

中國歷代名著全譯叢書

传
习
录
全
译

(修订版)

子

〔明〕王阳明 著 于民雄 注 顾久 译

中华人民共和国出版规划重点项目
中宣部精神文明建设五个“一”工程奖

贵州出版集团
贵州人民出版社



中國歷代名著全譯叢書

传习录全译

(修订版)

[明]王阳明 著 于民雄 注 顾 久 译



贵州出版集团
贵州人民出版社



图书在版编目(CIP)数据

传习录全译/(明)王阳明著;于民雄注;顾久译. —贵阳:贵州人民出版社,2008.12

(中国历代名著全译丛书)

ISBN 978-7-221-08375-3

I. 传… II. ①王…②于…③顾… III. ①心学-中国-明代②传习录-译文 IV. B248.2

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2008)第 180222 号

书 名 传习录全译

著 者 [明]王阳明

译 注 于民雄 注 顾久 译

责任编辑 王培德

装帧设计 余强

出版发行 贵州人民出版社

地 址 贵阳市中华北路 289 号

印 刷 山东新华印刷厂

版 次 2009 年 3 月第 1 版

印 次 2009 年 3 月第 1 次印刷

开 本 787 × 1092mm 1/16

字 数 267 千字

印 张 18.5

定 价 28.00 元

中国历代名著全译丛书

(第一版)

编 委 会

(以姓氏笔画为序)

王运熙

余冠英

张 克(常务)

罗尔纲

程千帆

缪 钺

再版说明

出版的境界是：为饥作浆，为旱作润，为冥作光，为往圣继绝学。《中国历代名著全译丛书》担当这一历史的重托，挟着春风走到了学人和国学爱好者的面前。

书似青山常乱叠，眼光如炬淘金来。《中国历代名著全译丛书》自上个世纪九十年代推出，即以权威、精到、普及的面貌风靡整个书界。本套丛书曾获中宣部精神文明建设五个一工程奖及中华人民共和国出版规划重点项目。但多年断档，令人怀恋。上个世纪九十年代的名著全译，多以三五本的规模推出，而今天的《中国历代名著全译丛书》，出手尽显大家气度，一次集中推出五十种，满足眼睛与心灵的饕餮。

中华民族有数千年的文明历史，产生了辉煌灿烂的古代文化。浩如烟海的历代名著，就是中国古代文化遗产的重要组成部分。这些文字不仅记录了中国古代各个方面的历史与人文，物质与精神，成为后来人的精神家园，而且对中华民族的成长提供了丰富的营养，对中华民族的形成和发展产生了巨大的凝聚力和感召力。

但古人留下的典籍，由于时代的变异，语言的古奥，当下人已难识其庐山真面目。且以往坊间的不少古籍今译的读物，大都难尽人意：

——选译本。如《国语选译》《诗经选译》等。了解中国古代文学批评史的人知道，“选”是一种评论的方式。鲁迅先生曾指出，如果对陶渊明只选“采菊东篱下，悠然见南山”，而不选“刑天舞干戚，猛志固常在”这类“金刚怒目”式的作品，那就很难使读者对陶渊明的“全人”有完整的认识，若“再加抑扬”，就“更离真实”了。所以说选译本的缺陷是显而易见的。

——白话本。如《白话史记》《白话搜神记》之类。这类今译本有的置原文于不顾，随意增删敷衍，从严格意义上已不是原书；有的译文尚称严谨，但无原文对照核查，欲引用古人文句还要另觅原书，难称

人意。

——单译本。这类书最多,译文之外附有原文、注释,其中也不乏质量较高者。遗憾的是见木不见林,缺乏学术系统性,读者买到一本算一本,对中华民族传统文化的了解很难达到全面。

本丛书在策划之初就考虑到避免以上各种译本之不足,本着推陈出新、汇聚英华、弘扬传统、振兴华夏之宗旨,化艰深为浅显,融译注为一炉,俾使社会各界广大读者了解我国古代各名著之完整原貌,有利于当下人文精神建设,又利于中外文化之交流译介,乃延聘海内学界通人,精选史有定评之夏商迄晚清经史子集四部,以全注全译形式重新装帧、重新校勘整理出版。所选各书前言对该名著之时代、作者、内容、成就、文献版本皆有详赡说明,各篇各卷前有简明扼要的题解,原文选用业经整理的善本,注释采用学术界公认的成果,译文强调忠实原文、通达流畅。

