个肉体的自我，必须依靠这个真我，就需要常存这个真我的本体。做到戒慎于不视，恐惧于不闻，害怕对这个真我的本体有一丝损伤。稍有丝毫的非礼萌生，有如刀剌针刺，不堪忍受，必须扔了刀、拔掉针。如此方是有为己之心，方能克己。你现在正是认贼为子，反而说什么有为自己的心，但为何不能克己呢？”

有一位学者患有眼病，十分忧戚。先生说：“你呀，真是贵目贱心。”

[评析]

《吕氏春秋·贵生》中有这样一段话：“圣人认真观察天下的事，认为没有什么比生命更宝贵的。耳朵、眼睛、鼻子和嘴，都是生命所主宰的。耳朵虽然想听悦耳的声音，眼睛虽然想看好看的東西，鼻子虽然想闻芬芳的香气，嘴巴虽然想吃味美的食物，但如果对于生命有害就要制止。对于这四种器官来说不愿接受的事物，只要对生命有利就去做。由此看来，耳朵、眼睛、鼻子和嘴，不能擅自行动，必须有所制约。这就象担任官职一样，不允许随意行事，必须有所制约。这是珍重生命的方法。”

要做好人，就要珍重自己的生命，珍重生命就要“非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动。”

[原文]

萧惠好仙、释。先生警之曰：“吾亦自幼笃志二氏，自谓既有所得，

谓儒者为不足学。其后居夷三载，见得圣人之学若是其简易广大，始自叹悔，错用了三十年气力。大抵二氏之学，其妙与圣人只有毫厘之间。汝今所学，乃其土苴，辄自信自好若此，真鸱鸢窃腐鼠耳。”

惠请问二氏之妙。先生曰：“向汝说圣人之学简易广大，汝却不问我悟的，只问我悔的。”

惠惭谢，请问圣人之学。先生曰：“汝今只是了人事问，待汝办个真要求为圣人的心，来与汝说。”

惠再三请。先生曰：“已与汝一句道尽，汝尚自不会！”

#### [译文]

萧惠热衷于道教、佛教。先生提醒他说：“我自幼笃信佛老，认为也颇有收获，并以为儒学不足为学。后来在贵州龙场住了三年，发现圣人之学是如此的简易、广大，才后悔错用了三十年的气力。总体而言，佛老学问的精妙处与圣人并无多大的差别。如今，你所学的只是佛老的糟粕，却如此狂热地信奉，真若鸱鸢窃得一只腐鼠。”

萧惠向先生请教佛老之学的精妙处。先生说：“我和你说圣人之学简易广大，你不肯向我所感悟的，却只问我所后悔的。”

萧惠惭愧地道歉，向先生请教什么圣人之学。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。”

萧惠再而三地请教。先生说：“我已经用一句话给你说尽了，而你还没有明白。”

#### [评析]

阳明先生对佛、老学说还是那句话，所以我在这也还是那句话：儒、道、佛是中华传统文化的三大主流，而阳明心学只是儒家的一个流派。儒家教人入世作仁人君子，是易中之难；道家教人出世清净无为，是难中之易；佛家教人既入世完成人格，又出世横超三界，是易中之易，难中之难。

#### [原文]

刘观时问：“未发之中是如何？”

先生曰：“汝但戒惧不睹，恐惧不闻，养得此心纯是天理，便自然见。”

观时请略示气象。先生曰：“哑子吃苦瓜，与你说不得，你要知此苦，还须你自吃。”时曰仁在旁，曰：“如此才是真知，即是行矣。”一时在座诸友皆有省。

#### [译文]

刘观时问：“未发之中指的是什么？”

先生说：“只要你戒惧不睹，恐惧不闻，此心修养得纯为天理，最后你自然就能理解。”

观时请先生大概谈一下其景象。先生说：“这是所谓的哑巴吃苦瓜，与你说不得，你要明白其中之苦，还须自己去品尝。”其时，徐爱在一旁说：“如此，方为真知，才算行了。”一时之间，在坐的各位都有所感悟。

#### [评析]

什么是“未发之中”？简言之，就是念头未起之时。念头未起时，



就只有本原的“性”在心中，没有恶，没有善，与天地和光同形，犹如一个在怀的胎儿，与母亲同呼吸一样。其中的景象，当然只有胎儿自己知道。

[原文]

萧惠问死生之道。

先生曰：“知昼夜即知死生。”

问昼夜之道。

曰：“知昼则知夜。”

曰：“昼亦有所不知乎？”

先生曰：“汝能知昼？懵懵而兴，蠢蠢而食，行不著，习不察，终日昏昏，只是梦昼。惟息有养，瞬有存，此心惺惺明明，天理无一息间断，才是能知昼。这便是天德，便是通乎昼夜之道而知，便有甚么死生？”

[译文]

萧惠向先生请教生死之道。

先生说：“知道了昼夜，就能知道生死。”

萧惠再请教昼夜之道。

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？懵懵懂懂起床，胡嚼乱咽地吃饭，行不自觉，习不清醒，成天昏昏噩噩，这只是梦中的白天。唯有‘息有养，瞬有存’，此心清醒明亮，天理没有片刻间断，才能知道是白天。这个就是天德。这就是明白了昼夜之道。知晓了白昼之道，还有什么生死的问题？”

[评析]

相传，大禹到南方巡察，正从长江渡过时，江中一条黄龙背负小舟，舟上的人见了禹大惊失色。禹却笑呵呵地说：“我从天帝那里接受命令，竭尽全力为万民忧劳。活着只是暂时寄托人间；死了，只是回归到本宅。你岂能扰乱天和！”禹把黄龙看作蜥蜴，面不改色。黄龙只好顺从地逃走了。这个传说说明了：圣人生下来是自然的运行，圣人死了是物体的变化。在圣人看来，宁静的时候和阴一样关闭，行动的时候和阳一起开放。精神安静而无穷，不和外物相杂，而天下自然服从于德……魂魄安守它的宅居，而精神守护它的根本，死、生对自己没有变化，所以叫做“至神”。

[原文]

马子莘问：“‘修道之教’，旧说谓圣人品节吾性之固有，以为法于天下，若礼、乐、刑、政之属，此意如何？”

先生曰：“道即性即命。本是完完全全，增减不得，不假修饰的何须要圣人品节？却是不完全的物件。礼、乐、刑、政是治天下之法，固亦可谓之教，但不是子思本旨。若如先儒之说，下面由教入道的，缘何舍了圣人礼、乐、刑、政之教，别说出一段戒慎恐惧工夫？却是圣人之教为虚设矣。”

[译文]

马子莘问：“朱熹认为，‘修道之教’是指圣人品节吾性中固有的道，是天下人效法的标准，比如礼、乐、刑、政之类，这种认识正确吗？”

先生说：“道，就是性就是命。道，本是完完全全的，不可增减，不用修饰，何需圣人去品节？如此不就成了不完美的东西了吗？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。若依先儒的解释，中下资质的人通过教育可通达大道，为何要弃圣贤礼乐和刑政的教化，而另说出一种戒慎恐惧的工夫呢？圣人之教难道仅为一种虚设吗？”

#### [评析]

道家称人的心性为人神，称天道为天神。人神有为而天神无为。因此，有为的人神都不可能与无为之天神相勾通，如果想与天神勾通，那就得修人神之无为去对应天神的无为。因此，每一个修道的人，都必须使自己有为的心神逐渐的收敛为无为。当然，这里的“人神”和“天神”，确实是道家为了便于表达而虚设的一种名词吧。

#### [原文]

子莘请问。

先生曰：“子思性、道、教皆从本原上说。天命于人，则命便谓之性；率性而行，则性便谓之道；修道而学，则道便谓之教。率性是‘诚者’事，所谓‘自诚明，谓之性’也。修道是‘诚之者’事，所谓‘自明诚，谓之教’也。人率性而行即是道。圣人以下未能率性，于道未免有过不及，故须修道。修道则贤知者不得而过，愚不肖者不得而不及，都要循着这个道，则道便是个教。此‘教’字与‘天道至教’、‘风雨霜露，无非教也’之‘教’同。‘修道’字与‘修道以仁’同。人能修道，然后能不违于道，以复其性之本体，则亦是圣人率性之道矣。下面‘戒慎恐惧’便是修道的工夫，‘中和’便是复其性之本体。如《易》所谓‘穷理尽性以至于命’，‘中和’、‘位育’，便是尽性至命。”

#### [译文]

马子莘就有关问题请教于先生。

先生说：“子思的性、道、教都是从根本上说的。天命在人，那么命即为性；率性而行，那么性即为道；修道而学，那么道即为教。率性是‘诚者’之事，正是《中庸》中讲的‘自诚明，谓之性’。修道是‘诚之者’之事，正是《中庸》中讲的‘自明诚，谓之教’。圣人率性而行就是道。圣贤之下的人不能率性，他们的行为难免过分或缺，因此必须修道。修道后，贤明智者不会过分，愚昧不肖者不会不及。依循这个道，道就成了教。这个‘教’与‘天道至教’、‘风雨霜露，无非教也’的‘教’相同。‘修道’与《中庸》上的‘修道以仁’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。《中庸》后面讲的‘戒慎恐惧’就是修道的工夫。‘中和’就是恢复性的本体。如《易经》上所说的‘穷理尽性以至于命’。能够达到‘中和’、‘位育’，就是尽性而至命。”

#### [评析]

“性命”是一对不能分离的整体。“性”一般指生命的属性，分先天之性与后天之性。先天之性是无为的，后天之性是有为的。性是命的体现，命是性得以体现的基础，所以修道者就是修性命，又称性命双修。宋明理学派对性的种种解释都属于后天之性，而阳明先生所说的“性”则是先天本性。先天性就是俗称的天性，也是指心神所固有的功能。后

天性就是俗称的“人欲”，是辨认思维的意识活动。对于“性”的认识，不但儒、道两家有着天壤之别，就是在儒家自身也是各执己见的。

#### [原文]

黄诚甫问：“先儒于孔子告颜渊为邦之问，是立万世常行之道，如何？”

先生曰：“颜子具体圣人，其于为邦的大本大原都已完备。夫子平日知之已深，到此都不必言，只就制度文为上说。此等处亦不可忽略，须要是如此方尽善。又不可因自己本领是当了，便于防范上疏阔，须是‘放郑声，远佞人’。盖颜子是个克己向里、德上用心的，孔子恐其外面末节或有疏略，故就他不足处帮补说。若在他人，须告以‘为政在人，取人以身，修身以道，修道以仁’、‘达道’、‘九经’及‘诚身’许多工夫，方始做得，这个方是万世常行之道。不然只去行了夏时，乘了殷辂，服了周冕，作了韶舞，天下便治得？后人但见颜子是孔门第一人，又问个为邦，便把做天大事看了。”

#### [译文]

黄诚甫问：“《论语》中，孔子回答颜回关于治国的问題，先儒认为它确立了万世常行之道，这种认识对吗？”

先生说：“颜回具有圣人的全体素质，对于治国的根本问题，他已彻底掌握了。孔子平时对他十分了解，在这里孔子没必要再多说，只是就典章制度上讲的，这些也不能忽视，只有如孔子所说的那样才是完善。也不能因自己具备这些本领而疏于防范，还应该‘放郑声，远佞人’。因为颜回是一个性格内向、注重道德修养之人，孔子忧虑他忽视了外在的细节，因此就他的不足处加以提示。如果是别人，孔子也许会告诉他，比如：‘为政在人，取人以身，修身以道，修道以仁’，‘达道’、‘九经’及‘诚身’等诸多工夫，如此才能去治国，这方是万世常行之道。不然，只去用夏代历法、乘商代车舆、穿周代礼服、享舜时韶乐，天下岂能大治？后世人只明白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天大的事情。”

#### [评析]

颜回问怎样治理国家，孔子并没有为他讲一番治国的大道理，而是就典章制度强调了一遍。后世人便误认为孔子把典章制度当成了治国的根本，其实，孔子的回答是针对颜回的个性而言，这种针对性的教诲并不能作为一种普遍性来理解，阳明先生就没有钻进这个误区。

#### [原文]

蔡希渊问：“文公《大学》新本，先格致而后诚意工夫，似与首章次第相合。若如先生从旧本之说，即诚意反在格致之前，于此尚未释然。”

先生曰：“《大学》工夫即是‘明明德’，‘明明德’只是个‘诚意’，‘诚意’的工夫只是‘格物’‘致知’。若以‘诚意’为主，去用‘格物’‘致知’的工夫，即工夫始有下落。即为善去恶无非是‘诚意’的事。如新本先去穷格事物之理，即茫茫荡荡，都无着落处，须用添个‘敬’字，方才牵扯得向身心上来，然终是没根源。若须用添个‘敬’字，缘何孔门倒将一个最要紧的字落了，直等千余年后要人来补出？正谓以‘诚意’为主，即不须添‘敬’字。所以提出个‘诚意’来说，正是学问的大头脑处。于此不察，真所谓毫厘之差，千里之谬。大抵《中

庸》工夫只是‘诚身’，‘诚身’之极，便是‘至诚’。《大学》工夫只是‘诚意’，‘诚意’之极，便是‘至善’。工夫总是一般。今说这里补个‘敬’字，那里补个‘诚’字，未免画蛇添足。”

#### [译文]

蔡希渊问：“朱熹在《大学章句》中，把格物致知放在诚意工夫之前，似乎与第一章的次序相同。如果按照先生的主张，仍依据旧本的话，那么，诚意就在格物致知的前面，二者似有矛盾。所以，我还有不明白的地方。”

先生说：“《大学》的工夫就是‘明明德’，‘明明德’只是个‘诚意’，‘诚意’的工夫只是‘格物’，‘致知’。若以‘诚意’为主要，用‘格物’‘致知’的工夫，工夫才有着落。亦即为善去恶都是‘诚意’的事。如果象新本所说，先去穷究事物之理，就会茫然而没有着落处。必须增添一个‘敬’字，才能找回自己的身心上来，但毕竟没有根源。如果须添个‘敬’字，为什么孔子及其弟子把如此关键而重要的字给遗漏了，一直等到千余年后的今天才被人补上呢？只要说以‘诚意’为主要，就不用添‘敬’。因此，特提一个‘诚意’，此正为学问的主宰处。对这个不明白，真可谓差之毫厘，谬以千里了。一般来说，《中庸》的工夫只是‘诚身’，‘诚身’的极限便是‘至诚’，《大学》的工夫只‘诚意’，‘诚意’的极限便是‘至善’，工夫永远相同。现在在这里添一个‘敬’字，在那里要补一个‘诚’字，未免画蛇添足而多此一举了。”

#### [评析]

《大学》不但提出了修养德性的目标，同时也提出了修养的方法和步骤，并将这些步骤归纳为八个条目。阳明先生认为，八条目均以“诚意”为主要。这正好与《中庸》的观点相符。

## 卷 中

明·嘉靖三年（公元 1524 年）十月，王阳明的门人南大吉命其弟逢吉校刻《续刻传习录》于浙江绍兴，分上下两册，上册即《初刻传习录》，下册为王阳明论述学术的书信九篇，并附“示弟立志说”和“训蒙大意”，此续刻本即今本之中卷。

## 成书的缘起

钱德洪序

钱德洪（公元1496——1574年），初名宽，字洪甫，号绪山，时称绪山先生，浙江余姚人。王阳明之大弟子，为王门“授业师”之一。在入京殿试途中，闻阳明先生病逝，即不试而奔丧。三年后中进士，官至刑部郎中，后在野三十年中以教授为生。他待子弟严而有礼，教学上因势利导，不时警诫，有“教授师”之称。见《明儒学案》卷十一。

### [原文]

德洪曰：昔南元善刻《传习录》于越，凡二册。下册摘录先师手书，凡八篇。其答徐成之二书，吾师自谓“天下是朱非陆，论定既久，一旦反之为难”。二书姑为调停两可之说，使人自思得之。故元善录为下册之首者，意亦以是欤！今朱、陆之辨明于天下久矣。洪刻先师《文录》，置二书于外集者，示未全也，故今不复录。其余指知行之本体，莫详于答人论学与答周道通、陆清伯、欧阳崇一四书。而谓格物为学者用力日可见之地，莫详于答罗整庵一书。平生冒天下之非诋推陷，万死一生，遑遑然不忘讲学。惟恐吾人不闻斯道，流于功利机智以日堕于夷狄禽兽而不觉。其一体同物之心，讵讵终身，至于毙而后已。此孔孟以来贤圣苦心，虽门人子弟未足以慰其情也。是情也，莫见于答聂文蔚之第一书。此皆仍元善所录之旧。而揭“必有事焉”即“致良知”功夫，明白简切，使人言下即得入手，此又莫详于答文蔚之第二书，故增录之。元善当时汹汹，乃能以身明斯道，卒至遭奸被斥，油油然惟以此生得闻斯学为庆，而绝无有纤芥愤郁不平之气。斯录之刻，人见其有功于同志甚大，而不知其处时之甚艰也。今所去取，裁之时义则然，非忍有所加损于其间也。

### [译文]

过去，南元善在浙江绍兴刻印《传习录》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：“赞成朱熹的观点，排斥陆九渊的观点，长期以来已成定论，想要改变，十分困难。”这两封信就是为了调解朱陆之争，使人们通过自己的思考而明白这一点。因此，南元善将这两封信放在下册的开头，用意非常好。今天，世人已明白朱陆之辨的内涵。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在的论述，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。在《答罗整庵书》中，明确道出了格物应是学者平常所做的工夫。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，以至毫无知觉地沦为禽兽夷狄。先生终生兢兢业业地追求与天地万物溶为一体的境界，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。以上所述先生的情怀，在《答聂文蔚》的第一封信中作了详细的表露。这几封信，均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，使人很容易找到工夫的下手处，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，他接受阳明学说是一生最大的幸事。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，但不知他其时处境的艰难。我的去取是依据今天的需要，并不是对南元善所刻的《传习录》旧本有什么不满。

[评析]

这篇序为阳明先生的学生钱德洪所作。钱德洪(公元 1496——1575):字洪甫，号绪山。浙江余姚人。进士，官至刑部郎中。

序中对《传习录》的编排、刻印等有关问题作了些说明，这对我们今天了解这本书有一定的参考作用。其中有关对先生思想观点的概述，对本卷的内容作了一个简要提示，为我们提示了一条理解《传习录》的思路。

## 知行合一 答顾东桥书

顾东桥（公元 1476——1545 年），名鳞，字华玉，号东桥。江苏江宁人。进士，官至南京刑部尚书。擅写诗，见《明史》卷二八六。

钱德洪的序是《答人论学书》，而《阴阳全书》则用《答顾东桥书》。日本有人解释说，当时顾东桥健在，此书传播恐怕有损他的面子。

### [原文]

来信云：“近时学者，务外遗内，博而寡要。故先生特倡‘诚意’一义，针砭膏肓，诚大惠也！”

吾子洞见时弊如此矣，亦将何以救之乎？然则鄙人之心，吾子固已一语道尽，复何言哉？复何言哉？若诚意之说，自是圣门教人用功第一义，但近世学者乃作第二义看，故稍与提掇紧要出来，非鄙人所能特倡也。

### [译文]

来信写道：“近代的学者，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，你着重提倡‘诚意’，借以针砭病入膏肓的学子，其价值不可估量！”

你能如此洞察时弊，又准备如何去拯治呢？当然，我的思想你已一语道破，我还有什么好说的？关于诚意的主张，原本为圣学教人用功的首要大事，但近代学者却把它看成低下的事情，所以，我才把诚意表现出来，并不是我个人独自倡明的。

### [评析]

这是阳明先生给友人顾东桥信的开头语。顾东桥（公元 1476～1545 年），名鳞，字华玉。江苏江宁人。进士，官至南京刑部尚书。信一开头就阐明了自己着意突出倡扬“诚意”的本意，是针对时弊的。

### [原文]

来信云：“但恐立说太高，用功太捷，后生师传，影响谬误，未免坠于佛氏明心见性、定慧顿悟之机，无怪闻者见疑。”

区区格、致、诚、正之说，是就学者本心、日用事为间，体究践履，实地用功，是多少次第、多少积累在！正与空虚顿悟之说相反。闻者本无求为圣人之志，又未尝讲究其详，遂以见疑，亦无足怪。若吾子之高明，自当一语之下便了然矣，乃亦谓立说太高，用功太捷，何邪？

### [译文]

来信写道：“但恐立论过高，用功过捷，后学门生递相师传，因而产生谬误，不免堕入佛教明心见性、定慧见悟的机关，您的主张难怪被世人怀疑。”

我的格物、致知、诚意、正身的观点，是针对学者的本心与日常处事中，体会研究、躬身力行、实地用功，这需要经历多少阶段，包含多少积累呀！这正好与空虚、顿悟的观点相反。听到此说的人，有的根本就没有想成圣人的志向，又没有仔细考察其中的详情，所以才产生怀疑，也不足为怪。象你这样聪明之人，本当一说即明，却也认为立论过高，用功过捷，是怎么回事呢？

### [评析]



中国禅宗中有顿悟与渐悟之分，二者的代表人物是六祖惠能和上座神秀。两人都是五祖弘忍大师的弟子。一天，弘忍要求弟子每人都呈上一首偈子，看谁真正悟了谁就成为祖师衣钵传的第六代继承人。上座神秀呈上的偈语说：“身是菩提树，心如明镜台，时时勤拂拭，勿使惹尘埃。”而一字不识的惠能闻听此偈后，即请人代笔也题上一偈，曰：“菩提本无树，明镜亦非台，本来无一物，何处惹尘埃？”弘忍看了二人的偈语后，竟然将祖师衣钵传给了惠能。从此，神秀和惠能各分南北，形成南顿北渐，两者互相交流，共同弘扬禅宗一脉。

阳明先生虽是儒者，却对神秀投了赞成票。然而，目标一个，路有千条，谁也不能固步自封，“唯我独尊”。渐悟、顿悟都是悟，只有各人根基不同，悟的方式不同罢了。

#### [原文]

来书云：“所喻知行并进，不宜分别前后，即《中庸》‘尊德性而道问学’之功，交养互发，内外本末，一以贯之之道。然工夫次第，不能无先后之差。如知食乃食，知汤乃饮，知衣乃服，知路乃行，未有不見是物，先有是事。此亦毫厘倏忽之间，非谓有等今日知之，而明日乃行也。”

既云“交养互发，内外本末，一以贯之”，则知行并进之说无复可疑矣。又云“工夫次第，不能无先后之差。”无乃自相矛盾已乎？知食乃食等说，此尤明白易见。但吾子为近闻障蔽，自不察耳。夫人必有欲食之心，然后知食，欲食之心即是意，即是行之始矣。食味之美恶，必待入口而后知，岂有不待入口而已先知食味之美恶者邪？必有欲行之心，然后知路，欲行之心即是意，即是行之始矣。路歧之险夷，必待身亲履历而后知，岂有不待身亲履历而已先知路歧之险夷者邪？知汤乃饮，知衣乃服，以此例之，皆无可疑。若如吾子之喻，是乃所谓不见是物而先有是事者矣。吾子又谓“此亦毫厘倏忽之间，非谓截然有等今日知之，而明日乃行也。”是亦察之尚有未精。然就如吾子之说，则知行之为一并进，亦自断无可疑矣。

#### [译文]

来信写道：“所谓知行并进，不应区分先后，这也就是《中庸》提到的‘尊德性’和‘道问学’功夫，是互相存养，互相促进，内外本末，一以贯之之道。但是，功夫的顺序，不能没有先后之分。例如，知食才吃，知汤才饮，知衣才穿，知路才行，还没见过没有这个物就先有这个事的情况。这也有毫厘瞬间的差别，并不是说，非等今天知道了，明天才去实行。”

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。又讲“功夫的顺序，不能没有先后之分”，这岂不是自相矛盾？知食才吃等例子，更是浅显易懂。但你被现在的观点蒙蔽了，自然不能有所省察。人定有想吃的心，之后才能知食。想吃的心就是意，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之理呢？必有想行走的心，然后才知路，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，哪有未等亲身经历就先知道路途的坎坷曲折呢？知汤才饮，知衣才穿，依次类推，均无可疑。若如你所说，就正是不见

这个物就先有这个事了。你又讲：“这也有毫厘瞬间的差别，并不是说，非等今天知道了，明天才去实行”，这种说法也是省察不够精确。但是，即使如你所说的那样，知行合一的主张，也肯定断然不可怀疑了。

#### [评析]

“知行合一”是构成阳明心学的核心内容之一。阳明先生认为知是行动的开始，行则为知的完成，二者互为始末，因此行一件事前，必先有知，而行事必以知为前提。说得浅显些，如人饮水，冷暖自知，各种食物的好坏除非经过自己的舌头尝尝，否则无法知道它的真味。阳明先生以想食、知食为例，深入浅出地阐明了知与行的关系。

#### [原文]

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

知之真切笃实处即是行，行之明觉精察处即是知。知行工夫，本不可离。只为后世学者分作两截用功，失却知行本体，故有合一并进之说。真知即所以为行，不行不足谓之知。即如来书所云知食乃等说可见，前已略言之矣。此虽吃紧救弊而发，然知行之体本来如是，非以己意抑扬其间，姑为是说，以苟一时之效者也。专求本心，遂遗物理，此盖失其本心者也。夫物理不外于吾心，外吾心而求物理，无物理矣。遗物理而求吾心，吾心又何物邪？心之体，性也，性即理也。故有孝亲之心，即有孝之理；无孝亲之心，即无孝之理矣。有忠君之心，即有忠君之理；无忠君之心，即无忠君之理矣。理岂外于吾心邪？晦庵谓“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。”是其一分一合之间，而未免已启学者心、理为二之弊。此后世所以有专求本心，遂遗物理之患。正由不知心即理耳。夫外心以求物理，是以有暗而不达之处。此告子义外之说，孟子所以谓之不知义也。心一而已，以其全体恻怛而言谓之仁，以其得宜而言谓之义，以其条理而言谓之理。不可外心以求仁，不可外心以求义，独可外心以求理乎？外心以求理，此知行之所以二也。求理于吾心，此圣门知行合一之教，吾子又何疑乎？

#### [译文]

来信写道：“真知即为能够去行，不行不足以称知。这是向学者指出的切实方法，如果要求学者务必躬身实行也可作如是说。但是，若真的认为行即知，只怕学者就会专求本心，从而遗忘了事物之理。这样，肯定有偏颇而不通达之处，岂是圣门知行并进的一成不变之方法呢？”

知的确切笃实处即为行，行的明觉精察处即为知。知行的工夫，本不能分离。只因后世学者把知行分为两部分下功夫，遗弃了知行的本体，因此才有知行合一齐头并进的主张。真知即为能够去行，不行不足以称知。犹如来信所讲，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，知行的本体本亦如此，并非用己意来抑扬其间，胡乱提出观点，以求一时的效用。专求本心，遗弃物理，这就是失去了本心。因为物理不在我心之外，在我心之外去寻求物理，也就是没有物理了。遗弃物理反求我心，我心又是什么呢？心的体是性，性即理。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，不免启示学者把心理当两物来看待。所以，后世方有专求本心而遗弃物理的弊端。正因为不知心就是理，去心外寻求事物之理，才有偏颇而不通达的地方。亦即告子为什么说义在心外，而孟子认为告子不理解义的原因。心唯一个，就心的全体的恻恒而言，即称为仁；就心的合理处而言，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？

#### [评析]

“真知即所以为行，不行不足谓之知。”在阳明先生的意念中，所谓的真知包含了行为契机，必以行动证验所知；倘若无心实践只是一味高唱理论，则不为真知。这种立场严明的学说延伸出阳明心学特有的行动力，并显示出充沛的活力和热烈的学术氛围。

#### [原文]

来书云：“所释《大学》古本，谓致其本体之知，此固孟子尽心之旨。朱子亦以虚灵知觉为此心之量。然尽心由于知性，致知在于格物。”

尽心由于知性，致知在于格物，此语然矣。然而推本吾子之意，则其所以为是语者，尚有未明也。朱子以“尽心、知性、知天”为格物、知致，以“存心、养性、事天”为诚意、正心、修身，以“夭寿不二、修身以俟”为知至、仁尽，圣人之事。若鄙人之见，则与朱子正相反矣。夫“尽心、知性、知天”者，生知安行，圣人之事也；“存心、养性、事天”者，学知利行，贤人之事也；“夭寿不二、修身以俟”者，困知勉行，学者之事也。岂可专以“尽心知性”为知，“存心养性”为行乎？吾子骤闻此言，必又以为大骇矣。然其间实无可疑者，一为吾子言之。夫心之体，性也；性也原，天也。能尽其心，是能尽其性矣。《中庸》云：“惟天下至诚为能尽其性。”又云：“知天地之化育，质诸鬼神而无疑，知天也。”此惟圣人而后能然。故曰：此生知安行，圣人之事也。存其心者，未能尽其心者也，故须加存之之功；必存之既久，不待于存而自无不存，然后可以进而言尽。盖“知天”之“知”，如“知州”、“知县”之“知”，知州则一州之事皆己事也，知县则一县之事皆己事也，是与天为一者也。“事天”则如子之事父，臣之事君，犹与天为二也。天之所以命于我者，心也，性也，吾但存之而不敢失，养之而不敢害，如“父母全而生之，子全而归之”者也。故曰：此学知利行，贤人之事也。至于“夭寿不二”，则与存其心者又有间矣。存其心者虽未能尽其心，固已一心于为善，时有不存，则存之而已。今使之“夭寿不二”，是犹以夭寿二其心者也。犹以夭寿二其心，是其为善之心犹未能一也，存之尚有所未可，而何尽之可云乎？今且使之不以夭寿二其为善之心，若曰死去夭寿皆有定命，吾但一心于为善，修吾之身以俟天命而已，是其平日尚未知有天命也。事天虽与天为二，然已真知天命之所在，但惟恭敬奉承之而已耳。若俟之云者，则尚未能真知天命之所在，犹有所俟

者也，故曰“所以立命”。立者“创立”之“立”，如“立德”、“立言”、“立功”、“立名”之类。凡言立者，皆是昔未尝有而今始建立之谓，孔子所谓“不知命，无以为君子”者也。故曰：此困知勉行，学者之事也。今以“尽心、知性、知天”为格物致知，使初学之士尚未能不二其心者，而遽责之以圣人之生知安行之事，如捕风捉影，茫然莫知所措其心，几何而不至于“率天下而路”也？今世致知格物之弊，亦居然可见矣。吾子所谓务外遗内，博而寡要者，无乃亦是过欤？此学问最紧要处，于此而差，将无往而不差矣。此鄙人之所以冒天下之非笑，忘其身之陷于罪戮，嗷嗷其言有不容己者也。

#### [译文]

来信写道：“先生在对《大学》旧本进行注解时认为，致知是获得本体的知，这与孟子尽心的主旨固然相符。但朱熹也用虚灵知觉来指人心的全体，而他认为，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。朱熹说“尽心、知性、知天”是格物、致知；“存心、养性、事天”是诚意，正心、修身；“夭寿不二，修身以俟”是知的终至、仁的尽头，是圣人的事情。我的看法，与朱熹正好相反。“尽心、知性、知天”即为生知安行，是圣人的事情；“存心、养性、事天”，即为学知利行，是贤人的事情；“夭寿不二，修身以俟”即为困知勉行，是学者的事情。怎能只认为“尽心知性”是知，“存心养性”是行呢？你开始听这话，肯定会大吃一惊。但是，此处不可置疑，且待我一一解释明白。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》中说：“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。需要存养心，是因为不能尽心，因此必须有存养的功夫，必须是存养了很长时间，到了不需再存养而自然无时不存养的时候，方可说是尽心。“知天”的知，如同“知州”、“知县”的知。知州，那么，一个州的事情都是自己的事；知县，那么，一个县的事情都是自己的事。“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。天给予我的，是心，是性。我只能保留而不能遗失，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。“夭寿不二”的问题与存养心的人又有区别。存养心的人，虽然不能穷尽自己的心，但他已经一心向善。有时失去了本心在所难免，只要加以存养就行了。现今要求人不论夭寿始终如一，这依然是将夭寿一分为二。用夭寿把心分为二，是由于他向善的心不能专一，连存养都谈不上，尽心又从何说起？现今要求人不要因为夭寿而改变行善的心，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。这主要是由于他平素不知道有天命。事天虽是把人和天分开为二，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，所以说“所以立命”。立是“创立”的立，宛如“立德”、“立言”、“立功”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，是学者的事情。如今把“尽心、知性、知天”看成格物致知，使刚学的人不能不分散他的心，就马上督促他去做圣人做的生知安行的事情。这如同捕风捉影，使人茫然不知所措。这岂能避免“率天下而路”的后果呢？现在，致知格物的弊端，已明显看见了。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，这怎么就不是错误呢？这正是做学问的关键之处，此处一出差错，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。

#### [评析]

阳明先生从“天命”之说而进一步推及格物。孔子说：“不知命，无以为君子”，可见知命的重要。儒家由此而相信天命有为，但又落于畏天命、任天命、等天命的窠臼，无可奈何于天命。在这种世界观的支配下谈“格物”，又怎么能立命于内在的自我修养呢？

#### [原文]

来书云：“闻语学者，乃谓即物穷理之说亦是玩物丧志，又取其厌繁就约涵养本原数说标示学者，指为晚年定论，此亦恐非。”

朱子所谓格物云者，在即物而穷其理也。即物穷理是就事事物物上求其所谓定理者也，是以吾心而求理于事事物物之中，析心与之理为二矣。夫求理于事事物物者，如求孝之理于其亲之谓也。求孝之理于其亲，则孝之理其果在于吾之心邪？抑果在于亲之身邪？假而果在于亲之身，则亲没之后，吾心遂无孝之理欤？见孺子之入井，必有恻隐之理。是恻隐之理果在于孺子之身欤？抑在于吾心之良知欤？其或不可以从之于井欤？其或可以手而援之欤？是皆所谓理也。是果在于孺子身欤？抑果出于吾心之良知欤？以是例之，万事万物之理莫不皆然，是可以知析心与理为二之非矣。夫析心与理而为二，此告子义外之说，孟子之所深辟也。务外遗内，博而寡要，吾子既已知之矣，是果何谓而然哉？谓之玩物丧志，尚犹以为不可欤？若鄙人所谓致知格物者，致吾心之良知于事事物物也。吾心之良知，即所谓天理也。致吾心良知之天理于事事物物，则事事物物皆得其理矣。致吾心之良知者，致知也。事事物物皆得其理者，格物也。是合心与理而为一者也。合心与理而为一，则凡区区前之所云，与朱子晚年之论，皆可以不言而喻矣。

#### [译文]

来信写道：“闻听先生对学生讲过，即物穷理也是玩物丧志。又将朱熹关于厌繁就约、涵养本原学说的几封信取出来，一一拿给学生看，并把这些称为朱熹的晚年定论，只怕事实不是如此。”

朱熹所谓的格物，就是指在事物中穷究事物的理。即物穷理，是从各种事物中寻求其原本的理。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？从这个例子中可以看出，各种事物的理都是这样。由此可知，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，既然你已明白这些，它到底该怎么说？讲它玩物丧志还认为有什么不正确之处？我讲的致知格物，是将我心的良知推致到各种事物上。我心的良知，也就是所说的天理，把我心良知的天理推致到各种事物上，那么，各种事物都能得到理了。推致我心的良知，即为致知。各种事物都得到理，即为格物。这是把心与理合而为一。将心与理合二为一，那么，前面我所讲的和《朱子晚年定论》，均可不言而喻了。

#### [评析]

这里强调将心与理合二为一，也就是阳明心学中的“心即理”的人性论。阳明先生学朱学之时，最疑惑之处是朱子对“格物”的解释。朱子认为天下事事物物皆有定理，务必格尽天下之物，才能全知。而阳明先生以为既说连一草一木都有自然之理，凭一己之力如何尽天下之事理？长期以来，阳明先生始终无法借助朱子学说解开谜团，因此迫使他设定朱学的谬误，另外谋求正确合理的解释来表达自然天理。皇天不负苦心人，在他 37 岁那年，终于有所开悟，而创出超越朱学的阳明学说。

#### [原文]

来书云：“人之心体，本无不明，而气拘物蔽，鲜有不昏。非学、问、思、辨以明天下之理，则善恶之机，真妄之辨，不能自觉，任情恣意，其害有不可胜言者矣。”

此段大略似是而非，盖承沿旧说之弊，不可以不辨也。夫学问、思、辨、行皆所以为学，未有学而不行者也。如言学孝，则必服劳奉养，躬身孝道，然后谓之学。岂徒悬空口耳讲说，而遂可以谓之学孝乎？学射则必张弓挟矢，引满中的。学书则必伸纸执笔，操觚染翰。尽天下之学，无有不行而可以言学者。则学之始，固已即是行矣。笃者，敦实笃厚之意。已行矣，而敦笃其行，不息其功之谓尔。盖学之不能以无疑，则有问，问即学也，即行也。又不能无疑，则有思，思即学也，即行也。又不能无疑，则有辨，辨即学也，即行也。辨既明矣，思既慎矣，问既审矣，学既能矣，又从而不息其功焉，斯之谓笃行。非谓学问思辨之后，而始措之于行也。是故以求能其事而言谓之学，以求解其惑而言谓之问，以求通其说而言谓之思，以求精其察而言谓之辨，以求履其实而言谓之行。盖析其功而言则有五，合其事而言则一而已。此区区心理合一之体，知行并进之功，所以异于后世之说者，正在于是。今吾子特举学、问、思、辨以穷天下之理，而不及笃行，是专以学、问、思、辨为知，而谓穷理为无行也已。天下岂有不行而学者邪？岂有不行而遂可谓之穷理者邪？明道云：“只穷理，便尽性至命。”故必仁极仁而后谓之能穷仁之理，义极义而后谓之能穷义之理。仁极仁则尽仁之性矣，义极义则尽义之性矣。学至于穷理至矣，而尚未措之于行，天下宁有是邪？是故知不行之不可以为学，则知不行之不可以为穷理矣。知不行之不可以为穷理，则知知行之合一并进，而不可以分为两节事矣。夫万事万物之理，不外于吾心。而必曰穷天下之理，是殆以吾心之良知为未足，而必外求天下之广，以裨补增益之，是犹析心与理而为二也。夫学、问、思、辨、笃行之功，虽其困勉至于人一己百，而扩充之极，至于尽性知天，亦不过致吾心之良知而已。良知之外，岂复有加于毫末乎？今必曰穷天下之理，而不知反求诸其心，则凡所谓善恶之机，真妄之辨者，舍吾心之良知，

亦将何所致其体察乎？吾子所谓气拘物蔽者，拘此蔽此而已。今欲去此之蔽，不知致力于此，而欲以外求，是犹目之不明者，不务服药调理以治其目，而徒俛俛然求明于其外。明岂可以自外而得哉？任情恣意之害，亦以不能精察天理于此心之良知而已。此诚毫厘千里之谬者，不容于不辨。吾子毋谓其论之太刻也。

#### [译文]

来信写道：“人之心体，原来没有不明的。但受了气的束缚和物的蒙蔽，不昏暗的就很少有了。若非通过学、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。”

这番话给人的感觉是，“似是而非”。这是因袭从前的错误说法，此处不可不辨明。学、问、思、辨、行，均为所谓的学，少有学而不行的。例如学孝，就必须服侍赡养，躬行孝道，然后才为学。岂能只凭口说舌谈就可以称学孝呢？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，没有不去行就称为学的。所以当学的开始，就已经是行了。笃，就是敦厚笃信的意思。说已经去行了，就是切实行连续的工夫。学必有所疑，有疑就有问，问就是学，就是行。问不能无所疑，有疑就有思。思就是学，就是行。思不能无所疑，有疑就有辨。辨就是学，就是行。辨已明，思已慎，问已审，学已能，还在连续用功，这就叫做笃行。并不是说在学、问、思辨之后，才肯着手去行。因此，针对能做成事而言，为学；针对解除困惑而言，为问；针对通晓事物的道理而言，为思；针对精细考察而言，为辨；针对踏踏实实地做而言，为行。分析它们的功用，有五个方面；综合它们所干的事，唯有一件。我的心理统一为本体、知行并进是功夫的观点，此处正是我不同于朱熹的现点的地方。如今，你只举出学、问、思、辨来穷究天下之理，却不讲笃行，这样反以学、问、思、辨为知，而穷理则没有行了。天下岂有不行而学的？岂有不行就可以称为穷究天理的？程颢说：“只穷理，便尽性至命。”因此，必须行仁达到仁的极限，之后才能说穷尽了仁的理；行义达到义的极限，之后才能说穷尽了义的理。行仁达到仁的极限；就能尽仁的性，行义达到义的极限，就能尽义的性。学已经能穷理到极限，却还未落实到行动之中，天下岂有这种情况？由此可知，不行不可以看成学，不行不可以看成穷究天理。知行是合一并进，再不能把它们分为两件事了。万事万物的理，不在我心外。而非要说穷尽天下的理，这大概是认为我心的良知不足，而非要向外广求天下的事物，以弥补心的不足。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，但当到了尽性知天这一功夫的极限，也不过是尽我的良知罢了。良知以外，还能再加分毫吗？现在，一定要说穷尽天下的理而不知返回到内心寻求，那么，你所说的善恶的起因、真伪的分别，摒除了我心的良知，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，要剔除这一毛病，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。你不要认为我讲的太严厉，太刻薄了。

[评析]

这段宏论围绕着学、问、思、辨、行，反复比拟、反复论证，最终还是落实在一个“知行合一”上。阳明先生认为，成就一件事或理念，必须知行并重，知而不去行动、实践，便不算其知。因此，先生历来反对空谈。空谈不足以成事，笃行才有事业成功的希望，此点正是阳明心学至今仍具实用价值的原因。

[原文]

来书云：“教人以致知、明德，而戒其即物穷理，诚使昏暗之士，深居端坐，不闻教告，遂能至于知致而德明乎？纵令静而有觉，稍悟本性，则亦定慧无用之见。果能知古今，达事变而致用于天下国家之实否乎？其曰：‘知者意之体，物者意之用’，‘格物如格君心之非之格’。语虽超悟，独得不踵陈见，抑恐于道未相吻合？”

