

传世名著百部-(第50卷)传习录

东方闻睿 编著

中国电影出版社

书 名：传世名著百部-(第50卷)传习录
作 者：东方闻睿
出 版 社：中国电影出版社
书 号：ISBN 7-106-02133-4/B·007
版权所有：烨子工作室
类 别：中国-古典文学
出版时间：2001-3
字 数：200千字

名著通览

王守仁是明代中叶的著名哲学家。他的心学思想，以一种“活泼泼”的自我意识和主体精神，冲破了数百年来中国思想界为程朱理学所垄断的沉闷局面，风靡晚明，启迪近代，影响至今。

王守仁，字伯安，浙江余姚人，生于公元1472年（明宪宗成化八年），卒于公元1529年（明世宗嘉靖七年）。因为他曾隐居绍兴阳明洞，后又创办阳明书院，所以世称阳明先生。他死后，明穆宗诏谥文成，故又称王文成公。

王守仁是一个具有批判精神和务实精神的学者。幼年入塾读书时，他问老师：“何为第一等事？”老师回答说：“唯读书登第耳。”他却认为，当是“读书学圣贤”。15岁时，他出游居庸三关，考察北方边境地区的少数民族与军备设施，表现出“经略四方”的远大志向。但王守仁还是走上了传统的仕途，28岁中进士，开始在朝廷任职。公元1506年（明武宗正德元年），他上疏批评当权的宦官刘瑾，遭到了残酷迫害，廷杖40，贬谪到贵州西北万山丛棘中的龙场驿当驿丞，受尽折磨，几至于死。数年后，他又被起用，官至南京兵部尚书。其间，曾率军镇压江西、福建农民起义和广东、广西少数民族暴动，平定明宗室宁王朱宸濠的反叛，因其功被封为“新建伯”。王守仁虽然拼命维护明王朝的统治，但他也看到导致农民造反的原因，“或是为官府所迫，或是为大户所侵”（《告谕浚头巢贼》）；而在这种尖锐的社会矛盾面前，程朱理学显得支离僵化，毫无生气，已失去了维系人心的作用。按照程朱理学的路数，“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”（《传习录上》），根本就达不到“去人欲，存天理”的目的。他发出了“破山中贼易，破心中贼难”（《与杨仕德薛尚谦》）的感叹，决心在思想上树起一面不同于理学的旗帜——心学，用来收拾人心，维护明王朝统治。

王守仁心学的形成有一个相当复杂的过程，大致经过了三个阶段。他在青少年时代信奉程朱理学，遍读朱熹之书。然而，有一次他按照朱熹的“格物致知”的方法去格竹子，不仅没有格出竹子的道理，反而自己也病倒了。这使他开始怀疑朱熹，而出入佛、老。他曾隐居绍兴阳明洞，按道家的方法修养，但终因抛不开现实生活，思念祖母和父亲，又从洞中跑了出来。在这种情况下，他开始独立探寻既不离现实生活，又不同于程朱理学的“圣人之学”。在贬到龙场驿后，他一度意志消沉，日夜端居沉默，以求静一。一天夜里，他正在沉思“圣人此处，更有何道”，忽然大悟“格物致知之旨”，在于“圣人之道，吾性自足”，过去按照朱熹的说法去向事事物物求理是根本错误的。王守仁就这样提出了自己心学的纲领。

王守仁心学的思想来源，主要是承继了孟子和陆九渊的哲学，也受到禅宗思想的影响。他哲学中的核心命题，如“致良知”、“心即理”等，或改造孟子思想，或取自陆九渊哲学。他对陆九渊极为推崇，称“象山之学，简易直截，孟子之后一人”（《与席元山》）。因此，人们又把陆九渊心学与王