书行天下,道亦随之,既有品味,又有普及,为大家营造出一片文化底蕴深厚、知识境界广博、思想空间深邃的精神沃土,是《中国历代名著全译丛书》的孜孜追求。此次修订是在前辈学人呕心沥血的基础上,重新进行认真的审读和勘校,是在“国学热”基础上的一次新的提升,在强调通俗性的同时,亦重视学术性与资料性。今日重现书界,必将旋起一种新的阅读风暴。

我们相信,这套丛书的问世,对传播中华民族优秀的传统文化,提升我们国家的软实力,形成当代的人文精神有着重要意义,在现代化人文化的进程中对开启今人智慧、滋养今人心灵都有着不可估量的意义。

经典不腐更不朽,它是源远流长的活水,天光云影,亘古永在。

贵州人民出版社

2008年9月

前 言

《传习录》是王阳明讲学论道的专著,由他的门生弟子辑录。阳明先生是中国古代著名的哲学家、教育家、政治活动家,在立德、立功、立言三方面都有极其特殊的成就。他的著作与学说集心学之大成,代表了朱子之后儒家哲学发展的又一高峰,具有与西方第一流思想家同等的权威性,不仅在当时成为风靡国内大江南北的重要思潮,至今在汉语文化圈乃至世界范围内仍有广泛影响。

王阳明,名守仁,字伯安。成化八年(公元1472年)九月十日出生于浙江余姚,曾筑室故乡阳明洞中,世称阳明先生。《年谱》说他是光禄大夫王览后裔,著名书法家王羲之即览之曾孙。阳明高祖王与淮精研《礼》《易》,祖父王伦亦有《竹轩稿》《江湖杂稿》刊行于世,父亲王华(公元1446—1522年),人称龙山公,成化十七年(公元1481年)登进士第一名,历官南京吏部尚书。阳明幼年在原籍生活,据说五岁尚不能言,十一岁随父赴京师过金山寺时,却能豪迈赋诗,智慧惊人,自诩以学圣贤为第一等事,出语不凡。十三岁母亲在京师病逝居丧哭泣甚哀。十五岁出游居庸关,慨然有经略四方之志,又欲献书朝廷,请缨靖难,龙山公斥为“狂”,遂止。十七岁前往江西娶亲,临行婚礼之日,散步偶入铁柱宫,与道士谈养生法,通宵相坐忘归,次日凌晨方被找回。翌年携夫人诸氏归余姚,船过江西广信时,访名儒娄谅(公元1422—1491年),谈及宋儒格物之学。娄谅告诉他:“圣人必可学而至。”阳明深以为然,乃广读经史,泛滥辞章。二十一岁在家乡中举人,旋侍龙山公于京师,遍求朱子遗书读之,并在父亲官署中观竹“格物”,劳思致疾仍不得其理,遂对朱子颇有怀疑,遂改从辞章之学。

弘治五年(公元1493年)与八年(公元1496年),阳明两次会试不第,乃留心武事,读兵书,谈养生,有遁世入山之意。二十八岁中进士,观政工部,心情转趋激奋。二十九岁授刑部云南清吏司主事,三十一

岁以呕血告病归越,筑室阳明洞修习道家导引之术。三十三岁主考山东乡试,旋改兵部武选清吏司主事,在京倡言身心之学,招收门人,讲学以立志成圣为宗旨。时人多目为立异好名,惟湛甘泉(公元1466—1560年)一见定交,共以倡明圣学为事。