区区论致知格物，正所以穷理，未尝戒人穷理，使之深居端坐而一无所事也。若谓即物穷理，如前所云务外而遗内者，则有所不可耳。昏暗之士，果能随事随物精察此心之天理，以致其本然之良知，则虽愚必明，虽柔必强。大本立而达道行，九经之属，可一以贯之而无遗矣。尚何患其无致用之实乎？彼顽空虚静之徒，正惟不能随事随物精察此心之天理，以致其本然之良知，而遗弃伦理，寂灭虚无以为常，是以要之不可以治家国天下。孰谓圣人穷理尽性之学，而亦有是弊哉？心者，身之主也，而心之虚灵明觉，即所谓本然之良知也。其虚灵明觉之良知应感而动者，谓之意。有知而后有意，无知则无意矣。知非意之体乎？意之所用，必有其物，物即事也。如意用于事亲，即事亲为一物，意用于治民，即治民为一物，意用于读书，即读书为一物，意用于听讼，即听讼为一物。凡意之所用，无有无物者。有是意即有是物，无是意即无是物矣。物非意之用乎？“格”字之义，有以“至”字训者，如“格于文祖”、“有苗来格”，是以“至”训者也。然“格于文祖”，必纯孝诚敬，幽明之间，无一不得其理，而后谓之“格”。有苗之顽，实以文德诞敷而后格，则亦兼有“正”字之义在其间，未可专以“至”字尽之也。如“格其非心”、“大臣格君心之非”之类，是则一皆“正其不正以归于正”之义，而不可以“至”字为训矣。且《大学》“格物”之训，又安知其不以“正”字为训，而必以“至”字为义乎？如以“至”字为义者，必曰“穷至事物之理”，而后其说始通，是其用功之要，全在一“穷”字，用力之地，全在一“理”字也。若上去一“穷”，下去一“理”字，而直曰“致知在至物”，其可通乎？夫“穷理尽性”，圣人之成训，见于《系辞》者也。苟格物之说而果即穷理之义，则圣人何不直曰“致知在穷理”，而必为此转折不完之语，以启后世之弊邪？盖《大学》“格物”之说，自与《系辞》“穷理”大旨虽同，而微有分辨。穷理者，兼格、致、诚、正而为功也。故言穷理，则格、致、诚、正之功皆在其中。言格物，则必兼举致知、诚意、正心，而后其功始备而密。今偏举格物而遂谓之穷理，止所以专以穷理属知，而谓格物未常有行。非惟不得格物之旨，并穷理之义而失之矣。此后世之学所以析知行为先后两截，日以支离决裂，而圣学益以残晦者，其端实始于此。吾子盖亦未免承沿积习，则见以为于道未相吻合，不为过矣。



### [译文]

来信写道：“先生，您教导学生去致知、明德，却劝诫他们不要即物穷理，假若让懵懂的人深居端坐，不听教导和劝诫，就能够有知识，有德行吗？即使他静中有觉，对本性微有体悟，难道他真能知晓古今，通达事变，在国家需要时派上用场吗？您说：‘知是意的体，物是意的用’，‘格物的格，有如格君心之非的格’。此话虽有超悟，有独到不落俗套之处，但恐与道不能一致。”

我说格物致知，正是为了穷尽天理，并没有告诫别人去穷尽天理，而让他深居端坐，一无所事。若把即物穷理讲成是如前所述，重视外在知识，忽略内心修养，那也是错误的。懵懂之人，果真能在事物中省察人心的天理，发现本有的良知，那么，愚蠢变得聪明，柔弱变得刚强。最终，他就能立大本，行大道，九经之类，就能一以贯之而无遗漏，怎么还会忧虑没有实际用处呢？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，它不能治理好家庭、国家及天下。哪个说圣人的穷理尽性也有这一弊端呢？心为身的主宰，而心的虚灵明觉，即为它本身所具有的良知。虚灵明觉的良知困惑应而动，就为意。先有知后才有意，没有知也就没有意。知能说不是意的本体吗？意的作用，必有相应的物。物，亦即事。例如，意用于事亲，事亲就是一物；意用于治民，治民就是一物；意用于读书，读书就是一物；意用于断案，断案就是一物。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。苗人的愚钝，只有先实施礼乐教化，然后才能格，因此格也有“正”的意思。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”，然后这种解释方通。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》中可以看到。若格物真为穷尽天理，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，说穷理，格物、致知、诚意、正心的功夫全含在其中了；说格物，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。如今片面地举出格物，说这就是穷理，这只能把穷理看成知，而认为格物没有包括行。如此不但不能理解格物的本义，连穷理的意思也歪曲了。后世的学问，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，其根源正在此处。你大约也因袭了这一主张，认为我的观点与道不相一致，如此也不足为怪了。

### [评析]

此段分析了后世学者之所以将知行分成两截的根源所在。阳明先生

认为，《大学》中的“格物”和《易经》中的“穷理”，大义相近，但也有其微妙的区别。穷理，囊括了格物、致知、诚意、正心之功。说穷理、格物、致知、诚意、正心的功夫全含藏其中了；而说格物，却必须再说致知、诚意、正心，然后格物的功夫才会完整而严密。如果片面地强调格物，便是忽视了行，所以，知行便分成了前后两截。

#### [原文]

来书云：“谓致知之功，将如何为温清，如何为奉养，即是诚意，非别有所谓格物，此亦恐非。”

此乃吾子自己意揣度鄙见而为是说，非鄙人之所以告吾子者矣。若果如吾子之言，宁复有可通乎？盖鄙人之见，则谓意欲温清，意欲奉养者，所谓意也，而未可谓之诚意。必实行其温清奉养之意，务求自谦而无自欺，然后谓之诚意。知如何而为温清之节、知如何而为奉养之宜者，所谓知也，而未可谓之致知。必致其知如何为温清之节者之知，而实以之温清；致其知如何为奉养之宜者之知，而实以之奉养，然后谓之致知。温清之事，奉养之事，所谓物也，而未可谓之格物。必其于温清之事也，一如其良知之所知当如何为温清之节者而为之，无一毫之不尽；于奉养之事也，一如其良知之所知当如何为奉养之宜者而为之，无一毫之不尽，然后谓之格物。温清之物格，然后知奉养之良知始致；奉养之物格，然后知奉养之良知始致。故曰“物格而后知至”。致其知温清之良知，而后温清之意始诚；致其知奉养之良知，而后奉养之意始诚。故曰“知至而后意诚。”此区区诚意、致知、格物之说盖如此。吾子更熟思之，将亦无可疑者矣。

#### [译文]

来信写道：“先生，您说所谓致知的功夫，就是怎样让父母冬暖夏凉，怎样奉养正恰，亦即诚意，不是别有所谓的格物，这只怕也不甚正确。”

你这是在用自己的意思来猜度我的想法，我并未向你如此说过，若真如你所言，又怎能说得过去？我认为，让父母冬暖夏凉、奉养正恰，并且在做的时候感到满意，没有违背自己，如此才叫诚意。知道如何做到冬暖夏凉，知道如何奉养正恰，这只是所说的知，而非致知。必须正确运用关于冬暖夏凉的知识，切实做到了冬暖夏凉；运用关于奉养正恰的知识，切实做到了奉养正恰，这才叫做致知。冬暖夏凉、奉养正恰之类的事，就是所说的物，并不是格物。对于冬暖夏凉的事，完全依照良知所知道的技巧去实行，没有分毫不足。这才能称为格物。冬暖夏凉，这个物“格”了，然后方知冬暖夏凉的良知才算是“致”了；奉养正恰，这个物“格”了，然后方知奉养正恰的良知才算是“致”了。因此，《大学》才说：“格物而后知至。”致那个知道冬暖夏凉的良知，尔后冬暖夏凉的意才能诚；致那个知道奉养正恰的良知，尔后奉养正恰的意才能诚。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，就不会有所疑问了。

#### [评析]

《大学》中说：“格物而后知。”“知至而后意诚。”这条“格物——知至——意诚”的认识链，实际是一种思维逻辑。像这样的认识逻辑现实中还有很多类举。例如：大自然创造了万物，万物养育了生命，生命

维系着大自然。可见，这种逻辑原本是一种圆圈，而不是线段，从这一端发展到了另一端。在“格物——知至——意诚”的逻辑链上，知与行并非两个端，它们互为起点和终点。

#### [原文]

来书云：“道之大端，易于明白，所谓良知良能，愚夫愚妇可与及者。至于节目时变之详，毫厘千里之缪，必待学而后知。今语孝于温清定省，孰不知之。至于舜之不告而娶，武之不葬而兴师，养志、养口，小杖、大杖，割股，庐墓等事，处常处变，过与不及之间，必须讨论是非，以为制事之本。然后心体无蔽，临事无失。”

道之大端易于明白，此语诚然。顾后之学者忽其易于明白者而弗由，而求其难于明白者以为学，此其所以“道在迩而求诸远，事在易而求诸难”也。孟子云：“夫道若大路然，岂难知哉？人病不由耳。”良知良能，愚夫愚妇与圣人同。但惟圣人能致其良知，而愚夫愚妇不能致，此圣愚之所由分也。节目时变，圣人夫岂不知，但不专以此为学。而其所谓学者，正惟致其良知，以精审此心之天理，而与后世之学不同耳。吾子未暇良知之致，而汲汲焉顾是之忧，此正求其难于明白者以为学之弊也。夫良知之于节目时变，犹规矩尺度之于方圆长短也。节目时变之不可预定，犹方圆长短之不可胜穷也。故规矩诚立，则不可欺以方圆，而天下之方圆不可胜用矣；尺度诚陈，则不可欺以长短，而天下之长短不可胜用矣；良知诚致，则不可欺以节目时变，而天下之节目时变不可胜应矣。毫厘千里之缪，不于吾心良知一念之微而察之，亦将何所用其学乎？是不以规矩而欲定天下之方圆，不以尺度而欲尽天下之长短，吾见其乖张谬戾，日劳而无成也已。吾子谓语孝于温清定省，孰不知之。然而能致其知者鲜矣。若谓粗知温清定省之仪节，而遂谓之能致其知，则凡知君之当仁者，皆可谓之能致其仁之知，知臣之当忠者，皆可谓之能致其忠之知，则天下孰非致知者邪？以是而言可以知致知之必在于行，而不行之不可以为致知也，明矣。知行合一之体，不益较然矣乎？夫舜之不告而娶，岂舜之前已有不告而娶者为之准则，故舜得以考之何典，问诸何人，而为此邪？抑亦求诸其心一念之良知，权轻重之宜，不得已而为此邪？武之不葬而兴师，岂武之前已有不葬而兴师者为之准则，故武得以考之何典，问诸何人，而为此邪？抑亦求诸其心一念之良知，权轻重之宜，不得已而为此邪？使舜之心而非诚于为无后，武之心而非诚于为救民，则其不告而娶与不葬而兴师，乃不忠不孝之大者。而后之人不务致其良知，以精察义理于些心感应酬酢之间，顾欲悬空讨论此等变常之事，执之以为制事之本，以求临事之无失，其亦远矣。其余数端，皆可类推，则古人致知之学，从可知矣。

#### [译文]

来信写道：“大的方面的道，人容易理解，所说的良知良能，愚夫笨妇也能懂得。至于那些细节、条目的随时变化，差之毫厘、谬以千里的精微处，必须等学过之后才能明白。如今要在温清定省上说孝，谁人不知？至于舜未向父禀报而娶妻，武王未葬文王而伐纣，曾子养志而曾元养口，小杖承受而大杖逃跑，割股肉而治父母的病，为亲人守丧三年，等等事情，在正常与变化、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。然后人的心体方不被蒙蔽，遇事才不出差错。”

道的大的方面容易理解，这种认为是正确的。只是后世的学者疏忽了那容易理解的道而不去遵循，却把难以明白的作为学问，这正是“道在迩而求诸远，事在易而求诸难”。孟子说过：“夫道若大路然，岂难知哉？人病不由耳。”在良知良能方面，愚夫笨妇与圣人一般。但唯圣人能致良知，愚夫笨妇则不然。这正是二者的区别。细节，条目的随时变化，岂能瞒得了圣人？只是圣人不在这上面大作文章。圣人所谓的学问，正是仅去致其良知以精察心中之天理，这与后世所谓的学问大相径庭。你还没有去致良知，而在那里慌张地担心这些小问题，这就是把难以理解的作为学问的弊端。良知良能与细节条目随时变化的关系，犹如规矩尺度与方圆长短的关系。细节条目随时变化的不可测定，犹如方圆长短的不可穷尽。因此，规矩一旦确立，方圆与否就不可遮掩，而天下的方圆也就不可胜用；尺度一旦制定，长短与否就不可遮掩，而天下的长短也就不可胜用；良知能够“致”了，细节、条目的随时变化就不可遮掩，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，不在我心良知的细微处研究，又在什么地方用功呢？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，我只会看到他破绽百出，劳而无功的结果。你讲在温清定省上说孝，谁都知晓，但真能致其知的人太少了。若说大略地知晓温清定省的礼仪，便说能致良知，那么，只要是知道君主应该仁的人，都可说他能致其仁的知，知道臣属应尽忠的人，都可说他能致其忠的知，那么，天下谁人不是致知的人？由此可知，致知必须显现在行上，而不行就不是致知，这是最明白不过的人。知行合一的本体，不是更清楚了吗？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？武王不葬文王而讨商，难道是在武王之前就有了不葬而兴师的先例作为标准，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，武王不葬文王而兴师，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，一口咬死这些才是处理事情的根据，以求遇事没有闪失，如此就离题万里了。其它几点，都可依此而类推。因此，古人有关致知的学问，从中就会完全明白了。

#### [评析]

大道理明白了，小事理却混淆了；事理上分清了，行动起来又糊涂了；行为上不离规制，事理上又有了偏离。这些都是不能“致良知”的原因。心里有了良知，处事为人便有了衡量长短、方圆的规矩。什么是良知？良知是心之本体，是天地自然之法则。良知唯在心中致，离开本体之心则无良知可致。圣贤致心不乱，自然良知显现；良心显现，便有了处事的法则；有了法则，事事理理自然清楚明白。所以说，人有千算不如天之一算。天之一算便是“致良知”的圣算。

#### [原文]

来书云：“谓《大学》格物之说，专求本心，犹可牵合。至于《六经》、《四书》所载多闻多见，前言往行，好古敏求，博学审问，温故

知新，博学详说，好问好察，是皆明白求于事为之际，资于论说之间者。用功节目固不容紊矣。”

格物之义，前已详悉，牵合之疑，想已不俟复解矣。至于多闻多见，乃孔子因子张之务外好高，徒欲以多闻多见为学，而不能求诸其心，以阙疑殆，此其言行所以不免于尤悔，而所谓见闻者，适以资其务外好高而已。盖所以救子张多闻多见之病，而非以是教之为学也。夫子尝曰：“盖有不知而作之者，我无是也。”是犹孟子“是非之心，人皆有之”之义也。此言正所以明德性之良知非由于闻见耳。若曰“多闻择其善者而从之，多见而识之”，则是专求诸见闻之末，而已落在第二义矣，故曰“知之次也。”夫以见闻之知为次，则所谓知之上者果安所指乎？是可以窥圣门致知用力之地矣。夫子谓子贡曰：“赐也，汝以予为多学而识之者欤？非也，予一以贯之。”使诚在于多学而识，则夫子胡乃谬为是说，以欺子贡者邪？一以贯之，非致其良知而何？《易》曰：“君子多识前言往行，以畜其德。”夫以畜其德为心，则凡多识前言往行者，孰非畜德之事。此正知行合一之功矣。好古敏求者，好古人之学，而敏求此之心理耳。心即理也。学者，学此心也。求者，求此心也。孟子云：“学问之道无他，求其放心而已矣。”非若后世广记博诵古人之言词，以为好古，而汲汲然惟以求功名利达之具于外者也。博学审问，前言已尽。温故知新，朱子亦以温故属之尊德性矣。德性岂可以外求哉？惟夫知新必由于温故，而温故乃所以知新，则亦可以验知行之非两节矣。“博学而详说之”者，将以反说约也。若无反约之云，则博学详说者，果何事邪？舜之好问好察，惟以用中而致其精一于道心耳。道心者，良知之谓也。君子之学，何尝离去事为而废论说。但其从事于事为论说者，要皆知行合一之功，正所以致其本心之良知，而非若世之徒事口耳谈说以为知者，分知行为两事，而果有节目先后之可言也。

#### [译文]

来信写道：“先生，您认为《大学》的格物，唯求本心，这还可牵强附会。至于《六经》、《四书》所讲的多闻多见、多知前人言行、好古敏求、博学审问、温故知新、博学详说、好问好察，如此等等，都清楚表明要在处事中求取，在论辨中获得。功夫的节目、顺序是不可紊乱的。”

有关格物的内涵，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。子张好高骛远，认为唯多闻多见才是学问，而不能反求内心以存疑惑，所以，他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。孔子说这番话并不是教导子张去多闻多见，而是为了纠正他那要多闻多见的缺点。孔圣人曾说过：“盖有不知而作之者，我无是也。”这句话与孟子的“是非之心，人皆有之”的意思相近。这些正表明人的德行的良知并不来自于多见多闻。至于“多闻择其善者而从之，多见而识之”，就是只寻求见闻上的细枝末节，已落入第二义了。因此孔子说是“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？从此处，对圣人致知用力的地方我们可以完全窥见了。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。”若知真在于多学多记，那么，孔子为什么要用这一谬论来欺骗子贡呢？

“一以贯之”，不为致良知又为什么？《易经》上说：“君子多识前言往行，以畜其德。”倘若以积累德性为目的，如许多知以前的言行，又何尝不是积累德性的事呢？此正是知行合一的功夫。好古敏求，就是热衷于古人的学问而勤劳迅捷地寻求我心的理。心即理。学，即学这个心。求，即求这个心。孟子讲道：“学问之道无他，求其放心而已矣。”并不是如同后世之人，把广记博诵古人的言词当成好古，那仅为迫切追求功名利禄等外表的东西。关于博学审问，前文已讲得很是详细。温故知新，朱熹也说是尊德性的范畴。德性岂能向外寻求？知新必经由温故，温故才可知新，这又可作为知行并非两回事的有力佐证。“博学而详说之”，是为了再返回到至约。若没有返回至约这一论点，那么，博学详说到底是指什么呢？舜的爱问好观察，也仅是用喜、怒、哀、乐未发之中使道心惟精惟一。道心，即为良知。君子的学问，什么时候离开处事、废弃论说呢？但处事和论说，都是知行合一的功夫，也正是要致其本心的良知，而不与世上那些只用口耳谈说为知的人相似，把知行当两回事看待，如此才真有节目先后可说。

#### [评析]

常人之所以将知行分为两截，又是由于他们把良知与知识混为一体。良知与知识是有区别的。从体用上分，良知是本体，知识是本体发用之物；从先天与后天上分，良知是先天存在的，“不学而能，不虑而知”，而知识是后天产生的，“必待学而能，必待虑而知”。所以，学者应“务践履以充良知”，通过去恶存善的功夫，去把握人之本体——良知。此乃又“圣算”之一法。

#### [原文]

来书云：“杨、墨之为仁义，乡愿之辞忠信，尧、舜、于之之禅让，汤、武、楚项之放伐，周公、莽、操之摄辅，谩无印证，又焉适从？且于古今事变、礼乐名物，未尝考识，使国家欲兴明堂，建辟雍，制历律，草封禪，又将何所致其用乎？故《论语》曰‘生而知之者，义理耳。若夫礼乐名物、古今事变，亦必待学而后有以验其行事之实’。此则可谓定论矣。”

所喻杨、墨、乡愿、尧、舜、子之、汤、武、楚项、周公、莽、操之辨，与前舜、武之论，大略可以类推。古今事变之疑，前于良知之说，已有规矩尺度之喻，当亦无俟多赘矣。至于明堂、辟雍诸事，似尚未容于无言者。然其说甚长，姑就吾子之言而取正焉，则吾子之惑将亦可少释矣。夫明堂、辟雍之制，始见于吕氏之《月令》，汉儒之训疏。《六经》、《四书》之中，未尝详及也。岂吕氏、汉儒之知，乃贤于三代之贤圣乎？齐宣之时，明堂尚有未毁，则幽、历之世，周之明堂皆无恙也。尧、舜茅茨土阶，明堂之制未必备，而不害其为治。幽、历之明堂，固犹文、武、成、康之旧，而无救于其乱。何邪？岂能以不忍人之心，而行不忍人之政，则虽茅茨土阶，固亦明堂也；以幽、历之心，而行幽、历之政，则虽明堂，亦暴政所自出之地邪？武帝肇讲于汉，而武后盛用于唐，其治乱何如邪？天子之学曰辟雍，诸侯之学曰泮宫，皆象地形而为之名耳。然三代之学，其要皆所以明人伦，非以辟不辟、泮不泮为重轻也。孔子云：“人而不仁，如礼何？人而不仁，如乐何？”制礼作乐，必具中和之德，声为律而身为度者，然后可以语此。若夫器数之末，乐

工之事，祝史之守。故曾子曰：“君子所贵乎道者三，笱豆之事则有司存也。”尧“命羲和，饮若昊天，历象日月星辰”，其重在于“敬授人时”也。舜“在璇玑玉衡”，其重在于“以齐七政”也。是皆汲汲然以仁民之心而行其养民之政。治历明时之本，固在于此也。羲和历数之学，皋、契未必能之也，禹、稷未必能之也，尧、舜之知而不偏物，虽尧、舜亦未必能之也。然至于今循羲和之法而世修之，虽曲知小慧之人，星术浅陋之士，亦能推步占候而无所忒。则是后世曲知小慧之人，反贤于禹、稷、尧、舜者邪？封禅之说尤为不经，是乃后世佞人谀士所以求媚于其上，倡为夸侈，以荡君心而靡国费。盖欺天罔人无耻之大者，君子之所不道，司马相如之所以见讥于天下后世也。吾子乃以是为儒者所宜学，殆亦未之思邪？夫圣人之所以为圣者，以其生而知之也。而释《论语》者曰：“生而知之，义理耳。若夫礼乐名物，古今事变，亦必待学而后有以验其行事之实。”夫礼乐名物之类，果有关于作圣之功也，而圣人亦必待学而后能知焉，则是圣人亦不可以谓之生知矣。谓圣人为生知者，专指义理而言，而不以礼乐名物之类。则是礼乐名物之类无关于作圣之功矣。圣人之所以谓之生知者，专指义理而不以礼乐名物之类，则是学而知之者。亦惟当学知此义理而已。困而知之者，亦惟当困知此义理而已。今学者之学圣人，于圣人之所能知者，未能学而知之，而顾汲汲焉求知圣人之所不能知者以为学，无乃失其所以希圣之方欤？凡此皆就吾子之所惑者而稍为之分释，未及乎拔本塞源之论也。

夫拔本塞源之论不明于天下，则天下之学圣人者，将日繁日难，斯人沦于禽兽夷狄，而犹自以为圣人之学。吾之说虽或暂明于一时，终将冻解于西而冰坚于东，雾释于前而云滃于后，嗷嗷焉危困以死，而卒无教于天下之分毫也已。夫圣人之心，以天地万物为一体，其视天下之人，无外内远近。凡有血气，皆其昆弟赤子之亲，莫不欲安全而教养之，以遂其万物一体之念。天下之人心，其始亦非有异于圣人也，特其间于有我之私，隔于物欲之蔽，大者以小，通者以塞。人各有心，至有视其父子、兄、弟如仇讎者。圣人有忧之，是以推其天地万物一体之仁以教天下，使之皆有以克其私，去其蔽，以复其心体之同然。其教之大端，则尧、舜、禹之相授受，所谓“道心惟微，惟精惟一，允执厥中”。而其节目，则舜之命契，所谓“父子有亲，君臣有义，夫妇有别，长幼有序，朋友有信”五者而已。唐、虞、三代之世，教者惟以此为教，而学者惟以此为学。当是之时，人无异见，家无异习，安此者谓之圣，勉此者谓之贤，而背此者，虽其启明如朱，亦谓之不肖。下至闾井田野，农、工、商、贾之贱，莫不皆有是学，而惟以成其德行为务。何者？无有闻见之杂，记诵之烦，辞章之靡滥，功利之驰逐，而但使孝其亲，弟其长，信其朋友，以复其心体之同然。是盖性分之所固有，而非有假于外者，则人亦孰不能之乎？学校之中，惟以成德为事。而才能之异，或有长于礼乐，长于政教，长于水土播植者，则就其成德，而因使益精其能于学校之中。迨夫举德而任，则使之终身居其职而不易。用之者惟知同心一德，以共安天下之民，视才之称否，而不以崇卑为轻重，劳逸为美恶。效用者亦惟知同心一德，以共安天下之民，苟当其能，则终身处于烦剧而不以为劳，安于卑琐而不以为贱。当是之时，天下之人熙熙皞皞，皆相视如一家之亲。其才质之下者，则安其农、工、商、贾之分，各勤其业，

以相生相养，而无有乎希高慕外之心。其才能之异，若皋、夔、稷、契者，则出而各效其能。若一家之务，或营其衣食，或通其有无，或备其器用，集谋并力，以求遂其仰事育之愿，惟恐当其事者之或怠而重己之累也。故稷勤其稼，而不耻其不知教，视契之善教，即己之善教也；夔司其乐，而不耻于明礼，视夷之通礼，即己之通礼也。盖其心学纯明，而有以全其万物一体之仁。故其精神流贯，志气通达，而无有乎人己之分，物我之间。譬之一人之身，目视、耳听、手持、足行，以济一身之用。目不耻其无聪，而耳之所涉，目必营焉。足不耻其无执，而手之所探，足必前焉。盖其元气充周，血脉条畅，是以痒痾呼吸，感触神应，有不言而喻之妙。此圣人之学所以至易至简，易知易从，学易能而才易成者，正以大端惟在复心体之同然，而知识技能非所与论也。

三代之衰，王道熄而霸术昌。孔孟既没，圣学晦而邪说横，教者不复以此为教，而学者不复以此为学。霸者之徒，窃取先王之近似者，假之于外以济其私己之欲，天下靡然而宗之，圣人之道遂以芜塞。相仿相效，日求所以富强之说，倾诈之谋，攻伐之计。一切欺天罔人，苟一时之得，以猎取声利之术，若管、商、苏、张之属者，至不可名数。既其久也，斗争劫夺，不胜其祸，斯人沦于禽兽夷狄，而霸术亦有所不能行矣。世之儒者慨然悲伤，蒐猎先圣王之典章法制，而掇拾修补于煨烬之余，盖其为心、良亦欲以挽回以先王之道。圣学既远，霸术之传，积渍已深，虽在贤知，皆不免于习染，其所以讲明修饰，以求宣畅光复于世者，仅足以增霸者之藩篱，而圣学之门墙，遂不复可睹。于是乎有训诂之学，而传之以为名；有记诵之学，而言之以为博；有词章之学，而侈之以为丽。若是者，纷纷籍籍，群起角立于天下，又不知其几家。万径千蹊，莫知所适。世之学者如入百戏之场，戏谑跳踉，聘奇斗巧，献笑争妍者，四面而竞出，前瞻后盼，应接不遑，而耳目眩瞶，精神恍惚，日夜遨游淹息其间，如病狂丧心之人，莫自知其家业之所归。时君世主亦皆昏迷颠倒于其说，而终身从事于无用之虚文，莫自知其所谓。间有觉其空疏谬妄，支离牵滞，而卓然自奋，欲以见诸行事之实者，极其所抵，亦不过为富强功利，五霸之事业而止。圣人之学曰远曰晦，而功利之习愈趋愈下。其间虽尝瞥惑于佛老，而佛老之说卒亦未能有以胜其功利之心。虽又尝折衷于群儒，而群儒之论终亦未能有以破其功利之见。盖至于今，功利之毒沦浹于人之骨髓，而习以成性也，几千年矣。相矜以知，相轧以势，相争以利，相高以技能，相取以声誉。其出而仕也，理钱谷者则欲兼夫兵刑，典礼乐者又欲与于铨轴，处郡县则思藩臬之高，居台谏则望宰执之要。故不能其事则不得以兼其官，不通其说则不可以要其誉。记诵之广，适以长其敖也；知识之多，适以行其恶也；闻见之博，适以肆其辨也；辞章之富，适以饰其伪也。是以皋、夔、稷、契所不能兼之事，而今之初学小生皆欲通其说，究其术。其称名僭号，未尝不曰吾欲以共成天下之务，而其诚心实意之所在，以为不如是则无以济其私而满其欲也。呜呼，以若是之积染，以若是之心志，而又讲之以若是之学术，宜其闻吾圣人之教，而视之以为赘疣枘凿；则其以良知为未足，而谓圣人之学为无所用，亦其势有所必至矣！呜呼！士生斯世，而尚何以求圣人之学乎？尚何以论圣人之学乎？士生斯世，而欲以为学者，不亦劳苦而繁难乎？不亦拘滞而险艰乎？呜呼，可悲也已！所幸天理之



在人心，终有所不可泯，而良知之明，万古一日，则其闻吾拔本塞源之论，必有恻然而悲，戚然而痛，愤然而起。沛然若决江河，而有所不可御者矣。非夫豪杰之士，无所待而兴起者，于谁与望乎？

#### [译文]

来信写道：“杨朱和墨子的行仁义，乡愿的近乎忠信；尧舜及子之的禅让；汤武、项羽的放伐；周公、王莽及曹操的摄政，一概论之而没有佐证，又将何去何从？同时，对于古今事变、礼乐名物都未曾鉴察区别，如果国家要修明堂、建辟雍（学校）、制历律、行封禅，又将有何益？所以《论语集注》中说道：‘生而知之者，义理耳，若夫礼乐名物，古今事变，亦必待学，而后有以验共行事之实也。’这个可以当成定论了。”

你所讲的杨朱、墨子、乡愿、尧、舜、子之、商汤、武王、项羽、周公、王莽、曹操各自的区分，和前面说的舜与武王的情景大致可以类推，对于古今事变，你心存疑虑，前面在讲良知时，已经以规矩尺度作比而加以说明了，此处不再重述。至于说到修明堂、建学校之事，似应讲几句。然而，这些事情非一两句话就能说明白，暂且就你所说加以辨析，或许能消除一点你的困惑。关于明堂与辟雍的记述，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，还未曾作详细记载。岂不为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？齐宣王时，明堂还有未毁掉的，可知，周幽王、周厉王时，周的明堂还完好无损。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，但不能拯救周幽王和周厉王时的天下大乱。何也？这不是表明：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、厉王的蛇蝎心肠来实施幽王、厉王的暴政，即便是明堂，也是暴政实施的场所。汉代，汉武帝重新探讨明堂之事；唐朝，武则天大建明堂，他们治理国政的效果又如何？君主建的学校称辟雍，诸侯建的学校称泮宫，均是根据地形而命名。但是，夏商周三代的学问，其是以讲明人伦为核心，至于是否类似壁环，是否建在泮水边，都无足轻重。孔老夫子说：“人而不仁，如礼何？人而不仁，如乐何？”制礼作乐，须有中和之德。只有以声为音律，以身为尺度的人，才有能力制礼作乐。诸如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。”尧，“命羲和，钦若昊天，历象日月星辰”，主要是为了让人们把握时间；舜，“在璇玑玉衡”，主要是为了“以齐七政”。这些都是争取尽快地用仁爱百姓的心来施行养民的政策。制定历法，掌握时令的根本，正是在于此。羲和和在历法数学方面的才华，皋陶和契不一定有。禹和稷也不一定有这方面的才华。尧舜的智能对事情并不能面面俱到，即使尧舜也不一定能从事羲和的工作。但是，到现在，依照羲和的方法世代修习，即便是曲知小慧之人，鄙陋的占卜之士，也可修订历法，占卜天像而不会有闪失。难道这是后代的曲知小慧之人反比尧舜、禹稷更能干吗？封禅之说更不可信。此是后代奸佞之徒为了讨好献媚，夸大其词，借以迷乱君心而浪费国力。这种欺天骗人、无耻之极的卑劣行径，君子不屑谈论。这也正是司马相如被后人耻笑的

原因。然而，你则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，因为他生而知之，而朱熹在《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。”若礼乐名物之类真与成圣的功夫相关，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，并不是从礼乐名物方面说的，那么，礼乐名物之类，亦与圣人毫无关系了。之所以说圣人是生而知之，仅指义理，而非指有关礼乐名物之类的知识；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。现在学者向圣人学习，对于圣人所知的，他们不去通过学习而知晓，相反迫切地把圣人不能知的来作为学问，这不是将向圣人学习的方向给迷失了？所有这些论述，都是就你到困惑的地方加以阐释剖析，关于拔本塞源这一根本问题还未谈及。

不能让天下人理解拔本塞源的主张，那么，天下向圣人学习的人，就会日益感到复杂，日益感到艰难，并将会渐渐沦为禽兽夷狄，还满以为在修习圣人的学问。不懂拔本塞源，即便一时理解我的主张，最终将是问题此起彼伏，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。圣人之心，与天地万物融为一体，他看全天下之人，并无内外远近之别。只要有血性的，都是他的兄弟姐妹。圣人想让他们有安全感，并去教育他们，以实现他的万物一体的心愿。天下平常人的心，起初与圣人并无什么不同。他们只是被自我的私心迷惑，受到物欲的蒙蔽而间隔，公天下的大心变成为我的小心，通达的心变成有阻碍的心。各人有各人的想法，甚至有将自己的父子、兄弟当他人看待的。圣人对此深表忧虑，所以推广他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心体。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”；教育的细枝末节就是舜命令契的五个方面，“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，能自然做到这些的称圣，能努力做这些的称贤。违背这些的，即使聪明如丹朱，也为不肖。在街巷田野之中，并从事农工商的人，均纷纷学习它，努力完善自己的德行。什么原因？因为他们没有纷繁的见闻、烦复的记诵、糜滥的词章及对功利的追求，而只让他们去孝敬父母，敬重兄长，诚实待友，籍以恢复心体中原本只有的，而这些是人性中固有的，并不是从外而借来的，又有谁不能做到？学校里所做的事，只是为了成就德行。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，也们在学校中进一步培养各自的才能。依据德行让他任职，并让他在这个职位上终生不再更改。作为领导，只需要让大家同心同德使天下人民安居乐业，注意他的才干是否称职，而不凭地位的贵贱来分重轻，不凭职业种类来分优劣。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，即便终生从事繁重的工作，也丝毫不感到辛苦，从事低贱琐碎的工作也不认为卑下。此时，全天下的人高兴快乐，和睦相处，亲如一家。其中资质较差的人，就安守从事农工商的本分，工作勤奋，彼此提供生活必

需品，没有好高务外的念头。才能卓著的人，如皋、夔、稷、契等，就出仕当官，以发挥自己的才能。国事宛如家事，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，把伯夷通晓礼，看成自己能通晓礼。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。例如人的身体，眼看、耳听、手拿、脚行，都是满足自身的需要，服务于自身的。眼睛不因没有耳朵的灵敏而感到可耻，但在耳朵听时，眼睛一定会辅助耳朵。脚不因没有手持的功能而感到可耻，但在手拿东西时，脚也必定向前进。由于人身无气周流充沛，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，正是因为它把恢复心体所共同的义理当根本问题来抓，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，圣学颠覆而邪说横行，教的人不肯再教圣学，学的人不肯再学圣学。行霸道的人，窃得与先王相似的东西，借助外在的知识来满足私欲，天下的人竞相模仿他们，圣人之道因此被丛生的荆棘阻塞了。人与人之间彼此效法，每天所关心的只是富强的技巧、倾诈的阴谋和攻伐的战略。只要能够欺天骗人得到一时的好处，可以获取声名利益的方法，人人都去追逐。比如管仲、商鞅、苏秦、张仪这种人，简直数不胜数。时间一长，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，霸术再也行不通了。此时，世上儒者感慨悲痛，他们搜寻从前圣王的典章制度，在焚书的灰烬中拾掇修补，其意图正是要恢复先王仁道。但是，距离圣学的时代太遥远，霸术的广泛流传已造成不可磨灭的影响，即便是贤慧之人，也不免深受霸术的熏陶。如此，他们希望讲明修饰，以求在现实生活中重新发扬光大，但所作的努力反而增加了霸道的势力范围。相对来说，圣学的痕迹再也极难找到了。于是，产生了训诂学，为了名誉传播它；产生了记诵学，为了显示博学去谈论它；产生了词章学，为了华丽去夸大它。如此沸沸扬扬，竞相在天下争斗打闹，不知有多少人！面对万径千蹊，人们无所适从。世上的学者，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，观者瞻前顾后，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，连自己的家竟也不知在哪。其时，国之君也被这些主张弄得神魂颠倒，他们终生从事无益的虚文，自己到底说什么也一无所知。有时，虽有人觉得这些学问的荒谬怪诞、零乱呆滞而卓然奋起，欲有所作为，但他所能达到的，只不过是争取富强功利的霸业罢了。圣人的学问，越来越晦暗；功利的习气，越来越严重。其间，虽也有人推崇佛老，但佛老的观点始终不能消除人们的功利之心。虽也有人曾综合群儒的主张，但群儒的主张最终也不能破解人们的功利之见。功利的毒汗，已深深渗透到人的心底骨髓，积习成性，时至今日已达几千年之久。世人在知识上彼此炫耀、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。不能作那样的事，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。记诵的广博，恰好滋长了他的傲慢；知识的增多，恰好让他去为非作歹；见闻的广泛，恰好使他恣意狡辩；辞意的华丽，恰好掩饰了他的虚伪做作。因此，皋、夔、稷、契不能兼作的事情，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。他们树的名义招牌，都是为了什么共同促进天下的事业，但真正的意图是，以此为幌子来满足他们的私欲，实现他们的私心。唉！凭如此的积习，凭如此的心志，而又讲如此的学术，当他们闻听圣人的教导，就把它当成累赘包袱，从而格格不入，如此看来，此举也就不足为怪了。因此，他们认为良知并不完美，认为圣人的学问是无用之术，这也是势所必然的了。唉！士者此生，又岂能求得圣人的学问？又岂能讲明圣人的学问？士者此生，以学为志，不也是太劳累，太拘泥、太艰难了吗？唉，真可悲啊！有幸的是，人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，倾听了我所讲的拔本塞源的主张，一定会恻然而悲，戚然而痛，拍案而起，如决口的河水，一泻千里而势不可挡！若非豪侠之士，自觉勇敢地奋起，我又对谁寄予厚望呢？

#### [评析]

文中的“拔本塞源”应为对时事的看法，而不是“主张”，如果当作主张解，就是“溯本浚源”，“正本清源”了。阳明先生这一大段议论和论述，说的就是对时事学风正本清源的问题。鉴于当时社会上士大夫阶层到学者都拔除了先圣学说中的根本教义——天理，阻塞了传统文化的弘扬。各种反常现象的出现，不但扰乱了人心，而且污染了社会。所以，阳明先生最后大声疾呼，把正本清源的希望寄托于学生们。

## 磨练于事上 启问道通书

道通，姓周，名衡，号静庵，常州宜兴人。曾从学于王阳明，后又从学湛若水，合会王、湛两家。曾历任知县。见《明儒学案》卷二十五。

### [原文]

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。

### [译文]

有吴氏、曾氏二位后生到我这里来，详细谈了你恳切为道的志向，甚感欣慰，并十分思念你。如此，你真可算得上笃信好学的人了。只是现在我正为父守丧，未曾和他们二人细谈。然而，他们两人也极有志向，肯下苦功。每次相见，均感他们有所进步。在我来说，确实不能辜负于他们的远道来访；在他们来说，也可说是无负于他们远来的意愿。他们临走之前，我写了这封信以转达对你的问候。荒乱困顿中我也无言可讲，仅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，两位后生想必也会向你作仔细的表述。

### [评析]

道通，即周道通，名衡，号静庵。常州宜兴人，曾从学于阳明学生。这是阳明先生给周道通的信的开篇。

### [原文]

来信云：“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。

### [译文]

来信写道：“平常生活仅是立志。最近，我对于先生的孜孜教诲，时时刻刻都在体悟，愈加明白。但是，我片刻工夫也离不开朋友的帮助。若能与朋友探讨，这个志才精健宽广，才富有生意。若三、五天不能与朋友共讨，就发觉这个志软弱无力，遇事就会疲劳，偶尔还会忘记它。现在，在朋友不能聚首讨论的日子里，我或静坐，或读书，或到外边逛逛。在举目投足之间，我都是为了培育这个志，颇感心舒意适。但是，

终不似与朋友相聚探讨那样精神振奋，饶有生气。离群独居之人，有什么更佳的办法来帮助立志吗？”

这番话足够表明你在日常生活中的收获。工夫差不多只是如此，只要持续不断，到完全熟练后，感觉自然就有所不同。一般而言，我们做学问，其关键的核心处唯立志。你所说的疲劳、遗忘的缺点，也仅是因为一个真切。比如，好色之人，未曾有疲劳、遗忘的毛病，仅是因为一个真切。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。

#### [评析]

阳明先生在回复弟子的信中，待之以诚，直截了当指出作学问时疲劳、遗忘的缺点，关键在于不真切，并强调作学问的关键核心处就是立志，只有立志才能达到真切，有了真切，也就不会感觉疲劳和遗忘。

#### [原文]

来书云：“上蔡尝问天下何思何虑。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’的气象，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。

#### [译文]

来信写道：“谢上蔡曾经问：‘天下何思何虑’，程颐说：‘有此理，只得发得太早。’依学者的工夫而言，固然是‘必有事焉而勿忘’，但是，也必须深谙何思何虑的景象，并在一块看才正确。若不识这景象，就会滋生期望过高与助长的弊病；若识得‘何思何虑’，忘记了‘必有事焉’的工夫，只怕又会堕入虚无的境地，是否应该不执著于有，又不执著于无呢？”

你所讲的也相差无几，唯体悟得不够彻底。谢上蔡的提问与程颐的回答，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”，它是指所思所虑的只是一个天理，除此，别无他虑，但不是说无思无虑。因此说：“同归而殊途，一致而百虑。天下何思何虑。”讲殊途，道百虑，岂能说无思无虑呢？心的本体即天理。天理唯

一个，还有什么可思虑的？天理原本寂然不动，原本是感而遂通的。学者用功，虽千思万虑，也只是要恢复他本来的体用罢了，并非要用私意去安排思考出来。因此，程颢说：“君子之学，莫若廓然而大公，物来而顺应。”若用私意去安排思考，就是自私弄智。“何思何虑”正是工夫。就圣人而言，自然能如此；就学者而言，需要努力去做到。程颐则把它当成工夫的效果，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。周敦颐所讲的主静也正是这个意思。就你在信中所说而言，你的话有一定见地，但还是把工夫当两回事来看待了。

#### [评析]

天理只有一个，心之本体即天理，而且天下人的心之本体都是一致的，圣人与常人，上智与下愚，无不如此。之所以出现分别，全是在功夫上不一致。圣人唯在天理上思考、推算，事事不离天理，天理就是他的规尺；常人却在心外下功夫，任随眼、耳、鼻、舌、身所感知的外物恣意思虑，又从中生出种种分别，在这些纷繁复杂的分别中不可自拔。所以说，“一算”与“千算”是圣人与常人的区别。

#### [原文]

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，昔人尝有是言失，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，如此无星之称而权轻重，未开之镜而照妍媸，真所谓以小人之腹，而度君子之心矣。圣人气象，何由认得？自己良知，原与圣人一般。若体认得自己良知明白，即圣人气象不在圣人而在我矣。程子尝云：“觑著尧，学他行事，无他许多聪明睿智，安能如彼之动容周旋中礼？”又云：“心通于道，然后能辨是非。”今且说通于道在何处？聪明睿智从何处出来？

