

前言并原序 发凡 师说

卷一 崇仁学案一 吴与弼

卷二 崇仁学案二 胡居仁 娄谅 谢复 郑侂 胡九韶

卷三 崇仁学案三 魏校 余祐

卷四 崇仁学案四 夏尚朴 潘润

卷五 白沙学案上 陈献章 李承箕

卷六 白沙学案下 张诩 贺钦 邹智 陈茂烈 林光 陈庸 李孔修 谢祐 何廷矩  
史桂芳

卷七 河东学案上 薛瑄 阎禹锡 张鼎 段坚 张杰 王鸿儒 周蕙 薛敬之 李锦

卷八 河东学案下 吕柟 吕潜 张节 李挺 郭郭 杨应诏

卷九 三原学案 王恕 王承裕 马理 韩邦奇 杨爵 王之士

卷十 姚江学案 王守仁

卷十一 浙中王门学案一 徐爱 蔡宗兗 朱节 钱德洪

卷十二 浙中王门学案二 王畿

卷十三 浙中王门学案三 季本 黄绾

卷十四 浙中王门学案四 董澐(附子谷) 陆澄 顾应祥 黄宗明 张元冲 程文德  
徐用检

卷十五 浙中王门学案五 万表 王宗沐 张元忭 胡瀚

卷十六 江右王门学案一 邹守益

卷十七 江右王门学案二 欧阳德 聂豹

卷十八 江右王门学案三 罗洪先

卷十九 江右王门学案四 刘文敏 刘邦采 刘阳 刘晓 刘魁 黄弘纲 何廷仁 陈  
九川 魏良弼 魏良政 魏良器

卷二十 江右王门学案五 王时槐

卷二一 江右王门学案六 邓以赞 陈嘉谟 刘元卿 万廷言

卷二二 江右王门学案七 胡直

卷二三 江右王门学案八 邹元标 罗大紘

卷二四 江右王门学案九 宋仪望 邓元锡 章潢 冯应京

卷二五 南中王门学案一 黄省曾 周冲 朱得之 周怡 薛应旂 薛甲

卷二六 南中王门学案二 唐顺之 唐鹤徵

卷二七 南中王门学案三 徐阶 杨豫孙

卷二八 楚中王门学案 蒋信 冀元亨

卷二九 北方王门学案 穆孔晖 张后觉 孟秋 尤时熙 孟化鲤 杨东明 南大吉

卷三十 粤闽王门学案 薛侃 周坦

- 卷三一 止修学案 李材
- 卷三二 泰州学案一 王艮 王襞(附朱恕、韩乐吾、夏叟) 徐樾 王栋 林春
- 卷三三 泰州学案二 赵大吉
- 卷三四 泰州学案三 罗汝芳 杨起元
- 卷三五 泰州学案四 耿定向 耿定理 焦竑 潘士藻 方学渐 何祥 祝世禄
- 卷三六 泰州学案五 周汝登 陶石簣 刘埭
- 卷三七 甘泉学案一 湛若水
- 卷三八 甘泉学案二 吕怀 何迁
- 卷三九 甘泉学案三 洪垣
- 卷四十 甘泉学案四 唐枢 蔡汝楠
- 卷四一 甘泉学案五 许孚远 冯从吾
- 卷四二 甘泉学案六 唐伯元 杨时乔 王道
- 卷四三 诸儒学案上一 方孝孺 赵谦
- 卷四四 诸儒学案上二 曹端
- 卷四五 诸儒学案上三 黄润玉 罗伦 章懋 庄昶 张元祯 陈选
- 卷四六 诸儒学案上四 陈真晟 张吉 周瑛 蔡清 潘府 罗侨
- 卷四七 诸儒学案中一 罗钦顺
- 卷四八 诸儒学案中二 汪俊 崔铣
- 卷四九 诸儒学案中三 何瑭
- 卷五十 诸儒学案中四 王廷相
- 卷五一 诸儒学案中五 黄佐
- 卷五二 诸儒学案中六 张邦奇 张岳 徐问 李经纶
- 卷五三 诸儒学案下一 李中 霍韬 薛蕙 舒芬 来知德
- 卷五四 诸儒学案下二 卢宁忠 吕坤 鹿善继 曹于汴 吕维祺
- 卷五五 诸儒学案下三 郝敬 吴执御
- 卷五六 诸儒学案下四 黄道周
- 卷五七 诸儒学案下五 金铉 金声 朱天麟 孙奇逢
- 卷五八 东林学案一 顾宪成 高攀龙
- 卷五九 东林学案二 钱一本 孙慎行
- 卷六十 东林学案三 顾允成 史孟麟 刘永澄 薛敷教 叶茂才 许世卿 耿橘 刘元珍
- 卷六一 东林学案四 黄尊素 吴桂森 吴钟峦 华允诚 陈龙正
- 卷六二 蕺山学案 刘宗周
- 卷六三 附案 应典 周莹 卢可久 杜惟熙 颜鲸

## 郑性序

道并行而不相悖，此天地之所以为大也。三教既兴，孰能存其一，去其二。并为儒而不相容，隘矣。孔子大中，如天地之无不持载、无不覆帔，是以能祖述尧、舜，宪章文、武。然尝欲“无言”，且曰“攻乎异端，斯害也已”。大贤而下，概莫之及。后儒质有纯驳，学有浅深，异同错出。宋惟周子浑融，罕露圭角；朱、陆门人，各持师说，入主出奴。明儒沿袭，而其间各有发挥开闢，精确处不可掩没，梨洲黄子庐为《学案》而并录之。后之观者，毋师己意，毋主先入，虚心体察，孰纯孰驳，孰浅孰深，自呈自露，惟以有裨於为己之学，而合乎天地之所以为大，其於道也，斯得之矣。

康熙辛未，鄞万氏刻其原本三分之一而辍。嗣后故城贾氏一刻，杂以臆见，失黄子著书本意。今续完万氏之未刻。

乾隆己未夏五，慈谿后学郑性谨序。

## 黄千秋跋

先王父所著《明儒学案》一书，甬上万管村先生宰五河时捐俸刻之，未及半而去官，遂辍。其稿本归勾章郑义门。吾姚胡泮英言，广抚杨公文乾令子某欲刻之，属千秋力求之郑氏。书往而泮英歿，千秋与义门不胜叹惋，以为必浮沉於蛮溪瘴岭间，不可得还矣。越数年而泮英之甥景鸣鹿赍原本至，谓泮英歿时属鸣鹿曰：“黄子《明儒学案》一书未刻，并未取还，此我所死不瞑目者也。汝能为我周旋，则九原感且不朽矣。”鸣鹿不负所託，远索之归，复还郑氏。义门鼓掌狂喜，庆完璧之复归於赵也。於是慨然捐贖续刻，始於雍正乙卯，至乾隆己未而竣。是书不终於泯没矣。

第三孙千秋谨识。

## 冯全垓跋

姚江黄梨洲先生以迈世之天姿，成等身之著作，自经术文章以至一能一技，靡不悉心体究，而尤自任以道之重。所著《明儒学案》，穷源竟委，博採兼收，将使后之学者各随其质之所近，浸淫滋溉以至於道，及其成功，万派同归矣。

夫有明讲学之家，其辨析较宋儒为更精，而流弊亦较宋儒为更甚。垓谓学术必原心术，但使存心克正，兢兢以慎独为念，从此存养省察，虽议论或有偏驳，亦不愧为圣人之徒。倘功利之见未忘，借先正之名目以自树其门户，则矫诬虚伪，势必色厉内荏，背道而驰。先生是书，殆欲以正心术者正学术欤！

板为郑氏所刊，久存於二老阁。垓以近年久未刷印，屡向郑君杏卿探问。郑君见垓志行是书，慨然曰：“冯氏其与《学案》有缘乎？”盖指从祖五桥先生曾刊行《宋元学案》一书也。垓因向郑君出资若干，携板而归。今年春，修

其疏烂，补其缺失，僱工刷印，冀其广为流布。略书数语於后，以志向往，并不没郑氏刊板之缘起，而郑君与人为善之意，亦因以俱着云。

时光绪八年，岁次壬午，如月上澣，慈谿后学冯全垓谨跋。

于准序

粤自有明三百年间，理学名儒，英贤辈出，程、朱道统，直接心传，可谓彬彬盛矣，然而宗格物者极诋良知，护良知者复讥格物。要诸姚江、白沙辈，岂好为是说以惊世骇俗哉，夫亦各就人之资禀，以为造诣焉耳，譬若登山然，虽径有纡直险易之不同，而造极登峰，其揆一也，又何必纷纷聚讼为哉！

吾晋自薛文清以复性之学倡於河东，宗其旨者，代不乏人。独先清端，读书敦行，居恆每以孝弟为先，及出而历官四方，廉隅首饬，一以忠君爱民为念，初未见其侈谈理学也，而天子明圣，於考试词臣之顷，特蒙圣谕：“理学无取空言，若于成龙不言理学，而服官至廉，斯即理学之真者。”煌煌睿训，华袞千秋，曷足喻也。

往余年少，蚤涉仕途，不得讲求格致工夫而窥堂奥。兹当持钺吴门，适督漕观察副使醇菴贾君，以梨州黄子所辑《明儒学案》一书相示，公余卒业，见夫源流支派，各析师承，得失异同，瞭如指掌，复录其语言文字，备后学讨论，洵斯道之宝山，而学人之津筏也。尤羨夫贾君之尊人若水公者，一见契心，亟图公世。观其总评数则，品鹭犁然，非深於理学者，能如是乎？贾君又能雠校精刊，克成父志，可谓孝矣。吴郡颇称繁剧难治，初贾君为守，涖任数月，循声鹊起，未几而翠华南幸，遂晋监司。余尝观其政事，谓必得之家学渊源，今睹是编，然后知有其父者有其子也，因乐得而为之序。

康熙丁亥岁孟秋，西河于准拜题。

仇兆鳌序

孔、孟之学，至宋儒而大显。明初得宋儒之传者，南有方正学先生首倡浙东，北有薛敬轩先生奋起山右，一则接踵金华，一则嗣响月川，其学皆原本程、朱者也。独天台经靖难之余，渊源遂绝。自康斋振铎於崇仁，阳明筑坛於舜水，其斯道绝而复续之机乎！当时从学康斋者有陈公白沙，而甘泉之随处体认天理，足以救新会之偏。其纒绪姚江者，有龙溪、近溪，而东廓从戒惧觅性，念菴从无私识仁，亦足以纠二溪之谬。就两家而论，白沙之静养端倪，非即周子主静之说乎？阳明之致其良知，非即孟子良知之说乎？然而意主单提，说归偏向，遂起后来纷纭异同之议耳。虽然，白沙之学在於收敛近里，一时宗其教者，能淡声华而薄荣利，不失为闇修独行之士。若阳明之门，道广而才高，其流不能无弊：惟道广，则行检不修者，亦得出入於其中；唯才高，则骋其雄辩，足以惊世而惑人。如二溪之外，更有大洲、复所、海门、石篑诸公，舌

底澜翻，自谓探幽抉微。为说愈精，去道愈远，程子所谓“弥近理而大乱真”者，此其似之矣。后此东林学兴，若泾阳、景逸诸君子，皆足以维持道脉，而蕺山刘子，一生用功，惟在慎独，则孔、孟、程、朱之学，合而为一，其有补於阳明非小矣。

吾师梨洲先生纂辑是书，寻源泝委，别统分支，秩乎有条而不紊，於叙传之后，备载语录，各记其所得力，绝不执己意为去取，盖以俟后世之公论焉尔。独於阳明先生不敢少有微词，盖生於其乡者，多推尊前辈，理固然也。先生为白安忠端公长子，刘念台先生高弟，尝上书北阙，以报父仇，又抗章留都，以攻奸相。少而忠孝性成，毫则隐居著述，学问人品，诚卓然不愧於诸儒矣。是书成於南雷，刊布於北地，亦可见道德之感人，不介以孚，而贾君若水之好学崇儒，真千里有同心夫！

康熙癸酉季秋，受业仇兆鳌顿首拜题於燕台邸舍。

### 明儒学案序

盈天地间[1]皆心也，人与天地万物为一体，故穷天地万物之理，即在吾心之中。后之学者，错会前贤之意，以为此理悬空於天地万物之间，吾从而穷之，不几於义外乎？此处一差，则万殊不能归一。夫苟工夫着到，不离此心，则万殊总为一致。学术之不同，正以见道体之无尽[2]也。奈何今之君子，必欲出於一途，勦其成说，以衡量古今，稍有异同，即诋之为离经畔道，时风众势，不免为黄芽白苇[3]之归耳。夫道犹海也，江、淮、河、汉以至泾、渭蹄涔，莫不昼夜曲折以趋之，其各自为水者，至於海而为一水矣。使为海若者，汰然自喜，曰：“咨尔诸水，导源而来，不有缓急平险、清浊远近之殊乎？不可谓尽吾之族类也，盍各返尔故处！”如是则不待尾闾之泄，而蓬莱有清浅之患矣。今之好同恶异者，何以异是？

有明事功文章，未必能越前代，至於讲学，余妄谓过之。诸先生学不一途，师门宗旨，或析之为数家，终身学术，每久之而一变。二氏之学，程、朱闢之，未必廓如，而明儒身入其中，轩豁呈露。用巫家倒仓之法，二氏之葛藤，无乃为焦芽乎[4]？诸先生不肯以朦懂精袖冒人糟粕，虽浅深详略之不同，要不可谓无见於道者也。余於是分其宗旨，别其源流，与同门姜定庵、董无休操[5]其大要，以著於篇，听学者从而自择。中衢之罇，持瓦甌櫛杓而往，无不满腹而去者。汤潜庵曰：“《学案》宗旨杂越，苟善读之，未始非一贯也。”陈介眉曰：“《学案》如《王会图》洞心骇目，始见天王之大，总括宇宙。”

书成於丙辰之后，许酉山刻数卷而止，万贞一又刻之而未毕。壬申七月，余病几革，文字因缘，一切屏除，仇沧柱都中寓书，言北地贾若水见《学案》而叹曰：“此明室数百岁之书也，可听之埋没乎！”亡何贾君亡[6]，其子醇

庵承遗命刻之。嗟乎！余於贾君，邈不相闻，而精神所感，不异同室把臂。余则何能，顾贾君之所以续慧命者，其功伟矣。

黄宗羲序。康熙三十二年癸酉岁，德辉堂谨梓。

[1] 《黄梨洲文集》（中华书局一九五九年出版。以下简称《文集》。）无“间”字。

[2] 《文集》“尽”下作“即如圣门，师、商之论交，游、夏之论教，何曾归一？终不可谓此是而彼非也”。

[3] 《文集》作“黄茅白苇”，是。

[4] 《文集》“法”下有“也”字，无“二氏之葛藤，无乃为焦芽乎”句。

[5] 《文集》“操”作“撮”。

[6] 《文集》“亡”作“死”。

黄梨洲先生原序

盈天地皆心也，变化不测，不能不万殊。心无本体，工夫[7]所至，即其本体，故穷理者，穷此心之万殊，非穷万物之万殊也[8]。是以古之君子，宁凿五丁之间道，不假邯郸之野马，故其途亦不得不殊！奈何今之君子，必欲出於一途，使美厥灵根者，化为焦芽绝港。夫先儒之语录，人人不同，只是印我之心体，变动不居[9]，若执定成局，终是受用不得。此无他，修德而后可讲学。今讲学而不修德，又何怪其举一而废百乎？时风愈下，兔园称儒，实老生之变相；坊人诡计，借名母以行书。谁立庙庭之中正？九品参差，大类释氏之源流；五宗水火，遂使杏坛块土为一鬩之市，可哀也夫！

羲幼遭家难，先师蕺山先生视羲如[10]子，扶危定倾，日闻绪言，小子矍矍[11]，梦奠之后，始从遗书得其宗旨，而同门之友多归忠节。岁己酉，毘陵郅仲昇来越，著《刘子节要》。仲昇，先师之高第弟子也。书成，羲送之江干，仲昇执手丁宁曰：“今日知先师之学者，惟吾与子两人，议论不容不归一，惟於先师言意所在，宜稍为通融。”羲曰：“先师所以异於诸儒者，正在於意，宁可不为发明！”仲昇欲羲叙其《节要》，羲终不敢。是则仲昇於殊途百虑之学，尚有成局之未化也[12]。

羲为《明儒学案》，上下诸先生，深浅各得，醇疵互见，要皆功力所至，竭其心之万殊者，而后成家，未尝以懵懂精神冒人糟粕。於是为之分源别派，使其宗旨历然，由是而之焉，因圣人之耳目也。间有发明，一本之先师，非敢有所增损其间。此犹中衢之罇，后人但持瓦甌榘杓，随意取之，无有不满意者矣。

书成於丙辰之后，中州许西山暨万贞一各刻数卷，而未竣其事[13]，然钞本流传[14]，颇为好学者所识。往时汤公潜菴有云：“《学案》宗旨杂越，苟

善读之，未始非一贯。”此陈介眉所传述语也。壬申七月，一病几革，文字因缘，一切屏除。仇沧柱都下[15]寓书，言北地隐士[16]贾若水者，手录是书[17]而叹曰：“此明室数百年学脉[18]也，可听之埋没乎！”亡何，贾君逝[19]，其子醇菴承遗命刻之。嗟乎！温公《通鑑》成，叹世人首尾毕读者少[20]。此书何幸，而累为君子所不弃乎！暂彻呻吟，口授儿子百家书之。

康熙癸酉岁，紫筠斋谨梓。

[7] 《文集》“工夫”作“功力”。

[8] 《文集》“万殊也”下有“穷心则物莫能遁，穷物则心滞一隅”句。

[9] 《文集》作“只是印我心体之变动不居”。

[10] 《文集》“如”作“犹”。

[11] 《文集》“矍矍”作“蹻蹻”。

[12] 《文集》“未化也”下有“况於他人乎”句。

[13] 《文集》作“许西山刻数卷而止，万贞一又刻之而未毕”。

[14] 《文集》“钞本流传”下无“颇为好学者所识”句，以下则作“陈介眉以谨守之学读之，而转手汤潜庵，谓余曰：‘《学案》宗旨杂越，苟善读之，未始非一贯也。’”

[15] 《文集》“都下”作“都中”。

[16] 《文集》无“隐士”二字。

[17] 《文集》作“见《学案》”。

[18] 《文集》作“数百岁之书”。

[19] 《文集》“逝”作“死”。

[20] 《文集》作“叹览者未终一纸，已欠伸思睡，能读之终篇，惟王益柔尔”。

## 贾润序

余伏处畿南，雅闻浙东多隐居乐道之儒，而姚江黄梨洲先生为之冠。梨洲之门，名公林立，而四明仇沧柱先生尤予所宿契者。每欲南浮江、淮，历吴门，渡钱塘，遍访姚江支派，各叩其所学，而道里殷遥，逡巡未果。已而沧柱先生居天禄、石渠，操着作之任，益大昌其学。余因遣儿辈执经其门，将由此以上溯姚江，庶几获闻绪论。儿朴往来都下，得睹《明儒学案》一书，则梨洲先生所手辑也，凡明世理学诸儒，咸在焉。余阅之惊喜，喟然叹曰：“此后学之津梁，千秋不朽盛业也，盍梓之以公诸天下。”盖明儒之学多门，有河东之派，有新会之派，有余姚之派，虽同师孔、孟，同谈性命，而涂辙不同，其末流益歧以异，自有此书，而支分派别，条理粲然。其於诸儒也，先为叙传，以纪其行，后採语录，以列其言。其他崛起而无师承者，亦皆广为网罗，靡所遗失

。论不主於一家，要使人人尽见其生平而后已。学者诚究心此书，一披览间，即有以得诸家之精蕴，而所由以入德之方，亦不外是。其间或纯或驳，则在学者精择之而已，尝慨前代所编《性理大全》，极有功於后学，但於有宋诸儒，採之未备，而《皇极经世》、《家礼启蒙》、《律吕新书》、《洪范皇极内篇》，本自别行於世者，亦复混入其间，殊觉繁而鲜当。他日有人彙宋、元诸儒之说，仿此体而重辑焉，宁不更快人意耶！余老矣，不能苦心励行，窥先贤之堂奥，儿辈年方少壮，得是书以为指南，其可不迷於向往矣乎！因书此以识之。

时康熙辛未岁仲夏月，故城贾润谨题於南村书室。

贾朴跋

朴忆幼入家塾，习制举业，塾师严督，不敢旁有涉猎，每侍先君课诵，见先君手一编不置，皆《性理》、《皇极经世》、《近思录》等书。问尝指以示朴曰：“此圣贤心脉，后学津梁也。孔、孟之学，自秦、汉以来，穿凿支离，汨没於章句训诂之间，赖有大儒辈出，求之於心性之际，而证其所为独得者，在宋则有周、程、张、朱五君子，在明则有敬轩、康斋、白沙、姚江诸儒。冥搜静悟，宗旨炯然，其间虽不无异同之见，而其求至於圣道则一也。”朴闻先君之绪论如此。时方工帖括，因循畏怠，未获研究。后先君闻甬江仇先生入中秘，讲学京邸，乃呼朴，谓“仇先生文章学术，源本《六经》，为东南学者，尔其往受业焉”。朴乃执经先生之门。未几，手授《明儒学案》一书，朴携归以呈先君。先君读而卒業，曰：“梨洲先生之於斯道，共功钜、其心苦矣。学者诚体验於此，其於圣人之道，庶有得焉。如欲游溟渤者，历江、汉，涉淮、泗，虽所阅之途各殊，而泝之不己，终归於海无疑也。”遂命朴等朝夕校讎，授诸梓以广其传。工起於辛未春，竣於癸酉之孟春。呜呼！先君遗命在耳，而几杖已不获亲矣。朴捧读斯篇，唯有策愚鞭駟，朝夕孳孳，期省身寡过，以无负於父师之明训已耳。

岁在癸酉夏月，后学贾朴敬跋。

贾念祖跋

先王父若水公精研理学，於宋、元、明诸儒之书，无不泝委穷源，彻其底蕴。尝谓先大夫素菴公云：“人生为功名中人易，为圣贤中人难。”盖其生平立脚为着实工夫者在此，所以训示子孙者亦在此。晚年读姚江黄黎洲先生《明儒学案》一书，深嘉而叹服之。盖取先生各载诸儒所得力之语，以俟学者之自择，殊涂同归，百虑一致，诚高出於牴牾异同者流也。先大夫承命授梓，自康熙癸酉书成，垂四十余年，四方笃学力行之士，来索是书者，踵相接也。念祖敬凜先志，尝手一编为订正其鲁鱼之谬者百有余字，命儿裕、昆、延、泰脩补



旧帙，公诸海内，亦以景仰先贤，不敢有坠家训云尔。

雍正十三年七月上浣甘陵后学贾念祖识。

莫晋序

孔子称“善人不践迹”，孟子谓“君子欲其自得”，《系辞》云“天下同归而殊涂，一致而百虑”。此三言者，千古道学之指南也。夫道无定体，学无定法，见每歧於仁智，克互用乎刚柔，钩是问仁，而克复敬恕工夫顿渐；同此一贯，而忠恕学识义别知行，各得其性之所近而已。宋儒濂溪、明道之深纯与颜子为近，伊川、横渠之笃实与曾、思为近，象山之高明与孟子为近。立言垂教，不必尽同，后人泥於著述之迹，金谓朱子集群儒之大成，数百年来专主一家之学。

明初，天台、澠池椎轮伊始，河东、崇仁风教渐广，大抵恪守紫阳家法，言规行矩，不愧游、夏之徒，专尚修，不尚悟，专谈下学，不及上达也。至白沙静养端倪，始自开门户，远希曾点，近类尧夫，犹是孔门别派。自阳明倡良知之说，即心是理，即知是行，即工夫是本体，直探圣学本原。前此诸儒，学朱而才不逮朱，终不出其范围；阳明似陆而才高於陆，故可与紫阳并立。当时若东廓主戒惧，双江主归寂，念菴主无欲，最称新建功臣。即甘泉体认，见罗止修，亦足互相表里。迨戴山提清诚意，约归慎独，而良知之学，益臻实地，不落虚空矣。

黄黎洲先生《明儒学案》一书，言行并载，支派各分，择精语详，钩玄提要，一代学术源流，了如指掌。要其微意，实以大宗属姚江，而以崇仁为启明，戴山为后劲。凡宗姚江与闢姚江者，是非互见，得失两存，所以阐良知之秘而防其流弊，用意至深远也。

是书清河贾氏刻本行世已久，但原本首康斋，贾本改而首敬轩，原本“王门学案”，贾本皆改为“相传学案”，与万五河原刻不同，似非先生本旨。予家旧有钞本，谨据万氏原刻重加订正，以复其初，并校亥豕之讹，寿诸梨枣。窃谓学贵真修实悟，不外虚实两机，病实者救之以虚，病虚者救之以实。古人因病立方，原无成局，通其变，使人不倦，故教法日新，理虽一而言不得不殊，入手虽殊，而要归未尝不一。读是书者，诚能不泥其迹，务求自得之真，向身心性命上作印证，不向语言文字上生葛藤，则东西相反而不可相无，百川学海而皆可至於海。由诸儒上溯濂、洛、关、闽，以寻源洙、泗，庶不负先生提倡之苦心也夫！

时道光元年辛巳仲冬朔旦，会稽后学莫晋顿首谨书於教忠堂。

《明儒学案》发凡

从来理学之书，前有周海门《圣学宗传》，近有孙鍾元《理学宗传》，诸

儒之说颇备。然陶石簣《与焦弱侯书》云：“海门意谓身居山泽，见闻狭隘，常愿博求文献，广所未备，非敢便称定本也。”且各家自有宗旨，而海门主张禅学，扰金银铜铁为一器，是海门一人之宗旨，非各家之宗旨也。锤元杂收，不复甄别，其批註所及，未必得其要领，而其闻见亦犹之海门也。学者观羲是书，而后知两家之疎略。

大凡学有宗旨，是其人之得力处，亦是学者之入门处。天下之义理无穷，苟非定以一二字，如何约之使其在我？故讲学而无宗旨，即有嘉言，是无头绪之乱丝也。学者而不能得其人之宗旨，即读其书，亦犹张骞初至大夏，不能得月氏要领也。是编分别宗旨，如灯取影，杜牧之曰：“丸之走盘，横斜圆直，不可尽知。其必可知者，是知丸不能出於盘也。”夫宗旨亦若是而已矣。

尝谓有明文章事功，皆不及前代，独於理学，前代之所不及也，牛毛茧丝，无不辨晰，真能发先儒之所未发。程、朱之闢释氏，其说虽繁，总是只在迹上；其弥近理而乱真者，终是指他不出。明儒於毫釐之际，使无遁影。陶石簣亦曰：“若以见解论，当代诸公尽有高过者。”与羲言不期而合。

每见钞先儒语录者，荟撮数条，不知去取之意谓何。其人一生之精神未尝透露，如何见其学术？是编皆从全集纂要钩玄，未尝袭前人之旧本也。

儒者之学，不同释氏之五宗，必要贯串到青原、南嶽。夫子既焉不学，濂溪无待而兴，象山不闻所受，然其间程、朱之至何、王、金、许，数百年之后，犹用高、曾之规矩，非如释氏之附会源流而已。故此编以有所授受者，分为各案；其特起者，后之学者不甚着者，总列诸儒之案。

学问之道，以各人自用得着者为真。凡倚门傍户，依样葫芦者，非流俗之士，则经生之业也。此编所列，有一偏之见，有相反之论，学者於其不同处，正宜着眼理会，所谓一本而万殊也。以水济水，岂是学问！

胡季随从学晦翁，晦翁使读《孟子》。他日问季随：“至於心，独无所同，然乎？”季随以所见解，晦翁以为非，且谓其读书鹵莽不思。季随思之既苦，因以致疾，晦翁始言之。古人之於学者，其不轻授如此，盖欲其自得之也。即释氏亦最忌道破，人便作光影玩弄耳。此书未免风光狼籍，学者徒增见解，不作切实工夫，则羲反以此书得罪於天下后世矣。

是书搜罗颇广，然一人之闻见有限，尚容陆续访求。即羲所见而复失去者，如朱布衣《语录》、韩苑洛、南瑞泉、穆玄菴、范栗斋诸公集，皆不曾採入。海内有斯文之责者，其不吝教我，此非末学一人之事也。

姚江黄宗羲识

师说

方正学孝孺

神圣既远，祸乱相寻，学士大夫有以生民为虑、王道为心者绝少，宋没益不可问。先生禀绝世之资，慨焉以斯文自任。会文明启运，千载一时。深维上天所以生我之意，与古圣贤之所讲求，直欲排洪荒而开二帝，去杂霸而见三王，又推其馀以淑来禩，伊周孔孟合为一人，将旦暮遇之。此非学而有以见性分之大全不能也。既而时命不偶，遂以九死成就一个是，完天下万世之责。其扶持世教，信乎不愧千秋正学者也。考先生在当时已称程、朱复出，後之人反以一死抹过先生一生若心，谓节义与理学是两事，出此者入彼，至不得与扬雄、吴草庐论次并称。於是成仁取义之训为世大禁，而乱臣贼子将接踵於天下矣，悲夫！或言先生之忠至矣，而十族与殉，无乃伤於激乎？余曰：“先生只自办一死，其激而及十族，十族各办其一死耳。普天之下莫非王土，十族众乎？而不当死乎？惟先生平日学问，断断乎臣尽忠，子尽孝，一本於良心之所固有者。率天下而趋之，至数十年之久，几於风移世变，一日乃得透此一段精光，不可掩遏。盖至诚形著，动变之理宜然，而非人力之所几及也，虽谓先生为中庸之道可也。”

曹月川端

先生之学，不由师传，特从古册中翻出古人公案，深有悟於造化之理，而以月川体其传，反而求之吾心，即心是极，即心之动静是阴阳，即心之日用酬酢是五行变合，而一以事心为入道之路。故其见虽彻而不玄，学愈精而不杂，虽谓先生为今之濂溪可也。乃先生自谱，其於斯道，至四十而犹不胜其渺茫浩瀚之苦，又十年恍然一悟，始知天下无性外之物，而性无不在焉，所谓太极之理即此而是。盖见道之难如此，学者慎毋轻言悟也哉！

按先生门人彭大司马泽尝称：我朝一代文明之盛、经济之学，莫盛于刘诚意、宋学士，至道统之传，则断自澠池曹先生始。上章请从祀孔子庙庭。事在正德中。愚谓方正学而後，斯道之绝而复续者，实赖有先生一人。薛文清亦闻先生之风而起者。

薛敬轩瑄

愚按前辈论一代理学之儒，惟先生无间言，非以实践之儒欤？然先生为御史，在宣、正两朝，未尝铮铮一论事；景皇易储，先生时为大理，亦无言。或云先生方转饷贵州，及于萧愍之狱，系当朝第一案，功罪是非，而先生仅请从未减，坐视忠良之死而不之救，则将焉用彼相焉。就事相提，前日之不谏是，则今日之谏非，两者必居一於此。而先生亦已愧不自得，乞身去矣。然先生於道，於古人全体大用尽多缺陷，特其始终进退之节有足称者，则亦成其为“文清”而已。阅先生《读书录》，多兢兢检点言行间，所谓“学贵践履”，意盖如此。或曰：“‘七十六年无一事，此心惟觉性天通。’先生晚年闻

道，未可量也。”

### 吴康斋与弼

愚按先生所不满於当时者，大抵在讼弟一事，及为石亨跋族谱称门士而已。张东白闻之，有“上告素王，正名讨罪，无得久窃虚名”之语，一时名流尽哗，恐未免为羽毛起见者。予则谓先生之过不特在讼弟之时，而尤在不能喻弟於道之日。特其不能喻弟於道，而遂至於官，且不难以囚服见有司，绝无矫饰，此则先生之过所谓揭日月而共见者也。若族谱之跋，自署门下士，亦或宜然。徐孺子於诸公推轂虽不应命，及卒，必千里赴吊。先生之意，其犹行古之道乎？後人以成败论人，见亨他日以反诛，便谓先生不当与作缘，岂知先生之不与作缘，已在应聘辞官之日矣。不此之求，而屑屑於称谓语言文字之间，甚矣责人之无已也！

先生之学，刻苦奋励，多从五更枕上汗流泪下得来。及夫得之而有以自乐，则又不知足之蹈之、手之舞之。盖七十年如一日，愤乐相生，可谓独得圣贤之心精者。至於学之之道，大要在涵养性情，而以克己安贫为实地。此正孔、颜寻向上工夫，故不事著述，而契道真，言动之间，悉归平澹。晚年出处一节，卓然世道羽仪，而处之恬然，圭角不露，非有得於道，其能如是？《日记》云：“澹如秋水贫中味，和似春风静後功。”可为先生写照。充其所诣，庶几“依乎中庸，遁世不见知而不悔”气象。余尝僭评一时诸公：薛文清多困於流俗，陈白沙犹激於声名，惟先生醇乎醇云。

### 陈剩夫真晟

先生学方胡敬斋，而涵养不逮，气质用事。晚年静坐一机，疑是进步，惜未窥先生全书。

### 周小泉蕙

愚按“非圣勿学，惟圣斯学”二语，可谓直指心源（段思容先生坚训小泉先生语）。而两人亦独超语言问答之外，其学至乎圣人，一日千里，无疑也。夫圣人之道，反身而具足焉，不假外求，学之即是。故先生亦止言圣学。段先生云：“何为有大如天地？须信无穷自古今。”意先生已信及此，非阿所好者。是时关中之学皆自河东派来，而一变至道。

### 陈白沙献章

愚按前辈之论先生备矣，今请再订之学术疑似之际。先生学宗自然，而要归於自得。自得故资深逢源，与鸢鱼同一活泼，而还以握造化之枢机，可谓独开门户，超然不凡。至问所谓得，则曰“静中养出端倪”。向求之典册，累年无所得，而一朝以静坐得之，似与古人之言自得异。孟子曰：“君子深造之以道，欲其自得之也。”不闻其以自然得也。静坐一机，无乃浅尝而捷取之乎

？自然而得者，不思而得，不勉而中，从容中道，圣人也，不闻其以静坐得也。先生盖亦得其所得而已矣。道本自然，人不可以智力与，才欲自然，便不自然。故曰“会得的活泼泼地，不会得的只是弄精魂。”静中养出端倪，不知果是何物？端倪云者，心可得而拟，口不可得而言，毕竟不离精魂者近是。今考先生证学诸语，大都说一段自然工夫高妙处不容凑泊，终是精魂作弄处。盖先生识趣近濂溪，而穷理不逮；学术类康节，而受用太早。质之圣门，难免欲速见小之病者也。似禅非禅，不必论矣。

#### 陈克庵选

愚按先生躬行粹洁，卓然圣人之徒无疑。其平生学力，尽见於张褫一疏，至诚而不动者，未之有也。《通纪》评理学未必尽当，而推许先生也至矣。文肃好古信道，真不愧先生友者。（文肃，先生乡友谢公铎鸣治）

#### 罗一峰伦

愚按一峰尝自言：“予性刚，见刚者好之，若饥渴之於饮食，不能自喻於口也。求之不可得，则尚友其人於古，相与论其世，如侍几杖而聆警咳也，而唏嘘企羨，至为泣下。予之好刚，盖天性然也。孔子曰：‘吾未见刚者。’孟子曰：‘我善养吾浩然之气，至大至刚，以塞乎天地之间。富贵不能淫，贫贱不能移，威武不能屈。’此真至刚之大丈夫哉！孔孟之所谓刚，固予之所好者也。”此可为先生实录。先生之学刚而正，或拟之孔融，非是。又传先生既谪官，过崇仁，求谒康斋，康斋不见，意待再三而後见之。先生怒，投一诗去。康斋之不见，所以进先生之意深矣，惜先生不悟也。又当时张廷祥独不喜康斋，故先生亦不喜之，然康斋终不可及也。

#### 蔡虚斋清

先生闇修笃行，不聚徒，不讲学，不由师承，崛起希旷之後，一以六经为入门，四子为标准，而反身用力，本之静虚之地，所谓真道德性命，端向此中有得焉。久之涵养深至，日改而月以化，庶几慥慥君子。前辈称月湖过先生，殊未然。月湖之视先生，犹子夏之於曾子。玉夫清修劲力，差可伯仲，惜未底於成。又先生尝友林见素，考见素立朝，卓然名德。又累疏荐罗整庵、王阳明、吕泾野、陈白沙，则其声气所感通可知，俟再考以入。（月湖，杨廉号。玉夫，丁玘字）

#### 王阳明守仁

先生承绝学於词章训诂之後，一反求诸心，而得其所性之觉，曰良知，因示人以求端用力之要，曰致良知。良知为知，见知不囿於闻见；致良知为行，见行不滞於方隅。即知即行，即心即物，即动即静，即体即用，即工夫即本体，即下即上，无之不一，以救学者支离眩鹜、务华而绝根之病，可谓震霆启

寐，烈耀破迷，自孔孟以来，未有若此之深切著明者也。特其与朱子之说不无牴牾，而所极力表章者乃在陆象山，遂疑其或出於禅。禅则先生固尝逃之，後乃觉其非而去之矣。夫一者诚也，天之道也。诚之者明也，人之道也。致良知是也。因明至诚，以人合天之谓圣，禅有乎哉？即象山本心之说，疑其为良知之所自来，而求本心於良知，指点更为亲切。合致知於格物，工夫确有循持，较之象山混人道一心、即本心而求悟者，不犹有毫厘之辨乎？先生之言曰：“良知只是独知时。”本非玄妙，後人强作玄妙观，故近禅，殊非先生本旨。至其与朱子牴牾处，总在《大学》一书。朱子之解《大学》也，先格致，而後授之以诚意。先生之解《大学》也，即格致为诚意。其於工夫似有分合之不同，然详二先生所最吃紧处，皆不越慎独一关，则所谓因明至诚，以进於圣人之道，一也。故先生又有《朱子晚年定论》之说。夫《大学》之教，一先一後，阶级较然，而实无先後之可言，故八目总是一事。先生命世人豪，龙场一悟，得之天启，亦自谓从《五经》印证过来，其为廓然圣路无疑。特其急於明道，往往将向上一几轻於指点，启後学猎等之弊有之。天假之年，尽融其高明卓绝之见而底於实地，安知不更有晚年定论出於其间？而先生且遂以优入圣域，则范围朱陆而进退之，又不待言矣。先生属纆时，尝自言曰：“我平生学问，才做得数分，惜不得与吾党共成之。”此数分者，当是善信以上人，明道而後，未见其比。先生门人遍天下，自东廓先生而外，诸君子其最著与？然而源渊分合之故，亦略可睹云。

#### 邹东廓守益

按邓文洁公称阳明必为圣学无疑，及门之士，概多矛盾其说，而独有取於念庵。然何独近遗东廓耶？东廓以独知为良知，以戒惧谨独为致良知之功，此是师门本旨，而学焉者失之浸，流入猖狂一路。惟东廓斤斤以身体之，便将此意做实落工夫，卓然守圣矩，无少畔援。诸所论著，皆不落他人训诂良知窠臼，先生之教卒赖以不敝，可谓有功师门矣。後来念庵收摄保任之说，实溯诸此。

#### 王龙溪畿

愚按四句教法，考之阳明集中，并不经见，其说乃出於龙溪。则阳明未定之见，平日间尝有是言，而未敢笔之於书，以滋学者之惑。至龙溪先生始云“四有之说，猥犯支离”，势必进之四无而後快。既无善恶，又何有心意知物？终必进之无心、无意、无知、无物而後无，如此则“致良知”著在何处？先生独悟其所谓无者，以为教外之别传，而实亦并无是无。有无不立，善恶双泯，任一点虚灵知觉之气纵横自在，头头明显，不离著於一处，几何而不蹈佛氏之坑塹也哉？夫佛氏遗世累，专理会生死一事，无恶可去，并无善可为，止馀

真空性地，以显真觉，从此悟入，是为宗门。若吾儒日在世法中求性命，吾欲薰染，头出头没於是，而言无善恶，适为济恶之津梁耳。先生孜孜学道八十年，犹未讨归宿，不免沿门持钵，习心习境密制其命，此时是善是恶？只口中劳劳，行脚仍不脱在家窠臼，孤负一生，无处根基，惜哉！王门有心斋、龙溪，学皆尊悟，世称二王。心斋言悟虽超旷，不离师门宗旨；至龙溪，直把良知作佛性看，悬空期个悟，终成玩弄光景，虽谓之操戈入室可也。

罗整庵钦顺

愚按先生之学，始由禅入，从“庭前柏树子”话头得悟。一夕披衣，通身汗下，自怪其所得之易，反而求之儒，不合也，始知佛氏以觉为性，以心为本，非吾儒穷理尽性至命之旨。乃本程朱格致之说而求之，积二十年久，始有见於所谓性与天道之端。一口打并，则曰“性命之妙，理一分殊而已矣。”又申言之曰：“此理在心目间，由本而之末，万象纷纭而不乱；自末而归本，一真湛寂而无馀。”因以自附於卓如之见如此，亦可谓苦且难矣。窃思先生所谓心目之间者，不知实在处，而其本之末、末归本者，又孰从而之之、归之乎？理一分殊，即孔子一贯之旨，其要不离忠恕者，是则道之不远於人心，亦从可决矣。乃先生方断断以心性辨儒释，直以求心一路归之禅门，故宁舍置其心以言性，而判然二之。处理於不外不内之间，另呈一心目之象，终是泛观物理。如此而所云之之、归之者，亦是听其自之之而自归之，於我无与焉，则亦不自觉其堕於恍惚之见矣。考先生所最得力处，乃在以道心为性，指未发而言；人心为情，指已发而言。自谓独异於宋儒之见，且云於此见得分明，则无往而不合。试以先生之言思之，心与性情，原只是一人，不应危是心而微者非心。止缘先生认定佛氏以觉为性，谓觉属已发，是情不是性，即本之心，亦只是惟危之心而无惟微之心，遂以其微者拒之於心外，而求之天地万物之表，谓天下无性外之物，格物致知，本末一贯，而後授之诚正，以立天下之大本。若是，则几以性为外矣。我故曰先生未尝见性，以其外之也。夫性果在外乎？心果在内乎？心性之名，其不可混者，犹之理与气，而其终不可得而分者，亦犹之乎理与气也。先生既不与宋儒天命、气质之说，而蔽以“理一分殊”之一言，谓理即是气之理，是矣。独不曰性即是心之性乎？心即气之聚於人者，而性即理之聚於人者，理气是一，则心性不得是二；心性是一，性情又不得是二。使三者於一分一合之间终有二焉，则理气是何物？心与性情又是何物？天地间既有个合气之理，又有个离气之理；既有个离心之性，又有个离性之情，又乌在其为一本也乎？吾儒本天，释氏本心，自是古人铁案。先生娓娓言之，可谓大有功於圣门。要之，善言天者，正不妨其合於人；善言心者，自不至流而为释。先生不免操因咽废食之见，截得界限分明，虽足以洞彼家之弊，而实不免抛自身之

藏。考先生於格物一节几用却二三十年工夫，迨其後即说心、说性、说理气一字不错，亦只是说得是，形容得著，於坐下毫无受用。若先生庄一静正，德行如浑金璞玉，不愧圣人之徒，自是生质之美，非关学力。先生尝与阳明先生书云：“如必以学不资於外求，但当反观内省以为务，则‘诚意正心’四字亦何不尽之有！何必於入门之际便困以格物一段工夫？”呜呼！如先生者，真所谓困以格物一段工夫，不特在入门，且在终身者也。不然，以先生之质，早寻向上而进之，宜其优入圣域，而惜也仅止於是。虽其始之易悟者不免有毫厘之差，而终之苦难一生、扰扰到底者，几乎千里之谬。盖至是而程朱之学亦弊矣。由其说，将使学者终其身无入道之日，困之以二三十年工夫而後得，而得已无几，视圣学几为绝德，此阳明氏所以作也。

吕泾野柟

愚按关学世有渊源，皆以躬行礼教为本，而泾野先生实集其大成。观其出处言动，无一不规於道，极之心术隐微无毫发可疑，卓然闵、冉之徒无疑也。异时阳明先生讲良知之学，本以重躬行，而学者误之，反遗行而言知。得先生尚行之旨以救之，可谓一发千钧。时先生讲席几与阳明氏中分其盛，一时笃行自好之士多出先生之门。（马、何诸君子学行同类，故附焉。何塘、马里、崔铤、吕潜、张节、郭鄂。）

孟云浦化鲤 孟我疆秋 张阳和元忬

愚按二孟先生如冰壶秋水，两相辉映，以绍家传於不坠，可称北地联璧。吾乡文恭张先生则所谓附骥尾而名益彰者乎。读《二孟行》（张文恭作）可信也。文恭又尝有《壮哉行赠邹进士遣戍贵阳》，其私吾党臭味如此。君子哉若人！於今吾不得而见之矣。文恭与同郡罗文懿为笔砚交。其後文懿为会试举主，文恭自追友谊如昔，亦不署门生。文懿每憾之，文恭不顾。廷对系高中元读卷，後相见，亦不署门生，其矫矫自立如此。文恭又与邓文洁交莫逆，及其没也，文洁祭以文，称其好善若渴，以天下为己任云。

罗念庵洪先 赵大洲贞吉 王塘南时槐 邓定宇以赞

按王门惟心斋氏盛传其说，从不学不虑之旨转而标之曰“自然”，曰“学乐”，末流衍蔓，浸为小人之无忌惮。罗先生後起，有忧之，特拈“收摄保聚”四句为“致良知”符诀，故其学专求之未发一机，以主静无欲为宗旨，可为卫道苦心矣。或曰先生之主静，不疑禅欤？曰：古人立教皆权法，王先生之後，不可无先生。吾取其足以扶持斯道於不坠而已。况先生已洞其似是而出入之，逃杨归儒，视无忌惮者不犹近乎？赵、王、邓三先生，其犹先生之意欤？邓先生精密尤甚，其人品可伯仲先生。

罗近溪汝芳



邓先生当土苴六经後，独发好古精心，考先圣人之遗经，稍稍补缀之，端委纚然，挽学者师心诬古之弊，其功可谓大矣。乃其学实本之东廓，独闻戒惧谨独之旨，则虽谓先生为王门嫡传可也。余尝闻江西诸名宿言先生学本修，罗先生本悟，两人断断争可否。及晚年，先生竟大服罗先生，不觉席之前也。考其祭罗先生文，略见一斑。则罗先生之所养，盖亦有大过人者。余故择其吃紧真切者载於篇，令後之学莽荡者，无得藉口罗先生也。

李见罗材

文成而後，李先生又自出手眼，谆谆以“止修”二字压倒“良知”，亦自谓考孔曾，俟後圣，抗颜师席，率天下而从之，与文成同。昔人谓“良知”醒而荡，似不若“止修”二字有根据实也。然亦只是寻将好题目做文章，与坐下无与。吾人若理会坐下，更何“良知”、“止修”分别之有？先生气魄大，以经世为学，酷意学文成，故所至以功名自喜。微叩其归宿，往往落求可求成一路，何敢望文成後尘！《大学》一书，程、朱说“诚正”，阳明说“致知”，心斋说“格物”，盱江说“明明德”，钊江说“修身”，至此其无馀蕴乎！

许敬庵孚远

余尝亲受业许师，见师端凝敦大，言动兢兢，俨然儒矩。其密缮身心，纤悉不肯放过，於天理人欲之辨三致意焉。尝深夜与门人子弟辈官然静坐，辄追数平生酒色财气分数消长以自证，其所学笃实如此。

卷一 崇仁学案一

前言

康斋倡道小陂，一禀宋人成说。言心则以知觉而与理为二，言工夫则静时存养，动时省察。故必敬义夹持，明诚两进，而后为学问之全功。其相传一派，虽一斋、庄渠稍为转手，终不敢离此矩矱也。白沙出其门，然自叙所得，不关聘君，当为别派。於戏！椎轮为大辂之始，层冰为积水所成，微康斋，焉得有后时之盛哉！

聘君吴康斋先生与弼

文敬胡先生居仁

教谕娄一斋先生谅

谢西山先生复

郑孔明先生伉

胡凤仪先生九韶

恭简魏庄渠先生校

侍耶余訢斋先生祐

太仆夏东岩先生尚朴

广文潘玉斋先生润

聘君吴康斋先生与弼

吴与弼字子傅，号康斋，抚州之崇仁人也。父国子司业溥。先生生时，祖梦有藤绕其先墓，一老人指为扳辕藤，故初名梦祥。八九岁，已负气岸。十九岁（永乐己丑）觐亲於京师（金陵），从洗马杨文定溥学，读伊洛渊源录，慨然有志於道，谓“程伯淳见猎心喜，乃知圣贤犹夫人也，孰云不可学而至哉！”遂弃去举子业，谢人事，独处小楼，玩《四书》《五经》、诸儒《语录》，体贴於身心，不下楼者二年。气质偏於刚忿，至是觉之，随下克之之功。辛卯，父命还乡授室，长江遇风，舟将覆，先生正襟危坐。事定，问之，曰：“守正以俟耳。”既婚，不入室，复命於京师而后归。先生往来，粗衣敝履，人不知其为司成之子也。

居乡，躬耕食力，弟子从游者甚众。先生谓娄谅确实，杨傑淳雅，周文勇迈。雨中被簑笠，负耒耜，与诸生并耕，谈乾坤及坎离艮震兑巽於所耕之耒耜可见。归则解犁，饭粝蔬豆共食。陈白沙自广来学。晨光才辨，先生手自簸穀。白沙未起，先生大声曰：“秀才若为懒惰，即他日何从到伊川门下？又何从到孟子门下？”一日刈禾，镰伤厥指，先生负痛曰：“何可为物所胜？”竟刈如初。尝叹笺註之繁，无益有害，故不轻著述。省郡交荐之，不赴。太息曰：“宦官、释氏不除，而欲天下之治，难矣。吾庸出为！”

天顺初，忠国公石亨汰甚，知为上所疑，门客谢昭效张翬之告蔡京，徵先生以收人望。亨谋之李文达，文达为草疏上之。上问文达曰：“与弼何如人？”对曰：“与弼儒者高蹈。古昔明王，莫不好贤下士，皇上聘与弼，即圣朝盛事。”遂遣行人曹隆至崇仁聘之。先生应召将至，上喜甚，问文达曰：“当以何官官与弼？”文达曰：“今东宫讲学，需老成儒者司其辅导，宜莫如与弼。”上可谕德，召对文华殿。上曰：“闻高义久矣，特聘卿来，烦辅东宫。”对曰：“臣少贱多病，杜迹山林，本无高行，徒以声闻过情，误尘荐牍，圣明过听，束帛丘园，臣实内愧，力疾谢命，不能供职。”上曰：“宫僚优闲，不必固辞。”赐文币酒牢，命侍人牛玉送之馆次。上顾文达曰：“人言此老迂，不迂也。”时文达首以宾师礼遇之。公卿大夫士，承其声名，坐门求见，而流俗多怪，谤议蜂起。中官见先生操古礼屹屹，则群聚而笑之或以为言者，文达为之解曰：“凡为此者，所以励风俗，使奔竞干求乞哀之徒观之而有愧也。”先生三辞不得命，称病笃不起。上谕文达曰：“与弼不受官者何故。必欲归，需秋凉而遣之，禄之终身，顾不可乎？”文达传谕，先生辞益坚。上曰：“果尔，亦难留。”乃允之。先生因上十事，上复召对。赐玺书银币，遣行

人王惟善送归，命有司月廩之。盖先生知石亨必败，故浩然高蹈。其南还也，人问其故，第曰：“欲保性命而已。”己卯九月，遣门生进谢表。辛巳冬，适楚，拜杨文定之墓。壬午春，适闽，问考亭以申愿学之志。己丑十月十七日卒，年七十有九。

先生上无所传，而闻道最早，身体力验，只在走趋语默之间，出作入息，刻刻不忘，久之自成片段，所谓“敬义夹持，诚明两进”者也。一切玄远之言，绝口不道，学者依之，真有途辙可循。临川章袞谓：“其《日录》为一人之史，皆自言己事，非若他人以己意附成说，以成说附己意，泛言广论者比。”顾泾阳言：“先生一团元气，可追太古之朴。”而世之议先生者多端，以为先生之不受职，因敕书以伊、傅之礼聘之，至而授以谕德，失其所望，故不受。夫舜且历试诸艰，而后纳於百揆，则伊、傅亦岂初命为相？即世俗妄人，无如此较量官爵之法，而况於先生乎！陈建之《通纪》，拾世俗无根之谤而为此，固不足惜。薛方山亦儒者，《宪章录》乃复仍其谬。又谓与弟讼田，褫冠蓬首，短衣束裙，跪讼府庭。张廷祥有“上告素王，正名讨罪，岂容久窃虚名”之书。刘先生言：“予於本朝，极服康斋先生。其弟不简，私鬻祭田，先生讼之，遂囚服以质，绝无矫饰之意，非名誉心净尽，曷克至此！”然考之杨端洁《传易考》：先生自辞宫谕归，绝不言官，以民服力田。抚守张瓚（番禺人）因先生拒而不见，瓚知京贵有忌先生者（尹直之流），欲坏其节行，令人讼之。久之无应者，瓚以严法令他人代弟讼之，牒入，即遣隶牒拘之。门人胡居仁等劝以官服往，先生服民服，从拘者至庭，瓚加慢侮，方以礼遣。先生无愠色，亦心谅非弟意，相好如初。瓚以此得内贵心。张廷祥元祯始亦信之，后乃释然。此为实录也。又谓：跋石亨族谱，自称门下士，顾泾凡允成论之曰：此好事者为之也。先生乐道安贫，旷然自足，真如凤凰翔於千仞之上，下视尘世，曾不足过而览焉。区区总戎一荐，何关重轻，乃遂不胜私门桃李之感，而事之以世俗所事座主举主之礼乎？此以知其不然者一也。且总戎之汰甚矣，行路之人，皆知其必败，而况於先生？先生所为坚辞谕德之命，意盖若将浼焉，惟恐其去之不速也，况肯褰裳而赴，自附於匪人之党乎？此以知其不然者二也。以羲论之，当时石亨势如燎原，其荐先生以炫耀天下者，区区自居一举主之名耳。向若先生不称门下，则大拂其初愿，先生必不能善归。先生所谓欲保性命者，其亦有甚不得已者乎？

吴康斋先生语

与邻人处一事，涵容不熟，既以容讫，彼犹未悟，不免说破。此闲气为患，寻自悔之。因思为君子当常受亏於人方做得，盖受亏即有容也。

食后坐东窗，四体舒泰，神气清朗，读书愈有进益。数日趣同，此必又透

一关矣。

圣贤所言，无非存天理、去人欲。圣贤所行亦然。学圣贤者，舍是何以哉！

日夜痛自点检且不暇，岂有工夫点检他人？责人密，自治疏矣，可不戒哉！明德、新民，虽无二致，然己德未明，遽欲新民，不惟失本末先后之序，岂能有新民之效乎？徒尔劳攘，成私意也。

贫困中事务纷至，兼以病疮，不免时有烦躁。徐整衣冠读书，便觉意思通畅。古人云：“不遇盘根错节，无以别利器。”又云：“若要熟，也须从这里过。”然诚难能，只得小心宁耐做将去。朱子云：“终不成处不去便放下。”旨哉是言也！

文公谓“延平先生终日无疾言遽色”，与弼常叹何修而至此！又自分虽终身不能学也。文公又云：“李先生初间也是豪迈底人，后来也是琢磨之功。”观此，则李先生岂是生来便如此，盖学力所致也。然下愚末学，苦不能克去血气之刚，平居则慕心平气和，与物皆春；少不如意，躁急之态形焉。因思延平先生所与处者，岂皆圣贤？而能无疾言遽色者，岂非成汤“与人不求备，检身若不及”之功效欤？而今而后，吾知圣贤之必可学，而学之必可至，人性之本善，而气质之可化也的然矣。下学之功，此去何如哉！

夜病卧思家务，不免有所计虑，心绪便乱，气即不清。徐思可以力致者，德而已，此外非所知也。吾何求哉？求厚吾德耳！心於是乎定，气於是乎清。明日，书以自勉。

南轩读《孟子》甚乐，湛然虚明，平旦之气略无所挠，绿阴清昼，薰风徐来，而山林阒寂，天地自阔，日月自长。邵子所谓“心静方能知白日，眼明始会识青天”，於斯可验。

与弼气质偏於刚忿，永乐庚寅，年二十，从洗马杨先生学，方始觉之。春季归自先生官舍，紆道访故人李原道於秦淮客馆，相与携手淮畔，共谈日新，与弼深以刚忿为言，始欲下克之之功。原道寻以告吾父母，二亲为之大喜。原道吉安庐陵人，吾母姨夫中允公从子也。厥后克之之功虽时有之，其如鹵莽灭裂何！十五六年之间，猖狂自恣，良心一发，愤恨无所容身。去冬今春，用功甚力，而日用之间，觉得愈加辛苦，疑下愚终不可以希圣贤之万一，而小人之归无由可免矣。五六月来，觉气象渐好，於是益加苦功，逐日有进，心气稍稍和平。虽时当逆境，不免少动於中，寻即排遣，而终无大害也。二十日，又一逆事排遣不下，心愈不悦，盖平日但制而不行，未有拔去病根之意。反复观之，而后知吾近日之病，在於欲得心气和平，而恶夫外物之逆以害吾中，此非也。心本太虚，七情不可有所放。物之相接，甘辛鹹苦，万有不齐，而吾恶其

逆我者，可乎？但当於万有不齐之中，详审其理以应之，则善矣，於是中心洒然。此殆克己复礼之一端乎？盖制而不行者硬苦，以理处之则顺畅。因思心气和平，非绝於往日，但未如此八九日之无间断；又往日间和平，多无事之时，今乃能於逆境摆脱。惧学之不继也，故特书於册，冀日新又新，读书穷理，从事於敬恕之间，渐进於克己复礼之地。此吾志也，效之迟速，非所敢知。

澹如秋水贫中味，和似春风静后功。

力除闲气，固守清贫。

病体衰惫，家务相缠，不得专心致志於圣经贤传，中心益以鄙诈而无以致其知，外貌益以暴慢而何以力於行！岁月如流，岂胜痛悼，如何，如何！

数日家务相因，忧亲不置，书程间断，胸次鄙吝，甚可愧耻。窃思圣贤吉凶祸福，一听於天，必不少动於中。吾之所以不能如圣贤，而未免动摇於区区利害之间者，察理不精、躬行不熟故也。吾之所为者，惠迪而已，吉凶祸福，吾安得与於其间哉！大凡处顺不可喜，喜心之生，骄侈之所由起也；处逆不可厌，厌心之生，怨尤之所由起也。一喜一厌，皆为动其中也，其中不可动也。圣贤之心如止水，或顺或逆，处以理耳，岂以自外至者为忧乐哉！嗟乎，吾安得而臻兹也？勉旃勉旃，毋忽。

屡有逆境，皆顺而处。

枕上思在京时，昼夜读书不间，而精神无恙。后十余年，疾病相因，少能如昔精进，不胜痛悼，然无如之何。兼贫乏无药调护，只得放宽怀抱，毋使刚气得挠，爱养精神以图少长。噫！世之年壮气盛者岂少？不过悠悠度日，诚可惜哉！

一事少含容，盖一事差，则当痛加克己复礼之功，务使此心湛然虚明，则应事可以无失。静时涵养，动时省察，不可须臾忽也。苟本心为事物所挠，无澄清之功，则心愈乱，气愈浊，梏之反覆，失愈远矣。

观《近思录》，觉得精神收敛，身心检束，有歉然不敢少恣之意，有悚然奋拔向前之意。

晁公武谓：“康节先生隐居博学，尤精於《易》，世谓其能穷作《易》之本原，前知来物。其始学之时，睡不施枕者三十年。”嗟乎！先哲苦心如此，吾辈将何如哉！

一日，以事暴怒，即止。数日事不顺，未免胸臆时生磊块。然此气稟之偏，学问之疵，顿无亦难，只得渐次消磨之。终日无疾言遽色，岂朝夕之力邪？勉之无怠。

枕上思，近来心中闲思甚少，亦一进也。

寝起，读书柳阴及东窗，皆有妙趣。晚二次事逆，虽动於中，随即消释

，怒意未形。逐渐如此揩磨，则善矣。

大抵学者践履工夫，从至难至危处试验过，方始无往不利。若舍至难至危，其他践履，不足道也。

枕上默诵《中庸》，至大德必受命，惕然而思：舜有大德，既受命矣；夫子之德，虽未受命，却为万世帝王师，是亦同矣。嗟乎！知有德者之应，则宜知无德者之应矣。何修而可厚吾德哉！

上不怨天，下不尤人，君子居易以俟命，小人行险以侥倖。灯下读《中庸》，书此，不肖恒服有效之药也。

缓步途间，省察四端，身心自然约束，此又静时敬也。

因暴怒，徐思之，以责人无恕故也。欲责人，须思吾能此事否？苟能之，又思曰，吾学圣贤方能此，安可遽责彼未尝用功与用功未深者乎？况责人此理，吾未必皆能乎此也。以此度之，平生责人，谬妄多矣。戒之戒之。信哉，“躬自厚而薄责於人，则远怨”。以责人之心责己，则尽道也。

因事知贫难处，思之不得，付之无奈。孔子曰“志士不忘在沟壑”，未易能也。又曰“贫而乐”，未易及也。然古人恐未必如吾辈之贫。夜读子思子素位不愿乎外，及游吕之言，微有得。游氏“居易未必不得，穷通皆好；行险未必常得，穷通皆丑”，非实经历，不知此味，诚吾百世之师也。又曰：“要当笃信之而已。”从今安敢不笃信之也！

以事难处，夜与九韶论到极处，须是力消闲气、纯乎道德可也。倘常情一动，则去道远矣。

枕上熟思出处进退，惟学圣贤为无弊，若夫穷通得丧，付之天命可也。然此心必半毫无愧，自处必尽其分，方可归之於天。欲大书“何者谓圣贤？何者谓小人？”以自警。

自今须纯然粹然，卑以自牧，和顺道德，方可庶几。嗟乎！人生苟得至此，虽寒饥死，刑戮死，何害为大丈夫哉！苟不能然，虽极富贵，极寿考，不免为小人。可不思以自处乎！

凡事诚有所不堪，君子处之，无所不可，以此知君子之难能也。胡生谈及人生立世，难作好人，仆深味之。嗟夫！见人之善恶，无不反诸己，可也。

途间与九韶谈及立身处世，向时自分不敢希及中庸，数日熟思，须是以中庸自任，方可无忝此生，只是难能。然不可畏难而苟安，直下承当可也。

读罢，思债负难还，生理蹇涩，未免起计较之心。徐觉计较之心起，则为学之志不能专一矣。平生经营，今日不过如此，况血气日衰一日，若再苟且因循，则学何由向上？此生将何以堪？於是大书“随分读书”於壁以自警。穷通得丧、死生忧乐一听於天，此心须澹然，一毫无动於中，可也。

倦卧梦寐中，时时警恐，为过时不能学也。

近晚往邻仓借穀，因思旧债未还，新债又重，此生将何如也？徐又思之，须素位而行，不必计较。富贵不淫贫贱乐，男儿到此是英雄。然此心极难，不敢不勉，贫贱能乐，则富贵不淫矣。贫贱富贵，乐与不淫，宜常加警束，古今几人臻斯境也！

早枕思，处世不活，须以天地之量为量，圣人之德为德，方得恰好。嗟乎，安得同志共勉此事！

早枕思，当以天地圣人为之准则，因悟子思作《中庸》，论其极致，亦举天地之道，以圣人配之，盖如此也。嗟夫！未至於天道，未至於圣人，不可谓之成人。此古昔英豪，所以孜孜翼翼终身也。

食后处事暴，彼虽十分不是，然我应之，自当从容。徐思虽切责之，彼固当得，然不是相业。

人生但能不负神明，则穷通死生，皆不足惜矣。欲求如是，其惟慎独乎！董子云：“人之所为，其美恶之极，乃与天地流通，往来相应。”噫！天人相与之际，可畏哉！

人须整理心下，使教莹净，常惺惺地，方好，此敬以直内工夫也。嗟夫！不敬则不直，不直便昏昏倒了，万事从此隳，可不惧哉！

凡事须断以义，计较利害，便非。

人须於贫贱患难上立得脚住，克治粗暴，使心性纯然，上不怨天，下不尤人，物我两忘，惟知有理而已。

今日觉得贫困上稍有益，看来人不於贫困上着力，终不济事，终是脆懦。熟思平生历试，不堪回首。间阅旧稿，深恨学不向前，身心荒怠，可忧可愧。今日所当为者，夙兴盥栉，家庙礼毕，正襟端坐，读圣贤书，收敛此心，不为外物所汨，夜倦而寝，此外非所当计。穷通寿夭自有命焉，宜笃信之。

心是活物，涵养不熟，不免摇动，只常常安顿在书上，庶不为外物所胜。应事后，即须看书，不使此心顷刻走作。

数日养得精神差好，须节节接续去，莫令间断。

精白一心，对越神明。

苟一毫不尽其道，即是自绝於天。

夜大雨，屋漏无乾处，吾意泰然。

涵养本源工夫，日用间大得。

夜观《晦菴文集》，累夜乏油，贫妇烧薪为光，诵读甚好。为诸生授《孟子》卒章，不胜感激。临寝，犹讽咏《明道先生行状》。久之，顽钝之资为之惕然兴起。

中堂读倦，游后园归，丝桐三弄，心地悠然，日明风静，天壤之间，不知复有何乐！

早枕，痛悔刚恶，偶得二句：“岂伊人之难化，信吾德之不竞。”遇逆境暴怒，再三以理遣。盖平日自己无德，难于专一责人，况化人亦当以渐，又一时偶差，人所不免。呜呼！难矣哉，中庸之道也。

枕上思《晦菴文集》及《中庸》，皆反诸身心性情，颇有趣味。昨日欲书戒语云“温厚和平之气，有以胜夫暴戾逼窄之心，则吾学庶几少有进耳。”今日续之云：“欲进乎此，舍持敬穷理之功，则吾不知其方矣。”盖日来甚觉此二节工夫之切，而於《文集》中玩此话头，益有趣味也。

七月初五日临钟帖，明窗净几，意思甚佳。平生但亲笔砚及圣贤图籍，则不知贫贱患难之在身也。

人之遇患难，须平心易气以处之，厌心一生，必至於怨天尤人，此乃见学力，不可不勉。

贫困中事事缠人，虽则如此，然不可不勉，一边处困，一边进学。

七月十二夜，枕上思家计窘甚，不堪其处。反覆思之，不得其方。日晏未起，久方得之。盖亦别无巧法，只随分、节用、安贫而已。誓虽寒饥死，不敢易初心也。於是欣然而起。又悟若要熟，也须从这里过。

凡百皆当责己。

昨晚以贫病交攻，不得专一於书，未免心中不宁。熟思之，须於此处做工夫，教心中泰然，一味随分进学方是；不然，则有打不过处矣。君子无入而不自得，煞是难事，於此可以见圣愚之分，可不勉哉。凡怨天尤人，皆是此关不透耳。先哲云：“身心须有安顿处。”盖身心无安顿处，则日惟扰扰於利害之中而已。此亦非言可尽，默而识之可也。

晴窗亲笔砚，心下清凉之甚，忘却一身如是之窘也。康节云：“虽贫无害日高眠。”

月下咏诗，独步绿阴，时倚修竹，好风徐来，人境寂然，心甚平澹，无康节所谓“攻心”之事。

昨日於《文集》中又得处困之方，夜枕细思，不从这里过，真也做人不得。“增益其所不能”，岂虚语哉！

日来甚悟“中”字之好，只是工夫难也，然不可不勉。康节诗云：“拔山盖世称才力，到此分毫强得乎。”

处困之时，所得为者，言忠信、行笃敬而已。

寄身於从容无竞之境，游心於恬澹不挠之乡，日以圣贤嘉言善行沃润之，则庶几其有进乎！



人之病痛，不知则已，知而克治不勇，使其势日甚，可乎哉？志之不立，古人之深戒也。

男儿须挺然生世间。

夜坐，思一身一家苟得平安，深以为幸，虽贫窶大甚，亦得随分耳。夫子曰：“不知命，无以为君子也。”

先儒云：“道理平铺在。”信乎斯言也。急不得，慢不得，平铺之云，岂不是如此？近来时时见得如此，是以此心较之往年，亦稍稍向定。但眼痛废书一年余，为可叹耳。

处大事者，须深沈详察。

看《言行录》，龟山论东坡云：“君子之所养，要令暴慢邪僻之气不设於身体。”大有所省。然志不能帅气，工夫间断。甚矣，圣贤之难能也。

累日看《遗书》，甚好。因思二程先生之言，真得圣人之传也。何也？以其说道理，不高不低，不急不缓，温乎其夫子之言也。读之，自然令人心平气和，万虑俱消。

涵养此心，不为事物所胜，甚切日用工夫。

看朱子“六十后长进不多”之语，恍然自失。呜呼！日月逝矣，不可得而追矣。

十一月单衾，彻夜寒甚，腹痛。以夏布帐加覆，略无厌贫之意。

闲游门外而归。程子云：“和乐只是心中无事。”诚哉是言也！近来身心稍静，又似进一步。

近日多四五更梦醒，痛省身心，精察物理。

世间可喜可怒之事，自家着一分陪奉他，可谓劳矣。诚哉，是言也！

先哲云：“大辂与柴车较逐，鸾凤与鸱枭争食，连城与瓦砾相触，君子与小人斗力，不惟不能胜，兼亦不可胜也。”

学《易》稍有进，但恨精力减而岁月无多矣。即得随分用工，以毕余龄焉耳。

读奏议一篇，令人悚然。噫！清议不可犯也。

今日思得随遇而安之理，一息尚存，此志不容少懈，岂以老大之故而厌於事也。

累日思，平生架空过了时日。

与学者话久，大概勉以栽培自己根本，一毫利心不可萌也。

三纲五常，天下元气，一家亦然，一身亦然。

动静语默，无非自己工夫。

看沅田晚归，大雨中途，雨止月白，衣服皆湿。贫贱之分当然也，静坐独

处不难，居广居，应天下为难。

事往往急便坏了。

胡文定公云：“世事当如行云流水，随所遇而安，可也。”

毋以妄想戕真心，客气伤元气。

请看风急天寒夜，谁是当门定脚人。

看史数日，愈觉收敛为至要。

人生须自重。

闲卧新斋，西日明窗意思好。道理平铺在，着些意不得。

彼以慳吝狡伪之心待我，吾以正大光明之体待之。

《诗》云：“战战兢兢，如临深渊，如履薄冰。”七十二岁方知此味。信乎，希贤之不易也。

夜静卧阁上，深悟静虚动直之旨，但动时工夫尤不易。程子云：“五伦多少不尽分处。”至哉言也。

学至於不尤人，学之至也。吾闻其语矣，未见其人也。

午后看《陆宣公集》及《遗书》、《易》。一亲圣贤之言，则心便一。但得此身粗安，顷刻不可离也。

憩亭子看收菜，卧久，见静中意思，此涵养工夫也。

夜卧阁中，思朱子云“闲散不是真乐”，因悟程子云“人於天地间，并无窒碍处，大小咸快活，乃真乐也。”勉旃，勉旃！

无时无处不是工夫。

年老厌烦非理也。朱子云：“一日不死，一日要是当。”故於事厌倦，皆无诚。

虽万变之纷纭，而应之各有定理。

## 卷二 崇仁学案二

### 文敬胡敬斋先生居仁

胡居仁字叔心，饶之余干人也。学者称为敬斋先生。弱冠时奋志圣贤之学，往游康斋吴先生之门，遂绝意科举，筑室於梅溪山中，事亲讲学之外，不干人事。久之，欲广闻见，适闽历浙、入金陵，从彭蠡而返。所至访求问学之士，归而与乡人娄一斋、罗一峰、张东白为会於弋阳之龟峰、余干之应天寺。提学李龄、锺城相继请主白鹿书院。诸生又请讲学贵溪桐源书院。淮王闻之，请讲《易》於其府。王欲梓其诗文，先生辞曰：“尚需稍进。”先生严毅清苦，左绳右矩，每日必立课程，详书得失以自考，虽器物之微，区别精审，没齿不乱。父病，尝粪以验其深浅。兄出则迎候於门，有疾则躬调药饮。执亲之丧，水浆不入口，柴毁骨立，非杖不能起，三年不入寝室，动依古礼。不从流俗

卜兆。为里人所阨，不得已讼之，墨衰而入公门，人咸笑之。家世为农，至先生而窳甚，鹑衣脱粟，萧然有自得之色，曰：“以仁义润身，以牙籥润屋，足矣。”成化甲辰三月十二日卒，年五十一。万历乙酉从祀孔庙。

先生一生得力於敬，故其持守可观。周翠渠曰：“君学之所至今，虽浅深予有未知。观君学之所向兮，得正路抑又何疑。倘岁月之少延兮，必曰跻乎远大。痛寿命之弗永兮，若深造而未艾。”此定案也。其以有主言静中之涵养，尤为学者津梁。然斯言也，即白沙所谓“静中养出端倪，日用应酬，随吾所欲，如马之御衔勒也”，宜其同门冥契。而先生必欲议白沙为禅，一编之中，三致意焉，盖先生近於狷，而白沙近於狂，不必以此而疑彼也。先生之辨释氏尤力，谓其“想像道理，所见非真”，又谓“是空其心、死其心、制其心”。此皆不足以服释氏之心。释氏固未尝无真见，其心死之而后活，制之而后灵，所谓“真空即妙有也”，弥近理而大乱真者，皆不在此。盖大化流行，不舍昼夜，无有止息，此自其变者而观之，气也；消息盈虚，春之后必夏，秋之后必冬，人不转而为物，物不转而为人，草不移而为木，木不移而为草，万古如斯，此自其不变者而观之，理也。在人亦然，其变者，喜怒哀乐、已发未发、一动一静、循环无端者，心也；其不变者，惻隐羞恶、辞让是非、枯之反覆、萌蘖发见者，性也。儒者之道，从至变之中，以得其不变者，而后心与理一。释氏但见流行之体，变化不测，故以知觉运动为性，作用见性，其所谓不生不灭者，即其至变者也。层层扫除，不留一法，天地万物之变化，即吾之变化，而至变中之不变者，无所事之矣。是故理无不善，气则交感错综，参差不齐，而清浊偏正生焉。性无不善，心则动静感应，不一其端，而真妄杂焉。释氏既以至变为体，自不得不随流鼓荡，其猖狂妄行，亦自然之理也。当其静坐枯槁，一切降伏，原非为存心养性也，不过欲求见此流行之体耳。见既真见，儒者谓其所见非真，只得形似，所以遏之而愈张其焰也。先生言治法，寓兵未复，且先行屯田，宾兴不行，且先荐举。井田之法，当以田为母，区画有定数，以人为子，增减以授之。设官之法，正官命於朝廷，僚属大者荐闻，小者自辟。皆非迂儒所言。后有王者，所当取法者也。

### 居业录

静中有物，只是常有个操持主宰，无空寂昏塞之患。

觉得心放，亦是好事。便提撕收敛，再不令走，便是主敬存心工夫。若心不知下落，茫茫荡荡，是何工夫！

穷理非一端，所得非一处，或在读书上得之，或在讲论上得之，或在思虑上得之，或在行事上得之。读书得之虽多，讲论得之尤速，思虑得之最深，行事得之最实。

孔子只教人去忠信笃敬上做，放心自能收，德性自能养。孟子说出求放心以示人，人反无捉摸下工夫处。故程子说主敬。

周子有主静之说，学者遂专意静坐，多流於禅。盖静者体，动者用；静者主，动者客。故曰主静，体立而用行也。亦是整理其心，不使纷乱躁妄，然后能制天下之动。但静之意重於动，非偏於静也。愚谓静坐中有一个戒慎恐惧，则本体已立，自不流於空寂，虽静何害！

人心一放道理便失，一收道理便在。

“正其义不谋其利，明其道不计其功”，学者以此立心，便广大高明，充之则是纯儒，推而行之，即纯王之政。

程、朱开圣学门庭，只主敬穷理，便教学者有入处。

气之发用处即是神。陈公甫说无动非神，他只窥测至此，不识里面本体，故认为理。

事事存其当然之理，而已无与焉，便是王者事；事事着些计较，便是私吝心，即流於霸矣。

道理到贯通处，处事自有要，有要不遗力矣。凡事必有理，初则一事一理，穷理多则会於一，一则所操愈约。制事之时，必能契其总领而理其条目，中其机会而无悔吝。

儒者养得一个道理，释、老只养得一精神。儒者养得一身之正气，故与天地无间；释、老养得一身之私气，故逆天背理。

释氏见道，只如汉武帝见李夫人，非真见也，只想像这道理，故劳而无功。儒者便即事物上穷究。

人虽持敬，亦要义理来浸灌，方得此心悦悱；不然，只是硬持守也。

今人说静时不可操，才操便是动。学之不讲，乃至於此，甚可惧也。静时不操，待何时去操？其意以为，不要惹动此心，待他自存，若操便要着意，着意便不得静。是欲以空寂杳冥为静，不知所谓静者，只是以思虑未萌、事物未至而言，其中操持之意常在也，若不操持，待其自存，决无此理。程子曰：“人心自由便放去，又以思虑纷扰为不静，遂遏绝思虑以为静。殊不知君子九思，亦是存养法，但要专一。若专一时，自无杂虑。”有事时专一，无事时亦专一，此敬之所以贯乎动静，为操存之要法也。

敬为存养之道，贯彻始终。所谓涵养须用敬，进学则在致知，是未知之前，先须存养此心方能致知。又谓识得此理，以诚敬存之而已，则致知之后，又要存养，方能不失。盖致知之功有时，存养之功不息。

程子曰：“事有善恶，皆天理也。天理中物，须有美恶，盖物之不齐，物之情也。”愚谓阴阳动静之理，交感错综而万殊出焉，此则理之自然，物之不

能违者，故云。然在人而言，则善者是天理，恶者是气禀物欲，岂可不自省察，与气禀恶物同乎！

心精明是敬之效，才主一则精明，二三则昏乱矣。

心无主宰，静也不是工夫，动也不是工夫。静而无主，不是空了天性，便是昏了天性，此大本所以不立也。动而无主，若不猖狂妄动，便是逐物徇私，此达道所以不行也。已立后，自能了当得万事，是有主也。

人之学易差。罗仲素、李延平教学者静坐中看喜怒哀乐未发以前气象，此便差却。既是未发，如何看得？只存养便是。吕与叔、苏季明求中於喜怒哀乐未发之前，程子非之。朱子以为，即已发之际，默识其未发之前者则可。愚谓若求未发之中，看未发气象，则动静乖违，反致理势危急，无从涵泳意味。故古人於静时，只下个操存涵养字，便是静中工夫。思索省察，是动上工夫。然动静二端，时节界限甚明，工夫所施，各有所当，不可乖乱混杂，所谓“动静不失其时，其道光明”。今世又有一等学问，言静中不可着个操字，若操时又不是静，以何思何虑为主，悉屏思虑，以为静中工夫只是如此，所以流於老、佛。不知操字是持守之意，即静时敬也。若无个操字，是中无主，悠悠茫茫，无所归着，若不外驰，定入空无。此学所以易差也。

容貌辞气上做工夫，便是实学，慎独是要。

《遗书》言释氏“有敬以直内，无义以方外”；又言释氏“内外之道不备”。此记者之误。程子固曰：“惟患不能直内”。内直则外必方，盖体用无二理，内外非二致，岂有能直内而不能方外，体立而用不行者乎？敬则中有主，释氏中无主，谓之敬，可乎？

视鼻端白，以之调息，去疾则可，以之存心则全不是。盖取在身至近一物以系其心，如反观内视，亦是此法；佛家用数珠，亦是此法。羈制其心，不使妄动。呜呼！心之神灵，足以具众理、应万事，不能敬以存之，乃羈於一物之小，置之无用之所，哀哉！

当然处即是天理。

禅家存心，虽与孟子求放心、操则存相似，而实不同。孟子只是不敢放纵其心，所谓操者，只约束收敛，使内有主而已，岂如释氏常看管一个心，光光明明如一物在此？夫既收敛有主，则心体昭然，遇事时，鉴察必精；若守着一个光明底心，则只了与此心打搅，内自相持既熟，割舍不去，人伦世事都不管。又以为道无不在，随其所之，只要不失此光明之心，不拘中节不中节，皆是道也。

真能主敬，自无杂虑；欲屏思虑者，皆是敬不至也。

“有此理则有此气，气乃理之所为。”是反说了。有此气则有此理，理乃

气之所为。

陈公甫云：“静中养出端倪。”又云：“藏而后发。”是将此道理来安排作弄，都不是顺其自然。

娄克贞说他非陆子之比，陆子不穷理，他却肯穷理。公甫不读书，他勤读书。以愚观之，他亦不是穷理，他读书，只是将圣贤言语来护己见，未尝虚心求圣贤指意，舍己以从之也。

敬便是操，非敬之外别有个操存工夫；格物便是致知，非格物之外别有个致知工夫。

陈公甫亦窥见些道理本原，因下面无循序工夫，故遂成空见。

释氏心亦不放，只是内里无主。

所以为是心者理也，所以具是理者心也，故理是处心即安，心存处理即在。非但在己如此，在人亦然，所行合理，人亦感化归服。非但在人如此，在物亦然，苟所行合理，庶物亦各得其所。

禅家不知以理义养心，只捉住一个死法。

释氏说心，只说着一个意思，非是真识此心也。释氏说性，只说着一个人心形气之私，未识性命之正。

满腔子是恻隐之心，则满身都是心也。如刺着便痛，非心而何？然知痛是人心，恻隐是道心。

满腔子是恻隐之心，腔子外是何心？腔子外虽不可言心，其理具於心，因其理具於心，故感着便应。若心驰於外，亦物耳，何能具众理、应万事乎？

异教所谓存心，有二也：一是照管此心，如有一物，常在这里；一是屏除思虑，绝灭事物，使其心空豁无所外交。其所谓道，亦有二也：一是想象摸索此道，如一个物事在前；一是以知觉运动为性，谓凡所动作，无不是道，常不能离，故猖狂妄行。

只致其恭敬，则心肃然自存，非是捉住一个心来存放这理[里]。读书论事，皆推究到底，即是穷理，非是悬空寻得一个理来看。

人以朱子《调息箴》为可以存心，此特调气耳。只恭敬安详便是存心法，岂假调息以存心？以此存心，害道甚矣。

心只是一个心，所谓操存，乃自操而自存耳；敬，是心自敬耳。

主敬是有意，以心言也；行其所无事，以理言也。心有所存主，故有意；循其理之当然，故无事。此有中未尝有，无中未尝无，心与理一也。

学一差，便入异教，其误认圣贤之意者甚多。此言无为，是无私意造作，彼遂以为真虚净无为矣。此言心虚者，是心有主而外邪不入，故无昏塞，彼遂以为真空无物矣。此言无思，是寂然不动之中，万理咸备，彼遂以为真无思

矣。此言无适而非道，是道理无处无之，所当操存省察，不可造次颠沛之离，彼遂以为凡其所适，无非是道，故任其猖狂自恣而不顾也。

释氏误认情识为理，故以作用是性。殊不知神识是气之英灵，所以妙是理者，就以神识为理则不可。性是吾身之理，作用是吾身之气，认气为理，以形而下者作形而上者。

心常有主，乃静中之动；事得其所，乃动中之静。

今人为学，多在声价上做，如此，则学时已与道离了，费尽一生工夫，终不可得道。

孔门之教，惟博文约礼二事。博文，是读书穷理事，不如此则无以明诸心；约礼，是操持力行事，不如此无以有诸己。

张子以太和为道体。盖太和是气，万物所由生，故曰保合太和，乃利贞。所以为太和者，道也，就以为道体，误矣。

上蔡记明道语，言“既得后，须放开”。朱子疑之，以为“既得后，心胸自然开泰，若有意放开，反成病痛”。愚以为，得后放开，虽似涉安排，然病痛尚小。今人未得前先放开，故流於庄、佛。又有未能克己求仁，先要求颜子之乐，所以卒至狂妄。殊不知周子令二程寻颜子之乐处，是要见得孔、颜因甚有此乐、所乐何事？便要做颜子工夫，求至乎其地。岂有便来自己身上寻乐乎？故放开太早，求乐太早，皆流於异端。

人清高固好，然清高太过，则入於黄、老。人固难得广大者，然广大太过，则入於庄、佛。惟穷理之至，一循乎理，则不见其清高、广大，乃为正学。

智计处事，人不心服。私则殊也。

太极者理也，阴阳者气也，动静者理气之妙运也。

天下纵有难处之事，若顺理处之，不计较利害，则本心亦自泰然。若不以义理为主，则遇难处之事，越难处矣。

有理而后有气，有气则有象有数，故理气象数，皆可以知吉凶，四者本一也。

“立天之道，曰阴与阳”，阴阳气也，理在其中：“立地之道，曰柔与刚”，刚柔质也，因气以成理：“立人之道，曰仁与义”，仁义理也，具於气质之内，三者分殊而理一。

天地间无处不是气。砚水瓶须要两孔，一孔出气，一孔入水，若止有一孔，则气不能出而塞乎内，水不能入矣，以此知虚器内皆有气。故张子以为，虚无中即气也。

朱子所谓静中知觉，此知觉不是事来感我，而我觉之，只是心存则醒，有知觉在内，未接乎外也。

今人不去学自守，先要学随时，所以苟且不立。

处事不用智计，只循天理，便是儒者气象。

王道之外无坦途，仁义之外无功利。

人收敛警醒，则气便清，心自明；才惰慢，便昏瞶也。

意者，心有专主之谓，《大学》解以为心之所发，恐未然。盖心之发，情也。惟朱子《训蒙诗》言“意乃情专所主时”为近。

一本而万殊，万殊而一本，学者须从万殊上一一穷究，然后会於一本。若不於万殊上体察，而欲直探一本，未有不入异端者。

端庄整肃，严威俨恪，是敬之入头处；提撕唤醒，是敬之接续处；主一无适，湛然纯一，是敬之无间断处；惺惺不昧，精明不乱，是敬之效验处。

敬该动静，静坐端严，敬也；随事检点致谨，亦敬也。敬兼内外，容貌庄正，敬也；心地湛然纯一，敬也。

古人老而德愈进者，是持守得定，不与血气同衰也。今日才气之人，到老年便衰，是无持养之功也。

陈公甫说“物有尽而我无尽”，即释氏见性之说。他妄想出一个不生不灭底物事在天地间，是我之真性，谓他人不能见、不能觉，我能独觉，故曰：“我大、物小，物有尽而我无尽。”殊不知物我一理，但有偏正清浊之异。以形气论之，生必有死，始必有终，安得我独无尽哉！以理论之，则生生不穷，人与物皆然。

老氏既说无，又说“杳杳冥冥，其中有精，混混沌沌，其中有物”，则是所谓无者，不能无矣。释氏既曰空，又说“有个真性在天地间，不生不灭，超脱轮回”，则是所谓空者，不能空矣。此老释之学，所以颠倒错谬，说空说虚，说无说有，皆不可信。若吾儒说有则真有，说无则真无，说实则真实，说虚则真虚，盖其见道明白精切，无许多邪遁之辞。老氏指气之虚者为道，释氏指气之灵者为性，故言多邪遁。以理论之，此理流行不息，此性禀赋有定，岂可说空说无？以气论之，则有聚散虚实之不同，聚则为有，散则为无；若理则聚有聚之理，散有散之理，亦不可言无也。气之有形体者为实，无形体者为虚；若理则无不实也。

问：“老氏言‘有生於无’，佛氏言‘死而归真’，何也？”曰：“此正以其不识理，只将气之近理者言也。老氏不识此身如何生，言‘自无中而生’；佛氏不识此身如何死，言‘死而归真’。殊不知生有生之理，不可谓无；以死而归真，是以生为不真矣。”

问：“佛氏说‘真性不生不灭’，其意如何？”曰：“释氏以知觉运动为性，是气之灵处，故又要把住此物，以免轮回。愚故曰：‘老氏不识道，妄指



气之虚者为道；释氏不识性，妄指气之灵者为性。’ ”

横渠言“气之聚散於太虚，犹冰之凝释於水”。某未敢以为然，盖气聚则成形，散则尽矣；岂若冰未凝之时是此水，既释，又只是此元初水也。

未有致知而不在敬者，敬其本欤！

今人言心，便要求见本体，察见寂然不动处，此皆过也。古人只言涵养、言操存，曷尝言求见、察见？若欲求察而见其心之体，则内里自相攫乱，反无主矣。然则古人言提撕唤醒，非欤？曰才提撕唤醒，则心惕然而在，非察见之谓也。

天地气化，无一息之停，人物之生，无一时少欠。今天下人才尽有，只因圣学不讲，故懵倒在这里

不愧屋漏，虽无一事，然万理森然已具於其中。此是体也，但未发耳。老、佛以为空无，则本体已绝矣。老、佛有体无用，吾谓正是其体先绝於内，故无用於外也。

其心肃然，则天理即在。故程子曰：“敬可以对越上帝。”

若穷理到融会贯通之后，虽无思可也；未至此，当精思熟虑以穷其理。故上蔡“何思何虑”，程子以为太早。今人未至此，欲屏去思虑，使心不乱，则必流於禅学空虚，反引“何思何虑”而欲强合之，误矣。

心粗最害事。心粗者，敬未至也。

今人屏绝思虑以求静，圣贤无此法。圣贤只戒慎恐惧，自无许多邪思妄念，不求静，未尝不静也。

禅家存心有两三样，一是要无心、空其心，一是羈制其心，一是照观其心；儒家则内存诚敬，外尽义理，而心存。故儒者心存万理，森然具备，禅家心存而寂灭无理；儒者心存而有主，禅家心存而无主；儒家心存而活，异教心存而死。然则禅家非是能存其心，乃是空其心、死其心、制其心、作弄其心也。

一是诚，主一是敬。

存养虽非行之事，亦属乎行，此乃未行之行，用力於未形者也。

天理有善而无恶，恶是过与不及上生来。人性有善而无恶，恶是气稟物欲上生来。才昏惰，义理自丧。

太极之虚中者，无昏塞之患，而万理咸具也。惟其虚所以能涵具万理，人心亦然。老、佛不知，以为真虚空无物，而万理皆灭也。太极之虚，是无形气之昏塞也；人心之虚，是无物欲之蔽塞也，若以为真空无物，此理具在何处？

人庄敬，体即立，大本即在；不然，则昏乱无本。

学老、释者多诈，是他在实理上剷断了，不得不诈。向日李鑑深不认他是谲，吾曰：“君非要谲，是不奈谲何！”

学知为己，亦不愁你不战战兢兢。

释氏是认精魂为性，专一守此，以此为超脱轮回。陈公甫说“物有尽而我无尽”，亦是此意。程子言“至忙者如禅客”，又言“其如负版之虫，如抱石投河”。朱子谓其只是“作弄精神”。此真见他所造，只是如此模样。缘他当初，只是去习静坐、屏思虑，静久了，精神光彩，其中了无一物，遂以为真空。言道理，只有这个极玄极妙，天地万物都是这个做出来，得此，则天地万物虽坏，这物事不坏；幻身虽亡，此不亡，所以其妄愈甚。

今人学不曾到贯通处，却言天地万物，本吾一体；略窥见本原，就将横竖放胸中，再不去下格物工夫。此皆是助长，反与理二。不若只居敬穷理，尽得吾之当为，则天地万物之理即在此。盖此理本无二，若天地万物之理怀放胸中，则是安排想像，愈不能与道为一，如释氏行住坐卧，无不在道，愈与道离也。

程子体道最切，如说“鸢飞鱼跃”，是见得天地之间，无非此理发见充塞，若只将此意思想像收放胸中，以为无适而非道，则流於狂妄，反与道二矣。故引“必有事焉，而勿正，心勿忘，勿助长”，则吾心常存，不容想像安排，而道理流行无间矣。故同以活泼泼地言之，以见天地人物之理，本相流通，但吾不可以私意挠之也。

教谕娄一斋先生谅

娄谅字克贞，别号一斋，广信上饶人。少有志於圣学，尝求师於四方，夷然不屑曰：“率举子学，非身心学也。”闻康斋在临川，乃往从之。康斋一见喜之，云：“老夫聪明性紧，贤也聪明性紧。”一日，康斋治地，召先生往视，云：“学者须亲细务。”先生素豪迈，由此折节，虽扫除之事，必躬自为之，不责僮仆，遂为康斋入室，凡康斋不以语门人者，於先生无所不尽。康斋学规，来学者始见，其余则否。罗一峰未第时往访，康斋不出，先生谓康斋曰：“此一有志知名之士也，如何不见？”康斋曰：“我那得工夫见此小后生耶！”一峰不悦，移书四方，谓是名教中作怪，张东白从而和之，康斋若不闻。先生语两人曰：“君子小人不容并立，使后世以康斋为小人，二兄为君子无疑，倘后世以君子康斋，不知二兄安顿何地？”两人之议遂息。景泰癸酉，举於乡，退而读书十余年，始上春官，至杭复返。明年天顺甲申再上，登乙榜，分教成都。寻告归，以著书造就后学为事。所著《日录》四十卷，词朴理纯，不苟悦人。《三礼订讹》四十卷，以《周礼》皆天子之礼为国礼，《仪礼》皆公卿、大夫、士、庶人之礼为家礼；以《礼记》为二经之传，分附各篇，如《冠礼》附《冠义》之类，不可附各篇，各附一经之后，不可附一经，总附二经之后，取《系辞传》附《易》后之意。《诸儒附会》十三篇，以程、朱论黜之。

《春秋本意》十二篇，惟用经文训释，而意自见，不用三传事实，曰：“《春秋》必待三传而后明，是《春秋》为无用书矣。”先生以收放心为居敬之门，以何思何虑、勿助勿忘为居敬要指。康斋之门，最著者陈石斋、胡敬斋与先生三人而已。敬斋之所警者，亦唯石斋与先生为最，谓两人皆是儒者陷入异教去，谓先生“陆子不穷理，他却肯穷理；石斋不读书，他却勤读书。但其穷理读书，只是将圣贤言语来护己见耳。”先生之书散逸不可见，观此数言，则非仅蹈袭师门者也。又言：“克贞见搬木之人得法，便说他是道，此与运水搬柴相似，指知觉运动为性，故如此说。道固无所不在，必其合乎义理而无私，乃可为道，岂搬木者所能？盖搬木之人，故不可谓之知道；搬木得法，便是合乎义理，不可谓之非道，但行不着，习不察耳。”先生之言，未尝非也。先生静久而明，杭州之返，人问云何，先生曰：“此行非惟不第，且有危祸。”春闱果灾，举子多焚死者。灵山崩，曰：“其应在我矣！”急召子弟永诀，命门人蔡登查周、程子卒之月日，曰：“元公、纯公皆暑月卒，予何憾！”时弘治辛亥五月二十七日也，年七十。门人私谥文肃先生。子兵部郎中性。其女嫁为宁庶人妃，庶人反，先生子姓皆逮系，遗文散失，而宗先生者，绌於石斋、敬斋矣。文成年十七，亲迎过信，从先生问学，相深契也。则姚江之学，先生为发端也。子忱，字诚善，号冰溪，不下楼者十年，从游甚众，僧舍不能容，其弟子有架木为巢而读书者。

#### 谢西山先生复

谢复字一阳，别号西山，祁门人也。谒康斋於小陂，师事之。阅三岁而后返，从事於践履。叶畏斋问知，曰：“行陈寒谷。”问行，曰：“知未达。”曰：“知至至之，知终终之，非行乎？未之能行，惟恐有闻，非知乎？知行合一，学之要也。”邑令问政，曰：“辨义利，则知所以爱民励己。”弘治乙丑卒。

#### 郑孔明先生伉

郑伉字孔明，常山之象湖人。不屑志於科举，往见康斋。康斋曰：“此间工夫，非朝夕可得，恐误子远来。”对曰：“此心放逸已久，求先生复之耳。敢欲速乎？”因受《小学》，日验於身心。久之，若有见焉，始归而读书。一切折衷於朱子，痛恶佛、老，曰“其在外者已非，又何待读其书而后辨其谬哉！”枫山、东白皆与之上下其议论，亦一时之人傑也。

#### 胡凤仪先生九韶

胡九韶字凤仪，金溪人，自少从学康斋。家甚贫，课儿力耕，仅给衣食。每日晡，焚香谢天一日清福，其妻笑之曰：“齏粥三厨，何名清福！”先生曰：“幸生太平之世，无兵祸；又幸一家乐业，无饥寒；又幸榻无病人，狱无囚

人，非清福而何？”康斋奔丧金陵，先生同往，凡康斋学有进益，无不相告，故康斋赠之诗云：“顽钝淬磨还有益，新功频欲故人闻。”康斋语学者曰：“吾平生每得力於患难。”先生曰：“惟先生遇患难能进学，在他人则隳志矣。”成化初卒。

### 卷三 崇仁学案三

#### 恭简魏庄渠先生校

魏校字子才，别号庄渠，崑山人。弘治乙丑进士，授南京刑部主事，历员外郎、郎中，不为守备奄人刘瑯所屈。召为兵部郎，移疾归。嘉靖初，起广东提学副使。丁忧，补江西兵备，改河南提学，七年陞太常寺少卿，转大理。明年，以太常寺卿掌祭酒事，寻致仕。

先生私淑於胡敬斋。其宗旨为天根之学，从人生而静，培养根基，若是孩提，知识后起，则未免夹杂矣。所谓天根，即是主宰，贯动静而一之者也。敬斋言：“心无主宰，静也不是工夫，动也不是工夫。”此师门敬字口诀也。第敬斋工夫分乎动静，先生贯串总是一个，不离本末作两段事，则加密矣。聂双江归寂之旨，当是发端於先生者也。先生言：“理自然无为，岂有灵也？气形而下，莫能自主宰，心则虚灵而能主宰。”理也，气也，心也，歧而为三，不知天地间祇有一气，其升降往来即理也。人得之以为心，亦气也。气若不能自主宰，何以春而必夏、必秋、必冬哉！草木之荣枯，寒暑之运行，地理之刚柔，象纬之顺逆，人物之生化，夫孰使之哉？皆气之自为主宰也。以其能主宰，故名之曰理。其间气之有过不及，亦是理之当然，无过不及，便不成气矣。气既能主宰而灵，则理亦有灵矣。若先生之言气之善恶，无与於理，理从而善之恶之，理不特死物，且闲物矣。其在於人，此虚灵者气也，虚灵中之主宰即理也。善固理矣，即过不及而为恶，亦是欲动情胜，此理未尝不在其间，故曰“不为尧存，不为桀亡”，以明气之不能离於理也。先生疑象山为禅，其后始知为坦然大道，则於师门之教，又一转矣。

先生提学广东时，过曹溪，焚大鉴之衣，椎碎其钵，曰：“无使惑后人也。”谥恭简。

#### 体仁说

天地太和，元气氤氲氤氲，盈满宇内，四时流行，春意融融蔼蔼，尤易体验盎然吾人仁底气象也。人能体此意思，则胸中和气，駸駸发生，天地万物，血脉相贯。充郁之久，及其应物，浑乎一团和气发见，所谓丽日祥云也。

冬气闭藏，极於严密，故春生温厚之气，充郁薰蒸，阴崖寒谷亦透。学而弗主静，何以成吾仁。

涵养可以熟仁，若天资和顺，不足於刚毅，可更於义上用功否？曰：“阳

之收敛处便是阴，仁之断制处便是义。静中一念萌动，才涉自私自利，便觉戾气发生，自与和气相反。不能遏之於微，戾气一盛，和气便都销铄尽了，须重接续起来。但觉才是物欲，便与截断，斩其根芽，此便是精义工夫也。”

天之主宰曰帝，人之主宰曰心，敬只是吾心自做主宰处。今之持敬者，不免添一个心来治此心，却是别寻主宰。春气融融，万物发生，急迫何缘生物？把捉太紧，血气亦自不得舒畅，天理其能流行乎？

整齐严肃，莫是先制於外否？曰：“此正是由中而出。吾心才欲检束，四体便自竦然矣。外既不敢妄动，内亦不敢妄思，交养之道也。”

木必有根，然后千枝万叶可从而立；水必有源，然后千流万派其出无穷。人须存得此心，有个主宰，则万事可以次第治矣。

古人蕴蓄深厚，故发越盛大，今人容易漏泄於外，何由厚积而远施！学者当深玩默成气象。

浑厚则开文明，浇薄则开巧伪，学须涵养本原。

天地浑浑一大气，万物分形其间，实无二体。譬若百果累累，总是大树生气贯彻。又如鱼在水中，内外皆水也。人乃自以私意间隔，岂复能与天地万物合一乎？

持敬易间断，常如有上帝临之，可乎？曰：“上帝何时而不鉴临，奚待想像也？日月照临，如目斯睹，风霆流行，如息相响。今吾一呼一吸，未尝不与大化通也，是故一念善，上帝必知之，一念不善，上帝必知之。天命有善无恶，故善则顺天，恶则逆天。畏天之至者，尝防未萌之恶；小人无忌惮，是弗以上帝为有灵也。

天地气化，初极浑厚，开盛则文明，久之渐以浇薄。盛极则有衰也，圣人生衰世，常欲返朴还淳，以回造化，故大林放问礼之本。质是从里面渐发出来，文是外面发得极盛，圣人欲人常存得这些好意思在里面，令深厚恳恻有余。若只务外面好看，却是作伪也。

道体浩浩无穷，人被气质限住，罕能睹其纯全。若只据己见持养将去，终是狭隘孤单，难得展拓。须大着心胸，广求义理，尽合天下聪明为我聪明，庶几规模阔大，气质不得而限量之。

理者气之主宰，理非别有一物，在气为主，只就气上该得如此处。便是理之发用，其所以该得如此，则理之本体然也。通宇宙全体，浑是一理，充塞流行，随气发用，在这里便该得如此，在那里又该得如彼，千变万化不同。人见用有许多，遂疑体亦有许多，不知只是一理，所为随在而异名耳。本体更无余二也。

纯粹至善者理也，气有弗善，理亦未如之何。斯乃气强而理弱乎？曰

：“否。理该得如此，而不能自如此；其能如此，皆气为之也。气能如此，而不能尽如此，滞於有迹，运复不齐故也。”

夫理冲漠无朕，无者不可分裂，所以一也。浑沦惟一，一者不可二杂，所以纯也。气有形不可分，愈分则愈杂，美恶分，若有万不齐矣。

理气合则一，违则二。春气氤氲，盎乎其和，此天地之仁也；秋气晶明，肃乎其清，此天地之义也，何处分别是理是气？春宜温厚而弗温厚，秋宜严凝而弗严凝，此非理该如此，乃是气过不及，弗能如此。孟子曰：“配义与道。”此是理该如此而气能如此，所谓合则一也。孔子曰：“回也，其心三月不违仁。”心而违仁，判为两物，弗复合一，所谓违则二也。

或问：“孝之根原，莫是一体而分，该得孝否？”曰：“此只是当然不容己处。”曰：“岂天命自然乎？”曰：“怎得便会自然如此！天地生生，只是一团好气，聚处便生人，具此生理，各有一团好意思在心。父母吾身所由以生也，故恻怛慈爱，於此发得尤恳切，其本在是也。”

礼主於敬让，其心耸然如有畏，退然如弗胜，然后仪文斯称。今之矜严好礼者，但知自尊自重，直行己意而已，此乃客气所使，非复礼之本然矣。

“思虑万起万灭，如之何？”曰：“此是本体不纯，故发用多杂，工夫只在主一。但觉思虑不齐，便截之使齐，立得个主宰，却於杂思虑中先除邪思虑，以次除闲思虑，推勘到底，直与斩绝，不得放过。久之，本体纯然是善，便自一念不生，生处皆善念矣。”

圣贤冲然无欲，学者当自不见可欲始。一念动以人欲，根勘何从而来？照见众欲，性中元无，俱从躯壳上起，秽我灵台。众欲不行，天理自见。

“天命有元亨利贞，故人性有仁义礼智，人性有仁义礼智，故人情有恻隐羞恶辞让是非，纯粹至善，本来如是，其有不善，又从何处来？”曰：“此只是出於气质。性本善，然不能自善，其发为善，皆气质之良知良能也。气质能为善，而不能尽善。性即太极，气质是阴阳五行，所为气运纯驳不齐，故气稟合下便有清浊厚薄，浊则遮蔽不通，薄则承载不起，便生出不善来。性惟本善，故除却气质不善，便纯是善性；惟不能自善，故变化气质以归於善，然后能充其良知良能也。”

“人性元善，当其恶时，善在何处”？曰：“善自常在不灭，只因气质反了这善，便生出恶。善之本体不得自如，若能翻转那恶，依旧是善。”

或曰：“人生而静，气未用事，其性浑然至善；感於物而动，气得用事，故其情有善有不善。”曰：“如是则体用二原矣。性善情亦善，静时性被气稟夹杂，先藏了不善之根，故动时情被物欲污染。不善之萌芽才发，存养於静默，消其不善之根；省察於动，才觉不善之萌芽，便与锄治，积集久之，本体

浑然，是善发用处，亦粹然无恶矣。”

一理散为万事，常存此心，则全体浑然在此，而又随事精察力行之，则其用灿然，各有着落。

虚灵主宰，是之谓心。其理气之妙合，与气形而下，莫能自主宰。理自然无为，岂有灵也。气之渣滓，滞而为形，其精英为神，虚通灵爽能妙，是理为主，气得其统摄，理因是光明不蔽，变化无方矣。

或穷孝之节目。曰：“俱从根源处来，只如昏定晨省，人子昼常侍亲，而夜各就寝，父母弗安置，岂能自安？既寝而兴，便思问候父母安否，皆出於吾心至爱，自不容己。”曰：“如是只须就根本上用功？”曰：“这却是分本末作两段事。天理合如此，而吾不能如此，正为私意蔽隔，常培根原，又就节目上穷究到根源处去；其不如此者，而求其当如此者，则私意不得蔽隔，天理常流通矣。”

人各私其私，天地间结成一大块私意。人君完养厥德，盎然天地生物之心，又求天下恺悌相与，举先王仁政行之，悉破群私，合为天下大公。

天子当常以上帝之心为心，兴一善念，上帝用休而庆祥集焉，兴一恶念，上帝震怒而灾沴生焉，感应昭昭也。昔人谓人君至尊，故称天以畏之，却是举一大者来吓人君，盖未迪知帝命也。人君当明乾坤易简之理。天下之贤才，岂能人人而知之耶？君惟论一相，相简大寮，俾各自置其属，人得举其所知，而效之於上，则无遗贤，所谓“乾以易知”也。天下之政，岂能事事而亲之耶？君恭己於上，委任於相，相分任於百司，而责其成功，上好要而百事详，所谓“坤以简能”也。

复余子积论性书

窃观尊兄前后论性，不啻数十万言，然其大意，不过谓性合理与气而成，固不可指气为性，亦不可专指理为性。气虽分散万殊，理常浑全。同是一个人物之性，不同正由理气合和为一，做成许多般来。在人在物固有偏全，而人性亦自有善有恶。若理则在物亦本无偏，在人又岂有恶耶？中间出入古今，离合经传，自成一家，以补先儒之所未备，足以见尊兄之苦心矣。苟非聪明才辨，岂易能此。然於愚意窃有未安。曩尝妄谓尊兄论性虽非，其论理气却是。近始觉得尊兄论性之误，正坐理气处见犹未真耳。

理在天地间，本非别有一物，只就气中该得如此便是理。人物之性，又从何来？即天地所赋之理，亦非别有一物，各就他分上合当恁地便是。试於日用间常自体验，合当恁地，便是气禀汨他，物欲污他，自然看得干干净净，不费说辞矣。尊兄谓理常浑沦，气才有许多分别出来。若如愚见，则理气元不相离，理浑沦只是一个，气亦浑沦本只一个，气分出许多，则理亦分出许多。混沌

之时，理同是一个，及至开闢一气，大分之则为阴阳，小分之则为五行，理随气具，各各不同，是故在阳则为健，在阴则为顺，以至为四德，为五常，亦复如是，二五错综，又分而为万物，则此理有万其殊矣。理虽分别有许多，究竟言之，只是一个该得如此。盖既是该得如此，则在这里便该得如此，在那里又该得如彼，总是一个该得如此，做出千万个该得如此底出来。所当然字说不尽，故更着所以然也。理者气之主，今曰理随气具，各各不同，气顾为理之主耶？曰此理所以为气之主也，变化无方，大与为大，小与为小，常活泼泼，故曰理一而分殊。尝自其分殊者而观之，健不可以为顺，顺亦不可以为健，四德五常以至万物之理，各不能相通，此理疑若滞於方所矣。不知各在他分上，都是该得如此，大固无余，小亦无欠，故能随在具足，随处充满，更无空阙之处。若合而不可分，同而不复异，则是浑沦一死局，必也常混沌而后可耳。天地者，阴阳五行之全体也，故许多道理，静则冲漠浑沦，体悉完具，动则流行发见，用各不同。人物之性，皆出於天地，何故人得其全，物得其偏？盖天地之气，其渣滓为物，偏而不备，塞而不通，健顺五常之德，不复能全，但随形气所及而自为一理。飞者於空，潜者泳川，蠢动自蠕。草木何知，亦各自为荣瘁，不相假借陵夺。而能若蜂蚁之君臣，虎狼之父子，驹虞之仁，神羊之义，乃其塞处有这一路子开，故只具得这些子，即此一些子，亦便是理。鸟之有凤，兽之有麟，鳞之有龙，介之有龟，皆天地间气所出，毕竟是渣滓中精英，故终与人不相似也。人禀二五精英之气，故能具得许多道理，与天地同然。惟圣人阴阳合德，纯粹至善，其性无不全，可以位天地，育万物。自大贤以下，精英中不能无渣滓，这个性便被他蔽隔了。各随其所得渣滓之多寡，以为等差，而有智愚贤不肖之别。毕竟性无不同，但精英中带了些渣滓，故学以变化其气质，则渣滓浑化，可以复性之本体矣。夷狄之类，虽与人同，地形既偏，受气亦杂，去禽兽不远。圣人用夏变之，亦可进为中国，终不能纯也。鸟不可以为凤，兽不可以为麟，其类异也。鳞或有可为龙者，其形虽异，而气有相通耳。人与圣人本同一类，形既本同，其心岂容独异？其心同则其性亦同，岂有不可至之理？故学而不至於圣人，皆自暴自弃者也。理同是一个该得如此，何故精英便具得许多，渣滓便具不得许多？盖理无为，虽该得如此而不能如此，其敷施发用都是气；气虽能如此而又未必尽如此，盖气滞於有而其运又不齐，不能无精英渣滓。精英则虚而灵，故妙得这个理，渣滓则塞而蠢，故不能妙这个理。然理无不在，故渣滓上亦各自有个理。人身小天地，但观吾身，便可见万物。人身浑是一团气，那渣滓结为躯壳，在上为耳目，在下为手足之类；其精英之气，又结为五脏於中，肝属木，肺属金，脾属土，肾属水，各得气之一偏，亦与躯壳无异，故皆不能妙是理。心本属火，至虚而灵，二五之秀所萃，乃



精英中之最精英者，故健顺五常之德咸备，而百行万善皆由是而出焉。就躯壳上论，亦各有个道理，若五脏之相生相克，手容之恭，足容之重，耳之聪，目之明，有个能如此的气，便有个该得如此的做出来，夫子所谓一以贯之也。古语云“人者天地之心”，又曰“人官天地命万物”，皆谓此也。

尊兄谓“理在万物，各各浑全，就他分上该得处皆近於一偏，而不得谓之理”，则是此理沦於空虚，其於老氏所谓“无有入无间”，释氏所谓“譬如月影散落万川，定相不分，处处皆圆”者，何以异哉！自尧、舜以来，都不曾说别箇道理，先说箇中，所谓中，只是一箇恰好也。在这事上，必须如此，才得恰好，在那事上，必须如彼，才得恰好，许多恰好处，都只在是心上一个恰好底理做出来。故中有不偏不倚、无过不及之名，所论“恰好”，即“该得如此”之异名，岂可认此理为虚空一物也？古圣贤论性，正是直指当人气质内各具此理而言，故伊川曰：“性即理也。”告子而下，荀、扬、韩诸人，皆错认气质为性，翻腾出许多议论来，转加鹮突。今尊兄又谓性合理与气而成，则恐昧於形而上、下之别。夫子曰“一阴一阳之谓道”，又曰“易有太极”，皆在气上直指此理而言，正以理气虽不相离，然亦不曾相杂，故又曰“形而上者谓之道，形而下者谓之器。”若性合理气而成，则是形而上、下者可以相杂。理在天地间，元不曾与气杂，何独在人上便与气相杂？更愿尊兄於此加察。

然此亦非出於尊兄，先儒谓有天地之性，有气质之性，分作两截说了，故尊兄谓既是天地之性，只当以理言，不可遽谓之性，气质之理，正是性之所以得名，可见理与气质合而成性也。窃尝考诸古圣贤论性有二：其一以性与情对言，此是性之本义，直指此理而言。或以性与命对言，性与天道对言，性与道对言，其义一也。古性情字皆从心从生，言人生而具此理於心，名之曰性，其动则为情也。此於六书，属会意，正是性之所以得名。其一以性与习对言者，但取生字为义，盖曰天地所生为性，人所为曰习耳。性从生，故借生字为义，程子所谓生之谓性，止训所稟受者也。此於六书，自属假借。六书之法，假借一类甚多，后儒不明，训释《六经》多为所梗，费了多少分疏，尊兄但取字书观之，便自见得，今不能详也。《六经》言性，始於成汤，伊尹《汤诰》：“惟皇上帝，降衷於下民，若有恒性。”此正直指此理而言。夫子《易大传》曰：“乾道变化，各正性命。”又曰：“继之者善也，成之者性也。”子贡谓“夫子之言性与天道，不可得而闻”，子思述之於《中庸》曰：“天命之谓性。”孟子道性善，实出於此。其曰：“乃若其情，则可以善矣。”乃所谓善也，又发明出四端，又谓“君子所性仁义礼智，根於心”，可谓扩前圣所未发，忒煞分明矣。伊尹曰“习与性成”，《论语》曰“性相近也，习相远也”，《家语》谓“少成若天性，习惯如自然”，可见这性字但取天生之义。《

中庸》论天命之谓性，又曰“自诚明谓之性，自明诚谓之教”，孟子道性善，又曰“尧、舜性之，汤、武反之”，皆与前性字不同，虽不与习对说，然皆以天道、人道对言，可见二性字元不同也。先儒只因“性相近也”一句，费了多少言语分疏，谓此性字是兼理与气质来说，不知人性上不可添一物，才带著气质，便不得谓之性矣。荀子论性恶，杨子论性善恶混，韩子论性有三品，众言淆乱，必折诸圣。若谓夫子“性相近”一言，正是论性之所以得名处，则前数说皆不谬于圣人，而孟子道性善，却反为一偏之论矣。孟子道性善，只为见得分明，故说得来直截，但不曾说破性是何物，故荀杨韩诸儒又有许多议论。伊川一言以断之，曰“性即理也”，则诸说皆不攻自破矣。孟子道性善，是扩前圣所未发，明道何以又谓“论性不论气不备，论气不论性不明，二之则不是”？盖孟子只说人性之善，却不曾说人有不善，是被气禀蔽了他，其论下手处，亦只是说存心养性，扩充其四端，不曾说变化气质与克治底功夫，故明道谓“论性必须说破气质”，盖与孟子之言相发明也。但明道又谓“善固性也，恶亦不可不谓之性，人生而静以上不容说，才说性时便已不是性也”，此则未免失之太快矣。噫，人性本善，何得有恶？当其恶时，善在何处？此须著些精彩看。上天之载，无声无臭，其在吾人，性之本体，亦复如是。性上添不得一物，只为他是纯粹至善底。圣人气禀淳厚，清明略无些渣滓，但浑是一团理，庄生所谓“人貌而天”，曾子所谓“江汉以濯之，秋阳以暴之，皓皓乎不可尚已”。自大贤以下，才被些气禀与物欲夹杂，便生出恶来。恶乃气禀物欲所为，自与吾性无与，故虽蔽固之深，依然有时发见，但不能当下识取，又被气禀物欲汨没了他，不能使之光明不蔽耳。人性惟善是真实，一切诸恶，尽成虚妄，非吾性之固有。若当恶念起时，与他照勘，穷来穷去，便都成空矣。夫学而见性不明，则无必为圣贤之志，故尊兄汲汲于论性，然观尊兄所论，反能沮人进修。记曩在南都，交游中二三同志，咸乐闻尊兄之风而向往焉。至出性书观之，便掩卷太息，反度尊兄自主张太过，必不肯回。纯甫面会尊兄，情不容已，故复具书论辨。其说理气处，固不能无差，但尊兄斥之以为悖谬，则太过矣。至其所疑尊兄以言语妨进修，以文义占道理，失本末先后之序，所引横渠云云者，则皆明白痛快。尊兄谓宜置之坐隅，却乃忽而不省，岂言逆於心，故尊兄未必肯求诸道邪？因记昔年张秀卿曾有书辨尊兄，其言失之笼侗，而尊兄来书极肆攻诋，如与人厮骂一般。似此气象，恐於眼面前道理先自蹉过，不知所讲是个甚底，将来大用，岂能尽用天下之言？切愿尊兄虚心平气，以舜之好问而好察迩言、颜子之以能问於不能、以多问於寡、有若无、实若虚为法，校辱知爱，敢献其一得之愚，而尊兄择焉。

木必有根，然后千枝万叶有所依而立。水必有源，然后千流万派其出无穷

。国必有君，家必有主，然後萬事可得而正。天生吾人，合下付這道理，散見於日用事物，而总具於吾心，必先常常提省此心，就逐事上一一窮究其理而力行之。根本既立，則中间節目雖多，皆可次第而舉。若不於心地上用功，而徒欲泛然以觀萬物之理，正恐茫無下手处。此心不存，一身已无个主宰，更探討甚道理？纵使探討得來，亦自無处可安頓，故有童而習之，皓首而無成者。古人知行只是一事，方其求知之始，正欲以為力行之資，及其既知，則遂行之而不敢緩。今人於行且放宽一步，只管去求知，既知得來，又未必著實去踐履，故有能說無限道理，而气质依然只是舊人者。聖賢之書，都只是說吾心所固有底，只因迷而不知，故聖賢為之指示。譬如有人不識日月，得明者以手指之，只看日月，便是了然。今不去看日月，却只管來指上看，看來看去，有甚了期！豈惟不識日月，連指亦不識矣。讀聖賢之書，正宜反求諸身，自家體貼得這道理去做，若只管鑽研紙上，此心全體都奔在書冊上。孟子曰：“學問之道無他，求其放心而已矣。”今因學問至於放其心而不知求，豈不重可哀哉！

已上所言，皆近世俗學之通弊，尊兄親受業於敬齋之門，必不至於有差，但有所疑，不敢不自竭耳。狂瞽之見，率爾妄言，不能保無紕繆，尊兄不棄而終教之，不有益於高明，則必有益於淺陋矣。

### 論學書

存養省察工夫，固學問根本，亦須發大勇猛心，方做得成就。若不會發憤，只欲平做將去，可知是做不成也。

孔門唯顏子可當中行，自曾子以至子思、孟子，氣質皆偏於剛，然其所以傳聖人之道，則皆得剛毅之力也。文公謂世衰道微，人欲橫流，不是剛毅的人，亦立腳不住。

今之士大夫，得一階半級則以為喜，失一階半級則以為憂。譬如鳥在籠中，縱令底下直飛至頂上，許大世界，終無出日。

伊川言：“中心斯須不和不樂，則鄙詐之心入之矣。”此與“敬以直內”同理，謂敬為和樂固不可，然敬須和樂，只是心中無事也。

人一日間喜怒哀樂不知發了多少，其中節也常少，不中節也常多。雖無所喜怒哀樂時，而喜怒哀樂之根已自先伏於其間。

歲莫一友過我，見某凝塵滿室，泊然處之，嘆曰：“吾所居必洒掃涓潔，虛室以居，塵器不雜，則與乾坤清氣相通。齋前雜樹花木，時觀萬物生意。深夜獨坐，或啟扉以漏日光，至味爽，恒覺天地萬物清氣自遠而屆，此心與相流通，更無窒礙。今室中荒穢不治，弗以累心，賢於玩物遠矣，但恐於神爽未必有助也。”

某居家簡重，不以事物經心。友人曰：“人心須完密，一事不可放過。學

而不事事，则疏漏处必多，应事时必缺陷了道理。吾见清高虚静之士，久之未有不堕落者。一阴一阳之谓道，今喜静厌动，正如有阴无阳，不成化矣。”某闻言耸然。

人心通窍於舌，是以能言。多言之人，此心奔迸外出，未言，舌常有动意，故其蓄聚恒浅，应用易疏。但与其箝制於外，不若收敛於中，验之放去收转之间，而心之有亡攸系，当自有著力处。

天下之事，若从愤世嫉邪起端，未免偏於肃杀。必也从太和中发出，则四时之气咸备，而春生常为之主，乃可合德造化也。

心乃我身主宰。从天下至此已是尽头处，而心却发出两路，善恶歧焉，诚意是管归一路也。善恶各有来路，善是从心体明处发来，恶便是从暗处发来，致知是要推明破暗也。

心与物交，若心做得主，以我度物，则暗者可通。若舍己逐物，物反做主，明者可塞。故功夫起头，只在先立乎其大者。

李献吉晚而与某论学，自悔见道不明，曰：“昔吾汨於词章，今而厌矣。静中恍有见，意味迥然不同，则从而录之。”某曰：“录後意味何如？”献吉默然良久，惊而问曰：“吾实不自知，才劄记後，意味渐散，不能如初，何也？”某因与之极言天根之学须培养深沈，切忌漏泄。因问平生大病安在，曰：“公才甚高，但虚志与骄气，此害道之甚者也。”献吉曰：“天使吾早见二十年，讵若是哉！”

人之一心，贯串千事百事，若不立个主宰，则终日营营，凡事都无统摄，不知从何处用功。又有兀坐以收放心，事至不管，是自隔绝道理，如何贯串得来？如愚见，日用间不问有事无事，常有此心，有个主宰在此，事来就此事上用功，直截依著道理行，莫要被私欲遮障缠绕，如此才能贯穿得过。

喜怒哀乐未发，性本空也；发而皆中节，其应亦未尝不空，圣人体用一原也。世人不无潜伏，故有前尘，妄动故有缘影，是故不可无戒惧之心。释氏厌人欲之幻，并与天性不可解於心者而欲灭之，将乍见孺子入井怵惕真心，与内交、要誉、恶其声之妄心同谓尘影，则与圣贤之学霄壤矣。

大丈夫冻死则冻死，饿死则饿死，方能堂堂立天地间。若开口告人贫，要人怜我，以小惠啣沫我，得无为贱丈夫乎！

人心元神，昭昭灵灵，收敛停畜，因其真机引而伸之，触类而长之，自有无穷之妙。若专内遗外，日用间分本末作两段事，如此仍是支离也。

近体《大学》，颇窥圣学之枢机至易至简，说者自生烦难。阳明盖有激者也，故翻禅学公案，推佛而附於儒。被他说得太快，易耸动人。今为其学者，大抵高抬此心，不在本位，而於义利大界限反多依违。

吾辈欲学圣人，不求诸人生而静，只就孩提有知识後说起，又不察性之欲与物欲，则是以念念流转者为主。

陈元诚疑吾近日学问，见得佛、老与圣人同，大为吾惧。

元诚论静云：“一念不生，既不执持，又不蒙昧，三件犯著一件，便不是。”

知道无中边，而不知内为主，则茫无下手处；知内为主，而不知道无中边，则隘。故曰：“此心学之全功也。”

天文左右前皆动也，惟北辰不动。人身背亦如之。故曰：“天根之学，本《易》艮背之旨。”

五峰之学，不务涵养本原，只要执发见一端，便张皇作用，故有急迫助长之病。

心之神明，无乎在而无乎不在也，无乎不在而有在也。静则气母归根，动则神机发见，故疑其在彼，而不知实在於心，虽有在也，而无迹也。

人心立极虽有间断处，亦好接头。否则终日向学，不免散而无统也。

近与一人论理气，因问之曰：“人当哀痛时，满体如割，涕泪交流，此恻隐之心也。当羞愧时，面为发赤，汗流被体，此羞恶之心也。今且分别谁是理耶，谁是气耶？”其人唯唯。曰：“未也。哀痛羞愧固有发不中节时，亦复涕汗流出，岂亦理之为耶？”其人不能自解。某曰：“理非别有一物，只就气该得如此便是理。理本该得如此，然却无为其能如此处，皆气为之也。然气运不齐，有不能尽如此处。理气合一，则理即是气，气即是理，昭乎不分，孟子所谓配也。气与理违，则判而二矣，夫子所谓‘回也，其心三月不违仁’，又谓‘人能弘道，非道弘人’，皆此意也。今试就吾心日用间体验，有时分明见得理该如此，而吾不能如此，打成两片。若谓气即是理，只好说善底一边，那恶一边便说不去矣。”

大成乐谱，但以一声协一字。今谱古诗，须有散声，方合天然之妙。向见陈元诚歌古诗，散声多少，皆出天然，安排不得，必须谱出来，然後人可学耳。

象山天资甚高，论学甚正，凡所指示，坦然如由大道而行。但气质尚粗，锻炼未粹，不免好刚使气，过为抑扬之词，反使人疑。昔议其近於禅学，此某之陋也。

大抵人自未应事及乎应事，以至事过，总是此心又进一步。自未起念时及乎起念，以至念息，亦犹是也。善用功，则贯串做一个，否则间隔矣。吾所谓立本是贯穿动静工夫，研几云者，只就应事起念时更著精彩也。

道体浩浩无穷，吾辈既为气质拘住，若欲止据己见持守，固亦自好，终恐

规模窄狭，枯燥孤单，岂能展拓得去。古人所以亲师取友、汲汲於讲学者，非故泛滥於外也，止欲广求天下义理而反之於身，合天下之长以为一己之长，集天下之善以为一己之善，庶几规模阔大，气质不得而限之。

侍郎余劬斋先生祐

余祐，字子积，别号劬斋，鄱阳人。年十九，往师胡敬斋，敬斋以女妻之。登弘治己未进士第，授南京刑部主事。忤逆瑾，落职。瑾诛，起知福州，晋山东副使，兵备徐州。以没入中官货，逮诏狱，谪南宁府同知，稍迁韶州知府，投劾去。嘉靖改元，起河南按察使，调广西，两迁至云南左布政，以太仆卿召，转吏部右侍郎，未离滇而卒，戊子岁也，年六十四。

先生之学，墨守敬斋，在狱中著《性书》三卷，其言程、朱教人，拳拳以诚敬为入门，学者岂必多言，惟去其念虑之不诚不敬者，使心地光明笃实，邪僻诡譎之意勿留其间，不患不至於古人矣。时文成《朱子晚年定论》初出，以朱子到底归於存养。先生谓文公论心学凡三变：如《存斋记》所言“心之为物，不可以形体求，不可以闻见得，惟存之之久，则日用之间若有见焉”，此则少年学禅，见得昭昭灵灵意思。及见延平，尽悟其失；复会南轩，始闻五峰之学，以察识端倪为最初下手处，未免阙却平时涵养一节工夫。《别南轩诗》：“惟应酬酢处，特达见本根。”《答叔京书》尾谓“南轩入处精切”，皆谓此也。後来自悟其失，改定已发未发之论，然後体用不偏，动静交致其力，功夫方得浑全。此其终身定见也，安得以其入门功夫谓之晚年哉！

愚按：此辨正先生之得统於师门处。《居业录》云：“古人只言涵养，言操存，曷尝言求见本体？”是即文成少年之见也。又云：“操存涵养是静中工夫，思索省察是动上工夫，动静二端，时节界限甚明，工夫所施，各有所当，不可混杂。”是即文公动静交致其力，方得浑全，而以单提涵养者为不全也。虽然，动静者，时也；吾心之体，不著於时者也。分工夫为两节，则静不能该动，动不能摄静，岂得为无弊哉！其《性书》之作，兼理气论性，深闢性即理也之言。盖分理是理、气是气，截然为二，并朱子之意而失之。有云：“气尝能辅理之美矣，理岂不救气之衰乎？”整庵非之曰：“不谓理气交相为赐如此。”

卷四 崇仁学案四

太仆夏东巖先生尚朴

夏尚朴字敦夫，别号东巖，永丰人。从学於娄一斋谅。登正德辛未进士第。历部属、守惠州、山东提学道，至南京太仆少卿。逆瑾擅政，遂归。王文成赠诗，有“含瑟春风”之句，先生答曰：“孔门沂水春风景，不出虞廷敬畏情。”先生传主敬之学，谓“才提起便是天理，才放下便是人欲。”魏庄渠叹为

至言。然而譬“象山之学，以收敛精神为主。吾儒收敛精神，要照管许多道理，不是徒收敛也”，信如兹言，则总然提起，亦未必便是天理，无乃自背其说乎？盖先生认心与理为二，谓心所以穷理，不足以尽理，阳明点出“心即理也”一言，何怪不视为河汉乎！

夏东巖文集

卓然竖起此心，便有天旋地转气象。

学者涵养此心，须如鱼之游泳於水始得。

才提起便是天理，才放下便是人欲。

君子之心，纤恶不容，如人眼中着不得一些尘埃。

学者须收敛精神，譬如一炉火，聚则光焰四出，才拨开便昏黑了。

寻常读“与点”一章，只说胸次脱洒是尧、舜气象；近读《二典》、《三谟》，方知兢兢业业是尧、舜气象。尝以此语双门詹困夫，困夫云：“此言甚善。先兄复斋有诗云：‘便如曾点象尧舜，怕有余风入老庄。’”乃知先辈聪明，亦尝看到此。

朱子云：“颜子之乐平淡，曾点之乐劳攘。”近观《击壤集》，尧夫之乐比之曾点尤劳攘。程子云：“敬则自然和乐。”和乐只是心中无事，方是孔、颜乐处。

道理是个甜的物事。朱子《训蒙诗》云：“行处心安思处得，余甘尝溢齿牙中。”非譬喻也。

不问此心静与不静，只问此心敬与不敬，敬则心自静矣。譬如桶，箍才放下，便分散了。

白沙云：“斯理也，宋儒言之儻矣，吾尝恶其太严也。”此与东坡要与伊川打破敬字意思一般，盖东坡学佛，而白沙之学近禅，故云尔。然尝观之，程子云：“会得底，活泼泼地；不会得底，只是弄精神。”又曰：“与其内是而非外，不若内外之两忘，两忘则澄然无事矣。”又曰：“必有事焉而勿正，心勿忘，未尝致纤毫之力，此其存之之道也。”朱子云：“才觉得间断，便已接续了。”曷尝过於严乎？至於发用处，天理人欲，间不容发，省察克治，不容少缓，看《二典》、《三谟》，君臣互相戒敕，视三代为尤严，其亦可恶乎？

李延平云：“人於旦昼之间，不至牾亡，则夜气愈清；夜气清，则平旦未与物接之时，湛然虚明气象，自可见矣。”此是喜怒哀乐未发气象。

吾儒之学，静中须有物，譬如果核，虽未萌芽，然其中自有一点生意。释、老所谓静，特虚无寂灭而已，如枯木死灰，安有物乎？

敬则不是装点外事，乃是吾心之当然，有不容不然者。寻常验之，敬则心便安，才放下则此心便不安矣。所谓敬者，只如俗说“常打起精采”是也。

理与气合，是浩然之气，才与理违，是客气。

义由中出，犹快刀利斧劈将去，使事事合宜，是集义；若务矫饰徇外，即是义袭。袭，犹袭裘之袭。

圣人定之以中正、仁义而主静，立人极焉。自註云：无欲故静。盖中正、仁义是理，主静是心，惟其心无欲而静，则此理自然动静周流不息矣。观《通书》，无欲则静虚动直可见矣。主静之静，不与动时对，乃《大学》定静之静。《集註》云：“静，谓心不妄动是也。”

为学固要静存动察。使此心未能无欲，虽欲存养省察，无下手处。直须使此心澹然无欲，则静自然虚，动自然直，何烦人力之为耶？程子云：“识得此理，以诚敬存之，不须防检，不须穷索。心懈则有防，心苟不懈，何防之有？理有未明，故须穷索，存久自明，安待穷索？”与《通书》之言相表里

天地以生物为心，人能以济人利物为心，则与天地之心相契，宜其受福於天也。故曰：“永言配命，自求多福。”

《朱子语类》解“敦厚以崇礼”云：“人有敦厚而不崇礼者，亦有礼文周密而不敦厚者，故敦厚又要崇礼。”此解胜《集註》。由是推之，此一节，当一句自为一义，不必分属存心、致知。

盖有尊德性而不道问学者，亦有道问学而不尊德性者，故尊德性又要道问学。如柳下惠可谓致广大矣，而精微或未尽；伯夷可谓极高明矣，稽之《中庸》或未合。又《集註》以尊德性为存心，以极道体之大，道学问为致知，以极道体之细，恐亦未然。窃谓二者皆有大小，如涵养本原是大，谨於一言一行处是小；穷究道理大本大原处是大，一草一木亦必穷究是小。尝以此质之魏子才，子才以为然。

仁是心之德，如桃仁杏仁一般，若有分毫私，面便坏了，如何得生意发达於外。巧言令色，不必十分装饰，但有一毫取悦於人意思，即是巧令。知此而谨之，即是为仁之方。故曰：“知巧言令色之非仁，则知仁矣。”

人不知而有一毫不平之意，即是渣滓未浑化，如何为成德！一斋尝有诗云“为学要人知做甚，养之须厚积须多。君子一心如止水，不教些子动微波。”

学者须先识此理。譬之五穀，不知其种，得不误认稗稗为五穀耶？虽极力培壅，止成稗稗耳。近世儒者有用尽平生之力，卒流入异学而不自知者，正坐未识其理耳。

象山之学，以收敛精神为主，曰精神一霍便散了。杨慈湖论学，只是“心之精神谓之性”一句，此其所以近禅。朱子云：“收敛得精神在此，方看得道理尽。看道理不尽，只是不专一。”如此说方无病。

吾儒曰唤醒，释氏亦曰唤醒，但吾儒唤醒此心，要照管许多道理，释氏则



唤醒在空。

精一执中，就事上说。寻常遇事有两歧处，群疑并兴，既欲如此，又欲如彼。当是时也，尽把私意阁着了，不知那个是人心，那个是道心，故必精以察之，使二者界限分明。又须一以守之，使不为私欲所夺，如此便是“允执厥中”。盖过与不及，皆是人心，惟道心方是中。

尧之学以“钦”为主，以“执中”为用，此万古心学之源也。舜告禹曰：“惟精惟一，允执厥中。”又曰：“钦哉，慎乃有位，敬修其可愿。”曰钦、曰中、曰敬，皆本於尧而发之。且精一执中之外，又欲考古稽众，视尧加详焉。盖必如此，然后道理浹洽，庶几中可得以执矣。近世论学，直欲取足吾心之良知，而谓诵习讲说为支离。率意径行，指凡发於粗心浮气者，皆为良知之本然。其说蔓延，已为天下害。揆厥所由，盖由白沙之说倡之耳。（执中从事上说故以为用谬甚）

“夫道若大路然，岂难知哉”数语，令人有下手处。盖日用间事亲如此，事长如此，言如此，行如此，待人接物如此，各各有个路数，真如大路然，只是人遇事时，胡乱打过了。若每事肯入思虑，则心中自有一个当然之则，何事外求？故曰：“子归而求之有余师。”假使曹交在门，教之不过如此。《集註》乃谓教之孝弟，不容受业於门。未然。

（此段又与取足於吾心之良知者同，何其言之出入耶？）

所谓求放心者，非是以心捉心之谓。盖此心发於义理者，即是真心，便当推行。若发不以正，与虽正发不以时，及泛泛思虑，方是放心，要就那放时即提转来，便无事。伊川曰：“心本善，流而为恶，乃放也。”此语视诸儒为最精。（才流便是恶）

人之思虑，多是触类而生，无有宁息时节，所谓朋从尔思也。朋，类也。试就思处思量，如何思到此，逆推上去，便自见得。禅家谓之葛藤，所以要长存长觉，才觉得便断了。

近来诸公议论太高，稽其所就，多不满人意。如枫山先生为人，只一味纯诚，比之他人，省了多少气力，已是风动海内，乃知忠信骄泰得失之言为有味。

若贪富贵，厌贫贱，未论得与不得，即此贪之厌之之心，已自与仁离了，如何做得下面存养细密工夫！所以以无欲为要。

心要有所用。日用间都安在义理上，即是心存。岂俟终日趺坐，漠然无所用心，然后为存耶？

尝疑腔子不是神明之舍，犹世俗所谓眶当之眶，指理而言，谓此心要常在理中，稍与理违，则出眶当外矣。然如此说，则满腔子是恻隐之心，便说不去

，不若照旧说为善。盖心犹户枢，户枢稍出臼外，便推移不动，此心若出躯壳之外，不在神明之舍，则凡应事接物无所主矣。

耳之聪，止於数百步外；目之明，止於数十里外；惟心之思，则入於无间，虽千万里之外，与数千万年之上，一举念即在於此，即此是神。

象山之学，虽主於尊德性，然亦未尝不道问学，但其所以尊德性、道问学，与圣贤不同。程子论仁，谓识得此理，以诚敬存之而已。又谓识得仁体，实有诸己，只要义理栽培。盖言识在所行之先，必先识其理，然后有下手处。

象山谓能收敛精神在此，当恻隐自恻隐，当羞恶自羞恶，更无待於扩充。（仁义礼智，本礼自广大，原不待於扩充，所谓扩充者，盖言接续之使不息耳。）此与告子不知性之为理，而以所谓气者当之，虽能坚持力制，至於不动心之速，适足为心害也。朱子曰：“以天下之理，处天下之事；以圣贤之心，观圣贤之书。”象山所引诸书，多是驱率圣贤之言以就己意，多非圣贤立言之意。如谓“颜子为人最有精神，用力最难；仲弓精神不及颜子，然用力却易”，其与程子所谓“质美者明，得尽渣滓便浑化，其次惟庄敬以持养之，及其至则一也”不同，岂直文义之差而已哉。

予昔有志於学，而不知操心之要，未免过於把捉，常觉有一物梗在胸中，虽欲忘之而不可得。在南监时，一日过东华门墙下，有卖古书者，予偶检得《四家语》，内有黄蘗对裴休云：“当下即是动念，则非伫立之顷。”遂觉胸中如有石头磕然而下，无复累坠，乃知禅学诚有动人处。於后看程子书，说得下手十分明白痛快，但在人能领略耳。故曰：“吾道自足，何事旁求。”

圣贤之训，明白恳切，无不欲人通晓。白沙之诗，好为隐奥之语，至其论学处，藏形匿影，不可致诘。而甘泉之《註》，曲为回互，类若商度隐语，然又多非白沙之意。诗自汉、魏以来，至唐、宋诸大家，皆有典则。至白沙自出机轴，好为跌宕新奇之语，使人不可追逐，盖本之庄定山，定山本之刘静修，规模意气绝相类，诗学为之大变。独《古选和陶》诸作近之。

周子云：“一为要，一者无欲也，无欲则静虚动直。”又云：“寡之又寡，寡之而至於无，则诚立明通。”与克己复礼意同。

今不提起此心做主，就视听言动上下工夫，渐渐求造寡欲虚静之地，直欲瞑目趺坐，置此心於无物之处，则私根何由以去，本体何由以虚乎？程子云：“坐忘却是坐驰。”朱子云：“要闲越不闲，要静越不静。”又云：“如读书以求义理，应事接物以求当理，即所求者便是吾心，何事块然独坐而后，为存耶！”非洞见心体之妙，安能及此。

先师一斋家居，以正风俗为己任，凡邻里搬戏迎神及划船之类，必加晓谕禁戒，每每以此得罪於人，有所不恤。

世人只知有利，语及仁义，必将讥笑，以为迂阔。殊不知利中即有害，惟仁义则不求利，自无不利。譬之甜的事物，吃过则酸，苦的事物，吃过方甜。如人家长尚利，惹得一家莫不利尚，由是父子兄弟交相攘夺，相鬪相刃，必至倾覆而后已。若家长尚义，惹得一家莫不尚义，由是父慈其子，子孝其父，兄友，其弟，弟恭其兄，莫说到门祚如何，只据眼前家庭之间，已自有一段春和景象，何利如之。

湛然虚明者，心之本体，本无存亡出入之可言。其有存亡出入者，特在操持敬肆之间耳。

好问好察而必用其中，诵诗读书而必论其世，则合天下古今之聪明以为聪明，其知大矣。近时诸公论学，乃欲取足吾心之良知，而议程、朱格物博文之论为支离，谓可以开发人之知见，扩吾心良知良能之本然。此乃入门，疑於此既差，是犹欲其入而闭之门也。

### 读白沙与东白论学诗

古人弃糟粕，糟粕非真传。（愚谓《六经》载道之文，圣贤传授心法在焉，而谓糟粕非真传，何耶？）

渺哉一勺水，积累成大川。亦有非积累，源泉自涓涓。（天下之事，未有不积累而成者。孔子志学以至从心，孟子善信以至圣神。朱子曰：“予学盖由铢累寸积得之。”又云：“予六十一岁方理会得，若去年死也枉了。”今谓不由积累而成，得非释氏所谓“一超直入如来地”耶？）

至无有至动，至近至神焉。发用兹不穷，緘藏极渊泉。（《中庸》云，喜怒哀乐之未发谓之中“发而皆中节谓之和。中也者，天下之大本也；和也者，天下之达道也。”道之体用，不过如此，可谓明白。今乃说玄说妙，反滋学者之疑，从何处下手耶？）

我能握其机，何必窥陈编。学患不用心，用心滋牵缠。本虚形乃实，立本贵自然。戒慎与恐惧，斯语未云偏。后儒不省事，差失毫釐间。（司马温公、吕与叔、张天祺辈，患思虑纷扰，皆无如之何。诚如公论，至於程、朱，宁有此病。程子云：“与其是内而非外，不若内外之两忘，两忘则澄然无事矣。”又云：“必有事焉而勿正，心勿忘，勿助长，未尝致纤毫之力，此其存之道也。”朱子云：“才觉得间断，便已接续了。”此皆任其天然，了无一毫将迎安排之病，心学之妙，至此无余蕴矣。戒慎恐惧，敬也，敬有甚形影？只是此心存主处，才提起，心便安，才放下，心便无安顿处。是乃人心之当然，有不容不然者。若不知此，而以装点外事、矜持过为敬，则为此心之病矣。故曰：以为无益而舍之者，不芸苗者也；助之长者，揠苗者也，非徒无益而又害之。）

寄语了心人，素琴本无絃。（此是无声无臭处，《中庸》从天命说起，都说尽了，方说到此。所以程子云：“下学而上达“乃学之要。”今论学不说下学之功，遽及上达之妙，宜其流入异学而不自知也。此诗清新华妙，见者争诵之，而不知其有悖於道，予不得以不辨。）

章枫山谓予曰：“白沙应聘来京师，予在大理往候而问学焉。白沙云：‘我无以教人，但令学者看“与点”一章。’予云：‘以此教人，善矣。但朱子谓专理会“与点”意思，恐入於禅。’白沙云：‘彼一时也，此一时也。朱子时，人多流於异学，故以此救之；今人溺於利禄之学深矣，必知此意，然后有进步处耳。’予闻其言，恍若有悟。”（《浴沂亭记》）

《性书》之作，兼理气论性，深闢性即理也之言，重恐得罪於程、朱，得罪於敬斋，不敢不以复也。人得天地之气以成形，气之精爽以为心。心之为物，虚灵洞彻，有理存焉，是之谓性。性字从心、从生，乃心之生理也。故朱子谓“灵底是心，实底是性，性是理，心是盛贮、该载、敷施、发用底，浑然在中，虽是一理，然各有界分，不是儻侗之物，故随感而应，各有条理。”程子谓“冲漠无朕，万象森然已具，未应不是先，已应不是后”者，此也。

孟子言人性本善，而所以不善者，由人心陷溺於物欲而然，缺却气质一边，故启荀、扬、韩子纷纷之论，至程、张、朱子，方发明一个气质出来，此理无余蕴矣。盖言人性是理，本无不善，而所以有善不善者，气质之偏耳，非专由陷溺而然也。其曰天地之性者，直就气稟中指出本然之理而言孟子之言是也。气稟之性，乃是合理与气而言，荀、扬、韩子之言是也。程、朱之言，明白洞达，既不足服执事之心，则子才、纯甫之言，宜其不见取於执事也，又况区区之言哉！然尝思之，天下无性外之物，而性无不在日用之间，种种发见，莫非此性之用。今且莫问性是理，是气，是理与气兼，但就发处认得是理即行，不是理处即止，务求克去气质之偏、物欲之蔽，俟他日功深力到，豁然有见处，然后是理耶，是气耶，是理与气兼耶？当不待辩而自明矣。（《答余子积书》）

此道广大精微，不可以急迫之心求之，须是认得路头端的，而从容涵泳於其间，渐有凑泊处耳。（《复魏子才书》）

人心本虚灵，静处难思议，及其有思时，却属动边事。贤如司马公，彻夜苦不寐，殷勤念一中，与念佛何异。不知此上头，着不得一字，勿忘勿助间，妙在心独契。澄彻似波停，融液如春至，莫作禅样看，即此是夜气。谛观日用间，道理平铺是，坦如大路然，各各有界至。不必费安排，只要去私意，泛泛思虑萌，觉得无根蒂。将心去觅心，便觉添累坠，讨论要精详，淘汰极纯粹。如此用工夫，庶几体用备，君归在旦夕，不得长相聚，试诵口头禅，君宜体

会去。（刘士凤夜苦不寐，予恐其把捉太过，赋此赠之。）

近世论学者，徒见先正如温公及吕与叔、张天祺，皆无奈此心何，偶於禅门得些活头，悟得此心有不待操而自存的道理，遂谓至玄至妙，千了万当。以此为道，则禅家所谓“当下即是，动念则非”，所谓“放四大，莫把捉，寂寞性中随饮啄”，所谓“汝暂息心，善恶都莫思量”，皆足以为道。殊不知不难於一本，而难於万殊。日用之间，千头万绪，用各不同，苟非涵养此心，而剔刮道理出来，使之洞然无疑，则拟议之间，勿已堕於过与不及而不自知矣，其何以得大中至正之矩哉？学者於此，正须痛下功夫，主敬穷理，交修并进，而积之以岁月之久，庶几渐有凑泊处耳。不然，决入异教无疑也。（与赵元默论学。元默，白沙门人。）

花者华也，气之精华也。天地之气，日循根干，而升到枝头，去不得了，气之精华，遂结为蓓蕾，久则包畜不住，忽然迸开，光明灿烂如此。人能涵泳义理，浇灌此心，优游厌饫而有得焉，则其发之言论，措之行事，自有不容已者，所谓“和顺积中，英华发外”是也。《中庸》云：“诚则形，形则着，着则明。”又云：“故至诚无息。不息则久，久则徵。如此者，不见而章，不动而变，无为而成。”观此，尤信程子云：“物我一理，才明彼，即晓此，此合内外之道也。”或谓一草一木不必穷究，恐未之深思耳。

要识静中须有物，却从动处反而观。湛然一气虚明地，安得工夫入语言。  
广文潘玉斋先生润

潘润字德夫，号玉斋，信之永丰人。师事娄一斋。一斋严毅英迈，慨然以师道自任，尝谓先生曰：“致礼以治躬，外貌斯须不庄不敬，而慢易之心入之矣。致乐以治心，中心斯须不和不乐，而鄙诈之心入之矣。此礼乐之本，身心之学也。”先生谨佩其教，终日终身出入准绳规矩。李空同督学江右，以人才为问，诸生僉举先生。空同致礼欲见之。时先生居忧，以衰服拜於门外，终不肯见。空同叹其知礼。焚香静坐，时以所得者发为吟咏。终成都教谕。

卷五 白沙学案上

前言

有明之学，至白沙始入精微。其吃紧工夫，全在涵养。喜怒未发而非空，万感交集而不动，至阳明而后大。两先生之学，最为相近，不知阳明后来从不说起，其故何也？薛中离，阳明之高第弟子也，於正德十四年上疏请白沙从祀孔庙，是必有以知师门之学同矣。罗一峰曰：“白沙观天人之微，究圣贤之蕴，充道以富，崇德以贵，天下之物，可爱可求，漠然无动於其中。”信斯言也，故出其门者，多清苦自立，不以富贵为意，其高风之所激，远矣。

简讨陈白沙先生献章

尚书湛甘泉先生若水（别见）

举人李大崖先生承箕

通政张东所先生诩

给事贺医闾先生钦

吏目邹立斋先生智

御史陈时周先生茂烈

长史林缉熙先生光

州同陈秉常先生庸

布衣李抱真先生孔修

处士谢天锡先生祐

文学何时振先生廷矩

运使史惺堂先生桂芳

文恭陈白沙先生献章

陈献章字公甫，新会之白沙里人。身長八尺，目光如星，右臉有七黑子，如北斗狀。自幼警悟絕人，讀書一覽輒記。嘗讀《孟子》所謂天民者，慨然曰：“為人必當如此！”夢拊石琴，其音泠泠然，一人謂之曰：“八音中惟石難諧，子能諧此，異日其得道乎？”因別號石齋。正統十二年舉廣東鄉試，明年會試中乙榜，入國子監讀書。已至崇仁，受學於康齋先生，歸即絕意科舉，築春陽台，靜坐其中，不出閩外者數年。尋遭家難。成化二年，復游太學，祭酒邢讓試和楊龜山《此日不再得》詩，見先生之作，驚曰：“即龜山不如也。”颺言於朝，以為真儒復出，由是名動京師。羅一峰、章楓山、庄定山、賀醫闾皆恨相見之晚，醫闾且稟學焉。歸而門人益進。十八年，布政使彭韶、都御史朱英交荐，言“國以仁賢為寶，臣自度才德不及獻章萬萬，臣冒高位，而令獻章老丘壑，恐坐失社稷之寶”。召至京，閣大臣或尼之，令就試吏部。辭疾不赴，疏乞終養，授翰林院檢討而歸。有言其出處與康齋異者，先生曰：“先師為石亨所荐，所以不受職；某以听選監生，始終愿仕，故不敢偽辭以釣虛譽，或受或不受，各有攸宜。”自后屢荐不起。弘治十三年二月十日卒，年七十有三。先生疾革，知縣左某以醫來，門人進曰：“疾不可為也。”先生曰：“須盡朋友之情。”飲一匙而遣之。

先生之學，以虛為基本，以靜為門戶，以四方上下、往古來今穿紐湊合為匡郭，以日用、常行、分殊為功用，以勿忘、勿助之間為體認之則，以未嘗致力而應用不遺為實得。遠之則為曾點，近之則為堯夫，此可無疑者也。故有明儒者，不失其矩矱者亦多有之，而作聖之功，至先生而始明，至文成而始大。向使先生與文成不作，則濂、洛之精蘊，同之者固推見其至隱，異之者亦疏通

其流别，未能如今日也。或者谓其近禅，盖亦有二，圣学久湮，共趋事为之末，有动察而无静存，一及人生而静以上，便邻于外氏，此庸人之论，不足辨也。罗文庄言“近世道学之昌，白沙不为无力，而学术之误，亦恐自白沙始。至无而动，至近而神，此白沙自得之妙也。彼徒见夫至神者，遂以为道在是矣，而深之不能极，几之不能研，其病在此”。缘文庄终身认心性为二，遂谓先生明心而不见性，此文庄之失，不关先生也。先生自序为学云：“仆年二十七，始发愤从吴聘君学，其於古圣贤垂训之书，盖无所不讲，然未知入处。比归白沙，杜门不出，专求所以用力之方，既无师友指引，日靠书册寻之，忘寐忘食，如是者累年，而卒未有得。所谓未得，谓吾此心与此理未有凑泊吻合处也。於是舍彼之繁，求吾之约，惟在静坐。久之，然后见吾此心之体，隐然呈露，常若有物，日用间种种应酬，随吾所欲，如马之御衔勒也；体认物理，稽诸圣训，各有头绪来历，如水之有源委也。於是涣然自信曰：‘作圣之功，其在兹乎！’”张东所叙先生为学云：“自见聘君归后，静坐一室，虽家人罕见其面，数年未之有得。於是迅扫夙习，或浩歌长林，或孤啸绝岛，或弄艇投竿於溪涯海曲，捐耳目，去心智，久之然后有得焉，盖主静而见大矣。由斯致力，迟迟至二十余年之久，乃大悟广大高明不离乎日用，一真万事，本自圆成，不假人力，无动静，无内外大小精粗，一以贯之。”先生之学，自博而约，由粗入细，其於禅学不同如此。

尹直《琐缀绿》谓“先生初至京，潜作十诗颂太监梁方，方言於上，乃得授职。及请归，出城辄乘轿张盖，列槩开道，无复故态”。丘文庄探入《宪庙实录》，可谓遗秽青史。《宪章录》则谓探之《实录》者，张东白也。按东白问学之书，以“义理须到融液，操存须到洒落”为言，又令其门人餽遗先生，深相敬慕，寄诗疑其逃禅则有之，以乌有之事，阑入史编，理之所无也。文庄深刻，喜进而恶退，一见于於定山，再见之於先生，与尹直相去不远。就令梁方之诗不伪，方是先生乡人，因其求诗而与之，亦情理之所有，便非秽事；既已受职，乘轿张盖，分之攸宜，揽之以为话柄，则凡讲学者涕唾亦不得矣。

万历十三年，诏从祀孔庙，称先儒陈子，谥文恭。

论学书

复赵提学

执事谓浙人以胡先生不教人习《四礼》为疑，仆因谓礼文虽不可不讲，然非所急，正指《四礼》言耳，非统体礼也。礼无所不统，有不可须臾离者，克己复礼是也。若横渠以礼教人，盖亦由事推之，教事事入途辙去，使有所据守耳。若《四礼》则行之有时，故其说可讲而知之。学者进德修业，以造於圣人

，紧要却不在此也。程子曰：“且省外事，但明乎善，惟进诚心。”外事与诚心对言，正指文为度数，若以其至论之文为度数，亦道之形见，非可少者。但求道者，有先后缓急之序，故以且省为辞，省之言略也，谓姑略去，不为害耳。此盖为初学未知立心者言之，非初学，不言且也。若以外事为外物累己，而非此之谓，则当绝去，岂直省之云乎。

仆年二十七，始发愤从吴聘君学，其於古圣贤垂训之书，盖无所不讲，然未知入处。比归白沙，杜门不出，专求所以用力之方，既无师友指引，惟日靠书册寻之，忘寐忘食，如是者亦累年，而卒未得焉。所谓未得，谓吾此心与此理未有凑泊吻合处也。於是舍彼之繁，求吾之约，惟在静坐。久之，然后见吾此心之体，隐然呈露，常若有物，日用间种种应酬，随吾所欲，如马之御衔勒也；体认物理，稽诸圣训，各有头绪来历，如水之有源委也。於是涣然自信曰：“作圣之功，其在兹乎！”有学於仆者，辄教之静坐，盖以吾所经历，粗有实效者告之，非务为高虚以误人也。

承谕有为毁仆者，有曰“自立门户”者，是“流於禅学”者，甚者则曰“妄人率人於伪”者。仆安敢与之强辩，姑以迹之近似者言之。孔子教人文行忠信，后之学孔氏者，则曰“一为要”。一者无欲也，无欲则静虚而动直，然后圣可学而至矣。所谓“自立门户”者，非此类欤？佛氏教人曰“静坐”，吾亦曰“静坐”；曰“惺惺”，吾亦曰“惺惺”。调息近於数息，定力有似禅定，所谓“流於禅学”者，非此类欤？仆在京师，适当应魁养病之初，前此克恭，亦以病去。二公皆能审於进退者也，其行止初无与於仆，亦非仆所能与也。不幸其迹偶与之同，出京之时又同，是以天下之责不仕者，辄涉於仆，其责取证於二公。而仆自己丑得病，五六年间，自汗时发，母氏年老，是以不能出门耳。凡责仆以不仕者，遂不可解。所谓“妄人率人於伪”者，又非此类欤？

复林太守

仆於送行之文，间尝一二为之，而不以施於当道者。一则嫌於上交，一则恐其难继，守此戒来三十余年。苟不自量，勇於承命，后有求者，将何辞以拒之？

与顺德吴明府

出处语默，咸率乎自然，不受变於俗，斯可矣。

复张东白

夫学有由积累而至者，有不由积累而至者；有可以言传者，有不可以言传者。夫道至无而动，至近而神，故藏而后发，形而斯存。大抵由积累而至者，可以言传也；不由积累而至者，不可以言传也。知者能知至无於至近，则无动而非神。藏而后发，明其几矣；形而斯存，道在我矣。是故善求道者，求之



易；不善求道者，求之难。义理之融液，未易言也，操存之洒落，未易言也。夫动，已形者也，形斯实矣；其未形者，虚而已，虚其本也，致虚之所以立本也。戒慎恐惧所以闲之，而非以为害也。然而世之学者，不得其说，而以用心失之者多矣。斯理也，宋儒言之备矣，吾尝恶其太严也，使著於见闻者不睹其真，而徒与我哓哓也。是故道也者，自我得之、自我言之可也，不然辞愈多而道愈窒，徒以乱人也。君子奚取焉？

与罗一峰

圣贤处事，毫无偏主，惟视义何如，随而应之，无往不中。吾人学不到古人处，每有一事来，斟酌不安，便多差却。随其气质，刚者偏於刚，柔者偏於柔，每事要高人一着，做来毕竟未是。盖缘不是义理发源来，只要高去，故差。自常俗观之，故相云泥，若律以道，均为未尽。

君子未尝不欲人入於善，苟有求於我者，吾以告之可也。强而语之，必不能入，则弃吾言於无用，又安取之？且众人之情，既不受人之言，又必别生枝节以相矛盾，吾犹不舍而责之益深，取怨之道也。

伊川先生每见人静坐，便叹其善学。此一“静”字，自濂溪先生主静发源，后来程门诸公递相传授，至于豫章、延平尤专提此教人，学者亦以此得力。晦翁恐人差入禅去，故少说静，只说敬，如伊川晚年之训，此是防微虑远之道。然在学者，须自度量如何，若不至为禅所诱，仍多着静，方有入处。若平生忙者，此尤为对症之药。

学者先须理会气象，气象好时百事自当。此言最可玩味。言语动静，便是理会气象地头。变急为缓，变激烈为和平，则有大功，亦远祸之道也，非但气象好而已。

答张汝弼

康斋以布衣为石亨所荐，所以不受职而求观秘书者，冀得开悟人主也。惜宰相不悟，以为实然，言之上，令就职，然后观书，殊戾康斋意，遂决去。某以听选监生荐，又疏陈始终愿仕，故不敢伪辞以钓虚名，或受或不受，各有攸宜尔。

与林君

学劳攘则无由见道，故观书博识，不如静坐。

与林缉熙

终日乾乾，只是收拾此理而已。此理干涉至大，无内外，无终始。无一处不到，无一息不运会，此则天地我立，万化我出，而宇宙在我矣。得此把柄入手，更有何事？往古来今，四方上下，都一齐穿纽，一齐收拾，随时随处无不是这个充塞。色色信他本来，何用尔脚劳手攘？舞雩三三两两，正在勿忘勿助

之间，曾点些儿活计，被孟子打併出来，便都是鸢飞鱼跃。若无孟子工夫，骤而语之以曾点见趣，一似说梦，会得，虽尧、舜事业，只如一点浮云过目，安事推乎！此理包罗上下，贯彻终始，滚作一片，都无分别，无尽藏故也。自兹已往，更有分殊处，合要理会，毫分缕析，义理尽无穷，工夫尽无穷。书中所云，乃其统体该括耳。夫以无所着之心行於天下，亦焉往而不得哉！

与贺克恭

人要学圣贤，毕竟要去学他。若道只是箇希慕之心，却恐末梢未易凑泊，卒至废弛。若道不希慕圣贤，我还肯如此学否？思量到此，见得个不容己处，虽使古无圣贤为之依归，我亦住不得，如此方是自得之学。

心地要宽平，识见要超卓，规模要阔远，践履要笃实。能此四者，可以言学矣。

接人接物不可拣择殊甚，贤愚善恶一切要包他，到得物我两忘，浑然天地气象，方始是成就处。

为学须从静坐中养出个端倪来，方有商量处。

与谢元吉

人心中容留一物不得，才着一物，则有碍。且如功业要做，固是美事，若心心念念只在功业上，此心便不广大，便是有累之心。是以圣贤之心，廓然若无，感而后应，不感则不应。又不特圣贤如此，人心本来体段皆一般，只要养之以静，便自开大。

与何时矩

宇宙内更有何事？天自信天，地自信地，吾自信吾。自动自静，自阖自闢，自舒自卷，甲不问乙供，乙不待甲赐。牛自为牛，马自为马。感於此，应於彼，发乎迩。见乎远。故得之者天地与顺，日月与明，鬼神与福，万民与诚，百世与名，而无一物奸於其间。呜呼！大哉。前辈云：“铢视轩冕，尘视金玉。”此盖略言之以讽始学者耳。人争一箇觉，才觉便我大而物小，物尽而我无尽。夫无尽者，微尘六合，瞬息千古，生不知爱，死不知恶，尚奚暇铢轩冕而尘金玉耶！

禅家语，初看亦甚可喜，然实是儻侗，与吾儒似同而异，毫釐间便分霄壤，此古人所以贵择之精也。如此辞所见大体处，了了如此，闻者安能不为之动？但起脚一差，立到前面，无归宿，无准的，便日用间种种各别，不可不勘破也。

与张廷实

时振语道而遗事，秉常论事而不及道；时振如师也过，秉常如商也不及，胥失之矣。道无往而不在，仁无时而或息，天下何思何虑，如此乃至当之论

也。圣人立大中以教万世，吾侪主张世道，不可偏高，坏了人也。

论诗文。诗直是难作，其间起伏往来，脉络缓急浮沉，当理会处，一一要到，非但直说出本意而已。文字亦然，古文字好者都不见安排之迹，一似信口说出，自然妙也。其间体制非一，然本於自然不安排者便觉好。柳子厚比韩退之不及，只为太安排也。

前辈谓学贵知疑，小疑则小进，大疑则大进。疑者，觉悟之机也。一番觉悟，一番长进，更无别法也。即此便是科级，学者须循次而进，渐到至处耳。

古之作者，意郑重而文不烦，语曲折而理自到。

见子长寄定山先生诗，可是率尔定山，岂可辄寄以诗耶！

复李世卿

君子以道交者也，同明相照，同类相求，云从龙，风从虎，圣人作而万物睹。己不遵道而好与人交，恶在其能交也。

与崔楫

弃礼从俗，坏名教事，贤者不为。愿更推广此心於一切事，不令放倒。名节，道之藩篱，藩篱不守，其中未有能独存者也。

与李德孚

大抵吾人所学，正欲事事点简。今处一家之中，尊卑老幼咸在，才点简着，便有不由己者，抑之以义，则拂和好之情。於此处之，必欲事理至当，而又无所忤逆，亦甚难矣。如此积渐日久，恐别生乖戾，非细事也。将求其病根所在而去之，祇是无以供给其日用，诸儿女婚嫁在眼，不能不相责望，在己既无可增益，又一切裁之以义，俾不得妄求，此常情有所不堪，亦乖戾所宜有也。昔者罗先生劝仆卖文以自活，当时甚卑其说，据今时势如此，亦且不免食言，但恐欲纾目前之急，而此货此时则未有可售者，不知何如可耳。

与湛民泽

承示近作，颇见意思，然不欲多作，恐其滞也。人与天地同体，四时以行，百物以生，若滞在一处，安能为造化之主耶？古之善学者，常令此心在无物处，便运用得转耳。学者以自然为宗，不可不着意理会。

自然之乐，乃真乐也，宇宙间复有何事！

飞云之高几千仞，未若立木於空中与此山平，置足其巅，若履平地，四顾脱然，尤为奇绝。此其人内忘其心，外忘其形，其气浩然，物莫能干，神游八极，未足言也。

某久处危地，以老母在堂，不自由耳。近遣人往衡山，间彼田里风俗，寻胡致堂住处。古人託居，必有所见，倘今日之图可遂，老脚一登祝融峰，不复下矣。是将託以毕吾生，非事游观也。

三年之丧，在人之情，岂由外哉？今之人大抵无识见，便卑鬪得甚，爱人道好，怕人道恶，做出世事不得，正坐此耳。吾辈心事，质诸鬼神，焉往而不泰然也耶！

学无难易，在人自觉耳。才觉退便是进也，才觉病便是药也。

日用间随处体认天理，着此一鞭，何患不得到古人佳处也。

示学者帖

诸君或闻外人执异论非毁之言，请勿相闻。若事不得已言之，亦须隐其姓名可也。人禀气习尚不同，好恶亦随而异。是其是，非其非，使其见得是处，决不至以是为非而毁他人。此得失恒在毁人者之身，而不在所毁之人，言之何益！且安知己之所执以为是者，非出於气禀习尚之偏，亦如彼之所执以议我者乎？苟未能如颜子之无我，未免是己而非人，则其失均矣。况自古不能无毁，盛德者犹不免焉。今区区以不完之行，而冒过情之誉，毁者固其所也。此宜笃於自修，以求无毁之实，不必以为异而欲闻之也。

语录

三代以降，圣贤乏人，邪说并兴，道始为之不明；七情交炽，人欲横流，道始为之不行。道不明，虽日诵万言，博极群书，不害为未学；道不行，虽普济群生，一匡天下，不害为私意。

为学莫先於为己、为人之辨，此是举足第一步。

疑而后问，问而后知，知之真则信矣。故疑者进道之萌芽也，信则有诸己矣。《论语》：曰“古之学者为己。”

夫道无动静也，得之者，动亦定，静亦定，无将迎，无内外，苟欲静即非静矣。故当随动静以施其功也。

善学者主於静，以观动之所本；察於用，以观体之所存。

治心之学，不可把捉太紧，失了元初体段，愈认道理不出。又不可太漫，漫则流於汎滥而无所归。

“但得心存斯是敬，莫於存外更加功”。大抵学者之病，助长为多，晦翁此诗，其求药者欤！

题跋

书漫笔后

文章功业气节，果皆自吾涵养中来，三者皆实学也。惟大本不立，徒以三者自名，所务者小，所丧者大，虽有闻於世，亦其才之过人耳，其志不足称也。学者能辨乎此，使心常在内，到见理明后，自然成就得大。

次王半山韵跋

作诗须将道理就自己性情上发出来，不可作议论说去，离了诗之本体，便

是宋头巾也。

### 赠彭惠安别言

忘我而我大，不求胜物而物莫能挠。孟子云：“我善养吾浩然之气。”山林朝市一也，死生常变一也，富贵贫贱威武一也，而无以动其心，是名曰“自得”。自得者，不累於外物，不累於耳目，不累於造次颠沛，鸢飞鱼跃，其机在我。知此者谓之善学，不知此者虽学无益也。

### 题采芳园记后

天下未有不本於自然，而徒以其智，收显名於当年，精光射来世者也。《易》曰：“天地变化，草木蕃时也。”随时拙信，与道翱翔，固吾儒事也。

著撰

### 《仁术论》

天道至无心，比其着於两间者，千怪万状，不复有可及，至巧矣，然皆一元之所为。圣道至无意，比其形於功业者，神妙莫测，不复有可加，亦至巧矣，然皆一心之所致。心乎，其此一元之所舍乎！昔周公扶王室者也，桓、文亦扶王室者也，然周公身致太平，延被后世，桓、文战争不息，祸藏於身者，桓、文用意，周公用心也。是则至拙莫如意。而至巧者莫踰於心矣。

### 《安土敦乎仁论》

寓於此，乐於此，身於此，聚精会神於此，而不容或忽，是之谓君子“安土敦乎仁”也。比观《泰》之《序卦》曰：“履而泰，然后安。”又曰：“履得其所则舒泰，泰则安矣。”夫泰，通也。泰然后安者，通於此，然后安於此也。然九二曰“包荒用冯河”，是何方泰而忧患即兴也？九三曰“艰贞，无咎”，则君子於是时愈益恐恐然，如祸之至矣。是则君子之安於其所，岂直泰然而无所事哉！盖将兢兢业业，惟恐一息之或间，一念之或差，而不敢以自暇矣。

### 《无后论》

君子一心，足以开万世，小人百惑，足以丧邦家。何者？心存与不存也。夫此心存则一，一则诚；不存则惑，惑则伪。所以开万世、丧邦家者，不在多，诚伪之间而足矣。夫天地之大，万物之富，何以为之也？一诚所为也。盖有此诚，斯有此物，则有此物，必有此诚。诚在人何所？具於一心耳。心之所有者此诚，而为天地者此诚也。天地之大，此诚且可为，而君子存之，则何万世之不足开哉！作俑之人，既惑而丧其诚矣，夫既无其诚，而何以有后耶。

### 《论铢视轩冕尘视金玉》

天下事物杂然前陈，事之非我所自出，物之非我所素有，卒然举而加诸我，不屑者视之，初若与我不相涉，则厌薄之心生矣。然事必有所不能已，物必

有所不能无，来於吾前矣，得谓与我不相涉耶？君子一心，万理完具，事物虽多，莫非在我，此身一到，精神具随，得吾得而得之耳，失吾得而失之耳，厌薄之心胡自而生哉！若曰“物”，吾知其为物耳，“事”，吾知其为事耳，勉焉举吾之身以从之，初若与我不相涉，比之医家谓之不仁。

或曰：“道可状乎？”曰：“不可。此理之妙不容言。道至於可言，则已涉乎粗迹矣。”“何以知之？”曰：“以吾知之。吾或有得焉，心得而存之，口不可得而言之，比试言之，则已非吾所存矣。故凡有得而可言，皆不足以得言。”曰：“道不可以言状，亦可以物乎？”曰：“不可。物囿於形，道通於物，有目者不得见也。”“何以言之？”曰：“天得之为天，地得之为地，人得之为人，状之以天则遗地，状之以地则遗人，物不足状也。”曰：“道终不可状欤？”曰：“有其方则可。举一隅而括其三隅，状道之方也；据一隅而反其三隅，按状之术也。然状道之方非难，按状之术实难。人有不知弹，告之曰：‘弦之形如弓，而以竹为之。’使其知弓，则可按也。不知此道之大，告之曰：‘道大也，天小也，轩冕金玉又小。’则能按而不惑者鲜矣！故曰‘道不可状’，为难其人也。”

#### 《禽兽说》

人具七尺之躯，除了此心此理，便无可贵。浑是一包脓血，一大块骨头，饥能食，渴能饮，能着衣服，能行淫欲，贫贱而思富贵，富贵而贪权势，忿而争，忧而悲，穷则滥，乐则淫，凡百所为，一信血气，老死而后已，则命之曰禽兽可也。

#### 《道学传序》

学者不但求之书，而求之吾心，察於动静有无之机，致养其在我者，而勿以闻见乱之。去耳目支离之用，全虚圆不测之神，一开卷尽得之矣。非得之书也，得自我者也。

#### 《赠容一之序》

恐游心太高，着蹟太奇，将来成就结果处，既非寻常意料所及，而予素蹇钝，胡能追攀逸驾？仰视九霄之上，何其茫茫，生方锐意以求自得，亦将不屑就予，又安知足履平地，结果为何如也？

#### 《赠张廷实序》

廷实之学，以自然为宗，以忘己为大，以无欲为至，即心观妙，以揆圣人之用。其观於天地，日月晦明，山川流峙，四时所以运行，万物所以化生，无非在我之极，而思握其枢机，端其銜绥，行乎日用事物之中，以与之无穷。

#### 《城隍庙记》

神之在天下，其间以至显称者，非以其权欤？夫聪明正直之谓神，威福予

夺之谓权，人亦神也，权之在人，犹其在神也。此二者有相消长盛衰之理焉，人能致一郡之和，下无干纪之民无所用权；如或水旱相仍，疫疠间作，民日汹汹，以干鬼神之谴怒，权之用始不穷矣。夫天下未有不须权以治者也，神有祸福，人有赏罚，失於此，得於彼，神其无以祸福代赏罚哉！鬼道显，人道晦，古今有识所忧也。

### 《云潭记》

天地间一气而已，拙信相感，其变无穷。人自少而壮，自壮而老，其欢悲得丧、出处语默之变，亦若是而已。孰能久而不变哉？变之未形也，以为不变，既形也，而谓之变，非知变者也。夫气也者，日夜相代乎前，虽一息，变也，况於冬夏乎？生於一息，成於冬夏者也。夫气上蒸为云，下注为潭，气水之未变者也。一为云，一为潭，变之不一而成形也。其必有将然而未形者乎？默而识之，可与论《易》矣。

### 举人李大厓先生承箕

李承箕字世卿，号大厓，楚之嘉鱼人。成化丙午举人。其文出入经史，跌宕纵横。闻白沙之学而慕之，弘治戊申，入南海而师焉。白沙与之登临弔古，赋诗染翰，投壶饮酒，凡天地间耳目所闻见，古今上下载籍所存，无所不语。所未语者，此心通塞往来之机，生生化化之妙，欲先生深思而自得之，不可以见闻承当也。

久之而先生有所悟入，归筑钓台於黄公山，读书静坐其中，不复仕进。自嘉鱼至新会，涉江浮海，水陆万里，先生往见者四。而白沙相忆之诗：“去岁逢君笑一回，经年笑口不曾开。山中莫谓无人笑，不是真情懒放怀。”又“衡岳千寻云万寻，丹青难写梦中心。人间铁笛无吹处，又向秋风寄此音。”真有相视而莫逆者。盖先生胸怀洒落，白沙之门更无过之。

乙丑二月卒，年五十四。唐伯元谓其晚节大败，不知何指，当俟细考。

### 文集

《诗》，《雅颂》各得其所，而乐之本正。可以兴，可以观，可以群，可以怨，而《诗》之教明。孔子之志，其见於是乎！先生诗曰：“从前欲洗安排障，万古斯文看日星。”其本乎！“一笑功名卑管、晏，《六经》仁义沛江河”。其用乎！“时当可出宁须我，道不虚行只在人”。其出处乎！所谓吟咏性情，而不累於性情者乎！

先生不著书，尝曰：“《六经》而外，散之诸子百家，皆剩语也。”故其诗曰：“他年得遂投闲计，只对青山不著书。”又曰：“莫笑老慵无著述，真儒不是郑康成。”

### 卷六 白沙学案下

## 通政张东所先生诔

张诔字廷实，号东所，南海人，白沙弟子。登成化甲辰进士第。养病归，六年不出，部檄起之，授户部主事。寻丁忧，累荐不起。正德甲戌，拜南京通政司左参议，又辞，一谒孝陵而归。卒年六十。

白沙以“廷实之学，以自然为宗，以忘己为大，以无欲为至，即心观妙，以揆圣人之用。其观於天地，日月晦明，山川流峙，四时所以运行，万物所以化生，无非在我之极，而思握其枢机，端其銜绥，行乎日用事物之中，以与之无穷。”观此则先生之所得深矣。白沙论道，至精微处极似禅。其所以异者，在“握其枢机，端其銜绥”而已。禅则并此而无之也。奈何论者不察，同类并观之乎！

## 文集

儒有真伪，故言有纯驳。《六经》、《四书》以真圣贤而演至道，所谓言之纯，莫有尚焉者矣。继此若濂、洛诸书，有纯者，有近纯者，亦皆足以羽翼乎经书，而启万世之蒙，世诚不可一日而缺也。至於圣绝言湮，著述家起，类多春秋吴、楚之君，僭称王者耳，齐桓、晋文，假名义以济其私者耳，匪徒言之驳乎，无足取也。其褻芜大道，晦蚀性天，莫甚焉。非荡之以江海，驱之以长风，不可以入道也。故我白沙先生起於东南，倡道四十余年，多示人以无言之教，所以救僭伪之弊，而长养夫真风也。其恒言曰：“孔子，大圣人也，而欲无言。后儒弗及圣人远矣，而汲汲乎著述，亦独何哉！虽然无言二字亦著述也，有能超悟自得，则於斯道思过半矣。然则《六经》、《四书》，亦剩语耳，矧其他乎！”而世方往往劝先生以著述为事，而以缺著述为先生少之者，盖未之思耳。今则诗集出焉，而人辄以诗求之，文集出焉，而人辄以文求之，自非具九方皋之目，而能得神骏於骊黄牝牡之外者，或寡矣。诔诚惧夫后修者，复溺於无言以为道也，因摭先生《文集》中语，仿南轩先生《传道粹言》例，分为十类而散入之。其间性命天道之微，文章功业之着，修为持治之方，经纶斡运之机，靡不灿然毕具。辑成，名曰《白沙先生遗言纂要》，凡十卷。庶观者知先生虽寻常应酬文字中，无非至道之所寓，至於一动一静，一语一默，无非至教，盖可触类而长焉。由是观之，先生虽以无言示教，而卒未尝无言，是以言焉而言无不中，有纯而无驳，其本真故也。是可以佐圣经而补贤传矣。（《白沙遗言纂要》序）

昔吕原明尝称：“正叔取人，专取有行，不论知见。”又说：“世人喜说某人只是说得。”又云：“说得亦大难。”而以为二程学远过众人。夫知之真，则守之固，不真而固，冥行而已矣，梦说而已矣。吾恐其所谓介者，非安排则执滞，抑何以得乎无思无为之体，执乎日往月来之机，通乎阳舒阴惨之



变化，神之心而妙之手，以圆成夫精微广大之道也哉！（《介石记》）

予少从先君宦游临川，沿塘植柳，偃仰披拂於朝烟暮雨之间，千态万状，可数十本。塘之水微波巨浪，随风力强弱而变化，可数十丈。鸚燕之歌吟，鱼虾之潜跃，云霞之出没，不可具状。则境与心得，既块然莫知其乐之所以。稍长，读昔人“柳塘春水漫”及“杨柳风来面上吹”之句，则心与句得，又茫然不知其妙之所寓。近岁养疴之余，专静，久之理与心会，不必境之在目；情与神融，不必诗之出口。所谓至乐与至妙者，皆不假外求而得矣。（《柳塘记》）

子思所谓“至诚无息”，即“逝者如斯夫，不舍昼夜”之意，全体呈露，妙用显行，惟孔子可以当之。在学者则当终日乾乾也。至於“心无所住”，亦指其本体。譬如大江东下，沛然莫之能禦，小小溪流，便有停止。才停止，便是死水，便生臭腐矣。今以其本体人人皆具，不以圣丰而愚嗇，此孟子所以道性，善，而程子以为圣人可学而至也，学者不可以不勉也。范书格物，真阴阳不住之说，正孔子博文之意，欲其博求不一之善，以为守约之地也。其意旨各有攸在。（《复乾亨》）

士之所守，义利毫末之辨，以至死生趋舍之大，实在志定而守确，坚之一字不可少也。至於出处无常，惟义所在，若坚守不出之心以为恒，斯孔子所谓果哉也。（《复曹梧丹》）

天旋地转，今浙、闽为天地之中，然则我百粤其邹、鲁与？是故星临雪应，天道章矣，哲人降生，人事应矣，於焉继孔子绝学，以开万世道统之传，此岂人力也哉！若吾师白沙先生，盖其人也。先生以道德显天下，天下人向慕之，不敢名字焉，共称之曰“白沙先生”。先生生而资禀绝人，幼览经书，慨然有志於思齐，间读秦、汉以来忠烈诸传，辄感激齎咨，继之以涕洟，其向善盖天性也。壮从江右吴聘君康斋游，激励奋起之功多矣，未之有得也。暨归，杜门独扫一室，日静坐其中，虽家人罕见其面。如是者数年，未之有得也。於是迅扫夙习，或浩歌长林，或孤啸绝岛，或弄艇投竿於溪涯海曲，忘形骸，捐耳目，去心智，久之然后有得焉。於是自信自乐。其为道也，主静而见大，盖濂、洛之学也。由斯致力，迟迟至於二十余年之久，乃大悟广大高明，不离乎日用，一真万事，本自圆成，不假人力。其为道也，无动静、内外、大小、精粗，盖孔子之学也。濂、洛之学，非与孔子异也。《中庸》曰：“诚者天之道也，诚之者，人之道也。”诚者诚之，其理无二，而天人相去则远矣。由是以无思无为之心，舒而为无意、必、固、我之用，有弗行，行无弗获，有弗感，感无弗应，不言而信，不怒而威，故病亟垂绝，不以目而能书，不以心而能诗，天章云汉而谐金石。胡为其然也？盖其学圣学也，其功效绝伦也，固宜。或

者以其不大用於世为可恨者，是未知天也。天生圣贤，固命之以救人心也，救人心非圣功莫能也。圣功叵测，其可以穷达限耶？且治所以安生也，生生而心死焉，若弗生也，吾於是乎知救人心之功大矣哉！孟子曰：“禹、稷、颜回同道。”韩子曰：“孟子之功不在禹下。”此之谓也。先生虽穷为匹夫，道德之风响天下，天下人心，潜移默转者众矣。譬如草木，一雨而萌芽者皆是，草木盖不知也。其有功於世，岂下於抑洪水驱猛兽哉！若此者，天也，非人力也。先生讳献章，字公甫，别号石斋，既老，曰石翁。吾粤古冈产也。祖居新会，先生始徙居白沙。白沙者，村名也，天下因称之。其世系出处，见门人李承箕《铭》、湛雨《状》者详矣。谥特以天人章应之大者表诸墓，以明告我天下后世，俾知道统之不绝，天意之有在者，盖如此。（《白沙先生墓表》）

给事贺医闾先生钦

贺钦字克恭，别号医闾。世为定海人，以戎籍隶辽之义州卫。少习举子业，辄鄙之曰：“为学止於是耶！”登成化丙戌进士第，授户科给事中，因亢早上章极谏，谓“此时游乐，是为乐忧”，复以言官旷职，召灾自劾。寻即告病归。白沙在太学，先生闻其为己端默之旨，笃信不疑，从而稟学，遂澹然於富贵。故天下议白沙率人於伪，牵连而不仕，则以先生为证。构小斋读书其中，随事体验，未得其要，潜心玩味，杜门不出者十余年，乃见“实理充塞无间，化机显行，莫非道体。事事物物各具本然实理，吾人之学不必求之高远，在主敬以收放心，勿忘勿助，循其所谓本然者而已。”故推之家庭里閤间，冠婚丧祭，服食起居，必求本然之理而力行之，久久纯熟，心迹相应，不期信於人而人自信。有边将诈诱杀为阵获者，见先生即吐实曰：“不忍欺也。”城中乱卒焚劫，不入其坊。先生往谕之，众即罗拜而泣曰：“吾父也。”遂解散。其至诚感人如此。正德庚午十二月卒，年七十四。先生之事白沙，悬其像於书室，出告反面。而白沙谓先生笃信谨守人也，别三十年，其守如昨，似犹未以冻解冰释许之。盖先生之於白沙，其如鲁男子之学柳下惠与？

言行录

门人于衢路失仪，先生曰：“为学须躬行，躬行须谨隐微。小小礼仪尚守不得，更说甚躬行，於显处尚如此，则隐微可知矣。”

门人有居丧而外父死，或曰：“礼，三年之丧不弔。”先生曰：“恶是何可已？服其服而往哭之，礼也。”（言不易三年之服。）

善恶虽小，须辨别如睹黑白。

教诸女十二条，曰安详恭谨，曰承祭祀以严，曰奉舅姑以孝，曰事丈夫以礼，曰待娣姒以和，曰教子女以正，曰抚婢仆以恩，曰接亲戚以敬，曰听善言以喜，曰戒邪妄以诚，曰务纺织以勤，曰用财物以俭。

有来学者，言学些人事也好。先生曰：“此言便不是矣。人之所学，唯在人事，舍人事更何所学？”

问：“静极而动者，圣人之复，岂常人心无有动静乎？”曰：“常人虽当静时亦不能静。”

此理无处不有，无时不然，人惟无私意间隔之，则流行矣。

为学先要正趋向，趋向正，然后可以言学。若趋向专在得失，即是小人而已矣。

政事学问原自一贯，今人学自学，政自政，判而为二，所学徒诵说而已，未尝施之政事。政事则私意小智而已，非本之学问也。故欲政事之善，必须本之学问。

白沙后有书来，谓其前时讲学之言，可尽焚之，意有自不满者。圣人之法，细密而不粗率，如人贤否，一见之，便不言我已知其为人，必须仔细试验考察之。今人一见，便谓已得其实，真俗语所谓假新郎也。

为学之要，在乎主静，以为应事建功之本。

读书须求大义，不必缠绕於琐碎传註之间。

骄傲之心一生，即自坏矣。

有一世之俗，有一方之俗，有一州一邑之俗，有一乡之俗，有一家之俗，为士者欲移易之，固当自一家始。

今人见人有勉强把捉者，便笑曰：“某人造作，不诚实。”我尝曰：“且得肯如此亦好了。”如本好色，把持不好色，如本好酒，把持不饮酒，此正矫揉之功，如何不好。若任情胡行，只管好色饮酒，乃曰吾性如此，此等之人，以为诚实不造作，可乎？

世教不明，言天理者不知用之人事，言人事者不知本乎天理，所以一则流於粗浅，一则入於虚无。

有以私嘱者，先生正理喻之。因谓门人曰：“渠以私意干我，我却以正道劝之；渠是拖人下水，我却是救人上岸。”

世风不善，豪傑之士，挺然特立，与俗违拗，方能去恶为善。

静无资於动，动有资於静，凡理皆如此。如草木土石是静物，便皆自足，不资於动物。如鸟兽之类，便须食草栖木矣。故凡静者多自给，而动者多求取。故人之寡欲者，多本於安静；而躁动营营者，必多贪求也。

人於富贵之关过不得者，说甚道理。

今之读书者，只是不信，故一无所得。

事之无害於义者，从俗可也，今人以此坏了多少事。

天地间本一大中至正之道，惟太过不及，遂流於恶。如丧葬之礼，自有中

制，若墨氏之薄，后世之侈，皆流於恶者也。故程子曰：“凡言善恶，皆先善而后恶。”

吏目邹立斋先生智

邹智字汝愚，号立斋，四川合州人。弱冠领解首，成化丁未举进士，简庶吉士。孝宗登极，王恕为吏部尚书，先生与麻城李文祥、寿州汤鼐，以风期相许。是冬值星变，先生上言：“是皆大臣不职，奄宦弄权所致。请上修德用贤，以消天变。”不报。又明年，鼐劾阁臣万安、刘吉、尹直。中官语以疏且留中，鼐大言：“疏不出，将并劾中官。”中官避匿。寻有旨，安、直皆免。先生与文祥、鼐日夜歌呼，以为君子进小人退，刘吉虽在，不足忌也。吉阴使门客徐鹏、魏璋伺之。会寿州知州刘概寓书於鼐，言：“梦一隻牵牛入水，公引之而上。牛近国姓，此国势濒危，赖公复安之兆也。”鼐大喜，出书示客。璋遂劾鼐、概及先生，俱下诏狱。先生供词：“某等往来相会，或论经筵，不宜以寒暑辍讲；或论午朝，不宜以一事两事塞责；或论纪纲废弛；或论风俗浮薄；或论民生憔悴，无赈济之策；或论边境空虚，无储蓄之具。”议者欲处以死，刑部侍郎彭韶不判案，获免。谪广东石城吏目。至官，即从白沙问学，顺德令吴廷举於古楼树建亭居之，扁曰“谪仙”。其父来视，责以不能禄养，箠之，泣受。辛亥十月卒，年二十六。廷举治其丧。方伯刘大夏至邑不迎，大夏贤之。

初王三原至京，先生迎谓曰：“三代而下，人臣不获见君，所以事事苟且，公宜请对面陈时政之失，上许更张，然后受职。”又谓汤鼐曰：“祖宗盛时，御史纠仪得面陈得失，言下取旨。近年遇事惟退而具本，此君臣情分所由间隔也。请修复故事，今日第一着也。”二公善其言而不能用，识者憾之。

奉白沙书

克修书来，问东溟几万里，江门未盈尺，妄以“道冲而用之不盈”之意答之，未知先生之意果然耶？不然，则作者为郢书，解者为燕说矣。京师事，智自知之，但先生所处，是陈太丘、柳士师以上规模，晚生小子脚根未定，不敢援以为例耳。然亦当善处之，计不至露圭角也。朱子答陈同父书云：“颜鲁子以纳甲推其命，正得《震》之九四。”先生所推与之合耶？果若此爻，其於朱子何所当耶？幸教！

读石翁诗

皇王帝伯一蒲团，落尽松花不下坛。岂是江山制夫子？祇缘夫子制江山。

乾坤谁执仲尼权，硬敢删从己酉年。大笠蔽天牛背稳，不妨相过戊申前。

（某录石翁诗，止得己酉年所作。）

御史陈时周先生茂烈

陈茂烈字时周，福之莆田人。年十八，即有志圣贤之学，谓颜之克己、曾之日省，学之法也，作《省克录》以自考。登弘治丙辰进士第。奉使广东，受业白沙之门。白沙语以为学主静，退而与张东所论难，作《静思录》。授吉安推官，考绩过淮，寒无絮幕，受冻几殆。入为监察御史，袍服朴陋，蹙蹙一牝马而自系，风纪之重，所过无不目而畏之。以母老终养，给母之外，匡床敝席，不办一帷。身自操作，治畦汲水。太守闵其劳，遣二力助之。阅三日，往白守曰：“是使野人添事而溢口食也。”送之还。日坐斗室，体验身心，随得随录，曰：“儒者有向上工夫，诗文其土苴耳。”吏部以其清苦，禄以晋江教谕，不受。又奏给月米，上言：“臣家素贫寒，食本俭薄，故臣母自安於臣之贫，而臣亦得以自遣其贫，非诚有及人之廉，尽己之孝也。古人行佣负米，皆以为亲，臣之贫尚未至是。而臣母鞠臣艰苦独至，臣虽勉心力未酬涓滴，且八十有六，来日无多，臣欲自尽尚恐不及，上烦官帑，心窃未安。”奏上不允。母卒亦卒，年五十八。

白沙谓：“时周平生履历之难，与己同而又过之。求之古人，如徐节孝者，真百炼金孝子也。”先生为诸生时，韩洪洞问莆人物于林俊，俊曰：“从吾。”从吾者，彭韶字也。又问，曰：“时周。”洪洞曰：“以莆再指一书生耶！”俊曰：“与时周语，沈痾顿去。”其为时所信如此。

长史林缉熙先生光

林光字缉熙，东莞人。成化乙酉举人。己丑会试入京，见白沙於神乐观，语大契，从归江门，筑室深山，往来问学者二十年。白沙称“其所见甚是超脱，甚是完全。盖自李大厓而外，无有过之者”。尝言：“所谓闻道者，在自得耳。读尽天下书，说尽天下理，无自得入头处，终是闲也。”甲辰复出会试，中乙榜，授平湖教谕。历兖州、严州府学教授，国子博士，襄府左长史。致仕。年八十一卒。

初，先生依白沙，不欲仕。晚以贫就平湖谕。十年官满来归，母氏无恙。再如京师，将求近地养亲，未及陈情，遂转兖州。於是奏请改地，冢宰不许。未及一年，而母氏卒。白沙责其“因升斗之禄以求便养，无难处者，特於语默进退斟酌早晚之宜不能自决，遂贻此悔，胸中不皎洁磊落也”。又言：“定山为窘所逼，无如之何，走去平湖，商量几日求活，一齐误了也。”然则平湖之出，亦白沙之所不许，况兖州乎？其许之也太过，故其责之也甚切耳。

记白沙语

先生初筑阳春台，日坐其中，用功或过，几致心病。后悟其非，且曰：“戒慎与恐惧，斯言未云偏。后儒不省事，差失毫釐间。”盖验其弊而发也。

曾论明道论学数语精要，前儒谓其太广难入，叹曰：“谁家绣出鸳鸯谱，不把金针度与人。”

先生教人，其初必令静坐，以养其善端。尝曰：“人所以学者，欲闻道也，求之书籍而弗得，则求之吾心可也，恶累於外哉！此事定要觑破，若觑不破，虽日从事於学，亦为人耳。斯理识得为己者信之，诗文末习，著述等路头，一齐塞断，一齐扫去，毋令半点芥蒂於胸中，然后善端可养，静可能也。始终一境，勿助勿忘，气象将日佳，造诣将日深，所谓至近而神，百姓日用而不知者，自此迸出面目来也。”

#### 州同陈秉常先生庸

陈庸字秉常，南海人。举成化甲午科。游白沙之门，白沙示以自得之学，谓：“我否子亦否，我然子亦然，然否苟由我，於子何有焉。”先生深契之。张东所因先生以见白沙，有问东所何如？白沙曰：“余知庸，庸知诩。”年五十以荆门州同入仕。莅任五日，不能屈曲，即解官，杜门不入城郭。督学王弘欲见之，不可得。同门谢祐卒而贫，先生葬之。病革，设白沙像，焚香再拜而逝，年八十六。

#### 布衣李抱真先生孔修

李孔修字子长，号抱真子。居广州之高第街，混迹闾闾，张东所识之，弔入白沙门下。先生尝输粮於县，县令异其容止，问姓名不答，第拱手。令叱之曰：“何物小民，乃与上官为礼。”复拱手如前。令怒，笞五下，竟无言而出。白沙诗“驴背推敲去，君知我是谁？如何叉两手，刚被长官笞”所由作也。父歿，庶母出嫁，诬先生夺其产。县令鞫之，先生操笔置对曰：“母言是也。”令疑焉。徐得其情，乃大礼敬。诗字不蹈前人，自为户牖。白沙与之论诗，谓其具眼。尝有诗曰：“月明海上开樽酒，花影船头落钓簑。”白沙曰：“后廿年，恐子长无此句。”性爱山水，即见之图画，人争酬之。平居，管宁帽，朱子深衣，入夜不违。二十年不入城，儿童妇女皆称曰“子长先生”。间出门，则远近圜视，以为奇物。卒，无子，葬於西樵山。西樵人祭社，以先生配。先生性不凿，相传不慧之事，世多附益之。或问：“子长废人，有诸？”陈庸曰：“子长诚废，则颜子诚愚。”霍韬曰：“白沙抗节振世之志，惟子长、张诩、谢祐不失。”

#### 谢天锡先生祐

谢祐字天锡，南海人。白沙弟子。筑室葵山之下，并日而食，袜不掩胫，名利之事，纤毫不能入也。尝寄甘泉诗云：“生从何处来，化从何处去。化化与生生，便是真元处。”卒后附祀於白沙。按先生之诗，未免竟是禅学，与白沙有毫釐之差。

## 文学何时振先生廷矩

何廷矩字时振，番禺人。为郡诸生。及师白沙，即弃举子业。学使胡荣挽之秋试，必不可。白沙诗云：“良友惠我书，书中竟何如？上言我所忧，下述君所趋。开缄读三四，亦足破烦污。丈夫立万仞，肯受寻尺拘？不见柴桑人，丐食能欢娱。孟轲走四方，从者数十车。出处固有间，谁能别贤愚？鄙夫患得失，较计於其初。高天与深渊，悬绝徒嗟吁！”

## 运使史惺堂先生桂芳

史桂芳字景实，号惺堂，豫之番阳人。嘉靖癸丑进士。起家歙县令，徵为南京刑部主事，晋郎中。出知延平府，以忧归。再补汝宁，迁两浙盐运使以归。

先是，岭表邓德昌，白沙弟子也，以其学授傅明应。先生读书鹿洞，傅一见奇之曰：“子无第豪举为，圣门有正学可勉也。”手书古格言以勗，先生懼然，向学之意自此始。其后交于近溪、天台。在歙，又与钱同文为寮，讲於学者日力。留都六载，时谭者以解悟相高，先生取行其所知而止，不轻信也。其学以知耻为端，以改过迁善为实，以亲师取友为欣助。若夫挾隐造微，则俟人之自得，不数数然也。天台曰：“史惺堂苦行修持人也。”天台以御史督学南畿，先生过之，卒然面质曰：“子将何先？”天台曰：“方今为此官者，优等多与贤书，便称良矣。”先生厉声曰：“不图子亦为此陋语也！子不思如何正人心、挽士习，以称此官耶？”拂衣而起。天台有年家子，宜黜而留之，先生曰：“此便是脚根站不定！朝廷名器，是尔作面皮物耶？”天台行部，值母讳日，供张过华，先生过见之，勃然辞去，谓天台曰：“富贵果能移人，兄家风素朴，舍中所见，居然改观矣。”其直谅如此。天台又曰：“平生得三益友，皆良药也。胡庐山为正气散，罗近溪为越鞠丸，史惺堂为排毒散。”

先生在汝宁与诸生论学，诸生或谒归请益，即辍案牍对之，刺刺不休，谈毕珍重曰：“慎无弃髦吾言也。”激发属吏，言辞慷慨，遂平令故有贪名，闻之流涕，翻然改行。郡有孝女，不嫁养父，先生躬拜其庐，民俗为之一变。其守延平，七日忧去，而尽革从前无名之费。若先生者，不徒讲之口耳矣。

## 卷七 河东学案上

### 前言

河东之学，惺惺无华，恪守宋人矩矱，故数传之后，其议论设施，不问而可知其出於河东也。若阳明门下亲炙弟子，已往往背其师说，亦以其言之过高也。然河东有未见性之讥，所谓“此心始觉性天通”者，定非欺人语，可见无事乎张皇耳。

## 文清薛敬轩先生瑄

薛瑄字德温，号敬轩，山西河津人。母梦紫衣人入谒而生，肤理如水晶，五脏皆见，家人怪之。祖闻其啼声，曰：“非常儿也。”自幼书史过目成诵。父贞为荥阳教谕，闻魏、范二先生深於理学，（魏纯，字希文，山东高密人。范，俟考）俾先生与之游处。讲习濂、洛诸书，叹曰：“此问学正路也。”因尽弃其旧学父移教鄢陵，先生补鄢陵诸生，中河南永乐庚子乡试第一。明年登进士第。宣德初授监察御史。三杨欲识其面，令人要之，先生辞曰：“职司弹事，岂敢私谒公卿？”三杨嗟叹焉。差监湖广银场，手录《性理大全》，通宵不寐，遇有所得，即便割记。正统改元，出为山东提学僉事，先力行而后文艺，人称为“薛夫子。”时中官王振用事，问三杨：“吾乡谁可大用者？”皆以先生对。召为大理寺少卿。三杨欲先生诣振，谢不可。又令李文达传语，先生曰：“德远亦为是言乎？拜爵公朝，谢恩私室，某所不能为也。”已遇振於东阁，百官皆跪，先生长揖不拜，振大恨之。会有狱夫病死，妾欲出嫁，妻弗听，妾遂谓夫之死，妻有力焉。先生发其诬。都御史王文承振意，劾为故出。先生廷折文，文言囚不服讯；系狱论死，先生读《易》不辍。覆奏将决，振有老仆者，山西人也，泣於灶下，振怪问之，曰：“闻薛夫子将刑，故泣耳。”振问：“若何以知有薛夫子？”曰：“乡人也。”具言其平生状。振惘然，立传旨戍边，寻放还家。景泰初，起南京大理寺卿。苏、松饥民贷粟不得，火有粟者之庐。王文坐以谋叛，先生抗疏辩之。文谓人曰：“此老崛强犹昔。”中官金英奉使，道出南京，公卿饯於江上，先生独不往。英至京言於众曰：“南京好官惟薛卿耳。”壬申秋，以原官召入。英庙复辟，迁礼部右侍郎，兼翰林学士，入内阁。于忠肃、王宫保就刑，先生谓同列曰：“此事人所共知，各有子孙。”石亨奋然曰：“事已定，不必多言。”上召阁臣入议，先生言：“陛下复登宝位，天也。今三阳发生，不可用重刑。”同列皆无言，诏减一等。先生退而叹曰：“杀人以为功，仁者不为也。”一日，召对便殿，上衣冠未肃，先生凝立不入，上知之，即改衣冠，先生乃入。上恶石亨专，徐天全、李文达、许道中退朝，谓耿都御史，令御史劾之。先生谓诸公曰：“《易》戒不密，《春秋》讥漏言，祸从此始矣。”未几诸公皆下诏狱。上以先生学行老成，甚重之。一日，奏对误称学生，眷注遂衰。先生亦知曹、石用事，非行道之时，遂乞致仕。临行，岳季方请教，先生曰：“英气太露，最害事。”后季方败，忆先生之言，曰：“正乃先生之罪人也。”居家八年，从学者甚众。天顺八年甲申六月十五日卒，年七十有六。留诗有“七十六年无一事，此心始觉性天通。”

先生以复性为宗，濂、洛为鹄，所著《读书录》大概为《太极图说》、《西铭》《正蒙》之义疏，然多重複杂出，未经删削，盖惟体验身心，非欲成书



也。其谓“理气无先后，无无气之理，亦无无理之气”，不可易矣。又言：“气有聚散，理无聚散。以日光飞鸟喻之，理如日光，气如飞鸟，理乘气机而动，如日光载鸟背而飞，鸟飞而日光虽不离其背，实未尝与之俱往。而有间断之处，亦犹气动，而理虽未尝与之暂离，实未尝与之俱尽而有灭息之时。”羲窃谓，理为气之理，无气则无理，若无飞鸟而有日光，亦可无日光而有飞鸟，不可为喻。盖以大德敦化者言之，气无穷尽，理无穷尽，不特理无聚散，气亦无聚散也。以小德川流者言之，日新不已，不以已往之气为方来之气，亦不以已往之理为方来之理，不特气有聚散，理亦有聚散也。先生谓：“水清则见毫毛，心清则见天理。喻理如物，心如镜，镜明则物无遁形，心明则理无蔽迹。”羲窃谓，仁人心也，心之所以不得为理者，由於昏也。若反其清明之体，即是理矣。心清而见，则犹二之也。此是先生所言本领，安得起而质之乎？

崔后渠言：“先生之佐大理，王振引之也，当时若辞而不往，岂不愈於抗而得祸与？于忠肃有社稷之功，其受害也，先生固争之矣，争不得，即以此事而去，尤为光明俊伟。”正统四年，南安知府林竿言：“比者提学薛瑄以生员有疾罢斥者，追所给廩米。臣以为不幸有疾，罢之可也。至於廩给，糜费於累岁，而追索於一朝，固已难矣。父兄不能保子弟之无疾，今惩偿纳之苦，孰肯令其就学！”上是之。先生出处大节，岂后学所敢轻议，而尽美不能尽善，所云连得间矣。成化初，谥文清。隆庆五年，诏从祀孔庙，称先儒薛子。

### 读书录

统体一太极，即万殊之一本；各具一太极，即一本之万殊。统体者，即大德之敦化；各具者，即小德之川流。

人心有一息之怠，便与天地不相似。

为学之要，莫切於动静，动静合宜者，便是天理，不合宜者，便是人欲。

人心一息之顷，不在天理便在人欲，未有不在天理人欲，而中立者也。

《易传》曰：“易，变易也，变易以从道也。”如人之一动一静，皆变易也，而动静之合乎理者，即道也。

少欲觉身轻。

心中无一物，其大浩然无涯。

先儒曰：“在物为理，处物为义。”如君之仁、臣之敬、父之慈、子之孝之类，皆在物之理也。於此处各得其宜，乃处物之义也。

每日所行之事，必体认某事为仁，某事为义，某事为礼，某事为智，庶几久则见道分明。

为政以法律为师，亦名言也，即知律己，又可治人。

二十年治一怒字，尚未消磨得尽，以是知克己最难。

性非特具於心者为是，凡耳目口鼻手足动静之理皆是也。非特耳目口鼻手足动静之理为是，凡天地万物之理皆是也。故曰：“天下无性外之物，而性无不在。”

凡圣贤之书所载者，皆道理之名也，至於天地万物所具者，皆道理之实也。书之所谓某道某理，犹人之某名某姓也，有是人之姓名，则必实有是人，有是道理之名，则必有是道理之实。学者当会於言意之表。

湖南靖州读《论语》，坐久假寐，既觉，神气清甚，心体浩然，若天地之广大。盖欲少则气定，心清理明，其妙难以语人。

无形而有理，所谓“无极而太极”，有理而无形，所谓“太极本无极。”形虽无而理则有，理虽有而形则无，此纯以理言，故曰“有无为一”。老氏谓“无能生有”，则无以理言，有以气言，以无形之理生有形之气，截有无为两段，故曰“有无为二”。

天下无性外之物，而性无不在。君臣父子夫妇长幼朋友皆物也，而其人伦之理即性也。佛氏之学曰“明心见性”者，彼即举人伦而外之矣，安在其能明心见性乎？若果明心见性，则必知天下无性外之物，而性无不在，必不举人伦而外之也。今既如此，则偏於空寂，而不能真知心性体用之全，审矣。

尽心工夫，全在知性知天上。盖性即理，而天即理之所从出。人能知性知天，则天下之理无不明，而此心之理无不贯；苟不知性知天，则一理不通，而心即有碍，又何以极其广大无穷之量乎？是以知尽心工夫，全在知性知天上。

博文是明此理，约礼是行此礼。

无欲非道，入道自无欲始。

举目而物存，物存而道在，所谓形而下、形而上是也。

诚不能动人，当责诸己，己不能感人，皆诚之未至。

太极一圈，中虚无物，盖有此理而实无此形也。

常沉静，则含蓄义理，而应事有力。

少言沉默最妙。

厚重、静定、宽缓，进德之基。

无欲则所行自简。

敬则中虚无物。

处人之难处者，正不必厉声色，与之辩是非，较短长。

才舒放，即当收敛，才言语，便思简默。

事已往，不追最妙。

人能於言动、事为之间，不敢轻忽，而事事处置合宜，则浩然之气自生矣

。费是隐之流行处，隐是费之存主处，体用同源，显微无间。如阴阳五行流行发生万物，费也；而其所以化生之机，不可见者，隐也。

矫轻警惰，只当於心志言动上用力。

须是尽去旧习，从新做起。张子曰：“濯去旧见，以来新意。”余在辰州府，五更，忽念己德所以不大进者，正为旧习缠绕，未能掉脱，故为善而善未纯，去恶而恶未尽。自今当一刮旧习，一言一行求合於道，否则匪人矣。

若胸中无物，殊觉宽平快乐。

心虚有内外合一之气象。

俯仰天地无穷，知斯道之大，觉四海之小矣。

工夫切要，在夙夜、饮食、男女、衣服、动静、语默、应事、接物之间，於此事事皆合天则，则道不外是矣。

凡大小有形之物，皆自理气至微至妙中生出来，以至於成形而着。张子曰：“其来也几微易简，其至也广大坚固。”

一念之差，心即放，才觉其差，而心即正。

水清则见毫毛，心清则见天理。

心清即是天理，云见则犹二之也。故阳明先生曰：“心即理也。”

人性分而言之有五，合而言之则一。一不可见，而五则因发见者，可默识也。

须知己与物，皆从阴阳造化中来，则知天地万物为一体矣。

夫子所谓一，即统体之太极也，夫子所谓贯，即各具之太极也。主一则气象清明，二三则昏昧矣。

将圣贤言语作一场话说，学之者通患。

志动气，多为理，气动志，多为欲。

学至於心无一物，则有得矣。

言不谨者，心不存也，心存则言谨矣。

余於坐立方向、器用安顿之类，稍大有不正，即不乐，必正而后已。非作为为之，亦其性然。

言动举止，至微至粗之事，皆当合理，一事不可苟。先儒谓一事苟，其余皆苟矣。

观太极中无一物，则性善可知，有不善者，皆阴阳杂揉之渣滓也。

天之气一着地之气即成形，如雪霜雨露，天气也，得地气，即成形矣。

才敬便渣滓融化，而不胜其大；不敬则鄙吝即萌，不胜其小矣。

知止所包者广，就身言之，如心之止德，目之止明，耳之止聪，手之止恭

，足之止重之类皆是；就物言之，如子之止孝，父之止慈，君之止仁，臣之止敬，兄之止友，弟之止恭之类皆是。盖止者止於事物当然之则，则即至善之所在，知止则静安虑得相次而见矣，不能知止。则耳目无所加，手足无所措，犹迷方之人，摇摇而莫知所之也。知止，则动静各当乎理。

大事谨而小事不谨，则天理即有欠缺间断。

程子“性即理也”之一言，足以定千古论性之疑。

人惻然慈良之心，即天地藹然生物之心。

觉人诈而不形於言，有余味。

心一操而群邪退听，一放而群邪并兴。

才收敛身心，便是居敬，才寻思义理，便是穷理。二者交资，而不可缺一也。

居敬有力，则穷理愈精，穷理有得，则居敬愈固。

初学时见居敬穷理为二事，为学之久，则见得居敬时敬以存此理，穷理时敬以察此理，虽若二事，而实则一矣。

人不持敬，则心无顿放处。

人不主敬，则此心一息之间，驰骛出入，莫知所止也。

不能克己者，志不胜气也。

读书以防检此心，犹服药以消磨此病。病虽未除，常使药力胜，则病自衰；心虽未定，常得书味深，则心自熟。久则衰者尽，而熟者化矣。

处事了不形之於言尤妙。

广大虚明气象，无欲则见之。

当事务丛杂之中，吾心当自有所主，不可因彼之扰扰而迁易也。

心细密则见道，心粗则行不着，习不察。

学不进，率由於因循。

事事不放过，而皆欲合理，则积久而业广矣。

究竟无言处，方知是一源。

不识理名难识理，须知识理本无名。

为学时时处处是做工夫处，虽至陋至鄙处，皆当存谨畏之心而不可忽，且如就枕时，手足不敢妄动，心不敢乱想，这便是睡时做工夫，以至无时无事不然。

工夫紧贴在身心做，不可斯须外离。

心一放，即悠悠荡荡无所归着。

读前句如无后句，读此书如无他书，心乃有入。

下学学人事，上达达天理也。人事如父子、君臣、夫妇、长幼之类是也

，天理在人如仁、义、礼、智之性，在天如元、亨、利、贞之命是也。只是合当如是，便是理。

理只在气中，决不可分先后，如太极动而生阳，动前便是静，静便是气，岂可说理先而气后也。

心一收而万理咸至，至非自外来也，盖常在是而心存，有以识其妙耳。心一放而万理咸失，失非向外驰也，盖虽在是而心亡，无以察其妙耳。

朱子曰：“聚散者气也，若理只泊在气上，初不是凝结自为一物，但人分上合当然者便是理，不可以聚散言也。”

理既无形，安得有尽！

有形者可以聚散言，无形者不可以聚散言。

石壁上草木，最可见生物自虚中来，虚中则实气是也。

一切有形之物，皆呈露出无形之理来，所谓无非至教也。

人心皆有所安，有所不安，安者义理也，不安者人欲也。然私意胜，不能自克，则以不安者为安矣。

心存则因器以识道。

看来学者不止应事处有差，只小小言动之间，差者多矣。

心无所止，则一日之间，四方上下，安往而不至哉！

理如物，心如镜，镜明则物无遁形，心明则理无蔽迹；昏则反是。

释子不问贤愚善恶，只顺己者便是。

理如日光，气如飞鸟，理乘气机而动，如日光载鸟背而飞。鸟飞而日光虽不离其背，实未尝与之俱往；而有间断之处，亦犹气动而理虽未尝与之暂离，实未尝与之俱尽，而有灭息之时。气有聚散，理无聚散，於此可见。

理如日月之光，小大之物各得其光之一分，物在则光在物，物尽则光在光

。

三代之治本诸道，汉、唐之治详於法。

细看植物，亦似有心，但主宰乎是，使之展叶、开花、结实者，即其心也

。

略有与人计较短长意，即是渣滓销融未尽。

人只於身内求道，殊不知身外皆道，浑合无间，初无内外也。

不可将身外地面作虚空看，盖身外无非真实之理，与身内之理，浑合无间也。

圣人应物，虽以此理应之，其实理只在彼物上，彼此元不移也。

圣人治人，不是将自己道理分散与人，只是物各付物。

只主於敬，才有卓立，不然东倒西歪，卒无可立之地。

太极不可以动静言，然舍动静便无太极。

此理真实无妄，如天地日月、风云雨露、草木昆虫、阴阳五行、万物万事皆有常形，定则古今而不易。若非实理为之主，则岁改而月不同矣。

方为一事，即欲人知，浅之尤者。

理明则心定。

顺理都无一事。

理明后见天地万物，截然各安其分。

所以阴阳变易者，固理之所为，而理则一定而不易，所谓恒也。

知言者，书无不通，理无不明之谓。

学至於约，则有得矣。

天下无无理之物，无无物之理。

凡所为，当下即求合理，勿曰今日姑如此，明日改之。一事苟，其余无不苟矣。

心有毫发所系，即不得其平。

气无涯而形有限，故天大地小。

心使一言不妄发，则庶乎寡过矣。

人只为耳目口鼻四肢百骸做得不是，坏了仁、义、礼、智、信，若耳、目、口、鼻、四肢、百骸做得是，便是仁、义、礼、智、信之性。《诗》所谓“有物有则”，《孟子》所谓“践形”者是也。

仁是嫩物，譬如草木，嫩则生，老则枯。

知至至之，穷理也，知终终之，尽性以至於命也。

博文知崇也，约礼礼卑也。

分外之事，一毫不可与。

言要缓，行要徐，手要恭，立要端，以至作事有节，皆不暴其气之事；怒至於过，喜至於流，皆暴其气也。

大而人伦，小而言动，皆理之当然。才有有为之心，虽所行合理，亦是人欲。

绝谋计功之念，其心超然无系。

立得脚定，却须宽和以处之。

习於见闻之久，则事之虽非者，亦草觉其非矣。

非礼勿视、听、言、动，便是克己；视、听、言、动之合礼处，便是复礼

。

知觉不可训仁，所以能知能觉者，仁也。

教人，言理太高，使人无可依据。

四方上下，往来古今，实实实气，无丝毫之空隙，无一息之间断”

为学不实，无可据之地。人於实之一字，当念念不忘，随事随处省察於言动居处、应事接物之间，心使一念一事，皆出於实，斯有进德之地。

继之者善，化育之始，流行而未已，阳也；成之者性，人物禀受，一定而不易，阴也。

静坐中觉有杂念者，不诚之本也。惟圣人之心，自然真一虚静，无一毫之杂念。

循理即率性也，自一身之耳、目、口、鼻、手、足、百骸各顺其则，以至人伦庶事各得其宜，皆循理也。

顺理心安，身亦安矣。

事来则顺应之，不可无故而先生事端。

常存心於义理，久久渐明，存心於闲事，即於义理日昧矣。

凡涉於有为者皆气，其无为者道体也。

心常存，即默识道理无物不有，无时不然；心苟不存，茫然无所识，其所识者，不过万物形体而已。

冲漠无朕，而万象昭然已具，盖才有理即有象，初非悬空之理与象，分而为二也。

学问实自静中有得，不静则心既杂乱，何由有得！

笃志力行而不知道，终是浅。

涵养省察，虽是动静交致其力，然必静中涵养之功多，则动时省察之功易也。

在一心之理，与在万事之理，本无二致，惟圣人一心之理，能通万事之理者，以其纯乎天理之公也。

名节至大，不可妄交非类，以坏名节。

“良其背，不获其身，行其庭，不见其人。”只是动静各止於理，而不知有人我也。

物格是知逐事逐物各为一理，知至是知万物万事通为一理。

《孟子》之“知言”，即《大学》之“物格知至”也。

《孟子》之“知性”，即《大学》之“物格尽心，即知至”也。

道无处不在，故当无处不谨。

天道流行，命也，命赋於人，性也，性与心俱生者也。性体无为，人心有觉，故心统性情。

不责人，即心无凝冰焦火之累。

天地间理无缝隙，实不可分。

元者善之长，亨利贞皆善也；仁为善之长，礼义智皆善也。

性命一理也，有善而无恶也明矣。

《中庸》言明善，不言明性，善即性也。

杂虑少则渐近道。

心每有妄发，以经书圣贤之言制之。

一息之运，与古今之运同；一尘之土，与天地之土同；一夫之心，与亿兆之心同。

致知格物，於读书得之者多。

“论性不论气不备”有二说：专论性不论气，则性亦无安泊处，此不备也；专论性不论气，则虽知性之本善，而不知气质有清浊之殊，此不备也。“论气不论性不明”亦有二说：如告子以知觉运动之气为性，而不知性之为理，此不明也；如论气质有清浊之殊，而不知性之本善，此不明也。二之则不是，盖理气虽不相杂，亦不相离。天下无无气之理，亦无无理之气，气外无性，性外无气，是不可二之也。若分而二，是有无气之性，无性之气矣，故曰二之则不是。

程子曰：“四端不言信者，既有诚心为四端，则信在其中矣。”愚谓若无诚心，则四端亦无矣，故学道以诚心为本。

鬼神者，天地阴阳之灵；魂魄者，人身阴阳之灵。

御史阎子与先生禹锡

阎禹锡字子与，洛阳人。年十九，举正统甲子乡试。明年，授昌黎训导。母丧庐墓，诏旌其门。闻薛文清讲学，往从之游。补开州训导，遂以所受於文清者，授其弟子，人多化之。李文达荐为国子学正，转监丞。干谒不行，谪徽州府经历。寻复南京国子助教监丞，超陞御史，提督畿内学政。励士以原本之学，讲明《太极图说》、《通书》，使文清之学不失其传者，先生之力也。成化丙申卒。所著有《自信集》。或问先生与白良辅於文清，文清曰：“洛阳似此两人也难得，但恐后来立脚不定，往别处走。”观先生所立，虽未知所得深浅，亦不负文清之所戒矣。

侍郎张自在先生鼎

张鼎字大器，陕之咸宁人。成化丙戌进士，授刑部主事，迁员外郎。出知太原府，晋山西参政，仍署府事。转河南按察使。弘治改元，擢右佥都御史，巡抚保定等府，入为户部右侍郎。乙卯卒於家，年六十五。先生少从父之任蒲州，得及薛文清之门。终身恪守师说，不敢少有踰越。文清歿后，其《文集》散漫不传，先生搜辑校正，凡数年，始得成书。

郡守段容思先生坚



段坚字可久，号容思，兰州人也。年十四，为诸生，见陈缙山《明伦堂上铭》“群居慎口，独坐防心”，慨然有学圣人之志，於是动作不苟。正统甲子领乡荐。己巳，英宗北狩，应诏诣阙上书，不报。自齐、鲁以至吴、越，寻访学问之人，得阎禹锡，白良辅，以溯文清之旨，踰年而归，学益有得。登景泰甲戌进士第，归而读书。越五年，出知福山县，以絃诵变其风俗，谓“天下无不可化之人，无不可变之俗”，六载而治行，郁然可观。李文达荐之，擢知莱州府，以忧去。补南阳府，建志学书院，与人士讲习濂、洛之书。其童蒙则授以《小学家礼》。祀烈女，进巫尼，凡风教之事，无不尽心。八年而后归。成化甲辰卒，年六十六。

尝言：“学者主敬以致知格物，知吾之心即天地之心，吾之理即天地之理，吾身可以参赞者在此。”其形於自得者，诗云：“风清云净雨初晴，南亩东阡策杖行。幽鸟似知行乐意，绿杨烟外两三声。”先生虽未尝及文清之门，而郡人陈祥赞之曰：“文清之统，惟公是廓。”则固私淑而有者也。

广文张默斋先生傑

张傑字立夫，号默斋，陕之凤翔人。正统辛酉乡荐，授赵城训导，以讲学为事。文清过赵城，先生以所得质之，文清为之证明，由是其学益深。丁外艰服阙，遂以养母不出。母丧毕，为责躬诗曰：“年纪四十四，此理未真知。昼夜不勤勉，迁延到几时？”无复有仕进意。其工夫以“涵养须用敬，进学在致知”二语为的。用《五经》教授，名重一时。当道聘摄城固学事，先生以乡党从游颇众，不能远及他方辞之。段容思赠诗“圣贤心学真堪学，何用奔驰此外寻”。先生答诗亦有“今宵忘寝论收心”之句，学者争传诵焉。有劝先生著书者，曰：“吾年未艾，犹可进也，俟有所得，为之未晚。”成化壬辰十月卒，年五十二。

文庄王凝斋先生鸿儒

王鸿儒字懋学，号凝斋，河南南阳人。成化丁未进士，授南户部主事，出为山西提学僉事，进副使。孝宗与刘大夏论人才，曰：“藩臬中如王鸿儒，他日可大用。”大夏对曰：“此人才学不易得，诚如圣谕。”正德初致仕，己巳起国子祭酒，不数月，忧去。服除，改南户部侍郎，召入吏部。时冢宰为陆完，喜权术，先生讽之曰：“惟诚与直能济国事，趋名者亦趋利，於社稷生民无益也。”未几完果败。辛酉，陞南户部尚书。宸濠反，武宗南巡，勤劳王事，疽发背卒。先生书法端劲，少未为人知，里人有为府史者，尝以其书置府中，知府段坚偶见而奇之，史对曰：“里中王生书也。”坚即召见，曰：“子风神清彻，岂尘埃人物？”遂收之门下，故先生之学，本之段氏。

凝斋笔语

乾道变化者，五月一阴生，乾道变矣；六月二阴生，乾道再变矣；至十月则乾道变极，阳尽而纯阴以成，坤卦所谓化也，此正秋冬之时，百穀草木各正性命。保合太和，乾之利贞也。

大明终始，六位时成，时乘六龙以御天。六位，六虚位，自子至巳也；六龙，六阳爻，自初九至上九也。圣人大明乾道之终始，则见阳之六位以时而成。自十一月一阳生，则画一刚於初位，是乘以一龙也；十二月二阳生，则画一刚於二位，是乘以二龙也；余四位四画准此乘，乃加乘之乘，犹加载也。天之六阳，时序如此，圣人加画，《乾》卦亦如此，所以御天也。

大哉乾乎，刚、健、中、正、纯、粹、精也。此以七者赞乾之德。刚言其不屈，健言其不息，中言其无过、不及，正言其不偏不倚，纯言其不二，粹言其不杂，精则进乎粹矣。纯粹精，譬如粳米中无粟米，便是纯是。粳米虽纯矣，若颗粒有大小，便不是粹；一一匀称，便是粹矣。米虽匀称，炊饭有不香者，便是不精；炊饭又香，乃是精也。愚尝以为刚、健、中、正、纯、粹、精七者，皆是赞乾。

《乾》初九，《文言》曰：“确乎其不可拔，潜龙也。”此言初九君子固守不屈之节然也。拔者，掣而出之。如蛇，龙属也。蛇入穴，人见其尾，虽拔之几断，亦不肯出。此亦可以证潜龙之确乎不拔也。

阳主笑，阴主哭，故同人号咷指六二，笑指九五也。

撝谦，行之谦也。鸣谦，言之谦也。

观雷出地奋豫，则雷在地中可推矣。

不事王侯，高尚其事，蛊而治矣，奉身而隐也。

泽中有雷，雷之蛰也，故君子体之向晦入宴息。

《噬嗑》，震下离上，《彖》曰：“雷电合而章。”始以雷电为一物，谓电即雷之光也。及观历候，八月雷始收声，十月亡电，则相去两月，乃知非一物矣。雷得电而声愈震，电得雷而光愈熠，故曰：“雷电合而章。”

君子得舆，小人剥庐。阳为君子，阴为小人，皆就在上一位而言。君子居之，则为得舆，上九之阳不动，众阴共载一阳也。小人居之，则为剥庐，上九亦变而为阴，群阴失庇也。五阴如舆，一阳如庐。

《大过》《彖》“栋桡，本末弱也”。先儒所谓“人主之职，在论一相者”，信哉！

六十四卦者，八卦之蕴也；八卦者，两仪之蕴也；两仪者，太极之蕴也。

男女有别，然后父子亲，万世格言也。

下武，自三后言之也。三后在天，武王在下，故曰“下武”。

卫武公，诸侯也，其诗乃见於《雅》，盖为王卿士时也。

载色载笑，色怒也。载色以怒而复载笑，非怒也。乃教也，匪怒应载色。伊教应载笑。

虞，夏雍州贡道，浮於积石，至於龙门西河。自今日观之，则漕运当由北中行者千里。由是知唐虞北边疆境，尚远在河外也。

《左氏》隐三年四月，郑祭足帅师取温之麦。按夏四月正麦熟之时，故曰“取温之麦”。若依赵氏谓时月皆改，则此当为夏之二月，岂可取麦者乎？

周之郊祀，亦有迎尸，以为迎后稷之尸也。然据礼家说，祭山川皆有尸，则恐祭天亦有尸也。

或问“《周礼》祀天神、地示、人鬼之乐，何以无商音？”文公曰：“五音无一则不成乐，非是无商音，只是无商调。”先儒谓商调是杀声，鬼神畏商调。

壘，尊阳也，在阼；牺，尊阴也，在西，堂上以阳为主也。县鼓，阳也，在西；应鼓，阴也，在东，堂下以阴为主也。

魏主嗣常密问崔浩曰：“属者日食，赵、代之分，朕疾弥年不愈，恐一旦不讳。”此以《左氏》载日食曰：“鲁、卫当之者。”同是日食之灾，诚有分野。

史弥远虽非贤相，犹置人才簿，书贤士大夫姓名以待用。今有若人乎？宜贤才之日遗也。见方虚谷撰《吕千家传》。

《大学》在亲民，程子曰：“亲当作新。”愚按：亲、新古字通用。观《左氏》石碣之言，新闻旧，作亲间旧，此可见矣。

孔子之谓集大成，乐一变为一成，尚非大成，九成皆毕，然后谓之大成。

孟子之学，明在於事亲、事长，而幽极於知性、知天。上下本末一以贯之，此所以为醇乎醇之儒也。彼庄、老者，幽明二致，首尾衡决，世儒方且尊以为圣哲，岂知道之论乎！

《颜氏家训》曰：“夫遥大之物，宁可度量。日为阳精，月为阴精，星为万物之精，儒者所安也。星坠为石，精若是石，不得有光，性又质重，何所系焉？星与日月形色同耳，日月又当是石也。石既牢密，乌兔焉容？石在气中，岂能独运？日月星辰，若皆是气，气体轻浮，当与天合，往来环转，不能错违，其间迟疾，理宜一等，何故日、月、五星、二十八宿各有度数，移动不均？”致堂辨曰：“考之《六经》，惟《春秋》书陨石于宋，不言坠为石也。既以星为石，此皆推臆之说，非圣人之言也。”愚谓：日月星辰，皆气之精而丽於天，体如火光，不能搏执。其陨而为石者，以得地气故耳，非在天即石也。有陨未至地而光气遂散者，亦不为石也。

布衣周小泉先生蕙

周蕙字廷芳，号小泉，山丹卫人，徙居秦州。年二十，听讲《大学》首章，奋然感动，始知读书问字。为兰州戍卒，闻段容思讲学，时往听之。久之，诸儒令坐听，既而与之坐讲。容思曰：“非圣弗学。”先生曰：“惟圣斯学。”於是笃信力行，以程、朱自任。又受学於安邑李昶。李昶者，景泰丙子举人，授清水教谕，文清之门人也。恭顺侯吴瑾总兵於陕，聘为子师，先生固辞。或问故，先生曰：“总兵役某，则某军士也，召之不敢不往；若使教子，则某师也，召之岂敢往哉？”瑾遂亲送二子於其家，先生始纳贖焉。肃藩乐人郑安、郑宁皆乞除乐籍，从周先生读书，其感人如此。成化戊子，容思至小泉，访之不遇，留诗而去：“小泉泉水隔烟萝，一濯冠缨一浩歌。细细静涵洙、泗脉，源源动鼓洛川波。风埃些子无由入，寒玉一泓清更多。老我未除尘俗病，欲烦洗雪起沉疴。白云封锁万山林，卜筑幽居深更深。养道不干轩冕贵，读书探取圣贤心。何为有大如天地，须信无穷自古今。欲鼓遗音絃绝后，关、闽、濂、洛待君寻。”先生以父游江南，久之不返，追寻江湖间，至扬子而溺，天下莫不悲之。门人最著者，渭南薛敬之，秦州王爵。敬之自有传。爵字锡之，以操存为学，仕至保安州判。

同知薛思菴先生敬之

薛敬之字显思，号思菴，陕之渭南人。生而姿容秀美，左膊有文字，黑入肤内。五岁即喜读书，居止不同流俗，乡人以道学呼之。成化丙戌贡入太学，时白沙亦在太学，一时相与并称。丙午，谒选山西应州知州，不三四岁，积粟四万余石，年饥，民免流亡，逋而归者三百余家。南山有虎患，仿昌黎之《鳄鱼》，为文祭之，旬日间虎死。萧家寨平地暴雨涌出，几至沉陷，亦为文祭告，水即下泄，声如雷鸣。奏课为天下第一，陞金华府同知，居二年致仕。正德戊辰卒，年七十四。

先生从周小泉学，常鸡鸣而起，候门开，洒扫设坐，至则跪以请教。故谓其弟子曰：“周先生躬行孝弟，其学近於伊、洛，吾以为师；陕州陈云逵，忠信狷介，凡事皆持敬，吾以为友。吾所以有今日者，多此二人力也。”先生之论，特详於理气。其言“未有无气质之性”是矣。而云“一身皆是气，惟心无气”，“气中灵底便是心”，则又歧理气而二之也。气未有不灵者，气之行处皆是心，不仅腔子内始是心也，即腔子内亦未始不是气耳。

思菴野录

心乘气以管摄万物，而自为气之主，犹天地乘气以生养万物，而亦自为气之主。

一身皆是气，惟心无气。随气而为浮沉出入者，是心也。人皆是气，气中灵底便是心。故朱子曰：“心者，气之精爽。”

心本是个虚灵明透底物事，所以都照管得到。一有私欲，便却昏蔽了，连本体亦自昧塞，如何能照管得物？

学者始学，须要识得此心是何物，此气是何物，心主得气是如何，气役动心是如何，方好着力进里面去。

千古圣贤，非是天生底，只是明得此心分晓。

天地间凡有盛衰强弱者，皆气也，而理无盛衰强弱之异。先儒谓“至诚贯金石”，则理足以驭气矣。

心便是官人，性便是个印信，情便是那文书，命便是那文书上说的物事，文书或写得好歹，说得利害紧慢，便唤做才。这一弄事物，不是气怎么做的？便唤气。故心、性、情、命、才、气本同一滚的事，更何异？

德无个大小，且指一物始根，便是大德；发生条达，千枝万柯，都是那根上出来，便是小德。

接事多，自能令气触动心，敬则不能为之累，否则鲜不为之累。

心之存，则海水之不波；不存，则沙苑之扬灰。

仁则是心求仁，非一方也。但心有所存主处，便是求仁。观诸孔门问答，可见师之教、弟子之学，都只是寻讨个正当低心，心外无余事。

《太极图》明此性之全体，《西铭》状此性之大用。

“寂然不动，感而遂通天下之故”，标贴出个心之体用来。程子因而就说个“体用一源，显微无间”，包括这两句。

“有朋自远方来”，与“天下归仁”之旨同。

“活泼泼地”只是活动，指鸢鱼也。便见得理气，说得面前活动，如颜子“卓尔”，孟子“跃如”模样。

天地无万物，非天地也；人心无万事，非人心也。天地无物而自不能不物物，人心无事而自不能不事事。而今天下只是一个名利关住扎了，壅住多少俊才，可胜叹哉！气化然也。

气化人事，不可歧而二之，须相参而究之，然后可以知天道消息，世道隆替。

因天地而定乾坤，因高卑而位贵贱，因动静而断刚柔，因方类物群而生吉凶，因天象地形而见变化。此圣人原《易》之张本以示人，故曰“《易》与天地准”。

《太极图》虽说理，亦不曾离了气。先儒解“太极”二字最好，谓“象数未形，而其理已具之称，形器已具，而其理无朕之目”。“象数未形”一句，说了理，“形器已具”一句，却是说了气，恁看气理何曾断隔了。

雨暘燠寒，风之有无，见得天无心处。风雷变化，气使然也。

天本无心，以人为心，圣人本无心，以天处心。其未至於圣人者，可不尽希天之学乎！何谓希天？曰：“自敬始。”

凡所作为动心，只是操存之心未笃，笃则心定，外物不能夺，虽有所为，亦不能动。

在天之风霜雨露者，阴阳之质；在地之草木水石者，刚柔质也；在人之父子君臣者，仁义之质。阴阳一刚柔也，刚柔一仁义也。阴阳气也，离那质不得；刚柔质也，离那气不得；仁义性也，离那气质不得。未有无气之质，未有无质之气，亦未有无气质之性。偶观杏实，会得一本万殊道理。当时种得只是一本，如今结了百千万个，不亦殊乎？一本万殊，万殊一本，有甚时了期，就见得天命不已气象出来。

古来用智，莫过大禹，观治水一事，只把一江一河，便分割天地。

尧、舜之世，以德相尚，故无讖纬术数之可言。汉、唐以下，伪学日滋，故有讖纬术数之事。

古人之论处家，有曰义，有曰忍。盖忍字无涯涘，义字有正救，独用忍不得。独用义亦不得，上下名分不得不用义，出入日用不得不用忍。义与忍相济，而后处家之道备矣。

孔门优游涵泳，只是调护个德性好。凡问政、问仁、问士、问礼与行，不过令气质不走作，掘得活水出来。

夜气与浩然之气不同，彼以全体言，此以生息言。但“浩然”章主於气，“牛山”章主於性，学者互相考之，有以知性气之不相离也。

天高地下，万物流行，分明个礼乐自然。

郡丞李介菴先生锦

李锦字在中，号介菴，陕之咸宁人。受学於周小泉。天顺壬午举於乡，入太学，司成邢让深器之。让坐事下狱，先生率六馆之士伏阙颂冤，由是名动京师。以主敬穷理为学，故然诺辞受之间，皆不敢苟。居忧时，巡抚余肃敏请教其子，先生以齐衰不入公门固辞。肃敏闻其丧不能举，贖以二椀，先生却其一，曰：“不可因丧为利也。”郡大夫贖米，以状无俸字辞之。成化甲辰，謁选松江府同知。后二年卒，年五十一。

卷八 河东学案下

文简吕泾野先生柟

吕柟字仲木，号泾野，陕之高陵人。正德戊辰举进士第一，授翰林修撰。逆瑾以乡人致贺，却之，瑾不悦。已请上还宫中，御经筵，亲政事，益不为瑾所容，遂引去。瑾败，起原官。上疏劝学，危言以动之。乾清宫灾，应诏言六事：一、逐日临朝，二、还处宫寝，三、躬亲大祀，四、日朝两宫，五、遣去

义子、番僧、边军，六、撤回镇守中官。皆武宗之荒政。不听，复引去。世庙即位，起原官。甲申以修省自劾，语涉大礼，下诏狱。降解州判官，不以迁客自解，摄守事，兴利除害若嗜欲。在解三年，未尝言及朝廷事。移宗人府经历，陞南考功郎中，尚宝司卿，南太常寺少卿，入为国子祭酒，转南礼部右侍郎。公卿谒孝陵宗緋，先生曰：“望墓生哀，不宜吉服。”遂易素。上将视显陵，累疏谏止。霍文敏与夏贵溪有隙，文敏为南宗伯，数短贵溪於先生，先生曰：“大臣和衷，宜规不宜谤也。”文敏疑其党贵溪。已而先生入贺，贵溪亦暴文敏之短，先生曰：“霍君性少偏，故天下才，公为相，当为天下惜才。”贵溪亦疑其党文敏。会奉先殿灾，九卿自陈，贵溪遂准先生致仕。壬寅七月朔卒，年六十四，赐谥文简。

先生师事薛思菴，所至讲学。未第时，即与崔仲鳧讲於宝邛寺。正德末，家居筑东郭别墅，以会四方学者。别墅不能容，又筑东林书屋。镇守廖奄张甚，其使者过高陵，必诫之曰：“吕公在，汝不得作过也。”在解州建解梁书院，选民间俊秀，歌诗习礼。九载南都，与湛甘泉邹东廓共主讲席，东南学者，尽出其门。尝道上党，隐士仇栏遮道问学。有梓人张提闻先生讲，自悟其非，曾妄取人物，追还主者。先生因为诗云：“岂有征夫能过化，雄山村里似尧时。”朝鲜国闻先生名，奏谓其文为式国中。先生之学，以格物为穷理。及先知而后行，皆是儒生所习闻。而先生所谓穷理，不是泛常不切於身，只在语默作止处验之；所谓知者，即从闻见之知，以通德性之知，但事事不放过耳。大概工夫，下手明白，无从躲闪也。先生议良知，以为“圣人教人每因人变化，未尝规规於一方也。今不论其资禀造诣，刻数字以必人之从，不亦偏乎！”夫因人变化者，言从入之工夫也。良知是言本体，本体无人不同，岂而变化耶？非惟不知阳明，并不知圣人矣。

#### 吕泾野先生语录

问：“长江之上，大海之滨，风波之险可畏也。至於风恬浪息，渔人出没其间，鸥鸟飞鸣其中，若相狎而玩者，何也？水忘机也，渔人、鸥鸟亦忘机也。若乃吾人之宅心，宜若平且易焉已矣，而反有不可测者，则其为风波之险莫大焉，此庄生所谓险於山川者也。是故机心忘而后可以进德矣。”曰：“只看如何平易，平易一差，恐靡然矣。”

问：“静时体认天理易，动时体认天理难，故君子存静之体认者，以达乎动之泛应者，则静亦定，动亦定，其为成德孰禦焉？”曰：“动时体认天理，犹有持循处，静卻甚难，能於静，则於动沛然矣。”

光祖曰：“物之遇雨，或生或长，其效甚速，人遇教而不兴者何也？”先生曰：“只是中心未实，如五穀之种，或蠹或涸，难乎其为苗矣。”

问：“交友居家处世，不能皆得善人甚难处。”先生曰：“此须有怜悯之心方好，能怜悯，便会区处。如妻妾之愚，兄弟之不肖，不可谓他不是也。此仁知合一之道。”

问：“今之讲学，多有不同者如何？”曰：“不同乃所以讲学，既同矣，又安用讲耶？故用人以治天下，不可皆求同，求同则谗谄面谀之人至矣。”道通曰：“果然，治天下只看所重轻。”

问：“身甚弱，若有作盗贼的力量。改而为圣人方易。”先生曰：“作圣人不是用这等力量，见得善处肯行，便是力量，溺於流俗物欲者，乃弱也。”

先生闻学者往来权贵门下，乃曰：“人但伺候权倖之门，便是丧其所守。”是以教人自甘贫做工夫，立定脚根自不移。

问：“患交接人。”先生曰：“须要宽绰些，不可拘拘守秀才规矩，见大人君子，进退升降、然诺语默皆是学。”

先生曰：“陈白沙徵到京，吏部尚书问曰：‘贵省官如何？’曰：‘与天下省官同。’请对坐，即坐无辞。此尽朴实有所养。罗一峰访康斋，见起御聘牌坊，乃谓其子云：‘不必有此牌坊。’不见康斋而退。此罗公高处。康斋，孔门之原宪也，而又有此乎！”

先生曰：“昔者闻有一僉事求见王赣菴公云：‘西来一件为黄河，二件为华山，三件为见先生。’王公云：‘若做官不好，纵见此三者，亦不济事。’这般高，不受人谄。”

大器问：“动静不失其时。”曰：“正是仕止久速各当其可，汝今且只於语默作止处验也。”

黄惟因问：“白沙在山中，十年作何事？”先生曰：“用功不必山林，市朝也做得。昔终南僧用功三十年，尽禅定也。有僧曰：‘汝习静久矣，同去长安柳街一行。’及到，见了妖丽之物，粉白黛绿，心遂动了，一旦废了前三十年工夫。可见亦要於繁华波荡中学。故於动处用功，佛家谓之消磨，吾儒谓之克治。”

应德问：“观喜怒哀乐未发之前气象，如何观？”先生曰：“只是虚静之时。观字属知、属动，只是心上觉得，然其前只好做戒慎恐惧工夫，就可观也。”

南昌裘汝中问：“闻见之知，非德性之知。”先生曰：“大舜闻一善言，见一善行，沛然莫之能禦，岂不是闻见？岂不是德性？”“然则张子何以言不梏於见闻？”曰：“吾之知本是良的，然被私欲迷蔽了，必赖见闻开拓，师友夹持而后可。虽生知如伏羲，亦必仰观俯察。”汝中曰：“多闻择其善而从之，多见而识之，乃是知之次也。是以圣人将德性之知，不肯自居，止谦为第



二等工夫。”曰：“圣人且做第二等工夫，吾辈工夫只做第二等的也罢。殊不知德性与闻见相通，原无许多等第也。”

许象先问：“乐在其中，与不改其乐，乐字有浅深否？”先生曰：“汝不要管他浅深，今日只求自家一个乐耳。”大器曰：“然求之有道乎？”先生曰：“各人拣自己所累处，一切尽除去，则自然心广体胖。然所谓累处者，不必皆是声色货利粗恶的，只於写字做诗凡嗜好一边皆是。程子曰：‘书札於儒者事最近，然一向好着，亦自丧志。’可见。”

有一名公曰：“近日对某讲学者，惟少某人耳。”先生笑曰：“程子说韩持国曰：‘公当求人，倒教人来求公耶？’若为这道讲，须下人去讲，不然，有道者他肯来寻公讲耶？”又曰：“某尸位未尝建得事业。”先生曰：“不然，贤人君子在位，不必拘拘如何是建功创业，但一言一动皆根道理。在位则僚属取法，在下则军民畏服。又使天下之人知某处有某公在，卒然有急可恃，有何不可？”其人曰：“若是不可不慎矣。”

有一相当国，其弟过陕西，与对山曰：“某回京与家兄说荐举起用。”对山笑曰：“某岂是在某人手？取功名的人。”先生曰：“此亦可谓慷慨之士。”或曰：“但欠适中耳。”曰：“士但有此气象，亦是脱俗，怎能勾便中庸也？”

先生见林颖气象从容，指谓大器曰：“人动静从容，言语安详，不惟天理合当如此，且起观者敬爱，就是学问也。学者不可无此气象，但须要先有诸中矣。”

时耀问：“收放心在何处？”先生曰：“须於放的去处收，则不远而复矣。”

先生谓诸生曰：“我欲仁，斯仁至矣。今讲学甚高远，某与诸生相约，从下学做起，要随处见道理。事父母这道理，待兄弟妻子这道理，待奴仆这道理，可以质鬼神，可以对日月，可以开来学，皆自切实处做来。”大器曰：“夫仁亦在乎熟之而已矣！”曰：“然。”

问“为学”。曰：“只要正己。孔子曰：‘上不怨天，不下尤人，知我者其天乎！’若求人知，路头就狭了。天打那处去寻，只在得人，得人就是得天。《书》曰：‘天视自我民视，天听自我民听。’”学者未省。曰：“本之一心，验之一身，施之宗族，推之乡党，然后达之政事，无往不可。凡事要仁有余而义不足；则人无不得者。”

诏问：“讲良知者何如？”先生曰：“圣人教人，每因人变化。如颜渊问仁，夫子告以克己复礼，仲弓则告以敬恕；樊迟则告以居处恭、执事敬、与人忠。盖随人之资质学力所到而进之，未尝规规於一方也。世之儒者诲人，往往

不论其资禀造诣，刻数字以必人之从，不亦偏乎！”

问“致良知”。先生曰：“阳明本孟子良知之说，提掇教人，非不警切，但孟子便兼良能言之。且人之知行，自有次第，必先知而后行，不可一偏。傅说曰：‘非知之艰。’圣贤亦未尝即以知为行也。纵是周子教人曰‘静’、曰‘诚’，程子教人曰‘敬’，张子以‘礼’教人，诸贤之言非不善也，但亦各执其一端。且如言静，则人性偏於静者，须别求一个道理。曰诚、曰敬，固学之要，但未至於诚敬，尤当有入手处。如夫子《鲁论》之首，便只曰‘学而时习’，言学，则皆在其中矣。”

论“格物致知，世之儒者辩论莫太高远乎？”先生谓：“若事事物物皆要穷尽，何时可了。故谓只一坐立之间，便可格物。何也？盖坐时须要格坐之理，如尸是也；立时须要格立之理，如斋是也。凡类此者，皆是如是，则知可致而意可诚矣。”又曰：“先就身心所到、事物所至者格，久便自熟。或以格为度量，亦是。”

先生谓诸生曰：“学者只隐显穷达，始终不变方好。今之人对显明广众之前，一人焉，闲居独处之时，又一人焉；对富贵又一人焉，贫贱又一人焉。眼底交游所不变者，惟何粹夫乎！”

诏因辞谢久菴，公与讲论阳明之学。公谓：“朱子之道学，岂后学所敢轻议？但试举一二言之，其性质亦是太褊。昔唐仲友为台州太守，陈同父同知台州，二人各竞才能，甚不相协。时仲友为其母与弟妇同居官舍。晦翁为浙东提举，出按台州，陈同父遂诬仲友以帷薄不修之事，晦翁未察，遂劾仲友。王淮为之奏辨，晦翁又劾王淮。后仲友亦以帷薄不修之事，诬论晦翁，互相讦奏，岂不是太褊乎？”诏闻此言，归而问於先生。先生曰：“讦奏事信有之，但仲友虽负才名，终是小人，安得以此诬毁朱子。是非毁誉，初岂足凭？久之便是明白。朱先生劾仲友事，见《台寓录》；仲友诬朱先生事，见仲友《文集》，可知其是私也。”（同父此时尚未及第，未尝同知台州。晦翁仲友相讦，未尝以帷薄相诬。此段无一实者。）

先生曰：“今世学者，开口便说一贯，不知所谓一贯者，是行上说，是言上说，学到一贯地位多少工夫？今又只说明心，谓可以照得天下之事。宇宙内事，固与吾心相通，使不一一理会於心，何由致知？所谓不理会而知者，即所谓明心见理也，非禅而何？”

黄惟用曰：“学者不可将第一等事让别人做。”先生曰：“才说道不可将第一等事让与别人做，不免自私，这元是自家合做的。”又曰：“学到自家合做处，则别人做第一等事，虽拜而让之可也。”

学者到怠惰放肆，总是不仁，仁则自是不息。

诗人於周公，从步履上看，便见得周公之圣，故曰：“赤舄几几。”凡人内不足者，或者谗谤之言，步履必至错乱，不能安详。如谢安折屐，岂能强制得住？故古人只求诸己，在己者定，外边许大得失、祸福，皆不足动我，是故烈风雷雨弗迷。

先生曰：“予癸未在会试场，见一举子对道学策，欲将今之宗陆辨朱者，诛其人，焚其书，甚有合於问目。且经书论表俱可。同事者欲取之，予则谓之曰：‘观此人於今日迎合主司，他日出仕，必知迎合权势。’乃弃而不取。”因语门人曰：“凡论前辈，须求至当，亦宜存厚，不可率意妄语。”

问：“危微精一何如？”曰：“心一也，有人道之别者，就其发处言之耳。危微皆是不好的字面。何谓危？此心发在形气上，便荡情凿性，丧身亡家，无所不至，故曰危。何谓微？徒守此义理之心，不能扩充，不发於四支，不见於事业，但隐然於念虑之间，未甚显明，故曰微。惟精是察，二者之间，不使混杂；惟一是形气之所用也。皆从道而出，合为一片。”

本泰问“夜气”。曰：“有夜气，有旦气，有昼气。昼气之后有夜气，夜气之后有旦气，旦气不牾於昼气，则充长矣。孟子此言气字，即有性字在。盖性字何处寻？只在气字求。但有本体与役於气之别耳，非谓性自性、气自气也。彼恻隐是性，发出来的情也能恻隐，便是气做出来，使无是气，则无是恻隐矣。先儒喻气犹舟也，性犹人也，气载乎性，犹舟之载乎人，则分性气为二矣。试看人於今何性不从气发出来？”

永年问“配义与道”。先生曰：“言此气是搭合着道义说，不然则见富贵也动，见贫贱也动而馁矣。”

问“近读《大禹谟》得甚意思？”“且不要说尧、舜是一个至圣的帝王，我是一个书生，学他不得。只这不虐无告，不废困穷，日用甚切。如今人地步稍高者，遇一人地步稍低者，便不礼他，虽有善亦不取他，即是虐无告，废困穷。”

皋陶说九德，皆就气质行事上说，至商、周始有礼义性命之名。宋人却专言性命，谓之道学，指行事为粗迹，不知何也？

何廷仁言“阳明子以良知教人，於学者甚有益”。先生曰：“此是浑沦的说话，若圣人教人，则不然。人之资质有高下，工夫有生熟，学问有浅深，不可概以此语之。是以圣人教人，或因人病处说，或因人不足处说，或因人学术有偏处说，未尝执定一言。至於立成法，诏后世，则曰格物致知，博学于文，约之以礼。盖浑沦之言，可以立法，不可因人而施。”

或问：“朱子以诚意正心告君如何？”曰：“虽是正道，亦未尽善。人君生长深宫，一下手就教他做这样工夫，他如何做得？我言如何能入得？须是或

从他偏处一说，或从他明处一说，或从他好处一说，然后以此告之，则其言可入。若一次聘来，也执定此言，二次三次聘来，也执定此言，如何教此言能入得？告君须要有一个活法，如孟子不拒人君之好色、好货便是。”

问“慎独工夫”。曰：“此只在於心上做，如心有偏处，如好欲处，如好胜处，但凡念虑不在天理处，人不能知而已所独知，此处当要知谨自省，即便克去。若从此渐渐积累，至於极处，自能勃然上进。虽博厚高明，皆是此积。”

问“存心之说”。曰：“人於凡事皆当存一个心，如事父母兄长不待言矣。虽处卑幼，则存处卑幼之心；处朋友，则存处朋友之心。至於外边处主人，亦当存处主人之心。以至奴仆，亦要存一点心处之。皆不可忽略，只如此便可下学上达。《易》之理，只是变易以生物，故君子变易以生民。”

东郭子曰：“圣人教人只是一个行，如博学之，审问之，慎思之，明辨之。皆是行也，笃行之者，行此数者不已是也，就如笃恭而天下平之笃。”先生曰：“这却不是圣人言。学字有专以知言者，有兼知行言者，如‘学而时习之’之学字，则兼言之。若博学之对笃行之而言，分明只是知，如何是行？如好学近乎知，力行近乎仁，亦如是。此笃恭之笃，如云到博厚而无一毫人欲之私之类。若笃行之笃，即笃志努力之类，如何相比得？夫博学分明是格物致知的工夫，如何是行？”东郭子曰：“大抵圣人言一学字，则皆是行，不是知。知及之，仁不能守之。及之亦是行，如日月至焉，至字便是一般。守之是守其及之者，常不失也。如孔门子路之徒，是知及之者；如颜子三月不违，则是仁能守之者。”先生曰：“知及之分明只是知，仁守之才是行。如何将知及之亦为行乎？予之所未晓也。”

东郭子曰：“程子谓《大学》乃孔氏之遗书，谓之遗书，正谓其言相似也，然圣人未尝言之。若以格物为穷理，则与圣言不相似，何以谓之遗书？”先生曰：“谓之遗书者，指理而言，非谓其言相似也。且曰圣人未尝言之，甚害事。某也愚，只将格物作穷理，先从知止致知起。夫知止致知首言之，而曰未尝言之，何也？”

东郭子曰：“我初与阳明先生讲格物致知，亦不肯信。后来自家将《论》、《孟》、《学》、《庸》之言各相比拟过来，然后方信阳明之言。”先生曰：“君初不信阳明，后将圣人之言比拟过方信，此却唤做甚么？莫不是穷理否？”东郭子笑而不对。

先生曰：“汝辈做工夫，须要有把柄，然后才把捉得住，不然，鲜不倒了的。故叉手不定，便撒摆；立脚不定，便那移。”

先生曰：“学者必是有定守，然不好的事不能来就我。《易》曰‘鼎有实

，我仇有疾，不我能即，吉。’若我无实，则这不好的事，皆可以来即我也。”

邦儒问：“近日朋友讲及《大学》，每欲贯诚意於格物之前，盖谓以诚意去格物，自无有不得其理者，如何？”先生曰：“格致诚正虽是一时一串的工夫，其间自有这些节次。且如佛子寂灭，老子清静，切切然，惟恐做那仙佛不成，其意可为诚矣，然大差至於如此，正为无格物之功故也。但格致之时，固不可不着实做去，格致之后，诚意一段工夫亦是不可缺也。”

吕潜问：“欲根在心，何法可以一时拔得去？”先生曰：“这也难说。一时要拔去，得须要积久工夫才得就。且圣如孔子，犹且十五志学，必至三十方能立，前此不免小出入，时有之。学者今日且於一言一行差处，心中即便检制，不可复使这等。如或他日又有一言一行差处，心中即又便如是检制。此等处人皆不知，己独知之，检制不复萌，便是慎独工夫。积久熟后，动静自与理俱，而人欲不觉自消。欲以一时一念的工夫，望病根尽去，却难也。”

李乐初见先生，问：“圣学工夫如何下手？”先生曰：“亦只在下学做去。”先生因问：“汝平日做甚工夫来？”和仲默然良久不应。先生曰：“看来圣学工夫只在无隐上就可做得。学者但於己身有是不是处，就说出来，无所隐匿，使吾心事常如青天白日才好。不然，久之积下种子，便陷於有心了。故司马温公谓‘平生无不可对人说得的言语’，就是到建诸天地不悖，质之鬼神无疑，也都从这里起。”

先生曰：“邹东郭云：‘圣贤教人只在行上，如《中庸》首言天命之性，率性之道，便继之以戒慎不睹，恐惧不闻，并不说知上去。’予谓亦须知得何者是人欲，不然戒慎恐惧个甚么？盖知皆为行，不知则不能行也。”

康恕问：“戒慎恐惧是静存，慎独是动察否？”先生曰：“只是一个工夫，静所以主动，动所以合静。不睹不闻静矣，而戒慎恐惧便惺惺，此便属动了。如大《易》‘闲邪存其诚’一般，邪闲则诚便存，故存养省察工夫，只是一个，更分不得。”

章诏问“格物”。先生曰：“这个物，正如《孟子》云‘万物皆备於我’物字一般，非是泛然不切於身的。故凡身之所到，事之所接，念虑之所起，皆是物，皆是要格的。盖无一处非物，其功无一时可止息得的。”聂靳曰：“某夜睡来有所想像，念头便觉萌动，此处亦有物可格否？”先生曰：“怎么无物可格？君子无终食之间违仁，造次必於是，颠沛必於是，亦皆是格物。”章诏因曰：“先生格物之说切要，是大有功於圣门。”先生曰：“也难如此说，但这等说来，觉明白些，且汝辈好去下手做工夫矣。”

先生曰：“圣贤每每说性命来，诸生看还是一个、是两个？”章诏曰

：“自天赋与为命，自人禀受为性。”先生曰：“此正是《易》‘一阴一阳之谓道’一般。子思说‘自天命便谓之性’，还只是一个。朱子谓‘气以成形而理亦赋’，还未尽善。天与人以阴阳五行之气，理便在里面了，说个亦字不得。”陈德夫因问：“夫子说性相近处，是兼气质说否？”先生曰：“说兼亦不是，却是两个了。夫子此语与子思元是一般。夫子说性元来是善的，便相近，但后来君着习染便远了；子思说性元是打命上来的，须臾离了，便不是。但子思是恐人不识性的来历，故原之於初，夫子因人堕於习染了，故究之於后，语意有正反之不同耳。”诏问：“修道之教如何？”先生曰：“修是修为的意思，戒惧慎独便是修道之功。教即‘自明诚谓之教’一般。圣人为法於天下，学者取法於圣人皆是。横渠不云‘糟粕煨烬，无非教也’？他把这极粗处，都看做天地教人的意思，此理殊可观。”

问：“戒惧慎独，分作存天理、遏人欲两件看，恐还不是。”先生曰：“此只是一个工夫，如《易》‘闲邪则诚自存’。但独处却广着，不但未与事物接应时是独，虽是应事接物时也有独处。人怎么便知？惟是自家知得，这里工夫却要上紧做。今日诸生聚讲一般，我说得有不合处，心下有未安，或只是隐忍过去；朋友中有说得不是处，或亦是隐忍过去，这等也不是慎独。”先生语意犹未尽，何坚遽问：“喜怒哀乐前气象如何？”先生曰：“只此便不是慎独了。我才说未曾了，未审汝解得否？若我就口答应，亦只是空说。此等处须是要打点过，未尝不是慎独的工夫。”坚由是澄思久之。先生始曰：“若说喜怒哀乐前有个气象便不是，须先用过戒惧的工夫，然后见得喜怒哀乐未发之中，若平日不曾用工夫过来，怎么便见得这中的气象？”问：“孟子说个仁义礼智，子思但言喜怒哀乐，谓何？”先生曰：“人之喜怒哀乐，即是天之二气五行，亦只是打天命之性上来的。但仁义礼智隐於无形，而喜怒哀乐显於有象，且切紧好下手做工夫耳。学者诚能养得此中了，即当喜时体察这喜心，不使或流，怒时体察这怒心，不使或暴，哀乐亦然，则工夫无一毫渗漏，而发无不中节，仁义礼智亦自在是矣。”叔节又问：“颜子到得发皆中节地位否？”先生曰：“观他怒便不迁，乐便不改，却是做过工夫来的。”

诏云：“近日多人事，恐或废学。”先生曰：“这便可就在人事上学。今人把事做事，学做学，分做两样看了，须是即事即学，即学即事，方见心事合一，体用一原的道理。”因问：“汝於人事上亦能发得出来否？”诏曰：“来见的亦未免有些俗人。”先生曰：“遇着俗人，便即事即物，把俗言语譬晓得他来，亦未尝不可。如舜在深山、河滨，皆俗人也。”诏顾语象先曰：“吾辈今日安得有这样度量！”

先生语学者曰：“近日做甚工夫来？”曰：“只是做得个矜持的工夫，於

道却未有得处。”先生曰：“矜持亦未尝不好，这便是‘君子终日乾乾，夕惕若’，戒慎不睹，恐惧不闻的工夫。但恐这个心未免或有时间歇耳。”曰：“然非有间歇的心，只是忘了。”先生曰：“还是不知。如知得身上寒，必定要讨一件衣穿，知得腹中饥，必定要讨一盂饭吃，使知得这道如饥寒之於衣食一般，不道就罢了。恁地看来，学问思辨的工夫，须是要在戒慎恐惧之前，方能别白得天理，使做将去，是人欲，即便斩断，然后能不间歇了。故某常说圣门知字工夫，是第一件要紧的，虽欲不先，不可得矣。”

吴佑问“人心下多是好名如何？”先生曰：“好名亦不妨，但不知你心下好甚么名来。若心下思稷只是个养民的名，契只是个教民的名，怎么便能千万世不泯？把这个名之所以然上求则得之，未尝不善。若只空空慕个名，不肯下手去做，却连名也无了。”

何廷仁来见，问：“宣之在京一年，亦可谓有志者？”先生曰：“宣之甘得贫，受得苦。七月间其仆病且危，宣之独处一室，躬执爨，自劳筋骨，未尝见其有愠色，可以为难矣。”廷仁对曰：“孔明、渊明非无才也，而草庐田园之苦，颜子非无才也，而箪瓢陋巷之穷，看来君子之学，惟重乎内而已。”先生曰：“然。古人做工夫，从饮食衣服上做起，故颜子之不改其乐，孔明、渊明之所以独处，皆其志有所在，食无求饱，居无求安耳。某常云‘季氏八佾舞於庭’，‘三家以《雍》彻’，犯分不顾，都只是耻恶衣恶食一念上起。此处最要见得，则能守得。”

惟时问：“先生常论尹彦明、朱元晦不同者何？”先生曰：“得圣门之正传者，尹子而已，其行恣而直，其言简而易。若朱子大抵严毅处多，至於谏君，则不离格致诚正。人或问之，则曰‘平生所学，惟此四字’。如此等说话，人皆望而畏之，何以见信於上耶！”因论后世谏议多不见信於人君者，亦未免峻厉起之也。又问：“朱子与二程何如？”先生曰：“明道为人，盎然阳春之可掬，故虽安石辈，亦闻其言而叹服。至於正叔，则启人伪学之议，未必无严厉之过耳。”顷之叹曰：“凡与人言，贵春温而贱秋杀。春温多，则人见之而必敬，爱之而必亲，故其言也，感人易而入人深，不求其信，自无不信也。秋杀多，则人闻之而必畏，畏之而必恶，畏恶生则言之入人也难，将欲取信而反不信也。”

先生曰：“父母生身最难，须将圣人言行，一一体贴在身上，将此身换做一个圣贤的肢骸，方是孝顺。故今置身於礼乐规矩之中者，是不负父母生身之意也。”问：“格物之格，有说是格式之格，谓致吾之良知在格物，格字不要替他添出穷究字样来，如何？”先生曰：“格物之义，自伏羲以来未之有改也。仰观天文，俯察地理，远求诸物，近取诸身，其观察求取即是穷极之义。格

式之格，恐不是孔子立言之意，故曰自伏羲以来未之有改也。”

楷问：“求仁之要在放心上求否？”先生曰：“放心各人分上都不同，或放心於货利，或放心於饮食，或放心於衣服，或於放心於宫室，或放心於势位。其放心有不同，人各随其放处收敛之，便是为仁。”先生曰：“诸君求仁，须要见得天地万物皆与我同一气，一草一木不得其所，此心亦不安，始得。须看伊尹谓‘一夫不获，若己推而内之沟中’。是甚么样心？”王言曰：“此气象亦难。今人於父母兄弟间，或能尽得，若见外人，如何得有是心。”曰：“只是此心用不熟，工夫只在积累。如今在旅次，处得主人停当，惟恐伤了主人；接朋友务尽恭敬，惟恐伤了朋友；处家不消说，随事皆存此心。数年后，自觉得有天地万物为一体气象。”

先生曰：“人能反己，则四通八达皆坦途也。若常以责人为心，则举足皆荆棘也。”

问“无事时心清，有事时心却不清”。曰：“此是心作主不定，故厌事也。如事不得已，亦要理会。”

教汝辈学礼，犹隄防之於水，若无礼以隄防其身，则满腔一团私意，纵横四出矣。

问“尧、舜气象”。曰：“求这气象，不在高远，便就汝一言一动处求之，则满目皆此气象矣。”

子贡言“夫子之圣又多能也”，则以多能为圣之外。夫子乃谓“君子多乎哉！不多也”，言不是多，皆性分中事，则多能又不在圣之外矣。斯可见洒扫应对，精义入神，无二也。

问“修词立诚”。曰：“如所说的言语，见得都是实理所当行，不为势所挠，不为物所累，断然言之，就是立诚处。如行不得的，言之，即是伪也”。

诸生有言及气运如何，外边人事如何者。曰：“此都是怨天尤人的心术。但自家修为，成得个片段，若见用，则百姓受些福；假使不用，与乡党朋友论些学术，化得几人，都是事业，正所谓畅於四肢，发於事业也，何必有官做，然后有事业。”

司务吕愧轩先生潜

吕潜字时见，号愧轩，陕之泾阳人。师事吕泾野，一言一动，咸以为法。举嘉靖丙午乡书，卒業成均。时朝绅有讲会，先生於其间，称眉目焉。母病革，欲识其妇面，命之娶。先生娶而不婚，三年丧毕，然后就室。父应祥，礼科都给事中，既卒而封事不存。先生走阙下，录其原稿，请铭於马文庄。与郭蒙泉讲学谷口洞中，从学者甚众。泾野之传，海内推之，荐授国子监学正，举行泾野祭酒时，学约，调工部司务。万历戊寅卒，年六十二。



## 张石谷先生节

张节字介夫，号石谷，泾阳人。初从湛甘泉游，继受学於泾野。泾野赠诗，称其守道不回。尝语学者：“先儒云：‘默坐澄心，体认天理。’又云：‘静中养出端倪。’吾辈须理会得此，方知一贯真境，不尔，纵事事求合於道，终难凑泊，不成片段矣。”万历壬午，年八十卒。

## 李正立先生挺

李挺字正立，咸宁人。正、嘉间诸生，从泾野学，孤直不随时俯仰。尝自诵云：“生须肩大事，还用读《春秋》。”往马谿田所讲学，死於盗，人皆惜之。

## 郡守郭蒙泉

郭郭字惟藩，号蒙泉，泾阳人。嘉靖戊午举於乡，选获嘉教谕，转国子助教，陞户部主事。出守马湖，年八十八。先生与吕愧轩同学，愧轩之父，其师也。辛酉计偕，因吕师会葬，遂不行，有古师弟之风。其学以持敬为主，自少至老，一步不敢屑越。尝有诗云：“道学全凭敬作箴，须臾离敬道难寻。常从独木桥边过，惟愿无忘此际心。”又云：“近名终丧己，无欲自通神。识拄乾坤阔，心空意见新。闭门只静坐，自是出风尘。”

## 举人杨天游先生应诏

杨应诏，号天游，闽之建安人。嘉靖辛卯举於乡，卒業南雍。时甘泉、泾野诸公皆讲学，先生独契泾野，出其门下。归作道宗堂於华阳山中，祀濂溪以及泾野，动止必焚香禀命。当世讲学者无不与往复，而於心斋、龙溪，为阳明之学者，皆有微疵。先生之学，以寡欲正心为主本，不愧天为归的，一切清虚玄远之言，皆所不喜。然其言多自夸大，而雌黄过甚，亦非有道气象。如“工夫即本体”，此言本自无弊，乃谓“本体光明，犹镜也；工夫，刮磨此镜者也”。若工夫即本体，谓刮磨之物即镜，可乎？此言似是而非。夫镜也，刮磨之物也，二物也，故不可以刮磨之物即镜。若工夫本体，同是一心，非有二物，如欲歧而二之，则是有二心矣。其说之不通也。

## 杨天游集

圣人之所以能全其本体者，不过能无欲耳。吾人不能如圣人之无欲，只当自寡欲入。欲，不独声色货利窠臼而已，凡一种便安忻羨，自私自利心，皆是欲。将此斩断，方为寡欲，则渐可进於无欲。圣人亦岂逃人绝世，始称无欲哉？圣人所欲，在天理上用事，有欲与无欲同。虽其有涉於向慕，有涉於承当，所欲处无一非天理天机之流行矣。

吾人之学，不在求事物之侵扰我不侵扰我，只在处事物道理能尽不能尽，是故居处时则不免有居处事之侵扰，然吾只在恭上做工夫，即其侵扰，亦天

机之流行矣。执事不免有执事之侵扰，与人不免有与人之侵扰，吾只在敬上、忠上做工夫，即其侵扰，亦无非天机之流行矣。从古圣贤处世处常处变，其谁不自侵扰中来？若恶其侵扰而生厌怠，便非学也。

朱、陆之所可辨所可议者，其言也。朱、陆之不可辨不可议者，其人也。道之存於人，不贵於言久矣。苟不以人论学，而以言论学，不以人求朱、陆，而以言语求朱、陆，则今之纷纷、无怪其然。今之学者，出处无朱、陆三揖一辞之耿拔，取予无朱、陆裂石断金之果决，义利不分，声色不辨，无朱、陆青天白日之光明，而所为黯闇垢浊，自以为心传乎孔、孟，而胸次则鬼魅跖尤，蝇营狗苟，入仪、秦、申、商之奸橐，而反呶呶於朱、陆之短长，可悲也夫！

平生矻矻，苦力於学，固以收放心为事也。然思索义理，有未会心处，或至忘寝忘食，当食当寝，亦不知所食何物，所寝何地，此皆过用其心而不觉。至於诗文尤甚。吾之心，已放於诗之思索上去矣。生平负性气，每触时艰，不觉感叹不乐，对友朋呶呶大言，此皆出於一时感愤意气之私，吾之心已放於世变意气上去矣。

今之学者，不能实意以积义为事，乃欲悬空去做一个勿忘勿助；不能实意致中和，戒惧乎不睹不闻，乃欲悬空去看一个未发气象；不能实意学孔、颜之学，乃欲悬空去寻孔、颜之乐处。外面求讨个滋味快乐来受用，何异却行而求前者乎？兹所谓舛也。

圣人之心，如明镜止水，故此心本体光明，犹镜也；工夫，磨刮此镜者也。谓工夫即本体，谓磨刮之物即镜，可乎？镜光明，不能不为尘垢所翳；人心光明，不能不为物欲所杂。谓克治物欲，还吾心之光明，则可；谓克治工夫，即吾心之本体，则不可。谓刮磨尘垢，还吾镜之光明，则可；谓磨刮工夫，即吾镜之本体，则不可。何也？工夫有积累之渐，本体无积累之渐，工夫有纯驳偏全不同，本体无偏全，无纯驳也。

龙溪曰：“学者只要悟。”余谓：“不解辩吾道禅说是非，不算作真悟。”龙溪曰：“学者只要个真种子方得。”余谓：“不能透得声色货利两关，不算作真种子。”

今世学者，病於不能学颜子之学，而先欲学曾点之狂，自其入门下手处便差；不解克己复礼，便欲天下归仁；不解事亲从兄，便欲手舞足蹈；不解造端夫妇，便欲说鸢飞鱼跃；不解衣锦尚絅，便欲无声无臭；不解下学上达，便自谓知我者其天。认一番轻率放逸为天机，取其宴安磐乐者为真趣，岂不舛哉？故余尝谓学者，惟在日用平实伦纪处根求，不在玄虚夸大门户处寻讨；惟在动心忍性苦楚中着力，不在摆脱矜肆洒落处铺张。

静坐者，或流於禅定；操存者，或误於调息；主敬者，或妄以为惺惺；格物穷理者，或自溺於圆觉；存心养性者，或陷於即心见性。

## 卷九 三原学案

### 前言

关学大概宗薛氏，三原又其别派也。其门下多以气节著，风土之厚，而又加之学问者也。

### 端毅王石渠先生恕

王恕字宗贯，号介菴，晚又号石渠，陕之三原人。正统戊辰进士，选庶吉士，而先生志在经济。出为左评事，迁左寺副，擢知扬州府。岁饥请赈，不待报而发粟，民免沟壑。超拜江西右布政使，转河南为左。时以襄南地多山险，秦、楚之流民萃焉，日出剽略，於是特设治院，以先生为右副都御史领之。累平寇乱，又平湖广刘千觔、石和尚，榜谕流民，各使复业。母忧归。起复巡抚河南，转南京刑部左侍郎。父忧归。服除，起刑部左侍郎，治漕河。改南京户部，复改左副都御史，巡抚云南。而中人钱能横甚，使其麾下指挥郭景，私通安南为奸利。先生遣人道执景，景迫投井死。尽发能贪暴诸状，上遂撤能。还，安置南京。进右都御史，召掌留台。迁南京兵部尚书，参赞守备。寻以部衔兼左副都御史，巡抚南畿，兴利除害。三吴自设巡抚以来，独周忱与先生耳。中人王敬，挟其千户王臣，以妖术取中旨，收市图籍珍玩，张皇声势。先生列其罪状，敬下锦衣狱，臣论死。二年而复还参赞，钱能夤缘为守备，与先生共事，先生坦然，不念前事。能语人曰：“王公，大人也，吾惟敬事而已。”加太子少保。林见素以劾妖僧继晓下狱，先生救之得出。先生益发舒言天下事，天子不能无望意，因批落太子少保，以尚书致仕。孝宗即位，召用为吏部尚书，加太子太保。上释奠文庙，先生请用太牢加币，从之。先生崇礼风义之士，故一时后进在朝者，如庶吉士邹智、御史汤鼐、主事李文祥十余人，皆慷慨喜事，以先生为宗主。先生侍经筵，见上困於酷暑，请暂辍讲。鼐即言“天子方向学，奈何阻其进？恕请非是”。先生惶恐待罪，谓“诸臣责臣是也。然诸臣求治太急，见朝廷待臣太重，故责臣太深，欲臣尽取朝事更张之，如宋司马光。毋论臣不敢望光，今亦岂熙丰时也”，上优诏答之。已而鼐劾阁臣万安、刘吉、尹直，中官示以疏已留中，鼐大言“疏不出，且并劾中官”。中官避匿。亡何安、直皆免，鼐与文祥等日夜酣呼，以为“君子进，小人退，虽刘吉尚在，不足忌也”。於是吉使门客徐鹏、魏璋伺鼐。鼐家寿州，知州刘概与书：“尝梦一隻牵牛入水，公引之而上。牛近国姓，此国势濒危，赖公复安之兆也。”鼐大喜，出书示客。璋以此劾之，鼐、概皆下诏狱。都御史马文升故为鼐所劾，欲以妖言坐之，先生力救，事始得解。凡中官倖人，恩泽过当者，先

生辄为裁止，虽上已许，必固执也。丘浚以礼部尚书故班先生下，及直文渊阁，先生自以前辈仍序尚书之次，浚意弗善也。每有论奏，阴抑之，且使其私人太医院判刘文泰，评先生所刻传文，详列不报之章，为彰先帝之拒谏。先生言“臣传所载，皆足以昭先帝纳谏之盛，何名彰恶？文泰无赖小人，其逞此机巧深刻之辞，非老於文法，阴谋诡计者不能，盍无追其主使之入？”乃下文泰锦衣狱，则果丘浚所使也。上以先生卖直沽名，俾焚其传草。文泰出而先生绌矣。遂乞骸骨归。又二岁浚卒，文泰往弔，其夫人叱之出，曰：“汝搆王公於我相公，儉人也，何弔为？”闻者快之。先生家居，編集《历代名臣谏议录》一百二十四卷。又取经书传註，有所疑滞，再三体认，行不去者，以己意推之，名曰《石渠意见》。意见者，乃意度之见耳，未敢自以为是也。盖年八十四而著《意见》，八十六为《拾遗》，八十八为《补缺》，其耄而好学如此。先生之学，大抵推之事为之际，以得其心安者，故随地可以自见。至於大本之所在，或未之及也。九十岁，天子遣行人存问。又三年卒，赠特进左柱国太师，谥端毅。

## 石渠意见

### 戒慎恐惧二节

天理人欲相为消长，有天理即无人欲，有人欲即无天理。如何前一段是天理之本然，后一段是遏人欲於将萌？

### 中和节

中和乃人性情之德，虽有动静之殊，初无二物。戒惧慎独，皆是不敢忽之意，岂有彼此？如何自戒惧而约之，止能致中？自慎独而精之，止能致和？如何致中独能位天地，致和独能育万物？恐非子思之意。

### 鬼神章

“鬼神之为德”。鬼神，盖言应祀之鬼神。为德，如生长万物，福善祸淫，其盛无以加矣。以其无形也，故视之而弗见，以其无声也，故听之而弗闻。“体物而不可遗”，言鬼神以物为体，而无物不有，如门有门神，灶有灶神，木主为鬼神之所栖是也。然其有感必应，是以使人敬畏而致祭祀，如在其上，如在其左右而不敢忽也。谓之如在，言非实有也。《集註》以发见昭着释如在，恐非是。

### 食无求饱章

无求饱求安者，志在敏事慎言也。就有道而正者，正其所言、所行之是非，是者行之，非者改之。盖古之学者皆以言行为学也。

### 动容貌章

斯，犹须也，是用力的字。动容貌，须要远暴慢；正颜色，须要近信；出

辞气，须要远鄙倍。若以斯为自然，未安。

### 兴於诗章

诗本性情，有邪有正，读之可以兴其好善、恶恶之心，故曰“兴於诗”。礼以谨节文，曲礼经礼，人能知之，则敬慎威仪，言动无失，可以立於乡，立於朝，故曰“立於礼乐，以和神人，用之於郊庙，则祖考来格，用之於燕享，则宾主情洽”。不特此也，事无大小，非和不成，故曰“成於乐”。

### 颜渊喟然章

高坚前后，言已无定见，非圣道之有高坚前后也。《集註》谓“颜子深知夫子之道无穷尽、无方体而叹之也”，若然，则止仁、止敬、止慈、止孝、止信非道欤？

### 毁誉章

今斯之民，即三代之民，而三代之民，直道而行，不妄毁誉人，何今之民毁誉之过情也？

或问“井田之法，今可行乎”？《意见》以为不可。曰：“何也？”曰：“今之时，人稠地狭，人人授田百亩，其可得乎？”曰：“何必百亩？或五十亩，或七十亩，使彼此均一，即井田之意。”曰：“户口年年有消长，苟欲均之，必须年年取勘分授，经画疆界。若然，则官民不胜其烦劳，又且妨误农业。受田之人必曰：‘此田今年属我，明年不知又属何人？’由是人怀苟且之心，怠於耕作粪壅，田必瘠矣。”曰：“十年一分可乎？”曰：“十年一分，止可均一次，其后户口有消长，则又不均矣。”

### 尽心章

人能竭尽其心思而穷究之，则能知其性之理。盖性乃天之所命，人之所受，其理甚微，非尽心而穷究之，岂易知哉！既知其性，则知天理之流行，而付於物者，亦不外是矣。与下文“存其心，养其性，所以事天也”，文势相同。《集註》言“知性乃能尽心”，不无颠倒。

### 春秋

《春秋》者，孔子因左丘明所作《鲁史》而修之也。何为以左氏为《传》，而以公羊穀梁并行，谓之《三传》乎？今观公、穀《传》，不过发明孔子笔削褒贬之意，未尝外左氏所记之事，而凿空为之说，此左氏不可为《传》一也。孔子言左丘明耻之，丘以耻之，观此，则知左丘明生乎孔子之前，而为孔子之所敬信者也，不应生乎后者为之《经》，而生乎前者为之《传》以释《经》也，此左氏不可为《传》二也。

### 中和

天下之事，处之得中则成，不得中则不成，故中为天下处事之大本。天下

之事，行之以和则行，不和则不行，故和为天下行事之达道。

#### 道不远人章

己之能知能行，人亦能之；己之不能，人亦不能。是己之道，曷尝远於人哉？人之行道，不能推己度物，而以人之难知难行之事治人，则是不近人情，而远人以为道也。

#### 诚者自成章

诚，实也。人之心无不实，乃能自成其身，而道之在我者，自无不行矣。《註》以诚与道对言，以人与物为二事，非也。

“物之终始”之物，犹事也。人之诚实者作事，自然有始有终；不诚实者，则虽有所为，始勤终怠，所以成不得事，故曰“不诚无物”。

#### 饥渴章

人能以饥渴贫贱动其心，则大本立而过人远矣。其他小事末节，虽不及人，不为忧矣。

#### 进德修业爻

忠信，谓存诸心者无不诚也；修辞立其诚，谓出诸口者亦无不诚也。忠信非德也，所以进德者忠信也；修辞立诚非业也，所以居业者修辞立其诚也。知至至之，知德之所至而进以至之，故可与几也；知终终之，知业之所终而修以终之，故可与存义也。以知行言之，知至知终，似知也；至之终之，似行也。

《传》谓“知至，至之致知也；知终，终之力行也”，不能无疑。

#### 敛时五福用敷锡

五福在人，若无礼乐法度，则强凌弱，众暴寡，富吞贫，放僻邪侈，自陷於罪，岂能安享五福？惟人君建极，有礼乐刑政，是以天下之人，不犯於有司，得以安享五福，则是人君收敛敷布以与之也。

#### 无隐章

夫子之适陈、蔡、楚、卫诸国，无行而不与二三子同行，动静云为，众所共见、共闻，曷尝有所隐乎！

#### 深则厉

厉者，严厉也。水深可畏，当止而不涉也。

#### 志至气次

志之所至之处，气即随之而至，如帅所至之处，卒徒亦随之而至也。

#### 王者师节

贡、助、彻是三代养民之法，庠、序、学校是三代教民之法。后来有王者起，必来取三代教养之法以为法。是三代教养之法，为后来王者之师也。

#### 言性章

天下人之言性，只说已然之迹便是性，不知已然之迹，有善有恶。顺理而善者，为性之本，不顺理而恶者，非性之本，故曰“古者以利为本”。

#### 孟子末章

“无有乎尔”者，是反说之词，犹言“岂无有也”。孟子之意，以为孔门弟子克肖者七十二人，岂无有见而知之者？既有见而知之者，则今日岂无有闻而知之者？观於此言，则孟子隐然以闻知自任也。

#### 康僖王平川先生承裕

王承裕字天宇，号平川，冢宰之季子也。弘治癸丑进士，授兵科给事中，迁吏掌科。逆瑾恨其远己；又疏“进君子，退小人”，益恨之。罚粟输边，以外艰去。瑾诛，起原官，历太仆少卿、正卿，南太常卿。宸濠反，发留都之为内应者。嘉靖初，迁户部右侍郎，晋南户部尚书，致仕。林居十年，戊戌五月卒，年七十四。谥康僖。

十四、五时，从莆田萧某学，萧令侍立，三日，一无所授。先生归告端毅曰：“萧先生待某如此，岂以某为不足教耶？”端毅曰：“是即教也，真汝师矣。”登第后，侍端毅归，讲学於弘道书院，弟子至不能容。冠婚丧祭必率礼而行，三原士风民俗为之一变。冯少墟以为，先生之学，皆本之家庭者也。

#### 光禄马谿田先生理

马理字伯循，号谿田，陕之三原人。为孝廉时，游太学，与吕泾野、崔后渠交相劘，名震都下。高丽使人亦知慕之，录其文以归。父母连丧，不与会试者两科。安南贡使问礼部主事黄清曰：“关中马理先生何尚未登仕籍？”其名重外夷如此。登正德甲戌进士第。时以《大学衍义》为问，先生对曰：“《大学》之书，乃尧、舜、禹、汤、文、武之道也。《传》有‘克明峻德，汤之盘铭，尧、舜帅天下以仁’之语，真氏所衍唐、汉、宋之事，非《大学》本旨也。真氏所衍，止於齐家，不知治国平天下皆本於慎独工夫。宋儒所造，大率未精。”以此失问者之意，故欲填首甲而降之。授稽勋主事，改文选，与郎中不合，引疾告归者三年。戊寅，值武庙将南巡，与黄伯固等伏阙极谏，杖於廷。未几送嫡母还乡，乃设教於武安王祠。藩臬为建嵯峨精舍以居生徒。嫡母丧毕，起员外郎，议大礼，复杖於廷。寻转考功郎中。丙戌，例当考察外官，内阁塚宰各挟私忿，欲去广东、河南、陕西三省提学。先生昌言曰：“魏校、萧鸣凤、唐龙，今有数人物，若欲去此三人，请先去理。”由是获免。丁亥陞南通政。过河池驿，见其丞貌类黄伯固，问之，乃其弟叔开也。时伯固已死，先生泫然泣下，作诗赠之云：“六年复见先生面，为过河池见叔开。”戊子，引疾归。辛卯，起光禄卿。莅事未几，又归林下者十年。癸卯，复起南光禄，至即引年致仕，隐於商山书院。又十年而卒，嘉靖乙卯十二月也，年八十二。

先生师事王康僖，又得泾野、后渠以为之友，墨守主敬穷理之传。尝谓“见行可之仕，唯孔子可以当之，学圣人者当自量力。”故每出不一二年即归，归必十数年而后起，绰绰然於进退之间。后渠称其“爱道甚於爱官”，真不虚也。

恭简韩苑洛先生邦奇

韩邦奇字汝节，号苑洛，陕之朝邑人。正德戊辰进士。授吏部考功主事，转员外郎。辛未，考察都御史袖私帙视之，先生夺去。曰：“考覈公事，有公籍在。”都御史为之逊谢。调文选。京师地震，上疏论时政缺失，谪平阳通判。甲戌迁浙江按察僉事。宸濠将谋反，遣内监饭僧於天竺寺，聚者数千人。先生防其不测，立散遣之。又以仪宾进贡，假道衢州，先生不可。曰：“贡使自当沿江而下，奚俟假道？”於是袭浙之计穷。寻为镇守中官诬奏，逮系夺官。世宗即位，起山东参议，乞休。甲申大同兵变，起山西左参政，分守大同。先生单车入城，人心始安。巡抚蔡天祐至代州，先生戎服谒之，天祐惊曰：“公何为如此？”曰：“大同变后，巡抚之威削甚。今大同但知有某，某降礼从事者，使人知巡抚之不可轻也。”朝廷复遣胡瓚以总督出师，时首恶业已正法，而瓚再索不已。先生止之，不听。城中复变，久之乃定。先生亦致仕去。戊子，起四川提学副使，改右春坊右庶子，兼翰林修撰。其秋主试顺天，以录序引用经语差误，左迁南太仆寺丞，再疏归。寻起山东副使，大理左少卿，以左僉都御史巡抚宣府，入佐院事。又出巡抚山西，再致仕。甲辰荐起总理河道，陞刑部右侍郎，改吏部。丁未，掌留堂，进南京兵部尚书，参赞机务。归七年，乙卯地震而卒，年七十七。赠少保，谥恭简。

门人白璧曰：“先生天稟高明，学问精到，明於数学，胸次洒落，大类尧夫，而论道体乃独取横渠。少负气节，既乃不欲为奇节一行，涵养宏深，持守坚定，则又一薛敬轩也。”某按：先生著述，其大者为《志乐》一书。方其始刻之日，九鹤飞舞於庭。传其术者为杨椒山，手制十二律管，吹之而其声合，今不可得其详。然声气之元，在黄钟之长短空围，而有不能无疑者。先生依《律吕新书》註中算法，黄钟长九寸，空围九分，积八百一十分。用圆田术，三分益一，得一十二，以开方法除之，得三分四釐六毫强，为实径之数，不尽二毫八丝四忽。以径求积，自相乘得十一分九釐七毫一丝六忽，加入开方不尽之数，得一十二分，以管长九十分乘之，得一千八十分，为方积之数，四分取三，为圆积八百一十分。盖蔡季通以管长九寸为九十分，故以面积九分乘管长得八百一十分。其实用九无用十之理，凡度长短之言十者，皆分九为十，以便算也。今三吴程路，尚以九计可知矣。则黄钟长九寸者，八十一分，以面积九分乘之，黄钟之积七百二十九分也。



## 忠介杨斛山先生爵

杨爵字伯修，号斛山，陕之富平人。幼贫苦，挟册躬耕。为兄所累，系狱。上书邑令，辞意激烈，令异之，曰：“此奇士也。”出而加礼。登嘉靖己丑进士第。官行人，考选御史。母忧，庐墓毕，补原官。辛丑上封事，谓今日致危乱者五：一则辅臣夏言习为欺罔，翊国公郭勋为国巨蠹，所当急去；二则冻馁之民不忧恤，而为方士修雷坛；三则大小臣工弗睹朝仪，宜慰其望；四则名器滥及缙黄，出入大内，非制；五则言事诸臣若杨最、罗洪先等非死即斥，所损国体不小。疏入，上大怒，逮系镇抚司，拷掠备至，匣锁昼夜，血肉淋漓，死者数矣。而先生气定，故得再苏。主事周天佐、御史浦鋈，俱以救先生箠死狱中。於是防守益严，上日使人侦先生，一言一动皆籍记。侦者苦於不得言，以情告先生，使多为善言。先生曰：“有意而言，便是欺也。”部郎钱绪山、刘晴川，给事周讷谿，先后以事下狱，相与讲学不辍。绪山先释，先生愿有以为别，绪山曰：“静中收摄精神，勿使游放，则心体湛一，高明广大，可驯致矣。作圣之功，其在此乎！”先生敬识之，与晴川、讷谿读书赋诗，如是者五年。所著《周易辨录》、《中庸解》若干卷。乙巳八月，上用箕神之言，释先生三人。而三人者犹取道潞水，舟中讲学，踰临清而别。会上造箕台，太宰熊浹骤谏，上怒，罢浹，复逮三人。时先生抵家甫十日，闻命就道，在狱又三年。丁未十一月，高玄殿灾，上恍惚闻火中有呼三人姓名者，次日释归。归二年而卒，己酉十月九日也，年五十七。隆庆初赠光禄寺少卿，谥忠介。

初，韩恭简讲学，先生辈来往拜其门。恭简异其气岸，欲勿受。已叩其学，谄曰：“宿学老儒莫能过也，吾几失人矣。”刚大之气，百折不回。人与椒山并称，谓之“韩门二杨”。

## 论学

天命谓性，天人一理也。率性谓道，动以天也。修道谓教，求合乎天也。戒惧慎独，自修之功至於中与和也。中和，性命本然之则也，能致之则动以天矣，故其效至於天地位，万物育。

道不可须臾离，可离非道，是言当戒惧之意。莫见乎隐，莫显乎微，是言当慎独之意。应酬是有睹有闻，不睹不闻是无所应酬之际也。如出门使民，是有所应酬，则有睹有闻。或问：“程子未出门，使民之时当何如？”曰：“此俨若思时也。俨若思，即是戒慎恐惧之意，为功夫尚未说到极至处，故又提慎独二字，使人虽在暗室屋漏之中，一念发动之际，凛然畏惧，不可少怠，不敢少息，则天理常存，私意不萌，纯一不已，而合乎天矣。

中和，心之本体也，未发之中，万物皆备，故为天下之大本。已发之和，大经大法所在，而不可违，故为天下之达道。怒与哀中节，皆谓之和。

致中和，止至善之云也。天地之位，我位之也。万物之育，我育之也。

君子之中庸，中庸，人理之常也。小人反中庸，岂人理哉！时中者，默识其理而妙宰物之权也。若非礼之礼，非义之义，岂时中之道哉！小人则率意妄为而已。

天下之道，至中庸而极，理得其会同，义至於入神，非至明不能察其几，非至健不能致其决，故民鲜能之矣。

董常问文中子：“圣人有忧乎？”言：“天下皆忧，吾何独不忧？”又谓：“乐天知命，吾何忧！”何必如此说。圣人固未易及，然常人一念之发，得其本心，则与圣人之心无以异。但圣人纯一不已，众人则或存或亡而已。忧乐皆人情之常，而本於性也，岂圣人独有乐而无忧乎？若曰“乐天知命，吾何忧”，不成父母病，圣人亦“乐天知命”而不忧乎？岂人理也哉！

漫录

夜初静坐，少检点日间言行，因司马温公论尽心行己之要，自不妄言始。夫不妄言，所言必皆当理，非心有定主，岂能至此？故轻躁鄙背，及事务琐屑，无益身心而信口谈论者，皆妄言也。因书以自戒。

作一好事，必要向人称述，使人知之，此心不定也。不知所作好事，乃吾分所当为，虽事皆中理，才能免於过恶耳，岂可自以为美。才以为美，便是矜心，禹之不矜不伐，颜渊无伐善，无施劳，此圣贤切己之学也。

与人论事，辞气欠平，乃客气也。所论之事，虽当於理，即此客气之动，便已流於恶矣，可不戒哉！书以自警。

予久处狱中，粗鄙忿戾，略无贬损。粗鄙忿戾，乃刚恶也，负以终身而不能变，真可哀也。因思横渠“贫贱忧戚，玉汝於成”，乃惕然惊省，赧然愧耻。今日患难，安知非皇天玉我进修之地乎？不知省愆思咎，而有怨尤之心，是背天也。背天之罪，可不畏哉！

予系此四十一月矣，逻者日在侧觐予动作。有甚厚予，携壶酌以伸问者。后一人来，甚横逆。予卧於旧门板上，障之以席，其人皆扯毁之，谓予罪人，不宜如此。又往往发其厚予者，使人知之，曰：“某日某皆潜献其处者。”盖令其得罪，以见己薄之为是。有苏、乔二人，皆厚予者，乃忿忿不平，扬骂曰：“是固无伤也。予非私交化外人，虽得罪亦何憾！”

予与刘子焕吾、周子顺之同饭后，因论人才各有所宜。予谓：“二公自度宜何责任？”刘子曰：“吾为孟公绰可。”周子曰：“今日府州外任勉强几分。”予曰：“滕、薛大夫，圣人固不许，公绰在春秋时，欲尽其职，亦非易事，观於子产相郑可见，然则孟公绰亦不可轻看。”

一人因病狂，迷谬忽入朝，立於御座上。捕下法司拟重，狱成未决，其母

诣登闻鼓称冤。顺之在吏科时，直受鼓状，遇此事未为准理。顺之因问予：“使公遇此事，当何如处之？”予曰：“当论其狂病误犯，不可加罪。但罪守门者失於防禦则可矣。”刘子曰：“此当封进鼓状，使朝廷知其以病迷，下法司从末减可也。”顺之曰：“此固皆是，但如此为之，必得罪，以此小事得罪，吾不欲也。”刘子谓“论人无罪，不当杀，恐非小事”。予曰：“此皆论利害，未说到义理处。若论义理，则当为即为，当止即止，岂计得罪！”顺之以为然。

好议论人长短，亦学者之大病也。若真有为己之心，便惟日不足，戒慎乎其所不睹，恐惧乎其所不闻，时时刻刻防检不暇，岂暇论人？学所以成性而已，人有寸长，取为已有，於其所短，且置勿论，轻肆辩折而无疑难涵蓄之心，谓之丧德可也。此予之深患不能自克，可愧可愧。

道心人心，口以是与不是求之。一念发动的不是，则为人心。道心极难体认，扩充戒谨恐惧之功，少有间断，则蔽锢泯灭，而存焉者寡矣，故曰“惟微”。人心一动，即在凶险路上行矣，丧德灭身、亡国败家由於此，故曰“惟危”。所谓“卿士有一于身，家必丧；邦君有一于身，国必亡”。“内作色荒，外作禽荒，甘酒嗜音，峻宇雕墙，有一于此，未或不亡”。则人心之危，真可畏哉！

《易》谓“险以说，困而不失其所亨，其惟君子乎”！予久处困难，亦时以此自慰。但罪恶深重，为世道之损者甚大，仰愧於天，俯忤於人，襟怀滞碍，郁抑不安之时常多。

心静则能知几，方寸扰乱，则安其危，利其灾，祸几昭着而不能察矣，况於几乎！几者，动之微，而裊裊吉凶之先见者也。所谓先见，亦察吾之动是与不是而已。所动者是，吉即萌於此矣；所动者不是，凶即萌於此矣，故学者以慎独为贵。

予禀赋粗鄙，动辄乖谬。夜间静坐，思此身过恶，真不自堪，真难自容，可谓虚负此生矣。年踰五十，血气渐衰，老景将至，始自知过，则已晚矣。可胜叹哉！尚幸残生未泯，欲自克励，求免於恶终耳。书以自警。

颜、孟二大贤，虽气象不同，而学则未始有异。颜子之学，在非礼勿视、听、言、动，不违仁，不迁怒，不贰过。孟子之集义养气，扩充四端，求放心，存心养性以事天，则亦颜子克己复礼之学也。

天下万变，真妄二字可以尽之。偏蔽者妄也，本体则真也，学所以去偏蔽之妄，全本体之真。全则道本乎性，性纯乎天，立人之道始无愧矣。天地亘古亘今，但有此一箇大道理，则亘古亘今之圣贤，不容更有两样学问也。

见狱中或有警扰，呼左右问何事。久而思之，此动心也。身居此地，须要

置生死於度外，刀锯临之，从容以受，致命遂志可也。此正是为学用功处。因思刘元城鼾睡是何等胸怀，可谓毅然大丈夫矣。

今日早起，朗诵“君子之所以异於人者”一章，即觉襟怀开洒，心广体胖，有《西铭》与物同体之气象。此心易至昏惰，须常以圣贤格言辅养之，便日有进益。

士之处世，须振拔特立，把持得定，方能有为。见得义理，必直前为之，不为利害所怵，不为流俗所惑可也。如子思辞鼎肉，孟子却齐王之召，刚毅气象，今可想见，真可为独立不惧者。若曰“事姑委曲，我心自别”，即自欺也。始或以小善放过且不可为，小恶放过且可为之，日渐月磨，堕落俗坑，必至变刚为柔，刻方为圆，大善或亦不为，大恶或亦为之，因循苟且，可贱可耻，卒以恶终而不知矣。此由辩之不早，持之不固也。书以自戒。

泾野吕先生过某府，太守侍坐。太守子读书楼上，声彻於楼下。太守令止之曰：“当微诵，恐损伤。”既又促左右以时进食，曰：“勿令饥。”又戒之曰：“当为掖之，恐或蹉跌。”先生谓太守曰：“公之爱子，可谓至矣，愿推此心以爱百姓可也。”过顺德府，太守饯於门外，饯所近府养济院。先生以馔食一桌，令二吏送院中，谓太守曰：“以公佳馔与无告者共之，愿公体我此心，以惠恤鳏寡可也。”纳溪周子述以告予，予为叹息者久之。古人以离群索居为深戒，子贡问为仁，孔子告以事其大夫之贤者，友其士之仁者。使志道君子常得与先生相亲焉，获睹德容，闻至论以自警省，不患德之不修而政之不善也。呜呼！仁人君子之言，其利溥哉！

智者自以为不足，愚者自以为有余。自以为不足，则以虚受人，进善其无穷矣。自以为有余，必无孜孜求进之心，以一善自满，而他善无可入之隙，终亦必亡而已矣。书之以自励焉。

平生所为，得失相半，求欲寡过而不可得。幽囚既久，静中颇觉省悟，始有向学之心。然残损余息，血气暂减，策励不前，虚生人世，与草木同腐矣。可媿哉！

早起散步圜阶，日升东隅，晴空万里，鸢鸟交飞，不觉襟怀开洒，万虑皆空。因思曾皙沂水气象，亦是如此。癸卯岁季冬十三日书。

古人律己甚严，其责人甚恕。今人律己甚恕，其责人甚严，孜孜为己。不求人知，方始是学。

夫子答颜渊为仁之功，在非礼勿视、听、言、动。居高位，有高位的视、听、言、动；居下位，有下位的视、听、言、动；处患难，有患难的视、听、言、动；临死时，有临死的视、听、言、动，道无不在。

予与刘、周二公倚圜墙北向坐，一人解於北墙下，相去甚近。二公讶之曰

：“何不少避？”予曰：“此郑瞽人旋於宋朝之意，盖谓我无所闻也。”

因置一砖奠食碗，置之未安之处，此心不已，必欲既安然后已。将一个身心不会置之安稳之地，如个无艄工之舟，漂荡於风波之上，东风来则西去，西风来则东去，是何道理？则是置此身心，不如置此砖之敬慎也。

六月初八日夜，初寝，梦一男子长身少鬚，鬚间白，呼爵相拜曰：“予王阳明也。”数谈论，未尝自言其所学。语未毕，忽警寤。予瞿然曰：“是何先圣先贤来此以教我乎？或慷慨杀身於此地，如刘忠愍之类者，相与邂逅於梦寐乎？明早当焚香拜谢之。”俄而屋脊坠一小砖块於卧傍木板上，声震屋中，守者惊起。初九日早晨记。

初九日，夜梦一庙中伏羲像，所服甚古，杂以洪荒草服。一人讲《易》十三卦制器尚象之义於庙，问之，乃程先生也。听者儒士二人。予入狱中四十一月，梦关义勇武安王与予遇者三，亦有无言时，亦有数相语时。

连日天雨，狱中木板皆湿，予体弱少食，因思小儿在外，父子五年不得相见，衣食不能相顾。时张道全、伍天俦二生皆在外候予，与小儿同处，数日消息未闻，为之戚戚。又思素患难，行乎患难，事至於此，皆天命也，当安受之。陈少阳、欧阳彻二公，未尝传贖为臣，以言语自任而杀其身，况予论思之职，敢不尽臣子一日之心乎？尽此心以求自慊，则或死或生，岂可逆料。予居此四年，逻者候予，有言日必录，予颇闻之。每见未尝一言相答，有以予不言回报者，必答之。有以其言作予言以回报者，又以不似答之。於是逻者穷矣，多以情相告，求予言以免其答。且曰：“事关於忠义者，愿得数语。”予应之曰：“吾奏章数千言，字字是忠义，句句是忠义，乃以为非所当言而深罪之。今若以忠义腾口舌於尔辈之前，是吾羞也。”一逻者求予有言，情甚切至，予应之曰：“语出於无心者，公记去则予心无愧。若出於有心，是故为巧语，转移天听，以苟免罪难也，予实羞为。况一有此心，是即机变之智巧，举平生而尽弃之，天必诛绝，使即死於此。”其人惨然曰：“公之心如此，予再不敢求公言矣。”

又一逻者告予曰：“今日好言语上之矣。”问之，乃《太甲篇》“天作孽，犹可违，自作孽，不可活”。又继之曰“我乃自作孽者，故罪至於此”。予应之曰：“吾为言官，天下事皆所当言，往时一疏，上为朝廷，下为苍生，宗庙社稷万万深长之虑，岂自作孽者？”其人默然。

晴川刘公陞工部，将之任，冢宰罗整菴翁家居，刘公辞行，整菴赠之以诗。既刘公下狱，为予诵之。予与绪山钱子，皆依韵和之。后人传其诗於整菴处。近一士夫来京，整菴公语相告曰：“向日得诗，和答以具，但欠推敲，未可寄去。”予曰：“此非欠推敲也，元老大臣，家食十年，未尝以书简通权贵

，乃以一诗交罪人可乎？”此老可以为法。甲辰年六月十二日记。

癸卯年二月，内马主政拯以事下狱。马十九岁发解广东，二十举进士，任工部主政，器度识见，人未易及。告予曰：“闻近士夫言，自古人主有本事者，惟秦皇、汉武两君而已。”予应之曰：“否。自古人主有本事者，惟尧、舜、文王而已。尧在位百年，万邦时雍，治极当乱之时，而子丹朱又不肖，尧乃寻一个舜，将天下分付与他，愈至於治。舜在位五十年，四方风动，亦治极当乱之时，其子商均亦不肖，舜乃寻一个禹，将天下分付与他，亦愈至於治。文王深仁厚泽，延周家之基业至八百年。尧、舜、文王以天自处，气运兴衰，不在於天而在于我，所谓通其变，使民不倦，神而化之，使民宜之者也，其本事何大哉！秦皇剪除六国，焚弃《诗》、《书》，扫灭先王之迹，而惟任一己之私，一夫作难，而七庙隳，身死人手，为天下笑。汉武承文、景之富庶，若委任贤俊，取法先王，则礼乐可兴，乃以多欲乱政，穷兵黩武，至於海内虚耗，几致颠覆，非有昭、宣继之，则汉之天下，未可知也。若二君之所为，适足以覆宗绝祀而已，乌在其所谓有本事哉！且使人主不法尧、舜、文王，而法秦皇、汉武，是启其杀伐之心，而欲以乱天下也，其所言谬妄亦甚矣。”马出狱数月，以病卒，予甚悼之。

闲步園中，井上日色惨淡，光景寂寥，下视井水，湛然清彻，因思“井渫不食，为我心恻”，为之戚然。

嘉靖乙巳年九月初五日，朝发浚县，晚宿林清店。店主丑恶，买麵食用醋，其人吝。从者曰：“此不过费铜钱一文。”其人应之曰：“虽与十文，吾亦不卖。”又欲买小米，次早作粥，其人亦固拒之。予闻，笑呼从者，止之曰：“再勿与语。”此数家之隙地，或有贤者无招客屋，而有屋者又非贤，因思昔人言尧、舜以天下让，而世上之匹夫争半钱之利，人品相去何啻九牛毛。《易》曰：“初六，童观，小人道也。”此市井之常度，其识见止此，无足怪也。

大人以治安之时为危乱，小人以危乱之时为治安。皆此人也，有大人之向慕，有小人之向慕，有大人之识度，有小人之识度，有大人之作用，有小人之作用。此天地生物之不齐，教化之施固有要，而以宇宙间事为己责者，不可不慎也。乙巳年九月五日灯下书。

论文

文章以理为主，以气为辅。所论纯是一段义理，是以理为主；辞气充盛浑厚，不觉软弱，是以气为辅。须胸中正大，不以偏曲邪小之见乱其心，又广读圣贤格言以充养之，如此则举笔造语，皆是胸中流出，其吐辞立论，愈出愈新而无穷也，如取之左右逢其源也。其腾汇泄蓄，流转浑厚，波澜汪洋，如决江

河，沛然莫之能禦也。其光燄发扬照耀，昭灼如日月中天，深谷穷崖之幽，花石草木之微，青者自青，白者自白，仰之以生辉，触之而成色也。

徵君王秦关先生之士

王之士字欲立，号秦关，陕之蓝田人。嘉靖戊午举於乡，既而屏弃帖括，潜心理学，作《养心图》、《定气说》，书之座右，闭关不出者九年。蒿床粝食，尚友千古。以为蓝田风俗之美，由於吕氏，今其乡约具在，乃为十二会，赴会者百余人，洒扫应对，冠婚丧祭，一一润泽其条件，行之惟谨，美俗复兴。又谓天下之学术不一，非亲证之，不能得其大同，於是赴都门讲会，与诸老先生相问难。上阙里谒先师庙墓，低回久之。南行入江右，见章本清、邓潜谷、杨止菴。浮浙水而下，至吴兴问许敬菴。学者闻先生至，亦多从之。万历庚寅卒於家，年六十三。祭酒赵用贤疏荐，诏授国子博士。除目下而先生不及见矣。

卷十 姚江学案

前言

有明学术，从前习熟先儒之成说，未尝反身理会，推见至隐，所谓“此亦一述朱，彼亦一述朱”耳。高忠宪云：“薛敬轩、吕泾野《语录》中，皆无甚透悟。”亦为是也。自姚江指点出“良知人人现在，一反观而自得”，便人人有个作圣之路。故无姚江，则古来之学脉绝矣。然“致良知”一语，发自晚年，未及与学者深究其旨，后来门下各以意见搀和，说玄说妙，几同射覆，非复立言之本意。先生之格物，谓“致吾心良知之天理於事事物物，则事事物物皆得其理。以圣人教人只是一个行，如博学、审问、慎思、明辨皆是行也。笃行之者，行此数者不已是也”。先生致之於事物，致字即是行字，以救空空穷理。只在知上讨个分晓之非，乃后之学者测度想像。求见本体，只在知识上立家。以为良知，则先生何不仍穷理格物之训，先知后行，而必欲自为一说耶？《天泉问答》：“无善无恶者心之体，有善有恶者意之动，知善知恶是良知，为善去恶是格物。”今之解者曰：“心体无善无恶是性，由是而发之为有善有恶之意，由是而有分别其善恶之知，由是而有为善去恶之格物。”层层自内而之外，一切皆是粗机，则良知已落后着，非不虑之本然，故邓定宇以为权论也。其实无善无恶者，无善念恶念耳，非谓性无善无恶也。下句意之有善有恶，亦是有善念有恶念耳，两句只完得动静二字。他日语薛侃曰：“无善无恶者理之静，有善有恶者气之动。”即此两句也。所谓知善知恶者，非意动於善恶，从而分别之为知，知亦只是诚意中之好恶，好必於善，恶必於恶，孰是孰非而不容已者，虚灵不昧之性体也。为善去恶，只是率性而行，自然无善恶之夹杂。先生所谓“致吾心之良知於事事物物也”四句，本是无病，学者错会文致

。彼以无善无恶言性者，谓无善无恶斯为至善。善一也，而有有善之善，有无善之善，无乃断灭性种乎？彼在发用处求良知者，认已发作未发，教人在致知上着力，是指月者不指天上之月，而指地上之光，愈求愈远矣。得羲说而存之，而后知先生之无弊也。

文成王阳明先生守仁

王守仁字伯安，学者称为阳明先生，余姚人也。父华，成化辛丑进士第一人，仕至南京吏部尚书。先生娠十四月而生，祖母岑夫人梦神人送儿自云中至，因命名为云。五岁，不能言，有异僧过之曰：“可惜道破。”始改今名。豪迈不羁，十五岁，纵观塞外，经月始返。十八岁，过广信，谒娄一斋，慨然以圣人可学而至。登弘治己未进士第，授刑部主事，改兵部。逆瑾矫旨逮南京科道官，先生抗疏救之，下诏狱，廷杖四十，谪贵州龙场驿丞。瑾遣人迹而加害，先生托投水脱去，得至龙场。瑾诛，知庐陵县，历吏部主事、员外郎、郎中，陞南京太仆寺少卿、鸿胪寺卿。时虔、闽不靖，兵部尚书王琼特举先生以左僉都御史巡抚南、赣。未几，遂平漳南、横水、桶冈、大帽、浚头诸寇。己卯六月，奉敕勘处福建叛军。至丰城而闻宸濠反，遂返吉安，起兵讨之。宸濠方围安庆，先生破南昌，濠返兵自救，遇之於樵舍，三战，俘濠。武宗率师亲征，群小张忠、许泰欲纵濠鄱湖，待武宗接战而后奏凯。先生不听，乘夜过玉山，集浙江三司，以濠付太监张永。张永者，为武宗亲信，群小之所惮也。命兼江西巡抚。又明年，陞南京兵部尚书，封新建伯。嘉靖壬午，丁冢宰忧。丁亥，原官兼左都御史，起征思、田。思、田平，以归师袭八寨、断藤峡，破之。先生幼梦谒马伏波庙，题诗於壁。至是，道出祠下，恍如梦中。时先生已病，疏请告。至南安，门人周积侍疾，问遗言，先生曰：“此心光明，亦复何言？”顷之而逝，七年戊子十一月二十九日也，年五十七。

先生之学，始泛滥於词章，继而遍读考亭之书，循序格物，顾物理吾心终判为二，无所得入。於是出入於佛、老者久之。及至居夷处困，动心忍性，因念圣人处此更有何道？忽悟格物致知之旨，圣人之道，吾性自足，不假外求。其学凡三变而始得其门。自此以后，尽去枝叶，一意本原，以默坐澄心为学的。有未发之中，始能有发而中节之和，视听言动，大率以收敛为主，发散是不得已。江右以后，专提“致良知”三字，默不假坐，心不待澄，不习不虑，出之自有天则。盖良知即是未发之中，此知之前更无未发；良知即是中节之和，此知之后更无已发。此知自能收敛，不须更主於收敛；此知自能发散，不须更期於发散。收敛者，感之体，静而动也；发散者，寂之用，动而静也。知之真切笃实处即是行，行之明觉精察处即是知，无有二也。居越以后，所操益熟，所得益化，时时知是知非，时时无是无非，开口即得本心，更无假借凑泊



，如赤日当空而万象毕照。是学成之后又有此三变也。先生悯宋儒之后学者，以知识为知，谓“人心之所有者不过明觉，而理为天地万物之所公共，故必穷尽天地万物之理，然后吾心之明觉与之浑合而无间”。说是无内外，其实全靠外来闻见以填补其灵明者也。先生以圣人之学，心学也。心即理也，故於致知格物之训，不得不言“致吾心良知之天理於事事物物，则事事物物皆得其理”。夫以知识为知，则轻浮而不实，故必以力行为功夫。良知感应神速，无有等待，本心之明即知，不欺本心之明即行也，不得不言“知行合一”。此其立言之大旨，不出於是，而或者以释氏本心之说，颇近於心学，不知儒释界限只一理字。释氏於天地万物之理，一切置之度外，更不复讲，而止守此明觉；世儒则不恃此明觉，而求理於天地万物之间，所为绝异。然其归理於天地万物，归明觉於吾心，则一也。向外寻理，终是无源之水，无根之木，总使合得，本体上已费转手，故沿门乞火与合眼见闇，相去不远。先生点出心之所以为心，不在明觉而在天理，金镜已坠而复收，遂使儒释疆界渺若山河，此有目者所共睹也。试以孔、孟之言证之。致吾良知於事物，事物皆得其理，非所谓人能弘道乎？若在事物，则是道能弘人矣。告子之外义，岂灭义而不顾乎？亦於事物之间求其义而合之，正如世儒之所谓穷理也，孟子胡以不许之，而四端必归之心哉！嗟乎，糠秕眯目，四方易位，而后先生可疑也。隆庆初，赠新建侯，谥文成。万历中，诏从祀孔庙，称“先儒王子”。

#### 许半圭先生璋

许璋字半圭，越之上虞人。淳质苦行，潜心性命之学。白袍草屨，挟一衾而出，欲访白沙於岭南。王司輿送之诗云：“去岁逢黄石，今年访白沙。”至楚，见白沙之门人李承箕，留大厓山中者三时，质疑问难。大厓语之以静坐观心，曰：“拘拘陈编，曰居敬穷理者，予不然。嚶嚶虚迹，曰傍花随柳者，予不然。罔象无形，求长生不死之根者，予不然。”先生亦不至岭南而返。阳明养病洞中，惟先生与司輿数人，相对危坐，忘言冥契。阳明自江右归越，每访先生，菜羹麦饭，合宿不厌。先生歿，阳明题其墓曰：处士许璋之墓。先生於天文、地理、壬遁、孙吴之术，靡不究心。正德中，尝指乾象谓阳明日：“帝星今在楚矣。”已而世宗起於兴邸。其占之奇中如此。

#### 王黄鞶先生文辕

王文辕字司輿，号黄鞶子，越之山阴人。七岁时，拾遗金一鐲，坐待失者归之。既长多病，遂习静隐居，励志力行，乡人咸乐亲之。读书多自得，不牵章句。尝曰：“朱子註说多不得经意。”闻者怪之。惟阳明与之友，莫逆也。阳明将之南、赣，先生语其门人曰：“阳明此行。必立事功”，问其故：曰“吾触之不动矣。”其后先生歿，阳明方讲良知之学，时多讪之者，叹曰

：“安得起王司輿於九原乎？”

### 阳明传信录

暇日读《阳明先生集》，摘其要语，得三卷。首《语录》，录先生与门弟子论学诸书，存学则也；次《文录》，录先生赠遗杂着，存教法也；又次《传习录》，录诸门弟子所口授於先生之为言学、言教者，存宗旨也。先生之学，始出词章，继逃佛，老，终乃求之《六经》而一变至道，世未有善学如先生者也，是谓学则。先生教人，吃紧在去人欲而存天理，进之以知行合一之说，其要归於致良知，虽累千百言，不出此三言为转註，凡以使学者截去之绕，寻向上去而已，世未有善教如先生者也，是谓教法。而先生之言良知也，近本之孔、孟之说，远溯之精一之传，盖自程、朱一线中绝，而后补偏救弊，契圣归宗，未有若先生之深切着明者也，是谓宗旨。则后之学先生者，从可知已。不学其所悟而学其所悔，舍天理而求良知，阴以叛孔、孟之道而不顾，又其弊也。说知说行，先后两截，言悟言参，转增学虑，吾不知於先生之道为何如！间尝求其故而不得，意者先生因病立方，时时权实互用，后人不得其解，未免转增离歧乎？宗周因於手抄之余，有可以发明先生之蕴者，僭存一二管窥，以质所疑，冀得藉手以就正於有道，庶几有善学先生者出。而先生之道传之久而无弊也。因题之曰“传信”云。崇祯己卯七月既望，后学刘宗周书。

### 语录

刊落声华，务於切己处着实用力。所谓静坐事，非欲坐禅入定，盖因吾辈平日为事物纷拏，未知为己，欲以此补小学收放心一段功夫耳。明道云：“才学便须知有着力处，既学便须知有得力处。”诸友宜於此处着力，方有进步，异时始有得力处也。学要鞭辟近里着己，君子之道，闇然而日章。为名与为利，虽清浊不同，然其利心则一。谦受益，不求异於人而求同於理。此数语宜书之壁间，常目在之。举业不患妨功，惟患夺志，只如前日所约，循循为之，亦自两无相碍。所谓知得，则洒扫应对便是精义入神也。（《与辰中诸生》）（刊落声华，是学人第一义。）

志道恳切，固是诚意，然急追求之，则反为私己，不可不察也。日用间何莫非天理流行，但此心常存而不放，则义理自熟。孟子所谓“勿忘勿助”，深造自得者矣。（《答徐成之》）（此语自是印过程、朱。）

圣人之心，纤翳自无所容，自不消磨刮。若常人之心，如斑垢驳杂之镜，须痛加刮磨一番，尽去其驳蚀，然后纤尘即见，才拂便去，亦自不消费力，到此已是识得仁体矣。若驳杂未去，其间固自有一点明处，尘埃之落，固亦见得，亦才拂便去，至於堆积於驳蚀之上，终弗之能见也。此学利困勉之所由异，幸弗以为烦难而疑之也。凡人情好易而恶难，其间亦自有私意气习缠蔽

，在识破后，自然不见其难矣。古之人至有出万死而乐为之者，亦见得耳。向时未见得向里面意思，此工夫自无可讲处，今已见此一层，却恐好易恶难，便流入禅释去也。昨论儒释之异，明道所谓“敬以直内则有之，义以方外则未”，毕竟连敬以直内亦不是者，已说到八九分矣。（《答黄宗贤、应原忠》）（已见后方知难，政为此镜子时时不废拂拭。在儒释之辨，明道尚泛调停，至先生始一刀截断。）

仆近时与朋友论学，惟说立诚二字。杀人须就咽喉上着刀，吾人为学当从心髓入微处用力，自然笃实光辉，虽私欲之萌，真是红炉点雪，天下之大本立矣。若就标末糝缀比拟，凡平日所谓学问思辨者，适足以为长傲遂非之资，自以为进於高明光大，而不知陷於狼戾险嫉，亦诚可哀也已。（诚无为，便是心髓入微处，良知即从此发窍者，故谓之立天下之大本。看来良知犹是第二义也。）

吾辈通患，正如池面浮萍，随开随蔽。未论江海，但在活水，浮萍即不能蔽。何者？活水有源，池水无源，有源者由己，无源者从物，故凡不息者有源，作辍者皆无源故耳。（以上《与黄宗贤》）（开处不是源，莫错认。）

变化气质，居常无所见，惟当利害、经变故、遭屈辱，平时愤怒者到此能不愤怒，忧惶失措者到此能不忧惶失措，始是得力处，亦便是用力处。天下事虽万变，吾所以应之，不出乎喜怒哀乐四者，此为学之要，而为政亦在其中矣。（工夫只是致中和。）

在物为理，处物为义，在性为善，因所指而异其名，实皆吾之心也。心外无物，心外无事，心外无理，心外无义，心外无善。吾心之处事物，纯乎理而无人伪之杂谓之善，非在事物有定所之可求也。处物为义，是吾心之得其宜也，义非在外可袭而取也。格者，格此也。致者，致此也。必曰事事物物上求个至善，是离而二之也。伊川所云“才明彼，即晓此”，是犹谓之二。性无彼此，理无彼此，善无彼此也。（以上《与王纯甫》）（先生恢复心体，一齐俱了，真是有大功於圣门，与孟子性善之说同。）

《大学》之所谓诚意，即《中庸》之所谓诚身也；《大学》之所谓格物致知，即《中庸》之所谓明善也。博学、审问、慎思、明辨、笃行，皆所以明善而为诚身之功也，非明善之外别有所谓诚身之功也。格物致知之外又岂别有所谓诚意之功乎？《书》之所谓精一，《语》之所谓博文约礼，《中庸》之所谓尊德性而道问学，皆若此而已。（《答王天宇》）（生既言格致即《中庸》明善之功，不离学问思辨行，则与朱子之说何异？至又云“格其物之不正以归於正”，则不免自相齟齬，未知孰是。）

学绝道丧，俗之陷溺，如人在大海波涛中，且须援之登岸，然后可授之衣

而与之食。若以衣食投之波涛中，是适重其溺，彼将不以为德而反以为尤矣。故凡居今之时，且须随机导引，因事启沃，宽心平气以薰陶之，俟其感发兴起，而后开之以其说，是故为力易而收效溥。（《寄李道夫》）（今且识援之登岸是何物。）

使在我果无功利之心，虽钱穀兵甲，搬柴运水，何往而非实学，何事而非天理，况子史诗文之类乎？使在我尚有功利之心，则虽日谈道德仁义，亦只是功利之事，况子史诗文之类乎？一切屏绝之说，犹是泥於旧闻，平日用功未有得力处。（《与陆原静》）（勘得到。）

数年切磋，只得立志辨义利。若於此未有得力处，却是平日所讲尽成虚话，平日所见皆非实得。（义利二字，是学问大关键，亦即儒释分途处。）

经一蹶者长一智，今日之失，未必不为后日之得，但已落第二义。须从第一义上着力，一真一切真。（以上皆《与薛尚谦》）（识得第一义，即迁善改过皆第一义。）

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。夫谓学必资於外求，是以己性为有外也，是义外也，用智者也。谓反观内省为求之於内，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，其所以用力，实可见之地。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！（《答罗整菴少宰》）（整菴又有答先生书云：“前三物为物三，后三物为物一。”为自相矛盾。要之物一也，而不能不散而为两，散而为万。先生之言，自是八面玲珑。）

昔夫子谓子贡曰：“赐也，汝以予为多学而识之者与？”对曰：“然，非与？”子曰：“非也，予一以贯之。”然则圣人之学乃不有要乎？彼释氏之外人伦、遗物理而堕於空寂者，固不得谓之明其心矣。若世儒之外务讲求考索而不知本诸身者，其亦可谓穷理乎？（《与夏敦夫》）（洙、泗渊源，原是如此。得曾子发明，更是朴实头地。曾子就诚处指点，先生就明处指点，一而已矣。）

心无动静者也。其静也者，以言其体也；其动也者，以言其用也，故君子之学，无间於动静。其静也，常觉而未尝无也，故常应；其动也，常定而未尝有也，故常寂，常应常寂。动静皆有事焉，是之谓集义。集义故能无祇悔，所

谓动亦定、静亦定者也。心一而已，静其体也，而复求静根焉，是挠其体也；动其用也，而惧其易动焉，是废其用也。故求静之心，即动也；恶动之心，非静也。是之谓动亦动，静亦动，将迎起伏，相寻於无穷矣。故循理之谓静，从欲之谓动。欲也者，非必声色货利外诱也，有心之私皆欲也。故循理焉，虽酬酢万变，皆静也。濂溪所谓主静无欲之谓也，是谓集义者也。从欲焉，虽心斋坐忘，亦动也。告子之强制，正助之谓也，是外义者也。（《答伦彦式》）（与《定性书》相为表里）

且以所见者实体诸心，必将有疑，果无疑，必将有得，果无得，又必有见。（《答方叔贤》）（如此用功，真不怕不长进。）

孟子云：“是非之心，智也。”是非之心，人皆有之，即所谓良知也。孰无是良知乎？但不能致之耳。曷谓知至至之？知至者，知也；至之者，致知也，此知行之所以一也。（良知之智，实自恻隐之仁来。）

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，其为物不贰，则其生物不息，有刻暂停则息矣，非至诚无息之学矣。

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。

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。但不能不昏蔽於物欲，故须学以去其昏蔽，然於良知之本体，初不能有加损於毫末也。理，无动者也。常知常存，常主於理，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。睹闻思为一於理，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。

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，而良知无分於有事无事也；寂然感通可以言动静，而良知无分於寂然感通也。动静者所遇之时，心之本体固无分於动静也。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。（能戒慎恐惧者是良知。）

照心非动者，以其发於本体明觉之自然，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，未尝不存於其中，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，则有二也，二则息矣。无妄无照，则不贰，不

貳则不息矣。

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，非防於未萌之先，而克於方萌之际，不能也。防於未萌之先，而克於方萌之际，此正《中庸》戒慎恐惧、《大学》致知格物之功，舍此之外，无别功矣。

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，即吾圣门所谓良知。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。

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。（以上皆《答陆原静》）（“照心固照，妄心亦照”二语，先生自为註疏已明，读者幸无作玄会。未病服药之说，大是可思。）

君子之所谓敬畏者，非有所恐惧忧患之谓也，乃戒慎不睹、恐惧不闻之谓耳。君子之所谓洒落者，非旷荡放逸纵情肆意之谓也，乃其心体不累於欲、无入而不自得之谓耳。夫心之本体，即天理也，天理之昭明灵觉，所谓良知也。君子之戒慎恐惧，惟恐其昭明灵觉者，或有所昏昧放逸，流於非僻邪妄，而失其本体之正耳。戒慎恐惧之功无时或间，则天理常存，而其昭明灵觉之本体无所亏蔽，无所牵扰，无所恐惧忧患，无所好乐忿懣，无所意必固我，无所歉馁愧怍，和融莹彻，充塞流行，动容周旋而中礼，从心所欲而不踰，斯乃所谓真洒落矣。是洒落生於天理之常存，天理常存生於戒慎恐惧之无间，孰谓敬畏之增，反为乐之累耶！（《与舒国用》）（最是发明宋儒敬之说。）

《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，则岂谓无思无虑耶？心之本体即是天理，只是一个，更何思虑得！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。（如此，方与不思善恶之说迥异。）

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。为学者各执一边，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。（以上《答周道通》）（先生之见，已到八九分。但云“性即是气，气即是

性”，则合更有商量在。）

慎独即是致良知。（《与黄勉之》）

凡谓之行者，只是着实去做这件事，若着实做学问思辨工夫，则学问思辨亦便是行矣。学是学做这件事，问是问做这件事，思辨是思辨做这件事，则行亦便是学问思辨矣。若谓学问思辨之然后去行，却如何悬空先去学问思辨得？行时又如何去得个学问思辨的事？行之明觉精察处便是知，知之真切笃实处便是行。若行而不能明觉精察，便是冥行，便是学而不思则罔，所以必须说个知；知而不能真切笃实，便是妄想，便是思而不学则殆，所以必须说个行。原来只是一个工夫。凡古人说知行，皆是就一个工夫上补偏救弊说，不似今人截然分作两件事做。某今说知行合一，虽亦是就今时补偏救弊说，然知行体段亦本来如是。

知行原是两个字说一个工夫，这一个工夫，须着此两个字，方说得完全无弊病。若头脑处见得分明，见得原是一个头脑，则虽把知行分作两个说，毕竟将来做那一个工夫，则始或未便融会，终所谓百虑而一致矣。若头脑见得不分明，原看做两个了，则虽把知行合作一个说，亦恐终未有凑泊处。况又分作两截去做，则是从头至尾更没讨下落处也。（以上《答友人问》）（所谓头脑，是良知二字。）

夫物理不外於吾心，外吾心而求物理，无物理矣。遗物理而求吾心，吾心又何物耶？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。理岂外于吾心耶？晦菴谓人之所以为学者，心与理而已。心虽主乎一身，而实管乎天下之理；理虽散于万事，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。

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。学至於穷理，至矣，而尚未措之於行，天下宁有是耶？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於吾心，而必曰穷天下之理，是殆以吾心之良知为未足，而必外求於天下之广，以稗补增益之，是犹析心与理而为二也。夫学问思辨笃行之功，虽其困勉至於人一己百，而扩充之极至於尽性知天，亦不过致吾心之良知而已，良知之外，岂复有加於毫末乎？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，亦将何以致其体察乎？

夫良知之於节目事变，犹规矩尺度之于方圆长短也。节目事变之不可预定

，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，则不可欺以节目事变，而天下之节目事变不可胜应矣。毫釐千里之谬，不於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。吾子谓语孝於温清定省，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，则天下孰非致知者耶？以是而言，可以知致知之必在於行，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、问诸何人而为此耶？抑亦求诸其心一念之良知，权轻重之宜，不得已而为此耶？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、问诸何人而为此耶？抑亦求诸其心一念之良知，权轻重之宜，不得已而为此耶？使舜之心而非诚于为无后，武之心而非诚於为救民，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，以精察义理於此心感应酬酢之间，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。（以上《答顾东桥》）（良知之说，只说得个即心即理，即知即行，更无别法。）

天下古今之人，其情一而已矣。先王制礼，皆因人情而为之节文，是以行之万世而皆准。其或反之吾心而有所未安者，非其传记之讹缺，则必古今风气习俗之异宜者矣。此虽先王未之有，亦可以义起，三王之所以不相袭礼也。若徒拘泥於古，不得於心而冥行焉，是乃非礼之礼，行不着而习不察者矣。（一部礼经，皆如此看。）

学绝道丧之余，苟有兴起向慕於学者，皆可以为同志，不必铢称寸度而求其尽合於此，以之待人，可也。若在我之所以为造端立命者，则不容有毫发之或爽矣。道，一而已。仁者见仁，知者见知。释氏之所以为释，老氏之所以为老，百姓日用而不知，皆是道也，宁有二乎？今古学术之诚伪邪正，何啻砒砒美玉，有眩惑终身而不能辨者，正以此道之无二，而其变动不拘，充塞无间，纵横颠倒皆可推之而通。世之儒者各就其一偏之见，而又饰之以比拟仿像之功，文之以章句假借之训，其为习熟既足以自信，而条目又足以自安，此其所以诳己诳人，终身没溺而不悟焉耳。然其毫釐之差而乃致千里之谬，非诚有求为圣人之志而从事於惟精惟一之学者，莫能得其受病之源，而发其神奸之所由伏也。若某之不肖，盖亦尝陷溺於其间者几年，俛俛然既自以为是矣。赖天之灵，偶有悟於良知之学，然后悔其向之所为者，固包藏祸机，作伪於外，而心



劳日拙者也。十余年来，虽痛自洗剔创艾，而病根深痼，萌孽时生。所幸良知在我操得其要，譬犹舟之得舵，虽惊风巨浪，颠沛不无，尚犹得免於倾覆者也。夫旧习之溺人，虽已觉悔悟，而其克治之功尚且其难若此，又况溺而不悟，日益以深者，亦将何所抵极乎？（以上《寄邹谦之》）（只一伪字，是神奸攸伏处。以先生之善变也，经如许锻炼而渣滓未尽，犹然不废力如此。）

人者，天地万物之心也，心者，天地万物之主也。心即天，言心则天地万物皆举之矣。（《答李明德》）

大抵学问工夫，只要主意头脑的当，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，莫非良知之发用流行。除却见闻酬酢，亦无良知可致矣。（《答欧阳崇一》）

学者往往说勿忘勿助工夫甚难，才着意便是助，才不着意便是忘。问之云：“忘是忘个甚魔？助是助固甚么？”其人默然无对。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。工夫全在必有事上，勿忘勿助只就其间提撕警觉而已。若工夫原不间断，不须更说勿忘；原不欲速求效，不须更说勿助。今却不去必有事上用功，而乃悬空守着一个勿忘勿助，此如烧锅煮饭，锅内不曾渍水下米，而乃专去添柴放火，吾恐火候未及调停而锅先破裂矣。所谓时时去集义者，只是致良知。说集义，则一时未见头脑；说致良知，当下便有用功实地。（致良知，只是存天理之本然。）

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，而原来只是一个。（以上《答聂文蔚》）

明道云：“吾学虽有所受，然天理二字却是自家体认出来。”良知即是天理，体认者，实有诸己之谓耳。（《与马子莘》）（此是先生的派明道处。）

凡人言语正到快意时，便截然能忍默得；意气正到发扬时，便翕然能收敛得；愤怒嗜欲正到腾沸时，便廓然能消化得。此非天下之大勇不能也。然见得良知亲切时，其工夫又自不难。（《与宗贤》）

《象山文集》所载，未尝不教其徒读书穷理，而自谓理会文字颇与人异者，则其意实欲体之於身。其亟所称述以诲人者，曰“居处恭，执事敬，与人忠”；曰“克己复礼”；曰“万物皆备於我，反身而诚，乐莫大焉”；曰“学问之道无他，求其放心而已”；曰“先立乎其大者，而小者不能夺”。是数言者，孔、孟之言也，恶在其为空虚者乎？独其易简觉悟之说，颇为当时所疑。然易简之说出於《系辞》，觉悟之说虽有同於释氏，然释氏之说，亦自有同於吾

儒而不害其为异者，惟在於几微毫忽之间而已。晦菴之言，曰“居敬穷理”；曰“非存心无以致知”；曰“君子之心常存敬畏，虽不见闻，亦不敢忽，所以存天理之本然，而不使离於须臾之顷也”。是其为言虽未尽莹，亦何尝不以尊德性为事，而又恶在其为支离者乎？独其平日汲汲於训解，虽韩文、《楚辞》、《阴符》、《参同》之属，亦必与之註释考辨，而论者遂疑其玩物。又其心虑学者之猎等，而或失之於妄作，使必先之以格致而无不明，然后有以实之於诚正而无所谬。世之学者挂一漏万，求之愈繁而失之愈远，至有疲力终身，苦其难而卒无所入，则遂议其支离，不知此乃后世学者之弊，当时晦菴之自为，亦岂至是乎？仆尝以为晦菴之与象山，虽其所为学者若有不同，而要皆不失为圣人之徒。今晦菴之学，天下之人童而习之，既已入人之深，有不容於论辨者。独象山之学，则以其常与晦菴之有言，而遂籛籥之。使若由、赐之殊科焉，则可矣；乃摈放废斥，若砒砒之与美玉，则岂不过甚矣乎？夫晦菴折衷群儒之说，以发明《六经》、《语》、《孟》之旨於天下，其嘉惠后学之心，真有不可得而议者。而象山辨义利之分，立大本，求放心，以示后学笃实为己之道，其功亦宁可得而尽诬之！而世之儒者附和雷同，不究其实而概目之以禅学，则诚可冤也已。（《答徐成之》）

凡工夫只是要简易真切。愈真切，愈简易，愈简易，愈真切。（《寄安福诸同志》）（简易真切，是良知做手法。）

#### 传习录

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。”曰：“於事事物物上求至善，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。本註所谓尽夫天理之极，而无一毫人欲之私者，得之。”（徐爱记）（天理人欲四字，是朱、王印合处，奚必晚年定论？）

爱问：“至善只求诸心，恐於天下事理有不能尽。”曰：“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：“如事父一事，其间温清定省之类有许多节目，亦须讲求否？”曰：“如何不讲求？只是有个头脑，只就此心去人欲存天理上讲求。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。此心若无人欲，纯是天理，是个诚於孝亲之心，冬时自然思量父母寒，自去求温的道理；夏时自然思量父母热，自去求清的道理。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》‘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’，便是如此。”（至善本在吾心，首赖先生恢复。）

爱问：“今人尽有知父当孝、兄当弟者，却不能孝、不能弟，知行分明是两件。”曰：“此已被私欲间断，不是知行本体。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。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；只见好色时已自好了，不是见后又立个心去好。闻恶臭属知，恶恶臭属行；只闻恶臭时已自恶了，不是闻后别立个心去恶。”爱曰：“古人分知行为两，亦是要人见得分晓。一行工夫做知，一行工夫做行，则工夫始有下落。”曰：“此却失了古人宗旨。某尝说知是行的主意，行是知的工夫，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。古人所以既说知又说行者，只为世间有一种人，懵懵懂懂，任意去做，全不解思维省察，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，只是个揣摩影响，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。今若知得宗旨，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。（只见那好色时已是好了，不是见了后又立个心去好。只闻那恶臭时已是恶了，不是闻了后又立个心去恶。此是先生洞见心体处，既不是又立个心去好恶，则决不是起个意去好恶，可知固知意不可以起灭言也。）

爱问：“格物，物字即是事字，皆从心上说。”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。如意在於事亲，即事亲便是一物；意在於事君，即事君便是一物；意在於仁民爱物，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。”（以心之所发言意，意之所在言物。则心有未发之时，却如何格物耶，请以前好恶之说参之。）

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。常人不能无私意，所以须用致知格物之功，胜私复礼。知更无障碍，得以充塞流行，便是致其知，知致则意诚。（既云至善是心之本体，又云知是心之本体。盖知只是知善知恶，知善知恶正是心之至善处。既谓之良知，决然私意障碍不得，常人与圣人同。）

问“博约”。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；至于作止语默，无处不然，这便是博学於文，便是约礼的工夫。博文即是惟精，约礼即是惟一。

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。”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。今曰‘道心为主而人心听命’，是二心也。天理人欲不并立，安有天命为主，人欲又从而听命者！”（以上《徐爱记》）（先生说人、道只是一心，极是。然细看来，依旧只是程、朱之见，恐尚有剩义在。孟子曰：“仁，人心也。”人心便只是“人心也”之人心，道心即是仁字。以此思之，是一是二？人心本只是人之心，如何说他是伪心欲心？敢以质之先生。）

爱因旧说汨没，始闻先生之教，骇愕不定，无入头处。其后闻之既熟，反身实践，始信先生之学为孔门嫡传，舍是皆旁蹊小径，断港绝河矣。如说格物是诚意工夫，明善是诚身工夫，穷理是尽性工夫，道问学是尊德性工夫，博文是约礼工夫，惟精是惟一工夫，此类始皆落落难合，久之不觉手舞足蹈。（愚按：曰仁为先生入室弟子，所记《语录》，其言去人欲存天理者不一而足。又曰：“至善是心之本体，然未尝离事物。”又曰：“即尽乎天理之极处。”则先生心宗教法，居然只是宋儒矩矱，但先生提得头脑清楚耳。）

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？”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？主一是专主一个天理。”（又拈出天理。）

孟源有自是好名之病，先生喻之曰：“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。四旁纵要种些嘉穀，上被此树遮覆，下被此树盘结，如何生长得成？须是伐去此树，纤根勿留，方可种植嘉种。不然，任汝耕耘培壅，只滋养得此根。”

问：“静时亦觉意思好，才遇事便不同，如何？”曰：“是徒知养静而不用克己工夫也。人须在事上磨炼，方立得住，方能静亦定，动亦定。”（先生又说个克己，即存理去欲之别名。）

问“上达工夫”。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；至於日夜之所息，条达畅茂，乃是上达，人安能与其力哉！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，不必别寻上达工夫。”

问：“宁静存心时可为未发之中否？”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，莫亦是求中工夫？”曰：“只要去人欲，存天理，方是工夫。静时念念去欲存理，动时念念去欲存理，不管宁静不宁静。若靠着宁静，不惟有喜静厌动之弊，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。”（此所谓念，是无念之念，莫错会。不然，才起一念，已是欲也，故曰：“凡有所向便是欲。”然先生之教，自是真切。）

省察是有事时存养，存养是无事时省察。

定者，心之本体，天理也。动静，所遇之时也。

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。从心所欲不踰矩，只是志到熟处。（念本无念，故是天理，有念可存，即非天理。）

许鲁斋谓儒者以治生为先之说，亦误人。

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。

问：“知至然后可以言意诚，今天理人欲知之未尽，如何用得克己工夫？”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，天理私欲终不自见。如走路一般，走得一段方认得一段，走到歧路处，有疑便问，问了又走，方才能到。今于已知之天理不肯存，已知之人欲不肯去，只管愁不能尽知，闲讲何益？且待克得自己无私可克，方愁不能尽知，亦未迟耳。”

问：“伊川谓不当於喜怒哀乐未发之前求中，延平却教学者看未发以前气象，何如？”曰：“皆是也。伊川恐人於未发前讨个中，把中作一物看，如吾向所谓认气定时做中，故令只於涵养省察上用功。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。”（只为本无前后际故也，先生颇主程子说。）

澄於中字之义尚未明，曰：“此须自心体认出来，非言语所能喻。中只是天理。”曰：“天理何以谓之中？”曰：“无所偏倚。”曰：“无所偏倚何等气象？”曰：“如明镜全体莹彻，无纤尘点染。”曰：“当其已发，或着在好色好利名上，方见偏倚。若未发时，何以知其有所偏倚？”曰：“平日美色名利之心原未尝无，病根不除，则暂时潜伏，偏倚仍在。须是平日私心荡除洁净，廓然纯乎天理，方可谓中。”

言语无序，亦足以见心之不存。

问：“格物于动处用功否？”曰：“格物无间动静，静亦物也。孟子谓‘必有事焉’，是动静皆有事。”（此是先生定论。先生它日每言“意在於事亲，即事亲为一物”云云，余窃转一语曰：“意不在於事亲时是恁物？”先生又曰：“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”云云。先生既以良知二字冒天下之道，安得又另有正修工夫？只因将意字看作已发，故工夫不尽，又要正心，又要修身。意是已发，心是未发，身又是已发。先生每讥宋学支离而躬自蹈之。千载而下，每欲起先生于九原质之而无从也。）

