

学校的理想装备

电子图书·学校专集

校园网上的最佳资源

哲学宗教文章选



## 梦想与实现

陈岸瑛

“意识的改革只在于使世界认清本身意识，使它从迷梦中惊醒过来，向它说明它的行动的意义……世界早就在幻想一种一旦认识便能真正掌握的东西了。”

[1843年马克思致卢格的信，《马克思恩格斯全集》第1卷，人民出版社1977年版，第418页。]

“这些[民歌体]诗原来在我的头脑里已酝酿多年了。它们占住了我的心灵，象一些悦人的形象或一种美梦，飘忽来往。我任凭想象围绕它们徜徉游戏，给我一种乐趣。

我不愿下定决心，让这些多年眷恋的光辉形象体现于不相称的贫乏文字，因为我舍不得和这样的形象告别。等到我把它们写成白纸黑字，我就不免感到某种怅惘，好象和一位挚友永别了。”

[歌德，《歌德谈话录》（1823-1932年）爱克曼辑录，朱光潜译，人民文学出版社，1991年。第207页。]

实际上，梦想的真正动人之处还不在于能否“变现”，而在于悬而未决的、全身心投入的渴望，在于大胆而疯狂的想象。例如，少年时代之所以动人，就在于少年全身心地强烈渴望一些“虚幻”的东西，如罗曼蒂克的爱情、伟大的真理、英雄的业绩等等，少年给人一种日新月异、欣欣向荣、天天向上的感觉，而在他自己也总感觉在一天天地“逼近”某种完美的东西，这种逐渐逼近完美的感觉在艺术家身上终身保持着（如罗丹、里尔克）。就是布洛赫自己，他最沉迷的也还是梦想的这些动人的方面。

在《希望的原理》一书中，恩斯特·布洛赫（Ernst Bloch, 1885-1977）在论及梦想和实现之间的关系时，曾讲过这么一个传说：在攻陷特洛伊后，梅勒劳斯（Menelaus，海伦的丈夫）发现自己总也无法抵家，于是他暂时撇下海伦，驾船四处寻找，希望能得到神谕的指点，一天他来到了埃及，在一个古堡中遇见了一个和海伦长得一模一样的女人，这个女人自称是他真正的妻子，而投入帕里斯（Paris，特洛伊王子）怀抱的不过是赫拉（Hera）为愚弄希腊人制造一个幻影，她自己——真正的水伦，则被赫尔莫斯（Hermes）引到了埃及，从未丧失贞操。也就是说，十年坚苦卓绝、可歌可泣的战争为的只是一个女人的幻影！梅勒劳斯难以相信埃及水伦的话，打心底他就不愿接受这一点：“我更相信我所受的苦难，而不相信你[埃及水伦]”！直到有消息传来，说那个留在海湾的水伦果真是一个幻影（这个幻影即使在消逝时，仍是光彩夺目），他这才相信他妻子的话。特洛伊战争的主要目的之一是把水伦夺回来，可是当一个没有丧失贞操的真水伦来到面前的时候，她的丈夫反倒有些微微的失望。原来，无数英雄为之奋斗和牺牲的绝代佳人，本来就是一个与真实的水伦有距离的、附加了每个人的愿望和幻想的形象！

“多少艘艨艟一齐发，  
白帆篷拜倒于风涛，  
英雄们求的金羊毛，

终成了海伦的秀发。”

[卞之琳，《灯虫》，1937年5月]

金色的梦境，多么辉煌！因此当梦想实现的时刻，人们反倒有些失望。这种情况在人生中屡见不鲜。布洛赫举例说，一个乘船返乡的人想着马上要见到心爱的人儿，心中激动不已，一旦船到岸，忽然间又有几分失落。因此浪漫主义者们视婚姻为爱情的坟墓，他们像堂吉诃德那样为幻想中的“永恒女性”受苦受难，他们克服艰难险阻所做的一切都是为了向心上人表示忠诚和殷勤；他们不敢靠心上人太近，其缘故在于，他们更爱自己的幻想，不敢面对幻想的破灭：作为“信仰的骑士”，克尔凯戈尔（Kierkegaard，Søren Aabye，1813-1855）甚至把到手的心上人拱手让给别人，甘愿独自忍受相思的折磨！