#### [译文]

来信写道：“大凡学者开始懂得做工夫，就必须认识圣人的气象。原因是，唯把圣人的气象当成具体标准，真切实际地做工夫，才不会有多少闪失，才是作圣人的工夫，不知是否真的如此？”

为学，首先认识到圣人的气象，从前也有人这样认为，可惜，它缺少一个主宰处。圣人的气象自然是圣人的，我又从什么地方认识到呢？若不是自己的良知上真切体认，仿佛用没有星的称去度轻重，用未打磨的铜镜去照妍媸，真正是所谓的以小人之腹度君子之心了。圣人的气象怎么可以认识到？自己的良知，本来与圣人没有区别。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，而在我身上了。程颐曾经这样说：“觑著尧，学他行事，无他许多聪明睿智，安能如彼之动容周旋中礼？”他又说：“心通于道，然后能辨是非。”此刻，你能讲出在哪里可以与道相通？从哪里又可以得到聪明睿智呢？

#### [评析]

人人都想以圣人为楷模，借以修养自己的身心。但是各人引以为鉴的心态却各有区分，有人只看圣人的气象，有如无星的秤杆，度量不出真正的份量，有为“以小人之腹度君子之心”。阳明先生指出了真切的

落实处——从自己的良知上去体认，这种效贤的方法才算得是踏实的“圣算”。

#### [原文]

来书云：“事上磨练，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。然仍有处得善与未善，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”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。

#### [译文]

来信写道：“磨练于事上，就是在一日之内，无论有事无事，只专心致志地栽培本源。若有事来找我，或自己产生念头，如此心中就会有想法，怎么能认为是无事呢？但是，若依循着这些事情认真考虑，就会觉着道理理应如此。只是把它当没事一样看待，略尽我的心罢了。然而，为何还有处理得好与处理得不好的情况呢？偶尔事情特多，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，虽竭力挺住，但精神已疲惫不堪。碰到这种情况，静下来反省自己势必难免，宁可不把事情处理完，也不可不去栽培本源，这种做正确吗？”

工夫，就你说的而言，也只能这样了，但出入有时也在所难免。人做学问，一生也只是为了这一件事。自小到老，从早到晚，不管有事无事，也只是做这一件事，正所谓“必有事焉”。如果说，宁可不把事情处理完，也不可不去培养本源，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，只是尽我的良知随便应付一下，这就是所谓“忠恕违道不远”。处理事情出现有时好有时不好的情况，并伴有困顿失序的弊端，都是由于被毁誉得失的心所连累，不能实际地推致他的良知。若能切实地推致他的良知，过后就能看到，平常所谓的善不一定是善，所谓的不善，大概就是因为计较毁誉得失而摧残迫害其良知的东西。

#### [评析]

“致良知”是阳明心学中的重要课题，它的出处来自《大学》中的“致知”。但“致知”中的知是指知识，而“良知”则是指知善知恶。做学问的人，自小到老，从早到晚，都是为了追求知识。但阳明先生始终强调：学者的真切功夫还应当用在“致良知”这个根本上。

#### [原文]

来书云：“致知之说，春间再承海益，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。

格物是致知功夫，知得致知便已知得格物。若是未知格物，则是致知工夫亦未尝知也。近有一书与友人论此颇悉，今往一通细观之，当自见矣。

#### [译文]

来信写道：“有关致知的观点，春季又一次承蒙无倦的教诲，已经深知当在何处着力了。我感到比从前简易多了。然而，我的观点是和初学的人谈致知，还须加上格物的意思，让他们明白从什么地方着手。本来致知格物是不可分割的，但是，初学的人不知功夫的入手处，还是要等说到格物后，方可知道致知。”

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，致知的工夫又何曾知晓。最近，在写给朋友的一封信，我详细地谈到了这个问题，现在把它寄给你，相信认真读后，就会明白。

#### [评析]

“格物致知”本是《大学》中的古老命题，但在宋明儒学家眼里，却有了各自不同的理解。朱熹强调穷理离不得格物，即物才能穷其理。物的理穷得愈多，我之知愈广。由格物到致知，有一个从积累有渐到豁然贯通的过程。格一物，理会一事都要穷尽，由近及远，由浅及深，由粗到精。博学之，审问之，慎思之，明辨之，成为四重节次，重重而入，层层推进。那么，在阳明先生眼里的“格物致知”又是作何理解呢？他认为“致知者，诚意之本；格物者，致知之实”，“格物是致知功夫，知得致知便已知得格物。”以上朱、王二者的认识分歧，似乎告诉我们：圣算是本原的良知，良知与天理为一体，根本无此分歧。

#### [原文]

来书云：“今之为朱、陆之辩者尚未已。每对朋友言，正学不明已久，且不须枉费心力为朱、陆争是非。只依先生‘立志’二字点化人，若其人果能辨得此志来，决意要知此学，已是大段明白了。朱、陆虽不辩，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，嗷嗷度日，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？

#### [译文]

来信写道：“如今，为朱、陆争辩的现象依然存在。我经常与朋友们说起，天下不见圣道的光明已经很久了，更不应该为朱、陆争是非而枉费心力。只需要根据您的‘立志’两字指点教育人。如果这个人果能辨明这个志，坚决要求明白圣学，那他已知道了大概。即使不替朱、陆辩解，他也能感觉出对错。我曾发现，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，可见他们的工夫还不精炼、纯熟，其中感情用事的成分也在所难免。而程颢在这上面就表现的比较公正。他与吴涉礼谈论王安石的学问主张时说：‘为我尽述诸介甫，不有益于他，必有益于我也。’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。我谨希望朋友们都能如此。您认为怎样？”

这一番议论精彩极了。通道，希望你能让同仁们都知道，各人只管把握自己的对错，不要理睬朱、陆的是非。用言论诋毁他人，这种诋毁是肤浅的。若自己不能身体力行，只是夸夸其谈，虚度光阴，浪费时日，这是在诽谤自己，这样就严重了。现在，天下的人都在议论我，如果能因此为善，那么，都是在与我砥砺切磋，就我而言，不过是提高警惕，反省自己，增道进德。古人云：“攻我短者是吾师”，作为学生，怎能连老师都不热爱呢？

#### [评析]

明代儒家学者继宋代的程朱之后，以《大学》、《中庸》为依据，纷纷在“格物、致知”等命题上争论不休。明初是朱学占有统治地位，至王阳明心学问世后，一方面，成为儒学的又一面旗帜，开了一代儒学之新风；另一方面，也成为众矢之的，遭到不少学者的异议。例如，正德年间的吴廷翰就是其中的代表人物。在知行问题上，他的批判锋芒直指阳明心学。他认为，认识的对象和内容是外界的客观事物，强调耳目闻见感性之知和行在认识中的作用，即所谓“有一个知，须有一个物”，“不可求知于物之外”，“言知之物，乃知之着实处”，如果离开了外界事物，则只有“空知”，失去了认识的对象和来源等。对于他人的异议和指责，王阳明倒表现得包容大度，他认为这是学术发展的正常现象。

#### [原文]

来信云：“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”，“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。

#### [译文]

来信写道：“有人借用程氏兄弟的‘人生而静，以上不容说，才说性便已不是性’，反问朱熹，为什么不容说，又为什么不是性。朱熹这样回答：‘不容说者，未有性之可言。不是性者，已不能无气质之杂矣。’我始终不能理解二程及朱子话的内涵，每逢读到此处便感疑虑丛生，特向您请教。”

“生之谓性”，“生”字就是“气”字，犹如说气即性也。气就是性。人生而静以上是不容说的，刚说“气就是性”时，性就已偏向一边了，不再是性的本源。孟子讲性善，是就本源而言的。但是，性善的锋

芒只有在气上方能看到。若无气也就无法看到性。恻隐、羞恶、辞让，是非就是气。二程讲“论性不论气；论气不论性，不明”，也是因为学者各自看到了一面，所以他们只能作如是说。若清楚地认识到自己的性，气即性，性即气，原本就没有性气之分呀。

[评析]

阳明先生在这里明确提出了“气即性，性即气”的观点，吴廷翰在《吉斋漫录》中，也说：“性之名生于人之本有。人未有生，性不可名”，性不是天生的，而是在有人生之后才有的，即“性即生”；就人性的本质而言，“其气之凝而有体质者，则为之人生，凝而有条理者，则为人之性”，性不是超乎形气之上的悬空之理，而是以气为其物质基础的，此乃“性即气”。因此，他反对宋儒分人性为天地之性和气质之性，这种分法与孔孟之说“反异”，因为人来生不能有性，更不能有什么先天的善恶。如此对比之下，不难看出，他们这些人性论的认知都有其不彻底之处。

元神·元气·元精  
答陆原静书

陆原静，即陆澄，见卷上·《陆澄录》。

[原文]

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久也。照心固照也，妄心亦照也。“其为物不二，则其生物不息。”有刻暂停，则息矣，非至诚无息之学矣。

[译文]

来信写道：“着手做工夫时，感觉到心没有一刻宁静。妄心固然在动，照心也在动。既然心无时不动，那么，也就没有片刻停息了。”

这是刻意寻求宁静，所以就愈加不能宁静，妄心是动的，照心不动。恒照就能恒动恒静，这正是天地永恒运动的原因所在。照心固然是明亮的，妄心也是明亮的。“其为物不贰，则其生物不息”，只要有片刻的停息，就会死亡，也就不是至诚无息的学问了。

[评析]

没有变化也没有静止，有静止必有变化，整个世界处在不停的运动变化之中，没有什么东西是不动、不变的。事物变化的原因是由于气的聚散流转，由于“阴阳刚柔相胜”，阴与阳、此与彼之间的矛盾和斗争是普遍存在的。彼消此长，此消彼长；此胜彼败，此败彼胜。其结果，总是一方压倒另一方，绝不会双方同立并存，所以才有生死、贫富、得失、枯荣、盛衰等变化。

[原文]

来信云：“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。

[译文]

来信写道：“良知也有开端的地方……”

也许你没有仔细听讲。良知是心的本体，也就是前面说到的恒照。心的本体，无所谓有否开端。即使妄念产生了，良知依然存在。然而，人若不知存养，有时就会放失了。就是人糊涂闭塞到极点，良知仍旧光明。但是，人不知体察，有时就会被蒙蔽。即使有时放失了，良知的本体并未消失，此时只要存养它就够了。即使有时被蒙蔽，良知的本体仍旧光明，此时只要体察也就够了。如果说良知也有开端的地方，那么，良知就有时不会存在，如此，良知就不为心之本体了。

[评析]

在前文《答顾东桥书》中，已明确指出了良知为“天下之大本”，

心为“万物之主”。也就是说，心即理，天理即良知，万物为一体。宇宙万物是无始无终的，根本谈不上开端和终止，所以，良知也是没有起端的。

#### [原文]

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。

#### [译文]

来信写道：“先生，您前段时间说的‘精一’，是不是作成圣人的功夫？”

我所谓的“精一”，其“精”字是从理上说的，“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。精，即能精，即能明，即能一，即能神，即能诚。一，即能精，即能明，即能神，即能诚。精与一原本就不能当两件事看。但是，后世的儒生的主张，与养生的学说各执一词，偏于一端，所以不能彼此取长补短。前段时间我所认为的“精一”，虽然是为了你能爱护保养精神才说的，然而，作成圣人的工夫，其实也不过如此。

#### [评析]

在曹端的《太极图说述解》中，把太极称为“理之别名”、“以通行而言则曰道；……以不杂而言则曰一”，是理、道、一，是绝对的本体。此说也是根据朱熹的“太极只是一个理”，“太极只是一个而无对者”而提出来的。朱熹认为，理与气是一而不是二，它们之间无彼此、无间断、“未尝有异”。阳明先生在这里强调“精一”之说，其内涵与朱学实则大同小异。

#### [原文]

来书云：“元神、元气、元精，必各有寄藏发生之处。又有真阴之精，真阳之气，”云云。

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

#### [译文]

来信写道：“元神、元气、元精，各自一定有隐藏寄生之处。又有所谓的真阴之精，真阳之气……”

良知唯有一个。就它的妙用而言为神，就它的流行而言为气，就它的凝聚而言为精。能否从形象、方位、场所上求得良知呢？真阴之精，亦即真阴之气的母体。真阳之气，亦即真阴之精的父体。阴生于阳，阳生于阴，阴阳不可分割为二。如果理解了我的心主张，那么，只要是

与此类似的，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。

[评析]

在这里，阳明先生从“精”和“神”、“阴”与“阳”两个方面再次论证“良知唯有一个”的论点。他认为，良知就是“心”，亦即“天理”，是一个无形象、无方所、超时空、越古今的绝对本体，它在人心之中，又是“天地鬼神的主宰”，万事万物的生成者，因此天下万事万物及其变化，都“不出于此心之一理”，都统一在良知之上。人是万物的“心”，万物听从于人心，并为人所用。这种“万物一体”，心即理，理即良知的观点，把良知和致良知从个人延伸到天下万物，从个人的道德修养领域扩充到整个社会生活之中。

## 良知即是未发之中 另一封

此篇为“答陆原静”的又一封论学书信。

### [原文]

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。体即良知之体，用即良知之用，宁复有超然于体用之外者乎？

### [译文]

来信写道：“良知是心的本体，也就是所谓的性善、未发之中、寂然不动之体、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、寂、公，既然是心的本体，那么，也就是良知。此时到心上去省察体验，可见知无不良，而中、寂、大公实际上是没有的。如此一来，良知岂不是超然于体用之外？”

性无不善，因此知无不良。良知即未发之中，即廓然大公、寂然不动的本体，为人人所共有。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。然而这么做，对于良知的本体是不会有丝毫的损伤。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，保养得还不够纯洁。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？

### [评析]

嘉靖年间，聂豹在《困辨录》一书中提出了“归寂”一说，表现出不同于阳明心学的又一特色，即径直从“寂”、“静”、“未发”中体认良知。他认为作为万物本源的良知是静止不变、澄明不动的，所谓“良知本寂”就是“不睹不闻”和“未发之中”；同时良知不同于知，前者是静止的本体，后者是体感物而动的结果，二者之间是体和用的关系，不同意王阳明“致知”、“良知”、“心之本体”视为同一回事的观点。

### [原文]

来书云：“周子曰‘主静’，程子曰‘动亦定，静亦定’，先生曰‘定者，心之本体’，是静定也，决非不睹不闻、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，而未深有所睹闻思为，即是动而未尝动也。所谓“动亦定，静亦定”，体用一原者也。

### [译文]

来信写道：“周濂溪主张‘主静’，程颢主张‘动亦定，静亦定’，先生，您主张‘定者，心之本体’。所谓的静定，绝不是指不看不听、无思无为。它是指常知、常存、常主于理。但是，常知、常存、常主于理，明显是动的，是已发，又怎么称为静呢？又怎么称为本体呢？这个静定难道是贯通于心的动静吗？”

理是静止不动的。常知、常存、常主于理，就是指不看不听、无思无为。不看不听、无思无为，并不是如同槁木死灰一般，看、听、思、为全部依循理，而未曾有其他的看、听、思、为，这也就是动而未曾动，所谓“动亦定，静亦定”，也就是指体用一源。

#### [评析]

朱学认为太极含动静之理，是动静的根本；太极流行于气才显出动静，而不是“太极便会动静”，朱熹把太极与动静、理与气看作二物。阳明先生的观点则是动静本为“体用一源”，而不是二。

#### [原文]

来书云：“此心未发之体，其在已发之前乎？其在已发之中而为之主乎？其无前后、内外而浑然之体者乎？今谓心之动静者，其主有事无事而言乎？其主寂然、感通而言乎？其主循理、从欲而言乎？若以循理为静，从欲为动，则于所谓‘动中有静，静中有动’，‘动极而静，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。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、岁、月、日、时以至刻、秒、



忽、微，莫不皆然。所谓动静无端，阴阳无始，在知道者默而识之，非可以言语穷也。若只牵文泥句，此拟仿像，则所谓心从《法华》转，非是转《法华》矣。

#### [译文]

来信写道：“此心未发之体，具体是指在已发之前呢？还是在已发之中并主宰着已发呢？还是不分前后、内外而浑然一体呢？如今，所说的心的动静，主要是针对有事无事说的，还是针对寂然不动、感而遂通说的，还是针对循理、从欲来说的呢？如果认为循理是静、从欲是动，那么，所谓的‘动中有静，静中有动’、‘动极无静，静极无动’，也就说不过去了。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’，也就说不过去了。如果认为未发在已发之前，静而生动，那么，至诚就要停息，圣人也需要复性了。然而，这种认为是错误的。如果认为未发在已发之中，那么，不知道是未发已发都当主宰静呢？还是未发是静，而已发是动呢？还是未发已发均没有动与静，或者均有动与静呢？以上疑惑，还望不吝赐教。”

未发之中亦即良知，它浑然一体，没有前后内外之别。就有事、无事而言可以分动、静，但是良知不能分为有事和无事。就寂然、感通而言可以分动、静，但是良知不能分为寂然和感通。动静是因时而异的。心的本体，原本就没有动静之分。理是静止不动的，若动，就会变为欲。只要遵循理，即使酬酢万变也未曾动。如果依从欲，即使死心无念也未必静。“动中有静，静中有动”，这还有什么地方值得怀疑？遇事时的感通固然可以说是动，但是，其寂然不动者并未增加什么；无事时寂然固然可以说是静，但是，其感而遂通者并未减少什么。“动而无动，静而无静”，这还有什么地方值得怀疑？良知是浑然一体的，它是没有前后内外之分的，那么，关于至诚有停息的疑问也就不解自明了。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。这里未尝无动静，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。如果一味局于文义，那么，“靡有子遗”岂不是周朝真的没有遗民吗？周濂溪的“静极而动”之说，若不作正确理解，毛病也就在所难免。所以，他的意思是就太极“动而生阳，静而生阴”来说的。太极的生生之理，既妙用不息而又常体不易。太极的生生，也就是阴阳的生生。在生生之中，指其妙用不息的方面叫动，这是阳的产生，并不是说在动之后才产生阳；在生生之中，指其常体不变的方面叫静，这是阴的产生，并不是说在静之后才产生阴。若真是静之后产生阴，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。动静同指一个理，因理的潜伏与显现而产生动静。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。春夏有这不变的常体，秋冬也有这不变的常体，都同时可称为阴，都同时可称为静。从无、会、运、世、岁、月、日、时至刻、分、秒、忽、微，无不如此。程颐所讲的“动静无端，阴阳无始”，它需要深谙道的人默然体认，非言语不能表。若只局限于文句，摹拟仿效，那么，正是所谓的《法华》转心，而非心转《法华》。

了。

#### [评析]

“动、静”是历代名家学者的共同课题。儒家学者中也各持己见。朱熹认为，无动无静的是太极，太极是万事万物的根源；然而，一切事物的动静，生灭又都是太极作用的结果。他还认为，“动静无端，阴阳无始”，“那动以前又是静，静以前又是动”，“一动一静循环无端”，犹如白昼与黑夜；动与静是互相联系的，彼此不能孤立。“无静不成动，无动不成静”；太极动而生阳，静而生阴，动静与阴阳不可分；太极是本然之妙（自然之理），动静是所乘之机（理乘气而行）。

#### [原文]

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。

#### [译文]

来信写道：“我曾经在心中体验证明，喜怒忧惧的情感产生了，即便愤怒到极点，只要我心的良知觉醒了，就能缓解或消失，偶尔在开始时被遏止，偶尔在发作中被扼制，偶尔在发作后才后悔。但是，良知往往似在清闲无事之处主宰着情感，与喜怒忧惧好象无关，这是怎么回事？”

理解这一点，就明白由未发之中、寂然不动之体，而有发而中节之和，有感而遂通之奇妙。然而，你说良知往往似在清闲无事之处主宰着情感，这句话好象还存在缺点。因为，良知虽不停滞在喜怒忧惧的情感上，但喜怒忧惧也不在良知之外。

#### [评析]

学生说：“良知往往似在清闲无事处主宰着情感，与喜怒忧惧好象无关。”先生说：“良知虽不停滞在喜怒忧惧的情感上，但喜怒忧惧也不在良知之外。”阳明先生历来认为，良知是心的主宰，心是身体的主宰。眼睛看上去很美，心里的良知认为它不正当，就不敢看；嘴里吃起来味道很好，心里面认为吃它不正当，就不敢吃；耳朵听起来很舒服，心里认为听它不正当，就不敢听……这就是心里的良知的主宰作用。

#### [原文]

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，则犹二也，二则息矣。无妄、无照则不二，不二则不息矣。

#### [译文]

来信写道：“先生，您从前认为良知就是照心。我以为，良知是心的本体。照心，是人所用的功夫，就是戒慎恐惧之心。和“思”相类似。而您直接认为戒慎恐惧即为良知，这是为何？”

能够让人戒慎恐惧的，即为良知。

来信又写道：“您又认为‘照心非动也’，这难道是因为照心遵从天理才是静的吗？‘妄心亦照也’，这难道是因为良知未曾不在妄心中，又未曾不在妄心中明细体察，而人的视听言动符合准则的全是天理呢？既然说是妄心，那么，良知在妄心上可称照，而在照心上则可以称妄了。妄与息有什么区别？如今把妄心有照与至诚无息结合起来，我仍不能理解，敬请再指教。”

“照心非动”，因为它起源于本体天然的明觉，所以不曾有所动。有所动即为妄了。“妄心亦照”，因为本体天然的明觉未曾不在妄心中，只是有所动而已，无所动就是照心了。无妄无照，并不是把妄看成照，把照看成妄。如果说照心为照，妄心为妄，这还是有妄有照。有妄有照，就依然还是两个心。一心分为二，就会停息。无妄无照就不是两个心，心为一，从而也就运动不止了。

#### [评析]

水静止就清，水清水面就平静，水面平静就可以察见水底的物体。心亦如此。心静就气和，气和就能正确体察事理，事理察则心体澄明不动，心明便是良知主宰。良知是心灵的府库，良知平正心就平正。

#### [原文]

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

#### [译文]

来信写道：“说养生，关键的就是清心寡欲。倘能清心寡欲，作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而独求宁静，而是使这心纯为天理，没有丝毫的人欲之私念。如今，想要清心寡欲，但若就私欲产生处去加以克制，那么，病根

依旧存在，不免会有更于东而生于西之举。如果说想在私欲还未萌芽之前就消除干净，却又没有什么可用力之处，反而使这心不清明，而且，私欲未萌生就去寻找并以求铲除它，这好比引犬入室而又驱赶它，如此更讲不通了。”

如你所言，一定要此心纯乎天理，无丝毫的私欲，这是作圣人的功夫。要想此心纯是天理，无丝毫的私欲，就要在私欲未萌生之前加以防范，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。除此而外，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、将、迎、意、必所牵累的结果，而并非由克治荡涤造成的。如今说养生最关键的是清心寡欲，这“养生”二字，就是自私自利、将、迎、意、必的本源。有这个病根隐藏在心中，如你所说的私欲灭于东而生于西、引犬入室又驱赶的弊病，也就在所难免。

#### [评析]

既然忧虑私欲灭于东而生于西，不如私欲原本就没有出现，即使私欲在萌生，就及时将它扼制在未萌之先。这只有圣人才能做到啊！

#### [原文]

来书云：“佛氏于‘不思善不思恶时，认本来面目’，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。

#### [译文]

来信写道：“佛教认为‘不思善不思恶时，认本来面目’，这不同于我们儒家所说的随物而格的功夫。我若在不思善不思恶时用致知的功夫，那么，也就已经想到善了。如果善恶不思，而心的良知又清静自在，

那只有早晨刚睡醒时。这正是孟子所谓的‘夜气’，但这样的现象不能持续很久，转眼之间思虑就会产生。不懂得常用的人，能常常象刚睡醒而思虑还未产生时那样吗？如今，我想求得宁静却更加不能宁静，想没有杂念而杂念丛生。如果要使此心前念易灭而后念不生，有良知显露，与造物者同样，又该怎么做呢？”

在不思善不思恶时认识本来面目，这是佛教针对那些不识本来面目的人讲的简便方法。所谓本来面目，即为我们儒家讲的良知。现在，既然能够清楚地理解良知，就不必这样说了。随物而格，是致知的功夫。佛教所说的“常惺惺”，是佛教要求常存他的本来面目。由此可知，佛儒的格物与功夫大致相同，但佛教有个自私自利的心，因此就有了不同之处。如今，你想做到善恶不思，所以才有了“不思善、不思恶时，用致知之功、则已涉于思善”的缺点。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，反而得死守着树株，如此，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、将、近、意、必的弊端，所以杂念更多而愈加不能宁静。良知唯有一个，有良知自然能辨别善恶，还有什么善恶可想？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要无生。不但儒学致知的功夫不是这样，即便佛教也不是这样将、迎、意、必。只要一心在良知上，彻首彻尾，无始无终，就是前念不灭、后念不生，如今，你却要前念易灭后念不生，这是佛教所谓的“断灭种性”，如此就同槁木死灰差不多了。

#### [评析]

晋代的慧远大师认为，佛教教义和儒家经典并不矛盾。他们的目的和实质是相同的，只不过论述方式以及起作用的范围有所不同而已，如果能结合两者的精义去体会教义的话，就不会为两者表面上的差异而震惊。

#### [原文]

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，去此病自无疑矣。

#### [译文]

来信写道：“佛教还有常提念头的现点，这与孟子讲的‘必有事’、

您说的致良知是一回事吗？这是不是‘常惺惺’、常记得、常知得、常存得呢？当这个念头提起时，应付诸多事物一定会有正确的办法。但只怕这念头提起的时候少而放失的时候多，那么工夫就有间断了。并且，这念头的放失，多是因为私欲和气的萌动引起的，猛然惊醒之后又可提起，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。今天，要想念头日益精进光明、常提不放，又使用什么方法呢？只要这念头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，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”，这岂能当两回事看待？关于你这一段问的问题，前面我已说得十分清楚。这里却是你自我迷惑，言语说得支离破碎，零乱不堪。至于与本来面目不相符的疑问，都是自私自利、将、迎、意、必的毛病引起的，剔除这个毛病，这个疑问也就迎刃而解了。

#### [评析]

中国禅宗中有许多这样的故事，弟子向师父请教，“什么是佛？”“祖师西来意是什么？”等问题时，师父往往是即景发凡，应机施教，如：“祖师西来意？”答：“门前柏树子。”问：“什么是佛？”答：“（竖起食持不语）等。此种教法实在是机锋作略，大阐真谛。

#### [原文]

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。

#### [译文]

来信写道：“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？”

良知原本就是纯净的。气质差的人，不但渣滓多，遮蔽也厚，他的良知就不能光明显现。气质好的人，本来渣滓少，遮蔽也薄，稍加致知的功夫，他的良知就能晶莹透彻，些许渣滓仿佛沸水中的浮雪，怎么能成为障碍呢？这本来不怎么难懂，这个问题你之所以存在疑问，大概是因为对“明”字不理解，其中也夹有欲速之心思。从前，我曾与你当面探讨过明善的问题，“明则诚矣”，并不是像后世儒生所讲的明善那样简单、浅陋。

#### [评析]

孟子认为，万物的特点都具备于我的心中，反省我心而达到与万物相通的“诚”的境界，是人生莫大的乐趣。这一结论，是他将仁义道德从内心世界扩大到人的社会生活，又进而扩大到宇宙万物而总结出来的。“万物皆备于我之心，就是‘明’，与万物相通的境界则是‘诚’。”

#### [原文]

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、仲舒、叔度、孔明、文中、韩、范诸公，德业表著，皆良知中所发也，而不得谓之闻道者，果何在乎？苟曰此特生质之美耳，则生知安行者，不愈于学知、困勉者乎？愚者竊云，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，然亦自有其学违道不远者也。使其闻学知道，即伊、傅、周、召矣。若文中子则又不可谓之不知学者，其书虽多出其徒，亦多有未是处，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，但循著良知发用流行将去，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，而或泛滥于多歧，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。

#### [译文]

来信写道：“聪明睿智的确是人生来的资质吗？仁义礼智的确是人的本性吗？喜怒哀乐的确是人的情感吗？私欲与虚伪，究竟是一回事还是两码事呢？古代许多伟大的人物，诸如张良、董仲舒、黄宪、诸葛亮、王通、韩愈、范仲淹等，他们功德卓著，其中，他们的良知起着决定性的作用。然而，又不能讲他们是通晓道的人，这是怎么回事？若说这仅是他们天生的资质好，那么，生知安行的人岂不比学知利行、困知勉行的人更好吗？我以为，说他们所见的道不完全还可以，说他们完全不通晓道，大概是后世儒生因推崇记诵训诂，对他们产生了错误的看法，我们这种理解是否正确呢？”

性唯有一个。仁义礼智是人性的本质，聪明睿智是人性的资质，喜怒哀乐是人性的情感，私欲虚伪是人性的障蔽。资质有清浊之分，因此，情有过与不及，而蒙蔽也就有了深浅之别。私欲和虚伪是一种病，两处痛，并非两回事。古代张良、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。虽不能说他们是完全闻道知学的人，但是，他们也自有其学与道相隔不远之处。如果他们完全闻道知学了，就成为伊尹、傅说、周公、召公了。比如文中子王通，不能认为他是不知学的人，他的书虽大部分出自于他门人弟子之手，也有很多错误的地方，但也能看出其大概。只是时代相隔久远，今天没有确切的凭证，不能妄断

他的学与道到底达到了什么火候。良知，即为道，它就在人的心中，不仅圣贤，就是平常人都是如此。若没有物欲牵累蒙蔽，只靠良知去发挥作用，那将会无处无时不是道。然而，平常人大多被物欲牵累蒙蔽，不能遵从良知。就象上述诸位人物，资质已十分清明，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，自然离道较近。学者就是学遵从良知。说知学，只是能知道专一地去学习遵从良知。上述的人物，他们不知道专门在良知上下功夫，有的兴趣太浓，受到影响和迷惑，因此，他们对于道就时偏时合，没有达到纯正的境界。若他们明白了这一点，也就是圣人了。后世儒生曾认为上述诸位都是凭天生的资质行事，不免会“行不著”、“习不察”，这种说法并不为过。但是，后世儒生所说的著和察，也只拘泥于狭小的见闻中，遭受不良风气的蒙蔽，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。那么，这又怎么能以己之昏昏而使他人昭昭呢？所谓生知安行，这“知行”二字也是就用功而言的。至于知行的本体，就是良知良能。即便是困知勉行的人，也都能说是生知安行的。“知行”这两个字，就更应该细心体察了。

#### [评析]

仁、义、礼、乐、名、法、刑、赏，都是五帝时治国的办法。用仁引导，用义安定，用礼行事……。但是，用仁能广泛地教化、引导人，同时也能产生偏私；用义可以树立节行，同时也能形成虚伪；用礼可以使行为恭谨，同时也能造成怠惰；……所以，阳明先生一再强调在“知行”上下功夫，认真体察知行的本体。

#### [原文]

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，但常人有了之而不自知，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。

#### [译文]

来信写道：“过去，周敦颐经常要求程颢搜寻孔子与颜回的乐处。请问先生，这种乐趣是否与七情之乐相同？如若相同，普通人满足了欲望都能快乐，又何须作圣贤呢？如果另有真正的乐，那么圣贤碰到忧、大怒、大惊、大惧的事情，这个乐还存在吗？更何况君子的心是常怀戒惧的，此为终身忧患，又何尝能乐？我平素有很多的烦恼，还未曾体会到真正的乐趣，现在，我真急切希望能找到这种乐趣。”

乐是心的本体，虽与七情的乐不同，但也不在七情的乐之外。圣贤虽有真正的乐，然也是普通人所共同具有的，只是普通人有了这种乐，自己却不知道，相反，他们还要自我寻求烦恼忧苦，自己糊里糊涂地舍弃了这种乐。即便在烦恼迷弃之中，这种乐也未曾消失。只要一念顿悟，



返求自身，与本体相同，那么，就能体会到这种乐。每次和你谈论的都是这个意思，而你则仍要询问，能用什么方法可以得到这种乐，这就不免有一种骑驴觅驴的感觉了。

#### [评析]

音乐的由来已经很久远，它从度量的法则中产生，在原始宇宙的太一状态中起源。凡是古代君王们重视音乐的情况，都是为了使人快乐，他们用钟鼓来引导意志，用琴瑟来愉悦心情。君子之乐，乐在能得到自己所追求的道义，而小人之乐，则乐在得到自己所追求的欲望。用道义来制止欲望，就能乐而不乱，是真正的君子之乐；在欲望中追求娱乐，就会使人伤感而忘却道义，终归是乐的反面。所以说，音乐的本身反映出了天地的和谐、阴阳的协调，领略到了这个就是君子之真乐。

#### [原文]

来信云：“《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》中以病症譬之，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”，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。病症之喻，既已见其精切，则此节所问可以释然。病症之人，症虽未发，而病根自在，则亦安可以其症之未发，而遂忘其服药调理之功乎？若必待症发而服药调理，则既晚矣。致知之功，无闲于有事无事，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。

#### [译文]

来信写道：“《大学》中认为心有好乐、忿恨、忧患、恐惧等情感，心就不能平静，程颢也说过：‘圣人情顺万事而无情。’所谓的有情，《传习录》中的病症作比喻，特别的贴切精当。若象程颢所说，那么，圣人的情是产生于物而非产生于心了。为何作如是说呢？如果随着遇到的事而产生了相应的情，那么，其中的是非对错可以去格了。但是，在事情未来之时，说有情，它并未显露；说无情，可情就象病根一样存在着，若有若无，它怎么来致知呢？学要致力求得无情，这样，烦恼虽少了，但又是出儒而入佛了。请问，人若无情，行吗？”

圣人致知的功夫是至诚不息的。圣人的良知本体，光亮如镜，没有一丝灰尘，在镜子前面，美，丑的原貌毕露，过后，镜子上并未留下什么。这正是所谓的情顺适万事而无情。“无所住而生其心”，佛教这句话，说的很正确。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，这一段的问题可以解决了。患疟疾的人，病虽未发作，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，为时已晚矣。致知的功夫不分有事与否，怎能和是否发病同日而语呢？你的主要疑虑，虽然前后不相同，但都是自私自利、将、迎、意、必在作怪，这个病根一旦除去，那么，你的诸多疑问，自然会冰消水释、云破天开，再也无需去问辨了。

#### [评析]

《荀子·非相》中说，“相察形貌，不如评论思想；评论思想，不如选择行为。”行为纯正，思想善良，形貌虽然丑恶，也不妨碍他成就君子之德。所以，对于一切事物，不论美丑、长短、轻重、大小，都要以修饰自己的意志为本份。

#### [原文]

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？佛家有扑入逐块之喻，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。

#### [译文]

答陆原静的信公开于世后，天下的读者都很满意，认为陆澄问得漂亮，先生答得精彩，均是他们没有听说过的内容。先生说：“陆澄的问题只是在知解问题上转悠，无奈之下只得给他逐段讲解，若真的相信良知，仅在良知上下功夫，即使千经万典也会与之相符合，异端邪说将会不攻自破，又何必如此逐段解释呢？佛教有狗不咬人而追石块的比喻。狗，看见石块而扑向人，这样也才能咬住人，若看到石块去追赶石块，从石块那里又能得到什么呢？”其时，在座的各位同志听了这番话后，心感警觉，并各有所悟。致良知，先生的这一学问贵在返身自求，并不是从知解上就那么随便获得的。

#### [评析]

在王阳明同代学者中，有人认为：“良知”即禅宗的“明心见性”，就是以心为理，一切都在心中，只要心下自省，就是致“良知”；心下自省的功夫就是禅宗的“顿悟”。因此，“致良知”一说的源头“只在禅”。

## 万物皆备于我心 答欧阳崇一

欧阳崇一（公元1496—1554年），名德，字崇一，号南野，江西泰和人。嘉靖二年（1523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。王阳明在赣州首倡“致良知”时，欧阳崇一独曰：“此正学也”，其识见异于世儒。常与邹守益、聂豹、罗洪先等讲论，学者甚众，“称南野门人者半天下”。曾在北京灵济宫讲论“致良知”，赴者五千。其学以“吾惟求诸心，心知其为是，即毅然行之”为宗旨，信守师说，其新见在于以阳明“致良知”重新解释《大学》“格物致知”的义旨。著有《欧阳南野先生文集》。

### [原文]

崇一来书云：“师云：‘德性之良知，非由于见闻，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。’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。今日落在第二义，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，然其工夫尚多鹘突者，正是欠此一问。大抵学问功夫只要主意头脑是当。若主意头脑专以致良知为事，则凡多闻多见，莫非致良知之功。盖日用之间，见闻酬酢，虽千头万绪，莫非良知之发用流行。除却见闻酬酢，亦无良知可致矣。故只是一事。若曰致其良知而求之见闻，则语意之间未免为二。此与专求之见闻之末者虽稍不同，其为未得精一之旨，则一而已。“多闻，择其善者而从之，多见而识之。”既云“择”，又云“识”，其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。崇一于此等语见得当已分晓，今日之问，正为发明此学，于同志中极有益。但处意未莹，则毫厘千里，亦不容不精察之也。

### [译文]

崇一在来信中写道：“先生说‘人的德性良知不倚仗见闻，若说多闻而选择其中的善依从，多见而认识，那是只在见闻的细枝末节上寻求，这就成为次要的问题了。’我以为，良知虽不倚仗见闻而存在，然而，学者的知，未曾不是由于见闻引发的。局限于见闻固然错误，但见闻也是良知的作用。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工夫。不知这种理解是否正确？”

良知并不是从见闻上产生的，而见闻都是良知的作用。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，致良知是做学问的关键，是圣人教人海人的第一要义。如今说，只在见闻的细枝末节上寻求，那就失去了主宰，寻求的只是次要问题了。近来，同志们没有不知道致良知的，但他们的

工夫仍有许多糊涂之处，正是因为缺少你的这一疑问。这一般而言，学问的功夫关键是要抓住核心问题。若专把致良知看成最关键的事情，那么，多闻多见无不为致良知的功夫。在日常生活中，见闻酬酢，虽千头万绪，也无不是良知的作用与流行。离开了见闻酬酢，也就无法致良知了。因此，良知与见闻即为一件事。如果说致良知，并且从见闻上寻求，那么，在语义上把良知见闻看成两件事也就在所难免了。这虽然与只在见闻的细枝末节上寻求良知的人稍有不同，但他们都不理解惟精惟一的宗旨都是类似的。“多闻，择其善者而从之。多见而识之”，既然说了“择”与“识”，可见良知也在其中起了很大作用。只是其用意还是在多闻多见上选择、认识，将最关键的东西给失去了。崇一，想必你对这些问题已经知道了，今天的问题，正是为了阐明良知学，相信对同志们有很大的裨益。只是意思表达的不够清楚，为了以防出现差之毫厘、失之千里的情况，也不能不作认真仔细的鉴察。

#### [评析]

“致良知”，其实只是王阳明将《大学》的“致知”与《孟子》的“良知”两个观点结合而来的新命题。在《大学》里，修身、齐家、治国、平天下的话被演绎为“格物、致知、诚意、正心”的修养活动，而“格物”是身心修养的首要环节，这与这一时期王阳明初步形成的“心即理”、“知行合一”思想有矛盾。为了解决这一矛盾，他便采取了正名的做法，对“格物”进行了新的解释。他认为《大学》“格物”的格只能当“正”字解，而“物”是心的附属品，不是独立外在的东西，因此格物只是在身心上做，身、心、意、知、物便成了以心为基础的统一体，“致知在格物”便成了“致知在诚意”。在此基础上，阳明先生又认为孟子的“良知”是心之本体，是先天固有的，良知与物无时，人们如果能够使它完全显现出来，便完成了对宇宙的认识，达到了道德修养的至境界。因此，王阳明在“格物”的基础上，又进一步倡扬发用人固有的良知，这就是“致良知”。良知在内，不来源于外，这也是无可非议的。

“良知”发于心，计算亦在心中进行，所谓的计算亦可称之为“心算”。圣人的心算即以良知为根本，以天理为准则。

#### [原文]

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，便是自私自用智矣。’学者之蔽，大率非沈空守寂，则安排思索。德辛壬之岁著前一病，近又著后一病。但思索亦是良知发用，并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？沈空守寂，与安排思索，正是自私自用智，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，良知亦自能自得。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。

### [译文]

来信写道：“先生，您认为《易传·系辞》中讲的何思何虑，它是指所思虑的仅是天理，此外别无他虑，并不是说无思无虑。心的本体即天理，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。若去安排思考，也就是自私弄智了。”学者的弊病，多数不是死守空寂，就是去安排思考。我在辛已到壬午期间（明·正德十六年到嘉靖元年，即1521—1522年）犯有前一种毛病，最近又犯有后一种毛病。但是，思考也是良知的作用，它与凭私意去安排的情况有什么区分呢？我忧虑自己认贼作子，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。”可见，思怎么会没有呢？死守空寂与安排思考，正是自私弄智，它们同样都丢弃了良知。良知是天理的昭明灵觉所在，因此，良知就是天理，思是良知的作用。如果思是从良知上产生的，那么，所思的也不过是天理。从良知上产生的思，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。

### [评析]

“心之官则思，思则得之。”是《孟子·告子上》中的话，意思是说，心的职能是思维，思维就能获得。荀子也说：心，是形体的统帅，是精神的主宰；它是发布命令的机关；它是自我限制，自我指使；自我裁夺，自我求取；自我主动，自我休止。它认为是的就接纳，它认为非的就拒绝。它对于事物的选择是不受限制的，对于事物的认识是无限博杂的。所以如此，正是由于心能思维，能思维就能明辨，就能“致良知”，就能精于“圣算”。

### [原文]

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，且加体养，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，以求自谦而已。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

自实用智，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慊之功矣。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，此之谓自慊。”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。

#### [译文]

来信接着写道：“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。若说宁可不处理事情，也不可不去培养本源，这就分开成为两件事了。’我以为，当感到全身精疲力竭，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源，这是致知。宁可不去处理事情也要去培养本源，这是致知。又怎么成了两件事呢？若碰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，待处理完事情后会过度衰竭困乏，这不和滥用精力差不多吗？此间的轻重急缓，良知固然不会知道。然而，有时被事势所逼，岂能顾及精力？有时精力疲惫不堪，又岂能顾及事势？这究竟怎么办呢？”

宁可不去处理事情，也不可不去培养本源，这句话对初学者来说也不无裨益。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，即为宜，心做到它应当做的叫做义。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。君子酬酢万变，应该做的就去做，应该停的就停下，应该生的就生存，应该死的就死去，如此调停斟酌，只不过是致良知藉以自我满足罢了。因此，“君子素其位而行”，“思不出其位”。大凡谋求力所不及的事，勉强做智力不能完成的事，都不为致良知。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，均是为了致良知。如果说宁可不去处理事情也不可不去培养本源，这也是因为先有一个功利心，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，又把培养本源当成一件事，这就是有了看重培养本源而蔑视处理事情的心态，这就是自私弄智，把义看成外在的，这便有了“不得于心，不求于气”的弊病，就不是致良知以求自我满足的功夫。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，并且你说，为事势所迫，受精力的限制，这些都是因为把处理事情和培养本源当成两件事看待了，因此才有这样的结果。所有做学问的功夫，只要始终如一就会真诚，一分为二就会虚伪。你所谈及的情况均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，此之谓自慊。”你见过在讨厌恶臭，迷恋美色时，还要勉励才能坚持下去的人吗？会有事情过后而人极度困乏疲惫的情况吗？会有被事势所逼而精力不够用的人吗？从这几点你就会寻找出病根到底在哪儿存在了。

