

困知记序

余才微而质鲁，志复凡近。早尝从事章句，不过为利禄谋尔。年几四十，始慨然有志于道。虽已晚，然自谓苟能粗见大意，亦庶几无负此生。而官守拘牵，加之多病，工夫难得专一，间尝若有所见矣，既旬月或踰时，又疑而未定，如此者盖二十余年，其于鑽研体究之功，亦可谓尽心焉耳矣。近年以来乃为有以自信，所以自信者何？盖此理之在心目间，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。故人心道心之辨明，然后大本可得而立。大本诚立，酬酢固当沛然，是之谓易简，而天下之理得。山林暮景，独学无朋，虽自信则尔，非有异同之论。何由究极其归趣乎！每遇病体稍适，有所寻绎，輒书而记之，少或数十言，多或数百言。既无伦序，且乏文采，间有常谈俗语，亦不复刊削。盖初非有意于为文也，积久成帙，置之座间，时一披阅，以求其所未至。同志之士有过我者，则出而讲之，不有益于彼，未必无益于我也。虽然，书不云乎，非知之艰，行之惟艰。三复斯言，愧惧交集。记分为上下两卷，通百有五十六章，名以困知，着其实尔。嘉靖七年岁次戊子十有一月己亥朔日，南至泰和罗钦顺序。

困知记卷上 凡八十一章

一、孔子教人，莫非存心养性之事。然未尝明言之也。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。其或认心以为性，真所谓差毫厘而谬千里者矣。

二、繫辞传曰：无有远近幽深，遂知来物，非天下之至精，其孰能与于此。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，而几之不能研，顾欲通天下之志，成天下之务，有是理哉！

三、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。

四、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。

五、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，大抵有见于心，无见于性。故其为教，始则欲人尽离诸相，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！使其据所见之及，复能向上寻之，“帝降之衷”亦庶乎其可识矣。顾自以为无上妙道，曾不知其终身尚有寻不到处，乃敢遂驾其说，以误天下后世之人，至于废弃人伦，灭绝天理，其贻祸之酷可胜道哉！夫攻异端，辟邪说，孔氏之家法也。或乃阳离阴合，貌诋心从，以荧惑多士，号为孔氏之徒，谁则信之！

六、盈天地之间者惟万物，人固万物中一物尔。“干道变化，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，故皆备于我。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，欲意之诚，其可得乎？故大学之教，必始于格物，所以开其蔽也。格物之训，如程子九条，徃徃互相发明。其言譬如千蹊万径，皆可以适国，但得一道而入，则可以推类而通其余，为人之意，尤为深切。而今之学者，动以不能尽格天下之物为疑，是岂尝一日实用其工？徒自诬耳。

且如论语川上之叹，中庸鸢飞鱼跃之旨，孟子犬牛人性之辨，莫非物也，于此精思而有得焉，则凡备于我者，有不可得而尽通乎？又如中庸言：大哉圣人之道！洋洋乎发育万物，峻极于天，优优大哉！礼仪三百，威仪三千，待其人而后行。夫三百、三千，莫非人事，圣人之道，固于是乎在矣。至于发育万物，自是造化之功用，而以之言圣人之道，何邪？其人又若何而行之邪？于此精思而有得焉，天人物我，内外本末，“幽明之故，死生之说，鬼神之情状”，皆当一以贯之而无遗矣。然则所谓万物者，果性外之物也邪！

七、“格物，莫若察之于身，其得之尤切。”程子有是言矣。至其答门人之问，则又以为“求之情性固切于身，然一草一木亦皆有理，不可不察。”盖方是时，禅学盛行，学者徃徃溺于明心见性之说，其于天地万物之理，不复置思，故常陷于一偏，蔽于一己，而终不可与入尧舜之道。二程切有忧之，于是表章大学之书，发明格物之旨，欲令学者物我兼照，内外俱融，彼此交尽，正

所以深救其失，而纳之于大中。良工苦心，知之者诚亦鲜矣。

夫此理之在天下，由一以之万，初匪安排之力，会万而归一，岂容牵合之私？是故，察之于身，宜莫先于性情，即有见焉，推之于物而不通，非至理也。察之于物，固无分于鸟兽草木，即有见焉，反之于心而不合，非至理也。必灼然有见乎一致之妙，了无彼此之殊，而其分之殊者自森然其不可乱，斯为格致之极功。然非真积力久，何以及此？

八、幽明之故、死生之说、鬼神之情状，未有物格、知至而不能通乎此者也。佛氏以山河大地为幻，以生死为轮回，以天堂地狱为报应，是其知之所未彻者亦多矣，安在其为见性！世顾有尊用“格此物、致此知”之绪论，以阴售其明心之说者，是成何等见识邪！佛氏之幸，吾圣门之不幸也。

九、此理诚至易，诚至简。然“易简而天下之理得”，乃成德之事。若夫学者之事，则博学审问慎思明辨笃行，废一不可。循此五者以进，所以求至于易简也。苟厌夫问学之烦，而欲径达于易简之域，是岂所谓易简者哉！大抵好高欲速，学者之通患，为此说者，适有以投其所好，中其所欲。人之靡然从之，无怪乎其然也。然其为斯道之害，甚矣，可惧也夫！

一〇、格字，古注或训为至，如“格于上下”之类；或训为正，如“格其非心”之类。格物之格，二程皆以至字训之，因文生义，惟其当而已矣。吕东莱释“天寿平格”之格，又以为“通彻三极而无间”。愚按，通彻无间，亦至字之义，然比之至字，其意味尤为明白而深长。试以训“格于上下”，曰“通彻上下而无间”，其孰曰不然？格物之格，正是“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，虽合字亦不必用矣。

一一、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，一阖一辟，一升一降，循环无已。积微而着，由着复微，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，纷纭胶轳而卒不可乱，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，明万殊之原于一本也，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，叔子与朱子似乎小有未合。今其说具在，必求所以归于至一，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。学者试以此言潜玩精思，久久自当有见。

所谓叔子小有未合者，刘元承记其语有云：所以阴阳者道。又云：所以阖辟者道。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”之语观之，自见浑然之妙，似不须更着“所以”字也。所谓朱子小有未合者，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。惟答柯国材一书有云：一阴一阳，往来不息，即是道之全体。此语最为直截，深有合于程伯子之言，然不多见，不知竟以何者为定论也。

一二、朱子年十五六，即有志于道，求之释氏者几十年，及年二十有四，始得延平李先生而师事之。于是大悟禅学之非，而尽弃其旧习。延平既卒，又得南轩张子而定交焉，诚有丽泽之益者也。延平尝与其友罗博文书云：元晦初从谦开善处下工夫来，故皆就里面体认。今既论难，见儒者路脉，极能指其差误之处。自见罗先生来，未见有如此者。又云：此子别无他事，一味潜心于此，今渐能融释，于日用处一意下工夫。若于此渐熟，则体用合矣。观乎此书，可以见朱子入道端的。其与南轩往复论辨，书尺不胜其多。观其论中和最后一书，发明心学之妙，殆无余蕴，又可见其所造之深也。诚明两进，著述亦富。当时从游之士、后世私淑之徒累百千人，未必皆在今人之下，然莫不心悦而诚服之，是岂可以声音笑貌为哉！今之学者，概未尝深考其本末，但粗读陆象山遗书数过，辄随声逐响，横加诋訾，徒自见其陋也已矣，于朱子乎何伤！（谦开善当是高僧，然未及考）

一三、自昔有志于道学者，罔不尊信程朱，近时以道学鸣者，则泰然自处于程朱之上矣。然考其所得，乃程朱早尝学焉而竟弃之者也。夫勤一生以求道，乃拾先贤所弃以自珍，反从而议其后，不亦误耶？虽然，程朱之学可谓至矣，然其心则固未尝自以为至也。何以明之？程叔子易传已成，学者莫得传授，或以为请，则曰：自量精力未衰，尚觐有少进尔。朱子年垂七十，有“于上面犹隔一膜”之叹，盖诚有见乎义理之无穷，于心容有所未慊者，非谦辞也。愚尝徧取程朱之书，潜玩精思，反复不置，惟于伯子之说，了无所疑。叔子与朱子论著、答问，不为不多，徃徃穷深极微，两端皆竭，所可疑者，独未见其定于一尔。岂其所谓犹隔一膜者乎？夫因其言，而求其所未一，非笃于尊信者不能。此愚所以尽心焉，而不敢忽也。

一四、六经之中，言心自帝舜始，言性自成汤始。舜之四言未尝及性，性固在其中矣。至汤始明言之曰：惟皇上帝，降衷于下民，若有恒性，克绥厥猷，惟后。孔子言之加详，曰：一阴一阳之谓道，继之者善也，成之者性也。仁



者见之谓之仁，知者见之谓之知，百姓日用而不知，故君子之道鲜矣。又曰：性相近。子思述之，则曰：天命之谓性，率性之谓道。孟子祖之，则曰：性善。凡古圣贤之言性，不过如此。自告子而下，初无灼然之见，类皆想象以为言，其言益多，其合于圣贤者殊寡，卒未有能定于一者。及宋，程张朱子出，始别白而言之，孰为天命之性，孰为气质之性，参之孔孟，验之人情，其说于是乎大备矣。然一性而两名，虽曰“二之则不是”，而一之又未能也，学者之惑，终莫之解，则纷纷之论，至今不绝于天下，亦奚怪哉！

愚尝寤寐以求之，沉潜以体之，积以岁年，一旦恍然，似有以洞见其本末者。窃以性命之妙，无出理一分殊四字，简而尽，约而无所不通，初不假于牵合安排，自确乎其不可易也。盖人物之生，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，其必有取于吾言矣。

一五、所谓“约而无所不通”者，请以自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”也，“相近”也者，分之殊也。“天命之谓性”，理之一也，“率性之谓道”，分之殊也（此别有说，在后）。“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。朱子尤恐人之视为二物也，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，自无徃而不通，而所谓“天下无性外之物”，岂不亶其然乎！

一六、至理之源，不出乎动静两端而已。静则一，动则万殊，在天在人一也。乐记曰：人生而静，天之性也，感于物而动，性之欲也。中庸曰：喜怒哀乐之未发，谓之中；发而皆中节，谓之和。此理之在人也，不于动静求之，将何从而有见哉？然静无形而动有象，有象者易识，无形者难明，所贵乎穷理者，正欲明其所难明尔。夫未发之中，即“帝降之衷”，即“所受天地之中以生”者，夫安有不善哉！惟是喜怒哀乐之发，未必皆中乎节，此善恶之所以分也。节也者，理一之在分殊中也。中节即无失乎天命之本然，何善如之？或过焉，或不及焉，犹有所谓善者存焉，未可遽谓之恶也。必反之，然后为恶。“反之”云者，好人之所恶，恶人之所好也。所以善恶之相去，或相倍蓰，或相千百，或相千万，兹不谓之万殊而何？然欲动情胜，虽或流而忘反，而中之本体

，固自若也，初未始须臾离也。不明乎此，而曰我知性，非妄欤！

一七、乐记所言欲与好恶，与中庸喜怒哀乐，同谓之七情，其理皆根于性者也。七情之中，欲较重，盖惟天生民有欲，顺之则喜，逆之则怒，得之则乐，失之则哀，故乐记独以性之欲为言，欲未可谓之恶，其为善为恶，系于有节与无节尔。

一八、天人一理，而其分不同。“人生而静”，此理固在于人，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，其以此夫。

一九、理一分殊四字，本程子论西铭之言，其言至简，而推之天下之理，无所不尽。在天固然，在人亦然，在物亦然；在一身则然，在一家亦然，在天下亦然；在一岁则然，在一日亦然，在万古亦然。持此以论性，自不须立天命、气质之两名，粲然其如视诸掌矣。但伊川既有此言，又以为“才禀于气”，岂其所谓分之殊者，专指气而言之乎？朱子尝因学者问理与气，亦称伊川此语说得好，却终以理气为二物。愚所疑未定于一者，正指此也。

二〇、“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，于此可见。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，必从事于修道之教，然后君子之道可得，而性以全。戒惧慎独，所以修道也。

二一、“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，无形象可覩，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”，故特指以示人，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，或陷于释氏之空寂矣。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，只是养气之法，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，与发于外者不同，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，亭亭当当，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！学者于未发之中，诚有体认工夫，灼见其直上直下，真如一物之在吾目，斯可谓之知性也已。亶亶焉，戒惧以终之，庶无负子思子所以垂教之深意乎！

二二、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，徃徃久而易厌。知既至，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。大抵存养是君主，省察乃辅佐也。

二三、孟子以“勿忘勿助长”为养气之法，气与性一物，但有形而上下之分尔，养性即养气，养气即养性，顾所从言之不同，然更无别法。子思所谓“戒慎恐惧”，似乎勿忘之意多，孟子语意较完也。

二四、格物致知，学之始也。克己复礼，学之终也。道本人所固有，而人不能体之为一者，盖物我相形，则惟知有我而已。有我之私日胜，于是乎违道日远。物格则无物，惟理之是见。己克则无我，惟理之是由。沛然天理之流行，此其所以为仁也。始终条理，自不容紊。故曰“知至，至之。知终，终之。”知及之而行不逮，盖有之矣，苟未尝真知礼之为礼，有能“不逮而复”者，不亦鲜乎！

二五、颜子“克己复礼”殊未易言，盖其于所谓礼者，见得已极分明，所谓“如有所立卓尔”也。惟是有我之私，犹有纤毫消融未尽，消融尽，即浑然与理为一矣。然此处工夫最难，盖大可为也，化不可为也。若吾徒之天资学力去此良远，但能如谢上蔡所言“从性偏、难克处克将去”，即是日用间切实工夫。士希贤，贤希圣，固自有次第也。

二六、颜子之犹有我，于“愿无伐善，无施劳”见之。

二七、天地之化，人物之生，典礼之彰，鬼神之神，古今之运，死生之变，吉凶悔吝之应，其说殆不可胜穷，一言以蔽之，曰“一阴一阳之谓道”。

二八、“上天之载，无声无臭”，不出乎人心动静之际，人伦日用之间。诗所谓“昊天曰明，及尔出王。昊天曰旦，及尔游衍”，即其义也。“君子敬而无失”，事天之道，庶乎尽之。若夫圣人“纯亦不已”，则固与天为一矣。

二九、仁至难言。孔子之答问仁，皆止言其用力之方。孟子亦未尝明言其义，其曰“仁人心也”，盖即此以明彼，见其甚切于人，而不可失尔，与下文“人路”之义同。故李延平谓“孟子不是将心训仁”，其见卓矣。然学者类莫之察，徃徃遂失其旨。歷选诸儒先之训，惟程伯子所谓“浑然与物同体”，似

为尽之。且以为义“礼智信皆仁”，则粲然之分，无一不具。惟其无一不具，故彻头彻尾，莫非是物，此其所以为浑然也。张子西铭，其大意皆与此合。他如“曰公”“曰爱”之类，自同体而推之，皆可见矣。

三〇、操舍之为言，犹俗云提起放下。但常常提掇此心无令放失，即此是操，操即敬也。孔子尝言“敬以直内”，盖此心常操而存，则私曲更无所容，不期其直而自直矣。先儒有以主敬，持敬为言者，似乎欲密反踈，后学或从而疑之，又不知其实用工果何如也。

三一、鸢飞鱼跃之三言，诚子思吃紧为人处，复言“君子之道造端乎夫妇”，则直穷到底矣。盖夫妇居室，乃生化化之源，天命之性于是乎成，率性之道于是乎出。天下之至显者，实根于至微也，圣贤所言无非实事。释氏既断其根，化生之源绝矣，犹讪讪然自以为见性，性果何物也哉！

三二、有志于道者，必透得富贵。功名两关，然后可得而入。不然，则身在此道在彼，重藩密障以间乎其中，其相去日益远矣。夫为其事必有其功，有其实其名自附。圣贤非无功名，但其所为，皆理之当然而不容已者，非有所为而为之也。至于富贵，不以其道得之且不处，矧从而求之乎！苟此心日逐逐于利名，而亟谈道德以为观听之美，殆难免乎谢上蔡鸚鵡之讥矣。

三三、鬼神乃二气之良能，莫非正也，其或有不正者，如淫昏之鬼与夫妖孽之类，亦未始非二气所为。但阳气盛，则阳为之主，阴为之辅，而为正直之鬼神。阴气盛则阴为之主，微阳反为之役，而为不正之妖孽。妖孽虽是戾气，无阳亦不能成，此理至深，要在精思而自得之，非言说所能尽也。凡妖孽之兴，皆由政教不明，阳日消而莫之扶，阴日长而莫之抑，此感彼应，犹影之于形，自有不期然而然者。然则消异致祥，其道亦岂远乎哉！

三四、邵子云：一动一静者，天地之至妙者欤，一动一静之间者，天地人之至妙至妙者欤。性命之理，一言而尽之，何其见之卓也！又其诗有云：须探月窟方知物，未蹶天根岂识人。朱子遂取其词以为之赞，又有以深达邵子之奥矣。学者不求之动静之间，固无由见所谓月窟与天根。苟天根月窟之不能知，则所云“至妙至妙者”无乃徒为赞叹之辞而已？儒先深意之所在，读者其可忽诸！

三五、未发之中，非惟人人有之，乃至物物有之。盖中为天下之大本，人与物不容有二。顾大本之立，非圣人不能。在学者，则不可不勉。若夫百姓，则日用而不知，孟子所谓“异于禽兽者几希”，正指此尔。先儒或以为“常人更无未发之中”，此言恐误。若有无不一，安得为“物物各具一太极”乎？此义理至精微处，断不容二三其说也。

三六、程子讥吕与叔不识大本，非谓赤子无未发之中，盖以赤子之心不能



无动，动即有所偏着，故不可谓之大本尔。然中之本体固自若也，且其虽有偏着，而常纯一无伪，是以孟子取之。即此推寻，中之为义，亦庶乎其可识矣。

三七、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。

三八、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，其或差之毫厘，鲜不流于释氏之归矣。

三九、天人物我之分明，始可以言理一。不然，第承用旧闻而已。

四〇、“穷理尽性以至于命”，二程所言，乃大贤以上事，张子所言，乃学者事。然物格知至，则性命无不了然，更无渐次，若行到尽处，则有未易言者尔。

四一、程叔子答苏季明之问，有云：中有甚形体？然既谓之中，也须有个形象。伯子尝云：中者，天下之大本。天地间，亭亭当当，直上直下之正理。兹非形象而何？凡有象皆可求，然则求中于未发之前，何为不可？固知叔子此言，非其终身之定论也。

四二、形象与形体，只争一字。形体二字皆实，象字虚实之间。然中之为象，与易象又难概论，要在善观而默识之耳。

四三、人物之生，本同一气，恻隐之心，无所不通。故“亲亲而仁民，仁民而爱物”，皆理之当然，自有不容己者，非人为之使然也。“君子之仕也，行其义也。”行吾义即所以尽吾仁，彼溺于富贵而忘返者，固无足论，偏守一节以为高者，亦未足与言仁义之道也。

四四、论治道，当以格君心为本。若伊尹之辅太甲，周公之辅成王，皆能使其君出昏即明，克终厥德。商周之业赖以永延，何其盛也！后世非无贤相，随事正救亦多有可称，考其全功，能庶几乎伊周者殊未多见，盖必有颜孟之学术，然后伊周之相业可希。然则，作养人才又诚为治之急务，欲本之正，而急务之不知，犹临川而乏舟楫，吾未见其能济也已。

四五、作养人才，必由于学校。今学校之教，纯用经术，亦云善矣。但以科举取士，学者徃徃先词藻而后身心，此人才之所以不如古也。若因今之学校，取程子教养选举之法，推而行之，人才事业远追商周之盛，宜有可冀。所谓

“尧舜之智，急先务”，其不在兹乎，其不在兹乎！

四六、古之立政也，将以足民；今之立政也，惟以足国。古之为政者，将以化民；今之为政者，愚夫愚妇或从而议之，何民之能化！

四七、知人之所以为难者，迹然而心或不然也。君子心乎为善，固无不善之迹。小人心乎为恶，然未尝不假仁义以盖其奸，其奸愈深，则其盖之也愈密，幸而有所遇合，则其附会弥缝也愈巧。自非洞见其心术，有不信其为君子已乎？虽其终于必败，然国家受其祸害，有不可胜救者矣！载稽前史，历历可征。夫人固未易知，苟清明在躬，其诚伪亦何容隐？或乃蔽于私，累于欲，失其所以照临之本，夫安得不谬乎？然则，知言之学，正心之功，是诚官人者之所当致力也。

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

四九、尝自一邑观之，为政者苟非其人，民辄生慢易之心，虽严刑峻法无益也。一旦得贤者而临之，民心即翕然归向。其贤不肖，亦不必久而后信，但一嚙笑、一举措之间，民固已窥而得之。风声之流不疾而速，其向背之情自有不约而同者，乃感应之常理也。故君子之守，修其身而天下平，大臣之业，一正君而国定。“知远之近，知风之自，知微之显”，斯可以为政矣。政与德无二道也。

五〇、“忠告善道”，非惟友道当然，人臣之进言于君，其道亦无以易此，故矫激二字，所宜深戒。夫矫则非忠，激则未善，欲求感格，难矣。然激出于忠诚犹可，如或出于计数，虽幸而有济，其如“勿欺”之戒何哉！

五一、为治者常患于乏才。才固未尝乏也，顾求之未得其方尔。盖必各举所知，然后天下之才毕见于用。孔子告仲弓云：举尔所知，尔所不知，人其舍诸？此各举所知之义也。今举贤之路殊狭，未仕者既莫得而举，已仕者自藩臬以至郡邑，以一道计之，其人亦不少矣，而其贤否率取决于一二人之言，以此而欲求尽天下之才，其可得乎？非有以变而通之，乏才之叹何能免也！

五二、制度立，然后可以阜俗而丰财。今天下财用日窘，风俗日敝，皆由制度隳废而然也。故自衣服饮食、宫室舆马，以至于冠婚丧祭，必须贵贱有等，上下有别，则物无妄费而财可丰，人无妄取，而俗可阜。此理之不易者也。然法之不行，自上犯之。“君子之德风，小人之德草。”是在朝廷而已矣。