这一时期的王阳明,兴趣十分广泛。湛甘泉说他“初溺于任侠之习,再溺于骑射之习,三溺于辞章之习,四溺于神仙之习,五溺于佛氏之习”。^①如此豪迈的气象和丰富的精神追求,体现了王阳明早期真实生命存在的旅程。直到贵州龙场悟道后,王阳明才实现了一生的根本转折,归正于儒家圣贤之道。正德元年(公元1506年),武宗初政,宦官刘瑾舞弄朝政,南京科道戴铣等上疏请罢刘瑾,忤旨入狱,阳明以兵部主事一职,不顾刘瑾狡残凶狠,仗义直言,结果遭贬下狱,廷杖四十,谪贵州龙场驿丞。正德三年(公元1508年)三月,阳明抵达龙场。龙场在今贵阳西北四十里的修文,万山环抱,荆棘丛生,蠱毒瘴疠,在在皆有,且又语言不通,在这种艰苦枯寂的环境中,他自计一切得失荣辱都能超脱,只有生死一念尚在心中萦绕,于是筑石墩自誓说:“吾惟俟命而已!”在静静默坐中思考人生的真谛,“因念圣人处此,更有何道?忽中夜大悟格物致知之旨,寤寐中若有人语之者,不觉呼跃,从者皆惊。始知圣人之道,吾性自足,向之求理于事物者误也。”^②这就是有名的龙场悟道,也是他重新开辟精神天地的开始。

关于龙场悟道,实则是他长期艰苦求道的结果。阳明哲学的中心问题是成德成圣,实现自己的理想人格。这在他十一岁时就有所显露^③。弘治元年(公元1488年),娄谅“圣人必可学至”的期许,也增强了他在现实人生中“成圣”的信心。然而如何在有限的生命中成就“圣贤境界”,却是龙场悟道前始终困惑着他的根本问题。在朱子哲学为正统的时代氛围下,他最初是按宋儒向外格物的办法,先读书积累经验知识(博见),再“诚意、正心、修身”,做“尊德性”的功夫。但这种做法给阳明带来的却是巨大的紧张和重压——经验世界的知识无穷尽,如果人作为时空中的有限存在先要穷尽经验界的知识,才有“成圣”的可能,“成圣”岂不是空话?因此,阳明面对的问题实际是:人如何才能超越时空的限制,使生命毫无障蔽地进入无限,获得“成圣”的主体自由?著名的亭前格竹故事,便是一个典型例证。以七日的精力尚不能穷格竹子的道理,又何能在有限的生命中尽知天下事事物物?

宋儒循序格物的路子不能实现外在的物理探求与内在的精神提升的统一,反而加重了“圣人情结”引起的内在焦虑。强烈的精神渴求迫使他必须另寻新的安身立命的人生之路。

这种有限与无限的内在紧张与冲突,也可用来说明他对辞章、道教、佛教的态度。钱德洪以“三度”概括阳明学习经历:“少之时驰骋于辞章,已而出入于二氏,继乃居夷处困,豁然有得于圣人之旨,是三变而至于道也。”^④王阳明二十岁以后即认为辞章之学不能帮助进入“圣域”,慨叹“吾焉能以有限精神为无用之虚文。”^⑤道教与佛教之所以吸引阳明,正是因为前者既有一套长生久视之道,可缓解内在生命有限带来的紧张焦虑,又有“清静”、“逍遥”等齐生死无始终的超越层面,能安顿形上之精神,而后者出离生死的智慧更是当下就能消解有限与无限的对立冲突,在妄执尽去的超越境界中,彻入生命本有的圆融真实。但是,道、释与儒家圣人之学毕竟有根本的歧异,尤其在人生社会伦理责任的自觉承担方面。站在儒家圣学的立场上,他对道、释两家的形上超越智慧层面表示一定的理解,认为道、释“犹有自得也”,而一旦落入人伦日用的社会生活层面就不能不引起他的不满。在阳明看来,佛道两家都不免过分滞执于虚寂,违背人的本性,缺少儒家仁道生生不已的机趣,不能向外发用开出“外王学”的人类历史文化事业。

如果比较一下阳明对道、释的外在批判立场,我们就会发现,他对宋儒格物学的批判只能是儒学内部的批判。前者尽管是建构自己心学体系的增上缘,却是圣学之外的“异学”,后者虽然屡遭怀疑,却始终是提供正面思想资源的“正学”。因此阳明出入道、释只是暂时性的精神歧出,而对宋学的怀疑与批判则要到谪居龙场后才能根本完成。尽管如此,龙场之前仍可看到其思想转变的种种倾向。弘治十四年(公元1501年),阳明三十岁时,在九华山与道人讨论人生最上乘境界,就已表现了从朱学转向的倾向。他三十四岁时在京师讲授圣学,所倡导的正是与朱学不同的“身心之学”。然而阳明真正开始走出朱学的束缚,却在谪居龙场之后。当时长期困扰心中的有限无限问题再次出现。因为既然人的生命存在是有限的,那么,如何实现人的道德自我的无限超越,就成为亟待解决的问题。阳明自述当时在龙场的情形:“瘴疠蛊毒之与处,魑魅魍魉之与游,日有三死焉;然而居之泰然,未尝以动中者,诚知生死有命,不以一朝之患而忘其终身之忧也。”^⑥后来