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？”曰：“仁是造化生生不息之理，虽弥漫周遍，无处不是，然其流行发生亦自有渐。惟其有渐，所以必有发端处；惟有发端处，所以生生不息。譬之於木，其始抽芽便是生意发端处，然后有干有枝叶。父子兄弟之爱是人心生意发端处，如木之抽芽，自此而仁民而爱物，如木之有干有枝叶也。墨氏将父子兄弟与途人一例，便没了发端处，安能生生？安得谓之仁？”（只此便可勘佛氏之学。）

问：“延平云：‘当理而无私心。’当理与无私心如何分别？”曰：“心即理也。无私心即是当理，未当理即是私心，若析心与理言之，恐亦未善。”又问：“释氏於世间情欲之私不染，似无私心，外弃人伦，却似未当理。”曰：“亦只是一统事，成就它一个私己的心。”（以上俱《陆澄记》）

圣人之所以为圣，只是此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，所以为精金者，在足色而不在分两，所以为圣者，在纯乎天理而不在才力也。学者学圣人，不过是去人欲而存天理，犹炼金而求其足色耳。后世不知作圣之本，却专去知识才能上求圣人。敝精竭力，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，而乃妄希分两，锡铅铜鍍杂然投之，分两愈增而成色愈下，及其梢末，无复有金矣。

侃去花间草，曰：“天地间何善难培恶难去？”先生曰：“此等看善恶，皆从躯壳起念。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。”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，不动於气，即无善无恶，是谓至善。”曰：“佛氏亦无善无恶，何以异？”曰：“佛氏着在无上，便

一切不管。圣人无善无恶，只是无有作好、无有作恶，此之谓不动于气。”曰：“草既非恶，是草不宜去矣！”曰：“如此却是佛、老意见，草若有碍，理亦宜去。”曰：“如此又是作好作恶。”曰：“不作好恶，非是全无好恶，只是好恶一循于理，不去着一分意思，即是不曾好恶一般。”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。”（先生之言自是端的，与天泉证道之说迥异。）

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，非大本达道也。

侃问：“先儒以心之静为体，心之动为用，如何？”曰：“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。”（心并无动静可言，必不得已，可说动可以见体，静可以见用。）

梁日孚问“主一”。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，不是居敬了别有个心穷理，穷理时别有个心居敬。名虽不同，工夫只是一事。”

正之问：“戒惧是己所不知时工夫，慎独是己所独知时工夫。”曰：“只是一个工夫。无事时固是独知，有事时亦是独知。于此用功，便是端本澄源，便是立诚。若只在人所共知处用功，便是作伪。今若又分戒惧为己所不知工夫，便支离。既戒惧，即是知己。”曰：“独知之地更无无念时耶？”曰：“戒惧之念，无时可息。若戒惧之心稍有不存，不是昏瞶，便已流入恶念。”（戒惧不是念，可言是思。思只是思诚。思是心之本官，思而动于欲为念。故念当除而思不可除。后人专喜言无思，至于念，则以为是心之妙用，不可除。是倒说了，他只要除理障耳。）

蔡希渊问：“《大学》新本先格致而后诚意，工夫似与首章次第相合，若先生从旧本，诚意反在格致之前矣。”曰：“《大学》工夫即是明明德，明明德只是个诚意，诚意工夫只是格致。若以诚意为主，去用格致工夫，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，须添个敬字，方才牵扯得身上来，终没根源。且既须敬字，缘何孔门倒将最要紧的落了，直待千余年后人添补？正谓以诚意为主，即不须添敬字。此学问大头脑，於此不察，真是千里之谬。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。总是一般

。”（以上俱《薛侃记》）（先生疏《大学》，惟此段最端的无病。明明德只是个诚意，若意字看得分晓，不必说正心更有工夫矣。）

九川问：“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，觉内外打不成一片。”曰：“心何尝有内外，即如惟浚今在此讲论，又岂有一心在内照管？这讲说时专一，即是那静坐时心，工夫一贯，何须更起念头？须在事磨炼工夫得力。若只好静，遇事便乱，那静时工夫亦差，似收敛而实放溺也。”（“何须更起念头”，是圣学入微真消息。他日却曰：“实无无念时，只是要正念。”如讲论时便起不得在内照管的念，则讲论时不知又可起得个事亲的意否？）

问：“近来工夫稍知头脑，然难寻个稳当处。”曰：“只是致知。”曰：“如何致？”曰：“一点良知是尔自家的准则，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，何等稳当。此便是致知的实功。”（先生每以念字与意字合说，恐念与意终有别。）

崇一曰：“先生致知之旨，发尽精蕴，看来这里再去不得。”曰：“何言之易也。再用功半年看如何？又用功一年看如何？工夫愈久，愈觉不同。知来本无知，觉来本无觉，然不知则遂埋没。”（以上俱《陈九川记》）（此是独体正当处，被先生一口打并出，到这里说恁良不良、知不知。）

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？”曰：“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。”因指天以示之曰：“如面前所见是昭昭之天，四外所见亦只是昭昭之天，只为许多墙壁遮蔽，不见天之全体。若撤去墙壁，总是一个天矣。於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。”

圣贤非无功业气节，但其循着天理，则便是道，不可以事功气节名矣。

我辈致知，只是各随分量所及，今日良知见在如此，则随今日所知扩充到底，明日良知又有开悟，便随明日所知扩充到底，如此，方是精一工夫。（此是先生渐教，顿不废渐。）

问“知行合一”。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。”（如此说



知行合一，真是丝丝见血。先生之学真切乃尔，后人何曾会得。）

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，虽是本体明了，亦何缘能尽知得？但不必知的，圣人自不消求知，其所当知者，圣人自能问人。如“子入太庙，每事问”。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。（说名物象数，也拈出天理二字，先生之学，自是勺水不漏。）

问：“儒者夜气，胸中思虑，空空静静，与释氏之静却一般，此时何所分别？”曰：“动静只是一个，那夜气空空静静，天理在中，即是应事接物的心。应事接物的心亦是循天理，便是夜气空空静静的心。故动静分别不得，知得动静合一，释氏毫釐差处亦自莫掩矣。”（天理二字，是儒门得分家，释氏空之，虽静时也做不得主。）

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，验之事为之着，索之讲论之际”混作一例看，是无轻重也。（以上俱《黄直记》）（文公功臣。）

佛氏不着相，其实着相；吾儒着相，其实不着相。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，都是着相，便须逃避。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？（先生于佛氏一言而内外夹攻，更无剩义。）

问：“读书所以调摄此心，但一种科目意思牵引而来，何以免此？”曰：“只要良知真切，虽做举业，不为心累。且如读书时，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，任它读书，亦只是调摄此心而已，何累之有？”（又举天理二字，如此方是真读书，亦便是真格物处。朱子以读书为格物穷理之要，与先生语不无差别。）

诸君工夫最不可助长。上智绝少，学者无超入圣人之理，一起一伏，一进一退，自是工夫节次，不可以我前日曾用工夫，今却不济，便要矫强做出一个没破绽的模样，这便是助长，连前些子工夫都坏了。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，不管毁誉荣辱，久久自然有得力处。（以上俱《黄修易记》）

言立志。曰：“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。”

吾昔居滁时，见诸生多务知解，无益於得，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，故迩来只说致良知。良知明白，随你去静处体悟也好，随你去事上磨炼也好，良知本体原是无动无静的，此便是学问头脑。

问：“不睹不闻是说本体，戒慎恐惧是说工夫否？”曰：“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，不睹不闻是工夫，亦得。”（此非玄语。《中庸》使天下人斋明盛服以承祭祀，又是谁使他？只为今人解《中庸》鬼神二字，是造化之鬼神，所以信先生语不及。而巧者又于此播弄神通，入玄妙观去。）

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。（此语端的良知常发而常敛，便是独体真消息。若一向在发用处求良知，便入情识窠臼去。然先生指点人处，都在发用上说，只要人知是知非上转个为善去恶路头，正是良工苦心。）

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，从出离生死上来，却于本体上加却这些子意思在，便不是虚无的本色，便于本体有障碍。圣人只是还他良知的本色，便不着些子意在。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，凡有象貌形色，皆在太虚无形中发用流行，未尝作得天障碍。圣人只是顺其良知之发用，天地万物俱在我良知发用流行中，何尝又有一物超于良知之外，能作得障碍？（是辨三教异同大头脑处，可见惟吾儒方担得虚无二字起，二氏不与也。）

问：“释氏亦务养心，然不可以治天下，何也？”曰：“吾儒养心，未尝离却事物，只顺其天则，自然就是工夫。释氏却要尽绝事物，把心看做幻相，与世间无些子交涉，所以不可治天下。”（世间岂有离事之心？佛氏一差故百差。今谓佛氏心不差而事差，便是调停之说，乱道之言。问异端。曰：“与愚夫愚妇同的是谓同德，与愚夫愚妇异的是谓异端。”

孟子不动心与告子不动心，所异只在毫釐间。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。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。

问：“人有虚灵，方有良知，若草木瓦石之类，亦有良知否？”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，故五穀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。”（只为性体原是万物同源，故如人参温，能补人，便是遇父子而知亲，大黄苦，能泻人，便是遇君臣而知义，如何无良知？又如人参能退邪火，便是遇君臣而知义，大黄能顺阴气，便是遇父子而知亲，如何说此良知又是人得其全，物得其偏者？）

问：“人与物同体，如何《大学》又说个厚薄？”曰：“道理自有厚薄，比如身是一体，把手足捍头目，岂是薄手足？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，供祭祀，燕宾客，心又忍得？至亲与路人同是爱的，颠沛患难之际不能两全。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，便谓之义；顺这个条理，便谓之礼；知此条理，便谓之智；终始这条理，便谓之信。”（既是自然的条理，则不如此便是勉然的，更何条理？所以佛氏一切胡乱，只得粉碎，虚空，归之儻侗。）

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。

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，原是日之本体。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。（独知原是如此。）

问：“孔子所谓远虑，周公夜以继日，与将迎不同，何如？”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、恐惧不闻的工夫。（又摄在天理二字内。天理即良知，是先生前后打合指诀。又曰：“良知愈思愈精明。”盖言天理愈精明也。思即是良知之柄，说不得个思良知。凡言思不必言良知，言良知不必言思，人心中容不得许多名目。）

先天而天弗违，天即良知也，后天而奉天时，良知即天也。（大彻大悟，蒙又为先生转一语曰：“先生言致良知以格物，便是先天而天弗违；先生言格物以致其良知，便后天而奉天时。”）

“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。”（蒙尝谓：“只有个知善知恶之心，更别无个好善恶之心。”正如此说。）

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？”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，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，但不可有所着。七情有着，俱谓之欲，然才有着时，良知亦自会觉，觉即蔽去，复其体矣。此处能看得破，方是简易透彻工夫。”（人生一时离不得七情，七情即良知之魄，若谓良知在七情之外，则七情又从何处来？）

人有过，多於过上用功，就是补甑，其流必归於文过。（直须向前一步。）

琴瑟简编，学者不可无，盖有业以居之，心就不放。

问：“良知原是中和的，如何却有不及？”曰：“知得过不及处，就是中和。”（良知无过不及，知得过不及的是良知。）

慈湖不为无见，又着在无声无臭见上了。

门人叹先生自征宁藩以来，天下谤议益众。先生曰：“我在南都以前，尚有些子乡愿意思。在今信得这良知真是真非，信手行去，更不着些覆藏，才做得个狂者胸次，故人都说我行不掩言也。”（以上俱《钱德洪记》）（读此，方知先生晚年真面目。我辈如何容易打过关捩子也。然向后正大有事在。）

所谓人所不知而已独知者，此正是吾心良知处。（良知只是独知时，然余干主慎独，先生言致知手势大不同，先生是出蓝之见。）

有言童子不能格物，只教以洒扫应对。曰：“洒扫应对就是物，童子良知只到此，只教去洒扫应对，便是致他这一点良知。又如童子之畏先生长者，此亦是他良知处，故虽遨嬉，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。我这里格物，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。

问：“程子云‘在物为理’，如何云‘心即理’？”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，在事君则为忠之类是也。诸君要识得我立言宗旨。我如今说个心即理，只为世人分心与理为二，便有许多病痛。如五霸攘夷狄，尊周室，都是一个私心，便不当理。人却说他做得当理，只心有未纯，往往慕悦其所为，要来外面做得好看，却与心全不相干。分心与理为二，其流至于霸道之伪而不自知，故我说个心即理，要使知心理是一个，便来心上做工夫，不去袭取于义，便是王道之真。”

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，但刚者习于善则为刚善，习於恶则为刚恶，柔者习於善则为柔善，习于恶则为柔恶。便日相远了。（以上俱《黄以方记》）（此是先生道性善处。）

丁亥年九月，先生起征思、田。德洪与汝中论学，德洪举先生教言曰：“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。”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，知亦是无善无恶，物亦是无善无恶矣。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，原无善恶，但人有习心，意念上见有善恶在。格致诚正修，此是复性体工夫，若原无善恶，工夫亦不消说矣。”是夕，坐天泉桥，各举请正。先生曰：“二君之见正好相资，不可各执一边。我这里接人原有二种，利根之人，直从本源上悟入。人心本体原是明莹无滞，原是个未发之中。利根之人一悟本体，即是工夫，人已内外一齐俱透。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，工夫熟后，渣滓去尽，本体亦明净了。汝中之见是我接利根人的，德洪之见是我为其次立法的，相取为用，则中人上下皆可引入于道。”既而曰：“已后讲学，不可失了我的宗旨。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，这话头随人指点。自没病痛，原是彻上彻下工夫。利根之人，世亦难遇；人有习心，不教他在良知上实用为善去恶工夫，只去悬空想个本体，一切事为俱不着实，不过养成一个虚寂，病痛不是小小，不可不早说破。”（王畿《天泉证道记》）（先生每言，至善是心之本体。又曰：“至善只是尽乎天理之极，而无一毫人欲之私。”又曰：“良《知》即天理。”《录》中言“天理”二字，不一而足，有时说“无善无恶者理之静”，亦未尝径说“无善无恶是心体”，若心体果是无善无恶，则有善有恶之意又从何处来？知善知恶之知又从何处来？为善去恶之功又从何处起？无乃语语断流绝港乎！快哉，四无之论！先生当於何处作答？却又有“上根下根”之说，谓“教上根人只在心上用工夫，下根人只在意上用工夫”，又岂《大学》八目一贯之旨？又曰：“其次且教在意念上着实用为善去恶工夫，久之心体自明。”蒙谓才着念时，便非本体，人若只在念起念灭上用工夫，一世合不上本体，所谓南辕而北辙也。先生解《大学》，于“意”字原看不清楚，所以于四条目处未免架屋叠床至此。乃门之士一再摹之，益失本色矣。先生他日有言曰：“心意知物只是一事。”此是定论。既是一事，决不是一事皆无。蒙因为龙溪易一字曰：“心是有善无恶之心，则意亦是有善无恶之意，知亦是有善无恶之知，物亦是有善无恶之物。”不知先生首肯否？或曰：“如何定要说明个有善无恶？”曰：“《大学》只说致知，如何先生定要说明个致良知，多这良字？”其人默然，学术所关，不敢不辩。）

卷十一 浙中王门学案一

前言

姚江之教，自近而远，其最初学者，不过郡邑之士耳。龙场而后，四方弟

子始益进焉。郡邑之以学鸣者，亦仅仅绪山、龙溪，此外则椎轮积水耳。然一时之盛，吾越尚讲诵、习礼乐，絃歌之音不绝，其儒者不能一二数。若山阴范璫，字廷润，号栗斋，初师王司舆、许半圭，其后卒業於阳明。博考群经，恍然有悟，以为“孔、孟的传，惟周、程得之、朱、陆而下，皆弗及也”。家贫不以关怀，曰：“天下有至宝，得而玩之，可以忘贫。”作古诗二十章，历叙道统及太极之说，其奥义未易测也。余姚管州，字子行，号石屏。官兵部司务。每当入直，讽咏抑扬，司马怪之。边警至，司马章皇，石屏曰：“古人度德量力，公自料才力有限，何不引退以空贤路。”司马谩为好语谢之。以京察归大洲，有宿四祖山诗：“四子堂堂特地来”，谓蔡白石、沈古林、龙溪、石屏也。范引年号半野，讲学於青田，从游者颇众。夏淳字惟初，号复吾，以乡举卒官。思明府同知魏庄渠，主天根天机之说，复吾曰：“指其静为天根，动为天机，则可；若以静养天根，动察天机，是歧。动静而二之，非所以语性也。”柴凤字后愚，主教天真书院，衢、严之士多从之。孙应奎字文卿，号蒙泉，历官右副都御史，以《传习录》为规范，董天真之役。闻人铨字邦正，号北江，与绪山定《文录》，刻之行世。即以寒宗而论，黄骥字德良，尤西川纪其言阳明事。黄文焕号吴南，开州学正，阳明使其子受业。有《东阁私抄》记其所闻。黄嘉爱字懋仁，号鹤溪，正德戊辰进士，官至钦州守。黄元釜号丁山，黄夔字子韶，号后川，皆笃实光明，墨守师说。以此推之，当时好修一世湮没者，可胜道哉！

#### 郎中徐横山先生爱

徐爱字曰仁，号横山，余姚之马堰人。正德三年进士。出知祁州，陞南京兵部员外郎，转南京工部郎中。十一年归而省亲，明年五月十七日卒，年三十一。绪山《传》云：“兵部”及“告病归”，皆非。

先生为海日公之婿，於阳明，内兄弟也。阳明出狱而归，先生即北面称弟子，及门莫有先之者。邓元锡《皇明书》云：“自龙场归受学。”非。其后与阳明同官南中，朝夕不离。学者在疑信之间，先生为之骑邮以通彼我，於是门人益亲。”阳明曰：“曰仁，吾之颜渊也。”先生尝游衡山，梦老僧抚其背而叹曰：“子与颜子同德，亦与颜子同寿。”觉而异之。阳明在赣州闻讣，哭之恸。先生虽死，阳明每在讲席，未尝不念之。酬答之顷，机缘未契，则曰：“是意也，吾尝与曰仁言之，年来未易及也。”一日讲毕，环柱而走，叹曰：“安得起曰仁於泉下，而闻斯言乎！”乃率诸弟子之其墓所，酌酒而告之。先生始闻阳明之教，与先儒相出入，骇愕不定，无入头处。闻之既熟，反身实践，始信为孔门嫡传，舍是皆旁蹊小径，断港绝河矣。

阳明自龙场以后，其教再变。南中之时，大率以收敛为主，发散是不得已

，故以默坐澄心为学的。江右以后，则专提“致良知”三字。先生记《传习》初卷皆是南中所闻，其於“致良知”之说，固未之知也。然《录》中有云：“知是心之本体，心自然为知。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。使此心之良知充塞流行，便是致其知。”则三字之提，不始於江右明矣。但江右以后，以此为宗旨耳。是故阳明之学，先生为得其真。聂双江云：“今之为良知之学者，於《传习录》前编所记真切处，具略之。乃驾空立笼罩语，似切近而实渺茫，终日逐外而自以为得手也。”盖未尝不太息於先生云。

## 文集

吾师之教，谓人之心有体有用，犹之水木有根源有枝叶流派，学则如培浚溉疏，故木水在培溉其根，浚疏其源，根盛源深，则支流自然茂且长。故学莫要於收放心，涵养省察克治是也，即培浚其根源也。读书玩理皆所以溉疏之也。故心德者，人之根源也，而不可少缓；文章名业者，人之枝叶也，而非所汲汲。学者先须辨此，即是辨义理之分。既能知所决择，则在立志坚定以趋之而已。（《答邵思抑》）

学者大患在於好名，今之称好名者，类举富贵夸耀以为言，抑末矣。凡其意有为而为，虽其迹在孝弟忠信礼义，犹其好名也，犹其私也。古之学者，其立心之始，即务去此，而以全吾性命之理为心。当其无事，以勿忘勿助而养吾公平正大大之体，勿先事落此蹊径，故谓之存养；及其感应而察识其有无，故谓之省察；察知其有此而务决去之，勿苦其难，故谓之克治；专事乎此，而不以怠心间之，故谓之不息；去之尽而纯，故谓之天德；推之纯而达，故谓之王道。（《送甘钦采》）

夫人之所以不宜於物者，私害之也。是故吾之私得以加诸彼，则枝心生焉。枝心，好胜之类也，凡天下计较、忌妒、骄淫、狠傲、攘夺、暴乱之恶皆从之矣。吾之私得以藉诸彼，则求心生焉。求心，好屈之类也，凡天下阿比、谄佞、柔懦、燕溺、污辱、咒诅之恶皆从之矣。二私交於中，则我所以为感应之地者，非公平正大之体矣。以此之机而应物之感，其有能宜乎否也？（《宜斋序》）

古人谓：“未知学，须求有个用力处，既用力，须求有个得力处。”今以康斋之勇，殷勤辛苦不替七十年，然未见其大成，则疑其於得力处有未至。白沙之风，使人有“吾与点也”之意，然未流涉旷达，则疑其於用力处有缺。夫有体斯有用，有终必有始，将以康斋之践履为体为始耶？将以白沙之造诣为用为终耶？是体用终始歧为二也。世固有谓某有体无用、有用无体者，仆窃不然。必求二公之所以蔽者而会归之，此正关要所系，必透此，方有下手处也。

（《答王承吉》）

岩形方，外高几百丈，内石骨空虚，圆洞彻天地，端若立甑。二洞门，自东门入，初见西露微光，若观月自朏生。行渐入，至渐入，光渐长，至门内限，光半当上弦。循至正中，光乃圆，月在望。西出门，光微以隐，若月自望至晦。岩以月名本此。濂溪自幼日游其间，因悟太极之理。（《月岩记》）

予始学於先生，惟循迹而行。久而大疑且骇，然不敢遽非，必反而思之。思之稍通，复验之身心，既乃恍若有见，已而大悟，不知手之舞、足之蹈曰：“此道体也，此心也，此学也。人性本善也，而邪恶者客感也，感之在於一念，去之在於一念，无难事，无多术。”且自恃稟性柔，未能为大恶，则以为如是可终身矣，而坦坦然、而荡荡然乐也。孰知久则私与忧复作也！通世之痼疾有二，文字也，功名也。予始以为姑毋攻焉，不以累於心可矣，绝之无之，不已甚乎？孰知二者之贼，素夺其宫，姑之云者，是假之也。是故必绝之无之，而后可以进於道，否则终不免於虚见且自诬也。（《赠薛尚谦》）

督学蔡我斋先生宗尧 御史朱白浦先生节

正德丁卯，徐横山、蔡我斋、朱白浦三先生举於乡，别文成而北。文成言：“徐曰仁之温恭，蔡希渊之深潜，朱守中之明敏，皆予所不逮。”盖三先生皆以丁卯来学，文成之弟子未之或先者也。癸酉，三先生从文成游四明山，我斋自永乐寺返，白浦自妲溪返，横山则同入雪窦，春风沂水之乐，真一时之盛事也。横山为弟子之首，遂以两先生次之。

蔡宗尧字希渊，号我斋，山阴之白洋人。乡书十年而取进士，留为庶吉士，不可，以教授奉母。孤介不为当道所喜，辄弃去。文成以为“归计良是，而伤於急迫。再过二三月，托病行，则形迹泯然。独为君子，而人为小人，亦非仁人忠恕之心也。”已教授莆田，复不为当道所喜。文成戒之曰：“区区往谪龙场，横逆之加日至，迄今思之，正动心忍性砥砺切磋之地，其时乃止搪塞排遣，竟成空过，惜也。希渊省克精切，其肯遂自以为忠乎？”移教南康，入为太学助教、南考功，陞四川督学僉事。林见素谓：“先生中有余养，祇见外者之轻，故能壁立千仞。”

朱节字守中，号白浦，亦白洋人。举进士，官御史，以天下为己任。文成谓之曰：“德业外无事功，不由天德而求聘事功，则希高务外，非业也。”巡按山东，流贼之乱，勤事而卒，赠光禄少卿。先生尝言：“平生於‘爱众、亲仁’二语得力，然亲仁必从爱众得来。”

员外钱绪山先生德洪

钱德洪字洪甫，号绪山，浙之余姚人。王文成平濠归越，先王与同邑范引年、管州、郑寅、柴凤、徐珊、吴仁数十人会於中天阁，同稟学焉。明年，举



於乡。时四方之士来学於越者甚众，先生与龙溪疏通其大旨，而后卒業於文成，一时称为教授师。嘉靖五年举於南宫，不廷试而归。文成征思、田，先生与龙溪居守越中书院。七年，奔文成之丧，至於贵溪，问丧服，邵竹峰曰：“昔者孔子歿，子贡若丧父而无服，礼也。”先生曰：“吾夫子歿於道路，无主丧者，弟子不可以无服。然某也有父母在，麻衣布絰，弗敢有加焉。”筑室於场，以终心制。十一年，始赴廷试，出为苏学教授。丁内艰。服阕，补国子监丞，寻陞形部主事，稍迁员外郎，署陕西司事。上夜游西山，召武定侯郭勋不至，给事中高时劾之，下勋锦衣狱，转送刑部。勋骄恣不法，举朝恨之，皆欲坐以不轨。先生据法以违敕十罪论死，再不上报。举朝以上之不报，因按轻也，劾先生不明律法。上以先生为故人，故不报，遂因劾下先生於狱。盖上之宠勋未衰，特因事稍折之，与廷臣之意故相左也。先生身婴三木，与侍御杨斛山、都督赵白楼讲易不辍。勋死，始得出狱。九庙成，诏复冠带。穆宗朝，进阶朝列大夫，致仕。万历初，复进阶一级。在野三十年，无日不讲学。江、浙、宣、歙、楚、广名区奥地，皆有讲舍。先生与龙溪迭捧珠盘。年七十，作《颐闲疏》告四方，始不出游。二年十月二十六日卒，年七十九。

阳明“致良知”之学，发於晚年。其初以静坐澄心训学者，学者多有喜静恶动之弊，知本流行，故提掇未免过重。然曰：“良知是未发之中”，又曰“慎独即是致良知”，则亦未尝不以收敛为主也。故乡东廓之戒惧，罗念菴之主静，此真阳明之的传也。先生与龙溪亲炙阳明最久，习闻其过重之言。龙溪谓：“寂者心之本体，寂以照为用，守其空知而遗照，是乖其用也。”先生谓：“未发竟从何处觅？离已发而求未发，必不可得。”是两先生之“良知”，俱以见在知觉而言，於圣贤凝聚处，尽与扫除，在师门之旨，不能无毫釐之差。龙溪从见在悟其变动不居之体，先生只於事物上实心磨炼，故先生之彻悟不如龙溪，龙溪之修持不如先生。乃龙溪竟入於禅，而先生不失儒者之矩矱，何也？龙溪悬崖撒手，非师门宗旨所可系缚，先生则把缆放船，虽无大得亦无大失耳。念菴曰：“绪山之学数变，其始也，有见於为善去恶者，以知为致良知也。已而曰：‘良知者，无善无恶者也，吾安得执以为有而为之而又去之？’已又曰：‘吾恶夫言之者之淆也，无善无恶者见也，非良知也。吾惟即吾所知以为善者而行之，以为恶者而去之，此吾可能为者也。其不出於此者，非吾所得为也。’又曰：‘向吾之言犹二也，非一也。夫子尝有言矣，曰至善者心之本体，动而后有不善也。吾不能必其无不善，吾无动焉而已。彼所谓意者动也，非是之谓动也；吾所谓动，动於动焉者也。吾惟无动，则在吾者常一矣。’”按先生之无动，即慈湖之不起意也。不起意非未发乎？然则谓“离已发而求未发，必不可得”者，非先生之末后语矣。

## 会语

天地间只此灵窍，在造化统体而言，谓之鬼神；在人身而言，谓之良知。惟是灵窍至微不可见，至着不可掩，使此心精凝纯固，常如对越神明之时，则真机活泼，上下昭格，何可掩得？若一念厌斲，则恍惚散漫矣。

戒惧即是良知，觉得多此戒惧，只是工夫生；久则本体工夫自能相忘，不思而得，不勉而中，亦只一熟耳。

思虑是人心生机，无一息可停。但此心主宰常定，思虑所发，自有条理。造化只是主宰常定，故四时，日月往来，自不纷乱。

充塞天地间只有此知。天只此知之虚明，地只此知之凝聚，鬼神只此知之妙用，四时日月只此知之流行，人与万物只此知之合散，而人只此知之精粹也。此知运行万古有定体，故曰太极。原无声臭可即，故曰无极。太极之运无迹，而阴阳之行有渐，故自一生二，生四，生八，以至庶物露生，极其万而无穷焉。是顺其往而数之，故曰数往者顺。自万物推本太极，以至於无极，逆其所以从来而知之，故曰知来者逆。是故《易》逆数也，盖示人以无声无臭之源也。

告子言性无善不善，与孟子言性善，亦不甚远。告子只先见定一个性体，原来不动，有动处只在物感上，彼长我长，彼白我白，随手应去，不失其宜便了，於吾性体，澹然无所关涉。自谓既不失内，又不失外，已是圣门全体之学。殊不知先着性体之见，将心与言气分作三路，遂成内外二截，微显两用，而於一切感应俱入无情，非徒无益，反凿其原矣。孟子工夫，不论心之动不动，念念精义，使动必以义，无歉於心，自然俯仰无亏，充塞无间，是之谓浩然之气。告子见性在内，一切无动於外，取效若速，是以见为主，终非不动之根。孟子集义之久，而后行无不得，取效若迟，乃直从原不动处用功，不求不动，而自无不动矣。

此心从无始中来，原是止的，虽千思百虑，只是天机自然，万感万应，原来本体常寂。只为吾人自有知识，便功利嗜好，技能闻见，一切意必固我，自作知见，自作憧扰，失却至善本体，始不得止。须将此等习心一切放下，始信得本来自性原是如此。

圣人於纷纭交错之中，而指其不动之真体，良知是也。是知也，虽万感纷纭而是非不昧，虽众欲交错而清明在躬，至变而无方，至神而无迹者，良知之体也。太虚之中，无物不有，而无一物之住，其有住则即为太虚之碍矣。人心感应，无时不有，而无一时之住，其有住则即为太虚之障矣。故忿懣、好乐、恐惧、忧患一着於有心，即不得其正矣。故正心之功不在他求，只在诚意之中，体当本体明彻，止於至善而已矣。

除却好恶，更有甚心体？除却元亨利贞，更於何处觅太极？平旦之气，好

恶与人相近，此便是良心未泯。然其端甚微，故谓之几希。今人认平坦之气，只认虚明光景，所以无用功处。认得时，种种皆实际矣。

春夏秋冬，在天道者无一刻停，喜怒哀乐，在人心者亦无一时息。千感万应，莫知端倪，此体寂然，未尝染着於物，虽曰发而实无所发也。所以既谓之中，又谓之和，实非有两截事。致中和工夫，全在慎独，所谓隐微显见，已是指出中和本体，故慎独即是致中和。

只求不拂良知，於人情自然通得。若只求不拂人情，便是徇人忘己。

问：“感人不动如何、”曰：“才说感人便不是了，圣贤只是正己而物自正。譬如太阳无蔽，容光自能照物，非是屑屑寻物来照。”

问：“戒惧之功，不能无有事无事之分！”曰：“知得良知是一个头脑，虽在千百人中，工夫只在一念微处；虽独居冥坐，工夫亦只在一念微处。”

真性流形，莫非自然，稍一起意，即如太虚中忽作云翳。此不起意之教，不为不尽，但质美者习累未深，一与指示，全体廓然；习累既深之人，不指诚意实功，而一切禁其起意，是又使人以意见承也。久假不归，即认意见作本体，欲根窃发，复以意见盖之，终日兀兀守此虚见，而於人情物理常若有二，将流行活泼之真机，反养成一种不伶不俐之心也。慈湖欲人领悟太速，遂将洗心、正心、惩忿、窒欲等语、俱谓非圣人之言，是特以宗庙百官为到家之人指说，而不知在道之人尚涉程途也。

去恶必穷其根，为善不居其有，格物之则也，然非究极本体，止於至善之学也。善恶之机，纵其生灭相寻於无穷，是藏其根而恶其萌蘖之生，浊其源而辨其末流之清也；是以知善、知恶为知之极，而不知良知之体本无善恶也；有为、有去之为功，而不知究极本体，施功於无为，乃真功也。正念无念，正念之念，本体常寂，才涉私邪，憧憧纷扰矣。

问：“胸中扰扰，必猛加澄定，方得渐清。”曰：“此是见上转，有事时，此知着在事上，事过，此知又着在虚上，动静二见，不得成片。若透得此心彻底无欲，虽终日应酬百务，本体上如何加得一毫？事了即休，一过无迹，本体上又何减得一毫？”

问：“致知存乎心悟？”曰：“灵通妙觉，不离於人伦事物之中，在人实体而得之耳，是之谓心悟。世之学者，谓斯道神奇秘密，藏机隐窍，使人渺茫恍惚，无入头处，固非真性之悟。若一闻良知，遂影响承受，不思极深研几，以究透真体，是又得为心悟乎？”

良知不假於见闻，故致知之功从不睹不闻而入。但才说不睹不闻，即着不睹不闻之见矣。今只念念在良知上精察，使是是非非无容毫发欺蔽。

致知之功，在究透全体，不专在一念一事之间。但除却一念一事，又更无

全体可透耳。

良知广大高明，原无妄念可去，才有妄念可去，已自失却广大高明之体矣。今只提醒本体，群妄自消。

先师在越，甘泉官留都，移书辨正良知天理同异。先师不答，曰：“此须合并数月，无意中因事指发，必有沛然融释处耳。若恃笔札，徒起争端。”先师起征思、田，歿於南安，终不得对语以究大同之旨，此亦千古遗恨也。

予於戊申年冬，乞先君墓铭，往见公於增城。公曰：“良知不由学虑而能，天然自有之知也。今游先生之门者，皆曰良知无事学虑，任其意智而为之。其知已入不良，莫之觉矣，犹可谓之良知乎、所谓致知者，推极本然之知，功至密也。今游先生门者，乃云只依良知，无非至道，而致之之功，全不言及。至有纵情恣肆，尚自信为良知者。立教本旨，果如是乎？”予起而谢曰：“公之教是也。”公请予言，予曰：“公勿助勿忘忘之训，可谓苦心。”曰：“云何苦心？”曰：“道体自然，无容强索，今欲矜持操执以必得，则本体之上无容有加，加此一念，病於助矣。然欲全体放下，若见自然，久之则又疑於忘焉。今之工夫，既不助又不忘，常见此体参前倚衡，活泼呈露。此正天然自得之机也。盖欲揭此体以示人，诚难着辞，故曰苦心。”公乃矍然顾予曰：“吾子相别十年，犹如常聚一堂”。予又曰：“昔先师别公诗有“无欲见真体，忘助皆非功”之句，当时疑之，助可言功，忘亦可言功乎？及求见此体不得，注目所视，倾耳所听，心心相持，不胜束缚。或时少舒，反觉视明听聪，中无罣碍，乃疑忘可以得道。及久之，散漫无归，渐沦於不知矣。是助固非功，忘亦非功也。始知只一无欲真体，乃见鸢飞鱼跃，与必有事焉，同活泼泼地，非真无欲，何以臻此？”公慨然谓诸友曰：“我辈朋友，谁肯究心及此。”蒋道林示《时习讲义》。公曰：“后世学问，不在性情上求，终身劳苦，不知所学何事。比如作一诗，只见性情不见诗，是为好诗；作一文字，只见性情不见文字，是为好文字。若不是性情上学，疲神瘁思，终身无得，安得悦乐，又安得无愠？”

人只有一道心，天命流行，不动纤毫声臭，是之谓微。才动声臭，便杂以人矣。然其中有多少不安处，故曰危。人要为恶，只可言自欺，良知本来无恶。

学者工夫，不得伶俐直截，只为一虞字作祟耳。良知是非从违何尝不明，但不能一时决断，如自虞度曰：“此或无害於理否？或可苟同於俗否？或可欺人於不知否？或可因循一时以图迁改否？”只此一虞，便是致吝之端。

昔者吾师之立教也，揭诚意为《大学》之要，指致知格物为诚意之功，门弟子闻言之下，皆得入门用力之地。用功勤者，究极此知之体，使天则流行

，纤翳无作，千感万应，而真体常寂。此诚意之极也。故诚意之功，自初学用之即得入手，自圣人用之精诣无尽。吾师既歿，吾党病学者善恶之机生灭不已，乃於本体提揭过重，闻者遂谓“诚意不足以尽道，必先有悟而意自不生，格物非所以言功，必先归寂而物自化。”遂相与虚忆以求悟，而不切乎民彝物则之常；执体以求寂，而无有乎圆神活泼之机。希高凌节，影响谬戾，而吾师平易切实之旨，壅而弗宣。师云：“诚意之极，止至善而已矣。”是止至善也者，未尝离诚意而得也。言止则不必言寂，而寂在其中；言至善则不必言悟，而悟在其中，然皆必本於诚意焉。何也？盖心无体，心之上不可以言功也。应感起物而好恶形焉，於是乎有精察克治之功。诚意之功极，则体自寂而应自顺，初学以至成德，彻始彻终无二功也。是故不事诚意而求寂与悟，是不入门而思见宗庙百官也；知寂与悟而不示人以诚意之功，是欲人见宗庙百官而闭之门也，皆非融释於道者也。

至纯而无杂者，性之本体也。兢兢恐恐有事勿忘者，复性之功也。有事勿忘而不见真体之活泼焉，强制之劳也；恍见本体而不加有事之功焉，虚狂之见也。故有事非功也，性之不容自己也；活泼非见也，性之不加一物也。

心之本体，纯粹无杂，至善也。良知者，至善之着察也。良知即至善也。心无体以知为体，无知即无心也。知无体以感应之是非为体，无是非即无知也。意也者，以言乎其感应也；物也者，以言乎其感应之事也，而知则主宰乎事物是非之则也。意有动静，此知之体不因意之动静有明暗也；物有去来，此知之体不因物之去来为有无也。性体流行，自然无息，通昼夜之道而知也。心之神明，本无方体，欲放则放，欲止则止。放可能也，止亦可能也，然皆非本体之自然也。何也？意见使之也。君子之学，必事於无欲，无欲则不必言止而心不动。

毋求诸已放之心，求诸心之未放焉尔已。夫心之体，性也，性不可离，又恶得而放也？放之云者，驰於物焉已尔。

### 论学书

良知天理原非三义，以心之灵虚昭察而言谓之知，以心之文理条析而言谓之理。灵虚昭察，无事学虑，自然而然，故谓之良；文理条析，无事学虑，自然而然，故谓之天然。曰灵虚昭察，则所谓昭察者即文理条析之谓也。灵虚昭察之中，而条理不着，固非所以为良知；而灵虚昭察之中，复求所谓条理，则亦非所谓天理矣。今日良知，不用天理，则知为空知，是疑以虚无空寂视良知，而又似以袭取外索为天理矣，恐非两家立言之旨也。（《上甘泉》）

久菴谓吾党於学，未免落空。初若未以为然，细自磨勘，始知自惧。日来论本体处，说得十分清脱，及微之行事，疏略处甚多。此便是学问落空处。譬

之草木，生意在中，发在枝榦上，自是可见。（《复王龙溪》）

人生与世情相感，如鱼游於水，随处逼塞，更无空隙处。波荡亦从自心起，此心无所牵累，虽日与人情事变相接，真如自在，顺应无滞，更无波荡可动。所谓动亦定，静亦定也。若此心不免留恋物情，虽日坐虚斋，不露风线，而百念自来熬煎，无容逃避。今之学者，才遇事来，便若揽扰，便思静处，及到静处，胸中搅扰犹昔。此正不思动与不动，只在自心，不在事上拣择。致知格物工夫，只须於事上识取，本心乃见。心事非二，内外两忘，非离却事物又有学问可言也。（《答傅少岩》）

吾心本与民物同体，此是位育之根，除却应酬更无本体，失却本体便非应酬。苟於应酬之中，随事随地不失此体，眼前大地何处非黄金。若厌却应酬，心必欲去觅山中，养成一个枯寂，恐以黄金反混作顽铁矣。（《复龙溪》）

龙溪之见，伶俐直截，泥工夫於生灭者，闻其言自当省发。但渠於见上觉有着处，开口论说，千转百折不出己意，便觉於人言尚有漏落耳。执事之着，多在过思，过思、则想像亦足以蔽道。（《与季彭山》）

亲蹈生死真境，身世尽空，独留一念荧魂。耿耿中夜，豁然若省，乃知上天为我设此法象，示我以本来真性，不容丝发挂带。平时一种姑容因循之念，常自以为不足害道，由今观之，一尘可以矇目，一指可以障天，诚可惧也。噫！古人处动，忍而获增益，吾不知增益者何物，减削则已尽矣。（《狱中寄龙溪》）

夫镜，物也，故斑垢驳杂得积於上，而可以先加磨去之功。吾心良知，虚灵也，虚灵非物也，非物则班垢驳杂停於吾心何所？而磨之之功又於何所乎？今所指吾心之班垢驳杂，非以气拘物蔽而言乎？既曰气拘，曰物蔽，则吾心之班垢驳杂，由人情事物之感而后有也。既由人情事物之感而后有，而今之致知也，则將於未涉人情事物之感之前，而先加致之之功，则夫所谓致之之功者，又将何所施耶？（《答聂双江》）

人之心体一也，指名曰善可也，曰至善无恶亦可也，曰无善无恶亦可也。曰善、曰至善，人皆信而无疑矣，又为无善无恶之说者，何也？至善之体，恶固非其所有，善亦不得而有也。至善之体，虚灵也，犹目之明、耳之聪也。虚灵之体不可先有乎善，犹明之不可先有乎色，聪之不可先有乎声也。目无一色，故能尽万物之色；耳无一声，故能尽万物之声；心无一善；故能尽天下万事之善。今之论至善者，乃索之於事事物物之中，先求其所谓定理者，以为应事宰物之则，是虚灵之内先有乎善也。虚灵之内先有乎善，是耳未听而先有乎声，目未视而先有乎色也。塞其聪明之用，而窒其虚灵之体，非至善之谓矣。今人乍见孺子入井，皆有怵惕惻隐之心。怵惕惻隐是谓善矣，然未见孺子之前

，皆加讲求之功，预有此善以为之则耶？抑虚灵触发其机，自不容已耶？赤子将入井，自圣人与涂人并而视之，其所谓怵惕惻隐者，圣人不能加而涂人未尝减也。但涂人拟议於乍见之后，已湣入於内交要誉之私矣。然则涂人之学圣人也，果怵惕惻隐之不足耶？抑去其蔽，以还乍见之初心也。虚灵之蔽，不但邪思恶念，虽至美之念，先横於中，积而不化，已落将迎意必之私，而非时止、时行之用矣。故先师曰“无善无恶者心之体”，是对后世格物穷理之学，先有乎善者立言也。因时设法，不得已之辞焉耳。（《复杨斛山》）

龙溪学日平实，每於毁誉纷冗中，益见奋惕。弟向与意见不同，虽承先师遗命，相取为益，终与入处异路，未见能浑接一体。归来屡经多故，不肖始能纯信本心，龙溪亦於事上肯自磨涤，自此正相当。能不出露头面，以道自任，而毁誉之言，亦从此入。旧习未化，时出时入，容或有之，然其大头放倒如群情所疑，非真信此心，千古不二，其谁与辨之。（《与张浮峰》）

格物之学，实良知见在工夫，先儒所谓过去未来徒放心耳。见在工夫，时行时止，时默时语，念念精明，毫釐不放，此即行着习察、实地格物之功也。於此体当切实，着衣吃饭，即是尽心至命之功。（《与陈两湖》）

先师曰：“无善无恶心之体。”双江即谓“良知本无善恶，未发寂然之体也。养此，则物自格矣。今随其感物之际，而后加格物之功，是迷其体以索用，浊其源以澄流，工夫已落第二义。”论则善矣，殊不知未发寂然之体，未尝离家国天下之感，而别有一物在其中也。即家国天下之感之中，而未发寂然者在焉耳。此格物为致知之实功，通寂感体用而无间，尽性之学也。（《复周罗山》）

“人有未发之中，而后有发而中节之和。”此先师之言，为註《中庸》者说也。註《中庸》者，谓“未发之中，人皆有之，至发时而后有不中节”。曰：“此未知未发之中也。未发之中，譬若镜体之明，岂有镜体既明而又有照物不当者乎？”此言未为不确，然实未尝使学者先求未发之中而养之也。未发之中，竟从何处觅耶？离已发而求未发必不可得，久之则养成一种枯寂之病，认虚景为实得，拟知见为性真，诚可慨也。故学者初入手时，良知不能无间，善恶念头杂发难制，或防之於未发之前，或制之於临发之际，或悔改於既发之后，皆实功也。由是而入微，虽圣人之知几，亦只此工夫耳。（《复何吉阳》）

觉即是善，不觉即是利。鸡鸣而醒，目即见物，耳即听物，心思即思物，无人不然。但主宰不精，恍惚因应，若有若无，故遇触即动，物过即留，虽已觉醒，犹为梦昼。见性之人，真机明察，一醒即觉，少过不及，觉早反亟。明透之人，无醒无觉，天则自着，故耳目聪明，心思睿智，於遇无触，於物无滞。善利之辨，此为未知学者分辨界头，良知既得，又何拟议於意像之间乎

？（《与宁国诸友》）

古人以无欲言微。道心者，无欲之心也。研几之功，只一无欲而真体自着，更不於念上作有无之见也。

凡为愚夫愚妇立法者，皆圣人之言也。为圣人说道，妙发性真者，非圣人之言也。

师在越时，同门有用功恳切，而泥於旧见，郁而不化。师时出一险语以激之，如“投水石於烈焰之中，一时解化，纤滓不留，此亦千古之大快也”。听者於此等处，多好传诵，而不究其发言之端。故圣人立教，只指揭学问大端，使人自证自悟，不欲以峻言隐韵立偏胜之剂，以快一时听闻，防其后之足以杀人也。（以上俱《答念菴》）

## 卷十二 浙中王门学案二

### 郎中王龙溪先生畿

王畿字汝中，别号龙溪，浙之山阴人。弱冠举於乡，嘉靖癸未下第，归而受业於文成。丙戌试期，遂不欲往。文成曰：“吾非以一第为子荣也，顾吾之学，疑信者半，子之京师，可以发明耳。”先生乃行，中是年会试。时当国者不说学，先生谓钱绪山曰：“此岂吾与子仕之时也？”皆不廷试而归。文成门人益进，不能徧授，多使之见先生与绪山。先生和易宛转，门人日亲。文成征思、田，先生送至严滩而别。明年，文成卒於南安。先生方赴廷试，闻之，奔丧至广信，斩衰以毕葬事，而后心丧。壬辰，始廷对。授南京职方主事，寻以病归。起原官，稍迁至武选郎中。时相夏贵溪恶之。三殿灾，吏科都给事中戚贤上疏，言先生学有渊源，可备顾问。贵溪草制：“伪学小人，党同妄荐。”谪贤外任。先生因再疏乞休而归。踰年，当考察，南考功薛方山与先生学术不同，欲借先生以正学术，遂填察典。先生林下四十余年，无日不讲学，自两都及吴、楚、闽、越、江、浙，皆不有讲舍，莫不以先生为宗盟。年八十，犹周流不倦。万历癸未六月七日卒，年八十六。

《天泉证道记》谓师门教法，每提四句：“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。”绪山以为定本，不可移易。先生谓之权法，体用显微只是一机，心意知物只是一事，若悟得心是无善无恶之心，则意知物俱是无善无恶。相与质之阳明，阳明曰：“吾教法原有此两种，四无之说为上根人立教，四有之说为中根以下人立教。上根者，即本体便是工夫，顿悟之学也。中根以下者，须用为善去恶工夫以渐复其本体也。”自此印正，而先生之论大抵归於四无。以正心为先天之学，诚意为后天之学。从心上立根，无善无恶之心即是无善无恶之意，是先天统后天。从意上立根，不免有善恶两端之决择，而心亦不能无杂，是后天复先天。此先生论学大节目，传之海



内而学者不能无疑。以四有论之，惟善是心所固有，故意知物之善从中而发，恶从外而来。若心体既无善恶，则意知物之恶固妄也，善亦妄也。工夫既妄，安得谓之复还本体。斯言也，於阳明平日之言无所考见，独先生言之耳。然先生他日答吴悟斋云：“至善无恶者心之体也，有善有恶者意之动也，知善知恶者良知也，为善去恶者格物也。”此其说已不能归一矣。以四无论之，《大学》正心之功从诚意入手，今曰从心上立根，是可以无事乎意矣！而意上立根者为中下人而设，将《大学》有此两样工夫欤？抑止为中下人立教乎？先生谓“良知原是无中生有，即是未发之中。此知之前，更无未发，即是中节之和。此知之后，更无已发，自能收敛，不须更主於收敛，自能发散，不须更期於发散，当下现成，不假工夫修整而后得。致良知原为未悟者设，信得良知过时，独往独来，如珠之走盘，不待拘管而自不过其则也。”以笃信谨守，一切矜名饰行之事，皆是犯手做作，唐荆川谓先生“笃於自信，不为形迹之防，包荒为大，无净秽之择，故世之议先生者不一而足。”夫良知既为知觉之流行，不落方所，不可典要，一着工夫，则未免有碍虚无之体，是不得不近於禅。流行即是主宰，悬崖撒手，茫无把柄，以心息相依为权法，是不得不近於老。虽云真性流行，自见天则，而於儒者之矩矱，未免有出入矣。然先生亲承阳明末命，其微言往往而在。象山之后不能无慈湖，文成之后不能无龙溪。以为学术之盛衰因之，慈湖决象山之澜，而先生疏河导源，於文成之学，固多所发明也。

语录

先师尝谓人曰：“戒慎恐惧是本体，不睹不闻是工夫。”戒慎恐惧若非本体，於本体上便生障碍；不睹不闻若非工夫，於一切处尽成支离。

今人讲学，以神明为极精，开口便说性说命；以日用饮食声色货利为极粗，人面前不肯出口，不知讲解得性命到入微处，意见盘桓只是比拟卜度，於本来生机了不相干，终成俗学。若能於日用货色上料理，时时以天则应之，超脱净尽，乃见定力。

朋友有守一念灵明处，认为戒惧工夫，才涉言语应接，所守工夫便觉散缓。此是分内外。灵明无内外，无方所，戒惧亦无内外，无方所，识得本体，原是变动不居，虽终日变化云为，莫非本体之周流矣。（以上《冲元会纪》）

圣人所以为圣，精神命脉全体内用，不求知於人，故常常自见己过，不自满假，日进於无疆。乡愿惟以媚世为心，全体精神尽从外面照管，故自以为是而不可与入尧、舜之道。（《梅纯甫问答》）

致良知只是虚心应物，使人人各得尽其情，能刚能柔，触机而应，迎刃而解，如明镜当空妍媸自辨，方是经纶手段。才有些子才智伎俩与之相形，自己

光明反为所蔽。（《维扬晤语》）

有所不为不欲者，良知也。无为无欲者，致知也。（《复阳堂会语》）

吾人一切世情嗜欲皆从意生。心本至善，动於意，始有不善。若能在先天心体上立根，则意所动自无不善，世情嗜欲自无所容，致知工夫自然易简省力。若在后天动意上立根，未免有世情嗜欲之杂，致知工夫转觉烦难。颜子，先天之学也；原宪，后天之学也。

古者教人，只言藏修游息，未尝专说闭关静坐。若日日应感，时时收摄精神，和畅充周，不动於欲，便与静坐一般。若以见在感应不得力，必待闭关静坐，养成无欲之体，始为了手，不惟蹉却见在工夫，未免善静厌动，与世间已无交涉，如何复经得世？

乾元用九，是和而不倡之义。吾人之学，切忌起炉作灶。惟知和而不倡，应机而动，故曰“乃见天则”。有凶有咎，皆起於倡。以上（《三山丽泽录》）

良知宗说，同门虽不敢有违，然未免各以其性之所近拟议搀和。有谓良知非觉照，须本於归寂而始得，如镜之照物，明体寂然而妍媸自辨，滞於照，则明反眩矣。有谓良知无见成，由於修证而始全，如金之在矿，非火齐锻炼，则金不可得而成也。有谓良知是从已发立教，非未发无知之本旨。有谓良知本来无欲，直心以动，无不是道，不待复加销欲之功。有谓学有主宰，有流行，主宰所以立性，流行所以立命，而以良知分体用。有谓学贵循序，求之有本末，得之无内外，而以致知别始终。此皆论学同异之见，不容以不辨者也。

寂者心之本体，寂以照为用，守其空知而遗照，是乖其用也。见入井孺子而恻隐，见呼蹴之食而羞恶，仁义之心本来完具，感触神应，不学而能也。若谓良知由修而后全，挠其体也。良知原是未发之中，无知而无不知，若良知之前复求未发、即为沉空之见矣。古人立教，原为有欲设，销欲，正所以复还无欲之体，非有所加也。主宰即流行之体，流行即主宰之用，体用一原，不可得而分，分则离矣。所求即得之之因，所得即求之之证，始终一贯，不可得而别，别则支矣。吾人服膺良知之训，幸相默证，务求不失其宗，庶为善学也已。

涓流积至沧溟水，拳石崇成太华岑。先师谓象山之学得力处全在积累，须知涓流即是沧海，拳石即是泰山。此是最上一机，不由积累而成者也。（《拟岘台会语》）

立志不真，故用力未免间断，须从本原上彻底理会。种种嗜好，种种贪着，种种奇特技能，种种凡心习态，全体斩断，令乾干净净从混沌中立根基，始为本来生生真命脉。此志既真，工夫方有商量处。（《斗山会语》）

先师讲学山中，一人资性警敏，先生漫然视之，屡问而不答；一人不顾非

毁，见恶於乡党，先师与之语，竟日忘倦。某疑而问焉，先师曰：“某也资虽警敏，世情机心不肯放舍，使不闻学，犹有败露悔改之时，若又使之有闻，见解愈多，趋避愈巧，覆藏愈密，一切圆融智虑，为恶不可复悛矣。某也原是有力量之人，一时狂心销遏不下，今既知悔，移此力量为善，何事不辨？此待两人所以异也。”（《休宁会语》）

念菴谓：“世间无有见成良知，非万死工夫，断不能生。”以此较勘虚见附和之辈，未为不可。若必以见在良知与尧、舜不同，必待工夫修证而后可得，则未免矫枉之过。曾谓昭昭之天与广大之天有差别否、（《松原晤语》）

夫一体之谓仁，万物皆备於我，非意之也。吾之目，遇色自能辨青黄，是万物之色备於目也。吾之耳，遇声自能辨清浊，是万物之声备於耳也。吾心之良知，遇父自能知孝，遇兄自能知弟，遇君上自能知敬，遇孺子入井自能知怵惕，遇堂下之牛自能知觳觫，推之为五常，扩之为百行，万物之变不可胜穷，无不有以应之，是万物之变备於吾之良知也。夫目之能备五色，耳之能备五声，良知之能备万物之变，以其虚也。致虚，则自无物欲之间，吾之良知自与万物相为流通而无所凝滞。后之儒者不明一体之义，不能自信其心，反疑良知涉虚，不足以备万物。先取古人孝弟爱敬五常百行之迹指为典要，揣摩依仿，执之以为应物之则，而不复知有变动周流之义，是疑目之不能辨五色而先涂之以丹雘，耳之不能辨五声而先聒之以宫羽，岂惟失却视听之用，而且汨其聪明之体，其不至聋且瞶者几希！（《宛陵会语》）

天机无安排，有寂有感即是安排。

千古学术，只在一念之微上求。生死不违，不违此也；日月至，至此也。

一念之微，只在慎独。

人心只有是非，是非不出好恶两端。忿与欲，只好恶上略过些子，其几甚微。惩忿窒欲，复其是非之本心，是合本体的工夫。

论工夫，圣人亦须困勉，方是小心缉熙。论本体，众人亦是生知安行，方是真机直达。

心久之官则思，出其位便是废心职。学者须信得位之所在，始有用力处。

古人说凝命凝道，真机透露即是凝。真若心透露前有个凝的工夫，便是沉空守寂。

先师自云：“吾龙场以前，称之者十之九。鸿臚以前，称之者十之五，议之者十之五。鸿臚以后，议之者十之九矣。学愈真切，则人愈见其有过，前之称者，乃其包藏掩饰，人故不得而见也。”

致良知是从生机入手，乃是见性之学，不落禅定。

问：“闲思杂虑如何克去？”曰：“须是戒慎不睹，恐惧不闻，从真机上

用功，自无此病。”

常念天下无非，省多少忿戾。

父子兄弟不责善，全得恩义行其中。如此，方是曲成之学。

一友用功恐助长，落第二义。答云：“真实用功，落第二义亦不妨。”

人心要虚，惟虚集道，常使胸中豁豁，无些子积滞，方是学。

张子《太和篇》尚未免认气为道。若以清虚一大为道，则浊者、实者、散殊者独非道乎？

问：“应物了，即一返照，何如？”曰：“当其应时，真机之发即照，何更索照？”

日往月来，月往日来，自然往来，不失常度，便是存之之法。以上（《水西会语》）

乐是心之本体，本是活泼，本是脱洒，本无罣碍系缚。尧、舜、文、周之兢兢业业、翼翼乾乾，只是保任得此体，不失此活泼脱洒之机，非有加也。

（《答汪南明》）

静者，心之本体。濂溪主静，以无欲为要。一者，无欲也，则静虚动直。主静之静，实兼动静之义。动静，所遇之时也。人心未免逐物，以其有欲也。无欲，则虽万感纷扰而未尝动也。从欲，则虽一念枯寂而未尝静也。（《答吴中淮》）

良知是天然之灵窍，时时从天机运转。变化云为，自见天则，不须防检，不须穷索，何尝照管得？又何尝不照管得！（《丰城问答》）

刘师泉曰：“人之生，有性有命。吾心主宰谓之性，性，无为者也，故须出头。吾心流行谓之命，命，有质者也，故须运化。常知不落念，所以立体也，常运不成念，所以致用也。二者不可相离，必兼修而后可为学。”先生曰：“良知原是性命合一之宗，即是主宰，即是流行，故致知工夫只有一处用。若说要出头运化，要不落念，不成念，如此分疏，即是二用。二即支离，到底不能归一。”

知者心之本体，所谓是非之心，人皆有之。是非本明，不须假借，随感而应，莫非自然。圣贤之学，惟自信得及，是是非非不从外来。故自信而是，断然必行，虽遯世不见是而无闷。自信而非，断然必不行，虽行一不义，杀一不辜，而得天下不为。如此方是毋自欺，方谓之王道，何等简易直截。后世学者，不能自信，未免倚靠於外。动於荣辱，则以毁誉为是非；惕於利害，则以得失为是非。搀和假借，转摺安排，益见繁难，到底只成就得霸者伎俩，而圣贤易简之学不复可见。（以上《答林退斋》）

耿楚侗曰：“阳明拈出良知二字，固是千古学脉，亦是时节因缘。春秋之

时，功利习炽，天下四分五裂，人心大坏，不复知有一体之义，故孔子提出仁字，唤醒人心。求仁，便是孔氏学脉。到孟子时，杨、墨之道塞天下，人心戕贼，不得不严为之防，故孟子复提出义，非义则仁无由达。集义，便是孟氏学脉。晋、梁而下，佛、老之教淫於中国，礼法荡然，故濂溪欲追复古礼，横渠汲汲以礼为教。执礼，便是宋儒学脉。礼非外饰，人心之条理也。流传既久，渐入支离，心理分为两事，故阳明提出良知以觉天下，使知物理不外於吾心。致知，便是今日学脉。皆是因时立教。”先生曰：“良知是人身灵气，医家以手足痿痺为不仁，盖言灵气有所不贯也。故知之充满处，即是仁，知之断制处，即是义；知之节文处，即是礼。说个仁字，沿习既久，一时未易觉悟；说个良知，一念自反，当下便有归着，尤为简易。”

良知是造化之精灵，吾人当以造化为学。造者自无而显於有，化者自有而归於无。吾之精灵生天生地生万物，而天地万物复归於无，无时不造，无时不化，未尝有一息之停。自元会运世，以至於食息微渺，莫不皆然。如此则造化在吾手，而吾致知之功自不容已矣。

良知本体原是无动无静，原是变动周流，此便是学问头脑。若不见得良知本体，只在动静二境上拣择取舍，不是妄动，便是着静，均之为不得所养。以上（《东游会语》）

当下本体，如空中鸟迹，水中月影，若有若无，若沉若浮，拟议即乖，趋向转背，神机妙应。当体本空，从何处识他？於此得个悟入，方是无形象中真面目，不着纤毫力中大着力处也。

近溪之学，已得其大，转机亦圆。自谓无所滞矣，然尚未离见在；虽云全体放下，亦从见上承当过来，到毁誉利害真境相逼，尚未免有动。他却将动处亦把作真性笼罩过去，认做烦恼即菩提，与吾儒尽精微、时时缉熙，工夫尚隔一尘。

良知一点虚明，便是入圣之机。时时保任此一点虚明，不为旦画牒亡，便是致知。盖圣学原是无中生有，颜子从里面无处做出来，子贡、子张从外面有处做进去。无者难寻，有者易见，故子贡、子张一派学术流传后世，而颜子之学遂亡。后之学者沿习多学多闻多见之说，乃谓初须多学，到后方能一贯，初须多闻、多见，到后方能不藉闻见，而知此相沿之弊也。初学与圣人之学，只有生熟不同，前后更无两路。假如不忍齷齪，怵惕入井，不屑呼蹴，真机神应，人力不得而与，岂待平时多学，而始能充不忍一念便可以王天下？充怵惕一念便可以保四海？充不屑不受一念便义不可胜用？此可以窥孔、孟宗传之旨矣。

忿不止於愤怒，凡嫉妒褊浅，不能容物，念中悻悻，一些子放不过，皆忿

也。欲不止於淫邪，凡染溺蔽累，念中转转，贪恋不肯舍却，皆欲也。惩窒之功有难易，有在事上用功者，有在念上用功者，有在心上用功者。事上是遏於已然，念上是制於将然，心上是防於未然。惩心忿，窒心欲，方是本原易简功夫，在意与事上遏制，虽极力扫除，终无廓清之期。

问：“伊川存中应外、制外养中之学，以为内外交养，何如？”曰：“古人之学，一头一路，只从一处养。譬之种树，只养其根，根得其养，枝弃自然畅茂。种种培壅、灌溉、条枝、剔叶，删去繁冗，皆只是养根之法。若既养其根，又从枝叶养将来，便是二本支离之学。晦菴以尊德性为存心，以道问学为致知，取证於“涵养须用敬，进学在致知”之说，以此为内外交养。知是心之虚灵，以主宰谓之心，以虚灵谓之知，原非二物。“舍心更有知，舍存心更有致知之功”，皆伊川之说误之也。涵养工夫贵在精专接续，如鸡抱卵，先正尝有是言。然必卵中原有一点真阳种子，方抱得成，若是无阳之卵，抱之虽勤，终成鰥卵。学者须识得真种子，方不枉费工夫，明道云：“学者须先识仁。”吾人心中一点灵明，便是真种子，原是生生不息之机。种子全在卵上，全体精神只是保护得，非能以其精神功益之也。”以上（《留都会记》）

耿楚侗曰：“一念之动，无思无为，机不容已，是曰天根。一念之了，无声无臭，退藏於密，是曰月窟。乍见孺子入井，怵惕惻隐之心，动处即是天根，归原处即是月窟。才搀和纳交要誉恶声意思，便人根非天根，鬼窟非月窟矣。”先生曰：“良知觉悟处谓之天根，良知翕聚处谓之月窟。一姤一复，如环无端。”

有问近溪守中之诀者，罗子曰：“否否。吾人自咽喉以下是为鬼窟，天与吾此心神，如此广大，如此高明，塞两间，弥六合，奈何拘囚於鬼窟中乎？”问：“调息之术如何？”罗子曰：“否否。心和则气和，气和则形和，息安用调？”问：“何修而得心和？”罗子曰：“和妻子，宜兄弟，顺父母，心斯和矣。”先生曰：“守中原是圣学，虞廷所谓道心之微，精者精此，一者一此，是谓允执厥中。情反於性，谓之“还丹”，学问只是理会性情。吾人此身，自顶至踵，皆道体之所寓，真我不离躯殼。若谓咽喉以下是鬼窟，是强生分别，非至道之言也。调息之术，亦是古人立教权法，从静中收摄精神，心息相依，以渐而入，亦补小学一段工夫，息息归根，谓之丹母。若只以心和、气和、形和世儒常谈籠统承当，无入悟之机。”（以上《答楚侗》）（此可见二溪学问不同处。近溪入於禅，龙溪则兼乎老，故有调息法。）

良知者，性之灵根，所谓本体也。知而曰致，翕聚缉熙，以完无欲之一，所谓工夫也。良知在人，不学不虑，爽然由於固有，神感神应，盎然出於天成。本来真头面，固不待修证而后全。若徒任作用为率性，倚情识为通微，不

能随时翕聚以为之主，纒忽变化将至於荡无所归，致知之功不如是之疏也。

（《书同心册》）

良知二字，是彻上彻下语。良知知是知非，良知无是无非。知是知非即所谓规矩，忘是非而得其巧，即所谓悟也。

乡党自好与贤者所为，分明是两条路径。贤者自信本心，是是非非，一毫不从人转换。乡党自好即乡愿也，不能自信，未免以毁誉为是非，始有违心之行，徇俗之情。虞廷观人，先论九德，后及於事，乃言曰“载采采”，所以符德也。善观人者，不在事功名义格套上，惟於心术微处密窥而得之。（以上《云门问答》）

良知不学不虑。终日学，只是复他不学之体；终日虑，只是复他不虑之体。无工夫中真工夫，非有所加也。工夫只求日减，不求日增，减得尽便是圣人。后世学术，正是添的勾当，所以终日勤劳，更益其病。果能一念惺惺，冷然自会，穷其用处，了不可得，此便是究竟话。（《答徐存斋》）

尹洞山举阳明语庄渠“心常动”之说。先生曰：“然庄渠为岭南学宪时，过赣。先师问：“才子如何是本心？”庄渠云：“心是常静的。”先师曰：“我道心是常动的。”庄渠遂拂衣而行。末年，予与荆川请教於庄渠，庄渠首举前语，悔当时不及再问。予曰：“是虽有矫而然，其实心体亦原如此。天常运而不息，心常活而不死。动即活动之义，非以时言。”因问心常静之说。庄渠曰：“圣学全在主静，前念已往，后念未生，见念空寂，既不执持，亦不茫昧，静中光景也。”又曰：“学有天根，有天机，天根所以立本，天机所以研虑。”予因问：“天根与邵子同否？”庄渠曰：“亦是此意。”予谓：“邵子以一阳初动为天根，天根即天机也。天根天机不可并举而言。若如公分疏，亦是静存动察之遗意，悟得时谓心是常静，亦可谓心是常动，亦可谓之天根，亦可谓之天机，亦可心无动静。动静，所遇之时也。”（《南游会记》）

问：“知行合一”。曰：“天下只有个知，不行不足谓之知。知行有本体，有工夫，如眼见是知，然已是见了，即是行；耳闻得是知，然已是闻了，即是行。要之，只此一个知，已自尽了。孟子说孩提之童，无不知爱其亲，及其长，无不知敬其兄，止曰“知”而已。知便能了，更不消说能爱、能敬。本体原是合一，先师因后儒分为两事，不得已说个合一。知非见解之谓，行非履蹈之谓，只从一念上取证，知之真切笃实即是行，行之明觉精察即是知。知行两字皆指工夫而言，亦原是合一的，非故为立说，以强人之信也。”

人心虚明，湛然其体，原是活泼，岂容执得定。惟随时练习，变动周流，或顺或逆，或纵或横，随其所为，还他活泼之体，不为诸境所碍，斯谓之存。（以上《华阳会语》）

天生蒸民，有物有则，良知是天然之则。是伦物所感应之迹。如有父子之物，斯有慈孝之则；有视听之物，斯有聪明之则。感应迹上循其天则之自然，而后物得其理，是之谓格物，非即以物为理也。人生而静，天之性也。物者因感而有，意之所用为物。意到动处，易流於欲，故须在应迹上用寡欲工夫。寡之又寡，以至於无，是之谓格物，非即以物为欲也。物从意上，意正则物正，意邪则物邪。认物为理，则为太过；训物为欲，则为不及，皆非格物之原旨。（《斗山会语》）

邓定字曰：“良知浑然虚明，无知而无不知。知是知非者，良知自然之用，亦是权法；执以是非为知，失其本矣。”又曰：“学贵自信自立，不是倚傍世界做得的。天也不做他，地也不做他，圣人也不做他，求自得而已。”先生曰：“面承教议，知静中所得甚深，所见甚大，然未免从见上转换。此件事不是说了便休，须时时有用力处，时时有过可改，消除习气，抵於光明，方是缉熙之学。此学无小无大，无内无外，言语威仪，所以凝道。密窥吾兄感应行持，尚涉做作，有疏漏。若是见性之人，真性流行，随处平满，天机常活，无有剩欠，自无安排，方为自信也。”定字曰：“先生之意但欲此机常行而不住，常活而不死，思而不落想像，动而不属安排，即此便是真种子，而习气所牵，未免落在第二义。”（《龙南会语》）

人生在世，虽万变不齐，所以应之，不出喜怒哀乐四者。人之喜怒哀乐，如天之四时，温凉寒热，无有停机。乐是心之本体，顺之则喜，逆之则怒，失之则哀，得之则乐。和者，乐之所由生也，古人谓哀亦是和，不伤生，不灭性，便是哀情之中节也。（《白云山房问答》）

良知之主宰，即所谓神；良知之流行，即所谓气，其机不出於一念之微。（《易测》）

良知本顺，致之则逆。目之视，耳之听，生机自然，是之谓顺。视而思明，听而思聪，天则森然，是之谓逆。（《跋图书》）

吾儒之学与禅学、俗学，只在过与不及之间。彼视世界为虚妄，等生死，为电泡，自成自住，自壤自空，天自信天，地自信地，万变轮回，归之太虚，漠然不以动心，佛氏之超脱也。牢笼世界，桎梏生死，以身徇物，悼往悲来，戚戚然若无所容，世俗之芥蒂也。修慝省愆，有惧心而无感容，固不以数之成亏自委，亦不以物之得失自伤，内见者大而外化者齐，平壤坦坦，不为境迁，吾道之中行也。

心迹未尝判，迹有可疑，毕竟其心尚有不能尽信处。自信此生决无盗贼之心，虽有褊心之人，亦不以此疑我；若自信功名富贵之心与决无盗贼之心一般，则人之相信，自将不言而喻矣。（以上《自讼》）



昔有人论学，谓须希天。一士人从旁谓曰：“诸公未须高论，且须希士。今以市井之心妄意希天，何异凡夫自称国王，几於无耻矣！愿且希士而后希天，可驯至也。”一座闻之惕然。

诸儒所得，不无浅深，初学不可轻议，且从他得力处效法修习，以求其所未至。如《大学》“格物无内外”《中庸》“慎独无动静”诸说，关系大节目，不得不与指破，不得已也。若大言无忌，恣口指摘，若执权衡以较轻重，不惟长傲，亦且损德。

见在一念，无将迎、无住着，天机常活，便是了当千百年事业，更无剩欠。

千古圣学，只从一念灵明识取。当下保此一念灵明便是学，以此触发感通便是教。随事不昧此一念灵明，谓之格物；不欺此一念灵明，谓之诚意；一念廓然，无有一毫固必之私，谓之正心。此是易简直截根源。（以上《水西别言》）

良知灵明原是无物不照，以其变化不可捉摸，故亦易於於随物。古人谓之凝道，谓之凝命，亦是苦心话头。吾人但知良知之灵明脱洒，而倏忽存亡，不知所以养，或借二氏作话头，而不知於人情事变，锻炼超脱，即为养之之法，所以不免於有二学。若果信得良知及时，只此知是本体，只此知工夫，良知之外，更无致法，致良知之外，更无养法。良知原无一物，自能应万物之变，有意有欲，皆为有物，皆为良知之障。（《鲁江别言》）

弘正间，京师倡为词章之学，李、何擅其宗，先师更相倡和。既而弃去，社中人相与惜之。先师笑曰：“使学如韩、柳，不过为文人，辞如李、杜，不过为诗人，果有志於心性之学，以颜、闵为期，非第一等德业乎？”就论立言，亦须一一从圆明窍中流出，盖天盖地，始是大丈夫所为，傍人门户，比量揣拟，皆小技也。（《曾舜徵别言》）

思虑未起，不与己起相对，才有起时，便为鬼神觑破，非退藏密机。日逐应感，只默默理会，当下一念，凝然洒然，无起无不起，时时觐面相呈，时时全体放下，一切称机逆顺，不入於心，直心以动，自见天则。（《万履菴漫语》）

问：“白沙与师门异。”曰：“白沙是百原山中传流，亦是孔门别派，得其环中以应无穷，乃景象也。缘世人精神撒泼，向外驰求，欲返其性情而无从入，只得假静中一段行持，窥见本来面目，以为安身立命根基，所谓权法也。若致知宗旨，不论语默动静，从人情事变彻底练习以归於玄，譬之真金为铜沿所杂，不遇烈火烹熬，则不可得而精。师门尝有入悟三种教法：从知解而得者，谓之解悟，未离言诠；从静中而得者，谓之证悟，犹有待於境；从人事练习

而得者，忘言忘境，触处逢源，愈摇荡愈凝寂，始为彻悟。”（《霓川别语》）

从真性流行，不涉安排，处处平铺，方是天然真规矩。脱入些子方圆之迹，尚是典要挨排，与变动周流之旨，还隔几重公案。（《示丁惟寅》）

人心一点灵机，变动周流，为道屡迁而常体不易，譬之日月之明，往来无停机而未尝有所动也。

万思默问：“见孺子入井，怵惕惻隐，则必狂奔尽气、运谋设法以拯救之，分明已起思虑，安得谓之未起？”曰：“若不转念，一切运谋设法，皆是良知之妙用，皆未尝有所起，所谓百虑而一致也。才有一毫纳交、要誉、恶声之心，即为转念，方是起了。”

凡处至亲骨肉之间，轻重缓急自有天则，一毫不容加减。才着意处，便是固必之私，不是真性流行。真性流行，始见天则。

思默自叙，初年读书用心，专苦经书文史，句字研求、展卷意味便浅，自谓未足了此。始学静坐，混混嘿嘿，不着寂、不守中、不数息，一味收摄此心，所苦者此念纷飞，变幻奔突，降伏不下，转转打叠。久之，忽觉此心推移不动，两三日内如癡一般，念忽停息，若有一物胸中隐隐呈露，渐发光明。自喜此处可是白沙所谓“静中养出端倪”？此处作得主定，便是把握虚空，觉得光明在内，虚空在外，以内合外，似有区宇，四面虚空，都是含蓄这些子，一般所谓“以至德凝至道”，似有印证。但时常觉有一点吸精沉滞为碍，兀兀守此，懒与朋友相接，人皆以为疏亢。近来悟得这个意思，些子光明须普散在世界上，方是明明得於天下。一体生生与万物原是贯彻流通，无有间隔，故数时来喜与朋友聚会，相观相取，出头担当，更无躲闪畏忌，人亦相亲。但时当应感，未免灵气与欲念一混出来，较之孩提直截虚明景象，打合不过。窃意古人寡欲工夫正在此，用时时摄念归虚。念菴所谓“管虚不管念”，亦此意也。“但念与虚未免作对法，不能全体光明超脱，奈何？”曰：“此是思默静中一路功课，当念停息时，是初息得世缘烦恼，如此用力，始可以观未发气象，此便是把柄初在手处。居常一点沉滞，犹是识阴区宇，未曾断得无明种子。昔人谓之生死本一切欲念从此发，若忘得能所二见，自无前识，即内即外，即念即虚，当体平铺，一点沉滞化为光明普照，方为大超脱耳。”（以上《赠思默》）

工夫只在喜怒哀乐发处，体当致和，正所以致中也；内外合一，动静无端，原是千圣学脉。（《书陈中图卷》）

良知知是知非，其实无是无非。无者，万有之基，冥权密运，与天同游。若是非分别太过，纯白受伤，非所以畜德也。（《先师遗墨》）

“继之者善”，是天命流行，“成之者性”，人生而静以上不容说，才有

性之可名，即已属在气，非性之本然矣。性是心之生理，性善之端，须从发上始见，恻隐羞恶之心即是气，无气则亦无性之可名矣。（《性命合一说》）

良知在人，百姓之日用，同於圣人之成能，原不容人为加损而后全。乞人与行道之人，怵惕羞恶之形，乃天机之神应，原无俟於收摄保聚而后有。此圣学之脉也。尧、舜之生知安行，其焦劳怨慕，未尝不加困勉之功，但自然分数多，故谓之生安。愚夫愚妇其感触神应亦是生安之本体，但勉然分数多，故谓之困勉。（《致知难易解》）

念有二义：今心为念，是为见在心，所谓正念也；二心为念，是为将迎心，所谓邪念也。正与邪，本体之明，未尝不知所谓良知也。念之所感，谓之物，物非外也。心为见在之心，则念为见在之念，知为见在之知，而物为见在之物，见在则无将迎而一之矣。（《念堂说》）

人之所以为人，神与气而已。神为气之主宰，气为神之流行。神为性，气为命。良知者，神气之奥，性命之灵枢也。良知致，则神气交而性命全，其机不外於一念之微。（《吴同泰说》）

乍见孺子入井怵惕，未尝有三念之杂，乃不动於欲之真心。所谓良知也，与尧、舜未尝有异者也，於此不能自信，几於自诬矣。苟不用致知之功，不能时时保任此心，时时无杂，徒认见成虚见，附合欲根，而谓即与尧、舜相对，几於自欺矣。（《寿念菴》）

息有四种相：一风，二喘，三气，四息。前三为不调相，后一为调相。坐时鼻息出入，觉有声，是风相也。息虽无声，而出入结滞不通，是喘相也。息虽无声，亦无结滞，而出入不细，但气相也。坐时无声，不结不粗，出入绵绵，若存若亡，神资冲融，情抱悦豫，是息相也。守风则散，守喘则戾，守气则劳，守息则密。前为假息，后为真息。欲习静坐，以调息为入门，使心有所寄，神气相守，亦权法也。调息与数息不同，数为有意，调为无意。委心虚无，不沉不乱，息调则心定，心定则息愈调，真息往来，呼吸之机自能夺天地之造化，心息相依，是谓息息归根，命之蒂也。一念微明，常惺常寂，范围三教之宗，吾儒谓之燕息，佛氏谓之反息，老氏谓之踵息，造化阖闢之玄枢也。以此徵学，亦以此卫生，了此便是彻上彻下之道。（《调息法》）

## 论学书

良知无分於已发未发，所谓无前后、内外而浑然一体者也。才认定些子，便有认定之病。后儒分寂、分感，所争亦只在毫釐间。致知在格物，格物正是致知，实用力之地，不可以分内外者也。若谓工夫只是致知，而格物无工夫，其流之弊便至於绝物，便是二氏之学。徒知致知在格物，而不悟格物正是致其未发之知，其流之弊便至於逐物，便是支离之学。吾人一生学问只在改过

，须常立於无过之地，不觉有过方是改过真工夫，所谓复者，复於无过者也。良知真体时时发用流行，便是无过，便是格物。过是妄生，本无安顿处，才求个安顿所在，便是认着，便落支离矣。

无欲不是效，正是为学真路径，正是致知真工夫，然不是悬空做得。故格物是致知下手实地，格是天则，良知所本有，犹所谓天然格式也。（《答聂双江》）

丈云：“今之论心者，当以龙而不以镜，惟水亦然。”按水镜之喻，未为尽非。无情之照，因物显象，应而皆实，过而不留，自妍自丑，自去自来，水镜无与焉。盖自然之所为，未尝有欲，圣人无欲应世，经纶裁制之道，其中和性情，本原机括，不过如此而已。着虚之见，本非是学，只此着便是欲，已失其自然之用，圣人未尝有此也。”又云：“龙之为物，以警惕而主变化者也。自然是主宰之无滞，曷尝以此为先哉！坤道也，非乾道也。”其意若以乾主警惕，坤贵自然，警惕时未可自然，自然时无事警惕，此是堕落两边见解。《大学》当以自然为宗，警惕者自然之用，戒谨恐惧未尝致纤毫之力，有所恐惧，便不得其正，此正入门下手工夫。自古体《易》者莫如文王，小心翼翼，昭事上帝，乃是真自然；不识不知，顺帝之则，乃是真警惕。乾坤二用，纯亦不已，岂可以先后论哉！

慈湖不起意，未为不是。盖人心惟有一意，始能起经纶，成德业。意根於心，心不虽念，心无欲则念自一。一念万年，主宰明定，无起作，无迁改，正是本心自然之用，良背行庭之旨，终日变化酬酢而未尝动也。才有起作，便涉二意，便是有欲而妄动，便为离根，便非经纶裁制之道。无意无必，非慈湖所倡也。惟其不知一念，用力脱却主脑，莽荡无据，自以为无意无必，而不足以经纶裁制，如今时之弊，则诚有所不可耳。（《答彭山》）

吾人思虑，自朝至暮未尝有一息之停。譬如日月自然往来，亦未尝有一息之停，而实未尝动也。若思虑出於自然，如日月之往来，则虽终日思虑，常感常寂，不失贞明之体，起而未尝起也。若谓有未发之时，则日月有停轮，非贞明之谓矣。（《答万履菴》）

阳和谓予曰：“学者谈空说妙，无当於日用，不要於典常，是之为诡。口周、孔而行商贾，是之为伪。惩诡与伪之过，独学自信，冥行无闻，是之为蔽。行比一乡，智效一官，自以为躬行，是之为画。”（《与潘水帘》）

当万欲腾沸之中，若肯返诸一念良知，其真是真非，炯然未尝不明，只此便是天命不容灭息所在，便是人心不容蔽昧所在。此是千古入贤入圣真正路头。（《答茅治卿》）

良知非知觉之谓，然舍知觉无良知。良知即是主宰，而主宰渊寂，原无一

物。吾人见在感应，随物流转，固是失却主宰。若曰：“我惟於此收敛握固，便有枢可执。”认以为致知之实，未免犹落内外二见。才有执着，终成管带。只此管带，是放失之因。且道孩提精神，曾有着到也无？鸢之飞，鱼之跃，曾有管带也无？骊龙护珠，终有珠在，以手持物，会有一时不捉执而自固，乃忘於手者也。惟无可忘而忘，故不待存而存，此可以自悟矣。

致知在格物，言致知全在格物上，犹云舍格物更无致知工夫也。如双江所教格物上无工夫，则格物在於致知矣。

见在良知，必待修证而后可与尧、舜相对，尚望兄一默体之。盖不信得当下具足，到底不免有未莹处。欲惩学者不用工夫之病，并其本体而疑之，亦矫枉之过也。（《答念菴》）

未发之中，是太虚本体，随处充满，无有内外。发而中节处，即是未发之中。若有在中之中，另为本体与已发相对，则诚二本矣。

良知知是知非，原是无是无非，正发真是真非之义，非以为从无是无非中来。以标末视之，使天下胥至於昏昏懂懂也。譬诸日月之往来，自然往来，即是无往无来，若谓有个无往无来之体，则日月有停轮，非往来生明之旨矣。

（《答耿楚侗》）

近溪解离尘俗，觉得澄湛安闲，不为好恶驰逐，却将此体涵泳夷犹，率为准则。依据此，非但认虚见为实际，纵使实见，亦只二乘沉空守寂之学，才遇些子差别境界，便经纶宰割不下。（《与冯纬川》）

真见本体之贞明，则行持保任自不容己。苟不得其不容自己之生机，虽日从事於行持保任，勉强操励，自信以为无过，行而不着，习而不察，到底只成义袭之学。

文公谓天下之物，方圆、轻重、长短皆有定理，必外之物至，而后内之知至。先师则谓事物之理皆不外於一念之良知，规矩在我，而天下方圆不可胜用，无权度，则无轻重、长短之理矣。

文公分致知、格物为先知，诚意、正心为后行，故有游骑无归之虑。必须敬以成始，涵养本原，始於身心有所关涉，若知物生於意，格物正是诚意工夫，诚即是敬，一了百了，不待合之於敬，而后为全经也。（《答吴悟斋》）

我朝理学开端是白沙，至先师而大明。（《与颜冲宇》）

良知即是独知，独知即是天理。独知之体，本是无声无臭，本是无所知识，本是无所拈带拣择，本是彻上彻下。独知便是本体，慎独便是功夫，只此便是未发先天之学。若谓良知是属后天，未能全体得力，须见得先天方有张本，却是头上安头，斯亦惑矣。

万欲纷纭之中，反之一念独知，未尝不明。此便是天之明命不容磨灭所在

。故谓慎独功夫，影响揣摩，不能扫荡欲根则可，谓独知有欲则不可；谓独知即是天理则可，谓独知之中必存天理，为若二物则不可。（《答洪觉山》）

独知者，非念动而后知也，乃是先天灵窍，不因念有，不随念迁，不与万物作对。慎之云者，非是强制之谓，只是兢业保护此灵窍，还他本来清静而已。（《答王鲤湖》）

矫情镇物，似涉安排；坦怀任意，反觉真性流行。（《与荆川》）

意见搀入用事，眼前自有许多好丑，高低未平满处。若彻底只在良知上讨生活，譬之有源之水流而不息，曲直方圆随其所遇，到处平满，乃是本性流行，真实受用。（《答谭二华》）

所谓必有事者，独处一室而此念常炯然，日应万变而此念常寂然，闲时能不闲，忙时能不忙，方是不为境所转。（《与赵麟阳》）

吾人立於天地之间，须令我去处人，不可望人处我。（《与周顺之》）

致知议辨（九则）

双江子曰：“邵子云：‘先天之学，心也；后天之学，迹也。先天言其体，后天言其用。’盖以体用分先后，而初非以美恶分也。‘良知是未发之中’，先师尝有是言。若曰‘良知亦即是发而中节之和’，词涉迫促。寂性之体，天地之根也，而曰‘非内果在外乎’？感情之用，形器之迹也，而曰‘非外果在内乎’？抑岂内外之间，别有一片地界可安顿之乎？即寂而感，存焉；即感而寂，行焉。以此论见成似也。若为学者立法，恐当更下一转语。《易》言内外，《中庸》亦言内外，今曰‘无内外’；《易》言先后，《大学》亦言先后，今曰‘无先后’。是皆以体统言工夫，如以百尺一贯论种树，而不原枝叶之硕茂，由於根本之盛大，根本之盛大，由於培灌之积累。此鄙人内外先后之说也。‘良知之前无未发，良知之外无已发’，似是浑沌未判之前语。设曰良知之前无性，良知之外无情，即谓良知之前与外无心，语虽玄而意则舛矣。尊兄高明过人，自来论学，只从浑沌初生无所污坏者而言，而以见在为具足，不犯做手为妙悟，以此自娱可也，恐非中人以下所能及也。”

先生曰：“寂之一字，千古圣学之宗。感生於寂，寂不离感。舍寂而缘感，谓之逐物；离感而守寂，谓之泥虚。夫寂者未发之中，先天之学也。未发之功，却在发上用，先天之功，却在后天上用。明道云：‘此是日用本领工夫，却於已发处观之。’康节《先天吟》云：‘若说先天无个事，后天须用着工夫。’可谓得其旨矣。先天是心，后天是意，至善是心之本体。心体本正，才正心便有正心之病，才要正心，便已属於意。欲正其心，先诚其意，犹云舍了诚意，更无正心工夫可用也。良知是寂然之体，物是所感之用，意则其寂感所乘之机也。知之与物无先后可分，故曰‘致知在格物’。致知工夫在格物上用

，犹云《大学》明德在亲民上用，离了亲民，更无学也。良知是天然之则。格者正也，物犹事也。格物云者，致此良知之天则於事事物物也。物得其所谓之格，非於天则之外，别有一段格之之功也。前谓未发之功，只在发上用者，非谓矫强矜饰於喜怒之末，徒以制之於外也。节是天则，即所谓未发之中也。中节云者，循其天则而不过也。养於未发之豫，先天之学是矣。后天而奉时者，乘天时，行人力，不得而与。曰奉曰乘，正是养之之功，若外此而别求所养之豫，即是遗物而远於人情，与圣门复性之旨为有间矣。即寂而感，行焉；即感而寂，存焉。正是合本体之工夫，无时不感，无时不归於寂也。若以此为见成，而未见学问之功，又将何如其为用也？寂非内而感非外，盖因世儒认寂为内、感为外，故言此以见寂感无内外之学，非故以寂为外，以感为内，而於内外之间，别有一片地界可安顿也。既云寂是性之体，性无内外之分，则寂无内外，可不辨而明矣。良知之前无未发者，良知即是未发之中，若复求未发，则所谓沉空也。良知之外无已发者，致此良知，即是发而中节之和，若别有已发，即所谓依识也。语意似亦了然。设谓‘良知之前无性，良知之后无情’，即谓之‘无心’，而断以为混沌未判之前语，则几於推测之过矣。公谓不肖‘高明过人，自来论学，只从混沌初生无所污坏者而言，而以见在为具足，不犯做手为妙悟’，不肖何敢当！然窃观立言之意，却实以为混沌无归着，且非污坏者所宜妄意而认也。观后条於告子身上发例可见矣。愚则谓良知在人，本无污坏，虽昏蔽之极，苟能一念自反，即得本心。譬之日月之明，偶为云雾所翳，谓之晦耳，云雾一开，明体即见，原未尝有所伤也。此原是人人见在具足，不犯做手本领工夫，人之可以为尧、舜，小人之可使为君子，舍此更无从入之路。可变之几，固非以为妙悟而妄意自信，亦未尝谓非中人以下所能及也。”

双江子曰：“《本意》云：‘乾主始物而坤作成之。’已似於经旨本明白。知字原属下文，今提知字属乾字，遂谓乾知为良知，不与万物作对为独知，七德咸备为统天。《象》曰：‘大哉乾元，万物资始，乃统天。’是以统天赞乾元，非赞乾也。及以下文照之，则曰：‘乾以易知，坤以简能。’又以易简为乾坤之德，而知能则其用也。人法乾坤之德，至於易简，则天下之理得而成位乎其中也。又曰：‘夫乾，天下之至健也，德行恒易以知险；夫坤，天下之至顺也，德行恒简以知阻。’健顺，言其体；易简，言其德；知，言其才；阻险，言其变；能说能研，言圣人之学；定吉凶，成亶亶，言圣人之功用。《六经》之言各有攸当，似难以一例牵合也。”

先生曰：“乾知大始，大始之知，混沌初开之窍，万物所资以始。知之为义本明，不须更训主字。下文证之曰：‘乾以易知。’以易知为易主可乎？此

是统天之学，赞元即所以赞乾，非二义也。其言以体、以德、以才、以变、以学、以功用，虽《经》、《传》所有，屑屑分疏，亦涉意象，恐非易简之旨。公将复以不肖为混沌语矣。”

双江子曰：“程子云：‘不睹不闻，便是未发之中，说发便属睹闻。’独知是良知的萌芽处，与良知似隔一尘。此处着功，虽与半路修行不同，要亦是半路的路头也。致虚守寂，方是不睹不闻之学，归根复命之要。盖尝以学之未能为忧，而乃谓偏於虚寂不足，以该乎伦物之明察则过矣。夫明物察伦由仁义行，方是性体自然之觉，非以明察为格物之功也。如以明察为格物之功，是行仁义而袭焉者矣。以此言自然之觉，误也。其曰：‘视於无形，听於无声。’不知指何者为无形声而视之、听之？非以日用伦物之内，别有一个虚不动明之体以宰之，而后明察之形声俱泯。是则寂以主夫感，静以御乎动，显微隐见，通一无二是也。夫子於《咸卦》，特地提出‘虚寂’二字，以立感应之本，而以至神赞之，盖本卦之止而说以发其蕴，二氏得之而绝念，吾儒得之以通感，毫釐千里之差，又自可见。”

先生曰：“公谓夫子於《咸卦》‘提出虚寂二字以立感应之本，本卦德之止而悦以发其蕴’是矣。而谓‘独知是良知的萌芽，才发便属睹闻，要亦是半路修行的路头。明察是行仁义而袭，非格物之功，致虚守寂方是不睹不闻之学，日用伦物之内，别有一个虚明不动之体以主宰之，而后明察之形声俱泯。’似於先师致知之旨，或有未尽契也。良知即所谓未发之中，原是不睹不闻，原是莫见莫显。明物察伦，性体之觉由仁义行，觉之自然也。显微隐见，通一无二，在舜所谓‘玄德’。自然之觉，即是虚，即是寂，即是无形、无声，即是虚明不动之体，即为《易》之蕴。致者，致此而已；守此而已；视听於无者，视听此而已；主宰者，主宰此而已。止则感之专，悦则应之至，不离感应而常寂然，故曰：‘观其所感，而天地万物之情可见矣。’今若以独知为发而属於睹闻，别求一个虚明不动之体，以为主宰，然后为归复之学，则其疑致知不足以尽圣学之蕴，特未之明言耳。其曰：‘二氏得之以绝念，吾儒得之以通感’，恐亦非所以议上乘而语大成也。”

双江子曰：“兄谓圣学只在几上用功，有无之间是人心真体用，当下具足，是以见成作工夫看。夫‘寂然不动’者，诚也；‘感而遂通’者，神也。今不谓诚、神为学问真工夫，而以有无之间为人心真体用，不几於舍筏求岸，能免望洋之叹乎？诚精而明，寂而疑於无也，而万象森然已具，无而未尝无也。神应而妙，感而疑於有也，而本体寂然不动，有而未尝有也。即是为有无之间，亦何不可？老子曰：‘无无既无，湛然常寂。常寂常应，真常得性。常应常定，常清净矣。’则是以无为有之几，寂为感之几，非以寂感有无隐度其文



，故令人不可致诘为几也。知几之训，《通书》得之《易传》，子曰：‘知几其神乎？’几者，动之微，吉之先见者也，即《书》之‘动而未形，有无之间’之谓。《易》曰：‘介如石焉，宁用终日，断可识矣。’此夫子之断案也。盖六二以中正自守，其介如石，故能不溺於豫，上交不谄，下交不渎，知几也。盱豫之悔，谄也；冥贞之疾，渎也。几在介，而非以不谄不渎为几也。《易》曰：‘忧、悔、吝者，存乎介。’介非寂然不动之诚乎？《中庸》曰：‘至诚如神。’又曰：‘诚则明。’言几也，舍诚而求几，失几远矣。内外先后，混逐忘助之病，当有能辨之者。”

先生曰：“周子云：‘诚神几曰圣人。’良知者，自然之觉，微而显，隐而见，所谓几也。良知之实体为诚，良知之妙用为神，几则通乎体用而寂感一贯，故曰有无之间者几也。有与无，正指诚与神而言。此是千圣从入之中道，过之则堕於无，不及则滞於有。多少精义在，非谓‘以见成作工夫，且隐度其文，令人不可致诘为几也。’《豫》之六二，以中正自守，不溺於豫，故能触几而应，不俟终日而吉。良知是未发之中，良知自能知几，非良知之外，别有介石以为之守，而后几可见也。《大学》所谓诚意，《中庸》所谓复性，皆以慎独为要，独即几也。”

双江子曰：“克己复礼，三月不违，是颜子不违於复，竭才之功也。复以自知，盖言天德之刚复全於我，而非群阴之所能乱，却是自家做主宰定。故曰：‘自知犹自主也。’子贡多识亿中，为学诚与颜子相反。至领一贯之训，而闻性与天道，当亦有见於具足之体，要未可以易视之也。先师良知之教，本於孟子，孟子言‘孩提之童，不学不虑，知爱知敬’，盖言其中有物以主之，爱敬则主之所发也。今不从事於所主，以充满乎本体之量，而欲坐享其不学不虑之成，难矣。”

先生曰：“颜子德性之知，与子贡之多学以亿而中，学术同异，不得不辨，非因其有优劣而易视之也。先师良知之说，仿於孟子不学不虑，乃天所为自然之良知也。惟其自然之良，不待学虑，故爱亲敬兄触机而发，神感神应。惟其触几而发，神感神应，而后为不学不虑，自然之良也。自然之良，即是爱敬之主，即是寂，即是虚，即是无声无臭，天之所为也。若更於其中有物以主之，欲从事於所主以充满某本然之量，而不学不虑为坐享其成，不几於测度渊微之道乎？孟子曰：‘凡有四端於我，知皆扩而充之。若火之始然，泉之始达，天机所感，人力弗得而与。’不闻於知之上，复求有物以为之主也。公平时笃信白沙子‘静中养出端倪’，与‘把柄在手’之说，若舍了自然之良，别有所谓‘端倪樞柄’，非愚之所知也。吾人致知之学，不能入微，未免搀入意见，知识无以充其自然之良，则诚有所不免。若谓‘自然之良，未足以尽学

’，复求有物以主之，且谓‘觉无未发，亦不可以寂言’，将使人并其自然之觉而疑之。是谓矫枉之过而复为偏，不可以不察也。”

双江子曰：“时人以夫子‘多学而识，知足以待问’也，故凡问者必之焉。夫子不欲以知教人也，故曰：‘吾有知乎哉？无知也。’至於告人，则不敢不尽。‘有鄙夫问於我，空空焉，无所知，我必叩两端而竭焉。’两端之竭，非知之尽者，不能於是见夫子待物之洪，教人不倦之仁也。今谓‘良知之外别无知’，疑於本文为赘，而又以空为道体。圣人与鄙夫无异，则鄙夫已具圣人体段，圣人告之但与其空。如称颜子之庶乎足矣，复何两端之竭耶？心与耳目口鼻以空为体是也，但不知空空与虚寂何所别？”

先生曰：“空空原是道体，象山云：‘与有意见人说话，最难入，以其不空也。’鄙人之空，与圣人同，故能叩其两端而竭。盖是非本心，人所固有，虽圣人亦增减他一毫不得。若有一毫意见填实，即不能叩两端矣。心口耳目皆以空为体，空空即是虚寂，此学脉也。”

双江子曰：“良知是‘性体自然之觉’，是也。故欲致知，当先养性。盍不观《易》言蓍卦之神知乎？要圣人体《易》之功，则归重於‘洗心藏密’之一语。洗心藏密所以神月其德也，而后神明之用，随感而应，明天道、察民故、兴神物以前民用，皆原於此。由是观之，则致知格物之功，当有所归，曰可见之云者，《易》言潜龙之学，务修德以成其身，德成自信，则不疑於所行，曰可见於外也。潜之为言也，非退藏於密之谓乎？知之善物也，受命如响，神应而妙，不待致之而自无不致。今曰‘格物是致知’，曰可见之行，随在致此良知，周无物而不过，是以推而行之致，全属人为，终日与物作对，虽免牵己而从之乎？其视性体自然之觉，何啻千里！兄谓‘觉无未发，亦不可以寂言，求觉於未发之前，不免於动静之分，入於茫昧支离而不自觉’云云，疑於先师之言，又不类。师曰：‘良知是未发之中，寂然大公的本体，便自能发而中节，便自能感而遂通。感生於寂，和蕴於中，体用一原也。’磨镜种树之喻，历历可考，而谓之茫昧支离，则所未解。动静之分，亦原於《易》，《易》曰：‘静专动直，静翕动闢。’周子曰：‘静无而动有。’程子曰：‘动亦定，静亦定。’周、程深於《易》者，一曰‘主静’，一曰‘主定’。又曰：‘不专一，则不能直，遂不翕聚，则不能发散，是以广大生焉。广大之生，原於专翕，而直与闢，则专翕之发也，必如此而后可以言潜龙之学’。愚夫愚妇之知，未动於意欲之时，与圣人同，是也，则夫致知之功，要在於意欲之不动，非以周乎物而不过之为致也。‘镜悬於此，而物自照，则所照者广；若执镜随物以鉴其形，所照几何！’延平此喻，未为无见。致知如磨镜，格物如镜之照，谓格物无工夫者，以此。”

先生曰：“欲致其知，在於格物，若曰‘当先养性’，良知即是性体自然之觉，又孰从而先之耶？《易》言着之神，卦之知，神知即是良知。良知者，心之灵也。洗心退藏於密，只是良知干干净净，无一尘之累，不论有事无事，常是湛然的，常是肃然的，是谓斋戒以神明其德。神知，即是神明，非洗心藏密之后，方有神知之用也。公云：‘致知格物之功，当有所归。’良知即是神明之德，即是寂，复将何所归乎？格物者，大学到头，实下手处，故曰：‘致知在格物。’若曰‘格物无工夫’，则《大学》为赘词，师门为勦说，求之於心，实所未解。理一而已，性则理之凝聚，心则凝聚之主宰，意则主宰之发动，知则其明觉之体，而物则应感之用也。天下无性外之理，岂复有性外之物乎？公见吾人为格致之学者，认知识为良知，不能入微，致其自然之觉，终日在应迹上执泥有象，安排凑泊以求其是，故当苦口拈出虚寂话头，以救学者之弊，固非欲求异於师门也。然因此遂斩然谓格物无工夫，虽以不肖‘随在致此良知，周乎物而不过’之说，亦以为全属人为，终日与物作对，牵己而从之，恐亦不免於惩羹吹齏之过耳。寂是心之本体，不可以时言，时有动静，寂则无分於动静。濂溪曰：‘无欲故静’明道云：‘动亦定，静亦定。’先师云：‘定者心之本体。’动静所遇之时，静与定即寂也。良知如镜之明，格物如镜之照，镜之在匣、在台，可以言动静，镜体之明，无时不照，无分於在匣、在台也。故吾儒格物之功，无间於动静。故曰：‘必有事焉，是动静皆有事。广大之生，原於专翕，专翕即寂也。直与闢即是寂体之流行，非有二也。’自然之知，即是未发之中，后儒认才知即是已发，而别求未发之时，故谓之茫昧支离，非以寂感为支离也。‘致知之功，在意欲之不动’，是矣。‘周乎物而不过’，是性体之流行，便以为意欲之动，恐亦求情之过也。”

双江子曰：“仁是生理，亦是生气，理与气一也，但终当有别。告子曰：‘生之谓性。’亦是认气为性，而不知系於所养之善否。杞柳、湍水、食色之喻，亦以当下为具足；勿求於心，勿求於气之论，亦以不犯做手为妙悟。孟子曰：‘苟得其养，无物不长；苟失其养，无物不消。’是从学问上验消长，非以天地见成之息，冒认为己有而息之也。仁者与物同体，亦惟体仁者而后能与物同之。‘馭气摄灵，与定息以接天地之根’诸说，恐是养生家所祕，与吾儒之息未可强同，而要以求敛为主，则一而已。”

先生曰：“仁是生理，息即其生化之元，理与气未尝离也。人之息与天地之息原是一体，相资而生，《阴符》有三盗之说，非故冒认为己物而息之也。馭气摄灵与呼吸定息之义，不可谓养生家之言，而遂非之方外。私之以袭气母，吾儒公之以资化元，但取用不同耳。公谓‘仁者与物同体，亦惟体仁者而后能与物同之’，却是名言，不敢不深省也。”

双江子曰：“息有二义，生灭之谓也。攻取之气息，则湛一之气复，此气化升降之机，无与於学问也。予之所谓息者，盖主得其所养，则气命於性，配义与道，塞乎天地，生生之机也。《传》曰：‘虚者气之府，寂者生之机。’今以虚寂为禅定，谓非致知之旨，则异矣。佛氏以虚寂为性，亦以觉为性，又有皇觉、正觉、圆觉、明觉之异。佛学养觉而啬於用，时儒用觉而失所养，此又是其大异处。”

先生曰：“性体自然之觉，不离伦物，感应而机常生生。性定，则息自定，所谓尽性以至於命也。虚寂原是性体，归是归藏之义，而以为有所归，与生生之机微若有待，故疑其入於禅定。佛家亦是二乘，证果之学，非即以虚寂为禅定也。佛学养觉而啬於用，时儒用觉而失所养，末流之异则然，恐亦非所以别儒学之宗也。”

### 卷十三 浙中王门学案三

#### 知府季彭山先生本

季本字明德，号彭山，越之会稽人。正德十二年进士，授建宁府推官。宸濠反，先生守分水关，遏其入闽之路。御史以科场事檄之入闱，先生曰：“是之谓不知务。”不应聘。召拜御史。御史马明衡、朱瀚争昭圣皇太后（孝宗后）寿节，不宜杀於兴国太后，下狱。先生救之，谪揭阳主簿。稍迁知弋阳。桂萼入相，道弋阳，先生言文成之功不可泯，遂寝，夺爵。转苏州同知，陞南京礼部郎中。时邹东廓官主客，相聚讲学，东廓被黜，连及先生，谪判辰州。寻同知吉安。陞长沙知府，锄击豪强过当，乃罢归。嘉靖四十二年卒，年七十九。

少师王司舆（名文辕），其后师事阳明。先生之学，贵主宰而恶自然，以为“理者阳之主宰，乾道也；气者阴之流行，坤道也。流行则往而不返，非有主於内，则动静皆失其则矣。”其议论大抵以此为指归。夫大化只此一气，气之升为阳，气之降为阴，以至於屈伸往来，生死鬼神，皆无二气。故阴阳皆气也，其升而必降，降而必升，虽有参差过不及之殊，而终必归一，是即理也。今以理属之阳，气属之阴，将可言一理一气之为道乎？先生於理气非明睿所照，从考索而得者，言之终是鹮突。弟其时同门诸君子单以流行为本体，玩弄光影，而其升其降之归於画一者无所事，此则先生主宰一言，其关系学术非轻也。故先生最著者为《龙惕》一书，谓“今之论心者，当以龙而不以镜，龙之为物，以警惕而主变化者也。理自内出，镜之照自外来，无所裁制，一归自然。自然是主宰之无滞，曷常以此为先哉”？龙溪云：“学当以自然为宗，警惕者，自然之用，戒慎恐惧未尝致纤毫之力，有所恐惧便不得其正矣。”东廓云：“警惕变化，自然变化，其旨初无不同者，不警惕不足以言自然，不自然不

足以言警惕，警惕而不自然，其失也滞，自然而不警惕，其失也荡。”先生终自信其说，不为所动。先生阅学者之空疏，祇以讲说为事，故苦力穷经。罢官以后，载书寓居禅寺，迄昼夜寒暑无间者二十余年。而又穷九边，考黄河故道，索海运之旧迹，别三代、春秋列国之疆土、川原，涉淮、泗，历齐、鲁，登泰山，踰江入闽而后归。凡欲以为致君有用之学，所著有《易学四同》、《诗说解颐》、《春秋私考》、《四书私存》、《说理会编》、《读礼疑图》、《孔孟图谱》、《庙制考义》、《乐律纂要》、《律吕别书》、《蓍法别传》，总百二十卷。《易学四同》谓四圣皆同也，朱、邵分为羲皇之《易》，文、周之《易》，孔子之《易》，先生正之，是也。但辞变象占，一切不言，则过矣。至《大传》则以为秦、汉而下学者之言，祖欧阳氏之说也。《春秋私考》则公、穀之义例，左氏之事实，摧破不遗余力。《诗说解颐》不免惑於子贡之伪《传》，如以《定之方中》为鲁风，谓《春秋》书城楚丘，不言城卫，以内词书之，盖鲁自城也，故《诗》之“秉心塞渊，騋牝三千”与《駟篇》恰合，由是以《三传》、《小序》皆不足信。《蓍法》用四十八策，虚二，以为阴阳之母。分二挂一揲四归奇，三变皆同。除挂一外，左一则右必二，左二则右必一，左三则右必四，左四则右必三。既以《大传》非孔子之言，故不难改四十有九为四十八耳。此皆先生信心好异之过也。间有疑先生长沙之政，及家居着礼书，将以迎合时相，则张阳和辩之矣。

### 说理会编

理气只於阳中阴，阴中阳，从微至著，自有归无者，见之先儒谓“阴阳者气也，所以一阴一阳者道也”。又曰：“不离乎阴阳，而亦不杂乎阴阳。”则似阴阳之中，自有一理也。殊不知理者阳之主宰，气者阴之包含。时乎阳也，主宰彰焉，然必得阴以包含於内，而后气不散。时乎阴也，包含密焉，然必得阳以主宰於中，而后理不昏。此阴中有阳，阳中有阴，所谓道也。通乎昼夜之道而知，知即乾知大始之知，正谓主宰。昼之知，主宰之应於外也，虽当纷扰而一贞自如；夜之知，主宰之藏乎内也，虽入杳冥而一警即觉。此惟阴阳合德者能之。知主宰之为知，则知乾刚之为理矣；知理则知阳，知阳则知阴矣。

自然者，顺理之名也。理非惕若，何以能顺？舍惕若而言顺，则随气所动耳，故惕若者，自然之主宰也。夫坤，自然者也，然以承乾为德，则主乎坤者，乾也。命，自然者也，命曰天命，则天为命主矣。道，自然者也，道曰率性，则性为道主矣。和，自然者也，和曰中节，则中为和主矣。苟无主焉，则命也、道也、和也皆过其则，乌得谓之顺哉？故圣人言学，不贵自然，而贵於慎独，正恐一入自然，则易流於欲耳。

自然者，流行之势也，流行之势属於气者也。势以渐而重，重则不可反矣

，惟理可以反之。故语自然者，必以理为主宰可也。

性命一也，本无彼此之分，但凡不由我制者，命之运，则属於气，而自外来者也；由我制者，性之存，则属於理，而自内出者也。性命，盖随理气分焉，孟子意正如此。由理之一者而言，虽耳目口鼻之欲，情或得正，亦性也。但既为耳目口鼻，则命之拘也，体常暗塞，是不可以性言於命也，故曰：“君子不谓性也。”由气之杂者而言，虽仁义礼智之行，明或不全，亦命也。但既为仁义礼智，则性之善也，体常虚灵，是不可以命言於性也，故曰：“君子不谓命也。”此明理欲相胜之几，欲人尽性以制命耳。

谓天非虚，不可。然就以虚言天，则恐着虚而倚於气。其动也，为气化，如日、月、星、辰、水、火、土、石、风、雨、露、雷、鸟、兽、虫、鱼之类，有随其所重而莫节其过者矣。盖虚贵有主，有主之虚，诚存於中，是为健德。健则虚明感应，因物曲成，无有不得其所者，是物之顺也。夫诚，形而上者也。物，形而下者也，形而下者主於形而上者，则气统於性矣。苟无以成其德，不健则为着空之虚，物无所主，任其往来而已，形而上者堕於形而下者，则性命於气矣。人之性与天地之性一也，故阴阳和，风雨时，鸟兽若，草木裕，惟健故能顺也。若夫日蚀星流，山崩川竭，岁歉年凶，胎夭卵殍，气之不顺，是健德不为主也。天之性，岂有不健哉？为气所乘，则虽天之天，亦有时而可憾耳。故所恶於虚者，谓其体之非健也。

性不可见，因生而可见，仁义礼智本无名，因见而有名。程子曰：“人生而静以上不容说”，谓性之本体无声无臭，不可以言语形容也。又曰：“才说性时便已不是性也”，谓感物而动，生意滋萌，有恻隐之心可见而其名为仁矣，有羞恶之心可见而其名为义矣。仁义者，由性而生，相继不绝，善端之不能自己者也，故曰：“继之者善也。”自其成善之本而言，则性矣，故曰：“成之者性也。”

《中庸》言“道也者，不可须臾离也”。此处功夫，正见天命之本体，故‘不可’二字，非戒之之辞，亦非顺之之辞，言戒，则着意嫌於苦难，言顺，则从心恐流於欲。盖“不可”者，心之所不安处也，与道为一则安，即孟子心之所同然也，离道则不安，即孟子羞恶之心也。於不睹不闻之中，而惕然有戒慎恐惧之念，此良知良能之不能自己处，天之则也。故《中庸》言学，惟以天命之性为宗。

圣门所谓道者，自人率性而言，以刚健而主宰乎气化者也，故其发也，至精不杂，谓之中节，若不就主宰上说道，则浮沉升降，自去自来，乃气之动耳，犬牛与人全无所异。佛老之学於义不精，随气所动，惟任自然而不知其非者矣。

圣人以龙言心而不言镜，盖心如明镜之说，本於释氏，照自外来，无所裁制者也。而龙则乾乾不息之诚，理自内出，变化在心者也。予力主此说，而同辈尚多未然。然此理发於孔子居敬而行简是也。敬则惕然有警，乾道也；简则自然无为，坤道也。苟任自然而不以敬为主，则志不帅气，而随气自动，虽无所为，不亦太简乎？孟子又分别甚明，彼长而我长之，非有长於我也，犹彼白而我白之，从其白於外也，此即言镜之义也。行吾敬，故谓之内也，此即言龙之义也。告子仁内义外之说，正由不知此耳。

先儒以知行分为二者，正为不知仁义礼智之本明，故以智为明，而仁义礼之行则若藉智以知者，是以仁义礼别为一物，继智用事而智则照之，义袭之根，生於此矣。智发於仁，仁达於礼，礼裁於义，义归於智，因动静分合而异其名耳。故本体之明，智也，因其本体而行焉，仁也。礼义之明不过属於仁智而已，安得谓知行之非合一哉？

世儒多以实训诚，亦有倚着之病。夫仁义礼智合德而为诚，诚固未有不实，但就以实为诚则不可。仁义礼智虚明在中，如穀种之生机未尝息，何尝有所倚着？是德虽实，不见其有实之迹者也，故言诚，惟惺惺字为切。凡人所为不善，本体之灵自然能觉。觉而少有容留，便属自欺，欺则不惺惺矣。故戒慎恐惧於独知之地，不使一毫不善杂於其中，即是惺惺而为敬也。

圣人之道，不於用上求自然，而於体上做工夫。故虽至圣，犹孜孜矻矻以自勉，此工夫也。工夫只在不睹不闻上做，不睹不闻，盖人所不知最微之处也，微则不为闻见所牵，而反复入身，其入身者即其本体之知也。故知为独知，独知处知谨，则天理中存，无有障碍，流行之势自然阻遏不住。故自然者，道之着於显处以言用也。然非本於微，则所谓显者，乃在闻见，而物失其则矣，不可以言道。凡言道而主於自然者，以天道之不勉而中、不思而得者观之，似亦由中流出，不假人为。然谓之中，则即是勉；谓之得，则即是思，而慎独功夫在自然中所谓知微之显者，即此是矣。舍慎独而言自然，则自然者气化也，必有忽於细微而愆於理义之正者，其入於佛老无疑矣。

操则存，存其心也。苟得其养，无物不长，养其性也。存养二字，本於此。夫心是仁义植根之处，而性则仁义所以能生生之理也。理根於心，心存则性得所养，而生生之机不息，故养性工夫，惟在存心。心为物牵，不能自觉，是不操也，然后谓之不存。自觉则物来能察，一察即是操。操者，提醒此心，即是慎独，岂有所着意操持哉！一操心即存矣，故省察之外，无存养，而省察之功，即是立大本也。在《易》之《颐》，以养为义，其卦震上艮下，动而止也。心动於欲则不止，止则不动於欲。所谓存也，养道尽於此矣。

圣人学，只是慎独，独处人所不见闻，最为隐微，而已之见显莫过於此

。故独为独知，盖我所得於天之明命，我自知之，而非他人所能与者也。若闲思妄想，徇欲任情，此却是外物蔽吾心之明，不知所谨，不可以言见显矣。少有觉焉，而复容留将就，即为自欺。乃於人所见闻处，掩不善而着其善，虽点检於言行之间，一一合度，不遇有愆，亦属作伪，皆为自蔽其知也。故欺人不见之知，乃十目所视，十手所指之处也，不可以为独知。然则独知者，其源头不杂之知乎？源头不杂之知，心之官虚灵而常觉者也。杂则着物，虽知亦倚於一偏，是为耳目之官不思而蔽於物矣。

予尝载酒从阳明先师游於鑑湖之滨，时黄石龙（绶）亦与焉。因论戒慎不睹、恐惧不闻之义，先师举手中箸示予曰：“见否？”对曰：“见。”既而隐箸桌下，又问曰：“见否？”对曰：“不见。”先师微哂，予私问之石龙，石龙曰：“此谓常睹常闻也。”终不解。其后思而得之。盖不睹中有常睹，故能戒慎不睹，不闻中有常闻，故能恐惧不闻，此天命之於穆不已也。故当应而应，不因声色而后起念；不当应而不应，虽遇声色而能忘情，此心体之所以为得正而不为闻见所牵也。

慎於独知，即致知也。慎独之功不已，即力行也。故独知之外无知矣，常知之外无行矣，功夫何等简易耶！良知良能本一体也，先师尝曰：“知良能是良知，能良知是良能，此知行合一之本旨也。”但自发端而言，则以明觉之几为主，故曰：“知者行之始”。自致极而言，则以流行之势为主，故曰：“行者知之终”。虽若以知行分先后，而知为行始，行为知终，则知者即是行，所行者即是知也。

求和即是求中。求中者，非可着意推求也，凡几上有倚着处，即是不和。觉而化去，觉即是中为主处，故致和即所以致中也。但工夫未能合一，则止是一事之中耳。

道之显者谓之文，条理分明，脉络通贯，无过不及之美名也。礼即天理之节，文之所从出也，苟非嘉会合礼，则妄行无序，乌得为文？故自本体而言，则以达德行达道，诚而明也。自工夫而言，则曰“博学於文，约之以礼”，明而诚也。本体工夫初无二事，盖道之所显者用也，而工夫则归於本体，故凡言用者皆属动，言工夫者皆属静。既曰文，则显於用而可见可闻者也。曰学，则归於静而戒慎不睹，恐惧不闻，不为见闻所动者也。为见闻所动，则纷乱而不得为文矣。学之外，无复有所谓约礼，而礼之约处，即是达德之一。道之本体如是，故工夫即本体也。

明明德工夫，要於格物，此是实践处，盖外物而言德，则德入於虚矣。第其所谓物者，与“万物皆备於我”之物同，盖吾心所见之实理也，先师谓“心之感应谓之物”是也。心未感时，物皆已往，一有感焉，则物在我矣。物之所



感，但见其象，往过来续，不滞於心，则物谓之理。滞而成形，则为一物，不可以理名矣。《易》曰：“见乃谓之象，形乃谓之器。”器则形而下之名也，故物与理之分，只在形而上下之间耳。成形之后，即为外物，而吾心之所感者，亦不过顺应乎此而已，正不当为其所滞也。知此，则物不违则而谓之格矣。

过是天理中流出，顺势自然，无撙节处，势重则偏胜，即为党矣，故曰：“人之过也，各於其党。”然人之良知，必能自觉，觉处着一毫将就，即自欺而为恶矣。过之发端处，藹然莫能遏，即是仁之根也。於过处观之，可以知仁。欲人察识过，是仁之流而不中节者也。知其流而不中节，则仁即此而在矣。

敬义本合内外之道，犹曰存心致知云耳。盖敬即戒慎不睹、恐惧不闻之功，收敛此心，反入於内，故曰存心也。义即不睹不闻中之能分别事理者，此在独知处求致其精，故曰致知也。然能知者即是此心，於知上知谨，则心便在内，岂有二哉？敬义至於立处，即是本体之德。敬存乎静虚之中，则以不偏而为正；敬行乎感应之际，则以得宜而为义。正则遂其本性，无所回曲，是其直也。直者，用之顺而其主在内，故云直内。义则因其定理，无所变迁，是其方也。方者，体之恒而其制在外，故云方外。此《易》之所谓敬义，盖以成德言也。德成则本体中正不疑，其所行而为顺，故以言於《坤》之六二。若自工夫言，则当云以敬直内，以义方外，主乎健矣。敬义不正助处即是顺，安可外健以言敬义哉？

“龙战于野，其血玄黄”。六阴晦极而阳未尝亡，犹人心昏蔽已甚而天理未泯也。阳在阴中，惺然复觉，以为受侮於阴，将自振焉，故与之战。主於战者阳也，故以龙言，而所战之地在阴。当阴阳有定位之时，天玄地黄，今阴阳相杂，犹理欲未明也，故曰“其血玄黄”。

良心在人无有死时，此天命之本体。圣人作《易》，开之以吉凶悔吝，使人自复其本心而已矣。吉凶悔吝者，心之四德也。为善则吉，吉者心之安处也。为恶则凶，凶者心之不安处也。自凶而趋吉则悔，悔者心有所悟而必欲改也。自吉而向凶则吝，吝者心有所羞而不欲为也。此皆天命自动而不待於外求者，此心一觉，岂复蹈祸几耶！

圣人画卦，全在心上见得此理，故其象皆状德之刚柔，盖不待观於天地万物而后可得也。天地万物者气也，德所成之形耳。知德则知天地，万物在其中矣。《大传》包牺氏仰观云云，此是春秋以后学《易》者之说。

尚书黄久菴先生馆

黄馆字叔贤，号久菴，台之黄岩人。以祖廕入官，授后军都事。告病归

，家居十年。以荐起南京都察院经历。同张璁、桂萼上疏主大礼，陞南京工部员外郎，累疏乞休。尚书席书纂修《明伦大典》，荐先生与之同事。起光禄寺少卿，转大理寺，改少詹事兼侍讲学士，充讲官。《大典》成，陞詹事，兼侍读学士。出为南京礼部右侍郎，转礼部左侍郎。云中之变，往抚平之。知乙未贡举，丁忧服阕，起礼部尚书，兼翰林院学士，充安南正使，以迟缓不行。闲住，迁家翠屏山中。寒暑未尝释卷，享年七十有五。

先生初师谢文肃，及官都事，闻阳明讲学，请见。阳明曰：“作何功夫？”对曰：“初有志，工夫全未。”阳明曰：“人患无志，不患无工夫可用。”复见甘泉，相与矢志於学。阳明归越，先生过之，闻致良知之教，曰：“简易直截，圣学无疑。先生真吾师也，尚可自处於友乎？”乃称门弟子。阳明既歿，桂萼齟齬之。先生上疏言：“昔议大礼，臣与萼合，臣遂直友以忠君。今萼毁臣师，臣不敢阿友以背师。”又以女妻阳明之子正亿，携之金陵，销其外侮。先生立良止为学的，谓：“中涉世故，见不诚非礼之异，欲用其诚、行其理，而反羞之。既不羞而任诸己，则愤世嫉邪，有轻世肆志之意。於是当毁誉机阱之交作，郁郁困心无所自容，乃始穷理尽性以求乐天知命，庶几可安矣。久之自相凑泊，则见理性天命皆在於我，无所容其穷尽乐知也，此之谓良止。”其於《五经》皆有原古，《易》以《先天》诸图有图无书为伏羲《易》，《象》辞为文王《易》，《爻辞》为周公《易》，《彖传》、《小象传》、《系辞传》、《文言》、《说卦》、《序卦》、《杂卦》为孔子《易》。以《大象传》为《大象辞》，为孔子明《先天易》，其卦序次亦依《先天横图》之先后。又以孔子《系辞》言神农、黄帝、尧、舜、周《易》之韞，为明历代《易》。又以孔子始终万物，莫盛乎艮，以阖户之坤，先闢户之乾，合先后天而推之，以见夏、商《连山》、《归》《藏》之次序。《诗》以《南》、《雅》、《颂》合乐者，次第於先，退十三国於后，去《国风》之名，谓之“列国”。鲁之有《颂》，僭也，亦降之为列国。《春秋》则痛扫诸儒义例之凿，一皆以圣经明文为据。《礼经》则以身事世为三重，凡言身者以身为类（容貌之类），凡言事者以事为类（冠婚之类），凡言世者以世为类（朝聘之类）。《书》则正其错简而已。此皆师心自用，颠倒圣经，而其尤害理者《易》与《诗》。夫《先后天图说》固康节一家之学也，朱子置之别传，亦无不可。今以《先天诸图》即为伏羲手笔，与三圣并列为经，无乃以草窃者为正统乎？《大象传》之次第，又复从之，是使千年以上之圣人，俯首而从后人也。《诗》有《南》、《雅》、《颂》及列国之名，而曰《国风》者，非古也。此说本於宋之程泰之，泰之取《左氏》季札观乐为证，而於《左氏》所云“风有《采芣》、《采芣》”则又非之，是岂可信？然季札观乐次第，先《二南》，即继之以十三

国，而后《雅》、《颂》。今以《南》、《雅》、《颂》居先，列国居后，将复何所本乎？此又泰之所不取也。《识余录》言先生“比罗一峰，以倾邃菴”，高忠宪《家谱》言“居乡豪横”。按先生规其同门，谓“吾党於学，未免落空”。同门皆敬信无异言，未必大段放倒如是也。

### 易经原古序

《易》者，三才之道，圣人之学，忧患之枢也，有先天，有后天。先天之时，以气流行，忧患尚浅，后天之时，以事成用，忧患日深。流行者，以象效法，成用者，以象趋避。先天以天地山泽雷风水火八者为象，变为六十四，以示人之效法。非此则忧患兴，人道不彰。效而法之，其要始终於天地，观天行健，以自强不息，观地势坤，以厚德载物。后天以言动、制器、卜、筮四者为事，变为六十四，以示人之趋避。非此则忧患甚，人道危。趋而避之，其要亦始终於天地，为知崇，为礼卑，崇效天以厉志，卑法地以受物。此先天后天之教，予少学也。观其卦，考其图，玩其辞，绎其义，昧焉无知也。中涉世故，乃试於世，初见不诚非理之异，欲用其诚、行其理，而反羞之。既不羞而任诸己，则皆愤世疾邪，有轻世肆志之意。既知愤疾轻肆之不可，则反而修诸己。修诸己未得，每遭毁誉机阱之交，则多郁郁疑思，幽忧困心，若无所容其生者，则进之於穷理尽性，以求乐天知命，庶几可安矣。然犹未也，又求而进之，则见理在於我，性在於我，天在於我，命在於我，无容穷於我，无容尽於我，无容乐於我，无容知於我，乃一而无二矣。惟艮其止，止於其所，时止而止，时行而行，以观万象，以进观天健，以进观地厚，又观辞变象占，以进观天崇，以进观地卑，然后动静可不失其时，其道可光明矣。然亦不敢为足，实不知予之为予，《易》之为《易》，圣人之为圣人，众人之为众人，执此以往，以履忧患，惟健惟厚，惟崇惟卑之当，孳孳日见其未已，然后知《易》之在予，皆因忧患而得之。学之不易，有如此者。今敢定之以《先天》诸图有图无书为伏羲《易》，以《彖辞》为文王《易》，以《爻辞》为周公《易》，以《彖传》、《小象传》、《系辞传》、《文言》、《说卦》、《序卦》、《杂卦》、为孔子《易》。又以《大象传》为《大象辞》，为孔子明《先天易》，其卦次序亦依《先天横图》之先后。又以孔子《系辞》言神农、黄帝、尧、舜、周《易》之韞为明历代《易》。又以孔子始终万物，莫盛乎艮，以阖户之坤，先闢户之乾，合先后天而推之，以见夏、商《连山》、《归藏》卦位之次序。其《文言》之错於《系辞》者，则归之《文言》；其《系辞》之错於《说卦》者，则归之《系辞》；及凡诸错者皆正之，皆详於各篇。历数十年，敢以生平所得之艰难者。释其义，或先儒之说有同者亦不敢废，谓之曰《易经原古》。故綴以俟君子，兹述其概云。

## 书经原古序

古言功业之大，道德之盛无过於唐、虞、三代，言君则无过於尧、舜、禹、汤、文、武，言臣则无过於皋、夔、稷、契、伊、傅、周、召。人皆知其大矣，而不知其所以大；皆知其盛矣，而不知其所以盛。夫不知者，知为功业而不知所以为功业，知为道德而不知所以为道德。夫功业由道德，道德由其学，其学由於其心，必知其学，然后其心可得知也。盖自伏羲以来，以“艮止”启存心之法，至尧以“允执厥中”示由道之要，至舜、禹以“人心道心”、“危微精一”、“安止几康”明“允执厥中”之要，至汤、文、武以“钦止艮背”明“建中绥极”之要，其实皆“艮止”也。苟得其要，虽在数千载之下，可见数千载之上。今予生数千载之下，窃尝妄意欲窥当时君臣功业之大，道德之盛，每恨不获生逢其时。早尝有志，寤寐景行，龟勉从仕，虽幸有遭命与心违，归卧穷山，扫迹蓬户，乃取《典》、《谟》、《训》、《诰》之文，反覆微言，潜心岁月，一旦恍然若有所启，若见言外之旨，目击其君臣雍雍济济，感德仰恩，相与揖让於一堂之上。皆有以见其道德高明如天，容物之所不能容，博厚如地，载物之所不能载，悠久无疆，成物之所不能成，逆顺万途，贤愚万类，公私取舍，皆不出其范围，於是喟然叹曰：“斯学既绝，如斯道德，所以久不明於人，如斯功业，所以久不明於世，予何汨没？”抱兹俯仰，耿耿不能自己。乃订其文之错简与篇之错简，随其所得，或因旧闻为笺，名之曰《书经原古》。庶几其时其义，灿然可明，以俟君子有求於千古者，或有徵於斯云。

## 诗经原古序

《诗》合於《乐》，古之教也。夫子定《乐》合於《诗》，当时在门弟子莫不知之。夫子歿而微言绝，七十子丧而大义乖，则知之者鲜矣。故后世《诗》分为四家，而皆谓《乐经》已亡。由此言之，则世不知《乐》矣。夫《乐》既不知，则《诗》亦不知矣。何哉？夫诗发之情而动之志，动之志而着之言，言永而依之声，声永而协之律，律和而谐之音，此五声、六律、八音之所不废而合於乐也。何谓五声？宫、商、角、徵、羽是也。何谓六律？黄钟太簇、姑洗蕤宾、夷则无射、大吕夹钟、仲吕林钟、南吕应钟，阴阳各六是也。何谓八音？金、石、丝、竹、匏、土、革、木是也。以此言《乐》而《诗》在焉。《周南》、《召南》，文王后妃之德，周、召二公之化，故尝被之管絃，以为房中之乐，用之闺门、乡党、邦国。《二雅》、《二颂》，文王、武王之功德、后稷，公刘、太王、王季之积累，故尝协之钟鼓管籥，以为朝廷、郊庙之乐，用之燕飨，荐之神明。以志感志，声、律、音无不相感，声律音无不相应，而气无不融。气融情动而幽明共和，以之治人，所以陶镕变化，养其性情而

莫知所为者；以之事神，上下、和应，莫不孚格。此《诗》、《乐》之所以为教，所谓“人事浹於下，天道备於上，而无一理之不具”，故古先圣王教胄子之必先，而移风易俗之必事。其他十三国，皆九州之旧域，皆有古圣贤之遗教。其后君非一人，贤否不一，教化亦异，风俗不能不变。然圣贤之遗，亦时有存者，或贤人贞妇之不得志，或里巷男子之道情，或时有可感，或事有当悯，及夫公刘之肇基王业，周公之克艰王室，诗之得失，皆可见也。此虽可絃歌而乐不常用，但用之讽志，以备观省观惩而已。故夫子特举其籍而讨论之，皆因其旧，去其重複，正其紊乱，明其善恶，以为万世教化之本。予少学之，白首方知其故。故敢以《南》、《雅》、《颂》合乐者，次第於先，乃退十三国於后，去其“国风”之名，谓之“列国”，亦因其旧也；鲁之有《颂》，实僭天子礼乐，夫子鲁之臣子，故不削，使读者自知其非，今黜之於《列国》，以明夫子之志，庶几《诗》、《乐》之两全，他诗之不杂，总名之曰《诗经原古》，以俾审音、讽志之有考，陶鎔、孚格、劝戒之有法，以俟学《诗》学《乐》者之两得也。

#### 春秋原古序

《春秋》者，夫子经世之志，处变之书也。孟子尝明夫子作《春秋》之志，曰：“其文则史，其义则丘窃取之矣。”然则《春秋》，史也，而可为夫子经世处变欤？曰：“史载当时天下之事，夫子观史而见其义，因义而见其所载之当否。其义有关於天下之故者，则书而存之，所谓夫子笔之也。其义无关於天下之故者，则削而去之，所谓夫子削之也。或笔或削，皆观其义，因其义，设以身处之，以权其轻重，定其是非，则当时天下之事，皆夫子所以经纶裁制之宜也，故曰‘其文则史，其义则丘窃取之矣’。夫君子之於天下也，处常易，处变难，君子之道本诸身，原诸天，是之谓王道也。方周之盛也，文、武、成、康相继在上，周、召、毕、陈相继在下，以身奉天，绥德诸侯，溥善氓庶。此上以道揆，下以法守，是王道之行於世，犹元气之足於身，而百病不生，故曰‘处常易也’。及其衰也，幽、厉相继在上，荣、尹、番、聚、蹶、檇相败在下，以身拂天，播恶诸侯，流毒氓庶。此上无道揆，下无法守，是王道不行於世，犹元气之不足於身，而百病交生，故曰‘处变难也’。迨至春秋，周室已东，文、武、成、康之泽日微，天下贸贸。百余年来幸有齐桓、晋文者出，佐以管仲之辈，虽志在功利，犹能假王道之名以行，而谓之霸，虽成周之盛不可复睹，而天下生民亦赖以少康矣。不久二霸没而复乱，后有宋襄、秦穆诸君者欲效之，而不足霸。惟晋悼欲继祖业，不久而歿，天下之乱，迄无已时。夫子惧其不已，乃求在上之故，以其甚者，托始於平王之四十九年，感瑞物之虚出，而绝笔於西狩之获麟。其间《鲁史》所记，君人之虐，臣子

之逆，妾妇之乱，夷狄之横，可胜言而可胜数哉！故孟子曰：‘王者之迹熄而《诗》亡，《诗》亡然后《春秋》作。’《春秋》之作，岂夫子之得已哉？忧王道之不行也，故曰：‘吾志在《春秋》。’今之学《春秋》者，苟无夫子经世之志，处变之心，而欲窥其门墙，难矣！窥其门墙尚难，况欲入其阃奥乎？昔董仲舒尝诵其师说曰：‘为人臣者不可以不知《春秋》。守经事而不知其宜，遭变事而不知其权，为人君父而不通《春秋》之义者，必蒙首恶之名，为人臣子而不通《春秋》之义者，必陷篡弑之罪。’由此言之，则知夫子之作《春秋》，盖不堪世变之感，思欲正之，无可奈何，故托《鲁史》为《春秋》。今欲知夫子经世之志，处变之道，而以义例之凿观之，则非所以为《春秋》矣。且《春秋》之说，莫先於《三传》，而《三传》已不能无得失之议。今家传人诵莫先於胡氏，而胡氏已不能无沿袭之弊。自汉、唐、宋迄今，凡学《春秋》者，皆不出《三传》与胡氏之范围。今甘泉湛子独能一旦豁然以孟子所述夫子之言为主，痛扫诸儒义例之凿，可谓难矣！但以周正改月，凡汉儒附会典礼之类，皆以为是，又以左氏尽据国史而不疑其庞诞，此乃湛子之瑜瑕不可掩者。予少有志於《春秋》，颇厌义例之凿，学之白首，忽悟孟子与夫子之言而有省。时犹未见湛子之书，今偶见之，多与予合，乃取湛子之书及《三传》、胡氏，参以诸儒之说而折衷焉，一皆以圣经明文为据。虽云《经》、《传》或由汉儒附会，后儒曲说，皆不敢信，必质诸真圣人之《经》而后敢安。此予之志也，故缀此以俟有志於《春秋》者共云。

### 礼经原古序

夫《礼》之作，自天地来矣。有天地然后有男女，有男女然后有夫妇，有夫妇然后有父子，有父子然后有君臣，有君臣然后有上下、亲疏、长幼，朋友，而礼有所错，则礼之制，自人伦始矣。天地之贵在人，人之贵在性，性有仁义礼智信，故制礼者必因人性之礼，错之人伦而为之条理，必合仁义智信出之，然后行乎天地而成乎人伦也。其行有三重焉，曰身，曰事，曰世。总三者之纲言之，曰经礼三百，曲礼三千。总三者之目言之，曰冠、婚、丧、祭，曰吉、凶，军、宾、嘉。其载也有籍焉，其出也有仪焉，有义焉。仪以言其节文，义以言其理意。有人以行乎三重，斯须不可去，造次颠沛不可违。在身所以周身，在事所以周事，在世所以周世，谓之周旋中礼。琐琐器数不与焉，拘拘刑名不与焉，屑屑祝史玉帛之云不与焉。君子周此三者，所以施之家国天下莫之尚矣，雍熙太和所由致也。帝王代作，质文损益，虽或不同，然於三重，原於天地，始於人伦者，则未尝一日有间。至周而后大备，故礼莫盛於周。及周之衰，诸侯将踰法度，恶其害己，皆去其籍。至孔子时，其籍已不全，故孔子曰：“吾欲观夏礼，杞不足徵也。吾欲观殷礼，宋不足徵也。吾欲观周礼，幽

、厉伤也。”幸而鲁之史官犹能存之，故时曰周礼尽在於鲁。孔子犹获见之，故自卫反鲁而讨论之。所谓定礼者，定此籍为经也。孔子虽定之，孔子无位，但私藏而私传之，未及大行於世。孔子歿而微言绝，坏乱至於战国，上下恣横，礼益为当时所恶。盖孔子所定之经，不待秦火秦禁，先已散亡。至汉武帝之世，始弛挟书之禁，建收书之策，《礼》之篇章，藏於孔壁，散於山泽者，稍稍渐出，如高堂生所传，二戴所记，《艺文志》所载，世历唐、宋至今，云古礼或存者，惟此而已，此外更无所谓礼者。故《六经》残缺，惟《礼》为甚。予早尝有志，思学诸身者未有所得，故置其稿於篋中以俟时。迨仕而或出或处，南北靡常，皆有未暇。至己亥投林之后，又以四子诸经未完，蹉跎至今，始获措手。盖《礼》之为经，非若他经，虽或错乱，其经之规模犹在，尚可依据寻绎，求其意旨而订定之。至於《礼》则散亡日久，虽有高堂生、二戴、《艺文志》所存遗简，然已茫无头绪，不知孰为先王之作，孰为后世之为，孰为洙、泗之传，孰为汉儒之附会，孰为天子、诸侯、卿大夫、士、庶人之礼，无以辨之。纵或辨之，亦不能全。今但据其仪之可观，其义之可训者，存其什一，推而达之纤悉贵贱之礼，总以三重辑之。凡言身者，以身为类；凡言事者，以事为类；凡言世者，以世为类。所谓纲与目者，亦次第其间。又取朱子《仪礼》经传数篇，益之以成一经之纲领，总谓之曰《礼经原古》。俾学《礼》者知其源委，寻其脉络，以为三重之条理，以立大本，以经大经，以赞化育，庶几或少补於明时云。

#### 卷十四 浙中王门学案四

布衣董萝石先生澐（附子穀）

董澐字复宗，号萝石，晚号从吾道人，海盐人。以能诗闻江湖间。嘉靖甲申年六十八，游会稽，闻阳明讲学山中，往听之。阳明与之语连日夜，先生喟然叹曰：“吾见世之儒者，支离琐屑，修饰边幅，为偶人之状。其下者，贪饕争夺於富贵利欲之场，以为此岂真有所为圣贤之学乎？今闻夫子良知之说，若大梦之得醒，吾非至於夫子之门，则虚此生也。”因何秦以求北面，阳明不可，谓“岂有弟子之年过於师者乎？”先生再三而委质焉。其平日诗社之友招之曰：“翁老矣，何自苦！”先生笑曰：“吾今而后始得离於苦海耳，吾从吾之好。”自号从吾。丙戌岁尽雨雪，先生襆被而出，家人止之不可，与阳明守岁於书舍。至七十七而卒。先生晚而始学，卒能闻道。其悟道器无两，费隐一致，从佛氏空有而入，然佛氏终沉於空，此毫釐之异，未知先生辨之否耶？

董穀字石甫。嘉靖辛丑进士。历知安义、汉阳二县，与大吏不合而归。少游阳明之门，阳明谓之曰：“汝习於旧说，故於吾言不无牴牾，不妨多问，为汝解惑。”先生因笔其所闻者，为《碧里疑存》，然而多失阳明之意。其言

“性无善恶”，阳明“无善无恶心之体”，以之言心，不以之言性也。又言“性之体虚而已，万有出焉，故气质之不美，性实为之。全体皆是性，无性则并无气质矣。”夫性既无善无恶，赋於人则有善有恶，将善恶皆无根柢欤？抑人生而静以上是一性，静以后又是一性乎？又言“复性之功，只要体会其影响俱无之意思而已”。信如斯言，则莫不墮於恍惚想像，所谓求见本体之失也。学者读先生之书，以为尽出於阳明，亦何怪疑阳明之为禅学乎！

#### 日省录

凡事多着一分意思不得。多着一分意思，便私矣。

从先师往天柱峰，一家楼阁高明，花竹清丽，先生悦之。往日曾以其地求售，悔不成约。既而幡然曰：“我爱则彼亦爱之，有贪而无恕心矣。”再四自克，行过朱华岭四五里，始得净尽。先生言“去欲之难如此”。

今人只是说性，故有异同之论，若见性，更无异同之可言。

#### 求心录

内不见己，外不见人，即是任理。

千病万痛从妄想生，故善学者，常令此心在无物处。

知过即是良知，改过即是致知。

恭默思道，凡思道者则自然恭默，非恭默以思道也。若一时不在道，则此心放逸，而恭默之容无矣。

但要去邪念，不必去思，思者，吾心之变化也。正如风、雨、露、雷，种种各别，皆是太虚，太虚非此则亦无体，此虽可见，然实无作为，亦何从而见之也！

但有一毫厌人之心，即谓之不敬，稍有此心，则人先厌我矣。

但依得良知，礼法自在其中矣。

心无所希，名之曰道。

见性是性。

闻驴悟道，因触而碎。悟在闻前，道在驴外。

横逆之来，自谤讪怒骂，以至於不道之甚，无非是我实受用得着力处。初不见其可憎，所谓山河大地，尽是黄金，满世间皆药物也。

心无体也，纲常伦物、形质器用与心为体，舍万象无太虚，舍万事无心矣。分之则为物，合之则为心，见物便见心，离物见心亦是见鬼。此良背行庭之义也。

理之成形，因谓之气。

费处即是隐，不作体用看。

五星聚奎，洛大儒斯出。五星聚室，阳明道行。



## 碧里疑存

程子曰：“既思即是已发。”即如程子之言，则存养功夫如何下手？盖谓之中者，无形象可求，只要体会其影响俱无之意思而已。太虚寂寥，无适无莫，是谓之中。惟人於已发处不能加省察之功，遂使未发无朕之时，亦结成有物之毒。阳明以疟喻之，故发而中节，省察所致，和既得矣，体亦中焉。省察即是存养，非别有存养可以下手也。

费者言道，无所不在也。隐者所以着其实也，妙不可思，无象与理之分。夫妇所能知行，自筮豆之事，以至屠沽之事，专一事则知一事，能干当一事。此形而下者，圣人天地所不知。能形器无非是理，不可控揣此形而上者。盖事哲理之别名，语事则千殊万异，语理则声臭俱无，大的就是小的。有见於此，则洞然无物，鸢飞鱼跃，举目所在，可迎刃而解矣。

事之所以前知者，盖前后时耳。而理无前后，万古而上，千世而下，同一瞬耳，惟因人之有念，则念之所在，遂隔生死，而理之通达无间者始味矣。故不起念，便能前知。下此一等，则由数而得，数与理通一无二，但以数推则有所倚，故不如至诚。至诚之道如洪钟，未尝有声，由扣乃有声，而其声固未尝无也。数用则知，不用则不知。然既涉於知，则未免系念，故用便近二，知不如不知之为愈也。

《震泽语录》载学者问天下归仁，先须从事四勿，久当自见。先生曰：“固是。然自要便见得。”范伯达问曰：“天下归仁只是物，物皆归吾仁。”先生指窗问曰：“此还归仁否？”范默然。其后陈齐之有诗云：“大海因高起万沓，形躯虽异总同流。风沓未状端何若？此际应须要彻头。”盖仁之体段洁净精微，所谓“上天之载，无声无臭”，不容一毫粘带，粘着即死而仁隐矣。今所以不能便见得者，止因粘带之念不忘，起心思索即差千里。范之所以默然者，病在於转念生疑，遂死於此。窗未尝不归吾仁，而吾自捍格之耳。粘带不生，即风沓未状时景象。盖情顺万事而无情，即是粘带不生。苟畏事而求无事，则粘带益多矣。

《震泽语录》范元长曰：“此只是道体无穷。”先生曰：“道体有多少般？在人如何见？须是涵泳方有自得。”陈齐之有诗云：“闲花乱蕊竞红青，谁信风光不暂停。向此果能知逝者，便须触处尽相应。”盖所谓道体，即是仁也。仁只是一团生生之意，而其要本於慎独，慎独而还其无声无臭之天，则万物一体而纯亦不已矣。至此则洁净精微而粘带不生，杳无朕作而宛然可见。圣人非见水，乃自见其心也。天下无性外之物，而触处相应，虽遇盘石亦不舍昼夜矣，岂必川哉？性者，天地万物之一原，即理是也。初本无名，皆人自呼之。以其自然，故曰天；脉络分明，故曰理；人所禀受，故曰性。生天生地，为人

为物，皆此而已。至虚至灵，无声无臭，非惟无恶，即善字亦不容言。然其无善无恶处，正其至善之所在也，即所谓未发之中也。穷推本始，虽在天亦有未发之中，即未赋物时是也。既赋即有不齐，乃阴阳奇偶，自然之象。天地无心，而成化杂然并赋，岂有美恶之分？要之美恶之名，亦起於人心违顺爱憎之间云尔。故性之在人，不能无美恶，然人生而静以上，所谓天之性者，理之本然，不以美恶而增损，虽甚恶之人，亦未尝不自知之也。人能全其无善无恶、人生而静之本体，斯真性矣，斯至善矣。朱子析理气为二物，以性之不善归咎於气质，而不知气质之不美，性实为之。全体皆是性，无性则并无气质矣，况美恶乎？性之体，虚而已，而万有出焉。圣人未尝有仁义礼智信之说也，至孟子始言四端，宋儒又以之分属五行，（汉已分属，不始於宋。）未免牵合附会。且天亦非有四时，乃阴阳细分耳。阴阳亦非二物，乃一气屈伸耳。故先天惟一气，气惟一理，理惟一性，性惟一虚。

所谓道者，非有物也，只是一个干净得紧。门人却疑圣人有隐，无非推测、驰求，正坐不干净之病。圣人曰：“吾无隐乎尔！”吾无所往而不显示於汝者，止是一个孔丘而已，此躯之外，更何有哉！

性学之所以流於支离者，因泥於心性情才名色多而致然也。不知总是一性，初非二物，如恻隐字乃所性发而不忍之名，从微至着，充之则为仁，非是仁在中而绪见外也。余仿此。

仁义礼智，即是知觉运动之妙处。

朱子言“浑然之中，万理毕具”。要在学者善观，如以为真有万理，则误矣。

胡太常秀夫，因阅《大成乐》，始悟金声玉振，非如註之所云也。盖乐按一声八音并作，齐起齐止，不容断续。然必始编钟而未编磬，合八音而成一声，故金石二音，相去但有毫釐之间。既要翕如，又要纯如，又要皦如、绎如，又必自金以渐而至石，所以为难。条理云者，既循序，又和美，且分明也。盖乐作一声，必主一字，如“大哉宣圣”之类，“大”字要如此条理，“哉”字亦要如此条理，字字相连如贯珠，不许生涩而间断，谓之绎如。若先击鐃钟，后击特磬，何难之有！况鐃钟、特磬，古无是器，而乐之起止，乃是祝敌也。

主事陆原静先生澄

陆澄字原静，又字清伯，湖之归安人。正德丁丑进士。授刑部主事，议大礼不合，罢归。后悔前议之非，上言“臣以经术浅短，雷同妄和，质之臣师王守仁，始有定论。臣不敢自昧本心，谨发露前愆，以听天诛”。诏复原官。《明伦大典》成，上见先生前疏，恶其反覆，遂斥不用。先生以多病，从事於养

生，文成语之以养德。养身只是一事，果能戒慎恐惧，则神住、气住、精住，而长生久视之说，亦在其中矣。有议文成之学者，先生条为六辨，欲上奏，文成闻而止之。《传习录》自曰仁发端，其次即为先生所记。朋友见之，因此多有省悟，盖数条皆切问，非先生莫肯如此吐露，就吐露亦莫能如此曲折详尽也。故阳明谓：“曰仁歿，吾道益孤，致望原静者不浅。”执父丧，哀毁失明。徐学谟以先生复官一疏，不胜希用之念，曲逢时好，此以小人之心，度君子之腹者也。大抵世儒之论过，以天下为重，而不返其本心之所安。永嘉或问，天下外物也，父子天伦也，瞽瞍杀人，舜窃负而逃，知有父而不知有天下也。圣人复起，不易斯言。阳明所谓心即理也，正在此等处见之。世儒以理在天地万物，故牵挽前代以求准则，所以悬绝耳。先生初辄於世论，已而理明障落，其视前议犹粪土也。阳明知永嘉之为小人，不当言责，故不涉论为高。先生已经论列，知非改过，使人皆仰，岂不知嫌疑之当避哉？亦自信其心而已。学谟准之以鄙情，不知天下有不顾毁誉者，啞然笑其旁也。

尚书顾箬溪先生应祥

顾应祥字惟贤，号箬溪，湖之长兴人。弘治乙丑进士。授饶州府推官。桃源洞寇乱，掠乐平令以去，先生单身叩贼垒，出令，贼亦解去。入为锦衣卫经历，出金广东岭东道事，讨平汀、漳寇、海寇、榔、桂寇，半年间三捷。宸濠乱定，移江西副使，分巡南昌，抚循疮痍，招集流亡，皆善后事宜。历苑马寺卿。奔母丧，不候代，家居者十五年。再起原任。时方议征元江，先生以那鑑孤豚，困兽不可急。会迁南兵部侍郎以去。后至者出师，布政徐波石死焉。嘉靖庚戌，陞刑部尚书。先生以例繁，引之者得意为出入，命郎官吴维岳、陆稳定为永例，在曹中奖拔于鳞、元美，由是知名天下。分宜在政府，同年生不敢鴈行。先生以耆旧自处，分宜不悦，以原官出南京。癸丑致仕，又十二年卒，年八十三。

先生好读书，九流百家皆识其首尾，而尤精於算学。今所传《测渊海镜》、《弧矢算术》、《授时历撮要》，皆其所着也。少受业於阳明。阳明歿，先生见《传习续录》，门人问答多有未当於心者，作《传习录疑》。龙溪《致知议略》亦摘其可疑者辨之。大抵谓：“良知者，性之所发也，日用之间，念虑初发，或善或恶，或公或私，岂不自知之？知其不当为而犹为之者，私欲之心重而恕己之心昏也。苟能於一起之时，察其为恶也，则猛省而力去之，去一恶念，则生一善念矣。念念去恶为善，则意之所发，心之所存，皆天理，是之谓知行合一。知之非难，而行之为难。今曰‘圣人之学，致良知而已矣。人人皆圣人也，吾心中自有一圣人，自能孝，自能弟’。而於念虑之微，取舍之际，则未之讲，任其意向而为之，曰‘是吾之良知也’。知行合一者，固如是乎

？”先生之言，以阳明“知善知恶是良知，为善去恶为格物”为准的，然阳明点出知善知恶原不从发处言，第明知善知恶为自然之本体，故又曰：“良知为未发之中。”若向发时认取，则善恶杂揉，终是不能清楚，即件件瞒不过照心，亦是克伐怨欲不行也。知之而后行之，方为合一。其视知行终判两样，皆非师门之旨也。

侍郎黄致斋先生宗明

黄宗明字诚甫，号致斋，宁波鄞县人。登正德甲戌进士第，授南京兵部主事，陞员外郎。谏上南巡，请告归。除工部郎中，不起。嘉靖癸未补南刑部。张孚敬议大礼，在廷斥为奸邪，先生独曰：“继统者，三代通制，继嗣者，王莽敝议。今制，公侯伯军职承袭，弟之继兄，姪之继叔，皆曰弟曰姪，不曰子。公侯伯如是，天子何独不然。”如其议，上之，出守吉安。有能名，转福建盐运使。召修《明伦大典》，丁母忧，不行。己丑，陞光禄寺卿，辑《光禄须知》以进。壬辰，转兵部右侍郎，编修杨名言“斋醮无验，徒开小人倖进之门”。上大怒，戍名。先生言名无罪，出为福建参政。明年冬，召补礼部侍郎。丙申十一月卒官。先生受学於阳明，阳明谓“诚甫自当一日千里，任重道远，吾非诚甫谁望耶！”则其属意亦至矣。

论学书

学问思辨，即是尊德性下手功夫，非与笃行为两段事。如今人真有志於学，便须实履其事。中间行而未安、思而未通者，不得不用学问思辨之功。学问恳切处，是之谓笃行耳，故必知行合一，然后为真学。学而真者，知行必合一，并进之说，决无益於行，亦非所以为知也。故吾辈但於立志真伪处省察，学问懈弛时鞭策，即无不合，不必区区於讲说为也。来谕以仆为格物者意，未有非意而格物者，分意与物为两事。仆未尝有此事也。盖《大学》纲领虽有三，而人已只一物，初非有彼此也。条目虽有八，而工夫只一事，初非有先后也。天下国家身心意知物者，其本体也；格致、诚正、修齐、治平者，其工夫也。吉凶悔吝生乎动，动处乃善恶所萌，独知之地，故惟诚意为实下手工夫。意之本体无不知，故格致即是诚意，无事於闻见也。意之所用，无非物，故致知在格物，不落於虚无也。此其大本大原，圣人复起，有所不能易者。若曰：“格物便有格物，致知便有致知，不容以混言。”不惟分析支离破碎，圣贤浑融之旨，亦焉能有如此学问而能有得乎？屋之喻，亦恐未然。若曰“此屋也，或自内而名之曰室，或自外而名之曰宇。此意也，或自其所明而言之曰知，或自其所向而言之曰物”，则可。其曰梁、曰栋、曰柱，乃其屋中之名色各有不同，以为意知物之喻，则不可。如曰孝、曰弟、曰慈，乃父子兄弟所接之理。其念动於父子兄弟为意，孩提之爱亲敬长为良知，知之所向为物。有物必

有则，不过其则之为格物，不遏其知之为致知，父必慈、子必孝、兄必友、弟必恭之为诚意，达之天下无不然之为仁义、为性。盖人未闻道之先，百姓日用而不知，又何工夫之有？一有求学之意，即善善恶恶自能知之，不待外求；为善去恶亦在不自欺耳。此所谓“我欲仁斯仁至”者，何等简易！何等直截！今顾欲外此而求之烦难，独何欤？（《与万鹿园》）

来谕谓：“此心之中，无欲即静，遇事时不觉交战，便是得力。”所言甚善，尚有不得不论者。盖无欲即静，与周子《图说》内自註无欲故静之说，亦略相似。其谓遇事时不觉交战，便是得力，亦谓心中有主，不为事物所胜云耳。然尝闻之，程子曰：“为学不可不知用力处，既学不可不知得力处。”周子曰：“养心莫善於寡欲，寡之又寡，以至於无。”正不在得力，而在於知所以用力；不在无欲，而在寡欲耳。学必寡欲而后无欲，知用力而后知得力，此其工夫渐次，有不可猎而进者。若执事所言，恐不免失之太早。如贫人说富，如学子论大贤，功效体当，自家终无受用时也。仆之所谓主静者，正在寡欲，正在求所以用力处，亦不过求之於心，体之於心，验之於心。盖心为事胜，与物交战，旨欲为之累。仆之所谓主静者，正以寻欲所从生之根而拔去之，如逐贼者，必求贼所潜入之处而驱逐之也。是故善学者莫善於求静，能求静然后气得休息，而良知发见。凡其思虑之烦杂，私欲之隐藏，自能觉察，自能拔去，是故无欲者本然之体也，寡欲者学问之要也，求静者寡欲之方也，戒惧者求静之功也。知用力而后得力处，可得而言无欲，真体常存常见矣。（《答林子仁（名春，心斋弟子也）》）

王生师观，淑於老先生（即阳明先生）者也，已而卒業於钱洪甫氏，来自吴门，问予以“已发未发之旨”。予殆未有以语生也，相与紬绎其辞，剔发其义，师观莫予避也。曰：“未发只在已发上见，只观於喜怒哀乐未发时作何气象，平日涵养便是。”此语殆今日日用工夫为第一义，予因叹此理之同，真有不啻而喻者。然而廿余年来，相与从事於斯者，或出或入，或启或蔽，致一之义曾未见彷彿，若古人者则何居？夫古人刚毅木讷，不尚言说，笃志以定其本，凝静以固其基，致慎乎独而微之又微焉，默成乎心而深之又深焉。不得已而言，若响之应，无遗声焉，不得已而动，若坐穷山而群虑自息，若游太古而群器自寂，是以精不散而神不移，纷不乱而变不穷。然则吾徒相与讲明斯义也，其尚古人之筌蹄矣乎？得鱼而忘筌，得意而忘言，吾盍与子勉之。师观尝学於陈师鲁氏、邹谦之氏，今洪甫氏有《汶源纪闻录》，师观省焉，是皆筌蹄也已矣。（《赠王师观序》）

中丞张浮峰先生元冲

张元冲字叔谦，号浮峰，越之山阴人。嘉靖戊戌进士。授中书舍人，改吏

科给事中。分宜入相，先生言其心术不光，不宜在天子左右。又请罢遣中官织造。迁工科都给事中，谏世庙玄修不视朝。一时称为敢谏。出为江西参政，广东按察使，江西左右布政使，陞右副都御史，巡抚江西，奉旨回藉。又二年而卒，年六十二。

先生登文成之门，以戒惧为入门，而一意求诸践履。文成尝曰：“吾门不乏慧辨之士，至於真切纯笃，无如叔谦。”先生尝谓学者曰：“孔子之道，一以贯之，孟子之道，万物我备，良知之说，如是而已。”又曰：“学先立志，不学为圣人，非志也。圣人之学，在戒惧慎独，不如是学，非学也。”揭坐右曰：“惟有主，则天地万物自我而立，必无私，斯上下四旁咸得其平。”前后官江西，闢正学书院，与东廓、念菴、洛村、枫潭联讲会，以订文成之学，又建怀玉书院於广信，迎龙溪、绪山主讲席，遂留绪山为《文成年谱》，惟恐同门之士，学之有出入也，其有功师门如此。

#### 侍郎程松溪先生文德

程文德字舜敷，号松溪，婺之永康人。嘉靖己丑进士第二，授翰林院编修。同年杨名下诏狱，方究主使，而先生与之通书。守者以闻，上大怒，误逮御史陈九德，先生自出承认，入狱。黜为信宜典史，总督陶谐延主苍梧书院。移安福知县。陞南京兵部主事，转礼部郎中。丁艰，起补兵部，出为广东副使，未行，转南京国子祭酒，擢都御史。丁内艰，起为礼部右侍郎，移吏部左侍郎，兼翰林院学士，掌詹事府事。上在斋宫，侍臣所进青书词，争为媚悦，独先生寓意讽谏，上不悦也。会推南臬宰，以先生辞疏为谤讪，落职归。三十八年十一月卒，年六十三。万历间赠礼部尚书，谥文恭。先生初学於枫山，其后卒業於阳明。以真心为学之要，虽所得浅深不可知，然用功有实地也。

#### 论学书

来教谓：“木有根，则枝叶花实不假外求；人有志，则本体不亏万法具足。”虽圣人复起，不能易也。至谓：“择善固执，乃明觉之自然，而与时偕行，实大公顺应之妙用。”亦未尝不是。但学问未真切者闻之，未免有遗落工夫之病。盖自然明觉，则良知也，择善固执，谓之致其良知，则可也。与时偕行，固大公顺应之妙用，然非精义入神者，未足以与此也。

天下事过则有害。雨泽非不善也，过多则涝，其为害也与旱同。今有意为善，而任性自是者，皆雨泽之涝者也。涝可以灾，斯人独不可以为恶乎？故《易》曰“尚於中行为善，君子之常也。”而有意而自是，则必沦於恶矣。是好名之私累之也。

此心不真，辨说虽明，毕竟何益？自鸡鸣而起，以至向晦宴息，无非真心，则无非实功，一话、一言、一步、一趋皆受用处。不然，日谈孔、孟，辨精

毫釐，终不免为务外，为人之归尔。

大抵学问只是一真。天之生人，其理本真，有不真者，人杂之耳。今只全真以反其初，日用间视听言动，都如穿衣吃饭，要饱要煖，真心略无文饰。但求是当，才不是说影，才不是弄精，才不是见闻，乃为解悟合一。若信得此过，即是致知，即是慎独，即是求放心。不然，虽《六经》、《四书》之言，而非圣人之真心，亦不免於说影弄精矣。

窃谓险夷顺逆之来，若寒暑昼夜之必然，无足怪者。己不当，人必当之，孰非己也？是故君子之於忧患，不问其致之，而惟问其处之。故曰：“无入而不自得。”苟微有介焉，非自得也。

太常徐鲁源先生用检

徐用检字克贤，号鲁源，金华兰溪人。嘉靖壬戌进士，除刑部主事，调兵部、礼部，至郎中。出为山东副使，左迁江西参议，陞陕西提学副使、苏松参政，坐失囚，降副使。丁忧。起补福建城福宁转漕储参政、广东按察使、河南左布政。迁南太仆寺卿，复寺马三分之一，召入为太常寺卿，两载而回籍，万历辛亥十一月卒，年八十四。

先生师事钱绪山，然其为学不以良知，而以志学。谓：“君子以复性为学，则必求其所以为性，而性囿於质，难使纯明，故无事不学，学焉又恐就其性之所近，故无学不证诸孔氏。”又谓：“求之於心者，所以求心之圣；求之於圣者，所以求圣之心。”盖其时学者执“心之精神谓之圣”一语，纵横於气质以为学，先生以孔氏为的，亦不得已之苦心也。耿楚侗与先生谈数日，曰：“先生今之孟子也。”久之，寓书曰：“愿君执御，无专执射。”天台译其意曰：“夫射必有的，御所以载人也。子舆氏愿学孔子，其立之的乎？孔子善调御狂狷，行无辙迹，故云‘执御’。吾仲氏欲门下损孟之高，为孔之大，如斯而已。”楚侗心信之士，其学与先生不合，谓先生为孟子，讥之也。先生尝问罗近溪曰：“学当从何入？”近溪谐之曰：“兄欲入道，朝拜夕拜，空中有人传汝。”先生不悦。后数年，在江省粮储，方治文移，恍忽闻有唱者，“舜何人也？予何人也？有为者亦若是！”先生大悟，自是心地日莹，平生见解脱落。在都门从赵大洲讲学，礼部司务李贽不肯赴会，先生以手书《金刚经》示之，曰：“此不死学问也，若亦不讲乎？”贽始折节向学。尝晨起候门，先生出，辄摄衣上马去，不接一语。如是者再，贽信向益坚，语人曰：“徐公钳锤如是。”此皆先生初学时事，其后渐归平实，此等机锋，不复弄矣。

友声编

吾人之志，抖擞於昨日，今日可受用否？即抖擞於上时，今时可受用否？若时时抖擞，可无属人为造作否？其要在穷此心之量，靡有间息，其无间息

，固天然也。

《易》曰：“首出庶物，万国咸宁。”夫心，天君也，时时尊之，俾常伸万物之上，将众动，可得其理而成天下之亹亹。然欲知事之之道，则须先见其面目。先儒令学者观未发气象，所以求见其面目也。由是而之焉，“发皆中节”，无所往而不尊矣。

古人立言，惟以自得而不必其全，故出之恒难。阳和与诸公书，每有“虚而灵、寂而照、常应、常静、有物、无物及生天生地、成鬼成帝”等语，其理未尝不到，而言涉熟易，尚未尽脱诠释耳！

生人相与，各有耳目心思，则可以言语相通，意气感召。若鬼神无形与声，言语意气俱用不着，惟是此心之斋明诚敬，可以感通。即此心之斋明诚敬，可以通鬼神，则於有生之类，感之如运掌耳！

问：“存顺歿宁，宁与不宁，何别哉？”曰：“余知圣人之下学上达，俯仰无愧怍。尔身有死生，道有去来耶？而又安能索之茫茫乎？若曰宁与不宁，靡有分别。将锦衣肉食荣乐已足，何取於茅茨土阶蔬水曲肱也。”曰：“善不善者与化徂矣，善恶不同，徂有二耶？”曰：“辟之放言，口舌之欲耳；恣声色，耳目之欲耳。一放一恣，口舌耳目以为愉快，此中樞机也。口舌耳目有成有坏，此中樞机可磨灭乎？”

求之於心者，所以求心之圣，求之於圣者，所以求圣之心。人未能纯其心，故师心不免於偏杂，圣人先得其心之同然，故尽心必证之圣人。

发育峻极之体量，不出於三千三百之细微，而尧、舜之兢兢业业，亦惟以“无教逸欲、无旷庶官”为先务，盖天不变，则道亦不变，极固如是也。

至善者，吾人本心之分量也，原无欠缺，不假安排。心思之必至善，犹目之必明，耳之必聪，日月之必照临，江河之必流行也。

人之精神，自能用世，自可出世。作止语默，日与天下相交接，此所以用也。而作止语默，一率其本然之知，能高不参以意见而求异，卑不入以贪欲而徇人，终日廓然，终身顺应。能之，则为善而务迁之；未能，则为过而务改之。久久成熟，纯乎率性之道，所以用世而实出世也。

邹泸水云：“公以求仁为宗旨，以学为实功，以孔氏为正鹄，而谓无事不学，无学不证诸孔氏。第不知无所事事时，何所为学，而应务酬酢之烦，又不遑一一证诸孔氏，而学之踌躇仓皇，反觉为适、为固。起念不化，将何以正之？”曰：“君子以复性为学，故必以学为修证。而步趋孔子者，亦非无所事事之时，作何所学，应务酬酢之际，又一一证所学，但惟日用寻常，不分寂感，务逊志时敏其间，以会降衷之极，久之将厥修乃来，道积于厥躬，盖实际也。子贡多学而识，正坐一一以求证。子夏之徒流而为庄周，其学焉而就其性之



所近，未范围於圣人故也。”

发肤、骨骼、知识、运动，是人所为生也。而发肤骨骼知识运动之表，有所炯然而常存，渊然而愈出，廓然而无际者，是人所以生也，统言之曰道，要言之曰仁，以身任之曰志。外此而富贵则为外物，功名则属影事，盖於毛发、骨骼、知识、运动者为相亲，而於炯然、渊然、廓然者无所与。於毛发、骨骼、知识、运动相亲者，有尽者也，可朽也；於发肤、骨骼、知识、运动无所与者，无尽者也，不可朽也。可朽者，非三才之精；而不可朽者，实与天地合其德也。

### 兰游录语

学无多歧，只要还他本等。如人之为人，以有耳目聪明也，聪是天聪，明是天明，於聪明之外，更加损不得分毫。高者欲德无声之声，视无色之色，然安能脱离声色？卑者或溺於淫声邪色，流荡忘返，皆失其本聪本明，惟非礼勿视，非礼勿听，是为合其本然，乃见天则。礼者，天则也，非人之所能为也。

如执定不信生死，然则《中庸》何以言至诚无息？将此理生人方有，未生既化之后俱息耶？抑高明博厚悠久无疆之理，异於天地耶？

吾道一以贯之，若但理会念虑，而不能流贯於容色词气，毕竟是功夫滞塞之病。述学者多喜谈存本体，曰“此体充塞宇宙，如何在方寸中执得此体”？须常学常思。吾辈寻常间，直须将千古圣人精神都来体会过，尧、舜是如何？文、周、孔、孟是如何？以下儒者是如何？此非较量人物，正是要印正从违。若只在一处摸所测度，如何叫做学问思辨？

问：“先生既不非生死之说，何不专主之？而曰性、曰学，何也？”曰：“性率五常，学求复性，大公至正之道也。如此而生，如此而死，何不该焉。专言生死，生寄死归，自私耳矣。”

浅深原无两路，即如父子君臣夫妇之伦，合内合外之道，此日用寻常，何等浅近！然此理不涉人为，天则自在，故谓之渊渊其渊。於此得力，方是下学上达。悟者悟此，密者密此。有无之间，原是本然，执之反滞，是谓知识之害。

器器言自得也，必尊德乐义，斯可以自得。德义有何名象？即吾辈此时行坐谦让，必要相安，精神和适不滞，是即所谓德义也。德义，己所自有也，故不失义乃为得己。得己者，得其心也。

造化生草木鸟兽，都一定不可移易。人则耳目口鼻，生来只是一样，更不分别。希圣希贤，由人自愿，可见造化待人甚厚，人不可思仰承天意耶！

问“生死之说”。曰：“譬如朋友在此，若不着切实磋，别后便有余憾。存顺歿宁，亦复如是。”

问：“何谓天下之大本？”曰：“适从外来，见街头孩子被母痛笞，孩子叫苦欲绝。已而母去，孩子牵母裾随之而归，终不忍舍。是非天下之大本乎？”

问：“匹夫修道，名不出於闾里，何以使一世法则？”曰：“即如吾辈在舟中，一事合道，千万世行者，决不能出此范围；一言合道，千万世言者，决不能舍此法度。苟不如此，其行必难寡悔，其言必难寡尤，此之谓世法世则。”

学者不消说性体如是如是，只当说治性之功如何。如禹治水，何曾讲水清水浊、水寒水温，只是道之入於海耳。若但说水如何，纵然辨淄、澠，分三峡，毕竟於治水之事分毫无与。

人之为小人，岂其性哉？其初亦起於乍弄机智，渐习渐熟，至流於恶而不自知。

问：“学问安得无间断？”先生曰：“学有变者，有不变者。如诸公在斋阁静坐，是一段光景；此时会讲，是一段光景；明旦趋朝，又是一段光景；朝罢入部寺治事，又是一段光景，此其变者也。然能静坐，能会讲，能趋朝，能治事，却是不变者。吾侪於此，正须体会於其变者，体会得彻，则应用不滞。於其不变者，体会得彻，则主宰常宁。二者交参，吾心体无间，学问亦无间。”

自无始概之，人生百年为一息；自万有计之，人於其中为一尘。然此一息一尘，在自己分上，盖其大无外，其久无穷也。学者於此，可无周公之仰思，大禹之惜阴耶！

孔门之求仁，即尧、舜之中，《大学》之至善，而《中庸》所谓未发之中也。故专求性，或涉於虚圆而生机不流；专求心，或涉於情欲而本体易淆。惟仁者，性之灵而心之真，先天后天，合为一致，形上形下，会为一原，凝於冲漠无朕，而生意盎然，洋溢宇宙。以此言性，非枯寂断灭之性也，达於人伦庶物，而真体湛然，迥出尘累。以此言心，非知觉运动之心也，故孔子专言仁，传之无弊。

问：“大人不失其赤子之心。”曰：“自孩提至壮老，其不同者，才识之远近，经历之生熟耳。若其天然自有之心，安所不同？在孩提为不学不虑，在大人为存神过化，如干霄之木，仍是萌蘖时生意，原未曾改换。此古学也。古人从赤子所固有者学去，故从微至着，由诚而形，自可欲至於大而化之，总不失其固有之心。后人从赤子所未有者学去，故气力日充，见闻日广，智识日繁，而固有之心愈久愈失其真，不为庸人，则为小人已矣。”

与友人坐，夜分，先生曰：“群动既息，天籁自鸣，鸣非外也，听非内也

，天人一也。一此不已也，通乎昼夜之道而知此，其庶几乎！”

吴康斋谓“三纲五常，天下元气，一身一家亦然。”无元气则天下国家堕矣。学者要知以纲常为重，扶纲常所以扶元气也。即使举世皆乱，大丈夫能自任以纲常之重，即一入赤手，可扶元气。

立志既真，贵在发脚不差，发脚一差，终走罔路，徒自罢苦，终不能至。问：“安得不差？”先生震声曰：“切莫走闭眼路。”

人性之虚而且灵者，无如心与耳目。目之所视，不离世间色，然其视之本明，不染於色。耳之所听，不离世间声，然其听之本聪，不杂於声。心之所思，不离世间事，然其思之本觉，不溷於事。学人诚能深心体究，豁然见耳目心思之大原，而达聪明睿知之天德，则终日视不为色转，即出此色尘世界；终日听不为声转，即出此声尘世界；终日思不为事转，即出此法尘世界，虽曰戴天履地，友人群物已超然天地民物之外。如此出世，岂不简易？未达此者，纵弃身世走至非非想处，亦是生死中人。

## 卷十五 浙中王门学案五

### 都督万鹿园先生表

万表字民望，号鹿园，宁波卫世袭指挥僉事。年十七袭职，读书学古，不失儒生本分。寇守天叙勉以宁静澹泊，先生揭诸座右。登正德庚辰武会试，历浙江把总署都指挥僉事、督运，浙江掌印都指挥，南京大教场坐营漕运参将，南京锦衣卫僉书，广西副总兵左军都督漕运总兵僉书，南京中军都督府。嘉靖丙辰正月卒，年五十九。

先生功在漕运，其大议有三：一、三路转运，以备不虞。置仓卫辉府，每年以十分之二拨中都运船，兑凤阳各府粮米，由汴梁达武阳，陆路七十里，输於卫辉，由卫河以达於京。松江、通泰俱有沙船，淮安有海船，时常由海至山东转贸，宜以南京各总缺船卫分坐，兑松江、太仓粮米，岁运四五万石达於天津，以留海运旧路。於是并漕河而为三。一、本折通融。丰年米贱，全运本色，如遇灾伤，则量减折色。凡本色至京，率四石而致一石，及其支给一石，不过易银三钱；在外折色，每石七钱。若京师米贵，则散本色，米贱，则散折色，一石而当二石。是寓常平之法於漕运之中。一、原立法初意。天下运船万艘，每艘军旗十余人，共计十万余人，每年辏集京师，苟其不废操练，不缺甲仗，是京营之外，岁有勤王师十万弹压边陲。其他利弊纤悉万全，举行而效之一时者，人共奇之。其大者卒莫之能行也。倭寇之乱，先生身亲陷阵，肩中流矢。其所筹画，亦多掣肘，故忠愤至死不忘。

先生之学，多得之龙溪、念菴、绪山、荆川，而究竟於禅学。其时东南讲会甚盛，先生不喜干与，以为“此辈未曾发心为道，不过依傍门户，虽终日与

之言，徒费精神，彼此何益？譬砺石之齿顽铁，纵使稍有渐磨，自家所损亦多矣。”先生尝言：“圣贤切要工夫，莫先於格物，盖吾心本来具足格物者，格吾心之物也，为情欲意见所蔽，本体始晦，必扫荡一切，独观吾心，格之又格，愈研愈精，本体之物，始得呈露，为格物。格物则知自致也。龙溪谓：‘古人格物之说，是千圣经纶之实学。良知之感应谓之物，是从良知凝聚出来。格物是致知实下手处，不离伦物感应而证真修。离格物则知无从而致矣。’吾儒与二氏毫釐不同正在於此。”其实先生之论格物，最为谛当。格之又格，而后本体之物呈露，即白沙之“养出端倪”也。宋儒所谓未发气象，亦即是此。龙溪之伦物感应，又岂能舍此而别有工夫？第两家之言物不同，龙溪指物为实，先生指物为虚。凡天下之物摄於本体之物，本体之物又何尝离伦物哉！然两家皆精禅学，先生所谓本体呈露者，真空也；龙溪离物无知者，妙有也，与宋儒、白沙之论，虽似而有差别，学者又当有辨矣。先生如京师，大洲访之郊外，与之谈禅。议论蜂涌，先生唯唯不答。大洲大喜，归语人曰：“今日降却万鹿园矣。”陆平泉闻而笑曰：“此是鹿园降却大洲，何言大洲降却鹿园也。”戚南玄与先生遇，戏曰：“鹿园名为旅禅，实未得理，是假和尚。”先生曰：“南玄名为宗儒，实未见性，是癡秀才。”相与大笑。先生一默一语，无非禅机如此。

### 鹿园语要

学不顿悟，才涉语言，虽勘到极精切处，总不离文字见解。圣学功夫，只在格物。所谓格物者，格其心之物也。凡不於自己心性上透彻得者，皆不可以言格。到得顿悟见性，则彻底明淨，不为一切情景所转。如镜照物，镜无留物；如鸟飞空，空无鸟迹。日用感应，纯乎诚一，莫非性天流行，无拟议，无将迎，融识归真，反情还性，全体皆仁矣。

世论克己，浅之乎其论颜子也！夫视、听、言、动而溺焉，己也；视、听、言、动而止焉，己也；视、听、言、动而不溺不止焉，亦己也。礼者，中也，即吾之性也，仁之体之，不可丝毫容意於其间也，是故无思无为，感而遂通，不识不知，顺帝之则，克之至也。

绪山以“收放心说”质先生。先生曰：“子谓‘求之未放之心，使不驰於物’，无乃有以制之乎？求是寻求之义，苟求得其体，则千条万绪，纷然而驰者，皆此体之呈见，即无放与不放也。不得其体，虽时时存之，犹放也。以心制心，是二之也。循其所是而去其所非，是取舍之心未忘，乃知识也，非不识不知也，皆放也。子谓‘性不可离，又恶得而放’，是矣！而又云‘驰於物’，又谁驰也？”

或问“易简超脱”。先生曰：“性命玄妙，更无可拟议，易简超脱，只在

妙悟。如欲易简超脱，便不易简超脱也。盖悟入即其碍处，便是超脱。今之超脱，便是滞碍。此即谓之玄关。若於方寸不超脱处，不要放过，极精研思，不随人语言文字作解，自然有个悟入处，则脱洒滞碍自不相妨也。即此滞碍处，便是格，便是玄关，便是参性命之要，无出於此。”

有兵宪问“慈悲解脱之说”。先生曰：“於人无所不爱，是为慈悲。贪官污吏之害人者，毅然去之，是为解脱。二者惟君所行，但看时节因缘一见之耳。”

戒慎恐惧，虽是工夫，实无作用。不睹不闻，即是不识不知，便常是戒慎恐惧矣，故曰：“不睹不闻即戒慎恐惧也。”人心上何可加此四字？二义各殊，而体用极为微妙，须精察之。

念菴以所得相证。答曰：“兄夙发真心，固应有此入处。然此犹涉解悟，未可遽以为是。正好着力研穷，必尽去此碍膺之物，触处洞然，头头明了，此便是尽心知性，须一毫不要自瞒过去为好。第一要远口谈性命之友，惧其作混，转为所蔽，不见自心。第二要将一切世事俱看得破，方不碍此性天作用。愿兄愈加珍重，愈加精彩，如钻木逢烟，切莫住手。”

嘉靖庚寅，先生及心斋、东廓、南野、玉溪会讲於金陵鸡鸣寺。先生出《病怀诗》相质，其二曰：“三十始志学，德立待何时？往者既有悔，宁当复怠兹。由仕莫非学，开心未信斯。悦恶一何殊？此皆尝在思。岂不贵格物，穷至乃真知。驰求外吾心，癡狂竟何为！微吾鲁中叟，万世将谁师？”心斋和诗曰：“人生贵知学，习之惟时时。天命是人心，万古不易兹。鸢鱼昭上下，圣圣本乎斯。安焉率此性，无为亦在思。我师诲吾侪，曰性即良知。宋代有真儒，《通书》或问之。曷为天下善，曰惟圣者师。”

侍郎王敬所先生宗沐

王宗沐字新甫，号敬所，台之临海人。嘉靖甲辰进士。在比部时，与王元美为诗社，七子中之一也。久历藩臬。值河运艰滞，以先生为右副都御史，查复祖宗旧法，一时漕政修举。犹虑运道一线，有不足恃之时，讲求海运，先以遮洋三百艘试之而效。其后为官所阻而罢。万历三年，转工部侍郎，寻改刑部。先生师事欧阳南野，少从二氏而入，已知“所谓良知者，在天为不己之命，在人为不息之体，即孔氏之仁也。学以求其不息而已”。其辨儒释之分，谓“佛氏专於内，俗学驰於外，圣人则合内外而一之”。此亦非究竟之论。盖儒释同此不息之体，释氏但见其流行，儒者独见其真常尔。先生之所谓“不息”者，将无犹是释氏之见乎！

论学书

公云：“格物欲释作格之去格，然后互相发明，可以无弊。”然仆即渠言

观之，既云“天下之万象，皆目光所成，而十方之国土，皆本体所现”，则自於天下之物无复有碍我者，又何须格去而后为得乎？物有格则有取，有取有舍，则不惟以己性为有内外，程子已言其非，而种种简择，亦非佛家上乘。是於心上自加一病，而愈不可以相发明矣。且所谓格之使去，已则将尽格之乎？有格有不格者乎？尽格则不可，有不格则未尽，世间自君臣父子之大，以及於昆虫草木之细，何者当格去而何者当留乎？无物不有者，道之体也；无物不包涵者，心之体也；以一贯万物者，圣人之学也；徧周法界者，佛之旨也。且格去外物，以求致知，则知无所丽。其於致知致字，亦微有不可解者。公翰示之旨，大约以为世之把捉矜持者，於心上加一事，似非圣人之学，故立此法门，令其解脱。夫把捉矜持者，诚非矣，然资禀不同而悟见有异，诚使上根如公则可，若初学而语之以此则非。惟使其渐入於禅，而茫无下手，亦恐其始闻而乐，而终将无据尔。（《与裘鲁江》）

学术参差，千古所叹。大约以糝缀枝叶，与夫修饰词说，则人各以见为地，故有不同。若实落从本体用功，则自开闢以至今日，惟有一心，更何不同之有？即於此有疏密迂径之差，亦不过目前殊异，至其收功结局，当亦不远。其尝譬之腹痛，而抚者轻重下手，痛人自得，其母非不爱之，然特为之抚，决亦不能得痛之实际也。功夫缓急，皆是对质，施为即有不同，皆非忘助，亦非参差，惟空言争高，即无不同。犹之指米意量，多寡难信，此某所不能仰合於门下之大略也。弥纶参赞，着有上下，心无二施，或小或大，要之皆满其不息之体量。由此言之，某於门下所见，未尝不同也。门下欲即物即心，而格兼正感二义，故以格物为格心，以合於慎独，此门下之旨也。夫心本生道，常应乃其体段，而物无自性，待心而后周流。心之所着为物，心有正邪，物无拣择，此阳明先生格物之旨所以异於先儒者。然阳明谓心之应处为物，而门下欲正“应处”二字，以为即心即物，此又门下之所以异於阳明先生者。然自鄙心思之，夫心之不正，而后有不正之应，则於此必求所以正，其所以应於感化者，以此合於慎独，其理未尝不同。然必去此而云即心是物，则心物对峙，历历较然，而除物之心，或后生不察，番成是内非外。且又义粗机顿，是惟门下透彻而用以立教，若下根易疑，或未肯帖然信其然耳。夫心之应处为物，与即心即物，亦反覆掌耳，而门下必云云者，岂非以才有应处二字，则便有内外，於慎独有不合耶？然“即心即佛”，道一禅师初悟语，亦惧人执着，旋亦云“非心非佛”以救之。即以格物合慎独，如鄙言颇无不通，而必欲云即心即物，又不若以良知之应用周旋处为物，如门下初句为稳切也。盖此乃门下苦心真切之见，为先儒道其未备，然意不病而语稍径，则无疮而伤之，更费门下分疏与后生耳。（《与陈明水》）

象山之学，诚有未莹者，坐在切磋涵养未能，非其所指心体有病。要之吾人所以贯三才、参天地、通古今为不息者，止此一事，一悟百通，一了百当，非复有纤毫可以加增妆缀者。然琢磨非顿养蹴具，积有啮铁之志，乃能有立。今以好径之心，则取其直截，以攻击之心，则指其未莹。而近来则又於象山所言上，更加一味见成，而圣人皆师心，随手拈来尽是矣。（《与江少峰》）

“未发已发”，自《或问》中所载程子之门人与朱子所论，不为不多，要已不可尽解。而今日之论，尤为纷纷然。此实圣学头脑，不可不辨。今复以《中庸》为讲，则辞虽费而愈不明，仆请与执事道见在之心可乎？见在心明，则《中书》自当了然矣。喜怒哀乐，仆与执事无一时不发者也，当其发时，若以为知即在喜怒哀乐中，则不当复有不中节处，而未发之中，常人皆有之矣。若以为知不在喜怒哀乐中，则别有一物存主於内，而随物应付。今观仆与执事之怒时也，知安在乎？而知於喜怒之际，不可指也。若以为学者但当求之未发也，则仆与执事未怒时功夫，可以打点其为知者乎？抑但求之於已发也？既知求即觉，觉即无不中节处，而已发之和，常人皆有之矣。比及睡时，不知又当属在何处？以为未发，则庸有梦时，以为已发，则无物在。似此数论，似是而实非，似非而亦是者，良以心之神明两在不测，指其一处，未或不是，而要其精微则又难定方所，以故须由自家帖然后，下一转语，乃见分晓耳。若论其极，则一转语尤为疣赘，盖本体不息，不贰者也，不息则常，无起无灭，不贰则一，无内无外，此执事所谓“寂感无时，体用无界、无前后、无内外、而浑然一体者也”。故子思指喜怒哀乐未形之时，而谓之未发，而其所以为已发者，本体分毫不可得而减，有寂之名，而无灭相，良知是也。指喜怒哀乐有形之时，而谓之已发，而其所谓未发者，本体分毫未尝有所增，有感之名，而无起相，良知之妙用是也。学者之所以与圣人异者，正缘私欲纷拏而意见业杂，才一念起，漓淳失真，虽其本体未尝断灭，而於中和固已远矣。只是如此说，已是饶舌，此须於静中密下戒慎功夫，使其空虚明净，了然得所谓本体者，真是不息不贰，无复文字论说所能尽。知於此，自有恍然者，而他歧之论，始有归一矣。（《与李见罗》）

近来从事於道者，更相瞞诳，误己误人。师心自圣，则以触处成真，是犹指本身之即仙胎也，而不知破败之后，已非一元之初，则筑基敛己之功，安可轻废？随处致知，则以揣摩求合，是犹指节宣之即是仙功也，而不知血肉之躯，已非飞昇之具，则炼神还虚之功，安可尽废？二说相胜，此是彼非，终日言焉而不知流光不待，则已成埋没此生。语之以真，则婉缠不透，投之以大，则慑缩不解。若使孔子门中於九泉有地狱，是流当无超度法矣。某本无所知，少自二氏入来，转徙交驰，俱不得力。近始知有所谓不息之体者，本参天地而彻

古今，如仲尼祖述尧、舜一章，吾人皆与有分焉。离是体则无功，故戒慎即所以完是体也；离是功则无效，故位育即所以满此体也。（《与聂双江》）  
文集

圣人之言心，渊然无朕，其涵也；而有触即动，其应也。佛氏语其涵者，圆明微妙，而祕之以为奇；俗学即其应者，糅缀缴绕，而离之以为博，要之不能无所近，而亦卒不可入。何者？其不能无所近者缘於心，而卒不可入者远於体也。圣人者不独语其涵，惧人之求於微；而不独语其应，惧人之求於迹。故哀与钦者，心之体也；见庙与墓而兴者，其应也。体无所不具，则无所不感；无所不感，则无所不应。因其应而为之文，於是乎有哭擗哀素之等，俎豆璧帛之仪。仪立而其心达，而仪非心也。此所以为圣人之学也。佛氏则从其应，而逆之以归於无，曰墓与庙、哀与敬皆妄也，而性则离於是者也。俗学者非之曰：“此有也。”则从而烦其名数，深其辩博，而以为非是则无循也。然不知泯感与应者，既以玄远空寂为性，而其溺於名数辩博者，又详其末而忘其所以然。予故曰：“禅与俗卒不可入者，由远於体也。”圣人之言心，详於宋儒，最后象山陆氏出，尽去世之所谓缴绕者，而直指吾人之应心曰：“见墟墓哀而宗庙钦者心也，辨此心之真伪，而圣学在是矣。”其於致力之功，虽为稍径，而於感应之全，则指之甚明，而俗学以为是禅也。其所未及者名数辩博也。嗟乎！象山指其应者，使人求其涵也。佛氏逆其应於无，而象山指其迹於应，以是为禅，然则为圣人者，其必在名数辩博乎？以仪为心，予恶乎哀钦之无从也。（《象山集序》）

瞿昙之宗，其始以生死祸福之说，济其必行，是以习闻其说者，皆抱必得之志而来，虽狂夫悍卒，皆能舍其旧而从於寂寞孤苦之乡，甚或面壁投崖，刎身燃指而不悔者，其志诚切，而其事诚专也，而尚安假於言乎？后世之言圣学者，志本非有求为圣贤之心，因循前却，与习相成，甚或姑以是而息其驰骤之倦，盖其心以为词说之不博，而记闻之不多，则其言不行。而其上焉者，始毕其力於训註，涉猎以求为功果，朝移暮易，而翻於所谓痛切身心者，宜其有所遗而不及矣。此则立志之过也。为佛者，其说诚冥漠迂远，而其为事则未尝苟也。付法传衣，登坛说法，号称具眼，以续其师者，必其真证而自得焉，而犹或不敢当也。后世之言学者，实则不至，而急於立说，则固有窥之未精而见之未定者。固已遂为人人之所传矣。虽其或旋觉於未妥，甚或自悔於晚年，而其书遂行，已不可改。则其言之多也，虽其本意尚有未慊，而况概之於圣人之道乎！此其立言之过也。夫佛者屏除翳障，独惧有我，增慢之病，比於贪淫，而强附宗言，谓之毁谤，其於执着是己之戒，若是乎其严也。今学者之论，诚有智者之失矣，有愚者之得矣。苟其言之是而足以相济也，则刍蕘鄙夫固当兼取



以从，於是而乃有胜心焉。或原於偏倚而执之坚，或耻於相屈而必其胜，甚或分门异户，又或而藩篱焉，则亦无怪乎其言之多而说之激矣，此则胜心之过也。凡是三者，相因为病，所谓本源，沉锢缠绵，虽有特出之才，一入其中，足起足陷，未能自拔，则文字训解，纵其熠然，譬之古人画蛇添足，而今更为之鳞爪也，粉饰弥工，去真弥远。凡若是者，质之於禅，曾有不若此。（《象山粹言序》）

道之简易，不待於外袭，而心之本体，不萌於闻见，是孔门之的传，而吾儒之上乘也。然理合内外，而事无精粗，所恶於闻见者，以其溺心於斗靡侈观，而不知有融会归一之地，至有烦苦艰难，靡敝白首，而於道卒无得而已焉。斯为可摈废而攘斥也矣。故此理在人，本自各足，譬之五脏四肢，各具以有生也。气禀生质之清浊不能皆同，譬之厚薄寒热之各异也。圣人用言以设教，著书以防流，譬之因人之病而药之，寒热上下从其所偏胜也。虽以孔子之书，如《大学》、《中庸》经文，悉言天命人心之奥，则固若《内经》、《素问》然后为一定不易之则。若夫《论语》多载问难之词，其间固有当机而发，因人而施，如问仁问孝之类，已有非全体具备、本末兼举者矣。朱、陆治方，寒热各品，而矫厉至道全生则同。故凡君子之学，不溺於闻见。不离於闻见，而将以反约，则鸟附豨豷，固有藉以全生者，而况於圣贤之载籍乎？若皆不计其归宿之何如，而但以近似者病之，则尊德性之似为禅，而道问学之似为俗，固无以为解矣。是何异执《内经》之理，以律偏胜之方，其不至於废医护疾，坐视夫人之札瘥而莫之救乎？故细读先生之书，如与吕子约、张敬夫，深以支离为病，而於其德性躬行，未尝不谆切而屡言之也。若夫末流之弊，则泰山未颓，冉求聚敛，子夏之后卒为庄周，荀卿明王道，李斯具五刑，彼岂教者之过？而君子之立教也，固能使其后之必无弊欤？惟夫世之猎取糟粕，记诵成言，文之以以为博也，则藉口於朱子；而虚谈高视，空旷无据，执之以为固也，则藉口於象山。是以二氏之争，比及数世，而烦言纷纷，求为胜负而於身心了无交涉，学者入其中，茫乎不知所以适从。盖不考其实得，既无以窥见先贤所造之底里，而缘习於先入，又有以漫失在己本心之真知，而况根有染而不能净，见有偏而不能圆！是以虽其人诵家传，而卒无得於真似。是非之际，一唱百和，群喙众咻，此道之所以不明也。（《朱子私钞序》）

天命流行，物与无妄，在天为不已之命，而在人为不息之体，孔门之所谓仁者，先生之所谓知也。自程纯公之歿，而圣人之学不传，沉酣传註，留心名物，从其求於外者，以为领略贯解，而一实万分、主静立极之义微矣。夫天下莫大於心，心无对者也，博厚高明，配於天地，而弥纶参赞，际於六合，虽尧、舜之治与夫汤、武之烈，皆心之照也。从事於心者，愈敛而愈不足，从事於

言者，愈赘而愈有余，不足者日益，而有余者日损，圣愚上下之歧端在於是。此先生所以冒忌负谤，不息其身而争之於几绝之余，而当时之士，亦遂投其本有，皆能脱屣解紮，翕然从先生於骤闻之日也。争之不明而有言，言之稍聚而为录，今不据其录，而求其所以为学也，乃复事於言，是不得已者，反以误后人而貽之争耶？且先生之得，是亦不易矣。先生顾其始，亦尝词章而博物矣。展转抵触，多方讲究，粧綴於平时者，辨艺华藻，似复可恃。至於变故当前，流离生死，无复出路，旁视莫倚，而向之有余者，茫然不可得力。於是知不息之体，炯然在中，悟则实，谈则虚，譬之孤舟，颠沛於冲风骇浪之中，帆棹莫施，碇缆无容，然后视舵力之强弱以为存亡。叶尽根呈，水落石出，而始强立不返矣。故余尝谓先生，仅悟於百死一生之日，然后能咽余甘而臻实际，取而用之，己本不贰，而物亦莫能违，事功文词，固其照中之隙光也，先生之所以得者，岂尽於是耶？嗣后一传百讹，“师心即圣”，为虚无溟荡之论，不可穷诘。内以驰其玄莫之见，而外以逃其践履之失，於先生所道切近之处，未尝加功，则於先生所指精微之地，终非实见，投之事则窒，施之用则败。盖先生得而言之，言先生之心尔，而今袭先生之语以求入，即句句不爽，犹之无当於心，而况不能无失乎？心不息，则万古如一日，心不息，则万人如一人，先生能用是倡之於几绝，吾人不能缘是承之於已明，而方且较同异雌黄以为长，此予之所以谓先生始得之勤，而今之不能无忧也。夫从事於心敏而犹有不及，则於言有所不暇；从事於心精而后知所失，则於言有所不敢。默识深思，承担负荷，此余与二三子今日之所承先生之后者也。（刻《传习录序》）

余尝观诸造化矣，有心则阴，而无心则阳也；有息则阴，而无息则阳也；有有则阴，而无无则阳也。山川流峙，万物具茁，华春藏冬，形色机关，不能自得而莫不得，此天之所以流形品物者，莫非一乾体之健，运而不停一瞬，而况於元会寒暑乎？始於无心，继於不息，极於无无，而天地之德备矣。人之生也，气合灵为心，动则有间，自少至老，自兴至寝，利害是非，酬酢扰动，其习无穷。以有间入无穷，沉私汨欲，灭顶迷心，积动为息，积息成阴，而沴戾鹵莽之习，乌睹其为健乎？故圣人之学，独以其澄莹昭彻之体常照於中，炯然不昏於知，而不起於意，泊然不贰於物，而非捍於应。处於中者有戒，则惕然矣，而矜持不事，未尝不与天游也。见於外者有严，则肃然矣，而心知不拘，未尝不与体适也。此其所谓乾乾者，曾无一息之间，而又安问其日与夕也？故其德之成就，与造化相为参贰，居则对越上天，事亲飨帝，而用则统物体天，至於不可知之神，夫然后称龙焉。（《寿龙溪序》）

侍读张阳和先生元忞

张元忞字子荇，别号阳和，越之山阴人。父天复，行太仆卿。幼读朱子《

格致补传》，曰：“无乃倒言之乎？当云心之全体大用无不明，而后物之表里精粗无不到也。”嘉靖戊午，举於乡。隆庆戊辰，太仆就逮於滇，先生侍之以往。太仆释归，先生入京颂冤。事解，又归慰太仆於家。一岁之中，往来凡三万余里，年踰三十而发白种种，其至性如此。辛未，登进士第一人，授翰林修撰。寻丁外艰。万历己卯，教习内书堂。先生谓“寺人在天子左右，其贤不肖为国治乱所系”。因取《中鉴录》谆谆诲之。江陵病，举朝奔走醮事，先生以门生未尝往也。壬午皇嗣诞生，齋诏至楚，丁内艰。丁亥陞右春坊，左谕德，兼翰林侍读。明年三月卒官，年五十一。

先生之学，从龙溪得其绪论，故笃信阳明四有教法。龙溪谈本体而讳言工夫，识得本体，便是工夫。先生不信，而谓“本体本无可说，凡可说者皆工夫也”。尝闢龙溪欲浑儒释而一之，以良知二字为范围三教之宗旨，何其悖也。故曰“吾以不可学龙溪之可”。先生可谓善学者也。第主意只在善有善几，恶有恶几，於此而慎察之，以为良知善必真好，恶必真恶，格不正以归於正为格物，则其认良知都向发上。阳明独不曰良知是未发之中乎？察识善几、恶几是照也，非良知之本体也。朱子《答吕子约》曰：“向来讲论思索，直以心为已发，而所论致知格物，以察识端倪为初下手处，以故缺却平日涵养一段工夫。”此即先生之言良知也。朱子易箒，改《诚意章句》曰：“实其心之所发。”此即先生之言格物也。先生谈文成之学，而究竟不出於朱子，恐於本体终有所未明也。

### 不二斋论学书

动静者，时也。无动无静，常翕而不张，常聚而不散者，心也。夫心无动静，而存心之功，未有不自静中得之者。初学之士，未能於静中得其把柄，遽欲以憧憧扰扰之私，而妄意於动静合一之妙，譬之驾无柁之舟，以浮江、汉，犯波涛，其不至覆且溺者鲜矣。（《寄张洪阳》）

吾兄谓摹拟古人之言行，庶几可进於忘物，以此为下学而上达。窃谓摹拟古人之言行，一一而求其合，所谓博而寡要，劳而无功也。曷若摹拟於吾一心之为易且简乎？万事万物皆起於心，心无事而贯天下之事，心无物而贯天下之物，此一贯之旨也。故不离於事物言行之间，而穷理尽性以至於命，下学上达无二事也。若以摹拟为下学，忘物为上达，是二之矣。（《答田文学》）

人有知觉，禽兽亦有知觉，人之知觉命於理，禽兽之知觉命於气。今但以知觉言良知，而曰良知不分善恶，不将混人性物性而无别耶？夫所谓良者，自然而然，纯粹至善者也。参之以人为，蔽之以私欲，则可以言知，而不得谓之良知矣。谓良知有善无恶，则可；谓良知无善无恶，则不可。致知之功，全在察其善恶之端，方是实学。今人於种种妄念，俱认为良知，则不分善恶之言误

之也。

有不善，未尝不知，良知也；知之，未尝复行，致良知也。知行合一以成其德，其颜子之学乎？

周子曰：“几，善恶。善有善几，恶有恶几。”於此而慎察之，善必真好，恶必真恶，研几之学也。吾兄论几，则曰：“善恶是非，未落对待，而以念上用功为几浅，非第一义。”窃谓未然。所谓独者，还是善念初动之时，人不及知，而已独知之，非无可对待之谓也，无对待则不可以言几矣。人心之欲，固以先事预防，禁於未发，为不犯手工夫。然岂易言哉！此心即是天理，方其未动，本无人欲，才一萌动，则有天理便有人欲。此危微之训，尧、舜所为惓惓也。

人心少有无念之时，方其未萌，着一防字，即属思善一边，是一念矣。克念作圣，只在一念之间，不分有事无事。此念常存，正是动静合一之学，恐无浅深先后之可言也。

几一而已矣。自圣人言，则为神化之几；自吾人言，则为善恶之几，其实非有二也。作圣之功，则必由粗以入精，由可知以进於不可知，而知几之学毕矣。

意者，心之所发。心本无意也，动而后敬，言而后信，此心之本体，有时而息矣。不动而敬，敬以心也；不言而信，信以心也，此心之中，无非敬信，未发已发，纯乎天理矣。

释氏以心为槁木死灰，而尽外闻见，吾儒亦从而宗之，是以吾心为有内也。心无内外，无隐显，无寂感。不见不闻，此心也；独见独闻，此心也；共见共闻，此心也。目之视也，可得而见也，谓视非心也，可乎？耳之听也，可得而闻也，谓听非心也，可乎？天之高也，地之广也，鸢飞鱼跃於其间，礼仪三百，威仪三千，则孰非心也？而谓其偏於空虚，可乎？（以上《寄冯纬川》）

杨复所谈本体，而讳言功夫，以为识得本体便是功夫。某谓本体本无可说，凡可说者皆工夫也。识得本体，方可用工夫。明道言“识得本体，以诚敬存之”是也。（《寄罗近溪》）

仁之为物，未易名状，故孔门罕言仁，凡所言者，皆求仁之功而已。其曰“仁者，人也。仁人，心也”。此则直指仁体矣。生生不已者，天地之心也。人之生，以天地之心为心，虚而灵，寂而照，常应而常静，谓其有物也，而一物不容，谓其无物也，而万物皆备。无物，无我，无古今，无内外，无始终，谓之无生而实生，谓之有生而实未尝生，浑然廓然，凝然炯然，仁之体倘若 是乎！（《寄查毅斋》）

近世谈学者，但知良知本来具足，本来圆通，窥见影响，便以为把柄在手

，而不复知有戒慎恐惧之功。以嗜欲为天机，以情识为智慧，自以为寂然不动，而妄动愈多，自以为廓然无我，而有我愈固，名检荡然，阳明之良知，果若是乎？一念之动，其正与否，人不及知而已独知之，即此是独，即此是良知，於此格之，即是慎独，即是致良知。物与知无二体，格与致无二功也。但於意念之间，时时省克，自然欲净理还。来教以则训格，谓物物皆有定则，一循其则而不违，是为格物也。知体无穷，物则有定，若然，是将以知不足恃，而取则於物矣；是将舍吾心之天则，又索之於外矣；是将歧知与物而二之矣。请就兄之言而反覆之，知体无穷，物之体亦无穷，何也？凡物之理，千变万化，不可为典要，若云有定，不为子莫之执中乎？物则有定，知之则亦有定，何也？帝降之衷，天然自有，不爽毫发，若曰无穷，则将舍规而为圆，舍矩而为方乎？（《与许敬菴》）

兄尝问：“相天下当用何术？”对曰：“无私。”兄曰：“无私不足以尽相之道，必加意於知人。知人有法，必令人举一人，严连坐之法，而后举必得人，人无遗举，天下可理矣。”弟曰：“固也。独不曰取人以身乎？自古才相、智相，代不乏人，往往徇私而败，故无私而后能知人。辟之鑑常空，衡常平，妍媸轻重，自不患其或爽。且人举一人之法，自昔亦常行之，而卒不能得人，何也？其人君子也，则所举必多君子，虽举百十人，亦何不可！其人小人也，则所举必多小人，虽举一人，亦安可听耶？”兄又尝问“圣学之要”。对曰：“在心。”兄曰：“心不足以尽天下之理，必存心以察天下之理，而后可以入圣。”弟曰：“万物皆备於我，非心外有理也。孔、孟之学，但曰正心，曰存心，心正则理无不正，心存则理无不存，千古圣贤何曾於心外加得一毫。（《答吕心吾》）

立人达人，毕竟是仁发用处。仁自有体，就如喜怒哀乐是心之发用处，心自有体也。（《答孟我疆》）

近时之弊，徒言良知而不言致，徒言悟而不言修。仆独持议，不但曰良知，而必曰致良知；不但曰理以顿悟，而必曰事以渐修，盖谓救时之意。（《答周海门》）

心外无道，言心而曰易偏、易恣者，即非心也。道外无心，言道而不本於心者，即非道也。夫惟析心与道而为二，是故舍我喜怒哀乐本然之情性，而求之於难穷之物理，舍我事亲敬长本然之知能，而索之於无常之事变，考之愈勤，讲之愈彻，而以之应感、酬酢，漠然愈不相关，此则学术之过也。（《与毛文学》）

秋游记

窃疑世儒口口说悟，乃其作用处，殊是未悟者。悟与修分两途，终未能解

。龙溪曰：“狂者志大而行不掩，乃是直心而动，无所掩饰，无所窝藏，时时有过可改，此是入圣真路头。世人总说修持，终有掩饰窝藏意思在，此去圣学路径，何啻千里？”定宇曰：“所贵乎不掩藏者，为其觉而能改也，非谓其冥然不顾，而执之以为是也。”

予谓定宇曰：“昨所言天地都不做，得无骇人之听耶？”定宇笑曰：“毕竟天地也多动了一下。”予曰：“子真出世之学，非予所及也。然尝谓此体真无而实有，天不得不生，地不得不成，譬如木之有根，而发为枝叶花实，自不容已。天地亦何心哉？佛氏以大地山河为幻妄，此自迷者言之耳。苟自悟者观之，一切幻相皆是真如，而况於天地乎？”定宇曰：“学在识真，不假断妄，子言得之矣。”

### 志学录

当思父母生我之始，光光净净，只有此性命，一切身外物，真如水上沤。奈何抛我之本来，而汲汲营营於身外暂生暂灭之浮沤乎！

吾邑萧静菴曰：“目力有余，则当遍读《六经》，以窥圣贤之心事；足力有余，则当纵游五嶽，以观天地之形骸。若夫蒔一花卉，畜一奇玩，虽力有余，弗为也。”

有壁立万仞之节概，乃可以语光风霁月之襟怀。

善树木者芟其枝叶，则其本盛矣。善为学者敛其英华，则其神凝矣。

眼前一草一木，皆欣欣向荣，一禽一鸟，皆嚶嚶自得，满腔子是恻隐之心。

以祸福得丧付之天，以赞毁予夺付之人，以修身立德责之己，岂不至易至简乎！

颜子当仰钻瞻忽时，只是於本体上想像追寻，终不可得。后来得夫子之教，却於博文约礼用工夫。工夫既到，而后本体卓尔，如有可见，始悟向者想像追寻之为非也。

日之长短有时矣，然意有所营，若促之而短；事无所系，若引之而长，心之无时如此。身之所处有方矣，然神之所主，忽而九天，忽而万里，心之无方如此。

### 教谕胡今山先生瀚

胡瀚字川甫，号今山，余姚人。支湖铎从子也。自幼承家学，动必以礼。年十八，从阳明先生游，论及致良知之学，反覆终日，则跃然起曰：“先生之教，劈破愚蒙矣。”阳明授以《传习录》、《博约说》，日归而思之，盖有省。支湖召而语之曰：“孺子知学乎？学在心，心以不欺为主。”瀚唯唯。於是日从事於求心，悟“心无内外，无动静，无寂感，皆心也，即性也。其有内外

动静，寂感之不一也，皆心之不存焉故也”。作《心箴图》以自课。就质於阳明，阳明面进之。先生益自信，危言笃行，绳简甚密。阳明歿，诸弟子纷纷互讲良知之学，其最盛者山阴王汝中、泰州王汝止、安福刘君亮、永丰聂文蔚，四家各有疏说，駸駸立为门户，於是海内议者群起。先生曰：“先师标致良知三字，於支离汨没之后，指点圣真，真所谓滴骨血也。吾党慧者论证悟，深者研归寂，达者乐高旷，精者穷主宰流行，俱得其说之一偏。且夫主宰既流行之主宰，流行即主宰之流行，君亮之分别太支。汝中无善无恶之悟，心若无善，知安得良？故言无善不如至善。《天泉证道》其说不无附会，汝止以自然为宗，季明德又矫之以龙惕。龙惕所以为自然也，龙惕而不恰於自然，则为拘束；自然而不本於龙惕，则为放旷。良知本无寂感，即感即寂，即寂即感，不可分别。文蔚曰：‘良知本寂，感於物而后有知，必自其寂者求之，使寂而常定，则感无不通。’似又偏向无处立脚矣。宋儒学尚分别，故勤註疏；明儒学尚浑成，故立宗旨。然明儒厌训诂支离，而必标宗旨以为的，其弊不减於训诂。道也者，天下之公道，学也者，天下之公学也，何必列标宗旨哉？”先生之学，则以求心为宗，所註《心箴图》，列而为五：曰心图，指本体也；曰存，曰死，曰出入，曰放心。各有箴，而功以存心为主。晚年造诣益深，每提本朝儒者曰：“文清之行，粹然师表，求其卓然之见，一贯之唯，似隔曾、颜一级。文成明睿，学几上达，若夫动不踰矩，循循善诱，犹非孔氏之家法。白沙煞有曾点之趣，而行径稍涉於孤高。敬斋慎密，似有子夏规模，而道业未臻於光大。孟子愿学孔子，而於颜、闵犹曰‘姑舍’，吾於四先生亦云。”以恩贡，就华亭训导，陞崇明教谕。归家三十年，筑室今山。着有《今山集》一百卷。

## 卷十六 江右王门学案一

### 前言

姚江之学，惟江右为得其传，东廓、念菴、两峰、双江其选也。再传而为塘南、思默，皆能推原阳明未尽之旨，是时越中流弊错出，挟师说以杜学者之口，而江右独能破之，阳明之道赖以不坠。盖阳明一生精神，俱在江右，亦其感应之理宜也。

文庄邹东廓先生守益（附子善，孙德涵、德溥、德泳）

邹守益字谦之，号东廓，江西安福人。九岁从父宦於南都，罗文庄钦顺见而奇之。正德六年会试第一，廷试第三，授翰林编修。踰年丁忧。宸濠反，从文成建义。嘉靖改元，起用。大礼议起，上疏忤旨，下诏狱，谪判广德州。毁淫祠，建复初书院讲学。擢南京主客郎中，任满告归。起南考功，寻还翰林，司经局洗马，上《圣功图》。世宗犹以议礼前疏弗悦也，下礼部参勘而止。迁太常少卿，兼侍读学士，掌南院。陞南京国子祭酒。九庙灾，有旨大臣自陈

，大臣皆惶恐引罪，先生上疏独言君臣交倣之义，遂落职闲住。四十一年卒，年七十二。隆庆元年，赠礼部右侍郎，谥文庄。

初见文成於虔台，求表父墓，殊无意於学也。文成顾日夕谈学，先生忽有省曰：“往吾疑程、朱补《大学》，先格物穷理，而《中庸》首慎独，两不相蒙，今释然，格致之即慎独也。”遂称弟子。又见文成於越，留月余，既别而文成念之曰：“以能问於不能，谦之近之矣。”又自广德至越，文成叹其不以迁谪为意，先生曰：“一官应迹优人，随遇为故事耳。”文成默然，良久曰：“《书》称‘允恭克让’，谦之信恭让矣。自省允克如何？”先生欷然，始悟平日之恭让，不免於玩世也。

先生之学，得力於敬。敬也者，良知之精明而不杂以尘俗者也。吾性体行於日用伦物之中，不分动静，不舍昼夜，无有停机。流行之合宜处谓之善，其障蔽而壅塞处谓之不善。盖一忘戒惧则障蔽而壅塞矣，但令无往非戒惧之流行，即是性体之流行矣。离却戒慎恐惧，无从觅性；离却性，亦无从觅日用伦物也。故其言“道器无二，性在气质”，皆是此意。其时双江从寂处、体处用功夫，以感应、运用处为效验，先生言其“倚於内，是裂心体而二之也”。彭山恶自然而标警惕，先生言其“滞而不化，非行所无事也”。夫子之后，源远流分，阳明之没，不失其传者，不得不以先生为宗子也。夫流行之为性体，释氏亦能见之，第其捍禦外物，是非善恶一归之空，以无碍我之流行。盖有得於浑然一片者，而日用伦物之间，条理脉络，不能分明矣。粗而不精，此学者所当论也。先生《青原赠处》记阳明赴两广，钱、王二子各言所学，绪山曰：“至善无恶者心，有善有恶者意，知善知恶是良知，为善去恶是格物。”龙溪曰：“心无善而无恶，意无善而无恶，知无善而无恶，物无善而无恶。”阳明笑曰：“洪甫须识汝中本体，汝中须识洪甫功夫。”此与龙溪《天泉证道记》同一事，而言之不同如此。蕺山先师尝疑阳明《天泉》之言与平时不同。平时每言“至善是心之本体”，又曰“至善只是尽乎天理之极，而无一毫人欲之私”，又曰“良知即天理”；《录》中言天理二字，不一而足，有时说“无善无恶者理之静”，亦未尝径说“无善无恶是心体”。今观先生所记，而四有之论，仍是以至善无恶为心，即四有四句亦是绪山之言，非阳明立以为教法也。今据《天泉》所记，以无善无恶议阳明者，盍亦有考於先生之记乎？

善字某，号颍泉。嘉靖丙辰进士。由比部郎、藩臬使，历官至太常寺卿。

德涵字汝海，号聚所。隆庆辛未进士。从祀议起，上疏极言文成应祀。授刑部主事。江陵当国，方严学禁，而先生求友愈急。傅慎所、刘畏所先后诋江陵，皆先生之邑人，遂疑先生为一党，以河南佥事出之。御史承江陵意，疏论鑄秩而归。未几卒，年五十六。先生受学於耿天台，乡举后卒業太学。天台谓



：“公子寒士，一望而知，居之移气若此。独汝海不可辨其为何如人。”问学於耿楚侗，楚侗不答，先生愤然曰：“吾独不能自参，而向人求乎？”反闭一室，攻苦至忘寝食，形躯减削。出而与杨道南、焦弱侯讨论，久之，一旦霁然，忽若天牖，洞彻本真，象山所谓“此理已显也”。然颍泉论学，於文庄之教，无所走作，入妙通玄，都成幻障，而先生以悟为入门，於家学又一转手矣。

德溥字汝光，号四山。举进士，官至太子洗马。所解《春秋》，逢掖之士多宗之。更掩关宴居，覃思名理，著为《易会》。自叙非四圣之《易》，而霄壤自然之《易》，又非霄壤之《易》，而心之《易》。其於《易》道，多所发明。先生浸浸向用，忽而中废，其京师邸寓，为霍文炳之故居。文炳奄人，张诚之奴也，以罪籍没，有埋金在屋。先生之家人发之，不以闻官。事觉，罪坐先生，革职追赃，门生为之醵金以偿。颍泉素严，闻之怒甚，先生不敢归者久之。

德泳号泸水，万历丙戌进士，授行人，转云南御史。壬辰正月，礼科都给事中李献可公疏请皇长子豫教，上怒，革献可为民。先生救献可，亦遂革职。累疏荐不起。先生既承家学，守“致良知”之宗，而於格物则别有深悟。论者谓“淮南之格物，出阳明之上”，以先生之言较之，则淮南未为定论也。

#### 东廓论学书

向来起灭之意，尚是就事上体认，非本体流行。吾心本体，精明灵觉，浩浩乎日月之常照，渊渊乎江河之常流，其有所障蔽，有所滞碍，扫而决之，复见本体。古人所以造次於是，颠沛於是，正欲完此常照、常明之体耳。（《与君亮、伯光》）

良知之教，乃从天命之性，指其精神灵觉而言。恻隐、羞恶、辞让、是非，无往而非良知之运用，故戒惧以致中和，则可以位育，扩充四端，则可以保四海，初无不足之患，所患者未能明耳。好问好察以用中也，诵诗读书以尚友也，前言往行以畜德也，皆求明之功也。及其明也，只是原初明也，非合天下古今之明而增益之也。世之没溺於闻见，勤苦於记诵，正坐以良知为不足，而求诸外以增益之，故比拟愈密，揣摩愈巧，而本体障蔽愈甚。博文格物，即戒惧扩充，一箇功夫，非有二也。果以为有二者，则子思开卷之首，得无舍其门而骤语其堂乎？（《复夏敦夫》）

越中之论，诚有过高者，忘言绝意之辨，向亦骇之。及卧病江上，获从绪山、龙溪切磋，渐以平实。其明透警发处，受教甚多。夫乾乾不息於诚，所以致良知也；惩忿、窒欲、迁善、改过，皆致良知之条目也。若以惩忿之功为第二义，则所谓“如好好色，如恶恶臭，已百已千”者，皆为剩语矣。源泉混混以放乎四海，性之本体也，有所壅蔽，则决而排之，未尝以人力加损，故曰

“行所无事”。若忿欲之壅，不加惩窒，而曰“本体原自流行”，是不决不排，而望放乎海也。苟认定惩窒为治性之功，而不察流行之体，原不可以人力加损，则亦非行所无事之旨矣。（《答聂双江》）

明德之明，人人完足。遇亲而孝，遇长而弟，遇君而忠，遇夫妇而别，遇朋友而信，无往非明德之流行。流行之合宜处，谓之善，其障蔽而壅塞处，谓之不善。学问之道无他也，去其不善以归於善而已矣。（《与鲍复之》）

古人理会利害，便是义理；今人理会义理，犹是利害。（《答甘泉》）

良知精明处，自有天然一定之则，可行则行，可止则止，真是鸢飞鱼跃，天机活泼，初无妨碍，初无拣择。所患者好名好利之私，一障其精明，则糠粃眯目，天地为之易位矣。（《答周顺之》）

果能实见“敬”字面目，则即是性分，即是礼文，又何偏内偏外之患乎？若歧性分礼文而二之，则已不识敬，何以语圣学之中正乎？（《与方时勉》）

来教谓：“心有主宰，遇非礼则勿视、勿听，将无以非礼为，在事事物物上求之乎？”心有主宰，便是敬，便是礼；心无主宰，便是不敬，便是非礼。（《答林朝相》）

圣门要旨，只在修己以敬。敬也者，良知之精明而不杂以尘俗也。戒慎恐惧，常精常明，则出门如宾，承事如祭，故道千乘之国，直以敬事为纲领。信也者，敬之不息者也，非敬之外复有信也。节用爱人，使民以时，即敬之流行於政者也。先儒谓“未及为政”，得毋以修己安百姓为二乎？（《与胡鹿厓》）

迁善改过，即致良知之条目也。果能戒慎恐惧，常精常明，不为物欲所障蔽，则即此是善，更何所迁？即此非过，更何所改？一有障蔽，便与扫除，雷厉风行，复见本体。其谓“落在下乘”者，只是就事上点捡，则有起有灭，非本体之流行耳。（《答徐子弼》）

是非逆顺境界，犹时有碍，乃知声臭未泯，还是形而下学问。（《薛中离语》）

自其精明之无障碍谓之智，及自其精明之无间断谓之仁守。（《答徐波石》）

敬也者，良知之精明而不杂以私欲也，故出门使民，造次颠沛，参前倚衡，无往非戒惧之流行，方是须臾不离。

天理人欲，同行异情，此正毫釐千里之几，从良知精明流行，则文、武之好勇，公刘、太王之好货色，皆是天理。若杂之以私欲，则桓、文之救鲁、救卫，攘夷安夏，皆是人欲。先师所谓“须从根上求生死，莫向支流论浊清”。

有疑圣人之功异於始学者，曰：“王逸少所写‘上大人’，与初填硃模者，一点一直，不能一毫加损。”（以上《与吕泾野》）

小人之起私意，昏迷放逸，作好作恶，至於穿窬剽劫，何往非心，特非心之本体耳。水之过颍在山，至於滔天襄陵，何往非水，然非水之本体矣。戒惧以不失其本体，禹之所以行水也。隄而遏之，与听其壅横而不决不排，二者胥失之矣。（《答曾弘之》）

世俗通病，只认得箇有才能，有勋业，有著述的圣人，不认得箇无技能，无勋业，无著述的圣人。（《与洪峻之》）

近有友人相语曰：“君子处世，只顾得是非，不须更顾利害。”仆答之曰：“天下真利害，便是天下真是非。即如舍生取义，杀身成仁，安得为害？而墮肉乞饱，垄上罔断，安得为利？若论世情利害，亦有世情是非矣。”（《与师泉》）

吾辈病痛，尚是对景时放过，故辨究虽精，终受用不得。须如象山所云，“关津路口，一人不许放过”，方是须臾不离之学。（《与周顺之》）

云“商量家事，矛盾则有我，合同则留情，自是对景增减，又安能与千圣同堂，天地并位？”诚然，诚然。至以货色名利，比诸雾霭魑魅，则有所未稳。形色天性，初非嗜欲，惟圣践形，只是大公顺应之，无往非日月，无往非郊野鸾凰。若一有增减，则妻子家事，犹为雾霭魑魅，心体之损益，其能免乎？凡人与圣人，对景一也。无增减是本体，有增减是病症。今日亦无别法，去病症以复本体而已矣。（《与师泉》）

两城有数条相问，大意主於收视敛听，一尘不撓，一波不兴，为未发之时。当此不撓不兴，意尚未动，吾儒谓之存存，存存则意发即诚。仆答之曰：“收视是谁收？敛听是谁敛？即是戒惧功课，天德王道，只是此一脉。所谓去耳目支离之用，全圆融不测之神，神果何在？不睹不闻，无形与声，而昭昭灵灵，体物不遗，寂感无时，体用无界，第从四时常行，百物常生处，体当天心，自得无极之真。”（《与双江》）

天命之性，纯粹至善，昭昭灵灵，瞞昧不得，而无形与声，不可睹闻。学者於此，无从体认，往往以强索悬悟，自增障蔽。此学不受世态点污，不赖博闻充拓，不须亿中测度，不可意气承担，不在枝节点检，亦不藉著述，继往开来，凡有倚着，便涉声臭。（《与郭平川》）

世之论者，谓曾子得之以鲁，子贡失之於敏。果若而言，则敏劣於鲁矣。古人学术，须到气质脱化处，方是归根复命。亿则屡中，是不免挨傍气习，犹有倚着。而战战兢兢，任重道远，岂鲁者所能了？故尝谓“曾子能脱化得鲁，故卒传其宗；子贡不能脱化得敏，故终止於器。”（《与刘两江》）

指其明体之大公而无偏也，命之曰中；指其明体之顺应而无所乖也，命之曰和，一物而二称。世之以中和二致者，是静存动省之说误之也；以性上不可添戒惧者，是猖狂而蹈大方之说误之也。（《答高仰之》）

近来讲学，多是意兴，於戒惧实功，全不着力，便以为妨碍自然本体，故精神浮泛，全无归根立命处。间有肯用戒惧之功者，止是点检於事，为照管於念虑，不曾从不睹不闻上入微。

寂感无二时，体用无二界，如称名与字。然称名而字在其中，称字而名在其中，故中和有二称，而慎独无二功，今执事毅然自信，从寂处、体处用功夫，而以感应、运用处为效验，无所用力，环起而议之，无一言当意者。窃恐有隐然意见，默制其中，而不自觉。此於未发之中，得无已有倚乎？倚於感，则为逐外，倚於寂，则为专内，虽高下殊科，其病於本性均也。（以上《与余柳溪》）

来教谓“良知是人生一箇真种子，本无是非、可否、相对。而言是非、可否、相对，此知之属气者。”不知精明贞纯、无非无否处，将不属气否？（《答双江》）

过去未来之思，皆是失却见在功夫，不免借此以系其心。缘平日戒惧功疏，此心无安顿处，佛家谓之猢猻失树，更无伎俩。若是视於无形，听於无声，洞洞属属，精神见在，兢业不暇，那有闲工夫思量过去，理会未来？故“憧憧往来，朋从尔思”，此是将迎病症。“思曰睿，睿作圣”，此是见在本体功程，毫釐千里。（《答濮致昭》）

阳明夫子之平两广也，钱、王二子送於富阳。夫子曰：“予别矣！盍各言所学。”德洪对曰：“至善无恶者心，有善有恶者意，知善知恶是良知，为善去恶是格物。”畿对曰：“心无善而无恶，意无善而无恶，知无善而无恶，物无善而无恶。”夫子笑曰：“洪甫须识汝中本体，汝中须识洪甫功夫，二子打并为一，不失吾传矣。”

圣门志学，便是志“不踰矩”之学。吾侪讲学以修德，而日用踰矩处，乃以小过安之，何以协一？胸中一有所不安，自戒自惧，正是时时下学，时时上达，准四海，俟百圣，合德合明，只是一矩。（以上《青原赠处》）

东廓语录

问“性固善也，恶亦不可不谓之性”。曰：“以目言之，明固目也，昏亦不可不谓之目。当其昏也，非目之本体矣。”

古人以心体得失为吉凶，今人以外物得失为吉凶。作德日休，作伪日拙，方见影响不爽。奉身之物，事事整饰，而自家身心，先就破荡，不祥莫大焉。

性字从心从生，这心之生理，精明真纯，是发育峻极的根本。戒慎恐惧，养此生理，从君臣父子交接处，周贯充出，无须臾亏损，便是礼仪三百，威仪三千。

古人发育峻极，只从三千三百充拓，不是悬空担当。三千三百，只从戒惧真体流出，不是技节检点。

自天子至於庶人，皆有中和位育。中和不在戒惧外，只是喜怒哀乐，大公顺应处；位育不在中和外，只是大公顺应，与君臣父子交接处。

人伦庶物，日与吾相接，无一刻离得，故庸德之行，庸言之谨，兢业不肯放过，如织丝者丝丝入筥，无一丝可断，乃是经纶大经。

问诸生：“平旦之气奚若？”曰：“觉得清明，觉得无好恶。”曰：“清明者心也，而无好恶则有心而无意；清明者知也，而无好恶则有知而无物。二三子试思之，果有无意之心，无物之知乎？”曰：“平旦之气，湛然虚明。杲日当空，一物不留。”曰：“一物不留，却是万物毕照。一物不留，是常寂之体；万物毕照，是常感之用。”

濂溪主静之静，不对动而言，恐人误认，故自註无欲。此静字是指人生而静真体，常主宰纲维万化者。在天机，名之曰“无声无臭”，故揭“无极”二字；在圣学，名之曰“不睹不闻”，故揭“无欲”二字。天心无言，而元亨利贞无停机，故百物生；圣心无欲，而仁义中正无停机，故万物成。知太极本无极，则识天道之妙；知仁义中正而主静，则识圣学之全。

戒慎恐惧之功，命名虽同，而血脉各异。戒惧於事，识事而不识念；戒惧於念，识念而不识本体。本体戒惧，不睹不闻，常规常矩，常虚常灵，则冲漠无朕，未应非先，万象森然，已应非后，念虑事为，一以贯之，是为全生全归，仁孝之极。

问“天下事变，必须讲求”。曰：“圣门讲求，只在规矩，规矩诚立，千方万圆，自运用无穷。平天下之道，不外絜矩，直至琼台，方补出许多节目，岂是曾子比丘氏疏略欠缺？”

问“格致”。曰：“心不离意，知不离物。而今却分知为内，物为外；知为寂，物为感，故动静有二时，体用有二界，分明是破裂心体。是以有事为点检，而良知却藏伏病痛，有超脱事为，而自谓良知莹彻，均之为害道。”

徐少初谓：“真性超脱之几，须从无极太极悟入。”曰：“某近始悟得此意，然只在二气五行流运中，故从四时常行、百物常生处见太极，礼仪三百、威仪三千处见真性，方是一滚出来，若隐隐见得真性本体，而日用应酬，湊泊不得，犹是有縫隙在。先师有云：‘不离日用常行内，直造先天未画前。’了此便是下学上达之旨。”

问“博约”。曰：“圣门之学，只从日用人伦庶物，兢兢理会自家真性，常令精明流行。从精明识得流行实际，三千三百，弥纶六合，便是博文。从流行识得精明主宰，无形无声，退藏于密，便是约礼。故‘亦临亦保，昭事上帝。不怨不尤，知我其天。’初无二涂辙。”

问“不睹不闻”。曰：“汝信得良知否？”曰：“良知精明，真是瞤昧不得。”曰：“精明有形乎？”曰：“无形。”曰：“有声乎？”曰：“无声。”曰：“无形与声，便是不睹不闻；瞤昧不得，便是莫见莫显。”

问“戒惧”。曰：“诸君试验心体，是放纵的，是不放纵的？若是放纵的，添箇戒惧，却是加了一物。若是不放纵的，则戒惧是复还本体。年来一种高妙口谭，不思不勉，从容中道精蕴，却怕戒惧拘束，如流落三家村里，争描画宗庙之美、百官之富，於自家受用，无丝毫干涉。”

有苦闲思杂念者，诘之曰：“汝自思闲，却彭闲思；汝自念杂，却恶杂念。辟诸汝自醉酒，却恶酒醉。果能戒惧一念须臾不离，如何有功夫去浮思？”

钱绪山论意见之弊，谓：“良知本体着於意见，犹规矩上着以方圆，方圆不可得而规矩先裂矣。”曰：“此病犹是认得良知粗了。良知精明，肫肫皜皜，不粘带一物。意即良知之运行，见即良知之发越，若倚於意，便为意障，倚於见，便为见障。如秤天平者，手势稍重便是弊端。”

王泉石云：“古人开物成务，实用须讲求得定，庶当局时不失着。”曰：“某尝看棋谱，局局皆奇，只是印我心体之变动不居。若执定成局，亦受用不得，缘下了二三十年棋，不曾遇得一局棋谱。不如专心致志，勿思鸿鹄，勿援弓矢，尽自家精神，随机应变，方是权度在我，运用不穷。”

龙溪曰：“不落意见，不涉言诠，如何？”曰：“何谓意见？”曰：“隐隐见得自家本体，而日用凑泊不得，是本体与我终为二物。”曰：“何谓言诠？”曰：“凡问答时，言语有起头处，末稍有结束处，中间有说不了处，皆是言诠所缚。”曰：“融此二证如何？”曰：“只方是肫肫皜皜实际。”

程门所云“善恶皆天理，只过不及处便是恶”，正欲学者察见天则，不容一毫加损。虽一毫，终不免踰矩。此正研几脉络。

《大学》言好恶，《中庸》言喜怒哀乐，《论语》言说乐不愠。舍自家性情，更无用功处。

顺逆境界，只是晴雨，出处节度，只是语默。此中洁净，无往不洁净，此中粘带，无往不粘带。

问“道器之别”。曰：“盈天地皆形色也，就其不可着、不可闻、超然声臭处指为道，就其可睹、可闻、体物不遗指为器，非二物也。今人却以无形为道，有形为器，便是裂了宗旨。喜怒哀乐即形色也，就其未发浑然、不可睹闻

指为中，就其发而中节、灿然可睹闻指为和。今人却以无喜怒哀乐为中，有喜怒哀乐为和，如何得合？人若无喜怒哀乐则无情，除非是槁木死灰。”

往年与周顺之切磋。梦与同志讲学，一厨子在旁切肉，用刀甚快。一猫升其几，以刀逐之，旋复切肉如故。因指语同座曰：“使厨子只用心逐猫，猫则去矣，如何得肉待客？”醒以语顺之，忻然有省。

天性与气质，更无二件。人此身都是气质用事，目之能视，耳之能听，口之能言，手足之能持行，皆是气质，天性从此处流行。先师有曰：“恻隐之心，气质之性也。”正与孟子形色天性同旨。其谓“浩然之气，塞天地，配道义”，气质与天性，一滚出来，如何说得“论性不论气”。后儒说两件，反更不明。除却气质，何处求天地之性？良知虚灵，昼夜不息，与天同运，与川同流，故必有事焉，无分於动静。若分动静而学，则交换时须有接续，虽妙手不能措巧。元公谓“静而无静，动而无动”，其善发良知之神乎！

颍泉先生语录

学者真有必求为圣人之心，则即此必求一念，是作圣之基也。猛自奋迅一跃，跃出，顿觉此身迥异尘寰，岂非千载一快哉！

和靖谓：“敬有甚形影，只收敛身心，便是主一。如人到神祠中致敬时，其心收敛，更着不得毫发事，非主一而何？此最得濂、洛一脉。

学莫要於识仁。仁，人心也。吾人天与之初，纯是一团天理，后来种种嗜欲，种种思虑，杂而坏之。须是默坐澄心，久久体认，方能自见头面。子曰：“默而识之。”识是识何物？谓之默则不靠闻见，不倚知识，不藉讲论，不涉想像，方是孔门宗旨，方能不厌不倦。是故必识此体，而后操存涵养始有着落。

学莫切於敦行，仁岂是一箇虚理？礼仪三百，威仪三千，无一而非仁也。知事外无仁，仁体时时流贯，则日用之间，大而人伦不敢以不察，小而庶物不敢以不明。人何尝一息离却伦物，则安可一息离却体仁之功？一息离便非仁，便不可以语人矣。颜子视、听、言、动，一毫不杂以非礼，正是时时敦行，时时善事吾心。

先儒谓：“学成於静。”此因人驰於纷扰，而欲其收敛之意。若究其极，则所谓不睹不闻。主静之静，乃吾心之真，本不对动而言也，即周子所谓“一”，程子所谓“定”。时有动静，而心无动静，乃真静也。若时而静存，时而动察，乃后儒分析之说。细玩“子在川上”章，可自见矣。

孔子谓：“苟志於仁，无恶也。”若非有此真志，则终日萦萦，皆是私意，安可以言过？

李卓吾倡为异说，破除名行，楚人从者甚众，风习为之一变。刘元卿问於

先生曰：“何近日从卓吾者之多也？”曰：“人心谁不欲为圣贤，顾无奈圣贤碍手耳。今渠谓酒色财气，一切不碍，菩提路有此便宜事，谁不从之？”

夫子谓能见其过而内自讼者为鲜，盖真能见过，则即能见吾原无过处，真能自讼，则常如对讞狱吏，句句必求以自胜矣。但人情物理，不远於吾身，苟能反身求之，又何齟齬困衡之多？盖己所不欲，勿施於人，则人我无间，其顺物之来，而毋以逆应之，则物理有不随我而当者乎？

格致之功，乃曾子发明一贯之传。天下万事万物，莫不原於吾之一心，此处停妥，不致参差，即是大公之体。以此随事应之，无所增损起灭，即是顺应之流行矣。动容貌，出辞气，正颜色，莫非以此贯之。

所谕“应事接物，惟求本心安妥便行。否，虽远众勿恤”。学能常常如是，本心时时用事，久之可造於诚。世有以真实见羨者，吾因之以加勉，有以迂阔见诮者，吾不因之而稍改。何也？学所以求自信而已，非为人也。然所谓本心安妥，更亦当有辨真无私心，真无世界心，乃为本心，从此安妥，乃为真安妥，不然，恐夹带世情，夹带习见，未可以语本心安妥也。

夫为吾一身之主，为天地万物之主，孰有外於心？所以握其主以主天地万物，孰有过於存心？非我公反身体贴，安能言之亲切若此？第存心莫先於识心，识心莫先於静，所谓心固不出乎腔子里然退藏於密者此也，弥满於六合者亦此也。所谓识，固始於反观默认，然净扫其尘念，而自识其灵明之体可也。识此灵明之呈露，而不极深研穷以得其全体不可也。所谓存，固始於静时凝结，然“屋漏”，此操存之功也，“友君子”，亦此操存之功也。所谓静亦有二：有以时言者，则动亦定、静亦定之动静是也；有以体言者，则不对动说，寂以宰感，翕聚以宰发散，无时不凝结，亦无时不融释，所谓无欲故静，即程门之定是也。若曰有嗜静处，则能必其无厌动处耶？若曰常在里面，停停当当，则方其在外时，又何者在里面耶？心者，天下至神至灵者也。存心者，握其至神至灵，以应天下之感者也。苟认定吾灵明之相，而未尽吾真体之全，即不免在内在外之疑。苟分存心与应务为二时，即不能免静时凝结，动时费力之疑。愿公不以其所已得为极至，而深识此心之全体，尽得存心之全功，则自有涣然冰释处矣。

学不明诸心，则行为支；明不见诸行，则明为虚。明者，明其所行也。行者，行其所明也。故欲明吾孝德，非超悟乎孝之理已也，真竭吾之所以事父者，而后孝之德以明。欲明吾弟德，非超悟乎弟之理已也，真尽吾之所以事兄者，而后弟之德以明。舜为古今大圣，亦惟曰：“明於庶物，察於人伦。”舍人伦庶物，无所用其明察矣。若本吾之真心，以陈说经史，即此陈说，即行其所明也，安可以为逐物？本吾之真心，以习礼讲《小学》，即此讲习，即行其所



明也，安可以为末艺？然今世所谓明心者，不过悟其影响，解其字义耳。果超果神者谁与？若能神解超识，则自不离日用常行矣。故下学上达，原非二时，分之即不可以语达，即不可以语学。故曰：“吾无行而不与二三子者，是丘也。”作与语固为行，止与默亦为行，人一日何时可离行耶？行本重，然实不在明之外也。

所谓将来学问，只须慎独，不须防检，而既往愆尤习心未退，当何处以之？夫吾之独处，纯然至一，无可对待。识得此独，而时时慎之，又何愆尤能入、习心可发耶？但吾辈习心有二：有未能截断其根，而目前暂却者，此病尚在独处，独处受病，又何慎之可言？有既与之截断，而旧日熟境不觉窃发者，於此处觉悟，即为之扫荡，为之廓清，亦莫非慎之之功。譬之医家，急治其标，亦所以调摄元气。譬之治水，虽加疏凿决排，亦莫非顺水之性。见猎有喜心，正见程子用功密处，非习心之不去也。人一能之，己百之，人十能之，己千之，此正是困勉之功，安可以为着意？但在本体上用，虽困且苦，亦不可以言防检。今世之防检者，亦有熟时，不可以其熟时为得操存之要，何如？何如？

程门慎独之旨，发於川上，正是不舍昼夜之几。非礼勿视、听、言、动，时时在礼上用力，即慎独也。时时是礼，时时无非礼，安论境界？试浅言之，虽向晦宴息，吾心亦炯然不昧，吾耳目身口亦不能离，又安有无视、听、言、动之时？虽在梦中，有呼即醒，何尝俱入於灭？《易》所谓寂者，指吾心之本体不动者言也，非指闲静之时也。功夫只是一箇，故曰“通乎昼夜之道而知”，在知处讨分晓，不在境上生分别。

承示元城之学，力行七年而后成，上蔡别程子数年，始去一“矜”字，何其难？子曰：“欲仁而仁至”，又何其易？切问也，夫仁何物也？心也。心安在乎？吾一时无心，不可以为人，则心在吾，与生俱生者也。求吾之与生俱生者，安可以时日限？试自验之。吾一念真切，惟求复吾之真体，则此欲仁一念，已浑然仁体矣，何有於妄？何处觅矜？无妄无矜，非仁体而何？至於用力之熟，消融之尽，则不能不假以岁月耳。今高明既信我夫子“欲仁仁至”之语，则即此处求之足矣，不必更於古人身上生疑，斯善求仁矣。

聚所先生语录

今人只说我未尝有大恶的事，未尝有大恶的念头，如此为人，也过得。不知日间昏昏懵懵，如醉如梦，便是大恶了。天地生我，为人岂徒昏懵天地间，与虫蚁并活已耶？

诸生夜侍，刘思徵问曰：“尧、舜之心至今在，其说如何？”先生曰：“汝知得尧、舜是圣人否？”曰：“知之。”曰：“即此便是尧、舜之心在。”时李肖、岑大行在坐，谓诸生曰：“尧、舜之道，孝弟而已矣。人孰不晓

得父母当孝，兄弟当弟？这点心，即盗蹠亦是有的，但人都是为气欲蔽了，不能依着这心行去。”先生谓诸生曰：“汝信得及否？”诸生对曰：“信得。”先生曰：“这箇心是人人都有的，是人人都做得尧、舜的，世人却以尧、舜的心去做盗蹠的事，图小小利欲，是犹以千金之璧而易壶飧也。可惜！”

李如真述前年至楚侗先生家，与其弟楚倥同寝九日，数叩之不语。及将行时，楚倥乃问曰：“《论语》上不曰如之何、如之何，汝平日如何解？”如真对以为“我今日不远千里特来究证，亦可谓如之何、如之何矣，子全无一言相教耶？”楚倥曰：“汝到不去如之何、如之何，又教我如之何。”先生甚叹其妙。凡至会者，辄以此语之。一友云：“若行得路正，他如之何、如之何便好。若路不正，就是如之何、如之何也无用。”先生笑曰：“只是不曰如之何、如之何，若曰如之何、如之何，路道自不会差了。”一友呈其见解之，先生曰：“解得不中用，只是要如之何、如之何就是。”

问“自立自达”。曰：“自立是卓然自立於天地间，再无些倚靠人，推倒他不得。如太山之立於天地间，任他风雷俱不能动，这方是自立。既自立了，便能自达，再不假些帮助，停滞他不得。如黄河之决，一泻千里，任是甚么不能沮他，这方是自达。若如今人靠着闻见的，闻见不及处，便被他推倒了，沮滞了。小儿行路，须是倚墙靠壁，若是大人，须是自行。”

凡功夫有间，只是志未立得起，然志不是凡志，须是必为圣人之志。若是必为圣人之志，亦不是立志。若是必为圣人之志，则凡行得一件好事，做得一上好功夫，也不把他算数。

一友言己教姪，在声色上放轻些。先生曰：“我则异於是。我只劝他立志向学。若劝得他向学之志重了，他於声色上便自轻，不待我劝。昔孟子於齐王好乐，而曰‘好乐甚，则齐其庶几乎’！於好勇，则曰‘请好大勇’。曰好货，就曰‘好货也好，只要如公刘之好货’。曰好色，就曰‘好色也好，只要如太王之好色’。今人若听见说好货、好色，便就说得好货、好色甚不好了，更转他不得。今人只说孟子是不得已迁就的话，其实不知孟子。”

先生谓康曰：“为学只好信得‘人皆可以为尧、舜’一句。”康曰：“近来亦信得及，只是无长进。”曰：“试言信处何如？”康曰：“只一念善念，便是尧、舜。”曰：“如此却是信不及矣。一日之中，善念有几，却有许多时不是尧、舜了。只无不善处，便是尧、舜。”康曰：“见在有不善处，何以是尧、舜？”曰：“只晓得不善处，非尧、舜而何？”

先生问康曰：“近日用功何如？”康曰：“静存。”曰：“如何静存？”康曰：“时时想着箇天理。”曰：“此是人理，不是天理。天理天然自有之理，容一毫思想不得。所以阳明先生说‘良知是不虑而知’的。《易》曰

：‘何思何虑。’颜渊曰：‘如有所立卓尔。’说如有，非真有一件物在前。本无方体，如何可以方体求得？到是如今不曾读书人，有人指点与他，他肯做，还易得，缘他止有一箇欲障。读书的人，又添了一箇理障，更难摆脱。你只静坐，把念头一齐放下，如青天一般，绝无一点云雾作障，方有会悟处。若一心想箇天理，便受他缠缚，非惟无益，而反害之。《书》曰：‘人心惟危，道心惟微。’你今想箇天理，反添了这箇人心，自家常是不安的。若是道心，无声无臭，容意想测度不得。容意测度又不微了。《中庸》曰：‘喜怒哀乐之未发谓之中。’怒而无有作恶，喜而无有作好，所谓情顺万物而无情，心普万物而无心，无动无静，方功夫的当处。譬之镜然，本体光明，妍来妍照，媸来媸照，镜里原是空的，没有妍媸。你今如此就谓之作好。”康曰：“如此莫落空否？”曰：“不要怕空，果能空得，自然有会悟处。”康曰：“如此恐流於佛学也。”曰：“空亦不同。有一等闲人的空，他这空，是昏昏懵懵，胸中全没主宰，才遇事来，便被推倒，如醉如梦，虚度一生。有异教家的空，是有心去做空，事物之来，都是碍他空的，一切置此心於空虚无用之地。有吾儒之空，如太虚一般，日月、风雷、山川、民物，凡有形色象貌，俱在太虚中发用流行，千变万化，主宰常定，都碍他不得的，即无即有，即虚即实，不与二者相似。”康曰：“康初亦从空上用功，只缘不识空有三等之异，多了这箇意见，便添一箇理障。今已省得此意，当下却空不来。”曰：“这等功夫，原急不得，今日减得些，明日又减得些，渐渐减得去，自有私意净尽，心如太虚。日子忙不得，如忙，又是助长，又是前病复发了。”

康问：“孟子云‘必有事焉’，须时时去为善方是。即平常无善念时、无恶念时，恐也算不得有事否？”先生曰：“既无恶念，便是善念，更又何善念？却又多了这分意思。”康曰：“亦有恶念发而不自知者。”先生曰：“这点良知，彻头彻尾，无始无终，更无有恶念发而不自知者。今人错解良知作善念，不知知此念善是良知，知此念恶亦是良知，知此无善念无恶念也是良知，常知，便是必有事焉。其不知者，非是你良知不知，却是你志气昏惰了。古人有言曰：‘清明在躬，志气如神。’岂有不自知的？只缘清明不在躬耳。你只去责志，如一毫私欲之萌，只责此志不立，则私欲便退听。所以阳明先生责志之说最妙。”

先生谓康曰：“人之有是四端，犹其有是四体，信得及否？”康对曰：“康今说信得，只是口里信得，不是心里信得，缘未思量一番，未敢便谓信得。”先生曰：“倒不要思量，大抵世学之病，都是揣摩影响，如猜拳一般。圣门若颜子，便是开拳，见子箇数分明。且汝今要回，须要讨箇分明，半明半暗，不济得事。”康默自省有觉，因对曰：“只因老师之问，未实体认得，便

在这里痛，恐便是恻隐之心；愧其不知，恐便是羞恶之心；中心肃然，恐便是恭敬之心；心中辨决，有无当否，恐便是是非之心。即此一问，四端尽露，真如人之有四体一般，但平日未之察耳。”先生喜曰：“这便是信得及了。”康又曰：“四端总是一端，全在是非之心上，恻隐知其为恻隐，羞恶知其为羞恶，恭敬知其为恭敬。若没是非之心，何由认得？亦何由信得？此便是良知，扩而充之则致矣。”先生曰：“会得时止说恻隐亦可，说羞恶亦可，说恭敬亦可。”

“仁者见之谓之仁，智者见之谓之智”，有所见，便不是道。百姓之愚，没有这见，却常用着他，只不知是道。所以夫子曰：“中庸不可能也。”中是无所依着，庸是平常的道理。故孟子言孝，未尝以割股庐墓的，却曰：“孩提之童，无不知爱其亲。”言弟则曰：“徐行后长者谓之弟。”今人要做忠臣的，只倚着在忠上，便不中了；为此惊世骇俗之事，便不庸了。自圣人看来，他还是索隐行怪，纵后世有述，圣人必不肯为。往年有一友问心斋先生云“如何是无思而无不通？”先生呼其仆，即应，命之取茶，即捧茶至。其友复问，先生曰：“才此仆未尝先有期我呼他的心，我一呼之便应，这便是无思无不通。”是友曰：“如此则满天下都是圣人了。”先生曰：“却是日用而不知，有时懒困着了，或作诈不应，便不是此时的心。”阳明先生一日与门人讲大公顺应，不悟。忽同门人游田间，见耕者之妻送饭，其夫受之食，食毕与之持去。先生曰：“这便是大公顺应。”门人疑之，先生曰：“他却是日用不知的。若有事恼起来，便失这心体。”所以大人者，不失其赤子之心。赤子是箇真圣人，真正大公顺应，与天地合德，日月合明，四时合序，鬼神合吉凶的。

一友谓“知人最难”。先生擘画一“仁”字，且曰：“这箇仁难知，须是知得这箇仁，才知得那箇人。”是友骇问，先生曰：“唯仁人能好人，能恶人。”是友悚然。

有问“仁体最大，近已识得此体，但静时与动时不同，似不能不息”。曰：“尔所见者，妄也。所谓仁者，非仁也。似此悬想，乃背於圣门默识之旨，虽劳苦终身，不能彀一日不息。夫识仁者，识吾身本有之仁，故曰：‘仁者，人也。’今尔所见，是仁自仁，而人自人，想时方有，不想即无，静时方明，才动即昏，岂有仁而可离者哉？岂有可离而谓之仁哉？故不假想像而自见者仁也，必俟想像而后见者非仁矣；不待安排布置而自定者仁也，必俟安排布置而后定者非仁矣；无所为而为者仁也，有所为而为者非仁矣；不知为不知者仁也，强不知以为知者非仁矣；与吾身不能离者仁也，可合可离非仁矣；不妨职业而可为者仁也，必弃职业而后可为者非仁矣；时时不可息者仁也，有一刻可息非仁矣；处处皆可体者仁也，有一处不可体者非仁矣；人皆可能者仁也，有

一人不可能者非仁矣。孔子曰：‘道二，仁与不仁而已矣。’出乎此则入乎彼，一日不识仁，便是一日之不仁，一时不识仁，便是一时之不仁。不仁则非人矣，仁则不外於人矣。识仁者，毋求其有相之物，惟反求其无相者而识之，斯可矣。”

先生曰：“言思忠，事思敬，只此便是学。”一友曰：“还要本体。”曰：“又有甚么本体？忠敬便是本体，若无忠敬，本体在何处见得？吾辈学问，只要紧切，空空说箇本体，有何用？所以孟子曰：‘无为其所不为，无欲其所不欲。’如此而已矣，便有甚么？人人有箇不为不欲的，人只要寻究自家那件是不为不欲的，不为不欲他便了。”

“学而不思则罔，思而不学则殆。”人只行些好事，而不思索其理，则习矣而不察，终是昏昏懵懵，全无一毫自得意思，做成一箇冥行的人。人只思索其理，而不着实去行，悬空思索，终是无有真见，不过窥得些影响，做成一箇妄想的人。所以知行要合一。

先生曰：“世人把有声的作闻，有形的作见，不知无声无形的方是真见闻。”康曰：“戒慎不睹，恐惧不闻，若有所戒慎、恐惧，便睹闻了，功夫便通不得昼夜。”先生曰：“人心才住一毫便死了，不能生息。”

看人太俗，是学者病痛。

问：“如何是本心？”曰：“即此便是。”又问：“如何存养？”曰：“常能如此便是。”

有疑於“当下便是”之说者，乃举孟子之扩充为问。先生曰：“千年万年只是一箇当下。信得此箇当下，便信得千万箇。常如此际，有何不仁不义、无礼无智之失？孟子所谓扩充，即子思致中和之致，乃是无时不然，不可须臾离意思，非是从本心外要加添些子。加些子便非本心，恐不免有画蛇添足之病。”

实践非他，解悟是己。解悟非他，实践是己。外解悟无实践，外实践无解悟。外解悟言实践者知识也，外实践言解悟者亦知识也，均非帝之则，均非戒慎之旨。

#### 四山论学

今世觅解脱者，宗自然，语及问学，辄曰此为法缚耳。顾不识人世种种规矩范围，有欲离之而不能安者，此从何来？愚以为离却戒慎恐惧而言性者，非率性之旨也。今世慕归根者，守空寂，语及伦物，辄曰此谓义袭耳。顾不识吾人能视、能听、能欢、能戚者，又是何物？愚以为离却喜怒哀乐而言性者，非率性之旨也。今世取自成者，务独学，语及经世，辄曰此逐情缘耳。顾不识吾人睹一民之伤、一物之毁，惻然必有动乎中，此又孰使之者？愚以为离却天地

万物而言性者，非率性之旨也。

思成求正草（泸水）

天有与我公共一理，从头透彻，直信本心，通一无二，不落尘根，不觅窳会，灵明活泼，统备法象，广大纤屑，无之非是，其於立人、达人，民饥、民溺，一切宇宙内事，更不容推而隔於分外，岂可与意识、卜度、理路、把捉者同日语哉！今学者动曰：“念愁起灭，功虑作辍。”夫念至於有起有灭，功见得有作有辍，毋论灭为断绝，即起亦为生浪；毋论辍为堕落，即作亦属添足。扶篱摸壁，妄意得手，参前倚衡，终非覩面。

君子之於人也，虚心而照，平心而应，使其可容者自容，不可容者自不能容，不以察，与焉而已。若作意以含容为量，则恐打入世情队里，胶结不解，吾将不为君子所容矣。

志於学问，与流俗自不期远，安於流俗，与学问自不期远。流俗之得意，不过在声华艳羨之间，一或销歇而意趣沮丧，毫无生色。学问之得意，反在收敛保聚之内，虽至穷窘，而志操益励，越见光芒。

天地鬼神，遇事警畏，然恐在祸福利害上着脚，终涉疏浅。古人亦临、亦保，若渊、若冰，不论有事、无事，一是恂慄本来作主。

古人以天地合德为志，故直从本体，亦临亦保，不使一毫自私自用智，沾蒂挂根。今人以世情调适为志，故止从事为安排布置，终不能於不睹不闻上开眼立身。总之一达而上下分途。

君子只凭最初一念，自中天则；若就中又起一念，搬弄伎俩，即无破绽，终与大道不符。

今世学者，登坛坫，但曰默识，曰信，曰闻，曰参，以为不了义谛。夫参之为言，从二氏而后有，不必言也。顾为识、为信、为闻，就而质之究竟，不过参之之义。吾以为，总於人情世变，毫无着落，此等论且放下，须近里著己求之中庸，以未发之中言性，而必冠之以喜怒哀乐。孟子言性善，而必发於恻隐羞恶四端，则知曰性、曰情，虽各立名而无分段。故知莫见、莫显，亦无非不睹不闻，而慎独之功，即从戒惧抽出言之，盖未有独处致慎，而不为戒慎、恐惧者，此圣学所以为实也。阳明洞见此旨，特提致知，而又恐人以意识为知，又点出一“良”字，盖以性为统理，而知则其灵明发端处，从良觅知，则知不离根，从致完良，则功不后时，此正慎独关键。吾人但当依此用功，喜怒哀乐归於中节，而不任己，恻隐四端，一任初心而不转念，则一针一血，入圣更复何疑！

问“格物”。曰：“正心直曰正心，诚意直曰诚意，致知直曰致知，今於格物独奈何必曰‘格其不正，以归於正’耶？吾以为，圣人之学，尽於致知

，而吾人从形生神发之后，方有此知，则亦属于物焉已，故必格物而知乃化，故《大学》本文於此独着一‘在’字，非致知之外别有一种格物功夫。《易》言‘乾知大始’即继以‘坤作成物’，非物则知无所属，非知则物无所迹。孟子曰：‘所过者化’，物格之谓也；‘所存者神’，知至之谓也。程子曰：‘质美者明，得尽渣滓便浑化，却与天地同体。’此正致知格物之解也。”

公以求仁为宗旨，而云“无事不学，无学不证诸孔氏”。第不知无所事之时，何所为学？而应务酬酢之繁，又不遑一一证诸孔氏，而学之踌躇仓皇，反觉为适为固，起念不化，此将何以正之？（《与徐鲁源》）

## 卷十七 江右王门学案二

文庄欧阳南野先生德

欧阳德字崇一，号南野，江西泰和人。甫冠举乡试，从学王文成於虔台，不赴春宫者二科，文成呼为小秀才。登嘉靖二年进士第，知六安州，迁刑部员外郎，改翰林院编修。踰年，迁南京国子司业，南京尚宝司卿，转太仆寺少卿，寻出为南京鸿胪寺卿。丁父忧，除服起原官，疏乞终养，不许。迁南京太常寺卿。寻召为太常卿，掌祭酒事。陞礼部左侍郎，改吏部兼翰林院学士，掌詹事府事。母卒，庐墓服未阕，召拜礼部尚书兼翰林院学士，直无逸殿。三十三年三月二十一日卒於官，年五十九。赠太子少保，谥文庄。

先生立朝大节，在国本尤伟。是时上讳忌储贰之事，盖中妖人陶仲文“二龙不相见”之说，故自庄敬太子既薨，不欲举行册立，二子并封为王。先生起宗伯，即以为言，不报。会诏二王婚於外府，先生言：“昔太祖以父婚子，诸王皆处禁中。孝宗以兄婚弟，诸王始皆出府。今事与太祖同，宜如初制行之。”上不可，令二王出居外府。先生又言：“《会典醮词》，主器则曰承宗，分藩则曰承家。今其何所适从？”上不悦曰：“既云王礼，自有典制可遵，如若所言，则何不竟行册立也？”先生即具册立东宫仪注以上，上大怒。二王行礼讫，无轩轻。穆宗之母康妃死，先生上丧礼仪注，一依成化中纪淑妃故事。纪淑妃者孝宗之母也。上亦不以为然，以诸妃礼葬之。先生据礼守仪，不夺於上之喜怒如此。宗藩典礼，一裁以义，又其小小者耳。

先生以讲学为事。当是时，士咸知诵“致良知”之说，而称南野门人者半天下。癸丑甲寅间，京师灵济宫之会，先生与徐少湖、聂双江、程松溪为主盟，学徒云集至千人，其盛为数百年所未有。罗整菴不契良知之旨，谓“佛氏有见於心，未见於性，故以知觉为性，今言吾心之良知即是天理，亦是以知觉为性矣。”先生申之曰：“知觉与良知，名同而实异。凡知视、知听、知言、知动皆知觉也，而未必其皆善。良知者，知恻隐、知羞恶、知恭敬、知是非，谓本然之善也。本然之善，以知为体，不能离知而别有体。盖天性之真，明觉自

然，随感而通，自有条理，是以谓之良知，亦谓之天理。天理者，良知之条理；良知者，天理之灵明，知觉不足以言之也。”整菴难曰：“人之知识不容有二，孟子但以不虑而知者，名之曰‘良’，非谓别有一知也。今以知恻隐、羞恶、恭敬、是非为良知，知视、听、言、动为知觉，殆如《楞伽》所谓真识及分别事识者。”先生申之曰：“非谓知识有二也，恻隐、羞恶、恭敬、是非之知，不离乎视、听、言、动，而视、听、言、动未必皆得其恻隐、羞恶之本然者。故就视、听、言、动而言，统谓之知觉；就其恻隐、羞恶而言，乃见其所谓良者。知觉未可谓之性，未可谓之理，知之良者，乃所谓天之理也，犹之道心人心非有二心，天命气质非有二性也。”整菴难曰：“误认良知为天理，则於天地万物之理，一切置之度外，更不复讲，无以达夫一贯之妙。”先生申之曰：“良知必发於视听、思虑，视听、思虑必交於天地、人物，天地、人物无穷，视听、思虑亦无穷，故良知亦无穷。离却天地、人物，亦无所谓良知矣。”然先生之所谓良知，以知是知非之独知为据，其体无时不发，非未感以前别有未发之时。所谓未发者，盖即喜怒哀乐之发，而指其有未发者，是已发未发，与费隐微显通为一义。当时同门之言良知者，虽有浅深详略之不同，而绪山、龙溪、东廓、洛村、明水皆守“已发未发非有二候，致和即所以致中”，独聂双江以“归寂为宗，功夫在於致中，而和即应之”。故同门环起难端，双江往复良苦。微念菴，则双江自伤其孤另矣。

盖致良知宗旨，阳明发於晚年，未及与学者深究。然观《传习录》云：“吾昔居滁，见诸生多务知解，无益於得，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，故迩来只说致良知。良知明白，随你去静处体悟也好，随你去事上磨炼也好，良知本体原是无动无静的，此便是学问头脑。”其大意亦可见矣。后来学者只知在事上磨炼，势不得不以知识为良知，阴流密陷於义袭、助长之病，其害更甚於喜静厌动。盖不从良知用功，只在动静上用功，而又只在动上用功，於阳明所言分明倒却一边矣。双江与先生议论，虽未归一，双江之归寂，何尝枯槁，先生之格物，不堕支离，发明阳明宗旨，始无遗憾，两不相妨也。

#### 南野论学书

静而循其良知也，谓之致中，中非静也；动而循其良知也，谓之致和，和非动也。盖良知妙用，有常而本体不息，不息故常动，有常故常静，常动常静，故动而无动，静而无静。

来教若只说致知，而不说勿忘、勿助，则恐学者只在动处用功夫。知忘助者良知也。勿忘助者致良知也。夫用功即用也，用即动也，故不动而敬，不言而信，亦动也。虽至澄然无际，亦莫非动也。动而不动於欲，则得其本体之静



，非外动而别有静也。

古人之学，只在善利之间，后来学者不知分善利於其心，而计较、揣量於形迹、文为之粗，纷纷扰扰，泛而无归。故宋儒主静之论，使人反求而得其本心。今既知得良知，更不须论动静矣。夫知者心之神明，知是知非而不可欺者也。君子恒知其是非，而不自欺，致知也。故无感自虚，有感自直，所谓有为为应迹，明觉为自然也，是之谓静。若有意於静，其流将有是内非外、喜静厌扰，如横渠所谓“累於外物”者矣。

见闻知识，真妄错杂者，误认以为良知，而疑其有所未尽，不知吾心不学而能，不虑而知之本体，非见闻知识之可混。而见闻知识，莫非妙用，非有真妄之可言，而真妄是非、轻重厚薄，莫不有自然之知也。（以上《答陈盘溪》）

夫良知不学而能，不虑而知，故虽小人闲居为不善无所不至者，其见君子而厌然，亦不可不谓之良知。虽常人恕己则昏者，其责人则明，亦不可不谓之良知。苟能不欺其知，去其不善者以归於善，勿以所恶於人者施之於人，则亦是致知诚意之功。即此一念，可以不异於圣人。（《答刘道夫》）

来教谓动中求静，顺应不扰，殆有见於动中之静，求不扰於应酬之中，而未究夫无动无静之良知也。夫良知无动无静，故时动时静而不倚於动静。君子之学，循其良知，故虽疲形饿体而非劳也，精思熟虑而非烦也，问察辨说而非聒也，清静虚澹而非寂也，何往而不心逸？何往而不日休？故学贵循其良知，而动静两忘，然后为得。（《答周陆田》）

《记》中反覆於心性之辨，谓“佛氏有见於心，无见於性，故以知觉为性。”又举《传习录》云：“吾心之良知，即所谓天理也。”此言亦以知觉为性者。某尝闻知觉与良知名同而实异，凡知视、知听、知言、知动皆知觉也，而未必其皆善。良知者，知恻隐、知羞恶、知恭敬、知是非，所谓本然之善也。本然之善，以知为体，不能离知而别有体。盖天性之真，明觉自然，随感而通，自有条理者也，是以谓之良知，亦谓之天理。天理者，良知之条理；良知者，天理之灵明，知觉不足以言之也。

谓人之识知不容有二，孟子但以不虑而知者名之曰良，非谓别有一知也。今以知恻隐、羞恶、恭敬、是非为良知，知视、听、言、动为知觉，殆如《楞伽》所谓真识及分别事识者。某之所闻，非谓知觉有二也，恻隐、羞恶、恭敬、是非之知，不离乎视、听、言、动，而视、听、言、动未必皆得其恻隐、羞恶之本然者。故就视、听、言、动而言，统谓之知觉，就其恻隐、羞恶而言，乃见其所谓良者。知觉未可谓之性，未可谓之理。知之良者，盖天性之真，明觉自然，随感而通，自有条理，乃所谓天之理也。犹之道心、人心非有二

心，天命、气质非有二性，源头、支流非有二水。先儒所谓视听、思虑、动作皆天也，人但於其中要识得真与妄耳。良字之义，正孟子性善之旨，人生而静以上不容说，才说性时便有知觉运动。性非知则无以为体，知非良则无以见性，性本善非有外铄，故知本良不待安排。曰“不虑而知”者其良知，犹之曰“不待安排”者其良心，扩而充之，以达之天下，则仁义不可胜用，《楞伽》之真识，宜不得比而同之矣。

谓有物必有则，故学必先於格物。今以良知为天理，乃欲致吾心之良知於事物，则道理全是人安排出，事物无复有本然之则矣。某窃意有耳目则有聪明之德，有父子则有慈孝之心，所谓良知也，天然自有之则也。视听而不以私意蔽其聪明，是谓致良知於耳目之间；父子而不以私意夺其慈孝，是谓致良知於父子之间，是乃循其天然之则，所谓格物致知也。舍此则无所据，而不免於安排布置，远人以为道矣。（以上《辨整菴困知记》）

意与知有辨。意者，心之意念；良知者，心之明觉。意有妄意，有私意，有意见，所谓几善恶者也；良知不睹不闻，莫见莫显，纯粹无疵，所谓诚无为者也。学者但从意念认取，未免善恶混淆，浸淫失真；诚知所谓良知，而致之毋自欺而求自谦，则真妄公私，昭昭不昧，何至於误意认见，任意所适也哉！（《答徐少湖》）

良知上用功，则动静自一。若动静上用功，则见良知为二，不能合一矣。

格致、诚正即是养。孟子言养气，亦只在谦於心上用功，谦於心，即是致良知。后世所谓养，却只守得箇虚静，习得箇从容，兴圣贤作用处，天悬地隔。（以上《答问》）

良知乃本心之真诚恻怛，人为私意所杂，不能念念皆此真诚恻怛，故须用致知之功。致知云者，去其私意之杂，使念念皆真诚恻怛，而无有亏欠耳。孟子言孩提知爱知敬，亦是指本心真诚恻怛、自然发见者，使人达此，於天下念念真诚恻怛，即是念念致其良知矣。故某尝言一切应物处事，只要是良知。盖一念不是良知，即不是致知矣。（《答胡仰斋》）

理一分殊，浑融之中，灿然者在。亲疏内外，皆具於天地万物一体之心，其有亲疏内外之分，即本体之条理，天理之流行。吾心实未尝有亲疏内外之分也，苟分别彼此，则同体之心未免有间，而其分之殊者皆非其本然之分矣。（《答王克斋》）

兄谓：“近时学者，往往言良知，本体流行，无所用力，遂至认气习为本性。不若说致知功夫，不生弊端。”鄙意则谓：“今之认气习为本性者，正由不知良知之本体。不知良知之本体，则致知之功，未有靠实可据者。故欲救其弊，须是直指良知本体之自然流行，而无假用力者，使人知所以循之，然后为

能实用其力，实致其知。不然，却恐其以良知为所至之域，以致知为所入之途，未免歧而二之，不得入门内也。如好善恶恶，亦是彻上彻下语，循其本体之谓善，背其本体之谓恶，故好善恶恶亦只是本体功夫，本体流行只是好善恶恶。”（《答陈明水》）

学者诚不失其良心，则虽种种异说，纷纷绪言，譬之吴、楚、闽、粤方言各出，而所同者义。苟失其良心，则虽字字句句无二，无别於古圣，犹之孩童玩戏，妆饰老态，语笑步趋，色色近似，去之益远。（《答马问菴》）

觉则无病可去，患在於不觉耳。常觉则常无病，常存无病之心，是真能常以去病之心为心者矣。

中离怨忿窒欲为第二义，亦是志未彻底。徒用力於忿欲者，而发人心无声无臭，一旦不可得而见，岂有二义三义也？（以上《答高公敬》）

来教谓：“人心自静自明，自能变化，自有条理，原非可商量者，不待着一毫力。”又谓：“百姓日用，不起一念，不作一善，何尝鹮突无道理来！”又谓：“今世为学用功者，苟非得见真体，要皆助长。必不得已，不如万缘放下，随缘顺应。”又谓：“人志苟真，必不至为恶，不劳过为猜防。”皆日新之语。（《答王士官》）

《大学》言知止，止者，心之本体，亦即是功夫。苟非一切止息，何缘得定、静、安？因便将见前酬应百虑，认作天机活泼，何啻千里！（《寄双江》）

大抵学不必过求精微，但粗重私意断除不净，真心未得透露，种种妙谈皆违心之言，事事周密皆拂性行，向后无真实脚根可扎定得，安雍其有成也？（《寄横溪弟》）

好恶与人相近，言羞恶是非之知不容泯灭，后世舍独知而求之虚明湛一，却恐茫然无着落矣。（《答朱芝山》）

自谓宽裕温柔，焉知非优游怠忽；自谓发强刚毅，焉知非躁妄激作。忿戾近齐庄，琐细近密察，矫似正，流似和，毫釐不辨，离真逾远。然非实致其精一之功，消其功利之萌，亦岂容以知见情识而能明辨之。（《寄敖纯之》）

先师谓“致知存乎心悟”，若认知识为良知，正是粗看了，未见所谓“不学不虑，不系於人”者。然非情无以见性，非知识意念则亦无以见良知。周子谓：“诚无为，神发知。知神之为知，方知得致知；知诚之无为，方知得诚意。”来书启教甚明，知此即知未发之中矣。

格物二字，先师以为致知之实。盖性无体，以知为体，知无实，事物乃其实地。离事物则无知可致，亦无所用其致之之功，犹之曰“形色乃天性之实，无形色则无性可尽，惟践形然后可以尽性”云尔。大抵会得时，道器隐显、

有无本末一致；会未得，则滞有沦虚，皆足为病。（以上《答陈明水》）

人心生意流行而变化无方。所谓意也，忽焉而纷纭者意之动，忽焉而专一者意之静，静非无意而动非始有。盖纷纭专一，相形而互异。所谓易也，寂然者，言其体之不动於欲，感通者，言其用之不碍於私，体用一原，显微无间。非时寂时感，而有未感以前，别有未发之时。盖虽诸念悉泯，而兢业中存，即惧意也，即发也。虽忧患不作，而怡静自如，即乐意也，即发也。喜怒哀乐之未发谓之中，盖即喜怒哀乐之发，而指其有未发者，犹之曰“视听之未发谓之聪明”，聪明岂与视听为对而各一其时乎？圣人之情，顺万事而无情，而常有意，而常无意也。常有意者，变化无方，而流行不息，故无始。常无意者，流行变化，而未尝迟留重滞，故无所。（《答王堦斋》）

夫人神发为知，五性感动而万事出。物也者，视、听、言、动、喜、怒、哀、乐之类，身之所有，知之所出者也。视听、喜怒之类，有礼有非礼，有中节有不中节。苟密察其心之不可欺者，则莫不自知之。故知也者，事物之则，有条有理，无过不及者也。物出於知，知在於物，故致知之功，亦惟在於格物而已。夫隐显动静，通贯一理，特所从名言之异耳。故中也，和也，中节也，其名则二，其实一独知也。故是是非非者，独知感应之节，为天下之达道。其知则所谓贞静隐微，未发之中，天下之大本也。就是是非非之知而言，其至费而隐，无少偏倚，故谓之未发之中。就知之是是非非而言，其至微而显，无少乖戾，故谓之中节之和。非离乎动静显见，别有贞静隐微之体，不可以知是知非言者也。程子谓：“言和则中在其中，言中则涵喜怒哀乐在其中。”答苏季明之问，谓：“知即是已发，已发但可谓之和，不可谓之中。”又谓：“既有知觉，却是动，怎生言静者？”盖为季明欲求中於喜怒哀乐未发之前，则二之矣，故反其词以诘之，使验诸其心，未有绝无知觉之时，则无时不发，无时不发，则安得有所谓未发之前？而已发又不可谓之中，则中之为道，与所谓未发者，断可识矣，又安得前乎未发，而求其所谓中者也？既而季明自悟其旨曰：“莫是於动上求静否？”程子始是其说而犹未深然之，恐其端倪微差，而毫釐之间，犹未免於二之也。

来教云：“虚灵是体，知觉是用，必虚而后灵。无欲则静虚，静虚则明。无事则虚，虚则明。此是周、程正法眼藏，可容以所知所觉混能知能觉耶？夫知觉一而已，欲动而知觉始失其虚灵，虚灵有时失而知觉未尝无，似不可混而一之。然未有无知觉之虚灵，苟不虚不灵，亦未足以言觉，故不可歧而二之。然亦为后儒有此四字而为之分疏”云尔。若求其实，则知之一字足矣，不必言虚与灵，而虚灵在其中。虚之一字足矣，不必言灵言知，而灵与知在其中。盖心惟一知，知惟一念，一念之知，彻首彻尾，常动常静，本无内外，本无彼此

。来教以“能知觉为良，则格物自是功效；以所知觉为良，是宜以格物为功夫。”恐未然也。夫知以事为体，事以知为则，事不能皆循其知，则知不能皆极其至，故致知在格物，格物以致知，然后为全功。后世以格物为功者，既入於揣摩义袭，而不知有致知之物；以致知为功者，又近於圆觉真空，而不知有格物之知，去道愈远矣。（以上《寄双江》）

夫心知觉运动而已，事者知觉之运动，照者运动之知觉，无内外动静而浑然一体者也。（《答王新甫》）

夫身必有心，心必有意，意必有知，知必有事。若有无事之时，则亦当有无心、无意、无知之时耶？身心意知，物未始须臾无，则格致诚正之功，亦不可须臾离，又焉有未感之前，又焉有还须用功之疑耶？（《答陈履旋》）

格物致知，后世学者以知识为知，以凡有声色象貌於天地间者为物，失却《大学》本旨。先师谓：“知是独知，致知是不欺其独知；物是身心上意之所用之事，如视听言动，喜怒哀乐之类。《诗》所谓‘有物有则’，《孟子》‘万物皆备於我’是也。”格物是就视听喜怒诸事慎其独知而格之，循其本然之则，以自谦其知。（《答冯守》）

立心之始，不见有时之顺逆，事之繁简，地之险易，人之难处易处，惟见吾心是非善恶，从之如不及，去之如探汤者，方为格物。苟分别种种顺逆难易，如彼如此，则既有所择取，而顺逆难易之心为之主矣。顺逆难易之心为之主，则虽有时主宰不乱，精神凝定，犹不足谓之格物。何者？从其好顺恶逆之心也。而况遇逆，且难支吾牵强，意兴沮挠，尚何格物之可言乎？

良知无方无体，变动不居，故有昨以为是，而今觉其非；有己以为是，而因人觉其为非；亦有自见未当，必考证讲求而后停妥。皆良知自然如此，故致知亦当如此。然一念良知，彻头彻尾，本无今昨、人己、内外之分也。（以上《答沈思畏》）

道塞乎天地之间，所谓“阴阳不测之神”也。神凝而成形，神发而为知，知感动而万物出焉。万物出於知，故曰：“皆备於我”；而知又万事之取正焉者，故曰：“有物有则。”知也者，神之所为也。神无方无体，其在人为视听，为言动，为喜怒哀乐，其在天地万物，则发育峻极者，即人之视听言动，喜怒哀乐者也。鸢之飞，鱼之跃，以至山川之流峙，草木之生化化，皆人之视听言动、喜怒哀乐者也。故人之喜怒哀乐、视听言动，与天地万物周流贯彻，作则俱作，息则俱息，而无彼此之间，神无方体故也。故格吾视听言动、喜怒哀乐之物，则范围天地之化而不过，曲成万物而不遗，神无方体故也。视听喜怒之外，更有何物？盖古之言视听喜怒者，有见於神通天地万物而为言

；后之言视听喜怒者，有见於形对天地万物而为言，通则一，对则二，不可不察也。（《答项瓿东》）

源委与体用稍异，谓源者，委所从出可也，谓非委则无以见源，源岂待委而后见乎？盖源与委犹二也。若夫知之感应变化，则体之用；感应变化之知，则用之体。犹水之流，流之水，水外无流，流外无水。非若源之委，委之源，源外无委，委外无源，首尾相资，而非体用无间者也。

无一刻无性，则无一刻无情，无一刻非发。虽思虑不作，闲静虚融，俗语谓之自在，则亦乐之发也。闲静虚融，不得为未发，则又焉有未发者在闲静虚融之先乎？故未发言其体，已发言其用，其实一知也。

人心常知，而知之一动一静，莫非应感。杂念不作，闲静虚融者，知之静，盖感於静境而静应也。思虑变化，纷纭交错者，知能动，盖感於动境而动应也。动则五官俱用，是为动之物；静则五官俱不用，是为静之物，动静皆物也。闲静虚融，五官不用，而此知精明不欺，不灭於纷纭交错之时也；纷纭交错，五官并用，而此知精明不欺，无加於闲静虚融之时也，动静皆知也。（以上《答双江》）

良知本虚，致知即是致虚。真实而无一毫邪妄者，本虚之体也；物物慎其独知，而格之不以邪妄自欺者，致虚之功也。若有见於虚而求之，恐或离却事物，安排一箇虚的本体，以为良知本来如是，事事物物皆从此中流出，习久得效，反成障蔽。（《答贺龙冈》）

凡两念相牵，即是自欺根本。如此不了，卒归於随逐而已。（《答郑元健》）

性无不善，故良知无不中正。学者能依着见成，良知即无过中失正。苟过中失正，即是不曾依着见成良知，若谓依着见成良知，而未免过中失正，是人性本不中正矣，有是理乎？

良知固能知古今事变，然非必知古今事变，而后谓之良知。生而知之者，非能生而知古今事变者也，生而无私意，不蔽其良知而已。然则学知、困知，亦惟去其私意，不蔽其良知而已。良知诚不蔽於私，则其知古今事变，莫非良知；苟有私意之蔽，则其知古今事变，莫非私意，体用一原者也。（以上《答董兆时》）

贞襄聂双江先生豹

聂豹字文蔚，号双江，永丰人也。正德十二年进士。知华亭县。清乾没一万八千金，以补逋赋，修水利，兴学校。识徐存斋於诸生中。召入为御史，劾奏大奄及柄臣，有能谏名。出为苏州知府。丁内外艰，家居十年。以荐起，知平阳府，修关练卒，先事以待，寇至不敢入。世宗闻之，顾谓侍臣曰：“豹何

状乃能尔？”陞陕西按察司副使，为辅臣夏贵溪所恶，罢归。寻复逮之，先生方与学人讲《中庸》，校突至，械系之。先生系毕，复与学人终前说而去。既入诏狱，而贵溪亦至，先生无怨色。贵溪大惭。踰年得出。嘉靖二十九年，京师戒严，存斋为宗伯，因荐先生。召为巡抚蓟州右佥都御史，转兵部侍郎，协理京营戎政。仇鸾请调宣、大兵入卫，先生不可而止。寻陞尚书，累以边功加至太子少傅。东南倭乱，赵文华请视师，朱龙禧请差田赋开市舶，辅臣严嵩主之，先生皆以为不可，降俸二级。遂以老疾致仕。四十二年十一月四日卒，年七十七。隆庆元年，赠少保，谥贞襄。

阳明在越，先生以御史按闽，过武林，欲渡江见之。人言力阻，先生不听。及见而大悦曰：“君子所为，众人固不识也。”犹疑接人太滥，上书言之。阳明答曰：“吾之讲学，非以蕲人之信己也，行吾不得已之心耳。若畏人之不信，必择人而与之，是自丧其心也。”先生为之惕然。阳明征思、田，先生问“勿忘勿助之功”，阳明答书“此间只说必有事焉，不说勿忘勿助。专言勿忘勿助，是空锅而爨也。”阳明既歿，先生时官苏州，曰：“昔之未称门生者，冀再见耳，今不可得矣。”於是设位，北面再拜，始称门生。以钱绪山为证，刻两书於石，以识之。

先生之学，狱中闲久静极，忽见此心真体光明莹彻，万物皆备，乃喜曰：“此未发之中也，守是不失，天下之理皆从此出矣。”及出，与来学立静坐法，使之归寂以通感，执体以应用。是时同门为良知之学者，以为“未发即在已发之中，盖发而未尝发，故未发之功却在发上用，先天之功却在后天上用。”其疑先生之说者有三：其一谓“道不可须臾离也”，今曰“动处无功”，是离之也。其二谓“道无分於动静也”，今曰“功夫只是主静”，是二之也。其三谓“心事合一，心体事而无不在”，今曰“感应流行，着不得力”，是脱略事为，类於禅悟也。王龙溪、黄洛村、陈明水、邹东廓、刘两峰各致难端，先生一一申之。惟罗念菴深相契合，谓“双江所言，真是霹雳手段，许多英雄瞞昧，被他一口道着，如康庄大道，更无可疑。”两峰晚乃信之，曰：“双江之言是也。”夫心体流行不息，静而动，动而静。未发静也，已发动也。发上用功，固为徇动；未发用功，亦为徇静，皆陷於一偏。而《中庸》以大本归之未发者，盖心体即天体也。周天三百六十五度四分度之一，而其中为天枢，天无一息不运，至其枢纽处，实万古常止，要不可不归之静。故心之主宰，虽不可以动静言，而惟静乃能存之。此濂溪以主静立人极，龟山门下以体夫喜怒哀乐未发前气象为相传口诀也。先生所以自别於非禅者，谓“归寂以通天下之感，不似释氏以感应为尘烦，一切断除而寂灭之”。则是看释氏尚未透。夫释氏以作用为性，其所恶言者体也。其曰父母未生前，曰先天，曰主中主，皆指此

流行者而言，但此流行不着於事为知觉者也。其曰后天，曰大用现前，曰宾，则指流行中之事为知觉也。其实体当处，皆在动一边，故曰“无所住而生其心”，正与存心养性相反。盖心体原是流行，而流行不失其则者，则终古如斯，乃所谓静也、寂也。儒者存养之力，归於此处，始不同夫释氏耳。若区区以感应有无别之，彼释氏又何尝废感应耶？阳明自江右以后，始拈良知。其在南中，以默坐澄心为学的，收敛为主，发散是不得已。有未发之中，始能有中节之和，其后学者有喜静厌动之弊，故以致良知救之。而曰良知是未发之中，则犹之乎前说也。先生亦何背乎师门？乃当时群起而难之哉！

徐学谟《识余录》言：“杨忠愍劾严嵩假冒边功，下部查覆。世蕃自草覆稿送部，先生即依稿具题。”按《识小编》：“先生劝嵩自辞军赏，而覆疏竟不上，但以之归功张时彻。”然则依稿具题之诬，不辩而自明矣。

### 双江论学书

谓心无定体，其於心体疑失之远矣。炯然在中，寂然不动而万化攸基，此定体也。

良知本寂，感於物而后有知。知其发也，不可遂以知发为良知，而忘其发之所自也。心主乎内，应於外，而后有外。外其影也，不可以其外应者为心，而遂求心於外也。故学者求道，自其主乎内之寂然者求之，使之寂而常定。

原泉者，江、淮、河、汉之所从出也，然非江、淮、河、汉则亦无以见所谓原泉者。故浚原者浚其江、淮、河、汉所从出之原，非以江、淮、河、汉为原而浚之也。根本者，枝叶花实之所从出也。培根者，培其枝叶花实所从出之根，非以枝叶花实为根而培之也。今不致感应变化所从出之知，而即感应变化之知而致之，是求日月於容光必照之处，而遗其悬象著明之大也。

本原之地，要不外乎不睹不闻之寂体也。不睹不闻之寂体，若因感应变化而后有，即感应变化而致之可也。实则所以主宰乎感应变化，而感应变化乃吾寂体之标末耳。相寻於吾者无穷，而吾不能一其无穷者而贞之於一，则吾寂然之体不几於憧憧矣乎！寂体不胜其憧憧，而后忿则奋矣，欲则流矣，善日以泯，过日以长，即使惩之窒之，迁之改之，已不免义袭於外，其於涵养本原之功，疑若无与也。

所贵乎本体之知，吾之动无不善也，动有不善而后知之，已落二义矣。

以独为知，以知为知觉，遂使圣人洗心藏密一段反本功夫，潜引而袭之於外。纵使良知念念精明，亦只於发处理会得一箇善恶而去取之，其於未发之中，纯粹至善之体，更无归复之期。

心无定体之说，谓心不在内也。百体皆心也，万感皆心也，亦尝以是说而求之，譬之追风逐电，瞬息万变，茫然无所措手，徒以乱吾之衷也。



体得未发气象，便是识取本来面目。敬以持之，常存而不失，到此地位，一些子习气意见着不得，胸次洒然，可以概见，又何待遇事穷理而后然耶？即反覆推究，亦只推究乎此心之存否。（以上《与欧阳南野》）

圣人过多，贤人过少，愚人无过。盖过必学而后见也，不学者冥行妄作以为常，不复知过。（《答许玉林》）

知者，心之体，虚灵不昧，即明德也。致者，充满其虚灵之本体，江、汉濯之，秋阳暴之。致知即致中也，寂然不动，先天而天弗违者也。格物者，致知之功用，物各付物，感而遂通天下之故，何思何虑，后天而奉天时也，如好好色、恶恶臭之类是也。此予之说也。格其不正以归於正，乃是先师为下学反正之渐，故为是不得已之辞。所谓不正者，亦指夫意之所及者言，非本体有所不正也。不善体者，往往赚入袭取窠臼，无故为伯者立一赤帜，此予之所忧也。（《答亢子益》）

夫无时不寂、无时不感者，心之体也。感惟其时而主之以寂者，学问之功也。故谓寂感有二时者，非也。谓功夫无分於寂感，而不知归寂以主夫感者，又岂得为是哉。

疑予说者，大略有三：其一谓道不可须臾离也，今日动处无功，是离之也；其一谓道无分於动静也，今日功夫只是主静，是二之也；其一谓心事合一，仁体事而无不在，今日感应流行，着不得力，是脱略事为，类於禅悟也。夫禅之异於儒者，以感应为尘烦，一切断除而寂灭之，今乃归寂以通天下之感，致虚以立天下之有，主静以该天下之动，又何嫌於禅哉！

自有人生以来，此心常发，如目之视也，耳之听也，鼻嗅口味，心之思虑营欲也，虽禁之而使不发，不可得也。乃谓发处亦自有功，将助而使之发乎？抑惧其发之过，禁而使之不发也？且将抑其过，引其不及，使久发而中节乎？夫节者，心之则也，不识不知，顺帝之则，惟养之豫者能之，岂能使之发而中乎？使之发而中者，宋人助长之故智也。后世所谓随事精察，而不知其密陷於憧憧卜度之私，禁之而使不发者，是又逆其生生之机，助而使之发者，长欲恣情，蹈於水火，焚溺而不顾，又其下者也。

“良知”二字，始於《孟子》“孩提之童，不学不虑，知爱知敬，真纯湛一，由仁义行”。大人者不失其赤子之心，亦以其心之真纯湛一，即赤子也。然则致良知者，将於其爱与敬而致之乎？抑求其真纯湛一之体而致之也？

□□□□□□□□□□□□□□若以虚灵本体而言之，纯粹至善，原无恶对。若於念虑事为之着，於所谓善恶者而致吾之知，纵使知为之知，去之亦不知，与义袭何异？故致知者必充满其虚灵本体之量，以立天下之大本，使之发无不良，是谓贯显微内外而一之也。（以上《答东廓》）

虚明者，鑑之体也，照则虚明之发也。知觉犹之照也，即知觉而求寂体，其与即照而求虚明者何以异？盖观孩提之爱敬，平旦之好恶乎？明觉自然，一念不起，诚寂矣，然谓之为寂体则未也。今不求寂体於孩提夜气之先，而谓即爱敬好恶而寂之，则寂矣，然乎不然乎？盖孩提之爱敬，纯一未发为之也，平旦之好恶，夜气之虚明为之也。

达夫早年之学，病在於求脱化融释之太速也。夫脱化融释，原非功夫字眼，乃功夫熟后境界也。而速於求之，故遂为慈湖之说所入。以见在为具足，以知觉为良知，以不起意为功夫，乐超顿而鄙艰苦，崇虚见而略实功，自谓撒手悬崖，徧地黄金，而於《六经》、《四书》未尝有一字当意，玩弄精魂，谓为自得，如是者十年矣。至於盘错颠沛，则茫然无据，不能不动朱公之哭也。已而恍然自悟，考之《诗》《书》，乃知学有本原。心主乎内，寂以通感也，止以发虑也，无所不在，而所以存之养之者，止其所而不动也。动其影也，照也，发也。发有动静而寂无动静也。於是一以洗心退藏为主，虚寂未发为要，刊落究竟，日见天精，不属睹闻，此其近时归根复命，煞吃辛苦处。亦庶几乎知微知彰之学，乃其自性自度，非不肖有所裨益也。（以上《寄王龙溪》）

今之为良知之学者，於《传习录》前篇所记真切处，俱略之，乃驾空立笼罩语，似切近而实渺茫，终日逐外而自以为得手也。

良知非《大学》之明德乎？明德足矣，何又言乎至善？至善者，言乎心之体也。知止者，止於是也。知止於是，而后能定静安虑。虑非格物乎？感而遂通天下之故是也，故致知便是知止。今必曰格物是致知之功，则能虑亦可谓知止之功乎？（以上《寄刘两峰》）

试以诸公之所以疑於仆者请之。有曰：“喜怒哀乐无未发之时，其曰‘未发’，特指其不动者言之。”诚如所论，则“发而中节”一句，无乃赘乎？大本达道，又当何所分属乎？不曰“道之未发”，而曰“喜怒哀乐之未发”，此又何说也？盖情之中节者为道，道无未发。又曰：“无时无喜怒哀乐，安得有未发之时？”此与无时无感之语相类，然则夜气之所息，指何者为息乎？旦昼之所为，非指喜怒哀乐之发者言之乎？“虚寂”二字，夫子於《咸》卦特地提出，以立感应之体，非以寂与感对而言之也。今曰“寂本无归，即感是寂，是为真寂。”夫寂，性也；感，情也。若曰“性本无归，即情是性，乃为真性”，恐不免语病也。性具於心，心主乎内，良其止，止其所也。於止，知其所止，是谓天下同归。而曰“寂本无归”，“性本无归”，将由外铄我，其能免於逐物而袭取乎？或又曰：“性体本寂，不应又加一寂字，反为寂体之累。”此告子“勿求”之见也。操之则存，舍之则亡，夫子固欲以此困人乎？（《答黄洛村》）

子思以后无人识中字，随事随时，讨求是当，谓是为中而执之，何啻千里？明道云：“不睹不闻，便是未发之中。”不闻曰隐，不睹曰微，隐微曰独。独也者，天地之根，人之命也。学问只有此处，人生只有这件，故曰天下之大本也。慎独便是致中，中立而和生焉，天下之能事毕矣。乃曰“求之於慎独之前”，是诚失之荒唐也。（《答应容菴》）

《诚意章》註，其入门下手全在“实用其力而禁止其自欺”十字。夫使好好色，恶恶臭，亦须实用其力，而其中亦有欺之可禁，则为不谬。世颇有见好色而不好，而好之不真者乎？有闻恶臭而不恶，而恶之不真者乎？绝无一毫人力，动以天也。故曰“诚者天之道也”，又曰“诚无为”，又曰“诚者自然而然”。稍涉人为，便是作好作恶。一有所作，便是自欺，其去自谦远矣。故诚意之功，全在致知，致知云者，充极吾虚灵本体之知，而不以一毫意欲自蔽，是谓先天之画，未发之中，一毫人力不得与。一毫人力不与，是意而无意也。今不善养根，而求好色之好，不拔恶根，而求恶臭之恶，可谓苟且徇外而为人也，而可谓之诚乎？意者，随感出现，因应变迁，万起万灭，其端无穷，乃欲一一制之，以人力去其欺而反其谦，是使初学之士，终身不复见定静安虑境界，劳而无功，祇自疲以速化耳。（《答绪山》）

感上求寂，和上求中，事上求止，万上求一，只因格物之误，蔓延至此。（《答邹西渠》）

思虑营欲，心之变化，然无物以主之，皆能累心。惟主静则气定，气定则澄然无事，此便是未发本然，非一蹴可至，须存优游，不管纷扰与否，常觉此中定静，积久当有效。

心要在腔子里，腔子是未发之中。

气有盛衰，而灵无老少，随盛衰为昏明者，不学而局於气也。

心岂有出入，出入无时者放也。学问之道无他，求其放心而已矣。动而不失其本然之静，心之正也。

自世之学者，不求浚其万物一体之原，使之肫肫渊渊，生意流通，乃悬空杜撰籠侗笼罩之说，谓是为学问大头脑。究其至，与墨子兼爱、乡愿媚世，又隔几重公案？

刘中山问学，曰：“不睹不闻者其则也，戒慎者其功也，不关道理，不属意念，无而神，有而化，其殆天地之心，位育由之以命焉者也。”曰：“若然，则四端於我扩而充之者非耶？”曰：“感而遂通者神也，未之或知者也。知此者谓之助长，忘此者谓之无为，扩充云者，盖亦自其未发者，充之以极其量，是之谓精义以致用也。发而后充，离道远矣。”曰：“若是，则今之以忘与不知为宗者是耶？”曰：“其佛老之绪余乎！彼盖有见於不睹不闻，而忌言乎

戒惧，谓戒惧为不睹不闻累也，於是宗忘宗不知焉。夫以戒惧为累者，是戒惧而涉於睹闻，其为本体之累，固也，恶足以语不睹不闻之戒惧哉？”（以上《答戴伯常》）

所贵乎良知者，诚以其无所不知，而谓之良哉！亦以其知之至诚恻怛，莫非天理之著见者，而后谓之良也。（《答董明建》）

困辨录

人心道心，皆自其所发者言之，如恻隐之心，羞恶之心，辞让、是非之心是也。感应流行，一本乎道心之发，而不杂以人为，曰精；其常不杂，曰一。中是道心之本体，有未发之中，便有发而中节之和，和即道心也。天理流行，自然中节，动以天也，故曰微；人心云者，只纤毫不从天理自然发出，便是动以人，动以人便是妄，故曰危。“乍见孺子入井”一段，二心可概见矣。

不睹不闻，便是未发之中，常存此体，便是戒惧。去耳目支离之用，全虚圆不测之神，睹闻何有哉！

过与不及，皆恶也。中也者，和也，言中即和也。致中而和出焉，故曰“至其中而已矣”。又曰“中焉，止矣”。

龟山一派，每言“静中体认”，又言“平日涵养，只此四字，便见吾儒真下手处。”考亭之悔，以误认此心作已发，尤明白直指。

程子曰：“有天德便可语王道。”其要只在慎独。中是天德，和是王道，故曰“苟非至德，至道不凝，戒慎不睹，恐惧不闻，修德之功也。”

性体本自戒惧，才颓惰便失性体。

或问：“未发之中为静乎？”盖静而常主夫动也。“戒惧恐惧为动乎”？盖动而常求夫静也。

凡用功，似属乎动，而用功的主脑，却是静根。

感应神化，才涉思议，便是憧憧。如憧憧，则入於私意，其去未发之中，何啻千里！

人自婴儿以至老死，虽有动静语默之不同，然其大体莫非已发，气主之也。而立人极者，常主乎静。

或问：“周子言静，而程子多言敬，有以异乎？”曰：“均之为寡欲也。周曰‘无欲故静’，程曰‘主一之谓敬’。一者，无欲也。然由无欲入者，有所持循，久则内外齐庄，自无不静。若入头便主静，惟上根者能之。盖天资明健，合下便见本体，亦甚省力，而其弊也，或至厌弃事物，赚入别样蹊径。是在学者顾其天资力量而慎择所由也。近世学者猖狂自恣，往往以主静为禅学，主敬为迂学，哀哉！”

问“情顺万事而无情”。曰：“圣人以天地万物为一体，疾痛疴痒皆切於

身，一随乎感应自然之机而顺应之。其曰‘无情’，特言其所过者化，无所凝滞碍云尔。若枯忍无情，斯逆矣，谓顺应，可乎！”（以上《辨中》）

至静之时，虽无所知所觉之事，而能知能觉者自在，是即纯坤不为无阳之象，星家以五行绝处便是胎元，亦此意。若论《复》卦，则宜以有所知觉者当之，盖已涉於事矣。邵子诗曰：“冬至子之半，天心无改移。一阳初动处，万物未生时。”夫天心无改移，未发者，未尝发也；一阳初动，乃平旦之好恶，太羹玄酒，淡而和也。未发气象，犹可想见，静中养出端倪，冷灰中迸出火焰，非坤之静翕归藏，潜而养之，则不食之果，可复种而生哉！知复之由於坤，则知善端之萌，未有不由於静养也。

寂然不动，中涵太虚，先天也。千变万化，皆由此出，可以合德、合明、合序、合吉凶，故曰“天弗违”。触之而动，感而后应，后天也。何思何虑，遂通而顺应之，故曰“奉天时”，言人力一毫不与也。（以上《辨易》）

寡欲之学，不善体贴，将与克伐、怨欲、不行同病，知意必固我、声臭睹闻皆是欲，而后可以识寡欲之学。

一毫矜持把捉，便是逆天。

自得者，得其本体而自谦也。功夫不合本体，非助则忘，忘助皆非道。

集犹敛集也，退藏于密，以敦万化之原，由是感而遂通，沛然莫之能禦，犹草木之有生意也，故曰“生则恶可已矣”。袭而取之者，义自外至也；集义所生者，义由中出也。自三代而下，浑是一箇助的学问，故曰“天下之不助苗长者寡矣”。与其得助农，不若得惰农，惰则苗不长而生意犹存，若助则机心生而道心忘矣。

鸢飞鱼跃，浑是率性，全无一毫意必。程子谓“活泼泼地”，与“必有事焉而勿正，心勿忘”同意。

才离本体，便是远。复不远云者，犹云不离乎此也。其曰不善，恐於本体尚有未融化处，而不免有矜持意。未尝不知明镜纤尘，未尝复行洪炉点雪，少有凝滞，而融化不速，便已属行。（以上《辨心》）

素者，本吾性所固有，而豫养於己者也。位之所值，虽有富贵、贫贱、夷狄、患难之不同，然不以富贵处富贵，而素乎富贵，不以贫贱处贫贱，而素乎贫贱。大行不加，穷居不损，而富贵、贫贱、夷狄、患难处之若一，则无入而不自得。得者，得其素也。佛氏云“悟人在处一般”，又云“随所住处常安乐”，颇得此意。（《辨素》）

一念之微，炯然在中，百体从令，小而辨也。

止於至善，寂然不动，千变万化，皆由此出，并养而不穷也。

《易》以道义配阴阳，故凡言吉凶悔吝，皆主理欲存亡、淑慝消长处为言

。世之所云祸福，亦不外是战战兢兢，临深履薄。曾子之震也，震莫大於生死之际，起而易箒曰：“吾得正而毙焉，而今而后，吾知免夫！”可谓不失其所主之常，不丧匕鬯也。（以上《辨易》）

才觉无过，便是包藏祸心。故时时见过，时时改过，便是江、汉以濯，秋阳以暴。夫子只要改过，乡愿只要无过。

机械变诈之巧，盖其机心滑熟，久而安之。其始也，生於一念之无耻，其安也，习而熟之，充然无复廉耻之色，放僻邪侈，无所不为，无所用其耻也。

天地以生物为心，人得之而为人之心。生生不已，故感於父子则为慈孝，感於昆弟则为友恭。故凡修道，一涉於营欲谋为，而不出於生生自然之机者，皆不可以言仁。不可以言仁，则袭也。袭而取之，则身与道二，不可以言合也。（以上《辨过》）

先有箇有所主之心，曰“适”。先有箇无所主之心，曰“莫”。无所主而无所不主，无所不主而先无所主，曰“义”。

不见所欲恶，而寂然不动者中也。欲恶不欺其本心者忠也，非中也，然於中为近。欲恶之际，不待推而自然中节者和也。推欲恶以公於人者恕也，非和也，然於和为近。忠恕是学者求复其本体一段切近功夫。（以上《辨仁》）

心之生生不已者易也，即神也。未发之中，太极也。未发无动静，而主乎动静者，未发也。非此则心之生道或几乎息，而何动静之有哉！有动静两仪，而后有仁义礼智之四端，有四端，而后有健顺动止、入陷丽说之八德。德有动有静也，故健顺动止而不失乎本然之则者，吉以之生。盖得其本体，发而中节也。入陷丽说，静而反累於动者，凶以之生。盖失其本体，发而不中也。能说诸心，能研诸虑，举而措之天下，而大业生焉。（《辨神》）

养气便知言，盖权度在我，而天下之轻重、长短莫能欺，非养气之外，别有知言之学也。

子莫执中，盖欲择为我兼爱之中而执之，而不知为我兼爱皆中也。时当为我，则中在杨子；陋巷闭户，颜子是也。时当兼爱，则中在墨子；过门不入，禹是也。盖中无定体，惟权是体，权无定用，惟道是用。权也者，吾心天然自有之则，惟戒慎不睹、恐惧不闻，然后能发无不中，变易从道，莫非自然之用。不然，则以中而贼道者何限？自尧、舜之学不明，往往以中涉事为，若将随事随处，精察而固执之，以求所谓当然之节，而不知瞬息万变，一毫思虑营欲着不得，是谓“后天而奉天时也”。若临事而择，己不胜其憧憧，非但惟日不足，顾其端无穷，胶凝固滞，停阁废弃，中亦袭也，况未必中乎！

问：“迁善改过，将随事随处而迁之、改之乎？抑只於一处而迁之、改之也？”曰：“天下只有一善，更无别善，只有一过，更无别过。故一善迁而万

善融，一过改而万过化。所谓‘一真一切真’。”

问：“闲思杂虑，祛除不得，如何？”曰：“习心滑熟故也。习心滑熟，客虑只从滑熟路上往还，非一朝一夕之故也。若欲逐之而使去，禁之而使不生，隳突冲决反为本体之累。故欲去客虑者，先须求复本体。本体复得一分，客虑减去一分。然本体非敬不复，敬以持之，以作吾心体之健，心体健而后能廓清扫荡，以收定静之功，盖盗贼无主，势必解散，然非责效於日夕、用意於皮肤者可几及也。”

问：“良知之学何如？”曰：“此是王门相传指诀。先师以世之学者，率以无所不知、无所不能为圣人，以有所不知不能为儒者所深耻，一切入手，便从多学而识，考索记诵上钻研，劳苦缠绊，担阁了天下无限好资质的人，乃谓‘良知自知致而养之，不待学虑，千变万化，皆由此出。’孟子所谓不学不虑，爱亲敬长，盖指良知之发用流行，切近精实处，而不悟者，遂以爱敬为良知，着在支节上求，虽极高手，不免赚入邪魔蹊径，到底只从霸学里改换头目出来。盖孩提之爱敬，即道心也，一本其纯一未发，自然流行，而纤毫思虑营欲不与。故致良知者，只养这箇纯一未发的本体。本体复则万物备，所谓立天下之大本。先师云：‘良知是未发之中，廓然大公的本体，便自能感而遂通，便自能物来顺应。’此是《传习录》中正法眼藏，而误以知觉为良知，无故为霸学张一赤帜，与边见外修何异？而自畔其师说远矣！”

问：“随处体认天理，何如？”曰：“此甘泉揭以教人之旨。甘泉得之罗豫章，豫章曰：‘为学不在多言，但默坐澄心，体认天理。若见天理，则人欲便自退听。由此持守，庶几渐明，讲学始有得力处。’又曰：‘学者之病，在於无冻解冰释处，虽用力持守，不过苟免，形显过尤，无足道也。’究其旨意，全在‘天理’二字。所谓见天理者，非闻见之见，明道曰：“吾道虽有所受，然天理二字，却是自家体贴出来。’而世之揣摩测度、依傍假借为体认，而反害之者多矣。天理是本体，自然流行，知平旦之好恶，孩提之爱敬，孺子入井之怵惕、恻隐，不假些子帮助。学者体认到此，方是动以天。动以天，方可见天理，方是人欲退听、冻解、冰释处也。此等学问，非实见得未发之中、道心惟微者，不能及。”

问：“今之学者何如？”曰：“今世之学，其上焉者则有三障：一曰道理障，一曰格式障，一曰知识障。讲求义理，模仿古人行事之迹，多闻见博学，动有所引证。是障虽有三，然道理格式又俱从知识入，均之为知识障也。三家之学，不足以言豫，责之以变易从道，皆不免有跲疾困穷之患。盖义理随事变以适用，非讲求所能备；事变因时势而顺应，非格式所能拟；义理事变有圣人不知不能处，非一人所能周，故曰‘障’。然尚是儒者家法，可以维持世

教，而无所谓败常乱俗也。此外又有气节文章二家。气节多得之天性，可以励世磨钝、廉顽立懦。文章又有古文、时文，亦是学者二魔。魔则病心障，是障於道，故先儒常曰：‘圣贤既远，道学不明，士大夫不知用心於内以立其本，而徒以其意气之盛以有为於世者，多矣。’彼词令之美，闻见之博，议论之魁，节概之高，自其外而观之，诚有以过乎人者。然探其中而责其实，要其久而持其归，求其充然，有以慰满，人望而无一瑕之可疵者，千百中未见一二可数也。（以上《辨诚》）

## 卷十八 江右王门学案三

文恭罗念菴先生洪先

罗洪先字达夫，别号念菴，吉水人。父循，山东按察副使。先生自幼端重，年五岁，梦通衢市人扰扰，大呼曰：“汝往来者皆在吾梦中耳。”觉而以告其母李宜人，识者知非埃壙人也。十一岁，读古文，慨然慕罗一峰之为人，即有志於圣学。嘉靖八年，举进士第一。外舅太仆曾直闻报喜曰：“幸吾婿建此大事。”先生曰：“丈夫事业更有许大在，此等三年递一人，奚足为大事也。”授翰林修撰。明年告归，已丁父艰，苦块蔬食，不入室者三年。继丁内艰，居后丧复如前丧。十八年召拜左春坊左赞善，踰年至京。上常不御朝，十二月先生与司谏唐顺之、较书赵时春请以来岁元日，皇太子御文华殿，受百官朝贺。上曰：“朕方疾，遂欲储贰临朝，是必君父不能起也。”皆黜为民。三十七年，严相嵩起唐顺之为兵部主事，次及先生。先生以毕志林壑报之。顺之强之同出，先生曰：“天下事为之非甲则乙，某所欲为而未能者，有公为之，何必有我？”四十三年卒，年六十一。隆庆改元，赠光禄少卿，谥文恭。

先生之学，始致力於践履，中归摄於寂静，晚彻悟於仁体。幼闻阳明讲学虔台，心即向慕，比《传习录》出，读之至忘寝食。同里谷平李中传玉斋杨珠之学，先生师之，得其根柢。而聂双江以归寂之说，号於同志，惟先生独心契之。是时阳明门下之谈学者，皆曰“知善知恶即是良知，依此行之即是致知”，先生谓“良知者，至善之谓也。吾心之善，吾知之，吾心之恶，吾知之，不可谓非知也。善恶交杂，岂有为主於中者乎？中无所主，而谓知本常明，不可也。知有未明，依此行之，而谓无乖戾於既发之后，能顺应於事物之来，不可也。故非经枯槁寂寞之后，一切退听，天理炯然，未易及此。双江所言，真是霹雳手段，许多英雄瞞昧，被他一口道着，如康庄大道，更无可疑。”闢石莲洞居之，默坐半榻间，不出户者三年。事能前知，人或讶之，答曰：“是偶然，不足道。”王龙溪恐其专守枯静，不达当机顺应之妙，访之於松原。问曰：“近日行持，比前何似？”先生曰：“往年尚多断续，近来无有杂念。杂念渐少，即感应处便自顺适。即如均赋一事，从六月至今半年，终日纷



纷，未尝敢厌倦，未尝敢执着，未尝敢放纵，未尝敢张皇，惟恐一人不得其所。一切杂念不入，亦不见动静二境，自谓此即是静定功夫。非纽定默坐时是静，到动应时便无着静处也。”龙溪嗟叹而退。先生於阳明之学，始而慕之，已见其门下承领本体太易，亦遂疑之。及至功夫纯熟，而阳明进学次第，洞然无间。天下学者，亦遂因先生之言，而后得阳明之真。其哓哓以师说鼓动天下者，反不与焉。

先生既定阳明《年谱》，钱绪山曰：“子於师门不称门生，而称后学者，以师存日未得及门委贖也。子谓古今门人之称，其义止於及门委贖乎？子年十四时，欲见师於赣，父母不听，则及门者其素志也。今学其学者，三纪於兹矣，非徒得其门，所谓升堂入室者，子且无歉焉，於门人乎何有？”《谱》中改称门人，绪山龙溪证之也。先生以濂溪“无欲故静”之旨为圣学的传，有言“辞受取与”为小事者，先生谓“此言最害事”。请告归，过仪真，一病几殆。同年项瓯东念其贫困，有富人坐死，行贿万金，待先生一言，先生辞之而去。已念富人罪不当死，嘱恤刑生之，不令其知也。先世田宅，尽推以与庶弟，别架数楹，仅蔽风雨。寻为水漂没，假寓田家。抚院马森以其故所却餽，先后数千金，复致之立室，先生不受。其门下搆正学堂以居之。将卒，问疾者入室，视如悬罄，曰：“何至一贫如此？”先生曰：“贫固自好。”故於龙溪诸子，会讲近城市、劳官府，则痛切相规，谓“借开来之说，以责后车传食之报，为贿赂公行、廉耻道丧者助之澜也”。先生静坐之外，经年出游，求师问友，不择方内方外，一节之长，必虚心咨请，如病者之待医。士大夫体貌规格，黜弃殆尽，独往独来，累饥寒，经跋涉，重湖惊涛之险，逆旅谇詈之加，漠然无所芥蒂。或疑其不绝二氏。先生尝阅《楞严》，得返闻之旨，觉此身在太虚，视听若寄世外。见者惊其神采，先生自省曰：“误入禅定矣。”其功遂辍。登衡岳绝顶，遇僧楚石，以外丹授之，先生曰：“吾无所事此也。”黄陂山人方与时自负得息心诀，谓：“圣学者亦须静中恍见端倪始得。”先生与龙溪偕至黄陂习静，龙溪先返，先生独留，夜坐功夫愈密。自谓：“已入深山更深处，家书休遣雁来过。”盖先生无处非学地，无人非学侣，同床各梦，岂二氏所能连染哉。耿天台谓先生为与时所欺，愤悔疽发，还家而夫人又殂，由是益恨与时。今观其夜坐诸诗，皆得之黄陂者，一时之所证入，固非与时所可窥见，又何至以妻子一诀自动其心乎？可谓不知先生者矣。邓定宇曰：“阳明必为圣学无疑，然及门之士，概多矛盾。其私淑而有得者，莫如念菴。”此定论也。

## 论学书

心之本体至善也，然无善之可执。所谓善者，自明白，自周徧，是知是

，非知非，如此而已。不学而能，不虑而知，顺之而已。惟於此上倚着为之，便是欲，便非本体，明白亦昏，周徧亦狭，是非亦错，此非有大相悬隔，只落安排与不安排耳。孟子曰：“勿忘勿助。”助固欲速，忘岂无所用其心哉！必有所牵矣。故耳目口鼻四肢之欲，欲也；有安排者，亦欲也。毕竟安排起於有己，故欲只是一原，夫子所谓“闲邪”者，其谓是乎？

今之学者，以本体未复，必须博学以充之，然后无蔽。似周备矣，只恐捉摸想像牵己而从之，岂虚中安止之道？岂寂然不动，感而遂通者乎？譬之鑑然，去尘则明自复，未闻有定妍媸之形於补照之不及者也。故以是非之灵明为把柄，而不以所知之广狭为是非，但求不失生意，如草木之区别，不必於同，或者以为得圣贤之正脉也。（以上《奉李谷平》）

古人所谓至者，非今之所谓不间断者也。今之不间断者，欲常记忆此事，常不遗忘而已。若古人者，如好好色，如恶恶臭，如四时错行，如日月代明，是以知识推测、想像、模仿为间断，盖与今所云者，大有异矣。

全无伎俩，始见真才。

所谓良知者，至无而至有，无容假借，无事帮补，无可等待，自足焉者也。来书谓“无感而常乐”，此是良知本体，即是戒惧，即非放逸，即非蔽塞，不然便不应自知其乐若此矣。应而未尝动，本体也，以其顺应也。不得於心而有思者，亦本体也，以其澄然运用，而不容己者也。从而憧憧者，非本体也，以其动於外物者也。终夜以思，而未尝涉於人为安排，未尝杂以智识推测，庸何伤乎？但恐安排推测之不免，故须从事於学耳。学也者，学其出於良知而无所动焉者也。穷理者，穷此者也。自然条理，故曰“天理”，即所谓良知也。安排推测，非天理矣。（以上《答罗岳霖》）

真信得至善在我，不假外求，即时时刻刻、物物种种见在，不劳一毫安排部署。所谓“无邪”，原是不相粘着，不劳绝遣。所谓“敬”，原自不二不杂，齐庄中正，既不费力支持，即亦不见有歇脚时矣。何为不能时时习乎？（《答萧仲敬》）

千古圣贤，功夫无二端。只病痛不起，即是本心。本心自完，不劳照管。觅心失心，求物理失物理，求良知失良知，知静非静，知动非动。一切拚下，直任本心，则色色种种，平铺见在。但不起即无，病原无作，又何辍乎？故曰“道不远人”，又曰“道心”。天道流行，岂容人力撑持帮助？有寻求，便属知识，已非所谓“帝则”矣。

离却意象，即无内外，忘内外，本心得矣。（以上《答陈豹谷》）

以为良知之外，尚有所谓“义理”者在，是犹未免於帮补凑合之病，其於自信不亦远乎！见闻不与，独任真诚，矢死以终，更无外想，自非豪傑，其孰

能任此？（《与林澈山》）

良知有规矩而无样式，有分晓而无意见，有主宰而无执着，有变化而无迁就，有浑厚而无鹮突，见好色自好，闻恶臭自恶，不思不勉，发自中节，天下达道，不外是矣。（《与夏太守》）

来谕“辞受取予，虽关行检，看来亦小”。此言最害事。辞受取与，元关心术，本无大小。以此当天来事看，即尧、舜事业，亦是浮云过目。若率吾真心而行，即一介不取与，亦是大道，非小事业，而大一介也，此心无物可尚故也。（《答戚南玄》）

学须静中入手，然亦未可偏向此中躲闪过，凡难处与不欲之念，皆须察问从何来。若此间有承当不起，便是畏火之金，必是铜铅锡铁搀和，不得回互姑容，任其暂时云尔也。除此无下手诛责处，平日却只是陪奉一种清闲自在，终非有根之树，冒雪披风，干柯折矣。（《与王有训》）

大抵功夫未下手，即不知自己何病。又事未涉境，即病亦未甚害事。稍涉人事，乃知为病，又未知去病之方。盖方任己，便欲回互，有回互则病乃是痛心处，岂肯割去？譬之浮躁，起於快意，有快意为之根，则浮躁之标末自现，欲去标末，当去其根。其根为吾之所回互，安能克哉？此其所以难也。（《答王西石》）

千古病痛，在入处防闲，到既入后，濯洗纵放，终非根论。周子无欲，程子定性，皆率指此。置身千仞，则坎蛙穴螺争竞，岂特不足以当吾一视；着脚泥淖，得片瓦拳石，皆性命视之，此根论大抵象也。到此识见既别，却犯手入场，皆吾游刃，老叟与群儿调戏，终不成忧其搅溷吾心。但防闲入处，非有高睨宇宙，狠断俗情，未可容易承当也。（《答尹洞山》）

此中更不论如何，只血气肯由心志，稍定贴己是有头绪，不然是心逐气走，非气从心定也。（《与王有训》）

欲之有无，独知之地，随发随觉，顾未有主静之功以察之耳。诚察之固有，不待乎外者，而凡考古证今，亲师取友，皆所以为寡欲之事。不然今之博文者有矣，其不救於私妄之恣肆者何欤？故尝以为欲希圣，必自无欲始，求无欲，必自静始。（《答高白坪》）

某所尝着力者，以无欲为主。辨欲之有无，以当下此心微微觉处为主，此觉处甚微，非志切与气定，即不自见。（《答李二守》）

立行是孔门第一义，今之言不睹不闻者，亦是欲立行至精密处，非有二义也。凡事状之萌，有作有止，而吾心之知，无断无续。即事状而应之，不涉放肆，可谓有依据矣，安知不入安排理道与打贴世情弥逢人意乎？即使无是数者，事已作何归宿，此不谓虚过日月者哉？又况处事原属此心，心有时而不存

，即事亦有时而不谨，所谨者在人之可闻耳。因见闻而后有着力，此之谓为人，非君子反求诸己之学也。故戒慎於不睹不闻者，乃全吾忠实之本然，而不睹不闻即吾心之常知处。自其常知，不可以形求者，谓之不睹；自其常知，不可以言显者，谓之不闻，固非窈冥之状也。吾心之知，无时无息，即所谓事状之萌，应亦无时不有。若诸念皆泯，炯然中存，亦即吾之一事。此处不令他意搀和，即是必有事焉，又何茫荡之足虑哉！（《答刘月川》）

《识仁篇》却在识得仁体上提得极重，下云与物同体，则是己私分毫搀和不得。己私不入，方为识得仁体，如此却只是诚敬守之。中庸者，是此仁体，现在平实，不容加损，非调停其间而谓之中也。急迫求之，总成私意；调停其间，亦难依据。惟有己私不入，始於天命之性，方能觐体。盖不入己私，处处皆属天然之则故也。然此私意不入，何缘直与分解？何缘不少干涉？何缘断绝？何缘泯忘？既非意气可能承当，亦非言说便得通晓，此是吾人生死路头，非别有巧法，日渐月摩，令彼消退，可以几及也。（《答张浮峰》）

欲根不断，常在世情上立脚，未是脱离得尽。如此根器，纵十分敛实，亦只是有此意思，非归根也。（《与谢子贞》）

来教云：“良知非知觉之谓，然舍知觉无良知；良知即是主宰，而主宰渊寂，原无一物。”兄之精义，尽在於此。夫谓知觉即主宰，主宰即又渊寂，则是能渊寂亦即能主宰，能主宰亦即自能知觉矣，又何患於内外之二哉？今之不能主宰者，果知觉纷扰故耶？亦执着渊寂耶？其不渊寂者，非以知觉纷扰故耶？其果识渊寂者，可复容执着耶？自弟受病言之，全在知觉，则所以救其病者，舍渊寂无消除法矣。夫本体与功夫，固当合一，原头与见在，终难尽同。弟平日持原头本体之见解，遂一任知觉之流行，而於见在功夫之持行，不识渊寂之归宿，是以终身转换，卒无所成。兄谓弟“落在着到管带”，弟实有之。在弟之意，以为但恐未识渊寂耳。若真识得，愈加着到，愈无执着，愈加照管，愈无挂带。既曰“原无一物”矣，又何患执着之有无？可忘而忘，不待存而存，此是入悟语。然识得此处，即属平常，不识得此处，即是弄玩精魄。去无可忘而忘，以其未尝有存也。不待存而存，以其未尝有忘也。无存无忘，此乃渊寂之极，正《庄子》“横心所念，无非利害之境”。然彼则自不念利害，始自有次第矣。夫功夫与至极处，未可并论，何也？操存舍亡，夫子固已言之，非吾辈可以顷刻尝试，遂自谓已得也。今之解良知者曰：“知无不良者也，欲致良知，即不可少有加於良知之外。”此其为说，亦何尝不为精义，但不知几微倏忽之际，便落见解。知果无不良矣，有不良者果孰为之？人品不齐，功力不等，未可尽以解缚语增它人之纵肆也。乃知致良知之致字，是先圣吃紧为人语。致上见得分明，即格物之义自具，固不必纷纭於章句字面之吻合

，对证传授言说之祖述发挥，而动多口也。来教云：“良知之体本虚，而万物皆备。”物是良知凝聚融结出来的，可谓真实的当矣。如此则良知愈致，其凝聚融结愈备，良知愈虚，知觉愈精，此非合内外乎？既合内外，则凡能致虚者，其必能格物，而自不落内外见解。兄之勤恳淳复者，自可以相忘於无言矣。（《答王龙溪》）

静中易收摄，动处便不然，此已是离本着境，更无别故，只是未有专心一意耳。（《与王以珍》）

白沙致虚之说，乃千古独见，致知续起，体用不遗。今或有误认猖狂以为广大，又喜动作，名为心体，情欲纵恣，意见横行，后生小子敢为高论，蔑视宋儒，妄自居拟，窃虑貽祸斯世不小也。（《与吴疏山》）

来教云：“学问大要在自识本心，庶功夫有下落。”此言诚是也。虽然，本心果易识哉！来教云：“心无定体，感无停机。凡可以致思着力者，感也，而所以出思发知者，不可得而指也。”谓“心有感而无寂”，是执事之识本心也。不肖验之於心，则谓“心有定体，寂然不动”者是也：“时无定机，时动时静”是也。心体惟其寂也，故虽出思发知，不可以见闻指。然其凝聚纯一，渊默精深者，亦惟於着己近里者能默识之，亦不容以言指也，是谓“天下之至诚”。动应惟其有时也，故虽出思发知，莫不为感。然其或作或息，或行或止，或语或默，或视或瞑，万有不齐，而机难预定，固未始有常也，是谓“天下之至神”。惟至诚者乃可以语至神，此《中庸》通篇意也。来教云：“欲於感前求寂，是谓画蛇添足，欲於感中求寂，是谓骑驴觅驴。”不肖验之於心，又皆有可言者。自其后念之未至，而吾寂然者未始不存，谓之“感前有寂”可也。自其今念之已行，而吾寂然者未始不存，谓之“感中有寂”可也。感有时而变易，而寂然者未始变易，感有万殊，而寂然者惟一，此中与和，情与性，所由以名也。来教云：“学至於研几，神矣。《易》曰：‘几者动之微’。周子曰：‘动而未形，有无之间曰几。’夫既曰动，则不可以言静，圣人知几，故动无不善也。”不肖验之於心，又有大不然者。当吾心之动，机在倏忽，有与无俱未形也，斯时也，若何致力以为善恶之辨乎？且来教云：“感无停机。”是又以心为动体，不见所谓静矣。夫感无停机，机无停运，顷刻之间，前机方微，后机将着，牵连不断，微着相寻，不为乍起乍灭矣乎？是正所谓相左者也。窃详《周易》与周子之旨，亦与来教稍异。《易》赞“知几为神”，而以介石先之。朱子曰：“介如石，理素定也。”是素定者，非所谓寂然者乎？又曰“惟几也，故能成天下之务”，而以惟深先之。朱子曰：“极深者，至精也；研几者，至变也。”是精深者，非寂然者乎？周子言几，必先以诚，故其言曰：“诚无为，几善恶。”又曰：“寂然不动者诚也，感而遂通者神

也”，而后继之以几。夫不疾而速、不行而至者谓之神，故曰“应而妙”；不落有无者谓之几，故曰“微而幽”。夫妙与幽不可为也，惟诚则精而明矣。盖言吾心之感，似涉於有矣。然虽显而实微，虽见而实隐，又近於无。以其有无不形，故谓之几。“几善恶”者，言惟几故能辨善恶，犹云“非几即恶焉耳”。必常戒惧，常能寂然，而后不逐於动，是乃所谓“研几”也。今之议者，咸曰“寂然”矣，“无为”矣，又何戒惧之有？将以功夫皆属於动，无所谓静者，不知“无欲故静”，周子立极之功也。“诚则无事，果确无难”，周子思诚之功也。“背非见，止非为，为不止”者，周子立静之功也。假使知几之说，如来教所云，是乃“圣门第一关头”，何止略示其意於《易》之文，而周子亦不谆谆以告人耶？子思之传《中庸》，使其功夫如来教所云，则必曰“戒慎”乎？其初可睹恐惧乎？其初可闻，何乃以不睹不闻为言，如今之谜语乎？惟其於不睹不闻而戒惧焉，则是所持者至微至隐，故凡念之动，皆能入微，而不至於有形；凡思之用，皆可通微，而不至於憧憧。如此乃谓之知几，如此乃可以语神，亦谓之先几之学，此其把柄端可识矣。今以戒惧疑於属动，既失子思之本旨，又因戒惧而疑吾心无寂，则并《大易》、周子之旨而灭之。推原其故，大抵误认良知为崇耳。今为良知之说者，曰：“知是知非，不可欺瞒者良知也。常令此知炯炯不昧，便是致吾心之良知。”虽然此言似矣，而实有辨也。夫孟子所言良知，指不学不虑当之，是知乃所以良也。知者感也，而所以为良者，非感也。《传习录》有曰：“无善无恶者理之静，有善有恶者气之动，不动於气即无善无恶，是谓至善。”夫至善者非良乎？此阳明之本旨也。而今之言良知者，一切以知觉簸弄，终日精神，随知流转，无复有凝聚纯一之时，此岂所谓不失赤子之心者乎？恐阳明公复出，不能不矫前言而易之以他辞也。洛村尝问“独知时有念否？”公答以“戒惧亦是念。戒惧之念，无时可息，自朝至暮，自少至老，更无无念之时。”盖指用功而言，亦即所谓不失赤子之心，非浮漫流转之谓也。今之学者，误相援引，便指一切凡心，俱谓是念，实以遂其放纵恣肆之习。执事所见虽高，然大要以心属感，似与此辈微觉相类。自未闻良知之说以前，诸公之学，颇多得力。自良知之说盛行，今二十余年矣，后之得力较先进似或不勇，此岂无故耶？（《答陈明水》）

果能收敛翕聚，如婴儿保护，自能孩笑，自能饮食，自能行走，岂容一毫人力安排。试於临民时验之，稍停详妥贴，言动喜怒，自是不差；稍周章忽略，便有可悔。“从前为良知时时见在”一句误却，欠却培养一段功夫，培养原属收敛翕聚。甲辰夏，因静坐十日，恍恍见得，又被“龙溪诸君”一句转了。总为自家用功不深，内虚易摇也。孟子言“皆有怵惕、惻隐之心”，由於“乍见”，言“平旦好恶与人相近”，由於“夜气所息”，未尝言“时时有是心

”也。末后四端须扩而充之，自然火然泉达，可以保四海。夜气苟得其养，无物不长。所以须养者，缘此心至易动故也。未尝言“时时便可致用，皆可保四海也。”扩充不在四端后，却在常无内交要誉恶声之心，所谓以直养也。养是常息此心，常如夜之所息，如是则时时可似“乍见”与“平旦”时，此圣贤苦心语也。阳明拈出良知，上面添一“致”字，便是扩养之意。良知良字，乃是发而中节之和。其所以良者，要非思为可及，所谓不虑而知，正提出本来头面也。今却尽以知觉发用处为良知，至又易致字为依字，则是只有发用无生聚矣。木常发荣必速槁，人常动用必速死，天地犹有闭藏，况於人乎？是故必有未发之中，方有发而中节之和；必有廓然大公，方有物来顺应之感。平日作文字，只谩说过去，更不知未发与廓然处何在，如何用功？诚鹘突半生也。真扩养得，便是集义，自浩然不夺於外，此非一朝一夕可得。然一朝一夕，亦便小小见验，但不足放乎四海。譬之操舟，舵不应手，不免横撑、直驾，终是费力。时时培此，却是最密地也。（《与尹道舆》）

朱子以不睹不闻属静，为未动念时；以独属动，为初动念时，故动静交修。兄以不睹不闻之时，专属念头方动，又比朱子失却一边。不知所谓达之面目，发於政事，犹为不睹不闻时耶？否耶？岂无念时，遂无所谓戒慎恐惧耶？岂圣贤皆时时动念耶？

寂然者一矣，无先后中外矣。然对感而言，寂其先也。以发而言，寂在中也。

思固圣功之本，而周子以无思为言，是所以为思，诚也。思而无思，是谓研几。

常令此心寂然无为，便是戒惧。其所不睹不闻言戒惧，在本体上便觉隔越。

《中庸》以慎独为要。诚也，神也，几也，独也，一也，慎独皆举之矣。然须体周子分言之意。

常知几，即是致知，即是存义，到成熟时，便是知止，得所止，则知至矣。

感无常，寂有常，寂其主也。周之静，程之定，皆是物也。其曰“静虚动直”，曰“静定动定”，以时言也。时有动静，寂无分於动静，境有内外，寂无分於内外，然世之言无内外、无动静者，多逐外而遗内，喜动而厌静矣，是以析言之。

夫体能发用，用不离体，所谓体用一源也。今夫舟车譬则体也，往来於水陆则其用也，欲泥一源之语，而恶学者之主寂，是犹舍车舟而适江湖与康庄也，乌乎可！

阳明先生良知之教，本之《孟子》乍见入井、孩提爱敬、平旦好恶三者，以其皆有未发者存，故谓之良。朱子以为，良者，自然之谓是也。然以其一端之发见，而未能即复其本体，故言怵惕矣，必以扩充继之；言好恶矣，必以长养继之；言爱敬矣，必以达之天下继之。孟子之意可见矣。先生得其意者也，故亦不以良知为足，而以致知为功。试以三言思之。其言充也，将即怵惕之已发者充之乎？将求之乍见之真乎？无亦不动於内交要誉恶声之私己乎？其言养也，将即好恶之已发者养之乎？将求之平旦之气乎？无亦不梏於旦昼所为矣乎？其言达也，将即爱敬之已发者达之乎？将不失孩提之心乎？无亦不涉於思虑矫强矣乎？终日之间，不动於私，不梏於为，不涉於思虑矫强，以是为致知之功，则其意为乌有不诚？而亦乌用以立诚二字附益之也？今也不然，但取足於知，而不原其所以良，故失养其端，而惟任其所以发，遂以见存之知，为事物之则，而不察理欲之混淆；以外交之物，为知觉之体，而不知物我之倒置。岂先生之本旨也？（以上《答项瓯东》）

未感之前，寂未尝增，非因无念无知而后有寂也。既感之后，寂未尝减，非因有念有知而遂无寂也。此虚灵不昧之体，所谓至善，善恶对待者，不足以名之。知者，触於感者也。念者，妙於应者也。知与念有断续，而此寂无断续，所谓感有万殊，而寂者惟一是也。（《答郭平川》）

今之言良知者，恶闻静之一言，以为良知该动静、合内外，主於静焉，偏矣。此恐执言而未尽其意也。夫良知该动静、合内外，其统体也，吾之主静，所以致之。盖言学也，学必有所由而入，未有入室而不由户者。苟入矣，虽谓良知本静亦可也，虽谓致知为慎动亦可也，吾不能复无极之真者，孰为之乎？盖动而后有不善，有欲而后有动，动於欲，而后有学，学者学其未动焉者也，学其未动而动斯善矣，动无动矣。（《答董蓉山》）

周子所谓主静者，乃无极以来真脉络。其自注云：“无欲故静，是一切染不得，一切动不得，庄生所言混沌者近之，故能为立极种子。非就识情中认得箇幽闲暇逸者，便可替代为此物也。”指其立极处与天地合德则发育不穷，与日月合明则照应不遗，与四时合序则错行不忒，与鬼神合吉凶则感应不爽。修此而忘安排，故谓之吉。悖此而费劳攘，故谓之凶。若识认幽闲暇逸，以为主静，便与野狐禅相似，便是有欲。一切享用玩弄，安顿便宜，厌忽纵弛，隐忍狼狈之弊，纷然潜入，而不自觉。即使孤介清洁，自守一隅，亦不免於偏听独任，不足以倡率防检，以济天下之务，其与未知学者何异也？（《答门人》）

靠丝毫不得，才靠一言一念，即是规矩外。惟有识得得规矩，时时游息其中，所谓终日对越在天也。识规矩不定，便有帮凑，便易和换。（《与王有训》）



当极静时，恍然觉吾此心中虚无物，旁通无穷，有如长空云气流行，无有止极；有如大海鱼龙变化，无有间隔。无内外可指，无动静可分，上下四方，往古来今，浑成一片，所谓无在而无不在。吾之一身，乃其发窍，固非形质所能限也。是故纵吾之目而天地不满於吾视，倾吾之耳而天地不出於吾听，冥吾之心而天地不逃於吾思。古人往矣，其精神所极，即吾之精神，未尝往也。否则，闻其行事，而能憬然愤然矣乎？四海远矣，其疾痛相关，即吾之疾痛，未尝远也。否则，闻其患难，而能惻然盡然矣乎？是故感於亲而为亲焉，吾无分於亲也，有分於吾与亲，斯不亲矣。感於民而为仁焉，吾无分於民也，有分於吾与民，斯不仁矣。感於物而为爱焉，吾无分於物也，有分於吾与物，斯不爱矣。是乃得之於天者，固然如是，而后可以配天也。故曰“仁者浑然与物同体”。同体也者，谓在我者亦即在物，合吾与物而同为一体，则前所谓虚寂而能贯通，浑上下四方，往古来今，内外动静而一之者也。若二氏者有见於己，无见於物，养一指而失其肩背，比於自贼其身者耳。诸儒闢二氏矣，猥琐於扫除防检之勤，而迷谬於统体该括之大，安於近小，而弗睹其全，矜其智能，而不适於用。譬之一家，不知承藉祖父之遗，光复门祚，而顾栖栖於一室，身口是计，其堂奥未窥，积聚未复，终无逃於樊迟细民之讥，则亦何以服二氏之心哉！

此学日入密处，纷纭轆轤中，自得泰然，不烦照应。“不烦照应”一语，双老所极恶闻，却是极用力，全体不相污染，乃有此景。如无为寇之念，纵百念纵横，断不须照应始无此念。明道“不须防检，不待穷索，未尝致纤毫之力”，意正如此。（以上《与蒋道林》）

以身在天地间负荷，即一切俗情，自难染污。（《答尹道輿》）

来书责弟不合良知外提出“知止”二字，而以为“良知无内外，无动静，无先后，一以贯之，除此更无事，除此别无格物。”言语虽似条畅，只不知缘何便无分毫出入？操则存，舍则亡，非即良知而何？终日谈本体，不说功夫，换拈功夫，便指为外道，恐阳明先生复生，亦当攒眉也。（《寄王龙溪》）

来书“吾心全体大用，发见流行，虽昏壅之极，而自有昭明不泯之端。”此即阳明先生所谓良知。今时学者，指愚夫愚妇与圣人同处，乃其相传秘诀也。曰“忠如”，即以此为本来端倪乎？是无容细微察识矣。若谓此中别有本来端倪，须察识而后稍见，则所谓全体大用，发见流行，又何如哉？且惻隐之端，须是逢赤子入井见之，平旦之气，须於好恶与人相近见之，以此推端倪，似未有舍格物而言端倪者。如静坐则清明和适，执事则精明安肃，居家则和柔愉悦，以此端倪而随处得之，不知与来书所谓“拿此一物，看守在此，不令走作”者，又何以异？察识既不可缓，随处又当理会，不知与所谓“静息处玩

其清明和适之体，则日用自有依据”，孰先孰后？为一为二乎？此处更无歇后语，更无训释语，始是真能明诸心，始是不落虚见。

静中隐然有物，此即是心体不昧处。此处常作主宰，是一生不了杂念；一切放下，是千休千处；得感动时变换，是把促太紧，故有厌动之病。一属操持，即入把捉，此处正好调停，求其至当，未可畏其难操持，并动静皆作疑也。合并不来，只是未久，如服药人，药力未至，不须疑病浅深。

发与未发，《传习录》云：“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。”此两句精细，可破纷纭之论。知寒觉暖，圣人与人一也，而知觉处，有千头万绪不同，未发所由辨也。故阳明先生曰：“当知未发之中，常人亦未能皆有。”盖《中庸》未发，在慎独后言知，学而后有未发之中，谓其能知未发之体而存之也。言先后固不得，言是一是二亦不得。

目之明为体，视为用，视处别有明在否？明与视何所断际？若逐外为用，亦体非其体矣。

心，神物也，动物也，摄之固难，凝之尤难。象山立大之论，於凝聚处煞有地步。（以上《答万日忠》）

内外两忘，乃千古入圣秘密语。凡照应扫除，皆属内境，安排酬应皆属外境，二境了不相干，此心浑然中存，非所谓止其所乎？此非静极，何以入悟。

二氏亦以静入，至所语静，却是迥异。（以上《答李石麓》）

默默自修，真见时刻有不穀手处，时刻有不如人处，时刻只在自心内寻究虚静根底安顿，不至出入，即有好商量矣。（《答王著久》）

三四年间，曾以“主静”一言，为谈良知者告，以为良知固出於禀受之自然，而未尝泯灭，然欲得流行发见，常如孩提之时，必有致之之功，非经枯槁寂寞之后，一切退听，而天理炯然，未易及此，阳明之龙场是也。学者舍龙场之惩创，而谈晚年之熟化，譬之趋万里者，不能蹈险出幽，而欲从容於九达之途，岂止猎等而已哉！然闻之者惟恐失其师传之语，而不究竟其师之入手何在，往往辨诘易生，徒多慨惜。（《寄谢高泉》）

良知两字，乃阳明先生一生经验而后得之，使发於心者，一举所知不应，即非其本旨矣。当时迁就初学，令易入，不免指见在发用以为左券。至於自得，固未可以草草谬承。而因仍其说者，类借口实，使人猖狂自恣，则失之又远。（《寄张须野》）

至宝不宜轻弄，此丹家语也，然於此件颇相类，千古圣贤，只有收敛保聚法，不肯轻弄以至於死，故曰“兢兢业业，过了一生”。（《寄王龙溪》）

执事只欲主张良知常发，便於圣贤几多凝聚处，尽与扫除解脱。夫心固常

发，亦常不发，二者可倒一边立说否？至谓“未发之中，竟从何处觅？”则立言亦太易矣。（《与钱绪山》）

旁午之中，吾御之者，鞅鞅纷纭，而为事物所胜，此即憧憧之思也。从容闲雅，而在事物之上，此即寂然之渐也。由憧憧而应之，必或至於错谬；由寂然而应之，必自尽其条理，此即能寂与不能寂之验。由一日而百年可知也。一日之间，无动无静，皆由从容闲雅，进而至於澄然无事，未尝有厌事之念，即此乃身心安着处。安着於此，不患明之不足於照矣。渐入细微，久而成熟，即为自得。明道不言乎，“必有事焉而勿正，心勿忘，勿助长”，谓未尝致纤毫之力，此其存之之道。夫必有事者，言乎心之常止於是；勿忘助者，言乎常止之无所增损；未尝致纤毫之力者，言乎从容闲雅，又若未尝有所事事。如此而后可以积久成熟，而入细微，盖为学之馥率也。（《与徐大巡》）

心感事而为物，感之之中，须委曲尽道，乃是格物。理固在心，亦即在事，事不外心，理不外事，无二致也。近时执“心即理”一句，学者多至率意任情，而於仔细曲尽处，略不照管。既非所以致知，却与“在格物”一句正相反，但后儒认理为格式见套，以至支离。若知事无内外，心无内外，理无内外，即格式见套，又皆在乎中，非全格去旧物，乃为精微也。（《答刘汝周》）

学有可以一言尽者，有不可以一言尽者。如此敛精神，并归一处，常令凝聚，能为万物万事主宰，此可一言而尽，亦可以一息测识而悟。惟夫出入於酬应，牵引於情思，转移於利害，缠固於计算，则微暖万变，孔窍百出，非坚心苦志，持之岁月，万死一生，莫能几及也。（《与萧云皋》）

刘师泉素持玄虚，即今肯向里着己，收拾性命，正是好消息。（《寄聂双江》）

《易》言洗心，非为有染着；《易》言藏密，非为有渗漏。除却洗心、藏密，更无功夫。充分发挥，乃是十分紧固，方是尧、舜兢业过一生处。（《答唐一菴》）

“无所存而自不忘”一句，说得太早。此最是毒药，诸君一向用此为妙剂，如何自求不得，不见超身，何也？“执之则生机拂”一句，甚是。但容易为人开手，且吃苦过甚。“无妨操则存，舍则亡，孔子亦且”云云。操岂可已乎？愈操愈熟，断不成便放开手。千古未有开手。“圣人悬崖撒手”，庄子有此言，吾儒方妄以目解，不知庄子所指何也？今有人到悬崖上撒手者乎？何独在平时说撒手事？惟有时时收敛，务求不负此良知，庶几朴实不落陷阱耳。（《与谢维世》）

来谕“知至诚正之外，非别有格。心意识之外，非别有物。天性之外，非别有知”。格物诚正是一时事，所谓不落言诠，故能出此言也。（《与友人》）

)

