

教师必读文库
《中国教育名家名作精读丛书》
北京师联教育科学研究所 编 选
总主编 冯克诚



(第三辑·第四卷)

[明]阳明后学

教育思想与教育文论选读(下)
——江右王学



中国环境科学出版社 出
学苑音像出版社 版

图书在版编目(CIP)数据

中国教育名家名作精读丛书·第三辑/北京师联教育科学
研究所主编. —北京:中国环境科学出版社, 2006. 5

ISBN 7 - 80135 - 739 - 6

I. 中... II. 北... III. 教育名著 - 作品综合集 - 中
国文学 IV. I 211

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2005)第 131428 号

中国教育名家名作精读丛书·第三辑
[明]阳明后学教育思想与教育文论选读(下)

北京师联教育科学研究所 编 选

总主编 冯克诚

中国环境科学出版社 出版发行
学苑音像出版社

★

北京密云红光印刷厂印刷

2006年5月第1版第1次印刷

开本: 1/32 印张: 195 字数: 5066千字

ISBN 7 - 80135 - 739 - 6

全二十册定价 526.00 元(册均26.30元)

(ADD 北京市朝阳区三间房邮局 10 号信箱)

P. C. 100024 Tel 010 - 65477339 010 - 65740218(带 Fax)

E - mail: webmaster@BTE - book. com Http: //www. BTE - book. com

教师必读文库
中外教育名家名作精读丛书
出版说明

教师职业化、专业化是当今世界教育改革共同关注的热点和焦点问题之一。教师职业素质素养达到基本要求和提高,是当前教育改革和课程改革的急迫要求。为此,我们组织相关专家重新系统地、较完整地遍选、编译、评注了这套适合中小学教师职业阅读的《中外教育名家名作精读丛书》。其编选原则和方针是:

1. 从古至今,各时代、各地区和国家有代表性,和对当代及后世教育发生直接影响的教育家及其教育思想的代表作品、经典论述。教育家的教育实践风范和教育思想对当代和后世的影响远大于制度影响,同时,对现实教师的成长也有借鉴和参考作用。作为职业教师,总听说、总涉及但在学校图书馆里总缺乏的那些著作是我们这次系统编选的重点。

2. 全套分中国卷 100 种、外国卷 100 种,每二十种为一辑,共十辑,约 200 种,同时出齐。每种含教育家的生平、教育事迹、教育成就、教育思想评析和经典教育论著选读及注解解读导读两部分。这对于全面深刻和原原本本地了解学习、运用教育家的思想和著作是十分有益的。

编者
2006 年 4 月

目
录



中国教育名家名作精读丛书 第三辑·第四卷

[明]阳明后学教育思想与教育文论选读(下)

下 篇

江右王学的教育理念与教育论著选读

江右王学正传邹守益欧阳德的理学思想特色与教育观念	(261)
(一)提倡“戒慎恐惧所以致良知”的“戒惧”说	(265)
(二)主张“寂感无时,体用无界”的“寂感体用”合一说	(271)
(三)申论《学》、《庸》合一宗旨	(273)
(四)欧阳德、邹守益等“主敬派”的教育思想	(277)
江右王门聂豹、罗洪先的理学思想特色与教育观念	(281)
(一)聂豹的生平与学说	(282)
(二)罗洪先的生平学行与理学思想	(289)
(三)聂豹、罗洪先的教育思想	(304)
江右王门刘邦采、王时槐、胡直的理学思想与教育观念	(309)
(一)刘邦采的“性命兼修”说	(309)
(二)王时槐的“透性”、“研几”说	(316)
(三)胡直的“心造天地万物”说	(325)
《宋元学案·江右王门学案》选读	(332)
文庄邹东廓先生守益	(332)

东廓论学书	(335)
东廓语录	(341)
颖泉先生	(345)
聚所先生	(349)
四山论学	(355)
思成求正草(泸水)	(355)
文庄欧阳南野先生德	(357)
南野论学书	(359)
贞襄聂双江先生豹	(369)
双江论学书	(372)
困辨录	(378)
文恭罗念庵先生洪先	(384)
论学书	(387)
附:寄曾梅台	(430)
附:答朱云洲	(431)
附:示后生二条	(432)
附:良知辨	(432)
太常王塘南先生时槐	(433)
论学书	(434)
语 录	(445)
郡丞刘师泉先生邦采	(455)
刘师泉易蕴	(457)
泉长胡卢山先生直	(460)
胡子衡齐	(462)
与唐仁卿书	(477)
附:心学与理学	(483)

下 篇

江右王学的教育理念 与教育论著选读



江右王学正传邹守益欧阳德的理学 思想特色与教育观念

江右王门是指明代江西地区的王学传人。他们在传播王学中的地位、作用和影响,均超过其余王门学派。黄宗羲谓“姚江之学惟江右为得其传”(《明儒学案》卷十六《江右王门学案·序》),并非溢美之言。

然而,他们传播师说各有所侧重,学术风格也不尽相同。其中或偏于守成,因而被视为王学正传,邹守益是其主要代表人物,或重在标立新意。

因而有离异师说之嫌,聂豹、罗洪先是其主要代表人物,聂发其端,罗踵其后。

邹守益(公元1491—1562年)字谦之,号东廓。学者称东廓先生,江西安福人。明武宗正德六年(公元1511年)进士,授翰林院编修,翌年,引疾归里,开门讲学,从学者众多,为王学在江右的主要传人。

守益师事王守仁之前,曾对儒家经典《大学》、《中庸》宗旨不一疑惑不解,谓“子思受学曾子者,《大学》先格致,《中庸》首揭慎独,何也?”(《耿天台先生文集》卷十四《东廓邹先生传》,以下简称《邹先生传》)正德十四年(公元1519年),守益赴赣州,问学于守仁,守仁告以《学》、《庸》宗旨合一之理,始豁然领悟,释其所疑,遂称弟子。

守益的学识和德行,深为其师所称许。据耿定向《邹先生传》载:守益年三十,“如越谒王公(阳明)”,切磋学问,“既别,王公张望不已”。门人问:“夫子何念谦之之深也?”守仁引曾子赞颜渊的话作答:“曾子云:以能问不能,以多问寡,若无若虚,犯而不校。谦之近

之矣^①。”视守益几同古之贤人。湛若水也十分赞叹其为人。嘉靖三十五年(公元1556年),若水以九十一高龄由湖南衡山访于江西青原。时守益年六十六,仍率子弟及王门“诸同志”亲迎,并一遵古养老之礼,“晨夕躬定省,执酱执醕”。他还告诫王门“同志体古宪‘老不乞言’意,毋烦辩论”。临别,守益又冒大水亲自连舟送至赣州。其尊贤敬老的真儒风范,被视为一代学者之楷模。无怪乎湛若水“叹王公之门得人如此”(同上)。

正德十四年(公元1519年),明宗室宁王朱宸濠反,守益曾参与守仁军事,从义起兵。世宗即位,守益入京复职。嘉靖三年(公元1523年),守益因直谏忤旨,下诏狱谪广德州判官,稍迁南京礼部郎中,后官至南京国子监祭酒。嘉靖二十年(公元1541年),“九庙灾,有旨大臣自陈。大臣皆惶恐引罪”,惟守益上疏直言“君臣交傲之义”(《明儒学案》卷十六《江右王门学案·邹守益传》),因忤旨落职归里,家居二十余年而后卒,赠南京礼部右侍郎,谥文庄。其著作有《东廓邹先生文集》十二卷。

耿定向对邹守益的言行政事,十分推崇,称其莅政立朝,“抗论正义,纳约矢谏,至忤权贵,触雷霆,屡蒙严谴,迺遭没世而无悔,非以为名也”,而是欲以不负“吾君也”;落职闲居,仍关心民瘼,“力赞有司方田均赋,恤灾赈饥,与夫缮桥梁、恤义仓、广陂堰,凡创利剔弊,虽冒嫌怨而不避,非以为德也”,而是欲以为民兴利除弊(《邹先生传》)。可以说,这种“忠君爱民”的儒家传统思想,几乎贯穿于守益一生的言行政事。

然而,终守益一生,其历官时短,为学日长;即使历官期间,也以讲学兴礼为要务。例如,于广德州判官任上,《明史》本传谓其“撤淫祠,建复初书院,与学者讲授其间”(卷二八三);《邹先生传》谓其

^① 语出《论语·泰伯》:“曾子曰:以能问不能,以多问寡;有若无,实若虚,犯而不校。昔者吾友尝从事于斯矣。”按“昔者吾友”,历来学者认为系指颜渊。

“延同门王良暨诸贤讲学兴礼，风动邻郡”。又如，在南京居官期间，《邹先生传》谓其时与湛若水、吕楠“聚讲”，与同门王良、薛侃、钱德洪、王畿“商究”，落职闲居，其“聚讲”更勤，“大会凡十”，“常会七十”，“会聚以百计”，范围更广，“若越之天真，闽之武夷，徽之齐云，宁之水西，咸一至焉”，足迹几乎遍及江南各省，而江西境内之青原、白鹭、石屋、武功、连山、香积，则“每岁再三至”。至于“聚讲”规模之大、听者之众，也均远在江右王门诸子之上，有时“以千计”。如嘉靖三十六年（公元1557年），会白鹭，“生儒以千计听讲”，就是例证。《邹先生传》曾用“负墙侧聆者肩摩，环桥跂睹者林立”来形容守益讲学时之盛况，其听者人数之众，由此可以想见。

综观守益一生讲学，有两个显著特点：

一是讲学内容以申论师说为旨归

据《邹先生传》载：嘉靖二十四年（公元1545年），会富池，守益申师训，学五分“动静”、“有无”，若“分动静、分有无，不是圣门正脉”；嘉靖三十年（公元1551年），避暑武功，其时守益“教语多主默识”，谓“戒惧不闻不睹，正是默识工夫”；翌年，会复古书院，守益又重申“戒惧”之旨；越五年，会白鹭，守益“倡《大学》、《中庸》合一之旨”等等。守益的这些讲论，均秉承师训。《传习录》中多次提到王守仁论学主“动静合一”之旨，《明儒学案》则认为南中之时，王守仁“以默坐澄心为学的”（卷十一《浙中王门学案·徐爱传》）。至于以“戒惧”即是“慎其独”，“慎独”即是“致良知”，并以此论证《学》、《庸》宗旨合一，则是王守仁于江右以后所一再倡导的思想学说。可见，守益讲学，一本师说，故谓其得王学之正传，是符合实际的。

二是讲授方法注意有的放矢，“因人造就”

这大体可分三种情况：对于主“纵任为性体自然”的人，守益恐其“流于荡而约之于独知”，故特申“戒谨恐惧”之旨，明“自强不息为真性”之理（《邹先生传》）；对于主“寂静”方为“良知本体”的人，守

益恐其“倚于内而一之于独知”,故特明“寂感、动静无二界”之理(同上);对于“学从无极悟入”的人,守益恐其“流于邪”而教以“物格知致”之旨,明“下学上达无二途辙”之理(同上)。守益这种有的放矢、“因人造就”的讲授方法,远继之于孔门“因材施教”的传统,近本之于“王门四句教法。”“王门四句教法”所以有“四无”、“四有”之别,正是王守仁根据不同的传授对象而采用的不同教法:资质聪颖的“上根人”,王守仁教以“四无”之说;资质次之的“中根以下人”,王守仁教以“四有”之说。可见,守益这种有的放矢的讲授方法也是得自师传的。

总之,邹守益的一生,无论是历官或落职闲居,从未间断讲学,而其讲学又以弘扬师说、传播王学为旨归。耿定向在评述其生平、学时指出:“凡以弘师旨之传,广与人为善之量,心独苦矣。”(《邹先生传》)说明守益确实忠于师说,并为使其得以广泛传播而竭尽了心力。

在江右王门诸子中,与邹守益同时、同为王守仁之及门、且又同属一学术倾向的知名学者是欧阳德,他在“弘师旨之传”方面,同样有卓著的贡献。

欧阳德(公元1496—1554年)

字崇一,号南野,江西泰和人,嘉靖二年(公元1523年)进士,授六安知州,以学行改翰林院编修,官至礼部尚书兼翰林院学士。王守仁倡道于赣州,首揭“致良知”说,“以为人心虚灵,万理毕具,惟不蔽于欲,使常廓然以公,湛然以寂,则顺应感通之妙,自出乎其中”,而世儒“溺于旧闻,哗以为禅”。时欧阳德领乡荐,“独曰:此正学也”,遂受业于王守仁(徐阶《经世堂集》卷十九《欧阳公神道碑》)。其学“精思力践”,凡有所得,必见诸于言行政事:如知六安州,为民兴利除弊,汰冗役、罢苛法,省讼狱、兴水利、定经费、建龙津书院,奖掖后进;居家则以讲学为事,日与邹守益、聂豹、罗洪先等讲论,学者自远而至,“而称南野门人者半天下”(同上),可见从其学者之众。欧阳

德善于论说，“诚意恳笃，气象平易，士以是日亲”（同上）。尝与聂豹、徐阶、程文德等集四方名士于灵济宫，讲论“致良知”说，赴者五千人，而欧阳德以“宿学”居显位。其为人处事，颇有邹守益之风，敢于“说言正论”，不避权贵，临危不惧；“如无事时”。何以能如此？他说：“吾惟求诸心，心知其为是，即毅然行之，虽害有不顾；知其非，虽利不敢为。此吾所受于吾师而自致其良知者也。”（同上）年五十九卒，赠太子少保，谥文庄。其著作有《欧阳南野先生文集》三十卷。

邹守益和欧阳德在江右王门中以信守师说而见称。罗洪先谓邹守益“能守其师传而不疑，能述其师说而不杂”。徐阶称此论为“天下之公言”（同上《邹公神道碑铭》）。王畿论欧阳德，称其书中无非“先师尝谓独知无有不良”之义（《龙溪王先生全集》卷十三《欧阳南野文选序》），黄宗羲则谓“先生之格物，不堕支离，发明阳明宗旨”（《明儒学案》卷十七《江右王门学案·欧阳德传》），说明欧阳德的理学观点也是信守师说的。他们深信，王学承接孔子以来的学脉，其道“愈简愈易愈广大，愈切实愈高明”（《东廓邹先生文集》卷一《阳明先生文序录》）。

因此，当世儒“溺于旧闻”，视王守仁“致良知”说为禅时，他们奋起护卫，宣称“致良知”说为“正学”，并亲受业于王守仁，从而表明他们对师说的信守和执著追求。

邹守益信守师说的理学特色有如下要点：

（一）提倡“戒慎恐惧所以致良知”的“戒惧”说

“戒慎恐惧所以致良知”，是邹守益理学思想的基本观点，旨在阐明其师王守仁的“致良知”说。他在与友人讨论“致良知”说时指出：

不睹不闻是指良知本体，戒慎恐惧所以致良知也。

（同上卷五《答曾弘之》）

湛若水的弟子吕怀在《东廓邹先生文集序》中也引了守益本人与上述相类似的话：

学者只常常戒慎不离，无分寂感，一以贯之，此其为致良知而已矣。

按“戒慎恐惧”语出《礼记·中庸》：“戒慎乎其所不睹，恐惧乎其所不闻。”据郑玄注：“小人闲居为不善，无所不至也。君子则不然，虽视之无人、听之无声，犹戒慎恐惧自修正，是其不须臾离道。”认为“君子”、“小人”之辨，在于“小人闲居为不善”，为所欲为；“君子”虽于闲居独处、无人察觉之时，犹能“戒慎恐惧”，谨慎从事，故一刻也不离“道”。这里所说的“道”，是指循“天命之性”行事的规范，它是儒家为人处世的最高的行为准则。可见，《中庸》的“戒慎恐惧”是作为明辨“君子”与“小人”的标准提出来的。而邹守益的上述言论，则是把“戒慎恐惧”与“致良知”说直接联系起来，认为“戒慎恐惧”即是“致良知”，或者说，是“所以致良知”。显然，这是用王学观点对《中庸》所作的新解。

必须指出，守益对“戒慎恐惧”所作的新解并非其独创，而是本自师说。早在正德年间，守益就《学》、《庸》之旨问学于王守仁时，即得到王守仁关于“戒慎恐惧所以致良知”的启示。王守仁说：

致知者，致吾心之良知于事事物物也。致吾心之良知于事事物物，则事事物物皆得其理矣。独即所谓良知也，慎独者所以致其良知也，戒谨（慎）恐惧所以慎其独也。《大学》、《中庸》之旨一也。（《邹先生传》）

按王守仁的这段话，是旨在论证《学》、《庸》宗旨合一。而在论证过程中，他透露了“戒慎恐惧所以致良知”的观点。虽然他没有直接提出“戒慎恐惧所以致良知”的命题，但是只要通观这段话的上下文，它仍然包含着上述命题的思想观点。问题不难理解：既然“慎独”即“所以致良知”，而“戒慎恐惧”即“所以慎其独”，那么，这无疑是说，“戒慎恐惧”，也即“所以致良知”。只不过王守仁是通过“慎

独”这一环节来表达上述观点罢了。正因为如此,我们说,邹守益的“戒慎恐惧”说得自王守仁的启示,本自师说。

然而,邹守益对于上述师说,虽信守但不株守,而是有所发明,因而使其理学思想更具有特色。吕怀在论及邹守益时指出:“东廓邹先生,阳明先生嫡派也。……每闻先生开示学者,必以盹盹皓皓,戒慎不离为教。此其所以发明师说者至矣!”(《东廓邹先生文集·序》)认为守益以“戒慎”为教,“开示学者”,是将“发明师说”推向了极至。应该说,吕怀此论颇得邹守益理学思想的要领。因为在江右王门中,唯有他提出“戒惧”说,并以之立教,“发明师说”。

邹守益“戒惧”说的思想特点是:

1. 赋予“戒慎恐惧”以“自强不息”之新义

考《中庸》“戒慎恐惧”一语,历来学者多从消极防范的意义上加以疏解,王守仁也不例外。他在《答陆原静》中说:“防于未萌之先而克于方萌之际,此正《中庸》戒慎恐惧,《大学》致知格物之功。”(《王文成公全书》卷二《传习录》中)邹守益对于“戒慎恐惧”的解释有继承师说一面,认为“戒慎恐惧之功,如临深渊,如履薄冰,所以保其精明之不使纤尘或紊之也”(《东廓邹先生文集》卷四《九华山阳明书院记》)。这说明他尚未完全摆脱儒家的传统观点,仍以谨其言,慎其行、战战兢兢之意解释“戒慎恐惧”。然而,他对“戒慎恐惧”的解释还有发明师说的一面,这就是:赋予它以“自强不息”的新义。耿定向在论及守益教授学者之方时指出:“有以纵任为性体自然者,先生盹盹焉申戒谨(慎)恐惧旨,明自强不息为真性。”(《邹先生传》)王时槐在《东廓邹先生守益传》中也指出,守益“以戒慎恐惧、健行不息为真功”(《国朝献征录》卷七十四)。耿、王的论断符合守益本人的观点。他说

自强不息,学者之所以希圣也。……息则与天不相似矣。故曰:君子不动而敬,不言而信,戒慎乎其所不睹,恐惧乎其所不闻,则无须臾之息而天德纯矣,天德纯而王道出

矣。此千圣相传之心法也。(《东廓邹先生文集》卷一《康斋日记序》)

按“自强不息”语出《周易·乾卦·象辞》：“天行健，君子以自强不息。”意即有德之人用“天行健”这一卦象来策励自己而没有止息。这里包含有“以人事法天象”的思想。根据这一思想，既然“天象”运行不息，那么“人事”也应“自强不息”；否则，就“与天不相似”。守益正是根据《周易》“自强不息”的观点来解释《中庸》“戒慎恐惧”概念的故说“戒慎恐惧”“则无须臾之息”其“自强不息”之意甚明。这样，原来只具有消极防范之义的“戒慎恐惧”，因而具有积极进取的新意。这说明邹守益的“戒慎恐惧”说不但有继承师说的一面，而且更有发明师说的一面。

2. 强调“戒慎恐惧”在“为学”中的地位 and 作用

王守仁论学，以“默坐澄心”为“学的”。虽有时也言及“戒慎恐惧”，但主要用以说明心性修养，而不以之论学；守益则以之论学，强调它在“为学”中的地位 and 作用，认为这是“为学”之“大要”。他说：

为学大要在戒慎恐惧，常精常明，不使自私用智得以障吾本体。(同上卷八《寄龙光书院诸友》)

学之病莫大乎息。息则物欲行而天理泯矣。天理与物欲互为消长者也，无两立之势。故君子戒慎恐惧之志，由闻以至于不闻，由见以至于不见，由言以至于不言，由动以至于不动，一也，无须臾之离也。道不离人，人不离道，人与道凝，然后可以践形而无忝。夫是之谓善学。(同上卷三《说类·学说》)

所谓“为学大要在戒慎恐惧”，就是认为“戒慎恐惧”是“为学”的大纲要领；只要把握住这大纲要领，就能“人与道凝”融为一体；“无须臾之离”，而只要能做到这一点，就称之为“善学”。可见，在守益看来，“戒慎恐惧”是实现人、道合一的关键，也是“善学”的标志，故说“为学大要在戒慎恐惧”。

邹守益所以如此强调“戒慎恐惧”在“为学”中的地位和作用,一方面是因为“戒慎恐惧”的“自强不息”之义可以克服“学之病莫大乎息”;另一方面则是因为其“为学”宗旨在于“存天理去人欲”。他说:“学也者,将以何为也?学以存此心之天理而无人欲也。”(同上卷八《留别南都诸生》)又说:“学以去其欲而全其本体而已矣。”(同上卷三《录青原再会语》),而这正与“戒慎恐惧”所以“不使私用智得以障吾本体”的宗旨相一致。因为根据守益的观点,“私用智”即“欲之别名”,而“吾本体”即指“良知本体”亦即“天理”(同上),故“戒慎恐惧”就是旨在不使人欲得以障蔽人之“天理良知”,其“存天理去人欲”之意同样十分清楚。

3. 以“戒慎恐惧”为“致良知”功夫

以“戒慎恐惧”为“致良知”功夫,是王守仁“致良知”说的重要观点。他说:“戒慎恐惧,是致良知的工夫。”(《王文成公全书》卷三《传习录》下)又说:“君子之戒慎恐惧,惟恐其昭明灵觉者或有所昏昧放逸,流于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,……。”(同上卷五《答舒国用》)守益继承其师的上述观点,指出:

良知之本体,本自廓然大公,本自物来顺应,本自无我,本自无欲,本自无拣择,本自无昏昧放逸。若戒慎恐惧不懈其功,则常精常明,无许多病痛。(《东廓邹先生文集》卷五《复石廉伯郡守》)

他认为,“良知本体”是“廓然大公”、无私无欲、“无昏昧放逸”的,只要“戒慎恐惧”,坚持不懈,就能保持这“良知本体”之“常精常明”,而不受私欲之昏蔽。这与王守仁所说的“戒慎恐惧之功”的观点是一致的,即认为“戒慎恐惧”是廓清私欲之昏蔽以恢复“良知本体”之“常精常明”的功夫。

然而,使邹守益的理学思想更具特色的,还在于他把“戒慎恐惧”这一“致良知”功夫直接等同于“修己以敬”的涵养功夫:“修己

以敬则安人安百姓,戒慎恐惧则位天地,育万物,无二致也”(同上卷七《论克己复礼章》);“戒慎以致中和,裁成辅相,皆修己以敬作用,非由外铄也”(同上卷六《简徐郢南大尹》),认为“戒慎恐惧”与“修己以敬”均同属于“内心省察”的修养方法,具有相同的性质特点,既“修己治人”,又“开务成物”。他进而指出:“克己复礼即是修己以敬工夫。敬也者,此心之纯乎天理而不杂以人欲。杂之以欲便为非礼。非礼勿视听言动,便是修己以敬之目。”(同上卷五《简复马问庵督学》)从守益对“修己以敬工夫”所作的论述来看,其思想内容与程朱派所倡导的“主敬”、“持敬”、“居敬”的涵养功夫本质是一致的,都是旨在“存天理、去人欲”。

如所周知,程颐最早提出“涵养须用敬”的“主敬”说,指出“主一之谓敬”、“无适之谓一”、“但存此涵养,久之自然天理明”(《河南程氏遗书》卷第十五)。朱熹发挥程颐的“主敬”说,提出“持敬”说,认为“敬字工夫”是“圣门之纲领,存养之要法”(《朱子语类》卷十二);所谓“持敬”就是要把“主一”、“直内”的“敬”字之义,贯彻于“动静语默之间”,做到“内外兼顾”、“表里如一”,而“无一息之间断”(同上)。张栻更提出“居敬”说,谓“居敬则专而不杂,序而不乱,常而不迫”(《论语解》卷三),而“害敬者莫甚于人欲”(《南轩全集》卷十二《敬简堂记》),认为“居敬”其要在“去人欲”,“人欲”既去,“天理”自明。

由此可见,当邹守益援“修己以敬”解“戒慎恐惧”这一“致良知”功夫时,其观点确有与程朱理学的“涵养”说相通的一面。这与其师王守仁论涵养不以“敬”言说显然有别。

但是,这并不意味着他对程朱理学的认同而对师说的背离。因为他所说的“修己以敬工夫”,是旨在保持“良知本体”之“精明”而不受“私欲”昏蔽:“敬也者,良知之精明而不杂以私欲也。”(《东廓邹先生文集》卷五《简吕泾野宗伯》)其实质在于援引王守仁的“致良知”说来重新解释程朱理学的“涵养”说。

显然,这既不是对程朱理学的认同,也不是对师说的背离,而是进一步申论师说、发明师旨。

(二)主张“寂感无时,体用无界”的“寂感体用”合一说

“寂感无时,体用无界”是邹守益与聂豹讨论“涵养”功夫时提出的理学命题,意在申明“戒慎恐惧”说。其时,江右王门中有学者以“收视敛听”为“涵养”功夫,以为这即是“未发之时”。守益反对这种观点,问道:

收视是谁收?敛听是谁敛?即是戒惧工夫,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,……。(同上卷六《再简双江》)

从这段讨论“涵养”功夫的文字来看,守益提出“寂感无时,体用无界”的命题,是针对江右王门中以聂豹为代表的“归寂”派而发的。“归寂”派以“心”之未发为“寂”、为“静”、为“体”,“心”之已发为“感”、为“动”、为“用”;“涵养”功夫就是旨在离“感”求“寂”,离“动”求“静”,离“用”求“体”,故认为“动静(寂感)有二时,体用有二界”。守益指出这“分明是破裂心体”(同上卷七《冲玄录》)。他所以提出“寂感无时,体用无界”的命题,就是为了挽救“归寂”派“破裂心体”的弊病。

所谓“寂感无时”,是说“寂感(动静)”在时间上不可分,它们是“常寂常感”,无时不在,这是“天然自有之规矩”(同上卷一《诸儒理学语要序》)。所谓“体用无界”,是说“体用”在空间上“非二物”(同上卷五《复黄致斋使君》),它们是互相包涵,犹如名之与字,“称名则字在其中,称字则名在其中”(同上卷六《再答双江》)。如果说,“归

寂”派的上述观点称为“寂感体用”分离说;那么,邹守益的上述观点可以称为“寂感体用”合一说。故王时槐称守益之学“以寂感体用,通一无二为正学”(《国朝献征录》卷七十四《东廓邹先生守益传》),是不无道理的。

根据“寂感体用”合一说,守益进而指出“本体工夫”也是合一的:

本体工夫,原非二事。《大学》之教,在明明德。下明字是本体,上明字是工夫,非有所添也。做不得工夫,不合本体;合不得本体,不是工夫。(同上卷六《复高仰之诸友》)

换言之,就是认为“做得工夫”即是“本体”,“合得本体”即是“工夫”,二者是一致的,故说“本体工夫,原非二事”。而在他看来,“慎独”、“戒惧”就是兼有“本体工夫”这一双重的品格。他说:“从心从真便是慎矣。即此是本体,即此是工夫。故除却自欺更无病,除却慎独更无学。”(同上《答夏卿高泉名东山》)又说,“戒惧恐惧便是慎,不睹不闻便是独”(同上卷七《冲玄录》),则“戒惧”即是“慎独”,它本身既是“本体”,又是“工夫”。应该说,这是邹守益“戒惧恐惧”说的一个重要的思想特点。由此可见其“寂感体用”和“本体工夫”合一说与其“戒惧”说之间的思想联系。正因为如此,我们说,守益的“寂感体用”合一说意在申明其“戒惧”说。

值得指出的是,邹守益的上述思想观点,是对师说的继承和发扬。大家知道,王守仁是主张“体用合一”、“动静无间”的,认为体用原于一“心”,“静其体也”,“动其用也”(《王文成公全书》卷五《答伦彦式》),而“动静只是一个,分别不得”(同上卷三《传习录》下)。《明儒学案·师说》曾将王守仁的上述思想观点概括为:“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”,认为这是王学不同于朱学的主要特点,旨在“教学者支离眩鹜、务华而绝根之病”。可见,守益关于“寂感体用”合一说,实本于王守

仁的“即动即静,即体即用,即工夫即本体”的“体用合一”、“动静无间”的观点,而他关于“戒惧”、“慎独”既是“本体”又是“工夫”的观点,正是对上述师说的进一步贯彻和发挥。这也是他的“戒惧”说“所以发明师说者至矣”的具体体现。

(三)申论《学》、《庸》合一宗旨

《大学》、《中庸》宗旨合一,是王守仁论证其“致良知”说的重要观点。邹守益在讲学时,又重申这一观点。据《邹先生传》载:

