

记 知 困 全 译

ZHONGGUOGUD

AIZHIXUEMINGZHUQUANYICONGSHU

中国古代哲学名著

译丛书

●建国以来首次集中了儒、释、道三家精华的译文

阎韬 译注

全

己 蜀 書

B2
163

评
注

代哲学名著全译丛书

困知记全译

巴蜀书社

责任编辑 黄小石
封面设计 张光明

困知记全译

阎 韬 译注

巴蜀书社出版发行
总编室电话(028)6656816
新华书店经销

(成都盐道街三号 邮编 610012)
发行科电话(028)6662019
成都福利东方彩印厂印刷
成都神仙树南郊村工业小区(028)5183822

开本 850×1168 1/32 印张 13.375 字数 300 千
2000 年 3 月第一版 2000 年 3 月第一次印刷
印数:1-2000 册

ISBN7-80523-843-X/B·91

定价:22.00 元

本书如有印装质量问题请与工厂调换

总 序

任 继 愈

在国务院古籍出版规划统一方针指导下，我们与巴蜀书社合作，编辑了这套《中国古代哲学名著全译丛书》。

世界各民族不论大小，都对人类文明有所贡献，中华民族有五千年的历史，它对人类文明已经做出过伟大的贡献。伟大的贡献，有赖于民族思想文化的成熟。中国哲学，是中华民族思想文化成熟的标志。

五千年来，中华民族经历了无数的忧患和灾难。但是，忧患和灾难并未使它消沉，反而使它磨炼得更加坚强，在与困难和挫折的斗争中，它发展了、前进了。在前进的过程中，中华民族认识着世界，改造着世界，同时也改变着自身。

中华民族认识世界、改造世界的过程，在中国哲学中得到了集中的反映。其深阔的内容，明睿的智慧，在古代社会，和其他民族相比，都达到了极高的水平。中国哲学，在当时，无愧于自己的时代；在今天，是我们宝贵的文化遗产。随着人类社会的不断前进，随着对历史的深入剖析，中国哲学的内容和它的价值，将日益被更广大的人群所认识、所接受。

中华民族这个伟大的民族，有责任对世界文明做出更多的贡献。我们今天面临的任务，是要创造新的物质文明和新的精神文明，要完成这个历史任务，从中国古代哲学中寻求借鉴，提高广大人民的文化素养，是个必要的途径。

借鉴中国古代哲学，广大读者首先遇到的麻烦，是语言文字的障碍。本丛书的目的，就是为广大读者扫除这个障碍，使得更多的人能从中国古代的哲学著作中得到启迪，锤炼他们的智慧。

汲取前人的文化财富（包括哲学、文学、科学、艺术），都应该直接取自原作，这是不言而喻的道理。事实上，能做到这一点的，总是少数人。所以从古到今，都有一些人在从事翻译。有不同文字的互译，也有古籍今译。缺少这个工作，人类创造的精神产品，就不可能成为广大人民的财富。

古文今译，并不是现在才有的。司马迁撰写《史记》，曾把商周的文献典籍译成当时流行的语言，树立了成功的范例，使诘屈聱牙的古代文献，被后世更多的读者所理解。古希腊哲学为后世欧洲哲学的源头，今天的欧洲人（包括今天的雅典人）了解古希腊哲学，很少有人直接阅读古希腊文原著，人们多是通过各自民族的现代译文，去了解古希腊哲学，这是学术发展的趋势和方向。

任何译作（古文今译，异国语文互译）都难作到毫不走样。但我们要求本丛书的译文，除了对原文忠实外，还要尽力保持原著的神韵风格。这是我们争取的目标，并希望以此和广大读者共勉。

《中国古代哲学名著全译丛书》

凡 例

一、本丛书是学术性的中国古代哲学典籍全译丛书。丛书的目的，是为了让更多的读者通过译本即可直接承继中国古代的哲学遗产，使国外读者可直接依据今译本译成外文，以利中外文化交流。