#### [评析]

《诗经》说：“我采卷耳菜，总采不满浅筐，我沉默地思念我的亲人，就把浅筐放在道弯上（产野菜的地方）。”浅筐，是容易盛满的篮

子。卷耳，是容易采取的野菜，然而她对道弯留连忘返，对亲人生二心。这首诗告诉我们：心生分歧，就不能分辨；心思偏颇，就不能认准天理。只有明智的人才能始终做到专一于“道”，端正意志，美色不能使之迷惑，事务不能使之疲惫，经世事不能使之失算。

#### [原文]

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、臆。夫逆诈，即诈也。臆不信，即非信也。为人欺，又非觉也。不逆不臆，而常先觉，其惟良知莹彻乎。然而出入毫忽之间，背觉合作者多矣。”

不逆不臆而先觉，此孔子因当时人专以逆诈、臆不信为心，而自陷于诈与不信。又有不逆、不臆者，然不知致良知之功，而往往又为人所欺，故有是言。非教人以是存心，而专欲先觉人之诈与不信也。以是存心，即是后世猜忌险薄者之事。而只此一念，已不可与入尧、舜之道矣。不逆、不臆而为人所欺者，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”，“恒易以知险”，“不学而能”，“恒简以知阻”，“先天而天不违，天且不违，而况于人乎？况于鬼神乎？”夫谓背觉合作者，是虽不逆人，而或未能无自欺也。虽不臆人，而或未能果自信也。是或常有先觉之心，而未能常自觉也。常有求先觉之心，即已流于逆、臆，而足以自蔽其良知矣。此背觉合作之所以未免也。君子学以为己，未尝虞人之欺己也，恒不自欺其良知而已。是故不欺则良知无所伪而诚，诚则明矣。自信则良知无所惑而明，明则诚矣。明、诚相生，是故良知常觉、常照。常觉、常照则如明镜之悬，而物之来者自不能遁其妍媸矣。何者？不欺而诚，则无所容其欺，苟有欺焉而觉矣。自信而明，则无所容其不信，苟不信焉而觉矣。是谓“易以知险”，“简以知阻”，子思所谓“至诚如神，可以前知”者也。然子思谓“如神”，谓“可以前知”，犹二而言之，是盖推言思诚者之功效，是犹为不能先觉者说也。若就至诚而言，则至诚之妙用，即谓之“神”，不必言“如神”。至诚则无知而无不知，不必言“可以前知”矣。

#### [译文]

来信又写道：“人情诡诈，层出不穷，如果用诚信来防御它，往往受到它的欺骗。要想觉察人情的诡诈，自己就会事先猜度别人会欺我，就会臆想别人不相信我。逆诈就是欺诈，臆不信就是不诚信。被别人欺骗了，又不能觉察到。能够不事先怀疑别人欺诈，不无故臆想别人不相信，而又常常能预先觉知一切的，唯有光明纯洁的良知才做得到。但是，其间的差别十分微妙，常常是背离知觉而暗合欺诈的事情发生。”

不逆诈、不臆不信，但是做到先知先觉，这是孔子就当时的社会情况而言的。其时，许多人一门心思想着去逆诈、去臆不信，反而使自己陷于欺诈和不诚信。同时也有人虽不逆诈、不臆不信，但不懂得致良知的功夫，往往又受人欺骗，因此孔子有感而发，说了这番话。孔子的话并不是教人以此存心而一味去发现别人的欺诈和不诚信。存心去发现别人的欺诈和不诚信，正是后世猜忌险薄的人所做的事。只要存有这个念头，就不能进入尧舜之道。不臆不信却被人欺骗的人，尚且还不失为善。

但还比不上那些能致其良知，自然能预先觉知的人更加贤明。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，无不雷同。此正是古人所谓的“不虑而知”、“恒易以知险”、“不学无能”、“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，他虽能不逆诈，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。常常希望能够先觉，这样就已陷入了逆诈和不臆信，已足能蒙蔽他的良知了。这正是他未免背离知觉而暗合欺诈的原因。君子修学是为了自己，不曾忧虑被别人欺骗，只是永远不欺骗自己的良知罢了。所以，君子不欺骗，良知就没有虚假而能真诚，良知真诚就能光明。君子自信，良知没有疑虑而能光明，良知光明就能真诚。明和诚彼此促进，因此良知能常觉、常照。常觉、常照就仿佛明镜高悬，任何事物在明镜前不能隐藏其美丑。什么原因呢？因为良知没有欺骗而诚信，也就不能宽待别人的欺骗，若有欺骗就能觉察。良知自信而光明，也就不能容忍不诚信，如果有不诚信存在就能觉察。此亦称为“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。

#### [评析]

《诗经》有诗云：“形貌敬顺，志气高昂，本身洁白如玉，名声到处传扬，这样和乐的君子，将成为四方的纪纲。”何为“纪纲”？就是“至诚如神”：可以同时审听两种声音，聪明而不骄傲；可以同时庇护双方的利益，真诚而不夸耀。听从他人时，符合天理；和人争辩时，以理服人。如同牵引着绳墨保持曲直，所以，邪说不能搅乱正道，众口不能使之动摇。



## 正心诚意 答罗整庵少宰书

罗整庵（公元1465——1547年），即罗钦顺，字允升，号整庵。明代江西泰和人。进士，官至吏部尚书、少宰（明清吏部侍郎的别称）。学术上主张理得于天而具于心，理气本为一物，著有《困知记》。阳明先生的这封回信写于正德十五年，罗的信见于《困知记》附录卷五。参见《明儒学案》卷四十七。

### [原文]

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。恐未可安于听见而遂以为极则也。”幸甚幸甚！何以得闻斯言乎？其敢自以为极则而安之乎？正思就天下之道以讲明之耳。而数年以来，闻其说而非笑之者有矣，诟訾之者有矣，置之不足较量辨议之者有矣，其肯遂以教我乎？其肯遂以教我，而反复晓喻，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。

### [译文]

鄙人顿首谨启：

昨天幸蒙无倦教诲《大学》，因乘船匆匆，未能作答。清早，在船上稍有空闲，把您的信取出又阅了一遍。到江西后只怕事务纷繁，首先在此略作答复，并请批评指正。

来信写道：“见道固然困难，若要体认道就会更困难。道确实不容易理解，但是，学也确实不能不讲。恐怕不能把自己的观点看成为学问的最高标准了。”

十分荣幸！我岂能听到这番话呢？我怎敢自以为达到最高标准而心安理得呢？我正想就天下之道而加以讲明。多少年来，对于我的学说，天下之人，有的讥讽，有的辱骂，有的不屑一顾。这些人愿意教导我吗？愿意一再开导我使我明白，只怕不能够救正我吧？但是，在天下钟爱我的人中，还有谁象您如此的深切周到，我该如何感激您的。孔子对“德之不修，学之不讲”深感忧虑。但今天的学者只要读了几天书，略懂一点训诂，就自以为能够知道学问了，就不再去讲究探求了，真可悲！道，必须体察后才有所见，并非见道后才下体察道的功夫。道，必须通过学习才能理解，并非在讲学之外还有明道之事。然而，现在讲学的人有两种，其一用身心来讲学，其二用口耳来讲学。用口耳讲学的，揣测估摸，讲的尽是捕风捉影、似是而非的内容。用身心讲学的，所言所行，的确是具备的东西。能够知道这些，也就深谙孔子的学说了。

### [评析]

孔子说过：“我不是生下来就有知识的人，而是爱好古典加之勤奋探究而求得知识的人啊。”他还说：“圣，我还不能够；我只是不厌其烦地求索并且不知疲倦地教诲人的呀。”所以，他对于那种学业颓废，识见偏颇的人极为恼火，批评这种人说：“德之不修，学之不讲，闻又不徙，不善不能改。”阳明先生在这坦露了自己与孔老夫子同样的忧虑。

#### [原文]

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，即明白而可通，论其工夫，又易简而可入。亦何所按据而断其此段之必在于彼，彼段之必在于此，与此之如何而缺，彼之如何而补？而遂改正补缉之，无乃重于背朱而轻于叛孔已乎？

#### [译文]

在来信中，您认为我之所以要恢复《大学》的旧本，主要是由于我认为人的学问仅该在内心探求，而程、朱格物的观点不免要到心外去探求。因而我就删除了朱熹重分章节的作法，削减了他所增补的传。

我不敢这样做。学，它怎会有内外之分？《大学》的旧本亦是孔子相传的旧本，朱熹怀疑它有遗漏错误之处而重新加以改正补充，我则认为《大学》旧本并未有遗漏错误之处，就全部根据旧本罢了。我或许有过分信任孔子的过失，并非有意否决朱熹重分章节的作法，并删削他增补的传。学问最贵在心中有所获得。我心中认为是错误的，即便是孔子的言论，我也不敢说它是正确的，何况那些比不上孔子的人？我在心里认为是正确的，即便是平常人的言论，我也不敢认为是错误的，何况还是孔子呢？再者，旧本已继承流传了几千年，现在读来，在文词方面朗朗上口；就工夫而言，既简易又可行。又凭借什么来肯定这段必须在那里，而那段必须在这里呢？这里是否缺少了什么，而那里又需要补充什么呢？并且，随即加以改正并适当补充，您是不是把背离朱熹看得过重，而把违逆孔子看得过轻呢？

#### [评析]

阳明先生在这里再次阐扬了“心即理”，“心外无物”的命题。既然“心外无物”、“心外无事”，万事万物都是天地之心的“心”发用流行的结果，那么人心便是完满自足的，包涵着万物的理，不能从外面添加一分。如果离心求理，实际上是“以吾心之良知未足”，大为失算的了。

#### [原文]

来教谓：“如必以学不资于外求，但当反观内省以为务，则正心诚意四字亦何不尽之有，何必于入门之际，便困以格物一段工夫也？”诚然诚然！若语其要，则“修身”二字亦足矣，何必又言“正心”？“正心”二字亦足矣，何必又言“诚意”？“诚意”二字亦足矣，何必又言

“致知”，又言“格物”？惟其工夫之详密，而要之只是一事，此所以为“精一”之学，此正不可不思者也。夫理无内外，性无内外，故学无内外。讲习讨论，未尝非内也；反观内省，未尝遗外也。夫谓学必资于外求，是以己性为有外也，是“义外”也，“用智”者也。谓反观内省为求之于内，是以己性为有内也，是有我也，自私者也。是皆不知性之无内外也。故曰：“精义入神，以致用也；利用安身，以崇德也”；“性之德也，合内外之道也。”此可以知格物之学矣。“格物”者，《大学》之实下手处，彻首彻尾，自始学至圣人，只此工夫而已，非但入门之际有此一段也。夫正心、诚意、致知、格物，皆所以修身。而格物者，其所用力，日可见之地。故格物者，格其心之物也，格其意之物了，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？凡事之所谓格物，其于朱子九条之说，皆包罗统括于其中。但为之有要，作用不同，正所谓毫厘之差耳。无毫厘之差，而千里之缪，实起于此，不可不辨。

#### [译文]

来信写道：“若认为学问根本不必到心外寻求，仅应该专心返身自省，那么，“正心诚意”四个字不是全部包容了吗？又何必在学问的着手处用格物这一功夫让人迷惑不解呢？”

正是，正是！若讲学问的主宰，“修身”二字已经足够，又为什么非要讲“正心”呢？“正心”二字已经足够，又为什么非要讲“诚意”呢？“诚意”二字已经足够，又为什么非要讲“致知、格物”呢？只是因为学问的工夫详尽周密。然而，简而言之也只是一件事，如此才是“精一”的学问，这里正是不得不深思的。理没有内外之分，性也没有内外之分，所以学也没有内外之分。讲习讨论，未曾不是内；返身自省，未曾就摒弃了外。若以为学问一定要到心外寻求，那就是认为自己的性还有外在的部分，这正是“义外”，正是“用智”。若以为返身自省是在心内寻求，那就是认为自己的性还有内在的部分，这正是“有我”，正是“自私”。这两种见解都不明白性无内外之分。所以说：“精义入神，以致用也；利用安身，以崇德也”；“性之德也，合内外之道也”。从此处可以知道格物的主张了。“格物”是《大学》切实的着手处，自首至尾，自初学至成圣人，唯这一个工夫而已，并非只在入门时有这一工

夫。正心诚意、致知格物，均是为了修身。格物，使人所用的功夫每天有能看见之处。因此，格物是格其心中的物，格其意中的物，格其知中的物。正心，就是正其物的心。诚意，就是诚其物的意。致知，就是致其物的知。这里怎么会有内外彼此的区别？理仅有一个。从理的凝聚上来说称为性，从凝聚的主宰处来说称为心，从主宰的发动上来说称为意，从发动的明觉上来说称为知，从明觉的感应上来说称为物。所以，从物上来说称为格，从知上来说称为致，从意上来说称为诚，从心上来说称为正。正，就是正的这个东西；诚，就是诚的这个东西；致，就是致的这个东西；格，就是格的这个东西，全是所谓的穷尽天理而尽性。天下，并没有性外之理，并没有性外之物。圣人的学说不光明，主要是因为世上的儒生主张理是外在的，主张物是外在的，但不知晓以义为外的观点，孟子曾反驳过，以致于重蹈覆辙而不自觉。此处岂不是也有好象是而难以说明的地方吗？这是需要明察的。

之所以您对我的格物观点心存疑虑，因为您认定它是内而非外；认定它只肯定返身自省而摒除了讲学探讨的功夫；认定它只一心注重简约的纲领本源，而忽视了详细的细节条目；认定它深陷于枯槁虚寂之中，而不能穷尽物理人事的变化。若真如此，哪里只是圣学的罪人、朱子的罪人呢？这是用异端邪说欺骗百姓，这是背道离经，人人可以讨伐诛灭他。更何况您这样正直的人？若真如此，世上略懂一些训诂，知晓一点先哲言论的人，也都能明白它是错误的，更何况您这样贤明的人？我所讲的格物，把朱熹所谓的九条全囊括进去了。然而，我的格物有中心，其作用与朱熹的不同。这正是人们说的有毫厘之差。但在此处，差之毫厘即可产生失之千里的错误，所以不得不辨明。

#### [评析]

精于专一，是儒、道、释三家共同追求的境界。心一，就能虚旷；虚旷，就能接纳事物；精一，就能穷尽事理。虚旷、精一，就是“修身”、“正心”、“诚意”和“格物”。精一事的人，能够认识事物；精一于道的人，能够全面认识事物。精一事的人，劳思于“千算”；精一于道的人，只在“一算”。

#### [原文]

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，未必不以为之贤。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，孟子则比于禽兽、夷狄，所谓以学术杀天下后世也。今世学术之弊，其谓之学仁而过者乎？谓之学义而过者乎？抑谓之学不仁、不义而过者乎？吾不知其于洪水、猛兽何如也。孟子云：“予岂好辨哉？予不得已也。”杨、墨之道塞天下。孟子之时，天下尊信杨、墨，当不下于今日之崇尚朱说。而孟子独以一人嘤嘤于其间。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，果见其身之危，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，而犹出涕嗟若；举世恬然以趋，而独疾首蹙额以为忧。此其非病狂丧心，殆必诚有大苦者隐于其中，而非天下之至仁，其孰能察之。某为《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”。而“小人之过也必文”。某虽不肖，固不敢以小人之心事朱子也。

#### [译文]

孟子严厉指责杨朱、墨子是“无父无君”。其实，杨、墨也是当时的贤士。假若他们与孟子同时，也未必不被称为贤者。墨子主张“兼爱”，是行仁过了头；杨朱主张“为我”，是行义过了头。他们的学说，并不是要灭天理乱纲常而眩惑天下，但是，其所产生的弊端，孟子比为禽兽夷狄，这也就是所讲的用学术来灭杀天下后世。如今，世上的学术毛病，能说是学仁太过分了吗？能说是学义太过分了吗？还是学不仁、不义太过分了呢？如果与洪水猛兽相比，我不知道他们会怎样？孟子说：“予岂好辨哉？予不得已也。”孟子的时代，杨墨学说充盈天下，人人推崇，不亚于今天的人推崇朱熹的观点，其时，才孟子一人与他们争辩。唉，真可悲！韩愈说：“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。”哎！若我者，更是不自量力，的确认识到了自身面临的危险，至死也不能挽救这种局面了。正当众人在欣喜欢悦时，我则流泪叹息；正当世人怡然自得地同流合污时，我则独自忧心忡忡疾首蹙额。此种情况，若非我神经错乱丧失理智，那么，一定是有极大的痛苦潜藏心中。此种情况，若非达到天下至仁的人，那么，谁又能明察呢。我著写《朱子晚年定论》，也是不得已而为之。其中，书上年代的早晚，的确有些未经考证，虽不一定是出自晚年，但大部分是写于晚年的。我的本意在于婉转调停朱陆的论争，重要的是讲明圣学。我生平对于朱熹的学说奉若神明，一旦与它背道而驰，心里的确也很难受，因此，无奈才作了《朱子晚年定论》。“知我者谓我心忧，不知我者谓我何求。”不忍心与朱熹的学说相抵触，这是我的本心！无奈之下与它抵触，是因为道原本如此。不作直说，道就不能显现啊！您认为我是执意要与朱熹不同，我岂敢自我欺骗？道，原本是天下公有的道；学，原本是天下公有的学，并不是朱熹可以个人私有的，也不是孔子可以个人私有的。对天下公有的东西，只得秉公而论。所以，对于正确言论，即便与自己的不同，也对自己有益；对于错误言论，即便与自己的相同，也对自己有损害。对自己有益的，一定会喜欢它；对自己有害的，一定会厌恶它。那么，我今天所讲的即使与朱熹不同，未必不是他所喜欢的。“君子之过，如日月之食。其更也，人皆仰之”，然而，“小人之过也必文”。我虽然没有出息，是不肖之人，但对待朱熹岂敢用，小人之心啊！

### [评析]

圣人的仁、义之心宛若大盘里的水，平平正正地放着不动，浑浊之物就会沉淀，而清明之物就会浮在上面，可以照见人的须眉，观察人的面色；如果微风吹过，浑浊之物又会浮于水面，清明之物则会混于其中，以至模糊自身的本体。

### [原文]

执事所以教，反复数百言，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，以滋琐屑之读。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。

### [译文]

您的谆谆教诲，反复数百言，都是因为不理解我的格物主张。如果认识了我的主张，那么，您所讲的都可以不用辩论，也能毫无疑问。所以，我不敢再细细述说，以免累赘。但是，我的主张若不当面陈述，用纸笔一下子是很难说清楚的。哎！您对我的开导启示，可以说是诚恳而又周详了。钟爱我的人，谁又能象您这样呢？虽然我很愚蠢，怎么能不感激佩服您呢？但是，我不敢毅然舍弃心中真切的想法来听从您的教诲，正因为不敢辜负您的深厚，也想以此来报答您。秋后返家时，一定去拜见您，以满足当面请教的心愿，万望不吝赐教。

### [评析]

此段文字是学生对先生表示的敬佩之情，也是全信内容的总结。

## 人即天地之心 答聂文蔚

聂文蔚（公元1487—1563年），即聂豹，字文蔚，号双江。江西永丰人。官至兵部尚书，太子少傅。1545年，被捕入狱。出狱即居家十年，后被起用为平阳知府，修兵练卒，整顿地方军务，颇有政绩。其学主张“归寂”之说，并在入狱后三年，著成《困辨录》一书，在“心即理”的基础上，提出了“归寂”说，表现出不同于王学的思想特色。但他对王阳明却极为崇拜，王阳明在浙江时曾与之相见，王死后，聂立位北面再拜，始称门生。参见《明儒学案》卷十七。

### [原文]

春间远劳迂途枉顾，问证惓惓，此情何可当也？已期二三同志，更处静地，扳留旬日，少效其鄙见，以求切靡之益。而公期俗绊，势有不能，别去极快快如有所失。忽承笺惠，反复千余言，读之无甚浣慰。中间推许太过，盖亦奖掖之盛心。而规砺真切，思欲纳之于贤圣之域。又托诸崇一以致其勤勤恳恳之怀，此非深交笃爱何以及是？知感知愧，且惧其无以堪之也。虽然，仆亦何敢不自鞭勉，而徒以感愧辞让为乎哉？其谓“思、孟、周、程无意相遭于千载之下，与其尽信于天下，不若真信于一人。道固自在，学亦自在，天下信之不为多，一人信之不为少”者，斯固君子“不见是而无闷”之心。岂世之谄谀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。

### [译文]

春季，有劳您自远方绕道光临寒舍，又不知疲倦地问辩求证，此等真情，我岂敢担当？本来，我与几位朋友相约，找一个安静之所，住上十天半月，探讨一下我的现点，以便在彼此切磋中有所裨益。然而，您因公务在身，不能久留，分别后，我郁郁寡欢，若有所失。忽然之间收到您的来信，前后数千言，读后甚感欣慰。信中对我的过奖之处，不过是您对我的鼓励提携之情。其中的规劝砥砺，真切感人，是想促进我入圣贤之列。另外，又拜托崇一，让他转达您的殷切关怀，若不是交往亲密，爱心深厚，又怎能如此？我既感激又愧疚，担心辜负您对我的一片心意。即便这样，我又岂敢不鞭策勉励自己，而只在那里感愧谦让呢？您认为“子思、孟子、周敦颐和二程，他们无意于在千年之后遇到知音，与其让天下人都相信，倒不如让一个人真相信。道依然存在，学问也依然存在，全天下人都去信奉它不为多，一个人真信它也不为少。”这固然是君子“不见是而无闷”之心，但世上浅薄鄙陋之人又怎能明白这一点呢？而在我而言，其中有许多不得已而为之的现象，并不是斤斤计较于别人是否信奉它。

### [评析]

百川源流虽有不同，但都归于大海，大海并不以“我”为大；百家从事的事业不同，而都以治世为要，治世并非都是图谋称王称霸；《诗》、《春秋》的创作虽不同时，但都是在衰世中创作出来的，它的创作并没有考虑后人奉其为经典。事物的效果并不一定与动机相符，是非曲直还得历史作评论。

### [原文]

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，务致其良知求自慊而已矣。尧、舜、三王之圣，言而民莫不信者，致其良知而言之也。行而民莫不说者，致其良知而行之也。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！

#### [译文]

人即天地之心。天地万物与我原本是一体。平民百姓遭受的困苦荼毒，又有哪一件不是自己的切肤之痛？不知道自身的疼痛，是没有是非之心的人。人的是非之心，根本不须考虑就能知道，根本不须学习就能具备，这就是所谓的良知。良知存在于人心之内，没有圣贤和愚笨的区别，古今天下都是一样的。世上的君子，只要一心致其良知，就自然能辨别是非，具有共同的好善厌恶之心。待人若待己，爱国如爱家，从而与天地万物融为一体。若能如此，想让国家治理不好也办不到。古人看到善就象自己做了好事；看到恶就象自己做了坏事；把百姓的饥饿困苦看成是自己的饥饿困苦；只要有一个人没有安顿好，就觉得是自己把他推进了阴沟。这样做，并不是想以此来获得天下人的信任，而是一心致其良知以求自己心安罢了。尧、舜、禹、汤等圣人，他们说的话百姓们没有不信任的，这是因为，他们所说的也只是推致了自己的良知；他们做的事百姓们没有不喜欢的，这是因为，他们所作的也只是推致了自己的良知。因此，他们的百姓和乐而满意，即便被处死也没有怨恨之心，百姓们获得利益，圣人不引以为功。把这些推广到蛮夷地区，凡是有血气的人无不孝敬自己的父母，因为他们的良知是相同的。哎！圣人治理天下，是何等的简单易行！

#### [评析]

一天，田子作完功课后对同学说：“尧时天下太平。”宋子说：“圣人的治理，是否就是为了达到天下太平？”彭蒙在一旁抢着说：“这是圣法的治理，不是圣人的治理。”宋子问：“圣人与圣法有什么区别？”彭蒙说：“圣人的治理，只能治理一代，而圣法的治理，则是无往不治。这是惠及万代的事，也只有圣人才能做到。”可见，圣人之所以成为圣，是因为他得了圣法的缘故。

#### [原文]

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，矫行以于誉。损人之善而袭以为己长，讪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。

[译文]

时光流逝。后来，良知的学问不再光明，天下之人，各用自己的私心巧智彼此倾轧。所以，人们各具自己的打算，于是，那些偏僻浅陋的见解，阴险诡诈的手数不计其数。一部分人以仁义为招牌，在暗处干着自私自利的事。他们用狡辨来迎合世俗，用虚伪来沽名钓誉，掠他人之美来作为自己的长处，攻击别人的隐私来显示自己的正派。因为怨恨而压倒别人，还要说成是追求正义；阴谋陷害，还要说成是嫉恶如仇；妒忌贤能，还自认为是主持公道；恣纵情欲，还自认为是爱憎分明。人与人之间彼此蹂躏，互相迫害，即使是骨肉之亲，互相也不能没有争强好胜的心思，彼此间隔膜丛生。更何况对于广大的天下，众多的百姓，纷繁的事物，又怎么能把它们看作是与我一体的呢？如此，天下动荡不安，战乱频频而没有止境，因而也就见惯而不怪了。

[评析]

善于治国的人，政令明确，所以不需要施用智谋和计术；朴实忠厚的人，不善于机巧和权变，他们在道德准则面前就感到畏惧；奸诈虚伪的人，善于伪装自己却不能保护自己，最终总是逃不脱法律的制裁。所以，尧舜时只需要把道德摆在第一位，如今不得不把法律摆在前面。

[原文]

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

[译文]

托上天的洪福，我在偶然间发现了良知学说，认为只有致良知后天下才能得到治理，从而清明太平。所以，每当想到百姓的困苦，我就十分沉痛，于是，我不顾自己是个不肖无才之人，希望用良知来挽救百姓，拯治天下，也是不自量力。天下人看到我这样，于是都来讥讽、诽谤我，说我是丧心病狂的人。哎，这还有什么可顾虑的？我正有着切肤的疼痛，又哪有空闲对别人的讥讽斤斤计较呢？如果有人看到他的父子兄弟坠入深渊，一定会大喊大叫，不顾弃鞋丢帽，奋不顾身地下去解救他。士人们看到这种情况，则在一旁作揖打恭，谈笑风生，认为这个人丢弃衣帽、大喊大叫，一定是个精神失常的心。看到有人落水，依然在那里礼让谈笑而不去救落水之人，这只有没有亲戚骨肉之情的山野之人才这样做。但是，孟子已说过：“无恻隐之心，非人矣。”如果是有父子兄弟爱心

的人看见了，一定会痛心疾首，奔走呼号，竭尽全力，乃至爬着也要去解救他们。此时，他将自己的生命置之度外，哪还有精力去在乎被讥笑为精神失常呢？又岂会去期望别人的信或不信呢？唉！如今虽有人认为我是精神失常的人，也无关紧要了。天下人的心，都是我的心。天下的人中也有精神失常的，我又怎么不能精神失常呢？天下也有心理变态的人，我又怎么不能心理变态呢？

#### [评析]

王阳明创立心学体系后，并没有立即为朝廷所推崇，也没有从根本上动摇朱学的官学地位，相反被程朱的信徒指斥为“伪学”、“异端”，王阳明甚至被诬为“病狂丧心之人”。为了免遭压制和打击，以求心学的倡扬，1514年王阳明转任南京鸿胪寺卿后，汇集有关朱熹论心性修养的34封书信编成《朱子晚年定论》，阐发前人提出过的朱、陆“早异晚同”之说，试图以此弥合朱、陆的差异。而这种“朱陆差异”说，无论在论证的方法还是在内容上都有较多的差误，时人即有指出者。但明中叶后，随着心学的繁盛，此论却影响极大。

#### [原文]

昔者孔子之在当世，有议其为陷者，有讥其为佞者，有毁其未贤，诋其为不知礼，而侮之以为东家丘者，有嫉且诅之者，有恶而欲杀之者，晨门、荷蓐之徒，皆当时之贤士，且曰“是知其不可而为之者欤？”“鄙哉！硜硜乎！莫己知也，斯已而已矣。”虽子路在升堂之列，尚不能无疑于其所见，不悦于其所欲往，而且以之为迂，则当时之不信夫子者，岂特十之二三而已乎？然而夫子汲汲遑遑，若求亡子于道路，而不暇于暖席者，宁以蘄人之知我、信我而已哉？盖其天地万物一体之仁，疾痛迫切，虽欲已之而自有所不容已，故其曰言：“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！此非诚以天地万物者为一体者，孰能以知夫子之心乎？若其“遁世无闷”，“乐天知命”者，则固“无入而自得”，“道并行而不相悖”也。

#### [译文]

春秋末年，孔子积极推行他的政治主张，其时，社会上人有的数落他阿谀奉承，有的讥讽他花言巧语，有的诽谤他不是圣贤，有的诋毁他不懂礼节，有的侮辱他是东家的孔丘，有的因妒忌而败坏他的名声，有的憎恨他而要他的命，即使当时象晨门、荷蓐这样的贤明之士，也说他是“知其不可而为之者与？”“鄙哉，硜硜乎！莫己知也，斯已而已矣。”他的弟子子路虽学有所成，尚且还不能对孔子完全相信，孔子去见南子，他表示极大的不满。孔子的“先正名”竟被子路说成是迂腐。可见，当时不相信孔子的人何止十分之二、三呢？但是，孔子依然汲汲遑遑，仿佛在路上寻找失踪的儿子，成天四处奔波，坐不暖席，这样做难道是为了别人能了解、相信自己吗？究其原因是因为他有天地万物一体的仁爱之心，深感病痛紧迫，即使不想管也身不由己。因此他说：“吾非斯人之徒与而谁与？”“欲洁其身而乱大伦”，“果哉！末之难矣！”哎！若非真诚地与天地万物为一体的人，又有谁能理解孔子的心情呢？世上如许“遁世无闷”、“乐天知命”的人，自然可以“无入而不自得”和“道并行而不相悖”了！

#### [评析]

孔子在政治上失官后便开始周游列国，前后十四年奔波于中原各国之间，企图实现他的政治抱负，但最终仍怀才不遇。回鲁后他把余年之力集中于教学和整理古代典籍上。孔子一生，道路坎坷，惶惶然奔走列国而得不到重用。但他并不悲观，始终怀有一种积极进取、乐观向上的精神。他勤学不辍，诲人不倦，对社会事务怀有极大的热情和责任感。正如他自己所说的那样，“其为人也，发愤忘食，乐以忘忧，不知老之将至。”

#### [原文]

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，去共自私自利之蔽，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？

#### [译文]

鄙人无才，岂敢以孔圣人的道作为己任。仅是我心中也稍稍知晓身上的病疾，所以才徘徊不前，四处张望，希望寻找到一个能帮助我的人，和我并肩设法消除我的病疾。如今，若能有志同道合的杰出人才来扶持匡正我，共同使良知之学光大于天下，让全天下的人都懂得致其良知，藉以彼此帮助、启发，剔除自私自利的毛病，将谗言、嫉妒、好胜、忿恨等恶习荡涤干净，以实现天下大同。如此，我的精神失常将会即刻痊愈，再也不会会有心理变态的反常现象了。岂不快哉？哎呀！现在在天下真要寻觅志同道合的杰出人才，除了您我又寄希望于谁呢？您的才能和志向，足以能够拯救天下受难的劳苦大众。如今，既然明白一切皆在我心，不必向外索求，根据这个并加以发展，就如同江河决口入注大海，还有什么能抵御呢？正如您所言，即使一个人真信奉也不少，为倡明良知学，您又能辞让给天下的哪一个人呢？

#### [评析]

古代圣人，所以不畏艰难和曲折，苦苦上下求索，正是为了教化于世，拯救于民。为天下人的忧虑而忧虑，是个人的快乐；为天下人谋求福利的辛苦，是个人的幸运。在圣人的心目中，只计算运气的周转规律，不计算命的坎坷得失。

#### [原文]

会稽素处山水之区。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，乃有未能愬然者，辄复云云尔。咳疾暑毒，书札绝懒，盛使远来，迟留经月，临歧执笔，又不觉累纸，盖于相知之深，虽已缕缕至此，殊觉有所未能尽也。

#### [译文]

会稽素有山清水秀之美称。深林长谷，比目皆是。春夏秋冬，气候

适宜。安居饱食，幽静无声，良朋聚集，讲明道义，这是多么的逍遥自在！天地之间还有比此更让人感到高兴的吗？孔子说：“不怨天，不尤人，下学而上达。”我和数位同志，正想按照孔子的话去做，又哪有空余时间去向外寻求呢？唯独这切肤之痛，却不能无动于衷，所以写了上面一番话。咳嗽又加上暑热，对写信我心灰意懒。您派人远来，逗留月余，临行执笔，不觉间写了这些。毕竟我们相知甚深，虽谈了这么多，仍觉言不尽兴。

[评析]

孔子说过：“有朋自远方来不亦乐乎。”人生难得一知音，酒逢知己千杯少。阳明先生即使身有小恙，仍与朋友作长篇笔谈，且言犹未尽，意兴盎然。古来学者的心境都是如此光景。

## 致其良知

此信为阳明先生与聂文蔚的第二封论学书信。此书于嘉靖七年(1528年)十月写于广西，为王阳明的绝笔书信。

### [原文]

得书，见近来所学之骤进，喜慰不可言。谛视数过，其间虽亦有一二未莹彻处，却是致良知之功尚未纯熟，到纯熟时自无此矣。譬之驱车，既已由于康庄大道之中，或时横斜迂曲者，乃马性未调，衔勒不齐之故，然已只在康庄大道中，决不赚入旁蹊曲径矣。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，或可廖耳。人还，伏枕草草，不尽倾企。外惟浚一简幸达致之。

### [译文]

来信已收到，得知您最近在学问上大有进步，欣喜难以言表。认真阅览数遍，其中呈还有一两处不太透彻，那仅是因为致良知的功夫尚未纯熟，当功夫纯熟时，这种现象自然会不复存在。例如赶马车，已经行走在康庄大道上，有时出现的迂回曲折，那是由于马性还未调养好，或者是缰绳马勒还不够整齐，但已经在康庄大道之上，拐到小道上的情况绝对是不会有。最近，海内诸多朋友中达到您这一步的尚不多见，我甚感欣慰。这正是圣道的一大幸事。从前我就有咳嗽怕热的疾病，近来在炎热的地方，病情复发得更厉害。皇上英明洞察，托付的责任重大，又不敢推辞。地方上的众多军务，均是带病处理的，好在如今动乱已经平定，并向皇上呈请回家养病，若能在家乡避暑，也许能够痊愈。我即将返乡，伏枕写信，诉不尽倾慕和企盼。另外，捎给惟浚（陈九川）的书信请代为转达。

### [评析]

这封信是王阳明给好友聂文蔚（名豹，江西永丰人，官至兵部尚书）的第二封信，也是王阳明的绝笔书信。嘉靖七年（公元1528年）十月写于广西。其时王阳明肺病再度加剧，遂上疏告归故里，十一月二十九日，归途中卒于江西南安。

### [原文]

来书所询，草草奉复一二。近岁来山中讲学者，往往多说勿忘勿助工夫甚难。问之，则云才著意便是助，才不著意便是忘，所以甚难。区区因问之云“忘是忘个甚么？助是助个甚么？”其人默然无对，始请问。区区因与说，我此间讲学，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。而或有时中断，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，而乃悬空守著一个“勿忘勿助”，此正如烧锅煮饭，锅内不曾渍水下米，而乃专去添柴放火，不知毕竟煮出个甚么物来！吾恐火候未及调停，而锅已先破裂矣。

近日，一种专在勿忘勿助上用功者，其病正是如此。终日悬空去做个勿忘，又悬空去做个勿助，湔湔荡荡，全无实落下手处，究竟工夫，只得个沉空守寂，学成一个痴呆汉。才遇些子事来，即便牵滞纷扰，不复能经纶宰制。此皆有志之士，而乃使之劳苦缠缚，担搁一生，皆由学术误人之故，甚可悯矣。

#### [译文]

来信所问的问题，草草略作答复。近年来山上讲学的人，常常说勿忘勿助的工夫很艰难。向他们询问个中原由，他们以为刚用了一点心意就是助、稍不用心就是忘，所以很难掌握。我接着问他们：“忘是忘个甚么？助是助个甚么？”他们不能作答，反过来问我。我对他们说，我在这里讲学只说一个“必有事焉”，不说勿忘勿助“必有事焉”，就是每时每刻去“集义”。若时刻都用“必有事”的工夫，有时又出现间断，这就是忘，就必须“勿忘”。时刻都用“必有事”的工夫，有时又想求速效，这就是助，就必须“勿助”。这种工夫都在“必有事焉”上用。“勿忘勿助”只在其中起着提醒警觉的作用。如果工夫本来没有间断，就不用说“勿忘”；本来不想求速效，就不用说“勿助”。这工夫是何等的明白简易、何等的洒脱自在！此刻不到“必有事”上下工夫，则空守着一个“勿忘勿助”，这就有如生火做饭，锅里还未烧水下来，而一味去添柴加火，最终不知能烧出个什么名堂？只怕还没调好火候，灶上的锅早已先行破裂了。最近，那些专门在“勿忘勿助”上用功的人，他们犯的毛病正是如此。成天凭空去做一个勿忘的工夫，又凭空去做一个勿助的工夫，无边无际，完全没有切实的下手处，到头来工夫也只做个死守空寂，变成一个痴呆汉。刚碰到一点难题，就心烦意乱，不能妥善应付，及时作处理。这些人都是志士仁人，但是忧劳困苦，错过了一生时光，这都是学术耽误了他们，太可悲了！

#### [评析]

《荀子·劝学》中有这样一段话：“蚯蚓没有锐利的爪牙，没有强劲的筋骨，在地上层吃泥土，在地下层喝泉水，它的用心是一致的。螃蟹八只脚，两个螯，没有鲇鱼、鳝鱼的窝，它就无处藏身，它的用心是浮躁的。所以，没有沉默的意志的，就没有光明的智慧；没有隐微的行为，就没有显著的功勋。”

#### [原文]

夫“必有事焉”只是“集义”，集义只是致良知。说集义则一时未见头脑，说致良知即当下便有实地步可用功。故区区专说致其良知。随时就事上致其良知，便是格物。著实去致良知，便是诚意，著实致其良知，而无一毫意必固我，便是正心。著实致良知，则自无忘之病。无一毫意必固我，则自无助之病。故说格、致、诚、正，则不必更说个忘助。孟子说忘助，亦就告子得病处立方。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“不得于心，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。

### [译文]

“必有事焉”仅为“集义”，“集义”仅为“致良知”。说到集义时，或许一时还把握不住关键所在。说到致良知，那么一时间就可实地用功了。所以我只说致良知，随时在事上致良知，就是格物。实实在在地去致良知，就是诚意。实实在在地致良知而无丝毫的意、必、固、我，就是正心。实实在在地致良知，自然不会有忘的毛病；无丝毫的意、必、固、我，也自然会有助的毛病。因此，说到格物、致知、诚意、正心时，也就不再说勿忘勿助了。孟子主张勿忘勿助，也是就告子的毛病而言的。告子主张强制人心，这是犯了助的毛病，所以孟子只谈助长的危害。告子的助长，亦是因为他以为义是外在的，不懂得在自己的心上“集义”、在“必有事焉”上用功所以才有了助长的毛病。若时时从己心上去“集义”，那以，良知本体自会洞明，自会明辨是非，丝毫也不能逃脱。又怎么会有“不得于心，勿求于气”的毛病呢？孟子“集义”、“养气”的主张，对后来的学问固然有很大贡献，但他也是因病施药，说个大约，不比《大学》中的格物、致知、诚意、正心的功夫，十分精一简炼，彻头彻尾，永无弊病。

### [评析]

王阳明为了论证“致良知”说，强调《大学》、《中庸》的宗旨是合一的。他认为，《中庸》的“慎独”就是《大学》的“致知”，“慎”就是“致”，就是个人的内心省察和主观努力；“独”就是“良知”，是主宰天地万物的绝对本体。所以，“慎独”即“致其良知”，也就是求得本体的工夫。与孟子“集义”说大同小异。

### [原文]

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。故凡就古人论学处说工夫，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也，适足以为勿忘、勿助之累而已矣。若此者，皆是就文义上解释牵附，以求混融凑泊，而不曾就自己实工夫上体验，是以论之愈精，而去之愈远。文蔚之论，其于大本达道既已沛然无疑，至于致知、穷理及忘助等说，时亦有搀和兼搭处，却是区区所谓康庄大道之中，或时横斜迂曲者，到得工夫熟后，自将释然矣。

### [译文]

圣贤讲学，常常是因时事而发。他们所说的好象各不相同，但其中工夫的根本却是一致的。在天地之间，原本仅有这个性，仅有这个理，仅有这良知，仅有这件事。因此，只要是就古人论学上说工夫，就不用掺杂搭配，自然地吻合贯通。若认为需要掺杂搭配地讲解，那是因为自己的工夫不够纯熟。近来，有人认为集义的功夫必须搭配良知后才能完备，这是他们对集义工夫的理解还不透彻。集义的功夫还不透彻，正好成了致良知的负担。主张致良知这一功夫必须与勿忘勿助搭配起来才能明白，这是因为致良知的功夫还不纯熟，致良知的功夫不纯熟，又正好

成了勿忘勿助的负担。这些都是文义上勉强地解释，以求融汇贯通，还未曾就自己实在的工夫上体悟，所以说得越细致，就会相差得越远。您的观点，在“大本达道”上不存问题。至于致知、穷理、勿忘勿助等观点，有时也有掺杂搭配之处，但这正好是我上面讲的，在康庄大道上出现的迂回曲折的情况。等到功夫纯熟后，这种情况自会消失得无影无踪。

#### [评析]

圣贤们的学说，虽说法不一，其中的内涵是一致的；人所处的环境天各有别，但本性、智能没有什么两样。本性，虽是我们所不能造作的，然而可以转化的；致知、穷理的功夫，虽是我们原本没有的，然而可以造作。所以，道，不是天道，也不是地道，终归还是人道。人道，就是“良知”。

#### [原文]

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，著在支节上求了。良知只是一个，随他发见流行处，当下具足，更无去来，不须假借。然其发见流行处，却自有轻重厚薄，毫发不容增减者，所谓天然自有之中也。虽则轻重厚薄，毫发不容增减，而原又只是一个。虽则只是一个，而其间轻重厚薄，又毫发不容增减。若可得增减，若须假借，即已非其真诚恻怛之本体矣。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”者也。