五三、井田势不可复，限田势未易行。天下之田，虽未能尽均，然亦当求所以处之之术。不然，养民之职，无时而举矣。今自两淮南北，西极汉沔，大率土旷人稀、地有遗利，而江浙之民，特为蕃庶，徃徃无田可耕，于此有以处之，其所济亦不少矣。“以佚道使民，虽劳不怨。”学道爱人之君子，岂无念及于此者乎？然汉之晁错得行其策于塞下，宋之陈靖不得行其说于京西，此则系乎上之人明与断何如耳。

五四、理财之道，大学四言尽之，而后世鲜不相戾，公私交病固其所也。今太仓之粟，化为月课以入权门者，不可胜计；内库之出内，司国计者不复预闻，谓有政事可乎？经费不足，则横敛亟行，奈之何民不穷且盗也！且唐之德宗犹能纳杨炎之请，立移财赋于左藏，况乃英明之主，抑又何难？由此推类以尽其余，财不可胜用矣。

五五、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，不逮矣。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，其人徃徃有足称焉。后世乃有儒其名而禅其实，讳其实而侈其名者，吾不知其反之于心，果何如也？

五六、天下，大器也，必以天下为度者，始能运之，才不足恃也。虽有过人之才，而未闻君子之道，其器固易盈也。弗盈则大，以大运大，不其裕乎！

五七、人才之见于世，或以道学，或以词章，或以政事，大约有此三等，其间又各有浅深高下之异，然皆所谓才也。但以余所见闻，道学之名，世多不喜，而凡为此学者，名实亦未必皆副；又或未能免于骄吝，此嫌谤之所自生也。夫学以求道，自是吾人分内事，以此忌人固不可，以之骄人亦恶乎可哉！且形迹一分，势将无所不至。程苏之在元佑，其事亦可鉴矣。是故，为士者当务修其实，求士者必兼取其长，如此，则小大之才，各以时成，两不相嫌而交致其用，天下之治，庶乎其有攸頼矣。

五八、汉高非不用儒，顾真儒亦自难得尔。当时如陆贾、叔孙通辈，帝皆尝纳其论说，听其施为，然其规模力量概可见矣。以汉高之明达，有贤于二子者，詎肯轻弃之乎？鲁两生不从叔孙之招，杨子云以大臣许之，未知何所见而云然也。夫谓“礼乐，积德百年而后兴”，其言未为无理。然百年之内，必当有所从事，况乎礼乐之为用，为天下国家不可一日无者！两生果大贤欤，于其本末先后之序，固宜有定见矣。即有定见，盍出而一陈之，使其言果可行而帝不从，去就固在我也。且恶知其不能用？遂视一叔孙生以为行止，不亦坐失事几之会哉！以愚观之，两生于道未必有闻，盖偏守一节以为高者尔，不出则为两生，出则为四皓，恐未足以当大臣之选也。

五九、唐府兵之法，最为近古，范文正公尝议欲兴复，而为众说所持。道之废兴，信乎其有命也。愚于此颇尝究心，窃以此法之行，灼然有利而无害，揆之人情事势，亦无不可行之理。顾其脉络之相联属者非一处，条目之相管摄者非一端，变通之宜，要当临时裁酌，非一言所能尽也。然须推广其制，通行于天下，使郡邑无处无脩，缓急斯有所恃以无虞。其老弱无用坐食之兵，皆归之农，自然国用日舒，民力日裕，此灼然之利，非簸弄笔舌之空谈也。

六〇、楚汉之争天下，高帝身拒项羽于荥阳、成皋间，令韩信北渡河，取魏、取赵、取燕、取齐，河北山东之地既举，羽在汉围中矣。然其南犹有九江王黥布，围未合也。及隋何以布归汉，则其围四合矣，羽复安所逃乎？此汉取天下之大势也。凡用兵制胜，以识形势为先。然有天下之形势，有一方之形势，有战阵间之形势，得之则成，失之则败。成败之为利害，有不可胜计者矣。今之儒者，鲜或谈兵，要之，钱穀甲兵皆吾人分内事，何可以不讲也？且如唐安禄山既犯东京，眷留不去，李泌郭子仪皆请先取范阳以覆其巢穴，此真识形势者也。肃宗急于收复，不从其策，河北之地，由此失之，终唐之世而不能复。黄巢横行入广，高骈请分兵守郴循梧昭桂永数州之险，自将由大庾度岭击之，此真识形势者也。使从其言，巢直置中兔尔。而当国者曾莫之省，巢果覆出为恶，遂致滔天。然则，形势之所系岂小哉！

六一、天之道，日月星辰为之经，风雨雷霆霜露为之纬，经纬有常，而元亨利贞之妙在其中矣，此造化之所以成也。人之道，君臣父子夫妇长幼朋友为之经，喜怒哀乐为之纬，经纬不忒，而仁义礼智之实在其中矣，此德业之所以成也。

六二、周子之言性，有自其本而言者，“诚源、诚立、纯粹至善”是也，有据其末而言者，“刚善、刚恶、柔亦如之、中焉止矣”是也。然通书首章之言，浑沦精密，读者或有所未察，遂疑周子专以刚柔善恶言性，其亦踈矣。

六三、太极阴阳之妙，善观者试求之一岁之内，自当了然。一日之内亦可观，然太近而难详也。一元之内亦可观，然太远而难验也。要之，近而一日，远而一元，其盈虚消息相为循环之理，即一岁而推之，无有不合。易言“复其见天地之心”，盖明指其端矣。苟明乎此，其于酬酢世变，又岂待于外求也哉！

六四、性无形，虽有善譬，终难尽其妙。孟子程子皆尝取譬于水，其言有不容易者。盖以就下之与在山，清之与浊同一物也。然至语其不善，一则以为抔击使之，一则以为泥沙混之，是亦微有不同。必也会二说而同之，性之义庶其尽矣。谢显道记伊川先生语有云：禅家之言性，犹太阳之下置器，其间方员大小不同，特欲倾此于彼尔。然在太阳几时动？伊川此语，足以破禅家之谬。



然又言：人之于性，犹器之受光于日。受字固与倾字不类，但此譬终觉未亲。

六五、程伯子论“生之谓性”一章，反复推明，无非理一分殊之义。朱子为学者条析，虽词有详畧，而大旨不殊。然似乎小有未合，请试陈之。夫谓“人生气稟，理有善恶”，以其分之殊者言也。“然不是性中元有此两物相对而生”，以其理之一者言也。谓“人生而静以上不容说”，盖人生而静，即未发之中，一性之真，湛然而已，更着言语形容不得，故曰“不容说”。“继之者善”，即所谓“感于物而动”也，动则万殊，刚柔善恶于是乎始分矣。然其分虽殊，莫非自然之理，故曰“恶亦不可不谓之性。”既以刚柔善恶名性，则非复其本体之精纯矣，故曰“纔说性时，便已不是性也。”下文又以水之清浊为喻，盖清其至静之本体，而浊其感动之物欲也。本体诚至清，然未出山以前无由见也，亦须流行处方见，若夫不能无浊，安可无修治之功哉！修治之功既至，则浊者以之澄定，而本体当湛然矣。然非能有所增损于其间也，故以“舜有天下而不与”终之。

切详章内“以上”二字，止是分截动静之界，由动而言，则静为以上，犹所谓“未发之前”，未发更指何处为前？盖据已发而言之耳。朱子于此，似求之太过，却以为“人物未生时”，恐非程子本意。盖程子所引“人生而静”一语，正指言本然之性，继以“纔说性时，便已不是性”二语，盖言世所常说乃性之动，而非性之本也。此意甚明，详味之自可见。若以“人生而静以上”，为指人物未生时说，则是说“维天之命”，“不是性”三字无着落矣。

六六、程叔子云：孟子言性，当随文看。不以告子“生之谓性”为不然者，此亦性也。被命受生之后，谓之性尔，故不同，继之以“犬之性犹牛之性，牛之性犹人之性欤”，然不害为一。若乃孟子之言善者，乃极本穷源之性。尝考叔子论性之语亦多，惟此章意极完备。同中有异，异中有同，性命之实，无余无欠。但章末二语，恐记录者不能无少误耳。盖受气之初，犬牛与人，其性未尝不一，成形之后，犬牛与人，其性自是不同。叔子所云“不害为一”，正指本源处言之，而下文若乃二字却说开了，语脉殊欠照应，非记录之误而何？

六七、二程教人，皆以知识为先。其言见于遗书及诸门人所述，歴歴可考。大学所谓“欲诚其意者，先致其知。知至而后意诚。”此不易之序也。及考朱子之言，则曰：上蔡说“先有知识，以敬涵养”，似先立一物了。他日却又有云：未能识得，涵养个甚？尝屡称明道“学者先须识仁”一段说话极好。及胡五峯有“欲为仁，必先识仁之体”之言，则又大以为疑，却谓：不必使学者先识仁体。其言之先后不一如此，学者将安所适从哉！愚尝窃以所从入者验之，断非先有知识不可。第识仁大是难事，明道尝言“天理二字，是自家体贴出

来。”此所以识仁之方也。然体贴工夫，须十分入细，一毫未尽即失其真。朱子之言，大抵多随学者之偏而救之，是以不一，然因其不一而求以归于至一，在我有余师矣。

六八、理之所在谓之心，故非存心则无以穷理。心之所有谓之性，故非知性则无以尽心。孟子言心言性非不分明，学者徃徃至于错认，何也！求放心只是初下手工夫，尽心乃其极致中间紧要便是穷理。穷理须有渐次，至于尽心知性，则一时俱了，更无先后可言。如理有未穷，此心虽立，终不能尽。吾人之有事于心地者，其尽与不尽，反观内省亦必自知。不尽而自以为尽，是甘于自欺而已矣，非诚有志于道者。

六九、延平李先生曰：动静真伪善恶皆对而言之，是世之所谓动静真伪善恶也，非性之所谓动静真伪善恶也。惟求静于未始有动之先，而性之静可见矣。求真于未始有伪之先，而性之真可见矣。求善于未始有恶之先，而性之善可见矣。此等言语，是实下细密工夫体贴出来，不可草草看过。

七〇、动亦定，静亦定，性之本体然也。动静之不常者，心也。圣人性之，心即理，理即心，本体常自湛然，了无动静之别。常人所以胶胶扰扰，曾无须臾之定贴者，心役于物而迷其性也。夫事物虽多，皆性分中所有。苟能顺其理而应之，亦自无事。然而明有未烛，诚有弗存，平时既无所主，则临事之际，又恶知理之所在而顺之乎！故必诚明两进，工夫纯熟，然后定性可得而言，此学者之所当勉也。

七一、“既不知尊德性，焉有所谓道问学。”此言未为不是，但恐差认却德性，则问学直差到底。原所以差认之故，亦只是欠却问学工夫。要必如孟子所言“博学详说”“以反说约”，方为善学。苟学之不博，说之不详，而蔽其见于方寸之间，虽欲不差，弗可得已！

七二、程子有云：世人只为一齐在那昏迷迷暗海中，拘滞执泥坑里，便事事转动不得，没着身处。此言于人甚有所警发，但不知如何出脱得也？然上文已有“物各付物”一言，只是难得到此地位，非物格知至而妄意及此，其不为今之狂者几希！

七三、“凡言心者皆是已发”，程子尝有是言，既自以为未当而改之矣。朱子文字，犹有用程子旧说未及改正处，如书传释人心道心，皆指为已发，中庸序中“所以为知觉者不同”一语，亦皆已发之意。愚所谓“未定于一”者，此其一也。

七四、命之理，一而已矣，举阴阳二字，便是分殊，推之至为万象。性之理，一而已矣，举仁义二字，便是分殊，推之至为万事。万象虽众，即一象而命之全体存焉。万事虽多，即一事而性之全体存焉。

七五、天之道莫非自然，人之道皆是当然。凡其所当然者，皆其自然之不可违者也。何以见其不可违？顺之则吉，违之则凶，是之谓天人一理。

七六、吾儒只是顺天理之自然。佛老二氏，皆逆天背理者也，然彼亦未尝不以自然借口。邵子有言“佛氏弃君臣父子夫妇之道，岂自然之理哉！”片言可以折斯狱矣。顾彼犹善为遁辞，以谓佛氏门中不舍一法。夫既举五伦而尽弃之矣，尚何法之不舍邪！（以下旧本伤冗，今削之：独有诬取人财以为饱暖安居之计，乃其所不能舍之法耳）

七七、“静中有物”者，程伯子所谓“亭亭当当，直上直下之正理”是也。朱子以为“思虑未萌，而知觉不昧”，似乎欠一理字。学者或认从知觉上去，未免失之。

七八、“人心有觉，道体无为”，熟味此两言，亦可以见心性之别矣。

七九、朱子辨苏黄门老子解有云：道器之名虽异，然其实一物也，故曰“吾道一以贯之”与所云“理气决是二物”者，又不同矣。为其学者，不求所以归于至一可乎？

八〇、“干以易知，坤以简能”，此人之良知良能所自来也。然干始物，坤成物，固自有先后之序矣。其在学者，则致知力行工夫，要当并进，固无必待所知既彻而后力行之理，亦未有所知未彻，而能不疑其所行者也。然此只在自勉，若将来商量议拟，第成一场闲说话耳，果何益哉！

八一、张子韶以佛语释儒书，改头换面，将以愚天下之耳目，其得罪于圣门亦甚矣。而近世之谈道者，或犹阴祖其故智，徃徃假儒书以弥缝佛学，律以春秋诛心之法，吾知其不能免夫！

## 困知记卷下 凡七十五章

一、尝读宋学士新刻楞伽经序，具载我圣祖训词，由是知圣祖洞明佛学。又尝读御制神乐观碑，有云“长生之道世有之，不过修身清静，脱离幻化，疾速去来，使无难阻，是其机也。”于此又知我圣祖深明老氏之学。至于经纶万务，垂训万世，一惟帝王相传之道是遵，孔曾思孟之书，周程张朱之说是崇是信，彝伦攸叙，邪慝无所容。圣子神孙，守为家法，虽与天地同其悠久可也。卓哉！大圣人之见，诚高出于寻常万万哉！

二、易之为书，有辞有变，有象有占。变与象皆出于自然，其理即所谓性命之理也。圣人系之辞也，特因而顺之，而深致其意于吉凶悔吝之占，凡以为立人道计尔。夫变之极，其象斯定，象既定而变复生，二者相为循环，无有穷已。文言曰：知进退存亡而不失其正者，其惟圣人乎。夫消变于未形，圣人之能事也。自大贤以下必资于学。系辞曰：君子居则观其象而玩其辞，动则观其

变而玩其占，是以自天佑之，吉无不利。此学易之极功也。占也者，圣人于其变动之初，逆推其理势必至于此，故明以为教，欲人豫知所谨，以免乎悔吝与凶。若待其象之既成，则无可免之理矣。使诚有得于观玩，固能适裁制之宜，其或于卜筮得之，亦可以不迷乎趋避之路，此人极之所以立也。是则君子之玩占，乃其日用工夫，初无待于卜筮。若夫卜筮之所尚，则君子亦未尝不与众人同尔。圣人作易之意，或者其有在于是乎？

三、程子言：圣人用意深处，全在系辞。盖子贡所谓“性与天道，不可得而闻”者，系辞发明殆尽。学者苟能有所领会，则天下之理皆无所遗，凡古圣贤经书微言奥义，自然通贯为一，而确乎有以自信，视彼异端邪说，真若蹄涔之于沧海，砒砒之于美玉矣。然或韦编屡绝，而不能辨世间之学术，则亦何以多读为哉！

四、刘保斋于卦德、卦体、卦象从朱子，卦变从程子，其义甚精。盖亦因其言之不一，而求以归于至一，可谓笃于尊信程朱者矣。

五、诗三百十一篇，人情世态，无不曲尽。燕居无事时，取而讽咏之，历历皆目前事也。其可感者多矣。“百尔君子，不知德行，不忮不求，何用不臧。”其言诚有味哉！

六、“范围天地之化而不过”，程子云“模范出一天地尔，非在外也。”如此即是与天道脗合之意，所谓“不过”者，在圣人。朱子云“天地之化无穷，而圣人为之范围，不使过于中道，所谓裁成者也。”如此则所谓“不过”者，疑若指化育。然窃惟天地之化，消息盈虚而已，其妙虽不可测，而理则有常。圣人裁成之云，亦惟因其时顺其理，为之节度，以遂生人之利，非能有所损益也。“不使过于中道”一语，似乎欠莹。若程说则简而明矣。

七、“东北丧朋，乃终有庆。”程传之义为精用，说桎梏。觉得本义尤与上下文相协。年来深喜读易，但精神渐短，浹洽为难尔。大凡读传、义者，于其异同之际，切宜致思。

八、孔子作春秋，每事只举其大纲，以见意义，其详则具于史。当时史文具在，观者便见得是非之公，所以“春秋成而乱臣贼子惧”。其后史既亡逸，惟圣笔独存。左氏必曾见国史来，故其作传，皆有来历，虽难于尽信，终是案底。

九、尚书有难晓处，正不必枉费心思，强通得亦未必是。于其明白易晓者，熟读而有得焉，殆不可胜用矣。

一〇、书言：以义制事，以礼制心。易言：敬以直内，义以方外。大旨初无异也。但以字在“义、礼”上，则人为之主，与理犹二。以字在“敬、义”下，则敬义为之主，人与理一矣。其工夫之疎密，造诣之浅深，固当有别。



一一、尧典有知人之道四。“鬯讼”一也，“静言庸违，象恭”二也，“方命圯族”三也，皆所以知小人，“克谐以孝”四也，所以知君子。鬯讼与圯族，皆所谓刚恶也。静言象恭，柔恶也。小人之情状固不止此，然即此三者亦可以概之。孝乃百行之首，汉去古未远，犹以孝廉取士。然能使顽父、鬯母、傲弟相与感化而不格奸，则天下无不可化之人矣，非甚盛德，其孰能之！尧典所载“历象授时”外，惟此四事乃其举措之大者，所举若此，所措若彼，非万世君天下者之法乎？苟能取法于斯，虽欲无治，不可得已。

一二、春秋殊未易读。程子尝言：以传考经之事迹，以经别传之真伪。如欧阳文忠所论鲁隐、赵盾、许止三事，可谓笃信圣经，而不惑于三传者矣。及胡文定作传则多用三传之说，而不从欧公。人之所见，何若是之不同邪！夫圣笔之妙如化工，固不容以浅近窥测，然求之太过，或反失其正意。惟虚心易气，反复潜玩，勿以众说汨之，自尝有得也。三传所长固不容掩，然或失之诬，或失之凿，安可尽以为据乎？窃谓欧公之论恐未可忽，舍程子两言亦无以读春秋矣。

一三、“能者养以之福”，累见诸本皆作“养之以福”，倒却一字，其意味理致迥然不同。承讹踵误若此类，盖亦多矣。

一四、乐记“人生而静，天之性也。感于物而动，性之欲也”一段，义理精粹，要非圣人不能言。陆象山乃从而疑之，过矣。彼盖专以欲为恶也。夫人之有欲，固出于天，盖有必然而不容已，且有当然而不可易者。于其所不容已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，斯为恶尔。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，然日月之食、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“不迁而复”，柰何“滔滔者天下皆是也”；是则循其本而言之，天人曷尝不一？究其末也，亦安得而不二哉？

一五、曾子问：“昏礼，既纳币，有吉日，而壻之父母死，已葬。使人致命女氏曰：某之子有父母之丧，不得嗣为兄弟。女氏许诺而弗敢嫁，礼也。壻免丧，女之父母使人请，壻弗取，而后嫁之，礼也。女之父母死，壻亦如之。”陈澧集说谓：壻祥禫之后，女之父母使人请壻成昏，壻终守前说而不取，而后此女嫁于他族。若女免丧，壻之父母使人请，女家不许，壻然后别娶。此于义理人情皆说不通，何其谬也！安有婚姻之约既定，直以丧故，需之三年之久，乃从而改嫁与别娶邪？盖“弗取、弗许”者，免丧之初，不忍遽尔从吉，故辞其请，亦所谓礼辞也。其后必再有往复，昏礼乃成。圣人虽未尝言，固可以

义推也。濬之集说未为无功于礼，但小小疎失，时复有之，然害理伤教，莫此为甚。

一六、易逐卦逐爻各是一象，象各具一理。其为象也不一，而理亦然。然究而论之，象之不一，是诚不一也，理之不一，盖无往而非一也。故曰：同归而殊涂，一致而百虑。非知道者，孰能识之？

一七、孟子“性也，有命焉。命也，有性焉”一章，语意极为完备，正所谓理一而分殊也。当时孟子与告子论性，皆随其说而折难之，故未暇及此。如使告子得闻斯义，安知其不悚然而悟，俛焉而伏也？

一八、董子云：性者，生之质也。观告子论性，前后数说，其大旨不出生、质二字而已。董子知尊孔子，未必不知有孟子之说，而顾有合于告子，岂其亦有所受之邪！

一九、周子太极图说篇首无极二字，如朱子之所解释，可无疑矣。至于“无极之真，二五之精，妙合而凝”三语，愚则不能无疑。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邪？朱子终身认理气为二物，其源盖出于此。愚也积数十年潜玩之功，至今未敢以为然也。尝考朱子之言有云“气强理弱”，“理管摄他不得”。若然，则所谓太极者，又安能为造化之枢纽，品物之根柢邪？惜乎，当时未有以此说叩之者。姑记于此，以俟后世之朱子云。

二〇、朱子谓：通书之言，皆所以发明太极之蕴。然书中并无一言及于无极，不知果何说也？

二一、通书四十章义精词确，其为周子手笔无疑。至如“五殊二实，一实万分”数语，反复推明造化之妙，本末兼尽，然语意浑然，即气即理，绝无罅缝，深有合乎易传“干道变化，各正性命”之旨，与所谓“妙合而凝”者有间矣。知言之君子，不识以为何如？

二二、张子正蒙“由太虚有天之名”数语，亦是将理气看作二物，其求之不为不深，但语涉牵合，殆非性命自然之理也。尝观程伯子之言，有云“上天之载，无声无臭。其体则谓之易，其理则谓之道，其用则谓之神，其命于人则谓之性。”只将数字剔拨出来，何等明白！学者若于此处无所领悟，吾恐其终身乱于多说，未有归一之期也。

