

王陽明集

二

王陽明集

許嘯天整理

●討論集

答王天宇書（其一）

書來，見平日爲學用功之熟，深用喜慰！今之時能稍有志聖賢之學，已不可多見；況又能實用其力者，是豈易得哉？辱推擬過當，誠有所不敢居；然求善自輔，則鄙心實亦未嘗不切切也。今乃又得吾天宇，其爲喜幸，可勝言哉？厚意之及，良不敢虛；然又自歎愛莫爲助，聊就來諭商榷一二。天宇自謂有志而不能篤，不知所謂志者果何如？其不能篤者又誰也？謂聖賢之學，能靜可以制動；不知若何而能靜，靜與動有二心乎？謂臨政行事之際，把捉摸擬，強之使歸於道，固亦卒有所未能；然造次顛沛，必於是者，不知如何其爲功？謂開卷有得，接賢人君子，便自觸發，不知所觸發者何物？又賴二事而後觸發，則二事之外，所作何務？當事之時，所謂志者果何在也？凡此數語，非天宇實用其力不能有；然亦足以見講學之未明，故尙有此耳。或思之有得，不厭寄示。

就問婉詰，指點躍然。

答王天字書（其二）

承惠書，感感！中間問學之意，懇切有加於舊，足知進於斯道也。喜幸何如！但其間猶有未盡區區之意者，既承不鄙，何敢不竭？然望詳察，庶於斯道有所發明耳！

來書云：『誠身以格物。』乍讀不能無疑；既而細詢之，希顏始悉其說。

區區未嘗有「誠身格物」之說，豈出於希顏邪？鄙意但謂君子之學，以誠意爲主。格物致知者，誠意之功也。猶饑者以求飽爲事，飲食者，求飽之事也。希顏頗悉鄙意，不應有此；或恐一時言之未瑩耳，幸更細講之！

又云：『大學一書，古人爲學次第；朱先生謂：「窮理之極而後意誠。」其與所謂居敬窮理，非存心無以致知者，固相爲矛盾矣！蓋居敬存心之說，補於傳文；而聖經所指，直謂其窮理而后心正。初學之士，執經而不考傳，其流之弊，安得不至於支離邪？』

大學次第，但言「物格而后知至，知至而後意誠。」若窮理之極而後意誠，此則朱先生之說如此，其

問亦自無大相矛盾；但於大學本旨，卻恐未盡合耳！非存心無以致知，此語不獨於大學未盡，就於中庸尊德性而道問學之旨，亦或有未盡；然此等處言之甚長，非面悉不可。後之學者，附會於補傳，而不深考於經旨，牽制於文義，而不體認於身心，是以往往失之支離，而卒無所得，恐非執經而不考傳之過也！

又云：「不繇窮理而遽加誠身之功，恐誠所非誠，適足以爲僞而已矣！」

此言甚善；但不知誠身之功，又何如作用耳？幸體認之！

又言：「譬之行道者，如大都爲所歸宿之地。——猶所謂至善也。——行道者不辭險阻艱難，決意

向前，猶存心也。如使斯人不識大都所在，而泛焉欲往，其不南走越而北走吳幾希矣！」

此譬大略皆是；但以不辭險阻艱難，決意向前，別爲存心，未免牽合之苦，而不得其要耳。夫不辭險阻艱難，決意向前，此正是誠意之意；審如是，則其所以問道途，具資斧，戒舟車，皆有不容已者。不然，又安在其爲決意向前，而亦安所前乎？夫不識大都所在，而泛焉欲往，則亦欲往而已，未嘗眞往也。惟其欲往而未嘗眞往，是以道途之不問，資斧之不具，舟車之不戒。若決意向前，則眞往矣；眞往者，能如是乎？此最工夫切要者；以天宇之高明篤實而反求之，自當不言而喻矣！