二、本丛书主要供专业工作者参考，也可供一般读者阅读，以适应中国文化研究向深层发展的需要。

三、本丛书选取中国古代著名的，较为难读、又较为完整的哲学论著分批进行今译。第一批选题四十五种。

四、本丛书每一译本均吸收古今各家成果，忠于原著精神，突出哲学思想。

五、本丛书每一译本均分为译文、原文两部分，译文用现代简化字，原文用繁体字。

译文前均有一篇较长的研究性述评，文中各篇均有题解。

译文部分附必要的注释，原文部分附必要的校勘。

六、今译是本丛书的主体部分，译文尽量做到信、达、雅，要准确信实译出原意，要用精确、流畅、规范的现代汉语表达出

原著的哲学思想，力求体现原著风格和艺术韵味。不拘于直译、硬译。

七、注释是今译的补充部分，一般在译文确实无法传达原著哲学思想，或古代语辞确实无法译成现代汉语时，加注释。

注释在充分领会前人成果基础上，断以己意，力求简明扼要，避免繁琐罗列。但有价值的不同意见，必须列出。

注释一般用脚注。

八、校勘体例仿照二十四史校点本。本丛书每一种书所依据的底本，尽量选用业经整理的较好版本。

九、本丛书每一译本一般附以哲学范畴、命题索引和参考书目索引。根据具体情况，或设或不设人名、书名索引。哲学范畴、命题索引以原文为主。

目 次

罗钦顺的哲学思想·····	(1)
困知记序译文·····	(19)
困知记译文·····	(21)
困知记原文·····	(235)
参考书目·····	(404)
困知记原文索引·····	(406)

罗钦顺的哲学思想（代序）

罗钦顺是明代著名的气论哲学家，字允升，号整庵，江西泰和人。生于明宪宗成化元年（1465），卒于明世宗嘉靖二十六年（1547）。举弘治六年进士，曾任翰林院编修，南京国子监司业，太常卿，南京吏部右侍郎，南京吏部尚书等职，后虽被任为礼部、吏部尚书，皆固辞不就。致仕之后二十多年住在乡下，潜心格物致知之学，对理学做出了自己的贡献。

由于主客观的诸多原因，罗钦顺没有能充分展示自己的政治才干，但是他对当时的政治社会状况有比较清醒的认识，也曾提出过一些改革的措施。明中叶社会矛盾加剧，皇亲国戚大肆扩大皇庄，因此额田锐减过半，明王朝为维持军事官僚机构，于是大量征收赋税，江南尤其严重，农民忍无可忍，暴动、起义连续不断。罗钦顺本人就经历过刘六、刘七领导的农民大起义。他对当

时社会做过极为深刻的分析：

“文王之民无冻馁之老，是五十者鲜不衣帛，七十者鲜不食肉也。今之槁项黄馘辈岁得一布袍，朝夕得一孟蔬食，苟延残喘，为幸已多，何衣帛食肉之敢望邪！少壮之民，窘于衣食者十常八九，饥寒困苦之状，殆不可胜述。中间一二，岁计粗给，或稍有赢余，贪官污吏又从而侵削之，受役公门不过一再，而衣食之资有不荡然者鲜矣。此皆有目者之所共见，诚可哀也。仁人君子，能不思所以拯之之策耶！”（《困知记》三续）

他很想解决这些问题，认为在当时条件下，国家要大治，首要的一条是“格君心之非”，帝王是国家之主，他的心术正了，社会问题皆可以从根本上解决。但是君主要有伊尹、周公那样的宰相来帮助，才能比较容易地“出暗即明”。而要做出伊、周的事业，必须有颜、孟的学术，所以加强儒学教育，培养人才是至关重要的。这些都是儒家学者很久以来就唱的伦理政治的老调，原因没有找对，解决办法也很迂阔，但是对于王权的批评态度是可取的。与此同时，罗钦顺对于明代的一些具体制度、政令等也提出改革的要求。他认为：

“法有当变者，不可不变，不变即无由致治。然欲变法须是得人。诚使知道者多，尚德者众，无彼无己，惟善是从，则于法之当变也，相与议之必精，既变也，相与守之必固，近则为数十年之利，远则数百年之利亦可致也。以天下之大，知道者安敢以为无人？诚得其人以为之表率，薰陶鼓舞，自然月异而岁不同，近则五年，远则十年，真才必当接踵而出矣。且谈道与议法，两不相悖而实相资，三五年间，亦何事之不可举耶！”（《困知记》卷上）

