



全译全注
明隆庆六年
初刻版

传习录

【明】

王阳明 撰著
增廷杰 编刊

张靖杰 译注

传习录

明隆庆六年初刻版

全译全注



原貌重现

尘封四百余年的初始善本

附录王阳明亲自编定《朱子晚年定论》

目录

[前言](#)

[传习录序](#)

[传习录上](#)

[传习录中](#)

[传习录下](#)

[附录《朱子晚年定论》](#)

[王阳明简明年谱](#)

[参考文献](#)

本书由 “ePUBw.COM” 整理，ePUBw.COM 提供最新最全的优质电子书下载！！！！

前言

王阳明（1472—1529），名守仁，字伯安，生于成化八年（1472年），卒于嘉靖七年（1529年），浙江余姚人。因曾筑室会稽山阳明洞，自号阳明子，学者称之为阳明先生。他是明代杰出的思想家、政治家、军事家。文治武功、成就斐然。在事功方面，他为官数十载，平定江西匪患、宁王之乱、思田盗贼，封新建伯，追谥文成；在思想方面，他集心学之大成，开创姚江学派，教书育人，门生遍天下。他提出的“知行合一”“致良知”等命题都对后世产生了极大的影响。其思想甚至远播日本、朝鲜等地。由其门人弟子辑录平日对话、语录、书信而成的《传习录》更是成为圣门经典。下面将从王阳明的生平、思想与《传习录》的成书与版本情况，做一个简略的介绍。

一、王阳明其人

王阳明的出生颇有神奇的色彩。据文献记载，王阳明生而有异质，在他诞生之前，祖母梦见有天神身披绯红玉衣，在云中鼓吹，抱一赤子，从天而降，祖父遂为他取名“云”，并名其居为“瑞云楼”。王阳明出生后，至5岁尚不能言，但已能默记祖父读过的书。有一天，一个高僧从其家门口过，摸着他的头说：“好个孩儿，可惜道破。”其祖父便根据《论语》“知及之，仁不能守之，虽得之，必失之”，为他改名为“守仁”，随后便能言。11岁时随父寓京，次年开始就读。曾问私塾先生：“何为第一等事？”先生回答：“第一等事无非是科举及第。”王阳明不以为

然，在他看来，第一等事应当是“读书学圣贤”。随着时间的推移，“学圣贤”“做圣人”便更加笃实地成为王阳明的志向。

王阳明15岁时，出游居庸关、山海关，纵览山川，慨然有经略四方之志，且性格豪迈，常与同伴以功战为戏。16岁时，国家边事吃紧，朝廷议论纷纷，王阳明便读兵家之书，“每遇宾宴，尝聚果核，列阵势以为戏”。17岁时，于洪都（今江西南昌）迎娶诸氏，后偕夫人归余姚，学习经义，准备科举考试。18岁时，他去拜访了明初纯儒吴与弼的弟子娄谅，谈及格物之学，以为“圣人必可学而至”，开始“遍读考亭（朱熹）之书”，并亲身实践格物之说，甚至“亭前格竹”，最终思劳成疾，“遂相与叹圣贤是做不得的，无他大力量去格物”。

格竹的失败使他对朱子之学产生怀疑，继而徘徊流连于佛老之间。21岁时，在浙江乡试中举，23岁时，会试不第，归余姚，结龙泉诗社，对弈联诗。弘治十二年（1499年），王阳明进士及第，与当时的诗词名家李梦阳、何景明唱和于文坛。次年，授吏部主事，又年，奉命录囚江北。不久告病归越，游九华山，出入佛寺、道观，至次年夏复命还京。弘治十五年（1502年），王阳明告病归越，筑室阳明洞，行神仙导引之术，终因不得圣道而作罢。弘治十七年（1504年），王阳明主持山东乡试，是年改任兵部武选清吏司主事。次年，王阳明授徒讲学，并与湛若水相交，始归本于正学。

正德元年（1506年），王阳明因抗疏救忠良而得罪阉党，遭廷杖四十，下诏狱，不久被贬谪至贵州龙场，任驿丞。正德三年（1508年），居夷处困的王阳明顿悟格物致知之旨，明白“圣人之道，吾性自足”，是为“龙场悟道”。随后，王阳明受提学副使席书聘请，主讲于府城文明书院，始揭知行合一。正德五年（1510年），王阳明便开始了顺遂的仕途。是年，他先升江西庐陵知县，南京刑部四川清吏司主

事，次年，调吏部验封司清司主事，二月为会试同考官，十二月升文选清吏司员外郎。正德七年（1512年），王阳明升考功清吏司郎中，十二月又升南京太仆寺少卿。其间，王阳明弟子日众，徐爱、黄绾等弟子也均在此时受业。他据《大学》古本立格物、诚意之旨，开始以“致良知”行教。正德八年（1513年），王阳明赴任便道归省，至滁州，督马政，日与门人游，新旧学生集会于滁，教人静坐入道之方。次年，王阳明升南京鸿胪寺卿，教人存天理、去人欲。

正德十一年（1516年），经兵部尚书王琼举荐，王阳明升都察院左佥都御史，巡抚南赣、汀、漳等地，平定征南王谢志山、金龙霸王池仲容等的暴动，并行十家牌法。次年，正月至赣，二月平漳南象湖山，十月平南赣衡水、桶冈。正德十三年（1518年），王阳明春平三泖，升都察院右副督御史。七月刻古本《大学》，刻《朱子晚年定论》。正德十四年（1519年），他受命勘处福建叛军。行至丰城，闻宁王朱宸濠谋反，遂起义军平叛。仅用时35天，便生擒宁王及其党羽，收复南康、九江等所有失地。正德十六年（1521年）六月，王阳明升南京兵部尚书，后封新建伯。是年，他上书乞归，回到余姚，开始了长达六年的讲学生涯。在此期间，南大吉绪刻《传习录》，传于门弟子间。嘉靖六年（1527年），朝廷命王阳明以原职兼都察院左都御史征广西思恩、田州，平定思田之乱。起程前，与钱德洪、王畿二弟子在阳明府中天泉桥上论道，提出“四句教法”，是为“天泉证道”。次年二月，思、田平，七月又一鼓作气，将长期作乱的八寨、断藤峡一举荡平。是年十月，王阳明班师途中肺疾加剧，遂乞骸骨，十一月二十九日，于归途中卒于江西南安，终年57岁。王阳明逝世之后，因遭佞臣嫉恨，故“爵荫赠谥诸典皆不行”，并下令禁伪学。直到隆庆元年（1567年），以徐阶为首的王门弟子向明穆宗上书，才正式追封他为新建侯，谥文成，从祀孔庙。

二、王阳明的思想

“心学”的核心概念自然是“心”，如何重建心体、发明本心，是王阳明思想的核心问题，这也就决定了阳明心学向内探求的特质。理解“心即理”“知行合一”“致良知”等，都应着眼于这一核心。

（一）心即理

程朱理学主张“性即理”，认为人的本性由天所赋予，而天理作为人性的内容又规定了人的一切活动。因此，如何探求事物的道理，并使其作用于自身就构成了学问的首要问题。在此意义上，“格物”就是在事事物物上探求物理，“致知”就是向外去探求关于事物的知识，所谓“即物而穷其理”是也。并且，这一“即物穷理”的活动必须达到“凡天下之物，莫不因其已知之理而益穷之，以求至乎其极”的境界，才能够“豁然贯通”。在这样一种理学思想的指导下，为学的功夫就变成了疲于奔命地向外穷索，使得精神外驰。王阳明早年也穷索朱子格物之学，然而“亭前格竹”的失败使得他对于这样一种格物之学丧失了信心。经过泛滥佛老的阶段，最终他在龙场时顿悟到：“圣人之道，吾性自足，向之求理于事物者误也。”

在王阳明看来，“心”具有十分丰富的含义：就人而言，心是人一切行为的主宰，因而具有人伦道德的含义。“天下无心外之事、无心外之理”，首先就体现在“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。”通过将外在的规范化约为内心的道德意识与判断力，起到自我约束的作用。在王阳明的理解中，道德行为并不仰赖外在的规训与惩戒，而是源于内在的道德意志，并且，当且仅当人的善心发动之时的为善行为才具有价值，否则只是“百姓日用而不知”。在心与物的关系上，王阳明提出过一个著名的论点，即“意之所在便是物”。此处所谓“意”，指的是心体活动的自然呈现，与心体的纯然天理不同。“意”具有特定

的指向，即特定的物，因此是人赋予万事万物意义、为外部世界立法的活动。此外，在王阳明的解读中，心作为“知觉灵明”不仅能够知觉、确立万物，还有主宰天地、鬼神的作用，“我的灵明，便是天地鬼神的主宰。天没有我的灵明，谁去仰他高？地没有我的灵明，谁去俯他深？”通过高扬人的主体性，确立了人在天地之间的灵长地位。

（二）知行合一

知行关系是《传习录》的一个重要主题，这既有程朱理学的影响，也是阳明心学的必然展开。程颐曾提出：“君子之学，必先明诸心，知所养，然后力行以求至，所谓自明而诚也。”而在朱熹看来，知先行后，行重知轻：“知之愈明，则行之愈笃，则知之益明。”虽然程朱也认可知行交养互发，但终究以知为先，将知行分作两节功夫。

王阳明对此持极力反对的态度。从“心即理”的内在逻辑展开而言，既然外物之理均在内心，那么行的准则与道理也并不在心外，只要知得真切，行也潜在地蕴含于其中。因此，王阳明认为知行关系是两者的辩证统一：“知是行的主意，行是知的功夫。知是行之始，行是知之成。”人的任何实践活动都必然以人的认识作为指导，而人的任何认识都必然依赖于将认识付诸实践后才能得到验证。因此，“真知即所以为行，不行不足谓之知”，将一切的认知活动与实践结合起来，正是教人勿要枯守义理，而要于洒扫应对、乃至修齐治平的具体实践中发见真知。正如王阳明尝举之例：“如好好色，如恶恶臭。”见到美色自然会喜欢，并非将见的活动与喜欢的感情分开来，闻到恶臭自然会厌恶，并非先闻到恶臭再有厌恶的感情。恶的知觉活动与厌恶的行为并不分离。因此，在个人修养的问题上，王阳明强调：功夫即本体，将知视作为本体，那么行的功夫也自然蕴含于其中，两者相即不离。

（三）致良知

王阳明曾言及：“吾平生讲学，只是‘致良知’三字。”致良知的思想可以在儒家以往的文献中找到十分切近的来源：一则是《孟子》提出的“所不虑而知者，良知也”，另一则是《大学》所谓“格物、致知、诚意、正心”的“致知”二字。朱子将“致知”理解为在事事物物上探求物理，而王阳明则认为“致知”就是致吾心之良知。此处所谓“致”不再是朱子所谓的探求、考索之义，而是将“致”字解读为通达（即“至”）与推行的含义，所谓“决而行之者，致知之谓也”。

在天泉证道时，王阳明所提出的“四句教”更是将致知的功夫与正心、诚意、格物贯通起来：“无善无恶心之体，有善有恶意之动。知善知恶是良知，为善去恶是格物。”认为心体无善无恶，正心的功夫即是要维持心体的中正平和，不受任何善恶之念的干扰；认为意念有善有恶，那么诚意的功夫就是要切实地去扩充善念、遏制恶念；将格物理解为为善去恶，即是将自身为善去恶的意念扩而充之，作用于物。在此意义上，正心即是诚意，诚意即是致知，致知即是格物。四者并无决然的区分，而仅仅是条目的不同。在《大学问》中，王阳明将这一思想阐发得更为清楚明白：“盖身、心、意、知、物者，是其工夫所用之条理，虽亦各有其所，而其实只是一物。格、致、诚、正、修者，是其条理所用之工夫，虽亦皆有其名，而其实只是一事。”

三、《传习录》的成书

《传习录》是辑录王阳明与其门弟子及友人之间的对话、书信而成，集中体现了王阳明本人的思想，是研究阳明思想的重要文献。然而，《传习录》的成书实则经过了一个漫长的过程。

正德十二年（1517年），王阳明升南京太仆寺少卿，顺道回故乡省亲。王阳明的弟子与妹夫徐爱与先生同舟归越，途中论《大学》宗旨，徐爱记录下了这些谈话，这是《传习录》上卷前十四条。此外，徐爱还写了一篇序言，一篇引言和一篇跋。正德十三年（1518年），徐爱不幸逝世。门人薛侃得徐爱所录，加上陆澄与自己所录文字，凡129条，以《传习录》为名刊刻于江西赣州，即今本《传习录上》。

嘉靖三年（1524年），门人南大吉以《传习录》为上卷，辑王阳明九篇《论学书》为下卷，命弟逢吉校对刊刻于浙江绍兴，以原名《传习录》出版。九篇《论学书》分别是：《答徐成之》（两篇）《答顾东桥书》《启问道通书》《答陆原静》（两篇）《答欧阳崇一书》《答罗整庵少宰书》《答聂文蔚书》，并附《示弟立志说》和《训蒙大意》。卷首有南大吉所作之序。嘉靖三十五年（1556年），王阳明逝世后28年，钱德洪整理先师学说，重编《传习录》，对南大吉所录又有调整，将《答徐成之》（两篇）移入《外集》，又增《答聂文蔚》第二书，并增《训蒙大意示教读刘伯颂等》；今本卷中所附《教约》的增录以及《示弟立志说》的删去并未提及；将《论学书》改为语录问答体。即今本《传习录中》。

嘉靖七年（1528年），王阳明逝世，钱德洪与王畿奔丧至广信（今浙江上饶），讣告同门，用时约三年收录遗言，合自己平日所录文字，欲与文录并刻，未遂。嘉靖三十四年（1555年），曾才汉得钱德洪手书，再加上其他地方所采集的若干条，名为《遗言》，刻行于湖北江陵。钱德洪读后，觉得采录不精，又删去重复条目，只保留了三分之一，名曰《传习续录》，于宁国（今安徽宁国）之水西精舍刻印。嘉靖三十五年（1556年），钱德洪到湖北蕲春游学，沈思畏恳请其增刻。钱德洪又采集逸稿，删去《文录》中已有的文字，这才成了如今的《传习录下》。

嘉靖三十五年（1556年），钱德洪合并上中下三卷交付黄梅县尹张君增刻。四月才

于蕲之崇正书院作序，说明成书的始末。隆庆六年（1572年），提督学校巡按直隶监察御史谢廷杰刻《王文成公全书》，约钱德洪附录王阳明之《朱子晚年定论》于语录之后。于是《传习录下卷》又有钱德洪附录定论的引言、王阳明《朱子晚年定论》以及袁庆麟于正德十三年（1518年）所写之跋。至此才成今日所见的《传习录》。

本书以隆庆六年谢廷杰所刻之《王文成公全书》（上海图书馆藏）为底本，结构与内容均保留原貌，唯为方便现代读者阅读，将原书的繁体竖排改为简体横排，并标注序号以助检索。原本中的争议之处一律存疑，我们在结合著名哲学家、阳明心学研究专家陈荣捷先生、邓艾民先生等学者近几十年来的相关学术研究成果后，统一在注释中说明。

由于编者学力不逮，时间仓促，书中难免有纰漏，伏望读者批评指正。

张靖杰

2015年5月于华东师范大学

本书由 “ePUBw.COM” 整理，ePUBw.COM 提供最新最全的优质电子书下载！！！！

传习录序

门人徐爱撰

门人有私录阳明先生之言者。先生闻之，谓之曰：“圣贤教人，如医用药，皆因病

立方，酌其虚实温凉、阴阳内外而时时加减之。要在去病，初无定说。若拘执一方，鲜不杀人矣。今某与诸君不过各就偏蔽箴切砥砺，但能改化，即吾言已为赘疣。若遂守为成训，他日误己误人，某之罪过可复追赎乎？”

爱既备录先生之教，同门之友有以是相规者。爱因谓之曰：“如子之言，即又‘拘执一方’，复失先生之意矣。孔子谓子贡尝曰：‘予欲无言。’他日则曰：‘吾与回言终日。’又何言之不一邪？盖子贡专求圣人于言语之间，故孔子以无言警之，使之实体诸心以求自得；颜子于孔子之言，默识心通，无不在己，故与之言终日，若决江河而之海也。故孔子于子贡之无言不为少，于颜子之终日言不为多，各当其可而已。今备录先生之语，固非先生之所欲。使吾侪常在先生之门，亦何事于此。惟或有时而去侧，同门之友又皆离群索居，当是之时，仪刑既远而规切无闻。如爱之驽劣，非得先生之言时时对越警发之，其不摧堕靡废者几希矣。吾侪于先生之言，苟徒入耳出口，不体诸身，则爱之录此，实先生之罪人矣；使能得之言意之表，而诚诸践履之实，则斯录也，固先生终日言之之心也，可少乎哉？”

录成，因复识此于首篇以告同志。

门人徐爱序。

【译文】

有些弟子私下记录阳明先生的言语。先生听说后，对他们说：“圣贤教导人们，就像医生用药，都是根据病情来开方子，考察病人体质的虚实温凉、病理的阴阳内外来时时增减药量。关键只在治病，怎样用药本来就没有固定的说法。如果拘泥于一种药方，很少不害人的。现在我同大家不过是针对各自的毛病努力磨炼，只要能够改正，那么我的话也只不过是无效的累赘罢了。如果你们不知变通地死守我说的

话，到时候误人误己，我的罪过还弥补得了吗？”

我那时已将先生的教诲全都记录下来了，有个同学使用先生的这段话来规劝我。我便对他们说：“如果像你所说的那样，便又是‘拘泥于一种药方’，违背先生的用意了。孔子曾对子贡说：‘我不想说话。’他日却又说：‘我与颜回谈论了一整天。’为什么孔子的话前后不一致呢？大概是因为子贡喜欢专门研究圣人的言语，所以孔子用不说话来警示他，让他在自身和本心上探求道理；而颜子对孔子的话，默默记住，融会贯通，全都化为自己的学问，所以孔子能和颜回谈论一整天，就像决堤江河奔向大海般滔滔不绝。所以孔子对于子贡，即便不说话也不算少，对于颜回，即便谈论一整天也不算多，各自适合各自的情况罢了。现在我把先生的言语全都记录下来，固然不是先生希望的。但假使我们大家能一直待在先生身边求学，又何须做这件事呢？只是有时会离开先生身边，同学们又都住在不同的地方，等到那时，先生远离而无法听其规劝。像我这样愚笨的人，如果没有先生的言语时时刻刻警示鞭策，很难不颓废堕落。我们对于先生的言语，如果只是耳朵听听、嘴上说说，不在自身上切实实践，那么我做这些记录，实在是先生的罪人；但如果能从这些言语中得到入门的意思，然后再认真地付诸实践，那么我做的这些记录，当然便可看作先生平日说这些话的用心了，这难道可以缺少吗？”

记录整理完毕，便再写上这篇附于开头以告知同道们。

弟子徐爱序。

本书由 “ePUBw.COM” 整理，ePUBw.COM 提供最新最全的优质电子书下载！！！！

传习录上



先生于《大学》“格物”诸说，悉以旧本为正，盖先儒所谓“误本”者也。爰始闻而骇，既而疑，已而殫精竭思，参互错纵，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，或犹未闻其警欬，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。庶无负先生之教云。

门人徐爱书

【译文】

先生对《大学》中“格物”等观点，都以旧本为准，即二程、朱熹所谓有误的版本。我刚听到时很吃惊，进而有些怀疑，后来竭力思考，参详比照两个版本，并向先生请教，才知道先生的学说如同水性清寒、火性炙热，就像《中庸》所说，百世之后出现的圣人也绝对不会怀疑的道理。先生有天赋的智慧，为人却和蔼亲近，平日里不修边幅。人们只看到他年少时豪迈不羁，曾经又热衷诗词文章，沉溺佛、道之学，故而突然听到先生的学说，都认为是标新立异、散漫而不加考究的学说。但他们却没有看到先生贬谪至贵州待了三年，时刻于困苦中修养静思，精研专一的功夫已经进入圣人的领域，达到纯粹中正的境界了。

我每日于先生门下求学，深知先生的学说乍看起来简单、粗疏，但钻研探究后却觉得十分高深、精妙，了解得越深入就愈发能够体会其没有止境。这十多年来，我竟不得入门。今世的学者君子，有的与先生仅一面之交，有的从未听过先生的教诲，

有的先入为主地怀有轻视、愤懑的情绪，稍加交谈便急不可待地想要根据传闻与猜测妄加揣度，这样怎么能了解先生的学说呢！跟随先生游学的弟子们，聆听先生的教诲，时常学得少而忘得多，如同相马时，只关注马的性别和颜色，却忽略了马驰骋千里的特性。因此，我将平时所受的教诲记录下来，私下里给同学们看，相互考据订正。希望能够不辜负先生的教诲。

学生徐爱书

【一】

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

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

【译文】

徐爱问：“‘在亲民’，朱熹认为应当写作‘新民’，后面一章有‘作新民’的文

字似乎可以作为依据。先生认为应当按照旧本写作‘亲民’，有什么根据吗？”

先生说：“‘作新民’的‘新’字，是自新之民的意思，与‘在新民’的‘新’字含义不同，这怎么能作为依据呢！‘作’字与‘亲’字相对应，但却不是‘新’的意思。下面‘治国平天下’等处，对于‘新’字均未阐发。例如‘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’之类的话，都是‘亲’的意思。‘亲民’就如同是《孟子》所谓‘亲亲仁民’，‘亲之’就是爱他的意思。百姓不仁爱，舜就让契任司徒之职，恭敬地施行五种伦理规范，让百姓互相亲爱。《尧典》中说的‘克明俊德’即是‘明明德’，‘以亲九族’到‘平章’‘协和’，就是‘亲民’，就是‘明明德于天下’。又像孔子所说的‘修己以安百姓’，‘修己’便是‘明明德’，‘安百姓’便是‘亲民’。说到‘亲民’，便是兼有了养育教化百姓的意思，说‘新民’就有偏颇了。”

【二】

爱问：“‘知止而后有定’，朱子以为‘事事物物皆有定理’，似与先生之说相戾。”

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

【译文】

徐爱问：“‘知止而后有定’，朱熹认为这句话讲的是‘万事万物都有确定的道理’，似乎与先生您的说法相悖。”

先生说：“如果在万事万物上追求至善，就是把义视作外在的东西了。至善只是心的本然面貌，只要通过‘明明德’的功夫达到‘精深专一’的境界便是至善了。不过，至善也从未脱离具体的事物。朱熹《大学章句》中说‘穷尽天理而使得心中无一丝一毫人欲私心’的说法就颇为在理。”

【三】

爱问：“至善只求诸心，恐于天下事理有不能尽。”

先生曰：“心即理也。天下又有心外之事、心外之理乎？”

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

先生叹曰：“此说之蔽久矣，岂一语所能悟！今姑就所问者言之。且如事父不成，去父上求个孝的理；事君不成，去君上求个忠的理；交友、治民不成，去友上、民上求个信与仁的理，都只在此心。心即理也，此心无私欲之蔽，即是天理，不须外面添一分。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。”

爱曰：“闻先生如此说，爱已觉有省悟处。但旧说缠于胸中，尚有未脱然者。如事父一事，其间温清定省之类，有许多节目，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；讲求夏清，也只是要尽此心之孝，恐怕有一毫人欲间杂，只是讲求得此心。此心若无人欲，纯是天理，是个诚于孝亲的心，冬时自然思量父母的寒，便自要去求个温的道理。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。’须是有个深爱做根，便自然如此。”

【译文】

徐爱问：“如果至善只向心中去求，恐怕天底下那么多事物的道理没法穷尽吧？”

先生说：“心即是理。天底下何来心外的事物、心外的道理呢？”

徐爱说：“譬如说侍奉父亲的孝、辅佐君主的忠、与朋友交往的信、治理百姓的仁，这些具体的事里有许多道理，恐怕不能不去仔细研究。”

先生感慨道：“这一说法已蒙蔽世人很久了，一句话怎么能说明白呢？现在姑且就你所问的来讨论一下。比如说侍奉父亲，不能从父亲身上去探求个孝的道理；辅佐君主，不能去君主身上探求个忠的道理；与朋友交往、治理百姓等事，也不能去朋友、百姓这些人身上求个信与仁的道理。这些道理全都在心里，心即是理。如果这个心没有被私欲阻隔，便是天理，不需要再从外面添加一分。凭借此纯粹都是天理的心，作用在侍奉父亲上便是孝，作用在辅佐君主上便是忠，作用在交友、治民上便是信与仁。只要在心中努力摒弃人欲、存养天理即可。”

徐爱说：“听闻先生这么说，我好像有所觉悟了。但以前那套说辞缠绕于胸中，尚有不解之处。以侍奉父亲来说，例如使父亲冬暖夏凉、早晚请安等细节，不还是需要讲求的吗？”

先生说：“怎么能不讲求呢？只是要先有一个宗旨。只要一心在摒弃人欲、存养天理上讲求即可。例如讲求冬天保暖，也仅仅是要尽孝心，唯恐有一丝一毫的人欲夹杂其间；讲求夏天纳凉，也仅仅是要尽孝心，唯恐有一丝一毫人欲夹杂其间，仅仅是讲求这个心而已。这个心若是没有人欲，纯粹都是天理，是一颗诚敬于孝亲的心，那么一到冬天，自然会想到父母是否会冷，便去考虑给父母保暖的事；一到夏天自然会想到父母是否会热，便会去考虑给父母纳凉的事。这些全都是那颗诚敬于孝亲的心自然生发出来的具体行动。只要有这颗诚敬于孝的心，自然而然会考虑到这些具体的事。用树木来打比方，这诚敬于孝的心便是树根，许多具体行动便是枝叶，需要先有个根然后才会有枝叶，而不是先去寻求枝叶，然后再考虑种这个根。

《礼记》说道：‘如果孝子对父母有深切的感情，那么对待父母必然很和气；而有和气的态度，则必然会有愉悦的气色；有愉悦的气色，必定会有让父母高兴安心的仪容。’而所有这些，必须有颗真诚的心来作为根，然后自然而然就能如此。”

【四】

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。所以有学问思辩之功。”

先生曰：“若只是温清之节、奉养之宜，可一日二日讲之而尽，用得甚学问思辩！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。此则非有学问思辩之功，将不免于毫厘千里之缪。所以虽在圣人，犹加‘精一’之训。

若只是那些仪节求得是当，便谓至善，即如今扮戏子，扮得许多温清奉养的仪节是当，亦可谓之至善矣。”

爱于是日又有省。

【译文】

郑朝朔问道：“至善也需要从具体事物上去求得吗？”

先生回答：“至善只是使自己的心达到纯粹都是天理的境界便可以了，在具体事物上又能怎么探求呢？你倒举几个例子看看。”

朝朔说：“比如说侍奉双亲，怎样才能为他们取暖纳凉，怎样才能侍奉赡养，必须做到恰到好处才是至善，所以才有学问思辨的功夫。”

先生说：“如果只是取暖纳凉、侍奉赡养得宜这些事，一两天就可以讲完，用得着什么学问思辨？只要在帮父母取暖纳凉时，让自己的心思纯粹都在天理上即可；侍奉赡养父母时，让自己的心思纯粹都在天理上即可。这一点才是必须用学问思辨的功夫来求索的，否则不免‘差之毫厘，谬以千里’了。所以，即便是圣人，仍然要持守‘精研专一’的功夫。如果只认为将那些具体礼节做得恰到好处就是至善，那就好比是扮作戏子，将帮父母取暖纳凉等事一一表演得当，也可以叫至善了。”

徐爱在这天又有所省悟。

【五】

爱因未会先生“知行合一”之训，与宗贤、惟贤往复辩论，未能决，以问于先生。

先生曰：“试举看。”

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

先生曰：“此已被私欲隔断，不是知行的本体了。未有知而不行者。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工夫，如今苦苦定要说知行做两个，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？”

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

先生曰：“此却失了古人宗旨也。某尝说知是行的主意，行是知的功夫。知是行之始，行是知之成。若会得时，只说一个知，已自有行在；只说一个行，已自有知在。古人所以既说一个知，又说一个行者，只为世间有一种人，懵懵懂懂地任意去做，全不解思惟省察，也只是个冥行妄作，所以必说个知，方才行得是。又有一种人，茫茫荡荡悬空去思一索，全不肯着实躬行，也只是个揣摸影响，所以必说一个行，方才知得真。此是古人不得已，补偏救弊的说话，若见得这个意时，即一言而

足。今人却就将知行分作两件去做，以为必先知了，然后能行。我如今且去讲习讨论做知的工夫，待知得真了，方去做行的工夫，故遂终身不行，亦遂终身不知。此不是小病痛，其来已非一日矣。某今说个知行合一，正是对病的药，又不是某凿空杜撰，知行本体原是如此。今若知得宗旨时，即说两个亦不妨，亦只是一个。若不会宗旨，便说一个，亦济得甚事？只是闲说话。”

【译文】

徐爱因未能明白先生“知行合一”的教导，与宗贤、惟贤反复辩论，仍未能明白，于是向先生请教。

先生说：“举几个例子看看。”

徐爱说：“现如今许多人知道应当孝顺父母、友爱兄弟，却做不到孝顺、友爱，这样看来知和行分明是两件事。”

先生说：“这是因为心已为私欲蒙蔽，不是知与行的本来面貌了。没有知道了却不去做的情况，知道了而不去做，那就是不知道。圣贤教人去知、去行，用意正在于使得知与行复归其本来的面貌，不只是简单告诉你怎么去知、去做就可以了。所以《大学》里给出个真知、真行的例子，‘就像喜欢美色，就像讨厌恶臭’。见到美色属于知，去喜欢就是行，只要一见到美色便自然而然地喜欢上了，并不是看到美色后又起个念头去喜欢；闻到恶臭属于知，去讨厌便是行，只要一闻到恶臭便自然而然地讨厌上了，并不是闻到恶臭后又起个念头去讨厌。就像一个鼻塞的人虽然看到眼前恶臭的东西，但鼻子闻不到恶臭的气味，便不会十分讨厌它，这也只是因为不曾了解到它的臭而已。例如，称某人知道孝顺父母、友爱兄弟，必然是因为这个人已有孝顺父母、友爱兄弟的行为，才可以称他为知道孝顺父母、友爱兄弟。如若

不然，只是说些知道孝顺父母、友爱兄弟的话，怎么可以称之为懂得孝顺父母、友爱兄弟呢？又比如，知道痛，一定是自己痛了才知道痛；知道寒，一定是自己冷了才知道寒；知道饿，一定是自己已经饿了才知道饿。知和行如何分得开？这便是知与行的本然面貌，不曾被私心杂念所隔断。圣人教导世人，一定是要这样才可以称之为知，否则就是还没有真正的知。这是多么紧迫而实在的功夫啊！如今硬要说知和行分作两件事是什么意思？而我将知与行说成一回事，又是什么意思？如果不知道我为何要如此说，只是去分辨知与行究竟是两回事还是一回事，又有什么用呢？”

徐爱说：“古人把知和行分作两件事，也只是要世人明白，一方面去做知的功夫，另一方面做行的功夫，这样功夫才能有着落之处。”

先生说：“你这样的理解反而是背离了古人的意思了。我曾经说过，知是行的宗旨，行是知的落实；知是行的开端，行是知的结果。如果能够领会，只要说到知，行便包含在里面了；只要说到行，知也包含在里面了。古人之所以将知和行分开来说，只是因为世间有一类人，懵懵懂懂、任意而为，完全不加思考，只是任意妄为，因此才要提出知的概念，这样才能让他们做得恰当；还有一类人，整天空想，不肯切实躬行，全凭主观臆测，因此才要提出行的概念，这样才能让他们知得真切。这是古人不得已而提出的补偏救弊之说，如果能够领会真意，只要一句话便已足够。现如今的人却将知与行分作两边，认为必然是先知道了才能去做。如今我若只是讲习讨论如何去做知的功夫，等到知得真切之后才去行，必然会导致终身一无所成，也终身一无所知。这不是小病小痛，而是由来已久。我今日提出‘知行合一’，正是对症下药。但‘知行合一’的说法也并非我凭空杜撰出来，而是知与行的本来面貌即是如此。如今你若能明白我为何如此说，即便将知行说成两回事也无妨，本质上则还是一回事；如若不明白我为何这么说，即便将知行说成一回事，又

有什么用呢？只不过是说些无用的话罢了。”

【六】

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

先生曰：“‘格物’是‘止至善’之功。既知‘至善’，即知‘格物’矣。”

爱曰：“昨以先生之教推之‘格物’之说，似亦见得大略。但朱子之训，其于《书》之‘精一’，《论语》之‘博约’，《孟子》之‘尽心知性’，皆有所证据，以是未能释然。”

先生曰：“子夏笃信圣人，曾子反求诸己。笃信固亦是，然不如反求之切。今既不得于心，安可狃于旧闻，不求是当？就如朱子亦尊信程子，至其不得于心处，亦何尝苟从？‘精一’‘博约’‘尽心’本自与吾说吻合，但未之思耳。朱子‘格物’之训，未免牵合附会，非其本旨。精是一之功，博是约之功。曰仁既明知行合一之说，此可一言而喻。‘尽心知性知天’，是‘生知安行’事，‘存心养性事天’，是‘学知利行’事。‘天寿不二，修身以俟’是‘困知勉行’事。朱子错训‘格物’，只为倒看了此意，以‘尽心知性’为‘物格知至’，要初学便去做‘生知安行’事，如何做得？”

爱问：“‘尽心知性’，何以为‘生知安行’？”

先生曰：“性是心之体，天是性之原，尽心即是尽性。惟天下至诚，为能尽其性，知天地之化育。‘存心’者，心有未尽也。‘知天’如知州、知县之‘知’，是自己分上事，己与天为一。‘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。至于天寿不二其心，乃是教学者一心为善，不可以穷通天寿之故，便把为善的心变动了，只去修身以俟命，见得穷通寿夭有个命在，我亦不必以此动心。‘事天’虽与天为二，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，有个困勉的意在。今却倒做了，所以使学者无下手处。”

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

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

【译文】

徐爱问：“昨天听闻先生‘止至善’的教诲，已然觉得功夫有所着落，但思前想后，觉得与朱子‘格物’之说有所不合。”

先生说：“‘格物’是‘止至善’的功夫，既然知道‘至善’了，那么也就知道‘格物’了。”

徐爱说：“昨天以先生的教诲推及‘格物’之说，似乎也能通晓个大概。但朱子之说，有《尚书》中的‘精一’、《论语》中的‘博约’、《孟子》中的‘尽心知性’作为依据，所以我还是不明白。”

先生说：“子夏虔敬地相信圣人，曾子则切实地反省自身。相信圣人固然不错，但不如反省自身来得好。而今你既然没有想清楚，怎么可以拘泥于旧的学说，而不去探求真正的道理呢？如同朱子虽然尊信二程，但在义理上有不得于心之处，又何尝盲从了呢？‘精一’‘博约’‘尽心’，本来与我的学说也是吻合的，只是你未曾认真思考。朱熹‘格物’的说法，不免有牵强附会之嫌，不是《大学》的本义。‘精研’是‘专一’的功夫，‘博文’是‘约礼’的功夫。你既然能够明白‘知行合一’之说，这些话我一说你应该就能懂。‘尽心知性知天’是‘生知安行’的人能够做的事，‘存心养性事天’是‘学知利行’的人能够做的事，‘天寿不二，修身以俟’是‘困知勉行’的人做的事。朱熹错解了‘格物’，只是因为将之倒过来看了，认为‘尽心知性’就是‘格物致知’，要求初学者就去做‘生知安行’的事，这怎么可能做到呢？”

徐爱问：“‘尽心知性’怎么就是‘生知安行’了呢？”

先生说：“性是心的本体，天理是性的本原，尽心便是尽性。《中庸》说：‘只有天下最为诚挚的人，才能真正尽性，才能通晓天地造化。’‘存心’，是因为心有未尽之处。知晓天道的知，如同知州、知县的知，是将此作为自己分内的事，所以知天就是与天合一。‘事天’，如同儿子侍奉父亲、臣子辅佐君主，必须是恭敬小心侍奉，才能够没有过失，然而却是与天分离了。这便是圣人与贤者的区别。至于‘天寿不二’的心，是教人一心行善，不可因为处境顺逆、寿命长短的缘故改变行善的心，而要时刻修养自身、以待天命。只要领悟到处境顺逆、寿命长短都是命中注定的，我也能够做到不为此改变心意。‘事天’虽然与天分离，但已然看到有个天道。‘俟命’则是尚未看见天道，好比是在等候自己与天道相见。这便是初学者确立其心的开端，是要其于困苦中勉力。如今却倒过来去做，所以使得学者无从下手。”

徐爱说：“昨日听闻先生教诲，于隐约之间体会到应当怎样用功了。今日听闻先生此言，更没有什么可怀疑的。我昨天早上想，‘格物’的‘物’字，即是‘事’字，都是从人的心上说的。”

先生说：“是的。身体的主宰便是心，心的作用便是意，意的本体便是知，意所指的对象便是物。如果意念作用于侍奉双亲，那么侍奉双亲便是一件事物；意念作用于辅佐君主，那么辅佐君主便是一件事物；意念作用于友爱百姓、善待万物，那么友爱百姓、善待万物便是一件事物；意念作用于视、听、言、动，那么视、听、言、动便是一件事物。所以我才说‘不存在心之外的道理和心之外的事物’。《中庸》里说‘不诚无物’，《大学》里说‘明明德’的功夫，都是要教人‘诚意’，而‘诚意’的功夫就是‘格物’。”

【七】

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’。”

【译文】

先生又说：“‘格物’的‘格’，如同孟子所说的‘大人格君心’的‘格’，是去除心中不正的念头，使心之全体归于正当。只要意念所到之处，均要革除其不正之处而使心的全体归于正当，即是无时无刻不存养天理，即是穷尽事物的道理。‘天理’就是‘明德’，‘穷理’就是‘明明德’。”

【八】

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】

先生又说：“知是心的本体，心自然会去知。见到父亲自然知道孝顺，见到兄弟自然知道友爱，见到小孩儿坠入井中自然会有所不忍。这便是良知，不需要往外去求。如果良知能够发用，且没有私意的障碍，就是所谓‘只要能够扩充悲悯同情的心，那么仁的作用便可用之不竭’。然而，一般人恐怕不能没有私心妄意的障碍，所以才须要用‘致知’‘格物’的功夫，克除私意、复归天理。这样心中的良知才能没有障碍，才能充塞、周流于心间，这便是致良知。良知得以恢复，那么意念也得以诚敬了。”

【九】

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：“先生将‘博文’视作‘约礼’的功夫，仔细思考后，还是不能领悟，请先生稍加提点。”

先生说：“‘礼’字就是‘理’字。‘理’表现出来被人看见就是‘文’，‘文’隐藏起来不为人所见就是‘理’，两者是一个东西。‘约礼’是要让人的心中纯粹都是天理。要做到这一点，就需要在‘理’能被人所看见的地方下功夫。例如，呈现在侍奉双亲上，就要在侍奉双亲上学习如何存养天理；呈现在辅佐君主上，就要在辅佐君主上学习如何存养天理；呈现在身处富贵贫贱的境遇中，就要在富贵贫贱的境遇中学习如何存养天理；呈现在身处患难、身处荒蛮之地时，就要在身处患难、身处荒蛮之地中学习如何存养天理。无论有所作为还是无所事事，与人交谈还是处于静默之中，没有一处不是这样，随着天理呈现于具体的事物，就要在具体的事物上去学习存养天理。这便是‘博学之于文’的含义，便是‘约礼’的功夫。‘博学于文’就是‘精研’的功夫，‘约之以礼’就是‘专一’的功夫。”

【一〇】

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：“朱子说‘道心常为一身之主，而人心每听命’，如果以先生‘精研专一’的教诲来推断，这一说法似乎有弊端。”

先生说：“是的。心只是一个心，不夹杂着人欲便是道心，夹杂着人的伪饰就是人心。人心如果能够使其归于正道，则是道心；道心如果失去正当，即是人心。起初并非有两个心。程颐先生认为‘人心即人欲，道心即天理’，这话乍听之下像是将心分开来说了，实则是一个心的意思。如朱熹所说‘道心为主，而人心听命’，则认为有两个心了。天理与人欲从来不能并立共存，哪有以天理为主宰，而人欲听命于天理的道理呢？”

【一一】

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？”

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？”

爰曰：“著述即于道有所发明，拟经似徒拟其迹，恐于道无补。”

先生曰：“子以明道者，使其反朴还淳而见诸行事之实乎？抑将美其言辞，而徒以譊譊于世也？天下之大乱，由虚文胜而实行衰也。使道明于天下，则《六经》不必述。删述《六经》，孔子不得已也。自伏羲画卦，至于文王、周公。其间言

《易》，如《连山》《归藏》之属，纷纷籍籍，不知其几，《易》道大乱。孔子以天下好文之风日盛，知其说之将无纪极，于是取文王、周公之说而赞之，以为惟此为得其宗。于是纷纷之说尽废，而天下之言《易》者始一。《书》《诗》《礼》

《乐》《春秋》皆然。《书》自“典谟”以后，《诗》自“二南”以降，如《九丘》《八索》，一切淫哇逸荡之词，盖不知其几千百篇。礼乐之名物度数，至是亦不可胜穷。孔子皆删削而述正之，然后其说始废。如《书》《诗》《礼》《乐》

中，孔子何尝加一语？今之《礼记》诸说，皆后儒附会而成，已非孔子之旧。至于《春秋》，虽称孔子作之，其实皆鲁史旧文。所谓‘笔’者，笔其旧；所

谓‘削’者，削其繁。是有减无增。孔子述《六经》，惧繁文之乱天下，惟简之而不得，使天下务去其文以求其实，非以文教之也。《春秋》以后，繁文益盛，天下益乱。始皇焚书得罪，是出于私意，又不合焚《六经》。若当时志在明道，其诸反

经叛理之说，悉取而焚之，亦正暗合删述之意。自秦、汉以降，文又日盛，若欲尽去之，断不能去。只宜取法孔子，录其近是者而表章之，则其诸怪悖之说，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。是皆著述者有以启之。”

爰曰：“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？”

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‘伐国’，即伐国便是罪，何必更问其伐国之详？圣人述《六经》，只是要正人心。只是要存天理、去人欲。于存天理、去人欲之事则尝言之。或因人请问，各随分量而说。亦不肯多道，恐人专求之言语。故曰‘予欲无言’。若是一切纵人欲、灭天理的事，又安肯详以示人？是长乱导奸也。故孟子云：‘仲尼之门，无道桓、文之事者，是以后世无传焉。’此便是孔门家法。世儒只讲得一个伯者的学问，所以要知得许多阴谋诡计，纯是一片功利的心，与圣人作经的意思正相反，如何思量得通？”

因叹曰：“此非达天德者未易与言此也！”

又曰：“孔子云：‘吾犹及史之阙文也。’孟子云：‘尽信《书》，不如无《书》，吾于《武成》取二三策而已。’孔子删《书》，于唐、虞、夏四五百年间，不过数篇，岂更无一事，而所述止此？圣人之意可知矣。圣人只是要删去繁文，后儒却只要添上。”

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。”

爱曰：“如《三坟》之类，亦有传者，孔子何以删之？”

先生曰：“纵有传者，亦于世变渐非所宜。风气益开，文采日胜，至于周末，虽欲变以夏、商之俗，已不可挽，况唐虞乎？又况羲黄之世乎？然其治不同，其道则一。孔子于尧舜则祖述之，于文武则宪章之。文武之法，即是尧舜之道，但因时致治，其设施政令，已自不同，即夏商事业，施之于周，已有不合。故‘周公思兼三王，其有不合，仰而思之，夜以继日。’况太古之治，岂复能行？斯固圣人之所可略也。”

又曰：“专事无为，不能如三王之因时致治，而必欲行以太古之俗，即是佛老的学术。因时致治，不能如三王之一本于道，而以功利之心行之，即是伯者以下事业。后世儒者，许多讲来讲去，只是讲得个伯术。”

【译文】

徐爱问先生，如何评价王通和韩愈二人。

先生说：“韩愈是文人中的佼佼者，王通则是贤者大儒。后世之人仅从文章诗词方面考量两人，推崇韩愈，实则韩愈相较于王通差得远了。”

徐爱问：“那么，王通为何会犯仿作经书的过失呢？”

先生说：“仿作经书恐怕也不能全盘否定。你来说说，后世儒者著书立说、阐述经

典，与仿作经书相比怎么样？”

徐爱说：“后世儒者著书讲经，当然有追求名利的私意，然而主要的目的却在于阐明圣贤之道，而仿作经书就纯粹是为了个人的名声。”

先生说：“以著书的方式来阐述经典，又是效仿谁呢？”

徐爱说：“效仿的是孔子通过删述《六经》来阐明圣贤之道。”

先生说：“那么王通仿作经书就不是效法孔子了吗？”

徐爱说：“著书阐述经典对于圣贤之道总会有所发扬，而仿作经书则只是在形迹上模仿，对于圣贤之道恐怕没有任何补正。”

先生说：“你认为阐明圣贤之道，是使得道理返璞归真，见之于平常生活呢？还是用美艳的言辞哗众取宠呢？天下大乱的原因，就是由于空洞的言辞泛滥，而切实的行为却衰败了。如果圣贤之道彰明于天下，孔子就不必删述《六经》了。而孔子之所以如此做，实在是因为不得已而为之。自从伏羲画八卦，到文王演卦、周公作辞，中间阐释《易》的著述，如《连山》《归藏》等，数不胜数，可是《易》中的道理却变得混乱。孔子发现世上崇尚文辞的风气日盛，知道《易》的学说将没有穷尽，故而采用文王、周公的学说加以阐发，并将之作为《易》之正宗。从此，纷繁复杂的学说均被废弃，而天下阐述《易》的学说得以统一。其余《五经》的情况，也是如此。《尚书》从《典》《谟》之后，《诗》从《周南》《召南》之后，像《九丘》《八索》这类浮夸的辞章，多达上千篇。《礼经》《乐经》中关于事物以及规则的解释更是多到数不甚数。孔子对此也都进行了删削、订正，然后奇谈怪说才得以废止。像《尚书》《诗经》《礼经》《乐经》等典籍，孔子何曾在其中加过一句话？而现在《礼经》中的许多阐释，大都是后世的儒者穿凿附会所加，早已不

是孔子所删定的版本了。至于《春秋》，虽然都说是由孔子所作，但其实是鲁国史书中的一些旧的文献。所谓‘笔’，也就是抄录旧文；所谓‘削’，就是删除繁杂。都是有所删减但并无增加的。孔子删述《六经》，是害怕繁杂的文辞惑乱天下，想要简易却很难做到，使天下之人务必去其繁文而求其实质，而不是用文辞来教化天下。《春秋》以后，各种繁杂的文辞日益盛行，天下也就更加混乱。秦始皇因焚书得罪了天下的读书人，固然是出于一己的私心，也确实不应该焚毁《六经》。但如果当时秦始皇的目的在于彰明圣贤之道，把那些离经叛道的书籍统统焚毁，倒正合了孔子删述《六经》的用意。自从秦汉以来，崇尚文辞的风气又日益盛行，要想根除这一风气恐怕不可能了。只能效法孔子，选取那些与《六经》的道理接近的加以宣传表彰，这样其他异端邪说就会慢慢自行灭绝。我不知道王通当时为何要仿作经书，却对这一事迹深有同感，认为即便圣人重生，也不会改变王通的做法。天下没有治理好的原因，就在于文辞盛行而实行衰败。每个人都提出自己的见解，新奇的观点竞相高下，眩惑人的耳目以得到名声。而这只能混淆天下人的视听，使得天下靡乱相争、崇尚文辞，以求得在世上出名，却不再知道还有实事求是、返璞归真的做法。这都是由那些著作阐述经典的人所开的风气。”

徐爱说：“著述也有不能缺少的理由，例如《春秋》这部典籍，如果没有《左传》作为注脚，恐怕也很难理解。”

先生说：“《春秋》的微言大义如果必须要有《左传》才能明白，那就变成猜谜语了。圣人为什么要写这些晦涩难懂的文章呢？《左传》大多是鲁国史书的旧文，如果读《春秋》必须参考《左传》才能明白，那孔子又何苦要把鲁国史书删改成《春秋》呢？”

徐爱说：“程颐先生也曾说过：‘《左传》就好比一个一个的案子，而《春秋》则

是对案子的裁断。’比如《春秋》记载着杀某个国君、征伐某个国家，如果不明白这些事情的经过，恐怕也很难做出裁断。”

先生说：“程颐先生这句话恐怕也是沿袭后世儒者的说法，没有真正领会圣人写这些经典的本意。比如写‘弑君’，那么杀害国君本身就是大罪，何必要问他杀害国君的详情？征战讨伐的命令应当由天子发布，书中写‘伐国’，就是诸侯擅自讨伐某国，这本身便是大罪，何必要问讨伐某国的详情？圣人阐述《六经》，只是为了端正人的心思，只是要存养天理、去除人欲。对于存养天理、去除人欲的事情，孔子曾经就说过。有时候学生来请教，就因人而异来讲解。但也不肯多说，因为担心学生们专注于言辞表达。所以孔子说‘我不想说什么了’。如果《春秋》里都是一些放纵私欲、泯灭天理的事情，又怎么能够详细地告诉世人呢？这岂不是教导人去作奸犯科吗？所以孟子说：‘孔子的门下不记述齐桓公、晋文公的事迹，所以他们征战侵伐的事情就没有流传后世。’这是孔子一派的家法。后世的儒者只是去讨论霸道的学问，所以他们要去了解许多阴谋诡计的事情。这全都是出于功利之心，与孔子删述《六经》的宗旨背道而驰，怎么能够想得明白呢？”

先生接着感慨道：“除非是与天同德的人，否则不能轻易和他们讲这些道理！”

先生又说：“孔子说：‘我还能见到史书上有存疑而未记录的地方。’孟子说：‘完全相信《尚书》，还不如不看《尚书》。我只从《武成》篇里取两三卷来读读而已。’孔子删述《尚书》，对于尧舜以及夏朝四五百年的历史也不过保存了数篇，这难道是因为没有更多的事情可以记述了吗？但孔子只记述了这么几件事，他的目的和用意可想而知。圣人只是要删掉那些繁杂的文字，后世的儒者却硬生生地又把繁文添了上去。”

徐爱说：“孔子删述《六经》，只是要去除人欲、存养天理。比如春秋五霸以后的

事，孔子不想详细告诉世人，固然是这个道理。至于尧舜以前的事，为何也记载得十分简略呢？”

先生说：“上古时代离孔子已经很久远了，事迹也十分模糊，流传下来的很少。这也是可以理解的。那时的民风淳朴，没有浮夸文饰的风气，这就是上古时代的社会状况，不是后世所能比拟的。”

徐爱说：“像《三坟》一类的书，也有流传下来的，孔子为什么都删掉了呢？”

先生说：“即使有传下来的，也与时事的变革有所不合了。社会风气更加开放，文采更胜以往，到了周朝末年，即便想要恢复夏商时期的淳朴风俗，也已经不可能了，何况恢复到尧舜的时代呢？更不必说恢复到上古时代的风俗了！虽然各个时代的社会治理有所不同，但所遵循的道理却是一致的。孔子遵循尧舜之道，效法周文王、周武王之制。文王、武王之道即是尧舜之道。只是因为时代不同，社会治理也有所不同，所施的教化与所设的政令自然也不同。即便把夏商时代的制度政令在周代推行，恐怕也不合时宜了。所以周公对于大禹、商汤及周文王的制度都有所研究，遇到有不合时宜的地方就反复琢磨，以至于夜以继日地思考。更何况上古时代的典章制度，又怎么能够恢复施行呢？这就是孔子为何要删述上古时代之事的缘由了。”

先生又说：“只采取无为而治的措施，不如像三王那样因时制宜地治理。如果一定要恢复实行上古时代的典章制度，就是佛家和道家的观点。如果能因时制宜地治理，但不能像三王那样本于大道，而是出于功利的心态来推行治理，则是春秋五霸以后的社会治理了。后世的儒者讨论来讨论去，只是讲如何实行霸道而已。”

【一二】

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】

先生又说：“尧舜以前的社会治理，后世不可能恢复，因此可以略去不记。夏、商、周三代以后的社会治理，后世不能仿效，因此可以删减。只有三代的社会治理是可行的。然而现在那些讨论三代之治的学者，不明白三代之治的根本，却钻研那些细枝末节，这样三代之治也不可能恢复了！”

【一三】

爱曰：“先儒论《六经》，以《春秋》为史。史专记事，恐与《五经》事体终或稍异。”

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

【译文】

徐爱说：“以前的儒者讨论《六经》，认为《春秋》是史书。而史书专门记载具体的历史，恐怕与其余《五经》的题材体例有所不同。”

先生说：“从记事的角度来说就是史书，从论道的角度来说就是经典。历史就是大道的具体呈现，大道就是历史的根本缘由。《春秋》也是经典，其余《五经》也是史书。《易》是伏羲时的史书，《尚书》是尧舜以后的史书，《礼经》《乐经》是

三代的史书。其中的史实并无区别，其中的大道更是一致，怎么会有所谓的区别呢？”

【一四】

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。”

爰曰：“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。”

爰又问：“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。盖淫佚之词，世俗多所喜传，如今闾巷皆然。恶者可以惩创人之逸志，是求其说而不得，从而为之辞。”

【译文】

先生又说：“《五经》也只是史书。史书的目的是辨明善恶，将经验教训告诉世人。历史上可以作为示范的善行，就记录具体的事迹让后世效法；历史上可以作为教训的恶行，就记录教训而删去具体的事迹，杜绝类似的奸恶之事。”

徐爱说：“保存善行的具体事迹让后世效法，自然也是存养天理。删去恶行杜绝奸恶，也是为了把人欲遏制在将要萌芽的时候吗？”

先生说：“孔子删编《六经》，当然就是这个用意，但也不必拘泥于具体的词句。”

徐爱问：“可以作为教训的恶行，要保存其教训而删去恶行以杜绝奸恶，那为何不删除《诗经》中的《郑风》《卫风》呢？朱熹认为‘恶行可以惩戒人们散漫安逸的心志’，是这样的吗？”

先生说：“现在的《诗经》已不是孔子删定的旧本了。孔子说：‘要远离郑国的音乐，郑国的音乐十分淫靡。’孔子还说：‘我厌恶郑国的音乐扰乱了典雅的音乐。’‘郑国、卫国的音乐是亡国的音乐。’这是孔子一派的家法。孔子所删定的三百篇，都是典雅的音乐，都是可以在祭祖的时候，或是在乡村中演奏的，都可以起到使人的心志舒畅平和、涵养德性、改变社会风化风俗的作用，怎么会有淫荡的音乐呢？那样只会助长淫靡之风，倡导奸邪啊！《郑风》《卫风》等淫逸的诗肯定是秦始皇焚书之后，世间的俗儒为了补足三百篇之数而穿凿附会的。所谓淫逸的歌曲，民间有很多人喜欢传唱，如今的街头巷尾也是如此。恶行可以惩戒人们散漫安逸的心志，只是无法解释清楚，不得已才这么说的。”

爱因旧说汨没，始闻先生之教，实是骇愕不定，无入头处。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。

右曰仁所录。

【译文】

我因受程朱之学的影响，刚听闻先生教诲的时候，真的是惊愕不已，茫茫然没有头绪。后来受先生教导的时间久了，渐渐知道要回到自己身上去躬行实践，然后才相信先生的学说是孔门的嫡传，其他学说都是旁门左道、残断支流。比如先生说“格物”是“诚意”的功夫、“明善”是“诚身”的功夫、“穷理”是“尽性”的功夫、“道问学”是“尊德性”的功夫、“博文”是“约礼”的功夫、“惟精”是“惟一”的功夫。诸如此类的说法，一开始都觉得难以领会，思考得久了便会有所领悟，高兴得手舞足蹈。

以上是徐爱所录。

【一五】

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：“专注于一的功夫，是否就像是读书一心一意在读书上，待客一心一意对待客上？这是否就是专一的功夫？”

先生说：“好色就一心一意在好色上，贪财就一心一意在贪财上，也可以算是专

一吗？这不过是追逐物欲罢了。专一是一心专注于天理。”

【一六】

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。”

【译文】

有人问如何立志。

先生说：“只要心心念念存养天理，就是立志。能够不忘记这一点，久而久之天理自然会在心中凝聚。就像是道家所说的修炼内丹一样。而心中时刻不忘存养天理，逐渐达到孟子所说的美、大、圣、神的境界，也只不过是从此初的念头不断存养、扩充出去的罢了。”

【一七】

“日间工夫，觉纷扰，则静坐；觉懒看书，则且看书。是亦因病而药。”

【译文】

“如果白天用功时，觉得受到干扰，那就静坐；如果懒得看书，那就看书。这也是对症下药。”

【一八】

“处朋友，务相下，则得益，相上则损。”

【译文】

“与朋友相处，务必相互谦让，这样才会得益，如果相互竞争比较，则会受损。”

【一九】

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：“此方是寻着源旧时家当。”

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。四旁纵要种些嘉谷，上面被此树叶遮覆，下面被此树根盘结，如何生长得成？须用伐去此树，纤根勿留，方可种植嘉种。不然，任汝耕耘培壅，只是滋养得此根。”

【译文】

孟源有自以为是、爱好虚名的毛病，先生曾多次批评他。有一天，先生刚刚批评过他，一位学友来谈自己修养的近况，请先生指正。孟源在旁边说：“你才刚刚达到我以前修行的水平。”

先生说：“你的毛病又发了。”孟源脸色通红，想要为自己辩解。

先生说：“你的毛病又发了。”先生借此教导孟源，“这是你人生中最致命的病根！就像方圆一丈的地里种了一棵大树，雨露滋润，土壤栽培，只是滋养这棵大树的根。如果在这棵大树周围种些好的庄稼，上面的阳光被树叶遮蔽，下面的土壤为

树根缠绕，这些庄稼怎么长得成呢？只有砍去这棵大树，将树根拔得一干二净，才可以种植这些好庄稼。如若不然，任凭你如何努力耕耘栽培，也不过是滋养这个树根罢了。”

【二〇】

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】

陆澄问：“后世的著述汗牛充栋，恐怕也会扰乱儒家的正宗吧？”

先生说：“人心与天理本就浑然一体，圣贤将之写进书里，就像给人画像一般，只不过是给人看一个基本的轮廓，使得人们能够据此探求真正的心体；至于所画之人的精神相貌、言谈举止，本来就不太能表现出来。后世的许多著述，是将圣人所画的像再描摹誊写，又在里面加入许多妄自尊大的理解，试图展示自己才能，这样就离真正的圣学越来越远了。”

【二一】

问：“圣人应变不穷，莫亦是预先讲求否？”