又云：「格物之說，昔人以擇去外物爲言矣；擇去外物，則此心存矣。心存，則所以致知者，皆是爲已。」如此說，卻是擇去外物爲一事，致知又爲一事。擇去外物之說，亦未爲甚害；然止擇禦於其外，則亦未有拔去病根之意，非所謂克己求仁之功矣。區區格物之說，亦不如此。大學之所謂誠意，即中庸之所謂誠身也；大學之所謂格物致知，即中庸之所謂明善也。博學審問慎思明辯篤行，皆所謂明善而爲誠身之功也；非明善之外，別有所謂誠身之功也。格物致知之外，又豈別有所謂誠意之功乎？書之所謂精一，語之所謂博文約禮，中庸之所謂尊德性而道問學，皆若此而已；是乃學問用功之要，所謂「毫釐之差，千里之謬」者也。心之精微，口莫能述，亦豈筆端所能盡，已喜榮擢，北上有期矣！倘能迂道江濱，謀一夕之話，庶幾能有所發明，冗遽中不悉。

人只把格物二字，看得蠶淺，便起支離；不知天下只是此一道，在物爲理，在心爲善。——格物卽是明善。——一言了當，真是千年暗室，一燈照破，無所容詞說矣！

與陸元靜書（其一）

齋奏人間，得佳稿，及手札，殊慰！聞以多病之故，將從事於養生，區區往年，蓋嘗弊力於此矣。後乃知其

與陸元靜書（其二）

某不孝不忠，延禍先人，酷罰未敷，致茲多口，亦其宜然！乃勞賢者觸冒諱忌，爲之辯雪，雅承道誼之愛，深切懇至，甚非不肖孤之所敢望也！無辯止謗，嘗聞昔人之教矣，況今何止於是？四方英傑，以講學異同之故，議論方興，吾儕可勝辯乎？惟當反求諸己，苟其言而是歟？吾斯尙有所未信與？則當務求其是，不得輒是己而非人也。使其言而非歟？吾斯既已自信歟？則當益致其踐履之實，以務求於自謙，所謂默而成之，不言而信者也。然則今日之多口，孰非吾儕動心忍性，砥礪切磋之地乎？且彼議論之興，非必有所私怨於我，彼其爲說，亦將自以爲衛夫道也，況其說本自出於先儒之緒論，固各有所憑據，而吾儕之言，驟異於昔，反若鑿空杜撰者，乃不知聖人之學，本來如是。而流傳失真，先儒之論，所以日益支離，則亦繇後學沿習乖謬，積漸所致；彼既先橫不信之念，莫肯虛心講究，加以吾儕議論之間，或爲勝心浮氣所乘，未免過爲矯激，則固宜其非笑而駭惑矣，此吾儕之責，未可專以罪彼爲也。嗟乎！吾儕今日之講學，將求異其說於人邪？亦求同其學於人邪？將求以善而勝人邪？亦求以善而養人邪？知行合一之學，吾儕但口說耳，何嘗知行合一邪？推尋所自，則如不肖者，爲罪尤重；蓋在平時徒以口舌講

不必如是，始復一意於聖賢之學；大抵養德養身，只是一事。元靜所云「真我者」，果能戒謹不睹，恐懼不聞，而專志於是，則神住氣住精住，而僊家所謂長生久視之說，亦在其中矣！神僊之學，與聖人異，然其造端託始，亦惟欲引人於道。悟真篇後序中，所謂黃老悲其貪着，乃以神僊之術，漸次導之者；元靜試取而觀之，其微旨亦自可識。自堯舜禹湯文武至於周公孔子，其仁人愛物之心，蓋無所不至；苟有可以長生不死者，亦何惜以示人？如老子彭錢之徒，乃其稟賦有若此者，非可以學而至；後世如白玉蟾邱長春之屬，皆是彼學中所稱述以爲祖師者，其得壽皆不過五六十；則所謂長生之說，當必有所指矣！元靜氣弱多病，但遺棄聲名，清心寡慾，一意聖賢，如前所謂真我之說，不宜輕信異道，徒自惑亂聰明，弊精勞神，廢靡歲月，久而不返，將遂爲病狂喪心之人，不難矣！昔人謂三折肱爲良醫，區區非良醫，蓋嘗三折肱者，元靜其慎毋忽。區區省親本，聞部中已准覆，但得旨，即當長遯山澤，不久朝廷下大賚，則元靜推封亦有日；果能訪我於陽明之麓，當能爲元靜決此疑也。