二三、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，终归于无，无此物即无此理，安得所谓“死而不亡者”邪？若夫天地之运，万古如一，又何死生存亡之有？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。

二四、“游气纷扰，合而成质者，生人物之万殊。阴阳两端，循环不已者，立天地之大义。”中庸有两言尽之，曰：小德川流，大德敦化。

二五、曾子易箒，仁也。子路结缨，勇也。恐未可一而视之。

二六、释经小有不同，未为大害。至于义理之本原，毫髮不容差互也。

二七、正蒙中论礼器、礼运甚详，究其归，不出体用两言而已。体立则用行，体信斯达顺矣。

二八、正蒙有云：阴阳之气，循环迭至，聚散相荡，升降相求，絪縕相揉。盖相兼相制，欲一之而不能。此其所以屈伸无方，运行不息，莫或使之。不曰性命之理，谓之何哉！此段议论最精，与所谓太虚、气化者有间矣。盖其穷思力索，随有所得，即便札记，先后初不同时，故浅深疎密，亦复不一，读者择焉可也。

二九、六经之道同归，而礼乐之用为急。然古礼古乐之亡也久矣，其遗文绪论仅有存者，学者又鲜能熟读其书，深味其旨，详观其会通，斟酌其可行之实，遂使先王之礼乐，旷千百年而不能复，其施用于当世者，类多出于穿凿附会之私而已，可慨也夫！

三〇、邵子因学数推见至理，其见处甚超，殆与二程无异。而二程不甚许之者，盖以其发本要归，不离于数而已，其作用既别，未免与理为二也。故其出处语默，揆之大中至正之道，时或过之。程伯子尝语学者云：贤看某如此，某煞用工夫。盖必反身而诚，斯为圣门一贯之学尔。

三一、“天道之变，尽于春夏秋冬。世道之变，尽于皇帝王霸。”是固然矣。然一年之内，四气常均，且冬则复春，春则复夏。自三皇以至今日，盖四千余年，而霸道独为长久，何也？岂天道往则必复，世道将一往而遂不反邪？仅有一说，王霸之道虽殊，然霸者之所假，亦必帝王之道。汉唐宋皆多历年所，其间帝王之道固尝少试于天下。然则，虽谓之帝王之世，可矣。

三二、视听思虑动作皆天也，人但于其中要识得真与妄尔。动以天之谓真，动以人之谓妄。天人本无二，人只缘有此形体，与天便隔一层，除却形体浑是天也。然形体如何除得？但克去有我之私，便是除也。

三三、邵子云：中庸非天降地出。揆物之理，度人之情，行其所安，斯为得矣。愚窃以为，物理人情之所安，固从天降地出者也。子思作中庸一书，首言“天命之谓性”，终以“上天之载，无声无臭”二语，中间散为万事，有一不出于天者乎？故君子依乎中庸，无非顺天而已，不容一毫私智有所作为于其

间也。以邵子之高明，固已妙达天人之蕴，而其言如此，岂其急于诱进学者，姑指而示之近欤？记礼者亦有此言，要非深意之所存也。

三四、春秋事迹，莫详于左传。左氏于圣人笔削意义虽无甚发明，然后之学春秋者，得其事迹为据，而圣经意义所在，因可测识，其功亦不少矣。且如楚世子商臣之恶，向非左传载之之详，何由知其恶之所自？既不知其恶之所自，则圣人垂戒之意荒矣。盖凡“篡弑”之书，非但以垂戒臣子，亦以垂戒君父。夫君不君，则臣不臣，父不父，则子不子，此一说也。君虽不君，臣不可以不臣，父虽不父，子不可以不子，此又一说也。君君臣臣父父子子，然后纲常正而品物遂，此春秋所以有功于万世也。或乃谓春秋凡书弑君，弑即是罪，何必更求其详？果如其言，即不过发读者一长叹而已，于世道竟何补，而圣人又奚以作春秋为哉！

三五、理须就气上认取，然认气为理便不是。此处间不容髮，最为难言，要在人善观而默识之。“只就气认理”与“认气为理”，两言明有分别，若于此看不透，多说亦无用也。

三六、或问杨龟山：易有太极，莫便是道之所谓中否？曰：然。若是，则本无定体，当处即是太极邪？曰：然。两仪四象八卦，如何自此生？曰：既有太极，便有上下，有上下便有左右前后，有左右前后四方，便有四维，皆自然之理也。龟山此段说话，词甚平易而理极分明，直是看得透也。然学者于此，当知圣人所谓太极，乃据易而言之。盖就实体上指出此理以示人，不是悬空立说，须子细体认可也。

三七、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，但其主于我者谓之心尔。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也哉！

三八、程伯子尝言：万物皆备于我，不独人尔，物皆然。佛家亦言“蠢动含灵，皆有佛性”，其大旨殆无异也，而伯子不可其说。愚尝求其所以不可之故，竟莫能得也。夫佛氏之所谓性者觉，吾儒之所谓性者理，得失之际，无待言矣。然人物之生，莫不有此理，亦莫不有此觉。以理言之，伯子所谓“不独人尔，物皆然”是也。以觉言之，“蠢动含灵”，与佛容有异乎？凡伯子之言，前后不同者，似此绝少。愚是用反复推究，以求归于至一云。

三九、国初，深于理学者，殊未多见，禅学中却尽有人。儒道之不融，虽则有数存焉，吾人不得不任其责也。当时宋潜溪为文臣之首，文章议论，施于朝廷而达之天下者，何可胜述，然观其一生受用，无非禅学而已。以彼之聪明博洽，使于吾道诚加之意，由博而约，当有必至之理，其所成就，岂不伟然为



一代之巨儒哉！弃周鼎而寶康瓠，吾不能不深为潜溪惜也。

四〇、禅学毕竟浅，若于吾道有见，复取其说而详究之，毫髮无所逃矣。

四一、朱陆之异同，虽非后学所敢轻议，然置而弗辨，将莫知所适从，于辨宜有不容己者。辨之弗明而弗措焉，必有时而明矣，岂可避轻议先儒之咎，含糊两可，以厚诬天下后世之人哉！夫斯道之弗明于天下，凡以禅学混之也。其初不过毫厘之差，其究奚啻千万里之远？然为禅学者，既安于其陋，了不知吾道之为何物；为道学者，或未尝通乎禅学之本末，亦无由真知其所以异于吾道者果何在也。尝考两程子张子朱子，早岁皆尝学禅，亦皆能究其底蘊，及于吾道有得，始大悟禅学之非而尽弃之。非徒弃之而已，力排痛辟，闵闵焉惟恐人之陷溺于其中，而莫能自振，以重为吾道之累。凡其排辟之语，皆有以洞见其肺腑，而深中其膏肓之病，初非出于揣摩臆度之私也。故朱子目象山为禅学，盖其见之审矣，岂尝有所嫌忌，必欲文致其罪而故加之以是名哉！

愚自受学以来，知有圣贤之训而已，初不知所谓禅者何也。及官京师，偶逢一老僧，漫问何由成佛，渠亦漫举禅语为答云：佛在庭前栢树子。愚意其必有所谓，为之精思达旦。揽衣将起，则恍然而悟，不觉流汗通体。既而得禅家证道歌一编读之，如合符节，自以为至竒至妙，天下之理莫或加焉。后官南雍，则圣贤之书，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，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，于是乎仅能辨之，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。其亦以为“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：耳目之官不思而蔽于物，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”，而岂学者之所及哉！苟学而不思，此理终无由而得。凡其当如此自如此者，虽或有出于灵觉之妙，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，象山之误正在于此，故其发明心要，动辄数十百言，亹亹不倦，而言及于性者绝少。间因学者有问，不得已而言之，止是枝梧笼罩过，并无实落，良由所见不的，是以不得于言也。尝考其言有云“心即理也”，然则性果何物邪？又云“在天者为性，在人者为心”，然则性果不在人邪？既不知性之为性，舍灵觉即无以为道矣，谓之禅学，夫复何疑！

然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，惟其主于经世，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，未必不以为无背于圣门之训，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。固皆本之经传，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，脉路之端的，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，以求归于至当，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，至于没齿，曾莫知其所以生者，不亦可哀也夫！其说之传，至于今未泯，尊崇而信奉之者，时复有见于天下。杜牧之有云：亦使后人而复哀后人也。愚惕然有感乎斯言，是故不容于不辨。

四二、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。尝见席文同鸣冤录提纲，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，果何说邪？似此之见，非惟无以直象山之冤，正恐不免冤屈程子也。

四三、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！昔吾夫子赞易，言性屡矣，曰

“干道变化，各正性命”，曰“成之者性”，曰“圣人作易，以顺性命之理”，曰“穷理尽性以至于命”，但详味此数言，“性即理也”明矣。于心亦屡言之，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。故学而不取证于经书，一切师心自用，未有不自误者也。自误已不可，况误人乎！

四四、象山言：孔子十五而志于学，是已知道时矣。虽有所知，未免乍出乍入，乍明乍晦，或警或纵，或作或辍。至三十而立，则无出入、明晦、警纵、作辍之分矣。然于事物之间，未能灼然分明见得，至四十始不惑。夫其初志于学也，即已名为“知道”，缘何既立之后，于事物之间，见得犹未分明？然则，所已知者果何道，所未见者果何物耶？岂非以知存此心即为知道邪？然象山固尝有言，“但此心之存，则此理自明”，以圣人之资，犹待二十五年之久，方能灼然有见，则其言亦不副矣。且所知所见各为一物，吾圣人之学安有是哉！愚非敢轻议先儒，不直则道不见，有罪我者，固不得而辞也。

四五、吴康斋之志于道，可谓专且勤矣。其所得之浅深无所考见，观其辞官后疏陈十事，皆组织圣贤成说，殊无统纪，求之孟子反约之旨，得无有未至乎？其辞官一节，真足以廉顽立懦。察其初意，亦非以不屈为高，盖欲少需岁时，有所献纳，观其合否，以为去就之决也。但当时事体殊常，形势多阻，浅深之际，斟酌为难。诸老所以不复坚留，其或有见。而康斋之决去，所得亦已多矣。睿斋琐缀录记康斋晚年一二事，虽未必诬，然好学如康斋，节操如康斋，何可多得？取其大而畧其细，固君子之道也。

四六、薛文清读书录甚有体认工夫，见得到处尽能到。区区所见，盖有不期而合者矣。然亦有未能尽合处，信乎，归一之难也！录中有云：理气无缝隙，故曰器亦道，道亦器。其言当矣。至于反复证明“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？盖文清之于理气，亦始终认为二物，故其言未免时有窒碍也。夫理精深微妙，至为难言，苟毫髮失真，虽欲免于窒碍而不可得，故吾夫子有“精义入神”之训，至于入神，则无往而不通矣。此非愚所能及，然心思则既竭焉。尝窃以为，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，事物之终始，莫不皆然。如此言之，自是分明，并无窒碍，虽欲寻其缝隙，了不可得矣。不识知言之君子以为何如？

四七、薛文清学识纯正，践履笃实，出处进退，惟义之安。其言虽间有可疑，然察其所至，少见有能及之者，可谓君子儒矣。

四八、读书录有云：韩魏公范文正诸公，皆一片忠诚为国之心，故其事业

显著，而名望孚动于天下。后世之人，以私意小智自持其身，而欲事业名誉比拟前贤，难矣哉！其言甚当。薛文清盖有此心，非徒能为此言而已。大抵能主忠信以为学，则必有忠诚以事君。事君之忠，当素定于为学之日。

四九、近世道学之倡，陈白沙不为无力，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。愚前所谓“徒见夫至神者，遂以为道在是矣，而深之不能极，而几之不能研”，虽不为白沙而发，而白沙之病正恐在此。章枫山尝为余言其为学本末，固以禅学目之。胡敬斋攻之尤力，其言皆有所据。公论之在天下，有不可得而诬者矣。

五〇、邱文庄公雅不喜陈白沙。大学衍义中有一处讥议异学，似乎为白沙发也。然公之文学固足以名世，而未有以深服白沙之心。其卒也，白沙祭之以文，意殊不满，此殆程子所谓“克己最难”者也。

五一、胡敬斋大类尹和靖，皆是一“敬”字做成。居业录中言敬最详，盖所谓身有之，故言之亲切而有味也。然亦尽穷理，但似乎欠透。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。盖朱子虽认理气为二物，然其言极有开阖，有照应。后来承用者，思虑皆莫之及，是以失之。若余子积之性书，则其甚焉者也。性书有云“气尝能辅理之美矣，理岂不救气之衰乎！”余偶为着一语云：不谓“理气交相为”，赐如此！

五二、胡敬斋力攻禅学，盖有志于闲圣道者也，但于禅学本末似乎未尝深究，动以想象二字断之，安能得其心服邪？盖吾儒之有得者，固是实见，禅学之有得者，亦是实见，但所见者不同，是非得失，遂于此乎判尔。彼之所见，乃虚灵知觉之妙，亦自分明脱洒，未可以想象疑之。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“有见于心，无见于性”，当为不易之论。使诚有见乎性命之理，自不至于猖狂妄行矣。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，惟就一物中分割得两物出来，方可谓之知性。学未至于知性，天下之言未易知也。

五三、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，得无有空缺处邪？木所从来或有非义，此其责在主者，夫岂搬者之过邪？若搬者即主，则其得法处自是道，得之非义自是非道，顾可举一而废百邪！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，敬斋乃从而讥之，过矣。

五四、王伯安学术，具在传习录中。观其与萧惠及陆原静问答数章，可谓“吾无隐乎尔”。录中千言万语，无非是物，而变动不居，故骤而读之者，或未必能知其落着也。原静却善问，尽会思索，第未知后来契合何如。

五五、尝得湛元明所著书数种，观其词气格力，甚类杨子云，盖欲成一家言尔。然元明自处甚高，自负甚大，子云岂其所屑为哉！区区之见多有未合，恨无由相与细讲，以归于至一。姑记其一二如左。

五六、“一阴一阳之谓道”，吾夫子赞易语也。元明云“自其一阴一阳之中者谓之道”，然则圣人之言，亦容有欠缺处邪？殆不然矣。

五七、易卦三百八十四爻，中正备者六十有四，中而不正者亦六十有四，正而不中者百二十有八，不中不正者亦百二十有八。元明云“吾观于大易，而知道器之不可以二也。爻之阴阳刚柔，器也。得其中正焉，道也。”其说器字甚明，然但以得其中正者为道，不过六十四爻而已，余爻三百二十以为非道，则道器不容于不二矣。如以为道，则固未尝得其中正也。不识元明果何以处之邪？

五八、元明言“犬牛之性，非天地之性。”即不知犬牛何从得此性来？天地间须是二本方可。

五九、所谓理一者，须就分殊上见得来，方是真切。佛家所见亦成一片，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，瞞盱佛性”，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、瞞盱乎？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，而先已“得此把柄”，愚恐其未免于笼统瞞盱也。况其理会分殊工夫，求之所以自学，所以教人，皆无实事可见，得非欲稍自别于禅学，而姑为是言邪？湛元明为作改葬墓碑，并“合要理会”一句亦不用，其平日之心传口授，必有在矣。

六〇、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，而遂及于禅家之杖喝。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，殆以领悟者之鲜

其人，而深属意于元明耳。观乎“莫道金针不传与，江门风月钓台深”之句，其意可见。注乃谓“深明正学，以辟释氏之非。”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，不几于侮圣言者乎！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？惟佛氏妄诞，乃曰“天上天下，惟我独尊。”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，是果安所本邪？然则所谓“纔觉便我大而物小，物有尽而我无尽”，正是惟我独尊之说。姑自成一家可矣，必欲强合于吾圣人之道，难矣哉！

六一、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。

六二、人呼吸之气，即天气之气。自形体而观，若有内外之分，其实一气之往来尔。程子云“天人本无二，不必言合。”即气即理皆然。

六三、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，盖儒林中之杰出者。

六四、老子五千言，诸丹经莫不祖之。详其首尾，殊未见其有不合者。然则长生久视之道，当出于老子无疑矣。

六五、魏伯阳参同契，将六十四卦翻出许多说话，直是巧，其实一字也无所用。故有教外别传之说。后来张平叔说得亦自分明，所谓“工夫容易药非遥，说破人须失笑”是已。使吾朱子灼知其为可笑，其肯留意于此乎？然朱子之考订此书，与注楚辞一意，盖当其时，其所感者深矣，吾党尤不可不知。

六六、参同契有彭晓、陈显微、储华谷、阴真人、俞琰、陈致虚六家注，皆能得其微旨。内俞注最佳，次则二陈，阴注似乎意未尽达，盖秘之也。储注甚简，中间却有眼目。彭注亦未甚明。又有无名氏二家注，一家专言内事，一家以傅会炉火之术，失之远矣。俞有易外别传一卷，亦佳，其言大抵明备而含蓄，此所以优于他注也。

六七、读参同契发挥，到“蟾蜍与兔魄，日月无双明”，下方出呼吸二字，要之，金丹作用之妙，不出呼吸二字而已。如不识此二字之为妙，皆惑于他岐者也。

六八、仙家妙旨，无出参同契一书，然须读悟真篇首尾贯通而无所遗，方

是究竟处也。悟真篇本是发明仙家事，末乃致意于禅，其必有说矣。然使真能到得究竟处，果何用乎？

六九、神仙之说，自昔聪明之士，鲜不慕之。以愚之愚，早亦尝究心焉，后方识破，故详举以为吾党告也。天地间果有不死之物，是为无造化矣，诚知此理，更不必枉用其心。如其信不能及，必欲侥幸于万一，载胥及溺，当谁咎哉！

七〇、尝阅佛书数种，姑就其所见而论之。金刚经、心经可为简尽。圆觉词意稍复。法华紧要指示处，纔十二三，余皆闲言语耳，且多诞漫。达磨虽不立文字，直指人心，见性成佛，然后来说话不胜其多。亦尝畧究其始终。其教人发心之初，无真非妄，故云“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，大抵首尾衡决，真妄不分，真诚淫邪遁之尤者。如有圣王出，韩子火攻之策，其必在所取夫！

七一、朱子尝答金刚经大意之问，有云“彼所谓降伏者，非谓欲遏伏此心，谓尽降收世间众生之心，入它无余涅槃中灭度，都教你无心了方是。”此恐未然。详其语意，只是就发阿耨多罗三藐三菩提心者说，盖欲尽灭诸相，乃见其所谓空者耳。

七二、法华经如来寿量品所云：成佛以来，甚大久远，寿命无量，常住不灭。虽不实灭而言灭度，以是方便教化众生。此经中切要处，诸佛如来秘密之藏，不过如此。闲言语居其大半，可厌。分别功德品偈中所说“若布施，若持戒，若忍辱，若精进，若禅定，五波罗蜜，皆谓之功德。”及云“有善男女等，闻我说寿命，乃至一念信，其福过于彼。”盖于虽灭不灭之语，若信得及即是实见，是为第一般若多罗蜜，其功德不可思议，以前五者功德比此，千万亿分不及其一。其实，只争悟与未悟而已。

七三、事理二障，出圆觉经，其失无逃于程子之论矣。经有草堂僧宗密疏畧，未及见，但见其所自序，及裴休一序，说得佛家道理亦自分明。要皆只是说心，遂认以为性，终不知性是何物也。此经文法圆熟，照应分明，颇疑翻译者有所润色。大抵佛经皆出翻译者之手，非尽当时本文，但随其才识以为浅深工拙焉耳。

七四、中庸举“鸢飞戾天，鱼跃于渊”二语，而申之云“言其上下察也。”佛家亦尝有言“青青翠竹尽是眞如，鬱鬱黄花无非般若。”语意絶相似，只是不同。若能识其所以不同，自不为其所惑矣。

七五、朱子尝论及“释氏之学大抵谓，若识得透，应干罪恶即都无了。然则此一种学，在世上乃乱臣赋子之三窟耳。”所举王履道者，愚未及详考其人

，但尝验之邪怨，明辨有才而复染禅学，后来遂无所不为。吁，可畏哉！

### 困知记续录卷上 凡八十章

一、异端之说，自古有之，考其为害，莫有过于佛氏者矣。佛法初入中国，惟以生死轮回之说动人。人之情莫不贪生而恶死，苟可以免轮回，出生死，安得不惟其言之听？既有求于彼，则彼之遗君亲，灭种类，凡得罪于名教者，势不得不姑置之，然吾儒之信之者犹鲜也。

其后有达磨者至，直指人心，见性成佛，以为一闻千悟，神通自在，不可思议。则其说之玄妙，迥非前日比矣。于是高明者亦徃徃惑焉。惑及于高明，则其害有不可胜救者矣。何哉？盖高明之士，其精神意气足以建立门户，其聪明才辨足以张大说辞，既以其道为至，则取自古帝王精一执中之传，孔门一贯忠恕之旨，克己为仁之训，大学致知格物之教，中庸性道中和之义，孟子知言养气、尽心知性之说，一切皆以其说乱之。真妄混淆，学者茫然，莫知所适。一入其陷穽，鲜复能有以自拔者。故内之无以立大中至正之本，外之无以达经世宰物之用，教衰而俗败，不但可为长太息而已。向非两程子张子朱子身任斯道，协心并力以排斥之，吾人之不变于夷者能几何哉！

惟数君子道德之充备，学术之纯深，辩论之明确，自孟子而后莫或过之。故其言一出，聪明豪杰之士靡不心服，近者亲而炙之，远者闻风而起，相与为之羽翼以推行其说于天下者，绳绳不乏。迨我圣祖出，位隆君师，兴学育才，一以五经四书及数君子之说为教，则主张斯道者，又诚有所赖矣。故自朱子没迄今三四百年，天下之士非圣贤之学不讲，而所谓禅学者以之灭息，是岂一人一日之力哉！

夫何近世以来，乃复潜有衣钵之传，而外假于道学以文其说！初学之士，既莫能明乎心性之辨，世之老师宿儒，又徃徃不屑究心于所谓禅者，故其说之兴，能救正者殊鲜，而从之者实繁有徒。其志将以求道也，曾不知其所求之非道也，岂不误哉！愚也才质凡下，于数君子无能为役，但以初未学禅而偶尝有悟，从事于吾儒之学也久，而性命之理亦粗若有见焉，故于异同之际，颇能辨别。虽尝着之于策，传之吾党，庶几爱助之万一。时复披阅，则犹病其说之未详，惧无以解夫人之惑也，记于是乎有续云。