先生曰：“如何讲求得许多？圣人之心如明镜。只是一个明，则随感而应，无物不照。未有已往之形尚在，未照之形先具者。若后世所讲，却是如此，是以与圣人之

学大背。周公制礼作乐，以文天下，皆圣人所能为。尧舜何不尽为之，而待于周公？孔子删述《六经》以诏万世，亦圣人所能为，周公何不先为之，而有待于孔子？是知圣人遇此时，方有此事。只怕镜不明，不怕物来不能照。讲求事变，亦是照时事。然学者却须先有个明的工夫。学者惟患此心之未能明，不患事变之不能尽。”

曰：“然则所谓‘冲漠无朕，而万象森然已具’者，其言何如？”

曰：“是说本自好，只不善看，亦便有病痛。”

【译文】

陆澄问：“圣人能够随机应变以至于无穷，难道不是因为预先都研究过吗？”

先生说：“怎么可能预先研究那么多事呢？圣人的心就如同一面明亮的镜子。正是因为镜子明亮，一旦有东西出现在镜子前面就能有所感应，没有东西能够不被照到。镜子过去所照的东西不会滞留在镜子里，未曾照过的东西也不可能事先就存留在镜子里，这是后世儒者的说法，与圣人的学问相悖甚远。周公制礼作乐、教化世人，这是任何一个圣人都能够做到的事。尧和舜为何不如此做，却非要等周公来做呢？孔子删述《六经》流传万世，也是圣人都能做的，周公为何不先做，非要等孔子来做？这是因为圣人只是在特定的时机，才会应对特定的事情。因此，做学问的人只要担心镜子是否明亮，不需要考虑事物出现在镜子前面时能否照见。探究时事的变化，也就像是拿镜子来照。然而，为学之人必须先下功夫，使得自己的心如明镜。为学之人只要担心自己的心不能明亮，而不必担心时事之变化无法穷尽。”

陆澄说：“那么程颐先生说‘天地浑然未分时，万事万物的理就已经在冥冥之中’，这句话怎么样呢？”

先生说：“这句话本身没错，只是后人并未好好地加以领会，也就有所偏颇了。”

【二二】

“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】

先生说：“义理没有固定的处所，没有穷尽的可能。我与你讲学，不能因为稍有所得，便觉得满足。即便与你再讲个十年、二十年、五十年，也没有止境。”

一天，先生又说：“圣人做到像尧和舜一样就足够了，但在尧舜之上，善也还未穷尽；恶人做到像桀和纣那样就十分可恶了，但在桀和纣之下，恶也并未穷尽。假如桀和纣不死，恶难道到他们那儿就终止了吗？假如善有尽头，周文王为何会‘看到大道，却还像没有见到一样’呢？”

【二三】

问：“静时亦觉意思好，才遇事便不同。如何？”

先生曰：“是徒知静养，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：“静守时感觉不错，但遇到事情就感觉不同。为何会如此？”

先生说：“这是因为你只知道在静守中存养，却不去努力下克制私欲的功夫。这样一来，遇到事情就会动摇。人必须在事情上磨炼自己，这样才能站得稳，达到“无论静守还是做事，都能够保持内心的安定”的境界。

【二四】

问上达工夫。

先生曰：“后儒教人，才涉精微，便谓‘上达’未当学，且说‘下学’。是分‘下学’‘上达’为二也。夫目可得见，耳可得闻，口可得言，心可得思者，皆下学也；目不可得见，耳不可得闻，口不可得言，心不可得思者，‘上达’也。如木之栽培灌溉，是‘下学’也；至于日夜之所息，条达畅茂，乃是‘上达’。人安能预其力哉？故凡可用功、可告语者皆‘下学’，‘上达’只在‘下学’里。凡圣人所说，虽极精微，俱是‘下学’。学者只从‘下学’里用功，自然‘上达’去，不必别寻个‘上达’的工夫。”

【译文】

陆澄向先生请教如何通达天道的功夫。

先生说：“后世的儒者教导人，才涉及精深细微之处，就说这是‘上达’的学问，现在还不到学习的时候，然后就去讲‘下学’的功夫。这是将‘下学’与‘上达’分开了。眼睛能看到、耳朵能听到、嘴上能表达、心里能想到的学问，都是‘下学’；眼睛看不到、耳朵听不到、嘴上说不出、心里没法想的学问，都是‘上达’。就好比是种树，栽培、灌溉即是‘下学’；树木日夜生长、枝叶繁

茂，即是‘上达’。人又怎能强制干预呢？所以，那些可以用功、可以言说的都是‘下学’的功夫，而‘上达’就包含在‘下学’里。但凡圣人所说的道理，即便再精深、微妙，也都是‘下学’的功夫。为学之人只要要在‘下学’上用功，自然能够‘上达’，不必去别处寻找‘上达’的功夫。”

【二五】

“持志如心痛。一心在痛上，岂有工夫说闲话、管闲事？”

【二六】

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。”

【译文】

陆澄问：“如何做‘精研’和‘专一’的功夫？”

先生说：“‘专一’是‘精研’所要达到的目的，‘精研’是‘专一’的实现手段。不是在‘精研’之外另有‘专一’。‘精’字是米字旁，姑且就用米来做比喻：要使得大米纯净洁白，便是‘专一’的意思；但是如果不对米进行舂簸筛拣精

选，那么大米便不能纯净洁白。舂簸筛拣便是‘精研’的功夫，其目的也只不过是使大米纯净洁白罢了。博学、审问、慎思、明辨、笃行，都是通过‘精研’来达到‘专一’的目的。其他诸如‘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，其中的道理都是一致的。”

【二七】

“知者行之始，行者知之成。圣学只一个功夫，知行不可分作两事。”

【译文】

“知是行的开端，行是知的结果。圣人的学问只有一个功夫，知与行不可分作两件事。”

【二八】

“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】

“漆雕开说：‘我对此（做官）还没有自信。’孔子听了很高兴。子路让子羔当费邑的地方官，孔子说：‘这是去残害别人家的孩子！’曾点谈自己的志向，孔子十分赞许。圣人的心意可想而知。”

【二九】

问：“宁静存心时，可为‘未发之中’否？”

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

曰：“‘未’便是‘中’，莫亦是求‘中’功夫？”

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

【译文】

陆澄问：“在宁静之中存心养性，这算不算是‘感情未发出来时的中正’呢？”

先生说：“现在的人存心养性，只是使气不动。当他平静的时候，也只不过是气得到平静，不能认为是‘未发之中’。”

陆澄说：“未发出来便是中道，这不也是求‘中’的功夫吗？”

先生说：“只有摒弃私欲、存养天理，才能算是功夫。在平静时心心念念要摒弃私欲、存养天理，在行动中也要心心念念摒弃私欲、存养天理，无论外在是否平静都要如此。如果只一味依靠外在的平静，不但会逐渐养成喜静厌动的弊病，还会有许多其他的毛病，只是潜伏着，终究不能根除，一遇到事情便会滋长。只要内心时刻依循天理，又怎会不平静呢？然而仅仅追求平静，却未必能够依循天理。”

【三〇】

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，却似要

的事，圣人却许他，是意何如？”

曰：“三子是有意必，有意必便偏着一边，能此未必能彼。曾点这意思却无意必，便是‘素其位而行，不愿乎其外，素夷狄行乎夷狄，素患难行乎患难，无入而不自得矣’。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：“孔门的弟子各谈志向，子路、冉有想从政，公西赤想从事礼乐教化，多少有点实际用处。等到曾皙来说，却跟玩耍似的，但圣人却偏偏赞许他，这是何意？”

先生说：“其他三人的志向多少都有些主观和绝对，而有了这两种心态的影响就会偏执于一个方面，能做这件事就未必能做那件事。曾皙的志向却没有主观和绝对的意思，这就是‘在其位而谋其政，不做超出自己分限的事，身处荒蛮之地便做身处荒蛮之地该做的事，身处患难之时便做身处患难时该做的事，无论何种情况都能恰当自处。’其他三人是孔子所说的具有某种才能的人，而曾点便有点不拘泥于某种特定才能的意思。不过其余三人的才能也各有过人之处，并非当今许多只会空谈却无实干的人，所以孔子也都认可他们。”

【三一】

问：“知识不长进，如何？”

先生曰：“为学须有本原，须从本原上用力，渐渐‘盈科而进’。仙家说婴儿，亦善譬。婴儿在母腹时，只是纯气，有何知识？出胎后，方始能啼，既而后能笑，又

既而后能识认其父母兄弟，又既而后能立、能行、能持、能负，卒乃天下之事无不
可能，皆是精气日足，则筋力日强，聪明日开，不是出胎日便讲求推寻得来。故须
有个本原。圣人到‘位天地，育万物’，也只从‘喜怒哀乐未发之中’上养来。后
儒不明格物之说，见圣人无不知、无不能，便欲于初下手时讲求得尽。岂有此
理！”

又曰：“立志用功，如种树然。方其根芽，犹未有干；及其有干，尚未有枝；枝而
后叶；叶而后花实。初种根时，只管栽培灌溉，勿作枝想，勿作叶想，勿作花想，
勿作实想。悬想何益？但不忘栽培之功，怕没有枝叶花实？”

【译文】

陆澄问：“知识没有长进，该怎么办？”

先生说：“为学必须有个本源，从本源上下功夫，循序渐进。道家用婴儿作比喻，
也十分精辟。婴儿在母亲腹中，只是一团气，有什么知识？出生后，一开始能哭，
继而能笑，再然后可以认得父母兄弟，再然后可以站立行走，能拿东西能负重，最
后世上各种事情都能做。这都是因为婴儿的精气日益充足，筋骨力量日益增强，耳
目的聪明日益增长。并不是婴儿一出生就可以推究到这个地步。因此才需要有个本
源。圣人达到‘天地各安其位、万物生长繁育’的境界，也只是从‘喜怒哀乐未发
之中’培养出来。后世的儒者不明白格物的学问，看到圣人无所不知、无所不能，
便想在初学时就达到这样的境界。哪有这样的道理呢！”

先生又说：“立志下功夫，就像种树一样。刚有根芽的时候，还没有树干；等到有
树干了，还没有树枝；有了树枝之后，才会发叶；发叶之后才会开花、结果。起初
种下根芽的时候，只需要栽培灌溉，不必想到往后的枝、叶、花、实。空想这些有

什么用？只要不忘栽培灌溉的功夫，何必担心没有枝、叶、花、实？”

【三二】

问：“看书不能明，如何？”

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

【译文】

陆澄问：“看书却不能明白其中的含义，该怎么办？”

先生说：“这是因为仅仅在文字意思上探求，所以才不能明白。要是这样，还不如专做朱子的学问。朱子的学问看得多了，意思自然能理解得明白。只是朱子的学问虽然讲得十分明白，但对于自己却终其一生而了无所获。所以必须在自己的心体上用功，凡是不明白、行不通的地方，需要返回自己的心中去体会，这样自然会想得通。《四书》《五经》也不过是说这个心体。这个心体便是道，心体明白，即是大道彰明，两者是一致的。这即是为学的宗旨。”

【三三】

“‘虚灵不昧，众理具而万事出。’心外无理，心外无事。”

【译文】

“‘让心体空灵而不为外物所迷，各种事物的道理存于心中，万事万物则会自然呈

现。’离开了心，便没有什么道理；离开了心，也不存在事物。”

【三四】

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。”

【译文】

有人问：“朱子说：‘人之所以要学习，不过是学习心和天理罢了。’这句话对吗？”

先生说：“心就是性，性就是天理。将‘与’字放在‘心’与‘理’之间，难免是将心和理分作两边了。这一点是为学之人需要善加观察体会的。”

【三五】

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】

有人问：“既然每个人都有这颗心，这心就是天理，那为何会有善与不善呢？”

先生说：“恶人的心，已然不是心的本然状态了。”

【三六】

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。”

【译文】

陆澄问：“朱熹说‘条分缕析可以使得天理极其精确、不至于混乱，然后加以综合就可以让天理最大化而无所不包。’这句话如何？”

先生说：“恐怕不确切。天理怎么可以条分缕析？又怎么能够加以综合呢？圣人说精研专一，已经把天理的意思说到位了。”

【三七】

“省察是有事时存养，存养是无事时省察。”

【译文】

“反省体察是在有事时的存心养性，存心养性是在无事时对天理的反省体察。”

【三八】

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】

陆澄曾经向先生请教陆九渊在人情事变上下功夫的学说。

先生说：“除却人情世变，就没有别的事了。喜怒哀乐难道不是人情吗？从视、听、言、动到富贵、贫贱、患难、生死，都是事变。事变也都体现在人情里，关键是要维持心绪的中正平和，而要维持心绪的中正平和关键在于独处时要恪守本己。”

【三九】

澄问：“仁、义、礼、智之名，因已发而有？”

曰：“然。”

他日，澄曰：“恻隐、羞恶、辞让、是非，是性之表德邪？”

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

【译文】

陆澄问：“仁、义、礼、智的名称，是不是由发见于外的感情而得名的？”

先生说：“是的。”

又一天，陆澄说：“恻隐、羞恶、辞让、是非这四种感情，是性的别名吗？”

先生说：“仁、义、礼、智也是性的别名。性只有一个。就其具有形体而言，称之为天；就其主宰万物而言，称之为帝；就其流动于天地而言，称之为命；就其赋予

人而言，称之为性；就其主宰人之身体而言，称之为心。心则有其作用，表现在事亲上便称之为孝，表现在事君上便称之为忠，以此类推，各种名称没有穷尽，其实只是一个性而已。好比同一个人，对父亲而言称之为子，对儿子而言称之为父，以此类推，也没有穷尽，但只是一个人而已。所以，为学只要在性上下功夫，只要能够把握这个性字，那么一切道理都能明白了。”

【四〇】

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，大家讨论做学问的功夫。

先生说：“教人做学问，不能偏执于一边。人在刚开始学习的时候，容易心猿意马，不能集中心思，而且所考虑的更多是私欲方面的东西。故而要先教他静坐，使其停止思虑。久而久之，待得心思稍能安定。但如果只悬空静坐，身如槁木、心如

死灰一般，也没有作用。这时需要教他内省体察、克制私欲的功夫。省察克制的功夫在任何时候都要持守，就像铲除盗匪，必须要有彻底扫除的决心。闲来无事的时候，要将好色、贪财、求名的心思逐一省察，务必要拔去病根，使它永不复起，才算是痛快。就好比猫捉老鼠，一边用眼睛盯着，一边用耳朵听着，私心妄念一起，就要克制它。态度必须坚决，不能姑息纵容、给它方便，不能窝藏它，不能放它生路，这才算是真真切切地下苦功，才能够将私欲扫除干净。等到没有任何私欲可以克制的时候，自然可以安安心心地坐着。虽然说‘何思何虑’，但这不是初学时的功夫，初学的时候必须去思考。内省体察、克制私欲就是使念头诚敬，只要心念所思均是天理，等到心中纯然都是天理，就是‘何思何虑’的境界了。”

【四一】

澄问：“有人夜怕鬼者，奈何？”

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

子莘曰：“正直之鬼不须怕，恐邪鬼不管人善恶，故未免怕。”

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

【译文】

陆澄问：“有的人晚上怕鬼，怎么办？”

先生说：“只是因为平时不能积德行善，心中有所愧疚，才会怕鬼。如果平日里做

事都能合乎神明的意志，那又有什么好怕的？”

子莘说：“正直的鬼不需要怕，怕的是恶鬼，不管好人坏人都要加害，所以才会害怕。”

先生说：“哪里有恶鬼可以迷惑正直的人的？仅仅有这个怕的感情在，心就已经不正了！所以有被鬼迷的人，不是真正被鬼所迷惑，而是被自己内心迷惑。比如喜欢美色的人就被色鬼所迷；贪财的人就被贪财鬼所迷；易怒的人就被怒鬼所迷；胆小的人就被胆小鬼所迷。”

【四二】

“定者心之本体，天理也。动静，所遇之时也。”

【译文】

“心的本然状态即是安定平和，也就是天理。心之所以有动有静，都是在不同的境遇下的表现不同罢了。”

【四三】

澄问《学》《庸》同异。

先生曰：“子思括《大学》一书之义为《中庸》首章。”

【译文】

陆澄问《大学》与《中庸》两书的异同。

先生说：“子思总结概括《大学》的主旨作为《中庸》的首章。”

【四四】

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，一举而可为政于天下矣。孔子正名，或是如此。”

【译文】

陆澄问：“孔子主张正名分。朱熹说孔子是上报天子、下告诸侯、废黜公孙辄而拥立公子郢，这样解释对吗？”

先生说：“恐怕不是这样。哪有一人待我恭敬有礼，希望我帮他治理国家，我还想要废黜他的，这符合人情和天理吗？孔子既然愿意帮助公孙辄治理国家，一定是公孙辄愿意将国家托付给孔子、听孔子的指教。孔子的德性隆盛、内心诚挚，一定已经感化了公孙辄，使他明白不孝顺父亲的人不可以称之为入，故而公孙辄才会痛哭，亲自去迎接父亲。父子之间的感情是出于人的天性，公孙辄能如此真切地悔悟，蒯聩又怎会不被感动呢？蒯聩既然归国了，公孙辄便将国事交予父亲，并请求

以死谢罪。蒯聩已经为儿子的行为所感动，又有孔子从中斡旋，当然绝对不肯接受，仍然要让公孙辄担任国君。群臣和百姓也想让公孙辄继续担任国君。公孙辄向天下昭告自己的罪行，请示天子，告知诸侯，坚持把国君之位还给父亲。蒯聩和群臣、百姓也都赞扬公孙辄改过、仁孝的美德，请示天子，告知诸侯，坚持让公孙辄担任国君。所有的因素都决定了公孙辄必须出任国君，才使他再次主掌卫国。公孙辄不得已，只能像后世帝王一样，率领群臣和百姓尊蒯聩为太上皇，让他得到尊崇的奉养，这才重新出任卫国之君。这样君臣父子才各得其位，名正而言顺，天下才得到治理。孔子所说的正名分，大概就是这个意思吧。”

【四五】

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？人正要在此等时磨炼。父之爱子，自是至情，然天理亦自有个中和处，过即是私意。人于此处多认做天理当忧，则一向忧苦，不知已是‘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。就如父母之丧，人子岂不欲一哭便死，方快于心？然却曰‘毁不灭性’，非圣人强制之也，天理本体自有分限，不可过也。人但要识得心体，自然增减分毫不得。”

【译文】

陆澄跟随先生在南京鸿胪寺居住，突然收到家书，说儿子病危，陆澄十分担心、郁闷，难以纾解。

先生说：“此时正是修养的好时机，如若放过这个机会，平时讲学讨论又有什么用呢？人就是要在这样的时刻多加磨炼。父亲爱儿子，是十分真切的感情，不过天理

告诉我们应当适度，超过合适的度就是人欲。许多人在这种时候往往认为按照天理应当有所忧虑，于是就一味地忧愁痛苦，却不知道如此已经是‘过度忧患，心绪已然不正了’。大致而言，人有七种感情，感情流露得太多即是过度，流露得太少则是不够。才超过一点就已不是心的本然状态了。所以必须通过调节，使得心绪中正平和才可以。以子女哀悼父母的丧事为例，作为父母的孝子，难道不想一下哭死才能纾解悲痛之心？然而圣人却说‘哀伤不能害了性命’，这不是圣人要强人所难，只是天理的本来状态规定了一定的限度，因此不能超过。人只要能够认识心的本来状态，自然一丝一毫都不会有所增减。”

【四六】

“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】

“不能说常人都能保持‘感情未发出来时的中正’。因为‘本体与作用同源’，有怎样的本体就有怎样的作用。有‘未发之中’的本体，自然有‘发而皆中节之和’的作用。现在的人没有做到‘发而皆中节之和’，可见是因为还没有完全实现‘未发之中’。”

【四七】

“《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。”

【译文】

“《易经》乾卦的初九爻爻辞是‘初九，潜龙勿用’六个字；其卦象是指初九爻；其变化是出现新爻；《易经》的占卜就是用的卦辞和爻辞。”

【四八】

“‘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】

“‘夜气’是就常人而言的。学者能时刻用功，白天无论有事还是无事，都是这‘气’聚散发生作用的时候。圣人则不必讲求‘夜气’。”

【四九】

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】

陆澄问先生关于《孟子》“操存舍亡”那一章。

先生说：“‘心的出入并没有规律，也不知道它的方向。’这虽然是针对常人的心而言，为学之人应当明白心的本体也是如此，操持与存守时才不会出问题。不能随随便便认为出就是亡，入就是存。就心的本然状态而言，原本并无出和入。就出和入而言，则人的思虑运用就是出。然而人心明明就在里面，怎么能叫出呢？既然没有所谓出，那又何来的入呢？程颐先生所说的‘腔子’，也只是天理而已。虽然每天应酬，也不外乎天理，那么心体就在胸腔里。如若超出天理，便是放纵心体，放纵心体就是失去了心体了。”

先生又说：“心的出入也只是动和静，动和静并无端倪，怎么会有方向呢？”

【五〇】

王嘉秀问：“佛以出离生死诱人入道，仙以长生久视诱人入道，其心亦不是要人做不好。究其极至，亦是见得圣人上一截，然非入道正路。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。但有了上一截，遗了下一截，终不似圣人之全。然其上一截同者，不可诬也。后世儒者又只得圣人下一截，分裂失真，流而为记诵、词章、功利、训诂，亦卒不免为异端。是四家者，终身劳苦，于身心无分毫益，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。圣人之学明，则仙佛自泯。不然，则此之所学，恐彼或有不屑，而反欲其俯就，不亦难乎？鄙见如此。先生以为何如？”

先生曰：“所论大略亦是。但谓上一截、下一截，亦是人见偏了如此。若论圣人大中至正之道，彻上彻下，只是一贯，更有甚上一截、下一截？‘一阴一阳之谓

道’，但‘仁者见之便谓之仁，知者见之便谓之智，百姓又日用而不知，故君子之道鲜矣’。仁智岂可不谓之道？但见得偏了，便有弊病。”

【译文】

王嘉秀问道：“佛家用超脱生死轮回来诱人信佛，道家以长生不老来诱人修道，他们的本心也并非要人去作恶。究其根本，他们两家也都能看到圣人之教的‘上达’功夫，但不是入道的正途。好比如今为官的人，有的通过科考、有的通过举荐、有的通过继承，同样做到了大官，但如果不是为官的正途，君子是不会去做的。道家与佛家到达极致，与儒家有相同之处。然而有了‘上达’的功夫，却失去了‘下学’的功夫，终究不像圣人的学问全体兼备。然而佛与道在‘上达’方面与儒家的相同，这点不能随便否认。后世的儒者又都只得到了圣人之学‘下达’的功夫，分割了圣学，使之失去本真，沦落为记诵、词章、功利、训诂的学问，最终也难免沦为异端邪说。从事这四种学问的人，一生劳苦，却于自家的身心没有丁点益处，相比佛家、道家那些清心寡欲、超脱于世俗牵累之外的人，反而有所不及。如今的学者，不必起先就排斥佛、道，而应当笃志于圣人之学。圣人之学发扬光大了，佛道的学说自然就会消亡。如若不然，对于儒者所学的东西，佛、道两家恐怕不屑一顾，还想使佛、道两家拜服儒学，不是很难吗？这是我的浅见，先生认为如何？”

先生说：“你的看法大体上正确。但你区分了‘下学’和‘上达’，也只是一般人的见识罢了。如若讲到圣人大中至正的道，则是通天彻地，一贯而下，哪里有上与下的区分呢？‘一阴一阳之谓道’，然而‘仁者见仁，智者见智。百姓与大道日日相处却视若无睹，故而君子所遵循的大道很少有人能够明白’。仁爱与睿智不也是道吗？但理解的片面就会有弊病。”

【五一】

“蓍固是《易》，龟亦是《易》。”

【译文】

“用蓍草占卜是《易经》，用龟甲占卜也是《易经》。”

【五二】

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：“孔子说周武王还没有达到至善，恐怕是孔子对武王伐纣的行为有所不满吧？”

先生说：“作为周武王来说，自然应当如此做。”

陆澄接着问：“假如周文王没有死，那会如何？”

先生说：“文王在世时，三分之二的诸侯已归顺了周。如果武王伐纣时文王还在，或许不需要兴兵，另外三分之一也会归顺。文王只是善于与纣王相处，使他不能肆

意为恶罢了。”

【五三】

问孟子言“执中无权犹执一”。

先生曰：“中只是天理，只是易。随时变易，如何执得？须是因时制宜，难预先定一个规矩在。如后世儒者，要将道理——说得无罅漏，立定个格式，此正是执一。”

【译文】

有人向先生请教孟子所说的“执中无权犹执一”的意思。

先生说：“中道便是天理，便是权变。随时而变，又如何可以执着？必须因时制宜，很难预先设定一个标准。后世的儒者，要把各种道理阐述得没有纰漏，确立一个固定的格式，这正是执着于一。”

【五四】

唐诩问：“立志是常存个善念，要为善去恶否？”

曰：“善念存时，即是天理。此念即善，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。”

【译文】

唐诩问：“立志就是要时刻存守善念，时刻想着为善去恶吗？”

先生说：“善念得到存守之时，便是天理。这个念头本身就是善，还要去想什么

善？这个念头本身就不是恶，还要去什么恶？这个念头好比树木的根芽，立志之人只要时刻确立这个善念便足够了。孔子说‘从心所欲不逾矩’，只是立志达到醇熟的境界而已。”

【五五】

“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】

“精神、道德、语言、行动，大多以收敛为主，发散于外是特定情况下不得已而为。天、地、人乃至万物，都是如此。”

【五六】

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’。”

【译文】

陆澄问：“王通是怎样的人？”

先生说：“王通几乎已具备圣人的才智，只是在某些方面还略有欠缺，可惜死得太

早了。”

陆澄问：“那他为何会做出仿作经典这种错事呢？”

先生说：“仿作经典也并不全错。”

陆澄接着问。先生过了好一会儿，说：“通过王通这件事，我更能体会到‘良工心独苦’这句诗的含义了。”

【五七】

“许鲁斋谓儒者以治生为先之说，亦误人。”

【译文】

“许鲁斋认为儒者以谋生为第一要务的说法，实在是误人子弟。”

【五八】

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。”

【译文】

陆澄向先生请教道家所说的元气、元神、元精究竟是什么。

先生说：“这三者只是同一个事物，流动的时候就是气，凝聚起来就是精，发挥奇妙的作用就是神。”

【五九】

“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。”

【译文】

先生说：“喜怒哀乐的感情，其本然面貌便是中正平和的。只要加入一点自己的意思，便会过度或不及，便是私欲。”

【六〇】

问“哭则不歌”。

先生曰：“圣人心体自然如此。”

【译文】

陆澄问孔子的“哭过便不再唱歌”的含义。

先生说：“圣人的心体自然而然就是如此。”

【六一】

“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】

“克制自己的私欲必须彻底扫除干净，一丝一毫都不能存留。只要有一丝一毫的私欲尚存，众多的恶念便会接踵而至。”

【六二】

问《律吕新书》。

先生曰：“学者当务为急，算得此数熟亦恐未有用，必须心中先具礼乐之本方可。且如其书说，多用管以候气，然至冬至那一刻时，管灰之飞或有先后，须臾之间，焉知那管正值冬至之刻？须自心中先晓得冬至之刻始得。此便有不通处。学者须先从礼乐本原上用功。”

【译文】

陆澄向先生请教《律吕新书》。

先生说：“学者以确立礼乐的根本为当务之急，否则将乐律算得再熟也未必有用，心中必须有礼乐的根本才行。就像《律吕新书》中所说，一般用律管来查看阴阳二气的变化，但是到冬至那一刻，律管中的芦苇灰飞扬或许有先后，顷刻之间，怎么能确定是哪根律管中芦苇灰的飞扬表示了冬至的到来呢？必须心中事先知道冬至的时刻才行。所以这是说不通的。学者必须从礼乐的根本上下功夫。”

【六三】

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：“人心好比镜子，圣人之心好比明亮的镜子，而常人之心好比昏暗的镜子。朱熹的格物学说，好比拿镜子去照物，只在照的行为上下功夫，却不知道镜子本身是昏暗的，又怎么能够照物呢？先生的格物之说，好比是打磨镜子，使它明亮，在打磨镜子上下功夫，镜子明亮了自然能够照物。”

【六四】

问道之精粗。

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

【译文】

陆澄向先生请教道的精与粗的问题。

先生说：“道无所谓精粗，是对道的体会认识有精粗之分。好比这一间房子，人刚进来时，只看到个大概。待得久了，才将梁柱、墙壁一一看清楚。再待一段时间，柱子上的花纹都能看清楚了。然而，从头至尾也只是同一间房而已。”

【六五】

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，便见道无终究，愈探愈深，必使精白无一毫不彻方可。”

【译文】

先生说：“你们近来疑问少了，这是为何？人不用功，就会以为自己什么都知道，认为只要按过去的方法做就可以了。殊不知私欲日益增长，好比地上的灰尘，一日不扫便会多一层。如果在实处下功夫，便会发现大道无穷无尽，愈探究便愈精深，只有做到精确明白，没有一丝一毫不彻底之处方可。”

【六六】

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；走到歧路处，有疑便问，问了又走，方渐能到得欲到之处。今人于已知之天理不肯存，已知之人欲不肯去，且只管愁不能尽知，只管闲讲，何益之有？且待克得自己无私可克，方愁不能尽知，亦未迟在。”

【译文】

陆澄问：“致知的功夫实现了才可以谈诚意的，如今天理和人欲还没弄明白，如何去做克制私欲的功夫呢？”

先生说：“一个人如果自己切实不断地下功夫，那么对于心中天理的体会认识必然日益精微，而对私欲的认识也日益精微。如若不去做克制私欲的功夫，整天只是嘴上说说，终究看不清天理和私欲。好比人学习走路，走过一段路才认识这段路；走到分岔路口时，有疑问便问，问了再走，才能慢慢到达目的地。现如今有些人，对于已经体会到的天理不愿存养，对于已经认识到的人欲不肯除去，自顾自地去担心是否能够全部弄明白，只顾空谈，又有什么作用？等到克己的功夫下到无私欲可克的地步，再去担心不能全部弄明白，也还不算迟。”

【六七】

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，不可执着，却拘滞于文义上求道，远矣。如今人只说天，其实何尝见天？谓日、月、风、雷即天，不可。谓人、物、草、木不是天，亦不可。道即是天。若识得时，何莫而非道？人但各以其一隅之见，认定以为道止如此，所以不同。若解向里寻求，见得自己心体，即无时无处不是此道，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】

陆澄问：“道只有一个，古人所谈论的大道却往往有所不同，求道也有要领吗？”

先生说：“道没有具体的形体，无法把捉，所以不能执着，若拘泥于文字意思上探求大道，实则差得远了。好比现如今的人们谈论天，他们又何曾真正见到过天？将日、月、风、雷等天象视作天，不对。认为人、物、草、木就不是天，却也未必如此。道就是天。如果体会到这层意思，那还有什么不能认为是道的呢？人们只是各自依据自己的偏见，就认为道只不过如此，因而所见才会有所不同。如若不断向内探求，体认到自己的心体，道便会周流于任何时间与地点，从古至今，自始至终，哪有什么不同呢？心即是道，道即是天，体认心体即是体认道、体认天。”

先生又说：“诸位要想真正体认大道，必须从自己的心上去体认，不能向外去探求，这样才能有所发现。”

【六八】

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】

陆澄问：“事物的名称与度量，是否需要预先讲究？”

先生说：“人只要能存养自己的心体，具体的作用便自然在心体之中了。如果存养心体能够达到‘感情未发出来时的中正’状态，自然会有‘发而中节之和’的作用，自然无所不到、无事不可。如果没有确立心体，即便预先探求许多事物的知识，与自己的心体也毫无关系，只是装点门面的功夫，遇到事情没有任何作用。当然，也并非全然不讲究事物的知识，只是‘要知道何者为先、何者为后，就接近道了。’”

先生又说：“人要根据自己的才能去成就事业，才能有所作为。如同夔之于音乐、稷之于农事一样，是他们的天性适合做这样的事情才能如此。要有所成就，就是要让心体纯粹都是天理，心的运动作用，都是从天理上发见出来，方能称之为才。等到心里纯粹都是天理，甚至可以不为具体的才能所束缚，让夔和稷互换工作，他们也能够做好。”

先生又说：“像《中庸》所说，‘身处富贵则做富贵时该做的事；身处患难则做患难时该做的事’，都是不为具体的才能所束缚。而这只有心体达到中正的人才能够做到。”

【六九】

“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。

【译文】

“与其挖一个数顷之大而无源头的水塘，不如挖数尺深而有源头的井，井水会源源不断。”

那时先生正坐在池塘边，旁边有一口井，因而先生以此来比喻做学问。

【七〇】

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】

陆澄问：“如今世风日下，上古时代的景象如何才能再见到呢？”

先生说：“一天便是一个循环。人早晨起来，还未与物接触，心中清明平和，就好像悠游于伏羲之世一般。”

【七一】

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。”

【译文】

陆澄问：“心要去追逐外物，该怎么办？”

先生说：“君主庄严肃穆，垂拱而坐，六卿各司其职，天下才能得到治理。心统摄五官，也要如此。如果眼睛要看时，心便在追逐颜色上；耳朵要听时，心便在追逐声音上。就好比君主要选任官员时，便去吏部；要调用军队时，又去兵部。如果这样，不但君主失去了君主的体统，六卿也无法各司其职。”

【七二】

“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】

先生所说：“善念萌发时要认识它、扩充它；恶念萌发时，要认识它、遏制它。认知、扩充、遏制，都是意志的作用，都是天所赋予的聪明才智。圣人也只是有这个意志，学者应当时刻存养这个意志。”

【七三】

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】

陆澄说：“好色、贪财、求名等心固然是私欲，而那些闲思杂念为何也叫私欲呢？”

先生说：“这是因为闲思杂念也是从好色、贪财、求名这些根上生发出来的，找到其根源你就能明白了。比如你心中知道自己绝对不会去做抢劫、盗窃之事，为什么？因为你原本就没有这个念头。如果你贪财、好色、追求名利的念头像不做抢劫、盗窃之事的念头一般都消灭殆尽，恢复到心体的本然状态，那还有什么闲思杂念？这便是心体寂静不动，便是一切情感未发时的中正平和，便是心胸广阔、公正。这样的心体自然能够感遇外物而无所不通，心体的发用也自然能够符合中正节制，有事物呈现于心体也自然能够顺应了。”

【七四】

问“志至气次”。

先生曰：“志之所至，气亦至焉之谓，非极至、次二之谓。‘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】

陆澄问为何“志至气次”的问题。

先生说：“这是说意志所到之处，气也相继而至的意思，并非以志为先，而以气为从的意思。‘坚持自己的志’，则养气也在其中了；‘不要滥用自己的气’，也就是保持自己的志了。孟子补救告子的偏颇，才兼顾两边而立说。”

【七五】

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】

陆澄问：程颐先生说：“‘圣人之道，必然谦逊而朴素；贤人的言说，则自我抬高。’这话如何？”

先生说：“不对，如果这样就是作假了。圣人像天一般。没有什么不是天：日月星辰之下是天；九泉之下也是天。天何尝需要自己降低自己、让自己显得谦卑呢？这是孟子所谓‘大而化之’的含义。贤人则像高山，固守其高处而已。然而百仞的高山不能抬高自己到千仞，千仞的高山不能抬高自己到万仞。所以贤人也并未抬高自己，若是这样便是作假了。”

【七六】

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】

陆澄问：“程颐先生说‘不该在喜怒哀乐未发之前追求中正之道’，李侗先生却教导学者要体会情感未发之前的境界，他们的说法对吗？”

先生说：“都对。程颐先生唯恐人们在感情未发之前追求中正，把中正看作一事物，就如同我曾经说的把气的安定当作中正平和一般，所以才让学者只在涵养省察上下功夫。延平先生害怕人们一开始找不到下手之处，所以要人时刻观察体会感情未发前的境界，使人全神贯注地去听、去看这个未发前的境界。这就是‘戒慎不睹，恐惧不闻’的功夫。这都是古人不得已，引导别人做学问的话头罢了。”

【七七】

澄问：“喜怒哀乐之中和，其全体常人固不能有。如一件小事当喜怒者，平时无喜怒之心，至其临时，亦能中节，亦可谓之中和乎？”

先生曰：“在一时一事，固亦可谓之中和，然未可谓之大本、达道。人性皆善，中和是人人原有的，岂可谓无？但常人之心既有所昏蔽，则其本体虽亦时时发见，终

是暂明暂灭，非其全体大用矣。无所不中，然后谓之大本。无所不和，然后谓之达道。惟天下之至诚，然后能立天下之大本。”

曰：“澄于中字之义尚未明。”

曰：“此须自心体认出来，非言语所能喻。中只是天理。”

曰：“何者为天理？”

曰：“去得人欲，便识天理。”

曰：“天理何以谓之中？”

曰：“无所偏倚。”

曰：“无所偏倚是何等气象？”

曰：“如明镜然，全体莹彻，略无纤尘染着。”

曰：“偏倚是有所染着，如着在好色、好利、好名等项上，方见得偏倚；若未发时，美色、名、利皆未相着，何以便知其有所偏倚？”

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

【译文】

陆澄问：“喜怒哀乐等感情中正平和的状态，要全体皆备，常人固然很难做到。比如遇到一件应当高兴或愤怒的小事，平时没有喜怒之心，等遇到事情也能使感情符合中正的标准，这是否也能算是中正平和呢？”

先生说：“于一时一事上可以说达到了中正平和，然而并未真正实现中道的根本、平和的大道境界。人性都是善的，中和也是人人俱有的，怎么能说没有呢？不过常人的心有所蒙蔽，心之本体虽然时不时地显现，终究断断续续，并非心之全备之体、广大之用。时时刻刻都是中正，就是‘大本’，时时刻刻都是平和，即是‘达道’。只有天下最真诚的人，才能确立中道的根本。”

陆澄说：“我对‘中’字的含义还不甚明白。”

先生说：“这必须从自己的心体上体会出来，不是言语所能说清楚的。‘中’其实就是天理。”

陆澄问：“什么是天理？”

先生说：“摒弃私欲，便能体认天理。”

陆澄说：“天理为什么被称为‘中’呢？”

先生说：“因为天理不偏不倚。”

陆澄说：“没有偏倚是怎样的呢？”

先生说：“就好比是明镜，通体晶莹剔透，无纤尘沾染。”

陆澄说：“偏倚就是有所沾染，如沾染上好色、好名、好利等事，便是有所偏倚；如果感情并未萌发，美色、名利等都未显现，如何知道它是否有所偏倚呢？”

先生说：“虽然没有表现出来，但平日里好色、好名、好利的念头并非没有。既然并非没有，那就是有这些念头。既然有这些念头，便不能没有偏倚。比如患疟疾的人，虽然有时病未发作，但病根却没有根除，那么也不能认为他是没有病的人。必须把平日里好色、好利、好名等事一一扫除干净，丝毫不留，而心里纯然都是天理，才可以称之为喜怒哀乐‘未发出来时的中正’，这才是天地间中道的根本。”

【七八】

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】

陆澄问：“先生您曾说‘颜渊死后孔子之学便衰亡了’，对此我有疑问。”

先生说：“能够全部领会孔子圣学的，只有颜回一人，这从颜渊‘喟然一叹’便可以看出。他说‘孔子善于循序渐进引导学生，以文教扩充我的学识，以礼仪约束我的行为’，这是他全部领会孔子之学后才能说的话。‘博文’‘约礼’怎么能够善于教导人呢？为学之人必须认真思考。对于道的全体，即便是圣人也很难告诉人，必须是为学之人自己去修行、去体悟。颜回‘想要再向前迈进一步，却又不知怎样着手’，也就是文王‘见到大道却如同没有见到一样渴求’的意思。见到大道而如同未见到一般渴求，才是真正的见到。颜回死后，孔子的学说正宗便无法尽数流传

下来。”

【七九】

问：“身之主为心，心之灵明是知，知之发动是意，意之所着为物，是如此否？”

先生曰：“亦是。”

【译文】

陆澄问：“身体的主宰是心，而心的灵动明亮就是知，知的生发作用就是意，意所指向的对象就是物，是这么理解吗？”

先生说：“可以这么说。”

【八〇】

“只存得此心常见在便是学。过去未来事，思之何益？徒放心耳。”

【译文】

“只要时刻存养本心就是学习。过去与将来的事，想它又有何益处？只会迷失本心罢了。”

【八一】

“言语无序，亦足以见心之不存。”

【译文】

“说话颠来倒去，也足以说明心没有得到存养。”

【八二】

尚谦问孟子之“不动心”与告子异。

先生曰：“告子是硬把捉着此心，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。”

【译文】

薛侃问孟子所说的“不动心”与告子所说的“不动心”有何差别。

先生说：“告子的不动心是强行把捉住心，使心不动。孟子的不动心则是通过不断修养德性使心自然不动。”

先生又说：“心的本体原本是不动的。心的本体便是性，性便是理。性原本不动，理也原本不动。不断修养德性，即是复归心的本体。”

【八三】

“万象森然时，亦冲漠无朕；冲漠无朕，即万象森然。冲漠无朕者，一之父；万象森然者，精之母。一中有精，精中有一。”

【译文】

“万事万物都了然于心，就达到了寂然无我的境界；而达到寂然无我的境界，那么万事万物也就可以了然于心了。寂然无我的境界，即是统摄万物的‘专一’；了然于心的状态，即是孕育万物的‘精研’。‘专一’之中有‘精研’，‘精研’之中

有‘专一’。”

【八四】

“心外无物。如吾心发一念孝亲，即孝亲便是物。”

【译文】

“心之外没有事物。如果我的心中产生一个孝顺父母的念头，那么孝顺父母便是一件事物。”

【八五】

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着不循，讲人欲来顿放着不去，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：“现在许多学习我的格物之学的人，大多停留在口耳之间，何况那些喜欢空谈学问的人，怎能不如此呢？天理和人欲的分辨，在精微之处必须时刻下功夫，反省体察，时时克制，才能逐渐有所得。就我们现在说话的这点时间，虽然讲的只是天理，却不知心里一瞬间又夹杂了多少的私欲。对于那些偷偷地发生而无法察觉的私欲，虽然下苦功去体察，也不容易发觉，何况仅仅口头上说说，又如何能够全部发现呢？如今空讲天理，却放着它不去遵循，空讲人欲，却放着它不去摒弃，这

怎么是格物之学呢？后世的学问，即便做到极致，也不过是个‘不通过积累便想获得成就’的功夫。”

【八六】

问格物。

先生曰：“格者，正也。正其不正以归于正也。”

【译文】

陆澄向先生请教格物。

先生说：“格就是纠正的意思。格物就是使那些不正的念头复归于正。”

【八七】

问：“知止者，知至善只在吾心，元不在外也，而后志定？”

曰：“然。”

【译文】

陆澄问：“‘知止’是否就是明白至善只在自己心中，并不在外面，然后志向就能够确定了？”

先生说：“是的。”

【八八】

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。”

【译文】

陆澄问：“格物是否是在动的时候下功夫？”

先生说：“格物不分动静，静处时也有事物。孟子说‘必有事焉’，意思是在动和静的时候都要与事物相处。”

【八九】

“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。心正则中，身修则和。”

【译文】

“做功夫的困难之处，全都在格物致知上。这就是如何‘诚意’的问题了。意念如果真诚，那么心也差不多能够摆得正，修身也就水到渠成了。不过‘正心’和‘修身’的功夫也各自有着着力点，‘修身’是就已经发出来的情感而言，‘正心’是就还未发出来的情感而言。心摆得端正，那么未发的情感就能够中正；身得以修养，那么已发情感就可以平和。”

【九〇】

“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。”

【译文】

“从‘格物’‘致知’到‘平天下’，只是‘明明德’的具体展开而已。虽然说‘亲民’，其实也是‘明明德’的分内事。‘明德’就是内在的德性，就是仁。有仁德的人将天地万物视作为一个整体，只要有一物不得其所，便是仁德还不完备。”

【九一】

“只说‘明明德’而不说‘亲民’，便似老佛。”

【译文】

“只谈‘明明德’而不谈‘亲民’，就和佛、道两家的思想接近了。”

【九二】

“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】

“至善是天性使然。天性原本没有一丝一毫的恶，所以才叫至善。止于至善，就是复归于本来的天性而已。”

【九三】

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】

陆澄问：“明白至善是人的本性，而本性就包含在人的心中。人的本心即是至善的所在，明白这个道理就不会像以前那样去外面探求至善，这样意志才能确定。意志确定之后就可以不受干扰、内心平静，内心平静就不会心念妄动、就会感到心安，心安就能够一心一意只关注至善。想来想去，都是要探求这个至善，这样便是‘能虑而得’了。这样理解可以吗？”

先生说：“大体上不错。”

【九四】

问：“程子云：‘仁者以天地万物为一体。’何墨氏兼爱，反不得谓之仁？”

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

【译文】

陆澄问：“程颢先生说：‘有仁德的人将天地万物视为一个整体。’为何墨子的兼爱之说，反而不能认为是仁德呢？”

先生说：“这很难说清楚，必须诸位自己体会才能明白。仁德是造化万物、生生不息的天理，虽然弥散流动在天地之间、无所不在，然而它的流动变化、作用发生，也都是逐渐发生的过程，因此才能够生生不息。好比冬至的时候，阳气刚刚生发出来，阳气慢慢积聚才会旺盛，如果没有一开始阳气的发生，哪里来后面旺盛的阳气呢？阴气的变化也是同样的道理。正因为仁德的作用是一个过程，所以才会有一个发端之处；正因其有个发端之处，所以才能生出万物；正因其能生出万物，所以才能不停不歇。例如树木，一开始发芽，就是树木生生之意的发端之处；发芽后长出树干，继而长出树枝、树叶，才得以生生不息。如果没有发芽，何来的树枝、树叶？而树木之所以能够发芽，是因为下面有一个树根。有树根才能够生，没有树根就会枯死。没有树根如何发芽呢？父子、兄弟之间的感情，便是人心中生生之意的发端之处。就像树木发芽一样，从孝悌之情开始，渐渐能发展成仁民和爱物的感情，就好比是树木长出树干、树枝和树叶。墨子的兼爱之说提倡没有差别的感情，将自己的父亲兄弟视作与路人相同，这就没有了发端之处。无法发芽，就知道墨子的兼爱是没有根的感情，便无法生生不息，这样怎能称其为仁德呢？孝悌之情是仁德的根本，而仁德正是从孝悌之情中生发出来。”

【九五】

问：“延平云：‘当理而无私心。’‘当理’与‘无私心’如何分别？”

先生曰：“心即理也，‘无私心’即是‘当理’，未‘当理’便是‘私心’。若析

心与理言之，恐亦未善。”

又问：“释氏于世间一切情欲之私都不染着，似无私心。但外弃人伦，却是未当理。”

曰：“亦只是一统事，都只是成就他一个私己的心。”

【译文】

陆澄问：“延平先生说：‘合乎天理而没有私心。’合乎天理与没有私心如何区别？”

先生说：“心就是天理，没有私心就是合乎天理，不合乎天理就是有私心。如果将心和理分开来说，恐怕不太好。”

陆澄接着问：“佛家对于世间一切情欲私心都不沾染，似乎没有私心。但将一切外在的人伦关系全都抛弃，却也不合乎天理。”

先生说：“佛家和世人都是一回事，都只是要成就自己的一己私心而已。”

【九六】

侃问：“持志如心痛，一心在痛上，安有工夫说闲语、管闲事？”

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

【译文】

薛侃问：“持守意志好比心痛，一心一意全都放在感受这个痛上，哪还有功夫说闲

话、管闲事？”

先生说：“初学时这样用功固然好，但是要知道意志的生发与作用是‘出现与消失都无法确定时间，也不知道去往何方’的。心的神妙灵明本来就是如此，功夫才能够有所着落。如果只是死守着，恐怕又犯了执着的毛病了。”

【九七】

侃问：“专涵养而不务讲求，将认欲作理，则如之何？”

先生曰：“人须是知学，讲求亦只是涵养。不讲求，只是涵养之志不切。”

曰：“何谓知学？”

曰：“且道为何而学？学个甚？”

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

曰：“如此则只须克去私意便是，又愁甚理欲不明？”

曰：“正恐这些私意认不真。”

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

【译文】

薛侃问：“专注于涵养德性而不注重讲究求索的功夫，把私欲认作天理，应该怎么办？”

先生说：“人必须知道如何学习，讲究求索也只是涵养德性。不做讲究求索的功夫，只是涵养德性的意志不够坚定。”

薛侃问：“什么叫知道如何学习？”

先生说：“你且说说为何要学习？学些什么东西？”

薛侃说：“以前曾听闻先生说过，学只是学习如何存养天理。心的本体就是天理。体认天理，就是要使得心中没有私欲。”

先生说：“如果是这样，就只需要克除私欲便可，又何愁不明白天理和私欲呢？”

薛侃说：“我正是担心辨认不清哪些是私欲。”

先生说：“说到底还是意志不够坚定的缘故。如果意志坚定，眼睛、耳朵都在察觉私欲上，怎么会认不清呢！‘辨别是非的能力，是人天生所具备的’，不需要向外去求。讲究求索也只是体会内心的感受，并非向外去求别的认识。”

【九八】

先生问在坐之友：“比来工夫何似？”

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】

先生问在座的学友：“近来功夫有何进展？”

一位学友说自己心中感到清澈明亮。先生说：“这是说做功夫的情景。”

一位学友叙述了自己过去和现在的区别。先生说：“这是说做功夫的效果。”

两位学友一片茫然，向先生求教。

先生说：“我们现在下功夫，只是要使得为善之心更加真切。为善之心真切了，见到善就自然会贴近，有过错就会改正，这才是真切的功夫。只有这样，才能使得人欲日渐消弭，天理日渐明白。如果只是探求做功夫的情景和效果，反而会助长向外求的毛病，不是真正的功夫。”

【九九】

朋友观书，多有摘议晦庵者。

先生曰：“是用心求异，即不是。吾说与晦庵时有不同者，为入门下手处有毫厘千里之分，不得不辩。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】

学友们看书，时常指摘议论朱子。

先生说：“存心去找区别，就是错误的。我的学说与朱子往往有所不同，在入门功

夫上甚至有毫厘千里的差别，必须分辨清楚。然而我的用心与朱子并无二致。如果朱子在文义上解释得清楚明白的地方，又怎能改动一个字呢？”

【一〇〇】

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，却专去知识才能上求圣人，以为圣人无所不知、无所不能，我须是将圣人许多知识才能，逐一理会始得。故不务去天理上看工夫，徒弊精竭力，从册子上钻研，名物上考索，形迹上比拟。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：“吾辈用力，只求日减，不求日增。减得一分人欲，便是复得一分天理，何等轻快脱洒！何等简易！”

【译文】

希渊问：“圣人可以通过学习来达到，然而伯夷、伊尹与孔子相比，才学与能力终究不同，为什么孟子均称其为圣人呢？”

先生说：“圣人之所以为圣人，只是心中纯粹都是天理而不夹杂着人欲。好比纯金之所以是纯金，只是因其成色足而没有铜和铅等杂质。人达到心中纯然是天理就是圣人，金达到成色十足就是纯金。然而圣人的才学能力也有大小的区别，好比金的分量有轻有重。尧舜好比是万镒的黄金，文王、孔子好比是九千镒的黄金，大禹、商汤、武王好比是七八千镒的黄金，伯夷、伊尹好比是四五千镒的黄金。他们的才学与能力虽然不同，但心中纯粹都是天理这一点是相同的，因此都可以称之为圣人。这就好比黄金的分量虽然不同，但成色十足是相同的，故而都可以称之为纯金。将五千镒的纯金融入一万镒的纯金中，成色还是相同的。以伯夷、伊尹的圣德与尧、孔子的圣德相比较，心中纯粹都是天理是相同的。因此纯金之所以为纯金，在于成色是否十足而不在于分量的多少；圣人之所以为圣人，在于心中是否纯粹都是天理，而不在于才学和能力的大小。因此，即便是一般人，只要肯用功学习，使得心中纯粹都是天理，也可以成为圣人，好比一镒的纯金，相比于万镒的纯金，虽然分量上相差悬殊，但就其作为足色的黄金而言并没有可以挑剔的地方。正因为如此，孟子才说‘人人都可以成为尧舜’。为学之人向圣人学习，也不过是学习摒弃

人欲、存养天理的功夫，好比学习炼金也就是学习如何将黄金炼到纯净。如果原料成色本身就比较足，冶炼的功夫就相对省力，炼成足金也相对容易；成色越差的原料，冶炼起来也就越难。人的气质禀赋有清澈浑浊、纯粹驳杂的差异；有一般人以上、一般人以下的才能差异；对于道的体悟，有生而知之、安而行之，学而知之、践而行之的差别。各方面较差的人，必须比别人多下数倍，甚至数十倍、数百倍的功夫，然而一旦功夫做成了就都是一样的。后世的学者不理解学做圣人的根本在于心中纯粹都是天理，却专门在知识与才能上下功夫，认为圣人无所不知、无所不能，认为自己必须将圣人的许多知识和才能都逐一掌握，才能成为圣人。故而，这些人不务求在存养天理上下功夫，却费尽心思钻研书本、考究事物、追求形迹。知识愈发广博，人欲也日益滋长；才能愈发增进，天理却日益遮蔽。好比看到有人有万镒的黄金，就不去冶炼黄金的成色、不求在成色上无可挑剔，却妄想分量上与他人相同。锡、铅、铜、铁等杂质一并投下去，分量是增长了，但成色却下来了，炼到最后，连黄金都不是了。”

这时徐爱在旁边，说：“先生这个比喻足以破除现今儒者唯恐学问支离破碎的困惑，对后世的学者大有裨益。”

先生又说：“我们做功夫，只求每日减少，不求每日增加。减去一分人欲，便恢复得一分天理，多么轻快洒脱、多么简单的功夫！”

【一〇一】

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。文公早岁便着许多书，晚年方悔，是倒做了。”

士德曰：“晚年之悔，如谓‘向来定本之误’，又谓‘虽读得书，何益于吾事’，又谓‘此与守书籍、泥言语，全无交涉’，是他到此方悔从前用功之错，方去切己自修矣。”

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

【译文】

杨骥问：“格物的学说，确实像先生所讲的那样明白简单，人人都能理解。但为何像朱子那样绝世聪明的人，却对此不能明白呢？”

先生说：“朱子的精神气魄十分宏大，他早年就下决心要做继往开来的学问事业，所以一心一意都在考据学问和著书立说上下功夫。如果他能先切实地修养自身，自然就无暇顾及考据与著述的事业。等到他德业鼎盛之后，如果真的担忧大道无法昌明，就会像孔子那样删述《六经》，去繁就简，启示后学，也就不必花费大量精力去考据求索了。朱子早年写下许多书，到了晚年才悔悟到自己是将功夫做颠倒了。”

杨骥问：“朱子晚年的悔悟，比如他说‘当初确定根本的错误’‘虽然读了那么多书，但对我的事业又有何帮助’‘这与固守书本、拘泥词句没有关系’等话，说明朱子到此时才后悔过去功夫下错了，才开始认真地切己修养。”

先生说：“是的。这就是朱子的过人之处，他的才能高，一旦悔悟就能转到正道上。可惜不久之后就去世了，过去的许多错误还没来得及改正。”

【一〇二】

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，是谓至善。”

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：“草既非恶，即草不宜去矣？”

曰：“如此却是佛老意见。草若是碍，何妨汝去？”

曰：“如此又是作好作恶。”

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

曰：“去草如何是一循于理，不着意思？”

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。世儒惟不知此，舍心逐物，将‘格物’之学错看了，终日驰求于外，只做得个‘义袭而取’，终身行不著、习不察。”

曰：“‘如好好色，如恶恶臭’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。故有所忿懣好乐，则不得其正。须是‘廓然大公’，方是心之本体。知此，即知‘未发之中’。”

伯生曰：“先生云‘草有妨碍，理亦宜去’，缘何又是躯壳起念？”

曰：“此须汝心自体当。汝要去草，是甚么心？周茂叔窗前草不除，是甚么心？”

【译文】

薛侃在花园里除草，问道：“天地间为何善难以培养，恶难以除去呢？”

先生说：“只是因为没去真正去做培养善、去除恶的功夫罢了。”过了一会又说，“像你这样看待善和恶，都是因为从自己的身体出发来思考，这样就会出错。”

薛侃没有理解。

先生说：“天地间的生命，比如花和草，又有什么善恶之分？你想要赏花，就认为花是好的，草是坏的。如你想要用草，又会认为草是好的了。像这样的善恶之分，都来自你心中喜欢与厌恶的感情，所以我才知道这是错的。”

薛侃说：“难道世间就没有善恶之分了吗？”

先生说：“无善无恶是天理的静止状态，有善有恶的是气化的流动。气如果不动，便没有善与恶的区分，这就是至善。”

薛侃说：“佛家也说无善无恶，如何与之区别开来呢？”

先生说：“佛家执着于无善无恶，一切人事都不管不顾，不能用来治理天下。圣人所说的无善无恶，只是让人‘别刻意去为善为恶’，不为气所动。然而‘遵循王道’‘归于标准’，就是自然遵循天理，自然会有帮助天地万物各得其所的力量。”

薛侃说：“既然草并不是坏的，那也没有除去的必要了。”

先生说：“这样说的话就又是佛、道的观点了。草如果有所妨碍，去掉又何妨？”

薛侃说：“那这样又是刻意地为善为恶了。”

先生说：“不刻意去为善为恶，并不是要你完全没有好恶之心，要是这样就成了没有知觉的人了。所谓不刻意，只是说好恶都依循天理，不夹杂一点私意。做到这样，就好像自己没有了好恶一样。”

薛侃说：“去除杂草怎样才能算是依循天理，不夹杂一点私意？”

先生说：“草有妨碍，理当去除，去除便是；即便并未去除，也不要放在心上。如若夹杂了一点私意，那么心就会受到拖累，就会为气所动。”

薛侃说：“那么善恶完全与事物无关吗？”

先生说：“善恶只在你自己的心上。依循天理就是善，为气所动就是恶。”

薛侃说：“事物本身终究没有善恶吗？”

先生说：“对于心而言是如此，对事物而言也是这样。世俗之儒就是因为不知道这个道理，舍弃本心去追逐外物，将格物的意思理解错了，整日向外去求，只是妄想‘不通过积累便获得成就’，刚开始做时不明白其所以然，习惯后更不明白其所以然。”

薛侃说：“‘好比喜欢美色，好比厌恶恶臭’，要如何理解呢？”