養德卽所以養身，亦只是爲求養生者下一箴，其實殀壽不二，修身以俟之，乃是聖賢真正學問，若惑志於長生久視之說，便是一團私欲矣。——適足以爲養德之害。

解而未嘗體諸其身，名浮於實，行不掩言，已未嘗實致其知，而謂皆人致知之說未有盡；如貧子之說金，乃未免從人乞食，諸君病於相信相愛之過，好而不知其惡，遂乃共成今日紛紛之議，皆不肖之罪也。雖然，昔之君子，蓋有舉世非之而不顧，千百世非之而不顧者，亦求其是而已矣。豈以一時毀譽而動其心邪？惟其在我者有未盡，則亦安可遂以人言爲盡非？伊川晦庵之在當時，尚不免於詆毀斥逐，況在吾輩，行有所未至，則夫人之詆毀斥逐，正其宜耳！凡今爭辯學術之士，亦必有志於學者也，未可以其異己而遂有所疎外。是非之心，人皆有之，彼其但蔽於積習，故於吾說卒未易解，就如諸君初聞鄙說時，其間甯無非笑詆毀之者乎？久而釋然以悟，甚至反有激爲過當之論者矣！又安知今日相詆之力，不爲異時相信之深者乎？衰經哀苦中，非論學時，而道之興廢，乃有不容於泯默者，不覺叨叨至此，言無倫次，幸亮其心也！致知之說，向與惟濬及崇一諸友，極論於江西，近日楊仕鳴來過，亦嘗一及，頗爲詳悉。今原忠宗賢二君復往，諸君更相與細心體究一番，當無餘蘊矣！孟子云：「是非之心，知也；是非之心，人皆有之。」卽所謂良知也，孰無是良知乎？但不能致之耳！易謂「知至至之」，知至者，知也；至之者，致知也；此知行之所以一也。近世格物致知之說，只一知字，尙未有下落，若致字工夫，全不會道着矣！此知行之所以二也。

「不尤人」此是聖賢自得學問，若與人爭是非，似爲學務使一世之人盡好也，便是見道不明。

與陸元靜書（其三）

來書云：「下手工夫，覺此心無時甯靜；安心固動也，照心亦動也；心既恆動，則無刻暫停也。」

是有意於求甯靜，是以愈不甯靜耳！夫安心，則動也；照心，非動也；恆照，則恆動恆靜，天地之所以恆久而不已也。照心，固照也；安心，亦照也；其爲物不貳，則其生物不息，有刻暫停則息矣，非至誠無息之學矣！

來書云：「良知亦有起處否？」

此或聽之未審。良知者，心之本體，卽前所謂恆照者也。心之本體，無起無不起，雖妄念之發，而良知未嘗不在；但人不知存，則有時而或放耳。雖昏塞之極，而良知未嘗不明，但人不知察，則有時而或蔽耳。雖有時而或放，其體實未嘗不在也；存之而已耳。雖有時而或蔽，其體實未嘗不明也；察之而已耳。若謂良知亦有起處，則是有時而不在也，非其本體之謂矣！

來書問：「前日精一之論，卽作聖之功否？」

「精一」之精以理言，「精神」之精以氣言。理者，氣之條理；氣者，理之運用。無條理則不能運用；無運用則亦無以見其所謂條理者矣。精則精，精則明，精則一，精則神，精則誠；一則精，一則明，一則神，一則誠，原非有二事也。但後世儒者之說，與養生之說，各滯於一偏，是以不相爲用。前日「精一」之論，雖爲元靜愛養精神而發，然而作聖之功，實亦不外是矣！