#### [译文]

你认为致知的主张，从孝亲敬兄中寻求就感觉到有所依循。从这里可看出您近来的真切笃实的工夫。然而，您从此处下功夫自然无妨，但也得有着力之处。若认为这是可以用来教导别人的定论，难免又会出现吃药而生病的情况，在这里不得不对此作个辩说。良知只是一个天理，自然明觉的显现处，唯有一个真诚恳切，这就是良知本体。所以，推致这良知的真诚恳切去侍奉父母就是孝，推知这良知的真诚恳切去尊敬兄长就是悌，推知这良知的真诚恳切去辅佐君主就是忠。这唯一良知，唯一真诚恳切。如果尊敬兄长的良知不能推致其真诚恳切，也就是侍奉父母的良知不能推致其真诚恳切。如果辅佐君主的良知不能推致其真诚恳切，也就是尊敬兄长的良知不能推致其真诚恳切。因此，能致辅佐君主的良知，就是能致尊敬兄长的良知。能致尊敬兄长的良知，就是能致侍奉父母的良知。但并不是说如果不能致辅佐君主的良知，就必须从侍奉父母的良知上去延伸出辅佐君主的良知来。若如此，就又脱离了根本，而局限于细枝末节上了。良知只是一个，随着良知的显现和作用，



它本身就是完善的，不用再去寻求，也不用到别处转借。然而，良知的显现与作用处，自然有重轻厚薄的区别，不客丝毫的增减。这正是程颐所谓的“天然自有之中”。其中的重轻厚薄虽不容增减分毫，但良知本体只是一个。虽本体只是一个，但其中的重轻厚薄又不容增减分毫。若能增减，能求借，也就不是真诚恳切的本体了。之所以良知的妙用无方位、无形体，无穷无尽，“语大天下莫能载，语小天下莫能破”，其原因正在此。

#### [评析]

明代初期，程朱理学确定了思想、学术上的统治地位。到明代中期，社会统治秩序的极端动荡、朝政的日益腐败，已使程朱理学的统治地位发生了动摇。于是，王阳明便将是非标准移植到人的内心，认为心不仅生化天生万物、伦理纲常，即便是六经学术也只是“吾心之常道”；良知具足而完满无缺，因此就成为是非善恶的唯一准则。

#### [原文]

孟氏“尧舜之道，孝弟而已”者，是就人之良知发见得真切笃厚、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是。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。”就自己用功得力处如此说，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。

#### [译文]

孟子认为“尧舜之道，孝悌而已”，这是从人的良知最真切笃实、不容隐藏的地方提醒人，让人在辅佐君主、结交朋友、仁爱百姓、喜爱事物和动静语默中，都只是一心地去推致他那孝亲敬兄的真诚恳切的良知，如此就自然会处处大道。天下之事虽千变万化，乃至无穷无尽，但只要推致这孝亲敬兄的真诚恳切的良知去应付千变万化，就不存在疏漏的问题，这正是因为只有一个良知的原由。除了一心孝亲敬兄的良知外，再别无其它的良知可致。因此，孟子才说了“尧舜之道，孝悌而已”的话。这正是“惟精惟一”的学问，放之四海而皆准，在后世施行也无一例外。您说：“想在孝亲敬兄之间，寻求良知的学问”，就自己用功的着手处而言，亦无不可。若说要从致其良知的真诚恳切中求得尽到孝亲敬兄之道，也未尝不可。程颢说：“行仁自孝弟始，孝弟是仁之一事，谓之行仁之本则少，谓是仁之本则不可。”这句话说的十分正确（其实，在《河南程氏遗书》卷十八中，这句话应为程颐所言）。

#### [评析]

凡是治理国家，必先从事于治本，然后才去治末。所谓本，不是指的耕耘种植，而指的从事于治人。所谓从事于治人，不是指的让贫穷的人变富，而是指的致力于根本。致力于根本，没有比孝道更重要的了，儒家的仁、义就是以孝为本。

### [原文]

“臆”、“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。惟浚之言，亦未为不是。在文蔚须有取于惟浚之言而后尽，在惟浚又须有取于文蔚之言而后明。不然，则亦未免各有倚著之病也。舜察迩言而询刳莛，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。才有执著意必，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。

### [译文]

诸如“不臆不信”、“不逆诈”、“先觉”等主张，您认为只要能诚，即便是羊肠小道、迂曲防御，也均为致良知的作用。这种观点很正确，对于其中的有些掺杂搭配的问题，我在前面已经作了解释。惟浚（陈九川）所言，也不能说是错误的。就您而言，应该汲取惟浚的主张才完备，而就惟浚而言，又必须汲取您的主张才能更明白，不然，难免有各执一词的偏执毛病。虞舜爱思考浅近的话，并且向樵夫请教。这并非浅近的话应当去思考，而是舜认为应当向樵夫请教，所以他才这样做。这正是舜的良知显现作用，其良知光明圆净，没有一点障碍和遮蔽，所以他被称为“大知”。只要舜沾了一点执着和意、必，他的“知”就小了。在讲学中，自然有取舍和分辨，但是，在心地上切实用功，只有这样才算可以了。

### [评析]

一天，有个学生问孔夫子：“先生，你的学问是怎么来的？”孔子回答道：“我也没有特殊之处，只因从小爱好学习，后来知识积累渐渐多了，终于明白了修身、齐家、治国、平天下的一整套道理，我的眼界从此便开阔了。”舜的大知也是这样得来的。

### [原文]

“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“夭寿不二、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“夭寿不二、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。“夭寿不二、修身以俟”者，如襁褓之孩，方使之扶墙傍壁，而渐学起立移步者也。既已能奔走往来于千里之间者，则不必更使之于庭除之间而学步趋，而步趋于庭除之间，自无弗能矣。既已能步趋于庭除之间，则不必更使之扶墙傍壁而学起立移步，而起立移步自无弗能矣。然学起立移步，便是学步趋庭除之始，学步趋庭除，便是学奔走往来于数千里之基，固非有二事，但其工夫之难易则相去悬绝矣。心也，性也，天也，一也。故及其知之成功则一。然而三者人品力量，自有阶级，不可躐等而能也。细观文蔚之论，其意以恐尽心、知天者，废却存心、修身之功，而反为尽心、知天之病。是盖为圣人忧工夫之或间断，而不知为自己忧工夫之未真切也。吾侪用工，却须专心致志，在“夭寿不二、修身以俟”上做，只此便是做尽心、知天工夫始。正如学期起立移步，

便是学奔走千里之始。吾方自虑其不能起立移步，而岂遽其不能奔走千里，又况为奔走千里者而虑其或遗忘于起立移步之习哉？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，以求融合贯通，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，最能耽误人，不可不涤除耳。

#### [译文]

“尽心”等三个方面（参见《徐爱录》有关内容），我曾经用生而知之、学而知之和困而知之的观点来说明，已经十分清楚了，没有什么可怀疑的。对于尽心、知性、知天的人，不需再讲存心、养性、事天，也不需再讲“夭寿不二，修身以俟”。因为，存心、养性和“修身以俟”的功夫已在尽心、知性、知天中间了。能够存心、养性、事天的人，虽没有达到尽心、知天的程度，但已是在用尽心、知天的功夫，也就不必说“夭寿不二，修身以俟”了。因为“夭寿不二，修身以俟”的功夫已在存心、养性、事天之中了。例如行路这件事，尽心、知天的人，仿佛年轻力壮的人，能够在上千里的路程中来回奔跑。存心、事天的人，仿佛年少的儿童，仅能在院子中学习走路。“夭寿不二，修身以俟”的人，仿佛襁褓中的婴孩，只可让他扶着墙壁慢慢学习站立移步。既然已经能在数千里的路上来回奔跑，就不必再要他在院子中学习走路，因为在院子中走路已不成问题。既然已经能在院子中走路，就不必再要他扶着墙壁学习站立移步，因为站立移步已不成问题。然而，学习站立移步是在院子中学习走路的基础；在院子中学习走路，是数千里来回奔跑的基础，两者之间原本是一回事，但其间工夫的难易程度却相差甚远。就心、性、天而言，其本质是相同的，所以它们的效果也相同。但是，尽心、知性、知天三种人的人品与才力有高低之分，不能超越等级而行动。认真琢磨您的观点后，我认为，您是担心尽心、知天的人，会因摒弃了存心、修身的工夫，相反会对尽心、知天有所损害。这是忧虑圣人的工夫会有间断，而不懂得应该为自己的工夫还不够真切而忧虑。我们的工夫，必须一心一意地在“夭寿不二，修身以俟”上做，如此就是尽心、知天工夫的开端。正如学习站立移步，是学习奔走千里的开端。如今，我忧虑的是不能站立移步，又怎会去忧虑不能奔走千里呢？又怎会为那些已能奔走千里的人去忧虑他会忘掉站立移步的本领呢？您的见识本来超然出众，但就您所说而言，还是不能摆脱从前解说文义的习惯，因此您才把知天、事天、夭寿不二看成三部分，并加以分析、比较、综合，以求融汇贯通，而又增加了许多自己模棱两可的意见，反而使工夫不能专一。近来，凭空去做勿忘勿助工夫的人，他们也是犯了同样的毛病，这毛病误人匪浅，不能不彻底剔除。

#### [评析]

孔子《论语》开篇就说：“学而时习之。”对于学过的功课、读过的书，必须不间断地反复温习，才能加深理解，锻炼记忆，产生新知，所以孔夫子把它放在交友切磋、道德学问之首，以示对之重视。朱熹说过：“未知未能而求知求能，之谓学；已知已能而行之不已，之谓习。”又说：此乃“入道之门，积德之基。”可见其贵。

#### [原文]

所谓尊德性而道问学一节，至当归一，更无可疑。此便是文蔚曾著实用功，然后能为此言。此本不是险僻难见的道理，人或意见不同者，还是良知尚有纤翳潜伏。若除去此纤翳，即自无不洞然矣。

已作书后，移卧檐间，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。然直慧烦缕已甚，恃在信爱，当不为罪。惟浚处及谦之、崇一处，各得转录一通寄视之，尤承一体之好也。右南大吉灵录

#### [译文]

您所讲的尊德性和道问学这一节，认为其间是恰当统一的，再无可疑之处。这便是您曾切实用功后才能作如是说。这原本不是艰涩难懂的道理。有的人持不同意见，主要是因为其良知中还隐藏着细微的尘埃。若将这些尘埃荡涤干净，良知自会洞然光明了。

信写完后，移卧屋檐下，偶尔无别的事，就又添了几句。您的学问已将关键问题抓住了，这些问题待天长日久后自会理解，原本无需作如此的琐细讲解。然而，承蒙您的关爱，不远千里派人赶来虚心请教，为了不辜负您的一片心意，当然不可不说。但是，我又说得过于直率、琐碎了。依仗您对我的厚爱，我想不会得罪于您的。我这一封信请转录几份，分别寄给惟浚、谦之、崇一等人阅览，尤承一体之好。

以上为南元善摘录

#### [评析]

良知如水性。水性是想清澈的，然而沙土、石子使它变得污秽了；人性是想平正的，嗜欲使它受到伤害，只有圣人能够遗忘万物而反归本性。所以，圣人不用智慧来役使万物，不用欲望来惑乱平和。然而，不闻道，不致知，就无以返归本性；不通达于事物，就不能清静。

## 启蒙之道 训蒙大意示教读（刘伯颂等）

明·武宗正德十三年（1518年），王阳明平定江西的动乱后，得胜班师。此文是临行前为晓喻赣南各县父老乡亲，兴立学社而颁布的文告。

刘伯颂，生平不详。

蒙以养正，意为蒙稚的时候应当培养纯正无邪的品质。语出《易·蒙象》。

### [原文]

古之教者，教以人伦。后世记诵章之习起，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，默化其麤顽。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，鞭挞绳缚，若待囚囚。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”之功矣。念之念之！

### [译文]

古时候的教育，讲授的是以人伦道德为内容，以后兴起了记诵词章的风气，因而先王的教育之义也就不存在了。现在教育学生，应该把孝、悌、忠、信、礼、义、廉、耻作为唯一的内容。有关教育的方法，应当通过咏诗唱歌来激发他们的志趣，引导他们学习礼仪，借以严肃他们的仪容；教导他们读书，借以开发他们的智力。如今，人们常常认为咏诗习礼不合时宜。这种观点极其庸俗鄙陋，他们又岂能明白古人推行教育的本意。一般而言，少年儿童性情是爱嬉戏玩耍而讨厌约束，犹如草木刚萌芽，让它舒畅地生长就能迅速发育，以至枝繁叶茂；若对其摧残压抑，它们只会衰弱枯竭。今天，对少年儿童实施教育，千万要使他们欢欣鼓舞，内心愉悦，他们的进步自不会停止。有如春天的和风细雨，滋润了花草树木，它们抽枝发芽，自会茁壮生长。若经过冰霜的侵袭冻结，其生气受到挫伤，只会逐渐枯萎。所以，通过咏诗唱歌的帮助，不仅是为了激发他们的志趣，也是为了使他们在咏唱中发泄蹦跳呼喊的情

绪，在抑扬顿挫的音节中抒发忧郁呆板的感情，引导他们学习礼仪，不仅是为了严肃他们的仪容，也是为了使他们在揖让叩拜中活动血脉，强筋健骨。教导他们读书，不仅是为了开发他们的智力，也是为了使他们在反复的钻研中修身养性，在抑扬的诵读中明确志向。这一切都是为了在他们的志向上因势利导，在性情中调理保养，通过潜移默化，消除他们的鄙吝和愚顽。这样，渐渐使他们的行为符合礼仪标准，但不感到难受，在不知不觉中性情达到合宜适中。这就是先王推行教育的深刻内涵。近代那些教育儿童的人，每天只是督促学生句读和课业练习，要求他们约束自己，而不知道以礼仪来诱导他们；只希望他们聪明灵巧，却不知道以善来培养他们；把犯错的学生当囚犯看待，只知道鞭打绳捆。如此，少年儿童只把学校当成监狱而不肯上学，把老师当成仇人而不想看到。于是，他们就借机逃学，以便嬉戏耍闹，撒谎捣蛋，以便能肆意顽皮，逐渐趋向轻薄下流。如此，就在无意中驱使他们作恶，但又希望他们为善，二者只会抵触，岂能行得通？我的教学观点，其用意正在此处。我忧虑世人不理解，把我当成迂腐。再者，我即将离开此地，所以，我特地再三叮嘱，希望你们这些为人师表者，一定要理解我的用意，并永远遵守，不要因为世俗的言论而更改了我制订的规矩，这一切也许能起到“蒙以养正”的功效。

千万谨记在心！

[评析]

明武宗正德十三年（公元1518年），王阳明平定江西农民暴动后，在赣南各地订立乡约，兴办社学并颁布此文晓喻乡民。王阳明认为明代中叶的社会政治危机是圣学不明，人们不能信守固有的良知。因此，他一生以弘扬圣学为己任，怀抱着“辅君淑民”的目的，讲学不辍，听到之处，或立“乡约”、或兴“社学”，或创“书院”。在几十年讲学实践中，也总结了一套教学经验心得，对于今天仍有参考价值。

## 神而明之 教约

此篇原为《示弟立志说》。

### [原文]

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，得无懈忽未能真切否？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。每学童生多寡分为四班。每日轮一班歌诗，其余皆就席敛容肃听。每五日则总四班递歌于本学。每朔望集各学会歌于书院。

凡习礼需要澄心肃虑，审其仪节，度其容止，毋忽而惰，毋沮而忤，毋径而野，从容而不失之迂缓，修谨而不失之拘局。久则礼貌习熟，德性坚定矣。童生班次皆如歌诗。每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，纳绎反复。抑扬其音节，宽虚其心意。久则义礼浹洽，聪明日开矣。

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

### [译文]

每天清早，学生拜见行拱手礼后，老师要依序向每位学生提问：居家时爱亲敬长方面，是松懈疏忽还是情真意切？温清定省的礼节方面，是欠缺着还是在实践着？在路上行走时，是否能谨慎注意而无任何放荡之处？一切言行心术，是欺妄怪僻还是忠信笃实？每位学生要求如实回答，有则改之，无则加勉。老师要随时随地对学生给以委婉的教导和启发，然后，让学生各自回到座位上学习。

唱歌咏诗时仪容要整洁，心气安定。声音明朗，节奏匀称，不急不燥，不狂不闹，不因畏难而气馁。久而久之，学生一到学校自然精神饱满，心平而气和了。每所学校依据学生的多少分成四班，每天安排一个班唱歌咏诗，其余的都在座位上神情严肃地静听。第五天时，让四个班在学校里一个班接一个班地唱咏。农历的每天初一、十五，把各学校召聚起来在书院里会歌。

练习礼仪，必须做到静心、严肃。老师要认真观察学生的礼仪细节，审查学生的容貌举止，不容疏忽，不容懒惰，不容自满，不容羞怯，不容随意、不容粗野。做到从容不迫，但不迂腐迟缓；修行谨慎，但不拘束紧张。时间一长，礼貌自能纯熟，德性自能坚定。学生的班次有如歌

咏。相隔一天，就轮到一班练习礼仪，其余的都在座位上神情严肃地静静观瞧。练习礼仪的那一天，可以免去作课外练习。每十天就让四个班在学校依次练习礼仪，农历的每月初一、十五召集各学校在书院一起练习礼仪。

老师讲授功课不在数量多少，贵在精熟与否。依据学生的资质，能认识两百字的，只能教他认一百字。让学生的精神力量常有富足，那么，他们就不会因为辛苦而讨厌学习，相反会因有自我收获而愿意学习。诵读时，一定要让学生专心致志，口读心想，一字一句，反复玩味。音节要抑扬顿挫，思想要宽广虚静。久而久之，学生自会礼貌待人，智慧与日俱增。

作为老师，针对学生必须每天首先考察其德性，而后依次为背书、诵书，练习礼仪或作课业练习，读书讲书、唱歌咏诗。大凡练习礼仪，唱歌咏诗等，均是为了经常保养学生的童心，使他们乐于学习而不感到厌倦，没有空余时间去干歪门斜道的事。老师们认识到了这一点，也就知道该怎样教育学生了。即便如此，此处也只作了一个大约的述说。毕竟，“神而明之，则存乎其人”。这可谓至论。

#### [评析]

《荀子·礼论》中说：“礼，上事天，下事地，尊先衣而隆君师，是礼之三本也。”意思是说，礼有三种本元：天地是生命的本元，先祖是族类的本元，君长是政治的本元。没有天地，就没有万物的生命，没有祖先，就没有族类和国家，没有君长，就没有政治和安定。所以，礼义，在上方事奉天，在下方事奉地，尊敬先祖，而隆重君长。然而，荀子在这里却忽视了另外一种本元，即老师是知识的本元，没有知识，社会就不能得到教化和提升，所以，古时人家供奉着“天、地、君、亲、师”的牌位，可见老师在人们心中的地位之显要。



## 卷 下

明·嘉靖三十四年（公元 1555 年），王阳明的门人钱德洪于安徽宁国水西精舍刊刻《传习续录》（在此之前，钱的同年曾才汉已先于湖北荆州刊刻了《遗言》，钱在此基础上进行删定而定《传习续录》刻本）。此刻本即今本之下卷。

次年，钱德洪统前三录付黄梅尹张君刻于湖北蕲春的崇正书院，分上、中、下三卷，《传习录》始成规模。

## 戒惧恐惧在心念 陈九川录

陈九川（公元1495——1562年），字惟浚，号明水。江西临川人。授太常博士。因谏明武宗南巡，廷杖五十。后又任礼部郎中，受诬下狱。后复官，周游讲学。见《明儒学案》卷十九。

### [原文]

正德乙亥，九川初见先生于龙江。先生与甘泉先生论格物之说。甘泉持旧说。先生曰：“是求之于外了。”甘泉曰：“若以格物理为外，是自小其心也。”九川甚喜旧说之是。先生又论“尽心”一章，九川一闻却遂无疑。后家居，复以格物遗质。先生答云：“但能实地用功，久当自释。”山间乃自录《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。

### [译文]

明正德十年（公元1515年），九川（惟浚）在龙江首次与先生见面。其时，先生正与甘泉（湛若水）先生探讨格物学说。甘泉先生一再坚持朱熹的见解。先生说道：“这样就是在心外寻求了。”甘泉先生说：“若认为寻求物理是外，那就把自心看小了。”我对朱熹对见解持赞同态度。先生接着谈到了《孟子·尽心章》，我听后，对先生关于格物的阐释再也没有疑问了，后来，我闲居家中，就格物问题他又一次请教于先生。先生回答道：“只要能实实在在地用功，久而久之，自会清楚明白。”我小住山中，自己抄录了《大学》古本来读，于是，觉得朱熹的格物学说不太正确。但是，先生主张意的所在处是物，我觉得这个物字还不够明朗。

### [评析]

湛若水（公元1466～1560年），字元明，称甘泉先生，广东增城人。29岁从学于陈献章，深得器重，视为衣钵传人。弘治十八年中进士，授翰林院庶吉士、编修，与王阳明交往甚厚，二人“共以偁明圣学为事”。在仕官之余也和王阳明一样，“凡是迹所至，兴建书院”，传播江门心学。嘉靖十九年（1540年），致力于讲学著述。

### [原文]

己卯归自京师，再见先生于洪都。先生兵务倥偬，乘隙讲授，首问近年用功何如？九川曰：“近年体验得‘明明德’功夫只是‘诚意’。自‘明明德于天下’，步步推入根源，到‘诚意’上再去不得，如何以前又有格致工夫？后又体验，觉得意之诚伪必先知觉乃可，以颜子‘有不善未尝知之，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，惟浚所举颜子事便是了。只要知身、心、意、知、物是一件。”

九川疑曰：“物在外，如何与身、心、意、知是一件？”

先生曰：“耳、目、口、鼻、四肢，身也，非心安能视、听、言、

动？心欲视、听、言、动，无耳、目、口、鼻、四肢亦不能。故无心则无身，无身则无心。但指其充塞处言之谓之身，指其主宰处言之谓之心，指心之发动处谓之意，指意之灵明处谓之知，指意之涉着处谓之物，只是一件。意未有悬空的，必着事物。故欲诚意，则随意所在其事而格之，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。

[译文]

明正德十四年（公元1519年），九川自京都归来，在洪都（今江西南昌）再次见到先生。先生军务缠身，只得抽空给九川讲授。首先询问九川近年来用功的情况。九川说：“近年来领悟到‘明明德’的功夫仅是‘诚意’。从‘明明德于天下’，逐步追溯本源，只到了‘诚意’上，诚意之前为何又有格物致知的工夫？后来经过体会，我认为意的真诚与否，必须先有知觉才可以。自颜回‘有不善未尝知之，知之未尝复行’的话语中能得到说明，所以，我确信不疑。但是其中又怎么多了一个格物致知的工夫。我又考虑到，我心的灵敏岂能不知意的善恶？只是因为被物欲蒙蔽了。只有格除物欲，才能象颜回一有不善马上会知道。于是，我怀疑我的功夫是否做反了，以至与诚意没有直接联系。后来我问于希颜（王守仁弟子），希颜说：‘先生主张格物致知是诚意的工夫，十分正确。’我说：‘诚意的功夫到底指什么呢？’希颜让我去作深入的思考。但我还是不能领悟，特请教于先生。”

先生说：“真可惜啊！一句话就能说明这个问题，你列举的颜回的事正是。只要理解身、心、意、知、物均是一回事就行了。”

九川仍疑惑地问：“物在外，与身、心、意、知怎会是一回事？”

先生说：“耳目口鼻及四肢，是人的身体，若没有心岂能视、听、言、动？心想视、听、言、动，若没有耳目口鼻及四肢也不行。因此讲，没有心就没有身，没有身也就没有心。从它充盈空间上来说称为身，从它主宰上来说称为心，从心的发动上来说称为意，从心的灵明上来说称为知，从意的涉及外来说称为物，都是一回事。意是不能悬的，必须牵涉到事物。所以，要想诚意，就跟随意所在的某件事去‘格’，剔除私欲而回归到天理，那么，良知在这件事上，就不会被蒙蔽而能够‘致’了。诚意的功夫正在这里。”

听了先生这番话，九川积存在心中的疑虑终于消除了。

[评析]

阳明先生以“正心”、“诚意”来代替“格物”的观点，使许多学者仁人深受教益，但也遭到一些人的反对。这些人认为，王阳明的“格物”说只是些主观意念活动，只能称为“物格”，而不是探索客观事物的“格物”。并指责王阳明对《大学》“格物”的解释，即“使事物各得其正”和“为善去恶是格物”，违背了《大学》以三纲本主体以八目为功夫的宗旨。

[原文]

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。

#### [译文]

九川接着又问：“甘泉先生最近深信《大学》的古本，他认为格物犹如求道，又认为穷理的穷犹如穷巢穴的穷，要亲自到巢穴中去。因此，格物也只是随处体认天理。这好象与您的主张逐渐接近了。”

先生说：“甘泉肯用功，所以脑筋转弯也快。从前我对他说‘亲民’无须改为‘新’民，他也不相信。如今，他说的‘格物’也基本上正确了。但不用把‘物’改成‘理’，‘物’字无须改变。”

后来当有人这样问陈九川：“如今怎么不对‘物’疑虑了？”九川回答说：“《中庸》上说‘不诚无物。’程颐也说‘物来顺应’，‘物各付物’，‘胸中无物’等等。可知‘物’字是古人常用字。”后来有一天，先生也这样说。

#### [评析]

甘泉先生（湛若水）心学的形成经历了一个由“宇宙一气”开始，经过“理气一体”，“道、心、事合一”而最后得出“万事万物莫非心”的结论，因此和王阳明一样同属于明代中叶的心学阵营。由于受程朱理学影响较深，甘泉先生的修养方法主张立志、除习心和“随处体认天理”，内外并进，知行合一，下学上达兼顾，最后使本心自然流露。但在理学本质上，和阳明心学一样，都主张自我反省、自我体验。

#### [原文]

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’？”

曰：“无欲故静，是‘静亦定，动亦定’的‘定’字，主其本体也。戒惧之念，是活泼泼地，此是天机不息处，所谓‘维天之命，于穆不已。’一息便是死，非本体之念即是私念。”

#### [译文]

九川问：“这几年因厌恶泛滥博观，常常想独自静坐，以求摒弃思虑念头。但是，不仅不能达到目的，反而更觉得心神不宁，这是什么原因？”

先生说：“思虑念头，怎么能打消它？只能让它归于正统。”

九川问：“念头是否有没有的时候？”

先生说：“的确没有无念之时。”

九川又问：“既然如此，因何说静呢？”

先生说：“静并非不动，动也并非不静。戒慎恐惧就是念头，为何要区分动和静？”

九川说：“周敦颐为什么又要说‘定之以中正仁义而主静’呢？”

先生说：“没有欲念自然会静，周敦颐说的‘定’也就是‘静亦定，动亦静’中的‘定’，‘主’就是指主体。戒慎恐惧的念头是活泼的，正体现了天机的流动不息，这也就是所谓的‘维天之命，于穆不已’。一旦有停息也就是死亡，不是从本体发出的念即为私心杂念。”

[评析]

“戒慎恐惧”一语出自《礼记·中庸》。历来学者特别是东汉郑玄多从消极防范的意义加以解释，王阳明也不例外，即认为是谨慎言词，如临深渊，战战兢兢之意。

[原文]

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。”

[译文]

九川又问：“当用功收敛身心的时候，若有声色出现在眼前，还如同平常那样去听去看，只怕就不为专一了。”

先生说：“怎么能不想听，怎么能不想看？除非是死灰槁木，耳聋眼瞎之人。虽然听见看见了，只要心不去跟随它也就行了。”

九川说：“从前有人静坐，他儿子在隔壁读书，他却不知道儿子是否在读书。程颐赞扬他很能持静。这里怎么回事？”

先生说：“程颐大概是讽刺他。”

[评析]

听有声音的音乐的人，耳朵会变聋；听没有声音的音乐的人，耳朵会听得清楚。耳朵不聋也听不清楚的人，与神明相通达。这也许就是专一的功夫吧。

[原文]

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？即如惟浚今在此讲论，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。”

[译文]

九川又问：“静坐用功时，特别感觉到此心正在收敛。但若有事情发生就会间断，马上即起个念头到所遇的事上去省察。待事情过去后回头寻找原来的功夫，依然觉得有内外之分，始终不能打成一片。”

先生说：“这是因为对格物的理解还不够深刻。心怎会有内外？正如你在这里讨论，岂会还有一个心在里边照管着？这个一心听讲和说话的心就是静坐时的心。功夫是一贯的，哪里需要又起一个念头？人

必须在事上磨炼，在事上用功才会有帮助。若只爱静，遇事就会慌乱，始终不会有进步。那静时的功夫，表面看是收敛，实际上却是放纵沉沦。”

[评析]

心灵上那种真正的宁静，是一种境界。尽管在品德情操上已经修炼到很精微的程度，可是一点也不表露出来，这是一种“静”的境界；虽然睿智足以洞察一切，却能保持沉默和冷静，一声不响，这也是一种“静”的境界……

[原文]

后在洪都，复与于中、国裳论内外之说，渠皆云物自有内外，但要内外并着，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。

[译文]

后来在洪都时，九川又和于中、国裳探讨内外的问题。于中、国裳俩人都说身体本身有内有外，但内外都要兼顾，功夫无分内外。就这个问题，三人向先生请教。

先生说：“功夫不离本体，本体原无内外。只是因为后来做功夫的人将它分成内外，丧失了本体。现在正是要讲明功夫不要分内外，这个才是本体的功夫。”

这天里，大家都有所心得。

[评析]

本体的东西是不能造作的，然而可以转化。天地万物，同在一个空间。但本体各不相同。人在一起共处，追求是相同的，行为不同；私欲是相同的，知识不同，这些就是人的本体表现。

[原文]

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。”

[译文]

九川又问：“陆九渊的主张该作如何评价？”

先生说：“自周敦颐、程颢之后，也就只有陆九渊了，只是稍显粗犷了些。”

九川说：“看他讲学，每篇好象都说到了骨髓上，句句如刺入膏肓，却看不出他到底粗在何处。”

先生说：“是的。他曾在心上下过功夫。这与仅在文义上揣摩仿效的自然不同，但只要着意看就有粗的地方。这一点，用功久了就能认识到。”

[评析]

淳熙八年（1181年），朱熹邀陆九渊到白鹿洞书院讲学。陆九渊的讲题是《论语》中的“君子喻于义，小人喻于利”两句。据说听讲的學生感动得流泪，朱熹对陆九渊的演说也很满意和赞赏。

### [原文]

庚辰往虔州再见先生，问：“近来功夫虽若稍知头脑，然难寻个稳当快乐处。”

先生曰：“尔却去心上寻个天理。此正所谓理障。此间有个诀窍。”

曰：“请问如何？”

曰：“只是致知。”

曰：“如何致知。”

曰：“尔那一点良知，是尔自家底准则。尔意念著处，他是便知是，非便知非，更瞒他一些不得。尔只不要欺他，实实落落依着他做去，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。”

### [译文]

明正德十五年（公元1520年），在虔州，九川再次见到先生。九川问：“最近，功夫虽略微掌握些要领，但想寻找到一个稳当快乐的地方，倒十分困难。”

先生说：“你正是要到心上去寻找一个天理，这就是所谓的‘理障’。此间有一个诀窍。”

九川问：“诀窍？请问是什么？”

先生说：“它是致知。”

九川问：“如何致知？”

先生说：“你的那点良知，正是你自己的行为准则。你的意念所到之处，正确的就知道正确，错误的就知道错误，不可能有丝毫的隐瞒。只要你不欺良知，真真切切地依循着良知去做，如此就能存善，如此就能除恶。此处是何等的稳当快乐！这些就是格物的真正秘诀，致知的实在功夫。若不仰仗这些真机，如何去格物？关于这点，我也是近年才领悟得如此清楚明白的。一开始，我还怀疑仅凭良知肯定会有不足，但经过仔细体会，自然会感觉到没有一丝缺陷。”

### [评析]

格一物，理会一事都要穷尽。由近及远，由浅而深，由粗到精。博学之，审察之，慎思之，明辨之，此四节次第，重重而入，层层递进。朱熹说：“穷理，穷究得尽，得其皮肤是表也，见得其奥是里也。”意思是说，必须经过这样由表及里的认识过程，才能得到良知，才能存善除恶。

### [原文]

在虔与于中、谦之同侍。先生曰：“人胸中各有个圣人，只自信不及，都自埋倒了。”因顾于中曰：“尔胸中原是圣人。”

于中起不敢当。

先生曰：“此是尔自家有的，如何要推？”

于中又曰：“不敢”。

先生曰：“众人皆有之，况在于中，却何故谦起来？谦亦不得。”

于中乃笑受。

又论“良知在人，随你如何不能泯灭，虽盗贼亦自知不当为盗，唤他作贼，他还扭怩。”

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，如佛家说心印相似，真是个试金石，指南针。”

先生曰：“人若知这良知诀窍，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。”

[译文]

在虔州的时候，陈九川和于中、邹宁益一块陪伴着先生。先生说：“各人的胸中自有个圣人，只因自信心不足，自己把圣人给埋没了。”先生接着对于中说：“你的胸中原本是圣人。”

于中连忙站起来说，“不敢当，不敢当。”

先生说：“这是你自己所有的，为何要推辞？”

于中还说：“不敢当，委实不敢当。”

先生说：“每个人都有，更何况你呢？你为什么却要谦让？谦让也要不得。”

于中于是笑着接受了。

先生又说：“良知在人身体上，不管你怎么样，它也混灭不了。比如盗贼，他也明白不应该去偷窃，说他是贼，他也会羞愧而不好意思。”

于中说：“那只是被物欲给蒙蔽了。良知在人的心中，不会自己消失。仿佛乌云遮住太阳，而太阳是不会就此不存在的。”

先生说：“于中这样聪明，别人还未看到这一点。”

先生说：“把这些道理都理解透了，随他万语千言，是非真伪，一看就会知道。相符合的就正确，不相符合的自然错。这与佛教所谓的‘心印’差不多，的确是个试金石、指南针。”

先生又说：“人若深谙良知的诀窍，任他有多少歪思邪念，只要被良知发觉，自然会消融。有如灵丹一粒，点铁成金。”

崇一（欧阳德）说：“先生把致良知这一宗旨阐发得淋漓尽致，看来此处无法再讲了。”

先生说：“怎能说得这样随便？再用功半年，看看会怎样？再用功一年，看看会怎样？功夫越久，感觉越不同，其间难以言表。”

[评析]

王阳明认为良知和知识的关系有两个方面：从体用上看，良知是本体，知识是发用；从先天和后天上看，良知是先天存在的，“不学而能，不虑而知”，而知识是后天获得的，“必待学而能，必待虑而知”。但欧阳德并不认为良知可以脱离知识而独立存在，相反地，它们是互为表里，“离却天地万物亦无所谓良知”；只有将二者合一而论，既重本体，也讲功夫，才能真正求知识，存良知。

[原文]

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，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’。”

[译文]

先生问：“九川，你是如何体验致知的观点的？”

九川说：“自我感觉与以前不同。从前在操持时，经常找不到一个恰好处。现在，感觉到这致知就是恰到好处。”

先生说：“由此可见，体会的与听讲的确实不同。当初我给你讲时，知道你是随随便便的，没有体会到个中滋味。就这个绝妙处再作更深的体会，每天都有新的认识，这是没有止境的。”

先生又说：“‘致知’二字，的确是千古圣贤相传的秘诀，理解了‘致知’，自能‘百世的俟圣人而不惑’。”

[评析]

朱熹用《大学》“致知在格物”的命题，探讨认识领域中的理论问题。他强调穷理离不开格物，格物才能穷其理。物的理穷得愈多，知识就愈广。由格到致知，有一个从积累有渐到豁然贯通的过程。但王阳明的“致知”说与朱熹本是一脉相承，但又有新的发展，主张“致知者，诚意之本；格物者，致知之实”，“不本于致知，而徒以格物诚意者，谓之妄”。

[原文]

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。先天致知之说，莫亦泄天机太甚否？”

先生曰：“圣人已指以示人，只为后人掩匿，我发现耳，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，觉来本无党。然不知则遂沦理。”

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。”

[译文]

九川问：“当程颐说到‘体用一原，显微无间’时，门人都说他泄露了天机。先生的致知学说，是不是也过多地泄露了天机。”

先生说：“圣人早就把致良知告诉了世人，只是后人把它隐匿了，而我使他重新显露而已，怎能说这是泄露天机？致知是每个人生来就有的，虽觉察到也不能引起重视。因而，我向没有切实用功的人说致知，他不屑一顾，我可惜互相无益处。我向切实用功但把握不住要领的人揭示致知，他感到获益匪浅。”

先生接着说：“理解了，才明白本无知；感觉了，才明白本无觉。然而，不知就会沉沦埋没。”

先生又说：“与朋友相处，彼此间应当少一点规劝指责，多一点开导鼓励，如此才是正确的。”后来他又告诉九川说：“和朋友一起探讨学问，应该委曲谦让，宽厚待人。”

[评析]

明代武宗正德十六年（公元 1521 年），王阳明提出了“致良知”的观点。这是他自己政治实践的理论总结。“致良知”是阳明先生一生中最为得意的理论发明，他自称是“千古圣圣相传的一点真骨血”、“孔门正法眼藏。”

#### [原文]

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，并井有味，便缱绻难屏。觉得早则易，觉迟则难。用力克治，愈觉捍格。惟稍迁念他事，则随两忘。如此廓清，亦似无害。”

先生曰：“何须如此，只要在良知上著功夫。”

九川曰：“正谓那一时不知。”

先生曰：“我这里自有功夫，何缘得他来。只为尔功夫断了，便蔽其知。既断了，则继续旧功便是，何必如此？”

九川曰：“真是难磨，虽知，丢他不去。”

先生曰：“须是勇。用功久，自有勇。故曰‘是集义所生者’，胜得容易，便是大贤。”

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。”

#### [译文]

在虔州时，九川病倒了。先生说：“关于病这个东西，格正也很困难，你感觉如何？”

九川说：“功夫的确很难。”

先生说：“常保快乐即为功夫。”

九川问：“我反省自己的念头思虑，有时觉得邪妄歪曲，有时想去治理天下大事。思考到终极时，也津津有味，达到难分难舍的地步而难以摒弃了。这种情况发觉得早还容易去掉，发觉迟了就难以排除。用力抑制，更觉格格不入。唯有将念头转移，方能把这种现象全部清理出去。如此清净思虑，似乎也无妨害。”

先生说：“何必如此，只要在良知上下功夫就够了。”

九川说：“我讲的正是良知还未知的情况。”

先生说：“我这里自有功夫，岂会有不知的现象。只因你的功夫间断了，你的知就被蒙蔽了。既然间断，还继续用功就了，为何非要如你说的那样？”

九川说：“几乎是一场恶战，虽然明白，仍不能扔掉。”

先生说：“必须有勇气，用功久了，自会有勇。因此孟子说‘是集义所生者’。容易取胜，就是大贤人。”

九川问：“这功夫只能在心上体会明白，则不能解释书上的文义。”

先生说：“只用在心上解释。心理解了，书上的文义自然融汇贯通。若心不理解，只去解释书上的文义，相反只会使人有牵强附会的感觉。”

#### [评析]

阳明先生强调从心上理解书上的文义。“吾心之良知”为世界之本

体。这与先秦思孟学派的“尽心知性知天”，南宋陆九渊的“宇宙即是吾心，吾心即是宇宙”的理论观点是一脉相承的。他把这些观点上升到了心与物、心与理的关系这一哲学基本问题的高度。

#### [原文]

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。有许多意思皆私，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。”

#### [译文]

有一位下属官员，长期听先生的讲学，他说道：“先生讲说的的确精彩，只是文件、案件极其繁重，没有时间去作学问。”

先生听后，对他说：“我何尝教你放弃文件案件而悬空去讲学？你既然需要断案，就从断案的事上学习，如此才是真正的格物。例如，当你判案时，不能因为对方的无礼而恼怒；不能因为对方言语婉转而高兴；不能因为对方的请托而存心整治他；不能因为对方的哀求而屈意宽容他；不能因为自己的事务烦冗而随意草率结案；不能因为别人的诋毁和陷害而随别人的意愿去处理。这里所讲的一切情况都是私，唯你个人清楚。你必须仔细省察克治，惟恐心中有丝毫偏离而枉人是非，这就是格物致知。处理文件与诉讼，全是切实的学问。如果抛开事物去学，反而会不着边际。”

#### [评析]

关于格物致知的功夫，王阳明提出了“无事时存养”和“有事时省察”两种方法。所谓“有事时省察”，强调的是在处世、工作中自然而然地按照良知的要求去行事，去贯彻伦理道德。他认为这就是“真格物”，“真实克己”，如人走路一样，应边走边认，边问边走，在“事上磨炼”，“人须在事上磨炼做工夫乃有益”，通过“声色货利”这些日常事务，“实地用功”，去体认良知。

#### [原文]

虔州将归，有诗别先生云：“良知何事系多闻，妙合当时已种根，好恶从之为圣学，将迎无处是乾元。”先生曰：“若未来讲此学，不知说‘好恶从之’从个甚么。”

敷英在座曰：“诚然。尝读先生《大学古本序》，不知所说何事。及来听讲许时，乃稍知大意。”

#### [译文]

陈九川即将离开虔州，向先生写了一首告别诗：“良知何事系多闻？妙合当时已种根；好恶从之为圣学，将迎无处是乾元。”先生说：“你若没来此处讲论良知，绝对不理解‘好恶从之’到底从的是什么？”

在一旁的敷英接着说：“正是这样。我曾研读过先生著的《大学古本序》，不懂其中说的是什么。在这里经过一段时日的听讲，才稍微懂

得了其中的大意。”

[评析]

事世上，善的名赋予善的事物，恶的名给予恶的事物。圣、贤、仁、智，是给善者的名；顽、嚣、凶、愚是给恶者的名。但是，使善与恶的名完全区别开来，即使不能充分反映事物的实际，也不致于有太大的误差。可见，善与恶只不过名份而已。

[原文]

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，翼翼翼翼，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。”

[译文]

于中、国裳等人与先生共桌就餐。先生说：“饮食只是为了补充我身体的营养，吃了就要消化。若把吃的食物全存积在肚子里，就会成为痞病，怎么能促进身体的生长发育？孔孟之后的学者博闻多记，把知识全装在胸中，都是患了吃而不消化的痞病。”

先生说：“圣人亦是学知，众人亦是生知。”

九川问：“为何这样说？”

先生说：“良知人人皆有。圣人只是保全它而不让它遭受任何蒙蔽，兢兢业业，勤勤恳恳，良知自然常存，这也是修习。仅是生知的分量大，所以称生知安行。天下的人在孩提时都具备良知，只是障碍、遮蔽太多。然而，那本体的知难以泯灭，即便求学克治，也只是依循良知。仅是学的分量小，所以称学知利行。”