丁巳(嘉靖三十六年,公元1557年)会白鹭。学使王敬所(宗沐)率生儒以千计听讲。先生发明《学》、《庸》合一之旨:

《大学》以家国天下纳诸明明德,《中庸》以天地万物纳诸致中和。天地万物,家国天下之总名也。中和者,明德之异名也。明德、新民而止至善,安焉曰率性,复焉曰修道,而本本源源不越慎独一脉。慎独则意诚,诚则忿懣好乐无所滞而心得其正,命之曰中;亲爱贱恶无所辟而身得其修,命之曰和;立中达和,溥博而时出之,以言乎家庭曰齐,以言乎闾里曰治,以言乎四海九州曰天下平。人人有家国天下,人人有天地万物。自天子至于庶人无二学,自唐虞至于洙泗无二功。世欲位育而不致中和,欲致中和而不戒惧,闻见日博,测度日巧,摹拟日精,而至善日远矣。

如果我们将守益的上述观点与王守仁的观点作一比较,就可以发现二者的异同点:

首先,他们都采用比附的方法来论证自己的观点。如:王守仁以《中庸》的“慎独”比附《大学》的“致知”,谓“慎”即“致”,“独”即“良知”,“慎独”即“所以致其良知”;守益则以《中庸》的“致中和”比附《大学》的“明明德”,谓“中和”即“明德之异名也”,又以“心正”为

“中”；“身修”为“和”，“立中达和”则“家齐”、“国治”、“天下平”。这种比附方法的共同特点，是以《中庸》之义解《大学》之旨。

其次，他们都认为，要达到《大学》所提出的“止于至善”的最高的精神境界，离不开《中庸》所提出的“戒惧”、“慎独”功夫。王守仁谓“戒惧”即“所以慎其独”、“慎独”即“所以致其良知”（按：根据阳明以“良知”为“至善”的观点，“致其良知”即“止于至善”）；守益谓“欲致中和而不戒惧”则“至善日远矣”。足见他们都是把“戒惧”、“慎独”视为“止于至善”的“不二法门”。

然而，他们在论证《学》、《庸》宗旨是怎样合一时，其立论则有差异。王守仁立足于“致良知”说，认为《大学》的“致知”即“致吾心之良知”，《中庸》的“慎独”即是“致其良知”；守益则立足于“戒惧”说，认为《大学》的“明德”、“新民”、“止至善”与《中庸》的“率性”、“修道”，其源盖出于“慎独一脉”，指出“此是孔门相传正脉”（同上卷五《再简洪峻之》）。不过，他们这种立论的差异并没有实质性的区别，因为根据守益的观点：“慎独也者，去其夹杂以复其洁净之本体而已矣。”（同上）认为“慎独”是去其物欲的昏蔽而恢复“良知本体”之洁净无瑕。这与王守仁的“慎独”所以“致其良知”的观点是一致的。

必须指出，守益不仅申论《学》、《庸》合一之旨，而且还试图以王学沟通濂、洛之学。他说：

定性之学，无欲之要，戒慎战兢之功，皆所以全其良知之精明真纯而不使外诱得以病之也。（同上卷一《赠廖日进》）

按“定性之学”是指程颢的《定性书》。他提出“动亦定、静亦定，无将迎，无内外”，顺“天地之常”的观点。刘宗周认为这是发明周惇颐“主静立极之说”，“首言动静合一之理而归之常定”（《宋元学案》卷十三《道学案上·定性书》案语）。“无欲之要”是周惇颐《易通》提出的观点，谓“圣可学”，而以“无欲”为要。“戒慎”之功则见之于《中庸》。守益认为这三者“皆所以全其良知之精明真纯而不使外诱

得以病之”就是将“定性”、“无欲”、“戒慎”视为“致良知”的功夫。实际上,这是以王守仁“致良知”说的观点沟通思、孟、濂、洛之学,把它们融为一体。在《复黄致斋使君》中,他更明确地说:

主静、寡欲皆致良知之别名也。说致良知即不消言主静,言主静即不消说寡欲,说寡欲即不消言戒慎恐惧。盖其名虽异,血脉则同,……此先师所谓凡就古人论学处说工夫,更不必掺和、兼搭,自然无不吻合贯通者也。(同上卷五)

认为周惇颐的“主静”、二程的“寡欲”、思孟的“戒慎”,名异实同,均为“致良知之别名”。所谓“其名虽异,血脉则同”,就是以“致良知”说为孔、孟以来儒学之正传。

总之,邹守益这种试图以王学沟通《学》、《庸》,联结濂、洛之学,融汇理学诸说为一点的观点,是其信守师说的理学思想的一大特色,也是他发明师说的又一重要方面。

欧阳德的理学思想与邹守益一样,以信守师说为其特色。其主要表现是:以王守仁的“致良知”说重新解释《大学》“格物致知”的义旨。他说:

格物致知,后世学者以知识为知,以凡有声、色、象、貌于天地间者为物,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。……格物是就视听喜怒诸事慎其独知而格之,循其本然之则以自慊其知。(《明儒学案》卷十七《江右王门学案·南野论学书·答冯守》)

这里,他指出对《大学》“格物致知”有两种解释:一是“后世学者”“以知识为知”,以“有声、色、象、貌”者为“物”;二是王守仁的观点,即以“独知”为“知”,以“视听言动,喜怒哀乐之类”为“物”。他批评后世学者“的解释失却《大学》本旨”,而肯定王守仁的观点:“致知是不欺其独知”,“格物是就视听喜怒诸事慎其独知而格之”。

欧阳德根据王守仁的观点进而辨明“良知”与“知识”的关系。他说：

良知与知识有辨。知识是良知之用，而不可以知识为良知。犹闻见者聪明之用，而不可以闻见为聪明。此毫厘千里之分。（《广理学备考·欧阳南野先生·答胡仰斋》）

夫知识必待学而能，必待虑而知。良知乃本心之真诚恻怛，不学而能，不虑而知者。而人为私意所杂，不能念念皆此良知之真诚恻怛，故须用致知之功。（同上）

在他看来，“良知与知识”之辨有二：一是体用之辨，“良知”是体，“知识”是用，二者不容混同；二是先天与后天之辨，“良知”是先天的，“不学而能，不虑而知”，“知识”是后天的，“必待学而能，必待虑而知”。他指出，由于“后世学者以知识为良知”，致使“知识甚广，而良知之蔽日深”，“格物致知之道不明”（同上《答应傲庵》）。他认为这是汉儒“先讲说以广知识”之弊，而非“圣学之宗”、“孔孟之教”；“孔孟之教”是“务践履以充良知”（同上）。所谓“务践履”，就是“去恶为善”。他认为这是“格物致知真实功夫”，而“其要只在慎独”（同上《答确斋兄轼》），这和王守仁“慎独者，所以致其良知也”的观点是一致的，也与邹守益以“戒惧”、“慎独”为“致良知”功夫同调。

根据上述观点，欧阳德认为，孔子谓“博学于文”，非独指“《诗》、《书》、六艺”，“博学者，博学其礼”，“其实则所谓非礼勿视听言动者也”。他反对“后儒以己意”加以“附益”：“谓通古今、达事变为博文，尊所闻、行所知为约礼，谓格物致知为博文，克己复礼为约礼”，认为“孔子无是言也”（同上《答应傲庵》）。

必须指出，欧阳德虽反对“以知识为良知”，但并非认为“良知”可以离开“知识”或“知觉”而独存；相反地，它们是互为表里的。他说：

良知必发于视听思虑，视听思虑必交于天地人物，……

离却天地人物亦无所谓良知矣。然先生(指王守仁)之所谓良知,以知是知非之独知为据,其体无时不发,非未发以前别有未发之时。(《明儒学案》卷十七《江右王门学案·欧阳德传》)

同样道理,他不“以知识为良知”,也并“非谓知识有二也”。他指出:

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,犹道心、人心非有二心,天命、气质非有二性也。(同上)

这里有两点值得注意:第一,他认为“良知”发自“视听思虑”、“不离视听言动”;后两者统称为“知觉”。由于“知觉”属于“已发”,故发自“知觉”的“良知”也自然“无时不发”。第二,他认为“知觉与良知”本于一“知”,犹如“道心、人心”本于一“心”,“天命、气质”本于一“性”。显然,欧阳德的上述观点,与邹守益一样,是针对江右王门中的“归寂”派以“寂感有二时,体用有二界”这种“破裂心体”的观点而发的,它与王守仁的“体用合一”、“动静无间”的观点是一致的。这说明欧阳德解释“格物致知”的义旨也是“信守师说而不疑”的。

(四)欧阳德、邹守益等“主敬派”的教育思想

如果说钱德洪、张元忭的教育理论表现出“主事派”的特色,则欧阳德、邹守益可称之为“主敬派”。

1. 欧阳德的教育思想

欧阳德(1496—1574),字崇一,号南野,江西泰和人。曾任北京国子监祭酒,后官至礼部尚书兼翰林大学士。欧阳德早年学于王门,

被王守仁称为“小秀才”，是王门高足弟子之一。《明儒学案·江右学案二》载：“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。”可见其影响之大。

欧阳德在王门受教于虔台。王守仁曾在《答欧阳崇一》论学书中说：“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。”欧阳德恪守师说，重在知行合一的理论基础上发明致良知之教本旨。他指出：“今之认习气为本性者，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。”^①这是强调“本体即功夫。”

欧阳德认为，良知是基于知识经验又超越知识经验的道德理性，“离事物则无知可致，亦无所用其致知之功。”^②“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，以知觉为体，不能离知而别有体。”^③欧阳德把人对事物的感性认识定为知觉，未必皆善；把人对道德判断、选择等理性认识视作良知，以为它是本然之善。他不否定道德理性对知识感性的依赖性，即以知觉为体，但他更强调道德理性对

① 《答陈川月》，《欧阳南野文集》卷三。

② 《答陈川月》，《欧阳南野文集》卷三。

③ 《辨整庵困知记》。

知识感性的主宰作用。由此,欧阳德在论述道德理性指导知识感性发挥作用的问题上,提出要以“主敬”为根本原则。因为,知视、听、言、动未必皆善,而知恻隐、羞恶、恭敬、是非又必须与视听言动结合起来,要使良知之知达到本然之善,就必须使良知之体的“用”事事处处不要超出“天理”范围。

这就是说,知识感性与道德理性有联系又有区别,但两种“知”都必须统一于道德的“行”上,只有这样才能达到“知行合一”。他的这种思想,从根本上是符合王守仁所谓的“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”的意思。

总之,欧阳德提出“主敬”,主要用意在于使一切知识学习都要纳入“致良知”的道德修养,都看作道德修养的有益手段。

2. 邹守益的教育思想

邹守益(1491—1562),字谦之,号东廓,江西安福人。他是阳明后学中主敬派的代表人物。黄宗羲说:“先生之学,得力于敬。敬也者,良知之精明而不杂以尘俗者也。吾性体行于日用伦物之中,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”。邹守益在以主敬来阐发致良知之教上,确有许多独到的见解。

邹守益说:“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,故以戒惧以致中和,则可以位育,扩广四海,则可以保四海。”^①这些意思大体与欧阳德所论述相同,

^① 《明儒学案·江右王门学案五》。

良知的运用要戒慎恐惧,不可放任自流。“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。”^①良知的最大特点之一就是事物的判断有一个道德理性的定则,而不是无原则的,或者这个原则可以随意改变的。然而,“世之没溺于闻见,勤苦于记诵,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。”^②致良知不是教人揣摩技巧,增益知识学问,而是要使良知之运用处于戒惧状态,恪守其“天然一定之则。”“夫乾乾不息于诚,所以致良知也,惩忿、窒欲、迁善、改过,皆致良知之条目也。”所谓“诚”,也就是诚意,也就是戒慎恐惧。

什么叫敬?邹守益说:“心有主宰,便是敬,便是礼;心无主宰,便是不敬,便是非礼。”^③“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,则出幻如实,承高如祭。故道千乘之国,直以敬事为纲领。……节用爱民,使民以时,即敬之流行于政者。”^④“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。”^⑤

在阐发致良知之教中,邹守益提出“主敬”说,从客观意义上讲是要求良知在发用流行中,道德实践主体要时时戒慎恐惧良知之用偏离了它应有的一定之则,要有所规范,有所操持主宰,以致中和。“主敬”是给良知之用的把关,不使本体之用僭越纲常名教。主敬功夫就是使“本体戒惧”;“本体戒惧,不睹不闻,常规常矩”则“知行合一”才得以实现。实际上,邹守益的主敬说是王守仁所强调的内心伦理化修养功夫。王守仁的“知行合一”说是以“心即理”为立论

① 《明儒学案·江右王门学案五》。

② 《明儒学案·江右王门学案五》。

③ 《明儒学案·江右王门学案五》。

④ 《明儒学案·江右王门学案五》。

⑤ 《明儒学案·江右王门学案五》。

前提的,“心即理”已规范了“心”的道德化,所以王守仁并不主张再讲一个“敬”字。邹守益所讲的“主敬”,是在道德修养和道德实践上进一步强调道德规范化,在理论上虽有画蛇添足之赘,但对阳明后学中的主张“现成良知”、“百姓日用即道”等激进派的自由放任观点,是一种约束。所以明末顾宪成指出:“近世如泰州座下颜、何一派,直打破这一敬字”,^①并尖锐批评所谓任性自然地使“良知发用流行”必然要导致道德实践上的“空”和思想理论上的“混”。“‘空’则一切解脱,无复挂碍,高明者入而悦之,于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矣。‘混’则一切含糊,无复检择,圆融者使而趣之,于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,以临难苟免为圣人死地,以顽钝无耻为不动心者矣。”^②强调“主敬”,乃是一种保守的道德修养方法论,为明末东林党人和以蕺山刘宗周为代表的阳明学修正派所接受,如顾宪成、高攀龙等人特倡一“敬”字,刘宗周的“慎独”说,更是把“戒慎恐惧”作为道德修养的根本原则了。

江右王门聂豹、罗洪先的理学 思想特色与教育观念

在江右王门中,如果说,邹守益、欧阳德以信守师说而见称;那

① 《小心斋札记》卷九。

② 《小心斋札记》卷十八。

么,聂豹,罗洪先则因提出“良知本寂”(聂豹)、“良知本静”(罗洪先)的“寂静”说而见异于世,被王门诸子视为偏离了师说。本章将着重探讨这个问题,揭示聂豹、罗洪先的理学思想特色。

(一)聂豹的生平与学说

1. 生平

聂豹(公元1487—1563年)字文蔚,江西永丰人,后因徙家双溪(今浙江余杭县境内),故自号双江。明武宗正德十二年(公元1517年)进士,知华亭县。嘉靖四年(公元1525年)召入为御史,越二年,巡按福建,出为苏州知府。其时“山西频中寇,民无宁日”(《明史》本传)。朝廷用豹计,修关练卒,先事以待,寇来被却。豹因退寇有功,擢陕西副使,“备兵潼关”(同上)。后因遭权臣恶言,“逮下诏狱,落职归”(同上)。嘉靖二十九年(公元1550年),“都城被寇”。时礼部尚书徐阶“为豹讼冤,言其才可大用”,遂立召拜右金都御史,尚未赴,又擢兵部右侍郎,寻转左,官至兵部尚书。后因反对“开海滨互市禁”,忤旨罢归,数年而卒,年七十七,赠太子少保,谥贞襄。其著作有:《双江聂先生文集》(十四卷)和《困辨录》等。

终聂豹一生,历职四十余载,备尝宦海浮沉之甘辛。他曾因谤身陷囹圄而竟能泰然处之。王时槐曾记述聂豹被捕时的情景:“从容出,见使者,易囚服,慷慨就道,室中悲号不胜,先生若不闻。门人父老送之,无不流涕。先生神色不动,第抗手而别。罗文恭公(罗洪先)见之,大敬服。”(《国朝献征录》卷三十九《双江聂先生传》)其一身凛然正气,跃然纸上。

聂豹为官廉正,其立法行政注重为民兴利除弊。如:知华亭县,他“首革积胥宿猾侮法剥民之弊”,免去征银,“以补民间积逋”,兴修水利、清理余田,“以补民间坍荒”,故“在邑三年,积谷至二十万石,复业至三千余户”(同上),使民得以安居乐业。

聂豹不仅有从政的经验,更有治国安邦的构想。他认为,“治天下以正风俗得贤才为本”,其要务在“四事”：“敦本实以兴正学”、“清寺田以备赈恤”、“核官籍以均徭役”、“考宦余以励风节”,“而四者之中,又以学校为本”(《聂贞襄集·应诏陈言以弭灾异疏》)。这是因为“至今人才未振,风俗未醇,民力未裕,国用未舒”,“皆责在士夫”,而“外士夫”无以“得贤才”,“外贤才”无以“正风俗”,“故欲善今日之风俗,当自今日之士夫始,欲善今日之士夫,当自今日之学校始。学校者,又士夫之所关也”(同上)。

据上所述,聂豹关于治国安邦的构想可以归结到一点,这就是:“兴学育才”。因此,历职期间,他十分注重兴学,如巡按福建时,建养正书院,“群诸生教之”;又刻《大学古本》、《传习录》“以明正学”(王时槐《双江聂先生传》)。

必须指出,聂豹的“兴学育才”有三个显著特点:一是效法“三代之学皆所以明人伦”之意,提出“必须仿《周礼·大司徒》”以“六德”(智、仁、圣、义、中、和)、“六行”(孝、友、睦、姻、任、恤)、“六艺”(礼、乐、射、御、书、数)为“教万民之法”(《聂贞襄集·应诏陈言以弭灾异疏》);二是强调育才应以“德行”为主,“经义”为辅,指出“苟德行道义无一足观,虽有经义,亦不之考”,二者的主次关系不容颠倒(同上);三是认为“德行”、“经义”之教应“一主于格物、致知、诚意、正心,以至于平天下”(同上)。就是说,兴学施教应一本之《大学》宗旨,而以造就“治国平天下”的人材为目的。

总之,聂豹关于“兴学育才”的治国安邦的构想,是以明人伦、重德行、通经义、应世事为其思想特色的。应该说,不少理学家也有与此相类似的思想观点,但却不及聂豹如此之鲜明突出。

2. 学 说

聂豹之学,“初好王守仁良知之说,与辩难,心益服”(《明史》本传),认为“良知之学”是王门相传指诀”(《明儒学案》卷十八《江右王门学案·困辨录》);后巡按应天,继续与王守仁讲论良知之学,

“锐然以圣人为必可至者”(《华阳馆文集》卷十一),并重刻《传习录》、《大学古本》等王守仁著作,教授诸生,其服膺王守仁“致良知”说之志益坚;乃至王守仁歿,又“以弟子自处”(《明史》本传),故后世学者谓其学“出于姚江”(《四库全书总目》卷九六《困辨录》提要),不无道理。然而,使其学更具特色者,是他所提出的“归寂”说。《明史》本传谓其学“于王守仁说颇有异同”,即指此而言。

《明儒学案》关于聂豹“归寂”说的提出及其遭到“同门”学者的非难,记载尤详:

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。乃出,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,今日动处无功,是离之也;其二,谓道无分于动静也,今日工夫只是主静,是二之也;其三,谓心事合一,心体事而无不在,今日感应流行,着不得力,是脱略事为,类于禅悟也。王龙溪(畿)、黄洛村(宏纲)、陈明水(九川)、邹东廓(守益)、刘两峰(文敏)各致难端。先生一一申之。唯罗念庵(洪先)深相契合,谓双江所言,真是霹雳手段,许多英雄瞞昧,被他一口道著,如康庄大道,更无可疑。两峰晚乃信之曰:“双江之言是也”。(卷十七《江右王门学案·聂豹传》)黄宗羲这段话说明以下几个问题:

第一,聂豹提出“归寂”说,是在他被捕入狱期间。据《华阳馆文集》载:聂豹被捕入狱,时在嘉靖二十五年(公元1546年),而著《困辨录》,提出“归寂”说,则在其后两年(卷十一)。其时聂豹已年逾六旬,说明聂豹的“归寂”说是在晚年才提出来的。而《明史》本传所说“初好王守仁良知之说”,则是在他四十岁以前。可见,聂豹对于王

学的态度,前后期不尽相同。这反映他的理学思想并非一成不变,而是有一个发展变化的过程,即由前期对王学的信服转向后期对王学“颇有异同”。

第二,聂豹提出“归寂”说的方式颇与王守仁“龙场悟道”相似:阳明是“忽中夜大悟格物致知之旨”(《王文成公全书》卷三十二《年谱》),聂豹是“狱中闲久静极,忽见此心真体”而悟出“归寂”之旨来,二者均通过“顿悟”的方式达到对于“心”之本体的认识;王守仁认为“心”具众“理”,聂豹认为“此心真体”为“天下之理”所从出,二者均主“心即理”的心本论;王守仁于南中时期曾“以默坐澄心为学的”(《明儒学案》卷十《姚江学案·王守仁传》),聂豹继承阳明这一心性修养方法,“与来学立静坐法”。由此可见,聂豹的“归寂”说与王学并没有根本分歧,它仍属于王守仁心学体系的范畴。

第三,如果说,聂豹的“归寂”说与王学“颇有异同”;那么,主要是在“致良知”的途径上,或者说,是在“求道”之方上。“王门为良知之学者以为未发即在已发之中”、“道无分于动静”、“心事合一”,而聂豹的“归寂”说则主张外“事”以求“心”、舍“动”以求“静”、离“已发”以求“未发”。一句话,即径直从“寂”、从“静”、从“未发”中体认“良知”,因此遭到“同门”王畿、黄宏纲、陈九川、邹守益、刘文敏等人的非难,被目为“禅悟”。当然,王门中也有赞同其说者,这就是罗洪先。王时槐谓其闻聂豹“未发之说,深相契合”(《国朝献征录》卷三十九《双江聂先生传》),而刘文敏晚年也信其说。

在辨明聂豹提出“归寂”说的原委以后,有必要进一步探讨其思想内容和特点。

“良知本寂”是聂豹提出“归寂”说的理论依据和基本观点。他说:“良知本寂,感于物而后有知;知其发也,不可遂以知发为良知而忘其发之所自也。”(《明儒学案》卷十七《江右王门学案·双江论学书》)所谓“其发之所自”,就是“本原之地,要不外乎不睹不闻之寂体也”(同上);而“不睹不闻,便是未发之中”(同上《困辨录》)。这里,

有两点值得指出:一是谓“良知本寂”即是“不睹不闻”即是“未发之中”。他认为这是王守仁的观点,也是其《传习录》中的义旨,故说“先师云:良知是未发之中,廓然大公的本体……此是《传习录》中正法眼藏”(同上);二是谓“良知”与“知”有别:“良知”是“寂体”,“知”是其“发用”,即“良知寂体”感物而动的结果,二者之间是体与用的关系,故说“不可遂以知发为良知”,亦即不可以“知”为“体”。

聂豹的上述观点与师说“颇有异同”:一方面,王守仁认为,“心之本体,即是天理”,而“天理原自寂然不动”(《王文成公全书》卷二《传习录》中)这“原自寂然不动”的“天理”,其“昭明灵觉”,即“所谓良知也”(同上卷五《答舒国用》)。简言之,“心之本体”即是“天理”、“良知”。就此而论,聂豹关于“良知本寂”的观点与师说有其同的一面。

然而,另一方面,王守仁又认为,“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”(同上卷一《传习录》上)。一句话,“知”即是“良知”即是“心之本体”,三者是一回事,不可妄加分别。就聂豹不以“知”为“良知”,因而不以“知”为“心之本体”而言,又与师说有异的一面。他之所以遭到“同门”的非难,也就可以理解了。

既然“良知本寂”,那么,“归寂”就成为“致良知”的不二法门。因为在聂豹看来,“心主乎内,应于外而后有外;外其影也,不可以其外应者为心而遂求心于外也。故学者求道,自其求乎内之寂然者求之,使之寂而常定”(《明儒学案》卷十七《江右王门学案·双江论学书》)。可见,所谓“归寂”,简言之,就是“求寂于心”。显然,这与王守仁关于“心”的体用、动静观点是相违异的。王守仁说:“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”(《王文成公全书》卷五《答伦彦式》),认为体用原于一心,动静不可分离;舍动求静,就是“废其用”而“挠其体”,这是行不通的,因为舍动求静之心,

它本身就是动而非静。王门弟子正是根据上述师说,提出“寂本无归,即感是寂,是为真寂”(《明儒学案》卷十七《江右王门学案·双江论学书》)的观点与聂豹的“归寂”说进行辩难的。

然而,聂豹所说的“归寂”并非释氏“寂灭”之义。他在回答“同门”的责难时指出:

夫禅之异于儒者,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,又何嫌于禅哉!(同上)

认为儒、释之辨在于:释氏“以感应为尘烦”,以“寂灭”为旨归,故为了归于“寂灭”,就必须“断除”一切“尘烦”,说明在寂感问题上,释氏是主张“废感”以“归寂”;与此相反,儒者是主张“归寂”以“通感”,就是说,“感”不但不能“废”,而且还必须“通”;“归寂”就是“通感”之道。上述“儒者”的观点。

其实也是他本人思想的自白。据王时槐《双江聂先生传》载,聂豹在给欧阳德的信中就曾提出“归寂”以“通感”的观点,他在论及“良知本寂”之后说:“故学问之功,自其主乎内之寂然者求之,使之寂而常定也,则感无不通,外无不该,动无不制,而天下之能事毕矣”(《国朝献征录》卷三十九)。这说明在“归寂”问题上,聂豹与释氏的观点不同:聂豹提倡“归寂”是旨在通感、应事,是“入世”的,而释氏则是旨在超世脱俗,是“出世”的。

必须指出,聂豹虽然主张于“未发”中体认“良知”,视“归寂”为“致良知”的不二法门,推崇“龟山一派每言静中体认”是“吾儒真下手处”(《明儒学案》卷十七《江右王门学案·困辨录》),但又认为这并非适用于一切人。有人问:“周子言静,而程子多言敬,有以异乎?”他说:

周曰“无欲故静”,程曰“主一之谓敬”。一者无欲也,
然由敬而入者,有所持循,久则内外斋庄,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!(同上)

这段话表明:

第一,聂豹的“归寂”说与周惇颐的“主静”说在认识“本体”的方法上,是一致的。他们都主张从“寂”、“静”入手,在“寂”、“静”中体认。显然,这与程颐的“由敬而入”,因而“有所持循”的“主敬”说,是有所不同的。但是,从终极目标来看,则又是相同的,它们都是认识“本体”不可或缺的方法,故聂豹对二者均持肯定的态度。

第二,在认识“本体”问题上所以存在着“主静”和“主敬”两种方法,是因为人的“天资力量”各异。聂豹认为,只有“天资明健”的“上根者”才适用“入头便主静”的“主静”说。这与王守仁关于“四句教法”的观点,即认为只有天资聪颖的“上根人”才适用“四无”之说颇为相似。说明“主静”说并不具有普遍适用的思想品格,因而也说明他提倡“归寂”说是有条件的。

第三,即使适用于“上根者”的“主静”说,也并非完美无缺,而是有其利弊得失的。它既有“合下便见本体,亦甚省力”之利,又有“或至厌弃事物,赚入别样蹊径”之弊。这说明聂豹对于“主静”说的适用性的肯定不但是有条件的,而且是有分析的。

既然如此,聂豹为何提倡“归寂”说呢?王时槐认为,这是因为“先生患当时学者率以知之发用为良知,落支节而遗本原”,故“特揭未发之中”(《国朝献征录》卷三十九《双江聂先生传》)。聂豹所患的“当时学者”,不但包括朱学学者,而且更包括王门学者。在当时的王门学者中,确实出现过倾向于“道问学”的思想流派,他们强调“多学而识”,注重“考察记诵”。如浙中王门的季本和顾应祥,他们“悯学者之空疏,只以讲说为事,故苦力穷经”(《明儒学案》卷十三《浙中王门学案·季本传》),于“九流百家”之书,“皆识其首尾”(同

上卷十四《浙中王门学案·顾应祥传》)。而最显著,莫如南中王门的薛应旗和杨豫孙,公然反对“离行言知,外事言学”(同上卷二十五《南中王门学案·薛应旗传》),主张“知识即性”(同上《杨豫孙传》)。

总而言之,尽管聂豹提倡“归寂”说有与师说相违异之处,也与“同门”的某些观点不甚契合,然而在反对朱学、纠正王门中的朱学倾向方面,其态度是十分鲜明的,故说他的“归寂”说与王学“颇有异同”,而并非根本的对立。这就是聂豹理学思想的基本特色。

(二)罗洪先的生平学行与理学思想

1. 生平学行

罗洪先(公元1504—1564年)字达夫,号念庵,江西吉水人。明世宗嘉靖八年(公元1529年)举进士第一,授翰林院修撰。明年,告假归。嘉靖十二年(公元1533年),充经筵官;十八年,召拜春坊左赞善。明年冬,上疏议“东宫事”,因忤旨落职归里。家居,常与王门诸子邹守益等切磋学问,然未绝意仕宦,于人才、吏事、国计、民情,“悉加意谘访”,谓“苟当其任,皆吾事也”(《明史》本传)。郡邑田赋多积弊,洪先“精心体察”,建议有司均之,“弊顿除”(同上);岁饥,又移书有司,使民得以赈恤。及至年五十前后,“睹时事日非,始绝意仕宦”(《耿天台先生文集》卷十四《念庵罗先生传》)。嘉靖三十七年(公元1558年),其时严嵩居相位,“以同乡故,拟假边才起用”(《明史》本传),洪先告以“毕志林壑”,力辞不就(《明儒学案》卷十八《江右王门学案·罗洪先传》)。其一生安于贫困,不求富贵,“先世田宅,尽推以与庶弟,别架数楹,仅蔽风雨”(同上)。巡抚马森曾欲馈赠数千金为之筑室,洪先力辞不受。同年项瓯东见其清贫而有意提携,告以有富人坐死,行贿万金,只待洪先一言即可得手,洪先辞之;已而念富人罪不当死,洪先“嘱恤刑生之,不令其知”(同上)。耿