守仁心学合称为陆王心学。程朱理学与陆王心学，构成了宋明道学中的两大系统。

王守仁的著作有《王文成公全书》行世，近年上海古籍出版社又出《王阳明全集》。王守仁的代表作是《传习录》，共3卷，卷上、卷下为王守仁

答弟子问辑录,卷中为王守仁书札。正文后附录王守仁所编《朱子晚年定论》,取朱熹答人书 33 则以证己说。

在《传习录》中,王守仁对程朱理学以外在于主体的“理”为本体的思路进行了抨击,指出:“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’而为二矣。”(《传习录中·答顾东桥书》)这种“心”与“理”的割裂,不仅使“理”失去了主体性,失去了生命的创造力,而且使人们很难真正把握住“理”。首先,天下事物,不胜其烦,要格尽天下之物而穷其“理”,是不可能做到的。其次,这造成了道德主体与道德观念的分离,妨碍了封建伦理道德的贯彻。人们往往通过父子关系去探求“孝”的道理,但如果亲人不在了,这种“孝”的道理不就也不存在了吗?

因此,王守仁提出“心即理”的本体论。他认为,只有主体之“心”,才是本体;而所谓的“理”,不是外在于“心”的,而正在“心”之中。他说:“心即理也。天下又有心外之事、心外之理乎?”(《传习录上》)“心之本体,即是天理。天理只是一个,更有何可思虑得?”(《传习录中·启问道通书》)这种“心即理”之“心”,又可称为“良知”。他进而认为,世界万物都是“心”的产物。他说:“身之主宰便是心,心之所发便是意,意之本体便是知,知之所在便是物。”(《传习录上》)。心产生知觉、意识,知觉、意识产生各种事物。总之,“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?”(《传习录下》)有人问王守仁:你说心外无物,那么花在山间自开自落,与我的心又有何关系呢?王守仁回答说:“你未看此花时,此花与汝同归于寂;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。”(《传习录下》)眼开则花明,眼闭则花寂,花色完全随着视觉变现运转,纯粹是主体的产物。由于世界万物都是“心”的产物,都是“良知”流行的显现,因而王守仁强调,“天地间活泼泼地”(《传习录下》),充满了生命活力。在他看来,“人心与天地一体,故上下与天地同流”(《传习录下》)。这就把一种“活泼泼”的自我意识和主体精神充溢于宇宙之中。

王守仁从“心即理”的本体论出发,提出了“知行合一”的知行观。他指出,朱熹在本体论上将“心”与“理”割裂开来,导致了他在知行观上将“知”与“行”分离为二,提出“论先后,知为先”的“知先行后”说。这不能对知行关系作出正确的说明。反之,如果承认“心即理”,那么就会发现“知”与“行”原是不可分开的,只是一个工夫。人们如果只重“行”,不重“知”,就只会“懵懵懂懂的任意去做”,这种“行”只是“冥行”;如果只讲“知”,不讲“行”,也只能“茫茫荡荡,悬空去思索”,这种“知”只是“妄想”。因此,只有用“知”指导“行”,“方才行得是”;只有用“行”实现“知”,“方才知得真”。总之,“知是行的主意,行是知的功夫。知是行之始,行是知之成。”(《传习录上》)他进一步认为,“知”与“行”不仅相互依赖,而且相互蕴含,“只说一个知,以自有行在;只说一个行,以自有知在”(《传习录上》),甚至得出“一念发动处便即是行”(《传习录下》)的结论。例如,看到好看的东西,闻到难闻的气味,这些属于“知”;对好看的东西表示好感,对难闻的气味表示恶感,这些则属于“行”。从这种知行观出发,王守仁十分重视那些不利于封建统治的“不善之念”,认为这种念头一旦产生,就不仅是“知”的问题,而且还带有了“行”

的意味，必须防于未萌之先，克于方萌之际，在最初发动时即彻底清除掉。他说：“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。”（《传习录下》）