[评析]

阳明先生认为，良知就是“心”，是“天理”，是一个无形象、无方所、超时间、越古今的绝对，它在人心中，又是“天地鬼神的主宰”，万事万物的生成者，因此，天下万事万物及其变化，都“不出于此心之一理”，都统一在良知的基础上。这就是“万物一体”。

## 过分矜持亦弊端

黄直录

黄直，字以方，全溪人。嘉靖二年进士，任漳州的推官，因抗疏论救而下狱。曾从学于阳明先生。见《明儒学案》卷二十七。

[原文]

黄以方问：“先生格致之说，随时格物以致其知，则知是一节之知，非全体之知也，何以到得‘溥博如天，渊泉如渊’地位？”

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

[译文]

黄直问：“先生格物致知的主张，是随时格物以致其知。那么，这个知就是部分的知，而非全体的知，又岂能达到‘溥博如天，渊泉如渊’的境界？”

先生说：“人心是天渊。心的本体无所不容，本来就是一个天。只是被私欲蒙蔽，天的本来面貌才失落了。心中的理没有止境。本来就是一个渊。只是被私欲窒塞，渊的本来面貌才失落了。如今，一念不忘致良知，把蒙蔽和窒塞统统荡涤干净，心的本体就能恢复，心就又是天渊了。”先生于是指着天说：“例如，现在所见的天是明朗的天，在四周所见的天也仍是这明朗的天。只因为有許多房子墙壁阻挡了，就看不到天的全貌。若将房子墙壁全部拆除，就总是一个天了。不能以为眼前的天是明朗的天，而外面的天就不是明朗的天了。从此处可以看出，部分的知也就是全体的知，全体的知也就是部分的知。知的本体始终是一个。”

[评析]

人的心，性与天原为一体，天所包含的一切也同时是心所包含的一切。天的属性就是人心中的本质的内容。所以，心只有一个，天只有一个，知的本体——天也就只有一个。

[原文]

先生曰：“圣贤非无功业气节。但其循著这天理，则便是道。不可以事功气节名矣。”

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

[译文]

先生说：“圣贤不是没有功业和气节，只是他们能遵循这天理，这就是道。圣贤不是因为功业气节而闻名天下。”

“‘发愤忘食’，因为圣人的志向就是这样，从来就没有终止的时候。‘乐以忘忧’，因为圣人的道就是这样，从来就没有忧郁的时候。只怕不能用得与不得来阐释了。”

### [评析]

圣人“发愤忘食”、“乐以忘忧”，从发用上看，只是一种品行，从本体上看，这种品行并非作做，亦非勉强而为之，更非他人强令其而为之，这是圣人“良知”的表现，有良知即为有道，道在心中，忧可以转化为乐，苦可以转化为甘，祸可以转化为福。这就是圣人遵循天理的缘故。

孔子赞扬弟子颜回：“贤哉回也！一簞食，一瓢饮，在陋巷，人不堪其回也不改其乐。贤哉回也！”颜回的物质生活很匮乏，但是，由于他通过道德修养而达到了一种极高的人生境界，所以能充分体会人生的乐趣而没有烦恼和忧愁。

### [原文]

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。如此才是精一功夫。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，尽相倾上，便浸坏他了。”

### [译文]

先生说：“我们这些人致知，也只是依据各自的能力尽力而为之。今天的良知仅到这样的程度，就只依据今天所理解的延伸到底。明天，良知又有新的体悟，那就从明天所理解的延伸到底。如此方是精一的功夫。同别人探讨学问，也必须依据他的能力所及。这就如同树刚萌芽，用少量的水去浇灌。树芽稍长了一点，再多浇一点水。树从一把粗到双臂合抱，浇水的多少，都要根据树的大小来决定，刚萌生的嫩芽，如果用一桶水去浇灌它，就会把它泡坏了，又有何益？”

### [评析]

这里阐释的是一个“致知”必须循序渐进的问题。《荀子·劝学》中说：“学习，从哪儿开始呢？到哪儿终结呢？答曰：依其顺序来说，就是从《尚书》开始，到读《礼经》终结；依其意义来说，就是从成为学士开始，到成为圣人终结。”又说：“诚心积累，功夫持久，就钻得进去；必须学到至死，这才算是尽头。”

### [原文]

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

### [译文]

有人就知行合一的问题请教于先生。

先生说：“这需要首先了解我立论的主旨。如今的人做学问，因为把知行当两回事看，所以当产生了一个恶念，虽未去做，也就不去禁止了。我主张知行合一，正是要人知道有念萌发，也就是行了。若产生了不善的念头，就把这不善的念头克去，并且需要完完全全地把它从胸中剔除。这方是我立论的主旨。”

“圣人无所不知，亦唯知一个天理罢了；无所不能，亦唯能一个天理罢了。圣人的本体晶莹亮洁，所以，对每件事他都知道天理所在，因而去穷尽其中的天理。并非等本体晶莹亮洁后，天下的事物才能知道，才能做到。天下的事物，比如名物、度数、草木、鸟兽之类，不计其数。圣人的本体虽晶莹亮洁，对所有这些事物又怎能全部知道？只是无需知道的，圣人就自然不想知道，那么应该知道的，圣人自然打听明白。例如，孔子入太庙，每事必问。而朱熹认为，孔子虽然全部知道，他还是要问，是一种恭敬谨慎的表现。这种观点不正确。礼乐、名物方面，圣人不必全知，他心里只要一个天理，这样，自然会有许多规章制度出来，不知就问，这也正是天理所要求的。”

### [评析]

圣人心中唯有一个“天理”在，所以无所不知。君子的学问，进入耳、目，明通于心，融贯全身，表现于行。心体晶莹亮洁，说话端端庄庄，行动和和缓缓，时时、处处皆可作众人之表率。

### [原文]

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，则知程子所谓有“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。

### [译文]

黄直问：“先生曾认为善恶只是一个东西。善恶如同冰炭不相容，如何能说是一个东西呢？”

先生说：“至善，是心的本体。本体上稍有闪失就是恶了。并不是有了一个善，就有一个恶来与它相对立。所以说善恶只是一个东西。”

黄直由于听了先生的这番解释，也就明白了程颢所讲的话，它们是“善固性也，恶亦不可不谓之性”，“善恶皆天理。谓之恶者，本非恶，但于本性是过与不及之间耳”。黄直认为这些言论不可置疑。

### [评析]

心之本体原无善恶，善与恶本不是客观本体的表现。违背本体，就产生憎嫌之情，于是有了恶；顺符本体，就产生仁爱，仁爱之心即为善。善与恶是人心性本体之外的两种对立的属性。世间上没有纯善之人，也没有净恶之徒。再善的人也有责己之心，再恶的动物也有舔子之情。所以，善与恶既是实在的，又是虚幻的。

### [原文]

先生尝谓人但得好善如好好色，恶恶如恶恶臭，便是圣人。

直初闻之，觉甚易，后体验得来，此个功夫着实是难。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。

[译文]

先生曾这样说过，人只要好善如同喜爱美色，憎恶如同讨厌恶臭，他就是圣人了。

黄直开始听到这话时，认为很简单。后来经过亲身体会，觉得这个功夫原本很难。例如，一个念头虽明白应该好善憎恶，但在无知觉中又有别的掺杂进去。稍有掺杂，就不是好善如同喜爱美色、憎恶如同讨厌恶臭了。对善能切切实实的喜爱，就不会有不善的念头了。对恶能切切实实的憎恨，就不会有邪恶的念头了。如此，又怎能不是圣人？所以，圣人的学问也只是一个“诚”字罢了。

[评析]

阳明心学认为，心之本体就是一分“诚”，心诚则善生，诚失则恶生。心原本为一个纯净的本体，恶念生于邪念，邪念生于杂念，杂念不生，心之为净、为诚。所以，圣人的学问只是一个“诚”字罢了，“诚”不变，则善恶不生。

[原文]

问：“《修道说》言‘率性之谓道’属圣上分上事，‘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。”

[译文]

有人问：“先生，您的《修道说》中讲‘率性之谓道’为圣人之事，‘修道之谓教’为贤人之事。我心存疑惑，特请教于先生。”

先生说：“平常人也能‘率性’，只是‘率性’在圣人身上的分量多，因此说‘率性之谓道’是圣人的事。圣人也‘修道’，只是‘修道’在贤人身上的分量多，因此说‘修道之谓教’是贤人的事。”

先生又说：“关于《中庸》这本书，大部分是讲修道的事。所以，后面所讲的君子、颜回、子路等，都是能修道的；所讲的小人、贤者、智者、愚者、不肖者、平民百姓，都是不能修道的；另外所讲的舜、文王、周公、孔子等至诚至圣的人，则又是自然修道的圣人。”

[评析]

孔子说：“志于道，据于德，依于仁，游于艺”，又说：“朝闻道，夕死可矣。”早晨懂得了道，晚上就死去也能心满意足。他还说：“人能弘道，非道弘人。”意思是说人能宣扬真理，使真理发扬光大。而真理却未必能使人显赫一时。孔子这种志在闻道的思想意味着发现或认识真理本身就是有价值的，所以他并不是完全执着于实用的。阳明先生所



说的“修道”，亦即孔子的“志于道”。

[原文]

问：“儒者到三更时分，扫荡胸中思虑，空空静静，与释氏之静只一般，两下皆不用，此时何所分别？”

先生曰：“动静只是一个。那三更时分，空空静静的，只是存天理，即是如今应事接物的心。如今应事接物的心，亦是循此理，便是那三更时分空空静静的心。故动静只是一个，分别不得。知得动静合一。释氏毫厘差处亦自莫掩矣。”

[译文]

有人问：“儒家学者在半夜三更时分，荡涤心中的思虑，空空寂寂的，这和佛教的静相同。静时，儒、佛都未应事接物，此时两者区别又在哪呢？”

先生说：“动静只是一个。三更时分的空空寂寂，只要是存天理，亦即如今应事接物的心。如今应事接物的心，也是要遵循天理，也就是三更时分空空寂寂的心。因此动静只是一个，不能分开。理解了动静合一，佛教的纤细区别自然清楚明白了。”

[评析]

动静亦为事物发展的两种形式，气之聚散就构成了事物的动静运动。“其静也翕，其动也辟，不翕聚则不能发散。”“天下之动无穷也。”“动则终而复始。”“动静相因而成变化，顺继此道，则为善也；成之在人，则谓之性也。”

[原文]

门人在座，有动止甚矜持者。先生曰：“人若矜持太过，终是有弊。”

曰：“矜得太过，如何有弊？”

曰：“人只有许多精神，若专在容貌上用功，则于中心照管不及者多矣。”

有太直率者。先生曰：“如今讲此学，却外面全不检束，又分心与事为二矣。”

[译文]

在座的众弟子中，有一个人的举止过于矜持。先生说：“人若过于矜持，最终存在弊端。”

问：“怎么说过于矜持存在弊端？”

先生说：“人的精力毕竟有限，若一味在容貌上用功，往往就不能照管到内心了。”

碰到过于直率的人，先生这样说：“如今讲良知学说，若在外表上完全没有约束，又是把心与事当成两回事看了。”

[评析]

意志整饬，就可以骄傲富贵；道又隆重，就可以轻贱王公。内心修省，就感到外物轻微，过分直率和矜持，最终流于弊端。所以古书上说：“君子役使外物，小人被外物所役使。”

[原文]

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。”

[译文]

有一个弟子写文章为朋友送行。为此，他对先生说：“写文章难免费神，过后一两天总记挂在心。”

先生说：“写文章时思考并无害处。但写完了常记在心，这就是被文章所牵累，心中存有一个东西，反倒还不好了。”

[评析]

学问多的为渊博，学问少的是肤浅。见识多的为旷达，见识少的是鄙陋。融汇于心的为功底，容易忘记的是漏失。常存于心但无条理的是牵累，有牵累的杂念不能贯通于良知。

[原文]

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，亦非‘修辞立诚’矣。”

“文公格物之说，只是少头脑。如所谓‘察之于念虑之微’，此一句不该与‘求之文字之中’，‘验之于事为之著’，‘索之讲论之际’混作一例看，是无轻重也。”

[译文]

又有一个人作诗送人。先生看完诗对他说道：“写诗作文固然好，但要根据自己力所能及，若说得太过，也就不是‘修辞立诚’了。”

“朱熹关于格物的主张，缺少一个主宰处。比如他讲的‘察之于念之微’这句话，就不应该与‘求之文字之中’、‘验之于事为之著’、‘索之讲论之际’等混为一谈，如此就无轻重之分了。”

[评析]

人的言辞是思想交流的工具，言辞之中内涵着思想。一首诗、一篇文章，都离不开言辞，生动、真实地表达了思想的言辞是“修辞立诚”，而那种没有表达思想，或者表达不深刻、不明确的言辞，则是“文过饰非”了。

[原文]

问“有所忿懣”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。”

[译文]

有人就《大学》中“有所忿懣”这一说请教于先生。

先生说：“诸如忿怒、恐惧、好乐、忧患等情绪，人心中怎会没有呢？只是不应该有罢了。一个人在忿怒时，较容易感情用事，有时会怒得过分，就失去了廓然大公的本体了。因此，有所忿怒，心就不能中正。如今，对于忿怒等情绪，只要顺其自然，不过分在意，心体会自会廓然大公，从而实现本体的中正了。例如，出门看见有人斗架，对于错误的一方，我心中很恼火。虽恼火，但我心坦然，不生过多的气。现在，对别人有怒气时，也应该这样，如此才为中正。”

[评析]

圣人心怀大德（良知），不用行动，就通晓事物；不用说话，就令人感觉亲切；不发忿怒，就显得威严庄重。这是由于圣人顺从天理而能够戒慎于独处之中，能够戒慎独处，致知方为中正。

[原文]

先生尝言：“佛氏不着相，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。都是为了个君臣、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？”

[译文]

先生曾这样说道：“佛教对于‘相’不执著，其实却对‘相’执著；我们儒家对于‘相’执著，其实却对‘相’不执著。”

黄直就这个问题请教于先生。

先生说：“佛教徒担心父子连累他，于是离开了父子；担心君臣连累他，于是离开了君臣；担心夫妻连累他，于是离开了夫妻。这些，均是执著于君臣、父子、夫妻的‘相’，他才要逃避。我们儒家，有个父子，就给他仁爱；有个君臣，就会他忠义；有个夫妻，就给他礼节。什么时候执著于父子、君臣、夫妻的‘相’呢？”

[评析]

离开家庭和世俗并不是一个“离相”的问题，其实仍是阳明先生自己反复强调的那个“戒慎独处”的问题。能够独处的人必须能“戒慎”，能够“戒慎”，就能常存真诚。父子是亲近的，不真诚，虽常相处而感情疏远；真诚，虽远离，而感情一致。这就是佛教真正不执著于“相”的本义。

## 生之谓性 黄修易录

黄修易，字勉叔。余者不详。

[原文]

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。”

[译文]

黄修易（字勉叔）问：“心无恶念时，这个心就空空荡荡，是不是再需要存养一个善念？”

先生说：“既然除掉了恶念，就是善念，也就恢复了心的本体。例如，阳光被乌云遮挡，当乌云散出后，阳光又会重现。若恶念已经除掉，而又去存养一个善念，这岂不是在阳光下又添一盏明灯。”

[评析]

明代自正德、嘉靖以后，阳明心学兴起，天下风靡，程朱之学趋于衰微。到明神宗万历年间，在思想学术领域内，阳明之学空谈心性的弊端日益暴露，尤其是一些王学末流之士利用王阳明“四句教”之首句“无善无恶是心之体”的理论，谈说玄。而一些有识之士，则“志在世道”，崇为实学，“力阐性善之旨”。于是，双方发生了一场“道性善”与心体为“无善无恶”说的公开辩论。

[原文]

问：“近来用功，亦颇觉妄念不生，但腔子里黑窈窈的，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，黑窈窈自能光明矣。今便要责效，却是助长，不成功夫。”

[译文]

有人问：“近来用功，也颇感妄念不会再滋生。然而，内心深处却一团漆黑，不知如何才能让它光明？”

先生说：“开始用功时，心里怎么会立即光明？例如，奔流着的污水刚置入缸中，开始即使静止不动，是昏浊的。只有经过长时间的澄清，水中的渣滓才会沉淀，又会成为清水。你只要在良知上用功，良知经过长时间的存养，心中的黑暗自会光明。如今若要它立刻见效，只不过是揠苗助长，不能看成是功夫。”

[评析]

王阳明在贵阳时提出了“无事时存养”的主张，其目的是用以加强内心修养而体认天理和良知。主张通过“静坐思虑”，在无事时将好名、好色、好货等私欲杂念，逐渐地克服掉，使心恢复到如水如镜、洁净晶莹的本体。

[原文]

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。”

#### [译文]

先生说：“我教导人致良知，需要在格物上用功，它是有根基的学问。一天比一天有所进步，越长时间就越觉得精明。朱熹教人到每件事物上去寻求探讨，那是没有根基的学问。人年轻的时候，虽然还能修饰表面，即使有闪失也看不出，到老年时精力衰竭，最终会支撑不住。例如，把一株无根树移栽到水边，短时间内树虽生气勃勃，但时间一久，自然会枯萎而死。”

#### [评析]

阳明先生的“致良知”实际上是一种修养，这种修养终身专一于治一本，而不是就事论事的遇一标治一标。终身于治本（致良知）。如常青之树，而遇一标治一标（格物），就象无根之树。这个比喻可说是恰当不过的。

#### [原文]

问“志于道”一章。

先生曰：“只是志道一句，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，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？”

#### [译文]

有人就《论语》中的“志于道章”请教于先生。

先生说：“关于志道这句话，它包含了以下好几句的功夫，不能仅停留上志道上。例如建房屋这件事，它的‘志于道’，就是一定要挑好地方，用好材料，将房子建成功；‘据于德’，就是把房子建成有地方居住；‘依于仁’，就是长期居住在这房子里，不再离去；‘游于艺’，就是把房子加以装饰美化。艺，就是理的最恰当处。比如诵诗、读书、弹琴、射击之类，都是为了调习这个心，使它能够纯熟于道。若不‘志于道’而去‘游于艺’，如同一个糊涂小伙，不先去建造房屋，只顾去买画张挂，装点门面，不知他究竟要把画挂在什么地方？”

#### [评析]

《论语·述而》中说：“志于道，据于德，依于仁，游于艺。”所谓“道”，即指普遍原则，抽象的道理。讲“志于道”就是要把认识道作为自己的志向，然后以道德作为根基，以仁为行动的准则，再博学群艺而达到理想的境界。

#### [原文]

问：“读书所以调摄此心，不可缺的。但读之时，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？”

#### [译文]

有人问：“读书就是为了修养我的心，从而它是必不可缺的。然而在读书时，又有科举的思虑产生，这种情况怎样才能避免出现呢？”

先生说：“只要良知真切，即便是为了科举考试，也不会成为心的负担。就是有了负担，也容易发觉并得以克制。例如读书时，良知清楚强记的心不对，就克去它；良知清楚求速的心不对，就克去它；良知清楚有好胜的心不对，就克去它。如此一来，总是成天与圣贤的心彼此印证，就是一个纯乎天理的心。无论如何读书，也只是修养此心罢了，怎么会有负担呢？”

#### [评析]

在王阳明看来，修养就是“致良知”，“致良知”贯穿于人的活动之中。为人处事是“致良知”，学习是“致良知”，连科举应试时也是“致良知”，事务虽有万千之繁复，“致良知”却只有明明白白，实实在在的一个。所以，修养是人生活活动的主宰，而不是负担。

#### [原文]

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，良知千事万事只是一事。读书作文，安能累人？人自累于得失耳！”因叹曰：“此学不明，不知此处耽搁了几多英雄汉！”

#### [译文]

有人问：“先生，承蒙您启发，无奈我资质低下，的确很难除去这一负担。我曾听说，人的穷困和通达都是由命运安排。天资聪颖的人，对科举等事情大概会不屑一顾。但是我被声名利禄缠绕，心甘情愿为科举而读书，我只能独自苦恼，想摒除这个念头，又被父母双亲管制，不能抛弃，到底该怎么办？”

先生说：“把这类事情归罪于父母的，天下并不少见。说到底，还是他自己没有志向。志向坚定了，在良知的主宰下，千事万事也只是一件事。读书作文，怎么会成为人的负担呢？人还是被自己的那个计较得失的心给困扰了啊！”因而，先生感慨地说：“良知的学问不明，在这里不知道耽搁了多少英雄好汉！”

#### [评析]

古往今来，人们对于科举仕途的认知历来有两种态度：一种人视仕途为前途，终生的志向和希望皆在此一举；另一种人却视仕途为畏途，对求学致仕不屑一顾。然而，在圣人眼里，仕途也罢，不仕也罢，心中有良知主宰，不以仕官为荣，不以不仕为辱，坦坦荡荡，心无困扰。只是难为普通人所能理解而已。而普通人正是落在“仕”与“不仕”的泥潭中不可自拔。

#### [原文]

问：“‘生之谓性’，告之亦说得是，孟子如何非之？”

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

#### [译文]

有人问：“告子所讲的‘生之谓性’，我认为说得十分正确，但是，孟子为什么要反对呢？”

先生说：“性固然是与生俱来的，但告子只是把它看成性，不懂得其中还有一个主宰处。若明白了还有一个主宰处，他的话也还是正确的。孟子也说：‘形色，天性也。’这也是针对气说的。”先生又说：“一个人胡言乱语，肆意恣情，都说这是根据我的心性而做的，这就是所谓的‘生之谓性’。但这样会犯错误。如果知道有一个主宰处，自我良知上说出来，做下去，自然就会正确。然而，良知也只是我这嘴里说，这身体行，怎能离开气，另外有一个东西去说、去做呢？因此程颐说：‘论性不论气不备，论气不论性不明。’气亦即性，性亦即气，但是，唯有认准主宰处才是正确的。”

#### [评析]

自古至今的宇宙中“无非一气而已”，气是运动的，其形态有往来、阖辟、升降。万物的变化和人类社会的成败得失、兴衰治乱，都是气的运动的结果。国有国运，人有命运，而运在气中，无气则不能运。气从性生，无性则气不生。气显现于形色，实则是心性中气的使然。

#### [原文]

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。譬如走路的人蹶跌，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。”

#### [译文]

先生又说：“各位做功夫时，千万不要助长它。上等智慧的人很少，学者没有超入圣人的道理。一起一伏，一进一退，这是做功夫的秩序。不可因为我从前用了功夫，而到现在这功夫不管用了，我还勉强装出一个没有破绽的样子，这就是助长，这种做法，连从前的那点功夫也给遗弃了。这可不是小小的错误。这就好比一个人走路，不小心跌了一跤，站起来就走，不要假装一副没有跌倒的模样来欺骗人。各位只要经常怀着一个‘遁世无闷，不见是而无闷’的心，根据这良知耐心地做下去，不在乎别人的嘲笑、诽谤、称誉、侮辱，任他功夫有进有退，我只要这致良知没有片刻停息，时间久了，自会感到有力，也自然不会被外面的

任何事情所动摇。”先生又说：“人若实实在在地用功，不论别人如何诽谤和侮辱，依然会处处受益，处处都能培养道理。若不用功，别人的诽谤和侮辱就会有如魔鬼，最终会被它累垮。”

#### [评析]

君子容易接近，而不容易褻狎；容易恐惧，而不容易胁迫；与人交往，亲近而不合污；与人交谈，论辩而不争讼。形貌上，平平常常；心地坦坦荡荡。《诗经》曰：“左之左之，君子宜之；右之右之，君子有之。”是说站在左的一方，君子感觉适宜；站在右的一方，君子也能善自独处。

#### [原文]

先生一日出游禹穴，顾田间禾曰：“能几何时，又如此长了！”

范兆期在旁曰：“此只是有根。学问能自植根，亦不患无长。”

先生曰：“人孰无根，良知即是天植灵根，自生生不息。但着了私累，把此根戕贼蔽塞，不得发生耳。”

#### [译文]

有一天，先生去禹穴游览观光，他看着田间的禾苗说：“仅几天工夫，禾苗又长高了。”

在一旁的范兆期说：“这是因为它有根。做学问如果自己能种根，就不用担心它不进步。”

先生说：“哪一个人没有根，良知就是天生的灵根，自然会生生不息。只因为被私欲拖累，把这灵根残害蒙蔽了，使它不能正常地生长发育。”

#### [评析]

《论语·子张》中引用子夏的话说：“广泛的学习知识而且志向纯实，提问题切合实际而且能联系自己的思想，仁德就在其中了。”这里所说的“仁德”就是“良知”，就是人的根，知识的根，也是事业成就的“根”。

#### [原文]

一友常易动气责人，先生警之曰：“学须反己。若徒责人，只见得人不是，不见自己非。若能反己，方见自己有许多未尽处，奚暇责人？舜能化得象的傲，其机括只是不见象的不是。若舜只要正他的奸恶，就见得象的不是矣。象是傲人，必不肯相下，如何感化得他？”

是友感悔。

曰：“你今后只不要去论人之是非，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。”

#### [译文]

有位朋友经常因为生气而指责别人。先生告诫他说：“学习应该返身自省。如果只去指责别人，就只能看到别人的错误，就不会看到自己的缺点。若能返身自省，才能看到自己有许多不足之处，哪还有时间去指责别人？舜之所以能感化象的傲慢，最主要的就是舜不去看象的不是。如果舜坚决要去纠正象的奸恶，只会看到象的不是，而象又是一个傲慢的人，肯定不会认错，舜又岂能感化他？”



这位朋友听了这番话，甚感惭愧。

先生说：“从今以后，你只要不去议论别人的是非，大凡要责备别人的时候，就把它当作自己的一大私欲加以克治才行。”

先生说：“朋友在一起辩论，即便有浅近粗疏的地方，你如果想因而显才扬己，都是毛病在发作。只有对症下药才行，不能因此而怀有轻视别人的心。不然，就不是君子与人为善的心了。”

[评析]

自己做出昏乱的事情，却憎恨别人的责备；作尽丑恶的事情，却希望别人称道；把正经当作笑柄，把忠诚当成贼寇，这些都不是君子应有的行为。君子尊崇师长，亲近朋友；时时痛恨自己心中的贼寇（邪念），从不议论、轻视他人的弱点。

[原文]

问：“《易》，朱子主卜筮，《程传》主理，何如？”

先生曰：“占筮是理，理亦是卜筮。天下之理孰有大于卜筮者乎？只为后世将卜筮专主在占卦上看了，所以看得卜筮似小艺。不知今之师友问答，博学、审问、慎思、明辨、笃行之类，皆是卜筮。卜筮者，不过求决狐疑，神明吾心而已。《易》是问诸天。人有疑，自信不及，故以《易》问天。谓人心尚有所涉，惟天不容伪耳。”

[译文]

有人问：“关于《周易》的解释，朱熹侧重卜筮，程颐侧重明理。二者哪个正确呢？”

先生说：“卜筮就是理，理也是卜筮，天下的理还有大于卜筮的吗？只因后世之人把卜筮仅看成占卦了，所以认为卜筮是雕虫小技。却不知现在师友间的问答，博学、审问、慎思、明辨、笃行之类，均为卜筮。占筮只不过是决断疑惑，使我的心变得神明罢了。《易》是向天请教，当人有疑而自信心不足时，所以用《易》来向天询问。人心依然有所偏私，唯有天不客虚伪。”

[评析]

古人每办一件事，总要先去求龟占卜，其最初的目的就是为了确立一个共识，一种公理，就象做买卖的凭借于秤而求得公平一样。

## 良知是造化的精灵 黄省曾录

黄省曾，字勉之，号五岳，苏州人，著有《会稽问道录》十卷，此篇可能录自《问录》。王阳明在浙江讲学时（1522——1527年），黄曾求学于门下。见《明儒学案》卷二十五。

### [原文]

黄勉之问：“‘无适也，无莫也，义之与比。’事事要如此否？”

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

### [译文]

黄省曾（字勉之）问：“《论语》上说：‘无适也，无莫也，义之与此。’世间的每件事都要这样吗？”

先生说：“当然，只是要有一个主宰才可。义，也就是良知，明白了良知是主宰，才不会拘泥固执。例如，接受别人的馈赠，有今天应该接受，而改天不该接受的情况，也有今天不该接受而改天应该接受的情况。你若固执地认为今天该接受的就统统接受，或者今天不该接受的就统统拒之门外，如此就是‘适’、‘莫’了，也就不是良知的本体，又岂能称作义呢？”

### [评析]

古人道：“天道因则大，化则细。”意思是说，任其自然、顺乎人情去做，就能成其‘大’；任人所为、违反自然规律去做，所得者就微薄（细）。这就是天道。

### [原文]

问：“‘思无邪’一言，如何便盖得三百篇之义？”

先生曰：“岂特三百篇，六经只此一言便可该贯，以至穷古今天下圣贤的话，‘思无邪’一言也可该贯。此外更有何说？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’；依著人心行去，便有许多不安稳处，故曰‘惟危’。”

问：“‘中人以下，不可以语上’，愚的人与之语上尚且不进，况不与之语可乎？”

先生曰：“不是圣人终不与语。圣人的心忧不得人人都做圣人，只是人的资质不同，施教不可躐等。中人以下的人，便与他说性、说命，他也不省得，也须慢慢琢磨他起来。”

### [译文]

有人问：“《诗经》三百篇的意思为什么用‘思无邪’这一句话就能概括清楚呢？”

先生说：“何止《诗经》三百篇，整个六经用这句话都能概括贯通，

甚至古往今来的一切圣贤的言论，一句‘思无邪’，也能概括贯通。另外，还有什么可讲的？这是一了百当的功夫。”

有人就道心人心请教于先生。

先生说：“‘率性之谓道’，就是道心。在其中若添加了一些人的欲望，就是人心。道心原本无声无臭，因此说是‘微’；按照人心去做，就有许多不安稳之处，因此说是‘惟危’。”

有人问：“在《论语》上，孔子说：‘中人以下，不可以语上’，向愚蠢的人讲高深的学问，都不能使他们进步，若什么都不与他们讲，能行吗？”

先生说：“并非圣人不给他们讲。圣人心中忧虑的是世人都不能做圣人，只是人的资质各不相同。所以施行教育时，不得不因人（材）施教，对于中等水平之下的人，即便和他讲性说命，他也不会理解，如此就需要慢慢去开导、启发他。”

[评析]

《荀子·劝学》中说：“怀着恶意发问的，不要告诉他；怀着恶意告诉的，不要追问他；怀着恶意讲说的，不要听取他；怀着争强的气势的，不要同他辩论。所以，持礼恭敬，然后才和他谈论道义的方向；言辞和顺，然后才和他谈论道义的条理；面色从容，然后才和他谈论道义的精义。”

[原文]

一友问：“读书不记得如何？”

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

问：“‘逝者如斯’是说自家心性活泼泼地否？”

先生曰：“然。须要时时用致良知的功夫，方才活泼泼地，方才与比水一般。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。”

[译文]

有位朋友问道：“读书而硬记不住，该怎么办呢？”

先生说：“只要理解了，为什么非要记住？要知道理解已是次要的了，重要的是使自己的心本体光明。若仅求记住，就不能理解；若只求理解，就不能使自心的本体光明。”

有人问：“《论语》中的‘逝者如斯’，是指自己心性本体活泼泼的吗？”

先生说：“是的。必须每时每刻用致良知的功夫，才能活泼，才能和江水一样。若有片刻的间断，就与天地的生机活泼不相似了。这是做学问的关键。圣人也只能这样子。”

[评析]

大自然创造了人类，有耳可以听，如果不学习，那么听得见不如耳聋听不见；有眼睛可以看，如果不学习，那么看得见不如眼瞎看不见；有嘴可以说话，如果不学习，那么会说话不如哑巴说不出话；有心可以感知，如果不学习，那么有感知的心不如纯朴无知。由此可见，凡是学习，并不是为了给人增加点什么，而是教人可以通达天性。凡能保全天

理（良知）而不毁坏它，这就是善于学习，就是圣人的学习方法。

[原文]

问：“志士仁人”章。

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

问：“叔孙武叔毁仲尼，大圣人如何犹不免于毁谤？”

先生曰：“毁谤自外来的。虽圣人如何免得？人只贵于自修，若自己实实落落是个圣贤，纵然人都毁他，也说他不着。却若浮云掩日，如何损得日的光明？若自己是个像恭色庄、不坚不介的，纵然没一个人说他，他的恶愿终须一日发露。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。”

[译文]

有人就《论语》“志士仁人章”请教于先生。

先生说：“只因世人将性命看得过重，也不问是否能死，一定要委曲地保全性命，因而丧失了天理。忍心伤害天理，还有什么事干不出来？若违背了天理，就与禽兽无异了。即便在世上苟且偷生成百上千年，也不过做了成百上千年的禽兽。作为学者，必须在这些地方看清楚。比干、龙逢，只因他们看得清楚，因此，他们能成就他们的仁。”

有人问：“《论语》中有一段‘叔孙武叔毁仲尼’的记载，怎么连孔子这样的大圣人也免不了被人毁谤？”

先生说：“毁谤是从外界来的，就是圣人也在所难免。人只应注重自身修养。若自己的的确确是一个圣贤，纵然世人都毁谤他，也不能说倒他，将他能怎么样？这就如同浮云遮日，如何能损坏太阳的光辉？若自己是个外貌恭敬庄重，内心而空虚无德的人，纵然无人说他坏话，他隐藏的恶终有一天会暴露无遗。因此，孟子说：‘有求全之毁，有不虞之誉。’毁誉来自外界，岂能躲避？只要能加强自身修养，外来的毁誉算得了什么？”

[评析]

圣人治理万物，不仅仅是保全他们的性命，根本的是保全他们的天赋人性。天赋的人性保全了，精神才能和谐，眼睛才能明亮，耳朵才能敏感，身上三百六十块筋骨才能顺畅。他们把天赋的人性看得比性命更重要，因为天赋的人性中有“良知”、“仁义”，至于那些毁谤，更是与性命无关的外在之物了，他们更不会把它放在心上的。

[原文]

刘君亮要在山中静坐。

先生曰：“汝若以厌外物之心去求之静，是反养成一个骄惰之气了。汝若不厌外物，复于静处涵养，却好。”

王汝中、省曾侍坐。

先生握扇命曰：“你们用扇。”

省曾起对曰：“不敢。”

先生曰：“圣人之学不是这等捆缚苦楚的。不是装做道学的模样。”

汝中曰：“观‘仲尼与曾点言志’一章略见。”

先生曰：“然。以此章观之，圣人何等宽洪包含气象！且为师者问志于群弟子，三子皆整顿以对。至于曾点，飘飘然不看那三子在眼，自去鼓起瑟来，何等狂态！及至言志，又不对师之问目，都是狂言。设在伊川，或斥骂起来了。圣人乃复称许他，何等气象！圣人教人，不是个束缚他通做一般。只如狂者便从狂处成就他，狷者便从狷处成就他，人之才气如何同得？”

[译文]

刘君亮要在山中静坐。

先生说：“你若是以厌弃外物的心而去静中寻求，相反只会养成骄横怠惰的恶习。你若不厌弃外物，再到静处去涵养，如此就是可以了。”

王汝中、黄省曾陪先生坐。

先生拿扇子给他们，说：“你们用扇子吧！”

黄省曾忙站起来答道：“不敢！”

先生说：“圣人的学问，不是如此束缚痛苦的，不用假装成一副道学的样子。”

汝中说：“从《论语》中‘仲尼与曾点言志章’能看出大概。”

先生说：“正是。从这章可看出，圣人具有多么宽广博大的胸怀。先生询问弟子们的志向，子路、冉求、公西华都很严肃地作了回答。而曾点飘飘然，根本不把三个人放在眼里，独自弹瑟，这是何等的狂态！当他说志向时，不针对老师的问题直接回答，口出狂言。若是程颐，或许早就是一番痛斥。孔圣人则一直称赞他，这是何等的气魄！圣人教育人，不是死守一个模式，对于狂者就从狂处去成就他，对于洁身自爱者就从洁身自爱处去成就他。人的才能、气质怎么相同？”

[评析]

圣人教育人历来主张“有教无类”。在孔子的学生中，子路本是卞地的平民，子贡本是卫国的商人，颜涿原来是个大盗，颛孙师是个马倌，但孔子对他们进行教诲，使他们都成了显赫的士人。教育好比是磨砺。昆仑出产的金属，配上铢父之锡，让吴越的匠人加工，将它铸成剑，却不加以磨砺，终归不是利剑。将它放在岩石上磨过后，再用很细的黄石磨，就会成为锋利的剑了。教育和学习就是对人性的磨砺。

[原文]

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：“孔子无知而作；颜子有不善未尝不知。引是圣学真血脉路。”

何廷仁、黄正之、李侯璧、汝中、德洪侍坐。先生顾而言曰：“汝辈学问不得长进，只是未立志。”

侯璧起而对曰：“洪亦愿立志。”

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。

[译文]

先生对陆原静说：“你在青年时也要注解《五经》，志向也是在博学。然而，圣人教育人只担心人不能简易，他所说的都是简易的办法。若以现在的人爱好博学的心来看，圣人教育人的方法好象错了。”

先生说：“孔子不写他不清楚的事，颜子有不善未尝不知，这正是圣学的真血脉所在。”

何廷仁、黄正之、李侯璧、王汝中、钱德洪陪先生坐。先生看着他们说：“大家的学问没有进步，主要是由于没有立志。”

李侯璧站起身来答道：“我也愿意立志。”

先生说：“说你来立志倒很难，但你立的不是一定做圣人的志向。”

李侯璧回答说：“我愿意立定做圣人的志向。”

先生说：“你真有做圣人的志向，良知就需纯洁明亮。良知上若有别的牵挂，就不为必做圣人的志向了。”

钱德洪开始听时，内心还不服气，到最后时，不觉自己周身是汗。

[评析]

有人心中立下了事业，但事业总难成功，是因为他心里没有大志。只有大事而无大志，就象大海上航行只有大船，但没有指南针那样，只能是茫茫大海中，漫漫漂流。学习也是如此。做大学问不是大志向，做圣人才是做学问的大志向。志向立得大，立得明确，功夫才有下手处，才能作出真功夫。

[原文]

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

一友静坐有见，驰问先生。

答曰：“吾昔居滁时，见诸生多务知解，口耳异同，无益于得，姑教之静坐。一时窥见光景，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。”

[译文]

先生说：“良知是造化的精灵。这些精灵，产生了天和地，造就了鬼神和上帝，所有一切都由它产生，任何事物都不可与它相比。人若能彻底恢复良知，无一丝缺陷，自然就会手舞足蹈，天地间不知还有什么乐趣可以取代它？”

有位朋友在静坐中有所领悟，于是跑去请教于先生。

先生说：“我从前住在滁州时，学生们十分重现在知识见闻上辩论，我认为这对学问没有大的帮助，于是就教他们静坐。一时在静中也略有所悟，并有一些近效。时间一久，逐渐产生了喜静厌动、陷入枯槁的毛病。有的人专注于玄妙的解释和感觉，藉以耸人听闻。因此，我近来只说致良知。理解了良知，任你去静处体悟、去事上磨炼都可以。良知的本体原本无动静之分，这正是学问的关键。针对这个问题，从在滁州时

到现在，我经过再三思索，发觉只有‘致良知’这三个字没有问题。这如同医生经历过较多病痛，方能了解人的病理。”

[评析]

农民的成绩是比较种粮的收获，商人的成绩是比较生意的盈亏，学者的成绩是比较文章的才华，士兵的成绩是比较战场上的勇气。然而，唯有品德操行，才是比较公众的天平。这个天平就是“良知”，无论农、商、学、兵，乃至官员，都在本分之中“致良知”。

[原文]

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，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。”

[译文]

有位朋友问：“做功夫时我想让这良知没有中断，而在应付事物时则感到照顾不过来，若去事上周旋，又觉得看不见良知了，到底该怎么办呢？”

先生说：“这只是对良知的认识还不够真切，仍有内外之分。我这个致良知的功夫不能急于求成。如果能掌握良知的主宰处，并切实地用功，自然会体悟透彻。这个时候就一定会忘掉内外，心、事又怎能不合一呢？”

先生又说：“如果不能在功夫上领悟良知的关键，如何能使心充实而有光辉呢？如果想领悟，不能仅依靠你的聪明智慧去理解，只有净化胸中的污秽，使它没有纤毫沾染才行。”

[评析]

良知不能呈现是由于外物的蒙蔽。被蒙蔽，见解就趋于迷途。成为蒙蔽的外物有：情欲、憎恶；疏远和亲切也可以成为蒙蔽；广博和鄙浅也可以成为蒙蔽；好古和悦今也可以成为蒙蔽。只有解除了蒙蔽，良知才能呈现，良知显现，心地才能专一而清明。

[原文]

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。”

[译文]

先生说：“‘天命之谓性’，命即性；‘率性之谓道’，性即道；‘修道之谓教’，道即教。”

问：“道为什么就是教？”

先生说：“道就是良知，良知本来是完完全全的，正确的就给他个正确的，错误的就给他个错误的，对错只根据良知，这样就不会再有闪失，这良知依旧是你的老师。”

有人问：“在《中庸》中，‘不睹不闻’是否指本体，‘戒慎恐惧’是否指功夫呢？”

先生说：“此处应相信本体原是‘不闻不睹’的，原是‘戒慎恐惧’的。‘戒慎恐惧’未曾在‘不睹不闻’上添加其它的东西。若真切地明白这一点，也可以说‘戒慎恐惧’是本体，‘不睹不闻’是功夫。”

[评析]

“戒慎恐惧”，不闻不睹，正是默识工夫。只要人能在闲居独处时努力追求至善，就能“致良知”。阳明先生强调要以戒慎恐惧为致良知的功夫，认为它与“修己以敬”均同属于“内心省察”的修养方法，能够使人保持良知本体不受私欲诱惑而昏蔽。

[原文]

问：“通乎昼夜之道而知。”

先生曰：“良知原是知昼知夜的。”

又问：“人睡熟时，良知亦不知了。”

曰：“不知何以一叫便应？”

曰：“良知常知，如何有睡熟时？”

曰：“向晦宴息，此亦造化常理。夜来天地混沌，形色俱泯，人亦耳目无所睹闻，众窍俱翕，此即良知收敛凝一时。天地既开，庶物露生，人亦耳目有所睹闻，众窍俱辟，此即良知妙用发生时。可见人心与与天地一体。故‘上下与天地同流’。今人不会宴息，夜来不是昏睡，即是妄思魔寐。”

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。’”

[译文]

有人就“通乎昼夜之道而知”这句话请教于先生。

先生说：“良知本来是知道白天和黑夜的。”

又问：“当人熟睡时，良知也就没有知觉吧。”

先生说：“如果无知，为什么一叫就应答呢？”