定向称其“辞受取与,咸裁以义”,“秋毫靡罄”(《耿天台先生文集》卷十四《念庵罗先生传》),良有以也!临终,其室内四壁萧然,“视如悬罄”。有人问:“何至一贫如此?”洪先以“贫固自好”作答(《明儒学案》卷十八《江右王门学案·罗洪先传》),大有“安贫乐道”的孔、颜之风。卒年六十一,赠光禄少卿,谥文恭。著作有《念庵罗先生集》十三卷。

考罗洪先一生,无论身处何种境遇,均毕志于“圣学”而不移:

年十一,读古文,慨然慕罗伦之为人,“即有志于圣学”(同上)。

年十五,闻王守仁于赣州开府讲学,心即向往;比《传习录》出,手抄玩读,竟至废寝忘食,欲往受业,父不可而止。

年二十二,举乡试,因父病,辍会试。师事同里谷平李中,“得其根柢”(同上)。

年二十五,师事同郡江右王门学者黄宏纲、何廷仁,自是日究王守仁“致知”旨。

年二十六,赴京廷试,御批:“学正有见,言说而意必忠,宜擢之首者,赐进士及第一人。”(《耿天台先生文集》卷十四《念庵罗先生传》)外舅太仆卿曾直闻报大喜,谓:“幸吾婿建此大事。”洪先说:“丈夫事业,更有许大在。此等三年递一人,奚足为大事也。”(《明儒学案》卷十八《江右王门学案·罗洪先传》)

年三十六,赴召。道南都,晤王畿诸王门学者,“质辨累日,大都主无欲旨”(《耿天台先生文集》卷十四《念庵罗先生传》)。趋泰州,访王艮,艮为之“论正己物正”说,洪先自称:“日闻心斋言,未能尽领,论至此却洒然有鼓舞处。”(同上)

年三十七,抵京历职。与唐顺之、赵时春“日相期许,以天下自任,中外咸称异之曰:‘三翰林云’”(同上)。

同年冬,因忤旨落职归里。从此“削迹城市”,日与邹守益、欧阳德、聂豹诸子为会讲学,然“未尝以言词先人”(同上)。

年三十九,始闻聂豹“归寂”之论。

年四十三,赴毗陵,访唐顺之。顺之自以博大不如洪先,称道“念庵之学平正”(同上)。

其时,闻王畿论“现成良知”,畿谓“良知当下具足”,不假纤毫之力,其意在速人悟入。洪先非之,谓“世岂有现成良知者耶?”(《明史》本传)因虑世人“利欲之盘固,血气之浮扬而欲从其心之所发,任其意之所行,灭裂恣肆”,故平时提诲学者,多主周惺颐“无欲故静”说和《易·系辞》“寂然不动”语,以为“能静寂,乃为知体之良,能收摄保聚,一切无染,乃为主静而归寂”(《耿天台先生文集》卷十四《念庵罗先生传》)。

年四十七,为聂豹《困辨录》作序,自称于聂豹之说,“始而洒然无所疑,已而恍然有所会,久而津津然不能舍”(《明儒学案》卷十八《江右王门学案·困辨录后序》),甚相契合。

年五十二,与王畿游楚,寓黄陂深山中“习静”。曾贻书楚中王门学者蒋信,谓“此心中虚无物,旁通无穷,无内外可指、动静可分,上下四方,往古今来,浑然一片,而吾身乃其发窍,非形质所能限也”(《耿天台先生文集》卷十四《念庵罗先生传》)。

曾辟石莲洞,其晚年多洞居,以之终老。

综观罗洪先一生学行,有几个显著特点:

一是求学不名一师。

如上所述,洪先早年即服膺王学,又以江右王门学者黄宏纲、何廷仁为师,且自称为王守仁后学。然而,他并不专名一师。在服膺王学之前,他曾慨然慕罗伦之为人;在服膺王学之后,他又师事同里谷平李中。按罗伦、李中均为明代前期的朱学学者。宗羲称罗伦“守宋人之途辙”(《明儒学案》卷四十五《诸儒学案·罗伦传》),而李中则以“朱子之学”为“圣人之学”(同上卷五十三《诸儒学案·谷平日记》)。可见,洪先之学虽本之王学,且师承江右王门学者,但又并不以此为限,对于朱学学者,他也曾有所师承。这充分体现其学术师承关系的多层次的特点。

二是为学泛观博览。

洪先自忤旨罢归,即发愤读书,其学无所不窥,自天文、地志、礼乐、典章、河渠、漕饷、边防、战阵攻守,以至阴阳、卜筮、算数等,无不精究,说明其为学视野之宽广。唐顺之“自以博大不如先生”,正好反证洪先学识之博大。

三是交友论学重在求同存异。

洪先之学虽得自于江右王门,但并不因此而株守门户。对于学术上的异同,无论是同一门派还是其他门派,他均与之广交往、多切磋,重在求同存异。例如,陈九川是江右王门学者,在体用寂感问题上与洪先意见不合,洪先与之书信往还,论辩再三。又如,王艮是泰州学派的开创者,倡“百姓日用即道”之说,洪先虽反对此说,认为“不知反小人之中庸以严君子之戒惧”(《念庵罗先生集》卷四《读困辨录抄序》),但对其“正己物正”之说,却欣然心领。据说,洪先初访王艮,艮因病不出。洪先就榻旁求教,艮仍不答。逾日再见王艮,艮遂为之论“正己物正”之说。由此可见洪先虚心求教的精神。王畿是浙中王门学者,洪先虽与其“持论始终不合”(《明史》本传),尤其对于王畿的“现成良知”说,反对最为激烈,但仍肯定其“速人悟入”的诚意。直至晚年,两人交好如故。再如,唐顺之是南中王门学者,认为寂感“不容人力”所为,此说虽与洪先相左,但不妨碍他们成为至交。耿定向曾以“夜语契心相对,达旦不寐”(《耿天台先生文集》卷十四《念庵罗先生传》)来形容他们交谊之深。这一切均充分体现了罗洪先在交友论学方面的求同存异精神。而正因此,唐顺之称“念庵之学平正”,意即不失于偏狭。应该说,这是罗洪先治学的一大特点。

必须指出,尽管罗洪先一生学行有以上特点,然其学宗王守仁,且以之为师,是得到王门诸子的承认的。据说罗洪先在编定《阳明年谱》时,自称后学,不称门生。钱德洪和王畿主张应改称“门人”,认为洪先“非徒得其门”,且为“升堂入室者”(《明儒学案》卷十八

《江右王门学案·罗洪先传》)。邓以赞则认为,王守仁“及门之士,概多矛盾。其私淑而有得者,莫如念庵”(同上)。宗羲称邓以赞此说为“定论”,指出:“天下学者,亦遂因先生之言而后得阳明之真。”(同上)可见,无论洪先是王守仁的“门人”还是“私淑”,其学一宗王守仁,且入其“堂奥”已为王门诸子和后世学者所公认。这是我们讨论罗洪先的理学思想应予以充分考虑的。

2. 理学思想的演变

罗洪先的理学思想有一个发展、演变的过程,它大体如黄宗羲所言:“始致力于践履,中归摄于寂静,晚彻悟于仁体”(同上)。这有他所写的《甲寅夏游记》为证,其大意是:

“往年”他和“谈学者”一样,以为“知善知恶即是良知,依此行之即是致知”,并“尝从此用力”,而结果“竟无所入”,没有找到通往“致良知”的门径。于是,他转向以“收摄保聚”为“致良知”功夫的“主静”说。然而,近“一、二年来,与前又别”,他认识到“当时之为收摄保聚偏矣”,其流弊是:“重于为我,疏于应物”。于是,他又转向“仁体”说,认为程颢所言“识得仁体,以诚敬存之,不须防检穷索”应该成为“收摄保聚之功”的“准则”(同上《论学书》)。

上述表明,罗洪先理学思想的演变,经历了三个阶段:“往年”他“用力”于“知善知恶”的“良知”说,宗羲所谓“始致力于践履”,即指此而言;后来,他提倡以“收摄保聚”为功夫的“主静”说,宗羲所谓“中归摄于寂静”,即指此而言;近“一、二年来”,他转向以“诚敬存之”为功夫的“仁体”说,宗羲所谓“晚彻悟于仁体”,即指此而言。

按罗洪先的《夏游记》冠于“甲寅”二字,表明其事在嘉靖三十三年(公元1554年),他的年五十一。《记》中自称“一、二年来”因觉悟到“收摄保聚”之偏而转向了“仁体”说,当系他五十岁左右的事。又据他在《困辨录序》所言:“癸卯(嘉靖二十二年,公元1543年),洪先与洛村黄君闻先生言必主于寂,心亦疑之。”(同上)说明他直至四十

岁仍不信聂豹的“归寂”说。及至后四年,聂豹陷于囹圄,“自是乃益知先生”遂为其“归寂”说申辨,聂豹谓为“知我”(同上),则洪先转向“归寂”说,已年四十四。这与耿定向《念庵罗先生传》所载:洪先年四十三,与王畿辩论“现成良知”,以为“收摄保聚,一切无染,乃为主静而归寂”(《耿天台先生文集》卷十四),大体相符。由此可见,洪先提倡“主静”说,约在四十三,四岁左右。那么,《记》中自称“往年”“用力”于“知善知恶”的“良知”说,当在此以前。如果上述的推算无误,则宗羲关于罗洪先理学思想演变过程的论断,大体可以表述如下:四十三、四岁以前,“致力于践履”;四十三、四岁以后,“归摄于寂静”;五十岁以后,“彻悟于仁体”。这就是罗洪先理学思想发展、演变的大致情况。

至于他的理学思想是怎样演变的,为什么会有这样的演变,《甲寅夏游记》言之甚明。

例如,他之所以由“用力”于“知善知恶”的“良知”说转向以“收摄保聚”为功夫的“主静”说,是因为认识到“往年”对“良知”的理解有错误。他说:

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。(同上)

显然,这是他根据“至善”的“良知”说对“往年”的“良知”说所作的“反省”。他认为,“良知”是“不学不虑、自然之明觉”,是“至善之谓”,而“往年”所谓“知善知恶即是良知”,实则为“善恶交杂”之“知”,“善恶交杂”说明“中无所主”,“中无所主”则“知有未明”,“知

有未明,依此行之”,则无不悖谬、“乖戾”,故其结果必然“竟无所入”。这是他所以放弃“往年”的“良知”说的原因。他又认为,“善恶交杂”之“知”,“随出随泯”,“特一时之发见”,不可“尽指为本体”,故要认识“自然明觉”的“良知本体”,“当反求其根源”。这个“根源”就是“静”。他说:

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。(同上)

在他看来,“静”为“善”根,因此,只要“主静”,就可以去“动妄”之“不善”,而恢复人性固有之“至善”,亦即“不学不虑”、“自然明觉”之“良知”。这种“主静以复之”的“致良知”功夫,他也称之为“收摄保聚之功”:

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
出。(同上)

所谓“收摄保聚之功”,其实就是孟子所说的“收放心”。洪先认为,一旦“良知”为“妄动”所“杂”,只有“收放心”,使之“定静安虑”,才能恢复“良知”静而明的本然状态。这就是他所以转向“主静”说的原因。

又如,他之所以由“收摄保聚”的“主静”说转向“以诚敬存之”的“仁体”说,是因为认识到“收摄保聚之功”失之于偏,即偏重于“寂”,而忽视于“感”,“以为寂在感先,感由寂发”。他指出,“以为寂在感先”则“不免于执寂有处”,“执寂有处”则必然以“寂”为“守内”,“以为感由寂发”则“不免于指感有时”,“指感有时”则必然以“感”为“逐外”,其流弊“必至重于为我,疏于应物”,因而有溺于释、老二氏之嫌。这是他所以要起来克服“收摄保聚”之“偏”的原因。

怎样克服“收摄保聚”之“偏”呢?他求助于程颢的“仁体”说。因为程颢的“仁体”说主张“仁者浑然与物同体”。这种“物我合一”的“仁体”说,显然有助于克服“重于为我,疏于应物”的“收摄保聚之

功”的偏颇。而且，“仁体”说的“诚敬”功夫，强调“不须防检穷索”，具有不落人为安排、顺应心体自然的特点，它较之专于“守内”、“重于为我”，因而落于人为有意安排的“收摄保聚之功”，显然更能体现“不学不虑”，“自然明觉”的“良知本体”。这是他所以转向程颢的“仁体”说的原因。

从罗洪先理学思想的发展、演变中，可以清楚地看到，它始终是围绕着阐发王守仁的“致良知”说而展开的：其初，他以“善恶交杂”为“良知”，以“为善去恶”，的“践履”为“致良知”功夫；既而，他以“至善”为“良知”，以“收摄保聚”的“主静”、“守寂”为“致良知”功夫；最后，他以“识得仁体”为“良知”，以“不须防检穷索”的“诚敬”为“致良知”功夫。象他这样的思想演变过程，在王门学者中是具有典型性的，而这也正是其理学思想的最大特色。

3. 理学思想的特点

罗洪先的理学思想，以其“主静”说、“仁体”说和“异端”说最具有特色。

(1)“主静”说

对于“心体”的探讨，是罗洪先“主静”说的理论前提和出发点。他在《答陈明水》信中，对此有明白的表示。陈九川提出：“吾辈学问，大要在自识本心，庶工夫有下落。”洪先十分赞同九川的观点，谓“此言诚是也”。就是说，只有识得“本心”，“工夫”才有下手处。可见，明辨“本心”是确定下手“工夫”的前提和出发点。洪先的“主静”说正是根据其“心体”说提出来的。

“心体”问题，是关于“心”的本然状态有“体”无“体”、孰“寂”孰“感”的问题。这一问题在江右王门诸子中争论最为激烈，并由此分成两派：一派主张“寂感无时，体用无界”的“寂感体用”合一说，这大体上本之王守仁的观点，此派以邹守益、陈九川为代表；另一派则主张“寂感有二时，体用有二界”的“寂感体用”分离说，这显然与师说相违异，此派以聂豹、罗洪先为代表。洪先在《答陈明水》信中针对

陈九川提出的“心无定体”、“有感而无寂”的观点,提出“心有定体,寂然不动”的“心体”说来,就是上述两派争论的继续。罗洪先说:

来教云:“心无定体,感无停机。”……谓“心有感而无寂”,是执事之识本心也。不肖验之于心,则谓心有定体,寂然不动是也,感无定体,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,渊然精深者,亦惟能著。(《念庵罗先生集》卷二)

虽然陈九川认为“心无定体”,但是从他提出“心有感而无寂”来看,实则以“感”为“体”。与此相反,洪先提出“感无定体”、“心有定体,寂然不动是也”,则是以“寂”为“体”。他这一“心体”本“寂”的“心体”说,显然与陈九川以“感”为“体”的“心体”说相对立,却与聂豹的以“寂体”为“心体”、为“良知本体”的观点相一致。故黄宗羲谓其观点与聂豹的“归寂”说“深相契合”。

然而,必须指出,聂豹以“寂”为“体”只是用以说明“心体”,罗洪先则不局限于说明“心体”,而是将其放大、推广,用以说明一切现象的“根原”。“凡天地之交错变易,日用之酬应作止,皆易也,皆动也,而其根则本静,本于无极。此即所谓根原也。”(同上卷一《答董蓉山》)就是说,无论是天地万物之错综变化,人伦日用之酬酢应对,“其根”无不“本静”。这种以“本静”为万物“根源”的静本论,是对他的以“吾心”为宇宙本原的心本论的进一步贯彻。其诗云:

天地即吾心,吾心天地似;

万物生其中,扩然无彼此。(同上卷十二《闲述其十三》)

既然“天地即吾心”,“万物生其中”,亦即以“吾心”为万物之本原,那么,由“心体”本“寂”得出万物本“静”,自然是合乎逻辑的结论。就此而言,罗洪先的“主静”说较之聂豹的“归寂”说,显然要彻底得多。

与“心体”本“寂”的观点相应,罗洪先提出“致良知”的功夫属

静而非动：

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。（《明儒学案》卷十八《江右王门学案·双江七十序》）

与聂豹一样，洪先认为“知”属“已发”，“良知”属“未发”，即“虚静而寂”。因此，所谓“致良知”，就是“致吾心之虚静而寂”，而非在“感应”中去致“吾心”之“良知”，去求“吾心”之“是非”。他针对当时“言良知者恶闻静之一言”，以为“主于静焉，偏矣”的责难，明确提出“主静所以致良知”的命题：

夫良知该动静、合内外，其体统也。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，虽谓良知本静可也，虽谓致知为慎动亦可也。（《念庵罗先生集》卷一《答董蓉山》）

按这里所谓“体统”，是指“良知”一统于“心”而言。“心”“该动静、合内外”，故“良知体统”自然也“该动静、合内外”。然而，从为学的角度看，所谓“致良知”，必须“有所由而入”，这就是由“静”而入，即以“主静”为“致良知”的“入室”门户，故又说“主静所以致之”。可见，在罗洪先看来，“主静”是通往“致良知”的必由之路，是“所以致良知”的功夫。

罗洪先的“主静”功夫有如下三个特点：

第一，“主静”功夫自“戒惧”入手。他说：

良知犹言良心，主静者求以致之，收摄敛聚，自戒惧以入精微。（同上卷四《读困辨录抄序》）

所谓“自戒惧以入精微”，就是认为“主静”功夫必须自“戒惧”始，实则视“戒惧”为“所以致良知”的功夫。如前所述，“戒慎恐惧所以致良知”是自王守仁以来王门诸子一脉相传的思想观点。但是，当涉及“戒惧”功夫属动还是属静时，则分成两派：邹守益为首的一

派认为，“戒惧”属动而非静，故赋予其“自强不息”之新义；聂豹、罗洪先一派认为，“戒惧”属静而非动，故说：“常令此心寂然无为，便是戒惧”（《明儒学案》卷十八《江右王门学案·答郭平川》）；并且指出：“今以戒慎恐惧属动，既失子思本旨，又因戒慎而疑吾心无寂，则并《大易》、周子之旨而灭之，无亦言之未莹矣乎！”（《念庵罗先生集》卷二《答陈明水》）可见，罗洪先主张“戒惧”属静，是与其“心体”本“寂”的“心体”说相一致的。这再次表明：“本体”论与“工夫”说往往是一致的。就是说，有什么样的“本体”论，就有什么样的“工夫”说与之相应。

第二，“主静”的最高境界，是达到“内外两忘”。他说：

今岁体会得内外两忘一言，真是致良知之功。良知本无内外。今人未经磨剐，却都在逐外一边走透。稍知反观而不得其要，又容易在守内一边执着。脱此两种，始入内外两忘路径，始是近里有安顿人。此非收敛枯槁后，未易言也。（同上卷一《答胡青崖》）

所谓“真是致良知之功”，就是说，只有“内外两忘”才是“致良知”的真功夫，而要做到这一点：第一步，是自“戒惧”入手，“常令此心寂然无为”；第二步，是“收敛枯槁”一番，使“精神自不走透”，“至此方可语良知之通塞”（同上）；只有经过第一、二步功夫，最后才能进到“内外两忘”的境界。故说“内外两忘”是“主静”功夫的最高境界。这种“内外两忘”的“主静”功夫，已经近乎佛教徒的摈弃思虑、湛然静坐的“坐禅”了。无怪乎以聂豹、罗洪先为代表的“寂静”派有“落禅”之讥。

第三，“主静”功夫的实质在于“无欲”。他说：

今之议者咸曰：“寂然矣，无为矣，又何戒惧之有？”将以工夫属于动，无所谓静者。不知无欲故静，周子立极之功也。（同上卷二《答陈明水》）

按“无欲故静”一语，原自周惇颐的《太极图·易说》，它是作为

道德修养的功夫被提出来的,具有禁欲主义的性质特点。罗洪先称之为“周子立极之功”,就是认为它是达到人道之极至的一种道德修养功夫。既然罗洪先将“主静”功夫与周惇颐的“无欲”说联系起来,以为“无欲”即是“主静”;那么,这正好表明他提出“主静所以致良知”,是以理学家的道德说教即“存天理、去人欲”为旨归的,同样具有禁欲主义的性质特点。只是与程朱派理学家的禁欲主义相比,他的禁欲主义要彻底得多。因为他是以全盘否定人的一切欲望为前提的。所以,他的禁欲主义也可以称之为极端的禁欲主义。

然而,他并没有将这一具有极端禁欲主义性质特点的“主静”说贯彻始终。正如以上所述,到了晚年,他又转向“以天下为己任”的“仁体”说了。

(2)“仁体”说

罗洪先在《答蒋道林》^①信中曾具体言及自己省悟“万物一体”的“仁体”说的情况:

未几,入深山静僻,绝人往来。每日块坐一榻,更此心中虚无物,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。(同上)

这就是程颢所谓“仁者浑然与物同体”。什么叫“同体”?洪先解释说:

同体也者,谓在我者亦即在物,合吾与物而同为一体,则前所谓中虚而能旁通,浑上下四方,往古来今,内外动静而一之者也。故曰:视不见,听不闻,而体物不遗。体之不遗也者,与之为一体故也。(同上)

^① 按罗洪先《答蒋道林》的信写于嘉靖三十五年(公元1556年),其他他五十三岁。这与上述洪先年五十以后转向“仁体”说可以互相印证。

可见,在洪先看来,所谓“同体”,是指“吾心”“体物不遗”,故说“合吾与物而同为一体”。显然,这是孟子“万物皆备于我”的“天人合一”思想。因此,程颢的“仁体”说也可以称为“天人合一”说。

然而,罗洪先的“仁体”说又有自己的思想特点,这就是:他并不以“天人合一”为“仁者”之极至,而是从“天人合一”中推导出“仁者”必须“以天下为己任”的结论来。他认为,这才是“仁体”,才是“孔门教人”的根本。他说:

近来见得吾之一身,当以天下为己任。不论出与处,莫不皆然。真以天下为己任者,即分毫躲闪不得,亦分毫牵系不得。……阳明公万物一体之论亦是此胚胎。此方是天地同流,此方是为天地立心、生民立命,此方是天下皆吾度内,此方是仁体。孔门开口教人从此立根脚。……《西铭》一篇,稍尽此休段。(同上《寄尹道与》)

这里,我们可以看到罗洪先试图将王守仁的“万物一体之论”、张载《西铭》的“民胞物与”的义旨与他本人的“以天下为己任”的“仁体”说连成一体的用心。他认为,“以天下为己任”的“仁体”说早就萌发于王守仁的“万物一体之论”;而只有“以天下为己任”,才是“为天地立心、生民立命”,才是“仁体”。就此而论,罗洪先的“仁体”说与程颢的“仁体”说,显然有所不同。如果说,程颢的“仁体”说的主旨在于宣扬以人配天,让人回归于自然,因而具有超世脱俗的思想特点;那么,罗洪先的“仁体”说的主旨则在于以天弘人,让人从天上回到人间,因而具有“入世”、“用世”的思想特点。应该说,这就是罗洪先“仁体”说的最大特色,故他的“仁体”说也可以称为“以天下为己任”的“仁体”说。

(3)“异端”说

历来儒家论“异端”,总是与“正学”相对而言。罗洪先的“异端”说也不例外。他论“异端”,就是从“名正学”开始的:

夫名以正学者,所以别其学为圣贤,不杂于他道云尔。

尝考正学之明,独在孔、孟之时,而其后莫盛于宋。……夫圣贤之学,何学哉?求以复吾之心焉耳!以吾心之能应也,而遇之为君臣、父子、兄弟、夫妇、朋友焉,于是有五伦之交;以吾心之能应,常不违其本体之则也,而形之为亲、义、序、别、信焉,于是有明伦之实。即五伦之交而善吾酬酢变化之用,必博学以竭其才。即明伦之实而敦吾主宰静定之本,必约礼以立其大。此圣贤之学所以周遍而不涉于流荡,精深而不失之高虚,皆所以笃躬行而非以空谈相诱,长其知见而已也。传此者谓之六经,言此者谓之课试,而尽此者谓之贤才,其不出于此者,皆他道也,非吾圣贤之正也。(同上卷五《正学书院记》)

他认为,所谓“正学”,就是“圣贤之学”,而“圣贤之学”在于“求以复吾之心”、“心能应”,故有“五伦之交”;“心能应”又“常不违其本体”,故有“明伦之实”。因此,所谓“正学”、“圣贤之学”,说到底,就是“明伦”、“约礼”之学,它是以封建纲常伦理为本位的。这说明罗洪先所谓“正学”,实质上是以维护封建等级秩序为旨归的儒家“正统”之学。

那么,谁是“今日”正学的代表呢?他认为是王守仁及其“致良知”说:

概自江门致虚之说出而俗学为之一醒,然可谓分殊处,合当理会者,固未始忽遗也。绍兴言“致良知”不离“格物”,诚周遍矣。其言曰:良知者,未发之中,寂然大公之本体,便自能感而遂通,便自能物来顺应。又曰:当知未发之中,常人亦未能皆有,是必致之而后可谓之学,未尝废学言良知也。(同上)

他所指的“今日”,当为有明一代,认为世之学术,自“濂洛之后”,不免失之于“口谈”之“偏蔽”,及至明之陈献章创立“江门致虚之说”,才使“俗学”为之一变,然于“分殊处”尚欠“理会”,于学术仍不免失

之于偏。只是到了王守仁倡“致良知”说,才使“圣贤之学”复明于世,“周遍”而不偏。在他看来,王守仁补偏救弊之功,莫过于“未尝废学而言良知”,“不离格物”而“言致良知”。而这补正了陈献章“江门致虚之说”不重“分殊”之偏颇。由此可见,罗洪先是以陈献章的“心学”为明代“正学”之开山,而以王守仁的“致良知”说为其代表的。其王学的思想立场是十分鲜明的。

在辨明“正学”以后,所谓“异端”也就其义自明了。就是说,凡是与儒家的正统思想相对立的学派,均称之为“异端”。由于佛教自传入中国以来,其影响日益扩大,以至与儒学分庭抗礼,因而,历代儒家均以佛教为最大之“异端”,“儒释之辨”也遂之成为中国思想史上的一大论题。罗洪先的“异端”说正是以“儒释之辨”为中心论题的。他有《异端论》一文,分上、中、下三篇,专门论述这个问题。

罗洪先“异端”说的最大特点在于:他虽以“明伦约礼”为“正学”,却不以其为儒、释之辨的依据。在他看来,儒、释之辨首先在于对生死问题所持的不同态度。他说:

儒者指释氏莫不曰:异端,异端。及考其故,而弃伦理遗之。夫不君,其大也。夫圣人立中国生民之命,设名教以绝祸乱之源,莫大于明物而察伦。而释氏顾遗弃之,其相去不啻南北之背驰!(同上卷三《异端论》上)

但是,他接着指出,“前所指异端云者,不过习其常谈,未有察其所以然也”(同上)。什么是释氏“遗弃”伦理之“所以然”呢?他认为释氏“欲脱”生死的困扰。而在他看来,生与死,“生人之所必有。圣人以为病而不为生死之所拘,故能与世同好恶。而为佛之说者,首欲脱之”。正是在这个问题上,“吾儒者习而不察”,故“不能远有窥以破其蔽”。因此,“历千有余年以来,止以弃伦理、遗事物为释之谬”(同上)。

总之,罗洪先既不同意历来以“弃伦理、遗事物”作为指责释氏是“异端”的主要依据,也不以其作为儒、释之辨的分界所在。他认为

为儒、释之辨的分界是如何对待生死问题。儒家不回避生死,佛家则妄想超脱生死。

其实,无论是以伦理问题还是以生死问题去论辩儒、释异同,均无可厚非。因为儒、释两家对待上述问题的态度,确是截然相反。然而,更为重要的,是揭示这种态度截然相反的实质。我们认为,其实质在于它反映了两种世界观和人生观的对立:儒家以世界为实有,故采取积极用世的态度,是“入世”的;佛家以世界为虚幻,故采取消极厌世的态度,是“出世”的。这就是我们从上述的儒、释之辨中所得出的结论。

此外,罗洪先在《异端论》中还提到儒、释之辨的其他观点,如:儒家认为人有“智愚贤不肖”之差异,释氏则否认有这种差异,以为“自性本觉圆融净妙至为希有”,“上天下地惟吾独尊”;“儒为大公,佛为自私”等等。由于这些观点均系历来儒家所提倡,并非洪先本人之独创,且亦无多大的理论特色,因此,我们就不再详加论列了。

综观罗洪先的理学思想,有两点值得注意:

第一,就其“良知”说的理论基础而言,属于抽象人性论。无论其初主张的“善恶交杂”的“良知”说,后来主张的“至善”的“良知”说,还是最终主张的“仁体”的“良知”说,都是离开人的社会性和历史发展去谈论人性的善恶的。因此,尽管他的“良知”说有一个发展、演变的过程,但在理论上却没有前进一步。

第二,然而,就其整个思想倾向而言,则具有由虚而实的特点。他之所以由“内外两忘”的“主静”说转向“以天下为己任”的“仁体”说,正是反映其人生态度的转变:由超世脱俗的“出世”态度转向应于世务的“入世”态度,故说这在王门学者中具有典型的意义。