先生说：“这正是依循天理，是天理要求人应当如此，并非刻意而为。”

薛侃说：“喜欢美色、厌恶恶臭，如何不是刻意的行为呢？”

先生说：“这是因为其中的意念是诚挚的意念，而非私意。诚意只是依循天理。依

循天理，便是没有一丝一毫私意。故而有愤怒、怨恨、喜欢、快乐的感情，心便无法保持中正。必须使得心胸广阔公正，才是心的本体。了解到这个层面，就能知道什么是感情未发时的中正了。”

孟源说：“先生说‘草如果有妨碍，理当去除’，为何又说是从自己身上产生的念头呢？”

先生说：“这需要你自己去心中体会。你要除草，是出于什么用心？周敦颐窗前的草不除去，又是什么用心？”

【一〇三】

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】

先生对学生们说：“做学问必须有个宗旨，功夫才有着落之处。即便功夫与宗旨之间有所阻断，但就好比船有舵一样，只要一提就能明白。如若不然，虽然还是做学问，却只是做个‘不通过积累便想获得成就’的功夫，刚开始做时不明白其所以然，习惯后更不明白其所以然，这不是学习的根本，也不是通往大道的路径。”

先生又说：“如果能够明白为学的宗旨，怎么说都能明白。如果这里懂了，那里却不懂，那只是因为还没把握为学的宗旨。”

【一〇四】

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】

有人问：“因父母要求的缘故学习，难免要被科举所牵累。”

先生说：“为父母参加科举会妨碍学习，那么种田赡养父母也会妨碍学习吗？程颐先生说：‘只是害怕科举事业会使学者失去志向。’为学之人只需要担心自己为学的志向不够坚定罢了。”

【一〇五】

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】

欧阳德问：“平常思想意念多忙乱，有事时固然忙乱，无事时却也忙乱，这是为何？”

先生说：“天地万物生生不息，没有一刻停止。然而天地之间有一个主宰，所以天地万物才不会乱了秩序。虽然有千变万化，但主宰不变。人正是因这个主宰才得以产生的。主宰恒定不变，与天地运动不息一起存在，即便万物运动变化不止，主宰还是能够从容自在，这就是所谓‘天君泰然不动，百体遵令而从’。如果没有主宰，只是气的奔放流窜，怎么能够不忙乱呢？”

【一〇六】

先生曰：“为学大病在好名。”

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

曰：“最是。名与实对。务实之心重一分，则务名之心轻一分。全是务实之心，即全无务名之心。若务实之心如饥之求食，渴之求饮，安得更有工夫好名？”

又曰：“‘疾没世而名不称’，‘称’字去声读，亦‘声闻过情，君子耻之’之意。实不称名，生犹可补，没则无及矣。‘四十五十而无闻’，是不闻道，非无声闻也。孔子云：‘是闻也，非达也。’安肯以此望人？”

【译文】

先生说：“做学问最大的毛病在于爱好虚名。”

薛侃说：“从去年起，我认为我的这个毛病已经减轻了，现在认真省察，才知道并非如此。难道我真的十分在意外人的看法吗？只是听到赞誉便高兴，听到诋毁便郁闷罢了。想必这就是这个毛病发作时的表现？”

先生说：“正是如此。虚名与实务相对。务实之心多一分，务名之心就少一分。如果全都是务实之心，就没有务名之心了。如果务实之心像饿了要吃饭、渴了要喝水一样迫切，哪里还有工夫爱好虚名呢？”

先生又说：“‘疾没世而名不称’中的‘称’字读第四声，也就是‘声名超过实情，君子感到羞耻’的意思。实情与声名不相称，在世时还可以弥补，过世后便没有办法了。‘四十五十而无闻’是指没有听闻大道，并不是没有声名在外的意思。孔子说过‘这是声名，并非贤达’的话，他又怎么会用声名来评价人呢？”

【一〇七】

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】

薛侃经常后悔。

先生说：“悔悟是治病的良药，然而悔后能改才难能可贵。如果悔悟之情滞留在心中，又会因药而病了。”

【一〇八】

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】

刘德章说：“听闻先生用纯金比喻圣人，用金的分量比喻圣人的才力，用炼金比喻学习，十分深刻。只是说到尧舜是万镒的纯金，孔子是九千镒的纯金，似乎不妥。”

先生说：“你这又是从外在的事物上起念头，所以才要替圣人去争些分量。如果不从外在的事物上起念头，就不会认为把尧舜比作万镒纯金太多、把孔子比作九千镒纯金太少。尧舜的万镒也是孔子的，孔子的九千镒也是尧舜的，原本没有彼此之分。圣人之所以为圣人，只看心体是否‘精研专一’，不论才力多寡，只要心中纯粹都是天理这一点相同，便都可以称之为圣人。如果在才力气魄上比较，如何能够相同呢？后世的儒者只是在分量上计较，所以才流于功利。如果去除计较分量的心思，每个人尽力让心中纯粹是天理，那么人人都能有所成就，才力大的人成就大，才力小的人成就小，无须向外追求就都能完备。这便是实实在在、明于至善、以诚立身的事业。后世的儒者不明白圣人之学，不知道在自己心里的‘良知良能’上去体认扩充，却去追求那些自己所不知道的知识，学自己所不会的技艺，一味地希求高远、羡慕博大，不知道自己依然是桀纣的心思，却动不动想做尧舜的事业，这又

怎么办得到呢？一年到头忙忙碌碌，等到老死，却不知道自己做成了什么事业，可哀可叹！”

【一〇九】

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：“程颐先生认为，静止状态是心的本体，运动状态是心的作用，对吗？”

先生说：“心不能够用动静来区分体用。动静是针对时间而言的。就本体而言，作用蕴含在本体之中；就作用而言，本体呈现于作用之间。这就是‘体用一源’。如果说心在静止的时候可以看到本体，在运动的时候可以看到作用，倒也无妨。”

【一一〇】

问：“上智下愚，如何不可移？”

先生曰：“不是不可移，只是不肯移。”

【译文】

薛侃问：“孔子为什么说，最聪明的人和最愚笨的人，他们的性情都不能改变呢？”

先生说：“并不是说不能改变，而是不愿改变。”

【——】

问“子夏门人问交”章。

先生曰：“子夏是言小子之交，子张是言成人之交。若善用之，亦俱是。”

【译文】

有人向先生请教“子夏门人问交”这一章。

先生说：“子夏说的是小孩间的交往，子张说的是成人间的交往。如果善于运用，都是正确的。”

【——二】

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，则理义日浚浚，安得不说？”

【译文】

子仁问：“孔子说：‘学习并时时练习，不是很愉快的事情吗？’朱熹认为学习是后觉者效法先觉者的过程，对吗？”

先生说：“学是学习摒弃人欲、存养天理。只要专注于摒弃人欲、存养天理，便自然是效法先觉者了。推究古人的遗训，许多学问思辨、存养省察克制的功夫，也不过是为了去除心中的私欲、存养心中的天理罢了。说‘效法先觉者的行为’，其实只说了为学的一件事，而且也还是向外求索。‘时习’的时候‘像受祭者一样端坐’，并不是专门学习静坐，而是在静坐时修习本心；‘像斋戒那样恭敬地站着’也不是专门学习站立，而是在站立时修习本心。‘悦’是‘天理道义愉悦我心’的‘悦’。人心原本就会对天理道义感到愉悦，好比眼睛喜好美色、耳朵喜好美声，只是被私欲遮蔽牵累，才会不愉悦。如今人欲日益去除，天理道义日渐滋养，岂会不愉悦呢？”

【一一三】

国英问：“曾子三省虽切，恐是未闻一贯时工夫？”

先生曰：“一贯是夫子见曾子未得用功之要，故告之。学者果能忠恕上用力，岂不是一贯？‘一’如树之根本，‘贯’如树之枝叶，未种根，何枝叶之可得？体用一源，体未立，用安从生？谓‘曾子于其用处盖已随事精察而力行之，但未知其体之一’，此恐未尽。”

【译文】

陈桀问：“曾子每日多次反省自身，虽然真诚，恐怕还是没有领会一以贯之的功夫吧？”

先生说：“一以贯之是孔子看到曾子没有掌握下功夫的关键才告诉他的。为学之人如果能在忠和恕上下功夫，不就是一以贯之吗？‘一’好比树木的根，‘贯’好比树木的枝叶，没有根，何来的枝叶？本体与作用本就同源，本体未能确立，作用如

何生发出来？朱熹说‘曾子在体会心的作用方面，已经能够做到随事情精确体察并努力践行了，只是还不知道心的本体和作用是一合的道理’，这样说恐怕不全面。”

【一一四】

黄诚甫问“汝与回也，孰愈”章。

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

【译文】

黄诚甫向先生请教《论语》“女与回也，孰愈”一章。

先生说：“子贡博学多识，在闻见上下功夫，颜回则在心性上下功夫，所以孔子通过设问来启发他。然而子贡所回答的，只停留在所见所知上，所以孔子只是感慨叹息，并没有称许他。”

【一一五】

“颜子不迁怒，不二过，亦是有‘未发之中’始能。”

【译文】

“颜回不迁怒于人，同样的过错不犯两次，这也是有‘感情未发出来时的中正’的心体才能做到的。”

【一一六】

“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】

先生说：“种树必须先培育树根，培养德性必须先存养本心。想要树木生长，必须在初生时就删剪繁枝；想要德性隆盛，必须在初学时就摒弃外在的爱好。如果除此之外还喜好诗文，那么精神就会渐渐转到诗文上去。凡是各种外在的喜好，都是这样的。”

先生又说：“我这样论述学问，是无中生有的功夫。诸位如果相信，便要立志。为学之人有一个为善的念头，就像是树的种子，既不要去助长它，也不要忘却它，只管慢慢培育，自然会日渐生长起来。生机一天天旺盛，枝叶一天天繁茂。树木初生时，便会长出多余的繁枝，必须加以剪去，然后根干才能粗壮。初学的时候也是一样的道理。所以立志贵在专一。”

【一一七】

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】

在论及先生的弟子时，谈到某人在德性存养上下功夫，某人在知识见闻上下功夫。

先生说：“专注于德性存养的人，每天都会发现自己德性上的不足；专注于知识见闻的人，每天都会发现自己知识的富余。每日发现自己德性不足的人，德性便会日益富余起来；每日发现自己知识富余的人，德性却会日益不足。”

【一一八】

梁日孚问：“居敬、穷理是两事，先生以为一事，何如？”

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

曰：“居敬是存养工夫，穷理是穷事物之理。”

曰：“存养个甚？”

曰：“是存养此心之天理。”

曰：“如此，亦只是穷理矣。”曰，“且道如何穷事物之理？”

曰：“如事亲便要穷孝之理，事君便要穷忠之理。”

曰：“忠与孝之理，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？”

曰：孚请问。

曰：“一者，天理。主一是一心在天理上。若只知主一，不知一即是理，有事时便是逐物，无事时便是着空。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。”

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。”

曰：孚曰：“先儒谓‘一草一木亦皆有理，不可不察’，如何？”

先生曰：“‘夫我则不暇。’公且先去理会自己性情，须能尽人之性，然后能尽物

之性。”

日孚悚然有悟。

【译文】

梁日孚问：“朱熹认为居敬和穷理是两件事，而先生认为两者是一件事，为何？”

先生说：“天地之间只有一件事，何来的两件？如果从万物分殊的角度来看，《中庸》说‘礼仪有三百条，威仪有三千条’，又何止两件事？你且说说看，居敬是怎么一回事，穷理又是怎么一回事？”

梁日孚说：“居敬是存养的功夫，穷理则是穷究事物的道理。”

先生说：“存养是存养什么呢？”

梁日孚说：“存养是存养心中的天理。”

先生说：“如果是这样，那存养也就是穷理了。”先生接着问，“你再说说如何穷究事物的道理？”

梁日孚说：“例如侍奉双亲便要穷究孝的道理，辅佐君主便要穷究忠的道理。”

先生说：“忠和孝的道理是在君主和双亲的身上，还是在自己的心上呢？如果在自己的心上，也只是穷究自己心中的理罢了。你且说说看什么是敬？”

梁日孚说：“专一就是敬。”

“怎样才是专一呢？”

梁日孚说：“好比读书便一心在读书上，做事便一心在做事上。”

先生说：“如果是这样，那么喝酒便一心在喝酒上，好色便一心在好色上，这是追逐物欲，怎能算是居敬的功夫呢！”

梁日孚向先生请教。

先生说：“专一的一指的是天理。专一便是一心在天理上。如果只知道专一，而不知道一就是天理，有事时就会追逐事物，无事时就会心中空空落落。只有无论有事无事，一心都在天理上用功才可以。所以居敬也就是穷理。就穷理的专一之处而言，便称之为居敬；就居敬的精密之处而言，便称之为穷理。并不是在居敬之外还有个穷理的功夫，在穷理之外还有个居敬的功夫。两者的名称虽然不同，其实只是一个功夫。好比《易》中所说的‘恭敬可以使人的内心正直，道义可以规范人的外在行为’，恭敬就是没有事情时候的道义，道义就是有事情时候的恭敬，两句话说的是同一件事。例如孔子说‘以恭敬之心修养自己’，便不需要再说道义了；孟子说‘积累道义’，便不需要再说恭敬了。如果能够领会，随便怎么说，功夫都是一致的。如果拘泥于词句，不知道功夫的根本，就会支离破碎，功夫也没有下手处。”

梁日孚问：“那么穷理为何就是尽性呢？”

先生说：“心的本体就是天性，而天性就是天理。穷尽仁的道理，就是要使得仁达到极致；穷尽义的道理，就是要使得义达到极致。仁与义是人的天性，所以穷理就是尽性。如孟子所说的‘扩充恻隐之心，仁的作用便会源源不竭’，这就是穷理的功夫。”

梁日孚说：“程颐先生说‘一草一木也都有各自的道理，不能不仔细研究’，对

吗？”

先生说：“‘要是我就没空去做这个功夫。’你姑且先去修养自己、体会自己的性情，只有先穷尽人的本性，然后才能穷尽事物的本性。”

梁日孚猛然有所省悟。

【一一九】

惟乾问：“知如何是心之本体？”

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

【译文】

惟乾问：“知为什么是心的本体？”

先生说：“知是天理的灵动之处，就其作为天地的主宰而言，就称之为心；就天所赋予人而言，就称之为性。孩童没有不知道亲爱父母、尊敬兄长的，只是由于心的灵动之处能够不被私欲蒙蔽、充分地发挥出来的缘故，就是完完全全的心的本体，就能与天地同德。除了圣人，所有人的心体都多多少少被蒙蔽了，所以必须通过‘格物’的功夫来致良知。”

【一二〇】

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，‘有所忿懣好乐则不得其正’，何也？”

先生曰：“此要自思得之，知此则知‘未发之中’矣。”

守衡再三请。

曰：“为学工夫有浅深，初时若不看实用意去好善恶恶，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‘有所忿懣好乐，则不得其正’，‘正心’只是‘诚意’工夫里面体当自家心体，常要鉴空衡平，这便是‘未发之中’。”

【译文】

守衡问：“《大学》的功夫就是‘诚意’，而‘诚意’的功夫就是‘格物’。‘修身、齐家、治国、平天下’的含义，一个‘诚意’便囊括了。然而《大学》中还有‘正心’的功夫，认为‘心中有怨恨、愤怒、喜好、快乐的感情，便会使得心体失去中正’，这是为什么？”

先生说：“这需要你自己思考才能明白，明白其中的道理就能体会到‘感情未发出来时的中正’了。”

守衡再三请教。

先生说：“做学问的功夫有浅有深，开始学习的时候如果不切实用功去让自己喜欢善、讨厌恶，怎么能够积累善、去除恶呢？这个切实的意念，就是‘诚意’。然而，如果不知道心的本体原本就是纯粹无物的，时时刻刻地让自己喜欢善、讨厌

恶，就会凭空多出一分意念，就不是心体开阔公正了。《尚书》中说‘不刻意为善，不刻意为恶’，这就是心的本体。所以说‘有怨恨、愤怒、喜好、快乐的感情，会使得心体失去中正’，‘正心’只是在‘诚意’的功夫中去体会自己的心体，使自己的心体像镜子一般空明、像秤一样平衡，这就是‘感情未发出来时的中正之道’。”

【一二一】

正之问：“戒惧是己所不知时工夫，慎独是己所独知时工夫，此说如何？”

先生曰：“只是一个工夫。无事时固是独知，有事时亦是独知。人若不知于此独知之地用力，只在人所共知处用功，便是作伪，便是‘见君子而后厌然’。此独知处便是诚的萌芽，此处不论善念恶念，更无虚假，一是百是，一错百错，正是王霸、义利、诚伪、善恶界头。于此一立立定，便是端本澄源，便是立诚。古人许多诚身的工夫，精神命脉，全体只在此处，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，亦有间断。既戒惧即是知，己若不知，是谁戒惧？如此见解，便要流入断灭禅定。”

曰：“不论善念恶念，更无虚假，则独知之地，更无无念时邪？”

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

【译文】

黄弘纲问：“戒惧是在自己不知道的时候下的功夫，慎独是独处时下的功夫，这么

说对吗？”

先生说：“两者只是同一个功夫。无事时固然是独处，有事时也是独处。人如果不在独处时下功夫，只在与他人共处时用功，就是作假，就是‘见到君子然后收敛恶行’。独处的时候便是诚的萌芽，这时无论善念恶念，没有丝毫作假，一对都对，一错都错，这正是王道与霸道、义和利、诚和伪、善与恶的分界处。在此时坚定志向，就是正本清源，就是确立诚德。古人所说的许多至诚修身的功夫，精神实质也都在此，真是看不见也不显现，不知在何处，也不知从何处开始的功夫。如今若把戒惧看成是自己不知道的时候的功夫，便把功夫分开来看了，中间多出了隔断。戒惧就是知，如果自己不知，那么是谁在戒惧？如果持这种见解，就会沦入断灭禅定了。”

黄弘纲说：“不管善念恶念，毫无虚假，那么独处时，就没有无思无虑的时候了吗？”

先生说：“戒惧便是意念。戒惧的意念一时一刻都不能间断。如果戒惧的心有片刻不在，不是人心昏聩，就是已然流入恶念了。从早到晚，从小到大，如果想要没有意念，就是使得自己没有知觉。这种情况要么是昏睡，要么是身如槁木、心如死灰。”

【一二二】

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‘养心最好的方法就是培养诚德’，程子认为不妥，为何？”

先生说：“倒也不是不对。‘诚’字可以就功夫上来理解。诚是心的本体，恢复心的本体，就是思诚的功夫。程颢先生说‘用诚敬之心来存养它’，也是这个意思。

《大学》里说‘要端正人心，先诚敬其意’，荀子的话固然有毛病，但不能一概吹毛求疵。但凡看待他人的话，如果有先入之见，就会失之过当。‘为富不仁’，是孟子征引阳虎的话，这便足以看到圣贤大公无私的心了。”

【一二三】

萧惠问：“己私难克，奈何？”

先生曰：“将汝己私来，替汝克。”先生曰，“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，这个才是为着耳目口鼻四肢。汝今终日向外驰求，为名为利，这都是为着躯壳外面的物事。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。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。戒慎不睹，恐惧不闻，惟恐亏损了他一些。才有一毫非礼萌动，便如刀割、如针刺，忍耐不过，必须去了刀、拔了针。这才是为己之心，方能克己。汝今正是认贼作子，缘何却说为己之心、不能克己？”

【译文】

萧惠问：“自己的私意难以克除，怎么办？”

先生说：“把你的私意说出来，我来帮你克。”又说，“人必须有为自己考虑的心

才能克除自己的私意。能克除自己的私意，才能成为真正的自己。”

萧惠说：“我也挺有为自己考虑的心的，不知为何还是无法克去己私。”

先生说：“且说说你为自己考虑的心是怎样的。”

萧惠想了很久，说：“我一心想做好人，便自认为挺为自己考虑的。如今想来，恐怕也只是为了自己的身体考虑，并不是为了真正的自己。”

先生说：“真正的自己又怎能离得开身体呢？恐怕你都不曾真正为自己的身体考虑。你且说说，你所谓的为了自己的身体考虑，不就是为了自己的耳、目、口、鼻、四肢吗？”

萧惠说：“正是这样。眼睛要看美色，耳朵要听美声，口舌要尝美味，四肢要享安逸，所以才不能克己。”

先生说：“《老子》里说过：‘美色令人目盲，美声令人耳聋，美味令人口爽，驰骋田猎令人心发狂。’这些都是对你耳、目、口、鼻、四肢有害的东西，怎么是为了你的耳、目、口、鼻、四肢好呢？如果真正为了耳、目、口、鼻、四肢好，便要考虑耳朵如何去听、眼睛如何去看、嘴巴如何去说、四肢如何去动。必须做到‘非礼勿视、非礼勿听、非礼勿言、非礼勿动’，这才是成就耳、目、口、鼻、四肢的作用，才是真正为了耳、目、口、鼻、四肢好。你现在终日向外追求，为名为利，都是为了自己的身外之物。如果你为了耳、目、口、鼻、四肢的好，要非礼勿视、听、言、动时，难道是你的耳、目、口、鼻、四肢自己能够不视、听、言、动的吗？归根到底还是通过你的心才能做到的。视、听、言、动都是心的作用。心通过眼睛而看，通过耳朵而听，通过口舌而说，通过四肢而动。如果没有心，就没有耳、目、口、鼻、四肢。所谓心，并不是指那一团血肉。如果只是那一团血肉，如

今已经死掉的人，那一团血肉还在，为何不能视、听、言、动了？所谓心是指那个使得视、听、言、动得以可能的东西，也就是天性，就是天理。有了这个天性，才会产生与性相对应的生生之理，这就是仁。天性的生生之理，表现于眼睛便能看，表现于耳朵便能听，表现于口舌便能说，表现于四肢便能动，这都是天理的作用。而天理就其主宰具体的身体而言，便称之为心。心的本体就是天理，原来就没有不合乎礼仪之处。这才是你真正的自己，这个真正的自己才是身体的主宰。如果没有真正的自己，就没有身体。可以说是得之便生，失之便死。如果真的为了自己的身体着想，必须时刻在真正的自己上下功夫，必须时刻保持着这个真己的本体。独处时也持守德性，唯恐对其造成一点伤害。稍有一点非礼的念头萌动，就像刀割、针刺一般难以忍受，必须将刀去掉、针拔除。这才是真正为自己考虑，才能克除私欲。现在你就好比是认贼作子，为何还说有为自己考虑的心，还说不能克除私欲呢？”

【一二四】

有一学者病目，戚戚甚忧。先生曰：“尔乃贵目贱心。”

【译文】

有一个学者眼睛得了病，十分忧心。先生说：“你这是看重眼睛却轻视本心。”

【一二五】

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】

萧惠喜欢谈论佛、道。

先生提醒他，说：“我小时候也笃信佛、道的学问，自以为颇有见地，认为儒家不值得学习。然后在贵州龙场待了三年，体悟到圣人的学问如此简易广大，才叹息悔恨，浪费了三十年时间和精力。大概来说，这两家的学问在精妙之处与圣人的学问相差不多。你如今所学的不过是两家的糟粕，却还自信欢喜到如此程度，真像是猫头鹰捉住一只腐烂的老鼠。”

萧惠向先生请教两家的妙处。

先生说：“刚和你说圣人的学问简易广大，你不问我所领悟的学问，却只问我后悔的学问！”

萧惠向先生道歉，请教圣人之学。

先生说：“你现在是为了应付我才问的，等你真正有了探求圣人之学的心时，我再和你说。”

萧惠再三请教。

先生说：“我已经用一句话跟你说完了，你却还是不明白！”

【一二六】

刘观时问：“‘未发之中’是如何？”

先生曰：“汝但戒慎不睹，恐惧不闻，养得此心纯是天理，便自然见。”

观时请略示气象。

先生曰：“哑子吃苦瓜，与你说不得。你要知此苦，还须你自吃。”

时曰仁在旁，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：“‘感情未发出来时的中正’是怎样的？”

先生说：“你只要在别人看不见、听不到的时候保持戒慎恐惧，存养心体到达纯粹都是天理的境界，自然就能明白了。”

刘观时请先生略微开示“未发之中”的境界。

先生说：“哑巴吃苦瓜，与你说不得。你要知此苦，还须你自吃。”

这时，徐爱在旁边说：“这才是真正的知，才是真正的行。”

一时间在座的同学都有所省悟。

【一二七】

萧惠问死生之道。

先生曰：“知昼夜即知死生。”

问昼夜之道。

曰：“知昼则知夜。”

曰：“昼亦有所不知乎？”

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

【译文】

萧惠向先生请教生死的道理。

先生说：“明白昼夜的变化就知道生死的道理了。”

于是萧惠向先生请教昼夜变化的道理。

先生说：“知道白天就是知道黑夜。”

萧惠说：“白天也有不知道的吗？”

先生说：“你难道能知道白天？迷迷糊糊起床、傻乎乎地吃饭，刚开始做时不明白其所以然，习惯后更不明白其所以然，终日昏昏沉沉，只是在做白日梦。只有做到‘时时刻刻都有所存养’，心中清醒明白，天理没有片刻的间断，才算是知道白天。这就是与天相同的德性，就是通达昼夜之道才领悟的知，除此之外哪里还有什么生和死的道理？”

【一二八】

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。”

子莘请问。

先生曰：“子思性、道、教皆从本原上说，天命于人则命便谓之性，率性而行则性便谓之道，修道而学则道便谓之教。率性是诚者事，所谓‘自诚明，谓之性’也；修道是诚之者事，所谓‘自明诚，谓之教’也。圣人率性而行即是道；圣人以下，未能率性，于道未免有过不及，故须修道。修道则贤知者不得而过，愚不肖者不得而不及，都要循着这个道，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】

马子莘问：“《中庸》说‘修道之谓教’，朱熹将这句话理解为圣人对世人进行评价分类并规定相应的德性，作为世人所需要遵守的规范，例如礼、乐、刑、政等，这种说法对吗？”

先生说：“道就是天性、就是天命，本来就十分完备，不能增减，也不需要修饰，哪里还需要圣人来评价规范？又不是什么不完备的东西。礼、乐、刑、政是治理天下的法度，固然可以称之为教，但这并不是子思的本意。如果像朱熹所说的，天资较下者通过教化得以领悟大道，为何舍弃圣人礼、乐、刑、政的教化，却另外讲一个‘戒慎恐惧’的功夫呢？这是将圣人的教诲当作摆设了。”

马子莘继续向先生请教。

先生说：“子思所说的性、道和教都是从本原上说的。天授命于人，那么命就是人的性；人率性而行，那么性就是人所行的道；人修道而学，那么道就是人所施的教。率性是‘自然而然真诚的人’的事业，所谓‘通过诚挚之心明白通达，是天性使然’；修道是‘想要做到真诚的人’的事业，所谓‘由明白通达养成诚挚之心，是教化使然’。圣人率性而行就是大道；圣人以下的人做不到率性，对于道的理解难免有过或不及，所以才需要修道。修道就可以使贤者、智者不会过分，愚者、不肖者不会欠缺，所有人都要遵循这个道，在这个道之中便蕴含教化的意思了。此处的‘教’与‘天道至教’‘风雨霜露，无非教也’的‘教’是同一个意思。‘修道’与‘修道以仁’的意思相同。人能够修道，就能够不违背大道，恢复天性的本

然，也就是圣人率性而行的大道了。《中庸》后文所说的‘戒慎恐惧’，就是修道的功夫，‘中和’就是恢复本来的天性。就像《易经》所说的‘穷理尽性以至于命’‘中和位育’，都是穷尽天性、通达天命的意思。”

【一二九】

黄诚甫问：“先儒以孔子告颜渊为邦之问，是立万世常行之道，如何？”

先生曰：“颜子具体圣人，其于为邦的大本大原都已完备，夫子平日知之已深，到此都不必言，只就制度文为上说。此等处亦不可忽略，须要是如此方尽善。又不可因自己本领是当了，便于防范上疏阔，须是要‘放郑声，远佞人’。盖颜子是个克己向里、德上用心的人，孔子恐其外面末节或有疏略，故就他不足处帮补说。若在他处，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：“朱熹认为孔子回答颜渊关于治理邦国问题的话，是为万世确立治国的原则，对吗？”

先生说：“颜回大体上具备圣人的品质，对于治国安邦的大体方略也都已掌握，孔子对此也十分了解，当颜渊提问时也就没必要再多说，只是就典章制度稍稍谈一下。不过这方面也不能忽略，必须各方面全都具备才算完善。也不能因为自己的能力已经足够担当治理邦国的责任，就疏于防范，必须‘禁止郑国的靡靡之音，远离阿谀奉承的小人’。颜回是一个严于克己、韬光养晦的人，孔子担心他在制度文章

等外在的问题上会有所疏漏，才针对他的不足之处加以补充说明。如果别人问到治理邦国的问题，孔子肯定会告诉他‘为政在人，取人以身，修身以道，修道以仁’‘达道’‘九经’以及‘诚身’等许多道理，这样才能将国家治理好，这才是万世常行的准则。如若不然，只是去推行夏朝的历法，乘坐商朝的辒辂车，穿上周朝的冠冕，听《韶》《武》的音乐，天下就能治理好吗？后世的学者只看到颜回是孔子最出色的弟子，又去问如何治理国家的道理，就认为孔子讲的是完备无疑的道理了。”

【一三〇】

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紧要的字落了，直待千余年后要人来补出？正谓以‘诚意’为主，即不须添‘敬’字。所以提出个‘诚意’来说，正是学问的大头脑处。于此不察，真所谓‘毫厘之差，千里之缪’。大抵《中庸》工夫只是‘诚身’，‘诚身’之极便是‘至诚’。《大学》工夫只是‘诚意’，‘诚意’之极便是‘至善’。工夫总是一般。今说这里补个‘敬’字，那里补个‘诚’字，未免画蛇添足。”

【译文】

蔡希渊问：“朱熹《大学》新本，先有‘格物致知’，然后才是‘诚意’的功夫，似乎与《大学》首章的次序不合。如果遵从先生旧本的说法，‘诚意’应当在‘格物致知’之后，对此我还有点不明白。”

先生说：“《大学》的功夫就是‘明明德’，‘明明德’就是‘诚意’，‘诚意’的功夫就是‘格物致知’。如果以‘诚意’为主，再去‘格物致知’，功夫才有着落之处。所谓为善去恶，无非都是‘诚意’的功夫。如果像朱熹新本的次序，先去穷尽事物的道理，便会空空荡荡，没有着落，必须再加一个‘敬’字，才能与自己的身心关联起来，然而这终究是缺乏根源的。如果必须加一个‘敬’字，为何《大学》的作者却将这个最紧要的字落下了，等到千余年后人补出来？所以我说以‘诚意’为主，就不需要添加一个‘敬’字。之所以提出‘诚意’，正是因为这是做学问的根本宗旨。对此没有体察，真是‘差之毫厘，谬之千里’了。大体而言，《中庸》的功夫只是‘诚身’，‘诚身’的功夫做到极致就是‘至诚’。《大学》的功夫只是‘诚意’，‘诚意’的功夫做到极致就是‘至善’。功夫总是相同的。现在在这里补一个‘敬’字，那里补一个‘诚’字，未免画蛇添足了。”

本书由“ePUBw.COM”整理，ePUBw.COM 提供最新最全的优质电子书下载！！！！

传习录中



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、陆之辩明于天下久矣，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，兢兢终身，至于毙而后已。此孔、孟以来贤圣苦心，虽门人子弟，未足以慰其情也。是情也，莫见于答聂文蔚之第一书。此皆仍元善所录之旧。而揭“必有事焉”即“致良知”功夫，明白简切，使人言下即得入手，此又莫详于答文蔚之第二书，故增录之。

元善当时汹汹，乃能以身明斯道，卒至遭奸被斥，油油然惟以此生得闻斯学为庆，而绝无有纤芥愤郁不平之气。斯录之刻，人见其有功于同志甚大，而不知其处时之甚艰也。今所去取，裁之时义则然，非忍有所加损于其间也。

【译文】

钱德洪记：以前南元善在浙江刊刻《传习录》上、下两册，下册收录先生的八篇书信。在回答徐成之的两封信中，先生强调：“天下间肯定朱熹否定陆九渊的论断已经确定很久了，难以一下子就改变。这两封信姑且作为调停二说的尝试，使世人能够通过自己的思考得出结论。”南元善将这两封信放在下册的卷首，大概就是由于这个原因吧？而今朱陆之争早已大白于天下，我刊刻《文录》，则将这两封信放在《外集》之中，以表明信中的思想还不完备，本次刊印就不再收录了。

其他关于知与行本来面貌的讨论，最详细的莫过于回答顾东桥、周道通、陆原静、欧阳崇一的四封信；讨论格物为学以及每日用功可见之处最详细的，是回答罗整庵的信。先生一生不顾天下之人的非难、诋毁，在九死一生中始终不忘讲学，唯恐我辈不了解他的学说，沦落于功利和机巧之中，堕落得像愚昧之徒和禽兽一样。他为他那万物一体的思想奔走一生，至死才停下脚步。这种孔孟以来圣贤所独有的良苦用心，就算是先生有如此多的门人弟子也无法宽慰他的苦心。这一用心，最可见于

回答聂文蔚的第一封信中。这些都是南元善旧本就刊录的。讨论“必有事焉”就是“致良知”的功夫，简单明了，使学者可以一听便能领悟的，莫过于在回答聂文蔚的第二封信里，所以此次增补进来。

南元善正处在天下人对先生群起而攻之的时代，他能够以身明道，遭到奸佞排挤被罢了官，但依旧以此生能够听闻先生的学说感到庆幸，没有丝毫愤怒、抑郁、不平的情绪。他刊印《传习录》，一般人只看到它对同学们的帮助很大，却不知道他当时处境的艰难。我这次刊印对他的版本所做的取舍，是出于目前情况的考量，并非刻意要做增减。

答顾东桥书

【一三一】

来书云：“近时学者务外遗内，博而寡要。故先生特倡‘诚意’一义，针砭膏肓，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，吾子固已一句道尽，复何言哉！复何言哉！若“诚意”之说，自是圣门教人用功第一义，但近世学者乃作第二义看，故稍与提掇紧要出来，非鄙人所能特倡也。

【译文】

来信写道：“近些日子，学者治学注重外在而忽视内心，追求博学却不得要领。所以先生特别提倡‘诚意’的说法，来治疗那些病入膏肓的人，实在是大有裨益！”

你对时弊颇有洞见，又想用什么来补救时弊呢？我的用心你已一语道破，我还用说什么呢！我还用说什么呢！至于“诚意”之说，固然是圣人之学教人用功的根本出

发点，然而近世的学者却放到第二位了，所以我才稍稍将它的重要性提出来，这并不是我本人所独自提倡的。

【一三二】

来书云：“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：“只怕先生的学说太高妙，下功夫的途径又太过便捷，后学传来传去会出现谬误，不免沦入佛家明心见性、定慧顿悟的禅机之中，这也难怪那些听闻先生学说的人会有所怀疑了。”

我关于格物、致知、诚意、正心的学说，是指学者必须在日常用功中体察本心，体会、探究、亲身实践，在切实之处用功，其中要经历多少阶段、多少积累才能做到这般境界！这正是与佛家在空虚之中寻求顿悟的学说截然相反之处。听到我学说的人本就没有做圣人的志向，又未曾仔细探究我的学说，所以才会有怀疑，这也不足为怪。像你这般高明的人，自然一点便透，为何又说“学说太高妙，下功夫的途径太过便捷”呢？

【一三三】

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，未有不见是物先有是事。此亦毫厘倏忽之间，非谓有等，今日知之而明日乃行也。”

既云“交养互发，内外本末一以贯之”，则知行并进之说无复可疑矣。又云“工夫次第，不能不无先后之差”，无乃自相矛盾已乎？“知食乃食”等说，此尤明白易见，但吾子为近闻障蔽，自不察耳。夫人必有欲食之心，然后知食，欲食之心即是意，即是行之始矣。食味之美恶，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。路岐之险夷，必待身亲履历而后知，岂有不待身亲履历而已先知路岐之险夷者邪？“知汤乃饮，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，则知行之为合一并进，亦自断无可疑矣。

【译文】

来信写道：“先生所讲的知行并进，不应该区分先后，这就是《中庸》所说的‘尊德性而道问学’的功夫，这是相互存养、交相督促，内外本末一以贯之的道理。然而，功夫毕竟是有一定的顺序，不能没有先后差别：比如见到食物才吃，见到汤才喝，见到衣服才穿，见到路才走，不存在没有看到对象却先有行为的。这中间不过一瞬间的事，并不是截然二分，并不是今天看到了要等明天再去做。”

你既然说“相互存养、交相督促，内外本末一以贯之”，那么知行并进之说便没有什么可以怀疑的了。你又说“功夫有一定的顺序，不能没有先后差别”，这难道不

是自相矛盾吗？“知食乃食”等说法，十分明白简单，然而你却被朱子的学说蒙蔽，没有觉察罢了。人必然有想吃的心，然后去认识食物，想吃的心便是意念，便是行动的开端。食物是否美味，要等尝了之后才知道，岂有没有尝过就已然知道食物美味与否的道理？必然先有想要走路的心，才会认识路，想要走路的心就是意念，就是行动的开端。路是否崎岖险恶，必然要亲自走一番才知道，岂有不亲自走过就已然知道路是否崎岖险恶的道理？“知汤乃饮，知衣乃服”都能以此类推，没什么可怀疑的。如果像你所说的那样，这就是没看到对象却想先去行动。你又说“这中间不过一瞬间的事，并不是截然二分，并不是今天看到了要等明天再去做”，这是你省察还没有精确到位。不过就你自己所说的这些话来看，知行并进是断然无疑的。

【一三四】

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。即如来说所云“知食乃食”等说可见，前已略言之矣。此虽吃紧救弊而发，然知行之体本来如是，非以己意抑扬其间，姑为是说，以苟一时之效者也。

“专求本心，遂遗物理”，此盖先其本心者也。夫物理不外乎吾心，外吾心而求物理，无物理矣。遗物理而求吾心，吾心又何物邪？心之体，性也，性即理也。故有孝亲之心即有孝之理，无孝亲之心即无孝之理矣；有忠君之心即有忠之理，无忠君之心即无忠之理矣。理岂外乎吾心邪？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，以其全体惻怛而言谓之仁，以其得宜而言谓之义，以其条理而言谓之理。不可外心以求仁，不可外心以求义，独可外心以求理乎？外心以求理，此知行之所以二也。求理于吾心，此圣门知行合一之教，吾子又何疑乎？

【译文】

来信写道：“真正具备了某种认知便会去实践，不去实践便不能叫作认知，这是告诫学者要切实用功、脚踏实地去实践才行。如果真的认为行就是知，恐怕专注于探求本心，不顾事物的道理，必然会有不明白、无法理解的地方，这难道是圣人强调知行并进的既定方法吗？”

认知达到真切笃实的地步就是实践，实践达到明觉精察的地步就是认知。知与行的功夫本来就不可分离，只是后世的学者将功夫分作两截，认识不到知行关系的本然面貌，因此才会有知行合一、知行并进的说法。真切的认知就是实践，不去实践便不能称之为认知。参照你信中所提及的“知食乃食”等说法便可明白，前文已经约略谈到了。这虽然是出于补救时弊才如此说的，但知行关系的本然状态便是如此，并非为了以一己私意揣度才这么说的，来达到一时之间效果的目的。

“专注于探求本心，不顾事物的道理”，这大概是失去本心了。事物的道理并不在自己的心外，向自己的心外探求事物的道理，是求不得的。遗弃事物的道理而探求本心，那本心又是什么东西呢？心的本体就是性，性就是理。因此有孝亲之心就有孝顺的道理，没有孝亲之心就没有孝顺的道理；有忠君之心就有忠诚的道理，没有

忠君之心就没有忠诚的道理。理难道在心外吗？朱熹所说“人所学习的东西，无非就是心和理。心虽然主宰身体而实则统管着天下万物的道理；理虽然散见于万事万物之中，实则均在于人心”，在这将心和理一分又一合之间，却误导了学者将心和理看作两边了。后来的人之所以有“专注于探求本心，不顾事物的道理”的错误，正是由于不知道心就是理。在心外探求物理，才会有不明白不理解的问题，这正是告子“以义为外”的说法，因此孟子批评告子不懂得何谓义。心是一个整体，就其全然都是恻隐之心而言称之为仁，就其处事得宜而言称之为义，就其有条有理而言称之为理。不能向心之外求义，难道能向心外求理吗？向心外求理，就是将知与行视作两件事了。向心中求理，正是圣人之学知行合一的教诲，你又有什么疑惑呢？

【一三五】

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

“尽心由于知性，致知在于格物”，此语然矣。然而推本吾子之意，则其所以为是语者，尚有未明也。朱子以“尽心、知性、知天”为物格、知致，以“存心、养性、事天”为诚意、正心、修身，以“天寿不二，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；“天寿不二，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。性之原，天也。能尽其心，是能尽其性矣。《中庸》云：“惟天下至诚为能尽其性。”又云，“知天地之化育，质诸鬼神而无疑，知天也。”此惟

圣人而后能然。故曰：此“生知安行”，圣人之事也。存其心者，未能尽其心者也。故须加存之之功。心存之既久，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“天寿不二”，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“天寿不二”，是犹以天寿二其心者也。犹以天寿二其心，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？今且使之不以天寿二其为善之心。若曰死生天寿皆有定命，吾但一心于为善，修吾之身以俟天命而已，是其平日尚未知有天命也。“事天”虽与天为二，然已真知天命之所在，但惟恭敬奉承之而已耳。若俟之云者，则尚未能真知天命之所在，犹有所俟者也。故曰：所以立命。立者，“创立”之“立”，如立德、立言、立功、立名之类。凡言“立”者，皆是昔未尝有，而本始建立之谓。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，嘵嘵其言，其不容已者也。

【译文】

来信写道：“先生解释《大学》古本认为，致知是获得关于本体的知，这固然与孟

子‘尽心’的宗旨相合。朱子也认为虚灵知觉是心的本体。然而人之所以能够尽心是出于对性的体认，人能够扩充自己的知则是因为对于物的体认。”

“人之所以能够尽心是出于对性的体认，人能够扩充自己的知则是因为对于物的体认”，这句话是对的。然而推敲你所想表达的意思，想来你之所以说这句话，是因为还有不明白的地方。朱子以“尽心、知性、知天”为格物，以“存心、养性、事天”为诚意、正心、修身，以“天寿不二，修身以俟”为知的极致、仁的尽处，这是圣人的事业。依照我的看法，则正与朱子正相反。所谓“尽心、知性、知天”就是生而知之、安而行之，这才是圣人的事业；“存心、养性、事天”就是学而知之、利而行之，这是贤人的事业；“天寿不二，修身以俟”，是困而知之、勉而行之，这是学者的事业。怎能只将“尽心知性”视作为知，而将“存心养性”视作为行呢？你刚开始听到我的说法，肯定又会大惊失色。然而其中确实没有可以怀疑的地方，且让我给你一一道来。

所谓心的本体就是性，性的本体就是天理。能穷尽自己的本心，也就能穷尽自己的天性。《中庸》里说：“只有天下最诚敬的人才能穷尽其性。”还说，“通晓天地的化育，求证于鬼神而没有疑问，这便是知天。”这是只有达到圣人的境界才可以做到的。所以我才说：这是“生而知之、安而行之”，是圣人的事业。存养本心，说明还不能穷尽本心，这才需要施加存养的功夫。存养本心的时间久了，就不需要存养的功夫，自然而然能够达到无时无刻不自然存养的境界，然后才可以说“尽”。所谓“知天”的“知”，好比“知州”“知县”的“知”，知州就是将一州之内的事都视作自己的分内事，知县就是将一县之内的事都视作自己的分内事，所以“知天”就是与天为一的意思。“事天”则好比子女侍奉父母、臣子侍奉君主，故而“事天”还是与天有所分别。天所赋予我们的是本心与本性，我们只有善加存养而不敢遗失、损害，如同“父母完整地生下我们，死去时我们也要保持完

整”。所以我说：这是“学而知之、利而行之”，是贤人的事业。至于“天寿不二”的人，与存养本心的人又有区别。存养本心的人虽然不能穷尽本心，但依然一心为善，偶尔失却本心，施加存养的功夫就可以了。现如今要求人的寿命相等，这是由于心为寿命的长短所左右，产生了二心。正是因为有这个对于寿命的二心，所以为善的心便不能专一。存养的功夫都未必可行，又怎么能说“尽”呢？现在要求这样的人不因寿命长短而改变自己为善的心，将生死与寿命都视作天命所赋予的东西，只是一心向善，修养自身并等待天命，这说明这类人还不知道何谓天命。“事天”虽然与天为二，但是已经知道天命的所在，只是恭敬地顺应它而已。像那些等待天命的人，还不知道天命真正的所在，好像还在等待天命的到来。所以我说：这是立命。立就是“创立”的“立”，好比立德、立言、立功、立名等。但凡说“立”的地方，都是表达过去没有而如今确立的意思。孔子所说的“不知天命，就无法成为君子”正是此意。所以我说：这是“困而知之、勉而行之”，是学者的事业。

如今将“尽心、知性、知天”视作格物致知，使得初学之人还不能一心一意地为学生，就马上责备他不能像圣人那样生知安行，这就像是捕风捉影，让人茫然不知所措。这不是让人疲于奔命吗？现如今的格物致知学说的弊端，已然暴露无遗。你所谓“务外遗内，博而寡要”，不也是这种过失所造成的吗？这是做学问最紧要的地方，在这里出错，往后便步步皆错了。这就是我之所以要冒着天下之人的非议嘲笑，不顾身陷险地、招致罪祸，喋喋不休地宣传我的观点的原因，实在是不得已而为之啊！

【一三六】

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，析心与理为二矣。夫求理于事事物物者，如求孝之理于其亲之谓也。求孝之理于其亲，则孝之理其果在于吾之心邪？抑果在于亲之身邪？假而果在于亲之身，则亲没之后，吾心遂无孝之理欤？见孺子之入井，必有恻隐之理，是恻隐之理果在于孺子之身欤，抑在于吾心之良知欤？其或不可以从之于井欤，其或可以手而援之欤？是皆所谓理也。是果在于孺子之身欤，抑果出于吾心之良知欤？以是例之，万事万物之理莫不皆然，是可以知析心与理为二之非矣。夫析心与理而为二，此告于义外之说，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：“听说您对学生讲，朱熹‘即物穷理’的学说就是玩物丧志，然而又拿朱熹关于‘厌繁就约’‘涵养本原’的几封信给学生看，认为这是朱子晚年确定的学说，这样恐怕不妥吧。”

朱熹所说的格物，就是在即物而穷其理。即物穷理就是在事事物物上探求确定的道理，是用自己的心在事物上探求道理，这就将心与理一分为二了。在事物上探求道理，好比在双亲身上探求孝顺的道理。在双亲身上探求孝顺的道理，那么孝顺的道

理究竟是在自己的心中，还是在双亲的身上呢？假如真的在双亲的身上，那么双亲过世之后，我的心中就没有孝顺的道理了吗？看见小孩坠入井中，必然会有恻隐之心，那么恻隐的道理是在小孩身上，还是在我心中的良知上呢？我是不能为了救小孩而跳入井中呢，还是施以援手把他拉上来呢？这都是所谓的道理。这些道理是在小孩的身上呢，还是出自我心中的良知呢？以此为例，万事万物的道理都是如此，这样便足以明白：将心与理一分为二是错误的。将心与理一分为二，这是告子“义外”之说，孟子曾经深切地批判过。“注重外在而忽视内心，追求博学却不得要领”，你既然已经知道这样不对，为什么还要这样说呢？我说“即物穷理”就是玩物丧志，你认为还有什么不妥的呢？

我所说的格物致知，是将我心中的良知推之于万事万物。我心中的良知就是天理。将我心中的良知推之于万事万物，那么万事万物都合乎天理。推广我心中的良知就是“致知”，万事万物都合乎天理就是“格物”。这就把心和理合二为一了。把心和理合二为一，那么我前面所说的，以及我关于朱熹晚年之论的说法，就都不言而喻了。

【一三七】

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，躬行孝道，则后谓之学。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。辨即明矣，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，而必外求于天下之广，以裨补增益之，是犹析心与理而为二也。夫学问思辨笃行之功，虽其困勉至于人一己百，而扩充之极，至于尽性知天，亦不过致吾心之良知而已。良知之外，岂复有加于毫末乎？今必曰穷天下之理，而不知反求诸其心，则凡所谓善恶之机、真妄之辨者，舍吾心之良知，亦将何所致其体察乎？吾子所谓“气拘物蔽”者，拘此蔽此而已。今欲去此之蔽，不知致力于此，而欲以外求，是犹目之不明者，不务服药调理以治其目，而徒伥伥然求明于其外，明岂可以自外而得哉？任情恣意之害，亦以不能精察天理于此心之良知而已。此诚毫厘千里之谬者，不容于不辩。吾子毋谓其论之太刻也！

【译文】

来信写道：“人的心体本就明白，然而由于被气拘束、被物蒙蔽，很少有人不昏聩。不通过博学、审问、慎思、明辨的方法来明白天下的道理，便无法明白善恶的缘由、真假的差异，就会肆意妄为，其危害难以言述。”

这段话大体上似是而非，大概是承袭了朱子学说的弊端，不能不分辨清楚。博学、审问、慎思、明辨、笃行都是学习的方法，不存在只学习不实践的道理。比如学习孝道，就必须服侍奉养双亲，亲身实践孝道，才可以称之为学。难道仅仅是空口白话地随便说说就可以称之为学习孝道了吗？学习射箭必须张弓搭箭，射中靶心；学习书法必须铺纸提笔，切实去写。天下所有的学习，没有不实践就可以称之为学的，所以在学习的开始就已经是实践了。笃是敦厚、踏实的意思。已经实践了，又反复实践加以强化，也就是一刻不停地下功夫的意思；然而学习不可能没有疑惑，有疑惑便会产生问题，问问题就是学习，也就是实践；然而询问后可能还有疑惑，这时便需要思考，思考也是学习，也就是实践；思考后可能还有疑惑，这时就要用到辨析的功夫，辨析也是学习，也就是实践。辨析明白了，思考审慎了，疑问消除了，学业长进了，然后还要一刻不息地用功，这就是笃行。并不是说在学、问、思、辨之后再去实践。因此，就探求能够做成某事而言叫作学，就求得解答困惑而言叫作问，就通晓学说而言叫作思，就考察精到而言叫作辨，就落到实处而言叫作行。从作用方面来看可以分为五个方面，但本质上则可以合为一件事。我所说的心理合一的本体、知行并进的功夫，之所以有别于后世的学说，正在于此。

现在你特别举出博学、审问、慎思、明辨来穷尽天下的道理，却未提及笃行，这是只将学、问、思、辨视作为知，认为穷理的功夫不是实践。天下难道有不实践就能做学问的人吗？难道有不实践却说自己穷尽天下道理的人吗？程颢先生说：“只要穷尽事物的道理，便能穷尽天性、通达天命。”所以行仁必须将仁做到极致才算穷尽仁的道理，行义必须将义做到极致才算穷尽义的道理。将仁做到极致便是穷尽仁

的性，将义做到极致便是穷尽义的性。学习要到穷尽事物的道理才算学成，倘若还没有付诸实践，怎么能叫学成了呢？所以应当明白：不去实践不能称之为学习，不去实践不能称之为穷理。明白不去实践不能称之为穷理，就能明白知行合一、知行并进的道理，就不会把知与行看作两件事了。

万事万物的道理都不在自己的心之外，却要说穷尽天下事物的道理，是唯恐自己心中的良知不足，所以必须向外寻求，来填补自己心中的不足，这还是把心和理看作两件事。所谓博学、审问、慎思、明辨、笃行的功夫，即便是资质较差、需要付出百倍努力才能赶上常人的，扩充到极致以至于“尽性知天”，也不过是实现自己心中的良知而已。良知之外，难道还能增加一丝一毫的东西吗？如今说必须穷尽天下事物的道理，却不知道向心中去探求，那么善恶的缘由、真伪的异同，舍去我们心中的良知，又如何能够体察明白呢？你所说的“被气拘束、被物蒙蔽”，正是被这种错误观念拘束、蒙蔽。而今要去除这一蒙蔽，不知致力于内求，还想向外去探求，好比那些眼睛不明亮的人，不服药调理、治好眼睛，却茫然去探求外面的光亮，眼睛的明亮难道可以由外而得吗？肆意妄为的危害也正是由于不能在心体良知上仔细体察天理而已。这真是差之毫厘、谬以千里，不能不分辨清楚。希望你不要认为我说得太苛刻了！

【一三八】

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

区区论致知格物，正所以穷理，未尝戒人穷理，使之深居端坐而一无所事也。若谓即物穷理，如前所云务外而遗内者，则有所不可耳。昏暗之士，果能随事随物精察此心之天理，以致其本然之良知，则“虽愚必明，虽柔必强”。大本立而达道行，九经之属，可一以贯之而无遗矣，尚何患其无致用之实乎？彼顽空虚静之徒，正惟不能随事随物精察此心之天理，以致其本然之良知，而遗弃伦理、寂灭虚无以为常，是以要之不可以治家国天下。孰谓圣人穷理尽性之学，而亦有是弊哉？

心者，身之主也，而心之虚灵明觉，即所谓本然之良知也。其虚灵明觉之良知应感而动者，谓之意。有知而后有意，无知则无意矣，知非意之体乎？意之所用必有其物，物即事也。如意用于事亲，即事亲为一物；意用于治民，即治民为一物；意用于读书，即读书为一物；意用于听讼，即听讼为一物。凡意之所用，无有无物者。有是意即有是物，无是意即无是物矣，物非意之用乎？

“格”字之义，有以“至”字之训者，如“格于文祖”“有苗来格”，是以“至”训得也。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”，此所以专以“穷理”属知，而谓“格物”未常有行。非惟不得“格物”之旨，并“穷理”之义而失之矣。此后世之学所以析知、行为先后两截，日以支离决裂，而圣学益以残晦者，其端实始于此。吾子盖亦未免承沿积习，则见以为“于道未相吻合”，不为过矣。

【译文】

来信写道：“您教人以致知、明德，却不让他们即物穷理，倘若使那些内心昏蔽的人深居静坐，不闻圣人的教诲，难道能使他们致知、明德吗？纵使他们在静中有所觉悟，稍稍体悟到本性，那也是像佛家定慧一样毫无实用的见地，真的能够通晓古今、达乎事变，并且将其用于天下国家的实事上去吗？您说‘认知是意念的本体，事物是意念的作用’‘格物就好比是纠正君主心中的不正之念’。这话虽然显示出超高的悟性，独到而不落俗套，但恐怕并不符合大道吧？”

我所说的格物致知，正是穷理的意思，并没有禁止学生去穷理，导致让他们深居静坐、无所事事。但如果认为即物穷理便像前文所说，追求外物而忽视内心存养，则是错误的。昏蔽之人如果能够在事物上体察心中的天理，进而实现其本心的良知，“愚笨的人也一定会变聪明，柔弱的人也一定会变刚强”。只要天下至大的根本得以确立、天下通达的大道得以畅行，九经之类的规范可以一以贯之，没有任何遗漏，还需要担心缺乏经世致用的本事吗？那些顽固不化、孤守虚静的佛家、道家之徒，正是因为不能在事物上体察心中的天理，进而实现心中的良知，反而抛弃伦常，将寂灭虚无当作常态，因此无法齐家、治国、平天下。谁说圣人穷理尽性的学

问会有这样的弊病呢？

心是身体的主宰，而心的清澈明亮就是我所说的本然具有的良知。清澈明亮的良知因感应而发动就是意念。有良知而后有意念，没有良知就没有意念，良知难道不是意念的本体吗？意念发用必然有对象，这个对象就是事。比如意念发动于侍奉双亲，那么侍奉双亲便是一件事；意念发动于治理民众，那么治理民众便是一件事；意念发动于读书，那么读书便是一件事；意念发动于听取诉讼，那么听取诉讼便是一件事。但凡意念所发动之处，都有事物的存在。有这样的意念便有这样的事物，没有这样的意念便没有这样的事物，事物的存在难道不是意念的作用吗？

“格”字的含义，有人用“至”字来解释，如“格于文祖”“有苗来格”，其中的“格”就是“至”的意思。然而“格于文祖”必定是内心纯乎孝顺诚敬，对于生死幽明之事都能够合乎天理，才可以称之为“格”；苗人顽固，只有推行礼乐教化之后才算是“格”。所以“格”字也有“正”的含义，不能仅仅用一个“至”字来解释它所有的含义。如“格其非心”“大臣格君心之非”的“格”，都是“纠正其不正之处使其归于正当”的意思，这里就不能用“至”字来解释。《大学》中“格物”的意思，又如何能够断定是用“至”字而不是“正”字来解释呢？如用“至”字的含义，必须说到“穷至事物之理”，这样才解释得通。这样用功的关键全在一个“穷”字之上，用力之处也全在一个“理”字之上。如果即去掉“穷”字，又去掉“理”字，直接说“致知在至物”，这样说得通吗？所谓“穷理尽性”，是圣人既定的教诲，在《易经·说卦》中有记载。假如“格物”之说确实是“穷理”的含义，那圣人为什么不直接说“致知在穷理”，而是要转个弯，不把话说尽，导致后来的各种是非呢？

《大学》中的“格物”之说，同《易经》“穷理”的主旨相同，但也有细微的差

别。穷理囊括了格物、致知、诚意、正心的功夫。所以一说到穷理，格、致、诚、正的功夫也包含在里面；讨论格物，必然要提到致知、诚意、正心，这样功夫才能完备缜密。如今一谈到格物就说格物是穷理的功夫，这是只把穷理当作知，认为格物不包括行。这不但没有把握格物的宗旨，连穷理的本意也丧失了。后世的学者之所以把将知和行分开来看，功夫日益支离破碎，圣学日益残败晦涩，根本原因便在于此。你承袭旧说也在所难免，认为我的学说“不符合大道”，也并不过分。

【一三九】

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

此乃吾子自以己意揣度鄙见而为是说，非鄙人之所以告吾子者矣。若果如吾子之言，宁复有可通乎？盖鄙人之见，则谓：意欲温清、意欲奉养者，所谓意也，而未可谓之诚意。必实行其温清奉养之意，务求自谦而无自欺，然后谓之诚意。知如何而为温清之节、知如何而为奉养之宜者，所谓知也，而未可谓之致知。必致其知如何为温清之节者之知，而实以之温清，致其知如何为奉养之宜者之知，而实以之奉养，然后谓之致知。温清之事，奉养之事，所谓物也，而未可谓之格物。必其于温清之事也，一如其良知之所知当如何为温清之节者而为之，无一毫之不尽，于奉养之事也，一如其良知之所知当如何为奉养之宜者而为之，无一毫之不尽，然后谓之格物。温清之物格，然后知温清之良知始致；奉养之物格，然后知奉养之良知始致。