二、佛氏之所谓性，觉而已矣。其所谓觉，不出乎见闻知觉而已矣。然又有谓“法离见闻觉知”者，岂见闻知觉之外别有所谓觉邪？良由迷悟之不同尔。后来，其徒之桀黠者，因而造妖捏怪，百般作弄，神出鬼没，以逞其伎俩，而耸动人之听闻。祇为众人皆在迷中，不妨东说西说，谓莫能与之明辨也。今湏据他策子上言语反复异同处，一一穷究，以见其所谓性者，果不出于见闻



知觉，别无妙理，然后吾儒之性理，可得而明。有如士师之折狱，两造具备，精加研核，必无以隐其情矣。其情既得，则是非之判，有如黑白，至此而犹以非为是，不几于无是非之心者乎！

三、達磨者，禪家之初祖也，其传法二祖时，尝谓之曰：吾观震旦所有经教，惟楞伽四卷可以印心。遂并授之。自后其徒皆尊信此经，以为秘典。则今所宜按据以穷究其所谓性者，无出此经。此经凡四译，四卷者乃刘宋时译本，其文颇奥涩难读，当出自佛口无疑。迨国初，高僧宗泐、如玘尝奉诏注释，爰以唐本，亦颇明白。但经中言语初无次第，散漫不一，观者猝难理会。今輒聯比而贯通之，以究极其归趣，遇奥涩处，间亦附入注语，以畅其义。高明之士有深于其说者，当知余言之不妄也。

四、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、縁起自性、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，为妄想縁起自性，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。所谓人、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，是为十八界。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“如来于阴、界、入，非异非不异。”其谓“法离见闻觉知”者何？惧其着也。佛以离情遣着，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，不着于见闻知觉而已矣。金刚经所谓“心不住法而行布施，应无所住而生清浄心”，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！

昔達磨弟子波罗提尝言“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，直是奇特，以利心求者，安得不为其所动乎？张子所谓“诚淫邪遁之辞，翕然并兴，一出于佛氏之门。”诚知言矣。然造妖捏怪不止其徒，但尝畧中其毒者，徃徃便能如此，吾党尤不可不知。

五、楞伽四卷，卷首皆云“一切佛语心品”，良以万法唯识，诸识唯心，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“畧说有三种识，广说有八相。何等为三？谓真识、现识及分别事识”，又云“若覆彼真识，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，不异外道断见论议。”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，由爱见妄想之所熏习。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，思惟因縁生。不壊身相藏识，因攀縁自心现境界，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，从思惟彼因彼縁而生，不壊身相藏识，即第八识。谓此八识因于六识能縁，还縁自心所现境界，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“心縛于境界，觉想智随转。无所有及胜，平等智慧生。”注云“现前一念，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，如来清淨智。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，即如来清淨忍智，智之终也。”

第四卷有云：如来之藏，是善不善因，能徧兴造一切趣生，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，为无始虚伪恶习所熏，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，毕竟清淨。“常生不断”以上，注云“此随染缘，从细至粗也。若能一念回光，能随淨缘，则离无常之过，二我之执，自性清淨，所谓性德如来则究显矣。”有云“菩萨摩訶萨，欲求胜进者，当淨如来藏及识藏名。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，展转变壞，相续流注。不壞身生，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“不壞者，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，自不容以七识身灭而起断见。彼又于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，首尾具于此矣。间有牵涉他文者，不暇尽录，然已不胜其多，亦无庸尽录为也。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”（此是佛家本语）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，有出于知觉之外邪？虽其言反复多端，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，以其含藏善恶种子，故谓之藏。其所以为善为恶，识而已矣，故曰藏识。藏识一尔，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；曰如来清静智，曰自性无垢毕竟清静，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，曰见习转变名为涅槃，曰妄想识灭名为涅槃，曰意识灭七识亦灭，曰无所有及胜，曰远离思惟想，曰离无常过离于我论，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。欲穷其说者，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，人心之神明耳，而可认为性乎！且其以本体为真，末流为妄，既分本末为两截；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！

六、佛氏分本末为两截，混真妄为一途，害道之甚无过于此。不可但如此说过，湏究言之。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，以此達诸家国天下，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，当存者不存，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！

七、楞伽四卷并无一理字，注中却多用理字训释其说，盖本他经之文尔。尝见楞严有云“理则顿悟乘悟并销。”圆觉有云“一者理障，碍正知见；二者事障，续诸生死。”事、理二障，在楞伽但谓之惑障、智障尔，非逃儒归佛者，谁能易之？虽其所用理字不过指知觉而言，初非吾儒所谓性命之理，然言之便足以乱真，不可不辨。

八、传习录有云：吾心之良知，即所谓天理也。又云：道心者，良知之谓也。又云：良知即是未发之中。雍语有云：学、问、思、辨、笃行，所以存养其知觉。又有“问：仁者以天地万物为一体。答曰：人能存得这一点生意，便是与天地万物为一体。又问：所谓生者即活动之意否，即所谓虚灵知觉否？曰：然。又曰：性即人之生意。”此皆以知觉为性之明验也。

九、达磨所尊信者惟楞伽，凡其切要之言，余既聯比而贯通之，颇为论断，以究极其归趣，其所以异于吾儒者彰彰明矣。自達磨而下，其言之乱真者不少，欲一一与之辨明，未免失于繁冗，将一切置而不辨，又恐吾人尝误持其说以为是者，其惑终莫之解也。乃杂取其一二尤近似者，别白而究言之。

一〇、达磨告梁武帝有云：淨智妙圆，体自空寂。只此八字，已尽佛性之形容矣。其后有神会者，尝着显宗记，反复数百语，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，真空即清淨涅槃。”此言又足以发尽达磨“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，正惟在于此乎！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，虽不失圆通之妙，而高下无所準，轻重无所权，卒归于冥行妄作而已矣。与吾儒之道，安可同年而语哉！

一一、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，其相遠奚啻燕越哉！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，盖其所谓齐同，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，其窒碍必至于此。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，脉络之聯属，元无丝毫空阙之处，无湏臾间断之时，此其所以为浑然也。然则所谓同体者，亦岂待于采揽牵合以为同哉？夫程子之言，至言也，但恐读者看得不子细，或认从知觉上去，则是援儒以助佛，非吾道之幸矣。

一二、“有物先天地，无形本寂寥，能为万象主，不逐四时凋。”此诗乃高禅所作也。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。今先据佛家言语解释一番，使彼意既明且尽，再以吾儒言语解释一番，然后明指其异同之实，则似是之非，有不难见者矣。

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”，万物皆一体也；“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，不足深辨。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，在彼经教中即万法尔，以其皆生于心，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，遂窃取而用之尔。

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”，此言殊未敢易。诚以太极之本体，动亦定，静亦定。神则动而能静，静而能动者也。以此分明见得是二物，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，此尔。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，吾党之士，盍相与精察之？

一三、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，岂以众生痴倒，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，便为境惑。一为境惑，流转无穷。此二人皆禅林之杰出者，其言皆见于传灯录，何若是之不同邪？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。盖桀黠者之情状每每如此。

尝见金刚经，明有“是法平等，无有高下”之语，佛与众生，固然迷悟不同，其知见之体即是平等，岂容有二？又尝见楞严中有两段语，其一：佛告波斯匿王云“颜貌有变，见精不变。变者受灭，彼不变者元无生灭。”其二：因与阿难论声闻，有云“其形虽寐，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，余前章论之悉矣。

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，谓“一异，俱不俱，有无非有非无，常无常”。然而终有不能离者，如云“非异，非不异。非有，非无。非常，非无常。”只楞伽一经，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，只得听他愚弄尔。

一四、大慧禅师宗杲者，当宋南渡初，为禅林之冠，有语录三十卷。顷尝徧阅之，直是会说，左来右去，神出鬼没，所以能耸动一世。渠尝拈出一段说话，正余所欲辨者，今具于左。

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“佛身充满于法界，普现一切羣生前，随縁赴感，靡不周而恒处此菩提座。”翠竹既不出于法界，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？深遠之言，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，随用而说，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，一个破底收作一处，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，以为与“鸢飞鱼跃”之言“绝相似，只是不同”，欲吾人识其所以不同处，盖引而未发之意。今偶为此异同之论所激，有不容不尽其言者矣。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，在花、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、鱼有之，花、竹亦有之。程子所谓“一草一木亦皆有理，不可不察”者，正惟有见乎此也。佛氏祇缘认知觉为性，所以于花、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。宗杲于两家之说更不拈动，总是占便宜，却要学者具眼，殊不失为人之意。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？

一五、宗杲尝谓士人郑尚明曰：你只今这听法、说法一段历历孤明底，未生已前毕竟在甚么处？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，是真实是虚妄？前此临济亦尝语其徒曰：四大身不解说法、听法，虚空不解说法听法。是汝目前历历孤明勿形段者，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？

一六、杲答曾天游侍郎第二书，说得他家道理直是明尽。渠最善捏怪，却



有此等说话，又不失为本分人也。书云：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，蹋着鼻孔，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，与太虚空齐寿。只这太虚空中，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，蹋着鼻孔”，便是顿悟之说。

一七、杲示真如道人有云：今生虽未悟，亦种得般若种子在性地上，世世不落恶趣，生生不失人身，不生邪见，家不入魔军类。又答吕舍人书有云：若依此做工夫，虽不悟彻，亦能分别邪正，不为邪魔所障，亦种得般若种子深。纵今生不了，来生出头，现成受用，亦不费力，亦不被恶念夺将去。临命终时，亦能转业，况一念相应邪？又答汤丞相书有云：若存心在上面，纵今生未了，亦种得种子深。临命终时，亦不被恶业所牵，堕诸恶趣。换却壳漏子，转头来亦昧我底不得。此等说话，只是诱人信向，岂可为凭？人情大抵多贪，都不曾见个道理，贪今生受用未了，又要贪来生受用，安得不为其所惑也！易曰“原始反终，故知死生之说。”生死轮回，决无此理，万有一焉，只是妖妄。为学而不能无疑于此，则亦何以穷理为哉！

一八、杲答吕舍人书有云：心无所之，老鼠入牛角，便见倒断也。倒断即是悟处，心无所之是做工夫处。其做工夫只看话头便是，如“狗子无佛性”“锯解秤锤”“栢树子”“竹篋子”“麻三斤”“干屎橛”之类，皆所谓话头也。余于“栢树子”话偶尝验过，是以知之然。向者一悟之后，佛家书但过目便迎刃而解。若吾圣贤之微词奥旨竟不能通，后来用工久之，始知其所以然者。盖佛氏以知觉为性，所以一悟便见得个虚空境界。证道歌所谓“了了见，无一物，亦无人，亦无佛”是也。渠千言万语，只是说这个境界。悟者安有不省！若吾儒之所谓性，乃“帝降之衷”，至精之理，细入于丝毫杪忽，无一非实，与彼虚空境界判然不同，所以决无顿悟之理。世有学禅而未至者，畧见些光影便要两家之说和合为一，弥缝虽巧，败阙处不可胜言，弄得来儒不儒，佛不佛，心劳日拙，毕竟何益之有！

一九、梁武帝问達磨曰：朕即位以来，造寺寫经度僧，不可胜纪，有何功德？答曰：并无功德。帝曰：何以无功德？答曰：此但人天小果，有漏之因，如影随形，虽有非实。又宗杲答曾侍郎书有云：今时学道之士，只求速效

，不知错了也。却谓无事省缘，静坐体究为空过时光，不如看几卷经，念几声佛，佛前多礼几拜，懺悔平生所作罪过，要免阎家老子手中铁棒。此是愚人所为。呜呼！自佛法入中国，所谓造寺寫经、供佛饭僧、看经念佛，种种糜费之事，日新而月盛。但其力稍可为者，靡不争先为之，导之者固其徒。向非人心之贪，则其说亦无缘而入也。柰何世之諛佛以求福利者，其贪心惑志，纏绵固结而不可解？虽以吾儒正色昌言，恳切详尽，一切闻如不闻。彼盖以吾儒未谙佛教，所言无足信也。达磨在西域称二十八祖，入中国则为禅家初祖。宗杲擅名一代，为禅林之冠，所以保护佛法者，皆无所不用其心，其不肯失言决矣。乃至如上所云，种种造作以为无益者，前后如出一口。此又不足信邪？且夫贪嗔痴三者，乃佛氏之所深戒也，谓之三毒。凡世之造寺寫经、供佛饭僧、看经念佛，以为有益而为之，是贪也，不知其无益而为之，是痴也。三毒而犯其二，虽活佛在世，亦不能为之解脱，乃欲諛事土佛木佛，以侥幸于万一，非天下之至愚至愚者乎！凡吾儒解惑之言不可胜述，孰意佛书中乃有此等本分说话！人心天理诚有不可得而泯灭者矣，余是用表而出之。有丹霞烧木佛一事，亦可以解愚夫之惑。

二〇、儒书有五行，佛家便言四大。儒书有五事，佛家则言六根。其蹈袭邪，抑偶同邪？是不可得而知也。然名物虽相似，其义理则相辽絕矣。四大有风而无金、木，楞严又从而附益之，揣摩凑合，都无义理，只被他妆点得好，故足以感人。朱子尝言：佛书中惟楞严最巧，颇疑房融窜入其说。看来此事灼然，无足疑者。且如楞伽四卷，达磨最所尊信，其言大抵质实而近乎拙，有若欲尽其意而未能者。佛一人尔，人一口尔，以二经较之，不应其言之工拙顿异如此。此本无足深辨，但既攻其失，则亦不可不知，又以见佛学溺人之深，有如是之才而甘心为之役，殊可叹也！

二一、昔有儒生悟禪者，尝作一颂云：断除烦恼重增病，趣向真如亦是邪。随顺世缘无罣碍，涅槃生死是空华。宗杲取之，尝见杲示人有“水上葫芦”一言，凡屡出。此颂第三句即“水上葫芦”之谓也。佛家道理真是如此。论语有云“君子之于天下也，无适也，无莫也，义之与比。”使吾夫子当时若欠却“义之与比”一语，则所谓“无适无莫”者，何以异于水上葫芦也哉！

二二、韩子之辟佛老，有云“其亦幸而出于三代之后，不见黜于禹汤文武周公孔子也；其亦不幸而不出于三代之前，不见正于禹汤文武周公孔子也！”善哉言乎！自今观之，其幸也未若其不幸之甚。景德传灯录所载，旧云千七百人，其琐琐者姑未论，若夫戒行之清苦，建立之精勤，论辨之通明，语句之超迈，记览之该博，亦何下百十人？此其人亦皆有过人之才，要为难得，向使获及吾圣人之门而取正焉，所成就当何如也！而皆毕竟落空以死。呜呼，兹

非其不幸之甚而何！

二三、吾儒之辟佛氏有三，有真知其说之非而痛辟之者，两程子张子朱子是也；有未能深知其说而常喜辟之者，笃信程张数子者也；有阴实尊用其说而阳辟之者，盖用禅家诃佛骂祖之机者也。夫佛氏似是之非，固为难辨，至于诃佛骂祖之机作，则其辨之也愈难。吁，可畏哉！

二四、程子之辟佛氏，有云：自谓之“穷神知化”，而不足以开物成务；言为“无不周徧”，实则外于伦理；“穷深极微”，而不可与入尧舜之道。即其所言所造，而明指其罪过，诛绝之意，凛然辞气之表矣。夫既不足以开物成务，则不得谓之“神化”。伦理且弃而不顾，尚何“周徧”之有！尧舜之道既不可入，又何有于“深微”！盖神化、周徧、深微之云，皆彼之所自谓，非吾圣人所谓神化周徧深微者也。韩子云“道其所道，非吾所谓道也。德其所德，非吾所谓德也。”此之谓也。他日程子又尝有言：佛氏不识阴阳昼夜死生古今，安得谓形而上者与圣人同乎！夫阴阳昼夜死生古今，易之体也，深微者，易之理，神化者，易之用也。圣人全体皆易，故能范围天地之化而不过，曲成万物而不遗。佛氏昧焉，一切冥行妄作，至于灭绝彝伦而不知悔，此其所以获罪于天，有不可得而赎者。吾儒之诛绝之，亦惟顺天而已。岂容一毫私意于其间哉！

二五、程子曰：佛有个觉之理，可以“敬以直内”矣。然无“义以方外”，其直内者，要之其本亦不是。此言虽简，而意极圆备。“其本不是”，正斥其认知觉以为性尔，故非但无以方外，内亦未尝直也。当详味可以二字，非许其能直内之辞。

二六、程子尝言：圣人本天，释氏本心。直是见得透，断得明也。本既不同，所以其说虽有相似处，毕竟和合不得。吕原明一生问学，欲直造圣人，且尝从二程游，亦稔闻其议论矣。及其晚年，乃见得“佛之道与吾圣人合”，反谓二程“所见太近”，得非误以妙圆空寂为形而上者邪？以此希圣，无异适燕而南其辕，蔑由至矣。

二七、张子曰：释氏不知天命，而以心法起灭天地，以小缘大，以末缘本，其不能穷而谓之幻妄，真所谓疑冰者欤！此言与程子“本心”之见相合，又推到释氏穷处，非深知其学之本末，安能及此？

二八、程张辟佛氏之言，见于遗书及正蒙者多矣，今但举其尤切要者着于篇，以明吾说之有所据，其它皆吾人之所通习，无庸尽述也。

二九、朱子辟佛氏之言，比之二程子张子尤为不少，今亦无庸尽述，录其尤着明者一章。凡今之谤朱子者无他，恐只是此等处不合说得太分晓，未免有所妨碍尔。朱子尝语学者云：佛家都从头不识，只是认知觉运动做性，所以鼓



舞得许多聪明豪杰之士。緣他是高于世俗，世俗一副当污浊底事，他是无了，所以人竞趋他之学。或曰：彼以知觉运动为形而下者，空寂为形而上者，如何？曰：便只是形而下者。他只是将知觉运动做玄妙说。或曰：如此则安能动人？必更有玄妙处？曰：便只是这个，他那妙处离这知觉运动不得，无这个便说不行，只是被他作弄得来精。所以横渠有释氏“两末”之论，只说得两边末梢头，中间真实道理却不曾识。如知觉运动是其上一梢也，因果报应是其下一梢也。或曰：因果报应，他那边有见识者亦自不信。曰：虽有不信底，依旧离这个不得。如他几个高禅，纵说高煞也，依旧掉舍这个不下，将去愚人。他那个物事没理会，捉摸他不得。你道他如此说，又说不如此。你道他是知觉运动，他又有时掉翻了都不说时。虽是掉翻，依旧离这个不得。或曰：今也不消学他那一层，只认依着自家底做便了。曰：固是。岂可学他！只是依自家底做，少间自见得他底低。观此一章，则知愚前所谓“洞见其肺腑，而深中其膏盲之病”，诚有据矣。

三〇、朱子语类有云：道谦言，大藏经中言，禪子病脾时，只坐禅六七日，减食，便安。谦言渠曾病，坐得三四日便无事。李延平所称谦开善者，必此人也。谓朱子尝从渠用工夫来，于此可见。然朱子后来尽弃前习以归于正，非全具知、仁、勇三德不能，其为百世师也，殆无愧矣。

三一、今之道家，盖源于古之巫祝，与老子殊不相干。老子诚亦异端，然其为道主于深根固蒂，长生久视而已。道德五千言具在，于凡祈禳祭祷经呪符策等事，初未有一言及之。而道家立教，乃推尊老子，置之三清之列，以为其教之所从出，不亦妄乎！古者用巫祝以事神，建其官，正其名，辨其物，盖诚有以通乎幽明之故，故专其职掌，俾常一其心志以导迎二气之和，其义精矣。去古既远，精义浸失，而淫邪妖诞之说起。所谓经呪符策，大抵皆秦汉间方士所为，其泯灭而不传者计亦多矣，而终莫之能绝也。今之所传，分明远祖张道陵，近宗林灵素辈，虽其为用，不出乎祈禳祭祷，然既已失其精义，则所以交神明者率非其道，徒滋益人心之惑，而重为世道之害尔。望其消灾而致福，不亦远乎！盖老子之善成其私，固圣门所不取，道陵辈之诱张为幻，又老子之所不屑为也。欲攻老氏者，须分为二端，而各明辨其失，则吾之说为有据，而彼虽桀黠亦无所措其辞矣。

三二、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，惟佛氏尔。

三三、列子庄子出入老佛之间，其时佛法未入中国也，而其言之相合者，已自不少。易大传曰：仁者见之谓之仁，知者见之谓之知。是安有华夷之别，古今之异邪？理固然矣。圣人所见，无非极致，则虽或生于千百世之上，或



生于千百世之下，或相去千万里之远，其道安有不同？故凡谓佛为圣人者，皆非真知圣道者也。

三四、“黄老于汉，佛于晋魏梁隋之间。”韩子之言是也。然佛学在唐尤盛，在宋亦盛，夷狄之祸所以相寻不绝，何足怪哉！程朱数君子相继而出，相与推明孔孟之正学，以救当世之沦胥者，亦既谆谆恳恳，而世莫之能用也。直至我朝，其说方盛行于天下，孔孟之道于是复明。虽学者之所得不必皆深，所行不必皆力，然譬诸梓匠轮舆，必以规矩，巧或不足，终不失为方圆，亦足以成器而适用矣。近来异说纷起，直欲超然于规矩准绳之外，方圆平直，惟其意之所裁。“觚哉，觚哉！”此言殊可念也。有世道之责者，不遽为之虑可乎！

三五、朱子尝言：伊川“性即理也”一语，便是千万世说性之根基。愚初发愤时，常将此语体认，认来认去，有处通，有处不通。如此累年，竟不能归一，却疑伊川此语有所未尽，朱子亦恐说得太过，难为必信也。遂姑置之，乃将理气二字参互体认，认来认去，一般有处通，有处不通。如此又累年，亦竟不能归一，心中甚不快，以谓识见有限，终恐无能上达也。意欲已之，忽记起“虽愚必明”之言，又不能已，乃复从事于伊川之语，反复不置。一旦于理一分殊四字有个悟处，反而验之身心，推而验之人人，又验之阴阳五行，又验之鸟兽草木，头头皆合。于是始涣然自信，而知二君子之言，断乎不我欺也。愚言及此，非以自多，盖尝屡见吾党所著书，有以“性即理”为不然者，只为理字难明，徃徃为气字之所妨碍，纔见得不合，便以先儒言说为不足信，殊不知工夫到后，虽欲添一个字，自是添不得也。