(三) 聂豹、罗洪先的教育思想

聂豹、罗洪先,作为阳明后学中的代表人物,除了他们卓有影响

的讲学实践外,还在于他们提出了主静归寂的道德修养方法,以归寂通感的角度阐述了他们对“致良知”的见解。

聂豹(1487—1563),字文蔚,号双江,江西永丰人。官至兵部尚书,但终身以讲学为事。王守仁在世时,他曾亲自拜访过,但未及门称弟子。尽管如此,他很热心于阳明学,曾以书信方式向王守仁请教过“勿忘勿助”的道德修养方法论问题。王守仁在《答聂文蔚书》中指出:“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。”^①王守仁死后,聂豹乃以王畿、钱德洪为证,称为王门弟子。

在理论上,聂豹以王守仁的“动静合一”作为理论基础来阐述他的道德修养方法论。他认为:“良知本寂,感于物而后有知。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,应于外,而后有外。外其影也,不可以其外应者为心,而遂求心于外也。故学者求道,自其主乎内之寂然者求之,使之寂而常定。”^②“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,一些子习见著不得,胸次洒然,可以概见,又何待遇事穷理而后然耶?即反复推究,亦只推究乎此心存否?”^③“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。谓功夫无分于寂感,而不知归寂以主夫感者,又岂得为是哉?”^④由此可见,聂豹的良知本寂和归寂主感的观点,是与王畿、王艮、钱德洪、张元忬、欧阳德、邹守益等人的“良知”截然不同的,尽管他们对致良知的认识有不同,但都把良知看作“生机活泼”、“发用流行”的道德理性,而聂豹却把“良知”看作赋有神秘色彩的“寂体”。

所以,在修养方法上聂豹主张通过主静归寂的静坐,收敛精神,

① 《王文成公全书》卷二。

② 《明儒学案·江右王门学案五》。

③ 《明儒学案·江右王门学案五》。

④ 《明儒学案·江右王门学案五》。

使心静无欲,然后直达心性“寂静之体”,再对外在事物产生感应。事实上他理想的是以无欲寂静之心去通感外在事物,“归寂以通天下之感,致虚以立天下之有,主静以该天下之动”,类同禅悟。总之,聂豹的归寂主静工夫理论确已丧失了王守仁知行合一说的固有精神,丧失了阳明学批判程朱、批判现实和注重实行的积极意义,客观上为晚明阳明学末流逃避现实和混入佛道之“空”、“混”开通了道路,也对晚明佛道之风大兴产生了一定的影响,表现了明代知识分子和晚明社会的颓废心理。

在阳明后学中,与聂豹观点相呼应的是罗洪先。罗洪先(1504—1583),字达夫,号念庵,江西吉水人。他一生安贫乐道,家贫如洗,但潜心向学。尽管他高中状元,但却从不热心仕进,志愿做一苦行僧式的道学家,好静修持,坚心苦志,志道笃行,以求独善其身。在学术思想上,早年追求于力行践履,中年倾心于寂静寡欲,晚年有志于彻悟体仁,对聂豹的归寂主静修养法推崇备至。他说:“余读双江《困辨录》,始而洒然无所疑,已而恍惚有所会,久而津津不能舍。”^①王畿、黄弘纲、陈九川、邹守益、刘文敏等人批评聂豹的主静归寂法近似于“禅悟”,而罗洪先却说:“双江所言,真是霹雷手段,许多英雄瞞昧,被他一口道著,如康庄大道,更无可疑。”^②罗洪先赞同聂豹的“守静归寂”,以致良知是让人复归“寂体”。他说:“静矣,斯可以言归矣;归静,言乎其功也。”^③主张学须静中入手,“学也者,学其出于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。”^④

罗洪先的守静归寂说,从根本上是没有把心外的道德实践看作

① 《困辨录后序》,《明儒学案·浙中王门学案三》。

② 《贞襄聂双江先生豹》,《明儒学案·江右王门学案二》。

③ 《杂著·说静》,同上。

④ 《与王有训》,同上。

致良知的必要手段,而是恪守宋儒的禁欲主义和陈献章的“致虚治心”。他指出:“白沙致虚之说,乃千古独见,致知续起,体用不遗。今或有误以猖狂为广大,不喜动作,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,窃虑貽祸斯不小也。”^①“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。”^②还说:“察识端倪以致夫扩充之功,谓识本体后,方好用功,不是发处才有功夫用也。”^③从他的这些言论看,其观点与陈献章的“静处养出端倪”是一致的,完全的主观道德实践论。

王守仁倡“知行合一”、“致良知”、“良知”之教,教人自信本心良知,只在“诚意”上下功夫,不要在“本体”上着力,因为“本体即功夫”,故在“本体”上无功夫可用。“诚意”的功夫只在于使心理伦理化,意、欲要顺乎良知之自然,率性而行,自然心、意、知、物都是天理。从本意上讲,是鼓舞人们相信自己有道德理性的判断、识别、选择、律令的能力,关键只要个人心正意诚。王畿所发挥的“现成良知”、“四无”说,应当是对王守仁教育思想的积极发展。

然而,罗洪先却对王畿的教育理论大加指责:“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‘先天制后实’之意。其说实出于阳明口授,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。今比而同之,是乱天下也。持此应世,安得不至荡肆乎?”^④罗洪先反对在“用”、“发”处用功夫,

① 《与罗岳霖》,同上。

② 《双江七十序》,《明儒学案·江右王门学案二》。

③ 《读双江致知议略》,同上。

④ 《与聂双江》,《明儒学案·浙中王门学案三》。

而是在静寂之体上用功夫。在他晚年的理论上,为了说明“寂体”是“良知”,遂称之为“仁体”。他教人于静寂处“体察”所谓“仁体”,将“人欲”灭在“心体”中,以求显出“仁体”。在教学方法上,罗洪先主张“以一推行,于事事物物不搀些子知识”,在道德心理的虚幻层次上达到“无欲”、“守寂”。

事实上,罗洪先提倡的这种理论是一种佛道的禁欲主义,是对王守仁“知行合一”说的反动,给阳明学派,特别是江右学派的道德修养论造成了极坏的影响,同时也对晚明空谈心性的空疏学风之形成产生了客观作用与影响,加速了阳明学派末流在理论和实践上的破产。

综观阳明后学的教育思想,我们不难看出有这样几个特点:

一是对王守仁教育思想整体把握不够,但又各自选择其某一命题加以深化,使得阳明教育思想的某一层面或侧面的优缺点暴露得比较充分,展现出阳明学派内部的复杂性、片面性和局限性。

二是王守仁教育思想作为一时代的产物,尽管它体现了时代的精神和社会需要,但是它的发展还必须受到继承人发展能力的局限,受到传统思想的制约。

在中国封建社会里,任何一种具有革新性的学术思想流派的形成与崛起以致衰落,权威的影响和作用是相当重要的。“权威是它的知识原则,而崇拜权威则是它的思想方式。”^①阳明后学对王守仁教育思想的继承与发展,也是这样。他们对王守仁宗师的崇拜和恪守其主要命题思想原则,过分地追求是否与其本意吻合,日渐脱离客观社会实际需要,日渐拘泥于宗师的只言片语,以致只见枝叶不见根本。严格地说,都没有把阳明学派引向社会发展需要的轨道,以致在晚明社会进步思潮中成为一种障碍思想解放的阻力,使一种富有一

^① 《马克思恩格斯全集》第1卷,第302页。

定的批判和战斗精神的思想体系迅速被时代所淘汰,所瓦解,^①甚至成为被批判和清算的对象。

江右王门刘邦采、王时槐、 胡直的理学思想与教育观念

江右王门学者,除上述邹守益、欧阳德、聂豹、罗洪先外,刘邦采、王时槐、胡直的理学思想也颇具特色。本章着重探讨他们在理学方面提出的主要论题。

(一)刘邦采的“性命兼修”说

刘邦采(公元约1490—约1578年)字君亮,号师泉,与刘文敏同时,主要活动约在正德、嘉靖、隆庆年间。吉安府安福(今江西省安福县)人。年轻时虽天资聪慧,但不喜科举。他的同乡好友刘文敏与其共学,二人“思所以立于天地间者”,每每至夜分不能入寝。这些都与王守仁正德五年(公元1510)在吉安府庐陵县的任职有关。可见王学对当时青年的影响。正德十一年至十六年,王守仁巡抚南赣以及汀、漳等地,更成为江西有影响的人物。正德十三年,王守仁门人薛侃刻《传习录》,进一步扩大了王学的传播。正德十六年至嘉靖六年(公元1521—1527),王守仁居越六年,在稽山书院,龙泉寺中天阁讲学,四方学者纷至,刘邦采与刘文敏也一同入越拜见,从此成为受业弟子,与王守仁有了正式交往。刘邦采在早年业已为王守仁学说所折服,因此拜师的过程进行得很顺利,双方并无歧见,王守仁

^① 参看毕诚《儒学的转折》第6章,教育科学出版社1992年版。

称“君亮会得容易”(《明儒学案》卷十九《江右王门学案·刘邦采传》),这与正德十五年(公元1520年)王艮拜见王守仁时“相与究竟疑义”的辩难形成鲜明对比,由此也可看出江右学者与泰州王门的不同风格。

刘邦采虽为一布衣书生,但因行为高洁而威重乡里。嘉靖五年(公元1526年),他在家乡安福组织“惜阴会”,请王守仁题会籍。王守仁此时正在大力倡导“致良知”说,便为之作《惜阴说》,其中说:“天道之运无一息之或停,吾心良知之运亦无一息之或停”,“知惜阴者,则知致其良知矣。”(《王文成公全书》卷七),这个民间结社后来发展到百余人。

嘉靖七年(公元1528年)秋,邦采乡试中举,先授寿宁教谕,又升嘉兴府同知。翌年,王守仁卒,时刘邦采身在公职,即急赴南安奔丧,不久便弃官归乡,著书讲学。著作有《易蕴》,其主要内容,是围绕着王守仁晚年讲学的根本宗旨——“致良知”而展开论说。

关于刘邦采学术活动的背景,黄宗羲在《明儒学案》中写道:

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,……。(卷十九《江右王门学案·刘邦采传》)

这段话指出了王守仁身后的学术趋向。这里所谓仁体,所谓自然,所谓悟、乐、归一,涉及到本体论与认识修养论,虽未有一语提及“良知”二字,却语语与“良知”问题有关。由此透露出,王门弟子虽然都讲“致良知”,但在如何对待作为“天下之大本”(《王文成公全书》卷八《书朱守乾卷》)的“良知”,以及如何“致良知”的问题上,却歧见纷纭。实际上,这种情况王守仁在世时就已见端倪。他本人就说过:“某于良知之说,从百死千难中得来,不得已与人一口说尽,只恐学者得之容易,把作一种光景玩弄,不落实用功,负此知耳。”(同上卷三十二《年谱·正德十六年正月条》)他的这种担心,后来果然成为事实。王守仁死后,王门七家(浙中、江右、南中、楚中、北方、闽粤、

泰州)对“致良知”说的种种歧见及辩难,成为明后期学术思想史上的一段公案。刘邦采的学术思想,正是在这样的背景下提出来的。

刘邦采不同意上述的种种观点,他提出“性命兼修”的理论,指出:

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。二者不可相杂,常知常止,而念常微也。(《明儒学案》卷十九《江右王门学案·刘邦采传》)

又说:

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,蹙者无失其精也。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。性隐于命,精储于魄,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。原始返终,知之至也。(同上《刘师泉易蕴》)

以上便是刘邦采的学术要旨。这里,首先要注意的,是他的“性命”之说,与宋儒的说法有相似之处。宋儒朱熹以“性”指人生所禀受之理,以“命”指“所禀之分有多寡厚薄之不同”,(《朱子语类》卷四)刘邦采则提出“性妙于无为,命杂于有质”,性为心之主宰,命为心之流行。这与宋儒张载的“心统性情”说十分接近^①。刘邦采之所以这样谈论性与命,是为他的功夫说打下基础,以这样的基础作前提,就可以引导出“故必兼修而后可以为学”的结论。也就是说,为

^① 刘邦采所说的“命”指“吾心之流行”,这与宋儒“情者心之用”(陈淳《北溪字义》)的“情”意思大体相同。

学的用力方向有二:性与命。因此,为学不能只讲“悟”,还必须讲“修”,这就是“悟性修命”或者干脆称之为“性命兼修”说的用意所在。

但是,刘邦采以性命说人生,确实与王学性命归一的宗旨有所乖离。王畿便抓住这一点进行指责。他说:“良知原是性命合一之宗,即是主宰,即是流行。故致知功夫,只有一处用,若说要出头、运化,要不落念、不成念,如此分疏,便是二用,二用即支离,到底不能归一。”(同上卷十二《浙中王门学案·答林退斋》)黄宗羲对此也有所批评。这就使我们产生了一个疑问:刘邦采为什么要在这个问题上违背师说呢?这需要从当时他所处的学术背景进行考察。黄宗羲在《明儒学案》中写道:

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,工夫在于致中,而和即应之。故同门环起难端。双江反复良苦,后遇念庵,则双江不自伤其孤零矣。(同上卷十七《江右王门学案·欧阳德传》)

由此可见,江右王门的两位主要代表人物与王门诸子的分歧,在于致中与致和。按中和的概念本出自《中庸》:“喜怒哀乐之未发,谓之中,发而皆中节,谓之和。”致中和问题与已发未发问题紧密相关,成为理学的一大论题。王守仁提出“致良知”,企图解决在未发已发问题上的争论,但是问题并没有得到解决。王守仁卒后,大多数王门学者主张从已发入手求良知,即上文中所说的“致和即所以致中”,因而产生了“把作一种光景玩弄,不落实用功”之弊,从浙中王门的王畿到泰州学派的王艮,他们的表现形式不同,“不落实用功”则一致,均以良知为“天然自有之理”(王艮《天理良知说答甘泉书院诸友》),现成现成,自在自在。这种观点带有自然人性论的倾向,认为人的喜、怒、哀、乐等情感是自然的,不要去压抑它,要让它们发泄出

来。从这种自然人性论出发,很自然地会对封建礼教和正宗统治思想提出疑问来。有一次,江右王门学者欧阳德与王艮讨论“致良知”问题,王艮竟说:“某近讲良知致。”(《王心斋先生遗集》卷三《年谱》)这样的观点自然遭到江右王门学者的反对。罗洪先说:“从前为良知时时见在一句误却,欠却培养一段工夫”;又说:“阳明拈出良知,上面添一‘致’字,便是扩养之意。良知二字,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。”(《明儒学案》卷十八《江右王门学案·与尹道舆》)这样,我们就看出了江右学者的“致中”,是为了强调“工夫”。所谓“工夫”,包括两层意思:一是为学功夫,一是修养功夫。通过这种“工夫”去遏制人的情感的自然发泄,并用封建礼教来加以约束。所以,在江右王门学者的“工夫”背后隐藏着封建主义等级人性论的内容。

还要指出,江右王门学者的“工夫”,主张在“源泉”、“根本”之处用力,这就是“致中”,又称之为“归寂”,而这种“归寂”的具体方法,不过是“静坐”而已。江右王门学者,大都有这种静坐的“工夫”,例如:

聂豹:于狱中“闲久静极,忽见此心真体,光明莹彻,万物皆备,……”(同上卷十七《江右王门学案·聂豹传》)

罗洪先:曾于石莲洞静修,“默坐半榻间,不出户者三年。……”(同上卷十八《江右王门学案·罗洪先传》)

王时槐:“五十罢官,屏绝外物,反躬密体,如是三年,有见于空寂之体。……”(同上卷二十《江右王门学案·王时槐传》)

类似上述的例子,还可举出一些。这种归寂、静坐的功夫,正是江右王门主静派的功力所在。

在反对“见在良知”、主张“工夫”方面,刘邦采与其他江右王门学者一样,指出:“是说也,吾为见在良知所误,极探而得之”(同上卷

十九《江右王门学案·刘邦采传》)。他还与王畿辩论过“见在良知”问题。但是,在刘邦采的传记资料里,找不到静坐、归寂的记载。实际上,他是不满意“归寂”之说的,故才提出性命之论与兼修之功夫,这是他有别于江右王门学者之处,值得我们注意。

刘邦采的“性命兼修”说有什么样的意义呢?黄宗羲认为:

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。涵养是致中,省察是致和,立本致用,特异其名耳。然功夫终是两用,两用则支离,未免有顾此失彼之病,非纯一之学也。(同上)

这里,黄宗羲把性命兼修说与宋儒修养论中的涵养省察说相对比。其实,在修养论问题上,宋儒的观点有一个发展过程:理学开山周惇颐主张“主静立极”和颐易以“敬”字,朱熹几经反复终于接受程颐“主敬”说,主张静时存养、动时省察,“内外交相养”的“持敬”说(《朱子语类》卷十二)。正是此说法,被陆九渊指斥为“支离”,以后便是王守仁提出“致良知”说。然而王门弟子中又出现了江右学者主“归寂”以致中与其他学者主“致和即致中”的分歧,而刘邦采对王门弟子在修养论上的分歧,采取了调和的态度,他主张悟性修命、性命兼修,在形式上似乎又回到朱熹静时存养、动时省察一途,因而招致同门的批评以至有黄宗羲的上述评论。

但是,刘邦采的性命兼修说真的是向宋儒涵养省察说的简单回归吗?事实并非如此。朱熹的涵养省察,落脚点在涵养,即“收敛身心,整齐纯一”,“静为主,动为客”(《朱子语类》卷十二)。他反对“尽废讲学而专务践履”(《朱文公文集》卷三十一《答张敬夫》之十八)。而刘邦采的性命兼修,侧重点则在于“修”,虽然他也说“悟性”,但从其言论来看,主要倾向是践履,很少于“悟”字上着墨。他说:

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。（《明儒学案》卷十九《江右王门学案·刘师泉易蕴》）

由此可见，他所讲的心体功夫，不过是无意、无必、无固、无我的实在修养，而不是所谓“收敛翕聚”、“煎销保任”的玄妙功夫。下面再列举几条材料，全是论修养的，如说：

伯玉不以昭昭申节，冥冥堕行，感应之著察者也；原宪之克伐怨欲不行，著察之感应者也。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。（同上）

又如：

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。（同上）

又如：

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。（同上）

类似的材料还可以举出不少。江右王门学者罗洪先当时评论道：“圣贤只要人从见在寻源头，不须别将一心换却此心。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。”（同上《刘邦采传》）这也从侧面说明，刘邦采的兼修功夫，既注意内心的省察，防止人的感情的自然发泄，同时也强调不要对人的思想感情一味采取遏制的办法，而是通过疏导，使它们有所节制。

刘邦采的“性命兼修”说，讲求“虚以通天下之志，实以成天下之务”，很容易使人联想到主张“明体适用”之学的清初学者李颺。李氏在《整屋答问》中说：“穷理致知，反之于内，则识心悟性；实修实证，达之于外，则开物成务，康济群生，夫是之谓明体适用。”（《二曲

集》卷十四)刘邦采所讲的“实以成天下之务”,虽然没有象李颺那样充分展开,但其中蕴含的思想,却和李颺有几分相通之处。

刘邦采的“性命兼修”说,是在江右王门学者力纠王门后学之弊的情况下提出来的。江右王门的主要代表人物(如聂豹、罗洪先)以收摄保聚的归寂功夫,反对空言本体。反对以见在言良知。这种注重功夫的精神为刘邦采所吸收,然而他用“兼修”的功夫修正“归寂”的功夫,在客观上启发了后来的学者,特别是东林、蕺山学派。从明代理学在内容上的这种微妙变化,使人看到了明代后期学术思想的发展是怎样艰难地走着由悟到修、由内到外、由虚到实的路程。在这种演进的过程中,刘邦采的“性命兼修”说作为一个中间环节,是有着特殊地位的。

(二)王时槐的“透性”、“研几”说

王时槐(公元1521—1605年)字子植,号塘南,吉安府安福(今江西省安福县)人。嘉靖二十六年(公元1547年)进士,授官南京兵部主事等职,隆庆五年(公元1571年)升任陕西参政,自请告退。万历十九年(公元1591年)再次诏起贵州参政、南京鸿胪卿、太常卿等,皆未上任即请告退。卒年八十四。著作有《论学书》、《语录》等。

王时槐是刘邦采的同乡,他的老师刘文敏曾与刘邦采一同受业于王守仁。关于他的为学经历和学术宗旨,《明儒学案》有一概括介绍:

先生弱冠,师事同邑刘两峰,刻意为学。仕而求质于四方之学者,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,有见于空寂之体。又十年,渐悟生生真机,无有停息,不从念虑起灭。学从收敛入,方能入微,故以透性为宗,研几为要。(卷二十《江右王门学案·王时槐传》)

由此可见,他的为学路径,仍是从静坐入手,与罗洪先、聂豹等人大体相同。从其学术思想的内容来看,主要仍集中在修养论方面。他说:“致良知一语,惜阳明发于晚年,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。”(同上《三益轩会语》)对于王门后学的这种批评,王时槐殊为严厉,他说过:“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!”(同上)这样的说法,为后来包括东林、蕺山学派在内的许多学者所沿用,上一节我们已经提到。王时槐认为,为学必须从探本穷源起手,必须施之以功夫,这种探本穷源的功夫,首先是静中涵养。他说:

静中涵养,勿思前虑后,但澄然若忘,常如游于洪濛未判之初,此乐当自得之,则真机跃如,其进自不能已矣。
(同上《论学书·答刘心遽》)

这种静中涵养,其实是指的人们由修养而达到的最高境界,达此境界之后,“则真机跃如,其进自不能已”,本心良知自然呈露,认识能力也就提高了。而要达到此种境界,在江右王门学者看来,必须要经过长期甚至是艰苦的锻炼,这就是所谓的“工夫”。从以前的一些叙述中,已经可以看出,江右王门事实上是以注重功夫为特色。他们对浙中王门以及泰州等学派批评指责的根本之点,也即功夫问题。正如罗洪先所说:“龙溪之学,……其谓工夫又却是无功夫可用。故谓之以良知致良知。……大抵本之佛氏,……直是与吾儒兢兢业业必有事一段绝不相蒙。”(同上卷十八《江右王门学案·与聂双江》)可以说,黄宗义在评价江右王学时所谓“皆能推原阳明未尽之意”、“盖阳明一生精神俱在江右”(同上卷十六《江右王门学案·序》),正是指的他们在“致良知”的功夫问题上对师说的发挥。

但是,同样是讲功夫,江右王门学者却各具独特见解:邹守益言“戒惧”的功夫,聂豹、罗洪先言“主静归寂”的功夫,刘邦采讲“性命

兼修”的功夫,王时槐则又以“透性”“研几”的学说而提出“慎独”的功夫,明末学术思想界正是在这种王门的分化中孕育着新的思想。

王时槐的“透性”、“研几”说,是从对江右王门“主静归寂”派的批评中开始的。他论静坐说:

学无分于动静者也。特以初学之士,纷扰日久,本心真机,尽没没蒙蔽于尘埃中。是以先觉立教,欲人于初下手时,暂省外事,稍息尘缘,于静坐中默认自心真面目。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,周旋于人情事变中而不舍,与静坐一体无二。此定静之所以先于能虑也。岂谓终身灭伦绝物,块然枯坐,徒守顽空冷静,以为究竟哉!(同上卷二十《江右王门学案·论学书·答周守南》)

这后几句批评,正是对主静归寂派而言。聂豹、罗洪先的功夫学说,本意在纠正“见在良知”之偏,实际上走入另一个极端,王时槐对此批评说:“罗念庵乃举未发以究其弊,然似未免于头上安顿。”(同上《三益轩会语》)所谓“于头上安顿”,正是指归寂派将已发、未发区别太严,专在未发上用功夫,非要到所谓枯槁寂寞、天理炯然的地步不可。王时槐则认为,“舍发而别求未发,恐无是理”(同上《论学书·答钱启新》)他又认为,未发之中是“性”,本不容言,无可用力,若施功夫于此,正是未理解“未发”。他说:

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。(同上《三益轩会语》)

从上述对归寂派学者的批评中,已经透露出王时槐的人性论观点。这样的说法,是江右王门学者所没有的,在当时的学术思想界,也是独家之言,因此王时槐大声呼吁要“透性”,企图以此来纠偏。

所谓“透性”，即是要透彻明了什么是“性”，以及如何把握“性”。按照王时槐的观点，性，首先是先天的。他说：“性者，先天之理”。（同上《答萧勿庵》），既然性属先天，也是自然的，所以在对它的把握上，便无法直接用力，只能通过“性之呈露”来把握，因此，“修命”才能“尽性”。他说：

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。……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。（同上）

由此可见，所谓性是先天之理，命是性之呈露，修命是尽性之功，这便是王时槐“透性”说的基本内容。在这里，虽然他并没有完全排斥“悟性”的说法，但是已经给人性的感情思虑留下了一条狭窄的自由通道，主张不要在人的感情思虑刚刚萌生时，便用封建礼教把它们扼杀在摇篮里，要等到人的感情思虑已转化为某一种行为和行动，这时再用封建礼教对行为、行动加以衡量，加以取舍。王时槐在《潜思札记》中有如下一段问答：

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。（同上）

在这里，他用一元论的观点考察性与命、先天与后天的关系，不仅否定了“直悟其性”的空疏之论，而且也克服了刘邦采“性命兼修”说的二元论倾向。

王时槐将上述观点进一步向理论方面发挥，提出了理气一元论的观点。他说：

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?(同上《论学书·与贺汝定》)

他明确地把“气”看作是宇宙的基础,看作是先于一切,否认形气之外有理的独存。王时槐在本体论方面承认气本说(宇宙本原为气),但在人性论和修养论方面,他承认有先天的人性,这两者并没有什么矛盾,因为按照他的论点,盈宇宙间一气而已,而气从某种意义上说也是先天的,在尚未被人认识以前就是先天的。附带要说明,在宋明理学的哲学词汇中,“先天”的含义和我们今天所理解的并不完全相同。王时槐的“先天”是指一种道理,人们尚未认识,然而它是自然而然地存在着。由此推论,人的思想未见之于行动,也是先天的。这种先天论正是含蕴着抵制封建礼教的理论粒子,是不能轻于看过的。

以“透性”说为前提,王时槐论述了“研几”说。按照他的观点,既然尽性在于修命,因此在道德修养论上也只能从“后天”下手,而这个后天的下手之处,王时槐借用前人的术语,称之为“几”。

“几”一词,本出自《易·系辞》,指“动之微,吉之先见者”;又说:“夫易,圣人之所以极深而研几也”。在先秦,荀子曾用“几”把“人心之危”与“道心之微”联系起来,提出“危微之几,惟明君而后能知之”(《解蔽》)的说法,使“几”带上了几分神秘色彩。到了宋代,周惇颐在《易通》中提出:“寂然不动者,诚也;感而遂通者,神也;动而未形、有无之间者,几也。诚精故明,神应故妙,几微故幽。诚神几曰圣人。”(《易通·圣》)又说:“诚,无为;几,善恶。”(同上《诚几德》)这些说法,把几与诚联系起来,作为“感”与“寂”、有与无之间的中间环节,并把善恶的道德属性安置于这个环节之上,使后来的理学家为此辩论不休。

王时槐从前人手中借用了“几”的概念,但在看法上与前有所不同。他首先不同意“几善恶”之说,指出:“研几者,非于念头萌动辨别邪正之谓也。”(《明儒学案》卷二十《江右王门学案·静摄寤言》)认为“几”不是念头初起有邪有正之谓。他赞同周惇颐关于诚几关系的说法,写道:

“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。当知几前别无体 ,几后别无用 ,只几之一字尽之 ,希圣者终日乾乾 ,惟研几为要。(同上《仁知说》)

由上述材料来看 ,他反对“几善恶”(于念头萌动处辨别邪正) ,正如前面所指出 ,是给人性的感情思虑留下一条狭窄的通道 ,这同他“透性”说中的一元论观点相一致。但是 ,由于他不能把理气一元论原则贯彻到人性论当中 ,所以必然带来如下的矛盾 ,即 :对于他所要寻找的道德原则 ,既反对从寂然不动的“体”的方面去研究 ,又做不到从感而遂通之后的“用”的方面去探索 ,事实上是陷入了一种进退两难的困境。他企图摆脱这个困境 ,宣称道德准则就在“几”之中。请看他对“几”的形容 :

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。(同上《静摄寤言》)

利用这种带有神秘色彩的形容 ,说“几”“生而无生”、“非有非无”、“至微至密” ,似乎是指一种伦理上的思维倾向性 ,或称之为心理趋向。这种倾向表现出来时是一种自然流露 ,不是有意而为 ,因而说它是“生而无生” ;它在人心之中 ,无事而隐 ,有事(待人接物)必显 ,因而说它是“非有非无” ;如果有意识地去把握 ,则非常困难 ,因而说它“至微至密”。这种倾向性 ,王时槐又称之为“本心真面目” ,并且指出 ,对于这种“本心真面目” ,先儒圣贤早已给它许多名称 :

虞廷曰中 ,孔门曰独 ,春陵曰几 ,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 ,不沉空 ,不滞有 ,此是千古正学。(同上《论学书·寄钱启新》)

这种“本心真面目”在王时槐看来 ,既不属于空 ,又不属于有(不沉空 ,不滞有) ,因此称之为“几”最合适。

如何评价这种学说?