他曾提出以移民来解决土地问题，建立正常的理财制度，限制皇家超标准开支的设想。囿于他的立场，只能提出这种不触动统治阶级根本利益的极其温和的改革办法。但当权者连这些改革也不肯实行，儒士们只能眼睁睁看着矛盾日深，国事日非，无可奈何。

罗氏对儒家学术有着很深的迷信，以为社会上所以出现种种弊端，原因在于孔孟之道未能大行于天下。儒者的当务之急就是把儒学的精神发扬出来，既反对功利主义，又反对佛老，培养出有高度道德觉悟的儒者，并由他们带领普天下的人向至善的目标前进。

罗钦顺认为，妨碍儒道大明的势力有种种，如功利之学，佛老之学等，其中最危险的是王阳明的学说。在他看来王学是披着儒学外衣的禅学，有极大的欺骗性，必须对它进行批判和揭露，铲除其恶劣影响。理学的主流派程朱学派基本观点是正确的，但是也有分割理气的二元论倾向，需要修正。他的目标是将理学向前推进一步，使之大明于天下。

罗氏著作有《困知记》《整庵存稿》，前者是他二十年学术研究成果的总结，是研究他的思想的主要资料。

程朱学派主张性即理，以为性虽然存在于人心，但是心与性毕竟是有原则区别的。性是理，理是形而上者，是纯粹至善，而人心则是形而下者，是可善可恶的。因此人要想为善而不为恶，

成为圣贤，只有一条路，就是使自己的心认识理而且依理而行。陆王学派的想法正好相反，认为心即是理，两者没有形而上下之原则区别，人的本心即是性，也就是理，因而只要发明本心就可以为善，可以做圣贤。在这个问题的争论中，罗氏是站在程朱一边而反对陆王的。他认为如果不承认性或理原则上不同于人心，从而混心性为一谈，一切以人心为准，那末人的思想言行便失去了依据，不但会产生过与不及的问题，而且会以恶为善，冥行妄作，最终导致天下大乱。佛教、禅宗破坏纲纪伦常，其理论失误就在这里，而今陆王学派也跟在禅宗后面亦步亦趋，取消心性的区别，把心说成性。他们对于禅宗是“阳离阴合，貌诋心从”而对于儒家则是“诬孟子以就达磨，裂冠毁冕，拔本塞源”。他们不但自误而且误人，许多有志于学道的人被他们所迷惑，希望有高明特立的君子站出来，以身障其流而扑其焰，从而使儒家大道复明于天下。所以他给自己提出的根本任务就是明辨心与性，这也是他的《困知记》的重要纲领。

《困知记》开头便说：

“夫心者，人之神明，性者，人之生理。理之所在谓之心，心之所有谓之性。不可混而为一也。”（《困知记》卷上）

“至精者性也，至变者情也，至神者心也。所贵乎存心者，固将极其深，研其几，以无失乎性情之正也。若徒有见乎至神者，遂以为道在是矣，而深之不能极，而几之不能研，顾欲通天下之志，成天下之务，有是理哉！”（同上）