梦想有时候真比梦想的实现要迷人！此即精神之魅力。

布洛赫自己即深深地为此精神的魅力倾倒，因此整整三大卷《希望的原理》，谈到“具体的乌托邦”、谈到马克思主义社会主义的地方实在是“不多”。相反，充斥全书的，是各种令人心动的梦想。也许布洛赫自己并没有意识到这一点吧。

布洛赫受马克思现世精神的影响，总是把实现看得比梦想更重要。当然，由于他是一个原创思想家，他不会简单地来看待梦想和实现之间的关系。

布洛赫说，所有的梦想多多少少都盼着实现。这句话要看你怎么理解。如前所述，梦想乃是带有图象的愿望，梦想与愿望原是一体。愿望当然蕴涵着对实现的诉求，但究竟是什么意义上的“实现”（实现什么？怎样实现？实现成什么？），则还要深思。即便是那种散漫的、不导致行动的白日梦，也蕴涵着某种诉求，如软弱的小职员幻想杀掉呼三喝四的上司，虽然他并不真的想去拿刀杀人（可能因为他害怕法律的追究，不愿面对杀人的心理压力、以及为掩盖犯罪痕迹引发的大堆麻烦，等等），但当他沉迷于这个梦想的时候，他有一种身临其境的感觉，至少在梦中他拿起刀并实现了自己的愿望，这对他来说已经足够。我们完全可以设想这种情况：做梦的人虽然意识到自己并不想去实践他所做的梦，但他还是从梦中获得了快感；可以说，他在梦中诉求某种东西，并在梦中实现这一诉求。由此可见，虽然梦想在某些情况下确实引发了实际的行动，从而改变了现实世界的面貌，但对实现的诉求不见得就等于付诸实践（肉身的行动），不见得就等于以物质形式表现出来，不见得要在物质世界上“打上烙印”。依我之见，“愿望-梦想”所蕴涵的对实现的诉求，首先乃是一种主观上的诉求，这一主观诉求其实是“愿望-梦想”本身所具有的根本特性之一。它的另一特性则是“恍然信以为真”：假如所有做白日梦的人根本没有任何诉求（这不可能，因为“愿望-白日梦”本身就是一种诉求），假如根本没有任何身临其境的真实感<sup>1</sup>，那么世界上就没有人有兴趣做白日梦了。即便是艺术家游戏性的梦幻也包含着某种“信以为真”、某种对实现的主观诉求。艺术家明明知道自己在虚构、在做游戏，但假如他一刻也不能投入进去，假如他一刻也没有恍然以幻象为真，那么他根本就无法创造出堪称艺术品的东西来。实际上，很多作家在创作时，都会为笔下的人物动心，或觉得有趣，或觉得刺激，或意气风发，或悲叹惋惜，乃至痛哭流涕，仿佛这一切都是真的。即便是那些注重纯形式的作家，他们

在进行虚构时也不会没有某种诉求，例如对某种完美或某种理想心境的诉求，这些诉求强烈地要求在创作中实现，假如他们幸运的话，在某次或某段时间的创作中，这些诉求真可能实现呢！当然这种实现并不是象马克思主义要求的那种对社会面貌的变革。

对实现的主观诉求是一回事，实现则是另一回事，而且究竟以何种方式实现，则还需细加考究，因为可能会有各种不同的实现方式，马克思主义意义上的实现只是其中的一种。布洛赫因受马克思主义影响，在很多时候都把实现视为对物质世界的改造，也即是说，梦想或许一时不能够落实，但在遥远的未来，世界真的有可能变得象人们向往的那样美好、那样适宜于人居住呢。我以为，这并非不可能之事，但若想澄清梦想与现实、精神与物质的关系，仅仅这么说还显得不够。

布洛赫在这么说的时侯，自己遇到了一个难题：为何有很多时侯美梦成真反而令人失望？为何有人宁要特洛伊的海伦也不要埃及的海伦？

且先听听布洛赫自己怎么回答？

为何美梦成真反而令人失望？原因之一是：幸福总在你所不在的地方。实现了的当下瞬间比梦象黑暗得多，有时甚至是空洞、贫乏的，梦想总是显得比它的实现更光明、更坚固。“闪闪发亮的云朵一旦靠近，便只是环绕我们的灰色雾霭，远山一旦接近，它的兰色就会消隐无踪。”<sup>3</sup>理想，只可远观而不可褻玩。浪漫主义的爱情总是给被爱者戴上光环，恋爱着的浪漫主义者实际上爱的是他自己，浪漫主义从来不能忍受欢宴的收场（如贾宝玉），从来不认真考虑任何实现。浪漫主义者热爱距离胜过目的地，热爱幻象胜过热爱真实。最极端的表现是克尔凯廓尔<sup>4</sup>，他取消了婚约，却又爱着那个女人，继续对那个女人忠心耿耿。希望常常使我们不相信任何直截了当的实现，“近”使事情变得困难，希望，至少是那种对所希望之事迫近眉睫的预感，比“近”显得更容易、甚至更为充实（filling）。