三六、理无徃而不动，不动即非所以为理。然学者穷理须是看得活，不可滞泥。先儒多以善观为言，即此意也。若看得活时，此理便活泼泼地，常在面前。虽然如此，要添一毫亦不得，减一毫亦不得，要抬高一分亦不得，放下一分亦不得，以此见理无徃而不动也。然见处固是如此，向使存养之功未至，则此理终非已有，亦无缘得他受用，故曰：知及之，仁不能守之，虽得之，必失之。

三七、穷理譬则观山，山体自定，观者移步，其形便不同。故自四方观之，便是四般面目，自四隅观之，又各是一般面目。面目虽种种各别，其实只是此一山。山之本体，则理一之譬也，种种面目，则分殊之譬也。在人所观之处，便是日用间应接之实地也。

三八、理只是气之理，当于气之转折处观之。徃而来，来而徃，便是转折处也。夫徃而不能不来，来而不能不徃，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。若于转折处看得分明，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，有不容以毫髮差者，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，其冲和之气自为感应者，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！

三九、余自入官后，尝见近时十数种书，于宋诸大儒言论，有明诋者，有暗诋者，直是可怪。既而思之，亦可怜也。坐井观天而曰天小，不自知其身在井中尔。然或往告之曰：天非小也，子盍从井外观之？彼方溺于坐井之安，坚不肯出，亦将如之何哉！呜呼，斯固终归于愚而已矣。

四〇、诸大儒言语文字，岂无小小出入处？只是大本大原上见得端的，故能有以发明孔孟之微旨，使后学知所用力之方，不为异说之所迷惑。所以不免小有出入者，盖义理真是无穷，其间细微曲折，如何一时便见得尽？后儒果有所见，自当信得及。于其小小出入处，不妨为之申明，亦先儒“以俟后之君子”之本意也。

四〇、“心有所忿懣，则不得其正，有所恐惧，则不得其正，有所好乐，则不得其正，有所忧患，则不得其正。”每尝玩味此章，所谓不得其正者，似只指心体而言。章句以为“用之所行，不能不失其正”，乃第二节事，似于心体上欠却数语。盖“心不在焉”以下，方是说应用之失，视听饮食一切当面蹉过，则喜怒忧惧之发，鲜能中节也可知。故“欲修其身者，必先正其心”，其义明矣。又详“有所”二字，只是说人情偏处。盖人之常情有多喜者，有多怒者，有多惧者，有多忧者，但一处偏重，便常有此一物横在胷中，未免碍却正当道理，此存养省察之功，所以不可须臾忽也。大抵大学正心工夫与中庸致中无异，中庸章句所谓“至静之中，无少偏倚”，便是心得其正之状也。蔡介夫尝述王端毅公语谓“经筵进讲此章，每句贴一先字”，以为未当。看来情既有偏，则或先或后，皆能为病，但不可指杀一处说尔。公所著有石渠意见一编，与朱子颇有未合处，旧尝一见之，惜未及详读也。

四二、近时格物之说，亦未必故欲求异于先儒也。祇缘误认知觉为性，纔干涉事物便说不行。既以道学名，置格物而不讲又不可。而致知二字，略与其所见相似，难得来做题目。所以别造一般说话，要将物字牵拽向里来。然而毕竟牵拽不得，分定故也。向里既不得，向外又不通，明是两无归着，盍于此反而思之？苟能姑舍其所已见者，虚心一意，恳求其所未见者，性与天道未必

终不可见。何苦费尽许多气力，左笼右罩，以重为诚意正心之累哉！

四三、论语首篇，首以学为言，然未尝明言所学者何事。盖当时门弟子皆已知所从事，不待言也，但要加时习之功尔。自今观之，“子以四教：文、行、忠、信。”夫子之所以教，非学者之所学乎？是知学文，修行皆要时时习之，而忠、信其本，尤不可须臾失焉者也。注所谓“效先觉之所为，亦不出四者之外。”若如陆象山之说，只一个“求放心”便了，然则圣门之学与释氏又何异乎！

四四、中庸首言戒惧、慎独，即大学正心、诚意工夫，似少格物、致知之意，何也？盖篇首即分明指出道体，正欲学者于言下领会，虽不言知，而知在其中矣。末章复就下学立心之始说起，却少“知”字不得，所以说“知远之近，知风之自，知微之显”。曰近，曰自，曰微，皆言乎其本体也，性也。曰远，曰风，曰显，皆言乎其发用也，道也。知此，则有以见夫内外本末，初无二理，戒惧、慎独，方有着力处，故曰“可与入德矣”。大学所谓知至而后意诚、心正，其致一也。

四五、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，甚底是觉斯民？正斥其认知觉为性之谬尔。夫以二子之言，明白精切如此，而近时异说之兴，听者曾莫之能辨，则亦何以讲学为哉！

四六、性之理，一而已矣。名其德，则有四焉。以其浑然无间也，名之曰仁；以其灿然有条也，名之曰礼；以其截然有止也，名之曰义；以其判然有别也，名之曰智。凡其灿然截然判然者，皆不出于浑然之中，此仁之所以包四德，而为性之全体也。截然者，即其灿然之不可移者也；判然者，即其截然之不可乱者也。名虽有四，其实一也。然其所以如是之浑然灿然截然判然，莫非自然而然，不假纖毫安排布置之力，此其所以为性命之理也。

四七、“上天之载，无声无臭”，又安有形体可觅邪？然自知道者观之，即事即物，此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”，非想象之辞也。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。果然见到卓尔处，异说如何动得？

四八、以觉言仁固非，以觉言智亦非也。盖仁智皆吾心之定理，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”，果何别邪？

四九、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。

五〇、先天图最宜潜玩，性命之理直是分明。分阴分阳，太极之体以立；一阴一阳，太极之用以行。若玩得熟时，便见得一本之散为万殊，万殊之原于一本，无非自然之妙，有不知手之舞之，足之蹈之者矣。

五一、圣贤千言万语，无非发明此理。有志于学者，必须熟读精思，将一个身心入在圣贤言语中，翻来覆去体认穷究，方寻得道理出。从上诸儒先君子，皆是如此用工。其所得之浅深，则由其资禀有高下尔。自陆象山有“六经皆我注脚”之言，流及近世士之好高欲速者，将圣贤经书都作没紧要看了。以为道理但当求之于心，书可不必读，读亦不必记，亦不必苦苦求解。看来若非要作应举用，相将坐禅入定去，无复以读书为矣。一言而贻后学无穷之祸，象山其罪首哉！

五二、“宰我子贡善为说辞，冉牛闵子颜渊善言德行，孔子兼之。”看来说得道理分明，自是难事，见之不真者不待论，亦有心下了了，而发脱不出者，却是口才短也。此则须要涵养，涵养得熟，终久说出来亦无病痛。若本无实见，而揣摩想象以为言，言语虽工，文字虽妙，其病痛必不能免。

五三、邵子观物外篇有云：气一而已，主之者干也。朱子易本义所谓“天地间本一气之流行，而有动静尔。以其流行之统体而言，则但谓之干，而无所不包”，与邵说合。又云“神亦一而已，乘气而变化，能出入于有无生死之间，无方而不测者也。”如此则神别是一物，与朱子所谓“气之精英”不合。异同之际，学者不可不致思也。

五四、邵子有“神无方而性有质”一言，亦见得好。但质字未善，欲作定字，亦未知如何。大抵理最难言，得失只在一两字上。故易文言有“修辞”之训，只要说得端的，便是立其诚也。

五五、先儒言：情是性之动，意是心之发。发动二字亦不相远，却说得情意二字分明。盖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。

五六、“主佩倚，则臣佩垂；主佩垂，则臣佩委。”“凡为长者粪之礼，必加帚于箕上，以袂拘而退，其尘不及长者，以箕自向而扱之。”“并坐不横肱，授立不跪，授坐不立。”“上于东阶，则先右足。上于西阶，则先左足。”此等皆是粗迹，感应之理便在其中，只要人识得。故程子曰：洒扫应对，便是形而上者。理无大小故也。若于事物上无所见，谈玄说妙有何交涉？



五七、“莫之为而为，莫之致而至，便是天理。”程子此言最尽，最好寻思。若读书不精，此等切至之言，都当面蹉过矣。

五八、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，亦云庶矣，欲名其道，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理。

五九、洪范之五行，在大禹谟则谓之六府，皆以其质言之，人之所赖以生者也。盖五行之质，惟人有以兼而用之。其它有知之物，或用其二，或用其三，更无能用火金者，此人之所以灵于万物也欤？若夫创制之始，裁成之妙，圣人之功诚所谓万世永赖者矣。

六〇、“一动一静之间，天地人之至妙至妙者”，本邵子第一亲切之言，其子伯温解注，却说得胡涂了。

六一、李习之虽尝辟佛，然陷于其说而不自知。复性书有云：情者，妄也，邪也。曰邪与妄，则无所因矣。妄情灭息，本性清明，周流六虚，所以谓之能复其性也。观乎此言，何以异于佛氏！其亦尝从禅师问道，得非有取其微旨，而姑辟其粗迹，以无失为圣人之徒邪？且其书三篇，皆及死生之说，尤可见其意之所主。

六二、陆象山与詹子南书有云：日享事实之乐。即语录中所谓“此理已显”者也。其与晦翁辨无极书所谓“言论未详，事实先着”，余尝意其指识此心为事实，今始验得分明。

六三、包显道所录象山语有云：仰首攀南斗，翻身倚北辰，举头天外望，无我这般人。按传灯录智通禅师临终有偈云：举手攀南斗，迴身倚北辰，出头天外见，谁是我般人。不知象山之言，其偶同邪，抑真有取于智通之说也？

六四、元之大儒，称许鲁斋、吴草庐二人。鲁斋始终尊信朱子，其学行皆平正笃实。遭逢世祖，致位通显，虽未得尽行其志，然当其时而儒者之道不废，虞伯生谓鲁斋实启之，可谓有功于斯文矣。草庐初年笃信朱子，其进甚锐。晚年所见，乃与陆象山合。其出处一节，自难例之鲁斋。若夫一生倦倦焉羽翼圣经，终老不倦，其志亦可尚矣。

六五、刘静修天分甚高，学博才雄，议论英发，当时推重，殆与许鲁斋吴草庐等。然以愚观之，谓之有志于圣人之道则可，谓其有得乎圣人之道，恐未然也。姑举所疑之一二，以俟知言者断焉。退斋记有云：凡事物之肖夫道之体者，皆洒然而无所累，变通不可穷也。即如其言，则是所谓道体者，当别为一物，而立乎事物之外，而所谓事物者，不容不与道体为二，苟有肖焉，亦必有弗肖者矣。夫器外无道，道外无器。所谓“器亦道，道亦器”是也，而顾可二

之乎！又叙学一篇，似乎枝叶盛于根本。其欲令学者“先六经而后语孟”，与程朱之训既不相合，又令“以诗书礼为学之体，春秋为学之用。一贯本末，具举天下之理，理穷而性尽矣。穷理尽性以至于命，而后学夫易。”此言殊为可疑。夫易之为书，所以教人穷理尽性以至于命也，苟能穷理尽性以至于命，则学易之能事毕矣，而又何学焉？性命之理，他经固无不具，然未有专言之如易之明且尽者。易苟未明，他经虽有所得，其于尽性至命，窃恐未易言也，而静修言之乃尔其易。语曰：为之难，言之得无切乎！苟尝实用其工，不应若是之易其言也。得非所取者博，而勇于自信之过欤？又尝评宋诸儒，谓：邵至大，周至精，程至正，朱极其大，尽其精，而贯之以正。初闻其言，殊若可喜。徐而绎之，未为当也。孰有精而不正，正而不大者乎？若夫出处之际，议者或以其不仕为高，亦未为知静修者。尝观其渡江一赋，其心惟知有元而已。所以为元计者如是其悉，不仕果何义乎？其不赴集賢之召，实以病阻，盖踰年而遂卒矣。使其尚在，固将相时而动，以行其所求之志，必不肯自安于隐逸之流也。然则静修之所为可重者，岂非以其有志于圣人之道乎哉？

六六、刘静修之讥许鲁斋，颇伤于刻。苟能无失其正，虽进退无恒，未为过也。窃谓鲁斋似曾子，静修似子路，其气象既别，所见容有不同。

六七、不仕固无义，然事之可否，身之去就，莫不有义存焉。先儒之论，可谓明且尽矣。矧求之圣门，具有成法，为其学者，或乃忽焉而不顾，将别有所见邪？

六八、凡事皆有渐，其渐方萌，是即所谓几也。易曰：知几，其神乎！难其人矣。

六九、邵国賢简端录近始见之，于文义多所发明，性命之理，视近时道学诸君子，较有说得亲切处。春秋论断其辞尤确，独未知尽合圣人之意否也？然其博而不杂如此，可敬也夫！

七〇、“因时制宜”一语最好，即所谓“义之与比”也。动皆合义，则天理周流而无间，而仁亦在是矣。是故君子之用，不偏于刚，不偏于柔，惟其时而已矣。

七一、时宜用刚而刚，时宜用柔而柔，只是大体如此。须知刚之用不可无柔，柔之用不可无刚。无柔以济其刚，或足以致悔，无刚以制其柔，或足以取吝。

七二、阳动阴静，其大分固然。然自其流行处观之，静亦动也，自其主宰处观之，动亦静也。此可为知者道尔。

七三、规模宽大，条理精详，最为难得。为学如此，为政亦如此，斯可谓真儒矣。

七四、所谓无意者，无私意尔。自日用应酬之常，以至弥纶、参赞之大，凡其设施、运用、斟酌、裁制，莫非意也，胡可云无？惟一切循其理之当然而已。无预焉，斯则所谓无意也已。

七五、凡经书文义，有解说不通处，只宜阙之。盖年代悠邈，编简错乱，字画差讹，势不能免。必欲多方牵补，强解求通，则凿矣。自昔聪明博辨之士，多喜做此等工夫，似乎枉费心力，若真欲求道，断不在此。

七六、忠信二字，吾夫子屡以为言，此实人道之本也。常人无此，犹不可以自立于乡党，况君子之学，期于成己成物者乎！若于忠信有所不足，则终身之所成就，从可知矣。

七七、成己成物，便是感应之理。理惟一尔，得其理则物我俱成，故曰“合内外之道”也。

七八、子曰：君子喻于义，小人喻于利。又曰：君子上达，小人下达。喻于义，斯上达矣。喻于利，斯下达矣。上达则进于圣贤，下达则其违禽兽也不远矣。有人于此，或以禽兽斥之，未有能甘心受之者。至于义利之际，乃或不知所择，果何说邪！

七九、富贵贫贱死生寿夭之命，与性命之命，只是一个命，皆定理也。明乎理之一，则有以知夫命之一矣。诚知夫命之一，则“修身以俟之”一语，岂不简而易守乎！

八〇、程子论大学，则曰：学者必由是而学焉，则庶乎其不差矣；论语孟，则曰：人只看得此二书切己，终身尽多也；论中庸，则曰：善学者玩索而有得焉，则终身用之，有不能尽者矣。为人之意，何其惓惓若是哉！愚于此四书，童而习之，今皓首矣，差则幸而免，至求其切己受用处，殊觉空踈。庸书以识吾愧，且以申告吾徒之读四书者。

往年尝述愚见为困知记两卷，盖欲以告初学之士，使不迷其所向焉尔。惟理至难明，而愚言且拙，意有未尽，乃复笔为是编。虽词若稍繁，或颇伤直，区区之意诚亦有不得已者。世有君子，必能亮之。续刻完，因赘此于末简。嘉靖辛卯夏六月丙辰整庵书。

#### 困知记卷下 凡三十三章

一、癸巳春，偶得慈湖遗书，阅之累日，有不胜其慨叹者。痛哉！禅学之误人也，一至此乎！慈湖顿悟之机，实自陆象山发之。其自言：忽省此心之清明，忽省此心之无始末，忽省此心之无所不通。即释迦所谓“自觉圣智境界

”也。书中千言万语，彻头彻尾，无非此个见解，而意气之横逸，辞说之猖狂，比之象山尤甚。象山平日据其偏见，横说竖说，直是果敢。然于圣贤明训有所未合，犹且支吾笼罩过，未敢公然叛之。慈湖上自五经，旁及诸子，皆有论说。但与其所见合者，则以为是；与其所见不合者，虽明出于孔子，辄以为非孔子之言。而大学一书，工夫节次，其详如此，顿悟之说更无隙可投，故其诋之尤力。至凡孔子之微言大训，又徃徃肆其邪说以乱之，剖实为虚，揉直作曲，多方牵合，一例安排，惟其偏见是就。务令学者改视易听，贪新忘旧，日渐月渍，以深入乎其心。其敢于侮圣言，叛圣经，貽误后学如此，不谓之圣门之罪人不可也。世之君子，曾未闻有能鸣鼓而攻之者，反从而为之役，果何见哉！

二、人心道心之辨，只在毫厘之间。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，佛氏之于吾儒，所以似是而实非者，有见于人心，无见于道心耳。

慈湖之志于道，不为不笃，然终蔽于所见，直以虚灵知觉为道心，夫安得不谬乎！集中已易一篇，乃其最所用意，以诱进学徒者，滚滚数千言，将断而复续，左援右引，阳开阴阖，极其驰骋之力，茫茫乎，若无涯涘可窥。然徐究其指归，不出乎虚灵知觉而已，于四圣之易绝不相干，叅之佛氏之书，则真如符节之合。试举一二以槩其余。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？血气能周流，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，毫髮非小也，昼非明也，夜非晦也，徃非古也，此非今也，它日非后也，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。说三十二相，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“惟我独尊”无异，其为禅学也，固昭昭矣。认紫为朱，明是大错，乃敢放言无忌，谓“自生民以来，未有能识吾之全者”，吾不知所谓吾者，果何物邪？夫尧舜禹汤文武周公孔子，皆天下之大圣，其遁相传授，无非“精一执中”之旨，而所谓“中”者，决非灵觉之谓，非惟人人有之，乃至事事有之，物物有之。慈湖顾独未之识耳，诚有以窥见其全，已易其敢作乎！阅斯集者，但看得此篇破时，譬之破竹，余皆迎刃而解矣。



三、吾圣賢之言，与佛氏之言殊不相入，谓“儒佛无二道”，决非知道者也。慈湖所引经传，如“范围天地、发育万物”等语，皆非圣賢本旨，第假之以成就其说，窃恐将来疑误后学不浅，故不得不明辨之。

程子尝言“圣人本天，佛氏本心。”此乃灼然之见，万世不易之论，儒佛异同，实判于此。是故“天叙有典”，吾则从而惇之；“天秩有礼”，吾则从而庸之；“天命有德”，则从而章之；“天讨有罪”，则从而刑之；“克绥厥猷”，本于上帝之降衷；“修道之教”，本于天命之在我。所谓“圣人本天”者，如此其深切着明也。

以慈湖之聪明，宜若有见乎此，何忍于叛尧舜汤孔，而以心法起灭天地，又任情牵合，必欲混儒佛于一途邪！盖其言有云“其心通者，洞见天地人物，皆在吾性量之中，而天地万物之变化，皆吾性之变化。”又云“意消则本清本明，神用变化之妙，固自若也；无体无际，范围天地，发育万物之妙，固自若也。”此等言语，不谓之“以心法起灭天地”，谓之何哉！人之常情，大抵悦新奇而慕高遠，故邪说得以乘间而入。学者于此，苟能虚心逊志，无所偏主，而执吾说以审其是非之归，将不为其所惑矣。

四、愚尝谓“人心之体即天之体，本来一物，但其主于我者谓之心。”非臆说也，乃实见也。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。“干道变化，各正性命”，则物物各具一太极矣。其所以为太极则一，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，此岂蔽于异说者之所能识邪！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，何其不知量哉！文言曰：“夫大人者，与天地合其德，与日月合其明，与四时合其序，与鬼神合其吉凶，先天而天弗违，后天而奉天时。”此言便是的确。

五、有心必有意，心之官则思，是皆出于天命之自然，非人之所为也。圣人所谓“无意”，无私意耳，所谓“何思何虑”，以晓夫憧憧往来者耳。书曰：思曰睿，睿作圣。非思则作圣何由？易曰：圣人立象以尽意。意若可无，其又何尽之有？故大学之教，不曰“无意”，惟曰“诚意”；中庸之训，不曰“无思”，惟曰“慎思”。此吾儒入道之门，积德之基，穷理尽性必由于此

，断断乎其不可易者，安得举异端之邪说以乱之哉！彼禅学者，惟以顿悟为主，必欲扫除意见，屏绝思虑，将四方八面路头一齐塞住，使其心更无一线可通，牢关固闭，以冀其一旦忽然而有省。终其所见，不过灵觉之光景而已，性命之理，实未尝有见也，安得举此以乱吾儒穷理尽性之学哉！学术不明，为害非细，言之不觉缕缕，不识吾党之士以为何如？如欲学为佛邪，慈湖之书宜不忍废，必欲学为圣人，则固有五经四书及濂洛关闽之说在。彼诤张为幻者，又何足以溷吾之耳目哉！

六、“心之精神是谓圣”，此言出于孔丛子，初若可疑，及考其全文首尾，亦颇明白。圣字自不须看得重，而其意义亦非此句所能尽也。慈湖独摘此一句，处处将来作弄，岂有他哉？盖此句实与佛家“即心是佛”之言相似，其悟处正在此，故欣然取以为证，使人无得而议焉，更不暇顾其上下文义何如也。请究言之。