我们认为,在中国思想史上,自孟子提出性善学说,把恻隐、羞恶、辞让、是非这些致善的趋向性(可能性)说成是绝对的善端以来,这种观点就被绝大多数儒家学者所接受。王时槐所主张的透性研几说,对理学的性论观点进行了大胆而积极的修正:首先,他用“透性”说论证了“先天无体”,不同意理学家讲心体与性体于“未有天地之先”的“邪说淫辞”(同上《与贺汝定》);其次,他用“几”来称谓“本心真面目”,虽然有神秘主义的渲染,但这是向自然人性论转化的一个过渡环节,应当受到重视。

王时槐用“几”来形容“本心真面目”,还只是“本心真面目”的一个方面,即就其特点而言,它是在“动而未形、有无之间”。这确实表现了王时槐的苦心孤诣。除此之外,他还从“意”和“知”两个方面对“本心真面目”展开进一步的说明。

先看“意”。王时槐说:

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,非意外有知也;物者意之用,非意外有物也。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。(同上)

意,是研几说体系中一个重要概念,也是“本心真面目”的最重要体现。王时槐在王守仁学说的基础上,对人的主观认识的心理要素的分析,虽然不是建立在实验科学的基础上,但是表现出概念分析的细致。在他看来,“意”是指人们认识活动开始以前的一种心理活动状态,它以知为体,以物为用,如果离开了知,就性质不明;一旦离开了物,就无从显现。因此可以说,“意”就是“本心真面目”的存在状态。这种存在状态,是充满活力的,因而又称之为“生生”。这个“生生”,既是指生生不息的运动状态,又是指“生生即仁”的趋善性

质。不过,这里所讲的运动,是指一种无休止的绝对的运动,因此只能用“生生”来形容,不能用“动静”去称谓。王时槐还强调,意不是念虑的起灭,因此一讲念虑,就已堕入形气,而意属“中道”,“不落二边”。

再看“知”。王时槐说:

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,内不倚于空寂,外不堕于形气,此孔门之所谓中也。(同上《答朱易庵》)

知,是研几说体系中的又一重要概念。这里所谓“知”,即我们今天所谓的认识,它有认识的对象,即“内不倚于空寂”;它是有条理、有逻辑的,并不等同于外物,即“外不堕于形气”。另外,王时槐又赋予“知”以道德性质,知即“孔门之所谓中”,也即《论语·尧曰》所说的“允执其中”,皇侃疏之为“中正之道”,《中庸》称为“天下之大本”,可见是指一种完美的道德范畴。

把这层意思和上文“知者意之体”联系起来看,就可断定,“知”是指“本心真面目”的善与美的性质,也即必然向善的思维趋向。从这个意义上说,此处之知,实际是指“良知”,王时槐不用此语,大概是为了与作为先天本体的良知相区别。

从王时槐对“几”、“意”、“知”的论述中,我们可以得出这样的结论:第一,三者皆非先天的虚幻之物,而都是属后天的产物;第二,三者皆处于动而未形、有无之间,虽不倚于空寂,亦不堕于形气。从这里可以看出,几、意、知是从不同的方面展现了“本心真面目”:以其微妙而言,谓之几;以其生生而言,谓之意;以其中正而言,谓之知。总而言之,称为“几”。在这三个概念之中,最重要的是“意”。围绕着这个“意”,王时槐进一步展开分析,又提出了“识”与“念”两个概念。他说:

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。(同上《潜思札记》)

意,作为“几”的存在状态,虽然生生不息,但又不堕于形气,因此并不直接表现出来,而只能借助“识”与“念”而外化。识,大体相当于主观意识,念,大体相当于念头、动机,它支配着人的待人接物的活动。念外在运动的结果,就会出现所谓“念头断续转换不一”的情况,在这种“断续转换”之中,有时不善以至恶便表现出来,因此说,“断续可以言念,不可以言意”(同上《三益轩会语》);“若至于念头断续转换不一,则又是发之标末矣”。(同上《答钱启新》)

意和念的区别,并不是绝对的,从意是专一致善的趋向来说,有时又可以称为“一念”。从它至微至密来说,有时或称“念之至微”者。人们把“澄然无念”当作未发之体,正是“将发字看得粗了”。实际上,“澄然无念”就是一念,也就是“意”。

王时槐通过对几、意、知、念、识等概念的细致分析,描绘了总称为“几”的“本心真面目”。他强调说:“学者终日乾乾,只是默识此心之生理而已。”(同上《答周时卿》)这就是所谓的“研几”。

王时槐指出,研几的实践要求,是“慎独”。他说:“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。”(同上《与贺汝定》)所谓“造化之机不克则不能生”,就是说,生机的显露是要在应事接物中才能表现出来,而要在应事接物的过程中把握生机,只有依靠“慎独”的方法,这就叫做“收敛”。很明显,这种以“慎独”为收敛的修养方法,同以静坐枯寂为收敛的修养方法是大相径庭的。这种方法后来为刘宗周所继承。

王时槐的透性研几说,论证缜密,孤标独帜,后人称之为“洞彻心境”(高攀龙语)。实际上,这恰恰表现出“牛毛茧丝,无不辨析”的理学特色。

这种情况同佛教对理学的影响有很大关系。王时槐本人就曾有“究心禅学”的经历,他的著述中讲“中道”、“不二”,不仅是直接借用佛教的术语,而且在辨析方法上,也深深渗透着佛教中道观的影

响,其中对几、意、知的论证,就是一个明证。当然,他的“究心禅学”,主要是在方法论上。就人生观而言,他仍然站在批评佛学的立场。他说:“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,故吃紧在于慎独。”(同上《答郭存甫》)正如《易传》中所说“唯几也,故能成天下之务”(《系辞》上)一样,王时槐的研几说背后,隐藏着经世、践履的精神,这与江右王门学者刘邦采、胡直有相似之处。不过,这种精神到了后来的刘宗周、李颀等人手里,才得到发扬光大。

(三)胡直的“心造天地万物”说

胡直(公元1517—1585年)字正甫,号庐山,吉安泰和(今江西泰和县)人。曾任四川参议、湖广督学、广东、福建按察使等职,年六十九卒于官。著作有《胡子衡齐》等,后人辑为《衡庐精舍藏稿》三十卷、《续稿》十一卷。

胡直少年时性格豪放,羡慕孔融、郭元振、李白、苏轼、文天祥的为人,同时又酷嗜词章之学。年二十六,始从王守仁弟子欧阳德问学,得“立志”之教,为学方向便转向心性修养,自称“因悔时日之过,大病在好词章,又多忿欲,三者交割于胸中,虽时有战胜,不能持久,此予志不立之罪”(同上卷二十二《江右王门学案·困学记》)年三十一,与友人王托去石莲洞拜罗洪先为师,罗授之以“主静无欲”之教。尔后不久,胡直便又从陈大论、邓鲁等人学道与学禅,学道未果,学禅却大有收获,据《困学记》载:

予亦就钝峰(邓鲁)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,寐寤见诸异相。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_幽泰,而十余年之火症向愈,夜间能寐。(同上)

这段学禅静坐的经历使胡直受益匪浅,特别是“心忽开悟”的心理体验,给他思想上留下了深刻的印象。胡直的这种求学过程读起来饶有趣味,和练气功有相似之处。现代医学对气功的研究认为:“气功进入至静境界时,一切感官活动和思维活动暂时停止。人们在恍惚之间,好像感到自身并不存在,有一种虚无缥缈的感觉,这种状态,……用现代心理学的术语来说,就是自己身体的客观化(objectification of the body)。”(卓大宏《气功源流略考》)由此证明,胡直所说的“洞见天地万物,皆吾心体”,并非主观凭空的捏造。但是,他把这种实际上是练气功过程中所特有的心理现象,当作一般的认识现象,并以这种心理体验作为根据,坚信“天地万物皆吾心体”,在当时的自然科学水平条件下,是不足为怪的。

胡直把自己通过内省获得的心理经验,“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”。(《明儒学案》卷二十二《江右王门学案·困学记》)由此他便直截了当地提出“理在心,不在天地万物”、“心造天地万物”的观点,指出:

夫万理之实,岂端在物哉?其谓实理即实心是也。孟子曰:万物皆备于我,而下文继之曰:反身而诚,乐莫大焉。若实理皆在于物,则万物奚与于我,又奚能反身以求诚哉?(《胡子衡齐》卷二《六轡》)

又说:

天者,吾心为之高而覆也;地者,吾心为之厚而载者;日月,吾心为之明而照也;星辰,吾心为之列而灿也。雨露者

吾心之润,雷风者吾心之薄,四时者吾心之行,鬼神者吾心之幽者也。江河山岳、鸟兽草木之流峙繁殖也,火炎水润木文石脉,疇非吾心也;蝼蚁虎狼鸿雁睢鸠,疇非吾心也;一身而异窍,百物而殊用,疇非吾心也。是故皎日者所以造天地万物者也;吾心者,所以造日月与天地万物者也。其惟察乎,匪是则亦黜墨荒忽,而日月天地万物熄矣。日月天地万物熄,又恶睹夫所谓理哉?子故曰:察之外无理也。(同上卷一《理问》下)

这样的观点,和王守仁的“心学”没有什么区别。如果说王守仁还用心物不相分离的观点来装饰“心外无物”之说;那么,胡直在这里便是开门见山,直接把心摆在第一位,甚至认为天地万物竟无理,理只在心中,犹如没有光明就见不到天地万物一样,没有心,则连光明也见不到,故说心造日月天地万物。这里,我们看到了胡直是怎样片面地夸大主观认识的作用,并加以绝对化的例子。

上述观点,也表现出胡直浪漫和豪爽的个性。他批评前哲怀忌含讳,这样写道:“不直则道不见,以致谈者狐疑指摘,莫决从违。……仆不忖漫为八字打开,一口说破,直将此学尽头究竟,不敢为先儒顾惜门面。”(《衡庐续稿》卷四《与郭相奎书》)从以上言论看,胡直的确是胜过前哲,把王学“一口说破”了。事实上,他走得比王守仁更远,与佛教“三界惟心”的观点一致。他自己也并不隐讳,说道:“若夫释氏所谓三界惟心、山河大地为妙明心中物,其言虽少偏,而亦不至大缪。”(《胡子衡齐》卷二《六韬》)正是因为如此,黄宗羲在《明儒学案》中评论上述观点时写道:“此与文成一气相通之旨,不能相似矣。”(卷二十二《江右王门学案·胡直传》)胡直的“心造天地万物”之说,与王守仁“心外无物”之说确实有所不同,但却可以视为“心外无物”说合乎逻辑的发展,而黄宗羲所说的“文成一气相通之旨”,则渗透了他自己对王守仁学说的理解,即:“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

物皆备于我,言我与天地万物一气相通,无有碍隔。夫人心之理,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。”(同上)用这样的观点批评“心造天地万物”之说,是有一定说服力的:一方面,他认为认识离不开主体(“我”),而主体如果被主观成见(“私”)所蒙蔽,也就不能洞见万物之理;另一方面,他又认为人的认识结果(“人心之理”)与客观真理(“天地万物之理”)是统一的关系,而不是等同。可见,宗义的见解是很深刻的。

“心造天地万物”之说,是胡直理学的主题。《胡子衡齐》一书,基本上围绕这一主题,故尔黄宗羲称:“先生著书,专明学的大意”。但是,如果用“主观唯心主义”一语概括胡直思想了事,则未免过于简单。实际上,胡直思想中颇有值得注意之处。首先,是勇于怀疑与独立思考的精神;其次,是强调心学与力行不悖的注重践履的精神。这些都值得阐发。

理学中心学的一派,注重独立思考。陆九渊的“六经注我”、陈献章的“以我观书”,都是显例。在明代后期学者中,胡直也应视为突出的例子之一。他不仅主张独立思考,更敢于怀疑,在《困学记》中,他写道:

反复而思之,平心而求之,不敢循近儒,亦不敢参己见。

久之,于先儒终不能强合,其疑有四;于近儒亦不能尽合,其疑有三。(同上)

这里所说的“先儒”、“近儒”,就是指程、朱与王守仁两大派。胡直对于程朱一派的疑难,主要在“穷理”问题上。他坚持“理在心而不在物”的观点,反对多闻多见与读书,不主张“瞿瞿焉索物以求理”(《胡子衡齐》卷二《六锢》)。在为学之序上,他提出“物理远而心性近”,(同上卷七《续问》下)主张以心性为先。对于王守仁学派的疑难有三:其一,他认为王守仁释格物为正心,与《大学》中“正心”条目

本身意思重复,会使初学者“增缴绕之病”;其二,他提出良知中有“天则”在,不可以随意变化圆通,生“猖狂自恣”之病;其三,他反对“重内轻外”,主张“日用应酬可见之行者,皆所学之事”,不必“探索于高深”,“测度于渺茫”。从以上“四疑”和“三疑”的内容来看,他对程、朱的疑难,显然都是站在“心学”的立场,然而,他又不泥于心学的清规戒律,因此又对王守仁及其后学也提出了疑难,而且其中包含有合理因素。在《胡子衡齐》中,有《六锢》一篇,从“虚实”、“天人”、“心性”、“体用”、“循序”、“格物”六个方面阐发他自己的独立见解,与“四疑”、“三疑”说的精神基本一致。

在对待佛、老二氏的态度上,胡直也表示了与众不同的看法。他说:

某则以为老、佛之言或类吾儒,而吾儒之言亦有类老、佛者,此则譬之食稻衣锦,虽庄蹻皆然。(《衡庐藏稿》卷二十《答唐明府书》)

又说:

某尝以为圣人能兼夫禅,禅不能兼夫圣,以其间有公私之辨,此其所以成毫厘千里之异也。(同上《答赵大洲先生》)

虽然从根本上说,胡直是反对佛、老二氏的,但是他不反对使用“老、佛之言”,认为儒、释之分的关键在于“经世”与“出世”,也即“尽心”与“不尽心”:

释氏者,虽知天地万物之不外乎心,而卒至于逃伦弃物。

若是异者,非心之不实也,则不尽心之过也。(《胡子衡齐》卷二《六锢》)

对于佛、老二氏的思想,绝大多数理学家抱着暗中吸取而公开讳言的态度,胡直这种与众不同的兼容态度,也从一个侧面反映其不因循世俗、独立思考的学术态度。

胡直思想中另一点值得注意之处,是强调心学与力行不悖的注重践履的精神。他在给友人的信中说:“仆以为见今之语心学者,当谥议其力行与不力行,而不当竟诋其学之为非也。”(《衡庐藏稿》卷二十《答唐明府书》)他认为心学与力行并不矛盾,主张心学不应当受到批评,但语心学而不力行则应受到指摘。他还说,《周礼》中的六德、六行、六艺这“三物”皆不能离心。他在“三疑”之说中对“今之学者”“重内而轻外”的批评、对佛学“逃伦弃物”的批评,都表现了注重践履与讲求实际的精神。

在知行问题上,他虽然还恪守着王守仁“知行合一”之旨,但在具体论述中则宣称真知必须躬行。《胡子衡齐》中有这样一大段他与弟子论知行的记载,兹抄录于下:

渭南南大夫谓胡子曰:“昔予伯大夫告马少卿曰:‘知行一也,唯行乃为真知’。马君曰:‘今夫水溺人、火燎人孰不知之,岂必身经溺燎而后为真知哉!’伯大夫未有以应也,子则谓何?”胡子亦未有以应也。有座客曰:“古人有身亲经虎者,见谈虎而色变,此出于真知固也,然亦有不必尽然者,此不可定拟也。”已而,一客传郭黄门《使琉球录》,群披诵之,见《录》称今琉球与杜氏《通典》载尽异。或曰:“杜氏年久远,与今异者宜也”。已而又读《星槎胜览》,亦多异。《胜览》载其国山形合抱,有翠丽大崎之高耸,今《录》称无之,载田沃谷盛,今称沙砾而不硕,载气候常热,今称雨过遽凉,而亦有霜雪,载造酒以甘蔗,今称以水渍米而谓之米奇,其它不合者更夥。《胜览》所载,出本朝永乐间,今去尚未远,乃不合如此,自非郭君亲历而目较之,鲜不以《胜览》为是也。然则不躬行而云真知者,岂不误哉!……胡子谓南大夫曰:“善乎哉,其言知行者也!”大夫曰:“其若溺燎之辨何?”胡子曰:“夫人者虽未身经溺也,然日有溺者矣,故知溺为真;虽未身经燎也,然日有燎者矣,故知燎为

真。且水火听夕庸之,耳目逮之,安得不为真知?其它未庸未逮而必曰知之皆梦知也。即若兹堂也,吾与子升其中,然后真知斯堂之景物,彼在外者纵工考讯亦徒想象已耳。吾与子若久居斯堂,则所知尤详,若遂有而主之,则何啻详也,而且忘所为知矣。故谓知为行始、行为知终可也,谓真行即知、真知即行亦可也。彼必谓知行异者,梦语也哉,想象也哉!”……弟子曰:“允哉,诸君子之言一也,虽然,《系辞》有曰:‘百姓日用而不知’,彼日用则行矣,而又不知何也?”曰:“百姓虽日用之,然而冥行多矣,非真行也。”“然则何为真行?”曰:“真知则无不行,真行则无不知。”(《胡子衡齐》卷七《续问》上)

这段引文虽然较长,但它再现了胡直与学子们读书讲论的生动场面,其时胡直正以四川按察副使督其学政,从中可以窥见晚明书院讲学之一斑。在胡直与学子的对话中,不仅肯定了直接经验,同时也肯定了间接经验,认为人们要取得知识,不可能什么都要直接经验。他还提出“真知”与“梦知”、“真行”与“冥行”的问题,指出真知是含有行的知,真行是含有知的行,在说法上虽与王守仁相似,而在旨归上却异趣。不过,他把“忘”当作知的最高境界,不免又走入神秘主义。

胡直注重践履与讲求实际的思想特点,也与他后半生为官三十年的经历相关。他的为官政绩,文献记载不多,但从其文集来看,“经世”的言论却不在少数。例如,他论当时东南沿海“倭寇”事,就向上司提出“审战地”、“严间谍”、“操刑赏”、“简士兵”、“破资格”、“恤内地”等十项建议,其中多是针对时弊而发的。(《衡庐藏稿》卷十九《上陈府院论倭寇》)他还呼吁反对“虚文”,指出:“今日虚文之甚,其委细者固大而大端则有五:一曰无名杂徭;二曰浮羨供应;三曰宴会多费;四曰借关滥应;五曰奢僭无度。”(同上)从这些言论中,不难看出他讲求实际的思想倾向。胡直认为,“天下大计有三”,其一

正圣功,其二豫人才,其三培元气。他以百姓为国之元气,指出:“民为邦本,本固邦宁”,对聚敛、征输、倭患之扰民深表忧虑,感叹道:“使仍以催科为课,则民困不知何所终也”。(《衡庐藏稿》卷二十《启江陵张相公》)这些都表现出他关心民情的求实一面。

总之,胡直的思想一方面以“理在心”、“心造天地万物”为主旨,同时又表现了独立思考、注重践履与讲求实际的特色。他的思想的最终落脚点,仍然是所谓的“约礼顺则”,即以封建的道德原则征服人心,支配整个社会。他有一段话论及人心的重要:

仆尝讯鞫大盗,虽刑之不肯服输,及至一二语中其独知,盗不觉服。所以然者,非盗不闲掩饰,以触其独知,若天所管押,虽欲掩不可得也。可见此知不容一毫虚假,乃天下至诚之动者也。在盗且然,而况学者乎?其所谓明德,所谓天下之明命,所谓虚灵,所谓天理、天则、天聪明,所谓仁体,所谓生理,所谓性,所谓人之生也直,皆不能外此,吾人舍此更何所倚。故唯慎其独知则可以诚意而致平天下,可以致中和而致位育。(《衡庐藏稿》卷二十《答程太守问学》)

在这里,胡直又是从经验出发论证了的解决人心问题极端重要,由此也就透露出他在理论上无限夸大“心”的作用,主张“心造天地万物”之说所具有的社会现实意义。

《宋元学案·江右王门学案》选读

文庄邹东廓先生守益

邹守益字谦之。号东廓。江西安福人。九岁从父宦于

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。逾年丁忧。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。升南京国子祭酒。九朝灾。有旨大臣自陈。大臣皆惶恐引罪。先生上疏。犹言君臣交倣之义。遂落职。间住四十一年卒。年七十二。隆庆元年。赠礼部右侍郎。溢文庄。初见文成于虔台。求表父墓。殊无意于学也。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。又见文成于越。留月余。既别而文成念之曰。以能问于不能。谦之近之矣。又自广德至越。文成欢其不以迁谪为意。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。自省允克何如。先生歆然。始悟平日之恭让。不免于玩世也。先生之学。得力于敬。敬也者。良知之精明。而不杂以尘俗者也。吾性体行于日用伦物之中。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。但今无往非戒惧之流行。即是性体之流行矣。离却戒惧恐惧。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工夫。以感应用处为效验。先生言其倚于内。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。第其捍御外物。是非善恶。一归之空。以无碍我之流行。盖有得于浑然一片者。而日用伦物之间。条理脉络。不能分明矣。扞而不精。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。汝中须识洪甫工夫。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。盖亦有考于先生之记乎。予善。孙德涵德溥德泳。善字某。号颖泉。嘉靖丙辰进士。由此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。疏论镌秩而归。未几卒。年五十六。先生受学于耿天台。

乡举后。卒业太学。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。问学于耿楚侗。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。一旦霁然急若天牖。洞彻本真。象山所谓此理已显也。然颖泉学论。于文庄之教。无所走作。入妙通玄。都成幻障。而先生以悟为入门。于家学又一转手矣。

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。自敍非四圣之易。而霄壤自然之易。又非霄壤之易。而心之易。其于易道多所发明。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。颖泉素严。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。转云南道御史。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。而于格物则别有深悟。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。古人所以造次于是。颠沛于是。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。世之没溺于闻见。勤苦于记诵。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。即戒惧扩充一个工夫。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。(复夏谷夫。)

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。夫乾乾不息于诚。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。己百己千者。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。以归于善而已矣。（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。则糠秕迷目。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。）

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。即敬之流行于政者也。先儒谓未及为政。得无以修己安百姓为二乎。（与胡鹿崖。）

迁善改过。即致良知之条目也。果能式慎恐惧。常精常明。不为物欲所障蔽。则即此是善。更何所迁。即此非过。更无所改。一有障蔽。便与扫除。雷厉风行。复见本体。其谓落在下乘者。只是就事上点检。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。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。(与吕泾野。)

天理人欲。同行异情。此正毫厘千里之几。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。则桓文之救鲁救了卫。攘夷安夏。皆是人欲。先师所谓须从根本求生死。莫向支流论浊清。有疑圣人之功异于始学者。曰王逸少所写上大人。与填模者。一点一直。不能一毫加损。小人之起私意。昏迷放逸。作好作恶。至于穿窬剽劫。何往非心。特非心之本体耳。水之过颍在山。至于滔天襄陵。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。堤而遏之与听其壅横而不决不排。二者胥失之矣。(答会宏之。)

世俗通病。只认得个有才能有动业有著述的圣人。不认得个无技能无动业无著述的圣人。(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。而播肉乞饱。垄上罔断。安得为利。若论世情利害。亦自为世情是非矣。(与师泉。)

吾辈病痛。尚是对景时放过。故辨究精博。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。分居则有我。合同则留情。自是对景增

减。又安能与千圣同堂。王霸并位。诚然诚然。至于货色名利。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。无往非郊野凤凰。若一有增减。则妻子家事。犹为雾霭鸾魅。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。（与同泉）

两峰有数条相问。大意主于收视敛听。一尘不撓。一波不头。为未发之时。当此不撓不与。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。即是戒惧工夫。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。瞶昧不得。而无形与声。不可睹闻。学者于此。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。凡有倚著。便涉声臭。（与郭平泉。）

世之论者。谓会子得之以鲁。子贡失之于敏。果若而言。则敏劣于鲁矣。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。犹有倚著。而战战兢兢。任重道远。岂鲁者所能了。故尝谓会子能脱化得鲁。故卒传其宗。子贡不能脱化得敏。故终止于器。（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。多是意与。于戒惧实功。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。止是点简于事为。照管于念虑。不会从不睹不闻上入微。(与余柳溪。)

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。从寂处体虑用工夫。而以感应运用处。皆敏勤无所用力。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。此于未发之中得无已有倚乎。倚于感则为逐外。倚于寂则为专内。虽高下殊科。其病于本性均也。来教谓良知是人生一个真种子。本无是非可否相对。而言是非可否相对。此知之属气者。不知精明真纯无非无否处。将不属气否。(答双江。)

过去未来之思。皆是失却见在工夫。不免借此以系其心。缘平日戒惧功疏。此心无安顿处。佛家谓之胡孙失树。更无伎俩。若是视于无形。听于无声。洞洞属属。精神见在。兢业不暇。那有闲功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。此是见在本体工程。毫厘千里。(答濮致昭。)

阳明夫子之平两广也。钱王二子送于富阳。夫子曰。

予别矣。盖各言所学。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。物无善而无恶。知无善而无恶。意无善而无恶。夫子笑曰。洪甫须识汝中本体。汝中须认洪甫工夫。二子打并为一。不失吾傅矣。（青原赠处。）

圣门志学。便是志不逾矩之学。吾侪讲学以修德。而日用逾矩处。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。

东廓语录

问善固性也。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。吾人以心体得失为吉凶。今人以外物所失为吉凶。作德日休。作伪日拙。方见影响不爽。奉身之物。争事整饰。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。只在三千三百充拓。不是应悬空担当。三千三百。只从戒惧真体流出。不是枝节简点。自天子至于庶人。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。如织丝者入筘。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。故自注无欲。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。戒惧于事。识事而不识念。戒惧于念。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。平天下之要。不外絜矩。直至琼台。方补出许多节目。岂是曾子。比邱氏疏略欠缺。问格致。曰。心不离意。知不离物。如今却分知为内。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。是以有事为点简。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。凑泊不得。犹是有缝隙在。先师有云。不离日用常行内。直造先天未昼前。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。从精明识得流行实约。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。瞤昧得。便是莫见莫顾。问戒惧曰。诸君试验心体。是放纵的。是不放纵的。若是放纵的。添个戒惧。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。开口谈不思不勉。纵容中道精蕴。却怕戒惧拘束。如流落三家村里。争描昼宗庙之矣。百官之富。于自家受用。无丝毫干涉。有苦闭思杂念者。诘之曰。汝自思闲。却恶闲思。汝自念杂。却恶杂念。譬诸汝自醉酒。却恶酒醉。果能戒惧一念须臾不离。如何有工夫去浮思。钱绪山论意见之弊。谓良知本体。著以意见。犹规矩上著上方圆。方圆不可得。而规矩先裂矣。曰。此病犹是认得良知咳了。良知精明。肫肫皓皓。不粘带一物意。即良知之运行。见即良知之发越。若倚于意。便为意障。倚于见。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。庶当局时不失著。曰。某常看棋谱。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。不会遇得一局棋谱。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。未稍有结束处。中间有说不了处。皆是言诠所缚。曰。融此二证如何。曰。这方是肫肫皓皓实际。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。虽一毫终不免逾矩。此正研几脉络。大学言好恶。中庸言喜怒哀乐。论语言悦乐不愠。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。此中粘滞。无往不粘滞。问道器之别。曰。盈天地皆形色也。就其不可睹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。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。无分于动静。若分动静而学。则交换时须有接续。虽妙手虽不能措巧。元公谓静而无静。动而无动。其善发良知之神乎。

颖泉先生

学者真有必求为圣人之心。则即此必求一念。是作圣之基也。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。更著不得毫发事。非主一而何。此最得濂洛一脉。学莫要于识仁。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。而后操存涵养始有著落。学莫切于敦行。仁岂是一个虚理。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。先儒谓学成于静。此因人驰于纷扰。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。孔子谓苟志于仁回无恶也。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。刘元卿问于先生曰。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。不远于吾身。苟能反身求之。又何龃齟困衡之多。盖己所不欲。勿施于人。则人我无间。其顺物之来。而毋以逆应之。则物与道不随我而当者乎。格致之功。乃曾子发明一贯之传。天下万事万物。莫不原于吾之一心。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。所论应事接物。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。久之可造于诚。世有真实见羨者。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。孰有外于心。所以握其主以主天地万物。孰有过于存心。非我公反身体贴。安能言之亲切若此。第存心莫先于识心。识心莫先于静。所谓心固不出乎腔子裏。然退藏于密者此也。弥满于六合者亦此也。所谓识。固始于反观默认。然净扫其尘念。而自识其灵明之体可也。识此灵明之呈露。而不极深研究以得

其全体不可也。所谓存。固始于静时凝结。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。所谓无欲谓静。即程门之定也。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。即不能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。亦唯曰明于庶物。察于人伦。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。即行其行明也。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。安可以为未艺。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。分之即不可语达。即不可以语学。故曰吾无行而不与二三子者。是某也。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。当何以处之。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。而旧日熟境不觉穷发者。于此处觉悟。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。安可以以为著意。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。发于川上。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。虽响晦宴息。吾心亦炯然不昧。吾耳目身口。亦不能离。亦安有无视听言动之时。虽在梦中。有呼即醒。何尝俱入于緘。易所谓寂者。指吾心之本体不劝者言也。非指间静之时也。工夫只是一个。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。何有于妄。何处觉矜。无妄无矜。

非仁体而何。至于力行之熟。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。不必更于古人身上生疑。斯善求仁矣。