故曰：“物格而后知至。”致其知温清之良知，而后温清之意始诚；致其知奉养之良知，而后奉养之意始诚。故曰：“知至而后意诚。”此区区诚意、致知、格物之说盖如此。吾子更熟思之，将亦无可疑者矣。

【译文】

来信写道：“致知的功夫就是如何使父母冬暖夏凉，如何将他们奉养得当，这便是诚意，此外没有所谓格物。这恐怕也不对。”

这是你用自己的意思揣度我的观点才如此说的，并不是我所告诉你的原话。若诚如你所言，还能讲得通吗？我的意思是：想使得父母冬暖夏凉、将他们奉养得当，便是意念，还不能说是诚意。必然切实去践行使得父母冬暖夏凉、将他们奉养得当的意念，务求自己内心无所亏欠、自欺，这样才能称之为诚意。懂得如何使得父母冬暖夏凉、将他们奉养得当，可以称为知，但不能称为致知。必须将如何使父母冬暖夏凉、将他们奉养得当的知识推行于父母，使得父母切实地受到奉养，才可以称之为致知。冬暖夏凉、奉养父母之事，便是所谓物，但也不能称之为格物。必须在使父母冬暖夏凉、奉养父母的事上按照自己良知所知的去做，而没有丝毫不尽之处，才能称之为格物。冬暖夏凉这一物“格”了，使父母冬暖夏凉的良知才算“致”了；奉养父母这一物“格”了，使父母得以奉养的良知才算“致”了。

所以《大学》里说：“物格而后知至。”实现使得父母冬暖夏凉的良知，而后使得父母冬暖夏凉的意念才算是诚；实现使得父母得以奉养的良知，而后使得父母得以奉养的意念才算是诚。所以《大学》里说：“知至而后意诚。”我诚意、致知、格物的观点大致如此。希望你再多加思考，就不会有什么疑问了。

【一四〇】

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，以精察此心之天理，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。毫厘千里之谬，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，乃不孝、不忠之大者。而后之人不务致其良知，以精察义理于此心感应酬酢之间，顾欲悬空讨论此等变常之事，执之以为制事之本，以求临事之无失，其亦远矣。其余数端皆可类推，则古人致知之学从可知矣。

【译文】

来信写道：“圣人之道大的方面容易明白，所谓‘良知和良能，即便愚夫愚妇也能明白’。至于具体的细节，以及随时代更替而变化的详情，则差之毫厘、谬以千里，必须通过学习才能明白。如今有关孝子要使父母冬暖夏凉、早晚请安等礼数，谁不明白？至于舜不告诉父亲就娶亲，武王没有安葬文王就伐纣，曾子赡养父亲是遵从父亲的意志、曾元赡养父亲只是让父亲活命，父亲用小杖打时应当承受、用大杖打时则应逃走，割股疗亲、结庐守孝等事情，在时变之中，过分与不足之间，必须讨论个是非曲直，作为处理世事的准则，然后心体才能不受蒙蔽，遇事才能没有过失。”

“圣人之道大的方面容易明白”，这话没错。然而看看后来的学者，忽略简易明白的大道不去遵循，却去探求那些难以明白的东西作为学问，这是孟子所说的“道在近处却去远处求，事情简单却要做复杂”。孟子说：“圣人之道如同大路，难道很难理解吗？人们的弊病在于不去探求圣人之道罢了。”圣人与愚夫愚妇在良知良能上是相同的，只是圣人能够实现自己的良知，愚夫愚妇却不能，这才是圣人与愚人的分别之处。

具体细节与时代之变化，圣人怎么会不知道，只是不专门以此作为学问。圣人所谓的学问，只是推行自己的良知以精确地体察心中的天理，这与后世所说的学问又有

所不同。你还没能实现自己的良知，却在细节问题上操心，这正是把探求难以明白的东西作为学问的弊端。良知与细节和时变问题之间的关系，就像圆规矩尺、尺寸尺码与方圆、长短之间的关系一样。随时而变的细节无法预先确定，好比方圆长短的种类无法穷尽一样。故而有圆规矩尺，是方是圆也就确立了，不过天下的方圆仍无法穷尽；有了尺寸尺码，是长是短也就确立了，不过天下的长短也仍无法穷尽。良知得以推广，细节和时变也得以确立，不过天下间所有的细节时变并不能一一应对。失之毫厘、谬以千里，不在自己心中良知念头的细微处考察，又想将学问用到什么地方呢？这是不用圆规矩尺却想定立天下的方圆，不确立尺寸尺码却想穷尽天下的长短。我认为这种做法十分荒诞，只会终日碌碌却毫无所成。

你说“有关孝子要使父母冬暖夏凉、早晚请安的礼数，谁不知道”，不过真的能实行其所知的孝道的人却很少。如果说粗略明白如何使父母冬暖夏凉、早晚请安等礼数就算是能推行孝的良知了，那么凡是知道君主应当仁爱的人，都可以认为他实现仁的良知；知道臣子应当忠诚的人，都可以认为他能够推行忠的良知，那样天下还有良知没有实现的人吗？如此来看，便能够知道“致知”一定要实践，不实践不足以称之为“致知”，这是很明显的。知行合一是知行关系的本然状态，不也十分明白吗？

至于舜不告诉父亲就娶妻，难道是在舜之前便有不告而娶的准则，故而舜可以在书中求证、询问于人，才这样做的吗？还是根据心中一念的良知，权宜轻重，不得已才如此做呢？周武王不安葬文王就兴兵伐纣，难道在武王之前已经有不葬而兴师的准则，故而武王可以在书中求证、询问于人，才这样做的吗？还是根据心中一念的良知，权宜轻重，不得已才如此做呢？假如舜心中不是真的怕自己无后，武王心中不是真的想救民于水火，那么他们不告而娶、不葬而兴师的行为就是最大的不孝、不忠。而后世之人不务求推行自己的良知，在内心感应事变的过程中体会义理，却

想要凭空去讨论这些权变还是经常的问题，把它作为待人处事的一般原则，以求得遇事时能够没有过失，这距离圣人之道相差太远了。其余几件事都可以根据上述一一推得，古人致良知的学问也可想而知了。

【一四一】

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心之理耳。心即理也；学者，学此心也；求者，求此心也。孟子云：“学问之道无他，求其放心而已矣。”非若后世广记博诵古人之言词，以为好古，而汲汲然惟以求功名利达之具于外者也。“博学审问”，

前言已尽。“温故知新”，朱子亦以温故属之尊德性矣。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：“您认为《大学》‘格物’之说的意思是专注于探求本心，还勉强说得过去。至于《六经》《四书》所记载的‘多闻多见’‘前言往行’‘好古敏求’‘博学审问’‘温故知新’‘博学详说’‘好问好察’，都是明明白白在处事作为之中、论辩谈说之间探求事物的道理，由此可见下功夫的次序不能紊乱。”

格物的意思前文已经详细说过了，至于你觉得有所牵强疑惑的地方，想来也不用我多做解释。至于“多闻多见”，则是孔子针对子张的毛病而说的，子张好高骛远，专门向外探求，以多闻多见为学问，却不能反求诸心，因此他的言行难免有过错和悔恨，所谓的见闻恰恰助长了他好高骛远的毛病。所以孔子的话是纠正子张的毛病，并非教导子张把多闻多见当作学问。孔子曾说过：“有一类人不知道什么却凭空乱说，我不是这类人。”这就是孟子所谓“是非之心人皆有之”的意思。这句话正是要彰明德性的良知并非由见闻得来。至于孔子说“多闻，择其善者而从之，多见而识之”，则是专门探求见闻的细枝末节，已然是第二等的事了，所以说“知之次也”。以见闻之知为次要的知，那么首要的知是什么呢？在此可以看到圣人致知用力之处。孔子对子贡说：“赐啊，你认为我是学得多、知识广博的人吗？不是

的，我的学说是以忠恕之道一以贯之的。”如果良知真的在于多闻多见，那么孔子为何要以这样的谬论欺骗子贡呢？一以贯之之道，不是致良知还能是什么呢？《易经》中说：“君子应该多反思自己以前的言语和行为，以此来存养自己的德性。”如果用意在于存养德性，那么更多地了解前人之言、过往之行，不也是存养德性吗？这正是知行合一的功夫。

所谓“好古敏求”，是爱好古人的学问，勤奋地探索心中之理。心就是天理，学就是学习此心，求就是求索此心。孟子说：“做学问的道理十分简单，只是要将放纵的心收拾起来而已。”不像后世的学者广泛记诵古人的言辞，认为这就是好古，却又念念不忘追名逐利，追逐那些外在的东西。“博学审问”，前面已经谈过了。关于“温故知新”，朱熹也认为温故属于尊德性。德性难道可以向外去探求吗？知新必然经由温故，温故了才能知新，这也证明了知行功夫并非两个。“博学而详说之”是为了“返回到简约中去”。如果没有“反约”的说法，那么“博学详说”究竟是为了什么呢？舜“好问好察”，就是以中和的方法使其心体达到“精研专一”于向往大道的心。所谓道心就是良知。君子的学问何时离开了处事作为、抛弃了论辩谈说呢？但是君子从事于处事和论说，都要遵循知行合一的功夫，这正是为了实现自己本心之良知，而并非像世人只会夸夸其谈就认为这便是知，将知和行分作两件事，然后说什么下功夫有先后次序。

【一四二】

来书云：“杨、墨之为仁义，乡愿之乱忠信，尧、舜、子之之禅让，汤、武、楚项之放伐，周公、莽、操之摄辅，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，草封禅，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》，汉濡之训疏。《六经》《四书》之中，未尝详及也。岂吕氏、汉儒之知，乃贤于三代之贤圣乎？齐宣之时，明堂尚有未毁，则幽、厉之世，周之明堂皆无恙也。尧、舜茅茨土阶，明堂之制未必备，而不害其为治；幽、厉之明堂，固犹文、武、成、康之旧，而无救于其乱。何邪？岂能“以不忍人之心，而行不忍人之政”，则虽茅茨土阶，固亦明堂也；以幽、厉之心，而行幽、厉之政，则虽明堂，亦暴政所自出之地邪？武帝肇讲于汉，而武后盛作于唐，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……笾豆之事，则有司存也。”尧“命羲、和，钦若昊天，历象日月星辰”，其重在于“敬授人时”也。舜“在璇玑玉衡”，其重在于“以齐七政”也。是皆汲汲然以仁民之心而行其养民之政。治历明时之本，固在于此也。

羲和历数之学，皋、契未必能之也，禹、稷未必能之也，“尧舜之知而不偏物”，

虽尧舜亦未必能之也。然至于今，循羲和之法而世修之，虽曲知小慧之人、星术浅陋之士，亦能推步占候而无所忒。则是后世曲知小慧之人，反贤于禹、稷、尧、舜者邪？

封禅之说尤为不经，是乃后世佞人谀士所以求媚于其上，倡为夸侈以荡君心而靡国费。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’者，义理耳。若夫礼乐名物、古今事变，亦必待学而后有以验其行事之实。”夫礼乐名物之类，果有关于作圣之功也，而圣人亦必待学而后能知焉，则是圣人亦不可以谓之“生知”矣。谓圣人为“生知”者，专指义理而言，而不以礼乐名物之类，则是礼乐名物之类无关于作圣之功矣。圣人之所以谓之“生知”者，专指义理而不以礼乐名物之类，则是“学而知之”者，亦惟当学知此义理而已；“困而知之”者，亦惟当困知此义理而已。今学者之学圣人，于圣人之所能知者，未能“学而知之”，而顾汲汲焉求知圣人之所不能知者以为学，无乃失其所以希圣之方欤？凡此皆就吾子之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，斯人伦于禽兽、夷狄，而犹自以为圣人之学。吾之说虽或暂明于一时，终将冻解于西而冰坚于东，雾释于前而云滙于后，呶呶焉危困以死，而卒无救于天下之分毫也已。

夫圣人之心，以天地万物为一体，其视天下之人，无外内远近，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、弟如仇雠者。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，则终身扈于烦剧而不以为劳，安于卑琐而不以为贱。当是之时，天下之人熙熙皞皞，皆相视如一家之亲。其才质之下者，则安其农、工、商、贾之分，各勤其业，以相生相养，而无有乎希高慕外之心。其才能之异，若皋、夔、稷、契者，则出而各效其能。若一家之务，或营其衣食，或通其有无，或佣其器用，集谋并力，以求遂其仰事俯育之愿，惟恐当其事者之或怠而重己之累也。故稷勤其稼而不耻其不知教，视契之善教即己之善教也；夔司其乐而不耻于不明礼，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。盖其元气充同，血脉条畅，是以痒疴呼吸，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，王道熄而霸术炽；孔孟既没，圣学晦而邪说横。教者不复以此为教，而学者不复以此为学。霸者之徒，窃取先王之近似者，假之于外以济其私己之欲，天下靡然而宗之，圣人之道遂以芜塞。相仿相效，日求所以富强之说，倾诈之谋，攻伐之计，一切欺天罔人，苟一时之得，以猎取声利之术，若管、商、苏、张之属者，至不可名数。既其久也，斗争劫夺，不胜其祸，斯人沦于禽兽、夷狄，而霸术亦有所不能行矣。

世之儒者慨然悲伤，搜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，欢谑跳踉、骋奇斗巧、献笑争妍者，四面而竞出，前瞻后盼，应接不遑，而耳目眩瞶，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。

圣人之学日远日晦，而功利之习愈趋愈下。其间虽尝瞽惑于佛老，而佛老之说卒亦未能有以胜其功利之心；虽又尝折衷于群儒，而群儒之论终亦未能有以破其功利之见。盖至于今，功利之毒沦浹于人之骨髓，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，适以长其教也；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。其称名借号，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，必有惻然而悲，戚然而痛，愤然而起，沛然若决江河，而有所不可御者矣。非夫豪杰之士，无所待而兴起者，吾谁与望乎？

【译文】

来信写道：“杨朱、墨翟看似仁义，乡愿看似忠信，尧、舜、子之的禅让，商汤、周武王、项羽的放逐杀伐，周公、王莽、曹操的辅佐摄政，这些事迹散见于史书却无从考证，该听谁的呢？况且对于从古至今的事变、礼乐名物度数都没有考察认识，如果国家要设立明堂、建立学校、制定历法乐律、进行封禅仪式，又怎能发挥作用呢？所以《论语》说的‘生而知之’，就是理和义。其他比如礼乐名物、古今事变等事，必须学习后才能知道是否可行。这已经可以认为是定论了。”

你所说的杨朱、墨翟、乡原、尧、舜、子之、商汤、周武王、项羽、周公、王莽、

曹操等人的分别，与前面提到的舜和武王的事迹类似，大体上可以类推。对于古今事变的疑问，前面讨论良知之说时用了规矩与尺度的比喻，也不必再多说什么了。立明堂、建学校等事，似乎还有讨论的余地。不过真的说起恐怕很冗长，姑且就你信中所及讨论一二，多少可以解答你的疑惑。

明堂和学校的制度，最早见于《吕氏春秋》中的《月令》篇和汉儒的注疏之中。

《六经》《四书》中并未提及。难道《吕氏春秋》的作者和汉儒要比三代的圣贤还贤明吗？齐宣王的时候，明堂尚未被毁，即便在周幽王、周厉王的时代，周代的明堂也完好无损。尧舜的时代，人们住着茅草屋，垒土做成台阶，明堂的制度尚未完备，但这并不妨碍天下的治理；周幽王、周厉王时期的明堂，同文王、武王、成王、康王时的一样，但对于时代的祸乱也毫无补救。为何会如此呢？这难道不是说“以仁爱之心推行仁爱之政”，即便茅草屋、土台阶也可以起到明堂的作用；以暴君之心推行暴君之政，虽然设有明堂，也不过是暴君施暴政的地方吗？汉武帝曾与大臣讨论建立明堂，武则天毁了乾元殿修建明堂，他们的时代天下是治还是乱呢？

天子的学校称为辟雍，诸侯的学校称为泮宫，都是根据地形来命名的。然而三代的学问，以彰明人伦为目的，并不先考量其样子是否像璧环，是否建在泮水边。孔子说：“人如果不仁爱，有礼的教化又能如何？人如果不仁爱，有乐的感化又能如何？”制礼作乐的人，必须具备中正平和的德性，以声为律、以身为度，才能做这类事。如果只是一些礼乐器具上的细枝末节，则是乐工和祝史的职责。所以曾子说：“君子所重视的道有三个方面……至于具体的祭祀礼仪，则由专人负责。”尧“命令羲氏、和氏遵从天道，观测推算日月星辰的运行”，他看重的是“尊敬地授予百姓天时”；舜“观测北斗七星的运行”，他看重的是“安排好七种政事”。这都是念念不忘以仁爱民众之心推行养育百姓的仁政。制定历法、明白

时令的根本就在于此。

羲氏、和氏在历法和算数上的才能，皋陶和契未必有，大禹和后稷也未必有。孟子说“尧、舜的智慧并不通晓万物”，可见即使圣明如尧、舜也未必能具有所有的知识。时至今日，按照羲、和二人的历法，加上每一个朝代的修改订正，即使一知半解、小有聪明的人，甚至思想浅薄的术士，都能够正确推算节气、占卜天下。难道后世一知半解、小有聪明的人比大禹、后稷，乃至尧和舜还要贤明吗？

封禅的说法就更加荒诞不经了，这是后代阿谀奉承之徒为了在皇帝面前讨好献媚，怂恿鼓吹的迷惑君心、浪费国力的学说。这是欺天罔人，无耻之尤的行为，君子自然不屑去说。司马相如之所以被后世讥讽，便是这个原因。你却认为这是儒者们应当学习的，大概是没有仔细思考吧！

圣人之所以为圣人，是因为他们生而知之。朱熹解释《论语》时说：“生而知之的是理和义。那些礼乐名物、古今事变，也还是要学习后才能检验其是否属实。”如果礼乐名物之类是圣人成圣的功夫，圣人也必须通过学习才能知晓，那么圣人就不能说是生而知之了。说圣人是生而知之，是专指理和义的方面而言的，不包括礼乐名物之类，因此礼乐名物与圣人成圣的功夫并无关系。所谓“学而知之”，也就是学习这个理和义而已；“困而知之”也就是困勉于这个理和义而已。如今为学之人学圣人，对于圣人能知道的部分不去学习，却对于那些圣人不能知道的部分十分渴求，这不是迷失了求做圣人的方向了吗？我说的这些仅仅是就你的困惑稍加分析解释，还不是正本清源的论断。

正本清源的学说一日不彰明于天下，那么天下学习圣人的人便会一天天感到繁复艰难，甚至沦落到夷狄、禽兽的地步，还自以为是地学习圣人之学。我的学说虽然暂时彰明于天下，终究只是解一时之病，解了西边的冻，东边又结了冰，拨开前面的

雾，后面又涌起了云，就算我不顾安危、喋喋不休地讲论说道，也终究不能救天下分毫。

圣人的心与天地万物为一体，他看待天下的人，没有内外远近的区别，凡有血气生命的，都是自己的兄弟姐妹，都会使他们安全、教养他们，以成就他万物一体的念头。天下人的心，起初与圣人之心也并无不同，只是后来夹杂了私心，为物欲所蒙蔽，大的心变而为小，通达的心转而为塞，人人均有私心，甚至将父子兄弟视为仇人。圣人对此十分担忧，故而向天下之人推行万物一体之仁的教化，使人人都能够克制私欲、去除蒙蔽，恢复心体的本然状态。圣人教化的大体精神，就是尧、舜、禹一脉相承的“道心惟微，惟精惟一，允执厥中”；至于教化的细节，则是舜让契所规定的“父子有亲，君臣有义，夫妇有别，长幼有序，朋友有信”这五条而已。唐、虞，以及夏、商、周三代，教学仅仅是教这些内容，学习也仅仅是学这些内容。当时，人人的观点相同，家家的习惯相同，能自然去做这些事的人就是圣人，通过努力做到这些事的人就是贤人，违背于这些道理的人，即便像丹朱那样聪明，也不过是不肖之徒。下到田间、市井，从事农、工、商、贾的普通人，也都学习这些内容，都把成就自身的品德放在第一位。为什么呢？因为没有杂乱的见闻、烦琐的记诵、靡滥的辞章、功利的追逐，而只有孝顺双亲、友爱兄长、尊信朋友，以至于恢复心体的本然状态。这是人的天性所固有的，并非向外求得的东西，又有谁做不到呢？

学校的作用主要也是培养人的品德。人的才能各异，有的擅长礼乐，有的擅长政教，有的擅长农事，便根据他们的德性，因材施教，使他们的才干在学校里进一步提高。根据个人的德性让他们终身担任某个职务。用人者只知道同心同德，共同努力使得天下百姓安宁，只看被任用者的才能是否称职，而不以身份高低分轻重，不以职业不同分好坏。被任用者也只知道同心同德，共同努力使得天下百姓安宁，如

果所在的岗位合适，即便终身辛劳也不觉得辛苦，终身从事琐碎的工作也不觉卑贱。那时，所有的人都高高兴兴，亲如一家。那些才能较低下的人，则安于农、工、商、贾的本分，各自勤于本职工作，并且相互滋养，没有羡慕、攀比的想法。那些如皋陶、夔、后稷、契之类才能各异的人，则为天下出仕当官，各尽其能。好比一个家庭的内部事务，有人负责洗衣做饭，有人负责经商买卖，有人负责制造器具，众人出谋出力，才能实现赡养父母、教养子女的愿望，所有人都怕自己无法做好承担的事务，因而都尽心尽力。所以后稷勤劳地种庄稼，不以自己不知道教化为耻，将契善于教化视作为自己善于教化；夔负责音乐，不以自己不明白礼仪为耻，将伯夷精通礼仪视作为自己精通礼仪。因为他们的心中纯粹明白，具有完备的天地万物为一体的仁德。他们的精神周流贯通，志气相互通达，并不存在他人与自己的区分、外物与自我的间隔。好比一个人的身体，眼睛能看、耳朵能听、手可以拿、脚可以走，都是为了实现整个身体的作用。眼睛不会因为不能听而感到羞耻，耳朵听到声音的时候，眼睛一定会去看；脚不会因为不能拿东西感到羞耻，手伸到的地方，脚也会跟随。这是因为人的体内元气周流全身，血脉畅通，所以痛痒呼吸都能感觉到并做出自然而然的反应，其中有不言而喻的奥妙。圣人的学问之所以最简单也最明了，容易明白也容易遵从，容易学习也容易学成，正是因为圣学的根本在于恢复心体的本然状态，相比之下学习具体的知识或技能都没什么值得说的。

夏、商、周三代下来，王道衰微，霸道盛行；孔子、孟子死后，圣学晦暗，邪说横行。教的人不教圣学，学的人不学圣学。主张霸道的人，暗地里用与三代先王相似的东西，借助外在的学问知识来满足自己的私欲，天下之人一时间都尊奉他们，圣人之道便荒废阻塞了。世人相互仿效，天天讨论富国强兵、权谋欺诈、攻城讨伐的学说，以及一切欺天罔人、只为追求一时声名利禄的技术，像管仲、商鞅、苏秦、张仪这样的人数不胜数。长此以往，人们相互争夺，祸患无穷，这些人沦为夷狄、

禽兽，甚至连霸道之术都推行不下去了。

世上的儒者有感于此，搜寻过去圣王的典章法制，把未被秦始皇焚毁的书拾掇修补出来。他们的目的诚然是为了挽回先王之道。然而，圣学晦暗已经很久远，霸道之术流传影响又十分深，即使是贤明睿智的人也难免有所习染。他们宣传、修饰圣学，并希望圣学发扬光大，实际上却是增加霸道之术的影响，圣学的踪影却再也看不到了。于是产生了解释字义的训诂学，传授课程以图虚名；产生了记诵圣学的学问，满口圣人之言冒充博学；产生了填词作诗的学问，以文字铺陈华丽为美。类似的学问纷纷扰扰，在世上群起争斗，不知道有多少家！他们流派众多，不知道该听谁的。世上的学者如同进了一百场戏同时在表演的戏场，只见到欢呼跳跃、争奇斗巧、献媚取悦的戏子从四面八方涌来，前前后后，应接不暇，使得人的耳目眩晕，精神恍惚，日日夜夜都浸淫其间，就会像丧心病狂的人一样，不知道自己的家在哪里。当时的君主也沉迷于这类学问，终身从事无用的虚文，都不知道自己再说些什么。偶尔有人能认识到这些学说空疏荒诞、杂乱不通，于是奋发努力，想干点实事，但他们所能做到的极致，也只不过是像春秋五霸那样富国强兵的功利事业罢了。

圣人的学问日益疏远而晦暗，功利的习气却一日盛过一日。中间虽然有被佛家、道家蛊惑的人，但这两家的学问最终也无法战胜功利之心；虽然有人试图拿群儒的学说来居中调和，但群儒的学问也无法破除功利之心。时至今日，功利之心的毒害已经深入骨髓，经由习气成为人的本性已经几千年了。人们在知识上互相比较，在权势上互相倾轧，在利益上互相争夺，在技能上互相攀比，在声誉上互相竞争。那些围观的人，管理钱粮的还想兼管军事和司法，掌管礼乐的又想参与吏部的事务，在郡县做官的又想到省里做大官，位居监察之职的又垂涎着宰相的位置。原本没有某方面才能的人理应不能兼任这方面的官职，不知道某方面理论的人理应不能获得相

应的名誉，而实际的情况却是：擅长记诵，正助长了他们的傲慢；知识丰富，正促使他们为恶；见闻广博，却使得他们肆意诡辩；文采富丽，正掩饰了他们的虚伪。所以皋陶、夔、后稷、契都不能兼任的事，而今天初学的小孩儿却都想通晓各种理论、探究各种方法。他们打出的名号都是“我想要完成天下人共同的事业”，他们的真实想法却是，不知道这些学问恐怕就不能满足自己的欲望。

唉！在这样的积习影响下，存有着这样的心志，又讲求这样的学问，当他们听到我说圣人的教诲时，当然视为累赘和迂腐的学问。他们认为良知没什么可说的，圣人的学说没什么用处，这也是时势的必然啊！唉！生在这样的时代还要怎么探求圣人的学问呢！还要怎么谈论圣人的学问呢！生在这样一个时代却还想做学问的人，不是十分繁杂、困难吗！不是十分痛苦、艰险吗！唉，太可悲了！

万幸的是天理自在人心，终究不会泯灭，良知的光明即便历经万古也不会变化。所以听了我的正本清源的论述，有识之士必当悲伤痛苦，奋然而起，就像决口的江河难以抵御。如果没有天地间豪杰之士的到来，我还能寄望于谁呢？

启问道通书

【一四三】

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。荒悞无可言者，辄以道通来书中所问数节，略于转语奉酬。草草殊不详细，两生当亦自能口悉也。

来书云：“日用工夫只是立志，近来于先生海言时时体验，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】

吴、曾两位年轻人到我这儿来，向我详细说明了你们恳切求道的心意，令我十分欣慰。像你这样的人，真可以说是笃信好学的学生。我正为家父守丧，心情抑郁，未能与两位年轻人详谈，但他们也是有志向、能用功的人，每次见到都有所长进。于我而言，实在不能辜负两位远道而来的诚意；对两位而言，或许也没有辜负自己远道而来的心意。临别之时，他们以此书来转达对你的致意，要我写几句话。我此时脑袋糊涂，没太多想说的，就只好对你信中提到的几个问题略加解释，算是有一个交代。草草数语，不甚详细，他们两位会向你亲口转达的。

来信写道：“先生平日教诲：‘平时用功只是立志’，近来时对此加以体会验证，想得更加明白。然而我却不能一时一刻离开朋友，如果有朋友互相讨论讲习，志向便会强盛宏大，才会生气勃勃。如果三五天不和朋友们讨论讲习，便会觉得志向微弱，遇到事情就会困惑，有时甚至忘记了志向。如今没有朋友讨论讲习的日子，我就静坐沉思，或者看看书，或者到处走走，举手投足之间，都不忘记培养心

志，深感心态平和舒适。但终究不如与朋友讲学时的精神奔流来得更有生意。离群索居之人，有什么更好的方法可以维持志向？”

这段话充分验证了你平日功夫的收获。功夫大体上也就是如此，只要不间断，等到纯熟之后，自然会有所不同。一般而言，我们做学问最重要的就是立志，你所说的困惑、遗忘的毛病也只是志向还不真切。比如好色之徒，从来就没有困惑、遗忘的毛病，就是因为好色的欲念真切得很。自己的痛痒只有靠自己才能知道，靠自己去挠痒按摩。既然知道自己的痛痒，也就不得不挠痒按摩了，佛家所说的“方便法门”正是这个意思。必须自己考虑斟酌，别人很难帮得上忙，也没有别的方法可用。

【一四四】

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’底气象，一并看为是。若不识得这气象，便有正与助长之病；若认得‘何思何虑’，而忘‘必有事焉’工夫，恐人堕于无也。须是不滞于有，不堕于无，然乎否也？”

所论亦相去不远矣，只是契悟未尽。上蔡之问，与伊川之答，亦只是上蔡、伊川之意，与孔子《系辞》原旨稍有不同。《系》言“何思何虑”，是言所思所虑只是一个天理，更无别思别虑耳，非谓无思无虑也。故曰：“同归而殊途，一致而百虑，天下何思何虑？”云“殊途”，云“百虑”，则岂谓无思无虑邪？心之本体即是天理。天理只是一个，更有何可思虑得？天理原自寂然不动，原自感而遂通。学者用功，虽千思万虑，只是要复他本来体用而已，不是以私意去安排思索出来。故明道云：“君子之学，莫若廓然而大公，物来而顺应。”若以私意去安排思索便是“用智自私”矣。“何思何虑”正是工夫。在圣人分上，便是自然的；在学者分上，便

是勉然的。伊川却是把作效验看了，所以有“发得太早”之说。既而云“却好用功”，则已自觉其前言之有未尽矣。濂溪主静之论亦是此意。今道通之言，虽已不为无见，然亦未免尚有两事也。

【译文】

来信写道：“谢良佐先生曾问‘天下有什么可以思虑’，程颐先生说：‘有这个道理，但是你说得太早了。’从学者的功夫来说，固然应该是‘时刻在事上磨炼，时刻不要忘记’，然而却也需要认识到‘何思何虑’的气象，两者合并来看才对。如果不明白这种气象，就有孟子所说的‘拔苗助长’的毛病；如果明白‘何思何虑’，却忘记‘必有事焉’的功夫，恐怕又有堕入虚无的毛病了。必须既不滞留于有，也不堕落于无。这样说对吗？”

你所说得也相差不远，只是还没有彻底领悟。谢良佐的问题和程颐先生的回答只是谢良佐和程颐的意思，与孔子《系辞》里的本意略有不同。《系辞》说“何思何虑”，是说所思所虑只是天理，没有别的思虑，并不是完全没有思虑的意思。所以说：“同归而殊途，一致而百虑，天下何思何虑？”说“殊途”，说“百虑”，又怎么能说“无思无虑”呢？心的本体就是天理，天理只有一个，还有什么别的可以思虑的吗？天理原本寂然不动，原来一感就通。学者下功夫，虽然反复思虑，也只是要恢复天理的本体与作用，并不是靠一己的私意思索安排个别的什么。所以程颢先生说：“君子之学，莫若廓然而大公，物来而顺应。”如果以自己的私意思索安排，便是“为私欲而要小聪明”了。“何思何虑”正是为学的功夫，对圣人来说这是自然而然的，对学者来说则要勉力才能做到。程颐先生把它看作是功夫的结果，所以他说“发得太早”，接着又说“这正是所要下的功夫”，他已然觉察到前言尚有未尽之处。如今你的看法，虽然已经算是有所见识，但还是免不了将功夫和本体

视作两件事。

【一四五】

来书云：“凡学者才晓得做工夫，便要识认得圣人气象。盖认得圣人气象，把做准的，乃就实地做工夫去，才不会差，才是作圣工夫。未知是否？”

先认圣人气象，昔人尝有是言矣，然亦欠有头脑。圣人气象自是圣人的，我从何处识认？若不就自己良知上真切体认，如以无星之秤而权轻重，未开之镜而照妍媸。真所谓以小人之心，而度君子之腹矣。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于我矣。程子尝云：“觑着尧，学他行事，无他许多聪明睿智，安能如彼之动容周旋中礼？”又云，“心通于道，然后能辨是非。”今且说通于道在何处？聪明睿智从何处出来？

【译文】

来信写道：“为学之人刚刚明白如何做功夫，便需要认识圣人的气象。大概认识圣人的气象之后，将之作为标准，脚踏实地下功夫才不会出差错，这才是学做圣人的功夫。不知这样对不对？”

先去体认圣人的气象，以前也有人这样说，只是这样做的话便缺少了为学的宗旨。圣人的气象是圣人的，我从哪里去体认？如果不从自己的良知上真切地去体认，好比拿没有准星的秤去称重，拿没有磨过的镜子去照美丑。这是所谓以小人之心，度君子之腹了。圣人的气象从何处体认呢？我们自己的良知与圣人是一样的，如果能够明白体认自己的良知，那么圣人的气象便不在圣人，而在我们身上了。程颐先生曾说：“看着尧，学他做事，却不及他聪明睿智，如何能够像他那般一举一动都符合礼呢？”他又说，“心与天道相通，便能明辨是非。”现在你且说说心所通达于

天道的地方在哪里呢？聪明睿智又从哪儿来呢？

【一四六】

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：“先生说‘要在事上磨练’，一天之内，无论有事无事，都要一心培养心的本体。如果遇到事情有所感动，或者自己心中生出感觉，心中既然有所感，怎能说是无事呢？但是根据事情再仔细思考一下，大概会觉得事情的道理也应当如此，只是当作没什么事一样对待，尽自己的本心罢了。但是仍然会有事情处理得好坏，为什么呢？另外，有时事情很多，需要依次解决，时常因为才力不足，总为事情所困，虽然极力坚持，但精神已然衰弱。遇到这样的情况，难免要退下来反省自

己，宁可不做事，也不能不存养此心。这样说对吗？”

你所说的功夫，对你这样天分的人来说，也就是这样了，然而难免还有一些出入。做学问的人，终身只做这一件事，从小到大，从早到晚，无论有事无事，都只做这一件事，这就是“必有事焉”的意思。如果说“宁可不做事，也不能不存养此心”，却变成两件事了。“必有事焉而勿忘勿助”，有事情发生便发挥心中的良知以应对，这便是所谓“忠恕违道不远”的意思。凡是处理得有好有坏，以及有困扰混乱的毛病，都是被毁誉得失所牵累，无法切实地致良知。如果能够切实地致良知，那么平日所谓处理得好的事情未必就是好，所谓处理得不好的事情未必就是不好，恐怕正是由于担心毁誉得失所致，自己毁去了良知吧。

【一四七】

来书云：“致知之说，春间再承诲益，已颇知用力，觉得比旧尤为简易。但鄙心则谓与初学言之，还须带格物意思，使之知下手处。本来致知、格物一并下，但在初学未知下手用功，还说与格物，方晓得致知。”云云。

格物是致知功夫，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：“关于致知的学说，春天再次蒙先生教诲，已经明白应该在何处用力，甚至觉得比旧说更为简明。但是我认为对初学者来说，还应该加上格物的意思，使得他们知道从何处下手。本来致知、格物就是统一的，但对于那些初学还不知道如何下功夫的人来说，还是应该先跟他们说格物，这样才能明白致知的意思吧。”等等。

格物是致知的功夫，明白致知自然就能明白格物了。如果不明白格物，那么也无法明白致知的功夫。最近有一封给朋友的信对于这个问题讨论得颇为详细，现在也寄给你，你仔细看看自然会明白。

【一四八】

来书云：“今之为朱、陆之辨者尚未已。每对朋友言，正学不明已久，且不须枉费心力为朱、陆争是非，只依先生‘立志’二字点化人。若其人果能辨得此志来，决意要知此学，已是大段明白了，朱、陆虽不辨，彼自能觉得。又尝见朋友中见有人议先生之言者，辄为动气。昔在朱、陆二先生所以遗后世纷纷之议者，亦见二先生工夫有未纯熟，分明亦有动气之病。若明道则无此矣。观其与吴涉礼论介甫之学云：‘为我尽达诸介甫，不有益于他，必有益于我也。’气象何等从容！尝见先生与人书中亦引此言，愿朋友皆如此，如何？”

此节议论得极是极是，愿道通遍以告于同志，各自且论自己是非，莫论朱、陆是非也。以言语谤人，其谤浅。若自己不能身体实践，而徒入耳出口，呶呶度日，是以身谤也，其谤深矣。凡今天下之论议我者，苟能取以为善，皆是砥砺切磋我也，则在我无非警惕修省进德之地矣。昔人谓“攻吾之短者是吾师”，师又可恶乎？

【译文】

来信写道：“如今为朱熹、陆九渊争辩的人还未止息。我常常对学友们说，圣学不彰明已然很久了，不必枉费心思为朱陆争辩谁对谁错，只要按照先生‘立志’二字来点拨人。如果这人能够辨清志向，决心要了解圣学，那么他大体上已经明白了，朱、陆谁对谁错不必去争辩，他自己也能有所觉察。我曾经听闻学友中有人议论先生就十分生气。昔日朱熹、陆九渊二位先生给后世遗留下许多争议，这说明两位先

生的功夫还未纯熟，明显还有意气用事的毛病。像程颢先生就没有这个毛病。他同吴师礼议论王安石的学问时说：‘请把我的观点全都告诉介甫，即便对他没有益处，对我却必然是有益的。’气度胸襟是何等地从容！我曾经看到先生在给别人的信中也引用过这句话，希望学友们都这样，对吗？”

这段话说得太对、太好了，还望你告诉同道们，各自只反省自己的是非，不要议论朱、陆二人的是非。用言语毁谤别人，这种毁谤是肤浅的。如果自己不能亲身实践，只是左耳进右耳出，整天唠唠叨叨，这是用行动去毁谤自己，这样的毁谤就严重了。但凡天下间有议论我的人，假如有人能从中得到益处，那他们都是跟我切磋磨砺，对我来说也无非是警惕反省、修学进德之处。荀子说“攻击我缺点的人都是我的老师”，难道我要去厌恶自己的老师吗？

【一四九】

来书云：“有引程子‘人生而静，以上不容说，才说性便已不是性。’何故不容说？何故不是性？晦庵答云：‘不容说者，未有性之可言；不是性者，已不能无气质之杂矣。’二先生之言皆未能晓，每看书至此，辄为一惑，请问。”

“生之谓性”，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：“有人引用程子‘人天生就处于静中，静以上的状态都没法说，才说性时便已不是性’这句话问朱熹：为什么不能说？为什么不是性？朱熹回答说：‘不能说是没有性可说；不是性，是说已然有气质夹杂在性里头。’两人间的对话我都不明白，每次书读到这里，总会有疑惑，故向先生请教。”

“生之谓性”，“生”字就是“气”字，也就是说“气”就是“性”。气就是性，“人天生就处于静中，这以上就不能说了”，才说“气即是性”，这样就把性落在一边，并非性的本来状态了。孟子所说的“性善”，是从性的本原上说的。然而性善的端倪，却要在气上才能看见，如果没有气也无法见到性。恻隐、羞恶、辞让、是非都是气。程颐说：“论性不论气就不全面；论气不论性就不明白。”这是由于为学之人各自只看到一边，只好这样说。如果能明白地看到自己的天性，那么气便是性，性便是气，原本没有性与气的区分。

答陆原静书

【一五〇】

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

是有意于求宁静，是以愈不宁静耳。夫妄心则动也，照心非动也。恒照则恒动恒静，天地之所以恒久而不已也。照心固照也，妄心亦照也。“其为物不二，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：“下功夫时，感觉心中没有一刻宁静，烦乱之心固然在动，澄明之心也

在动。心既然一直在动，就没有一刻停息了。”

你这是有意追求宁静，因此愈发不得宁静。烦乱之心自然是动，但澄明之心实则未动。一直维持心体的澄明，心就处于恒久的即动即静的状态，天地万物也正因此而恒久不息。澄明之心固然使得心体澄明，然而烦乱之心也能使得心体澄明。《中庸》说：“其为物不二，则其生物不息。”有一瞬的停息便会灭亡，便不是最为诚挚、没有丝毫止息的学问了。

【一五一】

来书云：“良知亦有起处。”云云。

此或听之未审。良知者心之本体，即前所谓恒照者也。心之本体无起无不起。虽妄念之发，而良知未尝不在，但人不知存，则有时而或放耳；虽昏塞之极，而良知未尝不明，但人不知察，则有时而或蔽耳；虽有时而或放，其体实未尝不在也，存之而已耳；虽有时而或蔽，其体实未尝不明也，察之而已耳。若谓良知亦有起处，则是有时而不在也，非其本体之谓矣。

【译文】

来信写道：“良知也有发端之处。”等等。

这或许是你听得不明白。良知就是心的本体，就是前面提到的恒照。心的本体无所谓发端不发端。即使妄念生出来，良知也依然存在，但人们不知道要存养良知，所以有时会失去它；即使心体昏闭阻塞到了极致，良知也依然光明，只是人们不知要去体察，所以有时会被遮蔽。即便有时会失去良知，但其本体尚在，存养它就行了；即使有时会遮蔽良知，但良知本体还是明白的，只要下体察的功夫就可以了。

如果说良知也有发端之处，就是认为它有时不存在，那就不是良知的本体了。

【一五二】

“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，虽为原静爰养精神而发，然而作圣之功，实亦不外是矣。

【译文】

（来信写道：“前些日子先生谈到‘精一’，这是不是就是做圣人的功夫？”）

“精一”的“精”是就理而言，“精神”的“精”是就气而言。理是气的条理，气是理的运用。没有条理则不能运用，没有运用则无法看到条理。做到了精，就可以精致、明白、专一、神妙、诚挚；做到专一，就可以精致、明白、神妙、诚挚。精和一实则是一回事，只是后世儒者的学说与道家的养生学说各执一偏，无法相互促进。前些日子我说的“精一”之论，虽然是针对你喜欢存养自己的精神而发的，不过做圣人的功夫，也不外乎此。

【一五三】

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”，安可以形象方所求哉？真阴之精，即真阳之气之母；真阳之气，即真

阴之精之父。阴根阳，阳根阴，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，必然各有寄托、储藏、发生之处。又有真阴之精、真阳之气。”等等。

良知只有一个，就它的妙用而言称之为“神”，就它的流动而言称之为“气”，就它的凝聚而言称之为“精”，怎么能够根据形象、方位和处所来把握呢？真阴之精就是真阳之气的母体；真阳之气就是真阴之精的父体。阴植根于阳，阳植根于阴，阴阳也是统一的。如果我的良知学说能够彰明于天下，类似的问题都能够不言自明。如若不然，就像你信中提到的三关、七返、九还之类的说法，还会有无穷无尽的疑问。

又

【一五四】

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，就是所谓‘性善’，就是感情未发出来时的中正，就是寂然不动的本体，就是廓然大公，为何常人一定要经过学习才能达到呢？中和、寂静、公正的品德，既然属于心的本体，就是良知。如今在心中验证，良知都是好的，然而中和、寂静、公正的品德却没有，难道良知是超然于体用之外的吗？”

性没有不善的，故而知没有不良的。良知就是未发之中、廓然大公、寂然不动的本体，人人都具备。但是良知不能不为物欲所昏蔽，因此需要通过学习去除昏蔽。不过这对于良知的本体不会有丝毫损害。知没有不良的，然而中和、寂静、公正的品德无法完全具备，是因为昏蔽没有除尽，良知存养还没有达到纯熟罢了。体就是良知的本体，用就是良知的作用，哪里有什么超然于体用之外的良知呢？

【一五五】

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，而未尝有所睹闻思为，即是动而未尝动也。所谓“动亦定，静亦定”，体用一原者也。

【译文】

来信写道：“周敦颐先生说‘主静’，程颢先生说‘动亦定，静亦定’，先生说‘定者，心之本体’。所谓静和定，绝不是不看不听、不想不做的意思，而是一定要时常认知、存养、遵从天理的意思。所谓认知、存养、遵从天理，明明就是动，属于已发的范畴，为何称之为静呢？为何称之为本体呢？难道这个静和定，是贯通心的动静的吗？”

天理是不动的。时常认知、存养、遵循天理，就是不看不听、不思不做的意思。不看不听、不思不做，并不是说身如槁木、心如死灰，而是看、听、思、为都专注于天理，没有其他的看、听、思、为，这就是动却不曾动。程颢先生所说的“动亦定，静亦定”，是指本体和作用原本就是统一的意思。

【一五六】

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，比拟仿像，则所谓“心从《法华》转，非是转《法华》”矣。

【译文】

来信写道：“人心‘未发’的本体，是在‘已发’之前呢？还是在‘已发’之中并

主导着‘已发’？或者是‘未发’‘已发’不分先后、内外，浑然一体？如今所说的心之动静，是就有事、无事来说的呢？还是就寂然不动、感应相通来说的呢？抑或是就遵循天理、迁就私欲来说的？如果以依循天理为静，迁就私欲为动，那么‘动中有静，静中有动’，‘动极而静，静极而动’就说不通了；如果以有事感通为动，无事寂然为静，那么‘动而无动，静而无静’就说不通了。如果说‘未发’在‘已发’之前，静而生动，那么最为诚挚的心体便会有所止息，圣人便要通过功夫才能恢复德性，这又说不通；如果说‘未发’在‘已发’之中，那么不知道‘未发’‘已发’都主于静呢，还是‘未发’为静、‘已发’为动呢？或者‘未发’‘已发’都是无动无静、有动有静呢？请先生赐教。”

“感情未发出来时的中正”就是良知，是没有前后、内外的浑然一体的存在。有事、无事可以说是动、静，然而良知却不能分有事、无事；寂然、感通可以说是动、静，而良知却不能分寂然、感通。动与静是所处的时机，心的本体固然没有动与静的区分。天理不动，动就是私欲。只要依循天理，虽然处于人事万变之中却也未曾动；迁就私欲，即便心如槁木也未曾静。“动中有静，静中有动”，又有什么好怀疑的？有事时的感通固然可以说是动，然而寂然不动的心却也未曾增加；无事时的寂然固然可以说是静，然而感通运动的心也未曾减少。“动而无动，静而无静”，又有什么疑问呢？良知没有前后、内外的差别，浑然一体，那么对“至诚有息”的怀疑就不用解释了。“未发”在“已发”之中，但“已发”之中未尝还有一个“未发”存在；“已发”在“未发”之中，但“未发”之中未尝还有一个“已发”存在。由此可见，其实不能说没有动、静，只是不能用动、静来区分心体罢了。

凡是看古人的言辞，在于用心体察、通晓其义，如果拘泥于文字，那么“靡有孑遗”这句就该理解为周朝确实没有遗民了。周敦颐“静极而动”的说法，如果不审

慎看待，也难免会出错。大概他想要表达的意思是从“太极动而生阳，静而生阴”说下来的。太极生生不息的道理，妙用无穷，但本体却恒定不变。太极的生生不息，就是阴阳的生生不息。在其生生不息之中，就其妙用无穷来说就是动，阳在此运动中得以产生，而不是运动后才产生阳；在其生生不息之中，就其本体恒定不变来说就是静，阴在此静止中得以产生，而不是静止后才产生阴。如果真的是静止后才生阴，运动后才生阳，那么阴阳、动静就各自分别是不同的物了。阴阳是同一种气，气收缩则为阴，气伸展则为阳；动静是同一个道理，理隐蔽起来就是静，理显现出来就是动。春夏可以说是阳和动，但未尝没有阴和静；秋冬可以说是阴和静，但未尝没有阳和动。春夏秋冬变化不息，都可以称之为阳，称之为动；春夏秋冬的常定之态，都可以称之为阴，称之为静。从元、会、运、世、岁、月、日、时，到刻、秒、忽、微，全都是如此。所谓“动静无端，阴阳无始”，这个道理对于通晓大道的人可以默会而知，却无法用言语来表达、穷尽。如果只是拘泥于字句，比拟模仿，那就是所谓“《法华经》支配着心转，不是心支配着《法华经》转”。

【一五七】

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：“我曾经在心中验证过喜、怒、忧、惧等感情的生发，即便特别动气的时候，只要我心中良知一有觉醒，就会慢慢消解，有时在一开始动气的时候就得到遏制，有时动气到一半了才得到制止，有时却会在事后再后悔。但是，良知好像时常在悠闲无事的地方主宰着自己的感情，与喜、怒、忧、惧的感情似乎没有什么关系，这是为什么呢？”

你明白了这一点，就明白“未发之中”“寂然不动”的本体，就能体验到“发而中节”的平和，“感而遂通”的妙用了。然而，你却认为“良知好像时常在悠闲无事的地方主宰感情”，这话还有毛病。所谓良知虽然不滞留于喜、怒、忧、惧，然而喜、怒、忧、惧却也不外乎良知。

【一五八】

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。

【译文】

来信写道：“先生昨日讲良知就是照心。我以为良知是心的本体；照心则是人所用的功夫，是戒慎恐惧的心，好比是心思。然而先生却将戒慎恐惧作为良知，这是为何？”

能让人戒慎恐惧之心的那个东西，就是良知。

【一五九】

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：“先生又说‘澄明之心是不动的’，难道是因为遵循天理，所以说它是静的吗？‘烦乱之心也可以使心体澄明’，难道是因为良知未尝不在烦乱之心当中、未尝不澄明于烦乱之心当中，人的视听言动能够不越过准则，都是天理的作用吗？既然说是烦乱之心，那么良知对于它来说就是澄明的，而对于澄明之心来说就是烦乱的。妄动与停息有什么区别呢？现在把烦乱之心内有澄明与用心至诚没有停息联系起来，我还有不明白的地方，请先生再次指教。”

“澄明之心是不动的”，是因为它来自心之本体的自然明觉，所以不曾动，动了便是妄；“烦乱之心也可以使心体澄明”，是因为心之本体的自然明觉未尝不在其中，只是有所动，不动便是照。说无妄、无照，并非将妄心当作照心，将照心当作妄心。把照心当作照，把妄心当作妄，这依然是有妄与照的区分。有妄与照的区分就是将心一分为二。把心一分为二，心体便有所停息。没有妄与照的区分就不会有二心，没有二心，心体就不会停息。

【一六〇】

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，则又无所用其力，徒使此心之不清。且欲未萌而搜剔以求去之，是犹引犬上堂而逐之也，愈不可矣。”

必欲此心纯乎天理而无一毫人欲之私，此作圣之功也。必欲此心纯乎天理而无一毫人欲之私，非防于未萌之先而克于方萌之际不能也。防于未萌之先而克于方萌之际，此正《中庸》“戒慎恐惧”、《大学》“致知格物”之功，舍此之外，无别功矣。夫谓“灭于东而生于西”“引犬上堂而逐之”者，是自私自利、将迎意必之为累，而非克治洗荡之为患也。今日“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：“养生的诀窍在于清心寡欲。能清心寡欲，做圣人的功夫也就到位了。然而，欲望少了心自然清净了，清净之心并不是说要舍弃人事、离群索居以求清净，而是说要使得心中纯粹都是天理而没有一丝一毫的私欲。现在想要做这样的功夫，但如果人欲一出现就克制它，这样的话病根并未除去，难免会克制了这里的私欲，别的私欲又冒出来。如果想要将各种私欲在还没有萌生出来的时候就扫除涤荡干净，却不知从何处下手，这样只会使得自己心中不得清净。况且想要在私欲萌生之前搜寻剔除干净，就好比是把狗牵到堂上再把它赶下去，这样就更做不到了。”

务必要使自己心中纯粹都是天理、没有一丝一毫的私欲，才能算是做圣人的功夫。而要做到这一点，必须在私欲萌生之前就防范克制。而这正是《中庸》所谓“戒慎恐惧”、《大学》所谓“致知格物”的功夫，除此之外，没有别的功夫了。你所说的“制了这边的私欲，别的私欲又冒出来”“把狗牵到堂上再把它赶下去”，这是被自私自利、有意安排、刻意思索所牵累，并不是克制涤荡私欲本身的问题。如今你说“养生的诀窍在于清心寡欲”，单这“养生”两个字就是自私自利、有意安排、刻意思索的病根。只要这个病根潜伏在心中，自然会产生“这边的私欲克制了，别的私欲又冒出来”“把狗牵到堂上再把它赶下去”的毛病。

【一六一】

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。本来面目则吾圣门所谓良知。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。体段功夫大略相似。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：“佛家主张‘在不思善、不思恶的时候体认心的本来面目’，这与我们儒家‘在事物上格心’的功夫不同。我如果在不思善、不思恶时下致知的功夫，其实已经在思善了。想要不思善恶而心中良知清净自在，只有刚睡醒时才能做到，这是孟子所谓‘夜气’的学说。但是这个状态不能维持很久，瞬息之间思虑就产生了。不知道用功日久的人，能够常如睡醒时那样思虑不起吗？如今我想求宁静，却愈发不得宁静；想不生念头，却愈生出念头。怎样才能使得心中前念灭去、后念不生，只有良知与天地大道相合呢？”

“不思善、不思恶时体认本来面目”，这是佛家为了让人认识本来面目而设立的方便法门。本来面目就是圣人所谓的良知。如今既然能明白体认良知，就不需要这么说了。“随物而格”，便是致知的功夫，就是佛家所说的“常惺惺”，也只是时常存养本来面目而已。佛、儒两家的功夫大体相似，但佛家有个自私自利的心，所以有“不思善、不思恶时用致知之功，则已涉于思善”的毛病。孟子说“夜气”，也只是为了给失去良心的人指出一个良心萌动之处，使他能够从此将良心培养起来。如今已然能清楚明白地知道良知，时常用致知的功夫，便不需要说“夜气”，否则就好比得到了兔子还去看着树桩，便会再次丢失兔子。“欲求宁静”“欲念无

生”，这正是自私自利、刻意追求的毛病，故而“念愈生”“愈不宁静”。良知只是一个良知，自然分辨善恶，哪还有什么善恶可以思虑？良知的本体自然宁静，如今却又添上一个求宁静；良知的本体自然生生不息，如今却又添上一个欲念不生。并非只有圣学致知的功夫不是如此，即便佛家的学问也不会如此刻意追求。只要一心在良知上，彻头彻尾，无终无始，就是前念不灭、后念不生。如今你却想要前念断灭、后念不生，这是佛家所谓“断灭种性”，这是身如槁木、心如死灰的状态。

【一六二】

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，则功夫间断耳。且念头放失，多因私欲客气之动而始，忽然惊醒而后提。其放而未提之间，心之昏杂多不自觉。今欲日精日明，常提不放，以何道乎？只此常提不放即全功乎？抑于常提不放之中，更宜加省克之功乎？虽曰常提不放，而不加戒惧克治之功，恐私欲不去。若加戒惧克治之功焉，又为‘思善’之事，而于本来面目又未达一间也。如之何则可？”

戒惧克治即是“常提不放”之功，即是“必有事焉”，岂有两事邪？此节所问，前一段已自说得分晓，末后却是自生迷惑，说得支离，及有“本来面目未达一间”之疑，都是自私自利、将迎意必之为病。去此病自无此疑矣。

【译文】

来信写道：“佛家还有‘常提念头’的说法，这就好比是孟子所说的‘必有事’，先生所说的‘致良知’吗？也就是‘常惺惺’、常记得、常知道、常存养的意思

吗？在提起这个念头的时候，事物来到面前，一定会有恰当的应对方法。但恐怕这个念头提起的时候少，放下的时候多，那样功夫便有中断。况且念头的丧失，大多是因为私欲和外在的气的发动所造成的，要突然惊醒后才能提起来。放下还未提起之前，人心昏暗杂乱且常常不自觉。如今想要心念日益精进明白，常提不放，应该用什么方法呢？只要这个念头常提不放就是全部的功夫吗？还是在常提不放的同时，还要增加反省克制的功夫？虽说常提不放，但不加戒慎恐惧、克制私欲的功夫，恐怕还无法清除私欲。如果加上戒慎恐惧、克制私欲的功夫，又成了“刻意思善”，与心体的本来面目又不能合一。到底该如何做才好？”

戒慎恐惧和克制私欲就是“常提不放”的功夫，就是“必有事焉”，怎么会有两件事？你所问的问题，前面已经说清楚了，后来你自己又产生疑惑，说得支离破碎，才产生“与心体的本来面目不能合一”的疑问，这都是自私自利、刻意求之的弊病。去掉这个毛病，便没有什么疑问了。

【一六三】

来书云：“‘质美者明得尽，渣滓便浑化。’如何谓‘明得尽’？如何而能‘更浑化’？”

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：“程颢先生说：‘气质美好的人善德尽显，缺点也都融化消失了。’怎

样才算善德‘尽显’？怎样才能使缺点‘融化消失’？”

良知本就自然明白。本质较差的人，缺点较多，对于良知的遮蔽也就愈发厚实，良知便不易呈现明白。本质较好的人，缺点较少，没有太多的遮蔽，稍加致知的功夫，良知就能晶莹透彻。一点点毛病就好比汤中漂浮的雪花，怎能遮蔽良知呢？这本来不难明白，你之所以有疑问，想来是因为这个“明”字的意思不清楚，这也是你有急切的心思所致。以前我和你曾当面讨论过“明善”的含义，“明则诚矣”，并非像朱熹等人对“明善”的解释那样肤浅。

【一六四】

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？愚意窃云，谓诸公见道偏则可，谓全无闻则恐后儒崇尚记诵训诂之过也。然乎？否乎？”

性一而已。仁义礼知，性之性也；聪明睿知，性之质也，喜怒哀乐，性之情也；私欲、客气，性之蔽也。质有清浊，故情有过、不及，而蔽有浅深也。私欲、客气，一病两痛，非二物也。张、黄、诸葛及韩、范诸公，皆天质之美，自多暗合道妙，虽未可尽谓之知学，尽谓之闻道，然亦自其有学违道不远者也。使其闻学知道，即伊、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，

但循着良知发用流行将去，即无不是道。但在常人多为物欲牵蔽，不能循得良知。如数公者，天质既自清明，自少物欲为之牵蔽，则其良知之发用流行处，自然是多，自然违道不远。学者，学循此良知而已。谓之知学，只是知得专在学循良知。数公虽未知专在良知上用功，而或泛滥于多歧，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，而依拟仿象于影响形迹之间，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，真的是人的禀赋吗？仁义礼智，真的是人的天性吗？喜怒哀乐，真的是人的感情吗？私欲和客气，果真是一件东西，还是两件东西呢？古代的英才，像张良、董仲舒、黄宪、诸葛亮、王通、韩琦、范仲淹等人，功业卓著，都是从他们的良知所发用得来的，但又不能认为他们人人都得闻大道，这到底是因为何？如果说他们天资卓著，那么生知安行的人难道不如学知利行和困知勉行的人吗？我猜想：如果说他们对道的认识不全面的话大概可以，但说他们完全没有对道的体认，恐怕就是后世儒者太过崇尚记诵训诂之学所形成的偏见了。对吗？”