又回忆说：“学问功夫，于一切事利嗜好，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。”阳明所说的“终身之忧”出于《孟子·离娄篇》“君子有终身之忧，无一朝之患”，意指儒家的终极关怀，在超越日常世俗的功利得失忧虑，摆脱一切声利嗜好及权位荣誉，直接面对生命的终极意义与终极存在之际，纯智、纯理、纯善的本真心性立刻呈现，人当下就获得“圣道吾性自足”或“人心即天理”的自我觉醒。这一道德自我的觉醒一方面使有限生命当下就进入无限，彰显出任生死、超生死的绝对主体自由，消解了向外求理等一切有限、无限对峙引起的紧张焦虑；一方面也使人无可逃避、无可推卸地承担起人生及人类总体的责任与义务，自觉地履行本心本性赋予人的成圣成贤的道德使命。因此，龙场悟道之后，阳明学问的宗旨始决定性地转向内在精神，归于心性正学，进入大道坦途。而阳明学问宗旨，亦必发展到龙场悟道，方真正在心灵上起一大自觉，得精神之大自由。恰如长江大河、千山万壑曲折，自此浩浩荡荡，一泻千里，直奔大海。

龙场悟道后，阳明用自己的生命真正契入以孔孟为代表的儒家精神传统，他以自己的实存体悟默证于五经，无不吻合，又以为先儒训释未能尽是，乃就记忆所得为之疏解，成《五经臆说》一书。正德四年（公元1509年），他三十八岁，又悟“知行合一”，在实现圣贤境界的同时，开拓具体的道德实践，并在当地创办龙岗书院，应提学副使席书之聘主讲贵阳文明书院，授“知行合一”之说。

正德五年（公元1510年）三月，刘瑾伏诛后，阳明升江西庐陵县知县，在任七月，为政不事威刑，惟以开导人心为本。十一月入京朝觐，旋调南京刑部主事，问学受业者日多，乃随时点化，务期发明圣学。正德八年至安徽滁州督马政，从游弟子愈益增多，教以静坐入手方法。正德九年升南京鸿胪寺卿，与门人日夕聚讲，要求学者存天理，去人欲，为省察克治实功，声名大振。正德十一年，升都察院左佥都御史，巡抚南赣门漳等处，他以招抚为主，用兵为辅，仅短短七月，即迅雷般取得军事胜利，表现出卓越的将略才能。又将学术与事功打成一片，化政治理念为现实，办学校，立乡约，修书院，改税法，以求教化人心，移风易俗。正德十三年，升都察院右副都御史，修建濂溪书院，为诸生指示入道

方法,又发明《大学》本旨,刊刻古本《大学》及《朱子晚年定论》。《传习录》一书(即今本《传习录》上卷),也在这一年由门人薛侃刊行。

正德十四年(公元1519年)六月,阳明受命勘查福建叛军,途经南昌丰城,闻宁王朱宸濠叛乱,即主动勤王,前后仅三十五日,平定号称拥有十万大军的藩乱,生擒朱宸濠,其用兵神速,古今罕见。不意平乱之功未彰,却引来与宸濠有勾结的阉党忌恨,他们畏惧种种罪恶勾当暴露,反诬阳明先与宁王通谋,虑事不成才起兵邀功。一时恶言四起,危疑汹汹,弟子冀元亨蒙谤难辩,冤死狱中。阳明身陷谗嫉,处境艰难,不胜忧愤,惟自信天德良知昭昭自在,泰然超越于生死之外,自言经宁藩之变,“益信良知真足忘患难,出生死。”^⑧