在“心即理”的本体论基础上，王守仁又提出“致良知”的认识论。在他看来，由于“心即理”，作为认识对象的“天理”也就存在于作为认识主体的“良知”之中，“合心与理而为一”。因此，对于“天理”的认识和把握，不是“即物穷理”，而是“致知格物”。“所谓‘致知格物’者，致吾心之良知于事事物物也。”（《传习录中·答顾东桥书》）即将具有“天理”的“良知”推扩到各种事物中，使各种事物皆得其“理”。“良知”的推扩即“致知”，事物各得其“理”即“格物”。这种“致良知”，显示了人的认识活动，不是静态的反映过程，而是主体建构对象世界的能动的创造过程。可以说，“若草木瓦石无人的良知，不可以为草木瓦石矣”；“天地无人的良知，亦不可为天地矣”（《传习录下》）。这种“致良知”，又带有强烈的伦理化倾向。由于“良知只是个是非之心，是非只是个好恶”（《传习录下》），因而“良知”的推扩，实质上是封建伦理的推扩，是为了“去人欲，存天理”。“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。”（《传习录中·答聂文蔚》）这实际上是把认识活动变为封建伦理道德的自觉。

王守仁所提出的“心即理”的本体论，肯定了每一个人的“心”中都存有“天理”，因而肯定了“良知人人皆有”（《传习录下》），只是圣人没有障蔽，“良知”完全得以昭显；众人则多有障蔽，“良知”不易显现，但也难泯息。由于人人都有“良知”，因此人人都能成为圣人。他说：“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。”（《传习录中·启问道通书》）在他眼里，“见满街人都是圣人”（《传习录下》）。他甚至主张与愚夫愚妇、劳动群众打成一片：“与愚夫愚妇同的，是谓同德；与愚夫愚妇异的，是谓异端”；“须做得个愚夫愚妇，方可与人讲学”（《传习录下》）。这就构成了王守仁心学在以后发展中走向宋明道学的反面、成为异端思想的契机。

王守仁的《传习录》所阐发的心学思想，对于把人们的思想从程朱理学的长期束缚中解放出来，起了很大的作用，因而流传广泛，影响深远。

首先承继和发展王守仁心学的是泰州学派。泰州学派的创始人王艮，出身盐工，当过商贩，自学成材，后从学于王守仁8年之久。他从王学出发，提出“百姓日用之学”，认为自然界和人都是“良知之体”，鸢飞鱼跃，万紫千红，活泼泼的。因此，所谓“良知”、“天理”、“圣人之道”，不是神圣的、不可捉摸的，而是通过“百姓日用”体现出来的。他说：“圣人之道，无异于百姓日用”；“愚夫愚妇，与知能行便是道”；“百姓日用条理处，即是圣人条理处”（《王心斋先生全集·语录》）。泰州学派的著名学者，还有王艮之子王襞及徐樾、颜钧、何心隐、罗汝芳等。颜钧、何心隐都是具有鲜明异端性格的思想家，用黄宗羲的话说，他们“能以赤手搏龙蛇”，“遂复非名教之所能羁络矣”（《明儒学案·泰州学案》）。

明代后期的异端思想家李贽，对王守仁其人其书其学甚为推崇，更拜王艮之子王襞为师。他承继并改造了王学传统，提出“童心说”，认为人们一生下来，都具有“童心”，“绝假纯真”，但由于理学家们不断宣扬封建伦

理，使之进入人心，“以为主于其内”，结果造成了“童心”的丧失、人性的扭曲，因此，应当摒弃封建伦理，恢复“童心”。李贽与王守仁都高扬人的自我意识和主体精神，但他们言“心”又有所不同：王守仁主张“心即理”，力图将封建伦理置于人的主体之中，成为主体的自觉的活动；李贽则主张“心非理”，反对用封建伦理来规范人的主体，而保持主体的纯真、自由的本性。在这里，心学已走向了宋明道学的反面，成为了异端思想的理论旗帜。

中国近代的一些进步思想家，也从王守仁心学中吸取思想资料，熔铸成自己的启蒙思想。龚自珍就对“众人”、“自我”、“心力”尤为重视，说：“天地，人所造，众人自造，非圣人所造”，“众人之宰，非道非极，自名曰我”（《王癸之际胎现第七》）；“报大仇，医大病，解大难，谋大事，学大道，皆以心之力”（《壬癸之际胎现第四》）。谭嗣同更利用近代科学知识来阐释、宣扬“心之力量”，说：“仁以通为第一义；以太也，电也，心力也，皆指出所以通之具”；“以太也，电也，粗浅之具也，借其名以质心力”；“仁为天地万物之源，故唯心，故唯识”（《仁学》）。梁启超也对王守仁的学术地位作了相当高的评价，说：“明朝以八股取士。一般士子，除了永乐皇帝钦定的《性理大全》外，几乎一书不读。学术界本身，本来就像贫血症的人，衰弱得可怜。阳明是一位豪杰之士，他的学术像打药针一般，令人兴奋，所以能做五百年道学结束，吐很大光芒。”（《中国近三百年学术史》）