子思问于孔子曰：物有形类，事有真伪，必审之，奚由？子曰：由乎心，心之精神是谓圣，推数究理，不以物疑。周其所察，圣人病诸。切详问意，盖以物理事物，皆所当审，而欲知所以审之之由。夫子遂以“由乎心”答之，而申言心之妙用如此。盖圣者，通明之谓。人心之神，无所不通，谓之圣亦可也。惟其无所不通，故能推见事物之数，究知事物之理，物理既得，夫复何疑？若于形迹之粗，必欲一一一致察，则虽圣人亦有未易能矣。玩其辞，详其义，可见能通之妙，乃此心之神；而所通之理，是乃所谓道也。若认精神以为道，则错矣。易大传曰：一阴一阳之谓道。又曰：阴阳不测之谓神。道为实体，神为妙用，虽非判然二物，而实不容于相混，圣人所以两言之也。道之在人，则道心是也，神之在人，则人心是也。若此处错认，焉往而不错乎？或疑所通之理为道，则道乃在乎事物，而不在吾心。殊不知事物之理与吾心之理，一而已矣。不然，何谓“一以贯之”，何谓“合内外之道”？

七、因阅慈湖遗书有感，偶赋小诗三章。

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。

书曰：道心惟微。程子曰：心，道之所在。微，道之体也。解得极明。些儿二字乃俗语，邵康节诗中尝用之，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，提起便都在掌握。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，收不攏，放不开，安得谓之一贯邪！

八、慈湖所引论语“知及之”，以合佛氏之所谓“慧”也；“仁能守之”，以合佛氏之所谓“定”也。“定慧不二，谓之圆明”，慈湖盖以此自处。其门人颇有觉者，则处之“日月至焉”之列，乃慧而不足于定者也。观慈湖自处之意，岂但与“三月不违仁”者比肩而已哉？大哉一歌，无状尤甚。凡为禅学者之不孙，每每类此。

九、慈湖纪先训内一条云：近世有以小道与其门人讲习，学者宗仰，语录流行，人服其笃行，遂信其说。其说固多矣，而害道者亦多，遗患颇深。其所指乃伊川程先生也。何以知之？盖慈湖尝与学者讲“圣人有所不知不能”之说，因议及伊川，又回护数语，云：程之笃行，亦岂易及？不可不敬也。但讲学不得不辨明耳。家庭议论，如出一口，决非偶然之故。得无以其所觉者为极致，遂敢于自大邪！夫以大舜之圣，为法于天下，可传于后世者无他，惟是“明于庶物，察于人伦”而已。凡伊川与其门人之所讲习，无非人伦、庶物之理，千万世之所通行者也。安有千万世之所通行者，而可目之为小道哉！若谓大道混成，不容分析，则伏羲既画八卦，又重为六十四卦，文王系卦，周公系爻，孔子作十翼，又出许多文字，何其不惮烦也？安知千条万绪，无非太极之实体，苟能灼见其精微之妙，虽毫分缕析，自不害其为一。伊川所作易传，盖深得四圣之心者也，顾可以小道目之邪！必如其言，则是大道不在伏羲舜文周公孔子，而黄面瞿昙独得之矣。害斯道者，非若人而谁！

一〇、千圣相传，只是一理。尧舜禹汤所执之“中”，孔子所不踰之“矩”，颜子之所谓“卓尔”，子思之所谓“上下察”，孟子之所谓“跃如”，皆是物也。上圣大贤，惟其见之真，是以执之固，而行之尽。其次则“博文约礼”，吾夫子有明训矣。盖通天地人物，其理本一，而其分则殊。必有以察乎其分之殊，然后理之一者可见，既有见矣，必从而固守之，然后应酬之际，无或差谬。此博约所以为吾儒之实学也。禅家所见，只是一片虚空旷荡境界，凡此理之在吾心与其在事物者，竟不能识其至精至微之状为何如，而顾以理为障。故朱子谓“禅家最怕人说这理字”，诚切中其病矣。

慈湖训语有云：近世学者，沉溺乎义理之意说，胷中常存一理不能忘舍。舍是则豁然无所凭依，故必置理字于其中。不知圣人胷中，初无如许意度。其怕这理字也，不亦甚乎！圣人胷中固自清明莹澈，然于中则曰“允执”，于矩则曰“不踰”，岂是漠然荡无主宰，而凡视听言动、喜怒哀乐，一切任其自作自止，真如水泡之自生自灭乎哉？必不然矣！且吾儒若除个理字不讲，更讲何事？若见得此理真切，自然通透洒落，又何有于安排布置之劳！为此言者，适以自状其不知理焉尔。

一一、慈湖遗书不知何人所编，初止十八卷，有目录可考，皆自诸稿中选

出。续集二卷，又不知出自何人。自十八卷观之，类皆出入经传，不杂以佛氏一语，有以知编者之虑至深，吾虽目为禅学，人或未必尽悟。及观至续集，则辞证具备，亦其势终有不可得而隐者，如炳讲师求训、奠冯氏妹词二首，已自分明招认，尚何说哉！程子尝论及佛氏，以谓“昔之惑人也，乘其迷暗；今之入人也，因其高明。”若慈湖者，天资亦不为不高矣，乃终身为禅学所误。今其书忽传于世，有识之士固能灼见其非，亦何庸多辨？惟是区区过虑，自有所不能已尔。

一二、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。

一三、虞书之所谓“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？愚于此，所以不能无少异于朱子者，前已有说。平生所见，此为至先。比年反复穷究，益信此论之不容易也。

一四、“允执厥中”之“中”，先儒专以无过不及言，似乎未尽。窃详其义，当与“中庸”之“中”同，体用兼举而无遗，斯为圣道之大全也。仲虺之诰有云：王懋昭大德，建中于民，以义制事，以礼制心。其言亦兼体用，可见先圣后圣，其揆一也。

一五、“舍己从人”，非见得道理透彻，安能及此？人所以固执己见，善言更不能入者，只是见不到。复有一种性资轻快，闻言便转，然未必皆当，亦是无定见也。夫所谓“舍己从人”者，岂苟然哉！从其至当而已矣。

一六、舜命禹曰：予违，汝弼。汝无面从，退有后言。禹岂面从后言者邪？益之告舜，则以“违道从欲”为戒，禹则以“慢游、傲虐”为戒，皋陶则以“丛脞”为戒，舜亦曷尝有此数者之失邪？盖其君臣相与至诚恳切，惟欲各尽其道而无毫髮之歉，故常致谨于未然之防。读书者能识虞廷交相儆戒之心，斯可以事君矣。

一七、“善无常主，协于克一”，时中之谓也。

一八、秦誓一篇，有可为后世法者二，孔子所以列之四代之书之终。悔过迁善，知所以修身矣。明于君子小人之情状，知所以用人矣。慎斯道也以往，帝王之治其殆庶几乎！

一九、鹿鸣之诗，虽云上下通用，要非贤人君子，不足以当之。今以鹿鸣名宴，以宾礼初升之士，待之不为不厚矣。听其歌，饮其酒，能无感动于其心



乎？然而“周行”之示，能言者皆可勉也。“视民不怵”，则非声音笑貌之所能为矣。不如是，将何以答主人之盛礼，而称其为嘉宾也邪！

二〇、乐记所举“欲”与“好恶”，大学所举“亲爱、贱恶、畏敬、哀矜”，中庸所举“喜怒哀乐”，孟子所举“恻隐、羞恶、辞让、是非”，等是人情，但名言之不同耳。凡情之发，皆根于性，其所以为善为恶，系于有节与无节，中节与不中节，辟与不辟而已。乐记大学中庸三说，足以互相发明。孟子道性善，故所举四端，主意只在善之一边，其说终是不备。但以大学证之，亦可见矣。哀矜犹恻隐也，贱恶犹羞恶也，畏敬犹恭敬也，如发而皆当，又何辟之可言哉！此可见人心之危矣。危字着在中间，操持向上，则极于中庸所谓“天地位，万物育”，放纵趋下，则如乐记所谓“大乱之道”，固理势之所必至也。

二一、汉高帝纪云：母媪尝息大泽之陂，梦与神遇，是时雷电晦冥，父太公往视，则见交龙于上。夫人梦中所遇，从未闻在他人有见之者。史迁所记，殊费分疏。若太公所见者诚然，则媪决非梦。媪诚梦，则太公之所见者妄矣。

二二、汉武帝表章六经，而黄老之说遂熄，吾道有可行之兆矣。然终帝之世，未见其能有行，岂其力之不足哉？所不足者，关雎麟趾之化尔。善乎，汲黯之言曰：内多欲而外施仁义，柰何欲致唐虞之治乎！黯之学术不可知，然观乎此言，非惟切中武帝之病，且深达为治之本。

二三、唐之祸乱本于李林甫，宋之祸乱本于王介甫。林甫之祸唐，本于心术不端；介甫之祸宋，本于学术不正。

二四、图治当先定规模，乃有持循积累之地。规模大则大成，规模小则小成，未有规模不定，而能有成者也。然其间病源所在，不可不知。秉德二三，则规模不定；用人二三，则规模不定。苟无其病，于致治乎何有！

二〇、久任自是良法。陆宣公明于治体，乃不甚以为然，盖欲以救德宗之偏，庶广登延之路，以济一时之用，且于惇大之化或有小补焉，尔议法者未可执为定论。正德间，愚尝建白此事，而并及超迁之说，大意以为，超迁之法与久任之法相为流通，超于前自可责其后之久，超于后固无负其前之淹。此盖区区素见，因他策忤用事者，疏竟寝。

二六、取士之法，宜有变通。士行修，然后民德归厚。治安之本，无切于此。

二七、孟子之学，亦自明而诚，知言养气是也。自明而诚者，未必便造其极，理须善养，“尽心知性”一章即是此义。然其告公孙丑，不曰：善养吾“性”，而曰“气”者，因告子“勿求于气”而言，以见其所以异也。程子尝

言“学者须先识仁”一段说话，皆与孟子相合，但以存字该养字尔。吾儒之学，舍此更无是处。然异学亦有假之以文其说者，不可不明辨之。

二八、凡圣贤言语，须是看得浹洽，义理方尽。若执定一处将来硬说，其它说不通处更不管，只是成就得一个偏见，何由得到尽心地位邪？近世学者因孟子有“仁，人心也”一语，便要硬说心即是仁，独不思“以仁存心”、“仁义礼智根于心”，其言亦出于孟子，又将何说以通之邪？孔子之称颜渊，亦曰“其心三月不违仁”，仁之与心，固当有辨。须于此见得端的，方可谓之识仁。

二九、程子曰：以吾观于儒释，事事是，句句合，然而不同。夫既曰事事是句句合矣，何以又曰不同？此正所谓毫厘之差也。且如吾儒言心，彼亦言心；吾儒言性，彼亦言性；吾儒言寂感，彼亦言寂感，岂不是句句合？然吾儒见得人心道心分明有别，彼则混然无别矣，安得同！

三〇、天地、鬼神、阴阳、刚柔、仁义，虽每每并言，其实天该乎地，神该乎鬼，阳该乎阴，刚该乎柔，仁该乎义。明乎此说，其于道也，思过半矣。

三一、义理愈穷究，愈见细密。到得愈细密处，愈难为言，一字未安，或反累其全体。故有志于明道者，其言自不容易，若可增可减，可移可换，吾未敢以为知言也。

三二、佛氏之学，不知人物之所自来，断不足以经世。儒而佛者，自以为有得矣，至于经理世务，若非依傍吾圣人道理，即一步不可行。所得非所用，所用非所得，正所谓由其蔽于始，是以缺于终尔。内外本末，既不免分为两截，犹讻讻然动以“一贯”借口，吾圣人所谓“一以贯之”者，果如是非乎！

三三、颜渊曰：舜何人也，予何人也，有为者亦若是。盖以舜自期也。舜饭糗茹草，若将终身；颜子箪食瓢饮，不改其乐。本原之地，同一无累，如此，则颜之进于舜也，其孰能御之！孟子曰：人能无以饥渴之害为心害，则不及人不为忧矣。此希圣希贤之第一义也。

山林日长，别无所事，札记之续，时复有之，然亦简矣。偶阅慈湖遗书，不觉又有许多言语。夫学之不讲，圣人以为忧。余言虽多，凡以讲明此学，非好辨也，于初学之士，或者未为无益。乃删取近年所记而并刻之，盖其言间有互相发明者尔。记凡再续，故其卷亦分为上下云。嘉靖癸巳夏五月戊申整庵识

### 困知记三续 凡三十六章

一、“人心，人欲。道心，天理。”程子此言，本之乐记，自是分明。

后来诸公，往往将人欲两字看得过了，故议论间有未归一处。夫性必有欲，非人也，天也。既曰天矣，其可去乎！欲之有节无节，非天也，人也。既曰人也，其可纵乎！君子必慎其独，为是故也。独乃天人之际，离合之机，毫厘之差，千里之远。苟能无所不致其慎，则天人一矣。到此地位甚难，但讲学则不可不尽。

二、朱子语类有云：吾儒只是一个真实底道理。他也说我这个是真实底道理，如云“惟此一事实，余二则非真。”只是他说得一边，只认得那人心，无所谓道心。愚按，此言真说透禅学骨髓。

三、明道先生云：知性善，以忠信为本，此先立其大者。说得头脑分明，工夫切当。始终条理，概具于三言之中。

四、徐居父问于朱子曰：尽己之谓忠。今有人不可尽告，则又当何如？朱子曰：圣人到这里又却有义。且如有人封自家说那人，那人复来问自家。某人凶恶，若尽以告之，必至杀人。夫岂可哉！到这里又却别是一个道理。愚尝因此言而思之，窃以忠之为义，尽其心之谓也，非尽其言之谓也。今有凶恶之人于此，吾所闻于其仇敌，固有不忍尽告之者。言之尽，必将至于杀人，吾则姑举其可言者告之，不可言者不以告也。此人闻其仇敌之言不至已甚，则杀心亦不萌矣。吾之言于彼者，虽有所隐而未尽，然所以保全两家，实在于此。此其用心曾有所不尽乎？事理自当如此便是义，似不须云“别是一个道理”也。

五、子见南子，子路不悦。盖疑夫子欲因南子以求仕也。始，夫子入卫，弥子便疑其求仕，故有“孔子主我，卫卿可得”之言，子路欣然奉之以告，未必不意夫子之见从也。而夫子答以“有命”，则固拂其意矣。及见南子，遂激发其不平之气，忿然见于辞色。然当是时，不独子路疑之，王孙贾亦疑之矣。“媚奥”之讽，殆指南子而言也，后人所谓“奥援”，盖出于此。但贾之词微婉，故夫子应之亦甚从容。子路粗鄙，必然忿厉之甚，有未可遽解者，故夫子不得已而出矢言。然其所谓“天厌之”者，即“获罪于天”之意，亦可见其曲折矣。此章之旨，旧说多欠分明，区区之见，似颇得当时事实，记以俟后之君子。

六、侯氏之说中庸，以孔子问礼，问官，为圣人所不知，似乎浅近，恐未得为“至也”；以孔子不得位，为圣人所不能，尤害事。如此则是孔子非无意于得位，但力不能尔，岂所以论圣人乎！大凡解释经书，自不须一一引证，理明足矣。愚见以为，天高地厚，罔测所穷，古往今来，莫窥所始，圣人所不知，殆此类也。有教无类，下愚不移，博施济众，尧舜犹病，圣人所不能，殆此类也。以此类求之，庶无远于“至也”之义。

七、作人才，厚风俗，非复乡举里选之法不可。科举取士，惟尚辞华，不复考其实行。其所得者，非无忠厚正直之士，任重致远之才。然而顽器鄙薄，荡无绳检者，由之而进，亦不少也。官使既多若人，风俗何由归厚？治不古若，无足怪也。诚使乡举里选之法行，则人人皆务修饰，居家有善行，居乡有令名，则居官必有善政，其于化民成俗，岂不端有可望者哉！！易：穷则变，变则通。孟子曰：以其时考之，则可矣。。

八、“人而无恒，不可以作巫医。”夫子善南人之言，殆亦有所感而发也。夫医，乃圣人仁民之术，所聚诚不轻矣。。世之庸医，素、难弗通，经、脉莫辨，率以侥幸为事，妄投汤剂，缪施针砭，本非必死之疾，因而误死者往往有之。仁人君子，安得不为之动心也！然则教养之法，其可以不讲乎！巫之所从来者亦远，本以利人之生，而世之淫巫，往往假于鬼神时日以疑众，坐妨人事，阴耗民财，为害反甚。虽律有明禁，要不可不思所以处之之方。

九、文王之民，无冻馁之老，是五十者鲜不衣帛，七十者鲜不食肉也。今之槁项黄馘辈，岁得一布袍，朝夕得一盂蔬食，苟延残喘，为幸已多，何衣帛食肉之敢望邪！少壮之民，窘于衣食者，十常八九，饥寒困苦之状，殆不可胜述。中间一二岁计粗给，或稍有赢余，贪官污吏又从而侵削之，受役公门不过一再，而衣食之资有不荡然者鲜矣。。此皆有目者之所共见，诚可哀也。仁人君子，能不思所以拯之之策耶！

一〇、学至于自得，，盖难其人。苟能笃信圣人之言而力行之，其所自立，亦可以无愧于君子矣。。若夫未得谓得，言行相违，非余之所知也。

一一、五行之质根于地，而其气则运于天。根于地者，随用而不穷，运于天者，参错以成化。此理之可推者也。。七政之齐，书于舜典，五辰之抚，着在皋谟。孟子亦有天时之说，其来远矣。。穷其本末，不出乎阴阳两端。夫有气斯有神，有象斯有数，变化纷纭，胡可胜纪？然太极之妙，无乎不在。其流为讖纬、术数之学者，良由昧于至理，而溺于偏见耳。高明之士，固宜知所决择。如洪范五行之类，牵合附会，诚无足取，或乃并与其所当信者而不之信，至欲一例破除，将无矫枉过正已乎？

二一、“思虑未萌，而知觉不昧。”朱子尝有是言。余尝疑其欠一理字。精思默究，盖有年矣。，辄敢忘其僭越，拟用“所”字易“知”字，觉得意义都完。然非敢臆决也，书曰：顾諟天之明命，论语曰：立则见其参于前也，在舆则见其倚于衡也。非“所觉不昧”而何？此实平日存养工夫，不容有须臾之间者也。。

一三、近世言太极者，皆不出汉儒“函三为一”之见。函字与生字意义大相远，若非真见太极之本体，难乎与之论是非矣。。



一四、“当理而无私心则仁”，乃延平李先生之言，而朱子述之者也。。此言须就人事上体认，内外兼尽，则仁之为义自明。或谓“当理即无私心，无私心即是当理”，而以析心与理为未善。是，盖知其一，而不知其二也。且如齐桓公攘夷狄以尊周，汉高祖为义帝发丧，孰不以为当理？谓无私心得乎？又如直躬之证攘羊，申生不忍伤父之志而自毙，其无私心不待言矣。，谓之当理可乎？果如或者之言，则王伯将混为一途，而师心自用之害，有不可胜救者矣。。

一五、圣贤立言，各有攸当，诚得其所以言之意，则虽说开说合，其理自无不通。伊川先生云：“配义与道”，谓以义理养成此气，合义与道也。方其未养，则气自是气，义自是义，及其养成浩然之气，则气与义合矣。。本不可言合，为未养时言也。如言道，则是一个道都了。若以人而言，则人自是人，道自是道，须是以人行道始得。他日又云：中庸曰“道不可须臾离也，可离非道也。”又曰“道不远人”，此特圣人为始学者言之耳。论其极，岂有可离与不可离，而远舆近之说哉！！向非伊川造道之深，安能说得如此分晓？故不知圣贤所以立言之意，未可轻于立论也。

一六、延平李先生、南轩张先生所见皆真，有言皆当，宜其为朱子之所敬畏也。延平因朱子喜看正蒙，尝语之曰：横渠说不须看。非是不是，恐先入了费力。南轩因朱子有“人心之安者是道”一言，明谓：此语有病。所安是如何所安？若学者错会此句，孰认己意以为心之所安，以此为道，不亦害乎！此等言语，惟是经历过来，方知其为至论。不然，未有不视为浅近者也。。

一七、南轩与吴晦叔书有云：伯逢前在城中，颇疑某所解太极图。渠亦录去，但其意终疑“物虽昏隔不能以自通，而太极之所以为极者，亦何有亏欠乎哉！”之语，此正是渠紧要障碍虑。，盖未知物则有昏隔，而太极则无亏欠故也。若在物之身太极有亏欠，则是太极为一物，天将其全与人，而各分些子与物也，此于大本甚有碍。又答胡广仲书有云：知觉终不可谓仁。如所谓“知者，知此者也。。觉者，觉此者也。”，此言是也。然所谓此者，乃仁也。知觉是知觉此，岂可遂以知觉为此哉！！此皆切至之言，不可不详玩也。近时讲学之误，正在此处。求如南轩灼然之见，岂易得哉！！

一八、彖传“神道设教”一言，近世诸儒多错会了，其所见率舆杜镐无异。夫惇典，庸礼，命德，讨罪，无非神道设教之事，不可以他求也。，盖“一阴一阳之谓道”，“阴阳不测之谓神”。神道云者，合体用而一名之尔。天地间只是此理，故曰：“观天之神道，而四时不忒。圣人以神道设教，而天下服矣。。”此义不明，至使奸邪如王钦若者，得假之以欺其君，以惑其众。学其可不讲乎！

一九．“居处恭，执事敬，与人忠，虽之夷狄，不可弃也。”“君子无终食之间违仁，造次必于是，颠沛必于是。”工夫即是一般，圣人之言，初无二致。但前章三句，说得浑沦。告樊迟者，较分明，易下手。年来常自点检，只此数语，都不曾行得成个片段，如何便敢说“仁能守之”！

二〇、庚辰春，王伯安以大学古本见惠，其序乃戊寅七月所作。序云：

大学之要，诚意而已。矣。。诚意之功，格物而已。矣。。诚意之极，止至善而已。矣。。正心，复其体也。修身，着其用也。以言乎己，谓之明德。以言乎人，谓之亲民。以言乎天地之间，则备矣。。是故至善也者，心之本体也，勤而后有不善。意者，其动也。物者，其事也。格物以诚意，复其不善之动而已。矣。。不善复而体正，体正而无不善之动矣。。是之谓止至善。圣人惧人之求之于外也，而反复其辞。旧本析，而圣人之意亡矣。。是故，不本于诚意，而徒以格物者，谓之支；不事于格物，而徒以诚意者，谓之虚。支与虚，其于至善也远矣。。合之以敬而益缀，补之以传而益离。吾儒学之日远于至善也，去分章而复旧本，傍为之什以引其义，庶几复见圣人之心，而求之者有其要。噫，罪我者，其亦以是矣。。