聚所先生

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。不知日间错错懵懵。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。诸生夜待刘思徵。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。不能依著这心行去。先生谓诸生曰。汝信得及否。诸生对曰信得。先生曰。这个心是人人都有的。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。与其弟楚愷同寝九日。数叩之不语。及将行时。楚愷乃问曰。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。楚愷曰。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。一友云者。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。得解不中用。只是要如之何如之何就是。问自立自达。曰。自立是卓然自立于天地间。再无些倚靠人。推倒他不得。如太山之立于天地间。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。任是什么。不能沮他。这言是自达。若如今人靠著闻见的。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。凡工夫有间。只是志未立得起。然志不是凡志。须是必为圣人之志。若不是必为圣人之志。亦不是立志。若是必为圣人之志。则凡行得一件好事。做得一上好工夫。也不把他算数。一友言己教侄在声色上放轻些。先生曰。我则异于是。我只劝他立志向学。若劝得他向学之志重了。他于声色上便自轻。不待我劝。昔孟子于齐王好乐。而曰好乐甚。则齐其庶几乎。于好勇。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。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。为学只要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。只一念善处。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。时时想着个天理。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。是不虚而知的。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。缘他只有一个欲障。读书的人。又添了一个理障。更难摆脱。你只静坐。把念头一齐放下。如青天一般。绝无一点云翳作障。方有会悟处。若一心想个天理。便受他缠缚。非惟无益而反害之。书曰。人心唯危。道心唯微。你今想个天理。反添了这个人心。自家常是不安的。若是道心。无声无臭。容意想测度不得。容意想测度。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。所谓情顺万事而无情。心普万物而无心。无动无静。方是工夫的当处。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。如此恐流于佛学也。曰。空亦不同。有一等间人的空。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。一切置此心于空虚无用之地。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回多了这个意见。便添一个理障。今已省得此意。当下却空不来。曰。这等工夫。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。忙不得如此。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。尤其有是四体。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。大抵世学听之病。都是揣摩影响。如猜拳一般。圣门若颜子。便是开拳。见子个数分明。且汝今要回。须要讨个分明。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。心中肃然。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。却常用著他。只不知是道。所以夫子曰。中庸不可能也。中是无所依著。庸是平常的道理。故孟子言孝。未尝以割股庐墓底。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。只依著在忠上。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。从纵世有述。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。有时懒困著了。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。食异与之持去。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。赤子是个真圣人。真正大公顺应。与天地合德。日月合明。四时合序。鬼神合吉凶底。一友谓知人最难。先生劈画一仁字。且曰这个仁难知。须是知得这个仁。才知得那个人。是友骇问。先生曰。惟仁人。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。乃背于圣门默识之旨。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。仁则不外于人矣。而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。又有什么本体。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。空空说个本体。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。更有什么。人人有个不为不欲的。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。做成一个冥行的人。人只思索其理。而不著实去行。悬空思索。终是无有真见。不过窥得些影响。

做成一个妄想的人。所以知行要合一。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。日常如此便是。有疑于当下便是之说者。乃举孟子之扩充为问。先生曰。千年万年。只是一个当下。信得此个当下。便信得千个万个。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。解悟是已。解悟非他。实践是已。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

今世觉解脱者。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)

君子之于人也。虚心而照。平情而应。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。天地鬼神。遇事警畏。然恐在衬福利害上著脚。终涉疏浅。古人亦临亦保。若渊若冰。不论有事无事。一是恟慄本来作主。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。终不能于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。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。吾以为总于人情世变。毫无著落。此等论且放下。须近里著已求之中庸。以未发之中言性。而必冠之以喜怒哀乐。孟子言性善。而必发于恻隐羞恶四端。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。从良觉知。则知不离根。从致完良。则功不后时。此正慎独关键。吾人但当依此用工。喜怒哀乐。归于中节。而不任已。恻隐四端。一任初心而不转念。则一针一血。入圣更复何疑。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。）

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。从学王文成于虔台。不赴春官者二科。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。逾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。服除起原官。疏乞终养不许。迁南京太常寺卿。寻召为太常卿掌祭酒事。升礼部左侍郎。改吏部兼翰林院学士。掌詹事府事。母卒。庐墓。服未关。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。卒于官。年五十九。赠太子少保。谥文壮。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。故自壮敬太子既薨。不欲举行册立。二子并封为王。先生起宗伯。即以言。不报。会诏二王婚于外府。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。不夺于上之喜怒如此。宗藩典礼。一裁以义。又其小小者尔。

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。罗整庵不契良知之旨。谓佛氏有见于心。无见于性。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。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。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。整庵难人之知识。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。整庵虽误认良知为天理。则于天地万物之理。一切置之度外。更不复讲。无心达夫一贯之妙。先生申之曰。良知必发于视听思虑。视听思虑。必交于天地人物。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。虽有浅深许略之不同。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。工夫在于致中。而和即应之。故同门环起难端。变江往复良苦。后遇念庵。则变江不自伤其了孤零矣。盖致良知宗旨。阳明发于晚年。未及与学者深究。然观傅习录云。吾昔居滁时。见诸生多务知解。无益于得。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。随你去事上磨练也好。良知本体。原是无动无静的。此便是学问头服。其大意亦可见矣。后来学者。只知在事上磨练。势不得不以知识为良知。阴流密陷于义袭助长之病。其害更甚于喜静厌动。盖不从良知用功。只在动静上用功。而又只在动上用功。于阳明所言。分明倒却一边矣。双江与先生议论。虽未归一。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。（答陈盘溪。）

来教若只说致和。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。动而不动于欲。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。不知分善利于其心。而计较揣量。于形迹文为之扞。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。若有意于静。其流将有是内非外。喜静厌扰。如横渠所谓累于外物者矣。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。夫良知不学而能。不虑而知。故虽小人间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。去其不善者以归于善。勿以所恶于人者施之于人。则亦是致知诚意之功。即此一念可以不异于圣人。(答刘道夫。)

来教谓动中求静。顺应不扰。殆有见于动中之静。求不扰于应酬之中。而未究夫无动无静之良知也。夫良知无动无静。故时动时静。而不倚于动静。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。）

记中反覆于心性之辨。谓佛氏有见于心。无见于性。故以知觉为性。又举傅习录云。吾心之良知。即所谓天理也。此言亦以知觉为性者。某常闻知觉与良知。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。（辨整庵困知说。）

谓人之知识。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。某之所闻。非谓知识有二也。恻隐羞恶恭敬是非之知。不离乎视听言动。而视听方动。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。人但于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

非由外铄。

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。故学必先于格物。今以良知为天理。乃欲致吾心之良知。于事物则道理。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。是谓致良知于耳目之闻。父子而不以私意夺其慈孝。是谓致良知于父子之间。是乃循其天然之则。所谓格物致知也。舍此则无所据。而不免于安排布置。远人以为道矣。意与知与辨。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。而致知毋自欺而求自慊。则真妄公私。昭昭不昧。何至于误认意见。任意所适也哉。(答徐少斋。)

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。(答问。)

格致诚正即是养。孟子言养气。亦只在慊于心上用功。慊于心。即是致良知。后世所谓养。却只守得个虚静。习得个从容。与圣贤作用处。天悬地隔。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

真诚恻怛自然发现者。使人达此。于天下念念真诚恻怛。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。皆具于天地万物一体之心。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。不肯说致知功夫。故生弊端。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。知好善恶恶。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。亦只是本体工夫。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。无别于古圣。犹之孩童玩戏。妆饰老态。语笑步趋。色色近似。去之益远。（答马问庵。）

觉则无病可去。患在于不觉耳。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。（答高公敬。）

中离慝忿窒欲为第二义。亦是志未彻底。徒用力于

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。来教谓人心自静自明。自能变化。自有条理。原非可商量者。不待著一毫力。又谓百姓日用。不起一念。不作一善。何尝鹵突无道理来。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。亦即是工夫。苟非一切止息。何缘得定静安固。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。但扞重私意断除不净。真心未得透露。种种妙谈。皆违心之言。事事周密皆拂性之行。向后无真实根脚可札定得。安望其有成也。(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。却恐茫然无著落矣。(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。忿戾近斋庄。琐细近密察。矫似正。流似和。毫厘不辨离真逾远。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。正是扞看了。未见所谓不学不虑。不系于人者。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。唯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。（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。言其体之不动于欲。感通者。言其用之不得于私。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。而安静自如。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。是常有意而常无意也。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。（答王堉斋。）

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。物出于知。知在于物。故致知之功。亦惟在于格物而已。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。其名则三。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。非离乎动用显见。别有真静隐微之体。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。盖为季明欲求中于喜怒哀乐未发之前。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。莫是于动上求静否。程子始是其说而犹未深然之。恐其端倪微差。而毫厘之间。犹未免于二之也。(寄双江。)

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。何容以所知所觉。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。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。然此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。是宜以格物为工夫。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。格物在致知。然后为全功。后世以格物为功者。既入于揣摩义袭。而不知有致知之物。以致知为功者。又近于圆觉真空。而不知有格物之知。去道愈远矣。夫心知觉动而已。事者知觉之运动。照者连动之知觉。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。以凡有声色象貌于天地间者为物。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。孟子万物皆备于我是也。格物是就视听喜怒诸事慎其独知而格之。循其本然之则。以自慊其知。（答冯守。）

立心之始。不见有时之顺逆。事之烦简。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。从其好恶顺逆之心也。而况遇逆。且难支吾畏蒺。意兴沮挠。尚何格物之可言乎。（答沈思畏。）

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。必考究讲求而后停妥。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。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。知感动而万事出焉。万事出于知。故曰皆备于我。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。其在人为视听为方动为喜怒哀乐。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生化化者。亦即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。有见于神通天地万物而为言。后之言视听喜怒者。有见于形。对天地万物而为言。通则一。对则二。不可不察也。答项瓯东。)

源委与体用稍异。渭源者。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。(答双江。)

无一刻无性。则无一刻无情。无一刻非发。虽思虑不作。间静虚融。俗语谓之自在则亦乐之发也。间静虚融。不得为未发。则双焉有未发者在间静虚融之先乎。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。间静虚融者。知之静。盖感于静境而静应也。思虑变化。纷纭交错者。知而动。盖感于动境而动应也。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。间静虚融。五官不用。而此知精明不欺不减于纷纭交错之时也。纷纭交错。五官并用。而此知精明不欺。无加于间静虚融之时也。动静皆知也。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。若有见于虚而求之。恐或离却事物。安排一个虚的自体。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。卒归于随逐而已。（答郑元健。）

性无不善。故良知无不中正。学者能依著见成。良知即无过中失正。苟过中失正。即是不曾依著见成良知。若谓依著见成良知。而未免过中失正。是人性本不中正矣。有是理乎。（答董兆时。）

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。良知诚不蔽于私。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。

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。识徐存斋于诸生中。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。敌至不敢入。世宗闻之。顾谓侍臣曰。豹何状乃能尔。升陕西按察司副使。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。逾年得出。嘉靖二十九年。京师戒严存斋为宗伯。因荐先生。召为巡抚苏州右佥都御史。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。寻升尚书。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。阳明既没。先生时官苏州。曰。昔之未称门生者。冀再见耳。今不可得矣。于是设位。北面再拜。始称门生。以钱绪山为证。刻两书于石以识之。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。乃出与来学立静坐法。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。今日动处无功。是离之也。其二谓道无分于动静也。今日工夫只是主静。是二之也。其三谓心事合一。心体事而无不在。今日感应流行。著不得力。是脱略事为。类于禅悟也。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。唯罗念庵深相契合。谓双江所言。真是霹雳手段。许多英雄瞞昧。被他一口道著。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。皆陷于一偏。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。而唯静为能存之。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。先生所以自别于非禅者。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。但此流行不著于事为知觉者也。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。故曰无所往而生其心。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。归于此处。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。徐学谟识馀录。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。不辨而自明矣。

双江论学书

谓心无定体。其于心体。疑失之远矣。炯然在中。寂然不动。而万化攸基。此定体也。(与欧阳南野。)

良知本寂。感于物而后有知。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。应于外而后有外。外其影也。不可以其外应者为心。而遂求心于外也。故学者求道。自其求乎内之寂然者求之。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。故濬原者。濬此江淮河汉所从出之原。非江淮河汉为原而濬之也。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。是求日月于容光必照之处。而遗其县象著明之大也。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。即感应变化而致之是也。实则所以主宰乎感应变化。而感应变化。乃吾寂体之标末耳。相寻于吾者无穷。而吾不能一其无穷者。而贞之于一。则吾寂然之体。不几于憧憧矣乎。寂体不胜其憧憧。而后忿则夺矣。欲则流矣。善日以泯。过日以长。即使惩之窒之。迁之改之。已不免义袭于外。其于涵养本原之功。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。遂使圣人洗心密藏一段反本工夫。潜引而袭之于外。继使良知念念精明。亦只于发处理会得一个善恶而去取之。其于未发之中。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。一些子习气意见著不得。胸次澹然。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。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。格其不正以归于正。乃是先师为下学反正之渐。故为是不得已之词。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。谓工夫无分于寂感。而不知归寂以主夫感者。又岂得为是哉。(答东廓。)

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。其一谓道无分于动静也。今日工夫只是主静。是二之也。其一谓心事合一。仁体事而无不在。今日感应流行。著不得力。是脱略事为。类于禅悟也。夫禅之异于儒者。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。又何嫌于禅哉。自有人生以来。此心常发。如目之视也。耳之听也。鼻臭口吃。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。使之发而中节乎。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。而不知其密陷于憧憧卜度之私。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。蹈于水火焚溺而不

顾。又其下者也。良知二字。始于孟子孩提之童。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。将于其爱与敬而致之乎。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。若于念虑事为之著于所谓善恶者而用吾之知。纵使知之。其与义袭何异故致知才必充满其虚灵本体之量。以立天下之大本。使之发无不良。是谓贵顾微内外而一之也。虚明者。鉴之体也。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。盍观孩提之爱敬。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。今不求寂体于孩提夜气之先。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。（寄王龙溪）

达夫早年之学。病在于求脱化融释之太速也。夫脱化融释。原非工夫字眼。乃工夫熟后境界也。而速于求之。故遂为慈湖之说所入。以见在为具足。以知觉为良知。以不起意为工夫。乐超顿而鄙艰苦。崇虚见而略实功。自谓撒手悬崖。遍地黄金。而于六经四书。未尝有一字当意。玩弄精魂。谓为自得。

如是者十年矣。至于盘错颖沛。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。

于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。今之为良知之学者。于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。(寄刘两峰。)

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。止于是也。知止于是。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。(答黄洛村。)

试以诸公之所以疑于仆者请之。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。此又一说也。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。夫子于咸卦特地提出。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。性具于心。心主乎内。良其止。止其所也。于止知其所止。是谓天下同归。而曰寂本无归。性本无归。将由外铄我。其能免于逐物而袭取乎。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。（同上。）

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。天下之能事异矣。乃曰求之于慎独之前。是诚失之荒唐也。（答应容庵。）

诚意章。注其入门下手。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。世顾有见好色而不好。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。今不养善根。而求好色之好。不拨恶根。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。只自疲以速化耳。（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。(答戴伯常。)

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。不学而局于气也。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。不求濬其万物一体之原。使之肫肫渊渊。生意流通。乃悬空杜撰侏侏笼罩之说。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。所贵乎良知者。岂以其无所不知。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

辨 中

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。故曰致其中而已矣。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。其要只在谨独。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。盖静而常主乎动也。戒慎恐惧为动乎。盖动而常求夫静也。凡用功似属乎动。而用功之主脑。却是静根。感应神化。才涉思议。便是憧憧。如憧憧则入于私意。其云未发之中。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。然由敬而入者。有所持循。久则内外斋庄。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。疾痛痾痒。皆切于身。一随其感应自然之机而顺应之。其曰无情。特言其所过者化。无所凝滞留碍云尔。若枯忍无情。斯逆矣。谓顺应可乎。

辨 易

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。盖已涉于事矣。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。一阳而动。乃平坦之好恶。太羹之酒。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。役而养之。则不食之果。可复种而生哉知复之由于坤。则

知善端之萌。未有不由于静养也。寂然不动。中涵太虚。先天也。千变万化。皆由此出。可以协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。一念之微。炯然在中。百体从令。小而辨也。止于至善。寂然不动。千变万化。皆由此出。并养而不穷也。易也道义配阴阳。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。震莫大于生死之际。起而易箴曰。吾得正而毙焉。而今而后。吾知免夫。可谓不失其所主之常。不丧匕觚也。辨心寡欲之学。不善体贴。将与克伐怒欲不行同病。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。工夫不合本体。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。沛然莫之能御。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。浑是一个助的学问。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。其曰不善恐于本体尚有未融化处。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。

辨 素

素者本吾性所固有。而豫养于己者也。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如一。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 过

才觉无过。便是包藏祸心。故时时见过。时时改过。便是江海以濯。秋阳以暴。夫子只要改过。乡愿只要无过。机械变诈之巧。盖其机心过熟。久而安之。其始也。生于一念之无耻。其究也。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。故感于父子则为慈孝。感于昆弟则为友恭。故凡修道。一涉于营欲谋为。而不出于生生自然之机者。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。

辨 仁

先有个必有所主之心。曰适。先有个必无所主之心。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。然于中为近。欲恶之发。不待推而自然中节者。和也。推欲恶以公于人者恕也。非和也。然于和为近忠恕。是学者求复其本体一段切近工夫。

辨 神

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。静而反累于动者。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 诚

子莫执中。盖欲择为我兼爱之中而执之。故不合于权耳。不知中无定体。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。一毫思虑营欲著不得。是谓后天而奉天时也。若临事而择。已不胜其憧憧。非惟日不足。顾其端无穷。胶凝固滞。停阁废弃。中亦袭也。况未必中乎。问问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。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。然非责效于

旦夕用意于皮肤者可几及也。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。考索记育上钻研。劳苦缠绊。担搁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。著在枝节上求。虽极高手。不免赚入邪魔蹊径。到底只从伯学里改换头目出来。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。只养这个纯一未发的本体。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。又云。学者之病。在于无冻解冰释处。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。吾学虽有所受。然天理二字。却是自家体贴出来。而世之揣摩测度。依傍假借。谓体认而反害之者才多矣。天理是本体自然流行。如平坦之好恶。孩提之爱敬。孺子入井之怵惕惻隐。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。模仿佛古人行事之迹。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。皆不免有路疚困穷之患。盖义理随事变以适用。非讲求的能备。事变因时势而顺应。非格式所能拟。义理事变。有圣人所不知不能处。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。是障于道。故先儒常曰。圣贤既远。道学不明。士大夫不知用心于内以立其本。而徒以其意气之盛。以有用于世者多矣。彼词令之美。闻见之博议论之黠。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。

文恭罗念庵先生洪先

罗洪先字达夫。别号念庵。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。识者知非埃磕人也。十一岁。读古文。慨然慕罗一峰之为人。即有志于圣学。嘉靖八年。举进士第一。外舅太仆会

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。逾年至京。上常不御朝。十二月。先生与司谏唐顺之校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。何必自我。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。始致力于践履。中归摄于寂静。晚彻悟于仁体。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于同志。唯先生独心契之。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。岂有为主于中者乎。中无所主。而谓知本常明。不可也。知有未明。依此行之。而谓无乖戾于既发之后。能顺应于事物之来。不可也。故非经柘槁寂寞之后。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。被他一口道著。如康庄大道。更无可疑。辟石莲洞居之。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。访之于松原。问曰。近日行持。比前何似。先生曰。往年尚多继续。近来无有杂念。杂念渐少。即感应处。便自顺适。即如均赋一事。从六年至今半年。终分日纷纷。未常敢厌倦。未尝敢执著。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。自谓此即是静定工夫。非纽定默坐时。是静到动应时。便无著静处也。龙溪嗟叹而退。先生于阳明之学。始而慕之。已见其门下承领本体太易。亦遂疑之。及至工夫纯熟。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。其晓晓以师说鼓动天下者。反不与焉。先生既定阳明年谱。钱绪山曰。子于师门。不称门生而称后学者。以师存日未得及门委贄也。子谓古今门人之称。其义止于及门委贄乎。子年十四时。欲见师于赣。父母不听。则及门者其素志也。今学其学者三纪于兹矣。非徒得其门。所谓升堂入室者。子且无歉焉。于门人乎何有。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馈先后数千金复致之立室。先生不受。其门下构正学堂以居之。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。故于龙溪诸子会讲近城闹劳官府。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。经年出遊。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。逆旅谗詈之加。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。登衡狱绝顶。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。谓学圣者。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。工夫愈密。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。还家而夫人又殁。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。莫如念庵。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。自周遍。是知是。非知非。如此而已。不学而能。不虑而知。顺之而已。惟于此上倚著为之。便是欲。便非本体。明白亦昏。周遍亦狭。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。毕竟安排起于有己。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。譬之鉴然。去尘则明自复。未闻有定妍媸之形。以补照之不及者也。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。不必于同。或者以为得圣贤之正脉也。(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。以其顺应也。不得于心而有思者。亦本体也。以其澄然运用而不容已者也。从而憧憧者。非本体也。以其动于外物者也。终夜以思。而未尝涉于人为安排。未尝杂以智识推测。庸何伤乎。但恐安排推测之不免。故须从事于学耳。学也者。学其出于良知。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。(答罗岳霖。)

真信得至善在我。不假外求。即时时刻刻。物物种

种。见在不劳一毫安排布置。所谓无邪。原是不相粘著。不劳绝遣。所谓敬原。自不二不杂斋庄中正。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。）

千古圣贤工夫无二端。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。守良知失良知。知静非静。知动非动。一切拼下直任本心。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。岂容人力撑持帮补。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。（答陈豹谷。）

以为良知之外尚有所谓义理者在。是犹未免于帮补凑合之病。其于自信。不亦远乎。见闻不与。独任真诚。矢死以终。更无外想。自非豪杰。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。有主宰而无执著。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。）

来论。辞受取与虽关行检。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。亦自浮云过目。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。（答戚南元。）

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。不可回互姑容。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。)

大抵工夫未下手。即不知自己何病。又事未对境。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。譬之浮躁起于快意。有快意为之根。则浮躁之标未自现。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。著脚泥淖。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。皆吾遊刃。老叟与群儿调戏。终不成尤其搅溷吾心。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。稍定贴已是有头绪。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。其不救于私妄之恣肆者何欤。故尝以为欲希圣。必自无欲始。求无欲。必自静始。(答高白坪。)

某所尝著力者。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。)

力行是孔门第一义。今之言不睹不闻者。亦是欲力行至精密处。非有二义也。凡是状之萌。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点世情弥缝人意乎。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。所谨者在人之可见闻耳。因见闻而后有著力。此之谓为人。非君子所求诸己之学也。故戒慎于不睹不闻者。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。无时或息。即所谓事状之萌。应亦无时不有。若诸念皆泯。炯然中有。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。急追求之。总成私意。调停其间。亦难依据。惟有己私不入。始于天命之性。方能觊体。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。尽在于此。夫谓知觉即主宰。主宰即又渊寂。则是能渊寂。亦即能主宰。亦即自能知觉矣。又何患于内外之二哉。今之不能主宰者。果知觉纷扰故耶。亦执著渊寂耶。其不渊寂者。非以知觉纷扰故耶。其果识渊寂者。可复容执著耶。自弟受病言之。全在知觉则所以求其病者。舍渊寂无消除法矣。夫本体与工夫。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。而于见在工夫之持行。不识渊寂之归宿。是以终身转换。卒无所成。兄谓弟落在著到管带。弟实有之。在弟之意。以为但恐未识渊寂耳。若真识得。愈加著到。愈无执著。愈加照管。愈无挂带。既曰原无一物矣。又何患执著之有无。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。夫无可忘而忘。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。夫工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。即不可少有加于良知之外。此其为说。亦何尝不为精义。但不

知几微条忽之际。便落见解。知果无不良矣。有不良者。果孰为之。人品不齐。工力不等。未可尽以解缚语增他人之纵肆也。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。固不必纷纭于章句字面之吻合。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。其融疑聚结愈备。良知愈虚。知觉愈精。此非合内外乎。既合内外。则凡能知虚者。其必能格物。而自不落内外见解。兄之勤恳淳复者。自可以相忘于无言矣。（答王龙溪。）

静中易收摄。动处便不然。此已是离本著境。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。致知绩启。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。庶工夫有下落。此言诚是也。虽然。本心果易识哉。来教云。心无定体。感无停机。凡可以致思著力者。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。不肖验之于心。则谓心有定体。寂然不动是也。感无定机。时动时静是也。心体唯其寂也。故虽出思发知。不可以见闻指。然其凝聚纯一。渊然精深者。亦唯于著己近里者能默识之。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。而机难豫定。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。欲于感前求寂。是谓画蛇添足。欲于感中求寂。是谓骑驴觅驴。不肖验之于心。又皆有可言者。自其后念之未生。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。学至于研几神矣。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。不肖验之于心。又有大不然者。当吾心之动。机在条忽。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。后机将著。牵连不断。微著相寻。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。似涉于有矣。然虽显而实微。虽见而实隐。又近于

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。而后不逐于动。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。将以工夫皆属于动。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。何止略示其意于易之文。而周子亦不谆谆以告人耶。子思之传中庸。使其工夫如来教所云。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。惟其于不睹不闻而戒惧焉。则是所持者至微至隐。故凡念之动。皆能入微。而不至于有形。凡思之用。皆可通微。而不至于憧憧。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。今以戒惧疑于属动。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。常令知此炯炯不昧。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。不动于气。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。盖指用工而言。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。惟婴儿保护。自能孩笑自能饮食。自能行走。岂容一毫人力安排。试于临民时验之。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。欠却培养一段工夫。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。由于乍见言。平旦好恶与人相近。由于夜气所息。未尝言时时有是心也。未后四端。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。如是则时时可以乍见与平旦时。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。良知二字。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。况于人乎。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。便是集议。自浩然不夺于外。此非一朝一夕可得。然一朝一夕。亦便小小验。但不是放乎四海。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。（与尹道与。）

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。发于政事。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。（答项瓯东。）

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。到成熟处。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。寂无分于动静。境有内外。寂无分于内外。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。往来于水陆。则其用也。欲泥一源之语。而恶学者之主寂是犹舍舟车而适江湖与康庄也。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。而以致知为工。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。无亦不动于纳交要誉恶声之私已乎。其言养也。将即好恶之已发者养之乎。将求之平旦之气乎。无亦不梏于旦昼所为矣乎。其言达也。将即爱敬之已发者达之乎。将不失孩提之心乎。无亦不涉于思虑矫强矣乎。终日之间。不动于私。不梏于为。不涉于思虑矫强。以是为致知之功。则其意乌有不诚。而亦乌用以立诚二字附益之也。今也不然。但取足于知。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。未感之前。寂未尝增。非因无念无知而后有寂也。既感之后。寂未尝减非因有念而知而遂无寂也。此虚灵不昧之体。所谓至善。善恶对待者。不足以名之。知者触于感者也。念者妙于应者也。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。主于静焉偏矣。此恐执言而未尽其意也。夫良知该动静。合内外。其体统也。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。动于欲而后有学。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。庄生所言混沌近之者。故能为立极种子。非就识情中认得个幽间暇逸者。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。若识认幽间暇逸以为主静。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。亦不免于偏听独任。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。却是规矩外。惟有识得规矩。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。）

二氏亦以静入。至所语静。却是迥异。（答李石麓。）

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。上下四分。往古来今。

浑成一片。所谓无在而无不在。吾之一身。乃其发鬣。固非形质所能限也。是故纵吾之目。而天地不满于吾视。倾吾之耳。而天地不出于吾听。冥吾之心。而天地不逃于吾思。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。而能恻然尽然矣乎。是故感于亲而为亲焉。吾无分于亲也。有分于吾与亲。斯不亲矣。感于民而为仁焉。吾无分于民也。有分于吾与民。斯不仁矣。感于物而为爱焉。吾无分于物也。有分于吾与物。斯不爱矣。是乃得之于天者固然。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。有见于己。无见于物。养一指而失其肩背。比于自贼其身焉耳。诸儒癖二氏矣。猥琐于扫除防检之勤。而迷谬于体统该括之大。安于近小。而弗睹其全。矜其智能。而不适于用。譬之一家。不知承藉祖父之遗。光复门祚。而顾栖栖于一室。身口是计。其堂奥未窥。积聚未复。终无逃于樊迟细民之识。则亦何以服二氏之心哉。(与蒋道林。)

此学日入密处。纷纭辘轳中。自得泰然。不烦照应。不烦照应一语。变老所极恶闻。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。以身在天地间负荷。即一切俗情。自难染污。

(寄尹道与。)

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。不说工夫。才拈工夫。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。乃其相传妙诀也。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。且恻隐之端。须是逢赤子入井见之。平旦之气。须于好恶与人相近见之。以此推端倪。似未有舍感物而言端倪者。如静坐则清明和适。

执事则精明安肃。居家则和柔愉婉。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。(答万曰忠。)

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。是把捉太紧。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。于凝聚处煞有地步。(以上俱答万曰忠。)

内外两忘。乃千古入秘密语。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。(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柢安顿。不至出入。即有好商量矣。(答王著久。)

不肖三四年间。会以主静一言为谈良知者告。以为良知固出于稟受之自然。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。而第谈晚年之熟化。譬之趋万里者。不能蹈险出幽。而欲从容于九达之逵。岂止躐等而已哉。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。徒增慨惜。（寄谢高泉。）

良知二字。乃阳明先生一生经验而后得之使发于心者。一与所知不应。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。至于自得。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。）