知纵肆，是良知；知不能，却常自欺，是瞞良知。自知瞞良知，又是良知；形之纸笔，公然以为美谈，是不肯致良知也。此病岂他人能医耶？（《答门人》）

龙溪之学，久知其详，不俟今日。然其讲功夫，又却是无功夫可用，故谓之“以良知致良知”，如道家“先天制后天”之意。其说实出阳明口授，大抵本之佛氏。翻《传灯》诸书，其旨洞然。直是与吾儒“兢兢业业，必有事”一段，绝不相蒙，分明二人属两家风气。（言阳明、龙溪各为一家。）今比而同之，是乱天下也。持此应世，安得不至荡肆乎？（《与聂双江》）

往时喜书象山“小心翼翼，昭事上帝。上帝临汝，毋贰尔心。战战兢兢，那有闲言时候”一段，龙溪在旁，辄欲更书他语，心颇疑之。每观《六经》言学，必先兢兢业业戒惧，乃知必有事焉，自是孔门家法。（《与谢高泉》）

来谕“凡应酬未尽，是良知本然条理，故於精神足时，太涉周旋，似有所加；到困惫后，便生厌心，似有所损。”此已说到良知本然条理，不可加、不可损处，但须於寻常言动处，识得此条理，方时时有辨别，又须於寻常中调习得熟，方处处有功夫。岂特遇人有厌心为有加损？即闲中快活处，亦皆有之。故精神如常，即应酬是格物；精神当养，即少事是格物。此是一事，不是两事。（《答曾月塘》）

宁息处，非可以人力为；精明处，亦不可以人力为。不可以人力为，而后功夫至密而可久。（《与王塘南》）

谓良知与物无对，故谓之独，诚是也。独知之明，良知固不泯矣，卜度拟议，果皆良知矣乎？《中庸》言独，而《註》增“独知”二字，言良知者，因喜附之，或非子思意也。来谕谓“独指天命之性”，言得之矣。知几其神，几者，动之微也；微者，道心，而谓有恶几，可乎？故曰“动而未形，有无之间”，犹曰动而无动之云也。而后人以念头初动当之，远矣。知此则几前为二氏，几后为五霸，而研几者为动静不偏。周子“几善恶”之言，言惟几，故别善恶，能知几，非一念之善可能尽。吉之先见，盖至善也，常以至善为主，是天命自主。常能慎独，常依《中庸》，常服膺此一善，是谓先几。如是而有失有过，其复而改，方不甚远。若使两物对待，去彼就此，岂所谓斋明，岂所谓择善固执者乎？此宋儒传失宗云然。象山先立乎大，固不若是劳扰也。（《与詹毅斋》）

自私二字，断得二氏尽绝圣贤之道。当生而生，当死而死，致命遂志，杀身成仁，宁作此等见识。（《与凌洋山》）

此学静中觉觊体用事极难，大约只於自心欺瞞不得处，当提醒作主，久久

精明，便有别白处。若只将日用间应酬知解处，便谓是心体，此却作主不定，有差，自救不来。何也？只寻得差不得处，始有见耳。（《与周学谕》）

《大学》絜矩，原从知止说来，却不是无所本。能知止，方定静安，然后善虑，善虑便能絜矩。故中无所倚，自然与物同体，自是絜矩。若只论絜矩，不问此心若何，即涉於倍奉媚世，牵己从人矣。

儒释之辨，只吾儒言中与仁处，便自不同。尧、舜之中，孔门之仁，言虽不同，一则指无所倚，一则指浑然与物同体，无二物也。中无所倚，释之“无住”若近之，至於兢业允执，茫不相似。浑然同物，与其“觉海圆澄”又大相远。不揣其端绪，举言句之吻合以为归，失其宗矣。中无所倚，自然与物同体，得此气象，守而弗失，乃吾儒终日行持处。延平於喜怒哀乐未发以前，观其气象，盖使人反求者也。良知二字，一经指点，便易摸索，但不知与所谓无倚，所谓同体处，当下气象若何，故往往易至冒认，非谓良知之外，复有中与仁也。

止处该括动静，总摄内外，此止即万物各得其所。若见物方絜，已属支离。止则无倚，与物同体，便自能絜。今世与物酬应漠不相关，固不足以与此。有持万物一体之说者，则又牵己从之，终日沉湎於世情，依阿附会，以为同体。不知本体沦丧，更无收摄安顿处，才拈定静字面，即若伤我。不知无一物方能物物，吾心已化於物，安能运物哉？此处丝毫倒一边不得。（以上《与刘仁山》）

兄尝谓弟落意见，此真实语。凡见中有此用处，不应总属意见。苟未逼真，慈湖之无意，亦竟见也。若有向往，不妨其致力之勤，到脱然处，又当别论。力未至而先为解脱，不已过忧乎。（《答王龙溪》）

除此真心作用，更无才力智巧。（《答胡正甫》）

庄子所谓外者不入，内者不出，吾儒知止地位，正与相等。即此不入不出处，便是定，即定处，便是吾人心体本然，便是性命所在。守此一意不散，渐进於纯熟，万物无足以挠之，入圣贤域中矣。（《与王少参》）

执着乃用功生疏所致，到纯熟自当轻省，不可便生厌心。此处一有憎厌疑贰，便是邪魔作祟，绝不可放过也。

此心皎然无掩蔽时，便与圣人不甚异。於此不涉丝毫摇兀，亦无改变，亦无执着，亦无忽略，此便是学。只时时有保护处，不伤皎然处，将容体自正，言语自谨，嗜欲自节，善自行，恶自止，好名好货各色自觉澹，以此看书，以此处友，精神自聚不散涣矣。（以上《答刘可贤》）

终日纷纷，不觉劳顿，缘动神而后有劳。神气不动，即动应与静中无有异境，此中虚而无物故也。

自处与处人，未动丝发意，便自无事。稍涉动意，未有不相应者，便是与物为敌。（《与王养明》）

即处事中便是学，此间稍有作恶处便是过，稍有执泥处便是过，所谓养心也在此，扩知也在此。此处功夫愈密，知觉愈精，而不受变於物，此之谓格物之学。若自家执泥作恶尚不觉，是谓不知痛痒，便是干极好事，亦是有己之私。到得此心不作恶执泥，明镜止水相似，发又中节，便是巽以出之。此间磨炼得去，是谓时习。（《与刘可贤》）

虚实寂感内外，原是一件，言其无有不是，故谓之实，言其无少夹杂，故谓之虚；言其随事能应，故谓之感；言其随处无有，故谓之寂；以此自了，故谓之内；以此俱了，故谓之外，真无有分别者。但谓虚寂本体，常止不动，却要善看。不然就本体说止，说不动，便能作梗，便不真虚寂矣。（《答杜道升》）

处处从小利害克治，便是克己实事，便是处生死成败之根，亦不论有事无事。此处放过，更无是处。於克治知费力与浊乱，此是生熟安勉分限。不安分限，将下手实际，便欲并成德时论，此涉於比拟太过。不知功夫纯熟，只在常明少昏，渐渐求进，到得成片段，却真咽喉下能着刀。能下此刀，与一念一事，是非不同，却是得先几也。（《答曾于野》）

静中如何便计较功效，只管久久见得此心有逐物有不逐物时，却认不逐物时心为本，日间动作皆依不逐物之心照应，一逐物便当收回，愈久渐渐成熟。如此功夫，不知用多少日子方有定贴处，如何一两日坐后，就要他定贴动作不差，岂有此理！阳明先生叫人依良知，不是依眼前知解的良知，是此心瞒不过处，即所谓不逐物之心也。静中识认他，渐渐有可寻求耳。（《答罗生》）

来书未见有愤发改过之意，只是欲人相信，不得开口。（《答王龙溪》）

终日眼前俱是假人，无一分真实意，自我待之，终日俱是真人，无一分作伪意，如此便是有进步。（《寄刘少衡》）

凡习心混得去，皆缘日间太顺适，未有操持，如舵工相似，终日看舵，便不至瞌睡，到得习熟，即身即舵，无有两件。凡人学问真处，决定有操持，收束渐至其中，未有受用见成者。（《答欧阳文朝》）

自觉得力，只管做去，微觉有病，又须转手。此件功夫，如引小儿，随时迁就，执着不得。（《与杜道升》）

只是丝毫放过不得，时时与物无对，便是收敛功也。（《与胡正甫》）

孔门博文约礼之教，无非即人身心，纳之规矩，固非为玄远也。夫不诱之以规矩，而惟玄远之务，是犹闭之门而谈天衢，不可得也。（《与刘见川》）

杂著

王鲤湖问：“慎独之旨，但令善意必行，恶意必阻，如何？”王龙溪曰：“如此却是大不慎矣。古人所言慎者，正指微处不放过说，正是污染不上，正是常得不欺，如好好色、恶恶臭始得。若善恶二念交起，此是做主不得，纵去得，已非全胜之道。（嘉靖己亥《冬游记》）”

王道思曰：“念头断去不得，止是一任他过，便要如何斩除，恐更多事。此吾小歇脚法也。”（此宗门放荡之语。后来罗近溪辈多习之，以为解缚之秘法）

龙溪谓念庵曰：“汝学不脱知见，未逼真，若逼真来轮刀上阵，措手不迭，真心真意，人人皆得皆知，那得有许多遮瞒计较来。”问：“如何是真为性命？”龙溪曰：“弃得性命，是为性命。”又问，龙溪曰：“为性命不真，总是弃世界不下。如今说著为善不是真善，却是要好心肠随人口吻，毁誉得失之关不破，若是真打破，人被恶名埋没一世，更无出头，亦无分毫挂带，此便是真为性命。真为性命，时时刻刻只有这里著到，何暇陪奉他人，如此方是造化把柄在我，横斜曲直、好丑高低，无往不可。如今只是依阿世界，非是自由自在。”因叹曰：“今世所谓得失，不知指何为得失？所谓毁誉，不知毁誉个甚？便说打破，已是可叹矣。”（恶名埋没一段，亦是宗门语，不管是非好丑，颠倒做去，以为见性，究竟成一无忌惮小人耳。若流俗恶名，岂能埋没得人？又何尝出头不得？故举世非之而不顾，为流俗言也。苟其决裂名教，真有恶名可以埋没者，则已入于禽兽，亦何性命之有？）

王心斋论正己物正，曰：“此是吾人归宿处。凡见人恶，只是己未尽善，己若尽善，自当转易，以此见己一身不是小，一正百正，一了百了，此之谓天下善，此之谓通天下之故，圣人以此修己安百姓而天下平。”又论仁之于父子曰：“瞽瞍未化，舜是一样命；瞽瞍既化，舜是一样命。可见性能易命。”

龙溪书曰：“以世界论之，是千百年习染；以人身论之，是半生倚靠。见在种种行持点检，只在世情上寻得一件极好事业来做，终是看人口眼。若是超出世情汉子，必须从浑沌里立定根基，将一种要好心肠洗涤干净。枝叶愈活，灵根愈固，从此生天生地生人生物，方是大生。故学问须识真性，独往独来，使真性常显，始能不落陪奉。”

王龙溪曰：“未发之中未易言，须知未发却是何物。谓之未发，言不容发也。发于目为视矣，所以能视者，不随视而发；发于耳为听矣，所以能听者，不随听而发。此乃万古流行不息之根，未可以静时论也。”

予问龙溪曰：“凡去私欲，须于发根处破除始得。私欲之起，必有由来，皆缘自己原有贪好、原有计算，此处漫过，一时洁净，不过潜伏，且恐阴为之培植矣。”钱绪山曰：“此件工夫零碎，但依良知运用，安事破除？”龙溪

曰：“不然，此捣巢搜贼之法，勿谓尽无益也。”（绪山之言，与前冬游记王道思所云同一法门）

龙溪之言曰：“先师提掇良知，乃道心之微，一念灵明，无内外，无寂感。吾人不昧此一念灵明，便是致知，随事随物不昧此一念灵明，便是格物。良知是虚，格物是实，虚实相生，天则乃见。盖良知原是无知而无不知，原无一物，方能类万物之情。或以良知未尽妙义，于良知上搀入无知意见，便是异学。或以良知不足以尽天下之变，必加见闻知识补益而助发之，便是俗学。吾人致知工夫不得力，第一意见为害。意见是良知之贼，卜度成悟，明体宛然，便认以为良知。若信得良知过时，意即是良知之流行，见即是良知之照察，彻内彻外，原无壅滞，原无帮补，所谓丹府一粒，点铁成金。若认意见以为实际，本来灵觉生机封闭愈固，不得出头。学术毫厘之辨，不可不察也。”然质之阳明先生所言，或未尽合。先生尝曰：“良知者，天命之性，心之本体，自然照明灵觉者也。”是谓良知即天性矣。中庸言性，所指在于不睹不闻，盖以君子之学，惟于其所不睹不闻者而戒慎恐惧耳，舍不睹不闻之外无所用其戒慎恐惧也。夫不睹不闻，可谓隐而未形、微而未著矣。然吾之发见于外者，即此未形者之所为，而未始有加；吾之彰显于外者，即此未著者之所为，而未始有加。由是言之，谓良知之体至虚可也，谓其本虚而形实亦可也，今曰“良知是虚格物是实”，岂所谓不睹不闻有所待而后实乎？先生又曰：“至善者，心之本体，动而后有不善，而本体之知，未尝不知也。”是以良知为至善矣。大学之言至善，其功在于能止，盖以吾心之体固有至善，而有知之后，得止为难。知而常止，非天良之止，其所孰能与于此？故定静安虑者，至善也，能定能静能安能虑者，止至善也。能止而后至善，尽为己有，有诸己而后谓之有得。先之以定静安者，物之所由以格，止之始也；后之以虑者，知之所以为至，止之终也。故谓致知以求其止可也，谓物则生于定静亦可也，今曰“虚实相生天则乃见”，岂定静反由虑而相生乎？先生又曰：“良知是未发之中。”又曰：“当知未发之中，常人亦未能皆有。”岂非以良知之发，为未泯之善端，未发之中，当因学而后致？盖必常静常定，然后可谓之中。则凡致知者，亦必即其所未泯，而益充其所未至，然后可以为诚意，固未尝以一端之善为圣人之极则也。今曰“若信得良知过时，意即是良知之流行，见即是良知之照察”云云，夫利欲之盘固，遏之犹恐弗止，而欲从其知之所发，以为心体；以血气之浮扬，敛之犹恐弗定，而欲任其意之所行，以为工夫。畏难苟安者，取便于易从；见小欲速者，坚主于自信。夫注念反观，孰无少觉？因言发虑，理亦昭然。不息之真既未尽亡，先入之言又有可据，日滋日甚，日移日远，将无有以存心为拘迫，以改过为粘缀，以取善为比拟，以尽伦为矫饰者乎？而其灭裂恣肆者，又从



而涛张簧鼓之，使天下之人遂至于荡然而无归，则其陷溺之浅深，吾不知于俗学何如也！先生又曰：“知者意之体，物者意之用。”未尝以物为知之体也。而绪山乃曰：“知无体，以人情事物之感应为体。”无人情事物之感应，则无知矣。夫人情事物感应之于知，犹色之于视、声之于听也，谓视不离色，固有视于无形者，而曰色即为视之体，无色则无视也，可乎？谓听不离声，固有听于无声者，而曰声即为听之体，无声则无听也，可乎？（以上戊申《夏游记》）

龙溪因前记有所异同，请面命，予曰：“阳明先生苦心犯难，提出良知为传授口诀，盖合内外前后一齐包括，稍有帮补，稍有遗漏，即失当时本旨矣。往年见谈学者，皆曰‘知善知恶即是良知，依此行之，即是致知’，予尝从此用力，竟无所入，久而后悔之。夫良知者，言乎不学不虑，自然之明觉，盖即至善之谓也。吾心之善吾知之，吾心之恶吾知之，不可谓非知也。善恶交杂，岂有为主于中者乎？中无所主，而谓知本常明，恐未可也。知有未明，依此行之，而谓无乖戾于既发之后，能顺应于事物之来，恐未可也。故知善知恶之知，随出随泯，特一时之发见焉耳。一时之发见，未可尽指为自体，则自然之明觉，固当反求其根源。盖人生而静，未有不善，不善动之妄也，主静以复之，道斯凝而不流矣。神发为知，良知者静而明也，妄动以杂之，几始失而难复矣。故必有收摄保聚之功，以为充达长养之地，而后定静安虑由此以出，必于家国天下感无不正，而未尝为物所动，乃可为之格物。盖处无弗当，而后知无弗明，此致知所以必在于格物，物格而后为知至也。故致知者，致其静无而动有者也。知苟致矣，虽一念之微皆真实也；苟为勿致，随出随泯，终不免于虚荡而无归。是致与不致之间，虚与实之辨也。谓之曰“良知是虚格物是实，虚实相生天则乃见”，将无言之太深乎？即格物以致其知矣，收摄之功终始无间，则吾心之流行照察，自与初学意见万万不侔，谓之曰“意见是良知之贼”，诚是也，既而曰“若信得良知过时，意即是良知之流行，见即是良知之照察，所谓丹府一粒点铁成金”，不已言之太易乎？龙溪曰：“近日觉何如？”曰：“一二年来与前又别，当时之为收摄保聚偏矣，盖识吾心之本然者，犹未尽也。以为寂在感先，感由寂发，夫谓感由寂发可也，然不免于执寂有处；谓寂在感先可也，然不免于指感有时。彼此既分动静为二，此乃二氏之所深非，以为边见者。我坚信而固执之，其流之弊必至重于为我，疏于应物，盖久而后疑之。夫心一而已，自其不出位而言，谓之寂，位有常尊，非守内之谓也；自其常通微而言，谓之感，发微而通，非逐外之谓也。寂非守内，故未可言处，以其能感故也，绝感之寂，寂非真寂矣；感非逐外，故未可言时，以其本寂故也，离寂之感，感非正感矣。此乃同出而异名，吾心之本然也。寂者一

，感者不一，是故有动有静，有作有止。人知动作之为感矣，不知静与动、止与作之异者境也，而在吾心，未尝随境异也。随境有异，是离寂之感矣。感而至于酬酢万变，不可胜穷，而皆不外乎通微，是乃所谓几也，故酬酢万变而于寂者，未尝有碍，非不碍也，吾有所主故也。苟无所主，则亦驰逐而不返矣。声臭俱泯，而于感者未尝有息，非不息也，吾无所倚故也。苟有所倚，则亦胶固而不通矣。此所谓收摄保聚之功，君子知几之学也。学者自信于此灼然不移，即谓之守寂可也，谓之妙感亦可也；即谓之主静可也，谓之慎动亦可也。此岂言说之可定哉！是何也？心也者，至神者也，以无物视之固泯然矣，以有物视之，固炯然矣，欲尽敛之，则亦块然不知、凝然不动，无一物之可入也；欲两用之，则亦忽然在此、倏然在彼，能兼体而不遗也。使于真寂端倪果能察识，随动随静。无有出入。不与世界物事相对待。不倚自己知见作主宰，不著道理名目生证解，不藉言语发挥添精神，则收摄保聚之功自有准则。明道云：‘识得仁体，以诚敬存之，不须防检穷索，必有事而勿正，心勿忘勿助长，未尝致纤毫之力。’此其存之之道，固其准则也。”龙溪笑曰：“夏游记岂尽非是，只三转语处手势太重，便觉抑扬太过。兄已见破到此，弟复何言！”

刘师泉谓：“夫人之生，有性有命，性妙于无为，命杂于有质，故必兼修而后可以为学。盖吾心主宰谓之性，性无为者也，故须首出庶物，以立其体。吾心流行谓之命，命有质者也，故须随时运化，以致其用。常知不落念，是吾立体之功；常过不成念，是吾致用之功也，二者不可相杂，盖知常止而念常微也。是说也，吾为见在良知所误，极探而得之。”龙溪问“见在良知与圣人同异”，师泉曰：“不同。赤子之心，孩提之知，愚夫妇之知能，如顽矿未经锻炼，不可名金。其视无声无臭，自然之明觉，何啻千里！是何也？为其纯阴无真阳也。复真阳者，更须开天辟地，鼎立乾坤，乃能得之。以见在良知为主，决无入道之期矣。”龙溪曰：“谓见在良知便是圣人体段，诚不可。然指一隙之光，以为决非照临四表之光，亦所不可。譬之今日之日，非本不光，却为云气掩蔽。以愚夫愚妇为纯阴者，何以异此？”予曰：“圣贤只是要人从见在寻源头，不曾别将一心换却此心。师泉欲创业，不享见在，岂是悬空做得？只时时收摄保聚，使精神归一便是。但不可直任见在以为止足耳。”

谓龙溪曰：“阳明先生之学，其为圣学无疑矣。惜也速亡，未至究竟，是门下之责也。然为门下者有二：有往来未密、锻炼未久，而许可太早者，至于今或守师说以淑人，或就已见以成学，此非有负于先生，乃先生负斯人也；公等诸人，其与往来甚密，其受锻炼最久，其得证问最明，今年已过矣，犹不能究竟此学，以求先生之所未至，却非先生负诸人，乃是公等负先生矣。”（以上甲寅《夏游记》）

绪山在阳明先生之门，号称笃实而能用其力者。自余十六七年来，凡六七见，而绪山之学亦且数变。其始也，有见于为善去恶者，以为致良知也。已而曰：“未矣。良知者，无善无恶者也，吾安得执以为有而为之。”而又去之。后十年会于京师，曰：“吾恶夫言之者之淆也。无善而无恶者见也，非良知也。吾惟即吾所知，以为善者而行之，以为恶者而去之，此吾可能为者也。其不出于此者，非吾所能为，亦非吾之所当闻也。”今年相见于青原，则曰：“向吾之言，犹二也，非一也。盖先生尝有言矣，曰：‘至善者心之本体，动而后有不善也。’吾不能必其无不善，吾无动焉而已。彼所谓意者动也，非是之谓动也，吾所谓动，动于动焉者也。吾惟无动，则在我者常一，在我者常一，则吾之力易易矣。”（《赠钱绪山》）

王子之言曰：“始吾以致知为然也，而不知有遗于物。乃吾今而后知格物之为致知也。始之言知，亦曰格物云尔，及而察之，以为物生于知，吾但知知而已，而何有于物？夫非知无物，非物无知，乃吾始之言知，则犹廓廓尔，而浑浑尔，若有厌于芸芸尔者，则犹未见物与知之为一也。此一知也，于物有格有不格，则是吾之知，亦有至有不至焉。”虽然，王子后此，又安知不以今之所言为未至也乎！物之有未格也，而求足于知焉。有所不足，是故为之可以已者，即不得谓之精。精不可已，以此心之几希，易失而难穷故也。（《赠王龙溪》）

双江先生系诏狱，经年而后释。方其系也，身不离接糲，视不逾垣户，块然守其素以独居。久之，诸子群圣之言，涉于目者不虑而得，参之于身，动而有信，慨然曰：“嗟乎，不履斯境，疑安得尽忘乎！”于是著录曰《困辨》，以明寂感之故。归质之友人，友人或然或否，或正以师传曰：“阳明子所谓良知不类。”往岁癸卯，洪先与洛村黄君闻先生言必主于寂，心亦疑之。后四年丁未，而先生逮，送之境上，含涕与诀，先生曰：“嘻，吾自胜之，无苦君辈也。”其容翛然，其气夷然，其心渊然而素，自是乃益知先生，遂为辨曰：“先生于师传如何，吾未之知，请言吾所试。昔者闻良知之学悦之，以为是非之心，人皆有之，吾惟即所感以求其自然之则，其亦庶乎有据矣。已而察之，执感以为心，即不免于为感所役。吾之心无时或息，则于是非者，亦将有时而淆也。又尝凝精而待之以虚，无计其为感与否也。吾之心暂息矣，而是非之则，似亦不可得而欺。因自省曰：‘昔之役者，其逐于已发，而今之息者，其近于未发矣乎！’盖自良知言之，无分于发与未发也。自知之所以能良者言之，则固有未发者以主之于中，而或至于不良，乃其发而不知返也。吾于暂息且有所试矣，而况有为之主者耶？夫至动莫如心，圣人尤且危之，苟无所主，随感而发，譬之御马，衔勒去手，求斯须驰骤之中度，岂可得哉！道心之言微

，性之言定，无欲之言静，致虚之言立本，未发之言寂，一也，而何疑于先生？”先生闻之曰：“斯言知我哉！录有之，‘良知者，未发之中，寂然大公之本体’，固吾师所传也。”问之友人，或然或否，洪先曰：“吾学也，困辨弗明，弗可以措。”叙而梓之，告于知言者。（《困辨录序》）

余读双江聂君《困辨录》，始而洒然无所疑，已而恍然有所会，久而津津然不能舍。于是附以己见，梓之以传。而或者谓曰：“言何易也，自阳明先生为良知之说，天下议之为禅，哓哓然至于今未已也。夫良知合寂感内外而言之者也，议者犹曰：‘此遗物也，厌事理之讨论者也。’今而曰：‘吾内守寂者也，其感于外者，皆非吾之所能与。’其不滋为可异欤？夫分寂感者，二其心者也；分内外者，析其形者也。心譬则形之目者也，目不能不发而为视，视不能不发而为万物，离物以为视，离视以为目，其果有可指乎？吾惧哓哓然于聂君者，又未已也。”余应之曰：“言固未可齐也。孔子不云乎？曰：‘吾道一以贯之。’当是时，未能以其一者示之人也，而曾子乃曰：‘是忠恕也。’今之言，与忠恕者同耶，异耶？彼以得之心者应之，而世儒之言从而分曰：‘孰为一之体，孰为一之用，而后忠恕者始明？’呜呼，使曾子若然，其尚能闻言而唯乎？夫聂君亦各以其得之心者为言，固未暇为良知释也。子以心譬目，有问于子曰：‘寂感于目奚譬？’必曰：‘视者感也，物之不留者寂也，无有分也。’呜呼，似矣而未尽也。子谓目之所以能视而不容翳者，何哉？夫天地之化，有生有息，要之於穆者其本也。良知之感，有动有静，要之致虚者其本也。本不虚则知不能良，知其发也，其未发则良也。事物者其应，理者其则也，应而不失其则，惟致虚者能之。故致虚者，乃所以致知也，知尽其天然之则于事物而理穷，理穷则性尽命至，而奚有于内外？虽然，知所先后，而后近道，此学之序也。故无乐乎其专内也，所以求当于外者，非是，则无以先也。无乐乎其守寂也，所以求神其感者，非是，则无以先也。彼禅固贼道也，而其内之寂者，固皆离事物以为言。彼视所谓理者，何啻于其目之眚也，而岂患其相入哉！故言有相徇而非也者，乃其无与当之谓也；言有相反而是也者，乃其喻所指之谓也。子徒畏人之哓哓矣，而独不惧夫己之胶胶者乎？今世言聪明才辩见闻强敏，孰与聂君？所谓表然才丈夫也，其持世儒之学以见先生，友之也，非师之也，而卒俯首以听。今又尽知其故，兢兢焉自守一言，以触世之所讳，其为逐声与块也夫？且吾亦尝闻而哂之，以其为亿也，及逮而送之境，无戚言怜色以乱其常。盖未几而是录作，其曰“困辨”，是遇困而益辨，非辨于困者也。而余为之言者，亦若辨焉。何哉？盖余困而后能知，又信于未言故也。（《困辨录后序》）

《困辨录》者，聂双江公拘幽所书，其下附语，余往年手所笺也。同年贵

溪原山江君懋桓获而读之，取其契于心者，抄以自随。已而作令新宁，将刻以授诸生，问决于余。余惟白沙主静之言出，而人以禅净，至于阳明，净益甚，以致良知之与主静无殊旨也。而人之言良知者，乃复以主静净。其言曰：“良知者，人人自能知觉，本无分于动静，独以静言，是病心也。”自夫指知觉为良知，而以静病心，于是总总然但知即百姓之日用，以证圣人之精微，而不知反小人之中庸，以严君子之戒惧。不独二先生之学脉日荒，即使禅者闻之，亦且咄喏而失笑，不亦远乎！夫言有攸当，不知言无以学也。良知犹言良心，主静者求以致之，收摄保聚自戒惧以入精微。彼徒知觉焉者，杂真妄而出之者也。主静则不逐于妄，学之功也。何言乎其杂真妄也？譬之于水，良知源泉也，知觉其流也，流不能不杂于物，故须静以澄汰之，与出于源泉者，其旨不能以不殊。此双江公所为辨也。虽然，余始手笺是录，以为字字句句无一弗当于心，自今观之，亦稍有辨矣。公之言曰：“心主乎内，应于外，而后有外，外其影也。”心果有内外乎？又曰：“未发非体也，于未发之时，而见吾之寂体。”未发非时也，寂无体不可见也。见之谓仁，见之谓知，道之鲜也。余惧见寂之非寂也，是故自其发而不出位者言之，谓之寂；自其常寂而通微者言之，谓之发。盖原其能戒惧而无思，为非实有可指，得以示之人也。故收摄保聚可以言静，而不可谓为寂然之体；喜怒哀乐可以言时，而不可谓无未发之中。何也？心无时亦无体，执见而后有可指也。易曰：“圣人立象以尽意，系辞以尽言”，言固不尽意也。坤之震、剥之复，得之于言外，以证吾之学焉可也。必也时而静、时而动，截然内外如卦爻然，果圣人意哉？余不见公者四年，不知今之进退复何如也。江君早年亦尝以禅净学，已而入象山，得之静坐，旁探博证，遂深有契于公。新宁故新会地，白沙之乡也，岂无传其遗言者乎。如有言主静而异于公者，幸反覆之，不有益于我，必有益于人，是良知也。（《读困辨录抄序》）

其与聂公友也，闻其所语此心寂感之机、归寂之要，十余年来未尝轻一诺焉。一日忽自省曰：“公之言是也。”（《刘两峰六十序》）

致良知者，致吾心之虚静而寂焉，以出吾之是非，非逐感应以求其是非，使人扰扰外驰，而无所于归以为学也。夫知其发也，知而良则其未发，所谓虚静而寂焉者也。吾能虚静而寂，虽言不及感，亦可也。（《双江七十序》）

善学者竭力为上，解悟次之，听言为下，盖有密证殊资，默持妙契，而不知反躬，自求实际，以至不副夙期者矣，固未有历涉诸难，深入真诠，而发之弗莹，必俟明师面临私授，而后信久远也。（《阳明先生年谱考订序》）

龙溪子曰：“良知者，感触神应，愚夫妇与圣人一也，奚以寂，奚以收摄为？”予不答。已而腹饥索食，龙溪子曰：“是须寂否，须收摄否？”予曰

：“若是，则安取于学？饕餮与礼食固无辨乎？”他日，龙溪子曰：“良知本寂，无取乎归寂。归寂者，心槁矣。良知本神应，无取乎照应。照应者，义袭矣。吾人不能神应，不可持以病良知。良知未尝增损也。”予曰：“吾人常寂乎？”曰：“不能。”曰：“不能则收摄以归寂，于子何病？吾人不能神应，谓良知有蔽，可乎？”曰：“然。”曰：“然则去蔽，则良知明。谓圣愚有辨，奚不可？求则得、舍则失，不有存亡乎？养则长、失则消，不有增损乎？拟而言、议而动，不有照应乎？是故不可泯者，理之常也，是谓性；不易定者，气之动也，是谓欲；不敢忘者，志之凝，命之主也，是谓学。任性而不知辨欲，失之罔；谈学而不本真性，失之凿；言性而不务力学，失之荡。”龙溪子曰：“如子之言，固未足以病良知也。”（《良知辨》）

白沙先生之学，以自然为宗，至其得要，则随动随静，终日照应，而不离彼。（《跋白沙诗》）

濂溪曰：“诚则无事。”又曰：“诚无为，终之以良。”则曰良非为也，为不止矣。夫自尧舜相传精一之秘，莫不由兢业以得之。孔门格致戒慎，其功若不一而足也。今曰“无事”“无为”，不己悖乎？曰：“不然。无欲者至近而远，至约而尽，至易而甚难者也。明道曰：‘所欲不必沉溺，只有所向便是欲。’夫有所向者欲也，所以必向是者，有以为之主也。夫意之所向，随感易动，日用动静，何往非意？于此辨别，使意无所向，自感自应，则心体泰然，他无干涉，静虚动直，其于用力，不己切乎？是‘无事’者，乃所谓必有事，而‘无为’者，乃其至刚者也。”（《跋通书》）

物者知之感也，知者意之灵也。知感于物，而后有意。意者心之动也，心者身之主也，身者天下国家之本也。感而正曰格，灵而虚曰致，动以天曰诚，居其所曰正，中有主曰修，无无物之知，无无知之意，无无意之心，无无心之身，无无身之家之国天下。灵而感之以正，曰知止，感而以正，天下国家举之矣，故曰至善。虚灵能感则意定，动以天则心静，中有主则安，举而措之天下国家，则虑无不当，大人之事毕矣。（《大学解》）

告子能信其心者也，彼见心能主乎内外，故其意曰：“心能知言者也，凡言之来，以心接之而已。其有不得于言，必其所不必知，而不可因言以动乎心。心能帅气者也。凡气之用，以心御之而已，其有不得于心，必其所不当发，而不可役心以从乎气。”不因言以动心，则外无所入，不役心以从气，则内无所牵。外无所入者，心离乎境也；内无所牵者，气合乎心也。惟其以离境为心，故常主心之无事以为正；惟其以无事为正，故不能顺气之生长者以有为。常主于心之无事以为正，故不免于内正其心；不能顺气之生长以有为，故不免于外助其长。其与孟子之学，真毫厘之辨耳。

告子以无所事为心之正，故孟子曰：“我则必有事而不正心。”告子忘外一切作用，皆自安顿，是为助其生长。故孟子曰：“我则勿忘，而亦勿助其长。”（《孟子解》）

落思想者，不思即无。落存守者，不存即无。欲得此理炯然，随用具足，不由思得，不由存来，此中必有一窍生生，夔然不类。

言此学常存亦得，言此学无存亦得。常存者非执著，无存者非放纵。不存而存，此非可以幸至也，却从寻求中得，由人识取。（以上《别周少鲁语》）

此心倏忽不可执著，却又凝定不染一物。

向人说得伸，写得出，解得去，谓之有才则可，于学问丝毫无与也。学问之道，须于众人场中易鹞突者，条理分明一丝不乱。此非平日有涵养镇静之功，小大不疑，安能及此？（以上《别沈万川语》）

“天降大任”一节，于此却有深辨。自心术中料理则为圣学，自时态料理则为俗情，二者虽相去悬绝，然皆有收密慎密增益不能之效。此正人鬼分胎，不可不自察也。孟子所言增益与改作者，指其气性未平、情欲未尽，与才力未充，正求此心不移耳。而世人往往折节于陨获，谐俗于圆熟，以为增益在是，不亦左乎。（《书杨武东卷》）

言其收敛，谓之存养；言其辨别，谓之省察；言其决择，谓之克治。省察者言其明，克治者言其决，决则愈明，而后存养之功纯。内不失己，外不失人，动亦定，静亦定，小大无敢慢，始终条理，可以希圣矣。（《书王有训扇》）

白沙诗云：“千休千处得，一念一生持。”于千休之中而持一念，正出万死于一生者也。今言休而不提一念，便涉茫荡，必不能休。言念而未能千休，便涉支离，亦非真念。苟不知念则亦无所谓能休者，能念不期休而自休矣。（《示门人》）

初及第，谒魏庄渠先生，先生曰：“达夫有志，必不以第为荣。”默坐终日，绝口不言利达事，私心为之悚然。承当此言，煞不容易。盖不荣进取即忘名位，忘名位即忘世界，能忘世界，始是千古真正英雄。（《示胡正甫》）

寂然不动者诚也，言藏于无也，感而遂通者神也，言发于有也。动而未形有无之间者，几也，言有而未尝有也。三言皆状心也。常有而不使其杂于有，是谓研几。真能不杂于有，则常幽常微，而感应之妙，是知几之神，谓几为一念之始者，何足以知此。

能以天地万物为体，则我大；不以天地万物为累，则我贵。夫以天地万物为体者，与物为体，本无体也。于无体之中，而大用流行，发而未尝发也。静坐而清适，执事而安肃，处家而和婉，皆谓之发，而不可执以为体。常寂常虚

，可卷可舒，全体廓如。（以上皆《示万日忠》）

知无不足之理，则凡不尽分者，皆吾安于肆欲而不竭才者也。吾人日用之间，戒惧稍纵，即言动作止之微，皆违天常而贼人道，可不省欤！（《示王有训》）

吾人当自立身放在天地间公共地步，一毫私己著不得，方是立志。只为平日有惯习处，软熟滑溜，易于因仍。今当一切斩然，只是不容放过，时时刻刻须此物出头作主，更无纤微旧习在身，方是工夫，方是立命。（《日札》）

终日营营与外物交，以我应之，未始见其非我也，久而见化于物。故舍事无心，舍物无身，暂尔瞑目，彷徨无垠，有如处于寂莫之乡、旷莽之野，不与物对，我乃卓然。

天地之间，万生万死，天地不为欣戚，以其在天地未尝有增，未尝有损也。生死不增于我，我何欣戚？故圣人冥之。

丽吾形者，是物非我；扰吾思者，是事非我；释吾累者，是理非我；敛吾散者，是学非我。置理学不讲，离事物不为，我将何在？知我在者，古今不能限，智愚不能别，高之不为显，卑之不为污，故常泰然无惧。（以上《皆寤语》）

王敬所访余石莲洞中，各请所得。敬所曰：“吾有见于不息之真体，天地之化生，日月之运行，不能外是体也，而况于人乎？吾观于暮春，万物熙熙，以繁以滋，而莫知为之，其殆庶几乎？明道得之，名为‘识仁’。‘识仁’者，识此不息者也。吾时而言，吾时而嘿，吾时而作止进退，无所庸力也。其有主之者乎？”余曰：“可闻者言也，所从出此言者，人不得而闻也。岂惟人不得闻，己亦不得而闻之，非至静为之主乎？然而必云‘归静’者，何也？今之言者，必与言驰，驰则离其主矣。离其主，则逐乎所引之物，吾虽言矣，而静何有？所从出者存于其中，受命如响，如是而言，如是而嘿，语默殊而吾未尝有二主也。从而推之作止进退，常变昼夜，吾未尝有二主，静矣，斯可以言归矣。归静言乎其功也，而谓任心之流行以为功者，吾尝用其言而未之有得也。”敬所曰：“是即吾之所谓不息者，而非以对待之静言之也。”（《说静》）

贞明之体，常为主宰，虽流行不息，而未尝有所作为。如石之介，内外敌应，两不相与，寂之至也。（《赠周洞岩》）

自来圣贤论学，未尝有不犯做手一言，未有学而不由做者，惟佛家则立跻圣位，此龙溪极误人处。

阳明公门下争知字，如敬师讳，不容人谈破。

吾儒不言息，只不暴气，息自在其中。



以一推行于事事物物，不搀入些子知识，便是由仁义行。才于事物上求之，便是知识，便是行仁义。

察识端倪，以致夫扩充之功，谓识本体后，方好用功，不是发处才有工夫用也。

孔门之学，教人即实事求是，俟其自得。后世分内分外、分心分事，自宋以来，便觉与孔门稍不类。（以上《读双江致知议略》）

杂念渐少，即感应处便自顺适。（《松原志晤》）

妄意于此，二十余年矣，亦尝自矢，以为吾之于世，无所厚取，自欺二字，或者不至如人之甚。而两年以来，稍加惩艾，则见为吾之所安而不惧者，正世之所谓大欺，而所指以为可恶而可耻者，皆吾之处心积虑，阴托之命而恃以终身者也。其使吾之安而不惧者，乃先儒论说之余，而冒以自足，以知解为智，以意气为能，而处心积虑于可恶可耻之物，则知解之所不及，意气之所不行，觉其缺漏，则蒙以一说，欲其宛转，则加以众证。先儒论说愈多，而吾之所安日密，譬之方技俱通，而痿痹不恤，搔爬能谈，而痛痒未加，甘心于服鸩，而自以为神剂，如此者不知日凡几矣。至闻长生久视之妙，津津然同声应之，不谓其相远也。呜呼，以是为学，虽日有闻，时有习，明师临之，良友辅之，犹恐成其私也。况于日之所闻，时之所习，出入于世俗之内，而又无明师良友之益，其能免于前病乎！夫所安者在此，则惟恐人或我窥，所蒙者在彼，则惟恐人不我与。托命既坚，固难于拔除；用力已深，益巧于藏伏，于是毁誉得失之际，始不能不用其情。此其触机而动、缘衅而起，乃余症标见，所谓已病不治者也。且以随用随足之体，而寄寓于他人口吻之间，以不加不损之真，而贪窃于古人唾弃之秽，至乐不寻，而伺人之颜色以为欣戚；大宝不惜，而冀时之取予以为歉盈，如失路人之志归，如丧家子之丐食，流离奔逐，至死不休，孟子之所谓哀哉。（《别蔡督学》）

只在话头上拈弄，至于自性自命，伤损不知。当下动气处，自以为发强刚毅；缠粘处，自以为文理密察；加意陪奉，却谓恭敬；明白依阿，却谓宽仁。如此之类，千言万语，莫能状其情变。总之以一言，只是鹞突到了，虽自称为学，而于自身邈不相干。却又说精说一，说感说应，亦何益哉！

佛与吾儒之辨，须是自身已有下落，方可开口。然此亦是闲话，辨若明白，亦于吾身何干？老兄将此等作大事件，以为讲论不明，将至误世。弟则以为伊川讲明后，又出几个圣人？濂溪未曾讲明，又何曾误了？舂陵夫子无生之说，门面终是不同，何须深论？今纵谈禅，决未见有人削发弃妻、薄视生死、抛却名位。此数事乃吾儒诋毁佛氏大节目处，既不相犯，自可无忧。老兄“吾为此惧”一言，似可稍解矣。吾辈一个性命，千疮百孔，医治不暇，何得有许多

为人说长道短耶？弟愿老兄将精一还尧舜，感应还孔子，良知还阳明，无生还佛。直将当下胸中粘带，设计断除，眼前纷纭，设计平妥。原来性命，设计恢复。益于我者取之，而非徇其言也；害于我者违之，而非徒以言也。如是，尚何说之不同，而惧之不早已乎？（《答何善山》）

寻常作工夫，便欲讲求得无弊，此欲速之心，磨砢方有光辉。如今安得尽是？

只用分别善恶工夫，安有许多牵绊，为言语分疏？

既知培本，便是扶疏之势，即为知止，一向愁东愁西，何故？（《诗注》）

未发之中。思之位也，存乎情，发之中，而不与情俱发者也。俱发则出其位矣。常止其位而思以通之，故吾未尝无作止语嘿往来进退，是静为之主也，非吾主乎静也。（《主静堂记》）

## 卷十九 江右王门学案四

### 处士刘两峰先生文敏

刘文敏字宜充，号两峰，吉之安福人。自幼朴实，不知世有机械事。年二十三，与师泉共学，思所以自立于天地间者，每至夜分不能就寝。谓师泉曰：“学苟小成，犹不学也。”已读《传习录》而好之，反躬实践，唯觉动静未融，曰：“此非师承不可。”乃入越而稟学焉。自此一以致良知为鹄，操存克治，瞬息不少懈。毋谈高远而行遗卑近，及门之士，不戒而孚，道存目击。外艰既除，不应科目。华亭为学使，以贡士徵之，不起。双江主於归寂，同门辨说，动盈卷轴，而先生言：“发与未发本无二致，戒惧慎独本无二事。若云未发不足以兼已发，致中之外，别有一段致和之功，是不知顺其自然之体而加损焉，以学而能，以虑而知者也。”又言：“事上用功，虽愈於事上讲求道理，均之无益於得也。涵养本原愈精愈一，愈一愈精，始是心事合一。”又言：“嘿坐澄心，反观内照，庶几外好日少，智慧日著，生理亦生生不已，所谓集义也。”又言：“吾心之体。本止本寂，参之以意念，饰之以道理，侑之以闻见，遂以感通为心之体，而不知吾心虽千酬万应，纷纭变化之无已，而其体本自常止常寂。彼以静病云者，似涉静景，非为物不貳、生物不测之体之静也。”凡此所言，与双江相视莫逆，故人谓双江得先生而不伤孤另者，非虚言也。然先生谓：“吾性本自常生，本自常止。往来起伏，非常生也，专寂凝固，非常止也。生而不逐，是谓常止；止而不住，是谓常生。主宰即流行之主宰，流行即主宰之流行。”其於师门之旨，未必尽同於双江，盖双江以未发属性，已发属情，先生则以喜怒哀乐情也，情之得其正者性也。年八十，犹陟三峰之巔，静坐百余日。谓其门人王时槐、陈嘉谟、贺涇曰：“知体本虚，虚乃生

生，虚者天地万物之原也。吾道以虚为宗，汝曹念哉，与后学言，即涂辙不一，慎勿违吾宗可耳。”隆庆六年五月卒，年八十有三。张子曰：“若谓虚能生气，则虚无穷，气有限，体用殊绝，入老氏有生於无，自然之论。”先生所谓知体本虚，虚乃生生，将无同乎？盖老氏之虚，堕於断灭，其生气也，如空谷之声，橐籥之风，虚与气为二也。先生之虚，乃常止之真明，即所谓良知也。其常止之体，即是主宰，其常止之照，即是流行，为物不二者也。故言虚同而为虚实异，依然张子之学也。

### 论学要语

学力归一，则卓尔之地，方有可几。

先师谓：“学者看致字太轻，故多不得力。”圣贤千言万语，皆从致字上发挥工夫条理，非能於良知之体增益毫末也。生学困勉，皆致字工夫等级，非良知少有异焉者也。

格致非判然两事，盖事事物物，殊涂百虑，初不外於吾心之良知，故万物皆备於我。若以物为外，是析心与理为二，将以何者为备於我乎？是故致吾心是是非非、善善恶恶之良知於事事物物之间，而莫非顺帝之则，是之谓物格知致。

有物有则，则者天然自有之中也。随感而通，天则流行，纤毫智力无所安排，则良知益着益察，虚灵洞达，竭尽而无遗矣。

心意知物，即不睹不闻之体；格致诚正，即不睹不闻之功。了此便达天德，便是齐家治国平天下，而与佛老异。盖吾儒齐治均平，勋塞宇宙，而格致诚正，无所加也，虽穷约终身，一行未见，而心意知物，无所损也，故佛老之无思议、无善恶、超入精微者，吾儒皆足以贯之，而格致诚正便了。齐治均平者，佛老未之逮也。

吾性本自常生，本自常止。往来起伏，非常生也，专寂凝固，非常止也。生而不逐，是谓常止，止而不住，是谓常生。无住无放，常感常寂，纤毫人力不与焉，是谓天然自有之则。故生生之谓易，而仁敬慈孝信之皆止者，圣德也，顺乎其性者也。

圣学不离於言行，而亦岂着於言行？不外於事物，而亦岂泥於事物？以为学，故曰：“性无内外，学无内外。”

性命之不易者为体，体之不滞者为用，融化廓寂无所倚着，至一而不可少间焉者也。

用因万事万物而显，真体非因万事万物而有，是故体物而不可遗，体事而无不在。日与斯世酬酢，变通不穷，而吾之真体未尝起灭加损也。虽无起灭加损，而天下之道，无不原於此。知此者谓之知性，知性则吾无始，功利气习曰

昭晰而无所藏伏。学此者谓之学道，学道则吾无始，功利气习曰融化而未尝复行。如此方是戒慎恐惧朴实工夫，所谓动静无间，体用一原，庶乎会通之矣。

自信本心，而一切经纶宰制由之，此圣学也。干好事，众皆悦之，求之此心，茫然不知所在，此乡愿之徒，孔子之所恶也。

吾心之体，本止本寂，参之以意念，饰之以道理，侑之以闻见，遂以感通为心之体，而不知吾心虽千酬万应、纷纭变化之无已，而其体本自常止常寂。故言行之着，若可睹闻，而谨之信之，则不睹不闻也。故有余不足必知之，知之必不敢不勉，不敢尽，而其不敢不不然者，亦不睹不闻也。

人之心，天之一也，俯仰两间，左右民物，其感应之形着，因时顺变，以行其典礼者，虽千变万化，不可穷诘，孰非吾之一之所运耶？

不识万化之根源，则自沦於机巧习染之中，一切天下事，作千样万样看，故精神眩惑，终身劳苦。

屡省穿衣吃饭，犹有许多未中节处。此圣人於庸言庸行，一毫不敢自恕。

学以静入，亦以静病云者，似涉静景，而非为物不贰，生物不测之体之静也。盖吾心之体，本不可须臾离，无人我远近古今。於此透悟，便可与天地同量，尧、舜为徒。所谓“曲肱饮水，金革百万，乐在其中，饭糗茹草，有天下而不与”，此皆性体之自然，未尝致纤毫之力，乃天下之至静也。是故烟云泉石，案牍琐屑，外境虽异，而吾良知之运无更局，乃可谓夫焉有所倚也。

学者无必为圣人之志，故染逐随时变态，自为障碍。猛省洗涤，直从志上着人一己百、人十己千工夫，则染处渐消，逐时渐寡，渣滓浑化，则主宰即流行之主宰，流行即主宰之流行，安有许多分别疑虑？

学术同异，皆起於意根未离，尚落气质，故意必固我皆所以害我。若中涵太虚、顺吾自然之条理，则易简理得，时措适宜，往圣精神心术，皆潜孚而默会之。

究事之利害，而不求心之安否，是以祸乱至於相寻。惟中流砥柱，动必求诸心，以复天地万物一体之量，一切世情，不使得以隐伏，则义精独慎，天下之能事毕矣。

迁善改过之功，无时可已。若谓“吾性一见，病症自去，如太阳一出，魍魉自消。”此则玩光景，逐影响，欲速助长之为害也，须力究而精辨之始可。

透利害生死关，方是学之得力处。若风吹草动，便生疑惑，学在何处用？

知命者士人之素节，吾未见随分自静者，而困乏不能存也；吾未见广於干求，工於贪取者，而有知足之时也。

大丈夫进可以仕，退可以藏，常绰绰有余裕，则此身常大常贵，而天下之物不足以尚之。不然，则物大我小，小大之相形，而攻取怨尤之念多矣。

友朋中有志者不少，而不能大成者，只缘世情窠臼难超脱耳。须是吾心自作主宰，一切利害荣辱，不能淆吾见而夺吾守，方是希圣之志，始有大成之望也。

人心本自太和，其不和者，狭隘、颓堕、乖戾、烦恼以为之梗。除却此病，则本心冲澹，和粹之体复矣。以之养生何有！

遇事不放过固好，然须先有一定之志，而后随事随时省察其是此志与否，则步步皆实地，处处皆实事，乃真不放过也。

欲富贵而恶贫贱，吾独无是情哉！吾性不与物作对，天地之用皆我之用，欲恶不与存焉？

心即所谓把柄也，生化不测，皆把柄中自然之条理，一以贯之，成性存而道义出也。

圣人养民教民，无一事不至，非为人也，自尽其心，自满其量，不忍小视其身也。

凡器不可互用，局於形也。人为万物之主，心为万物之灵，常存此心，性灵日着，则万物之命自我立矣。其处一身之吉凶悔吝何有！

本然者，良知也。於此兢业存存，乃所谓致良知也。良知能开天下之物，能成天下之务，所谓莫显莫见也。致知之功，能一动静，有事无事，一以贯之，则一时虽未成章，夫固成章之渐也。一时虽未凝然不动，夫固凝然不动之基也。盖学问头脑，既当自将日新不已，舍此而别趋路径，皆安排意必也。

事上用功，虽愈於事上讲求道理，均之无益於得也。涵养本原，愈精愈一，愈一愈精，始是心事合一。

千事万事，只是一事，故古人精神不妄用，惟在志上磨砺。

随分自竭其力，当下具足，当下受用，过去未来，何益於思？徒得罪於天尔！

上天之载，以无声无臭为至；君子之学，以不睹不闻为功。知体常虚，则真明常止，千念万念，总是无念。生生化化，自协天则，故先天而天弗违，后天而奉天时。

知无起灭，物无去来，虽拟言议动，同归於成，变化复其不睹闻之体。

天地万物生於虚，而虚亦非出於天地万物之外。

耳目口鼻皆以虚为用，况心为统摄众形之本，宰制万灵之根，而可壅之以私乎？

古人从心体点检，故事事诣其极；今人从支派处照管，虽时有暗合，终不得力。此人才风俗之异於古也。

吾道无绝续，历千万世如一日，但人自不着不察耳。

精神不可闲用，须常理会本分事，本分事虽一物不染，却万物毕备。

意根风波，一尘蔽天，豪傑之士，往往为其所误，故学在於致虚，以澄其源。

当急遽时，能不急遽；当怠缓时，能不怠缓；当震惊失措时，能不震惊失措。方是回天易命之学。

喜怒哀乐情也，情之得其正者性也。

发与未发本无二致，戒惧慎独本无二事。若云未发不足以兼已发，而致中之外，别有一段致和之功，是不知顺其自然之体加损焉。所谓“以学而能，以虑而知”，无忌惮以乱天之定命也。先师云：“心体上着不得一念留滞，能悟本体，即是功夫。”人已内外一齐俱透。

功利之习，沦肌浹髓，苟非鞭辟近里之学，常见无动之过，则一时感发之明，不足以胜隐微深痼之蔽，故虽高明，率喜顿悟而厌积渐，任超脱而畏检束，谈玄妙而鄙浅近，肆然无忌而犹以为无可无不可，任情恣意，遂以去病为第二义，不知自家身心尚荡然无所归也。

引佛、老之言，以证其说，借修炼之术，以秘其养，皆非卓然以圣为归者也。圣学一正百正，一了百了，不落影响，不靠帮助，通变宜民，真性自然流贯。古圣兢兢业业，好古敏求，精神命脉，惟在一处用。几微少忽，即属异端，可不谨乎？

同知刘师泉先生邦采

刘邦采字君亮，号师泉，吉之安福人。初为邑诸生，即以希圣为志，曰：“学在求诸心，科举非吾事也。”偕两峰入越，谒阳明，称弟子。阳明契之曰：“君亮会得容易。”先生资既颖敏，而行复峻拔。丁外艰，蔬水庐墓，服阙，不复应试，士论益归。嘉靖七年秋，当乡试，督学赵渊下教属邑，迫之上道。先生入见，渊未离席，即却立不前，渊亟起迎之。先生以棘闱故事，诸生必免冠袒裼而入，失待士礼，不愿入。御史储良材令十三郡诸生并得以常服入闱，免其简察。揭榜，先生得中式。已授寿宁教谕，陞嘉兴府同知，寻弃官归，年八十六卒。

阳明亡后，学者承袭口吻，浸失其真，以揣摩为妙悟，纵恣为乐地，情爱为仁体，因循为自然，混同为归一，先生怒然忧之。谓“夫人之生，有性有命，性妙於无为，命杂於有质，故必兼修而后可以为学。盖吾心主宰谓之性，性无为者也，故须首出庶物，以立其体。吾心流行谓之命，命有质者也，故须随时运化以致其用。常知不落念，是吾立体之功，常过不成念，是吾致用之功，二者不可相杂。常知常止，而愈常微也。是说也，吾为见在良知所误，极探而得之。”龙溪问：“见在良知与圣人同异？”先生曰：“不同。赤子之心

，孩提之知，愚夫妇之知能，如顽矿未经煅炼，不可名金。其视无声无臭自然之明觉，何啻千里！是何也？为其纯阴无真阳也。复真阳者，更须开天闢地，鼎立乾坤，乃能得之，以见在良知为主，决无入道之期矣。”龙溪曰：“以一隙之光，谓非照临四表之光不可。今日之日，非本不光，云气掩之耳。以愚夫愚妇为纯阴者，何以异此。”念菴曰：“圣贤只要人从见在寻源头，不是别将一心换却此心。师泉欲创业，不享见在，岂是悬空做得？亦只是时时收摄此见在者，使之凝一耳。”先生著为《易蕴》，无非此意。所谓“性命兼修，立体之功，即宋儒之涵养；致用之功，即宋儒之省察。涵养即是致中，省察即是致和。立本致用，特异其名耳。然工夫终是两用，两用则支离，未免有顾彼失此之病，非纯一之学也。总缘认理气为二。造化只有一气流行，流行之不失其则者，即为主宰，非有一物以主宰夫流行，然流行无可用力体，当其不失则者而已矣。”乃先生之言心意知物，较四有四无之说，最为谛当。谓“有感无动，无感无静，心也；常感而通，常应而顺，意也。常往而来，常化而生物也；常定而明，常运而照知也。见闻之知，其糟粕也；象着之物，其凝沕也；念虑之意，其流澌也；动静之心，其游尘也。心不失无体之心，则心正矣；意不失无欲之意，则意诚矣；物不失无住之物，则物格矣；知不失无动之知，则知致矣。”夫心无体，意无欲，知无动，物无住，则皆是有善无恶矣。刘念台夫子欲於龙溪之四无易一字，“心是有善无恶之心，意亦是有善无恶之意，知亦是有善无恶之知，物亦是有善无恶之物”，何其相符合也。念菴言：“师泉素持元虚，即今肯向里着己，收拾性命，正是好消息。”双江言：“师泉力大而说辨，排闥之严，四座咸屈，人皆避席而让舍，莫敢撻其锋。”疾亟，门人朱调问：“先生此视平时何如？”答曰：“夫形岂累性哉！今吾不动者，自若也，第形如槁木耳。”遂卒。先生之得力如此。

### 刘师泉易蕴

夫学何为者也？悟性、修命、知天地之化育者也。往来交错，庶物露生，寂者无失其一也；冲廓无为，渊穆其容，蹟者无失其精也。惟悟也，故能成天地之大；惟修也，故能体天地之塞。悟实者，非修性，阳而弗驳也；修达者，非悟命，阴而弗窒也。性隐於命，精储於魄，是故命也有性焉，君子不淆诸命也；性也有命焉，君子不伏诸性也，原始反终，知之至也。

有感无动，无感无静，心也；常感而通，常应而顺，意也；常往而来，常化而生，物也；常定而明，常运而照，知也。见闻之知，其糟粕也；象着之物，其凝沕也；念虑之意，其流澌也；动静之心，其游尘也。心不失无体之心，则心正矣；意不失无欲之意，则意诚矣；物不失无住之物，则物格矣；知不失无动之知，则知致矣。身、心、意、知、物者，工夫所用之条理；格、致、

诚、正、修者，条理所用之工夫。知所先后者，始条理也，天序也。忘其所有事者昏，索其所无事者纷，昏不胜纷者杂，纷不胜昏者塞。纷犹梦也，昏犹醉也，醒醉遗梦者，惺惺也。瞬有存，息有养，前无迎，后无将，何病乎塞？何忧乎杂？

德非潜不光，心非澹不体。识恒敛曰潜。欲恒释曰澹。澹以平感物而动之情，潜以立人生而静之本，是故清明在躬，志气如神，潜且澹者与！

己者命之所禀，礼者性之所具。人之生也，性一而命殊，故人之过也，各於其党。虞仲之放，伯夷之隘，柳下之不恭，子贡之达，子路之勇，原宪之狷，曾点之狂，子张之堂堂，皆己也，虽痛克之，犹恐守己者固而从人者轻也。惟尧、舜为能舍，非竭才力不能克，是故能见无动之过，通乎微矣，能净无垢之尘，可与几矣。草昧之险，无动之过也，野马之运，无垢之尘也，故圣人洗心退藏於密，神武而不杀也夫。（依然气质之性之论。）

能心忘则心谦，胜心忘则心平，侈心忘则心淡，躁心忘则心泰，嫉心忘则心和。谦以受益，平以称施，淡以发智，泰以明威，和以通知，成性存存，九德咸事。

心之为体也虚，其为用也实。义质礼行，逊出信成，致其实也；无意无必，无固无我，致其虚也。虚以通天下之志，实以成天下之务，虚实相生则德不孤。是故常无我以观其体，心普万物而无心也；常无欲以观其用，情顺万事而无情也。

见元而不影响者鲜矣，务博而不支离者鲜矣。见过以致元，元而质也；务约以致博，博而寂也。高明效天，博厚法地，弘心澄意之学也。

感应而无起灭，太虚之流行，优优生化之学也。着察而落感应，照心之为用，憧憧往来之私也。优优则时止时行，议拟以成变，改过迁善，同归於不识不知而已。

伯玉不以昭昭申节，冥冥堕行，感应之着察者也。原宪之克伐怨欲不行，着察之感应者也。念念谨念，其知也迁，念念一念，其知也凝。颜子不善未尝不知，知之未尝复行，主宰流行，明照俱至，犹之赤日当空，照四方而不落万象矣。曰：“明道之猎心复萌，何也？”曰：“斯固颜子之学，过而不成念者也。未尝婴明体而起知端。”曰：“然则曾子之易箒，得於童子之执烛，非婴明体而起端乎？”曰：“犹之日月云滃空照一也。盖良知流行变通，有定徙而无典常，曾子之以虚受人，又非过焉改焉者可论也。”曰：“其谓得正而毙焉，何也？”曰：“正无定体，唯意所安，是故学莫踰於致知，诀莫要於知止。”

多闻不畜闻，无闻也；多见不宿见，无见也。独闻者塞，独见者执，小成



而已矣。君子多识前言往行，以畜其德，大畜也。

九容不修，是无身也；九思不慎，是无心也；九畴不叙，是无天下国家也。修容以立人道，慎思以达天德，叙畴以顺帝则，君子理此三者，故全也。

建极在君，修极在公卿，遵极在守令，徵极在庶民。父慈子孝，兄友弟恭，庶民徵矣；省刑平税，敬老慈幼，守令遵矣；尊贤任能，谨度宣化，公卿修矣；敬天勤民，礼叙乐和，皇极建矣。惟皇作极，惟帝时克，一哉王心，协哉众志，元气充塞，太和保合，人感天应，雨暘时若，寒暑不侵，治之极也。

问“尝着察而感应者，本体也，不起不灭，随感应而着察者，念也，憧憧往来，此盖有主宰与无主宰之别”。曰：“固然矣，此有说焉。感应从心不从意，圣人之事也。未至於圣，则亦不可无诚意之功。至论主宰，有从乎意见者，有从乎义理者，有从乎义理而未得乎本体发育之学者。从乎意见者，有适有莫，执乎己；从乎义理者，知适知莫，成乎己；从乎本体者，无适无莫，达乎己。执乎己者，病物；成乎己者，公物；达乎己者，仁物。故曰‘欲诚其意者，先致其知’。知则物格，而与天地万物流通矣，故为仁。是故主宰着察者，求仁也。夫子曰：‘可以为难矣，仁则吾不知也。’谓此也。”

御史刘三五先生阳（附刘印山、王柳川）

刘阳字一舒，号三五，安福县人。少受业於彭石屋、刘梅源。见阳明语录而好之，遂如虔问学。泊舟野水，风雪清苦，不以为恶。阳明见之，顾谓诸生曰：“此生清福人也。”於是语先生，苟不能甘至贫至贱，不可以为圣人。嘉靖四年，举乡试。任砀山知县。邑多盗，治以沉命之法，盗为衰止。旋示以礼教，变其风俗。入拜福建道御史。世宗改建万寿宫为永禧仙宫，百官表贺，御史以先生为首，先生曰：“此当谏，不当贺。”在廷以危言动之，卒不可。中官持章奏至，故事南面立，各衙门北面受之，受毕，复如前对揖。先生以为北面者，重章奏，非重中官也，章奏脱手，安得复如前哉。改揖为东向，无以难也。相嵩欲亲之，先生竟引疾归。徐文贞当国，陪推光禄寺少卿，不起。筑云霞洞於三峰，与士子谈学。两峰过之，萧然如在世外。先生曰：“境寂我寂，已落一层。”两峰曰：“此彻骨语也。”自东廓没，江右学者皆以先生为归。东至岱宗，南至祝融，夜半登山顶而观日焉，残冰剩雪，柱杖铿尔。阳明所谓清福者，悬记之矣。先生於师门之旨，身体精研，曰：“中，知之不倚於睹闻也；敬，知之无怠者也；诚，知之无妄者也；静，知之无欲者也；寂，知之无思为者也；仁，知之生生与物同体者也。各指所之，而皆指夫知之良也，致知焉尽矣。”由先生言之，则阳明之学，仍是不异於宋儒也，故先生之传两峰也，谓“宋学门户，谨守绳墨，两峰有之。”其一时讲席之盛，皆非先生所深契。尝谓师泉曰：“海内讲学而实践者有人，足为人师者有人，而求得先师之

学未一人见。”盖意在斯乎！意在斯乎！

刘秉监字遵教，号印山，三五同邑人也。父宣，工部尚书。先生登正德戊辰进士第。历刑部主事。署员外郎。出为河南佥事。迁大名兵备副使。以忤巨奄，逮系诏狱，得不死，谪判韶州，量移贰潮州，知临安府，未至而卒。河南之俗惑鬼，多淫祠，先生为文谕之曰：“灾祥在德，淫鬼焉能祸福。”於是毁境内淫祠以千数，已而就逮，寓书其僚长曰：“淫祠伤害民俗，风教者之责。监以祸行，奸人惑众，必为报应之说，非明府力持，鲜不动摇。”其守正不挠如此。事兄甚谨，俸入不私於室。先生初学於甘泉，而尤笃志於阳明，讲学会，匹马奚童，往来山谷之间，俭约如寒士。母夫人劳之曰：“儿孝且弟，何必讲学。”先生对曰：“人见其外，未见其内，将求吾真，不敢不学。”歿时年未五十。刘三五评之曰：“先辈有言，名节一变而至道，印山早励名节，烈烈不挫，至临死生靡惑，宜其变而至道无难也？”

王钊字子懋，号柳川，安成人。始受学梅源、东廓，既学於文成。尝为诸生，弃之。栖栖於山颠水涯寂莫之乡，以求所谓身心性命。盖三十年未尝不一日勤恳於心，善不善之在友朋无异於己，逆耳之言，时施於广座。人但见其惻怛，不以为怨，皆曰：“今之讲学不空谈者，柳川也。”时有康南村者，性耿介，善善恶恶，与人不讳。尝酌古礼为图，摭善行为规，岁时拄杖造诸大家之门，家家倒屣以迎。先生视南村如一人，南村贫，先生亦贫，敝衣粝食，终其身，非矫也。

### 三五先生洞语

清明在躬，知之至也，养知莫善於寡欲。

有生之变，有死之变，人知死之变，而不知生之变也。魂游变也，孰主张是？孔子曰：“合鬼与神，教之至也。”

学者不察，率因其质以滋长，而自易其恶之功盖寡。善学者，不易其恶不已也。

众人囿於数。君子治则防，乱则修，《易》以知来，有变易之道，听其自完自裂，一归之数已哉。

天下有难处之事乎？利害之计也难，道义之从也无难，义不甘於食粟，则有死馁而已矣。天下之不为利害计者寡矣，故戚戚者多。

君子以岁月为贵，譬如为山，德日崇也，苟为罔修，奚贵焉？况积过者耶！

惟待其身者小，故可苟；惟自任者不重，故逸。

古人求治於身，后人求治於天下。休天下而不烦，身求者也；扰天下而不恤，求之天下者也，是故执《周官》而不能执好恶之矩者，不可以治天下。

水之激，失水之真矣；情之激，失情之真矣。君子之情不激也，故不激其言。

不善之闻，惩创之益少，而潜损者多，故言人不善，自损也，又听者损。动有掩护，非德之宜，好名者也，故好名者心劳。

独行君子，出於实心，而於圣人之诚有辨焉。孝弟通神明，而於圣人之察伦有辨焉。

志於开来者，不足以尽性命，志於性命者，足以开来。

贤哉，未信者之自信也！虽圣人弗之信，而信其自知者焉。其自知不惑，其自求不小。

德者得也，无得於己而言之，耻也；无得於己而言之，不信乎人矣。

惟虚故神，惟敬乃虚。

知几而后能知言，知己之言，而后能知人之言。

动出於至诚惻怛为王道，动责之我为大人之业。

知者，心之神明者。知善，知不善，知好善，知恶不善，知必为善，知必不为不善，是至善也，是人之明德也，天之明命也，故曰：“良致”。言学也，致者力而后天者全，曰“明明德”，曰“顾諟天之明命”，举致之之谓也。五常百行，明焉察焉，神明充周，是谓能致其知。古圣人莫如尧，赞曰“钦明”，非知之至而何？中，知之不倚於睹闻者也；敬，知之无怠者也；诚，知之无妄者也；静，知之无欲者也；寂，知之无思为者也；仁，知之生生与物同体者也。各指所之，而皆指夫知之良也，故曰“致知”焉尽矣。

独知之明，大明悬象，照临天下者似之，盖观於《晋》。人有失则者，明入於地矣，有邪僻之见者，入左腹矣，盖观於《明夷》。

著焉察焉，无或遗焉者，圣人之无不知；践焉履焉，无不胜焉者，圣人之无不能。洽闻亦知，多艺亦能，闇於其大者矣。

至健者知之健，至顺者知之顺，唯健也不可险之而知险，唯顺也不可阻之而知阻。人心惟危，险阻之谓也；健顺，精一之至也，君子盖无时而不惧夫危也。

置我身於人人之中，而非之是之恶之爱之夺之予之者，夫然后可与无我。

物不可厌，厌物者不能格物。

晚程记

齿发衰，不可返己，志气衰，奚有不可返者哉？日三牲，日袒割，无关志气。日孜孜，毙而后已，善自养老者乎？

刚健中正，纯粹精，无一毫发歉，而后一毫发非乾体。

境寂我寂，已落一层。

阅时事而伤神，徐自察之，嫉之也，非矜之也。矜之仁，嫉之偏。

潜谷邓子儒释之辨数千言，诸友有求其说者，子谓之曰：“只格物致知，日以身辨之矣。”

海内讲学而实践者有人，足为人师者有人，而求得先师之学者未一人见。

有不善未尝不知，是致知；知之未尝复行，是格物。

县令刘梅源先生晓

刘晓字伯光，号梅源，安福人。乡举为新宁令。见阳明於南京，遂稟受焉。阳明赠诗“谩道《六经》皆註脚，还谁一语悟真机。”归集同志为惜阴会。吉安之多学者，先生为之五丁也。先生下语无有枝叶，尝诵少陵“语不惊人死不休”之句，叹曰：“可惜枉费心力，不当云‘学不圣人死不休’耶？”学者举质鬼神无疑，先生曰：“人可欺，鬼神不可欺，今世可欺，后圣有作，真伪不可欺。”

员外刘晴川先生魁

刘魁字焕吾，号晴川，泰和人。由乡举，嘉靖间判宝庆五年，守钧州七年，貳潮州六年。陞工部员外郎，上安攘十事，皆为要务。诏徙雷坛禁中，先生上疏，请缓雷殿工作，以成庙建，足边备。上怒，杖四十。入狱，创甚，百户戴经药之，得不死，与杨斛山、周讷溪讲学不辍，自壬寅至乙巳，凡四年。秋八月，上斋醮，神降於箕，为先生三人颂冤，释之。未抵家而复逮，十月还狱，又二年。丁未十一月五日夜，高元殿火，上恍忽闻火中呼先生三人名氏，赦还家。

先生受学於阳明，卒業东廓。以直节著名，而陶融於学问。李脉泉言在钧州与先生同僚一年，未尝见其疾言遽色。乡人饮酒，令之唱曲，先生歌诗，抑扬可听。门人尤熙问“为学之要”，曰：“在立诚。”每举阳明遗事，以淑门人。言阳明“转人轻快。一友与人讼，来问是非，阳明曰：‘待汝数日后，心平气和，当为汝说。’后数日，其人曰：‘弟子此时心平气和，愿赐教。’阳明曰：‘既是心平气和了，又教甚么？’朋友在书院投壶，阳明过之，呼曰：‘休离了根。’问阳明言动气象，先生曰：‘只是常人。’黄德良说阳明学问，初亦未成片段，因从游者众，夹持起，歇不得，所以成就如此。有举似先生者，曰：“也是如此，朋友之益甚大。”

主事黄洛村先生弘纲

黄弘纲字正之，号洛村，江西雩县人。举正德十一年乡试。从阳明於虔台。阳明教法，士子初至者，先令高第弟子教之，而后与之语。先生列於高第。阳明归越，先生不离者四五年。阳明卒，居守其家，又三年。嘉靖二十三年，始任为汀州府推官，陞刑部主事。时塞上多故，将校下狱者，吏率刻深以逢

上意。先生按法不轻上下，以故不为人所喜，遂请致仕。归与东廓、双江、念菴讲学，流连旬月。士子有所请质，先生不遽发言，瞪视注听，待其意尽词毕，徐以一二言中其窍会，莫不融然。四十年五月二十日八日卒，年七十。

先生之学再变，始者持守甚坚，其后以不致纤毫之力，一顺自然为主。其生平厚於自信，而薄迎合，长於持重，而短机械，盖望而知其为有道者也。阳明之良知，原即周子诚一无伪之本体，然其与学者言，多在发用上，要人从知是知非处转个路头。此方便法门也，而及门之承其说者，遂以意念之善者为良知。先生曰：“以意念之善为良知，终非天然自有之良。知为有意之知，觉为有意之觉，胎骨未净，卒成凡体。於是而知阳明有善有恶之意，知善知恶之知，皆非定本。意既有善有恶，则知不得不逐於善恶，只在念起念灭上工夫，一世合不上本体矣。”四句教法，先生所不用也。双江“归寂”，先生曰：“寂与感不可一例观也，有得其本体者，有失其本体者。自得其本体之寂者言之，虽存之弥久，涵之极深，而渊微之精未尝无也。自得其本体之感者言之，虽纷然而至，杳然而来，而应用之妙未尝有也。未尝有，则感也寂在其中矣；未尝无，则寂也感在其中矣。不睹不闻其体也，戒慎恐惧其功也，皆合寂感而言之者也。”按双江之寂，即先生之所谓“本体”也。知主静非动静之静，则归寂非寂感之寂矣。然其间正自有说。自来儒者以未发为性，已发为情，其实性情二字，无处可容分析。性之於情，犹理之於气，非情亦何从见性，故喜怒哀乐，情也；中和，性也。於未发言喜怒哀乐，是明明言未发有情矣，奈何分析性情？则求性者必求之未发，此归寂之宗所由立也。一时同门与双江辨者，皆从已发见未发，亦仍是析情於发，析性於未发，其情性不能归一同也。

#### 洛村语录

自先师提揭良知，莫不知有良知之说，亦莫不以意念之善者为良知。以意念之善为良知，终非天然自有之良。知为有意之知，觉为有意之觉，胎骨未净，卒成凡体。

治病之药，利在去病，苟无病，臭腐神奇同为元气。本领既是知觉，意念莫非良知，更无二本。

喜怒哀乐之未发，且不论其有时与否。但子思子云：“喜怒哀乐之未发谓之中。”中也者，天下之大本也。曾谓天下之大本，可以时言乎？未发非时，则体道之功，似不专於归寂而已也，故子思子曰：“致中和”，盖合寂感以为功者也。

或疑慈湖之学，只道一光明境界而已，稍涉用力，则为着意。恐未尽慈湖。精於用力者，莫慈湖若也，所谓不起意者，其用力处也。《绝四记》中云云，慈湖之用力精且密矣。明道云：“必有事焉，而勿正，勿忘，勿助长，未尝

致纤毫之力。”此其存之之道，善用其力者，固若是。慈湖千言万语，只从至灵、至明、广大、圣知之性，不假外求，不由外得，自本自根、自神自明中提掇出来，使人於此有省，不患其无用力处，不患不能善用其力矣。徒见其喋喋於此也，遂谓其未尝用力焉，恐未尽慈湖意也。

存主之明，何尝离照？流行之照，何尝离明？是则天然良知，无体用先后，内外深浅，精粗上下，一以贯之者也。

人心只此独知，出乎身而加乎民者，只此视听喜怒诸物，舍此更别无着力处矣。谓天下之物，触於前者有正有不正，又谓知意心身，无能离天下国家之物而独立，是以物为身之所接，而非所谓备於我者，虽视听喜怒未尝不在其中，而本末宾主则大有间。后世格物之学，所以异於圣人者，正惟差认此一物字。故格物致知之功，不容不差，亦不容不补，主敬存养以摄归身心，而内外动静不得不为二矣。

往岁读先师书，有感而未通处，即反求自心，密察精进，便见自己惑所从来，或是碍着旧闻，或是自己工夫犹未免在事迹上揣量，文义上比拟，与后儒作用处相似，是以有感。细玩先师之言，真是直从本心上发出，非徒闻见知识轮转。所谓百世以俟圣人而不惑者，乃知笃信圣人者，必反求诸己。反求诸己，然后能笃信圣人。故道必深造自得，乃能决古训之是非，以解蔽辨惑，不然则相与滋惑也已。

谓谢子曰：“太古无为，中古无私；太古至道，中古至德。吾将与子由至德而观至道，由无私而游无为乎？”谢子曰：“古道辽矣，孰从而观之，孰从而游之？”曰：“子不见耳目口鼻视听言臭乎？今之人耳目口鼻之於视听言臭也，犹古之人耳目口鼻之於视听言臭也，吾何疑焉？则吾心之於是非诚伪，无古今之殊焉，吾又何疑焉？日往而月来，寒往而暑来，今之日月寒暑，犹古之日月寒暑也，则又何爽焉？吾心至德，吾心至道，吾心无私，吾心无为，而奚观乎？而奚游乎？苟有志於希古者，反而求之吾心，将无往而非古也已。”

先师之学，虽顿悟於居常之日，而历艰备险，动心忍性，积之岁月，验诸事履，乃始脱然有悟於良知。虽至易至简，而心则独苦矣。何学者闻之之易，而信之之难耶！

有迁官而较远近劳逸者，曰：“不然。责望於人者谓之远，求尽於己者谓之近，较计於远者谓之劳，相忘於远近之外者谓之逸。苟有以尽吾心，远近劳逸，吾何择焉，吾惟尽吾之心而已矣。”

主事何善山先生廷仁

何廷仁字性之，号善山，初名秦，江西雩县人。举嘉靖元年乡试。至二十年，始谒选，知新会县。喜曰：“吾虽不及白沙之门，幸在其乡，敢以俗吏临

其子弟耶？”释菜於祠，而后视事。迁南京工部主事，满考致仕。三十年卒，年六十六。

初闻阳明讲学，慨然曰：“吾恨不得为白沙弟子，今又可失之耶！”相见阳明於南康。当是时，学人聚会南、赣，而阳明师旅旁午，希临讲席。先生即与中离、药湖诸子接引来学。先生心诚气和，不厌缕覩，由是学者益亲。已从阳明至越，先生接引越中，一如南、赣。阳明歿后，与同志会於南都，诸生往来者恒数百人。故一时为之语曰：“浙有钱、王，江有何、黄。”指绪山、龙溪、洛村与先生也。先生论学，务为平实，使学者有所持循。尝曰：“吾人须从起端发念处察识，於此有得，思过半矣。”又曰：“知过即是良知，改过即是本体。”又曰：“圣人所谓无意无情者，非真无也，不起私意，自无留意留情耳。若果无意，孰从而诚？若果无情，孰从而精？”或谓：“求之於心，全无所不得，日用云为，茫无定守。”先生曰：“夫良知在人为易晓，诚不在於过求也。如知无所不得，无所定守，即良知也。就於知无所不得者，安心以为无得，知无定守者，安心以守之，斯岂非入门下手之实功乎？况心性既无形声，何从而得？既无定体，何从而守？但知无所不得，即有所悟矣，知无定守，即有定主矣。”其言不为过高如此。故闻谈学稍涉玄远，辄摇手戒曰：“先生之言，无是无是。”南都一时之论，谓“工夫只在心上用，才涉意，便已落第二义，故为善去恶工夫，非师门最上乘之教也。”先生曰：“师称无善无恶者，指心之应感无迹，过而不留，天然至善之体也。心之应感谓之意，有善有恶，物而不化，着於有矣，故曰：‘意之动’。若以心为无，以意为有，是分心意为二见，离用以求体，非合内外之道矣。”乃作《格物说》，以示来学，使之为善去恶，实地用功，斯之谓致良知也。

细详先生之言，盖难四无而伸四有也。谓无善无恶，是应感无迹，则心体非无善无恶明矣。谓着於有为意之动，则有善有恶是意之病也。若心既无善无恶，此意知物之善恶，从何而来？不相贯通。意既杂於善恶，虽极力为善去恶，源头终不清楚，故龙溪得以四无之说胜之。心意知物，俱无善恶，第心上用功，一切俱了，为善去恶，无所事事矣，佛家之立跻圣位是也。由先生言之，心既至善，意本澄然无动，意之灵即是知，意之照即是物，为善去恶，固是意上工夫也，然则阳明之四有，岂为下根人说教哉！

善山语录

圣人所谓无意无情者，非真无也，不起私意，自无留意留情耳。若果无意，孰从而诚？若果无情，孰从而精？是尧、舜不必惟精，孔子不必徙义改过矣。吾故曰：“学务无情，断灭天性，学务有情，缘情起衅。不识本心，二者皆病。”

有意固谓之意见，而必欲求为无意，是亦不可谓非意见也。是故论学，不必太高，但须识本领耳。苟识本领，虽曰用意，自无留情；苟不识本领，虽曰欲无意，只是影响。

或谓：“求之於心，全无所得，日用云为，茫无定守。”夫良知在人为易晓，诚不在於过求也。如知无所得，无所定守，即良知也。就於知无所得者，安心以为无得，知无定守者，安心以守之，斯岂非入门下手之实功乎？况心性既无形声，何从而得？既无定体，何从而守？但知无所得，即有所悟矣，岂真无所得耶？知无定守，即有定主矣，岂真无定守耶？

后世儒者，不能至於圣人，其毫釐之差，只不信此。使果真知，即刻一了百当，自是了得终身。见在此心，合下圆成、合下具足，更有何意可起？何理可思？苟有所思虑，盖不过殊涂同归，一致百虑而已。

有欲绝感以求静者，曰：“非也。君子亦惟致其良知而已矣，知至则视无不明，听无不聪，言无不中，动无不敬。是知应物之心非动也，有欲故谓之动耳。绝感之心非静也，无欲故谓之静耳。苟有欲焉，虽闭关习静，心斋坐忘，而其心未尝不动也。苟无欲焉，虽纷华杂扰，酬酢万变，而其心未尝不静也。动而无欲，故动而无动，而其动也自定。静而无欲，故静而无静，而其静也常精。动定静定庶矣。

所论“个中拟议差毫发，就里光明障几重。肯信良知无适莫，何须事后费磨砢”即此知直造先天。夫本来面目，岂特无容拟议，虽光明亦何所有！诚知本体无容用其力，则凡从前着意寻求，要皆敲门瓦砾耳，门开则瓦砾诚无所施。虽太虚中何物不有，门户瓦砾，色色具列，而不能染於太虚。思而无思，拟议而无拟议，道本如是耳。是故戒慎恐惧，格物致知，虽为众人设法，在圣人惟精亦不废。不然，孔子尝谓“吾有知乎哉？无知也。”而又忧“闻义不能徙，不善不能改”。是以上达不离下学中得之，则磨砢改过，正见圣人洁净精微。

天下之事，原无善恶，学者不可拣择去取，只要自审主意。若主意是个真心，随所处皆是矣；若主意是个私心，纵拣好事为之，却皆非矣。譬如戏谑是不好事，但本根是个与人为善之心，虽说几句笑话，动人机括，自揣也是真心。但本根是个好名之心，则虽孝亲敬长，温清定省，自揣还是欺心。

此学是日用寻常事，自知自足，无事旁求，习之则悦，顺之则裕，真天下之至乐也。今之同志，负高明之志者，嘉虚玄之说，厉敦确之行，乐绳墨之趋，意各有所用，而不能忘所见，此君子之道所以为鲜。

致中和，天地位，万物育者，如或动於客气，梏於物欲，觉得胸中劳耗错乱，天地即已翻覆，亲而父子兄弟，近而童仆，远而天下之人，皆见得不好。



至於山川草木，鸡犬椅桌，若无相干，也自不好。天下虽大，我自不得其平矣。少即平其心，易其气，良知精察，无有私意，便觉与天地相似矣。不惟父子兄弟童仆自无不好，而天下之人亦无不好，以至鸡犬椅桌、山川草木，亦无不好，真见万物皆有春意。至於中间有不得其所者，自惻然相关，必思处之而后安。故尽天下之性，只是自尽其性。（位育之理确然。）

天地万物与吾原同一体，知吾与天地万物既同一体，则知人情物理要皆良知之用也，故除却人情物理，则良知无从可致矣。是知人情物理，虽曰常感，要之感而顺应者，皆为应迹，实则感而无感。良知无欲，虽曰常寂，要之原无声臭者，恒神应无方，实则寂而无寂。此致知所以在於格物，而格物乃所以实致其良知也。明道以穷理尽性至命，一下便了，於此可见。

象山云：“老夫无所能，只是识病。”可见圣贤不贵无病，而贵知病，不贵无过，而贵改过。今之学者，乃不虑知病即改，却只虑有病。岂知今之学者，要皆半路修行者也，习染既深，焉能无病？况有病何伤？过而能改，虽曰有病，皆是本来不染，而工夫亦为精一实学耳。

今日论学，只当辨良知本领，果与慎独工夫同与不同，不当论其行事标末，律之古人出处异与不异。使其本领既同，而行事或过，自可速改而进诚明之域；使其本领已失，而操履无过，虽贤如诸葛、韩、范、明道、尚惜其不着不察，而有未闻道之叹！

谓“近来勉强体究，凡动私意，一觉便欲放下。”如此岂不是切实工夫？但说得似易，恐放下甚难。若私意已尝挂根，虽欲放下，却不能矣。须有好仁无以尚之之心，然后私意始不挂根。如此一觉放下，便就是洁净精微之学。郎中陈明水先生九川

陈九川字惟浚，号明水，临川人也。母梦吞星而娠。年十九，为李空同所知。正德甲戌进士。请告三年，授太常博士。武宗欲南巡，先生与舒芬、夏良胜、万潮连疏谏止，午门荷校五日，杖五十，除名。世宗即位，起原官。进礼部员外郎、郎中，以主客裁革妄费，群小恨之。张桂与铅山有隙，诬先生以贡玉餽宏，使通事胡士绅讼之，下诏狱榜掠，谪镇海卫。已遇恩诏复官。致仕。周流讲学名山，如台宕、罗浮、九华、匡庐，无不至也。晚而失听，书札论学不休。一时讲学诸公，谓明水辩驳甚严，令人无躲避处。嘉靖四十一年八月卒，年六十九。

先生自请告入虔师阳明，即自焚其著书。后凡再见，竟所未闻。阳明歿，往拜其墓，复经理其家。先生自叙谓：“自服先师致知之训，中间凡三起意见，三易工夫，而莫得其宗。始从念虑上长善消恶，以视求之於事物者要矣。久之自谓淪注支流，轮回善恶，复从无善无恶处认取本性，以为不落念虑直悟

本体矣。既已复觉其空倚见悟，未化渣滓，复就中恒致廓清之功，使善恶俱化，无一毫将迎意必之翳，若见全体，炯然炳於几先，千思百虑，皆从此出。即意无不诚，发无不中，才是无善无恶实功。从大本上致知，乃是知几之学。自谓此是圣门绝四正派，应悟入先师致知宗旨矣。乃后入越，就正龙溪，始觉见悟成象，恍然自失。归而求之，毕见差谬，却将诚意看作效验，与格物分作两截，反若欲诚其意者，在先正其心，与师训圣经矛盾倒乱，应酬知解，两不凑泊，始自愧心汗背，尽扫平日一种精思妙解之见，从独知几微处谨缉熙，工夫才得实落於应感处。若得个真几，即迁善改过，俱入精微，方见得良知体物而不可遗，格物是致知之实，日用之间都是此体，充塞贯通，无有间碍。致字工夫，尽无穷尽，即无善无恶非虚也，迁善改过非粗也。始信致知二字，即此立本，即此达用，即此川流，即此敦化，即此成务，即此入神，更无本末精粗内外先后之间。证之古本序中，句句吻合，而今而后，庶几可以弗畔矣。”

按阳明以致良知为宗旨，门人渐失其传，总以未发之中，认作已发之和，故工夫只在致知上，甚之而轻浮浅露，待其善恶之形而为克治之事，已不胜其艰难杂糅矣。故双江、念菴以归寂救之，自是延平一路上人。先生则合寂感为一，寂在感中，即感之本体，感在寂中，即寂之妙用。阳明所谓“未发时惊天动地，已发时寂天寞地”，其义一也，故其谓双江曰：“吾丈胸次广大，荡荡渊渊，十年之前，却为蛰龙屈蠖二虫中作祟，欠欲窃效砭箴，愧非国手，今赖吾丈精采仙方，密炼丹饵，将使凡胎尽化，二虫不知所之矣。”是先生与偏力於致知者大相迳庭。顾念菴铭其墓犹云：“良知即未发之中，无分於动静者也。”指感应於酬酢之迹，而不於未发之中，恐於致良知微有未尽。是未契先生宗旨也。

### 明水论学书

古之学者为己，天下事尽矣。尧、舜之治天下，亦尽其性充其君道而已，何尝有人己先后於其间哉！后儒不知性情之学，有始有为国为民，不为身谋以为公者。此贤豪之士，所以自别於流俗。而其运动设施，不合於中道，不可语天德王道也。（《与聂双江》）

便安气习，往往认作自然，要识勉强，亦是天命。用功修治，莫非勉强人力，然皆天命自然合如此者。

近年体验此学，始得真机，脚跟下方是实地，步有不容自己者。从前见悟转换，自谓超脱，而於此真体，若存若亡，则知凡倚知解者，其担阁支吾虚度不少矣。（以上《与董兆明》）

日用应酬，信手从心，未尝加意。间亦有稍经思虑区画者，自以为良知变化原合如此，然皆不免祇悔。及反观之，信有未尽未当处，岂所谓认得良知不

真耶？

夫逐事省克，而不灼见本体流行之自然，则虽饬身励行，不足以言天德固矣。然遂以窒欲惩忿为下乘，迁善改过为妄萌，使初学之士，骤窥影响者，皆欲言下了当，自立无过之境，乃徒安其偏质，便其故习，而自以为率性从心，却使良知之精微紧切，知是知非所藉以明而诚之者，反蔑视不足轻重，而遂非长过，荡然忘返，其流弊岂但如旧时支离之习哉！

本体至善，不敢以善念为善也。若以善念为善，则恶念起时，善固灭矣，恶在其为至善天命不已者耶！

戒惧兢惕工夫，即是天机不息之诚，非因此为入道复性之功也。

不当以知觉为良知固矣，然乃良知之发用，不容有二。先师云：“除却见闻，无知可致。”况知觉乎？故知觉废则良知或几乎息矣。近诸公只说本体自然流行，不容人力，似若超悟真性，恐实未见性也。缘私意一萌，即本体已蔽蚀阻滞，无复流行光照之本然也。故必决去之，而后其流行照临之体，得以充达。此良知所以必致，而后德明身修也。

心斋晚年所言，多欲自出机轴，殊失先师宗旨。岂亦微有门户在耶？慨惟先失患难困衡之余，磨砢此志，直得千圣之秘，发明良知之学，而流传未远。诸贤各以意见搀和其间，精一之义无由睹矣。

先师所以悟入圣域，实得於《大学》之书，而有功於天下后世，在於古本之复，虽直揭良知之宗，而指其实下手处，在於格物，古本《序》中及《传习录》所载详矣。岂有入门下手处，犹略而未言，直待心斋言之耶？惟其已有成训，以物知意身心为一事，格致诚正修为一工，故作圣者有实地可据。而又别立说以为教，苟非门户之私，则亦未免意见之殊耳。

诚意之学，却在意上用不得工夫，直须良知全体洞彻普照，旁烛无纤毫翳障，即百虑万几，皆从此出，方是知几其神，乃所谓诚其意也。若俟意之不善，倚一念之觉，即已非诚意，落第二义矣。却似正心，别是上面一层工夫，故窃谓炳於几先，方是诚意之学。先师云：“致知者，诚意之本也。”若谓诚意之功，则非矣。格物却是诚意之功，故曰“致知在格物”。夫知之所以不致者，物未格耳。物虽意之所在，然不化则物矣，诚能万感俱化，胸中无一物矣。夫然后本体扩然，与天地同体，即意无不诚矣。

象山人情事变上用工，是於事变间尊其德性也。性无外也，事无外道也，动而无动者也。白沙静中养出端倪，是磨练於妄念朋思之间，体贴天理出来。性无内也，道外无事也，静而无静者也。是谓同归一致。

夫收视返听於中，有个出头，此对精神浮动务外逐末者言，良为对病之药。然於大道，却恐有妨，正为不识心体故耳。心无定体，感无停机，凡可以致

思着力者，俱谓之感，其所以出思发知者，不可得而指也。故欲於感前求寂，是谓画蛇添足，欲於感中求寂，是谓骑驴觅驴。夫学至於研几，神矣。然《易》曰：“几者，动之微。”周子曰：“动而未形，有无之间者，几也。”既谓之动，则不可言静矣，感斯动矣。圣人知几，故动无不善。学圣者舍是，无所致其力。过此以往则失几，不可以言圣学矣。

心本寂而恒感者也，寂在感中，即感之本体，若复於感中求寂，辟之谓“骑驴觅驴”，非谓无寂也。感在寂中，即寂之妙用，若复於感前求寂，辟之谓“画蛇添足”，非未感时也。《易》以寂感为神，非感则寂，不可得而见矣。

念菴谓：“感有时而变易，而寂然者未尝变易，感有万殊，而寂然者惟一。”先生言：“念已形，而寂然者未尝不存，岂感前复有寂乎？双江虽在寂上用功，然寂感不分时，则寂亦感也。念菴则分时，与双江之意又微异矣。”夫寂即未发之中，即良知，即是至善。先儒谓未发二字，费多少分疏，竟不明白，只为认有未发时故耳。惟周子洞见心体，直曰：“中也者，和也，中节也，天下之达道也。”去却大本一边。彼岂不知未发之中者哉？正恐认作两截，故合一言之，虑至深也。而晦翁复以己意释之，则周子之意荒矣。有友人问川曰：“涵养於未发之前，是致中工夫？”川答曰：“此处下不得前字。喜怒哀乐如春夏秋冬，有前乎？未发之中，是太和元气，亦有未发为四序之时者乎？只缘今人看粗了喜怒哀乐，故添许多意见耳。先师云：‘良知者，未发之中，天下之大本。’致之，便是天下之达道，则行天下之达道，乃实致良知也。实致良知，乃立大本也。非立大本后，乃推而为达道也。”

近时学者，不知心意知物是一件，格致诚正是一功，以心应物，即心物为二矣。心者意之体，意者心之动也；知者意之灵，物者意之实也。知意为心，而不知物之为知，则致知之功，即无下落，故未免欲先澄其心，以为应物之则，所以似精专而实支离也。

兄不知何者为感。若以流动为感，则寂感异象，微波即荡，感皆为寂累，固不待梏之反覆，而后失其湛然虚明之体矣。若以鑑物为感，则终日鑑固无伤於止也，止与鑑未始相离，亦不得言有止而不鑑时也。若患体之不止，故鑑之不明，亦当即鑑时定之，不当离鑑以求止也。何者？其本体恒鑑，不可得而离也。（以上《与王龙溪》）

吾丈近年宗旨，谓不当以知觉为良知，却不知将发用知觉竟作何观？若本体自然之明觉即良知也，若夫私智小慧，缘情流转，是乃声闻缘入，忆度成性，即非本体之灵觉矣。故知觉二字，义涵虚实，顾所指用何如。如曰“正知正觉”，即属实作体观，“恒知恒觉”，即属虚作用观。然恒知即正知无倚处

，恒觉即正觉无障处，无生发，无间离也，非别有一段光照，从此脱胎着於境物也，奈何其欲贰之耶？今夫声有起灭，而闻性无起灭也，色有明暗，而见性无明暗，见闻性即知觉性也。若离知觉於本体，是从声色有无处认见闻，即知觉有起灭，反失却恒见恒闻之本体矣。

昔晦翁以戒惧为涵养本原，为未发，为致中，以慎独为察识端倪，为已发，为致和，兼修交养，似若精密，而强析动静作两项工夫，不归精一。今吾丈以察识端倪为第二义，独取其涵养本原之说，已扫支离之弊。但吾丈又将感应发用，另作一层在后面看，若从此发生流出者，则所谓毫釐之差尔。夫不睹不闻之独，即莫见莫显，乃本体自然之明觉，发而未发，动而无动者也，以为未发之中可也。既曰“戒褊慎”，曰“恐惧”，於是乎致力用功矣，而犹谓之未感未发，其可乎哉？夫屈伸翕闢，互为其根，复奋潜飞，后先异候，欲其恒复而终潜，与并行而同出，即永劫不可得。其与主静藏密，感应流行，无时可息者，不可同象而例观，亦较然明矣。弟观至显於至微，公言由微以之显，所见在毫釐之隔耳。

物者意之实也，知者物之则也，故只在发见几微处用功致谨焉，即是达用，即是立本。若欲涵养本原停当，而后待其发而中节，此延平以来相沿之学，虽若精微，恐非孔门宗旨矣。（以上《与聂双江》）

大常魏水洲先生良弼

魏良弼字师说，号水洲，南昌新建人。嘉靖癸未进士。知松阳县，入为给事中，累迁礼科都给事中。十年，召王琼为冢宰，南京御史马扬等劾之，下诏狱。先生疏救，亦下狱拷讯。寻复职。明年，彗见东方，先生以为应在张孚敬，孚敬疏辩，先生受杖於殿廷，死而复苏，孚敬亦自陈致仕，彗果灭。越月，改汪鋐为吏部尚书，先生又劾之。又明年，副都御史王应鹏上疏失书职名下狱，先生以为细故当原，又下狱拷讯。先生累遭廷杖，肤尽而骨不续，言之愈激。上讶其不死，收之辄赦，或且迁官，不欲其去。永嘉复位，始以京察罢。先生居乡，情味真至。乡人见先生有所告诫，退辄称其说以教家人。其偶然流为方语，而深切者垂为法言，曰“魏水洲云云，不可易也。”疾痛则问药，旱潦则问掾，先生因而付之，各毕所愿，閭里顿化，争讼亦息。人有夜梦先生者，明旦得嘉客。生儿者梦先生过其家，则里中相贺以为瑞。稻初登，果未落，家有老人不敢尝，必以奉先生。其为乡里所亲敬如此。先生兄弟皆於阳明抚豫时受学，故以“致良知自明而诚，知微以显，天地万物之情与我之情自相应照，能使天回象，君父易虑，夫大夫永思，至愚夫孺子，亦徵於寤寐”。何者？不虑之知，达之天下，智愚疏戚，万有不同，孰无良焉？此所以不戒而孚也。歿之日，诏其子孙曰：“予平生仗忠信，皇天鉴不得已之言，后土怜欲速朽

之骨，陵谷有变，人心无改，不必铭志。”隆庆改元，晋太常少卿致仕。万历乙亥卒，年八十有四。弟良政、良器。

解元魏师伊先生良政

良政字师伊。燕居无堕容，尝曰：“学问头脑既明，惟专一得之。气专则精，精专则明，神专则灵。”又曰：“不尤人，何人不可处？不累事，何事不可为？”举乡试第一，寻卒。水洲言：“吾梦中见师伊辄流汗浹背。”其方严如此。

处士魏药湖先生良器

良器字师颜，号药湖。洪都从学之后，随阳明至越。时龙溪为诸生，落魄不羁，每见方巾中衣往来讲学者，窃骂之。居与阳明邻，不见也。先生多方诱之，一日先生与同门友投壶雅歌，龙溪过而见之曰：“腐儒亦为是耶？”先生答曰：“吾等为学，未尝担板，汝自不知耳。”龙溪於是稍相嬲就，已而有味乎其言，遂北面阳明。绪山临事多滞，则戒之曰：“心何不洒脱？”龙溪工夫懒散，则戒之曰：“心何不严栗？”其不为姑息如此。尝与龙溪同行遇雨，先生手盖，龙溪不得已亦手盖，而有怍容，顾先生自如，乃始惕然。阳明有内丧，先生、龙溪司库，不厌烦縻。阳明曰：“二子可谓执事敬矣。”归主白鹿洞，生徒数百人，皆知宗王门之学。疽发背，医欲割去腐肉，不可，卒年四十二。先生云：“理无定在，心之所安，即是理。孝无定法，亲之所安，即是孝。”龙溪与先生最称莫逆，然龙溪之玄远不如先生之浅近也。

水洲先生集

道无动静，性无内外，故言“动亦定，静亦定。”又曰：“未感不是先，已应不是后。”近论多於触处、动念处体认良知，不於一定处下着，故不免支离之病。（《答邹东廓》）

先师谓“良知存乎心悟”，悟由心得，信非讲求得来。用志不分，乃凝於神，神凝知自致耳。要得神凝，须绝外诱，固非顽空打坐，亦非歌舞讲求，要自有悟处。（《答罗念菴》）

操与致自是有辩，致是全功，操特始事，致可包操，而操未可以言致。（《复会中诸子》）

“己所不欲”，吾心之知也，“勿施於人”，致吾心之良知也。诚“勿施於人”，则“己所不欲”之物格矣。所恶於下，吾心之矩也，毋以事上，絜吾心之矩也。诚毋以事上焉，则吾心所恶於下之矩絜矣。

或问：“未发之中如何？”曰：“汝但戒慎不睹，恐惧不闻，养得此心，纯是天理，便自然见圣人之学莫大於无我。性之本体无我也，梏形体而生私欲，作聪明而生私智，於是始有我尔。去二者之累，无我之体复矣”。

君子有诸己，则得失不足易也，故得之自是，不得自是。小人无诸己，惟见於得失而已矣，故患得患失，无所不至。

君子以诚身为贵，实有於身，谓之诚身。夫天下之物，可以实有於身者，惟善为然。由其为固有之实理，故可实有焉耳。彼取诸外者，夫岂可得而行之耶？

良知之教不之学，故以入井怵惕、孩提爱敬、平旦好恶为证。然以三者皆一端之发见，而未见乎全，故言怵惕必以扩充继之，言好恶必以长养继之，言爱敬必以达之天下继之。

问“良知天理异同”。曰：“知之良处即是天理。昧其知，失其良，则为人欲。盖自明觉而言，谓之知，自条理而言，谓之理，非二也。”

由仁义行，即根心、生色、睟面、盎背之意。行仁义，非不是由此心也，终是知得为好。必如此做方好，乃第二义，便不是从中生，故曰“义外”。

人本得天地之生意自能生，但被习心遮蔽，故不能生。但去其蔽，则本体自然呈露，不须防检，不须穷索，自然流出，乃其生意也。（以上《示诸生》）

## 卷二十 江右王门学案五

### 太常王塘南先生时槐

王时槐字子植，号塘南，吉之安福人。嘉靖丁未进士。除南京兵部主事。历员外郎、礼部郎中。出金漳南兵巡道事，改川南道。陞尚宝司少卿，历太仆、光禄。隆庆辛未，出为陕西参政，乞致仕。万历辛卯，诏起贵州参政，寻陞南京鸿臚卿、太常卿，皆不赴新衔，致仕。乙巳十月八日卒，年八十四。

先生弱冠师事同邑刘两峰，刻意为学，仕而求质於四方之言学者，未之或怠，终不敢自以为得。五十罢官，屏绝外务，反躬密体，如是三年，有见於空寂之体。又十年，渐悟生生真机，无有停息，不从念虑起灭。学从收敛而入，方能入微，故以透性为宗，研几为要。阳明没后，致良知一语，学者不深究其旨，多以情识承当，见诸行事，殊不得力。双江念菴举未发以究其弊，中流一壺，王学赖以不坠，然终不免头上安头。先生谓：“知者，先天之发窍也。谓之发窍，则已属后天矣。虽属后天，而形气不足以干之。故知之一字，内不倚於空寂，外不堕於形气，此孔门之所谓中也。”言良知者未有如此谛当。先生尝究心禅学，故於弥近理而乱真之处，剖判得出。夏朴斋问：“无善无恶心之体，於义云何？”先生曰：“是也。”曰：“与性善之旨同乎？”曰：“无善乃至善，亦无弗同也。”朴斋不以为然，先生亦不然朴哉。后先生看《大乘止观》，谓“性空如镜，妍来妍见，媿来媿见”，因省曰：“然则性亦空寂，随物善恶乎？此说大害道。乃知孟子性善之说，终是稳当。向使性中本无仁

义，则恻隐、羞恶从何处出来？吾人应事处人，如此则安，不如此则不安，此非善而何？由此推之，不但无善无恶之说，即所谓‘性中只有箇善而已，何尝有仁义来’。此说亦不稳。”又言：“佛家欲直悟未有天地之先，言语道断，心行处灭，此正邪说淫辞。彼盖不知盈宇宙间一气也，即使天地混沌，人物销尽，只一空虚，亦属气耳。此至真之气，本无终始，不可以先后天言，故曰‘一阴一阳之谓道’。若谓‘别有先天在形气之外’，不知此理安顿何处？盖佛氏以气为幻，不得不以理为妄，世儒分理气为二，而求理於气之先，遂堕佛氏障中。”非先生岂能辨其毫釐耶？高忠宪曰：“塘南之学，八十年磨勘至此。”可为洞彻心境者矣。

### 论学书

所谓“去念守心”，念不可去，心不可守。真念本无念也，何去之有？真心本无相也，何守之有？惟寂而常照，即是本体，即是功夫，原无许多歧路费讲说也。（《答王永卿》）

知者先天之发窍也，谓之发窍，则已属后天矣。虽属后天，而形气不足以干之。故知之一字，内不倚於空寂，外不堕於形气，此孔门之所谓中也。末世学者，往往以堕於形气之灵识为知，此圣学之所以晦也。（《答朱易菴》）

静中欲根起灭不断者，是志之不立也。凡人志有所专，则杂念自息。如人好声色者，当其艳冶夺心之时，岂复有他念乎？如人畏死亡者，当其刀锯逼体之时，岂复有他念乎？

学无分於动静者也。特以初学之士，纷扰日久，本心真机，尽汨没蒙蔽於尘埃中，是以先觉立教，欲人於初下手时，暂省外事，稍息尘缘，於静坐中默识自心真面目，久之邪障彻而灵光露，静固如是，动亦如是。到此时，终日应事接物，周旋於人情事变中而不舍，与静坐一体无二，此定静之所以先於能虑也。岂谓终身灭伦绝物，块然枯坐，待守顽空冷静，以为究竟哉！（《答周守甫》）

吾辈学不加进，正为不识真宰，是以虽曰为学，然未免依傍道理，只在世俗眼目上做得箇无大破绽之人而止耳。（《答邹颖泉》）

所举佛家以默照为非，而谓“广额屠儿，立地成佛”等语，此皆近世交朋，自不肯痛下苦功，真修实证，乞人残羹剩汁以自活者也。彼禅家语，盖亦有为而发。彼见有等专内趋寂，死其心而不知活者，不得已发此言以救弊耳。今以纷纷扰扰嗜欲之心，全不用功，却不许其静坐，即欲以现在嗜欲之心立地成佛，且称尘劳为如来种以文饰之，此等毒药，陷人於死。

学无多说，若真有志者，但自觉此中劳攘，不得不静坐以体察之，便须静坐；或自觉人伦事物上欠实修，不得不於动中着力，便须事上练习，此处原无



定方。（《答贺弘任》）

所云“居敬穷理”，二者不可废一，要之“居敬”二字尽之矣。自其居敬之精明了悟处而言，即谓之“穷理”，非有二事也。纵使考索古今，讨论经史，亦是居敬中之一条件耳，敬无所不该，敬外更无余事也。认得居敬穷理，只是一件，则功夫更无歇手。若认作二事，便有换手，便有断续，非致一之道也。

此心湛然至虚，廓然无物，是心之本体，原如是也。常能如是，即谓之敬。阳明所谓“合得本体是，功夫也。”若以心起敬，则心是一物，敬又是一物，反似於心体上添此一项赘疣，是有所恐惧，而不得其正，非敬也。（以上《答郭以济》）

弟昔年自探本穷源起手，诚不无执恋枯寂。然执之之极，真机自生，所谓“与万物同体”者，亦自盎然出之，有不容己者。非学有转换，殆如腊画阳回，不自知其然而然也。兄之学本从“与物同体”入手，此中最宜精研，若未能入微，则亦不无儻侗漫过，随情流转之病。（《与萧兑喁》）

所谕“欲根盘结，理原于性，是有根者也”，欲生于染，是无根者也。惟理有根，故虽戕贼之久，而竟不可泯，惟欲无根，故虽习染之深，而竟不能灭性也。使欲果有根，则是欲亦原于天性，人力岂能克去之哉！

吾辈无一刻无习气，但以觉性为主，时时照察之，则习气之面目亦无一刻不自见得。既能时时刻刻见得习气，则必不为习气所夺。盖凡可睹闻者皆习气也，情欲意见又习气之粗者也。

学贵能疑，但点点滴滴只在心体上用力，则其疑亦只在一处疑。一处疑者，疑之极，必自豁然矣。若只泛然测度道理，则其疑未免离根。离根之疑，愈疑而愈增多歧之惑矣。

舍发而别求未发，恐无是理。既曰戒慎，曰恐懼，非发而何？但今人将发字看得粗了，故以澄然无念时为未发，不知澄然无念正是发也。

未发之中固是性，然天下无性外之物，则视听言动、百行万事皆性矣，皆中矣。若谓中只是性，性无过不及，则此性反为枯寂之物，只可谓之偏，不可谓之中也。如佛老自谓悟性，而遗弃伦理，正是不知性。

澄然无念，是谓一念。非无念也，乃念之至隐至微者也。此正所谓生生之真几，所谓动之微、几之先见者也。此几更无一息之停，正所谓发也。若至于念头断续，转换不一，则又是发之标末矣。譬之澄潭之水也，非不流也，乃流之至平至细者也；若至于急滩迅波，则又是流之奔放者矣。然则所谓未发者安在？此尤难言矣。澄潭之水固发也，山下源泉亦发也，水之性乃未发也。离水而求水性曰支，即水以为性曰混，以水与性为二物曰歧，惟时时冥念，研精入

微，固道之所存也。

一阴一阳，自其著者而言之，则寂感理欲，皆是也；自其微者而言之，则一息之呼吸、一念之起伏，以至于浮尘野马之眇忽，皆是也。岂截然为奇为偶，真若两物之相为对待者哉！识得此理，则知一阴一阳，即所谓其为物不贰也。舍阴阳之外，而世之欲超阴阳、离奇偶以求性者，其舛误可知矣。（以上《答钱启新》）

事之体强名曰心，心之用强名曰事，其实只是一件，无内外彼此之分也。故未有有心而无事者，未有有事而无心者，故曰「必有事焉」，又曰「万物皆备于我」，故充塞宇宙皆心也，皆事也、物也。吾心之大，包罗天地，贯彻古今，故但言尽心，则天地万物皆举之矣。学者误认区区之心，渺焉在胸膈之内，而纷纷之事，杂焉在形骸之外，故逐外专内，两不相入，终不足以入道矣。（《答郭墨池》）

生几者，天地万物之所从出，不属有无，不分体用。此几以前，更无未发，此几以后，更无已发。若谓生几以前，更有无生之本体，便落二见。阳明曰：「大学之要，诚意而已矣。」格物致知者，诚意之功也。知者意之体，非意之外有知也；物者意之用，非意之外有物也。但举意之一字，则寂感体用悉具矣。意非念虑起灭之谓也，是生几之动而未形，有无之间也。独即意之入微，非有二也。意本生生，惟造化之机不克则不能生，故学贵从收敛入，收敛即为慎独，此凝道之枢要也。孟子言「不学不虑」，乃指孩提爱敬而言。今人以孩提爱敬便属后天，而扩充四端皆为下乘，只欲人直悟未有天地之先，言语道断，心行处灭，乃为不学不虑之体，此正邪说淫辞。彼盖不知盈宇宙间一气也，即使天地混沌，人物消尽，只一空虚，亦属气耳。此至真之气，本无终始，不可以先后天言，故曰「一阴一阳之谓道」。若谓别有先天在形气之外，不知此理安顿何处？通乎此，则知洒扫应对，便是形而上者。

宇宙万古不息，只此生生之理，无体用可分，无声臭可即，亦非可以强探力索而得之。故后学往往到此无可捉摸处，便谓此理只是空寂，原无生几，而以念头动转为生机，甘落第二义，遂使体用为二，空有顿分，本末不贯，而孔门求仁真脉，遂不明于天下矣。（以上《与贺汝定》）

来谕：“识得生几自然，火然泉达，安用人为？”但鄙意真识生几者，则必兢兢业业，所谓不足不敢不勉，有余不敢尽，方为实学。今人亦有自谓能识生几者，往往玩弄光景以为了悟，则涉于无忌惮矣。（《答王梦峰》）

禅家之学，与孔门正脉绝不相侔。今人谓孔、释之见性本同，但其作用始异，非也。心迹犹形影，影分曲直，则形之欹正可知。孔门真见，盈天地间只一生生之理，是之谓性，学者默识而敬存之，则亲亲仁民爱物，自不容已。何

也？此性原是生生，由本之末，万古生生，孰能遏之？故明物察伦，非强为也，以尽性也。释氏以空寂为性，以生生为幻妄，则自其萌芽处便已斩断，安得不弃君亲、离事物哉？故释氏之异于孔子，正以其原初见性，便入偏枯，惟其本原处所见毫厘有差，是以至于作用大相背驰，遂成千里之谬也。

此心之生理，本无声臭而非枯槁，实为天地万物所从出之原，所谓性也。生理之呈露，脉脉不息，亦本无声臭，所谓意也。凡有声臭可睹闻，皆形气也。形气云者，非血肉粗质之谓，凡一切光景闪烁、变换不常、滞碍不化者，皆可睹闻，即形气也。形气无时无之，不可著，亦不可厌也。不著不厌，亦无能不著不厌之体，若外不著不厌，而内更有能不著不厌之体，则此体亦属声臭，亦为形气矣。于此有契，则终日无分动静，皆真性用事，不随境转，而习气自销，亦不见有真性之可执，不言收敛，自得其本然之真收敛矣。（以上《寄汝定》）

善由性生，恶自外染，程子所谓「善固性，恶亦不可不谓之性」者，犹言清固水，浊亦不可不谓之水耳。然水之本性岂有浊乎？其流之浊，乃染于外物耳。（《答郭墨池》）

夫本心常生者也，自其生生而言，即谓之事，故心无一刻不生，即无一刻无事。事即本心，故视听言动、子臣弟友、辞受取予，皆心也。洒扫应对，便是形而上者。学者终日乾乾，只是默识此心之生理而已。时时默识，内不落空，外不逐物，一了百了，无有零碎本领之分也。（《答周时卿》）

心之官则思，中常惺惺，即思也，思即穷理之谓也。此思乃极深研几之思，是谓近思，是谓不出位，非驰神外索之思。（《答曾肖伯》）

此理至大而至约，惟「虚而生」三字尽之。其虚也，包六合以无外，而无虚之相也；其生也，彻万古以不息，而无生之迹。只此谓之本心，时时刻刻还他本来，即谓之学。

太虚之中，万古一息，绵绵不绝，原无应感与不应感之分。识得此理，虽瞑目独坐，亦应感也。时时应感，即时时是动也，常动即常静也。一切有相，即是无相，山河大地，草木丛林，皆无相也。真性本无杳冥，时时呈露，即有相也。相与无相，了不可得，言思路绝，强名之曰本心。（以上《与欧克敬》）

有谓静中不可著操字，则孔子所谓「操则存」者，果妄语乎？彼盖不知，操者，非以此操彼之谓也，此心兢兢业业，即是心之本体，即是操也。惟操即是本体，纯一不杂即是静也，非以荡然无所用心为静也。何思何虑，言思虑一出于正，所谓「心之官则思」，「思睿而作圣」，非妄想杂念之思虑也，岂可以不操冒认为何思何虑乎。（《答曾得卿》）

白手起家，勿在他人脚跟下湊泊。（《答郭以济》）

性之一字，本不容言，无可致力。知觉意念，总是性之呈露，皆命也。性者，先天之理，知属发窍，是先天之子，后天之母也。此知在体用之间，若知前求体则著空，知后求用则逐物，知前更无未发，知后更无已发，合下一齐俱了，更无二功，故曰独。独者无对也，无对则一，故曰不贰。意者知之默运，非与之对立而为二也，是故性不假修，只可云悟。命则性之呈露，不无习气隐伏其中。此则有可修矣，修命者尽性之功。（《答萧勿庵》）

性命虽云不二，而亦不容混称，盖自其真常不变之理而言曰性，自其默运不息之机而言曰命，一而二，二而一者也。中庸「天命之谓性」，正恐人于命外求性，则离体用而二之，故特发此一言。若执此语，遂谓性命果无分辨，则言性便剩一命字，言命便剩一性字，而「尽性至命」等语皆赘矣。故曰性命虽不二，而亦不容混称也。尽性者，完我本来真常不变之体。至命者，极我纯一不息之用。而造化在我，神变无方，此神圣之极致也。（《答邹子尹》）

知生知死者，非谓硬作主张，固守灵识，以俟去路不迷之谓也。盖直透真性，本非生死，乃为真解脱耳。（《答王养卿》）

时习者，时时知至善为本而止之，约情以复性云耳。大学止至善，即中庸慎独之功，无二事也。舍此更有何学。（《答王敬所》）

学不知止，则意必不能诚。何谓知止？盖意心身家国天下总为一物也，而有本末焉。何谓本？意之所从出者是也，意之所从出者性也，是至善也。知止于至善之性，则意心身家国天下一以贯之矣，是谓物格而后知至。何谓格？格者，通彻之谓也。

朱子格物之说，本于程子。程子以穷至物理为格物。性即理也，性无内外，理无内外，即我之知识念虑，与天地日月山河草木鸟兽，皆物也，皆理也。天下无性外之物，无理外之物，故穷此理至于物，物皆一理之贯彻，则充塞宇宙，绵亘古今，总之一理而已矣。此之谓穷理尽性之学，与阳明致良知之旨，又何异乎！盖自此理之昭明而言，谓之良知，良知非情识之谓，即程门所谓理也、性也。良知通彻于天地万物，不可以内外言也。通乎此，则朱子之格物非逐外，而阳明致良知非专内，明矣。但朱子之说，欲人究彻弥宇宙、亘古今之一理，在初学遽难下手，教以姑从读书而入，即事察理，以渐而融会之。后学不悟，遂不免寻枝摘叶、零碎支离，则是徒逐物而不达理，其失程朱之本旨远矣。阳明以学为求诸心而救正之，大有功于后学，而后学复以心为在内，物为在外，且谓理只在心不在物，殊不知心无内外，物无内外，徒执内而遗外，又失阳明之本旨也。

意不可以动静言也，动静者念也，非意也。意者，生生之密机，有性则常

生而为意，有意则渐著而为念，未有性而不意者，性而不意，则为顽空；亦未有意而不念者，意而不念，则为滞机。（以上《答杨晋山》）

虞廷曰中，孔门曰独，舂陵曰几，程门主一，白沙端倪，会稽良知，总无二理。虽立言似别，皆直指本心真面目，不沈空，不滞有，此是千古正学。

（《寄钱启新》）

易曰「乾知大始」，此知即天之明命，是谓性体，非以此知彼之谓也。易曰「坤作成物」，此作即明命之流行，是谓性之用，非造作强为之谓也。故知者体，行者用，善学者常完此大始之知，即所谓明得尽便与天地同体。故即知便是行，即体便是用，是之谓知行一、体用一也。

夫以此知彼，揣摩测度，则谓之空知。若乾知大始之知，即是本性，即是实事，不可以空知言也。以此想彼，如射覆然，则谓之悬想。若默而识之，即是自性自识，觐体无二，不可以悬想言也。（《答龚修默》）

静中涵养，勿思前虑后，但澄然若忘，常如游于洪蒙未判之初。此乐当自得之，则真机跃如，其进自不能已矣。（《答刘心蘧》）

性本不二，探奇逐物，总属二见。若未免见有妙性超于物外，犹为法尘影事。学者果能透到水穷山尽，最上之上更无去处，然后有信。当下小心翼翼，动不逾矩，便为究竟耳。（《寄刘公霁》）

释氏所以与吾儒异者，以其最初志愿在于出世，即与吾儒之志在明明德于天下者分涂辙矣。故悟性之说似同，而最初向往之志愿实异；最初之志愿既异，则悟处因之不同，悟处不同，则用自别。（《答唐凝庵》）

圣学失传，自紫阳以后，为学者往往守定一个天理在方寸之间，以为功夫，于圣门无声无臭之旨不相契。故阳明特揭无善无恶，正恐落一善字，便觉涉于形象；提出心体，令人知本心善，亦著不得也。第宗其说者，致有流弊，不若无声无臭字义直截稳当。（《答吴安》）

本性真觉，原无灵明一点之相。此性遍满十方，贯彻古今，盖觉本无觉。孔子之无知，文王之不识不知，乃真知也。若有一点灵明不化，即是识神，放下识神，则浑然先天境界，非思议所及也。（《答邹子予》）

文者，礼之散殊，如视听言动、子臣弟友，一切应酬皆是也。以其散殊，故曰博。礼者，文之根底，如孔子言「所以行之者一」是也。以其至一，故曰约。学者时时修实行，谓之博文；事事协天则，谓之约礼。即事是礼而非滞迹，即礼是事而非落空，此博约合一之学也。（《答周宗濂》）

性本不容言，若强而言之，则虞廷曰「道心惟微」，孔子曰「未发之中」、曰「所以行之者一」、曰「形而上」、曰「不睹闻」，周子曰「无极」，程子曰「人生而静以上」，所谓密也，无思为也，总之，一性之别名也。学者真

能透悟此性，则横说竖说，只是此理。一切文字语言，俱属描画，不必执泥。若执言之不一，而遂疑性有多名，则如不识其人，而执其姓氏、名讳、别号以辩同异，则愈远矣。性之体本广大高明，性之用自精微中庸，若复疑只以透性为宗，恐落空流于佛老，而以寻枝逐节为实学，以为如此，乃可自别于二氏。不知二氏之异处，到透性后自能辨之。今未透性，而强以猜想立说，终是隔靴爬痒，有何干涉？反使自己真性不明，到头只做得个讲说道理，过了一生，安得谓之闻道也。（《答龚修默》）

性体本寂，万古不变，然非顽空，故密运而常生。惟几萌知发，不学以反其本，则情驰而性蔽矣。故曰「反身而诚，乐莫大焉。」（《答唐凝庵》）

心体本寂念者，心之用也。真识心体，则时时常寂，非假人力，其体本如是也。此本常寂，虽欲扰之而不可得。念之应感，自然中节，而心体之寂自若也。心体之寂，万古不变，此正所谓未发之中。舍此则学不归根，未免逐末，将涉于憧憧往来，于道远矣。（《答陆仰峰》）

大抵佛家主于出世，故一悟便了，更不言慎独。吾儒主于经世学问，正在人伦事物中实修，故吃紧于慎独。但独处一慎，则人伦事物无不中节矣。何也？以独是先天之子、后天之母，出无入有之枢机，莫要于此也。若只云见性，不言慎独，恐后学略见性体而非真悟者，便谓性中无人伦事物，一切离有而趋无，则体用分而事理判，甚至行检不修，反云与性无干，其害有不可胜言者也。善学者亦非一途，有彻悟本性，而慎独即在其中者；有精研慎独，而悟性即在其中者。总之，于此理洞然真透，既非截然执为二见，亦非混然僮侗无别，此在自得者默契而已。（《答郭存甫》）

语录

性不容言，知者性之灵也。知非察识照了分别之谓也，是性之虚圆莹彻，清通净妙，不落有无，能为天地万物之根，弥六合、亘万古而炳然独存者也。性不可得而分合增减，知亦不可得而分合增减也。而圣凡与禽兽草木异者，惟在明与蔽耳，是故学莫大于致知。（以下皆《三益轩会语》）

识察照了分明者，意与形之灵也，亦性之末流也。性灵之真知，非动作计虑以知，故无生灭。意与形之灵，必动作计虑以缘外境，则有生灭。性灵之真知无欲，意与形之灵则有欲矣。今人以识察照了分别为性灵之真知，是以奴为主也。

道心体也，故无改易；人心用也，故有去来。孔子所谓「操存舍亡，出入无时，莫知其乡」，亦是指人心而言。若道心，为万古天地人物之根，岂有存亡出入之可言。

问：“情识思虑可去乎？”曰：“悟心体者，则情识思虑皆其运行之用

，何可去也？且此心廓然充塞宇宙，只此一心，更无余事，亦不见有情识思虑之可言。如水常流而无波，如日常照而无翳，性情体用，皆为剩语。”

千圣语学，皆指中道，不落二边。如言中、言仁、言知、言独、言诚是也。若言寂，则必言感而后全言无，则必言有而后备，以其涉于偏也。

心廓然如太虚无有边际，日用云为，酬酢万事，皆太虚变化也，非以内心而应外事也。若误认以内心应外事，则心事相对成敌，而牵引枯亡之害乘之矣。

性本无欲，惟不悟自性而贪外境，斯为欲矣。善学者深达自性，无欲之体，本无一物，如太虚然。浮云往来，太虚固不受也。所谓明得尽，渣滓便浑化是矣。

问：“四时行，百物生，莫非动也。而曰有不动者，岂其不与四时偕行、不随百物以生乎？”曰：“非然也，所谓不动者，非块然一物出于四时百物之外也，能行四时而不可以寒暑代谢言，能生百物而不可以荣瘁枯落言，故曰不动也。”

问：“知一也，今谓心体之知与情识之知不同，何也？”曰：“心体之知，譬则石中之火也，击而出之为焚燎，则为情识矣；又譬则铜中之明也，磨而出之为鉴照，则为情识矣。致知者，致其心体之知，非情识之谓也。”

心体之知，非作意而觉以为知，亦非顽空而无知也，是谓天德之良知。致者，极也，还其本然而无亏欠之谓。

情识即意也，意安从生？从本心虚明中生也。故诚意在致知，知者意之体也，若又以情识为知，则诚意竟为无体之学，而圣门尽性之脉绝也。

问：“阳明以知善知恶为良知，此与情识何别？”曰：“善恶为情识，知者天聪明也，不随善恶之念而迁转者也。”

问：“致知焉尽矣，何必格物？”曰：“知无体，不可执也。物者知之显达也，舍物则何以达此知之用？如室水之流，非所以尽水之性也，故致知必在格物。”

阳明以意之所在为物，此义最精。盖一念未萌，则万境俱寂；念之所涉，境则随生。且如念不注于目前，则虽泰山靛面而不睹；念苟注于世外，则虽蓬壶遥隔而成象矣。故意之所在为物，此物非内非外，是本心之影也。

盈天地间皆物也，何以格之？惟以意之所在为物，则格物之功，非逐物亦非离物也，至博而至约矣。

意在于空镜，则空镜亦物也。知此，则知格物之功无间于动静。

太极者，性也，先天也。动而生阳，以下即属气，后天也。性能生气，而性非在气外，然不悟性，则无以融化形气之渣滓。故必悟先天以修后天，是以

谓圣学。

朱子以知觉运动为形而下之气，仁义礼智为形而上之理，以此辟佛氏，既未可为定论。罗整庵遂援此以辟良知之说，不知所谓良知者，正指仁义礼智之知，而非知觉运动之知，是性灵，而非情识也。故良知即是天理，原无二也。

见其大则心泰，必真悟此心之弥六合而无边际，贯万古而无终始，然后谓之见大也。既见大，且无生死之可言，又何顺逆穷通之足介意乎？

断续可以言念，不可以言意；生机可以言意，不可以言心；虚明可以言心，不可以言性。至于性，则不容言矣。

人自有生以来，一向逐外，今欲其不著于境、不著于念、不著于生生之根，而直透其性，彼将茫然无所倚靠，大以落空为惧也。不知此无倚靠处，乃是万古稳坐之道场、大安乐之乡也。

「致良知」一语，惜阳明发此于晚年，未及与学者深究其旨。先生没后，学者大率以情识为良知，是以见诸行事，殊不得力。罗念庵乃举未发以究其弊，然似未免于头上安头。夫所谓良知者，即本心不虑之真明，原自寂然，不属分别者也，此外岂更有未发耶？

问「知行之辨」，曰：「本心之真明，即知也。本心之真明，贯彻于念虑事为，无少昏蔽，即行也。知者体，行者用，非可离为二也。」

问：「情识既非良知，而孟子所言孩提之爱敬，见入井之怵惕，平旦之好恶，呼蹴之不受不屑，皆指情上言之，何也？」曰：「性不容言，姑即情以验性，犹如即烟以验火，即苗以验种。后学不达此旨，遂认定爱敬怵惕好恶等，以为真性在是，则未免执情而障性矣」。

学者以任情为率性，以媚世为与物同体，以破戒为不好名，以不事检束为孔颜乐地，以虚见为超悟，以无所用耻为不动心，以放其心而不求为未尝致纤毫之力者，多矣，可叹哉！

沦于阴，则渐滞于形质矣；反于阳，则渐近于超化矣。真阳出现，则积阴自消，此变化气质之道也。

吾心廓然之体曰乾，生生之用曰神。

夫乾，静专动直吾心之知体，寂然一也，故曰静专；知发而为照，有直达而无委曲，故曰动直。夫坤静翕动辟，吾心之意根，凝然定也，故曰静翕；意发为念，则开张而成变化，故曰动辟。

知包罗宇宙，以统体言，故曰大；意裁成万务，以应用言，故曰广。

问：「知发为照，则属意矣，然则乾之动直，即属坤矣。」曰：「不然。知之照无分别者也，意则有分别者也，安得以照为意？」

告子但知本性无善恶无修证，一切任其自然而已，才涉修为，便目为意外



而拒之，落在偏空一边。孟子洞悟中道，原无内外，其与告子言，皆就用上一边帮补说，以救告子之所不足。

问：「事上磨炼如何？」曰：「当知所磨炼者何物，若只要世情上行得通融周匝，则去道远矣。」

无欲即未发之谓[发便是欲]。

《传习续录》言「心无体，以人情事物之感应为体」，此语未善。夫事者心之影也，心固无声臭，而事则心之变化，岂有实体也？如水与波然，谓水无体，以波为体，其可乎？为此语者，盖欲破执心之失，而不知复起执事之病。

未发之中，性也，有谓必收敛凝聚，以归未发之体者，恐未然。夫未发之性，不容拟议，不容凑泊，可以默会而不可以强执者也。在情识则可收敛可凝聚，若本性，无可措手，何以施收敛凝聚之功？收敛凝聚以为未发，恐未免执见为障，其去未发也益远。

问「研几之说」，曰：「周子谓『动而未形，有无之间为几』。盖本心常生常寂，不可以有无言，强而名之曰几。几者微也，言其无声臭而非断灭也。今人以念头初起为几，未免落第二义，非圣门之所谓几矣。」

问：「有谓性无可致力，惟于念上操存、事上修饬，则性自在。」曰：「悟性矣，而操存于念、修饬于事，可矣。性之未悟，而徒念与事之致力，所谓可以为难矣，仁则吾不知也。」

阳明之学，悟性以御气者也；白沙之学，养气以契性者也。此二先生所从入之辨。

后儒误以情识为心体，于情识上安排布置，欲求其安定纯净而竟不能也。假使能之，亦不过守一意见，执一光景，强作主张，以为有所得矣，而终非此心本色，到底不能廓彻疑猜，而朗然大醒也。

复言「至日闭关」：夫一阳潜萌于至静之中，吾心真几本来如是，不分时刻皆至也。（《瑞华剩语》）

未发之性，以为有乎则非色相，以为无乎则非顽空，不堕有无二边，故直名之曰中。（以下《潜思札记》）

大学言「知止」，盖未发之性万古常止也。常止则能生天地万物，故止为天地万物之本。故大学以「知止」「知本」释格致之义。

乾用九「见群龙无首」，坤用六「利永贞」，盖乾元者性也，首出庶物者也，然首不可见，若见有首则非矣，故曰天德不可为首也。坤者乾之用也，坤必从乾。贞者，收敛归根以从乎乾也，故曰利永贞。

气者性之用也，性无生灭故常一，气有屈伸故常二，然气在性中，虽有屈伸，亦不可以生灭言。故尽性则至命矣，学者深达此，则无疑于生死之说。

性无为者也，性之用为神，神密，密常生谓之意，意者一也。以其灵谓之识，以其动谓之念，意识念，名三而实一，总谓之神也。神贵凝，收敛归根以凝，神也。神凝之极，於穆不已，而一于性，则潜见飞跃，无方无迹，是谓圣不可知。

致知主悟，诚意主修，能知止，则悟于性也彻矣；能慎独，则修于意也微矣。

学未彻性者，则内执心，外执境，两俱碍矣。于性彻者，心境双忘，廓然无际。

乾元为天地万物之资始，故曰首出；能潜见惕跃飞亢而不涉于迹，莫测其变化云为之所以然，故曰无首。若有首可睹，则亦一物而已，安能时乘六龙乎！

或谓「性无可致力，必也掇用以归体乎？」余谓：「是固有然者矣，是中庸所谓『其次致曲』、程子所谓『其次则庄敬持养』之说也。若中庸所谓『尽性』、程子所谓『明得尽渣滓便浑化』者，则又当别论。孟子谓『此天之所与我者，先立乎其大者，则小者不能夺』，夫曰天『与我』，则乾元之性，我固有之，学者真志密诣，久之能默契而深信，实见其大本在我，原是具足不假外求，则一切瞬息作止，日可见之行，由原泉而盈科放海，即所以致力处也。非别以性为一物，执捉把持而后谓之致力也。」

「性之生，而后有气有形，则直悟其性足矣，何必后天之修乎？」曰：「非然也，夫彻古今弥宇宙皆后天也，先天无体，舍后天亦无所谓先天矣。故必修于后天，正所以完先天之性也。」（以下《病笔》）

「性无为，而后天有修，然则性为兀然无用之物乎？」曰：「非然也，性无体，而天地万物由之以生。通乎，此则谓一尘一毛皆先天可也。一切皆性，性之外岂更有天地万物哉！」

「性贵悟，而后天贵修，然则二者当并致力乎？」曰「非然也，是分性相，判有无，歧隐显，自作二见，非知道者也。善学者，自生身立命之初，逆溯于天地一气之始，穷之至于无可措心处，庶其有悟矣。则信一切皆性，戒慎于一瞬一息，以极于经纶事业，皆尽性之实学也。故全修是性，全性是修，岂有二者并致力之说？所谓修者，非念念而堤防之、事事而安排之之谓也。盖性本寂然，充塞宇宙，浑然至善者也。性之用为神，神动而不知返，于是乎有恶矣。善学者，息息归寂，以还我至善之本性，是之谓真修。」

或曰「性本寂也，故一悟便了。若曰归寂，是以此合彼终为二之。」曰：「非然也，夫性生万物，则物物皆性。物物归寂，即是自性自寂，何二之有？」

昔人有背触皆非之说，盖谓遗一切而执性者是触也，如臣子之触犯君父也；徇一切而遗性者是背也，如臣子之叛弃君父也。

念念归根谓之格物，念念外驰谓之逐物。

宇宙此生理，以其万古不息，谓之命；以其为天地人性所从出，谓之性；以其不可以有无言，谓之中；以其纯粹精至极而不可名状，谓之至善；以其无对谓之独以其不二，谓之一；以其天则自然非假人力，谓之天理；以其生生谓之易；以其为天地人物之胚胎如果核之含生，谓之仁。（以下《仰慈肤见》）

异学喜谈父母未生前以为言，思路绝殊。不知万古此生理充塞宇宙，彻乎表里始终，岂离一切，别有未生前可容驻脚？若云即于一切中要悟未生前乃为见性，亦未免落空有二见，非致一不二之学也。

天地之生无不贯，故草木鸟兽、一尘一毛，莫不受气而呈形；圣人之生理无不贯，故人伦庶物、一瞬一息，莫不中节而尽分。是以圣门教人，大闲不逾，细行必谨，非矫饰也，实以全吾生理，是尽性之极功也。故曰洒扫应对，便是形而上者。

生理浩乎无穷，不可以方所求，不可以端倪执，不可以边际窥。彼以一念初萌为生理，殊未然。

圣学主于求仁，而仁体最难识。若未能识仁，只从孝弟实事上恳恻以尽其分，当其真切孝弟时，此心油然而藹然不能自己，则仁体即此可默会矣。

中庸言「至诚无息，纯亦不已，肫肫其仁，渊渊其渊，浩浩其天」，孟子言「直养无害，塞乎天地之间」，到此境界，安有生死之可言？夫无生死可言，非断灭之谓也。不断灭，非精魂留住之谓也，亦非泛论此理常存，而于人无与之谓也，惟深造者自知之。

屈伸往来之理备于易。屈伸往来非两物，以其能屈伸往来者，本一也。一而能屈伸往来，故谓之易。能屈伸往来而不息，易之所为不毁也，是谓生生之易。知易则知生死之说。

由真修而悟者实际也，由见解而悟者影响也，此诚伪之辨也。（以下《静摄寤言》）

性廓然无际，生几者，性之呈露处也。性无可致力，善学者惟研几。研几者，非于念头萌动辨别邪正之谓也，此几生而无生，至微至密，非有非无，惟绵绵若存退藏于密，庶其近之矣。

问：「人之死也，形既朽灭，神亦飘散，故舜跖同归于必朽，所仅存者惟留善恶之名于后世耳。」予曰：「不然。」又问：「君子之修身力学，义当然也，非为生死而为也。倘为生死而为善，则是有所为而为矣。」予亦曰：「不

然。夫学以全生全归为准的，既云全归，安得谓与形而俱朽乎？全归者，天地合德，日月合明，至诚之所以悠久而无疆也，孰谓舜跖之同朽乎？以全归为学，安得谓有为而为乎？」曰：「天地合德日月合明悠久无疆，特言其理耳，岂真有精神灵爽长存而不泯乎？是反为沉滞不化之物矣。」予曰：「理果有乎？有即沉滞矣。理果无乎？无即断灭矣。沉滞则非德非明非至诚也，断灭则无合无悠久也。此等见解，一切透过，乃可以语知生之学。」（《朝闻臆说》）

自本性之中涵生理曰仁，自本性之中涵灵通曰知，此仁知皆无声臭，故曰性之德也。若恻隐是非，乃仁知之端倪发用于外者，是情也，所谓性之用也。后儒以爱言仁，以照言知，遂执此以为学，是徒认情之流行，而不达性之蕴奥矣。（以下《仁知说》）

孔门以求仁为宗，而姚江特揭致知，盖当其时，皆以博闻广见求知于外为学，故先生以其根于性而本良者救之。观其言曰「良知即是未发之中」，既云未发之中，仁知岂有二哉！今末学往往以分别照了为良知，固昧其本矣。

或谓「只将一念之爱，扩而充之，至于无不爱，便是仁，不必深探性体之仁」，此与执知善知恶为良知而不深探性体之知者无异。噫，性学之晦久矣！

未发之中，仁知浑成，不可睹闻。本无爱之可言，而能发之为无不爱；本无照之可言，而能发之为无不照，故曰「溥博渊泉而时出之。」

古人有所谓不朽者，夫身外之物固必朽，文章勋业名誉皆必朽也，精气体魄灵识亦必朽也。然则不朽者何事？非深于道者，孰能知之！（以下《唐曙台索书》）

寂然不动者诚，感而遂通者神，动而未形、有无之间者几，此是描写本心最亲切处。夫心一也，寂其体，感其用，几者体用不二之端倪也。当知几前无别体，几后无别用，只几之一字尽之，希圣者终日乾乾，惟研几为要矣。

程子曰「识得此理，以诚敬存之」。格物致知者，识得此体也。诚意者，以诚敬存之也。格物存乎悟，诚意存乎修，大学之要尽于此矣。（以下《石经大学略义》）

问：「大学但言至善，未尝指其为性；但言独，未尝描写其为动而未形；但言慎，未尝极示其为潜藏收敛。今何所征而知其然乎？」曰：「吾征于中庸而知其然矣。中庸首揭天命之性，而谓未发为天下之大本，篇中言明善择善，正指性之至善为本之说也。其言独曰不睹闻隐微，而即曰莫见莫显，正所谓动而未形，有无之间。其描写独之面目可谓亲切矣。既言戒慎恐惧，而末章详言尚絅、闇然，由微自以入德，潜伏于人所不见，敬信于不动不言，笃恭于不显，不大于声色之末，而归极于无声臭之至，正潜藏收敛研几入微之旨也。大学举其略，中庸示其详也。贾逵谓大学为经、中庸为纬，皆出于子思之笔，其

信然哉！」

问：「性本自止，非假人力而后止也。学惟一悟便了，何必慎独？」曰：「性先天也，独几一萌，便属后天。后天不能无习气之隐伏，习气不尽，终为性之障，故必慎之。至于习气销尽，而后为悟之实际，故真修乃所以成其悟，亦非二事也。」

性贵悟而已，无可措心处，才一拈动，即属染污矣。独为性之用，藏用则形气不用事以复其初，所谓阴必从阳，坤必「东北丧朋」而后有庆，后天而奉天时也。

## 卷二十一 江右王门学案六

### 文洁邓定宇先生以讚

邓以讚字汝德，号定宇，南昌新建人。隆庆辛未会试第一。选庶吉士，历官编修，右中允，管国子监司业事，南京祭酒，至吏部侍郎。入仕二十余年，受俸仅六年。以国本两上公疏。先生澄神内照，洞彻性灵。与龙溪言：“学问须求自得，天也不做他，地也不做他，圣人也不做他。”阳和谓“所言骇世人之听”。先生曰：“毕竟天地也多动了一下，此是不向如来行处行手段。”而先生记中删此数语，亦虑其太露宗风乎？谓“阳明知是知非为良知，特是权论。夫知是知非不落於是非者也，发而有是有非，吾从而知之谓之照，无是无非，澄然在中，而不可不谓之知是知非，则是知之体也。犹之好好色、恶恶臭，好恶之体，何尝落於色臭哉！”在阳明实非权论，后来学者多在用处求，辨之於有是有非之中，多不得力，先生堕其义，不可谓非药石也。先生私淑阳明之门人，龙溪、阳和其最也。

### 定宇语录

《大学》之为心性也，静所以摄心而非心也，所以求性而非性也。夫是物也，在目为视，在耳为听，在手足为持行，安往而不存焉？恶在其必静也？故古之圣贤，於恻隐而验其端，於知能而观其良，要以直参其体而已。

吾人耳目口鼻虽是箇人，还有箇生意贯洽於其间。仁乃人之生意有此生意，人才成得。如心不在，视不见，听不闻，食不知味，则不成矣。

天地间皆《易》，即所见天风木叶鸟声，无非《易》者。吾人在此一动，即落一爻。道本至中，稍有一毫倚着，即是过处。

形色天性也，天性原在形色之内，如眼能视，耳能听，手足能持行，这是什么？就有箇天性。在圣人之践形，全得这箇，视听言动，以理自然，声为律，身为度，耳成箇耳，目成箇目，手足成箇手足。贤智者知有天性，而不知其在形色之内，是知天而不知人；愚不肖者徒：知有形色，而不知有天性，是知人而不知天。

用之则行，大行其道也；舍之则藏，退藏于密也。夫子在鲁国一用，便干出许多大行事出来。颜子居陋巷，岂止藏他一身？将生平所学尽是藏了。故到今人只知他是箇圣人，即求他言语文字之粗，了不可得，何曾识得此中之深深？此是圣人最妙处。

人之真心，到鬼神前，毋论好丑，尽皆宣泄，有是不能泯灭处。

制以方矩，至极方处就是巧；制圆以规，至极圆处亦是巧。方圆之上更复可加，就非规矩。

学问从身心上寻求，纵千差万错，走来走去，及至水穷山尽，终要到这路上来。

人之生也，直如日用之间。人呼我应，人施我答，遇渴即饮，遇饥即食便是。若於此中起半点思维计较，牵强装饰，即谓之罔。

人之气不要他用事，凡从性上发出的便中和，从气上起的便乖戾。

居家处事，有不惬意处，只求本体常真，有一毫求人知意思，就不是，只以至诚相处。

不占而已，占非是卜筮，拟议在我，吉凶亦在我。《易》曰：“拟之而后言，议之而后动。”凡举动言语进退，不妨慢些。

学问只在向内，不论朝市山林，皆须正己物正，不然，而徒陪奉世情，愈周密，愈散漫，到头终不得力。

老子曰：“恍惚有物，窈冥有精。”即今如我身中，所谓物与精者何也？盖尝求之，庶几有似，而近见则又异矣。以为有聚则有散也，有生则有灭也，有天地则有混沌也，故不欲别凡圣，不欲拣是非，不欲忻寂，不欲厌动。常自笑曰：“吾无聚，胡散？吾无生，胡死？吾无天地，胡混沌？”然则此愈难矣。

论心者皆曰：“须识其本体。”余谓心之本体，在顺其初者也。初者，万虑俱忘之时也。突然感之，卒然应之，则纯乎天者也。意气一动，而二三之念则继乎后。又其甚者，此念方萌，而二与三已并出其间，继与并皆非初也。故亲，我爱也，谓当爱而加之意则否；长，吾敬也，谓当敬而加之意则否。守死是也，争死未是；专财非也，散财亦非。贵而益谦与傲同，醉而益恭与乱同。何也？徇外之心，为入之心也，所谓继与并者也。此心之原，不堕方体，不落计较，倏然而往，倏然而来，见其前而不见其后，知其一而不知其两，如此而已矣。此则所谓初者也。

心者，天之所以与我，何以与之？人之异於禽兽者几希，何以异之？胡为而能喜？胡为而能怒？其思也於何而起？其寂也於何而敛？人皆曰：“莫为而为，莫致而致”，夫天地之运，日夜不息，岂诚无以主张是也。

## 论学书

夫性者，不思不勉，天之谓也；意者，有识有知，人之谓也。彼其求觉者，果不落於思勉，则毋论观也，即推求寻达皆性也。何则？分别亦非意也，似不得独以观为性也。倘其求觉者，或未离於知识，则毋论察也，即灵心绝待皆意也。何则？圣谛亦阶级也，似不得独以察为意也。盖观察皆方便之门，但可以止儿啼，不问何叶也。性意即天人之分，即有以似楮叶，必非真楮也，故以为诸君不必辨观察，而但在辨性意也。（《答张阳和》）

古之哲人，置心一处，然率以数十年而解，其难也如是。藉以生灭之心，猥希妙悟，谁诳乎？（《与吴安节》）

后不省方，商旅不行。省方主於察，所谓意见是也；商旅主於求，所谓畔援是也。（《与徐鲁源》）

非悟无念，则未知今念之多危。非见天心，则未知物则之有自。源清而后流洁，心寂而后感神。（《与许敬菴》）

阳明先生以知是知非为良知，权论耳。夫良知何是何非，知者其照也。今不直指人月与镜，而使观其光，愈求愈远矣。且及其是非并出而后致，是大不致也。

直心而动，过也人皆见之；更也，人皆仰之。不然，犹藏也。我辈择地而蹈，詎不自谓躬行，予尝度之，犹然在誉毁之间，假饶一规一矩，曾何当於本心！（以上《秋游记》）

参政陈蒙山先生嘉谟

陈嘉谟字世显，号蒙山，庐陵人，嘉靖丁未进士，授庐州推官。召为户科给事中，历吏兵二科，不为分宜所喜。出任四川副使，分巡上川，南擒高酋，平白莲教，平凤土官，皆有功绩。丁忧归。万历甲戌起湖广参政，不赴。以学未大明，非息机忘世，无以深造，遂乞休。癸卯年八十三卒。

少读书西塔，值刘两峰在焉，即师事之。间以其说语塘南，塘南心动，亦往师之。一时同志邹光祖、敖宗濂、王时松、刘尔松辈，十有七人，共学两峰之门。螺川人士始知有学，先生倡之也。归田后为会青原，与塘南相印正。慨然士习之卑陋，时举江门名节藩篱之语，以振作之。凡来及门者，先生曰：“学非一家之私也，有塘南在，贤辈盍往师之。”其忘人我如此。

蒙山论学书

《答友人书》曰：“人之生而来也，不曾带得性命来，其死而往也，不曾带得性命去，以性命本无去来也。乾性坤命之理，合天地万物为一体者也。悟性修命之学，还复其性命之本然，通天地万物为一贯者也。孔子曰：‘乾坤毁则无以见易，易不可见，则乾坤或几乎息矣。’苦心哉圣言！正以明乾坤无可

毁之理。此理万古常然，一瞬息未尝不然。有去来则有动摇有增损有方所，恶得谓之一体？恶得谓之一贯？予故曰：‘性命本无去来也。’姑借譬之明月之夜，两人分路而行，一人往南，月随之而往南，一人往北，月随之而北，自一人以至千万人，自南北二路歧，以至千万路歧皆然。谓月不随人去来，众人疑之，谓月随人去来，智者笑之。然则月未尝随人去来也，断可知矣。虽然悬象之月，其体魄可指而见，盖形也而非形形者。性命则形形者，惟形形者而后能形天下之形。天地万物孰为之始？咸资始於乾元，乾元性也。天地万物孰为之生？咸资生於坤元，坤元命也。天地万物由性命而生，犹之人子由父母而生，不得不谓之一体也。惟一体，故称一贯，惟一贯，故无去来。后儒误认错解，以为‘人生时全带一副当性命来，人死时全带一副当性命去，如此而后为之备，道全美略无亏欠’。此言近理而易信，不知其割裂支离，其悖一贯之旨远矣。”

《乾惕斋警语》曰：“夫人一心之应感，一身之勤动，其事殊矣。其在五伦上用心，则一也。於此尽道，便是圣贤胚胎。於此造业，便是轮回种子。於此一切置之不问，便是释氏作用。所以吾徒与释氏决分两路，决难合并。释氏之言与吾儒相近者，间一借证，以相发明，使人易晓，亦自无妨。必欲一一效其所为，则舛矣。”又曰：“天地絪縕，即气即理，即理即气，万物化醇。人一物也，人在天地絪縕之中，如鱼在水中，不可须臾离也。鱼不能离水而未尝知水，人不能须臾离道而未尝知道，故曰‘百姓日用而不知’。明道之责归君子，贤远言湮，名得其性之近，莫知所取衷也，故曰‘君子之道鲜矣’。又曰‘苦修后悟，方是真悟，了悟后修，方是真修。必有事焉而勿正，心勿忘，勿助长，未尝致纤毫之力’。此其存之之道，此名彻悟，亦名真修。悟修并举，譬则学与思，缺一不可。而思最易混见，故孔子谓‘思无益’，其教人曰‘慎思’。子夏亦曰‘切问近思’。”又曰：“此学寻求到四面迫塞无路可行，方渐渐有真实路头出。此路须是自己寻出，不是自己寻出的，譬如画图上看出山川，照他路径行不得。”又曰：“学莫大於变化气质，而变化必本於乾道，故曰‘乾道变化’。”又曰：“知来者逆，谓以乾道变化其气质而逆修之。圣贤变化其气质之偏长，学者变化其气质之偏蔽，一本之乾道也。《既》、《未济》两言伐鬼方，教学者变化其不美之质当如此。一为气质护短，包藏祸心，误己误人，终身无出头之日。”又曰：“此理非常目在之不能悟，非常目在之不能守。象山先生云：‘人精神逐外，到死也劳攘。’精神逐外不逐外，只在阿堵中辨之。修德者以此自辨，取友者以此辨人。”又曰：“死心二字，是学问斩关将。身死易，心死难，自古慨慷杀身者，身死矣，心未可知也。故曰‘身死易，心死难’。天尝以死心机会教人，而人未易受。一切危境危病，及



遭际人伦之变，异常拂逆，皆教人心死也。甚矣，天心之仁也！世人福薄，故未易受。龙场驿万死一生，阳明先生福气大，故能受死尽世情心。洞见万物一体本原，然后静坐功夫可安而久。久则用功愈密，心量愈无穷际，无终始，见得一体愈亲切有味，此心与此理，渐渐有凑泊时也。一或不见己过，一或执见解为实际，精神便外照。象山所谓‘到死也劳攘’者，假饶屏绝万事，趺坐深山，积以年岁，何益乎？”又曰：“《复》见天地之心，以人之心，即天地之心，一心之外，无天地也。这箇天地之心，便是学问大头脑，便是万物一体大本原。只因不复，故不能见，故曰‘《复》见天地之心’。”又曰：“《复》而后有《无妄》，学问未见头脑时，举心动用，无非妄也。”

徵君刘泸潇先生元卿

刘元卿字调父，号泸潇，吉之安福人。乡举不仕，徵为礼部主事。有明江右之徵聘者，吴康斋、邓潜谷、章本清及先生，为四君子。初先生游青原，闻之舆人曰：“青原诗书之地也，笙歌彻夜，自两邹公子来，此风遂绝。”两公子者，汝梅、汝光也。先生契其言，两邹与之谈学，遂有愤悱之志。归而考索於先儒语录，未之有得也。乃稟学刘三五，以科举妨学，万历甲戌不第，遂谢公车，游学於兰谿徐鲁源、黄安耿天台。闻天台“生生不容己”之旨，欣然自信曰：“孟子不云乎，四端充之，足保四海！吾方幸泉不流也而故遏之，火不然也而故灭之。彼灭与遏者，二氏之流，吾所不忍。”先生恶释氏，即平生所最信服者天台、塘南，亦不轻相附和。故言：“天地之间，无往非神。神凝则生，虽形质藐然，而其所以生者已具；神尽则死，虽形体如故，而其所以生者已亡。然而，统体之神，则万古长存，原不断灭，各具之残魂旧魄，竟归乌有。”此即张横渠“水沤聚散”之说。核而论之，统体之神，与各具之神，一而已矣。舍各具之外，无所谓统体也。其生生不息，自一本而万殊者，宁有聚散之可言？夫苟了当其生生不息之原，自然与乾元合体。醉生梦死，即其生时，神已不存，况死而能不散乎？故佛氏之必有轮回，与儒者之贤愚同尽，皆不可言於天下人之际者也。

刘调父论学语

曰：“必明於行之原，乃知所以修行，若逐事检点，无事则离，所谓‘可离非道’也。故行也者，行乎其所不容不行，则无往而非修行矣。”赵纯父曰：“即今拥炉向火，亦修行乎？”刘大治曰：“向火能不放心，即是学问。”调父曰：“即好色能不放心，亦是学问乎？”刘任之曰：“恐是不着察。”调父曰：“只今孰不着察？抑曾见有人置足炉中者乎？”周思极曰：“心体至大至妙，当向火自向火，当应对自应对，当恻隐自恻隐，当羞恶自羞恶。舜之用中，颜之择乎中庸，孔子之祖述宪章，只是能全尽此向火之心体耳。不放

心者，放，失也，不失此心体之全也。着察者，犹默识也，默识此心体之全而存之也。曰不放，曰着察，岂能於无思无为上加得一毫？今之所谓不放心，所谓着察，皆有所造作於心之内矣。”（《复礼会语》）

夫耳目口鼻形也，而所以主夫耳目口鼻者性也。或谓落形气之性，尚属后天，必求所谓未生以前者而完之。夫曰未生矣，则安用完之？而又安所致力？以是不得不托之想像。想像则终非实见，虽有呈露，势必难恒，用功愈密，入穴愈深。夫耳之欲声，目之欲色，无生之真机也。然而视非礼之色，听非礼之声，则其中若有不自安者，亦无生之真机也。故君子之治性，惟於吾心之所安者，而必满其量焉。则凡欲声欲色之欲，无非真机之流动，又焉往而不得性哉！天地有尽，此性无穷，彼外生生而求无生面目者，转瞬之际，已不可持，能不朽乎？

知味心也，遇饮食则知味，遇父知孝，遇兄知悌，遇孺子入井知怵惕。穷天彻地，无非此知体充塞，故曰致知焉尽矣。（以上《与王中石》）

存心者，能尽其心体之量者也。尽其心体之量，则知乃光大，无远不烛。（《与章斗津》）

圣人本吾不容己之真心，抚世酬物，以事处事，何其空也？天地有尽，此不容己之心，实无有尽，何其不磨也？（《与赵纯父》）

近溪罗先生会讲，有僧在座，近溪问之曰：“儒者言心言性言念言意言虑言才，纷若茧丝，诸微细惑，试一一为我破。”僧久之谓近溪曰：“我今见近溪，唤作近溪矣，不知夫人作何称谓？”曰：“称相公。”曰：“父母云何？”曰：“称行。”曰：“为诸生时广文云何？”曰：“称字。”僧大声向近溪云：“汝乃有许多名色！”近溪恍然下拜。丘汝止述之。调父曰：“夫纷纷名号，由人所称，信矣。然令夫人唤先生名，家公称先生号，先生能安之耶？以斯知三千三百，探之则漠然而无，达之则森然而有。强有所无，命之曰凿，强无其所有，命之曰灭。凿与灭，皆不可以为道。”（《论名理》）

夫欲有二，有不容不然之欲，有心所沉溺之欲。自不容不然者而言，无论欲明明德之欲，不可去，即声色臭味之欲，何可一日无。何也？皆天也。自心所沉溺而言，无论声色臭味之欲，不可不去，即行仁义之欲，亦不可一日有。何也？皆障天者也。

去欲特学中之一事耳。辟如人君统六官治四海，孰非其事？而专以捕盗为役，一追胥之能耳，何国之能为？曰：“如子之说，则心无事矣。”曰：“心自有事。寻事持心，障心实大。如目之为用，本无所不睹，若注视棘猴，将迷天地；凝神吴马，或失舆薪。舍去欲去念等事，则宇宙内事，无非事矣。”（以上《去欲说》）

耿先生谓：“学有三关，始见即心即道，方有入头；又见即事即心，方有进步；又要分别大人之事与小人之事，方有成就。我安福彬彬多谈，学者或从性体造作以为明，或从格式修检以为行，或从闻见知解以为得，则於即心即道已远，又何论第二三关也？”

告子曰：“性无善无不善”，见天而不见人。或曰“性可以为善，可以为不善”，见人而不见天，或曰“有性善，有性不善”，则天与人互见其半。惟孟子曰“乃若其情，可以为善”，则知天知人，一以贯之。（以上《复礼会语序》）

督学万思默先生廷言

万廷言字以忠，号思默，南昌之东溪人。父虞恺，刑部侍郎。受业於阳明先生，登进士第。历礼部郎官，出为提学僉事。罢官归，杜门三十余年，匿迹韬光，研几极深。念菴之学得先生而传。先生自序为学云：“弱冠即知收拾此心，甚苦思，强难息，一意静坐，稍觉此中恰好有箇自歇处，如猿猴得宿，渐可柔驯，颇为自喜。一日读《易》石莲洞，至艮‘思不出位’，恍有契证。请於念菴师，师甚肯之。入仕后，交游颇广，闻见议论遂杂，心浅力浮，渐为摇眩，商度於动静寂感之间，参订於空觉有无之辨，上下沉掉，拟议安排，几二十年。时有解悟，见谓弘深，反之自心，终苦起灭，未有宁帖处。心源未净，一切皆浮，幸得还山，益复杜门静摄，默识自心。久之，一种浮妄闹热习心，忽尔销落，觉此中有箇正思，惟隐隐寓吾形气，若思若无思，洞彻渊澄，廓然边际，夔与常念不同，日用动静初不相离，自是精神归并在此。渐觉气静神恬，耳目各归其所，颇有天清地宁，冲然太和气象，化化生生，机皆在我。真如游子还故乡，草树风烟皆为佳境矣。”先生深於《易》，三百八十四爻，无非心体之流行，不着爻象，而又不离爻象。自来说《易》者，程《传》而外，未之或见也。盖深见乾元至善之体，融结为孩提之爱敬，若先生始可谓之知性矣。

万思默约语

人於事上应得去，是才未必是学。须应酬语默声色形气之外，於自心有箇见处，时时向此凝摄，常若无事，然一切事从此应付，一一合节，始是学。心者，人之神明，所以为天地万物万事之主，虽无物，未尝一息不与物应酬，故曰“寂然不动，感而遂通天下之故”。但其感处常寂，至无而有，甚微甚深，不可测度，必极潜极退藏，庶其可见。众人心常浮动随物，祇在事上安泊，舍事如胡孙失树，无时宁息，以事实心，蔽塞天窍，何由见得此体？是以杂念纷纷，全无归泊，心源不净，一切皆浮。虽向好事，亦是意气意见，总属才质耳，与真正性命，生几感通流行，了无相干，安得为学！

自人生而静以上，至日用见前浑成一片，无分天人。

《坤》者《乾》之用，不《坤》则非《乾》，故用九贵“无首”。《坤》初恶“坚冰”，夫资生之后，形分神发，类诱知开，阳亢阴凝，随才各异，不能皆顺《乾》为用，於是必有保合太和之功。盖《坤》在人是意，意动处必有物，物必有类，朋类相引，意便有着重处，便是阴凝。是“坚冰”亦是有首。失却《乾》阳本色，所谓先迷失道也。所以圣人於意动微处，谨“履霜”之渐，收敛精神，时时退藏斋戒，务以一阳为主，消蚀意中一点阴凝习气。丧类从《乾》，使合中和，所谓后顺得常也。到德不孤；不疑所行，方是“黄裳元吉”。

尧、舜兢业，文王小心，孔子一切有所不敢，不如此则非《乾》。《乾》所谓以诚敬存之也，故学者先须识得乾元本体，方有头脑。盖《坤》以乾元为主，元是生理，须时时有天地变化草木蕃意思，以此意自存，始不失乾元太始气象。故曰“直方大，不习无不利”。夫不习即不学不虑，是自然的。如耳聪目明，手持足行，孩提啼笑爱敬，何尝习来？自与天地变化，同其妙用。若待一一习得，能做几多事业？动手便滞，只区区形局中一物而已。故说敬必如明道所云：“勿忘勿助，未尝致纤毫之力”，方是合本体功夫，不似后儒拘滞於形局也。

诚意功夫，只好恶不自欺其知耳。要不自欺其知，依旧在知上讨分晓，故曰“必慎其独”。独是知体灵然不昧处，虽绝无声臭，然是非一些瞒他不得，自寂然自照，不与物对，故谓之独。须此处奉为严君，一好一恶皆敬依着他，方是慎。

小人一节，或云自欺之蔽。不然，此正见他不受欺，人欺蔽他不得，所以可畏，不容不慎。盖此中全是天命至精，人为一毫污染不上，纵如何欺蔽，必要出头。缘他从天得来，纯清绝点，万古独真，谁欺得他？如别教有云，丈夫食少金刚，终究不消，要穿出身外。何以故？金刚不与身中杂秽同止，故所以小人见君子，便厌然欲掩其不善，便肺肝如见。此厌此见，岂小人所欲？正是他实有此件在中，务穿过诸不善欺瞒处，由不得小人，必要形将出来，决不肯与不善共住，故谓之诚。诚则必形，所以至严可畏，意从此动，方谓之诚意，故君子必慎其独。若是由人欺蔽得，何严之有？

或谓：“致良知於事事物物，就用说知止，就是心止处，说似有不同。”曰：“体用原是一心，物我皆同此止，未有心止物不得所止，亦未有物得所止心不止者。如处事一有不当，则人情不安，是物失所止，自心亦便有悔吝不安处，是吾心亦失所止。须一一停当合天则，人已俱安，各得所止，方谓之止，非谓我一人能独止也。此正是致良知於事事物物也。致良知於事事物物，即

所谓知止也，故知止致知是一箇功夫。”

平天下“平”字最妙，深味之，令人当下恬然，有与天地万物同止其所气象。一道清冷，万古常寂，学者须见此气象，格致诚正与修齐治，皆行所无事，不作颇僻，不落有所，人人孝弟慈，便人人定静安，浪静风恬，廓然无事，总一箇至善境界，所谓安汝止也，何等太平！盖古之帝王，起手皆是平的意思，故结果还他一箇天下平。后世不然，多属意气，意见、造作功能，自己心浪未平，安能使人心太平？古人平的气象，未梦见在。

“知之为知之，不知为不知，是知也。”知之不知之知是所知，因感而有，用之发也。是知之知是能知，不因感有，常知而常无知，体之微也。此体是古今天地人物之灵根，於穆中一点必不能自己之命脉。夫子为天地立心，生民立命，全是发明此件。圣门学者，惟颜子在能知上用功，终日如愚，直要莹彻心源，透根安立。其余多在所知上用力，子贡所谓“文章可闻”，皆是所知，惟“性与天道不可闻”者，始是知体。

颜子资高，其初以为，事物不必留心，便要径约，直从形而上处究竟，仰钻瞻忽，无有入处。故夫子教他须一一从事物上理会，由博文，方有依据，事物透彻，方是形而上者。颜子竭才做去，久之豁然觉得何处有高坚前后，浑然只当前自己一箇心，便是前日能仰钻瞻忽者。视听言动，处处显露，不加减分毫，无上下亦无前后，故曰“如有所立卓尔。”但颜子博约，与后儒说不同。博便是博乃约的，如处事必讨自心一箇分寸，如读书必本自心一箇是非，如圣贤格言至论，一一消归自心，一切种种散见处，皆见得从自心条理中出，久之觉得只是自己一箇心，凡不迁、不贰、不远复，皆在此一处分晓，又何等约！故自博而约，语有次第，博即是约，理无先后，同一时事。若后儒所云，博是从外面讨，分明作两截，做精神耗蚀，何由得“卓尔”？

孔子一段生活意思，惟颜子得之最深，故於言而悦，在陋巷而乐，却以如愚守之。其余则多执滞。若非曾点说此段光景，孔子之意，几於莫传。以三子照看，便见点意活，三子意滞，於此反照自身，便知自己精神。是处一切不应执着，识此便是识仁。盖生活是仁体，夫子言语实落又却圆活，要善体会。如言敬，云“出门如见大宾，使民如承大祭”，敬有甚形状，借宾祭点出甚实落，然如字又不着宾祭上，令人照看，便可悟敬的意思。如云“言忠信，行笃敬”，以忠敬属言行，煞是着实，却云“立则见其参於前，在舆则见其倚於衡”，是见何物参倚？亦是令人当下自见，有箇不着在言行上的时时存主。盖夫子处处指点心体，令人自见现前一箇如有立卓体段，乃天所以与我者，所谓仁也。

喜怒哀乐之未发谓之中，不是推深说，正要见性命之实。在人寻常喜怒哀

乐中，其未发就是那能喜怒哀乐的，常自然在也，明其至近至易也。圣人位育功化，皆从平常自在中来，无为而成，不须造作，所以谓之淡而不厌，谓之中庸。然民鲜能者，非理有难能，人自好起风作浪，不肯安常，任其自然耳。

日间常令恬澹虚闲之意多，便渐次见未发气象。

凡有声色臭味可着聪明技巧者，虽绝精妙，只用心皆可入。惟此德既称不显，无丝毫声臭可寻，聪明技巧总无着处，愈用心愈远，所以难入。何也？为其原无，故无可入。须将自己聪明技巧习气净尽，敛得，方可入。故有滋味，有文理，便不得；一切淡、简、温，方得。稍求之远与显，则不得；一切攒簇向里从近，自微处透，方得。故曰可与入德。所谓入，只心气敛到极微，此德自在。如水，浊澄清现，非有所入之处也。

费而隐，正对索隐说。言隐不必索，就在面前用的，便是日日用着他，却又无些声臭可睹闻得，故曰费而隐也。若费外有隐，则须待索，语大语小，夫妇鸢鱼，何处不是费，便有何空闲处可藏隐而待索耶？

性天皆心也，只尽心便知性知天，只存心便养性事天。其实只一存字，但存不容易，须死生判断始得。故必夭寿不贰，修身以俟，命自我立，一切自做主宰，方是存的功夫。常存便是尽，故夭寿不贰，乃存心功夫极紧切真实耳。久存自明，性天在我，非存外更有一箇知天养性立命之功也。

孩提爱敬，世儒看作形生以后，最切一窍发念最好处，却小看了。乾坤只是一箇生理，一箇太和元气，故爱敬是乾坤骨髓，生人的命脉，从这些子结聚方成人，故生来便会爱敬，不是生后始发此窍也。不然，既非学虑，此念爱敬的，从何处交割得来？孟子深於《易》，从资始处看透这消息，故断以性善，若人深体此意，则天地日月风雷山川鸟兽草木，皆是此窍，无物不是孩提，无时不是孩提，形色天性浑然平铺，故曰无他，达之天下也。

日间尝验心有所可，又隐然若有以为不可者；有所不可，又隐然若有以为可者，依之则吉，不则凶悔吝。是常若有一物，□居无事而默默在中，为酬应之主，人伪都移易他不得，所谓未发之中，道心惟微是也。人岂有二心？只精则一，不精则二，一则微，二则危矣。前有所可，有所不可，是有生习气，逐物惯习之心，谓之人心，胸中若有二物，交搆相似，故危。后隐然以为不可，又以为可，是天则自然，谓之道心，万事皆从此出，而胸中常恬澹静深，无有一事，故微。要之，人心是客感客形耳，总只是箇道心，故用功全在惟精。所谓精者，非精察之精，乃精专之精也。闇然收敛，屏浮伪杂驳习气之累，气潜神凝，胸中渐一，一则微，常微常显，是谓“允执厥中”。

所谓一念羲《图》者，如处一事，敛念注思，是坤；思而得之，泰然行去，是复。或遇事念中大锐，便铍敛，是坤；少间意气和平做去，是复。惩忿窒

欲皆然。若能常自退藏，则总是一箇乾元，自卷自舒，自专自直，先天在我。心急操之则二，有驰者，有操之者。盖浑而孝之则一，是谓立诚。有道者神常胜形，形虽槁寂，自有一种在形骸之外，油然袭人。愈久愈有味，盖得之涵养之素也。

学问养到气下虚恬；见前便觉宇宙间廓然无一丝间隔，无一毫事，受用不可言说。

日间涵养此中，常有冲然恬愉和适，不着物象之意，始是自得。

所谓元吉者，元是一团生生之意，若常是这意流行，无处不吉。易以知险，简以知阻，不是要知险阻，是当险阻处，一味易简之理应之，目不见险阻耳。盖圣人随处总一箇乾元世界，六十四卦皆要见此意。

心体无量广大，不是一人一箇心。三才万物，亘古至今，总在里许存得，便首出庶物，万国咸宁，是谓立人极。

《诗》称文王之德，必曰“和敬”，和是敬之自然处，敬便和也。所谓自然，亦非由勉，心念虽纷杂，天生有箇恰好存处，寻到恰好处，自然一便是敬。明道所谓勿忘勿助，中间正当处也。故存是合他自然恰好处，非能强存，若强存祇益纷扰，即勉到至处，亦是以敬直内。

或曰：“先生恒言存心以下，然欤？”曰：“然。恶其牵於物而浮以强，故下之下则近乎潜矣。”“又言以息，然欤？”曰：“然。恶其作於为而枯以亡，故息之息则几乎止矣。”曰：“抑之而愈亢，息之而愈驰，奈何？”曰：“抑之愈亢，为以有下下之，不知心体之自下也，乾所以为潜也。息之愈驰，为以有息息之，不知心体之本息也，《书》所以称止也。潜则藏乎渊，止则几乎寂。渊寂者，天地之灵根，学《易》之归趣也。”“然则两者不一乎？”曰：“否。息而后能下也，是存存之妙旨也。一旦不可得，而况不一乎？嗟夫！浮阳之亢，缘虑之驰，吾人习心流注久矣，世方倚以立事，而孰能息之？孰能下之？”

存久自明，何待穷索？穷索是意路名言，与性命之理无干。盖明处即存处，非存外别有理可明。天地万物，古今万事，总自这里来，常存得，便都在里许，志气清明，渐自显露。

思不出位，思是能止，位是所止，云不出，是常行而常止也。然思是活物，位有何形？总天则自然耳。亲切体此，无如“俨若思”三字，盖思则非无，俨若则非有，有无之间，神明之位，昭然心目。

息，止也，生也，才息便生。平旦雨露，润泽万物，功德遍天下，倏忽之间，从何处生来，妙不可测，知道者，默成而已。周、程后，儒者少知此理，向有作思惟处，理会功业，终有方局，为不从广生大生中来也。

予官祠部，与寮友至一寺中，友问笃恭天下平意旨，予未答。时一僧端坐诵经，诵毕起，问讯就坐，闲静无一言，目平视不瞬。时又两官人提热柄者偕来，意气甚盛，以语挑问之，不答；稍顷，各默然；又顷，则皆有敛衽消歇意。予留坐终日，则皆茫然自失。予因与友人言，此便是笃恭天下平之理，只患反己不深，不造至处耳。今人不说此理，要以声色动人，即动亦浅。然此理自周、程后，未有深信者。使此僧当时答问往复，这意思便都浮散了，安能感人？

心，火也，性本躁动，夙生又不知费多少薪标樵蕴积之，故光明外铄，附物蔓延，思虑烦而神气竭。如膏穷烬灭，其生几何！古之善养心者，必求一掬清净定水，旦夕浇浸之，庶转浊溷为清凉，化强阳为和粹。故《大学》定静，《中庸》渊泉，《孟子》平旦之息，《大易》艮背之旨，洗心之密，皆先此为务，润身润家、国、天下，一自此流出。不然，即见高论彻，终属意气，是热闹欲机，人已间恐增薪樵耳。但此水别有一窍，发自天源，洞无涯涘，未可意取，必闇然君子，晦迹韬光，抑气沉心，庶其冥会，则天源浚发，一点灵光，孕育大渊之中，清和浑合，默收中和位育之效於眉睫间，肫肫浩浩渊渊，造化在我。盖是资始以上，生涯不作，云雨流行，以后活计也。

忠恕尽乾坤之理，喜怒哀乐之未发谓之中，中是心体，凡事只如这箇心做去，便是恕。明道曰：“惟天之命，於穆不已，不其忠乎？天地变化草木蕃，不其恕乎？”语最彻，其余都说粗了。

予学以收放心为主，每少有驰散，便摄归正念，不令远去。久之，於心源一窍渐有窥测，惟自觉反身默识一路滋味颇长耳。

欲立欲达，人有同情，惟一向为己则为私，积之则是天地闭，贤人隐。若能就将此欲譬诸人，人不必更别起念，只本念上不动丝毫，当下人已浑然，分愿各足，便是天地变化草木蕃也。然此在一念微处，转移毫忽，便有诚伪王霸之辨，故学贵研几。

诚无为几，则有善恶。何者？凡动便涉於为，为便易逐於有，逐於有则虽善亦粗，多流於恶，故学问全要研几。研者，磨研之谓。研磨其逐有而粗的，务到极深极微处，常还他动而未形者，有无之间的本色，则无动非神，故曰“诚神几”，曰“圣人”。

《大学》知是寂，物是感，意却是几，故必先诚意。夫天地人，总是箇动几。自有天地，此几无一息不动，一息不动，则乾坤毁。自有此人，此意无一息不生，一息不生，则人心死。但只要识得动而常寂之妙体耳，非动外有寂，即动是寂，能动处不涉於为，所动处不滞於迹，便是真寂。

《易》所谓是安顿自己身子处，身子安顿停当，事事停当，故曰“位正当



”。又曰“以刚正”，皆安其身而后动之意。若自身安顿不停当，事事不停当，故曰“位不当”。可见士君子处天下国家，无论穷达，先要安顿此身。

或曰：“乱臣贼子已往安知惧？”曰：“此拘儒之见也。万古此君臣，万古此人心，则亦万古此一点惧心。夫子视万古如一息，只剔得这点惧心昭然在天地间，便自君臣上下各自竦惧，各安其分，各尽其职。今亦犹古，古亦犹今，有何已往？有何现在未来？此皆世儒小见，在形骸世界上分别，与论迁、固之史何异！”

## 卷二十二 江右王门学案七

### 宪使胡庐山先生直

胡直字正甫，号庐山，吉之泰和人。嘉靖丙辰进士。初授比部主事，出为湖广佥事，领湖北道。晋四川参议。寻以副使督其学政，请告归。诏起湖广督学，移广西参政，广东按察使。疏乞终养。起福建按察使。万历乙酉五月卒官，年六十九。先生少骀荡，好攻古文词。年二十六，始从欧阳文庄问学，即语以道艺之辨。先生疾恶甚严，文庄曰：“人孰不好恶人，何以能好能恶归之仁者？盖不得其本心，则好恶反为所累，一切忿忿不平，是先已失仁体而堕於恶矣。”先生闻之，恍然汗背。年三十复从学罗文恭，文恭教以静坐。及其入蜀，文恭谓之曰：“正甫所言者见也，非实也。自朝至暮，不漫不执，无一刻之暇，而时时觐体，是之谓实。知有余而行不足，常若有歉於中，而丝毫不尽，是之谓见。”归蜀以后，先生之浅深，文恭不及见矣。先生著书，专明学的大意，以理在心，不在天地万物，疏通文成之旨。夫所谓理者，气之流行而不失其则者也。太虚中无处非气，则亦无处非理。孟子言万物皆备於我，言我与天地万物一气流通，无有碍隔，故人心之理，即天地万物之理，非二也。若有我之私未去，堕落形骸，则不能备万物矣。不能备万物，而徒向万物求理，与我了无干涉，故曰理在心，不在天地万物，非谓天地万物竟无理也。先生谓：“吾心者，所以造天地万物者也，匪是，则黜没荒忽，而天地万物熄矣。故鸢之飞，鱼之跃，虽曰无心，然不过为形气驱之使然，非鸢鱼能一一循乎道也。”此与文成一气相通之旨，不能相似矣。先生之旨，既与释氏所称“三界惟心，山河大地，为妙明心中物”不远。其言与释氏异者，释氏虽知天地万物不外乎心，而主在出世，故其学止於明心。明心则虽照乎天地万物，而终归於无有。吾儒主在经世，故其学尽心。尽心则能察乎天地万物，而常处於有。只在尽心与不尽心之分。羲则以为不然。释氏正认理在天地万物，非吾之所得有，故以理为障而去之。其谓山河大地为心者，不见有山河大地，山河大地无碍於其所为，则山河大地为妙明心中物矣。故世儒之求理，与释氏之不求理，学术虽殊，其视理在天地万物则一也。

胡子衡齐

既曰在物为理，又曰处物为义，谓义非理也可乎？既曰在物为理，又曰性即理也，谓性为在物可乎？

今夫理之说曷始乎？《诗》曰：“我疆我理。”释者曰：“理定其沟涂也，谓人定之也，非谓沟涂自定也。”然则谓理在沟涂可乎？《书》曰：“燮理阴阳”。释者曰：“燮理，和调之也，谓人调之也，非谓阴阳之自调也。”然则谓理在阴阳可乎？夫子赞《易》曰：“黄中通理。”言至正至中而理通焉，未闻中正之在物也。曰：“易简而天下之理得。”言易知简能而理得焉，未闻知能之在物也。曰：“圣人作《易》，将以顺性命之理。”夫子固明言性命之理，而世必以为在物，何哉？（以上《理问》。）

世儒以万理为实，天地实天地，万物实万物，君臣父子皆然。惟其实而后天下不以幻视，若惟求理於心，则将幻天地万物於无何有矣，又何有於父子君臣哉？胡子曰：“夫万理之实，岂端在物哉！其谓实理，即实心是也。孟子曰‘万物皆备於我’，即继之曰‘反身而诚，乐莫大焉’。若实理皆在於物，则万物奚与於我？又奚能反身以求诚哉？何则？人心惟诚，则其视天地也实天地，视万物也实万物，父子之亲，君臣之义，不可解於心者，皆实理也。若人心一伪，彼且视父子君臣浮浮然也，乌睹父子君臣之为实理哉？彼其视天地万物梦梦然也，乌睹天地万物之为实理哉？故曰‘不诚无物’者此也。世儒自幻视其本实之心，而反瞿瞿焉索物以求理，认外以为实，所谓以幻求幻，其幻不可究竟矣。”（《虚实》）

程叔子言：“圣人本天，释氏本心。本天者以为道之大原出於天，故天叙、天秩、天命、天讨、天工、天官咸自天定之，非人心所得增损者也。圣人本之，故其求诸物理者，将求出於天者以为定也，而人心之私不与焉，彼释氏三界惟心，山河大地，皆妙用心中物，是独以心法起灭乎天地，视三界山河大地不足为有无，非本心者之误欤？”胡子曰：“当皇降之衷，天命之性固已在人心久矣。圣人本天，舍人心又孰为本哉？非心之外别有天也。苟一私意奸於其间，虽自悍夫行之，必有厌然而不中慊；虽自愚夫当之，必有拂然而不中甘。彼悍夫愚夫岂尝考物理哉？则心天者为之也。审如叔子之言，则天之生物莫不有理，而人心独无理乎？凡本心者即有释氏之失，则此心固为人之大崇乎？所谓皇极帝则，明命天理，皆当剝心剔性，别有一物，以索诸棼棼芸芸而后为得也？孟子谓仁义礼智根於心，爱亲敬长为良知，皆非也？夫苟不能自信其心为天，索诸棼棼芸芸以求之，吾见其劈积磔裂，胶固纷披，不胜推测，不胜安排，穷搜愈精，比拟愈似，而天者愈离，吾未见其能本也。”（《天人》）

曰：“先儒以为心者，止於知觉，而知觉所具之理为性，故其言曰：‘能

觉心者，所觉者理’。觉虚而理实，心虚而性实，心性虽不可离，尤不可混。”曰：“以知觉为心，以实理为性，固可谓之不混矣。然以理为在物，则性亦当为在物，是性虽不与心混，而不免与物淆矣。其可通乎？”曰：“先儒有言：‘性者，心之理。’又曰：‘心统性情。’则未尝不以性具於心者也，独未认知觉为性耳。”曰：“若是，则先儒之语理与性也，一以为在物，一以为在心，是在物在心，其各居半焉已矣。又可通乎？尝试譬之，心犹之火，性犹之明，明不在火之表；性犹火之明，情犹明之光，光不在明之后。故谓火明光三者异号则可，谓为异物则不可也；谓心性情三者异文则可，谓为异体则不可也。性之文从心从生，夫人心惟觉则生，弗觉则弗生，惟生则理，弗生则弗理。假令捧土揭木，俨若人形，而告之曰：‘是为父子之亲，君臣之义’。盖块如也。何者？以土木无觉故也。是以舍人心之觉，则无性矣，又焉有理哉？是故仁义礼智非有物焉，以分贮於中也，则觉为之宰也，亦非有物焉，以分布於外也，则觉为之运也。方其宰也而无不运，虽天下之至虚而无不实也；方其运也而无不宰，虽天下之至实而无不虚也。故觉即性，非觉之外有性也；性即理，非性之外有理也。然则所觉者，即能觉者为之也。”问：“无能觉者，则亦捧土揭木而已尔，又乌有夫所觉者哉？”曰：“先儒又言：‘觉於理，则为道心；觉於欲，则为人心。’以觉语性，安知其不觉於欲，而为人心欤？”曰：“若是，乌足以言觉？医书以手足痿痺为不仁，言弗觉也。诚觉，则痛痒流行，而仁理在其中矣。岂觉之外而别有痛痒，别有仁理哉？是故觉即道心，亦非觉之外而别有道心也。人惟蔽其本觉，而后为多欲，为人心。当其为多欲，为人心，则虽有见闻知识，辨别物理，亦均为痿痺而已，而奚其觉？然则谓觉为觉於欲者，非也。”曰：“释氏以作用为性，若是，则胡以异也？”曰：“吾儒之语性，有专以体言者，《记》所为‘生而静者’是也；有专以用言者，所谓‘恻隐、羞恶、辞让、是非’是也。若独以作用罪释氏，则孟子亦失矣。夫觉性者，儒释一理也，而所以异者，则尽与未尽由分也。”（《心性》）

曰：“道有体有用，未有有体而无用，有用而无体者也。今子辨理以察，而语性以觉，无乃溺於用而遗於体欤？”曰：“古之君子语体而用无不存，语用而体无不存，以其心无不贯也。岂若世儒语体则截然曰‘是不可为用’，语用则截然曰‘是不可为体’，语物语理，必应体用而成四片，不知文义愈析，论辨愈执，而道愈不明矣。”（《体用》）

曰：“古之小学，学於《诗》、《书》、《礼》、《乐》，未有先从事心性者也。今子嚶嚶然，惟心性之务先，灵觉之独切，无乃紊先后之序乎？”曰：“古人以先本后末先始后终为序，未闻先末与终之为序也。种树必先植其根

，治水必先浚其源，心性者，学之根与源也。世儒反以先本为非，必欲穷索物理而豫求於末终，是不为紊也哉？自天子至於庶人，壹是皆以修身为本。若以理为在物，从物物而索之，则上必不能通於天子，下必不能通於庶人，又奚足以言理？”（《循序》）

曰：“东越训格物曰：‘正其不正，以归於正’。初学猝难了也。”曰：“致知在格物者，盖言古人之致其良知，虽曰循吾觉性，无感不应，而犹惧其泛也，则恒在於通物之本末，而无以末先其本。夫是则知本即格物，而致知之功不杂施矣。其下文曰：‘此谓知本，此谓知之至也。’更不添一物字，则格物之为知本明矣。夫子曰‘反求诸其身’，孟子曰‘反求诸己’，又曰‘万物皆备’，‘反身而诚’，皆格物疏义也。括而言之，知本而已。夫致知非遗本也，而求其端，用力孜孜，反顾尤在於本，而后能不泛也。”曰：“格物则然，穷理何居？”曰：“穷之义，尽也，极也，非谓穷索也。穷理者，即极夫天理之谓也，诚极夫天理，则人欲灭矣。”（《格物》）

问“博文约礼”。曰：“文者，学之事也，至不一者，故称博。莫非文也，而莫不有，吾心不可损益之灵则以行乎其间者，礼是已。礼，至一者也，故称约。苟不约礼，则文失其则，虽博而非学矣。是故散之视听言动者，博文也；存之勿非礼视听言动者，约礼也。”（《博辨》）

语其藏，则浑浑渊渊空空，一者不得不一，非必合之而后一也。语其放，则井井斤斤睽睽，殊者不得不殊，非必析之而后殊也。吾惟虞人之不理一也，奚虞分之不殊哉！又宁先析之为殊，后合之为一哉！苟无分殊，则不得谓理一；无理一，又孰为理之使分殊也？何则？理者，吾心之灿灿者也，以其至一理至不一者也，非谓漫漶而靡所区分为物也。”（《明中》）

儒者必曰，先知后行。夫子十五而学，三十而立，则为先行，四十不惑，其与先知后行之训，又自悖矣！儒者以穷至物理为入门，所谓穷其当然与其所以然，皆始学事也。今训不惑，则谓知其所当然，训知天命，则谓知其所以然，是孔子以四五十之年，乃得为始学之事，则在学者为过早，而在孔子为过晚矣，不又悖之甚乎？”（《徵孔》）

气有阴阳五行，揉杂不一者也。二五之气，成质为形，而性宅焉。性者，即维天之命，所以宰阴阳五行者也，在天为命，在人为性，而统於心。故言心即言性，犹言水即言泉也。泉无弗清，后虽汩於泥淖，澄之则清复矣。性无弗善，后虽汩於气质，存之则善复矣。由是观之，性是性，气质是气质，又乌有气质之性哉！且古未闻有两性也。性之文，从心从生。今夫物毙矣，其质犹存，而生奚在？人之初死，其气犹存，而生奚在？然则谓气质有性者，赘也，亦舛也。

合吾之本心，即为无私，即为合天。

问：“龙溪有‘真达性真，恶名埋没，一世弗恤’之语，然否？”曰：“君子复其性真，固不知前有誉而趋之，后有毁而避之。若欲冒毁以达性真，是前后皆意之矣，非真体也。君子即有不得已，蒙世之大诟，固皆付之无意，而天下后世，亦未尝不终谅其心精也。何者？以人心至神故也。”

问“学以聚之”。曰：“聚即凝聚之谓，非襞积而聚之之谓也。”

问“独知”。曰：“夫独知者，宰夫念虑，而不以念虑着；贯乎动静，而不以动静殊也。慎之义，犹慎固封守之谓，功在几先，于时保之者是也。若曰必待动念於善恶而后慎之，则不慎多矣。”

门人问曰：“先生奚学？”曰：“吾学以尽性至命为宗，以存神过化为功。性也者，神也。神不可以意念滞，故常化。程伯子所谓‘明觉自然’，言存神也；所谓‘有为应迹’，言过化也。今之语尽性者失之，则意念累之也。”

曰：“请下之。”曰：“以仁为宗，以觉为功，以万物各得其所为量，以通昼夜忘物我为验，以无声无臭为至。”曰：“复请下之。”曰：“以一体为宗，以独知为体，以戒惧不昧为功，以恭忠敬为日履，以无欲达於灵明为至。”

曰：“若是，则敢请事矣。”曰：“是与性命神化岂有二哉！第见有迟速，故功有难易，习有生熟，要之皆非可以意念滞也。”（以上《续问》）

盖尝观之，盈天地间，升降阖闢，凡有聚有散者，畴非气也？而孰宰之？则帝天为之宰焉者，是命也，即理也，故《诗》称“维天之命，於穆不已”者是也。人生天地间，呼吸作止，凡有聚有散者，畴非气也？而孰宰之？则心觉为之宰焉者，是性也，即理也，故《书》称“惟皇上帝，降衷於下民，若有恒性”者是也。故理之在人也，宰之一心，而达之天下，不期而准；主之一时，而施之千万世，不约而协。是我之知觉，本通乎人之知觉，本通於天下后世之知觉，本非有我之所得私。所谓以我为主，以觉为性者，本未为非，亦未为私也，觉即理也。然至於无准与权者，则所谓感物而动，失其本知本觉者也。失其本知本觉，而本知本觉之体固未亡也，故精者此精也，准与权者，此为之也。

思未起而觉不昧，即喜怒哀乐未发之中。

生平忿欲矜名诸病，反观尚未尽瘳。所以然者，犹是依违在形骸上取滋味，而不信有不依形之天味也；向世界上争胜负，而不信有不着世之天胜也。

（以上《申言》）

困学记

予童颇质任，尝闻先府君论学，而不知从事。年十七，游学邑城，读书学舍，遂致骀荡喜放。是岁腊，先府君卒，愈自放。然慕奇名，好谈孔文举、郭

元振、李太白、苏子瞻、文信国之为人，如文举、太白，梦寐见之。酷嗜词章，时传李、何诗文，辄自仿效。又多忿欲，躁动不知检，尝着格物论，驳阳明先生之说。年十九，与欧阳文朝同砚席，最契。时或觉非，忽自奋为学，要文朝（讳昌，号蜀南，庠生，南野先生族孙）共为之。勉修一二月，不知方，遂仍堕旧习。嘉靖壬寅，予年二十六，方买居白鹤观下，适欧阳南野先生（讳德，字崇一，号南野。仕至礼部尚书。谥“文庄”。为阳明先生高第弟子）自乡出邑城，会友讲学，倾城士友往会，而予独否。既数日，文朝则语予曰：“汝独不可行造访礼耶？”予乃随文朝往访先生於普觉寺。先生一见，辄呼予旧字，曰：“宜举来何晚？”又问齿，对若干。先生曰：“以汝齿当坐某人下。”予时见先生辞礼简，当不为时态，遽归心焉。先生因讲“惟仁者能好人”一章，言“惟仁者有生生之心，故见人有善，若己有之，而未尝有作好之意，故能好人；见人有恶，若瘵厥躬，而未尝有作恶之意，故能恶人。今之人作好作恶，则多为好恶累，未可谓能好恶也。”予素有疾恶之病，闻其言恍然，若为予设者。已乃走拜先生，语以立志曰：“明明德於天下，是吾人立志处，而其功在致吾之良知。”又曰：“唯志真则吾良知自无蔽亏。”语若有契。一日，先生歌文公“欵乃声中万古心”之句，予一时豁然，若觉平日习气可除，始有向往真意。次年癸卯春，为小试之迫，此意虽未寢，而志则驰矣。秋举於乡，归见先生，又北行赴辞，而先生属望殷甚，予亦颇承当，及甲辰会试下第，归途与同侣者挠乱，既归，虽复见先生，然屡兴屡仆，第其中耿耿有不甘自己之念。乙巳秋，丁祖母承重忧。丙午复同文朝及罗日表读书龙洲，（名鹏，癸卯同乡举）因与康东沔公倡和（讳恕，字求仁，县令）自遣，而向学功愈弛。至丁未，为先祖母卜兆致讼。适先生起少宗伯，予送至省城。既归，复毕讼事。自觉学无力，因悔时日之过，大病在好词章，又多忿欲，三者交割於胸中，虽时有战胜，不能持久，此予志不立之罪，无可言也。时年已三十一矣。

丁未冬，予忽有飘然遐举离世之兴，及就友人王有训语。（名託，号未菴，一号石壁病农）有训曰：“遐举不如力学。”因偕予往访罗念菴先生，（讳洪先，字达夫，吉水人。官赞善。谥文恭）居石莲洞，既一月，日闻先生语感发，乃北面稟学焉。先生初不甚喜良知，亦不尽信阳明先生之学，训吾党专在主静无欲。予虽未甚契，然日承无欲之训，熟矣，其精神日履，因是知严取予之义。戊申春，予游韶，太守陈公，（讳大伦，南宁人。官至太守）闢明经书院，延教六邑诸俊。又先延乡缙绅邓钝峰，居书院中为侣，（讳鲁，乐昌人。官学正）陈公尝从阳明先生学，后专意玄门。予少病肺，咳血怔忡，夜多不寐，则就拜陈公学玄，未有入。钝峰始为魏庄渠公（讳校，官至祭酒，崑山人）弟子，亦游南野先生门，后专意禅宗。予亦就钝峰问禅，钝峰曰：“汝病乃

火症，当以禅治。”每日见予与诸生讲业毕，则要共坐。或踞床，或席地，常坐夜分。少就寝，鸡鸣复坐。其功以休心无杂念为主，其究在见性。予以奔驰之久，初坐至一二月，寤寐间见诸异相。钝峰曰：“是二氏家所谓魔境者也。汝平日忿欲利名，种种念虑，变为兹相，《易》所为‘游魂为变’是也。汝勿异，功久当自息。”四五月果渐息。至六月遂寂然。一日，心思忽开悟，自无杂念，洞见天地万物，皆吾心体。喟然叹曰：“予乃知天地万物非外也。”自是事至亦不甚起念。似稍能顺应，四体咸鬯泰，而十余年之火症向愈，夜寝能寐。予心窃喜，以告钝峰。钝峰曰：“子之性露矣。”久之，虽寐犹觉，凡寐时闻人一语一步，皆了了。钝峰曰：“是乃通昼夜之渐也，子勉进之，可以出死生矣。”予乃问：“出死生何谓也？”钝峰言：“不出死生，则前病犹在。”予因是从钝峰究出死生之旨，若日有所悟。又偕游曹溪，瞻六祖塔，感异梦，遂又有忘世意。至秋，越钱绪山公至韶，陈公延留书院中。（名德洪，余姚人，阳明先生弟子）予甚喜，请益。然见钱公以忧制未大祥，遽远游，又乘青帟，张皂盖，前呼导，予心私计曰：“予虽学出世事，亦未敢谓然也。”亡何，冬尽，予方图归。因起念，遂失初悟。忽若痞闷，虽极寻绎，宿见意象俱似，而真体昏塞，甚不自得。述其故，质於钱公，钱公发明颇详，迄不当予意。一日，同诸君游九成台，坐地方久身起，忽复悟天地万物果非在外。印诸子思“上下察”，孟子“万物皆备”，程明道“浑然与物同体”，陆子“宇宙即是吾心”，靡不合旨。视前所见，洒然彻矣。因自审曰：“吾幸减宿障，从此了事，又何可更缠世网，从事残蠹，致汨吾真耶？”既归，以先君方待吉浅土，卜葬不果，此中不自安。又家人辈不善事老母，致有不恻意。予衷亦常怏怏无以遣，已隐隐有儒释旨归之辨，而犹未决也。己酉家居，因结邑中曾思健、（讳于乾，号月塘）罗东之、（讳潮。俱庠生）萧天宠（名隆佑，吏员，官县丞）及王有训、欧阳文朝为会，颇有兴发。至冬，予赴会试，与王武阳（讳翥，有训叔，教谕）同舟，昕夕惟论学。方浮彭蠡，值风涛夜作，不能泊岸，舟颠几覆数矣。同舟人士皆号呼达旦，予独命酒痛饮，浩歌熟寝。天明，风稍定，始醒。同侣有詈予不情者，予自若也。庚戌落第后，舍南翁先生宅。一日，以舟颠熟寝事请正，先生曰：“此固其难，然谓仁体未也。”予曰：“仁体当如何？”曰：“临危不动心，而又能措画拯援，乃仁体也。”予虽聆服，然未绎其旨。仲夏，李石鹿公（讳春芳，字子实，兴化人。官元辅）延予过家，训诸子，因尽闻王心斋公之学，（讳艮，字汝止，安丰场人，阳明先生高弟子）诚一时傑出，独其徒传失真，往往放达自恣，兴化士以是不信学。久之熟予履，乃偕来问学立会。冬杪，予归自仪真，发舟三日，皆遇剧盗，以风猛得脱。同舟亦有泣者，予独计寇至，则当倒橐输之，它无虞也，以是亦不为动。

辛亥，予挈家归义和沧洲故居，独学寡侣，力有少弛。又明年壬子，馆虔，旧习大作，几自堕。至冬，同欧阳曰穉赴会试。（讳绍庆，号乾江，南野先生仲子，官工部主事）时曰穉延思健赴京训诸子，亦在舟。虽日常切磋，而予故未瘳。

癸丑落第，初拟就选学职，至期悔止。友人周仲含（名贤宜，号洞岩，万安人。官至右布政使）及思健、曰穉，咸劝予选，而思健至拍案作色，奋曰：“子母老，不及时禄养，非孝。”予勉从谒选，得教句容。既至，方牵业举，日课诸士文，而自以出世之学难语人，又负高气，处上下多窒，每自疚。已乃疑曰：“岂吾昔所悟者有未尽耶？”时甲寅二月，闻南野先生讣，已为位痛哭，因念师资既远，学业无就，始自悔数年弛放，自负生平，又负师门为痛恨。寻又作博文约礼题，遂舍而思曰：“孔、颜授受，莫此为切，故必出此乃为圣人之学，而非此必非圣人之学者也。”於是反覆而紬之，平心而求之，不敢徇近儒，亦不敢参己见。久之，於先儒终不能强合，其疑有四。於近儒亦不能尽合，其疑有三。盖先儒以穷理训博文，其说要推极吾心之知，穷至事物之理。予所最不能无疑者，以先儒语理，专在物而不在人。盖理莫大乎五常之性，曰仁义礼智信是也。今以理为在物而穷之，此则五常之性，亦在物不在人矣，是人皆为虚器，无一理之相属，恐必不然。此一疑也。先儒训复礼之礼，曰“人事之仪则，天理之节文”，不知此天理仍在物耶？抑在身耶？如其在身，则是先穷在物之理，后复在身之理，是果有二理矣，恐亦不然。此二疑也。《大学》之道贵知本，故曰知所先后，则近道矣。今语《大学》，则反后身心而先物理，窃恐圣门格物之旨，《易传》穷理之义不如此，且此学通天子庶人，若必欲穷尽物理，吾恐天子一日二日万几，庶人耕田凿井，皆有所不暇。故孔子又曰：“周其所察，圣人病诸。”孔子恒教弟子先孝弟，行有余力，则以学文，未闻先教人以穷尽物理者也。此三疑也。先儒所谓穷理，则专以多闻多见为事，以读书为功，然孔子则尝以多闻多见为知之次，今乃独举其次者语颜子，而其所语曾子、子贡一贯之旨，颜子不得与焉，何其厚曾子、子贡而薄颜子也？恐亦不然。况其对哀公并不言颜子闻见之多，读书之富，惟独称曰“不迁怒，不贰过”，以此为好学之实而已。则颜子之所学者可知，而博文亦必有在矣。此四疑也。凡此四疑，予未敢一徇人，已但反诸心，诚有不能解者。至若近儒，训致吾心良知於事事物物之间，此虽孔、曾复生，无以易也。但其训格物曰：“物者意之物，格者正也，正其不正，以归其正。”则似与正心之义，微有相涉，惟达者用功，知所归一。若初学未达者用之，恐不免增缴绕之病。此一疑也。尝观先儒言事事物物，皆有至当不易之理，先儒岂敢漫哉！彼见学者多太过不及之弊，故必求至当，天则所在，是欲为尧、舜之中，箕子之极



，文王之则，孔子之矩，曾子之至善，子思之中庸，程伯子之停停当当者是也。是其所疑者未可非，但不知此至当、此中、此极、此则、此矩、此至善、此中庸、此停停当当者，固出於心而通於物也，非物有之也。出於心者，一致而百虑，亦非必能应一物而胶定一则也。此先儒之未达也，今近儒惩而过之，第云致其良知，而未言良知之有天则。以故承学之士，惟求良知之变化圆通，不可为典要者，而不复知有至当、中、极、则、矩、至善、中庸、停停当当之所归，一切太过不及，皆抹掇而不顾，以致出处取予，多不中节，一种猖狂自恣，妨人病物，视先儒质行反有不逮。可见近儒之训，亦不能无弊。窃意颜子约礼者，必约诸此心之天则，而非止变化圆融已耳。此二疑也。近儒又曰：“文者礼之见於外者也，礼者文之存於中者也。”予则以文不专在外，礼不专在中，专以文在外，则舍吾心，又焉有天地万物？专以礼在中，则舍天地万物，又焉有吾心？是文与礼均不可以内外言也。今之语良知者，皆不免涉於重内轻外，其言亦专在内，不知夫子言礼而不言理者，正恐人专求之内耳。是近儒之训，亦似於孔、颜宗旨未悉。此三疑也。予既有是疑，因日夜默求孔、颜宗旨，粗若有明，盖夫子因颜子求之高坚前后，不免探索测度，而无所归着，不知日用应酬即文也。文至不一者也，而学之事在焉，故博之以文，俾知日用应酬，可见之行者，皆所学之事，而不必探索於高深。日用应酬，准诸吾心之天则者，礼也。礼至一者也，而学之功在焉，故约之以礼，俾知日用应酬，必准诸吾心之天则，而不可损益者，乃为学之功，而不必测度於渺茫。是无往非文，则无往非礼，无地可间，而未可以内外言也。无往非博，则无往非约，无时可息，而未可以先后言也。夫子教之如此，故颜子学之，亦无地可间，无时可息，无有内外先后，其为功非不欲罢，不可得而罢也。已而既竭吾才，所立卓尔，此天则昭然常存，不复有探索测度之劳，至是颜子之学，始有归着。则凡学孔、颜者，舍此非正脉。予又悟“克己复体”章，即博文约礼之实。何则？夫子教颜子从事於视听言动，即博文也；勿非礼视听言动，即约礼也。视听言动不在礼之外，勿非礼不在视听言动之后，是可见先儒言内外先后者固非，而近儒涉於重内轻外者亦未尽，乃若出世之学，一切在内，则尤非也。由是用功，似不落空，日用应酬，似稍得其理，处上下亦似稍安，悟南野先生所论仁体之旨。始尝出赴南都会友，与何吉阳、（讳迁，德安人。官至刑部侍郎）谭二华（名纶，宜黄人，今大司马）二公游，又因唐荆川公（讳顺之，武进人，官都御史。念菴先生执友）枉顾衙舍，遂偕晤赵大洲公。（讳贞吉，内江人。官至大学士）时见诸公论学，似於博学之旨，多有异同，予虽未敢辨难，然因是自信者多矣。又二年丙辰，予登第，始得尽友海内诸学士，相与切磨商订，要不能外此天则，而迄不可以内外先后言之。得此，则颜氏之卓尔在我

矣。苟非此而谓之孔门正脉，恐俱北指而南辕也。异时归以质诸念菴先生，先生初恐予求诸意象，则诘之曰：“今满眼是事，则满眼是天则，可乎？”予未敢悉也。又数岁壬戌，予在楚，先生则多移书示曰：“吾与执事博约之说，洞然无疑，斯学其有兴乎！”已而再归，再请质於先生，先生曰：“所贵足目俱到耳。”盖恐予堕目长足短之弊也。予既自蜀乞休，三年复起，督楚学，迁西粤，又东粤，二十年间，倏忽老矣。尚自惭未有真得，岂亦终堕足短之弊也与？於今万历癸酉，复乞休为养，益惧悠悠，以为古今莫予困也。予曰：“及其知之一也，及其成功一也，则果何时耶？”遂记以自饬。

### 论学书

去冬承寄《白沙先生文编》，因思足下素不喜言心学，今一旦取白沙文表章之，岂非学渐归原，不欲以一善名其志力不大且远哉？不穀昔常相期至再三之读者，固知有今日也。甚慰！甚贺！第令其间不共相究，竟则徒负平日。盖先此有睹见是编者，谓“此书题评，虽扬白沙，其实抑阳明。即语不干处，必宛转诋及阳明，近於文致。”不穀不肯信，已而得来编，读之良然。如云：“近儒疑先生引进后学，颇不惓惓。”尝遍观阳明语意，并无是说。不知足下何从得之？夫阳明不语及白沙，亦犹白沙不语及薛敬轩，此在二先生自知之，而吾辈未臻其地，未可代为之说，又代为之争胜负，则凿矣。历观诸评中，似不免为白沙立赤帜，恐亦非白沙之心也。古人之学，皆求以复性，非欲以习闻虚见立言相雄长，故必从自身磨练，虚心参究，由壮逮老，不知用多少功力，实有诸己，方敢自信以号於人，是之谓言行相顾而道可明。若周子则从无欲以入，明道则从识仁以入，既咸有得，而后出之。孟子亦在不动心以后，乃笔之书。白沙先生一坐碧玉楼二十年，久之有得，始主张致虚立本之学，一毫不徇於闻见，彼岂漫而云哉！阳明先生抱命世之才，挺致身之节，亦可以自树矣，然不肯己，亦其天性向道故也。过岳麓时，谒紫阳祠，赋诗景仰，岂有意於异同？及至龙场处困，动忍刮磨，已乃豁然悟道，原本不在外物，而在吾心，始与紫阳传註稍异。及居滁阳，多教学者静坐，要在存天理去人欲。至虔台，始提致良知一体为训，其意以《大学》致知，乃致吾良知，非穷索诸物也。良知者，乃吾性灵之出於天也，有天然之条理焉，是即明德，即天理。盖其学三变，而教亦三变，则其平日良工心苦可从知矣，亦岂漫而云哉！不穀辈非私阳明也，亦尝平心较之矣。曾闻阳明居龙场时，历试诸艰，惟死生心未了，遂置石棺，卧以自练。既归遭谤，则以其语置诸《中庸》中和章，并观以克化之。今之学者，非不有美行也，其处困亨毁誉之间有是乎？不穀有一族祖贛归者，每归，语阳明事颇悉。今不暇细述，但言其童时赴塾学，见军门輿从至，咸奔避。军门即令吏呼无奔，教俱叉手旁立。有酒徒唱於市肆，则贷其扑，令从

教读者习歌诗，卒为善士。又有哑子叩之，则书字为训，亦令有省。今之学者，非不有美政也，其都尊位能勤，勤於童子，於市人，於哑子，有是乎？夜分方与诸士讲论，少入嘘吸间，即遣将出征，已行复出，气色如常，坐者不知其发兵也。方督征濠也，日坐中堂，开门延士友讲学，无异平时。有言伍公焚鬚小却，暂如侧席，遣牌取伍首，座中惴惴，而先生略不见颜色。后闻濠就擒，询实给赏，还坐，徐曰：“闻濠已擒，当不伪。第伤死者多耳。”已而武皇遣威武大将军牌追取濠，先生不肯出迎，且曰：“此父母乱命，忍从舆乎？”其后江彬等逸以大逆，事叵测，先生特为老亲加念，其他迄不动心。异时又与张忠辈争席，卒不为屈，未尝一动气。临终，家人问后事，不答。门人周积问遗言，微哂曰：“此心光明，亦复何言！”今之学者，平居非不侃侃，其临艰大之境，处非常之变，能不动心有是乎？若非真能致其良知，而有万物一体之实者，未易臻也。先师罗文恭至晚年，始叹服先生虽未圣，而其学圣学也。然则阳明不为充实光辉之大贤矣乎？独当时桂文襄以私憾谤之，又有以紫阳异同，且不袭后儒硬格，故致多口，迄无证据，识者冤之。昔在大舜尚有臣父之讥，伊尹亦有要君之诮，李大伯诋孟子之欲为佐命，大圣贤则有大谤议，盖自古已然矣。足下岂亦缘是遂诋之耶？抑未以身体而参究之故耶？夫吾党虚心求道，则虽一畸士，未忍以无影相加，而况於大贤乎？恐明眼者不议阳明，而反议议者也。《编》中云：“良知醒而荡。”夫醒则无荡，荡则非醒，谓醒而荡，恐未见良知真面目也。又诋其“张皇一体”，吾人分也，观今学者，只见尔我藩篱，一语不合，辄起戈矛，几曾有真见一体，而肯张皇示人者哉！斯语宁无亦自左耶？虽然，足下令之高明者也，昔不喜心学，今表章之，安知异日不并契阳明，将如文恭之晚年笃信耶？近百年内，海内得此学表，表裨於世者不鲜，屡当权奸，亦惟知此学者能自屹立，今居然可数矣。其间虽有静言庸违者，此在孔门程门亦有之，於斯学何贬焉！不穀辱公提携斯道如畴昔，小有过误，相咎不言。今关学术不小，曷忍默默？固知希圣者舍己从人，又安知不如往昔不假言而自易耶？且知足下必从事致虚立本，是日新得，仍冀指示，益隆久要，岂谓唐突耶！

前论《白沙文编》，嚙答想未达，复承《石经大学》刻本之寄。读刻后《考辨》诸篇，知足下论议勤矣。缔观之，嘻其甚矣。仆本欲忘言，犹不忍於坐视，聊复言其概。夫《考辨》诸作，类以经语剪缀，顿挫鼓舞，见於笔端。其大略曰“修身为本，格物为知本”，曰“崇礼”，曰“谨独”，若亦可以不畔矣。及竟其终篇，绎其旨归，则与孔子、孟子之学，一何其霄渊相绝也。夫《大学》修身为本，格物为知本，足下虽能言之，然止求之动作威仪之间，则皆末焉而已矣。夫修身者，非脩其血肉之躯，亦非血肉能自修也。故正心、诚意

、致知，乃所以修动作威仪之身，而立家国天下之本也。格物者，正在於知此本而不泛求於末也。今足下必欲截去正心诚意致知以言修身，抹掇定静安虑而饬末节，则是以血肉修血肉，而卒何以为之修哉？譬之瞽者，以暮夜行於歧路，鲜有不颠蹶而迷谬者。是足下未始在修身，亦未始知本也。孟氏所谓“行之不着，习矣不察，终身由之而不知道者”，正谓此耳。将谓足下真能从事《大学》可乎？礼也者，虽修身之事，然礼有本有文，此合内外之道，盖孔子言之也。今足下言礼，乃专在於动作威仪之间，凡涉威仪，则諄切而不已，一及心性，则裁削而不录，独详其文，而重违其本，乃不知无本不可以成文。姑不它言，即孔子论孝曰：“不敬何以别乎？”曰“色难”。岂非有吾心之敬，而后有能养之文，不敬则近兽畜；有吾心之爱，而后有愉婉之文，不爱则为貌敬。若足下所言，似但取於兽畜貌敬，而不顾中心敬爱何如也。此可为孝，亦可为礼乎？《易系》言“美在其中，而后能畅於四肢”，孟氏言“所性根心，而后能睟面盎背。”今足下但知详於威仪，而不知威仪从出者由“美在其中”，“所性根心”也。《大学》言“恂栗威仪”，盖由恂栗而后有威仪，威仪岂可以声音笑貌为哉？足下又曰：“言语必信，容貌必庄，论必准诸古者，不论所得浅深，而皆谓之诚。”若是则后世之不侵然诺，与夫色庄象恭之徒，皆可为诚矣。又如王莽，厚履高冠，色厉言方，恭俭下士，曲有礼意。及其居位，一令一政，皆准诸《虞典》、《周礼》。据其文，未可谓非古也，其如心之不古何哉！此亦可谓诚耶？况今昔之语心学者，以仆所事所与，言语曷尝不信？容貌曷尝不庄，动止曷尝不准诸古？且见其中美外畅，根心生色，优优乎有道气象，曷尝不可畏可象？而足下必欲以无礼坐诬之，仆诚不知足下之所谓礼也。《记》曰：“君子撝节退让以明礼。”《传》曰：“让者礼之实。”今岂以攘臂作色，诋诃它人者，遂为礼耶？慎独者，慎其独知，朱子固言之矣。惟出於独知，始有十目所视、十手所指之严，始有莫见乎隐、莫显乎微之几，夫是以不得不慎也。今足下必以独处训之，吾恐独处之时，虽或能禁伏粗迹，然此中之憧憧朋从，且有健於诅盟，惨於剑鋌者矣。足下又不知何以用其功也？盖足下惟恐其近於心，不知慎之字义，从心从真，非心则又谁独而谁慎耶？足下又言“圣人讳言心”，甚哉！始言之敢也。夫尧、舜始言“道心”，此不暇论；至伊尹言“一哉王心”，周公言“殪厥心”，《书》又曰“虽收放心，闲之维艰”，曰“乃心罔不在王室”，曰，不二心之臣”，孔子则明指曰“心之精神是谓圣。”此皆非圣人之言乎？夫圣人语心若是详也，足下独谓之讳言，是固谓有稽乎？无稽乎？於圣言为侮乎？非侮乎？且曾、孟语心，亦不暇论；即《论语》一书，其言悦乐，言主忠信，言仁，言敬恕，言内省不疚，言忠信笃敬，参前倚衡，畴非心乎？圣人之语心，恐非足下一手能尽掩也。

又谓“圣人不语心，不得已言思”。思果非心乎？此犹知人之数二五，而不知二五即十也。约礼之约，本对博而言，乃不谓之要约，而谓之“约束”；先立其大，本对小体而言，乃不谓之立心，而谓之“强立”。则欲必异於孔、孟也。是皆有稽乎？无稽乎？於圣人为侮乎？非侮乎？又以“求放心立其大，见大心泰，内重外轻，皆非下学者事”。天下学子，十五入大学，凡皆责之以明德亲民正心诚意致知之事，宁有既登仕籍，临民久矣，而犹谓不当求放心立大者，圣门有是训乎？且今不教学者以见大重内，则当教之以见小重外可乎？此皆仆未之前闻也。窃详足下著书旨归，专在尊称韩愈，闯予诸儒之上，故首序中屡屡见之。夫韩之文词气节，及其功在潮，非不伟也。至其言道，以为孟轲、杨雄之道，又以臧孙长与孟子并称。及登华嶽，则震悼呼号，若婴儿状，淹潮阳则疏请封禅，甘为相如。良由未有心性存养之功，故致然耳。安得谓之知道？贾逵以献颂为郎，附会图讖，遂致贵显；徐榘为魏曹氏宾客，名在七子之列。二子尤不可以言道。足下悦其外，便其文，以为是亦足儒矣。则其视存养自得，掘井及泉者，宁不迂而笑之，且拒之矣？乃不知饰土偶猎马捶者，正中足下之说，足下亦何乐以是导天下而祸之也？且夫古今学者，不出於心性，而独逞其意见，如荀卿好言礼，乃非及子思、孟子，诋子张、子夏为饮食贱儒，况其他乎？近时舒梓溪，贤士也，亦疑白沙之学，将为王莽，为冯道。以今观之，白沙果可以是疑乎？皆意见过也。闻足下近上当路书，极訾阳明，加以丑诋。又诋先师罗文恭，以为杂於新学。是皆可忍乎？仆不能不自疚心，以曩日精诚，不足回足下之左轅故也。虽然，犹幸人心之良知，虽万世不可殄灭，子思、孟子之道终不以荀氏贬。至白沙、阳明，乃蒙天子昭察，如日月之明，岂非天定终能胜人也哉！矧天下学者，其日见之行存养自得者不鲜。而在足下，既负高明，自不当操戈以阻善，自当虚己求相益为当也。仆不难於默然，心实不忍，一恃畴昔之谊，一恐真阻天下之善，故不辞多言，亦是既厥心尔。程子有言：“若不能存养，终是说话。”今望足下姑自养，积而后章，审而后发，有言逆心，必求诸道。仆自是言不再。（以上《与唐仁卿》）

### 卷二十三 江右王门学案八

忠介邹南臬先生元标

邹元标字尔瞻，别号南臬，豫(?)之吉水人。万历丁丑进士。其年十月，江陵夺情，先生言：“伏读圣谕：‘朕学尚未成，志尚未定，先生而去，堕其前功。’夫帝王以仁义为学，继学为志，居正道之功利，则学非其学，忘亲不孝，则志非其志。皇上而学之志之，其流害有不可胜言者。亦幸而皇上之学未成，志未定，犹可得儒者而救其未然也。”怀疏入长安门，值吴、赵、艾、沈以论夺情受杖。先生视其杖毕，出疏以授寺人。寺人不肯接，曰：“汝岂不怕死

，得无妄有所论乎？”先生曰：“此告假本也。”始收之。有旨杖八十，戍贵州都匀卫。

江陵败，擢吏科给事中。上陈五事：培君德，亲臣工，肃宪纪，崇儒术，饬抚臣。又劾礼部尚书徐学谟、南京户部尚书张士佩，罢之。学谟者，首辅申时行之儿女姻也。既非时行所堪，而是时党论方兴，谓“赵定宇、吴复菴号召一等浮薄轻进好言喜事之人，与公卿大臣为难”，大臣与言官相论诤不已，先生尤其所忌，故因灾异封事，降南京刑部照磨。乙酉三月，录建言诸臣，以为南京兵部主事，转吏部，历吏刑二部员外、刑部郎中。罢官家居，建仁文书院，聚徒讲学。光宗起为大理卿。天启初，陞刑部右侍郎，转左都御史。建首善书院，与副都御史冯恭定讲学。群小惮先生严毅，恐明年大计不利党人。兵科朱童蒙言：“宪臣议开讲学之坛，国家恐启门户之渐，宜安心本分，以东林为戒。”工科郭兴治言：“当此干戈倥偬之际，即礼乐润色，性命精微，无裨短长。”先生言：“先正云：‘本分之外，不加毫末。’人生闻道，始知本分内事，不闻道，则所谓本分者，未知果是本分当否也。天下治乱，系於人心，人心邪正，系於学术，法度风俗，刑清罚省，进贤退不肖，舍明学则其道无由。湛湛晴空，鸢自飞，鱼自跃，天自高，地自下，无一物不备，亦无一事可少。琳宫会馆，开目如林，呶语新声，拂耳如雷，岂独碍此嚶嚶，则古昔谈先王之坛坫耶？臣弱冠从诸长者游，一登讲堂，此心戚戚。既谢计偕，独处深山者三年。嗣入夜郎，兀坐深箐者六年。浮沉南北，栖迟田亩又三十余年。赖有此学，死生患难，未尝陨志。若只以臣等讲学，惟宜放弃斥逐之，日以此浇其磊块，消其抑郁无聊之气，则如切如磋道学之语，端为济穷救若良方，非尽性至命妙理，亦视斯道太轻，视诸林下臣太浅矣。人生堕地，高者自训诂帖括外，别无功课，自青紫荣名外，别无意趣，恶闻讲学也，实繁有徒。盖不知不闻道，即位极人臣，动勒旂常，了不得本分事，生是虚生，死是虚死，朽骨青山，黄鸟数声，不知天与昭昭者飘泊何所！此臣所以束发至老，不敢退堕自甘者也。前二十年，东林诸臣，有文有行，九原已往，惟是在昔朝贵，自歧意见，一唱众和，几付清流。惩前覆辙，不在臣等。”有旨慰留。

给事中郭允厚言：“侍郎陈大道请恤张居正，元标不悦，修旧怨也。”先生言：“当居正败时，露章者何止数百人，其间不无望风匿影之徒。臣有疏云：‘昔称伊、吕，今异类唾之矣。昔称恩师，今仇敌视之矣。’当时臣无只字发其隐，岂至今四十余年，与朽骨为仇乎？虚名浮誉，空中鸟影，世不以大人长者休休有容之度教臣，望臣如村樵里媪，睚眦必报之流，则未与臣习也。”郭兴治又言：“元标无是非之心。”先生言：“兴治盖为冯三元傅言发也。三元初起官见臣，臣语之曰：‘往事再勿提起。’渠曰：‘是非却要说明。

’ 臣曰：‘今之边事家，具一锥凿，越讲是非，越不明白，不如忘言为愈。  
’ 盖熊廷弼所少者惟一死，廷弼死，法不能独无。但皇上初登宝位，才二年所，如尚书、如待郎中丞、如藩臬抚镇诸臣，累累梏街，血腥燕市，成何景象？老成守法，议狱缓死之意，非过也。是非从恻隐中流出，是为真心之是非，即方从哲满朝以酖毒为言，臣谓姑待千秋者，亦是非不必太分明之一证也。”再疏乞归，始允。未几卒。逆奄追削为民，夺诰命。庄烈御极，赠太子太保，谥忠介。

先生自序为学曰：“年少气盛时，妄从光影中窥矚，自以为觉矣。不知意气用事，去道何啻霄壤。又七年，再调刑部，虽略有所入，而流於狂路。赖文洁邓公来南提醒，不敢放浪。阅三年，入计归山，十余年失之繆悠，又十余年过於调停，不无以神识为家舍，视先觉尚远，净几明窗，水落根见，始知觉者，学之有见也。如人在梦，既醒觉，亦不必言矣。学而实有之已，亦不必言觉矣。”先生之学，以识心体为入手，以行恕於人伦事物之间、与愚夫愚妇同体为功夫，以不起意、空空为极致。离达道，无所谓大本；离和，无所谓中，故先生禅学，亦所不讳。求见本体，即是佛氏之本来面目也。其所谓恕，亦非孔门之恕，乃佛氏之事事无碍也。佛氏之作用是性，则离达道无大本之谓矣。然先生即摧刚为柔，融严毅方正之气，而与世推移，其一规一矩，必合当然之天则，而介然有所不可者，仍是儒家本色，不从佛氏来也。

## 会语

以情识与人混者，情识散时，如汤沃雪；以性真与世游者，性天融后，如漆因胶。

五伦是真性命，词气是真涵养，交接是真心髓，家庭是真政事。父母就是天地，赤子就是圣贤，奴仆就是朋友，寢室就是明堂。平旦可见唐、虞，村市可观三代，愚民可行古礼，贫穷可认真心。疲癯皆我同胞，四海皆我族类，鱼鸟皆我天机，要荒皆我种姓。

问“为之不厌”。曰：“知尔之厌，则知夫子之不厌矣。今世从形迹上学，所以厌；圣人从天地生机处学，生机自生生不已，安得厌？”

善处身者，必善处世；不善处世，贼身者也。善处世者，必严修身，不严修身，媚世者也。

学者有志於道，须要铁石心肠，人生百年转盼耳，贵乎自立。

后生不信学有三病：一曰耽阁举业，不知学问事，如以万金商，做卖菜佣；二曰讲学人多迂阔无才，不知真才从讲学中出，性根灵透，遇大事如湛卢刈薪；三曰讲学人多假，不知真从假中出，彼既假矣，我弃其真，是因噎废食也。

问“儒佛同异。”曰：“且理会儒家极致处，佛家同异不用我告汝。不然，随人口下说同说异何益？”

问“如何得分明”。曰：“要胸中分明，愈不分明。须知昏昏亦是分明，不可任清明一边。昭昭是天，冥冥是天。”

马上最好用功，不可放过。若待到家休息，便是驰逐。

老成持重，与持立保禄相似；收敛定静，与躲闲避事相似；谦和逊顺，与柔媚谐俗相似。中间间不容发，非研几者鲜不自害害人。

说清者便不清，言躬行者未必躬行，言知性命便未知性命，终日说一便是不一，终日说合便是不合，但有心求，求不着便着。

人只说要收敛，须自有箇头脑，终日说话，终日干事，是真收敛。不然，终日兀坐，绝人逃世，究竟忙迫。

横逆之来，愚者以为遭辱，智者以为拜赐；毁言之集，不肖以为罪府，贤者以为福地。小人相处，矜己者以为荆棘，取人者以为砥砺。

目无青白则目明，耳无邪正则耳聪，心无爱憎则心正。置身天地间，平平铺去，不见崖异，方是为己之学。学者好说严毅方正，予思与造物者游，春风习习，犹恐物之与我拂也。苟未有严毅方正之实，而徒袭其迹，徒足与人隔绝。

未知学人，却要知学，既知学人，却要不知有学；未修行人，却要修行，既修行人，却要不知有修。予见世之稍学修者，晓晓自别於人，其病与不知学修者，有甚差别？

予别无得力处，但觉本分二字亲切，做本分人，说本分话，行本分事。本分外不得加减毫末，识得本分，更有何事！

道无拣择，学无精粗。

下学便是上达，非是下学了才上达，若下学后上达，是作两层事了。

学问原是家常茶饭，浓醞不得，有一毫浓醞，与学便远。（以上《龙华密证》）

孟我疆问：“如何是道心人心？”曰：“不由人力，纯乎自然者，道心也；由思勉而得者，人心也。”

我疆问：“孔子云：‘正目而视之，不可得而见也，倾耳而听之，不可得而闻也。故曰，视於无形，听於无声。’子思发之为不睹不闻，阳明又云：‘若睹闻一於理，即不睹不闻也。’其言不同如此！”曰：“孔子惧人看得太粗，指隐处与人看，阳明恐人看得甚细，指显处与人看，其实合内外之道也。”（以上《燕台会记》）

问“吾有知乎哉章”。曰：“鄙夫只为有这两端，所以未能廓然。圣人将



他两端空尽无余了，同归於空空。”曰：“然则致知之功如何？”曰：“圣人致之无知而已。”曰：“然则格物之说如何？”曰：“视之不见，听之不闻，体物而不可遗，洋洋乎如在其上，如在其左右，此真格物也。”（《南都会记》）

识仁即是格物。

问“识仁”。曰：“夫子论仁，无过‘仁者，人也’一语。当日我看仁做箇幽深玄远，是奇特的东西，如今看到我辈在一堂之上，即是仁，再无亏欠，切莫错过。”

问：“夫子只言仁之用，何以不言仁之体？”曰：“今人体用做两件看，如何明得？余近来知体即用，用即体，离用无体，离情无性，离显无微，离已发无未发。非予言也。孟子曰：‘恻隐之心，人皆有之；羞恶之心，人皆有之；恭敬之心，人皆有之；是非之心，人皆有之。’恻隐之心，仁也；羞恶之心，义也；恭敬之心，礼也；是非之心，智也。体会自见。”

问：“生机时有开发，奈不接续何？”曰：“无断续者体也，有断续者见也。”曰：“功将何处？”曰：“识得病处即是药，识得断处就是续。”

一堂之上，有问即答，茶到即接，此处还添得否？此理不须凑泊，不须帮帖。

孟子曰：“尽其心者，知其性也。”尽者了无一物，浑然太虚之谓，心性亦是强名。（以上《龙华会记》）

问：“其心三月不违仁，仁与心何所分别？”曰：“公适走上来问，岂有带了一箇心，又带了一箇仁来？公且退。”

恕者，如心之谓。人只是要如己之心，不思如人之心，如己如人，均齐方正，更说甚一贯。

有言“不能安人，如何算得修己”。曰：“我二十年前，热中亦欲安人，今安不得，且归来。我与公且论修己。修己之方，在思不出其位，在素位而行。公且素位，老实以行谊表於乡，便是安人。不然，你欲安人，别人安了你。”

塘南先生问：“佛法只是一生死动人，故学佛者在了生死。”曰：“人只是意在作祟，有意则有生死，无意则无生死。”（以上《元潭会记》）

欧阳明卿问曰：“释氏不可以治天下国家。”曰：“子何见其不可以治天下国家？”曰：“样样都抛了。”曰：“此处难言，有饭在此，儒会吃，释亦会吃，既能吃饭，总之皆可以治天下国家。子谓释样样抛了，故不可；儒者样样不抛，又何独不能治天下国家？”

（所谓不能治天下国家，如唐、虞、三代之治，治之也。若如后世之治，无论

释氏，即胥吏科举之士，及盗贼菜佣牛表，无不可以治天下国家，而可以谓之能治乎？先生之许释氏，亦不过后世之治也。）私虑不了，私欲不断，毕竟是未曾静，未有入处。心迷则天理为人欲，心悟则人欲为天理。（以上《铁佛会记》）

问“天下归仁”，曰：“子无得看归仁是奇特事，胸中只芝麻大，外面有天大。子斋中有诸友，与诸友相处，无一毫间隔，即是归仁；与妻子僮仆，无一毫间隔，便是归仁。若舍见在境界，说天下归仁，越远越不着身。”（《太朴会记》）

有因持志入者，如识仁则气自定；有由养气入者，如气定则神目凝；又有由交养入者，如白沙诗云：“时时心气要调停，心气功夫一体成。莫道求心不求气，须教心气两和平。”此是先辈用过苦功语。（《青原会记》）

问：“诚意之功，须先其意之所未动而诚之，苦待善恶既动而后致力，则已晚矣。果若此，则慎独之功，从何下手？”曰：“国君好仁，天下无敌，无敌真慎独也。人所不知，己所独知，多流入识神去。‘先其意之所未动而诚之’，愚谓既云未动，诚将何下手？莫若易诚而识之，即识仁之谓。未发前，观何气象意思？‘善恶既动而后致力，则已晚’，此为老学者言，初学者既发后，肯致力亦佳”。

人心本自乐，自将私欲缚。私欲一萌时，良知还自觉。一觉便消除，此心依旧乐。乐便然后学，学便然后乐。

问“生死”。曰：“子死乎？”曰：“未死。”曰：“何未死？”曰：“胸中耳目聪明，色色如赤子时。”曰：“子知生矣，知生则知死，不必问我。”

问“知天命”。曰：“日间问子以时义，子必曰：‘知。’问子以家宅乡里事，子必曰：‘知。’此知之所在，即命也，即阴阳五行之数也，亦即天命也。说到知之透彻地，少一件不得。”

名世不系名位，每一代必有司此道之柄者，即名世也。

求放心者，使人知心之可求也。心要放者，使人知无心之可守也。卑者认着形色一边，高者认着天性一边，谁知形色即是天性，天性不外形色，即“仁者人也”宗旨。

予归山十五年，只信得感应二字。

问“《复卦》”。曰：“有人於此，所为不善，开心告语之，渠泫然泣下，即刻来复矣。”

问“《有孚》於小人，乃去佞如拔山，何也？”曰：“欲去佞，所以如拔山，君子惟有解，解者悟也，悟则不以小人待小人，所以孚小人。”

问“居德则忌”。曰：“即如今讲学先生，不自知与愚夫愚妇同体，只要居德，所以取忌。”

有学可循，是曰洗心，无心可洗，是曰藏密。

除知无独，除自知无慎独。

真正入手，时时觑不睹不闻是甚物，识得此物，真戒惧不必言矣。（以上《问仁会录》）

问：“年四十而见恶焉，其终也已，不知四十以后，尚可为善否？”曰：“八十尚可，况四十乎？此俱从躯壳上起念。”问：“迩日学者始学，先要箇存守，是未择中庸而先服膺，未明善而先固执，证之博学审问之说无当也。”曰：“学贵存守，但存守之方不一，故问辨以择之。盖学而后有问，学即存守也，不学何问之有？如行者遇歧路即问，问了又行，原非二事。若谓不待存守而先择，则是未出门而空谈路径也。”（《鹭洲会记》）

止原无处所，正无可止，则知止矣。

问：“心如何为尽？”曰：“尽者水穷山尽之谓。人心原是太虚，若有箇心，则不能尽矣。”

万古学脉，人人所公共的，渔樵耕牧，均是觉世之人，即童子之一斟酒处，俱是学之所在。若曰“我是道，而人非道”，则丧天地之元气也。

新安王文轸曰：“丁酉在南都参访祝师，认心不真，无可捞摸。坐间日影正照，祝师指曰：‘尔认此日影为真日，不知彼阴暗处也是真日。’因此有省。”曰：“尔道认心不真，无可捞摸，不知无可捞摸处，便是真心。”

问：“吾人学问，不勾手者，正以有所把捉，有好功夫做故也。有把捉时，便有不把捉时，有好功夫时，便有不好功夫时。”曰：“此可与透身贴体做功夫者商量，若是此学茫茫荡荡，且与说把捉做功夫不妨。”

先生谓王文轸曰：“到不得措手处，还有功夫也无？”轸曰：“无功夫。”先生曰：“仍须要退转来。”轸曰：“有功夫而不落常，无功夫而非落断，为而无为，谓之无功夫也可。”先生曰：“就说有功夫，又何不可！”

问“不孝有三章”。曰：“看来箇箇犯此。子辈不庄敬严肃，即是惰其四肢。予四十以后，出入不经我母之手，非货财私妻子乎？饮食起居，任从自便，非从耳目之欲乎？不受人言，即是斗狠。体贴在身，时时是不孝。”

天地万物皆生於无，而归於无。一切蠢动含灵之物，来不知其所自，去不知其所往，故其体本空。我辈学问，切不可向形器上布置，一时若妍好，终属枯落。虽然空非断灭之谓也，浮云而作苍狗白衣，皆空中之变幻所必有者，吾惟信其空空之体，而不为变幻所转，是以天地在手，万化生身。今有一种议论，只是享用现在，才说克治防检，便去扭捏造作，日用穿衣吃饭，即同圣人妙

用，我窃以为不然。夫圣凡之别也，岂止千里？

仁者浑然与物同体，如何证得学问？只是不起意，便是一体，便是浑然。所以乍见非有为而不为，齐王有不知其心之所然也。（以上《仁文会记》）  
讲义

人若真仁，直心而言为德言，根心而发为生色。不然，强排道理，遮饰有德，皆巧言也；危冠危服，一面笑容，皆令色也。彼方自负道统，自认涵养，不知去仁何啻千山万水，到不如乡里朴实老农老圃，可与之入道。（以上《巧言令色》）

有子说和，又必以礼节，是看和自和，礼自礼。子思子曰：“发而皆中节谓之和中”，若又要以礼节之，何以谓之和？（《礼之用》）

口之於味，耳之於声，目之於色，鼻之於臭，四肢之於安逸，非性乎？仁之於父子，义之於君臣，礼之於宾主，智之於贤者，圣人之於天道，非性之故物乎？（《温故》）

近世学者，以知是知非为良知。夫是非炽然，且从流於情识而不自觉，恶在其为良知？（《诲女知之》）

仕学一道，隐显一心，孝友即是政事。若曰“居位别有政事”，此托词以答，或人则视政事孝弟为两事矣。（《子奚不为政》）

夫道一而已矣。以为有一，却又是万，以为有万，却又是一。一即万，万即一。如学者云“以一贯万”，是一是一，万是万，岂不是两件？（《一贯》）

旧说思与之齐，是从他人身上比拟，一团世俗心肠。思与之齐，必不能思齐，原齐则无不齐。不贤只是一念差了。我自省不赖此学，一念而差，与渠争多少，待人自无不恕。（《见贤见不贤》）

学道之士，在世途极是不便，向道不笃的，易生退转。若真信千古而得一知者，犹比肩也，何孤立之有？不能自立，东挨西靠，口嘴上讨得箇好字，眼前容易过，误却平生事业矣。（《德不孤》）

伯夷是清，伊尹是任，柳下惠是和，还有箇器在。（《女器也》）

学不见体，动辄落显微二边。（《文章性天》）

出户即是由道，非是由户与由道有分别。（《出不由户》）

学者若不从大光明藏磨勘，露出精彩，群居终日，虽说若何为心，若何为性，若何为孔门之旨，若何为宋儒之旨，是言不及义也。终日依倚名节之迹，彷彿义理之事，是好行小慧也。（《群居终日》）

吾辈在此一堂讲学，所亲就者大人，不虚心得益，却是狎大人。所讲究者圣言，不虚心得贴，却是，侮圣言。记得少年时，在青原，当时我邦济济大人

在席，今皆物化，蹈狎大人之弊。又记得一友。将《四书》诸论，互相比拟，一先正答曰：“总只是非礼之言。”（《畏天命》）

乡愿一副精神，只在媚世，东也好，西也好，全在毁誉是非之中。圣人精神，不顾东，不顾西，惟安我心之本然，超出毁誉是非利害之外。（《乡愿》）

德本明也，人只争一箇觉耳。

“须知人人具有至善，只是不止，一止而至善在是”。曰：“何以止？”“无意必固我是己。”

学不知止，漫言修身，如农夫运石为粪，力愈勤而愈远矣。（《大学》）

《大学》之要，无意而已。无意入门，诚意而已。然徒知诚意，不知意之面目，未有能诚意者。故教人以观意之所自来，何处看得？只在毋自欺。毋自欺何处体贴？你看人闻恶臭那箇不掩鼻？见好色那箇不喜欢？这箇好恶，就是意根。那箇人不求自谦？又小人为不善，见君子厌然，厌然处亦是真意。这箇真意发根处，至贵无对，所以谓之独。君子慎独，从心从真，只是认得此真心，不为意所掩，故通天通地，指视莫违，心广体胖，斯为真慎独。后儒之所谓慎独者，则以身为桎梏，如何得广与胖？无意之旨荒矣。（《诚意》）

学者一向说明德，说亲民，说止至善，说格物，千言万语，旁引曲譬，那箇是宋儒说，那箇是我明大儒说，纵说得伶俐，与自家身心无干。一到知止，则水尽山穷，无复可言。说如此方谓之致知，方谓之格物，此谓之本。（《知止》）

先生以知止为《大学》之宗。

离己发求未发，即孔子复生不能。子且观中节之和，即知未发之中，离和无中，离达道无大本。（《中和》）

何谓之索隐？今讲学者外伦理日用说心性，入牛毛者是己。何以谓之行怪？今服尧服，冠伊川冠之类。（《索隐行怪》）

一字，即吾道一以贯之之一。圣人说道理零碎了，恐人从零碎处寻道理，说天德也说到一来，说王道也说到一来。正如地之行龙，到紧关处，一束精神便不散乱。（《所以行之者一》）

人之生也直，直道而行，不直则曲，所以须致曲。如见孺子入井，自然怵惕惻隐之心，直也；纳交要誉恶声，斯曲矣。然则何以致之？程子云：“人须是识其真心。”此致曲之旨也。（《致曲》）

有问：“自成自道者。”曰：“子适来问我，还是有人叫子来问我，还是自来问的？”曰：“此发於自己，如何人使得？”曰：“即此是自成自道。”（《自成自道》）

善与人同，不是将善去同人，亦不是将人善来同我。人人本有，箇箇圆成，鱼游於水，鸟翔於天，无一物能问之也。（《善与人同》）

赤子之心，真心也。见着父母，一团亲爱，见着兄弟，一团欢欣，何尝费些拟议思虑？何曾费些商量？大人只是不失这箇真心，便是圣学不明。愁赤子之心空虚，把闻见填实，厌赤子之心真率，把礼文遮饰。儒者以为希圣要务，不知议论日繁，去真心日远。无怪乎大人不多见也。象山云：“纵不识一字，终是还他堂堂大人。”（《赤子之心》）

文集

“从心所欲不踰矩”。世儒谓从者纵也，纵其心，无之非是。此近世流弊。窃谓矩，方也；从心所欲，圆也。圆不离方，欲不离矩。

心，神物也，岂能使之不动？要知动亦不动耳，寂感体用，原未有不合一，故求合一，便生分别，去合一之旨愈远。

吾辈动辄以天下国家自任，贫子说金，其谁信之。古人云，了得吾身，方能了得天地万物。吾身未了，纵了得天地万物，亦只是五霸路上人物。自今以往，直当彻髓做去，有一毫病痛，必自照自磨，如拔眼前之钉，时时刻刻始无媿心。

吾辈无论出处，各各有事，肯沉埋仕途便沉埋，不肯沉埋，即在十八重幽暗中，亦自骧首青霄。世岂有锢得人？人自无志耳。

夫道以为有，上天之载，无声无臭，未尝有也。以为无，出往游衍，莫非帝则，未尝无也。有无不可以定论者，道之妙也。知道者言有亦可，言无亦可，不知道者言无着空，言有滞迹。

道心为主者，世情日淡，世情日淡而后能以宰世，不为世所推移。识情为主者，世情日浓，世情日浓且不能善其身，又安能善天下！

敬者，主一无适之谓。夫所谓一者，必有所指，庄严以为敬者，涉於安排；存想以为敬者，流於意识。不安排而庄，不意识而存，此非透所谓一者不能。一者无一处不到，而不可以方所求，无一息不运，而不可以断续言。知一则知敬，知敬则知圣学矣。

舜为法天下，自天下起念，可传后世。自后世起念，如今人只在自家一身一家起念，较是非毁誉，眼在一乡，则结果亦在一乡。

给諫罗匡湖先生大紘

罗大紘字公廓，号匡湖，吉之安福人。万历丙戌进士。辛卯九月，吴门为首辅，方註籍新安山阴，以停止册立，具揭力争，列吴门於首。上怒甚，吴门言不与闻，特循阁中故事列名耳。时先生以礼科给事中守科，愤甚，上疏纠之，遂谪归。先生学於徐鲁源，林下与南泉讲学。南泉谓先生敏而善入，众人所

却步踌躇四顾者，先生提刀直入；众人经数年始入者，先生先闯其奥。然观其所得，破除默照，以为一念既滞，五官俱堕。於江右先正之脉，又一转矣。野史言：“吴门歿，其子求南泉立传。南泉为之作传，先生大怒，欲具揭告海内，南泉嘱申氏弗刻乃止。”按吴门墓表见刻南泉《存真集》，野史之非，可勿辨矣。

### 匡湖会语

心非专在内，俯仰今古无非是心。性非专是心，耳目口鼻无非是性。故知心量之无外，则存心者不必专收於内，知性体之无二，则尽性者不必苦求於心。一念迷即为放，而心非自内出也。一念觉则为收，而心非自外来也。当其视，心即在目，心量如是，眼量亦如是，迷则皆迷，悟则皆悟，不必舍视而别求心也。当其听，心即在耳，心量如是，耳量亦如是，迷则皆迷，悟则皆悟，不必舍听而别求心也。语默动静，周旋屈伸，一切与心相印，元气充周，於天地灵光，徧照於宇宙，必拘守一块肉，乃为存心哉！

既曰气质，即不是性，既云性，便不堕气质。不识天命之性，只管在气质上修治，所以变化不生。

性之身之，是千古两派学脉，一则视听言动不离乎性；一则视听言动不离乎身。尧、舜“惟精惟一，允执厥中”，所谓成性存存，道义之门，此性之之学也。汤、武以义制事，以礼制心，以敬胜怠，以义胜欲，所谓修身道立，履准蹈绳，此身之之学也。尧、舜固是自然，即当其忧嗟咨叹，兢业劳苦，亦从性之来；汤、武固是勉然，即当其动，罔不臧身，安用利，亦从身之发。故学者初入门时，劈空从性命上参求，竟是性之之学起手，从身心上操存，终是身之之学。

问：“夫子言仁，何不直指仁体，而必曰复礼，何也？”曰：“《乾》之元亨利贞，即我性之仁义礼智。元者善之长也，亨者嘉之会也。盖乾元资始统天，荡荡难名。至於亨，当《巽》、《离》之交，云行雨施，品物流行，枝叶华葢，苍翠丹绿，杂然并陈，所谓万物皆相见也。即此相见者，而资始统天之元，灼然宇宙，悟此而复礼归仁，不待赘辞矣。故《击传》曰：‘显诸仁。’”

仁之浑然全体，难於思求，而其条理，则有可觉悟，故复礼即归仁。仁一而已矣，在目为视，在耳为听，发於声为言，运於身为动，此仁之条理，所为礼也。舍礼之外无仁，舍视听言动之外无礼，故一日之间，能於视听言动忽然觉悟，而仁之全体呈露矣。问：“何以见天下归仁？”曰“人但看得仁大，看得视听言动小，不知仁体随在具足，即视而仁之体全在视，即听而仁之体全在听，言动亦然。始以视明之：今人在室见一室，在堂见一堂，在野见四境，仰

视而见高天之无穷，俯视而见大地之无尽，见亲则爱，见长则敬，见幼则慈，见入井之孺子则恻隐，见衅钟之牛则不忍，孰非与吾之视为一体者？即此一觉，而天下归仁，不待转盼矣。五官之貌，言视听思也，五伦之亲，义序别信也，人皆生而具之，日而用之，所谓故也，时时从此体认，从此觉悟，事亲知人，可以知天，聪明圣智，达乎天德，是为温故而知新。”

兰舟杂述（刘调父记）

习俗移人，非求友不能变。一家有一家气习，非友一乡之善士，必不能超一家之习。推之一国天下皆然，至於友天下尽矣。然一朝又有一朝之气习，非尚友千古不可以脱一世之习，此孟子所以超脱於战国风习之外也。

吾辈无论友千古、友四方，此身自房中出，到厅上便觉超然，自厅上出，到门外又觉超然。

孔子去鲁，不以女乐，而以燔肉。其一段肫肫之仁，渊深而不浅露，容蓄而不迫隘，不倚於意见，不倚於名节，全是天德用事，人则不免於有所倚矣。

安土敦乎仁，故能爱人。各有所处之地，所谓土也。惟不安其所处之地，则一室之内，不胜异意。我既嫌人，人亦嫌我，如之何能安乎仁而相亲爱乎？若安土者，见处处皆好，人人皆好，是以能无不爱，无不爱，是谓敦厚以居仁。

仁本与万物同体，只为人自生分别，所以小了。古人天下一家，中国一人，非意之也，其心量原自如此。今处中国，只争箇江西，江西又争箇吉安，吉安又争箇安福，安福又争箇某房，某房又争箇某祖父位下，某祖父位下又只争我一人，终生营营，不出一身一家之内，此岂不是自小乎？故善学者愈充之则愈大，不善学者愈分之而愈小。

卷二十四 江右王门学案九

中丞宋望之先生仪望

宋仪望字望之，吉之永豐人。由进士知吴县。入为御史。劾仇鸾拥兵居肘掖，无人臣礼。复劾分宜之党胡宗宪、阮鹗。迁大理丞。分宜中之，出备兵霸州，移福建。大计归，以荐补四川佥事。迁副使，视福建学政。陞参政。入为太仆大理卿。巡抚南直隶金都御史。建表忠祠，祀逊国忠臣。表宋忠臣杨邦义墓。卒年六十五。

先生从学於聂贞襄，闻良知之旨。时方议从祀阳明，而论不归一，因著《或问》，以解时人之惑。其论河东、白沙，亦未有如先生之亲切者也。

阳明先生从祀或问

或有问於予曰：“古今学问，自尧、舜至於孔、孟，原是一箇，后之谈学者，何其纷纷也？”予答之曰：“自古及今，人同此心，心同此理。所谓理者



，非自外至也。《易系》曰：‘天地之大德曰生。’人得天地生物之心以为心，所为生理也。此谓生理，即谓之性，故性字从心从生。程子曰：‘心如穀种。’又曰：“心生道也。”人之心，只有此箇生理，故其真诚恻怛之意流行，於君臣父子兄弟夫妇朋友，以至万事万物之间，亲亲疏疏，厚厚薄薄，自然各有条理，不俟安排，非由外铄，是所谓天命之性，真实无妄者也。自尧、舜以来，其圣君贤相，名儒哲士，相与讲求而力行者，亦只完得此心生理而已。此学术之原也。”

或曰：“人之心只有此箇生理，则学术亦无多说，乃至纷纷籍籍，各立异论，何也？”予曰：“子何以为异也？”曰：“‘精一执中’说者以为三圣人相与授受，万世心学之原至矣。成、汤、文、武、周公以后，又曰‘以礼制心，以义制事’，曰‘缉熙敬止’，曰‘敬以直内，义以方外’。孔门之学，专务求仁，孟子又专言集义，曾子、子思述孔子之意，作《大学》、《中庸》，圣门体用一原之学，发明殆尽。至宋儒朱子，乃本程子而疑《大学》古本缺释格物致知，於是发明其说，不遗余力。说者谓孔子集群圣之大成，而朱子则集诸儒之大成。其说已三百余年，至阳明先生始反其说。初则言‘知行合一’，既则专言‘致良知’，以为朱子格物之说，不免求理於物，梏心於外。此其说然欤？否欤？”予答之曰：“上古之时，人含淳朴，上下涵浸於斯道而不自知。伏羲氏仰观俯察，始画八卦，以通神明之德，以类万物之情。然当时未有文字，学者无从论说。至尧、舜、禹三大圣人，更相授受，学始大明。其言曰：‘人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允执厥中。’盖此心本体纯一不杂，是谓道心，即所谓中也；若动之以人，则为人心矣，非中也。微者言乎心之微妙也，危则殆矣。精者，察乎此心之不一，而一於道心也。一者一乎此心之精，而勿夺於人心也。如此则能‘允执厥中’，天命可保矣。此传心之祖也。以礼制心者，言‘此心只有此箇天理，礼即天理之谓也’，故制心者惟不欺此心之天理，则心之体全矣。以义制事者，言‘天下之事，莫非吾心流行之用’，制事者惟顺吾心之条理裁制，而不以己私与焉，则心之用行矣。此体用合一之说也。若谓礼属心，义属事，是心与事二矣。孟子曰：‘心之所同然者，何也？谓理也，义也’。说者谓在物为理，处物为义，审如此说，是理与义果为二物乎？心外无理，心外无义，心外无物，自吾心之条理精察而言，则谓之理，自吾心之泛应曲当而言，则谓之义，其实一也。缉熙者，言心体本自光明，缉熙则常存此光明也；敬止者，言此心无动无静、无内无外，常一於天理而能止也。文王缉熙光明，使此心之本体常敬，而得所止，故曰‘纯亦不已，文王之德之纯’，此之谓也。敬以直内者，言心之体本直，但能常主於敬，则内常直矣；义以方外者，言心之神明，自能裁制万物万事，但能常依於义

，则外常方矣。敬者义之主宰，在内而言谓之敬，义者敬之裁制，在外而言谓之义，惟其敬义一致，内外无间，则德日大，而不习无不利矣。故曰‘性之德也，合内外之道也，故时措之宜也。’嗟乎！尧、舜、禹、汤圣君也，文王周公圣臣也，古之君臣，相与讲究此学，先后一揆，其力量所到，特有性反之不同耳。若相传学脉，则千古一理，万圣一心，不可得而异也。时至春秋，圣君贤相不作，人心陷溺，功利横流，孔子以匹夫生於其时，力欲挽回之，故与群弟子相与讲明正学，惓惓焉惟以求仁为至。夫仁，人心也，即心之生理也。其言曰：‘夫仁者，己欲立而立人，己欲达而达人。’解之者曰：‘仁者以天地万物为一体，手足痿痹即为不仁。’此仁体之说也。当时在门之徒，如予、赐、由、求最称高等，然或胶扰於事功，出入於闻见，孔子皆不许其为仁。惟颜子请事竭才，直悟本体，故孔子赞《易》之后曰：‘有不善，未尝不知，知之未尝复行，颜氏之子，殆遮几焉！’此知行合一之功，孔门求仁宗旨也。孟子集义之说，因告子以仁为内，是以己性为有内也，以义为外，是以己性为有外也，故孟子专言集义。义者，心之宜，天理之公也。言集义，则此心天理充满，而仁体全矣。大抵古人立言，莫非因病立方，随机生悟，如言敬义，或止言敬，言忠恕，或止言恕。孔子答颜子问仁，专在复礼，至答仲弓，又言敬恕，要之莫非所以求仁也。至於《大学》之书，乃孔门传授心法，析之则条目有八，合之则功夫一敬。盖千古以来，人心只有此箇生理，自其主宰而言谓之心，自其发动而言谓之意，自其灵觉而言谓之知，自其着见而言谓之物，故心主於身，发於意，统於知，察於物，即是一时原无等待，即是一事原无彼此，此《大学》本旨也。家国天下莫非格物也，格致诚正莫非修身也，其实一也。朱子既以致知格物专为穷理，而正心诚意功夫又条分缕析，且谓穷理功夫与诚正功夫各有次第，又为之说以补其《传》。其言曰：‘人心之灵，莫不有知，天下之物，莫不有理，惟於理有未穷，故其知有未尽。’又曰：‘心虽主乎一身，而实管乎天下之理，理虽散在万事，而实不外乎吾之一心。’说者谓其一分一合之间，不免析心与理而二之。当时象山陆氏，尝与反覆辩论，谓其求理於物，梏心於外，非知行合一之旨。两家门人，各持胜心，遂以陆学主於尊德性，而疑其近於禅寂，朱学专於道问学，而疑其涉於支离。三百年间，未有定论。至我朝敬斋薛氏白沙陈氏起，而知行合一之说，稍稍复明。世宗始以陆氏从祀孔庭，甚大惠也。正德、嘉靖间，阳明先生起，而与海内大夫学士讲寻知行合一之旨。其后因悟《大学》、《中庸》二书，乃孔门传心要法。故论《大学》谓其‘本末兼该，体用一致，格物非先，致知非后，格致诚正，非有两功，修齐治平，非有两事’。论《中庸》则谓‘中和原是一箇，不睹不闻，即是本体，戒慎恐惧，即是功夫。慎独云者，即所谓独知也。慎吾独知，则天德王

道，一以贯之，固不可分养静慎独为两事也。’学者初闻其说，莫不诧异，既而反之吾心，验之躬行，考之孔、孟，既又参之濂溪、明道之说，无不吻合。盖人心本体，常虚常寂，常感常应，心外无理，理即是心，理外无事，事即是理。若谓致知格物为穷理功夫，诚意正心又有一段功夫，则是心体有许多等级，日用功夫有许多次第，尧、舜、孔、孟先后相传之学，果如是乎？至於致良知一语，又是先生平日苦心恳到，恍然特悟，自谓得千古圣人不传之秘。然参互考订，又却是《学》、《庸》中相传紧语，非是悬空杜撰，自开一门户，自生一意见，而欲为是以立异也。后来儒者不知精思反求，徒取必在物为理之一语，至析心与理而二之。又谓‘生而知之者义理耳，若夫礼乐名物，古今事变，亦必待学而知，如此则礼乐名物，古今事变，与此心义理为两物矣’。此阳明先生所以力为之辨，而其学脉宗旨，与时之论者，委若冰炭黑白，此又不可强为之说也。”

或曰：“阳明先生言知行合一，其说详矣。其在《六经》，亦有不甚同处，不可不辨。傅说之告高宗曰：‘非知之艰，行之惟艰。’是知在先，行在后。《易系》曰：‘乾以易知，坤以简能。’是知属乾，行坤属。《中庸》言‘未发’‘已发’，亦属先后，‘生知’‘学知’，‘安行’‘利行’，亦有等级。《大学》‘物有本末，事有终始，知所先后，则近道矣。’凡如此说，皆可例推。今阳明先生却云‘知之真切笃实处，即是行；行之精察明觉处，即是知。’如此是知行滚作一箇，便无已发未发，先后次第，与古先哲贤亦是有间。又如程子以格物为穷理，《易系》亦言‘穷理尽性以至於命’，今阳明言格致诚正原是一事，而极言格物穷理之说，似为支离。其说可得闻欤？”予曰：“自天地生物以来，惟人也得其秀而最灵。所谓灵者，即吾心之昭明灵觉，炯然不昧者也。人自孩提以来，即能知爱知敬。夫知爱知敬，即良知也。知爱而爱，知敬而敬，即良能也。此谓不待虑而知，不待学而能也。极而至於参天贰地，经世宰物，以至通古今，达事变，亦莫不是循吾良知，充吾良能，非外此知能，而别有一路径也。故曰：‘大人者不失其赤子之心也。’此知行合一之原也。傅说所谓‘非知之艰，行之惟艰’者，言人主一日之间，万几丛集，多少纷夺，多少索引，非真能以天地万物为心，以敬天勤民为事，则怠乐易生，生机易丧，非不知贤士大夫之当亲，邪佞宠幸之当远，而有不能亲不能远者，欲夺之也。故为人主者，惟在亲贤讲学，养成此心，知而必行，不为邪佞摇惑，不为宠倖牵引，乃为知而能行，故曰‘知之非艰，行之惟艰’。此傅说所以惓惓於高宗也。‘乾以易知，坤以简能’者，天地之气，原是一箇，乾以一气而知大始，有始则终可知，故曰易；坤以一气而作成物，能成则始可见，故曰简。若天地之气，各自为用，则感应不通，二气错杂，造化或几乎

息矣。人心之生理，即乾坤之生理也，率吾良知，则无所不知，故曰‘易则易知’；率吾良能，则无所不能，故曰‘简则易从’。知者，知乎此也；能者，能乎此也，实一理也，故曰‘易简而天下之理得矣’。此又知行合一之旨也。《中庸》‘未发’‘已发’云者，言人心本体，常虚常寂，常感常应，未应不是先，故体即是用，已应不是后，故用即是体。后来儒者，正於此处看得不透，却去未发上做守寂功夫，到应事时，又去做慎动功夫，却是自入支离窠臼。明道云：“心一也，有指体而言者，寂然不动是也；有指用而言者，感而遂通天下之故是也。”周子恐人误认中和作先后看，故曰：“中也者，和也，中节也，天下之达道也。”孟子指亲亲敬长为达之天下，即达道之说也。亲亲敬长，良知也，达之天下，良能也，又何尝有先后？李延平今学者看喜怒哀乐未发以前气象，夫未发气象，即孟子夜气之说。若未发之中，原无气象可言。譬之镜然，置之广室大众之中，无所不照，未尝有动也；收之一匣之内，照固自在，未尝有寂也。阳明先生正恐人於此处未透，故其答门人曰：“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，而良知无分於有事无事也。寂然感通，可以言动静，而良知无分於寂然感通也。动静者，所遇之时，心之本体，固无分於动静也。从欲则虽槁心一念，而未尝静也。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。”其言发明殆尽矣。‘生知’‘安行’‘学知’‘利行’等语，乃就人品学问力量上看，譬之行路者，或一日能百里，能六七十里，能三四十里，其力量所到，虽有不同，然同此一路，非外此路而别有所知也，同此一行，非外此行而别有所行也。但就知而言，则有生知、学知、困知不同，就行而言，则有安行、利行、勉行不同，故曰‘及其知之与其成功一也’，又何尝截然谓知与行为两事哉！《大学》‘本末’‘终始’‘先后’等语，极为分晓。盖此心本体，即至善之谓。至善者，心之止处。《易》曰：‘艮其止，止其所也。’学问功夫，必先知吾至善所在，看得分晓，则生意流动，曲畅旁通，安静安虑，自然全备，《易》所谓‘知至至之，可与几也；知终终之，可与存义也’，亦是此意。先儒所谓‘知止为始，能得为终’，言一致也。从生天生地生人以来，只是一箇生理，由本达末，由根达枝，亦只是此箇生理。先儒谓‘明德为本，亲民为末’，本即体也，末即用也，民者对己而言。此身无无对之时，亦无无用之体。体常用也，民常亲也。明德者，心之体也，亲民者，明德之用也，如明明德以事父，则孝之德明，明明德以事君，则忠之德明。此本末之说，一以贯之。阳明先生辨之已详，若夫‘知所先后，则近道矣’二句，其义最精。夫率性之道，彻天彻地，彻古彻今，原无先后，圣人全体，此心通乎昼夜，察乎天地，亦无先后可言。吾人心体

与圣人何常有异，惟落气质以后，则清浊厚薄迥然不同。气禀既殊，意见自分，仁者见之谓之仁，知者见之谓之知，百姓则贸贸焉日用不知，而君子之道鲜矣。《大学》一书，发明明德亲民，止於至善。所谓至善者，即本然之良知，而明德亲民之极则也。是良知也，至虚至灵，无古今，无圣愚，一也。故意念所动，有善有不善，有过有不及，而本体之知，未尝不知也。吾人但当循吾本然之良知，而察乎天理人欲之际，使吾明德亲民之学，皆从真性流出，真妄错杂，不至混淆，如此而后，可以近道。道即率性之道也。苟或不知真性一脉，而或入於空虚，或流於支离，如二氏五霸，其失於道也远矣。《中庸》所谓‘知远之近，知风之自，知微之显，可以入德’。意正如此。孔门作《大学》而归结在於‘知所先后’一语，虽为学者入手而言，然知之一字，则千古以来学脉，惟在於此。此致良知之传，阳明先生所以吃紧言之。故曰：‘乃若致知，则存於心悟，致知焉尽矣。’若易曰‘穷理尽性以至於命’，非所谓穷至事物之理之谓也。理也、性也、命也，一也。明道云‘只穷理便尽性至命’，穷字非言考索，即穷尽吾心天理之穷。故穷仁之理，则仁之性尽矣。穷义之理，则义之性尽矣。性，天之命也，穷理尽性，则至命也，所谓知天地之化育也。且格物穷理之说，自程、朱以至今日，学者孰不尊而信之？今朱子《或问》具在，试取其说而论之。如云：‘《大学》之道，先致知而后诚意。’夫心之所发为意，意之所在为物，今曰‘先致知而后诚意’，则所知者果何物耶？物果在於意之外耶？又曰：‘惟其烛理之明，乃能不待勉强而自乐循理。’夫不待勉强而自乐循理，圣人之事也，岂诚意功夫又在循理之后耶？又云：‘学莫先於正心诚意，欲正心诚意，必先致知格物。凡有一物，必有一理，穷而至之。所谓格也。格物亦非一端，如或读书讲明道义，或论古今人物，而别其是非，或应接事物，而处其当否，皆穷理也。’又曰：‘穷理者，非必尽穷天下之理，又非止穷得一理便到，但积累多后，自当脱然有悟处。如穷孝之理，当求所以为孝者如何。若一事上穷不得，且别穷一事，或先其易者，或先其难者，但得一道而入，则可以推类而通。’又谓：‘今日格一物，穷一理，久则自然浹洽贯通，此伊川先生穷理格物之说也。’今试反之吾心，考之尧、舜精一之旨，与此同乎？异乎？夫人同此心，心同此理，理即天理也。学者所以学乎此，心也。如读书穷理，讲论古今，岂是不由意念所发，辄去读书讲明古今之理？如事亲从兄，岂是不由意念所发，辄去穷究事亲从兄之理？或应接事物，而处其当否，不知舍意念，则何从应接？何从处得当否？又谓‘今日格一物，明日穷一理’，则孔子所学功夫，自志学至於不踰矩，原是一箇，若必待尽穷事物之理，而后加诚正功夫，恐古人未有此一路学脉。且人每日之间，自鸡鸣起来，便将何理去穷？何物去格？又如一日事变万状，今日从二十以后，能

取科第，入仕途，便要接应上下，躬理民社，一日之间，岂暇去格物穷理，方才加诚正一段功夫？又岂是二十年以前，便将理穷得尽，物格得到，便能做得好官，干得好事？一如此想，便觉有未通处。若阳明先生论《大学》古本，则谓‘身心意知物，一事也，格物诚正修，一功夫也。’何也？身之主宰为心，故修身在於正心；心之发动为意，故正心在於诚意；意之所发有善有不善，而此心灵明，是是非非，昭然不昧，故诚意在於致知；知之所在则谓之物，物者其事也，格，正也，至也，格其不正，以归於正，则知致矣，故致知在於格物。《诗》云：‘天生蒸民，有物有则。’《孟子》云：‘万物皆备於我。’夫大人之学，以天地万物为一体者也，故言物则知有所察，意有所用，心有所主，是不可以先后彼此分也。《大学》一书，直将本体功夫，一下说尽，一失俱失，一得俱得。先生《大学或问》一篇，发明殆尽，而世之论者，犹或疑信相半，未肯一洗旧闻，力求本心，以至今议论纷然不一。以愚测之，彼但谓致良知功夫，未免专求於内，将古人读书穷理，礼乐名物，古今事变，都不讲求，此全非先生本旨，《大学》有体有要，不先於体要，而欲从事於学，谬矣。譬之读书穷理，何尝不是。如我意在於读书，则讲习讨论，莫非致知，莫非格物；我意在於事亲，则温清定省，服劳奉养，莫非致知，莫非格物。故物格则知至，知至则意诚，意诚则心正，心正则身修，此孔门一以贯之之学也。晦翁晚年定论，亦悔其向来所着亦有未到，且深以误己误人为罪，其答门人诸书可考也。至於伊川门人，亦疑格物之说非，程子定论，具载《大学或问》中，是其说在当时已未免异同之议，非至今日始相牴牾也。”

或曰：“知行合一之说，则既闻教矣，先生又专提出致良知三字，以为千古不传之秘，何也？”予答之曰：“此先生悟后语也。大学既言格致诚正，《中庸》又专言慎独。独即所谓独知也，程子曰：‘有天德便可语王道，其要只在慎独。’意盖如此。孔门之学，专论求仁，然当时学者各有从人，惟颜子在孔门力求本心，直悟全体，故《易》之《复》曰：‘有不善未尝不知，知之未尝复行，频氏之子，殆庶几焉。’此致良知一语，盖孔门传心要诀也。何也？良知者，吾人是非之本心也，致其是非之心，则善之真妄，如辨黑白，希望希天，别无路径。孔子云：‘道二，仁与不仁而已。’出乎此则入乎彼。《大学》所谓诚意，《中庸》所谓慎独，皆不外此。此致良知之学，先生所以吃紧语人，自以为入圣要诀，意固如此。吾辈当深思之。”

或曰：“阳明之学既自圣门正脉，不知即可称圣人否？”予答之曰：“昔人有问程子云：‘孟子是圣人否？’程子曰：‘未敢便道他是圣人，然学已到至处。’先生早岁以诗文气节自负，既有志此学，乃尽弃前业，确然以圣人为必可至，然犹未免沿袭於宋儒之理语，浸淫於二氏之虚寂。龙场之谪，困心衡

虑，力求本心，然后真见千古以来人心，只有此箇灵灵明明，圆圆满满，彻古今，通昼夜，无内外，兼动静，常虚常寂，常感常应之独知真体。故后来提出致良知三字，开悟学者，窃谓先生所论学脉，直与程子所谓‘已到至处’，非过也。”

或曰：“子谓我朝理学，薛、陈、王三公开之，然其学脉果皆同欤？”予答之曰：“三子者，皆有志於圣人者也。然薛学虽祖宋儒居敬穷理之说，而躬行实践，动准古人，故其居身立朝，皆有法度，但真性一脉，尚涉测度。若论其人品，盖司马君实之流也。白沙之学，得於自悟，日用功夫，已见性体，但其力量气魄，尚欠开拓。盖其学祖於濂溪，而所造近於康节也。若夫阳明之学，从仁体处开发生机，而良知一语，直造无前，其气魄力量似孟子，其斩截似陆象山，其学问脉络盖直接濂溪、明道也。虽然今之论者，语薛氏则合口同词，语陈王则议论未一，信乎学术之难明也已。”

或曰：“阳明之学，吾子以为得孔子正脉，是矣。然在当时，其訾而议者不少，至於勦擒逆濠，其功诚大矣。然至今尚憎多口，此何故也？”予答之曰：“从古以来，忌功妒成，岂止今日？江西之功，先生不顾覆宗灭族，为国家当此大事，而论者犹不能无忌心。奉天之变，德宗叹河北二十四郡，无一忠义应者。当时非颜鲁公兄弟起，则唐社稷危矣。宸濠蓄谋积虑，藉口内诏，左右亲信，皆其心腹。其后乘輿亲征，江彬诸人，欲挟为变。先生深机曲算，内戢凶倖，外防贼党，日夜如对劲敌。盖先生苦心费力，不难於逆濠之擒，而难於调护乘輿之轻出也。其后逆濠伏诛，乘輿还京，此其功劳，谁则知之？当其时，内阁衔先生归功本兵，遂扼其赏，一时同事诸臣，多加黜削，即桂公生长江西，犹横异议。近来好事之徒，又生一种异论，至以金帛子女议公，此又不足置辨。先生平日轻富贵，一死生。方其疏劾逆瑾，备受箠楚，问关流离，几陷不测。彼其死生之不足动，又何金帛子女之云乎哉！甚矣！人之好为异论，而不反观於事理之有无也。善乎司寇郑公之言曰：‘王公才高学邃，兼资文武，近时名卿，鲜能及之，特以讲学，故众口交訾。盖公功名昭揭，不可盖覆，惟学术邪正，未易诮测，以是指斥则谗说易行，媚心称快耳。今人咸谓公异端，如陆子静之流。嗟乎！以异端视子静，则游、夏纯於颜、曾，思、孟劣於雄、况矣。今公所论，叙古本《大学》、《传习录》诸书具在，学者虚心平气，反覆融玩，久当见之。’嗟乎！使郑公而愚人也则可，郑公而非愚人也则是，岂非后世之定论哉！”

或曰：“近闻祠部止拟薛文清公从祀，王、陈二公姑俟论定，何也？”予答之曰：“当时任部事者，不能素知此学，又安能知先生？孔子，大圣也，其在当时，群而议者，奚啻叔孙武叔辈。孟子英气下视千古，当时犹不免传食之

疑。有明理学，尚多有人，如三公者，则固傑然者也。乃欲进薛而迟於王、陈，其於二公又何损益？陆象山在当时皆议其为禅，而世宗朝又从而表章之。愚谓二公之祀与否，不足论，所可惜者，好议者之不乐国家有此盛举也。”

徵君邓潜谷先生元锡

邓元锡字汝极，号潜谷，江西南城人。年十三，从黄在川学，喜观经史，人以为不利举业，在川曰：“譬之豢龙，随其所嗜，岂必膏粱耶？”年十七，即能行社仓法，以惠其乡人。闻罗近溪讲学，从之游。继往吉州，谒诸老先生，求明此学，遂欲弃举子业。大母不许。举嘉靖乙卯乡试。志在养母，不赴计偕。就学於邹东廓、刘三五，得其旨要。居家著述，成《五经绎函史》。数为当路荐举，万历壬辰，授翰林待诏，府县敦趣就道。明年，辞墓将行，以七月十四日卒於墓所，年六十六。

时心宗盛行，谓“学惟无觉，一觉无余蕴，九思、九容、四教、六艺，桎梏也。”先生谓：“九容不修，是无身也；九思不慎，是无心也。”每日晨起，令学者静坐收摄放心，至食时，次第问当下心体，语毕，各因所至为觉悟之。先生之辨儒释，自以为发先儒之所未发，然不过谓本同而未异。先儒谓：“释氏之学，於敬以直内则有之矣，义以方外则未之有也。”又曰：“禅学只到止处，无用处。”又曰：“释氏谈道，非不上下一贯，观其用处，便作两截。”先生之意，不能出此，但先儒言简，先生言洁耳。

论学书

近世心宗盛行，说者无虑归於禅乘。公独揭天命本然纯粹至善为宗，异於诸法空相；以格物日可见之行，以有物有则为不过物之旨，异於空诸所有。此公深造独得之旨，而元锡窃自附於见知者也。今改而曰：“荡清物欲。”窃以为，物不可须臾离。诚者，物之终始，内而身心意知，外而家国天下，无非物者，各有其则。九容、九思、三省、四勿皆日用格物之实功，诚致行之，物欲自不得行乎其中，此四科、六艺、五礼、六乐之所以教也。

《曲礼》称：“敖不可长，欲不可纵。”敖欲即物，不可长不可纵，即物之则，不长敖纵欲，即不过乎物则。去欲固格物中之一事。（以上《复许敬菴》）

心之着於物也，神为之也。心之神，上炎而外明，犹火然，得膏而明，得薰而香，得臭腐而羶，故火无体，着物以为体。心无形，着物以为形，而其端莫大於好恶。物感於外，好恶形於内，不能内反，则其为好恶也作，而平康之体微。故圣门之学，止於存诚，精於研几。几者，神之精而明，微而幽者也，非逆以知来，退以藏往，未之或知也。孔门之论性曰“至善”，论几曰“动之微”，言好恶不作，则无不康也，无不平也。神疑而定，知止而藏，又何感



应之为累矣。夫浮由气作，妄缘见生者也。气之善者十之五，见之善者十之三，神为气扬，知随见流，譬诸观火乎，目荧荧而心化矣。故神不浮则气归其宅，见不执则知反其虚。古人所以日兢兢於克己、舍己、择中、用中，而不能自己也。（《报万思默》）

古学平易简实，不离日用，“诚明”二字，实其枢纽。近里着己，时时从独觉处着察，俾与古人洞无间隔。

承谕“学不分内外寂感，浑然天则”，此极则语。第云“默自检点，内多迁移，虽吾丈检身若不及之诚，而以真性未悟，真功未精为疑，定犹惑於近学。谓‘一悟皆真’，亦纽於故学，为功深始得耶？”又云：“过此一关，想有平康之路，似犹悬臆。”窃意平康之体，即所谓无内外寂感，浑然无间，近在目前，不可得离者。而人心之危，无时无乡，即在上圣，犹之人也，则心犹之人，何能无迁移过则矣乎？惟在上圣，精一之功，一息匪懈，而所为学者，又精之一之，无一息离乎平康正直之体，故内外寂感，浑然一天，才有流转，自知自克。此古人所以死而后已者也。一息懈者肆矣，安肆日偷，於平康之则远矣。则平康实际，固非可一悟皆真，平康本体，又岂缘功深而得耶？（以上《寄王秦关书》）

昔东廓先生以先公墓表诣阳明公，而虔州夜雪，涣然仁体，以为世儒宗。今我公以先公墓石诣敬菴公，而苕溪暑雨，沦浹深至，当必有相观一笑者。（《答张亲屏书》）

辱谕又复於儒释异同之辨，开示觉悟，厚幸，厚幸！自释氏之说兴，而辨之者严，且千数百年於此矣，则圣学不明之过也。圣学之不明者，由於不择而不精。彼其为道，宏阔胜大，其为言，深精敏妙；其为实，日用平等；其为虚，交融徧彻；其为心，十方三界；其为教，宏济普度。汉拾其苴，晋扬其澜，入唐来，遂大发其窅奥。世之为儒学者，高未尝扣其阃奥，卑未尝涉其藩篱。其甚者，又阳攻其名，而阴攘其实。宜拒之者坚，而其为惑，滋不可解也。是故昌黎韩子推吾道於仁义，而斥其教以为不耕不蚕，不父不君，有卫道功矣。考亭朱子则谓“以粗而角精，以外而角内，固无以大厌其心也。”至其卓然自信於精一不惑者，代不数人，而约之数端。有以为主於经世，主於出世，而判之以公私者矣。有以为吾儒万理皆实，释氏万理皆虚，而判之以虚实者矣。有以为释氏本心，吾儒本天，而判之以本天本心者矣。有以为妄意天性，不知范围天用，以六根之微，因缘天地，而诬之以妄幻者矣。有以为厌生死，恶轮回，而求所谓脱离，弃人伦，遗事物，而求明其所谓心者矣。是举其精者内者，以剖析摘示，俾人不迷於所向，而深於道者，亦卒未能以终厌其心也。夫圣人之学，惟至於尽性至命，天下国家者，皆吾性命之物，修齐治平者，皆吾尽

性至命中之事也。不求以经世，而经世之业成焉，以为主於经世，则有意矣。佛氏之学，惟主於了性明心，十方三世者，皆其妙觉性中之物，慈悲普度者，皆其了性命中之事也。无三界可出，而出世之教行焉，以为主於出世，则诬矣。吾儒理无不实，而“无方无体”，《易》实言之：“无声无臭”，《诗》实言之。则实者，曷尝不虚？释氏理无不虚，而搬柴运水，皆见真如，坐卧行住，悉为平等，则虚者，曷尝不实？释氏之所谓心，指夫性命之理，妙明真常，生化自然，圆融遍体者言之，即所谓天之命也，直异名耳，而直斥以本心，不无辞矣。夫其为妙明真常之心也，则天地之阖闢，古今之往来，皆变化出入於其间，故以为如梦如幻，如泡如影，而其真而常者，固其常住而不灭者也。岂其执幻有之心，以起灭天地，执幻有之相，以尘芥六合也乎？其生死轮回之说，则为世人执着於情识，沈迷於嗜欲，顷刻之中，生东灭西，变现出没，大可怜悯，欲使其悟夫性命之本，无生死无轮回者，而拔济之，为迷人设也。其弃人伦、遗事物之迹，则为世人执着於情识，沈迷於嗜欲，相攻相取，胶不可解，故群其徒而聚之，令其出家，以深明夫无生之本，而上报四恩，下济三涂，如儒者之聚徒入山耳，为未悟人设也。至於枯寂守空，排物逆机，彼教中以为支辟；见玄见妙，灵怪恍忽，彼教中以为邪魔，而儒者一举而委之於佛。彼方慈悯悲仰，弘济普度，而吾徒斥之以自私自利；彼方心佛中间，泯然不立，而吾徒斥之以是内非外。即其一不究其二，得其言不得其所以言，彼有哑然笑耳，又何能大厌其心乎？乃其毫釐千里之辨，则有端矣。盖道合三才而一之者也，其体尽於阴阳而无体，故谓之易；其用尽於阴阳而无方，故谓之神。其灿然有理，谓之理；其粹然至善，谓之性；其沛然流行，谓之命。无声无臭矣，而体物不遗；不见不闻矣，而莫见莫显。是中庸之所以为体，异教者欲以自异焉而不可得也。圣人者知是道人之尽於心，是心若是其微也。知此而精之之谓精，守此而固之之谓一，达此於五品、五常、百官、万务之交也，之谓明伦，之谓察物。变动不拘，周流六虚矣，而未始无典常之可揆；成文定象，精义利用矣，而未始有方体之可执。故无声无臭，无方无体者，道之体也。圣人於此体未尝一毫有所增，是以能立天下之大本。有物有则，有典有礼，道之用也。圣人於此体未尝一毫有所减，是以能行天下之达道。立大本，行达道，是以能尽天地人物之性，而与之参。《易》象其理，《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《春秋》致其用，犹之天然，上天之载，无声无臭，而四时百物，自行自生也。故穷神知化，而适足以开物成务，广大悉备，而不遗於周旋曲折，几微神明，而不出於彝常物则，三至三无而不外於声诗礼乐。上智者克复於一日，夕死於朝闻，而未始无密修之功。中下者终始於典学，恒修於困勉，而未始无贯通之渐。同仁一视，而笃近以举远，汎爱兼容，而尊贤以尚功。夫是

以范围不过，曲成不遗，以故能建三极之大中。释氏之於此体，其见甚亲，其悟甚超脱敏妙矣。然见其无声臭矣，而举其体物不遗者，一之於无物；见其无睹闻矣，而举其生化自然者，一之於无生。既无物矣，而物之终不可得无者，以非有非无，而一之於幻妄；既无生矣，而生之终不可得尽者，以为不尽而尽，而一之於灭度。明幻之为幻，而十方三界，亿由旬劫者，此无生之法界也。明生之无生，而胎卵湿化，十二种生者，此无生之心量也。弘济普度者，此之谓济也；平等日用者，此之谓平也；圆觉昭融者，此之谓觉也。虽其极则至於粟粒之藏真界，乾屎橛之为真人，嘘气举手，瞬目扬眉，近於吾道之中庸，而吾学之道中庸者，终未尝以庸其虑。虽其授受至於拈花一笑，棒喝交驰，拟议俱泯，心行路绝，近於圣门之一唯，而吾学之尽精微者，终未尝以撻其心。虽其行愿至於信住回向，层次阶级，近於圣门之积累，而圣门之《诗》、《书》、《礼》、《乐》经纬万古者，终未尝一或循其方。虽其功德至於六度万行，普济万灵，近於圣门之博爱，而圣门之《九经》三重范围曲成者，终未尝一以研诸虑。盖悟其无矣，而欲以无者空诸所有；悟其虚矣，而欲以虚者空诸所实。欲空诸所有，而有物有则，有典有礼者，不能不归诸幻也。欲空诸所实，而明物察伦，悖典庸礼者，不能不归诸虚也。故其道虚阔胜大，而不能不外於伦理；其言精深敏妙，而不能开物以成务。文中子曰：“其人圣人也，其教西方之教也，行於中国则泥。”诚使地殷中土，人集灵圣，神迹怪异，理绝人区，威证明显，事出天表，信如其书之言，然后其教可得而行也。今居中国之地，而欲行西方之教，以之行己，则髡发缁衣，斥妻屏子，苦节而不堪，矫异而难行也。然且行之，斯泥矣。以之处物，则久习同於初学，毁禁等於持戒，众生齐於一子，普济极於含灵，必外於斯世而生，而后其说可通也。处斯世斯生，而欲以其说通之，斯泥也。以之理财，则施舍盛而耕桑本业之教荒。以之用人，则贤否混而举错命讨之防失。以之垂训，则好大不经，语怪语神，荒忽罔象之教作。乌往而不泥哉？今所居者中国，尧、舜、禹、汤、文、武之所立也；所业者《六经》，尧、舜、禹、汤、文、武之所作，周公、仲尼之所述也。所与处者人伦庶物，尧、舜、禹、汤、文、武、周、孔之所修而明也。乃欲信从其教而扬诩之，亦为诞且惑矣。况吾之修身格致，以研精而不离明体诚正，以守一而不违行愿。惩忿窒欲，以去损而非有所减，迁善改过，以致益而非有所增。爱恶不与以己，而何有憎爱？视听一闲以礼，而何有净染？精义至於入神，理障亡矣；利用所以崇德，事障绝矣。孝弟通於神明，条理通於神化，则举其精且至者，不旁给他借而足，又何必从其教之为快哉？仆少而局方，壮未闻道，达者病其小，廉旷者诮其曲，谨约者病其泛涉，乃中心恒患其有惑志也。其於释宗何啻千里，而欲抽关键於眇微，析异同於疑似，祇见其不知

量也。然为是缕缕者，念非执事，无以一发其狂言。（《论儒释书》）

学自宋嘉定来，歧穷理居敬为二事。而知行先后之辨，廉级已严令学者，且谓“物理必知之尽，乃可行也”。便文析说之儒，争支辟，析句字，为穷理而身心罔措。於是，王文成公实始悟“知后非知”，即本心良知为知，“践迹非行”，得本心真知为行。而尚书增城湛公，本师说以“勿忘勿助”为心之中正，为天理，自然随处体认之也。人士洗然，内反其视听而学焉者，薄典训，卑修省，一比於己。

高公学南太学时，二先生说盛行。增城官南太宰，称湛氏学。公往造业投刺，见闾者掷笔抵掌叹，盖歆之也。问焉，指尺牒曰：“是赫蹏所请，请书地，直累千金者也。”公曰：“亟反吾刺，是於所谓天理何居乎？”不见而反。王门高第弟子，官郎署，名王氏学有声，公造焉。於弹碁时，得其人慧而多机。退叹曰：“郎多机而慧，名良知，弊安所极哉！”亦竟谢不复往。於是就高陵吕先生於奉常邸学焉。

常存戒慎恐惧，则心体自明，勿任意必固我，则物宜自顺。

问“知”，曰“先自知”。问“仁”，曰“先自爱”。问“勇”，曰“先自强”。而以无自欺为致知，如恶恶臭、如好好色为格物，尤吾党所未发，立本深矣。

余姚之论，信本心之知已过，故增城以为空知。增城以勿忘勿助之间，即为天理，故余姚以为虚见。然余姚言致知，未尝遗问思辨行，专之者过，遂以为空知。增城言勿忘勿助时，天理自见，语固未尝不确也。盖权衡已审，而世有求端於一悟，谓即悟皆真，有观察即为外驰，有循持即为行仁义，则痛闢之以为蔽陷虚荡，妨教而病道。（以上《王稚川行状》）

徵君章本清先生潢

章潢字本清，南昌人。幼而颖悟，张本山出“趋庭孔鲤曾从《诗》、《礼》之传”句，即对“《大学》曾参独得明新之旨。”十三岁，见乡人负债纒纒者恻然，为之代偿。与万思默同业举，已而同问学。有问先生近日谈经不似前日之烦者，先生曰：“昔读书如以物磨镜，磨久而镜得明；今读书如以镜照物，镜明而物自见。”搆洗堂於东湖，聚徒讲学。聘主白鹿洞书院。甲午，庐陵会讲，有问“学以何为宗？”曰：“学要明善诚身，只与人为善，便是宗。”又问：“善各不齐，安能归并一路？”曰：“继善成性，此是极归一处，明善明此也。如主敬穷理，致良知，言各不同，皆求明性善之功，岂必专执一说，然后为所宗耶？”又问：“会友如何得力？”曰：“将我这箇身子，公共放在大炉冶中，煅炼其习气，销镕其胜心，何等得力？”入青原山，王塘南曰：“禅宗欲超生死何如？”曰：“孔子朝闻夕死，周子原始反终，大意终始皆

无，便是儒者超生死处。”邹南臬曰：“今之学者，不能超脱生死，皆缘念上起念，各有牵绊，岂能如孔子之母意、必、固、我。”曰：“意、必、固、我，众人之通患，母意、必、固、我，贤者之实功。孔子则并此禁止而绝之矣。”御史吴安节疏荐，少宰杨止菴奏授顺天儒学训导。万历戊申，年八十二卒。所著《图书编》百二十七卷。先生论止修则近於李见罗，论归寂则近於聂双江，而其最谛当者，无如辨气质之非性，离气质又不可觅性，则与戴山先师之言，若合符节矣。

#### 章本清论学书

象山言：“宇宙便是吾心，吾心便是宇宙，四海百世有圣人出焉，此心皆同。”甚喜吾心得同圣人，而作圣之功，亦易为力。於是举日用之功，惟从心所欲。既而觉师心之非也，始悟孔子之从心所欲，有矩在焉，始悟象山所谓圣无不同者，不徒曰心，而曰理，指尽心之圣人而言之也。今吾未识真心，何敢遽同於往圣。往圣谆谆教人辨危微存亡之机，求明此理之同然者，以自尽焉耳，然而未易辨也。心之广大，举六合而无所不包，虎豹豺狼，莫非生意，而慈悲普度，虽摩顶放踵，在所必为，皆心之广大也。心之精微，析万殊而无所不入，垢秽瓦砾，莫非妙道，而探索隐僻，虽钩玄镂尘，剖析虚空，皆心之精微也。心之神明，千变万化，而无所不用，纵横翕张，莫非圆机，而与世推移，虽神通妙解，倏忽流转，皆心之灵变也。天理人欲，同行异情，焦火凝冰，变幻靡定。虽曰观诸孩提之爱敬，人生之初，其心本无不善，观之行道，乞人不受呼蹴，桎亡之后，本心未泯，不知此乃圣贤多方引诱，或指点於未丧之前，或指点於既丧之后，克念罔念，圣狂攸分，无非欲人自识其真心，以自存也。不然，人莫不为孩提也，曾有渐长不为物引习移者乎？乞人不受呼蹴，曾有永保此心而勿丧者乎？近之论心学者，如之何竟指众人见在之心，即与圣人同也？孔子之皜皜不可尚者，以濯之暴之而后有此也，乃遽以众人见在之习心未尝暴濯者，强同之立跻圣位，非吾所知也。

书曰：“惟皇上帝，降衷於下民，若有恒性。”是下民之恒性，即上帝之降衷，孟子谓：“形色天性也。”是气质即天性也。孔子言：“有物有则。”即形色天性之谓。性固合有无隐显内外精粗而一之者也，后儒乃谓有气质之性。夫人不能离气质以有生，性不能外气质以别赋也。谓气即性，性即气，浑然无别，固不可谓气之外有性，性之外有气，不免裂性与气而二之，何怪其分天地之性，气质之性，而自二其性哉！天地化生，游气纷扰，参差万殊，故人之所禀，清浊厚薄，亦因以异是。不齐者，气质也，非气质之性也。气质有清浊、厚薄、强弱之不同，性则一也，能扩而充之，气质不能拘矣。阳明子曰：“气质犹器也，性犹水也，有得一缸者，有得一桶者，有得一甕者，局於器

也。水不因器之拘，而变其润下之性，人性岂因气质之拘而变其本然之善哉！”是气也，质也，性也，分言之可也，兼言之可也。谓气质天性可也，谓气质之性则非矣。谓人当养性以变化其气质可也，谓变化气质之性以存天地义理之性则非矣。

问：“止之云者，归寂之谓乎？”曰：“於穆之体，运而不息，天之止也；宥密之衷，应而无方，人之止也。寂而未尝不感，感而未尝不寂，显密浑沦，渊浩无际，故《易》以动静不失其时，发明止之义也，何可专以寂言耶？”曰：“以至善为归宿，果有方体可指欤？”曰：“人性本善，至动而神，至感而寂，虚融恢廓，本无外内显微之间，而一有方所，非至善也。虽至善，乃天理之浑融，不可名状，而性善随人伦以散见，不待安排，随其万感万应，各当天则，一而真凝然，无聚散无隐显，自尔安所止也。”曰：“知一也，既云知止，又云知本，何也？”曰：“知为此身之神灵，身为此神之宅舍，是良知具足於身中，惟本诸身以求之，则根苗着土，自尔生意条达。故止即此身之止於善，本即此善之本诸身，止外无本，本外无止，一以贯之耳。”

“万物皆备於我”，今之谈者，必曰“万物之理，皆备我之性。”“致知格物”，必曰“致吾心之知，穷在物之理。”不识圣贤著述，何为各一理字，必待后人增之，而后能明其说也？《易》谓“乾阳物，坤阴物”，《中庸》“不诚无物”，亦将加一理字而后明乎？理一分殊，言各有攸当也。自物之本末言之，天下国家身心意知，物之分殊何如也？自事之终始言之，格致诚正修齐治平，事之分殊何如也？然合天下国家身心意知，而统之为为一物，合格致诚正修齐治平，统之为为一事，而事之先惟在格物，事物之理一为何如也？且《大学》之道，探本穷源，惟在格物，而身为物本，（格物者，格此身也。）壹是皆以修身为本，圣贤垂训，何其详切简明，一至此哉！谅哉！物一而已矣。无而未尝无，有而未尝有，一实而万殊，万分而一本。故一言以尽天地之道，曰“其为物不贰，则其生物不测。”《易》曰：“乾知大始，坤作成物。”又曰：“复以自知。”复小而辨於物，合而观之，知果一乎？否也。物果一乎？否也。知之与物一乎？否也。真信其体之一，则用自不容以不一，皆不待辨而自明矣。

天命之於穆不已也，人性之渊渊浩浩、不睹不闻也，欲从而形容之，是欲描画虚空。而虚空何色象乎？虽然，虚空不可描画矣。而虚空万物之有无，不可以形容其近似乎？彼由太虚有天之名，则太虚即天也，雷风雨雪亦莫非天也。雷风之未动，雨雪之未零，寂然杳然一太虚而已矣。时乎雷之震，风之嘘，雨之润，雪之寒，阴阳各以其时，不其冲然太和矣乎？自雷风雨雪之藏诸寂，谓之为太虚也。太虚本含乎太和之气，谓其本无此雷风雨雪，不可也。何也

？及其有也，由太虚而出，非自太虚之外来也。自雷风雨雪之动以时，谓之为太和也。太和即寓於太虚之中，谓其始有此雷风雨雪，不可也。何也？方其无也，未尝不太和，特不可以太和名也。是太虚之中，本自有太和者在，而太和之外，未尝别有太虚者存。太虚太和名有不同，天则一而已矣，太虚太和亦一而已矣。可见喜怒哀乐一人性之雷风雨雪也，喜怒哀乐之未发，谓之中，非人之太虚乎？发皆中节，非人之太和乎？太虚之中，朕兆莫窥，而无一不包，无一非天；未发之中，冲漠无朕，而何一不备，何一非性乎？故未发非无也，特不可以有言也。虽由己之所独知也，然默而识之，无形之可睹，无声之可闻，亦廓然太虚而已矣。及一有所感，遇可喜而喜，遇可怒而怒，遇可哀而哀，遇可乐而乐，发虽在我，而一无所与。《记》曰：“哀乐相生。”正明目而视之，不可得而见也，倾耳而听之，不可得而闻也。则是发非有也，特不可以无言也，盎然太和而已矣。是发与未发，皆自喜怒哀乐言，虽谓未发即性之未发，发即性之发焉，亦可也。若舍而别求未发之体，则惑矣。

言性之故，如故吾、故人、故物、故事，皆因其旧所有者言之也。仁义礼智，非由外铄我也，我固有之也，是以故言性也。而故者以利为本，何也？仁乃性之故也，乍见入井之怵惕，睨视之颡泚，而恻隐即故之利也。义乃性之故也，乞人不受呼蹴，妻妾相泣中庭，而羞恶即故之利也。孩提之能，不待学虑，乃其性之故，莫不知爱敬其亲长，即其故之利也。虽牾亡之后，而夜气之好恶相近，亦莫非其故之利也。惟其故之利，所以又曰：“乃若其情，则可以为善矣。”情善才亦善，故之所以利也欤？是利之云者，自然而然，不容一毫矫强作为於其间耳。顺性而动则利，强性而动则不利而凿矣。虽然戕贼杞柳，搏激乎水，其为凿易知也。至於性无善无不善，不有似於故之利乎？彼以无为宗，并情才知能悉以为流行发用而扫除之，是其凿也。更甚夫不虑而知，非无知也，不学而能，非无能也。无欲其所不欲，如无欲害人之类是也。并欲立欲达而无之可乎？无为其所不为，如无穿窬之类是也。并见义而不为焉可乎？行所无事，特无事智巧以作为之云耳，并必有事焉而无之可乎？

指点本体，仁即是心。指点功夫，义即是路。一事合宜，即此心之运用也，一时合宜，即此心之流行也。然则事事合宜，非即事事心在而为仁之体事不遗乎？时时合宜，非即时时心在而为仁之与时偕行乎？

道之得名，谓共由之路也。南之粤，北之燕，莫不各有荡平坦夷之途，而圣仁义之途，皆实地也。在贤智者，可俯而就，在愚不肖者，可企而及。爱亲敬长，日用不知，而尽性至命，圣人岂能舍此而他由哉！此教之所以近，道之所以一也。若二氏既以虚寂认心性，因以虚寂为妙道，曰“旁日月，挟宇宙，挥斥八极，神气不变，日光明照，无所不通，不动道场，周遍法界”，直欲

纵步太虚，顿超三界，如之何可同日语也？尝观诸天时，物皆在其包涵遍覆中之，然万有异类矣，并育不相害，四时异候矣，并行不相悖，孰主张是？《易》曰：“乾知大始”。乾以易知，宜乎有知莫天若也。然天命本於穆也，天载无声臭也，天之知终莫之窥焉，人独异於天乎？故知一也，在耳为聪，在目为明，在心为思、为睿智也。声未接於耳，聪与声俱寂也，然听五声者聪也，虽既竭耳力，随其音响，悉听容之不淆焉，似乎聪之有定在矣。即此以反听之聪，则毕竟无可执也。苟自以为聪，执之以辨天下之声，则先已自塞其聪，何以达四聪乎？色未交於目，明与色俱泯也，然见五色者明也，虽既竭目力，随其形貌，悉详睹之不紊焉，似乎明之有定方矣。即此以反观之明，则毕竟无可象也。苟自以为明，执之以察天下之色，则先已自蔽其明，何以明四目乎？思虑未萌，睿智与事物而俱敛矣，然神通万变者思之睿也，虽竭心思，随其事物以酬酢之而尽。入几微，似乎睿智有所定矣。即此以自反焉睿，则毕竟无可窥也。若自以为睿，执之以尽天下之变，则先已自窒其思，何以无思无不通乎？

天地万物之理，皆具此心，人之所以为人，亦为学存此心而已。心寂而感者也，感有万端而寂贞於一，是心之所以为心，又惟寂而已。

#### 学箴四条

一曰《大学》明德亲民，止至善；《中庸》经纶立本，知化育。此是圣人全学，庶几学有归宿。

一曰虞廷危微精一，孔子操存舍亡。此是心学正传，庶几学有入路。

一曰颜子欲罢不能，曾子死而后已。此是为学真机。庶几不废半途。

一曰明道每思彝伦间有多少不尽分处，象山在人情物理事变上用功夫。此是为学实地，庶几不惑异端。

#### 僉事冯慕冈先生应京

冯应京字大可，号慕冈，盱眙人也。万历壬辰进士。授户部主事，改兵部税监。陈奉播恶楚中，朝议恐地方激变，移先生僉事镇武、汉、黄三郡。先生下车，约束邑令於学宫曰：“邑故无矿，而每邑岁输金四千余缗，岂天降地出乎？吾以三尺从事矣。”於是邑令以无矿移税监，税监虽怒而无以难也，即走郟、襄以避先生。辛丑孟春，三司宴税监，陈奉兵举炮，思泄怒於先生。百姓聚而噪之，奉党钩其聚者，杀伤百余人。先生因疏奉不法九大罪，奉亦疏阻挠国课，恶语相加，诏遂逮先生下镇抚司狱。三楚之民，叩阙鸣冤，哭声震地，上不省。先生在狱四年，与同事司李何栋如、华珏讲学不辍。甲辰始出，卒於家。先生师事邹南臬，其拘幽书草，皆从忧患之际，言其得力。栋如字子极，号天玉，官至太仆寺卿，亦讲学於广陵，则先生之传也。

#### 卷二十五 南中王门学案一



## 前言

南中之名王氏学者，阳明在时，王心斋、黄五岳、朱得之、戚南玄、周道通、冯南江，其著也。阳明歿后，绪山、龙溪所在讲学，於是泾县有水西会，宁国有同善会，江阴有君山会，贵池有光岳会，太平有九龙会，广德有复初会，江北有南谯精舍，新安有程氏世庙会，泰州复有心斋讲堂，几乎比户可封矣。而又东廓、南野、善山先后官留都，兴起者甚众。略载其论学语於后。其无语录可考见者附此。

戚贤字秀夫，号南玄。江北之全椒人。嘉靖丙戌进士。仕至刑科都给事中，以荐龙溪，失贵谿指，谪官致仕。阳明在滁州，南玄以诸生旅见，未知信向。其后为归安令，读论学诸书，始契於心，遂通书受学。为会於安定书院，语学者“千圣之学，不外於心，惟梏於意见，蔽於嗜欲，始有所失。一念自反，即得本心。”在京师会中，有谈二氏者，即正色阻之。龙溪偶举黄叶止儿啼公案，南玄勃然曰：“君是吾党宗盟，一言假借，便为害不浅。”龙溪为之愧谢。南玄谈学，不离良知，而意气激昂，足以发之。

冯恩字子仁，号南江，华亭人。嘉靖丙戌进士。阳明征思、田，南江以行人使其军，因束脩为弟子。擢为南道御史，劾都御史汪鋹、大学士张孚敬，下诏狱。会审，鋹执笔，南江立而庭辩，论死。其后减戍赦归。

贡安国字元略，号受轩，宣州人。师南野、龙溪。主水西、同善之会。绪山与之书曰：“昔人言‘鸳鸯绣出从君看，莫把金针度与人’，吾党金针是前人所传，实未绣得鸳鸯，即哓哓然空持金针，欲以度人，人不见鸳鸯，而见金针，非徒使之不信，并愿绣鸳鸯之心，亦阻之矣。”后官山东州守，讲学於志学书院。

查铎字子警，号毅斋，泾县人。嘉靖乙丑进士，为刑科给事中。不悦於新郑，外转至广西副使。学於龙溪、绪山，谓“良知简易直截，其他宗旨，无出於是。不执於见即曰虚，不染於欲即曰寂，不累於物即曰乐，无有无，无始终，无阶级，俛焉日有孳孳，终其身而已。”

沈宠字思畏，号古林，宣城人。登嘉靖丁酉乡书。官至广西参议。师事受轩。受轩学於南野、龙溪而返，谓古林曰：“王门之学在南畿，盍往从之？”於是古林又师南野、龙溪。在闽建养正书院，在蕲黄建崇正书院。近溪立开元之会於宣州，古林与梅宛溪主其席。疾革，有问其胸次如何，曰：“已无物矣。”宛溪名守德，字纯甫。官至云南左参政。其守绍兴时，重修阳明讲堂，延龙溪主之。式祕图杨珂之间，非俗吏也。

萧彦号念渠，户部侍郎。谥定肃。泾县人。师事绪山。

萧良榦字以宁，号拙斋。仕至陕西布政使。师绪山、龙溪。水西讲学之盛

，萧氏之力也。

戚袞字补之，号竹坡，宣城人。项城知县。初及东廓、南野之门，已受业龙溪。龙溪语之曰：“所谓志者，以其不可夺也。至於意气，则有时而衰。良知者，不学不虑，自然之明觉，无欲之体也。吾人不能纯於无欲，故有致知之功。学也者，复其不学之体也；虑也者，复其不虑之体也。故学虽博而守则约，虑虽百而致则一，非有假於外也。若见闻测识之知，从门而入，非良知之本然矣。吾人谨於步趋，循守方圆，谓之典要，致知之学，变动周流，惟变所适。盖规矩在我，而方圆自不可胜用，此实毫釐之辩也。”竹坡往来出入，就正於师友者，凡七八年，於是始知意气不可以为志，闻识不可以为知，格式不可以为守。志益定，业益精，其及人益广也。

张槩字士仪，号本静，泾县人。五岁口授诸书，即能了了。夜闻鸡声，呼其母曰：“《小学》云：‘事父母，鸡初鸣，咸盥漱。’今鸡鸣矣，何不起？”母笑曰：“汝才读书，便晓其义耶？”曰：“便当为之，岂徒晓焉而已？”南野为司成，因往从之，累年不归。继从东廓、绪山、龙溪，归而聚徒讲学。以收敛精神为切要，以对景磨莹为实功，以万物一体为志愿，意气眉睫之间，能转移人心。

章时鸾号孟泉，青阳人。河南副吏。学於东廓。

程大宾字汝见，号心泉，歙人。贵州参政，受学绪山。绪山谓之曰：“古人学问，不离七情中用功，而病痛亦多由七情中作。”

程默字子木，休宁人。广州府同知。负笈千里，从学阳明。疾革，指《六经》谓其子曰：“当从此中寻我，莫视为陈言也。”

郑烛字景明，歙人。河间府通判。及东廓之门。人见其衣冠质朴，以为率真者，曰：“率真未易言，先须识真耳。”

姚汝循字叙卿，号凤麓，南京人。嘉靖丙辰进士。官终嘉定知州。近溪尝论明德之学，凤麓举日说云：“德犹鑑也，匪翳弗昏，匪磨弗明。”近溪笑曰：“明德无体，非喻所及。且公一人耳，为鑑为翳，复为磨者，可乎？”闻之遂有省，浸浸寤入。有妄子以阳明为诟病，凤麓曰：“何病？”曰：“恶其良知之说也。”曰：“世以圣人为天授，不可学久矣。自良知之说出，乃知人人固有之，即庸夫小童，皆可反求以入道，此万世功也，子曷病？”

殷迈字时训，号秋溟，留守卫人。历官礼部侍郎。与何善山游，与闻绪言，所著有《惩忿窒欲编》。

姜宝字廷善，丹阳人。历官南礼部尚书。受业荆川之门。

孝廉黄五岳先生省曾

黄省曾字勉之，号五岳，苏州人也。少好古文辞，通《尔雅》，为王济之

、杨君谦所知。乔白岩参赞南都，聘纂《游山记》。李空同就医京口，先生问疾，空同以全集授之。嘉靖辛卯，以《春秋》魁乡榜。母老，遂罢南宫。阳明讲道於越，先生执贽为弟子。时四方从学者众，每晨班坐，次第请疑，问至即答，无不圆中。先生一日彻领，汗洽重襟，谓门人咸隆颂陟圣，而不知公方廛理过，恒视坎途；门人拟滞度迹，而不知公随新酬应，了无定景。作《会稽问道录》十卷。东廓、南野、心斋、龙溪，皆相视而莫逆也。阳明以先生笔雄见朗，欲以《王氏论语》属之，出山不果，未几母死，先生亦卒。钱牧斋抵辄，空同谓先生倾心北学，识者哂之。先生虽与空同上下其论，然文体竟自成一，固未尝承流接响也，岂可谓之倾心哉？《传习后录》有先生所记数十条，当是採之《问道录》中，往往失阳明之意。然无如仪、秦一条云：“苏秦、张仪之智也，是圣人之资，后世事业文章，许多豪傑名家，只是学得仪、秦故智。仪、秦学术，善揣摸人情，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，但用之於不善耳。”夫良知为未发之中，本体澄然，而无人伪之杂，其妙用亦是感应之自然，皆天机也。仪、秦打入情识窠臼，一往不返，纯以人伪为事，无论用之於不善，即用之於善，亦是袭取於外，生机槁灭，非良知也。安得谓其末异而本同哉？以情识为良知，其失阳明之旨甚矣。

陈晓问性

陈晓问曰：“性可以善恶名乎？”曰：“不可。性犹命也，道也。谓之命也，命即其名矣，不可以善恶言命也；谓之性也，性即其名矣，不可以善恶言性也；谓之道也，道即其名矣，不可以善恶言道也。道也者，不可须臾离也，可离非道也。孔子但以不可离言道，而未尝以善恶也。是故君子戒慎乎其所不睹，恐惧乎其所不闻，明目倾耳，不可得而睹闻者也，而可名言之乎？上天之载，无声无臭，是诚非睹闻可及也。故曰：‘夫子之言性与天道，不可得而闻也。’言其所言，至精至微，仰高钻坚，瞻前忽后，虽欲从之，末由也已。其不可得而闻者如此。非若文章然，威仪可瞻，文词可聆，可得而闻者也。孔子之言性与天道，且不可得而闻，而儒家者流，兢兢然以善恶本原气质种种诸名而拟议也，然而道心惟微，虽欲闻之，不可得而闻也，是以人心拟议之也。”曰：“然则性无善恶乎？”曰：“有善恶者，性之用也，岂特善恶而已矣。善之用，有万殊焉，恶之用，有万殊焉，皆性之用也，而不可以名性也。犹之阴阳之用，万殊焉，皆天道之用也。刚柔之用，万殊焉，皆地道之用也，而阴阳不可以名天，刚柔不可以名地也。仁义之用，万殊焉，皆人道之用也，而仁义不可以名人也。善恶者，非用而不可得见者也，如天道寒暑雨暘之愆，地道山崩水溢之患也，皆用之而见焉者。何以有是也？顺则善，逆则恶，生则善。剋则恶，不外二端而已，皆出乎所遭，不可以前定也。如二人之相语也，其语

之相契也，顷刻而德之；其或语之相戾也，又顷刻而仇之。民之为道，有恒产者，有恒心，无恒产者，无恒心，不可得而定者，故君子贵习至於死而后已者也。习与性成，功在习，不在性也。若徒恃性所成也，何孔子曰‘性相近也，习相远也’？圣人兢兢焉，其重习也，言习善则善，习否则否也。世儒终身谈性之善，而未尝一措足於善，终身谈性之无恶，而未尝一时有离於恶，是性越南而习冀北也。天下之昧是久矣，予不得不申乎仲尼之说。”

长史周静菴先生冲

周冲字道通，号静菴，常之宜兴人。正德庚午乡举。授万安训导，知应城县，以耳疾改邵武教授，陞唐府纪善，进长史而卒，年四十七。阳明讲道於虔，先生往受业。继又从於甘泉，谓“湛师之体认天理，即王师之致良知也。”与蒋道林集师说，为《新泉问辨录》。暇则行乡射投壶礼，士皆敛衽推让。吕泾野、邹东廓咸称其有淳雅气象。当时王、湛二家门人弟子，未免互相短长，先生独疏通其旨。故先生死而甘泉叹曰：“道通真心听受，以求实益，其异於死守门户以相訾而不悟者远矣！”

周静菴论学语

存心为为学之要，知耻为入道之机。

学以成身而已，其要只在慎独。博约知行，皆慎独功夫内事目也。

凡学须先有知识，然后力行以至之，则几矣。

讲学须脚踏实地，敬义夹持，此为已规模大略。夫君子之学，终日终身，只此一事。盖理不外乎一中，即吾中正之心是已。无事时戒慎，照管吾中正之心而常存，有事时亦只戒慎，凡事循吾中正之心而不杂，是谓敬义夹持。心外无理，理外无事，学者知不可须臾离，又何患脚踏不实乎？

日用功夫，只是立志。然须朋友讲习，则此意才精健阔大，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。今於无朋友相讲之时，还只静坐，或看书，或行动，凡寓目措身，悉取以培养此志，颇觉意思和适。然终不如讲学时，生意更多也。

上蔡尝问“天下何思何虑？”伊川云：“有此理，只是发得太早。在学者功夫，固是必有事焉而勿忘，然亦须识得何思何虑底气象。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，恐又坠於无也。须是不滞於有，不坠於无方得。”学者才晓得做功夫，便要识认得圣人气象。盖认得圣人气象，把作准的，乃就实地做功夫去，才不会差。

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。

正学不明已久，不须枉费心力，为朱、陆争是非。若其人果能立志，决意要如此学，已自大段明白了，朱、陆虽不辨，彼自能觉得。

明经朱近斋先生得之

朱得之字本思，号近斋，直隶靖江人。贡为江西新城丞，邑人称之。从学於阳明，所著有《参玄三语》。其学颇近於老氏，盖学焉而得其性之所近者也。其语尤西川云：“格物之见，虽多自得，未免尚为见闻所梏。虽脱闻见於童习，尚滞闻见於闻学之后，此笃信先师之故也。不若尽涤旧闻，空洞其中，听其有触而觉，如此得者尤为真实。子夏笃信圣人，曾子反求诸己，途径堂室，万世昭然。”即此可以观其自得矣。

语录

董萝石平生好善善恶甚严，自举以问阳明先生，曰：“好字原是好字，恶字原 is 恶字。”董於言下跃然。

董实夫问：“心即理，心外无理，不能无疑。”阳明先生曰：“道无形体，万象皆是形体；逆无显晦，人所见有显晦。以形体言天地，一物也；以显晦言人心，其机也。所谓心即理者，以其充塞氤氲，谓之气；以其脉络分明，谓之理；以其流行赋畀，谓之命；以其禀受一定，谓之性；以其物无不由，谓之道；以其妙用不测，谓之神；以其凝聚，谓之精；以其主宰，谓之心；以其无妄，谓之诚；以其无所倚着，谓之中；以其无物可加，谓之极，以其屈伸消息往来，谓之易。其实则一而已。今夫茫茫堪舆，苍然隤然，其气之最粗者欤？稍精则为日月星宿风雨山川，又稍精则为雷电鬼怪草木花蘂，又精而为鸟兽鱼鳖昆虫之属，至精而为人，至灵至明而为心。故无万象则无天地，无吾心则无万象矣。故万象者，吾心之所为也，天地者，万象之所为也。天地万象，吾心之糟粕也。要其极致，乃见天地无心，而人为之心。心失其正，则吾亦万象而已；心得其正，乃谓之人。此所以为天地立心，为生民立命，惟在於吾心。此可见心外无理，心外无物。所谓心者，非今一团血肉之具也，乃指其至灵至明能作能知，此所谓良知也。然本无声无臭无方无体，此所谓道心惟微也。此大人之学，所以与天地万物一体也。一物有外，便是吾心未尽处，不足谓之学。

问“喜怒哀乐”。阳明先生曰：“乐者心之本体也，得所乐则喜，反所乐则怒，失所乐则哀。不喜不怒不哀时，此真乐也。”

杨文澄问：“意有善恶，诚之将何稽？”阳明先生曰：“无善无恶者，格物也。”曰：“意固有善恶乎？”曰：“意者心之发，本自有善而无恶，惟动於私欲而后有恶也。惟良知自知之故，学问之要，曰‘致良知’。”

或问“客气”。阳明先生曰：“客与主对，让尽所对之宾，而安心居於卑

末，又能尽心尽力供养诸宾，宾有失错，又能包容，此主气也。惟恐人加於吾之上，惟恐人怠慢我，此是客气。”

人生不可不讲者学也，不可暂留者光阴也。光阴不能暂留，甚为可惜！学不讲自失为人之机，诚为可耻！自甘无耻，自不知惜，老至而悔，不可哀乎！孔子曰：“学如不及，犹恐失之。”“朝闻道，夕死可矣。”旨哉！

或问“三教同异”。阳明先生曰：“道大无名，若曰各道其道，是小其道矣。”心学纯明之时，天下同风，各求自尽。就如此厅事，元是统成一间，其后子孙分居，便有中有傍，又传，渐设藩篱，犹能往来相助。再久来，渐有相较相争，甚而至於相敌。其初只是一家，去其藩篱，仍旧是一家。三教之分，亦只如此，其初各以资质相近处，学成片段，再传至四五，则失其本之同，而从之者亦各以资质之近者而往，是以遂不相通。名利所在，至於相争相敌，亦其势然也。故曰：“仁者见之谓之仁，知者见之谓之知。”才有所见便有所偏。

天地万物之机，生生不息者，只是翕聚，翕聚不已，故有发散，发散是其不得已。且如婴儿在母腹中，其混沌皮内有两乳端，生近儿口，是儿在胎中翕而成者也，故出胎便能吸乳。

人之养生，只是降意火。意火降得不已，渐有余溢，自然上升，只管降，只管自然升，非是一升一降相对也。降便是水，升便是火，《参同契》“真人潜深渊，浮游守规中”，此其指也。

或问“金丹”。曰：“金者至坚王利之象，丹者赤也，言吾赤子之人也。炼者，喜怒哀乐，发动处是火也。喜怒哀乐之发，是有物牵引，重重轻轻，冷冷热热，煅炼得此心端然在此，不出不入，则赤子之心不失，久久纯熟，此便是丹成也。故曰：‘贫贱忧戚，玉汝於成。动心忍性，增益不能。’此便是出世，此是飞昇冲举之实。谓其利者，百凡应处，迎之而解，万古不变，万物不离，大人之心，常如婴儿，知识不遂，纯气不散，则所以延年者在是，所以作圣者在是。故曰：‘专气致柔如婴儿，清明在躬，志气如神，嗜欲将至，有开必先。’所以知几者在是，所以知天者在是。”

太虚浮云，过化也。乾乾不息於诚，存神也。存神则过化矣，所过不化，不存神也。存神而过化，所以与天地同流。

此身之外，一丝一缕皆装缀。故紧随身不可须臾离者，贫贱也。或得或失者，富贵也。於其不可离者，必求离之，於其不可保者，必欲得之，此所以终身役役，卒归於恶也。

三代教人，年未五十者，不可衣帛，未七十者，不得食肉，是天下莫非素缟也。今自婴儿时便厚味华衣，岂知古人爱养生命之道。佛法戒杀，其徒不腥

不锦，意正如此。若得天下如此风味，便省许多货财，便有许多豊裕，息贪息争，无限好处，雍熙之风，指日可见。惜乎欲重情胜，而不能从也。

往古圣人，立言垂训，宗旨不同，只是因时立教，精明此性耳。尧、舜曰“中”，汤、文曰“敬”，盖以中有糊涂之景，将生两可之病，故以敬为中，提省人，使之常惺惺也。敬则易流於有意，故孔子曰“仁”。仁易无断，故孟子曰“仁义”。仁义流而为假仁袭义，故周子曰“诚”。诚之景，乃本体无思无为者也。人不易明，将流於讦直，故程子复以敬为宗。敬渐流於孤陋，故朱子以致知补之。致知渐流於支离，故先师辨明闻见与良知，特揭良知为宗。千古圣学之要，天地鬼神之机，良知二字尽之矣。

混沌开闢之说，亦是悬度，只是就一日昼夜昏明之间，便可见戌亥时，果人消物尽乎？但自古至今，生气渐促，其醇气之耗，智巧之深，终非古比。

或问“事物有大小，应之不能无取舍”。此正是功利之心，千驷万踵之取予一念也。众人在事上见，故有大小；圣人却只在发念处见，故不论事物之大小，一念不安，即不忍为人，无善可为，只不可为恶，有心为善，善亦恶也。尤西川纪闻

近斋说：“阳明始教人存天理，去人欲。他日谓门人曰：‘何谓天理？’门人请问，曰：‘心之良知是也。’他日又曰：‘何谓良知？’门人请问，曰：‘是非之心是也。’”

近斋言：“阳明云：‘诸友皆数千里外来，人皆谓我有益於朋友，我自觉我取朋友之益为多。’又云：‘我全得朋友讲聚，所以此中日觉精明，若一二日无朋友，志气便觉自满，便觉怠惰之习复生。’”又说：“阳明逢人便与讲学，门人疑之。叹曰：‘我如今譬如一箇食馆相似，有客过此，吃与不吃，都让他一让，当有吃者。’”

近斋曰：“阳明在南都时，有私怨阳明者，诬奏极其丑诋。始见颇怒，旋自省曰：‘此不得放过。’掩卷自反，俟其心平气和再展看。又怒，又掩卷自反。久之真如飘风浮霭，略无芥带。是后虽有大毁谤，大利害，皆不为动。尝告学者曰：‘君子之学，务求在己，而已毁誉荣辱之来，非惟不以动其心，且资之以为切磋砥砺之地，故君子无入而不自得，正以无入而非学也。’”

近斋说：“阳明不自用，善用人。人有一分才也，用了再不错，故所向成功。”

近斋曰：“昔侍先师，一友自言：‘觉功夫不济，无奈人欲间断天理何？’师曰：‘若如汝言，功夫尽好了，如何说不济，我只怕你是天理间断人欲耳。’其友茫然。”

近斋解格物之格，与阳明大指不殊，而字说稍异。予问：“曾就正否

？”近斋叹曰：“此终天之恨也。”

一日与近斋夜坐，予曰：“由先生说没有甚么。”曰：“没有甚么呀！”

近斋曰：“精粗一理，精上用功。”他日举似，则曰：“本无精粗。”

近斋曰：“三年前悟知止为彻底，为圣功之准。近六月中病卧，忽觉前辈言过不及与中，皆是汗浸之言，必须知分之所在，然后可以考其过不及与中之所在。为其分之所当为中也，无为也。不当为而为者，便是过，便是有为；至於当为而不为，便是不及，便是有为。”

恭节周讷谿先生怡

周怡字顺之，号讷谿，宣州太平人。嘉靖戊戌进士。授顺德推官，入为吏科给事中。上疏劾相嵩，且言：“陛下日事祷祀，而四方水旱愈甚。”杖阙下，系锦衣卫狱，历三年。上用箕神之言，释先生与杨斛山、刘晴川三人。未弥月，上为箕神造台，太宰熊浹极言不可，上怒，罢浹，而复逮三人狱中。又历两年，内殿灾，上於火光中，恍惚闻神语令释三人者，於是得释。家居十九年。穆宗登极，起太常少卿。所上封事，刺及内侍，出为山东佥事，转南京司业，复入为太常。隆庆三年十月，卒於家，年六十四。早岁师事东廓、龙溪，於《传习录》身体而力行之。海内凡名王氏学者，不远千里，求其印证。不喜为无实之谈，所谓节义而至於道者也。

尤西川纪闻

讷谿说：“阳明一日早起看天，欲有事，即自觉曰：‘人方望雨，我乃欲天晴。’其省如此。”

讷谿说：“东廓讲学京师，一士人诮之曰：‘今之讲学者，皆服尧之服，诵尧之言，行桀之行者也。’东廓曰：‘如子所言，固亦有之。然未闻服桀之服，诵桀之言，而行尧之行者也。如欲得行尧之行者，须於服尧之服，诵尧之言者求之。且不服尧之服，不诵尧之言，又恶在其行尧之行也？’士人愧服。”

讷谿谓：“司训邵西林曰：‘子愤士之不率教乎？譬诸津济，游人喧渡，则长年三老，舣舟受直，择可而载。若野岸舟横，客行不顾，则招招舟子，岂容自己？凡教倦即是学厌。’”

西川问学，曰：“信心。”

思不出位，是不过其则。

士有改行者，西川谓“初念未真”。曰：“不然，惟圣罔念作狂，君子小人，何常之有？”

当此世界，若无二三子，未免孤立无徒。

囚对



周子被罪下狱，手有桎，足有镣，坐卧有匡，日有数人监之，喟然曰：“余今而始知检也。手有桎则恭，足有镣则重，卧坐有匡则不敢以妄动，监之众则不敢以妄言，行有镣则疾徐有节，余今而始知检也。”

提学薛方山先生应旂

薛应旂号方山，武进人。嘉靖乙未进士。知慈谿县，转南考功，陞浙江提学副使。其鉴识甚精，试慈谿，得向程卷曰：“今科元也。”及试余姚，得诸大圭卷，谓向程曰：“子非元矣，有大圭在。”已果如其言。先生为考功时，真龙溪於察典，论者以为逢迎贵溪。其实龙溪言行不掩，先生盖借龙溪以正学术也。先生尝及南野之门，而一时诸儒，不许其名王氏学者，以此节也。然东林之学，顾导源於此，岂可没哉！

薛方山纪述

古之学者，知即为行，事即为学。今之学者，离行言知，外事言学。一念不敢自恕，斯可谓之修；一语不敢苟徇，斯可谓之直；一介不敢自汙，斯可谓之廉。

气者所以运乎天地万物者也。有清则有浊，有厚则有薄，穷则变，变则通，故一治一乱，皆非一日之积也。

圣人制命，贤者安焉，不肖者逆焉。

万物皆备於我，不可以物为非我也，然而有我则私矣。万物皆具於心，不可以心为无物也，然而有物则滞矣。

阴阳之气，凝者为石，流者为水。凝者无变，信也；流者无滞，智也。孔悉其硜室也，孟非其激逆也。信立而通则不窒矣，智运而正则不逆矣。

画者象也，值其画者变也。潜龙勿用者辞也，用其辞者占也。斯义不明，附会无不至矣。

时之汙隆，民之休戚，其几安在哉？存乎士风之直与佞耳。

改过则长善矣，甘贫则足用矣。

治世之教也，上主之，故德一而俗同。季世之教也，下主之，故德二三而俗异。

义协则礼皆可以经世，不必出於先王；理达则言皆可以喻物，不必授之故典。

薛文清之佐大理，王振引之也。当时若辞而不往，岂不愈於抗而得祸乎？此崔后渠梦中所得之言。

古诸侯多天子继别之支子，故不得犯天子以祭始祖；大夫多诸侯继祢之支子，故不得犯诸侯以祭先祖。汉、唐以来，则无是矣。礼以义起，报宜从厚，今士大夫之家庙，虽推以祭始祖亦可也。

古者谏无官，以天下之公议，寄之天下之人，使天下之人言之，此其为盛也。

副使薛畏斋先生甲

薛甲字应登，号畏斋，江阴人也。嘉靖乙丑进士。授兵科给事中。劾方士邵元节，降湖广布政司照磨。历宁波通判，保定同知，四川、赣州佥事副使。以忤相嵩，拾遗免。先生笃信象山阳明之学，其言格物即所以致知，慎独即所以存养，成物即所以成己，无暴即所以持志，与夫一在精中，贯在一中，约在博中，恕在忠中，皆合一之旨，此学之所以易简也。先生曰：“古今学术，至於阳明渐尔昭融。天不假年，不能使此公缕析条分，以破训诂之惑，用是学者虽略知领悟，而入之无从。区区不自量，妄意欲补其缺，会缺所闻，总成一书，名曰《心学渊源》，冀传之来世，以俟知者。”羲按，阳明之格物，谓致吾心良知之天理於事事物物，则事事物物皆得其理。意在於事亲，则致吾良知於事亲之物，去其事亲之不正者，以归於正。事亲之物格，而后事亲之知至。先生之格物，以感物为格，不能感物，是知之不致。阳明以正训格，先生以感训格，均为有病。何不以他经证之？意以知为体，知以物为体。毋自欺，良知也；好恶，物也。好恶至於自谦，则致之至於物矣。不忍堂下之牛，良知也，举斯心而加诸彼，则致之至於物矣。盖至於物，则此知才非石火电光，所谓达之天下也。此正致之之法，与扩充同一义耳。格当训之为至，与神之格思同。二先生言正言感，反觉多此一转。所致者既是良知，又何患乎不正不感乎？

文集

陆子之学，在“先立其大”；朱子之学在，“居敬穷理”。学者苟能存先立其大之心，而务朱子之功，则所谓居敬者，居之心也，所谓穷理者，穷之心也，则朱、陆合一矣。

论道者，须精且详。精则理透，详则意完。如惟精惟一之语，更建中建极，一贯性善，数圣贤发明，而理始彻。岂非精耶？又本之以《六经》，辅之以四子，而意始完。然则精与详，信乎不可缺一也。若孟氏以后，历千年而有象山，有阳明，可为精矣，而享年不永，不获有所著述以示后人，虽欲详，不可得也。至於朱子，字字而议，句句而论，可详矣，然改易《大学》，而以格物为穷物之理，集义为事事求合於义，则与义袭而取者，何以异耶？循此而求之，虽欲精亦不可得也。

致知格物之说，夫子传之曾子，曾子传之子思，而有“明善诚身”之论。所谓明善，即致知也；所谓诚身，即诚意也。虽不言感物，然获上治民，悦亲信友，乃其验处，即格物也。至子思传之孟子，则述师传而备言之，而曰“至诚而不动，未之有也。”则格物之为感物，彰彰明矣。（夫不能感物者，必其

知有未致，致有未尽也。故孟子曰：“爱人不亲反其仁，治人不治反其智，礼人不答反其敬。”反之者，致之也。此之谓致知在格物。）

释氏之说，欲使人离垢明心，其意未尝不善也。然不知心即是理，理不离事，而过用其意。至欲远离事物以求心，则其势必至於反性情，灭人伦，为一切袭取之法。认其所谓漠然无情者为心，至於中庸精微之妙，茫无所知，而误以幻天地，绝人道者为事。知者所宜原其意以通之，而约其过甚者以归於中，亦归斯受之之意也。

或问：“存心致知，有分乎？”曰：“致知乃以存心也。”

## 卷二十六 南中王门学案二

襄文唐荆川先生顺之

唐顺之字应德，号荆川，武进人也。嘉靖己丑会试第一。授武选主事。丁内艰。起补稽勋，调考功，以校对《实录》，改翰林编修。不欲与罗峰为缘，告归。罗峰恨之，用吏部原职致仕。皇太子立，选宫僚，起为春坊司谏。上常不御朝，先生与念菴、浚谷请於元日皇太子出文华殿，百官朝见。上大怒，夺职为民。东南倭乱，先生痛愤时艰，指画方略於当事，当事以知兵荐之，起南部车驾主事。未上，改北部职方员外。先生至京，即陞本司郎中，查勘边务，继而视师浙、直。以为禦岛寇当在海外，鲸背机宜，岂可悬断华屋之下？身泛大洋，以习海路，败贼於崇明沙。陞太仆少卿，右通政。未上，擢金都御史，巡抚淮、扬。先生方勦三沙贼，江北告急，乃以三沙付总兵卢镗，而击贼於江北，败贼姚家荡，又败贼庙湾，几不能军。先生复向三沙，贼遁至江北。先生急督兵过江蹙之，贼渐平。会淮、扬大祲，賑饥民数十万。行部至泰州，卒於舟中，庚申四月一日也。年五十四。先生晚年之出，由於分宜，故人多议之。先生固尝谋之念菴，念菴谓：“向尝隶名仕籍，此身已非己有，当军旅不得辞难之日，与徵士处士论进止，是私此身也。兄之学力安在？”於是遂决。龟山应蔡京之召，龟山徵士处士也，论者尚且原之，况於先生乎？

初喜空同诗文，篇篇成诵，下笔即刻画之。王道思见而叹曰：“文章自有正法眼藏，奈何袭其皮毛哉！”自此幡然取道欧、曾，得史迁之神理，久之从广大胸中随地涌出，无意为文自至。较之道思，尚是有意欲为好文者也。其著述之大者为五编：《儒编》、《左编》、《右编》、《文编》、《稗编》是也。先生之学，得之龙溪者为多，故言於龙溪，只少一拜。以天机为宗，无欲为工夫。谓“此心天机活泼，自寂自感，不容人力，吾惟顺此天机而已，障天机者莫如欲，欲根洗净，机不握而自运矣。成、汤、周公坐以待旦，高宗恭默三年，孔子不食不寝，不知肉味。凡求之枯寂之中，如是艰苦者，虽圣人亦自觉此心未能纯是天机流行，不得不如此着力也。”先生之辨儒释，言“儒者於喜

怒哀乐之发，未尝不欲其顺而达之，其顺而达之也，至於天地万物，皆吾喜怒哀乐之所融贯。佛者於喜怒哀乐之发，未尝不欲其逆而销之，其逆而销之也，至於天地万物澹然无一喜怒哀乐之交。故儒佛分途，只在天机之顺逆耳。夫所谓天机者，即心体之流行不息者是也。佛氏无所住而生其心，何尝不顺？逆与流行，正是相反，既已流行，则不逆可知。佛氏以喜怒哀乐，天地万物，皆是空中起灭，不碍吾流行，何所用销？但佛氏之流行，一往不返，有一本而无万殊，怀人襄陵之水也。儒者之流行，盈科而行，脉络分明，一本而万殊，先河后海之水也。其顺固未尝不同也。或言三千威仪，八万细行，靡不具足，佛氏未尝不万殊。然佛氏心体事为，每分两截，禅律殊门，不相和会，威仪细行，与本体了不相干，亦不可以此比而同之也。”崇祯初，谥襄文。

### 荆川论学语

近来谈学，谓认得本体，一超直入，不假阶级。窃恐虽中人以上，有所不能，竟成一番议论，一番意见而已。天理愈见，则愈见其精微之难致，人欲愈克，则愈见其植根之甚深。彼其易之者，或皆未尝宝下手用力，与用力未尝恳切者也。（《与张士宜》）

古之所谓儒者，岂尽律以苦身缚体，如尸如斋，言貌如土木人，不得摇动，而后可谓之学也哉！天机尽是圆活，性地尽是洒落，顾人情乐率易而苦拘束。然人知恣睢者之为率易矣，而不知见天机者之尤为率易也；人知任情宕佚之为无拘束矣，而不知造性地者之尤为无拘束也。（《与陈两湖》）

小心两字，诚是学者对病灵药，细细照察，细细洗涤，使一些私见习气，不留下种子在心里，便是小心矣。小心非矜持把捉之谓也，若以为矜持把捉，则便与鸢飞鱼跃意思相妨矣。江左诸人，任情恣肆，不顾名检，谓之洒脱，圣贤胸中，一物不碍，亦是洒脱，在辨之而已，兄以为洒脱与小心相妨耶？惟小心，而后能洞见天理流行之实，惟洞见天理流行之实，而后能洒脱，非二致也。（《与蔡子木》）

近来痛苦心切，死中求活，将四十年前伎俩，头头放舍。四十年前见解，种种抹掇，於清明中稍见得些影子，原是彻天彻地，灵明浑成的东西。生时一物带不来，此物却原自带来，死时一物带不去，此物却要完全还他去。然以为有物，则何睹何闻？以为无物，则参前倚衡，瞻前忽后。非胸中不停世间一物，则不能见得此物，非心心念念，昼夜不舍，如养珠抱卵，下数十年无渗漏的工夫，则不能收摄此物，完养此物。自古宇宙间豪傑经多少人，而闻道者绝叹其难也。

尝验得此心，天机活泼，其寂与感，自寂自感，不容人力。吾与之寂，与之感，只是顺此天机而已，不障此天机而已。障天机者莫如欲，若使欲根洗尽

，则机不握而自运，所以为感也，所以为寂也。天机即天命也，天命者，天之所使也。立命在人，人只立此天之所命者而已。白沙“色色信他本来”一语，最是形容天机好处。若欲求寂，便不寂矣，若有意於感，非真感矣。（以上《与王道思》）

出入无时，莫知其向，此真心也，非妄心之谓也。出入本无时，欲有其时，则强把捉矣。其向本无知，欲知其向，则强猜度矣。无时即此心之时，无向即此心之向，无定向者，即此心之定体也。（《答双江》）

《中庸》所谓无声无臭，实自戒慎不睹、恐惧不闻中之得。本体不落声臭，功夫不落闻见，然其辨只在有欲无欲之间。欲根销尽，便是戒慎恐惧，虽终日酬酢云为，莫非神明妙用，而未尝涉於声臭也。欲根丝忽不尽，便不是戒慎恐惧，虽使栖心虚寂，亦是未离乎声臭也。（《答张甬川》）

白沙“静中养出端倪”，此语须是活看。盖世人病痛，多缘随波逐浪，迷失真源，故发此耳。若识得无欲为静，则真源波浪，本来无二，正不必厌此而求彼也。兄云“山中无静味，而欲闭关独卧，以待心志之定”，即此便有欣羨畔援在矣。请且无求静味，只於无静味中寻讨，毋必闭关，只於开门应酬时寻讨。至於纷纭鞅鞅，往来不穷之中，试观此心如何。其应酬鞅鞅，与闭关独卧时，自还有二见否？若有二见，还是我自为障碍否？其障碍还是欲根不断否？兄更於此着力一番，有得有疑，不惜见教也。（《答吕沃州》）

近会一二方外人，见其用心甚专，用工最苦，慨然有叹於吾道之衰。盖禅家必欲作佛，不坐化超脱，则无功；道人必欲成仙，不留形住世，则无功。两者皆假不得。惟圣贤与人同而与人异，故为其道者皆可假托溷帐，自误误人。窃意当时圣贤用心专而用工苦者，岂特百倍方外人之修炼而已？必有哑子吃苦瓜，与你说不得者。而世人乃欲安坐而得之，以其世间功名富贵之习心，而高谈性命之学，不亦远乎！（《与念菴》）

当时篡弑之人，必有自见己之为是，而见君父之甚不是处，又必有邪说以阶之。如所谓邪说作而弑君弑父之祸起者，《春秋》特与辨别题目，正其为弑。如“州吁弑完”一句，即曲直便自了然，曲直了然，诶即是非便自分晓。乱臣贼子，其初为气所使，昧了是非，迷了本来君父秉彝之心，是以其时恶力甚劲。有人一与指点是非，中其骨髓，则不觉回心，一回心后，便自动惮不得，盖其真心如此，所谓惧也。旧说以为乱臣贼子惧於见书而知惧，则所惧者，既是有所为而非真心，且其所惧，能及於好名之人，而不及於勃然不顾名义之人。以为《春秋》书其名，脇持恐动人而使之惧，此又只说得董狐、南史之作用，而非所以语於圣人拨转人心之妙用也。（《答姪孙》）

慈湖之学，以无意为宗。窃以学者能自悟本心，则意念往来如云，物相荡

於太虚，不惟不足为太虚之障，而其往来相荡，乃即太虚之本体也。何病於意而欲扫除之？苟未悟本心，则其无意者，乃即所以为意也。心本活物，在人默自体认处何如。不然，则得力处即受病处矣。（《答南野》）

世间伎俩，世间好事，不可挂在胸中。学之渗漏多，正兜揽多耳。昔人所以绝利□□□□一原，不如是则不足以收敛精神，而凝聚此道也。（《答胡青崖》）

近来学者病痛，本不刻苦搜剔，洗空欲障，以玄妙之语，文夹带之心，直如空花，竟成自误。要之与禅家斗机锋相似，使豪傑之士，又成一番涂塞。此风在处有之，而号为学者多处，则此风尤甚。惟默然无说，坐断言语意见路头，使学者有穷而反本处，庶几挽归真实。力行一路，乃是一帖救急良方。（《答张士宜》）

儒者於喜怒哀乐之发，未尝不欲其顺而达之。其顺而达之也，至於天地万物，皆吾喜怒哀乐之所融贯，而后一原无间者可识也。佛者於喜怒乐之发，未尝不欲其逆而销之。其逆而销之也，至於天地万物，泊然无一喜怒哀乐之交，而后一原无间者可识也。其机常主於逆，故其所谓旋闻反见，与其不住声色香触，乃在於闻见声色香触之外。其机常主於顺，故其所谓不睹不闻，与其无声无臭者，乃即在於睹闻声臭之中。是以虽其求之於内者，穷深极微，几与吾圣人不异，而其天机之顺与逆，有必不可得而强同者。（《中庸辑略序》）

《乾》、《坤》之心不可见，而见之於《复》，学默识其动而存之可矣。是以圣人於《乾》则曰“其动也直”，於《坤》则曰“敬以直内”。《乾》、《坤》一於直也，动本直也，内本直也，非直之而后直也。盖其酝酿流行，无断无续，乃吾心天机自然之妙，而非人力之可为。其所谓默识而存之者，则亦顺其天机自然之妙，而不容纤毫人力参乎其间也。学者往往欲以自私用智求之，故有欲息思虑以求此心之静者矣，而不知思虑即心也；有欲绝去外物之诱，而专求诸内者矣，而不知离物无心也；有患此心之无着，而每存一中字以着之者矣，不知心本无着，中本无体也。若此者，彼亦自以为求之於心者详矣，而不知其弊乃至於别以一心操此一心，心心相掙，是以欲求乎静而愈见其纷扰也。（《明道语略序》）

太常唐凝菴先生鹤徵

唐鹤徵字元卿，号凝菴，荆川之子也。隆庆辛未进士。选礼部主事，与江陵不合，中以浮躁。江陵败，起历工部郎，迁尚宝司丞，陞光禄寺少卿，又陞太常寺少卿。归。起南京太常，与司马孙月峰定妖人刘天绪之变。谢病归。万历己未，年八十二卒。先生始尚意气，继之以园林丝竹，而后泊然归之道术。其道自九流、百氏、天文、地理、稗官野史，无不究极，而继乃归之庄生《道

遥》、《齐物》，又继乃归之湖南之求仁，濂溪之寻乐，而后恍然悟乾元所为，生天地，生人物，生一生万，生生不已之理，真太和奥窅也。物欲不排而自调，世情不除而自尽，聪明才伎之昭灼，旁蹊曲径之奔驰，不收摄而莹然无有矣。语其甥孙文介曰：“人到生死不乱，方是得手。居常当归并精神一路，毋令漏泄。”先生言：“心性之辨，今古纷然，不明其所自来，故有谓义理之性、气质之性，有谓义理之心、血气之心，皆非也。性不过是此气之极有条理处，舍气之外，安得有性？心不过五脏之心，舍五脏之外，安得有心？心之妙处在方寸之虚，则性之所宅也。”此数言者，从来心性者所不及也。乃先生又曰：“知天地之间只有一气，则知乾元之生生，皆是此气。乾元之条理，虽无不清，人之受气於乾元，犹其取水於海也，海水有鹹有淡，或取其一勺，未必鹹淡之兼取，未必鹹淡之适中也。间有取其鹹淡之交而适中，则尽得乾元之条理，而为圣为贤无疑也。固谓之性，或取其鹹，或取其淡，则刚柔强弱昏明万有不同矣，皆不可不谓之性也。”则此言尚有未莹，盖此气虽有条理，而其往来屈伸，不能无过不及，圣贤得其中气，常人所受，或得其过，或得其不及，以至万有不齐。先生既言性是气之极有条理处，过不及便非条理矣，故人受此过不及之气，但可谓之气质，不可谓之性。则只言气是性足矣，不必言气之极有条理处是性也，无乃自堕其说乎？然则常人有气质而无性乎？盖气之往来屈伸，虽有不及，而终归於条理者，则是气中之主宰，故雨暘寒燠，恒者暂而时者常也。惟此气中一点主宰，不可埋没，所以常人皆有不忍人之心，而其权归之学矣。

### 桃溪劄记

（鹤徵避暑於桃溪，偶校先君子所纂《诸儒语要》，寄吴侍御叔行。入梓时，有触发处，随笔记之，以请於同志，幸有以正之也。）

乾元所生三子，曰天，曰人，曰地。人何以先於地也？地，坤道也，承天时行，不得先天也。故后则得主，先则迷矣。人却可先可后者，故曰“御天”，故曰“先天而天弗违，后天而奉天时”。世人皆谓天能生人，不知生人者却是统天之乾元耳。人生於乾元，天地亦生於乾元，故并称之曰三才。