性只有一个。仁义礼智，是性的本质；聪明睿智，是性的禀赋；喜怒哀乐，是性的情感；私欲和客气，是性的蔽障。本质有清浊之分，所以情感有过与不及的差异，蔽障有浅和深的不同。私欲和客气，是一种毛病伴随的两种痛苦，并非两种事物。张良、黄宪、诸葛亮，以及韩琦、范仲淹等人，都有天纵的才智，自然与道多有妙

合之处，虽然不能说他们完全明白圣学、大道，然而他们的学问离大道并不远。假如他们能够通晓圣学、得闻大道，便是伊尹、傅说、周公、召公了。至于王通，则又不能说他不明白圣学，他的书虽然多出自他弟子之手，也多有不当之处，然而他的学问大体上还是可以看得明白的。不过由于时日相去甚远，没有确实的凭证，无法凭空断定他的学问离圣道到底有多远。

良知即是道。良知自在人心，无论是圣贤，还是常人都是如此。如果没有物欲的牵累、蒙蔽，只是依循良知的发用流行去行事，便无往而非道。但是常人大都为物欲所牵累、蒙蔽，无法依循良知。像上面谈到的那几位，天生的资质清纯明白，物欲牵累较少，良知发用流行之处自然较多，自然离道不远。“学”就是学习如何依循良知。所谓“知学”，就是明白应当一心一意学习依循良知。那几位虽然不明白一心在良知上用功，有的兴趣广泛，受到别的东西影响、迷惑，但假如他们明白这一点，就是圣人了。后世的儒者曾认为他们几个全凭天生的才智才能建功立业，恐怕是不察明事情原委的说法，这样评价他们并不过分。不过，后世的儒者所说的“著”和“察”，也是拘泥于狭隘的见闻，受到旧有的习惯蒙蔽，仿效圣人的影响和事迹，并不是圣学所谓的“著”和“察”。自己还没弄清楚，如何能够使别人通达明白呢？所谓生知安行，“知行”二字也是在功夫上说。如果是知行的本来面貌，就是良知良能，即便是困知勉行的人，也可以说是生知安行。“知行”二字更应该仔细体察。

【一六五】

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，令切愿寻之。”

乐是心之本体，虽不同于七情之乐，而亦不外于七情之乐。虽则圣贤别有真乐，而亦常人之所同有，但常人有的而不自知，反自求许多忧苦，自加迷弃。虽在忧苦迷弃之中，而此乐又未尝不存，但一念开明，反身而诚，则即此而在矣。每与原静论，无非此意，而原静尚有“何道可得”之问，是犹未免于骑驴觅驴之蔽也！

【译文】

来信写道：“从前周敦颐先生常常要程颢寻找孔子与颜回快乐的原因。敢问孔子、颜回的快乐与七情之乐是一样的吗？如果是一样的，那么常人依循自己的私欲便能快乐，何必还要学做圣贤？如果另外有真正的快乐，那么圣贤遇到大忧、大怒、大惊、大惧的事情，这个真正的快乐还存在吗？况且君子常怀戒慎恐惧之心，终身都怀有忧虑，哪里还有快乐可言？我素来多烦闷，不曾体会过真正的快乐，现在十分真切地想寻找它。”

孔子、颜回的快乐是心的本体，虽然不同于七情之乐，但也不外乎七情之乐。虽然圣贤另有真乐，但也是常人同样具有的，只不过自己不知道，反而自寻许多苦恼，自行迷茫、遗弃真正的快乐。虽然在苦恼迷茫之中，但是真乐又时刻存在，只要一念开明，反求诸己，就能感受到这种快乐。我每次同你讲的都是这个意思，而你还问有何办法可寻，这未免是骑驴找驴啊！

【一六六】

来书云：“《大学》以心有好乐、忿懣、忧患、恐惧为不得其正，而程子亦谓‘圣人情顺万事而无情’。所谓有者，《传习录》中以病疟譬之，极精切矣。若程子之言，则是圣人之情不生于心而生于物也，何谓耶？且事感而情应，则是是非非可以

就格。事或未感时，谓之有则未形也，谓之无则病根在。有无之间，何以致吾知乎？学务无情，累虽轻，而出儒入佛矣，可乎？”

圣人致知之功，至诚无息。其良知之体，皦如明镜，略无纤翳，妍媸之来，随物见形，而明镜曾无留染，所谓“情顺万事而无情”也。“无所住而生其心”，佛氏曾有是言，未为非也。明镜之应物，妍者妍，媸者媸，一照而皆真，即是“生其心”处。妍者妍，媸者媸，一过而不留，即是“无所住”处。病疟之喻，既已见其精切，则此节所问可以释然。病疟之人，疟虽未发，而病根自在，则亦安可以其疟之未发，而遂忘其服药调理之功乎？若必待疟发而后服药调理，则既晚矣。致知之功，无间于有事无事，而岂论于病之已发未发邪？大抵原静所疑，前后虽若不一，然皆起于自私自利、将迎意必之为累。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》以心有好乐、愤懣、忧患、恐惧为不得其正，而程颢先生又说‘圣人情顺万事而无情’。所谓有情，《传习录》曾以疟疾为比喻，十分精辟。如果像程颢先生所说，那么圣人之情不是产生于心，而是产生于物了，这是什么意思？况且受到事物的感发而相应地产生内在的感情，其中的是是非非才得以格正。如果没有感受到事物时，说有情则情还未显现，说无情却像是病根一般潜伏着。有情与无情之间，怎样才能实现自己的良知呢？学习一定要达到无情的境界，这样牵累虽然少了，却又离开儒学、遁入佛学了，这样可以吗？”

圣人致知的功夫，是最为诚挚而没有一丝一毫停息的。圣人良知的本体，皎洁如明镜，不曾有纤毫染着，美丑随时在镜中显现出它的形象，而明镜本身也并未受到沾染，这就是所谓“情顺万事而无情”。“无所住而生其心”，佛家这一说法本来不

错。明镜照物，美者自美，丑者自丑，一照便显出真相，便是“生其心”之处。美者自美，丑者自丑，一照而不曾滞留，便是“无所住”的意思。你对于疟疾的比喻已经理解得很透彻了，那么这里所问的问题便自然迎刃而解了。有疟疾的人，疟疾虽然没有发作，但病根却在，难道可以因为病没有发作就忘记吃药调理的功夫吗？如果一定要等待病发后才吃药调理，就为时已晚了。致知的功夫，有事无事都不曾间断，哪管病是发作还是没发作？你的疑问，虽然前后不一，大体上都是由于自私自利、刻意追求的心态在牵累。这一病根去除，那么前前后后许多疑问，自然冰消雾散，无须学问思辨了。

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

【译文】

答陆澄的信公开后，读者都很高兴，认为陆澄善于提问，先生善于回答，内容都是过去没有听到过的。先生说：“陆澄所问的问题都是在认知、理解的层面打转，不得已才条分缕析地跟他解释。如果真正确信良知，只在良知上用功，即使千经万典也没有不吻合之处，异端邪说也可以悉数破去，何必如此一节一节地讲呢？佛家有‘狗不咬人却去追逐石块’的比喻：狗看到石块而扑向人，才能咬住人；见到石块却去追逐石块，在石块上能得到什么呢？”在座的同学们听闻后都悚然有所醒悟。先生的学问贵在反求诸己，并不是靠认知、理解就能够入门的。

答欧阳崇一

【一六七】

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，然其功夫尚多鹵突者，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，莫非良知之发发用流行。除却见闻酬酢，亦无良知可致矣，故只是一事。若曰致其良知而求之见闻，则语意之间未免为二。此与专求之见闻之末者虽稍不同，其为未得精一之旨，则一而已。“多闻，择其善者而从之，多见而识之。”既云“择”，又云“识”，其良知亦未尝不行于其间，但其用意乃专在多闻多见上去择、识，则已失却头脑矣。崇一于此等处见得当已分晓，今日之问，正为发明此学，于同志中极有益，但语意未莹，则毫厘千里，亦不容不精察之也。

【译文】

欧阳崇一来信写道：“先生说：‘德性的良知，并非由见闻产生，如果说听得多然后选择好的来遵从，见得多然后从中加以识别，则是专门在见闻细节上探求，已然

落在次一等的层次了。’ 我以为良知虽然不来自见闻，然而学者的知识，未尝不是从见闻中所产生的。拘泥于见闻固然不对，然而见闻也是良知的作用。如今却说‘落在第二义’，恐怕是针对专门将见闻作为学问的人而言的。如果为了致良知的目的而在见闻上探求，似乎也是知行合一的功夫。这样说对吗？”

良知并非由见闻所产生，然而见闻也是良知的作用。因此良知不滞留在见闻之上，却也离不开见闻。孔子说：“我有知识吗？没有啊。”良知之外别无其他知识。所以致良知是做学问的关键之处，是圣人教人为学的头等大事。如今说专注于探求见闻的细枝末节，这是失却了为学的宗旨，这便是落在了次一等的层次。这段时间，大家都已经知道致良知的学问了，然而功夫还有许多糊涂的地方，正是欠缺你的这一疑问。

大体而言，做学问的功夫一定要把握宗旨。如果把致良知作为为学的宗旨，那么多见多闻也不过是致良知的功夫。日常生活中，见识应酬何其繁多，但也不过是良知的发用流行。除了见识应酬，也不存在别的良知可以实现，所以只是一件事。如果说致良知要从见闻上探求，言语之间就难免把良知和见闻分作两件事了。这固然与专门探求见闻的细枝末节的做法稍有不同，但两者都不明白精研专一的主旨却是相同的。“多闻，择其善者而从之，多见而识之。”既然说“择”，又说“识”，可见良知已经在其中发挥作用了，只是其用意还是在多见多闻上去选择、识别，已然失去为学的宗旨。你对于这些问题已然见得明白，今日一问，正是为了阐明致良知的学问，对于大家有很大的益处，只是因为语义表达尚不通透，便会差之毫厘、谬以千里，所以不能不审慎体察。

【一六八】

来书云：“师云：‘《系》言“何思何虑”，是言所思所虑只是天理，更无别思别

虑耳，非谓无思无虑也。心之本体即是天理，有何可思虑得！学者用功，虽千思万虑，只是要复他本体，不是以私意去安排思索出来。若安排思索，便是自私用智矣。’学者之敝，大率非沉空守寂，则安排思索。德辛壬之岁着前一病，近又着后一病。但思索亦是良知发用，其与私意安排者何所取别？恐认贼作子，惑而不知也。”

“思曰睿，睿作圣。” “心之官则思，思则得之。” 思其可少乎？沉空守寂与安排思索，正是“自私用智”，其为丧失良知，一也。良知是天理之昭明灵觉处，故良知即是天理，思是良知之发用。若是良知发用之思，则所思莫非天理矣。良知发用之思，自然明白简易，良知亦自能知得；若是私意安排之思，自是纷纭劳扰，良知亦自会分别得。盖思之是非邪正，良知无有不自知者。所以认贼作子，正为致知之学不明，不知在良知上体认之耳。

【译文】

来信写道：“先生说：‘《系辞》里说“何思何虑”，是指所思所虑只是天理，再没有别的思虑，并不是说完全没有思虑。心的本体就是天理，有什么别的可以思虑的！学者下功夫，即便千思万虑，也只是要恢复心之本体，而非凭借私意安排、穷索出来。如果安排思索所得，则是自私用智了。’为学之人的毛病，大多不是枯守空寂，就是去刻意思索。我在辛巳到壬午年间犯了前一个毛病，今日又犯了后一个毛病。但是思索也是良知的作用，这与私意安排的思考又有何区别？我害怕认贼作子却仍困惑而不自知。”

“通过不断地思考可以成就智慧，而有智慧的人能够成为圣人。” “心的作用是思考，思考就能有所得。” 思虑难道能少吗？枯守空寂与思索安排，正是“自私用智”，同样丧失了良知。良知是天理昭明灵觉之处，故而良知就是天理，思考就是

良知的作用。如果是良知所发出来的思考，那么思考的对象无非是天理。良知发出来的思考，自然简单明了，良知也自然可以认清；如果是私意安排出来的思考，自然纷纷扰扰，良知也自然能够分辨。思考的是非、正邪，良知都能够知道。之所以出现认贼作子的情况，正是由于不明白致知的学问，不知道在良知上体察认知。

【一六九】

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

“宁不了事，不可不加培养”之意，且与初学如此说亦不为无益。但作两事看了，便有病痛在。孟子言“必有事焉”，则君子之学终身只是“集义”一事。义者宜也，心得其宜之谓义。能致良知则心得其宜矣，故“集义”亦只是致良知。君子之酬酢万变，当行则行，当止则止，当生则生，当死则死，斟酌调停，无非是致其良知，以求自慊而已。故“君子素其位而行”“思不出其位”。凡谋其力之所不及，而强其知之所不能者，皆不得为致良知。而凡“劳其筋骨，饿其体肤，空乏其身，行拂乱其所为，动心忍性以增益其所不能”者，皆所以致其良知也。若云“宁不了事，不可不加培养”者，亦是先有功利之心，较计成败利钝而爱憎取舍于其间，是以将了事自作一事，而培养又别作一事，此便有是内非外之意，便是“自私用智”，便是“义外”，便有“不得于心，勿求于气”之病，便不是致良知以求自慊之功矣。

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，欠缺一真切之故。《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】

来信又写道：“先生说：‘终身为学只有一件事，不论有事无事，只是这一件事。如果说宁可不做事，也不能不加存养功夫，就是将为学的功夫分作两件事了。’我以为，感到精力衰弱，不能做完事的，是良知；宁可不做事，也要加以存养的，是致知。这怎么成了两件事呢？如果事情变化不能不处理，虽然精力衰弱，稍加振作也能坚持下来，只要保持意志统帅气力便可。然而言语行动终究有气无力，一旦做完事情就疲惫不堪，这不是滥用气力吗？这其中的轻重缓急，良知固然明白，但有时迫于形势，又怎么能顾及精力？有时精疲力竭，又怎么能顾及形势？该怎么办呢？”

“宁可不做事，也不能不加存养功夫”，对初学者这么说也不是没有好处。但将处理事情和存养心体分作两件事看待，就有弊端。孟子说“必有事焉”，君子终身的学问都在“集义”。义就是宜，心能够处事得宜便是义。能致良知，心就处事得宜，所以“集义”也就是致良知。君子待人接物、应对事变，当做则做，当止则止，当生则生，当死则死，斟酌思考，无非是致其良知，以求心安理得。所以“君子素其位而行”“思不出其位”。凡是谋求自己力所不及的事情，勉强干自己才智不能胜任的事情，都不能致其良知；凡是“劳其筋骨，饿其体肤，空乏其身，行拂乱其所为，动心忍性以增益其所不能”的，都是为了致其良知。如果说“宁可不做

事，也不能不存养心体”，这也是先有功利之心，计较成败厉害，而以爱恶取舍，所以把做事与存养心体看作两件事了。这就是重视本心、忽视做事的心态，就是“自私用智”，就是把义看作为外在的东西，便会出现“心感受不到，便去气上探求”的毛病，这就不是致良知以求心安理得的功夫。

所谓“振作坚持，做完事后就疲惫不堪”，又说“迫于形势，精疲力竭”，都是把做事和存养本心看作两件事，所以才会如此说。但凡学问功夫，精一就是诚，三心二意则是伪。这些都是因为致良知的心还不够真切的缘故。《大学》里说：“诚其意者，如恶恶臭，如好好色，此之谓自慊。”你何曾见过讨厌恶臭、喜欢美色需要振作坚持的吗？何曾见过做完这些事后疲惫不堪的人吗？由此可以知病根所在之处了。

【一七〇】

来书又有云：“人情机诈百出，御之以不疑，往往为所欺，觉则自入于逆、亿。夫逆诈，即诈也；亿不信，即非信也；为人欺，又非觉也。不逆不亿而常先觉，其惟良知莹彻乎？然而出入毫忽之间，背觉合作者多矣。”

不逆不亿而先觉，此孔子因当时人专以逆诈、亿不信为心，而自陷于诈与不信；又有不逆、不亿者，然不知致良知之功，而往往又为人所欺诈，故有是言。非教人以是存心，而专欲先觉人之诈与不信也。以是存心，即是后世猜忌险薄者之事。而只此一念，已不可与入尧、舜之道矣。不逆、不亿而为人所欺者，尚亦不失为善，但不如能致其良知，而自然先觉者之尤为贤耳。崇一谓“其惟良知莹彻”者，盖已得其旨矣，然亦颖悟所及，恐未实际也。

盖良知之在人心，亘万古、塞宇宙而无不同。“不虑而知”“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；虽不亿人，而或未能果自信也。是或常有求先觉之心而未能常自觉也。常有求先觉之心，即已流于逆、亿而足以自蔽其良知矣，此背觉合作之所以未免也。

君子学以为己，未尝虞人之欺己也，恒不自欺其良知而已；未尝虞人之不信己也，恒自信其良知而已；未尝求先觉人之诈与不信也，恒务自觉其良而已。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：“人情诡诈多变，如果不加疑问地对待，往往会被欺骗。若想发现别人的诡诈，自己便会先怀疑别人、猜测别人。逆诈就是欺诈，猜测就是不诚信，被人欺骗又是不觉悟。不怀疑、不猜测却又能事先察觉，只有良知晶莹透彻的人才能做到吗？然而欺诈与诚实的差别实在是太过细微，因此不能觉悟和欺诈不实的人都很多。”

不怀疑、不猜测而能够事先觉察，这是孔子针对当时许多人欺诈别人、待人不诚信、深陷欺诈和不诚信的泥沼而说的；有些人不欺诈、不随意猜测别人，但他们并不知道致良知的功夫，常常被人欺骗，所以才这么说。孔子的话并不是教人存心去

事先察觉他人的欺诈与不诚信。存心要事先觉察，便是后世猜测、阴险、狡诈、刻薄之人做的事。只要存有这个念头，就已然远离了尧、舜的圣人之道。不欺诈、不猜测而被人欺骗，还算没有丧失善良的本心，只是不如能够致良知、能够自然事先察觉的人更为贤明。你说“只有良知晶莹透彻的人才能做到”，基本上把握了孔子的宗旨，不过这也是你的聪明所领悟到的，在实际功夫上恐怕还没有达到。

良知在人的心中，亘古不变、充塞宇宙。“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？”那些不能觉悟、欺诈不实的人，即便不欺诈别人，却也不能不自欺；即便不猜测别人，却也不能真有自信。这使得他们常常有寻求事先觉察的心，却不能常常自我觉察。常常有寻求事先觉察的心，便已堕入怀疑揣度别人欺诈和不诚信的心态之中，而这足以遮蔽他们的良知。这就是为什么他们免不了不能觉悟和欺诈的缘故。

君子之学是为了提高自身的修养，从不担忧别人欺骗自己，只要永远不欺骗自己的良知便可；不担心别人对自己不诚实，只要永远相信自己的良知便可；不去寻求事先觉察别人的欺诈与不诚信，只要永远努力觉察自己的良知便可。所以君子不自欺，良知就诚敬而不虚伪，诚敬则能明白；君子能自信，良知不受蛊惑而明白，明白则能诚敬。明白与诚敬相互促进，所以良知能不断觉悟、不断澄明。不断觉悟、不断澄明的良知好比高悬的明镜，万事万物在它面前都无法隐藏其美丑。为什么呢？良知不欺诈便是真诚，故而无法容忍欺诈，遇到欺骗便能觉察；良知自信明白，故而无法容忍不诚信，遇到不诚信便能觉察。这就是所谓“易以知险，简以知阻”，以及子思所说得“至诚如神，可以前知”。不过子思说的“如神”“可以前知”，还是分作两件事来说，大概是因为他是从思诚的功效上而言，也还是给那些不能预先觉察的人说的。如果就至诚而言，那么至诚的妙用就叫“神”，不必说“如神”；至诚便是无知而无不知，不必说“可以前知”。

答罗整庵少宰书

【一七一】

某顿首启：昨承教及《大学》，发舟匆匆，未能奉答。晓来江行稍暇，复取手教而读之。恐至赣后人事复纷沓，先具其略以请。

来教云：“见道固难，而体道尤难。道诚未易明，而学诚不可不讲。恐未可安于所见而遂以为极则也。”

幸甚幸甚！何以得闻斯言乎？其敢自以为极则而安之乎？正思就天下之道以讲明之耳。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，揣摩测度，求之影响者也；讲之以身心，行著习察，实有诸己者也。知此则知孔门之学矣。

来教谓某：“《大学》古本之复，以人之为学但当求之于内，而程、朱格物之说不免求之于外，遂去朱子之分章，而削其所补之传。”

非敢然也。学岂有内外乎？《大学》古本乃孔门相传旧本耳，朱子疑其有所脱误而改正补缉之；在某则谓其本无脱误，悉从其旧而已矣。失在于过信孔子则有之，非故去朱子之分章而削其传也。夫学贵得之心，求之于心而非也，虽其言之出于孔子，不敢以为是也，而况其未及孔子者乎？求之于心而是也，虽其言之出于庸常，

不敢以为非也，而况其出于孔子者乎？且旧本之传数千载矣，今读其文词，即明白而可通，论其功夫，又易简而可入。亦何所按据而断其此段之必在于彼，彼段之必在于此，与此之如何而缺，彼之如何而补，而遂改正补缉之？无乃重于背朱而轻于叛孔已乎？

来教谓：“如必以学不资于外求，但当反观内省以为务，则‘正心’‘诚意’四字亦何不尽之有？何必于入门之际，便困以‘格物’一段工夫也？”

诚然诚然！若语其要，则“修身”二字亦足矣，何必又言“正心”？“正心”二字亦足矣，何必又言“诚意”？“诚意”二字亦足矣，何必又言“致知”，又言“格物”？惟其工夫之详密，而要之只是一事，此所以为“精一”之学，此正不可不思者也。夫理无内外，性无内外，故学无内外。讲习讨论，未尝非内也；反观内省，未尝遗外也。夫谓学必资于外求，是以己性为有外也，是“义外”也，“用智”者也；谓反观内省为求之于内，是以己性为有内也，是“有我”也，“自私”者也，是皆不知性之无内外也。故曰“精义入神，以致用也；利用安身，以崇德也”“性之德也，合内外之道也”，此可以知“格物”之学矣。

“格物”者，《大学》之实下手处，彻首彻尾，自始学至圣人，只此工夫而已，非但入门之际有此一段也。夫“正心”“诚意”“致知”“格物”，皆所以“修身”，而“格物”者，其所用力日可见之地。故“格物”者，格其心之物也，格其意之物也，格其知之物也；“正心”者，正其物之心也；“诚意”者，诚其物之意也；“致知”者，致其物之知也。此岂有内外彼此之分哉？理一而已。以其理之凝聚而言则谓之性，以其凝聚之主宰而言则谓之心，以其主宰之发动而言则谓之意，以其发动之明觉而言则谓之知，以其明觉之感应而言则谓之物。故就物而言谓之格，就知而言谓之致，就意而言谓之诚，就心而言谓之正。正者，正此也；诚者，

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

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

孟子辟杨、墨至于“无父无君”。二子亦当时之贤者，使与孟子并世而生，未必不以之为贤。墨子“兼爱”，行仁而过耳；杨子“为我”，行义而过耳。此其为说，亦岂灭理乱常之甚，而足以眩天下哉？而其流之弊，孟子至比于禽兽、夷狄，所谓以学术杀天下后世也。

今世学术之弊，其谓之学仁而过者乎？谓之学义而过者乎？抑谓之学不仁、不义而过者乎？吾不知其于洪水、猛兽何如也！孟子云：“予岂好辩哉？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。而孟子独以一人呶呶于其间。噫，可哀矣！韩氏云：“佛、老之害甚于杨、墨。”韩愈之贤不及孟子，孟子不能救之于未坏之先，而韩愈乃欲全之于已坏之后，其亦不量其力，且见其身之危莫之救以死也。呜呼！若某者，其尤不量其力，果见其身之危莫之救以死也矣！夫众方嘻嘻之中，而独出涕嗟若；举世恬然以趋，

而独疾首蹙额以为忧。此其非病狂丧心，殆必诚有大苦者隐于其中。而非天下之至仁，其孰能察之？

其为《朱子晚年定论》，盖亦不得已而然。中间年岁早晚，诚有所未考，虽不必尽出于晚年，固多出于晚年者矣。然大意在委曲调停，以明此学为重。平生于朱子之说，如神明蓍龟，一旦与之背驰，心诚有所未忍，故不得已而为此。“知我者谓我心忧，不知我者谓我何求？”盖不忍牴牾朱子者，其本心也，不得已而与牴牾者，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。

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】

阳明顿首谨启：昨天承蒙教诲《大学》，匆匆上船，未能及时回答。今早趁行船空闲时，又将您的信拜读一遍。恐怕到了江西后杂务繁多，先在这里简单回复，请您指教。

您信中说：“认识大道当然十分困难，然而体会大道就更为困难了。道的确不易明白，然而学问也确实不能不讲，恐怕不能满足于自己的所见所闻，认为这就是标准了。”

荣幸之至！我从哪里能够听闻这样的教诲？我怎敢以为这就是最高的标准而心安理得呢？我正想着如何讲明天下的大道呢。然而，数年以来，听到我学说的人，有的嘲笑，有的谩骂，有的不屑一顾甚至懒得辩论，他们哪里肯开导、教诲我？他们肯教导我、反复开导我、心存惻隐之心，唯恐不能补救我的为学之偏吗？然而，天下关心爱护我的人中，没有谁像您一样，对我悉心指教，我该如何感激是好！所谓“德之不修，学之不讲”，孔子也为此担忧。后世的学者稍稍能够读经、训诂，就都自以为有学问，不再对学问讲求探索，这是多么可悲的事啊！大道必然要体会才能认知，并不是先看到大道，再去下体会道的功夫；大道必然要学习才能明白，并非在讲求学问之外还有其他明道的事业。然而世间讲学的人有两种：一种是用身心讲学，一种是用口耳讲学。用口耳讲学的人，依靠揣摩和猜测，讲求的都是捕风捉影的事；用身心讲学的人，能够把握事物的本质，讲求的都是为已的学问。明白这一点，便能通晓圣人之学了。

您信中说“我之所以恢复《大学》旧本，是认为做学问只应向内求索，然而程朱格物之学未免向外探求了，所以否定了朱熹所分的章节，删掉他增补的格物补传”。

我并不敢如此。学问难道有内外之分吗？《大学》旧本是孔门相传的旧本而已，朱子怀疑旧本有所脱误，所以就改正、补订；在我看来，旧本并没有脱误，所以才完全遵从旧本。我可能有过分相信孔子的过失，并不是刻意要否定朱子所分的章节，删掉他补充的补传。做学问贵在有得于心，如果求之于心而认为有误，即便是孔子说的话，也不敢认为是正确的，何况是不如孔子的人呢？如果求之于心而认为正

确，即便是一般人说的话，也不敢认为是错误的，何况是出自孔子之口呢？况且《大学》旧本已经传世数千年了，如今读其文字，十分明白通畅，论其功夫，又简单明了。又有什么根据断定这一段一定在那里，那一段一定在这里，这里缺了什么，那里补了什么，于是加以纠正增补呢？这难道不是对违背朱熹十分在意，却对违背孔子毫不在意吗？

您信中说：“如果认为做学问不必向外探求，只要反观内省便足够了，那么‘正心’‘诚意’四字还有没说明白的地方吗？为何在初学入门之时，还要用‘格物’的功夫来使人困惑呢？”

是啊是啊！如果说最关键的，“修身”二字也足够了，为何又要说“正心”？“正心”二字也足够了，为何又要说“诚意”？“诚意”二字也足够了，为何又要说“致知”？“致知”二字也足够了，为何又要说“格物”？之所以这样，是因为学问功夫详细周密，就其关键而言，只是一件事，这就是所谓“精研专一”的学问，对此不能不认真思考。天理无分内外，天性无分内外，故而学问也无分内外。讲习讨论，不能说不是内；反观内省，也未必就遗弃了外。如果认定学问必然是向外求，就是认为自己的天性有外在的部分，就是“义外”、就是“用智”；如果认为反观内省为向内探求，就是认为自己的性有内在的部分，就是“有我”、就是“自私”。这两种说法都不明白性无内外之分的道理。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”，由此便可明白“格物”的学问了。

所谓“格物”，是《大学》切实下功夫的地方，彻头彻尾，从初学到成圣，只有这个功夫而已，并非只有入门之初才要用“格物”的功夫。“正心”“诚意”“致知”“格物”，都是为了“修身”，而“格物”正是每天下功夫所能看得见的地

方。所以“格物”是纠正心中之物，纠正物的意念；“正心”是端正物的心；“诚意”是使关于物的念头诚敬；“致知”是实践关于物的知。何来内外、彼此的区分？天理只有一个。就天理凝聚在具体的对象上来说称之为性，就天理主宰这个凝聚的现象来说称之为心，就天理主宰心的作用来说称之为意，就心体作用的明白觉察之处来说称之为知，就知的明白觉察之处能够感应外在的对象来说称之为物。所以就物而言称之为格，就知而言称之为致，就意而言称之为诚，就心而言称之为正。正就是正心，诚就是诚意，致就是致知，格就是格物，都是为了达到天理、穷尽天性而已。天下没有性之外的天理，没有性之外的事物。圣人的学问之所以不彰明于天下，都是因为世俗的儒者认为理和物都是外在的东西，却不明白“义外”是孟子曾经批评过的学说，以至于沿袭、深陷其中而不自觉，这难道不是似是而非、难以明白吗？对此不能不认真体察！

你怀疑我的格物学说，一定是认为我肯定内求而反对外求；认为我专注于反观内省，遗弃了讲习讨论的功夫；认为我只重视学问的头脑，却忽略细枝末节；认为我沉溺于枯槁空虚的偏执，却不务人情事变。如果真是这样，难道我仅仅获罪于孔门、获罪于朱子吗？这是用邪说来欺骗百姓，叛离纲常，扰乱正道，人人得而诛之，何况像您这般正直的人呢？如果真是这样，世间稍微懂得训诂的人，知道一些圣贤的言论，就知道我说的是错的，何况像您如此高明的人呢？我所说的格物，将朱熹所说的九条囊括其中。但是格物的功夫又有关键之处，作用和朱子所论也有所不同，正所谓差之毫厘、谬以千里，正是由此而起，不能不辨明。

孟子批评杨朱、墨子是“无父无君”。然而这两人也是当时的贤人，如果与孟子同处一个时代，孟子也会认可他们的贤德。墨子“兼爱”，这是过分推行仁德的结果；杨朱“为我”，这是过分推行义道的结果。他们的学说，难道泯灭天理、搅乱纲常到如此地步，以至于能够迷惑天下之人吗？然而，孟子将他们的学说所产生的

弊端比作夷狄、禽兽，这是在用学术杀害后世之人啊。

当今学术的弊病，是在学仁太过呢？还是学义太过呢？还是说学不仁、学不义太过呢？我不知道它们同洪水猛兽有何不同！孟子说：“我难道喜欢辩论吗？我是不得已啊。”杨朱、墨子的学说充塞天下，孟子的时代，天下之人尊信杨朱、墨子的人，并不比如今尊崇朱子之说的人少，而孟子独自一人与众人抗辩。哎，真是可悲！韩愈说：“佛老的危害甚于杨墨。”韩愈的贤明不及孟子，孟子无法在世道人心败坏之前加以救治，韩愈却想恢复世道人心于败坏之后，真是不自量力，而且他身陷危险，也没有人救他。唉！像我这样的人更是不自量力，发现自己身陷危险，却没有人能够救我于死地！天下之人都在嘻嘻哈哈，而唯独我却痛哭哀叹；天下之人都趋炎附势，而唯独我却愁眉不展。如果不是我丧心病狂，就一定是我心中有极大的愁苦。如果不是世上最为仁爱之人，谁又能体察到我心中的愁苦呢？

我写《朱子晚年定论》，也是不得已而为之。其中所采录的文字时间的早晚，确实有未加考证之处。虽然并不全是朱子晚年的文字，但大部分都是他晚年所作。我的主要目的在于调和朱子与陆子的学问，以彰明圣学为重任。我一生始终将朱子的学说奉若神明，一旦要与之背离，确实有诸多不忍，所以我是不得已为之。“知我者谓我心忧，不知我者谓我何求？”我本不忍心与朱子相矛盾，只是不得已才如此，因为圣人之道本就如此，“如果不直接，圣人之道便不会显现”。您说我是“决意要与朱子对立”，我怎敢如此欺骗自己？大道，是天下的公道；圣学，是天下的公学。并非朱子可以私有，也并非孔子可以私有。天下公有的东西，应当秉公而论。所以只要说得对，即便与自己不同，也是对自己有益；只要说得不对，即便与自己相同，也是损害自己。益于自己的，自己一定喜欢；损害自己的，自己必定讨厌。既然如此，那么我现在的观点，虽然可能与朱子相异，却未必不是朱子所喜欢的。“君子的过错好比日食、月食，他改正了过错，人人都会敬仰他”，然而“小

人一定会掩饰自己的过错”。我虽然不贤明，也不敢用小人的心态对待朱子啊！

您的教诲有数百言之多，都是因为不能完全明白我的格物学说。一旦明白了我的学说，那么这数百言不用辩论也可释然。所以我现在不敢再详细论述，以免过于琐碎。然而我的学说不是写信可以说清楚的，非要当面陈述才能明白。哎！您对我的开导启迪不能不说是恳切又详细的。爱护我的人，哪有像您这般对我好的！我虽然愚笨，难道不知道感恩、敬佩吗？但是我不敢放弃心中真诚的想法而轻易接受您的指教，这正是不敢辜负您的厚爱，并且希望能回报您一二。待得秋天过后我回来时，一定前去拜访您，当面向您请教，届时还希望您能够赐教！

答聂文蔚

【一七二】

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，以求切磨之益。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，读之无任浣慰。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。

夫人者，天地之心，天地万物本吾一体者也。生民之困苦荼毒，孰非疾痛之切于吾身者乎？不知吾身之疾痛，无是非之心者也。是非之心，不虑而知，不学而能，所

谓良知也。良知之在人心，无间于圣愚，天下古今之所同也。世之君子，惟务其良知，则自能公是非，同好恶，视人犹己，视国犹家，而以天地万物为一体，求天下无治不可得矣。古之人所以能见善不啻若己出，见恶不啻若己入，视民之饥溺犹己之饥溺，而一夫不获若己推而纳诸沟中者，非故为是而以薪天下之信己也，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！

后世良知之学不明，天下之人用其私智以相比轧。是以人各有心，而偏琐僻陋之见，狡伪阴邪之术，至于不可胜说。外假仁义之名，而内以行其自私自利之实；诡辞以阿俗，矫行以干誉；掩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。

仆诚赖天之灵，偶有见于良知之学，以为必由此而后天下可得而治。是以每念斯民之陷溺，则为之戚然痛心，忘其身之不肖，而思以此救之，亦不自知其量者。天下之人见其若是，遂相与非笑而诋斥之，以为是病狂丧心之人耳。呜呼，是奚足恤哉！吾方疾痛之切体，而暇计人之非笑乎？人固有见其父子兄弟之坠溺于深渊者，呼号匍匐，裸跣颠顿，扳悬崖壁而下拯之。士之见者，方相与揖让谈笑于其旁，以为是弃其礼貌衣冠而呼号颠顿若此，是病狂丧心者也。故夫揖让谈笑于溺人之旁而不知救，此惟行路之人，无亲戚骨肉之情者能之，然已谓之“无恻隐之心，非人矣”。若夫在父子兄弟之爱者，则固未有不痛心疾首，狂奔尽气，匍匐而拯之。彼

将陷溺之祸有不顾，而况于病狂丧心之讥乎？而又况于蕲人信与不信乎？呜呼！今之人虽谓仆为病狂丧心之人，亦无不可矣。天下之人心，皆吾之心也。天下之人犹有病狂者矣，吾安得而非病狂乎？犹有丧心者矣，吾安得而非丧心乎？

昔者孔子之在当时，有议其为谄者，有讥其为佞者，有毁其未贤，诋其为不知礼，而侮之以为“东家丘”者，有嫉且沮之者，有恶而欲杀之者。晨门、荷蓑之徒，皆当时之贤士，且曰：“是知其不可而为之者欤？”“鄙哉！硜硜乎！莫己知也，斯己而已矣。”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，宁以蕲人之知我、信我而已哉？盖其天地万物一体之仁，疾痛迫切，虽欲已之而自有所不容已。故其言曰：“吾非斯人之徒与而谁与？”“欲洁其身而乱大伦。”“果哉，末之难矣！”呜呼！此非诚以天地万物为一体者，孰能以知夫子之心乎？若其“遁世无闷”“乐天知命”者，则固“无入而不自得”“道并行而不相悖”也。

仆之不肖，何敢以夫子之道为己任？顾其心亦已稍知疾痛之在身，是以彷徨四顾，将求其有助于我者，相与讲去其病耳。今诚得豪杰同志之士，扶持匡翼，共明良知之学于天下，使天下之人皆知自致其良知，以相安相养，去其自私自利之蔽，一洗谗妒胜忿之习，以济于大同，则仆之狂病固将脱然以愈，而终免于丧心之患矣。岂不快哉！

嗟乎！今诚欲求豪杰同志之士于天下，非如吾文蔚者而谁望之乎？如吾文蔚之才与志，诚足以援天下之溺者。今又既知其具之在我，而无假于外求矣，循是而充，若决河注海，孰得而御哉？文蔚所谓“一人信之不为少”，其又能逊以委之何人乎？

会稽素号山水之区，深林长谷，信步皆是。寒暑晦明，无时不宜。安居饱食，尘嚣

无扰。良朋四集，道义日新。优哉游哉！天地之间宁复有乐于是者！孔子云：“不怨天，不尤人，下学而上达。”仆与二三同志力将请事斯语，奚暇外慕？独其切肤之痛，乃有未能恧然者，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】

有劳你春天绕道我这儿，不知疲倦地询问论证，这种情分我该如何承受呢！原来已约好几位同道，想找一个安静的处所，待上十来天，一起讨论我的学说，以便在切磋磨砺之中有所收获。但是你公务繁忙，不得不离开，我心中十分惆怅，若有所失。突然收到你的信件，洋洋千言，读后十分欣慰。信中对我十分推许，这也是对我的一片鼓舞嘉奖的心意，其中的规劝砥砺十分真切，希望我能够步入圣贤的行列。你又托付欧阳崇一转达对我恳切的关怀，若非深交厚爱之人，怎会如此呢？我既感动又惭愧，唯恐辜负了你的厚爱。虽然如此，我又怎敢不自我鞭策，仅仅感激、辞让呢？你说：“子思、孟子、周敦颐、程颢等人，并不期望千年以后为世人理解。与其让天下之人都相信你，不如被一个人笃信。大道自然而然地存在，圣学亦自然而然地存在，天下之人尽信也不算多，只有一人笃信也不算少。”这就是君子“不见是而无闷”的心态。这难道是世上浅薄琐碎的人所能知道的吗？对我来说，则有许多万不得已的苦衷，并不是计较他人相信与否。

人就是天地的心，天地万物本与我为一体。百姓的所遭受的困苦与荼毒，哪一件不是自己的切肤之痛？不知道自身痛苦的人，便是没有是非之心。人的是非之心，无须思虑便可知道，无须学习便能具备，这就是所谓的良知。良知自在人心，无论圣人还是愚人，从古至今都是相同的。世上的君子，只要专心致其良知，自然能秉公

判别是非，与人同好同恶，视他人如同自己，爱国如同爱家，甚至把天地万物视作与自己为一体，使得天下都得到治理。古人之所以能够看见别人行善如同自己行善，看到别人为恶如同自己为恶，看到百姓饥饿痛苦如同自己饥饿痛苦，有一个人没有过上好的生活，好像是自己把他推入深坑之中似的，这并不是因为他们故意表现出这些而想取信于天下，而是一心一意致其良知而自求心安理得而已。尧、舜、三王这样的圣贤，说的话百姓没有不相信的，这是因为他们的话是出于自己良知而说的话；他们做的事百姓没有不喜欢的，这是因为他们的行为是出于自己的良知而做的事。所以他们的老百姓和平安乐，就算被处死也无怨言，给好处也不答谢。把这样的教化推及到蛮荒之地，凡是有血气的人没有不孝敬双亲的，是因为人的良知是相通的。唉！圣人治理天下多么简单容易啊！

后世良知的学说不再昌明，天下的人各用自己的私心才智互相倾轧。人人各有自己的私心，那些偏颇浅鄙的见解，阴险狡诈的手段，不可胜数。他们都假借仁义的名号，干着自私自利的勾当；用诡辩的言辞来迎合世俗的要求，用虚伪的行为来博取自己的名誉；把掩盖别人的善行作为自己的长处，用攻击别人的隐私来显示自己的正直；怨恨地相互争斗却认为是为了正义而献身，险恶地互相倾轧还认为这是嫉恶如仇；嫉贤妒能却认为自己是秉持公正，放纵情欲还认为这是与民同好同恶。互相欺凌、互相侵害，即使是一家之内的骨肉至亲，彼此间也要分出胜负、架起很高的藩篱，更何况天下广大、百姓名物众多，又如何能够将所有的百姓与名物与自己视为一体呢？这就难怪天下纷纷扰扰，祸乱频发无止了。

我靠着上天的眷顾，偶然发现良知的学说，认为只有致良知天下才能得到治理。所以我一想到百姓的苦难就心痛不已，忘了自己才智浅薄，却想用良知的学说拯救天下，这也是不自量力的行为。世上之人看到我这样做，就纷纷嘲笑、诋毁我，认为我是丧心病狂之人。唉！这有什么可以顾忌的呢！我正感受到的是切肤之痛，哪里

还有空去计较别人的诋毁、嘲笑？如果有人看到自己的父子、兄弟坠入深渊，一定会大喊着爬过去，鞋帽掉了也全然不在意，爬着悬崖峭壁而下，希望能够救人。而那些看到这一情况的读书人，却在一旁作揖、谈笑，认为这人丢弃衣帽、不顾礼节，大喊大叫，一定是一个丧心病狂之人。所以，一旁有人陷溺还在作揖谈笑，这是只有那些没有骨肉亲情的人才能做出来的事，是孟子所说的“没有恻隐之心就不是人”的人。如果是有父子兄弟亲情的人，就会感同身受、痛心疾首，尽力狂奔、连滚带爬地跑去救人。他们都能够不顾自己陷入危险之中，还害怕被人讥笑为丧心病狂吗？还会在意别人相信与否吗？哎！如今的人即使认为我是丧心病狂之人，也没有什么不可以的。天下人的心，都是我的心。天下之人有那么多得病发狂的，我又怎能不得病发狂呢？天下之人有那么多丧心的，我又怎么能不丧心呢？

从前孔子在世时，有人说他谄媚，有人说他花言巧语，有人诋毁他的贤能，诽谤他不知礼，侮辱他是东家丘，有人嫉妒他、阻止他振兴鲁国，有人憎恶他甚至想杀他。即使是当时如晨门、荷蕢一般的贤者，也说：“孔子这是知其不可为而为之吗？”“见识浅陋！又固执得很！没有人了解自己那就算了吧。”虽然子路对于圣学已经十分明白，却还难免怀疑孔子，对他想去的地方不高兴，而且认为孔子迂腐。所以当时不信任孔子的人，难道仅仅是十之二三而已吗？但是孔子依旧积极奔走，像是在道路上寻找自己遗失的儿子一样整天奔波，无暇在温暖的席褥上睡上一觉，难道是为了让世人了解自己、相信自己而已吗？或许孔子有与天地万物为一体的仁爱之心，痛切至深，即使想不管也身不由己。所以他说：“我不和世人相处还能和谁在一起呢？”“想要洁身自好却扰乱了伦理纲常。”“好干脆啊！可他却不知道我的难处！”哎！除了真的把天地万物视作与己为一体的人，谁又能了解孔子的心思呢？至于那些“不见于世却不郁闷”“乐于天道安于天命”的人，当然可以做到“不自己了解便不会知道”“大道并行却不会相互违背”。

我才疏学浅，怎敢以振兴孔子之道为己任？只是我的心也稍微知道一点身上的病痛，所以心中彷徨，茫然四顾，四处寻找能够有助于我的人，共同想办法去除身上的病痛。现在如果真有豪杰同道支持我、匡正我，共同努力，使得良知之学彰明于天下，使得天下之人都能致其良知，互相帮助、互相存养，除去自私自利的弊病，洗去诋毁、嫉妒、好胜、愤懑的习气，以实现天下大同，那么我的狂病将会立刻痊愈，最终免于丧心病狂的祸患。这得有多痛快啊！

哎！现在果真要找到世上的豪杰志士，除了像文蔚你这样的人，还能指望谁呢？像你这样的才能和志向，必然可以拯救世人于苦难。如今又明白了良知就在自己心中，无须向外探求，只要依此扩充，就好比大河决口汇往大海，谁能抵御得住呢？像你所说的“只有一人笃信也不算少”，自然是你当仁不让，还能寄望于谁呢？

会稽周围向来山清水秀，深林幽谷，随处可见。寒暑阴晴，气候宜人。生活安定而不受世俗干扰。好朋友相聚在一起，切磋道义、日日精进。多么悠闲自在！天地之间还有如这般的快乐吗！孔子说：“不抱怨上天，不归咎他人，通过慢慢学习知识最终通达天道。”我和几位同道想要努力遵循孔子的教诲，哪来的时间还能去外面探求呢？只是对于切肤之痛，无法漠不关心，于是写了这封信回复你。

我因天气炎热，一直咳嗽，懒于写信，你派人远来，停留数月，临别提笔，没想到又写了这么多。我们相知颇深，虽然信中所论已经十分详细，却还是觉得有好多话没有说完。

二

【一七三】

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，或可瘳耳。人还，伏枕草草，不尽倾企，外惟浚一简，幸达致之。

来书所询，草草奉复一二。

近岁来山中讲学者，往往多说“勿忘勿助”工夫甚难。问之，则云：“才著意便是助，才不著意便是忘，所以甚难。”区区因问之云：“忘是忘个甚么？助是助个甚么？”其人默然无对，始请问。区区因与说，我此间讲学，却只说个“必有事焉”，不说“勿忘勿助”。“必有事焉”者只是时时去“集义”。若时时去用“必有事”的工夫，而或有时间断，此便是忘了，即须“勿忘”；时时去用“必有事”的工夫，而或有时欲速求效，此便是助了，即须“勿助”。其工夫全在“必有事焉”上用，“勿忘勿助”，只就其间提撕警觉而已。若是工夫原不间断，即不须更说“勿忘”；原不欲速求效，即不须更说“勿助”。此其工夫何等明白简易！何等洒脱自在！今却不去“必有事”上用工，而乃悬空守着一个“勿忘勿助”，此正如烧锅煮饭，锅内不曾渍水下米，而乃专去添柴放火，不知毕竟煮出个甚么物来！吾恐火候未及调停，而锅已先破裂矣。近日一种专在“勿忘勿助”上用工者，其病正是如此。终日悬空去做个“勿忘”，又悬空去做个“勿助”，湊湊荡荡，全无实落下手处，究竟工夫只做得个沉空守寂，学成一个痴呆汉。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！

夫“必有事焉”只是“集义”，“集义”只是致良知。说“集义”则一时未见头脑，说“致良知”即当下便有实地步可用工。故区区专说“致良知”。随时就事上致其良知，便是“格物”；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，又焉有“不得于言，勿求于心；不得于心，勿求于气”之弊乎？孟子“集义”“养气”之说，固大有功于后学，然亦是因病立方，说得大段，不若《大学》“格、致、诚、正”之功，尤极精一简易，为彻上彻下，万世无弊者也。

圣贤论学，多是随时就事，虽言若人殊，而要其工夫头脑，若合符节。缘天地之间，原只有此性，只有此理，只有此良知，只有此一件事耳。故凡就古人论学处说工夫，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。

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。故致得事君的知，便是致却从兄的良知；致得从兄的良知，便是致却事亲的良知。不是事君的良知不能致，却须又从事亲的良知上去扩充将来。如此，又是脱却本原，着在支节上求了。良知只是一个，随他发见流行处，当下具足，更无去来，不须假借。然其发见流行处，却自有轻重厚薄、毫发不容增减者，所谓“天然自有之中”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。

孟氏“尧舜之道，孝弟而已”者，是就人之良知发见得最真切笃厚、不容蔽昧处提省人。使人于事君、处友、仁民、爱物、与凡动静语默间，皆只是致他那一念事亲、从兄真诚恻怛的良知，即自然无不是道。盖天下之事虽千变万化，至于不可穷诘，而但惟致此事亲、从兄一念真诚恻怛之良知以应之，则更无有遗缺渗漏者，正谓其只有此一个良知故也。事亲、从兄一念良知之外，更无有良知可致得者，故曰：“尧舜之道，孝弟而已矣。”此所以为“惟精惟一”之学，放之四海而皆准，

施诸后世而无朝夕者也。

文蔚云：“欲于事亲、从兄之间，而求所谓良知之学。”就自己用工得力处如此说，亦无不可。若曰致其良知之真诚惻怛以求尽夫事亲、从兄之道焉，亦无不可也。明道云：“行仁自孝弟始，孝弟是仁之一事，谓之行仁之本则可，谓是仁之本则不可。”其说是矣。

“亿”“逆”“先觉”之说，文蔚谓“诚则旁行曲防，皆良知之用”，甚善甚善！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着之病也。舜察迩言而询刳莠，非是以迩言当察、刳莠当询而后如此。乃良知之发见流行，光明圆莹，更无挂碍遮隔处，此所以谓之大知。才有执着意必，其知便小矣。讲学中自有去取分辨，然就心地上着实用工夫，却须如此方是。

“尽心”三节，区区曾有生知、学知、困知之说，颇已明白，无可疑者。盖尽心、知性、知天者不必说存心、养性，事天不必说“天寿不二，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“天寿不二，修身以俟”，而“天寿不二，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；“天寿不二，修身以俟”者，如襁抱之孩，方使之扶墙傍壁，而渐学起立移步者也。既已能奔走往来于数千里之间者，则不必更使之于庭除之间而学步趋，而步趋于庭除之间自无弗能矣；既已能步趋于庭除之间，则不必更使之扶墙傍壁而学起立移步，而起立移步自无弗能矣。然学起立移步，便是学步趋庭除之始，学步趋庭除，便是学奔走往来于

数千里之基。固非有二事，但其工夫之难易则相去悬绝矣。

心也，性也，天也，一也。故及其知之成功则一。然而三者人品力量自有阶级，不可躐等而能也。细观文蔚之论，其意以恐尽心、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“天寿不二，修身以俟”上做，只此便是做尽心、知天工夫之始。正如学起立移步便是学奔走千里之始，吾方自虑其不能起立移步，而岂遽其不能奔走千里？又况为奔走千里者而虑其或遗忘于起立移步之习哉？

文蔚识见本自超绝迈往，而所论云然者，亦是未能脱去旧时解说文义之习，是为此三段书分疏比合，以求融会贯通，而自添许多意见缠绕，反使用工不专一也。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。

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

已作书后，移卧檐间，偶遇无事，遂复答此。文蔚之学既已得其大者，此等处久当释然自解，本不必屑屑如此分疏。但承相爱之厚，千里差人远及，谆谆下问，而竟虚来意，又自不能已于言也。然直戇烦缕已甚，恃在信爱，当不为罪。惟浚处及谦之、崇一处，各得转录一通寄视之，尤承一体之好也。

右南大吉录。

【译文】

来信收悉，看到你近来学问骤进，欣慰之情难以言表。你的信我仔细读了几遍，中

间有一两处还未能理解透彻，恐怕是因为致良知的功夫尚未纯熟，如果到了纯熟的境界，自然不会如此了。这就好比是驾车，已经走在康庄大道上了，有时出现迂回曲折的情况，是马性没有调好、缰绳没有勒齐的缘故。然而已经在康庄大道之上，决计不会再误入歧途了。近来海内同道达到你这种境界的还不多见，我高兴得说不出话来，这是圣人万幸！

我原有畏热咳嗽的毛病，来到炎热的南方后，就复发得很厉害。皇上圣明洞察，托付的责任十分重大，不敢立即推辞。地方的军务又十分冗杂，我不得不带病处理。好在叛乱已经平定，我已奏请皇上让我回家养病，如能在山林清凉之处养病，或许还能痊愈。来人就要回去，我趴在枕上草草写信，匆忙间难以诉说得尽。另外，给陈九川的信请你转交给他。

你信中所询问的问题，我简单地回复一下。

今年来到山中讲学的人，常常说“勿忘勿助”的功夫很难。我询问原因，他们就说：“稍有意念便是助长，一不留意便是忘记，所以很难。”我就问：“忘是忘记什么？助是助长什么？”他们默然无言，便向我请教。我对他们说，我在这里讲学，只讲“必有事焉”的功夫，不说“勿忘勿助”。“必有事焉”就是时时刻刻去“集义”。如果时时刻刻用“必有事”的功夫，其间有中断便是忘记，就需要“勿忘”的功夫；时时刻刻用“必有事”的功夫，求速之心切便是助长，就需要“勿助”的功夫。功夫全在“必有事焉”之上，“勿忘勿助”只是在其中起个提点警醒的作用。如果功夫原本就不间断，便不需说“勿忘”；功夫原本不求速效，那么便不需说“勿助”。如此功夫何等明白简单！何等洒脱自在！如今却不在“必有事”上用功，却悬空苦守着“勿忘勿助”，这好比是烧火做饭，锅里不添水加米，却专门去添柴加火，不知最终能煮出个什么东西！恐怕火候还没调好，锅已经

先烧破了。近来专在“勿忘勿助”上用功的人，他们的毛病正是如此。整体凭空去做“勿忘勿助”的功夫，茫茫荡荡，全然没有落实下手之处，最终只落得个死守空寂的功夫，学成了个痴呆。刚遇到一点事，就会心绪纷乱，难以应对。这些人都是有志之士，却因此劳苦困扰，耽误一生，这都是由于学术的错误耽误人的缘故，真叫人可惜呢！

“必有事焉”就是“集义”，“集义”就是致良知。说“集义”一时还未抓住主旨，说“致良知”那么当下便有切实用功之处。所以我专门说“致良知”的功夫。随时在事上致良知，便是“格物”；着实去致良知，便是“诚意”；着实去致良知，并且没有一丝一毫的私心妄意，便是“正心”。着实去致良知，便没有“忘”的毛病；没有一丝一毫的私心妄意，便没有“助”的毛病。所以说“格、致、诚、正”，便不需要再说“勿忘勿助”了。孟子说“勿忘勿助”，也是针对告子的毛病对症下药。告子通过强制的功夫来框定人心，是“助”的毛病，所以孟子专门说助长的危害。告子之所以犯助长的毛病，也是因为他将义看作外在的东西，不知道在自己心中“集义”，在“必有事焉”处用功，所以才会如此。如果时时刻刻在自己心中“集义”，那么良知本体便会豁然开朗，是是非非全都呈现，又何来的“不得于言，勿求于心；不得于心，勿求于气”的毛病？孟子“集义”“养气”的学说，固然对于后学有极大的功劳，然而也不过是对症下药，只说了个大概，不及《大学》中“格、致、诚、正”的功夫特别精研专一、简单明了，这实在是上下贯通，千秋万世永无弊病的功夫。

圣贤讲学，大多是就事而论，虽然他们的说法不一，但功夫的主旨是一致的。这是由于天地间只有个性，只有一个理，只有一个良知，只有这一件事。所以但凡就古人论学之处讨论功夫，没有必要掺杂着牵强附会地说，自然能够融会贯通；如果需要掺杂搭配，只是自己的功夫没有明白透彻罢了。

近来有人说“集义”的功夫必须搭配致良知才算完备，这是“集义”的功夫尚未透彻的缘故。“集义”的功夫尚未明了透彻，恰好成了致良知的牵累。认为致良知的功夫必须搭配“勿忘勿助”才能明白，则是“致良知”的功夫尚未透彻。“致良知”的功夫尚未明了透彻，恰好成了“勿忘勿助”的牵累。像这类情况，都是从文义上牵强附会的解释，以求融会贯通，却没有自己切实地在功夫上体验，所以论证得愈精细，实则愈偏离大道。

你的观点在“大本达道”方面已经没有疑问了，至于“致知”“穷理”以及“勿忘勿助”等说法，有时还是会有掺杂搭配之处。这就是我说的走在康庄大道之上，有时还会出现横斜曲折之处。等到功夫纯熟之后，这一情况自然会消失。

你说“致知的学说，从侍奉双亲、遵从兄长上就应当有所持守、遵循”，此处最能看到你近来功夫的真切笃实。你自己从这里下功夫倒也无妨，有一个切实用力之处，但如果把此当作定论教给别人，却难免出现用药不当、导致疾病的情况，这不能不同你说明白。

所谓良知只是一个天理。良知自然明觉的呈现就是真诚恻隐，就是良知的本体。所以在侍奉双亲上致良知的真诚恻隐就是孝，在遵从兄长上致良知的真诚恻隐就是悌，在侍奉君主上致良知的真诚恻隐就是忠。只有一个良知，只是一个真诚恻隐。如果遵从兄长的良知不能达到真诚恻隐，也就是侍奉双亲的良知不能达到真诚恻隐；如果侍奉君主的良知不能达到真诚恻隐，便是遵从兄长的良知不能达到真诚恻隐。所以，能致侍奉君主的良知，便能致遵从兄长的良知；能致遵从兄长的良知，便能致侍奉双亲的良知。并不是说辅佐君主的良知不能致，却要从侍奉双亲的良知上去扩充得来。如果这样，便是脱离了良知的本原，在细枝末节上探求了。良知只是一个，随它发挥呈现，自然完备，无来无去，无须假借于外。但是良知发挥呈现

之处却有轻重厚薄的区别，丝毫不能增减，这就是所谓的“天然自有之中”。虽然轻重厚薄丝毫不能增减，但良知只有一个；虽然只是一个，但其中的轻重厚薄又丝毫不能增减。如果能够增减，如果需要向外假借，那么便已不是良知真诚恻隐的本体了。这就是良知的妙用，是良知之所以没有形体却无穷无尽的缘故，也是良知“说它大，天下任何东西都装载不了它；说它小，天下任何东西都没法攻破它”的原因。