至实不宜轻弄。此丹家语也。然于此件颇相类。千古圣贤只有收敛保聚法。不肯轻弄以至于死。故曰兢兢业业。过了一生。（寄王龙溪。）

执事只欲主张良知常发。便于圣贤几多凝聚处。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。辘轳纷纭。而为事物所胜。此即憧憧之思也。从容间雅而在事物之上。此即寂然之渐也。由憧憧而应之。必或至于错谬。

由寂然而应之。必自尽其条理。此即能寂与不能之验。由一日而百年可知也。一日之间。无动无静。皆由从容间雅。进而至于澄然无事。未尝有厌事之念。即此乃身心安著处。安著于此。不患明之不足于照矣。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。言乎心之常止于是。勿忘助者。言乎常止之无所增损。未尝致纤毫之力者。言乎从容间雅。又若未常有所

事事。如此而后可以积久成熟而入细微。盖为学之毅率也。(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。而于仔细曲尽处。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。如收敛精神。并还一处。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。惟夫出入于酬应。牵引于情思。转移于利害。缠固于计算。则微暖万变。孔百出。非坚心苦志。持之岁月。万死一生。莫能几及也。(与萧云皋)

刘狮泉素持元虚。即今肯向里著己收拾性命。正是好消息。(寄聂双江。)

易言洗心。非为有染著。易言藏密。非为有渗漏。除却洗心藏密。更无工夫。十分发挥。乃是十分紧固。方是尧舜兢业过一生处。(答唐一庵。)

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。吾儒方妄以自解。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。头不落陷阱耳。（与谢维世。）

来论知至诚正之外。非别有格。心意识之外。非别有物。天性之外。非别有知。格致诚正是一时事。所谓不落言诠。故能出此言也。（与友人。）

龙溪之学。久知其详。不俟今日。然其谓工夫。又却是无工夫可用。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。分明二人属两空风气。（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。）

往年喜书象山小心翼翼。昭事上帝。上帝临汝。毋贰尔心。战战兢兢。那有间管时候一段。龙溪在旁。辄欲更书他语。心颇疑之。每观六经言学。必先克业戒惧。乃知必有事焉。自是孔门家法。（与谢高泉。）

来论凡应酬未尽。是良知本然条理。故于精神足时。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。但须于寻常言动处。识得此条理。方时时有辨别。又须于寻常中调习得熟。方处处有工夫。岂特遇人有厌心。为有加损。即间中快活处。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。而后工夫至密而可久。(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。而注增独知二字。言良知者。因喜附之。或非子思意也。来论谓独指天命之性言。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。几后为五伯。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。此宋儒传述失宗云然。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。大约只于自心欺瞒不得处。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

于陪奉媚世。牵己从人矣。（与刘仁山。）

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。释无无住。若近之。至于兢业允执。茫不相似。浑然同物。与其觉海圆澄又大相远。不探其端绪。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。延平于喜怒哀乐。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。终日沉湎于世情。依阿附会。以为同体。不知本体沦丧。更无收摄安顿处。才拈静定字面。即若伤我。不知无一物方能物物。吾心已化于物。安能运物哉。此处丝毫倒一边不得。（以上俱与刘仁山。）

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。亦意见也。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。不已过尤乎。（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。渐进于纯熟。万物无足以挠之。入圣贤域中矣。(与王少参。)执著乃用工生疏所致。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。(答刘可贤。)

此心皎然无掩蔽时。便与圣人不甚异。于此不涉丝毫摇兀。亦无改变。亦无执著。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。(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。未动丝毫意。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。此处工夫愈密。知觉愈精。而不受变于物。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。故谓之之外。真无有分别者。但谓虚寂本体。常止不动。却要善

看。不然。说本体。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。于克治知费力与浊乱。此是生熟安勉分限。不安分限。将下手实际。便欲并成德时论。此涉于比拟太过。不知工夫纯熟。只在常明少昏。渐渐求进。到得成片段。却与一念一事。是非不同。却是得先几也。（答曾于野。）

静中如何便计功效只管久久见得此心有逐物时。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。如此工夫。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。（寄刘小衡。）

凡习心混得去。皆缘日间大顺适。未有操持。如舵工相似。终日有舵。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。此件工夫。如引小儿。随时迁就。执著不得。(与杜道升。)

只是系毫放过不得。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。固非为元远也。夫不诱之以规矩。而为元远之务。是犹闭之门而谈天衢。不可得也。(与刘见川。)

冬遊记。(嘉靖己亥。)

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。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。后来罗进溪辈多习之。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。输刀上阵。措手不迭。直心直意。人人皆得见之。那得有许多遮瞒计较。来问如何是真为性命。龙溪曰。拼得性命。是为性命。又问龙溪曰。为性命不真。总是拼世界不下。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。

只是这里著到。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。见在种种行特点检。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。洗涤乾淨。枝叶愈枯。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。夏游记。（戊申）

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。此等工夫零碎。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。与前冬遊记王道思所云。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。于良知上挽入无知意见。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。对闭愈固。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。自然昭明灵觉者也。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。今日良知是虚。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。大学之言至善矣。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。尽为已有。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。今日虚实相生。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。当因学而后知。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。今日若信得良知过时。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。畏难而安者。取便于易从。见小欲速者。坚主于自信。夫住念反观。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。

甲寅夏遊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。乃可谓之格物。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。将无言之大深乎。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。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。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。人之知动作之为感矣。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。命于杂有质。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。

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。身不离接摺。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。其容修然。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。吾之心无时可息。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。圣人犹且危之。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。分内我外者。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。而会子乃曰。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。使会子若然。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。而不容医者何哉。夫天地之化。有生有息。要之于穆者其本也。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。于事事物物而理穷。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。今世言聪明才辨见闻强敏。孰与聂君所谓表然才大夫也。其持世儒之学以见先生。友之也。非师之也。而卒俛首以听。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。无戚言憐色以乱其常。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。将刻以诸生。问诀于余。余惟白沙主静之言出。而人以禅诤。至于阳明。诤益甚。以致良知之与主静无殊旨也。而人之言良知者。乃复以主静诤。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。收摄敛聚。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。故收摄敛聚。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。得之以言外。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。江君早年亦尝以禅诤学。已而入象山。得之静坐。旁探博。遂深有契于公。新宁故新会也。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。十馀年来。未尝轻一诺焉。一日忽自省曰。公之言是也。(刘雨峰六十序。)

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。以至不副风期者矣。固未有历涉诸难。深入真诠。而发这弗莹。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。他日慎溪子曰。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。在性而不知辨欲。失之罔。谈学而不本真性。失之凿。言性而不努力学。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。今日无事无为。不已悖乎。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。不已切乎。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。无无身之家之国之天下。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。此中必有一竅生生_夏然不类。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。此非可以伴至也。却从寻求中得。由人识取。(以上别周少鲁语。)

此心条忽不可执著。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。一系不乱。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。自时态料料理。则为俗情。二者虽相去悬绝。然皆有收敛慎密增益不能之效。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。（书杨开东卷。）

言其收敛。谓之存养。言其辨别。谓之省察。言其抉择。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。则亦无所谓能修者。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。予心为之悚然。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。(以上皆示万曰忠。)

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。皆达天常而贼人道。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。傍徨无垠。有如处于寂寞之乡旷葬之野。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。未常有增。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。吾时而默。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。心与言驰。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。如是而默。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。而谓在心之流行以为功者。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。于事事物物不挽入些子知识。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。)

忘意于此。二十余年矣。亦尝自矢。以为吾之于世。无所厚取。自欺二字。或者不至如入之甚。而两年以来。稍受惩艾。则见为吾之所安而不惧者。正世之所谓太欺。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。说之馀。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。意气之所奉行。觉其缺漏。则补以一说。欲其宛转。则加以众证。先儒论说愈多。而吾之所安日密。譬方技俱通。而痿痺不恤。搔爬能识。而痛痒未知。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。乃馀症标见。所谓已不治者也。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。如失路人之忘归。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。）

时于正话头上拈弄。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。千语万语莫能状其情变。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。然此亦是间话。辨若明白。亦与吾身何干。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。濂溪未会讲明。又何会误了。春陵夫子无生之说。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。自可无尤。老兄吾为此惧一言。似可削解矣。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。弟顾老兄将精一还尧舜。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

尝无作止语默往来进退。是静为之主也。非吾主平静也。
(主静堂记。)

附 寄曾梅台

冷塘兄归,承手教,备闻规诲,且悉近况,甚利孤寂。玉虚之会,因钦之而成,而乡友闻风勃兴。比初夏,始以考校,继以炎蒸敬去,秋凉凉仍聚首也。

等级之说,屢面承矣。虽然,今之学者,如果有意于圣人之学也,彼自当循循为之。盖悟不能骤通,功不可间歇,自有不能强者,而何必为之限量哉?果即悟矣,速成矣,又何必阻抑之乎?然几何而能遇欺人也?则夫忧其为凌躐者,过虑也。使其行未足以语夫常人、而假圣人之学以自文,则虽为之立程限,迟开发,彼不假狂狷乡愿好名俗儒之迹,以自文耶?公孙丑曰:“道高美矣,而不可几及也,胡不使人可以日孳孳也。”其意亦犹是也。孟子曰:“中道而立,能者从之。”圣贤岂不知教人之法哉?盖能与不能人,而学问源头则亦有不可混失者矣。夫希贤、希圣、希天,皆希天之学也。其云然者,所进之序,犹行路者,必期于百里,而不能不五六十者也。先儒所谓躐等凌节者,盖言不度己力,助之长而揠苗者也。若夫大学之道,在明明德,在新民,在止于至善。入门使辨真伪,便知指归,非有待而后进步也。学者如射,辨的之学始终一也。中舆不中,久暂生熟之异,安得要诸半涂哉?若夫笃实之学,肫切之教,则当与朋辈朝暮从事者,安敢忘惠。

四库全书(一二七五)。念庵文集,卷二。

附 答朱云洲

前承示工夫肯綮 ,所谓少涉把持 ,便入于助。又谓存而不存 ,放而不放 ,俱已超悟。教诲孤者至矣 ,复何言哉 !

春间诸友相聚时 ,工夫正落把持。夏间病中稍识此意 ,却又不免脱落。要之得于意见 ,元非实际耳。今则痛改过矣。吾兄所见则高矣 ,然于朋友讲论 ,尚嫌其不如己意者尚多 ,即此一着 ,不能不为吾兄疑也。

世之病于空言久矣 ,果讲学起之乎 ?抑亦别有所夺也。今不讲学 ,空言之弊遂已乎 ?世之作举业者 ,百十为群、非不知其学之未必皆成也。为师者 ,亦非不知其教之未必皆信也。为父兄者、亦非不知其子弟之未必尽可望也。然未闻有舍之而弗学 ,而举业之精 ,咸是之出 ,何也 ?诚于好 ,故不敢以伪心待之也。诚于好、故终必有成也。夫讲学亦犹是耳 ,亦安得遽以空言尽疑之哉 ?夫又安知其不皆空言也 ?即使空言矣 ,不犹愈于忌言学者乎 ?夫不忌言学 ,则必忌言不学者矣 ,夫又安知其久而不化哉 ?若是则吾兄之言或过于刻、而所谓工夫者、或不免于意见也。孔子曰 :“有朋自远方来 ,不亦乐乎 ?”孔子之乐 ,非夫人可得而窥也。回、参之外数子者 ,未必皆有长于孔子也 ,然而乐其来 ,何也。“三人行必有我师焉” ,此圣人之虚中也。有其善 ,丧厥善。善而有之 ,且丧矣 ,况非善乎 ?吾兄其思之 !

同上书 卷二。

附 :示后生二条

人年少气锐气 ,于进莫不思有所仿效向往 ,故辨别路头 ,为第一紧要。路头一错 ,先入之言为主 ,终身不得出脱。其俗好浅薄 ,容易逐声势为进退 ,稍不觉察 ,赚入其中 ,结裹只成俗态 ,殊可鄙厌。谨交游 ,择见闻 ,是辨路头实事。路头既定 ,人品从此悬绝。

衣服饮食之间 ,虽日用小节目、却关系心术不细。好驰骋便落俗见、务朴实便近天常。食色固是至性 ,然不可无检制。故曰节性惟日其迈。节是不敢任情自遂之谓 ,天性在人 ,犹金出矿 ,不经火候锻炼 ,终不成器 ,使用不得。至性亦然。故节啬一著 ,乃锻炼之助。到得不生贪著 ,即心体泰然 ,焉往不利。

同上书 卷八。

附 :良知辨

予问于龙溪子曰 :“ 吾记熙光楼若何 ?” 曰 :“ 将以揅病 ,非言学也。” 曰 :“ 何 ?” 曰“ 良知者 ,感触神应 ,愚夫愚妇与圣人一也。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 ? 饔饔典礼食固无辨乎 ?” 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?是故不可混者、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,失之妄,谈学而不本真性,失之凿;言性而不务力学,失之荡。吾惧言之近于荡也。”龙溪子曰:“如子之言,固未足以病良知也。”

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。历员外即礼部郎中。出金彰南兵巡道事。改川南道。陆尚实司少卿。历太仆光禄。隆广辛未。出为陕西参政。乞致仕。万历辛卯。诏起贵州参政。寻陆南京鸿胪卿太常卿。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。仕而求质于四方之言学者。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。有见于空寂之体。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。双江念庵。举未发以救其弊。中流一壺。王学赖以不坠。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。内不倚于空寂。外不堕于形气。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。故于弥近理而乱真之处。剖判得出夏朴斋问无善无恶心之体。于义云何。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。先生亦不然朴斋。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。从何处说来。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。即所谓性中只有个性而已。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。盖佛氏以气为幻。不得以理为妄。世儒分理气为二。而求理于气之先。遂堕佛氏障中。非先生岂能辨其毫厘耶。高忠宪曰。塘南之学。八十年磨勘至此。可谓洞彻心境者矣。

论学书

所论去念守心。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。即是工夫。原无许多歧路费讲说也。(答王水卿。)

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。内不倚于空寂。外不堕于形气。此孔门之所谓中也。末世学者。往往以堕于形气之灵识为知。此圣学之所以晦也。（答朱易庵。）

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。当其治艳夺心之时。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。学无分于动静者也。特以初学之士。纷扰日久。本心真机。尽汨没蒙蔽于尘埃中。是以先觉立教。欲人于初下手时暂省外事。稍息尘缘。于静坐中默认自心真面目。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。周旋于人情事变中而不舍。与静坐一体无二。此定静之所以先于能虑也。岂谓终身灭伦绝物。块然枯坐。徒守顽空冷静以为究竟哉。（答周守南。）

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个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。此皆近世友朋。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。此等毒药陷人于死。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。不得不于动中著力。便须事上练习。此处

原无定方。(答贺宏任。)

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。敬外更无馀事也。认得居敬穷理只是一件。则工夫更无歇手。若认作二事。便有换手。便有断续。非致一之道也。(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。有不容已者。非学有转换。殆如腊尽阳回。不自知其然也。兄之学本从与物同体入手。此中最宜精研。若未能入微。则亦不无龙侗漫过随情流转之病。(与萧兑堦。)

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工夫也。若以心起敬。则心是一物。敬又是一物。反似于心体上添此一项赘疣。是有所恐惧而不得其正。非敬也。(答郭以济。)

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。(答钱启新。)

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。又习气之扞者也。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。既曰戒慎恐惧。非发而何。但今人将发字看得打了。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。乃念之至微至微者也。此正所谓生生之真几。所谓动之微。吉之先见者也。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。（皆同上。）

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。）

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。而世之欲超阴阳杂奇偶以求性者。其舛误可知矣。(答钱启新。)

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。阳明日。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。(与贺汝定。)

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。谓是第二义。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。（同上。）

来谕识得生本自然。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。有馀不敢尽。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。（答王萝峰。）

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。则形之敬正可知。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。（寄汝定。）

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。非血肉扞质之谓。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。(同上。)

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。是为近思。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。(与欧克敬。)

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。相于无相。了不可得。言思路绝。强名之曰本心。(同上。)

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。勿在他人脚跟下溱泊。（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。故曰不二。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。言命便剩一止字。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。）学不知止。则意必不能诚。何谓知止。盖意心身国家天下。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。则意心身国家天下。一以贯之矣。是谓物格而知至。何谓格。格者通彻之谓也。(答杨晋山。)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。)

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。绵互古今。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。良知贯彻于天地万物。不可以内外言也。通乎此。则朱子之格物非逐外。而阳明之良知非专内明矣。但朱子之说。欲人究彻弥宇宙。互古今之一理。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。(答杨晋山。)

虞廷曰中。孔门曰独。春陵曰几。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。不沉空。不滞有。此是千古正学。（寄钱启亲。）

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。此作即明命之流形。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。是即测度。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。（答袭修默。）

静中涵养。勿思前虑后。但澄然若忘。常如游于洪濛未判之初。此乐当自得之。则真机跃如。其进自不能已矣。（答刘心遽。）

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。然后肯信。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。而最初向往之志顾实异。最初之志顾既异。则悟处因之不同。悟处不同。则用自别。（答唐疑庵。）

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。以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。即事是理而非滞迹即理是事而非落空。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。俱属描书。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。(答袭修默。)

以性体本寂。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。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。则体用两事理判。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。即非截然执为二见。亦非混然侷侷无别。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。知非识察照了分别之谓也。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。）

识察照了分别者。意与形之灵也。亦性之末流也。性灵之真如。非动作计虑以知。知无生灭。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。更无馀事。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。而牵引桎梏之害乘之矣。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。心体之知。譬则铜中之明也。磨而出

之为鑑照。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。不随善恶之念而适转者也。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。如壅水之流。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。则虽泰山靦面而不睹。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。惟以意之年在为物。则格物之性。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。贯万古而始终。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。不如此无倚靠处。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。疇蹴之不受不屑。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。绕涉修为。便目为义外而拒之。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。问事上磨练如何。曰。当知所磨练者何物。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。几者微者。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。到底不能廓彻疑情。而朗然大醒也。复言至曰闭关。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。于穆不已。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。必也摄用以归体乎。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。然则二者当并致其力乎。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。非念念而隄防之。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。此心油然而蔼然。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。形即朽灭。神亦飘散。故舜跖同归于必朽。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则的。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。沉滞而非德非明非至诚也。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。文章动业名誉皆必朽也。精气体魄灵诚亦必朽也。然则不朽者何事。非深于道者孰能知之。(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。今何所徵而知其然乎。曰。吾徵于中庸而知其然矣。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。而未章详言尚絅暗然。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。中庸言其详也。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。

郡丞刘师泉先生邦采

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。蔬水卢墓。服阕不复应

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。渊及起迎之。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。升嘉兴府同知。寻弃官归。年八十六卒。阳明亡后。学才承袭口吻。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。先生然忧之。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。命之质者也。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。先生曰。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。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。念庵曰。圣贤只要人从见在寻源头。不须别将一心换却此心。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。然流行无可用功体。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。象著之物。其凝沍也。念虑之意。其流渐也。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。物不失无往之物。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。刘念台夫子欲于龙溪之四无易一字。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。念庵言师泉素持元虚。即今肯向裹著已收拾性命。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。第形如稿木耳。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。溷穆其容。賾者无失其精也。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。性隐于命。精储于魄。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。象著之物。其凝沍也。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。己者命之所稟。礼者性之所具。人之生也。性一而命殊。故人之过也。各于其党。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。会点之狂。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。故圣人洗心退藏于密。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。常无欲也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。宏心澄意之学也。感应而无起灭。太虚之流行。忧忧生化之学也。著察而落感应。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。同归于不识不知而已。伯玉不以昭昭申节。冥冥随行。感应之著察者也。原宪之克伐怨欲不行。著察之感应者也。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。犹之亦日当空。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。然则曾子之易箠。得于童子之执烛。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。有定徒而无无典常。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。是故学莫逾于致知。诀莫要于知止。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。勤度宣化。公卿修矣。敬天动民。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。寒暑不浸。治之极也。问常著察而感应者。本体也。不起不灭。随感应而著察者。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。未至于圣。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。故为仁是故主宰著察者求仁也。夫子曰。可以为难矣。仁则吾不知也。谓此也。

臬长胡卢山先生直

胡直字正甫。号卢山。吉之泰和人。嘉靖内辰进士。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。胡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。是先已失仁体而堕于恶矣。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。而时时体。是之谓实。知有馀而行不足。常若有歉于中。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。有在天地万物。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。孟子言万物皆备于我。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。故其学止于明心。明则虽照乎天地万物。而终归于无有。吾儒主在经世。故其学尽心。尽心则能察乎天地万物。而常处于有。只在尽心与不尽心之分。义则以为不然。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。无碍于其所为。空。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

理 问

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。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。变理阴阳。释者曰。变理。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。

虚 实

世儒以万理为实。天地实天地。万物实万物。君臣父子皆然。唯其实而后天下不以幻视。若惟求理于心。则将幻天地万物于无何有矣。又何有于父子君臣哉。胡子曰。夫万物之实。岂端在物哉。其谓实理。即实心是也。孟子曰。万物皆备于我。即继之曰反身而诚。乐莫大焉。若实理皆在于物。则万物奚与于我。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。不可解于心者。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。

天 人

程叔子言圣人本天。释氏本心。本天者。以为道之大原出于天。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。将求出于天者以为定也。而人心之私不与焉。彼释氏三界惟心。山河大地皆妙明心中物。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。苟一私意奸于其间。虽自悍夫行之。必有厌然而不中慊。虽自愚夫当之。必有哂然而不中甘。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。吾见其褻积磔裂。蠹固纷披。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。

心 性

曰。先儒以为心者。止于知觉而知觉所具之理为性。故其言曰。能觉者心。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。则未尝不以性具于心者也。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。谓为异物则不可也。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。以分贮于中也。则觉为之宰也。亦非有物焉。以分布于外也。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运也。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。苟无能觉者。则是捧土揭木而已尔。亦乌有夫所觉者哉。曰。先儒又言觉于理则为道心。觉于欲则为人心。以觉语性。安知其不觉于欲

而为人心欬。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。当其多欲为人心。则虽有闻见知识辨别物理。亦均为痿痺而已。而奚其觉。

然则谓觉为觉于欲者。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。

体 用

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。无乃溺于用于遗于体欬。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。不如文义愈析。论辨愈执。而道愈不明矣。

循 序

曰。古之小学。学于诗书礼乐。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。治水必先濬其源。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于末终。是不为紊也哉。自天子至于庶人。壹是皆以

修身为本。若以理为在物。从物物而索之。则上必不能通于天子。下必不能通于庶人。又奚足以言理。

格 物

曰。东越训格物。曰正其不正。以归于正。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。则恒在于通物之本末。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。尤在于本。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。

博 辨

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。吾心不可损益之天则以行乎其间者。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。是故散之视听动者。博文也。存之勿非礼视听言动者。约理也。

明 中

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。又岂先析之为殊。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。

徵 孔

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。则为后知。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。

绩 问

气有阴阳五行。糅杂不一者也。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。而统于心。故言心即言性。犹言水即言泉也。泉无弗清。后虽汨于泥淖。澄之则清复矣。性无弗善。后虽汨于气质。存之则善复矣。由是观之。性是性。气质是气质。又为乌气质之性哉。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。问龙溪有直达性真。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。而不以念虑著。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。若曰必待动念于善恶而后慎之。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。以恭忠敬为曰履。以无欲达于灵明为至。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。

申 言

盖尝观之盈天地间。升降阖辟。凡有聚有散者。疇非气也。而孰宰之。则帝天为之宰焉者。是命也。即理也。故诗称维天之命于穆不已者是也。人生天地间。呼吸作止。凡有聚有散者。疇非气也。而孰宰之。则心觉为之宰焉者。是性也。即理也。故书称维皇上帝。降衷下民。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。本通于天下后世之知觉。本非有我之所得私。所谓以我为主。以觉为性者。本末为非。亦未为私也。觉即理也。然至于无准与权者。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。只是依达在形骸上取滋味。而不信有不依形之天味也。向世界上争胜负。而不信有不著世之天胜也。

困学记

予童颇质任。尝闻先府君论学。而不知从事。年十七。遊学邑城。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。尝著格物论。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。方卖居白鹤观下。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于普觉寺。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。遂归心焉。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。若己为之。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

拜先生家。从遊海智寺月馀。自尤好放之习。何能入道。一日先生语以立志。曰。明明德于天下。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。一日先生歌文公欸乃声中万古心之句。予一时豁然。若觉平日习气可除。始定响往真意。次年癸卯春。为小试之迫。此意虽未寢。而志则驰矣。秋举于乡。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。丁祖母承重尤。丙午。复同文朝及罗曰表读书龙洲。(名鹏。癸卯同乡举。)因与康东沔公倡和(讳恕。字求仁。县令。)自遣。而响学功愈弛。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。复华讼事。自觉学无力。因悔时日之过。大病在好词章。又多忿欲。三者交刺于胸中。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。及就友人壬有训语。(名诤。号未庵。一号石壁病农。)有训曰。遐举不如力学。因偕予往访罗念庵先生。(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。乃北面亶学焉。先生初不甚喜良知。亦不尽倍阳明先生之学。训吾尝专在主静无欲。予虽未甚契。然日承无欲之训熟矣。其精神日履。因是知严取与之义。戊申春。予遊韶。太守陈公(讳大论。南宁人。仕至太守。)辟明经书院。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。后专意元门。予少病肺。咳血怔忡。夜多不寐。则就拜陈公学元。未有入。钝峰始为魏庄渠公(讳校。官至祭酒。崑山人。)弟子。亦遊南野先生门。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。与诸生讲业异。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。寐寤间见诸异相。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。易所为进魂为变是也。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。四体咸畅泰。而十余年之火症响愈。夜间能寐。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。又乘青帔。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。质于钱公。钱公发

明颇详。迄不当予意。一日。同诸君游九成台。坐地方欠身起。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。观前所见。洒然彻矣。因自审曰。吾幸减罕障。从此了事。又何可更缠世网。从事残蠹。致汨吾真耶。既归。见先君方待吉浅土。卜葬不果。此中不自安。又家人辈不善事老母。致有不恻意。于衷亦常快快无以遣。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。)及王有训欧文朝为会。颇有与发。至冬。予赴会试。与王武阳(讳翥。有训叔。教谕。)同舟。听夕唯论学。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。此固甚难。然谓仁体未也。予曰。仁体当何如。曰。临危不动心。而又能措画救援。乃仁体也。予虽聆服。然未绎其旨。仲夏。李石鹿公(名春芳。字子实。与化人。官元辅。)延予过其家。训诸子。因尽闻王心斋公之学。(讳良。字汝止。安丰场人。阳明先生高弟。)诚一时杰出。独其徒传失真。往往放达自恣。与化士以是不信学。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。予独计寇入。则当倒囊输他。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。虽日常切琢。而予放未廖。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。寻因作博文约礼题。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。于是反覆而思之。平心而求之。不敢徇近儒。亦不敢参己见。久之。于先儒终不能强合。其疑有四。于近儒亦不能尽合。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。唯独称曰不迁怒。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。予未敢一徇人己。但反诸心。诚有不能解者。至若近儒。训致吾心良知于事事物物之间。此虽孔曾复生。无以易也。但训在格物。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。先儒岂敢谩哉。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则此极此矩此至善中庸此停停当当者。固出于心而通于物也。非物有之也。出于心者。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。皆抹杀而不顾。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。窃意颜子之约礼者。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。礼之见于外者也。礼者。文之存于中者也。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。均不可内外言也。今之语良知者。皆不免涉于重内轻外。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。亦似于孔颜宗旨未悉。些三疑也。予既有是疑。因日夜嘿求孔颜宗旨。扪若有明。盖夫子因颜子求之高坚前后。不免探索测度。而无所归著。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。而不必探索于高深。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。而不必测度于渺茫。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。此天则者昭然常存。不复有探索测度之劳。至是颜子之学。始有归著。则凡学孔颜者。舍此必非正脉。予又悟克己复礼章。即博文约礼之实。何则。夫子教颜子从事于视听言

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。而近儒涉于重内轻外者亦未尽。乃若出世之学。一切在内。则尤非也。繇是用功。似不落空。日用应酬。似稍得其理。处上下亦似稍安。浸悟南野先生所论仁体之旨。始尝出赴南都会友。与何吉阳(讳还。德安人。官至刑部侍郎。)谭二华(名纶。宜黄人。今大司马。)二公遊。又因唐荆川公(讳顺之。武进人。官都御史。念庵先生执友。)枉顾衙舍。遂偕晤赵大洲公。(名贞吉。内江人。官至大学士。)时见诸公论学。似于博学之旨。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。相与剴切商订。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。异时归以质诸念庵先生。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。先生则移书示曰。吾于执事博约之说。洞然无疑斯学其有与乎。已而再归。再请质于先生。先生曰。所贵足目俱耳。盖恐予堕日长足短之弊也。予既自蜀乞休。三年复起。督楚学。迁西粤。又东粤。二十年间。条忽老矣。尚自渐未有真复。岂亦终堕足短之弊也与。于今万历癸酉。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。