至 20 世纪，王守仁心学对中国的思想、学术的发展，仍有很强烈的影响。例如，青年郭沫若走上反封建的道路，就曾受到王学反传统倾向的启迪，后来他还写了《王阳明礼赞》一文。又如，贺麟早期在创立“新心学”哲学体系时，重视吸取王守仁的“心即理”的本体论思路，认为自己的哲学是“注重心与理一，心负荷真理，理自觉于心”的“唯心论”。

传世名著百部之
传习录

全文

卷上

心即是理 ——徐爱录

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

先生于《大学》“格物”诸说，悉以旧本为正，盖先儒所谓误本者也。爱始闻而疑，已而殚精竭思，参互错综，以质于先生。然后知先生之说，若水之寒，若火之热，不事边幅。人见其少时豪迈不羁，又尝泛滥于词章，出人二氏之学。骤闻是说，皆目以为立异好奇，漫不省究。不知先生居夷三载，

处困养静，精一之功，固已超入圣域，粹然大中至正之归矣。爱朝夕炙门下，但见先生之道，即之若易，而仰之愈高；见之若粗，而探之愈精；就之若近，而造之愈益无穷。十余年来，竟未能窥其藩篱。世之君子，或与先生仅交一面，或犹未闻其警咳，或先怀忽易愤激之心，而遽欲于立谈之间，传闻之说，臆断悬度，如之何其可得也？从游之士，闻先生之教，往往得一而遗二，见其牝牡骊黄而弃其所谓千里者。故爱备录平日之所闻，私以示夫同志，相与考而正之，庶无负先生之教云。门人徐爱书爱问：“‘在亲民’，朱子谓当作‘新民’，后章‘作新民’之文，似亦有据。先生以为宜从旧本作‘亲民’，亦有所据否？”

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

爱问：“‘知止而后有定’，朱子以为事事物物皆有定理，似与先生之说相戾。”

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

爱问：“至善只求诸心，恐於天下事理，有不能尽。”

先生曰：“心即理也。天下又有心外之事，心外之理乎？”

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、治民便是信为仁。只在此心去人欲、存天理上用功便是。”

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

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

郑朝朔问：“至善亦须有从事物上求者？”

先生曰：“至善只是此心纯乎天理之极便是。更于事物上怎生求？且试说几件看。”

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

先生曰：“若只是温清之节，奉养之宜，可一日二日讲之而尽，用得甚学问思辨？惟于温清时也只要此心纯乎天理之极，奉养时也只要此心纯乎天理之极，此则非有学问思辨之功，将不免于毫厘千里之缪。所以虽在圣人，犹如‘精一’之训。若只是那些仪节求得是当，便谓至善，即如今扮戏子扮得许多温情奉养的仪节是当，亦可谓之至善矣。”

爰于是日又有省。

爰因未会先生知行合一之训，与宗贤、惟贤往复辩论，未能决。以问于先生。

先生曰：“试举看。”

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

先生曰：“此已被私欲隔断，不是知行的本体了。未有知而不行者。知而不行，只是未知。圣贤教人知行，正是要复那本体。不是着你只恁的便罢。故《大学》指个真知行与人看，说‘如好好色’，‘如恶恶臭’。见好色属知，好好色属行。只见那好色时已自好了，不是见了后又立个心去好，闻恶臭属知，恶恶臭属行。只闻那恶臭时已自恶了，不是闻了后别立个心去恶。如鼻塞人虽见恶臭在前，鼻中不曾闻得，便亦不甚恶。亦只是不曾知臭。就如称某人知孝、某人知弟，必是其人已曾行孝行弟。又如知痛，必已自痛了，方知痛。知寒，必已自寒了。知饥，必已自饥了。知行如何分得开？此便是知行的本体，不曾有私意隔断的。圣人教人，必要是如