原因之二是：梦中的生活变得自给自足（independent）。梦想的偶像，即便在梦想实现后也不会立即消失，实际上，反常情况是可能出现的：偶像（idol）反成真，现实反成幻，梦闹独立了，这表现于埃及海伦的传说中，也表现于堂吉诃德的身上。以梦中偶像为真<sup>5</sup>，以梦为现实，这是梦的自足性最极端的表现。在一切梦想的满足（fulfillment）中，甚至是在那种全盘的满足中，也有某种特定的希望要素保留下来、留下痕迹，就其存在方式（modeofbeing）而论，这一残留的希望要素与实存（existing）或当下存在的现实全然不同，而且最终将连同它所包含的内容一起留待后用。例如某人想到北大哲学系念书，最后如期考上了，这就是布洛赫所谓全盘的满足；但真正来到北大哲学系，则肯定会有某些失望，或者有意想不到的好事情，总之，他原来所愿望和幻想的东西（它们当然不能简单地归结为“拿到录取通知书”），不可能和他在北大哲学系的现实生活完全“符合”，其根本原因在于，梦想与所谓“现实生活”是性质不同的两样东西。所以，梦想在实现时总会留有残余。

布洛赫认为，梦想者之所以能失望，正是由于所有的梦想多多少少都盼着落实：“梦想根本不想持续不断地指向前方”。<sup>6</sup>在他看来，梦想背后的驱力不可能满足于梦象本身，梦并不为梦而梦。在白日梦中，人们的快感总是来源于：自己所梦想的东西仿佛（asif）真的存在、真的“实现”了（我在上面也提到并同意这一点）。这是梦想所具有的一种主观性质，但布洛赫

认为，即使是主观的，也能从中见出一种与梦的偶像化（reification）相抗衡的力量，它抵制希望之延迟或希望之遗留（即希望靠岸时，希望本身却没有靠岸）。这一延迟，就梦想自身而言，是“损”，但血肉添加到梦想上，则是“增”。梦好比是开花，梦的落实好比是结果，开花与结果不完全等同，有时花大于果，有时果大于花，也就是说：梦想超过现实的部分不包含在现实中，现实超过梦想的部分也不孕含在梦想中；而一步步踩出来的道路可能比原先所想象的实现道路要漫长曲折得多，现实往往比想象的要复杂<sup>7</sup>。

布洛赫认为，对于梦想之实现时刻，既不应过分强调此刻的黑暗以及梦的色彩的丧失，也不能象神秘主义者那样宣称能无距离地投入上帝怀抱。实际上，即便是神秘主义者，也不可能真的达到那一刻，神秘主义的高峰体验仍不过是对与上帝直接相遇的一种期盼（anticipation）和预感（presentiment）。神秘主义者取得的“绝对安宁”，与丧失了梦的色彩的此刻的黑暗同样缺少安宁。在这类高峰体验中，只有浮士德式的对于至高至善时刻的预感可以客观地得到辩护。所谓浮士德式的预感，是对完满、对终点的超前感受，这一超前感受奠定在“泰初有为”（即不懈的追求和行动）的基础上。因此，流浪的奥德赛（Odyssey）比到家的奥德赛有更多的意义，这一意义遗留下来。但流浪并不是奥德赛的最终目的，奥德赛的预感与客观的趋向有联系：回家的路途并非无限漫长，因此对归家的期盼是有可能达到的期盼——尽管在冒险的途中，奥德赛只能期盼、只能预期，而不可能未卜先知。克尔凯廓尔式的迟疑是不可取的，因为他无休止地追求绝对，其实并不真心考虑任何实现；而神秘主义虽然宣称终极目标能够完全实现于此时此刻，但这种宣称也是不足取的（布洛赫并没有解释为什么不足取），其原因可能在于：它并没有和世界之“真实趋向”联系起来。布洛赫认为，真正的预期和预感，是与某一最终可达的状态联系在一起，也就是说，追求目标的过程是有限的、而不是无限的，目标最终有可能在现实世界中实现，而不是全无可能。真实的预期表现在革命胜利的欢庆场面中，但它并不满足于此。革命的成功固然是高潮，是欢庆的节日，社会主义革命固然实现了那些人类长久以来的希望，但恰恰因为这些个原因，革命要求人们把心目中的自由王国变成更详尽的图景，要求通往自由王国的未竟之途能变得更具体。革命胜利的当下时刻，并非安宁、休止，而是一个孕含着巨大能量的新起点。这一“时刻”，既不应看成是丧失了梦的美丽色彩的黑暗时刻，也不应看成是绝对的安宁和绝对的实现，而是应充分理解这一时刻所具备的动力——“乌托邦只有抓住‘此时此刻’所包含的驱力内容（driving-content），这一驱力之基本情态：希望，才可能完全包容在实际的胜利当中”，<sup>8</sup> 也就是说，只有把革命胜利视为面向未来的新开端，在胜利的当下时刻才可能孕含着希望，否则不是失望，就是自我陶醉、故步自封。