夫此其全文也，首尾数百言，并无一言及于致知。近见阳明文录，有大学古本序，始改用致知立说，于格物更不提起。其结语云：乃若致知，则存乎心悟。致知焉，尽矣。。阳明学术，以良知为大头脑，其初序大学古本，明斥朱子传注为支离，何故却将大头脑遗下，岂其拟议之未定欤？合二序而观之，安排布置，委曲迁就，不可谓不劳矣。。然于大学本旨，恶能掩其阴离阳合之迹乎！

二一、王伯安答萧惠云：所谓汝心，却是那能视听言动的。这个便是性，便是天理。又答陆原静书有云：佛氏“本来面目”，即吾圣门所谓良知。渠初未尝讳禅，为其徒者，必欲为之讳之，何也！

二二、大学八条目，八个字虚，八个字实，须字字看得有下落。不相混淆，方是本旨。而先后两字果见得亲切，自然那动分毫不得。若可随意那动，先者可后，后者可先，则非所以为圣人之训矣。。或谓“物格知至，则意便诚，心便正，身便修，更不用做工夫。”此言尤错。即如此，经文何须节节下而后两字乎？姑无取证于经文，反求诸身，有以见其决不然者。

二二、湛元明尝辑遵道录一编，而自为之序云：遵道者何？遵明道也。明道兄弟之学，孔孟之正脉也。夫既曰兄弟矣。。而所遵者独明道，何邪？“上天之载，无声无臭。其体则谓之易，其理则谓之道，其用则谓之神，其命于人则谓之性。”此明道之言也。“物所受为性，天所赋为命。”此伊川之

言也。中庸测于“天命之谓性”旁注云“命脉之命，难语。”又加一语曰：“命门之云。”雍语又曰：“于穆不已，是天之命根。”凡此为遵明道耶，遵伊川耶？余不能无惑也。定性书有云：圣人之喜，以物之当喜。圣人之怒，以物之当怒。是圣人之喜怒，不系于心而系于物也。雍语乃云：天理只是吾心本体，岂可于事物上寻讨。然则，明道之言，其又何足遵耶？名为遵道，而实则相戾，不知后学将安所取信也！

二四、明论、新论、樵语、雍语，吾闲中皆尝披览再三。中间以知觉为心之本体，凡数处；又以天理为心之本体，亦数处。不知所谓本体者，一耶二耶？谓心体有二，断无此理。体既不容有二，用其所认为天理者，非知觉而何？其教学者，每以“随处体认天理”为言，此言如何破得？但以知觉为天理，则凡体认工夫，只是要悟此知觉而已。分明借天理二字，引人知觉上去。信乎，教之多术也！

既又得观其问辨录，乃有“知觉是心，必有所知觉之理”一言，似乎稍觉其误。然问辨录又其后出，复有“光明洞烛便谓之知性”之语。又其门人因或者“堕于有物”之疑，而自为之说曰：天理者，天之理也。天之理则有体而无物，变动不居，神妙不测，是故“知微知彰，知柔知刚”，“通乎昼夜之道而知”。何谓为有物也！答词明以“此说见得是”许之。据此二条，似其惑终未之解。夫“光明洞烛”“神妙不测”，心之为物然尔，岂可谓以为性与天理乎！且“知微”以下五知字，皆指人而言，经文甚明，不应彼此俱失照勘也。

二五、雍语有云：佛之广大高明，吾圣人已有之。而圣人之中庸精微，佛又何尝有邪。又曰：中庸精微，即是此心感应发用之妙，而广大高明，则心体也。据此言，则是佛氏心体与吾圣人无异矣。及答周冲问儒释之辨，则曰：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。夫既许之以“广大高明”矣，何为又有“至私至小”之议哉！，盖佛氏之“广大高明”，即本觉之境界也，此正是元明悟处，其所谓“聪明圣知达天德”者即此，是以概之圣人而不疑。殊不知天德乃帝降之衷，非本觉也。本觉何有于中乎？不中故小，不中故私。狭小偏私，盖先儒之所以议佛氏者，舍此则无以为儒释之辨，故不得不援之耳。

二六、新泉问辨录有云：不若大其心，包天地万物而与之一体，则夫一念之发，以至天下之物，无不在内。此非余之所敢知也。夫程子所谓“仁者，浑然与物同体”，乃其理之自然。今欲大其心以包之，则是出于人为，非所以为自然之理矣。如此体认，其于道也不亦远乎！中庸论至诚之德，到其极处惟曰“浩浩其天”，此其所以为实学也。

二七、程子所谓“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。须是灼见仁体后，方可议此。今犹未识仁体，便要做自然的工夫，已明是助长了。只管翻来覆去，将勿忘勿助四字滕说不置，岂程子之所望于后学乎！诚欲识仁，须实用格物工夫乃可。格物工夫脱不得勿忘勿助，然便要不费纤毫之力，是诬也。凡程子之言具于大学或问中者，断不容易。真积力久，自当豁然有个觉处，斯识仁矣。。识仁固已得其大者，然其间精微处，未必便能尽。故程子又有“存久自明”之训，说得都无渗漏也。以此知吾人为学，必须循序渐进，范我驰驱，如行万里之途，决非一蹴所能到。其或好高欲速，有能免于差缪而得所归宿者，鲜矣。。

二八、孟子尝言：尧舜性之，汤、武反之。又以“由仁义行，非行仁义”称舜，其善云何？，盖“由仁义行”，自然从容中道，是则所谓“性之”也。“行仁义”者，于道亦无不中，所不足者从容，是则所谓“反之”也。比观雍语诸书，每自以为“由仁义行”之学，谓世之学者皆只是“行仁义”，而以伯道眇之，其言殊可骇。夫苟能躬行仁义，惟日孜孜，斯固可以希反之之圣矣。，求十一于千百，未易得也。彼伯道，直假之而已。，何有于躬行乎！吾夫子誉言：有能一日用其力于仁己乎？我未见力不足者。谓之“用力”，非行仁义而何？吾夫子不应错以伯道诲人也。为此言者，亦何不思之甚乎！且舜，大圣人也，其命禹也，犹曰“予违，汝弼”，未尝自以为圣也。吾夫子亦曰：若圣与仁，则吾岂敢。抑为之不厌，诲人不倦，则可谓云尔已矣。。由仁义行者之言，盖如是。吁，言其可不慎乎？

二九、孟子尽心一章，实与大学相为表里。，盖“尽心知性”乃“格物致知”之验也，“存心养性”即“诚意正心”之功也，“修身以俟”则其义亦无不该矣。。孟得圣学之传，实惟在此，始终条理甚是分明，自不容巧为异说。且学而至于“立命”，地位煞高，非平生心事无少愧怍，其孰能与于此！

三〇、王、湛二子，皆与余相知。于王，，盖尝相与论文，而未及细，忽焉长逝，殊可惜也。湛则会晤绝少，音问亦稀。然两家之书，余皆得而览之，区区之见终未相合，因续记一二于册。道无彼此，自不容有形迹之拘。后之君子，幸从而折其衷，斯道之明，庶乎其可望矣。。

三一、宋儒林希逸，尝着三子口义。近有以刻本贶余者，因得而遍览之。其于庄、列两家，多用禅语以释其义，往往皆合。余尝谓：庄子、列子出入老佛之间。乃知昔人固有先得我心者矣。。希逸高才能文，学博而杂，亦是无奈胸中许多禅何，故假庄列之书以发之。然于二子本意，十可得其七八，明白条畅，贤于郭、张之注远矣。。

至于老子，殊未见得，只是以己意凑合成文。，盖此书劈初便说“无



名天地之始，有名万物之母”两句。至第二十章乃曰“我独异于人，而贵食母。”五十二章又曰“天下有始，以为天下母。既得其母，以知其子。既知其子，复守其母，没身不殆。”五十九章又曰：“重积德则无不克。无不克则莫知其极。莫知其极，可以有国。有国之母，可以长久。是谓深根、固柢、长生、久视之道。”五千言中，母字凡屡出，词皆郑重，则此一字当为一书之要领无疑。中间许多说话，皆是作用工夫。其言取天下，言治国，言用兵，诸如此类，皆是譬喻，其道不出乎深根固柢而已。。希逸于譬喻之言亦看得出，但不知其要领之所在耳。三子者之言，皆非正当道理，本无足论。顾其言颇有切中事情者，至于造化之妙，亦时或窥见一二，要在明者择之。

三二、“择焉而不精，语焉而不详。”此言以议扬子云可也。荀卿得罪于圣门多矣。，“不精”恶足以蔽之！如苏东坡所论“喜为异说而不让，敢为高论而不顾”，乃为切中其膏肓之病耳。且如非十二子及性恶等篇，类皆反复其词，不一而足，不可谓不详矣。，颠倒谬戾一至于此，尚何详略之足议耶！韩昌黎之待荀卿，未免过于姑息矣。。

三三、文中子议论，先儒，盖多取之。至于大本大原，殊未有见。观其称佛为“西方之圣人”，可以知其学术矣。。

三四、欧阳子所著本论，盖原于孟子“反经”之意，可谓正矣。。惜其不曾就君相之身，直推明大本所在，犹落第二义也。夫教由身立，法不徒行。诚使君相交修，明善以诚其身，稽古以善其政，风行草偃乃其自然之理。邪慝之息，宁须久而后验乎？

三五、苏东坡论子思、孟轲及扬雄，累千百言，于性实无所见。独所谓“天下之言性者，皆杂乎才而言之”，此言却偶中也。自扬雄而下，以及近世诸儒，误处往往在此。有能洞明思、孟之本旨者，岂非后学之大幸欤！

三六、张子曰：合性与知觉，有心之名。，盖兼人心道心而言也。程子曰：自存诸人而言谓之心。则专指道心而言。道心即性，性命于天。程子方欲申明其所谓一理者，故于人心有未暇及尔。夫理之所在，神明生焉，理一定而不移，神万变而不测。凡有心者，体用皆然。须如此推寻，心之为义方尽。张说可疑，乃在上三句，末句则明有所本，初非臆见，自不容不尊信也。

#### 困知记四续 凡三十一章

一、大学诚意是一刀两段工夫，正心、修身是磨棱合缝工夫。

二、大学所谓明德，即中庸之所谓德性。章句似指心而言，与孟子集注“尽心”之解无异，恐当与德性一般解说，于义为长。

三、生民之诗，恐当从毛说为正。元妃、世妃之辨虽久远难明，然姜

嫫固为人妇矣。。夫为人妇，祈子而得子，此常理也，安得谓之“无人道而生子”乎？然其所以见弃者，意必有奇形怪状，可骇可疑，如宋芮司徒女子之比，其为祥为妖，莫可测也。故屡置之危地以验之，至再至三而不死，则其为祥也可知矣。。是固天意之所存也，何取于巨人迹乎？玄鸟生商，毛说亦正。

四、先天横图最宜潜玩。奇偶二画之中，当一线空白处，着太极两字，其旨深矣。。阳奇而阴偶，二气流行不容有纤毫间断，但画而为图。若非留一线空白，则奇偶无自而分，此即邵康节所谓“一动一静之间，天地人之至妙至妙者也。。”偶画亦有空者，盖二气之分，实一气之运，直行去为阳，转过来便是阴，须空一线，方见其转折处。阴之本体，只是后半截耳。只此一奇一偶，每加一倍，其数至不可胜穷。然倍至六画，则三才之道包括已尽。图虽无文，而其理甚显，要在默而识之。

五、范景仁、司马君实皆以文王配上帝，终周世常然。此当为不易之论。

六、孔门诸弟子之言，散见论语中者，凡四十五章，子张第十九在内。若挑出别为一篇，以附尧曰篇后，尤得尊圣言之体。当时记录者虑不及此，何也？

七、洪范五行，以其为民生日用之最切者，故列于九畴之初，所谓“民非水火不生活”也。五事固切于人身，然心稍有知识，习闻师训，乃能以渐修其德，而弘其用，故次之。蔡传谓“五事本于五行”，殊未见得。谓“庶征本于五事”，详经文“验用”之义，本字疑亦未安。又以庶征配五行，则箕子原无此意，盖五行，质也，质附于地。庶征，气也，气运于天。以“润下、炎上”等语观之，谓“在天为五行”非其实矣。。看来庶征一畴，但顺经文解说，便见天人感应之理，似不必过求。

八、中庸章句解“天命之谓性”大概是祖太极图说。“气则阴阳五行，理则健顺五常。”欲令一一相对，自不觉其言之多也。然太极乃性命之全体，恐须提出此两字，方见头脑分明。

九、中庸章句谓“非存心无以致知。而存心者，又不可不致知。”说得极是。但谓“尊德性所以存心”，质之孟子“存心养性”之言，似乎倒说了。且专言知，而不及行，终是欠事。余尝再三寻绎，见得“致广大”“温故”两句是致知工夫，“极高明”“敦厚”两句是力行工夫，此皆同学之事，即所以尊德性也，意义甚明，但与章句欠合。又尝从头体认，见得“洋洋乎”三句是以造化言，“优优大哉！”三句是以人事言。即其散殊观之，为万为千，皆小也。自其体统观之，合千万以为一，不亦大乎？德性之中，固无不具。学问之道，又安得遗其大而专力于其小也？恐不须分小大立说。往答林次厓书

虽尝引章句为证，只是要见两股分晓，义无取于小大也。

一〇、议礼最难。盖天下之事，有常有变，所遇虽异，而其理皆有不容易者。要在虚心无我，庶几得之。或稍有偏徇，则更无可言者矣。

一一、丧礼之废，莫甚于近世，更不忍言。其所以异于平人者，仅衰麻之在身尔，况复有墨其衰，以营营家计者乎！

一二、世道升降，系于人，不系于天。诚使吾人顾惜廉耻之心，胜于营求富贵之念，三代之盛，未有不可复者。

一三、尝闻京师有讲攘抢之谣。士风之陋一至于此，非国家之福也，此当有任其责者。

一四、诗云：昊天曰明，及尔出王。昊天曰旦，及尔游衍。又云：无曰高高在上，陟降厥土，日监在兹。何等说得分明，只是人不见。诗云：雝雝在宫，肃肃在庙，不显亦临，无斁亦保。此文王所以与天为一也。

一五、“有来雝雝，至止肃肃。相维辟公，天子穆穆。”余尝喜诵此数句，但觉其妙，而不能言其所以妙者。

一六、刘静修有诗云：鸟声似共花枝语，好个羲皇向上人。觉得颇露筋骨。杨月湖特称赏之，人各有所见耳。

一七、陈子昂感遇诗首章仅四十字，太极生生之妙，阴阳消长之机，隐然皆见于言外。非有所见，安能及此？然不知反求诸身，只将作外边物事看了，故无益于修德之实。“知者见之谓之知”，其诸若人之类乎！

一八、孔父、仇牧、荀息之死，春秋皆书曰“及其大夫”。说者皆称孔父“义形于色”，仇牧“不畏强御”，荀息“不食其言”，故为圣人所与。余意不然。仇牧事迹弗详，姑勿论。若孔父徇其君，以数战殃民，民心离矣。荀息徇其君，以废嫡立庶，诸大夫之心贰矣。督与里克，因是乃敢肆其逆谋。即此论之，二人之罪，自不容掩。纵其大罪而取其小节，岂所以为训乎？原二人之心所以曲徇其君之欲者，凡以为利其身家计耳。安知胎祸其君若是之烈，而其身卒亦不免，则所谓身家之利果安在哉！窃详经意，盖所以深着二人不忠之罪，为万世人臣怀利以事其君者之大戒耳。“义形于色”之说，左传无之。传引白圭之诗以断荀息之事，司马温公独看得好，以谓“荀息之言，玷于献公未没之前，而不可救于已没之后。左氏之志，所以贬荀息，而非所以为褒也。”以此观之，是二人者，必非圣人所与。仇牧之死，亦可例推。

一九、“以传考经之事迹，以经别传之真伪。”程子此言，学春秋者断不容易。传之所以有伪，盖传闻之误耳。爱憎之言，何所不至？一或不审，而遂书之于册，流传既久，孰从而正之？此史家之通患也。圣经笔削，必无所苟。故凡三传之说有与经文不合者，但当一以经文为正，则辞不费而理自明

。二〇、一部战国策，无一句仁义之谈。孟子与齐、梁之君如何说得相着？事势至此，要是无下手处，在圣人则不可知耳。

二一、唐郭中令子仪，我朝魏国公达，皆有大贤之资，诚加之学问，与伊、吕殆相伯仲矣。。

二二、人莫贵于自反，可以进德，可以寡怨，可以利用安身。其说已备于孔、曾、思、孟之书，但少见有能尊信者耳。若每每怨天尤人，而不知反求诸己，何但出门即有碍耶！

二三、告子以义为外，孟子非之，是矣。。但详味孟子之言，疑亦有所未尽，盖仁义皆合内外之道也。论语曰：义之与比。就与字看，便见分晓。

二四、论衡述太伯入吴采药，及后来让位事，本末颇详，宜必有据。谓“太王薨而太伯还”，尤可见其哀慕之至情，不失送终之礼。果如是，毫发无遗恨矣。。

二五、吾家所藏王充论衡乃南监本，卷末有安阳韩性一序。非有本之学，不能为此文，其亦可谓知言矣。。性所著书凡数种，意必多所发明，惜乎不可得而见也。

二六、文贵实。诗、书之文，无非实者。易象、象之辞特奇，然皆实理，无一字无落着，故曰“易奇而法”。近世作者，往往以新奇相尚，要皆子虚乌有之类耳。

二七、“文起八代之衰”，此韩文公之所以为“文”也。近时学者，反极力追踪八代，何耶？

二八、明道先生尝历举系辞“形而上下”数语，乃从而申之曰：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，要在人默而识之也。截字当为斩截之意。，盖“立天之道曰阴与阳”及“一阴一阳之谓道”二语，各不过七八字耳，即此便见形而上下浑然无间，何等斩截得分明！若将作分截看，则下句“原来只此是道”更说不去，盖道器自不容分也。

二九、“理同而气异、气同而理具”，此两说质之大传“形而上下”之言，终觉有碍。必须讲究归一，方得触处洞然。

三〇、明道先生答定性书有云：且以性为随物于外，则当其在在外时，何者为在内？是有意于绝外诱，而不知性之无内外也。此数句最紧要，最要体认。若认得分明，去用“廓然大公，物来顺应”工夫，方有下落。“性无内外”云者，内外只是一理也。

三一、余尝志杨文恪公之墓。公所著述，书目颇多，皆据行状收入



，然皆未及见。内皇朝理学名臣录。顷年方见刻本。公固近世之名臣也，录中所采，不谓之休休有容，可乎！

记凡六卷，首尾经二十年。体认之功，不为不勤，而反躬实践，终未之有得也。年且耄矣。其能复少进乎！四续刻完，因书以寓歉。嘉靖丙午端阳日整庵识

## 困知记附录

### 与王阳明书（庚辰夏）

昨拜书后，一日始获奉领。所惠大学古本、朱子晚年定论二编，珍感珍感。某无似往在南都，尝蒙诲益，第苦多病怯，于话言未克倾吐所怀，以求归于一，是恒用为歉。去年夏士友有以传习录见示者，亟读一过，则凡向日所闻，徃徃具在，而他所未闻者尚多。乃今又获并读二书，何其幸也。顾惟不敏，再三寻绎，终未能得其指归，而向日有疑尝以面请而未决者，复丛集而不可解。深惟执事所以惠教之意，将不徒然，辄敢一二条陈，仰烦开示。率尔之罪度弘度之能容也，切详大学古本之复，盖以人之为学，但当求之于内。而程朱格物之说，不免求之于外。圣人之意殆不其然，于是遂去朱子之分章而削其所补之传，直以支离目之，曾无所用夫？当仁之让可谓勇矣，窃惟圣门设教，文行兼资，博学于文，厥有明训。颜渊称夫子之善诱，亦曰博我以文。文果内邪外邪，是固无难辨者。凡程朱之所为说，有戾于此者乎？如必以学不资于外求，但当反观内省以为务，则正心诚意四字亦何不尽之有，何必于入门之际便困以格物一段工夫也？顾经既有此文，理当尊信，又不容不有以处之，则从而为之训曰物者意之用也，格者正也，正其不正，以归于正也。其为训如此，要使之内而不外，以会归一处，亦尝就以此训推之，如曰意用於事亲，即事亲之事而格之，正其事亲之事之不正者，以归于正，而必尽夫天理。盖犹未及知字已，见其缴绕迂曲而难明矣。审如所训，兹惟大学之始，苟能即事即物，正其不正以归于正，而皆尽夫天理，则心亦既正矣，意亦既诚矣。继此诚意正心之目，无乃重复堆栈，而无用乎大哉？干元万物资始，至哉坤元！万物资生，凡吾之有此身，与夫万物之为万物，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，夫何分于内外乎？所贵乎格物者，正欲即其分之殊，而有见乎理之一，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，达道于是乎可行，自诚正以至于治平，庶乎可以一以贯之而无遗矣。然学者之资禀不齐，工夫不等，其能格与否，或浅或深，或迟或速，讵容以一言尽哉？惟是圣门大学之教，其道则无以易此，学者所当由之以入，不可诬也。外此，或夸多而鬪靡