这就是说，性是天理，而心是神明，亦即意识。人们常说存心，存心的目的是为了极深研几，不失性情之正，决不是以心的神明为性为理。这就是他最重视的心性之辨。

在罗氏看来，心与性的关系是体与用的关系，它们的本质区别正在这里。性作为理，是本体，是“纯粹精”，是静正有常的；而心作为知情意是本体的发用，是神妙不测，变动不居的。这种体用的差别在作为万物本原的天地中就已经存在。天地的本体是太极阴阳，而它的妙用则是神化。“天地间非阴阳不化，非太极不神，然遂以太极为神，以阴阳为化则不可。夫化乃阴阳之所为，而阴阳非化也。神乃太极之所为，而太极非神也。为之为言，所谓莫之为而为者也。”（《困知记》卷上）阴阳是体，它的妙用是化，太极是体，它的妙用是神。神化是太极阴阳自然而然地具有的作用，虽然它们是不能分割的，但体毕竟是体，用毕竟是用，两者不能混淆。罗氏又说：“道之在人则道心是也，神之在人则人心是也。”对于人来说，太极即是天命之性，阴阳即人之体魄，神即人心神明，化即身体之运动。在天则太极与神有体用之别，在人则性与心也有这样的区别。（要）
因此，以心为性或以良知为天理，对于人来说就已经是不通的了，如果把它推广到万物身上就更加说不通。理学家们认为万物都是具有天理的，也都是具有自己的本性的。他们常说的一句话就是“天下无性外之物”。但是很明显，除了人之外没有任何一种生物是有良知的。罗氏抓住这一点向阳明进攻。他说：“今以良知为天理，即不知天地万物皆有此良知否乎？天之高也，未易骤窥，山河大地吾未见其有良知也。万物众多，未易遍举，草木金石吾未见其有良知也。……殊不知万物之所得以为性者，无非纯粹精之理。虽顽然无知之物，而此理无一不具。不然即不得谓之各正，即是天地间有无性之物矣。以此观之，良知之非天理，岂不明甚矣乎！”（《答欧阳少司成崇一又》，《困知记·附录》）

罗钦顺认为，心（良知）即天理的观点将导出一种错误的结论，这就是说，道理只存在于良知之中，没有良知的万物，它们的理是人强加在它们身上的。阳明关于致知格物的说法恰好提供一个实例，他说，致吾心良知之天理于事事物物，这就是致知的过程，而事事物物因此皆得其理，即是格物的过程。罗钦顺指出，这实际上就是认为，“道理全在人安排出，事物无复本然之则矣”。（《答欧阳少司成崇一》，《困知记·附录》）罗钦顺不能容忍认为物理是由人安排出来的主观主义和相对主义观点。他曾经以《中庸》里指出的重要事实“鸢飞鱼跃”质问阳明，你说的格物——“正其不正以归于正”，对于鸢之飞鱼之跃，怎样正其不正以归于正？从自然物来说罗氏的质问当然是正确的。陆象山特别是其弟子杨简确实有这种天地万物都是我心的创造物的观点，王阳明虽然在一些场合也表露过这种看法，但他的主旨是在说明社会伦理道德规范（理）与道德行为（事或物）对于人或人心的依存关系，从这个角度来说，阳明的理论也并不是完全没有道理的。因为如果根本没有人与人心，怎么会有伦理道德的理论、规范与行动呢？罗氏批评了陆王的谬误，但因本身站在朱子“性即理”的立场上，对其中的合理成分没能给予应有的肯定。

◇ 对心性关系的理解，直接影响到修养工夫。程朱认为性是理，理存在于万物，所以要认识理，不但要察之于身，而且要察之于万事万物，就是要即物而穷其理。陆王认为，心即理，心外无理，所以要明理，只要明心，明心即可见性见理。罗氏认为，陆王的修养方法就是禅宗的明心见性，只明心而不格物穷理，那就会师心自用，背离儒家大道。他说，禅学与陆王“于天地万物之理不复置思，故常陷于一偏，蔽于一己，而终不可与人尧舜之

道。”（《困知记》卷上）只有程朱将致知与穷理结合起来，才是正确的工夫。在他看来，程朱的格物穷理就是将性情之道与天地万物之道整合成为一个统一的道，也就是程朱所说合内外之道。他对于这个整合过程做了十分详尽的说明：“夫此理之在天下，由一以之万，初匪安排之力，会万而归一，岂容牵合之私？是故，察之于身，宜莫先于性情，即有见焉，推之于物而不通，非至理也。察之于物，固无分于鸟兽草木，即有见焉，反之于心而不合，非至理也。必灼然有见乎一致之妙，了无彼此之殊，而其分之殊者自森然其不可乱，斯为格致之极功。”认为社会伦理道德要与万物之理一致，不一致即有问题，这个看法是不正确的，因为这样做是将社会与自然混为一谈了。这是程朱派所共有的信仰，例如朱子即认为，必然而不容已的自然规律与当然而不可易的道德规范是一回事。但是从另一方面来看，社会道德规范毕竟是整个社会集体的产物而不是哪一个人独断的结果，个人的道德观念是从社会学来的，也就是社会风俗习惯、道德观念内化的产物，只有内化的过程完成了，人才会有自觉的道德意识与道德行动。所以如果将罗钦顺的外物限制在风俗与道德规范，那么他所说的由外至内，由内至外的过程也还是有一定真理性的。