《中庸》首言“天命之谓性”，后又言“思知人，不可以不知天”。何也？人与天并生於乾元，乾元每生一物，必以全体付之，天得一箇乾元，人也得一箇乾元，其所得於乾元，绝无大小厚薄之差殊。《中庸》后面言：“《诗》云：‘维天之命，於穆不已。’盖曰天之所为天也。‘於乎不显，文王之德之纯。’盖曰文王之所以为文也，纯亦不已。”天与文王，毫爽不差，特在天名之曰“不已”，在文名之曰“纯”耳。非其本来之同文王之“纯”，安能同天之“不已”哉？然惟天则万古不变，而人不皆文也，人不皆文，且以为天非文

之所可及矣，故告之曰“在天为命，在人则谓之性”，其实一也，故曰“天命之谓性”。欲知人之性，非知天之命，不能知性之大也，故曰“思知人，不可以不知天”，示人以尽性之则也。太甲曰：“顾諟天之明命。”时时看此样子也。孟子亦曰：“知其性则知天矣。”斯所谓穷理尽性以至於命也。

盈天地间一气而已，生生不已，皆此也。乾元也，太极也，太和也，皆气之别名也。自其分阴分阳，千变万化，条理精详，卒不可乱，故谓之理。非气外别有理也。自其条理之不可乱，若有宰之者，故谓之帝。生之为天，则谓之命，以乾坤之所由不毁言也。生之为人，则谓之性，以吾心舍此生机言也。天率是命而运，则谓之天道，人率是性而行，则谓之人道，惜道路之道以名之也。人以为斯理斯道性斯命，极天下之至灵，非气之所能为，不知舍气则无有此灵矣。试观人死而气散，尚有灵否？

心性之辨，今古纷然，不明其所自来，故有谓义理之性气质之性，有谓义理之心血气之心，皆非也。性不过是此气之极有条理处，舍气之外，安得有性？心不过五脏之心，舍五脏之外，安得有心？心之妙处在方寸之虚，则性之所宅也。观制字之义，则知之矣。心中之生，则性也，盖完完全全是一箇乾元托体於此，故此方寸之虚，实与太虚同体。故凡太虚之所包涵，吾心无不备焉，是心之灵，即性也。《诗》、《书》言心不言性，言性不言心，非偏也，举心而性在其中，举性而心在其中矣。盖舍心则性无所於宅，舍性则心安得而灵哉？孟子曰：“尽其心者知其性也。”始兼举而言之，实谓知得心中所藏之性而尽之，乃所以尽心也。非知性则心又何所尽耶？其不可分言益明矣。试观人病痰迷心窍，则神不守舍，亦一验也。

知天地之间，只有一气，则知乾元之生生，皆是此气。知乾元之生生皆此气，而后可言性矣。乾元之条理，虽无不清，人之受气於乾元，犹其取水於海也。海水有鹹有淡，或取其一勺，未必鹹淡之兼取，未必鹹淡之适中也。间有取其鹹淡之交而适中，则尽得乾元之条理，而为圣为贤无疑也。固谓之性，或取其鹹，或取其淡，则刚柔强弱昏明万有不同矣，皆不可不谓之性也。凡可以学而矫之者，其气皆未其偏。至於下愚不移，斯偏之极矣。全以其困，而终不能学也。孔子谓之相近，亦自中人言之耳，上智下愚不与也。然要之下愚而下，则为禽兽为草木。乾元生生之机，则无不在也，他不能同，好生恶死之心同也，盖以乾元之气无非生也。

《乾》之《彖》曰：“各正性命。”《九五》之《文言》曰：“本乎天者亲上，本乎地者亲下。”此则所谓各正矣。然则虽圣人在上，所过者化，所存者神，亦岂能使禽兽草木之灵同於人？亦岂能使下愚之同於上智哉？则已不害其为各正矣。



世儒争言万物一体，尽人性尽物性，参赞化育。不明其所以然，终是人自人，物自物，天地自天地，我自我，勉强凑合，岂能由中而无间？须知我之性，全体是乾元，生天生地生人生物无不是这性。人物之性，有一毫不尽天地之化育，有一毫参赞不来，即是吾性之纤毫欠缺矣，则知尽人物，赞化育之不容已也。

人见《中庸》递言尽己性，尽人性，尽物性，赞化育，参天地，似是尽己性外，别有尽人物之性，而尽人物之性外，仍有参赞之功。不知尽人物之性，乃所以自尽其性，而尽人物之性，即所以参赞化育。盖缘吾人除却生人生物，别无己性；天地除却生人生物，别无化育。故至诚尽得人物之性，方是自尽其性，即是赞化育矣。

何谓尽人性，尽物性？俾各不失其生机而已。故曰：“各正性命，保合太和，乃利贞。”

圣人於尽人物之性，以自尽其性，未尝时刻放过。然子贡说起博施济众，圣人却又推开了，曰：“尧、舜其犹病诸。”盖圣人能必得己所可尽处，而不能必得时位之不可必，博施济众非有加於欲立欲达之外也，但必须得时得位，乃可为之，合下只有一箇立人达人之心而已。

惟《易》标出一箇乾元来统天，见天之生生有箇本来。其余经书，只说到天地之化育而已，盖自有天地而乾元不可见矣。然学者不见乾元，总是无头学问。

孔子舍赞《易》之外，教人更不从乾元说起，故子贡曰：“夫子之言性与天道，不可得而闻也。”及诸门弟子，犹不能解，直欲无言。孔子总是善诱，说来只是孔子的，与学者绝无用处，故孟子曰：“君子深造之以道，其自得之也。”其教也曰“劳之、来之，匡之、直之，辅之、翼之”，皆所以使之自得耳。为学为教，舍自得别无入路。欲自得，舍悟别无得路。孔子之无言，乃所以深言之也。晦菴先生谓：“以悟为则，乃释氏之法，而吾儒所无有。”不知其用字不同耳。伊尹之先觉后觉，则觉即悟也。圣门之生知、学知、困知，则知即悟也。即后儒之所谓察识，亦悟也。岂可以用之不同而论其有无哉！

圣人到保合太和，全是一箇乾元矣，盖天下之物，和则生，乖戾则不生，此无疑也。乾元之生生，亦只此一团太和之气而已。人人有此太和之气，特以乖戾失之。《中庸》曰：“发而皆中节谓之和。”孟子曰：“其平旦之气，好恶与人相近也者几希。”然则中节即是和，与人同即是中节。《大学》曰：“民之所好好之，民之所恶恶之，此之谓民之父母。”此所谓与人同，所谓中节也。然则求复其太和之气，岂在远哉？亦自其与人相近者察之而已。

自古圣人论学，惟曰心、曰性、曰命，并未有言气者。至孟子始有养气之

说，真见得盈天地只有一气。其所谓理，所谓性，所谓神，总之是此气之最清处。清便虚，便明，便灵，便觉，只是养得气清，虚明灵觉种种皆具矣。然所谓养者，又非如养生家之养也，以直养之而已。必有事焉，所谓养也，正、忘、助皆暴也害也。勿正心、勿忘、勿助长所谓直也，然非可漫然言养也，须要识得，然后养得。其识法则平坦之气是也。盖气原载此虚明灵觉而来养之，所以使气虚明灵觉，仍旧混然为一，不失其本来而已。

盈天地间，只有此气，则吾之气，即天地万物之气也，吾之性，即天地之命，万物之性也。所以天地自天地，我自我，物自物者，我自以乖戾塞其流通之机耳。以直养则未发即是中，已发即是和，吾之气，吾之性，仍与天地万物为一矣，故曰“塞乎天地之间”，故曰“保合太和”。吾之气，吾之性，至与天地万物为一，此所谓纯亦不已，尚何仙佛之足言！学不至此，不若不学也。

仁生机也，己者形骸，即耳目口鼻四肢也，礼则物之则也。《中庸》曰：“仁者人也。”孟子曰：“仁也者人也。”则人之形骸，耳目口鼻四肢，何莫非此生机？而生我者，即是生天、生地、生人、生物者也，何以不相流通，必待於克己复礼也？人惟形骸，耳目口鼻四肢之失其则，斯有所间隔，非特人我天地不相流通，虽其一身生机，亦不贯彻矣，故曰：“罔之生也幸而免”。苟能非礼勿视，目得其则矣；非礼勿听，耳得其则矣；非礼勿言，口得其则矣；非礼勿动，四肢得其则矣。耳目口鼻四肢各得其则，则吾一身无往非生机之所贯彻，其有不与天地万物相流通者乎？生机与天地万物相流通，则天地万物皆吾之所生生者矣，故曰“天下归仁”。《中庸》曰：“凡有血气者，莫不尊亲。”则归仁之验也。

致知致曲之致，即孟子所谓“扩而充之”矣。然必知皆扩而充之，不知，则所扩充者是何物？故致知在得止之后，致曲在明善之后，皆先有所知而后致也。知即明德也，此知岂曰人所本无哉！情识用事，而真知晦矣，即有真知发见於其间，无由识矣，故曰“行之而不着，习矣而不察，终身由之而不知其道者众也。”非悟，非自得，何由知哉！然徒曰“致良知”，而未识所谓良知者何状，几何不认贼作子也！

东莱氏曰：“致知格物，修身之本也。知者，良知也。”则阳明先生之致良知，前人既言之矣。特格物之说，真如聚讼，万世不决，何欤？亦未深求之经文耳。论格物之相左，无如晦菴、阳明二先生，然其论明德之本明，卒不可以异也。私欲之蔽，而失其明，故大人思以明其明，亦不可以异也。则格物者，明明德之首务，亦明明德之实功也。阳明以心意知为物而格之，则心意知不可谓物也。晦菴谓事事物物而格之，则是昧其德性之真知，而求之闻见之知也。涑水有格去物欲之说，不知物非欲也。近世泰州谓物物有本末之物，则但知

身为本，天下国家为末之说，皆可谓之格物，皆可谓之明明德乎？必不然矣。《诗》云：“天生蒸民，有物有则。”孟子曰：“物交物则引之而已。”则凡言物，必有五官矣。则即格也。格字之义，以格式之训为正，格式非则而何？要知物失其则，则物物皆明德之蔽；物得其则，则物物皆明德之用。既灼见其所谓明德，而欲致之以全其明，非物物得则，何以致之？孔子告颜子之为仁曰：“非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动。”格物之功也。视听言动，悉无非礼，则五官各就其明矣。明德尚何弗明哉！此所谓物格而知至也。《中庸》“或生而知之”以下六之字，皆指性也。生而知，安而行，是率性之谓道也。学而知，困而知，求知此性而率之也。舍率性之外别无道，舍知性之外别无学。学知困知者，较之生知，只是多费一倍功夫於未知之先耳，及既知之后，与生知各各具足矣，故曰“及其知之一也。”世谓生知不待学，故朱夫子於凡圣人好古敏求，好学发愤，皆以为谦己诲人，非也。知而勿行，犹勿知也，即曰“安行”。在圣人自视，未尝不曰“望道”，未见未尝不曰“学如不及”。即舜之闻一善言，见一善行，沛然若决江河，莫之能禦，亦学也。盖行处即是学处，特视利与勉强者，能出於自然耳，不可谓非学也。

遵道而行，即是君子深造之以道，不至於自得，即所谓半途而废也。然自得亦难言矣。深造以道，可以力为，自得不可以力为也。即有明师，亦惟为劳来匡直，辅翼以使之而已，不能必之也。有言下即得者，有俟之数年而得者，有终身不得者，有无心於感触而得者，有有心於参求而得者，有有心无心俱不得者，及其得之也，师不能必其时必其事，己亦不能必其时必其事也。学者须是辨必得之志，一生不得，他生亦必期得之，则无不得者矣。

或谓未悟以前之苦功，皆是虚费之力。此不然也。悟前悟后，凡有实功，皆实际也。颜子悟后而非礼勿视听言动，固真修也，使原宪而有悟，则其克伐怨欲之不行，亦真修也。

盈天地之间，只有一气，惟横渠先生知之。故其言曰：“太和所谓道。”又曰：“知虚空即气，则有无、隐显、神化、性命通一无二。”顾聚散出入，形不形能推本所从来，则深於《易》者也。

宋人惟以圣人之好学为谦己诲人，遂谓生知无学。后来宗门更生出一种议论，谓一悟便一了百当，从此使人未少有见，辄以自足，儒为狂儒，禅为狂禅。不知自凡民视之，可使由不可使知，行似易而知难；自圣人视之，则知犹易，而行之未有能尽者也，故曰：“尧、舜其犹病诸。”盖斯道之大，虽极於无外，而中则甚密，无纤毫渗漏。倘有渗漏，则是虚而不满之处，不足以为大矣。故《中庸》曰：“优优乎大哉！”言其充足之为大也。非学之密其功，与之俱无渗漏，何以完吾之大乎？圣人之俛焉，日有孳孳，死而后已，过此以往

，未之或知，皆此意也，学其有止息乎？此子贡请息，而孔子告之以死也。

孟子既曰：“持其志”，又曰“无暴其气”，似扫性宗之学；既曰“勿忘”，又曰“勿助长”，似扫命宗之学。孟子时，佛法未入中国，已豫为塞其窦矣。至於勿助长，人皆谓即是义袭，然孟子之自解曰：“助之长者，揠苗者也。”揠苗者，断其根也。夫义袭诚有害，然何至断根？憬然悟，幡然改，则根本在矣。独以揠苗为喻者，自老氏御气之说，以至玄门之炼气，皆是也。盖惟是则将气矫揉造作，尽失本来，虽有人与说破直养之道，念头到处，依然走过熟路矣，奚复能直养哉？此所以为断根也。

管登之尝分别学有透得乾元者，有只透得坤元者，此千古儒者所不能道语，亦千古学者所不可不知语。透得坤元，只见得尽人物之性，是人当为之事，犹似替人了事；惟透得乾元，才知尽人物之性，是人不容不为之事，直是自己事。

少时读孟子告齐宣好货好色之说，以为圣贤教人点铁成金手段。及今思之，乃知是单刀直入，不着丝毫处，与孔子欲立欲达，只换得一箇名目。盖举得箇百姓同一之念，便是民之所好好之矣。

学莫严於似是之辨，故《中庸》圣经之下，首别君子小人之中庸。《孟子》七篇之将终，极称乡愿之乱德。则夫孔子诛少正卯之“行僻而坚”等语，犹是可刺可非，未足为似也。直至非之无非，刺之无刺，则其似处，真有不以言语名状分别者，焉得不惑世诬民也。故孔子於老子谓之曰“犹”，孟子於乡愿谓之曰“似”，皆《春秋》一字之斧钺也。然真实自为之人，反之吾心，自有炯然不可昧者。

古称异端者，非於吾性之外，别有所谓异也，端即吾之四端耳。盖吾之四端，非可分而为道者也，其出本於一源，其道实相为用。见之未审，执其一曰吾性如是，吾道在是矣，则非惟其三者缺焉而莫知，即其所见之一，亦非吾之所谓一矣，焉得不谓之异乎？杨氏之始，岂不自以为仁？卒至无父而贼仁莫大焉。惟其不知吾之四端，不可分而为道也。至於无忌惮之小人，则与君子均窥其全矣。惟窥其全，则以吾性如是，吾道在是，无复顾忌。天地惟吾所上下，民物惟吾所颠倒，而不得以拘曲之见绳之，卒之与君子分背而驰，遂有君子小人之别，正由不知莫见莫显之后，真慎独之功也。曾子曰：“《诗》云：‘战战兢兢，如临深渊，如履薄冰。’而今而后，吾知免夫，小子！”此圣学之真血脉也。《大学》取於正心，孟子曰“勿正心”，何也？正谓养气则己正其源矣。《大学》曰：“欲正其心者，必诚其意。”意非自诚也。如好好色，如恶恶臭，诚之也。是正心者，好恶之正也。孟子曰：“平旦之气，其好恶与人相近也者几希！”与人相近，则好恶几於正矣。气得其养，则无时非平旦

之气，无时非好恶之正矣，尚何有正心之功也？此所谓正其源也。苟气之失养，而徒欲正心，则以心操心，反滋劳扰，心安可得而正哉！

余训慎独之独，为不与万法为侣，至尊无对，非世儒所谓独知之地。或曰：“人所不知，己所独知之说，亦不可废。”余因反复思惟，乃知终不然也。传者引曾子十目十手之云，则既吃紧破此见矣。小人正谓念之初发，人不及知，可为掩饰，故闲居为不善，见君子而掩之，不知其念发时，已是十目十手之所指视，君子已见其肺肝矣。藉令一念之发，好善不如好好色，恶恶不如恶恶臭，则十目十手亦已指视，即欲挽回，必不可得。且既欲挽回，则较之小人之着善，相去几何！反之此心，亦必不慊。故所称独者，必是万感未至，一灵炯然，在《大学》即明德之明，在《中庸》正喜怒哀乐未发之中也。於此加慎，乃可意无不诚，发无不中节耳；於此而不慎，一念之发，如弩箭既已离弦，其中不中之机，安得复由乎我也？

一切喜怒哀乐，俱是此生机作用，除却喜怒哀乐，别无见生机处。

一切喜怒哀乐，正是我位天地育万物的本子，故曰“大本”。《大学》以好恶贯孝弟慈，故以“所恶於上，毋以使下”等语证之。《中庸》以喜怒哀乐贯子臣弟友，故以“己所不欲，勿施於人”为证。

《中庸》一书，统论性体，大无不包，其实际处，全是细无不满，所以成其大。大无不包，天命之谓性，思知人不可以不知天是也。既已知得时，功夫却在细无不满处做，故云“君子之道费而隐”。自夫妇之与知与能，以至天地圣人之所以不知不能，莫非性体之所贯彻，故凡达德达道，九经三重，以至草木禽兽，与夫天地鬼神，至繁至赜，莫非吾性体中一毫渗漏不得者。盖凡为乾元之所资始，则莫非吾性之所兼该。其大非是空大，实实填满，无有纤微空隙，方是真大。故既曰“洋洋乎！发育万物，峻极於天”，又曰“优优乎大哉，礼仪三百，威仪三千”。观优优，盖充足而且有余，其大斯无一毫亏欠耳。不然，少有亏欠处，便是大体不全矣。始知学人见地，尚有到处行，愿真难得满，圣贤一生兢兢业业，履薄临深，皆只为此。彼谓一悟便了百当，真圣门中第一罪案也。

孔子语学，曰“约礼”，曰“复礼”，礼是何物？即《易》所谓天则，《诗》所言物则也。盖礼之所由名，正谓事事物物，皆有一箇恰好至当处，秩然有序，而不可乱，所谓则也。恰好至当之处，便是天理人心之至。天理人心之至处，安得不约、复？此安得非仁？

善解博文约礼之说，无如孟子。其言曰：“博学而详说之，将以反说约也。”添却“详说”二字，便有归约之路矣。何者？说之不详，则一物自有一物，一事自有一事，判然各不相通，惟详究其至当恰好处，宁复有二乎哉！世谓

博即是约，理无后先，恐未究竟。

《中庸》内省不疚，无恶於志，正是独处，正是未发。故曰“人所不见，若省之念发时，则十目所视矣。”安得尚言不见也？“知微”之微，正是“莫显乎微”之微，犹非独体。盖惟其知微之不可掩，故於微之先求无恶耳。

孟子言“必有事焉，而勿正心，勿忘，勿助长也”。明道先生谓：“即是鸢飞鱼跃气象。”又云：“会得活泼泼地，会不得只是弄精魂。”白沙先生云：“舞雩三三两两，正在勿忘勿助之间。曾点些儿活计，被孟子一口打并出来。”千古以为直道上乘妙语，细绎之，犹在活泼潇洒赤地，洁洁净净窠臼，未是孟子血脉，乾元体段也。

平旦之气，一念未起，何以好恶与人相近？正所以指明独体也。但是一念未着好恶，明德之明，炯然暂露，乃是《大学》知体，《中庸》性体，能好能恶能哀乐能喜怒之本，於此得正，所以好恶与人近。

人身之气，未尝不与天通，只为人之喜怒哀乐不能中节，则乖戾而不和，遂与太和之气有间隔。果如孟子所谓直养，於本分上不加一分，不减一分，则一身之气，即元始生生之气，万物且由我而各正保合，天地且由我参赞矣。气至於此，死生犹昼夜，一阖一闢而已。

### 卷二十七 南中王门学案三

文贞徐存斋先生阶

徐阶字子升，号存斋，松江华亭人。生甫周岁，女奴堕之智井，小吏之妇号而出之，则绝矣。后三日苏。五岁，从父之任，道堕括苍岭，衣絙於树，得不死。登嘉靖癸未进士第三人，授翰林编修。张罗峰欲去孔子王号，变像设为木主。争之不得，黜为延平推官。移浙江提学僉事，晋副使，视学江西。诸生文有“颜苦孔之卓”语，先生加以横笔，生白此出《扬子法言》，非杜撰也。先生即离席向生揖曰：“仆少年科第，未尝学问，谨谢教矣。”闻者服其虚怀。召拜司经局洗马兼侍讲。居忧。除服起国子祭酒，擢礼部侍郎，改吏部。久之以学士掌翰林院事，进礼部尚书。召入直无逸殿庐，撰青词。京师戒严，召对，颇枝柱分宜口。上多用其言，分宜恨之，中於上。先生赞玄恭谨，上怒亦渐解。加少保，兼文渊阁大学士，参预机务。满考，进武英殿大学士，兼吏部尚书，加少傅。上所居永寿宫灾，徙居玉熙殿，隘甚，分宜请幸南城。南城者，英宗失国时所居，上不悦。先生主建万寿宫，令其子璠阅视，当於上意，进少师。分宜之势颇绌，亡何而败。进阶建极殿。自分宜败后，先生秉国成，内以揣摩人主之隐，外以收拾士大夫之心，益有所发舒，天下亦颇安之。而与同官新郑不相能。世宗崩，先生悉反其疵政，而以末命行之，四方感动，为之泣下。新郑以为帝骨肉未寒，臣子何忍倍之，众中面折之。在朝皆不直新郑，新

郑遂罢。穆宗初政，举动稍不厌人心者，先生皆为之杜渐。宫奴不得伸其志，皆不悦。而江陵亦忌先生，以宫奴为内主而去先生。先生去而新郑复相，修报复，欲曲杀之，使其门人蔡春台国熙为苏松副使，批其室家三子皆在縲紲。先生乃上书新郑，辞甚苦，新郑亦心动。未几新郑罢，三子皆复官。天子使行人存问，先生年八十矣。明年卒。赠太师，谥文贞。

聂双江初令华亭，先生受业其门，故得名王氏学。及在政府，为讲会於灵济宫，使南野、双江、松溪程文德分主之，学徒云集，至千人。其时癸丑甲寅，为自来未有之盛。丙辰以后，诸公或歿或去，讲坛为之一空。戊午，何吉阳自南京来，复推先生为主盟，仍为灵济之会，然不能及前矣。先生之去分宜，诚有功於天下，然纯以机巧用事。敬斋曰：“处事不用智计，只循天理，便是儒者气象。”故无论先生田连阡陌，乡论雌黄，即其立朝大节观之，绝无儒者气象，陷於霸术而不自知者也。诸儒徒以其主张讲学，许之知道，此是回护门面之见也。

#### 存斋论学语

亲亲仁民爱物，是天理自然，非圣人强为之差等。只如人身，虽无尺寸之肤不爱，然却於头目腹心重，於手足皮毛爪齿觉渐轻，遇有急时，却濡手足，焦毛发，以卫腹心头目。此是自然之理，然又不可因此就说人原不爱手足毛发。故亲亲仁民爱物，总言之又只是一个仁爱也。

人须自做得主起，方不为物所夺。今人富便骄，贫便谄者，只为自做主不起。

程子云：“既思即是已发。”故戒慎恐惧，人都说是静，不知此乃是动处也。知此则知所用力矣。

为学只在立志，志一放倒，百事都做不成。且如夜坐读书，若志立得住，自不要睡，放倒下去，便自睡着。此非有两人也。志譬如树根，树根既立，才可加培溉。百凡问学，都是培溉底事，若根不立，即培溉无处施耳。

凡为善，畏人非笑而止者，只是为善之心未诚，若诚，自止不得。且如世间贪财好色之徒，不独不畏非笑，直至冒刑辟而为之，此其故何哉？只为於贪财好色上诚耳。吾辈为善，须有此样心，乃能日进也。

心不可放者，不是要使顽然不动，只看动处如何。若动在天理，虽思及四海，虑周万世，只是存；若动在人欲，一举念便是放也。人心之虚灵，应感无方，故心只是动物。所以说圣人之心静者，乃形容其常虚常灵，无私欲之扰耳，非谓如槁木死灰也。吾辈今日静功，正须於克己上着力。世儒乃欲深居默坐，自谓主静乎？今人见上官甚敬，虽匍匐泥雨中，不以为辱。及事父兄，却反有怠惰不甘之意，欲利薰心故也。

人未饮酒时，事事清楚；到醉后，事事昏忘；及酒醒后，照旧清楚。乃知昏忘是酒，清楚是心之本然。人苟不以利欲迷其本心，则於事断无昏忘之患。克己二字，此醒酒方也。

知行只是一事，知运於行之中。知也者，以主其行者也；行也者，以实其知者也。近有以知配天属气，行配地属质，分而为二，不知天之气固行乎地之中，凡地之久载而不陷，发行而不穷者，孰非气之所为乎？

默识是主本，讲学是工夫。今人亲师观书册等，是讲学事。然非於心上切实理会，而泛然从事口耳，必不能有得，得亦不能不忘。故孔子直指用功主本处言之，非欲其兀然高坐，以求冥契也。

道者器之主，器者道之迹。以人事言，朝廷之上，家庭之间，许多礼文是器，其尊尊亲亲之理是道。以草木言，许多枝叶花实是器，其生生之理是道。原不是两物，故只说形而上下，不说在上在下也。

有言学只力行，不必谈说性命道德者，譬如登万仞之山，必见山头所在，乃有进步处，非可瞑目求前也。除性命道德，行个甚么？

人只是一个心，心只是一个理，但对父则曰“孝”，对君则曰“忠”，其用殊耳。故学先治心，苟能治心，则所谓忠孝，时措而宜矣。

人言千蹊万径，皆可以适国，然谓之蹊径，则非正路矣。由之而行，入之愈远，迷之愈深，或至於榛莽荆棘之间，而渐入穷山空谷之内，去国远矣，况能有至乎？故学须辨路径，路径既明，纵行之不能至，犹不失日日在康庄也。

《大学》絜矩，只是一个仁心。盖仁则於人无不爱，上下前后左右皆欲使不失所，故能推己以及之，所谓惟仁人能爱人，能恶人。先王有不忍人之心，斯有不忍人之政者也。学者须豫养此心始得。

中丞杨幼殷先生豫孙

杨豫孙字幼殷，华亭人。嘉靖丁未进士。授南考功主事，转礼部员外郎中。出为福建监军副使，移督湖广学政。陞河南参政。入为太仆寺少卿，改太常。华亭当国，引先生自辅。凡海内人物，国家典故，悉谘而后行。由是士大夫欲求知华亭者，无不辐辏其门。先生谢之不得，力求出。以右佥都御史巡抚湖广，卒官。

先生以“知识即性，习为善者固此知识，习为不善者亦此知识”，故曰：“恶亦不可不谓之性。”又曰：“刚柔气也，即性也。刚有善者焉，有不善者焉，柔有善者焉，有不善者焉。善不善，习也，其刚柔则性也。”窃以为气即性也，偏於刚，偏於柔，则是气之过不及也。其无过不及之处，方是性，所谓中也。周子曰：“性者，刚柔善恶中而已矣。”气之流行，不能无过不及，而往而必返，其中体未尝不在。如天之亢阳过矣，然而必返於阴。天之恒雨



不及矣，然而必返於晴。向若一往不返，成何造化乎？人性虽偏於刚柔，其偏刚之处，未尝忘柔，其偏柔之处，未尝忘刚，即是中体。若以过不及之气便谓之性，则圣贤单言气足矣，何必又添一性字，留之为疑惑之府乎？古今言性不明，总坐程子“恶亦不可不谓之性”一语，由是将孟子性善置之在疑信之间，而荀、杨之说，纷纷起废矣。

西堂日记

古诗云：“百年三万日。”有能全受三万日者几人哉！童儿戏豫，暗撇十年。稍卯便习章句，以至学校之比较，棘闱之奔走，又明去了二三十年。中间有能用力於仁者，能几时哉！夫子自卫反鲁，子夏年二十九，子游年二十八，曾子最少，皆已卓然为儒。就今观之，彼何人哉！此何人哉！今人登第，大概三四十岁，人方有一二知向学者。古之学者，先学而仕，故两得之；今之学者，既仕方学，故两失之。然就三十登仕者言之，若肯励朝闻夕死之志，学到五六十岁，亦必稍别於流俗。奈何志之不立也，恁地悠悠消受岁月。

人者天地之心，天地者人之本。人才反本，便知乾父坤母之义，知天便是人。仁便能孝，未有仁而不孝者；若止言孝，则未必有仁也。人之爱父母也，以其为身之本也。乾坤与父母初无二本，故曰“事天如事亲”。知得一本，则虞、舜、曾参原无天人之别，订顽正欲发此，又被解得分析。今人说孝，曷尝知有本来？只是从幼见人亲爱父母也。去亲爱父母，岂有彻上彻下之道？便做得成时，祇到得薛包、王祥，更无进步，所谓可使由之者也。孔子曰：“思事亲不可以不知人，思知人不可以不知天。”说仁孝者，莫辨於此。

古初生民，大较与天相近，尧非亲，桀非疏，人之不能分天，犹鱼之不能离水也。故动必本天，言必称天，非以下合上之意。中古圣人，替以道字，本欲易晓，后来却只往道上求，便觉与天稍隔一尘。末世并道字不识，支离淆杂，日日戴皇天履后土，不知天地在於何处，所以人小而天大，遂谓礼乐为显，鬼神为幽，肝肺为内，耳目为外，几席为近，燕、貂为远。《诗》云：“文王陟降，在帝左右。”是在何处？

人之一身即理也，深爱己者，须先识己，识得在己，何暇奉人。今人为不善，欲害人，为穿窬，非本心也，以为不如是，不足以取胜於乡党之间，故为人而冒为之。其为善者，不伎不求，亦非本心也，以为不如是不足以酬士大夫之义，故亦为人而强为善。是善固为人而不善亦为人也。孟子曰“人役”，庄子曰“謏人”，此辈是也。率性之理，有何光景？有何声采？天下之至淡在焉。今人祇为世情束缚，不能埋头反己，理会性分，只是拣题选事，供奉它人耳目，竟与自家无干。孔子曰：“君子求诸己，小人求诸人。”

性无善不善，所谓人生而静也。程子曰“人生而静以上，不容说性”，张

子曰“性未成则善恶溷”是也，其有善者，是继之者也。所谓元者善之长，无对者也。性体空洞，何尝有孝弟来！孝弟者，善之有徵而易见者耳。孩提之童，无不知爱其亲者，知善也，非知孝也。有知则有善，无知则无善也，是习之初也。由是而稍长，未有妻子而慕父母，是习於善以保其善也。由是而慕少艾慕妻子以怗父母，是习於不善以丧其善也。其习为善者固此知识，其习为不善者亦此知识，知识即性也，故曰：“恶亦不可不谓之性。”民可使由之，顺帝之则也；不可使知之，不识不知也。民用智，则不能由；圣人以人治人，用智则凿矣。夫人安之难，起之易，圣人不使知之，安之也。老子曰：“道非明民，将以愚之。”是以知为明之也。

古之学者必有宗，学无宗则无以一道德。孔子既没，此时当立宗，子夏、子游、子张欲事有若，正此意也。时年长莫如子贡，学醇莫如曾子，然子贡又独居三年，曾子年最少，惟有若年亚子贡，而学亦大醇，故门人多宗焉。使曾子稍能推之，则宗立矣。七十子之徒，朝夕相依，各陈孔子之业，则微言岂易绝哉！惟失此举，其后子夏居魏，子张居陈，子贡居齐，漫无统一，阙里散后，诸贤再无丽泽之资。西河之人疑子夏为夫子，而荀况、庄周、吴起、田子方之徒，皆学於孔子，而自为偏见，惟其无以就正之耳。汉时《五经》师傅最盛，有数百年之宗。彼经术耳，且以有宗而传，我孔氏之道德，再传而失之者，宗之散也。余观有若言行，如《鲁论》、《檀弓》所载者，最为近道。其论夫子出类处，比之宰我、子贡以闻见品题者自别。故《家语》有古道之目，《左传》有稷门之望。其没也，鲁悼公弔之。《鲁论》一书出其门人所记，为万世准绳，后世只为四科无名，又被《史记》说得鄙陋，而孝弟行仁之义，记者之词不达其意，遂与伊川、象山有异同之说，不得列於十哲。今跻子张而诎有若於东庑，反居原宪、南容之下，岂礼也哉？必有能正之者。

周公不之鲁，次子世为周公，於畿内共和是也。周之周、召，世为三公，犹鲁之三桓世卿也，故曰“季氏富於周公”，非谓文公旦也。

异哉公父文伯之母也，文伯之丧，其妻哭之哀，母以为子之好内也而责之。子之好内，以训其生则可也，若夫没而哭，礼也。盖穆伯之丧，穆姜以有礼称，然而皆枝叶也。居夫之丧，而往来於季康子之家，哓哓辩论，忘己之失，而挠妇之得，《檀弓》、《国语》皆喜称之，岂《草虫》、《卷耳》之义，相君、孟姜之节为非礼乎？且曰：“朝哭穆伯，后哭文伯。”以为有不夜哭之礼。夫寡妇不夜哭，以男子之殡，必於正寝，夜行不便，故辍以待旦。非如汉人所谓避床第之嫌也。古者哀至则哭，何朝暮之有？枝叶如此，本根之拨，可窥矣。

《乡饮酒》为宾兴而举，虽曰“乡饮”，实王朝之礼也。故其乐歌，先王

事，后家事。始歌《四牡》、《皇华》、《鹿鸣》，臣道也；次《南陔》、《白华》、《华黍》，子道也；次间《鱼丽》、《由庚》、《嘉鱼》、《崇丘》、《南山》、《由仪》，自臣道而推之治国之事也；次合《关雎》、《葛覃》、《卷耳》、《鹊巢》、《采芣》、《采芣》，自子道而推之齐家之事也。至於《乡射》，则州长所以演其乡子弟，而未及於王事，止歌《关雎》以下而已。盖臣子之筮仕，必有先公后私之心，然后有事可做，此圣人之意也。

江河亦土也，得水以名，未尝有水。水流相禅，一瞬不居，非江河之有也。人见江河之多水，而孰知非其有哉！惟其不有，是以能生，负舟充查，蕃鱼长龙，为世之需也。沼者，有其水者也，故留之，水性不遂，而生道息，故曰“江河竞注而不流”。

生之谓性，性即气也，言气则不必言性。伊川曰：“论性不论气不备。”是二性也。刚柔气也，即性也。刚有善者焉，有不善者焉，柔有善者焉，有不善者焉，皆性也。试以不善者言之，刚之恶，必为强梁而不为阴伎，柔之恶，必为阴伎而不为强梁。阴伎者习也，其不能互为者，以其根於性也。使其人一旦蟠然焉，则刚者必为爽鬯，而不能为缜密，柔者必为缜密，而不能为爽鬯，是亦性矣，故曰“善恶皆天理也”。

三代而上，体统正，论议明，不惟君子有可用，虽小人亦有可用。性非瓦砾，虽小人亦有寸长可用，上有主张之者，则亦掩庇其丑，以技奉上之欲。今之星卜医巫，皆出羲、农，岂其自为之算五行、尝百草哉？亦众人之能也。后世则不然，不惟君子无以展布，虽小人亦无以展布。彼小人者，虽无恁大见识，就其所蕴，亦必平生之志，欲有立於天下。但秕政之朝，蹊径不一，内以弥缝妇寺之间，外以揣摩人主之隐，精神心术竭尽於此，以博其富贵荣宠之私，几时能展布其平生之一二？人见李林甫在位十九年，以为志无不行，不知几时行得一事？盖其精力机巧，能使禄山慑服，假使得用其才，亦足以制范阳之命。然其心方内蛊君欲，外抗杨钊，昼夜之力，穷於蹊径，何尝得少用其才？呜呼！鼓舞作用之人才，非圣人，其孰能之？

人畜羊豕，逐豺虎，善恶至明矣。其所谓善恶，抑物之情耶？人之情耶？羊豕以其利於己也而爱之，豺虎以其害於己也而憎之，非天之生物，果有所择也。天之赋物，惟有生理，驹虞之不杀，豺虎之食人，总是率性，於人有何恩怨？但鸟兽不可与同群，为人计者，惟远之而已。周公驱猛兽，程子放蝎，皆不杀之。此处须理会天之生人生物，是生理也；其为人，为羊豕，为豺虎，是各正性命也。豺虎而不吞噬，则何以为生哉？且人之畜羊豕也，岂惟爱之，亦噬之而已矣。佛戒杀，圣人不戒杀，此处难着爱憎字。或曰：“人之食鸟兽也，亦大之噬小与？”余曰：“大岂能噬小，鼠之食肉，鸟之啄牛，蝇蚋之

食人，岂尽噬小哉！此理相循无端，人不能泥，泥则无易矣。”

方长不折，非止爱物，只自养仁，不独贤者有此心也。今人见折花将蕊，便自不忍；及斩刈合抱，就以为当然，了无顾惜。其不忍之心，没於见材之可用也，有欲故也。惟有欲便不能充。

## 卷二十八 楚中王门学案

### 前言

楚学之盛，惟耿天台一派，自泰州流入。当阳明在时，其信从者尚少。道林、闇斋、刘观时出自武陵，故武陵之及门，独冠全楚。观徐曰仁同游德山诗，王文鸣应奎、胡珊鸣玉、刘瓛德重、杨杓介诚、何凤韶汝谐、唐演汝渊、龙起霄止之，尚可攷也。然道林实得阳明之传，天台之派虽盛，反多破坏良知学脉，恶可较哉！

### 金宪蒋道林先生信

蒋信字卿实，号道林，楚之常德人。少而端严，盛暑未尝袒裼。不信形家术，母歿，自择高爽之地以葬。登嘉靖十一年进士第。授户部主事，转兵部员外郎。出为四川佾事，兴利除害，若嗜欲。有道士以妖术禁人，先生召之，术不复验，寘之於法。陞贵州提学副使。建书院二所，曰正学，曰文明，择士之秀出者养之於中，而示以趋向，使不汨没於流俗。龙场有阳明祠，置祭田以永其香火。湖广清浪五卫诸生乡试，去省险远，多不能达，乃增贵州解额，使之附试。寻告病归。御史以擅离职守劾之，削籍。后奉恩例，冠带闲住。先生筑精舍於桃花冈，学徒云集，远方来者，即以精舍学田廩之。先生危坐其中，絃歌不辍，惟家祭始一入城。间或出游，则所至迎请开讲。三十八年十二月庚子卒，年七十七。属纩时作诗曰：“吾儒传性即传神，岂向风埃滞此身？分付万桃冈上月，要须今夜一齐明。”

先生初无所师授，与冀闇斋考索於书本之间。先生谓：“《大学》知止，当是识仁体。”闇斋跃然曰：“如此则定静安虑，即是以诚敬存之。”阳明在龙场，见先生之诗而称之，先生遂与闇斋师事焉。已应贡入京师，师事甘泉。及甘泉在南雍，及其门者甚众，则令先生分教之。先生弃官归，甘泉游南嶽，先生从之弥月。后四年入广东，省甘泉。又八年甘泉再游南嶽，先生又从之。是故先生之学，得於甘泉者为多也。先生初看《论语》与《定性西铭》，领得“万物一体，是圣学立根处”。三十二、三时病肺，至道林寺静坐，久之，并怕死与念母之心俱断。一日，忽觉洞然宇宙，浑属一身，乃信明道“廓然大公无内外”是如此，“自身与万物平等看”是如此，始知向来领会，元是思索，去默识尚远；向来静坐，虽有湛然时节，亦只是光景。先生自此一悟，於理气心性人我，贯通无二，以为“《六经》具在，何尝言有个气，又有个理

？凡言命、言道、言诚、言太极、言仁，皆是指气而言。宇宙浑是一块气，气自於穆，自无妄，自中正纯粹精，自生生不息，只就自心体认。心是气，生生之心，便是所言天命之性，岂有个心，又有个性？此气充塞，无丝毫空缺，一寒一暑，风雨露雷，凡人物耳目口鼻四肢百骸，与一片精灵知觉，总是此生生变化，如何分得人我？”又曰：“宇宙只是一气，浑是一团太和，中间清浊刚柔，多少参差不齐，故自形生神发，五性感动后观之，智愚贤不肖、刚柔善恶中，自有许多不同。既同出一个太和，则智者是性，愚者岂不是性？善者是性，恶者岂不是性？孟子却又何故独言性善？此处非功夫与天命合一，不能知也。动而无动，静而无静，一动一静之间，是天命本体，造化所以神者在此。故功夫到得勿忘勿助，即便是本体，那纯粹至善的头面便现出来，便知性知天知柔知刚，恻隐羞恶辞让是非便随感而应。孟子言性善，正是於此处见得。”又曰：“二五之精，即是理，无极之真原是气，无极之流行变易，便为二五之精。二五之精妙合而凝，便乾道成男，坤道成女，化生万物。知二气五行与男女万物，本自无而有，则知中正仁义之极，由静而立。”先生既从一动一静之间，握此头脑，谓动而未形，有无之间，所谓几者，圣贤戒慎恐惧，正是於此精一。用处，即是体，和处，即是未发之中。夫周子之所谓动者，从无为中，指其不泯灭者而言，此生生不已，天地之心也。诚神几，名异而实同，以其无谓之诚，以其无而实有谓之几，以其不落於有无谓之神。先生以念起处为几，念起则形而为有矣。有起则有灭，总极力体当，只在分殊边事，非先生约归理一之旨也。先生之论理气心性，可谓独得其要，而工夫下手反远之，何也？

### 桃冈日录

人除却血肉，只有这一片精灵，唤做心。一动一静之间，正是这精灵元初本体。故心也者，无知而无不知，无为而无不为，不当於心外更求知。得此心者，又是何物？

只须在天命上立根，久则气质自会融化。天命上立根，时时约气质归於一动一静之间，即气质便是刚中柔中，无声无臭，几矣。若只就气质上强治，何时得他融化！

心亦是气，虚灵知觉，乃气之至精者耳。心才喜，容色便喜，心才怒，容色便怒。此便见心与气贯通在，未尝二也。

浩然之气，与夜气、平旦之气同，乃指精灵之心而言。

智崇是心体高明处，礼卑是应用中庸处，智崇是理一处透彻，礼卑是分殊处停当。如释氏见得本来是空，亦是智崇，却外人伦日用，何处得礼卑？古今贤者，非无人伦日用处用功，有个礼卑，却於大本处未能见得，便不是智崇。合智礼乃是性之中正处，中正乃可言天地合德。要之，圣学与释氏，智原是不

同，释氏只要见一个空，圣人却是於空处见万物一体。自身与万物一例，所以此心便无所不贯，人伦日用，何处容增减一毫？故万物一体之学，即智崇便已，天下归仁即礼卑，便是智之流行处，非有二也。

圣贤之学，全在好恶取舍上用力，随所好恶取舍，此心皆不失其正，便是存养。

盈天地间，有形之物，皆同此气此性，生生之机，无物不可见。子思独举鸢鱼言生生之机，即其飞跃尤易见也。只顺这生生之机，日用百为，无非天聪明用事。

明道语游、杨二子曰：“且静坐三字，极有斟酌。盖谓初学之心，平日未尝收拾，譬如震荡之水，未有宁时，不教他默坐，何缘认得此心。”元来清净湛一，能为万化根本，认出来时，自家已信得了，方好教他就动处调习，非是教人屏日用离事物做工夫，乃是为初学开方便法门也。

赤子之心，便是圣胎，如何得不失？须是戒慎恐惧。知戒慎恐惧，防非窒欲，保守得这赤子时，爱亲敬长，一点真切的心长在，便自会生聪明睿智，日渐纯熟，便自会由善信而美大，美大而神圣，克到万物一体之极，如尧、舜光被四表，亦只是元初爱亲敬长真切的心，非有别心。譬如果核，一点生意，投之地，便会长出根苗来，这根苗便如赤子之心，切不要伤害着他，须是十分爱护，这根苗便自会生榦生枝，生叶生花实，及长到参天蔽日，千花万实，总只是元初根苗一点生意，非别有生意。曰：“赤子之心，即可云未发之中否？”曰：“未发之中，便已是寂然不动，赤子如何说得寂然不动？须是不失赤子之心，则便是未发之中。”曰：“工夫全在不失上否？”曰：“不失即是知戒慎恐惧，时时在几上觉，不然缘何会上达？”曰：“朱传似谓不失了此心，然后能扩充，以至於大，如何？”曰：“扩充二字，本出《孟子》，只不失赤子之心，便是扩充四端，便是致曲，便是慎独。孔、孟之学，至简至易。”

横渠言形而后有气质之性，须要善看。盖其意为刚柔合德者，乃天命之性，偏刚偏柔之性，乃其形而后有者也。善反之，则刚中柔中之性存焉。其曰气质之性，曰天命之性，乃其言欠莹处，故不可不善看也。后之儒者，但泥其立言之失，而不究其本旨，一误百和，遂以为真有天命之性，有气质之性。若然，则气质者，果非太和之用，而天命者，果超然於一气五行之外乎？

凡看圣贤论学，论义理处，须是优柔厌饫，久之乃能忽然觉悟到。忽然觉悟，却全不假思索安排矣。强探力索，即是邪思，何缘有见？惟用而不用，乃是正思也。

虚无寂灭，与权谋霸术，皆是堕在一边，知有夜不知有昼，知有昼不知有夜。圣人从中道上行，故终日有事，实无一事，终日有为，实未尝为，情顺万

事而无情。此便是通乎昼夜之道而知。

忠恕是体用合一的心，圣人言心，皆是合体用，皆要学者於几上认心，即用即体。

心是人之神气之精灵知觉者也，命之曰心，本取主宰之义。心之活泼泼处是性，故性字从心从生，指生生之心而言者也。

博文约礼，不是两段工夫，总於念才起动而未形处，惟精惟一，则二者一齐俱致矣。礼是心之本体，文是感通灿然处。

心元是纯粹至善，《大学》云：“止至善。”其实只在人止之耳。失其止，便如纯阳之气变而为阴了，此便是恶。故周子揭无欲二字，为圣功之要。非收拾此心，到得动而无动，静而无静处，不得言无欲。非无欲，却何从见得性善？

宇宙只是一气，浑是一个太和，中间清浊刚柔多少参差不齐。故自形生神发、五性感动后观之，知愚贤不肖、刚柔善恶中，如皋陶论九德，孔子所言柴、参、师、由，偏处自有许多不同。既同出一个太和，则知的是性，愚的岂不是性？善的是性，恶的岂不是性？孟子却又何故独言性善？此处非功夫与天命合一，不能知也。动而无动，静而无静，一动一静之间，是天命本体，造化所以神者在此。故工夫到得，勿忘勿助之间，即便是此体，那纯粹至善底头面便现出来，便知天知性，知柔知刚，恻隐羞恶，辞让是非，便随感而应。孟子言性善，正於此处见得。荀、韩诸子不知性，正由不知此一段学问工夫。如今只须用功，不须想像他如何。工夫到得真默处，即识之矣。盖气一分殊，即分殊约归动静之间，便是本体。先儒却以美恶不齐为气质，性是理，理无不善，是气质外别寻理矣。

言忠信，便该了灵明，言灵明，岂能该得忠信？今人喜说灵明，把忠信只当死杀格子。忠信是甚么？譬之水，无丝毫泥滓，十分澄澈，便唤做忠信。世间伶俐的人，却将泥滓的水，一切认作灵明。

《六经》具在，何尝言有个气，又有个理？凡言命、言道、言诚、言太极、言仁，皆是指气而言。宇宙浑是一块气，气自於穆，自无妄，自中正纯粹精，自生生不息，谓之命，谓之道，谓之诚，谓之太极，总是这一个神理，只就自心体认便见。心是气，生生之心，便是天命之性，岂有个心，又有个性？问：“所当然，所以然之说，如何？”曰：“只一个心，千事万事，总皆变化，又何显何微？只形色便是天性。”

心无时不动，独正是动而未形，有无之间，所谓几是也。圣贤戒慎恐惧，正是於此处精一，此处精一即用处，就是体和处，就是未发之中。

《六经》并不曾空空说圣人之心如何样子，都在事上见他心。

上面苍然，下面块然，中间万象森然，我此身却在空处立着。这空处是甚么？都是气充塞在，无丝毫空缺。这个便是天，更向何处说天？知眼前这空是天，便知极四方上下，往古来今，浑是这一个空，一个天，无中边，无远近。亦便知眼前一寒一暑，风雨露雷，我此身耳目口鼻四肢百骸，与一片精灵知觉，总是这一个空。生生变化，世人隔形骸，分尔汝，隔藩墙，分比邻，见得时，便是剖破藩篱，即大家已登尧、舜、孔子、禹、皋、颜、孟路上行矣。何由见得？收拾此心，到默处，即是天聪明，便照破矣。故曰：“尽其心，则知性知天。”

磨砢细一番，乃见得一番，前日不认得是过处，今日却认得是过。

见得理一，又须理会分殊。不独理会分殊，非圣门之旨，“见得理一”一言，亦恐未尽。学者若真实默识，得此体，只要存，更无事。一片广大的心，自然做出无限精微。

四时行，百物生，万古是如此，这便是於穆不已。即万物观之，发生一番，便又收敛，收敛一番，便又发生，何曾一暂止息？这於穆不已，是甚么？是元气如此。故元气者，天之神理。先儒谓阴阳是气，所以然者是理。阴阳形而下，太极形而上，谓有气别有理，二之矣。

问：“何以五性感动，遂有善恶？”曰：“人生而静以上。纯粹至善，观四时行，百物生，岂容更说形生神发？五性感动，便已非动而无动，静而无静，神理本体，便随所禀刚柔不齐，分数发出来，所以有慈祥、巽顺、懦弱、无断、邪佞、严毅、正固、猛隘、强梁，许多不同。故程子曰：‘善恶皆天理，谓之恶者，本非恶。’然神理本体，元只是无而已。善学者约其情以复於静，则刚柔之气皆变而复於中，聪明睿智中正仁义出矣。”

无欲即是尽心，尽心是谓心无亏欠，心无亏欠，方说得心在。

二五之精，即是理；无极之真，元是气。无极之真流行变易，便为二五之精；二五之精妙合而凝，便乾道成男，坤道成女，化生万物。知二气五行，与男女万物，本自无而有，则知中正仁义之极，由静而立，此图书言不尽言之深意。

有问“动静皆寂，恐落空”者，曰：“似贤辈且落空亦不妨。”

戒慎恐惧之念，时时不息，不待言行事见而后有，谓之前定，定即诚也。

戒慎恐惧，乃是定时一点真念，所谓主宰者便是。

孝廉冀闇斋先生元亨

冀元亨字惟乾，号闇斋，楚之武陵人。阳明谪龙场，先生与蒋道林往师焉，从之之庐陵，踰年而归。正德十一年，湖广乡试，有司以“格物致知”发策，先生不从朱註，以所闻於阳明者为对，主司奇而录之。阳明在赣，先生又从



之，主教濂溪书院。宸濠致书问学，阳明使先生往答之。濠谈王霸之略，先生昧昧，第与之言学而已。濠拊掌谓人曰：“人癡一至是耶！”一日讲《西铭》，先生反复陈君臣之义，本於一体，以动濠。濠大诧之，先生从容复理前语。濠曰：“此生大有胆气。”遂遣归。濠败，忌阳明者欲借先生以陷之，逮至京师，榜掠不服，科道交章颂冤，出狱五日而卒。在狱与诸囚讲说，使囚能忘其苦。先生常谓道林曰：“赣中诸子，颇能静坐，苟无见於仁体，槁坐何益？”观其不挫志於艰危，信所言之非虚也。癸未南宫发策，以心学为讥，余姚有徐珊者，亦阳明之门人，不对而出。先生之对，与徐珊之不对，一时两高之。而珊为辰州同知，侵饷缢死，（时人为之语曰：“君子学道则害人，小人学道则缢死。”）人羞称之。所谓盖棺论定者非耶！

## 卷二十九 北方王门学案

### 前言

北方之为王氏学者独少，穆玄菴既无问答，而王道字纯甫者，受业阳明之门，阳明言其“自以为是，无求益之心”，其后趋向果异，不可列之王门。非二孟嗣响，即有贤者，亦不过迹象闻见之学，而自得者鲜矣。

### 文简穆玄菴先生孔暉

穆孔暉字伯潜，号玄菴，山东堂邑人。弘治乙丑进士。由庶吉士除简讨，为刘瑾所恶，调南京礼部主事。瑾败，复官。历司业、侍讲、春坊庶子、学士、太常寺卿。嘉靖己亥八月卒，年六十一。赠礼部右侍郎，谥文简。

阳明主试山东，取先生为第一。初习古文词，已而潜心理学。其论学云：“古人穷理尽性以至於命，今於性命之原，习其读而未始自得之也。顾谓有见，安知非汨虑於俗思耶？”又云：“鑑照妍媸，而妍媸不着於鑑，心应事物，而事物不着於心，自来自去，随应随寂，如鸟过空，空体弗碍。”又云：“性中无分，别想何佛何老。”临卒时，有“到此方为了事人”之偈。盖先生学阳明而流於禅，未尝经师门之煅炼，故《阳明集》中未有问答。乃黄泰泉遂谓：“虽阳明所取士，未尝宗其说而菲薄宋儒。”既冤先生，而阳明岂菲薄宋儒者？且冤阳明矣。一言以为不知，此之谓也。

### 教谕张弘山先生后觉

张后觉字志仁，号弘山，山东茌平人。仕终华阴教谕。早岁受业於颜中溪、徐波石，深思力践，洞朗无碍。犹以取友未广，南结会於香山，西结会於丁块，北结会於大云，东结会於王遇，齐、鲁间遂多学者。近溪、颍泉官东郡，为先生两建书院，曰愿学，曰见大。先生闻水西讲席之盛，就而证其所学。万历戊寅七月卒，年七十六。其论学曰：“耳本天聪，目本天明，顺帝之则，何虑何营。”曰：“良即是知，知即是良，良外无知，知外无良。”曰

：“人心不死，无不动时，动而无动，是名主静。”曰：“真知是忿忿自惩，真知是欲欲自窒，惩忿如沸釜抽薪，窒欲如红炉点雪，推山填壑，愈难愈远。”

尚宝孟我疆先生秋

孟秋字子成，号我疆，山东茌平人。隆庆辛未进士。知昌黎县。历大理评事、职方郎中，致仕。起刑部主事、尚宝寺丞、少卿而卒，年六十五。先生少授《毛诗》，至桑间濮上，不肯竟读。闻邑人张宏山讲学，即往从之。因《尚书》明目达聪语，洒然有悟。邹聚所、周讷溪官其地，相与印证，所至惟发明良知，改定《明儒经翼》，去其驳杂者。时唐仁卿不喜心学，先生谓顾泾阳曰：“仁卿何如人也？”泾阳曰：“君子也。”先生曰：“彼排阳明，恶得为君子？”泾阳曰：“朱子以象山为告子，文成以朱子为杨、墨，皆甚辞也，何但仁卿。”先生终不以为然。许敬菴尝访先生，盈丈之地，瓦屋数椽，其旁茅舍倍之。敬菴谓：“此风味，大江以南所未有也。”先生大指以“心体本自澄澈，有意克己，便生翳障。盖真如的的，一齐现前，如如而妙自在，必克己而后言仁，则宣父何不以克伐仁原宪耶？弘山谓‘良即是知，知即是良，良外无知，知外无良’，师门之宗传固如是也。此即现成良知之说，不烦造作，动念即乖。夫良知固未有不现成者，而现成之体，极是难认，此明道所以先识仁也。”先生之论，加於识仁之后则可，若未识仁，则克己之功诚不可已，但克己即是识仁。颜子有不善未尝不知，知之未尝复行也。仁体丝毫不清楚，便是不善，原宪之克伐怨欲，有名件可指，已是出柙之虎兕，安可相提而论哉！

我疆论学语

心无方无体，凡耳目视听，一切应感皆心也。指腔子内为言者，是血肉之躯，非灵莹之天君矣。

天道曾有一刻不感时？地道曾有一刻不应时？人心曾有一刻无事时？一刻无事是槁灭也，故时时必有事，亦时时未发。未发云者，发而无发之谓，非可以有感而感论也。

自圣学不传，而性善之旨日晦。入圣无门，人是其见，虽尽力洗涤，渣滓尚在，以故终身盘桓，只在改过间。就其所造，仅以小儒而止。皆由“克去人欲，复还天理”之说误之也。人欲无穷，去一日，生一日，去一年，生一年，终身去欲，终身多欲，劳苦烦难，何日是清静宁一时耶！来书云“有病不得不服药”是也。有人於此，养其元气，保其四肢，血气和平，虽有风寒暑湿，不得乘间而入。使不保元气，药剂日来，则精神日耗，邪气日侵，因药而发病者，日相寻焉，终身病夫而已，岂善养身者乎？又云：“必有主人，方可逐贼。”此就多积者言耳。若家无长物，空空如也，吾且高枕而卧，盗贼自不吾

扰，又何用未来则防，既来则逐乎？此两喻者，乃志仁之说，无欲之证也。

曾子之学，一贯之学也，此曾子作《大学》之宗旨也。故析而言之曰修身也，正心也，诚意也，致知也，格物也，若名目之不同。合而言之则一也。何也？自身之神明谓之心，自心之发动谓之意，自意之灵觉谓之知，自知之感应谓之物。心意知物，总而言之一身也。正者正其身之心也，诚者诚其心之意也，致者致其意之知也，格者格其知之物也。格致诚正，总而言之修身也。道无二致，一时俱到，学无二功，一了百当，此一贯之道也。

道有本门，路无多歧，会道以心，不泥文字间。性原有本，利原无根，端本澄源，则万派千流，一清彻底矣，又何尘垢之染乎？

主事尤西川先生时熙

尤时熙字季美，号西川，河南洛阳人。举嘉靖壬午乡试，历元氏、章丘学谕，国子学正，户部主事，终养归。归三十余年，万历庚辰九月卒，年七十八。先生因读《传习录》，始信圣人可学而至，然学无师，终不能有成，於是师事刘晴川。晴川言事下狱，先生时书所疑，从狱中质之。又从朱近斋、周讷溪、黄德良（名骥）考究阳明之言行，虽寻常瞽效，亦必籍记。先生以道理於发见处始可见，学者只於发动处用功，故工夫即是本体，不当求其起处。濂溪之无极而太极，亦是求其起处，为谈学之弊。尧、舜之执中，只是存心。明道之识仁，犹云择术。以白沙“静中端倪”为异学，此与胡敬斋所言“古人只言涵养，言操存，曷尝言求见本体”，及晦翁“惟应酬酢处特达见本根工夫”一也。静中养出端倪，亦是方便法门，所谓观喜怒哀乐未发以前气象，总是存养名目。先生既扫养出端倪，则不得不就察识端倪一路，此是晦翁晚年自悔“缺却平时涵养一节工夫”者也，安可据此以为学的？先生言“近谈学者多说良知上还有一层”为非，此说固非，然亦由当时学者以情识为良知，失却阳明之旨，盖言情识上还有一层耳。若知良知为未发之中，决不如此下语矣。

拟学小记

人情多在过动边，此过则彼不及。格物只是节其过，节其过则无驰逐，始合天则，故能止。良知，本体止乃见。

义理无穷，行一程见一程，非可以预期前定也，故但言致良知。

天命者，本然之真，是之谓性，无所使之，无所受之。

前辈以“不睹不闻”为道体，是不睹不闻为道，而睹闻非道矣。下文何以曰“莫见乎隐，莫显乎微”耶？窃详此两句，蒙上道字来，则所睹所闻者道也。戒慎不睹，欲其常睹，恐惧不闻，欲其常闻，只是常存此心之意。独字即道字，慎字即常睹常闻。道无隐见，无显微，天地间只有此，故曰独；莫非此，故曰独。

凡物对立，则相形为有二也。道一而已，见即隐，无有见乎隐；显即微，无有显乎微。见显隐微，物相有然，道一而已，故谓之独。

喜怒哀乐之未发，谓之中。既云未发，岂惟无偏倚，即不偏不倚亦无。可见指其近似，但可言其在中而已。故中和之中，亦只是里许之义。

道理只是一个，未发无形，不可名状，多於下字影出之。如人以魄载魂，可指可名者魄也，所以多重下一字。忠，心也，忠无可指。可指者信与恕，事与行也，皆就发用处说。

喜怒哀乐，本体元是中和的。

莫非天也。冬至祀天，祀生物之天也；夏至祀地，祀成物之天也，故曰：“郊社之礼，所以祀上帝也。”莫非天也，不言后土，非省文。

为政以德，主意在德，则凡所施为，无往非德矣，若众星之拱极也。

视吾以，观吾由，察吾安，人欲无所匿矣。以此待人，便是逆诈亿不信。

“吾道一以贯之”，贯，该贯也，言吾道只是一。若谓一以贯万，是以此贯彼，是二也。道一而已，万即一之万也。

舜、禹有天下而不与，行所无事也。

执中之云，犹言存心也。尧之命契以教比屋之民者，犹之与舜、禹诸臣都俞吁咈於庙堂者也，无二道也。后世学者，遂以存心为常语，而以执中为秘传，岂心外有法，抑心外二法耶？

集义之集，从隹从木，《说文》“鸟止木上曰集”。心之所宜曰义。集义云者，谓集在义上，犹言即乎人心之安也。君子之学，乐则行之，忧则违之，即乎此心之安而已。

扩充是去障碍以复本体，不是外面增益来。

《春秋》不立传者，凡《春秋》所书之事，皆当时人所共知，但传说不同，隐微之地为奸雄所欺耳。夫子直笔奸雄之真蹟实情，而破其曲说，使天下晓然知是非所在而不可欺，而奸雄之计有所不能行，故乱臣贼子闻之而惧。

唐、虞、三代，不知断过多少事，或善或恶，可惩可劝，若必事事为之立传，何止汗牛充栋？圣人之意，正不在此，故曰：“尧、舜事业，如浮云过太虚。”《春秋》之作，何以异是？是非既明，亦随过随化，圣人之心，固太虚也。

道理只是一个，诸子论学，谓之未精则可，谓别有一种道理则不可。圣人之学，较之诸子，只是精一，亦非别有一道也。

道理不当说起处，若说起处，从何处起，便生意见。

一气流行，成功者退，曰互根，是二本也。

道理於发见处始可见，学者於发动处用功。未发动，自无可见，自无着力

处。

天地万物皆道之发见，此道不论人物，各各有分，觉即为主，则千变万化，皆由我出。

道无方体，耳得之而为声，目遇之而成色，学者各以闻见所及立论，而道实非方体可拘也。

圣人言工夫，不言道体，工夫即道体也。随人分量所及，自修自证，若别求道体，是意见也。

天下道理，只是一个，学者工夫，亦只是一个。言知似不必说行，言行似不必说知，知行一也。故虽不能行者，其本心之明，原未尝息。今指未息之明，为知边事，而以不能行处，为行边事，遂分知行为二，不知其不能行者，只是此明未完复耳，而其所以能行者，乃其未尝息者为之也。岂别有一物，能使之行耶？本体只是一个，知即行，行即知，原非有分合也。

仁者以天地万物为一体，无我也；以天地万物为一体，真我也。分殊即理一，学者泛应，未能曲当，未得理之一耳。

才说当然，便是义外，圣人只是情不容己，不说当然不当然。

学术差处，只为认方便为究竟。

众人之蔽在利欲，贤者之蔽在意见，意见是利欲之细尘。

性分上欠真切，只因心有所逐。

意有所便即是利，昏惰亦是利，意所便也。

不求自谦，只在他人口头上讨个好字，终不长进。

人虽至愚，亦能自觉不是，只不能改，遂日流於汙下。圣愚之机在此，不在赋禀。

今天下只是智巧，为政者与民斗智巧，恐被人欺坏声价，是名利心。

万物津液与河海潮汐是一气，万物精光与日月星辰是一象，象即气之象，气即象之气，非有二也。潮汐随日月，皆一气之动也，不当分阴阳看。

学问是陶冶造化之功，若在阴阳五行上立脚，是随物化也。

君子处盛衰之际，独有守礼安命，是职分当为，舍是而他求，皆无益妄作也。

格训通解多，阳明格物，其说有二。曰：“知者意之体，物者意之用，如意用於事亲，即事亲为一物，只要去其心之不正，以全其本体之正，故曰‘格者正也’。”又曰：“致知在格物者，致吾心之良知於事事物物也。致吾心之良知於事事物物，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，物格也。”前说似专指一念，后说则并举事物，若相戾者，然性无内外，而心外无物，二说只一说也。愚妄意格训则，物指好恶，吾心自有

天则，学问由心，心只有好恶耳，颇本阳明前说。近斋乃训格为通，专以通物情为指，谓物我异形，其可以相通而无间者情也，颇本阳明后说。然得其理必通其情，而通其情乃得其理，二说亦一说也。但曰“正”，曰“则取裁於我”，曰“通则物各付物”。“取裁於我”，意见易生：“物各付物”天则乃见。且理若虚悬，情为实地，能格亦是当时能通物情，斯尽物理而曰“正”，曰“则”，曰“至”，兼举之矣。

好恶情也，好恶所在则物也，好之恶之事也。学本性情通物我，故於好恶所在用功，而其要则在体悉物我好恶之情。盖物我一体，人情不通，吾心不安。且如子不通父之情，子心安乎？子职尽乎？是以必物格而后知乃至也。

则字虽曰天则，然易流於意见。通则物各付物，意见自无所容。盖才着意见，即为意见所蔽，便於人情不通，便非天则。天则须通乃可验，故通字是工夫。

物字只指吾心好恶说，是从天下国家，根究到一念发端处。

虽师友之言，亦只是培植灌溉我，我亦不以此为家当。

质疑是学问起头，便是落脚，只有意无意之间耳。即今见在工夫，生死有以异乎？岂别有一着？必俟另说透也。

“致知”“知止”二义，只争毫釐。以止为功，则必谦虚抑畏，其气下。以致为功，则或自任自是，其气扬。虽曰同游於善，而其归远也。只在意念向背之间，若知“知止”，则致即止矣。

天理人情本非有二，但天理无可捉摸，须於人情验之。故不若只就人情为言，虽愚夫愚妇，亦可易晓。究其极至，圣人天地有不能尽也。

日用常行间检点，即心所安，行之不必一一古格也。且古格，亦是当时即心所安之糟粕耳。

人只要做有用的人，不肯做没用的人，有些聪明伎俩，便要尽情发露，不肯与造物存留些少。生机太过，由造物乎？由人事乎？

今只要做得起个没用的人，便是学问。

道理在平易处，不是古人聪明过后人，是后人从聪明边差了。只此心真切，则不中不远。

此志兴起时，自觉不愧古人，更无节次。及怠惰，即是世俗。

沿袭旧说，非讲说则不明。若吾心要求是当，则讲说即是躬行，非外讲说另有躬行也。若果洞然无疑，则不言亦是讲说，倘未洞然而废讲说，是鹮突也。

道理只在日用常行间，百姓日用但不知，不自作主宰耳。

问：“如何入门？”曰：“只此发问，便是入门。”

心体把持不定，亦是吾辈通患，只要主意不移，定要如此，譬之行路，虽有倾跌起倒，但以必至为心，则由我也。

本体无物，何一何万？应酬是本体发用，此处用功。

凡应酬面前只一事，无两事，况万乎？圣人得一，故曲当。常人逐万，故纷错起於自私用智。

做工夫的即是本体。

一向谓儒释大同，老师却说只争毫釐。愚意不争毫釐也。年来偶见无生要议，谈空甚剧，忽悟云：“无情毫釐，争处在此。”

苟知父母之生成此身甚难，则所以爱其身者不容不至，而义理不可胜用矣。

心地须常教舒畅欢悦，若拘迫郁恼，必有私意隐伏。人物自得处，俱是游，如鸢飞戾天，鱼跃於渊，是性之本体游，而非此却是放失，私意忧恼，不为乐事。

近谈学者，多说良知上还有一层。此言自静中端倪之说启之。夫良知，无始终，无内外，安得更有上面一层？此异学也。

阳明虽夙成其言，以江西以后为定。

程子须先识仁之言，犹云先须择术云耳。后人遂谓先须静坐，识见本体，然后以诚敬存之，若次第然。失程子之意矣。

舍见在“乍见”“皆有”之几，而另去默坐以俟端倪，此异学也。

改过之人，不遮护，欣然受规。才有遮护，便不着底。

蓍龟无言，圣人阐之，若非一体，何以相契？是故探蹟者探吾心之蹟，索隐者索吾心之隐，钩吾心之深，致吾心之远，审乎善恶之几，谨於念虑之微而已。

蓍龟知吉凶，吉凶本善恶。谓吉凶在彼，善恶在彼乎？趋吉避凶，只为善去恶而已。

人情本然，只是相亲相爱，如忠君、孝亲、敬兄、友弟。刑家、睦邻、恤孤、赈穷，是上爱下，下爱上，不得已而去恶，只为保全善类，莫非仁也。若世人，恶人全是胜心，是亦不仁而已矣。

丧礼哭踊有数，主於节哀，为贤者设也。人之忘哀，必有分心处，以致哀为推极，非制礼之本意。

彼谓怒於甲者，不移於乙，固为粗浅。而谓颜子之怒，在物不在己者，亦为无情。

谓春生秋成则可，谓春生秋杀不可。杀机自是戾气，非性中所宜有。

葬埋之礼，起於其顛有泚，则祸福之说，疑其为无泚者设，犹佛氏之怖令

，盖权教也。彼之怖令，虽若近诬，犹能惧人於善，而此之权教，茫无理据，乃至陷人於恶。

解“舜之深山野人”者，曰：“身与野人同，心与野人异也。”噫！使舜之心果与野人异也，曷足以为舜也？盖野人之心质实，舜之心亦质实，无以异也。（以上《经疑》）

王云野云：“阳明曾说：‘譬如这一碗饭，他人不曾吃，白沙是曾吃来，只是不曾吃了。’”

许函谷与阳明在同年中最厚。别久再会，函谷举旧学相证，阳明不言，但微笑曰：“吾辈此时，只说自家话，还翻那旧本子作甚！”

人常言圣人忧天下，忧后世，故生许多假意，悬空料想，无病呻吟。君子思不出位，只是照管眼下，即天下后世一齐皆在。

凡所有相，皆道之发见。学者能修自己职分，则万物皆备於我，无极太极，只是此心。此真道之起处，不必求之深幽玄远也。

物各合其天则乃止。不合天则，心自不安，不安不止，只因逐物。（以上《纪闻》）

#### 文选孟云浦先生化鲤

孟化鲤字叔龙，号云浦，河南新安人。由进士授南户部主事，历稽勋文选郎中。万历二十年，给事中张栋以国本外谪，会兵科缺都给事中，先生推栋补之。上怒，谪先生杂职。西川既传晴川之学，先生因往师之。凡所言“发动处用功”，及“集义即乎心之所安”，皆师说也。在都下与孟我疆相砥砺，联舍而寓，自公之暇，辄徒步过从，饮食起居，无弗同者，时人称为二孟。张阳和作《二孟歌》记之。罢官家居，中丞张仁轩餽之亦不受。书问都绝，宦其地者，欲踪迹之而不得也。

#### 论学书

人者天地之心，而人之心即浩然之气，浩然者感而遂通，不学不虑，真心之所溢而流也。吾之心正，则天地之心正，吾之气顺，则天地之气顺，是故爱亲敬长达之天下，怵惕惻隐保乎四海。愚不肖夫妇之与知与能，察乎天地者以此，君子居室，言行之加民见远，动乎天地者以此。其功在於必有事，其几在於集义。集义者，即乎心之所安，不学不虑，感而遂通者也。时时即心所安，是谓时时集义，时时集义，是谓时时有事，时时有事，是谓时时浩然，时时浩然，是谓时时为天地立心，是谓时时塞天地。缘天地间本如是，其广大亦本如是。其易简或者知气塞天地，而不求诸心，而不本之集义，心非真心，气非浩然，欲希天地我塞难矣。

心之发动处用工夫，只是照管不着，还是心之不定。



要将讲说，亦只是口头语，又不能躬行，意欲不用讲说。

侍郎杨晋菴先生东明

杨东明号晋菴，河南虞城人。万历庚辰进士。授中书舍人，历礼科给事中，掌吏垣，降陕西照磨，起太常少卿，光禄寺卿，通政使，刑部侍郎，乞休回籍。天启甲子卒，年七十七。先生所与问辨者，邹南臬、冯少墟、吕新吾、孟我疆、耿天台、张阳和、杨复所诸人，故能得阳明之肯綮。家居，凡有民间利病，无不身任，尝曰：“身有显晦，道无穷达，还觉穷，则独善其身之言，有所未尽。”其学之要领，在论气质之外无性，谓“盈宇宙间只是浑沦元气，生天生地，生人物万殊，都是此气为之。而此气灵妙，自有条理，便谓之理。夫惟理气一也，则得气清者，理自昭著，得气浊者，理自昏暗。盖气分阴阳，中含五行，不得不杂揉，不得不偏胜，此人性所以不皆善也。然太极本体，立二五根宗，虽杂揉而本质自在，纵偏胜而善根自存，此人性所以无不善也。”先生此言，可谓一洗理气为二之谬矣。而其间有未莹者，则以不皆善者之认为性也。夫不皆善者，是气之杂揉，而非气之本然，其本然者，可指之为性，其杂揉者，不可以言性也。天地之气，寒往暑来，寒必於冬，暑必於夏，其本然也。有时冬而暑，夏而寒，是为愆阳伏阴，失其本然之理矣。失其本然，便不可名之为理也。然天地不能无愆阳伏阴之寒暑，而万古此冬寒夏暑之常道，则一定之理也。人生之杂揉偏胜，即愆阳伏阴也。而人皆有不忍人之心，所谓厥有恒性，岂可以杂揉偏胜者当之？杂揉偏胜，不恒者也。是故气质之外无性，气质即性也。第气质之本然是性，失其本然者非性，此毫釐之辨，而孟子之言性善，即不可易也。阳明言“无善无恶者心之体”，东林多以此为议论，先生云：“阳明以之言心，不以之言性也，犹孔子之言无知，无知岂有病乎？”此真得阳明之肯綮也。

晋菴论性臆言

盈宇宙间只是一块浑沦元气，生天生地，生人物万殊，都是此气为之，而此气灵妙，自有条理，便谓之理。盖气犹水火，而理则其寒暑之性，气犹薑桂，而理则其辛辣之性，浑是一物，毫无分别。所称与生俱生，与形俱形，犹非至当归一之论也。夫惟理气一也，则得气清者理自昭着，人之所以为圣贤者此也，非理隆於清气之内也；得气浊者理自昏暗，人之所以为愚不肖者此也，非理杀於浊气之内也。此理气断非二物也。正惟是禀气以生也，於是有气质之性。凡所称人心惟危也，人生有欲也，几善恶也，恶亦是性也，皆从气边言也。盖气分阴阳，中含五行，不得不杂揉，不得不偏胜，此人性所以不皆善也。然此气即所以为理也，故又命之曰义理之性。凡所称帝降之衷也，民秉之彝也，继善成性也，道心惟微也，皆指理边言也。盖太极本体，立二五根宗，虽杂

揉而本质自在，纵偏胜而善根自存，此人性所以无不善也。夫一边言气，一边言理，气与理岂分道而驰哉？盖气者理之质也，理者气之灵也，譬犹铜镜生明，有时言铜，有时言明，不得不两称之也。然铜生乎明，明本乎铜，孰能分而为二哉？人性之大较如此，如曰专言理义之性，则有善无恶，专言气质之性，则有善有恶，是人有二性矣，非至当之论也。

气质之性四字，宋儒此论适得吾性之真体，非但补前辈之所未发也。盖盈天地间皆气质也，即天地亦气质也，五行亦阴阳也，阴阳亦太极也，太极固亦气也，特未落於质耳。然则何以为义之性？曰气质者义理之体段，义理者气质之性情，举一而二者自备，不必兼举也。然二者名虽并立而体有专主，今谓义理之性出於气质则可，谓气质之性出於义理则不可，谓气质之性与义理之性合并而来，则不通之论也。犹夫醋然，谓酸出於醋则可，谓醋出於酸则不可，谓醋与酸合并而来，则不通之论也。且气质可以性名也，谓其能为义理也；气质而不能为义理，则亦块然之物耳，恶得以性称之？四字出於宋儒，亦但谓补性之所未备，而气质外无性，恐宋儒亦不得而知也。

王阳明先生云：“无善无恶者心之体。”史玉池作性善说闢之，余乃遗玉池书曰：“某往亦有是疑，近乃会得无善无恶之说。盖指心体而言，非谓性中一无所有也。夫人心寂然不动之时，一念未起，固无所谓恶，亦何所谓善哉！夫子曰：‘吾有知乎哉？无知也。’夫知且无矣，何处觅善恶？譬如鉴本至明，而未临於照，有何妍媸？故其原文曰：‘无善无恶者心之体。’非言性之体也。今谓其说与告子同，将无错会其旨欤！”

问：“孟子道性善，是专言义理之性乎？”曰：“世儒都是此见解。盖曰专言义理，则有善无恶，兼言气质，则有善有恶，是义理至善而气质有不善也。夫气质二五之所凝成也，五行一阴阳，阴阳一太极，则二五原非不善之物也。何以生不善之气质哉？惟是既云二五，则错综分布，自有偏胜杂揉之病，於是气质有不纯然善者矣。虽不纯然善，而太极本体自在，故见孺子入井而恻隐，遇呼蹴之食而不屑，气质清纯者固如此，气质薄浊者未必不如此。此人性所以为皆善也。孟子道性善，就是道这个性。从古圣贤论性，就只此一个，如曰厥有恒性，继善成性，天命谓性，皆是这箇性。孟子云‘动心忍性’，‘性也，有命焉’，则又明指气质为性。盖性为气质所成，而气质外无性，则安得外气质以言性也？自宋儒分为气质义理两途，而性之义始晦，岂惟不知人无二性，而一物分为两物，於所谓义理气质者，亦何尝窥其面目哉！故识得气质之性，不必言义理可也，盖气质即义理，不必更言义理也。识得气质之性，不必言气质可也，盖气质即义理，不可专目为气质也。学者悟此，则不惑於气质义理两说矣。”

善字有二义。本性之善，乃为至善，如眼之明，鑑之明，明即善也，无一善而乃善之所从出也。此外，有意之感动而为善者，如发善念，行善事之类，此善有感则生，无感则无，无乃适得至善之本体，若有一善，则为一善所障，而失其湛空之体矣。这善字，正是眼中金屑，镜中美貌，美则美矣，其为障一也。文成所云“无善无恶者”，正指感动之善而言，然不言性之体，而言心之体者，性主其静，心主其感，故心可言有无，而性不可言有无也。今曰：“出入无时，莫知其乡，惟性之谓与？”则说不去矣。

郡守南瑞泉先生大吉

南大吉字元善，号瑞泉，陕之渭南人。正德辛未进士。授户部主事，历员外郎、郎中，出守绍兴府，致仕。嘉靖辛丑卒，年五十五。先生幼颖敏绝伦，稍长读书为文，即知求圣贤之学，然犹豪旷不拘小节。及知绍兴府，文成方倡道东南，四方负笈来学者，至於寺观不容。先生故文成分房所取士也，观摩之久，因悟人心自有圣贤，奚必他求？一日质於文成曰：“大吉临政多过，先生何无一言？”文成曰：“何过？”先生历数其事。文成曰：“吾言之矣。”先生曰：“无之。”文成曰：“然则何以知之？”曰：“良知自知之。”文成曰：“良知独非我言乎？”先生笑谢而去。居数日，数过加密，谓文成曰：“与有其过而悔，不若先言之，使其不至於过也。”文成曰：“人言不如自悔之真。”又笑谢而去。居数日，谓文成曰：“身过可免，心过奈何？”文成曰：“昔镜未开，可以藏垢，今镜明矣，一尘之落，自难住脚，此正入圣之机也。勉之！”先生谢别而去。闢稽山书院，身亲讲习，而文成之门人益进。入覲以考察罢官。先生治郡以循良重一时，而执政者方恶文成之学，因文成以及先生也。先生致书文成，惟以不得闻道为恨，无一语及於得丧荣辱之间。文成叹曰：“此非真有朝闻夕死之志者不能也。”家居搆酒西书院，以教四方来学之士。其示门人诗云：“昔我在英龄，驾车词赋场。朝夕工步骤，追踪班与杨。中岁遇达人，授我大道方。归来三秦地，坠绪何茫茫。前访周公迹，后窃横渠芳。愿言偕数子，教学此相将。”

卷三十 粤闽王门学案

前言

岭、海之士，学於文成者，自方西樵始。及文成开府赣州，从学者甚众。文成言：“潮在南海之涯，一郡耳。一郡之中，有薛氏之兄弟子姪，既足盛矣，而又有杨氏之昆季。其余聪明特达、毅然任道之器，以数十。”乃今之著者，唯薛氏学耳。

西樵名献夫，字叔贤。弱冠举进士。为吏部主事，迁员外郎。阳明起自谪所，为主事，官阶亚於西樵。一日与语，西樵有当於心，即进拜称弟子。未几

引疾归，将十余年，而大礼议起，西樵自家上疏，请追崇兴献帝后。召入，擢侍讲学士，至礼部尚书，加太子太保。复引疾归。起兼武英殿大学士，未几请归。归十余年卒。赠太保，谥文襄。

薛尚贤以学行著於乡，中离自虔归，述其所闻於阳明者，尚贤说之，遂稟学焉。后官国子助教。

杨骥字仕德。初从甘泉游，卒业於阳明。阳明方征横水，谓之曰：“破山中贼易，破心中贼难。”未几卒。甘泉谓其是内非外，失本体之自然，为文哀之。（《皇明书》言志墓，非也）

杨仕鸣与兄同学，初录所闻，备载阳明之语，阳明以为不得其意。其后直书己意，所得反印可之。仕鸣言：“日用讲求功夫，只是各依自家良知所及，自去其障，扩充以尽其本体，不可迁就气习，以趋时好。”又谓东廓曰：“公往治举子业，竭其才否？”东廓曰：“然。”曰：“今致良知，亦竭其才否？”东廓曰：“未能也。”曰：“微竭才，曷克见卓尔？竭才二字，希颜之的也。”东廓每举斯语以告学者，亦未几卒。

梁焯字日孚，南海人。登进士第。官至职方主事，以谏南巡被杖。武宗畜外国人为驾下人，日孚以法绳之，不少贷。日孚尝过赣，从阳明学，辨问居敬穷理，悚然有悟。同门冀闾斋死诏狱，日孚棺敛之。

郑一初字朝朔，揭阳人。弘治乙丑进士。居紫陌山，闭门习静，召为御史。阳明在吏部，因陈世傑请受学。闻其说，以为昔多歧而今大道也。时朝朔已病，人劝其缓学，曰：“夕死可矣。”卒於浙。

闽中自子莘以外无著者焉。明衡字子莘，莆人也。父思聪，死宸濠之乱。子莘立志勇猛，与郑善夫为古文。阳明日：“草木之花千叶者无实，其花繁者其实鲜。”嘉靖三年，以御史谏上隆兴国而薄昭圣为非礼，下狱削籍归。

行人薛中离先生侃

薛侃字尚谦，号中离，广东揭阳人。举正德十二年进士。疏乞归养。从学王文成於赣，四年而后归。十六年授行人。丁母忧。服阕入京，闻文成讣，会同门南野诸子为位而哭。使山东，谒孔、孟庙，刻《杏坛讲授仪》。寻陞司正。张孚敬方用程篁墩旧议，改孔庙从祀。先生请增祀象山、白沙，允祀象山。庄敬太子薨，嗣位久虚，先生私草一疏，引祖制，请於亲藩中择其亲而贤者，迎取一人入京为守城王，以俟东宫生长，出封大国。初以示光禄卿黄宗明，宗明劝弗上。已示其同年太常卿彭泽。泽倾险人也，时张孚敬、夏言交恶，泽方附孚敬，欲借此以中言，即袖其疏，私於孚敬曰：“储事上所讳言，而侃与言同年，若指侃疏为言所为，则罪不可解矣。”孚敬以为然。先录其稿，进之於上曰：“言与侃之谋如此，姑勿发以待其疏入。”泽於是语先生曰

：“张少傅见公疏甚喜，可亟上。”先生遂上。上大怒，逮至午门，会官鞫其主使，先生不服。泽微词讽之，使连染於言。先生瞋目视泽曰：“汝谓张少傅有意余言，趣我上之，於言何与？”都御史汪鋹党孚敬，攘臂谓言实使之。言拍案大骂，几欲殴鋹，遂罢讯。上复命武定侯郭勋、大学士翟奎、司礼监官及九卿科道锦衣卫官用刑重鞫，先生曰：“以皇上之明，犹为彭所欺，况愚昧如侃者乎？”上乃出孚敬二密疏以示群臣，斥其冒嫉，着致仕去。泽遣戍。先生纳赎为民。行至潞河，遇圣寿节，参议项乔行礼舟中，有报乔者曰：“小舟有服民服，而具香案叩首者，不知何等人也。”乔曰：“此必薛中离。”访之果然。

先生归田，从游者百余人。十五年远游江、浙，会念菴於青原书院。已入罗浮，讲学於永福寺，二十四年始还家。门人记所闻曰《研几录》。周海门《圣学宗传》云：“先生释归，南过会稽，见阳明。阳明曰：‘当是时吾子如何？’先生曰：‘侃惟一良知而已，炯然无物也。’阳明首肯之。”按先生释归在十年，阳明之卒在七年，安得归而复见之也？世疑阳明先生之学类禅者三，曰废书，曰背考亭，曰涉虚。先生一一辨之。然皆不足辨也，此浅於疑阳明者也。深於疑阳明者，以为理在天地万物，吾亦万物中之一物，不得私理为己有。阳明以理在乎心，是遗弃天地万物，与释氏识心无寸土之言相似。不知阳明之理在乎心者，以天地万物之理具於一心，循此一心，即是循乎天地万物，若以理在天地万物而循之，是道能弘人，非人能弘道也。释氏之所谓心，以无心为心，天地万物之变化，皆吾心之变化也。譬之於水，释氏为横流之水，吾儒为原泉，混混不舍昼夜之水也。又其所疑者，在无善无恶之一言。考之《传习录》，因先生去花间草，阳明言：“无善无恶者理之静，有善有恶者气之动。”盖言静无善无恶，不言理为无善无恶，理即是善也。犹程子言“人生而静以上不容说”，周子“太极而加之无极”耳。独《天泉证道记》有“无善无恶者心之体，有善有恶者意之动”之语。夫心之体即理也，心体无间於动静，若心体无善无恶，则理是无善无恶，阳明不当但指其静时言之矣。释氏言无善无恶，正言无理也。善恶之名，从理而立耳，既已有理，恶得言无善无恶乎？就先生去草之言证之，则知天泉之言，未必出自阳明也。二疑既释，而犹曰阳明类於禅学，此无与於学问之事，宁容与之辨乎！

语录

《语》云：“朝闻道，夕死可矣。”如何是闻道？由知德者鲜矣。如何是知德？曾点、漆雕开已见大意。如何是见大意？於此省悟一分，是入头学问，省悟十分，是到头学问，却去闲理会，何益！

文王於庶狱庶慎罔敢知，知者何事？孩提不学而知，知从何来？此可以见

圣学矣。

杀身成仁，舍生取义，是忘躯求道之意，后人不省，指为仗节死义之事，则疏矣。治乱兴亡，是岂人人所遭者哉！惟其重生则有欲，舍生则无欲，重生是养口体者也，成仁取义，是养大体者也。道本家常茶饭，无甚奇异，好奇趋异，反失之。故贤知过求，愚不肖不知求，此道所以不明不行也。圣人揭个人，莫不饮食，鲜能知味，正是平平淡淡日用常事，然能常知，则心常在常明，久而纯，即与天地合德，日月合明，四时合序，鬼神合吉凶，皆自目前精去，非别有神通可歆慕者。世人好怪，忽近就远，舍易求难，故君子之道鲜矣。

孟子只说是心足以王，充之足以保四海，不失赤子之心。此之谓失其本心，此乃天地易简之理，古今传受之要，加一些是世儒，减一些是异学。

后儒谓：“释空老无为，异。”非也。二氏之蔽，在遗伦，不在虚无。着空沦无，二氏且以为非，以是罪之，故弗服也。圣人亦曰“虚明”，曰“以虚受人”，亦曰“无极”，曰“无声无臭”，虽至玄渺，不外彝伦日用，即圣学也，安可以虚无二字归之二氏。以是归之二氏，则必落形器，守方隅，泥文义，此圣学所以不明也。

要知此理，人人可为，资质无有不可者，但不肯耳；精力无不足者，只有漏耳；本体无有不见在者，只自蔽耳。於此睹破，信及真可，一立便起，一得永得。

高明博厚悠远，吾心之体本如是也。有欲则昏下，则浅狭，则局促耳。试於心平气和，以忿生欲发之时观之，自可见心平气和，万境皆春。忿生欲发，一物难容，此能覆载与不能之验也。

问：“致中和，如何位得天地？育得万物？”曰：“识得天地万物，便见位育。”曰：“天地万物亦有不识乎？”曰：“人之所见，已隔形气，天地自天地，万物自万物，故每每有此疑。天地万物，本吾一体，有形属地，无形属天，统言之曰‘天地’，分之曰‘万物’。今除了山川土石，何者为地？除了日月星辰风云雷雨寒暑，何者为天？除了吾心之灵，恶知天地？恶有万物？故天由心明，地由心察，物由心造，五伦本乎一身，庶徵应乎五事，故曰：‘万物皆备於我，反身而诚，乐莫大焉。’曰：‘能尽其性，则能人之性，能尽人之性，则能尽物之性。’”

直甫问：“虚无乃老、释之非，先生谓吾儒亦然，终未安。”曰：“虚者太虚也，太虚原无一物，是虚无也。天下万物万事，岂能有外太虚者乎？生生化化，皆从此出。为人子能虚以事亲则孝，为人臣能虚以事君则忠，若实之以慕少艾，私妻子，怀宠计利，则不能矣。”曰：“老、释之虚，虚而虚，吾儒之虚，虚而实，亦有辨。”曰：“如子之言，是亦虚矣。何谓不然！且虚而虚

、虚而实之言亦未明。须知离乎人伦物理而虚无者，二氏之谬也。不离人伦日用而虚无者，吾儒之学也。”

问：“古圣彙出，后来成仙成佛者多，成圣者寡，何也？”曰：“此在教与学异也。五三之世，执中建极，教简而学专，故人人君子。后世，中极之义不明，孔子申一贯之旨，一以上非颜不闻，一以下遂分两截，尚谓且学贯，未可学一，其支离不经亦甚矣。学者见为繁艰，皆委心不能，虽周、程倡可学之要，再传复晦。既不得其门而入，而辞章功利之习，又从而薰烁之，奈何有成？若佛以见性，仙以超昇，学之者直欲作佛，必求超昇，件件放下，其道虽偏，其教简径，其学精专，以此成就者众。今知其然，尽洗世陋，直以易简为学，以圣人为归，然而不成，未之有也。”

问：“圣愚一致，始终本末，同条共贯处，何如？”曰：“孔子无言之教，至精者也。百姓日用饮食，至粗者也。然无言，此虚明也；日用饮食，此虚明也，故曰‘人莫不饮食，鲜能知味也’。食能知味，行能知步，瞬能知存，息能知养，为子知孝，为臣知忠，至於知化知天，一也。”

儒学不明，其障有五：有文字之障，有事业之障，有声华之障，有格式之障，有道义之障。五障有一，自蔽真体，若至宝埋地，谁知拾之？间为异学窃柄，谁复顾之？曰：“五者皆理所有，曷谓障？”曰：“惟其滞有，故障。”

良知自存自照，浑无方体，无涯限，若着个良知，亦是障。

或问：“圣可学与？”曰：“可。”或问：“圣不可学与？”曰：“不可。”“然则何以自戾乎？”曰：“学其可学，斯可学已，学其不可学，斯不可学已。”“胡谓可？”曰：“求尽吾心而已矣。”“胡谓不可？”曰：“求全其才而已矣。”“夫求尽吾心者，惩吾忿，窒吾欲，迁吾善，改吾过，穷吾之神，知吾之化，自有而自为之，夫谁谓不能？求诸易者也。求全其才者，天有所短，地有所长，智有所不及，神有所不通，九官弗兼其能，尧、舜其犹有病，求诸难者也。舍难就易，可谓善学也已。”

大游问：“治世以何为紧要？”曰：“只有这件紧要，世人事事紧要，只为这件不紧要。”曰：“法度亦莫可废。”曰：“徒善徒法，有明训矣。然善无定善，以不戾本然为善，法无定法，以遂善成物为法。”

王道即是天德，即是眼前学问，廓然大公，物来顺应，一言尽矣。自其廓然，名曰“天德”，自其顺应，名曰“王道”，非有甚高难行之事。《书》曰：“无有作好，遵王之道，无有作恶，遵王之路。”作是作意为之，非廓然顺应者也。无作无偏，是无意必将迎之私，用舍举措自得其宜，此其性情用功，岂人不能也？不为耳。后世将王道比作天上事看，讲来做去，务求高出，反致着善着法与此相背，如何做得三代时事？

问：“理欲不明。”曰：“贼是人做的，人是天生的。”未达。曰：“自不欺心，有甚欲不明？自不违天，有甚理不明？”

无染则本体自净，无着则应用自通，故经纶大经，立大本，知化育，只在夫焉有所倚，一倚便不能。

子思戒慎恐惧工夫，圣人只道个敬。颜子非礼勿视听言动，於《乾卦》只道个闲。《礼经》正目而视之，无他见，倾耳而听之，无他闻。在成汤曰：“顾諟而已。”顾諟只是一照，只是良知常在，其功一也。而照尤易晓，一照体用为一，无内外，无动静，无久近，始学下手，此照也。通乎昼夜，知性知天，此照也。问：“顾諟何如缉熙？”曰：“顾諟亦即缉熙，但顾諟照则明，照上着力；缉熙自明自照，无二无息，已得其本然者也。故曰‘反观内照’，曰‘大人以继明照於四方。’”

所向有物，即为物缚，所存有善，即为善累。

不言而信，信是何物？不动而敬，敬见何处？吾心之本体，即是诚，即是忠信，即是一。此体常存，便是主一，便是思诚。学不明，世儒只在可见可闻、有思有为上寻学，舍之，便昏愤无用力处。

问“读书之法”。曰：“程子谓‘求经义皆栽培之意’，栽培必先有根，以根为主，既栽既培，自有生生之意。是读书时优游讽咏，得书之益，不读时体贴充养，尤得书之益也。今人读书，以书为主，心为奴隶，敝精务博，反为心害，释卷则茫然，均为亡羊，皆非栽培之意也。”

学未知头脑，不是认贼作子，便是指玉为石。

后儒纷纷理气之辨，为理无不正，而气有不正，不知以其条理谓之理，以其运用谓之气，非可离而二也。

文章性与天道，乃形而上下之意，非有彼此，非有先后浅深也。但未悟者见其文章而已，悟了莫非性也，莫非天也，更无差别。

以心安心，即不安，有心可安，亦不安。

客有问“知识不足，故其心未明者”。先生曰：“去其知识则明矣。”

子夏笃信圣人，不如漆雕开之求自信。冉有说夫子之道，不如颜子於言无不说。

问“学须博求，乃能有见”。曰：“见个甚么？”曰：“见道。”曰：“见道如见天，或隔一纱，或隔一纸，或隔一壁，或隔一垣，明暗不同，其蔽一也。欲见，须是闢开垣壁，彻了纱纸，便自见，何须博求？博求正为未闢未彻耳。舍此而言博求，是记丑而博者也，非圣贤之学。”

问“喜怒哀乐未发气象”。曰：“未发谓中，中节为和，一齐见在，分析不得。若以时地分得开，便是体用二源，形影为二物。盖和非顺适人意之谓



，不戾本体之谓也。”

过出无心，圣贤不免，后人看得太重，反生文过遂非之恶。曾子易箒，古今称美，然易时是，则用时非，非过乎？殛鯀为是，则任鯀为非，非过乎？

或问“学莫先义利之辨”。曰：“古之所谓义与利者，不可见也，不可闻也。子之所谓义与利者，可见耳，可闻耳。夫自可见可闻而辨之，则其所是者似是也。非天下之似是也，其所非者似非也，非天下之真非也。是故捧檄而喜，喜可见也，孝不可见也。故虽张奉之贤，不能不失之毛义，其迹鄙也。一物释西伯，物可见也，忠不可见也。故虽商受之暴，不能不转移於闾天，其机微也。是故见其可见，闻其可闻，则义可袭也，过可文也，声音笑貌可以为於外也。见所不见，闻所不闻，则莫见乎隐矣，莫显乎微矣，诚之不可掩矣。然则不可见不可闻者，何也？心体也。可见可闻者，何也？事迹也。心体是则事迹皆是矣，心体非则事迹皆非矣。故知尧然后知尧步，知舜然后知舜趋，知孔非以周流，知颜非以箪瓢也。以步学尧，非尧矣；以趋学舜，非舜矣；以周流学孔，非孔矣；以箪瓢学颜，非颜矣。”曰：“夫然则自见自闻耳，奚以见闻於人乎？”曰：“欲见於人，欲闻於人，此义利之所以弗明也。夫义罔常在，利罔常行。尊周非义乎？以其为己则霸矣。好货非利乎？以其同民则王矣。故古之君子，戒慎不睹，恐惧不闻，未尝求见求闻也，而卒无弗见，无弗闻。今之君子，修边幅，避形迹，守信果，坠适莫，将以求见，而卒无可见，将以求闻，而卒无可闻。善乎先正之言曰：‘无所为而为者义也，有所为而为者利也。’此依心体与顾事迹之异也。又曰：‘有意於为公，皆私也。’公私义利之辨明，则圣学其庶几乎！”

或问阳明先生于侃曰：“其学类禅，信有诸？”曰：“否。禅之得罪圣人也有三：省事则髡焉，去欲则割爱焉，厌世则遗伦焉。三者，禅有之，而阳明亦有之乎？”曰：“弗有。”曰：“圣学之异於禅者，亦有三焉：以言乎静无弗具也，以言乎动无弗体也，以言乎用之天下无弗能也。是故一本立焉，五伦备焉，此阳明有之，而禅亦有之乎？”曰：“弗有。”“然则曷疑其为禅也乎？”曰：“以废书，以背朱，以涉虚也。”曰：“噫！子误矣。不然，以告者过也。先生奚废书乎？昔者郭善甫见先生於南台，善甫嗜书者也，先生戒之曰：‘子姑静坐。’善甫坐月余，无所事，复告之曰：‘子姑读书。’善甫愍而过我曰：‘吾滋惑矣。始也教庆以废书而静坐，终也教庆废坐而读书，吾将奚适矣？’侃告之曰：‘是可思而入矣。书果学乎？孔子之谓子贡曰：“汝以予为多学而识之者与？非也。予一以贯之。”学果废书乎？孔子赞《易》曰：“君子多识前言往行，以畜其德。”是可思而入矣。’故言之弗一，教之因材而笃也。先生奚废书乎？”“然则背朱则何居？”曰：“先生其遵之甚者

，尔岂曰背之云乎？孟子曰：‘王之好乐甚，则齐其庶几乎！’夫今之乐，非古之乐也，而孟子以为庶几，何也？彼其於乐，孰无好？好之而已，听之而已，称美之而已，好之弗甚者也。若体其和，推其意，而得乎乐之本，则必妙之乎声容之外者矣。先生於朱子亦若是焉耳，恶在其为背也乎？且朱子遵程者也，其为《本义》多戾《易传》；孔子、孟子述古者也，其称《诗》、《书》多自为说。先生之於朱，亦若是焉耳，恶在其为背也乎？”“然则涉虚何谓也”，曰：“子以虚为非乎？以偏於虚而后为非乎？夫以虚为非，则在天为太虚，在人为虚明，又曰‘有主则虚’，曰‘君子以虚受人’，曰‘圣人虚之至也’。今子以虚为禅，而必以勿虚为学，则糟粕足以醉人之魂，而弗灵矣；骨董足以胶人之柱，而勿清矣；藩篱格式足以掣人之肘，而勿神矣。”曰：“若然则儒释奚辨？”曰：“仙释之虚，遗世离伦，虚而虚者也。圣贤之虚，不外彝伦日用，虚而实者也。故冲漠无朕，而曰万象森然，是故静无勿具也。视之不见，听之弗闻，而曰体物不遗，是故动无弗体也。神无方而易无体，而曰通乎昼夜而知，斯良知也，致之之极，时靡勿存，是故无方无体，虚之至也。至虚而后不器，不器而后无弗能。”

县令周谦斋先生坦

周坦号谦斋，罗浮人也。仕为县令。自幼有志圣贤之学，从学於中离，出游湖、湘、维扬、新泉、天真、天关，以亲讲席。衰老，犹与徐鲁源相往复。其论学语云：“日之明也，必照於物，有不照者，阴霾之蔽也。心之知也，必格乎物，有不格者，物欲之蔽也。”又云：“一阳生於下为《复》，内阳外阴为《泰》，於《复》则曰‘见天地之心’，於《泰》则曰‘内健而外顺’，是可见学不遗乎外，而内者其本也。故曰‘《复》，德之本也。’惟《复》则《无妄》，而刚来主於内矣，此内健之为《泰》也。”又云：“不可於无喜怒哀乐觅无声无臭，只喜怒哀乐中节处，便是无声无臭所在。”又云：“瞑目静坐，此可暂为之。心体原是活泼流行，若长习瞑坐，局守空寂，则心体日就枯槁，非圣人之心学也。”又云：“白沙之学，以自然为宗，至谓‘静中须养出端倪’，吾人要识得静中心体，只是个澄然无事，炯然不昧而已，原无一物可着，若谓‘静中养出端倪’，则静中又添出一‘端倪’矣。且道体本是自然，但自然非意想可得，心下要自然，便不是自然也。”

卷三十一 止修学案

中丞李见罗先生材

李材字孟诚，别号见罗，丰城人。南京兵部尚书谥襄敏遂之子。登嘉靖壬戌进士第。授刑部主事，历官至云南按察使。金腾故患緬，而孟养、蛮莫两土司介其间，叛服不常。先生用以蛮攻蛮之法，遣使入蛮莫，诱令合孟养，袭迤

西，杀缅甸之心誓大朗长。缅甸遂攻迤西，孟养告急，先生命将士犄角之。土司大破缅甸於遮浪之上，叩阙谢恩，贡象二。以功陞抚治郟阳右佾都御史。先生与诸生讲学，诸生因形家言，请改参将公署为书院，迁公署於旧学，许之。事已定，参将米万春始至。万春政府门生也，嗾士卒为乱。先生方视事，拥入逼之。守备王鸣鹤持刀向万春，厉声曰：“汝杀李都爷，我杀汝。”乃得免事。闻先生闲住，而万春视事如故。明年万历戊子，云南巡按苏瓚逢政府之意，劾先生破缅甸之役，攘冒蛮功，首级多伪。有旨逮问，上必欲杀之。刑部初拟徒，再拟戍，皆不听。言者强诤，上持愈坚，法吏皆震怖。刑部郎中高从礼曰：“明主可以理夺。”乃操笔为奏曰：“材用蛮败缅甸，不无闢地之功，据揭申文，自抵罔上之罪。臣子报功失实，死有余辜，君父宥罪矜疑，人将效命。”天子视奏，颇为色动。长系十余年，发戍闽中，遂终於林下。

先生初学於邹文庄，学致良知之学。已稍变其说，谓“致知者，致其知体。良知者，发而不加其本体之知，非知体也”。已变为性觉之说，久之喟然曰：“总是鼠迁穴中，未离窠臼也。”於是拈“止修”两字，以为得孔、曾之真传。“止修者，谓性自人生而静以上，此至善也，发之而为恻隐四端，有善便有不善。知便是流动之物，都向已发边去，以此为致，则日远於人生而静以上之体。摄知归止，止於人生而静以上之体也。然天命之真，即在人视听言动之间，即所谓身也。若刻刻能止，则视听言动各当其则，不言修而修在其中矣。使稍有出入，不过一点简提撕修之工夫，使之常归於止而已。故谓格致诚正，四者平铺。四者何病？何所容修？苟病其一，随病随修。”著书数十万言，大指不越於此。夫《大学》修身为本，而修身之法，到归於格致，则下手之在格致明矣。故以天下国家而言，则身为本，以修身而言，则格致又其本矣。先生欲到归於修身，以知本之本，与修身为本之本，合而为一，终觉齟齬而不安也。性情二字，原是分析不开，故《易》言利贞者，性情也。无情何以觅性？《孟子》言恻隐羞恶辞让是非，即是仁义礼智，非恻隐羞恶辞让是非之上，又有一层仁义礼智也。虞廷之言道心，即中也。道心岂中之所发乎？此在前贤不能无差，先生析之又加甚耳。即如先生之所谓修，亦岂能舍此恻隐羞恶辞让是非之可以为主宰者，而求之杳冥不可知者乎？上天之载，无声无臭，至矣。此四端者，亦曾有声臭乎？无声无臭犹不足以当性体乎？犹非人生而静以上乎？然则必如释氏之所谓语言道断，父母未生前，而后可以言性也。止修两掣，东瞻西顾，毕竟多了头面。若单以知止为宗，则摄知归止，与聂双江之归寂一也。先生恐其邻於禅寂，故实之以修身。若单以修身为宗，则形色天性。先生恐其出於义袭，故主之以知止。其实先生之学，以止为存养，修为省察，不过换一名目，与宋儒大段无异，反多一张皇耳。许敬菴曰：“见罗谓道心人心

，总皆属用心，意与知总非指体。此等立言，不免主张太过。中固是性之至德，舍道心之微，更从何处觅中？善固是道之止宿，离心意与知，却从何处明善？性无内外，心亦无内外，体用何从而分乎？”高忠宪曰：“《大学》格致，即《中庸》明善，所以使学者辨志定业，绝利一源，分割为己为人之界，精研义利是非之极，要使此心光明洞达，无毫发含糊疑似於隐微之地，以为自欺之主。不然，非不欲止欲修，而气禀物欲拘蔽万端，皆缘知之不至也。工夫吃紧沉着，岂可平铺放在，说得都无气力。”两公所论，皆深中其病。

### 论学书

百步激於寸括，燕、粤判於庭除，未有种桃李而得松柏之实者。毫釐千里，此学之宗趣，所以必谨其初也。《大学》之所以先知止，程门之所以先识仁者，其意亦由此也乎！故尝以为合下的工夫，即是到底的学问，到底的学问，只了结得合下的工夫。自昔圣贤恳恳谆谆，分漏分更。辨析研究者，岂有他事，只是辨此毫釐耳。（《上徐存斋》）

捉定修身为本，将一副当精神，尽力倒归自己，凝然如有持，屹然如有立，恍然常若有见，翼翼小心，昭事上帝。上帝临女，毋贰尔心，视听言动之间，时切检点提撕，管归於则，自然嗜欲不得干，狂浪不得夺，常止常修，渐近道理。切不可将本之一字，又作悬空之想，启卜度支离之证，於坦平地无端横起风波，耽延岁月。所云“月在澄潭，花存明镜，急切捞摸不着”者，正坐此病也。（《答弟孟乾》）

精神两字，去本体尚隔一层。“心之精神谓之圣”，先辈谓非孔子之语。今人动欲辨体，只为一向以知为体，故概以游扬活泼者当之。此程伯子所以谓“认得时活泼泼地，认不得时只是弄精魂也”。（《答朱汝钦》）

掣出修身为本，齐家不作家想，治国不作国想，平天下不作天下想，自然意念不分，渐近本地。（《答丁重甫》）

大率一到发灵后，终日终夜只是向外驰走，闻声随声，见色随色，即无声色在前，亦只一味思前忖后，所以去性转远。故就性一步，则无非善者，无非正者，离性一步，反是。

《六经》无口诀，每谓只有艮其背一句，其实即是知止。但《大学》说止善，似止无定方，《易》说艮背，似止有定所。以背为顽然不动之物，如宋儒之说，未足以尽艮背之妙。因而指曰“阴方”，名曰“北极”，如世所云，又不免落於虚玄之见。予尝看《剥》、《复》两卦，同为五阴一阳，但阳在内能为主，则阴无从不从阳者，故为《复》；阳在外不能为主，则阴无不消阳者，故为《剥》。知阴阳内外之辨，而知止之妙可得；识《剥》、《复》消长之机，而艮背之理可求。艮背者，非专向后，只是一个复，暂复为复，常复为艮。

晦翁云：“自有人生来，此心常发，无时无刻不是向外驰走，非知止如何收拾得？非良其背如何止宿得？不获其身，不见其人，内外两忘，浑然执中气象，此良背所以为千圣秘密也。”知止执中，盖是一脉相传，故程伯子以为“与其是内而非外，不若内外之两忘”。内外两忘，不专形容未感时气象，无我无人，廓然而大公，物来而顺应，心溥万物而无心矣，常止矣，仁敬孝慈信，随感流行，自然发皆中节，真所谓不识不知，顺帝之则也。（以上《答李汝潜》）

人岂有二心？人知之，知其无二心，而虞廷授受，何以有人心道心之别？须知有二者心，无二者性，有二者用，无二者体。此尧之命，舜所以只说“允执厥中”也。危微者，以言乎其几也。道心人心者，以言乎其辨也。惟精者何？正有见於道心人心之不一，而恐其或二於中也。惟一者何？正有虑於道心人心之不一，而欲其常一於中也。常一常精，厥中允执，乃无适而非道心之流行，而中常用事矣。《中庸》曰：“率性之谓道。”故道心者，中之用事也。刘子所谓“人受天地之中以生”，汤亦曰“维皇上帝，降衷於下民，若有恒性”，民之中，天之命也，故子思直以喜怒哀乐之未发者当之。从古言中，未有若此之端的者。《大学》直将心意知物列在目中，归本修身，归止至善，意亦如此。独所云道心人心者，似正审几之要，《大学》不及之耳。不知心何为而用正，为其有不正之而正也；意何为而用诚，为其有不诚而诚之也。知物皆然，正而诚者，即所谓道心也；不正不诚者，即所谓人心也。但虞廷之所言者略，而《大学》之所列者详，头面稍不同，致读者未解耳。执字昭然与止不异，盖皆不是影响卜度转换迁移之法。

知即是行，行只是知，此知行所以本来合体也。知到极处，只体当得所以行，行到极处，只了当得所以知，此知行所以本来同用也。（以上《答陈汝修》）

阳明以命世之才，有度越千古之见，诸所论著者，无一非学圣之真功，而独其所提揭者，以救弊补偏，乃未愜孔、曾之矩。要今致知二字，虽并列於八目之中，而知本知止，乃特揭於八目之外。以致知为知本，于理固所不通，谓知止即致知，於用亦有未协。必欲略知本而揭致知，五尺童子知其不可。孔子之所以开宗立教者，舍知本之外，别何所宗？曾氏所以独得其宗者，舍知本之外，别何所学？三省则修之矩矱，一贯则止之渊源。世之学致知者，既不肯认多识之科，而知上立家，其致则一，失在於习阳明之熟，而不觉其信之深，於孔、曾反入之浅也。

二十年前，曾见一先辈，谓乾知即良知，不觉失笑。乾主始物，坤主成物，知者主也，昔贤之解不谬。就令作知字看，亦如知府知州之类，谓乾知此事

，即乾管此事也，岂得截断乾知，谓天壤间信有乾知与良知作证印乎？果然，则坤作成物，又将何以截之？何以解之？此真可谓欲明良知，而不复究事理之实，且不察文理矣。乾，阳物也。坤，阴物也。程子曰：“乾者天之性情。”乾坤两字，已是无名之名，而又谓乾有知，杜撰无端，可为滋甚。曰：“然则如子所云，乾知既无，良知亦无有乎？”曰：“非然也。知一也，不可以体用分，然虑不虑判矣，则良不良之所由分。譬之情一也，亦不可以体用分，然有为无为判矣，则善不善之所由别。情固性之用，知亦心之发也，鄙所谓分别为知者是也。虽良知亦分别也。孩提之爱敬，非良知乎？知亲、知长、知爱、知敬，分别也。乍见之怵惕惻隐，非良知乎？知孺子之入井、知可矜怜，分别也。故知为分别，无分於知之良与不良也。若以良知为体，又曰良知即是天之明命，则《大学》一经之内，於致知之外，又揭至善，又点知本，则所谓本与善者，又将安所属乎？若云知即是本，《大学》只合说知知，又安得说知本？若云知即是善，《大学》只合说知止，又安得说止善？《易》曰：‘一阴一阳之谓道，继之者善也，成之者性也。’性亦何名？只合说善。故《孟子》道性善，《大学》说至善，《中庸》要明善，以为不明乎善，则不能诚乎身也。正是不知止於至善，则不能修乎身也。岂可强心之用为体？抑天之命为知？

《困知记》曰：‘天，吾未见其有良知也。地，吾未见其有良知也。日月星辰，吾未见其有良知也。山川草木，吾未见其有良知也。求其良知而不得，安得不置天地万物於度外乎？’其言似朴，其理却是大率与万物同体者，乃能同万物之体，与万物作对者，即不能同万物之体。知亲知长，毕竟爱行于亲而敬行於长也。有分别，即有彼此，非所谓与万物作对者乎？而欲持之以同万物之体，以是为大人之学，所以立教开宗，复命归根之宗竅也，可乎？不可乎？”曰：“然则如子所云，知果无分於良与不良，则将任其知之良不良，而亦无贵於良知矣乎？恐於理不尽也。”曰：“不然。孟子曰：‘人之所不虑而知者，其良知也。’良知之名，虽云起自孟子，而指点良知之亲切者，亦莫过於孟子。世之学者，但漫曰良知良知，曾不思知之所以良者，自何而良？所以不良者，自何而不良？知之所以良者，自於不虑，则学之在我者，亦当反之於不虑，而后可以致。知之必良，乃直於知上立家，用上磨擦，分别上求讨，是欲以求不虑之名，而先求之以有虑之实也，而可乎？孔子曰：‘吾有知乎哉？无知也。’又曰：‘盖有不知而作之者，我无是也。’以知为体，孔子不闻。知及者，当求其所及之事，而知非体也。仁守者，当求其所守之事，而仁非体也。此等仁知，又就用之德看，盖指能择者为知，而能守者为仁也，不可便执为实体也。智譬则巧，亦同此类。若必执智为体，则所谓圣与仁者，又将安所属乎？譬之《大学》言知本矣，又言知止矣，《孟子》言知性矣，又言知天矣

，若脱却止本，而直谓《大学》以知立教，以知为体，遗去性天，而直谓《孟子》以知立教，以知为体，不几於不揣其本而齐其末，按图之似而直指之为骏也乎？故《大学》未尝废知也，只不以知为体，盖知本非体也。《大学》未尝不致知，只不揭知为宗，盖知本用，不可为宗也。惓惓善诱一篇经文，定万古立命之宗，总千圣渊源之的，只是教人知本，只是教人知止。身心意知，并列於八目之中，特揭修身，不复及心意知也，此岂无谓而然，无所见而为是说乎？此其中真有千圣不传之秘，而非豪傑之士，必欲继往圣，开来学，为天地立心，为生民立命者，不足以与闻乎斯义也。”

从古立教，未有以知为体者，明道先生曰：“心之体则性也。”伊川先生曰：“心如穀种，仁则其生之理也。”横渠先生曰：“合性与知觉，有心之名。”亦是性为心体之见。晦菴先生曰：“仁者必觉，而觉不可以名仁。”知果心之体也，谓知即性可乎？仁为生理，生理即性也，觉不可以名仁，知独可以名仁乎？知不可以名仁，又可以为心之体乎？释氏本心，圣人本天，盖伊川先生理到之语。古有以公私辨儒释者，有以义利辨儒释者，分界虽清，卒未若本心本天之论，为覆海翻苍，根极於要领也。故其斥释氏也，专以知觉运动言性，谓之不曾知性。此固章句士所熟闻而熟讲者，乃独於学问之际，欲悉扫成言，以附一家之说，尽违儒训，以徇释学之宗，恐少有仁心者，有所不忍也。吾儒惟本天也，故於性上，只是道得一个善字。就於发用之际，觐其善之条理於惻隐也，而名其仁於羞恶也，而名其义於辞让也，而名其礼於是非也，而名其智亦总之只是一个善而已。未尝云有善无不善，将善与不善对说也；有仁无不仁，将仁与不仁对说也。义礼智亦准此。后儒则曰“无善无恶者心之体”，此无他，则以其就知上看体。知固有良，亦有不良，夫安得不以无善无恶者为心之体乎？今有玉焉，本无瑕也，只合道得一个白字，不可云有白而无黑也。有水焉，本无汙也，只合道得一个清字，不可云有清而无浊也。清浊对说，必自混后言之。善恶对说，必由动后有之。告子学问非浅，只为他见性一差，遂至以义为外。何以明之？公都子曰：“告子曰：‘性无善无不善也。’”以无善无不善为性，正后儒之以无善无恶为心之体也。在告子则闕之，在后儒则宗之，在释氏则谓之异端，在后儒则宗为教本。惟鄙论似颇稍公，而友朋之间，又玩而不信也。公者何？即所云诸所论着者，无一而非圣学之真功，而独其所提揭者，以救弊补偏，乃未愜孔、曾之心。要吾辈善学先儒者，有志圣学者，学其诸所论着，学圣之真功可也，而必并其所提揭者，不谅其救弊补偏之原有不得已也，而直据以为不易之定论也，可乎？心斋非阳明之徒乎？其学圣之真功，心斋不易也，未闻并其所提揭者而宗之不易也。双江非阳明之徒乎？其圣学之真功，双江不易也，亦未闻并其所提揭者而宗之不易也。今而敢废阳明先生

学圣之真功，则友朋间宜群讫而议之矣。苟未废学圣之真功，而独议其所提揭也，则心斋、双江两先生固已先言之矣。归寂非双江旨乎？而修身为本，则非鄙人所独倡也。常有言匹夫无罪，怀璧其罪；贫子说金，人谁肯信，仆今日之谓也。仆少有识知，亦何者而非阳明先生之教之也。念在学问之际，不为其私，所谓学公。学公，言之而已矣，求之心而不得，虽其言之出於孔子，未敢信也，亦阳明先生之教之也。（以上《答董蓉山》）

上天之载，无声无臭，戒慎恐惧，要归不睹不闻。昭昭灵灵者，断不是体，然除却昭昭灵灵，亦无别可用以入止地之法门矣。摄知归止，原是不得已而形容之语，易词言之，即是个摄灵归虚，摄情归性也。但不可如此道耳。悟得此，则两者俱是工夫，悟不得，则两者俱成病痛。（《答朱鸣洪》）

知常止，自能虑，不必更添觉字；本常立，即是敬，不必更添敬字。（《答赖维新》）

本末始终，括尽吉凶趋避之理。三百八十四爻，其所判吉凶趋避，有一不是此知所先后者乎？知所先后，则步步皆吉。倒乱了本末始终之序，则步步皆凶。所谓几者，动之微，吉之先见者也，浑是一个止法。止其所以能定、能静、能安，着着吉先，从本立宗，不至流到末上。只一到末上，即神圣工巧，亦无有善着矣。（《答友》）

一步离身，即走向玉皇上帝边去，亦非是。盖以我对上帝，则上帝亦末也。（《答涂清甫》）

学问只有工夫，虽主意亦工夫也，但有自归宿言者，有自条理言者。自归宿上说工夫，恰好是个主意，自条理上做主意，恰好说是工夫。此止为主意，修为工夫，原非二事也。譬之作文，未有无主意而可落笔，亦未有非落笔修词，顺理成章，而可以了却主意者也。意到然后词到，词顺然后理明，不可将主意视作深，修词视作浅，又不可谓修词有可下手，而主意则无可用工夫也。至於无工夫处是工夫，又自是止之深处，修之妙手，所谓不识不知，顺帝之则者也。

丁巳秋，侍东廓老师於青原会上时，讲不善非才之罪，廓翁命材，材曰：“世间事但属伎俩知解者，信乎有能有不能，此所以可诿罪於才。若夫为子而不孝，为臣而不忠，是所谓为不善也，岂亦可云才不能孝，才不能忠，而直以不善之罪诿之於才乎？”

灵之体虽本虚，而灵之用必乘气发窍之后，后天之分数居多。故任灵则必至从质，从质则其流必至灭天。除却返本还源，归性摄知，别无可收拾之处。

学问之讲，只在辨宗之难。宗在致知，则虽说知本，说知止，一切以知为体。宗在知本，则虽用致知，用格物，一切以止为归。（以上《答李汝潜》）



主致知，是直以有睹闻者为本体矣。以有睹闻者为体，而欲希不睹闻之用，恐本体工夫未易合一。

“自有天地以来，此气常运，自有人生以来，此心常发”。晦翁此言，仆窃以为至到之语。未有孤坐兀兀，寂然如枯木倚寒岩，无一生发者也。《书》云：“惟天生民，无主乃乱。”彼言虽为命世者发，吾徒学问之方，岂不如是？此《大学》所以必先知止也。知得止，则不论动静闲忙，自然常有事干，翼翼小心，昭事上帝，不显亦临，无射亦保矣。

从古立教，未有以知为体者，余二十年前，即不信之矣，故有“致知者，致其知体”之说。良知者，发而不加其本体之知者也，非知体也。辛酉之岁，又觉其非，复为性觉之说。今思之，总之鼠迁穴中，未离窠臼。阳明先生曰：“良知即是未发之中，即是寂然不动，廓然而大公的本体。尽力推向体边，其实良知毕竟是用，岂可移易？大率救敝补偏。”阳明先生盖是不得已而为说，已有大功於当世矣。今亦何烦更论？只学者入头本领处，不得不当下讨明白耳。间复书存翁有云：“先儒曰：‘乃若致知，则存乎心悟，致知焉尽矣。’鄙人则曰：‘乃若知本，则存乎心悟，知本焉至矣。’”盖在致知，则以知为体，在知本，则以知为用。以致知为宗，则所吃紧者，要在求知；以知本为宗，则所吃紧者，又当明本矣。肯信此学，直截从止上求窍，本地归宗。无端更叠床上之床，架屋下之屋，则所云笼内之光，笼外之光，知觉之知，德性之知，与夫或以独知为良知，或以独之一字为良知，总属闲谈，俱可暂停高阁。倘犹未信斯言，则烟波万顷，灭没由君，附赘悬疣，疑团正结，真令千佛禁口，七圣皆迷。岂予末学，区区言语，斯须所能判决。旧答敬菴有云：“昔之支离者，不过支离於训解，今之支离者，乃至支离於心体。夫支离於训解，昔贤犹且忧之，而况支离於心体乎？”此语真可为痛伤者也。（以上《答詹养澹》）

儒者之论学，事事归实，释氏之论学，事事归空。事事归实，盖直从立教开宗，合下见性处便实，直说到无声无臭、不睹不闻、至隐至微处，亦无往而非实也。故善所必有，岂可言无？恶所本无，又不待说。无善，则仁义礼智从何植种？惻隐羞恶、辞让是非从何发苗？无善无恶既均，则作善作恶亦等，盖总之非吾性之固有也。见性一差，弊盖至此。推原其故，以其只就上看体，直於知觉运动之中，认其发机之良者，据之以为天命之体。岂知天之发露，固有人之作用，亦多不然，则何以同一心也。端绪之危微稍分，而道心人心截然若两敌者乎？即此而观，则知知觉运动不可言性，儒者之学断须本天。程、朱之论，固自有理之到处者也。（《答涂清甫》）

才说知本，便将本涉虚玄；才说知止，便尔止归空寂；才说修身为本，却

又不免守局拘方、狗生执有。此学所以悟之难也。（《答李思忠》）

体则万物皆备，用则一物当几。格物者格其一物，当几之物也。鄙人诚有是说，亦因学不明本者，故将格物悬空讲之，无有事实，不得已而为之言。其实合家国天下，通为一身，自是万物皆备，固无烦於解说。

在家修之家，在国修之国，在天下修之天下，亦自是一物当几，何所容其拟议云然者？若有似於言之近工描画支离，亦恐渐远本实落旧见解。此鄙人所以不甚道也。只实实落落与他挈出知本为归宗，知止为入窍，使人随事随物而实止之，实修之，即所云格致诚正者，一切并是实事实功，岂不痛快简易？心无不正，不必更动正的手脚，有不正焉而修之，即止之矣。意无不诚，不必更动诚的手脚，有不诚焉而修之，即止之矣。知无不致，不必更动致的手脚，有不致焉而修之，即止之矣。物无不格，不必更动格的手脚，有不格焉而修之，即止之矣。是皆所谓格物也，致知也。然齐家也，齐其固有之家，治国也，治其固有之国，平天下也，平其固有之天下，非因齐治均平之事至，而后有是家国天下也。此吾所以谓之体，则万物皆备也。然当其齐家也，不可二之国矣，当其治国也，不可二之天下矣。虽均平治齐之事交至於吾前，而吾所以应之者，其当几之际，毕竟只是一物而已。虽诚正格致之用屡迁，变动不居，若甚无有典要，而究其当几之际，吾所以格之者，亦毕竟只是一物而已。此吾所以谓之用，则一物当几也。格物者，格其一物当几之物也，可谓理不然乎？

癸亥前，曾因读《易》，偶有触於本末始终之序，於时全学未明，知止之法亦所未悟，只以《易》语强自支撑，谓“安其身，而后动其身，未安，宁可不动。易其心，而后语其心，未易，宁可不语”。彷彿十年来，乃近止地。止地稍固，作用处乃渐见轻省也。大率同一格物，以知本之旨用之，则一切皆己分事，以应务之心用之，则一切尽人分事。

圣人之知，要从止出，故必定静安，而后贵其能虑。后世之学，先从虑上下手，知上充拓，此实本末始终之辨。（以上《答李汝潜》）

予学三十年矣，自省己躬，绝无有悟。愿从予学者，学予之不悟可也，切不可虚夸，作慕大希高之想也。（《答友人》）

谁能不用灵明，但用之以向外驰走，则为众人之任情灭天；用之以反躬归复，则为君子之立极定命。

由仁义而行者，即是本天路径，由仁义而袭者，即是本心路径。知有良不良，总是一知，决不可以驻脚。本天而动，则知自良，本知而求良，一切皆虑后事，而知不可云良矣。

须思命脉只是一个善，诀窍只是一个止，如何反反覆覆，必要说归修身为本，必要揭出修身为本，必悟此，而后止真有入窍，善真有谛当，乃不为墮於

边见也。不然无寂感，无内外，无动静，岂不玄妙？少失分毫，便落捕风镂尘，弄影舞像之中，依旧是辨体的家风也。（以上《答龚葛山》）

夫天载，实体也；无声无臭，赞语也，后之专言无声无臭者，皆是道赞语，而遗其实体者也。故谈至善，而专指为无声无臭者，亦犹是也。

允执之中，不是专主流行，而随时处中之中，自备其内；至善之善，亦不专主流行，而随感而应之善，自存其中。以致知为主脑者，是知有流行，而不知有归宿者也。恐至命一脉，遂截然断路，不复有归复之期矣。（以上《答董蓉山》）

先儒谓“不得以天地万物挠己，己立后，自能了当得天地万物”者，亦是吃紧为人之意。要在善看，不然天地万物果挠己者乎？等待己立，乃了天地万物乎？忘本逐末者，徇人者也，诚不可为知本；知有己，不知有人，了己者，自了者也，亦不得谓之知本。己欲立而立人，己欲达而达人，是说仁者之体，非说仁者之造。认得是体，即所谓认得为己，何所不至？认得为造，己未立，何暇立人？己未达，何时达人？即所谓若不为己，自与己不相干，名曰求仁，去仁远矣。知本两字，即是求仁，但稍换却头面，故不但知本者，不可着人，即求仁者，亦决无有徇人之理，摩顶放踵，病此兆矣。不但求仁者，不可守株，即知本者，亦决无有守株之理，拔一毛而利天下不为，弊有由矣。（《答詹世辑》。）

有疑止修两掣，为多了头面者，不知全经总是发明止於至善，婉婉转转，直说到修身为本，乃为大归。结实下手，此吾所以专揭修身为本，其实正是实做止於至善，故曰知修身为本，而止之是也。（《答蒋崇文》）

一个念头稍涉虚玄，便流意见，一句话头稍欠填实，便托空论。己之自进工夫，由此固疏，人之观视察安，亦即便分诚伪矣。（《答董蓉山》）

雷阳一夕，透体通融，独来独往，得无罣碍。（《答滕少崧》）

自悟彻知本后，学得凑手，乃知从前说者作者，大抵伪也。说本体固恍恍惚惚，认似作真；说工夫亦恍恍惚惚，将无作有。或认静边有者，透不到事上，或认见地明者，合不到身上，大率皆是意可揣得，口可说得，而实在落手做不得也。此其所为伪也。（《答从弟孟育》）

三十载注情问学，何处不参承？到处如油入面，搅金银铜铁为一器。及此七载间，戊寅经涉多艰，乃豁然洞然，知正正堂堂，自有儒家的学脉也。（《与沈从周》）

有友主保守灵明之说者，予曰：“兄既主灵明，必令无时不明，无事不灵。未论爪生发长，筋转脉摇，为兄不明。兄纯孝人也，即兄母死初哀一段，果祇激於一恸，而不容自己乎？将主以灵明，而必为之加减剂量，使之适协乎

？若不照则是灵有不保，若必照则恐孝有未至。人未有自致者也，必也亲丧乎！是兄用情，反恒人之情之不若矣。”其友为之蹙然，请质。予曰：“兄毋讶，亦毋惊，此盖孔圣人之所以不能与以知者也，而兄必欲与之，此其所以异於孔子之学。”其友曰：“然则将奈何？”予曰：“颜渊死，子哭之恸矣。孔子全然不知，因人唤醒，恰好回头照出自中之则，乃曰：‘有恸乎！非夫人之恸而谁为？’惟不识知，乃能顺则，若必识知，去则远矣。”其友为之豁然，乃尽弃从前之学。（《答周三泉》）

孔子以知止入门，而后之儒者却先格物，不知止。不知，则身心尚无归宿，而所谓格物者，安得不病於支离？本不悟，则意绪尚不免於二三，而所谓致知者，安得不流为意见？（《与张洪阳》）

止此则自虚，然却不肯揭虚为本；修此则自寂，然却不可执寂为宗。（《答涂清甫》）

学之以修身为本也尚矣，复以为必先知本者，岂修身为本之外，又别有所谓知本乎？曰：“非然也。盖必知本，而后有以知家国天下之举非身外物也，知均平齐治之举非修外事也。知本者，知修身为本也，非知修身为本之外，又别有所谓知本也。”（《答李汝潜》）

知本一脉，当官尤为日着之效，只一点念头，上向监司处迎揣，下向百姓处猜防，自谓之用明，即所谓能疑为明，何啻千里矣！与本风光毫发不相蒙涉，端拱垂裳，岂无照智？只其所注宿者，不於人，必於己耳。（《答刘良弼》）

## 大学约言

《大学》首节何谓也？以揭言学之大纲也。盖三者备，而后学之道全也，而即倒归於知止。谓“定静安虑之必自於知止”，何谓也？以申言止之为要也。继之曰“物之本末”云云者，何谓也？以教人知止之法也。经世之人，无一刻离得物，如何止？经世之人，无一刻离得事，如何止？盖物虽有万矣，本末分焉；事虽有万矣，始终判焉。知本始在所当先，即当下可讨归宿，直於攘攘纷纷之中，示以归宿至止之窍，故曰“是教人以知止之法也。”古之欲明明德，至修身为本，何谓也？盖详数事物，各分先后，而归本於修身也。本在此，止在此矣，岂有更别驰求之理？故曰：“其本乱，至未之有也。”盖决言之也，结归知本，若曰“知修身为本，斯知本矣，知修身为本，斯知至矣。”

至善其体，而明德其用也，止至善其归宿，而明新其流行也。

定而后能静，非静生於定也；静而后能安，非安生于静也。要以见必自知止始也。旧有语“定静安总是止，但渐入佳境耳”，最得立言之意。非止则如人之未有家，非止则如种之未得地，而虑乌从出乎！

止为主意，修为工夫。

身外无有家国天下，修外无有格致诚正。均平齐治，但一事而不本诸身者，即是五霸功利之学。格致诚正，但一念而不本诸身者，即是佛老虚玄之学。故身即本也，即始也，即所当先者也。知修身为本，即知本也，知止也，知所当先者也。精神凝聚，意端融结，一毫荧惑不及其他，浩然一身，通乎天地万物，直与上下同流，而通体浑然，一至善矣。故止於至善者，命脉也，修身为本者，归宿也。家此齐焉，国此治焉，天下此平焉，所谓笃恭而平，垂衣而理，无为而治者，用此道也。（《知本义》）

善一也，有自主宰言者，有自流行言者。故止一也，有自归宿言者，有自应感言者。君臣父子朋友之交，所谓止之应感者也，故仁敬孝慈信，所谓善之流行者也。归宿不明，而直於应感之上讨止，犹主宰不悟，而直於流行之际看善也。“止将得乎听讼”云云，则正所谓止之归宿者也。止有归宿，随其身之所接，於为君也而止仁，於为臣也而止敬，於为子也而止孝，於为父也而止慈，於与国人交也而止信，则无适而非止也。旧答某人书，谓随事计止，正与后人随事求中意同，未必非中，只恐非允执厥中之消息也。

至善两字，盖孔子摹性本色，就虞渊底揭出示人，犹恐杳杳冥冥，无可据以循入，故又就经事宰物中，分别本末始终先后，指定修身为本，使人当地有可归宿。故止于至善者命脉也，修身为本者诀窍也，知本乎身，即知止乎善。

僭谓学急明宗，不在辨体。宗者何？则旨意之所归宿者是也。从古论学，必以格致为先，即阳明天启聪明，亦祇以致知为奥。《大学》之旨意归宿，果在知乎？止于至善，恐不可以知名之也。不可以知名善，则止之主意，不以知为归宿也决矣。故曰：“知止而后有定。”盖是要将知归於止，不是直以止归於知，此宗之辨也。此摄知归止，鄙人之所以敢力提撕也。

至善两字，原是直掣性命之宗。止于至善者，如根之必归土，如水之必浚源。极则者，何尝不是善，是就流行言也。极致者，何尝不是善，是以造诣言也。落根有地，而后可以取勘於流行，造诣有基，而后可以要归於极致。后之学者，大率知有流行而不知有归复，图为造极，而不知有归宿之根源者也。学先知止，盖斩关第一义也。

每谓修身为本之学，允执厥中之学也。非知本，固不可以执中，而非厥中允执，亦未可以言知本也。左之非左，右之非右，前之非前，后之非后，停停当当，直上直下，乃成位其中，天下之大本立矣。格致诚正，不过就其中缺漏处，检点提撕，使之常止於中耳。常止即常修，心常正，意常诚，知常致，而物自格矣。

止不得者，只是不知本，知修身为本，斯止矣。其本乱而末治者否矣。岂

有更别驰求之理？故止不得者，病在本也。友朋中有苦知本难者，予曰：“本即至善，有何形声？故圣人只以修身为本，不肯悬空说本，正恐世人遗落寻常，揣之不可测知之地，以致虚糜意解，耽误光阴。只揭出修身为本，使人实止实修，止得深一分，则本之见处透一分，止得深两分，则本之见处深两分。定则本有立而不摇，静则本体虚而能固，安则本境融而常寂。只是一个止的做手，随止浅深，本地风光，自渐见佳境也。切不可悬空捞摸，作空头想也。故本不知，又是病在止也。此予所谓交互法也。”其实知本者，知修身为本而本之也，知止者，知修身为本而止之也，总是一事，有何交互之有？但因病立方，不得不如此提掇，令人有做手耳。换作法，不换主脑，且不因药发病也。

齐家不是兜揽家，盖在家身，家即是修之事矣。治国不是兜揽国，盖在国身，国即是修之事矣。平天下不是兜揽天下，盖在天下身，天下即是修之事矣。故家国天下者，分量也，齐治均平者，事绪也。余尝云家国天下者，修身地头也，此所以天子与庶人一也。说到性分上所以学无差等，说到性分上如何分得物我，真所谓天之生物也，使之一本矣，无二本也。

或问：“致知格物，学问之功，莫要於此也。独无传者，何与？”曰：“知非他也，即意之分别者是也。物非他也，即知之感触者是也。除却家国天下身心意知，无别有物矣。除却格致诚正修齐治平，无别有知矣。故格致无传者，一部之全书，即所以传格致也。如传诚意，则意物也，而所以诚之者，即知也。传正心，则心物也，而所以正之者，即知也。传修身，则身物也，而所以修之者，即知也。传齐家，传治国平天下，则家国天下者物也，而所以齐之治之平之者即知也。则格致奚庸传哉？”曰：“然则所以格之致之者，何如以用其力耶？”曰：“此不攷於经者之过也。如戒自欺，求自慊，慎其独，必其意之所发，如好好色，如恶恶臭，而无有不诚，而所以格诚意之物，而致其知者可知也。身之有所忿懣四者，所以使心之失其正者此也，心不在焉，所以使身之失其修者此也，而所以格修正之物，而致其知者可知也。之其所而辟焉，身之所以不修者此也，家之所以不齐者此也，而必由其好恶之正，而所以格修齐之物，而致其知者可知也。正其身以刑家，不出家而成教於国，而所以格齐治之物，而致其知者可知也。絜矩以同好恶，而所以格治乎之物，而致其知者可知也。故曰：‘不攷於经者之过也。’”（《格致义》）

安其身而后动，易其心而后语，定其交而后求，《易》言之矣，皆灼然本末始终之序，而学者不悟也。只於此不能知所先后，即步步离根，到处无可着脚，直以其身为万物之役，如牛马然，听其驱策而驰走矣。故就一事一物言，固自有个本末终始，总事物言，又只有个本末终始。下条备举事物，各分先后，断以修身为本，正为此也。悟得此，真如走盘之珠，到处圆成，无有定体

，亦无定方，而本常在我。此其所以为经世之窍，即悟不彻，只捉定修身为本，如立表建极相似，亦自随事随物，就此取衷，而本常保其不乱。

未尝不是逐事逐件着功，而运量精神，只是常在一处。未尝不是要得检束此身，俾无败缺，而主脑皈依，只是收拾一副当精神，使其返本還元，无有渗漏。此其所以为尽性之学。

修身为本，只是一个本，随身所接，无非末者。延平曰：“事虽纷纭，还须我处置。毕竟宰天宰地宰人宰物，运转枢机，皆是於我。离身之外，无别有本。虽天地君亲师，亦末也。”

问：“致知两字，不但阳明挈之，有宋诸儒，无不以为学之始事。先生独以为必先知止者，何也？”曰：“至小经纶也，须定个主意，岂有归宿茫然，可望集事之理。运斤者操柄，测景者取中，若无知止这一步，真所谓无主意的文章。正诚格致，将一切涣而无统矣。更有一说，心有不正，故用正之之功，意有不诚，故用诚之之功，知有不致，物有不格，故用致之格之之功。今此一时，尔试反观，觉心尚有不正否？”曰：“无有。”“意有不诚否？”曰：“无有。”“知有不致，物有不格否？”曰：“此中祇对，历历分明，亦似无有不致不格。”曰：“如此，则学问工夫一时间便为空缺矣。”问者跃然有悟，曰：“允若先生之言，复命归根，全在一止，格致诚正，不过就其中缺漏处检照提撕，使之常归于止耳。”

必有以信身外之无有家国天下也，而后本体一。必有以信修外之无有格致诚正也，而后工夫一。本体一，则精神不至外有渗漏；工夫一，则意念不复他有驰求，而知止矣。

#### 道性善编

孟子说个入井，又说个孺子入井，又说个乍见入井。盖入井者，事之最可矜怜者也；孺子於人，最无冤亲者也；而又得於乍见，是又最不容於打点者也。不知不觉发出怵惕惻隐，苦口苦心，只要形容一个顺字。盖不顺，则外面的便有打点粧饰，不与里面的相为对证矣。此正所谓以故言性也，以利为本也，以见非如此不容打点，则情之所发，便未必能顺，岂可便道情善？故信得性，而后学有归宿。若以为道情善，直於情上归宗，则有惻隐者，亦容有不惻隐者矣，有羞恶者，亦容有不羞恶者矣。善不善杂出，教人如何驻脚！

性有定体，故言性者无不是体；情意知能有定用，故言情意知能者无不是用。惟心为不然，以心统性情者也。故程子曰：“心一也。有指体而言者，有指用而言者。指体而言者，孰为之体？性其体也。指用而言者，孰为之用？情意知能其用也。”虞廷所谓“人心惟危，道心惟微”。人岂有二心？此亦所谓指用而言者也。孔子“操则存，舍则亡，出入无时，莫知其乡，惟心之谓与

？”心岂有出入？此亦所谓指用而言者也。孟子曰：“仁，人心也。”此则所谓指体而言者也，而用在其中矣。他章之言仁，必以属性，惟此章之言仁，直以属心。求放心，人只漫说，毕竟向何方求？前念不管后念，后念不续前念，阳明先生为转一语甚好，曰：“学问之道，无他求，仁而已矣。”亦是见得放之不可为方所也，求之无可为依据也，惟仁可求。惟仁可求者，则性之有常善也。所谓“夫道一而已矣”。不就一上认取，何处归宗！

性者生之理也，知生之为性，而不知所以生者，非知性者也。《易》有太极，是生两仪。谓两仪外别有太极，固不可，指两仪而即谓之太极，亦未可。故《中庸》只说隐微，只说未发，只说不可睹闻。大率显见睹闻，皆所谓发也，正告子之所谓生者也。凡有知觉运动者，孰非生乎？若不失其生之由，而惟据其迹之所可见，则知礼知义者，固知觉也，而知食知色，亦知觉也，以至于知有食色，而不知有礼义，亦知觉也。同一知觉，同一运动，可云何者非生生？既是同，可云何者非性？噫！孟子之不以生之谓性，则知孟子之以利求，故而必求其善之所自来矣。

“乃若其情，则可以为善矣”。乃所谓善也，孟子认定了性善，故情可以为善。“若夫为不善，非才之罪也”。孟子认定了情善，故才无不善。只怕人不信得性善，无地归宗，故又以知能之良者表之。知能之良者，则正所谓情之可以为善者也，才之无有不善者也。孩提之童，无不知爱其亲者，孰为之也？及其长也，无不知敬其兄也，又孰为之也？故曰：“亲亲，仁也”，即所谓“恻隐之心，仁之端”者是也。性中若无仁，孩提之童如何知爱亲？“敬长，义也”，即所谓“羞恶之心，义之端”者是也。性中若无义，孩提之童如何知敬长？达之一字，义尤明白，只是一个顺，所谓“火然泉达，充之足以保四海”者是也。然充者，非是寻取既往之怵惕惻隐来充；达者，不是寻取孩提之爱敬来达。信其性之本善，而知所归宗，达其性之本善，而知能之用，莫非良矣。

知本同参

兴古疑问 温陵王任重尹卿著

视听言动四字，虽若有形之实迹，而勿之一字，则实动而未形之真心也。故体认得真，视听言动之非礼，即在不睹不闻中，而勿之一念，即戒慎恐惧之心也。未发之前，以理言之，则为有，以象言之，则为无。所云看者，亦於其中而默探其理之何似耳，岂真以象求哉！吾尝於静中以一真惺惺者，而默与之会。久之若见其中之盎然，而无所间隔者焉。若见其中之肃然，而无所偏倚者焉。又若见其中特然，而无所依随者焉。又若见其中之莹然，而无所遮蔽者焉。即其盎然者，看作宽裕温柔之气象可乎？即其肃然者，看作齐庄中正之气象



可乎？即其特然者，看作发强刚毅之气象可乎？即其莹然者，看作文理密察之气象可乎？此亦心灵与性真默会，若见其似则然耳，而岂实有气象之可见耶？

本一也，为君在君，为臣在臣，为父在父，为子在子，与国人交在交国人，若是其无定方也。然为君为臣此身，为父为子此身，与国人交此身，实非有二身也。何尝无定分乎？故善一也，君曰止仁，臣曰止敬，子曰止孝，父曰止慈，与国人交曰止信，若是其无定名也。然仁孝吾身之善，敬慈吾身之善，信亦吾身之善，实非有他善也。何尝无定体乎？所以归本之学，随所处而地异，地异而修同；随所遇而时异，时异而止同。虽日错综于人伦事物之交，亦日归宿于根元命脉之处。归宿处虽妙入无声无臭之微，错综处实曲尽至颐至动之变。可见修法原非粗迹，不待兼止言而后知；止法原非空寂，不待兼修言而后知。此经世之实学，而尽性至命之正宗也。

崇闻录 乐安陈致和永宁著

问：“乍见孺子入井，必有怵惕惻隐之心，此良知也。扩而充之，足以保四海，致良知也。如何不以致良知为是？”曰：“扩充之说，原从性根上扩充。若见入井而有惻隐之心，孟子所谓仁之端倪，张子所谓天理发见。自然之苗裔，必欲从端倪上、苗裔上扩充，充不去矣。”曰：“何为充不去？”曰：“事物之感於我者何常，而善端之发见於感应者非一。乍见孺子入井，勃然惻隐，良矣，是心之发，石火电光，一过即化，岂复留滞记忆以为后来张本耶？继此而有王公高轩之过，恭敬之心生矣，当是时非可哀也，岂容复扩充惻隐以待此大宾耶？已而王公以呼蹴之食加我，羞恶之心生矣，当是时亦非可哀也，岂容复扩充惻隐以应此可羞之感耶？藉令见聋瞽，吾哀其不成人，见孤独，吾哀其无告，虽与入井之哀同一机括，毕竟是随感而见，前念后念，不相照应，岂尝思曰‘吾前日哀入井矣，今当扩充入井之哀以哀此辈’耶？必扩充入井之哀，而后能哀后来之可哀，劳甚矣！狭亦甚矣！性体发用，不如是矣！”

四端之发，固自有性根在也。吾养吾性，随在皆至善之流行矣。曰：“然则性何如而养乎？”曰：“孟子道性善，指天命之体言也。天命之性，无声无臭，从何处下手？只用得一个养字，即止至善之止字，即成性存存之存字是也。养而无害，顺性而动，达之天下，见可哀而惻隐，见可耻而羞恶，见长上而恭敬，见贤否而是是非非，毫发不爽。所谓从止发虑，无往而非不虑之良知矣。良知上岂容更加扩充？加扩充，便是虑而后知，知非良矣。”

天地人物，原是一个主脑生来，原是一体而分，故曰：“天地人物皆己也。”人已如何分析得？是故立不独立。与人俱立，达不独达，与人皆达，视人犹己，视己犹人，浑然一个仁体，程子所谓“认得为己，何所不至”是也。若曰：“己立己达后，方能了得天地万物。吾未立何暇立人？吾未达何暇达人

？”即此便是自私自利，隔藩篱而分尔我，与天地万物间隔不相关接，便不仁矣。所谓“若不为己，自与己不相干”是也。

默识，正识认之识。仲弓问仁，夫子告之以“己所不欲，勿施於人”。义备矣！又必曰：“出门如见大宾，使民如承大祭。”本无宾，本无祭，如见如承者，何事？子张问行，夫子告之以“言忠信，行笃敬”，虽蛮貊其可行矣！又必曰：“立则见其参於前也，在舆则见其倚於衡也。”无言无行，忠信笃敬亦何有？此正所谓“默而识之”的消息也，“止於至善”之脉络也。学问有这一步，才入微，才知本，才上达天德。阳明先生见山中一老叟，白云做“言忠信行笃敬”工夫三十九年。此其人亦可尚矣，只此默识一步，未之知耳。

问致中和致字，曰：“天命之性，不可睹闻，此喜怒哀乐之所以为根者也。本目未发，浑然至善，故谓之‘中’。君子於此乎戒慎恐惧工夫，都从性根上用，是曰‘致中’。喜怒哀乐发皆中节，此顺性而动，其流行恰当主脑，适相吻合而无所乖戾，故谓之‘和’。君子亦顺性之自然，率之而已矣，率之则道在矣，是曰‘致和’。致字须如此看，若从念上与事为上去致，恐去天命之性尚远。”

心者性之发灵，是活物，是用神。帝王用之以保民，桀、纣用之以纵欲，宿儒用之以博闻强记，举子用之以弄巧趋新，仪、秦用之以纵横捭阖，仙家用之呼吸长生，佛氏用之灰心槁性，农工医卜各有所用。《大学》教人收摄此心，归止至善，亦临亦保，如见如承，直用他归根复命，庶源洁而流自清，根深而叶自茂，德无不明，民无不亲，天德王道，一以贯之，此复性之宗。

井天萃测 南海韦宪文纯显著

泉翁云：“物至而后义生，义生而后知有所措。夫知有所措而后格之，则未履其物，不必豫格之也。”与吾师“所格只当机之物”颇合。

俗儒求知于外者也，文成求知於内者也，学不同而所主同於知也。见罗先生之学，摄知归止，故其言曰：“用知以入止，则所云知者，原是止之用神；主知以求致，则所云致者，恐非善之归宿。是以止自浅而入深，则有定静安虑之异；修由内而及外，则有格致诚正修齐治平之分。”

意为心之运用，则统之於心，尚未发之於情。绪山谓“知为意之体”者，亦谓意为已发，故不得不以知为体，所以未妥。

唐仁卿信石经《大学》，谓“置知止能得於格物之前”，似乎先深而后浅，殆不知圣学之止为入窍，修为工夫也。谓“儒者学问思辨之功，无所容於八目之内”，殆不知止惟一法，修有多方，万物皆备，格其当机之旨也。谓“物有本末一条，次致知在格物之下”，以释格物，殆不知此条教人以知止之法，是混止而为修也。

近代之流弊，既专於知觉上用功，而不知以知归止。仁卿之矫偏，又专於法象上安命，而不知以止求修。此学未尝不贵虚，未尝不贵寂，只以修身为本，一切皆为实体。未尝不致知，未尝不格物，只以修身为本，一切皆为实功。

知本不言内外，自是内外合一之体，知止不言动静，自有动静合一之妙。谈止修之法，以为异说之防，莫过於此。

日新蠡测 楚雄朱万元汝桓著

善一而已，有自主宰言者，有自流行言者。缉熙敬止，所谓善之主宰，止之归宿；而仁敬孝慈信，则善之流行，止之应感者也。道有旨归，原不向逐事精察，学有要领，亦只在一处归宗。此孔门之止修博约，正一贯之真传也。

圣人常止，贤人知止，果在一点灵光着力乎？抑在未发之中下手乎？戒惧必於不睹不闻，天载自然，无声无臭，皆不可以知名也，故曰“圣人无知”。

《大学》专教知止，而修之工夫，不过一点检提撕，使之常归於止耳。

自古圣贤，常见自己不是，常知道自己不足，时时刻刻用省身克己工夫，故圣如孔子，且以不善不改为忧，无大过自歉。此岂谦词，真见得浑身皆性命之流行，通体皆至善之充周也。归宗处，岂不直透性根？落手处，断然修身为本。

修身为本，即是止於至善，践形乃所以尽善，形神俱妙，莫备於此。止到稳时，浑身皆善，又何心术人品之足言？修到极处，通体皆仁，又奚久暂穷通之足虑？

一止一修，即一约一博，互用而不偏。

敬学录 吴兴陆典以典著

人性上虽不容添一物，然一堕形骸，便不若天之行所无事。故尧曰“执中”，孔曰“择善固执”，子思“慎独”，孟子“直养无害”，周子“主静立极”，皆就太虚中默默保任。谓其有，曾不着相，谓其无，曾不落空，真宰天地人物之根源。世儒云“一着工夫，便乖本体”，大抵认性命一切无有，理穷无理，性尽无性，理性俱尽，方至於命。某则谓性命虽无声臭，而其显於喜怒哀乐、人伦日用，实有自然之条理，从条理处究极源委，到得色色完满，无有缺欠，则性命即此贯串工夫，实与本体合，而岂一切扫除也乎？

王塘南先生云：“圣贤千言万语，无非欲人识其性之本体，学问千头万绪，亦只求复其性之本体。”斯言甚确。但性非情识之谓，喜怒哀乐随感随发，而此体凝然不动。曰中，曰未发，圣贤指点甚微，其工夫亦从微处默默体认，故塘翁云“本性以之情”，云“必从无思无为而入”，云“学者奈何役役於阴阳五行，而不会太极之原？既会太极，何患无阴阳五行之用？”深於解矣。乃问：“毕竟是理如何穷？性如何悟？”先生曰：“只须从末上去求本，从用

上去求体。”岂恐人求之杳杳冥冥，故为此切实之词？抑人生而静以上不容说，即不可求乎？某谓不容说者，其体之无声无臭，而无声无臭，正吾人所当理会，故论明德亲民，必归宗止善。盖至善其体，明德其用，止至善其归宿，明亲其流行。如濂溪既云“定之以中正仁义”，又云“主静立人极”。夫中正仁义有何不了，而必申之主静？岂非静体未窥？则所云仁义中正者，终在情识上拣别，而非真性命用事乎？

既云静久能自悟，又云穷理斯悟，不一静不足尽理，必假探索乎？曰：“静未尝不尽理，特恐认得不真耳。果知天性本静，而时时收拾精神，管束於此，则本根既植，条理自生，不必屑屑焉攷之经传，而念头动处，概与经传合。即时取经传发吾知见，而经传所言总与吾心印。此之谓一得万毕，此之谓斋戒神明，而非别有一段穷索工夫与主静作对也。即如程子所言‘涵养须用敬，进学在致知’，亦须问所养所学者何物，则养即是学，敬即是知，用工即是进步。不然，则敬之为言，仅空空兀坐，而知之为说，须物物讨求，末学支离，从此起矣。”

论心者不根极於心所自来，则欲与理杂出而难据。摄心者不培养于心所自来，则遏欲与存理勤苦而难成。心所自来者性也，性所自来者天也，天性在人，不离于喜怒哀乐，而实不着於喜怒哀乐，浑然不睹不闻之体，所谓人生而静是也。何道何人，何微何危，自静者不能不感，感者不能不动，於是有欲之名焉，则所性自然之用也。心也，非即为私欲也，顾有从性而出者，有不从性而出者。从性而出曰道心，即蔽锢之极，而终有不可泯灭者在，故曰微。不从性而出曰人心，即禁制之密，而常有逐物而流者在，故曰危。此危微间，不可为归宿地也。舍此善而求正心，心未有能正者也。其正也，不必从事於矫，就性之无偏倚处，即正也。舍养性而求尽心，心未有能尽者也。其尽也，不必从事于扩，就性之无亏欠处，即尽也。当知感物动念之时，两者似乎相对，而反之天性本然之体，岂惟无人，即所谓道者，亦浑沦而不可窥；岂惟不危，即所谓微者，亦渺茫而不可执。是诚生天地人物之大原，而为入圣之真窍也。

明宗录 丰城徐即登猷和著

格物诚正，岂无事实？齐治均平，岂无规为？惟一切以修身为本，则规画注厝一有不当，喜怒哀乐一不中节，只当责本地上欠清楚，非可随事补苴抵塞罅漏已也。

人处世中，只有自己脚下这一片地，光光净净可称坦途，离此一步，不免荆棘，便是险境。故己分上谓之素，谓之易；人分上谓之外，谓之险。

身是善体，无动无静而无不修，即无动无静而无非止。倘若悬空说一止，其堕於空虚，与驰于汗漫等耳。

《易》之穷理，是尽性工夫，必其所穷者为此性也。《书》之惟精，是惟一工夫，必其所精者为此一也。博文是约礼工夫，必其求礼于文者也。道学问是尊德性工夫，必其以德性为学者也。不然主意不先定，一切工夫随之而转。必执曰“修处无非止也”，则义袭者亦谓之率性矣。

《大学》从本立宗，一切格致，只从里面究竟，而愈入愈微。后儒从知立宗，一有知觉，便向外边探讨，而转致转离。止善之学，性学也，反本则与性渐近，离本则去性渐远，所以知本为知之至也。人心既丧，曷为有平坦之气乎？则仁义之本，有为之也。君子察此，可以知性矣。气之清明，曷为必於平坦乎？则日夜之息为之也。察此可以知养矣。

复之为言，往而返也。譬之人各有家，迷复者，往而不返，丧其家者也；频复者日月一至，暂回家者也；不远之复，则一向住在家中，偶出门去便即回来，未尝移徙，故曰不迁；未有别处，故曰不贰。以此见颜子之学，常止之学也。

鸢之飞，鱼之跃，便是率性，不可复。问：“何以飞跃？”曰：“率性，飞者自飞，不知其所以飞；跃者自跃，不知其所以跃。可见者物，不可见者性也，不但鸢鱼尔也。此之谓不睹不闻，及其至而圣人不知不能者也。见此者谓之见性，慎此者谓之慎独。先生云：“以我观书，在在得益，以书博我，释卷茫然。”即读书一端观之，而谓学不归本可乎？谓本不於身可乎？

证学记 南昌涂宗浚及甫著

后儒将止至善，做明明德亲民到极处，属末一段事。审尔则颜、曾并未出仕亲民，止至善终无分矣。

至善两字，形容不得，说虚字亦近之。然圣人只说至善，不说虚，正为至善是虚而实的，又是实而虚的，言善则虚在其中，言虚则兼不得实也。程子云：“人生而静以上不容说，才说性时便已不是性也。”如云可说即是情，不是性矣。既不可说，故透性只是止。

今日学人，所以难入门者，只为宋儒将居敬穷理分作两事。分作两时，先要穷物理，讲得处处明了，方来躬行，与孔子之教，真是天渊。若真正入圣门头，便将平时习气，虚知虚见，许多妄想，各样才智伎俩，尽数扫荡，一丝不挂，内不着念，外不着相，四方上下，一切俱无倚靠，当时自有滋味可见。由此并精直入，更不回头，再也不用东愁西愁，东想西想，即外边事物，虽或不能尽知，然大本已立，将来自有通贯时节。

吾儒尽性，即是超生死。生死气也，非性也。性也者，命也，不因生而生，不因死而死，原与太虚同体。儒学入门，即知止。知止，即知性。知性而尽性，达天德矣，超而上之矣。

人自有身以来，百骸九窍，五脏六腑，七情六欲，皆生死之根。富贵贫贱患难，声色货利，是非毁誉，作止语默，进退行藏，辞受取与，皆生死之境。若逐境留情，迷真滞有，便在生死的缘业。若顺事无情，掇末归本，一而不二，凝而不流，即是出生死的法门。盖真性本寂，声臭俱无，更有何物受彼生死！

圣学身心本无分别，形色即是天性。不可谓身干净不是心干净，心干净不是身干净。孔子皜皜肫肫，全在仕止久速上见。

今人但在天下国家上理会，自身却放在一边。

打叠静坐，取静为行，可以言静境，未可以言静体。人生而静之静，直言静体，故止地可依，不对动静之静而言。

崇行录 丰城刘乾初德易著

近来谈止修之学者，有重止者，则略言修，遂搆荒唐入禅之诮；有重修者，则轻言止，至腾切实近里之声，其实於透底一着，不能无失。夫止修非二体，论归宿工夫，不得不判分两掣，究血脉消息，却自浑合不离。未有不止而能修，亦未有不修而能止者。第止之归宿，直本修身，透体归根，毕竟不落流行之用；而诚正格致，则有若网之在纲者，是则直下真消息也。吾侪止未得力，毕竟修的工夫，还用得较多且重，然究竟彻底一着，总属止的隄防。

只反身一步，便是归根复命，便有寂感之妙。只离本一步，便跟着心意知物走，便逐在家国天下去，精神涣散，往而无归，无复有善着矣。

只归到己分上，便是惠迪，便吉。一走向人分上，便是从逆，便凶。几微之差，霄壤相判。

只落了心意知物，便有后天流行之用，便是可睹可闻，有声有臭的，恁是刻苦下工，存理遏欲，毕竟是用上着脚，去先天真体远矣。故圣人之学，直从止窍入微，后儒之工，只向修法下手，以此而欲上达圣人心传，不得其门而入者也。

情性才三字，孟子特地拈出三个眼目，一属情与才，便有利有不利，教人只从利上认取性体。告子生之谓性，分明是指才为性，到才上看性，性安得有全善者乎！

天中习课 丰城熊尚文益中著

问：“初学才要止，又觉当修，才去修，又便不止，未知下手处？”曰：“非礼勿视听言动，是止不是止？”曰：“是止。”曰：“即此是修不是修？”曰：“是修。”曰：“然则何时何地不是下手处？虽然夫子先说个复礼，以颜子之聪明，不得不复问，子一点出视听言动四字，始信是下手妙诀矣。”

视听言动，形而下者，孰主宰是，孰隆施是，便是形而上者，岂是悬空另有个形上的道理！唯形上即在形下之中，故曰修身为本性学也。

物虽纷纭，岂不各有个天然的本末，事虽杂冗，莫不各有自然的始终。人惟临局当机，莫知所先，则精神无处凑泊。譬之弈然，画东指西，茫无下手，只缘认不得那一着该先耳。夫既认定一个本始，当先而先之，则当下便自归止。此固未尝不用知，然却不在知上落脚，故曰摄知归止。

本体粹然，何所可戒，而亦何所可求，故其功在止。止即戒慎恐惧之谓。

心是把捉不得的活物，必须止得住，方可言存养。盖形生神发后，这灵明只向外走，就是睡着时，他也还在梦里走滚，故这灵明上无可做手。但要识得这灵明从何处发窍，便从那发处去止。

时习录 温陵王鶚汉冶著

故者以利为本，所谓故之利者，即恻隐四端之心也。容有不恻隐、不羞恶、不辞让、不是非之心矣，而岂有不仁义礼智之性哉？此心性之辨也。

修身为本之宗，须实以身体勘。以身体勘，必查来历源头何如，做手诀窍何如，将来受用何如，方可断试。以来历源头言之，将人生而静以上者为始乎？人生而静以下者为始乎？心意知为人生而静以上者乎？抑人生而静以下者乎？则止至善之为入门第一义也决矣。以做手诀法言之，至善杳冥，欲止而无据，而经世之人，日以其心意知与天下国家相搆，又顷刻不能止者，非从事物上称量本末始终，讨出修身为本，至善于何握着？而止於何入窍乎？则做手诀法之莫有妙於修身为本也信矣。以将来受用言之，离本立宗，离止发虑者之能为天地万物宗主乎？从本立宗，从止发虑者之能为天地万物宗主乎？则其受用之莫有大也信矣。然则此学信乎其可以定千世不易之宗也。

卷三十二 泰州学案一

前言

阳明先生之学，有泰州、龙溪而风行天下，亦因泰州、龙溪而渐失其传。泰州、龙溪时时不满其师说，益启瞿昙之秘而归之师，盖跻阳明而为禅矣。然龙溪之后，力量无过於龙溪者，又得江右为之救正，故不至十分决裂。泰州之后，其人多能以赤手搏龙蛇，传至颜山农、何心隐一派，遂复非名教之所能羁络矣。顾端文曰：“心隐辈坐在利欲胶漆盆中，所以能鼓动得人，只缘他一种聪明，亦自有不可到处。”羲以为非其聪明，正其学术也。所谓祖师禅者，以作用见性。诸公掀翻天地，前不见有古人，后不见有来者。释氏一棒一喝，当机横行，放下拄杖，便如愚人一般。诸公赤身担当，无有放下时节，故其害如是。今之言诸公者，大概本弇州之《国朝丛记》，弇州盖因当时爰书节略之，岂可为信？羲攷其派下之著者，列於下方。

颜钧，字山农，吉安人也。尝师事刘师泉，无所得，乃从徐波石学，得泰州之传。其学以人心妙万物而不测者也。性如明珠，原无尘染，有何睹闻？着何戒惧？平时只是率性所行，纯任自然，便谓之道。及时有放逸，然后戒慎恐惧以修之。凡儒先见闻，道理格式，皆足以障道。此大旨也。尝曰：“吾门人中，与罗汝芳言从性，与陈一泉言从心，余子所言，只从情耳。”山农游侠，好急人之难。赵大洲赴贬所，山农偕之行，大洲感之次骨。波石战没沅江府，山农寻其骸骨归葬。颇欲有为於世，以寄民胞物与之志。尝寄周恭节诗云：“蒙蒙烟雨锁江垓，江上渔人争钓台。夜静得鱼呼酒肆，湍流和月掇将来。若得春风遍九垓，世间那有三归台。君仁臣义民安堵，雉兔乌菟去复来。”然世人见其张皇，无贤不肖皆恶之，以他事下南京狱，必欲杀之。近溪为之营救，不赴廷对者六年。近溪谓周恭节曰：“山农与相处，余三十年。其精髓精微，决难诈饰。不肖敢谓其学直接孔、孟，俟诸后圣，断断不惑。不肖菲劣，已蒙门下知遇，又敢窃谓门下，虽知百近溪，不如今日一察山农子也。”山农以戍出，年八十余。

梁汝元字夫山，其后改姓名为何心隐，吉州永丰人。少补诸生，从学於山农，与闻心斋立本之旨。时吉州三四大老，方以学显，心隐恃其知见，辄狎侮之。谓《大学》先齐家，乃搆萃和堂以合族，身理一族之政，冠婚丧祭赋役，一切通其有无，行之有成。会邑令有赋外之征，心隐贻书以诮之，令怒，诬之当道，下狱中。孝感程后台在胡总制幕府，檄江抚出之。总制得心隐，语人曰：“斯人无所用，在左右能令人神王耳。”已同后台入京师，与罗近溪、耿天台游。一日遇江陵於僧舍，江陵时为司业，心隐率尔曰：“公居太学，知太学道乎？”江陵为勿闻也者，目摄之曰：“尔意时时欲飞，却飞不起也。”江陵去，心隐荅然若丧，曰：“夫夫也，异日必当国，当国必杀我。”心隐在京师，鬬各门会馆，招来四方之士，方技杂流，无不从之。是时政由严氏，忠臣坐死者相望，卒莫能动。有蓝道行者，以乩术幸上，心隐授以密计，侦知嵩有揭帖，乩神降语，今日当有一奸臣言事，上方迟之，而嵩揭至，上由此疑嵩。御史邹应龙因论嵩败之。然上犹不忘嵩，寻死道行於狱。心隐踉跄，南过金陵，谒何司寇。司寇者故为江抚，脱心隐於狱者也。然而严党遂为严氏仇心隐，心隐逸去，从此踪迹不常，所游半天下。江陵当国，御史傅应祯、刘台连疏攻之，皆吉安人也，江陵因仇吉安人。而心隐故尝以术去宰相，江陵不能无心动。心隐方在孝感聚徒讲学，遂令楚抚陈瑞捕之，未获而瑞去。王之垣代之，卒致之。心隐曰：“公安敢杀我？亦安能杀我？杀我者张居正也。”遂死狱中。心隐之学，不堕影响，有是理则实有是事，无声无臭，事藏於理，有象有形，理显於事，故曰：“无极者，流之无君父者也，必皇建其有极，乃有君而



有父也。必会极，必归极，乃有敬敬以君君也，乃有亲亲以父父也。又必《易》有太极，乃不堕於弑君弑父，乃不流於无君无父，乃乾坤其君臣也，乃乾坤其父子也。”又曰：“孔、孟之言无欲，非濂溪之言无欲也。欲惟寡则心存，而心不能以无欲也。欲鱼、欲熊掌，欲也，舍鱼而取熊掌，欲之寡也。欲生、欲义，欲也，舍生而取义，欲之寡也。欲仁非欲乎？得仁而不贪，非寡欲乎？从心所欲，非欲乎？欲不踰矩，非寡欲乎？此即释氏所谓妙有乎？”盖一变而为仪、秦之学矣。

邓豁渠初名鹤，号太湖，蜀之内江人。为诸生时，不说学。赵大洲为诸生，谈圣学於东壁，渠为诸生讲举业於西序，朝夕声相闻，未尝过而问焉。已渐有入，卒抠衣为弟子。一旦弃家出游，遍访知学者，以为性命甚重，非拖泥带水可以成就，遂落发为僧。访李中溪元阳於大理，访邹东廓、刘师泉於江右，访王东涯於泰州，访蒋道林於武陵，访耿楚侗於黄安。与大洲不相闻者数十年，大洲起官过卫辉，渠适在焉，出迎郊外。大洲望见，惊异下车，执手徒行十数里，彼此潸然流涕。大洲曰：“误子者，余也。往余言学过高，致子於此，吾罪业重矣。向以子为死，罪恶莫赎，今尚在，亟归庐而父墓侧终身可也。吾割田租百石贍子。”因书券给之。时有来大洲问学者，大洲令渠答之。大洲听其议论，大恚曰：“吾藉是以试子近诣，乃荒谬至此。”大洲入京，渠复游齐、鲁间，初无归志。大洲入相，乃来京候谒，大洲拒不见，属宦蜀者携之归，至涿州，死野寺中。渠自序为学云：“己亥，礼师，闻良知之学，不解。入青城山参禅十年。至戊申，入鸡足山，悟人情事变外，有个拟议不得妙理。当时不遇明师指点，不能豁然通晓。癸丑，抵天池，礼月泉，陈鸡足所悟，泉曰：‘第二机即第一机。’渠遂认现前昭昭灵灵的，百姓日用不知，渠知之也。甲寅，庐山礼性空，闻无师智闻说‘没有甚么，甚么便是’，始达良知之学，同是一机轴，均是认天机为向上事，认神明为本来人。延之戊午，居泮州八年，每觉无日新之益，及闻三公俱不免轮回生死，益加疑惑。因入黄安，居楚侗茅屋，始达父母未生前的、先天地生的、水穷山尽的、百尺竿头外的所谓不属有无，不属真妄，不属生灭，不属言语，常住真心，与后天事不相联属。向日鸡足所参人情事变的，豁然通晓，被月泉所误二十余年。丙寅以后，渠之学日渐幽深玄远。如今，也没有我，也没有道，终日在人情事变中，若不自与，泛泛然如虚舟飘瓦而无着落，脱胎换骨实在於此。渠学之误，只主见性，不拘戒律，先天是先天，后天是后天，第一义是第一义，第二义是第二义，身之与性，截然分为二事，言在世界外，行在世界内，人但议其纵情，不知其所谓先天第一义者，亦只得完一个无字而已。嗟乎！是岂渠一人之误哉？”

方与时字湛一，黄陂人也。弱冠为诸生，一旦弃而之太和山习摄心术，静

久生明。又得黄白术於方外，乃去而从荆山游，因得遇龙溪、念菴，皆目之为奇士。车辙所至，缙绅倒屣，老师上卿，皆拜下风。然尚玄虚，侈谈论。耿楚侗初出其门，久而知其伪，去之。一日谓念菴曰：“吾侪方外学，亦有秘诀，待人而传，谈圣学何容易耶？”念菴然之。湛一即迎至其里道明山中，短榻夜坐，久之无所得而返。后台、心隐大会矿山，车骑雍容，湛一以两僮舁一篮輿往，甫揖，心隐把臂谓曰：“假我百金。”湛一唯唯，即千金惟命。已入京师，欲挟术以干九重，江陵闻之曰：“方生此鼓，从此挝破矣。”无何，严世蕃闻其炉火而艳之。湛一避归。胡庐山督楚学，以其昔尝诋念菴也，檄有司捕治，湛一乃逃而入新郑之幕。新郑败走，匿太和山，病瘵死。

程学颜字二蒲，号后台，孝感人也。官至太仆寺丞。自以此学不进，背地号泣，其笃志如此。心隐死，其弟学博曰：“梁先生以友为命，友中透於学者，钱同文外，独吾兄耳。先生魂魄应不去吾兄左右。”乃开后台墓合葬焉。

钱同文字怀苏，福之兴化人。知祁门县，入为刑部主事，累转至郡守。与心隐友善，怀苏尝言：“学道人堆堆，只在兄弟款中，未见有挣上父母款者。”

管志道字登之，号东溟，苏之太仓人。隆庆辛未进士。除南京兵部主事，改刑部。江陵秉政，东溟上疏条九事，以讥切时政，无非欲夺其威福，归之人主。其中有宪纲一条，则言两司与巡方抗礼，国初制也，今之所行非是。江陵即出之为广东佥事以难之，使之为法自敝也。果未几御史龚懋贤劾之，谪盐课司提举。明年外计，以老疾致仕。万历戊申卒，年七十三。东溟受业於耿天台，著书数十万言，大抵鸠合儒释，浩汗而不可方物。谓“乾元无首之旨，与华严性海浑无差别，《易》道与天地准，故不期与佛老之祖合而自合，孔教与二教峙，故不期佛老之徒争而自争。教理不得不圆，教体不得不方，以仲尼之圆，圆宋儒之方，而使儒不碍释，释不碍儒。以仲尼之方，方近儒之圆，而使儒不滥释，释不滥儒。唐、宋以来，儒者不主孔奴释，则崇释卑孔，皆於乾元性海中自起藩篱，故以乾元统天，一案两破之也。”其为孔子阐幽十事，言“孔子任文统，不任道统，一也。居臣道，不居师道，二也。删述《六经》，从游七十二子，非孔子定局，三也。与夷、惠易地，则为夷、惠，四也。孔子知天命，不专以理，兼通气运，五也。一贯尚属悟门，实之必以行门，六也。敦化通於性海，川流通於行海，七也。孔子曾师老聃，八也。孔子从先进，是黄帝以上，九也。孔子得位，必用桓、文做法，十也。”按东溟所言，亦只是三教肤廓之论。平生尤喜谈鬼神梦寐，其学不见道可知。泰州张皇见龙，东溟闢之，然决儒释之波澜，终是其派下人也。

处士王心斋先生良

王艮字汝止，号心斋，泰州之安丰场人。七岁受书乡塾，贫不能竟学。从父商於山东，常衔《孝经》、《论语》、《大学》袖中，逢人质难，久而信口谈解，如或启之。其父受役，天寒起盥冷水，先生见之，痛哭曰：“为人子而令亲如此，尚得为人乎？”於是有事则身代之。先生虽不得专功於学，然默默参究，以经证悟，以悟释经，历有年所，人莫能窥其际也。一夕梦天堕压身，万人奔号求救，先生举臂起之，视其日月星辰失次，复手整之。觉而汗溢如雨，心体洞彻。记曰：“正德六年间，居仁三月半。”自此行住语默，皆在觉中。乃按《礼经》制五常冠、深衣、大带、笏板服之，曰：“言尧之言，行尧之行，而不服尧之服，可乎？”时阳明巡抚江西，讲良知之学，大江之南学者翕然信从。顾先生僻处，未之闻也。有黄文刚者，吉安人而寓泰州，闻先生论，诧曰：“此绝类王巡抚之谈学也。”先生喜曰：“有是哉！虽然王公论良知，艮谈格物，如其同也，是天以王公与天下后世也；如其异也，是天以艮与王公也。”即日启行，以古服进见，至中门举笏而立，阳明出迎於门外。始入，先生据上坐。辩难久之，稍心折，移其坐於侧。论毕，乃叹曰：“简易直截，艮不及也。”下拜自称弟子。退而绎所闻，间有不合，悔曰：“吾轻易矣！”明日入见，且告之悔。阳明曰：“善哉！子之不轻信从也。”先生复上坐，辩难久之，始大服，遂为弟子如初。阳明谓门人曰：“向者吾擒宸濠，一无所动，今却为斯人动矣。”阳明归越，先生从之。来学者多从先生指授，已而叹曰：“千载绝学，天启吾师，可使天下有不及闻者乎？”因问阳明以孔子辙环车制，阳明笑而不答。归家遂自创蒲轮，招摇道路，将至都下。有老叟梦黄龙无首，行雨至崇文门，变为人立。晨起往候，而先生适至。当是时，阳明之学，谤议蜂起，而先生冠服言动，不与人同，都人以怪魁目之。同门之在京者劝之归，阳明亦移书责之，先生始还会稽。阳明以先生意气太高，行事太奇，痛加裁抑，及门三日不得见。阳明送客出门，先生长跪道旁，曰：“良知过矣。”阳明不顾而入，先生随至庭下，厉声曰：“仲尼不为己甚。”阳明方揖之起。阳明卒於师，先生迎哭至桐庐，经纪其家而后返。开门授徒，远近皆至。同门会讲者，必请先生主席。阳明而下，以辩才推龙溪，然有信有不信，惟先生於眉睫之间，省觉人最多。谓“百姓日用即道”，虽僮仆往来动作处，指其不假安排者以示之，闻者爽然。御史吴疏山悌上疏荐举，不报。嘉靖十九年十二月八日卒，年五十八。

先生以“格物，即物有本末之物。身与天下国家一物也，格知身之为本，而家国天下之为末，行有不得者，皆反求诸己。反己，是格物底工夫，故欲齐治平在於安身。《易》曰：‘身安而天下国家可保也。’身未安，本不立也，知身安者，则必爱身、敬身。爱身、敬身者，必不敢不爱人、不敬人。能爱

人、敬人，则人必爱我、敬我，而我身安矣。一家爱我敬我，则家齐，一国爱我敬我，则国治，天下爱我敬我，则天下平。故人不爱我，非特人之不仁，己之不仁可知矣。人不敬我，非特人之不敬，己之不敬可知矣。”此所谓淮南格物也。子刘子曰：“后儒格物之说，当以淮南为正。”第少一註脚，格知诚意之为本，而正修治平之为末，则备矣。然所谓安身者，亦是安其心耳，非区区保此形骸之为安也。彼居危邦、入乱邦，见几不作者，身不安而心固不安也，不得已而杀身以成仁。文王之羑里，夷、齐之饿，心安则身亦未尝不安也。乃先生又曰：“安其身而安其心者上也，不安其身而安其心者次之，不安其身又不安其心，斯为下矣。而以缙蛮为安身之法，无乃开一临难苟免之隙乎？”先生以九二见龙为正位，孔子修身讲学以见於世，未尝一日隐也。故有以伊、傅称先生者，先生曰：“伊、傅之事我不能，伊、傅之学我不由，伊、傅得君，可谓奇遇，如其不遇，终身独善而已。孔子则不然也。”此终蒲轮辙环意见，阳明之所欲裁抑者，熟处难忘也。於遯世不见知而不悔之学，终隔一尘。先生曰：“圣人以道济天下，是至重者道也；人能弘道，是至重者身也。道重则身重，身重则道重，故学也者，所以学为师也，学为长也，学为君也。以天地万物依於身，不以身依於天地万物，舍此皆妾妇之道。”圣人复起不易斯言。

### 心斋语录

问“止至善”之旨。曰：“明明德以立体，亲民以达用，体用一致，先生辨之悉矣。但谓至善为心之本体，却与明德无别，恐非本旨。尧、舜执中之传，以至孔子，无非明明德亲民之学，独未知安身一义，乃未有能止至善者。故孔子透悟此理，却於明明德亲民中，立起一个极来，又说个在止於至善。止至善者，安身也，安身者，立天下之大本也。本治而末治，正己而物正也，大人之学也。是故身也者，天地万物之本也，天地万物末也。知身之为本，是以明明德而亲民也。身未安，本不立也。本乱而末治者，否矣。本既不治，末愈乱也。故《易》曰：‘身安而天下国家可保也。’不知安身，则明明德亲民却不曾立得天下国家的本，是故不能主宰天地，斡旋造化。立教如此，故自生民以来，未有盛於孔子者也。”

问：“止至善为安身，亦何所据乎？”曰：“以经而知安身之为止至善也。《大学》说个止至善，便只在止至善上发挥。知止，知安身也。定静安虑，得安身而止至善也。物有本末，故物格而后知本也。知本，知之至也。知至，知止也。自天子至此，谓知之至也，乃是释格物致知之义。身与天下国家一物也，惟一物而有本末之谓。格，絜度也，絜度於本末之间，而知本乱而末治者否矣。此格物也。物格，知本也，知本，知之至也，故曰：‘自天子以至於

庶人，壹是皆以修身为本也。’修身立本也，立本安身也。”引《诗》释止至善，曰：“‘缙蛮黄鸟，止於丘隅’，知所以安身也。孔子曰：‘於止，知其所止，可以人而不如鸟乎？’要在知安身也。《易》曰：‘君子安其身而后动。’又曰：‘利用安身。’又曰：‘身安而天下国家可保也。’孟子曰：‘守孰为大？守身为大，失其身而能事其亲者，吾未之闻。’同一旨也。”

问“格”字之义。曰：“格如格式之格，即絜矩之谓。吾身是个矩，天下国家是个方，絜矩则知方之不正，由矩之不正也。是以只去正矩，却不在方上求，矩正则方正矣，方正则成格矣，故曰物格。吾身对上下前后左右是物，絜矩是格也。其本乱而末治者否矣，便见絜度格字之义。格物，知本也，立本，安身也，安身以安家而家齐，安身以安国而国治，安身以安天下而天下平也。故曰修己以安人，修己以安百姓，修其身而天下平。不知安身，便去干天下国家事，是之为失本。就此失脚，将烹身割股，饿死结缨，且执以为是矣。不知身不能保，又何以保天下国家哉？”

知本，知止也，如是而不求於未定也；如是而天地万物不能挠己静也；如是而首出庶物，至尊至贵安也；如是而知几先见，精义入神，仕止久速，变通趋时虑也；如是而身安如黄鸟，色斯举矣，翔而后集，无不得所止矣，止至善也。

问：“反己是格物否？”曰：“物格知至，知本也；诚意正心，修身立本也，本末一贯。是故爱人、治人、礼人，格物也。不亲、不治、不答，是谓行有不得於心，然后反己也。格物然后知反己，反己是格物的工夫。反之如何，正己而已矣。反其仁治敬，正己也。其身正而天下归之，此正己而物正也，然后身安也。”

有疑安身之说者，曰：“夷、齐虽不安其身，然而安其心矣。”曰：“安其身而安其心者，上也；不安其身而安其心者次之；不安其身又不安其心，斯为下矣。危其身於天地万物者，谓之失本；洁其身於天地万物者，为之遗末。”

知得身是天下国家之本，则以天地万物依於己，不以己依於天地万物。

见龙，可得而见之谓也；潜龙，则不可得而见矣。惟人皆可得而见，故利见大人。圣人虽时乘六龙，然必当以见龙为家舍。

颜子有不善，未尝不知，常知故也。知之未尝复行，常行故也。

孔子谓：“二三子以我为隐乎？”此隐字，对见字说。孔子在当时，虽不仕，而无行不与二三子，是修身讲学以见於世，未尝一日隐也。

体用不一，只是功夫生。

人之天分有不同，论学则不必论天分。

圣人之道无异於百姓日用，凡有用者皆谓之异端。

天性之体，本自活泼，鸢飞鱼跃，便是此体。

爱人直到人亦爱，敬人直到人亦敬，信人直到人亦信，方是学无止法。

有以伊、傅称先生者，先生曰：“伊、傅之事我不能，伊、傅之学我不由。”曰：“何谓也？”曰：“伊、傅得君，设其不遇，则终身独善而已。孔子则不然也。”

天下之学，惟有圣人之学好学，不费些子气力，有无边快乐。若费些子气力，便不是圣人之学，便不乐。

“不亦说乎？”说是心之本体。

孔子虽天生圣人，亦必学《诗》、学《礼》、学《易》，逐段研磨，乃得明彻之至。

舜於瞽瞍，命也，舜尽性而瞽瞍底豫，是故君子不谓命也。孔子不遇，命也，而明道以淑斯人，不谓命也。若天民则听命矣，大人造命。

一友持功太严，先生觉之曰：“是学为子累矣。”因指斲木者示之曰：“彼却不曾用功，然亦何尝废学。”

戒慎恐惧，莫离却不睹不闻，不然便入於有所戒慎、有所恐惧矣。故曰：“人性上不可添一物。”

天理者，天然自有之理也。才欲安排如何，便是人欲。

百姓日用条理处，即是圣人之条理处，圣人知便不失，百姓不知便为失。

有心於轻功名富贵者，其流弊至於无父无君；有心於重功名富贵者，其流弊至於弑父与君。

即事是学，即事是道，人有困於贫而冻馁其身者，则亦失其本而非学也。

学者问“放心难求”，先生呼之即应。先生曰：“尔心见在，更何求乎？”学者初见先生，常指之曰：“即尔此时，就是未达。”曰：“尔此时何等戒惧，私欲从何处入。常常如此，便是允执厥中。”

有疑“出必为帝者师，处必为天下万世师”者，曰：“礼不云乎，学也者，学为人师也。学不足以为人师，皆苟道也。故必以修身为本，然后师道立。身在一家人，必修身立本以为一家之法，是为一家之师矣；身在一国，必修身立本以为一国之法，是为一国之师矣；身在天下，必修身立本以为天下之法，是为天下之师矣。是故出不为帝者师，是漫然苟出，反累其身，则失其本矣；处不为天下万世师，是独善其身，而不讲明此学於天下，则遗其本矣。皆非也，皆小成也。

明哲者，良知也。明哲保身者，良知良能也。知保身者，则必爱身；能爱身，则不敢不爱人；能爱人，则人必爱我；人爱我，则吾身保矣。能爱身者

，则必敬身；能敬身，则不敢不敬人；能敬人，则人必敬我；人敬我，则吾身保矣。故一家爱我，则吾身保，吾身保，然后能保一家；一国爱我，则吾身保，吾身保，然后能保一国；天下爱我，则吾身保，吾身保，然后能保天下。知保身而不知爱人，必至於适己自便，利己害人，人将报我，则吾身不能保矣。吾身不保，又何以保天下国家哉！能知爱人，而不知爱身，必至於烹身割股，舍生杀身，则吾身不能保矣。吾身不能保，又何以保君父哉！（《明哲保身论》）

夫仁者爱人，信者信人，此合外内之道也。於此观之，不爱人，己不仁可知矣；不信人，己不信可知矣。夫爱人者人恒爱之，信人者人恒信之，此感应之道也。於此观之，人不爱我，非特人之不仁，己之不仁可知矣；人不信我，非特人之不信，己之不信可知矣。（《勉仁方》）

徐子直问曰：“何哉夫子之所谓尊身也？”曰：“身与道原是一件，至尊者此道，至尊者此身。尊身不尊道，不谓之尊身；尊道不尊身，不谓之尊道。须道尊身尊，才是至善。故曰：‘天下有道，以道徇身；天下无道，以身徇道。’必不以道徇乎人。有王者必来取法，学焉而后臣之，然后不劳而王。如或不可则去。仕止久速，精义入神，见机而作，避世避地，避言避色，如神龙变化，莫之能测。若以道从人，妾妇之道也。己不能尊信，又岂能使人尊信哉！”

问“庄敬持养工夫”。曰：“道一而已矣。中也，良知也，性也，一也。识得此理，则现现成成，自自在在。即此不失，便是庄敬；即此常存，便是持养，真不须防检。不识此理，庄敬未免着意，才着意，便是私心。”

问：“常恐失却本体，即是戒慎恐惧否？”曰：“且道失到哪里去？”子谓王子敬：“近日工夫如何？”对曰：“善念动则充之，妄念动则去之。”问：“善念不动，恶念不动，又如何？”不能对。曰：“此却是中，却是性。戒慎恐惧，此而已矣。常是此中，则善念动自知，妄念动自知，善念自充，妄念自去，如此慎独，便是知立大本。”

程子曰：“善固性也，恶亦不可不谓之性。清固水也，浊亦不可不谓之水。”此语恐误后学。孟子则说“性善”，善固性也，恶非性也，气质也，变其气质则性善矣。清固水也，浊非水也，泥沙也，去其泥沙则水清矣。故言学不言气质，以学能变化气质也。明得尽渣滓，便浑化。张子云：“形而后有气质之性，善反之，则天地之性存焉。气质之性，君子有弗性者焉。”此语亦要善看，谓气质杂性，故曰“气质之性”。

只心有所向，便是欲。有所见，便是妄。既无所向，又无所见，便是无极而太极。良知一点，分分明明，停停当当，不用安排思索。圣神之所以经纶变

化而位育参赞者，皆本诸此也。（《与俞纯夫》）

只当在简易慎独上用功，当行而行，当止而止，此是集义。又何遇境动摇、闲思妄念之有哉？若只要遇境不动摇，无闲思妄念，此便是告子先我不动心，不知集义者也。毫釐之差，不可不辨。（《答刘子中》）

来书即事是心，更无心矣。即知是事，更无事矣。即见用功精密。（《答子直》）

良知原自无不真实，而真实者未必合良知之妙也，故程子谓：“人性上不容添一物。”（《答林子仁》）

先生问在坐曰：“天下之学无穷，惟何学可以时习之？”江西涂从国对曰：“惟天命之性，可以时习也。”童子周莅对曰：“天下之学，虽无穷，皆可以时习也。”先生曰：“如以读书为学，有时作文，有时学武；如以事亲为学，有时又事君；如以有事为学，有时又无事；乌在可以时习乎？”童子曰：“天命之性，即天德良知也。如读书时也依此良知，学作文也依此良知，学事亲、事君、有事、无事无不依此良知，学乃所谓皆可时习也。”先生喟然叹曰：“信予者从国也，始可与言专一矣。启予者童子也，始可与言一贯矣。”

人心本自乐，自将私欲缚。私欲一萌时，良知还自觉。一觉便消除，人心依旧乐。乐是乐此学，学是学此乐。不乐不是学，不学不是乐。乐便然后学，学便然后乐。乐是学，学是乐。呜呼！天下之乐，何如此学？天下之学，何如此乐？（《乐学歌》）

人心本无事，有事心不乐。有事行无事，多事亦不错。（《示学者》。）  
知得良知却是谁？良知原有不须知。而今只有良知在，没有良知之外知。（《次先师》）

先生拟上世庙书，数千言全言孝弟也。江陵阅其遗稿，谓人曰：“世多称王心斋，此书数千言，单言孝弟，何迂阔也。”罗近溪曰：“嘻！孝弟可谓迂阔乎？”

处士王东崖先生骥（附樵夫朱恕 陶匠韩乐吾 田夫夏叟）

王骥字宗顺，号东崖，心斋仲子也。九岁随父至会稽，每遇讲会，先生以童子歌诗，声中金石。阳明问之，知为心斋子，曰：“吾固疑其非越中儿也。”令其师事龙溪、绪山，先后留越中几二十年。心斋开讲淮南，先生又相之。心斋没，遂继父讲席，往来各郡，主其教事。归则扁舟於村落之间，歌声振乎林木，恍然有舞雩气象。万历十五年十月十一日卒，年七十七。

先生之学，以“不犯手为妙。鸟啼花落，山峙川流，饥食渴饮，夏葛冬裘，至道无余蕴矣。充拓得开，则天地变化，草木蕃；充拓不去，则天地闭，贤人隐。今人才提学字，便起几层意思，将议论讲说之间，规矩戒严之际，工焉



而心日劳，勤焉而动日拙，忍欲希名而夸好善，持念藏机而谓改过，心神震动，血气靡宁。不知原无一物，原自见成。但不碍其流行之体，真乐自见，学者所以全其乐也，不乐则非学矣。”此虽本於心斋乐学之歌，而龙溪之授受，亦不可诬也。白沙云：“色色信他本来，何用尔脚劳手攘？舞雩三三两两，正在勿妄勿助之间。曾点些儿活计，被孟子打併出来，便都是鸢飞鱼跃。若无孟子工夫，骤而语之以曾点见趋，一似说梦。盖自夫子川上一叹，已将天理流行之体，一日迸出。曾点见之而为暮春，康节见之而为元会运世。故言学不至於乐，不可谓之乐。”至明而为白沙之藤蓑，心斋父子之提唱，是皆有味乎其言之。然而此处最难理会，稍差便入狂荡一路。所以朱子言曾点不可学，明道说康节豪傑之士，根本不贴地，白沙亦有说梦之戒。细详先生之学，未免犹在光景作活计也。

朱恕字光信，泰州草偃场人。樵薪养母。一日过心斋讲堂，歌曰：“离山十里，薪在家里，离山一里，薪在山里。”心斋闻之，谓门弟子曰：“小子听之，道病不求耳，求则不难，不求无易。”樵听心斋语，浸浸有味。於是每樵必造阶下听之。饥则向都养乞浆，解裹饭以食。听毕则浩歌负薪而去。门弟子睹其然，转相惊异。有宗姓者，招而谓之曰：“吾以数十金贷汝，别寻活计，庶免作苦，且可日夕与吾辈游也。”樵得金，俯而思，继而大恚曰：“子非爱我。我自憧憧然，经营念起，断送一生矣。”遂掷还之。胡庐山为学使，召之不往。以事役之，短衣徒跣入见，庐山与之成礼而退。

韩贞字以中，号乐吾，兴化人。以陶瓦为业。慕朱樵而从之学，后乃卒業东崖。粗识文字。有茅屋三间，以之偿债，遂处窑中，自咏曰：“三间茅屋归新主，一片烟霞是故人。”年逾三纪未娶，东崖弟子醵金为之完姻。久之，觉有所得，遂以化俗为任，随机指点农工商贾，从之游者千余。秋成农隙，则聚徒谈学，一村既毕，又之一村，前歌后答，絃诵之声洋洋然也。县令闻而嘉之，遗米二石，金一镞。乐吾受米返金。令问政，对曰：“依窶人，无能补於左右。第凡与依居者，幸无讼牒烦公府，此依之所以报明府也。”耿天台行部泰州，大会心斋祠，偶及故相，喜怒失常。乐吾拊床叫曰：“安能如依识此些字意耶？”天台笑曰：“穷居而意气有加，亦损也。”东崖曰：“韩生识之，大行穷居，一视焉可也。”乐吾每遇会讲，有谈世事者，辄大噪曰：“光阴有几，乃作此闲谈耶！”或寻章摘句，则大恚曰：“舍却当下不理，搬弄陈言，此岂学究讲肆耶？”在坐为之警省。

夏廷美，繁昌田夫也。一日听张甌山讲学，谓：“为学，学为人也。为人须求为真人，毋为假人。”叟恍然曰：“吾平日为人，得毋未真耶？”乃之楚，访天台。天台谓：“汝乡焦弱侯可师也。”归从弱侯游，得自然旨趣。弱侯

曰：“要自然便不自然，可将汝自然抛去。”叟闻而有省。叟故未尝读书，弱侯命之读《四书》，乐诵久之，喟然曰：“吾阅《集註》，不能了了。以本文反身体贴，如思知人，不可以不知天。窃谓仁者人也，人原是天，人不知天，便不是人。如何能事亲称孝子？《论语》所谓异端者，谓其端异也。吾人须研究自己为学初念，其发端果是为何，乃为正学。今人读孔、孟书，祇为荣肥计，便是异端，如何又闢异端？”又曰：“吾人须是自心作得主宰，凡事只依本心而行，便是大丈夫。若为世味牵引，依违从物，皆妾妇道也。”又曰：“天理人欲，谁氏作此分别？依反身细求，只在迷悟间。悟则人欲即天理，迷则天理亦人欲也。”李士龙为讲经社，供奉一僧。叟至会，拂衣而出，谓士龙子曰：“汝父以学术杀人，奈何不诤？”又谓人曰：“都会讲学，乃拥一死和尚讲佛经乎？作此勾当，成何世界？”会中有言“良知非究竟宗旨，更有向上一着，无声无臭是也。”叟矍然起立，抗声曰：“良知曾有声有臭耶？”

东崖语录

学者自学而已，吾性分之外，无容学者也。万物皆备於我，而仁义礼智之性，果有外乎？率性而自知自能，天下之能事毕矣。

性之灵明曰良知，良知自能应感，自能约心思而酬酢万变。知之为知之，不知为不知，一毫不劳勉强扭捏，而用智者自多事也。

才提起一个学字，却似便要起几层意思，不知原无一物，原自现成，顺明觉自然之应而已。自朝至暮，动作施为，何者非道？更要如何，便是与蛇画足。

意思悠远，襟怀洒落，兴趣深长，非有得於养心之学，未或能然。道本无言，因言而生解，执解以为道，转转分明，翻成迷念。

良知之灵，本然之体也。纯粹至精，杂纤毫意见不得。若立意要在天地间出头，做件好事，亦是为此心之障。王介甫岂不是要做好事，只立意坚持，愈执愈坏了。

鸟啼花落，山峙川流，饥食渴饮，夏葛冬裘，至道无余蕴矣。充拓得开，则天地变化，草木蕃；充拓不去，则天地闭，贤人隐。

人之性，天命是已。视听言动，初无一毫计度，而自无不知不能者，是曰天聪明。於兹不能自得，自昧其日用流行之真，是谓不智而不巧，则其学不过出於念虑亿度，展转相寻之私而已矣，岂天命之谓乎！

将议论讲说之间，规矩戒严之际，工焉而心日劳，勤焉而动日拙，忍欲希名而夸好善，持念藏秽而谓改过，据此为学，百虑交锢，血气靡宁。

孟子曰：“我固有之也，非由外铄我也。”今皆以铄我者目学，固有者为不足，何其背哉！

天地以大其量，山岳以耸其志，冰霜以严其操，春阳以和其气。

大凡学者用处皆是，而见处又有未融，及至见处似是，而用处又若不及，何也？皆坐见之为病也。定与勘破，窃以舜之事亲、孔之曲当，一皆出於自心之妙用耳。与饥来吃饭，倦来眠，同一妙用也。人无二心，故无二妙用，其不及舜、孔之妙用者，特心不空而存见以障之耳。不务彻其心之障，而徒以圣人圆神之效，毕竭精神，恐其不似也。是有影响之似之说。

问“学何以乎？”曰：“乐。”再问之，则曰：“乐者，心之本体也。有不乐焉，非心之初也。吾求以复其初而已矣。”“然则必如何而后乐乎？”曰：“本体未尝不乐。今曰必如何而后能是，欲有加於本体之外也。”“则然遂无事於学乎？”曰：“何为其然也？莫非学也，而皆所以求此乐也。乐者，乐此学；学者，学此乐。吾先子盖常言之也。”“如是则乐亦有辨乎？”曰：“有有所倚而后乐者，乐以人者也。一失其所倚，则慊然若不足也。无所倚而自乐者，乐以天者也。舒惨欣戚，荣悴得丧，无适而不可也。”“既无所倚，则乐者果何物乎？道乎？心乎？”曰：“无物故乐，有物则否矣。且乐即道，乐即心也。而曰所乐者道，所乐者心，是牀上之牀也。”“学止於是而已乎？”曰：“昔孔子之称颜回，但曰‘不改其乐’，而其自名也，亦曰‘乐在其中’。其所以喟然而与点者，亦以此也。二程夫子之闻学於茂叔也於此。盖终身焉，而岂复有所加也。”曰：“孔、颜之乐，未易识也，吾欲始之以忧，而终之以乐，可乎？”曰：“孔、颜之乐，愚夫愚妇之所同然也，何以曰未易识也？且乐者，心之体也，忧者，心之障也，欲识其乐，而先之以忧，是欲全其体而故障之也。”“然则何以曰‘忧道’？何以曰‘君子有终身之忧’乎？”曰：“所谓忧者，非如是之胶胶役役然，以外物为戚戚者也。所忧者道也，其忧道者，忧其不得乎学也。舜自耕稼陶渔，以至为帝，无往不乐。而吾独否也。是故君子终身忧之也，是其忧也，乃所以为乐其乐也，则自无庸於忧耳。”

人人本有，不假外求，故曰“易简”。非言语之能述，非思虑之能及，故曰“默识”。本自见成，何须担荷？本无远不至，何须充拓？会此，言下便了了。

斯道流布，何物非真？眼前即是，何必等待？略着些意，便是障碍。诸公今日之学，不在世界一切上，不在书册道理上，不在言语思量上，直从这里转机。向自己没缘没故，如何能施为作用？穿衣吃饭，接人待物，分青理白，项项不昧的，参来参去，自有个入处。此非异学语，盖是尔本有具足的良知也。

先生在凭虚阁会讲，论一贯，人各出所见，先生不应。随因某语触发，闾堂一笑，先生曰：“此却是一贯。”

## 布政徐波石先生樾

徐樾字子直，号波石，贵溪人。嘉靖十一年进士。历官部郎，出任臬藩。三十一年，陞云南左布政使。元江府土舍那鑑，弑其知府那宪，攻劫州县，朝议讨之。总兵沐朝弼、巡抚石简会师，分五哨进剿。那鑑遣经历张惟至监军佥事王养浩所伪降，养浩疑不敢往。先生以督饷至军，慨然请行。至元江府南门外，鑑不出迎。先生呵问，伏兵起而害之。姚安土官高鹄力救，亦战歿。我兵连岁攻之不克。会鑑死，诸酋愿纳象赎罪，世宗厌兵，遂允之。时人为之语曰：“可怜二品承宣使，只值元江象八条。”伤罪人之不得也。

先生少与夏相才名相亚，得事阳明，继而卒業心斋之门。先生操存过苦，常与心斋步月下，刻刻简默，心斋厉声曰：“天地不交否？”又一夕至小渠，心斋跃过，顾谓先生曰：“何多拟议也？”先生过渠，顿然若失，既而叹曰：“从前孤负此翁，为某费却许多气力。”先生谓：“六合也者，心之郭廓；四海也者，心之边际；万物也者，心之形色。往古来今，惟有此心浩浩渊渊，不可得而测而穷也。此心自朝至暮，能闻能见，能孝能弟，无间昼夜，不须计度，自然明觉，与天同流。一入声臭，即是意念，是己私也。人之日用起居食息，谁非天者？即此是真知真识，又从而知识之，是二知识也。人身之痛痒视听，无不觉者，此觉之外，更有觉乎？愚不肖者，未尝离此为体，奚谓不知？不自知其用处是性，故曰‘蠢动’。是以动处是觉，觉处亦昏昧也。”此即现成良知之言，以不犯做手为妙诀者也。心斋常谓先生曰：“何谓至善？”曰：“至善即性善。”曰：“性即道乎？”曰：“然。”曰：“道与身孰尊？身与道何异？”曰：“一也。”曰：“今子之身能尊乎？否欤？”先生避席请问曰：“何哉，夫子之所谓尊身也？”心斋曰：“身与道原是一件，至尊者此道，至尊者此身。尊身不尊道，不谓之尊身，尊道不尊身，不谓之尊道。道尊身尊，才是至善。故曰‘天下有道，以道殉身；天下无道，以身殉道。’若以道殉人，妾妇之道也。己不能尊信，又岂能使彼尊信哉！”先生拜而谢曰：“某甚惭於夫子之教。”即以受降一事论之，先生职主督饷，受降非其分内，冒昧一往，即不敢以喜功议先生，其於尊身之道，则有间矣。

## 语录

天命一也，自道体之大而无外曰天，自道体之运而无息曰命。宪天者不违帝则，知命者自率性真，一尽其道者也。不能自尽其道，则是人也，具形体而已矣。是以有天人之分也。天也，命也，岂别为一体？吾可得追慕而企及之耶？不过自求自得而已矣。既自求自得，而天也命也，又果何所指耶？神之无方可拟，不曰天乎？诚之无间可息，不曰命乎？是曰“天命之谓性”。

知者心之灵也，自知之主宰言心，自知之无息言诚，自知之定理言性，自

知之不二言敬，自知之莫测言神，自知之浑然言天，自知之寂然言隐，自知之徧覆言费，自知之不昧言学。是故纪纲宇宙者知也，知知者学也，故曰“致知焉”。

夫道也者性也，性也者心也，心也者身也，身也者人也，人也者万物也，万物也者道也。夫道一而已矣，人之得一也而灵。是灵也，则性也。以生理名则天也，以溥博名则心也，以主宰名则人也，以色象名则万物也。以变见之迹名，会之曰道，宗之曰一。世之知万物皆我也，而不知曰我者二也；世之知心性谓道也，而不知灵外无我，我外无性。心也，惟得其一，而宇宙之道备矣。故夫子曰：“吾道一以贯之。”陆氏曰：“心为宇宙。”其心旨者也。往古来今，上天下地，统名曰道。是道在人，统名曰心，故曰：“人者，天地之心。”既曰“天地之心”，以言乎天地之间则备矣，而何我何万物乎哉！二之则有外，有外则非一，不一则私矣，非道也。不得一则非人矣，不知一则非道矣，不志一则非学矣。夫君子立志则自得，自得者，自觉而已。觉幽见真，故名为得，得实何有，斯可与适道矣。适道者，志即道也，道即适也，知一焉已矣。孟子曰：“不虑而知。”夫曰“不虑而知”，若固物然，匪一也，而能若是乎神哉！阳明先生曰：“致良知者，此知即一，此知本神，知之不昧，是曰致矣。”噫！先生之言至矣哉。

道也者，性也，非率性，则道其所道者也。先儒辈出，皆知宗性学矣，而知性者，或寡矣。则其用工，不能自得其天命之真，亦性其所性者也。若夫豪傑，则立志直希孔、孟，何暇窃似弄影於依稀假借之地？以闻见推测为知，念虑追责为学，规矩模仿为习，是皆外袭者，非性也。孟轲氏没而知学者鲜矣。圣贤教来学，率性而已。人之动静食息，仁义礼智，灵明之德感通，皆以时出而名立焉，无有不感通，无不停当，自昼而暮，自少而老者也。此天命之性如此。是智之事，智譬则巧，而不能使人者，须自得也。自得之学，於良知之自朝而暮，能闻能见，能孝能弟，无间昼夜，不须计度，自然明觉，是与天同流者，非天命而何？一入声臭，即是意念，是己私也，人为也。转展苦而益劳，是作拙也。人之日用、起居、食息，谁非天者？谓其不自悟，故曰“蠢”。能率之者，动静食息，已是真知真识，又从而知识之，是二知识也。能自信天命之真，而自安其日用之常，是则浑然与天地合德矣。是谓“喜怒哀乐未发之中，而允执之矣”。颜子之学，尽是矣。周子所谓“一为要”，程明道所谓“廓然大公，物来顺应，不须防检，不须思索”，孟子曰“性善”者，皆是也。如此则曰“知止而后有定”。

夫六合也者，心之郛廓；四海也者，心之边际；万物也者，心之形色。往古来今，惟有此心，浩浩渊渊，不可得而穷测也。而曰诚、神、几，曰性、道

、教。如此曰知止，失此曰自暴。此者惟几惟微，巧在自觉而已。此知之体，冲虚无朕曰中，感应中节曰和，举此而诏之於人曰传，人了而自契曰悟，不差毫釐曰巧。甚矣！夫巧之不能喻於人也。盖其指识曰心，名欲为情，似是而非，背道而驰，吾固不知其为吾也已矣。万物何与也哉！是以在禹、皋陶则见而知之，是见而不知者亦众矣。在汤、文、武则闻而知之，是闻而不知者亦众矣。夫道也者，性也，谓人而无性，可乎？圣人者，人之聪明也，谓人不皆聪明，可乎？人不自灭其性，而不自作其聪明，其谁不圣人乎？是本无难知者也。知则率性而已，岂不至易？良能而已，岂不至简？圣人不得而见之，有志者盖寡矣。

圣学惟无欺天性，聪明学者，率其性而行之，是不自欺也。率性者，率此明德而已。父慈子孝，耳聪目明，天然良知，不待思虑以养之，是明其明德。一入思拟，一落意必，则即非本然矣，是曰自欺也。先师阳明先生，只提致良知为古今参同，盖以此也。先生深於自得者也，自信此知即性也。曰知者，自灵明言。曰性者，自不息言。妙用无端，条理密察，曰理。灵明者，此觉也，声臭俱无，神圣莫测，曰明、曰诚。体以知名，有知无体，理本用显，仁义由名，故曰：“为能聪明睿知，则溥博渊泉而时出之。”宽裕温柔，齋庄中正，时出而名之者也。语其体，固聪明睿知是己。此即一觉知者也。视听痛痒，无不觉者。此觉之外，更有觉乎？愚不肖者，日用此体也，奚谓不知？不自知其用处是性，故曰蠢动。是以动是觉，觉处亦昏昧也。贤知者，不知日用是天则也，而有照觉。是又不能澄然无事，实过用其心，而作於伪矣。君子之道，所以鲜能也。回黜聪明，而仰钻瞻忽，盖知入道必求依乎中庸，所以得即永得，故曰：“得一善而勿失之矣。”

疑吾道特足以经政抚时，而不知其定性立命之奥，将谓二氏有密教也，而不知人者天地之心，得其心则天地与我同流，混闢之化，相与终始，亦何以惑死生乎？《易》曰“原始返终”，故知死生之说。其说也，谓形有始终耳。而性即命也，何始终乎？故君子尽性则至命矣，不知求作圣之学，何以望此道之明，而自立人极也哉！夫人之所以为贵者，此性之灵而已矣。

惟灵也，故能聪能明，能几能神，能谦能益，能刚能柔，卷舒变化，溥博高明，出入乎富贵贫贱之境，参酌乎往来消息之时，安然於饮食居处，怡然於孝弟忠信。伊尹以天民之先觉而觉天下者，觉此灵明之性而已。必自觉矣，而始可以语得也。是故惟君子也，无入而不自得。自得者，率性而行者也，焉往而非道哉！不有伊、周，又谁觉天下？未觉之先，又谁其不执梦想以为真哉！释梦去想，则无所事矣。惟觉则真，妄则未觉也。未觉又以何者为真乎？虽然，真性不以妄而或泯也，谁其无恍然之一觉哉！百姓共玩而不察，惟其不察

，故无自悟之门矣。孟子指怵惕之心於乍见入井之顷，即伊尹觉天下之心也。

孔、孟之学，尧、舜之治，举求诸心焉而已。心外无事矣，求事也者，或逐事而二心，求心也者，以言乎天地之间则备矣。是心也，即万化也，自圣人以至愚夫，一者也。知天下国家皆我也，是曰知心；知天地万物皆心也，是曰知学。

尽心则万物备我，我者万物之体，万物者我之散殊。一物不得其所，则将谁委乎？曰我不能，则自欺其知；曰物难尽，则自离其体。是皆自私自是者之见，不责躬而责人，不求诸心而求诸事，非尽心之谓也。

告子固有义外之非矣，伊川曰：“在物为理。”何以异於义外哉！子莫固有执中之陋矣，伊川曰：“堂之中为中，国之中为中。”何以异於执一哉？信理在外也，何以曰“感而遂通天下之故”？信中可拟而明也，何以曰“故神无方，而易无体”？

学所以明道也，道者率性而已耳。目之无不睹闻者，聪明则然也；父子之无不爱亲者，慈孝则然也。是固若大路然，而民生日用，不能不由之者也。然道即聪明慈孝也，颜子之仰钻瞻忽，何谓而叹其难？道信高矣，美矣！孟子曰：“徐行后长。”何谓而指其近？

问：“志道恳切，如何又有迫切不中理之病？”曰：“迫切不中理者，欲速也。意识为累，故有此病。知学者此知精明，自惺惺地有蔽即觉，而恻隐羞恶不能自己者也。未知者，但意识耳，勤恳之念，作疑计功，杂出於思，如何会循循？”

问：“尽心便知性，知性便知天，此理莫不失於大快否？”曰：“心也，性也，天也，果有二乎？学者无师承，怎便会悟彻？此心既未彻，种种障蔽，奚止於大快之疑！”

问：“宋朝恶忌伯淳，以其不理会事，只是理会学，如何？”曰：“知外无学，事外无知，既曰理会学，则日用皆着察之功，无非事者，安得有事学之分？”

问：“以尧、舜事业为一点浮云，只是所性不存之意？”曰：“浮云语适然也，做到时雍风动处，圣人皆顺应而我无与，此正是允执厥中。”

问：“气清则通，清极则神，恐神不可以言气也，何如？”曰：“运动者曰气，虚灵者曰神，皆拟而名之者也。不神则无物矣，谁其运动？学而未至无欲则思杂，杂则不清，杂则不神，非二也。”

问：“朱子谓朝廷若要恢复中原，须要罢了三十年科举，此说如何？”曰：“谓须得真才，可图恢复，必须学术中来。今日卓越之资，皆溺习於科举而不知返。噫！弊而害也久矣。诚正之学不讲，如人才何！”

问：“孝弟之至，通於神明，不是两般事。此理何如？”曰：“爱亲敬长者，性也，即神明之感而通者也，焉有两般事？自行於人者，有至与不至，故必曰‘至则通於神明’。”

问：“知涵养而不务讲求，将认欲作理，则如之何？”曰：“如认欲作理，则涵养箇甚？讲求正精察乎理欲，而存乎此心者也。这学问中自不能缺一的，如何是专？如何是不务？莫认讲求作谈天说地也。”

问：“五行之生也，各一其性，似指气质之性而言，何如？”曰：“五行阴阳一太极也，一而未尝不殊，殊而未尝不一也。犹人也，耳目口鼻未尝可同，见闻觉知未尝有二，心也。质者性之器，气者性之运，孰得而二之而离之者哉！若曰天地之性，又曰有气质之性，则误矣。”

问：“南轩答胡直夫书，‘亦岂无欲乎？而莫非天地之流行，不可以人欲言’，恐欠真切。”曰：“有欲此念也，无欲亦此念也，觉与不觉耳。盖百姓日用，莫非天命之流行，但无妄即诚也。如此则入道有门矣。”

问：“伊川谓动见天地之心，如何？”曰：“复其见天地之心，又着剩语。如学果自得，莫非是心，何动何静？何见何不见？不自得，皆空言也，何从而见？”

问：“铨司选官，避嫌者皆私心。若系其亲子弟，如何不避嫌得？”曰：“人心虚灵，别嫌明微，乃时措妙用，若此等商量，自着不得。此皆有欲之心，从格套中商量而求其可，岂义之与比？若此等心，避不避皆私也。”

问：“《理性命章》，‘万一各正’，如何谓之各正？”曰：“各赋此理而生，蠢动与人灵性各具，是天命无二也。品物之殊曰万均，得所赋曰各正。”

问：“至诚如神。”曰：“如神者，如吾灵明之本性也，故曰民愚而神。”

### 教谕王一菴先生栋

王栋字隆吉，号一菴，泰州人。从事心斋。嘉靖戊午，由岁贡授南城训导，转泰安，陞南丰教谕。所至以讲学为事。先生之学，其大端有二：一则禀师门格物之旨而洗发之，言“格物乃所以致知，平居未与物接，只自安正其身，便是格其物之本。格其物之本，便即是未应时之良知。至於事至物来，推吾身之矩而顺事恕施，便是格其物之末。格其物之末，便即是既应时之良知。”

故致知格物，不可分析；一则不以意为心之所发，谓“自身之主宰而言，谓之心，自心之主宰而言，谓之意。心则虚灵而善应，意有定向而中涵。自心虚灵之中，确然有主者，名之曰意耳。昔者先师蕺山曰：“人心径寸耳，而空中四达，有太虚之象。虚故生灵，灵生觉，觉有主，是曰意。”故以意为心之所



发为非是，而门下亦且断断而不信。於是答董标《心意十问》，答史孝复《商疑》。逮梦奠之后，恠日初为《刘子节要》，尚将先师言意所在节去之，真索解人而不得。岂知一菴先生所论，若合符节。先生曰：“不以意为心之所发，虽自家体验见得如此，然颇自信心同理同，可以质诸千古而不惑。”顾当时亦无不疑之，虽其久於门下者，不能以释然。下士闻道而笑，岂不然乎？周海门作《圣学宗传》，多将先儒宗旨凑合己意，埋没一菴，又不必论也。

语录

阳明先生提掇“良知”二字，为学者用功口诀，真圣学要旨也。今人只以知是知非为良知，此犹未悟。良知自是人心寂然不动、不虑而知之灵体，其知是知非，则其生化於感通者耳。

良知无时而昧，不必加知，即明德无时而昏，不必加明也。《大学》所谓在明明德，只是要人明识此体，非括去其昏，如后人磨镜之喻。夫镜，物也；心，神也。物滞於有迹，神妙於无方，何可伦比？故学者之於良知，亦只要识认此体，端的便了，不消更着致字。先师云：“明翁初讲致良知，后来只说良知，传之者自不察耳。”

先师以安身释止至善，谓天下国家之本在身，必知止吾身於至善之地，然后身安而天下国家可保。故止至善者，安其身之谓也。欲安其身，则不得不自正其身。其有未正，又不容不反求诸身。能反身则身无不正，身无不正，则处无不安，而至善在我矣。古今有志於明德、亲民，而出处失道，身且不保者，不明止至善之学故也。

先师之学，主於格物，故其言曰：“格物是止至善工夫。”格字不单训正，格如格式，有比则推度之义，物之所取正者也。物即物有本末之物，谓吾身与天下国家之人。格物云者，以身为格而格度天下国家之人，则所以处之之道，反诸吾身而自足矣。

旧谓意者心之所发，教人审几於动念之初。窃疑念既动矣，诚之奚及？盖自身之主宰而言，谓之心；自心之主宰而言，谓之意。心则虚灵而善应，意有定向而中涵，非谓心无主宰，赖意主之，自心虚灵之中确然有主者，而名之曰意耳。大抵心之精神，无时不动，故其生机不息，妙应无方。然必有所以主宰乎其中而寂然不动者。所谓意也，犹俗言主意之意。故意字从心从立，中间象形太极圈中一点，以主宰乎其间，不着四边，不赖倚靠。人心所以能应万变而不失者，只缘立得这主宰於心上，自能不虑而知。不然，孰主张是？孰纲维是？圣狂之所以分，只争这主宰诚不诚耳。若以意为心之发动，情念一动，便属流行。而曰及其乍动未显之初，用功防慎，则恐恍惚之际，物化神驰，虽有敏者，莫措其手。圣门诚意之学，先天易简之诀，安有此作用哉！

诚意工夫在慎独，独即意之别名，慎即诚之用力者耳。意是心之主宰，以其寂然不动之处，单单有个不虑而知之灵体，自做主张，自裁生化，故举而名之曰独。少间，搀以见闻才识之能，情感利害之便，则是有所商量倚靠，不得谓之独矣。世云独知，此中固是离知不得。然谓此个独处，自然有知则可，谓独我自知而人不及知，则独字虚而知字实，恐非圣贤立言之精意也。知诚意之为慎独，则知用力於动念之后者，悉无及矣。故独在《中庸》谓之不睹不闻，慎在《中庸》谓之戒慎恐惧。故慎本严敬而不懈怠之谓，非察私而防欲者也。

慎独註云：“谨之於此以审其几。”后儒因欲审察心中几动，辨其善恶而克遏之。如此用功，真难凑泊。《易》大传曰：“君子上交不谄，下交不渎，其知几乎？几者动之微，吉之先见者也。”则几字是交际事，几上见，非心体上有几动也；心体上有几动，则是动於念。杨慈湖所以谓之起意，而非《大学》、《中庸》所谓独也。《大传》又曰：“夫《易》，圣人所以极深而研几者也。”朱子解云：“所以极深者，至精也；所以研几者，至变也。”以变释几，非事几乎？后因又谓：“於心几动处省检而精察之。”以是为研，谬亦甚矣。

问：“《遗录》一诗，言念头动处须当谨，似亦以意为心之所发，如何？”曰：“谨念是戒其莫动妄念，非其动后察善恶也。亦是立定主意，再不妄动之义。且予所谓意犹主意，非是泛然各立一意，便可言诚。盖自物格知至而来，乃决定自以修身立本之主意也。《中庸》即曰‘诚身’，《孟子》即曰‘反身而诚’。不本诸身，便是妄了。不以意为心之所发，虽是自家体验见得如此，然颇自信心同理同，可以质诸千古而不惑，岂以未尝闻之先师而避讳之哉！”

象山谓：“在人情事变上用功，正孟子必有事焉之意。”必有事焉，非谓必以集义为事，言吾人无一时一处而非事，则亦无一时一处而非心，无一时一处而非心，则亦无一时一处而非学。故凡日用动静云为，一切人情事变，孰非吾心性中所有之事？孰非职分内当为之事？故谓之“必有事焉”，犹言须臾离事不得，件件随知顺应而不失其宜，是则所谓集义者也。故孟子以后，能切实用功，而不涉於虚想虚见、虚坐虚谈者，无如象山。

明翁初讲致良知，曰：“致者至也，如云丧致乎哀之致。”其解物格知至，曰：“物格，则良知之所知者，无有亏缺障蔽，而得以极其至矣。”观此则所谓致良知者，谓致极吾心之知，俾不欠其本初纯粹之体，非於良知上复加致也。后因学者中往往不识致字之义，谓是依着良知，推致於事，误分良知为知，致知为行，而失知行合一之旨。故后只说良知，更不复言致字。今明翁去久

，一时亲承面命诸大名贤皆相继逝，海内论学者靡所稽凭，故有虚空冒认良知，以为易简超脱，直指知觉凡情为性，混入告子、释氏而不自知，则不言致字误之也。二者之间，善学者须取。

或疑心翁以格物为反身之学，用於应事接物时甚好，但若平居未与物接，只好说个良知，更有何物可格？曰：“格物原是致知工夫，作两件拆开不得。故明翁曰‘致知’，实在於格物，格物乃所以致知，可谓明矣。且先师说‘物有本末’，言吾身是本，天下国家为末，可见平居未与物接，只自安正其身，便是格其物之本。格其物之本，便即是未应时之良知。至於事至物来，推吾身之矩而顺事恕施，便是格其物之末。格其物之末，便即是既应时之良知。致知格物可分拆乎？况先师原初主张格物宗旨，只是要人知得吾身是本，专务修身立本，而不责人之意，非欲其零零碎碎於事物上作商量也。夫何疑哉！”

问：“前辈多言敬，则中心有主；今曰诚意，则心有主。谓主敬不如主诚者乎？”曰：“不然，诚与敬俱是虚字。吾非谓诚能有主，谓诚此修身立本之意，乃有主也。诚字虚，意字实，譬如方士说丹，意是铅汞丹头，诚则所谓文武火候而已。又通考之北宫黜之有主，是主必胜；孟施舍之有主，是主无惧；曾子闻大勇於夫子，是主自反而缩；孟子之异於告子，是主行谦於心。皆必有一件物事主宰於中，乃有把柄。今只徒言敬，则中心有主，不知主个甚么，将以为主个敬字，毕竟悬空，无附着，何以应万变而不动心乎？吾辈今日格物之学，分明是主修身立本。诚意是所以立之之功，不须说敬，而敬在其中。盖自其真实不妄之谓诚，自其戒慎不怠之谓敬，诚则敬，敬则诚，其功一也。又程子尝言：‘学者先须识仁。识得此理，以诚敬存之而已。’这便是以仁为主，诚敬是所以存之之功。究竟来，孔之言缩，孟之言谦，程之言仁，皆与《大学》修身为本，统脉相承，若合符节，思之当自跃然。”

学者一得良知透露，时时处处，昭朗光耀，诸所动作，皆在其中。故曰：“盖有不知而作者，我无是也。”苟於此天性真知，不能彻底皎洁，而藉见闻为知识，则不过知之次者耳。圣人原不藉见闻为知识，故其教人也，虽鄙夫有问，皆可叩两端而竭尽无余。

先儒发变化气质之论，於学者极有益，但若直从气质偏处矫之，则用功无本，终难责效。故只反身格物，以自认良知，寻乐养心，而充满和气，则自然刚暴者温，柔懦者立，骄矜者巽，简傲者谦，鄙吝者宽，惰慢者敬，诸所偏重，咸近於中矣。以是知学必涵养性源为主本，而以气质变化为徵验。

自责自修，学之至要。今人详於责人，只为见其有不是处。不知为子而见父母不是，子职必不共；为臣而见君上不是，臣职必不尽。他如处兄弟，交朋友，畜妻子，苟徒见其不是，则自治已疏，动气作疑，自生障碍，几何不同归

於不是哉！有志於为己者，一切不见人之不是，然后能成就一个自家是。

子贡谓：“夫子之言性与天道，不可得而闻。”盖夫子教人，只在言动事为上，从实理会，而性天之妙，自在其中，故曰下学而上达。更不悬空说个性与天道，使人求高望远。学者理会得时，则夫子之文章，何者不是性天之流行？外文章而别求性天则妄矣。吾人今日，正不可汲汲於谈天说性，而失圣门教法之常。

问：“如何是安静以养微阳？”曰：“《诗》云：‘小心翼翼，昭事上帝。’只是谨慎保守此个灵根，常是闲闲静静，欣欣融融，便是得其所养。今人只要向外驰骋，安得阳长阴消？且如人一时收摄精神，略见虚明光景，便将平日才智衬贴起来。多闻见者，驰骋於闻见；能立事功者，驰骋於事功；善作诗者，驰骋於诗；会写字者，驰骋於字；以至要立门户，要取声名等等，恢宏皆作劳攘，精神逐外，白日鬼迷，当如阳复何哉！”

杨、墨之差易见，故自孟子一辨之后，无人复入其门。乡愿媚世盗名，虽间有人效之，然亦内省有愧，高明有识之士自不屑为。独告子之学，近似率真，坑陷多少有志好学人豪，鹬鹬突突撞入其门，恬不为怪。此其为害特深，至今不息也。凡今之不肯精细入思，从容中道，而但任气作用，率意径情，且侈号於人曰：“吾自良知妙用矣，管甚人是人非；吾自性天流行矣，管甚无破无绽。”少循规矩，则谓之拘执道理；少尽报施，则谓之陪奉世界。凡若此者，谓非告子不求於心、不求於气之学乎？呜呼，安得起孟子於九原而辨正之也！

一友闻格物之说，喜曰：“看来格物二字，只是个致知底致字。”曰：“然。”曰：“学既明白如此，须作第一事干，庶不虚负所闻。”曰：“作第一事，还有第二第三，须是看得事即学，学即事，日用间一切动静云为，总只是这一个学，方是无间断，无歇手处。”友乃跃然。

庸德庸言，是小小寻常言行，无甚关系时节。今人之所忽处，正古人之所谨处。故学必於微小去处不少放过，方始入精。

一友好直己之是，语之曰：“是非之在人心，自明自辨，何须自家理直？子直其是，谁肯认非？此余少时害过切骨病痛。曾记与林东城论一事於舟中，余欲明辨自己之是，东城则欲浑厚莫辨，谓‘辨得自己极是，不难为了别人！’予执滞不能服。时李天泉在坐，两解之曰：‘二公皆是也。浑厚则仁之意多，辨明则义之意多。’予曰：‘巧哉！仁可以该义，义不可以该仁。吾二人之优劣既较然矣，何得谓皆是乎？’东城大笑曰：‘公依旧又在这里辨个优劣，要做甚么？公可谓只是生薑树上生。但自此，吾当进於明辨，公亦当进於浑厚，则彼此俱有益耳。’予於是始大悟其差，亟起谢教，自是悔改。数十年来

，然后能不敢不浑。”

《易传》曰：“天下何思何虑。”非教人一切不思虑也。“学而不思则罔”，“心之官则思”，慎思研虑，皆学者用功所在，安得糊涂！《易传》之意，盖言天下之理，同归而涂自殊，一致而虑自百。我这里真是廓然大公，则自然物来顺应；我这里真是寂然不动，则自然感而遂通，更复有何事可思，何物可虑，而有待於计较安排者耶！今不玩本章全文，而截其“何思何虑”四字，欲人槁木死灰，其心於一切无所思虑之地，岂理也哉！或云：“此是圣人地位。”亦伊川发得太早之说也。会得时何思何虑，正吾人为学切近工夫。盖必实见得天性良知，果是自能感通，自能顺应，果是无丝毫巧智，复有待於计较安排，此方是真机妙用，真性流行，而内外两忘，澄然无事矣。不然，终日应酬，都只是憧憧往来，自私用智，何足以言学乎！

不识不知，然后能顺帝之则。今人只要多增闻见，以广知识，搀杂虚灵真体，如何顺帝则乎？盖人有知识，则必添却安排摆布，用智自私，不能行其所无事矣。故曰：“所恶於智者，为其凿也。”

程子曰：“明得尽，渣滓便浑化。此格言也。然不必质美者能之。良知本体，人人具足，不论资质高下，亦不论知识浅深，信得及，悟得入，则亦明得尽矣。有不能者，百倍其功，终有明尽时节。到得明尽，便亦都无渣滓，所谓明则诚也。学者但当尽力此明，不必更求其次。”只缘当时说个其次，惟庄敬以持养之，遂使无限英雄，不敢自任质美，从事於浑化之功。但择取其所谓次者，而终身用力焉。所谓明尽，只是认得良知的确无遮蔽处耳。

圣人神化之精，不出於“上交不谄，下交不渎”之两言。吾先师论明哲保身，亦不出於爱敬之一道。若他人论几论哲，必著玄微奥妙之辞，愈深远而愈不实矣。

或问“本体”。曰：“体用原不可分，良知善应处，便是本体。孔门论学，多就用处言之，故皆中正平实。后儒病求之者，逐事支离，不得其要，从而指示本体，立论始微，而高远玄虚之蔽所自起矣。

由仁义行，自是良知天性，生机流出，不假闻见安排。行仁义者，遵依仁义道理而行，不由心生者也。一是生息於中，一是袭取於外，二者王霸圣凡之别，非安勉生熟之分也。

圣人所不知不能，是愚夫愚妇与知能行之事。

心不在焉，须知不在何处。人言心要在腔子里，心苟在腔子里面，则凡腔子之外，可尽无心耶？夫心之本体，静虚无物，则为不放手，无在而无不在也。若或一有所着，驰於彼则不存於此，有所在则有所不在矣，此之谓不在。

古人好善恶恶，皆在己身上做工夫。今人好善恶恶，皆在人身上作障碍。

程子每见人静坐，便道善学。善字当玩，如云鲁男善学柳下惠一般。学本不必静坐，在始学粗心浮气，用以定气凝神可也。周子主静之说，只指无欲而言，非静坐也。今人谬以静坐养心，失之远矣。

问：“欲致良知，必须精察此心有无色货名利之私夹杂，方是源头洁净。”曰：“此是以良知为未足，而以察私补之也。良知自洁净无私，不必加察，但要认得良知真尔。不认良知，而务察其私，其究能使色货名利之私，一切禁遏而不得肆乎？安望廓清之有日哉！”

问：“闲思杂虑，何以却之？”曰：“圣人之学，不必论此。心之生机，顷刻不息，所谓出入无时，莫知其乡，是其神明不测，自合如此。若一概尽欲无之，必求至於杳然无念，非惟势有不能，即能之，正所谓槁木死灰，自绝其生生不息之机而可乎？但不必思闲虑杂，徒自劳扰耳。”

一友觉有过，言愧悔不乐。曰：“莫烦恼前头失处，且喜乐今日觉处，此方是见在真工夫。烦恼前头失处，尚在毁誉上支持，未复本体；喜乐见在觉处，则所过者化，而真体已呈露矣，二者相去不亦远乎？”

自古士农工商业虽不同，然人人皆可共学。孔门弟子三千，而身通六艺者才七十二，其余则皆无知鄙夫耳。至秦灭学，汉兴，惟记诵古人遗经者，起为经师，更相授受，於是指此学独为经生文士之业，而千古圣人与人人共明共成之学，遂泯没而不传矣。天生我师，崛起海滨，慨然独悟，直超孔、孟，直指人心，然后愚夫俗子，不识一字之人，皆知自性自灵，自完自足，不暇闻见，不烦口耳，而二千年不传之消息，一朝复明。先师之功，可谓天高而地厚矣。

诚意问答 门生李挺撰

岁生庚午春王正月，芝兰独茂，苔草争妍，挺偶侍侧。

一菴夫子起而叹曰：“格物之学，已信於人人矣，诚意以心之主宰言，不犹有疑之者乎！”挺曰：“岂特他人疑之，虽以挺之久於门下者，亦不能以释然。盖以意为心之所发，则未发为心之本体，心意有所分别，而后诚正不容混也。先儒谓心如穀种，意其所发之萌芽矣乎？”

师曰：“子知穀之萌芽已发者为意，而不知未发之中，生生不息，机莫容遏者，独不可谓之意乎？”挺曰：“已发之和，即有未发之中者在，亦尝闻之矣。然《大学》一书，专在情上理会，故好恶足以括之。意之所在，非好则恶，意不近於情耶？”

师曰：“意近乎志，即经文之所谓有定也。行者之北之南，必须先有定主，主意定而后静且安，则身修矣。”挺曰：“尝与吴友、三江论人之视听言动，莫非吾意之所运。视听言动必以礼，则亦莫非吾诚之所在也，故《大学》诚

意，即《中庸》诚身，似於师说近之乎？然以意近乎志，古者十五志於《大学》，岂待格物之后而志始立耶？”

师曰：“志意原不相远，《语录》尝言之矣。惟学贵知本，诚身诚意固一也，然不知诚意以修身，为家国天下之本，则身不止於至善，而每陷於危险之地矣。身且不保，而况於保家、保国、保天下乎？今人知格物反己之学，而犹不免於动气责人者，只为修身主意不诚。如果真诚恳恻，凡有逆境，惟知责己而不知责人，是於感应不息上用功。不然，断港绝河，弃交息游，而非圣人运世之学矣。”梃曰：“言之至此，心体洞然。自盱归任，格致、处事、议事颇有究竟，而不容少有所混然。以之处人亦然。今闻师训，庶有所悔而改乎！但感应不息上用功，吾儒之所以异於二氏者，正在於此，却当於心体上着力，岂宜於效验上较之耶？”

师曰：“心迹一而后知吾儒之妙，非二氏可及也。若人情有感必应，则恒人皆能处之矣。惟感之而不应，而吾之所以感之者，惟知自尽其分，而不暇於责人望人，而后谓之学无止法。为人父，止於慈，不当因其子之贤愚而异爱。为人子，止於孝，不当因其父之慈严而异敬。君臣朋友皆然。一求诸身而无责人之妄念，是之谓反身而诚，乐莫大焉。盖反身则此心一而不二，不二非诚乎？乐即此之谓自谦也。”梃曰：“用力之方，指示下愚，当何所先乎？”

师曰：“诚意工夫，全在慎独，独即意也。单单吾心一点生几，而无一毫见闻、情识、利害所混，故曰独。即《中庸》之所谓不睹不闻也。慎即戒慎恐惧。”梃曰：“诚意之后，正心之功，亦大段着力不得。譬之行者之南，立定主意，必期至南而止，更无一毫牵引，此诚也。然至中途，或有君上之召，或有父兄之命，则又当变通而不容泥滞，落於有所正心之功，其不滞而已乎？”

师曰：“不滞亦是。但能决定以修身立本为主意，则自无邪念，不必察私防欲，心次自然广大。《传》曰‘心广体胖’，其旨深哉！苟不由诚意自谦，而专务强正其心，则是告子之学也，乌足以语此！”梃曰：“论至於此，学问虽有所受，而体认则存乎人。何前之苦析经文，而不求实用哉？梃之所以疑而信、信而疑者，盖以世之主讲者，辄好异说以新闻见，况朱子之学，犹未可以轻议。尝读《章句》，因其所发释明德，实其所发释诚意；又考诸《小註》，意是主张恁地。然则朱子皆非欤？”

师曰：“朱子所註，未为不是，但后之学者，遂分所发有善恶二端。殊不知格致之后，有善而无恶，若恶念已发，而后着力，则犹恐有不及者矣。”梃曰：“禁於未发之谓豫，发而后禁，则扞格而不胜。用力於未发者，集义之君子，自谦者也。用力於已发者，袭取之小人，见君子而后厌然之类也。吾人今日愿为君子耶？为小人耶？当知所以自辨矣。但意之所主，果属将发未发之间

乎？未则不得谓之意矣。”

师曰：“未发已发，不以时言。且人心之灵，原无不发之时，当其发也，必有寂然不动者以为主，乃意也。此吾所以以意为心之主宰，心为身之主宰也。子姑无以言语求，久之自当有得。”梃曰：“《大学》一书，血脉全在诚意，况假道滥竽，空谈虚见，布衣犹当耻之。虽曰心诚，求之不中不远，然年当见恶，学无所得，师适远别，安敢自怠自欺，以貽后日之晦哉！”

师曰：“然。子可书之《道范遗思》卷末，因以见子之志，亦以见吾之苦心云。”

### 文选林东城先生春

林春字子仁，号东城，扬之泰州人。家贫，佣王氏为僮子。王氏见其慧，因使与子共学。先生亦刻苦自厉。嘉靖壬辰，举会试第一，登进士第。除户部主事，改礼部，又改吏部。久之，转员外郎。请告归，起补郎中。辛丑卒官，年四十四。先生师心斋，而友龙溪，始闻致良知之说，遂欲以躬践之。日以朱墨笔点记其意向臧否醇杂，以自攷镜。久之，乃悟曰：“此治病於标者也，盍反其本乎？”自束发至盖棺，未尝一日不讲学。虽在吏部，不以官避嫌疑，与知学者挟衾被栲具，住宿寺观中，终夜刺刺不休。荆川曰：“君问学几十年，其胶解冻释，未知其何如也。然自同志中语，质行者必归之。”由此言之，先生未必为泰州之入室，盖亦无泰州之流弊矣。

### 卷三十三 泰州学案二

#### 文肃赵大洲先生贞吉

赵贞吉字孟静，号大洲，蜀之内江人。生而神颖，六岁诵书，日尽数卷。登嘉靖十一年进士第。选庶吉士，授编修。因上惑方术，疏请敷求真儒，不报。迁右春坊右中允，管司业事。二十九年，京师戒严，嫚书要贡，集百官议阙下，日中莫发一论者。先生出班大言曰：“城下之盟，《春秋》耻之。”华亭问何奇画，先生曰：“为今之计，皇上出御正殿，下诏引咎，录周尚文之功以励边帅，释沈束之狱以开言路，轻损军之令，重赏功之格，饬文武百司为城守，遣官宣谕诸将，监督力战，其他无可为画者。”上即陞先生左春坊左谕德，兼河南道监察御史，给赏功银五万两，令其随宜区处，宣谕将士。方廷议罢，先生盛气谒相嵩於西苑直中，嵩辞不见。先生怒叱门者。会通政赵文华趋入，顾谓先生曰：“公休矣，天下事当徐议之。”先生愈怒，骂曰：“汝权门犬，何知天下事！”嵩闻大恨，欲败其事，故不与督战事权，亦不与一护卒。先生单骑出城，僦民车，致银总兵仇鸾所，历诸营传谕而返。明日复命，上怒，谓功赏未见措置，第为周尚文、沈束怀怨，诏锦衣卫逮杖。谪广西荔波县典史。量移徽州通判。稍迁南京文选司主事，进郎中，陞光禄寺少卿，通政司参



议右通政，光禄寺卿，户部右侍郎，皆在南京。四十年始入为户部右侍郎，又以忤嵩罢。隆庆改元，起吏部侍郎，兼翰林院学士，掌詹事府事。上幸学，暂掌祭酒事。出为南京礼部尚书。召入兼翰林院学士，协管詹事府事。寻拜文渊阁大学士。先生在阁，与高文襄共事，而议多不合。其大者谓“御兵分隶五府，数变之后，至嘉靖庚戌，别立戎政厅，以十余万众，统於一人，尽变祖制。夫兵权贵於分，练兵亦贵於分，此古法也。”疏下廷臣议行，而本兵霍冀不悦。及给事中杨鎔论冀，冀遂诬先生主使。上终直先生而罢冀。文襄以徐文贞草世庙遗诏，改政改臣为讎君，将欲加罪。先生拂衣起曰：“若是则先帝大礼大狱诸案，即宋之奸党碑也。”文襄色变而止。文襄以阁臣兼掌吏部事，使先生兼掌都察院事。文襄欲修怨廷中之异己者，非时考察科道，先生执笔，文襄终不得志，其争给事中吴时来至於日中。於是文襄使其客韩楫劾先生为庸横。先生言：“人臣庸则不能横，横非庸臣之所能也。臣兢兢惟拱言是听，仅以考察一事与之相左，臣真庸臣也。若拱者然后可谓之横也已。”诏驰驿归。杜门著述，拟作《二通》，以括今古之书。内篇曰《经世通》，外篇曰《出世通》。内篇又分二门：曰史，曰业。史之为部四：曰经，曰传，曰制，曰志。业之为部四：曰典，曰行，曰艺，曰术。外篇亦分二门：曰说，曰宗。说之为部三：曰经，曰律，曰论。宗之为部一：曰单传直指。书虽未成，而其绪可寻也。万历四年三月十五日卒，年六十九。赠少保，谥文肃。

先生之学，李贽谓其得之徐波石。按先生之论中也，曰“世儒解中者，不偏不倚，无过不及之名，而不知言中为何物。今夫置器於地，平正端审，然后曰‘此器不偏不倚’；度物之数，长短适中，然后曰‘此物无过不及’。今舍其器物，未问其作何名状，而但称曰‘不偏不倚，无过不及’，则茫茫虚号，何所指归？若以为物物有天然之则，事事有当可之处，夫天然之则，在此物者，不能以该於彼物；当可之处，在此事者，不能以通於他事。若以为道心为主，而人心听命，则动静云为之际，自无过不及之差，此又以中为学问之效。宁有三圣心传，不指其体而仅言其效乎？”波石之论中也，亦曰：“伊川有堂之中为中，国之中为中，若中可拟而明也，《易》不当曰神无方而易无体矣。”故知先生有所授受也。先生初不自讳其非禅学，常与徐鲁源相遇，鲁源言：“学问当有所取，有所舍。”先生厉声曰：“吾这里无取无舍，宛然宗门作用也。”其答友人云：“仆之为禅，自弱冠以来，敢欺人哉！试观仆之行事立身於名教，有悖谬者乎？则禅之不足以害人明矣。仆盖以身证之，非世儒徒以口说诤论比也。”先生谓“禅不足以害人”者，亦自有说：“朱子云：‘佛学至禅学大坏。’盖至於今，禅学至棒喝而又大坏。棒喝因付嘱源流，而又大坏。就禅教中分之两：曰如来禅，曰祖师禅。如来禅者，先儒所谓语上而遗下

，弥近理而大乱真者是也。祖师禅者，纵横捭阖，纯以机法小慧牢笼出没其间，不啻远理而失真矣。今之为释氏者，中分天下之人，非祖师禅勿贵，递相囑付，聚群不逞之徒，教之以机械变诈，皇皇求利，其害宁止於洪水猛兽哉！故吾见今之学禅而有得者，求一朴实自好之士而无有。假使达摩复来，必当折棒噤口，涂抹源流，而后佛道可兴。”先生之所谓“不足以害人”者，亦从弥近理而大乱真者学之。古来如大年、东坡、无垢、了翁一辈，皆出於此。若其远理而失真者，则断断无一好人也。先生常游嵩高、抱犊、伏牛诸山，德清蔡子木问道，述七图示之：其一《混元图》，其二《出庚图》，其三《浴魄图》，其四《伊字三点之图》，其五《卍字轮相之图》，其六周子《太极图》，其七《河图》。谓一以摄六，六以显一，一者真空也，六者妙有也，世间法与出世法皆备矣。先生盖见汾仰以图相创立宗旨，与《太极图》相似，故扭合为一，而不顾其理之然否也。夫《太极》只一圈耳，一圈之外，不可更加一圈也。仰山之图相九十七，一圆分主一事，不得谓之混元矣。是故形同而实异也。《出庚》、《浴魄》，魏伯阳以月象附会纳甲，赵汝楳、朱凤林皆常驳之，与《太极》益不合矣。英雄欺人，徒自欺耳！

杂著

中之名何称哉？其性命之总名也欤？乃圆满充足之号，无亏无盈，无首无尾，无分别同异之义。其体则太始之元，太乙之真；其材则二仪之精，五行之秀。以言其浑成，则为元命；以言其圆明，则为元性。不立一知，而不见其不足，包括万德，而不见其有余者，其惟中乎！天高明，而中与之高明；地博厚，而中与之博厚；万古悠久无疆，而中与之无疆。执之者，如宝珠在握，而珠外有余光，其极也，千珠历落，而彩射无边；如古镜当台，而镜外有余照，其极也，万镜交辉，而光影无尽。命自我立，性自我具，宇宙在手，万化生身，参赞位育，辅相裁成。跻之者，莫甚於尧、舜之圣矣，下逮三代圣贤，无不於此成道。而吾夫子，拔起千载之后，直以尧、舜为宗。其始志学，以至耳顺、从心之年，无非此执中之指。至其孙伋始著为书，曰《中庸》，欲以深明斯道。而世儒不达，徒以意度解诂，曰中者，不偏不倚，无过不及之名，而不指言中为何物。今夫置器於地，平正端审，然后曰“此器不偏不倚”；度物之数，长短适中，然后曰“此物无过不及”。今舍其器物，未问其作何名状，而但称曰“不偏不倚，无过不及”，则茫茫虚号，何所指归耶？若以为物物有天然之则，事事有当可之处，吾能精一以讨，求之执之於心，以为常法，则其说又有不然者。夫天然之则，在此物者，不能以该於彼物；当可之处，在此事者，不能以通於他事。若执一，则无异於刻舟之愚；若徇万，则有同於雕形之苦。以是为大圣人，尽性至命，笃恭无为之道，奚其可哉！若以用精一之功，以

从事於人心道心之间，必使道心为主，而人心听命，则动静云为之际，自无过不及之差。此又以中为学问之效，而三圣相授之时，不指其体而仅言其效，舍道心精一，而举其行事无过不及之处，以为执守之地，若非《古文尚书》之出，则《论语》之记亦疏矣。诸子因吾说而求之，优游厌饫，以求自得，毋拘旧说，毋蹈浅陋，他日自肯於羹墙衡带之间也，相与勗之。

君子亦心乎？学而已矣！真学真志，真修真修，至虚至虚，至谦至虚。无见见，即是我至谦，无我我，不可见，终日乾乾，学此而已矣。见起忘修，我起害志，修非真修，志非真志，敢曰真学？夫真学也者，不昧、不落、不著、不倚也。不倚也者，学於见闻知识而不倚，学於人情事变而不倚，以至学於天地而不倚。无地、无时、无事，非学而不倚。不倚也者，无我之谓也，见无我，则倚於无我。不倚也者，无见之谓也；无见也者，见即是我；无我也者，我不可见。只此真见、真我之谓真志、真修，谓之至虚至谦，谓之诚意。如是改过谓之改，如是惩忿谓之惩，如是徙义谓之徙，如是窒欲谓之窒，如是自改、自惩、自徙、自窒谓之如恶恶臭，如好好色，谓之自谦，谓之自诚。夫诚之者，性也，非见也。

讲“吾有知乎哉”一章，曰：“夫圣人者，性聪明睿智之体，安容执敬别之用？其天浩浩，其渊渊渊，其仁肫肫，易矣简矣，广矣大矣，明物察伦，知来藏往，无不备矣。此略举圣人大知之量如此耳。今乃忽揭一高坚之谈曰：‘吾有知乎哉！’此语如青天忽轰霹雳，使人心胆俱丧，言思无措矣。即有智者，能於言下领解於圣人之心，如空合空，如镜涵镜，如泡入水，如响趋寂，渣滓浑化，冥契无碍，覩面承之曰：‘公岂欺我哉！’此之谓玄解，奈何伊人之难遇也！於是圣人自下注脚去矣，乃曰：‘我无知也。’予於圣语又妄下注脚曰：‘此无知云者，不可错会，谓圣人为真无知也，则木石无知，亦可以为圣人乎？’圣人到此，理穷而性尽，不见有知，谓之无知，实深入知觉之海者也。夫常人理路未尽，则有未彻之蔽，性天未尽，则存未化之物。故知而有知，流於情识纷扰之域矣，此故执有之为害也。今夫天‘四时行焉，百物生焉’，天何常有乎？惟天不有，故能生生不穷，圣人亦犹夫天也。偶一夫之来问，持空而无所之心，故能广圣人周徧之智，竭圣人无穷之辨，而圣亦何尝有哉？惟圣人不可有，故能亶亶而无尽。今夫匠氏聚百石之铜以为巨钟，累月渠渠，然务成其魁然之形者，为其中有砉然之声也。问曰：‘魁然之形成矣，砉然之声安在乎？’则告曰：‘在击之耳。’然则圣人之大智亦若此耳。噫！吾侪去圣日远，安得以鄙夫持其空无能之一击，以游於夫子圣智觉海中，而默存其忘言之教乎？班生有言孔子□□□□□□□□观此章句，殆仲尼之无言也与？

谢子人为□□□学甚至，曰：“吾从事於学，则不疑於言矣。”既引疾归

，曰：“吾不能不疑於言。尚其专事於学矣，虽然朋友益远，微言难析，吾其困乎！”大洲於是定志明学之论，曰：“夫至尊者道也，至乐者学也，学以闻道，志以成学也。然而学不信心久矣，惟其不信自心，是以志无由立。盖此心不失，即名为志，此志不失，即臻道域也。”

今先不信心而志从何生？志隳而学宜其展转外求，而自蔽益深矣。某以为必先讨去其蔽，而后可与共学。是以古之朋友，旦夕聚处，先王教化，亦必群处校列而后成，有由然也。夫学者之蔽，有窥测前圣，模度后贤，摘服佳言，饬行善事，身心互持，徒相窒碍，而此念既熟，自诿曰志者，其蔽在不信自心，而依仿妄念，逡巡袭取也。亦有取自胸臆，悬立标准，即以标准为师，而别起意念，常受口焉，隐微牵绊，未有止息，抱此情识，自诿曰志者，其蔽在不信自心，而依凭妄念，虚恍意见也。亦有醉心陈编，驰鹜文事，研究纠黻，增长闻见，剽窃空谈，支离著述，身心漂泊，至老无闻，而言语之微，矜持影响，及淹浸既久，家具颇成矣，遂自诿曰志者，其蔽在不信自心，而枉肆妄念，纷纭玩物也。又有颇知向学，而厌静喜动，厌物喜静者，在静无主，则杂念轮转，而苦眩不宁，在动逐物，则境移心变，而烦恼复作，或滞静而沉昏是宅，或徇动而神守离躯，或照管驰求，以为近取，检点科列，以为自治，惟此枝条最为繁多，而终归於废学矣，其蔽在不自信其心，而妄生支离也。又有志非真切，託意矜名，依傍仁义之途，而自以为是，日作心劳之伪，而不觉其非，止於补塞脱漏，惟知修饰观听，故多欲之根日深，而智慧之种将尽矣。然而性无灭息，本知独良，或因考古而发愤；或因听人言而忸怩；或因顺境而真见忽开，缅思有为；或因欲极而天心复见，即求解脱；或惜岁月之不可留；或叹古人之不易及；或光风霁月之下，而畅然自由；或迅雷烈风之前，而惕然追悔。皆其本心忽明之端，不可昧也。但旧念既熟，而新知尚生，熟者有欲可依，而举目见前，生者无本可据，而掉臂遗失，是以卒归於不学无志而已矣，其蔽在不信自心，而立基无地也。夫五蔽者，言其略矣。五者交错，互相生养，而蔽无穷矣。今欲直得本心，而确然自信，惟当廓摧诸蔽，洞然无疑，则本心自明，不假修习，本性自足，不俟旁求，天地万物，惟一无二，在在具足，浩浩充周矣。虽然无有师友渊源之论，砥砺切磨之功，奋起尘俗，超然物表者，谁与领此？某濡迹宦途，而学稍归一，则以京师豪傑所聚，而悔我无涯矣。谢子离索之忧，其诚然乎哉！虽然谢子本知与天地万物同其良也，与百姓日用同其能也，与千古万古已去未来之圣哲同其妙悟也。疑此者，谢子之真疑也；信此者，谢子之真信也。真疑之体，即信体也；真信之用，即疑用也。求去其疑，非信也；求臻其信，愈疑也。是谓不假修习之心，不俟旁求之性也。谢子能信予言乎？鸟鸣花落，皆是师资，行道之人，示我妙用，而孰为离索之困哉！”

古之君子，或仕与处，皆究竟其学而已也。学者觉也，古有先觉而后仕者，伊尹是也。伊尹曰：“予天民之先觉者。”有先仕而后觉者，孔子是也。孔子盖少仕於鲁，至四十而始不惑，五十而知天命也。呜呼！斯理也，涵万彙而无体，摄宇宙而无功，动作见闻，意识思惟，悉於其中现见。为诸有之宗，而不可以有求；为诸无之祖，而不可以无取。是生生之原，我之性也。悟此为觉也，迷此为惑也。夫已觉而仕，则具在我，而仕境相摩，其觉愈精。已仕而不求其觉，则权在仕，而身徇情移，其惑益蔽。悲哉！惑仕者乎？咕哔琐末，可以敷衍，小术雷同，以之考功，君臣之义不明，同胞兄弟之念不洪，生人憔悴，大道茺蒙，非有哲人，谁与领此？

夫学未至於圣人之地，而假名言以修心，其势不容於不异也。昔闽、洛之儒异唐、汉矣，唐、汉之儒异邹、鲁矣。三千七十之流，各持其异，入孔门而欲争之，皆丧其名言，而如愚以归。故曰：“虽欲从之，末由也已。”然后异者合而道术一矣。此曷故耶？以得圣人之为依归也。是故圣人者，群言之家，而道之岸也。夫众车丽驰於康庄而前却之异者，策使之也；众舟沿遡於广津而洄突之异者，柁使之也；众言淆乱於名言而喧聒於是非之异者，见使之也。至若行者抵家，则并车释之矣，何有於策？渡者抵岸，则并舟释之矣，何有於柁？学者而至於圣人之门，则并其名言丧矣，何有於见？

子贡贤者，贤者志在尊道，故扬厉圣人太过。夫子之道，本如慈母，如平地，顾子贡矫焉，揭诸日月，又使人索诸数仞之际，亦甚异矣。今考於夫子之自状，如发愤，如好古，不厌不倦，不踰矩耳，不如子贡之所称诩也。曾子曰：“夫子之道，忠恕而已矣。”曾子最深悟，又不如子贡之所称诩也。夫不欺其心为忠，能度人之心为恕。夫不欺自心与能度他心者，岂今之人尽不能者哉？循是义也，堂堂平平，以入夫子之门，是千载而听夕也。

学术之历古今，譬之有国者。三代以前，如玉帛俱会之日，通天下之物，济天下之用，而不必以地限也。孟、荀以后，如加关讥焉，稍察阻矣。至宋南北之儒，殆遏余曲防，独守谿域，而不令相往来矣。陈公甫尝叹宋儒之太严。惟其严也，是成其陋者也。夫物不通方则用穷，学不通方则见陋。且诸子如董、杨以下，苏、陆以上，姑不论。晦翁法程、张矣，而不信程、张，尊杨、谢矣，而力闢杨、谢。凡诸灵觉明悟，通解妙达之论，尽以委於禅，目为异端，而惧其一言之污也。顾自日看案上《六经》、《论》、《孟》及程氏文字，於一切事物理会，以为极致，至太极无极，阴阳仁义，动静神化之训，必破碎支离之。为善稍涉易简疏畅，则动色不忍言，恐堕异端矣。夫如此学道，乌得不陋？谓灵觉明妙禅者所有，而儒者所无，非灵觉明妙，则滞窒昏愚，岂谓儒者必滞窒昏愚，而后为正学耶？子思曰：“惟天下聪明睿智，足以有临。

”《大传》曰：“古之聪明睿智，神武而不杀。”是岂尘埃浊物，昏沉钻故纸而已耶？

来谕云：“道通天地万物，无古今人我。”诚然，诚然！但云：“欲卷而藏之，以己立处未充，不能了天地万物也。”斯言似有未莹彻处耳。愚意谓当云：“己力未充，故时有执滞处。时有碍窒处，於此但假渐习薰修，久之不息，徐徐当彻去矣。”即彻处谓之“先天而天弗违”，即未彻谓之“后天而奉天时也”。作如是功者，日用间种种色色，刹刹尘尘，皆在此大圆镜智中，卷舒自在，不见有出入往来之相，陵夺挽转之境矣，故曰“不离日用”。常行内直，造先天未画前也，岂可以为粘带难於解脱耶？《中庸》曰：“天命之谓性。”言其不假人为，无善无不善也。“喜怒哀乐之未发谓之中也，发而中节谓之和”也，指其率性，而不假人为之处也。周子曰：“和也者中也，中节也，天下之达道也。”指其已发即未发之体也。老子观窍与观妙，同出同玄之旨，与此同也。佛氏不思善，不思恶，见本来面目之义，与此同也。岂可以《中庸》之言，谓堕於情缘，难免生死耶？公所引情顺万事而无情者，即《圆觉经》随顺觉之谓也。於此了了，则世法与出世法，一齐彻去无余矣，岂可非之於自无中取辨耶？公云：“责任之重，有不容己，欲为己任，又立处未充。”则不免於揽厌之病矣。何则？天地万物古今与我一体也，而欲取为己任，则二之矣，是揽之累也。谓迎之也，我与天地万物古今一用也，而患己立未充，则二之矣，是厌之累也。谓将之也，均之未为随顺觉性也。

能随顺觉性，则即体即用，即用即体，体用一如矣。学至於体用一如，则达乎大觉圆顿之门矣。古人不贵践履，只贵眼明，若能於此具眼，历落分明，虽於日用之中，官私之事，情有执滞处，念有碍塞处，一归於习气之累，渐资薰修方便而彻之耳。如是则青城、蛾眉之中，即衡山、庐阜之境也；衣冠师表之地，即御风云游之处也。逸莫逸於与众同知也，劳莫劳於违众独栖也。古歌云：“如今休去便休去。”非谓休官休世休事也，谓休其不了之心也。又云：“若觅了时无了时。”不了之心，在官去官，任事谢事，俱不了也。惟知者，当下了，即当下休矣；当下休，即当下彻矣。

答友云：“华翰书旨，皆戒仆之留意禅宗者。夫仆之为禅，自弱冠以来矣，敢欺人哉！公试观仆之行事立身，於名教有悖谬者乎？则禅之不足以害人明矣。仆盖以身证之，非世儒徒以口说诤论比也。吾性中有十八阴界，戕乱我灵明，贼伐我元命，仆盖欲以明智定力，破此一身，伐性阴贼，虽不能彻底一澄照，睿圣聪明如古至人，而庄、孟以下，欲庶几也。向来尝以此意微露於公前，而公遂疑之。仆何不幸，而不遇公之赏音哉！夫古之君子，得志则兼爱天下，不得志则康济一身耳。且一身亦不小也，是天地之心也，阴阳之会也，鬼神

之交也，五行之秀气也，未有不被此根尘识念所坏者。今自顾其身与凡夫等，而欲造神圣之业，岂不难哉？公幸勿因忌其名，遂不求其实也。且宋儒拘拘，而举业之士，又不足以语於尽性之门，彼若肆其胸臆，出不逊，则予将奈之何！故尝自托於不肖，戒之以免其喋喋。惟於公之前，则不敢复逊也。夫公之名仆，意甚厚，谓仆之才，似可备世任使者，若向空寂发途，则灰其有为之志，羸惰散弃不可鞭策，而损於圣教，故可惜也。顷京师有友人，亦以此意相责。仆欲发挥此道，其说甚长，顷刻未易倾倒。今啻与公约，倘圣王异时任用公以廓清斯世，仆虽老，犹能为公执爨，随所用之。功成便当角巾东道，视去荣利若脱屣耳。有一不如兹言，公然后食之阶下，亦无怵焉。此书若逢罗达夫，可出之，以致哄堂，不必示他人，以启争端。

记昔与子论性於白日之前矣，曰：“性喻诸日，智喻诸光，非光无日，掩日无光，故本性不迷，不迷为智。若正智不见本性，尚迷处兹迷境，而谈率性，是以真体汨没於见闻也。故知光日一体之喻者，可以悟天性矣。”又记与子论欲於明月之前矣，曰：“欲譬诸云，明是我体，当云在月际，人见其暗，而明月之体未亏。故千古常明者性体，一时渐暗者欲尘。人能知明是我心，欲当自净，原非染，暗明亦强名，则可以喻寡欲之方矣。”子於此时，亦跃然喜动，无复疑也。予曰：“未也。因人言而乃悟者，非自得也。犹之日射摇水，光动於壁，寒入火室，暖自外至，借彼精神，为我精神，所措既去，我仍索然，其惟深造乎？深造则自得也。自得则所谓如日之喻性，本无欲，如月之喻欲，自不留。循此入道，刻期至矣。”

夫步象蹠者，不由兔径，恢大业者，必宏远图。昔古公欲大周之业，必迁於岐山之下居焉。陶朱欲富其积，必处於定陶，天下舟车财货辐辏之处。然则士之欲追古圣贤，而求得其所为，道其处财蓄德当何如耶？乃若足不出於百里，目不接一胜友，抱《兔园》寒陋十数册故书，操举子活套囊囊不休之管，以雄长於目不识一丁，腹无一点墨汁之辈之中，偃然自大曰：“吾以斯文自任，前无古人，后无来者。”有识在侧，奚啻笑河伯之汨於秋水，又乃叹沟澮之盈於屋霤，人以为愧矣。嗟嗟！人亦有言，年近三十，忧老将至，世事易缠纠，光阴易慳邈，忽忽淹留，壮老逼人，打入凡俗队中，亦不难矣。可不省哉！可不畏哉！盖士学道而无师承，祇以文字相诳诱者，毕竟堕此尔。

乾为吾健，坤为吾顺，风行水流，日丽泽润，动处为雷，止处为山，无声无臭，充满两间，此名为心，别名为仁。无内无外，无损无增，自孝自弟，自聪自明，喜怒哀乐，未有一物，感而遂通天下之故。无情有情，合为一体，未着躯壳，只有此耳。圣人以此洗而退藏，惟有圆圈可以形容。藏中何有？圈中何名？至精至一，为天地心。原此真心，不分愚智，鱼跃鸢飞，各职其职。蒙

蒙我生，营营自戕，自斲自丧，自迷自狂，自筑自墙，自固其防，自放於忧悲  
怵逸、鄙吝贪妒之场，而不悟其非真常也。呜呼！此独何心？往而不复，夜半  
一声，天心呈露，梦后周公，庙中西伯，玄酒太羹，汨然无迹。辟彼渊泉，今  
见涓涓，辟彼大茎，今见萌根，无象之象，无形之形，根滋茎大，水到渠成  
，一时翕聚，万古常灵。呜呼！易悟者心，难净者习，呼为习呼，吸为习吸  
，习心作主，须臾不离。辟彼室家，见夺於贼，退处奴隶，仆仆受役。反正之  
苦，禹平水土，涵养之力，稷艺稼穡。於是一念不起，境不触也，一见不倚  
，微不忽也，不离绳缚，自解脱也，不绝思虑，自澄彻也。以我视天地万物  
，未有我也，以天地万物视我，未有天地万物也。翼乎如鸿毛之遇顺风，浩乎  
若巨鱼之纵大壑也，然而不能无过也。夫不能无过者，习难净；自能改过者  
，性自定也。然后求其真求，放而不放，真悟真修，前后彻朗。愚非为下，智  
非为上。回也从事，参乎免夫，先立其大，白首著书。太山巖巖，示我广居  
，学问无他，了此而已。实际其地，庶为知耻，铭於东西，敢告同志。（《求  
放心斋铭》）

天地万物，本吾一体也，而吾何以知天地万物之然哉？天地非仁将恐折  
，万物非仁将恐歇，吾心非仁吾身将恐蹶。吾何以知吾身之然哉？吾视非仁  
，盲从目生，吾听非仁，聋从耳腾，吾言非仁，吾过瞢瞢，吾动非仁，身过殷  
殷。呜乎！微翳眯睛，则八方易位，一念颠倒，而人已成敌。执迷为真，贼以  
代子，四窍尘投，一妙觉死。乐出於虚，蒸则成菌，既死之心，不可复振。蜗  
窟蝼穴，去仁几何！鸢飞鱼跃，於仁何若！古之有道，去彼取此，三才归根  
，一日克己。吾何以知有道之然哉？以其无己也，故能成其己。呜乎！吾有大  
己，俯万物而观天地者也。大己不浹，小己揭揭，小己既克，大己泼泼。古之  
善克者，视於无形，听於无声，动无轨辙，言非述称，四用反一，一真流行  
，无体无方，礼嘉而亨。少有意必固我作累，妙用齐滞，具为痿痺，此为不仁  
，而株橛小己。是故无己为克，真己为大，至大为仁。体无对待，不见大小  
，正知内外？性此曰圣，复此曰贤，小子至愚，择焉执焉。昔者吾友从事於此  
，敢告非狂，为仁由己。（《克己箴》）

### 卷三十四 泰州学案三

#### 参政罗近溪先生汝芳

罗汝芳字惟德，号近溪，江西南城人。嘉靖三十二年进士。知太湖县。擢  
刑部主事。出守宁国府，以讲会乡约为治。丁忧起复，江陵问山中功课，先生  
曰：“读《论语》、《大学》，视昔差有味耳。”江陵默然。补守东昌。迁云  
南副使，悉修境内水利。莽人掠迤西，迤西告急。先生下教六宣慰使灭莽，分  
其地。莽人恐，乞降。转参政。万历五年，进表，讲学於广慧寺，朝士多从之



者，江陵恶焉。给事中周良寅劾其事毕不行，潜住京师。遂勒令致仕。归与门下走安成，下剑江，趋两浙、金陵，往来闽、广，益张皇此学。所至弟子满座，而未常以师席自居。十六年，从姑山崩，大风拔木，刻期以九月朔观化。诸生请留一日，明日午刻乃卒，年七十四。

少时读薛文清语，谓：“万起万灭之私，乱吾心久矣，今当一切决去，以全吾澄然湛然之体。”决志行之。闭关临田寺，置水镜几上，对之默坐，使心与水镜无二。久之而病心火。偶过僧寺，见有榜急救心火者，以为名医，访之，则聚而讲学者也。先生从众中听良久，喜曰：“此真能救我心火。”问之，为颜山农。山农者，名钧，吉安人也。得泰州心斋之传。先生自述其不动心於生死得失之故，山农曰：“是制欲，非体仁也。”先生曰：“克去己私，复还天理，非制欲，安能体仁？”山农曰：“子不观孟子之论四端乎？知皆扩而充之，若火之始然，泉之始达，如此体仁，何等直截！故子患当下日用而不知，勿妄疑天性生生之或息也。”先生时如大梦得醒。明日五鼓，即往纳拜称弟子，尽受其学。山农谓先生曰：“此后子病当自愈，举业当自工，科第当自致，不然者，非吾弟子也。”已而先生病果愈。其后山农以事系留京狱，先生尽鬻田产脱之。侍养於狱六年，不赴廷试。先生归田后，身已老，山农至，先生不离左右，一茗一果，必亲进之。诸孙以为劳，先生曰：“吾师非汝辈所能事也。”楚人胡宗正，故先生举业弟子，已闻其有得于《易》，反北面之。宗正曰：“伏羲平地着此一画，何也？”先生累呈註脚，宗正不契，三月而后得其传。尝苦格物之论不一，错综者久之，一日而释然，谓“《大学》之道，必在先知，能先知之则尽。《大学》一书，无非是此物事。尽《大学》一书物事，无非是此本末始终。尽《大学》一书之本末始终，无非是古圣《六经》之嘉言善行。格之为义，是即所谓法程，而吾济学为大人之妙术也”。夜趋其父锦卧榻陈之，父曰：“然则经传不分乎？”曰：“《大学》在《礼记》中，本是一篇文字，初则概而举之，继则详而实之，总是慎选至善之格言，明定至大之学术耳。”父深然之。又尝过临清，剧病恍惚，见老人语之曰：“君自有生以来，触而气每不动，倦而目辄不瞑，扰攘而意自不分，梦寐而境悉不忘，此皆心之痼疾也。”先生愕然曰：“是则予之心得岂病乎？”老人曰：“人之心体出自天常，随物感通，原无定执。君以夙生操持强力太甚，一念耿光，遂成结习。不悟天体渐失，岂惟心病，而身亦随之矣。”先生惊起叩首，流汗如雨，从此执念渐消，血脉循轨。先生十有五而定志於张洵水，二十六而正学於山农，三十四而悟《易》于胡生，四十六而证道於泰山丈人，七十而问心於武夷先生。先生之学，以赤子良心、不学不虑为的，以天地万物同体、彻形骸、忘物我为大。此理生生不息，不须把持，不须接续，当下浑沦顺适。工夫难得凑

泊，即以不屑湊泊为工夫，胸次茫无畔岸，便以不依畔岸为胸次，解缆放船，顺风张棹，无之非是。学人不省，妄以澄然湛然为心之本体，沉滞胸膈，留恋景光，是为鬼窟活计，非天明也。论者谓龙溪笔胜舌，近溪舌胜笔。顾盼喆欠，微谈剧论，所触若春行雷动，虽素不识学之人，俄顷之间，能令其心地开明，道在现前。一洗理学肤浅套括之气，当下便有受用，顾未有如先生者也。然所谓浑沦顺适者，正是佛法一切现成，所谓鬼窟活计者，亦是寂子速道，莫入阴界之呵，不落义理，不落想像，先生真得祖师禅之精者。盖生生之机，洋溢天地间，是其流行之体也。自流行而至画一，有川流便有敦化，故儒者於流行见其画一，方谓之知性。若徒见气机之鼓荡，而玩弄不已，犹在阴阳边事，先生未免有一间之未达也。夫儒释之辨，真在毫釐。今言其偏於内，而不可以治天下国家，又言其只自私自利，又言只消在迹上断，终是判断不下。以羲论之，此流行之体，儒者悟得，释氏亦悟得，然悟此之后，复大有事，始究竟得流行。今观流行之中，何以不散漫无纪？何以万殊而一本？主宰历然。释氏更不深造，则其流行者亦归之野马尘埃之聚散而已，故吾谓释氏是学焉而未至者也。其所见固未尝有差，盖离流行亦无所为主宰耳。若以先生近禅，并弃其说，则是俗儒之见，去圣亦远矣。许敬菴言先生“大而无统，博而未纯”，已深中其病也。王塘南言先生“早岁於释典玄宗，无不探讨，缙流羽客，延纳弗拒，人所共知。而不知其取长弃短，迄有定裁。《会语》出晚年者，一本诸《大学》孝弟慈之旨，绝口不及二氏。其孙怀智尝阅《中峰广录》，先生辄命屏去，曰：‘禅家之说，最令人躲闪，一入其中，如落陷阱，更能转头出来，复归圣学者，百无一二。’”可谓知先生之长矣。杨止菴《上士习疏》云：“罗汝芳师事颜钧，谈理学；师事胡清虚（即宗正），谈烧炼，采取飞昇；师僧玄觉，谈因果，单传直指。其守宁国，集诸生，会文讲学，令讼者跣跌公庭，敛目观心，用库藏充餽遗，归者如市。其在东昌、云南，置印公堂，胥吏杂用，归来请托烦数，取厌有司。每见士大夫，辄言三十三天，凭指箕仙，称吕纯阳自终南寄书。其子从丹师，死于广，乃言日在左右。其诞妄如此。”此则宾客杂沓，流传错误，毁誉失真，不足以掩先生之好学也。

## 语录

问：“今时谈学，皆有个宗旨，而先生独无。自我细细看来，则似无而有，似有而无也。”罗子曰：“如何似无而有？”曰：“先生随言对答，多归之赤子之心。”曰：“如何似有而无？”曰：“才说赤子之心，便说不虑不学，却不是似有而无，茫然莫可措手耶？”曰：“吾子亦善於形容矣。其实不然。我今问子初生亦是赤子否？”曰：“然。”曰：“初生既是赤子，难说今日此身不是赤子。长成此时，我问子答，是知能之良否？”曰：“然。”曰

：“即此问答，用学虑否？”曰：“不用。”曰：“如此则宗旨确有矣。”曰：“若只是我问你答，随口应声，个个皆然，时时如是，虽至白首，终同凡夫，安望有道可得耶？”曰：“其端只在能自信从，其机则始於善自觉悟。虞廷言道，原说其心惟微，而所示工夫，却要惟精惟一。有精妙的工夫，方入得微妙的心体。”曰：“赤子之心，如何用工？”曰：“心为身主，身为神舍，身心二端，原乐於会合，苦於支离。故赤子孩提，欣欣长是欢笑，盖其时身心犹相凝聚。及少少长成，心思杂乱，便愁苦难当。世人於此随俗习非，往往驰求外物，以图安乐。不思外求愈多，中怀愈苦，老死不肯回头。惟是有根器的人，自然会寻转路。晓夜皇皇，或听好人半句言语，或见古先一段训词，憬然有个悟处，方信大道只在此身。此身浑是赤子，赤子浑解知能，知能本非学虑，至是精神自是体贴，方寸顿觉虚明，天心道脉，信为洁净精微也已。”曰：“此后却又如何用工？”曰：“吾子只患不到此处，莫患此后工夫。请看慈母之字婴儿，调停斟酌，不知其然而然矣。”

问：“学问有个宗旨，方好用工，请指示。”曰：“《中庸》性道，首之天命，故曰‘道之大原，出於天’，又曰‘圣希天’。夫天则莫之为而为，莫之致而至者也。圣则不思而得，不勉而中者也。欲求希圣希天，不寻思自己有甚东西可与他打得对同，不差毫发，却如何希得他？天初生我，只是个赤子。赤子之心，浑然天理，细看其知不必虑，能不必学，果然与莫之为而为，莫之致而至的体段，浑然打得对同过。然则圣人之为圣人，只是把自己不虑不学的见在，对同莫为莫致的源头，久久便自然成个不思不勉而从容中道的圣人也。赤子出胎，最初啼叫一声，想其叫时，只是爱恋母亲怀抱，却指着这个爱根而名为仁，推充这个爱根以来做人，合而言之曰‘仁者人也’。亲亲为大，若做人的常是亲亲，则爱深而其气自和，气和而其容自婉，一些不忍恶人，一些不敢慢。人所以时时中庸，其气象出之自然，其功化成之浑然也。”

问：“扫浮云而见天日，与吾儒宗旨同否？”曰：“后儒亦有错认以为治心工夫者，然与孔、孟宗旨，则迥然冰炭也。《论》、《孟》之书具在，如曰‘苟志於仁矣，无恶也’，曰‘我欲仁，斯仁至矣’，曰‘凡有四端於我者’云云，看他受用，浑是青天白日，何等简易方便也。”曰：“习染闻见，难说不是天日的浮云，故学者工夫要如磨镜，尘垢决去，光明方显。”曰：“吾心觉悟的光明，与镜面光明却有不同。镜面光明与尘垢原是两个，吾心先迷后觉，却是一个。当其觉时，即迷心为觉，则当其迷时，亦即觉心为迷也。夫除觉之外，更无所谓迷，而除迷之外，亦更无所谓觉也。故浮云天日，尘埃镜光，俱不足为喻。若必欲寻个譬喻，莫如冰之与水，犹为相近。吾人闲居，放肆一切利欲愁苦，即是心迷，譬则水之遇寒，冻而凝结成冰，固滞蒙昧，势所必

至。有时师友讲论，胸次潇洒，是心开朗，譬则冰之暖气消融，解释成水，清莹活动，亦势所必至也。冰虽凝而水体无殊，觉虽迷而心体具在，方见良知宗旨，贯古今，彻圣愚，通天地万物而无二、无息者也。”

问：“今时士子，祇徇闻见读书，逐枝叶而忘根本，何道可反兹习？”曰：“枝叶与根本，岂是两段？观之草木，彻头彻尾，原是一气贯通，若头尾分断，则便是死的。虽云根本，堪作何用？只要看用功志意何如。若是切切要求根本，则凡所见所闻皆归之根本，若是寻枝觅叶的肚肠，则虽今日尽有玄谈，亦将作举业套子矣。”

问：“向蒙指示，谓不必汲汲，便做圣人，且要详审去向，的确地位。承教之后，翻觉工夫最难凑泊，心胸茫无畔岸。”曰：“此中有个机括，只怕汝不能自承当耳。”曰：“如何承当？”曰：“若果然有大襟期，有大气力，有大识见，就此安心乐意而居天下之广居，明目张胆而行天下之大道。工夫难到凑泊，即以不屑凑泊为工夫，胸次茫无畔岸，便以不依畔岸为胸次，解缆放船，顺风张棹，则巨浸汪洋，纵横任我，岂不一大快事也哉！”曰：“是果快活。”曰：“此时汝我虽十数人，而心心相照，只荡然一片，了无遮隔也。”众譁然曰：“果是浑忘各人形体矣，但此即是致广大否？”曰：“致广大而未尽精微也。”曰：“如何方尽精微？”曰：“精与粗对，微与显对。今子胸中看得个广大，即粗而不精矣，目中见有个广大，便显而不微矣。若到性命透彻之地，工夫纯熟之时，则终日终年，长是简简淡淡，温温醇醇，未尝不广大而未尝广大，未尝广大而实未尝不广大也。是则无穷无尽而极其广大，亦无方无体而极其精微也已。”曰：“不知方体如何应事？”曰：“若不是志气坚锐，道理深远，精神凝聚，则何能如此广大？如此精微？故即是可以应事，即是可名工夫，亦即是而可渐学圣人也已。”

问：“吾人在世，不免身家为累，所以难於为学。”曰：“却倒说了。不知吾人只因以学为难，所以累於身家耳。即如歌三十六宫都是春，夫天道必有阴阳，人世必有顺逆，今曰三十六宫都是春，则天道可化阴而为纯阳矣。夫天道可化阴而为阳，人世独不可化逆而为顺乎？此非不近人情，有所勉强於其间也。吾人只能专力於学，则精神自能出拔，物累自然轻渺。莫说些小得失，忧喜毁誉荣枯，即生死临前，且结缨易箠，曳杖逍遥也。”

问：“临事辄至仓皇，心中更不得妥贴静定，多因养之未至，故如是耳。”曰：“此养之不得其法使然。因先时预有个要静定之主意，后面事来多合他不着，以致相违相竞，故临时冲动不宁也。”曰：“静定之意，如何不要？孟子亦说不动心。”曰：“心则可不动，若只意思作主，如何能得不动？孟子是以心当事，今却以主意去当事。以主意为心，则任养百千万年，终是要动也。”

”

问：“善念多为杂念所胜，又见人不如意，暴发不平事，已辄生悔恨，不知何以对治？”曰：“譬之天下路径，不免石块高低，天下河道，不免滩濑纵横。善推车者，轮辕迅飞，则块磊不能为碍，善操舟者，篙桨方便，则滩濑不能为阻。所云杂念忿怒，皆是说前日后日事也。工夫紧要，只论目前。今且说此时相对，中心念头，果是何如？”曰：“若论此时，则恭敬安和，只在专志听教，一毫杂念也不生。”曰：“吾子既已见得此时心体，有如是好处，却果信得透彻否？”大众忻然起曰：“据此时心体，的确可以为圣为贤，而无难事也。”曰：“诸君目前各各奋跃，此正是车轮转处，亦是桨势快处，更愁有甚么崎岖可以阻得你？有甚滩濑可以滞得你？况‘民之秉彝，好是懿德’，则此个轮，极是易转，此个桨，极为易摇，而王道荡荡平平，终身由之，绝无崎岖滩濑也。故自黄中通理，便到畅四肢，发事业，自可欲之善，便到大而化，圣而神。今古一路学脉，真是简易直截，真是快活方便。奈何天下推车者，日数千百人，未闻以崎岖而回辙；行舟者，日数千百人，未闻以滩濑而停棹，而吾学圣贤者，则车未尝推，而预愁崎岖之阻，舟未曾发，而先惧滩濑之横，此岂路之扼於吾人哉？亦果吾人之自扼也？”

问：“吾人心与天地相通，只因有我之私，便不能合。”曰：“若论天地之德，虽有我亦隔他不得。”曰：“如何隔不得？”曰：“即有我之中，亦莫非天地生机之所贯彻，但谓自家愚蠢而不知之则可，若谓他曾隔断得天地生机则不可。”曰：“极恶之人，雷霆且击之，难说与天不隔。”曰：“雷击之时，其人惊否？”曰：“惊。”“被击之时，其人痛否？”曰：“痛。”曰：“惊是孰为之惊，痛是孰为之痛？然则雷能击死其人，而不能击死其人之惊与痛之天也已。”

问：“吾侪须是静坐，日久养出端倪，方才下手工夫有实落处。”曰：“请问静养之法？”曰：“圣学无非此心，此心须见本体，故今欲向静中安闲调摄，使我此心精明朗照，莹彻澄湛，自在而无扰，宽舒而不迫，然后主宰既定，而应务方可不差。今於坐时，往往见得前段好处，但至应事接物，便夺去不能？久，甚是懊恼。”罗子慨然兴叹曰：“子志气诚是天挺人豪，但学脉如所云，不无误子矣。虽然，何童子耶！即汉儒以来，千有余年，未有不如是会心误却平生者。殊不知天地生人，原是一团灵物，万感万应而莫究根原，浑浑沦沦而初无名色，只一心字，亦是强立。后人不省，缘此起个念头，就会生个识见，露个光景，便谓吾心实有如是本体，本体实有如是朗照，实有如是澄湛，实有如是自在宽舒。不知此段光景，原从妄起，必随妄灭。及来应事接物，还是用着天生灵妙浑沦的心。心尽在为他作主干事，他却嫌其不见光景形色

，回头只去想念前段心体，甚至欲把捉终身，以为纯亦不已，望显发灵通，以为宇泰天光。用力愈劳，违心愈远。”兴言及此，为之哀恻曰：“静坐下手，不知如何方是！”曰：“孔门学习，只一‘时’字。天之心以时而显，人之心以时而用，时则平平而了无造作，时则常常而初无分别，入居静室而不异广庭，出宰事为而即同经史。烦嚣既远，趣味渐深，如是则坐愈静而意愈闲，静愈久而神愈会，尚何心之不真，道之不凝，而圣之不可学哉！”

问：“欲为人，如何存心？”曰：“知人即知心矣。《洪范》说人有视听言动思，盖大体小体兼备，方是全人，视听言动思兼举，方是全心。但人初生，则视听言动思浑而为一，人而既长，则视听言动思分而为二。故要存今日既长时的心，须先知原日初生时的心。子观人之初生，目虽能视，而所视只在爹娘哥哥；耳虽能听，而所听只在爹娘哥哥，口虽能啼，手足虽能摸索，而所啼所摸也只在爹娘哥哥。据他认得爹娘哥哥，虽是有个心思，而心思显露，只在耳目视听身口动叫也。於此看心，方见浑然无二之真体，方识纯然至善之天机。吾子敢说汝今身体，不是原日初生的身体？既是初生身体，敢说汝今身中即无浑沌合一之良心？渐渐湊泊将来，可见知得人真，便知得心真，知得心真，便存得心真。”

问：“吾侪求道，非不切切，无奈常时间断处多。”曰：“试说如何间断？”曰：“某常欲照管持守此个学问，有时不知不觉忽然忘记，此便是间断处也。”曰：“此则汝之学问原系头脑欠真，莫怪工夫不纯也。盖学是学圣，圣则其理必妙。子今只去照管持守，却把学问做一件物事相看。既是物事，便方所而不圆妙，纵时时照见，时时守住，亦有何用？我今劝汝，且把此等物事放下一边，待到半夜五更，自在醒觉时节，必然思想要去如何学问，又必思想要去如何照管持守我的学问。当此之际，轻轻快快转个念头，以自审问说道，学问此时虽不现前，而要求学问的心肠，则即现前也，照管持守工夫，虽未得力，而要去照管持守一段精神，却甚得力也。当此之际，又轻轻快快转个念头，以自庆喜说道，我何不把现前思想的心肠，来做个学问，把此段紧切的精神，来当个工夫，则但要时便无不得，随处去更无不有。所谓身在是而学即在是，天不变而道亦不变，安心乐意，岂止免得间断，且绵绵密密，直至神圣地位，而一无难也已。”

问：“寻常如何用工？”曰：“工夫岂有定法。某昨夜静思，此身百年，今已过半，中间履历，或忧戚苦恼，或顺适欣喜，今皆茫然如一大梦。当时通身汗出，觉得苦者不必去苦，欣者不必去欣，终是同归於尽。再思过去多半只是如此，则将来一半亦只如此，通总百年都只如此。如此却成一片好宽平世界也，所谓坦荡荡不过如此。”曰：“然则喜怒哀乐皆可无耶？”曰：“喜怒

哀乐原因感触而形，故心如空谷，呼之则响，原非其本有也。今只虑子心未必能坦荡耳。若果坦荡，到得极处，方可言未发之中。既全未发之中，又何患无中节之和耶？君子戒慎恐惧，正怕失了此个受用，无以为位育本源也。”

今人恳切用工者，往往要心地明白，意思快活。才得明白快活时，俄顷之间，倏尔变幻，极其苦恼，不能自胜。若能於变幻之时，急急回头，细看前时明白者，今固恍惚矣；前时快活者，今固冷落矣。然其能俄顷明白而为恍惚，变快活而为冷落，至神至速，此却是个甚么东西？此个东西，即时时在我，又何愁其不能变恍惚而为明白，变冷落而为快活也。故凡夫每以变幻为此心忧，圣人每以变幻为此心喜。

一友自述其平日用工，只在念头上缠扰。好静恶动，贪明惧昏，种种追求，便觉时得时失，时出时入，间断处常多，纯一处常少，苦不能禁。方悟心中静之与动，明之与暗，皆是想度意见而成，感遇或殊，则光景变迁，自谓既失，乃或倏然形见，自谓已得，乃又忽然泯灭，总无凭准。於是一切醒转，更不去此等去处计较寻觅，却得本心浑沦，只不合分别，便自无间断，真是坦然荡荡，而悠然顺适也。或诘之曰：“如此浑沦，然则善不消为，恶不必去耶？”友不能答。罗子代之答曰：“只患浑沦不到底耳。盖浑沦顺适处，即名为善，而违碍处，便名不善也。故只浑沦到底，即便不善化而为善也，非为善去恶之学而何？”众皆有省。

一友每常用工，闭目观心。罗子问之曰：“君今相对，见得心中何如？”曰：“炯炯然也。但常恐不能保守，奈何？”曰：“且莫论保守，只恐或未是耳。”曰：“此处更无虚假，安得不是？且大家俱在此坐，而中炯炯，至此未之有改也。”罗子谓：“天性之知，原不容昧，但能尽心求之，明觉通透，其机自显而无蔽矣。故圣贤之学，本之赤子之心以为根源，又徵诸庶人之心，以为日用。若坐下心中炯炯，却赤子原未带来，而与大众亦不一般也。吾人有生有死，我与老丈存日无多，须知炯炯浑非天性，而出自人为。今日天人之分，便是将来鬼神之关也。今在生前能以天明为明，则言动条畅，意气舒展，比至殁身，不为神者无几。若今不以天明为明，只沉滞襟膈，留恋景光，幽阴既久，殁不为鬼者亦无几矣。”其友遽然曰：“怪得近来用工，若日中放过处多，则夜卧梦魂自在；若日中光显太盈，则梦魂纷乱颠倒，令人不堪。非遇先生，几枉此生矣。”

问：“用工，思虑起灭，不得宁贴。”曰：“非思虑之不宁，由心体之未透也。吾人日用思虑，虽有万端，而心神止是一个。遇万念以滞思虑，则满腔浑是起灭，其功似属烦苦。就一心以宰运化，则举动更无分别，又何起灭之可言哉！《易》曰：‘天下何思何虑，殊途而回归，一致而百虑。’夫虑以百言

，此心非无思虑也，惟一致以统之，则返殊而为同，化感而为寂。浑是妙心，更无他物。欲求纤毫之思虑，亦了不可得也。”

一生远来，问以近时工夫，曰：“於心犹觉有疑。”曰：“何疑也？”曰：“许多书旨，尚未明白。”曰：“子许多书未明，却才如何吃了茶，吃了饭，今又如何在此立谈了许久时候耶？”傍一生笑曰：“渠身上书一向尽在明白，但想念的书尚未明白耳。”其生恍然有省。

一友执持恳切，久觉过苦，求一脱洒工夫。曰：“汝且莫求工夫，同在讲会，随时卧起，再作商量。”旬日，其友跃然曰：“近觉生意勃勃，虽未用力而明白可爱。”曰：“汝信得当下即是工夫否？”曰：“亦能信得，不知何如可不忘失？”曰：“忘与助对，汝欲不忘，即必有忘时。不追心之既往，不逆心之将来，任他宽洪活泼，真是水流物生，充天机之自然，至於？久不息而无难矣。”

问：“别后如何用工？”曰：“学问须要平易近情，不可着手太重。如粗茶淡饭，随时遣日，心既不劳，事亦了当，久久成熟，不觉自然有个悟处。盖此理在日用间，原非深远，而工夫次第亦难以急迫而成。学能如是，虽无速化之妙，却有隽永之味也。”

问：“某用工致知，力行不见有个长进处。”曰：“子之致知，知个甚的？力行，行个甚的？”曰：“是要此理亲切。”曰：“如何是理？”曰：“某平日说理，只事物之所当然便是。”曰：“汝要求此理亲切，却舍了此时而言平日，便不亲切；舍了此时问答，而言事物，当然又不亲切。”曰：“此时问答，如何是理之亲切处？”曰：“汝把问答与理看作两件，却求理于问答之外，故不亲切。不晓我在言说之时，汝耳凝然听着，汝心炯然想着，则汝之耳，汝之心，何等条理明白也。言未透彻，则默然不答，言才透彻，便随众欣然，如是则汝之心，汝之口，又何等条理明白也。”曰：“果是亲切。”曰：“岂止道理为亲切哉！如此明辩到底，如此请教不怠，又是致知力行而亲切处矣。”

问：“吾侪或言观心，或言行己，或言博学，或言守静，先生皆未见许，然则谁人方可以言道耶？”曰：“此捧茶童子却是道也。”一友率尔曰：“岂童子亦能戒慎恐惧耶？”罗子曰：“茶房到此，几层厅事？”众曰：“三层。”曰：“童子过许多门限阶级，不曾打破一个茶瓿。”其友省悟曰：“如此童子果知戒惧，只是日用不知。”罗子难之曰：“他若不是知，如何会捧茶，捧茶又会戒惧？”其友语塞。徐为解曰：“知有两样，童子日用捧茶是一个知，此则不虑而知，其知属之天也。觉得是知能捧茶，又是一个知，此则以虑而知，其知属之人也。天之知是顺而出之，所谓顺，则成人成物也。人



之知却是返而求之，所谓逆，则成圣成神也。故曰以先知觉后知，以先觉觉后觉。人能以觉悟之窍，而妙合不虑之良，使浑然为一方，是睿以通微，神明不测也。”

问：“今若全放下，则与常人何异？”曰：“无以异也。”曰：“既无以异，则何以谓之圣学也？”曰：“圣人者，常人而肯安心者也；常人者，圣人而不肯安心者也。故圣人即是常人，以其自明，故即常人而名为圣人矣；常人本是圣人，因其自昧，故本圣人而卒为常人矣。”

诸友静坐，寂然无譁，将有欲发问者，罗子止之。良久，语之曰：“当此静默之时，澄虑反求：如平时躁动，今觉凝定；平时昏昧，今觉虚朗；平时怠散，今觉整肃。使此心良知，炯炯光彻，则人人坐间，各抱一明镜於怀中，却请诸子将自己头面对镜观照，若心事端庄，则如冠裳济楚，意态自然精明；若念头尘俗，则蓬头垢面，不待旁观者耻笑，而自心惶恐，又何能顷刻安耶？”曰：“三自反可是照镜否？”曰：“此个镜子，与生俱生，不待人照而常自照，人纤毫瞒他不过。故不忠不仁，亦是当初自己放过。自反者，反其不应放过而然，非曰其始不知，后因反己乃知也。”曰：“吾侪工夫，安能使其常不放过耶？”曰：“羞恶之心，人皆有之，谁肯蓬头垢面以度朝夕耶？”

一广文自叙平生为学，已能知性。罗子问：“君於此时，可与圣人一般否？”曰：“如此说则不敢。”曰：“既知是性，岂又与圣人不似一般？”曰：“吾性与圣一般，此是从赤子胞胎时说。若孩提稍有知识，已去圣远矣。故吾侪今日只合时时照管本心，事事归依本性，久则圣贤乃可希望。”时方饮茶逊让，罗子执茶瓯问曰：“君言照管归依，俱是恭敬持瓯之事，今且未见瓯面，安得遽论持瓯恭谨也？”曰：“我於瓯子，也曾见来，也曾持来，但有时见，有时不见，有时持，有时忘记持，不能如圣人之？常不失耳。”曰：“此个性，只合把瓯子作譬，原却不即是瓯子。瓯子则有见有不见，而性则无不见也。瓯子则有持有不持，而性则原不待持也。不观《中庸》说‘率性谓道，道不可须臾离’，今云见持不得？常，则是可以离矣。可离则所见所持原非是性。”曰：“此性各在。当人稍有识者，谁不能知，况用功於此者乎？”曰：“君言知性，如是之易！此性之所以难知也，孟子之论知性，必先之以尽心。苟心不能尽，则性不可知也。知性则知天，故天未深知，则性亦未可为知也。君试反而思之，前日工夫，果能既竭其心思乎？今时受用，果能知天地之化育乎？若果知时，便骨肉皮毛，浑身透亮，河山草树，大地回春，安有见不能常持、不能久之弊？苟仍是旧日境界，我知其必然未曾知也。”广文沉思，未有以应。

童子捧茶方至，罗子指而谓一友曰：“君自视与童子何如？”曰：“信得

更无两样。”顷此复问曰：“不知君此时何所用功？”曰：“此时觉心中光明，无有沾滞。”曰：“君前云与捧茶童子一般，说得尽是；今云心中光明，又自己翻帐也。”友遽然曰：“并无翻帐。”曰：“童子见在，请君问他，心中有此光景否？若无此光景，则分与君两样。”广文曰：“不识先生心中工夫却是如何？”曰：“我的心，也无个中，也无个外。所谓用功也，不在心中，也不在心外。只说童子献茶来时，随众起而受之，从容啜毕，童子来接时，随众付而与之。君必以心相求，则此无非是心；以工夫相求，则此无非是工夫。若以圣贤格言相求，则此亦可说动静不失其时，其道光明也。”广文恍然自失。

广文再过访，自述近得个悟头，甚是透彻。罗子问其详，对曰：“向时见未真确，每云自己心性时得时失，中无定主，工夫安能纯一。殊不知耳目口鼻心思，天生五官，职司一样。试说吾此耳、此目，终日应接事物，谁曾一时无耳目哉？耳目既然，则终日应接事物，又谁曾一时无心思哉？耳目心思既皆常在，则内外主宰已定，而自己工夫岂不渐渐纯熟而安全也哉？”罗子笑曰：“此悟虽妙，恐终久自生疑障。”广文不服，罗子曰：“今子悟性固常在，独不思善则性在时为之，而不善亦性在时为之也，以常在而主张性宗，是又安得谓性善耶？”广文自失，问：“将奈何？”曰：“是不难。盖常在者，性之真体，而为善为不善者，性之浮用。体则足以运用，用不能以迁体也。试思耳之於声，目之於色，其千变万化於前者，能保其无美恶哉？是则心思之善不善也，然均听之、均视之，一一更均明晓而辨别之，是则心思之能事，性天之至善，而终日终身更非物感之可变迁者也。”广文曰：“先生之悟小子也，是死而复生之矣。”

罗子令太湖，讲性命之学，其推官以为迂也。直指虑囚，推官与罗子侍，推官靳罗子于直指曰：“罗令，道学先生也。”直指顾罗子曰：“今看此临刑之人，道学作如何讲？”罗子对曰：“他们平素不识学问，所以致有今日。但吾辈平素讲学，又正好不及他今日。”直指诘之曰：“如何不及？”曰：“吾辈平时讲学，多为性命之谈，然亦虚虚谈过，何曾真切为着性命？试看他们临刑，往日种种所为，到此都用不着，就是有大名位、大爵禄在前，也都干。他们如今都不在念，只一心要求保全性命，何等真切！吾辈平日工夫，若肯如此，那有不到圣贤道理？”直指不觉嘉叹，推官亦肃然。

罗子行乡约於海春书院，面临滇海，青苗满目，客有指柏林而告曰：“前年有司迁学，议伐宫墙树以充用，群鸟徙巢而去。分守李同野止勿伐，群鸟一夕归巢如故。”言讫飞鸣上下，乐意相关。昆阳州守夏渔请曰：“？谓圣贤非人可及，故究情考索，求之愈劳，而去之愈远。岂知性命诸天，本吾固有，日用之间，言动事为，其停当处，即与圣贤合一也。”罗子曰：“停当二字，尚

恐未是。”夏守瞿然曰：“言动事为，可不要停当耶？”曰：“可知言动事为，方才可说停当，则子之停当，有时而要，有时而不要矣。独不观兹柏林之禽鸟乎？其飞鸣之相关何如也？又不观海畴之青苗乎？其生机之萌茁何如也？子若拘拘以停当求之，则此鸟此苗何时而为停当，何时而为不停当耶？《易》曰：‘水流而不息，物生而不穷，造化之妙。’原是贯彻浑融。而子早作而夜寐，嬉笑而偃息，无往莫非此体，岂待言动事为，方思量得个停当？又岂直待言动事为停当，方始说道与古先贤哲不殊？若如是用功，如是作见，则临言动事为，固是错过，而既临言动事为，亦总是错过矣。”

夏守憬然自省，作而言曰：“子在川上，不舍昼夜。吾人心体，未尝一息有间。今当下生意津津，不殊於禽鸟，不殊于新苗，往时万物一体之仁，果觉浑沦成片矣。欲求停当，岂不是个善念？但善则便落一边，既有一边善，便有一边不善；既有一段善，便有一段不善。如何能得昼夜相通？如何能得万物一体？颜子得此不息之体，其乐自不能改。若说以贫自安而不改，浅之乎窥圣贤矣！”

问：“人欲杂时，作何用药？”曰：“言善恶者，必先善而后恶；言吉凶者，必先吉而后凶。今盈宇宙中，只是个天，便只是个理，惟不知是天理者，方始化作欲去。如今天日之下，原只是个光亮，惟瞽了目者，方始化作暗去。”

癸丑，罗子过临清，忽遭重病。倚榻而坐，恍若一翁来言曰：“君身病稍康，心病则复何如？”罗子不应。翁曰：“君自有生以来，遇触而气每不动，当倦而目辄不瞑，扰攘而意自不分，梦寐而境悉不忘，此皆君心痼疾也。”罗子愕然曰：“是则予之心得曷言病？”翁曰：“人之心体出自天常，随物感通，原无定执。君以宿生操持，强力太甚，一念耿光，遂成结习。日中固无纷扰，梦亦自昭然。君今谩喜无病，不悟天体渐失，岂惟心病，而身亦不能久延矣。盖人之志意长在目前，荡荡平平，与天日相交，此则阳光宣朗，是为神境，令人血气精爽，内外调畅。如或志气沉滞，胸臆隐隐约约，如水鑑相涵，此则阴灵存想，是为鬼界，令人脉络纠缠，内外胶泥。君今阴阳莫辨，境界妄縻，是尚得为善学者乎？”罗子惊起汗下，从是执念潜消，血脉循轨。

问：“夫子临终逍遥气象。”曰：“去形骸虽显，而其体滞碍；本心虽隐，而其用圆通。故长戚戚者，务活其形者也；坦荡荡者，务活其心者也。形当活时，尚苦滞碍，况其僵仆而死耶？心在躯壳，尚能圆通，况离形超脱，则乘化御天，周游六虚，无俟推测。即诸君此时对面，而其理固明白现前也，又何疑哉？”

问：“有人习静，久之遂能前知者，为不可及。”曰：“不及他不妨，只

恐及了倒有妨也。”曰：“前知如何有妨？”曰：“正为他有个明了，所以有妨。盖有明之明，出於人力，而其明小；无明之明，出於天体，而其明大。譬之暗室，张灯自耀其光，而日丽山河，反未获一睹也已。”

万言策问疾。罗子曰：“此道炳然宇宙，原不隔乎分尘。故人已相通，形神相入，不待言说，古今自直达也。后来见之不到，往往执诸言说。善求者一切放下，胸目中更有何物可有耶？”

谓怀智曰：“汝於人物，切不可起拣择心，须要贤愚善恶，一切包容，直到物我两忘，方是汝成就处。”

智卧病，先生问曰：“病中工夫何如？”智曰：“甚难用工。”先生曰：“汝能似无病时，便是工夫。”

古今学者，晓得去做圣人，而不晓得圣人即是自己，故往往去寻作圣门路，殊不知门路一寻，便去圣万里矣。

人不信我，即是我欺人处。务要造到人无不信，方是学问长进。

问：“人心之知，本然常明，此《大学》所以首重明明德，何如？”罗子曰：“圣人之言，原是一字不容增减。其谓‘明德’，则德只是个明，更说个‘有时而昏’不得。如谓‘顾諟天之明命’，亦添个‘有时而昏’不得也。”

曰：“明德如是，何以必学以明之耶？”曰：“《大学》之谓明明，即《大易》之谓乾乾也。天行自乾，吾乾乾而已；天德本明，吾明明而已。故知必知之，不知必知之，是为此心之常知。而夫子诲子路以知，只是知其知也，若谓由此求之，又有可知之理，则当时已谓是知也，而郤犹有所未知，恐非夫子确然不易之辞矣。”曰：“从来见孟子说‘性善’，而《中庸》说‘率性之谓道’；孟子说‘直养’，而孔子说‘人之生也直’。常自未能解了，盖谓性必全善，方才率得，生必通明，方才以直养得。奈何诸家议论，皆云性有气质之杂，而心有物欲之蔽。夫既有杂，则善便率得，恶将如何率得？夫既有蔽，则明便直得，昏则如何直得？於是自心疑惑不定，将圣贤之言，作做上智边事，只得去为善去恶，而性且不敢率；只得去存明去昏，而养且不敢直。卒之愈去而恶与昏愈甚，愈存而善与明愈远。今日何幸得见此心知体，便是头头是道，而了了几通也耶？”曰：“虽然如是，然郤不可谓遂无善恶之杂与昏明之殊也。只能彀得此个知体到手，□□凭我为善去恶，而总叫做率性，尽我存明去昏，总叫直养，无害也已。”

问：“古今学术，种种不同，而先生主张，独以孝弟慈为化民成俗之要，虽是浑厚和平，但人情世习，叔季已多顽劣。即今刑日严，犹风俗日偷，更为此说，将不益近迂乎？”罗子曰：“夫人情之凶恶，孰甚于战国、春秋？世习之强悖，孰甚于战国、春秋？今攷订《四书》所载之行事言辞，非君臣问答

於朝廷，则师友叮咛於授受。夫岂於人情略不照瞭，世习总未筹画也哉！乃其意气之发扬，心神之淳切，惟在於天经地义所以感通而不容己者，则其言为之独至。物理人伦，所以联属而不可解者，则其论为之尤详。此不惟孔、孟之精微，可以窃窥，而造化之消息，亦足以概探矣。夫天命之有阴阳，人事之有善恶，总之曰道二，仁与不仁而已矣。然天以阳为主，而阴其所化也；心以善为主，而恶其所变也，故仁之胜不仁，犹水之胜火。盖主者其所常存，而变之与化，固其所暂出也。今以一杯之水，救一车薪之火而不胜，则曰水不胜火，岂不与於不仁之甚者哉！此即轲氏之时言之，若今兹则尤异然者矣。是故仁亲性善之旨，孔、孟躬亲倡之，当时已鲜听从，其后不愈远而愈迷哉！刑法把持之效，申、韩躬亲致之，当时已尽趋慕，其后不愈久而愈炽哉！故在轲氏，水止一杯，兹将涓滴难寻矣；火止车薪，兹将燎原遍野矣。於是较胜负于仁不仁之间，夫非大不知量者哉！所幸火虽燎原，而究竟无根，暂而不能久也；水虽涓滴，而原泉混混，不舍昼夜也，故曰：‘人无所不至，惟天不容伪。’无所不至者，终只是人，不容伪者，到底是天。天下之事，责之己者近而易，望之人者远而难，其势使之然也。故今为世道计者，请自吾辈之学问先之。吾辈为学问谋者，请自身心之本源先之。今天下孔、孟之《四书》，群然读之，而《四书》之意义，则纷然习之，曾有一人而肯信人性之皆善哉？反之己身，有一人而肯信自性之为善哉？夫性善者，作圣之张本，能知性善，而圣贤乃始人人可以为之也。圣贤者，人品之最贵，知其可为圣贤，而於人人乃始不以卑贱而下视之也。上人者，庶人之所瞻趋，如上视己以贵重，而人人又安忍共甘卑贱而不思振拔也哉！某自始入仕途，今计年岁将及五十，窃观五十年来，议律例者，则日密一日；制刑具者，则日严一日；任稽察、施拷讯者，则日猛一日。每当堂阶之下，牢狱之间，睹其血肉之淋漓，未尝不鼻酸额蹙，为之叹曰：‘此非尽人之子与？非曩昔依依於父母之怀，恋恋于兄妹之傍者乎？夫岂其皆善於初，而不皆善於今哉？及睹其当疾痛而声必呼父母，觅相依而势必先兄弟，则又信其善於初者，而未必皆不善於今也已。故今谛思吾侪能先明孔、孟之说，则必将信人性之善，信其善而性灵斯贵矣，贵其灵而躯命斯重矣。兹诚转移之机，当汲汲也，隆冬冰雪，一线阳回，消即俄顷。诸君第目前日用，惟见善良，欢欣爱养，则民之顽劣，必思掩藏，上之严峻，亦必少轻省。谓人情世习，终不可移者，死亦无是理矣。’

某至不才，然幸生儒家，方就口食，先妣即自授《孝经》、《小学》、《论》、《孟》诸书，而先君遇有端绪，每指点目前，孝友和平，反覆开导。故寻常於祖父伯叔之前，嬉游於兄弟姊妹之间，更无人不相爱厚。但其时气体孱弱，祖父最是怜念不离。年至十五，方就举业，遇新城张洵水先生讳玠，为人

英爽高迈，且事母克孝，每谓人须力追古先。於是一意思以道学自任，却宗习诸儒各样工夫，屏私息念，忘寝忘食，奈无人指点，遂成重病。赖先君觉某用功致疾，乃示以《传习录》而读之，其病顿愈，而文理亦复英发。且遇楚中高士为说破《易经》，指陈为玄门造化。某窃心自忻快，此是天地间大道真脉，奚啻玄教而已哉！嗣是科举省城，缙绅大举讲会，见颜山农先生。某具述昨遭危疾，而生死能不动心；今失科举，而得失能不动心。先生俱不见取，曰：“是制欲，非体仁也。”某谓：“克去己私，复还天理，非制欲安能以遽体乎仁哉？”先生曰：“子不观孟子之论四端乎？知皆扩而充之，如火之始然，泉之始达。如此体仁，何等直截？故子患当下日用而不知，勿妄疑天性生生之或息也。”某时大梦忽醒，乃知古今道有真脉，学有真传，遂师事之。比联第归家，苦格物莫晓，乃错综前闻，互相参订，说殆千百不同，每有所见，则以请正先君，先君亦多首肯，然终是不为释然。三年之后，一夕忽悟今说，觉心甚痛快，中宵直趋卧内，闻於先君。先君亦跃然起舞曰：“得之矣，得之矣。”迄今追想一段光景，诚为生平大幸。后遂从《大学》至善，推演到孝弟慈，为天生明德，本自一人之身，而未及家国天下。乃凝顿自己精神，沉思数日，遐想十五之年，从师与闻道学，其时目诸章缝，俱是汗俗，目诸黎庶，俱是冥顽，而吾侪有志之士，必须另开一个蹊径，以去息念生心，别启一个户牖，以去穷经。造饼样虽画完全，饥饱了无干涉，徒尔劳苦身心，几至丧亡莫救。於此不觉惊惶战栗，自幸宿世何缘得脱此等苦趣。已又遐想童稚之初，方离乳哺，以就口食嬉嬉於骨肉之间，怡怡於日用之际，闲往闲来，相怜相爱，虽无甚大好处，却又也无甚大不好处。至于十岁以后，先人指点行藏，启迪经传，其意趣每每契合无违，每每躬亲有得。较之后来着力去处，难易大相径庭，则孟子孩提爱敬之良，不虑不学之妙，徵之幼稚，以至少长，果是自己曾经受用，而非虚话也。夫初焉安享天和，其顺适已是如此。继焉勉强工夫，苦劳复是如彼。精神之凝思愈久，而智虑之通达愈多。由一身之孝弟慈而观之一家，一家之中，未尝有一人而不孝弟慈者；由一家之孝弟慈而观之一国，一国之中，未尝有一人而不孝弟慈者；由一国之孝弟慈而观之天下，天下之大，亦未尝有一人而不孝弟慈者。又由缙绅士大夫以推之群黎百姓，缙绅士大夫固是要立身行道，以显亲扬名，光大门户，而尽此孝弟慈矣，而群黎百姓，虽职业之高下不同，而供养父母，抚育子孙，其求尽此孝弟慈，未尝有不同者也。又由孩提少长以推之壮盛衰老，孩提少长固是爱亲敬长，以能知能行此孝弟慈，已便至壮盛之时，未有弃却父母子孙，而不思孝弟慈。岂止壮盛，便至衰老临终，又谁肯弃却父母子孙，而不思以孝弟慈也哉！又时乘闲暇，纵步街衢，肆览大众车马之交驰，负荷之杂沓，其间人数何啻亿兆之多，品级亦将千百其异

，然自东徂西，自朝及暮，人人有个归着，以安其生，步步有个防检，以全其命，窥觑其中，总是父母妻子之念固结维系，所以勤谨生涯，保护躯体，而自有不能已者。其时《中庸》“天命不已”与“君子畏敬不忘”，又与《大学》贯通无二。故某自三十登第，六十归山，中间侍养二亲，敦睦九族，入朝而徧友贤良，远仕而躬禦魑魅，以至年载多深，经历久远，乃叹孔门《学》、《庸》，全从《周易》“生生”一语化得出来。盖天命不已，方是生而又生，生而又生，方是父母而已身，己身而子，子而又孙，以至曾而且玄也。故父母兄弟子孙，是替天命生生不已，显现个肤皮；天生生不已，是替孝父母、弟兄长、慈子孙通透个骨髓。直竖起来，便成上下今古，横亘将去，便作家国天下。孔子谓“仁者人也”，“亲亲为大”，其将《中庸》、《大学》已是一句道尽。孟子谓“人性皆善”，“尧、舜之道，孝弟而已矣”，其将《中庸》、《大学》亦是一句道尽。

“喜怒哀乐，未发谓之中。先儒观未发气象，不知当如何观？”曰：“子不知如何为喜怒哀乐，又如何知得去观其气象也耶？我且诘子，此时对面相讲，有喜怒也无？有哀乐也无？”曰：“俱无。”曰：“既谓俱无，便是喜怒哀乐未发也。此未发之中，是吾人本性常体。若人识得此个常体，中中平平，无起无作，则物至而知，知而喜怒哀乐出焉自然，与预先有物横其中者，天渊不侔矣，岂不中节而和哉？故忠信之人，可以学礼。中心常无起作，即谓忠信之人。如画之粉地一样，洁洁净净，红点着便红鲜，绿点着便绿明，其节不爽，其天自着。节文自着，而礼道宁复有余蕴也哉！”

今堂中聚讲人不下百十，堂外往来亦不下百十，今分作两截，我辈在堂中者皆天命之性，而诸人在堂外则皆气质之性也。何则？人无贵贱贤愚，皆以形色天性而为日用，但百姓则不知，而吾辈则能知之也。今执途人询之，汝何以能视耶？必应以目矣；而吾辈则必谓非目也，心也。执途人询之，汝何以能听耶？必应以耳矣；而吾辈则必谓非耳也，心也。执途人而询之，汝何以能食，何以能动耶？必应以口与身矣；而吾辈则必谓非口与身也，心也。识其心以宰身，则气质不皆化而为天命耶？昧其心以从身，则天命不皆化而为气质耶？心以宰身，则万善皆从心生，虽谓天命皆善，无不可也；心以从身，则众恶皆从身造，虽谓气质乃有不善，亦无不可也。故天地能生人以气质，而不能使气质之必归天命；能同人以天命，而不能保天命之纯全万善。若夫化气质以为天性，率天性以为万善，其惟以先知觉后知，以先觉觉后觉也夫，故曰：“天地设位，圣人成能。”

问：“因戒慎恐惧，不免为吾心宁静之累。”罗子曰：“戒慎恐惧，姑置之。今且请言子心之宁静作何状？”其生漫应以“天命本然，原是太虚无物。

”罗子谓：“此说汝原来事，与今时心体不切。”生又历引孟子言夜气清明，程子教观喜怒哀乐未发以前气象，皆是此心体宁静处。曰：“此皆抄书常套，与今时心体恐亦不切。”诸士子沈默半晌，适郡邑命执事供茶，循序周旋，略无差僭。罗子目以告生曰：“谛观群胥，此际供事，心则宁静否？”诸士忻然起曰：“群胥进退恭肃，内固不出而外亦不入，虽欲不谓其心宁静，不可得也。”曰：“如是宁静正与戒惧相合，而又何相妨耶？”曰：“戒惧恐惧相似，用功之意，或不应如是现成也。”曰：“诸生可言适才童冠歌诗之时，与吏胥进茶之时，全不戒惧耶？其戒惧又全不用功耶？盖说做工夫，是指道体之精详处，说个道体，是指工夫之贯彻处。道体人人具足，则岂有全无工夫之人？道体既时时不离，则岂有全无工夫之时？故孟子云：‘行矣而不着，习矣而不察。’所以终身在於道体工夫之中，尽是宁静而不自知其为宁静，尽是戒惧而不自知其为戒惧，不肯体认承当，以混混沌沌枉过一生。”

问：“平日在慎独用功，颇为专笃，然杂念纷扰，终难止息，如何乃可？”罗子曰：“学问之功，须先辨别，源头分晓，方有次第。且言如何为独？”曰：“独者，吾心独知之地也。”“又如何为慎独？”曰：“吾心中念虑纷杂，或有时而明，或有时而昏，或有时而定，或有时而乱，须详察而严治之，则慎也。”曰：“即子之言，则慎杂，非慎独也。盖独以自知者，心之体也，一而弗二者也。杂其所知者，心之照也，二而弗一者也。君子於此，因其悟得心体在我，至隐至微，莫见莫显，精神归一，无须臾之散离，故谓之慎独也。”曰：“所谓慎者，盖如治其昏，而后独可得而明也；治其乱，而后独可得而定也。若非慎其杂，又安能慎其独也耶？”曰：“明之可昏，定之可乱，皆二而非一也。二而非一，则皆杂念，而非所谓独知也。独知也者，吾心之良知，天之明命，而於穆不已者也。明固知明，昏亦知昏，昏明二，而其知则一也。定固知定，乱亦知乱，定乱二，而其知则一也。古今圣贤，惓惓切切，只为这些字费却精神，珍之重之，存之养之，为天地立心，为生民立命，总在此一处致慎也。”曰：“然则杂念詎置之不问耶？”曰：“隶胥之在於官府，兵卒之在於营伍，杂念之类也。宪使升堂而吏胥自肃，大将登坛而兵将自严，则慎独之与杂念之类也。今不思自作宪使主将，而惟隶胥兵卒之求焉，不亦悖且难也哉！”

问：“吾侪为学，此心常有茫荡之时，须是有个工夫，作得主张方好。”罗子曰：“据汝所云，是要心中常常用一工夫，自早至晚，更不忘记也耶？”曰：“正是如此。”曰：“圣贤言学，必有个头脑。头脑者，乃吾心性命，而得之天者也。若初先不明头脑，而只任尔我潦草之见，或书本肤浅之言，胡乱便去做工夫，此亦尽为有志，但头脑未明，则所谓工夫，只是我汝一念



意思耳。既为意念，则有时而起，便有时而灭；有时而聚，便有时而散；有时而明，便有时而昏。纵使专心记想，着力守住，毕竟难以长久。况汝心原是活物且神物也，持之愈急，则失愈速矣。”曰：“弟子所用工夫，也是要如《大学》、《中庸》所谓慎独，不是学问一大头脑耶？”曰：“圣人原曰教人慎独，本是有头脑，而尔辈实未见得。盖独是灵明之知，而此心本体也。此心彻首彻尾、彻内彻外更无他，有只一灵知，故谓之独也。《中庸》形容，谓其至隐而至见，至微而至显，即天之明命，而日监在兹者也。慎则敬畏周旋，而常自在之，顾諟天之明命者也。如此用功，则独便是为慎的头脑，慎亦便以独为主张，慎或有时勤怠，独则长知而无勤怠也。慎则有时作辍，独则长知而无作辍也。何则？人无所不至，惟天不容伪。慎独之功，原起自人，而独知之知，原命自天也。况汝辈工夫，当其茫荡之时，虽说已是怠而忘勤，已是辍而废作。然反思从前怠时、辍时，或应事，或动念，一一可以指，是则汝固说心为茫荡，而独之所知，何尝丝毫茫荡耶？则是汝辈辜负此心，而此心却未辜负汝辈。天果明严，须当敬畏敬畏。”

有谓“心体寂静之时，方是未发，难说平常即是也”。曰：“《中庸》原先说定喜怒哀乐，而后分未发与发，岂不明白有两段时候也耶？况细观古人，终日喜怒哀乐，必待物感乃发，而其不发时则更多也。感物则欲动情胜将或不免，而未发时则任天之便更多也。《中庸》欲学者得见天命性真，以为中正平常的极则，而恐其不知吃紧贴体也，乃指着喜怒哀乐未发处，使其反观而自得之，则此段性情便可中正平常。便可平常中正，亦便可立大本而其出无穷，达大道而其应无方矣。”

问：“喜怒哀乐未发，是何等时候？亦何等气象耶？”罗子曰：“此是先儒看道太深，把圣贤忆想过奇，便说有何气象可观也。盖此书原叫做《中庸》，只平平常常解释，便是妥贴且更明快。盖‘维天之命，於穆不已’，命不已则性不已，性不已则率之为道亦不已，而无须臾之或离也。此个性道体段，原长是浑浑沦沦而中，亦长是顺顺畅畅而和。我今与汝终日语默动静，出入起居，虽是人意周旋，却自自然然，莫非天机活泼也。即於今日，直到老死，更无二样。所谓人性皆善，而愚妇愚夫可与知与能者也。中间只恐怕喜怒哀乐，或至拂性违和，若时时畏天奉命，不过其节，即喜怒哀乐，总是一团和气，天地无不感通，民物无不归顺，相安相养，而太和在宇宙间矣。此只是人情才到极平易处，而不觉工夫却到极神圣处也。噫！人亦何苦而不把中庸解释《中庸》，亦又何苦而不把中庸服行《中庸》也哉！”

问：“此理在天地间原是活泼，原是？久，无缺欠，无间歇，何如？”罗子曰：“子觉理在天地之间，则然矣。不识反之於身，则又何如？”曰：“某

观天地间，只等反诸身心，便是茫然。”曰：“子观天地间道理如是，岂独子之身心却在天地外耶？”曰：“吾身固不在天地外，但觉得天地自天地，吾身自吾身，未浑成一个也。”曰：“子身与天地固非一个，但鸢鱼与天地亦非一个也。何《中庸》却说鸢鱼与天地相昭察也耶？”曰：“鸢鱼是物类，于天地之性不会断丧。若吾人不免气习染坏，似难并论也。”曰：“气习染坏，虽则难免，但请问子应答之时，手便翼然端拱，足便竦然起立，可曾染坏否？”曰：“此正由平日习得好了。”曰：“子于拱立之时，目便炯然相亲，耳便卓然相听，可曾由得习否？”曰：“此却非由习而后能。”曰：“既子之手也是道，足也是道，耳目又也是道，如何却谓身不及乎鸢鱼，而难以同乎天地也哉？岂惟尔身，即一堂上下，贵贱老幼，奚止千人，看其手足拱立，耳目视听伶俐，难说不活泼于鸢鱼，不昭察于天地也。”一生诘曰：“孟子云：‘物之不齐，物之情也。’若曰浑然俱是个道，则《中庸》‘栽者培之，倾者覆之’，皆非耶？”曰：“读书须就上下文气理会，此条首言天之生物，必因其材而笃，註谓‘笃为加厚’。若如旧说，则培是加厚栽他，覆是加厚倾他，夫岂天地生物之本心哉？当照《中庸》他章说，‘天地无不覆帔’，方见其生生不已之心。盖天地之视物，犹父母之视子，物之或栽或倾，在人能分别之，而父母难分也，故曰：‘人莫知其子之恶。’父母莫能知其子之恶，而天地顾肯覆物之倾也耶？此段精神，古今独我夫子一人得之。故其学只是求仁；其术只是个行恕；其志只是要个老便安，少便怀，朋友便信；其行藏，南子也去见，佛肸也应召，公山弗扰也欲往，楚狂虽离之，也去寻他，荷蕢虽避之，也去追他，真是要个个入於善，而于己更不知一毫吝惜，於人亦更不知一毫分别，故其自言曰：‘有教无类。’推其在在精神，将我天下万世之人，欲尽纳之怀抱之中，所以至今天下万世之人，个个亲之如父，爱之如母，尊敬之如天地。非夫子有求于我人，亦非吾人有求于夫子，皆莫知其然，却真是浑成一团太和，一片天机也。”

问：“孝弟如何是为仁的本处？”罗子曰：“只目下思父母生我千万辛苦，而未能报得分毫，父母望我千万高远，而未能做得分毫，自然心中悲怆，情难自己，便自然知疼痛。心上疼痛的人，便会满腔皆恻隐，遇物遇人，决肯方便慈惠，周卹溥济，又安有残忍戕贼之私耶？”曰：“如此却恐流于兼爱。”曰：“子知所恐，却不会流矣。但或心尚残忍，兼爱可流焉耳。”

问：“知之本体，虽是明白，然常苦于随知随蔽。”罗子曰：“若要做孔、孟门中人品，先要晓得孔、孟之言，与今时诸说所论的道理，所论的工夫，却另是一样。如今时诸说，说到志气的确要去为善，而一切私欲不能蔽之。汝独不思，汝心知之为知之，不知为不知，其光明本体，岂是待汝的确志气去

为出来耶？又容汝的确志气去为得来耶？”曰：“诚然。”曰：“此心之知，既果不容去为得，则类而推之，亦恐不容人去蔽得。既果不容去蔽得，其本心之知，亦恐不能便蔽之也已。”其友默然良久，曰：“诚然。”於是满座慨叹曰：“吾侪原有此个至善，为又为不得，蔽又蔽不得，神妙圆明极受用。乃自孔子去后，埋没千有余年不得见面。随看诸家之说，以迷导迷，于不容为处妄肆其为，於不容蔽处妄疑其蔽，颠倒是非之中，徒受苦楚，而不能脱离。岂知先生一点，而顿皆超拔也耶！”

问“仁者以天地万物为一体”，又曰：“仁者浑然与物同体，意果何如？”罗子曰：“天地之大德曰生。夫盈天地间只是一个大生，则浑然亦只是一个仁，中间又何有纤毫间隔？故孔门宗旨，惟是一个仁字。孔门为仁，惟一个恕字。如云‘己欲立而立人，己欲达而达人’，分明说己欲立，不须在己上去立，只立人即所以立己也。己欲达，不须在己上去达，只达人即所以达己也。是以平生功课，学之不厌，诲人不倦。其不厌处，即其所以不倦处也，其不倦处，即其所以不厌处也。即其所说好官相似。说官之廉，即其不取民者是也；而不取於民，方见自廉。说官之慈，即其不虐民者是也；而不虐于民，方见自慈。统天彻地，胶固圆融，自内及外，更无分别，此方是浑然之仁，亦方是孔门宗旨也已。”

某初日夜想做个好人，而科名宦业，皆不足了平生，却把《近思录》、《性理大全》所说工夫，信受奉行，也到忘食寝、忘死生地位。病得无奈，却看见《传习录》说诸儒工夫未是，始去寻求象山、慈湖等书。然于三先生所谓工夫，每有罣碍。病虽小愈，终沉滞不安。时年已弱冠，先君极为忧苦。幸自幼蒙父母怜爱过甚，而自心於父母及弟妹，亦互相怜爱，真比世人十分切至。因此每读《论》、《孟》孝弟之言，则必感动，或长要涕泪。以先只把当做寻常人情，不为紧要，不想后来诸家之书，做得着紧吃苦。在省中逢着大会，师友发挥，却翻然悟得，只此就是做好人的路途。奈何不把当数，却去东奔西走，而几至忘身也哉！从此回头将《论语》再来细续，真觉字字句句重於至宝。又看《孟子》，又看《大学》，又看《中庸》，更无一字一句不相照映。由是却想孔、孟极口称颂尧、舜，而说其道孝弟而已矣，岂非也是学得没奈何，然后遇此机窍？故曰：‘我非生而知之者，好古敏以求之者也。’又曰：‘规矩方圆之至，圣人人伦之至也。’其时孔、孟一段精神，似觉浑融在中，一切宗旨，一切工夫，横穿直贯，处处自相凑合。但有《易经》一书，贯串不来。天幸楚中一友（胡宗正。）来从某改举业，他谈《易经》与诸家甚是不同，后因科举辞别。及在京得第，殊悔当面错过，皇皇无策，乃告病归侍老亲。因遣人请至山中，细细叩问，始言渠得异传，不敢轻授。某复以师事之，闭户三月

，亦几忘生，方蒙见许。反而求之，又不外前时孝弟之良，究极本原而已。从此一切经书，皆必归会孔、孟，孔、孟之言，皆必归会孝弟。以之而学，学果不厌；以之而教，教果不倦；以之而仁，仁果万物一体，而万世一心也已。

问：“孔、颜乐处。”罗子曰：“所谓乐者，窃意只是个快活而已。岂快活之外，复有所谓乐哉！生意活泼，了无滞碍，即是圣贤之所谓乐，却是圣贤之所谓仁。盖此仁字，其本源根柢於天地之大德，其脉络分明於品彙之心元，故赤子初生，孩而弄之，则欣笑不休，乳而育之，则欢爱无尽。盖人之出世，本由造物之生机，故人之为生，自有天然之乐趣，故曰：‘仁者人也。’此则明白开示学者以心体之真，亦指引学者以入道之要。后世不省仁是人之胚胎，人是仁之萌蘖，生化浑融，纯一无二，故只思於孔、颜乐处，竭力追寻，顾却忘于自己身中讨求着落。诚知仁本不远，方识乐不假寻。”

问：“静功固在心中，体认有要否？”罗子曰：“无欲为静，则无欲为要。但所谓欲者，只动念在躯壳上取足求全者皆是，虽不比俗情受用，然视之冲淡自得，坦坦平平，相去天渊也。”

问：“如何用力，方能得心地快乐？”罗子曰：“心地原只平等，故用力亦须轻省。盖此理在人，虽是本自具足，然非形象可拘。所谓乐者，只无愁是也。若以欣喜为乐，则必不可久，而不乐随之矣。所谓得者，只无失是也。若以境界为得，则必不可久，而不得随之矣。”

问：“《大学》之首‘知止’，《中庸》之重‘知天、知人’，而《论语》却言‘吾有知乎哉？无知也’。博观经书，言知处甚多，而不识不知，惟《诗》则一言之，然未有若夫子直言无知之明决者。请问其旨。”曰：“吾人之学，专在尽心，而心之为心，专在明觉。如今日会堂百十其众，谁不晓得相见，晓得坐立，晓得问答，晓得思量？此个明觉晓得，即是本心，此个本心，亦只是明觉晓得而已。事物无小大之分，时候无久暂之间，真是彻天彻地，而贯古贯今也。但此个明觉晓得，其体之涵诸心也，最为精妙；其用之应於感也，又极神灵。事之既至，则显诸仁而昭然，若常自知矣。事之未来，而茫然浑然，知若全无矣。非知之果无也，心境暂寂，而觉照无自而起也。譬则身之五官，口可闭而不言，目可闭而不视，惟鼻孔无闭，香来既知嗅之，其知实常在也。耳孔无闭，声来即知听之，其知亦实常在也。然嗅之知也，必须香来始出，时或无香，便无嗅之知矣。听之知也，必须声来始出，时或无声，便无听之知矣。孔子当鄙夫之未问，却真如音未临乎耳，香未接乎鼻，安得不谓其空空而无知耶？及鄙夫既问，则其事其物，两端具在，亦即如音之远近，从耳听以区分，香之美恶，从鼻嗅以辨别，鄙夫之两端，不亦从吾心之所知，以叩且竭之也哉？但学者须要识得，圣人此论，原不为鄙夫之问，而只为明此心之体。

盖吾心之能知，人人皆认得，亦人人皆说得；至心体之无知，则人人认不得，人人皆说不得。天下古今之人，只缘此处认不真，便心之知也，常无主宰而憧扰，以致丧真。只此处说不出，便言之立也，多无根据而支离，以至畔道。若上智之资，深造之力也，一闻此语，则当下知体，即自澄彻，物感亦自融通，所谓无知而无不知，而天下之真知在我矣。”一堂上下，将千百余众，肃然静听，更无一息躁动。罗子亦瞑坐，少顷谓曰：“试观此际意思如何？”众欣然起曰：“一时一堂意思，却与孔门当时问答，精神大约相似矣。”曰：“岂惟精神可与对同，即初讲诸书，亦可以一对同也。盖此一堂人品等级，诚难一概论，若此时静肃敬对，一段意气光景，则贱固不殊乎贵，上亦不殊乎下，地方远近，不能为之分，形骸长短，不能为之限。譬之苍洱海水，其来或有从瀑而下者，亦有从穴而涌者，今则澄汇一泓，镜平百里，更无高下可以分别。既无高下可以分别，则又孰可以为太过？孰可以为不及也哉？既浑然一样，而无过不及，则以是意先之劳之，亦以是意顺之从之，相通相爱，在上者真是鼓舞而弗倦，在下者亦皆平直而无枉，欲求一不仁之事，不仁之人，於此一堂之前后左右，又宁不远去而莫可得也耶？”

问：“颜子复礼，今解作《复卦》之复，则礼从中出，其节文皆天机妙用，所谓神无方而易无体者也。乃礼仪三百，威仪三千，圣人定以《礼经》，传之今古，若一成而不易者，何也？”罗子曰：“子不观之制历者乎？夫语神妙无方，至天道极矣，然其寒暑之往来，朔望之盈虚，昼夜之长短，圣人一切可以历数纪之，吻合而无差焉。初不谓天道之神化而节序，即不可以预期也。此无他，盖圣人于上古历元，钩深致远，有以洞见其根底，而悉达其几微，故其於运行躔度，可以千载而必之今日，亦可以此时而俟之百世。我夫子以求仁为宗，正千岁日至，其所洞见而悉达者也。故复以自知，而天之根即礼之源也，所谓乾知大始，统天时出者乎？黄中通理，畅达四肢，而礼之出，即天之运也，所谓乾道变化，各正性命者乎？颜氏博文约礼，感夫子之循循善诱，是则三百三千，而着之经曲之常者也；如有立卓叹夫子之瞻忽末由，是则天根自复而化，不可为者也。夫子之为教，与颜子之为学，要皆不出仁礼两端，要皆本诸天心一脉。吾人用志浮浅，便安习气，其则古称先者，稍知崇尚圣经，然於根源所自，茫昧弗辨，不知人而不仁，其如礼何！是拙匠之徒，执规矩而不思心巧者也。其直信良心者，稍知道本自然，然于圣贤成法，忽略弗讲，不知人不学礼，其何以立！是巧匠之徒，竭目力而不以规矩者也。”

罗子曰：“仁，心体也，克复便是仁。仁者完得吾心体，使合着人心体，合着处便是归仁。此只在我心体上论，不是说天下皆归吾仁。”

问：“做人路头，极是多端，而慎独二字，圣贤尤加意焉。盖人到独知

，纵外边千万弥缝，或也好看，中心再躲闪不过，难免惭惶局促。慎独或可以为成人切实工夫？”曰：“独固当慎，然而大端只二，道仁与不仁而已矣。仁之现于独者谓何？念头之恩爱慈祥者是也。不仁之现于独者谓何？念头之严刻峻厉者是也。”曰：“独者无过是知，既知，则是非善恶自然分别明白，念头又岂容混？”曰：“此不是混。盖天地以生为德，吾人以生为心，其善善明白该长，恶恶明白该短。其培养元和，以完化育，明日该恩爱过于严刻，慈祥过于峻厉也。慎独者不先此防闲，是则不丧三年，而察总且小功也，况望其能成人而入圣耶？古人以好字去声呼作好，恶字去声呼作恶，今汝欲独处思慎，则请先自查考，从朝至暮，从暮达旦，胸次念头，果是好善之意多？果是恶恶之意多？亦果是好善恶恶之心般多？若般多只扯得平过，谓之常人；万一恶多于好，则恼怒填胸，将近於恶人；若果好多於恶，则生意满腔，方做得好人矣。独能如此而知，自此而慎，则人将不自此而成也耶？”

或问：“吾侪性体洞达，无奈气质重滞，开悟实难。”罗子恍然浩叹，良久曰：“天下古今有场极情冤枉，无从诉辨，无凭判断也。”或从容起曰：“胡不少示端倪？”曰：“诸子务宜细心俯察，吾先为指示一个证佐：试观通衢輿梁，四下官马往来，顿时即有数百。其强壮富豪者，姑置勿论。至负担推挽，残疾疲癯，寸走而移者，甚是多多，而缓急先后，冲撞躲闪，百千万样生灵，百千万种方便，既不至于妨碍，亦不及于倾危。此等去处，敢说吾人德性不广大？敢说广大不精微？又敢说吾人德性不个个皆善？此则孔子所谓‘继之者善，成之者性’，而曰‘性相近也’。至於德性用於目而为视，视则色色不同；用於耳而为听，听则声声不同；用於鼻口而为嗅、为食，嗅与食则品品不同；用於心志而为思、为行，思与行则又事事不同。此后，则看其人幸与不幸，幸则生好人家、好地方，不幸则生不好人家、不好地方。人家地方俱好，则其人生来耳目心智自然习得渐好，人家地方俱不好，则其人生来耳目心智自然习得渐不好，此孔子所以曰‘性相近也，习相远也’。然则相远，原起于习，习则原出于人。今却以不善委为气质之性，则不善之过，天当任之矣，岂非古今一大冤枉也哉！”

问：“仲由、大禹好善之诚，与人之益，似禹於大舜无异，乃谓舜有大焉，何也？”罗子曰：“孟子所谓大小，盖自圣贤气象言之。如或告己过，或闻人善，分明有个端倪，有个方所。若舜只以此善同乎天下，尽通天下而归於此善，更无端倪，亦无方所。观其所居，一年成聚，二年成邑，三年成都，何待有过可告？又何必闻善再拜也？而圣人之所以异于吾人者，盖以所开眼目不同，故随遇随处，皆是此体流动充塞。一切百姓，则曰‘莫不日用’，鸢飞鱼跃，则曰‘活泼泼地’，庭前草色，则曰‘生意一般’，更不见有一毫分别。所

以谓人皆可以为尧、舜。吾非斯人之徒与而谁与也？我辈与同类之人，亲疏美恶，已自不胜越隔，又安望其察道妙于鸢鱼，通意思於庭草哉！且出门即有碍，胸次多冰炭，徒亦自苦平生焉耳，岂若圣贤坦坦荡荡，何等受用，何等快活也。”

问：“由良知而充之，以至於无所不知，由良能而充之，以至於无所不能，方是大人不失赤子之心，此意何如？”罗子曰：“若有不知，岂得谓之良知？若有不能，岂得谓之良能？故自赤子即已无所不知，无所不能也。”时坐中竟求所谓“赤子无所不知，无所不能也”，莫得其实，静坐歌诗，偶及于“万紫千红总是春”之句，罗子因恍然叹曰：“诸君知红紫之皆春，则知赤子之皆知能矣。盖天之春见於草木之间，而人之性见於视听之际。今试抱赤子而弄之，人从左呼，则目即盼左，人从右呼，则目即盼右。其耳盖无时无处而不听，其目盖无时无处而不盼，其听其盼盖无时无处而不转展，则岂非无时无处而所不知能也哉？”

问：“大人不失赤子之心，其说惟何？”罗子曰：“孟夫子非是称述大人之能，乃是赞叹人性之善也。今世解者，谓大人无所不知，无所不能，而赤子则一无所知，一无所能，只在枝叶而论也。如曰‘知得某事善，能得某事善’，此即落在知能上说善，所谓善之枝叶也。如曰‘虽未见其知得某事善，却生而即善知，虽未见其能得某事善，却生而即善能’，此则不落知能说善，而亦不离知能说善，实所谓善之根本也。人之心性，但愁其不善知，不愁其不知某善某善也，但愁其不善能，不愁其不能某事某事也。观夫赤子之目，止是明而能看，未必其看之能辨也；赤子之耳，止是聪而能听，然未必其听之能别也。今解者，只落在能辨能别处说耳目，而不从聪明上说起，所以赤子大人，不惟说将两开，而且将两无归着也。呜呼！人之学问，止能到得上心，方才有个入头。据我看《孟子》此条，不是说大人方能不失赤子之心，却说是赤子之心自能做得大人。若说赤子之心止大人不失，则全不识心者也。且问天下之人，谁人无心？谁人之心，不是赤子原日的心？君如不信，则徧观天下之耳，天下之目，谁人曾换过赤子之耳以为耳，换过赤子之目以为目也哉？今人言心，不晓从头说心，却说后来心之所知所能，是不认得原日之耳目，而徒指后来耳之所听，目之所视者也。此岂善说耳目者哉。噫！耳目且然，心无异矣。”

问：“圣贤工夫，如戒慎恐惧，种种具在，难说只靠自信性善便了。况看朋辈，只肯以工夫为先者，一年一年更觉进益，空谈性地者，冷落无成，高明更自裁之。”罗子沉默一时，对曰：“如子之言，果为有见，请先以末二句商之。盖此二句，本是学问两路。彼以用功为先者，意念有个存主，言动有所执持，不惟己可自考，亦且众共见闻。若性地为先，则言动即是现在，且须更加

平淡，意念亦尚安闲，尤忌有所做作，岂独人难测其浅深，即己亦无从增长。纵是有志之士，亦不免舍此而之彼矣。然明眼见之，则真假易辨，就如子所举戒慎恐惧一段工夫，岂是凭此四字，便可去战栗而漫为之耶？也须小心查考立言根脚，盖其言原自不可离来。道之所在，性之所在也；性之所在，天命之所在也。既天命常在，则一有意念，一有言动，皆天则之毕察，上帝之监临，又岂敢不兢业捧持，而肆无忌惮也哉？如此则戒慎恐惧，原畏天命，天命之体极是玄微，然则所畏工夫，又岂容草率？今只管去用工夫，而不思究其端绪，即如勤力园丁，以各色膏腴堆积芝兰，自诧壅培之厚，而秀茁纤芽，且将消阻无余矣。”

夜坐，诵《牛山》一章，众觉肃然。罗子浩然叹曰：“圣贤警人，每切而未思耳。即‘桎梏’二字，今看只作寻常。某提狱刑曹，亲见桎梏之苦，上至於项，下至於足，更无寸肤可以活动，辄为涕下。”中有悟者曰：“然则从躯壳上起念，皆桎梏之类也。”曰：“得之矣。盖良心寓形体，形体既私，良心安得活动？直至中夜，非惟手足休歇，耳目废置，虽心思亦皆敛藏，然后身中神气，乃稍得以出宁。逮及天晓，端倪自然萌动，而良心乃复见矣。回思日间形役之苦，又何异以良心为罪人，而桎梏无所从告也哉？”曰：“夜气如何可存？”曰：“言夜气存良心则可，言良心存夜气则不可。盖有气可存，则昼而非夜矣。”