与唐仁卿书

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。岂非学渐归源。不欲以一善名。其志力不大且远哉。不谷昔尝相期至再三之读者。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。近于文致。不谷不肯信已。而将来编读之良。然如云近儒疑先生引进后学。颇不惓惓。尝适观阳明。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。历观其评中。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。故必从自身磨炼。虚心参究。由壮逮老。不知用多少功力。实有诸己。然后敢自信以号于人。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十二年。久之有得。始主张致虚立本之学。一毫不徇于闻见。彼岂谩而云哉。阳明先生抱命世之才。挺致身之节。亦可以自树矣。然不肯已。亦其天性响道故也。过狱麓时。谒紫阳祠。赋诗景仰。岂有意于异同。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。始与紫阳传注稍异。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。乃吾性灵之出于天也。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。亦岂谩而云哉。不谷辈非私阳明也。亦尝平心较之矣。会闻阳明居龙场时。历试诸艰。惟死生心未了。遂制石棺。卧以自炼。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。不谷有一族祖赣归者。每归语阳明事颇悉。今不暇细。但言渠童时赴塾学。见军门与从至。咸奔避。军门即令吏呼无奔。教俱叉手旁立。有酒徒唱于市肆。则贷其扑令教从读者习歌诗。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。勤于童子。于市人于哑子有是乎。夜分方与诸士讲论。少入嘘喻间。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。有言伍公焚须小却。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。第伤死者多尔。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。其后江彬等谗以大逆。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。每不动心有是乎。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。始欢服先生虽未圣。而其学也。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识。伊尹亦有要君之谏。李太白诋孟子之欲为佐命。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。而况于大贤乎。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。而肯张皇于人者哉。斯语岂无亦自左耶。虽然。足下今之高明者也。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。表裨于世者不鲜。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。于斯学何贬焉。不谷辱公提携斯道如畴昔。小有过误。相咎不言。今关学术不小。曷忍嘿嘿。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。

又

前论白沙文编。嗛答想未达。复承石经大学刻本之寄。读刻后考辩诸篇。知足下论议勤矣。缔观之。嘻其甚矣。仆本欲忘言。犹不忍于坐视。聊复言其概。夫考辩诸

作。类以经语剪缀。顿挫鼓舞。见于笔端。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。则皆末而已矣。夫修身者。非修其血肉之躯。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。格物者。正在于知此本。而不泛求于末。今足下必欲截去正心诚意致知以言修身。抹杀定静安虑而饬末节。则是以血肉修血肉。而卒何以为之修哉。譬之瞽者。以暮夜行于歧路。鲜有不颠蹶而迷缪者。是足下未始知修身。亦未始知本。孟氏所谓行之不著。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。今足下言礼。乃专在于动作威仪之间。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。姑不他言。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。而后有偷婉之文。不爱则为貌敬。若足下所言。似但取于兽畜貌敬。而不顾中心敬爱何如。此可为孝。亦可为礼乎。易系言美在其中。而后能畅于四肢。孟氏言所性根心。而后能皤面盎背。今足下但知详于威仪。而不知威仪从出者。由美在其中。所性根心也。大学言恂慄威仪。盖由恂慄而后有威仪。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。此亦可为诚耶。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他人者。遂为礼耶。慎独者。慎其独知。朱子固言之矣。惟出于独知。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。虽或能禁伏扞迹。然此中之憧憧朋从。且有健于诅盟。惨于剑芒者矣。足下又不知何以用其功也。盖足下惟恐其近于心。下知慎之字义。从心从真。非心则又谁独而谁慎耶。未又言圣人讳言心。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。闲之惟艰。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。而足下独谓之讳言。是固谓有稽乎。无稽乎。于圣言为侮乎。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。则欲必异于孔孟也。是皆有稽乎。无稽乎。于圣人为侮乎。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。岂有既登仕籍。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。闖于诸儒之上。故首序中屡屡见之。夫韩之文词气节。及其功在潮。非不伟也。至其言道以为孟轲扬雄之道。又以臧孙辰与孟子并称。及登华岳。则震悼呼号。若婴儿状。淹潮阳则疏请对禅。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。徐干为魏曹氏宾客。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。岂不迂而笑之。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。不出于心性。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。以为杂于新学。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。乃蒙圣天子昭察。如日月之明。岂非天定终能胜人也哉。矧天下学者。其日见之行存养自行者不鲜。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。仆不难于默然。心实不忍。一恃畴昔之谊。一恐真阻天下之善。故不辞多言。亦自既厥心尔。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。

附 :心学与理学

心理和理学这两个概念在中国思想史上是并不一定要明确地加以区别和使用的。本来,“心”一词也好,“理”一词也好,都经常在多层含义上被使用,所以把“心学”和“理学”设定为两个具有独立关系的概念是没有什么意义的。王阳明说:“夫圣人之学,心学也。学以求尽其心而已。”(注:《王文成公全书》卷七《重修山阴县记》。)就连这样给理学路线当头棒喝的王阳明也被其后继者称为“理学”,可见其使用方法是模糊的。以此为背景,中国的学者或者以为“心学”和“理学”应该加以区别,或者以为“心学”与“理学”不过是一个事物的两个方面而已,为此而煞费了种种苦心。作为其中一例,请看清代学者汪大绅的一段话:

理也者形而上者也,心也者主乎理而妙乎气者也。循乎理则形而上,动乎气则形而下。心学之与理学微有辨者此也。学者知此则知所以尊朱矣。知所以尊朱,则如陆王之归,有不能外是矣。其徒之

认气为理,认气之精者为理,皆滞于形而下者。失陆王之指则既远矣,安知尊朱,又安知所以尊朱哉!(注:《汪子文录》二录下《明尊朱之指》。)!)

这番话可以明显地看到是以朱子的理学为基准,再将其与陆王的心学合为一体。但作为汪大绅,也还是感知到心学与理学之间有着微妙的差异。进而他把造成这一差异的原因归结为“认气为理”。其实正是这句话在区分心学与理学上具有重大的决定因素,此点笔者打算在后面再提及。

在当前学术界,如予总结的话,比起把心学和理学看作相对立的矛盾概念来说,把它看作一个事物的两个侧面的倾向更为强烈。比如钱穆先生在其晚年大作《朱子新学案》中有类似的见解。(注:《朱子新学案》第一册,48页。)而陈荣捷先生的见解也大致相同。(注:韦政通主编《中国哲学大辞典》“理学”条(陈荣捷执笔)。)

如果这样将心学和理学看作本质上一致的思想,那么明代思想史只不过是宋代思想史的直线发展,因而并没有显著的变化。在展望从宋代到明代思想史时,既不能过高评价朱子,也不能过高评价王阳明,但我只是想说,中华民族自古以来就保持着深刻的思索能力和改革能力,如果觉悟到一个思想已到了它的极限,就一定会创造出超越它的新思想。基于这样的信念,我下面便想明确心学和理学的区别,并证明从宋代到明代中国思想的发展是向更高层次的飞跃。

“心学”这一称谓始于何时?清儒顾炎武《日知录》卷十八“心学”引用了宋儒黄东发的话,以为心学渊源于《书经·大禹谟》“人心惟危,道心惟微,惟精惟一,允执厥中”,但这句话仅仅反映了最一般的道德原理论,在心学和理学分歧之前并无其他根本规定。依拙见,在先秦的古典中,“心”一词虽经常出现,但并不等于“心学”这一术语。心学一词多半是因佛教传来,由佛学内部产生出来的。

以依戒学,生于心学,次生慧学。(注:《决定藏论》卷中,见《大正藏》卷三十,一〇二五中。)

当学三学 :谓增上戒学 ,增上心学 ,增上慧学。(注 :《解脱论道》卷一 ,见《大正藏》郑三十二 ,四〇〇上。)

依增上戒学故 ,能修增上心学及增上慧字。(注 :《显扬圣教论》卷七 ,见《大正藏》卷三十一 ,五一三上。)

静虑一种 ,但是增上心学所摄。(注 :《瑜伽师地论》卷七八 ,见《大正藏》卷三十 ,七三〇下。)

以上用法是在戒、定、慧三学中的三昧之学或心法之学的意义上。它把心力和力量绝对化 ,将其作为人类存在的源泉 ,这与后世心学的意义是不同的。而作为对人类存在之整体功能的浑一把握 ,并使之自由运作之主体的心学 ,它的形成当归功于禅宗。清儒陆桴亭以为 :

吾儒有心宗 ,犹释氏之有禅宗。心宗之名 ,盖仿禅宗而立者也。禅宗起于达摩教外别传 ,不立文字。心宗起于象山六经注我 ,我注六经。其言若出于一。(注 :《思辨录辑要》后集 ,卷九。)

如上所述 ,心一词是非常多义的。现在在中国 ,众多的学者们将禅宗和阳明学强调心解释为主观唯心论。我决不否认心学有可作如此理解的侧面 ,只是对于正因为心学是主观唯心论、所以才起到对现存权力结构加以肯定 ,进而起到压抑人民的作用的说法表示怀疑。这一问题回头还要谈到。而禅宗所说的心究竟具有怎样性格的东西呢 ?所谓“教外别传 ,不立文字”。大约就是放弃一切教义的粉饰 ,脱却传统的规范 ,把赤裸裸的人生百态展示于面前 ,进而抓住转迷开悟之契机吧。正因为此心包含主观与客观、内在与外界的综合整体 ,故被清凉澄观称为“总该万有之一心” :

心中悟无尽之境 ,境上了难思之心。心境重重 ,智照斯在。又即心了境界之佛 ,即境见唯心如来。心佛重重而本觉之性一。(注 :澄观《华严经疏》卷四 ,见《大正藏》卷三五 ,五二六中。)

只是因为澄观是综合了华严宗和禅宗的人 ,他的主客一体观是

谛观的、理论的,在实践上可以说还很不成熟。从实践上看,佛和众生之一体观即是更鲜明的自觉化,在心中消除了佛和众生隔阂,把众生的生存样态自觉地原封不动地视为佛的生存样态。(注:小室六门《血脉论》见《大正藏》卷四八、三七三中。)顺时代而下,到了明代最充分发扬了活泼的禅风,最终在狱中自杀的紫柏达观有如下的论述:

佛法者,心学也。……夫自心者,圣贤由之而生,天地由之而建。光明广大,灵妙圆通,不死不生,无今无古,昭然于日用之间。在眼而见,在心而知,境未对峙,圆满独立,百工得之而技精,圣人得之而道备。(注:《紫柏老人集》卷一三《霞寺定慧堂饭僧缘起》。)

由于心是根源性的实在,所以它不承认先此的权威存在,也没有自我所必定遵从的成规。这样看来从禅宗内部产生出来的自由一词是有其缘由的。这一自由具有怎样的正当性呢?难道仅限于单纯个人的自我满足吗?当着禅从此超越丛林的范围,演变为错综复杂的社会问题时,其真正价值的讨论也就被提到议事日程上来了。在有名的禅宗典籍《碧岩录》中有“大用现前,不存轨则”一语,禅僧为了将这样心之自由境界简明易懂地说给一般士大夫听,再三地引用了孟子的“操之左右,逢于其原”一语。正因有这样不拘泥任何一物,不执着于任何一物的心存在,就如盘上转玉一样,可以无碍自在地行动了。

以上对禅提倡的心进行了考察,对这样的心学,理学又怎样得以发生的呢?理学与心学不同,它将人类存在的根基置于理上,在这种情况下,理不是空观所说的“理者真空碍之理,行者离相无尽之行。”(《传心法要》)作为无相行根据之理,而是必须明确地区别事物是非善恶的实理:

或问:“何谓实理?”(程)子曰:“灼然见其是非可否也。”(注:《二程全书》卷四〇,卷十九。)

此理是客观事物所具有的行为准则,引导着作为必须在日用事物之间实践的主体,也限制了各自的体验。正因为如此也就能抑制个人己见,起到形成正当公平的经世济民思想的作用。禅宗所说的心学不管怎样夸耀着自由,装饰着无碍,但仅靠这种无视现实社会的素材、构造、法度等的单调认识,是不会形成符合人类社会复杂现象的正确判断和行为的。也就是说如果放任禅所说的一心的作用,只会产生出一种轻举妄动。因而必然引起站在依存实理立场之儒教对持空理观点之禅宗的猛烈批判:

今之学禅者,平居高谈性命之际。至于世事,往往直有都不晓者,此只是实无所得也。(注:《二程全书》卷四〇,卷十九。)

仲尼从心所欲不逾矩,可谓尽心矣。……释氏无障碍,而所欲不能不逾矩。吾知其未见心之全也。猖狂妄行而已。(注:胡宏:《知言》《好恶》。)

如释氏说心,亦自谓无所不知。他大故做一个光明莹彻底物事看。及其问他,他便有不知处。(注:《朱子语类》卷四五,卷一五,卷四。)

基于这样的观点,就发生了从心学到理学的演变。禅非常狂诞地把握着心这个东西,但仅以此来观察历史的、世界的系统,是不能够认识万物法则的。因而也就有了朱子所提倡的有名的格物致知论:

上而无极太极,下而至于一草一木一昆虫之微,亦各有理。一书不读则缺了一书道理,一事不穷则缺了一事道理,一物不格则缺了一物道理。须要逐一件与他理会过。(注:《朱子语类》卷四五,卷一五,卷四。)

针对空观的理要打破所有存在的实理的规定,偏重否定的原理,儒教所主张的格物之理则尊重所有既存、固有的定理,使其在心中最具权威性。作为程子和朱子来说,理是优先于心的实在:

莫大于理,莫重于义。

天下莫尊于理。(注:《朱子语类》卷四五,卷一五,卷四。)

在禅宗立场上,它轻蔑这样专念于实理之探求,把此视为执着于理的无意义的方法论,因而主张“理障说”。即理不是启动心之动力,而是障蔽心觉醒之物。但在儒教看来,禅之心学只不过是无星之秤,其绝对意义亦只不过是无意义的空转而已。

以上对于理学来说,为了给予心的无约束活动以一定基准,强调了理(天理)的先验性权威。从而在那里心本身的机能也发生了微妙的变化。不管是心学还是理学,心作为一身之主宰这一点并没有什么变化,但被心学所赋予无条件信赖之心与理学的由理控制之心有着明显差异。就是说心虽然是保存理的安定场所,但由于受气的制约,又会成为不一定顺从地追随此理的不安定场所。前者是“性”,后者便是“情”,心就成了“统性情”之物了。这样心便具有了双重结构,换言之,心具有性(理)这样的内核,正因为如此,保存这个内核便成了心的最大职责。“性即理”也便随之产生了,它长期以来成为对抗心学的旗帜。黄东发就这样盛赞了朱子的功绩:“性学之说,至本朝愈详而晦庵集其成。”(注:《黄氏日抄》卷三《读孟子》。)

按照上面说来,禅之心学和理学的本质差异已大体清楚了。从这一比较中我们也可以知道,理学是针对心学的弱点,巧妙地设计了新的哲学立场。而知此则理之权威过分地增大就压抑了虚灵自在的心之能动作用。理学虽然也主张心之朝气和自主性,但如前所述,仅就保存着内核的心必须按原则在定理的范围内活动这一点来看,要试图打破这样定理的东西就变得非常困难了。所以也就用不着惧怕出现放荡不羁的人性,因为它只会被以整然的规格生产出来。而如此心就会逐渐地丧失生命力,其自主能力也变得低下了。陆象山一派对朱子,不满的理由也在于此。针对朱子,陆象山主张提高心之权

威。但因为陆也是儒家,也志在经世济民,也像理学主张的那样,不能不承认贯穿于主观与客观的实理之必要性:

宇宙间自有实理。所贵乎学者为能明此理耳。此理苟明,则有实行,有实事。(注:《陆象山全集》卷一四《书包详道》。)作为陆象山先驱的张九成也有如下的表述:

余窃谓:士大夫之学,当为有用之学。……苟学之不精,不先于致知,使天下之物,足以乱吾之知,则理不穷。理不穷则物不格,物不格则知不至。(注:《张状元孟子传》卷二,卷十九。)

即是说他们既不满于禅之心学的空疏,也对朱子之理学所带的僵硬倾向怀有疑惑。因此就如陆象山所说“理会一事时,血脉骨髓,都在自家手中。”(注:《陆象山全集》卷三五。)给予心之活力以全方位的信赖,并给予它以在日常生活中操作实理的权限,一切都听凭心来处理。如上所述,心由于气所制约,确实含有背离理之可能性,但这种危险性可寄希望于其本来所具有的修正能力来解决。正因为心具有这种弹性的潜在能力,那么开发这一能力并尽可能地发挥之就必然会成为人类的使命。如此说来,理如果全部由心来承担,那么“性即理”就只好收场了。请看张九成和陆象山的论述:

夫如是则心即理,理即心,内而一念,外而万事,傲而万物,皆会归在此,出入在此。(注:《张状元孟子传》卷二,卷十九。)

四端者即此心也。天之所以与我也即此心也。人皆有是心,心皆具是理。心即理也。(注:《陆象山全集》卷二《与李宰》第二书。)

这样所产生的新的哲学立场当是介于禅的心学和朱子的理学中间之物,故而应赋予它以心学和理学之外的名称也未可知,但通常这也被称为心学。这恐怕是因为此一心学中,心虽内含实理,但此理却没有理学那样的权威,只按照心的意图来进行操作,所以才把它推到

反理学阵营去了。从理学立场来看,这样披着儒教外衣的心学比起佛教的心学来说则是更加危险的思想(异端曲学)了吧。因此朱子与陆象山之间发生激烈的辩论就是理所应当的了。

现在我们已列出了三个对立的学派:禅之心学、儒教之心学、儒教之理学。依朱子的看法,便有:

儒释之异,正为吾以心与理为一,而彼以心与理为二耳。然近世一种学问,虽说心与理为一,而不察乎气禀物欲之私。故其发亦不合理,却与释氏同病,又不可不察。

(注:《朱子文集》卷五六《答郑子》上第一四书。)

这段话中值得注意的是,朱子自身认为只有自己的理学才能做到心和理一致,而陆学和禅学之心学则是不可能的。朱子自身虽然没有自己的立场叫做心学,但从他使理与心一致的信念来看,有些学者甚至据此也把朱子学称为心学。

私淑于朱子的黄东发称赞朱子老师李延平的学问道:“心学虽易流于禅,而自有心学之正者焉。”(注:《黄氏日抄》卷四五。)在此走向中,作为典型的用法而被定式化的则是真西山编纂的《心经》一开头的赞语了:“舜禹授受,十有六言,万世心学,此其渊。”此十有六言,不言而喻,最初出现于《书经·大禹谟》。它不仅为朱子学系的人所注目,同时也为陆王学系的人所尊重,这样一来心学路线就发生了混乱,心学概念也模糊起来了。比如明永乐帝钦定的《四书大全》中之《论语大全》里七十而从心所欲一章中引用了新安陈氏言论:“圣学自志学而始,至从心不逾矩而终。始终惟一,心学也。”(注:《论语大全》卷二。)再有作为典型的朱子学者并从祀孔庙的薛敬轩则有如次言论:

自朱子没而道之所寄,不越乎言语文字之间。能因文辞而得朱子之心学者,许鲁斋一人而已。(注:《读书录》卷八。)

这到了杨升庵那里便有了“道学”。“道学、心学,理一名殊,明明白白,平平正正,中庸而已。”(注:《升庵外集》卷六〇《道学条》)此

道学是以“五达道”实行于天下，而心学则是支撑它的内核。如果这些见解正确的话，我们一开始列举的钱穆和陈荣捷二先生的主张应是很恰当的。张东白下面的观点可以说是典型的理学与心学折衷论了吧：

圣学有大本焉，本立则道自充；圣治有大要焉，要举则效自著。欲立大本举大要，非心学理学之明，则不可得也。心学与理学，体用相须，初非贰致。（注：《张东白文集》卷二三《奏议》。）但他同时又感慨于道学之形骸化：

若言间有及之（指道学），听者虽面相尊重，退辄号笑曰：“此道学”。又或公排摈之曰：“此伪学”。士风一至于此。（注：《张东白文集》卷一〇《送广西大参胡公之任序》。）

他却称选同时代人物陈白沙为“广中豪士”。应该说真是具有象征意义的事。因为正是这位钻研理学的陈白沙，因苦恼于理与心的不一致，才舍弃理学，成为找到走向心学道路的先驱者。

那么为什么在理学那里，会产生理与心不一致的情况呢？

如前所述，理学之关键——理是具可眩耀的超越个人之权威的定理、天理。它就先验地限制了心。“至物穷理”这一朱子的格物致知论因预想了这一先验的理之实在也就得以成立了。在这里，是以众人所共有的平均价值观为前提的。当这一平均价值观发生动摇时，就不能圆满地把握格物致知了。对这样的变动，朱子也许并不是没有注意到。但朱子学一开始便笼罩于把这一变动限制在最小限度的意图之中。这是因为先于心的理之系统是绝对不可以变动的。但是过分地依存平均价值观就不能遵循历史潮流使价值观顺应大势而变化。当然，为了应付这一局面心的紧张度就要加剧了。但这至少是给予心的内核——理以活力，既不是改变内核，也不是放弃内核，这些权限心是不具有的。现在我们再一次回顾朱子的一段话：“盖必有是理然后有是心，有是心而后有是事。”（注：《朱子文集》卷四。《答何叔景》。）这里是理之心而不是相反。对朱子学来说，它不能斩

断理与心之间的羁绊。由心自由裁夺而创造理的设想最终是不被朱子学所容许的。为了遵守这一铁则,超越平均价值观就成为不可能的了。陈白沙所谓理与心不一致的苦恼大约也是由此发生的。与陈白沙同时代的朱子学者批评白沙的不自然,也是在意料之中的。陈白沙的出现无疑给明代心学思潮打开了一条通道。他虽然与禅僧无相太虚过从甚密,但其心学决不是单纯模仿禅宗思想的结果,它是紧密结合历史现实,以建立新的孕含实理的心学。对陈白沙一直就有各种各样的毁誉褒贬。现仅举一例,这是清儒尹健余的话:

余观陈白沙论学之语,其为聪明超脱,诚有非凡庸所可及者。但反之于身,实加勘认,终无的确把柄。孔门正宗,当不在此。

众所周知,把白沙开创的心学路线扩大、深化的是王阳明。这究竟具有怎样的意义呢?关于这点,请看王龙溪的评述:

我朝理学开端还是白沙,至先师(阳明)而大明。白沙之学,以自然为宗,从静中养出端倪,犹是康节派头。于先师所悟入处,尚隔毫厘。……良知者,性之灵,灭之则也。致知、致吾心之天则也。物者,家国天下之实事。物理不外于吾心。致吾心之天则于事物之间,使各循其理,所谓格物也。(注:《王龙溪集》卷一〇《复颜冲宇》。)

龙溪认为白沙与阳明之间有些微妙的差异。这主要在于把理与心的对决仅限于静中内观,还是把它表现为积极的行动。为了表现为积极的行动就必须明确地把握心即良知之天理的创造性,并将其实施于天下国家之实事。这就是上面评述的核心意思吧。这里应注意龙溪的“物理不外于吾心”这一表述。就是说从白沙到阳明,心更进一步具有坚韧的弹性和高度的自律性,也能得以自由地创造实理了。至此才可以把它称为足以和理学对垒的真正的心学。如前所述,在朱子学那里,气与性(理)是严格加以区别的;在阳明学那里,却说“性即气”,主张性气一体,非如此则不能保持心之全一性。这

—新的心学—出现便引起了波澜。董其昌这样说道：

理学之变而师心也，自东越（王阳明）始也。北地犹寡和，而东越挟勋名地望，以重其一家之言，濂洛考亭几为摇撼（注：《容台集》卷一《合订罗文庄公文集序》。）

对于熟悉向来理学思考方法的人来说，这一新的心学毫无疑问是很难被理解的，它被认为是自不量力、傲慢不逊的思想。为着缓和那些朱子学者们的器器非难，甚至阳明自身也编集了《朱子晚年定论》，不得不融合与对方之间的感情。但是阳明之心学与朱子之理学还是有着明显分歧的。

所谓心学，心先立于理；所谓理学，理先立于心。现在我们通过解释格物致知来看二者的差别。在理学那里被解释为为了达到作为对象物之事就要穷尽知识，而在心学那里，是设定主观与客观相对应的状态并由良知去实施，而改正这一状态的过程和发挥良知的过程是同一的。首先所谓改正并不是在主观与客观的对立中由外部歪曲那个客观来适合自己的主观意志。当人们怀有某种目的、意识而行动的状态产生时，其设定自身之良知已在内部运行。离开了心之良知，物理就不存在了。针对理学的“性即理”，心学提出了“心即理”。所谓“心即理”，并非一个心之外还有一个理，二者象数学方程式一样相加起来。这一命题似乎是和理学相一致的。但“心即理”就是由心（良知）实施对理的判定，由心之责任保证理之权威：

文公（朱子）云：“天下之物，皆有定理”。先师（阳明）则曰：“物理不外于吾心”，“心即理也”。两家之说，内外截然不可得而强同也。（注：《王龙溪集》卷一〇《答吴悟斋》。）

指责阳明学只不过是模仿禅的人们，是由于他们认为良知说自以为一开始就内含实理的说法是盲目的。良知说并不一定会沿袭传统的价值观，而是通过细致慎密的检讨，负责任地对是非下判断。进而向来被认为是合理的可以变为是不合理的，相反向来被认

为是错误的却可以变成正确的。而这在理学看来是充满私意独断的邪说曲学。由上可见,我们不赞成钱穆和陈荣捷二先生的理学、心学一体论的理由也就清楚了吧。

从下面所引用的活跃于万历年间的管志道的言论也可得到佐证:

盖自圣祖垂统以东,道风无虑三变。初但转胡风之秽浊,入程朱之行门,则革除之节义争先;而河东(薛敬轩)以复性收入,继乃转俗学之支离,入周邵之性境;则江门(陈白沙)之致虚立本,而浙东(王阳明)以良知畅之。(注:《问辩牒·答王塘南书》。)

中华思想由理学向心学的跃进,可以说第一次将个人的尊严和自由掌握在自己手中。而良知既然有着这样重大的责任和权限,其锻炼就必须充分施行了。这便是阳明所说的“事上磨炼”。由此良知之格调便日益崇高起来。其极致便是阳明所说的:“良知无前后,只知得见在之几,便是一了百了。”(注:《传习录》卷下。)这一见在是过去、现在、未来在目前一点的集中因而是绝对的现在。我们一开始就涉及到了华严宗和禅宗是以一即一切,一切即一的理论为基础的,现在它由于良知说赋予了新意而复兴了。这样保持良知一念之决断便成了阳明心学的生命线了。

对于良知说,有来自朱子学方面放弃了格物致知的程序,任私欲横行的指责。不错,良知说在缓和其紧张性、综合性的时候,确实有陷入堕落之道路的可能性。觉悟到这一危险性的王龙溪说:“自信而是,断然必行;……自信而非,断然必不行。”对良知说来讲,最可怕的恶魔莫过于不信赖良知本身具有的自主性,畏惧良知本身具有的力量。一部分当代的学者们认为朱子学也好,阳明学也好,都打着“存天理而去人欲”的旗号,故这两种思想实质上是一致的。这是完全错误的。之所以这样说,是因为在朱子学看来:“存天理而去人欲”就是遵从客观的定理而抑制对它的反叛;而在阳明学看来,“存

天理而去人欲”则是确立起良知防止其夭折。二者虽然使用相同的命题,其内涵却是截然相反的。因此我不赞成轻易地提倡朱王合一论。

两种学派之不同不止于此,我们还可以举出性善说来进行说明。对朱子学来说,作为心之关键,性是天理的贮存所,所以被规定为纯粹的善,并坚决反对佛教的无善无恶说。他们认为无善无恶说模糊了善恶的基准,会使人们堕落下去。而对阳明学来说,却主张性善说和无善无恶说共存。所以朱子学者认为这是非常矛盾的现象。东林学派的顾宪成猛烈地攻击良知说的双重结构,这也是人所共知的。那么为什么在良知说那里,性善说和无善无恶说可以共存呢?良知说不依存于既成价值判断,而是基于自己的理解作价值判断。在这种情况下,向来的善有时会变成恶,而恶有时会变成善的吧。在这样勇敢地实施价值观转换中也体现了良知说的真实价值。进而良知本身当然会是向善的,在它实现了的行为中,对向来的价值观是保有完全自由的立场的。这种自由状态就可以称为无善无恶了。所以在良知说那里,性善说和无善无恶说才得以无矛盾地共存。

关于良知说需要讨论的课题还很多,我们最后只想提及一个问题。良知说是主张归复人类的心之本源,人类本来并不是带着固定的学派色彩,而是带着先于这些学派成立之前的本心来到这个世界的。心既是先于学派而生,那么信奉怎样的学派该是自由的,把各种学派按照自己所好综合起来也该是自由的。良知说所教授的不仅是要超越朱子学路线而是要超越所有的学派路线。从此开始儒教本位的思考方法便崩塌了,二教融合、三教一致的风潮也就发生了。一般说来,三教一致是三种学派贯穿于其中,但在明代的三教一致论是以心学为母体的,也就是说各自的主体按照自己的意愿摘取三教之长而构成的。我们来看一下明代具有代表性的学者林兆恩有关三教一致的言论:

窃以人之一心,至理咸具。欲为儒则儒,欲为道则道,

欲为释则释,在我而已,而非有外也。(注:《林子续稿》卷四《答论三教》。)

世之所谓三教之异者,三教之支派也。兆恩之所谓三教之同者,三教之原委也。(注:《旧稿》卷二。)身为优秀武将却又热心地提倡三教一致论的杜文焕也有类似言论:

夫道者一元至理、万事通途。剖之则有三有九,会归则惟精惟一。盖不一则杂矣,不精则驳矣。惟驳与杂,俱非道极。虽然原道之极,一尚无之。又何三何九之有哉!噫,我知之矣!(注:《元鹤子书》卷一《教枢》第一《原道枢》。)

这样利用三教的素材,自然会产生各种各样的三教一致论,当然他们之间也会有争论。这又毫无疑问为言论自由开避了道路。与此同时,也成为良知说超越社会阶层之差别,并能够浸透到下层社会的契机。