前面说过，布洛赫真的认为整个自然世界孕含着一个至善的结局，从这个前提出发，我们不难理解布洛赫为“实现为何会带来失望”这一疑问提供的答案。布洛赫以上的回答可简单地概括为：梦想与现实确有不同，梦想在实现时刻会有某种遗留，但真的可能存在那么一个终极的“实现”（也即达到“至善”），到那时，梦想不再有延迟和距离；退一步说，世界至少存在着朝向至善演化的可能性，在朝向和接近至善的途中，每一次“实现”都不是最终的解决，因此总会有某些未实现的希望要素遗留下来，这些希望要素指向更远的目标；真实的梦想和真实的预期，是和世界真实的趋向联系在一

起的，从某种意义上来说，它们就是世界运动过程的一部分——世界就象一块发酵的面团，乌托邦精神（即世界朝向至善发展的冲动）无处不在。在此，布洛赫实际上提出了一种理解物质、精神关系的非马克思主义的思路：自然界是活的、自我生成、自我成形的，乌托邦精神作为自然界的、作为其向上的动力，不断地产生出各种物质形态；精神与物质保持着紧张的关系，物质既阻碍精神，又帮助精神。这样一来，布洛赫对“何谓实现”的理解就离马克思远了，离德国唯心论近了。

布洛赫把人类所具有的乌托邦精神泛化到宇宙中去，乍看起来有些骇人听闻，但我们只要考虑到布洛赫的德国唯心论哲学背景，就不会这么惊讶了。费希特认为人并不是感性世界的产物，他的生存的终极目的在感性世界是不能达到的，感性世界即现象界是透过“我”而存在的，但“我”又归属于一个更大的精神本源：“无限意志”，这一神秘的无限意志保持并负载万物，以万物和人为手段来实现至善的目的。谢林则认为：自然与精神是同一的，自然既是创造者，又是被创造者，比一切机械运动更基本的是自然的“原始的最初的运动”<sup>9</sup>；自然既有物质性也有精神性，在理性中我们发现“自然与我们在自身内所认作心智和意志的那个东西原来是一回事”，自然科学则向我们证明，一切自然定律都能彻底心智化为直观和思想的规律，在此，“现象，也就是物质的东西，必须完全消失，留下的只是那些规律，也就是纯形式的东西”<sup>10</sup>。黑格尔则认为，绝对精神（即世界的本质和动力）将自己异化到自然界，又从自然界回来，经过一系列发展，最终回到自己那里，达到最丰富、最完善的境地。从德国唯心论这个传统上来说，布洛赫的思想可以概括为：人的精神冲动（向上的乌托邦期盼）与整个宇宙的向上冲动是同一的，但人的精神时常被黑暗的瞬间阻碍，宇宙则时常被虚无的力量威胁。在费希特那里，人所欲求的更好的世界，只是一有限的尘世目的，这一目的是可达的，但不是最高的，它之所以有意义，是因为超凡世界另有一精神秩序：“我”是两种秩序的成员，一种秩序是纯粹精神的，在那里“我”以纯粹意志（善良意志）发挥作用，另一种秩序是感性的，在那里“我”以“我”的行动发挥作用，“我”之突破感性的现象界、上升到精神界，乃是为了提升“我”的境界。布洛赫与之不同的是，他的理论旨趣不在于提高人的精神境界，而在于改造现实世界。