问：“孔门恕以求仁，先生如何致力？”曰：“方自知学，即泛观虫鱼，爱其群队恋如，以及禽鸟之上下，牛羊之出入，形影相依，悲鸣相应，浑融无少间隔，辄惻然思曰：‘何独於人而异之？’后偶因远行，路途客旅，相见即忻忻，谈笑终日，疲倦俱忘，竟亦不知其姓名。别去，又辄惻然思曰：‘何独於亲戚骨肉而异之？’噫！是动于利害，私于有我焉耳。从此痛自刻责，善则归人，过则归己，益则归人，损则归己，久渐纯熟，不惟有我之私，不作间隔，而家国天下，翕然孚通，甚至发肤不欲自爱，而念念以利济为急焉。三十年来，觉恕之一字，得力独多也。”

问：“谓不虑而知，不学而能，可同于圣人。今我辈此体已失，须学且虑，不然则圣不可望矣。”罗子曰：“子若只学且虑，则圣终不可望矣。”曰：“某闻先生之言，心中不能不疑，其何以解之？”曰：“子闻予言，乃遽生疑耶？”曰：“然。”曰：“此果吾子欲使之疑耶。”曰：“非欲之，但不能不疑也。”罗子叹曰：“是即为不学而能矣。”其友亦欣然曰：“诚然诚然。”罗子复呼之曰：“子心中此时觉炯炯否？”曰：“甚是炯炯。”曰：“即欲不炯炯得乎？”曰：“不能已。”曰：“是非不虑而知也耶？子何谓赤子之心不在，而与圣人不同体乎？盖为学，第一要得种子，《礼》谓人情者，圣王之



田也，必仁以种之。孔门教人求仁，正谓此真种子也，则曰‘仁者人也’。人即赤子，而心之最先初生者，即是亲爱，故曰‘亲亲为大’。至义礼智信，总是培养种子，使其成熟耳。”曰：“大人者，不失赤子之心，孟子果已说定，但今日却如何下手？”曰：“知而弗去是也。”曰：“知之是亦不难。”曰：“知固不难，然人因其不难，故多忽之，便去多其见闻，务为执守，久之只觉外求者得力，而自然良知愈不显露。学者果有作圣真志，切须回头。在目前言动举止之间，觉得浑然与万物同一，天机鼓动，充塞两间，活泼泼地，真是不待虑而自知，不必学而自能，则可以完养，而直至於‘不思而得，不勉而中’境界。总是平常名利货色昏迷，到此自然不肯换去。所以曰：‘好仁者无以尚之’。又曰‘苟志於仁矣，无恶也’。直是简易明快，故曰：‘道在迩而求诸远，事在易而求诸难。’人人亲其亲而长其长，而天下平也。”曰：“居今之世，如何都得人人亲亲长长也耶？”曰：“此却不要苛责於人。今天下家家户户，谁无亲长之道？但上之人不晓谕他说，即此便是大道，而下之人亦不晓得安心，在此处了结一生，故每每多事。正谓行矣不着，习矣不察，终身由之而不知其道者，众也。”

问：“良知即是本来面目，今说良知是矣，何必复名以本来面目耶？”罗子曰：“良知固是良知，然良知却实有个面目，非杜撰而强名之也。”曰：“何以见之？”曰：“吾子此时此语，亦先胸中拟议否？”曰：“亦先拟议。”曰：“拟议则良知未尝无口矣；拟议而自见拟议，则良知未尝无目矣；口目宛然，则良知未尝无头面四肢矣。岂惟拟议然哉？予试问子以家，相去盖千里也，此时身即在家，而家院堂室无不朗朗目中也。又试问子以国，相去盖万里也，此时身即在国，而朝宁班行无不朗朗目中也。故只说良知，不说面目，则便不见其体如此实落，其用如此神妙，亦不见得其本来原有所自。不待生而存，不随死而亡，而现在相对面目，止其发窍之所，而滞隔近小，原非可与吾良知面目相并相等也。”

问：“知得良知却是谁，今欲知良知从何下手？”罗子曰：“明德者虚灵不昧，虚灵虽是一言，却有二义。今若说良知是个灵的，便苦苦的去求他精明。殊不知要他精，则愈不精，要他明，则愈不明。岂惟不得精神，且反致坐下昏睡沉沉，更支持不过了。若肯反转头来，将一切都且放下，到得坦然荡荡，更无戚戚之怀，也无憧憧之扰，此却是从虚上用功了。世岂有其体既虚而其用不灵者哉！但此段道理，最要力量大，亦要见识高，稍稍不如，难以骤语。”

问：“形色何以谓之天性？”罗子曰：“目视耳听口言身动，此形色也，其孰使之然哉？天命流行，而生生不息焉耳。”坐中偶有歌：“人心若道

，无通塞明暗，如何有去来？”乃诘之曰：“子谓明暗果有去来否也？”曰：“虽暂去来而本体终会自复。”曰：“汝目果常明耶？抑有时而不明耶？”曰：“无时而不明。”曰：“汝之目常无不明，而汝心之明却有去来，是天性离形色，而形色非天性矣。”众皆恍然有省。又复告之曰：“目之明，亦有去来时也。今世俗至晚，则呼曰眼尽黑矣。其实则眼前日光之黑，与眼无力而见日之黑，正眼之不黑处也。故曰知之为知之，即日光而见其光也，不知为不知，即日黑而见其黑也。光与黑，任其去来，而心目之明，何常增减分毫也？”

问：“阳明先生‘莫谓天机非嗜欲，须知万物是吾身’，其旨何如？”罗子曰：“万物皆是吾身，则嗜欲岂出天机外耶？”曰：“如此作解，恐非所以立教。”曰：“形色天性，孟子已先言之。今日学者，直须源头清洁。若其初，志气在心性上透彻安顿，则天机以发嗜欲，嗜欲莫非天机也。若志气少差，未免躯壳着脚，虽强从嗜欲，以认天机，而天机莫非嗜欲矣。”

问：“君子自强不息，乃是乾乾，此乾乾可是常知觉否？”曰：“未有乾乾而不知行，却有知行而非乾乾者。”曰：“此处如何分别？”曰：“子之用功，能终日知觉而不忘，终日力行而不歇手乎？”曰：“何待终日，即一时已难保矣。”曰：“如此又可谓乾乾已乎？”曰：“此是工夫不熟，熟则恐无此病矣。”曰：“非也。《中庸》教人，原先择善，择得精，然后执得固。子之病，原在择处欠精，今乃咎他执处不固。子之心中元有两个知，有两个行。”曰：“如何见得有两个？”曰：“子才说发狠去照觉，发狠去探求，此个知行，却属人。才说有时忘记，却忽然想起，有时歇手，却惕然警醒，此个知行，却是属天。”曰：“如此指破，果然已前知行是落人力一边，但除此却难用功了。”曰：“虞廷说‘道心惟微’，微则难见，所以要精，精则始不杂，方才能一，一则无所不统，亦有何所不知？何所不行耶？其知其行，亦何所不久且常耶？只因此体原极微渺，非如耳目闻见的有迹有形，思虑想像的可持可据，所以古今学人，不容不舍此而趋彼也。”

问：“复之时义大矣，寻常言复者，多自天地万物为言，今堂额谓复心者，则自吾身而言也。”罗子曰：“宇宙之间，总是乾阳统运。吾之此身，无异於天地万物，而天地万物亦无异于吾之此身。其为心也，只一个心，而其为复也，亦只一个复。经云：‘复见天地之心。’则此个心，即天心也。此心认得零碎，故言复亦不免分张。殊不知天地无心，以生物为心。今若独言心字，则我有心而汝亦有心，人有心而物亦有心，何啻千殊万异。善言心者，不如把个生字来替了他，则在天之日月星辰，在地之山川民物，在吾身之视听言动，浑然是此生生为机，则同然是此天心为复。故言下着一生字，便心与复即时混合

，而天与地，我与物，亦即时贯通联属，而更不容二也已。”

问：“先王以至日闭关，商旅不行，后不省方，还是实事，抑是取象？”曰：“是因象以为事，而实尽人以奉天也。盖雷潜地中，即阳复身内，几希隐约，固难以情事取必，又岂容以知识伺窥？故商旅行者，欲有所得者也。后省方者，欲有所见者也。不行不省，则情忘识泯，情忘识泯，则人静天完，而复将渐纯矣。子今切切然，若谓有端可求，皇皇然，若谓有象可睹，是则商旅纷行而后省旁午也，复何自而能休且敦耶？”

问：“某常反观，胸中固有灵衷炯炯之时，乃不久而昏懵，固有循循就道之时，乃不久而躁妄，如是其不一耶？”曰：“君子之学，原自有个头脑，若头脑一差，无怪学问之难成矣。今子不能以天理之自然者为复，而独於心识之炯然处求之，则天以人胜，真以妄夺。子试反而思之，岂常有胸中炯照，能终日而不妄耶？持守能终日而不散耶？”曰：“如何乃得头脑？”曰：“头脑岂是他人指示得的？请子但浑身视听言动，都且信任天机自然，而从前所喜的，胸次之炯炯，事务之循循，一切不做要紧，有也不觉其益，无也不觉其损，久则天自为主，人自听命，所谓不识不知，而顺帝之则矣。”

问：“精气为物，游魂为变，何如？”曰：“吾人之生，原阴阳两端，体合而成。其一精气妙凝有质，所谓精气为物者也；其一灵魂知识变化，所谓游魂为变者也。精气之质，涵灵魂而能运动，是则吾人之身也，显现易见，而属之於阳；游魂之灵，依精气而归知识，是则吾人之心也，晦藏难见，而属之於阴。其赤子之初，则阳盛而阴微，心思虽不无，而专以形用也，故常欣笑而若阳和，亦常开爽而同朝日，又常活泼而类轻风，此阳之一端，见於有生之后者然也。及年少长，则阴盛而阳微，虽形体如故，而运用则专以心思矣，故愁蹙而欣笑渐减，迷蒙而开爽益稀，滞泥而活泼非旧，此阴之一端，见於有生之后者然也。人能以吾之形体而妙用其心，知简淡而详明，流动而中适，则应接在于现前，感通得诸当下，生也而可望于入圣，歿也而可望以还虚，其人将与造化为徒焉已矣。若人以己之心思，而展转于躯壳，想度而迟疑，晓了而虚泛，则理每从於见得，几多涉於力为，生也而难望以入圣，歿也而难冀以还虚，其人将与凡尘为徒焉已矣。”曰：“如先生之论，是以身为阳而在所先，以心为阴而在所后，乃古圣贤则谓身止是形，心乃是神，形不可与神并，况可以先之乎？”曰：“子恶所谓神哉？夫神也者，妙万物而为言者也，亦超万物而为言者也。阴之与阳，是曰两端，两端者即两物也。精气载心而为身，是身也，固身也，固耳目口鼻四肢百骸而具备焉者也。灵知宰身而为心，是心也，亦身也，亦耳目口鼻四肢百骸而具备焉者也。精气之身，显於昼之所为；心知之身，形於夜之所梦。然梦中之身，即日中之身，但以属阴，故其气弱其象微

，而较之日中之举止，毫发无殊也。日中之身，即梦中之身，但以属阳，故其气健，其体充，虽健且充，而较之梦中之举止，毫发无殊也。是分之固阴阳互异，合之则一神所为，所以属阴者则曰阴神，属阳者则曰阳神。是神也者，浑融乎阴阳之内，交际乎身心之间，而充溢瀰漫乎宇宙乾坤之外，所谓无在而无不在者也。惟圣人与之合德，故身不徒身，而心以灵乎其身；心不徒心，而身以妙乎其心，是谓阴阳不测，而为圣不可知之神人矣。”

问：“中为人所同有，今日之论，与古圣之言，原是无异。至反而求之，不惟众人不得，即聪明才辩者亦往往难之，何哉？”罗子曰：“学至心性，已是精微，而况中之为理，又其至者乎？故虽聪明而不能为思，虽才辩而莫可为言，以其神妙而无方耳。但自某看来，到喜得他神妙无方，乃更有端倪可求也。盖谓之无方，则精不住于精，而粗亦无不有也；微不专於微，而显亦无不在也。善于思且求者，能因其理而设心，其心亦广大周遍而不滞於一隅；随其机而致力，其力亦活泼流动而不拘於一切。可微也，而未尝不可以显，可精也，而未尝不可以粗。且人力天机，和平顺适，不求中而自无不中矣。”

问：“《诗颂》‘思无邪’何也？”曰：“子必明於思之义，方知思之无邪也。知思之无邪，方知此言之蔽三百篇也。夫人之思出於心田，乃何思何虑之真体所发，若少有涉於思索，便非思矣，安得无邪？”

死无所在，无所往。

邸中有以“明镜止水以存心，太山乔岳以立身，青天白日以应事，光风霁月以待人”四句，揭于壁者，诸南明指而问曰：“那一语尤为吃紧？”庐山曰：“只首一明字。”时方饮茶，先生手持茶杯，指示曰：“吾侪说明，便向壁间纸上去明了，奈何不即此处明耶？”南明恍然。先生曰：“试举杯辄解从口，不向鼻上耳边去。饮已，即置杯盘中，不向盘外。其明如此，天之与我者妙矣哉！”

一衲子访先生，临别，先生求教，衲子曰：“没得说，你官人常有好光景。有好光景，便有不好光景等待，在俺出家人只这等。”先生顿首以谢。

先生既中式，十年不赴殿试。一日谒东廓于书院，坐定，问曰：“十年专工问学，可得闻乎？”对曰：“只悟得无字。”东廓曰：“如此尚是门外人。”时山农在座，闻之，出而恚曰：“不远千里到此，何不打点几句好话，却倒了门面。”闻者为之失笑。

塘南曰：“学以悟性为宗，顾性不易悟也。”先生曰：“吾向者自以为悟性，然独见解耳。今老矣，始识性。”曰：“识性如何？”曰：“吾少时多方求好色奉目，今日渐暗；多方求好声奉耳，今日渐聋；多方求好味奉齿，今日渐落。我尚未死，诸根皆不顾我而去，独此君行住坐卧长随不舍，然后覩面相

识，非复向日镜中观化矣。”

耿天台行部至宁国，问耆老以前官之贤否。至先生，耆老曰：“此当别论，其贤加於人数等。”曰：“吾闻其守时亦要金钱。”曰：“然。”曰：“如此恶得贤？”曰：“他何曾见得金钱是可爱的？但遇朋友亲戚，所识穷乏，便随手散去。”

先生与诸公请教一僧，僧曰：“诸公皆可入道，惟近溪不可。”先生问故。僧曰：“载满了。”先生谢之。将别，僧谓诸公曰：“此语惟近溪能受，向诸公却不敢进。”

有学於先生者，性行乖戾，动见词色，饮食供奉，俱曲从之。居一岁，将归，又索行资，先生给之如数。门人问先生，何故不厌苦此人？曰：“其人暴戾，必多有受其害者，我转之之心胜，故不觉厌苦耳。”

一邻媪以夫在狱，求解于先生，词甚哀苦。先生自嫌数千有司，令在座孝廉解之，售以十金，媪取簪珥为质。既出狱，媪来哀告，夫咎其行贿，詈骂不已。先生即取质还之，自贷十金偿孝廉，不使孝廉知也。人谓先生不避干谒，大抵如此。

先生过麻城，民舍失火，见火光中有儿在床，先生拾拳石号于市，出儿者予金视石。一人受石出儿，石重五两，先生依数予之。其后先生过麻城，人争睹之，曰：“此救儿罗公也。”

侍郎杨复所先生起元

杨起元字贞复，号复所，广东归善人。万历丁丑进士。授翰林院编修。历国子监祭酒，礼部侍郎。最后召为吏部侍郎兼侍读学士，未上而卒，年五十三。先生之父传芬，名湛氏之学，故幼而薰染，读书白门。遇建昌黎允儒，与之谈学，霍然有省。因问：“子之学，岂有所授受乎？”允儒曰：“吾师近溪罗子也。”无何，先生在京，而近溪至。先生大喜，遂称弟子。时江陵不说学，以为此陷阱不顾也。近溪既归，先生叹曰：“吾师且老，今若不尽其传，终身之恨也。”因访从姑山房而卒業焉。常谓邹南臬曰：“师未语，予亦未尝置问，但觉会堂长幼毕集，融融鱼鱼，不啻如春风中也。”先生所至，以学淑人，其大指谓：“明德本体，人人所同，其气稟拘他不得，物欲蔽他不得，无工夫可做，只要自识之而已。故与愚夫愚妇同其知能，便是圣人之道。愚夫愚妇之终于愚夫愚妇者，只是不安其知能耳。”虽然，以夫妇知能言道，不得不以耳目口鼻四肢之欲言性，是即释氏作用为之性说也。先生之事近溪，出入必以其像供养，有事必告而后行，顾泾阳曰：“罗近溪以颜山农为圣人，杨复所以罗近溪为圣人。”其感应之妙，锱铢不爽如此。

杨复所证学编

友人以忘会语为歉，曰：“予见子之未尝忘也。子夙则兴兴，则盥盥，则栉栉，则衣冠，衣冠则或治事，或见宾，言则言，动则动，食则食，向晦则息，明发复然。予见子之未尝忘也。”友人曰：“此与会语何与？”曰：“是不忘斯可矣，又何事会语哉？”

人本无心，因家国天下而有心；心本无所，因不识心而妄以为有所。诚意之极，即心无其心，浑然以天下国家为心，是谓正心。以家国天下为心者，是合家国天下为一身矣。盖家本齐也，因吾身好恶之偏而不齐；国本治也，因吾身好恶之偏而不治；天下本平也，因吾身好恶之偏而不平。惟不于彼起见，而第求诸身，无作好，无作恶，保合吾身之太和而已。此之谓真修。

问：“抑亦先觉？”曰：“即伊尹所谓先觉也，人人有之。至虚至灵谓之先觉，又谓之良知。逆亿者情识之私，习而有者也，不逆不亿，则良知自然流行，而先觉矣。子贡之亿则屡中，不能先觉，而孔子之每事问，乃先觉也。”

非礼勿视，无其目也；非礼勿听，无其耳也；非礼勿言，无其口也；非礼勿动，无其身也。无目则亦无色，无耳则亦无声，无口则亦无物，无身则亦无事。我既不立，物亦不对，而一归之礼焉。礼安在哉？天理而已。天理又安在哉？有在即非天理也。噫，此颜子之所以屡空也。

格亦有通彻之义，通而谓之格，犹治而谓之乱也。格物者，已与物通一无二也。如此，则无物矣。有则滞，滞则不通，无则虚，虚则通。物本自无，人见其有。格物者，除其妄有，而归其本无也。归其本无，此谓知本。

体之为言，礼也。天地万物一体者，天地万物一于礼也。仁者以礼为体，不以形骸为体，故曰“克己复礼为仁”。

天地万物真机，于一时一事上全体融摄，但应一声、转一瞬，无不与万物同体，顾人不善自识取耳。

天下之人性，固已平矣，好智者欲为之平，适所以乱之也。圣人以常平者视天下，而不敢以有为乱之，恭之至也。

或问世儒所言圣人之道是乎非乎，曰：“是则不可谓之不是，然非其本也。譬之言日，自其光景言之，亦不可谓非日也，毕竟非日体。曷若以身为日，而光景皆自此出哉？”问：“以身为日，柰何？”曰：“不识自身原是日体，而欲以身为之者，正所谓逐光景者也。”

朱子以虚灵不昧训明德，似也。若云「具众理，应万事」。则明德之赞，而非明德之训也。执以为实然，谬矣。犹言镜之具众影而应万形也，镜果有众影之具哉？盖镜一影不留，明德一理不有。一理可有，奚虚灵之足言？且曰“气禀所拘，人欲所蔽，有时而昏”，亦非也。凡人终日举心动念，无一而非欲也，皆明德之呈露显发也，何蔽之有？吾人一身视听言动，无一而非气禀也

，皆明德之洋溢充滿也，何拘之有？即如聾瞽之人不能視聽，若可以拘其明矣。然執聾者而問之曰：“汝聞乎？”必曰：“不聞也。”執瞽者而問之曰：“汝見乎？”必曰：“吾不見也。”不聞為不聞，不見為不見，一何明也，而謂之拘，可乎？知明德之明，不拘于聾瞽，則知氣稟不能拘矣。不能拘，不能蔽，則無時而昏矣。

明德之明，一明也。明明德之明，又一明也。明德之明，明之出乎天者也；明明德之明，明之系乎人者也。系乎人者，必由學問之力以求其明，學問一毫之未至，即其明亦未徹。若其出于天者，則虛靈之體人人完具，聖非有余，凡非不足，豈容一毫人力哉？人之有是明德也，猶其有是面貌也。由學問以求明，猶欲自識其面貌者，援鏡以自照也。一照之後，不過自識其面貌而已，不能以分毫加之。然則未識之前，亦豈容以分毫損哉？識與不識，而面貌自如；明與不明，而明德自若。今人不達明字之義，遂疑明德之體有拘有蔽有昏，必待人之磨淬洗滌然後明也，如此則明德乃人造作而成，安得言天哉？是不求自識其面貌，而徒欲以粉澤膏脂妝點，雖妝點妍美，与自己面貌了不相干。要之，皆不達此一明字之誤也。

問：“明德既本明矣，又欲求明之，何也？”曰：“此聖人修道立教之事也。太古之時，不識不知，順帝之則，故其本明者足矣，無事于教也。天下之生久矣，習染漸深，智識漸啟，求欲漸廣，而民始苦也。聖人者思有以救之，而救之之道，又非刑政之所能齊也，于是乎自明其明德，而鼓舞天下以共明之，然後天下知識漸忘，而安于作息耕耨之常，用其本明者以自樂，實聖人救之也。然本明之德，實不因明而有所增，如人之有面貌，何以照鏡為哉？然出入關津，當自圖形像，必假鏡自照，然後圖得其真。其實相貌不照亦是如此。深山窮谷之中，人民無有鏡者，亦是如此。所以云明德雖不明，亦未嘗不明也。然苦樂關津，吾人何以度越？則明明德之鏡，其可少哉！

以俗眼觀世間，則充塞天地皆習之所成，無一是性者。以道眼觀世間，則照天徹地皆性之所成，無一是習者。

以明理言道者，至不識一字之凡夫則窮；以昭靈言性者，至百歲之髑髏則窮；以不學不慮言性與天道者，至偃師之木偶、師曠之清徵則窮。

文必博，則取舍無所措其意；禮必約，則思議無所與其几。

當下者，學之捷法，無前無後，無善無不善，而天地之大，萬物之富，古往今來之久，道德功業之崇廣，人情世態之變幻，管是矣。非天下之至巧，不足以語此。

與愚夫愚婦同其知能者，真聖人之道也。然而不為愚夫愚婦者，以其能使天下萬世各安于愚夫愚婦之知能耳。

承谕：“有本体有工夫，良知不学不虑，固不待修证而后全。若任作用为率性，倚情识为通微，不能随时翕聚以为之主，倏忽变化，将至于荡无所归。致知之功，不如是之疏也。”此殊不然。阳明曰：“不睹不闻是本体，戒慎恐惧是工夫；戒慎恐惧是本体，不睹不闻是工夫。”阳明之下此转语者，盖见本体工夫原是强名，求其合一且不可得，而安得有二也？试自揆之，吾性果有本体工夫乎哉？尽天地万物皆在妙湛灵明之中，就此中间请剖剥出何者为本体，离此中间请披拣出何者为工夫，本体中无工夫耶，工夫中无本体耶？即相等对待，如独木桥，彼此陵夺。本体中有工夫耶，工夫中有本体耶？即共淆杂，如冷炉金，磊块支撑。夫良知既谓之灵根矣，翕聚缉熙岂其所不能哉？既不能，则不当妄加之以灵之名；既不灵，则又孰有灵之者以翕聚之、缉熙之也？如人眼目，久瞪发劳，自知闭瞬，不待诏教，不须起作。形体尚尔，无有工夫，何况良知？瞪劳闭瞬，同归灵妙，本体工夫，如何分别？夫任作用为率性，倚情识为通微，岂其不能随时翕聚之过哉？不见性之过也。不能见性，虽随时翕聚，即谓之作用，即谓之情识，若见性虽作用情识，无一而非翕聚也。翕聚亦可，不翕聚亦可，翕聚时如闭目，不翕聚时如开目，同是本体，同是工夫。今不责人学不见性，而责人不随时翕聚，不知翕聚甚物，又不知这翕聚的如何做主？发散翕聚，总属前尘，前尘皆客，如之何其主之也？所谓倏忽变化、荡无所归者，即前尘变灭之象也。不归咎其翕聚之非，而致疑于良知之失，认客为主，终身不放，岂有宁定之期哉？而以此为致良知之功，谬矣。夫所谓性體者，何也？終日喫飯不飽，終日不喫飯不饥；終日闲，不唤作静；終日忙，不唤作動；應得停當，不名為得；應得不停當，不名為失。倏忽變化，不知其變化，蕩無所歸，亦不求其所歸。如此，又奚事繩繩然隨時翕聚之哉？

明德不离自身，自身不离目视耳听、手持足行，此是天生来真正明德。至于心中许多道理，却是后来知识意见过而不化者，不可错认为明德也。故大学单提身字，可谓洁净精微之至矣。学虽极于神圣，而理必始于可欲。今吾侪一堂之上，何其可欲如此也。目之所视，因可欲而加明；耳之所听，因可欲而加聪；声之所发，因可欲而加畅；心之所思，因可欲而加敏。何善如之，但能信此可欲之善，原有诸己，不待作为，于是由可欲而充之。在父母，则以可欲施于父母而孝行矣；在兄弟，则以可欲施于兄弟而弟行矣，君臣朋友夫妇皆然。至于待人接物，一切不忘可欲之念，而仁爱行矣。直至神圣，亦可欲之至于化而不可知也。举凡有生之类，同一可欲之机，洋洋在前，优优乎充塞宇宙，虽欲违之，其可得耶？

心到尽时，无是心者，无非心者，即此是性，即此是天，一以贯之矣。此后更无余事，惟随时随遇发欢喜心，活活泼泼地，存养事天而已。此是春生夏长



气象。然则结果一著，直是一刀两断，也不管甚心，也不管甚性，确然以一身为立，独往独来，一丝不挂，便是立命，此是秋杀冬藏手段。

恕者，如心之謂，人己之心一如也。若論善，我既有，則天下人皆有；若論不善，天下人既不無，我何得獨無？此謂人己之心一如。人惟見得在己者有善無惡，便與那百姓不成一体，便是將身露在恕之外。君子見得在己者未常有善無惡，便與那百姓渾為一体，便是將身藏在恕之內。橫目之民，仰瞻于下，不見君子之身，只見一個藹然仁厚、豈弟、慈祥、惻怛之光景，自然感動其良心，都自然曉得己未嘗有善，而推善與人，自然曉得己未嘗無惡，而引咎歸己，所謂喻也。天下之爭，皆起於自有善而自無惡。吾既有善，天下之人亦各自有其善，吾既無惡，天下之人亦各自無其惡，此天下之所以多事也。故吾人須反身審察，我果有善否、果無惡否？若果有善，便須根究我此善從何而有，莫是得之聖賢之書，莫是得之父兄之教，莫是得之師友之夾持、風俗之漸染，方得有是善？如此看來，我何嘗有善？既未嘗有善，如何敢求諸人？那百姓家，多因他未曾讀聖賢之書，無賢父兄之教，又無良師友之夾持、好風俗之漸染，如何怪得他無是善；又如果無惡，亦須根究我此惡從何而無，莫是我所居之地既高，賴籍之資又厚，內無仰事俯育之累，外無一切引誘之徒，方得無是惡？如此看來，我何嘗無惡？既未嘗無惡，如何敢非諸人？那百姓家，多因他所居之地既卑，賴藉之資又薄，內有仰事俯育之累，外又有一切引誘之徒，如何怪得他有是惡？凡屬於己者，有善務須看到無，無惡務須看到有；凡屬於人者，無善務須看到有，有惡務須看到無。看之久久，忽然自悟，便能全身藏在恕中，而能喻人矣。

大人通天下為一身，若分別人我太重，則自己心先不平，何以平天下？所謂修身為本者，將此分不平心修去之，乃成其大。譬之植樹者，修去旁枝余蘖，根本便自盛大，而發榮滋長，足以庇蔭千畝矣。

心為萬物主，其大無對，獨往獨來，無能操者。

問：“如何了生死？”曰：“識得原無生死，便是了。”

問：“知變化之道者，知神之所為。”曰：“即汝一言一動，便是變化。汝能識汝言動處，便是知神之所為。”

有僧辨情辨性，曰：“要曉得情也是性。”（以上四條《秣陵記聞》）

卷三十五 泰州學案四

恭簡耿天台先生定向

耿定向字在倫，號天台，楚之黃安人。嘉靖丙辰進士。擢監察御史，以大理寺丞謫州判。累遷至太僕寺少卿、右僉都御史。丁憂。起巡撫福建。又丁憂。起協理僉都御史，晉左副都，轉刑部侍郎，陞南京右都御史。以戶部尚書總

督仓场事告归，家居七年，卒年七十三。赠太子少保，谥恭简。先生所历首辅：分宜、华亭、新郑、江陵、吴县，皆不甚龃龉。而江陵夺情，先生致书，比之“伊尹之觉处以天下自任者，不得不冒天下非议，其谏夺情者，此学不明故耳”。虽意在少衰其祸，然亦近於诵六艺以文奸言矣。及掌留院，以御史王藩臣参三中丞不送揭帖为蔑视堂官，上疏糾之。清议以为胁持言官，逢时相之欲。顾泾凡作《客问》质之，先生无以难也。

先生之学，不尚玄远，谓“道之不可与愚夫愚妇知能，不可以对造化；通民物者，不可以为道，故费之即隐也，常之即妙也，粗浅之即精微也”。其说未尝不是，而不见本体，不免打入世情队中。共行只是人间路，得失谁知天壤分？此古人所以贵刀锯鼎镬学问也。是故以中行为学，稍一不彻骨髓，其下场不及狂狷多矣。先生因李卓吾鼓倡狂禅，学者靡然从风，故每每以实地为主，苦口匡救。然又拖泥带水，於佛学半信半不信，终无以压服卓吾。乃卓吾之所以恨先生者，何心隐之狱，唯先生与江陵厚善，且主杀心隐之李义河，又先生之讲学友也，斯时救之固不难，先生不敢沾手，恐以此犯江陵不说学之忌。先生以不容己为宗，斯其可己者耶？先生谓学有三关：一即心即道，一即事即心，一慎术。慎术者，以良知现现成成，无人不具，但用之於此则此，用之於彼则彼，故用在欲明明德於天下，则不必别为制心之功，未有不仁者矣。夫良知即未发之中，有善而无恶，如水之必下，针之必南，欲明明德於天下，而后谓之良知，无待於用。故凡可以之彼之此者，皆情识之知，不可为良。先生之认良知，尚未清楚，虽然，亦缘《传习后录》记阳明之言者失真。如云：“仪、秦亦是窥见得良知妙用处，但用之于不善耳。”先生为其所误也。

#### 天台论学语

孔、孟之学，真实费而隐。宋学未脱二氏蹊径者，以其隐而隐也。尝谓惠能云：“‘本来无一物’，此是又有无一物者在。如孔子云‘汎爱众而亲仁’，颜子‘若虚’，‘若无’，‘犯而不校’，如此方是无一物。”此类何等显，其实何等微。宋儒多只说向入微处，终是未脱见耳。

兄之文似输却阳明一着。阳明把笔时，却是不曾要好，兄尚有要好心在也。迂《史》之文，亦是无意要好，班固便要好，浸淫至於六朝，只是要好极耳。（《与胡庐山》）

夫与百姓同然处，吾党何能加得些子？惟是百姓日用不知耳。日用处，圣人原与百姓同，其所用处，圣人自与百姓异。区区所谓择术者，非能有效於百姓日用之外也，意於百姓日用者，而辨所用耳。

世之言道，譬之以管窥天者，第知一隙之为天，不知触处皆天也。亦有知触处之皆天者，而耽虚执见，不自反身理会视听言动之皆天也。或有知视听言

动之皆天者，而乃鹵莽恣睢，不知视听言动之礼之为天则也。

窃详彼教，大端以寂灭己处为宗。吾孔、孟之教，惟以此不容己之仁根为宗耳。圣人之寻常日用，经世宰物，何亦非此不容己者为之乎？然即此不容己之仁根，莫致莫为，原自虚无中来，不容着见，着见便自是两截矣。圣人以此立教，使人由之，不使知之。如宰我短丧，夫子第即其不安处省之。墨氏薄葬，孟子第原其颡有泚处省之。至其所以不安处，其颡所以有泚处，非不欲使知，不可加知也。（以上。《与焦弱侯》）

圣人之道，由无达有；圣人之教，因粗显精。（《与周柳塘》）

廿年前，曾解《尽心章》云：“学者须从心体尽头处了彻，使知性之真体，原是无思无为，便知上天之载，原是无声无臭，浑然一贯矣。”所谓心体尽头处者，盖昔人所谓思虑未起，鬼神不知，不睹不闻处也。近来自省於人伦日用，多少不尽分处，乃语学者云：“吾人能於子臣弟友，不轻放过，务实尽其心者，是其性真之不容自己也。性真之不容自己，原是天命之於穆不已，非情缘也。故实能尽心，而知性知天，一齐了彻矣。”

近溪安身立命处是无念，余所谓心体尽头处是也。其日用受享提掇人处，只是自然生机，余所谓心体不容自己处是也。盖无念之生机，乃是天体；天体之生机，即是无念，原是一贯。说到此处，难着言诠，只好默契灵识耳。

横渠曰：“聚亦吾体，散亦吾体。”是生死无分别也。明道曰：“万物为一体。”是人我无分别也。然夫子曰：“亲亲之杀，尊贤之等，礼所生也。”又曰：“非礼勿视听言动。”孟子曰：“亲其兄之子，为若邻之赤子乎？”此则分别而实则不分别也。何者？此则自然之真机，非缘名义道理而生分别者。

知是随身货，知尤是行之妙。

柳塘云：“念之不动者为性。”盖既云念矣，而中又有不动者在，疑二之矣。

来教云：“性无得失，无是非。”诚然，顾念之萌於欲也，宁无邪正乎？念之生於见也，宁无偏全乎？学者从念上研几，闲邪祛偏，亦是复性实功，似未可破除。如足下教旨，只从性上辨迷悟，则诚为直截真诠，得上乘矣。（《与杨复所》）

知至至之，则不识不知，无声无臭者，此其显现。知终终之，则开物成务，日用云为者，此其真宰。

定宇云：“知是知非之知，是以照为明。”诚然，夫照从何生？孟子曰：“日月有明，容光必照。”因明生照，由照探明，原是一贯，非判然两截也。今谓以照为明，相去千里，提掇似太重矣。（《与王龙溪》）

余惟反之本心不容己者，虽欲坚忍无为，若有所使而不能；反之本心不自安者，虽欲任放敢为，若有所制而不敢。是则肤浅之纲领，惟求其不失本心而已矣。（《与李卓吾》）

昔大洲云：“只要眼明，不贵践履。”余则曰：“眼孔易开，骨根难换。公所取人者眼孔，余所取人者全在骨根。”

学悟主脑，则才识气魄皆道之用；主脑未彻，则才识气魄俱道之障也。昔富郑公中年居洛时，为尧夫所激发，所得益深，曾有书云：“某不遇，某不过一村汉耳。”念菴曾对人言：“某四十年前，盖滥俗人。”郑公初年立朝，风节震耀一时，而自谓一村汉，则其所以求不村不俗者，必有所在矣。（《与胡杞泉》）

此学只是自己大发愿心，真真切切肯求，便日进而不自知矣。盖只此肯求，便是道了。求得自己渐渐有些滋味，自家放歇不下，便是得了。（《与周少鲁》）

今之学者，谈说在一处，行事在一处，本体工夫在一处，天下国家民物在一处，世道寥寥，更无倚靠。凡道之不可与愚夫愚妇知能，不可以对造化通民物者，皆邪说乱道也。盖费中隐。常中妙，粗浅中之精微，本是孔、孟万古不易正脉，但非实是撑天拄地，拚身忘家，逼真发学孔子之愿者，未易信此。（《与乔户部》）

三代以降，学术分裂，高者虚无，卑者繁缛，夫子出而单提为仁之宗。仁者，人也，欲人反求而得其所以为人者。战国功利之习，权谋术数，孟子出而又提一义，使知羞恶而有所不为。六朝以下，清虚任放，决裂名教，宋儒出而提掇主敬之旨。主敬，礼也。其后日趋於格式形迹，真机埋没，阳明出而提掇良知之旨。良知，智也。由仁而义而礼而智，各举其重，实则一贯也。今为致知之学者，又以意识见解承当，崇虚耽无。思以救之，宜莫如信，引其影响，归之实地。（《示诸生》）

古圣贤之悟，只悟得自己不足，是故若无若虚，子臣弟友，悟得不能尽。今世学者所悟，只增得一番虚知见，添得一种浮气耳。大人通天下为一身，吾人只苦不识自家这个真身，懵懵世生，即令百岁，枉死耳。圣人苦心破口，说个格物，格物即求仁之别名也。仁者，人也，识仁，便是识得此身面目。（《答唐元卿》）

近溪一日立白下大中桥，睹往过来续者，僿僿僿僿，因指示同志曰：“试观此千百万人者，同此步趋，同此来往。细细观之，人人一步一趋，无少差失，箇箇分分明明，未见跌撞。性体如此广大，又如此精微，可默识矣。”一友曰：“否，否，此情识也。如此论性，相隔远矣。”有述以问余，余曰：“亡

者东走，追者亦东走，走者同而所以走则异也。兹来往桥上者，或访友亲师，或贸迁交易，或傍花随柳，或至淫荡邪僻者，漫谓一切皆是，此则默识之未真也。若以近溪此示为情识，而别求所为无上妙理，是舍时行物生以言天，外视听言动以求仁，非一贯之旨。（《与同志》）

（此原不论往来之人，只是见吾性体无往不是。若一分别，便是情识，如鸢飞鱼跃，亦可分别否？天台此言，还未见性。）

胡清虚，浙之义乌人。初为陈大参门子，以恶疮逐出。倚一道人，率之游匡庐、终南，遂有所得。浙中士绅翕然宗之，陶念斋、王龙溪俱纳贖受教。晚与近溪及其二子游广东曹溪，至肇庆，近溪长子病死，次子痛其兄，爇香掌上，灼烂而死，清虚亦死。

邓豁渠言：“常住真心，与后天不相联属。”此极邪之说。近日谈禅者，百般病症，皆由此。盖心事判，内外歧，孟子所云“离”，明道所云“两截”者是也。（《与子健》）

心体广大神妙，岂可把捉幽囚於腔子方寸地？其曰“求”，即求以学也。学，觉也。又曰“学以聚之”，惟学则聚矣。此心之放，以昏昧而放也。一觉焉，则触目而是，何在非心？此心之失，以放逸而失也。一觉焉，则随在皆心，何有於放？

人心未交於感也，湛然虚耳，何俟於洗？而亦何容于洗也？自知识起，而吉凶悔吝之感生，是故忧患攻取，憧憧往来，而虚者汨矣。圣人示之以卜筮之法，使人之於感也，知识不用归於其天，而忧悔攻取，相忘於无朕之中，其洗心也，不已妙欤！

吾人合下反身默识，心又何心？惟此视听言动所以然处，便是此心发窍处也。此心发窍处，便是天地之心之发窍处也。

知体透露出头，不为声色臭味埋没，方能率令得耳目口鼻，使视听言动各循其则，此即出世而后能经世也。

子游疑子夏只在仪节上教人，不令识本体，此初悟时语也。子夏以本末原是一贯，即草木之根与杪，原非两截，故使从洒扫应对上收摄精神，渐使自悟，此悟后语也。

反身内观，一无所有，唯此些子炯然在此，始信人之所为人者，唯此明哲体耳。此体透彻，此身乃为我有，不然身且不得而有，保此躯壳何用？

圣人一生，汲汲皇皇，惟求无添所生，不求出离生死。

杨太宰博谓余曰：“吾尝接遇僚属，视其色若有隔碍然者，反而自省曰：‘是必吾中有阂，而施之者倨也。’吾虑下之，而色思温焉，徐观彼色，亦因以易，而神情融洽矣。”由是以观，外者内之符，而人者己之鑑。

孟子所以不动心者，原所由之路迳与世人殊也。使孟子所学在事功一路，欲建王霸之业，则须据卿相之位，乃能操得致之权也。顾心一系於卿相之位，则得失毁誉交战于前，虽欲强勉不动，不亦难乎？孟子生平，惟学孔子一路，则不藉名位，不倚功能，仕固可，止亦可，久固可，速亦可。譬之行者，日缓步於康庄，东西南北，惟其所适，即有飓风巨浪，倾樯摧楫，心何由动哉！

学有三关，近世在闻识上研究以为知，在格式上修检以为行，此不知即心即道也。反观近者，又多耽虚执见，此不知即事即心也。事故皆心也，顾有大人之事，有小人之事，心剖判於此，事亦剖判於此，事剖判於此，人亦剖判於此矣。学孔子之学，犹业巫函之术者也，不必别为制心之功，未有不仁者矣。舍孔子之术以为学，虽均之为仁，有不容不堕於矢匠之术者矣。故其究也慎术。

至善即本来无物处也，知此乃能亲民。人之不亲，皆由中有物耳，故先知止。

朝绅日趋阙下，不胜疲苦，问节劳之术於方士，方士曰：“第时时默识己身如天大，则自不劳矣。”

魏中丞与余入朝，余谓之曰：“常时入朝，独行到觉劳，与友同行，则劳顿减，与同志同行，则劳益减，何以故？”中丞曰：“人已原是相通。”

人而名之曰人，以仁也。人而去仁，则耳目口鼻俨然人也，而实非人矣。恶乎成名，谓其无以成人之名也。

“温故知新”之故，即孟子所云“天下之言性则故而已”之故也。“恻隐羞恶辞让是非，非外铄我也，我固有之也”，故曰故。温者，反之本心，而寻绎温养之谓也。夫一反之固有之性而求之，即心有余师。

独夫夜行空谷中，未免惴惴心动，五尺童子随其后，则帖然。厝一星於寒灰则灭，群火在盆中，可以竟夜。观此，则以友辅仁可识矣。

人为习气所移，多好放逸，时一自警策，便是礼。人为情欲所梏，多致抑郁，时一自舒畅，便是乐。

自性之根蒂而言，原无声臭者曰命；自命之流行而言，原自不已者曰性。口味目色耳声是人之生机，使口不知味，目不辨色，耳不闻声，便是死人，安得不谓之性？然则穷到根蒂上，此等俱从无生，故立命处，色声臭味不能染着；合命处，方是真性也。仁义礼智天道，更何声臭可言？故谓之曰命。然既落着父子君臣身上来，便已降在衷了，故忠孝之心自不容己。非无形迹可见，合性处方是命也。

今人乍见孺子入井，怵惕恻隐之心，动处即是天根，归原处即是月窟；才参和纳交要誉恶声意思，便是人根鬼窟矣。吾人应用纆为动作食息，孰非此根

此窟用事？俗人懵懵，日用不知，而贤智者又添一番意识见解，起炉作灶，千条万绪，顿令此根不得生生，此窟不得洁净，齷齪幽暗，吃苦一生，更无些子受用。所以贤智之过，与愚不肖等也。

人受天地之中以生，生生之理，原是如此。即欲挣上寻空寂，自是不容己，如何上得去？即欲褪下恣情欲，自是不自安，如何下得来？

吾人於一日十二时中，精神志意皆有安顿处，方有进步处。

吾人真真切切为己，虽仆廝隶胥，皆有可取处，皆有长益我处。若放下自己，只求别人，贤人君子，皆不免指摘。

不作好，不作恶，平平荡荡，触目皆是，此吾人原来本体，与百姓日用同然者也。

只此无声无臭，是为真常，凡涉色象名号者，卒归消灭。只此不为不欲，是为本心，凡务阔大放散者，终堕坑堑。

天地间大之治乱兴衰，生死成败，小之称讥赞毁，升沉得丧，皆相对待。然有对之中，故有无对者以主宰其上，吾人若浑在有对中，未免为造化轮转。

人只是换这一副心肠，人情事变，原与俗人一样。

今人倒是不为学的，处事倒安妥，反是一种为学的人，才遇些小事，便处得得当。此何以故？只是着了些意思，不晓得尧、舜与人同耳。

问：“有不善未尝不知，这不善处，颜子与吾人还同否？”曰：“不同。如乡党自好之人，发言举事一不当，也会知得。又如做官的人，在上官处稍失礼，亦会知得。颜子要学舜，有不如舜处，即算做不善。”

问：“夫子贤於尧、舜？”曰：“试观吾辈今日朋友，还是享用孔子的，还是享用尧、舜的？”

“精一执中”，实是浅近道理，尧、舜一心在安天下，如何粗得一些？如何夹杂得一些？此便是尧、舜精一。农夫一念在播种，便是有农夫之精一。商贾一念在求利，便自有商贾之精一。但其精神安顿处不同。

治天下在用人，然自己眼不明，不会知人，如何能用人？

一友问“予尽修行，然毕竟不闻道。”曰：“修行矣，更闻甚道？孔子所求乎子臣弟友，咸曰未能，今子能之，又更何学？”其友有省。

良知随事皆然，须用在欲明明德於天下上，则知乃光大。

（此误认知识为良知也。知即明德，若言明德须用在明德上，无乃床上之床乎？）

吉水诸公之学，大率不欲享用现成良知，别寻主宰。此亦惩冒认良知、猖狂自恣者之过耳。良知若非现成，又岂有造作良知者乎？予尝谓良知如灵魂然，顾投胎何如？如骨根不正，至於猖狂自恣，非良知之罪也。亦如灵魂投胎时

，所遇则然耳。（以上《刘调父述言》）

泰和王笃菴问“虚字难毅手”。曰：“吾二十年前曾作致虚工夫，一起坐，一语默，无不放虚字在胸中。自觉工夫不疏，眼前见人皆散漫不用工，颇有轻世自贤之心。一日忽省曰：‘此却是致实，何曾致虚？’因悟颜子之问寡问不能，舜之好问好察，乃真虚也。”

问“明体难得到手”。曰：“某为御史出巡，值天暑，一指挥扶轿，见其不耐劳，许之乘马。其后指挥随他御史，竟中渴而死。即此一事观之，明体一存，可以为人立命。区区守明觉於一腔，亦复何益？”问“三自反之学，临境实难”。曰：“但看舜为法於天下，可传於后世数语，是何等志愿，所以肯自反。今人身子愿是乡人，所以要与乡人相较。”

陆五台问：“三圣人同处，孟子言之详矣。至孔子所以异处，异竟何在？”曰：“孔子只是见得己与圣人同处，亦与凡人同，故以此学，即以此教，要使人人皆如此耳。”（以上《兰舟杂述》）

处士耿楚侗先生定理

耿定理字子庸，号楚侗，天台之仲弟也。少时读书不成，父督过之，时时独行空谷中，忧愤不知所出。问之则曰：“吾奈何不明白？若有眼瞎子。”不知其所谓不明白者何也。自是或静坐一室，终岁不出；或求友访道，累月忘归。其始事方湛一，最后於邓豁渠得一切平实之旨，能收视返听；於何心隐得黑漆无入无门之旨，充然自足。有问之者曰：“闻子欲作神仙耶？”曰：“吾作天仙，不作地仙。”曰：“天仙云何？”曰：“直从太极入，不落阴阳五行。”天台闻而呵之曰：“学不向事亲从兄实地理会乎？”曰：“学有原本，尧、舜相传，祇是一中。子思为之註曰：‘喜怒哀乐未发之谓中。’今人孰从未发前覩一目哉？”曰：“《中庸》亦只言庸言庸行达道九经而已。”曰：“独不观其结语为无声无臭耶？”先生论学，不烦言说，当机指点，使人豁然於罔指之下。卓吾好谈说，先生不发一言，临别谓之曰：“如何是自以为是不可入尧、舜之道？”卓吾默然。天台携之见刘初泉先生，云：“且勿言我二人是兄弟。”时初泉卧病，天台言“吾与一医者同来。”先生榻前数语，初泉惊起，已知为天台之弟，谓天台曰：“慧能和尚乃是舂米汉哉！大开眼人，恐不可以弟畜之。”李士龙来访，先生未与一语及学，士龙恚曰：“吾冒险千里来此，踰月不闻一言见教，何外我甚？”先生笑而不答。濒行，送之河浒，问曰：“孔子云：‘不曰如之何，如之何。’此作何解？”士龙举朱《註》云云。先生曰：“毕竟是‘不曰如之何，如之何’者。”士龙因有省。京师大会，举中义相质，在会各呈所见，先生默不语。忽从座中崛起拱立曰：“请诸君观中。”因叹曰：“舍当下言中，沾沾於书本上觅中，终生罔矣。”在会因有省者。先生



机锋迅利如此。

### 楚侗论学语

庐山驳天台所性不存语，谓“当官尽职，即为尽性，不则为二心，为妄念矣。即孔子为委吏，莫非性之所存。”楚侗曰：“孔子为委吏而梦周公，却不为二心，为妄念乎？”

卓吾寓周柳塘湖上，一日论学，柳塘谓：“天台重名教，卓吾识真机。”楚侗谓柳塘曰：“拆篱放犬。”

楚侗早岁曾遇异人，质之曰：“孔子问礼于老聃，老聃不言礼，而直曰：‘良贾深藏若虚，盛德容貌若愚’，何也？”曰：“若愚若虚，此礼之真体也。”

问：“伊尹先觉，所觉何事？”曰：“伊尹之觉，非闻见知解之觉也，即其若拏之耻，纳沟之痛，此其觉也。”

胡庐山会天台、楚侗於汉江之浒，相与订学宗旨。天台曰：“以常知为学。”庐山曰：“吾学以无念为宗。”楚侗曰：“吾学以不容己为宗。不容己者，从无声无臭发根，从庸言庸行证果。禹、稷之犹饥犹溺，伊尹之若拏若沟，视亲骸而泚颡，遇呼蹴而不屑，见入井而怵惕，原不知何来，委不知何止，天命之性如此也，故曰‘於穆不已’。如模拟孔氏之匡廓，非此不容己者为之血脉，则捧土揭木为偶人而已。”

孔氏之无声无臭，亦是有形有象；孔氏之有形有象，原自无声无臭。

龙溪言：“颜子心常止，故不迁；心常一，故不贰。”先生曰：“否。人试观当怒时，中更有个止体在；当过时，中更有个一体在，是二本也。即能之，其怒其过，非真机矣。颜子所好唯学，即生平之怒，以学而怒，学外无怒也。生平之过。以学而过，学外无过也。可见一生精神，只是此学，更无渗漏处也。”

默识，识天地之化育也。夫囿于造化之中，而不自识者，凡夫也。识之，而出入造化者，圣人也。是故不藉名位，不务功能，即学以诲，即诲以学，立己立人，达己达人，盖赞天地之化育於无疆矣。夫赞天地之化育者，非独上之君相贤圣，即下之农工商贾，细之聋瞽侏跛，凡寓形宇内而含灵者，皆有以赞天地之化育而不自识也。

克己者，无我也。无我则浑然天下一体矣，故曰“天下归仁”。羲、文、周、孔四圣人者之于《易》，亦各言其己也。道虽一致，而时位不同，故作用亦自不同。随时变易以从道，俟之万世而不惑不谬者，其孔《易》乎？孔子之于《易》也，学焉耳。试取大、小象传玩之，卦，卦学也，爻，爻学也，学不厌，教不倦，立己立人，达己达人，《易》之生生也如是。

潜、见、惕、跃、飞、亢，自圣人一身观之，随时变易，时象之矣。合千圣观之，与世推移，各一象矣。

《序卦》，周《易》也，首《乾》、《坤》，终《未济》，即周事可覩矣。《杂卦》序孔《易》也，上经首《乾》、《坤》，次《比》、《师》，次《临》、《观》，而终之《困》，下经首《咸》、《恒》，而终之《夬》。何以明孔《易》也？乾刚坤柔，质弗齐也，刚柔善恶，均归之中，孔氏之教也。比以类聚，故乐；师任裁成，宁无忧乎？或智临于上，或相观以摩，无行不与，有求则应，教乃知困也。感之无心，居之有恒，终以刚决柔，纯乎乾矣。是师道也，亦君道也。

天台因举扇悟曰：“原来通体皆是良知，通天彻地，皆是良知。”

天台曰：“人言念菴静坐，曾见光景，遂有所得。”曰：“只理会当下光景耳。”

文端焦澹园先生竝

焦竝字弱侯，号澹园，南京旗手卫人。万历己丑进士第一人。京兆欲为树棹楔，谢以赈饥。原籍山东，亦欲表於宅，改置义田。授翰林修撰。癸巳开史局，南充意在先生。先生条四议以进，史事中止，私成《献徵录》百二十卷。甲午简为东宫讲读官，尝於讲时有鸟飞鸣而过，皇太子目之，先生即辍讲，皇太子改容复听，然后开讲。取故事可为劝戒者，绘图上之，名《养正图解》。丁酉主顺天试，先生以陪推点用，素为新建所不喜，原推者复搆之，给事中项应祥、曹大咸纠其所取险怪，先生言：“分经校阅，其所摘，非臣所取。”谪福宁州同知，移太仆寺丞。后陞南京司业，而年已七十矣。先生积书数万卷，览之略遍。金陵人士辐辏之地，先生主持坛坫，如水赴壑，其以理学倡率，王弼州所不如也。泰昌元年卒，年八十一。赠谕德。崇祯末，补谥文端。

先生师事耿天台、罗近溪，而又笃信卓吾之学，以为未必是圣人，可肩一狂字，坐圣门第二席，故以佛学即为圣学，而明道闢佛之语，皆一一绌之。明道闢佛之言，虽有所未尽，大概不出其范围。如言：“佛氏直欲和这些秉彝都消煞得尽。”先生曰：“如此是二乘断灭之见，佛之所诃。夫佛氏所云不断灭者，以天地万物皆我心之所造，故真空即妙有，向若为天地万物分疏，便是我心之障，何尝不欲消煞得尽？即如《定性书》‘情顺万事而无情’一语，亦须看得好。孔子之哭颜渊，尧、舜之忧，文王之怒，所谓情顺万事也。若是无情，则内外两截，此正佛氏之消煞也。”明道言：“尽其心者，知其性也，佛所谓识心见性是也。若存心养性，则无矣。”先生曰：“真能知性知天，更说甚存养？一翳在眼，空花乱坠。夫存心养性，正所以尽心之功，《识仁篇》所言‘存久自明’是也。若未经存养，其所谓知者，想像焉而已，石火电光而已

，终非我有。存养其无翳之本体，无翳乃可谓之存养，安得以存养为翳乎？”明道言：“《传灯录》千七百人，无一人达者，临死不能寻一尺布帛裹头。”先生谓：“是异国土风是也。”然此千七百人者，生于中国而习异国土风，胡谓乎无乃服桀之服也？先生又谓：“明道叹释氏、三代威仪，非不知其美，而故为分异。”夫明道之叹儒者不能执礼，而释氏犹存其一二，亦如言夷狄之有，不如诸夏之无也，岂以三代之礼乐归之哉！朱国祯曰：“弱侯自是真人，独其偏见不可开。”耿天台在南中谓其子曰：“世上有三个人说不听，难相处。”问为谁，曰：“孙月峰、李九我与汝父也。”

### 论学语

学期於上达，譬掘井期於及泉也，泉之弗及，掘井何为？性命之不知，学将安用？

为恶无碍也，为善岂有碍乎？为善惧有着心也，为恶不惧有着心乎？以彼所托意出禅宗，禅宗无是也。《内典》云：“无我无作无受者，善恶之业亦不亡。”无作无受者，言“於有为之中，识无为之本体”云尔，未尝谓恶可为，善可去也。又云：“善能分别诸法相於第一义而不动。”言“分别之中，本无动摇”云尔，未尝谓善与恶漫然无别也。

佛氏所言“本来无物”者，即《中庸》“未发之中”之意也。未发云者，非拨去喜怒哀乐而后为未发，当喜怒无喜怒，当哀乐无哀乐之谓也。故孔子论“憧憧往来，朋从尔思”，而曰“天下何思何虑”，于憧憧往来之中，而直指何思何虑之本体也。

伯淳斥佛，其言虽多，大抵谓“出离生死为利心”。夫生死者，所谓生灭心也。《起信论》有真如、生灭二门，未达真如之门，则念念迁流，终无了歇，欲止其所不能已；以出离生死为利心，是《易》之止其所，亦利心也。然止亦非殄灭消煞之云也。艮其背，非无身也，而不获其身；行其庭，非无人也，而不见其人。不捐事，以为空，事即空；不灭情，以求性，情即性。殄灭消煞，则二乘断灭之见矣。（以上《答耿师》）

吾人应事，虽属纷纭，乃其枢纽之者，却是一物。所谓随事体验云者，於纷纭中识取此一物而已。得此入手，如马有衔勒，即纵横千里，无不如意，此颜子之所谓礼也。工夫只是复礼，能约於礼，则视听言动头头是道，奚繁且劳之虑焉？原宪不识源头，却以支派求之，用力愈勤，去之愈远。何者？人之在道，如鱼之在水，疑生智隔，乃觉其离。苟破疑城，即登彼岸，非无疑之外，更有彼岸可登也。（《答陈景湖》）

仕而优即为学，不必离仕求学也；学而优即为仕，不必离学求仕也。优者无困於心，而自得之之谓。（《答人问》）

人之不能治世者，只为此心未得其理，故私意纠棼，触途成窒。苟得於心矣，虽无意求治天下，而本立道生，理所必然，所谓正其本，万事理也。藉令悟於心，而不可以治天下，则治天下，果何以？而良知为无用之物矣。

礼也者，体也，天则也。是礼也，能视听，能言动，能孝弟，能贤贤，能事君，能交友；可以为尧、舜，可以通天地，可以育万物；人人具足，人人浑成。所谓与天地万物为一体者，乃其体自如是，非我强与之一也。学者不知目之自视，又为视以视之；不知耳之自听，又为听以听之；不知口之自言，身之自动，又为言动以言动之，此所谓己也。夫不识不知，顺帝之则，苟率于己，则知识耳矣，意必固我耳矣，何天则之能顺乎？

人之性体，自定自息，《大学》之知止，《易》之艮，正论此理，非强制其心之谓也。不然既为神明不测之物，则岂人力所能束縛之？苟其为束而縛之，则亦不可言定，不可言息矣。

问：“但尽凡情，别无圣解，乃日求圣解，而凡情不尽，柰何？”曰：“语非不佳，第所指凡情不同耳。”其人固问，曰：“即圣解是也。安於所伤，则物不能伤，物不能伤，而物亦不伤之。”

《诗》言“徧为尔德”，在“日用饮食”。日用饮食，何人不尔，而独指之为德？则悟不悟之谓耳。在圣非丰，在凡非啬，悟之非增，迷之非损。虽然，未有不悟而道为我有者，所谓贵知味也。

性未易知，不得不精思以求之，非随事体察之谓。知性，则人伦日用不必致力而自当；若本之未立，但逐事检点，自以为当，只落世儒义袭窠臼，而於道愈远矣。

觉字最难说，今人世情略能放下，道理略能分疏，便自谓觉，此犹梦中语耳。若是真觉，无不了了，如睡者醒，眼一开，万象分明，历历皆见，何有渐次？

某往日看世人，无一当意，然只是自心未稳妥，非干人事。《净名经》云：“仁者心有高下，故见此土为不净耳。”若真能致中和者，岂有不位之天地，不育之万物哉！

答友人问释氏

王伯安言：“佛氏言无，吾儒岂能加个有？且以出离生死为念，则於无上不免加少意，所以与吾圣人异。”曰：“出离者，人法俱空，能所双遣，何以言加？”

古云：“黄、老悲世人贪着，以长生之说，渐次引之入道。”余谓：“佛言出离生死，亦犹此也。盖世人因贪生，乃修玄，玄修既彻，即知我自长生；因怖死，乃学佛，佛慧既成，即知我本无死。此生人之极情，入道之径路也

。儒者或谓出离生死为利心，岂其绝无生死之念耶？抑未隐诸心而漫言此以相欺耶？使果毫无悦生恶死之念，则释氏之书，政可束之高阁，第恐未悟生死，终不能不为死生所动。虽曰不动，直强言耳，岂其情乎？又当知超生死者，在佛学特其余事，非以生死胁持人也。”

“周茂叔言：‘看一部《华严经》，不如看一《艮卦》。’如何？”曰：“此言是也。学者苟能知《艮卦》，何须佛典？苟能知自性，又何须《艮卦》也？”

“程伯淳言：‘释氏说道，如以管窥天，祇是直上去’。如何？”曰：“否。道无上下。”

“伯淳言：‘佛氏直欲和这些秉彝都消煞得尽，然以为道毕竟消煞不得。’如何？”曰：“安得此言？如此是二乘断灭之见，正佛之所诃也。”

“伯淳言：‘佛有个觉之理，可谓敬以直内矣；然无义以方外。’如何？”曰：“觉无内外。”

“伯淳言‘佛唯务上达，而无下学’，然则其达，岂有是也？”曰：“离下学无上达。佛说种种方便，皆为未悟者设法，此下学也。从此得悟，即名上达。学而求达，即掘井之求及泉也，泉之弗及，掘井奚为？道之弗达，学将安用？”

“伯淳言：‘尽其心者，知其性也，佛所谓识心见性是也。若存心养性，则无矣。’”曰：“真能知性知天，更说甚存养？尽心知性，所谓明得尽渣滓便浑化是也。存心养性，所谓其次庄敬以持养之是也。即伯淳之言，可以相证。”“然释氏亦有保任之说，是否？”曰：“古德不云乎，一翳在眼，空华乱坠。”

“伯淳言：‘《传灯》千七百人，无一人达者，不然何以削发披缁而终？’”曰：“削发披缁，此佛国土风。《文中子》所云‘轩车不可以之越，冠冕不可以适戎’者也。然安知彼笑轩车冠冕，不若我之笑削发披缁者耶？故老聃至西戎而效其言，禹入裸国，忻然而解裳。局曲之人，盖不可与道此。”

“伯淳言：‘佛穷神知化，而不足以开物成务。’如何？”曰：“学不能开物成务，则神化何为乎？伯淳尝见寺僧趋进甚恭，叹曰：‘三代威仪，尽在是矣。’又曰：‘洒扫应对，与佛家默然处合。’则非不知此理，而必为分异如是，皆慕攻异端之名而失之者也。不知天下一家，而顾遏余曲防，自处於偏狭固执之习。盖世儒牵於名而不造其实，往往然矣。乃以自私自利讥释氏，何其不自反也？”

“伯淳言：‘释氏之学，若欲穷其说而去取之，则其说未能穷，固已化而为佛矣。’且於迹上攻之，如何？”曰：“伯淳未究佛乘，故其揆击之言，率

揣摩而不得其当。大似听讼者，两造未具，而臆决其是非，赃证未形，而悬拟其罪案，谁则服之？为士师者，谓乎宜平反其狱，以为古今之一快，不当随俗尔耳也。”

尚宝潘雪松先生士藻

潘士藻字去华，号雪松，徽之婺源人。万历癸未进士。司理温州。入为监察御史。巡视北城，有二奄阑出宫门，调女妇，执之，群奄夺去。先生移文司礼监，司礼以闻，上怒曰：“东厂职何事？而发自外廷耶？”命杖二奄，一奄死，奄人由是恨之。因火灾陈言，共摘疏中语，为归过卖直。谪广东照磨。晋南京吏部主事，改尚宝司丞，陞少卿。卒年六十四。先生学於天台、卓吾。初至京师，入讲学之会，如外国人骤听中华语，错愕不知所谓。得友祝延之世禄，时时为述所闻，随方开释，稍觉拘迫辄少宽之，既觉心懈辄鞭策之。久之，闭塞愤闷日甚。延之曰：“经此一番苦楚，是一生得力，顾却无可得说。”一日自西长安街马上，忽省曰：“原来只是如是，何须更索？”驰质之延之，延之曰：“近是。”曰：“戒慎恐惧，如何用功？”曰：“识此，渠自会戒慎，自会恐惧。”相与抚掌。己相戒曰：“此念最易堕落，须时时提醒，縊酿日深，庶有进步。”出京别天台，天台曰：“至淮谒王敬所。入安丰访王东厓，此老颇奇，即戏语亦须记。过金陵再叩焦弱侯。只此便是博学之。”先生一一如教，始觉宇宙之无穷，从前真陷井之蛙也。

闇然堂日录

问：“何当使心在腔子里，不至出入无时？”耿师天台曰：“心体原是活泼，一出一入，神触神应，生生之机至妙。今欲其常入无出，是死却生机矣。”

耿师为教，不事言诠，只欲於寻常言动，认出真性流行。聚朋谈究，不为要眇之论，要於当下便识本心。自着自察，便是下手用力处。尝谓朋友之益，但当於其精神触发，与其用意恳至处得之。只此便是真性显行，不在区区同异校勘也。

初谒卓吾，质所见，一切扫之。他日友人发四勿之旨，卓吾曰：“只此便是非礼之言。”当时心殊不服，后乃知学者非用倒藏法，尽将宿闻宿见、平生深闭牢据者，痛加割剥，不留一些在骨髓里作梗，殆未可与语。至学问已见头脑，用过工夫，依旧为我受用。卓吾言读书，须以我观之始得。某曰：“正为今未有我在。”愚夫愚妇，可知可能，此皆不由学习，任意触发，更无遮盖矫强，最可观性。只为寻常不着不察，自己真性不显，此等皆蒙蔽了，人已乖觉，百千计较，皆从此生。

须从大处悟入，却细细从日用琐屑，一一不放过。三千三百，皆仁体也

，圣人所以下学而上达。

默识二字，终身味之不尽。才涉拟议，非默识；才管形迹，非默识；才一放过，非默识；才动声色，非默识；才以意气承当，非默识。终日如愚，参前倚衡，如见如承，亦临亦保，此默识景象也。

为善须要直截发挥得出，只从心之不可忍处脱体做去，不必瞻前顾后。凡事无所为而为，到底天自有安排恰好处，所以君子修之吉。

此学有日新之机，此机一息，便非天命本体。拈弄得熟，此中如风火轮相似，眼前不惬意处，随就销铄，眼前可意处，不当毫毛，直是歇手不得。

困而不学，民斯为下。《记》云：“学然后知困。”今人尚未知困在。

不患无位，患所以立。立者四无倚附，屹然是非毁誉之中，所谓入风吹不动也。非一点灵明，自作主张，鲜有不仆着矣。

仁不可见，要观其用处，用之藏，即仁也。

喜怒哀乐，纯是天机流行，不着己，不着人，便是达天德。曰天德，何处着得人为？何处着得己见？

须是酬酢纷纭中，常常提醒收拾，久之自有不存之存。

人身常要竖立得起，少有放松昏怠之气随之矣。惟能常常挺然竖立，不令放倒，此凝神驭气之要诀。

立身自有易简之道，切弗冀望，只是听命，切勿观望，只是信心。程子言敬是惺惺法。惺惺是吾人性根，无有泯昧时，即天命之不已者也。人从无始劫以来，便受五浊六凿之累，自性常埋没不显，故须识此惺惺之体，以惺惺不昧之功存之。

学者不知一念之差，己为蹠之徒也，故视得志之人，负於国家，往往窃叹之。岂知己之汲汲营利，是其植根，而得志之时，不过成就结果之耳。

吾身喜几动，而一念和气充袭於人，人於我了无间隔，觉有忻忻向荣之意，此便尧、舜帅天下以仁，而民从之。若值怒时，眼前暴气充塞，父子兄弟情意阻间不通，俱作恶念相向，此便是桀、纣帅天下以暴，而民不纵。

明经方本菴先生学渐

方学渐字达卿，号本菴，桐城人也。少而嗜学，长而弥敦，老而不懈。一言一动，一切归而证诸心。为诸生祭酒二十余年，领岁荐，弃去，从事於讲学。见世之谈心，往往以无善无恶为宗，有忧焉。进而证之於古，溯自唐、虞，及於近世，摘其言之有关于心者，各拈数语，以见不睹不闻之中，有莫见莫显者，以为万象之主，非空然无一物者也。然先生之言，煞是有病。夫心体本空，而其中有主宰乎是者，乃天之降衷，有无虚实，通为一物者也。渣滓尽化，复其空体，其为主宰者，即此空体也。若以为虚中有实，歧虚实而二之，岂

心体之本然哉？故先生以不学不虑，理所固然，欲亦有之，但当求之於理，不当求之於不学不虑。不知良能良知之不学不虑，此继善之根也。人欲之卒然而发者，是习熟之心为之，岂不学不虑乎？先生欲辨无善无恶心之体，而自堕於有善有恶心之体矣，是皆求实於虚之过也。先生受学於张甌山、耿楚侗，在泰州一派，别出一机轴矣。

### 心学宗

人心道心，非谓心有二也。危，高大也。人心之量本自高大，其中道理则极精微。心危而微，故谓之中。何以执之？必也惟精乎？精於求微，乃充满其惟危之量，而道始归於一，一则中矣。此允厥执中之旨也。谈道之士，慕高大而忽精微，必至於荡而多歧矣。此理在天为明命，在人为明德，显然共见，无所用隐也，人自弗之顾耳。

文王敬止者，非止以事，止以心也。一心发之为仁敬孝慈信，是一止而众止，五者根於一止，则众止总一止矣。

理无上下，学乎下，所以达乎上。中人以上，可以语上，谓其悟上於下之内也。中人以下，不可以语上，谓其慕上於下之外也。

阴阳以理言，故谓之道。此道生生，毫无杀机，故曰善。得此而成性，其善可知。此君子之道也。理寓於气，气不能不殊，得气之偏者，所见亦偏。仁者，以道为仁。智者，以道为智。得气之浊者，日用乎道，而不知其为道，故性善之理，不明於天下，而知道者鲜矣。知者，德之知，非见闻之知也。物者，吾心所接之物，非泛言天下之物也。格，正也，去不正以归於正也。致知者，非可以空虚想像而，致在正其所接之物，使各当於理而得其宜焉，则致知有实功矣。

上天之载，大德敦化，实有为之载者，藏於无声无臭之中，非无声无臭之为载也。君子敬信笃恭，实有是德，涵於人所不见之中，非徒不显而已也。

孟子指理义根於心，而后之人曰在物为理，处物为义，此异说所由起也。或问：“物理者何？”曰：“物在外，物之理在心。提吾心则能物物，是理在心而不在物也。”

心出於理则放，心入於理则存。求放心者，常存仁义而已。

心外无性，心外无天，一时尽心，则一时见性天；一事尽心，则一事见性天；无时无处不尽心，则无时无处不见性天。存之养之，常尽心而已矣。夭寿修身，纯於尽心而已矣。此孔门之心法也。

仁义礼智根於心，异端以心为空，是无根也。

诚者善之本体，几者诚之发用，本体既善，发用亦善。但既发，则其善有过有不及，就其过不及名之为恶，是善本嫡派，恶乃孽支，善其本来，恶则半



途而来，非两物相对而出也。

识仁则见本原，然非一识之后，别无工夫。必勿忘勿助，诚敬存之，则识者永识，实有诸身。不然，此心终夺於物欲，虽一时有识，祇为虚见，而不能实有诸身矣。

洒扫应对是下，洒扫应对之心是上。

心要在腔子里，腔子天理也。

根本是未发之枝叶，枝叶是已发之根本。但见冲漠无朕，不见其中有万象之根，是谓根本无枝叶，后来欲芟枝叶以还根本也可乎？

张子所谓大其心，即孟子尽其心也。大者，非驰鹜空虚，但视天下无非我而已。尽者，非穷极分量，但随在不有我而已。仲尼之道，尽於忠恕，忠恕则大其心矣，尽其心矣，与天地万物相流通，而性天现前矣。

性具於心，谓之道心。善学者求道於心，不求道於事物。善事心者，日用事物皆心也。

此理涵於物先，流於物后，超於物外，贯於物中。自今求之，其在物先物外者不可测，而在物后物中者有可见。因其可见，求其不可测，因物后，以知物先，因物中以知物外，切实易简，所谓《中庸》之学也。今之学者异於是，以物后为迹，而玄想於物之先，以物中为粗，而驰鹜於物之外，见以为高也，而日用则疏矣。

主一者主於理也，不主於理，但空其心，以事来不乱，物去不留，为心之妙境，而揆事应物，不免失则，恶在为圣人之学乎？

慎独者圣学之要，当其燕居独处之时，内观本体湛然惺然，此天理也，存理而欲自退，是第一着工夫；内观此中稍有染着，此人欲也，检察欲念，从何起根，扫而去之，复见本体，遏欲以还理，是第二着工夫。两者交修，乃慎独之全功也。

流行者气也，主宰者理也，知理之为主，则知从事於气者之非学矣。

未萌之先，谁为防之？方萌之际，谁为克之？唯天理为之主，时时提醒，则人欲自去。《中庸》、《大学》非有二功，所谓格物者，不过於应物时，戒慎恐惧，求当於天理而已矣。

虚灵中有理，为事之根，奈何以虚灵为无乎？《集註》：“明德者，人之所得乎天，而虚灵不昧，以具众理而应万事者也。”今学者删之，曰：“明德者，虚灵不昧之德也。”删去理字，则无体；删去事字，则无用。但云虚灵不昧，则混於释氏灵明之说，而非《大学》之本旨矣。

理无常形，此心至当处，即天理也。然有欲中之理，有理中之欲，循理则苦心亦天然，从欲则适情亦安排，非致知者，孰能识之？

良知纯任天理，世有真实而不尽合於天理者，其真实所发，祇成自私自利，而非天命人心之本然。若夫诚则明，明则诚，良知即真实，真实即良知。

圣贤曰心，异端亦曰心，相似而难辨说者，以为本体同而作用不同。天下岂有一根而穀莠两出者乎？盖心一而见殊，学始歧于天下。人之观心犹观天，管窥则天管，牖窥则天牖，登泰山而后见天之广大。大不可测，仰而睨之曰“太清太虚”。不知清虚天之象也，非天之所以为天也。唯圣人独观清虚之宰，而曰“诚者天之道”，曰“於穆不已”曰：“大哉乾元”。夫不已之诚，所称继善非乎？是一元之理，百物之所生也，四时之所运也，天之所以为天也。唯心亦然。观心于一曲，管牖之窥也，其小者也。八荒我闕，泰山之眺乎？眺而不得八荒之际，还而内顾，莫可端倪，则以为不睹不闻至矣。夫心之不可睹闻也，从其观於外也。盖有莫见莫显者，藏於不睹不闻之中，所谓未发之中，天下之大本是也。从外而观，亦浅之乎？其观者，乌睹心之所以为心哉！彼异端者，虽亦曰明心，不明乎善而空之，则见以为心者，谬矣。王龙溪《天泉证道记》以无善无恶心之体，为阳明晚年之密传。阳明，大贤也，其於心体之善，见之真，论之确，盖已素矣。何乃晚年临别之顷，顿易其素，不显示而密传，倘亦有所附会而失真欤！

#### 桐川语录

南泉辑《宗儒语略》，欲学者由兹直证本心。夫以大儒之语证吾心，不若以吾心证吾心之为真也。以吾心之所发，还而证吾心之所存，以吾心之所存，出而证吾心之所发，乃所为真也。执邻之影，索邻之神，则眩；执吾之影，索吾之神，则亦眩。况执邻影证吾神而索之乎？君子所以贵自得也。

孟子以不虑之知、不学之能为良，亦指不学不虑之最善者而言。凡恻隐羞恶辞让是非之心，卒然而感，自然而应，皆不假於虑学，从理根而发，是良知良能，爱亲敬长，乃其发现之真切者。至於耳目口鼻四肢之欲，亦非虑而知、学而能，但从欲根而发，不得为良知良能。凡言良者，重於善，非重於不虑不学，即虑知学能而善，亦谓之良，可也。

知其所由，由而能知，乃为圣学。若求知於所由之外，则墮於虚见，而非知行合一之知矣。

道形上，器形下，谓器不能该乎道者，非也。凡人所学，总属之下，莫载莫破，皆下也。其理不可见闻，则上也。不徒曰上，而曰形上，形即器也，安得求道于器之外乎？

天理人欲，原无定名，以其有条理谓之理，条理之自然谓之天，动於情识谓之欲，情识感於物谓之人。故天理而滞焉，即理为欲；人欲而安焉，即欲为理。凡欲能蔽其心，而理则心之良也。

心者，人之神，居中应外，至虚而至实者也。《楞严》七徵归於无着之地，彼此空立教，巧设辨难，卒归於空，以为明心，其实祇见是一偏耳。夫心无在而无不在，唯无不在，则七徵莫非心之所在；惟无在，则偏於无着之地，亦非心之所在。

徐令问：“知行并进，圣人之学也，何独重良知乎？”曰：“君侯称知县，不称行县，何也？《易》曰：‘乾以易知。’良知，乾道也，行特知之实事耳。”

二氏皆言心也，而所见於心者异；皆言性也，而所见於性者异；皆一也，而所见为一者异；皆静也，而静中所见者异。人心合有无隐显而一之，儒者见心之全体，故曰：“仁，人心也。”又曰：“仁，人也。”释氏见心之空，不见空之所自，故於人道，一切扫而空之。老氏见心之虚，不见虚之所含，故推天下国家而外之。譬之天，儒见天之全，空虚是天，四时百物皆是天，释、老但知天为空虚，遂以四时百物为幻妄，所见固不同也。性则心之所具之理，儒言性善，是见性之本原，性本善，故位育总归於善。释以空为性，虽谓山河大地皆佛性，其意悉归之空；老氏炼神还虚，则又以气之清虚者为性，见益浅矣。儒所谓一者，理也。释所谓一者，空也。老氏守一，则守中耳。守一滞於气，归一溺於空，总着一偏，孰若一理贯通万事，变化不测，而无所偏乎？阳明日：“循理之谓静，从欲之谓动。”儒之静，主于理；释之静，则寂灭而枯槁；老之静，则专气致柔，反矫天理而去之。然则三家之言，虽均之心性，均之一，均之静，而其旨则霄壤矣。

郎中何克斋先生祥

何祥号克斋，四川内江人。官至正郎。初事南野於太学，大洲谓之曰：“如南野，汝当执贄专拜为师可也。”先生如其言，南野笑曰：“予官太学即师也，便更以贄为？”先生谓：“太学生徒众矣，非此不足以见亲切也。”南野乃受之。凡南野、大洲一言一动，先生必籍记之，以为学的。京师讲会，有拈识仁定性者，先生作为讲义，皆以良知之旨通之。大洲有诗赠之云：“君辞佳丽地，来补昔巢居，予亦同方侣，高悬合轶车。已指角里诀，新註紫阳书。灼艾消残病，纫衣返太初。忘形非避俗，靓体即真如。荷菂种已大，杞苗耘正疏。烟波用无尽，棹笠僖有余。愿附玄真子，扁舟纵所如。”先生之学，虽出於大洲，而不失儒者矩矱。耿定力曰：“大洲法语危言，砭人沉痾；先生温辞粹论，辅人参苓，其使人反求而自得本心，一也。”

讲义

为学在求放心，如思虑过去未来事，都是放心。但只存得此心常见在，便是善学了。

人只是一箇心，心只是一箇志，此心推行得去，便是盛德大业。故自古上士，不患不到圣贤，患此心不存；不患做不出功业，患此心不见道耳。

人於良心上用，则聪明日增，於机心上用，则聪明日减。

祥问南野师曰：“良知即是志，若起心动念，却是妄。曰：“志不是起心动念，志是明之果实处。”

南野师谓祥曰：“谓一贯如绳引珠，然绳自绳，珠自珠，是两物，不足以明一贯。又谓以一贯万，然一与万亦有对待，不足以明一贯。夫子盖言吾道只是一件，曾子以忠恕明之，说者谓忠是一，恕是贯，非也。忠恕只是一心，如冬时思量父母寒，便能度亲之心，去做温的道理，夏热亦如是。忠恕如何分得？而已矣是贯字之义，凡日用伦物，皆此忠恕，再无他道。又谓曾子学久然后闻，此亦不然。《史记》曾子“少孔子四十九岁”，逮孔子卒时，只二十四岁耳，则闻一贯，方在年少之时。盖此道必体立而后用行，未有学於用而得之者。学者，初学便当知此一贯，学方得不差。”

大洲先生出城过僧舍，家兄问养生，先生曰：“莫怕死，人之寿甚长。”时祥闻之，知先生别有所指也，问曰：“此道体不息也，工夫如何用？”先生曰：“适见公听得分明，只此听得明底，便是工夫。”祥悟曰：“道不远人，听聪者是工夫，不用安排。自然者是，自此不复骑驴觅驴矣。”

大洲先生曰：“学者先须识得良知本体。”

又曰：“能居敬，则举动自不敢轻易，而所行自简矣。”

## 通解

昨所解明道先生《识仁书》，虽章意颇明，然解中未及仁之源头处。盖求仁须识得源头，则发用流行处，自昧不得。所谓源头，先儒已明言之矣。横渠张子云：“虚者仁之源。”康节邵子云：“恻隐来何自？虚明觉处真。”张子所谓虚，邵子所谓虚明觉处，乃仁之源头也。欲识此源头，须端坐澄心，默察此心虚明本体。识得虚明本体，即是仁体，即是未发之中矣。所谓静亦定者此也，由此随感而应，疾痛之事感而恻隐生，不义之事感而羞恶生，交际感而恭敬生，善恶感而是非生，千变万化，莫非仁之用也，故曰义礼智信皆仁也。又曰经礼三百，曲礼三千，无一事非仁也。然用未尝离了虚明本体，如明鑑之应物，妍媸毕见，空体自如，此即动亦定也。故程子谓体用一原，显微无间，但於静中识得个源头动处，方得不迷耳。白沙先生云：“学者须於静中养出个端倪，方有商量处。”所谓端倪者，非虚明之呈露乎？然须识得心之本体，原自虚明，非是人为做出来的。静坐时，只歇下杂念，本体自见，切莫将心作虚明想，若将心作虚明想，即此想念反障虚明矣。程子因人思于喜怒哀乐未发之前求中，答云：“既思即是已发矣。”正谓此也。然欲歇妄念，不可强制，但只

常常猛着精神，不使昏沉，妄念自歇。何者？真心是主，妄念是客，主常在，客安能久停？故妄念起时，良知自觉，一觉妄息，当体虚明。象山陆子云：“知非则本心自复，又何用强制乎？”古云：“不怕念起，惟恐觉迟。”朱子亦云：“警觉操存，反其昏妄。”此则用功之要也。然妄念既觉之时，不当复计前妄，若既觉而计妄，则即此计念，不离於妄，是以妄追妄，妄念愈不停矣。古人譬之无风起波，正谓此也。夫既已息妄，又不计妄，当这么时，此心静定清明，如太虚一般，既无体质，亦无边际，此则心之本体，即当安汝止矣，不当舍此更求真也。若更起心求真，即起求之心，是又一妄矣。无起求心，当下虚明本体，即得到此，又不得着此虚明之意象也。若着此意象，亦属妄想，执此为工夫，是认贼作子，以病为药，何日得见本来面目乎？透此一关，渐识心体，即此随感而应，莫非此体，所谓一以贯之也。然於妄念，未免乘间而起，比之静时，尤为心害，何也？静坐之时，妄念虽萌，犹未临境，故虽起易灭；应物之时，念与境交，易於染着，故一起难灭。於此尤当加研几之功。故忿心初起则必惩，欲心初动则必窒，见善则必迁，有过则必改，必如恶恶臭，如好好色，求自谦而后已。如是，则克己工夫无间於动静，妄念始不为心害矣。濂溪周子有云：“君子乾乾，不息于诚，然必惩忿窒欲，迁善改过而后至。”至哉言也！圣学工夫，不越是矣。舍是，则虚谈矣。识之！识之！

此学人多不讲，纵讲之，亦不肯奋然向往，以求自得。盖缘未辨世间真假，故逐假迷真耳。此正受病之原也，吾将有以明之。孟子不云乎：“君子所性，虽大行不加焉，穷居不损焉，分定故也。”邵子亦云：“身在天地后，心在天地先，天地自我出，自余安足言。”是知心性也者。体无加损，为天地根，非至真乎？孟子又云：“人之所贵者，非良贵也，赵孟之所贵，赵孟能贱之。”是知名利也者。予夺由人，等於浮云，不亦假乎？世人倒见，认假为真，决性命以赴之，卒老不悔，不知天下有至贵至富，不加不损，无予无夺，而异乎彼者，顾舍之不求，不亦可哀耶？汝宜高明眼，於此真假路头，明辨决断，一意惟真是求，不得止，则真假不惑，念头自清，前之所谓妄念者，渐消释矣。妄消真复，便识得仁体，反身可诚，而乐莫大焉矣，便能性定，廓然大公，物来顺应，而合天地之常矣。至此，则天下何以尚之？不此之务，乃悠悠忽忽，与世之无志者，耽着眼前虚花，便执以为究竟之事，岂不可惜！岂不可惜！汝资禀笃实强毅，辨此非难，从此决志未晚也。工夫依此做去，当有悟处，勉之！勉之！

给事祝无功先生世禄

祝世禄字延之，号无功，鄱阳人。由进士万历乙未考选为南科给事中。当绪山、龙溪讲学江右，先生与其群从祝以直惟敬、祝介卿眉寿为文麓之会。及

天台倡道东南，海内云附景从，其最知名者，则新安潘去华、芜阴王德孺与先生也。去华初入京师，虽亲讲会，不知为学之方，先生随方开释，稍觉拘迫辄少宽之，既觉心懈辄鞭策之，终不为之道破，使其自得。先生谓：“吾人从有生来，习染缠绊，毛发骨髓，无不受病，纵朋友善攻人过，亦难枚举。惟是彼此互相虚下，开一条受善之路，此真洗涤肠胃良剂。”故终身不离讲席。天台以不容己为宗，先生从此得力。“身在心中”一语，实发先儒所未发。至谓“主在道义，即蹈策士之机权，亦为妙用”，此非儒者气象，乃释氏作用见性之说也。古今功业，如天空鸟影，以机权而干当功业，所谓以道殉人，遍地皆粪土矣。

### 祝子小言

学者不论造诣，先定品格，须有凤凰翔于千仞气象，方可商求此一大事。不然，浑身落世情窠臼中。而因人起名，因名起义，辄号於人曰学，何异濯纓泥滓之涡，振衣风尘之路，冀还纯白，无有是处。

患莫患於不自振，《洪范》六极，弱居一焉，一念精刚，如弛忽张，风飞雷动，奋迅激昂，群疑以亡，诸欲以降，百行以昌，更有何事？

世之溺人久矣，吾之志所以度吾之身，不与风波灭没者也。操舟者，舵不使去手，故士莫要於持志。

元来无穷，上天下地，往古来今，总游我无穷之中。目终日视万色，而视不匮；耳终日听万声，而听不匮；口终日言万绪，而言不匮；身终日动万应，而动不匮。是何物者也？奈何立志不坚，觊体不亲，将此无穷者以瓦砾委之欤？故曰宇宙未尝限隔人，人自限隔宇宙。学在知所以用力，不见自心，力将何用？试观不识一字凡夫，临不测之渊，履欲堕之崖，此时此心，惺惺翼翼，不着纤毫，入圣微机，政复如是。不则逐名义而捉意会，为力弥劳，去道弥远。

学者不领会中之所以为中，以意执之，长作胸中因缘影，大有不洒洒在，夫中本无物，执亦非我。古之执中者，如以手作拳，是一不是二；今之执中者，如以手持物，是二不是一。

见人不是，诸恶之根；见己不是，万善之门。

学人恒言用心，用心实难，祇用耳目尔。日光万古长圆，月受日光，三五缺焉，心与耳目之用似之。

儒者论是非，不论利害，此言非也。是非利害自有真，真是而真利应，真非而真害应，以此提衡古今，如鼓答桴，未有爽者。

人知纵欲之过，不知执理之过，执理是是非种子，是非是利害种子。理本虚圆，执之太坚，翻成理障。不纵欲，亦不执理，恢恢乎虚己以游世，世孰能

戕之？

谬见流传，心在身中，身中直肉团心耳。原来身在心中。天包地外，身地也，心天也。海起浮沔，身沔也，心海也。未有此身，先有此心，幻身灭后，妙明不灭，所以孔子许朝闻而夕可，庄生标薪尽而火传。

天之运，川之流，木之华，鸟之韵，目之盼，鼻之息，疾病之呻吟，岂因名义为之，自有不能已也。吾志吾道，乃因人为起灭，不名为志。

问：“内持一念，外修九容，即可以为学乎？”曰：“唯唯。否否。念不可持也，容可修而不可修也。仁守庄莅，知实先之。弗然者，妄持一念，贾胡袭燕石之珍，徒修九容；俳优作王公之状，为伪而已矣。

德輶如毛，非以毛比德也。知德不彻，有这一丝在，便损全力，须是悟到无声无臭处。

问“所存者神。”曰“情识不生，如空如水。”问“所过者化。”曰：“雁度长空，影落寒水，雁无留迹，水无留影。”

人必身与心相得，而后身与世亦相得，不然身与心为雠，将举身与世亦相雠。得则俱得，雠则俱雠。雠，苦之趣也；得，乐之符也。学不二境，乃见学力。肃之乎宾友之见，忽之乎众庶之临，得之乎山水之间，失之乎衽席之上，吾所甚耻也。

中庸非有二也，识此理而保在之，为戒慎恐惧之中庸，识此理而玩弄之，为无忌惮之中庸。

王新建在事业有佐命之功，在学问有革命之功。盖支离之说，浸灌入人心髓久矣，非有开天闢地大神力大光明，必不能为吾道转此法轮。

“大人无多伎俩，只不失其赤子之心。若曰扩而充之，便蛇足矣。”“然则于体外更无工夫乎？”曰：“大人无本体，亦子自有工夫。”

石中有火，击之乃见。乍见孺子入井，莫不有怵惕惻隐之心，孟子特於石火见处点之，欲人因击火悟火在石中，不击亦有。夫击之火，火之可见者也，不击之火，火之不可见者也。见可见之火，不过见火之形，见不可见之火，而后见火之性。

云白山青，川行石立，花迎鸟笑，谷答樵讴，万境自闲，人心自闹。

恒言学问，盖有学必有问，问由学生也。每见友朋相聚，不切身从自家神理不通、工夫做不去处讨求，而低眉缄口，叉手齐足，坛场冷落，于是或拈话柄，或掉书囊，设为问目。其问也，不必关於学，其答也，不必关於问，浪问浪答，徒长一番游谈恶习，何益底？事？

学者漫自随人言句转，且直道本体是什么物？工夫是如何下？原来本体自不容已，不容已处是工夫。若以工夫存本体，是犹二之。

权势之门，其利害入幕之客不能见，而千里之外见之；仁义之门，其是非扞衣之士不能定，而百世之下定之。

作用，人异会，须观其所主，所主在道义，即蹈迹策士之机权，亦为妙用；所主在权利，即依心圣人之名教，祇为借资矣。

古人言句，还之古人。今人言句，还之今人。自家如何道，道得出，是名真信。信者无不信，一信忽断百疑。道不出，方发真疑。疑者无不疑，百疑当得一信。

学莫病于认识作知，知与识疑而致甚远。知从性生，识从习起，知浑识别，知化识留。婴儿视色而不辨为何色，闻声不辨为何声。夫知视知听，知也；辨色辨声，识也，非知也。真知之体，即能辨不加，不能辨不损也。

### 卷三十六 泰州学案五

#### 尚宝周海门先生汝登

周汝登字继元，别号海门，嵯县人。万历丁丑进士。授南京工部主事。历兵吏二部郎官，至南京尚宝司卿。先生有从兄周梦秀，闻道於龙溪，先生因之，遂知向学。已见近溪，七日无所启请，偶问“如何是择善固执”，近溪曰：“择了这善而固执之者也。”从此便有悟入。近溪尝以《法苑珠林》示先生，先生览一二页，欲有所言，近溪止之，令且看去。先生竦然若鞭背。故先生供近溪像，节日必祭，事之终身。南都讲会，先生拈《天泉证道》一篇相发明。许敬菴言“无善无恶不可为宗”，作《九谛》以难之。先生作《九解》以伸其说，以为“善且无，恶更从何容？无病不须疑病。恶既无，善不必再立，头上难以安头。本体着不得纤毫，有着便凝滞而不化”。大旨如是。阳明言“无善无恶心之体”，原与性无善无不善之意不同。性以理言，理无不善，安得云无善？心以气言，气之动有善有不善，而当其藏体於寂之时，独知湛然而已，亦安得谓之有善有恶乎？且阳明之必为是言者，因后世格物穷理之学，有先乎善者而立也。乃先生建立宗旨，竟以性为无善无恶，失却阳明之意。而曰“无善无恶，斯为至善”，多费分疏，增此转辙。善一也，有有善之善，有无善之善，求直截而反支离矣。先生《九解》，只解得人为一边。善源於性，是有根者也，故虽戕贼之久，而忽然发露。恶生於染，是无根者也，故虽动胜之时，而忽然销陨。若果无善，是尧不必存，桀亦可亡矣。儒释之判，端在於此。先生之无善无恶，即释氏之所谓空也。后来顾泾阳、冯少墟皆以无善无恶一言，排摘阳明，岂知与阳明绝无干与！故学阳明者，与议阳明者，均失阳明立言之旨，可谓之茧丝牛毛乎！先生教人贵於直下承当，尝忽然谓门人刘埜曰：“信得当下否？”埜曰：“信得。”先生曰：“然则汝是圣人否？”埜曰：“也是圣人。”先生喝之曰：“圣人便是圣人，又多一也字！”其指点如此



甚多，皆宗门作略也。

## 证学录

王调元述泰州唐先生主会，每言“学问只在求个下落”，如何是下落去处？曰：“当下自身受用得着，便是有下落，若止悬空说去，便是无下落。”

人到诸事沉溺时，能回光一照，此一照，是起死回生之灵丹，千生万劫不致堕落者，全靠此。

问：“无善无恶，则为人臣子，何所持循？”曰：“为人臣者，只求免於不忠，为人子者，只求免於不孝，如有持循，工夫尽有可做。”曰：“圣人，忠孝之极也，然则希圣非欤？”曰：“止敬曰文，大孝曰舜，此自人称之耳。若文王曰‘臣罪当诛’，何尝有忠？虞舜曰‘不可为子’，何尝有孝？今人只要立忠立孝，便是私心。圣人之心如此，吾亦如此，谓之希圣。不得其心而徒慕其名，去圣远矣。”

今人乍见孺子入井，必然惊呼一声，足便疾行，行到必然挽住，此岂待为乎？此岂知有善而行之者乎？故有目击时事，危论昌言者，就是只一呼；拯民之溺，八年於外者，就是只疾行；哀此菑独者，就是只一挽。此非不足，彼非有余，此不安排，彼不意必，一而已矣。今人看得目前小事业大，忽却目前，着意去做事业，做得成时，亦只是霸功小道。

此心一刻自得，便是一刻圣贤；一日自得，便是一日圣贤；常常如是，便是终身圣贤。

洪舒民问：“认得心时，圣贤与我一般，但今人终身讲学，到底只做得乡人，何也？”曰：“只是信不及耳。汝且道今日满堂问答咏歌，一种平心实意，与杏坛时有二乎？”曰：“无有二也。”曰：“如此则何有乡人之疑？”曰：“只为他时便不能如是。”曰：“违则便觉，依旧不违。”曰：“常常提起方可。”曰：“违则提起，不违，提个甚么！”

曰：“天下人缘何付与有厚薄贫富不同？”曰：“且道汝自身上，只今一问一答，有甚贫薄来？”曰：“多不中节。”曰：“只今问答，未见有不中节处，汝莫自转自疑。”

问天根月窟。曰：“汝身浑是太极，念头初萌，才发此问，便是月窟。问处寂然，念虑俱忘，便是天根。寂而萌，萌而寂，便是天根月窟之往来。万事万化，皆不外此。处处皆真，头头是道，这便是三十六宫都是春。”

熊念塘言：“世界缺陷，吾人当随分自足，心方宽泰。”曰：“自心缺陷，世界缺陷；自心满足，世界满足，不干世界事。”

问：“现在此心便是，白沙又要静中养出端倪，何也？”曰：“现在此心说不是，固非别有，说是，则又全非。白沙之言，善用之，亦自得力；不善用

之，养出二字，反成大病。不可徒泥成言，须自体认。”

问：“手持足行是道，不持行时如何？”曰：“无有二也。”曰：“持行不持行，分明不同，何以不二？”曰：“子当手持足行时，持行焉而已，不知持不知行也。当不持行时，不持行焉而已，不知不持不知不行也。如此则同於不知，岂有二耶？”曰：“既不知，则何以谓了了常知耶？”曰：“当持行时便知持行，当不持行时便知不持行，岂非了了常知耶？知而不知，不知而知，总无有二。悟至此，则道亦强名。”

一物各具一太极者，非分而与之之谓。如一室千灯，一灯自有一灯之光，彼此不相假借，是为各具万物。统体一太极者，非还而合之之谓。如千灯虽异，共此一灯之光，彼此毫无间异，是为统体。

问：“理气如何分别？”曰：“理气虽有二名，总之一心。心不识不知处，便是理；才动念虑起知识，便是气。虽至塞乎天地之间，皆不越一念。”曰：“心何便是理？如视是心，而视所当视，有视之理当循；听是心，而听所当听，有听之理当循，心岂便是理乎？”曰：“此正学问诀窍，不可不明。信如所言，则是心外有理，理外有心矣。凡人视所不当视，听所不当听，声色牵引得去，皆知识累之也。知识忘而视听聪明，即心即理，岂更有理为心所循耶？”曰：“理必有气，心之知识可无耶？”曰：“即理即气，所谓浩然之气是也；不识知之识知，所谓赤子之心是也，非槁木死灰之谓。”曰：“动处是气，静处是理否？”曰：“静与动对，静亦是气。”曰：“人睡时有何知识？”曰：“无知识何能做梦？”曰：“不做梦时如何？”曰：“昏沉即是知识。”

本末之妙最不易言，人於草木，以根为本，以杪为末者非也。生意其本，根与杪皆末也。生意寄於根，而根不足以尽生意，犹人心寄於方寸，而方寸不足以尽心也。故凡目可见、耳可闻、口可言、心可思者，皆末也。不离见闻言思，而不可见、不可闻、不可言、不可思者，本也。洒扫应对进退末也，精义入神亦末也，能知洒扫应对进退，精义入神者，本也。嗟乎！难言矣。

晦翁言“手持足行未是道，手容恭，足容重，乃是道也。”先生曰：“视听行持，本来是道，所以非者，只因着些私心。心苟不着，浑如赤子，则时徐行而徐行，时趋进而趋进，视即为明，听即为聪，率其视听行持之常，何所不是而复求加？故学者但防其非而已，无别有是也。若心已无非，更求一般道理，并疑见在之视听行持，皆以为未是，则头上安头，为道远人，性学之所以不明也。”

无着便是理。

余尝问一友人云：“子服尧之服三句如何解？”友答：“此亦不在迹上来

，只服无不衷，言无妄言，行无妄动，便是矣。”余谓：“汝今服无异，服尧服矣；相对论证，尧言矣；起坐如礼，尧行矣，即今是尧，毫无疑否？”友拟议。余喝之曰：“即而已矣，更拟议个甚么！孟子岂哄汝耶？”

仁义礼知乐是名，事亲从兄是实，就事亲从兄加个仁义礼智乐之名耳，岂另有所谓仁义礼知乐乎？孝弟亦是名，故只言事亲从兄，而孝弟之名亦不立。一切俱扫，皮脱落，惟有真实。

问“气质之性”。曰：“孔子只曰‘习相远也’，孟子只曰‘其所以陷溺其心者然也’。言习，言陷溺，分明由我；言气质之性，则诿之於天矣。”曰：“气质之性亦只要变化。”曰：“言习在我，则可变化；言气质之性天赋，则不可变化。在我，如气受染，我自染之，如衣受薰，我自薰之，故可变化。天赋，则如红花，必不可为绿花，菟必不可为薰，变化亦虚语矣。”曰：“然则气质无耶？”曰：“气质亦即是习，自气自生，自质自成，无有赋之者。夫性一而已矣，始终唯我，故谓之一。若谓禀来由天，而变化由我，则成两截。孟子曰：‘非天之降才尔殊也。’言有气质之性则殊矣”曰：“昏明清浊之不同，何耶？”曰：“个个明，个个清，无有不同。”曰：“人固有生而恶者矣；有教之而不改者矣；亦有虽不为恶，谕之理义，示之经书，一字不能通晓者矣，岂非昏浊？”曰：“生而恶者，岂不知是非？即穿窬亦知不可为穿窬，见忠孝未尝不知称叹也，何尝不明，何尝不清？教之于改者，心亦难昧，刑威亦知惧也，知惧则何尝不明不清乎？经书义理，或不长通晓。不知饮食乎？不知父母兄弟之为亲乎？知此，则何尝不明不清乎？故曰无气质之性。”

问：“先生近功可不必照管否？”曰：“简点其何敢忘。”曰：“他人亦有知简点者，工夫相同否？”曰：“予只简点便休，他人还道别有，或此差胜耳。”

问：“道理只是寻常，不得作奇特想，然只说寻常，恐人冒认。如贪富贵，厌贫贱，皆以为常情，如此便承当过了。”曰：“寻常者，随缘尽分，心无异想。有贪有厌，则其畔援特甚。此是卑陋耳，与寻常不同，冒认不过。”

问：“此事究竟如何？”曰：“心安稳处是究竟。”

问：“学力只是起倒奈何？”曰：“但恐全不相干，无有起倒可言。今说有个起，便自保任；有个倒，便好扶植，莫自诿自轻。”

问：“心无所着，但觉昏昏黑黑地。”曰：“汝声色货利当前时，亦昏黑得去否？”曰：“此际又觉昏黑不去。”曰：“如此还欠昏黑。”

问：“亦偶有所见，而终不能放下者何？”曰：“汝所见者是知识，不是真体。”曰：“只此坐饮时，如何是知识？如何是真体？”曰：“汝且坐饮，切莫较量，一起较量，便落知识。但忘知识，莫问真体。”

问：“犬牛之性，不与人同，是性有偏全否？”曰：“若偏全，则太极图上，当有全圈，有半圈矣。”曰：“然则人兽奚分？”曰：“孟子言夜气不足以存，则其违禽兽不远矣。一念梏亡，便是禽兽，不远者，无一线之隔也。且就自心上看，取人兽之关，莫徒向犬马身上作解。”

问：“为善去恶，似与无善无恶迥别。果必随因，若为善去恶为因，安得证无善无恶之果？且既无善无恶，又何用为善去恶？”曰：“为善去恶如行路，譬如人在世间，与足动步，必路中行，不问何人，皆口不得。只是中间，主意不同：一等行路，亡身济世，不计程途，步步行去，不踏寸土，故即行即辨，何果何因？一等行路，逐利干名，随处希冀较量，足下拟议前程，求有求得，则有果有因。不同者惟此而已。若谓更有别路可去，或行路不同，皆非也。且谓无善无恶，而遂不必为善去恶，如孔子行无辙迹，而周流四方，岂遂已乎？惟周流四方，而后有行无辙迹之称；惟为善去恶，而后有无善无恶之指。不然，则四个字亦无可名也。合无善之体，便是去恶，何迥别之有？”曰：“合无善之体，无心为善也。既可无心为善，独不可无心为恶乎？”曰：“善可无心，恶必有心。有无心之善，决无有无心之恶，体认当自知之。”

昔遇宗门之友，以微言相挑，以峻语相逼，一日问予：“如何是心？”予以训语相答。喝之曰：“奴才话。”数日又问，予不敢答，止曰：“尚未明白。”又喝之曰：“为人不识自心，狗亦不直。”时大众中，面为发赤，而心实清凉，无可奈何，而意实欢善。归来中夜不寐，参求不得，心苦徬徨，而次日下床，又惟恐其会之不早，集语之不加励也。

必有事之旨，一种以参玄究妙为事，一种以绝诱制非为事，然而玄与妙不可虚悬也，诱与非不可预拟也。吾所谓必有事者，士有士之事，农有农之事，工商有工商之事，入有孝之事，出有弟之事，饥有吃饭之事，寒有着衣之事，如是而已矣。能安于是者，无弗玄，无弗妙也；不能安于是者，即为诱，即为非也。怠忽之为忘，勿忘，勿忘此也；奇特之为助，勿助，勿助此也。

个事从人妄度量，那知家计本寻常。祇将渴饮饥餐事，说向君前笑一场。  
(《寄邹南泉》)

论心半月剡江头，归去翱翔兴未休。来往只应明月伴，孤悬千古不曾收。  
(《送淳之》)

梧桐叶叶动高风，一放豪吟寥廓中。万叠云山森满目，凭谁道取是秋空。  
(《秋空》)

水边林畔老幽栖，衣补遮寒饭疗饥。一种分明眼前事，劳他古圣重提撕。  
(《老吟》)

良宵樽酒故人同，小艇沿回岛屿空。看月不劳重指示，浑身都在月明中。

（《泛舟石潭》）

## 九解

南都旧有讲学之会，万历二十年前后，名公毕集，会讲尤盛。一日拈《天泉证道》一篇，相与阐发，而座上许敬菴公未之深肯。明日，公出九条目，命曰《九谛》以示会中，先生为《九解》复之。天泉宗旨益明，具述於左云。

《谛》一云：《易》言元者，善之长也。又言继之者善，成之者性。《书》言德无常师，主善为师。《大学》首提三纲，而归於止至善。夫子告哀公以不明乎善，不诚乎身。颜子得一善，则拳拳服膺而弗失。《孟子》七篇，大旨道性善而已。性无善无不善，则告子之说，孟子深闢之。圣学源流，历历可考而知也。今皆舍置不论，而一以无善无恶为宗，则经传皆非。

维世范俗，以为善去恶为隄防，而尽性知天，必无善无恶为究竟。无善无恶，即为善去恶而无迹，而为善去恶，悟无善无恶而始真。教本相通不相悖，语可相济难相非，此天泉证道之大较也。今必以无善无恶为非然者，见为无善，岂虑入于恶乎。不知善且无，而恶更从何容？无病不须疑病。见为无恶，岂疑少却善乎？不知恶既无，而善不必再立。头上难以安头，故一物难加者，本来之体，而两头不立者，妙密之言。是为厥中，是为一贯，是为至诚，是为至善，圣学如是而已。经传中言善字，固多善恶对待之，善至于发明心性处，善率不与恶对，如中心安仁之仁，不与忍对，主静立极之静，不与动对。《大学》善上加一至字，尤自可见。荡荡难名为至治，无得而称为至德，他若至仁至礼等，皆因不可名言拟议，而以至名之。至善之善，亦犹是耳。夫惟善不可名言拟议，未易识认，故必明善乃可诚身，若使对待之善，有何难辨，而必先明乃诚耶？明道曰：“人生而静以上不容说，才说性时便已不是性也。”凡人说性，只是说“继之者善”也，孟子言“人性善”是也。悟此，益可通於经传之旨矣。《解》一。

《谛》二云：宇宙之内，中正者为善，偏颇者为恶，如冰炭黑白，非可私意增损其间。故天地有贞观，日月有贞明，星辰有常度，嶽峙川流有常体，人有真心，物有正理，家有孝子，国有忠臣。反是者，为悖逆，为妖怪，为不祥。故圣人教人以为善而去恶，其治天下也，必赏善而罚恶。天之道亦福善而祸淫，积善之家，必有余庆，积不善之家，必有余殃，自古及今，未有能违者也。而今曰无善无恶，则人安所趋舍者欤？

曰中正，曰偏颇，皆自我立名，自我立见，不干宇宙事。以中正与偏颇对，是两头语，是增损法，不可增损者，绝名言无对待者也。天地贞观，不可以贞观为天地之善，日月贞明，不可以贞明为日月之善，星辰有常度，不可以常度为星辰之善，嶽不可以峙为善，川不可以流为善，人有真心，而莫不饮食者

此心，饮食，岂以为善乎？物有正理，而鸢飞鱼跃者此理，飞跃岂以为善乎？有不孝而后有孝子之名，孝子无孝；有不忠而后有忠臣之名，忠臣无忠。若有忠有孝，便非忠非孝矣。赏善罚恶，皆是“可使由之”边事，庆殃之说，犹禅家谈宗旨，而因果之说，实不相碍。然以此论性宗，则粗悟性宗，则趋舍二字，是学问大病，不可有也。《解》二。

《谛》三云：人心如太虚，元无一物可着，而实有所以为天下之大本者在。故圣人名之曰中，曰极，曰善，曰诚，以至曰仁，曰义，曰礼，曰智，曰信，皆此物也。善也者，中正纯粹而无疵之名，不杂气质，不落知见，所谓人心之同然者也，故圣贤欲其止之。而今曰无善，则将以何者为天下之大本？其为物不贰，则其生物不测，天地且不能无主，而况于人乎？

说心如太虚，说无一物可着，说不杂气质，不落知见，已是斯旨矣，而卒不舍一善字，则又不虚矣，又着一物矣，又杂气质，又落知见矣，岂不悖乎？太虚之心，无一物可着者，正是天下之大本，而更曰实有所以为天下之大本者在，而命之曰中，则是中与太虚之心二也。太虚之心，与未发之中，果可二乎？如此言中，则曰极，曰善，曰诚，以至曰仁，曰义，曰礼，曰智，曰信等，皆以为更有一物，而不与太虚同体，无惑乎？无善无恶之旨不相入，以此言天地，是为物有二，失其指矣。《解》三。

《谛》四云：人性本善，自蔽于气质，陷于物欲，而后有不善。然而本善者，原未尝泯灭，故圣人多方诲迪，使反其性之初而已。祛蔽为明，归根为止，心无邪为正，意无伪为诚，知不迷为致，物不障为格，此彻上彻下之语，何明白简易。而今曰心是无善无恶之心，意是无善无恶之意，知是无善无恶之知，物是无善无恶之物，则格知诚正工夫，俱无可下手处矣。岂《大学》之教，专为中人以下者设，而近世学者，皆上智之资，不学而能者欤？

人性本善者，至善也，不明至善，便成蔽陷。反其性之初者，不失赤子之心耳。赤子之心无恶，岂更有善耶？可无疑乎大人矣。心意之物，只是一个，分别言之者，方便语耳。下手工夫，只是明善，明则诚，而格致诚正之功更无法。上中根人，皆如是学，舍是而言正诚格致，头脑一差，则正亦是邪，诚亦是伪，致亦是迷，格亦是障。非明之明，其蔽难开，非止之止，其根难拔，岂《大学》之所以教乎？《解》四。

《谛》五云：古之圣贤，秉持世教，提撕人心，全靠这些子秉彝之良在。故曰：“民之所好好之，民之所恶恶之。”“斯民也，三代之所以直道而行也。”惟有此秉彝之良，不可残灭，故虽昏愚而可喻，虽强暴而可驯，移风易俗，反薄还淳，其操柄端在于此。奈何以为无善无恶，举所谓秉彝者而抹杀之？是说倡和流传，恐有病于世道非细。

无作好无作恶之心，是秉彝之良，是直道而行。着善着恶，便作好作恶，非直矣。喻昏愚，驯强暴，移风易俗，须以善养人。以善养人者，无善之善也。有其善者，以善服人，喻之驯之必不从，如昏愚强暴何！如风俗何！至所谓世道计，则请更详论之。盖凡世上学问不力之人，病在有恶而闭藏，学问有力之人，患在有善而执着。闭恶者，教之为善去恶，使有所持循，以免於过。惟彼着善之人，皆世所谓贤人君子者，不知本自无善，妄作善见，舍彼取此，拈一放一，谓诚意而意实不能诚，谓正心而心实不能正。象山先生云：“恶能害心，善亦能害心。”以其害心者而事心，则亦何由诚？何由正也？夫害於其心，则必及于政与事矣，故用之成治，效止驩虞，而以之拨乱，害有不可言者。后世若党锢之祸，虽善人不免自激其波，而新法之行，即君子亦难尽辞其责，其究至于祸国家，殃生民，而有不可胜痛者，岂是少却善哉？范滂之语其子曰：“我欲教汝为恶，则恶不可为，教汝为善，则我未尝为恶。”盖至於临刑追考，觉无下落，而天下方且耻不与党，效尤未休，真学问不明，认善字之不彻，其弊乃一至此。故程子曰：“东汉尚名节，有虽杀身不悔者，只为不知道。”嗟乎！使诸人而知道，则其所造就，所康济，当更何如？而秉世教者，可徒任其所见而不唤醒之，将如斯世斯民何哉？是以文成于此，指出无善无恶之体，使之去缚解粘，归根识止，不以善为善，而以无善为善，不以去恶为究竟，而以无恶证本来，夫然后可言诚正实功，而收治平至效。盖以成就君子，使尽为皋、夔、稷、契之佐，转移世道，使得跻黄、虞、三代之隆，上有不动声色之政，而下有何有帝力之风者，舍兹道其无由也。孔子曰：“听讼吾犹人也，必也使无讼乎？”无讼者，无善无恶之效也。嗟乎！文成兹旨，岂特不为世道之病而已乎？《解》五。

《谛》六云：登高者不辞步履之难，涉川者必假舟楫之利，志道者必竭修为之力。以孔子之圣，自谓下学而上达，好古敏求，忘食忘寝，有终其身而不能已者焉。其所谓克己复礼，闭邪存诚，洗心藏密，以至於惩忿窒欲，改过迁善之训，昭昭洋洋，不一而足也。而今皆以为未足取法，直欲顿悟无善之宗，立跻神圣之地，岂退之所谓务胜於孔子者邪？在高明醇谨之士，着此一见，犹恐其涉於疏略而不情，而况天资鲁钝，根器浅薄者，随声附和，则吾不知其可也。

文成何尝不教人修为？即无恶二字，亦足竭力一生，可嫌少乎？既无恶，而又无善，修为无迹，斯真修为也。夫以子文之忠，文子之清，以至原宪克伐怨欲之不行，岂非所谓竭力修为者？而孔子皆不与其仁，则其所以敏求忘食，与夫复礼而存诚，洗心而藏密者，亦可自思，故知修为自有真也。阳明使人学孔子之真学，疏略不情之疑，过矣。《解》六。

《谛》七云：《书》曰：“有其善，丧厥善。”言善不可矜而有也。先儒亦曰：“有意为善，虽善亦粗。”言善不可有意而为也。以善自足则不弘，而天下之善，种种固在。有意为善则不纯，而吉人为善，常惟日不足。古人立言，各有攸当，岂得以此病彼，而概目之曰无善？然则善果无可为，为善亦可已乎？贤者之疑过矣。

有善丧善，与有意为善，虽善亦私之言，正可证无善之旨。尧、舜事业，一点浮云过太虚，谓实有种种善在天下，不可也。吉人为善，为此不有之善，无意之善而已矣。《解》七。

《谛》八云：王文成先生致良知宗旨，元与圣门不异。其《集》中有“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，但不能不昏蔽於物欲，故须学以去其昏蔽。”又曰：“圣人之所以为圣人者，以其心之纯乎天理，而无人欲之私也。学圣人者，期此心之纯乎天理，而无人欲，则必去人欲而存天理。”又曰：“善念存时，即是天理。立志者，常立此善念而已。”此其立论，至为明析。“无善无恶心之体”一语，盖指其未发廓然寂然者而言之，而不深惟《大学》止至善之本旨，亦不觉其矛盾于平日之言。至谓“有善有恶意之动，知善知恶是良知，为善去恶是格物”，则指点下手工夫，亦自平正切实。而今以心意知物，俱无善恶可言者，窃恐其非文成之正传也。

致良知之旨，与圣门不异，则无善恶之旨，岂与致良知异耶？不虑者为良，有善则虑而不良矣。“无善无恶心之体”一语，既指未发廓然寂然处言之，已发后岂有二耶？未发而廓然寂然，已发亦只是廓然寂然。知未发已发不二，则知心意知物难以分析，而四无之说，一一皆文成之秘密。非文成之秘密，吾之秘密也，何疑之有？於此不疑，方能会通其立论宗旨，而工夫不谬。不然以人作天，认欲为理，背文成之旨良多矣。夫自生矛盾，以病文成之矛盾，不可也。《解》八。

《谛》九云：龙溪王子所著《天泉桥会语》，以四无四有之说，判为两种法门，当时绪山钱子已自不服。《易》不云乎，“神而明之，存乎其人；默而成之，不言而信，存乎德行。”神明默成，盖不在言语授受之际而已。颜子之终日如愚，曾子之真积力久，此其气象可以想见，而奈何以玄言妙语，便谓可接上根之人？其中根以下之人，又别有一等说话，故使之扞格而不通也。且云：“汝中所见是传心秘藏，颜子、明道所不敢言，今已说破，亦是天机该发，世时岂容复秘？嗟乎！信斯言也，文成发孔子之所未发，而龙溪子在颜子、明道之上矣。其后四无之说，龙溪子谈不离口，而聪明之士，亦人人能言之。然而闻道者，竟不知为谁氏！窃恐《天泉会语》画蛇添足，非以尊文成，反以



病文成。吾侪未可以是为极则也。

人有中人以上，中人以下二等，所以语之亦殊。此两种法门，发自孔子，非判自王子也。均一言语，而信则相接，疑则扞格，自信自疑，非有能使之者。盖授受不在言语，亦不离言语，神明默成，正存乎其人，知所谓神而明，默而成，则知颜子之如愚，曾子之真积，自有入微之处。而云想见气象，抑又远矣。闻道与否，各宜责归自己，未可疑人，兼以之疑教。至谓颜子、明道不敢言等语，自觉过高，然要之论学话头，未足深怪。孟子未必过於颜、闵，而公孙丑问其所安，绝无逊让，直曰：“姑舍是而学孔子。”曹交未足比于万章辈，而孟子教以尧、舜，不言等待，而直言诵言行是尧而已。然则有志此事，一时自信得及，诚不妨立论之高，承当之大也。若夫四无之说，岂是凿空自创？究其渊源，实千圣所相传者。太上之无怀，《易》之何思何虑，舜之无为，禹之无事，文王之不识不知，孔子之无意无我，无可无不可，子思之不见不动，无声无臭，孟子之不学不虑，周子之无静无动，程子之无情无心，尽皆此旨，无有二义。天泉所证，虽阳明氏且为祖述，而况可以龙溪氏当之也耶？虽然圣人立教，俱是应病设方，病尽方消，初无实法，言有非真，言无亦不得已。若惟言是泥，则何言非碍？而不肖又重以言，或者更增蛇足之疑，则不肖之罪也夫！《解》九。

文简陶石簣先生望龄

陶望龄字周望，号石簣，会稽人也。万历己丑进士第三人。授翰林编修，转太子中允右谕德，兼侍讲。妖书之役，四明欲以之陷归德、江夏，先生自南中主试至境，造四明之第，责以大义，声色俱厉。又谓朱山阴曰：“鱼肉正人，负万世恶名，我宁、绍将不得比于人数矣。苟委之不救，陶生愿弃手板拜疏，与之同死。”皆俛首无以应。故沈、郭之得免，巽语者李九我、唐抑所，法语者则先生也。已告归。踰年，起国子祭酒。以母病不出。未几卒。谥文简。

先生之学，多得之海门，而泛滥於方外。以为明道、阳明之於佛氏，阳抑而阴扶，盖得其弥近理者，而不究夫毫釐之辨也。其时湛然、澄密、云悟皆先生引而进之，张皇其教，遂使宗风盛於东浙。其流之弊，则重富贵而轻名节，未必非先生之过也。然先生於妖书之事，犯手持正，全不似佛氏举动，可见禅学亦是清谈，无关邪正。固视其为学始基，原从儒术，后来虽谈玄说妙，及至行事，仍旧用着本等心思。如苏子瞻、张无垢皆然，其於禅学，皆浅也。若是张天觉纯以机锋运用，便无所不至矣。

论学语

道人有道人之迁改，俗学有俗学之迁改。凡夫于心外见法，种种善恶，执

为实有，迁改虽严，终成压服。学道人，善是己善，过是己过，迁是己迁，改是己改。以无善为善，故见过愈微；以罪性本空，故改图愈速。大慧言：“学道人，须要熟处生，生处熟。”如何生处无分别处是，如何熟处分别处是，到此，过是过，善亦是过，分别无分别，总是习气。直到念念知非，时时改过，始有相应分。（《与周海门》）

向在京师，时苦诸色工夫间断难守。忽一日，觉得此心生生不息之机，至无而有，至变而一，自幸以为从此后或易为力矣。中亦屡觉知寂知，知古人所诃即此意，纯熟亦落是中。曾以问蔡槐庭，渠云：“以楔出楔做工夫，人少不得如此。”

阳明先生云：“学者能时时当下，即是善学。”做此工夫，觉得直下便是无。从前等待之病，但虚怀不作，意即工夫，炽然念虑萌动，乃觉间断。此妄谓“生盲人，拄杖一时难放。”此意少便，（即前生生之机。）明知故犯，权以为拄杖耳。

妄意以随顺真心，任诸缘之并作为行持，观万法之自无为解脱，自觉颇为省便。

知事理不二，即易；欲到背尘合觉，常光现前，不为心意识所使，即不易。伊川、康节临命俱得力，若以见解论，恐当代诸公尽有高过者，而日逐贪嗔，已不免纵任，求生死得力，不亦难乎？古人见性空以修道，今人见性空以长欲，可叹也。（《与焦弱侯》）

承喻“得个入处，山河大地悉尔销陨，而习气未忘。”某所未喻也。如何是习气？山河大地是。如何是山河大地？习气是。山河大地既然销陨，习气何地着脚？况於炽然中销之使无，於空虚中忧其为有，即此恶见於山河上突起山河，於大地上重安大地，是自谤也。（《与谢开美》）

学求自知而已。儒皆津筏边事，到则舍矣。不孝虽愚昧，然灼知伦物即性道，不敢弃离，亦不敢以此误人。愿先生勿虑也。（《与徐鲁源》）

堂皇之杂遝，簿领之勤劳，时时大用显行，但少有厌心息心。因触而动恚心，因烦而起躁心，即是习气萌生处，即是学不得力处。损之又损，觉祛除稍易时，即得力时也。（《与余舜仲》）

我朝别无一事，可与唐、宋人争衡，所可跨跨其上者，惟此种学问，出于儒绅中，为尤奇伟耳。（《与何越观》）

吾辈心火熠熠，思量分别，殆无间歇。行而不及知，知而不及禁，非心体本来如是，盖缘此路行得太熟耳。今以生夺熟，以真夺妄，非有纯一不已之功，何异杯水当舆薪之火哉！然所谓工夫者，非是起心造意，力与之争，只是时时念念放下去，放不得，自然须有着到。（《与弟我明》）

百姓日用处，即圣神地位处，圣神地位处，即学者入手处。何者？无思无为，不容有二也。（《与幼美》）

正、嘉以还，其贤者往往以琴张、曾皙之见，谈颜氏之学，而人亦窥见行之不掩，以求所谓不贰者而未尽合，于是言足以明矣而不信，信矣而不免於疑，诸君子者，宜亦有责焉。（《邓文藻序》）

道之不明於天下也，事事而道道也。事事则道妨事，道道则事妨道，不知事者道之事，道者事之道，道之外必无事，事之外必无道，不可二也。是道也，尧谓之中，孔谓之仁，至阳明先生揭之曰良知，皆心而已。中也，仁也，心之徽称乎？诏之以中而不识何谓中，诏之以仁而不识何谓仁，故先生不得已曰良知。良知者，心之图绘也，犹不识火而曰湿也，不识水而曰涇也，体用内外，理事道器，精粗微显，皆举之矣。（《勋贤祠记》）

夫自私用智，生民之通蔽也。自私者存乎形累，用智者纷乎心害，此未达于良知之妙也。混同万有，昭察天地，灵然而独运之谓知。离闻泯覩，超绝思虑，寂然而万应之谓良。明乎知而形累捐矣，明乎良而心害遗矣。（《阳明祠记》）

今之谈学者，多以忻厌为戒。然予以忻厌犹痛痒也，平居无疾，小小痛痒，便非调适。若麻木痿痺之人，正患不知痛痒耳，稍知，则医者庆矣。（《书扇》）

太学刘冲倩先生塙

刘塙字静主，号冲倩，会稽人。赋性任侠，慨然有四方之志，所至寻师问友，以意气相激发，人争归附之。时周海门、许敬菴、杨复所讲学于南都，先生与焉。周、杨学术同出近溪，敬菴则有异同。无善无恶之说，许作《九谛》，周作《九解》，先生合两家而刻之，以求归一。而海门契先生特甚，曰：“吾得冲倩而不孤矣。”受教两年，未称弟子。一日指点投机，先生曰：“尚觉少此一拜。”海门即起立曰：“足下意真，比时辈不同。”先生下拜，海门曰：“吾期足下者远，不可答拜。”及先生归，海门授以六字曰：“万金一诺珍重。”先生报以诗曰：“一笑相逢日，何言可复论。千金唯一诺，珍重自师门。”先生虽瓣香海门，而一时以理学名家者，邹南臬、李储山、曹真予、焦弱侯、赵济鹤、孟连洙、丁敬与，无不参请，识解亦日进。海门主盟越中，先生助之，接引后进。学海门之学者甚众，而以入室推先生。然流俗疾之如讎，亦以信心自得，不加防检，其学有以致之也。先生由诸生入太学，七试场屋，不售而卒。叶水心曰：“使同甫晚不登进士第，则世终以为狼疾人矣。”不能不致叹于先生也。

证记

与人露声色，即声色矣。声色可以化导人乎？临事动意气，即意气矣。意气可处分天下事乎？

何者为害，求利是已。何者为苦？寻乐是已。何者为怨？结恩是已。释氏之火裹开莲，不过知得是火，便名为莲矣。有身在火上，而不猛力避之者乎？其不猛力避者，犹恐认火作土耳。

人只向有光景处认本体，不知本体无光景也。人只向有做作处认工夫，不知工夫无做作也。

当下信得及，更有何事？圣贤说知说行，止不过知此行此，无剩技矣，只因忒庸常，忒平易，忒不，值钱，转令人信不及耳。

力足举千钧之鼎矣，有物焉其小无内，而转窘于力之无可入；明足察秋毫之末矣，有物焉其大无外，而转束於明之无可入。

先儒有曰“随处体认天理”，又有曰“静中养出端倪”，又有曰，“众物之表里精粗无不到，而吾心之全体大用无不明”，皆非了当语。夫既已谓之天矣，而有何处所乎？既已谓之静矣，而有何端倪乎？既已谓之心矣，而有何表里精粗之物乎？

名节，吾道之藩篱，斯语大须味，舍名节，岂更有道？只着名节不可耳。

世极深极险矣，我只浅易；世极奇极怪矣，我只平常；世极浓极艳矣，我只淡泊；世极崎极曲矣，我只率直。允若兹，不惟不失我，而世且无奈我何！

问：“安身立命毕竟在何处？”曰：“一眼看去，不见世间有非，自家有是，世间有得，自家有失，处安之立之而已矣。

本来平易，不着些子做手，方耐久。

揣事情，中毛发，而不堕机智；通人情，泐骨髓，而不落煦沫，此为何物？

圣人之於世也，宥之而已矣。君子之於俗也，耐之而已矣。

人当逆境时，如犯弱症，才一举手，便风寒乘虚而入，保护之功，最重大，却最轻微。

言，尤之媒也。既已有言矣，自仅可寡尤，而不能无尤。无尤其默乎？行，悔之根也。既已有行矣，自仅可寡悔，而不能无悔。无悔其静乎？

说《易》诸家，旧传心别有门，但看乾动处，总只用纯坤。

乐者先天之药也，药者后天之乐也。

四大聚散，生死之小者也。一念离合，生死之大者也。忘其大而惜其小，此之谓不知生死。

平平看来，世间何人处不得？何地去不得？只因我自风波，便惹动世间风波，莫错埋怨世间。

天下无不可化之人，不向人分上求化也，化我而已矣。天下无不可处之事，不向事情上求处也，处我而已矣。

无暴其气，便是持志工夫，若离气而言持志，未免捉捏虚空。

心到明时，则境亦是心。

与人终日酬酢，全要保得自己一段生意，不然，意思绸缪，礼文隆腆，而一语之出，怀许多顾忌，一语之入，起许多猜疑，皆杀机也。

## 卷三十七 甘泉学案一

### 前言

王、湛两家，各立宗旨，湛氏门人，虽不及王氏之盛，然当时学於湛者，或卒業於王，学於王者，或卒業於湛，亦犹朱、陆之门下，递相出入也。其后源远流长，王氏之外，名湛氏学者，至今不绝，即未必仍其宗旨，而渊源不可没也。

### 文简湛甘泉先生若水

湛若水字元明，号甘泉，广东增城人。从学于白沙，不赴计偕，后以母命入南雍。祭酒章枫山试睥面盎背论，奇之。登弘治乙丑进士第。初杨文忠、张东白在闱中，得先生卷，曰：“此非白沙之徒，不能为也。”拆名果然。选庶吉士，擢编修。时阳明在吏部讲学，先生与吕仲木和之。久之，使安南册封国王。正德丁亥，奉母丧归，庐墓三年。卜西樵为讲舍，士子来学者先令习礼，然后听讲，兴起者甚众。嘉靖初，入朝，陞侍读，寻陞南京祭酒，礼部侍郎，历南京礼、吏、兵三部尚书，致仕。平生足迹所至，必建书院以祀白沙。从游者殆徧天下。年登九十，犹为南岳之游。将过江右，邹东廓戒其同志曰：“甘泉先生来，吾辈当献老而不乞言，毋有所轻论辩也。”庚申四月丁巳卒，年九十五。

先生与阳明分主教事，阳明宗旨致良知，先生宗旨随处体认天理。学者遂以良知之学，各立门户。其间为之调人者，谓“天理即良知也，体认即致也，何异？何同？”然先生论格物，条阳明之说四不可。阳明亦言随处体认天理为求之于外，是终不可强之使合也。先生大意，谓阳明训格为正，训物为念头，格物是正念头也，苟不加学问思辨行之功，则念头之正否未可据。夫阳明之正念头，致其知也，非学问思辨行何以为致？此不足为阳明格物之说病。先生以为心体万物而不遗，阳明但指腔子里以为心，故有是内而非外之谓。然天地万物之理，不外於腔子里，故见心之广大。若以天地万物之理即吾心之理，求之天地万物以为广大，则先生仍为旧说所拘也。天理无处而心其处，心无处而寂然未发者其处，寂然不动，感即在寂之中，则体认者亦唯体认之於寂而已。今曰随处体认，无乃体认於感？其言终觉有病也。

## 心性图说

性者，天地万物一体者也。浑然宇宙，其气同也。心也而不遗者，体天地万物者也。性也者，心之生理也，心性非二也。譬之穀焉，具生意而未发，未发故浑然而不可见；及其发也，恻隐羞恶辞让是非萌焉，仁义礼智自此焉始分矣，故谓之四端。端也者，始也，良心发见之始也。是故始之敬者，戒惧慎独以养其中也。中立而和发焉，万事万化自此焉，达而位育不外是矣。故位育非有加也，全而归之者耳。终之敬者，即始之敬而不息焉者也。曰：“何以小圈？”曰：“心无所不贯也。”“何以大圈？”曰：“心无所不包也。”包与贯，实非二也。故心也者，包乎天地万物之外，而贯夫天地万物之中者也。中外非二也。天地无内外，心亦无内外，极言之耳矣。故谓内为本心，而外天地万物以为心者，小之为心也甚矣。（略图）

上下四方之宇

心（始敬）>性（未发之中）>情（已发之中）：仁、义、礼、智之端>万事万物天地>心（终敬）

古今往来之宙

## 求放心篇

孟子之言求放心，吾疑之。孰疑之？曰：以吾之心而疑之。孰信哉？信吾心而已耳。吾常观吾心於无物之先矣，洞然而虚，昭然而灵。虚者心之所以生也，灵者心之所以神也。吾常观吾心於有物之后矣，窒然而塞，愤然而昏。塞者心之所以死也，昏者心之所以物也。其虚焉灵焉，非由外来也，其本体也。其塞焉昏焉，非由内往也，欲蔽之也。其本体固在也，一朝而觉焉，蔽者彻，虚而灵者见矣。日月蔽于云，非无日月也，镜蔽於尘，非无明也，人心蔽於物，非无虚与灵也。心体物而不遗，无内外，无终始，无所放处，亦无所放时，其本体也。信斯言也，当其放於外，何者在内？当其放於前，何者在后？何者求之？放者一心也，求者又一心也。以心求心，所为憧憧往来，朋从尔思，祇益乱耳，况能有存耶？故欲心之勿蔽，莫若寡欲，寡欲莫若主一。

## 论学书

格物之义，以物为心意之所着。兄意只恐人舍心求之於外，故有是说。不肖则以为人心与天地万物为体，心体物而不遗，认得心体广大，则物不能外矣，故格物非在外也，格之致之，心又非在外也。於物若以为心意之著见，恐不免有外物之疾。（《与阳明》）

学无难易，要在察见天理，知天之所为如是，涵养变化气质，以至光大尔，非杜撰以相罔也。於夫子川上之叹，子思鸢鱼之说，及《易》大人者天地合德处见之，若非一理同体，何以云然？故见此者谓之见《易》，知此者谓之知

道。是皆发见於日用事物之间，流行不息，百姓日用不知，要在学者察识之耳。涵养此知识，要在主敬，无间动静也。（《寄王纯甫》）

学者之病，全在三截两截，不成片段，静坐时自静坐，读书时又自读书，酬应时又自酬应，如人身血气不通，安得长进？元来只是敬上理会未透，故未有得力处，又或以内外为二而离之。吾人切要，只於执事敬用功，自独处以至读书酬应，无非此意，一以贯之，内外上下，莫非此理，更有何事？吾儒开物成务之学，异于佛老者，此也。（《答徐曰仁》）

上下四方之宇，古今往来之宙，宇宙间只是一气充塞流行，与道为体，何莫非有？何空之云？虽天地弊坏，人物消尽，而此气此道，亦未尝亡，则未尝空也。（《寄阳明》）

古之论学，未有以静为言者。以静为言者，皆禅也。故孔门之教，皆欲事上求仁，动静着力。何者？静不可以致力，才致力，即已非静矣。故《论语》曰：“执事敬。”《易》曰：“敬以直内，义以方外。”《中庸》戒慎恐惧慎独，皆动以致其力之方也。何者？静不可见，苟求之静焉，駸駸乎入於荒忽寂灭之中矣。故善学者，必令动静一於敬，敬立而动静浑矣。此合内外之道也。（《答余督学》）

从事学问，则心不外驰，即所以求放心。如子夏博学笃志，切问近思，仁在其中者，非谓学问之外，而别求心於虚无也。（《答仲鷗》）

心存则有主，有主则物不入，不入则血气矜忿窒碍之病，皆不为之害矣。大抵至紧要处，在执事敬一句，若能於此得力，如树根着土，则风雨雷霆，莫非发生。此心有主，则书册山水酬应，皆吾致力涵养之地，而血气矜忿窒碍，久将自消融矣。

涵养须用敬，进学在致知，如车两轮。夫车两轮同一车也，行则俱行，岂容有二？而谓有二者，非知程学者也。鄙见以为如人行路，足目一时俱到，涵养进学，岂容有二？自一念之微，以至於事为讲习之际，涵养致知，一时俱到，乃为善学也。故程子曰：“学在知所有，养所有。”

朱元晦初见延平，甚爱程子浑然同体之说。延平语云：“要见理一处却不难，只分殊处却难，又是一场锻炼也。”愚以为，未知分殊，则亦未知理一也，未知理一，亦未必知分殊也，二者同体故也。敬以直内，义以方外，所以体夫此也。敬义无内外也，皆心也，而云内外者，为直方言之耳。（以上《答陈惟浚》）

执事敬，最是切要，彻上彻下，一了百了，致知涵养，此其地也。所谓致知涵养者，察见天理而存之也，非二事也。（《答邓瞻兄弟》）

明道所言：“存久自明，何待穷索？”须知所存者何事，乃有实地。首言

“识得此意，以诚敬存之”，知而存也。又言“存久自明”，存而知也。知行交进，所知所存，皆是一物。其终又云：“体之而乐，亦不患不能守。”大段要见得这头脑，亲切存之，自不费力耳。（《答方西樵》）

夫学不过知行，知行不可离，又不可混。《说命》曰：“学於古训乃有获，知之非艰，行之唯艰。”《中庸》必先学问思辨，而后笃行。《论语》先博文而后约礼。《孟子》知性而后养性。始条理者知之事，终条理者圣之事。程子知所有而养所有，先识仁而以诚敬存之。若仆之愚见，则於圣贤常格内寻下手，庶有自得处。故随处体认天理而涵养之，则知行并进矣。（《答顾箬溪》）

道无内外，内外一道也；心无动静，动静一心也。故知动静之皆心，则内外一。内外一，又何往而非道？合内外，混动静，则澄然无事，而后能止。故《易》曰：“艮其背，不获其身；行其庭，不见其人。”止之道也，夫“不获其身”，必有获也，“不见其人”，必有见也，言有主也，夫然后能止。（《复王宜学》）

夫所谓支离者，二之之谓也。非徒逐外而忘内谓之支离，是内而非外者亦谓之支离，过犹不及耳。必体用一原，显微无间，一以贯之，乃可免此。（《答阳明》）

夫学以立志为先，以知本为要。不知本而能立志者，未之有也；立志而不知本者有之矣，非真志也。志立而知本焉，其于圣学思过半矣。夫学问思辨，所以知本也。知本则志立，志立则心不放，心不放则性可复，性复则分定，分定则於忧怒之来，无所累于心性，无累斯无事矣。苟无其本，乃憧憧乎放心之求，是放者一心，求之者又一心也，则情炽而益凿其性，性凿则忧怒之累无穷矣。（《答郑启范》）

格者，至也，即格於文祖、有苗之格；物者，天理也，即言有物，舜明於庶物之物，即道也。格即造诣之义，格物者即造道也。知行并进，学问思辨行，所以造道也，故读书、亲师友、酬应，随时随处，皆求体认天理而涵养之，无非造道之功。诚、正、修工夫，皆于格物上用，家国天下皆即此扩充，无两段工夫，此即所谓止至善。尝谓止至善，则明德、亲民皆了者，此也。如此方可讲知至。孟子深造以道，即格物之谓也；自得之，即知至之谓也；居安、资深、逢源，即修、齐、治、平之谓也。（《答阳明》）

夫至虚者心也，非性之体也。性无虚实，说甚灵耀？心具生理，故谓之性；性触物而发，故谓之情；发而中正，故谓之真情，否则伪矣。道也者，中正之理也，其情发於人伦日用，不失其中正焉，则道矣。勿忘勿助，其间则中正处也，此正情复性之道也。（《复郑启范》）



慎独格物，其实一也。格物者，至其理也。学问思辨行，所以至之也，是谓以身至之也。所谓穷理者，如是也。近而心身，远而天下，暂而一日，久而一世，只是格物一事而已。格物云者，体认天理而存之也。（《答陈宗亨》）

所云主一，是主一个中，与主一是主天理之说相类。然主一，便是无一物，若主中主天理，则又多了中与天理，即是二矣。但主一，则中与天理自在其中矣。（《答邓恪昭》）

明德新民，全在止至善上用功，知止能得，即是知行合一，乃止至善之功。古之欲明明德二节，反复推到格物上，意心身都来格物上用功。上文知止定安，即其功也。家国天下皆在内，元是一段工夫，合外内之道，更无七段八段。格物者，即至其理也，意心身与家国天下，随处体认天理也。所谓至者，意心身至之也，世以想像记诵为穷理者，远矣。（《寄陈惟浚》）

集者，如虚集之集，能主敬，则众善归焉。勿忘勿助，敬之谓也，故曰：“敬者德之聚也。”此即精一工夫。若寻常所谓集者，乃於事事上集，无乃义袭耶？此内外之辨也。然能主敬，则事事无不在矣。今更无别法，只于勿忘勿助之间调停为紧要耳。（《答问集义》）

本末只是一气，扩充此生意，在心为明德，在事为亲民，非谓静坐而明德，及长，然后应事以亲民也。一日之间，开眼便是，应事即亲民。自宋来儒者多分两段，以此多陷支离。自少而长，岂有不应事者？应事而为枝叶，皆是一气扩充。（《答陈康涯》）

天地至虚而已，虚则动静皆虚，故能合一，恐未可以至静言。

虚实同体也，佛氏歧而二之，已不识性，且求去根尘，非得真虚也。世儒以佛氏为虚无，乌足以及此。

格物即止至善也，圣贤非有二事。自意心身至家国天下，无非随处体认天理，体认天理，即格物也。盖自一念之微，以至事为之著，无非用力处也。阳明格物之说，以为正念头，既於后面正心之说为赘，又况如佛老之学，皆自以为正念头矣。因无学问思辨行功，随处体认之实，遂并与其所谓正者一齐错了。（以上《答王宜学》）

阳明谓随处体认天理，是求於外。若然，则告子“义外”之说为是，而孟子“长之者义乎”之说为非，孔子“执事敬”之教为欺我矣！程子所谓“体用一原，显微无间”，格物是也，更无内外。盖阳明与吾看心不同，吾之所为心者，体万物而不遗者也，故无内外；阳明之所谓心者，指腔子里而为言者也，故以吾之说为外。（《答杨少默》）

以随处体认为求之于外者，非也。心与事应，然后天理见焉。天理非在外也，特因事之来，随感而应耳。故事物之来，体之者心也。心得中正，则天理

矣。人与天地万物一体，宇宙内即与人不是二物，故宇宙内无一事一物合是人少得底。

云“敬者心在于事而不放之谓”，此恐未尽程子云“主一之谓敬”。主一者，心中无有一物也，故云一，若有一物则二矣。勿忘勿助之间，乃是一，今云“心在于是而不放”，谓之勿忘则可矣，恐不能不滞于此事，则不能不助也，可谓之敬乎？

程子曰：“格者至也，物者理也，至其理乃格物也。”故古本以修身说格物。今云“格物者，事当於理之谓也”，不若云“随处体认天理之尽也”。体认兼知行也。当於理，是格物后事，故曰“格物而后知至”。云“敬而后当於理”，敬是格物工夫也。

圣贤之学，元无静存动察相对，只是一段工夫，凡所用功，皆是动处。盖动以养其静，静处不可着力，才着力便是动矣。至伊川乃有静坐之说，又别开一个门面。故仆志先师云：“孔门之后，若更一门。”盖见此也。

勿忘勿助，只是说一个敬字。忘、助皆非心之本体，此是心学最精密处，不容一毫人力，故先师又发出自然之说，至矣。来谕忘助二字，乃分开看，区区会程子之意，只作一时一段看。盖勿忘勿助之间，只是中正处也。学者下手，须要理会自然工夫，不须疑其为圣人熟后事，而姑为他求。盖圣学只此一个路头，更无别个路头，若寻别路，终枉了一生也。（《答聂文蔚》）

明道看喜怒哀乐未发前作何气象；延平默坐澄心，体认天理；象山在人情事变上用工夫。三先生之言，各有所为而发。合而观之，合一用功乃尽也。所谓随处体认天理者，随未发已发，随动随静，盖动静皆吾心之本体，体用一原故也。若谓静未发为本体，而外已发而动以为言，恐亦歧而二之也。（《答孟津》）

石翁“名节，道之藩篱者”，云藩篱耳，非即道也。若谓即道，然则东汉之名节，晨门荷蕢之高尚，皆为得道耶？盖无其本也。（《答王顺渠》）

天理二字，圣贤大头脑处，若能随处体认，真见得，则日用间参前倚衡，无非此体，在人涵养以有之於己耳。（《上白沙先生》）

两承手教，格物之论，足切至爱。然仆终有疑者，疑而不辨之则不可，欲之亦不可。不辨之，则此学终不一，而朋友见责。王宜学则曰：“讲求至当之归，先生责也。”方叔贤则亦曰：“非先生辨之而谁也？”辨之，则稍以兄喜同而恶异，是己而忽人。是己而忽人，则己自圣而人言远矣，而阳明岂其然乎？乃不自外而僭辨之。盖兄之格物之说，有不敢信者四：自古圣贤之学，皆以天理为头脑，以知行为工夫，兄之训格为正，训物为念头之发，则下文诚意之意，即念头之发也，正心之正，即格也，於义文不亦重複矣乎？其不可一也。

又於上文知止能得为无承，於古本下节以修身说格致为无取，其不可二也。兄之格物云正念头也，则念头之正否，亦未可据，如释、老之虚无，则曰“应无所住而生其心，无诸相，无根尘”，亦自以为正矣。杨、墨之时，皆以为圣矣，岂自以为不正而安之？以其无学问之功，而不知所谓正者，乃邪而不自知也，其所自谓圣，乃流於禽兽也。夷、惠、伊尹、孟子亦以为圣矣，而流於隘与不恭，而异於孔子者，以其无讲学之功，无始终条理之实，无智巧之妙也。则吾兄之训，徒正念头，其不可者三也。论学之最始者，则《说命》曰：“学於古训乃有获。”《周书》则曰：“学古入官。”舜命禹则曰：“惟精惟一。”颜子述孔子之教则曰：“博文约礼。”孔子告哀公则曰“学问思辨笃行”，其归於知行并进，同条共贯者也。若如兄之说，徒正念头，则孔子止曰“德之不修”可矣，而又曰“学之不讲”何耶？止曰“默而识之”可矣，而又曰“学而不厌”何耶？又曰“信而好古敏求”者何耶？子思止曰“尊德性”可矣，而又曰“道问学”者何耶？所讲所学、所好所求者何耶？其不可者四也。考之本章既如此，稽之往圣又如彼。吾兄确然自信，而欲人以必从，且谓“圣人复起，不能易”者，岂兄之明有不及此？盖必有蔽之者耳。若仆之鄙说，似有可采者五：训格物为至，其理始虽自得，然稽之程子之书，为先得同然，一也。考之章首“止至善”，即此也。上文知止能得，为知行并进至理工夫，二也。考之古本，下文以修身申格致，为於学者极有力，三也。《大学》曰“致知在格物”，程子则曰“致知在所养，养知在寡欲”，以涵养寡欲训格物，正合古本以修身申格物之旨为无疑，四也。以格物兼知行，其於自古圣训“学问思辨笃行”也，“精一”也，“博约”也，“学古”“好古”“信古”也，“修德讲学”也，“默识”“学不厌”也，“尊德性”“道问学”也，“始终条理”也，“知言养气”也，千圣千贤之教，为不谬，五也。五者可信，而吾兄一不省焉。岂兄之明有不及此？盖必有蔽之者耳。仆之所以训格者，至其理也；至其理云者，体认天理也；体认天理云者，兼知行合内外言之也。天理无内外也。陈世傑书报吾兄，疑仆随处体认天理之说为求於外。若然，不几於义外之说乎？求即无内外也。吾之所谓随处云者，随心随意随身随家随国随天下，盖随其所寂所感时耳。一耳，寂则廓然大公，感则物来顺应。所寂所感不同，而皆不离於吾心中正之本体。本体即实体也，天理也，至善也，物也，而谓求之外，可乎？致知云者，盖知此实体也，天理也，至善也，物也，乃吾之良知良能也，不假外求也。但人为气习所蔽，故生而蒙，长而不学则愚。故学问思辨笃行诸训，所以破其愚，去其蔽，警发其良知良能者耳，非有加也，故无所用其丝毫人力也。如人之梦寐，人能唤之惺耳，非有外与之惺也。故格物则无事矣，《大学》之事毕矣。若徒守其心，而无学问思辨笃行之功，则恐无

所警发，虽似正实邪，下则为老、佛、杨、墨，上则为夷、惠、伊尹也。何者？昔曾参芸瓜，误断其根，父建大杖击之，死而复苏。曾子以为无所逃，于父为正矣。孔子乃曰：“小杖受，大杖逃，乃天理矣。”一事出入之间，天人判焉，其不可讲学乎？诘之者则曰：“孔子又何所学？心焉耳矣。”殊不知孔子至圣也，天理之极致也，仁熟义精也，然必七十乃从心所欲不踰矩。人不学，则老死于愚耳矣。若兄之聪明，非人所及，固不敢测，然孔子亦尝以学自力，以不学自忧矣。今吾兄望高位崇，其天下之士所望风而从者也，故术不可不慎，教不可不中正，兄其图之！兄其图之，则斯道可兴，此学可明矣。若兄今日之教，仆非不知也，仆乃尝迷方之人也。且仆获交於兄，十有七年矣，受爱於兄，亦可谓深矣，尝愧有怀而不尽吐，将为老兄之罪人，天下后世之归咎。乃不自揣其分，倾倒言之，若稍有可采，乞一俯察；若其谬妄，宜摈斥之。吾今可以默矣。（《答阳明论格物》）

### 语录

冲问：“舜之用中，与回之择中庸，莫亦是就自己心上斟酌调停，融合人心天理否？”先生曰：“用中，择中庸，与允执厥中，皆在心上，若外心性，何处讨中？事至物来，斟酌调停者谁耶？事物又不曾带得中来。故自尧、舜至孔、颜，皆是心学。”

盘问“日用切要工夫”。道通曰：“先生之教，惟立志、煎销习心、体认天理之三言者，最为切要，然亦只是一事。每令盘体验而熟察之，久而未得其所以合一之义，敢请明示。”先生曰：“此只是一事。天理是一大头脑，千圣千贤，共此头脑，终日终身，只是此一大事，更无别事。立志者，立乎此而已；体认是工夫，以求得乎此者，煎销习心，以去其害此者。心只是一箇好心，本来天理完完全全，不待外求，顾人立志与否耳！孔子十五志於学，即志乎此也。此志一立，三十、四十、五十、六十、七十，直至不踰矩，皆是此志。变化贯通，只是一志。志如草木之根，具生意也；体认天理，如培灌此根；煎销习心，如去草以护此根。贯通只是一事。”

心问“如何可以达天德”？道通云：“只体认天理之功，一内外，兼动静，彻始终，一息不容少懈，可以达天德矣。”盘亦问：“何谓天德？何谓王道？”道通谓：“君亦理会慎独工夫来，敢问慎独之与体认天理，果若是同与？”先生曰：“体认天理与慎独，其工夫俱同。独者，独知之理，若以为独知之地，则或有时而非中正矣，故独者，天理也。此理惟己自知之，不但暗室屋漏，日用酬应皆然。慎者，所以体认乎此而已。若如是，有得便是天德，便即王道，体用一原也。”

一友问：“何谓天理？”冲答曰：“能戒慎恐惧者，天理也。”友云

：“戒慎恐惧是工夫。”冲曰：“不有工夫，如得见天理？故戒慎恐惧者，工夫也，能戒慎恐惧者，天理之萌动也。循此戒慎恐惧之心，勿忘勿助而认之，则天理见矣。熟焉如尧之兢兢，舜之业业，文王之翼翼，即无往而非天理也。故虽谓戒慎恐惧为天理可也。今或不实下戒慎不睹、恐惧不闻之功，而直欲窥天理，是之谓先获后难，无事而正，即此便是私意遮蔽，乌乎得见天理耶？”先生曰：“戒慎恐惧是工夫，所不睹不闻是天理，工夫所以体认此天理也，无此工夫，焉见天理？”

舜臣问：“正应事时，操存此心，在身上作主宰，随处体认吾心身天理真知，觉得吾心身生生之理气，所以与天地宇宙生生之理气，吻合为一体者，流动于腔子，形见于四体，被及於人物。遇父子，则此生生天理为亲；遇君臣，则此生生天理为义；遇师弟，则此生生天理为敬；遇兄弟，则此生生天理为序；遇夫妇，则此生生天理为别；遇朋友，则此生生天理为信；在处常，则此生生天理为经；在处变，则此生生天理为权；以至家国天下，华戎四表，莅官行法，班朝治军，万事万物，远近巨细，无往而非吾心身生生之理气。根本于中而发见於外，名虽有异而只是一箇生生理气，随感随应，散殊见分焉耳，而实非有二也。即此便是义以方外之功，即此便是物来顺应之道，而所以行天下之达道者在是焉。愚见如此，未审是否？”先生曰：“如此推得好，自随处体认以下至实，非有二也。皆是可见，未应事时只一理，及应事时才万殊。《中庸》所谓‘溥博渊泉而时出之’，正为此。后儒都不知不信，若大公顺应，敬直义方，皆合一道理。宜通上章细玩之，体用一原。”

一友问：“察见天理，恐言於初学，难为下手。”冲答曰：“夫子之设科也，中道而立，能者从之。天理二字，是就人所元有者指出，以为学者立的耳。使人诚有志于此，而日加体认之功，便须有见。若其不能见者，不是志欠真切，便是习心障蔽。知是志欠真切，只须责志，知为习心障蔽，亦是责志，即习心便消而天理见矣。”先生曰：“天理二字，人人固有，非由外铄，不为尧存，不为桀亡。故人皆可以为尧、舜，途之人可以为禹者，同有此耳。故途之人之心即禹之心，禹之心即尧、舜之心，总是一心，便无二心。盖天地一而已矣。《记》云：‘人者，天地之心也。’天地古今宇宙内，只同此一个心，岂有二乎？初学之与圣人同此心，同此一个天理，虽欲强无之又不得。有时见孺子入井，见饿殍，过宗庙，到墟墓，见君子，与夫夜气之息，平旦之气，不知不觉萌动出来，遏他又遏不得。有时志不立，习心蔽障，又忽不见了。此时节，盖心不存故也，心若存时，自尔见前。唐人诗亦有理到处，终日觅不得，有时还自来，须要得其门。所谓门者，勿忘勿助之间，便是中门也。得此中门，不患不见宗庙之美，百官之富。责志去习心是矣，先须要求此中门。”

一友患天理难见。冲对曰：“须于心目之间求之。天理有何形影，只是这些虚灵意思平铺着在，不容你增得一毫，减得一毫，轻一毫不得，重一毫不得，前一步不得，却一步不得，须是自家理会。”先生曰：“看得尽好，不增不减，不轻不重，不前不却，便是中正。心中正时，天理自见。难见者，在於心上工夫未中正也。但谓‘天理有何形影’是矣，又谓‘只是这些虚灵意思平铺着在’，恐便有以心为天理之患，以知觉为性之病，不可不仔细察。释氏以心之知觉为性，故云蠢动含灵，莫非佛性，而不知心之生理乃性也。平铺二字无病。”

孚先问：“戒慎不睹，恐惧不闻，敬也，所谓必有事焉者也。勿助勿忘，是调停平等之法，敬之方也。譬之内丹焉，不睹不闻其丹也，戒慎恐惧以火养丹也，勿助勿忘所谓文武火候，然否？”先生曰：“此段看得极好，须要知所谓其所不睹、其所不闻者何物事，此即道家所谓真种子也。故其诗云：‘鼎内若无真种子，如将水火煮空铛。’试看吾儒，真种子安在？寻得见时，便好下文武火也。勉之！勉之！”

冲尝与仲木、伯载言学，因指鸡母为喻云：“鸡母抱卵时，全体精神都只在这几卵上，到得精神用足后，自化出许多鸡雏来。吾人於天地间万事万化，都只根源此心精神之运用何如耳！”吕、陆以为然。一友云：“说鸡母精神都在卵上，恐犹为两事也。”此又能辅冲言所不逮者。先生曰：“鸡卵之譬，一切用功，正要如此接续。许大文王，只是缉熙敬止。鸡抱卵，少间断，则这卵便孵了。然必这卵元有种子方可。若无种的卵，将来抱之虽勤，亦孵了。学者须识种子，方不枉了工夫。何谓种子？即吾此心中这一点生理，便是灵骨子也。今人动不动只说涵养，若不知此生理，徒涵养个甚物？释氏为不识此种子，故以理为障，要空要灭，又焉得变化？人若不信圣可为，请看无种子鸡卵，如何抱得成雏子皮毛骨血形体全具出壳来？都是一团仁意，可以人而不如鸟乎？精神在卵内，不在抱之者，或人之言，亦不可废也。明道先生言：‘学者须先识仁。’”

冲问儒释之辨。先生曰：“子可谓切问矣。孟子之学，知言养气，首欲知詖淫邪遁之害心，盖此是第一步生死头路也。往年曾与一友辨此，渠云：‘天理二字，不是校仙勘佛得来。’吾自此遂不复讲。意吾谓天理正要在此歧路上辨，辨了便可泰然行去，不至差毫釐而谬千里也。儒者在察天理，佛者反以天理为障；圣人之学，至大至公，释者之学，至私至小，大小公私，足以辨之矣。昨潘稽勋、石武选亦尝问此，吾应之曰：‘圣人以天地万物为体，既以身在天地万物内，何等廓然大公，焉得一毫私意？凡私皆从一身上起念，圣人自无此念，自无意必固我之私。若佛者务去六根六尘，根尘指耳目口鼻等为言，然

皆天之所以与我，不能无者，而务去之，即己一身亦奈何不得，不免有意必固我之私，犹强谓之无我耳，何等私小！’二子闻言，即悟叹：‘今日乃知如此，先正未尝言到。’”

或问：“学贵煎销习心，心之习也，岂其固有之污欤？”曰：“非固有也，形而后有者也，外铄而中受之也。如秦人之悍也，楚人之诈也，心之习于风气者也。处富而鄙吝，与处约而好侈靡者，心之习于居养者也，故曰：‘性相近也，习相远也。’煎销也者，炼金之名也。金之精也，有污於铅者，有污於铜者，有污於粪土之侵蚀者，非炼之不可去也。故金必百炼而后精，心必百炼而后明。”先生曰：“此说得之。认得本体，便知习心，习心去而本体完全矣，不是将本体来换了习心，本体元自在，习心蔽之，故若不见耳。不然，见赤子入井，便知何熨发出来？故煎销习心，便是体认天理工夫。到见得天理时，习心便退听。如煎销铅铜，便是炼金，然必须就炉锤，乃得炼之之功。今之外事以求静者，如置金于密室，不就炉锤，虽千万年也，只依旧是顽杂的金。”

冲谓：“未发之中，唯圣人可说得。若是圣人而下，都是致和底工夫。然所谓和者，不戾于中之谓，乃是就情上体贴此中出来。中立而和生也，到得中常在时，虽并谓之致中和，亦可也。然否？”先生曰：“道通所谓‘情上体贴此中出来’一句，与‘中立而和生’，皆是。其余未精。致中和乃修道立教之功用，道至中和极矣，更又何致耶？若以未发之中为圣人分上，致和工夫为圣人而下学者分上，则又欠明了。所不睹不闻，即未发之中也，道之体也。学者须先察识此体，而戒慎恐惧以养之，所谓养其中也。中立而和生焉。若谓自然中，则惟圣可能也。若工夫，则正是学者本源紧要处，动以养其静。道通徒见戒慎恐惧字，以为致和耳。”

或有认思虑宁静时为天理，为无我，为天地万物一体，为鸢飞鱼跃，为活泼泼地，自以为洒然者，因言：“遇动辄不同，何也？”冲应之曰：“譬之行舟，若这个舟，风恬浪静时或将就行得，若遇狂风迭浪，便去不得也。要去，须得舵柄在手。故学莫先于立主宰，若无主宰，便能胸中无他闲思杂想，亦只讨得个清虚一大气象，安得为天理？安可便说鸢飞鱼跃？程明道先生尝言：‘鸢飞戾天，鱼跃于渊，与必有事焉而勿正意同。’昔聪明如文公，直到晚年才认得明道此意。未知这必有事焉，是何事？”先生曰：“天理亦不难见，亦不易见，要须切己实用，必有事焉而勿正工夫，乃可真见，都是鸢飞鱼跃，不然亦只是说也。”

冲谓：“初学之士，还须令静坐息思虑，渐教以立志，体认天理，煎销习心，及渐令事上磨炼。冲尝历历以此接引人，多见其益。动静固宜合一用工

，但静中为力较易，盖人资质不同，及其功用纯杂亦异，须是因才成就，随时点化，不可拘执一方也。然虽千方百计，总是引归天理上来，此则不可易。正犹母鸡抱卵，须是我底精神合并他底精神一例用，方得，如何？”先生曰：“静坐，程门有此传授。伊川见人静坐，便叹其善学。然此不是常理。日往月来，一寒一暑，都是自然常理流行，岂分动静难易？若不察见天理，随他入关入定，三年九年，与天理何干？若见得天理，则耕田凿井，百官万物，金革百万之众也，只是自然天理流行。孔门之教，居处恭，执事敬，与人忠。黄门毛式之云：‘此是随处体认天理。’甚看得好。无事时不得不居处恭，即是静坐也。有执事与人时，如何只要静坐？使此教大行，则天下皆静坐，如之何其可也？明道终日端坐如泥塑人，及其接人，浑是一团和气，何等自然！”

“日昨孚先以长至在迩，作饭会。席间因讲复其见天地之心，冲谓诸友云：‘人心本自坦坦平平，即所谓天地之心，不待复而后见也。圣人见人多迷而不复，恐其灭绝天理，不得已而又就其复处指点出来，欲令人便循着扩充将去也。吾辈若能守得平坦之心常在，即不消言复，只怕无端又生出别念来耳。故颜子克己，只是不容他躯壳上起念。’诸友以为然。如何？”先生曰：“冬至一阳初动，所为来复时也。天地之心，何时不在？特於动物时见耳。人心一念萌动，即是初心，无有不善，如孟子乍见孺子将入於井，便有怵惕惻隐之心，乍见处亦是初心复时也。人之良心，何尝不在？特於初动时见耳。若到纳交要誉，恶其声时，便不是本来初心了。故孟子欲人就于初动处扩充涵养，以保四海。若识得此一点初心真心，便是天理。由此平平坦坦持养将去，可也。若夫不消言复一语，恐未是初学者事，虽颜子亦未知此道。颜子犹不远复，毋高论，要力行实地有益耳。”

潘稽勋讲：“天理须在体认上求见，舍体认何由得见天理也？”冲对曰：“然。天理固亦常常发见，但人心逐外去了，便不见，所以要体认。才体认，便心存，心存便见天理，故曰：‘不能反躬，天理灭矣。’又曰：‘复其见天地之心。’体认是反躬而复也，天地之心即我之心。生生不已，便无一毫私意参杂其间，此便是无我，便见与天地万物共是一体，何等广大高明！认得这个意思，常见在，而乾乾不息以存之，这才是把柄在手，所谓其几在我也。到那时，恰所谓开阖从方便，乾坤在此间也。宇宙内事，千变万化，总根源于此，其妙殆有不可言者，然只是一个熟，如何？”先生曰：“此节所问所答皆是，然要用功实见得方有益。中间云‘才体认便心存，心存便见天理’，不若心存得其中正时，便见天理也。如此体认工夫，尤更直截。其后云云，待见天理后，便见得亲切也。”

陈子才问：“先生常言，见得天理，方见得人欲，如何？”冲谓：“才体



认，便见得天理，亦便见得人欲。盖体认是天理萌动，人心得主宰时也，有主宰便见人欲。文王缉熙，只体认不已，便接续光明去，便容不得一毫人欲，此便是敬止。从此到至善，只一条直路。因窃自叹曰：‘明见得这条路在前面，还只不肯走，病果安在耶？’愿赐鞭策。”先生曰：“文王缉熙敬止，便是止至善，便是体认天理工夫。若见得时，李延平所谓一毫私意亦退听也。岂不便见得人欲乎？若人之酒醒，便知是醉也。若谓明见得这条路在前面，如何不肯走？或是未曾上路也，又何迟回顾虑？无乃见之未明，或有病根，如忧贫之类在内为累故耶？若欲见之明，行之果，须是将习心打破两层三层，乃可向往也。”

一友语经哲曰：“须无事时敬以直内，遇有事方能义以方外。”经哲曰：“恐分不得有事无事。圣人心中事，内直则外自方，学者恐义以方外事，亦是做敬以直内工夫，与修辞立诚，亦是做忠信进德工夫，才见得心事合一也。先生随处体认天理之训，尽此二句之意，便见打透明白，不知是否？”先生曰：“随处体认天理，兼此二句包了，便是合内外之道。敬以包乎义，义以存乎敬，分明不是两事。先儒未尝说破，予一向合看。如此见得《遗书》中谓‘释氏敬以直内则有之，义以方外则无有’决非程子语也。吾子看到此，难得。”

一友问：“明道先生言天理二字，却是自家体贴出来。今见朋友中，开口便说天理，某却疑先生教人要察见天理者，亦是人自家体贴乎此耳，非谓必欲人图写个天理与人看也，如何？”冲对曰：“诚然！诚然！天理何尝有定形，只是个未发之中。中亦何尝有定体，人但常以心求中正为主意，随时随事，体认斟酌，调习此心，常合于中正，此便是随处皆天理也。《康诰》所谓‘作稽中德’，亦是如此。求也自求，见也自见，得也自得，他人不能与其力，便是见得，亦不能图写与人看。虽然说工夫处，却不能瞒得人也。未知是否？”先生曰：“天理只是自家体认，说便不济事。然天理亦从何处说得？可说者，路头耳，若连路头也不说，便如何去体认？其全不说者，恐是未尝加体认工夫，如未曾行上路的人，便无疑问也。所云‘心求中正，便是天理’，良是。然亦须达得天理，乃可中正。而不达天理者，有之矣，释氏应无所住而生其心是也，何曾达得天理？”

若愚问：“《中庸》尊德性道问学一章，朱子以存心致知言之，而未至力行者，厥义维何？幸夫子教之。”先生曰：“后世儒者，认行字别了，皆以施为班布者为行，殊不知行在一念之间耳。自一念之存存，以至于事为之施布，皆行也。且事为施布，岂非一念为之乎？所谓存心即行也。”

若愚问：“天理，心之主也；人欲，心之贼也。一心之微，众欲交攻，日侵月蚀，贼渐内据，主反退听，旦昼所为，时或发见，殆亦杯水於舆薪之火耳

，如弗胜何？今欲反其故，复其真，主者主之，贼者贼之，如之何其用力也？幸夫子教之！”先生曰：“这个天理真主未尝亡，特为贼所蔽惑耳，观其时或发见可知矣。体认天理，则真主常在，而贼自退听，不是外边旋寻讨主入室来，又不是逐出贼使主可复也。只顷刻一念正，即主翁便惺，便不为贼惑耳。二者常相为消长。”

问：“刘子曰：‘民受天地之中以生，性之所以立也。’子思曰：‘中者，天下之大本，用之所以行也。’体用一原，显微无间，学者从事于勿助勿忘之间而有得。夫无声无臭之旨，则日用应酬，莫非此中，发见流行之妙，不啻执规矩以为方圆，盖曲当也。然尧、舜‘允执之中’，孟子‘无权之中’，似就事物上说，故后世有求中于外者，不知‘危微精一’，皆心上工夫，而‘权’之一字，又人心斟酌运量之妙。以中乎不中者，则既以反其本矣，舍此不讲，而徒于事物上每每寻个恰好底道理，虽其行之无过不及，而固已入于义外之说，恐终亦不免于执一而已矣。臆见如此，未知何如？”先生曰：“圣人之学，皆是心学。所谓心者，非偏指腔子里方寸内与事为对者也，无事而非心也。尧、舜‘允执厥中’，非独以事言，乃心事合一。允执云者，吻合於心，与心为一，非执之於外也。所谓权者，亦心也，廉伯所云‘斟酌运量之本’是也。若能於事物上察见自然天理，平时涵养，由中正出，即由仁义行之学，何有不可？若平时无存养工夫，只到事来面前才思寻讨道理，即是行仁义必信必果之学，即是义外，即是义袭而取之者也。诚伪王霸之分，正在於此。”

问：“《中庸》不睹不闻，与《诗》无声无臭之旨，何以异？天理本无形声可以议拟，但只恁地看，恐堕于无。若于无中想出一个不睹不闻景象，则亦滞于有矣。无即佛氏之所谓空，有即其所谓相也，二者皆非也。然则不无而无，不有而有，其心之本体乎？其在勿助勿忘之间乎？近来见得如是，幸夫子明以教我。”先生曰：“此事正要理会，廉伯能以疑问知，是善理会矣。在人为不睹不闻，在天为无声无臭，其实一也。如旧说，不睹不闻，无声无臭，却堕于虚无而不自知矣。然於不睹不闻，而必曰‘其所’，是有实体也；於无声无臭而必曰‘上天之载’，是有实迹也，何堕于无？这个不睹不闻之实体，程子所谓‘亦无有处有，亦无无处无’，乃心之本体，不落有无者也。须于勿助勿忘之间见之，要善体认。吾于《中庸》测难已说破，惟诸君于心得中正时，识取本体，自然见前，何容想像！”

奉谓：“孟子所谓‘持其志，毋暴其气’者，亦无本末之分，不过欲人存中以应外，制外以养中耳，使知合观并用之功也。公孙丑疑而问者，未达乎此而已矣！”先生曰：“志气不是两物，志即气之精灵处，志之所至，气亦至焉，故持志即毋暴气，都一齐管摄。如志欲手持则持，志欲足行则行，岂不内外

一致？存中应外，固是制外之心，非由中乎？不必分内外。”

清问：“昨者坐中一友言‘夜睡不着’，先生谓其‘未曾体认天理，故睡不着’。清因举蔡季通‘先睡心，后睡眠，文公以为古今未发之妙’言之，先生不以为然。岂以其歧心目为二理耶？”先生曰：“吾意不以为然者，非以歧心目为二理也。只先着一个睡字，便是安排。事事亦复如是。所谓体认天理者，亦非想像，想像亦便是安排。心中无事，天理自见，无事便自睡得着，何意何必？”

“毛式之日来工夫尽切身，冲家居全得此友往来商确耳。但渠铢较寸量，念头尚未肯放下，多病精神不足，可惜也。愿先生疗以一言，渠若见得完全，却会守得牢固。”先生曰：“毛君素笃信吾学，随处体认天理，此吾之中和汤也。服得时，即百病之邪自然立地退听，常常服之，则百病不生，而满身气体中和矣。何待手劳脚攘，铢较寸量乎？此心天理，譬之衡尺，衡尺不动，而铢铢寸寸，自分自付，而衡尺不与焉。舜之所以无为而天下治者，此也。此剂中和汤，自尧、舜以来，治病皆同。天理人心不在事，心兼乎事也。”

朱鹏问：“道通云‘随处体认天理，即孔门博约一贯之义’者，然则博学于文，约之以礼，须合作一句看始明，请示其的。”先生曰：“随处体认天理，与博约一贯同，皆本于精一执中之传。博文约礼，还是二句，然则一段工夫，一齐并用，岂不是同一体认天理？”

冲问：“先生尝言：‘是非之心，人皆有之，此便是良知，亦便是天理。’窃以为是非之心，其在人也，虽私欲亦蒙蔽他不得。譬诸做强盗，人若说他是强盗，他便知怒。又如做官人要钱底，渠亦怕人知觉，及见人称某官何等清廉，渠亦知敬而自愧。可见他本心自是明白，虽其贪利之心，亦蔽他不得。此正是他天理之心未尝泯灭处。学者能常常体察乎此，依着自己是非之心，知得真切处，存养扩充将去，此便是致良知，亦便是随处体认天理也。然而外人多言先生不欲学者之言良知者，岂虑其体察未到，将误认于理欲之间，遂以为真知也耶？”先生曰：“如此看得好。吾于《大学》‘小人闲居’章测难，备言此意。小人至为不善，见君子即知掩不善，又知著其善，又知自愧怍，人视己如见肺肝；又如贼盗至为不道，使其乍见孺子将入井，即有怵惕惻隐之心，岂不是良知？良知二字，自孟子发之，岂不欲学者言之？但学者往往徒以为言，又言得别了，皆说心知是非皆良知，知得是便行到底，知得非便去到底，如此是致。恐师心自用，还须学问思辨笃行，乃为善致。”

冲问：“先生儒佛之辨明矣。窃以为论佛氏曰‘当先根究其初心，不合从躯壳起念，且缓责其苦根尘、绝伦理之罪’，盖由其举足之差，遂使其谬至于此极也，故冲每与朋侪言学，须先探讯其志，然后与论工夫。若其志不正，虽

与讲得极亲切，只是替他培壅得私己的心，反帮助润饰得他病痛，后来纵欲败度，伤残伦理，或反有甚於佛氏者。孔子於门人，往往诱其言志，孟子欲人察於善利之间者，殆为是耳。故自学教人，皆宜先正其志，何如？”先生曰：“佛氏初心，躯壳起念，即是苦根尘、绝伦理之罪，是同条共贯事。然问罪者，先须按其实迹赃证，乃可诛之也。今只诛其躯壳起念，则彼又有无诸相之说，必不肯服。从事圣人之书者，亦有纵欲败度，伤残伦理，然不可谓之儒，圣人必不取之。而佛相之说，正欲人人绝灭伦理，如水火之不相同。子比而同之，且抑扬之间，词气过矣。正志之说，甚好。”

衢问：“先生教人体认天理，衢即于无事时，常明诸心，看认天地万物一体之善；至有事时，即就此心上体会，体会便应去求个是便了，不识然否？”先生曰：“吾所谓天理者，体认于心，即心学也。有事无事，原是此心。无事时万物一体，有事时物各付物，皆是天理充塞流行，其实无一事。”

“经哲向前领师尊教，每令察见天理，哲苦天理难见，正坐失于空中摸索耳。近就实地寻求，始觉日用间一动一止，一事一物，无非这个道理。分明有见，但犹有一等意思牵滞，未肯真实认他做主耳，非难见也。窃以人生天地间，与禽兽异也，人得天地之中耳。中乃人之生理也，即命根也，即天理也，不可顷刻间断也。若不察见，则无所主宰，日用动作，忽入於过不及之地，而不自知矣。过与不及，即邪恶之渐，去禽兽无几矣。故千古圣贤授受，只一个中，不过全此天然生理耳。学者讲学，不过讲求此中，求全此天然生理耳。入中之门，曰勿助勿忘，中法也。以中正之法，体中正之道，成中正之教也。体认天理，即体认中也。但中字虚，天理字真切，令人可寻求耳。不知是否？”先生曰：“体认正要如此真切，若不用勿助勿忘之规，是无也。”

“经哲与一友论扩充之道，经哲以扩充非待发见之后，一端求充一端也。只终日体认天理，即此是敬。敬即扩充之道，非敬之外又有扩充工夫也。所谓操存涵养，体验扩充，只是一事。如戒惧慎独以养中，中立而和自发，无往而非仁义礼智之发见矣。孟子曰：‘苟能充之，足以保四海。’重在足字，非必保四海而后为充也，只是求复吾广大高明之本体耳。不知是否？”先生曰：“今之所谓良知者，待知得这一是非，便致将去，此所谓待发见之后，一端求充一端也。只一随处体认天理，扩充到尽处，即足保四海，即是高明广大之本体。”

津问：“鸢飞鱼跃，活泼泼地，学者用功，固不可不识得此体。若一向为此意担阁，而不用参前倚衡的工夫，终无实地受用。须是见鸢飞鱼跃的意思，而用参前倚衡的工夫，虽用参前倚衡的工夫，而鸢飞鱼跃之意自在。非是一边做参前倚衡的工夫，一边见鸢飞鱼跃的意思，乃是一并交下。惟程明道谓

‘必有事焉，而勿正，心勿忘，勿助长，未尝致纤毫人力’最尽。”先生曰：“鸢飞鱼跃，与参前倚衡，同一活泼泼地，皆察见天理工夫。识得此意而涵养之，则日进日新，何担阁之云？不可分为二也。所举明道‘必有事焉，勿正，勿忘，勿助长，元无丝毫人力’之说最好。勿正，勿忘，勿助，中间未尝致丝毫人力，乃必有事焉之工夫的当处。朱传节度二字最好，当此时节，所谓参前倚衡，所谓鸢飞鱼跃之体自见矣。阳明谓‘勿忘、勿助之说为悬虚’，而不知此乃所有事之的也，舍此则所有事无的当工夫，而所事者非所事矣。”

子嘉问：“程子曰：‘勿助、勿忘之间，乃是正当处。’正当处即天理也，故参前倚衡，与所立卓尔，皆见此而已，必见此而后可以语道。或以勿助、勿忘之间乃虚见也，须见天地万物一体，而后为实见。审如是，则天地万物一体，与天理异矣。人惟不能调习此心，使归正当，是以情流私胜，常自扞格，不能体天地万物而一之。若能于勿助、勿忘之间，真有所见，则物我同体在是矣。或于此分虚实者，独何欤？故《图说》曰：‘性者，天地万物一体者也；心也者，体天地万物而不遗。’舍勿助、勿忘之间，何容力乎？伏惟明示，以决嘉之疑。”先生曰：“惟求必有事焉，而以勿助、勿忘为虚。阳明近有此说，见於与聂文蔚侍御之书。而不知勿正、勿忘、勿助，乃所有事之工夫也。求方圆者必於规矩，舍规矩则无方圆。舍勿忘、勿助，则无所有事，而天理灭矣。下文‘无若宋人然’，非徒无益，而又害之可见也。不意此公聪明，未知此要妙，未见此光景，不能无遗憾，可惜！可惜！勿忘、勿助之间，与物同体之理见矣。至虚至实，须自见得。”

子嘉问：“克己复礼，一功也。克己而礼自复，礼复而后己可言克矣。盖一心之中，理欲不容并立也。或者专言克己，必己私克尽而后礼可复，则程子生东灭西之语，何谓乎？若谓初学之士习心已久，不免己私之多，故先言克己以觉之，即先正所谓非全放下，终难凑泊之谓也。以此为讲学始终之要，恐非中正也。殊不知言复礼则克己在其中，言克己则复礼不外矣。若得其要，于勿助、勿忘之间，虽言克己，亦可也。若不得其要，不知所克者何物，纵云克己，亦不过把持而已，为能尽克而不生乎？若谓颜子之功，尚亦如此，况其他乎？颜子之资，生知之亚，故己一克而即去不萌，所谓不贰过是也。非若后世一一而克之之谓也。或以为存天理无所捉摸，不若克己之为切是，盖未得其功于勿助、勿忘之间者也。若果能有见于勿助、勿忘之间，则己私又何容乎？嘉以为既真有所见，复于受病深者而克之，则日渐月磨，己不知而自克也。嘉知所见或亦偏堕而不知，伏惟详示。”先生曰：“克己复礼，故不是二事。然所谓克己者，非谓半上半下也，去之尽乃谓之克也。己私才尽，天理立复，若其不继，又复如初。惟随处体认天理最要紧，能如是，则克复在其中矣。谓体认天

理，不如克己者，盖未知此。且克己惟以告颜子，而不告仲弓诸人，盖非人人所能也。今人只说克己耳，又何曾克来？若待到知是己私时、其机已住，又安能克？惟是祇悔耳。”

子嘉问：“隐显无间，动静一功，子所雅言也。或者不求立其本体，而专磨练于事，遂诋静坐者为非。夫静坐而不求诸人事，而后可以言偏矣。若专用力于事，而不求见本体，则与静坐之弊均矣，又何谓彼耶？不知所谓磨练者，又何物耶？况所谓随处体认天理，非守于事也，体认也者，知行并进之谓也。识得此天理，随时随处，皆知行并进乎此天理也。若曰随事，则偏于事而非中正矣。毫釐千里之差，所系不细，伏惟垂教。”先生曰：“体认天理而云随处，则动静心事，皆尽之矣。若云随事，恐有逐外之病也。孔子所谓居处恭，乃无事静坐时体认也，所谓执事敬，与人忠，乃有事动静一致时体认也，体认之功贯通动静显隐，即是一段工夫。”

问：“周子曰：‘无极而太极。太极动而生阳，动极而静，静而生阴，静极复动，一动一静，互为其根，分阴分阳，两仪立焉’。夫动静一也，而为动而生阳，静而生阴，则动静各自为一物矣。谓常体不易者为静，妙用不息者为动，则所谓静极复动，动极复静者，不可通矣。夫所谓分阴分阳，两仪立焉者，其以天地之形体言之乎？亦以其性情言之乎？以其形体言之，则天主动，地主静，动静分矣。以其性情言之，则所谓阳变阴合，而生金木水火土者，又何谓也？愿示。”先生曰：“观天地间只是一气，只是一理，岂常有动静阴阳，二物相对，盖一物而两名者也。夫道一而已矣，其一动一静，分阴分阳者，盖以其消长迭运言之，以其消故谓之静，谓之阴，以其长故谓之动，谓之阳。亘古亘今，宇宙内只此消长。观四时之运与人一身之气可知，何曾有两物来？古今宇宙，只是一理，生生不息，故曰动静无端，阴阳无始，见之者，谓之见道。”

问：“白沙先生有语云：‘静坐久之，然后吾心之体隐显呈露，常若有物。’观此，则颜之卓尔，孟之跃如，盖皆真有所见，而非徒为形容之辞矣。但先生以静坐为言，而今以随处体认为教，不知行者之到家，果孰先而孰后乎？明道先生曰：‘天理二字，是某体贴出来。’是其本心之体，亦隐然呈露矣。而十二年之后，复有猎心之萌，何也？意者体贴出来之时，方是寻得入头去处，譬如仙家之说，虽是见得玄关一窍，更有许多火候温养工夫，非止谓略窥得这个景像，可以一了百了。如何？”先生曰：“虚见与实见不同。静坐久，隐然见吾心之体者，盖为初学言之，其实何有动静之间！心熟后，虽终日酬酢万变，朝廷百官万事，金革百万之众，造次颠沛，而吾心之本体，澄然无一物，何往而不呈露耶？盖不待静坐而后见也。颜子之瞻前忽后，乃是窥见景象

，虚见也，至于博约之功，既竭其才之后，其卓尔者，乃实见也。随处体认天理，自初学以上皆然，不分先后，居处恭，执事敬，与人忠，即随处体认之功，连静坐亦在内矣。”

问：“先生曰：‘无在无不在，只此五字，循而行之，便有无穷难言之妙。’白沙先生所谓：‘高明之至，无物不覆，反求诸身，不在于人欲也。无不在者，无不在于天理也。’郡窃谓此五字，当浑全以会其意，不当分析以求其义，分析则支难矣。既有学问思辨之功，意不向别处走，不必屑屑於天理人欲之分析也。此紧关终身受用之地，更愿发挥，与同志者共之。”先生曰：“此段看得好，五字不可分看，如勿忘勿助四字一般，皆说一时事，当此时天理见矣。常常如此，恒久不息，所以存之也。白沙先生所谓把柄在手者如此，此乃圣学千古要诀。近乃闻不用勿忘勿助之说，将孰见之、孰存之乎？是无把柄头脑，学问者不可不知。”

问：“先生曰‘神易无方体，学者用无在无不在之功夫，当内外动静浑然之两忘也。’盖工夫偏于静，则在于静矣，工夫偏于动，则在于动矣，工夫偏於内，则在于内矣，工夫偏于外，则在于外矣，非所谓无在无不在也，非所谓无方体也，非所谓活泼泼地也。切料如此，不知其果然否乎？”先生曰：“神易最可玩，此当以意会，不可以言尽也。当知易是甚？神又是甚？皆於勿忘勿助无在无不在之间见之，何内外动静之分？会得时便活泼泼地。”

问：“窃料天地之心，动而无动，静而无静之妙，贯昼夜寒暑古今，而无不然也。而此独以亥子为然者，必有说矣！愿闻所谓亥子中间者。”先生曰：“动静之间，即所谓几也。颜子知几，正在此一着。”

道通复问：“惟意必固我，故不能贯通，心事合一持养否？”答曰：“惟不於心事合一持养，心地不能洒然，而物来顺应，则每事拟议商量，憧憧愤愤，便是意必固我。”

先生曰：“先师白沙先生与予《题小圆图屋诗》有云：‘至虚元受道。’又语予曰：‘虚实二字，可往来看，虚中有实，实中有虚。’予谓太虚中都是实理充塞流行，只是虚实同原。”

先生曰：“戊子岁除，召各部同志诸君饮于新泉，共论大道。”饮毕言曰：“诸君知忠信为圣道之至乎？学者徒大言夸人而无实德，无忠信故也。故主忠信，忠信所以进德，直上达天德以造至诚之道。忠信之外，无余事矣。”既而语罗民止、周克道、程子京曰：“忠信者，体认天理之功尽在是矣。中心为忠，心中故实，是谓之信。心之不实，全是不中不正之心为之。”问：“如何中心？”曰：“勿忘勿助之间，则心中矣。”

孟津曰：“心之本体，莫非天理，学者终日终身用功，只是要循着天理

，求复本体而已。本体何分於动静乎？明道云‘须看喜怒哀乐未发前作何气象’。延平之教，默坐澄心，体认天理。象山诲学者曰：‘须在人情事变上用工夫。’喜怒哀乐情也，亦事也，已发者也。一则欲求诸已发，一则欲看诸未发，何与？窃意三先生之教一也。明道为学者未识得本体，看未发之前气象，正欲体认本体也。认得本体，方好用功。延平亦明道意也。象山恐学者未识於实地用功，即堕於空虚湔荡，便有歧心事为二之病。人情事变，乃日用有实地可据处，即此实地，以体认吾心本然之天理，即人情事变，无不是天理流行，无不是未发前气象矣。若不从实地体认出来，窃恐病痛未除，犹与本体二也。幸赐明教。”先生曰：“来问亦看得好。三先生之言，各有所为而发，合而观之，合一用功乃尽也。吾所谓体认者，非分已发未发，未分动静。所谓随处体认天理者，随已发未发，随动随静，皆吾心之本体，盖动静体用一原故也。故彼明镜然，其明莹光照者，其本体也。其照物与不照物，任物之来去，而本体自若。心之本体，其於未发已发，或动或静，亦若是而已矣。若谓静未发为本体，而外已发而动以为言，恐亦有歧而二之之弊也。前辈多坐此弊，偏内偏外，皆支离而非合内外之道矣。吾《心性图》备言此意，幸心体之。”

先生曰：“主一个天理，阳明常有此言。殊不知无适之谓一，若心主一个天理在内，即是物，即非一矣。惟无一物，乃是无适，乃是主一。这时节，天理自见前矣。观此，则动容貌，整思虑，未便是敬，乃所以生敬也。”

问：“由、求亦要为邦，曾点要洒然为乐，其志忧不同者，岂圣人以其事迹观之，顾有取于穷居乐善，而不取於用世行志者耶？但其间有大意存焉，而谓理之无在无不在也。夫有点之乐，奚必舍去国事，适清闲之地，浴沂咏歌而后乐之乎？为邦亦是曾点合当为的。使由、求、赤得点之意，则何嫌于用世？但三子见得一处，点见得无处不是此理。使点只认得彼处是乐，亦犹夫三子之屑屑事为矣，尚谓之见大意乎？孔子仕止久速，未尝留意，孟子大行不加，穷居不损，是何物也？可因以窥与点之意矣。请问是否？”先生曰：“曾点正为不曾见得无处不是此理意思，故须求风浴咏归始乐。若见得，随处体认，天理流行，则为邦为政，何往而非风浴之乐？点虽乐优于三子，然究竟言之，过犹不及耳，终是未能一贯。若以此为尧、舜气象，则又认错尧、舜也。”

问：“人心与天地万物为一体，是则然矣。但学者用功，只当于勿忘勿助上着力，则自然见此心虚明之本体，而天地万物，自为一体耳。故曰‘立则见其参於前也，在舆则见其倚於衡也’，曰‘古人见道分明’，曰‘已见大意’，曰‘见其大’，皆指见此心本体言之尔。若为学之始，而遽云要见天地万物为一体，恐胸中添一天地万物，与所谓守一中字者，不相远矣。是否？”先生曰：“吾意正如此。勿忘勿助，心之中正处，这时节，天理自见，天地万物



一体之意自见。若先要见，是想像也。王阳明每每欲矫勿忘勿助之说，惑甚矣。”

问：“窃看为学之始，虽不可遽云要见天地万物一体，然为学之初，亦不可不知天地万物与吾一体。盖不知此体，则昧于头脑矣。故程子曰‘学者须先识仁体’。先生亦尝教孚先曰：‘鼎内若无真种子，却教水火煮空铛。’又曰：‘须默识一点生意，此乃知而存也。’韦推官止见得程子所谓存久自明以下意思，乃存而知也，窃疑如此未知是否？”先生曰：“固是大头脑，学者当务之急，然始终也须於勿忘勿助处见。”

先生曰：“知崇而礼卑，中行之士也。行者中路也，以上便可到圣人地位。狂者有智崇而无礼卑，狷者有礼卑而无智崇，孔子思得狂狷，盖欲因其一偏之善，抑扬进退之。狂狷交用，则知崇礼卑，天地合德，便是中行，可践迹而入圣人之室矣。”

先生曰：“杨慈湖岂是圣贤之学？乃真禅也，盖学陆象山而又失之者也。闻王阳明谓慈湖远过於象山，象山过高矣，又安可更过？观慈湖言人心精神是谓之圣，是以知觉为道矣。如佛者以运水搬柴无非佛性，又蠢动含虚无非佛性，然则以佛为圣，可乎？”

先生曰：“聪明圣知，乃达天德，故入道系乎聪明，然聪明亦有大小远近浅深，故所见亦复如此，曾记张东海谓：“《定性书》动亦定，静亦定，有何了期？”王阳明近谓：“勿忘勿助，终不成事。”夫动静皆定，忘助皆无，则本体自然合道成圣，而天德王道备矣。孔、孟之后，自明道之外，谁能到此？可知是未曾经历。二君亦号聪明，亦正如此，故人之聪明，亦有限量。”

先生曰：“有以知觉之知为道，是未知所知者何事。孟子言：‘予将以斯道觉斯民。’则所觉者道也。儒释之分，正在此。”

问：“体认天理最难。天理只是吾心中正之体，不属有无，不落方体，才欠一毫，已便不是，才添一毫，亦便不是。须是义精仁熟，此心洞然与之为一体，方是随处体认天理也。或曰：‘知勿忘勿助之间，则见之。’窃谓勿忘勿助，固是中规，然而其间，间不容发，又不是个有硬格尺可量定的，只这工夫，何缘便得正当？”先生曰：“观此可见吾契，曾实心寻求来，所以发此语。天理在心，求则得之。夫子曰：‘我欲仁，斯仁至矣！’但求之自有方，勿助勿忘是也。千古惟有孟子发挥出来，须不费丝毫人力。欠一毫便不是，才添一毫亦不是，此语最是。只不忘助时，便添减不得，天理自见，非有难易也，何用硬格尺量也？孟子曰：‘物皆然，心为甚。’吾心中规，何用权度！”

卷三十八 甘泉学案二

太仆吕巾石先生怀

吕怀字汝德，号巾石，广信永丰人。嘉靖壬辰进士。自庶吉士出为给事中，复入春坊，以南京司业掌翰林院事，迁南太仆寺少卿，致仕。先生受学于甘泉，以为“天理良知本同宗旨，学者功夫无有着落，枉自说同说异”。就中指出出一通融枢要，只在变化气质，故作《心统图说》，以《河图》之理明之：“一六同宗，二七同道，三八为朋，四九为友，各居一方。五十在中，如轮之有心，屋之有脊，兼统四方。人之心五十也，阴阳合德，兼统四端，命曰人极。至于气质，由身而有，不能无偏，犹水火木金，各以偏气相胜，是偏气胜则心不能统之矣，皆因心同形异，是生等差，故学者求端於天，不为气质所局矣。”先生之论，极为切实，可以尽横渠之蕴。然尚有说：夫气之流行，不能无过不及，故人之所禀，不能无偏。气质虽偏，而中正者未尝不在也。犹天之寒暑，虽过不及，而盈虚消息，卒归於太和。以此证气质之善，无待於变化。理不能离气以为理，心不能离身以为心，若气质必待变化，是心亦须变化也。今曰“心之本来无病，由身之气质而病”，则身与心判然为二物矣。孟子言“陷溺其心者为岁”，未闻气质之陷其心也。盖横渠之失，浑气质於性；先生之失，离性於气质，总由看习不清楚耳。先生所著有《律吕古义》、《历考》、《庙议》诸书。

#### 论学语

窃谓天道流行，命也；与心俱生，性也。在天曰命，在人曰性，实一本耳。前后五者，皆性于己而命于天，世之人但知以前五者为人性，而不知节之以天理，以后五者为天命，而不知求之於人心，故孟子谓声色臭味安佚之欲，与心俱生，人之性也。然有本之天理而不可易者，君子固不谓由於人性恣然自肆，而不思所以节之於理也。仁义礼智，天道之懿，一理流行，天之命也。然有根於人心而不容伪者，君子固不谓出於天命，而不思所以性之于己也。夫心即理，理即心，人心天理，无非中者。然性本人心，而有不出于理者，是形气之私，而非性之真；命出天理，而有不根於心者，是拘蔽之妄，而非命之正。性命合一，天人无间，知而行之，此孟子之所以亚圣也。（《答毛介川》）

气之存亡，间不容发，一念之得，则充塞天地，一念苟失，即堕落体肤，是故孟子论养气，必以集义为事。此气流行，生生不息，是吾之本心也，义与心俱，何以待集？盖忘助间之耳。忘助人也，勿忘勿助则义集，人欲泯而天理流行矣。程子谓勿忘勿助与鸢飞鱼跃意同，正谓是也。

此理此心，流行天地，默而识之，随处充足。烟花林鸟，异态同情，俯仰之间，万物一体，不言而喻。若只恁地操持，恐不免只是义袭工夫，到底止得圣门所为难耳。（已上《答曾廓斋》）

不睹不闻，即吾心本来中正之体，无生无弗生，无存无弗存，苟有丝毫人

力，便是意必固我，而生存之理息矣。故君子戒慎恐惧，常令惺惺，便是生存之法。（《答戚南山》）

天以生物为心，生生不息，命之所以流行而不已也。聚散隐显，莫非仁体，性之所以与心俱生也。循是出入，是实有不得已而然者。道之无内外，无终始也，直立天地，贯始终内外而一之者，人之所以为仁也。毫发与道不相入，便是不仁，便自不贯，便属灭息。是故君子尽心知性知天，存心养性事天，皆所以为道仁身，俟此命之流行也。（《答唐一菴》）

天命之中，无不包贯，此吾心本体也。此心同，此理同，其为包贯亦无弗同。流行神理，岂有丰啬厚薄哉？唯其流行而既形焉，于是二气分，五行判，交错不齐，而理之神有不能尽然者矣，非其本体之神有丰啬厚薄也。盖阴阳五行，适得其初则中，中则心存，心存则本体洞然而无所障蔽，知微知彰，知柔知刚，其神固不改也。阴阳稍偏，皆属障蔽，偏阴知柔，偏阳知刚。其障浅薄者易化，深长者难化。及其化之，浅薄者可尽，而深长者虽功深力至，欲其本体精明，莹然如初，毕竟不能。譬如浊水，昏溷之极，虽澄清之久，毕竟不如泉流初出山下之体也。谓系于所禀神理之数不齐，虽得理气合而不分，然不免于理气混而无别。

《心统图说》，正为发明性善，本于天理。其言偏仁偏义气质等论，总只是指点病根之所从来。盖性统於心，本来无病，由有身乃有气质，有气质乃有病，有病乃有修。是故格致诚正，所以修身，戒惧慎独，所以修道。身修道立，则静虚动直，天理得而至善存矣。非以气质为恶性，与性善待并出也。（已上《与蒋道林》）

静坐工夫，正要天机流行，若是把定无念，即此是念，窒塞天机，竟添一障。且好恶与人相近，与见孺子入井，有怵惕惻隐之心，尽属动处，何曾把定无念？盖一阴一阳谓道，继善成性，乃是天则。合下是个圣人之资，禀天地至中至和之气以生，性道流行，止于至善，何动何静？只为吾人禀气，不免有偏胜去处，旦昼纷纷，客气浮动，念虑相仍，尽属躯壳，间有良心透露，去处也自混过，旋复埋没，故程子静坐之说，正欲和靖於静中透露天机，庶几指点下手工夫，方有着落。其说实自孟子夜气四端发挥出来。虽然，天德不可强见，须涵泳从容，不着一物，优而游之，厌而饫之，恍然而悟，攸然而得，方是实见。此则所谓莫见莫显，人所不知而已独知之者。只此意流行不塞，便是王道。吾辈但得此意常在，不令埋没，即就日用感应正处识取亦得，不必拘拘专任静坐间耳。（《与杨朋石》）

古今天下人才不相上下，辟如仓公之笥，药食品类，与今天下之鑿之笥，不甚相远也，而其生人杀人之功顿殊。察脉诊病，主方用药，有当有不当耳

。居今之时，治天下之事，苟使尽当天下之才，挽回之势，当必有可观，未可遂谓今天下尽无人也。（《与欧阳南野》）

不肖妄意圣学，尝从诸贤之教，作大公顺应工夫，日用应酬，胸中颇觉定静。久久从容校勘，虽有一二偶合去处，然以揆之圣贤之道，以为便只如此，则尽未也。因而不能自信，反求其故。又三十余年，始悟心同形异，知愚贤不肖之所自生。以气质有蔽之心，只持无念，便作大公顺应，此其所以终身由之，而不可以底于道也。（《答周都峰》）

昔人谓安土敦仁，天下一人而已。盖种种病痛，都从自家躯壳上生。试从天下一人上理会，东西南北，到处即家，进退穷通，何往非我？如此省却多少魔障。（《答赵雪屏》）

来谕：“性无气质，知有闻见，气质不能累性，良知必藉闻见而后致。”愚不敢以为然。夫闻见者，形气之所感发也。形气不偏，合下尽如圣人，随感而应。此虽纷华波荡之中，犹自无声无臭，上天之载，於是乎存，而何闻见之与有？若或气质偏胜，则感应失中，此其躯壳物而不化之气，暗着心体，所以往往自谓声臭俱寂，而不知其闭目静坐，犹自堕落闻见。学问思辨，兀兀穷年，终日终身，只逐闻见上奔走，良知之致，又将焉藉哉！窃见古来圣贤，求仁集义，戒惧慎独，格致诚正，千言万语，除却变化气质，更无别勾当也。（《复王损斋》）

《易》言直内方外，《通书》言静虚动直，皆兼举互言，毕竟是有内有外，有静有动，欲一之不能。若固儻侗不分，以为一则言静不必言动，言内不必言外，言动与外，不必又言静与内。致一之功，要有不在区区分上求同，而有无隐显，通一无二，乃必有道矣。心也者，阴阳五行之中也。有无隐显，一以贯之，理也。孰非心者？气质偏驳，则感应失中，内外动静不得其理，而一之道病。是故君子随分致力，直之方之，虚之直之，理得心存，气变质化，无内外，无动静，纯一不二，而学之能事毕矣。然则存省之旨，亦何病於致一哉？世之学者，不责支离之病于气质，而求一於虚直直方之间，迺责支离於内外动静，必求合口并於分以致一，此其所以言愈神而道愈远，功愈密而几愈离也。（《与黄沧溪》）

方今吾辈学问，不可谓尽无豪傑之才、真切之士出於其间，只为学术欠明，往往一出门来，便以见成圣人认在身上，却不去实反之身心，极深研几，以求自得，是以自谓物来顺应，而不知己离大公之体，自谓感而遂通，而不知非复天下之故。所以《中庸》卒章，既言学者立心为己，而继之以知远之近，知风之自，知微之显，可与入德，意可识矣。（《答谢显》）

近与一学者诗云：“直须对境无差错，方是山中善读书。”仲木究竟此学

有年，方今曾自视对境何如？《大学》曰：“如保赤子，心诚求之，虽不中，不远矣。”今之为政者，其当官未必尽不如古人，要之其清其慎其勤，缘只是做官，曷尝有保赤子之心在此？所以虽极力绷把支持，而卒不免于弊也。

（《答沈仲木》）

《诗》曰：“民之所好好之，民之所恶恶之。”此之谓民之父母。只今吾子但有好恶念头，须从父母心中流出，方是实学。（《答赵敏行》）

窃尝以奕喻之：羲画八卦，是棋盘定局；文王八卦，又说出一个行路，车是直行，马是日行，象是田行之类；《周易》六十四卦，如对局下棋，又说出一棋势变处，是如此时，要如此行，是如彼时，又要是如彼行。《杂卦传》却是发明《周易》卦变，只是一个吉凶消长进退存亡之道，是故六十四卦者，三十二卦阖闾之谓也。有吉有凶，有消有长，有进而存，有退而亡，是故刚柔、忧乐、与求、见杂、起止、盛衰之类，种种不同，而其为一阖一闾，一往一来，无非道之变动。夫子观时察变，其于《易》也思过半矣。（《答詹孟仁》）

太极之极，即下文阳极生阴，阴极生阳之极。极处便是生处，此阴阳统会之中，所为天地之心，不动不静之间是也。故言《易》有太极，阳为阴根，阴为阳根，一理流行，生生不息。是则动静无端，阴阳无始，故言太极本无极也。

种种计较，利害得失之私，都向气质上生。德性用事，百般病痛都消，是故知者不惑，仁者不忧，勇者不惧。直则直，让则让，只有面前一个道理，曷尝有个直之不可、让之不可道理在？昔日太王避狄，何曾生着一个让之不可之心？世守勿去，何须多着一个直之不可之心？让之不可，直之不可，毕竟是计较利害得失之私，气质所生也。

古人无入不自得境界，元不是一切丢放度外，只求一快活便了。其曰素位而行，千绪万端，物各付物，不知有多少条理在。反身循理，莫非天理流行之实，活泼泼地，有丝毫人力不得而与焉者，此之谓自得。这个境界，若不由戒惧慎独、格致诚正上得来，恁他说得活泼泼地，若丢放得下，便是强自排遣。

天理良知，本同宗旨，识得原因着脚，则千蹊万径，皆可入国。徒徇意见，不惟二先生之说不能相通，古人千门万户，安所适从？今即便于良知天理之外，更立一方亦得，然无用如此。故但就中指点出一通融枢要，只在变化气质。学问不从这上着脚，恁说格致，说戒惧，说求仁集义，与夫致良知，体认天理，要之只是虚弄精神，工夫都无着落。（已上《答叶德和》）

《系辞》曰：“一阴一阳之谓道，继之者善也，成之者性也。”天则也。天则流行，阴阳未有偏胜，阖闾往来，本自生生不息。形聚质成躯壳，气生阴阳交驳，志以气行，而天道或几於息矣。以故一旦躯壳既敝，积阴不化之气

，不可反升於天，依草附木，为鬼为崇，顿令此身飘流散落，弗获归根复命，与草木同朽腐而已矣。天之生物，使之一本，父母全而生之，子全而归之，继善成性，不以生存，不以死亡，生生化化，通乎死生昼夜而知者，归根复命之谓也，虽谓之不死可也。释氏说法度人宗旨，不过以蕴空之说为根本，声音之道为作用，不落鬼道为法门。（《答祝介卿》）

今所传《心经》，字母其本教也，而其为末法，又不过窥见世俗积恶任气，死则物而不化，郁阴怆悽，游魂如梦，直以铙鼓声音散之，是驱之速於灭亡而已，岂有所为圣贤安身立命之道哉！予昔为太仆时，直宿，隶告以夜中有鬼，投石隶舍，终夜不息。隶舍之西，为亭池空地，直绕衙后。予视之，见有空房一区，幽阴阒寂，盖人迹所不临之地。予问此何房？有老隶密告以故。予曰：“噫嘻！积阴聚而不散，以声音散之当止。”乃令直夜敲击榔铃，叫噪其中，旬日之间，鬼不复投石。予岂尝修斋念佛，效法超度邪？声音散之而已耳。（《答祝介卿》）

一实万分，不相贯串感应，不知渊默中有多少魑魅魍魉，乘风投隙，零碎答应，何神何明何王何圣之降之生，作之成也。（《答孟仁》）

道心惟微，上天之载，无声无臭也。声臭皆属气质，为轻躁，为怠忽，粗率浮动，百孔千疮，皆从此发，危莫甚焉。是故精者不粗之名，一者不二之名。不粗不二，更无声臭可言。气质变化，而天载存矣，执中之道也。（《答叶德微》）

予年十八九时，切慕圣贤之学，日涉蹊径，旋开旋塞。一日读《延平语录》，教人观喜怒哀乐未发气象。予窃尝试之，积日累月，稍觉气质渐次清明，问学渐次得力。是故喜怒哀乐未发，岂真冥然无觉之谓也？苟真冥然无觉，则戒慎恐惧，孰其尸之？白沙曰：“戒慎恐惧，闲邪存其诚而已。是故莫见乎隐，莫显乎微，诚之不可掩也。曲能有诚，推而致之，形著动变，诚斯立焉。至诚之德，着于四方，悠远博厚高明，而一本之道备矣。是故不知反观，不可与语于闲存，不知闲存，不可与语于戒惧。”此吾儒存省思诚之学，与异端枯寂蕴空，毫釐千里之辨。其曰喜怒哀乐未发前气象，非可观者，几何其不流而为虚无之续也。（《李静斋荣奖序》）

一友曰：“日用应事，只从心之安处，便是良知。”又一友曰：“予往往於心之不安处，求而得之。”东廓曰：“良知者，心之真知也，天然自有之中也。”良知发于心之所安，固也。非其所安之正而发也者，非心之真也。发於心之不安，固也。非其所不安之正而发也者，非心之真也。皆病也，气质诱之也。是故戒惧慎独之慎，从真学者，只常常戒惧不离，无分寂感，一以贯之。此其为致良知而已矣。（《东廓先生文集序》）

广信娄一斋先生，受业康斋之门，归与其徒论学。饶阳永丰潘、夏二先生游焉。潘德夫方正严毅，终日终身，出入准绳规矩。夏东巖则性度春和，涵养纯粹，人以明道方之。怀常谒先生于家，先生饮之，其姪贞献新酿秫酒，请为令。先生时方督学山东，笑语怀曰：“某此去不能为新奇酒令，但循古套行酒，期于浹洽，不亦可乎？”先生两楹对话，有“天人一处须由敬，内外忘时始是仁”之句，先生指谓怀曰：“某平生问学，只此二语，是用功最得力处。”（《东巖文集序》）

圣人之道在心，心之道在天地，天地之道见于阴阳，阴阳之道著於《易》。《河图》之数，《易》数也，而天地圣人之道存焉，是故《易》有太极。太极者，天地之心，阴阳所始，实无始也；阴阳所终，实无终也。一理动静，两仪肇分，一二三四五，水火木金土生焉，六七八九十，水火木金土成焉。生者为动、为阳、为天，成者为静、为阴、为地。动阳之阳，一二为太阳，阳之阴，三四为少阴；静阴之阴，六七为太阴，阴之阳，八九为少阳。中分二仪，横列四象，一变一合，八卦相荡。天，太阳之阳，一水生，象乾。太阳之阴，二火生，象兑。少阴之阳，三木生，象离。少阴之阴，四金生，象震。地，太阴之阴，六水成，象坤。太阴之阳，七火成，象艮。少阳之阴，八木成，象坎。少阳之阳，九金成，象巽。天卦四，地卦四，一六同宗，位北水；二七同道，位南火；三八为朋，在东木，四九为友，居西金。阳极於五，阴极於十，如轮之在心，如屋之在脊，合之有中，分之无迹，兼统四方，有极无极，土之所以成始成终，太极之象也。方其天道流行，动而生阳，一二三四，阳动斯极，动极生阴，造化万物。阳变为感，应随阴合，洪纤高下，各肖形色。六七八九。四阴一气，地道终事，阴极阳至，天根动萌，精纯粹美。是故心生形成，万物咸备。少阳木之性，仁；太阳金之性，义；少阴火之性，礼；太阴水之性，智、信兼，四德五性是具。心统性情，道根天地，乾道为性，坤道为情。是故仁之端恻隐，宽裕、温柔有容，少阳木之应也；义之端羞恶，发强、刚毅有执，太阳金之应也；礼之端恭敬，齐庄、中正有敬，少阴火之应也；智之端是非，文理、密察有别，太阴水之应也。刚柔有中，阴阳合德，兼统四端，命曰人极。人极者，心也。是故知觉运动，不足以尽心。阴阳有统，刚柔有中，三极一本，原始要终，心之则也。是故禽兽之伦，有知觉亦有运动，生同本原，成袭偏气，阴塞阳拘，识心私己。草木之无知识，偏塞之极也。人亦物也，动静变合，周流复始，阴剥阳生，虚含万理，此其形合神存，灵通知类也。然阳奇阴耦，天清地浊，阳以阴成，天从地作，游气因依，互有纯驳，纯者圣，驳者愚，心同形异，是生等差。故木多偏仁，金多偏义，火多偏礼，水多偏智，阳多偏刚，阴多偏柔。多微者偏，多甚者恶。五性感动，弗由於则。人心

妄，天理塞，此其所以去禽兽不远也。是故善学者恒求其端於天，正心正此，修身修此，择善择此，固执执此，理得心存，气变质化。行此四德，彻上彻下，无余欠，无假借，天人同归，死生昼夜。孟子言尽心知性知天，存心养性事天，修身立命，至矣哉！（《心统图说》）

侍郎何吉阳先生迁

何迁字益之，号吉阳，江西德安人。嘉靖辛丑进士，除户部主事，历官至南刑部侍郎。万历甲戌卒，年七十四。先生从学於甘泉。京师灵济之会久虚，先生入，倡同志复之。先生之学，以知止为要。止者，此心感应之几，其明不假思，而其则不可乱。非止，则退藏不密，藏不密，则真几不生，天则不见。此与江右主静归寂之旨，大略相同。湛门多讲研几，而先生以止为几，更无走作也。其疏通阳明之学，谓“舍言行而别求一心，外功力而专任本体，皆非王门种子。”亦中流之一壺也。张鹵疏先生抚江右不满人望，惜哉！

論學語

予往在京师，与巾石吕先生游，先生言时时不与逆也。则叹曰：“圣人之学，无声无臭，几於心，而天地之化备，其斯以为统乎？学者不察于统，而铢两尺寸焉，索之思虑臆见之间，卒之破裂胶固，支离而不可几也。则有厌苦其所操切，而思一托於空虚混合之区，以为默识之学，二氏由之，往往藉此而后能得之也。嗟乎！假令孔子之门，其言浑沦变化，所持以为统者，不可神明其德也，而藉於此，岂所以为圣人之学哉？孔氏歿而默识之学亡，而二氏之说，因以糟粕赘疣乎我也，乃自古而忧之矣！”亡何，先生移南司成以去，而予亦去之濂溪白鹿之墟。踰年，与先生再游於新泉之上，乃得所为《心统图》指示之，复叹曰：“昔者奇耦之数，天地实为之，而无声无臭之体备矣。伏羲始作八卦，固将以冒此也，而非以明象也。然世之丘索之徒，业既失之，其后拟续渐繁，离去宗本，而洗心之义口於《诗经》，於是周子忧之而无极之说出焉。此其意岂以间於孔子哉？二五万殊之列，象数之化也，要其所指，则举无以发太极之义，而原极以着无之精，是所述於无声无臭者，达乎天地人物未形之初，而不离於天地人物有形之后，所以推一本之撰，而尽立象设卦之情，其无以易此矣。周子而后，一本之义离，而孔氏之旨复，二五万殊之感，又将以思虑臆见乘之，而莫知返者。由予所闻，於今蔽乎？无以发之也。”兹先生之所以忧，而《图》之所以作欤？先生之《图》，其数准乎天地，其象通乎伏羲，其指取乎周子，其於四时四德变合生成之际曠矣！而其微一约于统焉。统也者，道之体也，无声无臭，贯乎天地人物之中，而不能遗者也。伏羲居中之蕴，而周子所举於无之谓也。故观天地於声臭之外，则灵蠢贤愚莫非成性，不以形骸贵贱而异；观人心於声臭之外，则刚柔善恶莫非天理，不以耳目好恶而殊



。此其统，非通天地人物于一本者，孰能知之？而可思虑臆见与焉乎哉！彼起念于形骸耳目之辨，而执之以为决择防检之端，则有不得以思虑臆见竭其才，而甘心於空虚混合之所必易者。夫思虑臆见之不可以为道也久矣，而空虚混合之说，又自逆其感通之源而沦灭之，其为失也均以是。知先生之命於统，因器以彰道，本天以知人，合虚实隐显而一之，其以发其一本之义也，亦可以深长思也已。予观孔氏之门，所称性命之指，必曰无声无臭，而其学则於默识几之。盖其即神明之礼，不一蔽於思虑臆见之思，而感应往来，殊涂百虑，循其明觉而时出之，莫不各有天然不易之则，而其刚柔善恶之萌，与习俱化，自无复离合妨碍於其中者，此其所识。声臭俱亡，实无一事，而天地之化不能违焉。故曰天地万物一气也，象数性命一形也，刚柔中和一性也，昼夜始终一故也。然则先生之所谓统者由是，以几之庶其可求也乎？虽然先生之言蹟而微，学者既知思虑臆见不可达於统，而或於所谓统者，又且兢兢焉变合生成之际，无以心悟先生之意而通其微，将使糟粕赘疣，复足以为斯言病，固又先生之所忧也。（《心统图说序》）

自释氏出，儒者袭之，相率以虚为知，而卒无以体物，弊亦久矣。近代致知格物之学复明，学者类知求诸应感之机，以顺性命而成化育，於是天聪明之蕴，庶几为天下利，而空寂窠臼，若将推而易之。由孟轲氏以来，未有臻斯旨者，盖孔门遗意也。此义既明，诵说渐广，世之学者乃或不能究其微，而高明之士又益过之，承接依稀之见，自信当下，侈然以为流行，而反之天则，往往疏漏粗浮，将使明明德於天下之学，又复一晦，而彼空寂者流反得以其所独至者掩之。此岂致知格物本旨哉！予尝邈而求之，道有本末，学有先后，《大学》教人，以知止为先，而后定静安虑由之。知止而后能定静安虑者，致知以格物也；定静安虑而后能得者，物格而后知至也。是故知止之义，虽高明之士，有不能舍之以径趋者，甚哉！圣人为学者虑，至深远也。止者，此心应感之几，其明不假思，而其则不可乱，善而无善，所谓至善也。有所不止焉，思以乱之，非其本体也。是故圣人亟指之，而欲以其知及之，信其本无不止之体，而究其有所不止之由，即应感之间，察流行之主，使所谓不思而明、有则而不可乱者，卓然见於澄汰廓清之余，而立於齐庄凝聚之地，是则知止之义，盖致知格物者所必先，而圣人之所以亟指也。由是而定静安虑，其为消融长裕，虽甚敦笃精密，思以效与能之才而不可废。然非知止，抑孰从而竭之？盖不知止则其思不一，其思不一则其主不藏，其主不藏则其几不生，其几不生则其则不见，如是而曰定静安虑，皆诬而已。学焉而不得其旨，其流未有不至於漫焉以自诬者。夫以枯亡反覆之体，侈然於应感之间，而欲责其当下流行之几，以充致知格物之量，是索照于尘鑑，而计沟洫之必江河也，恶可得哉？彼高

明之士苟能反身而絜比之，亦可自悟矣。（《赠沧守胡子序》）

阳明之学，要於心悟，而取撰于致知，将以探言行所本，闢夫滞见闻而习度数者之非，而究其知出於自然，亦以信其所不息，而扩其所必烛。彼舍言行而别求一心，与夫外功力而任本体，皆非其旨也。嗣后一传百讹，师心即圣，不假学力，内驰见於玄漠，而外迷失於躬行，后生不察，遂谓言行不必根心，而圣人之学，不足达於用，由是继之以畔。夫良知曰致，盖必举其灵晰圆神出于自然者，恍然澄定於廓清凝聚之余，而日见其参立於前，而后养以长裕，渐以销融，使其精微中庸，皆将毕於竭才，以几浑合。如是则所谓心悟者，非百倍其功不可入，而至于长裕销融，固未尝忘所有事也，此岂无假於学哉！（《龙冈摘稿序》）

理一而分殊，知先后者其庶乎！知止，始条理也。立主宰以统流行，非遗外也，先立乎其大者尔。定静安虑，终条理也。流行中精此主宰，非离根也，致其用焉尔。儻侗似理一，防检似分殊，远矣哉！然则奈何？曰：由知止焉，精之而已矣。

知者行之主，行者知之用。良知良能，其体一也；致知格物，其工夫亦一也。学者能使其明觉之几归於精实，则知行一矣。虚见非知也，袭义非行也，二之故也。二之者，离其体之谓也，故立本以利其用，君子务焉。成己即能成物，非推也，《传》有之：“有诸己而后求人，无诸己而后非人。”奈何曰“道有本末，学有先后”？始也尽其性而物体焉，所以道之也。既也察诸物而性尽焉，所以齐之也。齐而不道，谓之无本，霸术是已；道而不齐，谓之遗末，二氏是已。有始有卒，圣学其几矣乎？

周一己之善，仁欤？赞一世之化，知欤？天地万物，有根窍焉，往古来今，有宗统焉。君子中天下，定四海，仁知之事也，乃所性则不与焉，些子头柄，全其为人之道而已。故人也者，天地之灵也，万物之命也，往古之藏，来今之准也。知此谓之知学，信此谓之信道。

学必有见，见不以默，是神识也，非性之明觉也。学必有造，造不以深，是袭取也，非性之真养也。学必有措，措不以时，是力魄也，非性之动以天也。性者，上天之载，无声无臭，见而无见，是为真知；造而无造，是为实诣；措而无措，是为当几。故习以学者，不离乎节概、名义、勋庸、艺文之间，而不得夫节概、名义、勋庸、艺文之迹，此於其质不已化而趋於中者乎？

居仁由义，穷居即大行也，视远道何损焉？成器而动，大行即穷居也，视求志何加焉？

夫学，性情而已矣。不怨不尤，孔子所以学天也；不迁不贰，颜子所以学圣也。

性，天命也，弘之存乎人，不虑而知，其谁命之？弘之亦奉天时，非人力尔！故不信天，则学无从；不竭人，则道不致。知天焉，尽矣！

人我立达，天所为也。性，其仁乎？然立达不先，近无可取，将焉譬之？能此乃谓求仁。遗己急人，非天所为尔，故求仁莫先反身。

退藏於密，神智出焉，惟洗心得之，乃见天则。天则无本末，然其主不藏，则其几不生，退藏其至乎？洗心要矣。

造诣涵养，皆自见始，忘见而修，以身至之，日虚日新，不见其止，造诣极矣。涵养奚俟焉？即见为守，不可语悟，以是为涵养，末矣。

生之谓性，原无对待。克伐怨欲之心，即恻隐羞恶之心，只从不虑出来，则为性，从躯壳上起，则为妄。颜子不绝妄念，只妙悟此性。性性生生，则虽习心未净，自无住脚处。如此乃能立本、经纶、知化育也。务绝念，并本来生机一齐灭熄，遂使天地之化，都无从发生，安得为仁？

### 卷三十九 甘泉学案三

#### 郡守洪觉山先生垣

洪垣字峻之，号觉山，徽之婺源人。嘉靖壬辰进士。以永康知县入为御史，转温州知府。闲住归，凡四十六年而后卒，年近九十。先生为弟子时，族叔熹从学文成归，而述所得，先生颇致疑与精一博约之说不似。其后执贄甘泉，甘泉曰：“是可传吾钓台风月者。”丁未秋，偕同邑方瓘卒業东广，甘泉建二妙楼居之。庚申，甘泉约游武夷，先生至南安，闻甘泉讣，走其家哭之，越两月而归。先生谓体认天理，是不离根之体认，盖以救师门随处之失，故其工夫全在几上用。几有可见，未几则无见也，以几为有无接续之交，此即不睹不闻为未动念时，独为初动念时之旧说也。不知周子之所为几者，动而未形有无之间，以其湛然无物，故谓之无；以其炯然不昧，故谓之有。是以有无合言，不以有无分言也。若自无而至有，则仍是离根之体认矣。先生调停王、湛二家之学，以随处体认，恐求理於善恶是非之端，未免倚之於显，是矣。以致良知似倚于微，知以知此理；以无心之知为真知，不原先天，不顺帝则，致此空知何用？夫知主无心，所谓不学不虑，天载也，帝则也，以此知为不足恃，将必求之学虑，失却道心之微，则倚之于显者，可谓得矣。得无自相矛盾乎？

方瓘字时素，号明谷。初从甘泉於南都，甘泉即令其为诸生向导。甘泉北上及归家，皆从之而往。以学为急，遂不复仕。

#### 理学闻言

学者，觉也。夷、惠谓之心安则可，谓之悦则不可。盖悦重知不重行，知通乎行，故悦行亦悦也；行局乎知，则虽知亦未免为障耳。白沙之见端倪，於悦近之。

父母，根也。根孝弟，是不离根发生处，故生生之谓仁，舍此便是无根之学。仁义礼乐，何实之有！

君子去仁，恶乎成名？非成君子之名也，古人名即是实。仁是体，名是事，安仁利仁是体，处约处乐是事。

万殊一本是理，理一分殊是功，分殊即在理一中。有感应，无分合，内外兼该，是贯处，盖一则内外兼该也。若云以一理贯万事，是二之矣。

“忠是体，恕是用否？”曰：“不分体用，皆於感应上见之。体则无可言。有一言而可以终身行之者，其恕乎！行之即忠也。”

天道无名，而忠恕有路，故曰“违道不远”。然於命脉则一尔。居处恭，执事敬，与人忠。心一也，在居处为恭，在执事为敬，在与人为忠。日用即此三者，中间更无空闲间断，便得仁体流通。

下学上达，至淡至简，岂人所可与知？惟自知之，惟天知之。天知即於自知中见之。天人二途，中间更无别路去。人所以还天，人所不知者，即天知也。

行不贯彻，恐於事上着了脚，故有碍。子张问行，子贡问行，夫子惟告以忠信与忠恕。忠恕流通，即自无碍脚处。

设无此身，何意之有？为其有身也，故人己形而好恶之意起焉，是己与人流通之关键也。通则格，不通则不格，通则格乎天地，不通则否塞消亡。知者，察好恶而开意之金钥也，知则觉而躯壳亡矣，故意有善恶，知则惟有善而无恶。“知善知恶是知，为善去恶是格物，如何？”曰：“知善知恶，真知也。即真知一路致之以通格乎物，若添为善去恶二字，似又加一转身，致与格二矣！”

慎独诚意，皆喜怒哀乐上消磨，不落虚见。

戒慎不睹不闻，须从大志愿上，未接物而本体自在，已接物而本体自如，不涉覩闻，乃戒慎也。

戒惧不睹不闻，猛然一炉真火，自然点雪不容。

喜怒皆天性流行，少离体便是迁，便是出位。迁对止而言，观於未发之中，不但是怒时忘怒观理。

从人欲上起念，便踏危机。从天理上起念，便踏安机。机动之初，自以为细微，可以侥倖无事，故忽忽为之，遂至於不可止，不知害已在其中。智者即观理欲於毫芒，而利害不与。利害展转，则昏塞愈甚。

言顾行，行顾言，顾不在言行，而在体认天理，一顾俱得。

经纶大经，其大不在功业，而在此心。心无私，则日用细微皆大经也。

无恶於志，譬如日月着不得纤翳，故能无声无臭。

志在几先，工夫则於几时，原非起念。

不动而敬，不言而信，本体全功，不分动静。

孟子不动心，在集义有事上。告子不动心，在不动心上。不得勿求，是欲效廓然而实私也，归之内焉耳矣。彼长我长，彼白我白，是欲效顺应而实逆也，成之外焉耳矣。是内便非外，不得勿求，便彼长彼白，一病也。

勿求於气，是持志，而志与气二，故曰志一则动气，气动即心动矣。孟子之养气，是志至，而志与气一，故曰持其志，毋暴其气，气安即心安矣。盖心志皆气之所萃，故不动气者，是不动心之要诀也。

不得勿求，似不动心，而实病心，似物各付物，而实外物。

志气一舟也，志至气次，是有舵之舟。运用伸缩，只见舟，不见有舵，气一动，志斯无舵矣。志一动，气执舵而用之者，非其人也。

其为气也，配义与道，於天地絪縕时观之，无理气分合处。

孔、孟言敬，言集义，言精一博约，皆是浑流片段工夫，不是逐事逐时照管。有时事者，感应耳，常寂常感。

助者无根之谓，集义工夫止于根上着力，则虽奋迅勇果，亦是生意震发，概谓之助不可。

乃若其情，则可以为善。此情字是“继之者善”善字上来，忽然之间，真情发见，即继之之意。若施之事为，离几已远，其情不得而见矣。

平旦未与物接，无好恶可见，而何以曰与人相近？只是其气清明，无所好恶，便是相近。

舍生取义，以生与义并论，是不得已唤醒常人语。若在贤者，则真是生顺死安，论义理不论生死，岂有身与义对者乎？

放者意也，非心也；求之者心也，致知之事也，故曰欲诚其意者，先致其知。以心使心，非矣。

尽性无工夫，工夫在尽心上。

吾人与万物为体，身之精灵，万物之根也。反身而诚，天机流行，发育万物，故乐，仁体也。

行之著，是生机露，习之察，是生机精到神处。

杨氏为我，人自为人，物自为物，牛自为牛，马自为马，而不以我与之。是亦物各付物，而实出于意见，故无情。

子莫执中，是事上求中，事上岂能有中来？尝记吕泾野、马西田、崔后渠过朝廷香案，一曰“下马”，一曰“虚位”，讲论未定，其一曰：“予一脚下马，一脚不下，如何？”可知执中自是无此理。

命之流行，有刚柔纯驳，而生生之本，未尝不在。故刚柔纯驳可以言偏

，而不可以言恶。

道无不在，随位而在。三百八十四爻，总是一个思不出其位。故曰位当、位不当，古人身无闲也。

问“定性。”曰：“率性之谓道，率性而行，便不消言定。定亦率也，非率而定，虽定未免有病。”

心不入细微，还从声色货利名习见粗处蔽之。

分殊在理一上流行，如水各满其器然。

禁止矜持，虽非善学，然亦有可用之时，与截疟相似，一截则元气自复。

天地之塞，吾其体无欠缺处，即是塞。知此，则知帅矣，不必更见有塞体段。

风波不起，本体和平自在。

无知而无不知，有无一体。老子恃其不知以为知，其知犹有着处，盖退以为进也，於寂体不似。

变化气质，亦须有造命手，从天命上转透。

“思虑不定，何故？”曰：“只为心中有物在尔。吾人居常有思做盗者否？以其无此念也。须廓然坦然，强把着不得。”

问：“视听为气，聪明为性，何如？”曰：“视听气也，亦性也。视听之聪明，气之粹，而性之正者也。以视听为非性，则形色天性非矣。”

思从意起则滞，思从心体则通。

万物不能碍天之高，万事不能碍心之虚。

人处大运中，吉凶悔吝，无一息暂停。圣人只随地去看道理，亦无停息。所行有滞碍处，必思有以通之，其智益明。

若要拨开头上路，先须推倒面前墙。面前何墙？墙在吾心耳。心不蔽，则家国天下皆在吾格致中矣。故物格意诚，而心广体胖。

朱子谓：“儒以理为不生不灭，释氏以神识为不生不灭。”夫理因神识以发，儒岂能外神识以自存者？但我儒理与神识为一物，而释之神识，恐理为之障耳。理岂为障？障之者意也。

体认天理，是不离根之体认。

人只能一心一路，如九河就道，滔滔中行，更无泛思杂念，方是学问。

未应则此知浑然，与物为体，既应则此知粲然，物各付物。若云意之所在谓之物，似有无知无物之时。其为物不贰，与万物载焉，只是一物。

五行相资相济，一时具备，所以纯粹中和，而能为四时之消息流行也。有微著而无彼此，有偏全而无欠缺，若谓春夏秋冬，各以一物自为生克胜负，谬矣。盖消息即是生克也。

“变化气质，不如致良知之直截，何如？”曰：“是当下顿悟之说也。人之生质，各有偏重，如造形之器，亦有志至而气未从者，譬之六月之冰，安得一照而遽融之？五十以学《易》，可以无大过。夫子亦且不敢如此说，故其变化，直至七十方不踰矩。”

东郭尝云：“古人惜阴，一刻千金。”一年之间，有许多金子，既不卖人，又不受用，不知放在何处，只是花费无存，可惜。

娄一斋高冠佩剑，所至倾仰。至姑苏，桑悦来访，引僻书相难，一斋未答。悦曰：“老先生德性工夫有之，道问学则未也。”一斋遂不与语。

阳明尝朗诵《孟子》终篇，学者问之，曰：“如今方会读书，一读书去，能不回头。”尹先生曰：“耳顺心得，如诵己言。”

吾人心地常使有余裕，地步常使有余闲，随吾所往，自然宽博有容，平铺自在，事变之来，是非亦可照察。不可竭尽心力，彼此俱迫迫窄窄，无展布处。

大事小视之，则可以见大，变事常视之，则可以处变。若小而为大，常而为变，则不惟来从脞之失，而且有多事之害矣。

人之聪明，各有所从发之窍，精於此或暗於彼，故圣学专从全体上，不在聪明。阳明云：“果是调羹鼎鼐手段，只将空手去应付，盐梅汁米之类，不患其不备也。”

圣人亦何尝有过人的念虑，有过人的事功？自耕稼陶渔以至为帝，满眼生意，竹头木屑皆家计也。

被事占地步多，只是心狭。

至善无形，何物可止？不动于欲，天则自如，止水无波。

不以躯壳起念，即一念天下归仁。

学者无天下之志，即是为己之志。

念从知转，则念正，知从念转，则知妄。

明道猎心，原不成念，故谓之过。吾人有过，便连心拨动，故谓之恶。

此心流行之精，而有条理可见者为文。威仪动作，犹文之表末耳，故惟精惟几为博文。

先辈语言，须虚心细玩，不可轻忽置去。一担黄连通吃了，方说甜语。

“百姓与知，何以谓之日用不知？”曰：“百姓之病，无根之病，百姓之善，亦无根之善，主宰未立，学问未讲故也。”

有起念处，即便有断念时。

感应是有物时见，不是有物时起，起则有生灭矣。真知脱悟，自然必照。

日食之时，以扇作图圈承之，其地影之圈，亦随日体盈亏以为偏全，可知

本体不足，虽垂照广遍，终是偏也。

自私者必用智。

明道曰：“性静者可以为学。”性静便近本体，非恶动也。

以公言仁，不足以见仁体，以惺与觉言仁，不足以见仁之全体。惟夫子以爱人言仁，周子以爱言仁，仁之实理自在，不必更说是仁之用，又添出一个心之德，爱之理。

“绝去人欲，须知存理否？”曰：“何者为去？何者为存？理欲只是一念，又何处绝得？只在过与不及之间，故《中庸》不说理欲，夫子亦不说去欲二字，止说非礼。非礼者，不中正之谓也。”

“心之虚处是性否？”曰：“惟真虚，斯能与天地万物同流。虚即性也，然性无虚实。”

天地无心，却有主宰在。牛生牛而不生马，桃生桃而不生李，要亦天地生生变化，只有此数而已。

真知流行，即是知行并进。

几乃生机，寂体之流行不已者，感而遂通，妙在遂字，《易》之藏往知来，俱在此中，诚神几也。生几须存诚为主。

人生以后，才有功，便是动。静无功见，立寂求中，皆于感应动时，生几验之。即寂即感，即感即寂，无先后，无彼此，此圣门求仁慎独本旨，顾须识独与仁为何物耳。独者天理也，慎独甚微，无容声臭。惟有善根一路，著察消融，不是到此，容有善恶交胜之病。天地之大德曰生生，即仁也。生亲、生义、生序、生别、生信，皆生几之不可已者。

工夫不难於有事无事，而难於有无接续之交，於中盖有诀窍焉。志在几先，功在几时，言志则不分有事无事，而真几自贯。如《大学》所为，如好好色，如恶恶臭，皆真几也。善几著察，有不善未尝不知，知之未尝复行，此颜子知几先天之学。今之学者，止於意气作为上论志，不於天行乾乾主宰上论志。非志则几不神，非志非几，而欲立未发之中，于未应之先，以为应事主，而应之者无心焉，非影响即虚见。所谓体天理者，岂是事物上推求？岂是意念上展转？只从生几上时时照察。几是，则通体皆是；几非，则通体皆非。盖几者，性情之流行，通乎知行而无息者也。

学者每言无知。知是虚灵，开天闢地，生生不死底物事。穷神知化，过此以往，未之或知，是到无声臭无可言处。未至于此，岂可便说无知？恐不免於信心妄用耳。

“天一生水，地六成之”之类，天无偏而地气有偏。然天至於生时，即已入地气矣。天气须从未生时观来。



人之过，各於其党。党生於性之偏，岂惟食色？虽佛老、杨墨，皆於吾人虚体仁义上偏重之，亦不是性外突来物事。无形，安有影？

道在求自得尔，静体浑融，虚通无间，原不在喧寂上。故有用博约如有所立者，有用默坐澄心体认天理者，各随其资禀方便以入。其言静以养动者，亦默坐澄心法也。不善用之，未免绝念灭性、枯寂强制之弊，故古来无此法门。然则如之何？道以自然为至，知其自然，动不以我，斯无事矣。故学在知止，不在求静。

“慎独是静功？是动功？”曰：“言静言动，又恐学者於动静时便生起灭，唯几则无间一体故也。”

问：“致知有起处，如何？”曰：“知无不在，致之之功，则在於几时。盖几有可见，未几则未见也。夫其所可见，即其所未见者耳。故致所见，而其所未见者在矣。动静止有一体。”

“气质变化有要否？”曰：“枯槁之发生以阳，气质之变化以知，知透而行，至渣滓融矣。故曰阳明胜则德性用，乾道也。如鸡抱卵亦然。”

“人之才智聪慧相殊倍，莫亦继善，原初带来否？”曰：“非也。犹之生物然，浓淡华素，色色各别者，地气耳。天无形，地气有形。人之质禀躯壳，地气也，故学求端於天。”

### 论学书

听言观书有得，恐还是躯壳意气上相契，不是神接。神接则实得根生而德离矣。夫精粗一理，显微无二，故善学者从粗浅入细微，不善学者从细渐成议论；实用功者，从日用察鸢鱼，不实用功者，从鸢鱼成虚见，此中正之道所以难也。（《答甘泉》）

天理上有何工夫可用？只善识克去人欲为体认切要。近来学者间失此意，每以天理为若有物想像而得之，亦若有物得焉，卒成虚见。（《奉甘泉》）

垣窃以为戒惧事迹之功易，而戒惧念虑之功难。戒惧念虑之功易，而戒惧本体之功难。夫戒惧乎本体者，非志之主宰不能也。此处无隐，亦无懈时，顾在人自作之耳。近时谢惟仁有书，论今人只於义理上论学，不在合下工夫上论学；只於学上论病痛，不於己志真切上论病痛。又窃以为今之学者，止於意气作为上论志，不於天行乾乾主宰上论志，所以终未有凑泊处。（《柬邹东廓》）

窃念此生真惟有一念，可以对越上帝。细细条晰，犹是掩善著恶，地面纵饶，此身全无破绽，毕竟于仁体乾体上无干也。噫！乾道之学，数百年鲜有闻者，自道丈发之，而吾人犹以大人之体，翻为童观之窥，乃遂谓之曰儒，其自小也甚矣。（《柬邹东廓》）

格物即精一工夫。（《柬黄久菴》）

心斋之学，同志每以空疏为疑。近得执事所论修道工夫，小物必谨，则发心斋之蕴，非执事而谁？第於不睹不闻另立见解，尚与区区之意未合。夫不睹不闻，性之体也，惟其不睹不闻，故能体物不遗。体物不遗，即率性之道也。人惟有此不睹不闻、体物不遗之体，而或不能不以忘助失之，故戒慎恐惧，所以存於此身，犹之曰修身修心养性云耳，非谓必有一物而后存养也。今曰性如明珠，原无尘染，有何睹闻？着何戒惧？故遂谓平时只是率性所行。及时有放逸，不睹不闻，然后戒慎恐惧以修之。夫既如明珠矣，既无尘染矣，不待戒惧矣，其所放逸者，又何从而有之？而又知之？所谓率者，又何事乎？平时无事，难以言功，止合率性，性本具足，不必语修，则诚似矣。然物交知诱，非有戒惧存於其间，则其所率所谓道者，果知其为性道之本否乎？果如此说，非惟工夫间断不续，待放逸不睹不闻而后修其几，亦缓矣。知及仁守庄莅动礼，此夫子自内达外，示人以性道全体，合下便是合一用功，非谓有知及仁守而又有庄莅动礼也。君子终日乾乾，忠信进德，修词立诚，圣贤以此立教，吾人尚尔悠悠，动辄见过。若谓只任自然，便谓之道，恐终涉于百姓日用不知。区区为此说者，非谓率非自然也。慎独精一，不容意见之为，自然者，自然之至也。（《答颜钧》）

不睹不闻，有何影响？吾兄岂亦有影响耶！盖自学者所见言之，第不知感应时，亦复反观所谓不睹不闻者而慎之乎？抑亦於睹闻之先，戒惧其所谓不睹不闻者而随应之乎？或不论已感未感，只从不睹不闻之体而戒惧之乎？於不睹不闻之体而戒惧之，不知亦有面目可得而言之乎？忽然感，忽然应，于时面目将何存乎？既无面目，又不知以何者为体而戒惧之使流行也？故第尝谓戒惧不睹不闻，只观主宰，不论体段，只求致虚，不论着力，内省不疚，无恶於志。志者，主宰也。刚健纯粹，通一身动静隐显而运用之。若云真有所见，则影响其将不免矣。炯炯灵灵中中正正之何物乎？在目乎？在念乎？非目非念何见乎？此恐未易言也。（《答徐温泉》）

盖未感之先，别无可言，惟有一真志在耳。故鄙人尝谓志在几先，而功在几时。志从好学有之，几从好学得之，故夫子独称颜子为好学。又曰：“知几其神乎！”非志，则几不神也。非志非几，而影立未发之中，於未应之先，以为应事主，而应之若无心焉，非影响即虚见。（《与葛洞冈》）

善学者，事从心生，故天下之事从心转。不善学者，心从事动，故吾人之心从事换。只在内外宾主之间，非天然之勇不能也。（《答谢特峰》）

盖非生机呈露条达，而遽谓之真志，且曰“是能立焉”，恐犹之意气所发，诚伪由分，非可强者。世缘仍仍，机窍便熟，道家所谓“今之学道，以天理

为门庭，以人影为行径”。斯亦对症之剂，如何？（《答程介斋》）

圣贤之怒，从仁上发，故善善恶恶，皆仁之用。吾人之怒，从己意上发，故忿懣贱恶，皆气之动。此理欲所由分也。今执事只当理会仁体，理会自己分事，则性静感寂，相去不远。若於怒时观理，盖为未知用功者设此法门，如知仁体则已，不必言此矣。（《答谢子录》）

《诗》曰：“人之无良，相怨一方。”盖是而不能达诚以信人，非而不能反诚以信己，二者皆一方之谓也。仁义礼知信，俱从对人上生发。窃尝谓圣人设教，全是为人不能处天下国家之人，故大人之学，拳拳以求仁为大头脑，良则人之芽蕙耳。夫人知是之良，而不知不良之是，知不良之非，而不知非之亦有良不良也。以无良知心，而为迁善改过之学，其善何存？其过何指？真意与言行离尔。吕氏语曰：“言以喻意也。”意与言离，则凶，然则讲学，其亦有凶乎？此则在自知之，须於自心良与不良上考究，庶几求仁有方也。（《答余孝甫》）

昨遽以甘泉翁《集序》上请，蒙不见却，复赐教云：“当知湛、王二公之所以同，又知其所以异，吾人又当自知，曾於二公异同处用功，孰得孰失。”诚为确语，愚固自审之矣。慨自慎独之旨不明於天下，虽曾力行笃信，师法古人，犹谓有不得预闻於道者。自二公以所不睹不闻性之体发之，学者晓然知天德王道，真从此心神化，相生相感，不复落於事功形迹之末。其有功於后学不浅。此非其所同乎？虽然其所同在此，而其所异，与吾人用功之有得失者亦在此。何者？微之显，诚之不可掩，圣人之学脉也。于显微处用功，内省不疚，无恶於志，又进而敬信浑然，至于上天之载，无声无臭，以复此显微之体，此圣学工夫也。夫方工夫本体讲论大明之时，而犹异同明晦，终有未尽合者，固由於学之不善，其亦救偏补弊之过有以致之与！阳明公之言曰：“独知之知，至静而神，无不良者。吾人顺其自然之知，知善知恶为良知，因其所知，而为善以去恶为致良知，是於行上有功，而知上无功。”盖其所谓知，自夫先天而不杂于欲时言之，是矣。至复语人以“不识不知”，及杨慈湖之“不起意”，为得圣学无声臭命脉。一时学者喜於径便，遂概以无心之知为真知，不原先天，不问顺帝之则，如尊教所为，任性而非循性者，是过惩意识之故也。故尝谓阳明公门弟之学，似倚于微而无上天之载，失之倚，非良矣。愚故尊之喜之，取以为益。虽尝学焉，而未得也。甘泉公窃为此惧，乃大揭尧、舜授受执中心法，惓惓补以中正之语。故其言曰：“独者，本体也，全体也。非但独知之知为知，乃独知之理也。才知即有物，物无内外，知体乎物而不遗，是之谓理。”即上文“所不睹不闻之所”，下文“未发已发之中和”，末章“上天之载”是也。《中庸》不云：“或学而知之乎！”知者，达道也，理也，学者

致良知也。致知而学，以求知此天理，是乃致知在格物，君子学以致其道之谓。若谓学以致此良知，斯无谓矣。后来学者，因有执中之谓，亦惑於感应之际。舍初念，而逐善恶是非之端，以求所谓中正者，恐未免涉於安排，而非性体之自然。故尝谓甘泉公门弟之学，似又倚於显而有处，失之倚，非中矣。愚实尊之信之，视以为法。虽尝学焉，而未至也。显之失，尚有规矩可循，微之失，则渐入于放而荡矣。虽然微之失，未必无所由起，而显之失，乃诚吾人之不善为择也，忘助俱无，中斯见矣，择斯得矣。夫忘助俱无者，非心之规矩乎？虽云正心本於诚意致知，然良知不能为一身主宰，其所以致知择中而为一身主宰者在心。故尧、舜开心学之源，曰：“人心道心。”夫子曰：“其心三月不违仁。”谓仁与良知天理，非心不可，然心者，实天理良知之管摄也。求之心，则二公之异同，亦可得其一二矣。其可并以支离病哉？乞订证数言，以俟百世。（《答徐存斋》）

必於未感之先而求心事相关之处，则已涉於起意，未免反为心病。明道曰：“廓然而大公，物来而顺应。”能顺应处，即相关处矣。以心应事，犹是心小。（《答陈生旦》）

危，大也。人心为形，器为费；道心为义，理为隐。（《答白斋弟圭》）

时时未发、时时已发之说，似大隳侗，不如还是未感寂然不动，已感油然而遂通。寂然不动，无时节内外；感而遂通，有时节而无内外。无时节内外，故流行昭著不已之本体，不可见而有物，所谓人生而静，天之性也。有时节而无内外，故流行昭著，变化之妙用，可见而无因，所谓感物而动，性之欲也。

（《答子明叔熹》）

动静体用，缘只是本体流行，如春夏秋冬，非谓必以静之体而致用也。语默感应，运而不已，何者为先？何者为后？若谓之默以为语体，当其默时，复何用功？当其语时，於默何功？惟不知周子之所谓主静云者，实因无极示人以无欲，本体决不为妄动累耳。（《答叶生嘉泰》）

敬岂有物？亦岂有个样子在？自有所依据。只是存其心，养其性，譬之止水不摇动，倾注便自然止，何用矜持？安可逞放？逞放矜持，皆私也。（《答任远》）

泉翁尝语仆云：“有圣学之省察，有贤学之省察。贤学省察，犹去草於地，无由干净；圣学之省察，如去草於田，草去而苗之生意畅然矣。”盖有我与无我，而路径之有广狭故也。有我者，意见也，知识也，如原宪、由、张之类是也，其他私欲种种者不论矣。然以有我之心，而去其碍我者，终是有有我在，其为路也隘，其转动也难，及其成也，修念之学是已。张子曰：“大其心则能体天下之物。”大心者，见大也，见大则全体之真志在，而意见知识廓然矣

。日用酬应，由真志，不由有我，其为路也广，其转动也易，此颜子所以为仁能由己，圣学也。（《答赵石梁》）

云：“既知良知为入道端倪，安得不归之以寂？”似非阳明公本旨。阳明云：“盖谓此知本寂本感本密本神。既天命之性，所不睹闻之独，充塞宇宙，上下古今，横飞直上，入知出愚，为道之全体，不但端倪而已，又何寂之归乎？”总之，子思只言知，不言良。孟子以后，造端言良，造诣言知。今则自阳明良知之说起，好径者不察而竞趋之，而后良知与知，混杂而无用，而知之德亡矣。知亡而后修德凝道之学晦。（《答张道亨先达》）

天理人欲，从子思《中庸》看来，只於中与太过不及别之。中是此物，过是此物，不及亦是此物。学者只致其中，斯天理自存，岂有中在是，而又有太过不及二者退于两旁之理？故曰：“恶亦不可不谓性。”

自天则谓之天命，自人则谓之修道，戒慎恐惧，即是真心，即是天命。本体流行，而云戒惧以养不睹不闻之体，自修道者言之，义未尽也。识得，只消言修己以敬，言戒慎恐惧。识不得，则虽云不睹不闻，依旧是有睹闻之戒惧。故修道原从天来。（《答祝介卿》）

箕子以天道五行之土属心，然即不言心，而曰思曰睿。意亦思类也。如箕子则脾土当属心，而今论五行者，乃不属心而属之於意。脾土之生意，周贯於视听言动心身家国天下，而自以快足于己，其不亦睿作圣类乎？盖有官位，有官职。心，官位也；思意，官之所以尽职也。官职尽，而犹复求官位之事，斯亦可无求矣。（《寄余孝甫》）

夫文，几也。当几之来，黜见闻，忘资禀，泯意职，由乎天衷，而不以有我之私小之，是之谓博。与溥博如天之博意同。故知崇如天，礼卑如地，约礼即承几之实体，见之於行者耳。此区区博约之说也。（《复汪子烈》）

自有天地以来，太极两仪，五行万物，一气浑沦，可以言有，而不可以言无。专言无生无灭，则其无也谓之空；因其有生有息，而缘迹于无，则其有也谓之虚。虚者，知之体，仁之原也。（《刘狮泉七十寿序》）

吾之於学，常见其未尽处，不见有本体处。或曰：“不见则何知？”曰：“宁有未知，不可有所见。见於仁则住於仁，见於智则住于智，见於中正则住亦以中正。甚者，乃以虚见借藉成用，而不知其非有。故吾不敢有所见，见吾过而已。见吾过以求复，其知而已。”（《钱绪山寿序》）

夫夭寿穷达之不可齐者，天地流变之自然而不已者也已，而齐则息矣。声色臭味安逸之遇於夭寿穷达而不可齐者，吾人客感之自然而不已者也已，而齐则著矣。夫其不息也无心，而吾之不着也无情。夫惟其无心而不已也，是故有夭寿而无长短。夫惟其无情而不已也，是故有丰啬而无去留。以无长短之心

，以修其身，则修身之功即命之道。以无去留之心，以修其身於声色臭味安逸而不著，则声色臭味安逸之性，即命之自然。而其用之於父子君臣宾主，贤者圣人也，即为仁义礼智天道之实。有所病而不为病，有所命而不为处，吾将与先生其廓然超乎天人之际矣。（《沈古林寿序》）

盈天地之间，一气也。其为形色，一体也。一体浑然，孰为之善？孰为之恶？自有善恶之说分，而后去取之念起。去取之念起，而后天下之为学者，日从事於刻覈名实之辨，躯壳一丝，畦径方丈，忘则弗可见之矣。（《赠余九阳》）

夫礼，固不在物矣。宇宙浑沦，无间可破，吾浑而合之，非物无以发吾心之精，谓心之理不在於物，不可也。理固在於心，虚灵洞彻，无罅可乘，吾类而彰之，非物又无以见斯理之用，谓物之理非吾心之理，不可也。（《斗山精舍记》）

吾心之天，本无不正，是故有不正之动，而无不正之知。动而后有善恶，而其几之者，皆善也。几而后有善恶，而其所以能善於几，而不夺於恶者，皆知也。知则人，不知则鬼。人鬼之分，一知而已。（《严天泉书院记》）

是故因吾未形方形，天然自有之几，审其止而出之勿失者，其根本之学，由善以为明者，心与事皆善矣。外吾未形方形，天然自有之几，审其旨於意见尺度，而出之勿失者，离根之学，行善以为明者也，其事似是而心则非矣。是故犹之天体然，苟得其明，则众心之灿皆天也。苟得其善，则万事之察皆心也。不尔，将事事而比之，随吾子臣弟友之遇而求合，以能至於道，斯亦爝火之明耳。（《明善堂记》）

赤子之欲，未成於意。成意故恶，未成意故善，犹之天道风雨然。夫子之所谓习者，习於意，成於意耳。所谓不移者，其亦意之不肯移者耳。故予断以为恶起於意，起於外，而非起於心，起於智也。

“诸友且观，从古亦有一字言知恶者乎？”良久曰：“无之。”曰：“无之，则知其主宰矣。其玄虚而固塞者，非知矣。非虚非固，故能格物。格物者，达此知根性根於感应时，各当其则而不诱于外，是求仁亲民一体之学。

□□试言之，吾人一身一心耳，何以亲民亲天下？尽□□之性，而不穷廷纶？”予曰：“在通天下之志。”曰：“是矣。然通不在远，一一通之以意，则又甚难。能通而不难者，即吾所谓性根知根，不学不虑而能者，其机括也。此知此能，古今人物所同，其不学者未论矣，其知学者只当志立虚己，随吾感应於与知与能，初念发动处，安则行之，不安则问思辨行，调停而中正之，不作己疑，不涉己见，即是继善接根通志之学。若或不论安与不安，先怀一并自阻之念，曰吾己非原性矣，是非安可得知？遂从而遏之置之，随复起念，为之援

引思议，修饰布置，则不免乘之以意见，而固我之因躯壳之缘，展转循附，不能自觉，是谓脱善离根成意之学。其於通天下之志，似是实非矣。”（以上《小金山钱别记》）

刘安甫问曰：“博约分知行可也，但既云约之以礼，则礼字当亦有说。”曰：“先生尝云，礼之实节文，斯二者是也。知圆行方，到归根复命於行上，其天则自合如是。故《易》於《坤》曰：‘各正性命，保合太和，乃利贞。’”（《问答》）

宇宙之内，浑然粹然而已。浑然粹然而犹有所不可入者，人耳。有人斯有己，有己斯有意。己与人对，意与天下万物对。物感而意发焉，各得其正，无所着於念而率乎纯粹之原者，道也。盖格於物而诚焉者也，是所谓通吾知於物者也。各得其正，而犹不免有所着焉，不可以化於物者，意也。盖诚在意而未格於物者也，是所谓以意诚意，其意小者也。发焉既有所著，著极而转念焉，乘之以贪戾骄泰、不恕不仁而不可解者，意之蔽也。盖塞於意而无物者也，是所谓以意起意者也。夫物非真无也，知在物而物在焉。物与知无不善者，是故在致而格之，其排决疏濬而所谓咽喉者沛然矣。夫决疏濬者，水之污而非水也。去其不诚以归於诚者，物之意而非物也。故入门之功，其要在意，其本在知，其用力之总会在格物。孟子曰：“人皆有所不忍，达之於其所忍，充之足以保四海，亲亲敬长达之於天下。”皆言格也。格则意化而仁，如恶恶臭，如好好色，真心内彻而意不足言矣，是即所为万物体一者也。（《诚意说答俞仲立》）

#### 卷四十 甘泉学案四

主政唐一菴先生枢

唐枢字惟中，号一菴，浙之归安人。嘉靖丙戌进士。除刑部主事。疏论李福达，罢归。讲学著书垂四十年。先生初举於乡，入南雍，师事甘泉。其后慕阳明之学而不及见也。故於甘泉之随处体认天理，阳明之致良知，两存而精究之。卒标“讨真心”三字为的。夫曰真心者，即虞廷之所谓道心也。曰讨者，学问思辨行之功，即虞廷之所谓精一也。随处体认天理，其旨该矣，而学者或昧於反身寻讨。致良知，其几约矣，而学者或失於直任灵明。此讨真心之言，不得已而立，苟明得真心在我，不二不杂，王、湛两家之学，俱无弊矣。然真心即良知也，讨即致也，於王学尤近。第良知为自然之体，从其自然者而致之，则工夫在本体之后，犹程子之以诚敬存之也。真心蔽于物欲见闻之中，从而讨之，则工夫在本体之先，犹程子之识仁也。阳明常教人于静中搜寻病根，盖为学胸中有所藏躲，而为此言以药之，欲令彻底扫净，然后可以致此良知云尔。则讨真心，阳明已言之矣，在先生不为创也。

## 礼玄剩语

天地从空中生，故生而不有其生。其为物不贰，则其生物不测。夫太虚者，致一之道，故曰不贰。人亦从空中生，非天地所生。大哉乾元，至哉坤元，亦致一之道。天地包裹，其中空，为万灵聚所。人气质包裹，空藏於心，亦为万灵聚所。屈伸阖闢，化机牵扰，而其灵未尝灭。牵扰者生於有其生，未尝灭者，乃乾元坤元，太虚之真生。有其生，亦生於真生，初无相别，要之万灵一真。一事灵，则万事灵。灵一也，有致一之灵，有只灵於一事，以分合为真假，以存逐为空塞。空则不塞，不塞则万物皆备。故尽万物而无边际则空，落一念着一物，则灵为一隅所覆，是以牵扰之生，即其所在，虽未尝不生，而终死於其生，乃非所以生生，故曰非真生。古谓无思无为，不识不知，即真生之无生。又谓心之官则思。思者，圣功之本，即真生之自然。生无生者，无逐物之生；自然生者，生虚空之生。世人之思，患在离虚而逐物，迷中起悟，则有转向入身来。

盈宇宙假象、假法、假名、假事，尽属感应；实悟、实证、实际、实进，元端尸物，一实不变，是故可以知始。乃至运用作成，便种种差别，都成幻寓。这里虽皆一实散见，然终不可以执为据，到底有灭时。惟一元诚缺，资生道敞，迷昧冥区，遂将化迹纷拏，所在信作着实住处，遍起随逐，终成飘荡。盖认形骸为真体，耳目口鼻四肢五内，将有身以后作计，不理原始要终之学，又何以知死生之故？夫感应之理，外悦受而内止，这止处，乃成始成终，玄机命之流行而不已也。此实不变真体，故以不变者为主，则随应曲当，诸假只是我一事。孔子谓：“吾道一以贯之。”是一所贯满，不是一以贯万。假者不容真，假处无能着力，这毫釐之差，相去不止千里。

理气无彼此，无异同，无偏全，总是太虚影子。虚之极则能生，故流行而为气；虚之极则不滞，故灵通而为理。不滞则所以为生，生则得於有生。所以为生，立有生之机，有生负终匮之化。然有生之机，即假终匮之化而见，气外别无情理处。汉、宋诸儒，分理气作二种，不知性即理，性亦即是气，故曰“仁者人也”，“形色天性也”。性中无五德，五德所发见处，都是性；气亦无二气五气，只有元气流行，随在变化。这里有所存主，便谓之德；各中时措之宜，便有五者名目。若在五者上觅性，则非德矣。天地有人，如人腹内有心。人为万物之灵，於理气不容毫发分别。虽禽兽草木，谁或出此？气各有偏塞，理亦即此而在。盖理无定体，可通处即是。若必以能言能行，衣冠礼乐为理，即是泥於人相，不曾推见至理。苟泥於人相，虽天地亦唤不得作全理，风雨露雷，山河大地，俱不是神物。若能超於人物相外，则禽兽之生化，草木之荣瘁，何等声名文物，各擅通处。其实论到极全大备，天地之道，人犹有所憾。



只有人者，天地之心，圣人成能知天地之化育，中间纯驳去处，复有丹头可据，点化有恃也。

浩浩太虚，无有际住处，中间灵通神妙，彻宇彻宙，亦不见从何处举起，向何处引着。人气质之凝，似有住际，然神通在心，故其气也无涯，其有涯，惟有生耳。舍其有生而能自主，其所为气，总是浩浩一物，乘不间之体，而尸本全之化，初未尝毫发添助，亦未尝毫发假借。界隔尘根而分别出，妄施好恶而取舍立，展转情机而蔽固深，积累触忤而仇冤结，贪安方便而阻画成，遂使灵气惰於有涯，而太虚真机时每流行而不息，而复不自觉。乃舍此而他求学问之功，其荒矣哉！

性无有无空实，幻从空化，迷由无堕。幻则随处妄有，迷则随处滞实。性者，得於天地之生理，有无空实之境，物而不神，含生而就死。

一阴一阳之谓道，阴阳是气，道亦是气。阴阳所以能继，乃相善之所在，这是心之流行，然非命在於善；阴阳所以各成，乃惟真之所在，这是心之流行，然非心着於成。性根为天地万物之主，天地万物有变，性根不变。在人则寄含心中一窍，是为心地。此生天生地生人生物玄机，岂容着得些子？才着些子，便是不能继、不能成的病根。故以善恶体性，即落意见；以善恶观心，即落情欲。情欲从性外觅心，意见从命外觅性，皆是缘物而起，皆为有倚之学。

古今不少英慧俊傑，只未得着实脚踝，趋趋步步，徒作一场想像话头，玩弄景相耳。这悬空学问，有从文典上拈着，有从事机上会着，有从传授上得着，有从困顿上通着，有从渐染上沿着，总不外识神上影响涉猎，将自身飘荡宇宙之外，因空体空，忘置躯壳中含之空。古人所谓修身践形，乃在七尺之躬，了三才极理。妄认浪修，执殉家当，随处停泊，只管漫天泼地，倚古粘今，却於化机分落种魄无干。夫凡有血气，皆含虚妙而翮毛，性多偏塞，究竟为躯壳所限。人世殊质异禀，所抱差别，虽为万物至灵，有丹头可点，然当下进为，亦只从脚踝发轫。此是学者第一步，这处猎等，纵飞轮神进之功，枉费心力。

自生身以来，通髓彻骨，都是习心运用。俗人有俗人之习，学者有学者之习，古今有世习，四方有土习，真与习化，机成天作，每向自己方便中窝顿。凡日用睹记讨论，只培溉得此习。中间有新得奇悟，阔趋峻立，总不脱此习上发基。方且自认从学术起家，误矣！

情不定境，美恶瞥起，流注苦乐，百解不能脱，智者追从性根上料理。又机不自由，念虑泉涌，动而以遏胜之，终落强制。於此不的见所来，何从下手！当其境之未生，自以其后动之情，非己所宜有；及其境之既设，信无所凭，识因潜发。夫信浅故无凭，忘隐故潜发，造化玄机，灵通浩浩，未涉躯壳些

子。这处不加体验，最容易错认，一误永误，收拾费力。乃复执迷为明，终身不见恶境，彼亦乌知其非有也？

本性各各具足，只被信心担阁，一返即得，一主即张，一现前即意流千古，一对境即智周万物。若不返不主，一任察观天地，博通今古，口中历历，意中了了，总是傀儡在场上。迷中忽悟此意，笑得如此容易，亦被如此错过。则到这里，不觉甘心舍放旧身命，完复本来体段，不使离析作两截人。所谓两截人，自身灵光不将在自身上作用，犹之折裂身分。所以肯处便是进处，悟处便是到处，切忌自家身子，替人打哄度日。

### 三一测

由中阴起识，由乾始发智。乾自太虚生，灵合内外为知，五蕴不得而成。盖五蕴，身目鼻口耳，蔽於阴浊，然而识与智，彼其察焉一也。故情之成，定於资生之实，其所为生，必有行成之者，然后得正而伸之。此推行之化，乃天造自有，赘之以人力，鲜不蹶於所值，皆中阴起也。盖阳明胜则德性用，阴浊胜则物欲行。阳之为明也，阴之为浊也，未始异为两物，以其互见而察之者也。顾其胜不胜，以别物欲德性，从此则名此，从彼则名彼，或得乎全，或据其偏之不同耳。坤之先迷，迷於阳也，是以谓之阴；乾之知始，始乎阴也，是以谓之阳。惟其迷，则一切皆迷，其后之所得，得其所就之偏而已；惟其知，则一切皆智，虽未尝无所被寓，莫非全体之为用也。故转识成智，在致其思焉，思之思之，鬼神将通之。（《阴识》）

七情阳也，注而缘物，阳自外流，而内阴滞矣。云行雨施，春舒夏假，阳注而其虚不损。太虚者无所有，无所有则无所杂，故不损。此以逐彼。有缘之情，蔽於无本。所谓无本，蔽於其本之有物。当其生也，芄芄乎其来也，不能以或禦，势之有引之於前也。然而本不尽灭，未尝不勃，其中势之不能胜也。圣门立方，不治病，治受病之源。君子之过，如日月之食，人见人仰，犹天之恒燠恒寒，阳九百六，立见不远之复。不变乎其本，则然耳。不然，天下之情如水能塞其委流，不能保汨汨乎源之不已也。（《七情》）

乾道变化，各正性命。以其偏者付物，而物束於命。物无立命之性，性无致命之才，气无造命之具。人则异是，虽縊搆淬驳，愚能明，柔能强，故气不歉於自立。其大蔽焉於习，乃资其明用为奸，资其强用为暴。盖不善用性，亦其无不有之故具也。（《物气偏》）

气非虚不生，命非气不行，性非命不始，虚非性不终。天者虚之所在，而命之所出也。太虚不得不生气，有无相入，空实相含，有之机摄，无以流虚，无之妙孕，有以函实，於是荡冲漠而滋消息。其为物无妄，则其生生也不匮，故气与命一物也。气不二於命，又何性之二耶？横渠曰：“合虚与气，有性

之名。”辞虽似析，意实相御，不得已之言也。善反之，则天地之性存。反之云者，复其初也。能为反者，气之终不能胜者也。不能胜者，气之自具其美不渐灭也。明道曰：“二之则不是。”所谓论不论，亦不得已之言也。伊川曰：“形易则性易。”性非易也，气使之然也。濂溪“性刚柔善恶中”，谓至其中为性真。若五性杂感，则善恶分也。夫“气质之性”之说，发於四先正，然而其指有在，非致疑性善。孔子以性为相近，子思子三知三行，得四先正所同然。其近也，非所以为兼也，兼则二之矣。其三也，毕可以归一也，不能归则二之矣。性无不善，合古今而同之，有所病於气，而气负能反之具，则近之者於善之中相近，未全堕於恶也。有所别於今，而气负能进之机，则三之者乃追责其本，未便定其品也。盖论性而及气质，推其用之所至，自其感物而动而追原本始，性固未尝蔽也。故勇不决於力者，非才之罪也；辨不定於志者，非明之短也；德不长於事者，非理之衰也。其为习者，三之二，其为懦而闇生於势地者，三之一。若於性居无几深致思焉可考而工於学矣。（《性一》）

### 真心图说

外一圈，元气之谓也；次中一圈，人身之谓也；最中一圈，人心之谓也。元气即太极也，可见者为天地。人受天地之中以生，而心具中理。天地无不包，故居外。万物各得其偏，至真至精者为人，故居天地之正中。维皇降衷，无少偏倚，退藏於密，心之为心也，故居最中。夫中无所着，无所着则虚，虚而生灵，灵能通天地，包万物。心该天地，是故人为万物，贵得天地之中也。人为万物露，心具天地之中也。人即天，天即心，心无弗有，无弗能，宰制万物，放诸四海而准，与天地参，不容伪者也。着一物，为塞、为偏、为私、为躯壳之身，是谓失其真心。

真心是人实有之心，实有之心乃天地生人之根柢，亘古今不变，不著一物，是谓中者天下大本。人孰无心？只因随情逐物生心，非天地大中之本心，不得为事物之主。必寻讨精详，辨其真而用之，不帮补外求，亦不索之元妙无影，自然举念天则，拟议以成变化。其怠缓于过，错假为真，便一齐倒塌，醉生梦死，此讨之之功所以不可废也。

今三尺童子，知事由心作；小生初学，知道自心传。则认心不真、纵而不检者，以为随俗任情，不碍立身，自昧其神明之灵，褻天违天，浅识者以见闻所习，信而为当然，执以运用，戾人罔人，不力考而深思之，何以迸出原生本体？

天之生人，原是无所不知，无所不能。人之为心，亦是不学而知，不虑而能。其所为知所为能，又却停停当当，增不得一些。彻古彻今，随愚随圣，无二道，无两心。私欲起，知能为物念所蔽，于是昏明强弱、低昂浅深杂出，然

原生之知能与既坏之知能，总是一知一能。原生者全体定，而正用由此而发；既坏者偏于所便安，而用不得其正。全体定，是谓良知良能；偏于所便安，是谓识神小有才。识神与良知，小有才与良能，苟不自为主，深加精别，则妄与真混。

不有命则无以主其生，不有气则无以为生。其为生，心也，而主之者其真心也。于其生而思所以主之者，是讨也。心无两心，立乎其心之大，耳目口鼻四肢百骸从其所令，则为真心；以耳目口鼻四肢百骸之所被以生心，则心非其心矣。

宇宙真光景，自古流传迄今，风日雨雷山川草木，今犹古也；文物声名衣冠居处，今犹古也。只一念朕兆，乍呈乍灭，歛作歛改，而不著不察，乃其病根。故有初发念本是真机，外感乘之而变，竟迷故步，以至愈感愈离，忘其所起。亦有随常应变，原无关辖，而中灵偶启，秉彝勃然，肇不知其所因，泯不知其所尼，事非降心，内非袭外，其心赋畀有系于天，而桔蔽亦别于人故也。天理不架漏过时，人心岂牵补度日？能一致留神，则点而化，中间終始之義，不必追尋，而久暫之势，亦不煩預告。在当下为之者，己真心即是良，知良知是活机，活為性，機為欲，活机性之欲也。惟阳能活，惟阴能机。阳者虚之流行而不滞，阴者物之关辖而成运。合而发之，是为天灵，妄以为动，谓之变诈。此处毫厘千里，学者不致辨其间，总非活泼真体，所以一动便涉私利。善学者须惩根器所限，又念末俗颓习，加心于货利之交，严决取舍。这关隘一透，然后随所举动，容易措手足云。命从爱生，爱因欲有，此亦就所生所化而言，正是机之关辖而成运者。若追求天命原始，则生生化化流行不滞之妙，只在真实一念上辨别。此一念倘转动不来，永被秽浊牵缚，及至生尽化还，方信无益其真。

晦明为兴居，温饱为缕粒，遵合而揖序形，宴笑而丰神动，此日用之顺机也。然熟于习心而真己移矣。夫缘顺平施，无所横于喜怒，且变而失其本始，况凭倚所欲而梗其好，其不拂然抵而应之？于是假性中识能，以济吾私营营，贪天功为己力，又复错拟典册，以起附会，摩构意见，以申渔猎，事愈明而道昧，名益盖而意衰，敝过隐伏，沦胥为溺，皆不讨之故也。

心一也，曷言乎真之与假也？心得其心之体为真，有所因而动，则受病而为假。体病则用必不当，然而从其中以令五官百骸，其为心，则未始不为心也。医家十二经，其一则心包络，又名心主经。手少阴为真心经，心包络乃真心之别脉，不与真心同经。真心为君火，心主为相火，二者其脉虽殊，均谓之心。君火为火之全体，相火一时用事之火。一时用事，虽未尝离体而有，顾未尽其体耳。真心不病，病者心包络，与三焦相表里。三焦气之父，心包血之母

，君火不能自盈乏。神明之舍，凝命而立，则三焦之运如度，而心包善辅，否则火不炎则郁，病由以生。此宾主之义，而养生缮性，当各图其本也。

或谓：“性本至虚，执心而以讨为务，不几于杂乎？”曰：“性立天下之有，其有也，以其无所著也，故谓之虚。易有太极，书建其有极，诗有物有则，莫不有归的。故初学至圣人，皆不可忘学。”或又谓：“道妙万物，泥讨而盘桓于心，不几于废乎？”曰：“万物皆备于我，以方寸管摄物理，约而精之，其道光明不能外也。”或又谓：“德以自然为宗，庸心以为讨，不几于扰乎？”曰：“讨者天功也，非有加于人力，必因天机之动而别其蔽于人者，不尽人聪明，则天聪明莫能全察，其几已矣。”

### 景行馆论

真心乃人实有之心，是人自知的所在，无贤愚，无古今，无老幼，无操舍，无贵贱，只被人自埋没，不肯露出头面。埋没非一端，大约是缘习见闻。心乃气机流行之本，屈伸阖辟，所从以命，故耳目之官主役，心之官主思。役为价从，思为宰令。价从顽黠，窃弄权柄，如乱世舍其正统、胁从雄据之盗。学者欲严正统，须死得见闻一番。要死见闻，须将实有之心依靠他做，随时随事，无往不是这心，运用平昔所见所闻，一无沾染挂碍，如此做去，自然日高明。（《论真心》）

性无本然气质之别，天地之性，即在形而后有之中。天之所赋，元是纯粹至善。气质有清浊纯驳不同，其清与纯本然不坏，虽浊者驳者而清纯之体未尝全变。其未全变处，便是本性存焉。此是能善反的丹头。（《论性》）

凡人一言一行，外面可见之迹，都是糟粕。彼我相通之机，只在冥冥中，不可得见这点意思。今人只怪人不应我，正不是反己之学。直做到与物大同，七尺之躯与千人万人打做得一片，才是心体逼真处。一有碍置，便是工夫未了当也。（《论感》）

功夫就是本体，不容添得一些，寻见本体不走作，才是真功夫。若以去人欲，做存天理工夫，便如捕贼保家。所谓克己复礼，惟其礼，故己克。所谓闲邪存诚，惟其诚，故邪闲。故存天理，是去人欲的下手处。荀卿性恶之说，不曾教人从恶，只要人反转克治，这便矫枉过正，不在本体上做工夫，却从外边讨取。不自信，将谁以为据乎？（《论工夫》）

阳明先生教致良知，学者昧于致之之义，妄诋良知不足倚靠，错认工夫为太容易。殊不知人人自知乃实有的心，虽被外面见闻牵引，实有的心常在这里，这便是良知，即此真察而真行之，便是致。若谓人无实有的心，则非所以为人；若谓实有的心不足用，便是猎等妄想；若谓实有的心弃而不用，是不寻讨之罪也。（《论教》）

圣人有心法，无事法。人见圣人亦曾指一事褒贬，遂不免加情于人，所见之地，便泥著格套。要知圣人先得其心，然后因其粗而论之，故能脱然毁誉境外，才可驰骤世途，虽波涛扰攘中，常得透出头来。有本故也。（《论应事》）

易不外象占。圣人因人事几之动而象其理，象乃吾心中之象，占是心占之，拟议以成其变化。作易者无中立有，学易者动里索静。画以立之，占以索之。（《论易》）

诗之为经，圣人专形容人本等性情。学诗之法，当想像诗人情性，何等气象，务得其天生之本然。（《论诗》）

春秋是非之书，不是赏罚之书。圣人不专意褒贬人，欲直指人心是非之实，以诏于世。恐悬空话头人不解悟，故借鲁史所载发明某是某非，则天理之正，人心之安，纲常伦理，于是取衷，非则人欲之私，人之所恶，纲常伦理，于是灭绝。圣学王猷，皆不外众人能知能行之本，在察其真而已。（《论春秋》）

礼不取《仪礼》、《周礼》为经，而以《礼记》者何？经主发明义理，二禮所說，总是粗迹，《礼记》是推出所以为礼之意。（《论礼》）

书亦是各代故实，其以为经，乃二帝三皇顺时为治精要处，其规模之大，节目之详，整然包括宇宙气象。法在则道在。（《论书》以上论《五经》）

天之生人，万理毕备，故万化从出，足周所用。有耳可闻，有目可视，有口可言，有手可持，有足可行，岂有不能自养之理？只理被人自堕落，无所用心，五官四肢失其职业，乃归咎天命，不知此命自我心中涣汗。（《论养》）

杂著

崔后渠曰：“道一，不可以二求；意有，不可以无求；理之极，不可以形气求。”曰：“至一不二，真有归无极，理不外气。”翁谓“圆彻灵觉，神明居之”，则虽欲二而有所不能歧也。翁谓“康钦齐作，赫赫穆穆同体”，则意不落意，乃其为未尝有也。翁谓“能通者神，所通者理”，阴阳不测之谓神，神理曾有异义乎？渠曰：“虚之所包无穷，形之所纳有限。道与性与理生于虚，心与精与神生于形，胡为乎弗异之？”曰：“圆中窍外而为心，以其虚也。虚而生神生精，圆彻灵明之所具乎！谓其方盈寸，取其所涵，不即其血肉。故心无心，心之所以为心，命于性。性无性，性之所以为性，现于心。心命于性，则清通而为神，机不容以自滞，性现于心，则密察而为精，理不能以自昧。背性而驰心，暴气之徒也，以是小其心，可乎？”（《杨子折衷序》）

天地间只一气，气得其平之谓虚，平昭其序之谓理，理当其施之谓道，能主其施之谓心，能发其昭之谓性。五者皆天也。（《明州与王同野谈》）

人之所以为人，主之以心，而本之于性，故性是心之所以为心。性之本体，自然而无声无臭者，天也，性之生生而不容自己者，道也。故自性也，无所有而立天下之有。惟无所有，是为无极之真。视不见，听不闻，廓然寂然，故曰太虚。惟立天下之有，是谓本然之则。絪縕屈伸，摩荡兼制，日运而不滞，故曰气化。

天者性之本，道者性之体，心者性之郛廓。天命之谓性，言其本也；率性之谓道，言其体也；修道而戒惧慎独，言其守郛廓之功也。（以上《温县讲章》）

谓良知有圣愚古今固不敢，谓良知下手即了手亦不敢。问：有帮补不？曰：无帮补，有造就，无作为，有体认，不惟自信以致之，又须好学以致之。盖良知只是个丹头，真须点化始得。

告子以欲食欲色为性，即其发生处谓仁。仁由心出，非有所待于外。即其得当处谓义，义随事变，非能直了于内。孟子乃先诘其所指，以究病根之所在。告子答以事变合宜，从物所定，故谓之义外。孟子谓物无一定之迹，岂能泥而无别？又诘其果在物上求义，抑在处物上求义？告子以为处物乃是人，在物有一定之处，吾从而因之是谓义。此其所以为外。孟子谓嗜吾炙与嗜秦炙，固有一定之处，但嗜乃心所发生，不应亦谓之外。行吾敬，以行为义，故在内。孟季子谓敬因人立，不待我行之。孟子言敬虽立于人，然在其人身上，又随时而别，必须我裁度乃可得，岂非是我所行？孟季子言敬固别于随时，都是其人身上起，与我无干。公都子谓饮汤饮水，亦随时而别，然皆从此心发动，岂谓无干？观上论，则在外之辩明；观下论，则非内之辩明，然总归结嗜饮之间。告子以食色为性，已明仁内之旨，而孟子因其所通，牖之也。夫义外之说所自来，非以其外而不知顾也，盖欲牵补人力以助天功，然后尽修为之学，荀子性恶之意，亦犹是耳。惟其泥，有以鹜穷物，既着义外之非，则必缘空以生虚见，并遗仁内之实，而性非其性，天命之真，乃入动静隐显之偏矣，能不辨乎！（以上《纪客谈》）

#### 一庵语录

性者万物之一源，求尽人物之性，才是尽己性之实。

用世是我处民物，处之之道，只在感应间，不失定理。

性之感于世而应之，寂然不动，一触而遂通天下之故。天下之故，乃万物皆备之体，能使其体之全具，非养就寂本，乌得遂通？独乃感与应关楛，慎之所以持其两也。

问：“知行何以合一？”曰：“主宰处是知，发用处是行。知即乾知大始，行即坤作成物。未有离乾以为坤，亦未有离坤以为乾者。独阳舍坤，是落空

想像，孤阴舍乾，则不知而作，皆非真乾真坤。故以考索记问为知者，遂为知先而行后，其知非允迪之明；以袭取强为为行者，遂谓行实而知虚，其行非由衷而出。两者如形影，除一个不得。自来圣贤说知行，皆是假举虚位，初未尝实指知某行某。盖随其所行，能著能察处乃为知。人之所以为人，日用云为，何曾缺乏？只少此一知，如无根之树。满天下都甘做无根人。”又问：“世人日用云为，非知，如何做得出？”曰：“皆是见闻习熟，心漫然随意识转动，未尝的由主宰发越也。”

人只有一条命根，与物大同，无有异处。若二三，便是私己。直须光光净净，打叠到逼真，不添一物，然后变化不测。

儒者之学，只在感应。能将心性感处，研穷事理的当以应之，是为用世。后世学问多端，不向事物上驰逐遂其利欲之私，即落枯寂以求心性，却将天地生生之机灭减分数。良知一拈万到，本末具举，但以溷扰成习之心，落事落识。机关已熟，种种牵障。从真上起弊，弊上起救，救上复起弊，弊上复起救，救弊拗横时，真妄杂出。信于直内，其势必至拗己；信于非之而不顾，其势必至违众；信于调停，其势必至陪奉世情。其曰人人完具，乃僮侗颡顛话，则有致之之功，所宜勉力。

人之过，他人难言，惟自省自知之。然知过亦难言，所见未定，必起意识，便眩是非，擅出异同。改过亦难言，有改而除其召致之原，有改而窜其形迹之表，有改而移其蹈历之路，惟除原乃是真改。文过亦难言，世以掩饰为文，不知意之所便，资所近似，体段威仪，不著不察，皆所以文之欲。闻过亦难言，子路喜闻过，先笃于为学，放心虚理明，声入而心通，若劈头闻来，也无用。是以欲求言过，必先尽事，有必有事焉，然后可酌忘助。

知最活，凝于德则为真知，逐于物则为识神，故工夫在于止。

齐治平，乃修身之所在。心则身之主宰。然心太虚，不能施力，则感应处可以表见，是为意。这感应从何来？心虚则生灵，曰知。有物一触，其灵毕照，于是因其物感，以此灵照而应之，则格致之功尽。感应实得其理，而主宰者是正矣。

悟与见，毫厘千里，见也得悟状，悟亦类见几，只悟从全体上呈露，见却透得一路。即此一路，已谓通髓彻骨，但非寂然本体，与观会大法，所以不能遂通，不能行其典礼。推原病根，毕竟是心不虚。认得虚为悟体，乃不落揣摩。又或于悟起病，以僮侗标认大意，于条理处不照顾，终堕潦草，并无见解之用。故悟亦靠不得，学然后知不足，是认虚之学，方可得真悟。

问“理一分殊”，曰：“一是理真，真是一条路，无杂二三，所以分定，不得不殊，岂容假借增损？若以私智穿凿，不立纯体，便厚薄高下大小倒置



，随在不停当。有谓理虽一而分实殊者，专重分上，将何处作把柄去殊得？有谓理则一分则殊者，是两重临境，当感如何互相下手？有谓分虽殊而理惟一者，专重理上，或堕隳侗虚见。圣人心体纯粹至善，所以其几之动，随处以时出之。盖形见处是分殊，主宰处是理一，两者当时同有。”

问：“合著本体方是工夫，做得工夫方识本体。如何？”曰：“两言亦须善体。天生人，心性有善无恶，乃其大概。中间见在分量器局，又各各不同，能进而求之，日新深造，所以本等体段，原无一物可见，只从实践彻悟处便是。若不用功，本体即不呈露，若践不实、悟不彻，虽有浪讲虚解，本然之体亦漫乎无具。故即人工夫所在这些，才可名本体这些，岂得先有本体，将工夫去合？又先有工夫，复去见著一个本体？”

问：“不忍不为，达之所忍所为，如何达？”曰：“学者实落下手。若待推而达之，不几于劳扰而缀凭之乎？善学之法，须直截发动真机，就事运诚，随事正感，岂可因我明处，豫先作念，推到不明上？或因不明处，追考原初明的来作样子？此是孟子指点人身真机，处处完具，只被私欲间隔，有能有不能。若能处处不为私欲间隔，如明处作为，无有不能为者，非谓必待比拟推广然后可能。”

倭患亟，会城集议。先生曰：“今日所以久无成功者，只少一段事。”众问云何，曰：“只有不杀倭子的心，便可万全。”众笑其迂。曰：“此却是实理。人生作事，直须从造化算来，今日种种设计，都是无头勾当。初启衅端，原因国家德脉不贯通，迄今出战，亦须洁净打叠心地，一片不忍生民之意，以为取胜根基，才不破绽。若惟以杀为事，乃是倚靠宇宙间戾气，纵一时得胜，亦非仁义之师，况不可必乎？即如天之雷霆，岂脱了大造生生做出来？”

先生之侄欲为贾，困于无资，先生令其访众贾，能自具本者几何。侄复命曰：“十无二三。”先生曰：“富者藉人以为贾，其求贾也，甚于贾者之求资也。而贾者每不称富者之求，以无信也。子不必忧资，忧不能信耳。”

凡人日用云为，未必无知做出来，只是习熟见闻之知，非德性之知，毕竟为不知而作。从早至晚，如作揖吃饭著衣，七八都由罔味举动。若真真肚子里陶铸无几，及干涉重务，虽或经心一番，却又从闻见之知上打发，将平昔与友朋深考力辨的放在一边。如此学问，虽万千也无用。

道理平平妥妥，可知可行，至简至易，中庸其至矣乎。只是日用常行中而庸者，便为极至道理，人却不肯知不肯行，看做天来大海样深的。殊不知这个天则昭然自在，乃因骄性起便飞扬而上，吝心起便卑堕而下，躁心起便纵放而前，怠心起便廓落而后，侵心起便攘攘而右，怯心起便委顺而左，奇心起便索隐行怪，巧心起便机械变诈，所以中庸不可能。若种种心俱泯，即是平平妥妥

的，即是察乎天地。

耳目口鼻四肢为形，视听言动持行为气，聪明睿知恭重为神，所以运聪明睿知恭重为魂，所以定视听言动持行为魄。魂属阳，魄属阴，孤阴易敝，有阳魂以载阴魄，然后能胜于用。常人只是魄来载魂，非魂之载魄也。

道理难以名状，不得已而强名曰太极，然而未尝言理为太极也，亦未尝言道为太极也。则所谓太极者果何物哉？即两仪四象、男女事物之类之谓也。真至之理，皆著见于日用之间，惟在人自悟。人之所以能悟者，其最灵之为恃乎！（以下《太极枝辞》）

气只有一气，阳气是也。阳息为阴，故阴者阳之所不足也，女者男之所不足也，恶者善之所不足也。恶亚心也，谓之失其本心。

造化凝缔之机，所以流行宇宙者，五行实无后先多寡之异，其各附之以五，而后其资始全。五非土也，即指五行而言之也，谓虽分定而不离乎本体也。总非截然有此位次，皆借是数以明其意耳。

太极生生之机，无一息不流行，无一息不停止。流行者造化发育之妙，停止者实体常住之真。流行而不止息，是动而无静；止息而不流行，是静而无动。动静一时俱有，合而言之也。

问：“几为圣人所有，如何又有恶几？”曰：“恶岂有几？如弩然，机发便其直如矢，自然旁行不得。”又问：“如何为几分善恶？”曰：“此对诚无为而言，谓几分善恶，盖有善而无恶也。”（以下《宋学商求》）

《易》“一阴一阳之谓道”，两一字以言乎等均者也。时阳而阳之，时阴而阴之，不失其太虚之本，则道之所在也。愆阳伏阴，横于流行而无所主，得为道耶？不愆不伏，不横于流行，则为时阳时阴。阴阳时则和而无戾，是横渠之所谓道也。故气得其正之谓道，不必气外别寻道，道所运化之为气，不必道上更生气。

问：“陈龙川论汉唐之治，如何？”曰：“此是论道体，逝者如斯夫意思。渠谓天下大物，不是本领宏大开广，却担当不去。盖虽智力欺假一时，亦不旋踵而定，岂能勉强得三四百年来？这诚有协于人心，可包裹许多品汇处，才能安于自享。中间偏全纯驳高下浅深，即在三代，其递世传业，犹有不能尽齐者。若谓架漏牵补度时日，岂惟汉祖唐宗，纵到嬴隋操莽，固未尝渐灭。龙川不是论人品，亦不是论治道，乃直指化机流行，大块满眼，皆本相呈露。惟其知之便能体，惟其体之便是道。至其出入大小生熟，以分人品贤愚，而别治道隆污，则三代汉唐，不待智者而后以为异同也。”

侍郎蔡白石先生汝楠

蔡汝楠字子木，号白石，西浙之德清人。八岁侍父听讲于甘泉座下，辄有

解悟。年十八举进士，授行人，转南京刑部员外郎。出守归德、衡州，历江西参政，山东按察使，江西布政使。升右副都御史，巡抚河南。召为戎政兵部侍郎。改南京工部，卒官。先生初泛滥于词章，所至与友朋登临唱和为乐。衡州始与诸生穷经于石鼓书院，而赵大洲来游，又为之开拓其识见。江西以后，亲证之东廓、念庵，于是平生所授于甘泉随处体认天理之学，始有著落。盖先生师则甘泉，而友则皆阳明之门下也。

### 端居寤言

举天下讲理讲学，俱不甚谬。圣人并无以异人，只到实体之际，便生出支节。有可讲者，即如敬为圣学之要，内史过亦知敬是德之舆。若道如何是敬，便有密密工夫。一日之中，是敬不是敬，感应之际，有将迎无将迎，都不知觉，因原只是认得光影，未曾知得真切。圣贤终身学问，只是知之真体之密耳。

从头学圣人之志道，则问礼问官，不妨渐学，从头便学问礼问官。恐搜索讲求，别成伎俩。

貌言视听思，天之所以与人者，恭从明聪睿，人之所以体天者。若必以为根尘，则天何为与此垢累以戚人心乎？象山先生曰：“儒者经世，释者出世。”公私之辨也。

言者人之发声，行者人之应迹。声从何处发，迹从何处应，知得去处，下得拟议工夫，方能成得变化。

知诱物化之后，又骛于口耳光影之学，承虚接响，的然日亡，亦是斧斤伐之，牛羊又从而牧之。才于人所不见处收摄凝定，忽然不及凑泊，不倚记诵，天理自尔呈露，便是日夜生息，雨露滋顺也。

今人于事变顺逆，亦每每委之天命，只是朦胧不明，知不分晓，强将此言聊自支撑。其中实自摇惑。圣人知命，直是洞彻源头，贤人却知有义，便于命上自能分晓，都不是影响说命也。

或疑程子取谷神不死之语，予举张横渠曰“太虚无动摇，故为至实”。然则儒老之辨安在？曰：“其言虽合，其发言之意则殊。”老氏从自己躯壳中发此意，儒者从天地太虚中发此意。

孟子辨告子、辟杨墨、卑管晏、斥乡愿，只因孟子见圣贤一端，的确分明，故灼然知异于圣贤之学。今圣贤一端正未理会，却据前贤见成言语附和未响，不如且寻求自己做圣贤一端之正。此一端既精，异端自不能杂，复何难辟之有！

学问各有一处，老氏一此谦柔心，佛氏一此空寂心，杨氏一此为我心，墨氏一此兼爱心，彭箴一此养生心，只是不明乎善，不知所止，做入他歧而为二

三。

天地以生物为心，而不能必物之成，花之千叶者不实，其最先发者早萎，亦天地自然之力量也。老子退一著，亦识得如此，但质之圣学，知天地之化与时消息，而无容心，其间则老子毫厘千里之谬矣。故知天理者，能善用易。

不独老子有合于易，《参同》《阴符》时契造化之机，其用处便私己。程子曰：“虽公天下之理，以私心为之，便是私。”

问：“比物联类之学，或有不得而凑泊者，则如之何？”曰：“正不欲其联比凑泊也。天高地下，万物散殊。散殊之中，必欲联比凑泊，是雕刻之化矣。只流而不息，合同而化，是谓大同。圣人千言万语，天地千变万化，异者必不尽同，只要知同归一致之处。”

圣贤地位非可想像，只圣贤事合下做得。洒扫应对，可精义入神。

文章功名，闻见知解，皆足羁縻豪杰。故销市井富贵之习心易，销文章功名之习心难。销文章功名之习心易，销闻见知解之习心难。圣人精进，凡物不能羁绊，只是能放下一切好地位，都住不得也。

老氏以物为外，故有刍狗之喻。圣人合内外以成仁，本无憧憧之心，实有肫肫之仁，何尝如此。

庄子将感应为托不得已以养自然，岂若将感应为自不能已而任自然？故老庄以为自然者，圣人谓之矫强。

方今人良知天理之学，似说得太易。故人往往作口耳知解，全无实得。圣人发蒙在亨行时中，要之良知天理，可亨之道也。必须童蒙求我，初筮方告，谓之时中。不然非惟无益于人，抑且有乖于道。

程子曰“坐忘便是坐驰。所以坐驰者，因庄生不知学问”。其言本出于老子杳冥恍忽之意。所谓心斋，乃斋其荡然无主之心，非明善之诚，知止之定，坐而入忘，盖茫然而不自知耳。

五福六极，气之不齐也。阴阳变化，其机莫测，圣人之心，真知阴阳消长之故，谓之知命。命不离乎气也。

胡五峰曰：“居敬所以精义。”朱子晚年深取其言，可见朱子居敬穷理之说，未尝分为二也。孔门以主敬为求仁，五峰又以居敬为精义，要之一敬立而四德备矣。

象山先生每令学者戒胜心，最切病痛。鹅湖之辨，胜心又不知不觉发见出来，后乃每叹鹅湖之失。因思天下学者种种病痛，各各自明，只从知见得工夫未恳到处，罅缝中不知不觉而发。平居既自知，发后又能悔。何故正当其时忽然发露？若用功恳到，虽未浑化，念头动处，自如红炉点雪。象山胜心之戒，及发而复悔，学者俱宜细看，庶有得力工夫。盖象山当时想亦如此用功也。

古人声律，非止发之咏歌，被之管弦。虚明之体，合乎元声，凡言皆中律言也。六经之言，雝雝锵锵。诸子百家，则沾滞散乱之音作矣。故孟子知言，非知言也，知心声也。

问：“乐者心之本体，恐惧悲哀相妨累否？”曰：“乐者非踊跃欢喜之谓，无不乐之谓也。肫肫皓皓，为惧为哀，皆真机也。初非一朝之患加得分毫，何妨累之有？若以物欲之忧为忧，威武之惧为惧，及当惧当忧，凝滞留著，则不特哀惧妨累，而肆乐沉湎流而不节，亦甚悖驰君子之乐矣。”

安土敦仁，中心安仁也。故感发处无非爱人，退之博爱谓仁，止道其用。

古人举先民询于刍荛，盖天下只有一个，更不可增。有一个是，便有一个非，消灭不得。刍荛之言是，圣人从而是之；圣人之言非，朦瞽庶人得而非之。若一有胜心，则不特刍荛必增圣人已是之言，一有徇心，则不特圣人必徇偏智一隅之见，自此本然是非之度，几于凌夷，而学问家因之多事矣。

谢上蔡以觉言仁，未为不是。朱子病其说，又言敬则自能觉。愚意敬即觉也，但敬觉工夫最精。上蔡言儒之仁佛之觉，则非。

人性全而物性偏。人心智无涯，故反危殆；物心智有限，故反近自然。人要持危而入于自然，只在存之而已。本体常存，私智无自而生。私智不生，便不害性。不害性，是养性也。

神发智也，智之凿处为知诱。人生而静不容说，正感发时，常觉得便是主静路上工夫。

天德天道，天道无期必，期必便是计功谋利。尹和靖曰：“如潦则止，如霁则行。”何期必之有！

卷四十一 甘泉学案五

侍郎许敬菴先生孚远

许孚远字孟仲，号敬菴，浙之德清人。嘉靖壬戌进士。授南工部主事，转吏部。寻调北大计，与冢宰杨襄毅[溥]不合，移病归。起考工主事，高文襄不说，出为广东佥事，降海盗李茂、许俊美，移闽臬。考功王篆修怨，复中计典，谪盐运司判官。万历二年擢南太仆寺丞，迁南文选郎中，请告，补车驾郎中。谒江陵，问及马政，先生仓卒置对，甚详明，江陵深契之，欲加大用，而王篆自以为功，使亲己，先生不应，出知建昌府。给事中邹南泉荐之，迁陕西提学副使，擢应天府丞。以申救李见罗镌级归。起广东佥事，转广西副使，入为右通政。以右佥都御史巡抚福建。日本对贡事起，先生疏言发兵击之为上策，禦之为中策，对贡非策也。其后朝廷卒用其中策。召为南大理寺卿，晋南兵部右侍郎而罢。三十二年七月卒，赠南工部尚书。

先生自少为诸生时，窃慕古圣贤之为人，羞与乡党之士相争逐。年二十四

，荐於乡，退而学於唐一菴之门。年二十八，释褐为进士，与四方知学者游，始以反身寻究为功。居家三载，困穷艰厄，恍惚略有所悟。南粤用兵，拚舍身命，毕尽心力，怠堕躁妄之气，煎销庶几。及过兰溪，徐鲁源谓其言动尚有繁处，这里少凝重，便与道不相应。先生顶门受针，指水自誓。故先生之学，以克己为要。其订正格物，谓：“人有血气心知，便有声色，种种交害，虽未至目前，而病根尚在。是物也，故必常在根上看到方寸地，洒洒不挂一尘，方是格物。夫子江、汉以濯，秋阳以暴，此乃格物榜样。”先生信良知，而恶夫援良知以入佛者，尝规近溪公为后生标准。令二三轻浮之徒恣为荒唐无忌惮之说，以惑乱人听闻，使守正好修之士摇首闭目，拒此学而不知信，可不思其故耶？南都讲学，先生与杨复所、周海门为主盟。周、杨皆近溪之门人，持论不同。海门以无善无恶为宗，先生作《九谛》以难之。言：“文成宗旨，元与圣门不异，故云性无不善，故知无不良，良知即是未发之中，此其立论至为明析。无善无恶心之体一语，盖指其未发廓然寂然者而言之，则形容得一静字，合下三言始为无病。今以心意知物俱无善恶可言者，非文成之正传也。”时在万历二十年前后，名公毕集，讲会甚盛，两家门下，互有口语，先生亦以是解官矣。先生与见罗最善，见罗下狱，拯之无所不至。及见罗戍闽，道上仍用督抚威仪。先生时为闽抚，出城迓之，相见劳苦涕泣，已而正色曰：“公蒙恩得出，犹是罪人，当贬损思过，而鼓吹喧耀，此岂待罪之体？”见罗艷然曰：“迂阔！”先生颜色愈和，其交友真至如此。

### 原学篇

天然自有之谓性，效性而动之谓学。性者万物之一原，学者在人之能事。故曰天地之性人为贵，为其能学也。学然后可以尽性，尽己性以尽人物之性，则可以赞天地之化育，而与天地参而为三才，故学之系於人者大也。天聪天明，非学不固；威仪动止，非学不端；刚柔善恶之质，非学不化；仁义礼智信之德，非学不完；君臣、父子、夫妇、昆弟、朋友之伦，非学不尽；富贵贫贱之遇，非学不达。学则智，不学则愚；学则治，不学则乱。自古圣贤盛德大业，未有不由学而成者也。故先师孔子特揭学之一言以诏来世，而其自名，惟曰学而不厌而已。性之理无穷，故学之道无尽，学而不厌，孔子之所以为孔子也。然而三代以上，道明而学醇；三代以下，道丧而学杂，高之沦于空虚，卑之局於器数，浸淫於声利，靡滥于词章。呜呼！学其所学，而非孔子之所谓学也。其卓然志于孔子之学，不为他道所惑者，寥寥数千载之间，几人而已。乃其见有偏全，言有离合，行有至不至，择而取之，则又存乎其人焉。故学以尽性为极，以孔子为宗。若射之有的，发而必中，若川之归海，不至于已矣，夫然后可以语学。学之义大矣哉！（一）

学者既有志於孔子之学，则必知夫求端用力之地。孔子之学，自虞廷精一执中而来，其大旨在为仁，其告颜子以克己复礼，最为深切著明者也。人心本来具此生理，名之曰仁。此理不属血气，不落形骸，故直云克己。己私一克，天理具存，视听言动，各有当然之则，故云复礼。一旦克己复礼，则无我无人，平平荡荡，万物一体，故曰天下归仁。己最难克，仁最难言，因循牵系，终身陷溺；刚毅深潜，一日可至，故曰为仁由己而不由人。出此入彼，即在身心之间，其机至严，其用至博，故曰非礼勿视听言动。此孔门学脉也。他如言敬，言恕，言忠、信，言闲邪、存诚，言洗心、藏密，言格物致知、诚意正心，无非此理，无非此学，神而明之，存乎其人焉尔矣。是故舍仁而不求者，昧其本心，不可立人道於天地之间；不由克己复礼而言仁者，道不胜欲，公不胜私，而徒以闻见湊泊气魄承当，无强至於仁之理。知克己者，一私不容，气质浑化，故功利权谋之说，非所可入。知复礼者，体用俱全，万理森著，故虚无寂灭之教，非所可同。修此之谓天德，达此之谓王道，此孔子之学，自精一执中而来，为万世立人极者也。学者于斯笃信不惑，而行之不惰，其庶几乎可以语学也夫！（二）

学不贵谈说，而贵躬行；不尚知解，而尚体验。《易》曰：“默而成之，不言而信，存乎德行。”孟子曰：“君子所性，仁义礼智根於心，其生色也，晬然见於面，盎於背，施於四体，四体不言而喻。”此其说也。是故性定者，其言安以舒；养深者，其容静以肃；内直者，其动简；德盛者，其心下。反之，而躁妄、轻浮、繁扰、骄泰生焉。盖理欲消长之机，志气清浊之辨，见於动静，微於应感，如影随形，不可掩也。昔者虞舜，夔夔齐栗，以格其亲，而好问好察，善与人同，乃见其精一之学。文王在宫在庙，黜黜肃肃，而无然畔援，无然歆羨，乃见其敬止之功。孔子温良恭俭让，萃至德於其躬，而意必固我，至於尽忘，乃其学而不厌之实。凡古今圣贤所为师表人伦信今传后者，必以躬修道德而致之，断非声音笑貌之所能为也。故学者之学，务实修而已矣。珠藏而渊媚，玉韞而山辉，德聚於其中而发见於其外。有不修，修之未有无其验者也。不修而伪为於外，与夫修之未至，而欲速助长操上人之心者，皆孟子所谓无源之水，易盈易涸，不可长久矣。故曰：“君子之道闇然而日章，小人之道明然而日亡。”言忠信，行笃敬，虽蛮貊之邦行矣。言不忠信，行不笃敬，虽州里行乎哉？诚伪虚实，判若霄壤，其理甚明，内辨诸身心，外证诸家国，学之终身，不至不已，斯学之道也。（三）

### 论学书

《中庸》所谓戒慎不睹，恐惧不闻，只在性体上觉照存养而已。但人心道心，元不相离，善与不善，礼与非礼，其间不能以发。故闲邪一着，乃是圣学

吃紧所在。学者苟知得善处亲切，方知得不善处分明。譬诸人有至宝於此，爱而藏之，所以防其损害者，是将无所不至。又譬诸种植嘉禾，无所容其助长之力，惟有时加耕耘，不为萑稗所伤而已。（《答孟我疆》）

白沙“静中养出端倪”，敬斋只说“存养”，曷尝有看见察见两说牴牾？盖《中庸》首章言“不睹不闻”，末章言“无声无臭”，分明天命之性不可睹闻，不涉声臭，而夫子告子张曰：“立则见其参於前，在舆则见其倚於衡。”颜渊自叹：“如有所立卓尔。”又却是有所见，有所立。此两者要须默识，神而明之，道之在人，非优游散漫者所可入，必是凝精聚神，念念不忘，若有参前倚衡之见，及其与道契会处，原来声臭俱无。若存知见，便非道体。（《答陆以建》）

声色、臭味、安佚，自是天性之所不能无，不离乎气质者也。第是数者为性之欲，必其谨节中正，一顺乎天理之当然。性通极于命，而后性不蔽於欲，故曰君子不谓性也。仁之於父子等事，而谓之命者，何言？君臣父子宾主贤否之际，遭遇不齐，天道之升降否泰，消息盈虚，虽圣人有所不能必，是以谓之命也。然仁义礼智其性在我，随其时势所值，而皆有可以自尽之道。圣人奉若天道，即作用不同，要知各尽其事。命责成於性，而后命不违乎天，故曰君子不谓命也。究而言之，命无二，性亦无二。但人於声色臭味之欲，恒谓之性，生於君臣父子所处难易顺逆之间，多诿之天命，故孟子特伸此抑彼，使学者知所重轻云尔。（《答朱用韬》）

所谓天则超绝声臭，不涉思虑安排，然只在日用动静之间默识。可见此心一违天则，便有不安，加之於人，便有不合。惟其当作而作，当止而止，当语而语，当默而默，一不违於天则，而后协乎人心之同然。知此，则性之面目可得而言矣。（《答沈实卿》）

所谓透性与未透性云者，不知从何处分别？为是见解虚实耶？为是躬行离合耶？为是身心枯润耶？为是论说高卑耶？《易》言“美在其中，而畅於四肢，发於事业”，《孟子》言“根心生色，睟面盎背，四体不言而喻”者，此真透性之学。若以知解伶俐、谈说高玄为透性，某方耻而不敢，翁更何以教之？（《简罗近溪》）

老丈以毋意为宗，使人人皆由毋意之学，得无所谓欲速则不达者耶？《大学》欲正其心者，先诚其意，所谓诚其意者，只在毋自欺而求自慊，此下学之功也。颜子有不善未尝不知，知之未尝复行，亦诚吾意而已。吾侪之学，焉可以猎等乎？此理才有悟处，便觉鸢飞鱼跃，触处流行，而不须一毫安排强索之力，然到得与自己身心凑泊尚远。孟子曰：“反身而诚，乐莫大焉。”程子曰：“识得此理，以诚敬存之而已。”识者，默而识之也。识得便须存得，方为



己有。时时默识，时时存养，真令血气之私销烁殆尽，而此理盎然而流行，乃是反身而诚，与鸢飞鱼跃同意。不然，饶说得活泼泼地，亦无益也。学者认得容易，翻令此中浮泛不得贴实。此即诚与不诚之介，不可不察也。凡吾侪平日觉有胸次洒落时，感应顺适时，正是诚意端倪，须要存养扩充得去，若作毋意见解，则精神便都散漫矣。（《与李同野》）

吾侪学问，见处俱不相远，只是实有诸己为难。能於日用工夫，更不疏放，一真一切，实实平平，不容己见盘桓，则此理渐有诸己矣。此学无内外相、人己相，打得过处，方是德性流行，打不过时终属私己，犹为气质用事。吾辈进修得失，涵养浅深，亦只验诸此而已。（《与万思默》）

人事自为简省，未尝不可，若不得省处，即顺以应之。洗涤精神，洒洒落落，无拣择相，更觉平铺实在。操舍存亡，昏明迷觉，总在心而不在境。（《与邓定宇》）

自心妙用，即是涓涓之流，亦即是汪洋浩大之海。鄙意则谓须有凿山浚川、掘井九仞而必及泉之功，涓流浩海，乃其自然不容人力也。

昔人学问失之广远，故儒者反而约之於此心。其实要反约，又须博学详说而得之，非谓直信此心，便可了当是也。（《与王东厓》）

知止致知，俱出《大学》，首尾血脉，原是相因。致得良知彻透时，即知是止，讨得至善分明处，即止是知，初非有本体工夫，亦非有偏全先后之别。古今儒者，悟入门路，容有不同，随时立教，因病制方，各有攸当，正不必以此病彼也。（《答胡体仲》）

格物之说，彼谓“待有物而后格，恐未格时，便已离根者”，此其论似高而实非也。若得常在根上看到方寸地洒洒不挂一尘，乃是格物真际。人有血气心知，便有声色，种种交害，虽未至目前，前而病根常在，所以诚意工夫透底，是一格物。孔子江、汉以濯，秋阳以暴，胸中一毫渣滓无存，阴邪俱尽，故能毋意毋必毋固毋我。此非圣人，不足以当格物之至。（《与蔡见麓》）

鄙意格物以为神明之地，必不累于一物，而后可以合道。格致诚正，与戒惧慎独、克复敬恕，断无殊旨。（《与邓定宇》）

博文约礼，道之散见於人伦庶物之间者，文也；其本於吾心天然之则者，礼也。随事而学习之谓博，随学而反己之谓约。礼即在於文之内，约即在于博之时，博而约之，所以为精也。精则一，一则中。

闲中披诵明公与李见罗所论心性两书，见我公诚心直道，无少迂曲，而见罗丈雄才卓见，确有主张，此皆斯文之所倚赖。书中大意，公则谓灵觉即是恒性，不可殄灭；见罗则谓灵觉是心性，非灵觉。从古以来，知性者少，识性者多，二公论旨不合，只在于此。夫心性之难言久矣，混而一之，则其义不明

；离而二之，则其体难析。譬诸灯然，心犹火也，性则是火之光明。又譬诸江河然，心犹水也，性则是水之湿润。然火有体，而光明无体；水有质，而湿润无质。火有体，故有柔猛，而光明无柔猛；水有质，故有清浊，而湿润无清浊。火之明，水之湿，非一非二，此心性之喻也。夫率性之为名，自天之降衷，不离乎形气者而言。而心之为名，合灵与气而言之者也。性只是一个天命之本体，故为帝则，为明命，为明德，为至善，为中，为仁，种种皆性之别名也。此未尝有外於心之灵觉，而灵觉似不足以尽之。心者至虚而灵，天性存焉，然而不免有形气之杂，故虞廷别之曰“人心，道心”，后儒亦每称曰“真心，妄心，公心，私心”。其曰道心、真心、公心，则顺性而动者也，心即性也。其曰人心、妄心、私心，则乎形气而出者也，心不可谓之性也。君子之学，能存其心，便能复其性。盖心而归道，是人而还天也，即灵觉，即天则，岂有二耶？夫性之在人，原来是不识不知，亦原来是常明常觉，即寂而照，即照而寂，初非有内外先后之可言。若以虚寂为性体，而明觉为心用，是判心性为二物，断知其有不然也。见罗又谓：“虞廷之相传者在中，道心人心，总皆属用；《大学》之归宗者在善，心意与知，总非指体。”此等立言，俱不免主张太过。中固是性之至德，舍道心之微，更从何处觅中？善固是道之止宿，离心意与知，却从何处明善？性无内外，心亦无内外，体用何从而分乎？尊教有云：“指体而言，则不识不知；指用而言，则常明常觉。”此语犹似未莹。盖常明常觉，即是不识不知。本然明觉，不落识知，一有识知，即非明觉。有明觉之体，斯有明觉之用，恐又不得以不识不知为体，而以常明常觉为用也。万古此心，万古此性，理有固然，不可增减。经传之中，或言性而不言心，或言心而不言性，或心与性并举而言，究其旨归，各有攸当。混之则两字不立，析之则本体不二，要在学者善自反求，知所用力，能存其心，能复其性而已矣。斯道无人我，无先后，辄因二公所论，一究言之，惟愿高明更赐裁正。若尊刻《衡斋》所辨宋儒物理之说，其说颇长，姑俟他日面教，尽所欲请也。（《与胡庐山论心性》）

恭定馮少墟先生從吾

冯从吾字仲好，号少墟，陕之长安人。万历己丑进士。选庶吉士，改御史。疏请朝讲，上怒，欲杖之，以长秋节得免，请告归。寻起原官，又削籍归，家居讲学者十余年。天启初，起大理寺少卿，与定熊王之狱，擢副都御史。时掌院为邹南泉先生，风期相许，立首善书院於京师，倡明正学。南泉主解悟，先生重工夫，相为盐梅可否。而给事朱童蒙、郭允厚不说学，上疏论之。先生言：“宋之不竞，以禁讲学之故，非以讲学之故也。我二祖表章《六经》，天子经筵讲学，皇太子出阁讲学，讲学为令甲。周家以农事开国，国朝以理

学开国也。臣子望其君以讲学，而自己不讲，是欺也。倘皇上问讲官曰：‘诸臣望朕以讲学，不知诸臣亦讲学否？’讲官亦何以置对乎？先臣王守仁当兵戈倥偬之际，不废讲学，卒能成功。此臣等所以不恤毁誉，不恤得失，而为此也。”遂屡疏乞休。又二年，即家拜工部尚书。寻遭削夺。逆党王绍徽修怨於先生，及为冢宰，使乔应甲抚秦以杀之，先生不胜挫辱而卒。崇祯改元，追复原官。谥恭定。

先生受学於许敬菴，故其为学，全要在本原处透彻，未发处得力，而於日用常行，却要事事点检，以求合其本体。此与静而存养，动而省察之说，无有二也。其儒佛之辨，以为佛氏所见之性，在知觉运动之灵明处，是气质之性；吾儒之所谓性，在知觉运动灵明中之恰好处，方是义理之性。其论似是而有病。夫耳目口体质也，视听言动气也。视听言动流行，而不失其则者，性也。流行而不能无过不及，则气质之偏也，非但不可言性，并不可言气质也。盖气质之偏，大略从习来，非气质之本然矣。先生之意，以喜怒哀乐视听言动为虚位，以道心行之，则义理之性在其中，以人心行之，则气质之性在其中。若真有两性对峙者，反将孟子性善之论，墮於人为一边。先生救世苦心，太将气质说坏耳。盖气质即是情才，孟子云：“乃若其情，则可以善矣。若夫为不善，非才之罪也。”由情才之善，而见性善，不可言因性善而后情才善也。若气质不善，便是情才不善，情才不善，则荀子性恶不可谓非矣。

### 辨学录

人心至虚，众理咸备。丢过理说心，便是人心惟危之心，即有知觉，是告子知觉运动之觉，佛氏圆觉大觉之觉，非吾儒先知先觉之觉也。觉之一字，亦不可不辨。知觉的是天理，便是道心，知觉的是人欲，便是人心，非概以知觉为天理、为道心也。若丢过理字说心、说知，便是异端。

吾儒曰：“喻利之心不可有。”异端曰：“喻义之心不可有。”吾儒曰：“为恶之心不可有。”异端曰：“为善之心不可有。”或诘之曰：“喻义之心不可有，喻利之心可有乎？为善之心不可有，为恶之心可有乎？”彼则曰：“喻义之心且不可有，况喻利乎？为善之心且不可有，况为恶乎？”如此为言，虽中人亦知其非。彼又恐人之非之也，复倡为一切总归於无心之说，以为人之心体本空，无利、无义、无善、无恶者，其本体也。必也无喻利心，并无喻义心，并无无喻义心；无为恶心，并无为善心，并无无为善心。一切总归於无心，方合本体耳。说至此，虽高明莫知其非矣。不知正是发明喻义之心不可有，为善之心不可有处，奈何不察而误信之耶？且义原非外，性原是善，心之本体原是有善无恶的，可见必有喻义为善之心，而后为合本体也。今欲一切总归於无心，安在其为合本体耶？况人心易放而难收，尽去喻义，犹恐喻利；尽

去为善，犹恐为恶。今欲一切总归於无心，窃恐义无而利未必无，善无而恶未必无，反为自体之累不小也。又况义利只有两途，人心原无二用，出於义即入於利，出於善即入於恶，岂有无义无利，无善无恶，一切总归於无心之理乎？太抵义原非外，特自有其义之心不可有，而喻义之心必不可无；性原是善，特自有其善之心不可有，而为善之心必不可无。总是喻之又喻，以至於化，为之又为，以至於忘，造到上天之载，无声无臭处，只好说有喻义之心而至於化，有为善之心而至于忘，有喻义为善之心，而无声臭之可儼。亦说不得喻义之心不可有，为善之心不可有。今云云者，所谓小人而无忌憚者也。

问：“天命之性，无声无臭，原着不得善字？”曰：“天命之性，就是命之以善，何消着？故曰性善。孟子道性善，正直指天命之初而言耳。”又问：“无声无臭，何也？”曰：“善曾有声有臭耶？”

天命之性，如一阳来复，造化生意，虽未宣泄，而凡宇宙间形形色色，万紫千红，无一不胚胎完具於其内，故曰：“天命之谓性。”此自是实在道理，原不落空。若曰：“天命之性，渺渺冥冥，一切俱无。”如此不知天命的，是个甚么？便於天命二字说不去矣。

问：“人心一概说不得有无，此是论工夫。若论本体，则无善无恶，全说不得有矣。无心之说，盖指本体也？”曰：“不然。论工夫，心原一概说不得有无，还有不可不有者，不可不无者。若论本体，则全说不得无矣。观《孟子》曰‘无恻隐之心，非人也’四句，曰无，曰非，何等明白！又曰‘恻隐之心，人皆有之’，至‘我固有之也’，曰皆有，曰固有，又何等明白！而曰本体无善无恶，异端无心之说，专指本体而言，误矣。”

问：“善之善，对恶而言也；无善之善，指继善之初，不对恶而言也。恶如彗孛妖氛，善如景星卿云，无善之善，如太虚。恶如木石屑，善如金玉屑，无善之善如目中不容一屑，如何？”曰：“吾儒之旨，只在善之一字，佛氏之旨，却在无善二字。近日学者，既惑于佛氏无善之说，而又不肯抹杀吾儒善字，於是不得已又有无善之善之说耳。不知吾儒之所谓善，就指太虚本体而言，就指目中之不容一屑而言，非专指景星卿云，金玉屑而言也。善字就是太虚，非太虚为无善之善也。乃若其情，则可以善矣。乃所谓善也，由可以为善之善，才见得乃所谓善之善。两箇善字，原只是一箇，岂有可以为善之善，乃与恶对之善，乃所谓善之善，乃无善之善之理哉？”

一有其善，便是不善，故曰“丧厥善”。一有意为善，便不是为善，故曰“虽善亦私”。至於丧，至於私，则善于何有？如此，是其病正在无善也。

山下出泉，本源原清，此性之说也。渐流渐远，有清有浊，清者勿使之浊，浊者复澄之清，此学之说也。三品之说，是徒知渐流渐远，有清有浊，未尝

不是，而不知山下出泉，本源原清，澄浊求清，非义外也。慈湖之说，是徒知山下出泉，本源原清，亦未尝不是，而不知渐流渐远，有清有浊，则澄浊求清，非揠苗也。呜呼！不知本体者，疑性之或恶，而既以学为义外；知本体者，信心即道，而又以学为揠苗，学果何日而明哉？

有意为善，有所为而为，如以为利之心为善，为名之心为善，以以善服人之心为善之类，非以安而行之为无意，为无所为。利而行之，勉强而行之，为有意，为有所为也。今人见人孳孳为善，而概曰有意，曰有所为，则阻人为善之路矣。

夫有太极而无思为，有物则而无声臭，乃吾儒正大道理，正大议论。佛氏丢过太极，专讲无思无为，丢过物则，专讲无声无臭，是无思为而并无太极，无声臭而并无物则。有是理乎？

知觉运动，视听饮食，一切情欲之类，原是天生来自自然的，原无思无为，寂然不动，感而遂通，何思何虑？佛氏窥见这些子，遂以此为真性，把吾儒这箇理字，以为出於有思有为，出於伪，如告子以人性为仁义，庄子以仁义为残生伤性之类，不是天生来自自然的。故孟子不得已，指点出箇“见孺子而怵惕”，“睹亲骸而颡泚”，“不忍觳觫之牛”，“不屑呼蹴之食”之类，见得这箇理字，也是天生来自自然的，无思无为，寂然不动，感而遂通，何思何虑？非以人性为仁义，而残生伤性也。纵是说出多少工夫，就思说为，只是教人思这个无思的道理，为这个无为的道理，非义外，非揠苗，非强世也。吾儒宗旨，与佛老全不相干，后世讲学不精，误混为一，以上达归佛，以下学归儒，以顿悟归佛，以渐修归儒，以明心见性归佛，以经世宰物归儒。诸如此类，名为闢佛，适以崇佛，名为崇儒，适以小儒，何也？佛氏上达，吾儒下学，佛氏得上一截，少下一截工夫，如此是夫子下学儒而上达佛也，是佛反出其上，可乎？修而不悟，岂曰真修？十五志学，七十从心，渐也。以十五而即知志学，非顿乎？学而不厌，修也。默而识之，非悟乎？此吾儒顿悟渐修之说也。经世宰物而不出于心性，安所称王道，先明诸心，知所往，然后力行以求至，非吾儒之言乎？今以上以悟以心性归佛氏，以下以修以事物归吾儒，是佛氏居其精，而吾儒居其粗也，有是理哉？不知佛氏之失，正在论心论性处，与吾儒异，不专在舍经世宰物而言心性；正在所悟所达处，与吾儒异，不专在舍渐修而言顿悟，舍下学而言上达也。

或曰：“吾道至大，二氏之学，虽甚高远，总不出吾道之范围。故二氏偏不能兼吾儒，吾儒全可以兼二氏。”曰：“不然。儒佛既混，谈儒者稍求精，便误入于佛氏，闢佛者稍欠精，反操戈於吾儒，是其貽祸者一。儒佛既混，诋儒者摘一二误佛氏之语，以为非毁攻击之话柄，谈佛者借一二吾儒精微之

语，以为惑世诬民之嚆矢，是其贻祸者二。向使佛自佛，儒自儒，不混为一，岂有是哉？且吾道本大，何必兼二氏而后见其大？若必待兼二氏以为大，则又安所称大耶？况吾儒正道也，异端邪说也，邪固不能兼正，正岂可以兼邪？若正可以兼邪，又恶在其为正耶？

吾儒之学以理为宗，佛氏之学以了生死为宗。如人生则能知觉运动，死则血肉之躯还在，便不能知觉运动，可见人之生死的是血肉之躯，这能知觉运动的一点灵明真性，原未尝死，所谓本来面目，万劫不磨者，此也。悟得这个，便是超悟，便知无死无生，所谓出离生死，见性成佛者，此也。其悟入处，不由积累，不由闻见，不可言说，不可思议，只在当下一觉，一觉便了，更有何事？虽中间说得千变万化，其实宗旨，则是如是，与吾儒论心性处，全不相干。盖性者心之生理，吾儒所谓性，亦不由积累，不由闻见，以理言，非专以能知觉运动的这个言。故彼所云性，乃气质之性，生之谓性之性；吾所云性，乃义理之性，性善之性。彼所云一点灵明，指人心人欲说，与吾儒所云一点灵明，所云良知，指道心天理说，全然不同。虽理不离气，而舍理言气，便是人欲。天理人欲之辨，乃儒佛心性之分，此宗旨处，不可不辨也。

吾儒曰未发，目虽无睹，而天命真睹之理已具；耳虽无闻，而天命真闻之理已具；心虽无知觉，而天命真知真觉之理已具。即发而皆中节，即睹以天下而无不明，而所以能明的真睹之理，亦不可得而睹；闻以天下而无不聪，而所以能聪的真闻之理，亦不可得而闻；知觉以天下而无不睿知，而所以能睿能知的真知真觉之理，亦不可得而知，亦不可得而觉。故曰：“上天之载，无声无臭，冲漠无朕。”即万象森罗。万象森罗，亦冲漠无朕，未发不为无，已发不为有，浑然一理。种种道理，自天命之初已备，后来多少工夫，多少事业，都只是率性之道耳。佛氏觉性本空，以为这一点灵明作用的性，本来原是空的。目惟无睹，故能睹；耳惟无闻，故能闻；心惟无知觉，故能知觉。目虽能睹，而所以能睹的真空之性，原不可得而睹；耳虽能闻，而所以能闻的真空之性，原不可得而闻；心虽能知觉，而所以能知能觉的真空之性，原不可得而知，不可得而觉。故曰：“觉性本空，不生不灭。”若与未发之中相似，而不知实有大不同者。

或曰：“性只是一个性，那里又是两个，以义理气质分儒佛？”余曰：“人得天地之理以为生，此所谓义理之性也。而气质乃所以载此理，岂舍气质而於别处讨义理哉？性原只是一个，但言义理则该气质，言气质则遗义理，故曰：‘气质之性，君子有弗性焉。’此闢佛之说也。且子既知性只是一箇性，何不一之於性善之性，而独一之於生之谓性之性耶？今欲一之於生之谓性，而不一之於性善，此三品之说所由起也。是子自二之三之，以至於倍蓰而无

算也。性岂有二焉？孟子道性善，故曰：‘夫道一而已矣。’此儒者之旨也。”

吾儒说去欲，佛氏卻说欲是去不得的；吾儒说存理，佛氏却说理是不消存的。甚且并天理人欲四字，都要抹掇。中间虽说欲障，其实是说理障的客语，毕竟要回护这个欲字。病痛全在误认“生之谓性”一句。知觉运动是气，是欲，而知觉运动之恰好处是理。佛氏原认欲字为性，不曾论理，安得不抹掇理字，回护欲字？

问：“仁者，人也。目能视，耳能听，口能言，身能动，人也，即仁也，何如？”曰：“此惑於佛氏之说也。视听言动是气，不是理，如何说是仁？视听言动之自然恰好合礼处，才是仁。耳目口体为形，视听言动为色，视听言动之自然恰好处为天性。理不离气，天性不离形色，视听言动之礼，不离耳目口体，故曰‘仁者，人也’，非便以能视能听能言能动为仁也。若不论礼不礼、勿不勿，而惟以视听言动为仁，是直把气质作义理，墮于情欲矣。”

昔人谓佛氏得吾儒之体，只是无用。又谓佛学有得於形而上者，而但不可以治世。不知佛氏所以为异端者，正在不得吾儒之体，误认形而下者为形而上者。端，犹端倪发端之端，异端云者，谓其发端处与吾儒异也。若不穷究其发端，而徒辨别其流弊，彼将曰：“其所以破佛者，乃佛书自不以为然者也。”

问：“人心至虚，不容一物，理在何处？安得不说理障？”曰：“人心至虚，不容一物处，就是理。异端之所谓理，误指物而言，吾儒之所谓理，正指不容一物者而言耳。”

“人心之初，惟有此理，故见孺子入井，皆有怵惕惻隐之心。此时固容不得一毫残忍刻薄之念，亦容不得一毫纳交要誉之念。残忍刻薄，纳交要誉，虽不同，同谓之欲。故谓心之本体，容不得一毫欲，则可；谓容不得一毫理，则不可。盖人心之初，惟有此理，岂可说容不得？”或问：“如何是理？”曰：“即所谓怵惕惻隐之心是也。”

#### 疑思录

格物即是讲学，不可谈玄说空。

自谦二字，甚有味。见君子而厌然，正自小人自家不谦意处，安得心广体胖？故曰：“行有不谦於心，则馁矣。”君子慎独，只是讨得自家心上谦意。自谦便是意诚，则便是浩然之气塞於天地之间。

问“天命之性”。曰：“如孩提知爱，是谁命他爱？稍长知敬，是谁命他敬？这都是自然而然的，故曰天命。”“虽然，此率性之道，非天命之性也。如何是天命之性？”曰：“孩提如何便知爱？稍长如何便知敬？这必有所以知爱敬者在此。盖是父母初生时，天已命之矣，岂待孩提稍长后才有此爱敬哉

！知此，则知天命之性。”

外省不疚，不过无恶於人，内省不疚，才能无恶於志。无恶於人，到底只做成箇乡愿，无恶於志，才是个真君子。

《论语》一书，论工夫，不论本体；论见在，不论源头。盖欲学者由工夫以悟本体，由见在以觅源头耳。《中庸》则直指本体源头，以泄孔子之秘。如《论语》论夫子之道曰“忠恕而已矣”，而《中庸》则曰“忠恕违道不远”。盖《论语》之论道，指其见在可道者言，《中庸》之论道，直指天命率性之初而言也。不然，忠恕即一贯之道，而曰“违道不远”何哉？《论语》论德曰“据於德”，《中庸》则曰“不显惟德，百辟其刑之”。盖《论语》之论德，指见在可据者言，《中庸》之论德，直合於天载之初而言也。不然，闾然知几，即君子之德，而曰“可与入德”，何哉？如水一也，《论语》指其见在，如江河，如池沼，皆水也，《中庸》则直指山下出泉，原泉混混而言矣。

大庭广众中，如一人称人善，如一人称人恶，则称人善者为君子，而称人恶者为小人。一人称人善，一人和之，一人阻之，则和者为君子，而阻者为小人。一人称人恶，一人和之，一人不答，则不答者为君子，而和者为小人。以此观人，百不失一。

从心所欲，便不踰矩；从耳目口体所欲，便踰矩矣。

孔门以博约立教，是论工夫，非论本体。学者不达，遂以闻见择识为知。故夫子不得已又曰：“知之为知之，不知为不知，是知也。”直就人心一点灵明处，点破知字，此千古圣学之原。若闻见择识，不过致知工夫，非便以闻见择识为知也。故曰“知之次，知其知，知其不知，是本体”。择其善者而从之，多见而识之，是工夫。辟之镜本明，而拂拭所以求明，非便以拂拭为明也。以拂拭为明，固不是，谓镜本明，不必拂拭，亦不是。故圣人说出本体，正见得工夫，原非义外耳。

仲尼、颜子之乐，乃所以乐道，非悬空去别有个乐也。禅学盛行，将此道字扫而去之，只悬空以求此乐，其弊至於猖狂自恣而不可救。孟子曰：“理义之说我心，犹刍豢之说我口。”分明说破道之可乐如此。

不得於言，勿求於心，不得於心，勿求於气，是人性皆善，而告子强制之使恶也。人心之灵，莫不有知，不得於言，不得於心，心上自是不安，自是过不去，自不容不求於心，自不容不求於气，此正是真心不容己处，所谓性善，所谓良知也。如此真心，正当操存而培养之，乃反强制之，岂不谬哉？不得於言，要求於心，就求於心，不得於心，要求於气，就求於气，不必去勿，此之谓率性。故曰：“无为其所不为，无欲其所不欲。”如此而已矣。

人心虚灵，是非可否，一毫瞞昧不过。凡该行该止，此中自有权衡。若肯



凭着本心行去，使件件慊於心，便是集义，便是自反而缩。此正孟子得统於曾子处。

己溺己饥，若过於自任。不知此一念，就是乍见孺子入井，怵惕惻隐之一念，人人都是有的。如不敢承当己溺己饥之心，难道亦不敢承当惻隐之心？

问：“心一耳，以心求心，岂心之外复有心耶？两物对则计较生，两念横则意见生，求之为言，不几於憧憧往来耶？”曰：“不然。心非物也，以心求心，非两念也。能求之心，即是存，不能求之心，即是放。求之云者，不过自有而自照之耳，非心之外复有心也。洗心、正心、存心、养心，皆是此意。若以求心为两念，则心谁去洗？谁去存养？亦不几於两念耶？如此必舍置其心，任其憧憧往来，而后为何思何虑矣。有是理哉？”

问：“操则存，似涉於有，舍则亡，似沦於无，其失一也。不操不舍之间，有妙存焉。何如？”曰：“不操便是舍，不舍便是操，势无两立，岂有不操不舍之理？此便是要舍的说话。”问：“操似助，舍似亡，不操不舍之间，才是勿忘勿助？”曰：“勿忘勿助，都是在操守上说，有事是操处，勿忘勿助，是操之妙处。”

有夭有寿是常事，而人多以夭为变，以寿为常；有毁有誉是常事，而人多以毁为变，以誉为常；有得有失是常事，而人多以失为变，以得为常。以至贫富荣辱皆然。常变一也，分常变而二之，则二矣。故人生终日营营逐逐，有多少畔援欣羨处，那一件不从二字上生来？若能勘得破，夭寿乃人生常事，何有于毁誉得失、贫富荣辱乎？便是不贰，便是修身以俟之。

语录

日用间，富贵贫贱，时时是有的，如食求饱，居求安，便是欲富贵心，恶恶衣恶食，便是恶贫贱心。故今人凡念头起处，都是富贵贫贱所在。念及於此，此心真是一时於下不得。

问：“先知后行，知行合一？”曰：“昔涇野与东廓同游一寺，涇野谓东廓曰：‘不知此寺，何以能至此寺？’东廓曰：‘不至此寺，何以能知此寺之妙？’二公相视而笑。可见二说都是，不可执一也。”

凡人视所当视，不视所不当视，便是眸子瞭焉，神精而明。若不视所当视，而反视所不当视，便是眸子眊焉，神散而昏。

吾儒事业，不外齐治均平。若以家道富厚为齐，天下富强为平，此五霸之治平，非帝王之治平也。唯是入其家，见其父慈子孝、兄友弟恭、夫和妇顺，方是家齐景象，而家之贫富不与焉。推而一国，必一国兴仁、兴让，而始谓之治。又推而天下，必人人亲亲长长，而天下始平。不在国之富不富，兵之强不强也，以富强为治平，此千载不破之障。

问“参前倚衡。”曰：“只如此时，眼前师友相对，大家精神收敛宁一，便是参前倚衡真境。第恐过此时，不能如此时耳。”

张焯问：“性有率有不率，故圣人修道以立之教？”曰：“性无有不率者，人皆率性，而尽性者寡耳。性即良知，良知无人不有，率性无时不然。孩提而知爱，稍长而知敬，率性也。乍见而恻隐起，呼蹴而羞恶生，率性也。率则心有所不及思，明有所不及用，即率之人不知也。人惟见其方然而复不然，则以为此率而彼不率矣，然而实非也。如小人闲居为不善，夫为不善可矣，如何必於闲居？闲居为不善可矣，如何又厌然於见君子？不但误为处必有羞惭，即故为处亦必有遮掩。一语穷而舌遁，一揖失而面赤，一存注之不良，而转睛顾盼之不能隐，是谁致之而然也？人性本善，则有不善者，自无所容。自为之而自恶之，人亦何时而不率性哉？”

圣贤学问，全在知性。有义理之性，有气质之性。如以义理之性为主，源头一是，则无所不是。情也是好的，故曰：“乃若其情，则可以善矣。”才也是好的，故曰：“若夫为不善，非才之罪也。”若以气质之性为主，源头一差，则无所不差。情也是不好的，为恣意纵欲之情。才也是不好的，为恃才妄作之才。今不在性体源头上辨别，而或曰“性是善的，情是不善的”，又或曰“情是善的，才是不善的”，皆末流之论也。

动心忍性之性，与性也有命之性，是气质之性，人与禽兽同。若教他忍，教他不动，则禽兽不能矣。禽兽不能，而人能之，正吾人有此一点义理之性耳。故曰：“人之所以异於禽兽者几希。”

乾以大生，坤以广生，天无不覆，地无不载，此天地之性善也。若论气质，则天一属气，便不免有旱涝，地一属质，便不免有肥硠，然则天地亦有善不善矣。惟不言气质，而言义理，则为物不贰，生物不测，天地之德，孰大於此？又何旱涝肥硠之足言也！

孟子以情善言性善，辟之石中有火，击之乃见，则知火在石中，虽不击亦有；洪钟有声，叩之始鸣，则知声在钟中，虽不叩非无。知击之有火，叩之有声，则知情；知不击之火，不叩之声，则知性矣。

问：“见孺子而怵惕，见穀觫而不忍，此固以情之自然善者，验性之善；如见美食而思嗜，见美色而思好，彼亦以情之自然不善者，验性之不善。而孟子专言性善，何也？”曰：“有二人於此，一人见孺子而怵惕，见穀觫而不忍，见美食而不思嗜，见美色而不思好；一人见美而思嗜，见美色而思好，见孺子而不怵惕，见穀觫而不不忍，则谓性有善不善，可也。今以怵惕不忍之人，一旦见食色而思嗜之好之，以此验人性之有不善，似是。不知思嗜思好之人，一旦见孺子、见穀觫，亦未有不怵惕、恻隐者，以此验人性之皆善，又何疑

焉？孟子以气质中之义理，断人性之皆善，而告子以气质中之气质，断人性之有不善，是告子徒知气质之性，而不知义理之性也。”

问：“变化气质，就不好一边说。所谓气质之用小，学问之功大，就好一边说。好一边，便是义理矣，如何尚谓之气质？”曰：“此处最微妙。如见孺子而怵惕，此义理之性也，若不识其端而扩充之，则怵惕亦气质耳。息夜气而几希，此义理之性也，若不识其机而培养之，则几希亦气质耳。知爱知敬，此义理之性也，若不乘此天真而加以入孝出弟之功，则爱敬亦气质耳。盖义理之性，乘气质以发露，而不由学问之功，是靠天而不靠人，恐在人之工夫疏，并在天之端倪亦不可保也。”

喜怒哀乐未发之中，此千古圣学之原，故豫章、延平“静中看喜怒哀乐未发气象”，伊、洛真传也。而佞佛者妄肆讥评，曰：“未发是一念不起时也，以一念不起之中，忽起一看气象之念，便是起念，便是发。且既云未发矣，气象在何处？既有气象矣，又何云未发？令学者茫然无以应。”不知如可喜、可怒、可哀、可乐之事，一时未感，我安得无故起念？就此一时，喜怒哀乐之念未起，故谓之未发耳，非一概无念，一毫工夫无所用，而后谓之未发也。试看此未发时气象，何等湛然虚明。是湛然虚明，正未发之气象也，安得说“未发矣，而气象在何处”？以一念不起之中，纵忽起一看气象之念，不谓之发，何也？谓所起者，戒慎恐惧之念，而非喜怒哀乐之念也，安得说“既有气象矣，又何云未发”？未发工夫，不是面壁绝念，求之虚无寂灭之域。只凡是在平常无事时，预先将性命道理讲究体认，戒慎不睹，恐惧不闻，只在性体上做工夫，使心常惺惺，念常丰丰，时时讨得湛然虚明气象，便是未发用力处，亦便是未发得力处。如此有不发，发皆中节矣。非以一概无念为未发，以静中看未发气象为起念，为发也。

“未发是一念不起时也，若起一用工之念，便是发。”信斯言也，则未发时，一毫工夫无处用矣。未发则工夫无处用，已发则工夫又不及用，如此将工夫一切抹掇，只凭他气质做去，喜怒哀乐如何能中节？

目之知视，耳之知听，饥渴之知饮食，人与禽兽何异？惟是视之能明，听之能聪，饮食之能知味，人始异于禽兽耳。异端言性，指人与禽兽同处言，吾儒言性，指人与禽兽异处言。异处只是这些子，故曰“几希”。几希云者，危之也。

异端言性，亦不曾直以目之知视，耳之知听，饥渴之知饮食为性，而以目之所以知视，耳之所以知听，饥渴之所以知饮食的这个言性。吾儒亦不曾直以视之能明，听之能聪，饮食之能知味为性，而以视之所以能明，听之所以能聪，饮食之所以能知味的这个言性。所以能明、能聪、能知味的这个性体，原是

无声无臭，不睹不闻的，所谓道心，所谓至善，所谓未发之中，此理之根也。所以能视、能听、能饮食的这个性体，亦是无声无臭，不睹不闻的，在老氏为天地根，在佛氏为有物先天地，此欲之根也。何以为欲之根？曰只推究所以能视、能听、能饮食的源头，而不推究其所以能明能聪、该视不该视、该听不该听的源头，如此则任视听，纵耳目，适己自便，何所不为，故曰此欲之根也。

人心一念发动处，有善念，有恶念。有善念，亦自有好善之念，有恶念，亦自有恶恶之念，皆一时并起。善念与恶念对言，好善之念与恶恶之念不对言。何也？好善之念，固善念，恶恶之念，亦善念，总一念也。如起一善念，即当为善，却又不肯为，是初念是，而转念非也。如起一恶念，复起一恶不当为之念，遂不为，是初念非，而转念是也。此就平常论意者言也。若《诚意》章却置过善念恶念两者对言的，只专以好善之念、恶恶之念，就好念头一边说，所以意都是该诚的，不比平常转念起念之有互易也。至於如恶恶臭，如好好色，则万念总归于一念，而其念不纷，末念止，还其初念，而其念不转。无为其所不为，无欲其所不欲，为其所为，欲其所欲，又何不自谦之有？如此则心本一而意亦复还於一，又何至於支离而去哉？

心一也，自心之发动处谓之意，自心之灵明处谓之知。意与知同念并起，无等待，无先后。一念发动，有善有恶，而自家就知，孰是善念？孰是恶念？一毫不爽。可见意有善恶，而知纯是善。

意本自诚，心本自正，是本体。意本自诚，却要还他个诚，心本自正，却要还他个正，诚意正心，是工夫。观意本自诚，心本自正，可见正心诚意，不是以人性为仁义。

意本自诚，却要还他箇诚，此诚字，就念起之后言也。若念未起之前，不前定乎诚，则人性虽善，而梏之反覆，窃恐一日之间，善念少而恶念多，久之纯是恶念矣，又将何以诚之哉？故曰“静中养出端倪”，方有商量处。可见古人不惟诚此念於既始有念之后，抑且诚此念於未始有念之先。

人心道心，不容并立。如纲常伦理能尽道，便是道心，不能尽道，便是人心；喜怒哀乐中节，便是道心，不中节，便是人心；视听言动合礼，便是道心，不合礼，便是人心，极容易辨。非以喜怒哀乐、视听言动为人心，以中节、合礼为道心也。在人之人心，去之唯恐不尽，而以喜怒哀乐、视听言动为人心，此数者岂可去乎？

《大学》因虞廷言人心、道心，恐人无处觅心，故说出个意字，见此心一念发动，才有人与道之异。不然，一念未起，鬼神莫知，何从分辨？

学问之道，全要在本原处透彻，未发处得力，则发皆中节，取之左右，自逢其原，诸凡事为，自是停当；不然，纵事事检点，终有不凑泊处。此吾儒提

纲挈领之学，自合如此，非谓日用常行，一切俱是末节，可以任意，不必检点也。

先立乎其大，不是悬空在心上求，正是在喜怒哀乐、视听言动间，辨别人心道心。精之一之，务使道心为主，而人心尽化，讨得此中湛然虚明，此之谓先立乎其大，而耳目口体小者自不能夺也。

孩提知爱，稍长知敬，见孺子而恻隐，此良知也，率性也。饥之知食，渴之知饮，若曰亦良知也，亦率性也，便说不得矣。一边属理，一边属欲，两项朦胧合说，则君子以循理为率性，小人亦以纵欲为率性耳。

### 論學書

率性是本体，尽性是工夫。率性，众人与圣人同；尽性，圣人与众人异。如见孺子入井而怵惕，此率性也，众人与圣人同；至於扩充以保四海，此尽性也，圣人便与众人异矣。知爱知敬为率性，达之天下为尽性；不忍觳觫为率性，爱百姓为尽性，皆是也。率性无工夫，尽性有工夫。尽性者即尽其所率之性，由工夫以合本体者也。恻隐之心，仁之端也，恻隐乃率性之道，而仁乃天命之性。天命之性不可见，而于恻隐见其端，由其端以窥其体，而本体之善可知，故曰“性善”。

得其体，则其用自然得力，但不用言，则其体又不可见。其谆谆言用者，欲人由用以识体耳。既由用以见其体，又何用之非体？性体原不睹不闻，然必不睹不闻之时，乃见性体。如见孺子入井，见牛觳觫，此时固有怵惕恻隐之心矣，然未见之前，岂遂无是心乎？未见之前之心，不睹不闻，正以体言，正以天命之性言；既见之后之心，有睹有闻，便以用言，便以率性之道言矣。故於不睹不闻之时，然后识性体，果不落乎不睹闻也。若谓共睹共闻之时，而不睹不闻者自在，虽已发，而根柢者固未发也，又何必论时？不知不睹不闻之时，而共睹共闻者亦自在，虽未发，而活泼者固常发也，又何为专以不睹不闻为性体乎？未见入井，而胸中已涵孺子，未见觳觫，而胸中已具全牛，先天脉理，旁皇周浹，故曰“至善”。