问：“良知若是常知的，如何会有熟睡时？”

先生说：“夜晚都要休息，这是自然常理。夜晚，天地一片混沌，万物的形状和颜色都消失了，人也是看不见、听不见什么，感官的功能也暂时停止了，此时正是良知收敛凝聚的时刻。天拂晓，万物显现，人也能听到声音，看到形状、颜色，感官功能也恢复正常，此时正是良知妙用发生的时刻。由此可见，人心与天体原本是一体的。因此孟子说‘上下与天地同流’。如今的人，夜晚不擅长休息，不是沉睡不醒，就是连做恶梦。”

问：“睡觉时如何用功夫？”



先生说：“白天知道如何用功夫，夜晚也就知道如何用功夫。白天，良知是顺应无滞的；夜晚，良知是收敛凝聚的，有梦就是先兆。”

先生又说：“在夜气下发的良知才是良知的本体，因为它没有夹杂丝毫物欲。学者要想在事物烦忧时仍如夜气一般，就是‘通乎昼夜之道而知’。”

#### [评析]

古代圣人崇贵夜行而不露形迹，是因为他们“通乎昼夜之道”。古人对夜形的比喻是很多的。说它，恍恍惚惚，中间似乎有个形象；茏茏芒芒，中间似乎有个物体；幽幽冥冥，中间似乎有个精华；致达诚信，究明事理，反反复复而没有形貌。

#### [原文]

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。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。圣人只得顺其良知之发用，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？”

#### [译文]

先生说：“仙家讲虚，圣人岂能在虚上再添加分毫的实呢？佛教讲无，圣人岂能在无上再添加分毫的有呢？然而，仙家讲虚是从养生上来说的，佛教讲无是从脱离生死苦海上来说的。他们在本体上又添加这层意思，就不是虚无的本色了，对本体就有所障碍。圣人只是还他一个良知的本色，更不会添加其它的意思。良知之虚就是天之太虚，良知之无就是太虚之无形。日、月、风、雷、山、川、民、物，只要有相貌形色的，都在太虚无形中发生、运动。从未成为天的障碍。圣人仅是顺应良知的的作用，天地万物皆在我良知的范围内运动。又何尝有一物超出良知之外而成为良知的障碍呢？”

#### [评析]

这里需要说明的一点，“圣人”的称号历来并非儒家先哲的专利。天有华文，地有事理，半月象刑，太阳象德，四时为法式，度数为节制，阴阳是万物生长的气，五行是操行功业的象征，以五政为道，以五音协调善恶，以五声为缘故，以五味作事物……凡能通晓这些人都是圣人。

#### [原文]

或问：“释氏亦务养心，然要之不可以治天下，何也？”

先生曰：“吾儒养心未尝离却事物，只顺其天则自然就是功夫。释氏却要尽绝事物，把心看到幻相，渐入虚寂去了，与世间若无些子交涉，所以不可治天下。”

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。”

#### [译文]

有人问：“佛教也十分重视心的修养，但是它不能用来治理天下，这是怎么回事呢？”

先生说：“我们儒家修养心性，未尝离开过事物，只是顺应它的自然天性，这就是功夫。佛教却要杜绝事物，将心当成幻相，逐渐陷入虚寂中，似乎与世间事物毫无关系，因此说，它不能治理天下。”

先生说：“孟子的不动心和告子的不动心，二者的区别极其细微。告子仅在不动心上用功夫，孟子则直接从心的本来不动处用功夫。心的本体原本不动。只因为言行有不合义的，心才会动。孟子无论心的动与否，只管去‘集义’。若所行都是义，这个心自然就没有可动之处。告子仅要此心不动，也就是死扣这个心不放，如此，反把这个心生生不息的根给阻挠了，这不但没有什么好处，反而又伤害了心。孟子所讲的‘集义’工夫，自然可以把这个心修养得充实丰满，没有丝毫缺陷，心当然能纵横自在，生机勃勃。这就是所谓的‘浩然之气’。”

先生接着说：“告子的病根，就是他认为性无善无不善。性无善无不善，这种现点虽无大的弊端，但告子把它看得过于呆板，如此就有个无善无不善的性在心中，有善有恶，又多从事物上看，就有个物在心外。这样就分为两边看了，便会出差错。无善无不善，性原本如此。领悟得正是时候，只要这一句话就行了，再无内外之别。告子主张性在心内，物在心外，可见，他对性的认识还不够透彻。”

#### [评析]

治理天下是儒家的目标，儒家是入世的；而佛教既是入世的，更是出世的，佛教的最高目标是治理众生的心灵，使众生都能了生脱死，超出六道轮回，进入一个超时空的最理想的世界。

治理天下必然导致争夺天下，物欲之争又必然导致人心的败坏。儒家是企图以“仁”来教化人心，再依靠被教化的君子、圣人去治理天下，这就是“六道轮回”，恶性循环；而佛教则是用简便的教法引导人们舍弃物欲，最终进入一个无物欲的理想世界，这就是跳出了“六道轮回”，进入一个新的生命循环系统。

#### [原文]

朱本思问：“人有虚灵，方有良知。若草、木、瓦、石之类，亦有良知否？”

先生曰：“人的良知，就是草木瓦石的良知。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，与人原是一体。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。”

[译文]

朱本思问：“人先有虚明灵觉，而后才有良知。比如草、木、瓦、石之类，也有良知吗？”

先生说：“人的良知，也就是草木瓦石的良知。如果草木瓦石没有人的良知，也就不可能成其为草木瓦石了。何止草木瓦石如此？天地如果没有人的良知，也就不可能成其为天地了。天地万物与人原本一体，其最精妙的开窍处是人心的一点灵明，风雨雷电、日月星辰、禽兽草木、山川土石与人原本一体。所以，五谷禽兽等皆可养人，药石之类皆可治病。只因同为一气，所以能够相通。”

[评析]

在天上，没有比日月再光明的；在地上，没有比水火再光明的；在万物中，没有比珠玉再光明的；在人伦中，没有比礼义再光明的；在人性中，没有比良知再光明的了。日、月、水、火、玉石皆是自然界中的物体，良知（包括礼、义）则是天理中的准则，物体是依据天理准则而运行、变化的，天理主宰着天地，也主宰着人的心性。顺乎天理的主宰就是自然，自然是永恒的。

[原文]

先生游南镇，一友指岩中花树问曰：“天下无心外之物。如此花树，在深山中自开自落，于我心亦何相关？”

先生曰：“你未看此花时，此花与汝心同归于寂。你来看此花时，则此花颜色一时明白起来。便知此花不在你的心外。”

问：“大人与物同体，如何《大学》又说个厚薄？”

先生曰：“惟是道理自有厚薄。比如身是一体，把手足捍头目，岂是偏要薄手足？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，不可逾越，此便谓之义；顺这个条理，便谓之礼；知此条理，便谓之智；终始是这个条理，便谓之信。”

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

[译文]

先生游览南镇，一位朋友指着山岩中的花树问：“先生认为天下没有心外之物，比如这株花树，它在深山中自开自落，于我心又有何干？”

先生说：“你未观赏这树上的花时，此花与你的心同样寂静。你来欣赏这树上的花时，此花颜色就显现出来。由此可知，此花不在你的心外。”

有人问：“伟大的人与物同为一体，而《大学》中为什么又说一个厚薄呢？”

先生说：“只因为道理自然有厚薄。例如，人的身是连为一体的，

如果用手与脚去捍卫脑袋和眼睛，难道是非要薄待手和脚吗？理当如此。同样，对禽兽和草木一样有着爱，若用草木去饲养禽兽，又怎忍得？对人和禽兽一样有着爱，若宰杀禽兽以奉养亲人、祭祀祖先、招待客人，人心又怎忍得？对至亲和路人一样有着爱，若只有一簞食、一豆羹，得到它就能活，失去它就会无，但又不能同时拯救两个人，此时就宁愿弃路人而救至亲，人心又怎忍得？道理本当如此。至于我自己和骨肉至亲，更不能分厚此薄彼，因为对民的仁及物的爱都从这里产生，若此处能忍心，则会无所不忍了。《大学》上说的厚薄，是良知上自然而有秩序的，不可超越，这就称为义；遵循这个秩序，就称为礼；明白这个秩序就称为智；自始至终坚持这个秩序就称为信。”

先生又说：“眼睛没有本体，它就以万物的颜色作为它的本体；耳朵没有本体，它就以万物的声音作为它的本体；鼻子没有本体，它就以万物的气味作为它的本体；嘴巴没有本体，它就以万物的味道作为它的本体；心没有本体，它就以天地万物彼此感应中的是非作为它的本体。”

#### [评析]

圣人之所以伟大，是因为他们心存“良知”，掌握了“道”、理。他们把苍天作为伞盖，把大地作为车子，用四时作为驭马，让阴阳二仪来驾御。乘着白云，飞上九霄，和天地同为一体。物体在天体之间，天体与心体同理。这个“体”安静地好象不在思索，淡泊地好似没感受。

#### [原文]

问“夭寿不二。”

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

一友问：“欲于静坐时，将好名、好色、好货等根，逐一搜寻，扫除廓清，恐是剜肉做疮否？”

先生正色曰：“这是我医人的方子，真是去得人病根。更有大本事人，过了十数年，亦还用得着。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。

#### [译文]

有人就“夭寿不二”的说法请教于先生。

先生说：“做学问的功夫，对于一切声色名利和嗜好，都能摆脱殆尽。然而，若仍有一种贪生怕死的念头存留在心，就不能和整个本体融合。人的生死之念，原本是从生身命根上带来的，因此不能轻易去掉。如果在此处能识得破、看得透，这个心的全体才是畅通无阻的，这才是尽性至命的学问。”

有位朋友问：“想在静坐之机，将好名、好色、好货等病根逐一搜寻出来，彻底荡涤干净，只怕又是割肉疗伤吧？”

先生严肃地说：“这是我为人治病的药方，能完全铲除人的病根。即使他的本领再大，十几年之后，依然用得上。如果你不用，就收起来，不要败坏我的药方。”

这位朋友十分惭愧地向先生道了歉。

过了一会儿，先生说：“大概这也不是你的错，必定是对我的主张略懂一些的学生对你讲的，这倒是耽误了你。”

其时，在座的各位都有所汗颜。

[评析]

人生下来时，整个心地都是纯净的，安静的，与天体没有二致。受了外物感触后即产生运动，在运动中，精神上随之有了反映。反映于心便产生了喜爱、厌恶、欲望、杂念。人的理智被外物所迷惑，渐渐远离了心之本体，天性障蔽了，良知消失了。于是，便有了圣人教化人类的愿望和业绩。这种教化功夫所向，并不是象射线般无限延长，而是在沿着一个圆周轨道将人性导向人自身原有的本体之中。

[原文]

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。又不肯用功，只在语言上转说转糊涂。”

曰：“正求讲明致之之功。”

先生曰：“此亦须你自家求，我亦无别法可道。昔有禅师，人来问法，只把尘尾提起。一日，其徒将其尘尾藏过，试他如何设法。禅师寻尘尾不见，又只空手提起。我这个良知就是设法的尘尾，舍了这个，有何可提得？”

少间，又有一友请问功夫切要。

先生旁顾曰：“我尘尾安在？”

一时在坐者皆跃然。

[译文]

有位朋友问，当功夫不真切时怎么办？

先生说：“学问的功夫，我曾用一句话说尽了，现在怎么越说越远，连根基都着不了呢？”

回答说：“致良知是曾经听过，但仍需再说清楚。”

先生说：“既然知道致良知，还有什么可讲明的？良知本清楚明白，只要切实用功就行了。不肯用功，光在语言上说，越说越糊涂。”

朋友说：“我正是希望您讲明致良知的功夫。”

先生说：“这同样需要你自己去探索寻求，我没有其他的办法可以讲。过去有位禅师，别人请教佛法，他只把拂尘提起来。有一天，他的徒弟把拂尘藏了起来，看他还有什么办法。禅师因不能找到拂尘，只好空手做出提拂尘的样子。我良知学，就是启发人的拂尘，除此而外，还有什么可提的？”

过了一会儿，另一位朋友请教用功夫的关键。

先生侧过头去，看着旁边说：“我的拂尘在哪儿？”

一时间，在座的人哄堂大笑。

[评析]

首先要搞清一个根本的问题：“致良知”并不是向外“致”。因为

“致良知”的功夫不是在射线上无限伸展，而是在圆周上回归自心的本体。就象水的澄清那样，被搅浑的水和澄清的水都是H<sub>2</sub>O，但是，渐浊的水被外物污染了。

#### [原文]

或问至诚前知。

先生曰：“诚是实理，只是一个良知。实理之妙用流行就是神，其萌动处就是几，诚神几曰圣人。圣人不贵前知。祸福之来，虽圣人有所不免。圣人只是知几，遇变而通耳。良知无前后，只知得见在的几，便是一了百了。若有个前知的心，就是私心，就有趋避利害的意。邵子必于前知，终是利害心未尽处。”

#### [译文]

有人就《中庸》上的“至诚前知”请教于先生。

先生说：“诚是实理，只是一个良知。实理产生的奇妙作用就是神，它的萌发处就是几，具备诚神几的人叫圣人。圣人对预知不怎么重视。祸福降临，即便圣人也在所难免。圣人只知晓契机，善于应付各种变化。良知无前后之分。只要能知晓现在的契机，就能一了百了。若有一个预知的心，就为私心，即是趋利避害的意思。邵雍一定要预先知道一切，就是因为他那趋利避害的私心没有彻底铲除。”

#### [评析]

《中庸》发挥了《大学》的“诚意、正心”的思想，提出了‘咱诚明，谓之性；自明诚，谓之教’的新观念，认为“圣人”出来就具有“诚”的天性，生来就是“诚”的化身。

#### [原文]

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

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

#### [译文]

先生说：“本体原本就是无知无不知的。这好比太阳，它未尝有意去照射宇宙间万物，但又无物不照射。无照无不照原本就是太阳的本体。良知本来是未知的，如今却要它有知，良知本来是无不知的，如今却怀疑它有不知。这些只因不能完全相信良知罢了。”

先生说：“《中庸》中的‘惟天下之圣为能聪明睿知’这句话，从前看时觉得它玄妙莫测。如今看来，它原是人人本有的。耳原本就聪，目原本就明，心原本就睿智。圣人唯一种才能，即‘致良知’。普通人不能做到这点，只是因为不能致良知。这是多么的明白简易啊！”

#### [评析]

古人说：太阳和月亮象人类的两只大眼睛，一只眼白天睁着，一只眼黑夜睁着，两眼都把世界照得亮堂堂。这就是日月无照无不照的本体属性，并不受谁的指使，也没个人的偏见和隐私，也不要求谁去感激它们的恩德。良知的本体就为日月一般的明智，对世间万物无知无不知，但所知皆在良知之中。

### [原文]

问：“孔子所谓‘远虑’，周公‘夜以继日’，与将迎不同何如？”

先生曰：“远虑不是茫茫荡荡去思虑，只是要存这天理。天理在人心，亘古亘今，无有终始。天理即是良知，知思万虑，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。”

### [译文]

有人问：“孔子所谓的‘远虑’，周公所谓的‘夜以继日’，与迎来送往有什么区别？”

先生说：“远虑并不是不着边际地去思考，只是要存这个天理。天理存留于我心中，且亘古亘今，无始无终。天理就是良知，万虑千思也只是要致良知。良知是越思索越精明。若不深思熟虑，只是随随便便地随事情转，良知就变得粗陋了。若以为远虑就是在事情上不着边际地思考，就不免有毁誉、得失、私欲掺杂其间，也就是迎来送往了。周公整夜地思考，仅一个‘戒慎不睹，恐惧不闻’的功夫。认识了这一点，周公的气象与迎来送往自有分别。”

### [评析]

王阳明强调要把戒慎恐惧作为学问的大要，认为通过它，就可以不使人欲蒙蔽天理良知，使“人与道凝”，融为一体。因此戒慎恐惧也是实现人、道合一的关键，又是真学问的标志。他还认为，以戒慎恐惧为致良知的功夫，与“修己以敬”均同属于“内心省察”的修养方法，具有相同的性质，能够保持良知本体不受私欲诱惑而昏蔽。

### [原文]

问：“‘一日克己复礼，天下归仁’，朱子作效验说，如何？”

先生曰：“圣贤只是为己之学，重功夫不重效验。仁者以万物为体。不能一体，保己是私未忘。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。”

### [译文]

有人问：“在《论语》中，孔子说了‘一日克己复礼，天下归仁’这句话，朱熹主张是就效验而言的，不知是否正确？”

先生说：“圣人只是一个克己之学说，只重视工夫而轻视效验。仁者与万物为一体。不能与万物一体，只因没有忘掉私欲。我若能获得全部的仁，那么，天下都将归于我的仁中，也就是‘荒皆在我闕’的意思。天下都能做到仁，我的仁也在其中了。比如‘在邦无怨，在家无怨’，仅是自己没有怨恨。与‘不怨天，不尤人’的意思相近。但是，家邦皆无怨，我也就在其中了。然而，这并不是该重视的地方。”

### [评析]

有怨、无怨，并不是该重视的地方，圣人处世的关键在于“克己”。圣人注重克己，就是克制自己的私欲和杂念，严格自身的状态举止，检点自己的言辞语对。“克己”做到了，“怨”也自然消失了，儒家主张

“致良知”，就是先从“克己”处入手狠下功夫的修养方法。

[原文]

问：“孟子巧、力、圣、智之说，朱子云：‘三子力有余而巧不足。’何如？”

先生曰：“三子固有力，亦有巧。巧、力实非两事，巧亦只在用力处，力而不巧，亦是徒力。三子譬如射，一能步箭，一能马箭，一能远箭。他射得到俱谓之力，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。”

[译文]

有人问：“孟子主张巧、力、圣、智之说，朱熹认为是‘三子力有余而巧不足’，不知这种理解是否正确？”

先生说：“三个人（伯夷、伊尹、柳下惠）固然有力，也有巧。巧和力并非两回事。巧也只在用力处，有力而无巧，只是空有其力。他们三个人若用射箭作比，就是一人能步行射，一人能骑马射，一人能远射。他们能射到目标所示处，就可以称为力；他们能命中目标，就可以称为巧。然而，步行射的不能骑马射，骑马射的不能远射，各有所长，这就是才力各有不同。孔子则兼有三个人的长处，但他的随和只能达到柳下惠那样的程度；他的清高只能达到伯夷那样的程度；他的以天下为己任的心情只能达到伊尹那样的程度，未曾再添加什么。如果象朱熹说的‘三子力有余而巧不足’，那么，他们的力反而比孔子还多。巧、力只是为了对圣、智作良好的阐释。若明白了圣、智的本体是什么，自然就能理解了。”

[评析]

巧与力，不在本体之中，而在本体之外。受本体发用时，便为“良知”之解，“良知”中的巧、力，又无余、缺之分、大小之别，只需于“天理”相符就于“良知”有益。不受车体发用的巧、力，必然与“良知”背道而驰，巧、力甚者其害越多。

[原文]

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。”

“圣人之知如春天之日，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，亦是从这点明处精察去耳。”

[译文]

先生说：“‘先天而天弗违’，因为天即良知；‘后天而奉天时’，因为良知即天。”

“良知仅是判别是非的心，是非仅是个好恶。明白好恶就穷尽了是非，穷尽了是非就穷尽了万物的变化。”



先生又说：“是非两个字是一个大规矩，能否灵活应用，只能因人而异了。”

“圣人的良知如同晴空中的太阳，贤人的良知如同有浮云的天气，愚人的良知如同阴霾的天气。虽然他们昏浊清明的程度不同，但辨别黑白则是一致的。即便在昏黑的夜晚，也能隐约看出黑白，这是因为太阳的余光还未完全消失。在逆境中学习的功夫，也只是从这一点光明处去细致监察。”

[评析]

“良知”象一面镜子，圣、贤、智、愚，其本体中的良知原无差别，只是由于受外物俗尘的蒙蔽，各人自检、克己的修养程度不同，其镜子明净程度不同罢了。禅宗神秀上座那句著名的偈语正可为我们的座右铭：“身似菩提树，心如明镜台，时时常拂拭，莫使惹尘埃。”偈语中强调修禅人要在“常拂拭”上下功夫，这与阳明先生致良知的功夫应该是一致的。

[原文]

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。”

[译文]

有人问：“良知仿佛太阳，私欲仿佛浮云。浮云虽能遮挡太阳，然而也是天上的气应该有的，私欲也是人心中应该有的吗？”

先生说：“喜怒哀惧爱恶欲，人称七情，七情都是人心应该有的，但是需要将良知理解清楚。例如阳光，它不能总停留在一处。无论何处，只要有一线光明，就全是阳光所在处。天空即便布满云雾，只要太虚中还能分辨颜色和形式，均为阳光不灭处。不能仅因为云能遮日，就要求天不产生云。七情顺其自然地流露，都是良知在起作用，善恶不能用它来区分。但是又不能太执著。执著，七情都称为欲，都是遮蔽良知的。当然，稍有执著，良知就会发觉。发觉了就会克除遮蔽，恢复本体了。能在此处识得破，看得清，才是简易透彻之功夫。”

[评析]

如何在知行上下功夫呢？公正，就产生光明；诈伪，就产生蔽塞；诚信，就产生智慧；夸妄，就产生惑乱。“公正”、“诚信”是正行，“光明”、“智慧”是良知；“诈伪”、“夸妄”是邪行，“蔽塞”、“惑乱”是困知。

[原文]

问：“圣人生知安行是自然的，如何有甚功夫？”

先生曰：“知行二字，即是功夫，但有浅深难易之殊耳。良知原是精明明明的。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？”

[译文]

有人问：“圣人的生知安行是自然就能如此的，这是否还需要其他的功夫？”

先生说：“知行俩字就是功夫，唯有浅深易难的差别。良知原本是精精明明的。例如，孝敬父母，生知安行的人只是依从良知切实地去尽孝道；学知利行的人只是时刻省察，努力依从良知去尽孝道；至于困知勉行的人，受的遮蔽太多，即便想依从良知去尽孝道，又会被私欲阻隔，因此不能尽孝道。这就需要付出比旁人多十倍、百倍的功夫，才能依从良知去尽孝道。虽然圣人是生知安行的，但他的心里不敢自以为是，所以他宁肯做困知勉行人所做的功夫。

然而，困知勉行的人则想做生知安行的事，这能行吗？”

[评析]

良知原本是精精明明、晶莹透彻的，保养良知的人，便有自知之明，安能明察自己的命运。认识自己的人，不埋怨别人；认识命运的人，不埋怨上天。事事不怨天尤人，全在“克己”上下功夫，这就是“圣人”的生知安行。

[原文]

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？”

[译文]

有人问：“先生曾主张乐是心的本体，当碰到重大变故而痛哭时，不知这个乐还是否存在？”

先生说：“唯有痛哭之后才能乐，不哭就不会乐了。虽然痛哭，此心却得到了安慰，因而也就是乐。心的本体并没有因为痛哭而有所改变。”

有人问：“良知只有一个。周文王作卦辞，周公旦作爻辞，孔夫子作《周易》，为何他们所认识的理各有差别呢？”

先生说：“圣人怎会呆板地死守旧模式呢？同出于良知才是重要的，说法有所不同又能妨碍什么呢？例如满园的青竹，只要枝节相差不多，也就是大同了。若非要每株竹子的每一枝节高低大小都相等，就不能体现造化的妙手了。你们只要去培养良知，良知相同，其他地方不同无关紧要。你们若不肯用功，就好比竹笋还未生长，又到什么地方去谈论竹子的枝节呢？”

### [评析]

住在海边的人，看见太阳从海上升起；住在山里的人，看见太阳从山背后升起。其实，太阳只是一个，如果把太阳分作海里的太阳和山里的太阳，显然只能说是偏见。“良知”只有一个，圣人的经典中说来说去，都在阐扬天理，对圣贤研习不深，对良知体察不明的人，往往在字里行间迷了路径。

### [原文]

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。

柴鸣治入问曰：“先生何言，致伊感悔之速？”

先生说：“我言舜是世间大不孝的子，瞽叟是世间大慈的爷。”

鸣治愕然请问。

先生曰：“舜常自以为大不孝，所以能孝；瞽叟常自以为大慈，所以不能慈。瞽叟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。及至瞽叟底豫时，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，瞽叟亦做成个慈父。”

### [译文]

有乡下父子二人诉讼，请先生判案。随从欲阻挡他们。先生听了他们说的情况，但是，待先生的话还未讲完，父子二人抱头痛哭，最后和好离去了。

柴鸣治进来问道：“先生，您说了什么就使父子二人很快地悔悟了呢？”

先生说：“我对他们说，虞舜是世上最不孝顺的儿子，他的父亲瞽叟是世上最慈祥的父亲。”

柴鸣治感到十分惊讶，请问为什么。

先生说：“舜常常自以为是最不孝的，因此他能孝；瞽叟常常自以为是最慈祥的，因此他不能慈爱。瞽叟只记着舜是他拉扯养大的，而如今舜为什么不让他快乐？他不清楚他的心已被后妻迷惑而改变了，还自以为能慈爱，因此他就更不能慈爱。舜总是记着小时候父亲是多么地爱他，而如今之所以不爱了，只因为自己不能尽孝。舜每天想着自己不能尽孝之处，因此他就更加孝顺。等到瞽叟高兴时，他只不过是恢复了心中原本就有的慈爱的本体。所以，后世之人都称舜是一个古往今来的大孝子，瞽叟也就变成了一个慈祥的父亲。”

### [评析]

什么是真孝？什么是大慈？圣人有圣人的标准。圣人的标准，不能低于学士的常礼，又不混同于百姓的习俗，他们依从的是原本有应该如此的，所以，圣人、君子能以驰骋意志于屋宝宫庭之上，以孝、慈、良知于后世之楷模。

### [原文]

先生曰：“孔子有鄙夫来问，未尝先有知识以应之。其心只空空而已。但叩他自知的是非两端，与之一剖决，鄙夫之心便已了然，鄙夫自知的是非，便是他本来天则。虽圣人聪明，如何可与增减得一毫？他只

不能自信。夫子与之一剖决，便已竭尽无余了。若夫子与鄙夫言时，留得些子知识在，便是不能竭他的良知，道体即有二了。”

#### [译文]

先生说：“农夫向孔子请教有关问题，孔子未尝先就准备了知识来回答他。孔子的内心也是空无一物的。但是，他从农夫自己知道的是非两方面加以分析，农夫的心里也就明白了。农夫知道自己的是非，便是他原本就有的天然准则。圣人虽然聪明，怎能随便增减分毫？只是他自信心不足，孔子稍加分析是非曲直就暴露无遗了。若孔子与农夫谈话时，心里还保留一点知识，也就不能穷尽他的良知，而道体将一分为二了。”

#### [评析]

人世茫茫，到处都有是与非。正确的东西都是正确，错的东西总是错的。但是正确的东西有时不被接受，错的东西却有时得以流行。这些无非是世俗的现象，但在圣人眼里，是与非始终都不会颠倒的。

#### [原文]

先生曰：“‘蒸蒸义，不格奸’，本注说象已进于义，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。凡文过掩愆，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，所以说的亲切，遗之后世，曲当人情。若非自家经过，如何得他许多苦心处。”

#### [译文]

先生说：“《尚书》上所谓的‘蒸蒸义，不格奸’，本注主张为象（舜的弟弟）逐渐接近义，不至于去做非常奸邪的事。舜被征用后，象仍每天想去谋杀他，还有比这更奸邪的事吗？舜只是自己学会自我克治，用自我克治去感化象，不直接了当地纠正他的奸邪。文过饰非，这是恶人的常态。若要去责备他的过失，反倒会激起他的恶性。开始时，舜使得象要害他，也是想让象变好的心太迫切了，这就是舜的过错。有了这段经历，舜终明白功夫只在自身，不能去怪罪他人，所以最后达到了和谐。这就是舜的动心忍性，增加自己能力的地方。古人的言论，都是自己亲身经历的，因此记得十分亲切，遗传到后世，歪曲变通，都能符合于人情世故。若非自己经历过，如何会有他那么多的良苦用心呢？”

#### [评析]

尧、舜、汤，武的成功，不论是顺理或背理，只要他们顺应了时代就昌盛；桀、纣、幽、厉的失败，不论是做错事还是做坏事，违反了时代就失败。自己做善事都不能使别人跟从，这只能算是独善；自己做巧事却无法使别人效法，这只能算是独巧；这些都不能算是真正的善与巧。所以，古来只推崇圣人之治，而不推崇君王的独治。独善的行为，不能教化百姓；独治的君王，不能治理天下。

#### [原文]

先生曰：“古乐不作久矣，今之戏子，尚与古乐意思相近。”

未达，请问。

先生曰：“‘韶’之九成，便是舜的一本戏子。‘武’之九变，便是武王的一本戏子。圣人一生实事，俱播在乐中，所以有德者闻之，便

知他尽善尽美与尽美未尽善处。若后世作乐，只是做些词调，于民俗风化绝无关涉，何以化民善俗？今要民俗反朴还淳，取今之戏子，将妖淫词调俱去了，只取忠臣、孝子故事，使愚俗百姓人人易晓，无意中感激他良知起来，却与风化有益。然后古乐渐次可复矣。”

曰：“洪要求元声不可得，恐于古乐亦难复。”

先生曰：“你说元声在何处求？”

对曰：“古人制管候气，恐是求元声之法。”

先生曰：“若要去葭灰黍粒中求元声，却如水底捞月，如何可得？元声只在你心上求。”

曰：“心如何求？”

先生曰：“古人为治，先养得人心和平，然后作乐。比如在此歌诗，你的心气和平，听者自然悦怿兴起，只此便是元声之始。《书》云：‘诗言志’，志便是乐的本；‘歌永言’，歌便是作乐的本；‘声依永，律和声’，律只要和声，和声便是制律的本。何尝求之于外？”

曰：“古人制候气法，是意何取？”

先生曰：“古人具中和之体以作乐。我的中和原与天地之气相应，候天地之气，协凤凰之音，不过去验我的气果和否。此是成律已后事，非必待此以成律也。今要候灰管，必须定至日。然至日子时，恐又不准，又何处取得准来？”

[译文]

先生说：“古乐已很长时间未演奏了。今天的唱戏与古乐的韵味还比较相似。”

德洪不理解，于是就这句话请教于先生。

先生说：“韶乐的九章，是虞舜时的乐曲；武乐的九章，是武王时的乐曲。圣人平生的事迹，都蕴涵在乐曲中。因此，有德之人听后，就能了解其中的尽善尽美和尽美不尽善之处。后世作乐，只是谱写一些词调，和民风教化毫无关系，岂能用来教民向善呢？如今要求民风返朴归真，把今天的戏曲拿来，删除乐曲中所有的妖淫词调，只保留忠臣、孝子的故事，使愚昧的平民百姓都容易理解，在无知觉中激发他们的良知，如此，对移风易俗会有所帮助，同时，古乐也就逐渐恢复本来面貌了。”

德洪说：“我连元声（基准音）都找不到，要恢复古乐，只怕十分困难。”

先生说：“你认为元声该到哪里去寻找？”

德洪答道：“古人制造律管来候气，这也许是寻求元声的办法。”

先生说：“若要从葭灰黍粒中寻找元声，犹如水底捞月，岂能找到？元声只能从心上找。”

德洪问：“在心上如何找呢？”

先生说：“古人管理天下，首先把人培养得心平气和，而后才作乐。例如在这里吟诗，你心平气和地，听的人自然会感到愉悦满意，这就是元声的起始处。《尚书·尧典》中说：‘诗言志’，志就是乐之根本；‘歌永言’，歌就是作乐之根本；‘声依永，律和声’，音律只要与声音和谐一致，声音和谐就是制定音律之根本。所以，怎能到心外去寻找呢？”

又问：“古人以律管候气的办法，又是以什么为依据？”

先生说：“古人当具备中和的心体后才作乐。我的中和本来与天地之气相应，候天地之气，与凤凰的鸣叫相谐合，只不过是来验证我的气是否真的中和。这是制成音律之后的事。并不是非要以此为依据才能制成音律。如今通过律管来候气，必须确定在冬至这天，但是，当到了冬至子时，只恐又不准确，又到哪里去找标准呢？”

#### [评析]

古人云：“凡音乐都是天地和谐、阴阳调和的产物。”大乐是人们欢欣、喜悦的产物，欢欣从平和中产生，平和的境界从道中产生。天下太平，万物安定，一切都顺应正道，音乐才可以创作完成。创作音乐和享受音乐之乐，必须节制嗜欲。只有嗜欲而不放纵，才可以专心从事创作音乐，平心静气地欣赏音乐。因为真正的音乐，全在人们的“良知”中存养。

#### [原文]

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。”

#### [译文]

先生说：“学问也要经过别人的开导点化，然而，不及自己所省悟理解的那样能一了百当。否则，开导点化也没有多大用处。”

先生说：“孔子的气魄宏伟，只要是帝王的事业，他都能从心上一一加以体会。例如一棵大树，无论有多少枝叶，也只是从根本上用培养的功夫，因此枝繁叶茂，并不是从枝叶上用功去培养根本。学者向孔子学习，若不在心上用功，只匆匆忙忙地学那气魄，如此，只是将功夫做颠倒了。”

#### [评析]

君子的学问，从眼、耳进入，在内心明通。内心明通了，行动自然公正，行为公正了，气魄自然宏伟。所以，君子的学习，是用来修整自己的身心，平常人的学习，往往助长了自身的劣行。错误不是出在学习，而在功夫的落实处。

#### [原文]

“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，虽然一事在前，其心常役役不宁，只缘此心忙惯了，所以收摄不住。”

“琴瑟筒编，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。”

#### [译文]

先生说：“当人犯了错误时，若多多在错误上用功夫，就好象修补破旧的甑（瓦罐），必定有文过饰非的毛病。”

先生说：“现在，有些人在吃饭时，即使无事，他的心经常忙乱而

不安定，只因此心忙惯了，所以收摄不住。”

先生说：“琴瑟与书籍，学者不能或缺，由于常有事可做，心就不会放纵。”

先生感叹地说：“世间知学的人，只要这些毛病不能纠正，就不为‘善与人同’了。”

崇一接着说：“所谓的毛病，也就是因为好高骛远而不能舍己从人。”

[评析]

农民锄草，是要除去对庄稼有害的东西；圣人的修养，是要除去对道德有害的东西。思考对道德没有益处的事情，这是心的糟粕；说出对道德没有助益的话来，这是言语中的糟粕；做出对道德没有增益的事来，是行为上的糟粕。这些糟粕都不是心之本体中原有的，而是在习俗中沾染的。“致良知”的功夫不一定全部放在去除糟粕上，而是注重时时统摄身心，不使“惹尘埃。”

[原文]

问：“良知原是中和的，如何却有、不及？”

先生曰：“知得过、不及处，就是中和。”

“‘所恶于上’是良知，‘毋以使下’即是致知。”

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

[译文]

有人问：“良知本来是中和的，如何会有过与不及呢？”

先生说：“清楚了过与不及，也就是中和。”

“《大学》中的‘所恶于上’，就是良知；‘毋以使下’，就是致知。”

先生说：“张仪、苏秦的谋略，也是圣人的资质。后代的诸多事业文章，诸多的豪杰名家，只是学到了张仪、苏秦使用过的方法。张仪、苏秦的学问很会揣摩人情，没有哪一点不是切中要害的，因此他们的学说不能穷尽。张仪、苏秦已窥到了良知的妙用处，但没有把它用在点子上。”

[评析]

《孙膑兵法·奇正》中说：“宇宙的大道理是：物极必反，事物发展到极点，必然走向反面。”“圆满到极点必然又回归隐没和残缺，太阳和月亮就是这样。盛极必衰，有兴有废，相互更替，春夏秋冬四季寒来暑往，递次交替，就是这样。”能把握住“良知”的人，外部变化而内部不加变化；行为或过或不及，而心地保持中和。赵宣孟救活了在桑树荫下饥饿的人，天下人称颂他的仁惠；荆国饮非触犯江中的大害，没有失去他的勇气，天下人称颂他的果敢。因此，见到小的行止，便可论及大的原则，过与不及都不在表象上分辨，皆在原则下保持中和。

[原文]

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，既扣时也只寂天寞地。”

[译文]

有人就未发已发的问题请教于先生。

先生说：“只因后世儒者将未发已发分开来讲了，所以我只有直接说一个没有未发已发，让世人自己思考而有所得。若说有一个已发未发，听讲的人依然回到后儒的见解上。若能真正认识到没有未发已发，即使讲有未发已发也没事。本来就存在未发已发。”

有人问：“未发并非不和，已发也并非不中。例如钟声，没敲不能说无，敲了也不能说有。但是，它到底有敲和不敲的分别，是这样的吗？”

先生说：“没敲时原本就是惊天动地的，敲了之后也只是寂静无声。”

[评析]

音乐也有适中的原则。气势太宏大了就会使人心志摇荡；气势太微小，心志就会空虚。一万人调理大钟，其音反而杂乱，一个人调钟，能使钟声与六律相符。面对大钟评论音乐，敲与不敲本无区别，能静心凝听，虽未敲响，却似闻其音袅袅；心不在焉，虽已敲动，却似闻非闻。闻之在身，乐之在心，心不乐，则闻过似非。

[原文]

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，只是一个性。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。”

[译文]

有人问：“古人谈论人性，各有异同，到底谁家可作为至论呢？”

先生说：“性无固定的体，论亦无固定的体。有就本体而言的，有就作用而言的，有就源头而言的，有就流弊而言的。总之说的只是这个性。唯看法有深浅罢了。若偏执一方，就是错误的了。性的本体原本无善无不善。性的作用也是可以为善，可以为不善的；性的流弊原本就是有的一定为善，有的一定为恶的。例如人的眼睛，有喜悦时的眼，有愤怒时的眼，直视时就是正面看的眼，偷看时就是窥视的眼。总之，只是这个眼睛。若看到愤怒时的眼，就说从未有喜悦时的眼；看到正面看的眼，就说从未有窥视的眼。这都是犯了偏执一方的过错。孟子谈性，他是直接从源头上讲的，也是说大约如此。荀子主张性恶，他也是从流弊上说的，也不能说完全错误，只是认识的还不够精密。然而，平常人则是丧失了心的本体。”

[评析]



孟子说：“一般人的本性善良”，“人们的学习，就是由于他的本性善良。”荀子说：“本性，是天然生就的，是学习不来的，是举辨不来的。”“人的本性，本来就没有礼义，所以要经过强学才能求得；人的本性，本来就不懂得礼义，所以要经过思考才能懂得；那么，人的本性，就是为此为此。”应该说：孟子的“性善”说是从本体上讲的，荀子的“性恶”说是从发用上讲的。

#### [原文]

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。”

“杨慈湖不为未见，又著在无声无息上见了。”

“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，万物寢息，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。”

#### [译文]

有人问：“孟子从源头上说性，要求人在源头上用功使性明净清澈；荀子从流弊上说性，仅在末流上用功救正，如此就耗费精力了。”

先生说：“正是这样。”

先生说：“用功到了微妙的地方，愈发不能用言语来表达，说理也愈难。若在微妙处过分在意，整体的功夫反会受到蒙蔽，妨碍了。”

“杨慈湖（杨简，陆象山之高足）并不是没有见解，他只是执着在无声无息方面理解认识问题。”

“人在一天时间内，把今古世界都重新经历了一遍，只是人自己没有感觉到罢了。当夜气清明时，人无视无听、无思无作、淡泊恬静，这就是羲皇的世界。清早，人的神清气爽，庄严肃穆，这就是尧舜的世界。中午之前，人们礼仪交往，气象井然，这就是三代的世界。中午之后，人的神气渐昏，往来杂扰，这就是春秋战国的世界。逐渐天黑，万物安息，景象寂寥，这就是人消物灭的世界。学者若能充分信任良知，不被气所扰乱，便能经常做一个羲皇时代的人。”

#### [评析]

《孝经》上说：“高却不倾危，就能长期保持尊贵；满却不外溢，就能长期保持富足。”要能做到这些，其实都在微妙处。这些微妙的地方，好象可以知道，又好象不可以知道；好象可以看到，又好象不可以看到。所以智士贤人处心积虑地去探求它，开始时就能审察秋毫。

#### [原文]

薛尚谦、邹谦之、马子莘、王汝止侍坐，因叹先生自征宁藩已来，天下谤议益众，请各言其故。有言先生功业势位日隆，天下忌之者日重；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：“我在南都以前，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，使天下之人都说我不掩言也罢。”

尚谦出曰：“信得此过，方是圣人的真血脉。”

[译文]

薛侃、邹守益、马子莘、王汝止陪先生在坐，大家慨叹先生自征讨宁藩以来，天下非议诋先生的人与日俱增。先生让各位说说其中的原因。有的讲先生的功业权势日益显赫，因而天下嫉妒的人越来越多；有的讲先生的学说影响力越来越大，因而替宋儒争地位的人也就越来越多；有的说自正德九年（公元1514年）后，尊崇先生的人越来越多，因而天下排挤阻挠的人也越来越卖力。

先生说：“各位所言，相信很有可能存在，但就我的感觉，各位还没有谈及。”

各位都询问于先生。

先生说：“我在南京以前，尚有一些言行不符的表现。如今，我确信良知的真是真非，随手拈来，再也不用隐藏着。现在我终于有了一个‘狂者’的胸襟。即便全天下人都讲我言行不符也毫无关系。”

恭侃站出来说：“有这份自信心，才是圣人的真血脉啊！”

[评析]

王阳明37岁之后，思想上又经过了三次大的飞跃。首先是大悟格物致知之旨，提出了知行合一之说；继而提出了“致良知”之说；最后是超狂入圣，主张要成圣，先要成为狂者，然后才能悟道入圣。有一次，他宴请门人，参加者百余人，酒至半酣，或歌唱，或投壶、或击鼓、或泛舟，兴致盎然，颇有些狂放不羁，任情恣意。

[原文]

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，董萝石出游而归。见先生曰：“今日见一异事。”先生曰：“何异？”对曰：“见满街人都是圣人。”先生曰：“此亦常事耳，何足为异。”

盖汝止圭角未融，萝石恍见有悟，故问同答异，皆反其言而进之。

洪与黄正之、张叔谦、汝中丙戌会试归，为先生道途中讲学，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，剪裁剖破终年为外好高之病，在座者莫不悚惧。

[译文]

先生教育指点人时，一句话就能感人肺腑。

有一天，王汝止外出回来。先生问他：“在外面看到了什么？”王汝止答道：“我看到满街的人都是圣人。”先生说：“你看到满街人都是圣人，他们看你也是圣人。”

又一天，董萝石外出回来。他对先生说：“今天看到一件稀奇事。”先生说：“什么稀奇事？”他答道：“我看到满街人都是圣人。”先生说：“这件事太平凡了，有什么值得惊奇的。”