孟子说的“尧舜之道，孝悌而已”，这是从人的良知最真切笃厚、不容蒙蔽之处提醒人。使得人在事君、处友、仁民、爱物以及其他所有动静语默之间，都只是致自己那一念侍奉双亲、遵从兄长的真诚恻隐的良知，那就自然处处都符合大道了。天下的事物虽然千变万化，以至于不可穷尽，但是只要致此侍奉双亲、遵从兄长的一念真诚恻隐的良知来应对，便没有任何遗漏缺失之处，这正是只有一个良知的缘故。侍奉双亲、遵从兄长的一念良知之外，没有别的良知可以致，所以说：“尧舜之道，孝悌而已矣。”这就是“精研专一”的学问，就是放之四海而皆准，施于后世也不会过时的道理。

你说：“想在侍奉双亲、遵从兄长之中，探求我所说的良知的学问。”从自己用功得力之处来说，这是可行的。如果说用致良知的真诚恻隐来探求侍奉双亲、遵从兄长的道理，也无不可。程颢先生说：“行仁从孝悌开始，孝悌是仁的一件事，说孝悌是践行仁的根本是可以的，说孝悌是仁的根本就不对了。”他说得对。

关于“不亿不信”“不逆诈”“先觉”等观点，你认为“只要真诚，即便是旁门左道、刻意提防，也都是良知的运用”，这话说得很对！其中有掺杂搭配之处，前面已经讨论过了。陈九川的说法也未必是错的。对你而言，要吸取九川的观点才能完备；对九川而言，要吸取你的观点才能明白。否则你们免不了各自有偏倚的毛病。

舜对浅近之言也要加以思考并向樵夫请教，并不是因为浅近之言值得思考，而是樵夫值得请教，舜才这样做。这是良知的发用呈现，自然光明莹透，毫无任何障碍，这就是所谓的大知。一有执着和私意，知就会变小。讲学中自然有取舍分辨，然而，只要心中踏实下功夫，就必须这样才对。

“尽心”三节，我曾用生知、学知、困知的说法来解释，已经十分清楚，没有可怀疑的了。尽心、知性、知天的人不必说存心、养性，事天不必说“天寿不二，修身以俟”，而存心、养性与“修身以俟”的功夫已经在其中了。存心、养性、事天的人，虽然没有到尽心、知天的境界，然而已经在那里做探求尽心、知天的功夫了，更不必说“天寿不二，修身以俟”，“天寿不二，修身以俟”的功夫已然包含在其中了。

这就好比是走路，尽心、知天的人，如同年轻力壮之人，能够往返奔走于数千里之间；存心、事天的人，如同儿童，只能在院子里学习走走路；而“天寿不二，修身以俟”的人，如同襁褓中的婴儿，只能使他扶着墙壁慢慢学习站立走动。已经往返奔走于数千里之间的人，就没有必要再让他在庭院中学习走路，因为学习走路已经不存在问题；已经能在院子里走路的人，就不必让他再扶着墙学习站立走动，因为站立走路已经不存在问题了。然而，学习站立走动是在院子里学习走路的开始；在院子里学习走路，是往来奔走于数千里之间的基础。本来就不是两件事，只不过功夫的难易程度相差悬殊。

心、性、天的本质是一样的。所以等到这三类人各自修养成功后，便是相同的。然而这三类人的品行、才能存在差异，因此不能超越自身能力去修养。我仔细思考了你的观点，你的意思是害怕尽心、知天之人，荒废了存心、修身的功夫，反而成了尽心、知天的弊病。这大概是担心圣人的功夫会有间断，却不知道担忧自己的功夫

尚未真切。我们这类人用功，必须专心致志在“天寿不二，修身以俟”上，这样就是尽心、知天功夫的开始。正如同学习起立移步便是学习奔走于千里之间的开始，我正担心自己不能起立移步，又怎么会去担心不能奔走于千里呢？更何必去担心能够奔走千里的人忘了起立移步的功夫呢？

你的见识原本就超凡脱俗，不过就你所论而言，也还是没能去掉过去讲求文义的习气，所以你才将知天、事天、天寿不二当作三部分，进行分析综合，以求得融会贯通，结果自己添加了许多纠缠不清的想法，反而使得自己用功不够专一。近来凭空去做勿忘勿助的功夫的人正是犯了这个毛病，这个毛病最为耽误人，所以不能不彻底清除。

你认为“尊德性而道问学”一节，应当统合为一，这没有什么可疑的。这是你切实用功之后说出来的话。这本来不是生僻难懂的道理，人们却有不同意见，这还是因为良知中尚有灰尘潜伏的缘故。如果除去这些灰尘，良知便会豁然洞见了。

信写完后，我躺在屋檐下，正好闲来无事，就再写几句。你的学问已然得到要领，这些问题时间久了也会自然明白，本不必我来细细讲解。但承蒙你的厚爱，不远千里派人请教，为了不辜负你的来意，我自然得有所回报。然而我所说的过于直白琐碎，你对我如此信任，应当不会怪罪于我吧！还请你把这封信抄几份，分别寄给九川、谦之、崇一，让他们共同分享你的一片善意。

以上南大吉录。

训蒙大意示教读刘伯颂等

【一七四】

古之教者，教以人伦。后世记诵词章之习起，而先王之教亡。今教童子，惟当以孝、弟、忠、信、礼、义、廉、耻为专务。其栽培涵养之方，则宜诱之歌诗以发其志意，导之习礼以肃其威仪，讽之读书以开其知觉。今人往往以歌诗、习礼为不切时务，此皆末俗庸鄙之见，乌足以知古人立教之意哉？

大抵童子之情，乐嬉游而惮拘检。如草木之始萌芽，舒畅之则条达，摧挠之则衰痿。今教童子，必使其趋向鼓舞，中心喜悦，则其进自不能已。譬之时雨春风，沾被卉木，莫不萌动发越，自然日长月化；若冰霜剥落，则生意萧索，日就枯槁矣。故凡诱之歌诗者，非但发其志意而已，亦所以泄其跳号呼啸于咏歌，宣其幽抑结滞于音节也；导之习礼者，非但肃其威仪而已，亦所以周旋揖让而动荡其血脉，拜起屈伸而固束其筋骸也；讽之读书者，非但开其知觉而已，亦所以沉潜反复而存其心，抑扬讽诵以宣其志也。凡此皆所以顺导其志意，调理其性情，潜消其鄙吝，默化其粗顽，日使之渐于礼义而不苦其难，入于中和而不知其故，是盖先王立教之微意也。

若近世之训蒙稚者，日惟督以句读课仿，责其检束而不知导之以礼，求其聪明而不知养之以善，鞭挞绳缚，若待拘囚。彼视学舍如圜狱而不肯入，视师长如寇仇而不欲见，窥避掩覆以遂其嬉游，设诈饰诡以肆其顽鄙，偷薄庸劣，日趋下流。是盖驱之于恶而求其为善也，何可得乎？

凡吾所以教，其意实在于此。恐时俗不察，视以为迂，且吾亦将去，故特叮咛以告。尔诸教读，其务体吾意，永以为训，毋辄因时俗之言，改废其绳墨，庶成“蒙以养正”之功矣，念之念之！

【译文】

古代的教育，是教人以人伦。后世记诵辞章的习气兴起之后，先王的教化便消亡了。如今教育儿童，应当专门将孝、悌、忠、信、礼、义、廉、耻作为重点。至于栽培涵养的具体方法，则应当以吟咏诗歌来激发他们的志趣，以学习礼仪来端庄他们的仪表，以劝勉读书来开发他们的心智。现在的人往往认为吟咏诗歌、学习礼仪是不务正业，这是鄙陋庸俗的见解，又怎么能明白古人立教的本意呢？

大致说来，儿童的天性喜欢玩乐却害怕拘束。就好像草木开始萌芽时，让他舒展地生长就能枝叶茂盛，如果摧残阻挠就会衰败痿痹。现在教育儿童也应当积极鼓励天性，使得他们心中喜悦，这样就会不断进步。这就好比是时雨春风滋润花木，花木没有不萌芽生长的；如果花木受到冰霜的侵袭，就会生意萧索，不断枯萎。所以通过吟咏诗歌，不仅可以培养他们的志趣，也是为了在吟咏中宣泄他们的精力，在音律中抒发他们的抑郁之情；通过学习礼仪，不但可以端庄仪表，也是为了在打躬作揖之中活动血脉，在叩拜屈伸之间强健筋骨；通过劝勉读书，不但可以开发他们的心智，还可以在反复讨论中存养心体，在褒贬讽誉中宣扬志气。所有这一切都是顺导他们的志趣，调理他们的性情，消除他们的鄙陋吝嗇，化去他们的粗劣顽皮，使得他们日渐符合礼仪而不会感到辛苦，心中中正平和而不知不觉，这就是先王立教的深刻含义。

近世教育儿童，每天只知道督促句读的功课，严格约束却不知道用礼仪引导，只求耳聪目明却不知道用善来培养，用鞭子抽打、用绳子捆绑，像对待囚犯一样。孩子们将学校视作监狱而不肯去，将师长视如仇敌而不想见，想尽各种办法要逃学去嬉戏玩耍，弄虚作假肆意顽皮，变得庸俗低劣，日益堕落。这是驱使他们作恶却还要求他们向善，怎么做得到呢？

我教学的主张就在于此。我恐怕世俗不能明白，认为我很迂腐，加上我就要离开

了，所以特意叮嘱告知。诸位教读务必体察我的用意，以此为终身的教训，不要因为世俗的言论就改辕易辙，废除我所订立的规矩，也许可以收到“在童蒙时就培养儿童纯正的品格”的功效吧！诸位务必切记！

教 约

【一七五】

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

【译文】

每天清晨，学生参拜行礼完毕，教读应依次提问学生：在家时热爱亲人、尊敬长辈之心，是否真切而没有懈怠？在使得父母冬暖夏凉、早晚请安的礼节上，是否能够躬身实践而没有遗漏？在街上行走时，是否注意礼节而没有放荡不羁？一切言行心思，是否欺天罔人未能做到忠信笃敬？每位学生都应如实以对，有则改之，无则加勉。教读要随时根据情况，委婉地加以启发引导，然后让他们各自退回座位上学习。

【一七六】

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

【译文】

凡是吟诵诗歌，必须整理仪容，平定呼吸，使得声音清晰明朗，节奏均匀，不急不躁，不散漫不嘈杂，不气馁不畏难。时间久了，就会感到精神舒畅，心平气和。每个学校应当根据学生的多少分为四个班。每天轮流一个班吟诵诗歌，其余的学生收敛仪容，认真聆听。每五天让四个班依次吟诵诗歌，每月初一、十五组织各学堂到书院集体吟诵。

【一七七】

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。久则体貌习熟，德性坚定矣。童生班次皆如歌诗，每间一日则轮一班习礼，其余皆就席敛容肃观。习礼之日，免其课仿。每十日则总四班递习于本学。每朔望则集各学会习于书院。

【译文】

但凡学习礼仪时，必须澄明内心，排除杂虑。老师要认真审察学生的礼仪细节，容貌举止。不疏忽不懈怠，不拘谨不害羞，不随便不粗野，从容而不缓慢，谨慎而不紧张。时间久了，体态仪貌练习得熟练了，德性的培养也就坚定了。学生的班次同吟诵诗歌一样，每隔一天轮流一个班练习礼仪，其余的班收敛仪容，认真观看。练习礼仪的那一天，免去其他的课业。每隔十天，集合四个班在本校依次练习礼仪。每月初一、十五组织各学堂到书院练习礼仪。

【一七八】

凡授书不在徒多，但贵精熟。量其资禀，能二百字者止可授以一百字，常使精神力

量有余，则无厌苦之患，而有自得之美。讽诵之际，务令专心一志，口诵心惟，字字句句，絀绎反复。抑扬其音节，宽虚其心意。久则义礼浹洽，聪明日开矣。

【译文】

老师讲课不在多，贵在精熟。根据学生的资质，能认识两百字的只教一百字，让学生的精神力量有所富余，便不会产生辛苦厌烦的情绪，反而会有收获的喜悦。在诵读之时，一定要专心致志，口中所读、心中所想，字字句句，反复体会。音节要抑扬顿挫，心胸要宽广虚静。时间久了，学生就能明白礼仪，日益聪明了。

【一七九】

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

【译文】

每天的功夫，先考察学生的品德，其次是背书、诵读，再次是练习礼仪或其他课业，再次是读书、讲课，最后是吟诵诗歌。凡是练习礼仪、吟诵诗歌，都是为了使孩童的天性能够长存，使他们乐于学习而不感到疲倦，这样就没心思去干歪门邪道之事。老师们了解了这一点，就知道该如何教育学生了。当然，这里所说的也只是个大概，“至于要明白领悟其中的神妙之处，就在于各自的努力了”。

本书由 “ePUBw.COM” 整理，ePUBw.COM 提供最新最全的优质

电子书下载！！！！

传习录下



【一八〇】

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。

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‘有不善未尝不知，知之未尝复行’为证，豁然若无疑，却又多了格物功夫。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，则随意所在某事而格之，去其人欲而归于理，则良知之在此事者，无蔽而得致矣。此便是诚意的功夫。”

九川乃释然破数年之疑。

又问：“甘泉近亦信用《大学》古本，谓‘格物’犹言‘造道’，又谓穷如穷其巢穴之穷，以身至之也，故格物亦只是随处体认天理。似与先生之说渐同。”

先生曰：“甘泉用功，所以转得来。当时与说‘亲民’字不须改，他亦不信。今论‘格物’亦近，但不须换‘物’字作‘理’字，只还他一物字便是。”

后有人问九川曰：“今何不疑‘物’字？”

曰：“《中庸》曰‘不诚无物’，程子曰‘物来顺应’，又如‘物各付物’‘胸中无物’之类，皆古人常用字也。”他日先生亦云然。

【译文】

正德十年（1515年），我在龙江第一次见到先生。当时先生正与湛甘泉先生讨论“格物”学说。甘泉先生坚持朱子之说。先生说：“这是向外探求。”甘泉先生说：“如果认为探求物理是外，那是把心看小了。”我本来十分赞同朱子的旧说。先生又讲了《孟子》中“尽心”一章，我听后才对先生之学没有怀疑。

后来先生在家闲居，我又向先生请教“格物”学说。先生回答说：“只要你能踏实用功，时日久了自会明白。”在山中居住的时间，我就抄录了《大学》旧本阅读，觉得朱子“格物”之说不对，但也怀疑先生将意的所在之处当作物的说法，认为这个“物”字的含义不明白。

正德十四年（1519年），我从京城归来，于江西南昌再次拜见先生。先生当时军务繁忙，只能抽空讲学。他首先问我：“近年来用功如何？”

我说：“近年来体会到‘明明德’的功夫只是‘诚意’。从‘明明德于天下’，一步一步追根溯源，到‘诚意’上就推不下去了，为何‘诚意’之前还有格物、致知的功夫？又经过一番体验，觉得意的诚伪必须先有知觉才行，颜回‘有不善未尝不知，知之未尝复行’可以为证。于是我豁然开朗，没有疑问，却又多了一个格物的功夫。又想到，凭借心的灵明怎会不知道意念的善恶？只是被物欲遮蔽了，须格去物欲，才能像颜回那样善恶都能知道。我又开始怀疑功夫的次序是否颠倒了，使得‘诚意’的功夫脱节。后来我问希颜，希颜说：‘先生说格物、致知是诚意的功夫，说得极好。’我又问：‘为何是诚意的功夫？’希颜让我再仔细体察看看。但是我终究未能领悟，请先生指点。”

先生说：“真是可惜啊！这用一句话就能说明白，你所举的颜回的例子就可以说明问题。只要知道身、心、意、知、物是一件事就可以了。”

我疑惑地问：“物在身外，怎么能够和身、心、意、知是一件事呢？”

先生说：“耳、目、口、鼻、四肢，是身体的部分，但是没有心又怎能视、听、言、动呢？心要视、听、言、动，没有耳、目、口、鼻、四肢也不行。所以没有心就没有身，没有身就没有心。就其充塞于形体而言称之为身，就其主宰行动而言称之为心，就其发动作用而言称之为意，就其意念灵明处而言称之为知，就意念指涉之处而言称之为物，只是一件事。意念不能悬空存在，必然指向事物。所以要诚意就要随着意所指向的事物去格，摈弃人欲使其归于天理，那么良知在这件事上就不会被蒙蔽，就可以致知了。这就是诚意的功夫。”

我几年的疑惑豁然开朗。

我又接着问：“甘泉先生近来也相信《大学》旧本，认为‘格物’就是‘造道’，

又说穷理的穷就是穷其巢穴的穷，是亲身进去的意思，所以格物也只是随处体认天理，这似乎与先生的学说有些相同。”

先生说：“甘泉肯用功，所以他能转过弯来。当时我对他说‘亲民’不必改为‘新民’，他也不相信。如今所论的‘格物’同我的观点却相近了。不过在我看来，不必把‘物’字改为‘理’字，仍然用‘物’字就可以了。”

后来有人问我：“现在为何不怀疑‘物’字了？”

我说：“《中庸》说‘不诚无物’，程颢说‘物来顺应’‘物各付物’‘胸中无物’等等，都是古人常用的字。”后来先生也这样说。

【一八一】

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：“近年来因为讨厌流行的泛滥学问，每次要静坐，屏息凝神，不但做不到，反而觉得更为困扰。为何会这样？”

先生说：“念头怎么能够止息？只是要让念头中正而已。”

九川说：“那就不存在没有念头的时候了吗？”

先生说：“确实没有。”

九川说：“如果这样，又该如何理解静呢？”

先生说：“静中未尝没有动，动中未尝没有静。戒谨恐惧就是念头，怎能区分动静呢？”

九川说：“周敦颐先生为何说‘定之以中正仁义而主静’？”

先生说：“‘无欲故静’，周敦颐先生所说的‘静’，就是程子所说的‘静亦定，动亦定’的‘定’字。‘主’是指本体。戒慎恐惧的念头是活泼的，这正是天机流动不息之处，所谓‘维天之命，于穆不已’。一旦停息就是死亡。不是从本体发出来的念头便是私念。”

【一八二】

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：“当用功专心的时候，如果有声色在面前，还一如往常去看、去听，恐怕就不是专一了？”

先生说：“怎么能够想不看、不听呢？除非是身如槁木、心如死灰、耳聋目盲的人才能够做到。只要心不随着所看、所听的东西流转就是了。”

九川说：“从前有人静坐，他的儿子在隔壁读书，他却不知道儿子是勤奋还是懒惰。程颐先生称赞他能够持敬，为何？”

先生说：“伊川先生恐怕是在讥讽他。”

【一八三】

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。”

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】

九川又问：“静坐用功，颇能感到内心的收敛。遇到事情又中断了，马上起个念头到事上反省体察。事情过后又寻找以前的功夫，仍然觉得内与外有差别，无法融为一体。”

先生说：“这是对格物的学说理解得不透彻。心何曾区分内外？就像你现在在这里讲论学问，难道还有一个心在里面起作用吗？在这里听讲时专心恭敬，就是静坐时的心。功夫是一以贯之的，何必再起一个念头？人必须在事情上磨炼，功夫才会有长进。如果一味地喜欢静守，遇到事情便乱了方寸，终究没有长进。那种一味求静的功夫看似在收敛，其实却在放纵心体。”

后来在南昌，我又和于中、国裳讨论内与外的学说，他俩都说：“事物原本有内外之分，只是要内外一起用功，不能有所间隔。”九川就此请教先生。

先生说：“功夫离不开本体，本体原无分内外。只是后来做功夫的人将其区分为内外，故而失却了功夫的本然面貌。现在正是要讲清楚，功夫不必有内外，才是有本体的功夫。”这一天大家都有所领悟。

【一八四】

又问：“陆子之学何加？”

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：“陆九渊先生的学问如何？”

先生说：“周敦颐、程颢以后，还数陆九渊的学问最得圣道，只是粗糙了些。”

九川说：“我看他讨论学问，篇篇都道出了精髓，句句都是针砭膏肓，并没有看出粗糙之处。”

先生说：“是的。他在心体上下过功夫，与只是揣摩效仿、在字义上探求的学问当然不同，但仔细看看还是有粗糙之处的，你用功久了自然看得到。”

【一八五】

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？”

曰：“尔那一点良知，是尔自家底准则。尔意念着处，他是便知是、非便知非，更瞒他一些不得。尔只不要欺他，实实落落依着他做去，善便存、恶便去，他这里何等稳当快乐！此便是‘格物’的真诀，‘致知’的实功。若不靠着这些真机，如何去格物？我亦近年体贴出来如此分明，初犹疑只依他恐有不足，精细看，无些小欠缺。”

【译文】

正德十五年（1520年），我到虔州再次拜见先生，问：“近来我下功夫虽然稍微知道些关键，却很难找到一个安心愉悦的境界。”

先生说：“你要在心上寻找天理，这就是所谓‘理障’。这当中有个诀窍。”

九川问：“请问是什么诀窍？”

先生说：“就是致知。”

九川说：“要如何致知？”

先生说：“你那一点良知，是你自己的准则。你的意念所到之处，对就是对、错就是错，一点不得隐瞒。你只要不欺骗它，踏踏实实地按照它的指示去做，善念便存、恶念便去，这是何等的安心愉悦！这便是‘格物’的秘诀，便是‘致知’的实在功夫。如果不依靠这真正的关键，要怎么去格物？我也是近年来才体会得这样明白，刚开始还怀疑仅仅依靠良知恐怕还不够，仔细体察后才发现丝毫不曾欠缺。”

【一八六】

在虔与于中、谦之同侍。先生曰：“人胸中各有个圣人，只自信不及，都自埋倒

了。”因顾于中曰，“尔胸中原是圣人。”

于中起，不敢当。

先生曰：“此是尔自家有的，如何要推？”

于中又曰：“不敢。”

先生曰：“众人皆有之，况在于中？却何故谦起来？谦亦不得。”

于中乃笑受。

又论：“良知在人，随你如何，不能泯灭。虽盗贼亦自知不当为盗。唤他作贼，他还忸怩。”

于中曰：“只是物欲遮蔽。良心在内，自不会失。如云自蔽日，日何尝失了？”

先生曰：“于中如此聪明，他人见不及此。”

【译文】

在虔州时，九川与于中、谦之一起陪同先生。先生说：“每个人胸中都有圣人，只因自信不够，自己把心中的圣人给埋没了。”于是先生看着于中说，“你胸中本来有个圣人。”

于中站起来，表示不敢当。

先生说：“这是你自己本就有了，为何要推辞呢？”

于中又说：“不敢。”

先生说：“大家都有，何况你于中？为何要谦让起来？这是谦让不得的。”

于中才笑着接受。

先生又说：“良知在人心中，无论你怎么做，都无法泯灭它。即便是盗贼也知道不应当作盗贼。喊他是贼，他还不好意思。”

于中说：“这只是由于物欲遮蔽。良知在心中，自然不会丧失。好比乌云蔽日，太阳又何曾丧失？”

先生说：“于中你如此聪明，别人未必有你这样的见识。”

【一八七】

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。”

【译文】

先生说：“把这些道理认识透彻，无论千言万语，是非真假，一看便明白。符合的就对，不符合的就错，好比佛家说的‘心印’一样，真是个试金石、指南针。”

【一八八】

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’。”

【译文】

先生说：“人如果知道良知这个诀窍，无论有多少邪思枉念，只要良知一觉察，自

然会消除。真是‘灵丹一粒，点铁成金’。”

【一八九】

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】

崇一说：“先生把致良知的宗旨阐释得淋漓尽致，看来在这个问题上已经没有深入的余地了。”

先生说：“怎么能说得如此容易！你再用半年功夫看看如何？再用一年功夫看看如何？功夫越久，越觉得不同。这很难用语言表达清楚。”

【一九〇】

先生问：“九川于致之说体验如何？”

九川曰：“自觉不同。往时操持常不得个恰好处，此乃是恰好处。”

先生曰：“可知是体来与听讲不同。我初与讲时，知尔只是忽易，未有滋味。只这个要妙，再体到深处，日见不同，是无穷尽的。”

又曰：“此‘致知’二字，真是个千古圣传之秘，见到这里，‘百世以俟圣人而不惑’。”

【译文】

先生问：“九川你对致良知的学说体会得怎样了？”

九川说：“感觉同以前不一样了。以前操持时常常不能恰到好处，现在可以了。”

先生说：“由此可知体会到的与听到的不一样。我刚同你讲的时候，知道你稀里糊涂，体会不到什么。从恰到好处再往下深入，每天都会有所不同，没有穷尽。”

先生又说：“这‘致知’二字，真是千百年来圣贤流传的秘密，懂得这个道理，便能‘百年以后圣人复出也不会有疑惑’。”

【一九一】

九川问曰：“伊川说到‘体用一原，显微无间’处，门人已说是泄天机。先生致知之说，莫亦泄天机太甚否？”

先生曰：“圣人已指以示人，只为后人掩匿，我发明耳，何故说泄？此是人人自有的，觉来甚不打紧一般。然与不用实功人说，亦甚轻忽，可惜彼此无益；与实用功而不得其要者提撕之，甚沛然得力。”

【译文】

九川问：“程颐先生谈到‘体用一原，显微无间’时，学生说他泄露天机。先生致知的学说，莫不是泄露了太多天机？”

先生说：“圣人早已把致知的学问指示给人看，只是被后人掩盖了，我不过是把它揭示出来罢了，怎么能说是泄露天机呢？良知是人人具有的，只是人们无知无觉罢了。如果对那些不肯切实下功夫的人说，他们对此肯定十分轻视，对彼此都没有益处；如果对那些肯切实用功却不得要领的人讲明白，对他们就大有裨益了。”

【一九二】

又曰：“知来本无知，觉来本无觉。然不知则遂沦埋。”

【译文】

先生又说：“知道了才知道本无所谓知道，觉悟了才发现本无所谓觉悟。但如果不知道，那么自己的良知便会沦陷、埋没。”

【一九三】

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】

先生说：“但凡对待朋友，应当少一些批评指摘，多一些劝导鼓励才好。”

而后先生又告诫九川，说：“与朋友讨论学问，应当谦虚委婉，宽以待人。”

【一九四】

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。”

【译文】

九川在虔州生病了。

先生说：“病这一事物很难格正，你觉得如何？”

九川说：“这个功夫确实很难。”

先生说：“时常保持快活就是功夫。”

【一九五】

九川问：“自省念虑，或涉邪妄，或预料理天下事，思到极处，井井有味，便缙缙难屏。觉得早则易，觉迟则难。用力克治，愈觉扞格。惟稍迁念他事，则随两忘。如此廓清亦似无害。”

先生曰：“何须如此，只要在良知上着功夫。”

九川曰：“正谓那一时不知。”

先生曰：“我这里自有功夫，何缘得他来？只为尔功夫断了，便蔽其知。既断了，则继续旧功便是。何必如此？”

九川曰：“直是难鏖。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。”

【译文】

九川问：“我反省自己的念头思虑，有时涉及邪恶妄念，有时又思考平治天下，想得最深的时候，感觉到津津有味，难以摈去。发现得早还容易去除，发现得晚就很难去除。用力克制，愈发觉得难以抵挡。只有去想别的事才能忘掉。这样清除思虑好像也没什么害处。”

先生说：“何须如此？只需要在良知上下功夫。”

九川说：“我说的正是良知不在的时候。”

先生说：“我这里自然是有功夫的，怎么会出现你说的这种情况呢？只因为你的功夫间断了，蒙蔽了良知。既然功夫间断了，继续原来的功夫便可。何必要那样做呢？”

九川说：“那真是一场鏖战。虽然知道却又去不掉。”

先生说：“这需要勇气。用功久了，自然勇敢。所以说‘是集义所生者’。如果能轻易战胜思虑，便是大贤人了。”

【一九六】

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】

九川问：“致良知的功夫虽能在心上体验明白，却解释不通书上的文句。”

先生说：“只需要在心中理解便可。心中明白，书上的文句自然融会贯通。如果心中不通透，只想在书中的文义上求通透，却会生出许多其他意思来。”

【一九七】

有一属官，因久听讲先生之学，曰：“此学甚好，只是簿书讼狱繁难，不得为学。”

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

【译文】

有一位先生的属官，长期听先生讲学，说道：“先生您的学问十分好，可是文书、断案繁杂困难，无暇去学习。”

先生听到这句话，说：“我何时教你离开文书、断案凭空去做学问？你既然要处理官司，便在处理官司上做学问，这才是真正的格物。比如断案，不能因当事人回答时无礼就发怒；不能因其言辞婉转就高兴；不能因厌恶其说情就故意惩罚；不能因其苦苦哀求就屈意答应；不能因自己事务繁冗就随意糊弄；不能因旁人诋毁、罗织罪名就听之任之。这许多的情况都是私意在作祟，只有你自己知道，必须精细体察、反省克制，唯恐心中有一丝一毫的偏移就错断了案件的是非。这就是格物，就是致知。文书、断案之间，无非都是实实在在的学问。如果离开了事物去做学问，

反而会落空。”

【一九八】

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】

我将要离开虔州时，写了一首诗向先生告别：“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：“你如果没有来此讨论学问，那么就不知道‘好恶从之’的‘从’说的是什么意思。”

敷英也在座，说：“是啊！我曾经读先生的《大学古本序》，不知道说的是什么。在这里听讲了一段时日，才稍稍明白其中的大意。”

【一九九】

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。”

【译文】

于中、国裳等人陪同先生吃饭。

先生说：“但凡饮食都是为了滋养我们的身体，吃了就要消化。如果只是把食物积蓄在肚子里，就成了不消化的肿块，如何能够滋养身体？后世的学者博闻多识，却把知识滞留在胸中，这都是患了消化不良的毛病。”

【二〇〇】

先生曰：“圣人亦是‘学知’，众人亦是‘生知’。”

问曰：“何如？”

曰：“这良知人人皆有，圣人只是保全无些障蔽，兢兢业业、亹亹翼翼，自然不息，便也是学。只是生的分数多，所以谓之‘生知安行’。众人自孩提之童，莫不完具此知，只是障蔽多，然本体之知自难泯息，虽问学克治，也只凭他。只是学的分数多，所以谓之‘学知利行’。”

【译文】

先生说：“圣人也是‘学而知之’，众人也是‘生而知之’。”

九川问：“怎么理解？”

先生说：“良知人人具有，圣人只是保全得好而没有受到任何蒙蔽，兢兢业业、勤勤恳恳，良知自然不息，这也是学。只是天生的成分多，所以说圣人‘生知安行’。常人从孩提时代也都具有完备的良知，只是遮蔽得多，然而本体的良知难以泯灭、止息，虽然通过学问克制的功夫，但也只是凭借天生的良知。只是通过学习

的成分多，所以才说常人是‘学知利行’。”

【二〇一】

黄以方问：“先生格致之说，随时格物以致其知，则知是一节之知，非全体之知也，何以到得‘溥博如天，渊泉如渊’地位？”

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

以下门人黄直录。

【译文】

黄直问：“先生格物致知的学说，是随时格物来实现其良知，这样就使得知只是一部分的知，而非全体的知。这如何能够达到《中庸》所说的‘溥博如天，渊泉如渊’的境界呢？”

先生说：“人心就是天、就是渊。心的本体无所不括，它原本就是一个天，只是被私欲蒙蔽，才丧失了天的本来面目；心中的天理无穷无尽，原本就是一个渊，只是被私欲阻塞，才失去了作为渊的本体。现在念念不忘致良知，将这些障碍一并去除，恢复心的本体，便是天和渊了。”先生就指着天接着说，“比如面前的天是晴

朗的天，在外面看到的天也是晴朗的天，只是被许多房子墙壁遮蔽了，便看不见天的全体。如果撤去房子墙壁，就是一个天而已。不能说眼前的天是晴朗的天，外面的天就不是晴朗的天了。由此可见，部分的良知就是全体的良知，全体的良知就是部分的良知，总之只是一个本体。”

此条及以下内容是弟子黄直所录。

【二〇二】

先生曰：“圣贤非无功业气节，但其循着这天理则便是道。不可以事功气节名矣。”

【译文】

先生说：“圣贤并非没有建功立业的志向，只是他们遵循天理，这就是道。圣贤并不以功绩而闻名。”

【二〇三】

“‘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：“‘发愤忘食’，圣人的志向就是如此，真是没有止息的时候；‘乐以忘忧’，圣人的道路就是如此，真是没有忧伤的时候。恐怕不必去说什么得或者不得。”

【二〇四】

先生曰：“我辈致知，只是各随分限所及。今日良知见在如此，只随今日所知扩充到底；明日良知又有开悟，便从明日所知扩充到底。如此方是精一功夫。与人论学，亦须随人分限所及。如树有这些萌芽，只把这些水去灌溉，萌芽再长，便又加水。自拱把以至合抱，灌溉之功皆是随其分限所及。若些小萌芽，有一桶水在，尽要倾上，便浸坏他了。”

【译文】

先生说：“我们致良知也只是各人尽各人的力。今天良知认识到这个程度，就根据今天的认识扩充到底；明天良知又进一步领悟，就根据明天的认知扩充到底。这就是精研专一的功夫。与别人讨论学问，也必须根据对方的能力所及。好比树木刚刚萌芽，只用一点水去灌溉，树芽长大些，便加些水。树木从两手合握的大小到双臂合抱的大小，灌溉的多少都是根据树的大小来决定的。如果只是小小的树芽，却把一桶水都浇上去，就会把树给浸坏了。”

【二〇五】

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。”

【译文】

有人向先生请教知行合一。

先生说：“这就必须了解我的立言宗旨。今人的学问，把知与行分作两件事，所以有一个念头发动，即便是不善的，只因为没有去实行，就不去禁止它。我如今说知行合一，正是要人晓得一念发动之处便已经是实行了。意念发动之处有不善，就要将这个不善的念头克去，需要彻底根除，使得不善之念不能在心中潜伏。这就是我的立言宗旨。”

【二〇六】

“圣人无所不知，只是知个天理；无所不能，只是能个天理。圣人本体明白，故事事知个天理所在，便去尽个天理。不是本体明后，却于天下事物都便知得，便做得来也。天下事物，如名物度数、草木鸟兽之类，不胜其烦，圣人须是本体明了，亦何缘能尽知得？但不必知的，圣人自不消求知；其所当知的，圣人自能问人，如‘子入太庙，每事问’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】

先生说：“圣人无所不知，知只是知道天理；圣人无所不能，能也只是能发扬天理。圣人之心本都明白，所以在每一件事上都知道天理的所在，就去穷尽其中的天理。并不是心的本体明白后，对于天下的事物都能懂得、都能做得。天下的事物，如名物度数、草木鸟兽等等，不计其数，就算圣人的心体再明白，但又怎能全都知道呢？只是那些不必去知道的，圣人不必要去知；对于那些应当知道的，圣人自然会向人请教，比如‘孔子进入太庙，每件事都要问’等等。朱熹先生引用尹和靖的话，说‘孔子虽然知道也还要问，这是极其虔敬谨慎的表现’，这种说法说不通。圣人对于礼乐名物不必都知道，但是他知道一个天理，就自然会明白许多规矩法

则。不知就问，这也是天理的法则。”

【二〇七】

问：“先生尝谓善恶只是一物。善恶两端，如冰炭相反，如何谓只一物？”

先生曰：“至善者，心之本体。本体上才过当些子，便是恶了。不是有一个善，却又有一个恶来相对也。故善恶只是一物。”

直因闻先生之说，则知程子所谓“善固性也，恶亦不可不谓之性”，又曰“善恶皆天理。谓之恶者本非恶，但于本性上过与不及之间耳”，其说皆无可疑。

【译文】

黄直问：“先生曾说善恶只是一个东西。然而善与恶就如同冰与炭，相互对立，怎么能说只是一个东西？”

先生说：“至善是心的本体。本体上稍稍过分一些，便是恶。并不是有一个善，还有一个恶与善相对。所以善恶只是一个东西。”

黄直听了先生的解释，就明白了程颐先生所说的“善固然是性，恶也不能不说是性”，以及“善恶都是天理使然。即便说它是恶也并非本来就是恶的，只是在本性上稍稍有过或不及罢了”，黄直对于这些说法都没有疑问了。

【二〇八】

先生尝谓：“人但得好善如好好色，恶恶如恶恶臭，便是圣人。”

直初时间之，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】

先生曾说：“人只要像喜欢美色那样喜欢善德，讨厌恶臭那样讨厌恶行，便是圣人了。”

黄直刚听闻时，觉得这很容易，后来仔细体会才觉得，这个功夫着实很难。比如心里的念头虽然知道好善恶恶，然而不知不觉间有会夹杂别的意念。一旦夹杂了别的意念，就不是如喜欢美色那般喜欢善德、如讨厌恶臭那样讨厌恶行的心了。能切实地喜欢善德，那么就没有念头是不善了；能切实地厌恶恶行，就没有念头是恶的了。这样怎么不是圣人呢？所以圣人的学说，只是一个诚罢了。

【二〇九】

问《修道说》言“率性之谓道”属圣人分上事、“修道之谓教”属贤人分上事。

先生曰：“众人亦率性也，但率性在圣人分上较多，故‘率性之谓道’属圣人事。圣人亦修道也，但修道在贤人分上多，故‘修道之谓教’属贤人事。”

又曰：“《中庸》一书，大抵皆是说修道的事，故后面凡说君子，说颜渊，说子路，皆是能修道的；说小人，说贤、知、愚、不肖，说庶民，皆是不能修道的。其它言舜、文、周公、仲尼，至诚至圣之类，则又圣人之自能修道者也。”

【译文】

有人就先生的《修道说》中所讲的“率性之谓道”属于圣人的分内事、“修道之谓教”属于贤人的分内事请教先生。

先生说：“常人也能率性，但率性在圣人处表现得多，所以‘率性之谓道’属于圣人之事。圣人也能修道，但修道在贤人处表现得多，所以‘修道之谓教’属于贤人之事。”

先生又说：“《中庸》这本书，大体上都是讲修道的事，所以后面但凡说到君子，说颜回、子路，都是指能修道的人；说到小人，说贤、知、愚、不肖，说百姓，都是不能修道的人。其他诸如说道舜、文王、周公、孔子，都是至诚至圣的人，这些人又是圣人之中能够自然而然修道的人。”

【二一〇】

问：“儒者到三更时分，扫荡胸中思虑，空空静静，与释氏之静只一般。两下皆不用，此时何所分别？”

先生曰：“动静只是一个。那三更时分空空静静的，只是存天理，即是如今应事接物的心。如今应事接物的心，亦是循此天理，便是那三更时分空空静静的心。故动静只是一个，分别不得。知得动静合一，释氏毫厘差处亦自莫掩矣。”

【译文】

有人问：“儒者到了三更时分，扫清胸中的思虑，空空荡荡，与佛家所说的静是一样的。这时儒佛两家的功夫都不发挥作用，又要如何区别它们呢？”

先生说：“动和静只是一回事。三更时分心中空空荡荡，也只是存养天理，即是现在待人接物的心。现在待人接物的心，也只是依循这个天理，也就是那三更时分空

空荡荡的心。所以动和静是一回事，没法分别。明白动静合一的道理，佛家与儒家的细微差别就能自然明白了。”

【二一一】

门人在座，有动止甚矜持者。先生曰：“人若矜持太过，终是有弊。”

曰：“矜持太过，如何有弊？”

曰：“人只有许多精神，若专在容貌上用功，则于中心照管不及者多矣。”

有太直率者。先生曰：“如今讲此学，却外面全不检束，又分心与事为二矣。”

【译文】

在座学生中，有人举止过于矜持。先生说：“人如果过于矜持，终究是有弊端。”

那人问：“过于矜持，有什么弊端？”

先生说：“人只有这些精神，如果专门在容貌上用功，就会无暇顾及照管心体了。”

有的学生十分粗率。先生说：“现在讲求这个学问，却在容貌礼仪上不加检点，又是将心与事一分为二了。”

【二一二】

门人作文送友行，问先生曰：“作文字不免费思，作了后又一二日常记在怀。”

曰：“文字思索亦无害，但作了常记在怀，则为文所累，心中有一物矣，此则未可

也。”

又作诗送人。先生看诗毕，谓曰：“凡作文字要随我分限所及，若说得太过了，亦非‘修辞立诚’矣。”

【译文】

有一位学生写文章为朋友送行，问先生：“写文章难免费心思，写完之后一两天又时时记得。”

先生说：“思索写文章也没什么害处，只是写完之后时时记得，则确实被文字所拖累。心中滞留着一个事物，这就不太好。”

又有人写诗送人。先生看完说：“凡是写作诗文都要量力而行，如果说得太过，也就不是‘以诚挚之心修文立辞’了。”

【二一三】

“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】

“朱子格物之说，只是缺少个关键。比如他说‘在念虑的细微之处体察’，这一句不该与‘在文字之中探求，在事物的显著之处验证，在讲学讨论之中求索’混在一起。这就是无分轻重。”

【二一四】

问“有所忿懣”一条。

先生曰：“忿懣几件，人心怎能无得，只是不可有所耳。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】

有人向先生请教《大学》中“有所忿懣”一节。

先生说：“愤怒等情绪，人心中怎会没有，只是不应该留驻而已。常人在愤怒时，多加了一分意思，便愤怒过当，不是公正宽广的心体。所以心中有所愤怒，心就无法维持中正。现在对于愤怒等情绪，只要物来而顺应便可，不要添加自己的一分意思，就是心体的广阔公正，得到心体本然的中正了。就好比外出看见有人在打斗，对于错的一方，我也会愤怒。然而我虽然愤怒，但心中却是公正的，不会动气。现在对他人发怒时，也应如此，这才是心体的中正。”

【二一五】

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】

先生曾说：“佛家不执着于相，实则执着于相。我们儒家貌似执着于相，实则不执着于相。”

黄直向先生请教。

先生说：“信佛的人害怕被父子关系牵累，就抛弃父子之情；害怕被君臣关系牵累，就抛弃君臣之义；害怕被夫妇关系连累，就抛弃夫妇之别。这都是执着于君臣、父子、夫妇的相，所以才想逃避。像我们儒家，有父子关系，便待之以仁；有君臣关系，便待之以义；有夫妇关系，便待之以别。何尝执着于父子、君臣、夫妇的相呢？”

【二一六】

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。”

以下门人黄修易录。

【译文】

黄修易问：“心中没有恶念时，空空荡荡，不知道是否需要存养善念呢？”

先生说：“既然去除了恶念，自然就是善念，就是恢复心的本体了。好比太阳的光

芒被乌云遮住，乌云过后光又重现了。如果恶念已经除去，又要存个善念，就像是在阳光下去点一盏灯。”

此条及以下是弟子黄修易所录。

【二一七】

问：“近来用功，亦颇觉妄念不生，但腔子里黑窣窣的，不知如何打得光明？”

先生曰：“初下手用功，如何腔子里便得光明？譬如奔流浊水，才贮在缸里，初然虽定，也只是昏浊的。须俟澄定既久，自然渣滓尽去，复得清来。汝只要在良知上用功，良知存久，黑窣窣自能光明矣。今便要责效，却是助长，不成功夫。”

【译文】

黄修易问：“近来用功，颇有妄念不生的感觉，但心里漆黑一片，不知如何使它光明起来？”

先生说：“起初用功，怎么能使得心里光明？好比汹涌的浊水，才贮藏在缸里，虽然静止不动了，也还是浑浊的。必须澄定的时间长了，水中的渣滓才会沉淀下来，才会变为清水。你只要在良知上下功夫，良知存养久了，漆黑的地方自然能光明起来。如今你要求速效，却有揠苗助长的毛病，不是真正的功夫。”

【二一八】

先生曰：“吾教人致良知，在格物上用功，却是有根本的学问，日长进一日，愈久愈觉精明。世儒教人事事物物上去寻讨，却是无根本的学问。方其壮时，虽暂能外面修饰，不见有过，老则精神衰迈，终须放倒。譬如无根之树，移栽水边，虽暂时

鲜好，终久要憔悴。”

【译文】

先生说：“我教人致良知，要在格物上下功夫，这是有根的学问，一天比一天进步，用功越久就越精进、明白。俗儒教人在事事物物上探求，这是没有根的学问。当他年轻力壮时，虽然能暂时修饰外表，看不出有什么过错，但年老时精神衰败，就会支持不住。好比无根之木，移栽到水边，虽然暂时生机勃勃，但终究会憔悴枯死。”

【二一九】

问“志于道”一章。

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

【译文】

有人向先生请教《论语》“志于道”这一节。

先生说：“只‘志于道’一句话便涵盖了下面几句的功夫，自然不能停留在‘志于道’上。好比盖房子，‘志于道’是去挑选木材，改成房屋；‘据德’则是房屋建成后，可以居住、依靠了；‘依仁’是要常常住在房子里，不再离开；‘游艺’则

是装点、美化这个房子。艺就是义，是天理的合宜之处。比如诵诗、读书、弹琴、射箭等，都是为了调养本心，使其能够熟稔于道。如果不先‘志于道’就去‘游于艺’，就像是一个毛头小子，不先去盖房子，只管去买画来装点门面，却不知道要将画挂在何处。”

【二二〇】

问：“读书所以调摄此心，不可缺的。但读之之时，一种科目意思牵引而来，不知何以免此？”

先生曰：“只要良知真切，虽做举业，不为心累。总有累，亦易觉，克之而已。且如读书时，良知知得强记之心不是，即克去之；有欲速之心不是，即克去之；有夸多斗靡之心不是，即克去之。如此亦只是终日与圣贤印对，是个纯乎天理之心。任他读书，亦只是调摄此心而已，何累之有？”

曰：“虽蒙开示，奈资质庸下，实难免累。窃闻穷通有命，上智之人恐不屑此；不肖为声利牵缠，甘心为此，徒自苦耳。欲屏弃之，又制于亲，不能舍去，奈何？”

先生曰：“此事归辞于亲者多矣，其实只是无志。志立得时，良知干事万事为只是一事。读书作文，安能累人？人自累于得失耳！”因叹曰，“此学不明，不知此处担搁了几多英雄汉！”

【译文】

有人问：“读书是为了调节内心，是不可或缺的。然而读书的时候，科举的念头又被牵扯进来，不知道该如何避免？”

先生说：“只要良知真切，即便参加科举，也不会是心的牵累。即便有了牵累，也

容易察觉，克服即可。好比读书时，良知明白有强记的心是不对的，就克制它；知道有求速的心是不对的，就克制它；知道有争强好胜的心是不对的，就克制它。如此这般，整天只是和圣贤相印证，就是一个纯然天理的心。不管如何读书，也都是调节本心罢了，何来的牵累？”

那人问：“承蒙先生开导，奈何我资质愚钝，实在难以免除牵累。听说穷困与通达都由命运决定，天资卓著的人恐怕对科举的事业不屑一顾；而资质驽钝的人则会为声名利禄所牵绊，心甘情愿为科举而读书，却又为此痛苦。如果想要放弃科举，又迫于父母的压力，无法舍弃，这该如何是好？”

先生说：“把科举之累归罪于父母的人太多了，说到底只是自己没有志向。志向立得定，良知即便主宰了千万件事，其实也只有一件事。读书写文章，又怎么牵累人呢？是人自己为得失之心所牵累啊！”先生因此感慨道，“良知的学说不彰明，不知道在这里耽误了多少英杰！”

【二二一】

问：“‘生之谓性’，告子亦说得是，孟子如何非之？”

先生曰：“固是性，但告子认得一边去了，不晓得头脑。若晓得头脑，如此说亦是。孟子亦曰：‘形色，天性也。’这也是指气说。”

又曰：“凡人信口说、任意行，皆说‘此是依我心性出来’，此是所谓‘生之谓性’，然却要有过差。若晓得头脑，依吾良知上说出来、行将去，便自是停当。然良知亦只是这口说、这身行，岂能外得气，别有个去行去说？故曰：‘论性不论气不备，论气不论性不明。’气亦性也，性亦气也。但须认得头脑是当。”

【译文】

有人问：“告子说‘生之谓性’，未必有错，孟子为何要否定他？”

先生说：“生固然是性，然而告子只认识了一个方面，不知道性的本质。如果知道性的本质，这么说也不错。孟子也说：‘形色，天性也。’这也是针对气而说的。”

先生又说：“但凡是一个人信口说的、随意做的，都说‘这是依照我的心性而为’，这就是所谓‘生之谓性’，然而这样做会有许多过错。如果知道性的本质，依照自己的良知去说、去做，便自然得当。然而良知也只是依靠嘴巴来说、身体来行，又怎能撇开气，另外有个东西去说、去行呢？所以程颐先生说：‘论性不论气不备，论气不论性不明。’气即是性，性即是气。只是必须明白性的本质方可。”

【二二二】

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

又曰：“人若着实用功，随人毁谤，随人欺慢，处处得益，处处是进德之资。若不用功，只是魔也，终被累倒。”

【译文】

先生又说：“诸位用功，切不可揠苗助长。天资卓著的人极少，为学之人没有一步登天成为圣人的道理。在起起伏伏、进进退退之间，才是功夫的次序。不能因为我前些日子用功了，今天却不管用，就故做一副没有破绽的样子，这就是揠苗助长，连以前的功夫都被败坏了。这不是小的过错，好比走路的人摔了一跤，爬起来便走，不要欺骗别人，装出一副没有跌倒过的样子。诸位只要时常怀揣着‘避世而内心没有忧虑，不被人赏识内心也没有烦闷’的心态，按照良知切实用功，无论他人讥笑也好、诽谤也罢，不管别人赞誉也好、辱骂也罢，任凭功夫有进有退，只是坚持自己致良知的心念不停息，久而久之自然会感到有力，自然能够不为外物所动。”

先生又说：“人如果能够切实用功，随便他人如何诋毁、诽谤、欺辱、轻慢，都是自己的受益之处，都是可以助长德性的资本。如果自己不用功，他人的意见就好比是妖魔，终究会被拖累倒。”

【二二三】

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】

先生有一天去禹穴游玩，看到田间的禾苗，说：“这么短的时间，又长得如此高

了！”

一旁的范兆期说：“这是因为禾苗有根。做学问如果能够自己种下根，也不怕学问没有进步。”

先生说：“人又怎么会没有根呢？良知就是人天生的灵根，自然生生不息，只是被私意牵累，将这个根戕害、蒙蔽了，不能生发出来罢了。”

【二二四】

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。”

【译文】

一位学友时常容易生气，指责别人。先生警告他说：“做学问必须反求诸己。如果只是指责别人，就只看到他人的不是，看不到自己的过错；如果能够反省自己，便能看到自己许多做得不到位的地方，哪有空指责别人？舜之所以能感化象的傲慢，关键在于不去理会象的不是。如果舜只是想要纠正象的奸恶，就只会看到象的许多不是了。象是个傲慢的人，肯定不会服气，又怎能感化得了呢？”

这个学友有所感悟，十分后悔。

先生说：“你今后不要去议论他人的是非，但凡当你想要指责别人的时候，就把它当作一个大的私意，只有克服掉才行。”

【二二五】

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】

先生说：“凡是朋友间论辩，纵使有人显得浅陋粗疏，或者想要标榜自己的才智，犯了这些毛病，也应当对症下药，不能因此怀有鄙夷之心。鄙视朋友不是君子与人为善的心地。”

【二二六】

问：“《易》，朱子主卜筮，程《传》主理，何如？”

先生曰：“卜筮是理，理亦是卜筮。天下之理孰有大于卜筮者乎？只为后世将卜筮专主在占卦上看了，所以看得卜筮似小艺。不知今之师友问答、博学、审问、慎思、明辨、笃行之类，皆是卜筮。卜筮者，不过求决狐疑，神明吾心而已。《易》是问诸天，人有疑，自信不及，故以《易》问天。谓人心尚有所涉，惟天不容伪耳。”

【译文】

有人问：“朱子认为《易经》重在卜筮，程颐先生则认为《易经》重在阐明天理，

怎么理解？”

先生说：“卜筮也是天理，天理也是卜筮。天下的道理难道有比卜筮还大的吗？只是后世之人将卜筮专门理解为占卦，所以将卜筮看作雕虫小技了。却不知如今师友之间的问答、博学、审问、慎思、明辨、笃行等等，都是卜筮。卜筮不过是解决疑惑，使得人心变得神妙、明白而已。《易经》是向天请教，人有疑问，缺乏自信，所以用《易经》请教天。所以说，人心或许还有偏倚，只有天不容得任何虚假。”

【二二七】

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，方无执着。且如受人馈送，也有今日当受的，他日不当受的；也有今日不当受的，他日当受的。你若执着了今日当受的，便一切受去；执着了今日不当受的，便一切不受去。便是‘适’‘莫’，便不是良知的本体。如何唤得做义？”

以下门人黄省曾录。

【译文】

黄勉之问：“《论语》有言：‘没有绝对的肯定，也没有绝对的否定，符合义即可。’难道每件事都要如此吗？”

先生说：“当然每件事都要如此，只是必须先认识到宗旨才行。义就是良知，知道良知就是宗旨，才不会执着。好比接受别人的馈赠，有的今天可以接受，而其他时间不能接受；也有今天不能接受，而其他时间可以接受的。如果你执着于今天可以接受，就接受所有的馈赠；执着于今天不能接受，就拒绝一切馈赠。这就

是‘适’和‘莫’，就不是良知的本体。怎么能叫作义呢？”

此条及以下是弟子黄省曾所录。

【二二八】

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。”

【译文】

有人问：“‘思无邪’一句话怎么能够涵盖《诗》三百篇的意义呢？”

先生说：“何止可以涵盖《诗》三百篇？《六经》只此一句话也可概括。以至于从古至今天下圣贤的话，‘思无邪’一句话也能概括了。此外还能有什么可说的？这真是个一了百了的功夫。”

【二二九】

问“道心”“人心”。

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

【译文】

有人向先生请教“道心”“人心”。

先生说：“‘率性之谓道’，就是‘道心’。只要沾染了一些人的意念，就是‘人心’。‘道心’本来是无声无息的，所以称其为‘微’。按照‘人心’去行，便会有许多不稳妥之处，所以称其为‘惟危’。”

【二三〇】

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：“《论语》说：‘中人以下，不可以语上。’资质愚钝的人，与他讲高深的学问都无法进步，何况不给他们讲呢？”

先生说：“不是圣人不给他们讲，圣人恨不得人人都能做得圣人，只是由于人的资质不同，施教时不能乱了次序。中等以下资质的人，即便给他讲性与命的道理，他也不明白，还是需要慢慢启发他。”

【二三一】

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。”

【译文】

一位学友问：“读书记不住，怎么办？”

先生说：“只要理解便可，为何非要记住？理解已经落在第二位了，首要的是要明白自己的心体。如果只想要记住，便不能理解；如果只想要理解，便不能明白自己的心体。”

【二三二】

问：“‘逝者如斯’，是说自家心性活泼泼地否？”

先生曰：“然。须要时时用致良知的功夫，方才活泼泼地，方才与他川水一般。若须臾间断，便与天地不相似。此是学问极至处，圣人也只如此。”

【译文】

有人问：“孔子说‘逝者如斯’，是不是说自己心性生动活泼呢？”

先生说：“是的。只要时时刻刻用致良知的功夫，才能使得心性活泼，才能使得心性如川水一样。如果有片刻间断，就与天地不一致。这是学问的最高境界，圣人也不过如此。”

【二三三】

问“志士仁人”章。

先生曰：“只为世上人都把生身命子看得太重，不问当死不当死，定要宛转委曲保全，以此把天理却丢去了。忍心害理，何者不为？若违了天理，便与禽兽无异，便

偷生在世上百千年，也不过做了千百年的禽兽。学者要于此等处看得明白。比干、龙逢，只为也看得分明，所以能成就得他的人。”

【译文】

有人向先生请教《论语》中“志士仁人”一节。

先生说：“只是因为世人都将自己的身家性命看得太重了，不问是否应当赴死，都想保全自己的性命，却把天理给丢了。忍心残害天理，还有什么事做不出来呢？如果违背了天理，与禽兽有什么区别，即便苟且偷生千百年，也不过是做了千百年的禽兽。为学之人在此处必须看得明白。比干、龙逢，只因为他们看得明白，所以能够做到他的为人之本。”

【二三四】

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？若自己是个象恭色庄、不坚不介的，纵然没一个人说他，他的恶慝终须一日发露。所以孟子说：‘有求全之毁，有不虞之誉。’毁誉在外的，安能避得，只要自修何如尔。”

【译文】

有人问：“《论语》中记载叔孙、武叔诋毁孔子，大圣人為何也免不了被诽谤呢？”

先生说：“诽谤都从外面来，即便是圣人又怎能避免？人贵在自我修养，如果自己

实实在在是个圣贤，纵然他人都在诽谤他，也没有什么损害。好比浮云遮住了太阳，又怎能损害太阳的光明呢？如果自己只是做出个恭敬端庄的样貌，内心却没有任何坚定的意志，纵然没有一个人诽谤他，内心的恶念终究会有一天爆发出来。所以孟子说：‘想保全声誉却遭到毁谤，在预料不到的时候反而受到称誉。’毁誉都是外在的，如何能避免，只要加强自身修养即可。”

【二三五】

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。”

【译文】

刘军亮要去山中静坐。

先生说：“你如果只是以厌弃外物之心去求静，反而会养成骄奢懒惰的习气。你如果不厌弃外物，又在静中存养，倒是挺好的。”

【二三六】

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，不是妆做道学的模样。”

汝中曰：“观‘仲尼与曾点言志’一章略见。”

先生曰：“然。以此章观之，圣人何等宽洪包含气象！且为师者问志于群弟子，三子皆整顿以对。至于曾点，飘飘然不看那三子在眼，自去鼓起瑟来，何等狂态！及至言志，又不对师之问目，都是狂言。设在伊川，或斥骂起来了。圣人乃复称许他，何等气象！圣人教人，不是个束缚他通做一般，只如狂者便从狂处成就他，狷者便从狷处成就他。人之才气如何同得？”

【译文】

王汝中和黄省曾陪着先生。

先生拿着扇子说：“你们也用扇子吧。”

黄省曾站起来说：“学生不敢。”

先生说：“圣人的学问不是这样拘束痛苦的，不是要装作道学家的样子。”

王汝中说：“这从《论语》中‘仲尼与曾点言志’一节便大概可以看到。”

先生说：“是的。从这章来看，圣人是何等宽宏包容的气象！老师问学生们的志向，子路、冉有、公西华三人都正颜色、整仪容，认真回答。到了曾点，却飘飘然全然不把三人放在眼里，独自弹起瑟来，这是怎样的狂态！他谈到志向时，又不针对老师的问题，满口狂言。要是换作程颐，恐怕早就责骂他了。孔子却称许他，这是怎样的气象！圣人教人，并非束缚人，使得人人做得一样，而是对狂放不羁的人要在其狂处成就他，对洁身自好的人要在其狷处成就他。人的才能、习气又怎会相同呢？”