不睹不闻，莫见莫显，原就时言，而道即在其中。彼丢过时，而专以不睹不闻为道体，则可睹可闻，鸢飞鱼跃，独非道体耶？若是，则工夫专在于寂，动处感处可以任意，纵有差错，无妨矣。

近世学术多歧，议论不一，起於本体工夫，辨之不甚清楚。如论本体，则天命之性，率性之道，众人与圣人同；论工夫，则至诚尽性，其次致曲，圣贤与众人异。论本体，则人性皆善，不借闻见，不假思议，不费纤毫功力，当下便是，此天命率性，自然而然者也。论工夫，则不惟其次致曲，废闻见思议工夫不得，即至诚尽性，亦废闻见思议工夫不能，此戒慎恐惧，不得不然者也。

如以不借闻见，不假思议，不费纤毫功力，为圣人事，不知见孺子入井，孩提知爱，稍长知敬，亦借闻见、假思议、费功力乎？可见论本体，即无思无为，何思何虑，非玄语也。众人之所以与圣人同者，此也。若论工夫，则惟精惟一，好问好察，博文约礼，忘食忘忧，即圣人且不能废，矧学者哉？若不分析本体工夫明白，而混然讲说，曰圣学不借闻见，不假思议，不费纤毫功力，虽讲的未尝不是，却误人不浅矣。必讲究得清楚明白，从此体验，愈体验愈浑融，造到无寂无感，无安无勉地位，才与自然而然，不费纤毫功力之本体合，此圣圣相传之正脉也。若论工夫而不合本体，则汎然用功，必失之支离缠绕；论本体而不用工夫，则悬空谈体，必失之捷径猖狂，其於圣学，终隔燕、越矣。

吾儒之学，以至善为本体，以知止为工夫，而曰“致知在格物”，可见必格物而后能知止也。格物乃知止以前工夫，丢过物格，而别求知止之方，此异端悬空顿悟之学，非吾儒之旨也。

### 善利图说

或问：“孔子论人，有圣人、君子、善人、有恒之别，而孟子独以善利一念，分舜、蹠两途，何也？”曰：“孔子列为四等，所以示入圣之阶基。世之学者，徒知以舜、蹠分究竟，不知以善利分舜、蹠，若曰：‘学者何敢望舜？下圣人一等，吾为君子已耳。’於是递而下之，‘吾为有恒已耳，上之纵不能如舜，下之必不至如蹠。’以彼其心不过以为圣人示人路径甚多，可以自宽自便耳。不知发端之初，一念而善便是舜，一念而利便是蹠，出此入彼，间不容发，非舜与蹠之间，复有此三条路也。君子、善人、有恒，造诣虽殊，总之是孳孳为善，大舜路上人。孟子以善利分舜、蹠，自发端之初论也，孔子以圣人、君子、善人、有恒分造诣，自孳孳为善之后论也。且为善为舜则为人，为利为蹠则为禽兽，舜、蹠之分，人与禽兽之分也。学者纵可诱之曰‘我不为圣’，亦可诱之曰‘我不为人’哉？”或曰：“学者不幸分辨不早，误置足於蹠利之途，将遂甘心已乎？”曰：“不然。人性皆善，虽当戕贼之后，而萌蘖尚在，养此几希之萌蘖，尚可为尧、舜，一时之错，不能限我也。”或曰：“学者既在舜路，亦可以自恃乎？”曰：“不然。一念而善，是平地而方覆一篲也，一念而自以为善，是为山而未成一篲也。未成一篲，总谓之半途而废耳。必由一篲而为山，才是有恒，若以善人君子中止，而不至於圣人，便是无恒也。”或曰：“世之聪明之士，非乏也，功名文学之士，又不少也，岂见不及此乎？”曰：“舜、蹠路头，容易差错，此处不差，则聪明用於正路，愈聪明愈好，而文学功名，益成其美。此处一差，则聪明用於邪路，愈聪明愈差，而文学功名，益济其恶，故不可不慎也。”

卷四十二 甘泉学案六

## 文选唐曙台先生伯元

唐伯元字仁卿，号曙台，广之澄海人。万历甲戌进士。知万年县，改泰和，陞南京户部主事，署郎中事。进石经《大学》，谓得之安福举人邹德溥。阳明从祀孔庙，疏言：“不宜从祀，《六经》无心学之说，孔门无心学之教，凡言心学者，皆后儒之误。守仁言良知新学，惑世诬民，立於不禅不霸之间，习为多疑多似之行，招朋聚党，好为人师，后人效之，不为狗成，则从鬼化矣。”言官劾其诋毁先儒，降海州判官，移保定推官。历礼部主事，尚宝司丞，吏部员外，文选郎中。致仕卒，年五十八。

先生学於吕巾石，其言“性一天也，无不善；心则有善不善。至于身，则去禽兽无几矣。性可顺，心不可顺，以其附乎身也；身可反，心不可反，以其通乎性也。故反身修德，斯为学之要。”而其言性之善也，又在不容说之际，至於有生而后，便是才说性之性，不能无恶矣。夫不容说之性，语言道断，思维路绝，何从而知其善也？谓其善者，亦不过稍欲别于荀子耳。孟子之所谓性善，皆在有生以后，恻隐、羞恶、辞让、是非之心，何一不可说乎？以可说者，谓不能无恶，明己主张，夫性恶矣。以性为恶，无怪乎其恶言心学也。胡庐山作书辩之。耿天台谓“唐君泰和治行为天下第一，即其发於政，便可信其生於心者矣，又何必欲识其心以出政耶？慈湖之剖扇讼，象山一语而悟本心，然慈湖未悟之前，其剖扇讼，故未尝别用一心也。唐君以笃修为学，不必强之使悟。”孟我疆问於顾泾阳曰：“唐仁卿何如人也？”曰：“君子也。”我疆曰：“君子而毁阳明乎？”曰：“朱子以象山为告子，文成以朱子为杨、墨，皆甚辞也，何但仁卿？”泾阳过先生述之，先生曰：“足下不见世之谈良知者乎？如鬼如蜮，还得为文成讳否？”泾阳曰：“《大学》言致知，文成恐人认识为知，便走入支离去，故就中间点出一良字。《孟子》言良知，文成恐人将这个知作光景玩弄，便走入玄虚去，故就上面点出一致字，其意最为精密。至於如鬼如蜮，正良知之贼也，奈何归罪於良知？”先生曰：“善。假令早闻足下之言，向者论从祀一疏，尚合有商量也。”

## 醉经楼集解

性，天命也，惟圣人性其心，而心其身。小人不知天命之谓性也，故性为心用，心为身用。刘子曰：“人受天地之中以生，所谓命也。”孟子曰：“殀寿不貳，修身以俟之，所以立命。”（《身心性命解》）

道无体，性无体，仁无体，诚无体，总之以物为体。外物无道、无性、不仁、不诚，此吾道与异端之辨。（《道德仁诚解》）

《鲁论》记夫子之言至矣，《家语》得其十之七，荀子、刘向、大、小戴十之五，庄、列十之三。（以下《论语解》）

《论语》记言严谨，不敢增减一字，惟编次颇杂，其义易晦。使编次皆如《乡党》一篇，则《论语》可以无解。

己欲立而立人，己欲达而达人。己所不欲，勿施於人。孟子曰：“苟能充之，足以保四海。”程子曰：“扩充得去，天地变化，草木蕃。”（《一贯解》）

维天之命，於穆不已，天行也。逝者如斯夫，不舍昼夜，圣人之心纯亦不已也。孟子曰：“有本者如是。”程子曰：“其要只在慎独。”（《川上解》）

用之则行，有是以行，见龙也。舍之则藏，有是以藏，潜龙也。用而无可行，或所行非所用，舍而无可藏，或所藏非所舍，谓其身行藏则可，谓其道行藏则不可。（《有是解》）

春风沂水，点之诚也；吾斯未信，开之诚也。狂者志有余而诚不足，圣人欲进其不足而裁其有余，故一叹一悦，进之也，正所以裁之也。惜乎点犹未悟。后来解者又从为之辞，圣人之言荒矣。（《与点解》）

仁者以物为体，安得有己？故曰“克己。”仁者如射，反求诸己而已矣，故曰“由己”。知由己，然后能克己，能克己，然后能复礼。夫学至於礼而止矣。克己未足以尽仁，犹无私未足以尽道。知其解者，宋儒惟明道一人。（《克己由己解》）

有道，穀不足耻，九百粟不可辞。怨欲可以为难，而不可以为仁。圣人虽因宪而发，实古今贤者之通患，为其不在中庸也。贤哉回也，陋巷箪瓢，为其志在择乎中庸也。（《问耻解》）

仁者怨乎？曰怨己。仁者忧乎？曰忧道。然则如乐何？曰怨己，故不怨天，不尤人，在邦无怨，在家无怨。忧道，故不忧贫，不忧生，以生死为昼夜，视富贵如浮云。（《孔颜乐解》）

修己以敬，至於安人，安百姓，皆修己也。《易》有太极，至於生两仪、四象、八卦，皆《易》也。谓敬在修己之中，太极在《易》之中，则可；谓敬安百姓，太极生两仪，则不可。（《修己解》）

《大学》、《中庸》，贾逵经纬之说是也。而作书之意，又若以《易》为经，以《诗》、《书》为纬。惟天地为大，惟学则天，故曰《大学》。惟中乃大，惟庸乃中，故曰《中庸》。《易》曰：“大哉乾元，君子行此四德者。”又曰：“天行健，君子以自强不息。”《大学》也，乾之德，莫尽於九二，其曰龙德而正中者也。庸言之信，庸行之谨，《中庸》也，此其经也，杂引《诗》、《书》互发，其纬也。

《大学》以规模言，其绪不可紊。《中庸》以造诣言，其功不可略。（以



上《大学中庸解》)

正己而不求於人之谓善，正己而物正之谓至善。孟子曰：“行有不得者，皆反求诸己，善也。其身正而天下归之，至善也。”程子曰：“在止於至善，反己守约是也。”则合而言之也。（《至善解》）

物有本末，其本乱而末治者，否矣。自天子以至於庶人，壹是皆以修身为本。《家语》曰：“察一物而贯乎多理，一物而万物不能乱，以身本者也。”孟子曰：“天下国家之本在身。”（《格物解》）

自知止而后有定，至虑而后能得，始条理也。知至，至之也，在止於至善，终条理也。知终，终之也。知止能得，则近道，止至善，则道在我。（《知止止至善解》）

君子时中，择中庸，依中庸者也。小人无忌惮，索隐行怪者也。贤者之过与不及均，而贤者之害尤甚，必至罟获陷阱乃已。（《时中解》）

《中庸》“其至矣乎”，是谓至善。君子依乎中庸，遁世不见，知而不悔，故止於至善。（《中庸至善解》）

必有事焉而勿正心之谓儒，正心而无所事焉之谓释。《易》曰：“终日乾乾，行事也。”程子曰：“鸢飞鱼跃，与必有事焉而勿正意同，会得时，活泼泼地，不会得，只是弄精魂。”（《鸢飞鱼跃解》）

道者，治人之道也。以人治人，虽执柯伐柯，未足为拟，子思之苦心亦至矣。程子谓“制行不以己，而道犹未尽”，此之谓也。（《道不远人解》）

惟天下至诚能尽其性，尧、舜性之也。其次致曲，汤、武反之也。《易》曰“逆数”，礼曰“曲礼”，逆而后顺，曲而后直。圣人之教，为中人设，张子所谓“善反之，则天地之性存焉”者也。发而不中，反求诸己，此之谓致曲。（《致曲解》）

大哉圣人之道，三千三百之谓也。礼者，性之德也。道问学，所以崇礼，所以尊性。（《崇礼解》）

凡一代皆有一代之大经，尧、舜授禅，禹治水，汤放伐，伊尹放太甲，周公诛管、蔡，孔子作《春秋》，子思述《大学》《中庸》，孟子距杨、墨，韩昌黎、程明道闢佛、老，其经纶一也。（《大经解》）

未发之中，不可求，必也格物乎？曰知本，曰知止，曰明善，曰致曲，旨同而名异，至於反身而诚，然后立天下之大本。（《大本解》）

不睹不闻，即人所不见，独也。戒慎恐惧，即不动而敬，不言而信，慎独也。小人闲居为不善，不慎独也。无声无臭，赞独之善，或以为赞道，误矣。（《独解》）

於乎不显，不显惟德，诗人赞文王至德也。始乎慎独，终乎慎独，学者当

仪型文王也。儒者既於不显为两解，无怪乎以慎独为漏言。（《不显解》）

天与鬼神，形而下者也，故言天曰无声无臭，言鬼神曰不见不闻。道，形而上者也，自无声臭，自莫见闻，岂待赞乎？必以无声臭、不见闻赞道，谓声臭见闻非道，可乎？为此解者，欲附于不生不灭、不垢不净之旨，不知反为所笑。（《天鬼神解》）

夫子述而不作，弟子不敢著书。夫子没，七十子丧，去圣日远，渐生隐怪。曾子、子思忧其失传，始作《大学》《中庸》，至孟軻氏而异端大起，争喙者多，始作《孟子》。三子皆不得已而著书，吾道既明，无书可著。

《孟子》一书，首尾照应，后先互发，凡有注解，添足画蛇。（以上《孟子解》）

孟子闢杨、墨，一言而有余，闢告子，屡言而不足。告子之害，甚於杨、墨，至后代始大。（《告子解》）

孟子论三王五霸诸侯大夫，则五霸为二等。论尧、舜、汤、武、五霸，则五霸为三等。性之上，反次之，假又次之。假或成真，恶知非有！举战国诸侯而无之，是孟子之所思也。

夫子论小人中庸，拟於时中君子也。孟子论五霸假之，拟于性之、反之之圣人也。果如註解，是拟人不於其伦矣。

霸者慕道而让道，于道无损；异端贼道而当道，诬民已甚。故乡愿、杨、墨、告子，圣贤皆闢之不遗余力。独於五霸，虽小之，不胜其大之，虽斥之，不胜其与之。斥以正志，与以明伐。吾儒之道，得王而大，得霸而贵。（以上《五霸解》）

博学详说，与博文同，将以说约与约礼异。说约者，要约之约，求会通也。约礼者，约束之谓，能不畔而已。博学详说，则礼在其中。约礼与人规矩，说约在人解悟。（《说约解》）

好乐与百姓同，好货好色与百姓同，即老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼，皆不忍人之政也。或谓孟子姑以引君，乃自卑以求行其言乎？外欲无理，外情无性，性理不明，往往如此。（《好货好色解》）

仁，人心也，本心也，不可放也。始焉不受呼蹴之食，此之谓本心，继焉而受无礼义之万锺，此之谓失其本心。失其本心者，放心也。由不为而达之於其所为，此之谓由乎义路。由乎义路者，求放心也。心学之说，谓之求心则可，谓之求放心则不可。李延平曰：“仁，人心也，孟子不是以心名仁。”罗文庄曰：“延平之见，卓矣。”二子可谓有功於孟子。（《求放心解》）

仁义忠信，乐善不倦，此天爵也。既饱以德，饱乎仁义，所以不愿人之膏粱文绣也，立大也。陆氏以立大为立心，其流之祸，於今为烈。彼不仁不义

，假仁假义，小仁小义，孰非立心？皆可以为大乎否？（《立大解》）

大行不加，舜、禹有天下而不与者也；穷居不损，颜子箪瓢不改其乐者也。程子曰：“泰山高矣，泰山顶上，已不属泰山。尧、舜事业，只是一点浮云过目。”非程子不能及此。近代陈氏始发其义，杨朱二解，胥失之矣。（《大行不加解》）

由仁义行，仁者安仁，尧、舜性之也。居仁由义，知者利仁，汤、武反之也。性之者不可见，得见反之者可矣。独复者不可见，得见频复者可矣。孟子曰：“有意而不至者有矣，未有无意而能至者也。”善夫，扬雄氏之记之也。儒者曰：“有所为而为者，皆利也。”又曰：“有意为义，虽义亦利。”率天下而不敢为仁义，必此之言也。（《性反解》）

太上忘实忘名，其次笃实晦名，其次力实生名。生名者贤，晦名者圣，忘名者天。夷、齐让国，国与名而俱存；燕哱让国，国与名而俱丧。燕哱非好名者也，若出於好名，必择其可让者让之，不至有子之之乱，固亦名教之所与矣。好名之人，能让千乘之国，贵名也。（《好名解》）

以性之欲为性，不知天命之性，是世俗所谓性也，以气质已定之命为命。不知受中以生之命，是世俗所谓命也。在世俗则可，在君子则不可。君子者，反本穷原，尽性至命者也。故言性曰善，言命曰天，去此取彼。（《不谓性命解》）

惟天生民有欲，欲不必无，亦不能无，为无欲之说者，惑也。圣人中焉，贤者寡焉。寡者择其中之谓也。至於中，则一欲不弃，一欲不留，欲我当欲，与人同欲，是谓中和位育之道。（《寡欲解》）

经者，学之具也。学以明道，而《易》具矣；学以理性情，化天下，而《诗》具矣；学以为帝者师，为王者佐，而《书》具矣；学以修身齐家措之天下，而《礼》具矣；学以验天应人，明微维分，而《春秋》具矣。其理相通，其义各别。乐无经，非失也，有《诗》在也。乐章存，而器数犹可考也。

经，圣经也。惟圣解圣，惟经解经，羲之画，文之《彖》，周公《爻辞》，孔子《十翼》是也。惟贤知圣，惟贤知经，子思之《大学》《中庸》，孟子之七篇，程伯淳之《语录》，凡所引是也。解字者，得少而失亦少；解意者，得不偿失，今之章句、大全是也。拟经者，劳且僭，而无益于发明，《太玄》、《元经》是也。诬经者，淫妖怪诞，侮圣逆天，《己易》、《传习录》是也。

解经以传，不如解经以经，合而解则明，析而解则晦。故经有一事而前后互发者，有一义而彼此互见者，尽去其传註，而身体之，口拟之，不得则姑置之，而后从他处求之，讽咏千周，恍然触类矣。

无圣人之志，不可解经，读世俗之书，不可解经。韩子曰：“非三代、两汉之书，不敢观；非圣人之志，不敢存，”可为读经之法。两汉近三代，若董仲舒、扬雄、刘向、郑玄、徐干，皆其傑然者，其绪论往往可採也。（以上《经解》）

夫子有言行在《孝经》，非世所传《孝经》也。考《仪礼》，凡《礼》有经、有记、有传、有义，今按《小戴·内则》，前一段当为《孝经》，《曲礼》、《杂仪》当为记，《大戴·本孝》以下四篇，与世所传唐明皇御制叙者，当为传义，合之而后《孝经》可考。

《内则》自“后王命冢宰”至“赐而后与之”，文字宏密精深，与《十翼》相类，既自别於《仪礼》，又自别于《六经》，所以为夫子之《孝经》。（以上《孝经解》）

《六经》唯《易》无恙，汉、唐千家传註，多有可考，不得其解，当一以经文为据。

解经之法，以经不以传，宜合不宜拆，凡经皆然，而《易》尤甚。今之读《易》者，未解《系辞》，先解《爻》《象》，未辨枝叶，先认根苗，是孔子诬周、文，而周、文又诬伏羲氏也。此拆之尤舛，而自以其传代经也。

《易》之《彖辞》、《彖传》、《爻辞》、《爻传》，不妨合为一卦。惟《大象》当自为一传，《文言》又当自为一传。《大象》者，学《易》用《易》也；《文言》岂惟《乾》、《坤》二卦有之，上经八卦九爻，下经八卦九爻，散在《系辞》者，皆是也。合之共为一传，不特《文言》为全书，而上、下《系》亦自朗然。

《易》有文错者，如“云行雨施”，当在“时乘六龙”之下是也。有文不错而句读错者，如“后得主，为主利”是也。有字不错而反以为错者，盖言“顺也，当作慎”是也。（以上《易解》）

天地日月，寒暑昼夜，水火男女，《乾》、《坤》之可见者也。极而推之，凡超形气者皆《乾》，凡涉形气者皆《坤》，凡善皆《乾》，凡不善皆《坤》，凡中皆《乾》，凡过不及皆《坤》。《乾》之亢与无首处即《坤》，《坤》之顺且正处即《乾》。《易》逆坤顺乾之书，是故逆数。（《乾坤解》）

《易》有用之用，有不用之用。乾元用九，与《河图》虚中、大衍除一意同。盖一三五七九皆乾，二四六八十皆坤。乾不用一用九，用九所以见一也。一者，天则也。五以上始数皆乾，六以下终数皆坤。天一始水，地六终之；地二始火，天七终之；天三始木，地八终之；地四始金，天九终之；天五始土，地十终之。坤用六以大终也。大者，乾也。乾之用处即坤，坤之不用处即乾。用九以奇偶数分乾坤，用六以始终数分乾坤，故谓之易。（《九六解》）

初即下，不曰下而曰初，举初以见终也。上即终，不曰终而曰上，举上以见下也。初以明本末，上以别尊卑，亦九六之义。（《初上解》）

乾元资始，始我者，生我者也。坤元资生，生我者，杀我者也。贪生为凡民，甚则禽兽；知始者为君子，合德则圣且神。（《始生解》）

帝王之治，本於道是也。而道何本哉？曰本於身可也，曰本于中亦可也。而解者曰心，谓桀、纣非心乎？帝王之道，在执中，而身之中以立本，而身以表则，故曰“允执其中”，曰“慎厥身修”，互见也。以心为中，心难中也；以心为身，民何则矣！开卷之错，不可不慎。

尧、舜皆圣也，尧会生知之全，舜开学知之始，故论道则称尧、舜，论学则断自舜而不及尧。颜渊曰：“舜何人也，予何人也。”孟子曰：“舜人也，我亦人也。”后有作者，文王似尧，孔子似舜，颜、曾、思、孟皆舜之徒也。（以上《书解》）

《诗》始《二南》，乐淑女而归百两，坤道也。终《雅》、《颂》，纯不显而跻圣敬，乾道也。

《关雎》秉彝好德，休休一个臣也，地道也，臣道也，妻道也。德在此，福亦在此，所以为后妃之德，所以为《南风》之始，所以为中声之寄。君子得之解愠，小人得之阜财，人而不为《二南》，故犹面墙。

《豳风》、《豳雅》、《豳颂》，是周家一代元气。宇宙间万古元气，贵者王，忽者亡，惟影响。

《诗》赞文王不显，与天载同，赞其德也。史称西伯阴行善，天下诸侯来朝，称其时也。具於穆不已之德，又当俭德避难之时，所以愈不显，又所以愈丕显，与大舜玄德同。（以上《诗解》）

古之学者，学礼而已矣，古之观人者，观礼而已矣，三千三百，无一非仁。故典曰天序，礼曰天秩，动作威仪之则，曰天地之中。

恂栗威仪，鸢飞鱼跃。

《仪礼》中有记、有传、有义，大、小《戴记》中有经，次其序，比其数，礼之大略，可以概睹。详具《礼编》。（以上《礼解》）

《春秋》尊夏、尊王、尊天、尊道，扶天纲，立地纪，所以托天子之权，行天子之事。

《春秋》责己谨严，待人平恕。

《左传》中载冀缺、刘子二段，是三代以前圣人相传格言，失其姓氏。如《曲礼序》首引“毋不敬”数语，非皋、契、伊、周之徒，不能道也。（以上《春秋解》）

养心莫善于诚，《书》之作德日休也。圣人教人，性非所先。《鲁论》之

性与天道，不可得闻也。儒者非之，正坐此误。

表章《大学》自韩退之始，表章《中庸》自徐伟长始，合《大学》《中庸》为子思经纬之书，自贾逵始。

闢佛、老，尊孟氏，千百年惟一韩子，其功在吾道，为汉、唐儒者一人。

郑康成、朱元晦，皆圣门游、夏之列，而特起百代之后，事难而功多。郑师马，青出于蓝；朱去程门未远，源流各别。

孟子之后一人，非正叔不能至此。然正叔所造，竟让其兄，夫然后见独智之难也。张子厚醇正不减正叔，而才次之，然均之可以弗畔。周、邵则自为一家，过则陆，甚则杨，吾不欲论之矣。朱子能解正叔，而间杂乎周、邵，其去明道则已远，不可不辨。

杨子云《美新论》，刘静修《渡江赋》，为千古不白之疑。或曰逊言，或曰伪作，或曰以秦美新而甚之也。渡江，时不能违也，要之违心焉耳矣。详其语气大段，二子故难语伪。虽然，凡售伪未有不假真者。伪乎？伪乎？吾以二子之生平信之也。

国朝正儒莫如薛文清，高儒莫如陈白沙，功儒莫如罗文庄，使三子者不生考亭之后，得游明道之门，俱未可量。（以上《诸子解》）

物有本末，身其本也，家国天下皆末也，未有本乱而末治者。物格者，知修身为本而已，非修身也。知修身为本，是谓知本，是谓知止，是谓知所先后，是谓物格知至。故务其本，则意诚，不然皆伪也；守其本，则心正，不然悉邪也。意诚心正，即可以语修身乎？未也。心虽已正，而身未易修。故无私而不当理者有之，克己而不复礼者有之，知及仁，守庄以莅，而动不以礼者有之，定静且安，不虑则不得者有之。故格物者，近道而已，即虑且得，犹难至善。故曰：“好学力行知耻，则知所以修身。”又曰：“齐明盛服，非礼不动，所以修身。”盖至於礼，然后修身之能事毕矣。虽然，齐家、治国、平天下，岂都无事？莫知其子之恶，是纵子；莫知其苗之硕，是贪财。未有贪财纵子而能齐家者，未有以暴帅人而能兴仁让国者，未有嫉彥圣、举不肖、畜聚敛、好恶拂人性而能平天下者。故节节有次第，节节有工夫，然皆必自修身始。欲修其身者，必自格物始。物格而身不修者有矣，未有不格物而能修身者也。格物者，知本也；修身者，立本也。知本，智也；立本，仁也；仁智合者，勇也。此合物与修身，始终之条理也。然则格物如何？在家而家，在国而国，在天下而天下，无巨细无精粗，将有行将有为，凡有行凡有为，或行而不得或行而不通，一一反己省己、责己舍己，不敢一毫求人责人，然后可以求人责人。孟子曰：“万物皆备於我矣。”又曰：“行有不得者，皆反求诸己。”又曰：“仁者如射，反求诸己而已矣。”是谓格物。能知此义，然后宇宙在手，万

化生身。（《格物修身解》）

## 论学书

伏读抄中解格物，有曰：“通天地万物而我为主，推此义也可以知本，可以格物矣。”赠友人曰：“自求见本体之说兴，而忠信笃敬之功缓，遂令正学名实混淆，而弄精魂者藉为口实。”又曰：“今人好高，只不安分。”为斯言也，虽圣贤复起，不可易矣。乃其要归，在明心体。其语心体，曰：“此心自善，安得有欲？”而於程子“善恶皆天理”与“恶亦不可不谓之性”二言，反疑其伪，此混心与性而一之。盖近代好高者之言，而尊信心学之过也。窃尝读《大易》，至《咸》《艮》二卦，而见圣人讳言心。读《鲁论》，至子贡赞夫子，而见圣人罕言性命。惟《书》有之，“人心惟危”，言心也。既曰危，安得尽善？“道心惟微”，言性也。既曰微，安得无恶？故曰“操则存，舍则亡，出入无时，莫知其乡”，则危之至也。曰“性相近也”，曰“人之所以异於禽兽者几希”，近且几希则微之，至性犹未易言善，况心乎？然此心性之说也，而未及道也。心性不可言，道可言乎？道与心性，至孟子言始详，为告子也。今之天下，不独一告子矣，惜乎世无孟子也。然不可不为足下一言之。盖闻之言学者惟道，道阴阳而已矣；言道者惟天，天道阴阳而已矣。阳主始，阴主生，阳多善，阴多恶，天且不违，人犹有憾，孰谓善恶非天理乎？阳必一，阴必二，一则纯，二则杂，氤氲荡焉，人物生焉，孰谓恶不可谓性乎？然则《易》言“继善”，《孟子》言“性善”者，何也？其本然也，有始而后有生，有一而后有二，此《书》所谓“维皇降衷”，程子所谓“人生而静以上不容说”者也。既始矣，焉得不生？有一矣，焉得无二？此《书》所谓“惟天生民有欲”，程子所谓“才说性便已不是性”者也。然则学何为为善也？阳统阴，阴助阳，则内阳而外阴也，故中，故善。阴敌阳，阳陷阴，则内阴而外阳也，故偏，故恶。此《书》所贵“精一执中”，程子譬之“水有清浊，而人当澄治”者也。然则恶在其能善也？天地间一切覆载，而必有以处之，以人治人，以华治夷，以贤治不肖，以大贤治小贤，天於是至教。君子一身，万物咸备，而必有以处之，以己及人，以亲及疏，以贵及贱，以多及寡，以先知觉后知，以大知觉小知，以有知觉无知，人於是法天。此《书》所谓“天生聪明时又”，程子所谓“天理中物有美恶，但当察之，不可流于一物”者也。是故恶亦性也，是有生之性，是才说性之性，性之所必有也，虽物而无异。性必善也，是天命之性，是不容说之性，性之所自来也，虽人而难知。故孟子曰“声色臭味安佚，性也”，性不可谓无恶也，“有命焉，君子不谓性也”，乌得不性善也？生所同也，君子所独也。学为君子谋，不为众人谋。众人，待君子而尽性者也。君子者，天生之以尽人物之性，参天地而立三才者也，如何而可不知

所自也？是以不谓性也，是以道性善也。言性之精，莫如孟子。继孟子者，程子也。吁！亦微矣，微故难言。虽然，性犹形而上者，形而上者，虽善犹微。心则形而下矣，形而下者，敢概之以善乎？性具於心，而心不皆尽性，性达诸天，而人不能全天。天人合，心性一，必也大圣人乎？故曰“尧、舜性之也”；其次致曲，必反而复，故曰“汤、武反之也”，复必自身始，故又曰“汤、武身之也”，又曰“不远之复，以修身也”。性之者，不可得矣，得见复焉，可矣。复焉者，不可得矣，得见频复者，可矣。位禄寿富，孰不荣羨？食色利名，孰非斧斤？断之不能，中焉不易，适而好忘，动而多悔，倏忽晦明，毫毛人鬼，夫是之谓心明，是之谓明其心体。（《答孟吏部叔龙》）

元旧有《身心性命解》，大约谓性一天也，无不善，心则有善不善；至於身，则去禽兽无几矣。故自性而心而身，所以贤圣；自身而心而性，所以凡愚。是故上智顺性，其次反身，故曰“尧、舜性之也，汤、武身之也”。身之者，反之也，故又曰“汤、武反之也”。反身而诚，所以复性。夫学为中人而设，非为上智而设也，学修身而已矣。然则心居性与身之间，顾不可学欤？曰性可顺，心不可顺，以其附乎身也。身可反，心不可反，以其通乎性也。性乾而身坤，性阳而身阴，性形上而身形下，心居其间，好则乾阳，怒则坤阴，忽然而见形上，忽然而堕形下，顺之不可，反之不可，如之何可学也？危哉心乎！判吉凶，别人鬼，虽大圣犹必防乎其防，而敢言心学乎？心学者，以心为学也。以心为学，是以心为性也。心能具性，而不能使心即性也。是故求放心则是，求心则非，求於心则是。我之所病乎心学者，为其求心也。知求心与求於心与求放心之辨，则知心学矣。夫心学者，以心为学也。彼其言曰：“学也者，所以学此心也；求也者，所以求此心也。”心果待求，必非与我同类，心果可学，则“以礼制心，以仁存心”之言，无乃为心障欤？彼其原，始於陆氏误解“仁，人心也”一语，而陆氏之误，则从释氏本心之误也。足下谓新学误在“知行合一”诸解，非也。诸解之误，皆缘心学之误，览其全书，则自见耳。然则《大学》言正心，孟子言存心，何也？曰此向所谓求放心也；正心在诚意，存心在养性，此向所谓求於心也。心之正不正、存不存，从何用力？修之身，行之事，然后为实践处，而可以竭吾才者也。呜呼！此子思“格物必以修身为本”，孟子“立命归於修身以俟”，程子谓“鸢飞鱼跃，与必有事焉而勿正”意同。寥寥千载，得圣人之传者，三子也夫。

叔时来教曰：“墨氏谈仁而害仁，仁无罪也；杨氏谈义而害义，义无罪也；新学谈心而害心，心无罪也”。此说似明，不知误正在此也。仁义与阴阳合德，杂之则两伤，然非仁义之罪。至於心，焉得无罪？“人心惟危”，莫知其乡，此是舜、孔名心断案，足下殆未之思耳！（以上《答顾叔时季时昆仲》）



程子表章《大学》，有功圣门固矣。然格物解误，则是书虽存，反增一障，可省也，亦可无也。程子虽以穷理为解，而其心不安，是以其说屡变，而往往有得之言外，故虽可以观其至，而大义隐矣。自我明高皇帝谕侍臣，谓《大学》要在修身，而古本以修身释格致，然后直接数千载不传之绪。自是儒臣如蔡虚斋、林次崖、蒋道林、罗文恭、王布衣及先师吕先生，往往能通其义，然徒曰解之云尔。其学教人之旨不存焉，就中破的者，无如布衣，然不免为新学所陷。观其以心斋自号自命，又乌在其以修身为本也？总之，张子厚所谓释氏以心法起灭天地，不免凝冰者，无怪其相率而陷於新学也。近读孙淮海讲章，亦既明乎其解，视诸家较备矣。乃其紧要归明心体，是本其所本，而非《大学》之本也，是解一人，而学又一人也。嗟夫！新学横，正传息，不肖之身又岌岌乎不敢当也。当此之时，乃有先生者，不由师授，不由註解，默契遗旨，先得所同，既揭止修，又标性善，其於学问源流，昭昭乎黑白分，而新学不能混矣。而元犹以为先生设科太广，门徒太盛，自反自修之实尚寡，立人达人之意过多，未免以憧憧感人，犹难语知止而定也。《易》以《咸》言感，贵其无心；以《艮》言止，惟止诸身。知止在身，则身以内、身以外皆无汲汲焉可也。彼谓明明德在亲民者，以其昏昏使人昭昭，既以末而为本，谓成己成物并切者，方芸己田，遽芸人田，又未免於本末杂施，均之不知本焉耳矣。世未有不知本而能诚其意者也。天之未丧斯文也，既赋先生以明学之独智，而今又置之於孑孑独处之居，纳之於夭寿不貳之地，刊其华，剝其锐，使之反初观复，深根固本，殆夫子所谓尺蠖屈，龙蛇蛰，藏身安身，将駸駸於德盛化神欤？不然，何其遇之穷至此也。

大教谓“格致诚正，总是修身工夫，有一无二”者也。但先生之意，犹指格物为凡物之物，而鄙意则指为身与家国天下之物也。虽凡物之物，不出身与家国天下，而《大学》所指，则专以身对家国天下，分本末，而凡物不暇言也。故曰“物有本末”，又曰“其本乱而末治者，否矣”。格此之谓格物，知此之谓知至。先生所谓“万物皆备，一物当几”者是已；所谓“知修身为本，即知本，即知止，即知所先后”是已。而止修揭之说，犹二也。格致义中所谓物者，又不觉其愈远也。盖知知本之即知止，而不知知本、知止之即物格知至也。罗布衣反己之说，大与鄙见合，而於先生有功。独其指物，亦为旧说所缠，不知本，文明甚，先生姑就其是者推之，可得也。嗟夫！反己至矣。孟子曰：“行有不得者，皆反诸己，必如大舜号泣旻天，负罪引慝，而后可言。”夫反己者，天必祐之，况於人乎？况於鬼神乎？（以上《答李中丞见罗》）

维卿之且别也，嘱曰：“共致一柬，足下其自名以友弟称，无不可。”曰：“我与若皆长也，亦有说乎？”曰：“有。长幼有序，列在大伦，今世不论

少长，称人者概兄，自称者概弟，此在泛交则可，在吾党则不可；寻常口号，或无妨随俗，载之书札，则非所为训也。敝乡会友，此风犹在。惟少者得以自弟，而长者不得也。惟长者曰兄，曰某字，或曰某字兄，即长至二十以上，亦止於称某字先生，不及少也。至於长者称少，曰某字，曰足下，或曰贤弟，其自署以名，或曰仆而已矣。其往来柬上，则无少长，皆得称友生。”维卿曰：“子言是也。”（《与叔时季时》）

吾辈在家、在乡、在国，无往无分，分之难尽久矣。不求尽我分内，而反求多于分外，此会讲之风所以盛於今日也。夫分内之与分外，诚伪判然矣。举世去此就彼者，何不知本也？未有不知本而能诚者，未有不诚而能动者，然则会讲何益于人？徒贼诚损己耳。（《答原易》）

礼有以多为贵者，祀圣尊贤、敬老恤孤之类是也。礼有以少为贵者，津要逢迎、酒席滥觞、货赂公行之类是也。礼有举之莫敢废者，或因土俗所宜，如入乡问俗是也。礼有不近人情，而实为礼之至者，如举国之人皆若狂，而夫子以为一日之泽是也。凡此处皆有天则，不容以意而轻上下之故。凡为上官者御其所属，有必跪，有必揖，有必拜，有必留茶，有必留饭，皆礼所生也。在贤者固当破格优之，即庸众者亦不宜有意裁之。天下贤者少，庸众者多，若待贤者出於例之外，待庸众者不及於例之内，不惟庸众者恚怒愧阻，而贤者亦且惧不敢当，恐养畜人材之方，不如此矣。故为国者必以礼，学道者必爱人，未有不爱人而能化人者，未有不以礼而能爱人者。《书》曰：“尔无忿疾于顽，无求备于一夫。”少有忿疾求备之心，则爱人之心充拓不去矣。夫忿世之与忧世，忿不能之与矜不能，其用心广狭、规模大小，何如也？愿兄之念之也。（《与维卿》）

先是拜《湖北名贤传》之赐时，知门下独契蒋先生道林也。蒋先生与先师吕巾石先生，并为湛门高第，又曾於《罗文恭集》，即得见所解格物说而喜之，及读门下所为传，又其行谊纯明如此，则蒋先生在楚中学者，当为国朝一人。又以见湛门诸君子，虽其风动不及姚江，而笃行过之，是亦可以观二先生，然元之置不复论者久矣。夫学，诚而已矣，其分数不同，而明亦因之。孟氏而后，明道诚且明矣，伊川、横渠次之，朱子又次之。江门别传，盖出濂溪、尧夫之派，然无愧于诚者也。与其明不足也，宁诚，则薛文清、胡敬斋、罗文庄，其修朱子之业，而有功近代者乎？自新学兴而学始难言，此元之所以有戒也。（《答郭梦菊大参》）

物有本末，而身其本也。致知而不以修身为本，此致知所以遗格物，其去《大学》远矣。身在是而位亦在是，凡思而出位者，不素位而愿外，不正己而求人，皆邪思也，其求止远矣。孟子曰：“行有不得者，皆反求诸己。”又曰

：“夭寿不贰，修身以俟之”。皆思不出位之说，皆止之说也。“不获其身，不见其人。”未易言也。能虑、能得气象，姑缓理会，且自顾知止入定何如耳？由反己而修己，由修己而忘己，则庶几哉！（《答钱侍御》）

足下志远而兴高，识端而守介，默默守此，充其未至，何患不及前贤，而犹皇皇于会讲一节？何异走日中而避暑也？子曰：“为仁由己。”孟子曰：“仁者如射。”李先生常忧学不传，元但忧无可传者耳。（《与徐客部懋和》）

往元初至吉州时，曾见庐陵乡先生张公讳子弘者论吉州人物，谓闻之故老儿童公论，似求人当於贫中，若三罗是己。三罗者皆及第也，而能贫。此言庶几近之。后因登匡山有诗云：“王匡既仙去，遗迹山之阿。岂无一代雄，千秋名如何？贫人贫不死，富者空金多。吉州今代盛，人物在三罗。”鄙意谓礼失而求诸野，张先生之言，或有据也。乃彼时诸公见此诗，多不满，姑以俟百世可也。足下谓必于学中寻人，殆未可草草。吾道自有正气，世间自有真人，足下平心而徐察之自见，不当以区区一偏之言为左券也。足下喜释，释自不妨儒，各自成家，正不必混而相借耳。白沙有言：儒与释不同，其无累一也。足下盖有志於是矣，而必寻人於讲学，不但无益於儒，恐并其释者而失之。况此邦九邑，讲学大半，就其讲者，土风如足下所云，亦可概睹，复可使之转令盛乎？必以讲学寻人，与必以不讲学寻人，均之有意。虽然，世必有不讲而学，不言而信者，虽未之见，不敢诬天下尽无人也。（《答汪吉州》）

忆承李卓吾道人寄声相候之谕，既渡江，因与玉车晤卓吾於大别山上。坐语移时，即其榻所，见几上有卷一轴，乃卓吾与顾尚书公约游焦山往来书札也。卓吾札云：“何必焦山？必焦山则焦山重，吾既不欲死於妇人女子之手，又不欲死於假道学之手，则何往而不可死也！”读其词而壮之。玉车喜，先题数言卷上，以次见属。惟元之念卓吾，亦犹卓吾相念也。遂发如兰书，以应玉车。若曰：“吾辈与卓吾趣舍不同，自有同者在耳。”乃卓吾怫然，以其言无常也。玉车解不胜，元乃言曰：“世人出处，利与名而已。出者间或近名，而不胜其利处者；间或为利，而不胜其名。若名不在山林，利不在廊庙，谓之如兰，岂不可也？”卓吾颜始稍霁。

大抵一体与过化，实未易言。近世儒者，动称一体，而侈慕过化，此不可以欺人，止欺己耳。扬子云有言：“君子忠人，况己乎？小人欺己，况人乎？”为今之学，未有不欺己者，其原生於以本体求道，而陋闻见，拙践修耳。李道人名震湖泽之上，颇闻其旨，主不欺，志在救时，可为独造。独其人似过於方外，寡渊默之思，露刚狭之象，未言化俗，先碍保身。门下当善成之，幸勿益其僻也。夫儒与释不同，而吾儒之中庸，与释家之平等一也。不审道人亦

有味其言否耶？道人因焦太史与门下之雅，谬意不肖，乃不肖亦何敢无以报道人？惟转致为幸，盖因道人既以自省，又恐其反与於今世谈学之弊之甚，则关系不细耳。（以上《答刘方伯》）

迩来士大夫工於速化之术，一以弥缝世情、谄上谀下为通才，为远器，无论道理何如，即本来禀受偏气，亦消磨殆尽。犹然世共贤之，而彼亦若自以为得计者。士风至此，可为太息。夫理天而气人，然气亦所以辅理。自大贤以下，气不能无偏。气存而理犹存者，故理失而求之气可也。并其气而丧之，且侈然附於非礼之礼，如世道何？（《答余司理》）

端洁杨止菴先生时乔

杨时乔字宜迁，号止菴，广信上饶人。生时父梦至一夹室，有像设，揖之，像设举手答曰：“当以某月日降于公家。”如期而先生生。他日过学宫，见夹室一像，甚类梦中，则易主所迁之故像也。登嘉靖乙丑进士第。历礼部主事员外、尚宝司丞，南尚宝司卿，应天府丞，右通政，太仆寺卿，南太常寺卿，通政使。万历癸卯，陞吏部右侍郎，寻转左，署部事。乙巳，大计京朝官，先生清执不徇时相，给事钱梦皋、御史张似渠，皆四明注意之私人，察疏上，四明以两人之故，并同察者，特旨俱留用，且切责部院。先生累疏求去。己酉二月卒官。赠尚书，谥端洁。

先生学於吕巾石，其大旨以天理为天下所公共，虚灵知觉是一己所独得，故必推极其虚灵觉识之知，以贯彻无间于天下公共之物，斯为儒者之学；若单守其虚灵知觉，而不穷夫天下公共之理，则入於佛氏窠臼矣。其与罗整菴之言心性，无以异也。夫天之生人，除虚灵知觉之外，更无别物，虚灵知觉之自然恰好处，便是天理。以其己所自有，无待假借，谓之独得可也；以其人所同具，更无差别，谓之公共可也。乃一以为公共，一以为独得，析之为二，以待其粘合，恐终不能粘合也。自其心之主宰，则为理一，大德敦化也；自其主宰流行於事物之间，则为分殊，小德川流也。今以理在天地万物者，谓之理一，将自心之主宰，以其不离形气，谓之分殊，无乃反言之乎？佛氏唯视理在天地万物，故一切置之度外。早知吾心即理，则自不至为无星之秤，无界之尺矣。先生欲辨儒、释，而视理与佛氏同，徒以见闻训诂与之争胜，岂可得乎？阳明于虚灵知觉中，辨出天理，此正儒、释界限，而以禅宗归之，不几为佛氏所笑乎？阳明固未尝不穷理，第其穷在源头，不向支流摸索耳。至於敛目反观，血气凝聚，此是先生以意测之，於阳明无与也。

文集

圣门以尽性为教，而辨性近习远、上智下愚不移之异。其能尽者，民受天地之中以生，继善成性，理之一也；其不能移者，智愚上下之间，气质禀赋不

齐，形生知发，善恶万类，分之殊也。是故善反其殊，以复乎初；系於习，驯而习之则变，变而不已则化。气质变化，乃人欲消息，久之无欲而一，斯静虚动直，而天命之性全尽。乃今之为道者，祖真觉是性，见解为病，禅诠日析，於讲观恰入之旨，自谓至精至妙。藉言致知，而文以穷理穷此，尽性尽此，至命至此，儻侗之说，高标之为圣学的传，而冒当乎精一一贯。闻者喜其简径，竞相崇尚附和，遂置气质於不复论，况能进而求所由变化之功哉！谛其行，卒任气质，而堕於智慧自便，私意自执，犹亢然直命曰道。（《吕巾石类稿序》）

《大学》“明德新民，止於至善”其纲，“格物致知，诚意正心，修身齐家治国平天下”其目。绎言之，物，即《中庸》为物不贰、体物不遗之物，天下公共之理，人所同有者。格者，贯彻至极无间之谓，惟其为公共同有，故格之即格，知为人虚灵觉识之知，一己所独得，人人所同然者。致者，推究至极不遗之谓，惟其一己独得，故致之即至，故曰“致知在格物”。在者，明知物之一，致格之功，相贯亦一也。惟其能推极其虚灵觉识之知，至於贯彻无间于天下公共之物，故曰“物格而后知至”。而后者，明心物之一，格至之验，相因亦一也。惟其知至，乃知起於意而后诚，意发於心而后正，心主乎身而后修，则在己者；身处乎家者而后齐，家近乎国者而后治，国尽乎天下者而后平，则在人者。此为举纲率目，由己及人，操约该博，谓之一贯。如物未格，知未至，乃其性资明敏，践履笃实，凡日用所由，恒在乎物之中，未必知能及，亦可谓与知。自此以其所知，意亦诚，心亦正，身亦修，家亦齐，国亦治，天下亦平。究竟其极，如《孟子》“伯夷圣之清”，“柳下惠圣之和”，特不若时中之大成。故曰：“道体则一，人体道则二，及其静则一也。”近有绝不闻道，祇得禅宗，指人心血气虚处为善，灵处为知识，合名善知识；以善易良，知识易知，合名以孟子良知。即不以虚灵中识觉，推极贯彻乎物，祇敛目反观，血气凝聚，灵处生照，即识觉，即见地，即彻悟，即知至。虚中一无所有，灵中知识一无所用，凡生知、学知、默识、闻知、见知，一无所为。又见格物二语，为《大学》首言，不可置，乃以格去物欲即物格，全此虚灵即知至。凡《中庸》为物不贰，生物不测，体物不遗，物有终始，不诚无物，皆不相蒙，悉以外物名之。不俟工夫阶级，谓万物尽屏，心知炯然，既得一，万事毕，意自诚，心自正，身自修，家自齐，国自治，天下自平。揆其实，乃率意即诚，任心即正，从身即修，家国天下由我操纵，即齐治平。即不齐治平，亦不必问。于虚灵中，为物欲潜滋暗长，恣肆妄行，皆直任为道，不必潜修禁止。一禁止即遏抑，遏抑即外求。以此立门户，聚朋徒，标之不过二语，曰“心知即道，口讲即学”，止矣！（《大学定本古本石经三序》）

《易》言“穷理”，分析乎理之谓，《大学》“致心之知者在格，万物万理，本於一物一理”者，意正相同，故举以为释，未尝谓随万物而一一穷之。徧观传注，未有此语。新学惟取人心血气中虚灵知觉者为立大，为养端倪，为体认天理。黠者又取善知识之说，合诸《大学》“致知”，《孟子》“良知”二语为言，其功即反目摄神至心，即知至，亦即格物，不必别言致、言格。乃以《大学》言格物不可背，不得已或指为格欲，为正事，为至物。格知物有本末之物，或以明知意心身家国天下之物，或以格不生不灭之物。又以先王礼乐名物典章法度，为非作圣之功，增杂霸藩篱，训诂记诵闻见，皆致格中事。一切指以为名、为博、为侈靡而文致之，支吾笼罩，转换隳侗，难以测识。自来不师先王，非孔子，一见于秦，再见於今。（《太学四体文集註序》）

古今赞先师孔子者曰：“述作，集群圣事功，冠百王。”乃以道德之盛，与圣王同，而述作事功异尔。述作事功者，由圣王既远，道脉日微，权术初炽，虚无将起，人方迷惑，是故启迪斯人以有知。又以人不能皆知，则有可使由不可使知，生知，学知，困而学、困而不学，中人上下可语、不可语之教，当其初心，詎不欲谓人皆有知？知本自良，何分於可不可，上次下之等哉？惟道原於天命之谓性，性则与形俱形，形而有上下。形者，气质之谓；上者，道之谓，一理是也。以其不可见，故谓之上，惟上故难知。下者，器之谓，日用万殊是也，即一理之所散着也。以其可见，故谓之下，惟下故易由。合上下言，皆心之德，故曰道亦器，器亦道。是故生知者气质清粹，天性湛然，默识此道，谓之上智。中人以上，气质美者，於性明，可以语上，以上使知即知之；中人以下，气质次者，于性蔽不可以语上，以下使之即由之。以上下言，知者道，由者器。以道亦器，器亦道言，则知者固道，由者亦道。如由之中有学，有困而学，则蔽彻明开，几駸语上，是即下学而上达者。惟终身由不学，故不知，民斯下之。下之将所由者尽悖而去之，民斯愚之，故曰：“惟上知与下愚不移。”至下愚，而其初命於天者，仍在所谓“不以圣丰，不以愚啬”，故曰：“性相近，习相远。”斯为孔门立教之法。后世诵习服行，可自识乎？权术虚无者不经，奚能迷惑？特周衰，世教微，儒行坏，秦自暴弃。汉武表章《六经》，儒行以显。唐宋间尝有嗣兴。顾崇信不纯，权术虚无杂用，而虚无特著。凡事佛、老者，为虚无，事孔子者，为儒，若鼎立者然，未始混淆强同。亦首孔子，次佛老，未始凌驾独宗。师孔子者自称吾儒，宗佛、老者自称吾玄、吾释，未始援假遮饰为名。斯皆昭然易见者，特莫有能闢正之，所以道艺不一，治亦不古。我国家宗师孔子，显行其道，於今自耆旧宿儒，至佔畢小子，皆识取法，而排斥二氏。即未可谓人人有知，而由其教法，皆能端存、主谨、操履、重博、雅达，於居处应酬，漠为经济，动中矩矱世道，人才为美

。数十年来，忽有为心学者，於佛氏尝即心而见其血气凝定，虚灵生慧，洞彻无际者，名之曰善知识，自称上乘，遂据之为孔门所语上，而蔑视下学之教为外求。又得孟子“良知”两字偶同，遂立为语柄以论学，终日言之，不外乎“人各有知，知本自良”数言。又以心即理，而不交於事物，专在於腔子之内，一敛耳目聚精神於此，即谓之致。一涉於理，交於事物，谓属於见闻，而非本来之良，即谓之不致知者，孔门所谓知也。今以佛氏之说混淆强同，又凌驾独高，援假遮饰以为名，其实非孔门所谓知。非孔门所谓知，则不可语知，是以其自学也，自谓有知，而实不可语知。其始亦依傍早岁所由教法，穷经读书问学，有所闻见，不致差忒，终以不知而作，任权尚术，茫不可测。其立教也，亦欲人自谓有知，不必穷经读书问学，假闻见以遮迷其良，则是举世皆上达，而无下学，民皆可使知，而无复有使由者。是为阳宗孔子，实与之悖，而阴用佛、老，袭以权术，实与之一。自孔子而来，今始创见，今后之学者，难以分辨，终莫能自拔。求孔门而入，而竟喜其说之易简，不事工夫阶级，一蹴至圣之径，或相率以从也。及斯时，其辞益新，其根益固，孰能与之辨者？惟赖孔门所指上达心法，至今存知之者虽鲜，而实有可使知者在；下学教法，布之经书，由之者日众，而实有从由可得於知者在，昭然如日中天。彼其说譬，则阴霾在太虚，不能不聚，亦不容不散。后圣后贤有作以此，指授倡明，反正之，殆无难者，故曰述作、事功异耳。或曰：“下学教法，《鲁论》传之。”朱子亦曰：“下学可言传，其语上者未可言传。”然则孰为语之可传欤？窃观“天何言”，“子罕言命”，“夫子言性与天道”，即语之；颜子不违，曾子唯，即传之。《易》亦曰：“神而明之，存乎人，默而成之，不言而信，存乎德行。”《中庸》：“待人后行。苟不至德，至道不凝。”而程子曰“惟敬而无失”最尽。朱子亦曰：“上达必由心悟。”今欲语上，得传不於人於德行，德行不於敬於心悟，若颜、曾既竭精察，况潜守约求，至气质清粹，天性湛然之域？惟就一蹴至圣之为言，要其究竟，渺然於语上可传者，不相蒙，适以罔世而已。又曰：“孔门所谓知，与今世言学，自谓有知，出於佛氏者，其异何在？”盖孔门未尝以知为道，以知为道惟佛氏。观孔子曰“知之”，曰“知道”、“知德”、“知止”、“知天”，孟子曰“知爱、知敬”，凡言知，即指心，凡言知、言道、言德、言止、言天、言爱敬，即指理，是故知者知此道，道即理。孟子曰“觉”，后儒曰“悟”，亦觉悟此道。析言之，知即《大学》之谓“致知”，觉悟者豁然贯通，即《大学》之谓“物格”；合言之，知觉悟乃明此道，而相因之名其实一也。故曰“孔门未尝以知为道”，乃佛氏即心而见其血气凝定，虚灵生慧，洞彻无际者。析言之，虚灵之谓知，生慧之谓觉，洞彻无际之谓悟；合言之，知觉悟者，乃敛耳目聚精神，间所见腔子内一段

莹然光景之名，其实亦一也。观其以是即理而不交於事物，故曰“以知为道惟佛氏”。孟子曰：“告子未尝知义，以其外之”，窃亦曰：“今之学者，未尝知道，以其外之。”盖以知觉悟为腔子内一段光景，即以为是不复，若程子所云：“寻向上去，以求乎道，是为外之。”夫既外之，故曰“終於不知”。况孟子言良者，自然之谓，以其不待思虑，而自然知爱敬仁义之道也。佛氏言善者，神通自在，不可思议，无上至妙之谓，以其知为神通自在，不可思议，无上至妙之道也。今不以良为自然，而以为神通，又独挈良知、遗良能，则外行。夫知既与孔、孟言良者异，又外行，则行亦异。知行并异，是别为一端，则又不肯以别为一端自居，而曰“知行合一”。近日儒者尝谓孔门以其所知而为知，知不可验而行可验，故观论人品者，验其所行而得其所知，此谓知行本一，奚必合之一哉？凡物惟二乃合，今以本一者而曰合，是欲一之而反二之也。又讳言佛，尝闢乎佛，闢之惟以其外人伦、不耕食、自私自利为言，此在释氏诚为外迹，与其在人伦者小异，而其所论道者大同。今独据其大同，而故闢其小异，安可因其小而信其大哉？即佛氏者闻之，亦惟以其呵佛骂祖故智，反不之校耳。顾此犹前时为然，今则不惟不讳不闢，且直以佛氏之说为孔子之说，又以佛在孔子之上。倡言自恣，弃行不顾，其人在孔门，必挥而斥之。乃其传闻者不察其真，遂以为真圣学。近日思传理学者，亦以一二为是说者，列而进之，与先儒并，令天下后世，谓当世理学，其人若此，深可惧也。或曰：“兹言出，而天下知之鲜，罪之众。”余惟为孔门守斯道，即弗知之，众罪之，弗敢辞矣。（《孔子像碑》）

晦菴先生自赞曰：“从容礼法，沉潜仁义。”此其躬行之实。乃於孔门所删述《六经》，程子所表章《四书》，传註之，成周六典，官制议之。我圣祖重其道，崇其教，首以训上，建官至今，道德一而风俗同，内外维而纪纲正，此其讲明之蹟。先生少尝读佛、老，及游延平先生门，始弃旧习。又惧天下后世陷溺之也，乃本程子“佛、老之害，甚于杨、墨，弥近理而大乱真，差谬间毫釐千里。”所差谬者，石潭汪子，整菴罗子，所指心性之辨是也。心性者，儒、佛、老皆言之，皆并传，其中儒佛混同为一者，儒而释、老为言者，皆易辨，惟佛而儒之难辨。先生首以思、孟，宋儒周、程、张、邵所阐明，详发之。其大旨以虚灵知觉之谓心者，主于形而囿于形，我所有也。天命之性者，太极一本，万物一原，敬轩薛子谓天下公共之理，汪子谓天也理也，天下之公共者是也。气质之性者，二气五行，刚柔万殊，汪子谓梏于形体，乃有我之私者是也。性具於心，心生於形，形之谓气质，而亦谓之性者，谓其有则俱有，非二言之。惟变化其有我之私，至公而无我，天性复初，气质不累，乃性曰天性，而不复以气质并言也。此谓之儒宗。佛自达摩单传，直指人心，见性成



佛，此即禅宗。似儒非儒，故阐之曰：“佛家从头都不识，则不识性所从出之天，即谓之命”，曰：“只认知觉便做性，则不识心所具之理，即谓之性。”又曰：“但认为己有，则不认以天理为天下之公共者言性，以有我之私者言气质，是为无所蔽。”以心无理又无蔽，不得不以理为障。障一去，而方寸中空空荡荡，若无星之秤，无界之尺，事至不能决，不得不以事为障。以理为障，故不言穷理；以事为障，故不言敬事。而惟此虚灵知觉在腔子内者，炯然洒然无念无着，其工夫则止观空悟为一，一悟便是，即为了当。自此随意见所起，不分真妄，皆本来面目。执为把柄，直竖而往，操纵作用无不自由，上天下地惟我独尊，其效验以既悟必证，必得人传继，始为大悟。乃急於说法普度，机锋应对，凡来参者，若薛子所云“不问贤愚善恶，只顺己者便是”。无我无人，其说简径直捷，新奇玄妙，身不自修，又不俟循序，不待防检，其势较易於圣学，其利本於养生，以故豪傑之负聪明才辨者，於此既能闻道，又能养生，孰不动乎旧所传习，搀而入乎此者？先生素爱之於心，故并其时，有谓心即理者，直辩其非，曰“心粗”，曰“不识有气质之性，岂不以其品优识贤而必深文之哉？”盖传而释之，其端初开，不容不言为之防。故其论学，圣人尽性，学者复性，性之复在变化气质，而变化之方，则以程子发明孔门“下学而上达”教人成法，而曰“涵养须用敬，进学则在致知”者，申之曰：“主敬以立其本，穷理以致其知，本立而知益明，知进而本益固。”自此辨明教立，学者所得明，固於禅不染，亦皆能言以闢之，於是儒而禅者绌。宋末伪学重禁，学者相与信从，讲之不辍，忠义辈出。元人事佛，鲁斋许子以此用□□□世教赖之不堕。我圣祖以经书传註，又集诸儒大全，列学宫，时有文臣进解佛经，亦祇以佛释佛，不许以儒文。是以至今明经修行，议事谋政，皆从此出。此其崇正闢邪之功，并於孔子作《春秋》，孟子闢杨、墨，即门人后记录有异，亦当删烦存实，舍短集长，以永其功，俾勿为释氏者搀入为害。何近岁有尝读其书，既因养生契禅，恍见此心知觉之妙，遂自称悟，揭之为良，曰“道在此，不在行，即为己心，《六经》不在载籍，妙道自己而发，先圣先儒弗及，传註皆差。”因取精一、博约、一贯、忠恕、格致、克复、中和、尽心、知性、知天诸训，一认为己所有，知觉之中不辨，欲以易天下。见其惟传註是从，不诋之则己说不伸，乃诋所阐教法为末务，主敬为缀，格物穷理为支离，为义外，为俗学，鄙传註为训诂章句，非读书为远人为道。窃揆孔门下学事，上达理，理本事末，学此事，达此理，还却以此理处此事，是为本末一原，何尝末？其论主敬，所以存此心格物，所以明此心存明，皆心也，何尝缀？支离义外者，直以义为在外，今指性即理，穷而至於义之精，精斯一，一斯贯矣，何尝外？俗学者，词章家记诵、补缀、科试、覆射者可言矣，即尝以攷小学训行



有所损益”者。窃以天气地质具而后生人，固圣愚贤不肖所同禀，特其中有清浊淳漓之异耳。所贵学者澄浊求清，去漓还淳，乃所谓变化之功尔。孟子“形色天性，惟圣人践形”，厥旨深矣。苟以气质为浮云，则是谓其祇有浊漓，而不谓其有清淳。然则生知安行之圣，学知利行之贤，其有外於此天地气质而生，而人性上有二物矣。抑别有一种气质，而非吾之所谓气质者？又不然。是天命自天命，气质自气质，而道之形上形下，截然可分为二。至於指天命之性为性灵不昧，此近世诸儒同以为然，似同於佛氏“昭昭灵灵见上乘”之说，与圣门所指性与天道，《中庸》以来性命，皆殊涂异能，非愚生所知。（《与吕巾石》）

今时所称钜公闻人者，谈学术以立解顿释，谈文艺则饰章藻句，门户特立，途径肆开，崇居皋席，广延游道，名流争集帜下，而海内亦重之为通达，为弘大。而视夫履孝弟，抱廉节，慎交承，端举动，若孟子所谓守先王之道者，出则宣忠猷，有仁泽，敦俭朴，覈功效，若周子所谓处事精详，务名道理者，皆以一节视之。且鄙之以为迂阔，为袭，为不达。以此为言，即以此为行可知。是以当此时，文饰胜寂，藻繁鲜实，吏行鲜治者，由此也。（《与陈心谷》）

今学者只以讲便为学，以学便为道，以道便为心，故曰“心学”。今言格物者，以心即知，以知即物，一敛视却听，便为心正，心正便为知致，知致便为物格，物格便为道，为学。其辞儻侗不分，空寂难辨，遂使圣门曰心，曰道，曰学，曰正心、致知、格物，捏为一团。其流之弊，令人空寂枯槁，祇成一个顽然之物。谨覩来谕谓：“统会斯道者心，以心体道，斯善学者。”又谓：“知非空知，必有一事，事即是物，知中有物，物见于知，虽有知物二字之名，实为一齐俱到之妙。”可谓辨析至精。（《与舒继峰》）

#### 文定王顺渠先生道

王道字纯甫，号顺渠，山东之武城人。正德辛未进士，选庶吉士。山东盗起，欲奉祖母避地江南，疏改应天教授，召为吏部主事，历考功文选郎中。大学士方献夫荐其学行淳正，可任宫僚，擢春坊左谕德，引疾辞归。嘉靖十二年起南京祭酒，明年回籍。二十五年起南太常寺卿，寻陞南户部右侍郎，改礼部，掌国子监事，又改吏部而卒。赠礼部尚书，谥文定。

先生所论理气心性，无不谛当。又论人物之别，皆不徇於先儒之成说，其识见之高明可知。但以孟子执情为性，不足以服诸子。孟子指出恻隐、羞恶、辞让、是非，是即性也。舍情何从见性？情与性不可离，犹理气之合一也。情者，一气流行之也，流行而必恻隐、羞恶、辞让、是非之善，无残忍刻薄之夹带，是性也。故《易》曰：“利贞者，性情也。”先生言情之善，原从性之善

而来，但情之善可迁，而性之善不可迁。不知情之迁，迁於外物耳，当其无物之时而发之，何尝不仍是恻隐、羞恶、辞让、是非之心乎？其不迁也明矣。今必欲於四端之前，求其不可知、不容说者以为性，无乃复堕於成说乎？先生初学於阳明，阳明以心学语之，故先生从事心体，远有端绪。其后因众说之淆乱，遂疑而不信。所疑者大端有二，谓致知之说，局於方寸；学问思辨之功，一切弃却。夫阳明之所以致知者，由学问思辨以致之，其万死一问思辨也。先生既知心体之大，而以事心者为局心，其亦自相矛盾乎？谓良知是情之动，於本然之体，已落第二义。夫阳明之所谓良知，不曰未发之中乎？以念头起处，辨其善恶者，此在门弟子之失，而以加之阳明，不受也。先生又从学甘泉，其学亦非师门之旨，今姑附於甘泉之下。

### 文录

或问道曰：“一阴一阳之谓道，理气之别何居？”曰：“奚别之有哉？盈天地间，本一气而已矣。方其混沦而未判也，名之曰太极。迨夫酝酿既久，升降始分，动而发用者谓之阳，静而收敛者谓之阴，流行往来而不已，即谓之道。因道之脉络分明而不紊也，则谓之理。数者名虽不同，本一气而已矣。”

“理气不杂不离之说非歟？”曰：“非也。黑白相入曰杂，彼己相判曰离，二也。气之脉络分明而不紊者曰理，其为物不二也。杂与离，不可得而言矣。”（《天道说》）

“人物之生，孰形之？”曰：“气为之形。”“孰性之？”曰：“气为之性。”曰：“气为之性也，理何居耶？”曰：“理即气也，而以为有二乎哉？天地之气，一阴一阳而已。阴阳之形而上者，谓之道，而人物受之以正其性。阴阳之形而下者，谓之器，而人物分之以范其形。道不离於器，而性即具於形，本一气而已矣，岂外此更有所谓理，而与气为偶者耶？”“然则人物之别，何如？”曰：“阴阳也者，运而造化者也。运则不齐，不齐则通塞偏正生焉，通而正者造人，塞而偏者造物。”“人生皆善，而有知愚贤不肖之不同，何也？”曰：“天地之气，絪縕停滯，流行推荡，大而不世之否泰，小而不岁之灾祥，上而日月之薄蚀，下而山川之崩竭，皆生於运之不齐也。况人於天地间，以有涯之形囿有涯之气，而其资生资始之时，或适感天地偏阴偏阳，与夫阴阳之乖戾者。则其既生之后，通者有时而或塞，正者有时而或偏，偏有轻重，塞有厚薄，而知愚贤不肖之等分矣。”（《性说》）

自南宋崇尚道学之后，其学未尝不行於上也，而卒不能收善治之效。未尝不传於下也，而卒不见成命世之才。由今观之，想望庆历、嘉祐之盛，韩、范、富、欧之风，邈乎不可覩矣。况等而上之乎？（《道学》）

性善之善，不与恶对，与恶对者，情之善也。孟子执情以为性，故虽竭力

道性善，终不足以服诸子之口。子由闢之是矣，但欠源头一句分明耳。盖情之善，原从性之善而来，但情之善可迁，而性之善不可迁，情之善有对，而性之善无对。今概以为无是无非，是以恶为亦出於性矣。殊欠分晓。（《性善之说》）

为仁之本，是仁之本也。孟子以事亲从兄为仁义之实，意正如此。本者，根也，实亦根也。（《孝弟为仁之本》）

朱子论性，千言万语，只是一意，大抵谓人与物所禀之理一般，但人之气清能推，而物之气浊不能推耳。敢以一言难之，麟凤龟龙，谓之四灵，其气之清明，视世之常人何如？然常人於四端五典，虽不能全，而亦不至尽废。四物虽灵，曷尝见有彷彿於人者哉？就此处观之，可见人与物之情，合下不同矣。故孟子闢告子以牛犬之性，与人不同，正与此处看得明白耳。（《性学》）

圣人所示学问思辨之功，皆从发明此心，以恢复其广大高明之本体，所谓如切如磋也。而世儒乃欲以此穷尽天下之理，不知理者，吾心之准则，孟子所谓权度，心为甚者此也。心体苟明，则权度精切，而天下之长短轻重，应之而有余矣，岂待求之於外哉？（《为学》）

所谓物者，指外物而言，即《乐记》“感於物而动，性之欲也”。所谓格者，以扞禦为义，主温公之说。（《格物》）

“孟子后，千载无真儒”。宋儒有是言，余每读之戚然。姑就汉一代言之，董、贾兼文学政事之科，萧、曹、丙、魏，皆有政事之才，远在季路、冉有之上，而丙又入德行而不优。至於孔明，则兼四科而有之矣。黄叔度不言而化，如愚之流辈也。管幼安龙德而隐居於辽东，一年成邑。陈太丘、荀令君、郭有道、徐孺子皆德行科人，冉、闵之次也。其诸表表，难以悉数。三国人才尤盛，至晋及唐，代不乏人。今一举而空之曰“无真儒”，呜呼！悠悠千载，向谁晤语。

宋自庆历以前，英贤彙出，当时治体，风俗人才，皆淳庞浑厚。於时程、朱未生也，亦曷尝如长夜，直待程、朱出而后明哉？

孟子曰：“圣人先得我心之同然者，谓理也，义也。”是义理皆在於心矣。皆在於心而有二名，体用之谓也。今曰在物为义，处物为理，则是用由内出，而体全在外具矣。不知体既在外，用何自出哉？谓之义外之见也亦宜。（以上《批林国辅讲余答问》）

天理平铺於人情物理之间，舜之所以为圣，不过明於庶物，察於人伦而已。所贵乎学问之功，正要在日用应酬人物处，观其会通。动中肯綮，如庖丁解牛，洞无凝滞，然后为得，少有扞格齟齬，即是学力未至，便当反己研求，务要推勘到底，使在我者无毫发之不尽，而后委外之通塞於所遇焉。（《答魏庄

渠》)

阳明先生致知之说，大略与孟子察识扩充四端之意相似而实不同。孟子见得道理平实广大，如论爱牛，便到制民常产，论好色好勇好货，便到古公、公刘、文、武之事。句句都是事实，所以气象宽裕，意味深长。阳明先生所见，固存省之一法，然便欲执此以尽。盖为学工夫大，《易》所谓“学问辨”，《中庸》所谓“学问思辨”，《论语》所谓“博文约礼”，“好古敏求”，“学《诗》学《礼》”，一切弃却，而曰“为学之道，耑求之心而已”，是几於执一而废百矣。

若论道之本体，天大无外，心大亦无外，天地之用，皆我之用，浑然一理，何所分别？吾心体会尽天下之理，亦只是全复吾心之所固有而已。故曰：“尽其心者，知其性也。”知其性，则知天矣，知性知天，却只在尽心焉得之，则心体之大可想而知矣。今乃欲以方寸之微，念虑之动，局而言之，不几於不知心乎？不知心而能尽心，不尽心而能知性知天，而曰“圣人之学，吾未之信也”。（以上《答朱守中》）

次阳明咏良知

若把良知当仲尼，太清却被片云迷。良知止是情之动，未动前头尚属疑。独知还是有知时，莫认独知即正知。寻到无知无物处，本来面目却为谁？本来面目却为谁？绝四宣尼定自知。学子欲寻绝四处，不先格物更何为？孟子良知即四端，乃情之发动处，其以孩提言，正赤子之心，而程子以为已发而未远於中者也。阳明指此以为圣人之本体，落第二义矣。

格，扞格之义，禦之於外也。物，物交物之物，凡外物皆是也。格物，即孔子所谓克己，孟子所谓寡欲，周子所谓无欲也。格物以致知，犹刮垢以磨光也。物格知至，则垢尽而明见矣。

卷四十三 诸儒学案上一

前言

诸儒学案者，或无所师承，得之於遗经者；或朋友夹持之力，不令放倒，而又不可系之朋友之下者；或当时有所兴起，而后之学者无传者，俱列於此。上卷则国初为多，宋人规范犹在。中卷则皆骤闻阳明之学而骇之，有此辨难，愈足以发明阳明之学，所谓他山之石，可以攻玉也。下卷多同时之人，半归忠义，所以证明此学也，否则为伪而已。

文正方正学先生孝孺

方孝孺字希直，台之宁海人。自幼精敏绝伦，八岁而读书，十五而学文，辄为父友所称。二十游京师，学於太史宋濂。濂以为游吾门者多矣，未有若方生者也。濂返金华，先生复从之，先后凡六岁，尽传其学。两应召命，授汉

中教授。蜀献王聘为世子师。献王甚贤之，名其读书之堂曰正学。建文帝召为翰林博士，进侍读学士。帝有疑问，不时宣召，君臣之间，同於师友。金川失守，先生斩衰，哭不绝声。文皇召之不至，使其门人廖鏞往，先生曰：“汝读几年书，还不识箇是字。”於是系狱。时当世文章共推先生为第一，故姚广孝尝嘱文皇曰：“孝孺必不降，不可杀之，杀之天下读书种子绝矣。”文皇既惭德此举，欲令先生草诏，以塞天下之人心。先生以周公之说穷之。文皇亦降志乞草，先生怒骂不已，磔之聚宝门外。年四十六。坐死者凡八百四十七人。崇祯末，谥文正。

先生直以圣贤自任，一切世俗之事，皆不关怀。朋友以文辞相问者，必告之以道，谓文不足为也。入道之路，莫切於公私义利之辨，念虑之兴，当静以察之。舍此不治，是犹纵盗於家，其余无可为力矣。其言周子之主静，主於仁义、中正，则未有不静，非强制其本心如木石然，而不能应物也，故圣人未尝不动。谓圣功始于小学，作《幼仪》二十首。谓化民必自正家始，作《宗仪》九篇。谓王治尚德而缓刑，作《深虑论》十篇。谓道体事而无不在，列《杂诫》以自警。持守之严，刚大之气，与紫阳真相伯仲，固为有明之学祖也。先生之学，虽出自景濂氏，然得之家庭者居多。其父克勤，尝寻讨乡先达授受原委，寢食为之几废者也。故景濂氏出入於二氏，先生以叛道者莫过於二氏，而释氏尤甚，不惮放言驱斥，一时僧徒俱恨之。庸人论先生者有二：以先生得君而无救於其亡。夫分封太过，七国之反，汉高祖酿之；成祖之天下，高皇帝授之，一成一败。成祖之智勇十倍吴王濞，此不可以成败而誉咎王室也。况先生未尝当国，惠宗徒以经史见契耳。又以先生激烈已甚，致十族之酷。夫成祖天性刻薄，先生为天下属望，不得其草，则怨毒倒行，无所不至，不关先生之甚不甚也。不观先生而外，其受祸如先生者，宁皆已甚之所至乎？此但可委之无妄之运数耳。蔡虚斋曰：“如逊志者，盖千载一人也。天地幸生斯人，而乃不终祐之，使斯人得竟为人世用，天地果有知乎哉？痛言及此，使人直有追憾天地之心也”。乃知先正固自有定论也。

#### 侯城杂诫

人孰为重？身为重。身孰为大？学为大。天命之全，天爵之贵，备乎心身，不亦重乎？不学则沦乎物，学则可以守身，可以治民，可以立教。学不亦大乎！学者圣人所以助乎天也，天设其伦，非学莫能敦；人有恒纪，非学莫能序。故贤者由学以明，不贤者废学以昏。大匠成室，材木盈前，程度去取，沛然不乱者，绳墨素定也。君子临事而不眩，制变而不扰者，非学安能定其心哉？学者君子之绳墨也，治天下如一室，发於心见於事，出而不匮，繁而不紊。不学者其犹盲乎？手揣足行，物至而莫之应。

治人之身，不若治其心；使人畏威，不若使人畏义。治身则畏威，治心则畏义。畏义者於不善不禁而不能为，畏威者禁之而不敢为，不敢与不能，何啻陵谷。

养身莫先於饮食，养心莫要於礼乐，人未尝一日舍饮食，何独礼乐而弃之？尊所贱，卑所贵，失莫甚焉！

古之仕者及物，今之仕者适己。及物而仕，乐也；适己而弃民，耻也。与其贵而耻，孰若贱而乐？故君子难仕。

古之治具五：政也，教也，礼也，乐也，刑罚也。今亡其四，而存其末，欲治功之逮古，其能乎哉？不复古之道，而望古之治，犹陶瓦而望其成鼎也。

三代之化民也周而神，后世之禁民也严而拙，不知其拙也，而以古为迂，孰迂也哉？

化於未萌之谓神，止於未为之谓明，禁於已著之谓察，乱而后制之谓瞽。秦、汉之治，其瞽也。与不师古而瞽之师，孰谓之非瞽？

古礼之亡也，人不知事亲之道。今丧礼朝夕奠之仪，其事生之常礼乎？孔子曰：“至於犬马，皆能有养，不敬何以别乎？”噫！行者鲜矣。

为子孙者，欲其恣不欲其浮，欲其循循然，不欲其颀颀然。循循者善之徒，颀颀者恶之符。

一年之劳，为数十年之利，十年之劳，为数百年之利者，君子为之。君子之为利，利人；小人之为利，利己。

待人而知者，非自得也；待物而贵者，非至贵也。

不作於心，合乎天，足乎己，及乎人，而无容心焉，惟君子哉。君子有四贵：学贵要，虑贵远，信贵笃，行贵果。

好义如饮食，畏利如蛇虺，居官如居家，爱民如爱身者，其惟贞惠公乎？释书而为治，而政无不习也，去位而野处，而色未尝异也。是以不以才自名，而才者莫能及；不以道自任，而君子推焉。世俗之学，岂足以窥之乎？

学术之微，四蠹害之也。文奸言，摭近事，窥伺时势，趋便投隙，以贵富为志，此谓利禄之蠹。耳剽口銜，诡色淫辞，非圣贤而自立，果敢大言以高人，而不顾理之是非，是谓务名之蠹。钩摭成说，务合上古，毁訾先儒，以为莫我及也，更为异义，以惑学者，是谓训诂之蠹。不知道德之旨，雕饰缀缉，以为新奇，钳齿刺舌，以为简古，於世无所加益，是谓文辞之蠹。四者交作，而圣人之学亡矣。必也本诸身，见诸政教，可以成物者，其惟圣人之学乎？去圣道而不循，而惟蠹之归，甚哉其惑也。

为政有三：曰知体，稽古，审时。缺一焉非政也。何谓知体，自大臣至胥



吏，皆有体，违之则为罔，先王之治法详矣。不稽其得失，而肆行之，则为野。时相远也，事相悬也，不审其当，而惟古之拘，则为固。惟豪傑之士，智周乎人情，才达乎事为，故行而不罔，不野，不固。

定天下之争者，其惟井田乎？弭天下之暴者，其惟比閭族党之法乎？有恒分而知恒道，奚由乱？

贫国有四，而凶荒不与焉。聚敛之臣贵则国贫，勋戚任子则国贫，上好征伐则国贫，贿赂行於下则国贫。富国有四，而理财不与焉。政平刑简也，民乐地闢也，上下相亲也，昭俭而尚德也，此富国之本也。

国不患乎无积，而患无政；家不患乎不富，而患无礼。政以节民，民和则亲上，而国用足矣；礼以正伦，伦序得则众志一，家合为一，而不富者未之有也。

学古而不达当世之事，鄙木之士也；通乎事变而不本於道术，权诈之士也。鄙木者不足用，权诈者不可用。而善悦人，及其失也，木愈於诈。闻以权诈亡国矣，未闻鄙木者之僨事也，故君子尚朴而不尚华，与其诈也宁木。

仕之道三：诚以相君，正以持身，仁以恤民，而不以利禄挠乎中。一存乎利禄，则凡所为者皆徇乎人。徇人者失其天，失天而得人，愈贵而犹贱也。

柔仁者有后，刚暴者难继。仁者阳之属，天之道也，生之类也；暴者阴之属，地之道也，杀之类也。好生者祥，好杀者殃，天行也。

为家以正伦理别内外为本，以尊祖睦族为先，以勉学修身为教，以树艺畜牧为常。守以节俭，行以慈让，足己而济人，习礼而畏法，亦可以寡过矣。

礼本於人情，以制人情，泥则拘，越则肆，折衷焉斯可已。古之庶人祭不及祖，汉以下及三世，非越也，人情所不能已也。古过於薄，今过於厚，则从於厚。今过於薄，不若古之美，则惟古是从。礼近於厚，虽非古犹古也。

三年之丧，自中出者也，非强乎人也。因其心之不安莞簟也，故枕由寝苦；因其心之不甘于肥厚也，故啜粟饮水；因其心之不忍於佚乐也，故居外次不闻乐。岂制於礼而不为哉？情之不能止也。今世之能丧者寡矣。饮食居处如平时，谈笑容服无所更变。古之戮民，与欲正天下之俗，非始诸此，夫安始？

君子事亲以诚，缘情以礼，知其无益而伪为之，非诚也。惑异教而冀冥福者，非伪乎？圣贤所不言，而不合乎道者，非礼也。化乎异端，而奉其教者，岂礼也哉？事不由礼者夷也。夷者口之死不耐乎祖。

孝子之爱亲，无所不至也。生欲其寿，凡可以养生者皆尽心焉；死欲其传，凡可以昭扬后世者复不敢忽焉。养有不及，谓之死其亲；没而不传道，谓之物其亲。斯二者，罪也，物之尤罪也。是以孝子修德修行，以令闻加乎祖考，守职立功，以显号遗乎祖考，称其善，属诸人而荐誉之，俾久而不忘，远而

有光。今之人不然，丰於无用之费，而嗇於显亲之礼，以妄自诳，而不以学自勉，不孝莫大焉。

国之本，臣是也，家之本，子孙是也。忠信礼让根於性，化於习，欲其子孙之善，而不知教，自弃其家也。

士不可以不知命。人之所志无穷，而所得有涯者，命也。使智而可得富贵，则孔、孟南面矣；使德而可以致福远祸，则姜里、匡人之厄无从至矣；使君子必为人所尊，则贤者无不遇矣。命不与人谋也久矣，安之故常有余，违之故常不足。

处俗而不忤者其和乎？其弊也流而无立，持身而不挠者其介乎？其弊也厉而多过。介以植其内，和以应乎外，斯庶矣乎！

非义之利腊毒，可喜之事藏悔，易悦之人难近，万全之举多怨。君子知其然，功苟可成不沮於怨也。人果不可近，不受其悦也。事之适意，必思其艰。利之可取，先虑其患。故名立而身完也。

儒者之学，其至圣人也，其用王道也。周公没而其用不行，世主视儒也，艺之而已矣。呜呼！孰谓文、武、周公而不若商君乎？

人或可以不食也，而不可以不学也。不食则死，死则已。不学生，则入於禽兽而不知也。与其禽兽也宁死。

尚鬼之国多病，好利之国多贫。祸不可避也，利不可求也。有心於避祸者，祸之所趋，嗜利无厌者，害必从之。故君子信道而安命。

人之不幸，莫过於自足。恒若不足，故足；自以为足，故不足。甕盎易盈，以其狭而拒也；江海之深，以其虚而受也。虚己者进德之基。

政之弊也，使天下尚法；学之弊也，使学者尚文。国无善政，世无圣贤，二者害之也，何尤乎人？

爱其子而不教，犹为不爱也；教而不以善，犹为不教也；有善言而不能行，虽善无益也。故语人以善者，非难；闻善而不懈者，为难。

金玉犀贝，非产於一国而聚於一家者，以好而集也。人诚好善，善出於天下，皆将为吾用，奚必尽出於己哉？智而自用，不若闻善而服之懿也；才而自为，不若任贤之速也。

琼山赵考古先生谦

赵谦字撝谦，初名古则，余姚人也。秦王廷美之后，降为农家。就外傳於崇山寺，达旦忘寐。年十七八，东游，受业天台郑四表之门。四表学於张以忠，以忠学於王伯武。伯武，胡云峰之高第弟子也。洪武十二年，徵修《正韵》，已别用为中都国子典簿。然以其说授之门人宋燧者，多採入於《正韵》。在中都，又以同官不合而罢归。筑考古台，读书其上。谓六经子史，历代阐发有

人，惟音韵之学，世久不明，乃著《声音文字通》一百卷，《六书本义》十二卷。二十二年，召为琼山教谕，琼海之人皆知向化，称为海南夫子。二十八年十一月一日卒於广城，年四十五。

先生清苦自立，虽盛暑祁寒，蹶躄走百余里，往来问学。尝雪夜与门人柴广敬剧谈，既乏酒饮，又无火灸，映雪危坐，以为清供。其著述甚多，而为学之要，则在《造化经纶》一图。谓其门人王仲迪曰：“寡欲以养其心，观止以明其理，调息以养其气，读书以验其诚，圣贤之域不难到。”又读武王《戒书》而惕然有感，以往古之圣，犹儆戒若是之至，后世眇末小子，其敢事事不求之心哉。既以古篆随物而书，又铭其所用器物之未有铭者，以见道之无乎不在也。其时方希直氏亦补註《戒书》，以为其言之善者，与《诗》、《书》要义无以异焉。盖从来学圣之的，以主敬为第一义，先生固与希直善，其讲之必有素矣。庐陵解缙尝铭先生之墓，谓其力学主敬，信不诬也。今《大绅文集》既失此文，而先生著述亦多散逸。万历间焦弱侯所表章者，仅先生字学之书，某幸得此於其后人，故载之於右。

#### 造化经纶图

周子曰：“无极而太极，太极动而生阳，乾道成矣。静而生阴，坤道成矣。阳变阴合，五行顺布，四时行焉。”一皆自然之天也。邵子“心为太极”，盖造化之一气，即圣人之一心。造化之气，本於发生，而圣人之心，亦将以济世矣。故不免由静以之动，自无而入有，使万物得以遂其身，安其业。然人不见其迹者，以造化之气，与圣人之心，虽动而不离静，虽有而不舍无，彼万物与万民，齐见役说战劳於其间而不自觉。故曰：“帝出乎《震》，成乎《艮》。”帝者岂非造化之气与圣人之心乎？夫三圣巍巍，继天立极，相与传授，独辨此心。欲学圣贤者，舍此心将何所用力哉？盖人有情有性，而心则统性情者也。性者仁义礼智是也，情者喜怒哀乐是也。心得其养，则以性御情，而五常百行由此而正；心失其养，则以情荡性，而五常百行由此而隳。此心之所主，顾不重乎？学者诚能时时省察，念念不忘，而使道心常为之主，人心每听命焉，则寂然不动之时，当与造化同其体，及感而遂通，自然与造化同其用，斯其所以为三极之道。三极者，三才各一太极也。洪武甲戌秋七月既望，余姚赵谦谨识。

仁：爱理。（得之於天，具之於心。）元。

孝 存则承颜养志，爱敬不忘；没则慎终追远，继志述事。慎行其身，不敢以遗体行殆。将为善，思贻父母令名，必果；将为不善，思贻父母羞辱，必不果。

公 老老幼幼，举斯加彼，物我不分，穷达一视，克伐怨欲不行，意必

固我不立。

恕 己所不欲，勿施於人，不以所长者病人，不以所能者愧人，不念旧恶。

慈 少者怀之，不独子其子。

爱 矜孤恤贫，随力济物。

宽 纳污藏疾，犯而不校。

厚 德必报，怨不讎。故旧不遗，笃序姻亲。成人美，掩人过。

不仁：

险 设机阱，包祸心，陷人不义，中人凶祸。

忍 害物伤人，幸灾乐祸。

忌 睹闻人才美而媚疾，见人富贵而热中。凡以胜己为不满者，皆忌也。

刻 督责太苛，（自忍中来。）掎克无艾，（自贪中来。）念怨不忘，败人之善，成人之恶。

薄 喜闻人过，好言人短，忘恩负德，得新弃旧，轻訾毁，好攻讦。

克 多尚人不逊善，事功欲自己出，议论专好己胜。

躁 不耐激触，不能容忍。（自褊中来。）

私 立物我，分町畦，凡事只求自利。

褊 气宇狭隘，不能容物。

暴 任情恣横，挟势凭陵。

义：宜理。（得之於天，具之於心。）利。

直 志义不屈不挠，词色不佞不谀。

弟 敬兄友弟，恭老尚年。

正 任理而行，不为阿比，安命守分，不肯苟求。凡出处语默，进退屈伸，刚柔宽严，好恶取舍，从违避就，贵审其宜而不失。

自反 爱人不亲反其仁，治人不治反其智，礼人不答反其敬。行有不得者，皆反求诸己。

刚 乾健笃实，不为物挠，富贵贫贱，不淫不移，威武不能屈。

介 确然有守，不为俗变。

廉 见得思义，分无多求。

勇 见善必为，知过必改。

不义：

贪 货殖玩物，贪名逐禄，不务自守，动辄有求。

吝 不济人之财，当予者不予，但有矧忍恋惜之意。不教人以善，所有则隐蔽，惟恐他人知之。

忧 患贫畏祸。昔人谓祸患之来，只有一个处置。若过於忧，是无义无命也。

佞 胁肩谄笑，巧言饰语，擎跪曲拳。凡冀以逢迎投合人意向者皆是。

欲 耳於声，目於色，口於味，鼻於臭，四肢於安佚。

懦 柔而无立，随俗浮沉，自守不坚，屈於威势。

偏 不求中正，好恶任情。

鄙 计琐屑，甘猥贱。（自吝中来。）

悖 执己自是，违众从欲。

比 不顾是非，徇情党物。

怨 不安义命，不务反躬，一切归咎於天人。

礼：恭理。（得之於天，具之於心。）亨。

敬 正名辨分，敬老崇贤，居处恭，执事敬。内则摄思虑去知，故凝然主一而无适；外则正衣冠尊瞻视，俨然庄重而不慢。

谨 不侈然自放，不轩然自得，言不轻发，事不轻举，不出位而思，不怨天，不尤人，不居下讪上，务隐恶扬善，避嫌疑，审去就，不诤以为直，不傲以为知。

让 辞尊居卑，推多取少，虑以下人，善则称人。

谦 有若无，实若虚，以能问於不能，以多问於寡。

无礼：

骄 挟富贵以自恣，恃才美以为高，常有欲自表见意，（便有伐在其中。）常有陵压人意。（便有傲在其中。）

侈 大室庐，华衣服，盛车马，美饮食，丽器用，越制度，不安分。

诞 无而为有，虚而为盈，约而为泰。

粗厉 气象兀突难亲。

简 接物不委曲，与人无恩义。

敖 简贤德，侮老成，自处放肆，待物轻率。

智：别理。（得之於天，具之於心。）贞。

穷理 博览以致广大，穷究以尽精微，凡大而天地之理，微而事物之故，明而礼乐之文，幽而鬼神之情状，近而人物贤否邪正之分，远而古今兴衰治乱之迹，无一不当致知。疑事每质，知之为知之，不知为不知。

待人 不逆诈，不亿不信，又当先觉，不可受人之欺，见贤思齐，见不贤而内自省，亲贤人，远小人。

知人 识别邪正，爱而知其恶，憎而知其善。

处事 别是非，辨可否，审利害，计始终。义以为质，礼以行之，逊以

出之，信以成之。

知言 真伪忠佞，贵於辨察。

知命 贫富贵贱，付於自然。

明 不读非僻之书，不为非礼之视。

聪 不受浸润之谮，乐闻说直之言。

无智：

昏 於事不审是非可否，於人不识诚伪善恶，远贤人，交小人。

浅 以小小得丧为利害，以小小毁誉为荣辱，以小小逆顺为恩怨。

固 拘方泥曲，执滞不通。

陋 安於卑陋，不务广览博取以长见识。

满 器识褊狭，不能自屈，矜骄傲世，侮慢才德。

巧 好穿凿微以为智。

不明 溺於乱色，观非僻之书，视非礼之物。

不聪 讳闻过，喜谀佞，恶正直。

轻 事不详审而妄为，言不详审而妄发。

浮 不敦笃。

信：

存心 真实无妄。

尽己 言顾行，行顾言。

尽人 循物无违。

极诚 为人谋而忠，与人有终始，体道无虚伪。

不信：

诈 虚言罔人，匿行炫耀。

欺 食言、伪言、大言、行事不确实，为人不亲切，有失自盖藏。

矫 心迹不相副，沽微以求名。

谲 多机关，挟术数，务诡随，易反覆。

以上原在图内，今书於外，以便观者。

考古续戒书

有攸为，罔稽乎得失，有攸行，罔觉乎凶吉，惟尔德之至神，惟尔道之至一，凡民有疑，惟尔质。（《著》）

德惟一，动则吉；行靡中，动乃凶。神之敬之，伊、泰筮之庸。（《著格》）

馨尔德容，以塞葳斯革。（《香鼎》）

山尔立，匪岌岌，迩余习。（《笔架》）

昏明之异，尔用尔弃，永昭尔之德，予夜无寐。（《书灯》）  
窅而深，藏乃密，廓有容，随所出。（《书院》）  
正其心，良其背，畏无闻，慎无视，允守兹，哲可企。（《室》）  
大哉圣谟於尔储，奠之粵之匪他图。（《书厨》）  
抒厥衷善则纪，秉有恒敬视此。（《笏》）  
安毋忘危，乐毋忘悲，毋曰无知，天监於兹，毋自欺。（《榻》）  
斋尔宿，慎尔独，毋安尔寝，纵尔欲。（《枕》）  
锦烂如灾厥躯，缜疏温安以存。（《衾》）  
簞食豆羹，莫之与争，羞珍食玉，其或颠覆。（《鼎》）  
戒尔盈盈易倾，守尔中中有容。（《水注》）  
尔之则，符心德，长短不齐惟所适。（《度》）  
毋苟入，毋苟出，括汝口，时无失。（《囊》）  
待时而动，随时而静，动静惟其时，孰执其柄？（《扇》）  
利若钝，刚而巽，惟所致，曷有困？（《锥》）  
上无谄，下无渎，慎所与，乃无辱。（《名刺》）  
谐尔鸣，宣乃情，永协《韶》之成，毋为郑之声。（《琴》）  
温而润，惟尔德之蕴，端而方，惟尔德之臧，虚而质，是以容斯实。（《砚匣》）  
黑所致，白亦缁，欲有所染其慎之。（《墨》）  
槩而敦，质而文，纪厥善，余所遵。（《图书》）  
方而式，廉而直，履渠循常，契余德。（《戒方》）  
藏厥机，勿妄开，彼其不齐尔乃裁。（《书剪》）  
不偏倚，惟尔德之宜，正直如矢随所之。（《笔式》）  
仰彼则重，俯此则轻，俯仰咸匪经，惟执厥中乃尔程。（《权》）  
或欹或盈罔攸式，掎多益寡尔作极。（《量》）  
安尔裘，蓄尔质，的然於外，宁藏於密。（《笥》）  
坦而夷，无欹无危，习於兹，敬而勿驰。（《简板》）  
疑所决，庸而濩，永丹厥心，毋为紫夺。（《硃盒》）  
晨而兴，谨斯栉，毋以养望为尔逸。（《栉》）  
勿为所染而自缁，日新又新当自治。（《墨池》）  
毋苟污，难复去。（《点子》）  
匪欲其华，匪逞其奢，欲观古像致厥家。（《画义》）  
彼有所染庸尔革，陂而不莹庸尔泽，革如泽，如尔之德。（《研羸》）  
夫惟静动罔不正，夫惟重无怠无纵，静兮重兮，敬德日跻。（《压石》）

悬尔形，著厥名，永纲纪，吾圣经。（《书箴》）

执斯匕，毋忘秉耒饘粥，於是以宁余馁。（《匕》）

操斯柄，乱斯正。（《 》）

累寸成尺，如彼积德。（《巾》）

观尔和豫，范我规矩，趋行揖扬於是度。（《佩》）

山削尔形，惟乱风是屏，毋蔽厥明。（《屏风》）

视彼壶，庶乎屡空，视兹矢，庶乎直躬，心易体正遐不中。（《壶矢》）

用则张，舍则藏，用张舍藏，谅比阴阳。（《盖》）

毋曰内可闕乎外，毋曰外不见其内，絜内外无二，惟明德之大。（《帘》

）

柔而平，方而正，是藉是凭，以彰我名。（《印蓐》）

子尔形，烛圣经，学欲缉熙，遵尔高明。（《烛檠》）

去兹尘，如垢去身，如恶去心，其日新。（《尾拂》）

折旋中矩，处彼得所。（《印范》）

齿易刷，心难洁，痛刮磨厉工毋歇。（《牙刷》）

太刚则缺，太锐则折，和尔刚锐，以解余结。（《镌铭》）

#### 卷四十四 诸儒学案上二

##### 学正曹月川先生端

曹端字正夫，号月川，河南之澠池人。自幼不妄言动。年十七，读《五经》皆遍，师事宜阳马子才、太原彭宗古，远有端绪。永乐戊子举於乡，明年登乙榜第一，授山西霍州学正，历九年，丁忧庐墓。壬寅起补蒲州。洪熙乙巳考绩，两学诸生皆上章请复任霍州，上遂许之。又历十年。宣德甲寅六月朔之明日，卒於霍州，年五十九。

初，先生得元人谢应芳《辨惑编》，心悦而好之，故於轮回、祸福、巫覡、风水时日世俗通行之说，毅然不为所动。父敬祖为善於乡，而勤行佛、老之善以为善。先生朝夕以圣贤崇正闢邪之论讽於左右，父亦感悟乐闻。先生条其人伦日用之事可见之施行者，为《夜行烛》一书，言人处流俗中，如夜行，视此则烛引之於前矣。里中有斋醮，力不能止，则上书乡先生，请勿赴。又上书邑令，请毁淫祠，令以属之先生，毁者百余，惟存夏禹、雷公二庙，四时祈报，则设社穀坛。邢端修五岳庙，先生言其非礼；同僚肃拜梓潼神，先生以为谄。僚曰：“斯文宗主也。”先生曰：“梓潼主斯文，孔子更主何事？”门人有赴汉寿亭社会者，先生愍痛以折之。诸生有丧，则命知礼者相之，有欲用浮屠者，先生曰：“浮屠之教，拯其父母出於地狱，是不以亲为君子，而为积恶有罪之小人也。其待亲不亦刻薄乎？”其人曰：“举世皆然，否则讪笑随之。



”先生曰：“一乡溺於流俗，是不读书的人，子读儒书，明儒礼，不以违礼为非，而以违俗为非，仍然是不读书人也。”每有修造，不择时日，或以太岁土旺为言，先生明其谬妄，时人从而化之。霍州樵者拾金钗以还其主，人以为异，樵曰：“第不欲愧曹郡博耳。”高文质往观剧，中途而返，曰：“此行岂可使曹先生知也。”先生以力行为主，守之甚确，一事不容假借，然非徒事於外者，盖立基於敬，体驗於无欲，其言事事都於心上做工夫，是入孔门底大路。诚哉，所谓有本之学也。其辨太极，“朱子谓理之乘气，犹人之乘马，马之一出一入，而人亦与之一出一入。若然，则人为死人，而不足以为万物之灵；理为死理，而不足以为万物之原。今使活人骑马，则其出入行止疾徐，亦由乎人驭之如何耳，活理亦然。”先生之辨，虽为明晰，然详以理驭气，仍为二之。气必待驭於理，则气为死物，抑知理气之名，由人而造，自其浮沉升降者而言，则谓之气；自其浮沉升降不失其则者而言，则谓之理。盖一物而两名，非两物而一体也。薛文清有日光飞鸟之喻，一时之言理气者，大略相同尔。

#### 语录

人之所以可与天地参为三才者，惟在此心，非是躯壳中一块血气。（心者神也，神无方所，视听言动，一切感应皆是。）

事事都於心上做工夫，是入孔门底大路。（看此语，便见先生之学。）

事心之学，须在萌上着力。（所谓萌，即《易》之几，《学》《庸》之独也。）

学欲至乎圣人之道，须从太极上立根脚。（与学圣之事主於一心参看。）

天地间凡有形象声气方所者，皆不甚大，惟理则无形象之可见，无声气之可闻，无方所之可指，而实充塞天地，贯彻古今，大孰加焉！故周子言无极而太极。

做人须向志士、勇士、不忘上参取，若识得此意，便得此心，则自无入不自得。

人要为圣贤，须是猛起，如服暝眩之药，以黜深痼之疾，真是不可悠悠。

学者须要置身在法度之中，一毫不可放肆，故曰礼乐不可斯须去身。（先生为学严密如此。）

吾辈做事，件件不离一敬字，自无大差失。

一诚足以消万伪，一敬足以敌千邪，所谓先立乎其大者，莫切於此。

非礼勿视，则心自静。

学者须要识得静字分晓，不是不动便是静，不妄动方是静，故曰“无欲而静”。到此地位，静固静也，动亦静也。（静字看得精极。）

天理存亡，只在一息之间。（其严乎，先生存养之密可见。）

生死路头，惟在顺理与从欲。

能真知义理之味无穷，则穷达自不足以动念。

圣人之心，一天地生物之心，天地之心，无一物不欲其生，圣人之心，无一人不欲其善。

圣人之所以为圣人，只是这忧勤惕励之心，须臾毫忽，不敢自逸。理无定在，惟勤则常存，心本活物，惟勤则不死。常人不能忧勤惕励，故人欲肆而天理亡，身虽存而心已死，岂不大可哀哉！（勤之一字，是千古作圣的单方。）

人之为学，须是务实，乃能有进，若这里工夫欠了分毫，定是要透过那里不得。

学圣希贤，惟在存诚，则五常百行，皆自然无不备也。无欲便觉自在。

（惟无欲者可作此语。）

人只为有欲，此心便千头万绪，做事便有始无终，小事尚不能成，况可学圣人耶？（语极的确。）

受道者以虚心为本，有所挟，则私意先横於中，而不能入矣。

人能於天命顺而不拂，受而不拒，便是处死生富贵之要。

直者生之道，循理而行，虽命之所遭有不齐，而莫非生道。（见得极透。

）

得一善，逞一善，得一能，逞一能，是谓道听涂说。

今人轻易言语，是他此心不在，奔驰四出了。学者当自谨言语，以操存此心。

修身见於世，盖实之不可掩者，非君子愿乎其外，而欲以自见也。

人性本善，而感动处有中节、不中节之分，其中节者为善，不中节者为恶。（知学则知中节，而动无不善。）

道无形体可见，而圣人一身，浑然此道，故无形体之道，皆圣人身上形见出来。（人皆有之，第日用不知，不自作主宰耳，非道远人也。）

为仁之功，用力特在勿与不勿之间而已。自是而反，则为天理；自是而流，则为人欲；自是克念，则为圣；自是罔念，则为狂。特毫忽之间，学者不可不谨。

孔、颜之乐者仁也，非是乐这仁，仁中自有其乐耳。且孔子安仁而乐在其中，颜子不违仁而不改其乐。安仁者，天然自有之仁，而乐在其中者，天然自有之乐也。不违仁者，守之之仁，而不改其乐者，守之之乐也。《语》曰“仁者不忧”，不忧非乐而何？周、程、朱子不直说破，欲学者自得之。

人能恭敬，则心便开明。

学到不怨不尤处，胸中多少洒落明莹，真如光风霁月，无一点私累。

《六经》、《四书》圣人之糟粕也，始当靠之以寻道，终当弃之以寻真。（道真我所固有者，先生此言，欲毋专泥书册耳。）

古人，文人自是文人，诗人自是诗人，儒者自是儒者，今人欲兼之，是以不能工也。贤辈文无求奇，诗无求巧，以奇巧而为诗文，则必穿凿谬妄，而有不得其实者多矣。不若平实简淡为可尚也。（见先生应感之实可法。）

人心本自虚灵知觉，但事物才触，即动而应物，无踪迹可寻捉处。

《太极图说述解序》略云：孔子而后，论太极者皆以气言，老子道生一，而后乃生二，庄子师之，曰“道在太极之先”，曰一，曰太极，皆指作天地人三者，气形已具，而混沌未判之名。道为一之母，在太极之先，而不知道即太极，太极即道。以通行而言，则曰道；以致极而言，则曰极；以不杂而言，则曰一。夫岂有二耶？列子混沌之云，《汉志》含三为一之说，所指皆同。微周子启千载不传之秘，则孰知太极之为理而非气也哉？且理，语不能显，默不能隐，固非图之可形，说之可状，只心会之何如耳。二程得周子之图之说，而终身不以示人，非秘之，无可传之人也。是后有增周子首句曰：“自无极而为太极”，则亦老、庄之流。有谓太极上当加无极二字者，则又不知周子“理不离乎阴阳，不杂乎阴阳”之旨矣。亦惟朱子克究厥旨，遂尊以为经而注解之，真至当归一之说也。至於《语录》，或出讲究未定之前，或出应答仓卒之际，百得之中不无一失，非朱子之成书也。近世儒者多不之讲，间有讲焉，非舍朱说而用他说，则信《语录》而疑《注解》，所谓弃良玉而取顽石，掇碎铁而掷成器，良可惜也。（《太极图》先生生平所最得力者。）

《太极图说辨戾》文略云：周子谓太极动而生阳，静而生阴，则阴阳之生，由乎太极之动静。而朱子之解极明备矣，其曰“有太极，则一动一静而两仪分，有阴阳，则一变一合而五行具”，尤不异焉。又观《语录》，却谓“太极不自会动静，乘阴阳之动静而动静耳”。遂谓“理之乘气，犹人之乘马，马之一出一入，而人亦与之一出一入”，以喻气之一动一静，而理亦与之一动一静。若然，则人为死人，而不足以为万物之灵；理为死理，而不足以为万物之原。理何足尚，而人何足贵哉？今使活人骑马，则其出入行止疾徐，一由乎人驭之如何尔，活理亦然。不之察者，信此则疑彼矣，信彼则疑此矣，经年累岁，无所折衷，故为《辨戾》，以告夫同志君子！

卷四十五 诸儒学案上三

督学黄南山先生润玉

黄润玉字孟清，号南山，浙之鄞县人。幼而端方，不拾遗金。郡守行乡饮酒礼，先生观之，归而书之於册，习礼者不能过也。诏徙江南富民实北京，其父当行。先生年十三，请代父往。有司少之，对曰：“父去日益老，儿去日益

长。”有司不能夺而从之。至则筑室城外，卖菜以为生，作劳之余，读书不辍。有富翁招之同寓，先生谢不往。或问之，曰：“渠有一女，当避嫌也。”寻举京闈乡试，授江西训导，用荐召为交趾道御史，出按湖广。劾藩臬郡县之不职者，至百有二十人，风采凛然。景泰初，改广西提学僉事。时寇起军兴，先生核军中所掠子女，归者万余口。副使李立，故入死罪且数百人，亦辨而出之。南丹卫在万山中，岁苦瘴厉，先生奏徙平原，戍卒因之更生。丁忧起复，移湖广，与巡抚李实不合，左迁含山知县。致仕。成化丁酉五月卒，年八十九。先生之学，以知行为两轮。尝曰：“学圣人一分，便是一分好人。”又曰：“明理务在读书，制行要当慎独。”盖守先儒之矩矱而不失者也。其所友为李文毅时勉、薛文清瑄，故操行亦相似。

### 海涵万象录

天只气，地只质，天地之生万物，如人身生毛发，任其气化自然也。而人独有心中一窝气，寓得理而灵，故曰心神。然太虚中亦有一团气，灵如人心者，则曰天神。

汴为天下之中，不如金陵、江夏漕运之易集也。

道有体用，体即理，用即事，人得是理於心曰德，服是事於身曰行。何谓德？知仁、圣义、中和是也。何谓行？孝友、睦姻、任恤是也。

道无玄妙，只在日用间，着实循理而行。

在天为理，与天常存，在人为性，气散则亡。

告子若曰“生理之谓性”，便不起人争端。天地间只是生气中有此生理，在人亦然，故名曰性，而总谓之仁。是仁即系天地生物之心，又只是生生之理，又曰气质之性，即告子生之谓也。故张子曰：“君子弗性也。”

有一人之命，有一家之命，有一国之命，若长平坑卒，一国之命也，气数也。

居处恭，执事敬，与人忠，则心自不放。

心之量宇宙间事，皆能推其理而知，但天下形势，古今制度，必须考视而知，难意度也。

程、张所谓心，皆指其虚灵之气而言，气本寓理为性，理从气发为情，而心能主宰者，亦气也。

天地间生生不息为仁，此天理流行也。人心只天理流行便是仁，私欲间断便是不仁。

孔门所教所学，皆於用处发明，而体在其中。盖理是道之体，事是道之用。孝弟见於日用，只从仁上发出来。仁是孝弟之理，孝弟是仁之用。学者鹜於高远，不尽孝弟之事，只是去探高妙，论心论性，却全不识道。

教学者於自己体认性情发见处，便能知道。

古者士农工商，各一其业，子孙世守，而民志定。今也农工商之贪黠者，皆奔兢仕途，而谋吏胥出身，往往资其贪黠，卒获仕途以终其身，所以滥溢铨曹，汙蠹民社者，多此途也。为今之计，莫若自民间俊秀，取入庠校者，三年大比，约计藩臬郡县司吏额，分上中下，取士之中式者上等，命为藩臬阍司之吏，中等为各郡吏，下等为州县吏。三年考满，送礼部会试，亦依上法取送。在京衙门历役三年，都试出身，则使儒法兼通，寄之民社，而去贪黠之风矣。

《大学》之道，问学之宏规；《论语》之言，践履之实理；《孟子》七篇，扩充之全功；《中庸》一书，感化之大义。

《大学》一书，《六经》之名例也；《中庸》一书，《六经》之渊源也。

穷理者道之体斯明，尽性者道之体斯行，至命者道之原斯达，故邵子曰：“非道而何？”

经书补註

格物格字，当训合格之格。凡物之要者，莫切乎身心，物之大者，莫过於家国天下。人之所学，莫非身心家国天下之事。然事物莫不有理，而万物皆备於我，则物理具於吾心。学者以吾心之理，格合事物之理，是曰格物。若训为至，则为物至而后知，至不成文义也。（《大学》）

告曾子以道言，谓一理贯万事，理即体，事即用。告子贡以学言，谓一心贯万理，心者气之灵，理者心之德。

一日克己复礼，一日以成功之大纲言，四勿以日日用功之节目言，譬之一好地方，有寇生发，日日要当克胜他，及至一日尽克胜了，而复却好地方，则天下皆知其地方好了。朱子补传“一旦豁然贯通”，即此一日义同。

天理寓於人曰性，犹源泉入於川曰流。然理无不善，而人之气稟有清浊；泉无不洁，而川之泥质有沙淤。故人之始生，气之清浊未甚见，及其长而习於善，则清者愈清，习於恶，则浊者愈浊。如川之始达，泥之澄浑未甚分，及其远也，积於沙者，则澄者愈澄，汨於泥者，则浑者愈浑矣。故性近习远。

（以上《论语》）

浩气是心窝中一点虚灵之气，所以具众理而应万事者。人能事事合宜，则心无愧怍而天理纯全，斯可识浩然之气象也。仰不愧於天，俯不怍於人，此浩气塞於天地之间也。

义者人心之裁制，气之主也，即所谓志帅也。道者事理之当然，气之行也，即所谓道路也。

万物皆备於我，物理具於吾心也。以吾心之理，处物合宜，即义也。此之

谓体用。（以上《孟子》）

《尧典》以亲九族，即齐家也。止谓本宗九世，上至高，下至玄，自三而五，自五而九，上杀，下杀，旁杀，而人道竭矣。岂有外姓之谓族乎？故《尔雅》别外姻曰母党，妻党。（《书》）

天生烝民，有物有则，言天之生人，有是事则有是理。如视必明，听必聪，色必温，貌必恭，言必忠，而有即必也。民之秉彝，好是懿德，言人之有己，行此常事，故思此常理。如视思明，听思聪，色思温，貌思恭，言思忠，而好即思也。盖事者道之用，理者道之体，故孔子曰：“为此诗者，其知道乎？”（《诗》）

古者诸侯之别子之子孙，嫡派为大宗，其庶子为小宗。若小宗绝，不为立后，惟大宗绝，则以支子立后。盖大宗是尊者之统，不可绝也。今制大宗绝立后，小宗绝不立后，奈庶民不知朝廷之制，凡庶子绝，皆令过继，只是争取财产尔。

古昔吉服，杀缝向外以便体；后王致饰，杀缝向内为吉服，以外削外缉者为凶服。

苴，束茅也，所以代神置於神席几束，祭时佐食取黍稷，祝取解祭於苴，而祭毕弃之，即老氏所云刍狗也。今朱子家礼，乃束茅置沙于馔食前酌酒，似与古礼命祝祭酒意同。

周公祭泰山，召公为尸，今之神有土木偶及遗像，皆古人立尸之遗意欤？（以上《仪礼》）

文毅罗一峰先生伦

罗伦字彝正，学者称一峰先生。吉之永丰人。举成化丙戌进士，对策大廷，引程正公语：人主一日之间，接贤士大夫之时多，亲宦官宫妾之时少。执政欲节其下句，先生不从。奏名第一，授翰林修撰。会李文达夺情，先生诣其私第，告以不可。待之数日，始上疏历陈起复之非，为君者当以先王之礼教其臣，为臣者当据先王之礼事其君。疏奏遂落职，提举泉州市舶司。明年召还，复修撰，改南京，寻以疾辞归，隐於金牛山，注意经学。《周易》多传註，间补己意；《礼记》彙集儒先之见，而分章记礼，则先生独裁；《春秋》则不取褒贬凡例之说，以为《春秋》缘人以立法，因时以措宜，犹化工焉，因物而赋物也，以凡例求《春秋》者，犹以画笔摹化工，其能肖乎？戊戌九月二十四日卒，年四十八。正德十六年，赠左谕德，谥文毅。先生刚介绝俗，生平不作和同之语，不为软巽之行，其论太刚则折，则引苏氏之言曰：“士患不能刚尔，折不折天也，太刚乎何尤？为是言者，鄙夫患失者也。”家贫，日中不能举火，而对客谈学不倦。高守赠以绋袍，遇道殣，辄解以瘞之。尝欲仿古置义田以

贍族人，邑令助之堂食之钱，先生曰：“食以堂名，退食於公之需也，执事且不可取，何所用与？”谢而弗受。冻馁几於死亡，而一无足以动於中。若先生庶几可谓之无欲矣！先生与白沙称石交，白沙超悟神知，先生守宋人之途辙，学非白沙之学也，而皜然尘垢之外，所见专而所守固耳。章枫山称：“先生方可谓之正君善俗，如我辈只修改立事而已。”其推重如此。

语要

子路论为国，而其言不让，夫子哂之。况直居其位而不让乎？登降作止饮食不辞焉，人皆以为非也，荣以爵而不辞焉，人不以为非也。非其小而不非其大，何也？

治己必先治心，心者舟之舵也，欲正其舟，而不正其舵，可乎？

伯恭居丧授徒，子静极以为非，今日便子静在，恐亦不敢以为非也。

居丧须避嫌疑，不可自信而已。古人之受汗者，多以此，人或以是汗之，亦无路分说也。

进善无足处，有足便小了。臧否人物，此是一件不好勾当。称善虽是美事，然必见得透，恐为伪人所罔。

所以为圣贤，不必删述定作，如孔子折衷群圣，以垂宪万世也。不过求之吾心，致慎於动静语默、衣服饮食、五伦日用，以至辞受取舍、仕止久速，无不合乎圣贤已行之成法而已。

君子视人犹己，以义处己，不以义处人，非君子之道也。

流俗虽不美，而天下未尝无正人，天下未尝无正论，此固人心之所以不死，而天道之所以扶持斯世者也。

君子之学，持静之本，以存其虚，防动之流，以守其一。虚则内有主而不出，一则外有防而不入，则物不交於我矣。物不交於我，则我之所以为我者，非人也，天也。

或曰刚折而柔存，此非知刚者也。天不刚乎？地不柔乎？地有陷而天未尝坠，不刚者存而柔者堕乎？山止也，水流也，山刚而水柔，不刚者存而柔者去乎？齿之折者，刚之无本者也，发附於头颅，头颅存而毛发去者何也？

诚曷终乎？土可入，诚不可得而息也。入土斯已矣，诚曷不息也？所谓生也，守之以死，死则终，诚不可得而息也。

所见专则守固。

与其以一善成名，宁学圣人而未至。

文懿章枫山先生懋

章懋字德懋，金华兰谿人。成化丙戌会试第一。选庶吉士，授编修。与同官黄仲昭、庄昶谏上元烟火，杖阙下，谪知临武。历南大理评事，福建按察司

僉事，考绩赴吏部，乞休。冢宰尹旻曰：“不罢软，不贪酷，不老疾，何名而退？”先生曰：“古人正色立朝，某罢软多矣。古人一介不取，视民如伤，某贪酷多矣。年虽未艾，鬚鬓早白，亦可谓老疾矣。”遂致仕。林居二十年，弟子日进，讲学枫木菴中，学者因曰枫山先生。弘治中，起为南京祭酒，会父丧，力辞。廷议必欲其出，添设司业，虚位以待之。终制就官，六馆之士，人人自以为得师。正德初致仕。转南京太常、礼部侍郎，皆不起。嘉靖初，以南京礼部尚书致仕。是岁辛巳除夕卒，年八十六。赠太子太保，谥文懿。其学墨守宋儒，本之自得，非有传授，故表里洞澈，望之庞朴，即之和厚，听其言，开心见诚，初若不甚深切，久之烛照数计，无不验也。以方之涑水，虽功业不及，其诚实则无间然矣。金华自何、王、金、许以后，先生承风而接之，其门人如黄傅、张大轮、陆震、唐龙、应璋、董遵、凌瀚、程文德、章拯，皆不失其传云。

### 语要

人形天地之气，性天地之理，须与天地之体同其广大，天地之用同其周流，方可谓之人。

学者须大其心胸，盖心大则万物皆通。必有穷理工夫，心才会得大。又须心小，心小则万理毕晰。必有涵养工夫，心才会得小。不至狂妄矣。

或劝以著述，曰：“经自程、朱后不必再註，只遵闻行知，於其门人语录，芟繁去芜可也。”

《桃符诗》：“正要鬼神司屋漏，何须茶垒卫门庭。”

每讲“伯夷、叔齐饿首阳之下，民到於今称之”之语，便自警拔。

格君心，收人才，固民心，然后政事可举。

惟唐、虞、三代皆圣人致中和而参赞，下此一泰一否，为气运所推荡耳。

穷理，自进退辞受之节，分明不苟始。

居敬於专一上见功。

应璋问学，先生曰：“勉斋真实心地，刻苦工夫，八字尽之矣。”

### 遗事

诸子皆亲农事，邑令来见，诸子辍耕跪迎。先生官祭酒，其子往省，道逢巡检笞之，知而请罪，先生笑曰：“吾子垢衣敝履，宜尔不识，又何罪焉！”

太宰唐渔石出入徒步，人以为言，渔石曰：“枫山先师致政归，祇是步行。自后朴菴拯、竹涧潘希曾两侍郎俱守此礼，吾安敢违耶？”

枫山祖居渡渚，距城十五里，当事至兰谿者，必出城访之。至则一饭雞黍数豆，力不能办，多假借於族人。其后迁居城中，小楼二间，卑甚。先生宴坐其间，每作文时，绕行室中，其冠往往触樑垫角，先生不知也。



先生田祇二十亩，而家人十口，岁须米三十六石，所入不足当其半，则以麦屑充之。

宅后为天福山，一日勾人者过其门，其人奔入，取道至山而去，手力疑为先生家匿之，先生即令其遍索，不得，手力亦从后门去。先生与夫人略不动色。

每岁宴其门人二次，清明冬至，祭祀之餽也。两人共一席，有不至者，先生自专一席。若门人续至，专席已罄，则夫人自出益之。朴菴先生之姪也，其质朴略相似。先生闻其归家，尚有赢俸，即为不乐。朴菴亦有惭色。

### 原学

人生而静之谓性，得乎性而无累於欲焉之谓学。学在於人，而於性未尝加；不学在於人，而於性未尝损。学有纯正偏驳，而於性未尝杂，性本不学而能者也，而必假於学。性之动於欲也，学以求完夫性者也，而顾戕夫性，学之失其原也。盖人之性也，即天之命也，於穆不显，命之本体，而四时五行，万化出焉；至静无感，性之本体，而四端五常，百行具焉。本体藏於寂，妙用通於感，运之於心，为思虑，发之於身，为貌言视听；施之於家，为父子昆弟；措之於国与天下，为君臣上下、礼乐刑政。以性为有内也，何性非物也？以性为有外也，何物非性也？得乎性之体，则意可诚，心可正，身可修，家可齐，国治而天下平也。据此之谓德，履此之谓道，学此之谓学，勉之为贤，安之为圣。尧曰“执中”，明其体之无所偏耳。舜曰“精一”，明其体之无所杂耳。孔子曰“仁”，子思曰“诚”，孟子曰“尽心”，圣学相传，千古一脉，一性尽而天下无余事，天下无余学也。佛、老之教行於世久矣，后之儒者，非不倡言以排之，而卒不能胜之者，学之不明，性之未尽也。老氏以无名为天地之始，无欲观人心之妙，无为为圣人之治；而佛家者流，则又生其心於无所住，四大不有，五蕴皆空，其道以性为心之体，吾惟修吾心炼吾性而已，明吾心见吾性而已，不必屑屑於其外也。是以其学陷於自私自利之偏，至於天地万物为刍狗，为幻化，弃人伦遗物理，不可以治天下国家焉。今之学则又异於是矣。心性之教不明，而功利之私遂沦浹而不可解，传训诂以为名，夸记诵以为博，侈辞章以为靡，相矜以智，相轧以势，相争以利，相高以技能，相取以声誉，身心性命竟不知为何物。间有觉其缪妄，卓然自奋，欲以行能功实表见於世，则又致饰於外，无得於内，莫不以为吾可以修身也，可以齐家也，可以治国平天下也，又莫不以为吾不学佛、老之梦幻人世，遗弃伦理也。然要其所为，不过为假仁袭义之事，终不足以胜其功利之心，其去圣学也远矣。犹幸生於今之世，毋使佛、老见之也。使佛、老生今世，而见吾人所为，其不窃笑者几希！是求免於佛、老之不吾闢，不可得也，暇闢佛、老乎哉？所幸真性之在人心，未

尝一息泯没，而圣学昭然，如日中天，敏求之，精察之，笃行之，一切气禀物欲，俱不能累。必求真静之体，以立吾心之极。惩忿惩此也，窒欲窒此也，改过改此也，迁善迁此也。不为佛、老之虚无，不为俗学之卑琐，斯为圣学也已。若曰“是性也，吾有自然之体也”，不能戒惧慎独，以求必得，而欲以虚悟入，则意见之障，终非自得。纵使谈说得尽，亦与训诂、记诵、辞章、功利者等耳。而何以为学也？

郎中庄定山先生昶

庄昶字孔暘，号定山，江浦人也。成化丙戌进士。选庶吉士，授翰林检讨。与同官章枫山、黄味轩谏鳌山，杖阙下，谪判桂阳。改南京行人司副，遭丧。服阙不起，垂二十年。弘治甲寅，特旨起用。先是琼山丘浚嫉先生不仕，尝曰：“率天下士夫背朝廷者昶也，彼不读祖训乎？盖祖训有不仕之刑也。”至是浚为大学士。先生不得已入京，长揖冢宰，遂补原官。明年，陞南京吏部郎中。寻病，迁延不愈。又明年，告归。丁巳，考察，尚书倪岳以老疾中之，士林为之骇然。己未九月二十九日卒，年六十三。

先生以无言自得为宗，受用於浴沂之趣，山峙川流之妙，鸢飞鱼跃之机，略见源头，打成一片，而於所谓文理密察者，竟不加功。盖功未入细，而受用太早。慈湖之后，流传多是此种学問。其时虽与白沙相合，而白沙一本万殊之间，煞是仔细。故白沙言定山人品甚高，恨不曾与我问学，遂不深讲。不知其后问林缉熙，何以告之？其不甚契可知矣。即如出处一节，业已二十年不出，乃为琼台利害所怵，不能自遂其志。先生殊不喜孤峰峭壁之人，自处於宽厚迟钝，不知此处却用得孤峰峭壁着也。白沙云：“定山事可怪，恐是久病昏了，出处平生大分，顾令儿女辈得专制其可否耶？”霍渭厓谓：“先生起时，琼台已薨。”是诬琼台也。按先生以甲寅七月出门，九月入京朝见，琼台在乙卯二月卒官，安得谓起时已卒哉？况是时徐宜兴言“定山亦是出色人”，琼台语人“我不识所谓定山也”，则其疾之至矣，安得谓诬哉？先生形容道理，多见之诗，白沙所谓“百炼不如庄定山”是也。唐之白乐天喜谈禅，其见之诗者，以禅言禅，无不可厌。先生之谈道，多在风云月露，傍花随柳之间，而意象跃如，加於乐天一等。钱牧斋反谓其多用道语入诗，是不知定山，其自谓知白沙，亦未必也。

语要

圣人之道贵无言，而不贵有言。言则影响形迹，而无言则真静圆融，若愤也而真见，若冥也而真趣，若虚寂也而真乐。彼以天得，而此以天与，极其自得之真，而出乎意象之外，是以圣人不贵有言。

吾之此身受形父母，既有此形，则有此理，使吾身有一理不尽，吾於父母

之形为徒受矣。

浙人余中之过溪云，以皇极经世之学授余。读其书至三天说，所谓推以某甲之年月，必得某甲之时日，而后富寿，必先以某甲之年月，而后贱贫，以至水陆舟车之所产，东西南北之所居，精粗巨细之事，无不皆然，而至所谓福善祸淫，略无一二。余虽口唯其义，而心实不敢以为学也。

圣贤之学惟以存心为本，心存故一，一故能通，通则莹然澄彻，广大光明，而群妄自然退听，言动一循乎礼，好恶用舍，各中乎节。

屈原长於骚，董、贾长於策，扬雄、韩愈长於文，穆伯长、李挺之、邵尧夫长於数，迂、固、永叔、君实长於史，皆诸儒也。朱子以圣贤之学，有功於性命道德，至凡《四书》、《五经》、《纲目》以及天文、地志、律吕、历数之学，又皆与张敬夫、吕东莱、蔡季通者讲明订正，无一不至，所谓集诸儒之大成，此也。岂濂溪、二程子之大成哉？

《六经》莫大於《易》，而《易》有阴阳也。方其无言也，易具於心，浑然无为；及其有言，则孰为阴孰为阳？而阴阳之授受，皆传之纸上，而《易》始散矣。《易》非散也，纸上而《易》自散也。《四书》莫精於《中庸》，《中庸》言性道教也。方其无言也，中庸具於心，噩然无名。及其有名，则孰为性？孰为道？孰为教？而性道教之授受，皆得之口耳，而《中庸》始乱矣。《中庸》非乱也，口耳而《中庸》自乱也。《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《春秋》、《论》、《孟》，莫不皆然。

心非静，则无所敛，主乎静者，敛此心而不放也；心非敬，则无所持，居乎敬者，持此心而不乱也；理非穷，则无所考，穷乎理者，考此心而不失也。

往年白沙先生过余定山，论及心学，先生不以余言为谬，亦不以余言为是，而谓余曰：“此吾缉熙林光在清湖之所得也，而子亦有是哉？”世之好事诋陈为禅者，见夫无言之说，谓无者无而无。然无极而太极，静无而动有者，吾儒亦不能无无也。但吾之所谓无者，未尝不有，而不滞於有；禅之所谓无者，未尝有有，而实滞於无。禅与吾相似，而实不同矣。

道无不在，一大浑沦者，散在万物。散在万物者，俱可打成一片，而众人则不知也。

杨、墨之害甚於申、韩，佛、老之害过於杨、墨。科举之学，其害甚於杨、墨、佛、老。为我、兼爱虚无、寂灭，盖足闢矣。至於富贵利达，患得患失，谋之终身，而不知反者，则又杨、墨、佛、老之所无也。属联比对，点缀纷华，某题立某新说，某题立某程文，皮肤口耳，媚合有司，《五经》、《四书》择题而出，变《风》变《雅》，学《诗》者不知，丧弔哭祭，学《礼》者不知，崩薨葬卒，学《春秋》者不知。呜呼！此何学也？富贵而已，利达而已

，觊觎剽窃而已。朱子谓庐山周宜榦有言，朝廷若要恢复中原，须罢三十年科举始得。盖已深恶之矣！

天地万物，总吾一体；窗草不除，皆吾生意；元会运世，皆我古今；伏羲、周、孔、颜、曾、思、孟，皆吾人物；《易》、《书》、《诗》、《礼》、《春秋》，皆吾《六经》；帝力何有，太平无象，皆吾化育。

天之生圣贤，将为世道计也。或裁成以制其过，或辅相以补其不足。孔子之於《六经》，朱子之於传註，唤醒聋瞶，所以引其不及者至矣。今世降风移，学者执於见闻，入耳出口，至於没溺而沦胥之者，非制其过可乎？

侍郎张东白先生元祯

张元祯字廷祥，别号东白，南昌人。少为神童，以闽多书，父携之入闽，使纵观焉。登天顺庚辰进士第，入翰林为庶吉士。故事教习唐诗、晋字、韩欧文，而先生不好也，日取濂、洛、关、闽之书读之。授编修。成化初，疏请行三年丧。又言治道本原在讲学、听治、用人、厚俗，与当国不合，移病归，家居二十年，益潜心理学。弘治初，召修《宪宗实录》，进左赞善，上疏劝行王道。陞南京侍讲学士，终养。九年，召修《大明会典》。进翰林学士，侍经筵，上注甚，特迁卑座，以听其讲。丁忧丧毕，改太常卿，掌詹事府。以为治化根源，莫切於《太极图说》、《西铭》、《定性书》、《敬斋箴》，宜将此书进讲。上因索观之，曰：“天生斯人以开朕也。”武宗即位，进吏部右侍郎，未及上而卒，正德元年十二月晦也。先生既得君，尝以前言往行非时封进，不知者以为私言也。孝宗晏驾，为人指谪，先生亦不辩。先生卓然以斯道自任，一禀前人成法。其言“是心也，即天理也”，已先发阳明“心即理也”之蕴。又言“寂必有感而遂通者在，不随寂而泯；感必有寂然不动者存，不随感而纷。”已先发阳明“未发时惊天动地，已发时寂天寞地”之蕴。则於此时言学，心理为二，动静交致者，别出一头地矣。

语要

斯道在天地，不患践之不力，所患知之弗真。

萧宜翀蚤游聘君之门，友克贞、公甫、居仁诸子，不饰廉隅於泥坐蛇行，不诡冠服於吕緇象佩，不纵浮谈於太极。

此道自程、朱后，所寄不过语言文字，循习既久，只形诸文字，而言语殊不之及。形诸文字，才能执笔，即於性命之奥，帝王之略，极力描写，不以为异。若言语间有及之听者，虽面相隆重，退即号笑之曰：“此道学。”又或公排摈之曰：“此伪学。”士风一至於此。然实由言语者所谈非所见，所见非所履故也。

吾人致力於大本，须灼见外教同中有大不同处。此理在天地间，如今造版

籍粮册相似，有总有撒。止知囫囵一大块，而不知辨析於毫釐，略窥影嚮，便尔叫噪，不复致详致谨，反谓得人所未得真乐。鄙礼法为土苴，嗤简策为糟粕，卒至颠瞽老死。大抵实有此者，气象自别，语言动静，何莫非此。若不养得深厚，皆是徒然。此本不跷蹊，不差异，不高远，不粗率，不放肆，彼言动之跷蹊、差异，或务为高远、粗率、放肆者，则其人之能有此与否，可知已。

天地所以相播相荡、相轧相磨，昼夜不息者，其心无他，惟在生物而已。虽其雷霆之震击，霜雪之凋残，亦所以破其顽而禁其盛，非心乎杀之也。人即天理所生之物也，如花木之接，水泉之续，然实皆得是生物之心以为心者也。苟非得是心，则是身无以生矣。是心也，即天理也。天理之在此心，日用之间，本无不流通。但以既有此身，则不能无耳目口鼻。耳目口鼻既不能无，由是诱之以声色之纷华，臭味之甘美，得之不得，而喜怒哀乐之发，遂不能无私焉。身既有私，则此心或为之蔽，而天理渐以泯矣。

寂必有感而遂通者在，不随寂而泯；感必有寂然不动者存，不随感而纷。  
布政陈克菴先生选

陈选字士贤，台之临海人。天顺庚辰试礼部，丘文庄得其文，曰：“古君子也。”置第一。及相见而貌不扬，文庄曰：“吾闻荀卿云，圣贤无相，将无是乎？”授监察御史。罗一峰论夺情被谪，先生抗疏直之。出按江西，藩臬以素服入见，先生曰：“非也。人臣覲君，服视其品秩，於御史何居？”不事风裁，而贪墨望风解绶。已督学南畿，一以德行为主。试卷列诸生姓名，不为弥封，曰：“吾且不自信，何以信於人邪？”每按部就止学宫，诸生分房诵读，入夜灯火萤然，先生以两烛前导，周行学舍，课其勤惰，士风为之一变。成化初，改中州提学。倖奄汪直巡视郡国，都御史以下咸匍匐趋拜，先生独长揖。直怒曰：“尔何官，敢尔？”先生曰：“提学。”愈怒曰：“提学宁大於都御史耶？”先生曰：“提学宗主斯文，为士子表率，不可与都御史比。”直既慑其气岸，又诸生集门外，知不可犯，改容谢曰：“先生无公务相关，自后不必来。”先生徐步而出。转按察使。归奔母丧。丧毕，除广东布政使。肇庆大水，先生上灾伤状，不待报，辄发粟赈之。市舶奄韦眷横甚，番禺知县高瑶发其赃钜万，都御史宋旻不敢诘。先生移文奖瑶，眷深憾之。番人贸货，诡称贡使，发其伪，逐之外；使将市狻猊入贡，又上疏止之。皆眷之所不利者也。眷乃诬先生党比属官，上怒，遣刑部员外郎李行会巡按御史徐同爰共鞫。两人欲文致之，谓吏张褰者，先生所黜，必恨先生，使之为诬。褰曰：“死即死耳，不敢以私恨陷正人也。”爰书入，诏锦衣官逮问，士民数万人夹舟而哭。至南昌，疾作，卒於石亭寺，年五十八。友人张元祜殓以疏綌，或咎其薄，元祜曰：“公平生清苦，殓以时服，公志也。”张褰乃上言：“臣本小吏，以诖误

触法，为选罢黜，实臣自取。眷妄意臣必憾选，以厚贿陷臣，令扶同陷选。臣虽胥徒，安敢欺昧心术，颠倒是非？眷知臣不可利诱，嗾行等逮臣於理，弥日拷掠，身无完肤。臣甘罪籲天，终无异口。行等乃依傍眷语，以欺天听。选刚不受辱，旬日而殁。君门万里，孰谅其冤？臣以罪人，摈斥田野，百无所图，敢冒死鼎镬者，诚痛忠廉之士，衔屈抑之冤，长谗佞之奸，为圣明之累也。”奏入不报，第以他事，罢眷镇守。正德中追赠光禄寺卿，谥恭愍。先生尝以《易》教授生徒，晚而居官，论《易》专主传义，一无异同。以克己求仁为进修之要，故自号克菴。读书不资为文辞，手录格言为力行之助。每上疏必屏居斋沐，引使者於庭，而拜而遣。子刘子曰：“由张东白之事观之，非平日安贫守道之意，彻乎表里，安能使朋友信之如是？由张褫之事观之，非在官赏罚黜陟，出乎至公，安能使黜吏化之如是？吾有以见先生存诚之学矣。”

#### 卷四十六 诸儒学案上四

##### 布衣陈剩夫先生真晟

陈真晟字剩夫，初字晦夫，其后以布衣自号。福之镇海卫人。年十七八，即能自拔於俗。入长泰山中，从进士唐泰治举子业。业成，荐於有司。至福州，闻防察过严，无待士礼，乃辞归。自是不复以科举为事，务为圣贤践履之学。初读《中庸》，做存养省察工夫，学无头绪。继读《大学》，始知为学次第。以朱子所谓敬者，乃《大学》之基本也，乃求其所以为敬。见程子以主一释敬，以无适释一，始於敬字见得亲初，乃实下工夫，推寻此心之动静，而务主於一。静而主於一，则静有所养，而妄念不复作矣；动而主於一，则动有所持，而外诱不能夺矣。尝语人曰：“《大学》诚意章为铁门关，难过，主一二字，乃其玉钥匙也。盖意有善恶，若发於善而一以守之，则其所谓恶退而听命矣。”又尝语人曰：“人於此学，若真知之，则行在其中矣。盖知之真，则处善安，循理乐，其行甚顺。然而气质有偏胜，嗜欲有偏重，二者用事，其顺而易者，反逆而难矣。此圣门论学以博学、审问、慎思、明辨之后，又加以笃行也。”天顺三年，用伊川故事，诣阙上《程朱正学纂要》，其书首採程氏学制，次採朱氏论说，补正学工夫，次作二图，一著圣人心与天同运，次著学者心法天之运，次乃言立明师，补正学，辅皇储，隆教本数事，以终上文。图说书未上，先上疏，乞召见而陈其说。不报。及书上，奉旨礼部看了来说，署部事侍郎邹榦寝其事。继而家居。读提学颁行敕谕教条，有合於程、朱教法，喜曰：“此学校正教也，然科举不定正考，虽有正教不行也。”因採敕谕中要语，参以程氏学制，吕氏乡约，朱氏贡举私议，作《正教正考会通》，定考德为六等，考文为三等，以告当路。当路亦不省。凡先生学有所得者，至是皆无所遇。闻临川吴聘君名，欲往质之。乃货其家具得五金，兄子从行，谓之曰

：“死则瘞我於道，题曰闽布衣陈某墓足矣。”行至南昌，张东白止之宿，扣其所学，大加称许，曰：“祜敢僭谓：自程、朱以来，惟先生得其真，吴、许二子，不足多也。如聘君者不可见，亦必不见耳。”遂还镇海。先生生於镇海，迁於龙巖，晚定居於漳之玉渊。成化十年卒，年六十有四。先生学无师承，独得於遗经之中，自以僻处海滨，出而访求当世学者，百尺竿头，岂无进步？奈何东白以“得真”一言，遂为金柅，康斋、白沙终成欠事。然先生之学，於康斋似近，於白沙差远。而白沙言：“闻其学术，专一教人静坐，此寻向上人也。”子刘子曰：“一者诚也，主一敬也，主一即慎独之说，诚由敬入也。剩夫恐人不识慎独义，故以主一二字代之。此老学有本领，故立言谛当如此。”是故东白得真之言，亦定论也。

### 心学图 其一为天地圣人之图

大书一心字，以上一点规而大之，中虚曰太极，太极左曰静，右曰动，太极前倒书一复字。静作黑十六点，动作白十六点，盖太极生两仪也。十六点之外，每点各作十点，如旋螺弯而向左，十点之外，又各作十六黑白点，共三十二点，大於前之三百二十点也。每一大点包二卦，盖自二而四，自四而八，自八而十六，自十六而三十二，自三十二而六十四，即邵子《先天图》也。《坤》、《复》在下书冬至，《乾》、《垢》在上书夏至，《升》、《讼》为义曰立秋，《咸》、《遯》曰秋分，《否》、《谦》为正曰立冬，《明夷》、《无妄》为仁曰立春，《临》、《同人》曰春分，《履》、《泰》为中曰立夏，盖兼太极而一之也。

### 心学图 其一为君子法天之图

大书一心字，其上一一点规而大之，视前图差小。中虚曰敬，敬左曰静，右曰动，前一字向上曰复。静之左，中分其圈而为黑，黑外为白，白外复为黑。动之右，中分其圈而为白，白外为黑，黑外复为白。即《太极图》之阴阳动静也。然白黑皆互圆相入，与太极稍异。上曰《乾》，下曰《坤》，左曰《坎》，右曰《离》，《坎》之左曰静主动，《离》之右曰动主静，《乾》之上书圣要四说：曰主一无适，曰整齐严肃，曰常惺惺法，曰其心收敛不容一物。盖採朱子之说，亦合先天太极为一者也。右图二，一著天心动静之本然，是性之原也。一著君子法天之当然，是性之复也。圣人亦天心之自然者也，君子岂可以不学乎？然复性之说，经传详矣，而未有如此后一图义之要而尽者也。惟君子知之，又能主敬以体之，以尽其法天之功效也。而有序焉，盖始则主敬，使一动一静互为其根，即致知诚意之事，是始学之要也，固不外此一圈。终则敬立而动静相根，明通公溥，即知至意诚之事，是圣功之成也，亦不外此一圈。而自始至终，则皆不离乎敬焉。如是，则法天之功，至与前一大圈，同一浑然灿

然而无间矣。一敬之功用如此，岂不大哉？三代学校之所以教者，惟此而已。此岂后世记诵俗学之所能与耶？自伏羲画卦示精之后，（即《复卦》）尧以是（钦）传之舜，舜以是（恭）传之禹，禹以是（精一）传之汤，汤以是（日跻）传之文（缉熙）、武（戒）、周公（待旦）、孔子，孔子传之颜（心斋）、曾（一贯）、思（尊德性）、孟（求放心）。及孟氏没而遂失其传者此也。寥寥千余载，至周、程、张、朱氏出，然后此学大明。及朱氏没而复晦者，只由宋、元学校虽皆用程、朱之书，而取士又仍隋、唐科举，是以士视此心学为无用，故多不求，遂又多失其真传焉。

#### 学校考德等第式

上上等 即能主敬穷理修己者。

上中等 即能求以主敬穷理修己者。

中上等 性行端洁，居家孝弟，廉耻礼逊，见善必行，闻过必改。

中中等 通明学业，晓达治道。

下上等 能习经书。

下中等 惟记诵旧文务口耳之学。

#### 考文等第式

上等 考德名在下之中，则考文虽上亦降，如此则王拱辰、夏竦不魁矣。

中等 考德名在上之中，中之上，考文虽中亦取。

下等 考德名在上之上，则考文虽下必取，如此则程正叔不报罢矣。

考德名在中之中，下之上者，则专考其文，然亦不得魁选，如此则王佐不状元矣。

#### 论学书

所论欲搜剔圣贤微言绪论而絀绎之，以庶几深乎道，殆是也。盖絀绎亦穷理之事，《大学》之要，莫先於穷理，岂不信然？然以程、朱之学揆之，要必先求其所以能絀绎之者，以为之本，然后可也。若无其本，则虽欲勉强以絀绎之，亦不可得也。盖义理之聚於物，犹蚕丝之聚於茧，至精深微密者也。今欲絀绎之於茧为易，盖引其绪以出於外者也；於物理为难，实游其心以入於内者也。故苟非先养其心，使有刚锐精明纯一之气，则安能入其微，步其精，以诣其极，随其表里精粗之处无不到，而脱然尽得其妙於吾胸中乎？妙有不尽得，则虽曰絀绎，犹未絀绎也。如一物有十分道理，已绎到八九分，则一二分绎不得，此一二分正其所谓精妙者也。精妙者既不能绎，则其所绎者八九分皆其粗者耳。得其粗，味其精，虽谓之全未絀绎亦可也。且但一物不能绎，则物物皆不能绎，譬如印板，但印出一张糊糝，则张张皆糊糝，心粗之病，何以异此？苟如此而欲望深於道，殆难矣。知道不惟精深，实且广大，盖合众精深而为



一广大者也。故既不能析之极其精，则必不能合之尽其大，所谓物有未格，则知有未至者此也。然所以合之者，又须此心先有广大之量，然后能也。故先儒曰：“入道莫如敬，未有能致知而不在敬者。”又曰：“涵养须用敬，进学在致知。”所谓敬者，岂非涵养此心，使动而穷夫理，则有刚锐精明纯一之气，静而合夫理，又有高明广大之量者乎？凡此，皆有真实工夫，做到至处，所谓圣学也。程、朱之学，入道有门，进道有阶，升堂观奥，皆有明辙，惟此最为要法，诚不可不先讲而力求者也。

夫学一也，岂有道俗之分？所以分者在乎心而已矣。故志乎义，则道心也；志乎利，则俗心也。以道心而为俗学，则俗学即道学；以利心而为道学，则道学即俗学，只在义利之间而已矣。惟在朝廷则不然，朝廷风化攸系，故以道学鼓天下，则天下皆道学，而义风盛。以俗学鼓天下，则天下皆俗学，而利习炽。此程、朱所以皆欲朝廷革俗习，而崇义方，有以也。若君子自学，苟立志有定，则无不可者也。何俗为？（以上《答周公载》）

今之学者，皆言居敬，多只是泛泛焉，若存若亡，而无主一无适之确，则是未尝居程子之敬也。皆言穷理，亦只是泛泛焉，务多读书，而无即事穷理之精，则是未尝穷程子之理也。

蔡九峰之学，未得为淳，只观其自序，乃以穷神知化与独立物表者并言，亦可见矣。若物之表果有一箇独立者，则是庄、列之玄虚。康节谓老子得《易》之体，正亦同此。是皆於体用一原，显微无间之旨，见得不透彻故也。

（以上《答何椒丘》）

执古辩

世人言执古贵乎通今，执古而不通今，犹执一也。此言不然。夫所谓古者，即先王之制，著於礼经者是也。所谓今者，何礼也？岂非流俗之弊，习与性成者乎？姑以丧礼言之，古者以不饮酒食肉为礼，今人必以饮酒食肉为礼，如执古则不能以通今，通今则非所谓执古，岂一人真有两箇口，其一则执古，又其一则通今乎？抑只是一箇口，但遇酒食则通今，及醉饱之后则执古，斯谓可贵乎？

布政张古城先生吉

张吉字克修，别号古城，江西余干人。成化辛丑进士。授工部主事。以劾左道李孜省、妖僧继晓、谪判广东。以《诗》《书》变其俗，土官陶氏遣子从学，即能以礼自处。历肇庆同知，梧州知府，转广西按察副使。备兵府江，搜贼勦平之。正德初，进正使，转布政使，历山东、广西，忤逆瑾，降两浙盐运使。瑾诛，更河南、广西参政，至贵州左布政使。以疾归，十三年九月卒，年六十八。初从乡先生学，见诸生简择经传，以资捷径，谓士当兼治《五经》

，今业一经而所遗如此，岂圣人之言，亦当有去取耶？遂屏绝人事，穷诸经及宋儒之书，久之见其大意，叹曰：“道在是矣。”语学者曰：“不读《五经》，遇事便觉窒碍。”先生在岭外，访白沙问学，白沙以诗示之：“沧溟几万里，山泉未盈尺，到海观会同，乾坤谁眼碧？”先生不契也。终以象山为禅，作《陆学订疑》，盖《居业录》之余论也。

方伯周翠渠先生瑛

周瑛字梁石，别号翠渠，福之莆田人。成化己丑进士。授广德知州，历南京礼部郎中，知抚州镇远，至四川右布政使。先生以民惑鬼神，著《祠山杂辩》，又以缓葬溺女，著《教民杂录》，又著《经世管钥》、《律吕管钥》、《字书管钥》，固以博为事也。早年即有求道之志，与白沙、医闾为友。与医闾诗云：“黄门仙客归辽左，少室山人忆岭南，我亦尘埃难久住，木兰溪上浣青衫。”然先生以居敬穷理为鹄，白沙之学有所不契。寓书李大厓以辩之曰：“圣人静有以立天下之大本，动有以行天下之达道，求诸万殊而后一本可得。盖始学之要以收放心为先务，收放心居敬是也。居敬则心存，聪明睿智皆由此出，然后可以穷理。所谓穷理者，非谓静守此心而理自见也，盖亦推之以及其至焉耳。积累既多，自然融会贯通，而於一本者自得之矣。一本如穀种，虽自块然，而根苗花实皆聚於此。又如鸡卵，虽自浑然，而羽毛觜距皆具於此。及其发见於行事，在圣人体用一贯，在学者未免差误。盖在己者有所拘蔽，故所发不无偏重之殊，在外者有所摇夺，故所施不无迁就之意。然而既复本原，则於处善亦安，循理亦乐，至於患难事变，虽以死易生，亦甘心为之。此圣学之大略也。今乃块然静坐，求毕体用之学，是释氏之虚空也。”

司成蔡虚斋先生清

蔡清字介夫，号虚斋，福之晋江人。孱脆骨立，而警悟绝人，总发尽屈其师。裹粮数百里，从三山林珙学《易》，得其肯綮。成化丁酉乡书第一。又三年，登进士第。授礼部主事。王端毅为冢宰，改吏部。丁母忧。服除，还吏部，转南京文选司郎中，以终养归。起为江西提学副使，为宁庶人所不喜，终不肯轻屈，疏乞致仕。逆瑾乱政，仿蔡京召龟山故事，起南京祭酒，而先生已卒，正德三年十二月也。年五十六。

先生平生精力，尽用之《易》、《四书蒙引》，蚕丝牛毛，不足喻其细也。盖从训诂而窥见大体。其言曰：“反覆体验，止是虚而已。盖居常一念及静字，犹觉有待於扫去烦嚣之意。唯念个虚字，则自觉安，便目前纵有许多劳扰，而里面条路元自分明，无用多费力，而亦自不至懈惰也。”观于此言，知不为训诂支离所域矣。其《易》说不与本义同者，如卜筮不专在龟筮，取卜相筮占决疑为徵。又辩七占古法，皆佳论也。罗整菴曰：“蔡介夫《中庸蒙引》论

鬼神数段极精；其一生做穷理工夫，且能力行所学，盖儒林中之傑出者。”先生极重白沙，而以新学小生自处，读其终养疏，谓“钞读之余，揭蓬一视，惟北有斗，其光烂然，可仰而不可近也。”其敬信可谓至矣。而论象山，则犹谓“未免偏安之业”。恐亦未能真知白沙也。传其学者，有同邑陈琛、同安林希元。其释经书，至今人奉之如金科玉律，此犹无与於学问之事者也。

语要

四肢百体，身之肤壳也，愚恶者所均有也。心术言行，身之精也，思齐贤者所致力也。于此而不致其力焉，是无身也，所存者肤壳焉而已矣。多言何为？

人之真，常见于饮食言语之末，因仍造次之间，故君子慎独，除邪之根也，不然毕露矣。

虚而一尽矣。

最要静，愈静愈灵。

天地所以长久者，以其气运於内而不泄耳，故仁者静而寿。天下事断，非浮躁者所能完也。

分阴不惜，学力不充，当事临疑，口耳无所归，手足无所措。前辈云：皋、夔、稷、契何书可读？盖此数公者，虽未尝读书，亦未尝不穷理也。穷理力行以致用，学之为道，何以加此？吾尝见有胸富万卷，笔下如流，而实於其身不得几字受用者，则学其可不择术哉！使皋、契生今世，吾知其自不能已於读书，但读之得其术耳。

每读书时，辄有欲取而用之之心，则亦何必多为也？然既有是心，则又自不容不多矣。

天地人物，把柄皆在静上。

心当静极天机见，气到完时鬼力随。

凡能为百姓立久大之利者，类非作色於旦夕者所能也。

静之一字，更须於动中验之，动而不失其静，乃为得力，反覆体验，又止是虚而已。盖居尝一念及静字，犹觉有待於扫去烦嚣之意，唯念个虚字，则自觉便安。目前纵有许多劳扰，而里面条路元自分明，无用多费力，而亦自不至懈惰也。且静亦须虚，方是静本色，不然形静而心骛於外，或入於禅者何限？

人心本是万里之府，惟虚则无障碍，学问工夫，大抵只是要去其障碍而已。此言吾未能尽行之，但彷彿似有一二时袭得此光景者，或非意之来，应之若颇闲暇，至寤寐之际，亦觉有甜趣，故吾妄意虚之一字，就是圣贤成终成始之道。

某今乞终养者，心有所不安也。凡心之所不安，便是天理之所不许，不若

听命于理，图得心安之为利也。

昔人所谓乐志云者，疑亦文过之辞耳。愚意但自身处置得是，即是为亲也。

来书以有道二字相称，为之骇惧，或有误以此二字加某者，虽其人甚的，某谢书亦不敢以此复之。先正尝谓“愿士大夫有此名节，不愿士大夫立此门户。”今褒名饰字以相重，便是标门标户矣。

心固主思，然思太迫促，亦反为逆其心。天之本然，而不免迷坠瞽乱於眼前矣。

天下未有无根之木，无源之水，未有无祖宗父母之人。人身不能顷刻而离乎祖宗父母，人心不可顷刻而忘乎祖宗父母。心而忘乎祖宗父母，是木之断其根，水之绝其源者也，纵不旦夕死灭，亦禽兽中之顽贼者矣。天下未有忘祖宗父母而能趋生路者也，未有不忘祖宗父母，而肯置其身不善者也。

宋理学大明，至朱子与陆子，俱祖孔、孟，而其门户乃不尽同。先生之学，则出自慈湖，而宗陆氏者也。其议论有曰：“毫分缕析较便宜，若个便宜总不知，总是自家家里事，十分明白十分疑。”此先生之学也，正所谓德性工夫居多者也。其论诗曰：“诗成正是因题，看取风人发兴时，语到口头无可奈，未须搜扰苦吟诗。”则先生之诗，可知其高矣。其论文曰：“不为世态酣濡，不受古人绳束，卷舒出没如朝霏暮云，始笔下有自然风味。”则先生之文，可知其高矣。盖其在万山中玩心，高明有日，是以前其言论概以《六经》为吾心註脚，每有引而不发之意，轩然霄汉之上，俯视万有，无一足婴其怀者，此可见陆学未尽符于大中至正之矩。使当日得究其用，恐于开物成务之实，终必有疏处。苟其疏也，则其所自受用，亦恐其不觉而近於佛、老。噫！千圣相传家法，类皆自博至约，而一敬以成其终始。陆学固不可谓不主敬者，而稍坠于径约。既失之径约，则其心宜不周於细微，而其弊容可遏乎？自古高明之士，往往有此。在孔门，则曾点之徒是已。集中屡屡以夫子“欲无言”为说，因子贡之多言，愚以为安知非发於子贡“多学而识之”之后，学将有得之日乎？故尝谓自其次致曲以下，无仰钻瞻忽之劳，则卓尔之见，或非真无，随事精察力行之功，则一贯之命，必不泛及。夫道也者，平平正正，使高明者不得以独骛，其下者可以企及，然后为中庸，而可以主张乎皇极，詎容一毫有我于其间哉？此正统所以独归朱子，而陆氏所就，犹未免为偏安之业也。（《读蜀阜存稿私记》）

省身法

风光月霁其心胸，海阔天高其器宇，凤毛麟趾其威仪，玉振金声其辞语。

劝君莫着半点私，终无人不知；劝君莫用半点术，终无人不识。君不见巍

魏温公，律身严，与人忠，赤心质神明，素行孚狡童。

圣贤虽无心占便宜，终则尽天下便宜事都归圣贤做了。彼凡计较目前便宜者，究竟都不得便宜矣。噫！向使王莽而肯为周公，曹操而肯为文王，亦孰得而禦之？然恶木在先除根，彼其素所畜者危矣。噫！

德之威人也，重矣哉！诚之鑑物也，豫矣哉！是皆不劳而得者也，故君子贵知务。

必使小人不忍以其所为，而疑我之为之也，乃为信於人。

毋徒嚶嚶然曰古之人，古之人也，只似尔七八尺之身，即此目前一启齿、一蹂足，皆道所存。

程先生每教人静坐，李先生亦教人静坐，以验夫喜怒哀乐之未发时气象为何如。此法可以养心，可以养气，可以照万物，而处之各得其宜，实得造化之机。

培夜气，引旦气，善用其气，造化在我而已矣。

莫虚劳着步，莫虚放出声，久之自闲适，荡荡复平平。

宇宙之间三不朽，身心之外悉皆虚，言出于尔，尔忘之乎？尔今年几何矣？

程子曰：“君子之志，所虑岂止在一身？直虑及天下千万世；小人之虑，一朝之忿，曾不遑恤其身。”噫！清不肖，亲尝为小人之事矣。程子斯言可念也。

乐莫乐於日休，忧莫忧於多求。古之人虽疾雷破山而不震，虽货以万乘而不酬，惟胸中一点堂堂者，常有以砥柱於中流。

胡五峰云：“知人之道，验之以事，而观其辞气。从人反躬者，鲜不为君子；任己盖非者，鲜不为小人。”噫！尔尚敬尔心术，慎尔行事，而和厚尔辞气，检点之功有一之未至，将不逃人於明目之一照，而为远近之所嗤议。而况人心有神，虽非明者亦未易欺！

器量要宏，识见要精，趣味要清。

服食常温，一体皆春，心气常顺，百病自遯。

周子之机，超凡之梯，张子之豫，作圣之据，程、朱之敬，立身之命。敬以立身，实地斯存，豫以作圣，吾计始定，几以超凡，一跃入关，名三实一，静虚动直。

山居不欠薪，舟行不欠水，更有便於是，人心不欠理。吁嗟！人心兮不欠理，我欲仁，斯仁至。惜也早，不知滋味，逮血气之力衰，而义理之念回兮，年将暮矣，不及今而畜三年之艾兮，七年病竟何时而起矣！

戒尔重其言，言欲亮而贞，出於我不重，则人之听之也轻。惟古之圣贤兮

，率然只语达天声，垂之后世而为经。

善言者自简，善应者自定。君不见钟不叩则不鸣，水不止则不莹。

长注念於远大，而实地则在乎目前，夫惟能践实地於目前，是以垂声光於绵绵，而可以上报乎君亲师，与夫先圣先贤。

有道德者必不多言，有信义者必不多言，有才谋者必不多言，惟见夫细人、狂人、佞人，乃多言耳。夫未有多言而不妄者也。

澄其心於渊莹之天，奉其身於光明之地，言则无一字之遗，而亦无一字之赘，动则如万钧之弩，一发便中其机。会此，盖古之人也。

以笃实信天下，以大节竦天下，以器量包天下，以学识周天下，以规模驾天下，以实才猷实事业副天下。呜呼！岂不真烈烈然大丈夫哉！

若是真学问文章，须见於威仪之际，与夫日用之常。若是真道德性命，须见於治家之法，与夫当官之政。不然，徒皇皇於多故，而在身无受用之实，在心无洒落之趣，真是博学之小人，而词章之儿竖尔。危哉！

格天之功，兴於衽席，溺身之悔，误於词章。

若能做好人，仇家不得嗔，不能做好人，朱、均无至亲。

太常潘南山先生府

潘府号南山，浙之上虞人。弘治辛丑进士。累官至提学副使，终养不出。后以荐陞太仆寺少卿，改太常寺，致仕。嘉靖五年六月癸酉卒。先生性至孝，尝疏请行三年之丧。又上圣学渊源、中兴治要诸疏。故事四品有祭无葬，上以其孝行特给之。子刘子议以先生配享尹和靖。按先生正当文成讲学之时，当有往来问难，而今不可考见矣。

素言

人得天地正气以生，直养之曰正学，顺行之曰正道。养之弗直，行之弗顺者，邪也。

君子诵圣人之言，爱之如父母，敬之如后王。

好人誉己而忌称人之善，恶人毁己而乐道人之恶，民俗斯下矣。

古之言也心之声，今之言也口之声。古之文也言之文，今之文也文之文。

今之心亦果有异於古之心乎？

饮食男女，入道之门也，故君子谨微。

务礼义以养心者，积久而身润；务甘旨以养口者，过则疾病生焉。

圣人之道，盈天地皆是也，学者反诸身求之可见矣，吾身一天道也。

荐贤惟恐后，论功惟恐先，古之道也。

耽淫乐者必耽色，好善人者必好学，邪正各以类动也。

天下之人，凡孔子所不与者，皆异端也，鄙夫佞人乡愿是也。

伊川之学，而有魏公之量，荆公之时，亦可以举礼乐矣。

明道善处荆公，伊川不善处苏公，亦可以观二子矣。

范仲淹、司马光、李纲、胡寅、文天祥，此五人者，三代以下豪傑之才也，充其识量，皆可以与诸葛亮并立矣。治家亦欲严，严然后和，和然后久。

邵尧夫、蔡元定，皆有广易自得气象，盖务精义之学故尔。

冠婚丧祭，家法之本也。

好闻过，不若好改过。

俗吏，圣门蠹家之贼也；腐儒，圣门败家之子也。

经筵得真儒，人主无非心，朝廷得贤相，人主无过举。君子与时进退，故终身无咎。

心内也，衣冠言动外也，内外交正，然后谓之君子。

君子处事，过缓则怠，过速则疏，其损一也。

圣人吾不得见矣，吾见《六经》矣，因语以求其心，圣人亦可见矣。

无实之名，祸之门也，无名之实，福之基也。

居官之本有三：薄奉，养廉之本也；远声色，勤之本也；去逸私，明之本也。

民生不可一日无穀帛，尤不可斯须无礼义。

学者有继圣之心，匹夫有显君之志，皆分内事耳。

学然后能知过，学之笃，然后能改过。

古者文以载道，宋景濂得其华，方正学得其大。

《五经》皆史也。《易》之史奥，《书》之史实，《诗》之史婉，《礼》之史详，《春秋》之史严，其义则一而已。

士而乐放佚者，渐与无忌惮近矣。

参政罗东川先生侨

罗侨字惟升，号东川，豫之吉水人。从学於张东白。登弘治己未进士第。授新会知县，表白沙言行，令邑人诵法之。陟大理评事，时逆瑾擅政，刘大夏论戍，先生上言非劝大臣之道，免官归。瑾诛，复官，又以病归。文成起兵讨宸濠，请先生居守吉安，事平，擢知台州府。礼布衣张尺，问民疾苦，治行第一，陞广东左参政。上疏乞骸骨。嘉靖甲午九月卒。先生所做，亦是静存动察按板工夫，未必有自得处，但砥砺颇密，不失儒先轨范。在东白之门，可谓克家矣。

潜心语录

凡细微曲折之不能谨，惰慢放逸之不能除，只是心生养不熟，持敬工夫尚欠耳。

每於暗室中静坐，久亦自生明，触目光辉，岂有此心静久而不生明者乎？

人心有明暗，何也？明者是原来天理，暗者是后来私欲。

用心专一便是敬。

平日有矜持之工夫，则随寓有安舒之气象。

欲求道者，必於心上理会；欲求心者，必於性情上理会；欲求性情者，必於事物上理会。心正则性情正，性情正，则事物当而近道矣。

欲看动时无差，须在静时无欠，欲看行时无差，须在知处无欠。学者工夫，不过谨於性情心术念虑之微，喜怒忧惧、爱恶嗜欲、视听言动、衣冠寝兴、食息辞受、取予出处、进退穷达、患难死生之际，涵养於平时，察识於方动，审决於临事，则无适非道，而效验随之矣。

身在此，心即在此，事在此，心即在此，精神专一，莫非天理流行，即敬也。愈严愈密，是之谓笃恭。事如是，心亦如是，表如是，里亦如是，纯粹真实，莫非天理周匝，即诚也。积中布外，是之谓王道。然敬则诚矣，诚则敬矣。

心不能无感，未发时寂然为静，然不妄动亦是静。感而遂通为动，动而内照深沉，存神默运於其间，亦是静。

所得多在静中，动时所得，皆受用乎静中也，而动静一矣。所行多出所知，行处有得，皆受用乎所知也，而知行一矣。当知动中有静，静中有动，动静互见，不可截然分先后。未发是静，已发是动，然静已涵动之机，到已发，必以静为之根。所存主处，便是静，所发见处，便是动，动中有静也。故曰圣人定之以中正仁义而主静，立人极焉。

凡事循理即是敬天，盖天即理也。

凡一言一动，一语一默，一出一处，一取一与，皆须有当然之则。

卷四十七 诸儒学案中一

文庄罗整菴先生钦顺

罗钦顺字允升，号整菴，吉之泰和人。弘治壬子乡试第一，明年进士及第。授翰林编修，擢南京国子司业，时章枫山先生为祭酒，皆正己率物，太学一时之盛。奉亲归家，因疏乞终养。逆瑾怒，夺职为民。瑾诛复职，由南京太常少卿陞南京礼部右侍郎，改吏部右侍郎。嘉靖初，转左侍郎，拜南京吏部尚书，改入礼部。丁父忧，服阕，起原官，未至，改吏部，具疏固辞，於是得旨致仕。丁未四月二十四日卒，年八十有三。诏赐祭葬，赐太子太保，谥文庄。

先生家居，每平旦正衣冠升学古楼，群从入，叙揖毕，危坐观书，虽独处无惰容。食恒二簋，居无台榭，燕集无声乐。林希元曰：“先生自发身词林，以至八座，其行已居官，如精金美玉，无得致疵。”先生自叙为学云：“昔



官京师，逢一老僧，漫问何由成佛，渠亦漫举禅语为答，‘佛在庭前柏树子’。意其必有所谓，为之精思达旦，揽衣将起，则恍然而悟，不觉流汗通体。既而得《证道歌》读之，若合符节。自以为至奇至妙，天下之理莫或加焉。后官南雍，圣贤之书，未尝一日去手，潜玩久之，渐觉就实，始知前所见者，乃此心虚灵之妙，而非性之理也。自此研磨体认，积数十年，用心甚苦，年垂六十，始了然有见乎心性之真，而确乎有以自信。”盖先生之论理气最为精确，谓通天地，亘古今，无非一气而已。气本一也，而一动一静，一往一来，一阖一闢，一升一降，循环无已。积微而著，由著复微，为四时之温凉寒暑，为万物之生长收藏，为斯民之日用彝伦，为人事之成败得失，千条万绪，纷纭胶轕，而卒不克乱，莫知其所以然而然，是即所谓理也。初非别有一物依于气而立、附于气以行也。或者因《易》有太极一言，乃疑阴阳之变易，类有一物主宰乎其间者，是不然矣。斯言也，即朱子所谓“理与气是二物、理弱气强”诸论，可以不辩而自明矣。第先生之论心性，颇与其论理气自相矛盾。夫在天为气者，在人为心，在天为理者，在人为性。理气如是，则心性亦如是，决无异也。人受天之气以生，祇有一心而已，而一动一静，喜怒哀乐，循环无已。当恻隐处自恻隐，当羞恶处自羞恶，当恭敬处自恭敬，当是非处自是非，千头万绪，感应纷纭，历然不能昧者，是即所谓性也。初非别有一物，立於心之先，附於心之中也。先生以为天性正於受生之初，明觉发於既生之后，明觉是心而非性。信如斯言，则性体也，心用也；性是人生以上，静也，心是感物而动，动也；性是天地万物之理，公也，心是一己所有，私也。明明先立一性以为此心之主，与理能生气之说无异，於先生理气之论，无乃大悖乎？岂理气是理气，心性 is 心性，二者分，天人遂不可相通乎？虽然，心性之难明，不自先生始也。夫心祇有动静而已，寂然不动，感而遂通，动静之谓也。情贯于动静，性亦贯于动静，故喜怒哀乐，不论已发未发，皆情也，其中和则性也。今以喜怒哀乐未发之中为性，已发之和为情，势不得不先性而后心矣。性先心后，不得不有罅隙可寻矣。恻隐、羞恶、辞让、是非，心也，仁义礼智，指此心之即性也。非先有仁义礼智之性，而后发之为恻隐、羞恶、辞让、是非之心也。（观此知李见罗《道性编》亦一偏之论。）凡人见孺子入井而怵惕，呼蹴而不屑，此性之见於动者也，即当其静，而性之为怵惕不屑者，未尝不在也。凡动静者，皆心之所为也，是故性者心之性，舍明觉自然、自有条理之心，而别求所谓性，亦犹舍屈伸往来之气，而别求所谓理矣。朱子虽言心统性情，毕竟以未发属之性，已发属之心，即以言心性者言理气，故理气不能合一。先生之言理气不同于朱子，而言心性则于朱子同，故不能自一其说耳。先生以释氏有见於明觉自然，谓之知心，不识所谓天地万物之理，谓之不知性。羲以为释氏

亲亲仁民爱物，无有差等，是无恻隐之心也；取与不辨，而行乞布施，是无羞恶之心也；天上天下，唯我独尊，是无辞让之心也；无善无恶，是无是之心也。其不知性者，由於不知心尔。然则其所知者，亦心之光影，而非实也。高景逸先生曰：“先生於禅学尤极探讨，发其所以不同之故，自唐以来，排斥佛氏，未有若是之明且悉者。”呜呼！生之功伟矣！

### 困知记

此理之在心目间，由本而之末，万象纷纭而不乱；自末而归本，一真湛寂而无余。惟其无余，是以至约，乃知圣经所谓“道心惟微”者，其本体诚如是也。

孔子教人，莫非存心养性之事，亦未尝明言之也。孟子则明言之矣。夫心者，人之神明，性者，人之生理。理之所在谓之之心，心之所有谓之性；不可混而为一也。《虞书》曰：“人心惟危，道心惟微。”《论语》曰：“从心所欲不踰矩。”又曰：“其心三月不违仁。”孟子曰：“君子所性仁义礼智根于心。”此心性之辨也。二者初不相离，而实不容相混，精之又精，乃见其真。其或认心为性，差毫釐而谬千里矣。

《系辞》曰：“无有远近幽深，遂知来物。非天下之至精，其孰能与於此？通其变，遂成天地之文，极其数，遂定天下之象。非天下之至变，其孰能与于此？寂然不动，感而遂通天下之故。非天下之至神，其孰能与于此？”夫《易》，圣人之所以极深而研几也，《易》道则然，即天道也，其在人也，容有二乎？是故至精者性也，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，几之不能研，顾欲通天下之志，成天下之务，有是理哉？

道心，寂然不动者也，至精之体不可见，故微；人心，感而遂通者也，至变之用不可测，故危。

道心，性也；人心，情也。心一也，而两言之者，动静之分，体用之别也。凡静以制动则吉，动而迷复则凶。惟精所以审其几也，惟一所以存其诚也，允执厥中，从心所欲不踰矩也，圣神之能事也。释氏之明心见性，与吾儒之尽心知性相似，而实不同。盖虚灵知觉，心之妙也，精微纯一，性之真也。释氏之学，大抵有见於心，无见於性，故其为教，始则欲人尽离诸象，而求其所谓空，空即虚也。既则欲其即相即空，而契其所谓觉，即知觉也。觉性既得，则空相洞彻，神用无方，神即灵也。凡释氏之言性，穷其本末，要不出此三者。然此三者，皆心之妙，而岂性之谓哉？使据其所见之及，复能向上寻之帝降之衷，亦庶乎其可识矣。

盈天地之间者惟万物，人固万物中一物耳。乾道变化，各正性命，人犹物

也，我犹人也，其理容有二哉？然形质既具，则其分不能不殊。分殊，故各私其身。理一，故皆备於我。夫人心虚灵之体，本无不该，惟其蔽于有我之私，是以明于近而暗于远，见其小而遗其大。凡其所遗所暗，皆不诚之本也。然则知有未至，诚意之诚，其可得乎？故《大学》之教，必始於格物，所以开其蔽也。格物之训，如程子九条，往往互相发明，譬如千蹊万径，皆可以适国，但得一道而入，则可以推类而通其余。而今之学者，动以不能尽格天下之物为疑，是岂尝一日实用其功？徒自诬耳！

此理之在天下，由一以之万，初非安排之力，会万而归一，岂容牵合之私？是故察之於身，宜莫先於性情，即有见焉，推之於物而不通，非至理也；察之於物，固无分於鸟兽草木，即有见焉，反之於心而不合，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。

格物之格，是通彻无间之意。盖工夫至到则通彻无间，物即我，我即物，浑然一致。

自夫子赞《易》，始以穷理为言，理果何物也哉？盖通天地亘古今，无非一气而已，气本一也，而一动一静，一往一来，一阖一闢，一升一降，循环无已，积微而著，由著复微。为四时之温凉寒暑，为万物之生长收藏，为斯民之日用彝伦，为人事之成败得失，千条万绪，纷纭轆轳，而卒不克乱，有莫知其所由然而然，是即所谓理也。初非别有一物依于气而立，附于气以行也。或者因《易》有太极一言，乃疑阴阳之变易，类有一物主宰乎其间者，是不然。夫《易》乃两仪四象八卦之总名，太极则众理之总名也。云《易》有太极，明万殊之原於一本也；因而推其生生之序，明一本之散为万殊也。斯固自然之机，不宰之宰，夫岂可以形迹求哉？斯义也，惟程伯子言之最精，叔子与朱子似乎少有未合。今其说具在，必求所以归於至一，斯可矣。程伯子尝历举《系辞》“形而上者谓之道，形而下者谓之器”，“立天之道曰阴与阳，立地之道曰柔与刚，立人之道曰仁与义”，“一阴一阳之谓道”数语，乃从而申之曰：“阴阳亦形而下者也，而曰道者，惟此语截得上下最分明，元来只此是道，要在人默而识之也。”学者诚以此言精思潜玩，久久自当有见。所谓叔子少有未合者，刘元成记其语有云：“所以阴阳者道。”又云：“所以阖闢者道。”窃详所以二字，固指言形而上者，然未免微有二物之嫌，以伯子“元来只此是道”观之，自见浑然之妙，似不须更着“所以”字也。所谓朱子少有未合者，盖其言有云“理与气决是二物”，又云“气强理弱”，又云“若无此气，则此理如何顿放”，似此类颇多。惟答何国材一书，有云“一阴一阳，往来不息，即是道之全体”，此语最为截直，深有合于程伯子之言，然不多见，不知究

以何者为定论也？

窃以性命之妙，无出“理一分殊”四字。盖一物之生，受气之初，其理惟一；成形之后，其分则殊。其分之殊，莫非自然之理，其理之一，常在分殊之中，此所以为性命之妙也。语其一，故人皆可以为尧、舜；语其殊，故上智与下愚不移。圣人复起，其必有取於吾言矣。

请以从古以来凡言性者明之。若有恒性，理之一也；克绥厥猷，则分之殊者。隐然寓乎其间，成之者性，理之一也；仁者、知者、百姓者，分之殊也。天命之谓性，理之一也；率性之谓道，分之殊也。性善理之一也，而其言未及乎分殊，有性善有性不善，分之殊也，而其言未及乎理一。程、张本思、孟以言性，既专主乎理，复推气质之说，则分之殊者，诚亦尽之。但曰天命之性，固已就气质而言之矣，曰气质之性，性非天命之谓乎？一性而两名，且以气质与天命对言，语终未莹。朱子犹恐人之视为二物也，乃曰气质之性，即太极全体堕在气质之中。夫既以堕言，理气不容无罅缝矣。惟以理一分殊蔽之，往而不通，所谓天下无性外之物，岂不亶其然乎？

天人一理，而其分不同。人生而静，此理固在於人，分则属乎天也。感物而动，此理固出乎天，分则属乎人矣。君子必慎其独，以此夫！

天命之谓性，自其受气之初言也；率性之谓道，自其成形之后言也。盖形质既成，人则率其人之性而为人之道，物则率其物之性而为物之道。钧是人也，而道又不尽同，仁者见之则谓之仁，知者见之则谓之知，百姓则日用而不知，分之殊也。於此可见，所云君子之道鲜矣者，盖君子之道，乃中节之和，天下之达道也，必从事於修道之教，然后君子之道可得，而性以全。戒惧慎独，所以修道也。

喜怒哀乐之未发谓之中，子思此言，所以开示后学，最为深切。盖天命之性，无形象可睹，无方体可求，学者猝难理会，故即喜怒哀乐以明之。夫喜怒哀乐人人所有而易见者，但不知其所谓中，不知其为天下之大本，故持指以示人，使知性命即此而在也。上文戒惧恐惧，即所以存养乎此。然知之未至，则所养不能无差，或陷於释氏之空寂矣，故李延平教人须于静中体认大本，未发时气象分明，即处事应物，自然中节。李之此指，盖得之罗豫章，罗得之杨龟山，杨乃程门高第，其传固有自来矣。程伯子尝言：“学者先须识仁，识得此理，以诚敬存之而已。”叔子亦言：“勿忘勿助长，即是养气之法。如不识怎生养，有物始言养，无物又养个甚？”由是观之，则未发之中，安可无体认工夫？虽叔子尝言“存养于未发之时则可，求中于未发之前则不可”，此殆一时答问之语，未必其终身之定论也。且以为既思即是已发，语亦伤重。思乃动静之交，与发於外者不同，推寻体认，要不出方寸间尔。伯子尝言：“天理二字

，是自家体贴出来。”又云：“中者天下之大本，天地之间停停当当、直上直下之正理，出则不是。”若非其潜心体贴，何以见得如此分明？学者於未发之中，诚有体认工夫，灼见其直上直下，真如一物之在吾目，斯可谓之知性也矣。亶亶焉戒惧以终之，庶无负子思子所以垂教之深意乎！

存养是学者终身事，但知既至与知未至时，意味迥然不同。知未至时存养，非十分用意不可，安排把捉静定为难，往往久而易厌。知既至时存养，即不须大段着力，从容涵泳之中，生意油然，自有不可遏者，其味深且长矣。然为学之初，非有平日存养之功，心官不旷，则知亦无由而至。朱子所谓诚明两进者，以此省察，是将动时更加之意，即《大学》所谓安而虑者。然安而能虑，乃知止后事，故所得者深。若寻常致察，其所得者，终未可同日而语。大抵存养是思主，省察乃辅佐也。

理一也，必因感而后形，感则两也。不有两即无一。然天地间无适而非感应，是故无适而非理。

神化者天地之妙用也，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。张子云：“一故神，两故化。”盖化言其运行者也，神言其存主者也。化虽两而其行也常一，神本一而两之中无弗在焉。合而言之，则为神，分而言之，则为化。故言化则神在其中矣，言神则化在其中矣，言阴阳则太极在其中矣，言太极则阴阳在其中矣，一而二，二而一者也。学者于此，须认教体用分明，其或差之毫釐，鲜不流於释氏之归矣。

唐、宋诸名臣，多尚禅学。学之至者，亦尽得受用。盖其生质既美，心地复缘此虚静，兼有稽古之功，则其运用酬酢，虽不中不远矣。且凡为此学者，皆不隐其名，不讳其实，初无害其为忠信也。故其学虽误，其人往往有足称焉。后世乃有儒其名而禅其实，讳其实而侈其名者，吾不知其反之於心，果何如也？

《乐记》“人生而静，天之性也；感於物而动，性之欲也”一段，义理精粹，要非圣人不能言。象山从而疑之，过矣，彼盖专以欲为恶也。夫人之有欲，固出于天，盖有必然而不容己，且有当然而不可易者。於其所不容己者，而皆合乎当然之则，夫安往而非善乎？惟其恣情纵欲而不知反，斯为恶矣。先儒多以去人欲、遏人欲为言，盖所以防其流者，不得不严，但语意似乎偏重。夫欲与喜怒哀乐，皆性之所有者，喜怒哀乐，又可去乎？象山又言“天亦有善有恶，如日月蚀、恶星之类”，是固然矣，然日月之蚀，彗孛之变，未有不旋复其常者，兹不谓之天理而何？故人道所贵，在乎不远而复，奈何滔滔者天下皆

是也！是则循其本而言之，天人曷常不一？究其末也，亦安得而不二哉？

《太极图说》“无极之真，二五之精，妙合而凝”三语，愚不能无疑。凡物必两而后可以言合，太极与阴阳果二物乎？其为物也果二，则方其未合之先，各安在耶？朱子终身认理气为二物，其源盖出於此。

《正蒙》云：“聚亦吾体，散亦吾体，知死之不亡者，可与言性矣。”又云：“游气纷扰，合而成质者，生人物之万殊；其阴阳两端，循环不已者，立天地之大义。”夫人物则有生有死，天地则万古如一，气聚而生，形而为有，有此物即有此理，气散而死，终归於无，无此物即无此理，安得所谓死而不亡者耶？若夫天地之运，万古如一，又何生死存亡之有？譬之一树，人物乃其花叶，天地其根干也。花谢叶枯，则脱落而飘零矣。其根干之生意，固自若也，而飘零者复何交涉？谓之不亡可乎？故朱子谓：“张子此言，其流乃是个大轮回。”由其迫切以求之，是以不觉其误如此。

谢上蔡有言：“心之穷物有尽，而天者无尽，如之何包之？”此言不知为何而发？夫人心之体，即天之物，本来一物，无用包也，但其主於我者谓之心耳。心之穷物有尽，由穷之而未至尔，物格则无尽矣。无尽即无不尽，夫是之谓尽心，心尽，则与天为一矣。如其为物果二，又岂人之智力之所能包哉？

昔官京师，逢一老僧，漫问何由成佛？渠亦漫举禅语为答，云“佛在庭前柏树子”。愚意其必有所谓，为之精思达旦，揽衣将起，则恍然而悟。自此研磨体认，日复一日，积数十年，用心甚苦，年垂六十，始了然有见乎心性之真，而确乎有以自信。朱、陆之学，於是乎仅能辨之，良亦钝矣。盖尝徧阅象山之书，大抵皆明心之说，其自谓所学，因读《孟子》而自得之。时有议之者云：“除了先立乎其大者一句，全无伎俩。”某亦以为诚然。然愚观孟子之言，与象山之学自别，于此而不能辨，非惟不识象山，亦不识孟子矣。孟子云：“耳目之官不思而蔽於物，物交物则引之而已矣。心之官则思，思则得之，不思则不得也。此天之所以与我者，先立乎其大者，则其小者不能夺也。”一段言语，甚是分明，所贵乎先立其大者，何以其能思也？能思者心，所思而得者性之理也。是则孟子吃紧为人处，不出乎思之一言。故他日又云：“仁义礼智非由外铄我也，我固有之也，弗思耳矣。”而象山之教学者，顾以为“此心但存，则此理自明，当恻隐处自恻隐，当羞恶处自羞恶，当辞逊处自辞逊，是非在前自能辨之”。又云：“当宽裕温柔自宽裕温柔，当发强刚毅自发强刚毅。”若然，则无所用乎思矣，非孟子先立乎其大者之本旨也。夫不思而得，乃圣人分上事，所谓生而知之者，岂学者之所及哉？苟学而不思，此理终无由而得。凡其当如此自如者，虽或有出於灵觉之妙，而轻重长短，类皆无所取中，非过焉，斯不及矣。遂乃执灵觉以为至道，谓非禅学而何？盖心性至

为难明，象山之误，正在於此。故其发明心要，动辄数十百言，而言及於性者绝少。间因学者有问，不得已而言之，只是枝梧笼罩过，并无实落，良由所见不的，是诚不得於言也。尝考其言有云：“心即理也。”然则性果何物耶？又云：“在天者为性，在人者为心。”然则性果不在人耶？既不知性之为性，舍灵觉即无以为道矣。谓之禅学，夫复何疑？或者见象山所与王顺伯书，未必不以为禅学非其所取，殊不知象山阳避其名，而阴用其实也。何以明之？盖书中但言两家之教，所从起者不同，初未尝显言其道之有异，岂非以儒佛无二道？惟其主於经世，则遂为公为义为儒者之学乎？所谓阴用其实者此也。或者又见象山亦尝言致思，亦尝言格物，亦尝言穷理，未必不以为无背於圣门之训，殊不知言虽是而所指则非，如云格物致知者，格此物，致此知也；穷理者，穷此理也；思则得之，得此者也；先立乎其大者，立此者也。皆本之经传。然以“立此者也”一语证之，则凡所谓此者，皆指心而言也。圣经之所谓格物穷理，果指心乎？故其广引博证，无非以曲成其明心之说，求之圣贤本旨，竟乖戾而不合也。或犹不以为然，请复实之以事：有杨简者，象山之高第弟子也，尝发本心之问，遂于象山言下，忽省此心之清明，忽省此心之无始末，忽省此心之无所不通。有詹阜民者从游象山，安坐瞑目，用力操存，如此者半月，一日下楼，忽觉此心已复澄莹，象山目逆而视之曰：“此理已显也。”盖惟禅家有此机轴。试观孔、曾、思、孟之相授受，曾有一言似此否乎？其证佐之分明，派路之端的，虽有善辨，殆不能为之出脱矣。盖二子者之所见，即愚往年所见之光景，愚是以能知其误而究言之，不敢为含糊两可之词也。嗟夫！象山以英迈绝人之资，遇高明正直之友，使能虚心易气，舍短取长，以求归於至当，即其所至，何可当也？顾乃眩于光景之奇特，而忽于义理之精微，向道虽勤而朔南莫辨，至於没齿，曾莫知其所以生者，不亦可哀也夫！

程子曰：“圣贤千言万语，只是欲人将已放之心，约之使反，复入身来，自能寻向上去，下学而上达也。”席文同《鸣冤录》提纲有云：“孟子之言，程子得之，程子之后，陆子得之。”然所引程子之言，只到“复入身来”而止，最紧要是“自能寻向上去，下学而上达”二语，却裁去不用，果何说耶？似此之见，非惟无以直象山之冤，正恐不免冤屈程子也。

程子言性即理也。象山言心即理也。至当归一，精义无二，此是则彼非，彼是则此非，安可不明辨之？吾夫子赞《易》，言性屡矣，曰“乾道变化，各正性命”，曰“成之者性”，曰“圣人作《易》，以顺性命之理”，曰“穷理尽性，以至於命”，但详味此数言，性即理也，明矣。於心亦屡言之，曰“圣人以此洗心”，曰“易其心而后语”，曰“能说诸心”。夫心而曰洗、曰易、曰说，洗心而曰“以此”，试详味此数语，谓心即理也，其可通乎

？且孟子尝言“理义之悦我心，犹刍豢之悦我口”，尤为明白易见。故学而不取证於经书，一切师心自用，未有不自信者也。

薛文清《读书录》甚有体认工夫，然亦有未合处。所云“理气无缝隙，故曰器亦道，道亦器”，其言当矣。至于反覆证明气有聚散，理无聚散之说，愚则不能无疑。夫一有一无，其为缝隙也大矣，安得谓之器亦道，道亦器耶？盖文清之於理气，亦始终认为二物，故其言未免时有窒碍也。窃尝以为气之聚，便是聚之理，气之散，便是散之理，惟其有聚有散，是乃所谓理也。推之造化之消长，事物之始终，莫不皆然。胡敬斋穷理，似乎欠透，如云“气乃理之所为”，又云“人之道乃仁义之所为”，又云“所以为是太和者道也”，又云“有理而后有气”，又云“易即道之所为”，但熟读《系辞传》，其说之合否自见。余子积之《性书》，则又甚焉。又云“气尝能辅理之美矣，理岂不救气之衰乎？”胡敬斋力攻禅学，但於禅学本末未尝深究，动以想像二字断之，安能得其心服耶？盖吾儒之有得者，固是实见，禅学之有得者，亦是实见，但所见有不同，是非得失，遂於此乎判尔。彼之所见，乃虚灵知觉之妙，亦自分明脱洒，未可以想像疑之。然其一见之余，万事皆毕，卷舒作用，无不自由，是以猖狂妄行，而终不可与入尧、舜之道也。愚所谓有见於心，未见於性，当为不易之论。使诚有见乎性命之理，自不至於猖狂妄行矣。盖心性至为难明，是以多误。谓之两物，又非两物，谓之一物，又非一物，除却心即无性，除却性即无心，惟就一物中剖分得两物出来，方可谓之知性。学未至於知性，天下之言未易知也。

《居业录》云：“娄克贞见搬木之人得法，便说他是道。此与运水搬柴相似，指知觉运动为性，故如此说。夫道固无所不在，必其合乎义理而无私，乃可为道，岂搬木者所能？设使能之，亦是儒者事矣，其心必以为无适而非道。然所搬之木，苟不合义，亦可谓之道乎？”愚读此条，不觉慨然兴叹，以为义理之未易穷也。夫法者道之别名，凡事莫不有法，苟得其法，即为合理，是即道也。搬木者固不知道为何物，但据此一事，自是暗合道妙，与夫妇之愚不肖，与知能行一也。道固无所不在，若搬木得法而不谓之道，得无有空缺处耶？木所从来，或有非义，此宜责在主者，夫岂搬者之过耶？若搬者即主，则其得法处自是道，得之非义自是非道，顾可举一而废百耶？禅家所言运水搬柴，无非妙用，盖但以能搬能运者即为至道，初不问其得法与否，此其所以与吾儒异也。克贞虽是禅学，然此言却不差，乃从而讥之，过矣。

所谓理一者，须就分殊上见得来，方是真切。佛家所见，亦成一偏，缘始终不知有分殊，此其所以似是而非也。其亦尝有言“不可笼统真如，顛倒佛性”，大要以警夫顽空者尔，于分殊之义，初无干涉也。其既以事为障，又以理



为障，直欲扫除二障，乃为至道，安得不为笼统顛顶乎？陈白沙谓林缉熙曰：“斯理无一处不到，无一息不运，得此把柄入手，更有何事？”其说甚详，末乃云：“自兹以往，更有分殊处，合要理会。”夫犹未尝理会分殊，而先得此把柄，愚恐其未免於笼统顛顶也。况其理会分殊工夫，求之所以自学，所以教人，皆无实事，可见得非欲稍自别於禅学，而姑为是言耶？湛元明为改葬墓碑，并“合要理会”一句亦不用，其平日之心传口授，必有在矣。

白沙《诗教》开卷第一章，乃其病革时所作，以示元明者也。所举经书，曾不过一二语，而遂及於禅家之杖喝，何耶？殆熟处难忘也。所云“莫杖莫喝，只是掀翻说”。盖一悟之后，则万法皆空，有学无学，有觉无觉，其妙旨固如此。金针之譬，亦出佛氏，以喻心法也。谁掇云者，（诗云：“绣罗一方，金针谁掇”）殆以领悟者之鲜其人，而深属意於元明耳。观乎“莫道金针不传”与“江门风月钓台深”之句，（别一绝句）其意可见。注乃谓深明正学，以闢释氏之非，岂其然乎？溥博渊泉而时出之，道理自然，语意亦自然，曰“藏而后发，便有作弄之意”，未可同年而语也。四端在我，无时无处而不发，见知皆扩而充之，即是实地上工夫。今乃欲于静中养出端倪，既一味静坐，事物不交，善端何缘发见？遏伏之久，或者忽然有见，不过虚灵之光景耳。朝闻夕死之训，吾夫子所以示人，当汲汲于谋道，庶几无负此生。故程子申其义云“闻道，知所以为人也；夕死可矣，是不虚生也”。今顾以此言为处老、处病、处死之道，不几於侮圣言者乎？道乃天地万物公共之理，非有我之所得私，圣贤经书明若日星，何尝有一言以道为吾为我？佛氏妄诞，乃曰“天上天下，惟我独崇”，今其诗有云“无穷吾亦在”，又云“玉台形我我何形？吾也，我也”。注皆指为道也，是果安所本耶？然则所谓“才觉便我大而物小，物有尽而我无尽”，正是“惟我独崇”之说。姑自成一家可矣，必欲强合於吾圣人之道，难矣哉！

杨方震复余子积书有云：“若论一，则不徒理一，而气亦一也；若论万，则不徒气万，而理亦万也。”此言甚当，但“亦”字稍觉未安。

人呼吸之气，即天地之气，自形体而观，若有内外之分，其实一气之往来耳。程子云：“天人本无二。”不必言合，即气即理皆然。

理即是气之理，当於气之转折处观之，往而来，来而往，便是转折处也。夫往而不能不来，来而不能不往，有莫知其所以然而然，若有一物主宰乎其间而使之然者，此理之所以名也。《易》有太极，此之谓也。若於转折处看得分明，自然头头皆合。程子尝言：“天地间只有一个感应而已，更有甚事？”夫往者感则来者应，来者感则往者应，一感一应，循环无已，理无往而不存焉，在天在人一也。天道惟是至公，故感应有常而不忒，人情不能无私欲之累

，故感应易忒而靡常。夫感应者气也，如是而感，则如是而应，有不容以毫发差者理也，适当其可则吉，反而去之则凶，或过焉或不及焉，则悔且吝。故理无往而不定也。然此多是就感通处说，须知此心虽寂然不动，其中和之气，自为感应者，未始有一息之停。故所谓亭亭当当，直上直下之正理，自不容有须臾之间，此则天之所命，而人物之所以为性者也。愚故尝曰：“理须就气上认取，然认气为理便不是。”此言殆不可易哉！

孟子曰：“孩提之童，无不知爱其亲也，及其长也，无不知敬其兄也。”以此实良知良能之说，其义甚明。盖知能乃人心之妙用，爱敬乃人心之天理也。以其不待思虑而自知此，故谓之良。近时有以良知为天理者，然则爱敬果何物乎？程子尝释知觉二字之义云：“知是知此事，觉是觉此理。”又言“佛氏之云觉，甚底是觉斯道？其底是觉斯民？”正斥其知觉为性之谬耳。夫以二子之言，明白精切如此，而近时异说之兴，听者曾莫之辨，则亦何以讲学为哉？

上天之载，无声无臭，又安有形体可觅耶？然自知道者观之，即事即物之理，便昭昭然在心目之间，非自外来，非由内出，自然一定而不可易，所谓“如有所立卓尔”，非想像之辞也。佛氏以寂灭为极致，与圣门卓尔之见，绝不相同，彼旷而虚，此约而实也。以觉言仁固非，以觉言知亦非也。盖仁智乃吾心之定理，而觉乃其妙用，如以妙用为定理，则《大传》所谓“一阴一阳之谓道，阴阳不测之谓神”，果何别耶？朱子尝言“神亦形而下者”，又云“神乃气之精英，须曾实下工夫体究来”，方信此言确乎其不可易，不然则误以神为形而上者有之矣。黄直卿尝疑《中庸》论鬼神，有“诚之不可掩”一语，则是形而上者，朱子答以只是实理处发见，其义愈明。

情是不待主张而自然发动者，意是主张如此发动者。不待主张者，须是与他做主张，方能中节。由此心主张而发者，便有公私义利两途，须要详审，二者皆是慎独工夫。

天地人物，止是一理，然而语天道则曰阴阳，语地道则曰刚柔，语人道则曰仁义，何也？盖其分既殊，其为道也，自不容于无别。然则鸟兽草木之为物，欲明其道，夫岂可以一言尽乎？大抵性以命同，道以形异，必明乎异同之际，斯可以尽天地人物之性。道心此心也，人心亦此心也。一心而二名，非圣人强分别也，体之静正有常，而用之变化不测也，须两下见得分明，方是尽心之学。佛氏所以似是而非者，有见于人心，无见于道心耳。慈湖说《易》，究其指归，不出于虚灵知觉而已。其曰：“吾性澄然清明而非物，吾性洞然无际而非量，天者吾性中之象，地者吾性中之形，故曰在天成象，在地成形，皆我之所为。”《楞严经》所谓“山河大地，咸是妙明真心中物”，即其义也。其曰

：“目能视，所以能视者何物？耳能听，所以能听者何物？口能噬，所以能噬者何物？鼻能嗅，所以能嗅者何物？手能运用屈伸，所以能运用屈伸者何物？足能步趋，所以能步趋者何物？气血能周流，所以能周流者何物？心能思虑，所以能思虑者何物？”波罗提“作用是性”一偈，即其义也。其曰：“天地非大也，毫发非小也，昼非明也，夜非晦也，往非古也，此非今也，他日非后也，鸢飞戾天非鸢也，鱼跃于渊非鱼也。”《金刚经》所谓“如来说世界，即非世界，是名世界三十二相，即是非相”，是名三十二相，即其义也。凡篇中曰己，曰吾，曰我，义与“惟我独崇”无异，其为禅学昭昭矣。

愚尝谓：“人心之体，即天之体，本来一物，但其主於我者谓之心。”若谓“其心通者，洞见天地人物，皆在吾性量之中，而此心可以范围天地”，则是心大而天地小矣，是以天地为有限量矣。本欲其一，反成二物，谓之知道可乎？《易》有太极，是生两仪，乃统体之太极；乾道变化，各正性命，则物物各具一太极矣。其所为太极则一，而分则殊，惟其分殊，故其用亦别。若谓“天地人物之变化，皆吾心之变化”，而以发育万物归之吾心，是不知有分之殊矣。既不知分之殊，又恶可语夫理之一哉？盖发育万物，自是造化之功用，人何与焉？虽非人所能与，其理即吾心之理，故《中庸》赞大哉圣人之道，而首以是为言，明天人之无二也。此岂蔽於异说者所能识哉？况天地之变化，万古自如，人心之变化，与生俱生，则亦与生俱尽，谓其常住不灭，无是理也。慈湖误矣！藐然数尺之躯，乃欲私造化以为己物，何其不知量邪？

因阅慈湖书赋诗三章：“斜风细雨酿轻寒，掩卷长吁百虑攒，不是皇天分付定，中华那复有衣冠？装成戏剧逐番新，任逼真时总不真，何事贪看忘昼夜？只缘声色解迷人。镜中万象原非实，心上些儿却是真，须就这些明一贯，莫将形影弄精神。”程子解道心惟微曰：“心，道之所在；微，道之体也。”解得极明。些儿二字，乃俗语，康节诗中尝用之，意与微字相类。天人物我所以通贯为一，只是此理而已。如一线之贯万珠，提起都在掌握。故尽己之性，便能尽人物之性，可以赞化育而参天地。慈湖谓其心通者，洞见天地人物，皆在吾性量之中，是将形影弄精神也。殊不知镜中之象，与镜原不相属，提不起，按不下，收不拢，放不开，安得谓之一贯耶？

慈湖有云：“近世学者，沉溺乎义理之意，说胸中常存一理，不能忘舍，舍是则豁然无所凭依，故必置理字於其中。不知圣人胸中，初无如许意度。”愚按圣人胸中，固自清明莹彻，然于中则曰“允执”，于矩则曰“不踰”，岂是漠然荡无主宰？凡视听言动，喜怒哀乐，一切任其自作自止，如水泡乎？若见得此理真切，自然通透洒落，又何有於安排布置之劳哉？

《易》曰：“立人之道曰仁与义。”其名易知，其理未易明也。自道体言

之，浑然无间之谓仁，截然有止之谓义；自体道者言之，心与理一之谓仁，事与理一之谓义。心与理一，则该贯动静，斯浑然矣；事与理一，则动中有静，斯截然矣。截然者，不出乎浑然之中，事之合理，即心与理一之形也。心与理，初未尝不一也，有以间之则二矣。然则何修何为而能复其本体之一邪？曰敬。

《书》之所谓“道心”，即《乐记》所谓“人生而静，天之性也”，即《中庸》所谓“未发之中，天下之大本也”，决不可作已发看。若认道心为已发，则将何者以为大本乎？愚於此不能无少异於朱子者。

### 读佛书辨

（抽《困知记》中辩佛书者另为一帙）

《金刚经》、《心经》可谓简尽圆觉，词意稍複。《法华》紧要指示处，才十二三，余皆闲言语耳，且多诞谩。达磨虽不立文字，直指人心见性成佛，然后来说话，不胜其多。大概其教人发心之初，无真非妄，故曰“若见诸相非相，即见如来”。悟入之后，则无妄非真，故云“无明，真如无异境界”。虽顿、渐各持一说，而首尾衡决，真妄不分，真誠淫邪，遁之尤者。

《楞伽》大旨有四：曰五法，曰三自性，曰八识，曰二无我。一切佛法，悉入其中，经中明言之矣。五法者，名也，相也，妄想也，正智也，如如也。三自性者，妄想自性，缘起自性，成自性也。八识者，识藏也，意根，意识，眼识，耳识，鼻识，舌识，身识也。二无我者，人无我，法无我也。凡此诸法，不出迷悟两途。盖迷则为名，为相，为妄想，为妄想自性，缘起自性，为人法二执，而识藏转为诸识。悟则为正智，为如如，为成自性，为人法无我，而诸识转为真识。所为人法，则五阴、十二入，十八界是已。五阴者，色、受、想、行、识也；十二入者，眼、耳、鼻、舌、身、意六根，对色、声、香、味、触、法六尘也；加之六识，是谓十八界。合而言之人也，析而言之法也。有所觉之谓悟，无所觉之谓迷。佛者觉也。而觉有二义，有始觉，有本觉。始觉者目前悟入之觉，即所谓正智也，即人而言之也；本觉者常住不动之觉，即所谓如如也，离人而言之也。因始觉而合本觉，所以成佛之道也。及其至也，始觉正智亦泯，而本觉朗然独存，则佛果成矣。故佛有十号，其一曰等正觉，此之谓也。本觉乃见闻知觉之体，五阴之识属焉。见闻知觉，乃本觉之用，十八界之识属焉。非本觉即无以为见闻知觉，舍见闻知觉则亦无本觉矣。故曰如来於阴界入，非异非不异。其谓法离见闻知觉者何？惧其著也。佛以离情遣著，然后可以入道，故欲人于见闻知觉，一切离之。离之云者，非不见不闻，无知无觉也，不著于见闻知觉而已矣。《金刚经》所谓“心不住法而行布施，应无所住而生清净心”，即其义也。然则佛氏之所谓性，不亦明甚矣乎？彼

明以知觉为性，始终不知性之为理，乃欲强合于吾儒以为一道，如之何其可合也？昔达磨弟子婆罗提尝言作用是性，有偈云：“在胎为身，处世为人。在眼曰见，在耳曰闻。在鼻辨香，在口谈论。在手执捉，在足运奔。徧现俱该沙界，收摄在一微尘。识者知是佛性，不识唤作精魂。”识与不识，即迷悟之谓也；知是佛性，即所谓正智、如如；唤作精魂，即所谓名相妄想。此偈自是真实语，后来桀黠者出，嫌其浅近，乃人人捏出一般鬼怪说话，直是玄妙奇特，以利心求者安得不为其所动乎？张子所谓“詖淫邪遁之辞，翕然并兴，一出于佛氏之门”，诚知言矣。然造妖捏怪，不止其徒，中其毒者，往往便能如此。

《楞伽》四卷，卷首皆云：“一切佛语心品，良以万法惟识，诸识惟心，种种差别，不出心识而已。”故经中之言识也特详。第一卷，首言诸识有二种生住灭，谓流注生住灭，相生住灭。次言诸识有三种相，谓转相，业相，真相。又云：“界说有三种识，广识有八相。”何等为三？谓真识、现识及分别事识。又云：“若复彼真识，种种不实诸虚妄灭，则一切根识灭，是名相灭。”又云：“转识、藏识，真相若异者，藏识非因；若不异者，转识灭，藏识亦应灭，而自真实相不灭。非自真实相灭，但业相灭。若自真实相灭者，藏识则灭；藏识灭者，不异外道断见议论。”又破外道断见云：“若识流注灭者，无始流注应断。”又云：“水流处，藏识、转识浪生。”又云：“外境界风飘荡，心海识浪不断。”又偈云：“藏识海常住，境界风所动，种种诸识浪，腾跃而转生。”又偈云：“凡夫无智慧，藏识如巨海。业相犹波浪，依彼譬类通。”第二卷有云：“一切自性习气，藏意意识，习见转变，名为涅槃。”注云：“自性习气，谓众生心识性执，熏习气分。藏意意识者，即藏识与事识，由爱见妄相之所熏习。转变者，谓转藏识、事识，为自觉圣智境界也。”有云：“识者，因乐种种迹境界，故余趣相续。”有云：“外道四种涅槃，非我所说法。我所说者，妄想识灭，名为涅槃。”有云：“意识者，境界分段，计着生。习气长养，藏识意俱。我、我所计着，思惟因缘生。不坏身相藏识，因攀缘自心现境界，计着心聚生，展转相因，譬如海浪，自心现境界风吹，若生若灭，亦如是。是故意识灭，七识亦灭。”注云：“境界分段者，六识从六尘生也。习气长养者，言六识不离七识、八识也。我、我所计着者，言七识我执，从思惟彼因彼缘而生。不坏身相藏识，即第八识，谓此八识，因于六识能缘还缘，自心所现境界以计着故，而生六识，能总诸心，故云心聚生也。展转相因者，八识转生诸识，六识起善起恶，七识则传送其间。海喻八识，浪喻六识，以六尘为境界风。境界乃自心所现，还吹八识心海，转生诸识，若生若灭，亦犹依海而有风，因风而鼓浪，风息则浪灭，故云意识灭，七识亦灭也。”又偈云：“心缚于境界，觉想智随转。无所有及胜，平等智慧生。”注云

：“现在一念，为尘境所转，故有业缚，而本有觉智，亦随妄而转，若了妄即真，离诸有相，及至佛地，则复平等大慧矣。”第三卷有云：“彼生灭者是识，不生不灭者是智。堕相无相，及堕有无种种相因是识，超有无相是智。长养相是识，非长养相是智。”又云：“无碍相是智，境界种种碍相是识，三事和合生方便相是识，无事方便自性相是智。得相是识，不得相是智。自得圣智境界，不出不入，如水中月。”注云：“根、尘及我，和合相应而生，是识，此不知自性相故，若知性相，则一念灵知，不假缘生，故云无事方便自性相，是智相。惟是一而有离不离之异，故云得不得也。”又偈云：“心意及与识，远离思惟想。得无思想法，佛子非声闻。寂静胜进忍，如来清净智。生于善胜义，所行悉远离。”注云：“得无思想法，则转识为智，此是菩萨，而非声闻，智之始也。寂静胜进忍，即如来清净忍智，智之终也。”第四卷有云：“如来之藏，是善不善因，能偏兴造一切趣生。譬如伎儿变现诸趣离我，我所不觉彼故，三缘和合，方便而生。外道不觉计着，作者为无始虚伪恶习所薰，名为识藏。生无明住地，与七识俱，如海浪身，常生不断，离无常过，离于我论，自性无垢，毕竟清净。”注云：“此随染缘从细至粗也。若能一念回光，能随净缘，则离无常之过，二我之执，自性清净，所谓性德如来，则究显矣。”有云：“菩萨摩訶萨欲求胜进者，当净如来藏及识藏名，若无识藏名、如来藏者，则无生灭。”注云：“识藏以名言者，由迷如来藏转成妄识，无有别体故，但有名。若无识藏之名，则转妄识为如来藏也。”有云：“彼相者，眼识所照，名为色；耳鼻舌身意识所照，名为声香味触法，是名为相。妄想者，施設众名，显示诸相，如此不异象马车步男女等名，是名妄想。正智者，彼名相不可得，犹如过客，诸识不生，不断不常，不堕一切外道，声闻缘觉之地，以此正智，不立名相。非不立名相，离二见建立及诽谤，知名相不生，是名如如。”有云：“善不善者，谓八识。何等谓八？谓如来藏、名识藏、心意意识及五识身，非外道所说五识身者，心意意识俱。善不善相，展转变坏，相续流注，不坏身生，亦生亦灭，不觉自心现，次第灭，余识生，形相差别。摄受意识，五识俱，相应生，刹那时不住。”注云：“不坏者，不断也。摄受意识者，以五根揽五尘，摄归意识，起善起恶。”有云：“愚夫依七识身灭，起断见，不觉识藏故，起常见，自妄想故，不知本际，自妄想慧灭故，解脱。”注云：“愚夫所知，极于七识，七识之外，无所知故，因起断见，而不觉识藏无尽，见其念念相续故，起常见。由其自妄想，内而不及外故，不能知本际。然妄不自灭，必由慧而灭也。”又偈云：“意识之所起，识宅意所住。意及眼识等，断灭说无常。或作涅槃见，而为说常住。”注云：“意由八识而起，而八识意之所住，故谓之宅。”以是言之，自不容以七识自灭而起断见。彼又於意及

眼识等断灭处说无常，或作涅槃见者，此皆凡外自妄想见，故不知本际，如来为是说常住也。经中言识，首尾具於此矣。间有牵涉他文者，不暇尽录，然已不胜其多，亦无容尽录为也。其首之以诸识有二种，生住灭乃其所谓生死根也，终之以识宅常住，乃其所谓涅槃相也。然而生死即涅槃，涅槃即生死，初无二相，故诸识虽有种种名色，实无二体，但迷之则为妄，悟之则为真。苟能灭妄识而契真识，则有以超生死而证涅槃矣。真识即本觉也，涅槃即所觉之境界也。由此观之，佛氏之所谓性，有出於知觉之外耶？虽其言反覆多端，穷其本末，不过如此。然骤而观之者，或恐犹有所未达也，辄以藏识为主，而分为数类，以尽其义。藏，即所谓如来藏也。以其舍藏善恶种子，故谓之藏，其所以为善为恶，识而已矣，故曰藏识。藏识一耳，而有本有末，曰真相，曰真识，曰真实相，曰无始流注，曰藏识海，曰涅槃，曰平等智慧，曰不生不灭等，是智曰如来清净智，曰自性无垢，毕竟清净，曰识宅，曰常住。此为一类，皆言乎其本体也。曰流注生住灭相生住灭，曰业相，曰分别事识，曰识浪，曰乐种种迹境界，曰意识，曰生灭等是识，曰识藏生住地，无明与七识俱，如海浪身，常生不断，曰识藏名，曰心意意识及五识身，曰意及眼识等。此为一类，皆言乎其末流也。曰转相，曰现识，曰转识，曰觉想智随转。此为一类，言乎其本末之所由分也。其言及修行处，又当自为一类，如曰诸虚妄灭，则一切根识灭，曰习见转变，名为涅槃，曰妄想识灭，名为涅槃，曰意识灭，七识亦灭，曰无所有及胜，曰远虑思惟想，曰离无常过，离於我论，曰欲求胜进者，当净如来藏及识藏名，若无识藏名如来藏者，则无生灭，曰自妄想慧灭，故解脱，凡此皆言其修行之法也。故穷其说者，合此数类而详玩之，则知余所谓灭妄识而契真识，诚有以得其要领矣。夫识者，人之神明耳，而可认为性乎？且其以本体为真，末流为妄，即分本末为两截，谓迷则真成妄，悟则妄即真，又混真妄为一途。盖所见既差，故其言七颠八倒，更无是处。吾党之号为聪明特达者，顾不免为其所惑，岂不深可惜哉！

夫以心识为本，六识为末，固其名之不可易者，然求其实，初非心识之外，别有所谓六识也，又非以其本之一，分而为末之六也。盖凡有所视，则全体在目；有所听，则全体在耳；有所言，则全体在口；有所动，则全体在身。

（只就此四件说，取简而易见尔。）所谓感而遂通，便是此理。以此观之，本末明是一物，岂可分而为二，而以其半为真，半为妄哉？若夫真妄之不可混，则又可得而言矣。夫目之视，耳之听，口之言，身之动，物虽未交，而其理已具，是皆天命之自然，无假于安排造作，莫非真也。及乎感物而动，则有当视者，有不当视者，有当听者，有不当听者，有当言者，有不当言者，有当动者，有不当动者。凡其所当然者，即其自然之不可违者，故曰真也；所不当然

者，则往往出于情欲之使然，故曰妄也。真者存之，妄者去之，以此治其身心，以此达诸家国天下，此吾儒所以立人极之道，而内外本末无非一贯也。若如佛氏之说，则方其未悟之先，凡视听言动，不问其当然与不当然，一切皆谓之妄，及其既悟，又不问其当然与不当然，一切皆谓之真。吾不知何者在所当存乎，何者在所当去乎？当去者不去，当存者必不能存，人欲肆而天理灭矣。使其说肆行而莫之禁，中国之为中国，人类之为人类，将非幸欤！

达磨告梁武帝有云“净智妙圆，体自空寂”，只此八字，已尽佛性之形容矣。其后有神会者，尝著《显宗记》，反覆数百语，说得他家道理亦自分明，其中有云：“湛然常寂，应用无方，用而常空，空而常用，用而不有，即是真空。空而不无，便成妙有。”妙有即摩诃般若，真空即清净涅槃，又足以发尽达摩妙圆空寂之旨。余尝合而观之，与《系辞传》所谓“寂然不动，感而遂通天下之故”，殆无异也。然孰知其所甚异者，正在于此乎！夫《易》之神，即人之心。程子尝言：“心一也，有指体而言者，寂然不动是也；有指用而言者，感而遂通是也。”盖吾儒以寂感言心，而佛氏以寂感为性，此其所为甚异也。良由彼不知性为至精之理，而以所谓神者当之，故其应用无方，虽亦识圆通之妙，而高下无所准，轻重无所权，卒归于冥行妄作而已矣。

程子尝言：“仁者，浑然与物同体。”佛家亦有“心佛众生，浑然齐致”之语，何其相似也。究而言之，其相远奚啻燕、越哉！唐相裴休深于禅学者也，尝序《圆觉经疏》，首两句云：“夫血气之属，必有知，凡有知者，必同体。”此即“心佛众生，浑然齐致”之谓也。盖其所谓齐，固不出乎知觉而已矣，且天地之间，万物之众，有有知者，有无知者，谓有知者为同体，则无知者非异体乎？有同有异，是二本也。盖以知觉为性，其窒碍必至於此。若吾儒所见，则凡赋形于两间者，同一阴阳之气以成形，同一阴阳之理以为性，有知无知，无非出于一本。故此身虽小，万物虽多，其血气之流通，脉络之联属，元无丝毫空阙之处，无须臾间断之时，此其所以为浑然也。

“有物先天地，无形本寂寥，能为万象主，不逐四时凋。”此高禅所作也。自吾儒观之，昭然太极之义，夫复何言？然彼初未尝知有阴阳，安知有所谓太极哉？此其所以大乱真也。今先据其言语解释一番，使彼意既明且尽，再以吾儒言语解释一番，然后明知其异同之实，则似是之非，有不难见矣！以佛家之言为据，则无始菩提，所谓“有物先天地”也；湛然常寂，所谓“无形本寂寥”也；心生万法，所谓“能为万象主”也；常住不灭，所谓“不逐四时凋”也。作者之意，不亦明且尽乎？求之吾儒之书，太极生两仪，是固先天地而立矣；无声无臭，则无形不足言矣；富有之谓大业，万象皆一体也；日新之谓盛德，万古犹一时也。太极之义，不亦明且尽乎？诗凡二十字，其十七字彼此



意义无甚异同，所当辨者三字尔：物也，万象也。以物言之，菩提不可为太极明矣；以万象言之，在彼经教中，即万法耳。以其皆生於心，故谓之能主，然所主者，实不过阴界入。自此之外，仰而日月星辰，俯而山河大地，近而君臣、父子、兄弟、夫妇、朋友，远而飞潜动植、水火金石，一切视以为幻而空之矣。彼安得复有所谓万象乎哉？为此诗者，盖尝窥见儒书，遂窃取而用之耳。余于前记尝有一说，正为此等处，请复详之。所谓天地间非太极不神，然遂以太极为神则不可，此言殊不敢易。诚以太极之本体，动亦定，静亦定，神则动而静，静而能动者也，以此分明见得是两物，不可混而为一。故《系辞传》既曰“一阴一阳之谓道”矣，而又曰“阴阳不测之谓神”，由其实不同，故其名不得不异。不然，圣人何用两言之哉？然其体则同一阴阳，所以难于领会也。佛氏初不识阴阳为何物，固无由知所谓道，所谓神，但见得此心有一点之灵，求其体而不可得，则以为空寂，推其用而偏于阴界入，则以为神通。所谓有物者此耳。以此为性，万无是处，而其言之乱真，乃有如此诗者，可无辨乎？然人心之神，即阴阳不测之神，初无二致，但神之在阴阳者，则万古如一，在人心者，则与生死相为存亡，所谓理一而分殊也。佛氏不足以及此矣。

南阳慧忠破南方宗旨云：“若以见闻觉知是佛性者，《净名》不应云‘法离见闻觉知’，若行见闻觉知是，则见闻觉知非求法也。”南僧因问“《法华了义》开佛知见，此复何为？”忠曰：“他云开佛知见，尚不言菩萨二乘，岂以众生癡倒，便成佛之知见邪？”汾州无业有云：“见闻觉知之性，与太虚齐寿，不生不灭，一切境界本自空寂，无一法可得迷者，不了即为境惑，一为境惑，流转无穷。”此二人皆禅林之傑出，考其言，皆见于《传灯录》，何若是之不同耶？盖无业是本分人，说本分话。慧忠则所谓神出鬼没，以逞其伎俩者也。彼见南方以见闻觉知为性，便对其人捏出一般说话，务要高他一着，使之莫测。尝见《金刚经》有“是法平等，无有高下”之语，众生固然迷悟不同，其知见之体即是平等，岂容有二？又尝见《楞严经》有两段话，其一佛告波斯匿王云：“颜貌有变，见精不变，变者受灭，不变者元无生灭。”其二因与阿难论声闻有云：“其形虽昧，闻性不昏，纵汝形销，命光迁谢，此性云何为汝销灭？”此皆明以见闻为性，与波罗提说相合。若《净名》则紧要在一离字。先儒尝言，佛氏之辞善遁，便是此等处。《传灯录》中似此尽多，究其渊源，则固出于瞿昙也。盖瞿昙说法，常欲离四句为一，非异非不异，非有非无，非常非无常，然而终有不能离者。如云非异非不异，非有非无，非常非无常，即《楞伽》一经，累累见之，此便是遁辞之根。若将异处穷着他，他便有非异一说，将无常穷着他，他便有非无常一说，自非灼然看得他破，只得听他愚弄耳。

僧问忠国师：“古德云，青青翠竹，尽是法身，郁郁黄华，无非般若。有人不许，云是邪说；亦有信者，云不思议。不知若为？”国师曰：“此是普贤、文殊境界，非诸凡小而能信受，皆与大乘《了义经》合。故《华严经》云：‘佛自充满於法界，普现一切群生前，随缘赴感靡不周，而恒处此菩提座。’翠竹既不出於法界，岂非法身乎？又《般若经》云：‘色无边，故般若亦无边。’黄华既不越于色，岂非般若乎？深远之言，不省者难为措意。”又华严座主问大珠和尚云：“禅师何故不许青青翠竹，尽是法身，郁郁黄华，无非般若？”珠曰：“法身无像，应翠竹以成形，般若无知，对黄华而显相。非彼黄华翠竹，而有般若法身。故经云：‘佛真法身犹若虚空，应物现形，如水中月。’黄华若是般若，般若即同无情，翠竹若是法身，翠竹还能应用。座主会么？”曰：“不了此意。”珠曰：“若见性，人道是亦得，道不是亦得，随用而设，不滞是非；若不见性，人说翠竹着翠竹，说黄华着黄华，说法身滞法身，说般若不识般若。所以皆成诤论。”宗杲云：“国师主张翠竹是法身，直主张到底，大珠破翠竹不是法身，直破到底，老汉将一个主张底破底，收作一处，更无拈提，不敢动着他一丝毫，要你学者具眼。”余于前记尝举翠竹黄华二语，以谓与鸢飞鱼跃之言绝相似，只是不同。据慧忠分析语，与大珠成形显相二言，便是古德立言本旨。大珠所以不许之意，但以黄华翠竹非有般若法身尔，其曰“道是亦得”即前“成形显相”二言，曰“道不是亦得”即后“非彼有般若法身”一言也。慧忠所引经语，与大珠所引经语皆合，直是明白，更无余蕴。然则其与吾儒鸢飞鱼跃之义所以不同者，果何在邪？诚以鸢鱼虽微，其性同一天命也；飞跃虽殊，其道同一率性也。彼所谓般若法身，在华竹之身之外；吾所谓天命率性，在鸢鱼之身之内，在内则是一物，在外便成二物，二则二本，一则一本，讵可同年而语哉？且天命之性，不独鸢鱼有，华竹亦有之。程子所谓“一草一木，亦皆有理，不可不察者”，正惟有见於此也。佛氏祇缘认知觉为性，所以於花竹上便通不去，只得以为法界中所现之物尔。《楞伽》以四大种色为虚空所持，《楞严》以山河大地咸是妙明真心中物，其义亦犹是也。余也向虽引而不发，今则舍矢如破矣。吾党之士夫，岂无具眼者乎？

宗杲谓郑尚明曰：“你只今这听法说法一段，历历孤明底，未生已前，毕竟在恁么处？”曰：“不知。”杲曰：“你若不知，便是生大，你百岁后，四大五蕴，一时解散，到这里历历孤明底，却向甚么处去？”曰：“也不知。”杲曰：“你既不知，便是死大。”又尝示吕机宜云：“现今历历孤明，与人分是非别好丑底，决定是有是无、是真是实、是虚妄。”临济亦尝语其徒曰：“四大身不解说法听法，虚空不解说法听法。”观此数节，则佛氏之所谓性，亦何难见之有？渠道理只是如此，本不须苦求解悟，然而必以悟为则者，只

是要见得此历历孤明境界更亲切尔。纵使见得亲切，夫安知历历孤明者之非性，而性自有真邪？

杲答曾天游侍郎书曰：“寻常计较安排底是识情，随生死迁流底亦是识情，怕怖惶惶底亦是识情。而今参学之人，不知是病，只管在里许头出头没，教中所谓随识而不随智，以故昧却本地风光，本来面目。若或一时放下，百不思量计较，忽然失脚踏着鼻孔，即此识情，便是真空妙智，更无别智可得。若别有所得，有所证，则又却不是也。如人迷时唤东作西，及至悟时即西便是东，无别有东，此真空妙智与太虚齐寿。只这太虚中，还有一物碍得他否？虽不受一物碍，而不妨诸物于空中往来，此真空妙智亦然。凡圣垢染着一点不得，虽着不得而不碍生死，凡圣于中往来，如此信得及，见得彻，方是个出生入死得大自在底汉。”细观此书，佛氏之所谓性，无余蕴矣。忽然失脚着鼻孔，便是顿悟之说。

《颂》云：“断除烦恼重增病，趋向真如亦是邪，随顺世缘无罣碍，涅槃生死是空华。”尝见杲示人有“水上葫芦”一言，此颂第三句，即“水上葫芦”之谓也。佛家道理直是如此。《论语》“无适无莫”，若非义之与比，何以异於水上葫芦哉？

老子外仁义礼而言道德，徒言道德而不及性，与圣门绝不相似，自不足以乱真。所谓弥近理而大乱真，惟佛氏耳。

### 论学书

吾之有此身，与万物之为物，孰非出于乾坤？其理固皆乾坤之理也。自我而观物，固物也；以理观之，我亦物也。浑然一致而已，夫何分於内外乎？所贵乎格物者，正欲即其分之殊，而有以见乎理之一。无彼无此，无欠无余，而实有所统会，夫然后谓之知至，亦即所谓知止，而大本于是乎可立，达道於是乎可行，自诚正以至於治平，庶乎可一以贯之无遗矣。

“物者意之用也，格其正也，正其不正，以归於正也。”此执事格物之训也。来教云：“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。”夫谓格其心之物，格其意之物，格其知之物，凡其为物也三，谓正其物之心，诚其物之意，致其物之知，其为物也一而已矣。就三物而论，以程子格物之训推之，犹可通也；以执事格物之训推之，不可通也。就一物而论，则所谓物者，果何物耶？如必以为意之用，虽极安排之巧，终无可通之日，不能无疑者一也。执事谓意在于事亲，即事亲是一物，意在于事君，即事君是一物，诸如此类，不妨说得行矣。有如川上之叹，鸢飞鱼跃之旨，试以吾意着于川之流，鸢之飞，鱼之跃，若之何正其不正以归于正邪？不能无疑者二也。执事又云：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，事事物物各得其理者，格物也。审如所言，则《大学》当云格物在致知，知至而后物格矣。且既言精察此心之天理，以致其本然之良知，又言正惟致其良知，以精察此心之天理。然则天理也，良知也，果一乎？果非一乎？察也，致也，果孰先乎孰后乎？不能无疑者三也。（以上与王阳明）

人之有心，固然亦是一物，然专以格物为格此心，则不可。《说卦传》曰：“观变于阴阳而立卦，发挥于刚柔而生爻，和顺于道德而理于义，穷理尽性以至于命。”后二句皆主卦爻而言，穷理者即卦爻而穷之也。盖一卦有一卦之理，一爻有一爻之理，皆所当穷，穷到极处，却止是一理。此理在人则谓之性，在天则谓之命。心也者，人之神明，而理之存主处也。岂可谓心即理，而以穷理为穷此心哉？良心发见，乃感应自然之机，所谓天下之至神者，固无待於思也，然欲其一一中节，非思不可，研几工夫，正在此处。故《大学》之教，虽已知止有定，必虑而后能得之。若此心粗立，犹未及於知止，感应之际，乃一切任其自然，遂以为即此是道，其不至於猖狂妄行者几希！（《答允恕弟》）

寂然不动，感而遂通，高见谓非圣人不能，是以不能无疑于鄙说。愚以为常人之心，亦有时而寂，但茫无主宰，而大本有所不立；常人之心亦无时不感，但应物多谬，而达道有所不行。此其所以善恶杂出，而常危也。既是人心动静如此，即不容独归之圣人矣！

余所云“物格则无物”者，诚以功深力到，而豁然贯通，则凡屈伸消长之变，始终聚散之状，哀乐好恶之情，虽千绪万端，而卓然心目间者，无非此理，一切形器之粗迹，举不能碍吾廓然之本体，夫是之谓无物。孟子所谓“尽心知性而知天”，即斯义也。（以上《答黄筠溪》）

人之知识，不容有二，孟子但以不虑而知者，名之曰“良”，非谓别有一知也。今以知恻隐、知羞恶、知恭敬、知是非为良知，知视、知听、知言、知动为知觉，是果有二知乎？夫人之视听言动，不待思虑而知者，亦多矣，感通之妙，捷於桴鼓，何以异於恻隐羞恶恭敬是非之发乎？且四端之发，未有不关於视听言动者，是非必自其口出，恭敬必形於容貌，恶恶臭辄掩其鼻，见孺子将入於井，辄匍匐而往救之，果何从而见其异乎？知惟一耳，而强生分别，吾圣贤之书，未尝有也。惟《楞伽》经有所谓“真识现识及分别事识”三种之别，必如高论，则良知乃真识，而知觉当为分别事识无疑矣。

天性之真，明觉自然，随感而通，自有条理，是以谓之良知，亦谓之天理，贤契所得，在此数语。夫谓良知即天理，则天性明觉只是一事，区区之见

，要不免於二之。盖天性之真乃其本体，明觉自然乃其妙用，天性正於受生之初，明觉发於既生之后，有体必有用，而用不可以为体也。《乐记》所谓“人生而静，天之性”，即天性之真也：“感物而动，性之欲”，即明觉之自然也。《大传》所谓天下之至精，即天性之真也；天下之至神，即明觉之自然也。《大雅》所谓有物有则，即天性之真也；好是懿德，即明觉之自然也。诸如此类，其证甚明。孔子尝言“知道、知德”，曾子尝言“知止”，子思尝言“知天知人”，孟子尝言“知性知天”，凡知字皆虚，下一字皆实，虚实既判，体用自明，以用为体，未之前闻也。

来书格物工夫，惟是随其位分，修其实履，虽云与佛氏异，然於天地万物之理，一切置之度外，更不复讲，则无以达夫一贯之妙，又安能尽己之性以尽人物之性赞化育而参天地哉？此无他，只缘误认良知为天理，於天地万物上，良知二字，自是安着不得，不容不置之度外耳。圣人本天，释氏本心，天地万物之理，既皆置之度外，其所本从可知矣。若非随其位分，修其实履，则自顶至踵，宁复少有分别乎？

以良知为天理，则易简在先，工夫居后，后则可缓。白沙所谓“得此把柄入手，更有何事？自兹以往，但有分殊处，合要理会”是也。谓天理非良知，则易简居后，工夫在先，先则当急，所谓“果能此道矣，虽愚必明，虽柔必强”是也。

以良知为天理，乃欲致吾心之良知於事事物物，则是道理全在人安排，出事物无复本然之则矣。无乃不得於言乎？（以上答欧阳少司成）

卷四十八 诸儒学案中二

文庄汪石潭先生俊

汪俊字升之，号石潭，弋阳人也。弘治癸未进士。选庶吉士，授翰林编修。正德初，忤逆瑾，调南工部员外郎。瑾诛，复还翰林，历侍读学士。嘉靖初，晋吏礼二部侍郎，礼部尚书兼国史副总裁。大礼议起，先生力主宋儒之议，上为迁延者二年，先生终不变，於是上怒甚，罢其官。久之卒。隆庆改元，赠太子少保，谥文庄。先生之学，以程、朱为的，然以阳动阴静，流行而不息者为心，而其不易之常体则性也。性虽空无一物，而万化皆从此出。故性体也，心用也，浑然不可分析。以造化言之，天高地下，万物散殊，无处非气之充塞也，天不得不高，地不得不下，物之本乎天者亲上，本乎地者亲下，亘万古而不易，即是理也，亦浑然不可分析也。乃朱子谓性是心所具之理，若是乎心为车也，性为车所载之物心。歧心性而二之，犹之歧理气而二之也，非程子之旨也。先生之不苟同如此。先生既知圣人之学，不失其本心，便是复性，则阳明之以心即理，若合符契矣，而谓阳明学不从穷事物之理，守吾此心，未有

能中於理者，无乃自背其说乎？杨止菴言先生发明道体，可谓独见，以阳明言性不分理气，著说非之，阳明过弋阳，寄四绝以示绝交。按阳明所寄二绝，非四绝也。序云：“仆兹行无所乐，乐与二公一会耳。得见闲斋，固已如见石潭矣，留不尽之兴於后期，岂谓乐不可极耶？见说新居止隔山，肩舆晓出暮堪还，知公久已藩篱散，何事深林尚闭关？乘兴相寻涉万山，扁舟亦得及门还，莫将身病为心病，可是无关却有关。”此正朋友相爱之情，见之於辞，以是为绝交，则又何说？

濯旧

孟子道性善，论者犹纷纷也，至宋程、张阐明之，而孟子之说始白於天下。程子曰：“性即理也，天下之理，原其所自，未有不善。”张子曰：“形而后有气质之性，善反之，则天地之性存焉。故气质之性，君子有弗性者焉。”夫所谓“性即理也”者，必先有见於性之为体，而后理可言也。犹曰“天即道也”，亦必有见於天之为体，而后可言其为道也。二子之论，盖皆即气而指其本体，未涉於有者为言，其曰：“在天为命，在人为性，在义为理，主於身为心，其实一也。发於思虑，则有善有不善。”思虑则涉於有矣。又曰：“人生而静以上不容说，才说性时便已不是性。”可说则涉於有矣。又有“二气五行刚柔万殊，圣人所由惟一理，人只要复其初”。其初则性也。朱子宗二子立说，似有未同者。

阳伸阴屈，发而为春夏，动也；阳屈阴伸，敛而为秋冬，静也。此天地之化运行而不已也。若天地之心，则所以主乎是者，不可以动静言。邵子曰：“动静之间，於《复》言之，於《姤》亦言之。”盖谓於此可见，非以《复》、《姤》为天地之心也。曰“天心无改移”，曰“太极不动，性也”。其指微矣。知此，则程门所论未发之中，及所谓“一日之间，万起万灭，而其心自若”，皆在是矣。

好恶情也，情有所自，出於性也。好善恶恶，人之性也，即理也，义也，心之所同然也。好恶未形而其理已具，故曰“性即理也”。

孟子论性曰：“我固有之，非由外铄我也。”而又曰：“求则得之。”性待求而后得耶？有其诚，则有其神，无其诚，则无其神，洋洋如在，神何尝无？无之者人耳！

“有理有气，气形而理性。”朱子之说也。程、张之论，盖不如此。“道即性也，若道外寻性，性外寻道，便不是性即理也。”此程子之说也。朱子论性，自谓宗程、张立说，似非程、张本旨。

二气五行，刚柔万殊，所谓形而后有气质之性也。圣人所由惟一理，人只要复其初，所谓“善反之，则天地之性存焉”者也。至诚尽其性，圣人事也。

尽人物之性，不过因其气质而裁成辅相之耳。曰其性，曰人之性，曰物之性，未可以一律言也。（以上《性说》）

目能视，耳能听，口能言，心能思，皆气也，而心为之主。性则心之体，有不涉於气者。程子曰“性即理也”，张子曰“性立乎气之外，然实不外於心也。”世人以闻见为心，但知囿於形气者耳。圣人尽性，不以闻见梏其心，乃无外之天心也。朱子分理气两言之，曰“得气以成形，得理以为性”，恐非程、张本旨。程子有言“以体会为非心，故有心小性大之说，不可将心滞于知识上求”。又曰“在天为命，在人为性，在义为理，主於身为心，其实一也。发於思虑，则有善有不善”。程子盖以心性合言之。若张子“心能尽性，性不知检其心”，盖分言之。学者究二说而能通之，则可以言性矣。

心性一物也，不可分，分而言之，则性乾道也，心坤道也。凡从心而出者，皆性之德也。臣之所行，皆君之令也，妻之所生，皆夫之子也，然非以天地君臣夫妻对立而言也。即地之道，而天在其中，即臣之道，而君在其中，即妻之道，而夫在其中，即心之道，而性在其中矣。故曰“一物不可分，分而言之可也。”

虚灵应物者心也，其所以为心者，即性也。性者心之实，心者性之地也。圣人之心，仁义而已矣。由仁义而散为万事，皆道也。仁义之心，乃其性也，得於天者也。在天为命，在人为性，主於身为心，其实一也。性可以意会，而不可以象求。故曰“性即理也”。若心则涉於有象而可言矣。程子有言“自性之有形者谓之心，自性之能动者谓之情。”其旨微矣。

心有动静，一语一默，一寐一寤，动而阳，静而阴，若流行之用，而本体则性也。无声无臭，寂然不动，无语默寤寐之间者也。程子《论中书》有谓“凡言心者，皆指已发而言。”盖谓此也。既又自以为未当，曰“心一也，有指体而言者”。自註云：“寂然不动是也”；“有指用而言者”。自註云：“感而遂通天下之故是也。惟观其所见如何耳！”盖合心性而一言之，与前说初不相戾也。《正蒙》“性者感之体，感者性之神”，以感言心，与程子一说。朱子谓“寂然者感之体，感通者寂之用”，其言是已。而继之“人心之妙，其动静亦如此”，恐非程、张之旨。

心岂有出入？亦以操舍而言也。程子盖谓“心无形体，操存舍亡，犹言用舍行藏”云耳，存亡犹隐显也，此正孟子善论心处，言“范女识心，不识孟子”，盖谓此也。又曰：“放心是心本善，而流於不善也，言放心，不足以言心，非心之本体也。”他录有曰：“心则无出入矣，逐物者是欲合而究之。”则程子示人明且切之意彰矣。或曰：“子谓心无形体，乃其本体，则是所谓无体之体，亦可得而见乎？”程子有言，“学者莫若先理会敬”，能敬，则知此矣

。（以上心性说）

朱子云：“性即心之所具之理也，知性则物格之谓。”於学者亦自有实地可据，然性之为义则隐矣。

好恶情也，好善而恶恶性也，好之恶之者心也。物至知之，好恶形焉，心之动而应乎外也；事物未至，好恶未形，心之静而专於内也。若性者，则其不易之常体，不可以动静内外言矣。（《心性情说》）

形而上为道，形而下为器，须着如此说。“器亦道，道亦器，但得道在，不系今与后，己与人”，此程子之说也。盖谓天高地下，万物散殊，凡有迹可指者皆器也，即道也。天不得不高，地不得不下，物之本乎天者，则亲上，本乎地者，则亲下，亘万古而不易，理定故也。器有成毁，而道则常在。以人事言之，文、武之政，布在方策，皆器也，即道也。政有举息，而道则常在。程子又曰：“一阴一阳之谓道，阴阳亦形而下者，而曰道者，惟此语截得上下最分明，元来只此是道，要在人默而识之。”

“运於无形之谓道，形而下者不足以明之；散殊可象为气，清通而不可象为神”。此张子之说也。盖谓太虚者气之本体，为性为神，是谓形而上者；其聚而为物，天地法象，皆神化之糟粕，是谓形而下者。与程子之说异。朱子宗程子立说，曰：“天地之间有理有气，理形而上者，气形而下者也。人之生，得理以为性，得气以成形，其推於人事，以事为形而下之器，事之理乃道也。事不合理，则是有器而无道。”盖歧而二之，又非程子之说矣。程子曰：“视听思虑动作皆天也，所谓器亦道也，但要识真妄，妄则不诚无物，何器之有？”

程子言：“凡物有本末，不可分本末为两段事。本道也，末器也，即道也。”朱子解之曰：“非谓末即是本，但学其末而本便在此。”窃以为是，乃程子之本旨也。（以上《道器说》）

“心，体也；事，用也。心外无事，事外无心，心迹未尝判。”此程子一原之旨也。皆善事也，或主於立名，或主於为利，无是二者，而或但出於一时之意气，其用虽是，而其体非也。若主於义，曰“此吾之所当为也”，则体用合矣。滞於用而不知养其所自出之原，俗学也。外於用以求真体之所在，异学也。无是二者之蔽，则得之矣。（《一原说》）

原始以未生之前言，反终以既死之后言。终者复其始者也，始未尝有，则终亦无有；始未尝无，则终亦无无。以为未尝有者，未尝有我也，复其始则无我矣。以为未尝无者，其所以为我者，未尝无也，安得随死而亡乎？

静变而为动，动变而为静，两也，易也，道也。时动而动，初未尝有动也，时静而静，初未尝有静也，动静合一，存夫神。神一而已，两可言也，一不



可言也，故曰：“《易》所以立道，穷神则无《易》矣。”

知事即理，则无事矣，外不见物也；知理即心，则无心矣，内不见己也。外物不接，内欲不萌，如是而止，乃得止之道，止於理而已。（以上《易说》）

今学者喜言正心，而不言诚意，喜言致知，而不言格物，汨於异学故耳。诚意所以正心，格物所以致知，内外一理，此乃《大学》之道也。（《大学说》）

人之为学，一心而已。盖心主乎一身，而其体之虚灵，足以管乎天下之理；理散在万事，而其用之微妙，实不外乎一人之心。故学贵於知，要求诸一心而已。学之道奈何？主敬以立其本，穷理以进其知，本立而知益明，知进而本益固，而心之体用全矣。他日语门人曰：“主敬所以存此心，格物所以明此心。”乃定论也。（《删定或问》）

道散於天下而具於人之一心，所谓性也。性非他，天命是矣。所谓天命，阴阳五行，化生万物，天命之流行也。五殊二实，其本则一。维天之命，於穆不已，天之所以为天也，所谓在天为命也。受生於天，因各得是以为性，所谓在人为性也。循性而出，散为万事，皆道也。修道以立法於天下则教也。道形於日用，无物不有，无时不然，所谓不离也，而其实体在我一性而已。是故君子之体道也，不求道於事，而严诸一心，戒慎恐惧乎其所不睹不闻，所以存天理之本然，无动静之间者也。不睹不闻，隐且微矣，而至著存焉，冲漠无朕，万象森然已具，此体道之君子，所以必慎其独也。盖重言之，非二事也。喜怒哀乐情也，四者形而天下之事具，发而中节则道也。和所以状情之德，道就事而言。四者未发则性也，谓之中。中所以状性之德，道之体也。道不出於一中，而实性之德，故曰大本。君子严诸一心，而性得所养，则大本立矣。本立道行，所谓致中和也。程子曰：“致如致却太平之致。”盖中和不可以力取，其要在慎独而已。天地於此乎位，万物於此乎育，此圣人之能事，学者之极功，而岂外於一心之妙用乎？

或曰：“子亦求异於朱子乎？”曰：“非敢为异也，将求同於程子耳。中和之说，程门论说甚详，似皆未领其旨。《定性书》言：‘圣人之喜，以物之当喜，圣人之怒，以物之当怒，圣人之喜怒不系於心，而系於物。’盖自其不系於心而言，则未发之中，自其因物喜怒而言，则已发之和，不可析为二处也。若以动静之时分体用，而以静存为致中，动察为致和，非程子之本旨矣。岂以其近於佛氏止观空觉为一之论，遂宁过於分析乎？程子云：‘吾儒与释氏，句句合，事事同，然而不同其谓此欤！’喜怒哀乐未发谓之中。中也者，天下之大本也，指心之本体而言。《大学》言正心，曰‘有所忿懣恐惧好乐忧患

，则不得其正，一物存焉，则累其空明之本体矣。’名其无倚曰中，名其无妄曰诚，名其无私曰仁，一物也。是谓天命之谓性，发而中节谓之和。和也者，天下之达道也，指心之流行而言。是谓“率性之谓道”，“忠恕一以贯之。”忠者，无妄；恕者，所以行乎忠也。忠者体，恕者用，大本达道也。此程子之本旨也。”

常人有欲，顺其欲则喜，逆其欲则怒，失其欲则哀，得其欲则乐，其所以为心者，非喜则怒，非哀则乐，情而已。圣人无欲，浑然一性，何喜何怒，何哀何乐？故曰“只喜怒哀乐不发便是中也”。由是言之，圣人之心，未发之中也；赤子之心，发而未远於中也；众人之心，则皆已发者也。然则圣人无发乎？曰发而中节，物各付物，是皆未发者之所形，而其未发者固自若也。故曰“言和则中在其中，言中则含喜怒哀乐在其中矣”。中以无过不及为义，过非道，不及非道，道者中而已。以事言，则各有中，以道言，则一中以蔽之矣。中者大本，言道之体也，安得谓有二义乎？如言心正则百事皆正，若中有二义，心亦可有二义乎？

或曰：“朱子论中和，其书成卷，子复有二论乎？”曰：“窃求诸程子而有疑焉。盖程门指此为传授心法，故其门人论说最详。龟山之南也，罗仲素、李延平，实世守之，至朱子始自立说，以未发已发分属动静之时，学者但当因其时而各致其力，非复程子之说矣。周子《图说》之主静，自註无欲故静。《通书》曰：“一者无欲，无欲则静虚动直。”则是主静之静，乃所谓一者，而非阳动阴静之静也。伊、洛源流，疑出於此。若张子之天德，邵子之天心，皆指是为说也。

君子之道费而隐，费，用之广也；隐，体之微也。夫妇之所能知能行，圣人之所以不能知不能行，语大语小，在上在下，万有不齐，可谓费矣。语其体则一而已，道是也，不可得而见也。以圣人言之，动为道，言为法，行为则，三千三百，万有不齐，可谓费矣。语其体则一而已，心是也，不可得而见也。鸢飞鱼跃，上下察也，明隐之不可掩也，犹赞鬼神之神曰“微之显”云耳。《中庸》始言“一理中散为万事，末复合为一理，放之则弥六合，敛之则退藏於密”，即其旨也。（以上《中庸说》）

君子喻於义，义其心也；小人喻於利，利其心也。方其未形於事，初未有义利之可言，而其为体固已判矣。义心天下之公，本於性者也，天也；利心一人之私，生於形者也，人也。故君子从天不从人。

下学以所行言，上达以所见言，非二事也。下学而不能上达，由之而不知者也。穷理则尽性至命，下学而上达也。（以上《论语说》）

必有事焉，以持志言；勿正者，犹言有事而未尝有事云耳。勿忘，即是有

事；勿助，即是勿正。故程子以鸢飞鱼跃言之。（《孟子说》）

仁者何？人之本心是也。求即其本心之安，是为仁也。然则求仁之方，但嘿以守吾此心可乎？曰“非也。视听言动，出门使民，居处执事与人，以至事贤友仁，学问思辨，皆为仁之地也。近世右象山而左朱子，曰吾心学也。好异者靡然趋之，惑世诬民，其罪大矣。”（《仁说》）

道一本而万殊，夫子之一贯是矣。以学言之，则必有事於万殊，而后一者可几也。曾子之随事力行，子贡之多学而识，皆亲受业於夫子之门者也。颜子之博文约礼，而后如有所立，《易》之知崇礼卑，而后成性存存，皆一说也。程子论学，曰：“涵养须用敬，进学则在致知。”朱子申明之，曰：“主敬以立其本，穷理以致其知，本立而知益明，知进而本益固。”可谓尽矣。陆氏之学，盖略有见於道体，遂欲单刀直入，以径造夫所谓一者，又自以为至简至易，立跻圣域，故世之好异者靡然趋之，而不知其相率而陷於异端之说也。张子曰：“儒者穷理，故率性可以谓之道，释氏不知穷理，而自谓之性，故其说不可推而行。”程子有言：“自物格而充之，然后可以至圣人，不知物格而先欲诚意诚心正者，未有能中於理者。”据此可以断陆氏之学。

气质之性，生於形者也，心为形役，故惟气质用事；天地之性，言性之本然，初不外於一心也，生乎形而不役於形，超然独立，物我并照，则本性见矣。学者知求复性，而不知即心以求，则未尝读《孟子》者也。性即理也，穷理则尽性至命，以格物穷理为外为末而非之者，则未尝读《程子》也。

圣人之心，道也。言者心之声，行者心之迹，《六经》之为教，皆出於圣人之心，故曰心道也。常人之心，去道远矣，於是乎有学必穷理读书广见闻，而后理可明，必克己治心强恕，而后性可复。学而至於成性，而后圣人之心可言也。今始学者，知习静以入德，亦一门径，而遂曰“道在是，不假外求”，则妄说也。

道者，事物当然之理，所谓在物为理也，而其实体在我，何事何物不出此心？所谓处物为义也，故曰中。理在事，义在心，闻乐而乐，食旨而甘，居处而安，人之情也。理也。其居丧也，闻乐不乐，食旨不甘，居处不安，亦人之情也，理也。故君子之学，求不失其本心而已。

自诚明谓之性，诚则无不明矣。《中庸》论性而曰慎独，曰笃恭，所以存诚也。自明诚谓之教，未至於诚者，必由明而后至。《大学》论学而首曰格物致知，所以求明也。程子论天论仁诸说，即《中庸》首章之旨，论穷理论进学诸说，即《大学》首章之旨，皆本乎一心而为言也。儒、释皆从心地上做工夫，故有相似处，所谓以心役物，不以物役心，以理自胜，不为事物所侵乱，夫岂不同？本末一贯，心迹合一，儒者之公而大地。释氏离本末，判心迹，求以

自私自利而已。（以上《学说》）

动而阳，静而阴，相循於无穷者，是皆太极流行之用，而其体初未尝动也。（《体用说》）

通宇宙一气也，气之实，阴阳是已。自其未成形者而言，絪縕揉错，相兼相制，欲一之而不能，虚也。自其成形者而言，天地法象，万物形色，刚柔男女，粲然有分，实也。实者虚之所为，形亦气也，是皆可名之象耳。又自其本而言，未尝有体，曰太虚，虚而妙应，曰神，神而有常，曰天，曰性，一物也。有天则有道，神天德，化天道，一於气而已。自其存主而言，曰德，自其流行而言，曰道。知变化之道者，其知神之所为乎？

耳目口体，气之聚而成形者也；视听言动，气之虚而为用者也。曰阴曰阳，可分属也，而皆统於一心，则不可分矣。气之神也合一，不测之谓也。由此而通於性与天道，君子之上达也，由此而梏於闻见，溺於物欲，小人之下达也。

客感客形，与无感无欲，惟尽性者一之，有无虚实，通为一物者，性也，即程子“道亦器，器亦道”之说。

知昼夜阴阳，则能一性命。阴阳昼夜，屈伸相感於无穷，所谓天，所不能自己者谓命，而感之体即性也，故曰“一性命”。圣人之至诚无息，诚其性，不息其命也。鬼神常不死，诚而已。故曰“诚不可掩”。此之谓知性命，则知圣人，知鬼神。（以上《正蒙说》）

历家以日月星辰为天体，其度数有可纪者，有以地而言耳。地有形质，则有四极，天之大也莫禦，而其与地相为依附而旋转者，则犹可量也。是故象见乎上，体必应乎下，若形影然。（《读程语》）

儒者言性，释氏亦言性，但彼认为己有，所谓本以利心得来，故学者亦以利心向之。性者万物之一原，非有我之得私也。惟大人能为尽其性，盖闢佛、老而为言也。

朱子以后，学者知以理言性，不随於释氏之虚空矣。而未能识性者为体，则立言者之过也。

禅学直截心地上用功，却缘何用心粗？彼盖自以为道由我立，命由我出，其涉於迹者，可勿深较。程子“不判心迹”，朱子“不向用时勤猛省，更於何处味真腴”，此儒、释异处，学者要须识此。（以上《杂说》）

诗

心非目不见，目自见之体。须知瞑目前，明明有先视。治心如治目，刮去膜与翳。目净视能传，心清性无际。胸中欲无事，须是必有事。敬则心自虚，乃照无物地。无物是何地？万化从此出。程门费讲论，此之谓未发。天理在

何处？本心原不昧。乃知尧、舜心，千年至今在。（以上《论性》）

万法总归一，一复何所归？太极本无极，天心无改移。（《文中子意》）

释氏谈实际，省心亦省事。圣人亦何心？万事一天理。释言理是障，此错认理字。理即是吾心，无生亦无死。管窥亦见天，只是不广大。尽心而知天，乃见天无外。静中须有物，莫若理会敬。能敬则知此，此是天命性。戒惧一生心，即此是慎独。物欲遏将萌？乃是敬未足。闲邪则固一，主一不须闲。敬则自无己，天理本完全。主一谓之敬，一者谓之诚。一则无二三，何复言欲萌？此理最为约，但恐不持久。既能体而乐，不患不能守。心懈则有防，敬则无间断。存久体自明，天理一以贯。只要立个心，心即是天理。此上有商量，应不出敬字。此心即性天，京师是长安。当下便认取，须知未发前。言止不言定，须是止於事。和则中在焉，此理嘿而识。坐井而观天，所见终不大。试出井栏行，却入井栏坐。尧、舜几千年，其心至今在。道是尧舜心，何尝见道坏？（以上《述程语》）

万象无所隐，向明乃天理。如顾影壁间，区区一物耳。（《邵子之旨》）

湛一气之本，感生方有象。爱恶出太虚，末胜则本丧。（《张子之旨》）

性是无物地，存心即养性。何者是存心？不出诚与敬。

道心心是道，惟微道之体。人心乃私欲，已涉形与气。（以上《漫述》）

文敏崔后渠先生铤

崔铤字子钟，一字仲鳧，号后渠，河南安阳人。弱冠举乡试，入太学，与四方名士马理、吕柟、寇天叙辈相期许。登弘治乙丑进士第，改庶吉士，授编修。逆瑾窃政，朝士见者多屈膝，先生与何塘长揖而已。瑾怒其轻薄，张綵曰：“此人有虚名，未可骤加之罪。”终出为南京稽勋主事。瑾诛，召还翰林。时西涯以文艺笼络天下，先生以为非宰相所急，上书规之。侍讲经筵，每以亲君子远小人磨切武宗，指钱宁、廖鹏而言也，小人皆欲甘心之。晋侍读，遂告归。嘉靖改元，起原官，寻擢南京祭酒。大礼议起，上疏“勤圣学，辨忠邪，以回天变”。上以为刺己也，勒令致仕。家居十六年，以皇太子立，选宫僚，起少詹事兼侍读学士，转南礼部右侍郎，入贺圣节，过家疾作而卒，辛丑岁也，年六十四。赠礼部尚书，谥文敏。

先生之学，以程、朱为的，然於程子之言心学者，则又删之，以为涉於高虚，是门人之附会，无乃固欤！至其言理气无缝合处，先生自有真得，不随朱子脚下转是也。其诋阳明不遗余力，称之为霸儒。孙鍾元曰：“文敏议象山、阳明为禅学，为异说。夫二人者，且不必论其学术，荆门之政，有体有用；宁藩之事，拚九死以安社稷。吾未见异端既出世而又肯任事者也。”此以其外而言也。先生以知能心之用也，爱敬性之实也，本诸天，故曰良。今取以证其异

说，删良能而不挈，非霸儒与？此是以心为知觉，以性为理，不可以知觉即是理之成说，颇与先生气即理之论自相反。且先生既言“本诸天故曰良”，孟子谓知能为良，则知能本诸天者，即是以爱敬之理，决不仅以此知觉本诸天也。阳明单提良知而不及爱敬，其非悬空之知觉明矣。孟子上节，知能并举，下言“无不知爱其亲也，无不知敬其兄也”，能字皆归并知内，盖知是性也，能是才也，言性则才自在其中矣。

士翼

造化流行，四时者气乎？春当温，秋当凉者，理乎？理乃气之条段，虽纷纭而不可乱者，温凉以时，圣人也。冬过寒，则春行其余冽，夏过炎，则秋冒其余炽，气偏理亦滞，中人之性也。春必温，秋必凉，性善之譬也。故学修而性可返。若夫酷烈载沉，七年固旱，其下愚哉！非用汤之精诚弗回。

自求心习静之论兴，窃见孔经之在世，犹襄、献之王周、汉也，方伯连帅，虽曰同奖王室，然别出教令，自立社稷矣。夫心即事也，事即道也。事合於道则心存矣，事戾於道则心放矣，故动之不能亡静，犹静之不能亡动，各值其遇而已矣。静而无事，勿生妄念，勿从堕容；动而酬用，勿昧本心，勿徇外欲。动而徇欲，难以求静，静而杂念，胡以制动？今求静曰真空真识，抑何偏欤？

问：“伊川曰性即理也，然乎？”曰：“然。性者仁义而已，曾谓仁义非理乎？仁义有不善欤？”问：“孔子何谓相近也？”曰：“别其所赋之等也。”问：“性可以有等？”曰：“气也。”“然则气即理乎？”曰：“然。”“何以明之？”“今夫孩童知爱其亲，仁也；知敬其长，义也。即其喜笑慕恋谓之爱，即其恭敬推逊谓之敬，是非气乎？发於外，即其在於中者也。理者气之条，善者气之德，岂伊二物哉？”问：“气有原乎？”曰：“有之。《易》曰易有太极，《诗》曰有物有则，夫极者易之翕，则者物之能，故曰纯粹精也。舍是而谈理气支矣。”

阳有知而阴无知，是故质受神以为运，魄资魂以为识。阳有去而阴常居，是故炎火熄而灰存，花色落而朽贮。人生为阳，志则宰而气则从，气为阳中之阴。人死为阴，气则升而魄则止，气为阴中之阳。

朱子谓“气有聚散，理无聚散”，窃所未详。盖造化之原，理常聚而气亦聚，人物之生，气若散而理亦散。气既散矣，理安所附？是故天地寒暑也，人物禾稼也，暑来禾生，寒来禾死，尽矣。明年又蕃其鲜者，故曰“日新之谓盛德。”

天命之谓性，故物之理即吾心之理也。外之物格，则内之知致，见天下之物，各有则而不可易，即此则以应之，故时措之宜矣。曰“穷理则隐而难求

”，曰“格物则显而可据。”格物者，修治其目，人伦其先也。若泛乎其务，则荒而靡节。故博非颜子之文，则约非不畔之道。亡气外之形，亡神外之气，亡理外之神，亡命外之理，亡心外之命，亡命外之心。心者，具万理而出命也。

问：“古之祭天地山川不屋，谓栋宇不能囿其形也，乃以人之饮食荐之，夫岂知神之所嗜乎？”曰：“祭也者，致其敬与礼也，故以人道之所重者奉之，尽其报本之诚已耳。若神之所嗜，夫恶知之？豺之祭兽，獭之祭鱼，亦就其性之所能也夫！”

觉心之放，即求也；知我之病，即药也。矜己之是，即非也；妒人之长，即短也。

性之所寓曰心，心之所具曰性。性者理也，心乃发用斯理者，孟子以四端验之。夫自修身而齐家而治国平天下，斯谓尽心尽性也。精一道心者，用之执中也。中者，道心之极也。宋人以异端附会之，曰“道即心也”，则人非心欤？

问：“性即理也，有气乎否？”曰：“气也，惟其为理，斯谓之性，犹夫纯洁而温者，不谓之石而谓之玉也。理之训有条也，古用以言一事，至宋儒而言道体也。”

程子云：“圣人本天，释氏本心。”盖天言其理也，心兼乎血气也。释氏以精灵知觉为主，故迷则皆妄，悟则皆真，故曰心。圣人以仁义礼智为主，故经纶大经，裁成大化与物同体，故曰天。

心性固不离，亦非杂。知能心之用也，爱亲敬长性也，好利恶害心之觉也，生可舍，死可取，性也。譬之物焉，生生气也，穀之甘，杏之酸，桂之辣，性也。心灵而性活也，心移而性宰也。孟子曰：“仁人心也”，乃言所主也，非用为训也。心性之辨，一言而决之矣。

阳刚也，生也，阴柔也，成也，皆气也，即其理也。仁阳也，爱也，义阴也，敬也，皆气也，即其理也。古人曰：“阴阳曰仁义，一而已。”后人和合孔、孟之言性，乃立理气之名，学者勿泥其词而析其源，不可废理而存气也。

常人无中，小人无静。

朱子论宋祧主，取诸商、周。夫汤、文兴自诸侯，契、稷始封之君也，宗之固当。布衣而有天下，如宋太祖除乱救民，创业垂统，宜正东向之位，为百代之祖。自宣祖而上，悉以亲尽而祧，天子崩，臣子称天以谏之，其祭也，奉天以配之。若曰先世积德而致，则大贤之后多湮，何乃弃赫赫之功，而求冥冥之报？若曰子孙不当自择其先，则自一世二世，以至百世，皆不迁可也。

颜子之学，克己复礼，治怒改过，庄周谓之黜聪明，堕肢体，盖肆为僇言

以讥孔氏之致知谨礼也。宋刘彦冲诸人，祖述为文，则颜子乃孔门之达磨矣。

曾点言志，朱子许其天理流行。夫遇一事，必有一则，处之当而熟，则圣人矣，一以贯之也。岂有物见目前而可玩哉？水之流，鸢之飞，鱼之跃，皆实体也；犹父之慈，子之孝，皆天命之性，人不率之，愧於物矣。岂若黄花般若为禅机哉？

不格物而曰致知者，妄也；不履事而曰存心者，偷也。夫人不食而谓饱，即空而见花，非实也，乃病也。

观诸造化，静多於动，虽阳气毕达，万有并作，本末固凝也。可以知德矣。

观诸造化，动而无息，是故绝涧石壁，草薺自生，冬冽地坼，荠麦自青。可以知仁矣。

《大学》一篇，皆明明德而已。仁者与物同体，遗一物，涂一民，非仁也。故新民即明明德。

《中庸》不指“仁义”为性，而曰“喜怒哀乐”，盖二者旨微而难言，四者常发而易见。夫仁义之训，至宋而明，今即田父市人而语之曰：“汝喜汝怒，性也。”皆晓然而领。四者即仁义之用，考孟子之四端，则参得之矣。戒惧以体验此中，使勿有所系而偏，《大学》所谓正心，慎独以儆省此和，使勿有所逐而流。《大学》所谓修身，静立动之本，动达静之具，交养互发，非二事也。

其世治者，其论公於众；其世兴者，其论公於朝；其世衰者，其论公於野。上下不公，其世不可为已。故党锢息而汉亡，朋党尽而宋乱。夫公论弗可一日而废也。

《关雎》咏淑女以配君子，间关思德音以括其上。盖幽王昏乱，法家拂士斥矣，所信惟妇言，故诗人冀其改德以亲贤女尔。

心存则鉴物之理，气和则识仁之象。

不言常而言变，异端皆然。申、韩之法，皆防人之欺，疑人之叛，夫将置秉彝於何地耶？

松牕寤言

夫正物之谓格，至理之谓物，今之异言也，则心当何正？而至善有别名乎？孟子曰“良知良能”，知能心之用也，爱敬性之实也，本诸天，故曰良。今取以证其异，删良能而不挈，非霸儒欤？

学者改过，追索其动念之故而除之，斯不萌於再。

孟子曰：“学问之道，求其放心而已矣。”条目不具，奚以求心？故曰：“居处恭，执事敬，与人忠，出门如见大宾，使民如承大祭。”其存心之方



乎？夫心火属也，火丽物而后有形，心宰物而后有造。异端之言异焉，曰“静则心定，而理自见”，无待乎学矣。是犹舍耒耜而言耕也。

问：“程子有《遗书》矣，子述程志也何居？”曰：“伐伪存真也。高虚者异端则然，学者附之，斯人惑之，向使二夫子之道淆，其游、谢之罪欤？鲍氏而下无讥焉。是故夫子之道，仁也，敬其业也。”

### 卷四十九 诸儒学案中三

文定何柏斋先生塘

何塘字粹夫，号柏斋，怀庆武涉人。生而端重，不事嬉戏，人以为呆。七岁时，入郡城见弥勒像，抗言请去之，人皆大骇。及为诸生，慨然慕许文正、薛文清之为人，索其遗书读之。登弘治壬戌进士第，改庶吉士，历编修修撰。逆瑾召诸翰林，各赠川扇。翰林入见而跪，先生独长揖，瑾怒，扇不及之。翰林谢扇复跪，先生从旁曰：“嘻！何跪而又跪也？”瑾大怒，诘其姓名，先生前对曰：“修撰何塘。”知不为瑾所容，累疏谢病，致仕归。瑾诛，复职。无何，以经筵触忌讳，谪同知开州，量移同知东昌府，又归。嘉靖初，起山西提学副使，丁忧。改浙江，进南京太常少卿、本寺正卿，历工部礼三部侍郎，谢病。陞右都御史，掌留台，不就。家居十余年。癸卯九月卒，年七十。赠礼部尚书，谥文定。先生以儒者之学，当务之为急，细而言语威仪，大而礼乐刑政，此物之当格而不可后者也。学问思辨，一旦卓有定见，则物格而知至矣。由是而发之以诚，主之以正，然而身不修，家不齐，未之有也。至究其本原为性命，形於著述为文章，固非二道，特其缓急先后，各有次第，不可紊耳。今曰“理出於心，心存则万理备，吾道一贯，圣人之极致也，奚事外求？”吾恐其修齐治平之道，反有所略，则所学非所用，所用非所学，於古人之道，不免差矣。先生此论为阳明而发也。盖力主在心为知觉，在物为理之说，固无足怪，独是以本原性命非当务之急，若无与乎修齐之事者，则与清谈何异？修齐之事，无乃专靠言语威仪、礼乐刑政与？真可谓本末倒置矣。先生与王浚川、许函谷辩论阴阳数千言，为浚川所破者不一，其大指之差，在“以神为无，以形为有”，有无岂能相合？则神形已离为二，神形既二，又岂待人死而后无知哉？

儒学管见

或问儒者之学。曰：“《五经》、《四书》之所载，皆儒者之道也。於此而学之，则儒者之学也。”问其要。曰：“莫要於《大学》。”请问其旨。曰：“人之有生，莫不有身焉，亦莫不有家焉，仕而在位，则又有国与天下之责焉。修齐治平，莫不有道，此则道之实体也。具此道於心神性情之间，明德也；行此道於家国天下之际，新民也。明德为体，而实见於新民之用；新民为用

，而实本於明德之体。盖内外合一者也，而莫不各有至善之所当止焉。然斯道也，非知之於先，则不能行之於后，故有知止能得之训焉，《大学》之要指也。”请问其详。曰：“人之生也，莫不有心以为此身之主，忿懣恐惧、好乐忧患，皆心之用也，情也，其未发则性也。方其未发也，必廓然大公，无所偏倚，心之本体，方得其正；一有偏倚，则不正矣，此善恶之根也。”或曰：“朱子谓心之未发，如鑑空衡平，无正不正之可言，必其既发，则正不正始有可见，故章句谓用之所行，或不能不失其正。今乃谓未发之时，心已不正，何也？”曰：“心之正不正，虽见於既发之后，实根於未发之前，如鑑之不明，衡之不平，虽未照物悬物，而其体固已不正矣。至於用之所行，或不能不失其正，则‘修身章’内亲爱五者之偏，正指此而言，所谓已发而为情者也。若谓‘正心’传内不得其正，即指已发，则‘修身’传内五者之偏，又何指耶？”“朱子章句，盖一时之误也。其以正心次诚意之后，何也？”曰：“意不诚者，明知善之当行，而不能行；明知恶之当去，而不能去。盖自欺之小人也，又何暇论其心之正不正哉？其或诚於好善而恶恶矣，而气禀识见之偏，心有未正，则接人处事之际，往往随其所偏而发，不复加察，则虽诚於好善恶恶，不免有时而失，此诚意之后，继以正心，盖欲其涵养省察，使其心未发之时，无少偏倚，感物而动之际，又加察焉。使情之所发，用之所行，无一不中乎理，此则儒者之极功焉。然五者之情，各行於接人处事之际，接家人、国人、天下人，无不然也，而所接莫先於家人，故於‘修身’、‘齐家’传内发之，非谓接他人不然也。格物致知云者，格修齐治平之道，而真知孰善孰恶也。诚意云者，行修齐治平之道，诚行其善而去其恶者也。至於天下之治乱，天命之得失，则善恶之效，而万世之劝戒也。此儒学体用之大全也。”

学与政非二道也，学以政为大，天下之政总於六部，以《大学》之传考之，平天下之用人，吏兵之政也；理财，户工之政也；治国兴仁让之善，则礼之政也；禁贪戾之恶，则刑之政也。吏兵之用人，能同天下之好恶，而不徇一己之偏；户工之理财，能节用爱人，而不为聚敛之计；礼刑能兴善而禁恶，则谓之贤公卿有司可也。本之以《大学》之道而行之以国家之法，为政之道，思过半矣。此儒者之正学也。或者舍而不由，徒从事於记诵词章者，既不足道，而所谓道学者，又多用心於性与天道之间，及存心养性之说，名虽可观，实则无补。其可叹者多矣！

语录

有问“一贯约礼”之说者，曰：“儒者未得游、夏之十一，而议论即过颜、曾，以圣贤心法为初学口耳，此道听涂说之最可恶者。”

门人请梓文集，曰：“圣贤之道，昭在六籍，如日星，后学愧不能知而行

之。自宋以来，儒者之论，常苦太多，此吾之所深惧也。”

有言先生铢视轩冕，尘视金玉者，曰：“此后世儒者轻世傲物之论也。金玉自是金玉，如何尘视得？轩冕自是轩冕，如何铢视得？此何异老、庄刍狗飘瓦。”曰：“如是孔子何以谓富贵如浮云？”曰：“浮云在不义，不在富贵也。”

### 阴阳管见

阴阳之论，予幼闻其名而未知其实，反覆乎周，程、张、邵之书，出入乎佛、老、医、卜之说者，将二十年。至三十八岁，玩伏羲卦象而验之以造化之道，乃若有得。惜诸儒之论，皆失其真也，欲著述以明之，以其非日用所急，且恐启争端也，藏之中心，盖十五年於今矣。间与一二知己谈之，而邹东郭先生属予笔之成书，因略书数条告之。王浚川、许函谷复有所疑，且予著述之本指亦未明也，乃补书三条於内。呜呼！性命之难言也尚矣，一己之见，安敢必他人之皆我从哉？引伸触类，正误纠失，盖有待乎世之君子焉！嘉靖五年九月朔日叙。

造化之道，一阴一阳而已矣。阳动阴静，阳明阴晦，阳有知阴无知，阴有形阳无形，阳无体以阴为体，阴无用待阳而用。二者相合，则物生；相离，则物死。微哉，微哉！通於其说，则鬼神之幽，人物之著，与夫天文、地理、医卜、方技、仙佛之蕴，一以贯之而无遗矣。（右《第一章》）

天为阳地为阴，火为阳水为阴，天，阳之阳也，故神而无形；地，阴之阴也，故形而不神；火，阳之阴也，故可见，然初无形也；水，阴之阳也，故能化，然终无知也。天变而为风，地变而为山，火变而为雷，水变而为泽，雨雪霜露，皆泽之类也。观八卦之象，则可知矣。（右《第二章》）

火阳也，其盛在天；水阴也，其盛在地。盖各从其类也。何以明之？日为火之精，月为水之精。日近则为温为暑，火偏盛也；日远则为凉为寒，水偏盛也。四时之变，於是乎主矣。地虽有火，而不能为温暑，天虽有水，而不能为寒凉，故曰其盛各有在也。（右《第三章》）

或曰“水阴也，流而不息，安在其为静乎？”曰：“流非水之本然也，水体凝而性静者也。其融，火化之也；其流，天运之也。天火无形实为阴枢，而人不能见也，故谓水为动，误矣。何以明之？水气为寒，寒甚则冰，非有待於外也，水自遂其性耳。然则水之为静也，昭昭矣。”（右《第四章》）

或曰：“天有定形，故日月星宿之丽於天者，万古不易。今谓天无形，殆未可乎？”曰：“此不难知也。既天有定形，日月五星，又何以有盈缩之异乎？若谓日月五星虽丽於天，而不为天所拘，故有盈缩之异，不知上何所系？下何所承？乃万古而不坠乎？盖天阳气也，动而不息，其行至健，日月五星皆运

於天者也。天行有常，故日月星宿，万古不易，其有盈缩，则以象有大小，天运之有难易也。譬之浮物於水，小者顺流而去，故疾；中者少迟；大者愈迟。其势则然也。如此则谓天有定形者，其惑可解。谓天左旋，日月五星右转者，其说不攻而自破矣。”（右《第五章》）

或曰：“天地水火恐未足以尽造化之蕴，不如以阴阳统之。”予窃以为阴阳者虚名也，天地水火者实体也，二而一者也。谓天地水火未足以尽造化之蕴，此特未之察耳。盖人知水之为水，而不知寒凉润泽皆水也；人知火之为火，而不知温热光明皆火也。天宰之以神，地载之以形，水火二者交会变化於其间，万物由是而生，由是而死，造化之能事毕矣。自此之外，岂复有余蕴乎？”（右《第六章》）

或曰：“《乾》静专而动直，《坤》静翕而动辟，《易大传》也。今谓天专为动，地专为静，何居？”曰：“《易大传》之文，为乾坤交不交而言也。乾有时而不交坤，故谓之静，然其本体之动者，自若也。坤有时而受乾之交，故谓之动，然其本体之静者，亦自若也。观天地则可知矣，夫何疑乎？”（右《第七章》）

或曰：“《易大传》谓立天之道曰阴与阳，立地之道曰柔与刚。今谓天为阳，地为阴，不亦异乎？”曰：“乾，阳物也，其象为天；坤，阴物也，其象为地。兹非《易》道之彰彰者乎？”曰：“言若是之不同，何也？”曰：“各有指也。火，阳也，虽附於天而未尝不行於地；水，阴也，虽附於地而未尝不行於天。水火者，天地之二用也，故天有阴阳，地有柔刚，默识而旁通之，则并行而不悖矣。”（右《第八章》）

或曰：“周子之太极何如？”曰：“非吾之所知也。其说谓太极动而生阳，动极而静；静而生阴，静极复动。自今观之，则天阳之动者也，果何时动极而静乎？地阴之静者也，果何时静极而动乎？天不能生地，水不能生火，无愚智皆知之，乃谓阴阳相生，不亦误乎？盖天地水火，虽浑然而不可离，实灿然而不可乱。先儒但见其不相离，而未察其不可乱也，故立论混而无别。愚窃以为阴之与阳，谓之相依则可，谓之相生则不可。”（右《第九章》）

或曰：“何谓太极？”曰：“一阴一阳之谓道，道，太极也。”“周子之论何如？”曰：“似矣，而实非也。五行一阴阳，阴阳一太极，则固谓太极不外乎阴阳，而阴阳不外乎五行矣。自今论之，水，水也，火，火也，金木水火土之交，变也。土，地也，天安在乎？有地而无天，谓之造化之全，可乎？”一曰：“天太极也，故朱子以上天之载释太极，以天道流行释阴阳，岂可谓之有地而无天乎？”曰：“易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦，八卦之中有乾有坤，则天地皆太极之分体明矣。以天为太极之全体，而地为

天之分体，岂不误甚矣哉？《太极图》为性理之首，而其失有如此者，故不可不辨。”（右《第十章》）

或曰：“张子之《正蒙》何如？”曰：“太虚即气，太虚不能不聚而为万物，万物不能不散而为太虚。聚则离明得施而有形可见，散则离明不得施而无形不可见。不可因其可见始谓之有，因其不可见遂谓之无。故谓圣人不言有无，言有无为诸子之陋。此其书之大指也。殊不知造化之道，阳为神，阴为形，形聚则可见，散则不可见。神无聚散之迹，故终不可见。今夫人之知觉运动，皆神之所为也，是岂有形而可见乎？观人则造化之妙可知矣。张子之论，盖以意见窥测而未至者也。”（右《第十一章》）

或曰：“邵子之经世何如？”曰：“元会运世之分，无所依据，先儒已有议其失者，今不赘论。天以日月星辰变而为暑寒昼夜，地以水火土石化而为雨风露雷。此其书之大指也。自今观之，暑寒昼夜皆主，於日月星辰何有焉？风为天所变，雷为火所变，雨露皆水所变，其理甚明，少思则得之矣。火为风，石为雷，土为露，岂不牵强之甚哉？且其取象，《乾》不为天而为日，《离》不为日而为星，《坤》反为水，《坎》反为土，与伏羲之《易》象大异。乃自谓其学出於伏羲之《先天图》，吾不知其说也。”（右《第十二章》）

或曰：“子自谓所论皆出於伏羲之《易》，其详何如？”曰：“太极生两仪，两仪生四象，四象生八卦，此伏羲《易》象之本也。《乾》、《离》皆生於阳，故谓天火为阳；《坤》、《坎》皆生於阴，故谓地水为阴。《乾》变其初九为初六，则为《巽》，故谓风为天之作，盖天下交於阴也；《坤》变其六三为九三，则为《艮》，故谓山为地之作，盖地上交於阳也。《离》变其九三为六三，则为《震》，火为阴伏则奋击而为雷，故谓雷为火之作；《坎》变其初六为初九，则为《兑》，水与阳交则相和而为泽，故谓泽为水之作。《坤》、《艮》、《离》、《震》相比，从其类也。《乾》、《兑》、《坎》、《巽》相远，无乃以《乾》为阳，可下行於地之分，《坎》为阴之阳，亦能上入於天之分，故两易其位耶？若以《兑》为《巽》，以《巽》为《兑》，则阴阳之分，尤为明顺，然非后学所敢断也。姑发此意，以俟再来之伏羲正焉。”（右《第十三章》）

以伏羲之横图，竖起观之，则造化在目中矣。此《易》之《太极图》也。

天一乾

上 泽一兑 阳

火一离

雷一震

风一巽

水一坎

下 山一艮 阴

地一坤

阴阳管见后语

造化之妙，先圣已有论者，见於《易象》及《礼祭义》、《春秋左传》诸篇可考也，但所言简略耳。盖以其理微妙难明，恐学者知未及此，骤而语之，反滋其惑，故等闲不论。所谓“子不语神”，“子罕言命”，“夫子之言性与天道，不可得而闻”是也。但近世儒者，不察先圣之指，未明造化之妙，辄以己见立论，其说传於天下，后世学习於耳目之闻见，遂以为理实止此，而不知其谬也。予惜其失，故著《管见》以救之，而争辩纷然而起，盖为先入之言所梏耳。予不得已，乃著《管见后语》以发之。学者熟玩而细察焉可也。嘉靖甲午冬至后二日叙。

造化之道，合言之则为太极，分言之则为阴阳，谓之两仪。阴阳又分之，则为太阴、太阳、少阴、少阳，谓之四象。四象又分之，则为天地水火风雷山泽之象，谓之八卦。天地水火常在，故为体；雷风山泽或有或无，故谓之变。此皆在造化之中，而未生物也，其既合，则物生矣。（右《第一章》）

阴形阳神，合则生人，所谓精气为物也；离则人死，所谓游魂为变也。方其生也，形神为一，未易察也；及其死也，神则去矣。而去者初无形可见，形虽尚在，然已无所知矣。阳有知而无形，阴有形而无知，岂不昭然而易察哉？（右《第二章》）

天动而无形，风亦动而无形，天不息，风有时而息，下交於阴，为阴所滞也。高山之颠风猛，盖去阴稍远，不大为所滞也；云霄之上风愈猛，盖将纯乎天也。然则天变而为风也明矣。春夏日近火气盛，则雷乃发；秋冬日远火气微，则雷乃收。雷有电，火光也；雷所击有烧痕，火所燎也。然则火变而为雷也明矣。若地水之变，则有形易见，不待论也。《周易》谓“停水为泽”，《管见》则以水之化而散者为泽。盖停水与流水无异，而水之化为雨雪霜露者，於八卦遂无所归。且泽有散义，先圣亦有雨泽之说，故不从《周易》所取之象。盖於造化之道不合，虽文王之象，亦不敢从也。（右《第三章》）

儒者论天道之阴阳，多指四时之变而言，而四时之变，阴阳消长，实指水火而言。而天之本体，则运行水火，在四时之外无消长也。地道之柔刚，则以形论。地火相结，为火所煨者则刚，而火气行於地者，人不敢犯，亦谓之刚。至於地水，本体至静而无为，则谓之柔。此所谓地有柔刚，亦自水火而来也。（右《第四章》）

周子所谓太极，指神而言，无神所不统，故谓太极，神无形，故谓无极而

太极。朱子所註亦得其意，但不言神而言理，故读者未即悟。朱註上天之载，盖指神而言也，殊不知太极乃阴阳合而未分者也。阴形阳神，皆在其中。及分为阴阳，则阳为天火，依旧为神，阴为地水，依旧为形。若太极本体，止有神而无形，则分后地水之形，何从而来哉？由此化生人物，其心性之神，则皆天火之神所为也，其血肉之形，则皆地水之形所为也。此理先圣屡有言者，但学者忽而不察耳。盖有形易见，而无形难见，固无怪其然也。（右《第五章》）

横渠论“气聚则离明得施而有形，可见，气散则离明不得施而无形，故不可见”。夫地之上，虚空处皆天也，此儒者之所共言，亦横渠之所知也。盈虚空处皆天，气可谓聚矣，是果有形而可见乎？天变为风，风之猛者，排山倒海，亦可谓气聚矣，谓之“离明得施有形可见”得乎？故曰“神无聚散之迹”，张子窥测而未至也。（右《第六章》）

老子谓“有生於无”，周子谓“无极太极而生阴阳五行”，张子谓“太虚无形而生天地糟粕”，所见大略相同。但老子、周子犹谓神生形，无生有，至张子则直谓虚无形，止为气之聚散，不复知有神形之分，此则又不同也。学者详之可也。（右《第七章》）

浚川谓“鬼神无知觉灵应”，凡经训祸福祭享之类，皆谓“止是圣人以神道设教，实无此理”。此大误也。人，血肉之躯尔，其知觉感应，孰为之哉？盖人心之神也。心之神，何自而来哉？盖出於造化之神也。人有形声可验，则谓之有，神无形声可验，则谓之无，浅矣。（右《第八章》）

#### 卷五十 诸儒学案中四

#### 肃敏王浚川先生廷相

王廷相字子衡，号浚川，河南仪封人。弘治壬戌进士。改庶吉士，授兵科给事中。正德戊辰谪为州判，稍迁知县，复召为御史，出接陕西镇守。奄人廖鹏虐民，先生绳之以法，鹏大恨。已而视学北畿，有两奄干请，先生焚其书，两奄亦恨，未有以发也。鹏因上书搆之，两奄从中主其奏，逮入诏狱。又谪为县丞，稍迁知县同知，擢四川佥事，山东副使，皆视学政。嘉靖初，历湖广按察使，山东左、右布政使，以右副都御史巡抚四川，入为兵部左、右侍郎，转南京兵部尚书，召为左都御史，进兵部尚书兼掌院事，加太子太保。辛丑罢，又三年而卒，年七十一。隆庆初，赠少保，谥肃敏。

先生主张横渠之论理气，以为“气外无性”，此定论也。但因此而遂言“性有善有不善”，并不信孟子之性善，则先生仍未知性也。盖天地之气，有过有不及，而有愆阳伏阴，岂可遂疑天地之气有不善乎？夫其一时虽有过不及，而万古之中气自如也，此即理之不易者。人之气禀，虽有清独强弱之不齐

，而满腔恻隐之心，触之发露者，则人人所同也，此所谓性即在清浊强弱之中，岂可谓不善乎？若执清浊强弱，遂谓性有善有不善，是但见一时之愆阳伏阴，不识万古常存之中气也。先生受病之原，在理字不甚分明，但知无气外之理，以为气一则理一，气万则理万，气聚则理聚，气散则理散，毕竟视理若一物，与气相附为有无。不知天地之间，只有气更无理。所谓理者，以气自有条理，故立此名耳。亦以人之气本善，故加以性之名耳。如人有恻隐之心，亦只是气，因其善也，而谓之性，人死则其气散，更可性之可言？然天下之人，各有恻隐，气虽不同而理则一也。故气有万气，理只一理，以理本无物也。宋儒言理能生气，亦只误认理为一物，先生非之，乃仍蹈其失乎？

### 雅述

学者始而用功，必须立敬存诚，以持其志，而后有进。久而纯熟，动静与道为一，则诚敬不待养而自存，志不待持而自定矣。程子论持志曰：“只此便是私。”此言亦过高，儒者遂以主敬存诚，以持志为有意而不务，殊失下学上达之意，近禅氏之虚静矣。

冲漠无朕，万象森然已具，此静而未感也。人心与造化之体皆然，使无外感，何有於动？故动者缘外而起者也。应在静也，机在外也，已应矣，静自如。故谓动以扰静则可，谓动生於静则不可，而况静生於动乎？

四时行，百物生，可以观天；动作行事，可以观圣人。内蕴不可知，而外者可以概覩。天除却四时百物，圣人除却动作行事，则其道隐矣，将何以为知天知圣之具？儒者好高，乃谓以动作言语求圣人为末，过矣。推此意也，直欲枯禅白坐以见性乎？

世变有渐，若寒暑然，非寒而突暑，暑而突寒也。圣人拯变於未然，在平其势而已矣。平其势在理，其人情而已矣。故将怨者则德之，将涣者则萃之，将昂者则抑之，此圣人先几之神也。悠悠坐视，养乱焉耳矣。

天地之先，元气而已矣。元气之上无物，故元气为道之本。

薛文清云：“《中庸》言明善，不言明性，善即性也。”愚谓性道有善有不善，故用明，使皆善而无恶，何用明为？圣人又何强为修道以立教哉？自世之人观之，善者常一二，不善者常千百，行事合道者常一二，不合者常千百，昭昭虽勉於德行，而惰於冥冥者不可胜计，犹赖读书以维持之。故谓人心皆善者，非圣人大观真实之论也。

圣贤之所以为知者，不过思虑见闻之会而已。世之儒者，乃曰思虑见闻为有知，不足为知之至，别出德性之知为无知，以为大知，嗟乎！其禅乎？不思甚矣。殊不知思与见闻，必由於吾心之神，此内外相须之自然也。

婴儿在胞中自能饮食，出胞时便能视听，此天性之知，神化之不容已者。



自余因习而知，因悟而知，因过而知，因疑而知，皆人道之知也。父母兄弟之亲，亦积习稔熟然耳。何以故？使父母生之，孩提而乞诸他人养之，长而惟知所养者为亲耳，塗而遇诸父母，视之则常人焉耳。此可谓天性之知乎？由父子之亲观之，则凡万物万事之知，皆因习因悟因过因疑而然，人也，非天也。近儒好高之论，别出德性之知，以为知之至，而卑学问思辨之知为不足而不至。圣人虽生知，惟性善达道二者而已。其因习因悟因过因疑之知，与人大同。况礼乐名物，古今事变，必待学而后知者哉！

博粗而约精，博无定而约执其要，博有过不及，而约适中也，此为学心法。世儒乃曰：“在约而不在博。”嗟乎！博恶乎杂者斯可矣！约不自博而出，则单寡而不能以折中，执一而不能以时措，其不远於圣者几希！

性生於气，万物皆然。宋儒只为强成孟子性善之说，故离气而论性，使性之实不明於后世。明道曰：“性即气，气即性，生之谓也。”又曰：“论性不论气不备，论气不论性不明，二之便不是。”又曰：“恶亦不可不谓之性。”此三言者，於性极为明尽，后之学者，桎於朱子“本然气质”二性之说，而不致思，悲哉！

诸儒於体魄魂气皆云两物，又谓魄附於体，魂附於气，此即气外有神，气外有性之说，殊不然。体魄魂气，一贯之道也。体之灵为魄，气之灵为魂，有体即有魄，有气即有魂，非气体之外别有魂魄来附之也。气在则生而有神，故体之魄亦灵，气散则神去，体虽在而魄亦不灵矣。是神气者，又体魄之主，岂非一贯之道乎？知魂魄之道，则神与性可知矣。

格物之训，程、朱皆训至字。程子则曰：“格物而至於物。”此重叠不成文义。朱子则曰：“穷至事物之理。”是至字上又添出一穷字。圣人之言直截，决不如此。不如训以正字，直截明当，义亦疏通。

天之气有善有恶，观四时风云霾雾霜雹之会，与夫寒暑毒厉瘴疫之偏，可觀矣。况人之生，本於父母精血之凑，与天地之气，又隔一层。世儒曰：“人本天气，故有善而无恶。”近於不知本始。

老、庄谓道生天地，宋儒谓天地之先，只有此理。此乃改易面目立论耳，与老、庄之旨何殊？愚谓天地未生，只有元气，元气具，则造化人物之道理即此而在，故元气之上无物、无道、无理。

《易》虽有数，圣人不论数而论理，要诸尽人事耳，故曰“得其义则象数在其中”。自邵子以数论天地人物之变，弃人为而尚定命，以故后学论数纷纭，废置人事，别为异端，害道甚矣。

静，寂而未感也；动，感而遂通也。皆性之体也。圣人养静以虚，故中心无物，圣人慎动以直，故顺理而应。此皆性学之不得已者。后儒独言主静以立

本，而略於慎动，遂使克己复礼之学不行，而后生小子，以静为性真，动为性妄，流於禅静空虚矣。

人之生也，使无圣人修道之教，君子变质之学，而惟循其性焉，则礼乐之节无闻，伦义之宜罔察，虽禀上智之资，亦寡陋而无能矣。况其下者乎？

文中子曰：“性者五常之本，盖性一也，因感而动为五。”是五常皆性为之也，若曰“性即是理”，则无感、无动、无应，一死局耳。文中子之见为优。荀悦曰：“情意心志，皆性动之别名。”言动则性有机发之义，若曰理，安能动乎？

或谓“气有变，道一而不变”，是道自道，气自气，歧然二物，非一贯之妙也。道莫大於天地之化，日月星辰有薄食彗孛，雷霆风雨有震击飘忽，山川海渎有崩亏竭溢，草木昆虫有荣枯生化，群然变而不常矣，况人事之盛衰得丧，杳无定端，乃谓道一而不变得乎？气有常有不常，则道有变有不变，一而不变，不足以该之也。

太极者，道化至极之名，无象无数，而天地万物莫不由之以生，实混沌未判之气也。故曰“元气”。儒者曰：“太极散而为万物，万物各具一太极。”斯言误矣。何也？元气化为万物，万物各受元气而生，有美恶有偏全，或人或物，或大或小，万万不齐，谓之各得太极一气则可，谓之各具一太极则不可。太极元气混全之称，万物不过各具一支耳。

孟子之言性善，乃性之正者也，而不正之性，未尝不在。其言“口目耳鼻四肢之欲，性也，有命焉，君子不谓性也”。岂非不正之性乎？是性之善与不善，人皆具之矣。宋儒乃直以性善立论，而遗其所谓不正者，岂非惑乎？

朱子答蔡季通云：“人之有生，性与气合而已，即其已合而析言之，则性主於理而无形，气主於形而有质。”即此数言，见先生论性，劈头就差。人具形气而后性出焉，今曰性与气合，是性别是一物，不从气出，有生之后相来附合耳。此理然乎？人有生气则性存，无生气则性灭，不可离而论者也。如耳之能听，目之能视，心之能思，皆耳目心之固有者，无耳目心，则视听与思，尚能存乎？圣人之性，亦自形气而出，但以圣人之形气纯粹，故其性无不善。众人形气驳杂，故其性多不善耳。

人生而静，天之性也，感於物而动，性之欲也。此非圣人语。静属天性，动亦天性，但常人之性，动以物者多，不能尽皆天耳。性者合内外而一之道也，动以天理者，静必有理以主之，动以人欲者，静必有欲以基之，静为天理，而动即逐於人欲，是内外心迹不相合一矣。

佛氏教人，任持自性。持自性者，执自己之本性也。言一切众生，皆有本觉，谓本性之灵觉处，虽流转六道，受种种身，而此觉性不曾失灭，故以此为

真性。儒者不达性气一贯之道，无不浸浸然入於其中。朱子谓本然之性，超乎形气之外，其实自佛氏本性灵觉而来，谓非依傍异端得乎？大抵性与气离而二之，必不可得。佛氏养修真气，虽离形而不散，故其性亦离形而不灭，以有气即有性耳。佛氏既不达此，儒者遂以性气分而为二，误后世之学甚矣。

慎言

有形亦是气，无形亦是气，道寓其中矣。有形生气也，无形元气也，元气无息，故道亦无息。是故无形者，道之柢也；有形者，道之体也。

天内外皆气，地中亦气，物虚实皆气，通极上下，造化之实体也。是故虚受乎气，非能生气也；理载於气，非能始气也。世儒谓理能生气，即老氏道生天地矣；谓理可离气而论，是形性不相待而立，即佛氏以山河大地为病，而别有所谓真性矣。可乎？不可乎？

万物巨细刚柔，各异其材，声色臭味，各殊其性，阅千古而不变者，气种之有定也。人不肖其父，则肖其母，数世之后，必有与祖同其体貌者，气种之复其本也。

张子曰：“太虚不能无气，气不能不聚而为万物，万物不能不散而为太虚，循是出入，皆不得已而然也。气之为物，散入无形，适得吾体；聚而有象，不失吾常。聚亦吾体，散亦吾体，知死之不亡者，可与言性矣。”横渠此论，阐造化之秘，明人性之原，开示后学之功大矣。而朱子独不以为然，乃论而非之。今请辨其惑。朱子曰：“性者理而已矣，不可以聚散言；其聚而生，散而死者，气而已矣。所谓精神魂魄有知有觉者，皆气所为也。故聚则有，散则无，若理则初不为聚散而有无也。”由是言之，则性与气原是二物，气虽有存亡，而性之在气外者，卓然自立，不以气之聚散而为存亡也。嗟乎！其不然也甚矣。且夫仁义礼智，儒者之所谓性也，自今论之，如出於心之爱为仁，出於心之宜为义，出於心之敬为礼，出於心之知为智，皆人之知觉运动为之而后成也。苟无人焉，则无心矣，无心则仁义礼智出於何所乎？故有生则有性可言，无生则性灭矣，安得取而言之？是性之有无，缘於气之聚散，若曰超然於象气之外，不以聚散而为有无，即佛氏所谓四大之外，别有真性矣。岂非谬幽之论乎？此不待智者而后知也。精神魂魄气也，人之生也；仁义礼智性也，生之理也；知觉运动灵也，性之才也。三物者，一贯之道也。故论性也，不可以离气；论气也，不得以遗性。此仲尼相近习远之大旨也。又曰：“气之已散者，既散而无有矣，其根於理而日生者，则固浩然而无穷。”吁！此言也，窥测造化之不尽者矣。何以言之？气游於虚者也，理生於气者也，气虽有散，仍在两间，不能灭也，故曰：“万物不能不散而为太虚。”理根於气，不能独存也，故曰：“神与性皆气所固有。”若曰“气根於理而生”，不知理是何物？有

何种子，便能生气？不然，不几於谈虚驾空之论乎？今为之改曰“气之已散者，既归於太虚之体矣，其氤氲相感而日生者，则固浩然无穷”，张子所谓死而不亡者如此，造化之生息，人性之有无，又何以外於是而他求哉？（《横渠理气辨》）

“性之体何如？”王子曰：“灵而觉，性之始也，能而成，性之终也，皆人心主之。形诸所见，根诸所不可见者，合内外而一之，道也。”“气质之性，本然之性。何不同若是乎？”曰：“此儒者之大惑也，吾恶能辩之？虽然尝试论之矣。人有生斯有性可言，无生则性灭矣，恶乎取而言之？故离气言性，则性无处所，与虚同归；离性论气，则气非生动，与死同涂。是性之与气，可以相有而不可相离之道也。是故天下之性，莫不於气焉载之。今夫性之尽善者，莫有过於圣人也。然则圣人之性，非此心虚灵所具，而为七情所自发邪？使果此心虚灵所具，而为七情所自发，则圣人之性，亦不离乎气而已。性至圣人而极，圣人之性，既不出乎气质，况余人乎？所谓超然形气之外，复有所谓本然之性者，支离虚无之见，与佛氏均也。可乎哉？”“敢问何谓人性皆善？”曰：“善固性也，恶亦人心所出，非有二本。善者足以治世，恶者足以乱世。圣人惧世纪弛而民循其恶也，乃取其性之足以治世者，而定之曰仁义中正，而立教焉，使天下后世，由是而行则为善，畔於此则为恶。出乎心而发乎情，其道一而已矣。”曰：“人之为恶者，气稟之偏为之，非本性也。”曰：“气之驳浊固有之，教与法行，亦可以善，非定论也。世大聪明和粹而为不道者多矣。”曰：“此物欲蔽之尔。”曰：“请言其蔽。”曰：“人心之欲，夺乎道心之天也。”曰：“既谓之心，则非自外得者也，以为由外而有之，内外心迹判矣，而可乎？夫善亦有所蔽者矣。且夫君臣之义，兄弟之仁，非人性之自然乎？臣弑君，弟杀兄，非恶乎？汤、武之於桀、纣，周公之於管、蔡，皆犯仁义而为之，逆汤、武、周公之心，岌乎？怛乎？所终不忍以安者，不能无也。而圣人终不以畔於仁义非之，何耶？惧夫世之徇私心而害治矣，是故以义制情，以道裁性，而求通於治焉。汤、武、周公，仁义自然之性，亦不得以自遂矣。岂惟是哉！见孺子入井，必有怵惕之心，此何心耶？”曰：“人心之自然也。”曰：“己之子与邻人之子，入井怵惕，将孰切？”曰：“切子。”“救将孰急？”曰：“急子。”曰：“不亦忘邻人之子耶？”曰：“父子之爱天性，而邻人缓也。”“由是言之，孺子怵惕之仁，已蔽於父子之爱矣，而人不以为恶，何哉？以所蔽者，圣人治世之道，而不得以恶言之矣。较其蔽则一而已。夫缘教以守道，缘法以从善，而人心之欲不行者，亦皆可以蔽论矣。故曰仁义中正，圣人定之，以立教持世，而人生善恶之性，由之以准也。”（《性辨》）

## 论性书（《答薛君采》）

承驳究鄙论，足切友益，多谢多谢。然有不得不嗣言者，望再救正，幸甚矣？性道之难言也，惟大圣上智，会人理、达天道，乃可宗而信之。余者知思弗神，诠释未精，影响前人，傅会成论，自汉以来，此等儒者甚多。故余惟协於仲尼之论者，乃取之以为道，否则必以论正之。虽不举其谁何，而义则切至矣。今君采之谈性也，一惟主於伊川，岂以先生之论，包罗造化，会通宇宙，凡见於言者，尽合道妙，皆当守而信之，不须疑乎？则余当不复更言矣。不然，脱去载籍，从吾心灵以仰观俯察，恐亦各有所得，俟后圣於千载之下，不但已也。夫论道当严，仁不让师，伊川吾党之先师也，岂不能如他人依附余论，以取同道之誉？但反求吾心，实有一二不可强同者，故别加论列，以求吾道之是。其协圣合天、精义入神之旨，则固遵而信之矣。古人有言曰：“宁为忠臣，不作谀仆。”其此之谓乎？请以来论绎之。伊川曰：“阴阳者气也，所以阴阳者道也。”未尝即以理为气，嗟乎！此大节之不合者也。余尝以为元气之上无物，有元气即有元神，有元神即能运行而为阴阳，有阴阳则天地万物之性理备矣。非元气之外，又有物以主宰之也。今曰“所以阴阳者道也”，夫道也者，空虚无着之名也，何以能动静而为阴阳？又曰：“气化终古不忒，必有主宰其间者”，不知所谓主宰者，是何物事？有形色耶？有机轴耶？抑纬书所云“十二神人弄丸”耶？不然，几於谈虚驾空无着之论矣。老子曰“道生天地”，亦同此论，皆过矣！皆过矣！又曰“生之谓性”，程子取之，盖指气稟而言耳。其惟本天命之性，则卒归於孟子性善之说。嗟乎！人有二性，此宋儒之大惑也。夫性生之理也，明道先生亦有定性之旨矣，盖谓“心性静定而后能应事”尔，若只以理为性，则谓之定理矣，可乎哉？余以为人物之性，无非气质所为者，离气言性，则性无处所，与虚同归；离性言气，则气非生动，与死同涂。是性与气相资，而有不得相离者也。但主於气质，则性必有恶，而孟子性善之说不通矣。故又强出本然之性之论，超乎形气之外而不杂，以傅会於性善之旨，使孔子之论，反为下乘，可乎哉？不思性之善者，莫有过於圣人，而其性亦惟具於气质之中，但其气之所稟，清明淳粹，与众人异，故其性之所成，纯善而无恶耳。又何有所超出也哉？圣人之性，既不离乎气质，众人可知矣。气有清浊粹驳，则性安得无善恶之杂？故曰：“惟上智与下愚不移。”是性也者，乃气之生理，一本之道也。信如诸儒之论，则气自为气，性自为性，形性二本，不相待而立矣。韩子所谓“今之言性者，杂佛、老而言”者是也。君采试再思之，然乎？否乎？程子以性为理，余思之累年，不相契入，故尝以大《易》“穷理尽性”以证其性理不可以为一，《孝经》“毁不灭性”以见古人论性，类出於气，固不敢以己私意自别於先儒矣。尝试拟议言性不得离气，言

善恶不得离道，故曰“性与道合则为善，性与道乖则为恶，性出乎气而主乎气，道出於性而约乎性”，此余自以为的然之理也。或曰：“人既为恶矣，反之而羞愧之心生焉，是人性本善而无恶也。”嗟乎！此圣人修道立教之功所致也。凡人之性成於习，圣人教以率之，法以治之。天下古今之风，以善为归，以恶为禁久矣。以从善而为贤也，任其情而为恶者，则必为小人之流。静言思之，安得无悔愧乎？此惟中人，可上可下者有之。下愚之人不惟行之而不愧悔，且文饰矣，此孔子所谓不移也。君采请更思之，然乎？否乎？仲尼曰：“成性存存，道义之门。”伊尹曰：“兹乃不义，习与性成。”是善恶皆性为之矣。古圣会通之见，自是至理，亦何必过於立异，务与孟子同也哉？又曰：“天命之生，则有善而无恶，以生为性，则人性之恶，果天命之恶乎？天命有恶，何以命有德而讨有罪？君子遏恶扬善，亦非所以顺天休命也。”嗟乎！斯言近迂矣。性果出於气质，其得浊驳而生者，自禀夫为恶之具，非天与之而何哉？故曰：“天命之谓性。”然缘教而修，亦可变其气质而为善，苟习於恶，方与善日远矣。今曰“天命之性有善而无恶”，不知命在何所？若不离乎气质之中，安得言“有善而无恶”？君采以天之生人生物，果天意为之乎？抑和气自生自长，如蛭虻之生於人乎？谓之天命者，本诸气所从出言之也，非人能之也，故曰：“天也命德讨罪。”圣人命之讨之也，以天言者，示其理之当命当讨，出於至公，非一己之私也。乃天亦何尝谆谆命之乎？古圣人以天立教，其家法相传如此，当然以为真，非君采聪明之素矣。“喜怒哀乐未发，不足为中，余今亦疑之。”君采之论诚是，但余所谓圣愚一贯者，以其性未发，皆不可得而知其中也。今曰“众人乱於情而害於性，私意万端，乍起乍灭，未有能造未发之域者”，是愚人未发，必不能中矣。《中庸》曰：“喜怒哀乐未发谓之中”，余以为在圣人则然，在愚人则不能然，向之所疑，正以是耳，故曰“无景象可知其为中，以其圣愚一贯也。”今曰“此心未发之时，本自中”，正望再示，本自中正之象，以解余之惑。夫中者，无过不及之谓也，惟圣人“履道达顺”，“允执厥中”，“涵养精一”，是以此心未发之时，一中自如，及其应事，无不中节矣。其余贤不肖智愚非太过则不及，虽积学累业，尚不能一有所得於中，安得先此未发而能中乎？若曰“人心未发，皆有天然之中”，何至应事便至迷瞶偏倚？此则体用支离，内外心迹判然不照，非理之所有也。若以此章上二节“君子能尽存养省察之功，则喜怒哀乐未发之前，可谓之中”，似亦理得，不然通圣愚而论之，则其理不通矣。嗟乎！理无穷尽者也，心有通塞者也，《坟记》之载，非吾心灵之会悟也，先入之言，梏吾神识之自得也。由是言之，道之拟议，安得同归而一辙乎？惟自信以俟后圣可矣。昔者仲尼论性，固已备至而无遗矣，乃孟子则舍之而言善，宋儒参伍人性而不合，乃复标本

然之论於气质之上，遂使孔子之言视孟子反为疏漏，岂不畔於圣人之中正乎？君采试思而度之，人性果一道耶？二道耶？此宇宙间之大差，非小小文义得失而已也。且夫扬子云、韩昌黎、胡五峰诸贤，岂未读孟氏之书乎？而复拳拳著论以诏世者，诚以性善之说，不足以尽天人之实蕴矣，使守仲尼之旧，则后学又何事此之纷纷乎？望虚心观理，无使葛藤挂乎旧见，斯正大真实之域可入，而傅会支离畔圣之说，自不扰乎心灵矣。倘犹不相契，望更来复，幸幸！

阴阳管见辨

易有太极，是生两仪。两仪者阴阳也，太极者阴阳合一而未分者也。阴有阳无，阴形阳神，固皆在其中矣。故分为两仪，则亦不过分其本有者，若谓“太虚清通之气为太极”，则不知地水之阴，自何而来也？

柏斋谓“神为阳，形为阴”，又谓“阳无形，阴有形”矣，今却云“分为两仪，亦不过分其本有者”，既称无形，将何以分？止分阴形，是无阳矣。谓分两仪，岂不自相矛盾？使愚终年思之而不得其说，望将阴阳有无分离之实，再为教之。柏斋又谓“以太虚清通之气为太极，不知地水之阴，自何而来？”嗟乎！此柏斋以气为独阳之误也。不思元气之中，万有俱备，以其气本言之，有蒸有湿。蒸者能运动为阳为火，湿者常润静为阴为水，无湿则蒸靡附，无蒸则湿不化，始虽清微，郁则妙合而凝，神乃生焉，故曰“阴阳不测之谓神”。是气者形之种，而形者气之化，一虚一实皆气也，神者形气之妙用，性之不得已者也，三者一贯之道也。今执事以神为阳，以形为阴，皆出自释氏仙佛之论，误矣。夫神必藉形气而有者，无形气则神灭矣，纵有之，亦乘夫未散之气而显者，如火光之必附於物而后见，无物则火尚何在乎？仲尼之门论阴阳必以气，论神必不离阴阳，执事以神为阳，以形为阴，愚以为异端之见矣。

道体兼有无，阴为形，阳为神，神而无形者，其本体盖未尝相混也。释、老谓自无而有，诚非矣。浚川此论出於横渠，要其归，则与老氏无而生有者无异也。释氏则实以有无并论，与老氏不同，此不可不知也。所未精者，论真性与运动之风为二，及以风火为形耳。《阴阳管见》中略具此意，有志於道者详之可也。浚川所见，出於横渠，其文亦相似。

柏斋言道“体兼有无，亦自神无形有来”，此不须再辨。愚谓道体本有本实，以元气而言也。元气之上无物，故曰太极，言推究於至极，不可得而知。故论道体必以元气为始，故曰有虚即有气，虚不离气，气不离虚，无所始无所终之妙也。气为造化之宗枢，安得不谓之有？执事曰：“释、老谓自无而有诚非矣”，又谓余论“出於横渠，要其归则与老氏合”。横渠之论与愚见同否，且未暇辨，但老氏之所谓虚，其旨本虚无也，非愚以元气为道之本体者，此不可同论也，望再思之。

日阳精，盖火之精也，星虽火余，然亦有其体矣。阴止受火光以为光者，如水与水精之类也，犹月之小者也。风雷虽皆属阳，然风属天之阳，雷属火之阳，亦不可混。至於云则属阴水，今独不可谓之阳也。

阴阳即元气，其体之始本自相浑，不可离析，故所生化之物，有阴有阳，亦不能相离。但气有偏盛，遂为物主耳。星陨皆火，能焚物，故为星，为阳余。柏斋谓“云为独阴”矣，愚则谓阴乘阳耳，其有象可见者，阴也；自地如缕而出，能运动飞扬者，乃阳也。谓“水为纯阴”矣，愚则为阴挟阳耳，其有质而就下者，阴也；其得日光而散为气者，则阳也。但阴盛於阳，故属阴类矣。

天阳为气，地阴为形，男女牝牡，皆阴阳之合也，特以气类分为阴阳耳。少男有阳而无阴，少女有阴而无阳也。寒暑昼夜，《管见》有论，至於呼吸，则阳气之行，不能直遂，盖为阴所滞而相战耳，此屈伸之道也。“凡属气者皆阳，凡属形者皆阴。”此数语甚真。然谓之气，则犹有象，不如以神字易之。盖神即气之灵，尤妙也。愚尝验经星河汉位次景象，终古不移，谓天有定体，气则虚浮，虚浮则动荡，动荡则有错乱，安能终古如是？自来儒者谓天为轻清之气，恐未然。且包天地外，果尔轻清之气，何以乘载？地水气必上浮，安能左右旋转？汉郗萌曰：“天体确然在上。”此真至论。智者可以思矣。

柏斋惑於释氏地水火风之说，遂谓风为天类，以附成天地水火之论，其实不然。先儒谓风为天体旋转荡激而然，亦或可通。今云“风即天类”，误矣。男女牝牡，专以体质言，气为阳，而形为阴，男女牝牡皆然也。即愚所谓阴阳有偏盛，即盛者恒主之也。柏斋谓“男女牝牡，皆阴阳相合”是也，又谓“少男有阳而无阴，少女有阴而无阳”，岂不自相背驰？寒暑昼夜，以气言，盖谓屈伸往来之异，非专阴专阳之说。愚於董子“阳日阴月”辨之详矣。呼吸者气机之不容已者，呼则气出，出则中虚，虚则受气，故气入。吸则气入，入则中满，满则溢气，故气出。此乃天然之妙，非人力可以强而为之者。柏斋谓“阳为阴滞而相战”，恐无是景象，当再体验之，何如？柏斋又谓愚之所言“凡属气者皆阳，凡属形者皆阴，以下数语甚真”，此愚推究阴阳之极言之，虽葱苍之象，亦阴，飞动之象，亦阳，盖谓二气相待而有离其一不得者，况神者生之灵，皆气所固有者也，无气则神何从而生？柏斋欲以神字代气，恐非精当之见。

土即地也，四时无不在，故配四季。木温为火热之渐，金凉为水寒之渐，故配四时，特生之序不然耳。五行家之说，自是一端，不必与之辨也。火旺於夏，水旺於冬，亦是正理。今人但知水流而不息，遂谓河冻川冰，为水之休囚，而不知冰冻为水之本体，流动为天火之化也，误矣。



柏斋曰：“土即地，四时无不在。”愚谓金木水火无气则已，有则四时日月皆在。何止四季之月？今土配四季，金木水火配四时，其余无配。时月五行之气，不知各相退避乎？即为消灭乎？突然而来，抑候次於何所乎？此假象配合，穿凿无理，其较然者。世儒惑於邪妄而不能辨，岂不可哀！柏斋又曰：“五行家之说，自是一端，不必与辨。”愚谓学孔子者，当推明其道，以息邪说，庶天下后世崇正论行正道，而不至陷於异端可也。何可谓“自是一端，不必与辨”？然则造化真实之理，圣人雅正之道，因而蒙蔽晦蚀，是谁之咎？其谓水旺於冬，犹为痼疾。夫夏秋之时，肤寸云霓，大雨时行，万流涌溢，百川灌河海，潮为之啸逆，不於此时而论水旺，乃於水泉闭涸之时，而强配以为旺，岂不大谬？又谓：“今人但知水流而不息，遂谓河冻川冰为水之体因，而不知冰冻为水之本体，流动为天火之化。”嗟乎！此尤不通之说。夫水之始化也，冰乎？水乎？使始於冰，虽谓冰为水之本体，固无不可矣。然果始於冰乎？水乎？此有识者之所能辨也。夫水之始，气化也，阳火在内，故有气能动；冰雪者，雨水之变，非始化之体也，安可谓之本？裂肤堕指，而江海不冰，谓“流动为天火之化”，得乎哉？

人之神与造化神一也，故能相动，师巫之类，不可谓无。浚川旧论天地无知，鬼神无灵，无师巫之术，今天地鬼神之说变矣，而师巫犹谓之无，如旧也，何哉？此三事一理也，特未思耳。神能御气，气能御形，造化人物无异，但有大小之分耳。造化神气大，故所能为者亦大，人物神气小，故所能为者亦小，其机则无异也。州县小吏亦能窃人主之权以行事，此师巫之比也。行祷则求於造化之神也，设位请客，客有至不至，设主求神，神有应不应，然客有形，人见之，神无形，人不能见也，以目不能见，遂谓之无，浅矣。此木主土偶之比也。蒸水为云，洒水为雨，摇扇起风，放炮起雷，皆人之所为也，皆人之所共知也。此虽形用，主之者亦神气也。师巫则专用神气，而不假於形者也。通此，则邪术之有无可知矣。浚川论人道甚好，特天道未透耳。盖其自处太高，谓人皆不及己，故谓己见不可易耳。吾幼时所见，与浚川大同，后乃知其非。吾料浚川亦当有时而自知其非也。

《慎言》此条，乃为师巫能致风云雷雨而言，故曰“雨暘风霆，天地之德化”，而师巫之鬼不能致耳。或能致者，偶遇之也。至於邪术，亦未尝谓世间无此，但有之者，亦是得人物之实气而成，非虚无杳冥，无所凭藉而能之也。如採生折割，如涤目幻视等类，与师巫之虚无杳冥，能致风雨不同，皆藉人物之实气。柏斋又谓“造化之神气大，故所能为者亦大，人物之神气小，故所能为者亦小，其机则无异矣”，愚则谓天所能为者人不能为，人所能为者天亦不能为之。师巫若能呼风唤雨，何不如世俗所谓吹气成云，嚔唾成雨，握手成雷

，拂袖成风，顷刻之间，灵异交至，又何必筑坛敕将，祭祷旬朔，以待其自来？岂非狂惑耶？俗士乃为信之，悲哉！柏斋又谓“州县小吏，亦能窃人主之权”，以为师巫能窃天神之权，愚以为过矣。小吏、人主皆人也，所窃皆人事也，故可能。师巫人也，风雨天也，天之神化，师巫安能之？投铁於渊，龙起而雨，此乃正术，亦非冥祈，不可同也。又谓“设主请客，有至不至，如师巫求神，有应不应”，此皆为师巫出脱之计。请客不至，或有他故，求神不应，神亦有他故邪？此可以发笑。又谓“蒸水为云，洒水为雨，摇扇起风，放炮起雷，为人之神气所为”，不知此等云雨风雷真耶？假耶？若非天道之真，不过物象之似耳，与师巫以人求天，有何相类？且师巫专用神气，而不假之以形，不知是何神灵，听师巫之所使？抑师巫之精神耶？此类说梦，愚不得而知之。其谓愚“论人道甚好，持天道未透，盖自处太高，谓人皆不及己，故执己见不可易”，又谓“向时所见，与浚川大同，后乃知其非，吾料浚川亦当有时自知其非”，此数言教愚多矣，但谓“自处太高”，谓“人不及己”，此则失愚之心也。夫得其实理则信，不得其理，此心扞格不契，何以相信？使刍豢之言会於愚心，即跃然领受，况大贤乎？谓“人不及己，执所见而不易”，此以人为高下，而不据理之是非者之为也。愚岂如是？望体恕，幸甚！柏斋又云“神能御气，气能御形，以神自外来，不从形气而有，遂谓天地太虚之中，无非鬼神，能听人役使，亦能为人祸福”，愚则谓必得形气而有，如母能生子，子能为母主耳。至於天地之间，二气交感，百灵杂出，风霆流行，山川冥漠，气之变化，何物不有？欲离气而为神，恐不可得，纵如神仙尸解，亦人之神乘气而去矣，安能脱然神自神，而气自气乎？由是言之，两间鬼神，百灵显着，但恐不能为人役使，亦不能为人祸福耳。亦有类之者，人死而气未散，乃凭物以祟人，及夫罔两罔象、山魃木夔之怪，来游人间，皆非所谓神也。此终古不易之论，望智者再思之，何如？

读祸福祭祀之论，意犹谓鬼神无知觉作为，此大惑也。人血肉之躯耳，其有知觉作为，谁主之哉？盖人心之神也。人心之神，何从而来哉？盖得於造化之神也。故人有知觉作为，鬼神亦有知觉作为，谓鬼神无知觉作为，异於人者，梏於耳目闻见之验，而不通之以理，儒之浅者也。程、张不免有此失，先圣论鬼神者多矣，乃一切不信，而信浅儒之说，何也？岂梏於耳目闻见之迹，而不能通之以理者乎？

《易》曰：“积善之家，必有余庆，积不善之家，必有余殃。”语曰：“祸福无门，惟人所召。”故知人之为善为恶，乃得福得祸之本，其不顺应者，幸不幸耳。故取程子答唐棣之论，乃为训世之正。今柏斋以祸福必由於鬼神主之，则夫善者乃得祸，不善者乃得福，鬼神亦谬恶不仁矣，有是乎？且夫

天地之间，何虚非气？何气不化？何化非神？安可谓无灵？又安可谓无知？但亦窅冥恍惚，非必在在可求，人人得而摄之，何也？人物巨细，亦夥矣，摄人必摄物，强食弱，智戕愚，众暴寡，物残人，人杀物，皆非天道之常，性命之正。世之人物相戕相杀，无处无之，而鬼神之力，不能报其冤，是鬼神亦昧劣而不义矣，何足以为灵异！故愚直以仲尼“敬鬼神而远之”以为至论，而祭祀之道，以为设教，非谓其无知无觉而不神也。大抵造化鬼神之迹，皆性之不得已而然者，非出於有意也，非以之为人也，其本体自如是耳。於此而不知，皆浅儒诬妄，惑於世俗之见，而不能达乎至理者矣。此又何足与辨！

先圣作《易》，见造化之妙，有有形无形之两体，故画奇耦以象之，谓之两仪，见无形之气，又有火之可见者，有形之形，又有水之可化为气者，故於奇之上又分奇耦，耦之上亦分奇耦，谓之四象，是画《易》之次第，即造化之实也。乃谓其局而谬，误矣。

《易》有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦，此圣人推论画《易》之原，非论天地造化本然之妙用也。函谷当时往往准《易》以论造化，愚尝辞而病之。柏斋前谓太极为阴阳未分，两仪谓阴阳已分，似也。今於生四象，又谓圣人“见无形之气，又有火之可见，有形之形，又有水之可化为气者，故於奇之上又分奇耦，耦之上亦分奇耦，谓之四象。”嗟乎！此论为蛇添足，又岂自然而然之道哉？先儒谓四象为阴阳刚柔，四少乃本《易》中之所有者，后人犹议其无据，今乃突然以形气水火名之，於《易》戾矣。形气，《易》卦未尝具论，水火，卦有《坎》《离》，此而名之，岂不相犯？求诸要归，大抵柏斋欲以《易》卦之象，附会於造化，故不觉其牵合穿凿至此耳。嗟乎！《易》自邵、朱以来，如《先天》、《后天》、《河图》、《五行》，任意附入者已多，及求诸六十四卦，何曾具此？后学自少至老，读其遗文，迷而不省，又为衍其余说，日胶月固而不可解。使四圣之《易》，杂以异端之说，悲哉！

天地未生，盖混沌未分之时也，所谓太极也，天神地形，虽曰未分，实则并存，而未尝缺一也。太虚之气，天也，神也，以形论之，则无也；地则形也，非太虚之气也，以形论之，则有也。分为天地，与未分之时无异也。谓儒者之道，无无，无空者，非也。神与形合，则物生，所谓精气为物也；神去形离，则物死，所谓游魂为变也。神存人心，性是也，无形也；形在人血肉是也，无知也。方其生也，形神混合未易辩也，及其死也，神则去矣，去者固无形也，形虽尚在，固已无知而不神矣。此理之易见者也。乃谓儒道无无、无空，何也？此说出於横渠，不足为据。盖横渠见道亦未真也。老氏谓“万物生於有，有生於无”，误矣。横渠力辨其失，及自为说，则谓“太虚无形气之本体

，其聚其散，变化之客形耳。”客形有也，生於无形，此与老氏有生於无者何异？是无异同浴而讥裸裎也。释氏犹知形神有无之分，过於横渠，特未精耳。

太虚太极阴阳有无之义，已具於前，不复再论。但源头所见各异，故其说遂不相入耳。愚以元气未分之前，形、气、神冲然皆具，且以天有定体，安得不谓之有？不谓之实？柏斋以天为神，为风，皆不可见，安得不谓之无？不谓之空？今以其实言之，天果有体邪？果止於清气耶？远不可见，故无所取证耳。若谓天地水火本然之体，皆自太虚种子而出，道体岂不实乎？岂不有乎？柏斋谓儒道有无有空，不过以天为神，遂因而误之如此。且夫天包地外，二气洞彻万有，莫不藉之以生，藉之以神，藉之以性，及其形坏气散，而神性乃灭，岂非生於本有乎？柏斋以愚之论出於横渠，与老氏“万物生於有，有生於无”不异，不惟不知愚，及老氏亦不知矣。老氏谓万物生於有，谓形气相禅者，有生於无，谓形气之始本无也。愚则以为万有皆具於元气之始，故曰：“儒之道本实、本有，无无也、无空也。”柏斋乃取释氏犹知形神有无之分，愚以为柏斋酷嗜仙佛，受病之源矣。

五行生成之数，诚妄矣。有水火而后有土之说，则亦未也。天地水火，造化本体，皆非有所待而后生也。木金则生於水火土相交之后，《正蒙》一段论此甚好，但中间各有天机存焉，天神无形，人不能见，故论者皆遗之，此可笑也。浚川所见，高过於函谷，函谷所见，多无一定，细观之自见，今不暇与辩也。嘉靖甲午十月晦日，书於柏斋私居。

柏斋谓天地水火，造化本体，皆非有所待而后生。愚则以为四者皆自元气变化出来，未尝无所待者也。天者气化之总物，包罗万有而神者也，天体成则气化属之天矣，故日月之精交相变化，而水火生矣。观夫燧取火於日，方诸取水於月，可测矣。土者水之浮滓，得火而结凝者，观海中浮沫久而为石，可测矣。金石草木水火土之化也，虽有精粗先后之殊，皆出自元气之种，谓地与天，与水火一时并生，均为造化本体，愚切以为非然矣。

老氏谓“有生於无”，周子谓“无极太极生二五”，横渠谓“太虚无形生天地糟粕”，所见大略相同，但老氏、周子犹谓“神生形，无生有”，横渠则谓“虚与形”止由“气之聚散”，无“神形”“有无”之分，又不同也。予窃谓论道体者，《易》象为至，老子、周子次之，横渠为下，盖以其不知神形之分也。

神形之分，魂升而魄降也，古今儒者，孰不知之？今谓老子、周子知之，横渠不知，岂不冤哉？大抵老氏、周子不以气为主，诚以为无矣，与柏斋以神为无同义，与横渠“气之为物，散入无形，适得吾体”，大相悬绝。夫同道相贤，殊轨异趋，柏斋又安能以横渠为然？嗟乎！以造化本体为空为无，此古

今之大迷，虽后儒扶正濂溪无极之旨，曰“无声无臭，实造化之枢纽，品彙之根柢”，亦不明言何物之主，岂非谈虚说空乎？但形神之分，能知阴阳果不相离，则升而上者气之精也，降而下者气之迹也，精则为神、为生、为灵明，迹则为形、为死、为糟粕。神之气终散归於太虚，不灭息也；形之气亦化归於太虚，为腐臭也。则造化本体，安得不谓之有？安得不谓之实？老、释之所谓有无，有空者，可以不攻而自破，世儒谓“理能生气”者，可以三思而自得矣。望柏斋以意逆志，除去葛藤旧见，当自契合。

地上虚空处皆天，天气可为聚矣，是岂有形而可见乎？天变为风，风之猛者，排山倒海，气之聚益显矣，谓之离明得施，有形可见，得乎？故曰阳为神，无聚散之迹，终不可见，而张子之论未至也。予初著《管见》，多引而不发，盖望同志深思而自得之也。忽然而不察者皆是矣，因复引而伸之，然不能尽言也，其余则尚有望於世之君子焉。甲午冬至前三日书。

地上虚空处谓之皆气则可，谓之皆天则不可。天自有体，观星象，河汉确实不移，可以测知。且天运於外，无一息停，虚空之气，未尝随转，谓地上皆天，恐非至论矣。风之猛者，排山倒海，谓气之动则可，谓气之聚则不可。夫气之动，由力排之也。力之排，由激致之也。激之所自，天机运之也。此可以论风矣。谓天运成风则可，谓天即风则不可。气虽无形可见，却是实有之物，口可以吸而入，手可以摇而得，非虚寂空冥，无所索取者。世儒类以气体为无厥覩，误矣。愚谓学者必识气本，然后可以论造化，不然头脑既差，难与论其余矣。

阴阳不测之谓神，地有何不测而谓之神邪？若谓地之灵变，此是天之藏於地者耳，非地之本体也。

柏斋曰：“阴阳不测之谓神，地有何不测而谓之神？”愚则以为后坤发育，群品载生，山川蕴灵，雷雨交作，谓地不神，恐不可得。又曰：“地有灵变，此天藏於地者，非地本体。”若然，则地特一大死物矣，可乎？愚则以为万物各有禀受，各正性命，其气虽出於天，其神即为己有，地有地之神，人有人之神，物有物之神，谓地不神，则人物之气亦天之气，谓人物不能自神，可乎？此当再论。

张子谓：“太虚无形，气之本体，其聚其散，变化之客形。”形生於无形，此与老子“有生於无”之说何异？其实造化之妙，有者始终有，无者始终无，不可混也。呜呼！世儒惑於耳目之习熟久矣，又何可以独得之意强之哉！后世有扬子者，自相信矣。

愚尝谓天地水火万物皆从元气而化，盖以元气本体，具有此种，故能化出天地水火万物，如气中有蒸而能动者，即阳，即火；有湿而能静者，即阴，即

水。道体安不谓之有？且非湿则蒸无附，非蒸则湿不化，二者相须而有，欲离之不可得者，但变化所得有偏盛，而盛者尝主之，其实阴阳未尝相离也。其在万物之生，亦未尝有阴而无阳，有阳而无阴也。观水火，阴阳未尝相离可知矣。故愚谓天地水火万物，皆生於有，无无也，无空也。其无而空者，即横渠之所谓客形耳，非元气本体之妙也。今柏斋谓神为无形，为有，且云“有者始终有，无者始终无”，所见从头差异如此，安得强而同之？柏斋又云“后世有杨子云自能相信”，愚亦以为俟诸后圣，必能辩之。

## 卷五十一 诸儒学案中五

文裕黄泰泉先生佐

黄佐字才伯，号泰泉，广之香山人。正德庚辰进士。改庶吉士，授编修，出为江西提学僉事。弃官归养，久之起右春坊，右谕德，擢侍读学士，掌南京翰林院事。卒，赠礼部右侍郎，谥文裕。先生以博约为宗旨，博学於文，知其根而溉之者也。约之以礼，归其根则千枝万叶，受泽而结实者也。博而反约於心，则视听言动之中礼，喜怒哀乐之中节，彝伦经权之中道，一以贯之而无遗矣。盖先生得力於读书，典礼乐律词章无不该通，故即以此为教。是时阳明塞源拔本论，方欲尽洗闻见之陋，归并源头一路，宜乎其不能相合也。然阳明亦何尝教人不读书？第先立乎其大，则一切闻见之知，皆德性之知也。先生尚拘牵於旧论耳。某幼时喜博览，每举《杨用修集》，韩孟郁上桂谓某曰：“吾乡黄才伯，博物君子也。子何不读其集乎？”今为《泰泉学案》，念亡友之言，为之潜然。

## 论学书

德性之知，本无不能也，然夫子之教，必致知而力行，守约而施博，於达道达德，一则曰“未能一焉”，一则曰“我无能焉”，未尝言知而废能也。程子曰：“良能良知，皆无所由，乃出於天，不系於人。”又曰：“圣人本天，释氏本心。”盖《大学》言致知，系於人之问学者也，孟子言良知必兼良能，本於天命之德性者也。惟宋吕希哲氏，独以致知为致良知，而废良能，则是释氏以心之觉悟为性矣。《圆觉经》以事理为二障，必除而空之，则理不具於心，心不见於事，惟神识光明而已。反身而诚，似不如是。（《复林见素》）

昨承教中和之说，谓阳明《传习录》云：“不可谓未发之中，常人俱有之。盖体用同源，有是体，即有是用，今人用未能有发而皆中节之和，则知其体亦未能得未发之中。”执事谓：“民受天地之中以生，其性无有不善，若无未发之中，则人皆可为尧、舜，岂谬语哉？”盖阳明之学，本於心之知觉，实由佛氏。其曰：“只是一念良知，彻首彻尾，无始无终，即是前念不灭，后念不生。”此乃《金刚经》不生不灭，入涅槃觉。安知所谓中和也？又曰：“无所

住而生其心，佛氏曾有是言，未为非也。”又曰：“不思善，不思恶，时认本来面目，即吾所谓良知。”又曰：“无善无恶者理之静，有善有恶者气之动。不动於气，即无善无恶，是谓至善。”此又畔孟子性善之说矣。既曰“无善”，安得又曰“是谓至善”？是自相矛盾也。又曰：“吾自幼笃志二氏，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，始自悔悟错用三十年气力。大抵二氏之学，其妙与圣人只有毫釐之间。”执事谓其“与佛、老汨没俱化，未尝悔悟，但借良知以文饰之尔”，诚然！诚然！生谓中庸者，作圣之枢要，而精一执中之疏义也。明乎此，则佛、老之说，祇觉其高虚而无实，避去不暇，又何汨没之有哉？夫尧、舜始言中，孔子始言中庸之为德，中不啻足矣，而言庸何也？盖虑人以中难知难行，而不知人皆可以为尧、舜，故又以庸言之。盖谓无过不及之中，乃平常应用之理，降衷秉彝，人人所同也。故子思述孔子之意，以为此篇“凡言及品节限制，而操存於内者，皆以防人心之危也；言及天地民物，皆以廓道心之微也。”然道心之发，恒与人心相参，则察之不容以不精，守之不容以不一，必精而至一，则中可用於民，推之天下国家，而天地位万物育矣，其用功以致中和也。俗儒皆以戒惧为静而存养，慎独为动而省察，然《章句》、《或问》惟言存养省察，未尝分言动静也。生愚以为此乃默识天性，而操存涵养之学，以此训人，以此修道立教，无非中庸之为德，合内外之道，即《易》所谓“默而成之，不言而信，存乎德行”。性既存於心，心自见於事，圣神功化之极，自有不疾而速，不行而至者矣。昨谈及此，犹未之详也，试更详一得之愚可乎？盖首章“戒慎不睹，恐惧不闻”，与末章“不动而敬，不言而信”，正是相应。圣学相传，《洪范》五事，孔门四勿，皆从此用功，虽稠人广坐之中，从事於此，惟恐少怠。《记》所云“哀乐相生”，正明目以视之，不可得而见也，倾耳以听之，不可得而闻也。岂待感物而动哉？故又曰：“人生而静，天之性也。”默识天性之中，庶乎情发而皆中节。由此推极，则中和致矣。若待静时存养，则无有所谓“不睹不闻，不动不言”之时矣。尝当中夜不接物时验之，目睹隙光，耳闻更漏，或拥衣而动，呼童而言，未有无思无虑如槁木者，故曰“才思即是已发”。惟内视返观，则性如皎日，有过即知，是谓明德。好恶本无一偏，岂非未发之中乎？若对客应酬亦然，一有偏处，即静以待之，则喜怒哀乐之发无不中节，而和自中出矣。涵养日久，便是默而成之，笃恭而天下平，不独成己而已。若晓晓讲学，各执一端，则自相乖戾，去中和远矣。（《与徐养斋》）

笺诂者，圣经之翼也；诸子者，微言之遗也；史牒者，来今之准也；杂文者，蕴积之叶也。世之谈道者，每谓心苟能明，何必读书？吾夫子既斥仲由之佞矣，又谓皋、夔、稷、契何书可读？然则《三坟》、《五典》之书，传自上

古者，胡为诵法於删述之前耶？《十三经註疏》中，多有可取者，如郑氏释道不可离，曰“道犹道路也，出入动作由之，离之恶乎从也？”其言似粗而实切，苟谓真儒不是康成，而顛求明心见性，则又入禅矣。荀、杨虽大醇小疵，而不敢拟经，其言亦有所见。近世乃有取於《文中子》，以为圣人复起，不能易也。谓之何哉？执事曰：“二程谓老氏之言，无可闢者，惟释氏之说，衍蔓迷溺至深，故宋儒多取道家言。如周茂叔自无而有，自有归无，乃李筌之《阴符》也。张子厚清虚一大，乃庄周之太虚也。朱子之《调息箴》，乃老聃之玄牝也。矧又註《参同契》、《阴符经》，盛传於世邪？”盖去圣日远，而内圣外王之学，老庄颇合吾儒，遂至此尔。近日《金刚》、《圆觉》及六祖《坛经》为讲道学者所宗，阳儒阴释，自谓易简不涉支离。如降伏其心，见自本性，有大定力者，谓之金刚；统众德而大备，烁群昏而独照者，谓之圆觉；不思善、不思恶时，识自本心，见自本性，则又《坛经》兼定力独照之蕴者也。佐尝取《圆觉经》观之，其圆摄所归，循性差别，有三种焉：一曰奢摩他，谓寂静轻安，於中显现，如镜中像；二曰三摩钵提，谓除去根尘幻化，渐次增进，如土长苗；三曰禅那，谓妙觉随顺寂灭，不起浮想。此三种净观，随学一事，故有单修、齐修、前修、后修之等，有二十五轮，是其支离，反不如老氏之简易矣。（《与崔洵野》）

所示卓小仙事，乃生所欲闻者。大抵人者，鬼神之会也。人道盛则鬼道衰，亦理也。辩论之详，可以正人心息邪说矣。向者项瓿东来言，曾会小仙，述其形貌之详，与其作诗，报人祸福，窃疑其为物鬼耳，暂时为人，忽又化去，如贵郡九鲤湖何仙，亦其比也。人心趋向，务为崇饰，则建祠祀之，遂传於世。如葛洪《神仙传》，祖刘向《列仙传》而附益之，久则人不复信。如九鲤湖祈梦所得吉凶，多不可明者，但人臆度，或有偶合者。周翠渠公昔守广德，观所纪祠山，其谬妄亦可见矣。周公作《金縢》，自谓多材多艺，能事鬼神。盖阴阳二气屈伸往来於天地之间，无非鬼神也，而周公所谓鬼神，即指三王以魂魄言。《诗》曰“三后在天”，又曰“文王在上”，盖没为明神，上与天合，非但为人鬼而已也。《易》彖传、文言亦同此义。而《丰》彖尤明白，曰“日中则昃，月盈则食，天地盈虚，与时消息”，而况於人乎？况於鬼神乎？盈虚消息，乃造化之迹，而鬼神则人之魂魄也。合《大传》、《祭义》而观之，曰“精气为物，游魂为变”，曰“气也者，神之盛也；魄也者，鬼之盛也。”魂气归於天，形魄归於地而神合，精气为物，既没犹如生时，若魄虽降，而游魂不散，则为变矣。变则滞而不化，出为妖怪，如伯有为厉是已。故子产曰：“人生始化曰魄。既生魄，阳曰魂。用物精多则魂魄强，是以有精爽至於神明。夫匹夫匹妇强死与殤者，魂魄犹能凭依人以淫厉，况伯有乎？”僧道



之为仙佛，魄降魂游，亦犹是也。周公制《礼》，《大宗伯》既兴神鬼示之礼矣，末又曰：“凡以神仕者，掌三辰之法，以犹神鬼示之居，辨其名物。以冬至，致天神人鬼。以夏日至，致地示物彪。”辰者，日月星斗，各至於辰，躔次而毕见也。犹者，图像也。居者，坐位也。报天主日及四望，其气常伸，故谓之天神，而位於上。礼月及四渎山川，显以示人，其气二而小，故谓之地示，而位於下。享五帝祖祢在阴阳之间，故谓之人鬼。名物则礼乐之器也。天神人鬼，以冬至致之，应阳气也。人鬼魂气归天，昭明於上，与天神为类。地示物彪，以夏日至致之，应阴气也。物彪则百物之精，如山林川泽诸示在幽阴者是也。岂非大合乐？分而序之，以降天神，出地示，格人鬼，为成者与？《乐记》曰“大乐与天地同和，大礼与天地同节，和故百物不失，节故祀天祭地”者此也。小仙殆亦百物之精，使贵邑人或祠之，则与何仙类矣。老聃得长生久视之道，百有余岁。朱子谓庄周明言老聃死，则人鬼尔。道家列为三清，位於昊天上帝之上，何哉？据程子谓道家之说，无可闢者，以文王於昭于天例之，虽位於天神地示之中可也。生愚素不喜佛书，如姚秦时，五胡十六国称帝称王，迭兴迭灭，梵僧鸠摩罗什从而附会之，其所译《法华经》，谓佛说法时来听受者，菩萨八万人，天子七万二千人，其余天王鬼神之类，不可胜纪。又文殊师利於海中宣说是经，娑竭龙女忽现於前，礼敬献一宝珠，受之，即变成男子。又观世音普门品，复有十数变现，此则妄为夸大，无从而犹其居，又与道家异矣。迩来学术分裂，立门户，尊德性者，厌弃圣经而喜诵佛书，如曰“佛氏之学，亦有同於吾儒，而不害其为异者”，又曰“心随《法华》转，非是转《法华》”，谓之何哉？谓之何哉？生今与后进讲学，只博约二语而已，读书以明之。闻见之知，研究此理，博文也，反身以诚之；德性之知，惇庸此理，约礼也。自媿浅薄，未见有谨信者尔。不能谈禅，以应变现，奈何！奈何！（《与郑抑斋》）

罗整菴云：“气本一也，而一动一静，一往一来，一阖一闢，一升一降，循环无已，积微而著，由著复微，为四时之温凉寒暑，为万物之生长收藏，为斯民之日用彝伦，为人事之成败得失，千条万绪，纷纭胶轕，而卒不可乱，有莫知其所以然而然，是即所谓理也。初非别有一物，依於气而立，附於气以行也。人物之生，受气之初，其理惟一，成形之后，其分则殊。”因思孔子系《易》，言性与天道，有统言天命率性之道，如曰“一阴一阳之谓道”，朱子释之曰：“阴阳迭运者气也，其理则所谓道。”尝曰：“天下未有无理之气，亦无无气之理。”又曰：“人之所以为人，其理则天地之理，其气则天地之气，理无迹不可见，故於气观之，既以为一矣。”又曰：“未有天地之先，毕竟是理，有理便有气，流行发育万物。”此言理在气先也。註《中庸》则曰

：“天以阴阳五行化生万物，气以成形，而理亦赋焉。”则理又在气后矣，是判理气而为二，乃未定之论也。然道之大原出於天，既曰“天积气也”，又曰“天者理而已矣”，理气判而为二，岂天兼之与？抑理气各有一天与？盖人穷理於心，一气自太极而生两仪，两仪生四象，土在其中，则为五行。自此化生万物，飞潜动植，皆人以文字名之尔。是则理由羲画始也，而文字生焉，岂有理在天地之先，而乘气以行，如人乘马者哉？由此辨之，气之有条不可紊者，谓之理，理之全体不可离者，谓之道。天生人物，灵蠢不同，实有主宰之者，惟得天命之正，而能存存无息，则可以配命同天，故《诗》、《书》言天又言帝，如曰：“敕天之命，惟时惟几”，敕敬而正之也。无一时无一事而不敬慎以存养省察者，即《中庸》所云也。如曰“惟皇上帝，降衷于下民，若有恒性。”不言天而言帝者，有主宰於其间，使灵而为人者，其性异於蠢物，与牛犬之性不同，即孟子所言也。说者谓心中之气，寓理而灵，故曰“心神”。然太虚中亦有气，灵如人心者，则曰“天神”，故紫微有星，谓之帝。人能学问涵养，充实其德，而有光辉，即天也已。上下通彻，无有间隔，是故以性情谓之乾，以妙用谓之神，以形体谓之天，以主宰谓之帝。苟弃天焉，天亦弃人矣。《书》曰：“非天不中，惟人在命。”此之谓也。乃若形而上者谓之道，则以爻象所形而言，世儒一概论之，误矣。（《与林兆泉上元》）

试共分源论之，孔子翼《易》，言心性天道，有自卦爻取象言者，亦有自天人统言者，如《习坎》“有孚维心亨”，此所谓心，乃刚中之象也；“圣人以此洗心，退藏于密”，此所谓心，乃圣人之心也。《乾》之利贞曰性情，《复》之见天地之心，皆象焉耳矣。“一阴一阳之谓道，继之者善也，成之者性也”，统言天人之理。所谓阴阳，乃二气流行於天地之间者，何与於取象哉？其曰“形而上者谓之道，形而下者谓之器”，道与器对，此则论卦爻阴阳而立是名也。后儒概以统言者混论之，则误矣。程子曰“惟此语截得上下分明”，亦是象言也。盖道非无形也，无形则与器离而不合，岂非窈冥昏默之说乎？夫卦爻阴阳之见於奇偶，犹有生之类肖形於天地者也。凡物象可见者，皆谓之形。然非非道也，自形以上即谓之道矣，盖其一阴一阳，动而无动，静而无静，不离乎形，而亦不杂乎形者也。道非器也，自形以下即谓之器矣，盖其囿於阴阳，静而无动，动而无静，所象之物，成形而滞於形者矣。不分道器，则混精粗於一矣；不知上下，则歧有无而二之矣。故曰：“道亦器，器亦道，体用一原，显微无间。”今分源体要终发明，偶亦相合。（《与王分源任用》）

生惟安於命而无欲速，盖成周以《诗》、《书》造士，以三物宾兴，自一年离经辨志，迨九年大成，而犹待强迺仕，若此其久者，何也？欲其多识而贯之以一，博文而约之以礼，畜德以润身，而后能从政以泽民故也。三物者，其

明明德於天下，本始於格致者乎？六德之先知仁也，六行之先孝友也，六艺之先礼乐也。知本也，其本治而末从之矣。是虽成而上下，然理一分殊，非圣言末由渐悟。盖观於殖乎？溉其根者博也，归其根者约也，千茎万穗自根而出，食其实，散其赢，器其菑翳，缙其丝麻，日滋岁懋，用足而施普矣。不殖则将落，而奚普之能施？此生之所以安於命，而无欲速者也。（《与张蒙溪》）