來書云：元神元氣元精，必各有寄藏發生之處；又有真陰之精，真陽之氣云云……

夫良知一也，以其妙用而言謂之神，以其流行而言謂之氣，以其凝聚而言謂之精，安可以形象方所求哉？真陰之精，卽真陽之氣之母；真陽之氣，卽真陰之精之父。陰根陽，陽根陰，亦非有二也。苟吾良知之說明，則凡若此類，皆可以不言而喻；不然，則如來書所云，三關七返九還之屬，尙有無窮可疑者也。來書云：「良知，心之本體。卽所謂性善也；未發之中也；寂然不動之體也；廓然大公也；何常人皆不能而必待於學耶？中也，寂也，公也，旣以屬心之體，則良知是矣。今驗之於心，知無不良，而中寂大公，實未有也，豈良知復超然於體用之外乎？」

性無不善，故知無不良；良知卽是未發之中，卽是廓然大公，寂然不動之本體，人人之所同具者也。但不能不昏蔽於物欲，故須學以去其昏蔽；然於良知之本體，初不能有加損於毫末也。知無不良，而中

寂大公未能全者，是昏蔽之未盡去，而存之未純耳。體卽良知之體，用卽良知之用，甯復有超然於體用之外者乎？

來書云：「周子曰：『主靜。』程子曰：『動亦定，靜亦定。』」先生曰：「定者，心之本體。」是靜定也，決

非不睹不聞無思無爲之謂，必常知常存常主於理之謂也。夫常知常存常主於理，明是動也，已發也，何以爲之靜？何以謂之本體？豈是靜定也？又有以貫乎心之動靜者邪？

理無動者也，常知常存常主於理，卽不睹不聞無思無爲之謂也；不睹不聞無思無思，非槁木死灰之謂也。睹聞思爲一於理，而未嘗有所睹聞思爲，卽是動而未嘗動也；所謂動亦定，靜亦定，體用一原者也。

來書云：「此心未發之體，其在已發之前乎？其在已發之中而爲之主乎？其無前後內外而渾然一體者乎？」今謂心之動靜者，其主有事無事而言乎？其主寂然感通而言乎？其主循理感通而言乎？若以循理爲靜，從欲爲動，則於所謂動中有靜，靜中有動，動極而靜，靜極而動者，不可通矣。若以有事而感通爲動，無事而寂然爲靜，則於所謂動而無動，靜而無靜者，不可通矣。若謂未發在已發之先，靜而生動，是至誠有息也，聖人有復也，又不可矣。若謂未發在已發之中，則不知未發已發，俱當主

靜乎抑未發爲靜，而已發爲動乎抑未發已發，俱無動無靜乎俱有動有靜乎幸教！』

未發之中，卽良知也，無前後內外而渾然一體者也；有事無事，可以言動靜，而良知無分於有事無事也；寂然感通，可以言動靜，而良知無分於寂然感通也。動靜者，所遇之時，心之本體，固無分於動靜也；理無動者也，動卽爲欲，循理則雖酬酢萬變而未嘗動也；從欲則雖槁心一念而未嘗靜也；動中有靜，靜中有動，又何疑乎？有事而感通，固可以言動，然而寂然者，未嘗有增也；無事而寂然，固可以言靜，然而感通者，未嘗有減也；動而無動，靜而無靜，又何疑乎？無前後內外而渾然一體，則至誠不息之疑，不待解矣！未發在已發之中，而已發之中，未嘗別有未發者在；已發在未發之中，而未發之中，未嘗別有已發者在；是未嘗無動靜，而不可以動靜分者也。凡觀古人言語，在以意逆志，而得其大旨；若必拘滯於文義，則墮有子遺者。是周果無遺民也。周子靜極而動之說，苟不善觀，亦未免有病；蓋其意從太極動而生陽，靜而生陰說來，太極生生之理，妙用無息，而常體不易。太極之生生，卽陰陽之生生，就其生生之中，指其妙用無息者，而謂之動，謂之陽之生，非謂動而後生陽也。就其生生之中，指其常體不易者，而謂之靜，謂之陰之生，非謂靜而後生陰也。若果靜而後生陰，動而後生陽，則是陰陽動靜，截然各自爲一物矣！陰陽，一氣也；一氣屈伸而爲陰陽。動靜，一理也；一理隱顯而爲動靜。春夏可以爲陽爲動，