阳明在百死千难的体验中,既得益于生命本有的良知真谛,遂在南昌正式以“致良知”作为启发学者提升精神境界的教学方法。这一年恰值辛巳年(公元1521年),阳明五十岁,标志着他漫长心路历程又进入了新境界。钱德洪总结阳明龙场悟道后的成圣教法,也以“三变”概括说:“居贵阳时,首与学者为‘知行合一’之说。自滁阳后,多学者静坐,江右以来,始单提‘致良知’之学,直指本体,令学者言下有悟,是教亦三变也。”^⑨德洪所述,乃是启发学者修身成德的三种方法,其中“致良知”统摄“知行合一”与“静坐”的道理,当是阳明晚年教法的定论。三种方法并非相互否定的关系,“静坐”,特别是“知行合一”作为成圣的立教功夫,即使在阳明晚年的思想中也仍有重要位置,只是“致良知”将本体与功夫、动与静、本与末、内与外、有与无融为一体,合成一事,所以依阳明,“致良知”才是圣门正法眼藏,代表了他思想的高峰。

就在阳明提出“致良知”的那一年,武宗病逝,世宗即位。他的政治危机才稍得舒缓。阳明依功被封为新建伯,但仍遭朝廷大臣忌恨排斥。嘉靖元年(公元1522年)龙山公卒,阳明在越守父丧,从此赋闲授徒,各地弟子争趣纳拜,环坐而听者达三百余人。阳明乃依良知说因方设教,畅发《大学》万物一体之旨,学问、思想、境界和教学方法都更加圆融和完善。嘉靖三年宴门人于天泉桥。同年,南大吉取薛侃首刻《传习录》,增补续刻为五卷(增补部分即今《传习录》中卷)。嘉靖六年,邹守录阳明文字请刻,遂在广德刊行《文录》四册。这一时期,阳明学术思想竟被下诏禁为“异学”,但他仍坚信“道”的兴废不容泯灭,依然写下大量阐发哲学思想的论学书信。

嘉靖六年(公元1527年),阳明受命兼都察院左都御史,带病出征广西思州、田州。临行前与门人钱德洪、王畿论道于天泉,以“四句教”概括学术思想宗旨。这就是学术史上著名的“天泉证道”。阳明在广西定以兵机,感以诚信,迅速平定一方之乱。翌年班师奏捷,疾病加重,竟卒于江西南安归途,时在十一月二十九日(1529年1月10日),年五十七。临终遗言为“此心光明,亦复何言”八字。士民闻丧,远近遮道,沿途哭送,直至越中。

阳明一生,他的人格境界、生命气象以及赫赫建功,成功地践履了儒家“内圣外王”理想对人生的要求,也是“知行合一”精神的存在见证。对他的思想学说,欣赏赞叹者有之,批判苛责者亦有之,不仅当时是如此,而且不绝于后世。然而诚如郑端简所说:“王公才高学远,兼资文武,近世名卿,鲜能及之。特以讲学故,众口交訾,盖公功名昭揭,不可尽盖覆。唯学术邪正,未易铨测,以是指责,则谗说易行,媚心称快尔。”^⑩对阳明的争论,今天已不限于讲学一端,但仍可将这段话作为我们重新评价他的生平事功及思想学说的一个原因。

二

王阳明的一生是追求“道”的一生,其终极目标是圣人理想的实现。因此,他的一元论心学就是圣学,“圣人之学,心学也。”^⑪在阳明哲学体系中,“心”是圣学的本体论依据,“圣”是心学的出发点和归宿。圣人代表了人生境界的真谛和人性实现的完满,成圣的根据就在价值之源的内在本心的自觉。

心是唯一的实在,是本体,因此,心就是纯然天理,就是“至善”,是绝对的。心即理,心中之理人人共具,因而又是普遍的,当下证之本心即可求得。理非外在,不存在独立于心之外的理,向外求理即是把道德原则看成外铄,错将道德主体还原成了客体,落入儒家严斥的告子“义外说”的陷阱中。心的本体性、绝对性是阳明哲学的基石,他反复讨论的就是这一本质问题,兹录《传习录》阳明与弟子徐爱的问答如下:

爱问:“至善只求诸心,恐天下事理有不能尽。先生曰: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,其间有许多道理在,恐亦不可不察。先生叹曰:此说之蔽久矣,岂一语所能悟!今姑就听问者言之,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,交友治民也不成去友上民上求个信与仁的理。都只在此心,心即理也。