因为王汝止毕露锋芒，董萝石恍然省悟。因此，问题相同答案各异，先生都是就他们的话而启发他们。

钱德洪、黄正之、张叔谦、王汝中于丙戌（公元1526年）在参加会试的归途中，纷纷讲授先生的学说，有的人相信，有的人怀疑。先生说：“你们扛着一个圣人去给别人讲学，人们看见圣人来了，都给吓跑了，怎么能讲得好呢？唯有做一个愚夫笨妇才能给别人讲学。”

钱德洪又谈到，如今极容易看出人品的高低。先生说：“怎么见得？”钱洪答道：“先生如同泰山在面前，若不知道敬仰，就是没有眼珠的人。”先生说：“泰山不及平地广阔，在平地上又能看到什么？”先生这一句话，剔除了终年好高骛远的弊病，在座的诸位无不有所警惧。

#### [评析]

王阳明在一次宴请门人狂歌醉饮后，当即赋诗曰：“肯信良知原不昧，从他外物岂能撓？老夫今夜狂歌发，化作钧天满太清。影响尚疑朱仲晦，支离羞作郑康成。铿然舍瑟春风里，点也虽狂得我情。”

#### [原文]

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，犯而不校’，若谦之者良近之矣。”

#### [译文]

明嘉靖二年的春季（公元1523年），邹谦之来到浙江问学。几天之后，先生到浮峰送行。这天晚上与希渊等几位朋友乘船到延寿寺留宿，大家秉烛夜坐，先生无限感慨。他说道：“江水奔腾，烟柳飘飞，谦之顷刻间就在百里之外了。”

有位朋友问：“先生为何对谦之如此思念？”

先生说：“曾子曾说过：‘以能问于不能，以多问于寡，有若无，实若虚，犯而不校’，这样的人，和谦之十分相像啊！”

#### [评析]

《论语·泰伯》中有段曾子的话，他说的意思是：有能力的却向无能力的人请教，知识丰富的却向知识缺少的人请教，有学问的人象没学问一样，充实象空虚一样，即使被欺侮也不计较。王阳明借用这段话来评价友人邹谦之先生。

#### [原文]

丁亥年九月，先生起，复征思田，将命行时，德洪与汝中论学。汝中举先生教言：“无善无恶是心之体，有善有恶是意之动，知善知恶是良知，为善去恶是格物。”

德洪曰：“此意如何？”

汝中曰：“此恐未是究竟话头。若说心体是无善无恶，意亦是无善无恶的意，知亦是无善无恶的知，物是无善无恶的物矣。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，直从本原上悟入，人心本体原是晶莹无滞的，原是个未发之中。利根之人，一悟本体，即是功夫。人己内外，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，世亦难过。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。

[译文]

明嘉靖六年（公元1527年）九月，先生被朝廷起用，第二次讨伐思恩（今广西武鸣县北）和田州（今广西田阳县北）。即将启程时，钱德洪和王汝中探讨学问。汝中据引先生的话说：“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。”

德洪说：“你认为这几句话怎样？”

汝中说：“这句话大概还没有说完全。若说心体是无善无恶的，那么，意也是无善无恶的意，知也是无善无恶的知，物也是无善无恶的物。若认为意有善恶，在心体上终究还有善恶存在。”

德洪说：“心体是天命之性，原本是无善无恶的。但是，人有受到沾染的心，在意念上就有善恶。格物、致知、诚心、正意、修身，其正是要恢复那性体的功夫。若意本无善恶，那么，功夫也就不消再说了。”

这天夜晚，德洪和汝中在天泉桥陪先生坐，各人谈了自己的见解，特向先生请教。

先生说：“如今，我将要远征，正想给你们来说破这一点。两位的见解，恰好可以互为补充，不可偏执一方。我开导人的技巧，原本有两种：资质特高的人，让他直接从本源上体悟。人心原本是晶莹无滞的，原本是一个未发之中。资质特高的人，只要稍悟本体，也就是功夫了。他人和自我、内和外一切都透彻了。另外一种人，资质较差，心不免受到沾染，本体遭蒙蔽，因此就教导他从意念上实实在在为善除恶，待功夫纯熟后，污秽彻底荡涤，本体也就明净了。汝中的见解，是我用来开

导资质特高的人；德洪的见解，是我用来教导资质较差的人使用的方法。两位若互为补充借用，那么，资质居中的人都可被导入坦途。若两位各执一词，在你们面前就会有人不能步入正轨，就不能穷尽道体。”

先生接着说：“今后和朋友讲学，千万不可抛弃我的宗旨。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。只要根据我的话因人施教，自然不会出问题。这原本是上下贯通的功夫。资质特高的人，世上很难发现。对本体功夫一悟全透，就是颜回、程颢这样的人也不敢妄自尊大，岂敢随便指望他人？人有受到污染的心，若不教导他在良知上切实用为善除恶的功夫，只去悬空思索一个本体，所有事都不切实加以处理，这只不过是修养成了一个虚空静寂的坏毛病。这个毛病不是小事情，所以，我不能不提前向你们讲清楚。”

这一天，钱德洪和王汝中都有所得。

#### [评析]

钱德洪（1496——1574年），初名宽，字洪甫，浙江余姚人，时称绪山先生。在王门中，他是“授业师”之一，待子弟严而有礼，教学上因势利导。嘉靖十一年进士。著有《阳明先生年谱》、《濠园记》等，其主要哲学言论见于《明儒学案》中所录《会语》和《论学书》等。钱的学说也有“三变”的过程。起初以“为善去恶”功夫为“致良知”，反对王畿的“四无说”而主张“四有说”；而后认为良知是“无善无恶”的，否定了前期的“四有说”；后期则强调“和”，认为“充天地间只有此知。”

#### [原文]

（钱德洪曰：）先生初归越时，朋友踪迹尚寥落。既后四方来游者日进。癸未年已后，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，信孚渐博。要亦先生之学日进。感召之机，申变无方，亦自有不同也。”

#### [译文]

（钱德洪附注：）

先生初回浙江绍兴时，来拜访的朋友尚不多。后来，四方来问学的人与日俱增。嘉靖二年（公元1523年），在先生周围居住的人更多。仿佛在天妃、光相等寺庙中，每间屋子经常是几十人一块吃饭，夜晚没地方睡觉，大家轮流着就寝，歌声通宵达旦。在南镇、禹穴、阳明洞等山中的寺庙里，不管远近，只要人能到达的地方，都有求学的人居住。先生每次讲学，前后左右的听众，经常不少于几百人。一个月中没有哪一天不迎来送往。甚至于有人在这里听讲达一年之多，先生也不能完全记清他们的姓名。每当告别时，先生常感叹地说：“虽然你们与我分别了，也不会超出天地之间。若我们有着共同的志向，我也可以忘掉你们的容貌了。”学生每次听讲出门时，无不欢呼雀跃。曾听同门长辈说：

“在南京之前，问学的朋友虽不少，但比不上在浙江绍兴的多。其中固然因为先生讲学的时间久，获得的信任也就多，但关键是先生的学问与日精进，感召学生的机会和开导学生的技巧，自然各有不同。”

[评析]

钱德洪作为王门“授业师”，受王阳明的思想影响是很深的。后期的钱德洪充分发挥了王阳明的“我的灵明”论，认为天地、鬼神、四时、物只是“知”的虚明凝聚、妙用流行，人与天地万物的关系是“知”的“合散”，人有“知”则天地“合”，无知则散。心以知为本体。知以心的感应是非为本体，这种感应就是“意”。意所感应的对象就是“物”，意和物的变化作用都不能干扰作为主宰万物的知的是非善恶。

## 一草一木皆有理 黄以方录

黄以方，生平不详。

[原文]

黄以方问：“‘博学于文’为随事学存此天理，然则谓‘行有余力，则以学文’，其说似不相合。”

先生曰：“《诗》、《书》六艺皆是天理之发见，文字都包在其中。考之《诗》、《书》六艺，皆所以学存此天理也，不特发见于事为者为文耳。‘余力学文’亦只‘博学于文’中事。”

或问“学而不思”二句。

曰：“此亦有为而言，其实思即学也。学有所疑，便须思之。‘思而不学’者，盖有此等人，只悬空去思，要想出一个道理，却不在身心上实用其力，以学存此天理。思学作两事做，故有‘罔’与‘殆’之病。其实思只是思其所学，原非两事也。”

[译文]

黄以方（黄直）问：“先生主张‘博学于文是依事去学存此天理，然而，孔子讲的‘行有余力，则以学文’，与先生的见解好象不一致。”

先生说：“《诗》、《书》等六经均是天理的显现，文字都包含在其中了。对《诗》、《书》等六经进行研究，均是为了学会存此天理，文并非仅表现在事上。有多余的精力去学文，也是包含在‘博学于文’中间了。”

有人就《论语》中“学而不思则罔，思而不学则殆”请教于先生。

先生说：“这句话也是有针对性而说的。其实，所学的思就是学，学习有了疑问，就要去思考。‘学而不思’大有人在，他们只是漫无边际地思考，希望思索出一个道理来，而并非在身心上着实用功以存此天理。把思和学当两件事来做，就存在‘罔’和‘殆’的弊端。说穿了，思也仅是思他所学的，并非两回事。”

[评析]

孔子说：“只顾读，而不思考、体会，就会越读越糊涂；只顾思考，而不读书、求教，那就要想入非非，是更为危险的。”《朱子语类》说：“‘学而不思’，如读书不思道理是如何；‘思而不学’，如徒苦思索，不依样子做。”又说：“学不止是读书，凡做事皆是学。且如学做一事，须是更经思量方得。然只管思量而不学，则自家心必不安稳，便是殆也。”

[原文]

先生曰：“先儒解格物为格天下之物，天下之物如何格得？且谓‘一草一木亦有理’，今如何去格？纵格得草木来，如何反过来诚得自家意？我解‘格’作‘正’字义，‘物’作‘事’字义。《大学》之所谓身，即耳、目、口、鼻、四肢是也。欲修身便是要目非礼勿视，耳非礼勿听，口非礼勿言，四肢非礼勿动。要修这个身，身上如何用得工夫？心者身之主宰，目虽视，而所以视者心也；耳虽听，而所以听者心也；口与四肢虽言、动，而所以言、动者心也。故欲修身在于体当自家心体，常令廓然大公，无有些子不正处。主宰一正，则发窍于目，自无非礼之视；发窍于耳，自无非礼之所；发窍于口与四肢，自无非礼之言、动。此便

是修身在正其心。然至善者，心之本体也。心之本体那有不善？如今要正心，本体上何处用得功？必就心之发动处才可着力也。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。吾心良知既不得扩充到底，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。如善此，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。”

#### [译文]

先生说：“程、朱主张格物就是格尽天下的事物。天下事物如何能格尽？比如‘一草一木亦皆有理’，如今你如何去格？草木即便能格，又怎样让它来‘诚’自我的意呢？我认为‘格’就是‘正’，‘物’就是‘事’。《大学》中所谓的身，就是指人的耳目口鼻及四肢。若想修身，就要作到：眼非礼勿视，耳非礼勿听，口非礼勿言，四肢非礼勿动。要修养这个身，功夫怎么能用在身上呢？心是身的主宰。眼睛虽然能看，但让眼睛能看到的是心；耳朵虽然能听，但让耳朵能听到的是心；口与四肢虽然能言能动，但让口与四肢能言能动的是心。所以，要修身，就需到自己心体上去领悟，常保心体的廓然大公，没有丝毫不中正之处。身的主宰中正了，表现在眼睛上，就会不合于礼的不看；表现在耳朵上，就会不合于礼的不听；表现在口和四肢上，就会不合于礼的不言不行。这就是《大学》中的‘修身在于正心’。但是，至善是心的本体，心的本体如何会有不善？现在要正心，岂能在本体上用功呢？因此，就必须在心的发动处用功。心的发动，不可能无不善，所以，必须在此处用力，这就是在诚意。若一念发动在好善上，就切实地去好善；一念发动在憎恶上，就切实地去憎恶。意所产生处既然无不诚，那么，本体如何会有不正的？所以，要正心就在于诚意。工夫在诚意上方有落实处。但是，诚意的根本表现在致知上。‘人虽不知而已所独知’这句话，就正是我心的良知所在。然而，如果知道善，但不遵从这个良知去做，知道不善，但不遵从这个良知不去做，那么，这个良知被蒙蔽了，就不能致知了。我心的良知既然不能完全扩充，即便知道好善，也不能切实去钟爱，即便知道憎恶，也不能切实地憎恨，又怎能使意诚呢？所以，致知是诚意的根本所在。但是，并非无依靠的致知，它要在实事上格。例如，意在行善上，就在这件事上做，意在除恶上，就在这件事上不去做。除恶，固然是格去不正以归于正。从善，就是不善的得到纠正了，也是格去不正以归于正。如此，我心的良知就不被私欲蒙蔽，可以到达极限，而意的产生，好善除恶，没有不诚的了。格物就是诚意工夫切实的下手处。格物若能如此，则人人都可为。《孟子》上所谓的‘人皆可以为尧舜’，



其正是这个原因。”

[评析]

石头可以破碎，但不能改变坚硬的性质；朱砂可以研磨，但不能改变它的红色。坚硬和红色，是本性中具有的。豪杰之士洁身自好，不可用肮脏的东西去玷污的本性，也像这样；圣人君子诚意正心，不可用私欲去蒙蔽的本性，也像这样。

[原文]

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。”

[译文]

先生说：“世人总认为对格物的阐释要以朱熹的观点为标准，他们又何尝切实运用了朱熹的观点？我确实真正地引用过。早些年时，我和一位姓钱的朋友探讨做圣贤要格天下之物，现在怎么会有这样大的力量？我指着亭前的竹子，让他去格。钱友自早到晚去穷格竹子的道理，费神伤力，第三天时，竟过度劳累卧床不起。当时，我认为他精力不足，自己去穷格，从早到晚仍不理解竹子的理，到了第七天，与钱友一样而卧床不起。因而我们共同慨叹，圣贤是做不成的，主要是没有圣贤如许大的力量去格物。后来我在贵州龙场呆了三年，深有体会，此时才明白，天下之物本无什么可格的，格物的功夫只能在自身心上做。我坚信人人都可做圣人，于是就有了一种责任感。此番道理，应该让各位知晓。”

[评析]

阳明先生学朱学之时，最疑惑之处是朱子对“格物”的解释。朱子认为天下事事物物皆有定理，务必格尽天下之物，才能全知。而阳明先生认为既说连一草一木都有自然之理，凭一己之力如何尽天下之事理？阳明先生为了解开这一谜团，曾经亲身实验。据说有一次，王阳明约了朋友，二人预备实验朱子格物致知的说法，于是选择庭院里的竹子为目标，想要穷究竹子之理。二人面对竹子静坐默思，思想竹子所隐含的自然之理。三日后，友人因精神衰弱而先放弃，七日后王阳明自己也病倒了。经过此番折腾，他若笑着对友人说，“要想刻意去行圣人之道，却也受制于愚笨的资质无法如愿。”

[原文]

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。”

### [译文]

弟子中有人说，邵端峰主张小孩子不能格物，只能教导他们洒扫应对。

先生说：“洒扫应对本身就是一个物，由于小孩的良知只能到这个程度，所以教他洒扫应对，也就是致他的这一点良知了。又例如，小孩敬畏师长，这也是他的良知所在，因此，即使在嬉闹时看到了先生长者，他照样会作揖以表恭敬，这就是他能格物以致他尊敬师长的良知了。小孩子自然有他们的格物致知。”

先生接着说：“我这里所谓的格物，自小孩子到大圣人，都是这样的功夫。但是，圣人格物就更为纯熟一些，毫不费力。如此格物，就是卖柴的人也能做到，自公卿大夫到皇上，也都能这样做。”

### [评析]

做事情从根本做起，经过一段时间必定有所收获；从枝节做起，必定劳而无功。“根本”的东西寓于万事万物之中，并不因事大则“根本”就一定大，事小其根本就一定小。即使象扫地、洒水这样的小事，象小孩子这样的对象，其“根本”之点也未曾离开“良知”，时时注意从小事上去体认“良知”才是事情的“根本”。

### [原文]

或疑知行不合一，以“知之匪艰”二句为问。

先生曰：“良知自知，原是容易的。只是不能致那良知，便是‘知之匪艰，行之惟艰’。”

门人问曰：“知行如何得合一？且如《中庸》言‘博学之’，又说个‘笃行之’，分明知行是两件。”

先生曰：“博学只是事事学存此天理，笃行只是学之不已之意。”

又问：“《易》‘学以聚之’，又言‘仁以行之’，此是如何？”

先生曰：“也是如此。事事去学存此天理，则此心更无放失时，故曰：‘学以聚之。’然常常学存此天理，更无私欲间断，此即是此心不息处，故曰‘仁以行之’。”

又问：“孔子言‘知及之，仁不能守之’，知行却是两个了。”

先生曰：“说‘及之’，已是行了。但不能常常行，已为私欲间断，便是‘仁不能守’。”

### [译文]

有位弟子感觉知行不能合一，他向先生请教“知之匪艰”。

先生说：“良知自然能知，本来很简单。只因不能致这个良知，因而就有了‘知之匪艰，行之惟艰’的说法。”

有弟子问：“知行如何能合一？例如，《中庸》上讲‘博学之’，又讲一个‘笃行之’，分明是把知行当两件事看。”

先生说：“博学仅是每件事学会存此天理，笃行仅是指学而不辍的意思。”

弟子又问：“《易传》中不仅说‘学以聚之’，又说‘仁以行之’，这是怎么回事？”

先生说：“也是这样。若每件事都去学会存此天理，则此心就没有放纵的时候，因此说‘学以聚之’。然而，经常去学存此天理，又无任何私欲使它间断，这就是此心的生生不息，因此说‘仁以行之’。”

又问：“《论语》中孔子曾说：‘知及之，仁不能守之’，知与行不就成为两件事了？”

先生说：“说‘及之’，就已经是行了。但不能常行不止，被私欲阻隔了，也就是‘仁不能守’。”

[评析]

《周易·乾》中说：通过学习来培植自己的德性；通过质疑问难来弄懂自己不明白的问题；用对待事物的仁爱之心来支配自己的行动，并使天下百姓受到恩惠。这段话是讲进德、修业的具体方法和待人处世的原则的。认为，培养高尚的道德品质要通过学习的办法来解决；弄懂疑难问题要通过询问、商讨的方法来解决。为人处事必须遵循仁义的原则。这样，就可以给天下百姓带来利益。

[原文]

又问：“心即理之说，程子云‘在物为理’，如何谓心即理？”

先生曰：“‘在物为理’，‘在’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。只心有朱纯，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。”

[译文]

弟子又问：“先生主张心就是理，程颐认为‘在物为理’，怎么说心就是理呢？”

先生说：“‘在物为理’，‘在’字前面应添加一个‘心’字。这心在物上就是理。例如，这个心在侍父上就是孝，在事君上就是忠等等。”先生因而对他说：“各位要知道我立论的宗旨，我现在说心就是理，其用意是什么呢？只因世人将心和理一分为二，所以就会出现许多弊端。比如五霸攻击夷狄，尊崇周王室，都是为了一个私心，因此就不合乎理，但人们说他们做的十分合理。这只是世人的心不够明净，对他们的行为往往羡慕，并且只求外表漂亮，与心毫无关系。把心和理分开为二，它的结局是，自己已陷入霸道虚伪还没觉察到。所以我认为心就是理。要让人们明白心和理只是一个，仅在心上做工夫，而不到心外去寻求，这才是王道的真谛，亦是我立论的宗旨。”

[评析]

关于“心”，王阳明历来认为它“不是一块血肉”，即不是一种客观存在的物质实体，而是一种精神实体，“凡知觉处便是心”，因此，心与身的关系是“无心则无身，无身则无心”。但心可以支配身（感觉器官），使人具有意念和知觉能力。由此推导，则得出了“意之所在便是物”、“心外无物”、“心外无理”的结论。

[原文]

又问：“圣贤言语许多，如何却要打做一个？”

曰：“我不是要打做一个，如曰‘夫道，一而已矣。’又曰‘其为物不二，则其生物不测。’天地圣人皆是一个，如何二得？”

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

[译文]

弟子问：“圣人的言论不计其数，但反而说它只有一个，这是为什么？”

先生说：“并非我坚决把它说成一个，《孟子》上也说‘夫道，一而已矣’，《中庸》中也说‘其为物不二，则其生物不测。’天地圣人都是一个，如何能分开为二呢？”

“心并不是只指哪一块血肉，只要有知觉处就是心。例如，耳目知道听与看，手脚知道痛与痒。这个知觉就是心。”

[评析]

心是血肉之躯的主宰，耳、目、口、体之所以有听、看、说、动的能力，是因为心的缘故。因为心通过“意”（即意识）的发动去指导、规定听、看、言、行的方向和方式。所以说，“你来看花时，则此花颜色一时明白起来”，如果你未看此花时，此花与你同归于寂。花之所以被认作是花，是因为你看到它时，心在作用于它。

[原文]

以方问曰：“先生之说格物，凡《中庸》之‘慎独’及‘集义’‘博约’等说，皆为格物之事。”

先生曰：“非也。格物即慎独，即戒惧。至于‘集义’‘博约’，工夫只一般。不是以那数件都做格物底事。”

以方问“尊德性”一条。

先生曰：“‘道问学’即所以‘尊德性’也。晦翁言‘子静以尊德性诲人，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？”

[译文]

黄以方问：“先生的格物观点，是不是把《中庸》中‘慎独’、《孟子》中‘集义’、《论语》中‘博约’等主张，一一看成格物了呢？”

先生说：“不是的。格物就是慎独、戒惧。至于集义和博约仅是普通的功夫，不能说它是格物的事情。”

黄以方就《中庸》中的“尊德性”请教于先生。

先生说：“‘道问学’就是为了‘尊德性’。朱熹认为：‘子静（陆九渊）以尊德性诲人，某教人岂不是道问学处多了些子’，他的看法就把‘尊德性’与‘道问学’当两件事看了。现在我们讲习讨论，下了不少功夫，只不过是存养此心，使它不丧失德性罢了。尊德性岂能是空洞地尊，而不再去问学了呢？问学岂能是空洞地去问，而与德性再无任何关系呢？若真是如此，我们今天的讲习讨论，就不知道究竟学的是什么东西？”

[评析]

《中庸》说：圣人之道是多么伟大呀！它包含万物，养育万物，高大可以和天相比。圣人之道是那样的宏大呀：它的礼仪条目有三百，威仪条目有三千，这些一定要有圣人在世才能实行。所以说，假如没有至

德的圣人，圣人之道是不会成功的。所以君子要推崇德性（“故君子尊德性”），沿着问学的道路走下去（“而道学问”），使自己的德性达到既广大无所不包而又极其细致精微（“致广大而尽精微”），达到极高明的境界而又践履中庸之道（“极高明而道中庸”）。朱子说，“尊德性”，是心中存养着宏大的道的本体；“道问学”，是指致知以深刻体会“道”的微妙。“宏”与“细”二者为修养德性存养天理的根本方法。不以一毫私欲蒙蔽、牵累自己。

[原文]

问“至广大”二句。

曰：“‘尽精微’即所以‘致广大’也，‘道中庸’即所以‘极高明’也。盖心之本体自是广大底，人不能‘尽精微’，则便为私欲所蔽，有不胜其小者矣。故能细微曲折，无所不尽，则私意不足以蔽之，自无许多障碍遮隔处，如何广大不致？”又问：“精微还是念虑之精微，事理之精微？”曰：“念虑之精微，即事理之精微也。”

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

[译文]

又向先生请教“致广大而尽精微，极高明而道中庸”这句话。

先生说：“‘尽精微’即为了‘致广大’，‘道中庸’即为了‘极高明’。因为心的本体原本广大，人若不能‘尽精微’，就会受私欲的蒙蔽，在细小处就战胜不了私欲。因此能在细微曲折的地方穷尽精微，私意就不能蒙蔽心的本体，自然不会有障碍和隔断，心体又怎能不致达广大呢？”

又问：“精微究竟是指念虑的精微，还是指事理的精微？”

先生说：“念虑的精微就是事理的精微。”

先生说：“现在探讨人性的人，都争论着异同。他们全在说性，而非去见性。见性的人根本无异同可言。”

[评析]

前文说到“道问学”是为了“尊德性”。这里进一步阐明“尊德性”的目的是为了达到“尽精微”、“致广大”而“道中庸”。“广大”是指圣人道路的宏大无比。“精微”则是对“致知”的具体要求，要达到不因为一毫私意蒙蔽了自己，不因为一毫的私欲而牵累了自己。致知、折理、辨义，都不能有毫厘的差误。

[原文]

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，日日是如此。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。”

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。”佛说还不见性。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骋，不在不睹不闻上着实用功。盖不睹不闻是良知本体，戒慎恐惧是致良知的工夫。学者时时刻刻学睹其所不睹，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？”

[译文]

又问：“关于声色货利，只怕良知也不能没有。”

先生说：“当然啦！但是，就初学用功时而言，千万要荡涤干净，不使声色货利丝毫留存心中。如此，偶尔碰到声色货利，才不会成为负担，自然会去依循良知并对它作出反应。良知仅在声色货利上用功。若能使所致的良知精精明明，毫无一丝蒙蔽，那么，即便与声色货利交往，无不是天理的作用。”

先生说：“我向各位讲习致知格物，每天如此。讲十年二十年，也是如此。各位听讲后，实实在在地去用功，听我再讲一遍，自我感觉有一定的进步。不然，只当作一场演说，即便听了又有何益？”

先生说：“人之本体，经常是寂然不动的，经常是感而遂通的。正如程颐所谓的‘未应不是先，已应不是后’。”

有位朋友举出一个例子说，一位禅师伸出手指问：“你们看见了没有？”大家都说：“看见了。”禅师又把手指插入袖中，又问：“你们还能看见吗？”大家都说：“看不见。”禅师于是说众人还未见性。这位朋友不理解禅师的意思。

先生说：“手指有看得见与看不见时，但是，你能看见的性则永远存在。人的心神只在能见能闻上驰骋，而不在不见不闻上切实用功。然而，不见不闻是良知的本体，戒慎恐惧是致良知的工夫。学者唯有时时去看他看不见、听他听不到的本体，工夫方有一个着落的地方。时间一长，当工夫纯熟后，就不用费力了，不用提防检点，人的真性也就自然生生不息了。它又岂能被外在的见闻所负累呢？”

[评析]

有一禅师问道，天龙和尚竖一指而示之，禅师当下大悟。自此，凡有来参学问道的，禅师亦唯举一指以示之，被称之为“一指禅”。天龙和尚以一指示机——即杜绝对方的思虑（在物上、事上纠缠不休），从心路理处去横超直入，达到悟的境界。手指是看得见的，道是看不见的；看不见的“道”包含在看得见的事物之中，关键在于要从心中问道。

[原文]

问：“先儒谓‘鸢飞鱼跃’，与‘必有事焉’，同一活泼泼地。”

先生曰：“亦是。天地间活泼泼地，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，一掴一拳血，方能听吾说话，句句得力。若茫茫荡荡度日，譬如一块死肉，打也不知得痛痒，恐终不济事，回家只寻得旧时伎俩而已。岂不惜哉？”

### [译文]

有人问：“为什么程颢认为‘鸢飞鱼跃’和‘必有事焉’，都是充满生机的？”

先生说：“程颢的话也有道理。天地间充满生机的，都是这个理，也就是我良知的流行不止。致良知就是‘必有事’的工夫。这个理不仅不能离，实际也不可能离开。无往而不是道，也就是无往而不是工夫。”

先生说：“各位在此处，一定要确立一个必做圣人的心。每时每刻要有如一棒留一条痕迹，一掌掴出一个血印，才能在听我讲学时，感到句句铿锵有力。若浑浑噩噩地度日，仿佛一块死肉，打它也不知痛痒，只怕最终于事无补。回家后还是以前的老套套，岂不让人可惜？”

### [评析]

“致良知”必须在事上作功夫。道，并非天边的云霞，它就在你身边。柴米油盐酱醋茶，担水、吃饭、睡觉、拉撒……都是下手处。

志愿有多大，成就就有多大。学者学习就要立志于做圣人。没有这个志愿，便没有学习的目标和动力。

### [原文]

问：“近来妄念也觉少，亦觉不曾着想定要如何用工，不知此是功夫否？”

先生曰：“汝且去着实用功，便多这些着想也不妨。久久自会妥贴。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，善原是一样的。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。”

### [译文]

有弟子问：“最近感觉到妄念减少了，也不曾想一定要如何用工，但不知这是不是功夫？”

先生说：“你只要去实实在在用工，就是有这些想法也无关紧要，时间一久，自然会妥当的。刚开始用了一点功夫就要说效果，如此怎能靠得住？”

有位朋友独自叹息：“内心萌生了私意，自己分明知晓，只是不能让它马上剔除。”

先生说：“你萌生了私意，这一知就是你的命根子，当时即将剔除，它就是立命的功夫。”

“孔子主张的‘性相近’，也就是孟子的‘性善’，不能仅从气质上说性。若从气质上说，刚和柔相对，岂能相近？惟性善是相同的。人刚出生时，善原本是相同的。然而，气质刚的人受善的影响就成为刚善，受恶的影响就成为刚恶。同理，气质柔的人受善的影响就成为柔善，受恶的影响就成为柔恶。这样，性的分离就会越来越远了。”

### [评析]

人禀受天地变化而诞生，五官在体外，五脏在体内，内外互为表里。

肝主目，肾主耳，脾之主舌，肺主鼻，胆主口。人与天地相类同，头是圆的，效法天象，脚是方的，效法地象。胆为云，肺为气，脾为风，肾为雨，肝为雷（怒伤肝）。血气是人的精华，是天地之气凝成。血气积聚于体内而不向外翻腾，就会胸腹充实，而嗜欲寡少。嗜欲寡少，就会耳聪目明。所以，圣人特守内心，存养天理，而不失外形。对他，祸患无从降临，邪气不能袭身。天地运行而相通，身心总合而致知。

[原文]

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。”

[译文]

先生曾经这样对修习的人说：“在心体上不能遗留一个念头，有如眼中不能吹进一丁点灰尘。一丁点能有多少呢？它能使人满眼天昏地暗了。”

先生又说：“这个念头不仅是指私念，即便美好的念头也不能有一点。例如，眼中放入一些金玉屑，眼睛就不能睁开。”

[评析]

五官是精神的窗户，血气是五脏的使役。耳目放纵于声色，五脏就动摇不定，血气荡扬而无休止，精神驰骋而不可守持，心念丛生而难以自制，这样，祸福来到时，即使象山丘那样明显，也无从辨晓。所以，圣人爱惜自己，而不使血气、精神和心念外泄。

[原文]

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：“你只在感应之兆上看，岂但禽兽草木，虽天地也与我同体的，鬼神也与我同体的。”

请问。

先生曰：“你看这个天地中间，甚么是天地的心？”

对曰：“尝闻人是天地的心。”

曰：“人又甚么叫做心？”

对曰：“只是一个灵明。”

“可知充天塞地中间，只有这个灵明。人只为形体自间隔了。我的灵明，便是天地鬼神的主宰。天没有我的灵明，谁去仰他高？地没有我的灵明，谁去他深？鬼神没有我的灵明，谁去辨他吉凶灾祥？天地鬼神万物，离却我的灵明，便没有天地鬼神万物了。我的灵明，离却天地鬼神万物，亦没有我的灵明。如此，便是一气流通的，如何与他间隔得？”

又问：“天地鬼神万物，千古见在，何没了我的灵明，便俱无了？”

曰：“今看死的人，他这些精灵游散了，他的天地鬼神万物尚在何处？”

[译文]

有人问：“人心与物同体。例如，我的身体原本血气畅通。所以称同体。如果我和别人，就为异体了，与禽兽草木就差得更远了。但是，为何又称为同体呢？”



先生说：“你只要在感应的征兆上看，岂止禽兽草木，即便天地也是与我同体的，鬼神也是与我同体的。”

请问这番话当如何理解。

先生说：“你看看在这个天地的中间，什么东西是天地的心？”

答说：“曾听说人是天地的心。”

先生说：“人又把什么东西称为心？”

答说：“唯一个灵明。”

先生说：“由此可知，充盈天地之间的，唯有这个灵明。人只是为了形体，从而把自己与其他一切隔离开了。我的灵明就是天地鬼神的主宰。天若没有我的灵明，谁去仰它的高大？地若没有我的灵明，谁去俯视它的深厚？鬼神若没有我的灵明，谁去分辨它的吉凶福祸？天地鬼神万物，若离开了我的灵明，也就不存在天地鬼神万物了。我的灵明若离开了天地鬼神万物，也就不存在我的灵明了。如此这些，都是一气贯通的，岂能把它们隔离开来？”

又问：“天地鬼神万物是亘古不变的，为何认为没有我的灵明它们就不存在了？”

先生说：“如今，看那些死去的人，他们的灵魂都游散了，他们的天地鬼神万物又在何处？”

[评析]

人无不依赖自己的生命生存，但是却不知道自己的生命是什么；人无不依赖自己的知觉感知，但是却不知道自己的知觉是什么。这都是“心”不做主的苦痛。心如果不主宰自己的生命，就是黑白分明的东西在面前，眼睛也看不见；就是对着耳边敲响大钟，耳朵也听不见。受到蒙蔽的不是眼、耳，而是心中的良知。

[原文]

先生起行征思田，德洪与汝中追送严滩。汝中举佛家实相幻相之说。

先生曰：“有心俱是实，无心俱是幻。无心俱是实，有心俱是幻。”

汝中曰：“有心俱是实，无心俱是幻，是本体上说功夫；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。

[译文]

先生启程去征讨思恩、田州，钱德洪和王汝中把先生送到严滩（今浙江桐庐县西）。汝中就佛教的实相和幻想的问题请教于先生。

先生说：“有心均为实，无心均为幻。无心均为实，有心均为幻。”

王汝中说：“有心均为实，无心均为幻，是从本体上来说功夫；无心均为实，有心均为幻，是从功夫上来说本体。”

汝中的见解先生表示赞同。当时，钱德洪还不甚明白，经过数年用功，他才相信本体功夫为一体。然而，这种观点是先生依据王汝中的问题偶然论及的。若我们开导别人，不一定非要引用它。

[评析]

心，睡下了就要作梦；苟且了，就要任性；使用它，就能够出谋划策。虽然心是能够开动的，然而它却有所谓稳静的本能；虽然心的体用是实的，然而有时却又是虚幻的。阳明先生从本体和发用上来说，从

无与有上来辨别。

#### [原文]

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

德洪退谓朋友曰：“先生诲人，不择衰朽，仁人悯物之心也。”

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

#### [译文]

曾经有一次，先生送两三位老人出门，回来坐在走廊上，似乎面带愁容。德洪走上前去询问情况。先生说：“方才和几位老人谈及我的良知学说，真有如圆凿方枘一般，彼此间格格不入。这条道平坦得如同大路，世上儒者常常是自己让它荒芜阻塞了，他们终生陷入荆棘丛中还不知悔改，我真不知该讲些什么？”

德洪回头对朋友们说：“先生教诲他人，无论衰老年迈，的确是仁人悯物的心啊！”

先生说：“一个‘傲’字，是人生最大的毛病。身为子女的傲慢，必然不孝顺；身为人臣的傲慢，必然不忠诚；身为父母的傲慢，必然不慈爱；身为朋友的傲慢，必然不守信。因此，象与丹朱都没出息，也只因傲慢而了结了自己的一生。各位要经常领会这一点。人心原本就是天然的理，天然的理精明纯净，没有纤毫污染，只是有一个‘无我’罢了。胸中千万不可‘有我’，‘有我’就是傲慢。古代圣贤的诸多优点，也只是‘无我’罢了。‘无我’自然会谦逊。谦逊是一切善的基础，傲慢是一切恶的源泉。”

#### [评析]

阳明先生说：“人生之大病，只一傲字”。“傲”与谦虚相反，与人交往不屑与人为伍，学习上蔑视他人，似乎自己远远超乎于知识之上。所以，阳明先生告诫人们：“谦为众善之基，傲为罪恶之魁。”阳明先生平生虚怀若谷，以谦逊自持，所以，众善集于一身，好友、学生荟于一门，创立一代“心”学，风靡海内，名噪一时。

#### [原文]

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。”

#### [译文]

先生说：“这个道是十分简单易行的，也是十分精细微妙的。孔夫子说：‘其如示诸掌乎’。人的手掌，哪一天不见呢？但是，当问他手

掌上有多少条纹理，他就知道了。即如同我说的良知二字，一讲就能明白，谁不知道呢？若要他真正理解良知，谁又能理解呢？”

因而有人问：“这个良知只怕是无方位、无形体，所以令人难以捉摸。”

先生说：“良知也就是《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’。由此可知，这个良知岂能捉摸得到？把良知理解透彻了，也就成为圣人了。”

[评析]

道，从始至终没有形体，四周及上下没有边际。陶冶万物，贯通事理，又静寂不动。浑浑沌沌、恢宏广大。象剖析毫毛的末梢那样地层层剖析，也不能穷其内里。真人体察道，能够虚无、平易、清静、柔弱、纯粹素朴，不与万物混杂，不被事务缠身。不因为万物而惑挠和谐，不因为欲望而变乱性情。所以，他睡着时不作梦，醒来时无忧无虑。

[原文]

问：“孔子曰：‘回也，非助我者也。’是圣人果以相助望门弟子否？”

先生曰：“亦是实话。此道本无穷尽，问难愈多，则精微愈显。圣人之言本自周遍，但有问难的人胸中窒碍，圣人被他一难，发挥得愈加精神。若颜子闻一知十，胸中了然，如何得问难？故圣人亦寂然不动，无所发挥，故曰‘非助’。”

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

[译文]

有人问：“孔子曾说：‘回也，非助我者也。’圣人是真的希望他的弟子帮助他吗？”

先生说：“这也是实话。这个道原本无穷尽，问得越多，精微处就能显现。圣人的言论，原本很周全，发问的人胸中堆积疑虑，圣人被他一问，也就发挥得更加畅快神妙。然而，如颜回那样闻一知十，胸中什么都知晓，又如何能发问呢？因此圣人只好寂然不动，无任何发挥，因此说‘非助’。”

邹谦之曾对钱德洪这样说：“舒国裳曾经拿一张纸请先生书写《孟子》中‘拱把之桐梓’那一章。先生提笔写道：‘至于身而不知所以养之者’，回过头笑着说：‘国裳读书中过状元，他岂是真的不知应该养身吗？但是他仍是要背诵这一章来警醒自己。’其时，在坐的诸位朋友无不感到敬畏。”

[评析]

古人说，道的实质是用来保养身体的，多余的部分用来治理国家，再剩下的琐碎部分用来治理天下。由此可知，帝王的功业不过是圣人的闲事，而不是用来保全身心、养护生命的道理。圣人深入思考天下大事，思考的结论是：没有什么比生命更宝贵。

## 辗转刊行 钱德洪跋

钱德洪这篇“跋”，乃专为下卷所作，不包含上、中二卷。

### [原文]

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《文寻》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：“师门之教久行于四力，而独未及于蕲。蕲之士得读《遗言》，若亲炙去夫子之教。指见良知，若重睹日月之光。惟恐传习之个博，而未以重复之为繁也。请哀其所逸者增刻之。若何？”洪曰：“然。”师门致知格物之旨，开示来学，学者躬修默悟，不敢以知解承，而惟以实体得。故吾师终日言是而不惮其烦，学者终日听是而不厌其数。盖指示专一，则体悟日精，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。

### [译文]

明嘉靖七年（公元1528年）冬，我（钱德洪）和王汝中因为先生的丧事到达广信（今江西省上饶市），在给同门师友的讣告中，我们商定三年内收录先生的遗言。这之后，学友们陆续寄来了各自所作的记录。我挑选了其中比较优秀的，加上我自己的记录，共若干条。在吴（今江苏省苏州市）时，我打算把这些记录和《文录》共同刻印，其时又正逢我因守丧离职，未能遂愿。当时，天下讲学的与日俱增，先生的学问宗旨天下既然已共晓，好象无必要再作刻印，因此，我对这件事也就不再牵挂了。去年，学友曾才汉获得了我的手抄本，又四处收辑了一些，取名《遗言》，在荆州刊刻发表。我阅读《遗言》，甚感采录的不够精确，因而删削了其中重复繁杂的，保留了《遗言》的三分之一，并取名《传习续录》，在安徽宁国的水西精舍刊刻出版。今夏，我来到湖北蕲春，沈思畏对我说：“先生的学说早已天下传播，但是这里还未流传到。蕲春的学者读到《遗言》，有如亲自聆听先生的教诲，指见良知，有如重见日月的光辉。唯担忧收录的不广博，并不因其中的重复而感到累赘。请您把散失的部分收集起来刊刻出版，如何？”我答道：“当然可以。”先生致知格物的主张，开导点化了学习的人，学习的人亲自修习，默默领悟，不敢单在知识上体会而唯求通过切实理解而有所心得。所以，先生整天不厌其烦地讲说致知格物，弟子们整天也不厌其烦地听讲。因为指示专一，领悟就会更加精细。先生还没说到，弟子已知要讲什么了，

言外之意，早已心领神会，充分体现了教学双方的诚心。但是，先生逝世到今天还没有三纪（一纪为十二年），可他老人家的格言和宗旨逐渐暗淡了，这难道不是我们这些弟子身体力行的不够，凭口空说太多造成的后果吗？弟子的目标不同，先生的学说就得不到光大。于是，我又收集了一些未刊刻的记录，采用其中不违背先生主张的，编成一卷。其余真伪难辨的和《文录》已刊刻过的，全删掉了。我将中卷改成问答的形式，交付黄梅县令张先生增刻发行。希望读者朋友不是从文义的解释上来阅读这本书，而要注重切身体会方能有所收益。如此，就不会对这本书存疑了。

嘉靖三十五年（公元 1556 年）夏四月，弟子钱德洪谨跋于蕲春“崇正书院”。

#### [评析]

《传习录》三卷，均为王阳明门人弟子所记录的讲学言论，以及与友人、弟子谈论学术书信的汇编。与孔门的《论语》相似，语录体裁，有问有答。此书包涵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，堪称王门之圣书，心学之经典。

《传习录》是在王阳明生前及死后陆续编录和刊行的。明正德十三年（1517 年）八月，门人薛侃刊刻《初刻传习录》于江西赣州，即今本之上卷。嘉靖三年（1524 年）十月，门人南大吉又命其弟校刻《续刻传习录》于绍兴，分上下两册，增加部分即今本之中卷。嘉靖三十四年（1555 年），门人钱德洪在其同年曾才汉先刊刻于荆州的《遗言》的基础上进行删定，于宁国水西精舍刊刻为《传习续录》，此即今本之下卷。次年，钱德洪统前三次刊行再付黄梅尹张君刻于蕲（湖北蕲春）之崇正书院，分上、中、下三卷，此书始成规模，流传很广，近代，又由海内传播海外，在台湾、日本、韩国等地广泛刊行。