此，方可谓之知。不然，只是不曾知。此却是何等紧切着实的功夫！如今苦苦定要说明知行做两个，是甚么意？某要说做一个，是甚么意？若不知立言宗旨，只管说一个两个，亦有甚用？”

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

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

爰问：“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。”

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

约’，《孟子》之‘尽心知性’，皆有所证据，以是未能释然。”

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

爰问：“‘尽心知性’何以为‘生知安行’？”

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

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

先生曰：“然。身之主宰便是心，心之所发便是意，意之本体便是知，意之所在便是物。如意在于事亲，即事亲便是一物；意在于事君，即事君便是一物；意在于视、听、言、动，

即视、听、言、动便是一物。所以某说无心外之理，无心外之物。《中庸》言‘不诚无物’，《大学》‘明明德’之功，只是个诚意，诚意之功，

只是个格物。”

先生又曰：“‘格物’如孟子‘大人格君心’之‘格’，是去其心之不正，以全其本体之正。但意念所在，即要去其不正，以全其正，即无时无处不是存天理，即是穷理。‘天理’即是‘明德’，‘穷理’即是‘明明德’。”又曰：“知是心之本体，心自然会知。见父自然知孝，见兄自然知弟，见孺子人并自然知恻隐。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，所以充塞流行，便是致其知。知致则意诚。”

爰问：“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’。”

爰问：“‘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？”

爰问文中子、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。”

爰问：“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？”

爰曰：“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？”

爰曰：“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，知其说之将无幻极，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，已非孔子之旧说。至于《春秋》，虽称孔子作之，其实皆鲁史旧文。所谓‘削’者，削其繁，是有减无增。孔子述六经，惧繁文之乱天下，惟简之而不得。使天下务去其文以求其实，非以文教之也。《春秋》以后，繁文益盛，天下益乱。始皇焚书得罪，是出于私意，又不合焚六经。若当时志在明道，其诸反经叛理之说，悉取而焚之，亦正暗合删述之意。自秦汉以降，文又日盛，若欲尽去之，断不能去。只宜取法孔子，录其近是者而表章之，则其诸怪悖之说，亦宜渐渐自废。不知文中子当时拟经之意如何，某切深有取于其事。以为圣人复起，不能易也。天下所以不治。只因文盛实衰。人出己见，新奇相高，以眩俗取誉。徒以乱天下之聪明，涂天下之耳目，使天下靡然争务修饰文词，以求知于世，而不复知有敦本尚实、反朴还淳之行，是皆著述有以启之。”

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，何必要问其伐

国详？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：‘仲尼之徒，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，如何略不少见？”

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

爰曰：“如《三坟》之类，亦有传者，孔子何以删之？”

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

不能如三王之一本于道，而以功利之必行之，即是伯者以下事业。后世儒者许多讲来讲去，只是讲得个伯术。”

又曰：“唐、虞以上之治，后世不可复也，略之可也。三代以下之治，后世不可法也。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！”

爰曰：“先儒论六经，以《春秋》为史，史专记事，恐与五经事体终或稍异。”

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

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

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，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。”

爰因旧说汨没，始闻先生之教，实是骇愕不定，无人头处。其后闻之既久，渐知反身实践。然后始信先生之学，为孔门嫡传。舍是皆傍蹊小径，断港绝河矣。如说格物是诚意的工夫，明善是诚身的工夫，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。

格物无分动静

——陆澄录

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

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。”

问立志。

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

“日间工夫觉纷扰，则静坐。觉懒看书，则且看书。是亦因病而药。”

“处朋友，务相下则得益，相上则损。”

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

先生曰：“尔病又发。”

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

问：“后世著述之多，恐亦有乱正学。”

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

问：“圣人应变不穷，莫亦是预先讲求否？”

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

曰：“然则所谓‘冲漠无朕，而万象森然已具’者，其言何如？”

曰：“是说本自好，只不善看，亦便有病痛。”

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

问：“静时亦觉意思好，才遇事便不同，如何？”