心即理,换言之,那“心外无理”,“心外无物”。心之本体统摄一切,一切又在心之本体下无限彰显。离开人的心灵自觉,外部经验世界只是一堆没有意义的死物堆积的世界。心作为价值与意义的究竟源头,为经验世界带来了心物浑然交融的理趣和生机。心灵秩序与万物的自然秩序、社会的伦理秩序在究极根源处原本合一,都内具于人心而成为心之本体。心承载着“天理”,又为人之主宰,即本体、即主体、即存有、即活动,本体之心与主宰之心只是一个心,前者是后者的依归和根据,后者为前者贯注精神与生气。圣人之学即尽心之学,尽心之学即复见本心之学,即知性和理得天地之道之学,直言之,成圣的道德资源,只能依据内在本心才能真正开出。在王阳明的思想体系中,成圣的本体论根据和主体性原则被提高到空前的高度,应该说正是心物圆融的一元论形上学逻辑的结果。

“天理”是人内在之“善”,但内在之“善”,仅为潜在的道德可能。要将潜在的“善”化为真实活泼的生命行动,还有待具体的日常经验生活层面上的实践。正是针对朱熹知先行后,知行分离的倾向,阳明提出“知行合一”,它代表阳明道德实践论的基本立场和取向。所谓“行”,即修养心性的道德实践功夫,亦即在自我转化的过程中通过实践成就圣人理想。所谓“知”,按阳明的解释:“致知必在行,而不行不可能为知也”,实际也是行。显然,“知行合一”具有强烈的主体性、道德实践性、简易性特征,它深刻地本质地表现了东方文化气质的生命行动哲学的传统精神。

“知行合一”逻辑地体现阳明心学一元论的体用关系的辩证统一性。“体用一源,有是体即有是用。”知为行之体,行为知之用,体必发为用,用必显其体。“即体而言用在体、即用而言体在用。”体用合一,体用不二,亦即“知行合一”,知行二者相互映证,相互统摄,相互规定。知行不能割裂,外在于知的行和外在于行的知都是没有根据的,虚妄的,因此是不存在的。

“知行合一”是阳明圣学功夫论的完满表述。知与行原则上不是思辩的抽象概念,而是必须时时刻刻切实体履的身心之学。阳明说:“圣学只是一个工夫。”因此,功夫论要求必须把生命的每一瞬间都看

成“成圣”的关键时刻,在日常世俗生活中时时处处通过人生道德义务的履行来清楚自觉自己的本然心性,又依此本然心性自觉地履行人生道德义务。永远依据“良知”本体统摄的“知行合一”功夫,去不断追求与努力,是“成圣”实践的永恒要求,同时也是完满人格实现的唯一可能。

“知行合一”高扬人作为主体的神圣性。阳明说:“尔那一点良知,是尔自家的准则。”主体论的“知行合一”,即是“良知”发用的“知行合一”。除了内在的“善”,一切外在的东西都没有绝对性、权威性。因此,只有内在的“善”才是唯一的准则,它不假外求,因为它本身就是道德主体的本质。依据“善”行动,就是自由与目的,同时也是“善”指向的必然。主体道德实践的崇高性体现在自觉性中,自觉性显现主体性,是内在本质的张扬,道德活动作为一个整体统一的过程,即是“知行合一”。

知与行是儒家哲学的两个重要范畴,阳明的知行学说无疑代表儒家道德实践论的又一高峰。立足于人的主体精神与实践精神的“知行合一”学说,为主体道德自我、价值自我的实现提供了途径,它作为一种合理、健康、理想的存在方式,依然是我们今天人文精神价值的一个资源。

“良知”学说是阳明哲学的最高成就,是他整个思想体系的完满化圆融化。在阳明那里,“良知”等同于“心”,等同于“天理”,等同于“善”。良知是“一”,是绝对本体。“良知”作为宇宙的本原主宰,创化天地万物鬼神,然而却“与物无对”,因为它是唯一的独立的绝对的。“良知”创化万物,又存在于一切创化物之中,因此,“良知”既是一,又是一切。既然“良知”是一,“良知”就具有超越性;既然一就是一切,“良知”就具有普遍性。“良知”是先验的形上存在。存在于一切事物之中的“良知”都是“良知”的存在,并无任何差别。宇宙的本质是“良知”,同一于“良知”。