现象世界的背后是否有一精神本体，灵魂是否能脱离肉体而存在，是否能回到精神本体从而获得不朽<sup>11</sup>，对这一问题，能思者只能猜度，只能寄予希望，给以想象，却无法作出肯定的回答。迄今为止，只在人类世界发现有精神现象（动物只有蒙昧的意识，没有光明辽阔的精神），这些精神现象在人生体验、话语、语言、艺术作品、历史记载等方面有大量的踪迹可寻，布洛赫把乌托邦精神泛化到整个自然界，从学理上来说显得有些缺乏依据，但是也不乏可同情之处。

布洛赫设定自然界有一精神本体，与他对共产主义的信仰多少有些矛盾。按照费希特的观点，人间天国（哪怕是共产主义）仅仅是一可达的、尘世的目标。因此，乌托邦精神不可能在尘世和肉身中获得完全满足。布洛赫却说，乌托邦精神最终会在尘世（家园）驻足停顿，驱力将获得当下的、完全的满足：“最终想要达到的是真实的当下存在，惟其如此，生活瞬间才能属于我们，我们才能属于生活瞬间，并对生命的一瞬说：‘请停留一下吧’。<sup>12</sup>人最终想作为他自己进入‘此时此地’，想不带拖延地、没有距离地进入

他的丰满生活。他认为，真正的乌托邦意志（utopianwill）肯定不是无尽期的欲求（striving），毋宁是：想要看到纯粹的直接性，由此，自我定位和此时此地的存在最终得到了中介，最终得到了光亮，最终得到了欢乐的和充分的实现。这就是‘请停留一下，你真美呀’这一浮士德式的表达所暗含的乌托邦‘前沿—内容’。”<sup>13</sup>。

“最终想要达到的是真实的当下存在”是这段话的核心要义。这句话把梦想的“实现”最终落实到“物质形态（尘世之中的肉身状态）”上，因而体现出马克思的现世精神对布洛赫的影响。<sup>14</sup> 但布洛赫对终极状态的这一描绘，实际上远远超出了马克思所能预想的共产主义图景<sup>15</sup>。

“问题在于改变世界”这个口号在布洛赫那里，有着不同于马克思的意义。布洛赫的“世界”与马克思的“世界”从根本上来说是不同的。在马克思那里，是人去改造世界，在改造世界的过程中，人的精神逐渐成长。在布洛赫这里，世界自己塑造自己，世界之精神不停追求，在其终点上，世界有可能达到完美的存在，在那里，精神充分物质化，物质充分精神化，灵与肉取得了最终的和解，每一个生活的瞬间都是美好的：瞬间即永恒。这听起来多少有些象神秘主义者所追求的“神人交融”状态，是的，在布洛赫的理论底下，隐秘地包含着嵌在肉身中的灵魂对不朽的渴望。肉体在光阴流逝中终将腐朽乃至无形，快乐和幸福在忧患与痛苦的包围中稍纵即逝，对于不朽，谁又不曾有过隐秘的渴望呢？！

作者单位：北京大学哲学系 98 级博士

1 美梦醒来，人们往往会想，这要是真的该有多好啊！这恰恰意味着，他们已然在梦中体味到某种真实。

2 Ernst Bloch, *The Principle of Hope* (The MIT Press, 1986), P180-195.

3 Ernst Bloch, *The Principle of Hope* (The MIT Press, 1986), P181.

4 布洛赫认为克尔凯廓尔对绝对完美的诉求以及他的禁欲主义，可以远溯至柏拉图，柏拉图将本体界、现象界析为两片，追求永恒的本体，拒斥变化的现象，追求精神之爱胜过肉体之爱。布洛赫认为，克尔凯廓尔对信仰、对理想的犹疑，在他所处的革命时代是反动的，代表了资产阶级的一种反动的失败主义（thereactionarydefeatism）。

5 即 reification of the goal-dream, reification 即偶像化、实体化。

6 Ernst Bloch, *The Principle of Hope* (The MIT Press, 1986), P186.

7 1998 年下半年北京上演《一个无政府主义者的意外死亡》，剧中反复出现一句台词：“情况太复杂了，现实太残酷了，理想都破灭了，我也不想活了！”<sup>8</sup> Ernst Bloch, *The Principle of Hope* (The MIT Press, 1986), P188.