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

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；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。”

“持志如心痛，一心在痛上，岂有工夫说闲话，管闲事？”

问：“‘惟精’、‘惟一’是如何用功？”

先生曰：“‘惟一’是‘惟精’主意，‘惟精’是‘惟一’功夫，非‘惟精’之外复有‘惟一’也。‘精’字从‘米’，姑以米譬之。要得此米纯然洁白，便是‘惟一’意。然非加舂簸筛拣‘惟精’之工，则不能纯然洁白也。舂簸筛拣是‘惟精’之功，然亦不过要此米到纯然洁白而已。博学、审

问、慎思、明辨、笃行者，皆所以为‘惟精’而求‘惟一’也。他如‘博文’者即‘约礼’之功，‘格物’‘致知’者即‘诚意’之功，‘道问学’即‘尊德性’之功，‘明善’即‘诚身’之功。无二说也。”

“知者行之始，行者知之成。圣学只一个工夫，知行不可分作两事。”

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

问：“字静存心时，可为未发之中否？”

先生曰：“今人存心，只定得气。当其字静时，亦只是气字静，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，不管字静不字静。若靠那字静，不惟渐有喜静厌动之弊，中间许多病痛，只有潜伏在，终不能绝去，遇事依旧滋长。以循理为主，何尝不字静？以字静为主，未必能循理。”

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

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

问：“知识不长进，如何？”

先生曰：“为学须有本原，须从本原用力，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，中始能啼，

既而后能笑，又既而能识认其父母兄弟，又既而后能立、能行、能持、能负，卒乃天下事无不可能。皆是精气日足，则筋力日强，聪明日开。不是出胎日便求推寻得来。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，勿作枝想，勿作叶想，勿作花想，勿作实想。悬想何益？但不忘栽培之功，怕没有枝叶花实？”

问：“看书不能明，如何？”

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

“虚灵不昧，众理具而万事出。心外无理，心外无事。”

或问：“晦庵先生曰：‘人之所以为学者，心与理而已。’此语如何？”

曰：“心即性，性即理，下一‘与’字，恐未免为二。此在学者善观之。”

或曰：“人皆有是心，心即理。何以有为善，有为不善？”

先生曰：“恶人之心，失其本体。”

问：“‘析之有以极其精而不乱，然后合之有以尽其大而无余’，此言如何？”

先生曰：“恐亦未尽。此理岂容分析？又何须凑合得？圣人说‘精一’，自是尽。”

“省察是有事时存养，存养是无事时省察。”

澄尝问象山在人情事变上做工夫之说。

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

澄问：“仁、义、礼、智之名，因已发而有？”

曰：“然。”

他日澄曰：“恻隐、羞恶、辞让、是非，是性之表德邪？”

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

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

何虑’矣。”

澄问：“有人夜怕鬼者，奈何？”

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

子莘曰：“正直之鬼不须怕，恐邪鬼不管人善恶，故未免怕？”

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

“定者，心之本体，天理也。动静，所遇之时也。”

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。辄与君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。辄不始退复其位焉。则君君？臣臣？父父？子子，名正言顺，一举而为政于天下矣。孔子正名，或是如此。”

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？人正要在此等时磨练。父之爱子，自是至情，然天理亦自有个中和处，过所忧患不得其正。大抵七情所感，多只是过，少不及者。不过，便非心之本体，必须调停适中始得。就如父母之表，人子岂不欲一哭便死，方快于心？然却曰‘毁不灭性’。非圣人强制之也，天理本体自有分限，不可过也。人但要识得心体，自然增减分毫不得。”

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

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

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

澄问操存舍亡章。

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

又曰：“出入亦只是动静，动静无端，岂有乡邪？”

王嘉秀问：“佛以出离生死诱人入道，仙以长生久视诱人入道，其心亦不是要人做不好，穷其极至，亦是见得圣人下一截。然非入道正路。如今仕者，有由科，有由贡，有由传奉，一般做到大官，毕竟非入仕正路，君子不由也。仙、佛到极处，与儒者略同。后世儒者，又只得圣人下一截，分裂失