【二三七】

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。”

【译文】

先生对陆元静说：“你年轻时就想要注解《五经》，也是志在博学。然而圣人教人，只怕人做不到简单明白，所以讲的都是些简单明白的规矩。用现在人崇尚博学的心态来看，却好像是圣人教错了似的。”

【二三八】

先生曰：“孔子无不知而作，颜子有不善未尝不知，此是圣学真血脉路。”

【译文】

先生说：“孔子从来没有自己不知道还乱写的，颜回对于自己做不好的地方也没有不知道的，这就是圣学真正的脉络。”

【二三九】

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：“珙亦愿立志。”

先生曰：“难说不立，未是‘必为圣人’之志耳。”

对曰：“愿立‘必为圣人’之志。”

先生曰：“你真有圣人之志，良知上更无不尽。良知上留得些子别念挂带，便非‘必为圣人’之志矣。”

洪初闻时心若未服，听说到此，不觉悚汗。

【译文】

何廷仁、黄弘纲、李珣、王畿、钱德洪等人陪同先生。先生看着大家说：“你们的学问没有进步，原因只是没有立志。”

李珣站起来回答：“我愿意立志。”

先生说：“也不能说你没有立志，只是你立的不是‘一定要做圣人’的志向罢了。”

李珣回答说：“我愿意立‘一定要做圣人’的志向。”

先生说：“你如果真的有做圣人的志向，在致良知时就一定会竭尽全力。如果良知上还留有别的私心杂念，就不是‘一定要做圣人’的志向了。”

钱德洪刚听闻时心中不服，听到这里，不禁浑身是汗。

【二四〇】

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！”

【译文】

先生说：“良知是造化的精灵。这些精灵能够生天生地，成就了鬼神、天帝，一切都是从此而出，任何事物都无法与之比拟。人如果能完全彻底地恢复良知，没有任何欠缺，自然就会在不知不觉间手舞足蹈，不知道天地间还有什么快乐可以代替它！”

【二四一】

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，随你去事上磨练也好，良知本体原是无动无静的。此便是学问头脑。我这个话头，自滁州到今，亦较过几番，只是‘致良知’三字无病。医经折肱，方能察人病理。”

【译文】

一位学友在静坐中有所领悟，就跑来向先生请教。

先生回答说：“我过去在滁州时，看到学生们大多注重口耳间的知识理解，争辩同异，没有什么收获，所以姑且教他们静坐。他们很快就能看到一些道理的大概，短时间内收获不错；久而久之，却渐渐有喜静厌动、沦入枯槁的毛病。有的人只追求那种神妙的感觉，借此夸耀于人。所以近来我只讲致良知。良知明白了，随你在静坐中体悟也好，在事上磨练也罢，良知的本体原本就是不分动静的。这就是做学问的宗旨。我说的这番话，从滁州以来，也经过了几番思考，只是‘致良知’三字没有任何弊病。好比医生要自己骨折过，才能了解骨折的病理一样。”

【二四二】

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？”

【译文】

一位学友问：“下功夫想让良知不间断，但是在应付事物时却又觉得良知照管不到。如果在事情上周旋，又感觉不到良知了。如何是好？”

先生说：“这只是对良知认识不够真切，还存在内与外的区分。我的功夫不能以求速之心去做，知道致良知的宗旨，踏踏实实用功，自然会体察明澈。到了那一步自然将内与外的区分给忘记了，又何愁心与事不能合一呢？”

【二四三】

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，不使有毫发沾滞始得。”

【译文】

先生又说：“功夫不能透悟良知的真谛，怎能使它充实光大呢？如果想要透悟，不是靠你的聪明才智去掌握许多知识，而是要将心中的渣滓化去，使得心中没有丝毫沾染与滞留才行。”

【二四四】

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。”

【译文】

先生说：“‘天命之谓性’，天命就是本性；‘率性之谓道’，本性就是天道；‘修道之谓教’，天道就是教化。”

有人问：“为何说天道就是教化？”

先生说：“天道就是良知。良知本是完完全全的，是就是是，非就是非，是非只依此来判断，更不会有差错，这良知就是你的明师。”

【二四五】

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】

有人问：“《中庸》里‘不闻不睹’说的是本体，‘戒慎恐惧’说的是功夫吗？”

先生说：“这里必须相信本体原来就是‘不闻不睹’的，也原来就是‘戒慎恐惧’的。‘戒慎恐惧’并不是在‘不闻不睹’中再加一些什么。想明白时，即便说‘戒慎恐惧’是本体，‘不闻不睹’是功夫也没错。”

【二四六】

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。”

【译文】

有人向先生请教《周易》中“通乎昼夜之道而知”一句。

先生说：“良知原本就知道昼夜。”

那人又问：“人熟睡时，良知就不知道了。”

先生说：“不知道的话，怎能一叫就有反应？”

那人问：“既然良知常知，为何还有睡熟的时候？”

先生说：“晚上需要休息是天地中的常理。夜晚天地混沌，事物的形色都看不见，人的耳目也看不见、听不到，所有器官都停止运作，这就是良知收敛凝聚的时刻；白昼到来，万物生长，人的耳目也可以看、可以听了，其他器官也都运作起来，这便是良知发生妙用的时刻。由此可见，人心与天地原本就是一体的。所以孟子说‘上下与天地同流’。如今的人不会休息，夜间不是昏睡，就是胡思乱想做噩梦。”

那人问：“睡觉时如何下功夫？”

先生说：“知道白天就通晓夜晚了。白天的良知畅行无阻，夜间的良知收敛凝聚，有梦就是先兆。”

【二四七】

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】

先生又说：“良知在‘夜气’中生发的才是本体，因为没有物欲掺杂其中。为学之人要在事事物物纷扰的时候，时常像‘夜气’生发时一样持守，就是‘通乎昼夜之

道而知’了。”

【二四八】

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，未尝作得天体的障碍。圣人只是顺其良知之发用，天地万物俱在我良知的发用流行中，何尝又有一物超于良知之外，能作得障碍？”

【译文】

先生说：“道家讲‘虚’，圣人又怎能在‘虚’上增加一丝‘实’？佛家说‘无’，圣人又怎能在‘无’上增加一丝‘有’？然而道家说‘虚’是从养生上说的，佛家说‘无’是从脱离生死苦海上说的。佛道两家在本体上却加了一些意思，就不是‘虚’‘无’的本体了，便对本体有所妨碍了。圣人只是还良知的本来面目，不添加任何意思。良知的‘虚’就是天的太虚，良知的无就是太虚的无形。日、月、风、雷、山、川、民、物等，但凡有样貌、形色的东西，都是太虚无形中的发用流行，从未是天的障碍。圣人只是顺应良知的发用，天地万物都在我良知的发用流行之中，何曾有一件事物在良知的外部发生，成为良知的障碍的？”

【二四九】

或问：“释氏亦务养心，然要之不可以治天下，何也？”

先生曰：“吾儒养心，未尝离却事物，只顺其天，则自然就是功夫。释氏却要尽绝事物，把心看做幻相，渐入虚寂去了。与世间若无些子交涉，所以不可治天下。”

【译文】

有人问：“佛家专注于养心，然而却不能用来治理天下，为何？”

先生说：“我们儒家养心，未曾离开事物，只是顺应天道，自然就是功夫了。佛家却要完全抛却事物，将心看作幻相，逐渐堕入虚空寂静中去。与世间的事物全无交涉，所以佛家的学说无法用来治理天下。”

【二五〇】

或问异端。

先生曰：“与愚夫愚妇同的，是谓同德；与愚夫愚妇异的，是谓异端。”

【译文】

有人问到异端。

先生说：“与普通老百姓相同的，叫作同德；与普通老百姓相异的，叫作异端。”

【二五一】

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。”

【译文】

先生说：“孟子的不动心与告子的不动心，差别仅仅在毫厘之间。告子只是在不动心上用功，孟子则是从心原本不动处用功。心的本体原本不动，只在所作所为不合于义时才会妄动。孟子不讨论心的动或不动，只是去‘集义’，所以所作所为没有不义的，心自然没什么可动的。而告子只是要心不动，便抓住了心不放，反而将心中生生不息的根给阻挠了，这非但没有益处，反而损害了心。孟子‘集义’的功夫，是把心存养得充实，没有任何气馁、亏欠之处，自由自在，生动活泼，这就是浩然之气。”

【二五二】

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】

先生又说：“告子的病根，在于他认为性无善无不善。性无善无不善，这么说虽然没有大错，但告子执着于此，便有一个无善无不善的性滞留在心里。认为性有善有恶，是在事物的感觉上看，这就把物视作外了。将心与物视作两边，便会有差错。无善无不善，性本就是如此。领悟得及时，只此一句话便够了，没有什么内外之

分。告子看见一个性在内，一个物在外，便知道他对于性的理解还不透彻。”

【二五三】

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，与人原只一体。故五谷、禽兽之类皆可以养人，药石之类皆可以疗疾，只为同此一气，故能相通耳。”

【译文】

朱本思问：“人有灵性，所以才会有良知。像草木瓦石等东西，也有良知吗？”

先生说：“人的良知，就是草木瓦石的良知。如果草木瓦石没有人的良知关注，便不是草木瓦石了。难道只有草木瓦石是这样吗？天地如果没有人的良知关注，也不是天地了。概而言之，天地万物与人原本是一体的，它最精妙、最开窍之处，是人心的一点知觉灵明，风雨露雷、日月星辰、禽兽草木、山川土石，与人原本就是一体的。所以五谷、禽兽等都可以滋养人的身体，药石等东西可以治疗疾病，是因为人与万物所禀的气是相同的，所以能够相通。”

【二五四】

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。”

【译文】

先生游览南镇。一位学友指着岩石中的花树问道：“先生说天地间没有心外的事物，像这花树，在深山中自开自落，与我的心有什么关系？”

先生说：“你未见到这花时，这花与你的心同归于寂静。你来看这花时，这花的颜色一下子就鲜明起来，由此可知，这花并不在你的心外。”

【二五五】

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；终始是这条理，便谓之信。”

【译文】

有人问：“大人与万物同为一体，为何《大学》却要分厚薄来说？”

先生说：“只是因为道理本就有厚薄。比如人的身体是一个整体，为何要用手足保护头部和眼睛，难道是故意轻视手足吗？是道理本该如此。人对于禽兽与草木同样热爱，又怎么忍心用草木去供养禽兽呢？人对于人与禽兽同样热爱，又怎能忍心宰杀禽兽供养亲人、祭祀先祖、招待宾客呢？人对于至亲和路人同样热爱，如果只有一碗饭、一碗汤，得到就活，得不到就死，无法两全，又怎么忍心只救亲人而不救路人呢？这是因为道理本该如此。至于对自己和对亲人，更不会区分彼此厚薄。仁民爱物都源于亲情，对此都能忍心，便没有什么不能忍心的了。《大学》所说的厚薄，是良知自然的条理，不能逾越，这就是义；顺着这个条理，就是礼；知道这个条理，就是智；始终坚持这个条理，就是信。”

【二五六】

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】

先生又说：“眼睛没有本体，以万物的颜色为本体；耳朵没有本体，以万物的声音为本体；鼻子没有本体，以万物的气味为本体；口舌没有本体，以万物的味道为本体；心没有本体，以天地万物的感应是非为本体。”

【二五七】

问“天寿不二”。

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。”

【译文】

有人向先生请教“天寿不二”。

先生说：“学问功夫能够摆脱一切名利嗜好，然而只要有一丝贪生怕死的念头，就是心的本体还有未能融通之处。人对于生死的念头，本来是从生命的根子上带来的，所以要清除并不容易。如果对此能够看得破、想得透，整个心体就会畅通无碍，这才是尽性至命的学问。”

【二五八】

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】

一位学友问：“我想在静坐时，将好名、好色、好货等病根逐一找出来，扫除干净，恐怕这是割肉补疮的做法吧？”

先生严肃地说：“这是我治病的方子，确实能去掉人的病根。即便有再大本事的人，过了十几年也还用得着。你如果不用就放下，不要糟蹋了我的方子！”

这位学友十分惭愧地道了歉。

过了一会儿，先生说：“我猜这也不是你的想法，一定是我那些略通皮毛的弟子这样说，误导了你。”

在座的学生都十分惊恐。

【二五九】

一友问功夫不切。

先生曰：“学问功夫，我已曾一句道尽。如何今日转说转远，都不着根？”

对曰：“致良知盖闻教矣，然亦须讲明。”

先生曰：“既知致良知，又何可讲明？良知本是明白，实落用功便是。不肯用功，只在语言上转说转糊涂。”

曰：“正求讲明致之之功。”

先生曰：“此亦须你自家求，我亦无别法可道。昔有禅师，人来问法，只把麈尾提起。一日，其徒将其麈尾藏过，试他如何设法。禅师寻麈尾不见，又只空手提起。我这个良知就是设法的麈尾，舍了这个，有何可提得？”

少间，又一友请问功夫切要。

先生旁顾曰：“我麈尾安在？”

一时在坐者皆跃然。

【译文】

一位学友问先生，功夫不真切应该怎么办。

先生说：“学问功夫我已经一句话和你说明白了。为何现在越说越远，找不到学问的根了呢？”

那位学友回答说：“我已听你讲过致良知的功夫，但还需要进一步说明。”

先生说：“既然知道致良知，又有什么需要说明的呢？良知本就明白，实实在在下功夫即可。不肯用功，只在言语上说来说去，越说越糊涂。”

那人说：“我正是想请教讲明致良知的功夫。”

先生说：“这也必须你自己去探求，我也没有别的方法可讲。过去有一位禅师，有人来问佛法，他就把拂尘提起来。有一天，他的徒弟将拂尘藏了起来，想看看他用什么方法说法。禅师找不到拂尘，只好徒手做了个提拂尘的样子。我说的良知就是这个说法的拂尘，除了它，还有什么可以提起的呢？”

不一会儿，又有一位学友来请教功夫的要领。

先生看看旁边的学生，说：“我的拂尘哪儿去了？”

一时间在座的人哄堂大笑。

【二六〇】

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】

有人向先生请教《中庸》里的“至诚”“前知”。

先生说：“诚是实在的道理，只是一个良知。实在的道理妙用流行就是神，它的萌动之处就是几。所以周敦颐说‘具备诚德、感悟神化、通晓几微，即是圣人’。圣人并不注重事先知道，即便是圣人也无法免于祸福，圣人只是知道事物的前兆，遇到事情变化能够通达而已。良知则没有前后，只要知道事物的前兆，便能解决所有问题。如果有一个要想事先知道的心，就是私心，就有趋利避害的念头。邵雍硬要追求事先知道，终究是利害之心没有除尽。”

【二六一】

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。”

【译文】

先生说：“无知而无所不知，心的本体原本就是如此。好比太阳何尝有意去照耀万物，然而却无物不照。无意去照却无所不照，便是太阳的本体。良知本来无所谓知，而今却要其有知；本来无所不知，而今却怀疑其有不知。只是对良知不够相信

罢了。”

【二六二】

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

【译文】

先生说：“《中庸》说‘只有天下最圣明的人才能具备聪明睿智’，以前看这句话觉得十分玄妙，如今看来却是人人都具有的。耳朵本来就聪，眼睛本来就明，心思对知本来就敏感。圣人只是具备某种才能，也就是实现自己良知的才能而已。众人之所以不能，只是因为不能实现自己的良知。多么简单明白呢！”

【二六三】

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，千思万虑，只是要致良知。良知愈思愈精明，若不精思，漫然随事应去，良知便粗了。若只着在事上茫茫荡荡去思，教做远虑，便不免有毁誉、得丧、人欲搀入其中，就是‘将迎’了。周公终夜以思，只是‘戒慎不睹，恐惧不闻’的功夫。见得时，其气象与‘将迎’自别。”

【译文】

有人问：“孔子所说的‘远虑’，周公的‘夜以继日’思考，这与程颢所谓‘将

迎’有何不同？”

先生说：“‘远虑’不是空空荡荡去思虑，是要存养天理。天理自在人心，从古至今，无始无终。天理即是良知，千思万虑只是要致良知。良知越思考越精细明白，如果不认真思考，漫不经心地随事而应，良知就会粗疏了。如果将在事上空空荡荡去思虑叫作‘远虑’，则免不了有毁誉、得失、私欲掺杂其中，这就是‘将迎’。周公整夜思索的，只是‘戒慎不睹，恐惧不闻’的功夫。明白这一点，就能明白周公的境界与‘将迎’的区别了。”

【二六四】

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。仁者以万物为一体，不能一体，只是己私未忘。全得仁体，则天下皆归于吾仁，就是‘八荒皆在我闼’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：“朱熹认为《论语》所谓‘一日克己复礼，天下归仁’是从效验上说，如何理解？”

先生说：“圣贤的学问只是为了自己，重视功夫本身而非效验。仁者以天地万物为一体，不能一体的话，只是因为自己的私意未能忘尽。全然都是仁的本体，那么天下都归于我仁的本体了，就是‘天下万物全在我心’的意思。天下都归于我的仁，那么仁也就包含在天下之中了。比如《论语》中的‘在邦无怨，在家无怨’，也只

是在自己家没有可怨的，就如同‘不怨天，不尤人’的意思。然而如果在家、在邦都无可怨，我自然也在其中，只是重点不在于效验而已。”

【二六五】

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‘巧、力、圣、智’的说法，朱熹认为‘伯夷、伊尹、柳下惠三人力有余而巧不足’，对吗？”

先生说：“这三人当然有力，但也有巧。巧与力并非两回事，巧也体现在用力之处，有力而不巧，只是蛮力。以射箭来比喻三人：一个能够步行射箭，一个能够骑马射箭，一个能够很远射箭。他们都能射到一定的距离就是力，而射得中就都是巧。然而能步行射箭的不能骑马射箭，能骑马射箭的不能远处射箭，各有所长，这便是才力的局限有所不同。孔子则兼有三者的长处。然而孔子的‘和’只能到柳下惠的限度，‘清’只能到伯夷的限度，‘任’只能到伊尹的限度，何尝在三人的限度上多加了一些吗？如果说这三人力有余而巧不足，那就是说他们的力反而超过孔子了。巧和力的比喻只是用来说明圣和知的含义，如果能够知道圣和知的本意是什

么，便自然了然于心了。”

【二六六】

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。”

【译文】

先生说：“‘先天而天弗违’，天就是良知；‘后天而奉天时’，良知就是天。”

【二六七】

“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。”

【译文】

“良知只是个是非之心，是非只是好恶。知道好恶就穷尽了是非，懂得是非就穷尽了万事万物的变化。”

又说：“但‘是非’这两个字也只是个大的原则，具体运用还是得因人而异。”

【二六八】

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

【译文】

“圣人的良知好比晴天的太阳，贤人的良知好比多云天的太阳，愚人的良知好比阴霾天的太阳。虽然在昏聩与明白之间有所区别，但是在能辨别黑白上则是一致的。即便在昏暗的夜里，也能隐隐看得清黑与白，这是太阳的余光没有完全消失的缘故。在困境之中学习的功夫，也只是从这点光明之处去精确体察而已。”

【二六九】

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：“先生以太阳比喻良知，以乌云比喻私欲。乌云虽然能遮蔽太阳，那也是天地之间的气所本该有的，私欲难道也是人心中本该有的吗？”

先生说：“喜、怒、哀、惧、爱、恶、欲，是人的七情，这都是人心本该有的，只是必须把良知体认明白。比如阳光，也不能局限在一个固定的地方，只要有一丝的光亮，都是阳光的所在之处。虽然云雾蔽日，在空虚之中依然能辨别颜色外貌，这

也是因为日光尚存的缘故。不能因为乌云会遮蔽太阳，就让天不产生乌云。七情顺其自然地流露，都是良知的作用，不能认为七情有善有恶，但也不能有所执着。执着于七情，就称之为欲，就是良知的遮蔽。不过七情稍有执着，良知也自然会觉察；觉察后便要去掉蒙蔽，恢复本体。对这个问题能够看得明白，才是简易透彻的功夫。”

【二七〇】

问：“圣人‘生知安行’是自然的，如何？有甚功夫？”

先生曰：“‘知行’二字即是功夫，但有浅深难易之殊耳。良知原是精精明明的，如欲孝亲。‘生知安行’的只是依此良知实落尽孝而已；‘学知利行’者只是时时省觉，务要依此良知尽孝已；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‘生知安行’是自然而然的，这话对吗？有什么功夫吗？”

先生说：“‘知行’二字就是功夫，但是有深浅难易的区别。良知原本是精察明白的，比如想要孝顺双亲。‘生知安行’的人只要依此良知切实去孝亲即可；‘学知利行’的人只要时时反省觉察，努力按照良知去尽孝而已；至于‘困知勉行’的人，因为良知受到蒙蔽禁锢十分深重，虽然要按照良知去行孝，但又被私欲阻隔，所以才做不到，必须付出比别人多千百倍的功夫，才能按照良知去尽孝。圣人虽然是‘生知安行’的，然而圣人的心却不敢自以为是，愿意做‘困知勉行’的功夫。

那些‘困知勉行’的人却想着去做‘生知安行’的事，这怎么做得到呢？”

【二七一】

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。”

【译文】

有人问：“乐是心的本体，不知遇到父母故去，哀悼痛哭之时，心中的乐是否还存在呢？”

先生说：“必须大哭一番后才能快乐，不哭便无法快乐。虽然痛哭，但心安理得之处便是乐，心的本体并不为之所动。”

【二七二】

问：“良知一而已，文王作《彖》，周公系《爻》，孔子赞《易》，何以各自看理不同？”

先生曰：“圣人何能拘得死格？大要出于良知同，便各为说何害？且如一园竹，只要同此枝节，便是大同。若拘定枝枝节节，都要高下大小一样，便非造化妙手矣。汝辈只要去培养良知，良知同更不妨有异处。汝辈若不肯用功，连笋也不曾抽得，何处去论枝节？”

【译文】

有人问：“良知只是一个，然而文王作《卦辞》，周公作《爻辞》，孔子写《十翼》，为何他们对于《易》理的看法不同呢？”

先生说：“圣人怎会拘泥于教条呢？只要大体上是出于相同的良知，即便各为其说又有什么害处呢？好比一个竹园里的竹子，只要长着竹子的枝节，就是本体上的相同。如果拘泥于具体的枝节，非要竹子每一节的高下大小都一样，就不是天地造化的妙用了。你们只要用心去培养良知，只要良知相同，其他方面有差异也无妨。你们如果不肯用功，就好比种竹子连笋都发不出，还谈什么具体的枝节？”

【二七三】

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？”

先生曰：“我言舜是世间大不孝的子，瞽是世间大慈的父。”

鸣治愕然，请问。

先生曰：“舜常自以为大不孝，所以能孝；瞽叟常自以为大慈，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】

乡里有父子俩打官司，请先生裁断。先生的侍从意欲阻止，先生却听着他们说。话还没说完，父子俩就抱头痛哭离去了。

柴鸣治进来，问道：“先生说了什么，使他们那么快就悔悟了？”

先生说：“我说舜是世间最不孝的儿子，瞽叟是世间最慈爱的父亲。”

柴鸣治很惊讶，请教先生为何这么说。

先生说：“舜时常认为自己最不孝，所以才能孝顺；瞽叟时常认为自己很慈爱，所以做不到慈爱。瞽叟只记得舜是自己从小养大的，现在为何不能让自己高兴？却不知道自己的心思已经被后妻改变了，还以为自己能够慈爱，所以愈发不能慈爱。舜则一直想到父亲在自己小时候如何爱自己，如今不爱自己只是因为自己不能尽孝，所以每天考虑自己为何不能尽孝，所以愈发孝顺。等到瞽叟高兴的时候，只不过恢复了心中原本慈爱的状态。所以后世称赞舜是古往今来最孝的儿子，瞽叟也就成了慈爱的父亲。”

【二七四】

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：“有农夫来向孔子请教时，孔子并非预先有知识来应对他，心中只是空空

如也，只是孔子根据农夫所问来判断是非，帮他分析，农夫便能够明白。农夫自己知道的是非，是他内心本就有的天赋准则，即便如圣人那般聪明，又怎能增减得一丝一毫？农夫只是不自信，孔子帮他一分析，是非曲直就一览无余了。如果孔子跟农夫讲的时候，想要告诉他一些知识，就不能使他悟到自己的良知，反而将良知与道一分为二了。”

【二七五】

先生曰：“‘烝烝乂，不格奸’，本注说象已进进于义，不至大为奸恶。舜征庸后，象犹日以杀舜为事，何大奸恶如之！舜只是自进于义，以义熏烝，不去正他奸恶。凡文过掩慝，此是恶人常态，若要指摘他是非，反去激他恶性。舜初时致得象要杀己，亦是要象好的心太急，此就是舜之过处。经过来，乃知功夫只在自己，不去责人，所以致得‘克谐’。此是舜‘动心忍性，增益不能’处。古人言语，俱是自家经历过来，所以说得亲切，遗之后世，曲当人情。若非自家经过，如何得他许多苦心处？”

【译文】

先生说：“《尚书》有言‘烝烝乂，不格奸’，旧注认为象已接近于义，不至于去做大奸大恶的事。但舜被尧征召为官后，象还是每天想着要杀舜，还有什么大奸大恶可以与此相比！舜只是自己发扬义，用义来感化他，而不是去纠正他的奸恶。文过饰非，掩盖罪恶，这是恶人的常态，如果要去批评他的错误，反而会激化他的恶性。舜当时就知道象要杀他，但那时想要象变好的心太急切，这是舜的过失。有了这次的教训，舜才知道功夫只在自己，不要去苛责他人，所以才能与象和平相处。这是舜‘动心忍性，增益不能’的地方。古人的话，都是从自身经历过的事情上感悟得来，所以说得亲切，流传到后世，经过变通仍能适用于人情事变。如果不是自

己经历过，怎能体会得了圣人的苦心呢？”

【二七六】

先生曰：“古乐不作久矣。今之戏子，尚与古乐意思相近。”

未达，请问。

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

曰：“洪要求元声不可得，恐于古乐亦难复。”

先生曰：“你说元声在何处求？”

对曰：“古人制管候气，恐是求元声之法。”

先生曰：“若要去葭灰黍粒中求元声，却如水底捞月，如何可得？元声只在你心上求。”

曰：“心如何求？”

先生曰：“古人为治，先养得人心和平，然后作乐。比如在此歌诗，你的心气和平，听者自然悦怿兴起，只此便是元声之始。《书》云‘诗言志’，志便是乐的本；‘歌永言’，歌便是作乐的本；‘声依永，律和声’，律只要和声，和声便是制律的本。何尝求之于外？”

曰：“古人制候气法，是意何取？”

先生曰：“古人具中和之体以作乐。我的中和原与天地之气相应，候天地之气，协凤凰之音，不过去验我的气果和否。此是成律已后事，非必待此以成律也。今要候灰管先须定至日，然至日子时恐又不准，又何处取得准来？”

【译文】

先生说：“古代的乐曲不流行已经很久了。如今的戏曲与古代的乐曲还有些相近。”

钱德洪不明白，向先生请教。

先生说：“《韶》有九章，就是舜的戏曲；《武》有九变，就是武王的戏曲。圣人一生的事迹，都记录在乐曲之中。所以品德高尚的人听了乐曲，就能知道其中尽善尽美以及尽美而不尽善的地方。后世作曲，只是作一些词调，与民俗风化没有任何关系，这怎么可以用来教化风俗呢！现在要想使民风返朴还淳，就要将当今戏曲中的淫词滥调都删去，只保留忠臣孝子的故事，使得愚笨庸俗的百姓都能人人明白，在潜移默化之中激发他们的良知，这对于风俗教化大有益处，然后古代的乐曲便能渐渐恢复了。”

钱德洪说：“我要寻找元声却找不到，恐怕古代的乐曲也难以恢复吧。”

先生说：“你说元声去哪里找呢？”

钱德洪回答：“古人制造律管来确定节气，这大概就是寻找元声的方法吧。”

先生说：“如果你要在草灰稻谷里寻找元声，就好像在水里捞月，怎么可能找得到

呢？元声只在你心中寻找。”

钱德洪说：“如何在心中寻找？”

先生说：“古人治理天下，先将人心存养得中正平和，然后制作音乐。比如在此吟咏诗歌，你的心气平和，听的人自然能感到愉悦兴奋，这就是元声的发端。《尚书》说：‘诗言志’，志便是乐的根本；‘歌永言’，歌便是作乐的根本；‘声依永，律和声’，音律只要声音和谐，和谐的声音就是制律的根本。何曾向外求过？”

钱德洪说：“那么古人制作律管来确定节气的方法，是根据什么呢？”

先生说：“古人具备中正平和的心体才制作乐曲。我中正平和的心体原本与天地之气相对应，测定天地之气、协调凤凰的声音，不过是为了验证自己的气是否中正平和。这些都是制成音律之后的事了，并非根据这些来制作音律。如今要用律管来确定节气，必须先确定冬至的日子，但是到了冬至的子时，又怕时间不准确，这又要去何处寻找标准呢？”

【二七七】

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。”

【译文】

先生说：“学问也需要开导，只是不如自己领悟那样一通全通。如果自己不能领悟，靠别人开导，也开导不了许多。”

【二七八】

“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：“孔子的气魄十分大，但凡帝王的事业他都一一学过，不过这些也都是从他的本心得来。好比一棵大树，无论有多少枝叶，只要在树根上下培养功夫，自然能够枝繁叶茂，而不是从枝叶上用功去培养树根。学者学习孔子，不在自己的心体上用功，却时刻想着去学孔子的气魄，这是把功夫做颠倒了。”

【二七九】

“人有过，多于过上用功，就是补甑，其流必归于文过。”

【译文】

“人有过错，如果多在过错上用功，就好像修补打碎的瓦罐，时日一长必然会产生文过饰非的毛病。”

【二八〇】

“今人于吃饭时，虽无一事在前，其心常役役不宁。只缘此心忙惯了，所以收摄不住。”

【译文】

“现在的人吃饭，即使没有事情要等着做，心中也常常不能宁静。只是因为心忙惯了，所以收不住。”

【二八一】

“琴瑟简编，学者不可无。盖有业以居之，心就不放。”

【译文】

“琴瑟与书籍，为学之人不能没有。因为有了这些事情来安定，心就不至于放纵了。”

【二八二】

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】

先生感慨道：“世上懂得学问的人，只要这些毛病改不掉，就不是‘善与人同’了。”

欧阳崇一说：“这毛病也只是因为好高骛远、不能忘掉私意罢了。”

【二八三】

问：“良知原是中和的，如何却有过、不及？”

先生曰：“知得过、不及处，就是中和。”

【译文】

有人问：“良知原本是中正平和的，为何却有过与不及的情况？”

先生说：“知道自己在哪里过与不及，就是中正平和的良知。”

【二八四】

“‘所恶于上’是良知，‘毋以使下’即是致知。”

【译文】

先生说：“‘所恶于上’便是良知，‘毋以使下’便是致良知。”

【二八五】

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】

先生说：“苏秦、张仪的才智，也具备了圣人的资质。后世的事业和文章，许多豪杰名家，只是学到了苏秦、张仪的皮毛。苏秦、张仪的学问擅长揣摩人情，没有一点不切中要害的，所以他们的学问不能穷尽。张仪、苏秦也是窥见了良知的妙用，只是把它用在不好的地方罢了。”

【二八六】

或问“未发”“已发”。

先生曰：“只缘后儒将‘未发’‘已发’分说了，只得劈头说个无‘未发’‘已发’，使人自思得之。若说有个‘已发’‘未发’，听者依旧落在后儒见解。若真见得无‘未发’‘已发’，说个有‘未发’‘已发’，原不妨，原有个‘未发’‘已发’在。”

问曰：“‘未发’未尝不和，‘已发’未尝不中。譬如钟声，未扣不可谓无，既扣不可谓有。毕竟有个扣与不扣，何如？”

先生曰：“未扣时原是惊天动地，既扣时也只是寂天寞地。”

【译文】

有人向先生请教“未发”与“已发”。

先生说：“只是因为后世儒者将‘未发’和‘已发’分开来说，我只能劈头盖脸先说没有‘未发’和‘已发’，让学者自己思考。如果说有‘未发’和‘已发’，听的人仍然摆脱不了后世儒者的见解。如果真的能懂得没有‘未发’和‘已发’之分，即便说个‘未发’和‘已发’也无妨，因为原本就有‘未发’和‘已发’存在。”

有人问：“‘未发’未尝不平和，‘已发’未尝不中正。好比钟声，没有敲时不能说没有声音，敲了也不能说就有声音。但毕竟有敲和不敲的区别，是这样吗？”

先生说：“不敲时的钟声原本是惊天动地的，敲了后的钟声原本是寂寞无声的。”

【二八七】

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，发用上也原是可以为善、可以为不善的，其流弊也原是一定善、一定恶的。譬如眼，有喜时的眼，有怒时的眼，直视就是看的眼，微视就是觑的眼。总而言之，只是这个眼。若见得怒时眼就说未尝有喜的眼，见得看时眼就说未尝有觑的眼，皆是执定，就知是错。孟子说性，直从源头上说来，亦是说个大概如此；荀子性恶之说，是从流弊上来，也未可尽说他不是，只是见得未精耳。众人则失了心之本体。”

问：“孟子从源头上说性，要人用功在源头上明彻；荀子从流弊说性，功夫只在末流上救正，便费力了。”

先生曰：“然。”

【译文】

有人问：“古人论性的说法各有异同，谁的说法可以作为定论呢？”

先生说：“性没有定体，关于性的说法也不存在定论。有的人从本体上说，有的人从发用上说，有的人从源头上说，有的人从流弊上说。总而言之，只是一个性，只是见解有深有浅罢了。如果执着于一家之言，便流于偏颇了。性的本体原本无分善恶，在作用上也只是可以为善、可以为不善的，性的流弊也是有一定的善、一定的恶的。好比眼睛，有高兴时的眼睛，有愤怒时的眼睛，直视时就是正面看的眼睛，偷看时就是窥视的眼睛。总而言之，只是同一个眼睛。如果看到愤怒时的眼睛就说没有高兴时的眼睛，看到直视时的眼睛就说没有窥视时的眼睛，这就都是执着，显然是错误的。孟子说性，都是从源头上说的，也只说了个大概；荀子说性恶，是从

流弊上说，也不能认为他说的就一定不对，只是认识得不精到而已。但一般人却失去了心的本体。”

那人问：“孟子从源头上说性，要人用功，从源头上开始就明白透彻；荀子从流弊上说性，所以在功夫上就舍本逐末，白费了许多力气。”

先生说：“是的。”

【二八八】

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。”

【译文】

先生说：“用功到纯粹之处，就越难诉诸言语，说理也就越难。如果执意在精微之处探求，功夫的全体反而被遮蔽了。”

【二八九】

“杨慈湖不为无见，又着在无声无臭上见了。”

【译文】

“杨简并非没有见识，他只是执着在无声无味中去体认罢了。”

【二九〇】

“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，便常做个羲皇以上人。”

【译文】

“人在一日之间，从古至今的世界都能游历一番，只是人自己没有意识到罢了。夜晚清爽明白之时，没有视觉和听觉，没有思想和作为，心中淡然平静，就是伏羲的时代；清晨时，人神清气爽，安定庄严，便是尧舜的时代；中午以前，人们礼貌交往，秩序井然，就是夏商周的时代；中午以后，人的精神昏蔽，往来杂扰，就是春秋战国的时代；等到夜晚渐渐昏黑，万物休息，景象寂然，便是人与物都消失殆尽的时代。学者如果能坚信良知，不为气的变化所扰乱，就能一直做伏羲时代的人。”

【二九一】

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

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，使天下之人都说我行不掩言也

罢。”

尚谦出曰：“信得此过，方是圣人的真血脉。”

【译文】

薛尚谦、邹谦之、马子萃、王艮坐在先生旁，感叹先生从平定宁王之乱以来，天下诽谤议论的人越来越多。先生就让大家谈谈是何原因。有人说是因为先生的功业权势日盛，天下嫉妒的人越来越多；有人说是因为先生的学说日益昌明，所以替宋儒争辩是非的人越来越多；有人说是先生从南京讲学以后，同道和信众越来越多，所以四面八方的排挤阻挠也越来越多。

先生说：“你们说的这些原因，想来也都存在。只是我有一些自己的感受，你们都没有说到。”

大家向先生请教。

先生说：“我到南京以前，还有一些乡愿的想法。如今我确信良知能够知道真是真非，便放手去做，不去遮掩。我如今才有狂放的心胸，即便天下人都说我做得不如说得好也没有关系。”

薛尚谦起来说：“相信这个道理，才是圣人真正的血脉。”

【二九二】

先生锻炼人处，一言之下，感人最深。

一日，王汝止出游归，先生问曰：“游何见？”

对曰：“见满街人都是圣人。”

先生曰：“你看满街人是圣人，满街人倒看你是圣人在。”

又一日，董萝石出游而归，见先生曰：“今日见一异事。”

先生曰：“何异？”

对曰：“见满街人都是圣人。”

先生曰：“此亦常事耳，何足为异？”

盖汝止圭角未融，萝石恍见有悟，故问同答异，皆反其言而进之。

洪与黄正之、张叔谦、汝中丙戌会试归，为先生道涂中讲学，有信、有不信。

先生曰：“你们拿一个圣人去与人讲学，人见圣人来，都怕走了，如何讲得行？须做得个愚夫愚妇，方可与人讲学。”

洪又言：“今日要见人品高下最易。”

先生曰：“何以见之？”

对曰：“先生譬如泰山在前，有不知仰者，须是无目人。”

先生曰：“泰山不如平地大，平地有何可见？”

先生一言翦裁，剖破终年为外好高之病，在座者莫不悚惧。

【译文】

先生点化人，一句话就能使人有很深切的感受。

一天，王艮出门归来，先生问他：“出门看到了什么？”

王艮回答：“我看到满街都是圣人。”

先生说：“你看满街都是圣人，满街的人倒看你是个圣人了。”

有一天，董云外出归来，见到先生，说：“今天看到一件怪事。”

先生问：“什么怪事？”

董云说：“我看到满街都是圣人。”

先生说：“这不过是平常事，有什么好奇怪的？”

大概是因为王艮的锋芒与棱角不能收敛，董云则是恍然有所领悟，所以对同一个问题，先生的回答不同，这大概是针对他们的话来开导他们。

钱德洪、黄正之、张叔谦、王畿丙戌年参加会试回来，途中讲授先生的学说，有人信、有人不信。

先生说：“你们一个个都扮作圣人去跟人讲学，别人看到圣人来了，都害怕逃走了，怎么能讲得通呢？必须扮作愚夫愚妇的模样，才能与人讲学。”

钱德洪又说：“如今要分辨人品的高下最为容易。”

先生说：“何以见得？”

钱德洪回答：“先生好比眼前的泰山，如果有人不知道仰望先生，大概就是不长眼

的人吧。”

先生说：“泰山不如平地广大，平地有什么值得仰望的？”

经过先生的一言点化，便破除我们多年来好高骛远的毛病，在座之人没有不感到心惊的。

【二九三】

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】

嘉靖二年（1523年）春天，邹谦之来绍兴问学，住了几天，走的时候先生送他到浮峰。当天晚上，先生与希渊等人乘船到延寿寺过夜，大家秉烛夜谈。先生感慨不已，说道：“江水滔滔，烟柳朦胧，一瞬之间故人都已在百里之外了！”

一位学友问：“先生为何如此挂念谦之？”

先生说：“曾子说过‘明明有才能却向无才的人请教，明明有学识却向无学识的人请教；有才却如同没有才能一样，有实学却又虚怀若谷；受到冒犯也能够不计较’，像谦之这样的人，就非常接近了。”

【二九四】

丁亥年九月，先生起复征思田。将命行时，德洪与汝中论学。汝中举先生教言曰：“无善无恶是心之体，有善有恶是意之动。知善知恶是良知，为善去恶是格物。”

德洪曰：“此意如何？”

汝中曰：“此恐未是究竟话头。若说心体是无善无恶，意亦是无善无恶的意，知亦是无善无恶的知，物亦是无善无恶的物矣。若说意有善恶，毕竟心体还有善恶在。”

德洪曰：“心体是天命之性，原是无善无恶的。但人有习心，意念上见有善恶在。格、致、诚、正、修，此正是复那性体功夫。若原无善恶，功夫亦不消说矣。”

是夕侍坐天泉桥，各举请正。

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，人心本体原是明莹无滞的，原是个‘未发之中’，利根之人一悟本体，即是功夫，人己内外一齐俱透了；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，跟前便有失人，便于道体各有未尽。”

既而曰：“以后与朋友讲学，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，世亦难遇。本体功夫一悟尽透，此颜子、明道所不敢承当，岂可轻易望人？人有习心，不教他在良知上实用为善去恶功夫，只去悬空想个本体，一切事为俱不着实，不过养成一个虚寂。此个病痛不是小小，不可不早说破。”

是日德洪、汝中俱有省。

【译文】

嘉靖六年（1527年）九月，先生守孝期满复职，奉命讨伐思恩、田州的叛乱。出征前，钱德洪与王汝中讨论学问。王汝中举出先生的教诲说：“无善无恶是心的本体，有善有恶是意念发动。知善知恶是良知呈现，为善去恶是格物功夫。”

钱德洪说：“这句话的意思怎么理解？”

王汝中说：“这恐怕还没有说尽。如果说心的本体是无善无恶的，意念也应当是无善无恶的意念，良知也应当是无善无恶的良知，物也应当是无善无恶的物。如果说意念有善有恶，那么心的本体便还有善恶之分存在。”

钱德洪说：“心的本体是天所赋予的本性，本身就是无善无恶的。然而人有沾染习气之心，意念上便看得到善恶。格物、致知、诚意、正心、修身，正是要恢复天性本体的功夫。如果原本就无善无恶，那便不需要说功夫了。”

当天夜晚，两人陪同先生一起坐在天泉桥上，各自说了自己的观点，请先生指正。

先生说：“我马上要出征了，正要给你们阐明这个意思。你们两人的见解，正好可以相互补充，切不可各执一边。我开导人的方法一直有两种：天资聪颖的人，直接从本原上体悟，人心的本体原本就明白透彻，原本就是个‘未发之中’，聪明的人

只要领悟了本体，便有了功夫，人与己、内与外就都贯通透彻了；资质较差的人，心中难免会受到习气的干扰，心的本体受到蒙蔽，所以就教他们在意念上切实去下为善去恶的功夫，功夫纯熟之后，心中的杂念都去干净了，心的本体也就明白了。汝中的见解，是我这里开导天资聪颖之人的；德洪的见解，是我这里开导天资较差之人的。你们两人的观点相互补充运用，无论天资高下，都可以引导入道；如果各执一边，当下就会有許多人不得入道，对于道也不能穷尽。”

先生接着说：“以后与朋友们讲学，你们千万不能丢掉我的宗旨：‘无善无恶是心的本体，有善有恶是意念发动。知善知恶是良知呈现，为善去恶是格物功夫。’只要照着我这话，随人所需进行指点，便不会有什么差错，这本来就是一以贯之的功夫。天资聪颖的人，世间难遇。本体和功夫一领悟就能全然明白，即便是颜回、程颢先生都不敢当，怎能轻易期望别人呢？人有习气沾染，不教人在良知上切实地下为善去恶的功夫，只凭空去思考心体，一切事情都不切实应对，只会养成好虚喜静的毛病。这不是小病小痛，不能不早向你们说清楚。”

这一天，钱德洪与王汝中都有所省悟。

【二九五】

先生初归越时，朋友踪迹尚寥落，既后四方来游者日进。癸末年以后，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，徒足所到，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，孚

信渐博，要亦先生之学日进，感召之机申变无方，亦自有不同也。

【译文】

先生刚回绍兴时，前来拜访的朋友还寥寥无几，后来四面八方前来拜访的人越来越多。嘉靖二年（1523年）以后，围绕先生居住的人也越来越多，天妃、光相两寺，每间屋里时常有几十人一起吃饭，晚上没有躺卧的地方，就轮流睡觉，歌声通宵达旦。南镇、禹穴、阳明洞等山中远近的寺庙，凡是移步便能到的，都有同道们居住的地方。先生每次讲学，前后左右四周围着听的人，常常不下数百人。迎来送往，一个月当中没有间断的时日。甚至有人听讲了一年多，先生还不能完全记住他们的名字。每次分别时，先生常感慨说：“你们虽然离开了，但还在天地之间，只要我们志向相同，我不记得你们的形貌又有什么关系。”学生们每次听完先生讲学，出门时无不欢呼雀跃。我曾听同门师兄说：“以前在南京讲学，向先生求教的朋友虽然多，但远不如在绍兴那么隆盛。”这固然是先生讲学时日久了，获得的信任越来越多，但关键还是先生的学说日益精进，感召学生的时机和方法巧妙无比，效果自然也会不同。

【二九六】

以后黄以方录。

黄以方问：“‘博学于文’为随事学存此天理，然则谓‘行有余力，则以学文’，其说似不相合。”

先生曰：“《诗》《书》六艺皆是天理之发见，文字都包在其中。考之《诗》

《书》六艺，皆所以学存此天理也，不特发见于事为者方为文耳。‘余力学文’亦只‘博学于文’中事。”

或问“学而不思”二句。

曰：“此亦有为而言，其实思即学也，学有所疑，便须思之。‘思而不学’者，盖有此等人，只悬空去思，要想出一个道理，却不在身心上实用其力，以学存此天理。思与学作两事做，故有‘罔’与‘殆’之病。其实思只是思其所学，原非两事也。”

【译文】

此后内容是黄以方所录。

黄以方问：“孔子说‘博学于文’，是要人在遇到的事情上学习存养天理，然而孔子又说‘行有余力，则以学文’，两个说法似乎并不一致。”

先生说：“《诗》《书》等《六经》都是天理的显现，文字都包含在其中。考察《诗》《书》等《六经》，都是用来学习存养天理的，并不是说显现在事情的上才叫文。‘余力学文’也只是‘博学于文’之中的事。”

有人向先生请教“学而不思则罔，思而不学则殆”两句。

先生说：“孔子说这两句话也是有特定的目的，实际上思考就是学习，学习有疑问便需要思考。‘思而不学’的人也有，这类人只凭空思考，想要思考出个道理来，却全然不在自己的身体与心体上切实用功，学习存养天理。将思考与学习分作两件事，所以才会有‘罔’和‘殆’的毛病。其实思就是思其所学，原本并不存在两件事。”

【二九七】

先生曰：“先儒解‘格物’为格天下之物，天下之物如何格得？且谓‘一草一木亦皆有理’，今如何去格？纵格得草木来，如何反来诚得自家意？我解‘格’作‘正’字义，‘物’作‘事’字义。《大学》之所谓‘身’，即耳、目、口、鼻、四肢是也。欲修身，便是要目非礼勿视，耳非礼勿听，口非礼勿言，四肢非礼勿动。要修这个身，身上如何用得功夫？心者身之主宰，目虽视，而所以视者心也；耳虽听，而所以听者心也；口与四肢虽言、动，而所以言、动者心也。故欲修身，在于体当自家心体，常令廓然大公，无有些子不正处。主宰一正，则发窍于目自无非礼之视，发窍于耳自无非礼之听，发窍于口与四肢自无非礼之言、动，此便是修身在正其心。

“然至善者，心之本体也，心之本体那有不善？如今要正心，本体上何处用得工？必就心之发动处才可着力也。心之发动不能无不善，故须就此处着力，便是在诚意。如一念发在好善上，便实实落落去好善；一念发在恶恶上，便实实落落去恶恶。意之所发既无不诚，则其本体如何有不正的？故欲正其心在诚意。工夫到诚意始有着落处。

“然诚意之本，又在于致知也。所谓‘人虽不知而己所独知’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：“程颐先生解释‘格物’为格天下之物，天底下那么多物要怎么去格呢？还说‘一草一木都有理’，如今要怎么去格呢？纵然能够格草木的道理，又如何用来作用于自己，来诚自己的意念呢？我把‘格’字解作‘正’字，‘物’字解作‘事’字。《大学》所谓‘身，即是耳、目、口、鼻、四肢。想要修身，就是要眼睛非礼勿视，耳朵非礼勿听，嘴巴非礼勿言，四肢非礼勿动。想要修这个身，那么身上的功夫怎么去下呢？心是身体的主宰，眼睛虽然会看，但使眼睛能看的是心；耳朵虽然会听，但使得耳朵能听的是心，嘴巴和四肢虽然会言说、动作，但使得嘴巴、四肢能够言说、动作的是心。所以想要修身，就应该体悟自己的心体，时常令其宽广、公正，没有一点不正的念头。身体的主宰一旦正了，那么作用于眼睛便没有非礼之视，作用于耳朵便没有非礼之听，作用于嘴巴和四肢便能没有非礼之言和动，这就是修身在正心的意思。

“然而至善是心的本体，心的本体何来不善？如今要正心，可以在本体上什么地方用功呢？这就要在心的发动之处才能用功了。心的发动不可能没有不善的，所以必须在此处用功，这就是诚意。如果一念发动在好善上，便切切实实去好善；一念发动在恶恶上，便切切实实去恶恶。意念的发动便没有不诚的了，那么本体怎么会不正呢？所以要正心就在于诚意。功夫用到诚意上，才有了着落。

“然而诚意的根本在于致知。朱熹所谓‘人虽不知而已所独知’，正是我们心中良知的所在。然而知道善却不依良知去做，知道不善却不依良知不去做，良知便被遮蔽了，这就是不能致良知。我心中的良知既然不能扩充到底，那么虽然知道善是好的，却不能切实去喜欢，知道恶是坏的，却不能切实去厌恶，怎能使得意念真诚

呢？所以致知是诚意的根本。

“然而也并非凭空追求致良知，致良知要在实际的事物上下手。比如意念指向为善，就要在为善的事上去做；意念指向去恶，就要在去恶的事上去做。去恶固然是纠正不正的念头，使其归于正；为善则是不善已经得到纠正，也同样是纠正不正的念头，使其归于正。这样，我们心中的良知便没有私欲蒙蔽，才能扩充到极致，好善恶恶的意念发动，才没有不真诚的。诚意功夫的切实下手之处在于格物，如果像这样格物，人人都能做到。‘人人都能成为尧舜’，正是这个意思。”

【二九八】

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：“人人都说格物要遵照朱熹先生的教诲，但他们何曾切实把朱子的学说付诸实践？我曾经认真实践过。早年，我同一名姓钱的朋友一起讨论，认为做圣贤就要格尽天下之物，但哪能有那么大的力量呢？我就指了指亭前的竹子，让他去格格看。他从早到晚去穷格竹子的道理，殚精竭虑，到了第三天，便因为劳心劳神生了病。当时我说他是精力不足，于是我就自己去格竹，从早到晚地格，也没看出道

理。到了第七天，我也劳思致病了。于是我们互相感叹，认为圣贤是做不成的，没有那般大的力量去格物。然而在贵州龙场的三年，我对格物的道理有了自己的心得，才知道天下的事物本来就没什么可以格的，格物的功夫只需要在自己的身体和心灵上做。这才相信人人都是可以成圣人，才有了一分传播圣人之道担当。这个道理，我要让诸位都知道。”

【二九九】

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，邵端峰认为儿童不能“格物”，只能教给他们洒水扫地、酬答宾客的道理。

先生说：“洒水扫地、酬答宾客就是一件事。儿童的良知只到这个程度，便教他们洒水扫地、酬答宾客，就是实现他们那一点的良知。又比如儿童知道敬畏师长，这也是他们的良知所在。所以即便他们正在嬉戏玩耍，见到师长也会去打躬作揖，这

是他能格物、尊敬师长的良知。儿童有儿童自己的格物与致知。”

先生又说：“我这里说的格物，从儿童到圣人，都是这样的功夫。只是圣人格物，功夫更纯熟，不需要费力气。这样的格物，即便是卖柴的人也能做到，即便是公卿大夫甚至到天子，也都是这样做。”

【三〇〇】

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’。”

【译文】

有人怀疑知行合一之说，向先生请教《尚书》中的“知之匪艰，行之惟艰”两句。

先生说：“良知自然知道，原本是容易的。只是因为不能致良知，才会有‘知道并不难，做到却很难’的说法。”

【三〇一】

门人问曰：“知行如何得合一？且如《中庸》言‘博学之’，又说个‘笃行之’，分明知行是两件。”

先生曰：“博学只是事事学存此天理，笃行只是学之不已之意。”

又问：“《易》‘学以聚之’，又言‘仁以行之’，此是如何？”

先生曰：“也是如此。事事去学存此天理，则此心更无放失时，故曰‘学以聚

之’。然常常学存此天理，更无私欲间断，此即是此心不息处，故曰‘仁以行之’。”

又问：“孔子言‘知及之，仁不能守之’，知行却是两个了。”

先生曰：“说‘及之’，已是行了，但不能常常行，已为私欲间断，便是‘仁不能守’。”

又问：“心即理之说，程子云‘在物为理’，如何谓‘心即理’？”

先生曰：“‘在物为理’，‘在’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，使不当理。人却说他做得当理，只心有未纯，往往悦慕其所为，要来外面做得好看，却与心全不相干。分心与理为二，其流至于伯道之伪而不自知。故我说个‘心即理’，要使知心理是一个，便来心上做工夫，不去袭义于义，便是王道之真。此我立言宗旨。”

又问：“圣贤言语许多，如何却要打做一个？”

曰：“我不是要打做一个，如曰‘夫道，一而已矣’，又曰‘其为物不二，则其生物不测’，天地圣人皆是一个，如何二得？”

【译文】

有弟子问：“知行如何能够合一？比如《中庸》说‘博学之’，又说‘笃行之’，

知行分明是两件事。”

先生说：“博学只是每件事上都学习存养天理，笃行也只是学习不已的意思。”

那位弟子又问：“《易》说‘学以聚之’，又说‘仁以行之’，这话如何理解？”

先生说：“也是如此。每件事上学习存养天理，那么心就没有放纵丢失的时候，所以说‘学以聚之’。然而，时常存养天理，又没有私欲中断，这就是心体生生不息之处，所以说‘仁以行之’。”

那位弟子又问：“孔子说‘知及之，仁不能守之’，知和行就成了两件事。”

先生说：“谈到‘及之’，那就已经是行了，只是不能一直去行，有私欲阻隔，所以才说‘仁不能守’。”

又问：“关于心即理的说法，程颐先生说‘在物为理’，先生为何说‘心就是理’呢？”

先生说：“‘在物为理’，‘在’字上应当加一个‘心’字，心呈现在物上便是理。比如心呈现在侍奉父亲上就是孝、呈现在事君上就是忠等等。”

先生继而又说：“诸位要明白我立言的宗旨。我如今说‘心就是理’是为何？只是因为世人将心和理分作两边，所以有许多毛病。比如春秋五霸尊王攘夷，都是为了了一己私心，便不符合天理。有人却说他们做得符合天理，这是因为他们的心还不纯正，往往会羡慕他们的事功，只求外表做得好看，实则与自己的内心毫不相干。将心与理分作两边，就会流于霸道虚伪而不自知。所以我说‘心就是理’，就是要人在心上用功，不去心外求义，这才是至纯至真的王道。这就是我立言的宗旨。”

这位弟子又问：“圣贤说了许多话，为何要把它们概括成一个道理呢？”

先生说：“并非我要概括成一个道理，比如孟子说‘世间的道只有一个’，《中庸》又说‘道与物并行不二，道生物神妙不测’，天地与圣人都是一个，怎能把它分作两个呢？”

【三〇二】

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

【译文】

“心并不是一团血肉，只要有知觉的地方就是心。比如耳朵眼睛可以听或看，手足知道痛痒，这些知觉便是心。”

【三〇三】

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。”

【译文】

黄以方问：“先生解释格物，像《中庸》所说的‘慎独’、《孟子》所说的‘集义’、《论语》所说的‘博约’等，都包括在格物之中吗？”

先生说：“不是。格物就是‘慎独’，就是‘戒慎恐惧’。至于‘集义’‘博约’，只是一般的功夫，并不能说那几件都是格物的事。”

【三〇四】

以方向“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！”

问“致广大”二句。

曰：“‘尽精微’即所以‘致广大’也，‘道中庸’即所以‘极高明’也。盖心之本体自是广大底，人不能‘尽精微’，则便为私欲所蔽，有不胜其小者矣。故能细微曲折无所不尽，则私意不足以蔽之，自无许多障碍遮隔处，如何广大不致？”

又问：“精微还是念虑之精微，事理之精微？”

曰：“念虑之精微，即事理之精微也。”

【译文】

黄以方向先生请教“尊德性”的意思。

先生说：“‘道问学’就是为了‘尊德性’。朱熹先生说过：‘子静用‘尊德性’来教诲人，我教人岂不是‘道问学’的地方多一些呢？’这是将‘尊德

性’和‘道问学’分作两件事了。如今我们讲习讨论，下许多功夫，无非都是为了存养此心，使自己不失去德性罢了。岂有凭空去‘尊德性’而不去问学，凭空去问学而全然与德性无关的道理？若是如此，就不知道我们现在的讲习讨论和学习的究竟是什么了！”

黄以方向先生请教“致广大”两句的意思。

先生说：“‘尽精微’就是为了‘致广大’，‘道中庸’就是为了‘极高明’。因为心的本体原本就是广大的，人不能‘尽精微’就会被私欲蒙蔽，在细微之处无法致知。所以如果能在细微曲折的地方都穷尽精微，那么私意就不足以蒙蔽心体，自然就没了许多障碍阻隔，又怎能不广大呢？”

黄以方又问：“精微是指意念思虑的精微，还是事物道理的精微？”

先生说：“意念思虑的精微就是事物道理的精微。”

【三〇五】

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】

先生说：“现在讨论性的人都在争同辩异，这只是谈论性，却没有真正懂得性。如果真正懂得性，便没什么同异可以争辩的了。”

【三〇六】

问：“声、色、货、利，恐良知亦不能无？”

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

【译文】

有人问：“声、色、货、利，恐怕良知里也不能没有吧？”

先生说：“当然。只是初学用功时，需要将其扫除干净，不能有存留，这样偶然遇到了，也不会为其所牵累，自然能顺良知去应对。致良知只在声、色、货、利上用功。能把良知致得精细明白，没有丝毫遮蔽，即便与声、色、货、利交往，也无非是天理的流转罢了。”

【三〇七】

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

【译文】

先生说：“我与诸位讲‘致知’‘格物’，每天如此，讲个一二十年都是如此。诸位听了我的话，切实去用功，那么听我讲一次，自然会感觉到长进一次。否则只是一场空谈，即便听了又有什么用？”