在工夫方面还有一个存心与尽心的关系问题值得探讨。陆王认为只要存了心，即立心求道就可以做到明理，同时达到尽心。陆象山说：“苟此心之存则此理自明，当侧隐处自侧隐，当羞恶当辞逊，是非在前自能辨之。”（全集卷三十四）在罗钦顺看来这种存心也就等于尽心的理论，与禅宗的顿悟是一样的，以为只要顿悟或存心便可以一了百当，用不着做艰苦的修养工夫。这样实际是易简得过了头，他们没有看到，存心并不等于尽心，从存心

到尽心之间有一个艰苦的格物过程。不存心当然就不能格物，但是不格物也就不能尽心。罗氏说：“理之所在谓之之心，故非存心则无以穷理。心之所有谓之性，故非知性则无以尽心。……求放心只是初下手工夫，尽心乃其极致，中间紧要便是穷理。穷理须有渐次，至于尽心知性则一时俱了，更无先后可言。如理有未穷，此心虽立，终不能尽。”（《困知记》卷上）

再次是尊德性与道问学的关系问题。所谓尊德性即是在心的觉悟上下工夫，而道问学则是格物穷理。陆王批评程朱不重视尊德性，只知茫无边际地搞道问学。其实人的道德生活最重要的是尊德性，如不尊德性就失了头脑，也搞不好道问学。罗氏认为这种与道问学对立起来的尊德性，与禅宗的明心之说并无二致。尊德性虽说重要，但是它离不开道问学。因为要想尊德性必须先知道什么是德性，如果不知，难免不认错德性，走向释老的道路，这样问学就会一差到底。但是考察一下所以认差德性的原因，还是少了问学的工夫。所以尊德性与道问学，是相互依存的，不适当地突出任何一个而贬低另一个都会造成工夫上的偏差。罗氏说，一定要像孟子所说的那样，一方面博学详说，同时又能回到至约的理，才是正确的。陆王那样不要博只要约，将自己的见识局限在方寸之间，想要不错是不可能的。

三

罗钦顺是一位有独立见解的哲学家，对于思想界的偶像朱子，也敢于提出不同看法，进行争辩，认为只有这样才是真正尊

信朱子，才能保卫与发展理学。他与小程、朱子最大的分歧是在理气关系问题上，在他看来，宋代理学家中只有大程关于理气一元的观点是正确的，而小程与朱子所讲的与大程不同，乃是分割理气的二元观点。程朱的天理是儒家伦理道德准则在天上的投射，所以他们极力抬高天理的地位，说它是天地万物的本体，是一切善事的根源，具有永恒性、无限性与超物质性。它对于气的支配犹如人驾驭奔马。但是为了说明世界万物的运动，特别是恶事的来源，又要强调气的作用，如说什么气强理弱，有时理又管不住气等等。这样便把理与气对立起来，天下就成了二本而不是一本，二元而不是一元了。

这种二元倾向由于有陆王相反观点的对照，显得更为不妥。陆王的中心概念是心，无论理气都是心的一种表现。陆对于理气之间的分别不很重视，王则认为：“理者气之条理，气者理之运用。无条理则不能运用，无运用亦无以见其条理者矣。”（《答陆元静》，《传习录》中）在一般读书人眼中，这种理气合一的思想当然比理气对立的思想更有吸引力。

罗钦顺显然是受了当时成为一般趋势的理气一元思想的影响，不过他把这说成是学习大程思想的心得。他认为，小程与朱子在这个问题上与大程“小有未合”，但是至当归一，应该用正确的观点纠正不正确的观点，用一元论纠正二元论。朱子说，理泊在气上。罗氏认为，只有一个实的东西才有泊这个动作，理有什么形体或形象，可以用泊这个词呢？朱子说，“是理不离乎气，亦不杂乎气”。罗氏指出，这似乎已把二者的关系说得十分微妙了，但是用语言分析的方法来进行检验，即可以看出它的窒碍难