9 参见谢林，《自然哲学体系初稿引论》，1-3 节。转引自《西方哲学原著选读》下卷，商务印书馆，1987 年。

10 参见谢林，《先验唯心论体系》导论，1-2 节。同上。

11 从古希腊到近代，无数哲学家都明确持这一观点。但到了现代，哲学家一般在其理论中不这么提问。

12 见歌德的《浮士德》，浮士德与魔鬼打赌说，“假使我对某一瞬间说：请停留一下，你真美呀！”就把灵魂输给魔鬼。 著者注。

13 Ernst Bloch, *The Principle of Hope* (The MIT Press, 1986), P16.

14 梦想与“真实的当下存在”，完全是两个系列的事情，梦想的意义固

然可以用它的落实情况来衡量，但在更多的时候，梦想的意义是不能用落实与否来衡量的。实际上，生活中存在着大量不求落实的梦想，这些梦想和其他精神活动（如艺术游戏）一起构成了人们的精神生活。布洛赫显然忽视了这一点。不过，布洛赫所说的“实现”并不仅仅是指按需分配之类物质层面的东西，灵魂或肉身的不死，也是他认为有可能会实现的东西。从这个角度来看，布洛赫并不象马克思那么“实际”、那么“唯物”。

15“社会化的人，也就是，共同结合的生产者，将会按照合理的方式来调节他们和自然之间的物质变换，把它安置在他们的共同管理下，不让自己受一种盲目力量的统治，并用能力的最小消耗，在最无愧于人、最适合于人性的条件下把它完成。但是不管怎样，这个领域总是一个必然的领域。只有在这个领域的彼岸，以本身作为目的的人类能力的发展，真正的自由领域，方才开始。”（马克思：《资本论》第3卷，人民出版社1966年，第962-963页。）

## 八大人觉经

後汉沙门安世高译 独孤求败输

为佛弟子，常於昼夜，至心诵念八大人觉：

第一觉悟：世间无常；国土危脆，四大苦空，五阴无我，生灭变异，虚伪无主，心是恶源，形为罪藪，如是观察，渐离生死。

第二觉知：多欲为苦；生死疲劳，从贪欲起，少欲无为，身心自在。

第三觉知：心无厌足，惟得多求，增长罪恶；菩萨不尔，常念知足，安贫守道，惟慧是业。

第四觉知：懈怠坠落；常行精进，破烦恼恶，摧伏四魔，出阴界狱。教化一切，悉以大乐。

第六觉知：贫苦多怨，横结恶缘；菩萨布施，等念怨亲，不念旧恶，不憎恶人。

第七觉悟：五欲过患；虽为俗人，不染世乐，常念三衣，瓦钵法器，志愿出家，守道清白，梵行高远，慈悲一切。

第八觉知：生死炽然，苦恼无量；发大乘心，普济一切，愿代众生，受无量苦，令诸众生，毕竟大乐。

如此八事，乃是诸佛，菩萨大人，之所觉悟，精进行道，慈悲修慧，开导一切，令诸众生，觉生死苦，舍离五欲，修心圣道。若佛弟子，诵此八事，於念念中，灭无量罪，进趣菩提，速登正觉，永断生死，常住快乐。

## 古代人的自由与现代人的自由之比较

〔法〕贡斯当

李强译

先生们：

我希望提请大家注意两种类型自由的某些不同，这是一件全新的尝试，人们迄今尚未注意到这些不同，或者，至少还没有充分讨论这些不同。第一种类型的自由是古代人十分珍视的自由，第二种则是近代民族视为弥足珍贵的自由。如果我没有错的话，我的探讨从两个角度看都会是很有意义的。

第一，对这两种类型的自由的混淆一直在我们中存在。在著名的大革命时期，它是许多罪恶的肇因。法国被一些毫无益处的实验折腾的精疲力竭。这些实验的始作俑者由于缺乏成功而懊恼，于是力图强迫法国享受她不愿享受的好处，却不让她享受她希望享受的好处。

第二，我们那场幸运的革命（尽管它有诸多过分之处，我仍称之为幸运的，因为我将注意力集中在它的后果上），呼吁我们享受代议制政府的好处。然而，我们会惊奇且有趣地发现，为什么这种我们今天赖以庇护自由与和平的唯一的政府形式却全然不为古代自由民族所知。