【三〇八】

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。’ ”

【译文】

先生说：“人的本体时常是寂然不动的，又时常是一有感应就能通的。程颐先生说：‘未有感应的心体未必就在先，有所感应的作用也未必就在后。’正是这个道理。”

【三〇九】

一友举：“佛家以手指显出，问曰：‘众曾见否？’众曰：‘见之。’复以手指入袖，问曰：‘众还见否？’众曰：‘不见。’佛说：‘还未见性。’此义未明。”

先生曰：“手指有见有不见，尔之见性常在。人之心神只在有睹有闻上驰骛，不在不睹不闻上着实用功。盖不睹不闻是良知本体，‘戒慎恐惧’是致良知的工夫。学者时时刻刻常睹其所不睹，常闻其所不闻，工夫方有个实落处。久久成熟后，则不须着力，不待防检，而真性自不息矣。岂以在外者之闻见为累哉？”

【译文】

一位学友举佛家的例子问道：“佛伸出手指问：‘诸位可曾看到？’众人说：‘看到了。’佛又把手指缩回袖子里，问：‘诸位还能看到吗？’众人说：‘看不到了。’佛说：‘你们还没有见性。’我不明白佛的意思。”

先生说：“手指有时看得到，有时看不到，但你的本性却一直存在。人的心神往往只在看得见、摸得着的地方驰骋，却不在看不见、摸不着的地方切实用功。然而看不见、摸不着才是良知的本然状态，‘戒慎恐惧’才是致良知的功夫。为学之人时时刻刻去体察那些眼睛看不到的地方，听闻那些耳朵听不到的地方，功夫才有个切

实的着落。久而久之，功夫纯熟之后，便不费力，也不需要时刻提防检查，真正的本性自然生生不息。怎能为外在的见闻所牵累呢？”

【三一〇】

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。”

【译文】

有人问：“程颢先生认为‘鸢飞鱼跃’和‘必有事焉’，同样都是生动活泼的吗？”

先生说：“这样说也对。天地之间，生动活泼的无非是这个理，就是我们的良知流行不息。致良知便是‘必有事’的功夫。这个理不仅不能脱离，也确实无法脱离。世间所有的事物都符合大道，世间所有的事物都是这个功夫。”

【三一—】

先生曰：“诸公在此，务要立个必为圣人之心，时时刻刻须是‘一棒一条痕，一捆一掌血’，方能听吾说话，句句得力。若茫茫荡荡度日，譬如一块死肉，打也不知得痛痒，恐终不济事，回家只寻得旧时伎俩而已，岂不惜哉？”

【译文】

先生说：“诸位在这里一定要立个必须做圣人的决心，时时刻刻都要有朱熹说

的‘一棒一条痕，一捆一掌血’的觉悟，只有这样，听我讲学才能句句得力。如果茫茫荡荡过日子，好比一块死肉，被打了也不知道痛痒，恐怕最终也无济于事，回家后还是遵照自己以前的为学方法，难道不可惜吗？”

【三一二】

问：“近来妄念也觉少，亦觉不曾着想定要如何用功，不知此是工夫否？”

先生曰：“汝且去着实用工，便多这些着想也不妨，久久自会妥帖。若才下得些功，便说效验，何足为恃？”

【译文】

有人问：“我近来觉得妄念少了，也不去想一定要怎样用功，不知道这是不是功夫呢？”

先生说：“你只管切实去用功，即便有这些想法也无妨，久而久之自然会妥当。如果才下了一点功夫，就想要见到效果，怎么靠得住呢？”

【三一三】

一友自叹：“私意萌时，分明自心知得，只是不能使他即去。”

先生曰：“你萌时这一知处，便是你的命根。当下即去消磨，便是立命工夫。”

【译文】

一位学友感叹：“私欲萌动时，心里分明也知道，但是却不能立刻去除。”

先生说：“你的私欲萌动时能觉察到，这是你的性命之根本。当即能够消除私欲，

就是确立性命的功夫了。”

【三一四】

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

【译文】

“孔子说‘性相近’，就是孟子所谓的‘性善’，不能仅从气质方面说性。如果仅从气质上说，刚柔对立，怎能相近？只是‘性善’是相同的。人初生时的善原本是相同的，只是气质刚强的人受到善性的熏染则表现为刚善，受到恶性的熏染则表现为刚恶；气质柔弱的人受到善性的熏染则表现为柔善，受到恶性的熏染则表现为柔恶。这才愈行愈远了。”

【三一五】

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】

先生曾对为学之人说：“心的本体上不能存留一丝念头，好比眼中揉不得一点沙子。一点沙子能有多少？却能使人满眼的昏天黑地。”

先生又说：“这个念头不单只私念，即便是好的念头也不能有。好比在眼睛里放一些金玉碎屑，眼睛也一样会睁不开。”

【三一六】

问：“人心与物同体，如吾身原是血气流通的，所以谓之同体。若于人便异体了，禽兽草木益远矣。而何谓之同体？”

先生曰：“你只在感应之几上看，岂但禽兽草木，虽天地也与我同体的，鬼神也与我同体的。”

请问。

先生曰：“你看这个天地中间，什么是天地的心？”

对曰：“尝闻人是天地的心。”

曰：“人又甚么教做心？”

对曰：“只是一个灵明。”

“可知充天塞地中间，只有这个灵明。人只为形体自间隔了。我的灵明，便是天地鬼神的主宰。天没有我的灵明，谁去仰他高？地没有我的灵明，谁去俯他深？鬼神没有我的灵明，谁去辩他吉凶灾祥？天地鬼神万物离却我的灵明，便没有天地鬼神万物了；我的灵明离却天地鬼神万物，亦没有我的灵明。如此便是一气流通的，如何与他间隔得？”

又问：“天地鬼神万物，千古见在，何没了我的灵明便俱无了？”

曰：“今看死的人，他这些精灵游散了，他的天地鬼神万物尚在何处？”

【译文】

有人问：“人心与万物同为一体，比如我的身体原本是血气流通的，因而可以说是同体。如果对其他人异体了，禽兽草木就相差更远了，还怎能称为同体呢？”

先生说：“你只要在事物感应的微妙之处看，何止禽兽草木，即使天地也与我同体，鬼神也与我同体。”

那人请先生解释。

先生说：“你看这天地中间，什么是天地之心？”

那人回答说：“曾经听闻说人是天地之心。”

先生说：“人又凭什么叫作天地之心呢？”

那人回答：“是因为人有灵性。”

“由此可知，天地之间充塞的，只是这个灵性。人与天地万物，只是被形体间隔开了。我的灵性，便是天地鬼神的主宰。天失去了我的灵性，谁去仰望它的高？地失去了我的灵性，谁去俯视它的深？鬼神没有我的灵性，谁去辨别吉凶灾祥？天地鬼神万物离开了我的灵性，便没有天地鬼神万物了；我的灵性离开了天地鬼神万物，也无所谓我的灵性了。所以说人与天地鬼神万物一气相通，怎能分隔开来呢？”

那人又问：“天地鬼神万物，从古至今都在，为何没了我的灵性，就都不存在了呢？”

先生说：“你去看那些死了的人，他们的灵魂都散去了，他们的天地鬼神万物还在哪里呢？”

【三一七】

先生起行征思、田，德洪与汝中追送严滩。汝中举佛家实相、幻相之说。

先生曰：“有心俱是实，无心俱是幻；无心俱是实，有心俱是幻。”

汝中曰：“有心俱是实，无心俱是幻，是本体上说工夫；无心俱是实，有心俱是幻，是功夫上说本体。”

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】

先生起行征讨思恩、田州，钱德洪与王汝中送先生一路到严滩。王汝中向先生请教佛家的实相和幻相之说。

先生说：“有心都是实相，无心都是幻相；无心都是实相，有心都是幻相。”

王汝中说：“有心都是实相，无心都是幻相，是从本体出发理解功夫；无心都是实相，有心都是幻相，是从功夫出发通达本体。”

先生肯定他的说法。

钱德洪当时尚不明白，几年用功后，才开始相信本体与功夫是合一的。但是，先生

当时是因为王汝中的问题才偶然这样说，如果我们儒家要指点人，并不需要这种说法来立论。

【三一八】

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。”

【译文】

曾见先生送两三位老先生出门，回来后坐在走廊上，面有忧色。

钱德洪上前问先生。

先生说：“刚才我与诸位老先生谈到致良知的学说，就好像圆孔和方榫之间格格不入。大道就像道路一样，世俗的儒者往往自己将道路荒芜、蔽塞了，终身陷溺在荆棘丛中而不知悔改，我真不知道该怎么说！”

钱德洪退下来，对朋友们说：“先生教人，无论对象是否衰老、腐朽，这便是先生的仁人爱物之心。”

【三一九】

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，傲者众恶之魁。”

【译文】

先生说：“人最大的毛病就是一个‘傲’字。做儿子的如果傲慢一定会不孝，做臣子的如果傲慢一定会不忠，做父亲的如果傲慢一定会不慈，做朋友的如果傲慢一定会不诚。所以象和丹朱都不贤明，也只是因为一个‘傲’字，便断送了自己的一生。诸位要时常体会这一点。人心本就具备天然的道理，精确明白，没有丝毫沾染，只是一个‘无我’罢了。因此，心中绝对不能‘有我’，‘有我’就是‘傲’了。古圣先贤许多长处，也只是‘无我’而已。‘无我’自然能够谦虚，谦虚是所有善德的基础，傲慢是所有恶行的根源。”

【三二〇】

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】

先生又说：“大道极其简单平易，也极其精微神妙。孔子说：‘就像看自己手掌上的东西一样。’人哪天看不到自己的手掌？可是当你问他掌上有多少纹理，他却不知道。这就像我所说的‘良知’，一说就明白，有谁不知道呢？但要真的体认到良知，却又有谁做到了呢？”

有人问：“这恐怕是因为良知没有固定的方向和处所，很难把握。”

先生说：“良知就是《易》所说的‘道变动不居，周流于天地之间，上下流转没有常态，刚柔变化没有定体，不能以此为根本依据，只有随时而变’。良知要怎样才能把握呢？弄清这个问题就是圣人了。”

【三二一】

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’。”

【译文】

有人问：“孔子说：‘颜回并非有助于我的人。’圣人果真希望弟子帮助自己吗？”

先生说：“这也是实话。圣人之道本就没有穷尽，问题疑难越多，精微之处就越能显明。圣人的言辞本就周密完备，然而有问题疑难的人胸中有所困惑，圣人被他一问，便能把道理发挥得愈发精妙。像颜回那样的学生，听闻一件事可以推知十件事，心里什么都清楚，又怎会发问呢？所以圣人的心体也就寂然不动，没什么可发

挥的，所以孔子才说颜回对自己没有帮助。”

【三二二】

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】

邹谦之曾对钱德洪说：“舒国裳曾拿一张纸，请先生写‘拱把之桐梓’一章。先生提笔，写到‘至于身，而不知所以养之者’一句，回过头笑着说：‘国裳都中了状元，难道还不知道应该怎么修身吗？但他还是要诵读这章来警示自己。’一时间在座的朋友都警醒起来。”

嘉靖戊子冬，德洪与王汝中奔师丧至广信，讣告同门，约三年收录遗言。

继后同门各以所记见遗，洪择其切于问正者，合所私录，得若干条。居吴时，将与《文录》并刻矣，适以忧去，未遂。当是时也，四方讲学日众，师门宗旨既明，若无事于赘刻者，故不复营念。

去年，同门曾子才汉得洪手抄，复傍为采辑，名曰《遗言》，以刻行于荆。洪读之，觉当时采录未精，乃为删其重复，削去芜蔓，存其三分之一，名曰《传习续录》，复刻于宁国之水西精舍。

今年夏，洪来游蕲，沈君思畏曰：“师门之教久行于四方，而独未及于蕲。蕲之士得读《遗言》，若亲炙夫子之教，指见良知，若重睹日月之光。惟恐传习之不博，而未以重复之为繁也。请裒其所逸者增刻之，若何？”洪曰然。师门致知格物之

旨，开示来学，学者躬修默悟，不敢以知解承，而惟以实体得。故吾师终日言是而不惮其烦，学者终日听是而不厌其数。盖指示专一，则体悟日精，几迎于言前，神发于言外，感遇之诚也。

今吾师之没未及三纪，而格言微旨渐觉沦晦，岂非吾党身践之不力、多言有以病之耶？学者之趋不一，师门之教不宣也。乃复取逸稿，采其语之不背者，得一卷。其余影响不真，与《文录》既载者，皆削之。并易中卷为问答语，以付黄梅尹张君增刻之。庶几读者不以知解承而惟以实体得，则无疑于是录矣。

嘉靖丙辰夏四月

门人钱德洪拜书于蕲之崇正书院

【译文】

嘉靖七年（1528年）冬天，我和王汝中奔赴江西上饶处理先生的丧事，向同门发出讣告，约定三年之期收录先生的遗言。

之后，同门各自将自己记录的遗言寄了过来，我择取其中能够切合先生思想的，加上自己所辑录的内容，共有若干条。在苏州时，我曾想把这些记录同先生的《文录》一并刊刻出来，刚好赶上我回家守丧，未能如愿。当时，四面八方讲授先生学说的人声势日盛，先生的学说既然已经昌明于天下，好像也没有必要再刊刻出版了，就把这个念头打消了。

去年，同学曾才汉得到了我的手抄本，又广为搜集，取名为《遗言》，在江陵刊刻出版。我看了以后，觉得自己当时搜集得不够精细，于是删去其中重复的，削去芜杂的内容，只保留了《遗言》的三分之一，取名为《传习续录》，在安徽宁国的水

西书院刊刻印行。

今年夏天，我到湖北蕲春游学，沈思畏先生说：“先生的教诲在其他地方传播已经很久了，唯独在蕲春还没有。蕲春这里的有志之士读到《遗言》，就好像亲自聆听先生的教诲，明白良知的作用，好像重见日月之光一样。他们担心搜集不够广博，并不因为其中有重复就认为繁杂。能否请您把散佚的部分增刻出来？”我答应了他。先生致知格物的宗旨，开导后学，为学之人躬身修行，静默领悟，不敢只以知识见解来继承先生的学说，而是通过切实体悟来修行。所以先生整天讲学而不厌其烦，学生们整日听讲也不嫌重复。正是因为先生的教诲专一，所以学生们的体悟日益精进，话未出口便能领悟，意思不待说明学生就能明白，这都是师生间真诚相交的缘故。

现在先生过世还不到三十年，他的格言和宗旨渐渐沦丧、晦暗了，难道这不是我们做学生的实践不力、空谈太多才导致的吗？学生的志向愈发不一致，先生的教诲才不能得以发扬光大。于是我又搜集一些散佚的文稿，采集其中不违背先生之意的文字，编为一卷。其余不够真切以及已经与《文录》一起刊印的文字便删去。并把中卷改为问答的形式，交给黄梅县令张先生增刻。我希望读者能够不仅从知识见解上看待先生的学问，而要以切身体悟来把握，我才不会怀疑我辑录这本书的意义。

嘉靖三十五年（1556年）夏天四月

学生钱德洪谨拜写于蕲春崇正书院

本书由 “ePUBw.COM” 整理，ePUBw.COM 提供最新最全的优质

电子书下载！！！！

附录 《朱子晚年定论》

附錄

《朱子晚年定論》

《定论》首刻于南、赣。朱子病目静久，忽悟圣学之渊微，乃大悔中年注述误己误人，遍告同志。师阅之，喜己学与晦翁同，手录一卷，门人刻行之。自是为朱子论异同者寡矣。师曰：“无意中得此一助！”

隆庆壬申，虬峰谢君廷杰刻师《全书》，命刻《定论》附《语录》后，见师之学与朱子无相缪戾，则千古正学同一源矣。并师首叙与袁庆麟跋凡若干条，洪僭引其说。

【译文】

《朱子晚年定论》最早在南安、赣州刻行。朱子的眼睛有疾，静处日久，突然领悟圣人之学的精深微妙，才后悔自己中年时期的著述误己误人，便遍告四方同道。先生读了之后，十分高兴自己的学问能和朱子的学问一致，亲手抄录一卷，门人弟子便刊刻印行。从此以后为朱子争辩同异的人就少了。先生说：“这是不经意间得到的助力！”

隆庆六年（1572年），虬峰人谢廷杰刻印《王文成公全书》，在《语录》后附录《朱子晚年定论》，发现先生的学问与朱子之学并无差异，可见自古以来圣学是同宗同源的。将先生的序、袁庆麟的跋等若干条合编成册，我则冒昧地写了此文作为开篇。

朱子晚年定论

阳明子序曰：

洙泗之传，至孟氏而息。千五百余年，濂溪、明道始复追寻其绪。自后辨析日详，然亦日就支离决裂，旋复湮晦。吾尝深求其故，大抵皆世儒之多言有以乱之。

守仁早岁业举，溺志词章之习，既乃稍知从事正学，而苦于众说之纷扰疲，茫无可入，因求诸老、释，欣然有会于心，以为圣人之学在此矣！然于孔子之教间相出入，而措之日用，往往缺漏无归，依违往返，且信且疑。其后谪官龙场，居夷处

困，动心忍性之余，恍若有悟，体念探求，再更寒暑，证诸《五经》《四子》，沛然若决江河而放诸海也。然后叹圣人之道坦如大路，而世之儒者妄开窦迳，蹈荆棘，堕坑塹，究其为说，反出二氏之下。宜乎世之高明之士厌此而趋彼也！此岂二氏之罪哉！间尝以语同志，而闻者竞相非议，目以为立异好奇。虽每痛反深抑，务自搜剔斑瑕，而愈益精明的确，洞然无复可疑。独于朱子之说有相抵牾，恒疚于心，切疑朱子之贤，而岂其于此尚有未察？及官留都，复取朱子之书而检求之，然后知其晚岁故已大悟旧说之非，痛悔极艾，至以为自诳诳人之罪，不可胜赎。世之所传《集注》《或问》之类，乃其中年未定之说，自咎以为旧本之误，思改正而不及；而其诸《语类》之属，又其门人挟胜心以附己见，固于朱子平日之说犹有大相缪戾者。而世之学者局于见闻，不过持循讲习于此，其于悟后之论，概乎其未有闻。则亦何怪乎予言之不信，而朱子之心无以自暴于后事也乎？

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

正德乙亥冬十一月朔，后学余姚王守仁序。

【译文】

王阳明序：

孔子至曾参的圣学传承，到孟子便中断了。经过一千五百多年，周敦颐、程颢等人才开始重新寻找圣学的源头。自此以后，对于文辞的辨析日益详尽，然而圣学也就日益支离破碎，很快就又埋没了。我曾经深切地探求其缘故，认为大概是世俗的儒

者贪务文辞所以扰乱了圣学吧。

我早年从事科举事业，沉溺辞藻之学，慢慢想要从事正道学问了，却又苦于众说纷纭，找不到入口，求之于佛、道两家学说，欣然有所领悟，认为圣人的学问就在于此！然而佛、道之学却与孔子的学说有所出入，将其用于平日生活，往往有所缺漏，几次比较参详下来，便将信将疑了。后来我被贬谪到龙场，身处蛮夷困境之地，动心忍性之余，恍然若有所悟，慢慢体会探求，又过了一年，在《五经》《四书》中寻找印证，一下子像是江河汇入大海一般豁然贯通了。然后才感慨圣人的大道就像大路一样平坦，世俗的儒者却妄自另辟蹊径，步入荆棘，堕入深坑，考究他们的学说，反而不如佛、道两家。难怪世上高明的人都厌恶儒学而去投向佛、道了！这难道是佛、道的过错吗？其间我曾和同道们说起这番道理，而那些听闻的人争相非议我的学说，认为这是为了标新立异。虽然我每次都深感痛苦，自己务求革除自己的不足，但这一观点却愈发精确明白，没有任何可疑之处。只是与朱子之学相抵牾，一直有愧于心，心想像朱子这般贤明的人，怎会对此没有察觉呢？等到我去南京做官的时候，再次拿朱子的书来看，才知道朱子在晚年的时候已经明白自己以前的学说有误，痛苦悔恨到了极点，认为这是自欺欺人的罪过，无法弥补。世间所流传的《四书集注》《大学或问》等，都是朱子中年还未确定的学说，朱子将之归咎于旧本的脱误，想要改正却为时太晚；《朱子语类》等文字，又是他的弟子裹挟着争强好胜之心附会自己的意思，固然就与朱子平日的说法大相径庭。然而世俗的儒者局限于所见所闻，不过是持守依循讲习这些朱子还未确定的学说，对于朱子悔悟之后的观点，大概并未听说过。既然这样，那么我所说的话没有人相信，朱子无法将自己的心迹昭示后世，又有什么奇怪呢？

我既为自己的学说与朱子抵牾而感到幸运，又高兴朱子能够在我之前便明白这些道理，然而也感慨世俗的学者只守着朱子中年还未确定的学说，不知道探求其晚年

悔悟的学说，争来吵去，扰乱正学，却不自知已堕入异端了。所以我就采录搜集相关的文字，私下里给同道们看，或许可以不再怀疑我的学问，那样圣人之学得以昌明也就可以期望了吧！

正德十年（1515年）冬季十一月初一，后学余姚王守仁序。

答黄直卿书

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

【译文】

为学要先确立根本。文义可以在确立正确的意义后，让人慢慢体会；不能直接叫人考证校对，做细致的研究，这样恐怕会使心意急促紧迫，难以长进。将来如果能明白大意，约略举一两个细节讲讲，也不会太晚。这是我以前定本的错误，如今有幸发现，却苦于没有勇气改正。不能只为了避免被人讥笑，却耽误了别人。

答吕子约

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

【译文】

这几日用功，感觉如何？文字虽然不能荒废，但涵养本原，体察天理与人欲的差别，这才是平日里片刻都不能间断的事情。如果在此处看得明白，自然不会流于世俗、功利与权谋之中去。我也是近来才切实发现以前学问支离破碎的毛病，虽然与那些其他的毛病不同，但忘却本己、追逐物事，贪慕外物、忽视内心的过失却是一样的。程子说：“不能以天下万物扰乱自己，本心确立后自然能明白天下万物。”如今自己的身心不知在何处安顿，却谈论王霸事业，将经世的事业看作另一件伎俩来讲求，不也是错误的吗！我和你相去甚远，不能当面讨论，通过书信交流终究说不完，只能临风叹息了。

答何叔京

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

【译文】

前次我冒昧向您谈到泛观博览的弊端，实在不能自己确信。蒙您指教，这是何等幸运的事！然而看您的来信，听您的意思好像不能立刻舍去，这是为何呢？这个道理如此明白，有什么疑问吗？如果大道可以通过多见多闻、泛观博览获得，那么世间懂得大道的人恐怕不少。我最近因为一些事才稍微有所反省，比如“鸢飞鱼跃”，

程颢先生认为与“必有事焉勿正”的意思相同，如今才发觉没有任何疑问。在平日里，观察大道流转的本体，本来便没有间断之处，可以下功夫。这才醒悟自己以前自欺欺人的罪过无法弥补。体认大道与死抠书本、拘泥言语毫无关系。万幸我能够在日常生活中体察得到这个道理，明白这个道理就明白仁了。

答潘叔昌

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

【译文】

以“天上没有不识字的神仙”来比喻做学问，这一说法也有失之偏颇的毛病。恐怕只学习认字，却不曾学习上天，还不如只学习上天呢。只要能上得了天，再去向天上的神仙学习也无妨。中年以后，还能有多少气血精神？并不是用来记那些事情与细节的。我的眼睛已经昏花，无法全力读书。闲处静坐，收敛身心，觉得颇为有用。其间看书，姑且遮住眼睛，遇到有会心的地方，便会有所叹息！

答潘叔度

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

【译文】

我体衰多病，今年所幸没有加剧，然而精力日益衰竭，视力愈发退化，无法阅读文字。闭目静坐，反而能将放纵的心收摄起来，这才觉得以前在心外下了不少功夫，颇为悔恨盲目荒废了这么多时间。你说光看书很少有收获，确实如此。然而在严寒凛冬之中，又怎会没有一丝风和日暖的感觉呢？只是较强的一方压制了另一方罢了。

与吕子约

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

【译文】

孟子说：“学问的道理，只在于寻回被放纵的心。”程子也说：“心要在自己胸中。”如今一直耽溺于文字，使得心之全体全都放纵在书册之上，竟不知道有个本己，这便成了无知无觉、不知痛痒的人。读了许多书，又有何益处呢？

与周叔谨

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

【译文】

十分遗憾没能和应之见面，他现在学习的情况和次序是怎样的呢？近些日子吕祖谦、陆九渊的门人互相排斥，这是因为各自依循己见有所偏颇，不能以公正之心看待天下的道理，觉得不尽如人意。应之曾学习两家的学问，不知道他会对此事怎么看，如果能够就此事写信问问他就好了。我最近觉得以前所说的话有很多漏洞，反身而求，发现自己用功还不够真切。因此减去文字方面的功夫，觉得在闲暇中的境界甚为舒适。每次我都劝学者要看《孟子》“道性善”和“求放心”两章，这是因为这两章以体察、收敛本心为要领；其余的文字大都是劝诫涵养方面的，不需要下大功夫来考察求索。

答陆象山

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

【译文】

我日益体衰病重，去年的病患也不少，近来才稍稍可以支撑。然而精神耗损，一日胜过一日，恐怕不能久于世了。所幸近来平日里用功夫颇为觉得有力，没有过去支离破碎的毛病。可惜不能和你当面讨论。不知如果他日再相见，你我之间是否还会有同异之争呢？

答符复仲

闻向道之意甚勤。向所喻义利之间，诚有难择者。但意所疑，以为近利者，即便舍

去可也。向后见得亲切，却看旧事，又有见未尽舍未尽者，不解有过当也。见陆丈回书，其言明当，且就此持守，自见功效，不须多疑多问，却转迷惑也。

【译文】

听闻你向道的心意十分勤恳。我以前所说的义利之辩，实在有难以抉择之处。其实只要意念有所怀疑，认为近于利的，舍去便可。后来我对此理解得更加真切，回顾以前的学问，又有许多未尽之处，恐怕当时所论也有不当之处。见到陆象山的回书，他的话说得明白，就此持守，自然能见到功效，无须怀疑，那样反而会招致迷惑。

答吕子约

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

【译文】

平日里的功夫，我不敢因为自己年老病衰就懈怠。感觉到心体“把握住就存在，放弃了就失去”，易如反掌，以前的功夫恐怕是太支离破碎了。没有确立本心，任何事情都有弊病。又听闻你讲学也颇为勤劳，恐怕也会遇到问题。如今正是要正本清源，察明事变的细微之处，怎能一直沉溺在故纸堆中，使得自己精神昏蔽，失之于后而忘之于前，这样可以称之为学吗？

与吴茂实

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

【译文】

最近自己觉得以前的功夫只是讲论文义，以为这是在义理上慢慢积累，久而久之自然会有所得力，然而却在日用工夫上不太加以检点。诸位朋友往往也都是这样做功夫，所以有许多不得力之处。如今我才深刻反省，痛定思痛，也希望诸位同道能够勉力于此。希望你能够遍告天下同道就好了。

答张敬夫

熹穷居如昨，无足言者。自远去师友之益，兀兀度日。读书反己，固不无警省处，终是旁无强辅，因循汨没，寻复失之。近日一种向外走作，心悦之而不能自己者，皆准止酒例戒而绝之，似觉省事。此前辈所谓“下士晚闻道，聊以拙自修”者，若扩充不已，补复前非，庶其有日。旧读《中庸》“慎独”、《大学》“诚意”“毋自欺”处，常苦求之太过，措词烦猥；近日乃觉其非，此正是最切近处、最分明处。乃舍之而谈空于冥漠之间，其亦误矣。方窃以此意痛自检勒，懔然度日，惟恐有怠而失之也。至于文字之间，亦觉向来病痛不少。盖平日解经最为守章句者，然亦多是推衍文义，自做一片文字。非惟屋下架屋，说得意味淡薄，且是使人看者将注与经作两项工夫，做了下稍，看得支离，至于本旨全不相照。以此方知汉儒可谓善说经者，不过只说训诂，使人以此训诂玩索经文。训诂经文不相离异，只做一道看了，直是意味深长也。

【译文】

我过日子还是像以前那样困窘，没有什么值得说的。自从离开师长朋友的帮助，只是平白度日。读书反求诸己，固然也有警醒之处，终究因为身边没有强大的助力，只能因循守旧、汨没学问，很快便又迷失。近日又有心向外放纵的意思，感到喜悦而不能自己，就戒了酒，好像觉得省事。这就是苏轼所说的“下士晚闻道，聊以拙自修”，如果能就此不停扩充，修补以前的过错，有朝一日还可能得以改正。以前读《中庸》“慎独”、《大学》“诚意”“毋自欺”等处，时常觉得要辛苦探求，措辞繁杂；近日才觉得以前的过错，这些正是最为切近之处、最为分明之处。舍去这些切近、分明的道理而空谈，也是错误的。这才以这个意念检点自己，戒慎恐惧地度日，唯恐自己怠惰了会导致错误。至于文字方面，也觉得以前有诸多错误。大概是因为平日里解释经文都执着于章句，大都将功夫用在推衍文义，自己又做出一番文字来。这不仅是像在房屋下面架房屋般多此一举，还将意思说得淡薄了，这是叫人将注释与经文分作两项，落了下乘，把意思理解得支离破碎，至于本意则完全没有谈到。由此才知道汉代的儒者可以说是善于说经的，只不过光说了训诂，叫人以训诂之学探索经文。训诂与经文实则并不相异，应当合在一起看，这真是意味深长的道理。

答吕伯恭

道间与季通讲论，因悟向来涵养功夫全少，而讲说又多，强探必取寻流逐末之弊。推类以求，众病非一，而其源皆在此。恍然自失，似有顿进之功。若保此不懈，庶有望于将来。然非如近日诸贤所谓顿悟之机也。向来所闻诲谕诸说之未契者，今日细思，吻合无疑。大抵前日之病，皆是气质躁妄之偏，不曾涵养克治，任意直前之弊耳。

【译文】

路上与季通讨论，悟到以前涵养功夫少了，讲论说辞多了，强行探求必然招致舍本逐末的流弊。以此类推，虽然有许多不同的毛病，但源头都在于此。恍然若失，似乎有顿悟精进的效果。如果保持这个意念，不懈地用功，将来或许有希望能够成功。不过这并不是近日诸位所说的顿悟的契机。过去所听闻的教诲晓喻中未能契合的部分，近日想来也大都吻合无疑。大概前些日子的毛病，都是因为焦躁偏颇，自己又不曾涵养克制，任其肆意妄为而导致的。

答周纯仁

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

【译文】

闲来无事，固然应当谨慎而行，然而想来也不能一口气读许多书。像这样专门来往劳碌，也是不能省事、不能随遇而安的毛病。我又服了许多燥热的药，使得人血气上涌，不能平和，不仅不能养身，还不能养心。我以为做学问更应当深刻反省，收拾身心，渐渐向里探求，使宁静闲居的意念胜出，飞扬躁扰的习气消退，只有这样，治心养气、待人接物自然能够安稳，每日都有所长进，自然不会有之前内与外的担忧了。

答窦文卿

为学之要，只在着实操存，密切体认，自己身上下理会。切忌轻自表暴，引惹外人

辩论，枉费酬应，分却向里工夫。

【译文】

为学的宗旨，只在于切实地操持存守，仔细体认，在自己身心上领会。切忌轻浮夸耀，引得外人非议辩论，浪费时间去应对，分散了许多向内的功夫。

答吕子约

闻欲与二友俱来而复不果，深以为恨。年来觉得日前为学不得要领，自做身主不起，反为文字夺却精神，不是小病。每一念之，惕然自惧，且为朋友忧之。而每得子约书，辄复恍然，尤不知所以为贤者谋也。且如临事迟回，瞻前顾后，只此亦可见得心术影子。当时若得相聚一番，彼此极论，庶几或有剖决之助。今又失此几会，极令人怅恨也！训导后生，若说得是，当极有可自警省处，不会减人气力。若只如此支离，漫无统纪，则虽不教后生，亦只见得展转迷惑，无出头处也。

【译文】

听闻你想要与两位学友一起来却未能成行，真是一件憾事。今年觉得以前为学不得要领，自己不能做自己身体的主宰，反而被文字夺去了精神，这不是小病小痛。每次念及，都会感到恐惧，还会忧心朋友是否也有这毛病。而每次收到你的书信，就会再次猛然醒悟，却不知道你这是为了贤者在考虑。这好比遇到事情晚归，瞻前顾后，也能够看到自己本心的影子。当时如果能够与你相聚，彼此讨论一番，应该会有剖析决断的帮助吧。今又失去这次机会，真是令人十分惆怅悔恨！教导学生，如果说得对，应当有可以警醒自己的地方，不会浪费精力。如果只是像这样做支离破碎的功夫，漫无纲领，即便不教导学生，也只是自己辗转迷惑，没有出头之日。

答林择之

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

【译文】

我除了悲哀痛苦之外，并没有其他外在的人欲扰乱本心。平日里痛苦自然收敛，这才知道“敬”字的功夫是如此亲切神妙。然而以前不知道在此用功，只是在口耳的功夫上浪费时间，使得人欲横流，天理几近消亡。如今想来，感到十分惊恐，不知道以前到底在做什么！

又

此中见有朋友数人讲学，其间亦难得朴实头负荷得者。因思日前讲论，只是口说，不曾实体于身，故在己在人，都不得力。今方欲与朋友说，日用之间常切点检气习偏处、意欲萌处，与平日所讲相似与不相似。就此痛着工夫，庶几有益。陆子寿兄弟近日议论，却肯向讲学上理会。其门人有相访者，气象皆好，但其间亦有旧病。此间学者却是与渠相反，初谓只如此讲学，渐涵自能入德，不谓末流之弊，只成说话，至于人伦日用最切近处，亦都不得毫毛气力。此不可不深惩而痛警也！

【译文】

曾见到几位朋友在讲学，其间也很难做到朴实、踏实。因而思考以前讲论的学问，都是嘴巴上说说，未曾切身去体会，所以无论是对自己还是对别人，都没什么用。如今我想要和朋友们说，在日常用功的时候，要经常检点习气的偏颇之处、私意的

萌动之处，与平日里所讲是不是符合。只要在此痛下功夫，便对自己十分有益。陆氏兄弟近日的讨论，倒是肯向讲学上去体会。他们的门人来拜访我，看上去气象也都不错，但其中还是有以前的毛病。这里的学者却与他们正相反，起初以为只要这样讲学，便能慢慢涵养、提升德性，却不知道已沦入末流、造成弊端，只成天空谈，至于人伦日用等最为关键的地方，却不花丝毫力气。这不能不惩治警醒！

答梁文叔

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

【译文】

近来看到孟子见人就说性善、说话必举尧舜，这是最重要的道理。如果对此能够看得明白、理解到位，当下便是圣贤，便没有一丝一毫人欲之私导致的病痛。如果不理解孟子，又只追求次要的道理，只引用成颢、颜渊、公明仪三段来教人，这样就要发愤向前，平日里不存留一丝一毫人欲在其中，此外别无他法。如果在此处能够奋进兴起，才有可以下功夫的地方。如若不然，就像是在油脂上画画、在冰上雕刻，没有切实所得。最近明白这些，自觉颇为得力，与以前不同，所以就告知你。

答潘叔恭

学问根本在日用间，持敬集义工夫，直是要得念念省察。读书求义，乃其间之一事

耳。旧来虽知此意，然于缓急之间，终是不觉有倒置处，误人不少。今方自悔耳！

【译文】

学问的根本就在日常生活中，持敬与集义的功夫，真是要念念不忘、时刻省察。读书求义，只是其中的一件事。以前虽然知道这个道理，但是碍于轻重缓急，仍是在不知不觉间将功夫颠倒了，误导了不少人。如今才自觉后悔！

答林充之

充之近读何书？恐更当于日用之间为仁之本者，深加省察，而去其有害于此者为佳。不然，诵说虽精，而不践其实，君子盖深耻之。此固充之平日所讲闻也。

【译文】

充之你近来读什么书？恐怕还是更应当在平日生活中体悟仁的本质，深加反省，去除那些有害的东西为好。如若不然，即便能够将文字讲诵得十分精到，却不去实践，君子大概也会深以为耻。这本就是你平时所听所讲的学问。

答何叔景

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

【译文】

延平先生教人，大都令人在静中体认本心，情感未萌发时的境界是清静分明的，这

时处事接物自然会符合中道。这是杨龟山门人相传的诀窍。然而当时在先生门下受教时，贪于听习论辩的技巧，私下又喜欢章句训诂的学问，没能专心学习先生静中体认的功夫。至今若有若无，没有切实的见地，辜负了先生的教育。每每念及于此，无不惭愧得汗流浹背。

又

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

【译文】

我近来尤其觉得昏聩，没有任何进步。大概是由于之前偷懒苟且，没有深切探求、勉力而行的志向，凡是所讲论的，都是嘴上说说、耳朵听听，所以完全没有用。如今方才觉悟，想要革去旧习，然而精力已经衰退，心志也不如以往强健，不知最终能否成功了。

又

向来妄论“持敬”之说，亦不自记其云何。但因其良心发现之微，猛省提撕，使心不昧，则是做工夫底本领。本领既立，自然下学而上达矣。若不察良心发现处，即渺渺茫茫，恐无下手处也。中间一书论“必有事焉”之说，却尽有病，殊不蒙辨诂，何邪？所喻多识前言往行，固君子之所急。熹自来所见亦是如此。近因反求未得个安稳处，却始知此未免支离。如所谓因诸公以求程氏，因程氏以求圣人，是隔几重公案，曷若默会诸心、以立其本，而其言之得失，自不能逃吾之鉴邪？钦夫之学所以超脱自在，见得分明，不为言句所桎梏，只为合下入处亲切。今日说话虽未

能绝无渗漏，终是本领，是当非吾辈所及。但详观所论，自可见矣。

【译文】

以前胡乱说“持敬”的学问，现在也不记得自己说了什么。其实只要良心有微妙的发现，猛然提醒，使得心中不蒙昧，就是做功夫的本领。本领既然确立，自然能够通过做学问而通达天道。如果不去察觉良知的发用之处，就会迷迷糊糊，没有下功夫的地方。中间有一封书信谈到“必有事焉”，然而其中都是毛病，却没有受到质疑，为什么呢？因为所说的都是过去的言行，那些功夫固然也是君子的当务之急。我以前的见解也确实是如此。近来因为反求诸己，未能找到安稳之处，才开始明白这样的学问未免支离破碎。如果通过大家的讲解学习二程，再通过二程的讲解学习圣人，毕竟是隔了几重，何不默会于心、确立本心，言语上的得失，自然逃不出自己心的鉴别？张栻先生的学问之所以超脱自在，见得明白，不被语句所桎梏，只是因为功夫下得贴切。如今他说话虽然不能毫无纰漏，但这终究是一门本领，固然不是我等所能达到的。只要仔细观察他的言论，自然能够看到的。

答林择之

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

【译文】

你所说的颜回、孟子的不同之处，说得极好！正是要看到这些曲折细微之处，才能没有障碍！近来想想也确实须这样用功。我最近只在这里就看到以前未能看到的意思，才知道存养久了自能明白、无须穷索的语言，这就是真真切切的语言。如今还

没有存养长久，就有这样的效果，何况真的能长久呢？只会愈加勉力，不敢有丝毫松弛懈怠！

答杨子直

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

【译文】

为学之人沉溺在语言上，心中却没有实在的收获，固然是做学问的大毛病；然而在语言之中，却很少有能够彻头彻尾说明白的。大概是资质已经不如古人，功夫又十分草率，所以终生耗费在这里，若有若无，没有切实的学问可以作为基础。如今我生病后，不敢极力读书，在闲暇之中却觉得有所进步。大概孟子所说的“寻回放纵的心”，是其中的诀窍吧！

与田侍郎子真

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

【译文】

如今我们每件事都做不好，只有向内心存养、追求天理，与外人没有任何关系。然而也免不了违背条理、阻碍一贯之道，看上去没有着力之处。只有更深入内心求

索，才能安身立命。不知以前是如何用心的？因为谈到这个问题了，所以很想听听你的看法。

答陈才卿

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

【译文】

你详细告诉我近况，得知你日常用功精进到了这般地步，为你感到高兴。如果能够知道此心与此理都在自己的心中，言行都有所凭依，自然有不容舍去的东西，有不待探求就得到、不待操持就存有的东西。格物致知，也都是凭借自己已经知道的推而广之，达到自己本来所不知道的。其实只有一个根本，原本就不是两件功夫。

与刘子澄

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

【译文】

为官对于修养的事业没有好处——如果以一般的学问而言，确实是如此；如果谈论

圣人所说的德业，其原本就不是日常事物之外只在文字上下功夫，为官才是进德修业之处，不必编收其他不同学说，这就是修习德业。近日觉得以前做学问，实在是向外探求、浮于泛泛的毛病，不仅耽误了自己，也误导了不少学者。我才从别的地方寻找为学的头绪，简约了许多，才知道在文字语言之外，真的另有可用心的地方，可惜不能和你当面讨论。到浙江后的事情，大都支离乖僻，恐怕不只是似正似邪而已，让人难以说明，只感到惶恐，痛切警醒！恐怕不能只执着于旧日的学说来做取舍。

与林择之

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

【译文】

我近来觉得以前谬误之处不可胜数，才惶恐地考虑要改进自己的想法，然而平日里，过错不知不觉地积累，已经十分多了。从早到晚都惴惴不安，不知如何是好。如果择之你能够来帮助我的话就好了！然而讲学的功夫，比之于以前却觉得稍有进步。由此可知，初学时能够做些静中的功夫，也有不小的帮助。

答吕子约

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

子约复书云：“某盖尝深体之，此个大头脑本非外面物事，是我元初本有底。其

曰‘人生而静’，其曰‘喜怒哀乐之未发’，其曰‘寂然不动’。人汨汨地过了日月，不曾存息，不曾实现此体段，如何会有用力处？程子谓：‘这个义理，仁者又看做仁了，智者又看做智了，百姓日用不知，此所以君子之道鲜。’此个亦不少，亦不剩，只是人看他不见，不大段信得此话。及其言于勿忘勿助长间认取者，认乎此也。认得此，则一动一静皆不昧矣！惻隐羞恶辞让是非，四端之著也，操存久则发现多；忿懣忧患好乐恐惧，不得其正也，放舍甚则日滋长。记得南轩先生谓‘验厥操舍，乃知出入’，乃是见得主脑，于操舍间有用力处之实话。盖苟知主脑不放下，虽是未能常常操存，然语默应酬间历历能自省验；虽其实有一物在我手里，然可欲者是我底物，不可放失，不可欲者非是我物，不可留藏；虽谓之实有一物在我手里，亦可也。若是漫说，既无归宿，亦无依据，纵使强把捉得住，亦止是袭取，夫岂是我元有底邪？愚见哪些，敢望指教。”

朱子答书云：“此段大概，甚正当亲切。”

【译文】

你告诉我你最近怎样用功的，十分好！然而也要明白看见为学的宗旨，这样在收放之间就有用力之处。就好像有个实实在在的东西，握在手里收放自如。不能随口空说“求其放心”这种话，而实际上却又是茫茫然没有把握到。

吕子约回信道：“对此我也有切身体会，这个为学的宗旨本来就不是外面的东西，是我原本初生就有了的。所谓‘人生而静’‘喜怒哀乐之未发’‘寂然不动’等等说的就是这个道理。人浑浑噩噩地度日，不曾存养，不曾切实明白，怎会知道怎样用功？程子说：‘这个义理，仁者见仁，智者见智，百姓身处其中却浑然不知，这就是君子之道难以得见的缘故。’这个道理并不缺少，也没有多余，只是人们看不见它，并不真正相信这个道理。说到要在勿忘记、勿助长中体认，便是体认这个道

理。认得这个道理，那么无论是动是静就都不会蒙昧了！恻隐、羞恶、辞让、是非，是四端之心的显现，操持存守久了就会显现得多；发怒、忧患、好乐、恐惧的感情，就是心不得其正，放纵太过，便会日益滋长。记得南轩先生曾说‘能够体验收摄与放松，就能明白心体的出与入了’，这就是看到了为学的宗旨，在收放间能下功夫的实在话。只要把握住为学的宗旨不放，即便不能时常操持存守，但在说话与静默、应答与会宾之间也能够时常自我反省检验；即便真的有一件东西在我手里，然而可以去追求的是我自己的东西，不能放任丢失，不能去追求的不是我的东西，不能保留收藏；这样即便说是确实有一件东西在我手里，也是可以的。如果只是随便说说，既没有归宿，也没有依据，纵使强行把握得住，也只是“义袭而取”，难道是我原本就有的吗？这是我不成熟的见解，还望您指教。”

朱子回信说：“这段话大概十分恰当确切。”

答吴德夫

承喻“仁”字之说，足见用力之深。熹意不欲如此坐谈，但直以孔子、程子所示求仁之方，择其一二切于吾身者，笃志而力行之，于动静语默间，勿令间断，则久久自当知味矣。去人欲，存天理，且据所见去之存之。功夫既深，则所谓似天理而实人欲者次第可见。今大体未正，而便察及细微，恐有放饭流啜，而问无齿决之讥也。如何如何？

【译文】

承蒙您给我解说“仁”字，由此可见您用功扎实。我并不想就此坐着空谈，而是想以孔子、程子所开示的求仁的方法，选择其中一两个适合自己的，笃志力行，在动与静、说话与静默之间，不令其间断，那么久而久之自然会有所体悟。去人欲，存

天理，姑且依据所见所闻去去、去存。功夫做到精深之处，那些像是天理实则是人欲的部分就慢慢可见了。如今学问大体还没有确立、匡正，便要去观察细微之处，恐怕有大口吃饭喝汤，却不用牙齿咀嚼的毛病。是否可以这么理解呢？

答或人

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

【译文】

“中和”二字，都是道的本体与作用。曾听闻李先生讲解这两个字讲得最为详备，后来自己的见解有所不同，就不再思考了。如今才知道李先生为人真切，可惜自己已经不能完全记得李先生所说的细节了。比如他说“人固然能够有喜怒哀乐等感情不抒发的时候，然而称其为未发，便不能说是没有主宰的意思在里头”；又比如他先谈“慎独”，然后才说到“中和”，这也是先生曾说过的。只是当时不得要领，后来又不深思，蹉跎而过，辜负先生的教诲！

答刘子澄

日前为学，缓于反己，追思凡百，多可悔者。所论注文字，亦坐此病，多无着实处。回首茫然，计非岁月功夫所能救治，以此愈不自快。前时犹得敬夫、伯恭时惠规益，得以自警省；二友云亡，耳中绝不闻此等语。今乃深有望于吾子澄，自此惠书，痛加镌诲，乃君子爱人之意也。

【译文】

以前做学问，不抓紧反求诸己地思考，回忆往昔，多有后悔。所论所注的文字，也都有这个毛病，大多没有切实之处。回首往昔，四顾茫然，想来这绝非花时间下功夫就能救治的毛病，因此越来越不快活。前些时日还得到敬夫、伯恭两人的规劝帮助，得以自己警醒；现在两人西去，便再也听不到这些话了。如今我寄希望于你，从此以后能够多写信给我，对我严加教诲，这是君子爱人的意思。

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

临川吴氏曰：“天之所以生人，人之所以为人，以此德性也。然自圣传不嗣，士学靡宗，汉唐千余年间，董、韩二子依稀数语近之，而原本竟昧昧也。逮夫周、程、张、邵兴，始能上通孟氏而为一。程氏四传而至朱，文义之精密，又孟氏以来所未有者。其学徒往往滞于此而溺其心。夫既以世儒记诵词章为俗学矣，而其为学亦未离乎言语文字之末，此则嘉定以后朱门末学之敝，而未有能救之者也。

“夫所贵乎圣人之学，以能全天之所以与我者尔。天之与我，德性是也，是为仁义礼智之根株，是为形质血气之主宰。舍此而他求，所学何学哉？假而行如司马文正公，才如诸葛忠武侯，亦不免为习不著、行不察，亦不过为资器之超于人，而谓有得于圣学则未也。况止于训诂之精、讲说之密，如北溪之陈、双峰之饶，则与彼记诵词章之俗学，相去何能以寸哉？圣学大明于宋代，而踵其后者如此，可叹已！澄也钻研于文义，毫分缕析，每以陈为未精，饶为未密也，堕此科臼中垂四十年，而始觉其非。自今以往，一日之内子而亥，一月之内朔而晦，一岁之内春而冬，常见吾德性之昭昭，如天之运转，如日月之往来，不使有须臾之间断，则于尊之之道殆庶几乎？于此有未能，则问于人、学于己，而必欲其至。若其用力之方，非言之可

喻，亦味于《中庸》首章、《订顽终篇而自悟可也。”

【译文】

朱子之后，如真德秀、许衡、吴澄等人也都明白了这一道理。而吴澄的见解尤为真切，悔恨之意尤为痛切。如今不能全都收录，只取他的一篇附于后。

临川吴澄说：“天之所以生人，人之所以为人，是因为这个德性的存在。然而圣人之道无法传承，士大夫的学问没有榜样，汉唐以来千余年间，只有董仲舒、韩愈二人的寥寥数语接近圣人之道，然而圣道的本源竟昏暗不明。等到周敦颐、二程、张载、邵雍兴起，才能上通于孟子而与圣学为一。二程之学四代后到朱子，文义的考证愈发精密，又是孟子以来所没有的。然而朱子的学问往往滞留于文义，汨没了本心。虽然认为世俗儒者记诵辞章的学问为粗俗的学问，但朱子一门为学却也脱离不了言语文字这些末流之学，这是嘉定年之后朱子一门末流之学的弊端，然而却没有能够救治这一弊端的。

“圣人之学之所以尊贵，是因为能够将天下万物与我合二为一。上天所赋予我的，是德性，是仁义礼智的根本，是人的形体与血气的主宰。舍弃德性而向别处探求，所学所求的是什么呢？假如有司马光的能力、诸葛亮的才华，也免不了行不著、习不察，也只不过是资质超于常人，却不能说这是有得于圣学。何况止步于训诂上的精确、讲说上的细致，例如陈北溪、饶双峰之徒，他们的学问与记诵辞章的俗学，又能有什么差别呢？圣学彰明于宋代，而后来者竟发展到如此地步，真是可叹啊！我也曾钻研文义，条分缕析，时常认为陈北溪、饶双峰的学问不够精密，堕入此等窠臼，度过四十多年，这才发觉其中的错误。自此以后，一天之内从子时到亥时，一月之内从月初到月末，一年之内从春季到冬季，时常能体会到自己光明的德性，就像天的运转、日月的往来，不让它有一分一秒的间断，这样对于尊崇圣人之道或

许有所帮助吧？自己如果还做不到，就向人请教、自己学习，务必要达到。用功的方法，不能用言语说明，应当通过去体会《中庸》首章、《订顽》终篇的意思而自己有所领悟。”

《朱子晚年定论》，我阳明先生在留都时所采集者也。揭阳薛君尚谦旧录一本，同志见之，至有不及抄写，袖之而去者。众皆惮于翻录，乃谋而寿诸梓，谓：“子以齿，当志一言。”

惟朱子一生勤苦，以惠来学，凡一言一字，皆所当守，而独表章是、尊崇乎此者，盖以为朱子之定见也。今学者不求诸此，而犹踵其所悔，是蹈舛也，岂善学朱子者哉？麟无似，从事于朱子之训余三十年，非不专且笃，而竟亦未有居安资深之地，则犹以为知之未详，而览之未博也。戊寅夏，持所著论若干卷来见先生。闻其言，如日中天，睹之即见；如五谷之艺地，种之即生。不假外求，而真切简易，恍然有悟。退求其故而不合，则又不免迟疑于其间。及读是编，始释然，尽投其所业，假馆而受学，盖三月而若将有闻焉。然后知向之所学，乃朱子中年未定之论，是故三十年而无获；今赖天之灵，始克从事于其所谓定见者，故能三月而若将有闻也。非吾先生，几乎已矣！敢以告夫同志，使无若麟之晚而后悔也。若夫直求本原于言语之外，真有以验其必然而无疑者，则存乎其之自力，是编特为之指迷耳。

正德戊寅六月望

门人雩都袁庆麟谨识

【译文】

《朱子晚年定论》，是阳明先生在南京时所辑录的。揭阳薛尚谦曾抄录一本，同道们见了，有的人还来不及抄，就携带走了。众人都唯恐被盗版，就考虑将其付诸刊

刻，说：“你最年长，应该写一篇跋。”

朱子一生勤苦，有惠于后学，一言一字，都应当持守，而唯独表彰、尊崇这些文字，是因为这些是朱子的确定之见。如今的学者不探求朱子的定见，却追随朱子所悔悟的学说，这是遵从错误，难道能说是擅长朱子之学吗？我愚笨，从事于朱子之学三十多年，不仅不专精笃志，而且也没有达到安于所学、造诣精深的境界，还以为是由于自己知道得还不够详细，看得还不够广博。戊寅年（1518年）夏天，我拿着所著的若干卷文字来拜见先生。听闻先生的学说，好比正午的太阳，一看就明白；好比种五谷的沃土，一种就生长。无须向外探求，真切简单，恍然大悟。回去后对照以前的学问却有不大相符，又难免困惑怀疑。等读到先生辑录的这些文字，才真正释然，全身心地投入先生的学问，借了房子来听先生讲学，三个月后便好像有所明白。这才知道以前所学的，是朱子中年还未确定的学说，所以我学了三十年也没有收获；如今上天保佑，才能够让我学到朱子的确定之论，所以三个月就有所明白。如果不是先生，我的一生就算完了！因此我斗胆告诫诸位同道，不要像我这样那么晚才悔悟。如果想要在语言之外直接探求本原，真打算验证学问的必然无疑，这就必须靠自身努力，先生编辑这些文字就是为学者指点迷津的。

正德戊寅六月十五

弟子雩都袁庆麟记

王阳明简明年谱

1472年，成化八年，壬辰，农历九月三十日，王守仁出生于浙江绍兴府余姚县（今浙江余姚市）。

1482年，成化十八年，壬寅，祖父携王阳明至京师，随父王华寓京。

1488年，弘治元年，戊申，与诸氏完婚于江西洪都（今江西南昌）。

1489年，弘治二年，乙酉，偕夫人回余姚，学求圣人，并于庭前格竹，最终失败。

1492年，弘治五年，壬子，举浙江乡试。

1493年，弘治六年，癸丑，会试不第，归余姚，结龙泉诗社，对弈联诗。

1499年，弘治十二年，己未，举进士出身，与前七子唱和，是王阳明泛滥词章之时。

1500年，弘治十三年，庚申，授刑部云南清吏司主事。

1501年，弘治十四年，辛酉，秋奉命录囚江北，游九华山，出入佛寺、道观，至次年夏复命还京。

1502年，弘治十五年，壬戌，告病归越城（今属浙江绍兴），筑室阳明洞，静坐行导引之术，终因不能成圣，故摒去。

1504年，弘治十七年，甲子，秋，主考山东乡试，九月改任兵部武选清吏司主事。

1505年，弘治十八年，乙丑，开门授徒，与湛若水交。

1506年，正德元年，丙寅，冬，抗疏下诏狱，谪贵州龙场（今属贵州贵阳修文县）驿丞。

1508年，正德三年，戊辰，至龙场，始悟格物致知之旨。

1509年，正德四年，己巳，在贵阳，受提学付使习书聘请主讲文明书院，始揭“知行合一”之旨。

1510年，正德五年，庚午，三月升庐陵知县，十二月升南京刑部四川清吏司主事。

1511年，正德六年，辛未，调吏部验封司清司主事，二月为会试同考官，十二月升文选清吏司员外郎。

1512年，正德七年，壬申，三月升考功清吏司郎中，黄绾、徐爱等弟子受业。十二月又升南京太仆寺少卿。据《大学》古本立格物、诚意之旨。

1513年，正德八年，癸酉，赴任便道归省，至滁州（今安徽滁州市），督马政。日与门人游，新旧学生集会于滁，教人静坐入道之方。

1514年，正德九年，甲戌，升南京鸿胪寺卿，教人存天理、去人欲。

1516年，正德十一年，丙子，升都察院左佥都御史，巡抚南赣、汀、漳等地，平定征南王谢志山、金龙霸王池仲容等的暴动。

1517年，正德十二年，丁丑，正月至赣，二月平漳南象湖山，十月平南赣衡水、桶冈。

1518年，正德十三年，戊寅，春，平三泖，升都察院右副督御史。七月刻古本《大学》。刻《朱子晚年定论》。

1519年，正德十四年，己卯，夏，平定宁王朱宸濠叛乱，兼巡抚江西。

1520年，正德十五年，庚辰，夏，至赣州。王艮投其门。

1521年，正德十六年，辛巳，五月集门人于白鹿洞，六月升南京兵部尚书，九月归余姚，封新建伯。揭致良知之教。

1522年，嘉靖元年，壬午，居越城。父王华卒，丁忧。

1524年，嘉靖三年，甲申，居越城。门人南大吉续刻《传习录》。

1525年，嘉靖四年，乙酉，居越城。夫人诸氏卒。

1526年，嘉靖五年，丙戌，居越城，冬子正聪生，七年后黄绾为保护孤幼收其为婿，改名正亿。

1527年，嘉靖六年，丁亥，五月命兼都察院左都御史征广西思恩、田州，九月启行。天泉证道，提出四句教法。

1528年，嘉靖七年，戊子，二月平思、田，七月袭八寨、断藤峡，十月乞骸骨。

1529年，嘉靖七年，戊子，农历十一月二十九日，病逝于江西南安府。

参考文献

王守仁著，谢廷杰编：《王文成公全书》，隆庆六年本。

王守仁著，吴光、钱明等编：《王阳明全集》，上海：上海古籍出版社，2011年。

王守仁著，陈荣捷注：《〈传习录〉详注集评》，上海：华东师范大学出版社，2009年。

王守仁著，邓艾民注：《传习录注疏》，上海：上海古籍出版社，2012年。

王守仁著，萧无陂注：《传习录校释》，长沙：岳麓书社，2012年。

王守仁著，于自立、孔薇、杨骅骁译：《传习录》，郑州：中州古籍出版社，2008年。

陈来：《有无之境——王阳明哲学的精神》，北京：三联书店，2009年。

杨国荣：《心学之思——王阳明哲学的阐释》，北京：中国人民大学出版社，2009年。

钱穆：《阳明学述要》，北京：九州出版社，2011年。

吴震：《〈传习录〉精读》，上海：复旦大学出版社，2011年。

耿宁著，倪梁康译：《人生第一等事：王阳明及其后学论“致良知”》，北京：商务印书馆，2014年。