孔子之教人，博约而已矣。博文而约之以礼，即多学而贯之以一者也。昔尝谈及寻乐，朱子曰：“不用思量颜子，惟是博文约礼后，见理分明，日用纯熟，不为欲挠，自尔快乐”。以佐观之，《论语》言博约者凡三见，盖从事经书，质问师友，反身而诚，服膺勿失，则此乐得诸心矣。乐善不倦，绝无私欲，天爵在我，不为人爵所困役，天地万物与吾同体，更无窒碍，随时随处，无入而不自得。然则寓形宇宙之内，更有何乐可以代此哉？庄诵执事《余冬序录》终篇，启发滋多，与向日京邸共谈时，乐无以异。然则执事殆真得孔、颜之乐者哉！夫庖羲始造书契，治官察民，《坟》《典》兴焉，皋、夔、稷、契既读其书矣，是即博文也。得之於心，则天之叙秩我者，我得而惇庸之，同寅协恭和衷，如皋陶所云者，而能有行焉，是即约礼也。今之道学，未尝读书，而索之空寂杳冥，无由贯彻物理，而徒曰致知，则物既弗格矣，无由反身而诚，则乐处於何而得哉？善乎！执事之论学也，其曰：“孔子后，斯道至宋儒复明，而濂溪实倡之。”先生令郴时，郡守李初平闻先生论学，欲读书。先生曰：“公老无及矣，请为公言之。”初平听先生语，二年卒有得。此可见学必读书，然后为学，问必听受师友，然后为问。驾言浮谈，但曰“学苟知本，则《六经》皆我註脚”，则自索之觉悟，正执事所谓野狐禅耳。吕希哲解《大学》曰：“致知，致良知也；物格，则知自至。尧、舜与人同者，忽然自见。”又作诗，癖元凯而侔相如，以庄周所言颜子心斋为至。嗟乎！庄周不读孔子《鲁论》之书，又安知心斋由於博而后得於约邪？谢显道见明道诵读书史，明道称显道能多识，伊川见人静坐以为知学，盖圣贤修习，必反躬内省，若徒诵其言而忘其味，《六经》一糟粕耳。又执事所谓口耳出入之间，言语文字之末，剪綵为春，象龙救旱，抑竟何益哉？此周濂溪教二程寻乐之宗旨也。然世俗相传，谓先生《太极图说》得诸润州鹤林寺僧寿涯者，其诬固不必辩。但此《图》与《通书》相为表里，先生盖读书深造而自得，非索之空寂杳冥者。《图》首曰：“无极而太极。”盖无声无臭之中，而实理存焉。天地人物，一以贯之，道为太极，心为太极，其实理同也，即《书》“诚者，圣人之本也”。其言“动而生阳，静而生阴”，即《书》“诚源诚复”也。其言“圣人主静，立人极”，即《书》“圣学一为要，一者无欲，无欲故静”也。静则至无之中，至有存焉，其浑然太极已乎！徵诸《易》与《中庸》，则《易》“无思也，无为

也，寂然而不动，感而遂通天下之故”，乃太极生两仪，两仪生四象之本也。不言四象而言五行者，河出《图》，洛出《书》，圣人则之。《图》《书》皆以土生数五居中，而四象成焉，亦中正仁义之所由定也。至圣之德，本得诸至诚之道，盖如此至诚无息，至圣有临，则天地合德矣。既与天地合德，则与日月合明，四时合序可知。故言孔子立人极，传自尧、舜、文、武及与上律下袭，必譬诸四时日月焉。天地之大德曰生，若或浚之，而小德分殊。四时各一其气，日月各一其明，万物各一其性，如所浚之川，东则不入於西，南则不入於北，而往过来续，不舍昼夜，故曰：“小德川流。”万物之所以并育者，无极之真，二五之精，妙合而凝，乾道成男，坤道成女，化生万物也。四时日月之所以并行者，五气顺布，四时行也，孰纲维是？孰主张是？若有宰之而特不得其朕者矣，故曰：“大德敦化。”则此书五行阴阳，阴阳太极也，先生真积力久，融会贯彻，乃为图又为之说，自博而约，虽书不尽言，图不尽意，岂非闻孔子之道，而知之者哉！（《与何燕泉》）

指摘《传习录》九条，如曰：“心之体，性也，性即理也。故有孝亲忠君之心，即有忠孝之理，无忠孝之心，即无忠孝之理矣。理岂外於吾心邪？晦菴谓：‘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，而实不外乎人之一心。’是其一分一合之间，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，此义外之说。”盖朱子既谓理不外心，正自本体言，其格物传，即物而穷其理，即是我心即之也，非义外也。《书》曰“以义制事”，《语》曰“闻义不能徙”，以与闻皆自心言，即孟子所谓“理义之悦我心也”。理义不根於心，又何悦哉？然《录》中亦有嘉言，如曰“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。夫谓学必资於外求，是以己性为有外也，是义外也，用智者也。谓反观内省，为求之於内，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。”是发明《中庸》合内外之道也。其辩“人谓‘晦庵专以道问学为事’，然晦庵之言曰‘非存心无以致知’，曰‘居敬穷理’，曰‘君子之心常存敬畏，虽不见闻，亦不敢忽，所以存天理之本然，而不使离於须臾之顷也。’是其为言，虽未尽莹，何尝不以尊德性为事？而又乌在其为支离乎？又恐学者之猎等，或失之妄作，使必先之以格致，而无不明；然后有自以实之於诚正，而无所谬。世之学者，苦其难而无所入，遂议其支离。不知此乃学者之弊，而当时晦菴之自为，则亦岂至是乎”？此其最得者也。又曰：“圣人述《六经》，惟是存天理，去人欲。道问学时，就此心去人欲、存天理上讲求至善，如事亲温清，必尽此心之孝，惟恐有一毫人欲间杂此心。若无人欲，纯是天理，自然思量父母寒热，求尽温清道理

。”此亦其最得者也。然亦有大弊，与孔孟相反者，如曰：“新民，从旧本作亲民，孟子‘亲亲仁民’之谓，亲之即仁之也。”此则弊流於兼爱，而不自知矣。如曰：“今人知当孝弟，而不能孝弟，此已被私欲隔断，非知行本体。未有知而不行者，知而不行，只是未知。”此则是矣。然讲求既明，又焉肯为不孝不弟之人乎？乃曰：“欲求明峻德，惟在致良知。”人喜其直截，遂以知为行，而无复存养省察之功。资质高者，又出妙论以助其空疏，而不复谈书以求经济。此则弊流於为我，而不自知矣。吾不知其於杨、墨为何如也！执事所指摘者，谓阳明陷溺於佛氏三十年，然后以致良知为学，本不过一圆觉耳。如曰：“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，皆上达也。”此则佛氏不可思议之说也，吾儒下学而上达，惟一理耳，岂可歧而二之哉？既以亲亲即为仁民，又以良知即为良能，至此则又不合而为一，口给禦人，阳儒阴释，误人深矣。（《答汪方塘思》）

讲学之徒，惟主觉悟，而斥绝经书，自附会《大学》致知之外，不复闻见古今，连宇宙字义，亦所不识。盖上下四方之宇，往古来今之宙，乃性分内事，必贯彻之，方可谓物格而后知至。罗念菴昔与唐、赵各疏请东驾临朝，几陷大僂，后得免归，亦主觉悟而不读书之所致也。今观其集，首《答蒋道林书》“不展卷三阅月，而后觉此心中虚无物，旁通无穷，如长空云气，流行大海，鱼龙变化”。岂非执灵明以为用者耶？昔六祖闻师说法，悟曰：“何期自性？本自清静，何期自性？本不生灭，何期自性？能生万法。”杨慈湖傲之曰：“忽省此心之清明，忽省此心之无始末，忽省此心之无所不通。”可谓蹈袭旧套矣。然既曰“无物”，又有“鱼龙”，而宇宙浑成一片，此即野狐禅所谓圆陀陀光铄铄也。其与旧日《冬游》等记更无二致。（《复何宾巖镗》）

## 論說

求仁者求全其本心之天理也，得仁则本心之天理全矣。《中庸》曰“仁者人也”，孟子曰“仁人心也”，犹园有桃焉，桃之所以为桃者，根榦、枝叶、华实，生理皆藏於核而为仁。亦犹人之所以为人者，亲亲爱人，及物生理，皆具於心而为仁也。核破於斲，伤於蛀，则生理不全。天理为人欲所间，则恻隐之心所以生生者，亦无复全矣。故桃必栽培，去其害核者，以全其仁，亦犹人必存养克治，然后天理浑然而无间也。今匹夫匹妇斥人之不仁者，必曰“非人”，必曰“汝何其无人心也”，与训释如出一口，然则天理少有不全，虽为君子而未仁，亦明矣哉！古之圣贤，忧勤惕厉，而后人心不死，一息不仁，斲之蛀之者至矣，奚其生？夫气必充实，而后桃仁成焉，否则不空即朽，人之自养，仁或不仁，亦何异哉？其生也，自萌芽至於结实，秩然不紊，虽大小参差不

齐，然其为桃则举相似也。此又可见理气无二，而性之相近也。至於核合皮肉而后为果，犹心必有身以行仁而后为道。故孟子又曰：“仁也者，人也；合而言之，道也。”尝观於《易》，惟《乾》、《复》言仁。盖《复》之初，即《乾》之元，硕果不食则生矣。《复》之所谓仁，承乎《剥》也。仁於五行为木，而《乾》为木果，在春为仁发生也，在冬为榦归根也，生生不已，终而复始，其天地之心乎？问学一息少懈，则与天地不相似。是乾道也，故曰：“君子学以聚之，问以辩之，宽以居之，仁以行之。”夫仁主於行，子贡之问，乃其极功。然虽尧、舜之圣，其心犹有所不足於此，何哉？盖博施济众，夫人之不能也，求在外者也。己欲立达，夫人之所能也，求在我者也。在我则心之德，爱之理焉耳。非必人人而立之也，己欲卓立，此心即及於人，亦欲其卓立，而不忍其倾颓，虽力不能周，然扶植之心，自不能已也。非必人人而达之也，己欲通达，此心即及於人，亦欲其通达而不忍其抑塞，虽泽不能徧，然利济之心，自不能已也。立如为山，卓然不移，达如导水，沛然莫禦。试登高山而望远海，冈阜丘陵，必联其岫，无大无小，如耸如峙，立必俱立之象也。沟洫畎浍，必入於川，无小无大，如跃如骛，达必俱达之象也。是故山之性立，水之性达，人之性仁。观此则尧、舜性之之圣，亦体仁於心而已矣。学以入尧、舜之道者，行仁必自恕始，能近取譬，推其所欲，以及於人，则《大学》絜矩以平天下者，不待博施，自能济众，岂非要道哉？故孟子又曰：“强恕而行，求仁莫近焉。”或问曰：“颜子之学，体在为仁，用在为邦，用舍行藏之道俱矣。然仁人心也，其心三月不违仁，无乃二之与？”曰：“人之所以为人者，生理存焉耳。心放而不知求，则生理日绝，其形虽在，其心已死。故心者涵此生理者也，仁者发此生理者也。五穀之种播於田，生生不已，是庶是蓂，少有间焉，疆场侵而生理遏矣。《诗》曰“播厥百穀，实函斯活。驿驿其达，有厌其傑。厌厌其苗，绵绵其庶。”此之谓也。仁根於天，夫犹是也，心一息少放，则生理亦一息间歇而不相依矣。仁本与心一，而人自二之，是故服膺勿失，则相依之谓也。心惟仁是依，故不违仁，农惟稼是依，故不失稼，於其心而不求，亦犹舍其田而不芸也夫。”（《求仁论》）

物理曷谓之天理也？本於赋予禀受，自然明觉，莫之为而为者也。如恻隐之心，非纳交要誉，恶其声而然是也。物欲曷谓之人欲也？不安於品节限制，而凿以私智，非天之所以与我者也。如子贡貸殖，而必先言其不受命是也。去其所本无，而复其所固有，则万物皆备於我矣。夫理虽可以触类而长，而其出於天者，物物各有当然不易之则，自私用智，则违天而自贼，故《诗》曰“不识不知，顺帝之则”，又曰“不僭不贼，鲜不为则”，《周礼》曰“则以观德，毁则为贼”是也。则者，法也。自貌言视听而达诸人伦，无非物也，而

莫不有法焉，如恭从明聪，以及亲义序别信之类是也。推之，盈天地间无一物而无理可法者，违其理则非天之法矣。《易》所谓“天则”，正以其出於天，当然不易者也。孟子亦曰：“君子行法以俟命而已矣。”岂敢毁之而自贼哉？将欲行之，必自致知始，致虽有推极之义，而《说文》原训则曰：“送，诣也。”其文为久，至触类而推极之久，则天牖帝迪，送诣而至。性之本善，吾所固有者，明而通於心中矣。是故格物所以明善也，诚意所以诚身也。身主於心，心发於意，意萌於知，知起於物，曰“致知在格物”，不言先者，知与意虽有先后，其实非二事也。知之不至，则意不诚而无物。《记》曰：“物至知知，而后好恶形焉。”何者？好善恶恶，感於物理者也，好妍恶媸，好富恶贫，感於物欲者也。道不离物，物不离事，盈天地间，物物各有一理存焉，去欲求理，岂以空谈悟哉？不曰理，而曰物者，践其实耳。郑玄曰：“格，来也。物，犹事也。”程子因言：“物来知起。”象山曰：“格至也，研磨考索，以求其至。”朱子因言：“穷至事物之理。”温公曰：“扞格外物，以物至为外，非合内外之道。”黄润玉曰：“格，正也，义取格其非心，心正矣，奚用诚意致知为哉？”是数说，皆因《记》而亿者也。惟《说文》曰：“格，木长貌，从木各声，取义於木，声以谐之。”其训精矣。今夫五行之各一其性也，水土金火汇萃鎔合，皆可为一。惟木不然，挨接暂同，终则必异。理欲同行而异情，正如桃李荆棘共陌连根，始若相似，及至条长之时，形色别矣。荆棘必剪，犹恶之菑逮夫身者也，桃李必培，犹善之欲有诸己也。培其根而达其枝，则本各滋息而长矣，修其本而达其末，则物各触类而长矣。是故耳目口体物也，心为本，而视听食息其末也。喜怒忧惧无节於内，胡为物交物引之而去乎？必使心能为身之本，明於庶物而后已。父子兄弟物也，自孝弟慈推之，则身为本而絜矩其末也，好恶胡为而偏乎？必使身能为家国之本，至诚动物而后已。天下大矣，始乎格物，先事者也。理自理，欲自欲，则本根各异，物既格矣，至於天下平，后得者也。人人亲其亲，长其长，物各付物，则枝叶亦各不同焉。惟明也，辨物之理欲而至善存；惟诚也，成物之始终而大道得。孔子之诚身，不过乎物，孟子之万物皆备，反身而诚，皆反本之谓也。或曰：“礼乐刑政之道，鸟兽草木之名，莫非物也，汎而格诸？”曰：“否，否！本则身，厚则伦，经不云乎？其本乱而末治者否矣，其所厚者薄，而其所薄者厚，未之有也。”（《格物论》）

道也者，无有精粗、大小、远迩、微显，格天地，济民物，日费而用之，不可得而尽也。正万目以视之，而莫知其所繇也，故曰“君子之道，费而隐”。得之者，盖或寡矣，必也敬乎？《易》以衣袽言戒，履霜言慎，目睹者也；以荐雷言恐惧，耳闻者也。不睹而亦戒慎焉，不闻而亦恐惧焉，虽青天白日

之下，稠人广坐之中，其暗处细事，必自知之。及其微有迹也，诗云“无”曰“不显”，“莫予”云“覯”。韩婴曰：“匹夫匹妇，会於牆阴，而明日有传之者矣。男女大欲不正，则放辟邪侈，将靡不为焉，天命不能须臾存矣。”是故君子慎独，必造端乎夫妇，正其源也。朱子曰：“有天地后此气常运，有此身后此心常发，要於常运中见太极，常发中见本性。”岂非顾諟之功邪？欲既遏矣，惟理是安，日用常行，念念精察，则此心全体虚明洞彻，天何言哉？昭昭於此。已发者往，未发者来，逝者如斯，澄渟於此。充满流动，如川之不息，天之不穷，内外本末，体用动静，洞然无一毫之间，而鸢飞鱼跃，触处朗然也。存者存此而已，养者养此而已。必有事焉而勿正，心勿忘，勿助长也，至此则从容中道，浩然之气其生於性矣乎？及其成功也，自其灿然时出者言，则谓之圣。圣则知命以尽性，故曰“如天如渊”。自其浑然真切者言，则谓之仁。仁则尽性以至命，故曰“其渊其天”。敬以达诚，斯其至矣。（《慎独论》）

孔、孟之言性也，一而已矣，而以为有性气之分者，二之，则不是也。孔子曰“性相近也”，众人之性则近求、由矣，求、由之性则近游、夏矣，游、夏之性则近渊、寡矣，渊、寡之性则近夫子矣，性固相近也。又曰“习相远也”，习於舜、禹则为舜、禹之徒矣，习於盗跖则为盗跖之徒矣，习固相远也。以瞽叟、伯鯨为父，而有舜、禹，习乎善而不习乎其父，以柳下惠为兄，而有盗跖，习乎恶而不习乎其兄。故曰“上智与下愚不移”。人惟习於利欲，旦昼之气梏其性而亡之，为放辟邪侈之事，在罟获陷阱之中，曾莫之觉也。向晦定息至於中夜，而清明之体还焉，良心复萌，所谓“继之者善”，其在是矣。谁无此心，岂非相近乎哉？孔、孟之后，周人世硕乃曰“性有善有恶”，荀卿则为“性恶，其善者伪也”，则又甚於世硕矣。其论性恶，累数千百言，至援引尧、舜问答之词以为证，其出於尧、舜与否，吾不得而知也。曰“妻子具而孝衰於亲”，则是妻子未具之先，尝有孝矣；曰“爵禄荣而忠衰於君”，则是爵禄未荣之先，尝有忠矣。由是言之，则性固本善，而无恶也。（《性习说》）

性命於天道之隐也，道弘於人性之显也，圣人之道天命之流行，一而已矣。天何言哉？吾无隐乎尔！自乡党朝廷宗庙，以至起居饮食经曲礼节，其即发育峻极之分乎？子思子论至诚无息，而及天地山川，生物无穷，可谓闻道者矣。是故夫子之文章，鸢飞鱼跃，显焉者也，显则圣人不得而隐之也。夫子之言性与天道，无声无臭，隐焉者也，隐则圣人不得而显之也。子思之闻，其犹子贡之闻乎？朝闻道夕死可矣，夫岂外性而有闻乎哉？不睹不闻，人之所不见，隐也，性也；参赞化育，察乎天地，显也，道也。故费隐以前，言学则用在其中，费隐以后，言用则学在其中。大舜、文、武、周公，文章功业，岂在性



与天道外哉？性外求道，道外求天，虽闻善言而不为己有，道听而涂说，德之弃也。吾能屏绝利欲，一於理义，自费而隐，不须夷离，则德性完备，随在发见。譬则持壶深汲，水渐充满，滋溉取足，在吾壶矣。至德之凝至道，何以异此？道之在天地也，犹水之在海也，口耳之徒，亡得於心，则亦五石之瓠，泛泛焉者耳，其何凝之有？是故流水之澜，即在源中，日月容光，即在明中，天地之德川流，即在敦化之中，圣人之德达道，即在大本之中，尧明即在钦中，舜哲即在浚中。故子周子曰：“中也者，和也，中节也，天下之达道也。”天道与人，理一分殊，苟截本末而二之，斯支离矣。故子程子又曰：“冲漠无朕之中，万象森然已具，已应不是先，未应不是后。”（《凝道说》）

理一而分殊，统之在道者也。夫子赞《易》，始言穷理。理不可见也，於气见之。《易》曰：“一阴一阳之谓道。”朱子曰：“阴阳迭运者气也，其理则所谓道。”确哉言乎？理即气也，气之有条不可离者谓之理，理之全体不可离者谓之道。盖通天地亘古今，无非一气而已。气本一也，而分阴分阳，则一动一静，一往一来，一阖一闢，一升一降，循环无已。积微而著，由著复微，为四时之温凉寒暑，为万物之生长收藏，为斯民之日用彝伦，为人事之成败得失，千条万绪，纷纭胶轕而卒不可乱，有莫知其所以然而然，是即所谓理也。初非别有一物依於气而立，附於气以行也。或者因“易有太极”一言，乃疑阴阳之变易，类有一物主宰乎其间者，是不然。夫易乃两仪、四象、八卦之总名，太极则众理之总名也。云易有太极，明万殊之原本於一本也，因而推其生生之序，明一本之散为万殊也。斯固自然之机，不宰之宰，夫岂可以形迹求哉？自心之所同然者穷之，存乎人尔。周子为图以明《易》，与川上之叹，一贯之旨，同条共贯。盖理即气也，一气浑沦，名为太极，二气分判，名为阴阳，阴阳分老少，四象非土不成，又名为五气，皆自吾心名之。所谓穷理也，非谓未有天地之先，早有是理，而理在气先；亦非气以成形，理亦赋焉，而理在气后。尝近取诸身，则耳目视听，有聪明之理，自吾心名之也，非聪明之理，在未有耳目之先，出於视听之后也。口体言貌之恭从，以至万理皆然。此天地人物之各具者，虽欲紊之，吾心自能穷究，恶得而紊诸？《说文》原训曰：“理，治玉也。”治玉者，既琢而复磨之，极其精研，则玉之浑然者粲然可见。得其理以修身而无欲，则乾以易知，坤以简能，皆在於我。何则？道之大原出於天，而地顺承之。民受天地之中以生，德性之知本无不能也，守之则德可久，行之则业可大，廓之则配天地，未有难且繁者，故曰：“易简而天下之理得矣。”天下之理得，而成位乎其中矣。彼以觉悟为道者，岂夫子穷理之旨哉？祇见其支离尔。斯论也，吾闻诸罗整菴氏而益明云。（《原理》）

天命流行不已，而人物生生无穷，可谓仁矣。其本则藏诸用焉，盖人自有

生即有知觉，事物交接，念念迁革，失其恒性，则反中庸矣。故君子必自未发之中而豫养之。夫未发云者，非燕居休息，夙兴夜寐，绝无闻见之谓也。日用常行，事物在前，凡感之而通，触之而觉，闻见不及，而有浑然全体，应物不穷者在焉，是乃天命流行，生生不已之机也。但喜怒哀乐之情，则未动耳，於此而戒惧以存其心，常为动静语默之主，则物至能知，自敬身、悖伦、尊师、取友，以至酬酢万变，情虽迭用，而发皆中节，一日之间，虽万起万灭，而其大本未尝不寂也。是故寂而未尝不感，感则必显诸仁。仁始於亲亲，自孝友睦姻之杀以至匪亲，义始於尊贤，自贤德忠良之等以至匪贤。等杀章而为叙秩命讨，则经纶自立本出矣。问学以明之，是谓知天。盖人心之虚灵知觉，主乎理义而无一息之不察也。非粲然者达浑然者於外乎？感而未尝不寂，寂则复藏诸用，用则德性常为中节之本。必也涵泳其良知，知日至，则义日精；以川流栽培其良能，礼日崇，则仁日熟。以敦化经曲，合而为发育峻极，则大本与化育一矣。问学以诚之，是谓事天。盖此心之周流贯彻，绝乎利欲，而无一息之不仁也。非浑然者函粲然者於中乎？故尧、舜、禹、皋陶，所以必言天者，大本即天也，人自违之，则亦恭敬之不笃焉耳。嗟乎！天命流行之礼，不全具于吾身哉？未发之前，已发之际，一念不善，觉其非礼，恭敬自持，私意立消，真积功深，中和不难致矣。是故恭敬则心主乎动静语默，而自不放，此知与礼相为用，而后仁始成也。仁之为道大矣，其尽性至命之枢要乎？《中庸》原道於天，而折诸圣，曰“修身以道，修道以仁”，道固天下之大经也，诚能修之以成仁，则性尽，性尽，则命斯至矣。故又终之，曰“肫肫其仁，渊渊其渊，浩浩其天。”虽然仁固难能也，人得之以为心，则天地之大德存焉。但放其心而不知求耳，求则得之，欲尽理还，藏而必显，人皆见之，见诸其行也。故夫子曰：“仁远乎哉？我欲仁，斯仁至矣。”其赞《易》也，惟《乾》、《复》言仁，盖《复》之初，反对则《剥》之终也，硕果不食，乾元生意存焉。颜渊博文，学以聚之，既能且多，而又问於不能与寡，则辨之至明矣。有若无，实若虚，宽以居之，犯而不校，不迁怒，不贰过，则行之至健矣。此所以不远复而能不违仁与？故曰：“有不善，未尝不知，知之未尝复行也。”知几由己，其惟独乎？慎独则能敬以入诚，诚无不敬，乾健故也。未诚者必敬而后诚，坤顺故也。安焉之谓圣，其学一，一则诚。勉焉之谓贤，其学二，主乎一则敬。颜渊几於安焉者乎？大体具矣，辟如硕果，解其蔓藤而生意复，其为仁也，得乾道焉，克己复礼，犹之闲邪存诚也。仲弓则下颜渊矣，其勉焉者乎？具体而微，方培灌敏树者也。其为仁也，得坤道焉，主敬行恕，犹之直内方外也，合内外而一焉，则亦诚也矣。故曰：“坤道其顺乎？承天而时行。”司马牛诸弟子，各因其材而笃，樊迟三问，而所告三不同者，随日月至焉，而发育以成其材

，何往而非生生之道哉？故曰：“圣人如天覆万物。”（《原仁》）

尧、舜之世，道德事功，见於典谟者，无非学也。虽不言学，而其言皆知本，此其所以为万世法与？自成汤言性后，傅说始言学，《说命》之告王也，始之曰：“人求多闻，时惟建事，学於古训乃有获。事不师古，以克永世，匪《说》攸闻。”盖求多闻，式古训，则理日明，苟无言语文字以为学，则非吾之所谓学矣。次之曰：“惟学逊志务时敏，厥修乃来，允怀于兹，道积于厥躬。”盖逊其志，敏其学，则道日积，苟不勉强学问以为道，则非吾之所谓道矣。终之曰：“惟教学半，念终始典于学，厥德修罔觉。”盖教学兼全，终始克命，则德日修，苟执圆明觉悟以为德，则非吾之所谓德矣。自有书契，治百官，察万民以来，不可一日废也。虽言语文字日繁，仲尼删述《六经》，则已简易矣。是故古之王者取士，为其多闻也，为其贤也。士之待聘者，博学而不穷，笃行而不倦，闻识虽多，而贯诸一心，则道明德立，丕建事功，而尧、舜之治，有不复者哉？然好高欲速，厌常喜新，是己非人，党同伐异，学者之通患也，虽尧、舜在上，文章焕然，而言由其心，文见於行，命德亮工之外，盖鲜见焉。故驩兜党共工之象恭也，靖言庸违，反以为功；有苗效伯鲧之方命也，昏迷侮慢，自以为贤。而况孔子春秋之时乎？盖道家者流起，自黄帝、伊、吕历记成败之道，而书成於管仲，惟守清虚，持卑弱，以用兵权。孔门弟子，盖有感於异端，违离道本，而畔博约之教者，虽子路之勇，犹曰“何必读书，然后为学”，故教人一则曰“攻乎异端，斯害也已”，二则曰“君子博学於文，约之以礼，亦可以弗畔矣夫”！时则老子之学，无欲无为，自然而民化，其要存乎致虚极，守静笃，万物并作，吾以观其复，而守中保盈，所宝者三：曰慈、曰俭、曰不敢为天下先。以礼文为乱之道，道之华，则是执三皇之治，以御季世也。孔子尝问礼而知其意，夫道德仁义既失，则礼无本矣，此所以从先进与？及荡者为之，则欲绝去礼学，兼弃仁义，曰“圣人不死，大道不止，剖斗折衡，而民不争”，庄周之言也，岂老氏以正治国之意哉？时至孟子，杨朱、墨翟兴焉，朱有言曰：“行善不以为名，而名从之，名不与利期，而利归之，利不与争期，而争及之，故君子必慎为善，其为我也。”有类於“不敢为天下先”。翟之言其节用非儒，述晏婴之毁孔子曰：“盛容修饰以蛊世，絃歌鼓舞以聚徒，当年不能究其礼，积财不能瞻其乐”，其兼爱上同，则有类於慈俭者焉，然未尝一言及於老氏以为宗也。司马迁则引墨讥儒，崇黄、老而薄《六经》，谓经传以千万数，博而寡要，劳而少功。殊不知吾儒之学，自本贯末，虽孔子之圣，犹资闻见，以次德性之知而扩充之，《诗》《书》执《礼》，皆其雅言，而欲卒以学《易》，可谓念终始典于学者矣。故曰：“多闻择其善者而从之，多见而识之，知之次也。”观於摄相事，得邦家绥来动和之

化，则其所扩充者，莫非道德事功，彼老氏焉能有以致此哉！矧《六经》藉孔子删述，要而不繁。汉文帝旁求治之者，田何、伏生、孟喜，仅数人尔。迄武帝时，安得有千万数哉？是迂之诬也。自是黄、老大行於汉矣。佛虽兴於晋、宋、齐、梁之间，然《六经》犹未泯也。自晚宋“学苟知本，则《六经》皆我註”之言出，禅学大昌，其徒心狭而险，行伪而矜，言妄而诞，气暴而馁，则《六经》之道晦矣。嗟乎！傅说之言学之原也，士之志於“道积厥躬，德修罔觉”者，当何如？曰“学於古训乃有获”，此其教学兼全，终始克念，当笃信而力行之，不可一日废者也。后世学尚超异，凡经传皆以为古人糟粕，一切屏之，惟读佛、老书，虽数千卷，则未尝厌。故予详说而赘为之辞。（《原学》）

## 卷五十二 诸儒学案中六

文定张甬川先生邦奇

张邦奇字常甫，号甬川，浙之鄞人也。弘治中举进士高第，改庶吉士，授翰林简讨。逆瑾窃政，先生著《张鸞乘槎赋》，以瑾喻西域，鸞喻附瑾者。乞便地以养亲，出为湖广提学副使。寻乞致仕。嘉靖初，起提学，历四川、福建，召还，为春坊庶子，国子祭酒，南吏部右侍郎。丁外艰，终丧，起吏部右侍郎，转左。时太宰汪鋐与霍兀厓相讦，先生以和衷解之，不得，因不欲居要地，乃徙翰林学士，掌院事。又加太子宾客，掌詹事府事。陞礼部尚书。以母老，上书乞骸骨，弗允。改南京吏部，以便养。又改南兵部而卒，甲辰岁也。年六十一。赠太子太保，谥文定。

阳明赠先生序云：“古之君子，有所不知，而后能知；后之君子，惟无所不知，是以容有不知也。”则先生当日固汎濫於词章之学者也。后来知为己之功，以涵养为事，其受阳明之益多矣。谓载道之文，始於六画，大备於周、程、朱子之书，莫非是道之生生而不已也。由博文之学，将溯流而求源，舍周、程、朱子之书，焉适哉？今之为异论者，直欲糟粕《六经》，屏程、朱诸子之说，置而不用，犹欲其通而窒之窍也。所谓异论者，指阳明而言也。夫穷经者，穷其理也，世人之穷经，守一先生之言，未尝会通之以理，则所穷者一先生之言耳。因阳明於一先生之言，有所出入，便谓其糟粕《六经》，不亦冤乎？此先生为时论所陷也。

语要

凡物交於前，有所溺之谓放，无所溺而弗之省也。滯其情於物焉之谓放，无所滯，尸居[卜榻]如也，而不知其所如之谓放。心放矣，孰求之？曰心求之。心求之者，非人有二心，心有二用也。夫心至明而至刚，固足以自求自复，而不假乎其他也。求放心者，非有所索而取之也，察之而已矣；非有所追而

获之也，敛之而已矣；於其[卜 榻]然不自知者，惕然自省之而已矣。於是收斂於至密之地，而兢畏以持之，不使一毫外物得容乎其中，是之谓一而不二。孰非其至明至刚，自求而自复哉？《易》曰：“不远复。”孔子以颜子当之，曰：“有不善未尝不知，知之未尝复行也。”明刚之至也。故夫不精则不免於放，不一则不免於放，而庄周乃曰：“罔象可以得之。”夫罔象所以失之耳！（《求放心说》）

《大学》言心，以无所忿喜忧惧，谓之正。《中庸》言性，以喜怒哀乐未发，谓之中。此心法也。心之发动者，意也；视听饮食者，身也。正心之功，非屬於意，非屬於身者也。事物未交，恂栗而已，凝然中居而万诱不敢干也。忿喜忧惧，一无所有，而吾心之本体翼如也。《易》曰“艮其背”，曰“介于石”，曰“寂然不动”，曰“退藏于密”，皆心之义也。后之儒者，以静归佛，以虚归老，譬则举家珍而委之地也；言及静虚，则以为疑於老、佛而避之，譬则家珍为人所窃，欲复之而以为嫌於盗也，瞬目而不敢一盼。岂不悲乎？

吾何敢言知乎哉？至神者天也，至明者人也，至微者心也，吾皆未得而知之。夫天之道，明善天下而无视，聪善天下而无听，是故天之道微显而阐幽。非微显而阐幽也，天於天下，无显无幽也。有声天闻之矣，无声天闻之矣，有形天见之矣，无形天见之矣，其何显微之间之有？人之限於耳目者？自其所不见闻，而谓之幽，天恶其若此也？故从而阐之而微之，斯其损益盈虚之理也。何谓至明者人？曰其以耳目见闻者，愚人也。达者之见闻，则同乎天矣。是故是非善恶，愚者疑而达者觉矣，觉者辨而疑者释矣，疑者释而天下皆觉矣。是故天下之事，久而无不定。何谓至微者心？曰虑萌乎中，非至精者弗察也，弗察则不能知吾心，不能知吾心则不能知人，不能知人则不能知天。不知天则不知所以畏天，不知人则不知所以畏人，不知心则不知所以畏心。心吾之心也，而畏之犹未也，况又不知所以畏，吾何敢不知乎哉？颜氏之子，有不善未尝不知，其自知若是之明也。唯孔子知之，曰：“其心三月不违仁。”其知人若是之微也。古之君子，曷为其无不知？若此知远之近也，知风之自也，知微之显也，是知之始也。及其至也，质诸鬼神而无疑，百世以俟圣人而不惑。（《答阳明》）

《中庸》一书，子思反复推明，许多道理，只说得“不知不愠”四字。观其由“尚絅之心”，推而至於“无声无臭”可见矣。而其要只在乎时习而不已，便可到纯亦不已，至诚无息事也。

宋儒苦仁之难识，悉录《论语》所言仁者，时诵而思之。然或以公言仁，或以爱言仁，或以觉言仁，虽各见其一隅，亦足以互相发也。孝弟为仁之本，孝弟立而仁道自生，盖亲亲而仁民，仁民而爱物，一以贯之者也。且以公言

之，父母兄弟之间，或不免於形骸之隔，甚则至於好货财私妻子，则至近且不能公，而况能扩其民胞物与之心乎？以爱言之，父母兄弟之间，或未能致其亲爱之情，甚则至於一言不合，怨怼生焉，则至近且不能爱，而况能以一身体天下之休戚乎？以觉言之，父母兄弟之间，或未能尽其察识之心，甚则至於私欲固蔽，如槁木顽石，痾痒疾痛，漠然若不相关，而况能於天下之怨愁呻吟之声，感之即应，触之即动乎？是为仁之根，不能立於至近之地，其道何由而充大也？物理自然，人不得以一毫私智，容乎其間。《易》曰“易简”，《中庸》曰“笃恭”，周子曰“诚无为”，皆是此意。象山云：“天下本无事，庸人自扰之。”私智是也。

行者，酬酢克中人心，行将去，更无违拂之谓，然不可求之於人，但当反之於己。言行者，君子立世之枢机也。一言或不忠信，便起人疑，一行或不笃敬，便起人慢，疑我慢我，怎生行得去？盖人之见信，由我之自信也，人之见敬，由我之自敬也，行有不得者，皆当反求诸己而已矣。

人之心志，得於天者，本自精明，本自纯粹，何有疾病？但鄙诈之念一萌，即乖戾之私戕其和粹之气，便有疾病。既有疾病，则必歉焉而不自安，慝焉而畏人知，便是有恶於志。

天地之间，雨暘寒燠，少乖於度，则灾沴见；人之身，荣卫脉理，少失其平，则疾疢作。是故刚柔缓急或过而行必疾焉，宽猛弛张稍愆而物必病焉。夫是以有执中之允，而后有协和之积，故曰：“中也者，和也，中节也，天下之达道也。”夫所谓达道者，万化不中不行，万物不中不生，万事不中不成。礼不立则乐不兴，《易》之道可一言而尽也，中焉止矣。

襄惠张净峰先生岳

张岳字维乔，号净峰，福之惠安人。正德丁丑进士。授行人。邸寓僧舍，与陈琛、林希元闭户读书，出则徒步走市中，时称“泉州三狂”。武宗寝疾，豹房上书，请内阁九卿轮直尝药，不报。已谏南巡，罚跪五日，杖阙下，谪官。世宗即位，复行人。历南武选员外，祠祭主客郎中。出为广西提学僉事。调江西，寻谪广东提举。先生为郎时，上议禘祭，推求所自出之帝。中允廖道南议禘颛顼，永嘉议禘德祖。贵溪谓德祖在大裕己为始祖，不宜又为始祖之所自出，当设虚位南向，而以太祖配享。第未知虚位之书法，宗伯李时以问先生，先生请书皇初祖位，议上，而上从之。永嘉因忌而出之外。又坐以选贡非其人，谪之转守廉州。时方有征交之议，廉相隔一水，先生言其六不可。上遣毛伯温视师，先生以抚处之策语伯温。伯温既用其言，交人莫登庸亦信向先生。事未毕，而陞浙江提学副使参政。登庸将降，问廉州大守安在，於是以前官分守钦、廉，始受其降。擢右僉都御史，抚治郟阳，转江西巡抚，以副都御史抚

两广。讨封川贼，平之。加兵部右侍郎，再征柳州，破其巢。又平连山、贺县诸贼，召为兵部左侍郎，陞右都御史，掌院事。先生在边，不通相府一币，故不为分宜所喜。湖广苗乱，初设总督，以先生当之，至则斩捕略尽。宣慰冉玄阴为苗主，苗平，惧诛，乃嗾龙许保、吴黑苗掠恩州，行金严世蕃，使罢先生。华亭执不可，止降兵部侍郎。已而生擒龙许保，而黑苗尚匿玄所。先生劾玄，发其通贿事。世蕃益怒，然而无以难也。未几黑苗就擒，三省底定，先生亦卒。复右都御史，赠太子少保，谥襄惠。

先生曾谒阳明於绍兴，与语多不契。阳明谓公只为旧说缠绕，非全放下，终难凑泊。先生终执先入之言，往往攻击良知。其言：“学者只是一味笃实向里用功，此心之外更无他事是矣。”而又曰：“若只守箇虚灵之识，而理不明，义不精，必有误气质做性，人欲做天理矣。”不知理义只在虚灵之内，以虚灵为未足，而别寻理义，分明是义外也。学问思辨行，正是虚灵用处，舍学问思辨行，亦无以为虚灵矣。

### 论学书

良知之言，发於孟子，而阳明先生述之，谓“孝弟之外，无良知”，前无是言也。迨双江以其心所独得者创言之，於愚心不能无疑。亦尝面质双江矣，尚未尽也。子思之言曰“天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教”，而又申之“喜怒哀乐之未发谓之中，发而皆中节谓之和”，夫以性道之广矣大矣，无不备也，而指其亲切下手处示人，不越乎喜怒哀乐已发未发之间，所谓戒惧者，戒惧乎此而已，所谓慎独者，慎独乎此而已。至孟子又发出四端之旨，而特举夫赤子入井，呼尔蹴尔，睨视颡泚，以验良心之不容泯灭者，亦可为深切痛快，无余蕴矣。学者只依此本子做去，自有无限工夫、无限道理，固不必别寻一二事以笼络遮盖之也。明德新民之说，往岁谒阳明先生於绍兴，如知行博约精一等语，俱蒙开示，反之愚心，尚未释然。最后先生忽语曰：“古人只是一箇学问，至如明明德之功只在亲民，后人分为两事，亦失之。”懵然请问，先生曰：“民字通乎上下而言，欲明孝之德，必亲吾之父，欲明忠之德，必亲吾之君，欲明弟之德，必亲吾之长，亲民工夫做得透彻，则己之德自明，非亲民之外，别有一段明德工夫也。”某又起请曰：“如此则学者固有身不与物接时节，如戒慎乎其所不睹，恐惧乎其所不闻，相在尔室，尚不愧於屋漏。又如《礼记》九容之类，皆在吾身，不可须臾离者，不待亲民，而此功已先用矣。先生谓明德工夫只在亲民，不能无疑。”先生曰：“是数节虽不待亲民时已有此，然其实所以为亲民之本者在是。”某又请曰：“不知学者当其不睹不闻之必戒慎恐惧，屋漏之必不愧於天，手容之必恭，足容之必重，头容之必直等事，是着实见得自己分上，道理合是如此，工夫合当如此。则所以反求诸身者

，极於幽显微细，而不敢有毫发之旷阙焉。是皆自明己德之事，非为欲亲民而先此以为之本也。如其欲亲民而先此以为之本，则是一心两用，所以反身者必不诚切矣。故事父而孝，事君而忠，事长而弟，此皆自明己德之事也。必至己孝矣、忠矣、弟矣，而推之以教家国天下之为人子、为人臣、为人弟者，莫不然矣，然后为新民之事。己德有一毫未明，固不可推以新民，苟新民工夫有毫发未尽，是亦自己分上自有欠缺，故必皆止於至善，而后谓之《大学》之道，非谓明德工夫只在新民。必如先生之言，则遗却未与民亲时节一段工夫，又须言所以为亲民之本以补之，但见崎岖费力，圣贤平易教人之意，恐不如是也。”先生再三镌诲曰：“此处切要寻思，公只为旧说缠绕耳，非全放下，终难凑泊。”夫以阳明先生之高明特达，天下所共信服者，某之浅陋，岂敢致疑於说？顾以心之所不安者，又次为书於名公，而不明辨以求通焉，则为蔽也滋甚矣。（《与郭浅斋》）

格物之说，古人屡言之，及阳明而益详，然鄙滞终不能释然者。盖古人学问，只就日用行事上实下工夫。所谓物格者，只事理交接，念虑发动处，便就辨别公私义利，使纤悉曲折，昭晰明白，足以自信不疑，然后意可得而诚，心可得而正。不然一念私见，横据于中，纵使发得十分恳到，如适越北辕，愈鹜愈远。自古许多好资质，志向甚正，只为择义不精，以陷於过差而不自知者有矣，如杨、墨、释氏，岂有邪心哉？其流至於无父无君，此其病根所在，不可不深究也。来教云：“格物者，克去己私，以求复乎心之体也。”某谓一部《大学》，皆是欲人克去己私，以求复乎心之体也。但必先辨乎公私之所在，然后有以克而复之。此其节级相承，脉络相因，吾学之所定叠切实，异於异教之张皇作用者，只这些子。且如读书，讲明义理，亦是吾心下元有此理，知识一时未开，须读古人书以开之。然必急其当读，沉潜反覆，使其滋味浹洽，不但理明，即此就是存养之功，与俗学之支离浮诞者，全不同。岂有使之舍切己工夫，而终日劳於天文地理，与夫名物度数，以为知哉？无是事也。数年来，朋友见教者甚多，终是胸中旧根卒难扫除，而私心习之既久，又不忍遽除之也。（以下《与聂双江》）

今之论文章者，必曰秦、汉，盖以近时之软熟餽釘为可厌也。讲读者，必曰自得，亦以传注之拘滞支离，学之未必有得也。夫真能以秦、汉之文发其胸臆独得之见，洋洋乎通篇累牍，而於根本渊源之地，未必实有得焉，君子未敢以作者归之也。况所谓秦、汉者，乃不出晚宋之尖新，稍有异於今之软熟者尔，实亦无以异也。暗郁而不章，烦複而无体，奔走学者於譎诞险薄之域，反不若浅近平易，犹得全其未尽之巧之为愈也。秦、汉之文，见於班、马氏，所载多矣。其深厚醇雅之气，明白正大之体，曾有一言一事譎诞乎哉？今之自託为



秦、汉者，恐未必於班、马之书有得也。有得於中，则其发也必不掩矣。乃欲厚自与而疑学者，其亦可悲也夫！自得之言，出於孟子，其意亦曰渐渍积累，自然有得尔，夫岂必於排摈旧说，直任胸臆所裁，而谓之自得哉？三代而下，数圣人之经，秦火之后，人自为说，至程、朱始明矣。虽其言或浅或深，或详或略，然圣人遗意，往往而在。学者不读之则已，如其读之也，岂可不深造而致其详？详读古人之书，而有得其浅深详略之所存，意有未安，姑出己见为之说，期於明是理以养心而已矣，不在创意立说，以骇人耳目也。有是心而言又或未当，其自蔽也甚矣。呜呼！学之不讲久矣，文章议论，古人讲学不以为先也。今也穷日力以从事於此，犹不得其要领，况其远且大者乎？此类得失，本无足辨，然场屋去取，学者趋向系焉。新学小生，心目谄薄，一旦骤见此等议论，必以为京师好尚皆如此。其弊将至诡经叛圣，大为心术之害，有不可不深忧而豫防者，故一伸其拳拳之喙。

出院习礼，盖将使学者知举业之外，有此一段本领工夫，若於此信得及，做得是，日积月累，滋味深长，外面许多浅俗见解，自然渐觉轻小矣。此学不讲已久，今聚八郡之士，终日群居，若不就日用最亲切处指示下手工夫，使之有所持循据守，以文相劝勉，渐次有得，而但务为浑沦笼统之语以诏之，则恐听者未悉吾意。其材质高者，未必实用其力，先已启其好高助长之心；其下者又随语生解，借存养之目，以为谈说之资。此其病痛面目证候，虽与俗学不同，而其根於心术隐微，反有甚焉者，不可不察也。昔夫子之教，以求仁为先，仁即心也，心即理也，此心所存，莫非天理，默而成之，而仁不可胜用矣。此数言者，以夫子之圣，七十子之贤，提耳而教之，可以不终日而顿悟者。而夫子则不然也，颜渊问仁，告之以“克己复礼，而其目在视听言动”；仲弓问仁，告之以“出门如见大宾，使民如承大祭；己所不欲，勿施於人”；樊迟问仁，告之以“居处恭，执事敬，与人忠”；司马牛问仁，告之以“其言也訥而已”。颜子所问者，仲弓不得而与闻也；仲弓所问者，樊迟不得而与闻也；至樊迟所问者，司马牛又不得而与闻也。圣门之教，因人成就如此。其曰“视德言动”，曰“出门使民”，曰“居处执事与人”，皆就日用最亲切处，指示人下手工夫，故曰“勿视必听勿言勿动”，曰“恭”，曰“敬”，曰“忠”，曰“訥”，真如汉廷之法，较若画一，使人即此目下，便有持循据守。才质高者，不得猎此，而不及者，亦可以企此以有为。所谓非僻之心，惰慢之气，自将日销月化於冥冥之中，而不自觉。此所谓圣门之学也，无他，只是有此实事实功而已矣。夫岂在别寻一个浑沦之体，以为贯内外、彻幽显、合天人，使人羡慕玩弄，而后谓之心学也哉？且就讲礼一节言之，如《士相见》、《冠昏》、《乡射》、《饮酒》之礼之类，不讲之则已，如欲学者之讲之也，则不但告之

曰：“礼者理也，理者性也，性者心也，心存则性存，而礼在其中矣。”必使治其文也，习其节也，而又求之其义也，则必据经传质师友，而反求於心，然后有以得其节文意义之不可苟者而敬从之，夫然后谓之善学。顾其中间，自始至终，皆以实欲行礼之心主之，为有异剽窃狗外、以欺人者尔。《易》曰：“同归而殊途，百虑而一致。”此言理本自然，人不可私意求之尔。既曰殊途，既曰百虑，不可谓全无分别也。故心也，性也，天也，一理也。然至论心自是心，性自是性，天自是天，如人之父子祖孙，本同一气，岂可便以子为父，而祖为孙哉？昔之失之者，既以辨析太精，而离之使异；今欲矫其失，必欲纽捏附会，而强之使同。可谓均亡其羊矣。不如释同异之论，令学者且就日用切己，实下工夫。如读书不必泛观博览，先将《学》、《庸》、《语》、《孟》，端坐叠足，澄心易气，字字句句，反覆涵泳，务使意思昭晰，滋味泛滥，反之吾心，实有与之相契合处。如习礼，则《冠》、《射》、《相见》等，用之有时，日识其节文大义，亦当必求其所谓不可须臾去身者，如《曲礼》、《少仪》、《玉藻》中所记“动容威仪”之节，逐条掇出，相与讲明而服行之。坐时、行时、立时、拜跪时、独处时，至应事接物时，提掇精神，常常照管，使其容色无时而不庄敬，动作无事而不节守。少有放肆失礼，则朋友又得指其失而箴规之。如是虽於学问之渊源统纪，未能深造，然就此着实规矩安顿身心，资质高者能自循此上达，其下者亦有以养其端悫醇笃之性，不至於道听涂说，揣度作用，重为自体之害矣。

所喻物则云云，此是文公教人下手穷理工夫，十分亲切处，真能见得事事物物上，各有义理，精微不差，则所谓人心道心，气质天性，亦各有着落，以为省察存养之端。今之学者，差处正是认物为理，以人心为道心，以气质为天性，生心发事，纵横作用，而以良知二字饰之，此所以人欲横流，其祸不减於洪水猛兽者此也。若老、释外事物以求理，其学虽差，要於虚空中实有所见，岂若今人之恫疑虚喝？其高者入於奸雄，以下殆类俳优。此风不息，不知将何止极也！（《与黄泰泉》）

为学之道，以心地为本，若真见所谓心者而存养之，则其本体固自正。然非体察精密，义理明晰，有以备天下之故於寂然不动之中，而曰心得其正者，未之有也。近时不察乎此，纽捏附会，恫疑虚喝，既不知有义理工夫之实，而亦安识所谓心体也哉？其团合知行，混诚正於修齐治平，而以心字笼罩之，皆谩为大言者也。某之疑此久矣，朋友间一二有志者，皆相率而入於此，无可与开口者。又恐徒为论辨，而未必有益，故於门下每倾心焉。又思近时所以合知行於一者，若曰“必行之至，然后为真知”，此语出於前辈，自是无弊；其曰“知之真切处即是行”（见《传习录》），此分明是以知为行，其弊将

使人张皇其虚空见解，不复知有践履。凡精神之所运用，机械之所横发，不论是非可否，皆自谓本心天理，而居之不疑。其相唱和而为此者，皆气力足以济邪说者也。则亦何所不至哉！此事自关世运，不但讲论之异同而已。（《答张甬川》）

### 草堂学则

古之教者，家有塾，党有庠，术有序，国有学。其所以立教之法，则内自一心，以至身之动作威仪，莫不各有其养焉。圣贤教人之目多矣，未有不先得於此，而能进乎其余者也。后世家塾之法既坏，父兄所以教子弟者，不过责以记览之富，缀述之工，以为足以应有司之求，则亦已矣。然学者材质不同，亦有终身不得至者焉。方且乞乞焉，为之不厌。若反其本而责之身心之间，则其心固能思，耳目口鼻四肢固能视听而运动，特因其思而使之存之，因其视听运动而约之使入规矩，非有品节分限，不可必至者。学者顾乃为彼而不为此，其亦无以是语之而弗思邪？今故掇取孟子所论存养之功，与夫动作威仪之则，见於《曲礼》、《少仪》诸篇，尤近易守者数条，列於草堂北壁，使诸弟子辈朝夕观诵，深体而服行之。虽其规模条理，不若古人广大详密，然以存其良心，伐其邪气，收敛端严，培植深厚，由是而读书穷理，以充拓其体，应事接物，以发挥诸用，随其材质分量之所及以进之，亦不患於无其本矣。不知务此，徒以记问缀述为事，虽使圣贤训典，充腹盈纸，犹不得谓之善学，而况今人无用之空言邪？呜呼！小子念之，斯古人切己之实学也。由此而学之，则为君子；背此而学之，虽有学焉，犹不学也，亦陷於小人而已矣。汝不欲为君子则已，如其欲为君子，舍是吾无以教汝矣。念之哉！

孟子曰“仁人心也”章。

孟子曰“牛山之木尝美矣”章。

公都子曰“钧是人也”章。

孟子曰“养心莫善於寡欲”章。右存养之要。（凡四条）

仁者此心之本体也，心而无仁，则非心矣，故孟子以人心目之。然心之所以放者，且昼之为，有以害之也。且昼之害，莫甚於耳目之欲，先立乎其大者，不为耳目之欲所夺，则心於是乎得所养矣，故曰“养心莫善於寡欲”。大抵孟子发此数章，示人语意，既明白而痛快，工夫亦直截而易简。而其言之先后，互相发明，有不暇训说而自解者，学者诚反覆玩味，而有得乎其言焉，则所谓“立其大者”，所谓“操存”，所谓“求放心”，皆有以实用其力，非强为揣度把捉，以冀此心之或存矣。《记》曰：“无不敬，俨若思安定，辞安民哉！”

人之所以为人者，礼义也。礼义之始，在於正容体，齐颜色，顺辞令。容

体正，颜色齐，辞令顺，而后礼义备。

君子奸声乱色，不留聪明，淫乐慝礼，不接心术，惰慢邪僻之气，不设於身体，使耳目口鼻心知百体，皆由顺正以行其义。

君子之容舒迟，见所尊者齐整，足容重，手容恭，目容端，口容止，声容静，头容直，气容肃，立容德，（与得通，谓立则罄折，如人授物于己，己受得之形也。）色容庄，坐如尸，立如斋，燕居告温温。（燕居，谓私居；告，谓教使。）

凡行容惕惕。（凡行，谓道路也；惕惕，疾直貌。）

立容辨卑，无调，头颈必中，山立时行，盛气颠实，扬休玉色。（辨读为贬，贬卑，谓罄折也。颠读为阗，扬读为阳，休读为煦。心无愧怍，则气盛不馁，而常阗满塞实，如阳之蒸煦乎物也。玉色，谓温润不变。）

凡视，上於面则傲，下於带则忧，倾则奸。（倾，邪视也。）

坐视膝，立视足，应对言语视面，立视前六尺而大之。

古之君子必佩玉，右徵角，左宫羽，趋以《采齐》，行以《肆夏》，周还中规，折还中矩，进则揖之，退则扬之，然后玉锵鸣也。故君子在车则闻和鸾之声，行则鸣佩玉，是以非辟之心，无自入也。（右佩阴也，左佩阳也，徵角宫羽，谓玉声所中也。门外谓之趋，门内谓之行。齐当为荠，《采荠》，路门外之乐节；《肆夏》，登堂之乐节。周还，反行也宜圆；折还，曲行也宜方。揖之，谓小俛，见于前也。扬之，谓小仰，见于后也。）

帷薄之外不趋，堂上不趋，执玉不趋，堂上接武，堂下布武，室中不翔，并坐不横肱。（行而张足曰趋，行而端拱曰翔。武，迹也。中人之迹尺二寸，接武，谓每移足半蹑之；布武，各自成迹，不相蹑也。）

毋侧听，毋噉听，毋淫视，毋怠荒，游毋倨，立毋跛，坐毋箕，寝毋伏，敛发毋髡，冠毋免，劳毋袒，暑毋褰裳。（凡人宜正立，不得倾欹侧听人之语。噉，谓响声高急，如噉之号呼也。淫视，谓流移邪盼也。跛，偏任也。伏，覆也。髡，发也，谓垂余发也。免，去也。褰，祛也。以上皆言其不敬也。）

将上堂，声必扬；将入门，问孰存。将入户，视必下；户外有二屨，言闻则入，言不闻则不入。入户奉扃，视瞻毋回，户开亦开，户阖亦阖，有后入者，阖而勿遂。毋践屨，毋踏席，扞衣趋隅，必慎唯诺。（声必扬，至不入，皆不欲于人之私也。扃，闭户外之木，当入户之时，必两手向扃而奉之，今入户虽不奉扃，以手对户，若奉扃然，言恭敬也。开阖不以后来变先。勿遂，示不拒人。践，踏也。踏，猎也。趋，犹向也。隅，角也。既不踏席，当两手提裳之前，徐徐向席之下角而升。）

将即席，容毋怍，两手扞衣，去齐尺，衣毋拨，足毋蹶；先生书策，琴瑟在前，坐而迁之，戒勿越；虚坐尽后，食坐尽前；坐必安，执尔颜，长者不及，毋僂言；正尔容，听必恭，毋勦说，毋雷同，必则古昔称先王。（此谓弟子请问之法，衣裾之拨，足之摇动，皆失容也。坐亦跪也，虚坐非饮食也。尽后，谦也，尽前，恐汗席也。僂，换先也。勦者，取人之说以为说。雷者，闻人之说而和之。则者，有所依据也。）

执虚如执盈，入虚如有人。（此执事将敬之功。）

礼不踰节，不侵侮，不好狎，不窥密，不旁狎，不道旧故，不戏色，毋拔来，毋报往，毋渎神，毋循枉，毋测未至，毋訾衣服成器，毋身质言语。（密，隐处也，不窥密，嫌闻人之私也。旁，泛及也，泛与人狎，不恭敬也。报读为赴疾之赴，拔赴皆疾。訾，犹计度也。）

《容经》曰：“周颐正视，平肩正背，譬如抱鼓，足间二寸，端面摄纓，端股整足，体不摇肘曰经立，因以微磬曰共立，因以磬折曰肃立，因以垂佩曰卑立，立容也。坐以经立之容，肘不差而足不趺，视平衡曰经坐，微俯视尊者之膝曰共坐，仰首视不出寻常之内曰肃坐，废首低肘曰卑坐，坐容也。行以微磬之容，臂不摇掉，肩不下上，身似不则，从然而任，行容也。趋以微磬之容，飘然翼然，肩状若彳不（古流字），足如射箭，趋容也。旋以微磬之容，其始动也。穆如惊條，其因复也，旄如濯丝跣，旋之容也。跪以微磬之容，掄右而下，进左而起，手有抑扬，各尊其纪，跪容也。拜以折磬之容，吉事上左，凶事上右，随前以举，项衡以下，宁速无迟，背项之状，如屋之元，拜容也。拜而未起，伏容也。”

若夫立而跛，坐而蹠，体怠懈，志骄傲，[走参]视数顾，容色不比，动静不以度，妄咳唾，疾言嗟，气不顺，皆禁也。

右威仪动作之节。（凡十七条）（古人自起居饮食，事亲敬长，以至应事接物，莫不各有其法，然随事着见，应用有时，惟动作威仪之节之在人身，有不可以须臾离者。故学者内既知所存心矣，又必致谨乎此，使一身之动，咸中节文，则心体之存乎内者，益以纯固矣。此内外交相养之法，惟实用其力，渐见功效者，然后有以深信其必然，非空言所能喻也。）

杂言

上下四方曰宇，往古来今曰宙，此二句於先天圆图求之。上下四方，以对待之体言，所谓乾坤定上下之位，坎离列左右之门也。往古来今，以流行之用言，自震至乾，《易》中谓之数往，往者，往古之谓也；自巽至坤，《易》中谓之知来，来者，来今之谓也。然则古之言宇宙者，其义如此，故曰“天地设位，而易行乎其中，乾坤毁，无以见易。”宇宙之义深矣。

邵子曰：“先天之学，心学也，阴阳消长之理，吾心寂感之机。”妙哉！妙哉！胸中须是光光静静，流动圆转，无一毫私意障碍，方与天地合一，万事万理，只要就心上体验。

心之体固该动静，而静其本体也，至静之中，而动之理具焉，所谓体用一源者也。先儒每教人主静，静中须有一个主始得。

心才定，便觉清明，须是静时多，动时少，虽动也，而心未尝不静焉，方是长进。

喜怒哀乐未发时，最好体验，见得天下之大本，真个在此，便须庄敬持养。然必格物穷理以充之，然后心体愈明，应事接物，毫发不差。若只守个虚灵之识，而理不明，义不精，必有误气质做性，人欲做天理矣。此圣贤之教，格物致知所以在诚正之先，而小学之教，又在格致之先也。

虚灵知觉，则心也，性则心之理也。学者须先识性，然后可以言存心，不然只认昭昭虚灵者为性，而不知自然之理，此所以陷於作用之非，而不自觉也。

黄后峰书室对：“诚自不妄语始，学从求放心来。”

凡学莫先辨其诚伪之分，所谓诚者无它，只是一味笃实，向？用功，此心之外，更无他事。功夫专一积久，自然成熟，与鹵莽作辍，务外自欺者，大有间矣。

一念到时，鬼神皆通。

圣贤千言万语，无他，只教人求其放心而已。心才收敛，便觉定静清明，然后读书，讲明义理，方有顿放处。若此心已先驰骛飞扬，不能自制，而血气乘之以动，乍盈乍怯，乍作乍止，凡百所为，卒皆无成，其患有不可究言者已。（既知此，而犹以格物穷理在诚意之先，何也？心不放，便是诚意。）

圣贤所以立教，使人不失其本心而已。平居暇日，当操存体验，使此心之体常清明定静。至於讲学穷理，皆所以培养此心。讲学之功，读书为要，而所读之书，又必先经后史，熟读精思，扫去世俗无用之文，不使一字入於胸中，然后意味深远，义理浹洽，而所得益固矣。

客虑不必纯是人欲，凡泛思皆客虑也。天下之理，有精粗本末之殊，吾身之应事接物，亦有缓急先后之序，要择其最切己者而精思之，渐次积累，久后心体自明，应接自无碍矣。若舍近思远，舍卑思高，非惟不得其理，适所以汨乱其心体之真，而深有害，又不若不思之为愈也。

见处贵透彻，行处贵着实。（知崇礼卑是。）

圣贤教人为学，紧关在一敬字，至程、朱发明之，可谓极其亲切矣。今考其言，既曰“主一无适”，又必曰“只整齐严肃，则心便一，一则自无非僻之

干”，曰“只动容貌，整思虑，则自然生敬”，曰“未有貌箕倨而心敬者”，曰“严威俨恪，非敬之道，但致敬须从此入”。盖心体难存易放，初学工夫，茫然未有下手处，只就此威仪容貌，心体发明最亲切处矜持收敛，令其节节入於规矩，则此心自无毫发顷刻得以走作间断，不期存而自无不存矣。近时学者，动言本原头脑，而忘却检身密切之功。至其所谓头脑者，往往错认别有一物流行活动，可以把持玩弄，为贯通万事之实体。其於敬之一字，盖有视若徽缠桎梏，不肯一用功者。不知许多道理皆凝聚於此，舍此而别求本源头脑，其不为精神作用，而流入於狂譎也者几希！

自古圣贤教人，不过使之致谨於言语动静、事亲从兄、隆师亲友之间，养其恭敬惻怛之心，以为田地根本，而时将圣贤言语，反覆详读，切己体认，使其行著习察，不昧所向而已。初未有简径捷法可以直下顿悟，亦未尝使人安於支离浅陋，如俗学之无用也。

百物所需，皆天理也，只不可分一片心去那上头计较。人之一心，所蕴畜关系者何事？而令此区区者，役使不得少休，哀哉！

凡事物未至，而先立个心，以预待之，此便是逆诈，鲜有不差者。故心不可以无主，尤不可以有私主，天理自然，何容私之有？须是虚心以待事物之来。敬便一，一便虚，有时心不如此，而发言之际，不觉如此者，是此心不宰，而气反挟之以动也。

凡与人议论，务要色和词畅，非临时可勉强，大抵养定者色自和，理定者词自畅，义理虽是，而诚意未著，亦未能动人。

庄裕徐养斋先生问

徐问字用中，号养斋，常之武进人。弘治壬戌进士。除广平推官，召为刑部主事，历车驾郎中，出知登州。调临、江二州，多盗，擒获略尽。筑江堤七十二处，以才略见称。积官至广东布政司。以右副都御史巡抚贵州，平蒙钺之乱。召为兵部侍郎，谢病归。起南京礼部，进户部尚书。卒，赠太子少保，谥庄裕。

先生为旧论缠绕，故於存养省察，居敬穷理，直内方外，知行，无不析之为二，所谓支离之学，又从而为之辞者也。其《读书劄记》第二册，单闢阳明，广中黄才伯促而成之。呜呼！其何损於阳明哉！

读书劄记

孟子茅塞之论，深切学者病痛。天理良心，虚明自在，坦然平道，若大路然。人心一动，即七情交杂，遂棼如也。充塞既久，些子虚明透露不出，与茅塞何异？则运动作为，皆为形气物欲所使，真无别於禽兽矣。极力芟夷，开除荆棘，以还大路，学者宜自勉哉！

闲思妄想，既往复来，客感得以乘隙而突入也。病在中养不固，而门户阔疏，斜径滑习耳。其原在好善恶恶，未能真切，故坐悠悠忽忽，养成此患，而不自知也。若欲去之，其几只要诚意，诚意即慎独，慎独即是敬，扃钥断不可少，而防闲次之。

端居无事时，且不要留心世事，遇不平有动於中，则失自家中和气象，此君子所以思不出其位也。

人为心害者，不独富贵饮食，男女之欲，凡山水书画，古今事蹟，与夫将迎顾虑、往来於怀，未能遣去，其为害一也。大抵广大宽裕，尽置外境，而休心自如，方见本性。

草木有气质而无知，鸟兽有知而无觉。觉乃聪明颖悟处，知此当然之理，几微毕见者也。故伊尹以先觉自任，而孔子亦以先觉为贤。可见若但知饮食男女富贵，求遂其欲，而不觉其当然，则孟子所谓无是非之心，非人也。

万物形於有，而生乎无，成於实，而本乎虚，故制器者，尚其象，崇其虚，所以制用也。人之於物也，耳遇之而成声，目遇之而成色，虽圣贤犹夫人之耳目也。其所默会心通，穷神知化，固不在於形声也。《诗》“无声无臭”，盖言形而上之道，天德至矣。

近世言《大学》格物义，议论尤多，或以格为正，如孟子“格君心之非”之格，正与非对，下云“一正君而国定”，彼以为正是也。此於正物无意义。或以为如云正是义，正，当也，又於物字不照应。或以为格者揆正之也，格物知本也，如孟子言“权然后知轻重，度然后知长短”。又如《大学》絜矩之义，且谓朱註以格物而谓之穷理，古未之闻也。如此言，意虽近，而於本文义，恐未尽会通，终有支节窒碍处。愚观《书》赞尧“敬德之光”，曰“格于上下”。《舜典》言“巡狩，至於北岳，归格于文祖”。又“禹征有苗，三旬逆命。舜乃诞敷文德，舞干羽于两阶。七旬，有苗格”。《诗》言“鲁侯允文允武，照假烈祖”。皆有诚意感通之义。夫我之格人，人之格我，皆以理通，其实一也。朱註谓“穷至事物之理”，与《易》“知至至之”义同，本亦无害，但於感通之义稍殊，故至后议日纷如也。《易》曰：“寂然不动，感而遂通天下之故。”彼固圣人之事，而学未有不由是而得也。原格字义本扞格，有未通求通之义，犹古治为乱，以治乱而曰乱也。盖万事万物，盈於宇宙，而备於人，原於天，而具於吾之心。惟於气禀物欲，或有偏蔽扞格，故於明处无由可通，只以吾心当然之理，精思熟玩，引伸触类，曲畅旁通，《易》所谓“精义入神，观其会通”是也。如是则向之齟齬扞格於吾前者，皆将涣然冰释，怡然理顺，活泼泼然而来，种种皆化，物物皆理，万物皆归一太极也。知岂有不致？意岂有不诚者乎？



非礼勿言之训，程子之箴确矣。大抵中守义理，自不至於妄言；言行相顾，自不敢为多言。况有悖入兴戎损气之为害哉？抑尝验之人，有喜怒意向，则其言易乘之而出，故制情乃所以谨言也。

为学作事，忌求近功，一求近功，则自画气阻，渊源莫极。杨、墨、告子之徒，霸者之功业是也。圣人无近功，故至诚无息。孔子不知老之将至，若颜子未见其止，孟子深造之以道，是不求近功。法则参前倚衡，及勿忘勿助诸篇，则又其步级也。

程子论《易》：“生之谓性，人生而静以上不容说。”盖谓天命流行而生人物，始有性。人生而静，道理蕴而未感，故为天之本性，感於物而动，为性之欲。欲即喜怒哀乐之情也。若以静推而上之，则为造化未形时，只是一团气涵理在，故不可言性。言性即堕形气中，非复性之本体矣。

孟子说“存心养性”，四字精密，二者虽开说而义实相因。性本天赋仁义礼智信纯粹真实的道理，而寓於心。有感则情动，随物而迁，心有存焉者寡矣。心既不存，则人欲日长，天理日消，故存心所以养性，养性所以奉若乎天之所以与我之理，即子思子所谓“尊德性”，《易》所谓“成性存存”是也。良心既存，物不扰动，《大学》之“有定”，《易》之“艮其背，不获其身”时也。定而虚，虚而明，一真自如，《中庸》之谓中，《大学》之谓静，《易》“敬以直内”时也。由感而动，出皆常理，《易》动以天为无妄，《中庸》之谓“和”时也。由是仁之於父子，义之於君臣，五常百行及仁民爱物，而物各得其所，孔子所谓“一以贯之”时也。故存心养性工夫，其效甚大。

性字训义心生，以人心具此生理，而实不外乎气也。程子以为性出於天，才出於气，然才亦根於性之理，必於气以发之，故高辛子八元之才，忠肃恭懿，宣慈惠和，盖以德性用事，是何等才也。若专以气用事，则闇於理义，为刚狠给惠，而非所谓稟受之才矣。孟子所谓“非天之降才尔殊”，言不能尽其才者也可见。

明道答横渠《定性书》，大意动静皆定，不留将迎，不系内外，此性所以恒定也。次言无情者定之本，顺应者定之用，既无情顺应，自不须除外诱，除则增一套事。《易》所谓“至赜而不可恶”也，引《易》艮止为内定，孟语不啻为外定，故两忘无事，静而明通，如圣人顺应喜怒之常在於物，而中无所系也。后言忘怒观理，乃学者求定工夫，而用力之要，莫切於此。

或谓人心本无静，气化流行，亦无静时。愚观《易系辞》曰：“夫乾其静也专，其动也直，是以大生焉。”又曰：“寂然不动，感而遂通天下之故。”盖非静无翕其动，非动无闢其静，乾为至健，而有动静，故曰：“人生而静，天之性也。”以为无静，非也。

人生存养不厚，则德不聚，出皆支离，未能顺理。《易》以“尺蠖之屈，龙蛇之蛰”，皆自外而内，“退藏於密”之事。下言“精义入神，穷理入於微妙”，如《中庸》之尽精微，乃为致用之本。利用安身，顺而利往，如《易》义以方外，乃为崇德之资，此正是内外交相养之道。

苏季明问“喜怒哀乐未发前求中”。程子曰：“不可求，求即是思，思即已发，不可谓之中也。”又问：“吕学士言当求之於喜怒哀乐之前，何如？”曰：“不可。既有知觉，却是动也，怎生言静？”后来罗豫章师龟山，李延平师豫章皆以静坐观喜怒哀乐未发前气象为何如，而求所谓中者。想其观字，亦如言圣人之能反观，非费思求索之谓，必有默会自得处。孟子言平旦好恶，虽是动，亦於本心未梏之际观之。学者於此二者，交用其功，则天理常存，善端呈见，日用动静，盖有浑合自得而不自知矣。

《易》无妄，心有天人两端而已。天理浑然处，自有泛应端绪出来，无思无为，所谓道心也。若感物而动，为性之欲，既与物涉，便有计较安排，虽善恶不同，均为人心也。道心动皆天理真实，故为无妄，人心稍涉计较安排，虽善亦妄矣。察则决之之方，敬则守之之法也。

程子谓艮其止，止其所也。人多不能止，各因其心之所重者，更互而出。愚谓如人欲立功业，便有功业事出来，欲求名誉，便有名誉事出来，至於出处显晦皆然，心逐事乱也。圣人不逐事，故出处久速皆止其所矣，何动之有？

世俗上下相接之间，一套仪文，皆所谓非礼之礼矣。盖其中无主，只管从时徇俗，又为利害诱夺，不能自信，随气盈歉，遂以成习，所以中间寻不出真实辞让礼来。

程子谓人心不可二用，用於一事，则他事不能入者，事为之主也。若主於敬，又焉有纷扰之患乎？主一之谓敬，无适之谓一，且欲涵泳主一之义，不一则二三矣。至於不敢欺，不敢慢，尚不愧于屋漏，皆敬之事矣。主一无适之谓敬，学者涵泳其义，泥为专主，故好事者从而议之，若与《六经》所载敬义迥别。盖道心本纯一不杂，中无妄动，则不歧杂於二三，心要在腔子里，畏惧收敛，则不孜逐於物欲。故无妄动斯一矣，有畏惧斯不妄适矣，人所以易动而恒不得制其欲者，只缘无有畏心。能内尊天命之性，而不敢放失，外惧物欲之患，而先意防闲，则敬自从此起矣。敬则私欲退听，而天理之心常存，是谓涵养。涵养之义，如程子所谓“菜子中许多生意，只须培壅浇灌，方才得成”。所以成之者敬也，故兢兢业业，小心翼翼，严恭寅畏，克自抑畏，瑟兮僩兮，与戒慎恐惧，同是一箇意。学者要以畏为主。（畏字有分别，常人之畏，只是畏事，便差千里。）

孔子答子张问行，以“言忠信，行笃敬”，盖忠敬本心上工夫，而欲於言

行上求之，恐其伪为於外，而不由夫心之实也。如告颜子“克己复礼为仁”，而其目乃在於视听言动。盖心本无私，恐为物欲牵引而蔽之也，故须以志克制。如战而胜，人欲负而退听，所以全夫中之理也。意亦略同。（忠信笃敬，则言行自出於本心。）

学者知心上有公私，便知事上有义利，张南轩、许鲁斋谓学莫先乎义利之辨，比之程、朱论学，已是第二件工夫，然於世态沈冥中，要识此，便能卓然有立。

朱子答张南轩书曰：“以天理观之，动之不能无静，犹静之不能无动也。静之不能无养，犹动之不可不察也。但见得一动一静，互为其根，敬义夹持，不容间断，则虽下静字，无非此物，至静之中，盖有动之端焉，是所以见天地之心者。先王以至日闭关，安静以养乎此耳，固非远事绝物，闭目兀坐而偏於静之谓。但未接物时，便有敬以主乎其中，则事至物来，善端昭著，而所以察之者，益精明耳。伊川於已发之际观之，正谓未发止存养而已，发则有可观也。”此语甚精确，而犹不安於静观未发之论，愚恐终不能遗於反观也。

孟子谓气动志，如蹶者趋者。盖颠越急趋，在气而欲速，则亦由乎心。又如人斗狠是气，然忿懣则发於心，驱仆斗狠，仆固为气，然其主翁为心，若心操得其中，则气自平，主得其理，则仆不乱。故曰志动气者十九，言其时常多，气动志者十一，言其少也。

心具性，先儒以为郛郭，於人虽资环卫，而终为二物。惟穀种之譬为得之，盖其浑一之妙，难以言语形容，只得如此名状，欲人之易晓耳。夫水本淡，滴之五味而后和，然其相投之分，不可离也。故孟子以为良心，又曰良知良能，正以其有性之德，浑合得在。

孔子以不为《周南》《召南》为面墙，盖不务本原寻路头，而欲施之家国天下，自是通透推行不去。

或谓“知行只是一个工夫，不可分作两段事”，与《易》“知至至之”，《大学》“知止，而后有定”，孔子“知之不如好之”，意相背。又曰“敬即无事时义，义即有事时敬，两句合说一件”，与“敬以直内，义以方外”意相背。大抵圣贤说道理，有本原，有作用，理无二致，而用功则有先后，故其次序如此，如四时之不可易。若欲打滚一处，或倒做了工夫，恐於道难入也。

或谓“居敬即是穷理，就穷理专一处说，便谓之居敬，就居敬精密处说，便谓之穷理”。是以《中庸》“尊德性，道问学”，头绪混为一处。又谓“戒惧慎独只是一个工夫，无事时固是独知，有事时亦是独知，省察是有事时存养，存养是无事时省察”。若意念未萌，善恶之几未兆，原无照虑，须安静

以存养之，何用省察？及其感而几动，则宜省察以决之，何用存养？人心动静，随处可以用工，若打混一处，尤难得力也。

世学或谓心中不须用一个敬字，且病宋儒程、朱“主敬”及“主一”之说。不知敬非别物，只是尊德性，常以心为天、为君、为严师，翼若有临而不敢怠放。圣人纯一无伪，有自然之敬，斋戒以神明其德，所谓“齐庄中正”是也。贤人严恭寅畏，有固守之力，操存涵养，不敢放置，所谓“整齐严肃”是也。其用功则不妄动之谓诚，弗歧二之谓一，不偏倚之谓中，止纷扰之谓静，无邪曲之谓直，中有主之谓实，去物欲之谓虚，其实一也。外则践履，执事使民，常整思虑，斯须不忘，正衣冠，尊瞻视，非礼不动是也。舍此则灵扁无主，人心客气交病於内，耳目口鼻四肢，富贵利达诸欲攻夺於外，譬如所居藩篱不固，中之所藏，寇窃得与我共之。我方在外奔走，救急不暇，虽有良知，亦将为所昏塞而无所用其明矣。考《易》、《诗》、《书》所称，曰“敬直”，曰“敬德”，曰“圣敬”，曰“敬止”，曰“毋不敬”，曰“修己以敬”，圣人以此洗心，其言若出一口，而谓尽非乎哉？

商书《咸有一德》云：“德无常师，主善为师。舜察迩言，《诗》询芻蕘。”孔子“问礼问官”是也。“善无常主，协于克一”，又曰“一哉王心”，舜之“执中惟一”，孔子之“一贯”是也。尹、汤一德，其传尚矣。程子以“敬为主一”，盖天理浑具於良心，不为物欲之杂，可以统会万殊，而贞天下之动以归於一。而或谓主一之非，至谓一心在好货好色上，亦可以为主一，不知要诚意之功何用？夫乃未之思乎？

### 論學書

前日中和之论，执事不以为然，盖为天下学者习见已定，骤闻此，似为异说，宜其惑也。然以大旨观之，《中庸》为率性修道而作，故上二篇云君子戒惧慎独，此言中和，则固疑为君子事矣。且以性情言之，则为中和，以德行之言，则曰中庸，朱子已明註之。又《註》云：“此言性情之德。”德固行道而有得於心者也。孔门以德归颜、闵，自余诸子皆不与，况可泛及於庸众人乎？此其可信者一也。又以下章观之，则曰：“君子中庸，小人反中庸。”又以道之不明不行，为贤知之过，愚不肖者之不及，则贤知固不能为中庸事，而况为愚不肖为小人？则益难能矣。此其可信者二也。至答子路问强曰：“南方之强，北方之强，皆有过不及之弊，而惟君子则和而不流，中立不倚，始可以言中庸。”此其可信者三也。朱子述李延平言曰：“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，此意亦尝言之，但当时既不领略，后又不深思，遂成蹉过，孤负此翁耳。此朱子未言之意，而愚之所信悟者也。盖心统性情，必有主而后可以存性，以立其中，如孟子

言“必有事焉心勿忘”是也，程子亦言“有主则虚”，正与此意互相发耳。后言致中和处，亦是前篇“君子已存此中，发此和”，到“一理浑然，泛应曲当处，一神两化，故位天地，育万物，自然此理，圣人之能事，中庸之极功也”。如此恐不为凿说，惟再体味之。（《答高太和论中和》）

执事谓喜怒哀乐，自然之中，人人所同，是说天命之性，孟子所谓性善者也。至谓小人愚不肖，类多气染习汙而失之，是中之体已不能存，而发亦不能和矣。亦兼孔子所谓气质与习而言之，与区区论议亦合，但不须说君子小人同此中，与反中庸不类。盖中和二字，是子思抽出性情中纯粹无杂之义，率性君子入道存养之始功，而又列於戒惧慎独二条之后，其意可见，恐不可与愚不肖小人并许之也。大率用此议论，亦似无方，特恐说到总与大处，於吾人用功处无味，而所谓吃紧精实，稍可致力，便当以是求之耳。又近世为学习见，多立高论，务以胜人，而卒无其实，而执事虚处谦真直，有过人者，但於性情中和二字，正吾人今日要义，一见稍异，即成乖违，而忽忽中年，老景催迫，某常以是惧，幸知己与共勉焉。（《又答太和》）

所论静专静翕之功，真畜德养身之切务，即老子所谓专气致柔，道流之所谓修养，吾儒之所谓静存，同旨异趋者也。盖吉凶悔吝生乎动，而气胜亦能动志，志动气交，始有不得其理者。故志定而气顺，心一而神安，枢纽开阖，以役百体，制群动，《易》所谓“其静也专，其动也直，天下之动，贞夫一者也”。一者不二不杂，敬之本也。中年以来，平居及多病中，时亦见得此气象，但或为事胜不能守，守而不能常耳。执事亲得其味，复以见谕，敢不祇领，以无忘规切乎。（《答黄才伯》）

书来承示敬义，引据发挥，益加详密，知公晚年得力之地，实在於此，敬服！敬服！但《易》之敬义，本是一理，即犹有可讲者，恐为近学以《易传》言敬义，学者分说支离，为此言耳。义为四德之一，而所以裁制在心，敬则提醒敛肃，操而不放之意，乃静时存养之功，恐不可谓之理也。在理则仁义礼智，皆诚而已，不可谓之敬也。人心易动，出入无时，其动以天者，《易》为无妄，故一，以人者为妄，故二。《书》曰：“德惟一动，罔不吉，德二三动，罔不凶。”程子曰：“动容貌，整思虑，则自然生敬，夫整思虑，正思慎，其妄动齐其不齐，合二三之德，以贞於一者也。”又曰：“主一之谓敬，无适之谓一。”又曰：“敬只是持己之道，义便知有是非，顺理而行，是为义也。”故敬所以枢纽於动静之间，为提醒操存要诀，固不可使此心逐物放失为邪曲，而后收敛，则外之，所失多矣。执事所谓“严肃收敛此心，而复其本然者”甚是，本然者一也，一则私意无所投其隙而为妄动、为二三，则本心所具之性，自浑然在中，无少偏陂，而内自直矣。以此制事，则如规矩权衡，称量事

物皆中其长短方圆之则，而外自方矣。朱子谓“如两脚立定是敬，行是义”，盖已立定，於当行处便行，甚明白。惟决定是决定不是语，犹若持以刚果决骤之体，而少从容和顺之用，其於《中庸》所谓发而中节之和，《易》谓利者义之和处，似少浑融。然学者能如此，亦可自立矣。愚尝与诸生论敬以直内，义以方外，《易》以发明坤道大数，是圣贤见成工夫。至於学者用功入道，则当如《大学》次第规模，所谓先正其心，存养主敬之事也；先诚其意，省察克治之事也；先致其知，致知格物，尽心穷理之事也。若徒知有敬，而不先之穷理，则於天下万事万物，不能灼知其所以然，心之知识，容有未尽，而孔子所谓罔殆之敝，必将扞格於其间。心之所发为公私邪正，恐不能自别其诚与否，而决机於所舍之际，又安知义之所在，而使泛应各得其宜哉！若使初无定见，事至方才求义於鞅鞅扰扰之中，参以得失利害之较，未必无鹵莽将就，而有义非其义者矣。故主敬穷理，不可偏废，二者交致其力，则内本可立，外境昭融，加以省察克治，使人欲几微，无所容其隙。所谓方外之义，不须随处体验，而天理亦无不合。所谓反躬践实工夫，亦不外乎此矣！又尝答学者曰：“先儒曰静，言其时也，直言其体数也。中言其所存主处也，正言其用功也。敬则操存之枢纽，而正之事也。义以方外，如《大学》絜矩，而絜处稍用力，若恕之事，所谓‘己所不欲，勿施於人’者是也。孔子告仲弓，不言穷理，盖专以求仁而言，孔门弟子，身通六艺，博文之训，平日用功，穷之熟矣。”又尝语学者，以存心之要，只用太甲“顾諟天之明命”一句，甚的确。盖心具五常，以系五伦，畀於人以为性，明明交付如命令，然常目在之非，是比喻真欲，使日常视其心，而不敢忘此命令也。古人视，每上於面，下於带，视於面则傲，视於带则忧。若视不离乎袷带之间，则此心之方寸是也。常视此者，敬畏常存，此心无少间断。《中庸》之尊德性，颜子之服膺，孟子之心勿忘，皆是此意，均为主敬工夫。人能执此一句，尽有把捉，而又於道问学交致其力，则道理自当浹洽滋润，而有居安资深、左右逢原之妙，可不必求诸纷纷之说矣。因并候参校，以为何如？（《答毛式之论敬义》）

前日偶论及文王不识不知，与《易》何思何虑义同，兄尚有疑意，且谓无意必固我，若可以勉归而绎绪口义，虽旨趣各别，而实则相同。盖以天地间事物，皆有定理，一毫思虑着不得，故引日月寒暑，往来屈伸，以见其自然，人受赋於天，具於心，一样自然实理，亭亭当当，稍着思虑，便出安排，翻覆横生，态度杂出，如榱桷大木，加以匠人雕琢绘画之巧，非吾性本，智之罪也，用私智之过也。圣人浑成德性，静与天合，动与天行，何知识之有？非惟不暇知，亦无所用其知矣。《易》思虑即是知识，字皆出人心，而非动以天者也。若夫无意必固我，门人见得圣人无此四字，不知圣人无意，则必固我三者，自

然不萌。若常人有意，则三者自然不断。愚谓无意二字，足以尽之，即文王之不识不知，《易》之何思何虑，亦岂易能乎？先儒谓“无口过易，无身过难，无心过难”，过即有意之私，其害不小。人心萌动，客感物欲，便来乘之，沈冥固蔽，些子虚明，透露不出。吾人苟知性分为吾物，百年易过，天理当还，如老将麾兵，三军克敌，力求荡扫尽去。或未尽而后来者逐渐去之，去尽为大贤，去半尽为君子，全不去则为小人。可不惧哉！（《与吴亚夫》）

王氏之学，本诸象山绪余，至今眩惑人听，虽有高才，亦溺於此。借如所称“致良知”一句，亦只是《大学》“致知”二字，又上遗了格物工夫，则所致者或流於老、佛之空寂，而於事物全不相干。故其师友相承，率多夸大浮漫，而阔略於躬行之实力。且号於人曰：“是能百世以俟圣人而不惑。”呜呼！其可以欺天下后世哉？此意甚不难知，尚有聪明坚持而不解者，抑亦道心不明，仁义否塞，而世道污隆之几也。生窃忧之，而《读书劄记》第二策，前实闢其说，盖以广中侍读黄才伯促而成之。其人持守端悫，盖士林不易得者也。（《答罗整菴先生》）

大抵吾人所以少能自立者，患在中养不定，而处世实难，中定，则无难处矣。故敬以直内，则便义以方外，内外照应，如影随形，非有异也。若根基不固，则世间万事，一切利害，皆能震撼摇夺其中，顾吾无以处之，如苏氏所谓隙中之观斗者也。（《答熊南沙别驾》）

程、朱论议本诸《六经》、《四书》绪余，未敢谓其尽得先圣贤心术精微，如出一口，而路径步骤，亦自不差。学者能会通於博约之中，循途以进，终无所失。新学谓其凡近未足以动人也，立为高阔汗漫之谈，以震眩人耳目，天下聪明之士，靡然听之，师友相承，自谓前无古人矣。不知内少忠信之基，中亏践履之实，则所谓下梢头无着落者也。向与黄司成泰泉，近得罗整庵先生书，每念及此，而执事又秉衡轴，当世道学术之机，转运於上，若於此而明示之以好恶，天下士习有不翕然丕变者乎？（《答熊太宰北原公》）

诸生李大经先生经纶

李经纶字大经，建昌南丰人。生而有文在手，坟起如方印，读书好深湛之思，以理学自负。为诸生，值乡举，上书当道，言当待士以礼，无制士以苛法。藉令峻制苛法，尽革怀挟之弊，而使志行之士如吴康斋、陈布衣者，睥睨其间，避匿而不肯出，无宁疏於防检，使志行士或由以进也。当道得其言而韪之。久之，弃举子业，精心著述，以《诗》三百篇非夫子之旧，汉儒杂取逸诗以足其数，故无益於天德王治之粹者，削之，作《诗教考》。以《礼》有三：曰仪，曰曲，曰官。见诸动止食息日用伦常者，谓之曲，行之吉凶军宾嘉者，谓

之仪，朝廷之制度，谓之官。《三礼考註》昧於经曲制度之节，混三为一，今为之分别。作《礼经类编》。王、湛二家之学盛行，先生弗以为是，作《卫道录》，作《大学稽中传》。念时无知者，闻罗整菴著《困知记》，辨心性之异，以闢王、湛，大喜，上书以质所学。整菴方自贵重，惩两家之聚生徒，各立门户，故少所容接。而先生之辞又过侈，遂沮抑之。先生乃大失望，走南都，谒祭酒黄泰泉。泰泉深契之，而与之讲乐律，然亦未遑张其学术也。其后东南中倭，天下颇汹汹，先生以为是司兵者不知兵也，条事务七事，诣抚按藩臬献之，竟不遇。中噎，卒於越道。

先生与王、湛异者，大旨只在穷理二字。然先生之所谓理者，制度文为，礼乐刑政，皆是枝叶边事，而王、湛之所谓理，则是根本。根本不出一心，由一心以措天地万物，则无所不贯，由天地万物以补凑此心，乃是眼中之金屑也。先生之诚意，原以意非心之发也，是主宰乎知觉之中者也，颇与子刘子之言意相合。第子刘子所谓主宰者，知觉中自有主宰，先生谓主宰乎知觉之中者，则又立意以为之，仍是《困知》之余论也。

#### 大学稽中传

圣贤之学，其主曰思诚，其志可立也，其道不可强也。命齐而气五，性齐而质五，盈亏相形，而质之强弱生焉，虚实相乘，而气之昏明异焉，故学先之於穷理，而后性可得而尽也。然必充万物之说，则古今书传累千万卷，海水形色累千万种，胡可悉辨？通神明之德，类万物之情，即上智且难之，以此为教，是天下之绝学。谓心之静定虚灵即道，谓身造物理为格物，谓致吾良知，正夫下之事物为格物，无庸积渐径迪，光弘乃至，人人自圣，信心任情，阴宗禅说，以陷溺高明，援儒入墨，以蔑弃经典，是天下之罪学。不知先王之教，尽人道而已矣。意心身家国天下者，物之名；其诚正修齐治平者，物之理。物有本末者，是物也，穷理者，穷是物之理也。行主知资者，学之本；知渐行渐者，学之法；行熟知精，知明行至者，学之效。是故意物也，穷乎其所以诚之者，而意之物格矣；心物也，穷乎其所以正之者，而心之物格矣；身物也，穷乎其所以修之者，而身之物格矣；家国天下物也，穷乎所以齐治平者，而家国天下之物格矣，物格而知至矣。故圣人之立教也，诚正修齐治平之外，无余学，君子之致知也，诚正修齐治平之外，无余格。其理尽於礼、乐、《诗》、《书》，其用通於中才上下。盖上之而幽明、今古、灵蠢、动植之神穷，则上智之能而先王之所不贵；下之而诚正、修齐、治平之事缺，则下愚之陋而先王之所不齿；逃焉去之，为左道怪行，以譟张民听，则先王之所必诛者也。是天下之中学也。今晦菴之论格物也，大而寡要，是见条自知行之分，而不见纲领知行之合也。经文不言敬，而敬之理备焉。主一无适之谓敬，其好恶之诚一者乎



？常惺惺法之谓敬，其心之静正者乎？整齐严肃之敬，其修身之始事乎？以敛天人，以摄动静，以笃伦理，其修身之终事乎？合之以敬，是徒知主敬之先於致知，而不知诚正修之即敬也。然其主之以敬也，立本者也，其言穷理者，致精者也，谓非孔、孟中学之正传不可也。乃若象山之学则不然，谓求放心，即可以扩充知识，则信己不求中庸之病根也。犹未以明善为非也。再传而为白沙，则知一己矣，守一己矣，圣人之教事物之理，不明言矣。三传而为阳明子、甘泉子也，则趋中而未尽者也。阳明子曰：“知行合一者也，推吾心之良知，以正事物，良知即明德，正物即亲民也。”是知致力於实用矣，然信心而不求中。甘泉子曰：“格物者，至其理也，知行并进，随处体认，天理至之而已矣。”是知言明善矣，知求中而不信心矣。然不以至善为事理之极，而谓“为吾心中正之体”，人心未必皆中正也，亦归於信心而已矣。盖昔者圣人既竭目力焉，制宫室以奠民居，制冠裳以文人体，制稼穡以养人腹，制舟车以利人行，制干支历法以经天，导川画野以纬地，范金合土断木以利器，尝草木金石之剂以制医，而天下之民用备矣。是圣人之能事也。传是以教人者谓之师，效是以觉其事谓之学。夫其能传能学也，固人之良知也。谓天下之人，率其良知，而可以自能其事，则天下之妄言也。圣人既竭耳力焉，审清浊以辨五声，定高下以制十二律，备八音以极旋宫之变，而天下之和气宣矣，是圣人之能事也。传是以教人者谓之师，效人以觉其事谓之学。夫其能传能学也，又人之良知也。谓天下之人，率其良知，而可以自能其事，又天下之妄言也。圣人既竭心思焉，通乎天人之故，而知曰命曰性，至精而不可遁也，曰道曰德，至纯而不可瑕也。其设中於心也，则定静虚明以立性之体；其执中於事也，则尽己尽人尽物以达性之用。是故通神明之德，类万物之情，於是乎造为典谟、为训诰、为礼乐文章，以化成天下，使天下后世之修身齐家治国平天下者，皆由是取法焉。若是者，尤圣人之能事也。传是以教人者谓之师，效是以觉其道谓之学。夫其能传能学也，亦人之良知也。谓天下之人率其良知，不穷理而可以自能，尤天下之妄言也。夫人心之良，孰不有知？但所谓良知者，不中而不全耳。夷、惠虽圣，君子不由，杨、墨虽贤，君子所恶，谓其不中也。仲子知廉而不知孝，王祥知孝而不知忠，谓其不全也。今曰良知即圣也，吾心之中正即天理也，徒使人猖狂妄诞，乱德迷心而已耳。且夫《六经》之言学，自《说命》始，而言知行者，亦自《说命》始，傅说曰：“人求多闻，时惟建事，学於古训，乃有获。”夫求多闻者，於古训而学之也，以建事而有获者，得至善之理也，则多闻在建事之先矣。又曰：“知之非艰，行之为难。”言君子行之为贵，而徒知不足以为行也。知行虽有轻重，而先后之分又明矣，故大舜之言曰：“稽于众，舍己从人，惟帝时克。”其戒禹曰：“无稽之言勿听，弗询之谋

勿庸。”夫尧、舜、禹天下之大圣也，而必察众，必舍己，必不可以弗稽弗询者，诚不敢信一己之聪明，而坏天下之中正也。夫然后道备全美，允执厥中，而可以为天下后世法。今之言曰：“人心自有良知也，闻见知之次也。求理於万物是义外也，是蹈袭也。”则尧、舜之稽询，傅说之多闻学古，非欤？

### 三原

意非心之发也，心之发则情也。意从心从曰从心。心立欲为之意，而非为之意，而必为之主宰乎知觉之中也。寂者心之体，而主忠以为之根。知天之德，即我之德，而意专主乎天德，立心以的之，闲邪以存之，是宁静之中，而精神之有所注者也。感者心之用，则主信以为之干。知人之道，即我之道，而意专主乎人道，定其向，决其趋，盖攻取之中，而精神之有所守者也。无事而灵根植焉，画一无二而好色恶臭之几明，有事而美干达焉，致命遂志，而好色恶臭之几决，故不知意为身心之干，则视之也轻，不知几为万事之本，则其功也略，我图圣功，莫先诚意，作《诚意原》

心也者，神明之舍，心不可以专神，而神则寓宅於心者也。神贵静，静则性全而仁义之体立，神贵明，明则思睿而仁义之用行。曰寂，曰明，而心之本体正矣。欲多则荡，动极则昏，事物无形，虚静以养中可也。而常情有无故之感，事为之著安而和行可也；而常情有物胜之动，於是乎昏荡生，而寂明者失矣，此固无主之心，而心失其正者也。若夫意存於天理，而私妄难以绝其根，意存乎王道，而利害得以冲其志，其为昏荡一也。邪妄绝矣，而可为之事，不免生心以系事；利害妄矣、而欲为之事，不免持心以必为。非邪妄利害之私，而终留喜怒之形声，亦不可得而寂明也。然则寂明无累者，其惟圣人之心正乎？方其静也，物之未感，我之无情，至虚独觉，而影响俱无也；及其动也，妍媸在物，精凝在我，至灵常止，而好恶不作也；其复而之静也，与化俱往，宾去主存，而又影响之俱无也，是正心之义也。或曰：“何思何虑，圣人无故而不感，忘食以思，岂有故之感乎？寂然不动，圣人有心而无为，不思则罔，岂无为之心乎？”圣人之心，所不累者身之情，所欲察者天之理，无思无为者洗心以神德，思睿作圣者精义以穷神。累情之心，为意必，意必则私，私则动；精义之心，为性命，性命则公，公则平，何动之有哉？朱子曰：“静而常觉，动而常止，此人心之妙。”明道曰：“所谓定者，动亦定，无将迎，无内外，正心之谓也。”心与意，诚与正，相似而难辨也，作《正心原》。

君子之动也，通万物於一身，则理一而仁存，散一理於万物，则分殊而义尽。是故恩者当亲，而美者可爱也；下者当贱，而恶者可恶也；贵者当畏，而尊者当敬也；死者可哀，而穷者可矜也；横者当敖，而卑者可惰也。以忿懣恐惧好乐忧患之情，而行乎五事之中，修其辞，则有温有厉，有缓有速，有语有

默，有予有夺，而谓之仁义之声。动其仪，则有严有泰，有张有弛，有止有作，有操有纵，而谓之仁义之形。八声八形之用，行乎五事之中，有轻重长短，兼施并用之妙，不是之察，有任情任气而失之者矣。故度乎轻重长短之则，有本然之权度焉。恩以为主者，必义以裁之，而后止；义以为主者，必仁以和之，而后行，是修身之义也。《易》曰：“立人之道，曰仁与义。”孟子曰：“充无欲害人之心而仁义不可胜用。”此之谓也。故致知诚意正心特传者，见工夫之并用，修身齐家治国系传者，见功用之相因，修身以上，圣人之学，犹可传也，齐家以下，圣人之道，不可行也。学可传，故道明可冀，道不行，故善治无由，举而措之，存乎人耳。是故兴孝兴弟之心，今之民犹古之民也；絜矩公平之道，古之法独非今之法乎？礼乐教化，治之具也，贤才治之干也，生养治之基也。有冻馁之民，治具无所措，何以为基？有憯壬之士，治具不可张，何以为干？皋陶曰：“在知人，在安民。”呜呼！知人则哲，而九德之旁求，务莫先焉者也；安民则惠，而府事之修和，用莫急焉者也。传《大学》者，先之以仁让孝敬，以终之用人理财，其旨深乎？（《修身原》）

#### 卷五十四 诸儒学案下一

##### 中丞李谷平先生中

李中字子庸，吉水人。谷平其所居里名也。正德甲戌进士。授刑部主事。上疏谏武宗西僧出入禁内，宦官用事，谪通衢驿丞。文成起兵诛濠，使参军事，擢广东佥事，转广西左参议，寻以副使提督其省学校。丁内艰。再任陞浙江右参政，广东按察使。外艰。起复，转右布政使，不肯逢迎抚按，降四川右参政，移浙江按察使，以右佥都御史巡抚山东，先谒阙里。曲阜三氏学生，旧无廩，至先生始给之。曰：“使东土人知天子敬学，庶其兴乎？”晋右副都御史，总督南京粮储。嘉靖壬寅十一月卒官，年六十五。

先生受学於杨玉斋之门，玉斋名珠，其学自传註以溯濂、洛，能躬理道，不苟荣势，贫老而无子，横经授徒，未尝见戚容。弟子出其门者，以解释考据为名家，然自谓所学不在是也。晚得先生与语，喜曰：“吾学其有传人乎！吾本之明道，明道其醇者也，而吾未尝轻语人，验其资皆不足多也。圣人与人何异？亦为之而已矣。子勉之。”先生资质清苦，入仕十余年，俸入不足以供朝夕。尝留门人饭，贷米乏薪，至爨家具，日暮矣，竟不及饭而别。故其所言，皆是得力处。以为“学只有存养，省察是存养内一件。儒者之学，理一而分殊，分不患其不殊，所难者理一耳。”若非工夫亲切，不敢如此道也。夫理不患其不一，所难者分殊耳。此李延平之言也。盖延平以救僮侗之失，而先生反之者，欲其事事从源头而出，以救零星装合之非。两家各有攸当，非与先儒为翻案耳。

## 谷平日录

古之学者，只是诚实；今之学者，只是迁就。

存天理，只为始学者论，语其极，则心即理，理即心，何以言存天理哉？凡言存天理，心尚与理为二。

复其见天地之心乎？人得是心以为心，人之心天地之心也，但私则与天地不相似，一去其私，则我之心即天地之心，圣人之为圣人，全此心而已。

识得此心，则真是天下之广居，非形容之言。

薛文清公言：“人与天地，本无二理，惟无私贯之。”此真见得。又曰：“孟子曰‘夫仁亦在乎熟之而已。’盖凡为善为学，皆贵乎熟，不独仁也。”此语又差却。圣人之学，为仁而已，为仁之外，又何为学为善乎？学必见得到一处，方是真见。

下学而上达，盖下学者事。上达者理，理外无事，事外无理，学者要思而得之。

人须是有遯世无闷、不见是而无闷底心，到此地位，道在我矣。学者须自考，若有些子闷底意思在，即是有我，便与天地不相似。

人之目视耳听手持足行，气自如此，吾人之学，只是约之於中正，不大段费力，到视明听聪手恭足重，即仁也。

先儒曰：“中人以下，乃以命处义，贤者求之有道，得之有义，不必言命。”是固然矣。然命字亦不可轻看，孔子曰：“道之将行也，与命也；道之将废也，与命也。”弥子曰：“孔子主我，卫卿可得。”孔子亦曰：“有命。”孟子因臧仓之阻，曰：“吾之不遇鲁侯，天也。”推而言之，尧、舜之禅，汤、武之征伐，皆命也。但不肆纵欲之心，只是处贫贱安於贫贱，处富贵安於富贵，当生则生，当死则死，到安命处，便是道义，非有二也。君子思不出其位，安命也。若待不得已然后言命，非安命也。

或问：“复其见天地之心，在人心如何看？”曰：“孟子所谓人皆有不忍人之心，今人乍见孺子将入於井，皆有怵惕惻隐之心，便是复其见天地之心。齐宣王谓吾甚惭於孟子，便是复其见天地之心。盗牛恐王彦方知，便是复其见天地之心。”

或问：“程子谓道无精粗，言无高下，是否？”曰：“然。”曰：“夫子谓中人以上可以语上，中人以下不可以语上，如何？”曰：“理外无事，事外无理，就如教此皂隶，不可吓人取钱，不可过重打人，此便是仁恕之理。若教知学之人，便只论仁恕之理。语上语下，要之无二理。”

思虑纷扰，是何劳扰？必除去之，才知天理真乐。世人役役於富贵声色之间，怪他不得，舍此无可乐。果能闲邪，则天理之乐在我，其妙有难以语人。

孔子曰：“好仁者无以尚之”，近略见得。

伊川先生曰：“《易》之《艮》，言止之义，曰‘艮其止，止其所也’，人多不能止。盖人万物皆备，遇事时各因其心之所重者，更互而出，才见得这事重，便有这事出。若物各付物，便自不出来。”此亦可见理一分殊，莫非自然也。

知觉之外，无心焉，有死灰槁木之理，只是知觉常存乎正，即是敬以直内工夫。

寂然不动，只是浑然天理，无纤毫私欲，非谓无知觉也。若无知觉，如何晓得是天理，无人欲？

不知心之贵者，未必不乐於涉猎汗漫，博学者，亦是多欲。天下之道，公而已矣，《易》曰：“艮其背，不获其身，行其庭，不见其人。”不获其身，无我也；不见其人，无人也。如是则全体是道，无他，公而已。若有一毫有我有人之意在，即是私己，便与道不相似。

圣学之功，只是一个存养为本，省察是存养内一件。常时存此本心不失，便是存养。或有一念之动，少有非僻，省察之，即与克去，此本心依旧存而不失。圣学之功，存养为本，思无邪者，存养之全功也。

往岁去何处，起身时，便有速到之心；近时此念绝无。

作善获福，作恶获祸，此理自然如此，要人自理会。人之由大路，泰然行将去，何利如之？若由曲径，穿林莽，未有无所损伤，此自可见，若求之报应之说，惑之甚矣。其亦怠於善也夫！其亦流於恶也夫！

天运而不已，日往则月来，寒往则暑来，水流而不息，物生而不穷，此仁也。

听言可以观人，小人当未遇之时，见君子所为，亦有尊重兴起之意，是尚无利禄之深迷，而本心之明，有不可掩者。及稍得利禄之谋，便志得意满，虽明知君子所为之是，恐其不便於己，必作为一种说话，以寓沮抑之意，宁欺己欺人不顾，此之谓失其本心。

后世论学论人物者，多无实见，或有依阿说者，只是凭藉古人先儒，力争顿悟之说。以吾夫子“我欲仁，斯仁至”之说証之，恐亦是如此。人得天地之心以为心，此本心也，放而不求，则若失之；一操之，便存而不失，要之不从外得，此分明是顿悟。但是无间断为难，所以君子之学，自强不息，圣人之学，纯亦不已。

薛文清谓：“孟子之后，学不传，只是性不明。”此亦是想像之言。周子曰：“动而正曰道。”其语道也明矣。中亦曰：“动而正曰仁。”

人处於天地之间，其所行处皆权也。小人流於迁就，而权之用失；君子未

免偏执，而权之用滞；惟学圣人周旋中礼，泛应曲当，而权之用始尽。

晦翁谓：“象山常说宇宙，但他说便只这箇，又不用里面许多节拍，却只守得箇空荡荡底中，以为道体本是空荡荡底。”

某曰：儒者之学，理一而分殊，分不患其不殊，所难者理一耳。各亲其亲，各子其子，常人皆可能也。视天下为一家，中国为一人，非圣人不能也。儒者之学，所以明理一以希圣也，故曰“一日克己复礼，天下归仁焉。”

孔子谓《易》有圣人之道四焉。则《易》不可专指卜筮言明矣。《坤》卦主利，必以伊川“利万物则主於坤”之说，为千古不易之定论。若曰“阳主义，阴主利”，是导人於利矣。为人臣者怀利以事其君，为人子者怀利以事其父，为人弟者怀利以事其兄，是何等时耶？岂圣人开物成务之意耶？当以道观《易》可也。

圣人之道，理一而分殊，分不患其不殊，所难者理一耳。孔子曰：“吾道一以贯之。”此明夫理一也。子贡问：“有一言而可以终身行之者乎？”子曰：“其恕乎？己所不欲，勿施於人。”此教子贡推行乎理一也。曾子曰：“夫子之道，忠恕而已矣。”此明乎理一也。《大学》曰：“是以君子有絜矩之道也。”此教平天下推行乎理一也。宇宙只一理，本公也，人之有身，则有自私之蔽，圣人之教，所以去天下后世自私之蔽也。自私之蔽一去，则廓然大公，公则理一无间矣。是故君子亲亲而仁民，仁民而爱物。

陈北溪曰：“夫子之道，其精微在《易》，而所以语门人者，皆日用常道，未尝及《易》也。”此语未有见於道，日用常道之外，又岂别有所谓《易》哉？

文公云：“尹彦明见伊川后，半年间，方得《大学》、《西铭》看，此意也好，也有病。盖天下有许多书，若半年间都不教他看一字，几时读得天下许多书？某以为天之生人，人之有生，只是一个明德而已，明德即仁也。圣人之学，只是明此理以全之而已。学者苟於《大学》、《西铭》之旨而有得焉，则《六经》可不治而明矣。”文公之言，或早年未定之见。

人胸中除去一切闲思量，则天理自在，多少快活。

自安命上，便可到天下何思何虑。

学之得与不得亦易见，此心洒然，而势利出脱，了无所系，此实得也；虽曰讲学，而势利缠绕，瞻前顾后，此无所得，只是说话。

孔子曰：“朝闻道，夕死可矣。”会得此意，则必终日乾乾，学惟为己而已，何处着得丝发为人之意哉？

袁燮曰：“人心与天地一本，精思以得之，兢业以守之，则与天地相似。”可谓得象山之意矣。

此心平平时，可以默观道理。

或曰：“理统於一心，散於万事。”此非真见，论其极，只是理无外。为学要以心为本，涵养须用敬，所以养此心也；进学在致知，所以明此心也。

凡看经传，皆以明此心为务，观一物，处一事，皆有以验此心之所形，则无往而非养心之学矣。心外无物，物外无心，心无内外也，要人自理会。

范氏谓：“守约则足以尽博。”此语亦独见也。

广大宽平，胸中常觉有此气象，是甚么快活？

寻常间只从容自在，便是坦荡荡气象。

学而不思则罔，思而不学则殆，於此可见理外无事，事外无理，万古圣人之正学，昭灼平实，无有余说。

恶念易去，妄念难去，人心无一念之妄，纯乎道矣！

历观往古来今，天下有一定之命，只是人自劳攘。

学者至约工夫，只是常常提醒此心。

学者遇事，一以天理处之，不可少有顾忌，而存恐惧之心。一有恐惧之心，非知命也。

吕东莱曰：“义理无穷，才智有限，非全放下，终难凑泊。”放下政非易事也。

生生之谓仁，存存之谓学。

本心却是天下之大本，动皆从心中流出，即为达道，一不从本心所发，便是私意，非道也。

不见不闻，只是虚，虚者心之本，实者心之质，可见者也。心也者，虚而实，君子之道，费而隐。

四端在人本无增添，孟子所谓扩充者，只是无间断耳。

圣人用功，与学者一般，但有生熟之异，谓圣人不用功者非也。盖人之心，犹舟之有舵，心一不存，则恶生，舵一不持，则舟覆。圣人即老於行船者，进退推移自然，而舵亦未尝离也。学者即学行船者，未免有把持着力之功，非自然而然也。一生熟之异，即尽圣人学者用功之说。

今人乍见孺子将入於井，皆有怵惕惻隐之心，此便是善端发见处，人人皆有，但有间断，则若存若亡，不为己有。学者有此心，须充之到渊深塞实，方是有诸己。譬如栽一小树，恐牛羊牧之，大风摇之，须从四围作墙垣，以防牛羊，又时培土灌水，以备风日，则此树渐大，根渐深且实，虽无垣墙，牛羊风日且如之何？如人善端发见，欲使之常存，必要去闲邪，邪闲则天理自存，存之之久，便到渊深塞实处，到此地位，则本体已复，实有诸己，彼富贵、贫贱、生死、祸福、得丧、夷狄、患难，若无与於己，岂能有以介吾意乎？学者须

如此用力，方可闲邪，非如何去闲，只是心正则邪自闲了，邪闲则诚存矣。闲邪存诚，是一件，非有二也。（右门人王龟年记）

《大学》格物、致知、诚意、正心、修身，只说明明德的明字，《中庸》明善诚身，择善固执，只说得诚之者的诚字，元来诚则明，明则诚，非有二也。故论学拘泥字不得，会得时横来竖说，只是此理。

人得天地之心为心，仁也，其用，则义也。孔子於《易》曰：“立人之道，曰仁与义”。孟子曰：“仁，人心也。义，仁路也。”终之以“学问之道无他，求其放心而已。”此求仁之说也。体用一原，显微无间，立其体，则寂然不动，浑然天理；及其感而遂通天下之故，则致用各异，所谓义也。圣贤之正脉，其在是乎？

从心所欲不踰矩，矩者方也。《大学》絜矩，亦是此义。若此义便圆神，只从此心所欲行出事去，自是方了。盖此心固无方无体，到外方有体。（右门人罗洪先记）

嘉靖甲午夏五月，予卧病随州报恩寺，一日学子请问曰：“朱子之学，何学也？”予曰：“圣人之学也。”曰：“何如？”“朱子诗云：‘玄天幽且默，仲尼欲无言。动植各生遂，德容自清温。彼哉夸毗子，咕嗫徒啾喧。但骋言辞好，岂知神鉴昏？’予昧前训，坐此枝叶繁。发愤永刊落，奇功收一原。”曰：“或疑其释《大学》，何如？”曰：“此学必论大头脑处，如明德，此《大学》大头脑也。朱子以虚灵释明德，不可易也。明之功，则曰‘因其所发而遂明之，以复其初’，此工夫至简易也，何疑之有？”曰：“或疑其格致求於外也，何如？”曰：“此不得朱子之精也。朱子曰：‘本明之体得之於天，终有不可得而昧者，是以虽甚昏蔽之极，而介然之顷，一有觉焉，则即此空隙之中，而其本体已洞然矣’。当时有问：‘介然之顷，一有觉焉，则其本体已洞然矣，须是就这些觉处，便致知充广将去？’朱子曰：‘然如击石之火，只是些子，才引着便可以燎原。盖介然之觉，一日之间，其发也无时无数，只要人识认得，操持充养将去。’此朱子之精，孔门求仁之学也。学者当默而识之。”学子曰：“然。”遂记之。（《朱学问答》）

嘉靖甲午秋七月，予游大洪山，张子叔平从焉。一日张子问学，予曰：“求仁问仁。”曰：“主一。”曰：“孔子之学，惟以仁为训。”“何也？”曰：“天地之一动一静，人心之一动一静，一本也，仁也。求仁之学，万古圣贤之正脉也。”曰：“仁之体何如？”曰：“仁道至大，不可求之言语，不可求之训诂，吾夫子在川上曰：‘逝者如斯夫！不舍昼夜。’此仁之体也。盖一动一静，天命之流行也，惟其动静，此所以不穷。颜子之见卓尔，孟子



之谓‘必有事焉而勿正’，是皆有见於一动一静之妙也。非知道者，孰能识之？孟氏之后，千有余岁，惟伊、洛得闻之，此道明之会也。明道先生曰：‘天地之间，只有一个感与应而已，更有甚事？’又曰：‘天地万物之理，无独必有对，皆自然而然，非有安排也。每中夜以思，不知手之舞之，足之蹈之。’此是‘天理二字，自家体贴出来’者也。伊川先生曰：‘有感必有应，凡有动皆为感，感则必有应，所应复为感，所感复有应，所以不已也。’程夫子兄弟所谓感应，亦有见於一动一静之妙也。一动一静，生生不已，仁之体在我矣。”张子曰：“唯。”乃书以授之。（《求仁问答》）

间尝读明道《行状》曰：“闻汝南周茂叔论道，慨然有求道之志，未知其要，汎滥於诸家，出入於老、佛者几十年，反求诸《六经》，而后得之。”晦翁解太极，谓：“周子手是图以授之，此可谓要矣。”不知其所谓“未知要”者何事？而又汎滥诸家、出入老佛，直待反求《六经》，而后得之，以为伊川尊明道之言乎？伊川恐非苟言也。《宋史》载明道与伊川入成都，闻箍桶者说《易》，兄弟涣然有所省，后门人问《易》，伊川曰“《易》学在蜀。”至著《易传》，必曰：“斯义闻之成都隐者。”每读至此，叹曰：“此圣贤至公至平之心，无一毫自广狭人之念，此所以继千载之绝学也。”於箍桶者有一论，尚欲表显之，况於其师乎？此深可疑也。南轩与晦翁书，谓：“程先生与门人讲论，未尝一言及《太极图》。”晦翁谓：“此书详於性命之原，而略于进为之日，有不可骤而语者。”中思之，门人固有不可骤而语者，若伊川《易传》之言，以教万世，胡安定有言则引之，箍桶者有言则引之，何於周之图，素未尝一语及之乎？此深可疑也。晦翁与象山论无极太极，往复争辨，其书有曰：“周子灼见道体。”又曰：“此老真得千圣以来不传之秘。”至序《大学》，以二程接孟子之传，序《中庸》，又曰：“程夫子兄弟者出，得有所考，以续夫千载不传之绪；得有所据，以斥夫二家似是之非。微程夫子，则亦莫能因其语而得其心也。”信斯言也，则二程之学，似无与於周子矣，此深可疑也。夫宇宙间只有一箇理，在《易》曰“太极”，在《大学》曰“明德”，在《中庸》曰“中”，一也。论太极既以周子真得千圣以来不传之秘，而序《大学》、《中庸》又以二程续千载不传之绪，此深可疑也。

佛氏曰定，明道亦曰定，佛氏曰惺惺，上蔡亦曰惺惺，何也？忘己耳。若灼然有以实见得吾心之体，有在于此，设以佛氏所尝语，反规规然而避之，是反涉於较计偏倚之私，而累其广大光明之量，其於斯道无我无物之体，不无有害。（已上《答湛甘泉》）

今之以学自命者，人皆议其行事之谬，谓平日讲道学而行事如此，其伪也。愚以为不然。平日讲学，只成一个自私，而自以为天理，故其行事之谬者

，非伪也，学术之差也。

《大学》孔氏之训，明道先生兄弟表显之，以觉后学者也。慈湖一切扫之，如定静安虑，彼则曰：“此膏肓之病也。”如格物致知诚意正心，彼则曰：“何其支也？取人大中至正之心，纷然而凿之，岂不为毒？”信斯言也，则《大学》在所屏绝矣，其可乎？开口说毋意，毋意是也，然有取乎主忠信，而以一为未离乎意，此为毋意乎？有意乎？不可不察也。圣功之要，曰存，曰思，任意削去。当时象山先生已见其微，故戒之曰：“若茫然而无主，泛然而无归，则将颠顿狼狽之患。”信然矣，其蔽之本指，其於心不在焉。则以为心如何？曰：“在正，舍之则亡。”则以为圣人未尝贵操而贱舍，此说若行，是率天下贸贸焉，莫知所之，不至於槁木死灰不已也。其为学术之害，可胜言哉！（已上《答罗达夫》）

文敏霍渭厓先生韬

霍韬字渭先，始号兀厓，后更渭厓，广之南海人。目有重瞳，始就小学，即揭“居处恭”三字于壁，力行之。日诵数千言，一二岁间，诸经皆遍。登正德甲戌进士第。告归，读书西樵山中，无仕进意。嘉靖初，起为兵部职方主事，仍谢病归山。丙戌陞少詹事兼侍读学士，丁亥进詹事，戊子陞礼部右侍郎、礼部尚书，皆辞免。庚寅丁母忧。服阕起吏部侍郎，丙申出为南京礼部尚书，己亥改礼部尚书，加太子少保，掌詹事府事。庚子十月卒於位，年五十四。赠太子太保，谥文敏。

先生以议大礼，与张桂俱为上所宠眷。然张桂赋性倾险，既猎取大位，仇视不同议之人。而先生举动光明，於不同议之人，如丰熙、杨慎、徐文华、唐枢、陆粲，皆极力荐举。其所论列，动关安危大计，在吏部则铨政为之一清，在礼部则南中体统肃然，风俗为之一变。为举主不认门生，居乡不喜治生，真行其道，不顾是非恩怨。魏庄渠曰：“兀厓之亡，於世道有大关系。”非虚语也。今以先生与张桂同类并称，是先生为张桂所掩也。独是与邃菴、桂洲相讦，皆以意气用事，乏中和之义，所谓豪傑而不圣贤者也。

先生荐文成，谓“臣不如也”，而於文成之学不能契。大意以知有圣人之知，有下愚之知，圣人之知则可致，下愚之知则无所不至矣。夫文成之所谓良知，即人人所同赋之性也，性之灵处，即是知，知之不息处，即是性，非因下愚而独无也，致者致此也。先生之所谓知，乃习染闻见之知也，恶得良？故圣人与下愚，相去倍蓰无算，如何致之哉？此真千里之谬矣。

文敏粹言

严威俨恪不懈，则不言敬而敬在其中矣。

或问：“明道先生如何是道？”曰：“於君臣父子兄弟朋友夫妇上求，此

道学正路。世之淫於老、佛，老、佛上一截与吾儒同，又谓佛与圣贤只差毫釐，此千古名教之罪人也。”

人於食息之间，放过多少。

初学刻励工夫，安得便自在快活？亦须勉强持守，习熟自别。

初学勿忧助长，只忧忘了，到有助长之病，又自有药。

学知为己真味，则知接人处事，有一毫不尽其心者，皆切己实病。

今人说操心，只是悬空捕影。

思不出於私，便是天理，从天理上思，便是穷理尽心知性，再不消说主一，不消说涵养，但不可太急迫为心病。

说能存心，而容貌词气不管，乃自欺尔。

只中无主而静坐，且认静坐作工夫，便有许多病痛。

须知穷理，即所以养心。

吾人有一息天理纯全处，亦天道流行也，岂惟吾人鸢飞鱼跃，活泼泼地。

世有苟贱无耻之流，多借忍耐之说以自蒙臭恶，可怜也，乃且曰道学如是。

。

丙申秋，某与致斋、甬川日集伺朝所，致斋讲阳明之学，曰致良知，曰知行合一，与甬川异，辨说棼拏，莫相一也。某曰：“圣人位育，皆心性事，谓良知非圣与？非也。然而有圣人之知，有下愚之知，率下愚之知，认欲为理，认利为义，曰吾良知，吾致吾良知，是圣跬混，故人心道心之辨，贵精一也。知行合一，矫学者口耳之敝也，要之知行亦自有辨，过矫反蔽，君子自立，不求同於时，姑俟后世耳。”

惟孜孜不敢少懈，只求不得罪天理而已。

居处恭之目何如？曰非礼勿视也，非礼勿听也，非礼勿言也，非礼勿动也。四者，居处恭之目也。圣贤实学，浅深高下，一以贯之者也。世儒不实用力，以居处恭为粗浅，不屑言，以四勿为精深，不敢言，求所谓主敬之说，求所谓格致之说，求所谓戒慎之说，惟费口耳，全无实力。

今之人耳目口鼻犹夫古之人也，声音笑貌犹夫古之人也，何独於心而疑之？尧、舜所以圣，纯天理、绝人欲而已矣；学者希圣，扩天理遏人欲而已矣。扩天理遏人欲，不在乎他，觉悟之间而已矣。

公议所在，系国家元气，系天下治乱。

未有天地，一气而已矣。清而上覆，天由生焉；凝而下奠，地由生焉。一翕一闢，气化流行焉。时其翕也，秋冬生焉；时其闢也，春夏生焉。譬诸人焉，吹气而寒，唇所翕也；呵气而煖，唇所闢也。一气而已矣。谓阴阳有二气，亦谓吹呵有两人也，可乎？阳生祀天，阴生祀地，则阴阳判矣，阴阳判而气

化滞矣，气化滞而鬼神之机息矣。

君子之於学也，太和元气灌注一身，斯其学之醇；君子之於治也，太和元气灌注天下，斯其治之极。

有袂交者其辞情，道义交者其辞理。其辞情者损，其辞理者益。

天下一气也，舟车所至，人力所通，天地所覆载，日月霜雾所照坠，高极无极，深极无极，太极无极，一气也。然而有山谿之险，内外之限焉，何也？地之形为之也。人也者，天地之心也，所以赞天之能，理地之纪，完合宇宙於一气者也。仁也者人也，合宇宙为一气者也。

阳明之学，一言蔽之曰“致良知”，析曰“格物”，曰“知行合一”，均之致良知也。然有圣哲之知焉，有下愚之知焉。圣哲之知致焉，位育参赞良知也；下愚之知致焉，饮食男女亦良知也。今夫犬之豕斤豕斤，狐之绥绥，鶡之奔奔，鴟之摸摸，良知也。下愚奚择焉？致下愚之知，禽兽羞伍，是故修道之教，不可已也。

考功薛西原先生蕙

薛蕙字君采，号西原，亳州人。正德甲戌进士。授刑部主事。武庙南巡，抗疏谏。已，调吏部。大礼之议起，先生撰《为人后解》、《为人后辨》，奏入，下狱。寻复官，历考功司郎中而罢。嘉靖辛丑正月卒，年五十三。

先生初好养生家言，自是绝去文字，收敛耳目，澄虑默照，如是者若干年，而卒未之有得也。久之，乃悟曰：“此生死障耳，不足学。”然因是读《老子》及佛书，得其虚静慧寂之说，不逆於心，已而证之《六经》及濂、洛诸说，至於《中庸》“喜怒哀乐未发之谓中”，曰：“是矣！是矣！”故其学以复性为要。未发之中，即性善也，情则始有善不善。圣人尽性，则寂多於感，众人私感不息，几於无寂。此言似是而非。夫性不可以动静言，濂溪之主静，无欲故静。又曰：“一者，无欲。其非动静之静可知矣。”孟子言性，多以情言，盖舍情无以见性，与诸子专向人生而静以上说性者不同。若止靠静中觉性，以为情发之张本，则一当事变纷纭，此体微薄，便霍然而散矣。一真一切，真无昼夜，无古今，无寂感，方可言性也。

约言

太虚之中，一理旁薄，宁有二乎？幽明人鬼，未始不一，上帝固曰天，吾心亦天也；鬼神固曰神，吾心亦神也。及世愈衰，小人自智其愚，妄意神道为茫昧，故肆其恶而无忌惮，谓天为弗知，而吾心已知矣；谓神为可欺，而吾心已不可欺矣。《书》曰：“天聪明，自我民聪明。”民之聪明，即天之聪明也。非是故也，亿兆至众，天将竭聪明以伺之，不亦劳乎？

寂然不动，本一理耳，感而遂通，乃散为万事。虽散为万事，正是一理

，因物感之不同，故应之亦不同，千变万化，皆是物也。

卜筮之感应，理也，理即神也，非二物也。感则以类而应之，未感则隐而不可见，天人之道一也。

观人心之同，可以知天矣；观人心之感应，可以知神矣。

吾心之理，与宇宙之理，非有二也。知此者，宇宙非大，吾心非小，由人自小，故圣人示此引诸广大之域。其实此理非大非小，若厌小欣大，则又失之矣。

人心之神，与天之神，非有二也。天之神盈乎天地，吾心之神盈乎天地，非滞於块然之躯而已。故人能格於天地者，以此理本同一体，充塞而无不在也。若心专滞在形体，何由格於天地乎？亦非心往至於天地，心未尝动也，盖天地之间，心无不在。

论见闻之知，则今有而昔无，论知觉之本体，则今非益而昔非损也。见闻之知，非德性之知者以此。夫能知者心也，其所知者物交而知尔。心无所不知，物交之知，必有穷也。学者徇物以为知，方自多其博也，执知以为心，方自是其智也，何异窥蔀屋之容光，而不覩日月之大明者乎？

寂感者，心之理也。惟圣人能尽其理，寂多於感，亦其理然也。众人乱於嗜欲，故私感不息，几於无寂。《易》曰：“憧憧往来，朋从尔思。”谓之尔思，出於私己，非感应之正理也。

知止而后有定，用心不一者，未知止也。

未发之中，即性善也。发而有不善，惑於物而迁其性耳。知其性而不累於物，则其情无有不善者，然情之不善者，其性善亦岂遂亡哉？物往而情息，其本无不善者，复自若也。世儒因人之不善，而谓性有不善，是不知未发之性，乃以情而言性也。欲其不谬，可得乎？

君子所寓在是，所乐在是，何寓而无乐？是以不愿乎其外也，有愿乎外，由所寓之内无乐耳。辟之居齐不乐，思楚之乐，其何与之有？由如是也，终身居可乐之位，而其心戚戚焉。此夫子所以与点也。

君子以诚身为贵，实有於身谓之诚身。夫天下之物，可以实有於身者，惟善为然，由其为固有之实理，故可以实有焉耳。彼取诸外者，夫岂可得而有之耶？学非主於诚身，虽博学多能，卒非己有，所谓不诚无物也。

涵养本源，穷理在其中矣，存久自明，心学之要也。

学贵知约，约必无所不通，有不通者非约也。

寂然之时，物物本不相碍，及其感也，虽物各付物，而已不与焉。诚如是也，从容万物之间，夫何为哉？今无事则不免将迎之病，临事则以己而必物，胶胶扰扰，患其多事。而不思所以致是者，皆私意之自累，非事累之也。

静中有物，指主宰而言，居敬则心中无物，指私欲而言。

朱子曰：“心一也，有指体而言者，有指用而言者。伊川此语，与横渠心统性情相似。”愚谓程子之说，盖谓凡言心者，有主性而言，此则主体而言也；有主情而言，此则指用而言也。主性而言，此心字即是性；主情而言，此心字即是情。非谓性情之外，复有所谓心者，而统乎性情也。故谓性统动静则可，谓心统性情则不可。性即太极也，太极之上，不当复有物。五峰心妙性情之德，与横渠之失同。朱子极此称二言，殆未然也。

言理者，率以大言之而遗其小，如是，则理有所偏，非大矣。包大小而不遗，此其所以为大也。

方士之言养生者，往往穿凿於性命之外，不知养生之道，不越乎养性。世儒率言知性知天，而斥小养生，不知养其性者，即同乎天道而不亡。（《老子集解序》）

昔程子谓司马子微坐忘论为坐驰，其言曰：“未有不能体道而能无思者，故坐忘是为坐驰，有忘之心，乃思也。”曰：“程子之说，诚善矣。第其议子微者，殆不然也。夫无思者无忘也，惟圣人者能明之，非夫学者之事也。凡学者必始於操心，终於无忘，渐习则可致，欲速则不达。虽大贤之资，未有越操心而至无忘也。天下之理本同末异，所以异者，由人之用心不一也。二家之学，皆以无私心为极，苟无私心，异安从出？人生而静，是谓一体，先圣后圣，同复其初而已矣。奚道宗儒学之辨乎？今儒学即事以治心，其蔽也，流宕而忘本；道宗屏事以安心，其蔽也，固滞而不该於用。非二宗之学本然也。”（《坐忘论序》）

文节舒梓溪先生芬

舒芬字国裳，号梓溪，江西进贤人。正德丁丑进士第一人。授翰林修撰。孝贞太皇太后崩，上假视山陵之名，将微行宣府。先生上疏，谓谅闇之内，当深居九重，无复外出。孝贞主入，先生又言当从午门，不当从长安门。以《春秋》公薨书地不书地之法求之，则孝贞有不得正终之疑矣。己卯上欲南巡，先生率同院诸公连名入谏。上怒，令跪门五日，杖三十，谪福建市舶副提举。嘉靖初，复原官。大礼议起，先生执为人后者为之子，不得顾私亲，三疏争之不得，乃偕同谏者哭於武庙。上震怒，杖如前。明年，母丧归。丁亥三月卒，年四十四。万历中，赠左谕德，谥文节。

先生以濂溪得斯道之正脉，故於《太极图说》为之绎义。然视太极若为一物，歧阴阳而二之，所以有天之太极，人之太极，物之太极，盖不胜其支离矣。於是将夫子之所谓习相远者，俱误认作性，以为韩子三品之论，言性庶为近之，是未窥濂溪之室者也。先生曾请文成书“拱把桐梓”一章，文成书至“至

於身而不知所以养之者”，顾先生而笑曰：“国裳读书，中过状元来，岂诚不知身之所以当养，还须读此乎？”

周海门遂言，庚辰先生见文成於南昌，与论乐之元声，跃然起拜，称弟子。按先生答周汝和书云：“阳明盛心，欲稍进生高明之域，固所卒愿，第今为罪斥人，而千里往返无忌，似忘悔惧，在生虽满朝闻之愿，而或累於阳明，则不能不虑及也。”此是先生官市舶闽中书也。先生以己卯入闽，至次年九月以父忧始归，计庚辰卒，岁在哀毁之中，无见文成之理。若九月以前，则先生之书可据。庚辰之见，真为乌有。逮至辛巳秋，文成居越，随即居忧。丁亥九月，文成出山，而先生已於三月不禄矣。其非弟子可知。仲尼之门，考以四科，回、赐之徒，不称官阀。一状元，何足以重文成，而必欲牵引之乎？

### 太极绎义

濂溪、考亭皆吾道正统，而为天地之心者，病儒者不知明体适用，为圣贤之学。故濂溪建图发主静之说，而考亭於图解，亦便以阴阳动静分体用，盖亦本乎主静之说，欲人求之未发之中，以立太极之体耳。试以吾儒体用论之，正心诚意，所以立极治国平天下，所以致用。王道之大，一天德之纯也。伊尹之事业本颜渊之学问也。方其本体时，亦必读书穷理，致知格物，孜孜焉而有所事，非一于默坐静斋也，然自是静底事。及其致用时，亦必笃恭庄莅，论道经邦，休休焉而无所事，非一于鞅掌奔走也，然自是动底事。由言体无不静，用无不动，而阴静为太极之体，阳动为太极之用，昭昭矣。若不以太极言，则动为阳之体，静为阴之体，如《论语》“知者动，仁者静”，註云“动静以体言”是也，若并以五行言，则动为阳之用，静为阴之用，如图说阳变阴合而生水火木金土是也。故也“动静无端”，又曰“体用一原”，学者不可不察。

夫太极不离乎阴阳五行之中，则亦有质有气之可接矣，穷其本原，所以妙二五而无不在者，乃天道之至微，而气泯於质，虽声臭亦不可得而接也，岂非性之本体哉？

人之生者曰理，曰气，曰质，曰数，四者而已。性之善恶出乎理，神之清浊出乎气，才之优劣出乎质，寿之短长出乎数，四者同出於太极。若未始有四也，然相为乘除，而推荡不齐，人之生遂因以异。是又未始无四也。理出於无极，理无不善，气动於阴阳，则阳一气，而阴二气（以奇偶言）也。

此气有正偏，而理因之有全缺，生之所受，有不同也。是何也？以形相禅也，故子之子不必肖父，女之女不必肖母，诚以阳同而阴不同也。子必感於父，女必应於婿，子感於妇，则甥乌必其如舅、孙乌必其如祖哉？

自太极而论人，则人性宜无不善。自乾男坤女而论太极，则太极万有不同。又自物而论太极，则与人、太极又相远矣。是何也？太极形而上者，人物形

而下者也。人又人，物又物，所谓源远流而末益分，其终乌得不稍异？或譬之嘉穀之为种也，一岁而有秕粒焉，再岁而色粟异焉，再岁而形味或且异焉，虽其中之美者，固自若也。执其秕粒白穗赤粟，告人曰：“是非此种也。”孰信之哉？则知始同终异，虽以造化之工，其势亦必至此。况乎男女之形化，信其理气之自成者哉？

问：“水生木而水无所亏，木生火而木遂以灭。”曰：“水之生木以气，气则屈伸往来之无穷，故气至而木荣，气返而木枯。木之生火以体，体则一定而不可损益，故体盛而火亦盛，体微而火亦微。体燥则近於火性，故其燄燃，体润则犹存水性，故其燄郁。体存而火存，体灭而火灭矣。或曰水智也，智者行其所无事，木仁也，仁者不自私己，故能杀身以成天下之事。或曰水假土以生，木不自用而取诸人也。木不假物而自用，是以劳身焦思而至於毙也。故孔子以木为近仁，必示以好仁不好学，其蔽也愚，然则天下之善事，岂一人之才所能办哉？知乎此，则知所以主静立极矣。”

问：“儒者皆言火生土，土生金。”曰：“土之体，博厚无疆，非火所能生。今湖荡之中，或浮沙成洲，平地之上，或积壤成丘，火何所用其力耶？但火之精气行於地中，土因是而成金，故金之明在内，则金乃火之所生，土之所成也。”

孟子之言性善，指仁义礼智而言者也。仁义礼智，乌有不善？但以人之禀受言之，则或全或缺，或有此而无彼，如“仁者见之谓之仁，知者见之谓之知”之类，此韩子性有三品之说，优于荀、杨，然自予言之，虽谓性有万品可也，岂特三品而已哉！

以五行之生言之，则金生於火也，火性烈而金性刚，木生於水也，水性缓而木性柔，此则一理之赋，所谓性相近也。然水行也而向於下，木止也而向於上，火散也而向於无，金遁也而向於有，此则土之所为，所谓气禀之拘也。

气以理行，故理之在天者，若有知觉，在人为此心之灵也。圣人有教以觉庸愚，谓之“为天地立心，为生民立命”者以此。

人心最灵，是心即太极也。心之动便有善恶万殊，则太极之流行赋予於人者，又安得而尽同耶？

天之太极主乎动，圣人之太极主乎静，所谓动而生阳，动极而静，静而生阴，静极复动者。盖复者还其旧之谓也，以见太极原只是动，又谓阳变阴合，又谓五气布四时行，曰变，曰合，曰布，曰行，皆是动，故考亭之解曰：“太极之有动静，是天命之有流行也。”盖亦有以识之矣。《易》曰：“天行健。”《诗》曰：“维天之命，於穆不已。”则是阴阳之运，岂有一息之停哉？虽曰动极而静，亦不过如程子所言翕聚耳。子在川上曰：“逝者如斯夫



！不舍昼夜。”其旨深哉！

问：“小人悖之，是庶民乎？是学者乎？”曰：“是学者。如孔子之所谓佞人，孟子所谓乡愿，《大学》之闲居，《中庸》之无忌惮，皆是也。若夫庶民盗贼之违理犯义，则非其性之滋伪，由於上之人不能立极，使之无道，而教之无素也。《书》曰：‘惟皇上帝，降衷於下民，若有恒性，克绥厥猷惟后。’荀卿子曰：‘天下有道，盗贼其先变乎？’由是推之，则知庶民之违礼，盗贼之犯义，特以极之不立耳，非庶民盗贼之罪也。”

徵君来瞿塘先生知德

来知德字矣鲜，号瞿塘，川之梁山人。十岁通举子业，举嘉靖壬子乡试，以终养不上公车。亲歿，庐墓六年，遂无宦情，至万县山中，潜心三十年，以求《易》象，著《错综图》，一左一右曰错，六爻相反，如《乾》、《坤》是也，一上一下曰综，反对如《屯》、《蒙》是也，以观阴阳之变化。著《黑白图》以验理欲之消长。万历壬寅，司马王象乾、中丞郭子章交荐，除授翰林院待诏，疏辞，令以原衔致仕。年八十卒。

先生之学，与程子、阳明有异同者二端，谓格物之物，乃物欲之物，物格而后知至；克己复礼为仁；养心莫善於寡欲。此三句话，乃一句话也。何也？物也，己也，欲也，皆有我之私也。格也，克也，寡也，皆除去有我之私也。紫阳是说前一步工夫，阳明是说后一步工夫。谓明德即五达道也，自其共由於人谓之道，自其实得於己谓之德，自其通於天下曰达，自其昭於天下曰明，非有二物也，即敬止仁敬孝慈信之德也，言齐家，孝弟慈之德也，言治国，宜家人宜兄弟父子足法之德也，言平天下，老老长长恤孤之德也。一部《大学》归结於此二字，不言道而言德者，有诸己而后求诸人也。此正五帝三皇以德服人之王道耳，若以人之所得乎天，而虚灵不昧为明德，则尚未见之施为，以何事明明德於天下哉？愚按以物为欲，或问中孔周翰已有是说，但孔以为外物之诱，先生以为有我之私，虽稍不同，然有我之私，未有不从外诱者也。夫格物为初下手工夫，学者未识本体，而先事於防欲，犹无主人而逐贼也。克己之主脑在复礼，寡欲之主脑在养心，格物即识仁也，即是主脑，不可与克己寡欲相例耳。明德为虚灵不昧，无一象之可言，而万象森然，此体不失，而行之君臣父子兄弟夫妇朋友之间，自无隔阂，故谓之达。故谓五达道在明德中则可，谓明德即五达道，则体用倒置矣。其论心学晦明，天实囿之，若是一阴一阳之道，继之者未必善矣。呜呼！人自囿之，而归咎於天，可乎？

心学晦明解

心学之一晦一明，天实囿之也。心学常明於天下，则世多圣人，麒麟凤凰不能出走兽飞鸟之类矣。即今书者，吾儒所治之业也，天下无不读书之圣人

，贤者识其大，不贤者识其小，此古今圣人之常，大舜迹言且察，况书乎？盖天忌尤物，圣人之经，不使人见其全经，圣人之传，不使人见其全传，纵医家之灵方，卜术之奇数，藏之秘府者，亦不肯久留於人间，书可知矣。夫书与天地，本无忌碍，且有兴有废，而况於生人乎？观天不以全书与人，则知天不以全聪明与人矣，故心学不常明，圣人不常生，皆天有以囿之。孔子之聪明，千古一人而已，信乎子贡以为天纵也。孔子之后，门弟子多者，莫如郑康成，一时相信者，以为孔子复生矣。自宋有程、朱，而郑公之业遂废，可见天惜聪明，不肯尽归於一人也。程、朱在宋为名儒，然《大学》首章头脑工夫未免差误，他可知矣。王阳明以《大学》未曾错简，又可见天惜聪明，不肯尽归於一人也。阳明之说是矣，然又以格物之物，认为事字，教人先於良知，而明德二字，亦依朱子，又不免少差，又可见天惜聪明，不肯尽归於一人也。故天下有治有乱，心学有晦有明，皆天以聪明囿之，人力不得而与也。某少壮之时，妄意圣贤，山林中近三十年，所著有《易经集註》、《大学古本》、《入圣工夫字义》、《理学辨疑》诸书，与程、朱、阳明颇有异同。昨友人致书，以天下义理程、朱说尽，阳明不必议之。将程、朱之註取科第，而复议之，非儒者之用心也。此言盖为某而发，非为阳明也。殊不知理者天下之公理，人人皆能言之，不反复辩论，岂得为儒？且议者议其理也，非议其人品也。若论程、朱、阳明之人品，俱千载豪傑，泰山北斗，皆某之师范也，岂敢议之？阳明亦未尝议朱子之人品也，亦议其理而已。使前人言之，后人再不敢言之，则《坟》、《典》古圣人之书，孔子不敢删矣，《春秋》列国侯王之史，孔子不必修矣，传註有前儒，程、朱不可出一言矣。言之者，不得已也，盖天囿世人之聪明，入圣之工夫，稍认不真，则其用功之先后，不免以缓为急，以急为缓。古人有言，黄河之源不扬黑水之波，桃李之根不结松柏之实。名儒言之，门徒千人，从而和之，后学晚进，差毫釐而谬千里，所以不得已而辩论也。

语录

仁义礼智信之理一也，自天命而言谓之性，自率性而言谓之道，自物则而言谓之理，自无偏倚过不及而言谓之中，自有诸己而言谓之德，自极至而言谓之太极。譬如起屋相似，性字自根基上说，道字自道路上说，理字自尺寸不可易上说，中字自规矩上说，得字自畜积上说，极字自关门一扫统括微妙上说。

凡处不要紧之人，与不要紧之事，不可狎侮忽略，通要谨慎细密，就是圣人不泄迹工夫，吉凶悔吝都在此上面生。

世间千条万绪，消不得我一箇理字，千思万想，消不得我一箇数字，千横万逆，消不得我一箇忍字。

卷五十四 诸儒学案下二

卢冠巖先生宁忠

卢宁忠字献甫，号冠巖，岭南人也。曾守东平，不详其所至官。先生受学於黄泰泉。泰泉议王、湛之学，而先生以不得及阳明之门为憾，於甘泉则书札往来，求教不一也。先生谓“天地有间有是气，则有是性，性为气之官，而纲维乎气者”，是矣。然不知此纲维者，即气之自为纲维，因而名之曰性也。若别有一物以为纲维，则理气二矣。又以“诚意之意，是生理之初萌，纯粹至精，即周子诚神几之几也。其视意为有善有恶者，加功密矣”，与子刘子之言意同。然子刘子以意蕴於心，知藏於心意中最初之机，则知善知恶之知，是意为存主，知为初萌。先生之所谓意，乃子刘子之所谓知也。虽同在未发之中，而其先后之序有不容紊乱者。

献子讲存

夫物犹事也，事在心不在外，凡吾心所着之事即是物，格者，随此心所着之事，而格其善恶一定之理也。夫事之在心，是非善恶必有当然一定之则，於是吾心本然之明觉而是正之，则何者为善而当为，何者为恶而当去，举不能外吾心之聪明，与吾身之践履矣。是能格物。

阳明子谓：“无善无恶者心之体，有善有恶者意之发，知善知恶者知之良，为善去恶者物之格。”盖学未知孰善孰恶，必不能为善而去恶，如所云是先为善去恶，而后求知善恶，《大学》当以诚正居先，而格物在致知之后矣。此所以起学者之疑也。阳明之学主致良知，故只格物便一了百当，然此上智之事，非可概中才以下也。后学推演其义者，则曰：“致良知也，虚灵不昧，天之性也。”致者充极其虚灵之本体，不以一毫意欲自蔽，而明德在我也。物格者，感而遂通天下之故，而修齐治平一以贯之，明明德於天下也。是以致知为体，格物为用，致知在先，格物反居后，未免於《大学》条次不伦，且既无一毫意欲之蔽，而充极乎天命之性，即无事矣，又何劳诚意於好善恶恶也耶？至以镜譬之，谓“知如镜之明，致则磨镜，格则镜之照物。”夫镜必磨而后照，今格以照之，而后致以磨之，是先用之照，而后磨也。《大学》曷不言致知而后格物耶？

性者天之命，心者性之宅。性只是天地之性，无所谓气质之性，性无不善，其为不善，气杂之也。心只义理之心，无所谓利欲之心，心无不正，其为不正，习移之也。天地间有是气，则有是性，性为气之官而纲维乎气者。气或时得而拘之，不可得而泯之，气有不美，性固能转移之也。人之所不虑而知者，是为良知，知即性也。良知之发，无有不善，或流为邪妄，心亦无不自知之，但习於利欲，而不能反正耳。而谓其本心之不正者，否也。

常戒慎，则心体自明，务平恕，则物宜自顺。

问“生之谓性”。曰：“此古语也，非始於告子也。此语说得最是，盖生即气，气便寓性。孟子道性善，以生为气，而深闢之，是气之外又别有所谓理者，不分理气为二乎？至宋儒，又有天地之性、气质之性之说，遂使性亦有二，而万物无复统体一太极矣。夫理者气之纲，气者理之迹，气即寓理。古未有以理气并言者，《易》曰‘一阴一阳之谓道’，释之曰‘阴阳迭运者气也，其理则所谓道’，理气并言，盖昉诸此。夫阴阳五行万物，气也，而各一其性，理也。在人则耳目手足，气也，而聪明持行，理也。程子曰‘性即气，气即性’，盖惧人二之也。性即太极，气只是气，不可复言有气质之性。说着个性，即无不善，其为不善，气有杂糅，而性为所累耳。气之付畀得其贵者为人，得其贱者为物，得其清而纯者为贤为智，得其浊而驳者为愚为不肖，曷能齐一？而性则未尝不一也。孟子始终不能服告子之心，为其论未及此。”

问：“《中庸》说天命之性，又说未发之中，即孟子言性善否？”曰：“民受天地之中以生，故性无不善，而偏者非性也。《易》称继之者善，成之者性，继而曰善，则成其有不善乎？若乃阴阳变合，而气之流布，不无清浊纯驳之异，故物之遇之，自有通蔽邪正之殊。其在天，日月星辰已不无明暗，其在地，山川土石已不无柔刚，而况於人乎？况於物乎？而其本然之性，则未尝不善也。是故学问之道，惟在变化气质，易其恶而致其中。所谓未发之中，非以日用应务者为已发，而指夫退然休息，未与事接时为未发也。盖事物未来，念虑未动，要之必有主宰於其内，浑然全体，至灵而至寂，不测而不倚，是以虚无不受，感之即通，虽纷华盛丽，万变起灭，而其寂然之本体，则无时不寂然焉，所谓未发之中，非是之谓乎？於此而得养，则物欲无所蔽，而发皆中节，大本达道，贯通流行，此盛德之所以日新，天命之所以不已也。”

致良知之旨，非始於阳明也。朱子谓康炳道曰：“致得吾心本然之知，岂复有所陷溺？”本然之知，非良知乎？心不为物欲所陷溺，不可入圣乎？但朱子止就一义说，阳明认得十分端的，故执此一说，左来右去，直穷到底，累千万而不离。

道心者，天然自有之义理，而非出於人心之外也。人心者，天然自有之情才，而道心之用，所以显行也。寂感之际，茫然不知体察，则其流而为邪妄，直易然耳，所谓危也。然虽蔽於物欲，流于邪僻，而其本然之良，随处发见，能察识而操存之，固甚危而甚安也。

由其灵明尝觉也，故谓常发；由其虚涵不倚也，故谓未发。

天命之性，无声无臭，不睹不闻，不可得而言也，故以仁义礼智明之。而性之本体，因之可见。所谓因用以明体也。

阳明先生之致良知，当先辩於知也。夫知有知觉之知，有意见之知，有本

然之知，昧者均以为良知。夫知觉之知，人与物一也，有真率，无节制。意见之知，萌於念虑，善恶几焉。虽本然之知出於性天之灵觉，不待学习，童而知爱亲，长而知敬兄，感触而应，孺子入井而怵惕，见呼蹴之食，无礼义之万锺，而辞让，此谓本然之良知，所当致焉者也。致吾爱与不忍之知，即无一念一事之非仁，而万物育矣。致吾敬与辞让之知，即无一念一事之非义，而万民正矣。

知行一，中人以上事也。知而行，中人以下事也。

君子之道，虽费而实隐，以见求道者，但当於隐求之，正不必泛求於费，使有远人为道之过也。隐者无声无臭之谓，即莫见乎隐之隐，言道之本体也。道之本体，不睹不闻，即之无朕，而万物万事万象随在各足。

伐柯之远，无他，二故也。二则徒费瞻忽，无益於求也。及若反而求之，则吾心自有一箇天则，不落格式，不烦比度，所谓一也。心外无道，道不远人也。人之为道而远人，是远心以为之，故失之逾远也。丘未能一焉，谓未能以心之所以教人致一也。求事父之理於其子，求事君之理於其臣，求朋友之理於其先施之友，求在外者也，执柯以伐柯者也，是二之也。乃若心也者，天之所以与我，其一念至诚，惻怛之意常一乎子臣弟友之间，即忠恕也。以此事父，则夔夔齐栗者在我，不必求事之之则於舜也。以此心事君，则周之至德者在我，不必求事之之则於文王也。以此心施之友，则惠及朋友者在我，不必求先施之则於武公也。所谓一也。

心之本体，浑然中涵，不落方体，若虚而甚实，似寂而甚神，才放下便沉灭昏杂，才提起便知觉灵明，自非私欲蔽锢，梏之反覆，其真体固在也。此处正要体认，不知体认，却无倚着，便落想像，遇事感应，愈加昏杂，然则何妨于炯炯，而欲常止止也。但既体认得真，却要存养得密，常令在中，勿致放失，庶几全体呈露，大用显行耳。其谓知觉常止常定，不可落念者，为意必固我之私也。其谓感应常运常化，不可成念者，为好乐忧患之不得其正也。

初用功者，不怕忘，只怕不知忘。既用功者，不怕助，只怕不曾助。

语其本体，谓之未发，语其感通，谓之发。若此心之灵，则非待有所感发，而后有知也。

学者涵养，须於静中觉得有物，动时却自无事，乃不偏着。

悟非意见想像之谓，此心生机也。生机发动，则有自然之明觉，惟澄心凝虑，生机潜通，是自然有得。自然有得，然后无思而无不通。

问：“《大学》於诚意以下皆有传，独格致之义阙焉，何也？”曰：“物也，知也，意也，一物也。格也，致也，诚也，一事也。由心之感曰物，由心之灵曰知，由心之萌曰意，非异也。盖心一也，即其感通之物而格之，以致吾

本然之知，就吾意所知之物而好恶之，必无自欺之蔽，是谓格物致知诚意耳。圣门之学内求，故三者为一，后人之学外求，故三者支焉。以三者各自为义，则其以为阙也固宜。《记》曰：‘人生而静，天之性也，感於物而动，性之欲也，物至知知，然后好恶形焉。’释者以为心之知因物生，意从知起，无内外，无先后，其致一焉者也。《记》之物至，非《大学》所谓物乎？《记》之知知，非《大学》所谓知乎？《记》之好恶，非《大学》所谓意乎？可好可恶，物也；识其可好可恶，知也；好之恶之，意也。今如人之心，其卒然以可好之物感也，则心之灵，虽不与物谋，而即知其可好矣，何者？心之好之之理，与物之可好者遇也。如此则所以好之者，当尽其知而止也。而好之不如好好色，是谓不致好之知，不致好之知，是谓不格物之善矣。今如人之心，其卒然以可恶之物感也，则心之灵，虽不与物谋，而即知其可恶矣，何者？心之恶之之理，与物之可恶者遇也。如此则所以恶之者，当尽其知而止也。而恶之不如恶恶臭，是谓不致恶之知，不致恶之知，是谓不格物之恶矣。故格物非他也，格吾知之物也，格吾意之物也；致知非他也，致吾物之知也，致吾意之知也；诚意非他也，诚吾物之意也，诚吾知之意也。虽然要之在於此心欺否之间耳，故曰所谓诚其意者毋自欺也。毋自欺，则如好好色，如恶恶臭，此谓之自谦矣。夫是之谓物格，夫如是之谓知致，夫如是之谓意诚。孟子曰：‘万物皆备於我矣，反身而诚，乐莫大焉。’惟万物之理，备於吾心，故德性之知，周於万物，反身而诚，则万物之备於我者格，而德性之知致矣，此之谓自谦。盖言乐也，然则如之何？亦於独知之地，谨之而已。盖德性之知，我自有之，有感之顷，我自知之，於此不用其谨，恶乎用其谨哉？”

问：“意者云何？”曰：“天地之大德曰生，心则其生之理也，意则其生理之初萌也。天性纯粹中，此为最先端倪，绝无一毫夹杂，少顷即有许多计较迁就之私矣。少有计较迁就，即纯粹端倪便不能直遂矣。故《大学》教人诚意，只是要人实养得端倪在，随地生干生枝，吐华吐实，无非此一生理贯彻耳。故身心国家天下者，非他也，诚意之枝干花实也。”

天地虽闭塞，而化未尝息，日月虽沉晦，而明未尝息，江河虽隐伏，而流未尝息，故人心不可以动静言，才说静已是动。

喜怒哀乐率吾性曰道，视听言动行吾敬曰德。

饥欲食，渴欲饮者，人心也；不以饥渴之害为心害者，道心也。欲生恶死者，人心也；欲恶有甚於生死而不为苟得者，道心也。

侍郎吕心吾先生坤

吕坤字叔简，号心吾，河南宁陵人。隆庆辛未进士。授襄垣知县，调大同，有人命坐抵，王山阴家屏欲缓其狱，不听。山阴入为吏部，语人曰：“天下

第一不受请托者，无如大同令也。”特疏荐也。陞吏部主事，转至郎中，出为山东参政，历山西按察使，陕西布政使，以右副都御史巡抚山西，入协理院事，陞刑部右侍郎，转左。每遇国家大议，先生持正，不为首鼠，以是小人不悦。先生尝为《闺范图说》，行之坊间，神宗喜小说院本及出像诸书，内侍陈矩因以《闺范》进览。神宗随赐皇贵妃郑氏。贵妃侈上之赐，制序重刊，颁之中外。时国本未定，举朝方集矢於郑氏，而不悦先生者，谓可藉手中以奇祸。给事中戴士衡劾先生假托《闺范图说》，包藏祸心。好事者又为忧危竝议，言先生以此书私通贵妃，贵妃答以宝钺五十，采币四端，易储之谋，不幸有其迹矣。戚臣郑承恩上疏辩冤，戍士衡。先生亦致仕不起，家居四十年。年八十三卒，赠刑部尚书。

先生资质鲁钝，少时读书不能成诵，乃一切弃之，澄心体认，久之了悟，入目即不忘。年十五读性理书，欣然有会，作《夜气钞》、《扩良心诗》。一生孜孜讲学，多所自得，大抵在思上做工夫，心头有一分检点，便有一分得处，盖从忧患中历过，故不敢任情如此。

呻吟语

乾坤是毁底，故开闢后必有混沌，所以主宰乾坤，是不毁底，故混沌还成开闢。主宰者何？元气是已。元气亘万亿岁年，终不磨灭。是形化气化之祖也。（《天地》）

先天之气，发泄处不过毫釐；后天之气，扩充之必极分量。其实分量极处，原是毫釐中有底，若毫釐中合下原无，便一些增不去。万物之形色才情，种种可验也。（《形气》）

道者，天下古今公共之理，人人都有分底。道不自私，圣人不私道，而儒者每私之曰圣人之道，言必循经，事必稽古，曰卫道。嗟夫！此千古之大防也，谁敢决之？然道无津涯，非圣人之言所能限，事有时复，非圣人之制所能尽。后世苟有明者出，发圣人所未发，而嘿契圣人欲言之心，为圣人所未为，而吻合圣人必为之事，此固圣人之深幸，而拘儒之所大骇也。

或问：“中之道，尧、舜传心，必有至玄至妙之理。”余叹曰：“只就我两人眼前说，这饮酒不为限量，不至过醉，这就是饮食之中。这说话不缄嘿，不狂诞，这就说话之中。这作揖跪拜，不烦不疏，不疾不徐，这就是作揖跪拜之中。就是一事的尧、舜，推之万事皆然，到那安行处，便是十全的尧、舜。”

形神一息不相离，道器一息不相无，故道无精粗，言精粗者妄也。因指案上樽俎言，其位置恰好处，皆是天然自有的道理。若说神化性命不在此，却在何处？若说这里有神化性命，这个工夫还欠缺否？推之耕耘簸扬之夫，炊爨烹

调之妇，莫不有神化性命之理，都能到神化性命之极。学者把神化性命，看得太玄，把日用事物，看得太粗，只因不曾理会。理会得，横竖推行，扑头盖面，脚踏身坐的，都是神化性命。

无万则一何处着落？无一则万谁为主张？此二字一时离不得。得一只在万中走，故有正一无邪万，有治一无乱万，有中一无偏万，有活一无死万。

或问：“子之道何如？”曰：“饥食渴饮，倦眠醒起，冬炉夏扇，喜歌悲哭，如此而已矣。”曰：“如此之道，其谁不能？”曰：“我有终身不能者在。”（以上《道体》）

今人不如古人，只是无学无识，学识须从三代以上来，才正大，才中平。今只将秦、汉以来见识，抵死与人争是非，已自可笑，况将眼前闻见，自己聪明，翹然不肯下人，尤可笑也。

今人无事不苟且，只於虚套搪塞，竟不咀嚼真味。

不从学问中来，纵有掀天揭地事业，都是气质作用。气象岂不炫赫可观？一入圣贤秤尺，坐定不妥贴。学问之要如何？随事用中而已。

学问二字，原自外面得来，盖学问之理，虽全於吾心，而学问之事，则皆古今名物，人人而学，事事而问，攒零合整，融化贯串，然后此心与道，方洽畅快。若怠於考古，耻於问人，聪明自己出，可怜可笑，不知怎么叫做学者。

“无所为而为”五字，是圣贤根源，学者入门念头，就要在这上做。今人说话，第二三句便落在有所为上，只为毁誉利害心脱不去，开口便是如此。

人才不甚相远，只看好学不好学、用心不用心耳。

以粗疏心看古人亲切之语，以烦躁心看古人静深之语，以浮汎心看古人玄细之语，以浅狭心看古人博洽之语，字意未解，句读未真，便加评鹭，真孟浪人也。

一门人向予数四穷问无极太极，及理气同异、性命精粗、性善是否。予曰：“此等语，予亦能勦先儒之说，及一己之谬见，以相发明，然非汝今日急务。假若了悟性命，洞达天人，也只於性理书上添了‘某氏曰’一段言语，讲学门中多了一宗卷案，后世穷理之人，信彼驳此，服此闢彼，百世后汗牛充栋，都是这桩话说，不知於国家之存亡，万姓之生死，身心之邪正，见在得济否？我只有个粗法子，汝只把存心、制行、处事、接物、齐家、治国、平天下，大本、小节，都事事心下信得过了，再讲这话不迟。”曰：“理气性命，终不可谈耶？”曰：“这便是理气性命显设处，除了撒数没总数。”（以上《问学》）

人各有抵死不能变之偏质，惯发不自由之熟病，要在有痛恨之志，密时检



之功，总来不如沉潜涵养，病根久自消磨。然涵养中须防一件，久久收敛衰歇之意多，发强之意少，视天下无一可为之事，无一可恶之恶，德量日以宽洪，志节日以摧折，没有这个，便是圣贤涵养，着了这个，便是释道涵养。

涵养不定的，自初生至盖棺时，凡几变，即知识已到，尚保不定毕竟作何种人。所以学者要德性坚定，到坚定时，随常变穷达生死，只一般，即有难料理处，亦能把持。若平日不遇事时，尽算好人，一遇个小小题目，便考出本态，假遇着难者、大者，知成个甚么人？所以古人不可轻易笑，恐我当此，未便在渠上也。

涵养要九分，省察只消一分，若没涵养，就省察得，也没力量降伏那私欲。

平居时有心訥言还容易，只是当喜怒爱憎时，发当其可，无一厌人语，才见涵养。

天地万物之理，皆始於从容，而卒於急促。急促者，尽气也，从容者，初气也，事从容，则有余味，人从容，则有余年。（以上《涵养》）

心要有个着落，不着落到好处，便向不好处。与庆阳李克菴通宵谈，非天德则王道，因相谓曰：“即此便是不放心。”

心放不放，要在邪正上说，不在出入上说，且如高卧山林，游心廊庙，身处衰世，梦想唐、虞，游子思亲，贞妇怀夫，这个是放心否？若不论邪正，只较出入，却是禅定之学。

一善念发，未说到扩充，且先执持住，此万善之囿也。若随来随去，更不操存，此心如驿传，然终身无主人住矣。

只是心不放肆，便无过差，只是心不怠忽，便无遗忘。

只一事不留心，便有一事不得其理，一物不留心，便有一物不得其所。

一事不从心中出，便是乱举动，一刻心不在腔子里，便是空躯壳。（以上《存心》）

慎言动於妻子仆隶之间，检身心於食息起居之际，这工夫便密了。

此身要与世融洽，不见有万物形迹，六合界限，此之谓化。然中间却不模糊，自有各正的道理，此之谓精。

天地人物，原来只是一个身体，一个心肠，同了便是一家，异了便是万类，而今看着风云雷雨，都是我胸中发出，虎豹蛇蝎，都是我身上分来，那个是天地？那个是万物？（以上《修身》）

或问“敬之道。”曰：“外面整齐严肃，内面齐庄中正，是静时涵养的敬；读书则心在於所读，治事则心在於所治，是主一无适的敬；出门如见大宾，使民如承大祭，是随事小心的敬。”或曰：“若笑谈歌咏，宴息造次之时

，恐如是则矜持不泰然矣。”曰：“敬以端严为体，以虚活为用，以不离於正为主。斋日衣冠而寝，梦寐乎所祭者也。不斋之寝，则解衣脱冕矣。未有无衣冕而持敬者也。然而心不流於邪僻，事不诡於道义，则不害其为敬矣。若专去端严上求敬，则荷锄负畚，执轡御车，鄙事贱役，古圣贤皆为之矣，岂皆日日手容恭足容重耶？大端心与正依，事与道合，虽不拘拘於端严，不害其为敬。苟心游千里逐百欲，而此身却兀然端严在此，这是敬否？”

懒散二字，立身之贼也，千德万业，日怠废而无成，千罪万恶，日横恣而无制，皆此二字为之。

静中看天地万物，都无些子。（以上《主静》）

学者万病，只一个静字，治得定静中境界，与六合一般大，里面空空寂寂，无一个事物，才问他索时，般般足，样样有。

千纷百扰中，此心不乱，千挠百逆中，此气不动，此之谓至静。（以上《居敬》）

喜来时一点检，怒来时一点检，怠惰时一点检，放肆时一点检，此是省察大条款。人到此多想不起，顾不得，一错了，便悔不及。若养得定了，便发而中节，无用此矣。

圣狂之分，只在苟不苟二字。（以上《省察》）

天下难降伏难管摄的，古今人都做得来，不为难事。惟有降伏管摄自家难，圣贤做工夫，只在这里。（《克治》）

天德之良知，是千圣一心，万古一道，坐斗室而通於六合的，才落闻见，便有偏倚驳杂世俗气味矣。是以圣贤将闻见来证心，不以心徇闻见。（《致知》）

字到不择笔处，文到不修句处，话到不检口处，事到不苦心处，皆谓之自得者与天遇。（《力行》）

夫一言之发，四面皆渊阱也。喜言之，则以为矫；戚言之，则以为懦；谦言之，则以为谄；直言之，则以为陵；微言之，则以为险；明言之，则以为浮。无心犯讳，则谓有心之机；无为发端，则疑有为之说。简而当事，曲而当情，精而当理，确而当时，一言而济事，一言而服人，一言而明道，是谓修辞之善者。其要有二：曰澄心，曰定气。

世人喜言无好人，此孟浪语也。今且不须择人，只於市井稠人中，聚百人而各取其所长，人必有一善，集百人之善，可以为贤人；人必有一见，集百人之见，可以决大计。恐我於百人中，未必人人高出之也。而安可忽匹夫匹妇哉？

清议酷於律令，清议之人酷於治狱之吏。律令所冤，赖清议以明之；清议

所冤，万古无反案矣。是以君子不轻议人，惧冤之也。故此事得罪於天甚重。

对左右言，四顾无媿色，对朋友言，临别无戒语，可谓光明矣，胸中何累之有？

在邪人前正论，不问有心无心，此是不磨之恨，故位在，则进退在我，行法可也。位不在，而情意相关，密讽可也。若与我无干涉，则箝口而已。礼，入门而问讳，此亦当讳者。

天下事，最不可先必而预道之，已定矣，临时还有变更，况未定者乎？故宁有不知之名，无贻失言之悔。（以上《慎言》）

近世料度人意，常向不好边说去，固是衰世人心，无忠厚之意。然士君子不可不自责，若是素行孚人，便是别念头，人亦向好边料度。何者？所以自立者足信也。

以患难视心居安乐，以渊谷视康庄，以疾病视强健，以不测视无事，则无往而不安稳。

常看得自家未必是，他人未必非，便有长进。再看得他人皆有可取，吾身只是过多，便有长进。

胸中情景，要看得春不是繁华，夏不是发畅，秋不是寥落，冬不是枯槁，方为我境。（以上《反己》）

有天欲，有人欲。吟风弄月，傍花随柳，此天欲也。天欲不可无，无则寂，人欲不可有，有则秽。天欲即好的人欲，人欲即不好的天欲。

愈进修，愈觉不长，愈点检，愈觉有非。何者？不留意作人，自家尽看得过，只日日留意向上，看得自家都是病痛，那有一些好处？初头只见得人欲中过失，久久又见得天理中过失，到无天理过失，则中行矣。又有不自然，不浑化，着色吃力过失，走出这个边境，才是圣人，能立无过之地。（以上《理欲》）

为善去恶，便是趋吉避凶，惑矣，阴阳异端之说也。祀非类之鬼，禳自致之灾，祈难得之福，泥无损益之时日，宗趋避之邪术，悲夫！愚民之抵死而不悟也。则悟之者，亦徂於天下皆然，而不敢异，至有名公大人犹极信尚。反经以正邪慝，复谁望哉？

凡人之为不善，其初皆不忍也，其后忍不忍半，其后忍之，其后安之，其后乐之，至於乐为不善，而后良心死矣。

精明也要十分，只须藏在浑厚里作用，古人得祸，精明人十居其九，未有浑厚而得祸者。今之人惟恐精明不至，乃所以为愚也。（以上《善恶》）

别录

宋儒有功於孟子，只是补出个气质之性者，多少口吻，不动气，事事好。

每日点检，要见这愿头自德性上发出，自气质上发出，自习识上发出，自物欲上发出，如此省察，久久自识得本来面目。

孝子之於亲也，终日乾乾，惟恐有一毫不快事到父母心头，无论贫富贵贱，常变顺逆，只是以悦亲为主。盖悦之一字，乃事亲第一传心口诀。

明道受用处，阴得之佛、老，康节受用处，阴得之庄、列。然作用自是吾儒，盖能奴仆四氏，而不为其所用者。此语人不敢道，深於佛、老、庄、列者，自嘿识得。

### 忠节鹿乾岳先生善继

鹿善继字伯顺，号乾岳，北直定兴人。万历癸丑进士。授户部主事。辽左缺饷请帑，疏皆不行。会广东解金花银至，先生与司农议割，纳太食转发辽左。而后上闻，上怒，降级调外任。先生因移疾去。金花银者，国初以备各边之缓急，俱解太仓，其后改解内府，宫中视为私钱矣。光庙御极，复官。改兵部主事。司马王象乾行边，请用废弃之以赃败者，耿职方不覆，司马又请旨，命司官不得违阻。先生寓书福清争之，无以夺也。高阳以阁臣督师，先生转员外郎中，皆在幕府。高阳解兵柄，先生亦罢归。家居四年。崇祯初，起为尚宝司卿，陞太常寺少卿，未三载，复请告。九年七月，先生坚守定兴，城破死之。赠大理寺卿，谥忠节。

先生读《传习录》，而觉此心之无隔碍也。故入问其何所授受，曰：“即谓得之於阳明可也。”先生与孙奇逢为友，定交杨忠愍祠下，皆慨然有杀身不悔之志。尝寄周忠介诗云：“寰中第二非吾事，好向椒山句里寻。”首善书院之会，先生将入，闻其相戒不言朝政，不谈职掌，曰：“离职掌言学，则学为无用之物，圣贤为无用之人矣。”遂不往。先生之学，颇近东林诸子，一无搀和夹杂，其斯谓之狂狷与？

### 论学语

吾辈读有字的书，却要识没字的理，理岂在语言文字哉？只就此日此时此事，求一个此心过的去，便是理也。仁义忠孝，名色万千，皆随所在而强为指称也，奈何执指称者求理乎？指称种种，原为人靛面相违，不得不随在指点，求以省悟，而人复就指点处成执滞，谈玄说妙，较量一字之间，何啻千里！

此理不是人做作的，天生万物，而人得其生物者以为生，四海一天，万里一天，人心与天并大，只就乍见孺子一端推之，上下四方，往古来今，触无不觉，叩无不应，偌大宇宙，都呼吸一气之中，故宇宙中物皆性中物，宇宙内事皆分内事也。《大学》之明德，《中庸》之性，《论语》之仁，皆是物也，乃合下生成本来面目也。

此理不是涉悬空的，子臣弟友，是他着落。故学以为己也，而说个己，就

在人上；学以尽心也，而说个心，就在事上。此知仁与庄莅不得分也，修己与治人不得分也，博文与约礼不得分也，文章与性道不得分也。不然，日新顾諟，成汤且为拈禅矣。

天地万殊，总是一本，要识得把柄，才好下手。而形与性分不得，仁与人分不得，忠恕一贯原非借言，敦化川流岂容分指？学须是莫知，下学上达分不得。教何尝有隐？文章性道分不得。看来为学只在当下，学术事功亦分不得也。

从来文人概称学者，识得孔子之意，诵诗则乍歌乍哭，欲鼓欲舞，诗亦是学。读史则其事若亲，其人若生，史亦是学。属辞则行乎其所当行，止乎其所不得止，文亦是学。总之，天地万物皆此生意，生意在我，法象俱灵，吟风弄月，从容自得，孔、颜乐处，意在斯乎！

礼乐不是钟鼓玉帛，仪节不是声容制度，全在日用间应事接物上，讨求应节。其当然而然，极其中的去处，叫做礼；其自然而然，极其和的去处，叫做乐。两个字，又却是一个理，未有不合礼而得成乐，不合乐而得成礼者，细体之自见。

总宪曹贞予先生于汴

曹于汴字自梁，号贞予，平阳安邑人。登进士第。授淮安府推官，擢给事中。万历辛亥京察，先生以吏科都给事中，与太宰孙丕扬主其事。是时崑宣传四明之衣钵，收召党与，皆以不谨坐罢，其党金明时、秦聚奎起而诋之，先生与太宰皆去，而朝中之朋党遂兴。光宗立，起太常少卿，屡迁佾都御史，吏部左侍郎。其推少宰也，先生陪冯恭定以上，而点用先生。盖小人知君子难进易退，一颠倒而两贤俱不安其位矣。崇祯初，召为左都御史。庚午致仕。卒於家，年七十七。

先生与冯应京为友，以圣贤之学相砥砺，讲求兵农钱赋、边防水利之要。其耳目大概见之《实用编》。所言仁体，则是《西铭》之註疏也。木则不仁，不木则仁，即上蔡之以觉言仁也。以觉言仁，本是不差，朱子却以为非，谓知觉不可以求仁，仁然后有知觉。夫知觉犹喜怒哀乐也，人心可指，只是善怒哀乐，喜怒哀乐之不随物而迁者，便是仁体。仁是后起之名，如何有仁方有知觉耶？且上蔡之言知觉，觉其天地万物同体之原也。见得亲切，故又以痛痒言之。朱子强坐以血气之性。血气之性，则自私自利矣。恐非上蔡之所指也。

论讲学书

夫道无之是非，无人弗足，讲学以明道，士农工贾，皆学道之人，渔牧耕读，皆学道之事。隆古无讲学之名，其人皆学，故无名也。国家以文学取士，天下学校，无虑千百，章缝之士，无虑万亿，盖令其日讲所谓时习、所谓孝

弟、所谓性命仁义，而以淑其身，待天下之用也。乃人心不古，遂有口耳活套，掇拾粉饰，以为出身之媒，师以是教，上以是取，恬不为异，非其质矣。而於立身行政，毫无干涉。於是君子厌薄其所为，而聚徒讲道，人遂以道学目之。若以为另是一种，岂不惑哉？然讲学之中，亦或有言然而行不然，而藉是以干贵人、捷仕径者，而其名为道学也，是有口耳活套之实，而更美其名，人谁甘之？则群起而相攻，而讲者益寡，道益晦矣。太抵所学出於实，则必闇然自修，不论大节细行，一一不肯放过，虽力量不同，未必尽无疵，而不自文以误人也。所学出於名，则有张大其门面，而於其生平未纯处，亦曲为言说，而谓其为道。夫夷之隘，不害其清；惠之不恭，不害其和，然亦何必曰此隘，此不恭正道之所在，而陋孔子於下风乎？罗近溪逢人问道，透彻心体，岂不可尚？而阔略处，亦诚其病，乃学者得其阔略以为可，便其私也。而或多不羈，诚有如止菴疏所谓贿赂干请、任情执见等说，是其坐女子於怀而乱之，而犹侈然薄鲁男子不为也，而可乎？但今因止菴之疏而遂禁其讲，是因噎废食。夫此学乃乾坤所由不毁，何可一日废也？似更当推广，而俾千百学校，亿万章缝无不讲，以及农工商贾无不讲才是。而其机则自上鼓之，若得复辟召之典，罗致四方道学，仿程子学校之议，布之天下，以主道教，於一切乡学社学之众，渐次开发，而申饬有位之士，以兴学明道为先图。其学则以躬行实践为主，随其人之根基，引之入道，或直与天通，或以人合天，或真臻悟境，或以修求悟。夫天人合一，修悟非二，舍天而言人，舍悟而言修，则浅矣。近时学者，知皆及此，然言天矣，而人尚未尽；言悟矣，而修且未能。世岂有能致中而不能致和，能正心而不修身者哉？则不可不戒也。大抵果能合天，则必益尽其人事，果能真悟，则必益尽其真修。尧、舜、文王、孔子，何人也，而兢兢业业，望道未见，徙义改过，没齿以之也。（《答李赞字》）

### 仁体策

仁人之用心，举诸我以加诸彼乎？曰非然也。有彼我，则有封域，有封域，则有急缓，有急缓，则有较量。其卑者，易入於纳交声誉之伪，其高者，亦曲而不直，滓而不粹，暂而不恒，亏而不满。夫湛然而仁具，油然而仁兴，奚暇较量哉？昔先哲之谈仁也，曰仁，心之德也。而泥之者，乃於心之内更求德焉，似非德不足以见仁也者。不知心，焉知仁？故曰仁人，心也，言心而不言德。而泥之者，乃於人之内更求心焉，似非心不足以见仁也者。不知人，焉知仁？故曰仁者，人也，言人而不言心。嘻！至矣，若理若气，若形若性，若身若心，贯通矣，浑合矣，天也，地也，万有不齐之物也，我也，其生之所自一也。鸿濛未闢之始，有合而无分，形象既判之后，似分而实合。故灵明各具，天不独丰，人不独嗇，人不独得，物不独阙。其中通也，一阴乍动，一阳来

复，倏忽弥漫，周於天地，贯於万物，亦其中通也。疾疴痛痒，相连相关，不但父母兄弟，推之一切，莫不皆然，亦以其中通也。而或者乃曰：“母齧子痛，则常闻之，焉有物痛而亦痛？”嗟乎！母齧子痛，世未必皆其人也，然则父母非一体耶？此其体之木也，木则无不木也，不木则无所木也。入其室，父母兄弟环向而处，不知其暱也。出则游闾闾之中，遇其父母兄弟，则暱之。之郡城焉，遇其邑之人，则暱之。之会城焉，遇其郡之人，则暱之。之都城焉，遇其省之人，则暱之。之海外异邦焉，遇中国之人则暱之。之圻洋之水，木石鹿豕之为丛，遇似人者而暱之矣。方其未暱也，木也，及其既暱也，不木也。且光风霁月，何与於我而忻？狂飈阴霾，何与於我而惨？水光山色，何与於我而喜？荒原颓壁，何与於我而悽？则风月水石，固有通於我者，我乃忻之、惨之、喜之、悽之耳。奈何日日周游，时时茂对，人忻亦忻，人惨亦惨，以目为赏，以目为惜。语云：“我乃行之，不得我心，不自察耳。”察则不木，不察则木。顾华裔之界限，人物之差等，仁人未尝无别，此以别之者体之也。华得其所，裔亦得其所也，尽人之理，亦尽物之理也。分殊者脉络之分也，理一者公溥之量也。然征伐可废乎？刑诛可弛乎？仁人未尝不严此，以严之者体之也。仁与不仁，辨之以心，不辨之以迹。除莠剔蠹，以杀机为生，织花铄鹤，以生机为杀。故贬灼不废於肌肤，夏楚不靳於爱子，虞廷四罪，鲁国肆眚，周王一怒，宋公不阨。孰一体？孰非一体？必有分矣。夫以天地万物为体，则体大，以四体为体，则体小，以天地万物之体为人，则人大，以四体之体为人，则人小。大体者能卷能放，流衍於众小体之中，而众小体不能隔也，四体之木，则知疴之，天地万物之体之木，则不知疴，弗思故也。夫千万世之上，此天地也，有万物焉；千万世之下，此天地也，有万物焉。天道无穷，地道无穷，物生无穷，吾心亦无穷，往圣之绝学，未辍於命，而万世之太平，辄营於中。仲尼之生，千古不疚；尧、舜之心，至今犹存。即其体存也。故曰会人物於一身，通古今於一息，区区补葺於百年之间，君子以为犹木也。故仁以为己任，古之成仁者如此。

忠节吕豫石先生维祺

吕维祺字介孺，号豫石，河南新安人。万历癸丑进士。除兖州推官，入为吏部主事。光、熹之际，上疏请慎起居，择近侍，防微杜渐，与杨左相唱和也。累转郎中。告归。崇祯初，起尚宝卿，再转太常卿。庚午，陞南京户部右侍郎，兼右佥都御史，总督粮储。时边饷既借支，而纳户逋欠又多，积弊难清，上特敕侵欺者五品以下就便提问。先生悉心筹画，解支有序。乃曰：“昔人有言，人至察则无徒，第思国家多故，君父焦劳，为臣子者岂能自己。”陞南京兵部尚书。贼犯凤陵，南京大震。先生寻以台省拾遗落职为民。辛巳正月

，雒阳陷，先生为贼所执。道遇福王，昂首谓王曰：“死生命也，名义至重，无自辱。”已而贼害王，酌其血，杂鹿醢饮之，曰：“此福禄酒也。”先生大骂死之。赠太子少保，谥忠节。逆奄之时，拆天下书院，以学为讳，先生与张抱初方讲於芝泉书院，几中危祸。在南都立丰芑大社。归又立伊雒社，修复孟云浦讲会，中州学者多从之。尝言：“一生精神，结聚在《孝经》，二十年潜玩躬行，未尝少怠。曾子示门人曰：‘吾知免夫！’非谓免於毁伤，盖战兢之心，死而后已也。”若先生者，其见道未可知，庶几讲学而不伪者欤？

## 论学书

天下万世所以常存而不毁者，只为此道常存，此道之存，人心之所以不死也。使人心而死，则天地之毁也久矣。人心不死，而人人未能操存之，便厌厌无生意。所以持世之人，力为担任，将一副精神，尽用之於此道。而卑者祇役役於富贵功名，意见蹊径。其高者又耽入於悬虚，以为道更有在也。不知此道至平至易，见前即是，转疑即非，即入世之中，亦自有出世之法，非必尽谢绝人世而后为学也。世不难於出而难於入，出而不入，出而乃欲入，此幻与伪之为也。入而能出，此吾儒学问之所以异於二氏也。老兄云：“即今亦自可学诚哉？即今亦自可学也。”弟有联云：“人只此人，不入圣，便作狂，中间难站脚；学须就学，昨既过，今又待，何日始回头？”故曰：“才说姑待明日，便不可也。”自古圣贤，何人不由学问涵养？而必曰生知云云，则自弃甚矣。只要认定一路，一直硬肩做去，日新不已，即吾侪自有圣谛，彼程、邵诸先觉非人也乎哉？彼何以与天地不朽，而我辈空没没也？思念及此，有不愧汗浹趾者，岂人哉？然老兄之所以迟疑於其间者，得无谓今天下讲学者多伪也？不则谓讲学与不讲者，多分一畛域，恐吾涉於一边？噫！岂其然哉！讲学之伪诚有之，然真者必於此出，以其伪而废真，何异於因噎废食。且天下之贪官褻多也，未闻以废仕进也。至於讲学之家，多分畛域，亦自有说，吾只见得吾身，非此无以为人，安身立命，的的在此。世自有世之讲学，吾自有吾之讲学，所谓天渊悬隔者也。今天下禁讲学，而学会日盛，学会虽盛，而真实在此间做者甚少，弟之修复孟先生会，原自修复，不沾带世间一尘。近日敝邑及邻邑远近之士，觉彬彬兴起。今世风之坏也久，而人心日不古矣。以老兄之识力，辨此最易，如有意於此，固无事迟疑。孟子云：“奚有於是，亦为之而已矣。”（《与苏抑堂》）

天下第一等事，是何人做？天下第一等人，是从何事做起？可惜终身憧憧扰扰，虚度光阴，到雨过庭空，风过花飞时，究竟携得甚物去？以此思之，何重何轻，何真何幻，何去何从，自有辨之者。然而眼界不开，由骨力不坚，骨力不坚，所以眼界愈不开，以此思之，学问下手处，可味也。而世往往目学问



为伪，为迂，某谓世之学者，岂无伪哉？而真者固自真也。以伪为非，去其伪而可矣，至於学问不足经世，又何学之为？以此思之，学力事业非两事也。

（《与友人》）

弟维祜问：“讲学为人所非笑，何以处之？”曰：“讲学不为世俗非笑，是为乡愿，讲学不到使非笑我者终心服我，是为乡人，讲学必别立崖岸，欲自异於世俗，是为隐怪，讲学不大昌其道於天下后世，以承先启后自任，以为法可传自励，是为半途之废。”（《答问》一则）

卷五十五 诸儒学案下三

给事中郝楚望先生敬

郝敬字仲輿，号楚望，楚之京山人。万历己丑进士。知缙云县，调永嘉，入为礼科给事中，改户科。上开矿税，奄人陈增陷益都知县吴宗尧，逮问。先生劾增，申救宗尧。税奄鲁保、李道请节制地方有司，先生言：“地方有司，皇上所设以牧民者也，中使，皇上所遣以取民者也。今既不能使牧民者禁禦其取民者，已为厉矣，而更使取民者箝制其牧民者，岂非纵虎狼入牢，而恣其搏噬哉！”又劾辅臣赵志皋力主封贡，事败而不坐，鼠首观望，谋国不忠。於是内外皆怨。己亥，大计京朝官，以浮躁降宜兴县丞，量移江阴知县。不为要人所喜，考下下再降。遂挂冠而归，筑园著书，不通宾客。《五经》之外，《仪》《礼》、《周礼》、《论》、《孟》各著为解，疏通证明，一洗训诂之气。明代穷经之士，先生实为巨擘。先生以淳于髡先名实者为人，是墨氏兼爱之言；后名实者自为，是杨氏为我之言。战国仪、秦、鬼谷，凡言功利者，皆不出此二途。杨、墨是其发源处，故孟子言：“天下之言，不归杨，则归墨。”所以遂成战国之乱，不得不拒之。若二子，徒有空言，无关世道，孟子亦不如此之深切也。此论实发先儒所未发。然以某论之，杨、墨之道，至今未熄。程子曰：“杨、墨之害甚於申、韩，佛、老之害甚於杨、墨。佛、老其言近理，又非杨、墨之比。夫无所为而为之，之为仁义，佛氏从死生起念，只是一个自为，其发愿度众生，亦只是一个为人，恁他说玄说妙，究竟不出此二途。其所谓如来禅者，单守一点精魂，岂不是自为？其所谓祖师禅者，纯任作用，岂不是为人？故佛氏者杨、墨而深焉者也，何曾离得杨、墨窠臼？岂惟佛氏，自科举之学兴，儒门那一件不是自为为人？仁义之道，所以灭尽。某以为自古至今，只有杨、墨之害，更无他害。扬子云谓古者杨、墨塞路，孟子辞而闢之，廓如也。岂非梦语？今人不识佛氏底蕴，将杨、墨置之不道，故其闢佛氏，亦无关治乱之数，但从门面起见耳。彼单守精魂者，不过深山之木石，大泽之龙蛇，无容闢之；其纯任作用，一切流为机械变诈者，方今弥天漫地，杨、墨之道方张而未艾也。呜呼！先生之学，以下学上达为的，行之而后著，习矣

而后察，真能行习，未有不著察者也。下学者行也，上达者知也，故于宋儒穷理主静之学，皆以为悬空著想，与佛氏之虚无，其间不能以寸。然按先生之下学，即先生所言之格物也，而先生於格物之前，又有一段知止工夫，亦只在念头上，未著於事为，此处如何下学，不得不谓之支离矣！

知言

学以性善为宗，以养气为入门，以不动心为实地，以时中为妙用。

性即至善，不待养而其体常定，不定者气动之也，故其要只在养气。

性者静也，无为之先，本无不善，桀、纣、幽、厉，有为之后也，气习胜也。天道於穆，本无不善，灾疹乖戾，毒草猛兽，有为之后也，气化胜也。

志，气之帅也，此乃天然妙用，人心起一念，气即随念而动。真宰凝定，气自蛰伏，中心坦坦，气自舒畅，所以养气又在调心。

浩然之气，与呼吸之气，只是一气。

一点虚灵内照，自然渣滓销铄，以是益信人性本善。若非性善，何以性现，众欲便消？今人疑性有不善，盖认情识为元神耳，不是性之本体，何怪乎不善！

一点灵知，时时刻刻，事事物物，寂照不昧，便是有事。的的真功，行时知行，坐时知坐，呼吸语默细微，无不了了自知，自然性常见而气听命，此谓性善，此谓知止，此谓止於至善。

日间宁静时多则性见，闹攘时多则气杂。要之尘劳喧哗中，自有安身立命处。气常运，性常定，何动不静？

木讷人念头，常方方硬硬，以此认不动，非也。念头若不圆活，触着便恼，磕着便摇，须放教和平，满腔春意，则气不调而自调，心不定而自定。

习气用事，从有生来已惯，拂意则怒，顺意则喜，志得则扬，志阻则馁，七情交逞，此心何时安宁？须猛力斡转习气，勿任自便。机括只在念头上挽回，假如怒时觉心为怒动，即返观自性，觅取未怒时景象，须臾性现，怒气自平。喜时觉心为喜动，即返观自性，觅取未喜时景象，须臾性现，喜气自平。七情之发，皆以此制之，虽不如慎之未萌省力，然既到急流中，只得如此挽回。

喜怒虽大贤亦不免，但能不过其则耳。若顺亦不喜，拂亦不怒，则是性死情灰，感之不应，触之不动，木石墙壁，皆圣贤矣。

有事只是一个乾知。

心所以大者，以其虚也。若滞在一处，只与司视司听者无别。有碍则小，无碍则大。

但得闲时，则正襟默坐，体取未发气象，事至物来，从容顺应，尘劳旁午

，心气愈加和平，不必临事另觅真宰。但能平心定虑，从容顺应，即此顺应者，即是主宰，多一层计较，多一番劳扰。

性体至静而明，静故寂寂，明故生生，显微无间，仁智一体，动静同源，此天命之本然也。天命不已处，即是於穆处。盈两间，四时日月，寒暑昼夜，来而往，往而来，草木苗而秀，秀而实，人物幼而壮，壮而老，刻刻流行，时时变易。俄顷停滞，即不成造化矣。人性若断灭枯槁，岂是天命之本然？故曰：“离动非性，厌动非学。”

无事端默凝神，内外根境，一齐放下，有事尽去思量，尽去动作，只要傀儡一线不放，根蒂在手，手舞足蹈，何处不是性天？

约礼只是主敬，以敬履事之谓礼，以礼操心之谓敬。儒道宗旨，就世间纲纪伦物上着脚，故由礼入，最为切近。其实把柄，只一点灵性，惺惺历历，便私欲净尽，天理流行，日用伦物，尽是真诠。但圣人下学上达，不如此说得玄虚。子思后来提出未发之中，教人戒惧慎独，直从无始窟中，倒底打进出来，刀刀见血矣。

乾元资始，万物化育流行，穷历不变，只缘太虚中有一个贞观作主，自屈自伸，自往自来，无心而成化，故曰：“乾以易知。”曰健，曰专，曰直，皆易知之妙用也。人心一念虚灵，惺惺内照，自与天道同运并行。今人念头无主，胶胶扰扰，精明日消，乃禽乃兽，是谓背天。

《论语》“思无邪”，《礼记》“俨若思”二语，为圣功之本。不思之思，为俨若思，不偏之思，为正思。孟子曰：“心之官则思。先立乎其大者。”一片虚灵，静而常照，与宇宙同体，万象森罗，故曰大，非计较分别之思谓之大也。计较分别之思，皆谓之邪。一有所著，即非中体，非必放纵而后谓之邪也。

不学则殆之思，终日终夜无益之思，皆是揣摩妄想，非俨若无邪之本体。若是真思，即是真学，岂得殆而无益？

养心先要识心体，孟子曰：“苟得其养，无物不长。”先儒谓先有个物，方去养，方会长。白沙诗云：“存心先要识端倪。”此之谓也。吾儒谓喜怒哀乐未发时气象，禅门谓之本来面目，玄门谓之五行不到处。白沙诗：“须臾身境俱忘却，一片圆融大可知”，即此境界。是万物皆备，仁之全体也，便是端倪。识此方去日用上护持，工夫才有下落，先辈谓如鸡伏卵，如龙养珠，先要有珠有卵，方去抱养，非茫茫泛用其心也。

日用感遇，情识牵缠，千头万绪，如理乱丝。昔人有环中弄丸之喻，胸次何洒然也。环中者，於此去彼来，交继之间，圆转平等，无牵强凑合之迹也。弄丸者，因一彼一此，各正之理，随物应化，无凝滞留难之苦也。上士以应用

为乐，下学以酬酢为苦，但十分苦中得一二分轻省，即是讨着把柄，直到无意必固我，从心所欲，发而中节地位，方是最上头。

为仁在养气，心气和平，自然与万物相亲。

今人血气运动，即谓之生，都不知自己性命安顿何处，故云：“百姓日用而不知。”

天道只一个乾知作主，更无第二知，所以亘元会运世，时行物生，贞常不变。若有第二知，便费搬弄安排，必然生出许多怪异，时序都要颠倒错乱。人心多一个念头，便多一番经营。

大道不分体用，治人即是修己，士君子待人接物处事，一有差谬，即是心性上欠圆融。试随处返照，自当承认。

万物若非一体，天下无感应矣。

为人子弟，日用问安视膳，温清定省，唯诺进趋，隅坐徐行，奉杖进履，种种小节，在家庭父母兄长之前行之，丝丝都是性命精髓流泄出来，所以为至德要道。

有目能见，无目即不见；有耳能闻，无耳即无闻；有血肉躯便有我，无血肉躯即无我；有计较思量便有心，无计较思量即无心。此凡夫局於形气，所谓颠倒迷惑，沉沦生死，为可悲悯者也。悟中人须不假五官四肢，闭明塞聪，兀然枯朽，而光荧朗鑑，到处空明，冲漠无朕之中，万象森罗，方为知者。

形气有生死，性无生死，性自太虚来，与太虚同体，附形气而为性，形从太虚中结聚，故不离太虚之本然。譬如冰从水生，不离湿，所以性体与虚合也。形毁气散之后，一点虚明不被情识牵缠，复还太虚去。若被情识牵缠，展转汨没，依旧化形化气，少不得太虚本然仍在。如金杂铜中，百劫不坏，直待铜质销尽，金体复现。

今人病痛，只为心不在躯壳内，所以形空气散，日趋朽败。若心在身中，食知食，视知视，听知听，一切运动喘息，无不了了自知，则神常凝，气常聚，精常固，昔贤所以言“心要在腔子内”也。

天地元气，只在两间内运用，保合不泄，所以天长地久。日月只在两间内代明，所以久照。今人精气神识，浑在外面，发泄无余，安得不败漏销竭，以至死亡？

老子曰：“载营魄抱一，能无离乎？”营义训明，亦训动，即魄也，动而明者为魂。《淮南子》曰：“天气为魂，地气为魄。”註曰：“魂，人阳神也；魄，人阴神也。魂魄具而成人，二者相守。”魂日也，魄月也。天道，日月相推而明生；人身，魂魄相守而灵发。月附日而生光，魄附魂而生灵，昼阳胜，白日动作，魂用事也，魄即伏其间，阴不离阳也。夜阴胜，向晦晏息，魄用

事也，魂即守其宅，阳不离阴也。魄精重浊，离魂则沉，在夜则为厌寐，在昼则为昏惰顽冥，一切贪着不仁之患。魂神轻清，离魄则浮，在昼则为散乱驰逐，在夜则为惊悸狂呼，展转不宁之患。故摄生者以魂为主，魂胜而魄受制，则志气清明，神宇光朗，为贤为圣。魄胜而魂受制，则私欲横行，邪暗蔽塞，为狂为愚。魂不守魄，则官旷宅空，神外驰而形无检，破耗销竭，为病为死。故曰：“载营魄抱一。”载者，并畜同处之意；抱一者，浑合不离之法也。

#### 四书摄提

凡事君者，尽忠谋国，以求必济，不可轻弃其身。处困者，畏天凝命，以求遂志，不可轻弃其命。如是，则君事无不终，而已志无不遂。至於万不可已，舍身殒命，良非不得已，岂谓凡事君者，先意其必亡，遂委身弃之乎？世儒不达於为臣，辄云“不有其身”，於处困，辄云“不有其命”，但求塞责，不顾委托。无济困之才，适以自丧其躯，岂圣人教人之本意哉？夫道贵通变，《易》戒用刚，儒者固执用刚，举天下国家之重，祇以供吾身之一掷，经术不明，身世两误，可不慎欤！

不求安饱，朱註：“志有在而不暇及，所以敏於事。”其实饮食居处，亦便是事，恒情食辄求饱，居辄求安，所谓有事而正也。见小欲速，偷父习气，学道者逞一毫习气不得，着一毫私意不得，穿衣吃饭，都是事。

博士家终日寻行数墨，灵知蒙闭，没齿无闻，皆沿习格物穷理，先知后行，捕风捉影，空谈无实。学者求真知，须躬行实体，行之而后著，习矣而后察，向日用常行处参证，自然契合。

人情所谓好恶者，好他人，恶他人耳。圣人所谓好仁恶不仁者，自好自恶也。世所谓好仁，恶不仁，见可好之在仁，可恶之在不仁耳。圣人所谓好仁，即是为仁，所谓恶不仁，即是去不仁。

《论语》无空虚之谈，无隐僻之教，言性即言习，言命即言生死兴废，言天即言时行物生，言仁即言工夫效验，言学即言请事条目。境不离物，心不离境，理不离事，学不离文，道不离世，天不离人，性天不离文章，故曰下学而上达。高卑一也，远迩一也，道器一也，形性一也，理气博约知行皆一也，一即贯，贯即一，故曰一以贯之。后儒事事物物，分作两段，及其蔽也，遂认指为月，画地为饼，蹶虚为实，贵无而贱有，离象而索意，厌动而贪静，远人而为道，绝俗以求真，清虚寂灭之教盛，而规矩名法荡然矣。

人性虽善，必学习而后成圣贤。赤子虽良，养之四壁中，长大不能名六畜。虽有忠信之资，不学不成令器。荀卿疑人性为恶以此。夫性本虚灵，人之生理，何有不善？如五穀果实，待人栽培，委之闲旷，其究腐败耳，可谓五穀果实，本无生理乎？浮屠称无学求以见性，所以荒宕驰骋，败常乱俗也。

圣人於道，但教人行，不急责人知，礼仪三百，威仪三千，使民由之而已。知则存乎贤者，纵不知能由，亦有所范围，而不及於乱。如天下仁人孝子少，养生丧祭之礼不废，即贼子亦少。必若责养生者以深爱和气，责居丧者以三年不言，责祭祀者以七日戒、三日斋，洋洋如在，不惟孝子慈孙不多得，并将奉养衰麻奠享以为难行。故圣人制礼，因人情而节文，小大由之，正以此。二氏执途之人，责以明心见性，致虚守静，未可得，反使世人迷谬，不知所趋，故道者卑近乎常人情而已。

道不离宇宙民物，二氏言道，出宇宙民物之外，理学言道，藏宇宙民物之中，圣人礼乐即道，四科即学。二氏以民物为幻，以空寂为真，故道出於世外，理学以有形为气，以无形为理，故道藏於世中。二氏不足论，儒者学为圣人。分理气为二，舍德行言语政事文学，别求主静穷理，岂下学而上达之本教？

养身者，将天地万物无边光彩，一齐收摄向身来酝酿停毓，然后发生。有身而后有天地万物，无己是无天地万物也。故己重於天地万物，寻常行处，常知有己，即是放其心而知求。

“下学而上达”一语，为学的。世儒与二氏教人先知，圣人教人先行，故学习为开卷第一义。学习即行也。悦则自然上达，悦即知，知即好且乐，故悦。盖由之而后知之也。孟子谓“行不著，习不察”者，彼为终身由之而不知者发也。终身由之而不知，犹然不行不习，不由也。真能行习，未有不著察者也。故道以行为本，圣人教诸子，不过寻常践履躬行实地，其所谓正心诚意尽性知命者，己即在其中矣。

知与识异，知者太虚之元神，即明德之真体。太极初分，阳明为知，阴暗为识。暗中亦有明，浮屠谓之阴识。在天日为阳魂，犹知也，月为阴魄，犹识也。在人旦昼魂用事，为知，昏夜魄用事，为识。识附知生，还能蔽知，知缘识掩，还以宰识。故旦昼亦不能离识，梦寐亦不能离知。知为主，勿为识夺，即知，即止也。知不能为主，随识转移，虽知不能自止。学者但使明德常主，便是知止。

自欺最是杂念妄想为甚，未有可好可恶之物，空想过去未来，此是念头上虚妄，未见施行，不为欺人，祇自欺也。及事物到前，蒙蔽苟且，不能致知格物。恶恶不能如恶臭，好善不能如好色，自家本念，终成欠缺，是谓不自谦，较自欺加显矣。自欺，在未有好恶前，不止不定，不静不安，不可与虑，而戒之之法，全在知止。自谦，在既有好恶后，能絜矩，能忠信，加诸家国天下身心无歉，而求谦之功，在致知格物。故《中庸》言“诚必兼物我，始终纯一，乃为至诚”，与《大学》“诚意在致知格物”正同。大抵恒人意不诚，由妄念多，所以勿自欺为始，始於知止有定也。欲意诚，必待扩充，所以自谦为终

，終於物格知至也。

宇宙间惟物与我，意在我，物在天下，往来应感，交涉之端，在知致。吾知往及物，谓之格，格至也，推吾之知至彼物边，摄天下之物归吾意边，故曰致知在格物。意惟恶念，知其非而任之，是自欺。若善念何嫌往来？禅家并善念扫除，乃至梦寐，亦欲自主，与觉时同。如梦觉可一，则昼夜亦可一，生死亦可一，其实昼夜生死焉可一？惟生顺死安，便是生死一；昼作夜息，便是昼夜一；善则思行，恶则思止，便是行止一；意苟无邪，便是有意无意一。勿自欺者，不专在止念，在知是知非，知其所当止而止之，止，固不自欺也；知其所不必止而不止，不止，亦非自欺也。盖思者心之官，圣功之本。禅家必以不起念为无碍，儒者袭其旨，刻励操心，乃至旋操旋舍，忽存忽亡，反以知止为难，失之远矣。禅寂无念，但念起不分善恶，皆自欺。圣教善是善，恶是恶，觉是觉，梦是梦。苟梦觉不一，在人即谓自欺，将昼夜不同，在天地亦是自欺乎？不通之论也。

近代致良知之学，祇为救穷理支离之病，然矫枉过直，欲逃墨而反归杨。孟子言良知，谓性善耳。是非之心，人皆有之，然自明自诚、先知先觉者少，若不从意上寻讨，择善固执，但浑沦致良知，突然从正心起，则诚意一关虚设矣。致知者，致意中之知，无意则知为虚影，而所致无把鼻。须意萌然后知可致。人莫不有良心，邪动胶扰於自欺，必先知止定静，禁止其妄念以达於好恶，然后物可格，知可致，意可诚。若不从知止勿自欺起，胡乱教人致良知，妄念未除，自欺不止。鹮突做起，即禅家不起念，无缘之知，随感辄应，不管好丑，一超直入，与《中庸》择执正相反，既有诚意工夫，何须另外致良知？不先知止勿自欺，以求定静安虑，那得良知呈现，致之以格物乎？

中之一字，自尧、舜开之，曰“允执厥中”，然未明言其所谓中也。大舜执其两端，用其中於民，执两端，即执中也。《易》曰“一阴一阳之谓道”，即两端也。孟子云“执中无权”，犹执一也，权即两端，两端者，执而无执，是谓允执。后儒以不偏不倚、无过不及之间为中，是执一也。中有过时，自有不及时，过与不及，皆有中在。如冬有大寒，亦有热，夏有大暑，亦有凉，大可以其不及，而谓之非冬夏，不可以其太过，而谓之非寒暑也。

中即性也，性含舒惨，喜怒哀乐未发混同，所以为不测之神。发皆中节，植本於此。若但有喜乐无哀怒，有哀怒无喜乐，则偏方一隅，不活泼，何以中节而为和？必言和者，中不可见闻，和即可见闻之中，中无思为，和即思为之中。无和则中为浮屠之空寂耳。圣人言中，向用处显，所以为中庸，教人下学而上达。微之显，隐之见，诚之为贵也。

未发在未有物之先，所谓一也，神也，形而上也。无过不及在既有为之后

，器也，形而下也。无过不及者，形象之迹，未发者，不睹闻之神，不可相拟。

有圆融不测之神，而后可损益变通以用中。未用只是两端。两端者，无在无不在，所谓圆神也，一而非一，二而非二，故曰两端。（合虚实有无而一之。）

不论已发未发，但气质不用事，都是未发之中。

知行合一，离行言知，知即记闻，离知言行，行皆习气。道由路也，共由为路。日用常行，实在现成，无论微显内外，但切身心人物事理，可通行者皆道，是谓之诚。无当於身心人物事理，虽玄妙，无用不可行，皆是虚浮，不可以为道。即切身心事物，人苟昏迷放逸，气质用事，虽实亦虚也。故圣人教人，择善固执，只在人伦庶物间。神明失照，则荆棘迷路；神明作主，则到处亨通。舍此谈玄说妙，捕风捉影，尽属虚浮。故曰明则诚矣，诚则明矣。着实便是诚，惺觉便是明，诚明而能事毕矣。

问“天地不二不测。”曰：“太极未判，浑浑沌沌，太极初判，一生两分。两抱一立，以为一而两已形，以为两而一方函，不可谓一，不可谓二，第曰不二。不二者，非一非二之名。阳动阴静，翕闢相禅，一以贯之，是曰不测。在人心，惟已发之和，与未发之中交致，而万感万应，所谓一而二，二而一。譬如作乐，乐器是一，中间容戛击搏拊，连器成两；音是一，中间有轻重缓急、曲折空歇处，连音成两。此一阴一阳之道，参天两地之数，事物巨细皆然，是谓不测。”

朱子以存心为尊德性，以致知为道问学。存心者，操存静养之谓，致知者，格物穷理之谓。德性原不主空寂，今以存心当尊德性，则堕空寂矣。问学原不止穷理，今以致知当道问学，则遗躬行矣。德性实落，全仗问学，离问学而尊德性，明心见性为浮屠耳；离德性而道问学，寻枝摘叶，为技艺耳。除却人伦日用，别无德性。一味致知穷理，不是实学。学，效也，其要在笃行。道，由也，道问学者，率由之，非记闻之也。

夫无思无为，寂然不动，德性之虚体也；感而遂通天下之故，问学之实地也。论感应之迹，人心一日之间，无思无为者，不能斯须；而论存主之神，自幼至老，其寂然不动者，百年常住，故曰：“不睹不闻，莫见莫显。”岂徒操存静养，无思无为，谓之尊德性乎哉？若是，则所谓道问学者，亦风影耳。

身无邪动即心正，心无欺诈即意诚，意无暧昧即知至，事事物物，知明处当即物格。

世教衰，道术裂，日事浮华，粉饰铺张，不识道体本初，故子思微显阐幽，示人以不睹不闻，无声无臭之真，使人敛华就实，返本归元，非专教人遗事



物，静坐观空，如禅寂也。且如《论语》言敬，只是谨慎，无傲慢之意，不外修己事上。而理学家必曰“主一无适乃为敬”，使学人终日正襟危坐，束缚桎梏胸臆以为操心，曰“戒慎不睹，恐惧不闻，君子慎独，当如此”。毕竟张皇隍杌，如捕风系影，徒费商量，终无所得。何如即事就境，随处随时，恂恂规矩，从容和顺，自然内外浑融矣。

礼曰：“体魄则降，知气在上。”知与气非二，知即气也，无气即无知，太虚浑是气，所以能神。

气即理之实处。

刚大充塞者，气之分量，所以称浩然者也。要其善养，不在刚大充塞处，只在几微存主中。集义自然气和，心广体胖，上下同流。世儒错向刚大充塞处求，谓《易》道贵刚，与时中妙用迥隔。大抵气质不用事，即是养气，德性常主，即是集义。

学养气，即气是事，但不可着於气；平常执事，凡事皆事，但不可着於事，着事便是勿求於心。事在即心在，心为主，事不得为主，便是心勿忘。心勿忘，则即事是心，不必更於事外觅心，如心上添心，即是助长。体用一原，显微无间，事理圆通，心境不二，求放心之要领也。

养气是彻上下，合内外之道，天地时行物生，人身动作威仪，皆气也。天命无声无臭，於四时百物上调停，人心不睹不闻，於动作威仪上培养。偏外则支离，偏内则空寂，圣学所以养未发之中，於已发之和也。

《仪礼》亲丧三日，成服，杖，拜君命及众宾，不拜棺中之赐礼，凡尊者有赐，厥明日必往拜。惟丧礼，孝子不忍死其亲，棺中之赐，衣衾含襚之类，拜於既葬之后。孟子为齐卿，母卒，王以卿礼赙之。臧仓所谓后丧踰前丧，衣衾棺槨之美，皆王之赐。路中论棺槨之美，其故可知。反於齐，拜王赐也。止於嬴，止境上不入国也。衰絰不入公门。大夫去国，於境为坛位而哭亲，至齐境拜赐，即返鲁终丧也。俗儒讥孟子不终母丧，不考礼文之故也。

道之大原，出於天，假使人性本无此道，虽学亦不能。洪荒至今，不知几亿万载，习俗缘染，斧斤戕伐，此理常新，苟非性善，绝学无传久矣，岂书册所得而留哉！由学而能者，万不敌天生之一，由不学而坏者，一丧其天生之万，故学为要。

七篇大抵与杨、墨辩，然七国时，二子死久矣，当世为害者，非尽杨、墨。二子亦未尝教人无父无君也。要之杨子为我，墨子为人，当时游士，无父无君，皆起於自为为人，故曰天下之言，不归杨，则归墨。淳于髡曰“先名实者为人”，此墨氏兼爱之言也；“后名实者自为”，此杨氏为我之言也。千万世功利之媒，不出此两途，皆是无君父、害仁义者也。仁义者立人之道，人知孟

子为杨、墨辨，不知为当世不仁不义者辨也。

孔子之道，时中而已，随处适中，包三才，贯古今，化育所以流行，人物所以生成，千变万化，所谓沧海之阔，日月之光，观波澜浩荡，然后知天下莫大於水；观光辉普照，然后知明莫大於日月。若但穷源於山下，涓涓耳；仰观悬象，规规耳；求本於圣心，几希耳。故善观水者，於波澜汹涌处；善观日月者，於光明普照处；善观圣道者，於万象森罗处。说者顾谓观澜知水之本，观容光知明之本。夫水之本天一也，日月之本二气也，观者不於实而於虚，不於显而於微，不於费而於隐，何以观？何以见大？观天载於无声无臭，不於时行物生；观圣人於不睹不闻，不於经纶变化。所以世之学道者，澄心默坐，不於人伦庶物躬行实践，则二氏之观空无相，为无量大千者而已。以此言道，岂孔子下学上达之旨？

谏议吴朗公先生执御

吴执御字朗公，台州人也。崇祯间，由进士擢刑科给事中。初入考，选宜兴令，其私人李元功邀致之，先生不往。御史袁弘勋、金吾张道浚，搏击善类，太宰王永光主之。先生劾其诲贪崇墨，宜避贤路，永光寻罢。上忧兵饷缺额，先生言：“今日言饷，不在创法，而在择人。诚令北直、山西、陕西，凡近边州县，罢去鬻茸之辈，敕吏部精择进士，尽行改选，畀以本地钱粮，便宜行事，各随所长，抚吾民，练士兵，饷不取偿於司农，兵不借援於戍卒，计无便於此。”不听。又劾宜兴塘报、奏章：“一字涉盗贼，一字涉边防，辄借军机，密封下部，明畏廷臣摘其短长，他日败可以捷闻，功可以罪按也。词臣黄道周，清严不阿，欲借试录处之，未遂其私，则迁怒仪部黄景昉，楚录箴砭异同，必欲斥之。李元功、蒋福昌等夙夜入幕，私人如市，此岂大臣壁立千仞、不迩群小之所为哉？”奏上，上切责之。先生再劾三劾，俱留中。凡先生所言，皆时局小人之深忌。已而先生奏荐刘忠端、曹于汴，并及御史迟大成所举之姜曰广、文震孟，中允倪元璐所举之黄道周，上责其徇滥。御史吴彦芳言：“正人螻伏尚多，邪类鸱班半据。”荐曹于汴、李邦华、李瑾，劾吕纯如、章光岳。上以朋比，下先生与彦芳於刑部，坐奏事上书、诈不以实律，杖徒三年。兵部员外郎华允诚，劾温体仁与闵洪学同邑相依、驱除异己，而吴执御之处分，遂不可解矣。未几，先生亦卒。有《江庐独讲》一编。其学大都以立诚为本，而以《坤》二爻为入门，因合之《乾》三爻，深佩宋儒居敬穷理之说，至海门言求己处，亦笃信不疑。故于克己闲邪，谓不当作去私说，虽未洞见道体，独契往圣，而一种担当近理之识，卓然躬行君子也。

江庐独讲

克复工夫，是一了百当，其余出门使民，都是逐件做工夫。假如出门时

，聚起精神，这出门时，便是仁；使民时，聚起精神，这使民时，便是仁。

（子刘子曰：“精神只是一箇，这能出门的精神，便是能使民的精神，此理月落万川，不分江河沼沚，只人所见有不同。然此语自是从亲切体贴来者。”）

祭祀感格，乃生者之气，非死者之气，朱子“人死未尽散”之说，尚从佛学来，然难说只是生者之气。气本无间，屈伸有无，皆气也。虽散而尽，仍是死者之气。故曰返而归者为鬼。

天无时不动，而天枢则不动。（子刘子曰：“是动静判然二物也。天枢之动甚微，如纺车筦一线，极渺忽处，其动安可见？故谓之‘居其所’。其实一线之微，与四面车轮，同一运转，无一息之停，故曰：‘维天之命，於穆不已。’此可以悟心体之妙，故曰‘几者动之微，吉之先见’者也。此学不明，遂令圣真千载沉锢，而二氏之说，得以乱之。”）

两间可求，惟己；七尺可问，惟心。

喜怒哀乐，稍有盈溢，便是气。

常存此心，不为气动，即是无终食之间违仁。

## 卷五十六 诸儒学案下四

### 忠烈黄石斋先生道周

黄道周字幼玄，号石斋，福之镇海卫人。家贫，时时挟策远游，读书罗浮山，山水暴涨，堕涧中，溯流而入，得遇异人，授以读书之法，过目不忘。登天启壬戌进士第，选庶吉士，散馆补编修，即以终养归。寻丁内艰，负土筑墓，终丧丙舍。

崇祯庚午，起原官。小人恨钱龙锡之定逆案，借袁崇焕边事以陷之，下狱论死。先生抗疏颂冤，诏镌三级，陛辞。因言《易》数，皇上御极之元，当《师卦》上九，“开国承家，小人勿用”，以讽首辅温体仁，削籍为民。丙子，起右中允，上言慎喜怒，省刑罚，即如郑鄮杖母之狱，事属暧昧，法不宜坐。奉旨切责。丁丑进左春坊、左谕德，大学士张至发选东宫官属，不及先生。杨廷麟等之直讲读者以让先生。至发曰：“道周意见不无少偏，近日疏三罪，四耻，七不如，有不如郑鄮之语，蔑伦杖母，明旨煌煌，鄮何如人？而自谓不如，是可为元良辅导乎？”给事中冯元飙言：“道周忠足以动圣鉴，而不能得执政之心，恐天下后世，有以议阁臣之得失也。”

戊寅，进少詹事，兼翰林院侍讲学士。上御经筵，问：“保举考选，孰为得人？”先生对：“树人如树木，须养之数十年，始堪任用。近来人才远不及古，况摧残之后，必须深加培养。”上又问，对曰：“立朝之才存乎心术，治边之才存乎形势。先年督抚未讲形势要害，浪言勦抚，随寇团走，事既不效，辄谓兵饷不足。其实新旧饷约千二百万，可养四十万之师，今宁、锦三协

，兵仅十六万，似不烦别求，以供勦寇之用也。”未几杨嗣昌夺情入阁，陈新甲夺情起宣、大总督，方一藻以辽、抚议和。先生具三疏，一劾嗣昌，一劾新甲，一劾一藻。七月己巳，上召先生至平台，问曰：“朕自经筵，略知学问。无所为而为之，谓天理，有所为而为之，谓人欲。尔疏适当枚卜之后，果无所为乎？”对曰：“臣无所私。”上曰：“前月二十八日，推陈新甲，何不拜疏？”对曰：“御史林兰友，给事何楷，皆有劾疏，以同乡恐涉嫌疑耳。”上曰：“今遂无嫌乎？”曰：“天下纲常，边疆大计，失今不言，后将无及矣。臣所惜者，纲常名义，非私也。”上曰：“知尔素有清名，清虽美德，不可傲物遂非。唯伯夷为圣之清，若小廉曲谨，不受餽遗，此可为廉，未可为清也。”对曰：“伯夷全忠孝之节，孔子遂许其仁。”上以为强说。嗣昌出辩曰：“臣不生於空桑，岂遂不知父母？臣尝再辞，而明旨敦迫甚至，臣父而在，且不敢自有其身，况敢有其子乎？道周学行人宗，臣实仰企之。今乃谓不如郑鄞，臣始太息绝望。鄞之杖母，行同梟獍，道周又不如鄞，何言纲常耶？”先生曰：“臣言文章不如郑鄞。”上责其朋比，对曰：“众恶必察，岂得为比？”先生又曰：“古人对仗读弹文，嗣昌身为大臣，理宜待罪，岂得出而角口？”於是嗣昌引退。上曰：“尔不宜诽谤大臣。”对曰：“臣与嗣昌比肩事主，何嫌何忌，而不尽言？”上曰：“孔子诛少正卯，当时亦称闻人，惟以心逆而险，行僻而坚，言伪而辩，顺非而泽，记丑而博，不免孔子之诛。今之人率多类此。”对曰：“少正卯心在欺世盗名，臣之心在明伦笃行。”上以褊激恣口，叱之去。

先生曰：“臣今不尽言，则臣负陛下，陛下今日杀臣，则陛下负臣。”上曰：“尔读书有年，祇成佞口。”先生又为上辩忠佞者久之，上怒甚，然亦夺於公议，止谪江西布政司知事。盖上素知先生清苦无私。第三疏在枚卜之后，小人中之者，谓当枚卜之时，隐忍不言，睥睨宣麻，宣麻不得，由是发愤耳。上入此间，亦遂疑先生平生言行之出于伪也。先是五月间，先生草劾一藻、新甲二疏，俾长班投会极门，长班恐疏上必败枚卜，乃驾言会极门中官索钱，先生无以应。至会推旨下，长班绝望，始并投三疏，故小人有此揣摩。彼小人之识见，亦犹夫长班之识见也。

庚辰，江西巡抚解学龙疏荐地方人才，谓先生堪任辅导。上怒其朋比，逮先生及解抚，廷杖之，下刑部狱。户部主事叶廷秀，太学生涂仲吉，上书颂先生，皆廷杖。先生在狱中，同狱者多来问学，侦事者上闻，词连黄文焕、陈天定、文震亨、孙嘉绩、杨廷麟、刘履丁、董养河、田诏。上使镇抚司杂治之，连及者既不承，至有戟手而詈者，诸人皆返刑部，而先生改下北寺。当是时，告讐公行，小人创为福党之说，以激上怒，必欲杀先生而后已。司寇刘泽深

拟烟瘴遣戍，再奏不允。宜兴出山，天下皇皇，以出先生望之。辛巳十二月，戍辰州卫。一日上御经筵，叹讲官不学，宜兴进曰：“惟黄道周，识虽偏而学则长。”次辅蒋八公因言道周贫且病，乞移近戍。宜兴曰：“皇上无我之心，有同天地，既道周有学，便可径用，何言移戍？”上笑而不言。既退，即御书原官起用。未上而京师陷。南渡，起礼部尚书，掌詹事府事。寻以祭告禹陵出，栖迟浙水。

国亡之后，奉思文入福，遂首政府。是时政由郑氏，祭则寡人。赐宴大臣，郑氏欲居第一，先生谓祖制武职无班文官右者，相与争执。郑氏辞屈，嫌隙遂成。先生视郑氏殊无经略之志，自谓出关，然不能发其一甲，转其斗粟，徒以忠义激发，旬月之间，揭竿云集。先生亲书告身奖语，给为公赏，得之者，荣於诰敕。从广信抵衢州，为其门人所给，至婺源明堂里见执，系尚膳监，绝粒十四日不死，引磬又不殊。丙戌三月七日兵解，年六十二。

先生深辨宋儒气质之性之非，气有清浊，质有敏钝，自是气质何关性上事？性则通天彻地，只此一物，於动极处见不动，於不睹不闻处见睹闻，着不得纤毫气质。宋儒虽言气质之性，君子有弗性焉。毕竟从夹杂中辨别精微，早已拖泥带水去也。故知先生之说为长，然离心之知觉，无所为性，离气质亦无所为知觉，如此以求尽性，未免易落悬想。有先生之学，则可；无先生之学，尚须商量也。

### 榕坛问业

千古圣贤学问，只是致知；此知字，只是知止。试问止字的是何物？象山诸家说向空去，从不闻空中有个止宿。考亭诸家说逐物去，从不见即事即物止宿得来。此止字，只是至善，至善说不得物。毕竟在人身中，继天成性，包裹天下，共明共性，不说物不得。此物粹精，周流时乘，在吾身中，独觉独知，是心是意。在吾身对照过，共知共觉，是家国天下。世人只於此处不明，看得吾身内外有几种事物，着有着无，愈去愈远。圣人看得世上只是一物，极明极亲，无一毫障碍。以此心意，澈地光明，才有动处，更无邪曲，如日月一般，故曰明明德於天下。学问到此处，天地皇王，都於此处，受名受象，不消走作，亦更无复走作，那移去处，故谓之止。自宇宙内外，有形有声，至声臭断处，都是此物贯澈，如南北极，作定盘针，不由人安排得住。继之成之，诚之明之，择之执之，都是此物指明出来，则直曰性，细贴出来，则为心为意，为才为情。从未有此物不明，可经理世界，可通透照耀。说此话寻常，此物竟无着落。试问诸贤，家国天下，与吾一身可是一物？可是两物？又问吾身有心，有意，有知，梦觉形神，可是一物？两物？自然豁然摸索未明，只此是万物同原，推格不透处。格得透时，麟凤虫鱼，一齐拜舞；格不透时，四面墙壁

，无处藏身。此是古今第一本义，舍是本义，更无要说，亦更不消读书做文章也。

问：“格物之物，若果有物，致知之知，应别有知。夫子直说知之为知之，不知为不知，是知也。此知字，岂有物在？”某云：“夫子平生说无知，《中庸》都说有物，佛家极要说无物，诸乘都说有知。此是玄黄之判。然是夫子对子路说得不同，曰：‘由，知德者鲜矣！’彼知字，若是无物，则此德字，亦是无知了。此处参透，於本始工夫定无疑误。”

问：“前说万物一体，未免是笼统说话。周、程说敬，延平说静，唐、虞说中，此中皆不着一事一物，如要静观未发气象，又放不得胞与源头。”某云：“贤说极好，未发前，不看得天地万物。已发后，必为天地万物所倒。此处格透，纵有蔽亏，是天地万物影光相射。”

问：“已信格物是个明善，再不复疑。只是一个学字，晦翁谓明善复初，陆说是自然有觉，将觉先於学，抑学后乃觉耶？有学便有习，将觉果是性？学果是习耶？”某曰：“此则不晓格物是知去格他，抑知至是物通至此耶？圣贤只是如此学问，犹天上日月，东西相起，决不是旧岁星辰，教今年风雨，亦不是今岁晦朔，觉去岁光明。吾人只此一段精魂，上天下地，无有定期，温故便知千岁，知新便损益百代，切勿为时师故纸，蔽此晶光。”

问：“时时守中，与时措之宜，是一是二？”某云：“圣门吃紧入手处，只在慎独，自不睹闻，自未发以至已发，隐微显见，何时离得中字？何时分破得中字？圣门不把和字硬对，正是圣门明眼明手，如小人便要通方，随时变化，以此於中庸上看粗了。”

大抵戒慎则时时做得，不戒慎则时时做不得，择乎中庸，不能期月者，毕竟於隐微去处，工夫不到。如要刻刻致精，自然无期月终身之别。随他说时中变化，我只管是刻刻独知，再勿随他横生手脚。

某生平谓人心头学地，须积精而成。如一片日头，晃赤赤无一点昏昧，团团天中，只一片日子。日北则昼长气热，万物皆生；日南则昼短气寒，万物皆死。触鹵而出，则为雷霆；迫气而行，则为风雨；余光所照，以为星辰；余威所薄，以为潮水；爆石为文，融金为液，出入顶踵，照于心系。如此，世间无一物一事不是日头串透。人生学问精诚，常如此日，然后能贯串六虚，透彻上下，千里万里，无有障隔。如此便到十世百世，更无芥碍了。稍不如此，虽杵针铁线，穿钻不来，何况钢城千重内外？

问：“上下四方，覆仰圆成，如何说一矩字？既是矩字，如何贯去？”某云：“此事只有管仲晓得，曾参用得。管子云：‘大圆生大方，大方生规，规生矩。’矩自四方，从大圆中五变出来，生人生物，生四肢百节，礼乐畴象

，无人晓得。颜子问目，夫子把四勿与他，版版整齐，他人一毫用不得。曾子以忠恕两字代之。汉初儒者，把《大学》、《中庸》置礼书中，是圣门奥义。今人抽出，以为心学，如一方砖，磨作圆钱，又于矩中再变回去。是乐律中，自黄锺子声五变之后，再起清音也。古人为学，立一字有千种奥义，追寻将来，所以发愤为得不厌。今人为学，极好是卖弄得去，所以自家亦厌薄了。今如贤看到矩字，此是管子所谓大圆初生时，如一印玺，千圣相传，尚有手法。孟子所谓功力，一圣难传。譬如一物浑圆，匀而股之，此之谓絜，絜是絜而使方；一物四方，率而圆之，此之谓率，率是率而得圆；一物方圆，径而通之，此之谓贯，贯是贯而得一。圣人只此三法，提挈天地，裁成万物。举其形迹，似云准绳规矩，推其巧力，其便是捻转两造，创立精光。三千年来，无人解得，但恐言之又生许多口涎，费人砭剥，不如溷溷，大家看《四书》去也。”

问：“性体穆然无思无为，《中庸》便说戒慎恐惧，此是后天存省之功，是先天流行之体？”某云：“人须晓得，人不是天，性不是道。人若是天，便亦苍苍茫茫，远无纪极。性若是道，便亦随人函裹，弘阐不来。所赖圣人居敬存诚，时时看得人即是天，性即是道，所以礼乐文章，节次生来，成个变化昭明。外道大错，只说天字，更不看地看人，更不知天地日月星辰，如何安顿？天上有个日月星辰，人面上有个耳目口鼻，只此便须戒慎，岂得无思无为？如是，未生以前何消探讨？程伯子所云：‘极上更不须说也。’成周盛时，公卿士夫，个个知学，如《颂》云：‘维天之命，於穆不已。’雅云：‘天生蒸民，有物有则。’夫子乃云：‘乾道变化，各正性命，保合太和，乃利贞。’吾儒着眼，只在各正不已，中间未到於穆变化上去，切勿云毛发骨节，俱是虚空也。”

问：“《中庸》以性明道，揭一诚字，即如老氏所谓其中有物者。窃冥之内，信有此物，则玄素所求，差别不远，如何刊落两家？且如所论退藏寂感，何思何虑，难道无存省流行之别？”某云：“洗心退藏，中更为何物？寂感遂通，此外亦有何物？只如憧憧往来，此时戒惧，已为晚矣。人身自床几上下，何处不空？顶踵竖来，何处不实？空实两事，切不须说，只看日方出地，万象昭明，雷在泽中，万物宴息。泛泛说虚中宝藏，犹入古庙中，见鸣蛙以为精怪也。如是至诚人，只管肃衣冠，一揖而退耳。”

读书人莫苦纷嚣，莫喜空寂，只是不骄不谄，不淫不滥，如驾安车，导坎过桥，常觉六辔在手，鸡犬放时，亦在家园，何须建鼓。

问：“圣门之学，不过博文约礼，如是礼者三千三百，包举《诗》、《书》。夫子自少到老，定夺不尽，如是无文之礼，此是入手，便当寻求，岂容留为后着？”某云：“贤看一部《礼记》，才信得俨若思，抑先信得俨若思，然

后去看一部《礼记》耶？真读书人，目光常出纸背，往复循环，都有放光所在。若初入手，便求要约，如行道入，不睹宫墙，妄意室中，是亦穿窬之类也。”

圣门体道，在鄙夫面前说孝说弟，说敬说诚，说仁说义，得了一个个，个箇贯得，只是学便不同也。如要学孝学弟，学敬学诚，学仁学义，亦何处贯串不得？试问诸贤，周公仰思待旦，夫子发愤忘食，此岂谓恕字拟议不透耶？读书人再不要傍声起影，如梦蕉鹿，无一一是也。

问：“一是何物？多是何物？多一相生，又是何物？《易》曰：‘动贞夫一。’此一字，与贞观、贞明，何处贯串？”某云：“凡天地贞观，此是气象凝成，在学识中做体干自在；日月贞明，此是精神所结，在学识中做意思回环。有此两样，理义万千，费千古圣贤多少言论，唯晓得两极贯串，贞一而动，天地日月，东西循环，总此一条，走闪不得。四顾星河，烟云草木，都是性道，都是文章，至此便有要约。”

问：“如此体会，犹在太虚空际。如何探讨自家消息？如要事事物物求个太极，虽舌敝齿落，做不得学识汉子，如何会到一贯田地？”某云：“贤看两极，果落空虚，天地日月，何由不能倾倒？须信两极，只是一条，控持天地，辘轳日月，观是此观，明是此明，不须就他显求形象，细认声香。”

问：“如此看一贯，到有一物贯串，中间如毂之与辐，四旁中央，等是一物，何由能得终古无敝，万物同原？”某云：“吾生在天地中间，尽天地中事，何须怪天地有物也？”

问：“阴阳变化，离不得多，二五綰縕，说不得一，生初既不须说，复命又不容谈，何苦於一多上往返辨折？譬如《西铭》数行，该括许大，晓得此意，亦省多少言语，岂有圣门诸贤，当日未解《西铭》意思也？”某云：“《西铭》极好，然如一《诗》六义，《春秋》三微，《礼》、《乐》五起，中间变现，千亿无涯，如何包裹得住？笼统话再勿说，如且学识，看他后来，终是缓缓穿石，如要把柄，体会《诗》、《书》，终是傀儡线子也。”

问：“此道只须静观，久当自彻。古人尝说外照终年，不见一身，内照移时，能见天下。圣人学问，只是致知。致知前头，又要格物，如看万物果是万物，此与未尝格物，有何分别？如看万物不殊一物，此知岂复万物所量？譬如镜子，十分光明，自然老来老照，少来少照，岂必豫先料理面孔耶？”某云：“从来论说，唯有此彻。圣人一贯，只是养得灵湛，看得无限名象，从此归游，首尾中间，同是此路。如信得盘古世界，便有《诗》、《书》，亦信得周公制作，初无文字也。只为此处浩瀚落空，要原本择执，与人持循，便说天下言无多子，行无多子，使天下文人，回头扣心，与初读书人，了无分别耳。”



问：“学识原头，果是格物，此物条贯，初甚分明，圣人教人先知后虑，如此知字，定是不虑之知。若知便有虑，便胶扰一番，何由静定得来？想此止字，即是静定本领，知字即是静定法门，静定生安，灵晃自出，百千学识，俱就此处发亮销光也。”某云：“累日来说此，唯此说得透。一贯如大法树，万叶千枝，不离此树，学识如花叶，随风映日，不离初根。即此是本末条贯，不为鸟语蝉啼所乱。”问：“此一贯处，初不说出本末，既有本末，是一树身，如何贯得万树？且如格物，物格可是就身心意知看出家国天下，才有下手？抑是把情性形体，与飞走草木，揉做一团，才有识路也？”某云：“只要知至。知至者，物不役心，知不至者，以心役物，贯不贯在此。”

问：“教即学识，性即一贯，教不过明性。学识亦不过明一贯而已。《中庸》称诚明合体，此明字，与博闻强记殊科，何不直就诚处教人下手，翻说学识，令人终身在言语文字上推求？”某云：“不说言语文字，安得到无言语文字上去？譬如一性，便有二五氤氲，健顺保合，千圣万贤，诠释不透，莫说无妄两字，空空贯串，便与天命相通也。”

某少时初到郡中，在张太沃斋头，蒋先辈以册使抵家，一日过访，便问：“山下有天，取象《大畜》，如何讲论？”某时空疏，但以臆对云：“山下有天，想是空洞，如《乾》与《咸》合成玄谷，以此兴得宝藏，应出神声，如是实然，亦生成一物不来，把前言往行藏在何处？”先辈亦谓有理。及后归家，见辅嗣旧说云：“天降时雨，山川出云，此便是《大畜》之象。”为此惭愧，至于累日。今见人讲论，辄想此语，见有学问处，便想此事。如精气自是山川，游魂自是云雨，山川不变，云雨时兴，人与鬼神同是一物，梦寐云为，同是一变，溯他源头，精游之际，学识同归。若条段看去，精气亦贯得游魂也。《易》说尺蠖龙蛇，同是精义，莫於此处分人分鬼。曹秋水说：“鬼神听人，犹人听鸟。”只此两语，十倍分明。

吾人本来是本精微而来，不是本混沌而来。如本混沌而来，只是一块血肉，岂有聪明官窍？如本精微而来，任是死去生还，也要穷理读书。夫子自家说“发愤忘食，乐以忘忧”，又说“不知老之将至”，一语下头，有此三转，如是为人，自然要尽人道，如是好学，自然要尽学理。孟子“尽其心”者，只是此心难尽，每事只领三分，知不到好，好不到乐，虽有十分意量，亦只是二三分精神。精神不到，满天明月，亦是襁被身意量。欲穷四处雷霆，自有一天风雨，切勿说云散家家，春来树树也。

性道与仁，如何言说，鼓舞不倦，只是文章。孟子亦说乐善不倦。古今多少圣贤，不敢於江、汉源头，酣歌鼓掌，奈何动指蚤虱，以为车轮也。

诸贤都问：“生而知之者，好古敏以求之者，中间实指何物？”某亦未尝

分註，子贡有言：“夫子之言性与天道，不可得而闻也。”既有好古敏求四字，岂患空歧？错下心目。

问：“孔、颜得力，发愤忘食，是何事？欲罢不能，又是何事？不过此一点知光包天括地，自家本性与万物相荡，并力赶上，教休不休，工夫净时，觉日朗天空，任飞任跃，无论敏求博约，俱着不得，自有一段活泼的地。孟子说‘万物皆备，反身而诚’，正是知至的光景。今人不识致知入门，空把孔、颜乐处，虚贴商量，无论拾级循途不得，即兀坐静参亦不得也。”某云：“如贤说都不须疑难。昔湖州问程叔子‘直以诚正’立论，於此知字，尚隔一层。伯子见濂溪，重证所学，亦未尝一口道破。今日说是性光无量，与万物相映，从此更寻实义，不落慧空，始信曲肱疏食，不是黄蘗数根，弄月吟风，亦不在头巾话下也。”

天命两字，如何是命之於天？率性两字，如何是率之於人？天人中间，承接一路，有觉有知，果是何物？从此推求，觉造化之迹，二气良能，皆是误认了。

问：“齐明盛服，算得未发大本，抑看作已发达道耶？”某云：“此处喜怒哀乐，都无着处，直是掬抔天地，屈伸万物，宇宙形声，一出一归，了无觅处，算作阴阳头脑，极处藏身。”

上智下愚，俱是积习所成，积习既成，迁改不动，如他性初，何曾有上知下愚之别？

学问致知格物，物不曲不直，《易》称“龙蛇之屈，精义入神”，《礼》称“物曲本天殫地，鬼神体物，圣人曲成”，正在此勾萌处，实实致力。此处隐微，未显未见，然到显见，却无复致力之处。正在独知处，衷曲自语，事事见得自己不是，有一两处郁峯未达，尽力托出，便是诚明路头。克治与存养，非有两样工夫。

此道初无纆巧，但就日用平实细心，今看夫子言终日，言造次颠沛，富贵贫贱，是何等平实，何等绵细，更要想他前头，便是悬空理会也。

问：“阳明先生云：‘致知各随分量所及，如树有些小萌芽，只把些水灌溉，不要浸坏了他。’论此良知，根芽与草木不同，落地光明，贯天彻地，圣愚之分，只有保丧而无增减，岂有只此端倪，怕人浸灌的道理？”某云：“说则如此说，何尝见有良知，落地光明，陀陀烁烁也？学者如提灯，灯亮时，自谓眼力甚明，灯灭时，虽一身手足，亦不能自信也。要须学得此光与日月同体，低头内照，不失眉毛。”

赅者仁之色，素者仁之地也。有此素地，随他绘出富贵、贫贱、患难、造次、颠沛，如一大幅山川、草木、鸟兽、虫鱼，屈折动静，姿态横生，只见可

乐，不见离异耳。学人无此素心，便每每出位。出位者，如借人情盼，作我笑目，才动此想，便是哇淫。

问：“性从心生，《中庸》言性不言心，此何以故？人身中灵觉便是天，又说知性了才知天，此中岂有分别乎？”某云：“尽处则无分别，若不尽者，勺水海性，隙照天光，终难说得分明也。有意思人，再勿傍影起形，牵扯字义。”

问：“紫阳云‘知性即穷理之事，穷理便向外去，知性祇从中寻此理’。如何理会？”某云：“紫阳学问得力在此，自濂溪以来，都说性是虚空，人受以生耳。紫阳始於此处讨出二五合撰，事事物物，皆从此出。如晓得事事物物，皆禀於天，自然尽得心量，尽得心量，自然性灵无遗。”

问：“天性在人，犹水性之在冰，此语如何？”某云：“横渠不作此说。作此说者，犹程门气质之论耳。横渠云：‘气质之性，君子不谓性也。’又云：‘海结为冰，冰散为水，水泡聚散，而海不与焉。’此处说冰才水性，亦犹外道说石火电光，非实论才性也。”又问：“五行於阴阳各有偏属，则禀受不同，自有善恶，何谓无耶？”某云：“此如五吏之才，何关帝天之命？”

问：“如文、箕之蒙难，孔、颜之阨穷，似皆理不胜数，不知两者，孰为有权？抑岂并行不得轩轻与？”某云：“吉凶生大业，阴阳奇偶，穷达寿夭，总是德业必经之路，如使圣贤都要富贵，都要寿考，则爻象无阴，蓍筮无奇也。夷、齐、颜、冉、龙、比、由、赐，八人生死，天下穷奇，然无八人，盗跖、彭籛比屋而是也。吾门以数明理，以理明数，除却理数，性地自明，不管、郭之事。”

约到不二，约到不迁，便把一生博文工夫，纳於无文上去。吾辈过失不多，只在浩博一路，收拾不下。如实见不贰不迁，卓可藏神立命，虽百国宝书，九千絃诵，何能溍人见闻？

颜子屡空，又闻为邦，直要何物？夫子无端说出夏时四事，淫佞二端，直是何故？以此认圣贤，实有不空不竭所在，才有学海默识来往路头。譬如虚寂不动，感而遂通，又有应问如响，叠叠变化，岂可说天生神物，亦有虚闲，不干人事耶？《易》本虚寂，说出吉凶同患，孔、颜、禹、稷本是空洞，说出饥溺由己，此是空中所藏，竭复归空。

某少时初读《论语》，问先生云：“头一叶书，孔子只教人读书，有子如何教人孝弟？孔子只教人老实，曾子如何教人省事？”闻者大笑。某今老来所见，第一件犹是读书，第二件犹是老实。凡人人自是圣贤，自有意思，只要致思。学者如凿井，美泉难遇，见人读书，长年啖土，若不致思，泉脉何来？

命中不着一物，本来自足，初无空殖可言。无空殖，故无得失；无得失

，故无亿无忘。只是清虚澹薄，则与命较亲；卜度经营，则与货较亲耳。世人言命，都在得失一边，所以有殖有亿，有气数人事之差；哲人言命，在清虚一边，所以无殖无亿，无得失当否之虑，日往月来，寒往暑来，明推岁成，此即见天之命。

受天之命，便有心、有性、有意、有知。有物难格，有知难至，物理未穷，性知难致，定后之虑，去亿一丈，去空一尺。空是物格无物，天命以前上事，亿是因意生知，人生以后下事。屡空是天人隔照之间，屡中是物理隔照之间。譬如一事当前，有是有非，有得有失，屡空，人只说我生以来，与物平等，初无是非，初无得失。屡中，人便说某处是非，某处得失。至人看来，安虑之中，万物毕现，空亦不空，中有不中，是非得失，如天命然，一丝一毫，洞见难逃。如此便说屡字不得，说无不中不得，无不空不得，所以说空。

问：“先正尝言道如覆盂，本空无有，射者即言无有，未尝不中，然却多一射。”某云：“此言近似，却不是也。岂是颜子射覆，自一至十，常说出空，子贡射覆，自二至一，常无不中耶？道该万有，还未尝有。空者得他还元一路，十中八九，亿者得他发生一路，十中二三。子贡於万有路上，见得七八，只是格物，物还未格。颜子於元无路上，见得八九，已是物格，与知至为邻耳。他们常说世儒只晓得格物，不晓得物格，正是此样。”又问：“亿为格物，空为物格，则格物物格，中间亦距千里耶？”某云：“箭开时万里同观，箭到时只一簇地。巧箭不射，高棋莫着，射是巧力所生，亿是明聪隙现，难道静观动照，不是一样神灵？只是静观无碍，动照易穷耳。”

命之有理与气，如人之有形与神，合下并受，无有分层，顺则都顺，逆则都逆。善作家人，说他饿死，他亦要仰拾俯掇；善读书人，纵有顽钝，他亦要旁稽博览。有此一途，才见工夫，为道教之本。如论天命原始，则只是饥食渴饮，不学不虑，清明在躬，志气若神，人如看得名利亦澹，才情亦澹，自是理气两路俱清。如看得名亦不澹，才情亦不澹，自是理气两路俱浊也。

人生只此精神，先要拿得坚定，在坚定里充拓得松，便是得力，受用只是点点滴滴，在圣贤理路，辨其生熟耳。一日之间，心眼拿定，不走错路，不放工夫，不赶枝叶，又不枯寂作事，使化精神在在灌注，随其所见，在在会心，便是绝大成就。

人有己便不仁，有己便傲，傲便无礼，无礼便与天下间隔。无己便细，细便尽礼，尽礼便与天下相通。克己者，只把己聪明才智，一一竭尽，精神力量，一一抖擞，要到极细极微所在，事事物物俱从理路炼得清明，视听言动，无一是我自家气质，如此便是格物物格，致知知至耳。所以天下更无间隔，更无人说我无礼，便是天下归仁。

天下事物，稍稍着色，便行不去，只是白地，受采受裁，如水一般，色味声文，一毫不着，随地行去，无复险阻江河之碍。富贵、贫贱、患难，一毫着心，便是不素，便行不去。素字只是平常戒慎恐惧，喜怒哀乐，一切安和，常有处澹处简之意。

凡意不诚，总由他不格物，不格物所以不格理，谓万物可以意造，万理可以知破，如到不造不破去处，生成一个龙蟠虎踞，不得支离，渐渐白露性地，所以说是物格知至。

濂溪云：“动而无静，静而无动，物也。动而无动，静而无静，神也。物则不通，神妙万物。”如濂溪此语，犹是未尝格物。天下无无动无静之物，有常动常静之神。《中庸》一部，说天地夫妇鬼神，通是此物。知独者该万，知万者还独，知一者该两，知两者还一，如是格物工夫，只从两端细别，立刚与柔，立仁与义，原始要终，知终知至，只此知能，便是圣人之所敛衽，鬼神之所弹指矣。

性涵动静，只是中和，任他万物无情无识，有气有知，都是中和生聚得来，蕃变得去。中和藏处，只是一独，如万物归根蛰伏时候，个个有戒慎恐惧的意思。中和显处，只是一节，如万物剪条生育时候，个个有识度数、制德行的意思。无过不及，不惊不怪，虽虎兕龙蛇，蜂蚕鬼蜮，於君子性上有何隔碍？此理极是寻常，只自家性地看不明白耳。自家性地看得明白，比人照物，动静一般，自然喜怒不伤，哀乐得度，万物伏藏，与他共独，万物蕃变，与他同节。虽有气质情识，种积不齐，都为性光收摄得尽。

作用是性光，包罗是性体，如说中和，则无复体用分处。

问：“万物看来，只是好生恶死，天地亦是生物之性。孟子说尽心知性，想此好生之心，充拓得尽，便是性体，与天地一般。”某云：“此处极是，但是不同。凡物有性有情有命。好生恶死，是万物之情；方生方死，是万物之命；或得偏而生，或得偏而死，是万物之性。虎豹之有慈仁，蜂蚁之有礼义，鱼鳖草木之有信智，具种种性，与人一般，只是包罗充拓，全藉吾人。《大庄》说‘天地之情’，《无妄》说‘万物之性’，天地乘时，无一非礼之动，万物纯质，无一诈伪之萌，人能尽此两端，便是参赞手段。”

情是性之所分，性是情之所合，情自归万，性自归一。古今惟有周、孔、思、孟识性字，杨、荀、周、程只识得质字，告子亦错认质字耳。《易》云：“继之者善，成之者性”，善继天地，性成万物。继天立极，是性根上事，范围曲成，是性量上事，善是万物所以生，性是万物所以成。猿静狙躁，猫义鼠贪，麝直羔驯，雁序雉介，此皆是质上事。如性者，自是伊得以生，伊得以成，入水入林，能飞能跃的道理，此是天地主张，不关品彙，能尽得

天主张道理，何患万物陶铸不成！

问：“未发以前，性在天地之心，已发以后，性在万物身上。自家胸中，有何生成安顿天地万物去处？”某云：“未发前，性亦不落天地，已发后，性亦不落万物。只是自家看得天地缺陷，万物颠踣，便惕然如坠性伤生一样，此是我自家继成本色。”问：“如此，则是心也，云何是性？”某云：“若无心，如何认性得出？”

问：“性得天地之始，不假思虑，才会中和，如心动便着物，便费操存，犹之分画便有阴阳，如何更以太极陶铸万象？”某云：“意自分阴阳，心自包太极，性是爻象全图，从心起手，从意分义耳。”

身心原无两物，着物便是妄意。意之与识，识之与情，情之与欲，此类者附身而起，误认为心，则心无正面，亦无正位，都为意识情欲诱向外去。若论格致源头，要晓得意识情欲，俱是物上精魄，不是性地灵光也。

天备二气五行，留不得一点云雾，云雾尽净，经纬尽呈，才见天之正面，风雨晦冥，日光常在，入夷出晋，明体自存，此便是尽存正在的消息。人晓得天之与日，才晓得性之与心，晓得尽存正在，才晓得本体工夫。不已无息，格得此物，十倍分明，始信得意识情欲，是心边物，初不是心；风雨云雷，是日边物，初不是日。性之与天，皆备万物，不着一物；心之与日，不着一物，乃照万物。只此两端，原无二物，知此一事，更无他知。

必有事焉而勿正。正字，《说文》反正为乏，篆书正与己相近，当是乏与己之误也。有事勿乏，如不乏祀之乏，有事勿己，如纯亦不已之己，则义畅而语顺矣。

问：“忿懣等项，皆由身起，则是正心又先要修身了，如何是正心要着？”某云：“如从心起，则是要着，如从身起，则是后着也。知见觉闻，皆从心起，情欲畏恶，皆从身起，人从此处看不分明，所以颠倒。如看得分明，则腑脏官骸，个个是性光所摄，身心修正，岂有两路工夫？”

人从身上求心，如向国中觅主，终为权贵所乱。从心上求身，如坐王位觅国，只觉殿宇随身。忿懣等项，所不得其正者，只是从身觅心，修简不上；戒慎恐惧，所能得其正者，只是从心觅身，隐显分明也。外道七处徵心，只说得意边诸路，未曾就心中看得入夷出晋，赫赫如常。

须就梦寐中间，认出神之非形，情之非识。情形动处，其实非心，神识静中，未必是性。再破神识，以纳心端，重合形情，以归性始。如此十年，洞见天地日月星辰，才有定静田地。

圣人仰观俯察，远近类物，都是坤道。所以必用坤道者，人生托足，便在里面，开口便是学习。只有敬义直方，不消学习，亦要从静辨中来。不从静辨

中来，便有无数风雾，遮盖上面，冰霜之祸，都由学者自为。豪傑处心不学，积渐所成，有此不屑下学一念，直至乱臣贼子，亦做得去。有此专意下学一念，直至天地变化草木蕃，亦做得去。草木托根於地，一曲一直，禽兽孚化於穀，载飞载翔，当其用力，只是本色，一日变化，皆不自知。江水就下，河源出山，匹夫厉志，星蛄变天，此事岂人思想所到？释、老只是不学，无尊道工夫，便使后来譸张为幻。如当时肯学，践迹入室，岂得貽害至於今日？

问：“不知人在敦化中间，抑在川流里去？”某云：“如此问亦希奇。察天察地，不碍飞跃，是敦化上事；鸟以空为实，鱼以水为实，是川流上事也。圣人以天地观身，以事业观天地作用。凡世间有形象者，都是吾身文字，有文字者，都是吾身文字註脚，过此以往，只是鱼鸟事业。”

太极与阴阳，总是一个，动极处正是不动所在，晓得此理，所以随寓能安，入群不乱，不要光光在静坐处寻起生义。

问：“人不能如仲尼，都在小德中，沿流赴海而已。西汉以来，文章人才，各不相似，恐别有气化在里面，吾辈囿之，而不自知耳。”某云：“气化山川，皆能囿人，只有心思，通彻天地。仲尼在未学前，只是忠信美质，加五十年学问，便在尧、舜、文、武前头。只恐忠信无基，为有无约泰盈虚所荡耳。”

问：“认得初体分明，只一主静便了，如何又着敬字？”某云：“纯公亦言静坐独处不难，居广居、应天下为难。人都於静处着动，天都於动处见静，除是木石，才得以静为体。”问：“若看诚字，直於静中看得分明。”某云：“不是敬了，那看得出上下、鸟兽、虫鱼、草木，个个是诚，个个与鬼神同体？要就静中看他根胎，只得百分之一。”问：“如是敬者，却把上下、鸟兽、虫鱼，草木，都作天地鬼神看耶？”某云：“自然是如此。”问：“释家可有此意思否？”某云：“他看作石火电光，那得有此意思？”

鬼神两字，只是不睹不闻中有睹闻，只此便是致知，便是格物，却借祭祀来说耳。《大学》首传，便说此谓“诚於中，形於外”，这个鬼神，去剔小人之肺肝。《中庸》下段，又说“诚则形，形则著”，这个鬼神，去赞圣贤之功德。世间只此两种鬼神，皆在不睹不闻，有共睹共闻之妙，在与知与能，有不可知不可能之秘。算来只是人心实有此理，动而为意，此意不诚，有许多邪魔阴慝，变现手目；此意一诚，便有许多神明圣贤，当身显现。知之者，以为天命人性，不知者，以为精气游魂。

问：“《中庸》不於君臣、父子、夫妇、昆弟、朋友言诚，不於天地、鸢鱼言诚，独於鬼神言诚，果如程子所谓天地功用造化之迹乎？”某云：“程、张所说鬼神，是天地以上事，《中庸》所说鬼神，是人身以上事。心如火也

，火辄有影。天地以生物为心，物生便有屈伸，人身以交物为心，物交便有隐见。都是实形取影，或正或倒，或远或近。在天为灾祥，在人为寤寐，在日用为听睹形声，极奇极怪，极平极常。心力大者看鬼神亦大，心力小者看鬼神亦小，精者看精，粗者看粗。善言鬼神者，莫过于《易》，括之一言，曰‘以斋戒神明其德’，其实只是诚字。不诚的人，看子弟臣友，天地鸢鱼，亦无一物；诚者看天下无形无声、无手目、无肺肝，所在个个是我心光所照，所以能酬酢一世，变化天下。”问：“如此看来，祭祀之鬼神，是为人心写照，卜蓍之鬼神，是为人心传响，有形写照者，见之於祭祀，有声传响者，见之於蓍龟，何处是性命所在？”某云：“此无形声者，便是性命所在。”问：“若此者都是意，意生想，想生妄，如何得到至诚所在？”某云：“如此才要诚，诚意只是慎独。慎独者，自一物看到百千万物，现来承受，只如好色恶臭，感目触鼻，自然晓会，不假推求，所谓知至。知至便是明诚。”

问：“《易》称何思何虑，圣人不虑而知，要此能虑何用？”某云：“极星不动处，才能转。为它能转，使天下星辰河嶽，都有奠丽。如不能转，日月经纬，如发车钉，何处得明亮来？”

人都说独中无物，曾子说独中有十目十手；人都说皮面相觑，夫子独说肺肝如见。以此见肚皮盖屋，都是晶亮东西，容隐不得一物半物。好色恶臭，自是人间第一大件，物知相触，万法缘由俱从此起。人如晓得<血爻>血交心，闻香扞鼻，便晓得四体百骸，个个有知，不从物来，不从意起；如晓得屋漏透光，肝肠挂面，便晓得瓦砾皮肤，更无一物。细不能掩，大不能藏，只此诚意一章，更无余义。

气有清浊，质有敏钝，自是气质，何关性上事？如火以炎上为性，光者是气，其丽于木而有明暗，有青赤，有燥湿，是质，岂是性？水以润下为性，流者是气，其丽于土而有重轻，有晶淖，有甘苦，是质，岂是性？天地之大德曰生，生是天地之性，亦就理上看来，故曰：“天生蒸民，有物有则，民之秉彝，好是懿德。”不曾以二气交感者称性也。就形色看出天性，是圣人尽性之妙。看天下山川草木，飞潜动植，无一不与吾身相似，此从穷理格物来。

问：“天之有气数，亦犹人之有气质，性无所丽，丽於气质，命无可见，见于气数。故言气质，而心性即在其中，言气数而天命即在其中。不可分天命为理，气数为数，犹不可分性为理，气质为质也。”某云：“说合一处，何尝不合？说精微处，自然要条段分明。说气数，则有灾沴之不同；说天命，则以各正为体；说气质，则有智愚之异等；说人性，则以至善为宗。气数犹五行之吏，分布九野，与昼夜循环，犹人身之有脉络消息。天命犹不动之极，向离出治，不与斗柄俱旋，即人身之心性是也。心性不与四肢分咎，天命不与气数



分功。天有福善祸淫，人有好善恶恶，中间寂然，感而遂通，再着不得一毫气质气数。不睹不闻，无声无臭，只是性命宅子，於不睹闻处见睹闻，于无声臭处断声臭，才是宅子上认着主翁。凡说性命，只要尽心者，不欺本心，事事物物，当空照过，撞破琉璃，与天同道，四围万里，不见浮云。”

万物都有个真源，知所由起，知所由止，知扩知充。此一路火光，如从电来，则是隔山雷影，不是本光；如从灯来，则是灶下吹灰，不成独照。只此一物，通透万物，要在意识情欲边头认他，如借电、灯，以准刻漏也。

天下只是一物，更无两物，日月四时，鬼神天地，亦只是一物，更无两物。说是两物者，人所不知，龟亦不知，蓍亦不知了。说是一物者，何以人所不知，龟又能知，蓍又能知？只是人多思虑，如泛海洋，泛看流星，无复南北，到有一定东西，范围不过，曲成不遗，两膝贴地，一日一夜，周行十三万里。若竟此言，只恐世人吐舌也。要知天地，只是穀子，日往月来，寒往暑来，只是脉络，周行丈数，无数圣贤，只为天地，疗得心痛。

问：“物来触心，知以虚应，知往接物，意缘触生。虚触之间，依然无物，岂应心里有物藏知？”某云：“如此则天地间尽数是物，何独尔心无意、无知？尔身的有自来？又知尔心的有自受，止涵万物，动发万知，函盖之间，若无此物，日月星辰，一齐坠落。譬如泓水，仰照碧落，上面亦有星光，下面亦有星光，照尔眼中，亦有星光，若无此心，伊谁别察？又如璇台，四临旷野，中置安床，日起此亦不起，月落此亦不落，汉转斗迴，此不转迴，依然自在。打破大地二万一千里，这个心血，正在中间，为他发光，浮在地面，要与山川动植、日月星辰思量正法也。此处看不明白，礼、乐、《诗》、《书》都不消说。”

知意心身，生千万物，此千万物各印尔知，此是博约路头，通天彻地。

月自不殊，因眼异色，既有异眼，亦生异舌。孟子说不动心，告子亦说不动心，同一轮车，有生有死。《诗》说皇皇后帝，佛说众鬼夜叉，同一空中，有精有怪。吾儒戒惧，只是仁人孝子事亲事天之常。如无此心，只是鬼奴风犊之具。畏敬有所恐惧，正是明净天中，辨出雷根雹子，如是无风无雨，何人不说天晴。

或问云：“虞廷说人心道心，已犯两路，何处是太极定针？”某云：“人心道心，犹之天道人道。天道极微，难得不思不勉，只要人涵养，渐到从容田地，使微者自弘。人道极危，难得便精便一，只要人择执，渐到诚明去处，使危者自平。不是此一心，便有理欲善恶，俱出性地也。”或问云：“如此中原无两路，何为又着择执，费许多图维？”某云：“都是向善一路，但须择执乃中，中乃精，精乃一，如不到精一执中，犹近远路头，如何立命立教？”或问

云：“如夫子说性相近，便还有周、程意思。”某云：“不然。譬如桀、纣无群小青蓝，其初亦近於尧、舜，此处便是性善，决说不得尧、舜无禹、皋护持，必至於桀、纣也。继善成性，是天命合人的道理，继志述事，是人道合天的道理。譬如祖父遗下产业，此都是极好意思，到其间田土佳恶，物产精粗，便是肥饶气质上事，如何说祖父意有善恶也？”

刘器之尝说格物，反覆其手，曰：“只是此处看不透，故须格物。”此是从克己处入手，於形色看到天性上，是直捷头路。邵伯温亦说格物，云：“先子《内外篇》，只是万物皆备於我，学者格物，只看《易》、《诗》、《书》、《春秋》。”此是从博文处入手，於理义看到至命上，是渐次路头。古今学者，只是此两路。颜子喟然之初，才情未竭，夫子诱他於文礼上作工夫，及至才情既竭，钻仰莫从，仁义礼乐，渐成堕黜，看一身聪明，都无着处，此是复见天心时候。学者须兼此两路工夫，莫作南顿北渐，误堕禅门也。（以上二段《大涤问业》）

## 卷五十七 诸儒学案下五

### 忠节金伯玉先生铉

金铉字伯玉，其先武进人，后籍顺天。崇祯戊辰进士。就扬州教职，转国子博士，陞工部主事。奄人张彝宪总理户工二部，欲以属礼待同官。先生累疏争之，遂引疾归。彝宪奏弹落职。读书十二年，甲申二月，起补兵部主事，巡视皇城，贼陷大同，先生请彻宣府监视中官，恐於中掣肘，不无僨事之虞，耑任抚臣，贼骑未便窥宣也。不报。已而宣之迎贼者，果中官杜勋也。京城失守，先生朝服拜母而哭曰：“职在皇城，他非死所。”至御河投水而死，年三十五。母夫人章氏，亦投井死。初先生巡视，每过御河，辄流连不能去，尝归以语弟，至是而验。先生卒后，家人简其书籍，壬午七月晦日，读《邵子》，记其后曰：“甲申之春，定我进退，进虽遇时，外而弗内，退若苦衷，远而弗滞。外止三时，远不卒岁，优哉游哉！庶没吾世。”先生未必前知，然真识所至，自能冥契，后来不足异也。先生曾问学於蕺山先师，某过其家，门巷萧然，残杯冷炙，都中缙绅之士，清修如先生者，盖仅见耳。

### 语录

言动便要济人利物，静中中正和平之意为之根，不得自沦枯寂。

每事思退，《易》三百八十四爻，未闻有退凶者。乾乾不已，惟进德修业为然。

周子曰：“动而无动，静而无静，神也。”余谓戒惧於不睹闻，静而无静也。言行之谨信，动而无动也。然则戒慎恐惧也，谨信也，其皆神之所为乎？其即所谓天理乎？

敬之至便是仁，其心收敛，不容一物，即万物皆备於是矣。

存养省察四字，尽了圣学，致知力行，总在此四字中矣，外此而他求，不支离便悬远。

湛然无一物时，大用在中也，宜存养而勿失。万物各得其所时，全体在外也，宜省察而不着。所谓一以贯之者也。

事来我应，皆分所当为，此不可生厌弃心，至於本无一事，我心强要生出事来，此便是憧憧往来。

有一毫从躯壳起念，虽参天赞地之事，咸是己私，不必功名色货，有一毫物我隔膜，即知玄知妙之胸，亦错认本体，驯致害物伤人。

境遇艰苦时，事物劳攘时，正宜提出主宰，令本体不为他物所胜，此处功夫，较之平常百倍矣。不然平常工夫，亦未到妥贴处。

一事不可放过，一念不可放过，一时不可放过，勇猛精进，处处见有善可迁，有过可改，方是主一工夫。

中丞金正希先生声

金声字正希，徽之休宁人。崇祯戊辰进士。改庶吉士。己巳十一月，京师戒严，上焦劳失措。先生新被知遇，不忍坐视，因言：“通州、昌平，为京师左右翼，宜以重兵犄角。天津槽粮凑集，防禦尤急。未敢谓见将足任也。草泽义士，曰申甫，朝士多知之，屡荐未用，愿仗陛下威灵，用申甫练敢战之士，以为披亢捣虚之举。”疏入，立召申甫，授都指挥佾书副总兵，以先生兼山东道御史，监其军。申甫本游僧，尝夜观乾象，语朝士云：“木星入太微垣帝座前，患在踰旬。”未几而兵动，故先生信之。申甫造战车，既仓卒取办，而所给军士，又多募自街儿丐户。十二月丁卯，以七千人战於芦沟桥，大师绕出车后，车不得转，全军覆没。先生亦遂谢归。流贼震惊，先生团练义勇，以保乡邦。癸未春，凤督马士英调黔兵勦寇，肆掠新安。先生率乡勇尽歼之。士英劾奏，有旨逮问。先生於道上疏，言士英不能节制兵卒，上直先生，召复原官。会母卒，未上而国变。南渡，陞右佾都御史，先生不出。士英深忌之。凡马、阮所仇之君子，多避地焉。国亡后，先生城守如故，及新安破，执至白下刃之。赋诗云：“九死靡他悲烈庙，一师无济负南阳。”读者悲之。南阳乃思文初封地也。

先生精于佛学，以无心为至，其除欲力行，无非欲至於无心也。充无心之所至，则当先生所遇之境，随顺万事而无情，皆可以无心了之。而先生起炉作灶，受事慷慨，无乃所行非所学欤？先生有言不问动静，期於循理，此是儒家本领，先生杂之佛学中，穿透而出，便不可为先生事业纯是佛家种草耳。然先生毕竟有葱岭习气者，其言逆境之来，非我自招，亦是天心仁爱之至，未尝不

顺之，而顺乃不过为无可奈何，而安之若命，作一註疏，圣门之学，但见一义字，义当生自生，义当死自死，初不见有生死顺逆也。

### 天命解

譬之水焉，性犹水也，道犹江河也，性之於道，犹水之必就下而行地中为江河也。言本天命，犹归大海也。无以壅水而自行地，非率性之道乎？有以浚地而后达水，非修道之教乎？功绩为水，而用力在治地，教指为性，而用力乃在修道。

天命也，性也，道也，一而已矣。不能必天下无不离道之人，而能定天下有必不可离之道。道有时而可离，则性有时而可不率也。性有时而可不率，则天有时而不命也。维天之命，於穆不已，天有时而不命，则万物或几乎息矣。然则《中庸》曷不曰“性也者，不可须臾不率也？”可不率，非性也。《书》曰：“天有显道，厥类惟彰。”天命之性，人所不睹所不闻也，立乎所睹所闻之地，而达於所不睹所不闻之天者，则为道。衡之乎此，而后其离合之故，可得而自见也，其於天命顺逆之故，可得而自明也。其言亦犹之曰“天命也者，不可须臾离也”云尔。

董子曰：“道之大原，出於天，天不变，道亦不变。”盖为虚位，非有实体也。道之为言，犹云“万物各得其所焉”尔，物有万变，而必随时变易，以咸若吾天命之性，此即不变之道也。水无分於东西，以及万方，而必不能无分於上下，其所谓下，必至於海而后息。物无分於刚柔阴阳仁义，繇两端以及万变，而必不能无分於与道非道，其所谓道，必至於天命而后已。人可须臾离道，是水亦可须臾而不行於地中也。须臾离道，是则须臾而自绝於天，自隕厥命也，而安得不戒慎恐惧？此所不睹所不闻，人以为隐微耳，而不知其显见也。即谓之显见矣，以为天下固有本显见者，而此隐微亦与之俱显见，以并立於宇宙之间也。即以为此隐微者实显见矣，而此隐微之外，亦尚有别能显见者，得与之相參於耳目之前也。不知天下固莫有见於斯显於斯者也。惟此隐微为至显至见也，且自此隐微而外，无复有见焉显焉者也。惟此隐微为独显独见也，如镜现象，全体一镜，离镜体别无影象可得，故君子慎之。慎之何也？人之於天命，有若无睹焉者矣，若无闻焉者矣。进而求之戒慎焉，其将睹所未睹，恐惧焉，其将闻所未闻。而未也，惟此一实，余二非真。瞪目而视之，无非是也，倾耳而闻之，无非是也，无别睹也，无别闻也。有别睹焉，有别闻焉，即谓悖天而褻命也。天无二日，民无二王，以此为慎其独也。

《易》有太极，是生两仪，两仪生四象，至於四而大变备矣。寒热燥湿，物之情也，春夏秋冬，天之时也。人具一天命之性，而感於物，有受有不受。受之为好，不受为恶，故《大学》举好恶，繇是而析焉。喜者好之初也，乐

者好之竟也，怒者恶之初也，哀者恶之竟也，於是四。四性举，而性之大变亦备矣。故《中庸》举喜怒哀乐，人之所以灵於万物者，以其喜怒哀乐之性能自主而自繇也。其所不受，物莫能强纳，其所受，物莫能强夺也。所喜所怒所哀所乐之事，虽因乎物，而能喜能怒能哀能乐之具，实系乎我；忽喜忽怒忽哀忽乐之态，虽存乎人，而应喜应怒应哀应乐之则，实本乎天。本乎天者，惟其本无喜本无怒本无哀本无乐，是故可以喜可以怒可以哀可以乐。故其於未发也，则谓之中，而於其发而中节也，则谓之和。

喜怒哀乐之用於天下也，大之为生杀，次之为予夺，又其下者为趋避。盖自天子以至庶人，其大小不同，无不皆有以用之也。喜天下之所喜，怒天下之所怒，哀天下之所哀，乐天下之所乐，如此则其所喜乐必其有便於天下者也，其所哀怒必其有害於天下者也，而天地位矣，万物育矣。

形而上者谓之天，形而下者谓之地。故其神明之属，求其所自而不得，则举而名之为天；体质之属，原其所自，则总而名之为地。故夫可睹可闻者，皆地之属也，其所不睹所不闻而为睹闻者，则曰天也。人之生也，称受命於天，而不称受命於地，极德之至也；称上天之载，而不并称天地之覆，载命无二，受尊无二，上也。论量，阳全而阴半，《易》称“坤元统於乾元”。朱子曰：“天包乎地之外，而气常行乎地之中。”天不独职覆，亦具兼载。论分天尊地卑，乾坤定矣。惟乾道变化，首出庶物，至於坤厚，虽德合无疆，不过顺承而已。先则迷矣，后则得主而利矣，此谓定位。故以地从天则治，以天从地则乱。内而心身，外而君臣，君子小人，无不各有等焉，而天地之位，乃得初象也。天地者，万物之大界限也。号物之数有万，其分位之差等，亦不啻有万。世必无两类物可相等者，相等则必相凌夺，而不得安，故世亦必无两类物可并位者。故古人有言，必曰“万物各得其所”，各得其所，而后一物各有一类，一类各有一位，极而万之，亦万位焉。然而天之与地，乃其两大位也，两大位尤其两相悬绝者也。两大位定，而后可以定万物之位，定万物之位，而后万物可以各得其所而育。是故定天之位，而人之生，乃莫不受命于天，受命于天，而后役使万物，而宰制之。置此身于万物中，作平等观，而天叙，叙之天秩，秩之皆其相与并育於地上者也，而自天以下，无不举矣。是故学莫先於知天，莫大於事天。

论心

论体物而不可遗，有二语，曰：“心原非物，云何离物无体？心既非物，云何离物有体？”心不附物而行，故不随物为存亡，而超生死之外，了不干涉；心亦不对物而立，故不与物角胜负，而入死生之中，初无罣碍。故曰：“实际理地，不染一尘，佛事门中，不舍一法。”又曰：“真如不变，而随

缘故起信。”曰：“谓言说之极，以言遣言，此真如体无有可遣，以一切法悉皆真故；亦无可立，以一切法悉同如故。是真不变如随缘也。惟不变故非因缘性，惟随缘故又非自然性。”千方万说，无踰二义。虽然，众生方顺生死流而没溺有海，诸凡后义，其所乐其相似，而以为无伤者也。故每竖义，则前义当先。

才见有物，即失心矣；才见有心，即所见者亦全是物而非心矣。今人多谓暗处是物，明处是心，周子所谓“物则不神”，“神妙万物”，二语是也。殊不知其所认明处，必有所明。若无所明，则无明处。既有所明，则所明全体是物耳，岂心耶？若谓我初不认所明之物，而认能明之者，此之谓心。殊不知前若无所明，则此亦无能明。《楞严》所谓“所既妄立，生汝妄能，是汝能又全体倚前所，而与之角立”。既倚前所而与之角立，全是物也，又岂心耶？此处须妙语始得。故古人每曰“拍盲”；又曰“向上一路，黑洞洞去”；又曰“瞎却眼，卸却符”。虽然，却又不是教人全认暗处。若认暗处，全是所有，又与前明处有何殊胜耶？有一人说，明暗亦是两头，我此不属明，不属不明，而却有所明时，我能与之明，无所明时，我又能与之不明。如此等说，岂不谓之滴水不漏？虽然，生死到来，毕竟作何结煞？能如是说，如是见，生死关头，得倒断否？呜呼！天下孰有难言如此心者乎？尽一物之变，戛戛乎其难之，而况心乎？天下孰有难相应如事心之学者乎？善一事之始末，亦戛戛乎其难之，而况事心乎？

古人云：“无一法可当情”，又云：“拟心为犯戒，得味为破斋。”信知此事，真容纤毫不得，金屑虽贵，落眼成翳。才有一法当情，须知此心全体已被障却，故知诸法无论细大精粗，究其极处，无一而不为心害者也。故事心者，必须见心，见心者，亦初不必别求心见，去其害心者而已。

才见有心，便非心。心尽处，心体露，故往往曰“尽其心”。今学者每曰学道，学无心。无心境界，岂是如今掩耳偷铃？死兜兜地，百不思，百不想，百不知，百不会，而自以为无心耶？会须此心实实尽却，欲觅一心，了不可得耳！今人谁不曰“我学无心，我今百思想不起矣。”但一遇缘，千种万状，殊形异体，纷纭而来，莫知其所自，岂能望古人之反欲觅一心，而了不可得者耶？

古人之至於觅心，而了不可得者，诚哉！其心尽也。何以心尽？此心与诸世出世，明若圣、若凡、若染、若净，无一法可为我爱，无一法可为我憎，无一法而可为我爱而取，无一法而可为我憎而舍者也。到此境界，何处不自得？何人不可与？何事不可为？不贪生，却亦未尝不得生；不怖死，却亦未尝必得死；不求利，未尝定失利；不避害，未尝定遇害。死生利害之随缘顺受，其

无一不与人同，而我却落得做宇宙世出世间一安闲自在、无为无事、大解脱得便宜之人，此之谓道人，此之谓正人。

或问：“尽心者为无一法而可为爱憎也，有如顺吾心之法，如之何而遂能不爱？逆吾心之法，如之何而遂能不憎？纵欲强不爱憎，而吾心已实爱之憎之矣。”应之曰：“尔之爱，亦有生於逆？憎，亦有生於顺者乎？”曰：“无之。”曰：“诚哉！其爱必生於顺吾心，憎必生於逆吾心也。既生於顺逆吾心矣，然天下亦果有法定为顺吾心而必不可使逆？果有法定为逆吾心而必不可使顺者乎？”曰：“亦无之。”曰：“既无有法定为顺吾心而必不可使逆，则今之偶顺吾心者可逆也；既无有法定为逆吾心而必不可使顺，则今之偶逆吾心者亦可顺也。如是则逆顺固系於吾心矣，而吾又何忧焉？故学道之人，须先见心，见心者知吾之所有，莫尊贵於此，而不忍一物厌於其上；知吾之所有，莫要紧於此，而虽有万物不以相易。故於天下之法，无有一法而可以定为吾顺、定为吾逆者也。既有见于心法之不可定为顺逆，而即以於法一无所顺逆为吾本心。若少有顺逆，即物而非心。故法之顺逆，不足以动君子之爱憎，而但以此心之一无爱憎为可爱，以此心之但有爱憎为可憎云耳。何也？爱憎非心也，但有爱憎，即顺外境法，不顺吾本心也。不顺吾本心，即逆吾本心也。故君子於天下之法，非能强其爱而使不爱，强其憎而使不憎，但顺吾本心实无爱憎也，实不忍于无可爱憎中而特地生一爱憎，以自害其心也。尽天下之可爱可憎，而无一能动其心之爱憎，故曰其心尽。其心尽，故究竟曰无心。至哉无心！岂今之假为百不思、百不会者，足以冒认而承当乎？”

“心既以一无爱憎为尽矣，为无心矣。然则遇境逢缘，一无鑑别，而与为模稜，与为浮沉，梦梦以终其身乎？”曰：“是不然。惟真无爱憎之人，而后可以鑑别天下之法，而用其爱憎。虽终日炽然用其爱憎，而实无所爱憎。於我无所爱也，为万物之所爱，万物此时之所不得不爱，吾乃随顺而与之为爱；於我无所憎也，为万物之所憎，万物此时之所不得不憎，吾乃随顺而与之为憎。故爱憎一物，而万物服爱憎一物于当时，而万世以为当然，而要根本於此心之自一无爱憎之为贵也。使其心之爱憎，初有一毫之不尽，则於万物之所爱憎，万物此时之所不得不爱憎者，反有所不见，而不能直应其爱憎，以合万物之心。惟无心而后可以为万物立心；惟无心，而后可以见万物之心故也。见万物之心，而后可以为自见其心。见万物之心为见心，但自见其心，不可以为见心也。故必至於不自见其心而后为见心。故觅心了不可得，至哉！弗以易矣。”

应须打叠，教此心净尽，无往不利，无处不得用。只为此心不净尽，向来自及今空过了许多好时光，错了许多好事件。

动静者物也，心不属动静。虽不属动静，而未尝不动，未尝不静。役其心

於芸芸，而不知此心行所无事之常住也；灰其心於寂寂，而不知此心周旋万变之如珠走盘也。有曰：“精太用则竭，气太用则敝。”又有曰：“流水不蠹，户枢不朽。”大抵心法无所不有，于天下之物，虽至粗至恶，无不可以喻心者；於天下之物，虽至精至美，无一可以尽喻此心者。

## 应事

问曰：“愚今时学问，大约只是读书穷理，静坐居敬，逼迫得心路稍觉开通，神气稍觉清明。於此等时，遇事当前，平日所棘手疑难者，尔时殊有历历楚楚，清顺恬适之意，不知向时之於此处，何故格滞也？然事务之来，与读书静坐之时相称，则所获足供所用。有如纷纭沓至，又不支矣。为之奈何？”或曰：“工夫无间於动静。阳明先生有言：‘不问有事无事，总是干办此一件事。不可以静坐读书时，作精神之获入来，应事作务时，为精神之用出去。’若诚如阳明先生所云，则於应事作务，尽算得收拾整顿精神进入之时矣，又何供应不支之足云？请得更疏畅其说。”曰：“人情莫不违苦而就乐，故乐则生矣。乐之所在，不问动静，期於循理，虽日在嘈杂场中，油油然也。虽境有顺逆，事有难易，而吾所以待之者，顺亦如是，逆亦如是，难亦如是，易亦如是，恬如帖如，未尝有变易也。精神以乐且日生，而更不支之是患与？”

问曰：“精神之应务，譬则力之举重，百钧之力，不能举千钧，千钧之力，不能举万钧。岂惟百千万之相悬，且使百钧之力，加百钧焉，将有绝脉之虞矣。精神之应务，其逢境顺逆，触事难易，大较量力所受，安可强之分毫？又安得一一如是，毫无变易？无论大小力悬殊，即大力之人，其举千钧与百钧时，吃力不吃力，亦有差别也，胡可齐与？”曰：“心是神物，非世间形气之物可况。故心有神力，较之血肉躯中气力，万万不相侔。故气力有度数，即有算量，若此心神力，取而度之，如度虚空，画而算之，如画水面，本非一物，何有度数？此心既非度数，则凡境之顺逆，事之难易，亦无度数。心顺亦顺，心逆亦逆，难亦心难，易亦心易，顺之则顺，逆之则逆，难之则难，易之则易。

《易》曰：‘顺性命之理。’又曰：‘易简。’是诚在我，何须受强？何容受强？”问曰：“顺逆难易，空谈道理，诚哉如所言矣。请亦验之事乎？先以顺逆境言之，所云逆境，如耻辱在乎几微，可以不顾；进之唾骂恶声入於吾耳，可以不听；又进之而饥寒迫於肌肤，又进之而箠杖及於体骨，又进之而刀锯绝命，又进之而鼎镬糜沸，令之必死，而又不令即死。当恁么时，此心能道一句顺之则顺乎否？又进之而缚我一柱，挣脱不得，挫割我骨肉於前，令我靛面观之；又进之而千魔万状，恼乱我修行必需之事，破坏我修行必守之戒，令我决不得自遂初志。当恁么时，此心又能道一句顺之则顺乎否？至於事之难易，其最难者如大兵压境，万贼临城，事在旦夕，危於呼吸，君父简命，谊不得



辞。当恁么时，又能道一句易之则易乎否？”或曰：“此处正所谓顺之则顺，易之则易者也。凡顺逆境之来，必有所自，万无无因而至者。且如我行一事，本无大过，且是善行，而即此一事，遂以得祸。此似无因，殊不知我此事纵不相招，我生平宁遽无一念一事足以招者？苟我生平有一事一念足以相招，则即此一祸，正适应此一事一念。此我自知此一祸正适应此一事一念，则此一祸，正我此一事一念之药石矣。即我生平果洁净之至，无一事一念足以招此祸者，则必我此一事或可谓善而实未必尽善，或事善，此中未必纯善，如精金一块，内尚微杂矿气，则此一祸者，又适为我一炉精金之猛火矣。故逆境之来，庸俗人以为适然，而智者莫不以为固然也。且不但以为固然，而实见其有所由然。不但以为有所由然，而实见其为天心仁爱之至，所谓欲报至德，昊天罔极者。当恁么时，夫安得而不顺？以实顺，故以天地之大德曰生，原不忍一毫投人以逆。故若乃事势之难，如大兵压境，万贼临城时，若我平时曾膺此任，则定思患预防为先事之计，所不必言。若坏於前人，今我以局外之身，为人所推，则必先外度其敌，内度其国，上度其君，下度其身，实据己见所及，告人以今日所当为者；而又实据己力所能，告人以今人所必不可为者。可以辞，则推举所知之贤能实胜己者，以济国家之事；不可辞，而后以身当之。其当事也，不可以自用，自用则孤；不可以任人，任人则危。不问其见出於人，见出於己，见出於智，见出於愚，而要其事情之确然有据，以信心而不疑者，则断而行之，不俟终日疑则阙焉。若其疑而不决，而其事又不可以阙焉置之者，则姑权於利害轻重大小之间，以为行止焉，其亦庶乎其不至於大失矣！若其事有万不可知，则鞠躬尽瘁，死而后已，成败利钝，非所逆睹。古之君子尝言之矣，其极不过如前所云，逆境之至，至於绝命而止也。天下事虽至重、至大、至深、至远，其必以次第而见，次第而成，如持斧析薪，爇火熟食，循理则治，灿然指掌，轻若反手。可行则行，可止则止，将此身交付造物，大光明海中，任他安置，听我成就，不留丝毫牵枝蔓叶，拖泥带水，夫又安得而不易乎？”问者曰：“孟子曰‘至大至刚，以直养而无害，则塞乎天地之间。’害者，逆之也，难之也；直养者，顺而易也。”非曰能之，敬识其意，愿从事以终身焉。

辅臣朱震青先生天麟

朱天麟字震青，吴之崑山人。崇祯戊辰进士。其乡试出先忠端之门。授饶州府推官，选为翰林院编修，从亡，司票拟，罢官而卒。先生尚志读书，好深湛之思，以僻书怪事，子虚乌有诠《易》，读之汙漫恍惚，而实以寓其胸中所得，有蒙庄之风焉。与人言，蝉联不自休，未尝一及世事。明末，士大夫之学道者，类入宗门，如黄端伯、蔡懋德、马世奇、金声、钱启忠皆是也。先生则

出入儒、释之间。诸公皆以忠义垂名天壤。夫宗门无善无不善，事理双遣，有无不著，故万事瓦裂。恶名埋没之夫，一入其中，逍遥而便无媿作。诸公之忠义，总是血心，未能融化宗风，未许谓之知性。后人见学佛之徒，忠义出焉，遂以此为佛学中所有，儒者亦遂谓佛学无碍於忠孝，不知此血性不可埋没之处，诚之不可掩。吾儒真种子，切勿因诸公而误认也。

### 论学书

尽心存心两语，尊旨劈提尽心一句，撇倒存心下截，弟瞿然疑之。鄙见心只是一，若处器不杂，居静不枯，作止垢净，有无断常，泯然销化者，即西竺古先生，涅不生、槃不灭之妙心也。在我夫子，即意必固我四绝者。是犹龙氏亦云：“真常应物，常应常静。”此不待拟议，不假思维，如如不动，一了百了，所谓能尽其心者与？大资性人一喝放下，直见本来，朝闻道夕死可矣。凡夫肉团，未遽能尔，所以上士教之曰：“晓得起灭去处，生死大事方决。”又转一语曰：“果见得起灭的是谁？灭亦由汝，不灭亦由汝。”或即尽其心，不必存其心之意与？弟又以见得起灭的是谁，仍是不起不灭者。然一时偶识得，而随缘放旷，恐错认本来。或逐处发愤寻求，又虞非观自在法门。故鄙见亟欲以存心为渡筏。乃尊旨又以“着一存心，便同存意，譬之水上削波，波何能平？”说得极切隐病。然顾其存心何如，若把一心去存，属意何辩？即曰我存心在这里，执着还类放驰，皆由未识其心耳。所云其心者，意生不顺生，意灭不随灭，一切声尘感触，递有去来。此心初何去来？只缘结习之久，染着意念声尘，汨汨兴波，波摇水动，渐失妙明。是以学者要当去来现在，心不可得时，认出元本真灵，存存又存，不在内外中间，亦毫无起灭来去。先儒强名之曰“湛然虚明气象”。虽然，隔境想及，信口说到易耳，试参十二时中，稍得一刻平衡，不失昏散而冷，便失拘检而燥。所以存心比之养火，温温得中，良非易易。若念起即除，又存心中，照了消磨紧着，非一味向意根上扒平，如以掌按波之谓也。至於未发不爽其惺，已发不迁其寂，头头现成，处处洒脱，则又知性知天，动静不失其时。本等顽钝如弟，虽遇上智，伸拳树拂，不啻隔靴，即一棒一痕，非关真痛。故欲从存其心上，勉强从事，殊见为难。若直揭尽心一句，固是顶门一针，然谓事理二障，种种难尽，何以一识认其心，便能了当？且其心何以当下便识认得？噫！中庸不可能也。（《与金正希》）

### 虔中偶语

山川草木，皆有明神，若将我壳子罩他头上，依旧是人。

外边色响投胸，皮肉阑之不住，内里情思赴物，门壁隔之不能，凡夫内外尚合，而况圣心？

痛痒即知，知实不曾痛痒。

当念起时，憬然无起，於不起处，亦不求灭，其惟静照有恒乎？

鬼神不瞰人之形，专测人之意。毋意则鬼神莫知。阴阳能束我以气，难缚我於虚，致虚则阴阳莫治。

问：“身当天崩地坼，我在何处？”曰：“今天地完好时，那便是汝。”

每日事事相乘，一事偶歇，旋又无事讨事做矣。此际须要常省，便不多事，不失事，才得事事见个性灵耳。

事到头来，拚将头顶着做去，反得自由。

我欲筑室深山，视花木开谢为春秋，不问甲子。或曰：“每年一本历书，何尝扰汝？”

徵君孙锺元先生奇逢

孙奇逢字启泰，号锺元，北直容城人。举乡书。初尚节侠，左忠毅、魏忠节、周忠介之狱，先后为之顿舍其子弟，与鹿忠节之父，举旛击鼓，敛义士之钱以救之。不足，则使其弟启美，匹马走塞外，求援於高阳。逆奄之燄，如火之燎原，先生焦头烂额，赴之不顾也。燕、赵悲歌慷慨之风久湮，人谓自先生而再见。家有北海亭，名称其实焉。其后一变而为理学，卜居百原山，康节之遗址也。其乡人皆从而化之。先生家贫，遇有宴会，先时萧然一榻耳，至期则椅桌瓶罍不戒而集。北方之学者，大概出於其门。先生之所至，虽不知其浅深，使丧乱之余，犹知有讲学一脉者，要不可泯也。所著大者有《理学宗传》，特表周元公、程纯公、程正公、张明公、邵康节、朱文公、陆文安、薛文清、王文成、罗文恭、顾端文十一子为宗，以嗣孟子之后，诸儒别为考以次之，可谓别出手眼者矣。岁癸丑，作诗寄羲，勉以戴山薪传，读而愧之。九时年九十矣，又二年卒。

岁寒集

自浑朴散而象数之繁，异同之见，理气之分，种种互起争长，然皆不谬於圣人所谓小德之川流也。有统宗会元之至人出焉，一以贯之，所谓大德之敦化也。学者不能有此大见识，切不可专执一偏之见，正宜於古人议论不同处着眼理会，如夷、尹、惠不同，微、箕、比不同，朱、陆不同，岂可相非？正借有此异以证其同，合知廉勇艺而文之以礼乐，愈见冶铸之手。

忠孝节义，道中之一节一目，文山以箕子自处，便不亟亟求毕旦夕之命。此身一日不死，便是大宋一日不灭，生贵乎顺，不以生自嫌，死贵乎安，不以死塞责。

处人之道，心厚而气和，不独待君子，即待小人亦然。

问做人。曰：“饥饿穷愁困不倒，声色货利侵不倒，死生患难考不倒，而人之事毕矣。”

问：“阳明无善无恶心之体。”曰：“阳明初亦言至善，其所谓无善无恶者，无善之可言，亦犹之乎至善也，非告子之所谓无善也。”

人者天地之心也，人失其为人，而天地何以清宁？故为天地立心，为生民立命者，圣贤之事也。明王不作，圣人已远，而尧、舜、孔子之心，至今在此，非人也，天也。

问：“理与气是一是二？”曰：“浑沌之初，一气而已，其主宰处为理，其运旋处为气，指为二不可，混为一不可。”

问：“性也有命，命也有性，性命是一是二？”曰：“性也有命，是就见在去寻源头，不得认形骸为块然之物；命也有性，是就源头还他见在，不得以於穆为窈然之精。尽性立命，不容混而为一，亦不容截而为二。”

或曰：“士不可小自待，不惟不宜让今人，并不宜让古人。”予谓：“士不宜过自恃，不惟宜让古人，并宜让今人。无一人不在其上，则无一人不出其下矣；无一人不在其下，则无一人不出其上矣。十年不能去一矜字，此病不小。”

问处事之道。曰：“水到渠成，不必性急，天大事总平常事。”

成缺在事不在心，荣辱在心不在事。

“五十守贫即是道”一语，罔敢失墜，迺闻志是其命，甚觉亲切。子曰：“匹夫不可夺志也。”盖志不可夺，便是造命立命处。

问：“道何在？”曰：“无物不有，无时不然，尧、舜后虽无尧、舜，尧、舜之心至今在，孔子后虽无孔子，孔子之心至今在，亦见之於无物不有，无时不然而已矣。其消息总得之於天。”

念菴云：“戒慎不睹，恐惧不闻，此孔门用工口诀也。”白沙云：“戒慎恐惧，所以防存之而非以为害也。”白沙是对积学之人说，念菴是对初学之人说。徒饰于共见共闻之际，而隐微未慊，祇自欺之小人，致谨於十目十手之严，而踟蹰太甚，终非成德之君子。二公各有对症之药。

连日取文清“静坐观心，闲中一乐”八字作功课，客曰：“心何用观？”曰：“为其不在也。”客曰：“不在而何以观？”曰：“一观之而即在矣。时时观则时时在，到得不待观而无不在，则无不乐，非诚意君子，未可语此。”

人生在世，逐日扰攘，漫无自得，寻其根源，除怨天尤人，别无甚事。

骨肉之间，多一分浑厚，便多留一分天性，是非正不必太明。

问：“士当今日，道应如何？”曰：“不辱身。”问“不辱”。曰：“薛文清有言，刘静修百世之师也。”

卷五十八 东林学案一

## 前言

今天下之言东林者，以其党祸与国运终始，小人既资为口实，以为亡国由於东林，称之为两党，即有知之者，亦言东林非不为君子，然不无过激，且依附者之不纯为君子也，终是东汉党锢中人物。嗟乎！此寤语也。东林讲学者，不过数人耳，其为讲院，亦不过一郡之内耳。昔绪山、二溪，鼓动流俗，江、浙南畿，所在设教，可谓之标榜矣。东林无是也。京师首善之会，主之为南泉、少墟，於东林无与。乃言国本者谓之东林，争科场者谓之东林，攻逆奄者谓之东林，以至言夺情奸相讨贼，凡一议之正，一人之不随流俗者，无不谓之东林，若似乎东林标榜，遍於域中，延於数世，东林何不幸而有是也？东林何幸而有是也？然则东林岂真有名目哉？亦小人者加之名目而已矣。论者以东林为清议所宗，祸之招也。子言之，君子之道，辟则坊与，清议者天下之坊也。夫子议臧氏之窃位，议季氏之旅泰山，独非清议乎？清议熄而后有美新之上言，媚奄之红本，故小人之恶清议，犹黄河之碍砥柱也。熹宗之时，龟鼎将移，其以血肉撑拒，没虞渊而取坠日者，东林也。毅宗之变，攀龙髯而蓐蝼蚁者，属之东林乎，属之攻东林者乎？数十年来，勇者燔妻子，弱者埋土室，忠义之盛，度越前代，犹是东林之流风余韵也。一堂师友，冷风热血，洗涤乾坤，无智之徒，窃窃然从而议之，可悲也夫！

端文顾泾阳先生宪成

顾宪成字叔时，别号泾阳，常之无锡人。父学，四子。先生次三，其季允成也。先生年十岁，读韩文《讳辩》，遂宛转以避父名，遇不可避者，辄郁然不乐。父谓之曰：“昔韩咸安王命子勿讳忠，吾名学，汝讳学，是忘学也。”年十五六，从张原洛读书。原洛授书不拘传註，直据其所自得者为说，先生听之，辄有会。讲《论语》至“问禘”章，先生曰：“惜或人欠却一问，夫子不知禘之说，何以知知其说之於天下乎？”讲《孟子》至“养心莫善於寡欲”，先生曰：“寡欲莫善於养心。”原洛曰：“举子业不足以竟子之学，盍问道於方山薛先生乎？”方山见之大喜，授以考亭《渊源录》曰：“洙泗以下，姚江以上，萃於是矣。”万历丙子举乡试第一，庚辰登进士第。授户部主事。时江陵当国，先生与南乐魏允中、漳浦刘廷兰，风期相许，时称为三解元。上书吴县，言时政得失，无所隐避。江陵谓吴县曰：“闻有三元会，皆贵门生，公知之乎？”吴县以不知对。江陵病，百官为之斋醮，同官署先生名，先生闻之，驰往削去。壬午转吏部，寻告归。丙戌除验封司主事。明年大计京朝官，左都御史辛自修刚方，为娄江所忌。工部尚书何起鸣在拾遗中。或憇之曰：“公何不讦辛，与之同罢，相君且德公矣。”起鸣如其憇，给事并论辛、何，辛、何果同罢。先生上疏，分别君子小人，刺及执政，谪桂阳州判官。柳子

厚、苏子瞻、庄定山曾谪桂阳，先生以前贤过化之地，扁所居曰愧轩。戊子移理处州，明年丁忧。辛卯补泉州，寻擢考功司主事。三王并封，诏下，先生率四司争之，疏九不可，得止。癸巳内计，太宰孙清简、考功郎赵忠毅，尽斥小人，朝署为之一清。政府大恚。忠毅降调外任。先生言：“臣与南星同事，南星被罪，臣独何辞以免？”不报。转稽勋司。适邹忠介请去，娄江言文书房传旨放去。先生曰：“不然。若放去果是，相国宜成皇上之是，该部宜成相国之是；若放去为非，相国不宜成皇上之非，该部不宜成相国之非。”娄江语塞。自严嵩以来，内阁合六部之权而揽之，吏部至王国光、杨巍，指使若奴婢，陆五台始正统均之体，孙清简守而不变。娄江於是欲用罗万化为冢宰，先生不可，卒用陈恭介。娄江谓先生曰：“近有怪事知之乎？”先生曰：“何也？”曰：“内阁所是，外论必以为非；内阁所非，外论必以为是。”先生曰：“外间亦有怪事。”娄江曰：“何也？”曰：“外论所是，内阁必以为非；外论所非，内阁必以为是。”相与笑而罢。陞文选司郎中。当是时，推用君子，多不得志，娄江一切归过於上。先生乘娄江假沐之闲，悉推君子之久拙者，奏辄得可。娄江无以难也。会推阁员，娄江复欲用罗万化，先生又不可。与太宰各疏所知，七人无不合者，太宰大喜，上之。七人者多不为时论所喜，而召旧辅王山阴，尤娄江之所不便也。遂削先生籍。

戊戌，始会吴中同志於二泉。甲辰，东林书院成，大会四方之士，一依《白鹿洞规》。其他闻风而起者，毘陵有经正堂，金沙有志矩堂，荆溪有明道书院，虞山有文学书院，皆捧珠盘，请先生莅焉。先生论学，与世为体。尝言官鞬毂，念头不在君父上；官封疆，念头不在百姓上；至於水间林下，三三两两，相与讲求性命，切磨德义，念头不在世道上，即有他美，君子不齿也。故会中亦多裁量人物，訾议国政，亦冀执政者而药之也。天下君子以清议归於东林，庙堂亦有畏忌。四明乱政，附四明者多为君子所弹射，四明度不能留，遂计挈归德同去，以政授之朱山阴。山阴懦且老，不为众所惮。於是小人谋召娄江，以中旨下之。而于东阿李晋江、叶福清亦同日拜焉。晋江独在京师，得先入。娄江方引故事，疏辞。先生为文二篇，号《梦语》、《寐语》，讥切之。江西参政姜士昌以庆贺入，遂疏“锡爵再居相位，憊愎忌刻，摧抑人才，不宜复用。”语连廷机，大抵推先生旨也。东阿以拜官之日，卒不与政。福清素无根柢於旧相，特为东林所期许，得入。戊申，诏起先生南京光禄少卿，乞致仕。时考选命下，新资台諫，附和东林者十八九，益相与咀嚼娄江。山阴、晋江不得在位，其党斥逐殆尽，而福清遂独秉政。海内皇皇，以起废一事望之，福清度不能请，请亦不力也。未几而淮抚之争起。淮抚者，李三才，以豪傑自许，一时君子所属望为冢宰总宪者也。小人畏之特甚，遂出奇计攻之。先生故友

淮抚。会富平复起为太宰。富平前与沈嘉禾争丁右武计事，分为两党。先生移书劝之，欲令洒濯嘉禾，引与同心，则依附者自解，且宜拥卫淮抚，勿堕壬人计。富平不省。而好事者遂录其书传天下，东林由是渐为怨府。辛亥内计，富平斥崑、宣党魁七人，小人喧喧而起。仪部丁长孺抗言七人宜斥，救者非是。仪部又先生之门人也。壬子五月，先生卒，年六十三。先生卒后，福清亦罢相。德清用事台谏，右东林者并出，他傍附者皆以为法，谪向之罪申、王、沈、朱者，不复口及，而东林独为天下大忌讳矣。天启初，诸正人稍稍复位。邹忠介请录遗贤，赠太常寺卿。逆奄之乱，小人作《东林点将录》、《天鉴录》、《同志录》以导之，凡海内君子，不论有无干涉，一切指为东林党人。以御史石三畏言，削夺先生。崇祯二年，赠吏部右侍郎，谥曰端文。

先生深虑近世学者，乐趋便易，冒认自然，故于不思不勉，当下即是，皆令究其源头，果是性命上透得来否？勘其关头，果是境界上打得过否？而于阳明无善无恶一语，辨难不遗余力，以为坏天下教法，自斯言始。按阳明先生教言：“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。”其所谓无善无恶者，无善念恶念耳，非谓性无善无恶也。有善有恶之意，以念为意也；知善知恶，非意动于善恶，从而分别之。为知好善恶恶，天命自然，炯然不昧者，知也，即性也。阳明於此，加一良字，正言性善也。为善去恶，所谓有不善未尝不知，知之未尝复行也。良知是本体，天之道也；格物是工夫，人之道也。盖上二句浅言之，下二句深言之，心意知物只是一事。今错会阳明之立论，将谓心之无善无恶是性，由是而发之为有善恶之意，由是而有分别其善恶之知，由是而有为善去恶之格物，层层自内而之外，使善恶相为对待，无善无恶一语，不能自别於告子矣。阳明每言：“至善是心之本体。”又曰：“至善只是尽乎天理之极，而无一毫人欲之私。”又曰：“良知即天理。”其言天理二字，不一而足，乃复以性无善无不善，自堕其说乎？且既以无善无恶为性体，则知善知恶之知，流为粗几，阳明何以又言良知是未发之中乎？是故心无善念、无恶念，而不昧善恶之知，未尝不在此至善也。钱启新曰：“无善无恶之说，近时为顾叔时、顾季时、冯仲好明白排决不己，不至蔓延为害。”当时之议阳明者，以此为大节目。岂知与阳明绝无干涉。呜呼！《天泉证道》，龙谿之累阳明多矣。

### 小心斋劄记

程子每见人静坐，便叹其善学。罗豫章教李延平於静中看喜怒哀乐气象。至朱子又曰：“只理会得道理明透，自然是静，不可去讨静坐。”三言皆有至理，须参合之始得。

《识仁说》曰：“仁者浑然与物同体”，只此一语已尽，何以又云“义礼

智信皆仁也”？及观世之号为识仁者，往往务为圆融活泼，以外媚流俗，而内济其私，甚而蔑弃廉耻，决裂绳墨，闪烁回互，诳己诳人，曾不省义礼智信为何物，犹偃然自命曰“仁”，然后知程子之意远矣。性即理也，言不得认气质之性为性也。心即理也，言不得认血肉之心为心也。皆吃紧为人语。

或问：“致良知之说何如？”曰：“今之谈良知者盈天下，犹似在离合之间也。盍徵诸孟子之言，孩提之童，无不知爱其亲也，及其长也，无不知敬其兄也。亲亲仁也，敬长义也。窃惟仁义为性，爱敬为情，知爱知敬为才，良知二字，盖通性情才而言之者也。乃主良知者，既曰吾所谓知是体而非用，驳良知者，又曰彼所谓知是用而非体，恐不免各堕边见矣。”曰：“有言良知即仁义礼智之智，又有言分别为知，良知亦是分别，孰当？”曰：“似也，而未尽也。夫良知一也，在恻隐为仁、为羞恶、为义，在辞让为礼，在分别为智，非可定何德名之也。只因知字与智字通，故认知为用者，既专以分别属之；认知为体者，又专以智属之。恐亦不免各堕边见矣。性体也，情用也，曰知曰能才也，体用之間也。是故性无为而才有为，情有专属而才无专属。惟有为，则仁义礼智，一切凭其发挥，有似乎用，所以说者谓之用也。惟无专属，则恻隐、羞恶、辞让、是非，一切归其统率，有似乎体，所以说者谓之体也。阳明先生揭致知特点出一个良字，又曰‘性无不善，故知无不良’，其言殊有斟酌。”

性太极也，知曰良知，所谓乾元也；能曰良能，所谓坤元也；不虑言易也，不学言简也。故天人一也，更不分别。自昔圣贤论性，曰“帝衷”，曰“民彝”，曰“物则”，曰“诚”，曰“中和”，总总只是一个善。告子却曰“性无善无不善”，便是要将这善字打破。自昔圣贤论学，有从本领上说者，总总是个求於心；有从作用上说者，总总是个求於气。告子却曰“不得於言，勿求於心；不得於心，勿求於气。”便是要将这求字打破。善字打破，本体只是一个空，求字打破，工夫也只是一个空，故曰告子禅宗也。

“许行何如？”曰：“其并耕也，所以齐天下之人，将高卑上下，一切扫去；其不二价也，所以齐天下之物，将精粗美恶，一切扫去。总总成就一个空，与告子一般意思。但告子深，许行浅。许行空却外面的，告子空却里面的。”

告子仁内义外之说，非谓人但当用力於仁，而不必求合於义，亦非因孟子之辨，而稍有变也。正发明杞柳桮棬之意耳。何也？“食色性也”，原未有所谓仁义，犹杞柳原未有所谓桮棬也：“仁内也，非外也；义外也，非内也”。各滞方所，物而不通，是故仁义成而性亏，犹桮棬成而杞柳亏也。始终只是一说。

“食色性也”，当下即是，更有何事？若遇食而甘之，遇色而悦之，便未



免落在情境一边，谓之仁，不谓之性矣。若於食而辨其孰为可甘，於色而辨其孰为可悦，便未免落在理路一边，谓之义，不谓之性矣。故曰动意则乖，拟心则差，告子之旨，盖如此。

《讼卦》义，有君子之讼，有小人之讼。君子之讼，主於自讼，九五是也；小人之讼，主於讼人，余五爻是也。

勿谓今人不如古人，自立而已；勿谓人心不如我心，自尽而已。董仲舒曰：“仲尼之门，五尺童子羞称五霸。”此意最见得好。三千、七十，其间品格之殊，至於倍蓰，只一段心事，个箇光明，提着权谋术数，便觉忸怩，自然不肯齿及他非，故摈而绝之也。

性太极也，诸子百家，非不各有所得，而皆陷於一偏，只缘认阴阳五行为家当。

丙戌余晤孟我疆，我疆问曰：“唐仁卿伯元何如人也？”余曰：“君子也。”我疆曰：“何以排王文成之甚？”余曰：“朱子以象山为告子，文成以朱子为杨、墨，皆甚辞也，何但仁卿？”已而过仁卿，述之。仁卿曰：“固也，足下不见世之谈良知者乎？如鬼如蜮，还得为文成讳否？”余曰：“《大学》言致知，文成恐人认识为知，便走入支离去，故就中间点出一良字。孟子言良知，文成恐人将这个知作光景玩弄，便走入玄虚去，故就上面点出一致字。其意最为精密。至於如鬼如蜮，正良知之贼也，奈何归罪於良知？独其揭无善无恶四字为性宗，愚不能释然耳。”仁卿曰：“善。早闻足下之言，向者从祀一疏，尚合有商量也。”

无声无臭，吾儒之所谓空也；无善无恶，二氏之所谓空也。名似而实远矣。是故讳言空者，以似废真，混言空者，以似乱真。

人须是一个真，是非之心，人皆有之，只以不真之故，便有夹带。是非太明，怕有通不去、合不来的时节，所以须要含糊。少间，又於是中求非，非中求是，久之且以是为非，以非为是，无所不至矣。

异教好言父母未生前，又好言天地未生前，不如《中庸》只说个喜怒哀乐之未发，更为亲切。於此体贴，未生前都在其中矣。

一日游观音寺，见男女载道，余谓季时曰：“即此可以辨儒佛已。凡诸所以为此者，一片祸福心耳。未见有为祸福而求诸吾圣人者也。佛氏何尝邀之使来？吾圣人何尝拒之使去？佛氏何尝专言祸福？吾圣人何尝讳言祸福？就中体勘，其间必有一段真精神，迥然不同处。”季时曰：“此特愚夫愚妇之所为耳，有识者必不然。”曰：“感至於愚夫愚妇，而后其为感也真；应至於愚夫愚妇，而后其为应也真。真之为言也，纯乎天而人不与焉者也。研究到此，一丝莫遁矣。”

知谓识其事之当然，觉谓悟其理之所以然。朱子生平极不喜人说个悟字，盖有惩於禅门耳。到这里，又未尝讳言悟也。

心活物也，而道心人心辨焉。道心有主，人心无主。有主而活，其活也天下之至神也；无主而活，其活也天下之至险也。

或问：“鲁斋、草庐之出仕何如？”曰：“在鲁斋则可，在草庐则不可。”曰：“得非以鲁斋生於其地，而草庐故国人尝举进士欤？”曰：“固是。亦尚有说。考鲁斋临终谓其子曰：‘我生平为虚名所累，不能辞官，死后慎勿请谥，但书许某之墓四字，令子孙识其处足矣。’此分明表所仕之非得已，又分明认所仕为非，媿恨之意，溢于言表，绝不一毫文饰也。乃草庐居之不疑，以为固然矣。故鲁斋所自以为不可者，乃吾之所谓可；而草庐所自以为可者，乃吾之所谓不可。自其心论之也。”

唐仁卿痛疾心学之说，予曰：“墨子言仁而贼仁，仁无罪也；杨子言义而贼义，义无罪也；世儒言心而贼心，心无罪也。”仁卿曰：“杨、墨之於仁义，只在迹上模拟，其得其失，人皆见之。而今一切托之于心，无形无影，何处究诘？二者之流害孰大孰小，吾安得不恶言心乎？”予曰：“只提出性字作主，这心便有管束。孔子自言从心所欲不踰矩，矩即性也。”季时曰：“性字大，矩字严，尤见圣人用意之密。”仁卿曰：“然。”

佛法至释迦一变，盖迦叶以上有人伦，释迦无人伦矣。至达磨再变，释迦之教圆，达磨之教主顿矣。至五宗三变，黄梅以前犹有含蓄，以后机锋百出，倾囊倒篋，不留一钱看矣。此云门所以无可奈何，而有“一拳打杀，喂却狗子”之说也。或曰：“何为尔尔，由他们毕竟呈出个伎俩来，便不免落窠臼，任是千般播弄，会须有尽。”

孔、孟之言，看生死甚轻。以生死为轻，则情累不干，为能全其所以生、所以死。以生死为重，则惟规规焉躯壳之知，生为徒生，死为徒死。佛氏之谓生死事大，正不知其所以大也。

人身之生死，有形者也；人心之生死，无形者也。众人见有形之生死，不见无形之生死，故常以有形者为主；圣贤见无形之生死，不见有形之生死，故常以无形者为主。

迩来讲《识仁说》者，多失其意。仁者浑然与物同体，义礼智信皆仁也，此全提也。今也於浑然与物同体，则悉意举扬，於义礼智信皆仁也，则草草放过。议得仁体，以诚敬存之而已，不须防检，不须穷索，此全提也。今也於不须防检，不须穷索，则悉意举扬，於诚敬存之，则草草放过。若是者非半提而何？既於义礼智信放过，即所谓浑然与物同体者，亦只窥见籠统意思而已。既於诚敬存之放过，即所谓不须防检穷索者，亦只窥见脱洒意思而已。是并其

半而失之也。

康斋《日录》有曰：“君子常常吃亏，方做得。”览之惕然有省，於是思之曰：“夫子之道，忠恕而已矣，忠恕之道，吃亏而已矣；颜子之道，不校而已矣，不校之道，吃亏而已矣；孟子之道，自反而已矣，自反之道，吃亏而已矣。”

朱子之释格物，其义甚精，语物则本诸“帝降之衷，民秉之彝”，夫子之所谓“性与天道”，子思之所谓“天命”，孟子之所谓“仁义”，程子之所谓“天然自有之中”，张子之所谓“万物一原”。语格则约之以四言：“或考之事为之著，或察之念虑之微，或求之文字之中，或索之讲论之际。”盖谓“内外精粗，无非是物，不容妄有拣择于其间”。又谓“人之入门，各各不同，须如此收得尽耳。”议者独执“一草一木，亦不可不理会”两言，病其支离，则过矣。

惟危惟微，惟精惟一，是从念虑事为上格；无稽之言勿听，勿询之谋勿庸，是就文字讲论上格。即圣人亦不能外是四者。朱子所云，固彻上彻下语也。

不学不虑所谓性也，说者以为由孩提之不学而能，便可到圣人之不勉而中，由孩提之不虑而知，便可到圣人之不思而得。此犹就圣人孩提分上说。若就性上看圣人之不勉而中，恰到得孩提之不学而能，圣人之不思而得，恰到得孩提之不虑而知耳。虽然犹二之也。原本只是一个，没些子界限，故曰“大人者不失其赤子之心”者也。

耳目口鼻四肢，人见以为落在形骸，块然而不神。今曰“性也，有命焉”。是推到人生以上不容说处，以见性之来脉，极其玄远，如此不得丢却源头，认形骸为块然之物也。仁义礼智天道，人见以为来自於穆，窈然而不测。今曰“命也，有性焉”，是直反到愚夫愚妇，可与知与能处，以见命之落脉，极其切近，如此不得丢却见在，认於穆为窈然之物也。

《书》言“人心惟危，道心惟微”，直是八字。打开《太极图说》，言“无极之真，二五之精，妙合而凝，即人心道心”，又不是截然两物也。《孟子》之论性命，备发其旨。“性也，有命焉”，盖就人心拈出道心，以为舍无极没处寻二五也：“命也，有性焉”，盖就道心摄入人心，以为舍二五没处讨无极也。所谓妙合而凝，盖如此。

道者，纲常伦理是也。所谓天叙有典，天秩有礼，根乎人心之自然，而不容或已者也。有如佛氏之说行，则凡忠臣孝子，皆为报夙生之恩而来，凡乱臣贼子，皆为报夙生之怨而来。反诸人心之自然，而不容或已处，吾见了不相干也。於是纲常伦理，且茫焉无所系属，而道穷矣。法者，黜陟予夺是也。所谓天命有德，天讨有罪，发乎人心之当然，而不容或爽者也。有如佛氏之说行

，则凡君子而被戮辱，皆其自作之孽，而戮辱之者，非为伤善；凡小人而被显荣，皆其自贻之体，而显荣之者，非为庇恶。揆诸人心之当然，而不容或爽处，吾见了不相蒙也。於是黜陟予夺，且贸然无所凭依，而法穷矣。

周子主静，盖从无极来，是究竟事。程子喜人静坐，则初下手事也。然而静坐最难，心有所在则滞，无所在则浮。李延平所谓看喜怒哀乐未发气象，正当有在无在之间，就里得个入处，循循不已。久之气渐平，心渐定，独居如是，遇事如是，接人如是，即喜怒哀乐纷然突交於前，亦复如是，总总一箇未发气象，浑无内外寂感之别，下手便是究竟处矣。

程叔子曰：“圣人本天，释氏本心。”季时为添一语：“众人本形。”

史际明曰：“宋之道学，在节义之中；今之道学，在节义之外。”予曰：“宋之道学，在功名富贵之外；今之道学，在功名富贵之中。在节义之外，则其据弥巧；在功名富贵之中，则其就弥下。无惑乎学之为世诟也。”

或问佛氏大意，曰：“三藏十二部，五千四百八十卷，一言以蔽之曰：‘无善无恶。’试阅七佛偈，便自可见。”曰：“永嘉《证道歌》谓：‘弃有而著无，如舍溺而投火。’恐佛氏未必以无为宗也。”曰：“此只就‘无善无恶’四字翻弄到底，非有别义也。弃有，以有为恶也；著无，以无为恶也。是犹有善有恶也。无亦不著，有亦不弃，则无善无恶矣。自此以往，节节推去，扫之又扫，直扫得没些子剩，都是这箇意思。”

有驳良知之说者，曰：“分别为知，良知亦是分别。”余曰：“分别非知，能分别者知也。认分别为知，何啻千里！”曰：“知是心之发窍处，此窍一发，作善由之，作不善由之，如何靠得他作主？”余曰：“知善知恶是曰良知，假令善恶杂出，分别何在？”曰：“所求者既是灵明，能求者复是何物？如以灵明求灵明，是二之也。”余曰：“即本体为工夫，何能非所？即工夫为本体，何所非能？果若云云，孔子之言操心也，孰为操之？孟子之言存心也，孰为存之？俱不可得而解矣。”曰：“《传习录》中一段云：‘苏秦、张仪，也窥见良知妙用，但用之於不善耳。’阳明言良知即天理，若二子窥见妙用，一切邪思枉念都无栖泊处。如之何用之於不善乎？揆诸知善知恶之说，亦自不免矛盾也。”余曰：“阳明看得良知无善无恶，故如此说，良知何病？如此说良知，未能无病。阳明应自有见，恨无从就正耳。”（按秦、仪一段，系记者之误，故刘先生将此删去。）

问：“孟子道性善，更不说性如何样善，只道乃若其情，则可以为善矣。乃所谓善也。可见性中原无处著个善，即今反观，善在何处？”曰：“我且问即今反观，性在何处？”曰：“处处是性，从何拈出？”曰：“如此我且不问性在何处，但问性与善是一是二？”曰：“是一非二。”曰：“如此却说恁著

不着？”

罗近溪以颜山农为圣人，杨复所以罗近溪为圣人，李卓吾以何心隐为圣人。

何心隐辈，坐在利欲胶漆盆中，所以能鼓动人者，缘他一种聪明，亦自有不可到处。耿司农择家僮四人，每人授二百金，令其生殖，内一人从心隐问计，心隐授以六字曰：“一分买，一分卖。”又益以四字曰：“顿买零卖。”其人用之起家，至数万。试思两言，至平至易，至巧妙，以此处天下事，可迎刃而解。假令其心术正，固是有用才也。

吃紧只在识性，识得时，不思不勉是率性，思勉是修道；识不得时，不思不勉是忘，思勉是助。总与自性无干。

谓之善，定是不思不勉；谓之不思不勉，尚未必便是善。

伍容菴曰：“心既无善，知安得良？”其言自相悖。

朱子云：“佛学至禅学大坏。”只此一语，五宗俱应下拜。（羲谓至棒喝而禅学又大坏。）

余弱冠时好言禅，久之，意颇厌而不言，又久之，耻而不言，至於今，乃畏而不言。罗近溪於此最深，及见其子读《大慧语录》，辄呵之。即管东溟亦曰：“吾与子弟并未曾与语及此。”吾儒以理为性，释氏以觉为性。语理则无不同，自人而禽兽，而草木，而瓦石，一也。虽欲二之，而不可得也。语觉则有不同矣。是故瓦石未尝无觉，然而定异乎草木之觉，草木未尝无觉，然而定异乎禽兽之觉，禽兽未尝无觉，然而定异乎人之觉，虽欲一之，而不可得也。今将以无不同者为性乎？以有不同者为性乎？

史际明曰：“天下有君子有小人，君子在位，其不能容小人，宜也。至於并常人而亦不能容焉，彼且退而附於小人，而君子穷矣。小人在位，其不能容君子，宜也。至於并常人而不能容焉，彼且进而附於君子，而小人穷矣。”（羲谓：常人附於君子，亦君子之穷也。常人未必真能为君子，则小人并疑君子之为常人，而得以藉口矣。此东林君子，往往为依附者所累也。）

玉池问：“念菴先生谓‘知善知恶之知，随发随泯，当於其未发求之’。何如？”曰：“阳明之於良知，有专言之者，无知无不知是也。有偏言之者，知善知恶是也。阳明生平之所最吃紧只是良知二字，安得遗未发而言？只缘就《大学》提宗，并举心意知物，自不得不以心为本体。既以心为本体，自不得不以无善无恶属心。既以无善无恶属心，自不得不以知善知恶属良知。参互观之，原自明白。念菴恐人执用而忘体，因特为拈出未发。近日王塘南先生又恐人离用而求体，因曰：‘知善知恶，乃彻上彻下语，不须头上安头。’此於良知并有发明，而於阳明全提之指，似均之契悟未尽也。”

近世喜言无善无恶，就而即其旨，则曰：“所谓无善，非真无善也，只是不着于善耳。”予窃以为经言无方无体，是恐著了方体也；言无声无臭，是恐著了声臭也；言不识不知，是恐著了识知也。何者？吾之心，原自超出方体声臭识知之外也。至於善，即是心之本色，说恁著不着？如明是目之本色，还说得上不着于明否？聪是耳之本色，还说得上不着于聪否？又如孝子，还可说莫著于孝否？如忠臣，还可说莫著于忠否？昔阳明遭宁藩之变，日夕念其亲不置，门人问曰：“得无著相？”阳明曰：“此相如何不著？”斯言足以破之矣。

管东溟曰：“凡说之不正，而久流於世者，必其投小人之私心，而又可以附於君子之大道者也。”愚窃谓无善无恶四字当之。何者？见以为心之本体，原是无善无恶也，合下便成一个空。见以为无善无恶，只是心之不著于有也，究竟且成一个混。空则一切解脱，无复挂碍，高明者入而悦之，於是将有如所云：以仁义为桎梏，以礼法为土苴，以日用为缘尘，以操持为把捉，以随事省察为逐境，以讼悔迁改为轮回，以下学上达为落阶级，以砥节砺行、独立不惧为意气用事者矣。混则一切含糊，无复拣择，圆融者便而趋之，於是将有如所云：以任情为率性，以随俗袭非为中庸，以阉然媚世为万物一体，以枉寻直尺为舍其身济天下，以委曲迁就为无可无不可，以猖狂无忌为不好名，以临难苟安为圣人无死地，以顽钝无耻为不动心者矣。由前之说，何善非恶？由后之说，何恶非善？是故欲就而诘之，彼其所占之地步甚高，上之可以附君子之大道，欲置而不问，彼其所握之机缄甚活，下之可以投小人之私心，即孔、孟复作，亦奈之何哉！

问：“本朝之学，惟白沙、阳明为透悟，阳明不及见白沙，而与其高弟张东所、湛甘泉相往复，白沙静中养出端倪，阳明居夷处困，悟出良知，良知似即端倪，何以他日又闢其勿忘勿助？”曰：“阳明目空千古，直是不数白沙，故生平并无一语及之。至勿忘勿助之闢，乃是平地生波。白沙曷尝丢却有事，只言勿忘勿助？非惟白沙，从来亦无此等呆议论也。”

语本体，只是性善二字；语工夫，只是小心二字。

商语

丁长孺曰：“圣贤无讨便宜的学问，学者就跳不出安饱二字。犹妄意插脚道中，此讨便宜的学问也。”

博文是开拓功夫，约礼是收敛功夫。

乾坤，一阖一闢也；坎离，一虚一实也；震艮，一动一静也；兑巽，一见一伏也。皆可作博约註疏。

王龙谿问佛氏实相幻相之说於阳明，阳明曰：“有心俱是实，无心俱是幻，无心俱是实，有心俱是幻。”龙溪曰：“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，是工夫上说本体。”又阳明曰：“不睹不闻是本体，戒慎恐惧是工夫。”又曰：“戒慎恐惧是本体，不睹不闻是工夫。”予曰：“凡说本体，容易落在无一边。阳明所云‘无心俱是幻’，景逸所云‘不做工夫的本体’也。今曰‘戒慎恐惧是本体’，即不睹不闻原非是无，所云‘有心俱是实’，此矣！凡说工夫，容易落在有一边。阳明所云‘有心俱是幻’，景逸所云‘不识本体的工夫’也。今曰‘不睹不闻即工夫’，即戒慎恐惧原非是有，所云‘无心俱是实’，此矣！”

喜怒哀乐之未发谓之中，是所空者喜怒哀乐也，非善也。上天之载无声无臭，是所空者声臭也，非善也。夫善也，内之不落喜怒哀乐，外之不落声臭，本至实，亦本至空也。又欲从而空之，将无架屋上之屋，叠床下之床也！

金玉瓦砾之喻，殊觉不伦。夫善者，指吾性之所本有而名之也；恶者，指吾性之所本无而名之也。金玉瓦砾，就两物较之，诚若判然。若就眼上看金玉瓦砾，均之为恶也，非善也，以其均之为眼之所本无也。取所本无喻所本有，非其类矣。

孟子曰：“乃若其情，则可以为善矣。乃所谓善也。”盖因用以显体也。愚作一转语曰：“乃所谓性则无不善矣。乃所以善也。”盖因体以知用也。

或谓：“性虚明湛寂，善不得而名之。以善名性，浅之乎其视性矣！”窃意善者万德之总名，虚明湛寂，皆善之别名也。名曰清虚湛一则得，名曰善则不得，十与二五，有以异乎？将无浅之乎其视善也？

孟子不特道情善，且道形善，所谓形色天性是也。情之虚明湛寂不待言，形则不免重滞矣。由孟子言之，都是虚明湛寂的。何者？以肉眼观，通身皆肉，以道眼观，通身皆道也。象山每与人言“尔目自明，尔耳自聪”，亦是此意。

阳明之无善无恶，与告子之无善无恶不同，然费个转语，便不自然。假如有人於此，揭兼爱为仁宗，而曰“我之兼爱，与墨氏之兼爱也不同”。揭为我为义宗，而曰“我之为我，与杨氏不同也”。人还肯之否？

古之言性者出于一，今之言性者出于二。出于一，纯乎太极而为言也；出于二，杂乎阴阳五行而为言也。《书》曰：“惟皇上帝降衷于下民。”《诗》曰“天生蒸民，有物有则。”皆就阴阳五行中，拈出主宰。所谓太极也，以其浑然不偏曰衷，以其确然不易曰则，试于此体味，可谓之无善无恶乎？可谓之有善有恶乎？可谓之能为善亦能为恶乎？是故以四端言性，犹云是用非体，即以四德言性，犹云是条件非统体，其善还在可疑可信之间。惟知帝衷物则之为性，不言善而其为善也昭昭矣。

形有方所，是极实的物事，易于凝滞。要其所以为形，本之天命之散而成

用也。其亦何尝不虚也？耳顺，则有方所者，悉归融化。实而能虚，不局于有矣。心无方所，是极虚的物事，易於走作。乃其所以为心，本之天命之聚而成体也。其亦何尝不实也？从心所欲，不踰矩，则无方所者，悉归调伏。虚而能实，不荡于无矣。

邓定宇《秋游记》有：“天也不做他，地也不做他，圣人也不做他。”龙溪极赏之。新本删去此三语，是此老百尺竿头进步，惟恐发人之狂，预为扫荡也。

高景逸曰：“果是透性之人，即言收摄，不曾加得些子。若未透性，即言自然，不免加了自然的意思。况借自然，易流懒散；借收摄，可讨入头。故圣贤立教，必通上下，照古今。若以今日禅家的话头去驳孔子，语语是病。不知圣贤所以至今无病者，正在此也。”阳明之良知至矣，暨其末流，上者益上，下者益下，则非阳明本指也。江右先达如罗念菴，于此每有救正，王塘南于此每有调停，便俱受不透性之讥矣。

心之所以为心，非血肉之谓也，应有个根柢处，性是已。舍性言心，其究也必且堕在情识之内，粗而不精。天之所以为天，非窈冥之谓也，应有个着落处，性是已。舍性言天，其究也必且求诸常人之外，虚而不实。

#### 论学书

阳明先生曰：“求诸心而得，虽其言之非出于孔子者，亦不敢以为非也；求诸心而不得，虽其言之出于孔子者，亦不敢以为是也。”此两言者，某窃疑之。夫人之一心，浑然天理，其是天下之真是也，其非天下之真非也，然而能全之者几何？惟圣人而已矣。自此以下，或偏或驳，遂乃各是其是，各非其非，欲一一而得其真，吾见其难也。故此两言者，其为圣人设乎？则圣人之心，虽千百载而上下冥合符契，可以考不谬，俟不惑，无有求之而不得者。其为学者设乎？则学者之去圣人远矣，其求之或得或不得，宜也。於此正应沉潜玩味，虚衷以俟，更为质诸先觉，考诸古训，退而益加培养，洗心宥密，俾其浑然而，果无媿于圣人。如是而犹不得，然后徐断其是非，未晚也。苟不能然，而徒以两言横于胸中，得则是，不得则非，其势必至自专自用，凭恃聪明，轻侮先圣，註脚《六经》，无复忌惮，不亦误乎？阳明尝曰：“心即理也。”某何敢非之？然而言何容易！孔子七十从心不踰矩，始可以言心即理。七十以前，尚不知如何也！颜子其心三月不违仁，始可以言心即理。三月以后，尚不知如何也！若漫曰心即理也，吾问其心之得不得而已。此乃无星之秤，无寸之尺，其于轻重长短，几何不颠倒而失措哉！（《与李见罗》）

心在人欲上便是放，在天理上便是收。天理本内也，因而象之曰在内，人欲本外也，因而象之曰在外，非有方所可求。知此，则知把舵之所在矣。今曰



着意收也，恐收即成碍，任其走作，腔子里何物把舵？似只在方所上揣摩，而不於理欲关头讨个分晓，将来恰成一弄精魂汉，乃放心非求放心也。（《复唐大光。》）

南昌有朱以功布衣，行修言道，慥慥君子也，足与章本清布衣颉颃后先，暇中可物色之。

佛学三藏十二部，五千四百八十卷，一言以蔽之曰：“无善无恶。”第辨四字於告子易，辨四字于佛氏难。以告子之见性粗，佛氏之见性微也。辨四字於佛氏易，辨四字於阳明难。在佛自立空宗，在吾儒则阴坏实教也。夫自古圣人教人为善去恶而已，为善为其固有也，去恶去其本无也，本体如是，工夫如是，其致一而已矣。阳明岂不教人为善去恶？然既曰“无善无恶”，而又曰“为善去恶”，学者执其上一语，不得不忽其下一语也。何者？心之体无善无恶，则凡所谓善与恶，皆非吾之所固有矣。皆非吾之所固有，则皆情识之用事矣。皆情识之用事，皆不免为本体之障矣。将择何者而为之？未也。心之体无善无恶，则凡所谓善与恶，皆非吾之所得有矣。皆非吾之所得有，则皆感遇之应迹矣。皆感遇之应迹，则皆不足为本体之障矣。将择何者而去之？犹未也。心之体无善无恶，吾亦无善无恶已耳。若择何者而为之，便未免有善在；若择何者而去之，便未免有恶在，若有善有恶，便非所谓无善无恶矣。阳明曰：“四无之说，为上根人立教，四有之说，为中根以下人立教。”是阳明且以无善无恶，扫却为善去恶矣。既已扫之，犹欲留之，纵曰为善去恶之功，自初学至圣人，究竟无尽，彼直见以为是权教，非实教也。其谁肯听？既已拈出一个虚寂，又恐人养成一个虚寂，纵重重教戒，重重嘱咐，彼直见以为是为众人说，非为吾辈说也。又谁肯听？夫何欣上而厌下，乐易而苦难？人情大抵然也。投之以所欣，而复困之以所厌，畀之以所乐，而复撻之以所苦，必不行矣。故曰惟其执上一语，虽欲不忽下一语，而不可得；至於忽下一语，其上一语虽欲不弊，而不可得也。罗念菴曰：“终日谈本体，不说工夫，才拈工夫，便以为外道。”使阳明复生，亦当攒眉。王塘南曰：“心意之物，皆无善无恶。使学者以虚见为实悟，必依凭此语，如服鸩毒，未有不杀人者。”海内有号为超悟，而竟以破戒负不韪之名，正以中此毒而然也。且夫四无之说，主本体言也，阳明方曰是接上根人法，而识者至等之鸩毒；四有之说，主工夫言也，阳明第曰是接中根以下人法，而昧者遂等之外道。然则阳明再生，目击兹弊，将有摧心扼腕，不能一日安者，何但攒眉已乎？（以上《与李孟白》）

当下绎

当下者，即当时也。此是各人日用间，现现成成一条大路，但要知有个源头在。何也？吾性合下具足，所以当下即是合下。以本体言，通摄见在过去未

来，最为圆满；当下以对境言，论见在不论过去未来，最为的切。究而言之，所谓本体，原非於对境之外另有一物，而所谓过去未来，要亦不离於见在也。特具足者，委是人人具足，而即是者，尚未必一一皆是耳。是故认得合下明白，乃能识得当下，认得当下明白，乃能完得合下。此须细细参求，未可率尔也。

平居无事，不见可喜，不见可嗔，不见可疑，不见可骇，行则行，住则住，坐则坐，卧则卧，即众人与圣人何异？至遇富贵，鲜不为之充诎矣；遇贫贱，鲜不为之陨穫矣；遇造次，鲜不为之扰乱矣；遇颠沛，鲜不为之屈挠矣。然则富贵一关也，贫贱一关也，造次一关也，颠沛一关也。到此直令人肝腑具呈，手足尽露，有非声音笑貌所能勉强支吾者。故就源头上看，必其无终食之间违仁，然后能於富贵贫贱造次颠沛处之如一；就关头上看，必其能於富贵贫贱造次颠沛处之如一，然复算得无终食之间违仁耳。

予谓平居无事，一切行住坐卧，常人亦与圣人同，大概言之耳。究其所以，却又不同。盖此等处，在圣人都从一团天理中流出，是为真心；在常人则所谓日用而不知者也，是为习心。指当下之习心，混当下之真心，不免毫釐而千里矣。昔李襄敏讲学，诸友竞辨良知，发一问曰：“尧、舜、孔子，岂不同为万世之师？今有人过尧、舜之庙而不下车者，则心便安；过孔子之庙而不下车者，则心便不安。就下车孔庙而言，指曰良知，则分明是个良知；就不下车尧、舜庙而观，则安於尧、舜庙者，固是个习心，而不安於孔庙者，亦祇是个习心耳。良知何在？”众皆茫然无对。

忠宪高景逸先生攀龙

高攀龙字存之，别号景逸，常州之无锡人。万历己丑进士。寻丁嗣父忧。服阙，授行人。时四川佥事张世则上疏，谓程、朱之学不能诚意，坏宋一代之风俗。进所著《大学古本初义》，欲施行天下，一改章句之旧。先生上疏驳之，寝其进书。娄江再入辅政，驱除异己六十余人。以赵用贤望重，示意郑材、杨应宿讦其绝婚，去之。先生劾锡爵声音笑貌之间，虽示开诚布公之意，而精神心术之微，不胜作好作恶之私。谪揭阳，添註典史，半载而归。遂与顾泾阳复东林书院，讲学其中。每月三日远近集者数百人，以为纪纲世界，全要是非明白。小人闻而恶之，庙堂之上，行一正事，发一正论，俱目之为东林党人。天启改元，先生在林下已二十八年，起为光禄寺丞，陞少卿署寺事。孙宗伯明《春秋》之义，劾旧辅方从哲。先生会议，持之益力。转太常大理，晋太仆卿。乞差还里，甲子即家起刑部侍郎。逆奄魏忠贤乱政，先生谓同志曰：“今日之事，未能用倒仓之法，唯有上下和衷，少杀其毒耳。”其论与先忠端公相合。总宪缺，先忠端公上速推宪臣慎简名贤疏，意任先生也。陞左都御史，纠大

贪御史崔呈秀，依律遣戍。亡何逆奄与魏广微合谋，借会推晋抚一事，尽空朝署。先生遂归。明年，《三朝要典》成。坐移宫一案，削籍为民，毁其东林书院。丙寅，又以东林邪党逮先生及忠端公七人。缙帅将至，先生夜半书遗疏，自沉止水，三月十七日也。年六十有五。疏云：“臣虽削夺，旧系大臣，大臣受辱，则辱国。故北向叩头，从屈平之遗则。君恩未报，结愿来生。”崇祯初，逆奄、呈秀伏诛。赠太子少保，兵部尚书，赐祭葬，荫子，谥忠宪。

其自序为学之次第云：“吾年二十有五，闻令公李元冲（名复阳）与顾泾阳先生讲学，始志于学。以为圣人所以为圣人者，必有做处，未知其方。看《大学或问》，见朱子说‘入道之要，莫如敬’，故专用力于肃恭收敛，持心方寸间，但觉气郁身拘，大不自在。及放下，又散漫如故，无可奈何。久之，忽思程子谓‘心要在腔子里’，不知腔子何所指？果在方寸间否耶？觅注释不得，忽於小学中见其解曰：‘腔子犹言身子耳。’大喜。以为心不耑在方寸，浑身是心也，顿自轻松快活。适江右罗止菴（名懋忠）来讲李见罗修身为本之学，正合於余所持循者，益大喜不疑。是时，只作知本工夫，使身心相得，言动无谬。己丑第后，益觉此意津津。忧中读《礼》读《易》。壬辰，谒选。平生耻心最重，筮仕自盟曰：‘吾于道未有所见，但依吾独知而行，是非好恶无所为而发者，天启之矣。’验之，颇近於此。略见本心，妄自担负，期於见义必为。冬至朝天宫习仪，僧房静坐，自见本体。忽思‘闲邪存诚’句，觉得当下无邪，浑然是诚，更不须觅诚，一时快然如脱缠缚。癸巳，以言事谪官，颇不为念。归尝世态，便多动心。甲午秋，赴揭阳，自省胸中理欲交战，殊不宁帖。在武林与陆古樵（名粹明）、吴子往（名志远）谈论数日，一日古樵忽问曰：‘本体何如？’余言下茫然，虽答曰：‘无声无臭’，实出口耳，非由真见。将过江头，是夜明月如洗，坐六和塔畔，江山明媚，知己劝酌，为最适意时。然余忽忽不乐，如有所束。勉自鼓兴，而神不偕来，夜阑别去，余便登舟，猛省曰：‘今日风景如彼，而余之情景如此，何也？’穷自根究，乃知于道全未有见，身心总无受用。遂大发愤曰：‘此行不彻此事，此生真负此心矣。’明日，于舟中厚设蓐席，严立规程，以半日静坐，半日读书。静坐中不帖处，只将程、朱所示法门，参求於几，‘诚敬主静’，‘观喜怒哀乐未发’，‘默坐澄心’，‘体认天理’等一一行之。立坐食息，念念不舍，夜不解衣，倦极而睡，睡觉复坐，於前诸法，反覆更互，心气清澄时，便有塞乎天地气象，第不能常。在路二月，幸无人事，而山水清美，主仆相依，寂寂静静。晚间命酒数行，停舟青山，徘徊碧涧，时坐磐石，溪声鸟韵，茂树修篁，种种悦心，而心不着境。过汀州，陆行至一旅舍，舍有小楼，前对山，后临涧，登楼甚乐。偶见明道先生曰‘百官万务，兵革百万之众，饮水曲肱，乐在其中。

万变俱在人，其实无一事。’猛省曰：‘原来如此，实无一事也。’一念缠绵，斩然遂绝，忽如百斤担子，顿尔落地。又如电光一闪，透体通明，遂与大化融合无际，更无天人内外之隔。至此见六合皆心，腔子是其区宇，方寸亦其本位，神而明之，总无方所可言也。平日深鄙学者张皇说悟，此时只看作平常，自知从此方好下工夫耳。乙未春，自揭阳归，取释、老二家，参之释典，与圣人所争毫发。其精微处，吾儒具有之，总不出无极二字；弊病处，先儒具言之，总不出无理二字。观二氏而益知圣道之高，若无圣人之道，便无生民之类，即二氏亦饮食衣被其中而不览也。戊戌，作水居，为静坐读书计。然自丙申后数年，丧本生父母，徙居婚嫁，岁无宁息，只於动中练习，但觉气质难变。甲辰，顾泾阳先生始作东林精舍，大得朋友讲习之功，徐而验之，终不可无端居静定之力。盖各人病痛不同，大圣贤必有大精神，其主静只在寻常日用中。学者神短气浮，须数十年静力，方得厚聚深培。而最受病处，在自幼无小学之教，浸染世俗，故俗根难拔。必埋头读书，使义理浹洽，变易其俗肠俗骨，澄神默坐，使尘妄消散，坚凝其正心正气，乃可耳。余以最劣之质，即有豁然之见，而缺此一大段工夫，其何济焉！所幸呈露面目以来，才一提策，便是原物。丙午，方实信孟子‘性善’之旨。此性无古无今，无圣无凡，天地人只是一个。惟最上根，洁清无蔽，便能信人。其次全在学力，稍隔一尘，顿遥万里。孟子所以示瞑眩之药也。丁未，方实信程子‘鸢飞鱼跃，与必有事焉’之旨。谓之性者，色色天然，非由人力。鸢飞鱼跃，谁则使之？勿忘勿助，犹为学者戒勉。若真机流行，瀰漫布濩，亘古亘今，间不容息，于何而忘？于何而助？所以必有事者，如植穀然，根苗花实，虽其自然变化，而栽培灌溉，全非勉强学问。苟漫说自然，都无一事，即不成变化，亦无自然矣。辛亥，方实信《大学》‘知本’之旨。壬子，方实信《中庸》之旨。此道绝非名言可形。程子名之曰‘天理’，阳明名之曰‘良知’，总不若中庸二字为尽。中者停停当，庸者平平常常，有一毫走作，便不停当，有一毫造作，便非平常，本体如是，工夫如是，天地圣人不能究竟，况于吾人，岂有涯际？勤物敦伦，谨言敏行，兢兢业业，毙而后已云尔。”此先生甲寅以前之功如此，其后涵养愈粹，工夫愈密，到头学力，自云“心如太虚，本无生死。”子刘子谓：“先生心与道一，尽其道而生，尽其道而死，是谓无生无死。”非佛氏所谓无生死也。先生之学，一本程、朱，故以格物为要。但程、朱之格物，以心主乎一身，理散在万物，存心穷理，相须并进。先生谓“才知反求诸身，是真能格物者也”，颇与杨中立所说“反身而诚，则天下之物无不在我”为相近，是与程、朱之旨异矣。先生又曰：“人心明，即是天理。穷至无妄处，方是理。”深有助乎阳明“致良知”之说，而谓“谈良知者致知不在格物，故虚灵之用，多为情识，而

非天则之自然，去至善远矣。吾辈格物，格至善也，以善为宗，不以知为宗也。”夫善岂有形象？亦非有一善从而知之，知之推极处，即至善也。致良知正是止至善，安得谓其相远？总之，致知格物，无先后之可言。格物者申明致之一字，格物即在致之中，未有能致而不谓之格物者。先生谓有不格物之致知，则其所致者何事？故必以外穷事物之理为格物，则可言阳明之致知不在於格物。若如先生言，人心明即是天理，则阳明之致知，即是格物，明矣。先生之格物，本无可议，特欲自别於阳明，反觉多所扞格耳。

语

有物必有则，则者至善也，穷至事物之理，穷至於至善处也。

格物是随事精察，物格是一以贯之。

人心之灵，莫不有知，良知也；因其已知而益穷之，至乎其极，致良知也。

。

才知反求诸身，是真能格物者也。

格物愈博，则归本愈约，明则诚也。

穷理者格物也，知本者物格也。穷理，一本而万殊；知本，万殊而一本。

学者以知至为悟，不悟不足以为学，故格物为要。

无工夫则为私欲牵引於外，有工夫则为意念束缚於中，故须物格知至，诚正乃可言也。

朱子曰：“致知格物，只是一事。格物以理言也，致知以心言也。”由此观之，可见物之格即知之至，而心与理一矣。今人说着物，便以为外物，不知不穷其理，物是外物，物穷其理，理即是心。故魏庄渠曰：“物格则无物矣。”