，则溺于外而遗其内；或厌繁而喜径，则局于内而遗其外。溺于外而遗其内，俗学是已；局于内而遗其外，禅学是已。凡为禅学之至者，必自以为明心见性，然于天人物我，未有不二之者，是可谓之有真见乎？使其见之果真，则极天下之至赜而不可，恶一毛一髮皆吾体也，又安肯叛君父捐妻子以自陷于禽兽之域哉？今欲援俗学之溺而未有以深杜禅学之萌，使夫有志于学圣贤者将或昧于所从，恐不可不过为之虑也。又详朱子定论之编，盖以其中岁以前所见未真，爰及晚年始克有悟，乃于其论学书尺三数十卷之内，摘此三十余条，其意皆主于向里者，以为得于既悟之余，而断其为定论。斯其所择宜亦精矣，第不知所谓晚年者，断以何年为定？羸躯病暑未暇详考，偶考得何叔京氏卒于淳熙乙未，时朱子年方四十有六尔，后二年丁酉而论孟集注或问始成。今有取于答何书者四通，以为晚年定论，至于集注或问，则以为中年未定之说，窃恐考之欠详，而立论之太果也。又所取答黄直卿一书，监本止云此是向来差误，别无定本二字，今所编刻增此二字，当别有据，而序中又变定字为旧字，却未详本字同所指否。朱子有答吕东莱一书，尝及定本之说，然非指集注或问也。凡此愚皆不能无疑，顾犹未足深论。窃以执事天资絶出，而日新不已，向来恍若有悟之后，自以为证诸五经四子，沛然若决江河，而放诸海，又以为精明的确，洞然无复可疑，某固信其非虚语也，然又以为独于朱子之说有相抵牾，揆之于理，容有是邪。他说姑未敢请，尝读朱子文集，其第三十二卷皆与张南轩答问书，内第四书，亦自以为其于实体似益精明，因复取凡圣贤之书以及近世诸老先生之遗语，读而验之，则又无一不合。盖平日所疑而未白者，今皆不待安排，徃徃自见洒落处，与执事之所以自序者无一语不相似也。书中发其所见，不为不明，而卷末一书提纲振领，尤为详尽。窃以为千圣相传之心学，殆无以出此矣，不知何故独不为执事所取，无亦偶然也邪？若以此二书为然，则论孟集注学庸章句或问，不容别有一般道理，虽或其间小有出入，自不妨随处明辨也。如其以为未合，则是执事精明之见，决与朱子异矣。凡此三十余条者，不过姑取之以证成高论，而所谓先得我心之所同然者，安知不有毫厘之不同者为崇于其间，以成抵牾之大隙哉？恐不可不详推其所以然也。又执事于朱子之后，特推草庐吴氏，以为见之尤真，而取其一说以附于三十余条之后：窃以草庐晚年所见端的与否，良未易知。盖吾儒昭昭之云，释氏亦每言之毫厘之差，正在于此。即草庐所见果有合于吾之所谓昭昭者，安知非其四十年间鑽研文义之效，殆所谓真积力久而豁然贯通者也？盖虽以明道先生之高明纯粹，又早获亲炙于濂溪，以发其吟风弄月之趣，亦必反求诸六经而后得之，但其所稟邻于生知，闻一以知十，与他人极力于鑽研者不同耳。又安得以前日之鑽研文义为非，而以墮此科臼为悔？夫得鱼忘筌得兔忘蹄，可也，矜鱼兔之获而反追咎筌蹄

以为多事，其可乎哉？然世之徒事鑽研而不知反说约者，则不可不深有傲于斯言也。抑草庐既有见，夫所谓昭昭者，又以不使有须臾之间断为庶几乎尊之道，其亦然矣。而下文乃云于此有未能，则问于人学于己，而必欲其至夫，其须臾之间，间断与否，岂他人之所能与？且既知所以尊之之道，在此一有间断，则继续之而已，又安得以为未能而别有所谓学哉？是则见道固难，而体道尤难，道诚未易明，而学诚不可不讲，恐未可安于所见而遂以为极则也。某非知道者，然龟勉以求之，亦有年矣，骏寻衰晚，茫无所得，乃欲与一代之英论学，多见其不知量也。虽然，执事平日相与之意，良不薄矣，虽则驽钝，心诚感慕而乐求教焉。一得之愚用悉陈之，而不敢隐。其它节目所欲言者颇多，笔砚久踈，收拾不上，然其大要亦畧可覩矣。伏惟经畧之暇，试一观焉，还赐一言，以决其可否。幸甚。

又（戊子冬）

侧闻旌麾伊迩，计不日当临弊邑，甚欲一瞻德范，以慰多年渴仰之懷。柰病骨支离，艰于遠出，咫尺千里，怅惘曷胜！伏惟亮察。去年尝辱手书，预订文会，殆有意乎。左提右挈，相与偕之大道，为爱良厚，感戢无已。但无若区区之固滞何。夫固滞者，未免于循常，而高明者恒妙于独得，窃恐异同之论，有非一会晤间之所能决也。然病既有妨，盛意何可虚辱，輒以近来鄙说数段奉呈尊览，及尝反复高论有不能无疑者，亦条为一段，具如别幅。固知未能仰契尊旨，将不免为覆瓿之具，亦姑效其愚而已。虽然，愚者千虑容有一得，先睽后合，尚不能无望于高明，伏希裁择幸甚。

物者意之用也，格者正也，正其不正以归于正也，此执事格物之训也。向蒙惠教，有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。自有大学以来无此议论，此高明独得之妙夫，岂浅陋之所能窥也邪？然诲谕之勤，两端既竭，固尝反复推寻，不敢忽也。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，果何物邪？如必以为意之用，虽极安排之巧，终无可通之日。此愚之所不能无疑者一也。又执事尝谓，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。有如论语川上之叹，中庸鸢飞鱼跃之旨，皆圣贤吃紧为人处，学者如未能深达其义，未可谓之知学也。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？此愚之所不能无疑者二也。又执事答人论学书有云，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，不当云致知在格物；当云知至而后物格，不当云物格而后知至矣。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？此愚之所不能无疑者三也。

初作此书，将以复阳明往年讲学之约，书未及寄，而阳明下世矣。惜哉！鄙说数段皆记中语也，念非一家私议，因录之。

答允恕弟（己丑夏）

昨得手简，知尝细读拙记心性理气诸说，凡记中大节目，吾弟所见皆合，何慰如之！然心性之辨既明，则象山之学术居然可见，顾乃疑吾言为已甚，何也？象山之学，吾见得分明是禅，弟则以为似禅。似之为言，彷彿之谓也，以余观之，佛氏有见于心无见于性，象山亦然，其所谓至道，皆不出乎灵觉之妙，初不见其有少异也，岂直彷彿云乎！据象山所见，自不合攻禅。缘当时多以禅学目之，不容不自解尔。释氏之自私自利，固与吾儒不同，然此只是就形迹上断，他病根所在不曾说得。盖以灵觉为至道，乃其病根，所以异于吾儒者实在于此。而此二字，正是象山受用处，如何自肯拈出？余所谓阳避其名而阴用其实，诚有见乎此也。格物之义，程朱之训明且尽矣，当为万物无疑，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。后两句皆主卦爻而言，穷理云者，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，固无待于思也。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，其工夫之详密可知矣。若此心粗立，犹未尽于知止，感应之际乃一切任其自然，遂以为即此是道，其不至于猖狂妄行者几希！凡象山之为此言，误人多矣，其流祸迄今益甚，士之好高欲速者更倡迭和，駸駸乎有丕变于夷之势。世道升降将必由之，余惟恐攻之之不力，而无以塞其源，殊不觉其言之已甚也。来简有云，若阳避阴用，则象山乃反复作伪之人，此固君子之言，而亦可谓善辨矣。余敢忽哉！夫以象山之高明，固宜不肯作伪，但其见性不的，而主张所学太过，未免颇有饰辞如辨。无极，书中一阴一阳已是形而上者，况太极乎？两语明是疎脱，却湏要遮饰。又如答李敏求心性材情之问，始终不见分晓，只是支吾，恐非所谓修辞立其诚也。弟尝徧读其书，试寻得几句：言性分明处来安有不服，阳避阴用之说，当不俟终日而改之矣。赵东山之赞，要在超然



，独契本心一语，意欲为象山出脱禅学。余固谓象山有见于心，但无见于性尔。赞词得无尚费分说邪？湛元明议论多持两端，余尝儼之杨子云矣，况渠乃象山派下真法嗣乎？容有回护，言及于此，弟将又以为甚。顾不直则道不见尔，倘犹未合，不妨更熟讲之。余固尝言，辨之弗明而弗措焉，必有时而明矣。

#### 附允恕原简

承示札记，反复数过，词意俱到，心性理气诸说，鄙见皆同。独象山条下，终未尽合。心性虽微有分原，只一理，象山想是合下心地清明，故所见过高，不再细究，遂谓心即理也。又云格此物穷此理，此字皆指心言。人诚能穷得此心之理，亦何性不了。记云圣经格物穷理，果指心乎？然则物理，果皆非心乎？当恻隐处自恻隐等语，此良心发见处，恐亦无待乎思。又与王顺伯书，言儒者以人生与天理并而为三极，不尽人道，不足与天地并。释氏止见生死事大，此即其道之有异尔。后一书尤恳切，若谓阳避其名而阴用其实，则象山乃反复作伪之小人，非惟朱子得以攻之，顺伯老兄亦将攘臂而驱之矣。阴实祖用其说，而阳讳其所自来，此亦朱之攻陆，未知能得其服辨否？与顺百书，朱子亦议其不是，今不及捡阅，尝爱赵东山之赞及近日湛元明之语，云谓之禅，吾不敢也；谓流而非禅，吾不信也。可谓平正之论。兄再思之。记得无已甚乎，无令后人之议今也。今专此申请，便中示正。病暑不能详悉。

#### 答黄筠溪亚卿

道心性也，性者道之体、人心情也，情者道之用，其体一而已矣，用则有千变万化之殊，然而莫非道也。此理甚明，此说从来不易。来书乃有用非道乎之难，殊莫详所以，反复思之，得非人心道心之辨有未合乎？夫危微精一四语，乃心学之源。仆于此煞曾下工夫体究来，直穷到无可穷处，方敢立论。万一未合，愿相与熟讲之，此处合则无往而不合矣。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。愚则以谓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。此亦不须执纸上言语，验之于心，便自可见。既是人心动静如此，即不容独归之圣人矣。请更详之：

静无形而动有象，只是就已发未发上立论。非谓人伦庶物皆不必留意也。盖格物穷理工夫，记中第六第七章尝推明程子之意，其说亦既详矣。试求其下手处，惟性情最为切近，故此章粗举其端，至第二十一章方能尽其说也。果于性情上有见，则天下之理皆不外此。然亦须于事物上一一验过，或先于事物有见，亦须就性情上验过。盖内外只是一理，但有纖毫不合，便成窒碍，所见终未为的也。且吾心之理与人伦庶物之理，皆所谓无声无臭者也。既曰穷理，孰非明其所难明者乎？

知行尝并进，而知常在先，先儒有定论矣。南轩之说未见全文，所谓知有浅深，理固如此，阳明学术大本已自不同，其余要不足深辨知。万物同出一理为知至，此言未为不是，但不知吕氏于格物处若何用工，乃自为四说之异？据其所说，与同出一理之言自不相应，朱子以牵合二字断之，可谓切中其病矣。余所云物格则无物者，诚以工深力到而豁然贯通，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。天人物我，其理本一，不容私意安排。若有意于合物我而一之，即是牵合之私，非自然之谓矣。勉强牵合，此处或通，他处复碍，何由得到尽心地位邪？来书所举无物之句，格字在物字上，恐一时笔误也。

六十五章重添注脚之烦，诚如来谕。但于理一分殊之义，似乎稍有发明，不知观者缘何反感继之者？善即所谓感于物而动，直缘程子之意而申明之耳，非以化育形容人心也。盖程子继善之云，是就人性发用处说。感物而动，正是人性发用处也，以感动释继善，程子本意较似分明，似亦无可疑者。惟浊其感动之物欲以下三语，原本倒却正意，后尝改正，所以致惑或恐在此，更希指示也。

指撻之谕，盛德之言也，感佩感佩。初间遇有所见即记之于册，似此类多矣。及写净本，亦颇自觉伤直，多已削之。所未果尽削者，诚虑道之不见也。然直有余而礼不足，仆诚过矣。将何以补之乎！

答欧阳少司成（甲午秋）

得六月望日书，披阅再四，承不以老朽见弃，为之欣然。倾倒多至累幅，厚意何可当。夫道之不明久矣，所幸圣贤之遗书尚存，有志于学者诵其言而咀其味，探其归趣反而验之吾心，庶或窥见其一二，以为持循之地。顾有道之君子，世不多得，是非得失莫或正之，其所取证，终亦不出乎圣贤之书而已。仆之从事于此，盖亦有年，齿髮既凋，自度无能复进，乃笔其区区之见，以与朋友讲之。然视为老生常谈，一览而遂置之者多矣。异同之论，邈乎其未有闻，顷辱贻书，见需拙稿，夙钦高谊，因辄以奉寄，意者将有合焉。海札邇来，则枘方凿圆，殊不相入，高见已定，殆亦无复可言者矣。而书词丁宁，不容自己，勉罄所闻以复请，更详之来书凡三段，第一段申明良知即天理之说甚悉，首云知觉与良知名同而实异，末云考之孔曾思孟濂溪明道之言，质之楞伽楞严圆觉涅槃诸经，其宗旨异同颇觉判别。足知贤契不肯以禅学自居也。然人之知识不容有二，孟子本意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，感通之妙捷于桴鼓，何以异于恻

隐羞恶恭敬是非之发乎？且四端之发，未有不關於视听言动者，是非必自其口出，恭敬必形于容貌，恶恶臭輒掩其鼻，见孺子将入于井辄匍匐而往救之，果何从而见其异乎？知惟一尔而强生分别，吾圣贤之书未尝有也，惟楞伽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。夫不以禪学自居，志之正也，而所以自解者，终不免墮于其说，无乃未之思乎？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。仆虽耄，固知贤契所得在此数语，然其误处亦在此数语，此正是讲学切要处，不得无言，第恐定力难移，言之苦无益尔。虽然，吾心其可以不尽乎？夫谓良知即天理，则天性明觉只是一事，区区之见要不免于二之，盖天性之真乃其本体，明觉自然乃其妙用，天性正于受生之初，明觉发于既生之后，有体必有用，而用不可以为体也。此非仆之臆说，其在乐记，则所谓人生而静，天之性。即天性之真也；感物而动，性之欲，即明觉之自然也。在易大传，则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。在诗大雅，则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，曾有一言谓良知为天理者乎？然孔曾思孟濂溪明道之言，贤契尝考之矣，或恐别有可证高论者，惜乎畧未举及。仆请再以所闻于数子者证之：孔子尝言知道知德矣；曾子尝言知止矣；子思尝言知天知人矣；孟子尝言知性知天矣。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。况明道先生尝释知觉二字之义云，知是知此事，觉是觉此理，尤为明白易见。上下千数百年，其言如出一口，吾辈但当笃信而固守之，岂容立异，若前无所受而欲自我作古，徒滋后学之惑而已？非惟不足以明道，且将获罪于圣门，可不慎乎！且仆又尝闻之，伊川之道与明道无异，晦庵之学以二程为宗，来书所举，竟不及二先生，何也？得无以其格物之训于良知之说有碍乎？夫天人物我，其理无二，来书格物工夫惟是随其位分修其日履，虽云与佛氏异，然于天地万物之理，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叅天地哉？此无他，只緣误认良知为天理，于天地万物上良知二字自是安着不得，不容不置之度外尔。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。若非随其位分修其日履，则自顶至踵，寧复少有分别乎？二先生所见之理洞彻无间，凡其格物之训，诚有所谓百世以俟圣人而不惑者，其孰能易之？世儒妄加诋訾，以自陷于浮薄，谅贤契之所不取，然于二先生之学似宜更加之意，不以所见偶未之合而遂置之，斯文之幸也。第二段所论学问思辨工夫，与仆所闻亦无甚异，但本领既别，则虽同此进，为之方先后缓急，自有不可得而同者。盖以良知为天理，则易简在先，工夫居后，后则可缓。陈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，中庸所谓果能此道矣，虽愚必明，虽柔必强，是也。此说颇长，姑举其槩，以贤契之明悟，宜亦不待余词之毕也。圣贤经书，人心善恶是非之迹，固无不纪，然其大要，无非发明天理以垂训万世，世之学者既不得圣贤以为之师，始之开发聪明，终之磨礪入细，所赖者经书而已。舍是则贸，贸焉莫知所之，若师心自用，有能免于千里之谬者鲜矣。善读书者莫非切己工深力到内外，自然合一，易简之妙于是乎存。岐而二之，不善读书者也。夫天下之士亦多矣，岂可谓凡读书者皆遽人以为道，惟尊奉其良知以从事于易简者乃为不遽人以为道乎？第三段所论教学本原，与夫后世学术之弊，亦可谓句句合矣。但微意所在，乃专以尊奉良知从事于易简者为是，穷究物理博通于典训者为非。只缘本领不同，故其去取若是。夫孔孟之绝学，至二程兄弟始明，二程未尝认良知为天理也，以谓有物必有则，故学必先于格物。今以良知为天理，乃欲致吾心之良知于事事物物（此语见传习录，来书亦云，致其良知于日履之间，以达之天下），则是道理全在人安排出，事物无复本然之则矣。无乃不得于言乎（雍语亦云，天理只是吾心本体，岂可于事物上寻讨。总是此见）？不得于言而勿求诸心，此是告子大病，凡为孔孟之学者或偶沾斯疾，不早进瞑眩之药以除其根，是无勇也。古者大学之教，非秀民不预，农贾置兔诚有所不能及者，故曰民可使由之，不可使知之。公侯腹心，天资之忠厚者，亦云可矣，岂真见而知之，与太公望散宜生等乎？古人自幼而学，至四十始仕，三十年间无非为学之日，既专且久，道明而德立。及为公卿大夫，直行其所学而已，不暇为学，又奚病焉？来书不能及，不暇为之说，殆以广招徕之路，使人竞趋于易简尔，岂通论乎？格致与博物洽闻不同，先儒已自说破，彼徒博而不知，反诸约者望其入道，诚亦难矣。若夫讲之精辩之悉知之明而学之果不差焉，斯固吾夫子之所谓好学者，岂易得哉！学既不差，安有源远本披之患？本披源远，皆差之毫厘而不知不觉者也。嗟乎，安得先觉之君子特起于今之世以尽觉夫未觉者哉！累幅之书，中间尽有合商量处，第年老精神短，照管不及，又恐乱却正意，是以但即其切要者论之。然体用两字果明，则凡未经商量者，虽欲不归于一不可得也。未审高见毕竟以为何如，言有尽而意无穷，千万详察。

又

二月十一日，得去年十月晦日所惠书，徃复间不觉遂半年矣。披览之既欣慰可知。仆独学无朋，见闻甚少，向来奉复，诚欲资丽泽之益，故词繁而不杀。兹承逐条开剥，俾得闻所未闻，幸甚幸甚。夫良知之说，贤契讲之久矣。其义皆先儒所未及，仆之所守，不过先儒成说，其不合也。固宜详味。来书词虽若谦，而所执弥固。固以凝道，谦以全交，可谓两得之矣。老拙于此尚何言哉



！然而琼玖之投，木瓜之报，又礼之所不容废者，敬就来书再举一二，以见枘凿之不相入处，刑方为圆，老拙固所不能；斲圆就方，贤契亦或未肯。姑以奉酬雅意焉尔。来书谓立言各有所当，此语固然。乐记亦云物至知，知不妨自为体用也。但以理言，即恐良知难作实体看，果认为实体，即与道德性天字无异，若曰知此良知，是成何等说话邪？明道学者须先识仁，一章首尾甚是分明，未尝指良知为实体也。首云仁者浑然与物同体，义礼智信皆仁也，识得此理，以诚敬存之而已。中间又云订顽，意思乃备。言此体以此意，存之更有何事？初未尝语及良知，已自分明指出实体了，不然，则所谓存之者果何物邪？且订顽之书具存，并无一言与良知畧相似者，此理殆不难见也。其良知良能以下数语，乃申言存得便合有得之意，盖虽识得此理，若欠却存养工夫，则犹是二物。有对以己合彼终未有之，惟是存养深厚，自然良知日明，良能日充。旧习日消此理，与心渐次打成一片，便为已有。夫是之谓有得，其语脉一一可寻也。此章之言，陈白沙尝吃紧，拈出近时有志于学者率喜谈之，然非虚心潜玩，毫厘之差，或未能免，无乃上累先贤已乎！又来书力辨置之度外一言，仆固知此言之逆耳，然窃有所见，非敢厚诬君子也。尝读文言有云，大哉干乎，刚健中正。纯粹精也。此天理之本然也（象传有云）。干道变化，各正性命，此天理之在万物者也。吾夫子赞易，明言天地万物之理以示人，故有志于学者，须就天地万物上讲求其理，若何谓之纯粹精，若何谓之各正，人固万物中之一物尔，须灼然见得此理之在天地者与其在人心者无二，在人心者与其在鸟兽草木金石者无二，在鸟兽草木金石者与其在天地者无二，方可谓之物格知至，方可谓之知性知天。不然，只是揣摩臆度而已。盖此理在天地则宰天地，在万物则宰万物，在吾心则宰吾身，其分固森然万殊，然止是一理，皆所谓纯粹精也。以其分之殊，故天之所为有非人所能为者，人之所为有非物所能为者，以其理之一，故能致中和，则天地以位，万物以育，中即纯粹精之隐于人心者也，和即纯粹精之显于人事者也。自源徂流，明如指掌，故曰圣人本天。仆之所闻盖如此。今以良知为天理，即不知天地万物皆有此良知否乎！天之高也未易骤窥，山河大地吾未见其有良知也；万物众多，未易徧举，草木金石吾未见其有良知也。求其良知而不得，安得不置之度外邪？殊不知万物之所得以为性者，无非纯粹精之理，虽顽然无知之物，而此理无一不具。不然，即不得谓之各正，即是天地间有无性之物矣。以此观之，良知之非天理，岂不明甚矣乎？来书所云，视听思虑，必交于天地万物，无有一处安着不得。而置之度外者，只是认取此心之灵，感通之妙，原不曾透到万物各正处，未免昏却理字，终无以自别于弄精魂者尔。颇记佛书有云，佛身充满于法界，普见一切羣生前随縁赴感，靡不周而恒处，此菩提座非所谓视听思虑，必交于天地万物者邪。此

之睽而彼之合，无他，良由纯粹精之未易识，不肯虚心易气以求之尔。率意尽言，似乎伤直，然非以求胜也，盖讲论道理，自不容于不尽。是非取舍则在明者择焉，倘犹未亮，姑置之可也。因风时寄数字以慰岑寂，足见久要之义。乡书已祇受，珍感珍感不宣。