“良知”既为宇宙本体,就自然是道德本体。这个道德本体,不是悬设,也不是概念,它是源自道德自我。它是至善的心体性体,先验地实存于我心中,超越一切时间、历史、文化的限制。王阳明反复强调的正是这个道德本体:

“良知之在人心,灭间可圣愚,天下古今之所同也。”

“良知者，……是乃天命之性，吾心之本体，自然灵昭明觉者也。”

先验的道德本体必然独立于经验，同时又是构成经验的必要条件。有经验，必有“良知”显现；而无视听言动等一切经验，“良知”依然存在。“良知不假外求”，即令人受私欲障碍，囿于经验因果限制，背离“良知”，但“良知”并不泯灭，“良知”依然会作出判决。“良知在人，随你如何不能泯灭，虽盗贼亦有知不当为盗，唤他做贼，他还忸怩。”“良性”自律自主性使“良知”至高无上，“良知”内在又超越，是善恶的试金石，在“良知”面前，任何背离“良知”的行为只能默默无语。

天赋“良知”，圣人与愚夫愚妇同。“良知”是“圣”的原始基质，“圣”是“良知”的完满实现。人皆有“良知”，故“人皆可以为尧舜”，但不就是尧舜。圣人与常人之别，不在于本原“良知”，而在于实践。因此，“圣”只是可能性的存在，“圣”作为一个结果，必须经过培养、锻炼、造化的过程。正是在这个意义上，王阳明提出了“致良知”。

“致良知”是实现“圣”的唯一现实的途径，“致良知”自然是最高道德律令。它命令人只能依据“良知”进行道德修炼与实践。从消极方面看，“致良知”可以有效遏制人的私欲，从积极方面看，“致良知”可以圆满人的本质。

“致良知”将本体与功夫，未发与已发，心与物，内与外，静与动，知与行整合为一体，圆融而无碍，它简易化、实践化，是圣的修炼工夫，唤醒实存主体的自我心性豁悟，使每一个体在超越与实践两个层面同时展现成德的自由，获得精神生命的安顿。

“致良知”是一个永无休止的道德自我实现过程。“致良知”的长期性、艰巨性、主动性、自觉性是“良知”的内在要求，同时也是实现完满人格必须付出的代价。在这个意义上，“圣”并非高不可攀，永远恪守“致良知”，把自我的“良知”推及一切，成“圣”的可能性最终会变为现实。

三

《传习录》主要辑录王阳明讲学语录及论学书札，代表阳明哲学的基本思想，是中国传统哲学重要典籍之一。全书编选以提携人心、讲学明道为标准。书名取义出自《论语·学而篇》：“传不习乎？”朱子《集注》：“传谓受之于师，习谓熟知之于己。”惟依阳明，习亦可训为

“觉”。故聂豹《重刻传习录序》说：“匪师弗传，匪传弗觉，先生以觉天下者，其于孔门何以异哉？夫传不习，孔犹弗传也。”^⑫这是站在心学立场上的诠释，或许更符合阳明的原意。

阳明平日论道讲学之语，门人在他生前已注意笔录整理。据《年谱》记载，最早备课所闻，整理成书，并题为《传习录》者，是徐爱。爱所录仅一卷，内容主要为有关《大学》格物诸说的语录。惟未及刊行，爱即早卒，录亦略有散佚。正德十三年，薛侃得爱所遗一卷，序一篇，遂与自录及陆澄所录各一卷，合刻于江西赣州，书名仍依徐氏之旧，即今本《传习录》上卷。

嘉靖三年，南大吉复取阳明“问答之辞、讨论之书刻本”，命其弟“校续而重刻之，以传诸天下”。^⑬所谓“问答之辞”，当为陆澄合刊之三卷本语录，而“讨论之书”原本何人何时刊行，今已难以据考。据《传习录》中卷钱德洪序，南氏兄弟重刻分装二册，下册内容为阳明论学书，上册为语录。