学者无穷工夫，心之一字乃大总括；心有无穷工夫，敬之一字乃大总括。

心无一事之为敬。

无适自然有主，不假安排。

不知敬之即心，而欲以敬存心，不识心，亦不识敬。

无妄之谓诚，无适之谓敬，有适皆妄也。

主一之谓敬，无适之谓一，人心如何能无适？故须穷理，识其本体。所以明道曰：“学者须先识仁，识得仁体，以诚敬存之而已。”故居敬穷理，只是一事。

朱子立主敬三法，伊川整齐严肃，上蔡常惺惺，和靖其心收敛，不容一物。言敬者总不出此。然常惺惺，其心收敛，一着意便不是。盖此心神明，难犯手势，惟整齐严肃，有妙存焉，未尝不惺惺，未尝不收敛，内外卓然，绝不犯手也。

人心放他自由不得。

心中无丝发事，此为立本。

理不明，故心不静，心不静而别为法以寄其心者，皆害心者也。人心战战兢兢，故坦坦荡荡，何也？以心中无事也。试想临深渊，履薄冰，此时心中还着得一事否？故如临如履，所以形容战战兢兢，必有事焉之象，实则形容坦坦荡荡，澄然无事之象也。

真知天，自是形体隔不得。观天地则知身心，天包地外，而天之气透于地中，地之气皆天之气。心天也，身地也，天依地，地依天，天地自相依倚。心依身，身依心，身心自相依倚。

心即精神，不外驰即内凝，有意凝之，反梏之矣。

朱子曰：“满腔子是恻隐之心。”是就人身上指出此理充塞处，最为亲切。盖天地之心，充塞於人身者，为恻隐之心；人心充塞天地者，即天地之心。人身一小腔子，天地即大腔子也。

孟子：“心之官则思。”思则虚灵不昧之谓。思是心之睿，於心为用。著事之思，又是思之用也。

一念反求，此反求之心，即道心也。更求道心，转无交涉。

须知动心最可耻。心至贵也，物至贱也，奈何贵为贱役？

何以谓心本仁？仁者生生之谓，天只是一个生，故仁即天也。天在人身为心，故本心为仁。其不仁者心蔽於私，非其本然也。

人身内外皆天也，一呼一吸，与天相灌输。其死也，特脱其阖闢之枢纽而已，天未尝动也。

理静者理明欲净，胸中廓然无事而静也。气静者定久气澄，心气交合而静也。理明则气自静，气静理亦明，两者交资互益，以理气本非二。故默坐澄心，体认天理，为延平门下至教也。若徒以气而已，动即失之，何益哉？

默坐澄心，体认天理，谓默坐之时，此心澄然无事，乃所谓天理也，要於此时默识此体云尔，非默坐澄心，又别有天理当体认也。

朱子曰：“必因其已发而遂明之，省察之法也。”吾则曰：“必因其未发而遂明之，体认之法也。其体明，其用益明矣。”

龟山曰：“天理即所谓命，知命即事事循天理而已。”言命者惟此语最尽，其实无一事，不要惹事。

穷理者，天理也，天然自有之理，人之所以为性，天之所以为命也。在《易》则为中正，圣人卦卦拈出示人，此处有毫釐之差，便不是性学。

人心明，只是天理。

既得后，须放开。盖性体广大，有得者自能放开，不然还只是守，不是得

。盖非有意放开也。

道性善者，以无声无臭为善之体。阳明以无善无恶为心之体。一以善即性也，一以善为意也，故曰：“有善有恶者意之动。”佛氏亦曰：“不思善，不思恶。”以善为善事，以恶为恶事也。以善为意，以善为事者，不可曰明善。

龟山门下相传“静坐中观喜怒哀乐未发前作何气象”，是静中见性之法。要之，观者即是未发者也，观不是思，思则发矣。此为初学者引而致之之善诱也。

佛氏最忌分别是非，如何纲纪得世界？纪纲世界只是非两字，亘古亘今，塞天塞地，只是一生机流行，所谓易也。

《大易》教人息息造命，臣弑其君，子杀其父，其所由来者渐也。既已来矣，宁可逃乎？辨之於蚤，如地中无此种子，秧从何处来？

继之者善，是万物资始；成之者性，是各正性命。元特为善之长耳，元而亨，亨而利，利而贞，贞而复元，继之者皆此善也。

利贞者性情也，成这物，方有这性。故至利贞，始言性情。

伊川说游魂为变，曰既是变，则存者亡，坚者腐，更无物也。此殆不然，只说得形质耳。游魂如何灭得？但其变化不可测识也。圣人即天地也，不可以存亡言。自古忠臣义士，何曾亡灭？避佛氏之说，而谓贤愚善恶同归於尽，非所以教也。况幽明之事，昭昭於耳目者，终不可掩乎？张子曰：“《大》《易》不言有无，言有无诸子之陋也。”

天地间感应二者，循环无端，所云定数莫逃者，皆应也。君子尽道其间者，皆感也。应是受命之事，感是造命之事。圣人祈天永命，皆造命也。我由命造，命由我造，但知委顺，而不知顺道，非知命者也。

人想到死去，一物无有，万念自然撇脱。然不知悟到性上一物无有，万念自无系累也。

一日克己复礼，无我也。佛氏曰“悬崖撒手”，近儒亦曰“拚”。皆似之而实非。何者？以非圣人所谓复礼也。或曰：“真为性命，人被恶名，埋没一世，更无出头，亦无分毫挂带。”此是欲率天下入於无忌惮，其流之弊，弑父与君，无所不至。

政事本於人才，舍人才而言政者，必无政。则用本于政事，舍政事而言财者，必无财。

有问钱绪山曰：“阳明先生择才，始终得其用，何术而能然？”绪山曰：“吾师用人，不专取其才，而先信其心。其心可托，其才自为我用。世人喜用人之才，而不察其心，其才止足以自利其身已矣，故无成功。”愚谓此言是用才之诀也。然人之心地不明，如何察得人心术？人不患无才，识进则才进

，不患无量，见大则量大，皆得之於学也。

## 劄记

心无出入，所持者志也。

道无声臭，体道者言行而已。

人心才觉，便在腔子里，不可着意。

有愤便有乐，不知手之舞之，足之蹈之，平日无愤无乐，只是悠悠。

天然一念现前，能为万变主宰，此先立乎其大者。

当下即是此默识要法也。然安知其当下果何如？朱子曰：“提醒处，即是天理，更别无天理。”此方是真当下。

《易》之本体，只是一生字，工夫只是一惧字。

穷至无妄处，方是理。

## 说

静坐之法，唤醒此心，卓然常明，志无所适而已。志无所适，精神自然凝复，不待安排，勿着方所，勿思效验。初入静者，不知摄持之法，惟体帖圣贤切要之言，自有入处。静至三日，必臻妙境。

静坐之法，不用一毫安排，只平平常常，默然静去。此平常二字，不可容易看过，即性体也。以其清静不容一物，故谓之平常。画前之《易》如此，人生而静以上如此，喜怒哀乐未发如此，乃天理之自然，须在人各各自体帖出，方是自得。静中妄念，强除不得，真体既显，妄念自息。昏气亦强除不得，妄念既净，昏气自清。只体认本性原来本色，还他湛然而已。大抵着一毫意不得，着一毫见不得，才添一念，便失本色。由静而动，亦只平平常常，湛然动去。静时与动时一色，动时与静时一色，所以一色者，只是一个平常也。故曰“无动无静”，学者不过借静坐中认此无动无静之体云尔。静中得力，方是动中真得力，动中得力，方是静中真得力。所谓敬者此也，所谓仁者此也，所谓诚者此也，是复性之道也。（以上《静坐说》）

前《静坐说》，观之犹未备也。夫静坐之法，入门者藉以涵养，初学者藉以入门。彼夫初入之心，妄念胶结，何从而见平常之体乎？平常则散漫去矣。故必收敛身心，以主於一，一即平常之体也。主则有意存焉，此意亦非着意，盖心中无事之谓，一着意则非一也。不着意而谓之意者，但从衣冠瞻视间，整齐严肃，则心自一，渐久渐熟平常矣。故主一之学，成始成终者也。（《书静坐说后》）

凡人之所谓心者念耳，人心日夜系缚在念上，故本体不现，一切放下，令心与念离，便可见性。放下之念亦念也，如何得心与念离？放退杂念，只是一念，所谓主一也，习之久，自当一旦豁然。



古人何故最重名节？只为自家本色，原来冰清玉洁，着不得些子污秽。才些子污秽，自家便不安，此不安之心，正是原来本色，所谓道也。（以上《示学者》）

为善必须明善，善者性也，性者人生而静是也。人生而静时，胸中何曾有一物来？其营营扰扰者，皆有知识以后，日添出来，非其本然也。即是添来，今宜减去，减之又减，以至于减无可减，方始是性，方始是善。何者？人心湛然无一物时，乃是仁义礼智也。为善者，乃是仁义礼智之事也。（《为善说》）

今人所谓天，以为苍苍在上者云尔，不知九天而上，九地而下，自吾之皮毛骨髓，以及六合内外，皆天也。然则吾动一善念而天必知之，动一不善念而天必知之，而天又非屑屑焉，知其善而报之善，知其不善而报之不善也。凡感应者，如形影然，一善感而善应随之，一不善感而不善应随之，自感自应也。夫曰自感自应，何以为之天？何以为天必知之也？曰自感自应，所以为天也，所以为其物不贰也。若曰有感之者，又有应之者，是二之矣。惟不二，所以不爽也。（《知天说》）

昔朱子初年，以人自有生即有知识，念念迁革，初无顷刻停息。所谓未发者，乃寂然之本体，一日之间，即万起万灭，未尝不寂然也。盖以性为未发，心为已发。未发者即在常发中，更无未发时也。后乃知人心有寂有感，不可偏以已发为心。中者，心之所以为体，寂然不动者也，性也。和者，心之所以为用，感而遂通者情也。故章句云：喜怒哀乐情也，其未发则性也。二语指出性情如指掌矣。王文成复以性体万古常发，万古常不发，以钟为喻，谓未叩时原自惊天动地，已扣时原自寂天寞地。此与朱子初年之说相似，而实不同。盖朱子初年，以人之情识逐念流转，而无未发之时。文成则以心之生机流行不息，而无未发之时，文成之说微矣，而非《中庸》之旨也。《中庸》所谓未发，指喜怒哀乐言，夫人岂有终日喜怒哀乐者？盖未发之时为多，而喜怒哀乐可言未发，不可言不发。文成所谓发而不发者，以中而言。中者天命之性，天命不已，岂有未发之时？盖万古流行，而太极本然之妙，万古常寂也，可言不发，不可言未发。《中庸》正指喜怒哀乐未发时，为天命本体，而天命本体则常发而不发者也。情之发，性之用也，不可见性之体，故见之於未发。未发一语，实圣门指示见性之诀，静坐观未发气象，又程门指示初学者摄情归性之诀，而以为无未发时者，失其义矣。（《未发说》）

圣人之学，所以异於释氏者，只一性字。圣人言性，所以异于释氏言性者，只一理字。理者，天理也。天理者天然自有之条理也。故曰天叙、天秩、天命、天讨，此处差不得针芒。先圣后圣，其揆一也。明道见得天理精，故曰

：“《传灯录》千七百人，若有一人悟道者，临死须寻一尺布里头而死，必不肯削发僧服而终。”此与曾子易箦意同。此理在拈花一脉之上，非穷理到至极处，不易言也。（《心性说》）

老氏气也，佛氏心也，圣人之学，乃所谓性学。老氏之所谓心，所谓性，则气而已。佛氏之所谓性，则心而已。非气心性有二，其习异也。性者天理也，外此以为气，故气为老氏之气，外此以为心，故心为佛氏之心。圣人气则养其道义之气，心则存其仁义之心，气亦性，心亦性也。或者以二氏言虚无，遂讳虚无，非也。虚之与实，有之与无，同义而异名，至虚乃至实，至无乃至有，二氏之异，非异於此也。性形而上者也，心与气形而下者也，老氏之气极于不可名、不可道，佛氏之心，极于不可思、不可议，皆形而上者也。二氏之异，又非异于道器也。其端绪之异天理而已。（《气心性说》）

伊川曰：“在物为理，处物为义。”此二语关涉不小，了此即圣人艮止心法。胡庐山以为心即理也，舍心而求诸物，遗内而徇外，舍本而逐末也。呜呼！天下岂有心外之物哉？当其寂也，心为在物之理，义之藏於无朕也；当其感也，心为处物之义，理之呈於各当也。心为在物之理，故万象森罗，心皆与物为体；心为处物之义，故一灵变化，物皆与心为用。体用同源，不可得而二也。物显乎心，心妙乎物，妙物之心无物於心，无物於心而后能物物。故君子不从心以为理，但循物而为义。不从心为理者公也，循物为义者顺也。故曰“廓然大公，物来顺应”，故曰“圣人之喜怒在物不在己。”八元当举，当举之理在八元，当举而举之义也；四凶当罪，当罪之理在四凶，当罪而罪之义也。此之谓因物付物，此之谓良背行庭，内外两忘，澄然无事也。彼徒知昭昭灵灵者为心，而外天下之物，是心为无矩之心，以应天下之物，师心自用而已，与圣贤作处，天地悬隔。（《理义说》）

张子曰：“形而后有气质之性。”天地间性有万殊者，形而已矣。以人物言之，人形直而灵，兽形横而蠢；以人言之，形清而灵，形浊而蠢。故史传所载，商臣、伯石之类皆形也，形异而气亦异，气异而性亦异。非性异也，弗虚弗灵，性弗着也。夫子曰：“性相近也。”习染未深之时，未始不可为善，故曰相近。然而质美者，习於善易，习於恶难；质恶者，习於恶易，习於善难。上智下愚，则气质美恶之极，有必不肯习于善，必不肯习于恶也。故有形以后，皆气质之性也。天地之性，非学不复，故曰：“学以变化气质为主。”或疑天地之性，气质之性，不可分性为二者，非也。论性於成形之后，犹论水於净垢器中，道着性字，只是此性，道着水字，只是此水，岂有二耶？或又疑性自性，气质自气质，不可混而一之者，亦非也。天地之道，为物不贰，故性即是气，气即成质，恶人之性，如垢器盛水，清者已垢，垢者亦水也。明乎气质之

性，而后知天下有自幼不善者，气质而非性也，故曰“气质之性，君子有弗性者焉。”（《气质说》）

凡了悟者皆乾也，修持者皆坤也。人从迷中忽觉其非，此属乾知；一觉之后，遵道而行，此属坤能。皆乾坤之倪而非其体，乍悟复迷，乍作复止，未足据也。必至用力之久，一旦豁然，如《大畜》之上九，畜极而通，曰何天之衢，乃如是乎？心境都忘，宇宙始闢，方是乾知。知之既真，故守之必力，细行克矜，小物克谨，视听言动，防如关津，镇如山岳，方是坤能。譬之于穀，乾者阳，发生耳，根苗花实皆坤也。盖乾知其始，坤成其终，无坤不成物也，故学者了悟在片时，修持在毕世。若曰“悟矣”，一切冒嫌疑，毁藩篱。曰“吾道甚大，奈何为此拘拘者？”则有生无成，苗不秀，秀不实，惜哉！（《乾坤说》）

真放下，乃真操存，真操存，乃真放下。心存诚敬，至於生死不动，更有何物不放下耶！若谓心存诚敬，胸中有诚敬，则拳拳服膺，胸中有一善乎？本体本无可拈，圣人姑拈一善字，工夫极有多方，圣人为拈一敬字。（《邹顾请益》）

辨

《大学》致知在格物，物格而后知至。阳明曰：“所谓致知格物者，致吾心之良知事事物物也。致吾心良知之天理於事事物物，则事物各得其理矣。事物各得其理，格物也。”是格物在致知，知而后格物也。又曰：“物，事也；格，正也。但意念所在，即要去其不正以全其正。”又曰：“格物者，格其心之不正，以归于正。”是格物在正心诚意，意诚心正，而后格物也。

凡人之学，谓之曰“务外遗内”，谓之曰“玩物丧志”者，以其不反而求诸理也。求诸理，又岂有内外之可言哉？在心之理，在物之理，一也。天下无性外之物，无心外之理，犹之器受日光，在彼在此，日则一也，不能析之而为二，岂待合之而始一也？（以上《阳明辨》）。

論學書

平日自认，以此心惺然常明者为道心，惟知学者有之，蚩蚩之氓无有也。即其平旦几希，因物感触，倏明倏晦，如金在矿，但可谓之矿，不可谓之金；如水凝冰，但可谓之冰，不可谓之水。而先生乃曰：“僮仆之服役中节者，皆道心也。”初甚疑之，已而体认，忽觉平日所谓惺然常明之心，乃是把捉之意。而蚩蚩之民，有如鸢飞鱼跃，出于任天之使者，反有合于不识不知之帝则，特彼日用不知耳。然则无觉非也，有意亦非也，必以良心之自然者为真，稍涉安排，即非本色矣。（《与许敬菴》）

佛氏所为善，念中善事也，与圣人言善绝不相干。韩子曰：“彼以煦煦为

仁，孑孑为义，其小之也固宜。”如佛氏所谓善，其无之也亦宜。

格物之功非一，其要归于知本。知修身为本而本之，天下无余事矣。盖格来格去，知得世间总无身外之理，总无修外之工，正其本，万事理更不向外着一念。如此自然纯乎天理，而无一毫人欲之私，岂不是止至善也？程、朱错认此谓知本是阙文，而谓格致别有传，遂令“修身”、“为本”二节无归着。后世知得此谓知本是原文，而谓格物只格本末，又令格物致知之工无下手。假令一无知识之人，不使读书讲论，如朱子四格法，而专令格本末，其有入乎？

诸老之中，塘南可谓洞澈心境者矣。然以愚见窥之，尚有未究竟在。何则？圣人之学，上下一贯，故其表里精粗，无不兼到。举要而言，循理而已。循理便无事，即无思无为之谓也。今徒曰无思无为，得手者自不至遗弃事物，然已启遗弃事物之弊矣。如曰“止於至善”，有何名相倚着之可言？至矣，极矣！今必曰“无善无恶”，又须下转语曰：“无善无恶，乃所以为至善也。明者自可会通。”然而以之明心性者十之一，以之灭行检者十之九矣。无思无为者，即无善无恶之谓也。未离知解，则未离门户，未离门户，则未离倚着，倚着易知，而无倚着之倚着难知也。故曰“尚有未究竟在”。圣人之道，至易至简，无可名言，故曰“予欲无言”。惟其无可言，故其可言者，人伦日用之常而已。所以愈浅而愈深，愈卑而愈高，愈显而愈微，然则如之何而可使人见本体也？曰“此在人之信”，而非可以无思无为，无善无恶，转令人走向别处也。如《易》曰：“乾，元亨利贞”，如言人仁义礼智之谓也。停停当当，本体如是而已。信得及者，别无一事，日用常行，人伦事物，无令少有汙坏而已。此所以为至易至简也。（以上《答顾泾阳》）

善即生生之易也，有善而后有性，学者不明善，故不知性也。夫善洋洋乎盈眸而是矣，不明此，则耳目心志，一无着落处，其所学者伪而已矣。然其机窍在於心，人心反复入身来，故能向上寻去，下学而上达也。（《答冯少墟》）

方寸即宇宙也，世人漫视为方寸耳。顾非穷究到名言不立之地，为名言而已，非存养于思虑未发之先，为思虑而已。名言思虑，为憧憧之方寸而已。

理者心也，穷之者亦心也，但未穷之心，不可为理，未穷之理，不可为心，此处非穷参妙悟不可。悟则物物有天然之则，日用之间，物还其则，而已无与焉，如是而已。

心一也，粘於躯壳者为人心，即为识；发于义理者为道心，即为觉。非果有两心。然一转则天地悬隔，谓之觉矣，犹以为形而下者，乘于气机也。视听持行皆物也，其则乃性也。佛氏以擎拳竖拂，运水搬柴，总是神通妙用。盖以纵横竖直，无非是性，而毫釐之差，则于则上辨之。凡事稍不合则，必有不安

，此见天然自有之中，毫发差池不得。若观佛氏於彝伦之际，多所未安，彼却不顾也。

敬者绝无之尽也，有毫釐丝忽在便不是，有敬字在亦不是。（以上《答刘念台》）

存养此心纯熟，至精微纯一之地，则即心即性，不必言合；如其未也，则如朱子曰：“虚灵知觉，一而已矣。”而所以为知觉者不同，不嫌於分割也。（《与钱启新》）

货色二字，落脚便成禽兽。（《与揭阳先生》）

自昔圣贤兢兢业业，不敢纵口说一句大胆话，今却不然，天下人不敢说底话，但是学问中人说以心性之虚，见为名教罪人者多矣。（《与管东溟》）

某洗心待益，但见本性，本无常变，变动他不得，一切变幻，皆销归於此。（《候赵济鹤师》）

尝妄意以为今日之学，宁守先儒之说，拘拘为寻行数墨，而不敢谈玄说妙，自陷于不知之妄作。宁禀前哲之矩，硿硿为乡党自好，而不敢谈圆说通，自陷于无忌惮之中庸。积之之久，倘习心变革，德性坚凝，自当恍然知大道之果不离日用常行，而步步踏实地，与对塔说相轮者远矣。（《答叶台山》）

学必须悟，悟后方知痛痒耳。知痛痒后，直事事放过不得。（《与罗匡湖》）

戒惧慎独，不过一灵炯然不昧，知是必行，知非必去而已。所以然者何也？此件物事，不着一毛，惟是知是必行，知非必去，斩斩截截，洁洁净净，积习久之，至于动念必正，方是此件。不然只是见得他光景，不为我有。试体行不慊心之时，还是此件否耶？（《答耿庭怀》）

不患本体不明，只患工夫不密，不患理一处不合，惟患分殊处有差，必做处十分酸涩，得处方能十分通透。

知危者便是道心。

人心一片太虚，是广运处，此体一显即显，无渐次可待，澈此则为明心。一点至善，是真宰处，此体愈穷愈微，有层级可言，澈此方为知性。或曰：“至善是现成天则，有何层级？”曰：“所谓层级，就人见处言，身到此处，见到此处，进一层又一层，见到天然停停当当处，方是天则。此即穷理之谓也。”或曰：“虚到极处，便见至善，岂虚是虚，善是善？”曰：“只看人入处何如？从穷理入者，即虚是理，虚是知觉，便是仁义礼智；不从穷理入者，即气是虚，仁义礼智只是虚灵知觉。缘心性非一非二，只在毫芒眇忽间故也。”（以上《复钱渐菴》）

某与李先生见罗稍异者，以格物致知而知本，以知本为物格知至耳。至於

主意，则在知止，工夫则在知本，一也。吾人日用，何曾顷刻离着格物？开眼便是，开口便是，动念便是。善格物者，时时知本，善知本者，时时格物，格透一分，则本地透一分，止地透一分耳。（《与徐匡岳》）

复元圣质也，见在已是康斋等辈矣。说者谓康斋不及白沙透悟，盖白沙于性地上穷研极究，以臻一旦豁然；康斋只是行谊洁修，心境静乐，如享现成家当者然。其日渐月摩，私欲净尽，原与豁然者一般。即敬轩亦不见作此样工夫。至其易箠之诗“此心惟觉性天通”，原是此样境界，不可谓其不悟。复元再肯进此一步，大儒矣。但恐其质妙行敦，身心已定叠得去，日用已洒落得去，不信有此一步。只有一试法，须自知之，有妄想否，有倚靠否。若有妄想，即乐亦须假物，如读书亦假借也；若有倚靠，即敬亦是倚靠，如以敬直内，便不是直也（《论辛复元》）

（辛全字复元，家贫，十七八才知读书，即有志圣学。三十不娶，友人劝之始有室。不赴试，当事挽之，廩于学宫。崇祯时以荐举入朝，所著有《乐天集》、《养心录》。然其人胸中愤愤，急欲自见。刘先生曰：“辛复元儒而伪者也，马君谟禅而伪者也。[君谟衢州人，林增志师之]）

圣学全不靠静，但各人禀赋不同，若精神短弱，决要静中培拥丰硕，收拾来便是良知，散漫去都成妄想。

人生处顺境好过，却险；处逆境难过，却稳。世味一些靠不著，方见道味亲切，道味有些靠不著，只是世味插和。两者推敲，尽有进步。若顺境中，一切混过矣（以上《答吴安节》）

接教言，连日精神不畅，此不可放过，凡天理自然通畅和乐，不通畅处皆私欲也。当时刻唤醒，不令放倒。

心体无有形体，无有边际，无有内外，无有出入，停停当当，直下直上，不容丝毫人力。但昏杂时略绰唤醒，一醒即是本体昭然。现前更不待认而后合，待认而合，则与道为二，反成急迫躁扰矣。静中不可空持硬守，必须涵泳圣贤之言，使义理津津悦心，方得天机流贯。

此道既尔充塞，形色即是天性，但随有所在，一切整齐严肃，许大乾坤，枢纽在此，总无余事矣（以上《与吴子征》）

居平日取圣贤书循循而读之，内体诸身而合，外应之事而顺，自不觉其笃信而深好之。故自学、庸、语、孟、周、程、张、朱诸书而外，不敢泛有所读。确守师说，亦不敢自立所见。出而应世，一秉其所信，亦不敢有所委曲求济于其间。

为己之根未深，怒于毁者必喜于誉，却是平日所为好事，不过欲人道得一个好，于自己的性分都无干涉。（以上《答史玉池》）

躬行君子，圣人所谓未得者，要形色纯是天性，声为律，身为度，做到圣人亦无尽处，所以为未得。故不悟之修，止是装饰；不修之悟，止是见解。二者皆圣人所谓文而已，岂躬行之谓哉！（《答萧康侯》）

某自甲午年赴谪所，从万山中磐石上，露出本来面目，修持十五年，祇觉一毛尚在。去年一化，方知水穷山尽处耳。虽然圣解一破立尽，凡情万叠难消，古德牧之为牛，某则奉之为君，夫何为哉？恭己正南面而已。

廊庙山林，俱各有事。在山林者一念不空，即非真体；有民社者一念不实，亦非真空。（以上《答瞿洞观》）

人生只有一个念头最可畏，全凭依他不得。精察天理，令这念头只在兢业中行，久之纯熟。此个念头即是天理。孔圣七十方到此地位，吾辈何敢说大话也。（《与丁子行》）

足下契禅独深，而好观程子遗书，先入之言，主张于内，为力甚难。倘于高明未合，愿姑舍之，万勿援释合儒，为孔门大罪业。今之阳崇儒而阴从释、借儒名以文释行者大炽，足下才高力强，尤大可虑。与其似是乱真，则不若静守禅宗。（《答刘直州》）

李先生独揭止修之旨，自顶至踵，皆为实地头，无动无静，皆为实工夫。其意微矣，其功大矣。善学者得之，则凡圣贤之言，皆见下落，如五味之相济，而不相为病。不善学者，举一废百，亦有不觉其相为牴牾者。何也？圣人之言宽而不迫，虽至于千变万化，而道则一也。李先生提纲挈领之教，说近于执，执则迫矣。故某以为既得其大本，则宜益涵泳圣贤之言，而宽以居之，斯为不失李先生之意也。（《与罗止庵》）

谈良知者，致知不在格物，故虚灵之用，多为情识，而非天则之自然，去至善远矣。吾辈格物，格至善也，以善为宗，不以知为宗也。故“致知在格物”一语，而儒禅判矣。（《答汪仪寰》）

阳明先生于朱子格物，若未尝涉其藩者。其致良知，乃明明德也，然而不本于格物，遂认明德为无善无恶，故明德一也，由格物而入者，其学实，其明也即心即性。不由格物而入者，其学虚，其明也是心非性。心性岂有二哉？则所从入者，有毫厘之辨也。（《答方本庵》）

体即是用，用即是体，虽不容分，然用寂是体，体发是用，亦不容混。一观而用寂矣，所谓观未发者如是。若徒观其气象，何啻千里？人能知用寂之体，只于此立本，乃真复也。

寂即是易，发即是爻。（以上《与吴觐华》）

此事凝之甚难，散之甚易，道岂有聚散乎？正欲凝此无聚散者，故本体本无散，工夫只是凝。

学问只要一丝不挂，其体方真。体既真，用自裕，到真用工夫时，即工夫一切放下，方是工夫。（《与周季纯》）

身心之事，当汲汲求之，不可丢在无事甲中，一切求闲好静，总是无事生事。（《与卞子静》）

学问在知性而已，知性者明善也。孟子道性善，而言必称尧舜者，何也？性无象，善无象，称尧舜者象性善也。若曰如是如是，言上会者浅，象上会者深，此象在心得其正时识取。心得其正，心中无事时也。（《与陈似水》）

於穆之真，绝无声无臭，安得有富贵贫贱、夷狄患难？是刀锯鼎镬之所不能及，安得有死生？但在日用练习，纯是此件，即真无死生耳。（《与孙淇澳》）

都下近传，姑苏词林作六君子吊忠文，想如丈教，正实其说矣。此何异公子无忌约宾客入秦军乎？杜门谢客，正是此时道理。彼欲杀时，岂杜门所能逃？然即死是尽道而死，非立岩墙而死也。大抵现前道理极平常，不可著一分怕死意思，以害世教；不可著一分不怕死意思，以害世事。想丈于极痛愤时，未之思也。（《与刘念台》）

杂著

默而识之曰悟，循而体之曰修，修之则彝伦日用也，悟之则神化性命也。圣人所以下学而上达，与天地同流，如此而已矣。今之为悟者，或撮心而乍见心境之开明，或专气而乍得气机之宣畅，以是为悟，遂欲举吾圣人明善诚身之教，一扫而无之。决堤防以自恣，灭是非而安心，谓可以了生死，呜呼，其不至于率禽兽食人，而人相食不止矣！（《近思录序》）

圣人言道，未尝讳言无也。曰“上天之载，无声无臭”，无声无臭者，不可言，言人伦庶物而已。天生蒸民，有物有则，故典曰“天序”，礼曰“天秩”，命曰“天命”，讨曰“天讨”，是之谓天则。圣人之学，物还其则，而我无与焉。万变在人，实无一事，无之极也。是故言天下之至赜，而不可恶也；言天下之至动，而不可乱也。彼外善以为性，故物曰“外物”，穷事物之理曰“徇外”，直欲一扫而无之。不知心有未尽，不可得而无也；理有未穷，心不可得而尽也。今以私欲未净之心，遽遣之使无，其势必有所不能，则不得不别为撮心之法，外人伦庶物而用其心。至于伦物之间，知之不明，处之不当，居之不安，将纷扰滋甚，而欲其无也，愈不可得矣。是故以理为主，顺而因之，而不有者，吾之所谓无也。以理为障，逆而扫之，而不有者，彼之所谓无也。（《许敬庵语要序》）

阳明先生所谓善，非性善之善也，何也？彼所谓“有善有恶者意之动”，则是以善属之意也。其所谓善，第曰善念云尔，所谓无善，第曰无念云尔



。吾以善为性，彼以善为念也；吾以善自人生而静以上，彼以善自吾性感动而后也，故曰非吾所谓性善之善也。吾所谓善，元也，万物之所资始而资生也，乌得而无之？故无善之说，不足以乱性，而足以乱教。善一而已矣，一之而一元，万之而万行，万物不二者也。天下无无念之心，患其不一于善耳。一于善即性也。今不念于善，而念于无，无亦念也。若曰患其著焉，著于善，著于无，一著也。著善则拘，著无则荡，拘与荡之患，倍蓰无算。故圣人之教必使人格物，物格而善明，则有善而无著。今惧其著，至夷善于恶而无之，人遂将视善如恶而去之，大乱之道也。故曰是以乱教。古之圣贤，曰止善，曰明善，曰择善，曰积善，盖恳恳焉。今以无之一字，扫而空之，非不教为善也，既无之矣，又使为之，是无食而使食也。（《方本庵性善绎序》）

至日闭关，关，心关也，其纷念为商旅，其真宰为后。商旅不行则内固，后而省方则外驰。阖乾坤之门而为关，斯为辟乾坤之户，而为盛德大业。三百八十四画，一画缩之。（《点朱吟序》）

诸贤之登斯堂也，有不雝雝肃肃者乎？此雝雝肃肃之时，有喜乎，有怒乎，有哀乐乎，抑有思虑乎？无有也。所谓未发也，善之体也，一反观而明矣。此反观者何物也？心也，明德也。性寂而静，心能观之；情发而动，心能节之。此心之所以统乎性情，而明德之所以体用乎至善也。格致之法也。（《桐川会续记序》）

姚江之弊，始也扫闻见以明心耳，究而任心而废学，于是乎诗书礼乐轻，而士鲜实悟，始也扫善恶以空念耳，究且任空而废行，于是乎名节忠义轻，而士鲜实修。（《崇文会语序》）

论语二十篇，不言心。第两言之，曰“其心三月不违仁”，曰“从心所欲不逾矩”，是则固有违仁逾矩之心矣。自致良知之宗揭，学者遂认知为性，一切随知流转，张皇恍惚，其以恣情任欲，亦附于作用变化之妙，而迷复久矣。（《尊闻录序》）

耳目手足者形也，视听持行者色也，聪明恭重者性也，本来如是，复还其如是之谓工夫也。修而不悟者，徇末而迷本；悟而不澈者，认物以为则。不知欲修者正须求之本体，欲悟者正须求之工夫。无本体无工夫，无工夫无本体也。（《冯少墟集序》）

感应所以为鬼神，非有鬼神以司感应。圣人以天理如是，一循其自然之理，所以为义。佛氏以因果如是，慑人以果报之说，所以为利。（《感应篇序》）

今人钦钦焉，目明耳聪，手恭足重，心空空而无适，于斯时也，彻内外非天乎，天非性乎，性非善乎？以其为人之本色，无纤毫欠缺，无纤毫污染，而

谓之善也。循是而动，不违其则之为道，故学莫难于见其本色，见本色斯见性矣。程子以学者须先识仁，而谓不须防检，不须穷索。夫学岂可废防检穷索？欲人识防检穷索之非本色，辨其非本色者，即知其本色，知其本色，则防检穷索皆本色也。（《曹真字集序》）

学欲其得之心而已。无所得诸其心，则物也者物也。有所得诸其心，则物也者知也。物自为物，故物不关于性，物融为知，则性不累于物，如此而已矣。（《敦训韵律序》）

古之至人，以变易成其不易，以不易贞其变易。夫人自少壮而老，身体发肤日迁日谢，变易矣，而心不易也。夫人之心思营为，万起万灭，变易矣，而性不易也。吾万起万灭者，注之于是而不二焉，是为以变易成其不易；久之而熟，道义成性，向之万起万灭者，转而为万变万化之妙，是为以不易贞其变易。夫人之梦也，其游魂能视能听能言能动，无质无体，与有质有体者不异，然游魂为变，变而不可知者，以其昧而不灵，至成性而游魂始灵。故大人通昼夜，而知守其不易也。（《王应峰寿序》）

人之率然而动皆欲也，惕然而虑皆理也。欲动而虑止，则得失之分，而安危存亡治乱之机也。（《虑得集序》）

太极者，理之极至处也。其在人心，湛然无欲，即其体也。先儒云“心即太极”，此语须善会。无欲之心乃真心，真心斯太极矣。若但见其无形无方无际而已，是见也，有所见便是妄。（《书悟易篇》）

凡人而可至于圣人者，只在慎独。独者本然之天明也，人所不知，而已所独知也，是即知其为是，非即知其为非，非由思而得，非由虑而知。即此是天，即此是地，即此是鬼神，无我无人，无今无古，总是这个。知得这个可畏，即便是敬；不欺瞒这个，即便是诚；一一依这本色，即便是明。

觉者心也，敬者身也，今人四体不端，见君子而后肃焉端焉。所以不安者，非由见君子而然，其性然也，见君子而性斯显耳。故心觉而身敬者，坤承乾也，乾坤合德，则形性浑融，久而熟，凡而圣矣。（以上《书扇》）

陆古樵曰：“只要立大本，一日有一日之力，一月有一月之力，务要静有定力，令我制事，毋使事制我。”（陆粹明号古樵，广东新会人，从湖阳萧自麓学，以主静为宗）余深喜其言。闻其谓子征曰：“静后觉真气从丹田隐隐而生。”余又惧其误认主静之旨也。

明月临江，不能饮酒，亦觉幽蕴内攻，不畅诸外，篷牕隐坐，深自克省，知前功之不切，手势一转。

李见罗书云：“果明宗，果知本，真有心意知物，各止其所，而格致诚正，总付之无所事事的光景矣。”又曰：“格致诚正，不过就其中缺漏处，照管

提撕，使之常止。常止则身常修，心常正，意常诚，知常致，而物自格矣。”余则以《大学》格致，即《中庸》明善，所以使学者辨志定业，绝利一源，分割为已为人之界，精研义利是非之极，透顶彻底，穷穴捣巢，要使此心光明洞达，直截痛快，无毫发含糊疑似于隐微之地，以为自欺之主。夫然后为善，而更无不为之意拒之于前，不为恶，而更无欲为之意引之于后。意诚心正身修，善之所以纯粹而精，止之所以敦厚而固也。不然，非不欲止欲修，而气稟物欲拘蔽万端，恐有不能实用其力者矣！且修身为本，圣训昭然千古，谁不知之？只缘知诱物化，不能反躬，非欲能累人，知之不至也。何以旦昼必无穿窬之念，夜必无穿窬之梦？知之切至也。故学者辨义利是非之极，必皆如无穿窬之心，斯为知至。此工夫吃紧沉着，岂可平铺放在，说得都无气力？且条目次第，虽非今日致、明日诚，然著个先后字，亦有意义，不宜如此僮侗。此不过先儒旧说，见罗则自谓孔曾的传，恐决不入也。

余观文成之学，盖有所从得。其初从铁柱宫道士得养生之说，又闻地藏洞异人言周濂溪、程明道是儒家两个好秀才，及娄一斋与言格物之学，求之不得其说，乃因一草一木之说，格及官舍之竹而致病，旋即弃去。则其格致之旨，未尝求之，而于先儒之言，亦未尝得其言之意也。后归阳明洞习静导引，自谓有前知之异，其心已静而明。及谪龙场，万里孤游，深山夷境，静专澄默，功倍寻常，故胸中益洒洒，而一旦恍然有悟，是其旧学之益精，非于致知之有悟也。特以文成不甘自处于二氏，必欲篡位于儒宗，故据其所得，拍合致知，又妆上格物，极费工力，所以左笼右罩，颠倒重复。定眼一觑，破绽百出也。后人不得文成之金针，而欲强绣其鸳鸯，其亦误矣。

萧自麓临别谓曰：“公当潜养数年，不可发露，先辈皆背地用一阵坚苦工夫，故得成就耳。”余深然之。

或曰：“至善自性体，宋儒如何认作极功？”余曰：“公自认作极功，朱子未尝如此说。门人问曰：‘至善是各造其极，然后为至否？’朱子曰：‘至善是自然的道理，如此说不得。’又曰：‘至善是些子恰好处，天理人心之极致也。’公且看人心，若纯乎天理，而无一毫人欲之私，此何等境界，还算不得性体否？”曰：“一草一木皆要格，如何？”余曰：“公看上下文否？圣贤之言，随人抑扬，人欲专求性情，故推而广之，曰：‘性情固切，草木皆有理，不可不察。’人欲泛观物理，则又曰：‘致知当知至善所在，若徒欲泛观物理，恐如大军之游骑，出太远而无所归也。’一进一退，道理森然，何尝教人去格草木？”曰：“今日格一物，明日格一物，如何？”曰：“自是问者疑一物格则万物皆通，故云：‘虽颜子亦未至此，惟今日而格，明日又格，积习多，然后有贯通处耳。’此于道理何疑？岂曾限定公一日只格得一物耶？”

许敬庵先生之学，以无欲为主，自是迥别世儒，不必以《大学》论离合也。当时濂溪无欲之学，《大学》未经表章，反觉洁净。今日人人自为《大学》，执此病彼，气象局促耳。（此上《三时记》）

讲义

自有知识以来，起心动念，俱是人欲。圣人之学，全用逆法，只从矩，不从心所欲也。立者立于此，不惑者不惑于此，步步顺矩，故步步逆欲。到五十而知天命，方是顺境，故六十而耳顺矣，七十而心顺矣。（《不逾矩》章）

人生有身必有所处，不处约，便处乐。不仁之人，约也处不得，乐也处不得，此身无一处可著落也。约者收敛之义，乐者发舒之义。不仁者愈约愈局，更无过活处，愈乐愈放，更无收煞处。（《约乐》章）

所谓一，不是只说一个心，是说这个心到至一处。譬之于金，当其在矿时，只可谓之矿，不可谓之金。故未一之心，只可谓之心；惟精之心，方可谓之一。（《一贯》章）

人果能见得天理精明，方见得人欲细微，一动于欲，便碍于理，如两造然，遂内自讼。一讼则天理常伸，人欲消屈，而过不形于外矣。故曰见性始能见过，见过斯能复性。（《见过》章）

忠信是天生人的原来本色，圣贤好学，不过是还他本色。若不学，便逐日浇散，非是把忠信做个基本，忠信之外，又有甚学问也。（《十室之邑》章）

人生何处有一毫不停当，何处有一毫不圆满？自家做得不停当，觉得不圆满，皆是有生以后添出来勾当，添出来念头，原初本色，何曾有此？但一直照他本色，终日钦钦，不迷失了故物，便到圣人地位，也只如此。（《人之生也直》章）

中即吾之身心是也，庸即吾之日用是也，身心何以为中？只干干净净，廓然大公，便是身心，不是中；能廓然无物，即身心是中也。日用何以谓之庸？只平平常常，物来顺应，便是日用，不是庸；能顺事无情，即日用是庸也。到这里一丝不挂，是个极至处，上面更无去处了。（《中庸其至》章）

仁是生生之理，充塞天地，人身通体都是，何曾有去来，有内外？自人生而静以后，诱物为欲，遂认欲为心，迷不知反耳。若一念反求，此反求者即仁也，别寻个仁，即误矣。曰：“如此不几认心为性乎？何以言心不违仁。”曰：心性不是两个，程子谓人心反复入身来，自能寻向上去，下学而上达也。心是形而下者，仁是形而上者，达则即心即仁，不达则心只是心，看人自得何如。（《仁远》章）

孔门心法极难看，不是悬空守这一个心，只随时随处随事随物，各当其则。盖心不是别物，就是大化流行，与万物为体的，若事物上差失，就是这个差

失。学者不知本领，只去事物上求，却离了本知是本领。要守住这个心，又碍了物。皆谓之不仁。（《学如不及》章）

生生之谓易，无刻不生，则无刻不易，无刻不易，则无刻不逝。但不可得而见，可见者无如川流，此是人的性体。自有生以来，此个真体，变做憧憧妄念一般，流行运用，不舍昼夜，遂沉迷不反。学者但猛自反观，此憧憧者在何处，了不可得，妄不可得，即是真也。缘真变妄，故转妄即真，如掌反覆。朱子欲学者时时省察，不使毫发间断，不是教人将省察念头接续不间断，此真体原自不舍昼夜，人间断他不得，但有转变耳。时时省察，不令转变，久之而熟，乃为成德也。（《川上》章）

今人错认敬字，谓才说敬，便著在敬上了，此正不是敬。凡人心下胶胶扰扰，只缘不敬，若敬，便豁然无事了。岂有敬而著个敬在胸中为障碍之理？（《修己以敬》章）

除却圣人全知，一彻俱彻，以下便分两路：一者在人伦庶物，日知日践去；一者在灵明知觉，默识默成去。此两者之分，孟子于夫子微见朕兆，陆子于朱子遂成异同。本朝文清、文成，便是两样。字内之学，百年前是前一路，百年来是后一路，两者递传之后，各有所弊。（《知及之》章）

人只有这一点明察，是异于禽兽处。明察者何也？乃知觉运动中之天则，仁义礼智中之灵窍。然这个明察，人人具足，知诱物化以后，都变作私智小慧，在世情俗见中，全不向人伦庶物上来，所以不著不察。然一转头，私智小慧，又都作真明真察。这一转亦惟人能之，禽兽不能也。（《人之所以异于禽兽》章）

孟子拈出情字才字，证性之善。然人之为不善，必竟从何而来？为即才也，非才之罪，是谁之罪欤？曰：不思之罪也。思非今人泛然思虑之思，是反观也。吾辈试自反观，此中空空洞洞，不见一物，即性体也。告子便认作无善无不善，不知此乃仁义礼智也。何者？当无感时，故见其无，及感物而动，便有恻隐四者出来，所谓“乃若其情，则可以善”，随顺他天然本色，应付而去，是可以为善者乃才也。若不思，则人是蠢然一物，信著耳目口鼻四肢，逐物而去，仁义礼智之才，皆为耳目口鼻四肢之用，才非性之才矣。然则为不善，岂才之罪？（《乃若其情》章）

心之所同然，不是轻易说得的。只看口之于味，必须易牙之味，天下方同；耳之于声，必须师旷之音，天下方同；目之于色，必须子都之姣，天下方同。不然，毕竟有然有不然者，说不得同视同听同美也。心之理义，何以见得天下同然？须是悦心者方是。即如今人说一句话，处一件事，到十分妥当的，方人人同然，稍有不到，便不尽同。所以理必曰穷理，义必曰精义，不到至处

，唤不得理义，不足以悦心，不足以同于天下。（《富岁》章）

天地间浑然一气而已，张子所谓“虚空即气”是也。此是至虚至灵，有条有理的。以其至虚至灵，在人即为心，以其有条有理，在人即为性。澄之则清，便为理；淆之则浊，便为欲。理是存主于中，欲是梏亡于外，如何能澄之使清？一是天道自然之养，夜气是也；一是人道当然之养，操存是也。

气之精灵为心，心之充塞为气，非有二也。心正则气清，气清则心正，亦非有二也。养气工夫在持志，持其志，便不梏于物，是终日常息也。息者止息也，万念营营，一齐止息，胸中不著丝毫，是之谓息。今人以呼吸为息，谬矣。（以上《牛山之木》章）

放如流放窜殛之放，必有个安置所在，或在声色，或在名利，才知得放便在这里。（《放心》章）

会语

凡事行不去时节，自然有疑，有疑要思其所以行不去者，即是格物。

人要于身心不自在处，究竟一个著落，所谓困心衡虑也。若于此蹉过，便是困而不学。

圣学正脉，只以穷理为先，不穷理便有破绽。譬如一张桌子，须要四面皆见，不然，一隅有污秽不知也，又如一间屋，一角不照，即躲藏一贼不知也。

问：“静中何以格物？”曰：“格物不是寻一个物来格，但看身心安妥，稍不安妥，格其因甚不安妥是也。”问：“既安妥如何？”曰：“体认此安妥，亦格物也。”

学问先要知性，性上不容一物，无欲便是性。

无为其所不为，是孟子道性善处。性中原无物，因其所本无，故不为不欲，若只在不为不欲上求，吾人终日，除不为不欲之时，须有空缺。此空缺时，作何工夫？

问言性则故而已矣之故。曰：“故者，所谓原来头也。只看赤子，他只是原来本色，何尝有许多造作？”

心气分别，譬如日，广照者是气，凝聚者是心，明便是性。

学者于理气心性，须要分析明白。延平默坐澄心，便明心气，体认天理，便明理性。

问：“近觉坐行语默，皆瞒不得自家。”曰：“此是得力处，心灵到身上来了，但时时默识而存之。”

天只是天，一落人身，故唤做命。命字即天字也。

易言“利用出入，民咸用之谓之神”，吾辈一语一默，一作一息，何等神妙！凡民不知，胡乱把这神都做坏了。学者便须时时照管，胸中无事，则真气

充溢于中，而诸邪不能入。

整庵云：“气聚有聚之理，气散有散之理，气散气聚而理在其中。”先生曰：“以本原论之，理无聚散，气亦无聚散。如人身为一物，物便有坏，只在万殊上论，本上如何有聚散？气与理，只有形上形下之分，更无聚散可言。”

敬字只是一个正字，伊川整齐严肃四字，恰好形容得一个正字。

显诸仁，即是藏诸用。譬如一株树，春风一动，枝叶蔚然。枝叶都是春发出，是显诸仁。然春都在枝叶，即藏诸用。夫子言仁曰恭宽信敏惠，可见仁都在事上，离事无仁。

薛文清、吕泾野语录中，无甚透悟语，后人或浅视之，岂知其大正在此。他自幼未尝一毫有染，只平平常常，脚踏实地做去，彻始彻终，无一差错。既不迷，何必言悟？所谓悟者，乃为迷者而言也。

气节而不学问者有之，未有学问而不气节者。若学问不气节，这一种人，为世教之害不浅。

问康斋与白沙透悟处孰愈。曰：“不如白沙透彻。”胡敬斋如何？曰：“敬斋以敬成性者也。”阳明、白沙学问如何？曰：“不同。阳明、象山是孟子一脉，阳明才大于象山，象山心粗于孟子。自古以来圣贤成就，俱有一个脉络，濂溪、明道与颜子一脉，阳明、象山与孟子一脉，横渠、伊川、朱子与曾子一脉，白沙、康节与曾点一脉，敬斋、康斋与尹和靖、子夏一脉。”又问子贡何如，曰：“阳明稍相似。”

问：告子是强持否？曰：“他到是自然的。”问：近于禅乎？曰：“非也。告子之学，释氏所呵者也，谓之自然外道。”

问：“整庵、阳明俱是儒者，何议论相反？”曰：“学问俱有一个脉络，宋之朱、陆亦然。陆子之学，直截从本心入，未免道理有疏略处；朱子却确实守定孔子家法，只以文行忠信为教，使人以渐而入。然而朱子大能包得陆子，陆子粗便包不得朱子。陆子将太极图、通书及西铭俱不信，便是他心粗处。学问并无别法，只依古圣贤成法做去，体贴得上身来，虽是圣贤之言行，即我之言行矣。曹月川看他文集，不过是依了圣贤实落行去，将古人言语略阐发几句，并无新奇异说，他便成了大儒。故学问不贵空谈，而贵实行也。”

问：“刘诚意先仕元，而后佐太祖，何如？”曰：“焉有天生真主，为天下扫除祸乱，既抱大才而不辅之者乎！诚意之差，差在主前之轻出。”

问：“王龙溪辞受不明，必良知之学误之也。”曰：“良知何尝误龙溪，龙溪误良知耳。”又问：“龙溪之差，恐亦阳明教处未加谨严。”曰：“阳明未免有放松处。”

一向不知象山、阳明学问来历，前在舟中，似窥见其一斑。二先生学问

，俱是从致知入，圣学须从格物入，致知不在格物，虚灵知觉虽妙，不察于天理之精微矣。知岂有二哉？有不致之知也。毫厘之差在此。

敬义原非二物，假如外面，正衣冠，尊瞻视，而心里不敬，久则便倾倚了。假如内面主敬，而威仪不整，久则便放倒了。所以圣人说敬义立而德不孤。难久者，只是德孤。德孤者，内外不相养，身心不相摄也。

## 卷五十九 东林学案二

### 御史钱启新先生一本

钱一本字国端，别号启新，常州武进人。万历癸未进士。授庐陵知县。入为福建道御史，劾江西巡按祝大舟，逮之，贪风始衰。又劾时相假明旨，以塞言路。请崇祀罗文毅、罗文恭、陈布衣、曹学正。已而巡按广西。皇太子册立改期，上言：“自古人君，未有以天下之本为戏，如纶如綍，乃展转靡定如此者。一人言及，即曰此激扰也，改迟一年。届期而又有一人言及，又曰此激扰也，复迟二三年。必使天下无一人敢言，庶得委曲迁延，以全其昵爱之私，曾不顾国本动摇，周幽、晋献之祸，可以立睹。”疏留中。踰四月，给事中孟养浩，亦以国本为言，内批廷杖，并削先生籍。归筑经正堂以讲学。东林书院成，与顾端文分主讲席。党祸起，小人以东林为正鹄，端文谣诼无虚日，而先生不为弋者所篡。先生之将歿也，豫营窀穸，掘地得钱，兆在庚戌。赋诗曰：“庚戌年遥月易逢，今年九月便相冲。”又曰：“月朔初逢庚戌令，夬行应不再次且。”如期而逝。盖丁巳年九月，月建为庚戌也。天启二年壬戌，赠太仆寺少卿，予祭一坛。

先生之学，得之王塘南者居多。惩一时学者喜谈本体，故以“工夫为主，一粒谷种，人人所有，不能凝聚到发育地位，终是死粒。人无有不才，才无有不善，但尽其才，始能见得本体，不可以石火电光，便作家当也。”此言深中学者之病。至谓“性固天生，亦由人成，故曰成之者性。”夫性为自然之生理，人力丝毫不得而与，故但有知性，而无为性。圣不能成，愚不能亏，以成亏论性，失之矣。先生深于《易》学，所著有《像象管见》、《象钞》、《续钞》。演九畴为四千六百八爻，有辞有象，占验吉凶，名《范衍类》。儒学正脉，名《源编汇编》。录时政名《邸钞》。语录名《龟记》。

### 龟记

圣门教人求仁，无甚高远，只是要人不坏却心术，狂狷是不坏心术者，乡愿是全坏心术者。

棱角多，全无浑涵气象，何以学为？

毋信俗耳庸目，以是非时事，臧否人物。

人分上是非好丑，一切涵容，不轻发露，即高明广大气象。朱子曰：“人



之情伪，固有不得不察，然此意偏胜，便觉自家心术，亦染得不好了也。”

在圣人分上说，无二而非一；在凡人分上说，无一而非二。时时处处，因二以求其一，便是学的头面。

性体不现，总是血气用事之夫。

圣贤所谓无，无声臭耳，非无天载也；无思无为耳，非无易也；无伐无施耳，非无善劳也。

操有破有载之心，以立於世，何时滚出太极圈来？

动而未形，有无之间，不是未形与形交界处，亦不是有无过接处，动之著为已形，为念为虑；动之微为未形，为意为几。诚意研几慎独，异名而一功。

必有事焉而勿正心，心事无两，不於事外正心，不於心外有事，心事打成一片，此所以为集义。必有事焉而又正心，必无事焉而唯正心，皆袭皆取。

心，三才主宰总名。天地之心，天地之主宰；人心，人之主宰。只单以人言心，一而不三，便危。通天地人以言心，一而三，三而一，便微。别无两心。谓人心道心，八字打开，谓道心为主，人心听命。谓性是先天太极之理，心兼后天形气，性是合虚与气，心是合性与知觉，俱要理会通透。

以三才言，生理性也；以三才言，主宰心也。一而不三无主，心非其心矣；一而不三不生，性非其性矣。君子所性，仁义礼智，根于心，心性不合一，都无根。其心三月不违仁，心与仁不合一，都是违。七十而从心所欲不踰矩，心矩不合一，都是踰。

君子以仁存心，以礼存心。仁则心存，不仁则亡。礼则心存，无礼则亡。若曰存之於心，而不忘仁礼，皆心中之硃瓦物矣。

同此一息之时，同此一息之气，有以之生，有以之死，有以之存，有以之亡，便见生死存亡，只一气恁地滚出不穷的，又见物各一极，断然不相假借的。

圣学率性，禅学除情，此毫釐千里之辨。

圣贤教人下手，树艺五穀，五穀熟而民人育。异端教人下手，芟柞莠稗，谓了妄即真，恐天下并无莠稗去，就有五穀熟之理。

卦必三画，见得戴天履地者人。非是以一人为人，必联合天地而后为人。

藏身于恕，身藏恕显，身化为恕。藏心于密，心藏密显，心化成密。藏恕中有身可藏，是恕又有内，安得为恕？若密中有心可藏，是密又有内，安得为密？

迦文丐首也，坐谈虚空，谁为生养？只得乞。以乞率人，廉耻丧尽。是以凡涉足释途者，廉隅都无可观。

不可以知为识，亦不可以徧物之知为格物。

告子曰“生之谓性”，全不消为，故曰：“以人性为仁义，犹以杞柳为桮棬。”此即禅宗无修证之说，不知性固天生，亦由人成。故曰“成之者性”，又曰“成性存存”。世儒有专谈本体，而不说工夫者，其误原于告子。

万物皆备，我也；体物不遗，心也。离物言我，失我遗物，认心失心，单言致知，亦是无头学问，须从格物起手。

不见头脑之人，尽饶有定静工夫，如池沼之水，澄静无汨，岂不号为清泉？然终不称活水。

朱子於《四书集註》，悔其误己误人不小，又欲更定本义而未能。后人以信守朱说为崇事朱子，此徒以小人之心事朱子耳。

孟子说求放心，求仁也，不仁则心放，仁则心存。后学忘源失委，以心为心，而不以仁为心，知所以求心，而不知所以求仁，即念念操存，顷刻不违，只存得一箇虚腔子耳。岂所以为心哉？

本物於身之谓格，性地有觉之谓学。

惟圣人然后可以践形，学不在践履处求，悉空谈也。

如不长以天下国家为一物，即此混然中处之身，皆绝首截尾之朽株，断枝残柯之末枿已，而安得谓之有本，而能以自立？

寂然之先，阴含阳意，与知为一。感物之后，阳分阴意，与知为二。若是真意运行，即意即知，即运行，即明照。若是妄意错杂，意自意，知自知，意虽有妄，知定不昧。意属阴，知属阳，阳主得知，阴主得意，此欲诚其意，所以必先致其知。

先须开闢得一箇宇宙匡郭，然后可望日月代明，四时错行于其中。故不格物而求致知意诚者，无之。

心意才暴戾，便似于乾坤毁伤了一番，便似于父母忤逆了一番，只此便是莫大罪恶了。

全其生理之谓生，戕其生理之谓死，人实有生死，不得谓之无生死。

际天蟠地，皆人道也，特分幽明而谓之人与鬼神耳。

击而火出，见而恻生，皆凡庸耳，非所以论君子。

喜怒哀乐，平常只从情上生来，即未喜未怒未哀未乐，全是徧，全是倚，不得谓之中，此处切须体究明白。

后生小子，但有向上根器，直须忘年下交，以致诱掖奖与之意。若要罗致门下，便属私心，不足道也。

四端只是果芽，若不充长，立地成朽。

常人耳目汨於睹闻，性体汨於情识，如病症汉，只为未发是病，故发时皆病。

凡任情徇情之夫，别无所谓未发之中，以喜言，如喜在功名，眠里梦里俱功名；如喜在富贵，眠里梦里俱富贵。即寂然泯然之中，固不胜其偏於喜，倚於喜，安有所谓喜之未发乎？喜怒哀乐之未发，太虚之天体也，学者殊未易有之于己！

不知性，无心可尽；不养性，无心可存。

养得血气极和极平，终血气也，除是重新铸造一过。把阴阳五行俱抹杀光，光要寻得太极出来，天下无如此学问。徒遏欲，非所以存理，长存理，乃所以遏欲。

不从格上起程，俱歧路也。种树寻根，疏水寻源，其格乎？

思虑未起，鬼神莫窥，与天下莫破同意。有可破，则有可窥，而鬼神之所不佑，已在此矣！

有涵养未发工夫，立脚在太极上，未发已发，虽千路万路，只是一路。故曰独。无涵养未发工夫，立脚在二五上，未发已发，俱不是一路了。未发阴阳杂揉，已发善恶混淆，已不得谓之独矣。又安所致其慎乎？

十二时中，看自家一念从何处起，即检点不放过，便见功力。

古人为宗庙以收魂气，死亡且然，矧于生存？一无所收，则放逸奔溃。释收于空，老收于虚，与博弈类。圣人本天，天覆地载，天施地生，心之所也。学以聚之，收于学也。故曰“悠久无疆”。

外面只管要粧点得好看，便是的然而亡的路头。

仁义礼智，孤行偏废，皆属气质，君子有弗性焉。

主宰心也，道理性也，主宰无非道理，道理以为主宰，言心更不消言性，言性亦不必言心。若但能为主宰，而有非其道理，其何可以为心？此圣贤心性双提，言性必根心、言心必合性之大旨。人知由男女媾精而生，不知由天地絪縕而生，是以多以人为心，而不克以天地为心。所谓人心道心者，人心以人为心也；道心以天地为心也。天人无二，不学便都歧而二之。

开闢得一个天覆地载规模，心量方现；充拓得一个天施地生气象，性量方现。

程、朱一脉相承，在居敬穷理。居敬本《中庸》之以戒慎恐惧为始，穷理本《大学》之以格物致知为先。

识者坤藏之记性，坤画一；知者乾君之灵性，乾画一。人皆有识有知，识以知为主，如坤必以乾为主。识从知，坤从乾，此即一之头面；识不从知，坤不从乾，此即不一之头面。异教转识成智说，无了坤，但有了乾，宇宙无此造化，人亦无此心体。

就一人言心，都唤做人心；就一人言性，都唤做气质之性。以其只知有一

己者，为心为性，而不知有天下之公共者，为心为性也。惟合宇宙言心，方是道心，合宇宙言性，方是天地之性。

虚知都无用，惟致乃实。

怠情放肆，心即人欲，多端多歧，戒慎恐惧，心即天理。只一路，谓即慎为独可。所谓做得工夫是本体，合得本体是工夫。

朱以功曰：“事事肯放过他人，则德日弘；时时不肯放过自己，则学日密。”

盈天地间皆化育流行，人试自省化不化？育不育？但有不化，直是顽砾；有不育，直是僵块。于此不知，知于何致？

仁义礼智，人所固有，只不曾根之于心，便不生色者，心符故曰生色。今人乍见恻隐之生，但是端不是根，譬如五穀，岂不是美种？谓人无是种不得。然同有是种，不会种，只唤做死粒，不唤做生粒，株守这几粒，一人生育不来，况推之天下国家？

后世小人，动以党字倾君子，倾人国，不过小人成群，而欲君子孤立耳！或有名为君子，好孤行其意，而以无党自命者，其中小人之毒亦深。

仁人心即本体，义人路即工夫。故舍其路而不由，便是放其心而不知求。章本清曰：“世之求心者，止欲守其默照之体，存其圆虚之神，好静恶动，而于日用间亲疏厚薄，是非可否，一切失其宰制化裁之宜，纵使恩怨平等，而于亲亲仁民爱物混然无别，谓之为仁可乎？谓为心不放可乎？”可见由义正以居仁，充类至义之尽，即所以为仁之至也。

面孔上常要有血。

只看当下一念，稍任耳目，役聪明，不从天命赫赫中流出，便不是戒慎不睹，恐惧不闻。虽如此密修，这一念发来，稍浮不隐，稍粗不微，稍二三不一路，亦无独可慎，而万有之把柄，卒难凑手。只要安顿这一个形躯之身在好处，早已不是士的路头了。故曰：“士而怀居，不足以为士。”

近有石经《大学》，虞山瞿元立考辨至为精核，其为伪造之书无疑。而管登之崛强不服，真所谓师不必贤於弟子。

礼生自仁，如枝生自根，若以礼为仁，如以枝为根，便与复义无交涉。

放其心，谓失其仁义之良心也。是个仁义之心，即常游于千里之外，正谓之存，不谓之放。不然，即常敛于径寸之内，正谓之放，不谓之存。

硜硜然小人哉！为庶民百姓等，以分位言，谓之小人。如庶民百姓而信果，硜硜然庶民百姓哉，亦可以称士。若今之从政者，宁不轩然以大人君子自命，求小人之信果反无有，不可以其分位而算之为士。

乍见怵惕、呼蹴，弗屑弗受，此人人之真心，非诚而何？这点真心，分分

明明，当怵惕自怵惕，当羞恶自羞恶，一毫瞞昧他不得，互混他不得，非明而何？自诚明谓之性，谓此，他无谓也。就这分分明明一点真心，扩充以满其量，何人不做至诚至圣？自明诚谓之教，谓此，他无谓也。

有性无教，有天无人，如穀不苗，如苗不秀，如秀不实。不是有一般天道，又有一般人道，有一般不勉而中，不思而得，从容中道之圣人，又有一般择善而固执之贤人。如无人道之择执，其所中所得，不过电光石火之消息，天道且茫如，而惟圣罔念立狂矣。

孟子据才以论性，人所为才，既兼三才，又灵万物，人无有不才，才无有不善。以体谓之才性，以用谓之才情。以各尽其才，各成其才。其全谓之才德、才贤、才品、才能，其偏亦谓之才质、才气、才智、才技、才调，并无有不可为善之才。告子不知有所谓才，故其论性，或等之梗直之杞柳，或比之无定之湍水，或以为不过食色，而夷之物欲之中，或并欲扫除仁义，而空之天理之外，但知生之谓性，而不知成之为性，即同人道于犬牛，而有所弗顾。孟子辞而闢之，与孔子继善成性之旨，一线不移。宋儒小异，或遂认才禀於气，又另认有一个气质之性，安知不隳必为尧、舜之志？此忧世君子不容不辨。

周子《太极图说》，于孔子“易有太极”之旨，微差一线。程、张“气质之性”之说，于孟子“性善”之旨，亦差一线。韩子谓轲之死，不得其传，亦千古眼也。

率从诚始，修从明始。自诚明，人人本体之明，故曰性；自明诚，人人工夫之诚，故曰教。

愚不肖可与知能行，见在都有下手处，及其至而圣人不知不能，到底都无歇手处。

习性，习惯成自然，以习为性，原非性也。气质之性，一向使气任质惯了，误认以为性，原非性也。

孔子四十而不惑，心理一。孟子四十不动心，心气一。志壹则动气，气壹则动志，不特气壹动志为动心，志壹动气亦总是动心。清明在躬，志气如神，心气工夫一体成，天君泰然，百体从令，气动即心动也。

生知之生字，人人本体，学知之学字，人人工夫。谓生自足而无待於学，古来无如此圣人。

铺天彻地，横来竖去，无非天命散见流行，即此是性，别无性也。孟子“莫非命也，顺受其正”，譬如亲造子命，喜怒惟亲，而喜不忘，怒不怨，则子之顺受其正。君造臣命，进退惟君，而进之礼，退以义，则臣之顺受其正。天造人命，顺逆惟天，生死惟天，兴废修短惟天，而修身以俟，则人之顺受其正。天无妄命，即气数，即义理，无气数之非义理，《中庸》天命之谓性，亦

如此。

道之废行皆命，譬时之昼夜皆天，要有行无废，是有昼而无夜也。只昼里也是这个天，而处昼底道理不同于夜，夜里也是这个天，而处夜底道理不同於昼。昼应有为，宵应有得，日出宜作，向晦宜息。今或昼里要做夜里事，夜里要做昼里事，小人不知天命者，便如此。

《中庸》其为物不贰，哀公问仁人不过乎物，孝子不过乎物，天地人物总为一物。即物即理，《大学》格物，不消物上又生枝节，而添出理。

只是这个身子，顿放得下，是谓克己；提掇得起，又谓由己。

太极性也，两仪质也，形色天性，圣人践形。性质合而为道也，性质略有纤毫罅缝，斯谓之离。子思发明率性修道两项工夫，一在耳目睹闻上，较勘离与不离，一在心术隐微上，较勘离与不离，到浑融合一而独体露，斯即情即性，即吾身，即天地万物，即中和，即位育。

故者以利为本，小之无以利用出入，大之无以利天下，远之无以利万世。这故亦死粒已耳。学重温故，一粒化成千百粒，五穀熟，民人育，是为孟子以利为本大旨。

求在我者，天不在心外求，命不在身外者。求在外求，求天于心之外，求命于身之外。

隐微二字，朱子训作几字，本《易传》知几、《孟子》几希来。

譬如一粒穀种，人人所有，只难得萌芽，既萌芽，又须万分保护，培养到苗而秀，秀而实，方有收成。君子慎独慎此。

性，灵明也；慎，真情也。率以诚落脉，修以明入门。

禅本杀机，故多好为斗口语。儒者每染其毒而不自觉，何哉！

文介孙淇澳先生慎行

孙慎行字闻斯，号淇澳，常之武进人。万历乙未进士第三人。授翰林院编修。四明挟妖书起大狱，先生以国体争之。累迁至礼部侍郎。癸丑署部事，时福王已下明春之国之旨，然神宗故难有司，庄田给四万顷。先生谓祖宗朝未有过千顷者，且潞王为皇上之弟，岂可使子加於其弟？皇贵妃又求皇太后止福王行，谓明年七十寿诞，留此恭祝。於是上传改期。路人皆知福王必不肯行，但多为题目，以塞言者之口。先生谓福清曰：“此事不了，某与公皆当拚一死。”福清曰：“何至是？”先生曰：“非死何足以塞责？”乃集九卿，具公疏，待命阙下者二旬。先生声泪俱迸，达于大内。福清亦封还内降。神宗为之心动。十二月二十二日，从皇贵妃索所藏文书，不肯出。明日又索，至酉刻，皇贵妃不得已出之。文书者，神宗许立贵妃之子，割臂而盟者也。至是焚于神前，二十八日遂降旨之国。代藩废长立少，条奏改定；庚戌科场之弊，题覆汤宾

、尹南、师仲罚处；宋儒罗豫章、李延平从祀孔庙；释楚宗高墙二十三人，闲宅二十二人，皆先生署事所行也。甲寅八月回籍，小人中以京察。天启初，召为礼部尚书。先生入朝，首论红丸事，劾奸相方从哲，下九卿科道议。议上，夺从哲官，而戍李可灼。未几，告归。逆奄起大狱，以三案为刑书。挺击王侍郎为首，移宫以杨忠烈、左忠毅为首，红丸则以先生为首。两案皆逮死，先生方戍宁夏，烈皇立，得不行。崇祯改元，用原官，协理詹事府，未上。后八年，有旨择在籍堪任阁员者，先生与刘山阴、林鹤胎同召。至京而卒，年七十一。赐谥文介。

先生之学，从宗门入手，与天宁僧静峰，参究公案，无不了然。每从忧苦烦难之境，心体忽现。然先生不以是为得。谓：“儒者之道，不从悟入。君子终日学问思辨行，便是终日戒惧慎独，何得更有虚闲，求一漠然无心光景？故舍学问思辨行，而另求一段静存动察工夫，以养中和者，未有不流于禅学者也。”其发先儒所未发者，凡有数端，世说天命者，除理义外，别有一种气运之命，杂糅不齐，因是则有理义之性，气质之性，又因是则有理义之心，形气之心，三者异名而同病。先生谓：“孟子曰：‘天之高也，星辰之远也，苟求其故，千岁之日至，可坐而致也。’是天之气运之行，无不齐也。而独命人于气运之际，顾有不齐乎哉？盖一气之流行往来，必有过有不及，故寒暑不能不错杂，治乱不能不循环。以人世畔援歆羨之心，当死生得丧之际，无可奈何而归之运命，宁有可齐之理？然天惟福善祸淫，其所以福善祸淫，全是一段至善，一息如是，终古如是，不然则生理灭息矣。此万有不齐中，一点真主宰。”先生之所谓齐也。先生谓：“性善气质亦善，以粢麦喻之，生意是性，生意默默流行，便是气；生意显然成象，便是质。如何将一粒分作两项？曰性好，气质不好。盖气稟实有不齐，生而愚知清浊，较然分途，如何说得气质皆善？然极愚极浊之人，未尝不知爱亲敬长，此继善之体，不以愚浊而不存，则气质之非不善可知。”先生之所以为善也。先生谓：“人心道心，非有两项心也。人之为人者心，心之为心者道，人心之中，只有这一些理义之道心，非道心之外，别有一种形气之人心也。盖后人既有气质之性，遂以发于气质者为形气之心，以为心之所具者，此些知觉，以理义实之，而后谓之道心。故须穷天地万物之理，不可纯是己之心也。若然则人生本来祇有知觉，更无理义，只有人心更无道心，即不然亦是两心夹杂而生也。”此先生之说长也。三者之说，天下浸淫久矣，得先生而云雾为之一开，真有益于孟子者也。阳明门下，自双江、念菴以外，总以未发之中，认作已发之和，谓工夫只在致和上，却以语言道断，心行路绝上一层，唤作未发之中。此处大段，着力不得，只教人致和着力后，自然黑窣撞着也。先生乃谓从喜怒哀乐看，方有未发。夫人日用间，岂必

皆喜怒、皆哀乐？即发之时少，未发之时多，心体截得清楚，工夫始有着落。自来皆以仁义礼智为性，恻隐羞恶辞让是非为情，李见罗《道性编》欲从已发推原未发，不可执恻隐羞恶辞让是非之心而昧性，自谓提得头脑。不知有恻隐而始有仁之名，有羞恶而始有义之名，有辞让而始有礼之名，有是非而始有智之名，离却恻隐羞恶辞让是非，则心行路绝，亦无从见性矣。先生乃谓孟子欲人识心，故将恻隐之心指为仁之端，非仁在中而恻隐之心反为端也。如此则见罗之说不辨而知其非矣。蕺山先师曰：“近看孙淇澳书，觉更严密。谓自幼至老，无一事不合于义，方养得浩然之气，苟有不谦则馁矣。是故东林之学，泾阳导其源，景逸始入细，至先生而集其成矣。”

### 困思抄

止即仁敬孝慈信，是至善也。岂惟道当止？抑亦人不能不止处？人不能舍伦之外别为人，亦不能舍伦之外别为学。日用人伦，循循用力，乃所谓实学，故特称止。学者谁不识有人伦？但觉人伦外，尚复有道，尽伦外，尚复有学，即不可谓知止。即一出一入，精神终不归歇，思致终不精详，扰扰茫茫，如何有得止时？三代以下，道术不明久矣，只节义一途，尚在人伦内，然已多不合道者。至说道德，即未免悠悠空旷，若功利辞章，更想不到人伦地位。呜呼！何不於知止求之？（《知止》）

独非独处也，对面同堂，人见吾言，而不见吾所以言，人见吾行，而不见吾所以行，此真独也。且慎独亦不以念初发论，做尽万般事业，毫无务外为人夹杂，便是独的境界。敛尽一世心思，不致东驰西骛走作，便是慎独的精神。

（《自谦》）

（举世非之而不顾，擎拳撑脚，独往来於天地之间，夫到得焉有所倚地位，方是慎独。）

夫以天之浩荡，竟不知何处津涯？何从凑泊？直揭之斯昭昭，而天可括。且天道无穷，而曰及其无穷，岂真有积累乎？无穷者斯昭昭也，所谓为物不贰者也。夫吾之心，不有昭昭存耶？一念如是，万念如是，一息如是，终古如是。盖不盈寸而握天地之枢焉。（《昭昭》）

（昭昭非小，无穷非大，犹之火然，一星之火，与燎原之火，无小大之可言。）

哀与伤辨，哀性也，伤特情之私也。情愈用而日新，情一沉而立败，即乐淫何莫不然！（《关雎》）

世间人不诚，只为有思有勉。吾人立下要见得思而得，不勉而中的实理，真切明白，是为择善。择久分明，将从前思勉心，一切放下，日用云为，纯是性真运用，是为固执。或谓思勉，何可不用？曰穷天地，亘古今，惟此一点



，不容思勉处，默相感动，如何却要思勉？古来忠孝节义，尽有杀身同，而精神光彩与不光彩，风声磨灭与不磨灭，只一独知独觉之中，从容与勉强者，微不同耳。博学、审问、慎思、明辨、笃行，种种工夫，正为思勉猝难去耳。曰：“若是，则世人俱不合思勉耶？”曰：“即世人亦何处用得思勉？譬如见入井恻隐，岂尝思入井之可哀，而后勉为恻隐否？孩提爱敬，岂尝思父兄之为亲，而后勉为爱敬否？夫四海之当保，独何异于孺子？天下之可达，岂独逊于孩提？呜呼！此可与知性者道也。”（《不思勉》）

余尝验之，若思嗜欲，未思而中若燔矣。思词章，久之亦有忡忡动者。倘思道理，便此心肃然，不摇乱。若思道理，到不思而得处，转是水止渊澄，神清体泰，终日终夜，更不疲劳，不知何以故？且思到得来，又不尽思的时节，不必思的境路，尽有静坐之中，梦寐之际，游览之间，立谈之顷，忽然心目开豁，觉得率性之道，本来元是平直，自家苦向烦难搜索，是亦不思而得一实证。（《慎思》）

天理人情，原无两项。惟循天理，即人情自安，所以为君子。中庸若徇人情，未免扳附天理。所以为小人反中庸。（《小人中庸》）

人徒说戒慎恐惧是工夫，不知即此便是真性。丢却性，别寻一性，如何有知性时？谓所不睹所不闻是天命，我要戒慎恐惧他，是天命与我身终粘连不上，一生操修，徒属人为，又如何有至于命时？

朱子云：“所以存天理之本然。”天理，天命之性也，即是戒慎恐惧。君子戒慎恐惧，便为存，非是别有他物，而将此存之也。（以上《慎独》）

大凡运用无形，而纯然有以自养者，谓之道，功能稍著，而灼然有以自见者，谓之事。今人之事，不知道即毕力劬勤，盖世猷为，总谓之筮豆事耳。当时鲁秉周礼，三家亦有学礼于夫子者。故曾子直欲夺其平生所最慎重者，而反之道，至比於有司四恶之科，其言绝痛。（《贵道》。）

告子以生言性，执已发而遗未发，便是无头学问。且以天命言性，正所谓凡圣同然，理义说心，而形体不与焉。言生则未免涉形体矣，乌可谓性？夫人之与禽兽异也，以形体观，不啻相千万矣，而孟子特谓之几希，可见形体之异，圣贤不谓之异也。惟是义理之说，惟人有之，而禽兽不能，所谓几希者也。今若以形体言性，则犬牛人同有生，便同有性。正如以色言，白之谓白，只一白，白羽、白雪、白玉亦同一白，而所谓几希者，恶从见之？说者谓生非形体，特生机。夫既有生机，非无可指，既有可指，便非未发，正白之谓白之说也。然则生终不可言欤？曰性未尝不生也，而实不可以生言也。如天地之大德曰生，德与性固有辨，曰大生，曰广生，皆天地之用，用即已发，不可偏执为性也。且时行物生，天地位，万物育，圣贤亦何尝不言生？但从生言性，虽性亦

生，从性言生，虽生亦性。虽性亦生，必至混人性于犬牛，虽生亦性，方能别几希於禽兽。（《生说》）

孟子性善，○。可使为不善，●。（上圈即性相近，下圈乃习相远）

告子无分，（善，○。不善●。）两者不存，并性亦不立。

宋儒○性即理。（才禀于气，气有清浊。○清贤，●浊愚。）右《言性图》。

（如此并衡，便把真性来做两件。孟子说“性善”，即习有不善，不害其为性善。后人既宗“性善”，又将理义气质并衡，是明堕“有性善、有性不善”与“可以为善、可以为不善”之说了。且告子说“无分”，虽不明指性体，而性尚在。后人将性参和作两件，即宗性善而性亡。）

孟子谓“形色天性也”，而后儒有谓“气质之性，君子有弗性者焉”。夫气质独非天赋乎？若天赋而可以弗性，是天命之性，可得而易也。孟子谓“为不善，非才之罪也”，而后儒有谓“论其才，则有下愚之不移”。夫使才而果有“下愚”是，“有性不善”与“可以为不善”之说是，而孟子之言善非也。孟子谓“故者以利为本”，而荀子直谓“逆而矫之，而后可以为善”。此其非人人共知。但荀子以为人尽不善，若谓清贤浊愚，亦此善彼不善者也。荀子以为本来固不善，若谓形而后有气质之性，亦初善中不善者也。夫此既善，则彼何以独不善？初既善，则中何以忽不善？明知善既是性，则不善何以反击之性？然则二说，又未免出入孟、荀间者也。荀子矫性为善，最深最辨。唐、宋人虽未尝明述，而变化气质之说，颇阴类之。

今若说富岁凶岁，子弟降才有殊，说肥硇雨露，人事不齐，而谓稊麦性不同，人谁肯信？至所谓气质之性，不过就形生后说，若禀气于天，成形于地，受变于俗，正肥硇、雨露、人事类也，此三者，皆夫子所谓习耳。今不知其为习，而强系之性，又不敢明说性，而特创气质之性之说，此吾所不知也。如将一粒种看，生意是性，生意默默流行，便是气，生意显然成像，便是质。如何将一粒分作两项，曰性好，气质不好。故所谓善反者，只见吾性之为善而反之，方是知性。若欲去气质之不善，而复还一理义之善，则是人有二性也。二之，果可谓性否？

孟子谆谆“性善”，为当时三说，乱吾性也；又谆谆“才无不善”，恐后世气质之说，杂吾性也。夫气质既性生，即不可变化；与性一，亦无待变化。若有待变化，则必有不善。有不善，则已自迷于性善，其说可无论矣。独无善无不善，今人尚宗述之，而以出自告子，又小变其说，以为必超善不善乃为善。呜呼！此亦非孟子所谓善也。子曰：“人之生也直。”夫不待超而无不善，此则孟子所谓善也。《易》云：“继之者善也，成之者性也。”《诗》云

：“天生蒸民，有物有则，民之秉彝，好是懿德。”此则孟子所谓“道性善”也。

或疑：“既性善，气质又同是善，下愚何以独不移？”曰：“此自贼自暴自弃之过，非气质之过也。”“然则生知、学知、困知，又何不同？”曰：“此孔子所谓‘性相近’者也，相近便同是善中，亦不可一律而齐。”“然则性之反之可谓同乎？”曰：“孟子盖以汤、武合尧、舜，非以尧、舜劣汤、武也。正所谓同是善中，不可一律齐者也，终不害为知之一。辟如水有万派，流性终同，山形万状，止性终同。故人人可为尧、舜，同故也。或相倍蓰而无算，不能尽其才，此则异耳。圣贤见其异，而知其同；诸说迷其同，而执其异；后儒既信其同，又疑其异。故其言性也，多不合。”（以上《气质辨》）

告子言性，曰“杞柳”，柳最易长；曰“湍水”，水最易动；曰“生之谓性”，生其活机；曰“食色性也”，食色其实用。而合之无善无不善，益不可指著。使庸常者由之，而日见吾心之感应，其宜人情者此言。使贤智者知之，而默见吾性之流行，其超人情者亦此言。盖以圆活教人，自谓见性极真，不知误天下愈甚。流俗既以济其私，迷不知检防，高明益以神其见，荡无所归着。呜呼！舍善无性，舍明善无率性，宋儒之直提此者，吾得“立本”之说焉，明儒之直提此者，吾得“良知”之说焉。

告子之“两不得勿求”，非真任之不得也，其宗旨当在不得之先，不使至于不得耳。只是圣贤之道，存心兢业，当在预养，惟恐一不得也。及其不得，则皇皇焉，困心衡虑，而亟为自反之图。夫其皇皇焉，困心而衡虑者，正告子之所谓“动心而深弗欲”者也。不知惟动于不得，而后不动于其无不得者真。（以上《告子》）

孟子只非义外，并不曾说义内，何则？义原不专内也。告子既堕外一边，我若专堕内一边，二者均属偏见。（《义外》）

必有事而正，此徒正事耳。心谦，则行事自能合义。若止正事，补东缺西，得此失彼，恐非集义之道。且心不先谦，纵外事虽正，中可勿馁乎？恐亦非浩然之路。（《勿正》）

中和尚可分说，致中和之功，必无两用。未发一致中和，已发一致中和，辟如天平有针为中，两头轻重钩为和，当其取钩，非不时有斟酌，到得针对来，煞一时事。且钩而相对，是已发时象。如两头无物，针元无不相对，更是未发时象。看到此，孰致中，孰致和？何时是致中，何时是致和？君子只一戒惧不忘，便中和，默默在我，便是致字，无两条心路。（《致中和》）

凡学问最怕拘板，必有一种活动自得处，方能上达。天地间之理，到处流行，有可见，有不可见；有所言，有所不能言。不是以心时时体会，有活动机

括，焉能日进日新？故须时习。若止认作服习重习，专有人工，绝无天趣，即终身从事，转入拘板。（《时习》）

人心道心，非有两项心也。人之为人者心，心之为心者道，人心之中，只有这一些理义之道心，非道心之外，别有一种形气之人心也。孟子曰：“人之所以异於禽兽者几希。”几希，微孰甚焉！人之所以异於禽兽者，仅此几希，危孰甚焉！惟精者精察此微，惟一者紧守此微。中即喜怒哀乐未发之谓也，非天下之至中，不能持天下之至危，然非天下之至微，不足言天下之至中。戒慎恐惧，危微也；慎独，精一也；致中和，允执中也。若谓心有两，而以人心与道心对，则将以一去一而为中乎？将尽脱二者之外而为中乎？抑亦参和二者之间而为中乎？吾勿敢信。今以人心为形气之心，若属邪妄一边，殊不知心原无有邪妄的。如《论语》一书，有四心字，自许以“从心”，许回以“其心”，荷蕢称“有心”，戒人以“无所用心”是也。《大学》言“正心”，只云“心不在焉”。《孟子》言“放其良心”，又“陷溺其心”，并未尝言心有不好的。至于正与不正，便只说胸中，不言及心；小人不善，便只说如见肺肝。后人惟见有气质之性，故因生出一种形气之心，与孔、孟心性处顿异。（《中》）

格字诸家训释颇异，若以为格非心，则侵诚，且不先知，如何辨得非心出？若以为格式，则侵正修，且不先知，却认何者是格式？若以为感格，则侵齐治平，且不先知，岂能念得我所以感格人，人所以感格于我的道理？故知格物是《大学》实功，穷理是格物定论。《易》曰：“君子穷理尽性”，穷理即穷吾性之理也。阳明说致良知，才是真穷理。（《格物》）

“利义如何辨？”曰：“不为不欲，此义之善也。反是即利。”“不为不欲，又如何辨？”曰：“无为元吾所不为，无欲元吾所不欲，此所谓性善也。吾人只有这一些可以自靠，反求而即得。”（《义利》）

孟子说“人皆有不忍人之心”，欲人识心，故将恻隐之心指为仁之端，非仁在中，而恻隐之心反为端也。孟子又说“仁义礼智根于心”，若仁在中，而恻隐之心反为端，是应言心根于德，不应言德根于心也。若心根于德，则百方求德，心恐有不真之时；惟德根于心；则一味求心，德自无不真之处，故曰：“学问之道无他求，其放心而已矣。”《孟子》一书，专为性善说也。然则仁义礼智，可谓非性乎？曰：《中庸》言性之德也，谓之德则可，谓之即性则不可。于文生心为性，惟性善，故心善，心善，故随所发无不善，而有四端。端者倪也，有端倪不可不穷分量，故须扩充，故曰“尽其心者，知其性也”，扩而充之，便是尽心。知仁义礼智之根于心，便是知性，若仁在中，而恻隐之心反为端，是应言反求，不应言扩充也。（《四端》）

天理之流行即气数，元无二也。故善降祥，不善降殃，正“莫之为而为，莫之致而至”者也。若小人不知天命，则妄意为之，而未必为，妄意致之，而未必至，而不免行险以侥倖。

万有不齐之内，终有一定不移之天。天无不赏善者也，无不罚恶者也，人无不好善恶者也。故曰“天命之谓性”。（以上《知命解》）

常人不知祸福，只为见善不明。至诚既明善，辟如天下百工技艺，苟一造其至，即成败得失分数，便可以逆计，无不审。致诚尽民物，穷古今，贯幽明，洞天地，不过若民情日用之在目前，最是了了，又何不先知？

道者至诚知之，人人亦可以与知之者也。非知人所不能知，而以为异也。人不共知，便知到极头，终是有隔碍处。（以上《先觉辨》）

《大学》一书，无非格物也，岂必另言所谓致知？只是知修身为本，更无别有知处。诚意者，知修身为本，即实修身为善，去不善，如好好色，如恶恶臭，方是人之一身意为主。今人不把知修身作致知，却视明明德於天下之外，尚别有一种学术，一番见解，方为致知，所以《大学》不明。（《大学》）

世间人凡有所为，便可见；凡有所言，便可闻。且当其为时，无不欲人见者；当其言时，无不欲人闻者。夫即此欲见欲闻心肠，并可见可闻的事业，其于世能斡旋几何鬼神？世间伎俩功能，一切超越，而于天载无声无臭者冥合幽赞。所谓诚者，善是也。人之仰鬼神，只为能福善祸淫，鬼神之所以福善祸淫，全是一段至善。故福而不敢喜，祸而不敢怨，祈福免祸，而终凛凛不敢必。倘一出乎诚，便入乎伪，伪则感格几关，自然阻碍，纵有功用，总不出向来见闻窠臼。故德到鬼神作用，才无踪迹；至诚到合鬼神精神，才无渗漏。（《鬼神》）

至诚，诚也；至圣，明也。致曲所以诚，崇礼所以圣也。曲者何？礼仪三百，威仪三千是也。发育峻极皆此也。凡礼到委曲至处，便充周布濩，君子以致曲为实心，以崇礼为能事，即覆物、载物、成物之业，俱不出议礼、制度、考文之外也。故圣，诚礼之至也；戒慎恐惧，礼之精也；无忌惮，礼之反也。（《致曲》）

与知之知，即圣人之知；能行之行，即圣人之行。特言愚不肖者，见人人皆可以为圣也。大约圣贤所谓知能，从本根上论，不从枝叶上论，若以枝叶论，而愚不肖有时穷矣。惟以本根论，而率性固未尝不同也。（《与知》）

昔人言中，第以为空洞无物而已，颇涉玄虚。但言未发，不及喜怒哀乐，即所谓未发者，亦属影响，至谓人无未发之时，才思便属已发。以予观之，殊不然。夫人日用间，岂必皆喜怒皆哀乐？即发之时少，未发之时多。若今人物交私梏，即发之时少，未发而若发之时多矣。然谓人无未发，则终不可。

今无论日用间，即终日默坐清明，无一端之倚着，有万端之筹度，亦便不可谓之发也。但所谓未发者，从喜怒哀乐看，方有未发。夫天地寥廓，万物众多，所以感通其间，而妙鼓舞之神者，惟喜怒哀乐。如风雨露雷，造化所以鼓万物而成岁；庆赏刑威，人主所以鼓万民而成化也。造化岂必皆风雨露雷之时？人主亦岂必皆庆赏刑威之日？故说有未发之中，正见性之实存主处。今若以为空洞无物而已，是将以何者为未发？又将以何者为中？而天地万物之感通，其真脉不几杳然无朕耶？且所谓致中者，又从何着力？毋乃兀坐闭目，以求玄妙，如世之学习静者乃可耶？夫惟君子知未发之非空虚，方见性之实知，人生未发之时多，而所谓慎独立本者，无时无处不可致力，方见尽性之为实。延平每教人静坐观中，但入门一法，非慎独本旨也。慎独者居处应酬日用间，无在非是。子曰：“居处恭，执事敬，与人忠。”若静坐观中，止是居处一义。（《未发解》）

古来未有实言性者，中和是实言性处，后人求之不得，往往虚言性，以为无可名。独《礼记》云“人生而静，天之性也”一句，儒者多宗之。周子作《太极图》，以为圣人主静，立人极。至豫章、延平，每教人静坐观中，看未发气象。予用工久之，觉得求未发之中，是至诚立大本真学问要领，然将一静字替中字，恐圣学与儒学便未免于此分别。宋儒只为讲一静字，恐偏着静，故云：“静固静也，动亦动也。”苦费分疏帮补。圣学说中，便无偏静气象，不必用动字帮补。凡学问一有帮补，则心思便有一半不满处，费了筹度；躬行便有一半不稳处，费了调停。圣贤即率性而行，便为道，故云：“致中和不于中处调和，亦不于和处还中，彻始彻终，要在慎独。”（《性说》）

平旦之气、夜气，二者皆就常人身上说，圣贤便善养浩然之气，何止平旦与夜？即日夜之所息，亦就常人说，君子便自强不息。且平旦之气与夜气，尚有辨。平旦是人已觉之时，自家做得一半主了；至夜气乃沉沉熟睡之时，自家做不得主，全是靠天的。故有平旦之气，尚是清明一边人，至无平旦之气，方才说夜气，可见人纵自绝，而天尚未尝深绝之也。若夜气足以存，犹不失为可与为善的，可见气善是才善处。（《气说》）

孟子曰：“天下之言性也，则故而已矣。”夫世变江河，新新无尽，而惟是本真，固有纯粹至善，圣人之所以不能独，愚不肖之所以不能无，故曰故也。（《故》）

### 慎獨義

所不睹所不闻者，终日睹闻，未尝睹闻；终身睹闻，无可睹闻，此是心体，未是独也。惟君子戒慎恐惧，一乎是所，绝无他驰，一敬为主，百邪不生，一念常操，万用毕集，真觉有隐有微，时时保聚，有莫见，有莫显，种种包

涵，继善成性之所，正富有日新之所，乃名为君子慎独。（《不睹不闻》）

有千万其心思，而不失为独；有孤寂其念虑，而不名为独。是在戒慎不戒慎之间，不问其应酬与静居也。凡人不过妄臆寸心影响之为独，君子直是终身率性保合之为独，故知慎独难也。盖人一心之隐见微显，便是万事之隐见微显，万事之隐见微显，便是万物之隐见微显，并从所不睹所不闻中流注独也。若不识戒慎恐惧真脉者，则何知有隐？何知有见？何知有微？何知有显？此中多歧百出，不可胜原，万事万物都无归着，我心亦总无归着已矣。故知慎独难也。（《莫见》）

中和之名可分也，中和之实不可分也，即致中和之功，更无可分也。总归之一，戒惧慎独。惟戒惧则不睹不闻之所，而天地为昭，万物同体，隐见微显之独，为主持者，明明矣。此中和所为致也。夫君子之喜以天下，怒以天下，哀以天下，乐以天下，岂虚为见而已哉！吾中心当其默觉其然，而觉民之无不共此同然者，是之为大本达道，是之谓慎独。（《中和》）

戒慎恐惧与忌惮，未可并视也。戒慎恐惧者，操持之至性，非君子不纯。而忌惮者，天性之真心，虽众人无不动者也。众人之真心，便是君子之大道。（《无忌惮》）

凡学道者，多从空堕，如鸟欲高飞，而罟则网之，兽欲奔趋，而阱则锢之，此皆妄逐于空，而不知道之有实也。夫天实有是命，故吾性实有是善，吾性实有是善，故吾道须实行是善。善只有一，更无他也，有他即空，一念不实，则万念皆空，吾心又安复有独？（《罟获》）

仰之弥高，盖言天也；钻之弥坚，盖言地也；瞻之在前，忽焉在后，盖言四方也。求之于天地四方而不得，则所谓握天地四方之极者何？中也。此所谓择乎中庸，不睹不闻之所之为戒惧也。得一善，博文约礼也。文王之为文，君子之崇礼，盖隐见微显之会诸此也。常人多以无形无象索中，颜子并以有形有象观中，故於高坚前后中，指出文礼。即夫子亦决不欲以无形无象言中，故曰“不踰矩”，矩者方而不易，即文礼之可循循者也。若虚圆彷彿，岂惟不知从心之矩，亦不知卓尔之立之所。（《回之为人》）

若以为我心即道，道即我心，则执己而不化，其於道也，不啻千里，违矣。此乃后世人之言道，非夫子之视道也。故曰“不远人”，人与道，俱概言其在人者也。曰“违道不远”，惟恐有违，专言其在己者也。（《忠恕》）

凡言子者，不在其为子，而在其能事父；凡言臣者，不在其为臣，而在其能事君。故曰“道不远人”。人者对我而言，惟我能以人之心为人，方能以我事人之心为道。未有远於事父而可言子者也，未有远於事君而可言臣者也。道由我，不睹不闻处戒慎，知人心即道。不见几微间隔，方为不远。《大学》说

为人君，为人臣，为人父，为人子，与国人交，详言人者，见仁敬孝慈信，非我自为也，是不远人之义也。（《不愿》）

有余不足，圣人非从言行参酌，戒慎恐惧，直从不睹不闻之参酌，觉少不合此心之中，便不合人心之庸，而性命乖。（《不足》）

失诸正鹄，反求诸其身，此以道为悬，而身趋之，如不及者也。的然而日亡，此已以为悬，而欲人趋之，如不及者也。故云有常仪的则，羿、逢蒙以五寸为巧，无常仪的则，以妄发而中秋毫为掘。夫天命之中有常，即吾率性之正鹄，自有常，庸德庸言，素位昭然，分寸不可踰越。君子戒慎恐惧，兢兢难为凑合，不敢妄发。彼行险之小人，盖妄发而自命秋毫之中者也。（《正鹄》）

人之为道，道行于世，须尽合诸人人。鬼神之为德，德藏乎心，独有鬼神可合。（《鬼神》）

凡作为于外阴一边，属地道，敏政极之，顺亲，顺地道也。主宰于中阳一边，属天道，诚身极之，明强，明强天道也。（《人道》）

凡世之有形有色者谁？非目可睹、耳可闻者耶？《中庸》独于所不睹、所不闻中，抽出一点戒慎恐惧真心，以成吾慎独之实，而谓之率性修道，故曰“惟圣人然后可以践形”。夫《孟子》所谓践形，《中庸》所谓修身也。形不践，则天性为虚，身不修，则形色为妄。因知《中庸》凡言知者，皆知性也。所谓生知者，乃心为主，而一见形色，即知天性者也；所谓学知者，乃心不为主，而先求天性，方知形色者也；所谓困知者，又追逐形色，而苦苦求心，乃还见天性者也。总以戒慎恐惧，操心，则性自无不知。世人纵有不易知之性命，乃有不可操之本心耶？（《生知》）

戒慎恐惧，齐也；不睹不闻，而洞隐见微显之几，明也。齐明者，一而无他杂者也。（《齐明》）

天下之大本，无可指名，儒者遂有主静之说。夫主静者，依然存想别名耳。而於中心之静，何如主也？以为常惺惺是一法，毋乃涉于空虚无着乎？细绎《中庸》诚身，有道明善，终是入门。明善者，全体为明，非偏智之明也；诚身者，全德为诚，非偏信之诚也。夫圣人未有不以诚合道者也，则未有不以明合诚者也。君子戒惧，即勤勤学问思辨行，总为求明用，其与抱一空虚无着之心，而号为常惺惺者，不大有间乎？况惺惺亦知觉一边，则何如明善之为确也？天然之明觉，定从研穷之明觉而开，研穷之明觉，实由天然之明觉而融，是为明善，是为诚身。（《明善》）

《中庸》工夫，只学问思辨行，用力首戒慎、恐惧、慎独，只要操此一心，时时用力，时时操心，原非空虚无实。如世说戒惧是静而不动，慎独是未动而将动，遂若学问思辨行外，另有一段静存动察工夫，方养得中和出。不知是



何时节？又不知是何境界？只缘看未发与发，都在心上，以为有漠然无心时，方是未发，一觉纤毫有心，便是发，曾不于喜怒哀乐上指着实。不知人生决未有漠然无心之时，而却有未喜怒、未哀乐之时，如正当学问时，可喜怒、可哀乐者未交，而吾之情未动，便可谓之发否？是则未发时多，发时少。君子戒惧慎独，惟恐学问少有差迟，便于心体大有缺失，决是未发而兢业时多，发而兢业於中节、不中节时少。如此看，君子终日学问思辨行，便是终日戒惧慎独，何得更有虚闲求一漠然无心光景？夫中和为大本达道，并称天下，正欲以天下为一身，不欲外一身於天下也。（《博学》）

洗心者，戒慎恐惧也。心本纯一，愈戒惧则愈无庇者也。退藏者，所不睹不闻也。心本内敛，愈戒慎则愈不放者也。心犹近前，洗之而退以藏则后，故云密。（《如神》）

今人说天命者，多以理义气数并言。夫首言天命，而继以率性修道，谓理义也。俟命受命，疑兼气数，乃俟必居易，受必大德成德，谓理义也。维天之命，於穆不已，疑理义气数浑言，而曰“文王之德之纯，纯亦不已”，则亦专言理义，而未尝兼气数也。夫所谓不已者，何也？理义立，而古今旦暮，相推相荡其间，而莫之壅阂者，气也；理义行，而高下长短，日乘日除其间，而莫之淆混者，数也。故曰“至诚无息”，谓理义之纯而无息，而气数为之用也。君子为善，禀授如是，受成亦必如是，是谓戒慎恐惧。而不然者，初以杂糅诬性，而理义不能主持，继以参错无命，而气数得为推诿。真所谓不知命，无以为君子也。（《於穆不已》）

不戒惧，则隐见微显之独，若疑有，若疑无，而精微终涉想像；能戒惧，则不睹不闻之所，为常存，为常运，而精微觉实可操持。（《尽精微》）

人何尝不望新知，但不识吾故。引水不导其源，则必塞；植木不沃其根，则必蹶。培造化生机，祇有一温；畅人心生理，祇有一知。（《温故》）

人惟即乎心之安者为中，由乎中之节者为道，任情起见，便有过不及。（《崇礼》）

乾动坤静，而《易》言乾之静专动直，坤之静翕动闢，动静合言者何？说者以为北辰居所，是天之静。予以为主宰之静，非运行之静也。《中庸》曰“不思而得，不勉而中”，是运行之静，所以合主宰之静也。说者以为逝者如斯，不舍昼夜，是地之动。予以为运行之动，非主宰之动也。《中庸》曰“地道敏树”，是运行之动，所以合主宰之动也。天地之德，不分动静；君子戒慎戒惧，原未尝分动静。（《天地》）

睹闻起念，聪明便不固。大约聪明不固处，是贤处，是智处，是愚处，是不肖处。近世之欲固聪明者，非不内敛心思。而不知所谓戒慎恐惧，真屏其耳

目，使不聪明，又何固焉？（《固聪明》）

不睹不闻，有隐，隐而有见，见而有微、有显，乃心路中递相次第。万物未生为隐，初出为见，端倪为微，盛大为显，实不睹闻为骨子，故总谓之独。君子慎独，如物栽根时生意潜藏，后来包畜无穷景象。（《闇然》）

经纶立本，原非两事。惟戒慎以立大本，则凡所经纶，皆其不睹中实事也。惟恐惧以立大本，则凡所经纶，皆其不闻中实事也。若欲先立本，后经纶，则先有一道以栖其心于宁静之地，复有一道以调其心于日用之纷，是将以道为二，以心为二，而仁渊天不得，还为一也。何名独？（《立大本》）

文钞

《传》云：“国将兴听於民，国将亡听於神。”则是恃鬼神之道，反不免废人之道；惟尽人之道，便可合鬼神之道。人之道废，鬼神未有应者也；人之道尽，鬼神未有不应者也。其有为处，即鬼神之为；其才能处，实鬼神庸之才能，在事事各有检防，各有灵向。（《鬼神论》）

《易》云“利贞”者，性情也。又云：“各正性命”。夫性其命者，所以合天，性其情者，所以坊人。其本则所谓刚健中正，纯粹精也。而世说天命者，若除理义外，别有一种气运之命，杂糅不齐者。然因是则有理义之性，气质之性。又因是则有理义之心，形气之心。三者异名而同病。总之不过为不善者作推解说。夫世之为善者少，而不为善者多，则是天之生善人也少，而生不善人也多，人之得性情之善于天也少，而得性情之不善於天也多。诬天诬人，莫此为甚，以是有变化气质之说。夫气质善，而人顺之使善，是以人合天，何极易简？若气质本有不善，而人欲变化之使善，是以人胜天，何极艰难？且使天而可胜，即荀子矫性为善，其言不异，而世非之何哉？孟子曰：“天之高也，星辰之远也，苟求其故，千岁之日至，可坐而致也。”是天之气运之行，无不齐也。而独命人于气运之际，顾有不齐乎哉？《中庸》曰：“文王之所以为文也，纯亦不已。”夫使天果不齐，是纯独文之所有，而举世性情之所无也。又非独举世性情之所无，而亦天命之所本无也。将所谓纯粹精者，何在乎？（《命说》）

人心为嗜欲所迷障，昏昏无返还处，故不到烦恼痛切，即本心不出。若口说做好念好，尚隔几层影向。以此悟儒者欲主静，方见心体，犹是入门法。凡余所为恍惚臆见者，皆日中烦恼时也。（《自记》）

心尽则心正，心正则道明，若祇论道之明不明，不论心之尽不尽，而旁皇出入间，毋乃反镜索照？（《论杨墨》）

学问思辨行，时时用力，一而有宰，密而不疏，是所以为戒惧慎独，所以为居敬。决无抱一空虚无着之心，为常惺惺事。

仁属爱，爱即煦煦姑息之见，未免乘焉而溺。一切妻妾宫室，得我之私心，为之惑乱。其所以自爱，适所以自戕贼，何况爱人？孟子故将舍生取义，决断关头，而求放心之一脉始清。

朱子云：“悟之一字，圣门殊未尝言。予思夫子默识，盖别之学与诲也。凡事物见其当然，即知其为当然，故默识即多见而识也，非悟之谓也。近世贤达多从悟入，陆子之直言大道，盖亦天质之然。真圣人之体，而非从悟入者也。”朱子师延平，而未尝述静坐为教，以为指诀。自龟山至老，若存若亡，终无一的实见也。盖朱子力肩圣书，专以圣门多闻多用力，而未尝以悟为学如此。

夫吾之喜以天下喜，怒以天下怒，哀乐以天下哀乐，直与天地同流，万物同趣者，此真性也。即未发时，常薰然盎然，有一段恳至不容已处，中也。所谓天下之大本也，即肫肫、渊渊、浩浩，在至诚功用之极固然，而凡民禀赋之初，亦未有不然者也。即今人陷溺之后，亦未有不可还其固然者也。（以上《读语录》。）

伊川论性，谓恶亦性中所有，其害不浅。（《论庄》）

卷六十 东林学案三

主事顾泾凡先生允成

顾允成字季时，别号泾凡，兄则泾阳先生也。与泾阳同游薛方山之门。万历癸未，举礼部。丙戌廷对，指切时事，以宠郑贵妃、任奄寺为言。读卷官大理何源曰：“此生作何语？真堪锁榜矣。”御史房寰劾海忠介，先生与诸寿贤、彭遵古合疏，数寰七罪，奉旨削籍。久之，起南康府教授。丁忧。服阕，再起保定府教授。历国子监博士，礼部主事。诏皇太子与两皇子并封为王，先生又与岳元声、张纳陛上疏极谏，责备娄东。已而赵忠毅掌计，尽黜政府之私人。娄东欲去忠毅，授意给事中刘道隆，谓拾遗司属不宜留用，因而忠毅削籍，太宰求去。先生又与于孔兼、贾岩、薛敷教、张纳陛抗疏，犯政府，皆谪外任。先生判光州。是时政府大意在遏抑建言诸臣，尤遏抑非台省而建言者。先生上书座师许国，反覆“当世但阿谀、熟软、奔竞、交结之为务，不知名节行检之可贵，圣怒可撓，宰执难犯。言路之人袭杜钦、谷永附外戚，而专攻上身之故智，以是而禁人之言，犹为言路不塞哉！”布衣瞿从先，为李见罗颂冤，进唐曙台《礼经》，先生皆代为疏草，惟恐其不成人之美也。光州告假归，十有四年，所积俸近千金，巡抚檄致之，先生不受。丁未五月卒，年五十四。

平生所深恶者乡愿道学，谓：“此一种人，占尽世间便宜，直将弑父与君种子，暗佈人心。学问须从狂狷起脚，然后能从中行歇脚，近日之好为中行

，而每每堕入乡愿窠臼者，只因起脚时，便要做起脚事也。”邹忠介晚年论学，喜通融而轻节义，先生规之曰：“夫假节义乃血气也，真节义即义理也。血气之怒不可有，义理之怒不可无。义理之节气，不可亢之而使骄，亦不可抑之而使馁。以义理而误认为血气，则浩然之气，且无事养矣。近世乡愿道学，往往借此等议论，以销铄吾人之真元，而遂其同流合污之志。其言最高，其害最远。”一日，喟然而叹，泾阳曰：“何叹也？”曰：“吾叹夫今之讲学者，恁是天崩地陷，他也不管，只管讲学耳。”泾阳曰：“然则所讲何事？”曰：“在缙绅只明哲保身一句，在布衣只传食诸侯一句。”泾阳为之慨然。泾阳尝问先生工夫，先生曰：“上不从玄妙门讨入路，下不从方便门讨出路。”泾阳曰：“须要认得自家。”先生曰：“妄意欲作天下第一等人，性颇近狂，然自反尚是碌碌窠臼，性又近狷。窃恐两头不着。”泾阳曰：“如此不为中行，不可得矣。”先生曰：“检点病痛，只是一个粗字，所以去中行弥远。”泾阳曰：“此是好消息，粗是真色，狂狷原是粗中行，中行只是细狂狷。练粗入细，细亦真矣。”先生曰：“粗之为害，亦正不小，犹幸自觉得，今但密密磨练，更无他说。”泾阳曰：“尚有说在，性近狷，还是习性；情近狂，还是习情。若论真性情，两者何有？于此参取明白，方认得自家。既认得自家，一切病痛都是村魔野祟，不敢现形于白日之下矣。”先生迟疑者久之，而后曰：“豁然矣。譬如欲适京师，水则具舟楫，陆则备舆马，径向前去，无不到者。其间倘有阻滞，则须耐心料理，若因此便生懊恼，且以为舟楫舆马之罪，欲思还转，别寻方便，岂不大误！”泾阳曰：“如是！如是！”先生尝曰：“吾辈一发念，一出言，一举事，须要太极上着脚，若只跟阴阳五行走，便不济事。”有疑其拘者，语之曰：“大本大原，见得透，把得住，自然四通八达，谁能拘之？若于此糊涂，便要通融和会，几何不堕坑落堑，丧失性命。”故先生见义必为，皆从性命中流出。沈继山称为“义理中之镇恶，文章中之辟邪”，洵不虚也。

### 小辨斋劄记

学者须在暗地里牢守介限，不可向的然处铺张局面。

逆诈亿不信五字，入人膏肓，所谓杀机也。亿逆得中自家的心肠，亦与那人一般；亿逆得不中那人的心肠，胜自家多矣。

人心惟危，王少湖曰：“危之一字，是常明灯，一息不危，即堕落矣。”朱子尝曰：“孟子一生，费尽心力，只破得枉尺直寻四字。今日讲学家，只成就枉尺直寻四字。”愚亦曰：孟子一生，费尽心力，只破得无善无恶四字。今日讲学家，只成就无善无恶四字。

三代而下，只是乡愿一班人，名利兼收，便宜受用，虽不犯乎弑君弑父

，而自为忒重，实埋下弑父弑君种子。

无善无恶本病，只是一个空字，末病只是一个混字。故始也，见为无一之可有；究也，且无一不可有。始也等善于恶，究也且混恶于善，其至善也，乃其所以为至恶也。

《离》九三曰：“日昃之离，不鼓缶而歌，则大耋之嗟，凶。”歌为乐生者也，嗟为忧生者也，言人情忧乐只在躯壳上起念，不如此则如彼。不知人生世间如日昃之离，有几多时节，何为靠这里寻个忧乐？凶之道也。

自三代以后，其为中国财用之蠹者，莫甚于佛、老，莫甚于黄河。一则以有用之金，涂无用之像；一则以有限之财，填无限之壑。此所谓杀机也。

发与未发，就喜怒哀乐说，道不可须臾离，何言发未发也？程子曰：“寂然不动，感而遂通，此言人分上事；若论道，则万物皆具，更不说感与未感。”最为的当。

焱祚之促，小人促之也；善类之殃，小人殃之也；绍圣之纷更，小人纷更之也。今不归罪於小人，而反归罪於君子，是君子既不得志于当时之私人，而仍不得志於后世之公论。为小人者，不惟愚弄其一时，仍并后世而愚之也。审如其言，则将曰“比干激而亡商，龙逢激而亡夏，孔子一矫而春秋遂流为战国，孟子与苏秦、张仪分为三党，而战国遂吞于吕秦”，其亦何辞矣！

南泉最不喜人以气节相目，仆问其故，似以节义为血气也。夫假节义乃血气也，真节气即理义也。血气之怒不可有，理义之怒不可无。理义之节气，不可亢之而使骄，亦不可抑之而使馁。以义理而误认为血气，则浩然之气，且无事养矣。近世乡愿道学，往往借此等议论，以销铄吾人之真元，而遂其同流合汙之志，其言最高，其害最远。（以上《论学书》）

心学之弊，固莫甚于今日，然以《大学》而论，所谓如见肺肝者也，何尝欺得人来？却是小人自欺其心耳。此心蠹也，非心学也。若因此便讳言心学，是轻以心学与小人也。《咸》九四不言心，而彖曰“感人心”，则咸其心之义也。《艮》六四不言心，而象曰“思不出其位”，则艮其心之义。其曰贞吉，则道心之谓，曰“憧憧”，则人心之谓也。“艮其身”，亦犹《大学》之揭修身，盖心在其中矣。何讳言心之有？乃曰：“心意可匿，身则难藏。”其不本正心诚意，而本修身，殆有精义，不免穿凿附会矣。

近言调摄血气，喜怒不著，自有调理。此知足下心得之深，直透未发前气象，即六经且为註脚矣。但恐此意习惯，将来任心太过，不无走作，其害非细。足下必曰：“圣贤之学，心学也，吾任吾心，何走作之有？”不知道心可任也，心不可任也，道心难明，人心易惑。弟近来只信得《六经》义理亲切，句句是开发我道心，句句是唤醒我人心处。学问不从此入，断非真学问；经济不

从此出，断非真经济。

阳明提良知，是虚而实；见罗提修身，是实而虚。两者如水中月，镜中花，妙处可悟而不可言。所谓会得时，活泼泼地；会不得，只是弄精魂。

昔之为小人者，口尧、舜而身盗跖；今之为小人者，身盗跖而骂尧、舜。

名根二字，真学者痼疾。然吾辈见得是处，得做且做，若每事将此个题目光光抹撇，何处开得口、转得身也？

根原枝委，总是一般，大趋既正，起处既真，信目所视，信口所哦，头头是道，不必太生分别。

平生左见，怕言中字，以为我辈学问，须从狂狷起脚，然后能从中行歇脚。凡近世之好为中行，而每每堕入乡愿窠臼者，只因起脚时便要做歇脚事也。

（以上《与彭旦阳》）

太常史玉池先生孟鳞

史孟鳞字际明，号玉池，常州宜兴人。万历癸未进士。官至太常寺少卿，三王并封旨下，先生作问答上奏。乙卯张差之变，请立皇太孙，诏降五级，调外任。先生师事泾阳，因一时之弊，故好谈工夫。夫求识本体，即是工夫，无工夫而言本体，只是想像卜度而已，非真本体也。即谓先生之言，是谈本体可也。阳明言无善无恶心之体，先生作性善说闢之。夫无善无恶心之体，原与性无善无不善之意不同，性以理言，理无不善，安得云无？心以气言，气之动有善有不善，而当其藏体于寂之时，独知湛然而已，安得谓之有善有恶乎？其时杨晋菴颇得其解，移书先生，谓错会阳明之意是也。独怪阳明门下解之者，曰“无善无恶斯为至善”，亦竟以无善无恶属之于性，真索解人而不得矣。

论学

今时讲学，主教者率以当下指点学人，此是最亲切语。及叩其所以，却说饥来吃饭、困来眠，都是自自然然的，全不费工夫，学人遂欣然以为有得见。学者用工夫，便说多了，本体原不如此，却一味任其自然，任情从欲去了，是当下反是陷人的深坑。不知本工夫分不开的，有本体自有工夫，无工夫即无本体。试看樊迟问仁，是向夫子求本体，夫子却教他做工夫。曰：“居处恭，执事敬，与人忠。”凡是人於日用间，那个离得居处、执事、与人境界？第居处时，易於宽舒纵肆，若任其自然，都只是四肢安逸便了。即此四肢安逸，心都放逸了，那讨得仁来？一恭了，则胸中惺然不昧，一身之四肢、百骸，血脉都流贯了吾心，自然安安顿顿，全没有放逸的病痛。这不是仁是恭，却是居处的当下。执事时，易於畏难苟安，若任其自然，都只是苟且忽略便了，即此苟且忽略，心都杂乱了，那讨得仁来？一敬了，则胸中主一无适，万事

之始终条理，神理都贯彻了吾心，自然亭亭当当，全没有杂乱的病痛。这不是仁是敬，却是执事的当下。与人时，易生形骸尔我，若任其自然，都只是瞞人昧己去了，即此瞞人昧己，心都诈伪了，那讨得仁来？一忠了，则胸中万物一体，人己的肝胆肺肠、精神都沦洽了吾心，自然无阻无碍，全没有诈伪的病痛。这不是仁是忠，却是与人的当下。故统体是仁，居处时便恭，执事时便敬，与人时便忠，此本体即工夫。夫学者求仁，居处而恭，仁就在居处了；执事而敬，仁就在执事了；与人而忠，仁就在与人了，此工夫即本体。是仁与恭敬忠，原是一体，如何分得开？此方是真当下，方是真自然。若饥食困眠，禽兽都是这等的，以此为当下，却便同于禽兽，这不是陷人的深坑？且当下全要在关头上得力，今人当居常处顺时，也能恭敬自持，也能推诚相与，及到利害的关头，荣辱的关头，毁誉的关头，生死的关头，便都差了，则平常恭敬忠都是假的，却不是真工夫。不使真工夫，却没有真本体，没有真本体，却过不得关头。故夫子指点不处不去的仁体，却从富贵贫贱关头。孟子指点不受不屑的本心，却从得生失死关头。不处而不处之，不去而不去之，欲恶都不见了，此方是遇噉尔蹴尔时当下。若习俗心肠掩过真心，欲富贵便处了，恶贫贱便去了，好生恶死、呼蹴之食，便食了，却叫不处不去，不受不屑，多了这心，此是当下否？此是自然否？故富贵不淫，贫贱不移，威武不屈，造次颠沛必於是，舍生取义，杀身成仁，都是关头时的当下，故曰：“虽之夷、狄，不可弃也。”夷、狄地方，全是不恭不敬不忠地方，是关头尽处。此处不弃，则富贵贫贱、造次颠沛、威武死生时候，决不走作了，才是真工夫，才是真本体，才是真自然，才是真当下。其实不异那饥食困眠，然那饥食困眠的自然处，到此多用不着了，如何当下得来？往李卓吾讲心学于白门，全以当下自然指点后学，说箇个人都是见见成成的圣人，才学便多了。闻有忠节孝义之人，却云都是做出来的，本体原无此忠节孝义。学人喜其便利，趋之若狂，不知误了多少人。后至春明门外，被人论了，才去拿他，便手忙脚乱，没奈何，却一刀自刎。此是弑身成仁否？此是舍生取义否？此是恁的自然？恁的当下？恁的见见成成圣人？自家且如此，何况学人！故当下本是学人下手亲切工夫，错认了却是陷入深坑，不可不猛省也。

言心学者，率以何思何虑为悟境。盖以孩提知能，不学不虑，圣人中得，不思不勉。一落思虑，便非本体，岂不是彻上语？不知人心有见成的良知，天下无见成的圣人。圣人中得，原是孩提爱敬，孩提知能，到不得圣人中得。故孩提知能，譬如矿金，圣人中得，譬如精金，这精金何尝有分毫加于矿金之初？那矿金要到那精金，须用许多淘洗锻炼工夫，不然脱不得泥沙土石。故不思不勉，只说个见成圣人，非所为圣人也。

问：“告子之‘勿求’，亦有根欤？”曰：“有，外义故也。夫义与气一流而出，求气即集义也。告子外视乎义，夫且以义为障矣，何求焉？”

理气合而为心，孟子以义为心，集义而气自充，气充而心自谦，则心以自谦而不动。告子第以气为心，而离义以守气，则定气所以定心，心亦以能定而不动。夫天地之塞吾其体，天地之帅吾其性，天下有性外之气乎？故浩然之气，即吾心之道义，不可得而二之也。吾身体充之气，即塞天地之气，亦不可得而二之也。故行有不得之心，告子不能异孟子焉，天命之性也。孟子直以养之，则不愧不怍之真，即高明博厚之体，而体充之气，浩然塞天地之气矣。告子逆而制之，固不以蹶趋之气动心，亦不以道义之气谦心，则气非塞天地之气，而充体之气矣。故告子守在气者也，孟子守在义者也。孟子之於义，根心而生，是以心之为主者也。告子之於义，缘物而见，是以物为主者也。义无内外，缘物以为义，则内外分为两截，义自义，心自心，始犹觉其遗用而得体，究则并其体而忘之矣。譬之水然，孟子之心若清水之常流，而告子之心则止水之能清耳。始而澄之，止水之清易，而流水之清难，至於后，而流水之清者常清，止水之清者臭败矣。

释氏“不思善，不思恶，是汝本来面目”，则告子性无善、外义之根宗也。其曰“心生心死，心死心生，死心之法”，则告子之勿求也。其曰“一超直入如来地，超入之顿”，则告子之助长也。

问“格物”。曰：“各人真实用功便是。”

宋之道学在节义之中，今之道学在节义之外。

天下有君子有小人，君子在位，其不能容小人宜也，至於并常人而亦不能容焉，彼且退而附于小人，而君子穷矣；小人在位，其不能容君子宜也，至于并常人而亦不能容焉，彼且退而附于君子，而小人穷矣。

古人以心为严师，又以师心自用为大戒，於此参得分明，当有会处。

职方刘静之先生永澄

刘永澄字静之，扬州宝应人。八岁读《正气歌》、《衣带赞》，即立文公位，朝夕拜之。年十九，举于乡。饮酒有妓不往。登万历辛丑进士第，授顺天学教授，北方称为淮南夫子。迁国子学正。雷震郊坛，先生上疏：“灾异求直言，自汉、唐、宋及祖宗，未有改也。往万安、刘吉恶人言灾异，邹汝愚一疏，炳烈千古。今者一切报罢，塞谗谀之门，务容容之福，传之史册，尚谓朝廷有人乎？”满考将迁，先生喟然叹曰：“阳城为国子师，斥诸生三年不省亲者，况身为国子师乎？”遂归，杜门读书。壬子起职方主事，未上而卒，年三十七。先生与东林诸君子为性命之交，高忠宪曰：“静之官不过七品，其志以为天下事莫非吾事。若何而圣贤吾君，若何而圣贤吾相，若何而圣贤吾百司庶职



。年不及强而仕，其志以为千古事莫非吾事。生前吾者，若何扬揭之，生当吾者，若何左右之，生后吾者，若何矜式之。”先师刘忠端曰：“静之尚论千古得失，尝曰：‘古人往矣，岂知千载而下，被静之检点破绽出来？安知千载后，又无检点静之者？’其刻厉自任如此。”大概先生天性过於学问，其疾恶之严，真如以利刃齿腐朽也。

绪言

今有人焉，矜矜於箪食豆羹之义，木头竹屑之能。至於撻小人之忌，触当世之网，而上关国是，下关清议者，则惟恐犯手撩鬚，百不一发。虽事任在躬，亦不过调停两家，以为持平之体。此其意何为哉？得失之念重耳。

巧宦之法，大率趋承当路，不可稍失其意，虽己之吏胥，亦不肯稍失其意，盖知吏胥亦能操吾之短长也。清夜自思，此一种是何等心事？岂可使人知！

物来顺应，顺者顺乎天理也，非顺乎人情也。

三代而上，黑白自分，是非自明，故曰“王道荡荡，王道平平”。后世以是为非，指醉为醒，倒置已极。君子欲救其弊不得不矫枉，盖以不平求平，正深于平者也。

有一等自是的人，动曰“吾求信心”，不知所信者，果本心乎？抑习心乎？

假善之人，事事可饰圣贤之迹，只逢着忤时抗俗的事，便不肯做。不是畏祸，便怕损名，其心总是一团私意故耳。

谦谦自牧，由由与偕，在丑不争，临财无苟，此居乡之利也。耳习琐尾之谈，目习微逐之行，以不分黑白为浑融，以不悖时情为忠厚，此居乡之害也。夫恶人不可为矣，庸人又岂可为乎？恶人不当交矣，庸人又岂足交乎？

寻常之人，惯苛责君子，而宽贷小人，非君子仇而小人暱也。君子所图者大，则所遗者细，世人只检点细处，故多疵耳。小人所逆者理，则所便者情，世人只知较量情分，故多恕耳。

爱人则加诸膝，恶人则陨诸渊，此讥刺语，其实爱恶之道无如此。《大学》如好好色，如恶恶臭，好好色之心，何啻加膝乎？恶恶臭之心，何啻陨渊乎？圣贤只在好恶前讨分晓，不在好恶时持两端。如虑好恶未必的当，好不敢到十分好，恶不敢到十分恶，则子莫之中，乡愿之善耳！

与君子交者，君子也；小人交者，小人也；君子可交，小人亦可交者，乡人也。乡人之好君子也不甚，其恶小人也亦不甚，其用情在好恶之间，故其立身也，亦在君子小人之间。天下君子少，小人亦少，而乡人最多，小人害在一身，乡人害在风俗。

李卓吾曰：“有利于己，而欲时时嘱托公事，则称引万物一体之说；有害

于己，而欲远怨避嫌，则称引明哲保身之说。”使君相烛其奸，不许嘱托，不许远嫌避害，又不许称引，则道学之情穷矣。

如爱己之心爱人，先儒必归之穷理正心；如治己之心而治人，先儒必以强於自治为本。盖未能穷理正心，则吾之爱恶取舍，未必得正，而推己及物，亦必不得其当。然未能强于自治，则是以不正之身为标的，将使天下之人，皆如吾之不正，而沦胥以陷。

说心、说性、说玄、说妙，总是口头禅，只把孟子集义二字较勘身心。一日之内，一事之间，有多少不合义处，有多少不谦于心处，事事检点，不义之端渐渐难入，而天理之本体渐渐归复，浩然之气不充于天地之间者鲜矣！

学正薛玄台先生敷教

薛敷教字以身，号玄台，常之武进人。方山薛应旂之孙也。年十五为诸生，海忠介以忠义许之。登万历己丑进士第。南道御史王藩臣劾巡抚周继，不白掌宪，耿廷向、吴时来相继论列。先生言“是欲为执政籍天下也。言官风闻言事，从古皆然。若必关白长官，设使弹劾长官，更须关白乎？二三辅臣，故峻诸司，共绳庶采，宪臣辄为逢迎，自丧生平，窃所不取。”疏奏，当路大恚。主考许国以贡举非人自劾。奉旨回籍省过。壬辰起凤翔教授，寻迁国子助教。有诏并封三王，上疏力争，又寓书责备娄江，事遂得寝。未几，赵忠毅佐孙清简，京察，尽黜当路之私人。内阁张洪阳、王元驭愤甚。给事中刘道隆，承风旨以争拾遗，镌忠毅三秩。先生复与于孔兼、陈泰来、贾巖、顾允成、张纳陞合疏，言考功无罪。内阁益愤，尽夺六君子官。而先生得光州学正。丁母忧，遂不复出。甲辰顾泾阳修复东林书院，聚徒讲学，先生实左右之。作《真正铭》以勉同志。曰：“学尚乎真，真则可久；学尚乎正，正则可守。真而不正，所见皆苟；正而不真，终非己有。君亲忠孝，兄弟恭友，裋身以廉，处众以厚。良朋切劘，要於白首，乡里谤怨，莫之出口。毋谓冥冥，内省滋疚，毋谓琐琐，细行匪偶。读书学道，系所稟受，精神有余，穷玄极趣。智识寡昧，秉哲省咎，殊途同归，劳逸难狃。世我用兮，不薄五斗，世不我用，徜徉五柳。无贵无贱，无荣无朽，殒节逢时，今生谅否？必真必正，夙所自剖，寄语同心，各慎厥后。”年五十九而卒。

先生持身孤峻，筮仕以来，未尝受人一餽。垢衣粝食，处之泰然，舍车而徒，墮行一苍头而已。执丧不饮酒食肉，服阕遂不食肉。故其言曰：“脚跟站定，眼界放开，静躁浓淡间，正人鬼分胎处。”又曰：“道德功名，文章气节，自介然无欲始。”又曰：“学苟不窥性灵，任是皎皎不污，终归一节。但世风衰微，不忧著节太奇，而忧混同一色，托天道无名以济其私，则中庸之说诬之也。”尝有诗曰：“百年吾取与，留作后人箴。”其自待不薄如此。赋性慈

祥，蠕动不忍伤害，俗客佗父亦无厌色，然疾恶甚严，有毁其知交叶园适者，先生从稠人中奋臂而起，自后其人所在，先生必避去，终身不与一见也。

#### 侍郎叶园适先生茂才

叶茂才字参之，号园适，无锡人也。万历己丑进士。授刑部主事，以便养改南京工部。榷税芜关，除双港之禁，商人德之。历吏礼二部郎，尚宝司丞少卿，南大理寺丞。卧病居半。壬子，陞南太仆寺少卿。党论方兴，抗疏以劾四明、崑宣，小人遂集矢於先生。先生言：“臣戆直无党，何分彼此？孤立寡援，何心求胜？内省不疚，何虑夹攻？鸡肋一官，何难勇退？”遂归。天启初起用，迁太常寺卿。甲子擢南京工部右侍郎，履任三月，先几引去，故免遭削夺。崇祯辛未卒，年七十二。

先生在东林会中，於喁无间，而晰理论事，不厌相持，终不肯作一违心语。忠宪歿，先生状之。其学之深微，使读者恍然有入头处。又喜为诗，以寓时事云：“还宣侍讲王昭素，执易螭头取象拈。”伤经筵之不举也。云：“三党存亡宗社计，片言曲直咎休占。”刺门户也。云：“乾坤不毁只吾心。”哀毁书院也。老屋布衣，儻若寒峻，於忠宪何愧焉？

#### 孝廉许静余先生世卿

许世卿字伯勋，号静余，常州人。万历乙酉举于乡，放榜日与同志清谈，竟夕未尝见其有喜色也。揭安贫五戒曰：“诡收田粮，干谒官府，借女结婚，多纳僮仆，向人乞觅。”省事五戒曰：“无故拜客，轻赴酒席，妄荐馆宾，替人称贷，滥与义会。”有强之者，辄指其壁曰：“此吾之息壤也。”一日亲串急赎金，求援於先生，先生鬻婢应之，终不破干谒戒也。守令罕见其面。欧阳东凤请修郡志，先生曰：“欧公，端人也。”为之一出。东林之会，高忠宪以前辈事之，饮酒吟诗，终日不倦，门屏落然，不容一俗客。尝曰：“和风未学油油惠，清节宁希望望夷。”勅其子曰：“人何可不学？但口不说欺心话，身不做欺心事，出无惭朋友，入无惭妻子，方可名学人耳。”疾革，谓某逋未偿，某施未执，某券未还，言毕而逝。

#### 耿庭怀先生橘

耿橘字庭怀，北直河间人。不详其所至官。知常熟时，值东林讲席方盛。复虞山书院，请泾阳主教，太守李右谏、御史左宗郢先后聚讲于书院。太守言：“大德小德，俱在主宰处看。天地间只有一个主宰，元神浑沦，大德也；五官百骸，无一不在浑沦之内，无一不有条理之殊，小德也。小德即浑沦之条理，大德即条理之浑沦，不可分析。”御史言：“从来为学无一定的方子，但要各人自用得着的，便是学问。只在人自肯寻求，求来求去，必有入处，须是自求得的，方谓之自得。自得的，方受用得。”当时皆以为名言。泾阳既去，先

生身自主之。先生之学颇近近溪，与东林微有不同。其送方鸣秋谒周海门诗云：“孔宗曾派亦难穷，未悟如何凑得同，慎独其严四个字，长途万里视君踪。人传有道在东扬，我意云何喜欲狂，一叶扁舟二千里，几声嚶鸟在垂杨。”亦一证也。

贤友不求所以生死之道，而徒辩所以生死之由，不於见在当生求了毕，欲于死后再生寻究竟。千言万语，只是落在一个“轮回”深坑里，不见有超出的意思。千古只在今时迷了，第决当下，若云姑待，是诬豪傑。贤友谓人生颖异，必其前生参悟之力，结为慧根。又轻看了那生万物的，他既会生万物，便不会生一个颖异的人？有一个颖异的人，便是前生参悟来者，则自古及今，只生了些愚癡钝根而已，是诬天地。若谓自古及今，只是这些愚智在天地旋转，则初生愚智时，是谁来者？况旋转来，智者必益智，愚者亦渐智，何乃今人不及古人远甚？是诬圣贤。贤友又问死后光景作何状？死者必有一着落处为家。余却问贤友见今光景作何状？目前着落岂无家？如徒以耳目手足、饮食男女，唤作生时光景，宜乎其复求死后之光景也。况以生为客、为寄，而以死为归、为家，则生不如死矣，是诬生死。盖佛氏轮回之教，原为超出生死而设，再生之说，乃其徒败坏家风的说话，何故信之深？勿论儒道，禅已荒矣！

夫所谓漫天漫地，亘古亘今者，是何物？天地古今，尚在此内，而此必欲附丽一物乎？所谓神理绵绵，与天地同久者，亦必有神理之真体，而曰附丽，则独往独来者，果安在也？不随生存，果附丽于生乎？不随死亡，犹有所附丽乎？生而附丽于生，是待生而存也；死而必再生以求所附丽，是随死而亡也。待生而存，生已死矣；随死而亡，焉能再生？且谓今之头腹手足，耳目鼻口，块然而具者，是生耶？生者活也，喜笑嗟然，啼哭怆然，周旋运转惺然，而有觉者，乃谓之生。一旦喜泯啼销，运止觉灭，虽头腹手足，耳目鼻口之仍在，则谓之死。故生死形也，形生形死，总谓之形，而形岂道乎哉？道也者，形而上之物也。形而上也者，超乎生死之外之谓也。生死是形不是道，道非形即非生死，既已非生死矣，果且有生死乎哉？既已无生死矣，果且有附丽乎哉？既已无附丽矣，果不可朝闻而夕死乎哉？生死了不相干，朝夕於我何与？味贤友所谓附丽云者，似指今之头腹手足，耳目鼻口，块然之物；所谓漫天漫地，亘古亘今，神理绵绵，不随生存死亡云者，似指今之嗟然、怆然、惺然之物。狗生而为生，执有而为知，何谓知生？生之不知，何谓知死？生死之不知，何谓知道？正恐贤友所以发愿再生者，亦不在了此公案，而在贪此形生也。欲不贪生，非知生不可；欲知生，非知道不可；知道则知吾与贤友，今日虽生，而实有一个未尝生者在这里，这里方唤做漫天漫地，亘古亘今，神理绵绵，不随生存死亡的真体也。（以上《答邵濂轮回生死问》）

自其未发者而观之，行于喜怒哀乐之中，而超于喜怒哀乐之外，独往独来，不可名状，强名曰中。明道曰“且唤做中”是也。自其发而中节也，观之混乎可喜可怒可哀可乐之场，而合乎共喜共怒共哀共乐之心，应用无滞，如水通流，故谓之和也。《中庸》大段，只是费隐显微有无六字，六字根柢，只一性字。费可见而隐不可见，显可见而微不可见，有可见而无不可见。隐微无，未发也，费显有，发而中节也。隐即之费中而在，微即之显时而在，无即之有者而在，未发即之发而中节者而在，体用一原也。非隐孰为费？非微孰为显？非无孰为有？非未发而孰为发而中节？一以贯之也。费即是隐，显即是微，有即是无，发而中节即是未发，下学上达也。学者徒于喜怒哀乐上求和，而不于喜怒哀乐上求中，狗迹遗心矣。不于有喜有怒有哀有乐时，认未发之真体，欲于无喜无怒无哀无乐时，观未发之气象，离形求神矣。吾故曰喜怒哀乐情也，中和性也，费隐显微有无，一性也。（《答中和问》）

独无色，故睹不得；无声，故闻不得。睹不得闻不得，却有一箇独体在，非谓不睹不闻之时是独也。独体本自惺惺，本自寂寂，而却有惺惺不寂寂之物欲。独体本自无起，本自无灭，而却有常起常灭之人心。这里所以用着戒慎恐惧四箇字，能於惺惺寂寂中持此四箇字，而后不惺惺不寂寂之物欲可灭；能於无起无灭中持此四箇字，而后常起常灭之人心可除。此是有着落的工夫，所谓本体上作工夫者是也。

荀子曰：“养心莫善于诚。”周子曰：“荀子元不识诚，既诚矣，心安用养耶？到得心不用养处，方是诚。”（《答归绍隆问》）

下学上达，原是一理。天地间无不下，即无不上者，以亲亲长长为下，人人亲其亲长其长而天下平为上，则不可。天下平亦是下，亲亲长长亦是上，只在悟不悟之间。下学可以言传，上达必由心悟。

这个德性，却莫於杳冥恍惚里觅，就是这个礼而已。

《中庸》一书，全于费处见隐。（以上《答汤衡问》）

求心所在，不若求心所不在，《大学》“心不在焉”，此四字是点化学人的灵丹。“身有所忿懣”四句，是锻炼学人的鼎镬。盖四者实生于身而役乎心，心何以有不在？在乎四者之中，为形骸所役，而不自知尔。如今日口受味、目受色、耳受声、鼻受臭、四肢受安逸，欣羨求取，能尽无乎？但有一丝心，便不在。不在者，非不在腔子里之谓也，倒是这腔子里成了一块味色声臭安逸、美衣广屋、肥田佳园、贵显世路名高的闹场，此心受役闹场之内，而不自知。故曰不在也。（《答童子徐璘问心在何处》）

自性是头脑，自性上起念，是真念，念上改过，是真改过，但要贤友认得自性而已。一切言行无差无错处，皆性之用也，而必有其体。假若散而无体

，则亦荡而无用矣。认得此体，自然认得此用。念亦用也，而於体为近。从本体上发念，从念上省改，少有差错，即便转来，总是本体上工夫。从本体发念，即是本体，从念上转来，即转即是本体。一念离了本体，一念即成差错，一转不到本体，即千转都无实益。文过怙终，遂成大错，皆起於转之过也。此无他，离了本体，便属形体，一着形体，便落恶道，毫釐千里，端在於此。（《答叶文奎问》）

秋问：“喜怒哀乐未发气象何如？”师反诘之。对曰：“众人之情，憧憧扰扰，安得未发？意者养成之后乎？”师曰：“中即性也，必待养成而后为中，然则众人无中遂无性乎？”秋以至善为对。师曰：“喜怒哀乐终日离他不得，岂尔终日间通无此中？不自反求，牵合附会，益见支离。”秋被逼迫通身流汗，忽闻蝉声，因省曰：“此声之入，吾何以受之而知为蝉也？声寂矣，知何以不随之而去也？”乃对曰：“意者吾身中目能视、耳能听、鼻能嗅、口能言，其中有主之而不著于此者，是谓中乎？”师首肯曰：“近之矣，从此体验亦得。”秋又曰：“意者君子而时中，无时不有，无方可执，无处不满，见得此中，则天地位，万物育，天下归仁，直在眼前乎？”师举手曰：“可矣，可矣！由此以进，圣人不难学矣。”曰：“然则可以把持乎？”师曰：“尔不把持，彼从何处去？”秋曰：“然则何以用功？”师曰：“离天地万物不得，日从此处用功，而位育自在其中，最要紧处，在内省不疚，无恶於志。”秋於是怡然顺适，泮然冰解。（《方鸣秋问答》）

立教须名至善，修学本自无为，要知真性是我，明明天命为谁？不离喜怒哀乐，超然独抱圆规。有耳谁能听得？有眼盲焉难窥。本来巍巍堂堂，古今一毫无亏，动中漠然不动，生生化化无遗。漫道一切中节，一切本无追随，但要自明自觉，三德五道不回。三德五道由一，从君开眼伸眉，但能此中不疚，天地万物皆归。（《勗方鸣秋》）

光祿刘本孺先生元珍

刘元珍字伯先，别号本孺，武进人。万历乙未进士。历官礼部、兵部郎。乙巳大计，四明庇其私人，尽复台省之黜者，察疏留中，人心愤甚，不敢发。先生抗疏刺其奸，削籍归。而四明亦罢。庚申起光祿寺少卿。时辽、渾初破，赞画刘国缙，拥众欲从登莱南济。先生谓国缙为宁远义儿，扶同卖国，今又窜处内地，意欲何为？国缙遂以不振。未几，卒官，年五十一。

先生家居讲学，钱启新为同善会，表章节义，优恤鳏寡，以先生为主。有言非林下人所宜者，先生痾瘵一体，如救头目，恶问其宜不宜也。先生每以子路自任，不使恶言入于东林，讲论稍涉附会，辄正色斥之曰：“毋乱我宗旨！”闻谤讲学者，曰：“彼訾吾党好名以为口实，其实彼之不好名，乃专为决

裂名教地也。”疾小人不欲见，苟其在侧，喉间辄如物梗，必吐之而后已。当东林为天下弹射，先生谓高忠宪曰：“此吾辈入火时也，无令其成色有减，斯可矣！”

## 卷六十一 东林学案四

### 忠端黄白安先生尊素

黄讳尊素，字真长，号白安，越之余姚人。万历丙辰进士。授宁国府推官。强宗敛手，避其风裁。时崑、宣之燄，足以奔走天下，先生未尝稍假借也。入为山东道御史。神宗以来，朝中分为两党，君子小人递为胜负，无已时。天启初政，小人之势稍绌，会奄人魏忠贤、保姆客氏，相结以制冲主，尽收宫中之权，思得外庭以助己，小人亦欲乘此以一网天下之君子，势相求而未合也。先生惕然谓同志曰：“兄弟阅於墙，外禦其侮，吾侪其无阅墙以名外侮乎？”无何，阮大铖长吏垣，与桐城嘉善不睦，借一去以发难。先生挽大铖，使毋去，大铖意亦稍转，而无奈桐城之疏彼也。赵太宰不由咨访，改邹新昌於铨部，同乡台省起争事权，先生为之调人。江右遂谓新昌之见知于太宰由先生。二憾交作。而给事中傅櫬，故与逆奄养子傅应星称兄弟，私惧为清议所不容。挺险者乃道之以首功，借中书汪文言，以劾桐城嘉善，逆奄主之，以兴大狱。先生授谋於镇抚刘侨，狱得解。於是而有杨副院二十四大罪之疏，疏之将上，副院谓同志曰：“魏忠贤者，小人之城社也，塞穴薰鼠，固不如堕城变社耳。”先生曰：“不然。除君侧者，必有内授，公有之乎？一击不中，凶愎参会矣。”疏入，副院既受诘责，而且杖万郎中，杖林御史，震恐廷臣。先生谓副院曰：“公一日在朝，则忠贤一日不安，国事愈决裂矣。不如去以少衰其祸。”副院以为然，而迁延不能决也。南乐由逆奄入相，然惟恐人知。使燕、赵士大夫以魏氏为愧。嘉善因其大享不至，将纠之。先生曰：“不可。今大势已去，君子小人之名，无徒过为分别，则小人尚有牵顾，犹有一二分之救也。”嘉善锐意欲以击外魏，与杨副院击内魏为对股文字，不深惟先生之言。南乐喟然叹曰：“诸公薄人於险，吾能操刀而不割哉？”遂甲乙其姓名于宦籍之上，甚其宗人魏忠贤曰：“此东林党人，皆与公为难者也。”逆奄奉为圣书，终嘉宗之世，其窜杀不出于此。晋人争巡抚，先生语太宰曰：“秦、晋、豫章，同舟之人也，用考功而豫章之人心变，参卹典而关中之人心变，再使晋人心变，是一鬪而散之局也。”陈御史果劾嘉善，以会推徇其座主，中旨一出，在朝无留贤矣。凡先生忧深虑远，弥缝於机失谋乖之际，皆先事之左券也。先生三疏劾奄：第一疏在副院之先，第二疏继副院而上，第三疏万郎中杖后。清言劲论，奄人发指，则曰：“此谏官职分事，不以为名高也。”乙丑出都门，曹钦程论之，削籍。其冬讹言繁兴，谓三吴诸君子谋翻局，先生用李实为张永授以秘

计。逆奄闻之大惧，刺事至江南四辈，漫无影响。沈司寇欲自以为功，奏记，逆奄曰：“事有迹矣！”逆奄使人日诃诘李实，取其本去，而七君子被逮。盖汪文言初番之狱，群邪定计，即欲牵连左、魏二公，相随入狱，不意先生能使出之，故于诸君子中，意忌惟先生，以为必为吾侪患。讹言之兴，亦以是也。丙寅闰六月朔，赋诗而卒，年四十三。

先生未尝临讲席，首善之会，谓南臬曰：“贤奸杂沓，未必有益於治道。”其风期相许者，则蕺山、忠宪、忠节。万里投狱，蕺山恸哭而送之，先生犹以不能济时为恨。先生以开物成务为学，视天下之安危为安危。苟其人志不在弘济艰难，沾沾自顾，拣择题目以卖声名，则直鄙为硃硃之小人耳。其时朝士空疏，以通记为粉本，不复留心於经学。章奏中有引绕朝之策者，一名公指以为问，先生曰：“此晋归随会事也。”凡五经中随举一言，先生即口诵传疏，澜倒水决，类如此。

怀谢轩讲义

格物是格出至善所在，若作名物象数，则是借外以廓内矣。知原是性中一点睿体，但因格物而开拓融化，无纤毫遮塞处便是。

天岂有命？生而炯炯不昧者，是合下生来，箇箇是圣贤，再没有命之以凡庸者。从此率之，不加不损，只依他出来。盖天命之体，贞而静，率者不起知，故不生纷扰，这便是贞静之妙。戒惧慎独，便著主静率性之工夫也。修者就自家做出来的，将来做法程，非另有修也。

未发之中，浑沦无际，停毓无穷，此即水涵木落，无声无臭之地，神明变化，都不外此橐籥。已发者，天下而此一性，天下而此一率，夫妇犹是，圣人犹是，更无倣诡变幻於其间，岂不谓达道？中者未发之性，和者已发之性，性无动静，中和之名，因动静而分。若言未发为性，已发为情，分明性有动静矣。

世风日下，如江河竞注，而自古至今，此理犹在人心，“维天之命，於穆不已”，盖谓此也。

问“天地位，万物育”。曰：“天地无日不位，万物无日不育，只为人失却中和之体，天地虽大，若容不得我，万物虽众，只觉多我一人，知此则知位育。”

不是欺人方是伪，凡所行而胸中不能妥贴，人不见其破绽处，岂不是伪？一贯，不必说得玄远，浅言之，如世之机械变诈，亦有时节通行得去，便有时节不可通行得去，如何贯得？是故一贯者，其惟诚乎！

观过知仁，故知其不善，所以明善。

孟子知言，全将自己心源，印证群迷。吾心止有一常，人自去分立门户



，分蹊别径，都从常心中变出许多鬼魅魍魉相。知言者，但把常心照証，变态无不剖露。知得人心，亦止知得自己心，知得群心之变，亦止养得吾心之常。

心不受变，而术则变，如学术流为申、韩，此心不得不归于惨酷；治术流为杂霸，此心不得不向於杀伐。战国时人，学皆刑名，治皆诛杀，都被术所弄坏，乃转而归咎仁之不若人。故孟子特地拈出本来此心，人人圆满，但是一日之造端，便判终身之趋向，即夫子“习相远”之说也。

说箇信果，定是未言未行之先，先着一番心了。大人未言，那见有当信之理？未行，那见有当果之事？任他危言逊言，旁行正行，再没有不中于则者。义有准而心无著也。

感遇聚散，佛氏视之，皆太虚中游气纷扰，与性体一毫不相妨碍，儒者则皆是我本根发出枝叶，无一件是假。

心体无尽，凡天地间所有之事，古今来所有之功，圣贤接续尽之，岂能尽得？

阳明先生答陆元静无妄无照之论，盖本之佛书。佛书言妄心即真心影像，妄本无妄，以有感故，感亦无感，以能照故。若是，则照妄之心，即是无妄之心，云何复得有妄心？心本无妄，以无照故谓之妄。今指为真心之影像，毕竟影是形生，像随镜见，推不得是镜以外事。今欲却妄而完真，安得逃影而灭像乎？

佛氏言心无常，为无所住而生其心，念念生灭不停也。此儒者之所谓妄心也。而佛氏正以显此心之性空，妙理即谓之真如不动。此盖有见於流行，无见於主宰，以其常动而谓之不动，非真不动也。《中庸》曰：“苟不至德，至道不凝焉。”佛氏所缺者，至德也。公都子所言“性无善无不善”，“性可以为善，可以为不善”，“有性善有性不善”三说，总是一说。不观之佛书云：“性无善恶，能生善恶。”又云：“善恶同以心性为性，若断性恶，则断心性。”性不可断，故性善性恶皆不可断，既不可断，则是性有善恶也。若云“性本无性，性亦非性”，毕竟有箇生善生恶者在，则是可以为善，可以为不善也。

佛法先要人信心，盖佛法示人本是种种可疑。於此教人尽行夺下整身，跳入其中，岂不立地成佛？何必更假修为？若吾儒亦是穿衣吃饭，夏葛冬裘，见成道理，伸手便见，率之即是，体之即存。故不必言信，无疑非信；不必言悟，无修非悟。

释氏言宗心，言妄心，谓常住不动之真心为宗，缘起者为妄。其实所谓常住不动者，空而已矣；缘起而流行者，天地万物皆野马尘埃也。但不足以碍我空体，与空体截然不相粘合。吾儒则就此野马尘埃之中，流行而不失其则者

，乃是常住不动之真心，故其名则同，而所指实异也。

宗伯吴霞舟先生锺峦

吴锺峦字峦稚，号霞舟，武进人也。崇祯甲戌进士。先生弱冠为诸生，出入文社，讲会者四十余年，海内推为名宿。以贡教谕光州学。从河南乡举登第，时年已五十八矣。授长兴知县。阉人崔璘榷鹺，以属礼待郡县，先生不往。降绍兴照磨，量移桂林推官。南渡，陞礼部主事，未上而国亡。闽中以原官召之，上书言国事，时宰不悦。先生曰：“今日何等时？如某者更说一句不得耶？”出为广东副使。未行而国又亡。遁迹海滨，会时自浙至中左，建国以一旅奉之。二三人望，皆观望不出。先生曰：“吾等之出，未必有济；然因吾等之不出，而人心解体，何以见鲁、卫之士？亦惟以死继之而已。”起为通政使。及返浙海，先生以礼部尚书扈跸，所至录其士之秀者为弟子员，率之见于行朝。仆仆拜起，人笑其迂，先生曰：“此与陆君实舟中讲《大学》‘正心’章一例耳。”后退处补陀，闻渝洲事亟，先生曰：“昔者吾友李仲达死奄祸，吾尚为诸生，不得请死；吾友马君常死国难，吾为远臣，不得从死；闽事之坏，吾已辞行，不得骤死。吾老矣，不及此时此土，死得明白干净，即一旦疾病死，何以谢吾友，见先帝於地下哉？”复渡海入渝洲。辛卯八月末，于圣庙右庑设高座，积薪其下，城破，捧夫子神位，登座危坐，举火而卒，年七十五。

先生受业於泾阳，而于景逸、玄台、季思皆为深交，所奉以为守身法者，则淇澳《困思抄》也。在长兴五载，以为差足自喜者三事：一为子刘子弔丁长儒至邑，得侍杖履；一为九日登乌胆山；一为分房得钱希声。所谓道德文章山水，兼而有之矣。先生尝选时文名士品，择一时之有品行者，不满二十人，而某与焉。其后同处围城，执手恸哭，某别先生，行三十里，先生复棹三板追送，其语绝痛。薛谐孟传先生所谓“呜咽而赴四明山中之招者”，此也。呜呼！先生之知某如此，今抄先生学案，去之三十年，严毅之气，尚浮动目中也。

霞舟随笔

人生只君、亲两大本，凡日用应酬，宗族眷属，无不本于亲，本此之谓仁。凡践土食毛，事上临下，无不本于君，本此之谓义。

人只除了利根，便为圣贤，故喻利喻义，分别君子小人。小人所以喻利，只为遂耳目口鼻之欲，孟子所以说“养其小体为小人”。试想此天之所以与我者八字，直将此身立在千仞冈上，下视养口体物交物一班人，渺乎小哉！真螻蛄一世矣。

有伊尹之志则可仕，不则贪位慕禄之鄙夫而已矣，不可与事君也；有颜子之乐则可处，不则饱食闲居之小人而已矣，未足与议道也。

士大夫为盗贼关说者，是即盗贼，为倡优关说者，是即倡优。

或问：“当此之时，何以自处？”答云：“见危临难，大节所在，惟有一死。其他随缘俟命，不荣通，不丑穷，常养喜神，独寻乐处，天下自乱，吾身自治。《履》之九二：‘履道坦坦，幽人贞吉。’《象》曰：‘幽人贞吉，中不自乱也。’玩之可得守身法。”

当此之时，惟见危授命，是天下第一等事。不死以徇社稷，成败尚听诸天，非立命之学也。

当此之时，避世深山，亦天下第一等事。徼幸以就功名，祸福全听诸人，非保身之道也。

钱启新先生云：“后生小子，但有向上根器，须忘年以交，接引入道，不必罗致门下。”

张二无至京师，宜兴餽以人参，不受，宜兴不悦。二无告以筹边禦寇，宜兴谐之曰：“但主心一转，天下自治，他可置勿道也。”二无遂力求去。

颜壮其为孝廉时，里人有跪诉者。既去，移晷追还，为下一跪。里人骇问何故，曰：“顷汝下跪，我立而扶之，思此终觉不安，故跪还汝耳。”

友云：“求长生当除妄想。”曰：“求长生独非妄想耶？”

君子小人之辨，在人臣当泯其圭角，在人主当见得分明。

天地之间，只有阴阳二气，动静两端，循环不已，更无余事，此之谓《易》。天地间一切，目可得见，耳可得闻，言可得传，躬可得行者，皆道之用也，皆象也，数也。故圣人立象以尽意，极其数，遂定天下之变。然则圣人之意，其不可见乎？不可得而见，不可得而闻者，道之体也。立象而意尽於其中，故曰“君子之道费而隐”者，用也。隐者体，圣人惟恐人索之于隐，只言用不言体。《易》之六爻皆用也，故曰“用九”，曰“用六”。用九而六其体，故曰“见群龙无首”，天德不可为首，用六而九其体，故曰“利永贞”，以大终。

天地只有一乾，伏羲原初只有一画，坤之偶即一画而分之，非另有第二画也。

《坤》之中断处，正是坤之虚处，所以顺承天也。《乾》贯乎中矣，敬以直内，义以方外，一直撑天柱地，一方周徧四隅。中字从直从方口，可兼内外二义。

他卦之上，为极为变，惟《鼎》与《井》，终为成功。《井》以养民，《鼎》以养贤，《井》以水，《鼎》以火，水火饮食之道也。

故观喜怒哀乐未发时气象，须将喜怒哀乐发而不中节处克尽，才观得。

子贡闻道，颜子以下一人，只文章性道二语，括尽《中庸》费隐之旨。

问：“朝闻道，所闻何道？”答：“只看下句。”

入道者，当於天亲一脉不可伪为处竭情，此文介真实见道语。人情之同处，即本心。人谓随处体认天理，愚谓随处体贴人情。静虚二字上，不容加一道字，一念不起时，一物不着处，参得消息，当是朝闻。

人身常定常静常安，气息自调，每有意调息，反觉气息转粗，可见正助之害。

见危授命，不要害怕，见利思义，却要害羞。

事父母能竭其力，一生之力，无一毫不为父母用者，而今而后，吾知免夫，此力才竭。

君子一生，汲汲皇皇，只这一件事，故曰好学。

北辰是天之枢纽，中间些子不动处，仍不是不动，只动处还在元处。

今日会讲，各人须细细密察，为文学而来乎？为理学而来乎？为道学而来乎？为文学来，不过学业上讨些悟头，这不中用；为理学家，研究意义，亦是训诂学究伎俩，也不中用；为道学家，实践躬行，才有中用。这便是所安。又为先生而来乎？为圣贤而来乎？为自己而来乎？为先生而来，先生有出山时节，这靠不得；为圣贤而来，圣像有不悬时节，圣人之书有不对面时节，亦靠不得；为自己而来，立志在身心命，这才靠得。这便是所安。此是君子小人亲笔供状。

言顾行，行顾言，今人之言，大抵勦袭之言，今人之行，大抵趋逐之行，自己一毫不与其间，此之谓不相顾。

知只在心地上明白，不在义理见闻上夸张。

张二无云：“无谄无骄，未免在境上打点，自己未有实受用在。一经夫子指点，使觉本地风光，时时现前，非心地上打扫十分洁净，何以有此切磋琢磨？正是乐与好礼得力处。子贡见到此，直能因苗辨种，饮水知源，三百篇皆无字之经矣。故夫子许以言《诗》，告往知来，正与《大易》数往知来，不隔一线。”

二无云：“《诗》之为用，自闺房静好，以至郊庙登歌，其人自耕夫游女，以至荅臣哲后，其事自彙括虫鱼草木，以至感格天地神明，真是无隐不披，无远不届，却只人人一点不容已之思耳。思起处，原无邪，缘染而后有邪，只用此无缘染之思，抽引不尽，何止充天塞地？”

心本是仁，非是二物，私欲引去，心便违仁，私欲既无，心原是仁。

郎中华凤超先生允诚

华允诚字汝立，别号凤超，无锡人。天启壬戌进士。授工部主事，告归。崇祯己巳，补任转员外郎，调兵部。上疏言：“国家罢设丞相，用人之职，吏

部掌之，阁臣不得侵焉。今次辅温体仁，冢臣闵洪学，同邑朋比，驱除异己，阁臣操吏部之权，吏部阿阁臣之意，庇同乡则保举逆案，排正类则逼逐讲官。”奉旨回话，因极言其罪状。又言：“王化贞宜正法，余大成在可矜。”上多用其言。体仁、洪学虽疏辨，无以难也。寻以终养归。南渡，起补吏部，署选司事，随谢去，在朝不满一月。改革后，杜门读《易》。越四年，有告其不羸发者，执至金陵，不屈而死。

先生师事高忠宪，忠宪殉节，示先生以末后语云：“心如太虚，本无生死。”故其师弟子之死，止见一义，不见有生死，所以云本无生死。若佛氏离义而言无生死，则生也为罔生，死也为徒死，纵能坐脱立亡，亦是弄精魂而已。先生居恒未尝作诗，蒙难之春，为二律云：“缅思古则企贤豪，海外孤臣噉雪毛，眼底兵戈方载路，静中消息不容毫。默无一事阴逾惜，愁有千端枕自高，生色千秋青史在，自余谁数却劳劳。振衣千仞碧云端，寿夭由来不二看，日月光华宵又旦，春秋迁革岁方寒。每争毫发留诗礼，肯逐波流倒履冠，应尽只今祈便尽，不堪回首问长安。”是亦知死之一证也。

中书陈几亭先生龙正

陈龙正字惕龙，号几亭，浙之嘉善人。崇祯甲戌进士。授中书舍人。戊寅，荧惑守心，先生一言“民间死罪，细求疑情”，一言“辅臣不专票拟，居恒则位置六卿，有事则谋定大将。”己卯十月，彗星见，先生进言曰：“事天以实不以文，臣更进之曰：事天以恒不以暂。何为实？今日求言恤刑之实是也。何言恒？自今以后弗忘此求言恤刑之心也。”其年十一月，上将郊天，先生请正郊期。“古帝王郊天，不用至日，《家语》孔子对定公曰：‘周之始郊，其月以日至，其日以上辛。’《郊特牲》曰：‘郊之用辛也，周之始，郊日以至。’王肃曰：‘周之郊祭于建子之月也。用辛日者，以冬至阳气新用事也。’臣谨按上辛，谓日至之月，第一辛日，如冬至在十一月下旬，则用仲辛，冬至在十一月初旬，本月无辛，则用十月下旬。如崇祯十二年十一月二十八日辛巳冬至，宜十八日辛未郊也。”上命诸臣议。先生又上《郊祀攷辨》，上从之，以辛巳南郊。明年乞休，不允。壬午上言：“勦寇不在兵多，期於简练，歼渠非专恃勇，藉于善谋。所云招抚之道，则更有说，曰解散，曰安插。解散之法，仍属良将，安插之法，专委有司。贼初淫杀，小民苦贼而望兵，兵既无律，民反畏兵而从贼，至於民之望贼，而中原不可收拾矣。”及垦荒之议起，先生曰：“金非财，惟五穀为财。兴屯不足以生穀，惟垦荒可以生穀。起科不可以垦荒，惟不起科可以垦荒。五穀生则加派可罢，加派罢然后民生可安。”上以先生疏付金之俊议之。甲申正月，左迁南京国子监丞。国变后，杜门著书。未几卒。先生师事吴子往志远、高忠宪，留心当世之务，故以万物一体为宗

，其后始湛心于性命，然师门之旨又一转矣。

## 学言

最初最简最尽，一尽于太极，再尽于阴阳，三以下不能无遗矣。羲画最尽，发挥其最初也。后圣有言，皆发挥於图画之后者也，故曰：“言不尽意。”圣人欲使反其初，观其尽者，又曰：“予欲无言。”人心惟寂然不动，斯太极矣乎？寂无不藏，感无不通，彼空虚者，其以为有，不能生阴阳万物之太极也。质无常存，气无常分，开非始有，混非终无，有无从不相离，故不言二之。是以言之有无二，视天下之物无不二，人我二矣，心亦二矣，体用二矣，切而生死亦二，浮而得丧毁誉亦二，二之所从来远矣。

日无定中，月无定满，人无定强，方至即行，长极即消，斯须不得留，留则有息矣。人形气不得不衰也，心不得不自强也。形气似月，心似日。

天地自不满，生天地之中者畴能满？诸山川无全吉，人形无全美，世福无全享，极之唐、虞，不能使朝无孔壬，野无矜人，古今亦无全治，惟尧、孔心德居其全尔。不可全者物，而众求之，可全者德，而莫之求，惑矣夫！

天授人性，其有形以后，天人疏而亲，隔而通之际乎？天，主上也；人，臣庶也，性，职事也。奉职循理，谓之忠良，旷厥职而朝夕致礼焉，明主闻之，以为忠乎？媚乎？

止者心之常，艮背亦止，行庭亦止；静者太极之常，生阴亦静，生阳亦静。主静者，艮止之义乎？心合于艮之谓太极矣！

心载性而宰身，然性视心则心奇矣，惟性最庸，故学不从心而从性。身视心则心微矣，惟身斯显，故学不本正而本修。其从性也，照异端之病也；其本修也，坊百世之逃也。

返百虑於何虑，学问之道；不知其道，反益其虑。化有事为无事，经济之道；不知其道，反生其事。

睹闻道以无妄念为候。妄念因于嗜欲，嗜欲因於有身。嗜欲无味，无足想矣；物物有然，无容想矣。忽若有见，而念起不禁者，悟与？思诚者，自反之谓也。主于自得，不期诚而诚，主于得名，不期伪而伪。

不信天则学无柄，小毁小誉，小得小失，目前相遇，莫不旁皇焉。学至於惟有天知，则陟降于帝庭，与太极存矣；功至於惟有天知，则朝市屡变，传家之事不变矣。一得焉，恐人不知；微劳焉，恐人不感，是诚何心哉？

凡人者，自为一人而已矣；仁人者，天下之心。心觉一身之痾痒，仁人觉天下之痾痒。觉之故安之。未能安天下，且安目前，无安之之权，且使有权者动念于求安。安之心不可不自我存，安之绩不必自我成。

法今传后，其与人为善之心乎？天下法之，天下皆善人矣；后世传之，后

世皆善人矣。舜之所乐，其在兹乎？我可法，我可传，则品尊而名贵，是虽有懿行，犹己私也，去乡人几何？忧不如舜，忧不能使天下后世同归于善也，诘忧无舜之令名。

司马徽有言，“识时务者，在乎俊傑。”天下先务，时时各异，孰为大本？孰为大端？溯观往事，人所既为，我则瞭焉。方当吾世，从何入手？而茫然不识者，皆是也。

取四三年来之治机，治今之天下，未必合者，而况远昔哉！

成心之去难矣哉，成心之害深矣哉，一怀成心，所观得失，皆不复中，非必爱之憎之也。力除爱憎，设为虚衷，而成心隐隐据其中而主之，我自以不关成心也，其实推之不能去也。

立言有六禁：不本至诚勿言，无益于世勿言，损益相兼勿言，后有流弊勿言，往哲已言勿袭言，非力所及勿轻言。

我与天下后世之感通，犹两人相覩尔。我爱彼，彼亦爱我否？即覩面交疏，我惟见有身，天下亦乌知有我？乡人之所以草木同腐也。我孜孜为后世计，后世孰能忘之？圣贤所以长生于人心也。

有明之盛，道至醇深者，薛、高二子而已。薛子危而免，高子遂及。不以时耶？不以爵耶？宋六子，其一不受爵，其五不居高爵。

国朝人才，自王文成而下，无若杨忠愍，养其身以有为，六律可明可制。

问三杨，曰：“文贞德业最盛，孳孳为民，无赫赫功，是足贵也。”弘治三臣，曰：“弇州记允矣。”周忠介，曰：“介矣哉！手缩铨衡，居不蔽风雨，田数十亩，其死也，则几伤勇乎？其有耻不与党之心乎？规免而忠介不免，命也夫。”问杨忠烈，曰：“烈矣哉！然激寺祸者，夫夫也。自昔狐鼠以格主去，以慧术去，有一疏显攻之而去者乎？不去祸斯烈矣。”

上士贞其身，移风易俗；中士自固焉尔矣；下士每遇风俗，则身为之移。

尧、舜以来，只说教字，从不曾说着学，至傅说乃极说个学之益出来。尼、思以前，只说性字，从不曾说着理。至孔子方言“穷理”，孟子又云“心所同然者理”，说个理字出来。此二字，便为千万世宗主。

言生生，可以该冲漠无朕；言冲漠无朕，或反以晦生生。尽有恬静之士，谈及民生利病，即悄然不顾，非惟不顾，且将阻人。盖其恬静中，与世间痛痒全相隔断。岂知所谓冲漠无朕，正欲于一相不立之处，体认出万物一体端倪耶！若人我隔绝，则其养高习静，反隐隐养成一段杀机。古来那有此秦、越学问？今日言学，只提箇生字。

学者须得为万世开太平意思，方是一体，方有隐居工夫。不然，一生巖居川观，岂便无事可做？但云独善其身，亦觉与世隔绝。须识独善中，原有兼善

事业，但目前不甚著明，只观百世而下，所法所传，总是尧、舜、仲尼意思。大行穷居，当时事业，略有分别，久久决无分别。有分别之日短，无分别之运长。念头从万物一体处起，工夫只在修身。

“天地之大德曰生”，“人皆有不忍人之心”，此二语是孔、孟提出道学大原，恐人不知如何用力，所以又说“明明德”许多条目。然只看“欲明明德於天下”一句，已将念头工夫合总说完。后世学问，不本诸好生之心，许多清高静寂，长厚俭朴，一切盛德芳名，都只从一身上起，纵做得完完全全，无些子破绽，终非知道。无他，念头起于自身，工夫反在外面，总只颠倒了。

一部《论语》，皆说学问事，惟是知也，直指出心体来。皆说做工夫事，惟天何言哉，直指出道体来。皆说生前事，惟朝闻夕可，直指出到头结果处来。说心体，明是不倚见闻矣，终不教人废学问；说道体，明是节节现成矣，终不教人不做工夫；说到头结果，明是心同太虚，事业皆浮云矣，终不教人虚想像死后光景。步步踏实，乃得绝尘而奔。斯人为徒，乃得侔天而游。味此三则，任是特地灵慧，无碍辩才，劈空提醒，未有出於其外者也。异端拈出神奇妙理，在圣人止是平常；异端喝出惊怖大事，在圣人止是作息。故使惊者不解，解者不惊。

“在人身，如何是天载？”曰：“不思而得，不勉而中，此人身中无声无臭处也。但于义理熟之，莫从天载上虚想，要犯好知不好学之蔽。”

所性分定，人人尽然。仁义礼智根于心，惟君子能之。栽植非一日矣，若以不加损独归君子，便不识所性。

曾子传一贯，不言一贯，而言絜矩，其义一也。在道则言一贯，在天下则言絜矩，此矩即“从心所欲”之矩。圣人不必言絜，絜之则是忠恕，其於学者最有把捉。汤、武反之，亦是絜矩。

道一而已矣，中一而已矣，中不可见，见之于和。自昔圣人之作用，举八元，屏四凶，皆和也。何事是中？惟和则发挥出中字来。中无可言，言之以庸。自昔圣人之日用，勉不足，慎有余，皆庸也。何物是中？惟庸则形状出中字来。博厚高明，结以天之所以为天不及地也；溥博渊泉，结以配天不及地也；知化育，结以浩浩其天不及地也。无他，天一而已矣，地止是天中之凝聚处，在彼则观和与庸而中见，在此则言天而地见，指点之法，相反而通。

大舜所至成都，孔、孟育英才，太丘、幼安之徒，乡里薰其德，士善其身，未有以独善终者也。对天下而云耳，德不孤，人必有以应我，善无独，我必有以成人。

朱子知行并进，何尝不重觉悟？只似多却推驳象山一番。然非自为，为后世也。象山立身实无可议，阳明大类之，无忝躬行君子，只多却推驳朱子一番



。颜、曾、木、卜，同在圣门，亲领德旨，其用功得力处，何尝不小异？使当时必欲相同，亦成聚讼矣。大抵学问，只怕差，不怕异。入门不妨异，朝闻夕可归宿必同。用力不妨异，设诚致行，起念必同。

问：“圣贤效法天地，亦有时拗过天地否？”曰：“夷、齐不食周粟，当时天运悉已归周，两人欲以只身撑住乾坤。元时，上天命之入主中国，而金华四子没身泉壤。一则拗之於天运之初迁，一则拗之於天运之久定，此太极之不随阴阳者，故人心为太极。”

孔子忧学之不讲，不知是如何讲法？孟子直发挥出来，有箇详说，有个反说。详即如今辩论，反则是体认天理，躬行亦反说也，默识亦反说也。古人辩论，惟恐体认或误，故须辩之。今人虽反说到至精至微处，只是说话。然则且莫讲学，先体贴孔、孟讲说二字。

理欲并窍於人心，饥食渴饮，非其一端乎？知味得正，斯理矣；甘而失正，或醉饱溢量，斯私欲矣。一事一念莫不有利善介于其间。危如之何？凡言危者，得失存亡之关也，若以私欲为人心，则已失已亡，岂直危而已哉？道心即人心之得其正者，与不正止争些子，非必如一黑一白，相反而易辨也，故曰“惟微”。

## 卷六十二 戴山学案

### 前言

今日知学者，大概以高、刘二先生，并称为大儒，可以无疑矣。然当《高子遗书》初出之时，羲侍先师於舟中，自禾水至省下，尽日翻阅。先师时摘其闡入释氏者以示羲。后读先师《论学书》，有答韩位云：“古之有朱子，今之有忠宪先生，皆半杂禅门。”又读忠宪《三时记》，谓：“释典与圣人所争毫发，其精微处，吾儒具有之，总不出无极二字；弊病处，先儒具言之，总不出无理二字。其意似主于无，此释氏之所以为释氏也。”即如忠宪正命之语，本无生死，亦是佛语。故先师救正之，曰：“先生心与道一，尽其道而生，尽其道而死，是谓无生死。非佛氏所谓无生死也。”忠宪固非佛学，然不能不出入其间，所谓大醇而小疵者。若吾先师，则醇乎其醇矣。后世必有能辩之者。戊申岁，羲与恽日初同在越半年。日初，先师高第弟子，其时为《刘子节要》，临别拜於河浒，日初执手谓羲曰：“知先师之学者，今无人矣，吾二人宗旨不可不同。但於先师言意所在，当稍浑融耳。”羲盖未之答也。及《节要》刻成，緘书寄羲，曰：“子知先师之学者，不可不序。”嗟乎！羲岂能知先师之学者？然观日初《高刘两先生正学说》云：“忠宪得之悟，其毕生龟勉，祇重修持，是以乾知统摄坤能；先师得之修，其末后归趣，亟称解悟，是以坤能证入乾知。”夫天气之谓乾，地质之谓坤，气不得不凝为质，质不得不散为气

，两者同一物也。乾知而无坤能，则为狂慧；坤能而无乾知，则为盲修。岂有先后？彼徒见忠宪旅店之悟，以为得之悟，此是禅门路径，与圣学无当也。先师之慎独，非性体分明，慎是慎个何物？以此观之，日初亦便未知先师之学也。使其知之，则於先师言意所在，迎刃而解矣。此羲不序《节要》之意也。惜当时不及细论，负此良友。今所录，一依原书次第。先师著述虽多，其大概具是。学者可以无未见之恨矣。

忠端刘念台先生宗周

刘讳宗周，字起东，号念台，越之山阴人。万历辛丑进士。授行人。上疏言国本，言东林多君子，不宜弹射。请告归。起礼部主事，劾奄人魏忠贤、保姆客氏，转光禄寺丞。寻陞尚宝少卿，太仆少卿，疏辞，不允。告病回籍。起右通政，又固辞。内批为矫情厌世，革职为民。崇祯己巳，起顺天府尹。上方综核名实，群臣救过不遑，先生以为此刑名之术也，不可以治天下，而以仁义之说进，上迂阔之。京师戒严，上疑廷臣谋国不忠，稍稍亲向奄人。先生谓：“今日第一宜开示诚心，为济难之本，皇上以亲内臣之心亲外臣，以重武臣之心重文臣，则太平之业一举而定也。”当是时，小人乘时欲翻逆案，遂以失事者，牵连入之东林。先生曰：“自东林之以忠义着，是非定矣。奈何复起波澜？用贤之路，从此而穷。”解严后，上祈天永命疏：“上天重民命，则刑罚宜省，请除诏狱；上天厚民生，则赋敛宜缓，请除新饷。相臣勿兴大狱，勿赞富强，与有祈天永命之责焉。”上诘以军需所出，先生对曰：“有原设之兵，原设之饷在。”上终以为迂阔也。请告归。上复思之，因推阁员降诏，召先生入对文华殿。上问人才、粮饷、流寇三事，对曰：“天下原未尝乏才，止因皇上求治太急，进退天下士太轻，所以有人而无人之用。加派重而参罚严，吏治日坏，民生不得其所，胥化为盗贼，饷无从出矣。流寇本朝廷赤子，抚之有道，寇还为吾民也。”上又问兵事，对曰：“臣闻禦外亦以治内为本，此干羽所以格有苗也。皇上亦法尧、舜而已矣。”上顾温体仁曰：“迂哉！刘某之言也。”用为工部左侍郎。乃以近日弊政，反覆言之。谓：“皇上但下一尺之诏，痛言前日所以致贼之由，与今日不忍轻弃斯民之意，遣廷臣赉内帑，巡行郡国，为招抚使，以招其无罪而流亡者，陈师险隘，听其穷而自解归来，诛渠之外，犹可不杀一人，而毕此役也。”上见之大怒。久之而意解，谕以“大臣论事，须体国度时，不当效小臣图占地步，尽咎朝廷耳。”先生复言：“皇上已具尧、舜之心，惟是人心道心，不能无倚伏之机，出於人心，而有过不及者，授之政事之地，即求治而过，不免害治者有之，惟皇上深致意焉。”三疏请告，上允之。行至德州，上疏曰：“今日之祸，己巳以来酿成之也；后日之祸，今日又酿之矣。己巳之变，受事者为执政之异己，不难为法受恶，概寘之重

典；丙子之变，受事者为执政之私人，不难上下蒙蔽，使处分之顿异。自古小人与中官气谊一类，故天下有比中官之小人，必无合於君子之小人，有用小人之君子，终无党比中官之君子。八年之间，谁秉国成？臣不能为首辅温体仁解矣。”有旨革职为民。然上终不忘先生，临朝而叹，谓：“大臣如刘某，清执敢言，廷臣莫及也。”壬午起吏部左侍郎。先生以为天下治乱，决不能舍道而别有手援之法，一涉功利，皆为苟且。途中上书，以明圣学。未至，陞左都御史。召对，上问：“职掌安在？”对曰：“都察院之职，在于正己以正百僚，必其存诸中者，上可以对君父，下可质天下士大夫，而后百僚则而象之。至於责成，巡方其守务也，巡方得人，则吏治清，吏治清则民生安矣。”已又戒严，先生言：“皇上以一心为天地神人之主，镇静以立本，安详以应变，此第一义也。其施行次第，旌卢象昇，戮杨嗣昌。”上曰：“责重朕心，是也。请卹追戮，何与兵机事？”召对中左门。御史杨若侨言火器，先生劾之曰：“御史之言非也，迩来边臣於安攘禦侮之策，战守屯戍之法，概置不讲，以火器为司命，不恃人而恃器，国威所以愈顿也。”上议督抚去留，先生对：“请自督师范志完始，志完身任三协，平时无备，任其出入，今又借援南下，为脱卸计，从此关门无阻，决裂至此。”上曰：“入援乃奉旨而行，何云脱卸？”先生对：“十五年来，皇上处分未当，致有今日败局，乃不追原祸始，更弦易辙，欲以一切苟且之政，牵补罅漏，非长治之道也。”上变色曰：“从前已不可追，今日事后之图安在？”先生对：“今日第一义，在皇上开诚布公，先豁疑关，公天下以为好恶，则思过半矣。”上曰：“国家败坏已极，如何整顿？”先生对：“近来持论者，但论才望，不论操守。不知天下真才望，出於天下真操守。自古未有操守不谨，而遇事敢前者；亦未有操守不谨，而军士畏威者。”上曰：“济变之日，先才而后守。”先生对：“以济变言，愈宜先守，即如范志完操守不谨，用贿补官，所以三军解体，莫肯用命。由此观之，岂不信以操守为主乎？”上始色解。先生更端曰：“皇上方下诏求言，而给事中姜燠、行人司副熊开元，以言得罪，下之诏狱。皇上度量卓越，如臣某累多狂妄，幸宽斧鑕。又如词臣黄道周，亦以戆直获宥。二臣何独不蒙一体之仁乎？”上曰：“道周有学有守，岂二臣可比？”先生对曰：“二臣诚不及道周，然朝廷待言官有体，即有应得之罪，亦当敕下法司定之，遽寘诏狱，终於国体有伤。”上怒曰：“朕处一二言官，如何遂伤国体？假有贪赃坏法，欺君罔上，俱可不问乎？”先生对：“即皇上欲问贪赃坏法，欺君罔上者，亦不可不付之法司也。”上大怒曰：“如此偏党，岂堪宪职？候旨处分。”先生谢罪。文武班行各申救，遂革职归。

南渡，起原官。先生上言：“今日宗社大计，舍讨贼复仇，无以表陛下渡

江之心。非陛下决策亲征，亦何以作天下忠臣义士之气？江左非偏安之业，请进图江北。凤阳号称中都，东扼徐、淮，北控豫州，西顾荆、襄，而南去金陆不远，亲征之师，驻蹕於此，规模先立，而后可言政事。”一时乱政，先生无不危言。阁臣则劾马士英，勋臣则劾刘孔昭，四镇则劾刘泽清、高傑。先生本无意於出，谓：“中朝之党论方兴，何暇图河、洛之贼？立国之本计已疏，何以言匡扶之略？”当是时，奸人虽不利先生，然耻不能致先生，反急先生之一出。马士英言先生“负海内重名，自称草莽孤臣，不书新命，明示以不臣也。”朱统鑣言先生“请移蹕凤阳，凤阳，高墙之所，盖欲以罪宗处皇上。”四镇皆言先生“欲行定策之诛，意在废立”。先生在丹阳僧舍，高傑、刘泽清遣刺客数辈迹之，先生危坐终日，无惮容，客亦心折而去。诏书敦迫再三，先生始受命。寻以阮大铖为兵部侍郎，先生曰：“大铖之进退，江左之兴衰系焉。”内批：“是否确论？”先生再疏请告，予驰驿归。先生出国门，黄童白叟聚观叹息，知南都之不能久立也。浙省降，先生恸哭曰：“此余正命之时也。”门人以文山、叠山、袁闳故事言，先生曰：“北都之变，可以死，可以无死，以身在削籍也。南都之变，主上自弃其社稷，仆在悬车，尚曰可以死，可以无死。今吾越又降，区区老臣，尚何之乎？若曰身不在位，不当与城为存亡，独不当与土为存亡乎？故相江万里所以死也，世无逃死之宰相，亦岂有逃死之御史大夫乎？君臣之义，本以情决，舍情而言义，非义也。父子之亲，固不可解于心，君臣之义，亦不可解于心。今谓可以不死而死，可以有待而死，死为近名，则随地出脱，终成一贪生畏死之徒而已矣。”绝食二十日而卒，闰六月八日，戊子也，年六十八。

先生起自孤童，始从外祖章颖学，长师许敬菴，而砥砺性命之友则刘静之、丁长孺、周宁宇、魏忠节、先忠端公、高忠宪。始虽与陶石梁同讲席，为证人之会，而学不同。石梁之门人，皆学佛，后且流於因果。分会于白马山，羲尝听讲。石梁言一名臣转身为马，引其族姑证之。羲甚不然其言，退而与王业洵、王毓著推择一辈时名之士，四十余人，执贽先生门下。此四十余人者，皆喜闢佛，然而无有根柢，於学问之事，亦浮慕而已，反资学佛者之口实。先生有忧之，两者交讥，故传先生之学者，未易一二也。先生之学，以慎独为宗，儒者人人言慎独，唯先生始得其真。盈天地间皆气也，其在人心，一气流，诚通诚复，自然分为喜怒哀乐、仁义礼智之名，因此而起者也。不待安排品节，自能不过其则，即中和也。此生而有之，人人如是，所以谓之性善，即不无过不及之差，而性体原自周流，不害其为中和之德。学者但证得性体分明，而以时保之，即是慎矣。慎之工夫，只在主宰上，觉有主，是曰意，离意根一步，便是妄，便非独矣。故愈收敛，是愈推致，然主宰亦非有一处停顿，即

在此流行之中，故曰“逝者如斯夫！不舍昼夜”。盖离气无所为理，离心无所为性。佛者之言曰：“有物先天地，无形本寂寥，能为万象主，不逐四时凋。”此是其真赃实犯。奈何儒者亦曰“理生气”，所谓毫釐之辨，竟亦安在？而徒以自私自利，不可以治天下国家，弃而君臣父子，强生分别，其不为佛者之所笑乎？先生大指如是。此指出真是南辕北辙，界限清楚，有宋以来，所未有也。识者谓五星聚奎，濂、洛、关、闽出焉；五星聚室，阳明子之说昌；五星聚张，子刘子之道通，岂非天哉！岂非天哉！

## 语录

湛然寂静中，当见诸缘就摄，诸事就理，虽簿书鞅掌，金革倥偬，一齐具了，此静中真消息。若一事不理，可知一心忙乱在。用一心，错一心，理一事，坏一事，即竖得许多功能，亦是沙火不成团，如吃饭穿衣，有甚奇事？才忙乱，已从脊梁过。学无本领，漫言主静，总无益也。

知行自有次第，但知先而行即从之，无间可截，故云一。后儒喜以觉言性，谓一觉无余事，即知即行，其要归于无知。知既不立，一亦难言。噫！是率天下而禅也。

有不善未尝不知，是谓良知；知之未尝复行也，是谓致知。盈天地间皆道也，学者须自择乎中庸。事之过不及处，即为恶事，则念之有倚著处，即为恶念。择言非择在事上，直证本心始得。《识仁》一篇，总是状仁体合下如此，当下认取活泼地，不须着纤毫气力，所谓我固有之也。然诚敬为力，乃是无着力处，盖把持之存，终属人伪，诚敬之存，乃为天理。只是存得好，便是诚敬。存，正是防检，克己是也；存，正是穷索，择善是也。若泥不须防检穷索，则诚敬之存，当在何处？未免滋高明之惑。（以上庚申前录。）

凡人一言过，则终日言皆婉转而文此一言之过；一行过，则终日行皆婉转而文此一行之过。盖人情文过之态如此，几何而不堕禽兽也！

日用之间，漫无事事，或出入闺房，或应接宾客，或散步回廊，或静窥书册，或谈说无根，或思想过去未来，或料理药饵，或拣择衣饮，或诘童仆，或量米盐，恁他捱排，莫可适莫。自谓颇无大过，杜门守拙，祸亦无生。及夫时移境改，一朝患作，追寻来历，多坐前日无事甲里。如前日妄起一念，此一念便下种子，前日误读一册，此一册便成附会。推此以往，不可胜数，故君子不以闲居而肆恶，不以造次而违仁。（以上癸亥）

此心放逸已久，才向内，则苦而不甘，忽复去之。总之未得天理之所安耳。心无内外，其浑然不见内外处，即天理也。先正云：“心有所向，便是欲。”向内向外，皆欲也。

释氏之学本心，吾儒之学亦本心，但吾儒自心而推之意与知，其工夫实地

，却在格物，所以心与天通。释氏言心，便言觉，合下遗却意，无意则无知，无知则无物。其所谓觉，亦只是虚空圆寂之觉，与吾儒体物之知不同；其所谓心，亦只是虚空圆寂之心，与吾儒尽物之心不同。象山言心，本未尝差，到慈湖言无意，分明是禅家机轴，一盘托出。

道本无一物可言，若有一物可言，便是碍膺之物；学本无一事可着，才有一事可着，便是贼心之事。如学仁便非仁，学义便非义，学中便非中，学静便非静，止有诚敬一门，颇无破绽。然认定诚敬，执着不化，则其为不诚不敬也，亦已多矣。夫道即其人而已矣，学如其心而已矣！

此心绝无凑泊处，从前是过去，向后是未来，逐外是人分，搜裹是鬼窟，四路把绝，就其中间不容发处，恰是此心真凑泊处。此处理会得分明，则大本达道，皆从此出。

心无物累，便是道，莫於此外更求道，此外求道妄也。见为妄见，思为妄思，有见与思，即与消融去，即此是善学。（以上乙丑丙寅。）

延平教人“看喜怒哀乐未发时作何气象？此学问第一义工夫。”未发时有何气象可观？只是查检自己病痛到极微密处，方知时虽未发，而倚着之私，隐隐已伏；才有倚着，便易横决。若於此处查考分明，如贯虱车轮，更无躲闪，则中体恍然在此，而已发之后，不待言矣。此之谓善观气象者。

问：“未发气象，从何处看入？”曰：“从发处看入。”“如何用工夫？”曰：“其要只在慎独。”问：“兼动静否？”曰：“工夫只在静，故云主静立人极，非偏言之也。”“然则何以从发处看入？”曰：“动中求静，是真静之体；静中求动，是真动之用。体用一原，动静无端，心体本是如此。”（以上戊辰。）

动中有静，静中有动者，天理之所以妙合而无间也。静以宰动，动复归静者，人心之所以有主而常一也。故天理无动无静，而人心惟以静为主。以静为主，则时静而静，时动而动，即静即动，无静无动，君子尽性至命之极则也。

游思妄想，不必苦事禁遏。大抵人心不能无所用，但用之於学者既专，则一起一倒，都在这里，何暇及一切游思妄想？即这里处不无间断，忽然走作，吾立刻与之追究去，亦不至大为扰扰矣。此主客之势也。（以上甲戌。）

正帝当时，切忌又起炉灶。

无事时得一偷字，有事时得一乱字。

程子曰：“无妄之谓诚，无妄亦无诚。”

心以物为体，离物无知，今欲离物以求知，是张子所谓反镜索照也。然则物有时而离心乎？曰：“无时非物。”心在外乎？曰：“惟心无外。”

独字是虚位，从性体看来，则曰莫见莫显，是思虑未起，鬼神莫知也；从

心体看来，则曰十目十手，是思虑既起，吾心独知时也。然性体即在心体中看出。

心之官则思，思曰睿，睿作圣。性之德曰诚，诚者不勉而中，不思而得，从容中道，圣人也。此心性之辨也。故学始於思，达於不思而得。又曰：“诚者，天之道也；思诚者，人之道也。”

“致知在格物，《中庸》明有疏义曰：‘明善是也。’然《中庸》言五者之目，而《大学》止言格致，不言所以格且致者，何也？”曰：“此五者之目，已括《大学》二字内，此真言其所谓道耳。故曰‘如切如磋者，道学也。’此格物之功也。”

人心惟危，道心惟微，道心即在人心中看出，始见得心性一而二，二而一。然学者工夫不得不向危处做起，是就至粗处求精，至纷处求一，至偏倚处求中也。

（择善固执，正是从气质上拣择德性来，所以至精。）

才认己无不是处，愈流愈下，终成凡夫；才认己有不是处，愈达愈上，便是圣人。

独体只是个微字，慎独之功，亦只在於微处下一着子，总是一毛头立不得也，故曰“道心惟微”。心一也，合性而言，则曰仁；离性而言，则曰觉。觉则仁之亲切痛痒处，然不可以觉为仁，正谓不可以心为性也。又统而言之，则曰心；析而言之，则曰天下、国家、身、心、意、知、物。惟心精之合意知物，粗之合天下国家与身，而后成其为觉。若单言心，则心亦一物而已。凡圣贤言心，皆合八条目而言者也，或止合意知物言。惟《大学》列在八目之中，而血脉仍是一贯，正是此心之全谱，又特表之曰“明德”。

《大学》之言心也，曰忿懣、恐惧、好乐、忧患而已。此四者，心之体也。其言意也，则曰好好色，恶恶臭。好恶者，此心最初之机，即四者之所自来，故意蕴於心，非心之所发也。又就意中指出最初之机，则仅有知善知恶之知而已，此即意之不可欺者也。故知藏於意，非意之所起也。又就知中指出最初之机，则仅有体物不遗之物而已，此所谓独也。故物即是知，非知之所照也。

《大学》之教，一层切一层，真是水穷山尽，学问原不以诚意为主，以致良知为用神者。

有善有恶者心之动，好善恶者意之静，知善知恶者是良知，有善无恶者是物则。

一性也，自理而言，则曰仁义礼智；自气而言，则曰喜怒哀乐。一理也，自性而言，则曰仁义礼智；自心而言，则曰喜怒哀乐。

或曰：“君子既常戒惧於睹闻矣，又必及其所不睹闻，方是须臾不离道否

？”曰：“如此则是判成两片矣。且人自朝至夕，终无睹闻不着时，即后世学者，有一种瞑目杜聪工夫，亦是禅门流弊，圣学原无此教法。”

无极而太极，独之体也。动而生阳，即喜怒哀乐未发谓之中，静而生阴，即发而皆中节谓之和。才动於中，即发於外，发於外，则无事矣，是谓动极复静，才发於外，即止於中，止於中，则有本矣，是谓静极复动。一动一静，互为其根，分阴分阳，两仪立焉。若谓有时而动，因感乃生，有时而静，与感俱灭，则性有时而生灭矣。盖时位不能无动静，而性体不与时位为推迁，故君子戒惧於不睹不闻，何时位动静之有？

问：“人心既无喜怒哀乐时，而藏发总一机矣，若夫气机之屈伸，毕竟有寂感之时。寂然之时，四者终当冥於无端；感通之时，四者终当造於有象。则又安得以未发为动，而已发反为静乎？”曰：“性无动静者也，而心有寂感，当其寂然不动之时，喜怒哀乐未始沦于无，及其感而遂通之际，喜怒哀乐未始滞于有。以其未始沦于无，故当其未发，谓之阳之动，动而无动故也；以其未始滞于有，故及其已发，谓之阴之静，静而无静故也。动而无动，静而无静，神也，性之所以为性也；动中有动，静中有静，物也，心之所以为心也。”

体认亲切法：身在天地万物之中，非有我之得私；心在天地万物之外，非一膜之能囿。通天地万物为一心，更无中外可言；体天地万物为一本，更无本心可觅。（以上丙子京邸。）

先生有诗云：“只卷圆相形容似，才点些儿面目肥。”即此可以辨儒、释。

或曰：“慎独是第二义，学者须先识天命之性否？”曰：“不慎独，又如何识得天命之性？”

只此喜怒哀乐而达乎天地，即天地之寒暑灾祥达乎万物，即万物之疾痛痾痒。

伊、洛拈出敬字，本《中庸》戒慎恐惧来，然敬字只是死工夫，不若《中庸》说得有着落。以戒慎属不睹，以恐惧属不闻，总只为这些子讨消息，胸中实无个敬字也。故主静立极之说，最为无弊。

小人只是无忌禅，便结果一生。至《大学》止言闲居为不善耳，闲居时有何不善可为？只是一种懒散精神，漫无着落处，便是万恶渊藪，正是小人无忌惮处，可畏哉！

阳明先生言良知，即物以言知也。若早知有格物义在，即止言致知亦得。朱子言独知，对覩闻以言独也。若早知有不睹不闻义在，即止言慎独亦得。

离独一步，便是人伪。

主静之说，大要主於循理。然昔贤云道德，言动，皆翕聚为主，发散是不



得已事。天地万物皆然，则亦意有专属，正黄药止儿啼，是方便法也。

喜怒哀乐，虽错综其文，实以气序而言。至穀而为七情，曰喜怒哀惧爱恶欲，是性情之变，离乎天而出乎人者，故纷然错出而不齐。所为感於物而动，性之欲也。七者合而言之，皆欲也。君子存理遏欲之功，正用之於此。若喜怒哀乐四者，其发与未发，更无人力可施也。

后人解中和，误认是七情，故经旨晦至今。

古人恐惧二字，尝用在平康无事时，及至利害当前，无可回避，只得赤体承当。世人只是倒做了。

九容，分明画出有道形容气象，然学者一味学不得，吾病其徇外而为人也。

本体只是这些子，工夫只是这些子，并这些子仍不得分此为本体，彼为工夫。既无本体工夫可分，则亦并无这些子可指。故曰“上天之载，无声无臭”，至矣。（以上丙子《独証编》）

盈天地间一气而已矣。有气斯有数，有数斯有象，有象斯有名，有名斯有物，有物斯有性，有性斯有道，故道其后起也。而求道者，辄求之未始有气之先，以为道生气，则道亦何物也，而遂能生气乎？

或曰：“虚生气。”夫虚即气也，何生之有？吾遯之未始有气之先，亦无往而非气也。当其屈也，自无而之有，有而未始有；及其伸也，自有而之无，无而未始无也。非有非无之间，而即有即无，是谓太虚，是谓太极。

天者，万物之总名，非与物为君也；道者，万器之总名，非与器为体也；性者，万形之总名，非与形为偶也。

一心也，而在天谓之诚，人之本也；在人谓之明，天之本也。故人本天，天亦本人。离器而道不可见，故道器可以上下言，不可以先后言。有物先天地，异端千差万错，从此句来。一气之变，杂然流行，类万物而观，人亦物也。而灵者不得不灵，灵无以异于蠢也。故灵含蠢，蠢亦含灵；类万形而观，心亦体也。而大者不得不大，大无以分於小也。故大统小，小亦统大。

人心径寸耳，而空中四达，有太虚之象。虚故生灵，灵生觉，觉有主，是曰意。此天命之体，而性道教所从出也。

（觉有主，是先生创见。）

天枢转於於穆，地轴互於中央，人心藏於独觉。

理即是气之理，断然不在气先，不在气外。知此，则知道心即人心之本心，义理之性，即气质之本性，千古支离之说，可以尽扫。而学者从事于入道之路，高之不堕于虚无，卑之不沦于象数，道术始归于一乎？

天命流行，物与无妄，言实有此流行之命，而物物付畀之，非流行之外

，另有个无妄之理。

乾坤合德而无为，故曰“一阴一阳之谓道”，非迭运之谓也。至化育之功，实始乎继体之长子，而长女配之，成乎少男，而少女配之。故曰：“继之者善也，成之者性也。”今曰“继静而动”，亦非心。以斯知人心之独体，不可以动静言，而动静者，其所乘之位也，分明是造化之理。

心无善恶，而一点独知，知善知恶。知善知恶之知，即是好善恶恶之意，好善恶恶之意，即是无善无恶之体，此之谓无极而太极。意者心之所存，非所发也。或曰：“好善恶恶，非所发乎？”曰：“意之好恶，与起念之好恶不同。意之好恶，一机而互见；起念之好恶，两在而异情。以念为意，何啻千里！”

自濂溪有主静立极之说，传之豫章、延平，遂以“看喜怒哀乐未发以前气象”为单提口诀。夫所谓未发以前气象，即是独中真消息，但说不得前后际耳。盖独不离中和，延平姑即中以求独体，而和在其中，此慎独真方便门也。后儒不察，谓“未发以前，专是静寂一机”，直欲求之思虑未起之先，而曰“既思即是已发”，果然心行路绝，语言道断矣。故朱子终不取延平之说，遂专守程门主敬之法以教学者。特其以独为动念边事，不为无弊。至湖南中和问答，转折发明，内有以心为主，则性情各有统理，而敬之一字，又所以流贯乎动静之间，庶几不谬於慎独之说，最后更以察识端倪为第一义为误，而仍归之涵养一路。可为善学延平者，然终未得《中庸》本旨。

阳明子言良知，每谓“个个人心有仲尼”，至於中和二字，则反不能信，谓“必慎独之后，方有此气象。”岂知中和若不是生而有之，又如何养成得？中只是四时之中气，和只是中气流露处，天若无中气，如何能以四时之气相禅不穷？人若无中气，如何能以四端之情相生不已？故曰：“哀乐相生，循环无端，正目而视之，不可得而见，倾耳而听之，不可得而闻，戒惧於所不睹闻。”其旨一也。

性情之德，有即心而见者，有离心而见者。即心而言，则寂然不动，感而遂通，当喜而喜，当怒而怒，哀乐亦然。由中道和，有前后际，而实非判然分为二时。离心而言，则维天於穆，一气流行，自喜而乐，自乐而怒，自怒而哀，自哀而复喜。由中道和，有显微际，而亦截然分为两在。然即心离心，总见此心之妙，而心与性不可以分合言也。故寂然不动之中，四气实相为循环，而感而遂通之际，四气又迭以时出，即喜怒哀乐之中，各有喜怒哀乐焉。如初喜属喜，喜之畅属乐，喜之敛属怒，喜之藏属哀，余仿此是也。又有遂感而见者，如喜也而溢为好，乐也而溢为乐，怒也而积为忿懣。一哀也而分为恐为惧，为忧为患，非乐而淫，即哀而伤。且阳德衰而阴惨用事，喜与乐之分数减

，而忿懣恐惧忧患之分数，居其偏胜，则去天愈远，心非其心矣。

阳明子曰：“语言正到快意时，便翕然能止截得；意气正到发扬时，便肃然能收敛得；嗜欲正到沸腾时，便廓然能消化得。此非天下之大勇不能。然见得良知亲切，工夫亦自不难。”愚谓：“语言既到快意时，自能继以止截；意气既到发扬时，自能继以收敛；嗜欲既到沸腾时，自能继以消化。此正一气之自通自复，分明喜怒哀乐相为循环之妙，有不待品节限制而然。即其间非无过不及之差，而性体原自周流，不害其为中和之德。学者但证得性体分明，而以时保之，则虽日用动静之间，莫非天理流行之妙，而於所谓良知之见，亦莫亲切於此矣。若必借良知为鉴察官，欲就其一往不返之势，皆一一逆收之，以还之天理之正，则心之与性，先自相讎，而杞柳桮棬之说，有时而伸也必矣。”

《中庸》言喜怒哀乐，专指四德而言，非以七情言也。喜，仁之德也；怒，义之德也；乐，礼之德也；哀，智之德也；而其所谓中，即信之德也。故自四者之存诸中言，谓之中，不必其未发之前，别有气象也。即即天道之元亨利贞，运于於穆者是也。此四者之发於外言，谓之和，不必其已发之时，又有气象也。即天道之元亨利贞，呈於化育者是也。惟存发总是一机，故中和浑是一性，如内有阳舒之心，为喜为乐，外即有阳舒之色，动作态度，无不阳舒者。内有阴惨之心，为怒为哀，外即有阴惨之色，动作态度，无不阴惨者。推之一动一静，一语一默，莫不皆然。此独体之妙，所以即微即显，即隐即见，即慎独之学，即中和，即位育，此千圣学脉也。

心意知物是一路，不知此外何以又容一念字？今心为念，盖心之余气也。余气也者，动气也，动而远乎天，故念起念灭，为厥心病，还为意病，为知病，为物病。故念有善恶，而物即与之为善恶，物本无善恶也。念有昏明，而知即与之为昏明，知本无昏明也。念有真妄，而意即与之为真妄，意本无真妄也。念有起灭，而心即与之为起灭，心本无起灭也。故圣人化念还心，要於主静。

心之官则思，一息不思，则官失其职。故人心无思，而无乎不思，绝无所谓思虑未起之时。惟物感相乘，而心为之动，则思为物化，一点精明之气，不能自主，遂为憧憧往来之思矣。又如官犯赃，乃溺职也。

思即是良知之柄。

知无不良，只是独知一点。

朱子以未发言性，仍是逃空堕幻之见。性者生而有之之理，无处无之。如心能思，心之性也；耳能听，耳之性也；目能视，目之性也；未发谓之中，未发之性也；已发谓之和，已发之性也。博而跃之，可使过颡；激而行之，可使在山。势之性也。

程子曰：“恶亦不可不谓之性。”如麟凤梟獍，其性之仁暴，皆生而有之。假令易梟獍而仁，易麟凤而暴，则非其性矣。水清则明，清之性也；水浊则暗，浊之性也。千古性学不明，只因将做一好题目看，故或拘于一处，或限於一时，而不能相通，以类万物之情，使性善之旨反晦。

性即理也，理无定理，理亦无理。

张子曰：“论性不论气不备，论气不论性不明。”是性与气，分明两事矣。即程子之见，亦近儻侗。凡言性者，皆指气质而言也。或曰：“有气质之性，有义理之性。”亦非也。盈天地间，止有气质之性，更无义理之性。如曰“气质之理”即是，岂可曰“义理之理”乎？

周天三百六十五度四分度之一，曰一岁，一周天。而天以一气进退平分四时，温凉寒燠，不爽其则。一岁如此，万古如此。即其间亦有愆阳伏阴，酿为灾祥之数，而终不易造化之大常。此所谓“大哉乾乎，刚健中正，纯粹精也。”

钟虚则鸣，叩之以大则大鸣，叩之以小则小鸣，以为别有一物主所以鸣者，非也。盈天地间，道理不过如此，正为虚而能应之理，物物皆然，非钟所得而私也。此可以明性体矣。

古今性学不明，只是将此理另作一物看，大抵臧三耳之说。佛氏曰“性空也”，空与色对，空一物也。老氏曰“性玄也”，玄与白对，玄一物也。吾儒曰“性理也”，理与气对，理一物也。佛、老叛理，而吾儒障於理，几何而胜之。

朱子於独字下补一知字，可为扩前圣所未发，然专以属之动念边事，何耶？岂静中无知乎？使知有间於动静，则不得谓之知矣。

心无存亡，但离独位便是亡。

满腔子皆恻隐之心，以人心八万四千毫窍，在在灵通，知痛痒也。只此知痛痒心，便是恻隐之心。凡乍见孺子感动之心，皆从知痛痒心一体分出来。朱子云：“知痛是人心，恻隐是道心。”太分析。恻隐是知痛表德。

慈湖宗无意，亦以念为意也，只是死念法，若意则何可无者？无意则无心矣。龙溪有“无心之心则体寂，无意之意则应圆”，此的传慈湖之衣钵也。文成云：“慈湖不免著在无意上。”则龙溪之说，非师门定本可知。若夫子之毋意，正可与诚意之说相发明，诚意乃所以毋意也，毋意者毋自欺也。（以上丁丑）

子绝四，毋意，圣人心同太虚，一疵不存，了无端倪可窥，即就其存主处，亦化而不有，大抵归之神明不测而已。自意而积成为我，才说得是私意，若竟以竟为私，是认念为意也。日用之间，动静云为，莫不各有自然之理，苟能

顺以应之，如饥食渴饮，夏葛冬裘，不起一见，则亦无往而非道矣。才起一见，便属我见，强我合道，动成两胖。

格物，是格其有善无恶之物。（以上戊寅。）

存其心，养其性，存得恰好处，便是痒。本是一个工夫，却须两句话说，正如宋人言“涵养须用敬，进学则在致知”。（己卯。）

人心如穀种，满腔都是生意，欲锢之而滞矣。然而生意未尝不在也，疏之而已耳。又如明镜，全体浑是光明，习染薰之而暗矣。然而明体未尝不存也，拂拭而已耳。惟有内起之贼，从意根受者不易除，更加气与之拘，物与之蔽，则表里夹攻，更无生意可留、明体可覩矣，是为丧心之人。君子惓惓于慎独，以此。

省察二字，正存养中吃紧工夫。如一念於欲，便就此念体察，体得委是欲，立与消融而后已。

圣人之所以谓道者，率性而已矣。盈天地间皆性也，性一命也，命一天也，天即心，即理，即事，即物，而浑然一致，无有乎上下、精粗之歧，所以谓中庸之道也。后之言道者，妄意所谓形而上者，而求之虚无，既遁有而入无，又遁无而入有，有无两遗，善恶不立，其究也，归之断灭性种，而犹谓之见性，何哉？（以上庚辰。）

身无妄动可乎？无妄动易，无妄念难。无妄可乎？曰无妄念易，无妄心难。

心是鉴察官，谓之良知，最有权，触着便碎。人但随俗习非，因而行有不谦，此时鉴察，仍是井井，却已做主不得。鉴察无主，则血气用事，何所不至！一事不做主，事事不做主，隐隐一窍，托在恍惚间，拥虚器而已。

语次多诡随，亦见主心之不一。

小人闲居为不善，只为惹却些子。圣人勘之曰：“无所不至。”

主静，敬也。若言主敬，便赘此主字。

如在性情上理会，但有过，更无不及可商。如出手太粗，应手太急，便是过，不必到分数上争饶减也。然间有太软太弱时，总向廓然处讨消息。

人心一气而已矣，而枢纽至微，才入粗一二，则枢纽之地霍然散矣。散则浮，有浮气，因以有浮质；有浮质，因以有浮性；有浮性，因以有浮想。为此四浮，合成妄根。为此一妄，种成万恶。嗟乎！其所由来者渐矣。

本心湛然无思无为，为天下主，过此一步，便为安排。心有安排，因以有倚着；有倚着，因以有方所；有方所，因以有去住；有去住，因以有转换。则机械变诈，无所不至矣。（以上壬午淮上。）

莫非命也，顺而受之，正也。莫之为而为，莫之致而致，如斯而已矣。受

制焉，侥倖苟免焉，一为桎梏，一为巖墙矣。莫非性也，率而由之，真也。无为其所不为，无欲其所不欲，如斯而已矣。安排焉，知过造作焉，一为湍水，一为杞柳矣。

人有恒言曰：“性命由一念之起灭，一息之呼吸，一日之昼夜，推之以至百年之生死。时然而然，不期然而然，莫非性也，则莫非命也。”今人专以生死言性命，盖指其尽处言也。而渐易以七尺之成毁，则性命之说，有时而晦矣。

心放自多言始，多言自言人短长始。

后之学者，每於道理三分之：推一分於在天，以为天命之性；推一分於万物，以为在物之理；又推一分於古今典籍，以为耳目之用神。反而求之吾心，如赤贫之子，一无所有，乃日夕乞哀於三者。而几几乎其来舍焉，客子之过逆旅，止堪一宿，所谓疏者，续之不坚也。当是时，主人贫甚，尚有一点灵明，可恃为续命之膏，又被佛氏先得之。则益望望然恐，曰：“我儒也，何以佛为？”并其灵明而弃之。於是天地万物、古今典籍皆阙亡，而返求其一宿而不可得，终望门持钵以死。宁为牛后，无为鸡口，悲夫！

或问：“孰有以一念为万年者乎？”曰：“无以为也。往者过，来者续，今日之日，岂非昨日之日乎？学贵日新，日日取生手，一日剥换一日，方不犯人间火食。”（以上壬午京邸。）

《大学》首言“明德”，又继之曰：“止於至善。”盖就明德中指出主宰，有所谓至善者，而求以止之，止之所以明之也。然则学问工夫，固不止就一灵明处结果可知。

阳明先生曰：“无善无恶者理之静，有善有恶者气之动。”理无动静，气有寂感，离气无理，动静有无，通一无二。以理为静，以气为动，言有言无，则善恶之辨，转展悠谬矣。

心且是无善无恶，其如动而为好恶，好必善，恶必恶，如火之热，水之寒，断断不爽，乃见其所为善者。孟子性善之说，本此。故曰：“平旦之气，其好恶与人相近者几希。”此性善第一义也。《大学》之好恶，正指平旦之好恶而言。故欺曰自欺，慊曰自慊。自之为言，由也；自之为言，独也。

朱子曰：“人心之灵，莫不有知。”即所谓良知也。但朱子则欲自此而一一致之於外，阳明则欲自此而一一致之於中。不是知处异，乃是致处异。

《大学》言明德，则不必更言良知，知无不良，即就明德中看出。阳明特指点出来，盖就工夫参本体，非全以本体言也。又曰：“良知即天理，即未发之中。”则全以本体言矣，将置明德於何地？至后人益张大之，搬弄此二字，愈晦原初立言之旨。

佛氏之学，只主灵明，而抹去善恶二义，故曰：“不思善，不思恶，时见本来面目。”本来面目，仍只是一点灵明而已。后之言《学》者本之，岂《大学》之义乎？

胡敬斋曰：“心有专主之谓意。”朱子释《训蒙诗》曰：“意是情专所主时。”近之。《大学章句》以心之所发言，恐未然。愚谓敬斋亦近之，而未尽也。心有专主，盖言有所专主也。有所专主，仍是逐物心，即朱子情专所主之说。然读《大学》本传，如恶恶臭，如好好色，方见得他专主精神，只是善也。意本如是，非诚之而后如是，意还其意之谓诚，乃知意者心之主宰，非徒以专主言也。

天一也，自其主宰而言，谓之帝；心一也，自其主宰而言，谓之意。天有五帝，而分之为八节十二辰，故曰帝出乎震，齐乎巽，相见乎离，致没乎坤，说言乎兑，战乎乾，劳乎坎，成言乎艮，即主宰，即流行也。此正是体用一原，显微无闻处。今言意为心之所发，亦无不可，言所发而所存在其中，终不可以心为所存，意为所发。意者心之所发，发则有善有恶，阳明之说有自来矣。抑善恶者意乎？好善恶恶者意乎？若果以好善恶恶者为意，则意之有善而无恶也，明矣。然则诚意一关，其止至善之极则乎？

如恶恶臭，如好好色，盖言独体之好恶也。元来只是自好自恶，故欺曰自欺，慊曰自慊。既是自好自恶，则好在善，即是恶在不善，恶在不善，即是好在善。故好恶虽两意而一几，若以所感时言，则感之以可好而好，感之以可恶而恶，方有分用之机。然所好在此，所恶在彼，心体仍只是一个。一者诚也，意本一，故以诚体还之，非意本有两，而吾以诚之者一之也。

古本圣经，而后首传诚意，前不及先致知，后不及欲正心，直是单提直指，以一义总摄诸义。至未又云“故君子必诚其意”，何等郑重。故阳明古本《序》曰：“《大学》之道，诚意而已矣。”岂非言诚意而格致包与其中，言诚意而正心以下，更无余事乎？乃阳明宛转归到致良知，为《大学》本旨，大抵以诚意为主意，以致良知为工夫之则。盖曰“诚意无工夫，工夫只在致知”，以合於明善是诚身工夫，博文是约礼工夫，惟精是惟一工夫，岂不直截简要？乃质之诚意本传，终不打合。及致之修身章，好而知其恶，恶而知其美，只此便是良知。然则致知工夫，不是另一项，仍只就诚意中看出。如离却意根一步，亦更无致知可言。余尝谓好善恶恶是良知，舍好善恶恶，无所谓知善知恶者，好即是知好，恶即是知恶，非谓既知了善，方去好善，既知了恶，方去恶恶。审如此，亦安见所谓良者？乃知知之与意，只是一合，相分不得精粗动静。且阳明既以诚意配诚身，约礼惟一，则莫一於意，莫约於诚意一关。今云“有善有恶意之动”，善恶杂揉，向何处讨归宿？抑岂《大学》知本之谓乎

？如谓诚意，即诚其有善有恶之意，诚其有善，固可断然为君子；诚其有恶，岂有不断然为小人？吾不意当良知既致之后，只落得做半个小人。若云致知之始有善有恶，致知之后无善无恶，则云“《大学》之道，正心而已矣”，始得。前之既欲提宗於致知，后之又欲收功於正心，视诚意之关，直是过路断桥，使人放步不得，主意在何处？

濂溪曰：“几善恶，即继之曰德，爱曰仁，宜曰义，通曰礼，知曰智，守曰信，此所谓德几也。”道心惟微也。几本善而善中有恶，言仁义非出於中正，即是几之恶，不谓忍与仁对，乖与义分也。先儒解几善恶多误。

“有善有恶意之动，知善知恶知之良”，二语决不能相入，则知与意分明是两事矣。将意先动而知随之耶？抑知先主而意继之耶？如意先动而知随之，则知落后着，不得谓良。如知先主而意继之，则离照之下，安得更留鬼魅？若或驱意於心之外，独以知与心，则法惟有除意，不当诚意矣。且自来经传无有以意为心外者，求其说而不得，无乃即知即意乎？果即知即意，则知良意亦良，更不待言。

几者动之微，不是前此有个静地，后此又有动之着在，而几则界乎动静之间者。审如此三截看，则一心之中，随处是绝流断港，安得打合一贯？余尝谓周子诚神几非三事，总是指点语。《大学》止辨公私义利，而不分理欲天人；《中庸》只指隐微显见，而不分前后动静。此是儒门极大公案，后人愤愤千载於今。

如恶恶臭，如好好色，全是指点微体。过此一关，微而著矣。好而流为好乐，恶而流为忿懣，又再流而为亲爱之僻，为贱恶之僻，又再流而为民好之僻，民恶之僻。滥觞之弊，一至於此，总为不诚意故。然则以“正心”章视诚意微着之辨彰彰，而世儒反以意为粗根，以心为妙体。

后儒格物之说，当以淮南为正。曰：“格知身之为本，而家国天下之为末。”予请申曰：“格知诚意之为本，而正修齐治平之为末。”阳明云：“意在於事亲，则致吾良知于事亲之物。”只意在於事亲，便犯个私意了。当晨昏则定省，当冬夏则温清，何处容得意在於事亲耶？

朱子表章《大学》，於格致之说最为紧要，而於诚意反草草。平日不知作何解，至易箒乃定为今章句。曰：“实其心之所发，不过是就事盟心伎俩。”於法已疏矣。至慎独二字，明是尽性吃紧工夫，与《中庸》无异旨，而亦以“心之所发”言，不更疏乎？朱子一生学问，半得力於主敬，今不从慎独二字认取，而欲掇敬於格物之前，真所谓握灯而索照也。

予尝谓学术不明，只是《大学》之教不明。《大学》之教不明，不争格致之辨，而实在诚正之辨。盖良知与闻见之知，总是一知，良知何尝离得闻见



？闻见何尝遗得心灵？水穷山尽，都到这里，诚正之辨，所关甚大。辨意不清，则以起灭为情缘；辨心不清，则以虚无落幻相。两者相为表里，言有言无，不可方物，即区区一点良知，亦终日受其颠倒播弄，而不自知，适以为济恶之具而已。视闻见支离之病，何啻霄壤！一诚贯所性之全，而工夫则自明而入，故《中庸》曰“诚身”，曰“明善”，《大学》曰“诚意”，曰“致知”，其旨一也。要之，明善之善，不外一诚，明之所以诚之也；致知之知，不离此意，致之所以诚之也。本体工夫，委是打合。

意根最微，诚体本天，本天者至善者也。以其至善，还之至微，乃见其真。止、定、静、安、虑次第俱到，以归之得，得无所得，乃为真得。禅家所谓向一毛孔立脚是也。此处圆满，无处不圆满，此处亏欠，无处不亏欠，故君子起戒於微，以克完其天心焉。欺之为言欠也，所自者欠也，自处一动，便有夹杂。因无夹杂，故无亏欠。而端倪在好恶之地，性光呈露，善必好，恶必恶，彼此两关，乃呈至善。故谓之如好好色，如恶恶臭。此时浑然天体用事，不着人力丝毫，於此寻个下手工夫，惟有慎之一法，乃得还他本位，曰独。仍不许动乱手脚一毫，所谓诚之者也。此是尧、舜以来相传心法，学者勿得草草放过。

心体本无动静，性体亦无动静，以未发为性，已发为情，尤属后人附会。喜怒哀乐，人心之全体，自其所存者，谓之未发；自其形之外者，谓之已发。寂然之时，亦有未发已发；感通之时，亦有未发已发。中外一机，中和一理也。若徒以七情言，如笑啼怒骂之类，毕竟有喜时，有不喜时，有怒时，有不怒时，以是分配性情，势不得不以断灭者为性种，而以纷然杂出者为情缘，分明有动有静矣。

周子主静之静，与动静之静，迥然不同。盖动静生阴阳，两者缺一不可，若於其中偏处一焉，则将何以为生化之本乎？然则周子何以又下个静字？曰只为主宰处着不得註脚，只得就流行处讨消息。亦以见动静只是一理，而阴阳太极只是一事也。

先儒之解《大学》者，以意为心之所发，而以所发先所存，故於《中庸》亦有“致和以致中”等语。近时邹吉水有曰：“舍已发之和，而欲求未发之中，虽孔子不能。”总为不能出脱一意字，故其说种种悠谬。信如此，只合和为天下之大本矣。

问：“虽不见闻，亦不敢忽，如何？”曰：“此除是闭耳合眼也。心不在焉，始有视而不见，听而不闻时。若静中工夫愈得力，则耳目聪明，亦愈加分晓，可见人生并无不睹不闻时也。若谓戒惧工夫，不向睹闻处着力则可。”

知在善不善之先，故能使善端充长，而恶自不起。若知在善不善之后，无

论知不善无救於短长，势必至遂非文过，即知善反多此一知，虽善亦恶。今人非全不知，只是稍后耳。视圣人霄壤，知只是良知，而先后之间，所争致与不致也。

起一善念，吾从而知之，知之之后，如何顿放此念？若顿放不妥，吾虑其剜肉成疮。起一恶念，吾从而知之，知之之后，如何消化此念？若消化不去，吾恐其养虎遗患。总为多此一起，才有起处，虽善亦恶，转为多此一念，才属念缘，无灭非起。今人言致良知者如是。

国家将兴，必有祯祥，国家将亡，必有妖孽，此兴亡先兆也。盖人心亦有兆焉，方一念未起之先，而时操之以戒惧，即与之一立。立定，不至有歧路相疑之地，则此心有善而无恶。即有介不善于善中，而吾且择之精，而守之一，若明镜当空，不能眩我以妍媸。此所谓善必先知之，不善必先知之，吾之言致知之学者如是。

就性情上理会，则曰涵养；就念虑上提撕，则曰省察；就气质上消铍，则曰克治。省克得轻安，即是涵养；涵养得分明，即是省克。其实一也，皆不是落后着事。

知无先后，但自诚而明，便占先手，故曰“至诚之道，可以前知。”若自明而诚，尚得急着，离诚言明，终落后着。即明尽天下之理，都收拾不到这里来，总属狂慧。

天命之性，不可得而见，即就喜怒哀乐求之，犹以为粗，几不足据也。故又就喜怒哀乐，一气流行之间，而诚通诚复。有所谓鬼神之神者言之，德即人心之德，即天命之性。故不睹不闻之中，而莫见莫显者存焉。是以君子之戒慎恐惧，真若或使之，如所谓“小心翼翼，昭事上帝，上帝临汝，无贰尔心”者。故特以祭法推明之，一切工夫，总是一诚。乃信阳明先生“戒慎恐惧是本体”之说，非虚语也。本体此诚，工夫亦此诚，相逼成象，洋洋复洋洋，凡以见鬼神之为德如此。

本心之学，圣学也，而佛氏张大之，讳虚而言空。空故无所不摄，摄一切有无而皆空，一切有无不受也。又离一切无而不空，其所空自在也。看来只是弄精魂，语下而遗上者欤？

诚者不思而得，良知不虑而知，良知一诚也，致知诚之者也。此文成秘旨。

太极本无极，是直截语。如后人参解，乃曰“太极本於无极”耳。信如此，岂不加一重障碍？宜象山之听听而讼也。

孟子曰：“乃若其情，则可以善矣。”何故避性字不言？只为性不可指言也。盖曰：“吾就性中之情蕴而言，分明见得是善。”今即如此解，尚失孟

子本色，况可云以情念性乎？何言乎情之善也？孟子言这恻隐心就是仁，何善如之？仁义礼智，皆生而有之，所谓性也。乃所以为善也，指情言性，非因情见性也；即心言性，非离心言善也。后之解者曰：“因所发之情，而见所存之性；因所情之善，而见所性之善。”岂不毫釐而千里乎？

凡所云性，只是心之性，决不得心与性对；所云情，可云性之情，决不得性与情对。

恻隐之心仁也，又曰：“恻隐之心，仁之端也。”说者以为端绪见外耳，此中仍自不出来，与仁也之意稍伤。不知人皆有不忍人之心，只说得仁的一端，因就仁推义礼智去，故曰四端，如四体判下一般，说得最分明。后人错看了，又以诬仁也。因以孟子诬《中庸》未发为性，已发为情。虽喙长三尺，向谁说。

口之於味一章，最费解说，今略为拈出。盖曰“耳目口鼻之欲”，虽生而有之之性乎？然独无所以宰制之乎？是即所谓命也。故君子言命不言性，以致遏欲存理之功。纲常伦物之则，有至有不至，虽生而若限之命乎？然孰非心之所固有乎？是则所谓性也。故君子言性不言命，以致尽人达天之学。盖性命本无定名，合而言之皆心也，自其权籍而言，则曰命，故尝能为耳目口鼻君；自其体蕴而言，则曰性，故可合天人，齐圣凡，而归於一。总许人在心上用功，就气中参出理来。故两下分疏如此。若谓命有不齐，惟圣人全处其丰，岂耳目口鼻之欲，圣人亦处其丰乎？性有不一，惟圣人全出乎理，岂耳目口鼻之性，独非天道之流行乎？审若此，既有二性，又有二命矣。惟提起心字，则性命各有条理，令人一一推诿不得，此孟子道性善本旨也。后之言性者，离心而言之，离之弗能离，则曰一而二，二而一，愈玄愈远。离性言命亦然。

（羲以为性命之辨，莫明於此。耳目口鼻是气之流行者，离气无所为理，故曰性也。然即谓是为性，则理气浑矣。乃就气中指出其主宰之命，这方是性。故於耳目口鼻之流行者，不竟谓之为性也。纲常伦物之则，世人以此为天地万物公共之理，用之范围世教，故曰命也。所以后之儒者，穷理之学，必从公共处穷之，而我之所有者，唯知觉耳。孟子言此理自人所固有，指出性真，不向天地万物上求，故不谓之命也。宋儒以上段是气质之性，下段是义理之性，岂不误哉？）

勿忘勿助间，适合其宜，即义。非以勿忘勿助去集那义也。如此，正是义袭了。

知言之学，只是从未发之中看得透，故早破了偏见。此处差之毫釐，气便於此而受过。过则暴也。此孟子得统於子思处。

主一之谓敬，心本有主，主还其主，便是主一。今日乃打破敬字，濂溪以

中言性，而本之刚柔善恶。刚柔二字，即喜怒哀乐之别名，刚善则怒中有喜，恶则即是偏於刚，一味肃杀之气矣。柔善则喜中有怒，恶则即是偏於柔，一味优柔之气矣。中便是善，言於刚柔之间认个中，非是於善恶之间认个中。又非是於刚善柔善之外，另认个中也。此中字，分明是喜怒哀乐未发之谓中，故即承之曰：“中也者和也，中节也，天下之达道也，圣人之事也。”《图说》言仁义中正，仁义即刚柔之别名，中正即中和之别解，皆为《中庸》註疏。后人不解《中庸》，并不解《图说》、《通书》矣。

周子思之功，全向几处用。几者动之微，吉之先见者也。知几故通微，通微故无不通，故可以尽神，可以体诚，故曰思者圣功之本，而吉凶之机也。吉凶之机，言善恶由此而出，非几中本有善恶也。几动诚动，言几中之善恶，方动於彼，而为善去恶之实功，已先动於思，所以谓之“见几而作，不俟终日”，所以谓之“知几其神。”机非凡也，言发动所由也。

善不善之几，中於感应者，止有过不及之差，而乘於念虑者，则谓之恶。然过而不已，念虑乘之，亦鲜不为大恶矣。君子知几，端在感应上控持得力，若念虑之恶，君子早已绝之矣。

程子以水喻性，其初皆清也，而其后渐流而至於浊，则受水之地异也。如此分义理与气质，似甚明。但《易》称“各正性命，乃利贞。”又称“成之者性也。”亦以诚复言，则古人言性，皆主后天，而至於人生而静以上，所谓不容说者也。即继之者善，已落一班，毕竟离气质，无所谓性者。生而浊则浊，生而清则清，非水不清，而受制於质，故浊也。如此则水与受水者，终是两事，性与心可分两事乎？余谓水心也，而清者其性也，有时而浊，未离乎清也，相近者也。其终堕於浊，则习之罪也。性本虚位，心有定理。

敬斋云：“敬无间断，便是诚。”予谓心有间断，只为不敬，故若敬，则自无间断。敬则所以诚之也，此所谓自明而诚也，非敬即是诚。敬斋尚未及和靖，敬斋只持守可观，而和靖於涵养分上，大是得力。（以上癸未名《存疑杂着》）

会语

问：“未发之中，难以摸索？”曰：“中体莹然，何劳摸索？才摸索，便不是中。”

为学莫先於辨诚伪，苟不於诚上立脚，千修万修，只做得禽兽路上人。

祁世培问：“人於生死关头不破，恐於义利，尚有未净处。”曰：“若从生死破生死，如何破得？只从义利辨得清，认得真，有何生死可言？义当生自生，义当死自死，眼前止见一义，不见有生死在。”

问：“生死”，陶石梁以腊月三十日言之。先生曰：“腊月三十日，谓一

年之事，以此日终；而一年之事，不自此日始，须从正月初一日做起也。”

问：“格物当主何说？有言圣贤道理圆通，门门可入，不必限定一路。”先生曰：“毕竟只有慎独二字，足以蔽之，别无门路多端可放步也。”

问：“三教同源否？”曰：“莫悬虚勘三教异同，且当下辨人禽两路。”

古人成说如琴谱，要合拍须自家弹。

静坐是养气工夫，可以变化气质。

陶石梁每提识认二字，果未经识，如何讨下手？乃门下便欲识认个甚么？转落影响边事，愈求愈远，堕入坑塹。《中庸》言道不远人，其要归之子臣弟友，学者乃欲远人以为道乎？

世人无日不在禽兽中生活，彼不自觉，不堪当道眼观，并不堪当冷眼观。今以市井人观市井人，彼此不觉耳。

问：“先生教某静坐，坐时愈觉妄念纷扰，奈何？”曰：“待他供状自招也好，不然且无从见矣。此有根株在，如何一一去得？不静坐，他何尝无？只是不觉耳。”

吾辈心不能静，只为有根在。假如科举的人，只着在科举上，仕途的人，只着在仕途上，即不专为此，总是此傍枝生来。所以濂溪教人，只把无欲两字作丹头。

先生叹曰：“人谓为人不如为己，故不忠。看来忠於己谋者亦少，如机变，如蠹息，如欺世盗名，日日戕贼此身，误认是佔便宜事。”有友问：“三代之下，惟恐不好名，名字恐未可抹坏。”王金如云：“这是先儒有激之言，若论一名字，贻祸不是小小。”友谓：“即如今日之会，来听者亦为有好名之心耳，即此一念，便足亦取。”先生曰：“此语尤有病，这会若为名而起，是率天下而为乱臣贼子，皆吾辈倡之也。诸友裹足而不可入斯门矣。”友又谓：“大抵圣贤学问，从自己起见，豪傑建立事业，则从勋名起见。无名心，恐事业亦不成。”先生曰：“不要错看了豪傑，古人一言一动，凡可信之当时，传之后世者，莫不有一段真至精神在内。此一段精神，所谓诚也。惟诚，故能建立，故足不朽。稍涉名心，便是虚假，便是不诚。不诚，则无物，何从生出事业来？”

问：“无欲而后可言良知否？”曰：“只一致知便了。若言致知，又言无欲，则致知之上，又须添一头脑。所谓无欲，只是此心之明，所言有欲，只是此心之昧。有欲无欲，止争明昧，相去不远，但能常明，不必更言无欲。”

习染日降，而人心万古如一日。

敬则心中无一事。

举“饭疏”章，先生曰：“浮云不碍太虚，圣人之心亦然，直是空洞无一

物，今且问如何是太虚之体？”或曰：“一念不起时。”先生曰：“心无时而不起，试看天行健，何尝一息之停？所谓不起念，只是不起妄念耳。”

性无性，道无道，理无理，何也？盖有心而后有性，有气而后有道，有事而后有理。故性者心之性，道者气之道，理者事之理也。

无形之名，从有形而起，如曰仁义礼智信，皆无形之名也。然必有心而后有性之名，有父子而后有仁之名，有君臣而后有义之名，推之礼智信皆然。故曰形色天性也，惟圣人然后可以践形。

先生傲诸生曰：“吾辈习俗既深，平日所为皆恶也，非过也。学者只有去恶可言，改过工夫且用不着。”又曰：“为不善，却自恕为无害，不知宇宙尽宽，万物可容，容我一人不得。”

吾辈偶呈一过，人以为无伤。不知从此过而勘之，先尚有几十层，从此过而究之，后尚有几十层，故过而不已，必恶。谓其出有源，其流无穷也。

苟志於仁矣，无恶也。然后有改过工夫可言。

宁学圣人而未至，无以一善成名者，士君子立志之说也。宁以一善成名，无学圣人而未至者，士君子返躬之义也。如为子死孝，为臣死忠，古今之常理，乃舍见在之当为，而曰吾不欲以一善成名，是又与於不仁之甚者也！

学者或云於静中见得道理如此，而动时又复忙乱；或云於动时颇近於道，而静中又复纷扰。症虽二见，其实一病也。动静二字，不能打合，如何言学？阳明在军中，一面讲学，一面应酬军务，纤毫不乱，此时动静是一是二？

有读《人谱》，疑无善二字者，先生曰：“人心止有好恶一几，好便好善，恶便恶不善，正见人性之善。若说心有个善，吾从而好之，有个不善，吾从而恶之，则千头万绪，其为矫揉也多矣。且谓好恶者心乎？善恶者心乎？识者当辨之。”

（《人谱》谓“无善而至善，心之体也”，与阳明先生“无善无恶者，心之体”之语不同。阳明但言寂然不动之时，故下即言“有善有恶，意之动”矣。先生此语，即周子“无极而太极”也，以“至善”换“太极”二字，更觉亲切。人本无善，正言至善之不落迹象，无声无臭也。先生从至善看到无善，善为主也；周海门言“无善无恶，斯为至善”，从无强名之善，无为主也。儒、释分途於此。）

《大学》所谓格物，《孟子》所谓集义，一事也不放过，一时也不放松，无事时惺惺不寐，有事时一真自如，不动些子。

无事时只居处恭便了。

天理一点微妙处，提醒工夫在有意无意之间。

省察是存养之精明处。

静中养出端倪，端倪即意，即独，即天。

佛氏心无其心，不得不以天地万物为心；物无其物，不得不以心为天地万物。正如镜中花，用无其用，体非其体。

性即理也，理无往而不在，则性亦无往而不在。

心中无一事，浩然与天地同流。

观春夏秋冬，而知天之一元生意，周流而无间；观喜怒哀乐，而知人之一元生意，周流而无间。为学亦养此一元生生之气而已。或曰：“未免间断耳。”先生曰：“有三说足以尽之：一、本来原无间断，二、知间断即禅续，三、此间断又从何来？学者但从第三句做工夫，方有进步。”

学不外日用动静之间，但辨真与妄耳。或问：“如何为真？”先生曰：“对妻子如此说，对外人却不如此说；对同辈如此说，对仆隶却不如此说。即所谓不诚无物，不可以言学。”

世之远人以为道者，以道为一物，必用吾力求之，故愈求愈远。其实揖让进退之间，作止语默之际，无非道体之流行。反之即是，又多乎哉？

问：“所存自谓不差，而发之不能无过，何也？”曰：“仍是静存之中差耳。此中先有罅隙，而后发之日用之间，始有过不及之事。事岂离心而造者？故学者不必求之行事之着，而止求之念虑之微。一言以蔽之，曰诚而已矣。”

心只有人心，而道心者，人之所以为心也；性只有气质之性，而义理之性者，气质之所以为性也。

问万物皆备之义。曰：“才见得有个万物，便不亲切，须知盈天地间，无所谓万物者。万物皆因我而名，如父便是我之父，君便是我之君，类之五伦以往，莫不皆然。然必实有孝父之心，而后成其为我之父，实有忠君之心，而后成其为我之君，此所谓反身而诚。至此才见得万物非万物，我非我，浑成一体，此身在天地间，无少欠缺，何乐如之？”

羲问：“孔明、敬舆、希文、君实，其立心制行，儒者未必能过之，今一切沟而出之於外，无乃隘乎？”先生曰：“千圣相传，止此一线，学者视此一线为离合，所谓‘道心惟微’也。如诸公，岂非千古豪傑？但於此一线不能无出入，於此而放一头地，则杂矣。与其杂也，宁隘。”

先生题魏忠节公主，羲侍先生於舟中。陈几亭以《与绍守书》呈先生。先生览毕付羲。其大意谓：“天下之治乱在六部，六部之胥吏尽绍兴。胥吏在京师，其父兄子弟尽在绍兴，为太守者，苟能化其父兄子弟，则胥吏亦从之而化矣。故绍兴者，天下治乱之根之本也。”羲一笑而置之，曰：“迂腐。”先生久之曰：“天下谁肯为迂腐者？”羲惕然，无以自容。

心须乐而行惟苦，学问中人无不从苦处打出。

道非有一物可名，只在行处圆满。

张二无从事主静之学，请正。先生曰：“心无分於动静，故学亦无分於动静。若专求静，便坐喜静恶动之病，非体用一原之学也。”二无曰：“读先生《人谱》，而知损、益二卦，学者终身用之不尽。”先生曰：“不然。要识乾元，不识乾元，则心无主宰，即惩窒迁改，未免以后起为功，岂能直达本原乎？”二无竦然曰：“此元公以后久默之旨。”

祝渊苦游思杂念，先生曰：“学者养心之法，必先养气，养气之功，莫如集义。自今以往，只事事求谦於心，凡闲勾当、闲话说，概与截断，归并一路，游思杂念，何处可容？”

今人读书，只为句句明白，所以无法可处；若有不明白处，好商量也。然徐而叩之，其实字字不明白。

世言上等资质人，宜从陆子之学；下等资质人，宜从朱子之学。吾谓不然。惟上等资质，然后可学朱子，以其胸中已有个本领去做零碎工夫，条分缕析，亦自无碍。若下等资质，必须识得道在吾心，不假外求，有了本领，方去为学，不然只是向外驰求，误却一生矣。

祝渊言立志之难。先生曰：“人之於道，犹鱼之於水，鱼终日在水，忽然念曰：‘吾当入水。’跃起就水，势必反在水外。贤今何尝不在道中？更要立志往那处求道？若便如此知得，连‘立志’二字也是赘。”

先生语叶敦艮曰：“学者立身，不可自放一毫出路。”

问：“改过先改心过否？”曰：“心安得有过？心有过，便是恶也。”

吾人只率初念去，便是孟子所以言本心也。初念如此，当转念时，复转一念，仍与初念合，是非之心，仍在也。若转转不已，必至遂其私而后已，便不可救药。

知行两字，总是此心中做手名目，学以求此心，更无知行可说。

先生谓祝渊曰：“人生末后一着，极是要紧。尽有平日高谈性命，临歧往往失之。其受病有二：一是伪学，饰名欺世，原无必为圣贤之志，利害当前，全体尽露。又有一种是禅学，禅家以无善无恶为宗旨，凡纲常名教，忠孝节义，都属善一边，指为事障、理障，一切扫除，而归之空。故惑世害道，莫甚于禅。昔人云：能尽饮食之道，即能尽生死之道，验之日用之间，顺逆之来，梦寐之际，此心屹然不动，自然不为利害所夺矣。惟其平日‘无终日之间违仁’，故能‘造次必於是，颠沛必於是’，工夫全在平日，不可不兢兢也。”

易箴语

为学之要，一诚尽之矣，而主敬其功也。敬则诚，诚则天，若良知之说



，鲜有不流於禅者。

常将此心放在宽荡荡地，则天理自存，人欲自去矣。

日来静坐小菴，胸中浑无一事，浩然与天地同流，不觉精神困惫。盖本来原无一事，凡有事皆人欲也，若能行所无事，则人而天矣。

王毓芝侍，先生曰：“吾今日自处无错误否？”对曰：“虽圣贤处此，不过如是。”先生曰：“吾岂敢望圣贤哉？求不为乱臣贼子而已矣。”

來學問答

王嗣爽问：“晦菴亦从禅学勘过来，其精处未尝不采取，而不讲，故妙，所谓知者不言也。象山、阳明不出其范围，晚年定论可见。”先生曰：“宋儒自程门而后，游、杨之徒，浸深禅趣，朱子岂能不惑其说，故其言曰：‘佛法煞有高处’，而第谓‘可以治心，不可以治天下国家’，遂辞而闕之。将吾道中静定虚无之说，一并归之禅门，惟恐一托足焉。因读《大学》而有得，谓：‘必於天下事物之理，件件格过，以几一旦豁然贯通之地，而求之诚正。’故一面有存心之说，一面有致知之说。又曰：‘非存心无以致知，而存心者不可以不致知。’两事递相君臣，迄无一手握定把柄之势，既以失之支离矣。至於存心之中，分为两条，曰‘静而存养，动而省察’，致知之中，又复歧为两途，曰‘生而知之者义理耳。若夫礼乐名物，亦必待学而后有以验其是非之实’。安往而不支离也？盖亦禅学有以误之也。象山直信本心，谓‘一心可以了当天下国家’，庶几提纲挈领之见，而犹未知心之所以为心也。故其于穷理一路，姑置第二义。虽尝议朱子之支离，而亦不非朱子之格致，格致自格致耳。惟其学不本于穷理，而骤言本心，是以知有本心，不知有习心，即古人正心洗心，皆信不过，窥其意旨，委犯朱子心行路绝、语言道断之讥。文成笃信象山，又於本心中指出良知二字，谓‘为千圣滴骨血’，亦既知心之所以为心矣。天下无心外之理，故无心外之知，而其教人惓惓於去人欲存天理，以为致良知之实功，凡以发明象山未尽之意。特其说得良知高妙，有‘妄心亦照无照无妄’等语，颇近于‘不思善不思恶’之语，毕竟以自私自利为彼家断案，可为卓见矣。合而观之，朱子惑于禅而闕禅，故其失也支。陆子出入于禅而避禅，故其失也粗。文成似禅而非禅，故不妨用禅，其失也玄。”（嗣爽字右仲，鄞县人。）

又问：“下学而上达自在，圣人不言，是待人自悟否？”先生曰：“形而上者谓之道，形而下者谓之器，上下原不相离，故学即是学其所达，达即是达其所学。若不学其所达，几一朝之达，其道无由。譬之适京师者，起脚便是长安道，不必到长安方是长安，不然，南辕而北辙矣。悟此之谓自悟，言此之谓不言之言。”（以上答王嗣爽问。）

叶廷秀问：“董子曰‘道之大原出于天’，乃天命谓性，说者以孔、孟之后道不明，只是性不明，愚意性本从心，学者不治心，是起念已差路头，才欲治心，又堕于虚寂无用之归。今欲讲心学，其何道之从？”先生曰：“学莫先於知性，只为‘天命之谓性’一句，早已看错了。天人杳不相属，性命仍是二理。今曰‘天命谓性’，而不曰‘天命为性’，断然是一，不是二。然则天岂外人乎？而命岂外於吾心乎？故曰：‘尽其心者，知其性也。知其性，则知天矣。’《中庸》无声无臭，正不讳言空寂也。而学者以为佛氏也者，而去之曰：‘吾欲舍是而求心焉。’何异舍京师别求长安，断无适从之路矣。”（廷秀字润山，濮州人。）

又问：“秀尝谓明体适用，如车二轮，鸟二翼，必不可离者也。然於道理重一分，定於功名轻一分，何况世路齟齬，一甘遁世，大川曷济，其何道之从？”先生曰：“《大学》言明德新民，其要归於止至善，善即天命之性是也。阳明先生曰：‘明德以亲民，而亲民以明其明德，原来体用只是一个。’一者何也？即至善之所在也。学不见性，徒求之一体一用之间，曰车两轮，鸟双翼，不问所以转是轮，鼓是翼者，将身世内外判然两途，既宜此，又欲宜彼，不亦顾此而失彼乎？所以然者，止因见得学问一事，是义理路头，用世一事，是功名路头，觚轻觚重，世无此等性命。仆请更其辞曰：‘於明德明一分，自於亲民亲一分。’所谓至善之止，亦不外此而得之矣。”

又问：“窃以读书穷理，乃俗学对症之药，而辨义利尤为药中针石，不从此处理会，恐脚跟不定，未有不东西易向者。”先生曰：“学者须从闇然处做工夫起，从此浸假而上，伦类声尘，俱无托足，方与天体相当，此之谓无欲故静。静中自有一团主意，不容已处，即仁体也。穷此之谓穷理，而书非理也；集此之谓集义，而义非外也。今但以辨析义理，为燕、越分途，而又必假读书以致其知，安知不堕於义外乎？”

问“体用一原。”先生曰：“体用一原之说，乃先儒卓见道体，而后自是言。只今以读书为一项事，做官为一项事，岂得成体用？更复何一何原？须知此理流行，心目之前，无用非体，无体非用。盖自其可见者而言，则谓之用，自其不可见者而言，则谓之体，非截然有两事也。日用之间，持而循之，便是下学，反身之地，默而成之，即是悟机。此所谓即学即达，非别有一不可思议之境界也。故知道者，疏水曲肱，与金革百万，用则同是用，体则同是体也。善乎知止之说，其入道之门乎？良其止，止其所也，止其所者，心膺之间，天理正当之位也。此位运量无方，一掬不谓小，上天下地，往古来今不为大，何有於外境乎？知乎此者，谓之知微，惟其无微非显，是以无体非用，惟其显微无间，是以体用一原。然则吾侪学道，只从微字讨消息可乎？”

又问：“意者心之发，《註》盖因‘诚意’传中，有好恶字，而当属动一边，若以为心之所存，岂即未发之中乎？格物所以致知，此本末一贯学问，先生以为向末一边，而必归之所存，博约互用欤？此不得不再请益也。”先生曰：“意为心之所存，正从《中庸》以未发为天下之大本，不闻以发为本也。《大学》之教，只是知本，身既本于心，心安得不本於意？乃先儒既以意为心之所发矣，而阳明又有正心之说，曰：‘知此则知未发之中。’观此则欲正其未发之心，在先诚其已发之意矣，通乎不通乎？然则好恶者，正指心之所存言也，此心之存主，原有善而无恶，何以见其必有善而无恶也？以好必於善，恶必於恶。好必於善，如好好色，断断乎必於此；恶必於恶，如恶恶臭，断断乎必不於彼。必於此而必不於彼，正见其存主之诚处，故好恶相反而相成，虽两用而止一几。所谓几者动之微，吉之先见者。盖此之好恶，原不到作用上看，虽能好能恶，民好民恶，总向此中流出，而但就意言，则只指其必于此，必不于彼者，非七情之好恶也。意字看得清，则几字才分晓，几字看得清，则独字才分晓。孟子曰：‘其好恶与人相近也者，几希！’正此之谓也。难道平坦之时，未与物接，便是好人恶人，民好民恶之谓乎？《大学》以好恶解诚意，分明是微几，以忿懣忧患恐惧好乐解正心，分明是发几故也。即以‘诚正’二字言之，诚之理微，无思无为是也；正之理著，有伦有脊之谓也。此可以得诚意正心，先后本末之辨也。阳明先生惟於意错解，所以只得提出‘良知’二字为主柄，以压倒前人。至解《中庸》，亦有‘致和以致中’等语，两相迁就，以晦经旨，而圣学不明於天下矣。数年来，每见朋友聚讼不已，仆反复之，而终不能强从相沿之说，门下姑留此一段话柄，徐而思之，他日有以解我之固见乎！至於本末一贯之说，先儒谓本末只是一物，盖言物则无所不该。盈天地间惟万物，而必有一者以为之主。故格物之始，在万上用功，而格物之极，在一上得力，所谓即博即约者也。博而反约，则知本矣。本者止之地，知本则知至而知止，故授之以意诚，意诚则心之主宰处，止於至善而不迁矣。故意以所存言，非以所发言也。止善之量虽通乎心、身、家、国、天下，而根柢处，只主在意上，知此，则动而省察之说可废矣。非敢谓学问真可废省察，正为省察只是存养中最得力处，不省不察，安得所为常惺惺者？存又存个恁，养又养个恁？今专以存养属之静一边，安得不流而为禅？又以省察属之动一边，安得不流而为伪？又于二者之间，方动未动之际，求其所为几者而谨之，安得不流而为杂？二之已不是，况又分为三乎？率天下之人，而祸仁义者，必此其归也。”

“然则学问之要，只是静而存养乎？”曰：“道著静便不是。”曰：“不睹不闻非乎？”曰：“先儒以不睹不闻为己所不睹不闻，果如此，除是死时，方有此耳。”

“然则几者动之微，何以有动？有动则必有静矣。”曰：“此之谓

动，非以动静之动言也，复其见天地之心是也。心只是一个心，常惺而常觉，不可以动静言。动静者时位也，以时位为本体，传註之讹也。惟《易》有寂然不动之说，然却与感而遂通，作一句看，非截然两事也，虽然阴阳动静无处无之，时位有动静、则心体与之俱动静矣。但事心之功，动也是常惺惺，此时不增一些子，增一些子，则物於动矣；静也是常惺惺，此时不减一些子，减一些子，则物於静矣。此心极之妙，所以无方无体，而慎独之功，必於斯而为至也。”（以上《答叶廷秀问》）

董标问：“有意之意，与无意之意，同否？”先生曰：“人心之有意也，即虞廷所谓‘道心惟微’也。惟微云者，有而未始滞于有，无而未始沦于无。盖妙于有无之间，而不可以有无言者也。以为无则堕於空寂，以为有则流於智故，又何以语心体之本然乎？则是同是别之疑，可释也已。”

又问：“有意之时，与无意之时，碍否？”先生曰：“意既不可以有无言，则并不可以有无之时言矣。有时而有，则有时而无，有无既判为两意，有无又分为两时，甚矣其支也！时乎？时乎？造物所谓逝者如斯乎，而何独疑於人心乎？”

又问：“心有无意时否？”先生曰：“意者心之所以为心也。止言心，则心只是径寸虚体耳，着个意字，方见下了定盘针，有子午可指。然定盘针与盘子，终是两物，意之於心，只是虚体中一点精神，仍只是一个心，本非滞於有也，安得云无？”

又问：“意与心分本体流行否？”先生曰：“来教似疑心为体，意为流行。愚则以为意是心之体，而流行其用也。但不可以意为体，心为用耳。程子曰：‘凡言心者，皆指已发而言。’既而自谓不然。愚谓此说虽非通论，实亦有见。盖心虽不可以已发言，而《大学》之言心也，则多从已发。不观‘正心’章专以忿懣好乐恐惧忧患言乎？分明从发见处指点。且正之为义，如云方方正正，有伦有脊之谓，《易》所谓效法之谓坤也，与诚意字不同。诚以体言，正以用言，故正心先诚意，由末以之本也。《中庸》言中和，中即诚，和即正，中为天下之大本，诚为本也。凡书之言心也，皆合意知而言者也。独《大学》分意知而言之，一节推进一节，故即谓心为用，意为体亦得。”

又问：“意属已发，心属未发否？”先生曰：“人心之体，存发一几也。心无存发，意无存发也。盖此心中一点虚灵不昧之主宰，常常存，亦常常发。”

又问：“一念不起时，意在何处？”先生曰：“一念不起时，意恰在正当处也。念有起灭，意无起灭也。今人鲜不以念为意者，道之所以常不明也。”

又问：“事过应寂后，意归何处？”先生曰：“意渊然在中，动而未尝动

，所以静而未尝静也。本无来处，亦无归处。”

又问：“百姓日用不知之意，与圣人不思勉之意，有分别否？”先生曰：“百姓日用而不知，惟其定盘针时时做得主，所以日用得着不知之知，恍然诚体流露。圣人知之，而与百姓同日用，则意于是乎诚矣。诚无为，才着思勉，则不诚，不诚则非意之本体矣。观诚之为义，益知意为心之主宰，不属动念矣。”

又问：“学问思辨行工夫，与从容中道之天道，是一是二？”先生曰：“学问思辨而不本之从容中道，则事事入於人伪，学不是学，问不是问，思不是思，辨不是辨，行不是行。故曰：‘思诚者，人之道也。’诚意云者，即思诚一点归宿精神，所谓知至而后意诚也。”

又问：“从心不踰，此时属心用事，还属意用事？”先生曰：“此个机缘，正是意中有真消息，如定盘针在盘子中，随盘子东西南北，此针子只是向南也。圣人学问到得此，净净地，并将盘子打碎，针子抛弃。所以平日用毋意工夫，方是至诚如神也。无声无臭至矣哉！此个主宰，要他有，又要他无，惟圣人为能有，亦惟圣人为能无。惟从有处无，所以无处有。有而无，无而有，方见人心至妙至妙处。”（以上《答董标心意十则》）

史孝复疑“《大学》於诚意后，复推先致知一着，而实其功於格物者，诚恐抛却良知，单提诚意，必有诚非所诚者，涑水、元城，只作得九分人物，以此。”先生曰：“格致是诚意工夫，明善是诚身工夫，其旨一也。盖以诚意为主意，格致为工夫，工夫结在主意中，并无先后可言。若不提起主意，而漫言工夫，将必有知非所知之病矣。”

又疑“妙於有无之间，而不可以有无言者，心也，即道心惟微也。而以意当之，不啻霄壤矣。”先生曰：“心则是个浑然之体，就中指出端倪来，曰意，即惟微之体也。人心惟危，心也；而道心者，心之所以为心也。非以人欲为人心，天理为道心也。正心之心，人心也；而意者，心之所以为心也。非以所存为心，所发为意也。微之为言几也，几即意也。”

又疑“怵惕惻隐之心，未起是无意之时，既起是有意之时。纳交要誉恶声之心亦然。”先生曰：“怵惕惻隐之心，随感而见，非因感始有。当其未感之先，一团生意，原是活泼地，至三者之心初来，原不曾有，亦已见意之有善而无恶矣。不幸而夹带三者之心，正因此心无主，不免转念相生，全坐不诚之病耳。今以时起者为意，又以转念而起者为意，岂意有时而怵惕惻隐，有时而纳交要誉恶声？善恶无常，是不特无纳交要誉恶声之心，并无怵惕惻隐之心，宛转归到无善无恶之心体耶？”

又疑“复之所谓意者，盖言知也，心体浑然，说个知字，方见有定盘针。

若以意充之，则适莫信果，无所不至矣。”先生曰：“心体只是一个光明藏，谓之明德，就光明藏中讨出个子午，见此一点光明，原不是荡而无归者。愚独以意字当之，子午是活适莫，适莫是死子午。其实活者是意，死者非意，总之一心也。贤以为知者，即是意中之知；而仆之以为意者，即是知中之意也。”

又疑“《说文》：‘意，志也。’《增韵》：‘心，所向也。’《说文》於志字下，‘志，意也。’又曰：‘心之所之也。’未有以意为心者。”先生曰：“心所向曰意，正是盘针之必向南也。只向南，非起身至南也。凡言向者，皆指定向而言，离定字，便无向字可下，可知意为心之主宰矣。心所之曰志，如志道，志学，皆言必为圣贤的心，仍以主宰言也。心所之与心所往异，若以往而行路时训之字，则抛却脚跟，立定一步矣。然《说文》之说，尚有可商者。按五脏，心藏神，脾藏意，肾藏志，肝藏魂，肺藏魄，合之皆心之神也。而惟脾肾一直上中下，通心为一体，故意志字，皆不离心字。意者心之中气，志者心之根气，故宅中而有主曰意，静深而有本曰志。今曰意志也，志意也，岂诚意之说，即是立志持志之说乎？夫志与意且不可相混，况心与意又相混乎？心自心，意自意，原不可以意为心，但不可离意求心耳。”

又疑“朱子以未发属性，已发属情，亦无甚谬。”先生曰：“古人言情者，曰‘利贞者性情也’，即性言情也；六爻发挥，旁通情也。乃若其情，无情者不得尽其辞。如得其情，皆指情蕴情实而言，即情即性也，并未尝以已发为情，与性字对也。乃若其情者，恻隐羞恶辞让是非之心是也。孟子言这恻隐心就是仁，非因恻隐之发而见所存之仁也。”

又疑“念无主，意有主，心有主而无主，固不可以念为意，尤不可以意为心。”先生曰：“心既有主而无主，正是主宰之妙处，决不是离却意之有主，又有个心之有主而无主，果有二主，是有二心也。”

又疑“《大学》诚意后，尚有正心工夫”。先生曰：“诚意一关，是学问立命灵符，虽其间工夫有生熟，然到头只了得诚意本分，故诚意之后，更无正心工夫。”

又疑“毋意解，恐当从朱子说”。先生曰：“圣人毋意，所谓有主而无主也。朱子曰：‘私意也，必下个私字，语意方完毕。’竟意中本非有私也，有意而无意，有主而无主也。”

又疑“观前后宗旨，总不出以意为心之主宰，然必舍良知而言意者，缘阳明以后诸儒，谈良知之妙，而考其至处，全不相掩，因疑良知终无凭据，不如意字确有可依耳。”先生曰：“鄙意则谓良知原有依据处，即是意，故提起诚意而用致知工夫，庶几所知不至荡而无归也。”（以上《商疑答史孝复》）

战国诸子纷纷言性，人置一喙，而孟子一言断之，曰：“性善”，岂徒曰“可以为善而已”乎？又曰：“天下之言性也，则故而已矣。”故者以利为本，可见此性见见成成，亭亭当当，不烦一毫安排造作，这便是天命流行，物与无妄之本体，这亦便是无声无臭，浑然至善之极则，非无善无恶也。告子专在无处立脚，与天命之性，尚隔几重公案，孟子姑不与之深言，而急急以恻隐羞恶辞让是非，指出个善字，犹然落在第二义耳。性既落于四端，则义理之外，便有气质，纷纭杂揉，时与物搆，而善不善之差数靦。故宋儒气质之说，亦义理之说有以启之也。要而论之，气质之性即义理之性，义理之性即天命之性，善则俱善。子思曰：“喜怒哀乐之未发谓之中。”非气质之粹然者乎？其有不善者，不过只是乐而淫，哀而伤，其间差之毫釐，与差之寻丈，同是一个过不及，则皆自善而流者也。惟是既有过不及之分数，则积此以往，容有十百千万，倍蓰而无算者，此则习之为害，而非其性之罪也，故曰：“性相近，习相远。”先生言高声一语是罪过，类而推之，颜氏之不迁怒，犹有乖於中体者在。才一迁怒，与世人睚眦而杀人，何以异？紕兄臂，踰东墙，只是乘於食色之见仁而过者耳。盖事虽有径庭之殊，而心之过不及，只争些子。此一些子，说得是偏，说不得是与善对敌之恶。惟其失之於偏，故善反之而即是中也。若是对敌之恶，则不可反矣。故性无不善，而心则可以为善，可以为不善，即心亦本无不善，而习则有善有不善。种种对待之相，总从后天而起，诸子不察，而概坐之以性，不己冤乎？为善为不善，只为处，便非性；有善有不善，只有处，便非性。合虚与气有性之名，气本是虚，其初谁为合他来？五行不到处，父母未生前，彼家亦恐人逐在二五形气上讨头面，故发此论。后人死在言下，又舍己生后，分外求个未生前，不免当面蹉过。总之太极阴阳，只是一个，但不指点头脑，则来路不清。故《中庸》亦每言前定、前知、前处，正是无声无臭一路消息。学者从此做工夫，方是真正为善去恶，希圣达天，庶几在此。

盈天地间，只是此理，无我无物，此理只是一个。我立而物备，物立而我备，恁天地间一物为主，我与天地万物皆备其中。故言万物则天地在其中，天亦一物也。《西铭》之意，就本身推到父母，又就父母以推到兄弟，方见得同体气象，早已是肝胆楚、越矣。陶先生谓：“我所自有，不受於天，只恐灵明者亦是一物，而更有不物於物者，以为之主。物无不坏，而不物於物者，终不坏。”鄙意与陶先生不无异同耳。禅家以了生死为第一义，故自私自利，留住灵明，不还造化。当是其果验，看来只是弄精魂伎俩。吾儒既云万物皆备於我，如何自私自利得？生既私不得，死如何私得？“夕死可矣”，分明放下了也。（以上《答王嗣奭》）

昨言学当求之于静，其说终谬。道无分于动静，心无分于动静，则学亦无

分于动静可知。所云造化人事，皆以收敛为主，发散是不得已事，正指独体边事，天向一中分造化，人从心上起经纶是也。非以收敛为静，发散为动也。一敛一发，自是造化流行不息之气机，而必有所以枢纽乎是？运旋乎是？则所谓天枢也，即所谓独体也。今若以独为至静之体，又将以何者为动用乎？“藏而后发”，白沙有是言，其始学亦误也。其后自知其非，又随动静以施其功，亦误也。总在二五边生活故耳，故曰“君子之学，慎独而已矣。”

无事，此慎独即是存养之要，有事，此慎独即是省察之功。独外无理，穷此之谓穷理，而读书以体验之；独外无身，修此之谓修身，而言行以践履之。其实一事而已。知乎此者，谓复性之学。（以上《答门人》）

○（独体，即天体。）⊗（常人之心，其动也众欲交驰；其止也物而不化，合之曰“昏昧放逸”。）周天三百六十五度四分度之一，而其中为天枢。天无一息之不运，至其枢纽处，实万古常止，却无一隙缝子，是其止处。其下一圈，便是小人闲居之象。◎（静存动察之象。）⊙（静存动察之讹。）⊕（看未发气象之说。）

仁者以天地万物为一体，此一语须看得破，乃是人以天地万物为一体，非仁者以天地万物为一体也。若人与天地万物本是二体，却借个仁者意思，打合着天地万物，与之为一体，早已成隔膜之见矣。人合天地万物以为人，犹之心合耳目口鼻四肢以为心。今人以七尺言人，而遗其天地万物皆备之人者，即不知人者也。今人以一膜言心，而遗其耳目口鼻四肢皆备之心者，不知心者也。证人之意，其在斯乎？学者若於此信得及，见得破，天地万物本无间隔，即欲容其自私自利之见，以自绝於天，而不可得也。不须推致，不须比拟，自然亲亲而仁民，仁民而爱物，义理智信一齐俱到此，所以为性学也。然识破此理，亦不容易。“诚敬存之”一语，直是彻首彻尾工夫。若不用“诚敬存之”之功，又如何能识破？至此，以为既识破后，又须诚敬工夫，作两截见者，亦非也。大要只是慎独，慎独即是致中和，致中和即是位育，此是仁者一体实落处，不是悬空识相也。

所列广利济一格，此意甚害道，百善五十善，书之无消煞处。纪过则无善可称，无过即是善，若双行便有不通处。愚意但欲以改过为善，而坐之焚香静坐下，颇为有见。今善恶并出，但准多少以为销折，则过终无改时，而善之所列，亦与过同归而已。有过非过也，过而不改，是谓过矣；有善非善也，有意为善，亦过也。此处头路不清，未有不入於邪者。至于过之分数，亦属穿凿，理无大小多寡故也，今但除入刑者不载，则过端皆可湔除。但有过而不改，转入於文，直须纪千万过耳。诸君平日所讲，专要无善，至此又设为善册以劝人，落在功利一路。若为下下人说法，尤不宜如此。仆以为论本体，决其有



善无恶，论工夫，则先事后得，无善有恶可也。

学者只有工夫可说，其本体处，直是着不得一语。才着一语，便是工夫边事。然言工夫，而本体在其中矣。大抵学者肯用工夫处，即是本体流露处，其善用工夫处，即是本体正当处。非工夫之外，别有本体，可以两相凑泊也。若谓两相凑泊，则亦外物而非道矣。董黄庭言：“为善去恶，未尝不是工夫。”陶先生切切以本体救之，谓：“黄庭身上，本是圣人，何善可为？何恶可去？”然不能无疑於此也。既无善可为，则亦无所事於为善矣；无恶可去，则亦无所事於去恶矣。既无本体，并无工夫，将率天下为猖狂自恣，流於佛、老矣。故某於此，只喝“知善知恶是良知”一语，就良知言本体，则本体绝非虚无；就良知言工夫，则工夫绝非枝叶。庶几去短取长之意。昔者季路，一日有事鬼神之间，不得於鬼神；又有知死之问，总向无处立脚。若於此进一解，便是无善无恶一路。夫子一则曰：“未能事人，焉能事鬼？”一则曰：“未知生，焉知死？”一一从有处转之。乃知孔门授受，只在彝伦日用讨归宿，绝不于此外空谈本体，滋高明之惑。只此是性学。所云“知生便是知性处”，所云“事人便是尽性处”。孟子言良知，只从知爱知敬处指点，亦是此意。知爱知敬，正是本体流露正当处，从此为善，方是真为善；从此去恶，方是真去恶。则无善无恶之体，不必言矣。今人喜言性学，只说得无善无恶心之体，不免犯却季路两问之意。浸淫不已，遂有四无之说，于“良知”字全没交涉，其为坏师门教法，当何如者！（以上《答秦弘祐》）

圣，诚而已，学以至乎圣人之道者，思诚而已矣。思之思之，鬼神通之，所以精义也。思虑未起，鬼神莫知，不由乎我，更由乎谁？所以立命也。心之官思也，而曰未起，无起而无不起也。随用而见，非待用而起也。有用有不用，有起有不起者，非思也，念也。以念为思，是认贼作子也；又以无念为思，是认子作贼也。盖念之有起有灭者，动静所乘之几；而心官之无起无不起者，太极本然之妙也。此可以观思诚之说矣。谓思即诚可，谓诚即思亦可。故曰“诚之”，又曰“何思”。至哉，元公之学乎！（《答文德翼》。字灯严，江西人。）

学问者，致知之路也。心外无知，故曰“良知”；知外无学，故曰“致知”。又曰“思则得之”，即致知之别名。元来即本体即工夫也。又曰“慎思”，惧其放也；又曰“近思”，惧其放而外也。古人立言，字字鞭人底里，其要归于知止耳。（知逐于事物，落于想像，则不止，不止即放。）所谓思则得之也。性者心之理也，心以气言，而性其条理也。离心无性，离气无理，虽谓气即性，性即气，犹二之也。惻隐羞恶辞让是非，皆指一气流行之机，呈于有知有觉之顷，其理有如此，而非於所知觉之外，另有四端名色也。即谓知此理

，觉此理，犹二知也。良知无知而无乎不知，致知无思而无乎不思，不可以内外言，不可以寂感界。收动归静，取物证我，犹二之也。告子不得於心，不致知故也，故孟子反之，以知言。不求於气，不识性故也，故孟子反之，以养气。养气即养其性之别名，总之一心耳。心一知耳，许多名色，皆随指而异，只一言以蔽之曰：“求其放心而已矣。”（《答沈中柱。》）

阳明先生於知止一关，全未勘入，只教人在念起念灭时，用为善去恶之力，终非究竟一着。所谓“只於根本求生死，莫向支流辨浊清”，不免自相矛盾。故其答门人，有“即用求体”之说，又有“致和乃以致中”之说，何其与龟山门下一派相背驰乎？然则阳明之学，谓其失之粗浅，不见道则有之，未可病其为禅也。阳明而禅，何以处豫章、延平乎？只为后人将无善无恶四字，播弄得天花乱坠，一顿摻入禅乘，於平日所谓良知即天理，良知即至善等处，全然抹杀，安得不起后世之惑乎？阳明不幸而有龙溪，犹之象山不幸而有慈湖，皆斯文之厄也。大抵读古人书，全在以意逆志，披牝牡骊黄，而直窥其神骏，则其分合异同之际，无不足以备尚论之资，而一脉大中至正，纯粹不杂之圣真，必有恍然自得於深造之余者。若或界限太严，拘泥太甚，至於因噎而废食，则斯道终无可明之日矣。仆愿参夫且扩开心胸，高抬眼镜，上下今古，一齐贯串，直勘到此心此理，吾性吾命，才无躲闪处，必有进步也。总之，禅之一字，中人日久，以故逃之者，既明以佛氏之说，纳之吾儒之中；而攻之者，转又明以圣人之精微处，推而让为佛氏之物，亦安见其有以相胜？古之有朱子，今之有忠宪先生，皆半杂禅门，故其说往往支离或深奥，又向何处开攻禅之口乎？呜呼！吾道日晦矣。（《答韩位》）

盈天地间，凡道理皆从形器而立纪，不是理生气也。於人身何独不然？大《易》“形上”“形下”之说，截得理气最分明，而解者往往失之。后儒专喜言形而上者，作推高一层之见，而於其所谓形而下者，忽即忽离，两无依据，转为释氏所藉口，真开门而揖盗也。（《答刘鳞长》）

古人学问，全副向静存处用，无一点在所发处用，并无一点在将发处用。盖用在将发处，便落后着也。且将发又如何用功？则必为将为迎为憧憧而后可耳。若云慎於所发，依旧是存处工夫。（《答史孝咸》）

原

盈天地间，皆万物也。人其生而最灵者也。生气宅于虚，故灵，而心其统也，生生之主也。其常醒而不昧者，思也，心之官也。致思而得者，虑也。虑之尽，觉也。思而有见焉，识也。注识而流，想也。因感而动，念也。动之微而有主者，意也。心官之真宅也。主而不迁，志也。生机之自然而不容已者，欲也。欲而纵，过也。甚焉，恶也。而其无过不及者，理也。其理则谓之性

，谓之命，谓之天也。其着於欲者，谓之情，变而不可穷也。其负情而出，充周而不穷者，才也。或相十百，气与质也。而其为虚而灵者，万古一日也。效灵於气者，神也。效灵於质者，鬼也。又合言之，来而伸者，神也，往而屈者，鬼也。心主神，其为是乎？子曰：“鬼神之为德，其盛矣乎！”此夫子统言心也，而言岂一端已乎？约言之，则曰“心之官则思”也。故善求心者，莫先於识官，官在则理明，气治而神乃尊。自心学不明，学者往往以想为思，因以念为意，及其变也，以欲拒理，以情偶性，以性偶心，以气质之性分义理之性，而方寸为之四裂。审如是，则心亦出入诸缘之幻物而已，乌乎神！物以相物，乌乎人！乌乎人！（《原心》）

告子曰：“性无善无不善也。”此言似之而非也。夫性无性也，况可以善恶言？自学术不明，战国诸人，始纷纷言性，立一说复矫一说，宜有当时三者之论。故孟子不得已而标一善字以明宗，后之人犹或不能无疑焉。是又导而为荀、杨、韩，下至宋儒之说，益支。然则性果无性乎？夫性因心而名者也。盈天地间一性也，而在人则专以心言，性者，心之性也。心之所同然者理也，生而有此理之谓性，非性为心之理也。如谓心但一物而已，得性之理以贮之而后灵，则心之与性，断然不能为一物矣。盈天地间一气而已矣，气聚而有形，形载而有质，质具而有体，体列而有官，官呈而性著焉，於是有仁义礼智之名。仁非他也，即恻隐之心是；义非他也，即羞恶之心是；礼非他也，即辞让之心是；智非他也，即是非之心是也。是孟子明以心言性也。而后之人，必曰心自心，性自性，一之不可，二之不得，又展转和会之不得，无乃遁己乎！至《中庸》则直以喜怒哀乐，逗出中和之名，言天命之性，即此而在也，此非有异指也。恻隐之心，喜之变也；羞恶之心，怒之变也；辞让之心，乐之变也；是非之心，哀之变也。是子思子又明以心之气言性也。子曰：“性相近也。”此其所本也。而后之人，必曰理自理，气自气，一之不可，二之不得，又展转和会之不得，无乃遁己乎！呜呼！此性学之所以晦也。然则尊心而贱性，可乎？夫心囿于形者也，形而上者谓之道，形而下者谓之器也，上与下一体两分，而性若踞于形骸之表，则已分有尝尊矣。故将自其分者而观之，灿然四端，物物一太极；又将自其合者而观之，浑然一理，统体一太极。此性之所以为上，而心其形之者与？即形而观，无不上也；离心而观，上在何处？悬想而已。我故曰：“告子不知性，以其外心也。”先儒之言曰：“孟子以后道不明，只是性不明。”又曰：“明此性，行此性。”夫性何物也，而可以明之？只恐明得尽时，却已不是性矣。为此说者，皆外心言性者也。外心言性，非徒病在性，并病在心，心与性两病，而吾道始为天下裂。子贡曰：“夫子之言性与天道，不可得而闻也。”则谓之性本无性焉，亦可。虽然，吾固将以存性也。（《原性》）

)

极天下之尊，而无以尚，享天下之洁净精微，纯粹至善，而一物莫之或撓者，其惟人心乎？向也委其道而去之，归之曰性。人乃眩鹜於性之说，而侘傺以从事焉，至毕世而不可遇，终坐此不解之惑以死，可不谓之太哀乎？自良知之说倡，而人皆知此心此理之可贵，约言之曰：“天下无心外之理。”举数千年以来晦昧之本心，一朝而恢复之，可谓取日虞渊，洗光咸池，然於性犹未辨也。予请一言以进之曰：“天下无心外之性。”惟天下无心外之性，所以天下无心外之理也。惟天下无心外之理，所以天下无心外之学也。而千古传心之统，可归於一，於是天下有还心之人矣。向之妄意以为性者，元来即此心是，而其认定以为心者，非心也，血气之属也。向也以气血为心，几至仇视其心而不可迳，今也以性为心，又以非心者分之谓为气血之属，而心之体乃见其至尊而无以尚，且如是之洁净精微，纯粹至善，而一物莫之或撓也。惟其至尊而无以尚，故天高地下，万物散殊，惟心之所位置而已矣。惟其洁净精微，纯粹至善，而一物莫之或撓，故大人与天地合德，日月合明，四时合序，鬼神合吉凶，惟心之所统体而已矣。此良知之蕴也，然而不能不囿於气血之中，而其为几希之呈露，有时而亏欠焉，是以君子贵学也。学维何？亦曰与心以权而反之知，则气血不足治也。于是顺致之以治情，而其为感应酬酢之交，可得而顺也。于是逆致之以治欲，而其为天人贞胜之几，可得而决也。于是精致之以治识，而其为耳目见闻之地，可得而清也。于是杂致之以治形治器，而其为吉凶修悖之途，可得而准也。凡此皆气血之属，而吾既事事有以治之，则气血皆化为性矣。性化而知之良乃致，心愈尊，此学之所以为至也与？孟子曰：“人之所不学而能者，其良能也；所不虑而知者，其良知也。”古人全举之，而阳明子专举之也。（《原学》）

### 证学杂解

天命流行，物与无妄，此所为“人生而静以上”不容说也。此处并难着诚字，或妄焉亦不容说。妄者真之似者也，古人恶似而非，似者，非之微者也。道心惟微，妄即依焉，依真而立，即托真而行，官骸性命之地，犹是人也，而生意有弗贯焉者。是人非人之间，不可方物，强名之曰妄。有妄心，斯有妄形，因有妄解识，妄名理，妄言说，妄事功，以此造成妄世界，一切妄也。则亦谓之妄人已矣。妄者亡也，故曰：“罔之生也幸而免。”一生一死，真妄乃见，是故君子欲辨之早也。一念未起之先，生死关头，最为吃紧。于此合下清楚，则一真既立，群妄皆消。即妄求真，无妄非真。以心还心，以聪明还耳目，以恭重还四体，以道德性命还其固然，以上天下地往古来今还宇宙，而吾乃俨然人还其人，自此一了百当，日用间更有何事？通身仍得个静气而已。

人心自妄根受病以来，自微而着，益增泄漏，遂受之以欺。欺与谦对，言亏欠也。《大学》首严自欺，自欺犹云亏心。心体本是圆满，忽有物以撻之，便觉有亏欠处。自欺之病，如寸隙当堤，江河可决。故君子慎独之功，只向本心呈露时，随处体认去，便得全体荧然，真天地合德，何谦如之！谦则诚，闲居之小人，揜不善而著善，亦尽见苦心。虽败缺尽彰，自供已确，诚则从此便诚，伪则从此滋伪。凛乎，凛乎！复云不远，何祇于悔。

自欺受病，已是出人入兽关头，更不加慎独之功，转入人伪。自此即见君子亦不复有厌然情状，一味挟智任术，色取仁而行违。心体至此百碎，进之则为乡原，似忠信，似廉洁，欺天罔人，无所不至，犹宴然自以为是，全不识人间有廉耻事。充其类为王莽之谦恭，冯道之廉谨，弑父与君，皆由此出。故欺与伪虽相去不远，而罪状有浅深，不可一律论。近世士大夫受病，皆坐一伪字，后人呼之曰“假道学”。求其止犯欺者，已是好根器，不可多得。刘器之学立诚，自不妄语始，至七年乃成。然则从前语亦妄，不语亦妄，即七年以后，犹有不可问者。不观程伯子喜猎之说乎？自非妄根一路，火尽烟消，安能并却嗓子，默默地不动一尘？至於不得已而有言，如洪钟有叩，大鸣小鸣，适还本分，此中仍是不出来也。如同是一语，多溢一字，轻一字，都是妄，故云戏言出於思。七年之功，谈何容易？不妄语，方不妄动，凡口中道不出者，足下自移不去，故君子之学，置力全是躬行，而操心则在谨言上，戒欺求谦之功，于斯为要。《易》曰：“君子居其室，出其言善，则千里之外应之，况其迩者乎？居其室，出其言不善，则千里之外违之，况其迩者乎？”呜呼！善不善之辨微矣哉。

心者，凡圣之合也，而终不能无真妄之殊，则或存或亡之辨耳。存则圣，亡则狂，故曰克念作圣，妄念作狂。后儒喜言心学，每深求一步，遂有识心之说。又曰：“人须自识其真心。”或驳之曰：“心能自识，谁为识之者？”余谓心自能识，而真处不易识，真妄杂揉处，尤不易识，正须操而存之耳。所云存久自明是也。若存外求识，当其识时，而心已亡矣。故识不待求，反之即是。孟子曰：“虽存乎人者，岂无仁义之心哉？人自放之耳。”乃夫子则曰：“操则存，舍则亡，出入无时，莫知其乡。”须知此心，原自存，操则存，又何曾加存得些子？存无可存，故曰：“出入无时，莫知其乡。”至此方见此心之不易存，所以孟子又言“养心”，知存养之说者，可与识心矣。

良心之放也，亦既知所以放之矣。初求之事物之交，而得营搆心，其为营与搆，日不知凡几；继求之应感之际，而得缘着心，其为缘与着，日不知凡几；又求之念虑之隐，而得起灭心，其为起与灭，日不知凡几；又进求之灵觉之地，而得通塞心，其通与塞，日不知凡几；又求之虚空之玄漠，而得欣厌心

，欣与厌，又日不知凡几。以是五者徵心，了不可得。吾将纵求之天地万物，而得心体焉。其惟天理二字乎？天理何理？归之日用。日用何用？归之自然。吾安得操功自然者，而与之语心学也哉！

甚矣，事心之难也！间尝求之一觉之顷，而得湛然之道心焉。然未可为据也，俄而恍惚焉，俄而纷纭焉，俄而杂揉焉，向之湛然觉者，有时而迷矣。请以觉觉之，於是有唤醒法，朱子所谓“略绰提撕”是也，然已不胜其劳矣。必也求之本觉乎？本觉之觉，无所缘而觉，无所起而自觉，要之不离独位者近是，故曰：“闇然而日章。”闇则通微，通微则达性，性则诚，诚则真，真则常，故君子慎独。由知觉有心之名，心本不讳言觉，但一忌莽荡，一忌儻侗。儻侗则无体，莽荡则无用，斯二者皆求觉於觉，而未尝好学以诚之，容有或失之似者，仍归之不觉而已。学以明理而去其蔽，则体物不遗，物各付物，物物得所，有何二者之病？故曰：“好智不好学，其蔽也贼。”

古人只言个学字，又与思互言，又与问并言，又兼辨与行，则曰五者废其一，非学也。学者如此下工夫，尽见精实，彻内彻外，无一毫渗漏。阳明子云：“学便是行，未有学而不行者，如学书必须把笔伸纸，学射必须操弓挟矢，笃行之，只是行之不已耳。”因知五者总是一个工夫。然所谓学书学射，亦不是恁地便了。《书》云：“学于古训，乃有获。”又曰：“学古入官。”故学必以古为程，以前言往行为则，而后求之在我，则信诸心者斯笃，乃臻觉地焉。世未有悬空求觉之学，凡言觉者，皆是觉斯理。学焉而不觉，则问；问焉而不觉，则思；思焉而不觉，则辨；辨焉而不觉，则行。凡以求觉斯理而已。

形而下者谓之气，形而上者谓之性，故曰：“性即气，气即性。”人性上不可添一物，学者姑就形下处讨个主宰，则形上之理即此而在。孟夫子特郑重言之，曰“善养浩然之气”是也。然其工夫实从知言来，知言知之至者也。知至则心有所主，而志尝足以帅气，故道义配焉。今之为暴气者，种种蹶趋之状，还中於心，为妄念，为朋思，为任情，为多欲，总缘神明无主。如御马者，失其衔辔，驰骤四出，非马之罪也，御马者之罪也。天道即积气耳，而枢纽之地，乃在北辰，故其运为一元之妙，五行顺布，无愆阳伏阴以干之。向微天枢不动者以为之主，则满虚空只是一团游气，顷刻而散，岂不人消物尽？今学者动为暴气所中，苦无法以治之，几欲仇视其心，一切归之断灭。殊不知暴气亦浩然之气所化，只争有主无主间。今若提起主人翁，一一还他调理，调理处便是义，凡过处是助，不及处是亡。亡助两捐，一操一纵，适当其宜，义于我出，万里无不归根，生气满腔流露，何不浩然？云浩然，仍只是澄然湛然，此中元不动些子，是以谓之气即性。只此是尽性工夫，更无余事。

程子曰：“人无所谓恶者，只有过不及。”此知道之言也。《中庸》言喜

怒哀乐之未发谓之中，即此是天命之性，故谓天下之大本。才有过不及，则偏至之气，独阳不生，独阴不成，性种遂已断灭。如喜之过便是淫，又进之以乐而益淫；淫之流为贪财、为好色，贪财好色不已，又有无所不至者，而天下之大恶归焉。怒之过便是伤，又进之以哀而益伤；伤之流为贼人、为害物，贼人害物不已，又有无所不至者，而天下之大恶归焉。周子曰：“性者刚柔善恶，中而已矣。”兼以恶言，始乎善，常卒乎恶也。易其恶而至於善，归之中焉则已矣。如财色两关，是学人最峻绝处，于此跌足，更无进步可言。然使一向在财色上止截，反有不胜其扞格者，以其未尝非性也；即使断然止截得住，才绝得淫心，已中乖戾心，便是伤。学者诚欲拔去病根，只教此心有主，使一元生意，周流而不息，则偏至之气，自然消融，随其所感而顺应之。凡为人心之所有，总是天理流行，如此则一病除，百病除。除却贪财心，便除却好色心，除却贪财好色心，便除却贼人害物心，除其心而事自随之，即是不顿除，已有日消日减之势。此是学者入细工夫，非平日戒慎恐惧之极，时时见吾未发之中者，不足以语此。然则为善去恶之说非乎？孟子曰：“人能充无欲害人之心，而仁不可胜用也；人能充无穿窬之心，而义不可胜用也。”

子思子从喜怒哀乐之中和，指点天命之性，而率性之道，即在其中，分明天地一元流行气象。所谓“不识不知，顺帝之则”，全不涉人分上。此言性第一义也。至孟子因当时言性纷纷，不得不以善字标宗旨，单向心地觉处，指点出粹然至善之理，曰恻隐、羞恶、辞让、是非，全是人道边事，最有切于学者。虽四者之心，未始非喜怒哀乐所化，然已落面目一班，直指之为仁义礼智名色，去人生而静之体远矣。学者从孟子之教，尽其心以知性而知天，庶於未发时气象，少有承当。今乃谓喜怒哀乐为粗几，而必求之义礼之性，岂知性者乎？

孟子言养心，又言养性，又言养气，至程子又言养知，又每谓学者曰：“且更涵养。”养之时义大矣哉！故曰：“苟得其养，无物不长；苟失其养，无物不消。”涵养之功，只在日用动静语默衣食之间。就一动一静，一语一默，一衣一饮理会，则谓之养心；就时动时静，时语时默，时衣时饮理会，则曰养气；就即动即静，即语即默，即衣即饮理会，则曰养性；就知动知静，知语知默，知衣知饮理会，则曰养知。其实一也。就其中分个真与妄，去其不善而之于善，即是省察之说。

进学有程乎？曰未事于学，茫乎如泛海之舟，不辨南北；已事於学，而涯涘见焉。始学之，汨汨流俗之中，恍若有见焉，得道之大端也。以圣人为必可学而至也，此立志之说也。语曰：“志立而学半。”君子早已要厥终矣，第虑其锐而易挫也，乃进而言所守，择地而蹈，无尺寸或踰也；守经而行，无往来

或叛也。即有语之以圆通径捷之说，可一日而至千里，弗屑也。学至此有成行也，乃进而程所安，即事而理存，外不胶於应也；即心而理得，内不执于解也。以推之天地万物，无不冻解於春融，而睫得于指掌也。学至此有真悟也，乃进而程所至，优焉游焉，弗劳以扰也；厌焉饫焉，弗艰以苦也。瞬存而息养，人尽而天随，日有孳孳，不知年岁之不足也。庶几满吾初志焉，则学之成也。流水之为物也，盈科而后进，折而愈东，必放之海，有本者如是，立志要已乎！

天地之大德曰生，圣人而仁者曰寿。然有生必有死，仍是天地间生生不已之理。即天地亦在囿，而况於人乎？人将此身放在天地间，果能大小一例看，则一身之成毁，何啻草木之荣枯，昆虫之起蛰已乎？而人每不胜自私之为见，将生死二字看作极大，却反其道而言之，曰“无生”。盖曰以无生为生，而后能以无死为死，是谓空体不坏，是谓常住真心。然究竟去住不能自由，成毁依然任运，徒作此可怜想。且死则死耳，却欲预先守住精魂，使死后有知；生则生耳，又追数胞胎前事，向无是公讨来历。岂不担误一生？未知生，焉知死？朝闻道，夕死可矣。圣人都教人向生处理会，并未尝兜揽前后际，而后人曲加附会，以自伸其生死之说，枉矣。呜呼！岂徒知生而已乎？生生焉可也。

吾学亦何为也哉？天之生斯民也，使先知觉后知，使先觉觉后觉，彼天民而先觉者，其自任之重，固已如此矣。生斯世也，为斯民也，请学之为后觉焉，以觉先觉之所觉。曰尧、舜之道，尧、舜之心为之也，尧、舜之心，即吾人之心，同此心，同此觉也。吾亦觉其同者而已矣。凡夫而立地圣域，一时而远契千秋，同故也。今之言觉也，或异焉，理不必分真妄，而全遁于空；事不必设取舍，而冥求其照。至曰空生大觉，如海发沤，安往而不异？所恶於智者，为其凿也。又曰学者之病，莫大乎自私而用智，今之言觉者，凿焉而已矣。人之生也，饥食而渴饮，夏葛而冬裘，夫人而知之也；而其为饥渴寒暑之道，又夫人而觉之也。其有不知者，非愚不肖之不及，则贤智之过者也。而过之害道弥甚，彼以为道不在是也，去饮衣而求口体之正，去口体而求性命之常，则亦岂有觉地乎？嗟乎！人心之晦也，我思先觉其人者，曰孔氏。孔氏之言道也，约其旨曰“中庸”、人乃知隐怪者之非道，而庸德之行，一时弑父与君之祸息，则吾道之一大觉也。历春秋而战国，杨、墨横议，孟子起而言孔子之道以胜之，约其旨曰“性善”，人乃知恶者之非性，而仁昭义立，君父之伦益尊于天壤，则吾道之一大觉也。然自此言性者，人置一喙，而天下皆淫于名理，遂有明心见性之说，夫性可得而见乎？又千余载，濂溪乃倡无极之说，其大旨见于《通书》，曰：“诚者圣人之本。”可谓重下註脚，则吾道之一觉也。嗣后辨说日烦，支离转甚，浸流而为词章训诂，于是阳明子起而救之以“良知



”，一时唤醒沉迷，如长夜之旦，则吾道之又一觉也。今天下争言良知矣，及其弊也，猖狂者参之以情识，而一是皆良，超洁者荡之以玄虚，而夷良于贼，亦用知者之过也。夫阳明之良知，本以救晚近之支离，姑借《大学》以明之，未必尽《大学》之旨也。而后人专以言《大学》，使《大学》之旨晦；又借以通佛氏之玄觉，使阳明之旨复晦。又何怪其说愈详，而言愈庞，卒无以救词章训诂之锢习，而反之正乎？时节因缘，司世教者又起而言“诚意”之学，直以《大学》还《大学》耳。争之者曰：“意稗种也。”余曰：“嘉穀。”又曰：“意枝族也。”余曰：“根菱。”是故知本所以知至也，知至所以知止也，知止之谓致良知，则阳明之本旨也。今之贼道者，非不知之患，而不致之患；不失之情识，则失之玄虚。皆坐不诚之病，而求于意根者疏也。故学以诚意为极则，而不虑之良于此起，照后觉之任，其在斯乎？孟子云：“我亦欲正人心，辟邪说，距跛行，放淫词，以承三圣。”又曰：“能言拒杨、墨者，圣人之徒也。”余盖有志焉而未之逮也。

说

朱夫子答梁文叔书曰：“近看孟子道性善，称尧、舜，此是第一义。若於此看得透，信得及，直下便是圣贤，更无一毫人欲之私，做得病痛。若信不及，孟子又说过第二节工夫，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，不存留一毫人欲之私在这里，此外更无别法。”此朱子晚年见道语也。学者须占定第一义做工夫，方是有本领学问，此后自然歇手不得，如人行路，起脚便是长安道，不患不到京师。然性善、尧、舜，人人具有，学者何故一向看不透，信不及？正为一点灵光，都放在人欲之私上。直是十分看透，遂将本来面目，尽成埋没。骤而语之以尧、舜，不觉惊天动地，却从何处下手来？学者只是克去人欲之私。欲克去人欲之私，且就灵光初放处讨分晓，果认得是人欲之私，便即时克了。阳明先生“致良知”三字，正要此处用也。孟子他日又说箇道二，仁与不仁，不为尧、舜，则为桀、纣，中间更无一发可容混处。学者上之不敢为尧、舜，下之不屑为桀、纣，却于两下中，择个中庸自便之途，以为至当，岂知此身早已落桀、纣一途矣。故曰：“纣之不善，不如是之甚也。”学者惟有中立病难医。凡一切悠悠忽忽，不激不昂，漫无长进者皆是。看来全是一团人欲之私，自封自固，牢不可破。今既捉住病根在，便合信手下药。学者从成颢、颜渊、公明仪说话，激发不起，且急推向桀、纣一路上，果能自供自认否？若供认时，便是瞑眩时，若药不瞑眩，厥疾不瘳，正为此等人说法。倘下之苟不为桀、纣，上之又安得不为尧、舜？（《第一义说》）

程子曰：“心要在腔子里”，此本孟子求放心而言，然则人心果时放外耶

？即放外，果在何处？因读《孟子》上文云：“仁，人心也。”乃知心有不仁时，便是放。所谓“旷安宅而弗居也。”故阳明先生曰：“程子所谓腔子，亦即是天理。”至哉言乎！程子又曰：“吾学虽有所授，然天理二字，却是自家体认出来。”夫既从自家体认而出，则非由名象凑泊可知。凡仁与义，皆天理之名象，而不可即以名象为天理，谓其不属自家故也。试问学者，何处是自家一路？须切己反观，推究到至隐至微处，方有着落。此中无一切名象，亦并无声臭可窥，只是个维玄维默而已。虽维玄维默，而实无一物不体备其中，所谓天也。故理曰天理，才着人分，便落他家。一属他家，便无归宿。仔细检点，或以思维放，或以卜度放，或以安排放，或以智故放，或以虚空放，只此心动一下，便是放。所放甚微，而人欲从此而横流，其究甚大。盖此心既离自家，便有无所不至者。心斋云：“凡有所向，有所见，皆是妄。”既无所向，又无所见，便是无极而太极。无极而太极，即自家真底蕴处。学者只向自家寻底蕴，常做个体认工夫，放亦只放在这里，求亦只求在这里，岂不至易？岂不至简？故求放心三字，是学人单提口诀，下士得之为入道之门，上根得之即达天之路。（《求放心说》）

人生终日扰扰也，一着归根复命处，乃在向晦时，即天地万物，不外此理。于此可悟学问宗旨，只是主静也。此处工夫最难下手，姑为学者设方便法，且教之静坐。日用之间，除应事接物外，苟有余刻，且静坐。坐间本无一切事，即以无事付之，即无一切事，亦无一切心，无心之心，正是本心。瞥起则放下，沾滞则扫除，只与之常惺惺可也。此时伎俩，不合眼，不掩耳，不趺跏，不数息，不参话头，只在寻常日用中。有时倦则起，有时感则应，行住坐卧，都在静观，食息起居，都作静会。昔人所谓勿忘勿助间，未尝致纤毫之力，此其真消息也。故程子每见人静坐，便叹其善学，善学云者，只此是求放心亲切工夫。从此入门，即从此究竟，非徒小小方便而已。会得时立地圣域，不会得时终身只是狂驰了，更无别法可入。不会静坐，且学坐而已。学坐不成，更论恁学？坐如尸，坐时习学者且从整齐严肃入，渐进于自然。《诗》云：“相在尔室，尚不愧于屋漏。”又曰：“神之格思，不可度思，矧可射思。”（《静坐说》）

学者静中既得力，又有一段读书之功，自然遇事能应。若静中不得力，所读之书，又只是章句而已，则且教之就事上磨练去。自寻常衣食以外，感应酬酢，莫非事也。其间千万变化，不可端倪，而一一取裁于心，如权度之待物然。权度虽在我，而轻重长短之形，仍听之于物，我无与焉，所以情顺万事而无情也。故事无大小，皆有理存，劈头判箇是与非。见得是处，断然如此，虽鬼神不避；见得非处，断然不如此，虽千驷万锺不回。又于其中条分缕析，铢铢

两两，辨箇是中之非，非中之是，似是之非，似非之是。从此下手，沛然不疑，所行动有成绩。又凡事有先着，当图难于易，为大于细。有要着，一着胜人千万着；失此不着，满盘败局。又有先后着，如低棋以后着为先着，多是见小欲速之病。又有了着，恐事至八九分，便放手，终成决裂也。盖见得是非后，又当计成败，如此方是有用学问。世有学人，居恒谈道理井井，才与言世务便疏。试之以事，或一筹莫展。这疏与拙，正是此心受病处，非关才具。谚云：“经一跌，长一识。”且须熟察此心受病之原，果在何处，因痛与之克治去，从此再不犯跌，庶有长进。学者遇事不能应，只有练心法，更无练事法。练心之法，大要只是胸中无一事而已。无一事乃能事事，便是主静工夫得力处。又曰：“多事不如少事，省事不如无事。”（《应事说》）

应事接物，相为表里，学者于天下不能遗一事，便于天下不能遗一人。自落地一声，此身已属之父母；及其稍长，便有兄弟与之比肩；长而有室，又有妻子与之室家。至于食毛践土，君臣之义，无所不在。惟朋友联合，于稠人广众之中，似属疏阔，而人生实赖以有觉。合之称五伦。人道之经纶，管于此也。然父子其本也，人能孝于亲，未有不忠于事君与友於兄弟、信於朋友、宜於家室者。夫妻一伦，尤属化原。古来大圣大贤，又多从此处发轫来，故曰：“刑于寡妻，至于兄弟，以御于家邦。”盖居室之间，其事最微渺而易忽，其恶为淫僻。学者从此关打破，便是真道德，真性命，真学问文章，不然只是伪也。自有五伦，而举天下之人，皆经纬联络其中。一尽一切尽，一亏一切亏。第一要时时体认出天地万物一体气象，即遇恶人之见，横逆之来，果能作如是观否？彼固一体中人耳，才有丝毫隔绝，便是断灭性种。至于知之之明与处之之当，皆一体中自作用，非关权术。人第欲以术胜之，未有不堕其彀中者，然此际煞合理会。陆象山先生曰：“除了人情事变，无可做工夫。要知做工夫处，果是何事？若不知此事，只理会个人情事变，仍不是工夫。”学者知之。（《处人说》）

今为学者下一顶门针，即“向外驰求”四字，便做成一生病痛。吾侪试以之自反，无不悚然汗浹者。凡人自有生以后，耳濡目染，动与一切外物作缘，以是营营逐逐，将全副精神，都用在外，其来旧矣。学者既有志於道，且将从来一切向外精神，尽与之反复身来，此后方有下手工夫可说。须知道不是外物，反求即是，故曰：“我欲仁，斯仁至矣。”无奈积习既久，如浪子亡家，失其归路，即一面回头，一面仍住旧时缘，终不知在我为何物。又自以为我矣，曰吾求之身矣，不知其为躯壳也；又自以为我矣，曰吾求之心矣，不知其为口耳也；又自以为我矣，曰吾求之性与命矣，不知其为名物象数也。求之于躯壳，外矣；求之于耳目，愈外矣；求之于名物象数，外之外矣。所为一路向

外驰求也。所向是外，无往非外，一起居焉外，一饮食焉外，一动静语默焉外，时而存养焉外，时而省察焉外，时而迁善改过焉外，此又与于不学之甚者也。是故读书则以事科举，仕宦则以肥身家，勋业则以望公卿，气节则以邀声誉，文章则以腴听闻，何莫而非向外之病乎，学者须发真实为我心，每日孜孜汲汲，只干办在我家当，身是我身；非关躯壳；心是我心，非关口耳；性命是我性命，非关名物象数。正目而视之，不可得而见，倾耳听之，不可得而闻，非惟人不可得而见闻，虽吾亦不可得而见闻也。於此体认亲切，自起居食息以往，无非求在我者，及其求之而得，天地万物，无非我有，绝不是功名富贵，气节文章，所谓自得也。总之道体本无内外，而学者自以所向分内外。所向在内，愈寻求愈归宿，亦愈发皇，故曰：“君子之道，闇然而日章。”所向在外，愈寻求愈决裂，亦愈消亡，故曰：“小人之道，的然而日亡。”学者幸早辨诸！（《向外驰求说》）

朱夫子尝言：“学者半日静坐，半日读书，如此三年，必有进步可观。”今当取以为法，然除却静坐工夫，亦无以为读书地，则其实亦非有两程候也。学者诚于静坐得力时，徐取古人书读之，便觉古人真在目前，一切引翼提撕，匡救之法，皆能一一得之于我，而其为读书之益，有不可待言者矣。昔贤诗云：“万径千蹊吾道害，四书六籍圣贤心。”学者欲窥圣贤之心，遵吾道之正，舍四书六籍，无由而入矣。盖圣贤之心，即吾心也，善读书者，第求之吾心而已矣。舍吾心而求圣贤之心，即千言万语，无有是处。阳明先生不喜人读书，令学者直证本心，正为不善读书者，舍吾心而求圣贤之心，一似沿门持钵，无益贫儿，非谓读书果可废也。先生又谓“博学只是学此理，审问只是问此理，慎思只是思此理，明辨只是辨此理，笃行只是行此理”，而曰“心即理也”，若是乎此心此理之难明，而必假途於学问思辨，则又将何以学之、问之、思之、辨之，而且行之乎？曰：“古人诏我矣，读书一事，非其导师乎？即世有不善读书者，舍吾心而求圣贤之心，一似沿门持钵而有得也，亦何惜不为贫儿？”昔人云士大夫：“三日不读书，即觉面目可憎，语言无味。”彼求之闻见者犹然，况有进于此者乎？惟为举业而读书，不免病道，然有志之士，卒不能舍此以用世，何可废也？吾更恶夫业举子而不读书者！（《读书说》）

圣贤教人，只指点上一截事，而不及下截。观《中庸》一书可见。盖提起上截，则其下者不劳而自理，才说下截事，如堂下人断曲直，莫适为主，谁其信之？“形而上者谓之道，形而下者谓之器”是也。人生而有此形骸，便有此气质，就中一点真性命，是形而上者。虽形上不离形下，所以上下易混作一块。学者开口说变化气质，却从何处讨主脑来？《通书》曰：“性者刚柔善恶，中而已矣。”中便是变化气质之方。而《中庸》曰：“喜怒哀乐未发谓之中

。”却又无可着力处。从无可着力处，用得工夫，正是性体流露时，此时刚柔善恶，果立在何处？少间便是个中节之和，这方是变化气质工夫。若已落在刚柔善恶上，欲自刚而克柔，自柔而克刚，自恶而之於善，已善而终不至于恶，便落堂下人伎俩矣。或问：“孟子说‘善养浩然之气’如何？”曰：“才提起浩然之气，便属性命边事。若孟施舍、北宫黜、告子之徒，只是养个蠢然之气，正是气质用事处，所以与孟子差别。”（《气质说》）

或有言“学问之功，在慎所习者。”予曰：“何谓也？”曰：“人生而有习矣。一语言焉习，一嗜欲焉习，一起居焉习，一酬酢焉习。有习境，因有习闻；有习闻，因有习见；有习见，因有习心；有习心，因有习性。故曰‘少成若性’，并其性而为习焉。习可不慎乎？习於善则善，习於恶则恶，犹生长於齐、楚，不能不齐、楚也。习可不慎乎？”曰：“审如是，又谁为专习之权者而慎之？”其人不能答。予曰：“在复性，不在慎习。”或曰：“何谓也？”予乃告之曰：“人生而静，天之性也，浑然至善者也；感于物而动，乃迁于习焉，习於善则善，习於恶则恶，斯日远於性矣。无论习于恶者，非性；即习善者，亦岂性善之善乎？故曰‘性相近也，习相远也’，盖教人尊性也。然学以复性也，如之何曰‘性不假复’也？复性者，复其权而已矣。请即以习证，习于善则善，未有不知其为善者；习於恶则恶，未有不知其为恶者。此知善而知恶者谁乎？此性权也。既已知其为恶矣，且得不去恶乎？知其为善而为之，为之也必尽，则亦无善可习矣。无善可习，反之吾性之初，本无善可习也。知其为恶而去之，去之也必尽，则亦无恶可习矣。无恶可习，反之吾性之初，本无恶可习也。此之谓浑然至善，依然人生之初，而复性之能事毕矣。”

“然则习亦可废乎？”曰：“何可废也！为之语言以习之，则知其语言以慎之；为之嗜欲以习之，则知其嗜欲以慎之；为之起居以习之，则知其起居以慎之；为之酬酢以习之，则知其酬酢以慎之。如是则即习即性矣。凡境即是性境，凡闻即是性闻，凡见即是性见。无心非性，无性非习。大抵不离独知者近是。知之为言也，独而无偶，先天下而立定一尊，而后起者禀焉，是之为性权。”

或者恍然而解曰：“吾乃知慎习之功，其在必慎其独乎？”首肯之而去。（《习说》。《第一义》至此九篇，乃一时所作。）

自圣学不明，学者每从形器起见，看得一身生死事极大。将天地万物都置之膜外，此心生生之机，早已断灭种子了。故其工夫颯究到无生一路，只留个觉性不坏，再做后来人，依旧只是贪生怕死而已。吾儒之学，直从天地万物一体处，看出大身子。天地万物之始，即吾之始，天地万物之终，即吾之终。终始终始，无有穷尽，只此是生死之说。原来生死只是寻常事。程伯子曰：“人将此身放在天地间，大小一例看也。于此有知，方是穷理、尽性、至命之学。

藉令区区执百年以内之生死而知之，则知生之尽，只是知个贪生之生；知死之尽，只是知个怕死之死而已。”然则百年生死，不必知乎？曰：“奚而不知也？子曰‘朝闻道，夕死可矣’是也。如何是闻道？其要只在破除生死心。此正不必远求百年，即一念之间，一起一灭，无非生死心造孽。既无起灭，自无生死。”又曰：“尽语默之道，则可以尽去就之道；尽去就之道，则可以尽生死之道。生死非大，语默去就非小，学者时时有生死关头难过，从此理会透天地万物，便是这里，方是耳道。”（《生死说》）

独之外，别无本体；慎独之外，别无工夫。此所以为中庸之道也。乃虞廷言心，则曰“人”，曰“道”，而《中庸》直指“率性之道”，无乃混人道而一之乎？此言心言性之别也。虞廷言心，非分言之则不精，不精无以为至一之地；《中庸》言性，性一而已，何歧之有？然性是一，则心不得独二。夫天命之所在，即人心之所在，人心之所在，即道心之所在，此虞廷未发之旨也。或曰有“气质之性”，有“义理之性”，则性亦有二与？为之说者，本之人心道心而误焉者也。程子曰：“论性不论气不备，论气不论性不明，二之则不是。”若既有气质之性，又有义理之性，将使学者任气质而遗义理，则“可以为善，可以为不善”之说信矣！又或遗气质而求义理，则“无善无不善”之说信矣！又或衡气质义理而并重，则“有性善有性不善”之说信矣！三者之说信，而性善之旨复晦，此孟氏之所忧也。须知性只是气质之性，而义理者气质之本然，乃所以为性也。性只是人心，而道者人之所当然，乃所以为心也。人心道心，只是一心，气质义理，只是一性。识得心一性一，则工夫亦可一。静存之外，更无动察；主敬之外，更无穷理。其究也，工夫与本体亦一，此慎独之说也。而后之解者，往往失之。昔周元公著《太极图说》，实本之《中庸》，至“主静立人极”一语，尤为“慎独”二字传神。其后龟山门下一派，罗、李二先生相传口诀，专教人看喜怒哀乐未发时作何气象。朱子亲授业于延平，固尝闻此。而程子则以静字稍偏，不若专主于敬；又以敬字未尽，益之以穷理之说，又曰“涵养须用敬，进学在致知”，朱子从而信之，所学为之少变。遂以之解《大》、《中》，谓慎独之外，另有穷理工夫，以合于格致诚正之说。仍以慎独为动，属省察边事，前此另有一项静存工夫。近日阳明先生始目之为支离，专提“致良知”三字为教法，而曰“良知只是独之时”，又曰“惟精是惟一工夫，博闻是约礼工夫，致知是诚意工夫，明善是诚身工夫”，可谓心学独窥一源。至他日答门人“慎独是致知工夫，而以中为本体，无可着力，”此却疑是权教。天下未有大本之不立，而可徒事乎道生者。工夫用到无可着力处，方是真工夫，故曰：“勿忘勿助，未尝致纤毫之力。”此非真用力于独体者，固不足以知之也。大抵诸儒之见，或同或异，多系转相偏矫，因病立方，尽是权

教。至于反身力践之间，未尝不同归一路，不谬于慎独之旨。后之学者，无从向语言文字生葛藤。但反求之吾心，果何处是根本一着？从此得手，方窥进步，有欲罢不能者。学不知本，即动言本体，终无着落。学者但知即物穷理为支离，而不知同一心耳，舍渊渊静深之地，而从事思虑纷起之后，泛应曲当之间，正是寻枝摘叶之大者，其为支离之病，亦一而已。将恃此为学，又何成乎？又何成乎？（《天命章说》）

天命流行，物与无妄，人得之以为心。是谓本心。人心无一妄而已。忽焉有妄，希乎微乎？其不得而端倪乎？是谓微过，独知主之；有微过，是以有隐过，七情主之；有隐过，是以有显过，九容主之；有显过，是以有大过，五伦主之；有大过，是以有丛过，百行主之。总之妄也。譬之木自本而根、而干、而标，水自源而后及于流，盈科而至於放海，故曰：“涓涓不息，将成江河；绵绵不绝，将寻斧柯。”是以君子贵防之早也。其惟慎独乎？慎独则时时知改。俄而授之隐过矣，当念过，便从当念改；又授之显过矣，当身过，便从当身改；又授之大过矣，当境过，当境改；又授之丛过矣，随事过，随事改。改之则复於无过，可喜也；不改成过，且得无改乎？总之皆祛妄还真之学，而工夫次第如此。譬之擒贼者，擒之於室甚善，不於室而於堂，不於堂而於外门，於衢，於境上，必成擒而后已。子绝四：毋意，毋必，毋固，毋我。真能慎独者也。其次则“克伐怨欲不行焉尔。”宋人之言曰：“独行不愧影，独行不愧衾。”独而显矣；司马温公则云：“某平生无甚过人处，但无一事不可对人言者。”庶几免於大过乎？若邢恕之一日三检点，则丛过对治法也。真能慎独者，无之非独，即邢恕学问，孔子亦用得着，故曰“不为酒困。”不然自原宪而下，总是个闲居小人，为不善而已。善学者须学孔子之学，只於意根上止截一下，便千了百当。若到必固我，已渐成决裂，幸於我处止截得，犹不失为颜子，克己过，此无可商量矣。落一格，粗一格，工夫转愈难一格，故曰：“可为难矣。”学者须是学孔子之学。

人之言曰：“有心为恶，无心为过。”则过容有不及知者，因有不及改，是大不然。夫心不爱过者也，才有一点过，便属碍膺之物，必一决之而后快。故人未有有过而不自知者，只不肯自认为知尔。然则过又安从生？曰只不肯自认为知处，其受蔽处良多，以此造过遂多，仍做过不知而已。孟子言：“君子之过，如日月之食。”可见人心只是一团灵明，而不能不受暗於过。明处是心，暗处是过。明中有暗，暗中有明。明中之暗，即是过；暗中之明，即是改，手势如此亲切。但常人之心，忽明忽暗，展转出没，终不能还得明明之体，不归薄蚀何疑？君子则以暗中之明，用箇致曲工夫，渐次与它恢扩去，在《论语》则曰“讼过”，如两造当庭，抵死仇对，不至十分明白不已。才明白

，便无事。如一事有过，直勘到事前之心，果是如何？一念有过，直勘到念后之事，更当如何？如此反覆推勘，更无躲闪，虽一尘亦驻足不得，此所谓致曲工夫也。《大易》则言“补过”，谓此心一经缺陷，便立刻与之圆满那灵明尔。若只是小小补缀，头痛救头，脚痛救脚，败缺难掩，而弥缝日甚，谓之文过而已。虽然，人犹有有过而不自知者。“子路，人告之以有过则喜。”子曰：“丘也幸，苟有过，人必知之。”然则学者虚心，逊志时务，察言观色，以辅所不逮，有不容缓者。（以上《改过说》）

阳明子言良知，最有功于后学，然只传孟子教法，于《大学》之说，终有未合。古本《序》曰：“《大学》之道，诚意而已矣；止至善之则，致良知而已矣。”宛转说来，颇伤气脉。至龙溪所传《天泉问答》，则曰：“无善无恶者心之体，有善有恶者意之动，知善知恶是良知，为善去恶是格物。”益增割裂矣。即所云良知，亦非究竟义也。知善知恶与知爱知敬相似，而实不同。知爱知敬，知在爱敬之中，知善知恶，知在善恶之外。知在爱敬中，更无不爱不敬者以参之，是以谓之良知。知在善恶外，第取分别见，谓之良知所发则可，而已落第二义矣。且所谓知善知恶，盖从有善有恶而言者也。因有善有恶，而后知善知恶，是知为意奴也，良在何处？又反无善无恶而言者也。本无善无恶，而又知善知恶，是知为心崇也，良在何处？且《大学》所谓致知，亦只是致其知止之知，知止之知，即知先之知，知先之知，即知本之知。惟其知止知先知本也，则谓之良知，亦得知在止中，良因止见，故言知止，则不必更言良知。若曰以良知之知知止，又以良知之知知先而知本，岂不架屋叠床之甚乎？且《大学》明言止於至善矣，则恶又从何处来？心意知物，总是至善中全副家当，而必事事以善恶两纠之。若曰去其恶而善乃至，姑为下根人设法，如此则又不当有无善无恶之说矣。有则一齐俱有，既以恶而疑善，无则一齐俱无，且将以善而疑恶，更从何处讨知善知恶之分晓？止因阳明将意字认坏，故不得不进而求良于知，仍将知字认粗，又不得不退而求精于心，种种矛盾，固已不待龙溪驳正，而知其非《大学》之本旨矣。《大学》开口言明德，因明起照，良知自不待言。而又曰“良知即至善”，“即未发之中”，亦既恍然有见于知之消息，惜转多此良字耳。然则良知何知乎？知爱知敬而已矣。知皆扩而充之，达之天下而已矣。格此之谓格物，诚此之谓诚意，正此之谓正心，举而措之谓之平天下。阳明曰：“致知焉尽之矣。”余亦曰：“致知尽之矣。”（《良知说》）

#### 读易图说

⊙图中有一点，变化无穷。子曰“《易》有太极”，周子曰“无极而太极”，沦于无矣。解无极者曰“无形有理”，益滞于无无矣。今请为太极起废而



表是图，其为象曰有，即未必周子之旨也，抑亦孔门之说欤？虽然滞于有矣，夫图其似之者也。佛氏亦有是图，然其中一点，仍作空解，意实不同。

天有四时，春夏为阳，秋冬为阴，中气行焉；地有四方，南北为经，东西为纬，中央建焉；人有四气，喜怒哀乐，中和出焉。其德则谓之仁义礼智信是也。是故元亨利贞，即春夏秋冬之表义，非元亨利贞生春夏秋冬也。左右前后，即东南西北之表义，非左右前后生东西南北也。仁义礼智，即喜怒哀乐之表义，非仁义礼智生喜怒哀乐也。又非仁义礼智为性，喜怒哀乐为情也；又非未发为性，已发为情也。后儒之言曰：“理生气，性生情。”又曰：“心统性情。”其然，岂其然乎？

造化之理，新新故故，相推而不穷，如草木之荣枯，昆虫之启蛰，日月之晦明，四时之盛衰，气运之往来，陵谷之迁徙，莫不皆然。人囿于大化之中，与万物同体，自一日以往，自少而壮、而老、而死，无不变也。有之其惟积气、积习乎？油入于面，不可复出，此其不变者也。孰知去故滋远，反常滋甚矣乎？

君子仰观於天，而得先天之《易》焉。“维天之命，於穆不已”，盖曰天之所以为天也。是故君子戒惧于所不睹闻，此慎独之说也。至哉独乎，微乎微乎，穆穆乎不已者乎。盖曰心之所以为心也，则心一天也。独体不息之中，而一元常运，喜怒哀乐，四气周流，存此之谓中，发此之谓和，阴阳之象也。四气一阴阳也，阴阳一独也。其为物不二，则其生物不测也。故其中为天下之大本，而和为天下之达道，及其至也，察乎天地，至隐至微至显至见也，故曰：“体用一原，显微无间。”君子所以必慎其独也，此性宗也。

君子俯察于地，而得后天之易焉。夫性本天者也，心本人者也，天非人不尽，性非心不体也。心也者，觉而已矣，觉故能照，照心常寂而常感，感之以可喜而喜，感之以可怒而怒，其大端也。喜之变为欲，为爱，怒之变为恶，为哀，为惧，则立於四者之中，喜得之而不至於淫，怒得之而不至於伤者。合而观之，即人心之七政也。七者皆照心所发也，发则驰矣，众人溺焉。惟君子时发而时止，时返其照心，而不逐于感，得易之逆数焉。此之谓“后天而奉天时”，盖慎独之实功也。

### 圣学吃紧三关

学莫先于问途，则人已辨焉，此处不差，后来方有进步可观。不然，只是终身扰扰而已。

为己为人，只闻达之辨，说得大概已尽。后儒又就闻中指出许多病痛，往往不离功名富贵四字，而蔽之以义利两言。除却利便是义，除却功名富贵便是道，此中是一是二，辨之最微。学者合下未开眼孔，只为己不足，故求助於人

，岂知愈求助於人，愈不足於己乎？（以上《人己关》）

学以为己，己以内又有己焉。只此方寸之中，作得主者，是此所谓真己也。敬乎？（《敬肆关》）

由主敬而入，方能巍体承当，其要归於觉地，故终言迷悟。

工夫却从存养中来，非悬空揣控，索之象罔者也。故宋儒往往不喜顿悟之说。或曰：“格物致知，《大学》之始事，今以悟为终事，何也！”曰：“格致工夫，自判断人己一关时，已用得着矣。然必知止知至以后，体之当身，一一无碍，方谓之了悟。悟岂易言乎？若仅取当下一点灵明，瞥然有见时，便谓之悟，恐少间已不可复恃。”（以上《迷悟关》）

### 大学杂绎

夫大学之所谓主脑者，止至善而已矣。致知之功，格物而已矣。格物之要，诚正以修身而已矣。盈天地间皆物也，自其分者而观之，天地万物各一物也；自其合者而观之，天地万物一物也。一物本无物也，无物者理之不物于物，为至善之体，而统于吾心者也。虽不物于物，而不能不显于物，耳得之而成声，目寓之而成色，莫非物也，则莫非心也。耳能辨天下之声，而不可欺以清浊，吾因而致焉，并不可欺以一切清浊，所以致吾心之聪也。目能辨天下之色，而不可欺以缁素，吾因而致焉，并不可欺以一切缁素，所以致吾心之明也。致吾心之聪明者，致吾之良知也。良知之於物，如鑑之於妍媸，衡之於高下，而规矩之於方圆也。鑑不离物而定妍媸，衡不离物而取高下，规矩不离物而辨是非，一也。故曰致知在格物。然而致吾心之聪，非无不闻之谓也，闻吾至善而已矣。致吾心之明，非无不见之谓也，见吾至善而已矣。闻吾至善，返于无闻矣，见吾至善，返于无见矣，知无知矣。《中庸》曰：“戒慎乎其所不睹，恐惧乎其所不闻。”不动而敬，不言而信，其要归于慎独，此格物真下手处。故格物即格其反身之物，不离修者是；而致知即致其所性之知，不离止者是。孔门之学，无往而不以格致为第一义，博文约礼，其定本也。又曰：“多闻，择其善者而从之，多见而识之，知之次也。”心非内也，耳目非外也，物非粗也，无物之物非精也。即心即物，非心非物，此谓一以贯之。自格致之旨晦，而圣学沦于多歧。滞耳目而言知者，徇物者也；离耳目而言知者，遗物者也。徇物者弊之于一草一木，亦用工夫；而遗物求心，又逃之无善无恶，均失也。（《格致》）

君子之学，先天下而本之国，先国而本之家与身，亦属之己矣。又自身而本之心，本之意，本之知，本至此，无可推求，无可揣控，而其为己也，隐且微矣。隐微之地，是名曰独。其为何物乎？本无一物之中而物物具焉，此至善之所统命也。致知在格物，格此而已。独者物之本，而慎独者，格物之始事也

。君子之为学也，非能藏身而不动，杜口而不言，绝天下之耳目而不与交也。终日言，而其所以言者，人不得而闻也，自闻而已矣。终日动，而其所以动者，人不得而见也，自见而已矣。自闻自见者，自知者也。吾求之自焉，使此心常止而定、静、安、虑、得，慎之至也。慎独也者，人以为诚意之功，而不知即格致之功也。《大学》之道，一言以蔽之，曰慎独而已矣。自虞廷执中以来，无非此意，故伊、洛以一为入道之门。朱子析之曰：“涵养须用敬，进学则在致知。”故于《大学》分格致诚正为两事。至解慎独，又以为动而省察边事，先此更有一段静存工夫，则愈析而愈支矣。阳明子反之，曰：“慎独即是致良知。”即知即行，即动即静，庶几心学独窥一源。总之，独无动静也，其有时而动静焉，动亦慎，静亦慎也，而静为主。使非静时做得主张，则动而驰矣，如挽逝波，其可及乎？动而常知，常止焉，则常静矣。周子曰“主静立人极”是也。（《慎独》）

天圆地方，规矩之至也。人心一天地也，其体动而圆，故资始不穷，有天道焉。其用静而方，故赋形有定，有地道焉。君子之学，圆效天，方法地也。其独知之地，不可得而睹闻矣，效天者也。由不睹而之于无所不睹，由不闻而之于无所不闻，地之善承天也。《易》曰：“君子敬以直内，义以方外”，规矩之至也。（《絜矩》）

人心终日如马足车轮，奔驰无止，果系何物受累？苟能去所累心者，而於止也几矣！知此之谓知止，止此之谓至善。

问《大学》要义。曰：“言本体吃紧得个善字，言工夫吃紧得箇止字，言本体工夫一齐俱到处，吃紧得箇知字，言本体工夫一齐归管处，吃紧得箇身字。”（以上《首章》）

致知者，致吾知止之知也，收摄到极处，即是推致到极处，逮止於至善，则知至矣。（《至善》）

格物不妨训穷理，只是反躬穷理，则知本之意自在其中。只是一箇良知，正须从意根查考，心源体认，身上检点，家庭印证，国与天下推广，这便是格物工夫，便是致知工夫。朱子云：“格物须提起第一义，便是极至道理。”如在朝，便须进君子退小人，决无小人可用之理，这便是第一义。若见不破，便谓小人可用。子谓“进君子退小人，根吾好恶来。”其能好能恶是第一义，好人恶人是第二义，知进退人，又是第三四义了。知此方是知本。（《知本》）

矩是至善之式，所以安顿此心恰好处，夫子之“不踰矩”是也。（《释矩》）

《大学》之道，诚意而已矣。诚意之功，慎独而已矣。意也者，至善归宿

之地，其为物不二，故曰独。其为物不二，而生物不测，所谓物有本末也。格物致知，总为诚意而设，亦总为慎独而设也。非诚意之先，又有所谓致知之功也。故诚意者《大学》之专义也，前此不必在格物，后此不必在正心也。亦《大学》之了义也，后此无正心之功，并无修治平之功也。后之解诚意者，吾惑焉。曰“意者心之所发”，则谁为所存乎？曰“有善有恶者，意之动”，则谁为好之恶之者乎？

几者动之微，则前此更有静者，几乎？曰：“非然也。动之微，则动而无动矣。动而无动，所以静而无静也。此心体主宰之妙也。故名之曰‘意’。”

《章句》云：“实其心之所发。”不知实字代得诚字否？又不知是发前求实，抑是发后求实？若是发前求实，则工夫仍在存时。然《章句》又云：“皆务决去而求必得之。”似言凡于意之所发，皆务求所以实之，则诚之功，已落在意后矣。落在意后，则必就其事而实之，而自欺仍只是自欺，其意是看意字尚精，而看诚字转粗也。所以转下慎独，方打入里面，有审几之说，不免就诚意推先一层矣。夫既以独知为独，而以慎独推先於意诚，明是“欲诚其意，先致其知”之註疏，既有独知之致知，又有补传穷理之致知，头绪何所适从乎？（以上《诚意》）

圣学本心，维心本天，维玄维默，体乎太虚。因所不见，是名曰独。独本无知，因物有知，物体于知，好恶立焉。好恶一机，藏於至静，感物而动，七情著焉。自身而家，自家而国，国而天下，庆赏刑威，惟所措焉，是为心量，其大无外，故名曰天。天命何命？即吾独知。一气流行，分阴分阳，运为四气，性体乃朕，率为五常，殊为万事。反乎独知，独知常止。全体具之，本无明暗，常止则明，纷驰乃暗，故曰“闇然日章”，“的然日亡”。君子知之，凜乎渊水。於所不睹，於所不闻，日夕兢兢，道念乃凝。万法归一，不盈此知，配天塞地，尽性知命。此知无始，是为原始，此知无终，是为反终。死生之说，晝夜之常，吾生与生，吾死与死。夷彼万形，非吾得私。猥云不死，狂驰何异！（《独箴》）

### 论语学案

君子学以慎独，直从声臭外立根基，一切言动事为，庆赏刑威，无不日见于天下，而问其所从出之地，凝然不动些子，只有一箇渊然之象，为天下立皇极而已。众星昼夜旋转，天枢不动，其不动处，是天心，这便是“道心惟微”。其运旋处，便是“人心惟危”。其常运而常静处，便是“惟精惟一，允执厥中。”天人之学也。（《为政以德》）

心之官则思，思曰睿，睿作圣。思本无邪，其卒流于邪者，勿思耳。以为思无邪，非也。思无邪者，闲邪之学也。《诗》以理性情，人心之情自正，何

邪之有？（《诗三百》）

孟武伯问孝，是人子身上事，父母惟其疾之忧，是父母身上事。问是孝，答是慈，有何关涉？岂知人子于父母，其初只是一人之身，父母的痛痒，便是人子的痛痒，若于此漠不相关，更有何孝可言？若於此认得亲切，亦更有何孝可言？惟疾之忧，非徒以慰亲之为孝也，知乎此者，必能以其身为父母之身，以其心为父母之心，而终身孺慕之情，有无所不至者矣。（《孟武伯》）

知则全体皆知，不知则全体皆不知，更无半明半暗分数。但私意蔽锢，亦有去来，则有时而知，有时而不知耳。夫既有时而知，有时而不知，则并其知而非，人能知己之不知，正是无所不知的本体呈露时。金针一拨，宿障全消。（《诲女知之》）

信是本之真心，而见之然诺之际者，是身世作合关键，犹车之輓軏。然举世尚狙诈，人而无信，一味心口相违，千蹊万径，用得熟时，若以为非此不可持身，不可御世，岂知其断断乎不可者！可不可只衡在是非上，而行不行方格到利害上也。（《无信》）

君子之于仁，惟有贫贱一途，是终身得力地，虽终食之顷，未始无去处交乘之隙，使终食而为贫贱之终食，则疏食饮水乐也。极贫贱之途，虽造次仁也，颠沛仁也，苟舍此而欲处以非道之富贵，有断断乎不可者！君子所以练此心之仁，不容躲闪，不容方便，才是中心安仁也。

孔子围匡七日，子路曰：“吾闻仁者必容，知者必用。”如此说，则天下更无非道之贫贱可处。岂知自人分上看贫贱则非道，自君子身上看，未尝非道也。世人只为见得无非道贫贱，所以怨天尤人，无所不至。（以上《富与贵》）

盈天地间，万事万物，各有条理，而其条理贯通处，浑无内外人已感应之迹，亦无精粗大小之殊，所谓一以贯之也。一本无体，就至不一，会得无二无杂之体，从此手提线索，一一贯通。才有壅淤，便与消融；才有偏枯，便与圆满。时时澄彻，处处流行，直将天地万物之理，打合一处，亦更无以我合彼之劳，方是圣学分量。此孔门求仁之旨也。

圣人从自己身上，言心无死地，则曰贯。无所不贯，则曰一以贯之，非以一贯万也。一以贯之，还他天地自然本色。（以上《一贯》）

仁者浑然全体而无息，就全体中露出个治赋，为宰，为宾相才具，便是大海中一沓发现。且有待而然，有时竖起，有时放下，非不息之体。故即三子之才，而其未仁亦自可见。（《可使治赋》）

邓定宇曰：“此非闵、宪以下学问，颜子心常止，故不迁；心常一，故不贰。”予谓心本常止，而不能不动以怒，故就怒时求止法，曰不迁。心本常一

，而不能不二於过，故就过时求一法，曰不二。此正复性之功。若先得此心之止与一者以立本，而后遇怒能不迁，遇过能不二，则是止者一心，而不迁者又一心也。一者一心，而不贰者又一心也。将孔门一切惩忿窒欲，迁善改过之学，都无用处，所谓复性之功者，不几求之虚无寂灭之归乎？（《不迁怒》）

此道身有之，则不言而信，以归於慥慥之地，所谓躬行君子也，故云默识。识如字，谓信诸心也。默识之学，精神毫不渗漏，彻首彻尾，以此学，即以此教，何厌倦之有？自默字讹解，而学者逐以语言道断当之，谓圣学入手，只在妙悟，学都从悟中来。不知圣学自下学，则自反躬体验，岂有堕于杳冥玄默之见乎？（《默而识之》）

世谓闻见之知，与德性之知有二。予谓聪明睿知，非恃乎睿知之体，不能不窍于聪明，而闻见启焉。性闻见也，效性而动者学也。今必以闻见为外，而欲堕体黜聪，以求睿知，并其睿知而槁矣，是堕性于空，而禅学之谈柄也。张子曰：“非天聪明，不成其为人，圣则天聪明之尽者耳。”天聪天明，耳辨闻，目辨见，是天聪明之尽，则夫子“多闻择其善者而从之，多见而识之”是也。曰“知次”者，人次於天以见天，非人不尽也！（《知之次》）

常人之过，人知处得九分，已知处得一分；圣人之过，人知处得一分，已知处得九分。说圣人有过，已是駮人，今说圣人犹有不知之过，至为人所知，益奇。此意最宜理会，学者便当长一格。（《陈司败》）

曾子学问，都是躯壳上讨得，最有持循，一则一，二则二。（《有疾》）

古人济大事，全靠脚定，只是不从身家名位起念，便是。凡可夺处，皆是此等作祟也。诚极则精，精极则变，一切作用，皆从此出。诚中之识见，是大识见，诚中之担当，是大担当，故君子非有才之难，而诚之难。（《可以托六尺》）

人之气质，不失之高明，则失之卑暗。而气质之性，终不锢其理义之性，狂者必直，侗者必愿，恇恇者必信，自习染胜而三者并漓，人心之变，可胜穷乎？（《狂而不直》）

天下一物也，圣人视外物，无大小都作等闲看，打过得箪食豆羹关，便打得天下关。（《舜禹之有天下》）

子绝四，圣人之心，置在何处？曰：“绝四之外，更无心。”问：“意必固我，与声色货利，有浅深否？”曰：“看他四者之心，从何处起。”（《子绝四》）

颜子之学，才动韧便可到头，为从文礼处得力来。后人欲一齐放过，谓文既足以溺心，礼亦不免于执着，绝意去智，专用力于末由之境。微者堕于空寂，放者入於猖狂，佛、老之教行，而圣道裂矣。（《颜渊喟然》）

权者道之体也，道体千变万化，而不离于中，非权而何？《易》曰“巽以行权”，言入道之微也。权居无事，因物付物，而轻重准焉，言天下之至静而不可测也，言天下之至动而不可离也。权之理主常，而准诸事主变，理即事，事即理，其常也，乃所以为变也。汉儒反经合道之说，诚非；朱子谓权之与经，亦须有辨，亦非也。天下有二道乎？嫂溺援之以手者，权也。正是道理合当如此，乃所为经也。故权非反经而为言也。然则经何辨乎？曰经者权之体，权者经之用，合而言之道也。礼仪三百，威仪三千，皆经也。神而明之，妙用出焉，权也。二而一者也。（《未可与权》）

吴康斋夜半思贫处之策，至日中始决。如此计较，便是货殖。故鲁斋治生之言，亦病。如拼一饿死，更有甚计较？然则圣学有死地乎？曰义不食粟，则亦有死而已，古今处君臣之义皆然。其嗟也可去，其谢也可食，倘终不谢，便当一死。圣人于辞受取与，一断以义，无纤毫拟议方便法门。（《货殖》）

道体大段易见得，只是微处难窥，才着小心，便有凑泊处。（《闻斯行之》）

视听言动一心也，这点心不存，则视听言动到处受病，皆妄矣。若言“视思明，听思聪，言思忠，动思敬”，犹近支离。

问：“仁是如何名状？”曰：“先儒言公、言觉、言生、言爱，亦仅举其动机言，尚遗却静中体段，故不若孟子曰：‘仁者，人也。’试观人目何以能视？耳何以能听？口何以能言？四肢何以能动？非仁而何？《易》曰‘乾元统天’，盖曰‘天之所以为天也’。‘仁者，人也，盖曰‘人之所以为人也’。”

天地以生物为心，仁也，万物资生。人与万物皆生于仁，本是一体，故人合下生来，便能爱，便是亲亲。由亲亲而推之，便能仁民，便能爱物。天地以生物为心，人亦以生物为心，本来之心，便是仁；本来的人，便是仁，故曰：“仁，人心也。”又曰：“仁者，人也。”

问“己如何克去？”曰：“只是不从己起见，便是克。”

问：“克，胜也，是以仁胜不仁否？”曰：“非先有个仁去胜不仁，只胜不仁处，便是仁也。”曰：“毕竟有主人翁，方胜盗贼。”曰：“头上安头之见也。仁体湛然，不容一物，才有物，不论善恶是非，都是不仁。为仁者，正就此处销镞，还他个湛然本体，此克己正当时也。若先据个主人在，便是物欲，所谓认贼作主也。若主人常在，则亦无盗贼可逐，能逐盗贼，便是主人，不必另寻主人。”（以上《克复》）

道体浑然无可持循，故圣人就分见处，示人以入德之地。延平曰：“理一而分殊，理不患不一，所难者分之殊也。”圣人之言四勿，言居处，三者皆就

分殊以见理一也。（《居处恭》）

颜子有不善未尝不知，知之未尝复行也，亦不行也。然颜子不善，只是一念绝续之间，就仁中拣出不仁来，故为不远之复。原宪不行，则已成此四等症候，旋溃旋制，终不能奏廓如之效。则不行之心，犹然人伪而已，於人体何当？

予始与陆以建论学，谓克伐怨欲不行，正是克己工夫。子曰：“可以为难者，欲其先难而后获也。”以建甚不然之。看来不行之心，早是个己也。然学者根器浅，不恁地不得，由此进之，扶得个不行心常做主，便是克己力量也。（《克伐怨欲》）

邓定字晚年学问有得，其兄问之，曰：“弟近日只查己过。”病革，谓弟子曰：“万事万念皆善，都不算；只一事一念不善，便算。”（《寡过》）

问“出位之思”。曰：“孟子言：‘思则得之，不思则不得也。’出位非思也，念也。炯然有觉者，思之体；倏然无根者，念之动。”（《思不出位》）

问：“不亿逆矣，容有不先觉者否？”曰：“先觉非用察识之谓，只良知不蔽而已。如子产受欺于校人，舜受欺于象，正不失为先觉。”（《逆诈》）

古来无偷惰放逸的学问，故下一敬字，摄入诸义。就中大题目，是克己复礼，忠恕一贯，择善固执，慎独，求放心，便是。后儒将敬死看，转入註脚去，便是矜持把捉，反为道病。（《修己以敬》）

《春秋》去先王之世未远，始生老氏，为惑世诬民之祖。当时一种好异之民起而应之，如原壤者不少，转相祖述，愈流愈远。一变而为杨、墨，再变而为申、韩，三变而为苏、张，终变而为佛氏之学，以返老氏清净易简之初旨。嗣后士夫往往以佛氏之说，文老氏之奸。精者窃《道德》之唾余以学佛，粗者拾翕张之机锋以学禅，而杨、墨、申、韩、苏、张之学，时时出没其间，终宇宙世界，学道人只是此局。（《原壤》）

后儒之学，多教人理会个一，便未必多学。圣门不如此，以子贡之颖悟，犹不轻示，必俟其学有得，方道破。若先道破，便无持循处，不若且从多学而识，自寻来路。久之，须有水穷山尽时，所见无非一者，是一乃从多处来，故曰：“博我以文，约我以礼。”圣门授受如印板，颜、曾、赐皆一样多学。（《多学而识》）

说者谓孔子言性，只言近，孟子方言善、言一。只为气质之性、义理之性分析后，便令性学不明，故说孔子言性，是气质之性；孟子言性，是义理之性。愚谓气质还他是气质，如何扯着性？性是就气质之中，指点义理，非气质即为性也。清浊厚薄不同也，是气质一定之分，为习所从出者。气质就习上看



，不就性上看，以气质言性，是以习言性也。（《性相近》）

鄙夫，正后世所谓好人便是。（《鄙夫》）

心一也，形而下者谓之人，形而上者谓之道。人心易溺，故惟危；道心难著，故惟微。道器原不相离，危者合于微而危，微者合于危而微，两物一体。合人与道言心，而心之妙始见，其蕴始尽，所以圣贤千言万语，阐发无尽，事心之功亦无尽。乃其要只在精与一，精以析人心道心之几，而一则以致其精也。两心揉杂处，止患不精，不精便不一，精而一之，则人心道心妙合无间，而心性流行之妙，无往而非中矣！（《尧曰》）

### 卷六十三 附案

尚宝司丞应天彝先生典

应典字天彝，号石门，永康人。正德甲戌进士。由职方司主事，仕至尚宝司丞。初谒章懋於兰江，奋然有担负斯道之志。后介黄崇明见王守仁於稽山，授以致良知之学。归而讲学五峰书院。典之论学曰：“圣贤之学，在反求诸己，而无自欺。人心本体，至虚至明，纤毫私意容受不得，如鼻之於臭，才触便觉，才觉便速除去，更无一毫容忍。古之圣贤，当生而死，当富贵而宁贫贱，以至处内外、远近、常变、得失、毁誉之间，不肯稍有所徇者，以能自见其心之本体，而勿以自欺而已。人心无声无臭，浑然天理，不能不为物欲所蔽，而本体之明，终不可泯。一念觉，若鬼神之尸其兆，上帝之宰其衷，此即是不可欺之本心，充而达之，即是尽心。孟子曰：‘人能充无欲害人之心，而仁不可胜用也；人能充无穿窬之心，而义不可胜用也。’充其不欺之心，至於纤悉隐微，无所不尽，事之巨细大小，俱以一心处之，而本然之体，原是不动。此圣贤学问，紧关切要处。学者知此，工夫方有着落。若徒务外，近名窃取，口耳闻见之似，以夸於人，又或知有身心之学，模拟想像，不实践下手，自欺之罪，终恐不免。”此其论学之大概也。典为人诚悫和粹，孝友兼笃，谨言慎行，廉隅修游。黄崇明称其“笃实谦虚，刻苦好学，浙中罕俪”云。（附案）

周德纯先生莹

周莹字德纯，号宝峰，永康人。尝学於应元忠，往见阳明子。阳明子曰：“子从应子之所来乎？”曰：“然。”曰：“应子云何？”曰：“应子曰：‘希圣希贤，毋溺流俗。’且曰：‘吾闻诸阳明子’云。莹是以不远千里而来谒。”曰：“子之来，犹有未信乎？”曰：“信。”曰：“信而又来，何也？”曰：“未得其方。”阳明子曰：“子既得其方矣。”对曰：“莹惟不得其方，是以来见，愿卒赐之教。”阳明子曰：“子既得之矣。”周子悚然起，茫然有间。阳明子曰：“子之自永康来也，几何程？”曰：“数百里而遥。”曰

：“远矣。”曰：“从舟乎？”曰：“舟而又登陆也。”曰：“劳矣。当兹六月暑乎？”曰：“途之暑特甚。”曰：“难矣。具资粮，从童仆乎？”曰：“携一仆，中途而病，舍贷而行。”曰：“兹益难矣。”曰：“子之来既远且劳，其难若此也，何不遂返乎？将毋有强子者乎？”曰：“莹至夫子之门，劳苦艰难诚乐也，宁以是而遂返，又奚俟人之强也？”曰：“如是，则子固已得其方矣。子之志，欲至於吾门，则至於吾门，无假於人。子而志於圣贤之学，则亦即至於圣贤，而又假於人乎？子之舍舟从陆，捐仆贷粮，冒毒暑而来也，又安受其方也？”周子跃然而拜，曰：“兹乃命之方也矣。微先生言，莹何以得之！”阳明子曰：“子不见夫爇石以求灰乎？火力足也，乃得水而化。子归就应子，而足其火力焉。吾将储担石之水以俟子之再见。”莹学於姚江，既有所得，乃讲其学於五峰。（附案）

#### 卢德卿先生可久

卢可久字德卿，永康人。从阳明子於越，三月，既得良知之学，辞归。处一松山房，端默静坐，恍觉浮翳尽扫，皎月中天之象。再见阳明，商证益密，同门王畿、钱德洪，皆相许可。阳明子歿，归而聚徒讲学於五峰。曰：“本体工夫，不落阶级，不涉有无。悟者超於凡俗，不悟即落迷途。”又曰：“原无所存，更有何亡？原无所得，更有何失？默而识之，神而明之。”又曰：“省愆改过，是真实下工夫处，见得己过日密，则用工益精。”或问学之实功。曰：“非礼勿视听言动，充之而手舞足蹈，充之而动容周旋中礼。”其论学如此。可久负荷斯道，笃实精进，汲引提撕，至老不倦。孝事二亲，居丧尽礼。室人早丧，鰥居四十年，守严一介，芥视千乘，襟怀洒落，略无纓滞。享年七十有七，卒。所著有《光余或问》、《望洋日录》、《草窗巷语》、《文录》等书。（附案）

#### 杜子光先生惟熙

杜惟熙字子光，号见山，东阳人。年十七，即北面一松之门。凡四岁，恍若有得，一松曰：“为学须经事变，方可自信所得。”复十年，家难递作，乃怅忆一松之言，作《悔言录》以自励。复至五峰，尽其道。尝言：“学者一息不寐，则万古皆通；一刻自宽，即终身久缺。”盖得程子识仁之旨。又诗曰：“古今方寸里，天地范围中。有事还无事，如空不落空。”所造深矣。惟熙之学，以复性为宗，克欲为实际。审察克治，无间昼夜；持己接物，真率简易，不修边幅。其教人迎机，片语即可证悟。自奉粗粝淡泊，脱粟杯羹，与来学者共之。分守张凤梧建崇正书院，聘与徐用检递主教席。海门周汝登见《悔言集》，以为非大悟后不能。道由姚江而直溯洙、泗。年八十余，小疾，语诸友曰：“明晨当来作别。”及期焚香端坐，曰：“诸君看我如是而来，如是而去

，可用得意见安排否？”门人请益，曰：“极深研几。”遂瞑。（附案）

副使颜冲字先生鲸

颜鲸字应雷，号冲宇，宁之慈谿人。嘉靖丙辰进士。授行人。选为御史，巡按河南。华亭以伊庶人事嘱之，先生不动声色，卒定其乱。海忠介下狱，特疏救之。沈青霞冤死，拔其子襄於太学。出提学政，先风化而后文艺。在楚则忤江陵，在中州则忤新郑，其守正如此。邹南臬曰：“予读先生所论孔、孟、颜、曾，乃‘原人’‘原性’诸语，其学以求仁为宗，以默坐澄心为入门，以践履操修为见性，而妙於慎独，极於默识，既殚厥心矣，而总於悟格物之旨尽之。”世儒以一事一物为物，而先生以通天下国家为物，为格，其力久，故其悟深。其悟深，故其用周。真从困衡中入，而非以意识承当之者。先师蕺山曰：“先生於学问头脑，已窥见其大意，故所至树立磊落。”先生与许敬菴皆谈格物之学，敬菴有见於一物不容之体，先生有见於万物皆备之体。盖相反而相成者，总之不落训诂窠臼者也。（附案）

按五峰书院建自永康程养之先生粹。先生弱冠为诸生，往姚江受业阳明之门。归即建之。有讼其建淫祠、倡伪学於御史台者，被黜，且毁院。越数年，而邑绅士诸御史言状，复之。仍建祠祀文成，讲学，年八十八。其讲学於兹者，应、周、卢、杜四先生而外，尚有礼部尚书程舜敷先生文德，大理寺李侯璧先生珙，陈仲新先生时芳性。从王崇炳《金华徵献录》中得之。又黄子亲笔原本载有颜冲字先生鲸传，谨附见於后。（附案）