而未嘗無陰與靜也；秋冬可以爲陰爲靜，而未嘗無陽與動也。春夏此不息，秋冬此不息，皆可謂之陽，謂之動也；春夏此常體，秋冬此常體，皆可謂之陰，謂之靜也。自元會運世歲月日時以至刻秒忽微，莫不皆然；所謂動靜無端，陰陽無始，在知道者默而識之，非可以言語窮也。若只牽文泥句，比擬做像，則所謂心從法華轉，非是轉法華矣。

來書云：「常試於心，喜怒哀懼之感發也；雖動氣之極，而吾心良知一覺，卽罔然消沮，或遏於初，或制於中，或悔於後。然則良知常若居於優閒無事之地而爲之主，於喜怒哀懼若不與焉者何歟？」知此，則知未發之中，寂然不動之體，而有發而中節之和，感而遂通之妙矣！然謂良知常若居於優閒無事之地，語尙有病；蓋良知雖不滯於喜怒哀懼，而喜怒哀懼亦不外於良知也。

來書云：「夫子昨以良知爲照心，竊謂良知心之本體也。照心，人所用力之功，乃戒慎恐懼之心也，猶思也；而遂以戒慎恐懼爲良知何歟？」

能戒慎恐懼者，是良知也。

來書云：「先生又曰：『照心，非動也；豈以其循理而謂之靜歟？妄心，亦照也；豈以其良知未嘗不在於其中，——未嘗不明於其中，——而視聽言動之不過則者，皆天理歟？』且旣曰『妄心。』則在

妄心可謂之照，而在照心則謂之妄矣。妄與息何異？今假妄之照，以續至誠之無息，竊所未明，幸再啓蒙。」

照心非動者，以其發於本體明覺之自然，而未嘗有所動也；有所動則妄矣。妄心亦照者，以其本體明覺之自然者，未嘗不在於其中，但有所動耳。無所動即照矣。無妄無照，非以妄爲照，以照爲妄也。照心爲照，妄心爲妄，是猶有妄有照也。有妄有照，則猶二也；貳則息矣。無妄無照，則不貳；不貳則不息矣。

來書云：「養生以清心寡欲爲要。夫清心寡欲，作聖之功畢矣；然寡欲則心自清，清心非舍棄人事，而獨居求靜之謂也，蓋欲使此心純乎天理，而無一毫人欲之私耳。今欲爲此之功，而隨人欲生而克之，則病根常在，未免滅於東而生於西；若欲刊剝洗蕩於衆欲未萌之先，則又無所用其力，徒使此心之不清，且欲未萌而搜剔以求去之，是猶引犬上堂而逐之也，愈不可矣！」

必欲此心純乎天理，而無一毫人欲之私，此作聖之功也。必欲此心純乎天理，而無一毫人欲之私，非防於未萌之先，而克於方萌之際，不能也。防於未萌之先，而克於方萌之際，此正中庸戒慎恐懼大學致知格物之功，舍此之外，無別功矣！夫謂滅於東而生於西，引犬上堂而逐之者，是自私自利，將迎意必之爲累，而非克治洗蕩之爲患也。今日「養生以清心寡欲爲要」，只養生二字，便是自私自利，將

適意必之根；有此病根，潛伏於中，宜其有滅於東而生於西，引犬上堂而逐之之患也！

來書云：『佛氏於不思善，不思惡時，認本來面目，與吾儒隨物而格之功不同；吾儒於不思善，不思惡時，用致知之功，則已涉於思善矣。欲善惡不思，而心之良知清靜自在，惟有寐方醒之時耳。』斯正孟子夜氣之說；但於斯光景不能久，倏忽之際，思慮已生，不知用功久者，其常寐初醒而思未起之時否乎？今澄欲求甯靜，愈不甯靜；欲念無生，則念愈生；如之何而能使此心前念易滅，後念不生，良知獨顯，而與造物遊乎？』