南氏《续刻传习录》上册仍为薛氏刻本之旧，下册后经钱德洪整理增删，即是今本《传习录》中卷。下册原本具体内容，德洪自谓其所见者凡八篇：答徐越之二书，答周道通、陆静原、欧阳崇一、罗整庵、聂文蔚各一书，又有《答友人论学书》一篇，即今本《答顾东桥书》。而《答陆静原书》，今本为二篇，德洪或以篇幅关系仍列作一篇。故总计恰八篇之数。八篇撰述时间先后不一，都为阳明本人审阅。其中《答欧阳崇一》及《答聂文蔚》第一书，均在嘉靖五年，不可能提前两年预为南氏兄弟所收，则钱德洪获见者，似为重刊增补本。盖南本梓行后，校补续刻者颇多。如嘉靖七年和三十年分别有聂豹与陈九川及蔡汝楠校刻本行世，所据皆为南氏旧刻。如此德洪所据为重刊增补本，这一可能性是完全存在的。^⑭

德洪在原有基础上，增补了《答聂文蔚》第二书。又因《答徐越之》二书已为《阳明先生文录》所收，故删去以免重复。《训蒙大意示教读刘伯颂》等，似也为德洪所补录。因此，今本《传习录》中卷，大体仍为“元善所录之旧”。至于增补弃取的时间，则当在嘉靖十四年，与苏州刊行《文录》同时。

今本《传习录》下卷，主要来源于德洪纂集的《传习续录》。据《传习录》下卷德洪跋语，以及嘉靖本《传习录》卷首德洪自序，嘉靖七年

冬,德洪、龙溪同奔师丧,讣告同门,约请收录阳明遗言,以三年为期。以后同门陆续以所记见遗,德洪合以个人私录,择出精微切正者若干条,汇辑为手录钞本,始终未能刊行。嘉靖十四年,德洪得陈惟濬诸人所录,乃增益为二卷,因遭内艰,欲刻未果。嘉靖三十三年,同门曾才汉得德洪手钞本,又益以部分采辑所获,始梓于湖北江陵,名《阳明先生遗言录》。德洪以为采录尚不够精当,于是删去重复,削汰芜蔓,改题《传习续录》,重刻于宁国(今安徽宣城一带)水西精舍。嘉靖三十五年,沈思畏以蒐集旧本所逸,再加增刻为请,德洪“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,皆削去,并易中卷为问答语,以付黄梅严张君”,再次增刻于湖北蕲春崇正书院。增刻本合计应为三卷,是今本《传习录》下卷。

《传习录》以后支流蔓衍,纷纭繁杂。然无论单刻或全书本,考其内容,大体都由原传习录、论学书札,传习续录三个部分组成;溯其源,无不出于徐爱、薛侃、南大吉、钱德洪等所辑刻的祖本。

阳明的其他著述,生前已有《文稿》刊行。阳明歿后,德洪等人继续遍搜遗稿,经数十年的苦心经营,《文录》《文录续编》以及《年谱》等都有了刊本。隆庆六年(公元1572年),侍御谢廷杰巡按浙江,“见所谓录若集各自为书,惧夫四方学者或弗克尽读也,”^⑤遂将阳明各种单行本著作及其他有关文字,汇而梓之,成《王文成公全书》三十八卷,是为最早的全书刻印本。隆庆本明末板片散逸,虽不断为后世翻印,惟选辑之作较多,远不及此书详备。

谢氏隆庆本历来为学者所重视,《四库全书》即据此著录,《四部丛刊》先印崇祯本十五卷,后获此书,又影印以更换之。^⑥1992年上海古籍出版社出版的《王阳明全集》,即以浙江图书馆藏此本为底本标点。全书共分六类,首为《语录》三卷,即《传习录》,次为《文录》五卷,《别录》十卷,《外集》七卷,《续编》六卷,《附录》(年谱、年谱附录、世德纪、世德纪附录)七卷。其中《传习录》三卷的来源,即徐爱、陆澄、薛侃诸人所辑原本,中卷为德洪据南本整理增删的旧本,下卷则是由德洪等人采辑,最后又由他选择增补的原本。

上海古籍本除以隆庆本为底本分段标点外,还参校了《四库全书》文渊阁本、《四部备要》本、《国学基本丛书》本、上海中华图书馆民国十三年铅印本,以及台湾古新书局1978年铅印本、日本东京明德出版