不思善，不思惡時，認本來面目，此佛氏爲未識本來面目者，設此方便，本來面目，即吾聖門所謂良知。今既認得良知明白，即已不消如此說矣。隨物而格，是致知之功，即佛氏之常惺惺，亦是常存他本來面目耳。體段工夫，大略相似；但佛氏有個口私自利之心，所以便有不同耳。今欲善惡不思，而心之良知清靜自在，此便有自私自利，將迎意必之心，所以有不思善，不思惡時，用致知之功，則已涉於思善之患。孟子說夜氣，亦只是爲失其良心之人，指出個良心萌動處，使他從此培養將去。今已知得良知明白，常用致知之功，既已不消說夜氣——卻是得免後不知守兔，而仍去守株，免將復失之矣！欲求甯靜，欲念無生，此正是自私自利，將迎意必之病；是以念愈生而愈不甯靜。良知只是一個良知，而善

惡自辨，更有何善何惡可思？良知之體，本自甯靜，今卻又添一個求甯靜；本自生生，今卻又添一個欲無生；非獨聖門致知之功不如此，雖佛氏之學亦未如此將迎意必也。只是一念良知，徹頭徹尾，無始無終，即是前念不滅，後念不生，今卻欲前念易滅，而後念不生，是佛氏所謂斷滅種性，入於槁木死灰之謂矣！

來書云：「佛氏又有常提念頭之說。其即孟子所謂必有事，夫子所謂致良知之說乎？其即常懼，常記得，常知得，常存得者乎？於此念頭提在之時，而事至物來，應之必有其道；但恐此念頭提起時少，放下時多，則工夫間斷耳。且念頭放失，多因私欲客氣之動而始，忽然警醒，而後提其放，而未提之間，心之昏雜，多不自覺。今欲日精日明，常提不放，以何道乎？只此常提不放，即全功乎？抑於常提不放之中，更宜加省克之功乎？雖曰常提不放，而不加戒懼克治之功，恐私欲不去，若加戒懼克治之功焉，又爲思善之事，而於本來面目，又未達一間也。如之何則可？」

戒懼克治，即是常提不放之功，即是必有事焉，豈有兩事耶？此節所問：前一段，已自說得分曉；末後，卻是自生迷惑，說得支離。及有本來面目未達一間之疑，都是自私自利，將迎意必之爲病；去此病根，自無此疑矣！

來書云：「質美者明得盡，渣滓便渾化；如何謂之明得盡？如何而能使渾化？」

良知本來自明，氣質不美者，渣滓多，障蔽厚，不易開明。質美者，渣滓原少，無多障蔽，略加致知之功，此良知便自瑩澈，些少渣滓，如湯中浮雪，如何能作障蔽？此本不甚難曉，元靜所以致疑於此，想是因一明字欠明白，亦是稍有欲速之心，向會面論明善之義，明則誠矣，非若後儒所謂明善之淺也。

來書云：「聰明睿知，果質乎？仁義禮智，果性乎？喜怒哀樂，果情乎？私欲客氣，果一物乎？二物乎？古之英才，若子房、仲舒、叔度、孔明、文中、韓范諸公，德業表著，皆良知中所發也；而不得謂之聞道者，果何在？苟曰：「斯特生質之美耳。」則生知安行者，不愈於學知困勉者乎？愚意竊云：「謂諸公見道偏則可，謂全無聞，則恐後情崇尚記誦訓詁之過也。」然乎否乎？」

性一而已，仁義禮智，性之性也；聰明睿知，性之質也；喜怒哀樂，性之情也；私欲客氣，性之蔽也。質有清濁，故情有過不及，而蔽有淺深也。私欲客氣，一病兩痛，非二物也。張黃諸葛及韓范諸公，皆天質之美，自多暗合道妙，雖未可盡謂之知學，盡謂之聞道，然亦自有其學，遠道不遠者也。使其聞學知道，即伊傳周召矣。若文中子，則又不可謂之不知學者，其書雖多出於其徒，亦多有未是處，然其大略，則亦居然可見；但今相去遼遠，無有的然憑證，不可懸斷其所至矣。夫良知即是道，良知之在人心，不但聖賢，