我知道有些作者声称从古代的民族中——从古代斯巴达共和国，或从我们的祖先高卢人那里——发现这种制度的渊源。

但他们是错误的，斯巴达政府是一个禁欲主义的贵族政府，而不是代议制政府。国王的权力受到某些限制，但只是五长官团长官（ephors）的限制，而不是那些肩负使命——类似今天选举赋予我们自由的保卫者的那种使命——的人的限制。诚然，五长官团的长官尽管最初由国王设立，却是由人民选举产生的。

但他们只有五人。他们的权威既是政治性的，也是宗教性的；他们甚至分享政府的管理权，即行政权力，因此，像古代共和国几乎所有受人拥戴的执政官的权力一样，他们的特权不纯粹仅是阻止暴政的屏障，它本身变成某种不可忍受的暴政。

高卢的政权与某政党希望为我们恢复的那种政权颇为相似。它既是神权的，又是好战的。牧师享有无限的权力。军事阶层或贵族明显拥有专横的压迫性特权；人民没有任何权利与保障。

在罗马，护民官在某种程度上有代议制的使命。他们是平民的喉舌，寡头政治——这种制度在所有时期都是相同的——在推翻国王的过程中将这些平民置于严苛的的奴隶制之下。不过，人民直接行使相当多的政治权利。他们集中在一起对法律投票，并对那些遭到控告的行政官作出判决：因此，罗马仅有代议制度的微弱痕迹。

这一制度是现代人的发现。而且，先生们，您将会看到，人类在古代的条件不允许这种性质的制度的引入或设立。古代的民族既不可能感到对它的需求，也不可能欣赏它的价值。他们的社会组织引导他们欲求一种与代议制度赋予我们的自由截然不同的自由。

今天晚上的演讲将集中向诸位展示这一事实。

首先，先生们，请问一下您自己，一个英国人、一个法国人。

一个美国公民今天所理解的“自由”一词的涵义是什么？对他们每个人而言，自由是只受法律制约、而不因某一个人或若干个人的专断意志而受到某种方式的逮捕、拘禁、处死或虐待的权利，它是每个人表达意见、选择并从事某一职业、支配甚至滥用财产的权利，是不必经过许可、不必说明动机或事由而迁徙的权利。它是每个人与其他个人结社的权利，结社的目的或

许是讨论他们的利益，或许是信奉他们以及结社者偏爱的宗教，甚至或许仅仅是以一种最适合他们本性或幻想的方式消磨几天或几小时。最后，它是每个人通过选举全部或部分官员，或通过当权者或多或少不得留意的代议制。申诉、要求等方式，对政府的行政行使某些影响的权利。现在，我们将比较这种自由与古代人的自由。

古代人的自由在于以集体的方式直接行使完整主权的若干部分：诸如在广场协商战争与和平问题，与外国政府缔结联盟，投票表决法律并作出判决，审查执政官的财务、法案及管理，宣召执政官出席人民的集会，对其指责、谴责或豁免。然则，如果这就是古代人所谓的自由的话，他们亦承认个人对社群权威的完全服从是和这种集体性自由相容的。你几乎看不到他们享受任何我们上面所说的现代人的自由。所有私人行动都受到严厉监视。个人相对于舆论、劳动、特别是宗教的独立性未得到丝毫重视。我们今天视为弥足珍贵的个人选择自己宗教派别的自由在古代人看来简直是犯罪与亵渎。社会的权威机构干预那些在我们看来最为有益的领域，阻碍个人的意志。在斯巴达，Therpandrus 不能在他的七弦竖琴上加一根弦，以免冒犯五人长官团的长官。而且，公共权威还干预大多数家庭内部关系。年轻的斯巴达人不能自由地看望他的新娘。在罗马，监察官密切监视着家庭生活。法律规制习俗，由于习俗涉及所有事物，因此，几乎没有哪一个领域不受法律的规制。

因此，在古代人那里，个人在公共事务中几乎永远是主权者，但在所有私人关系中却是奴隶。作为公民，他可以决定战争与和平；作为个人，他的所有行动都受到限制、监视与压制；作为集体组织的成员，他可以对执政官或上司进行审问、解职、谴责。

剥夺财产、流放或处以死刑；作为集体组织的臣民，他也可能被自己所属的整体的专断意志被夺身份、剥夺特权、放逐乃至处死。与此相对比，在现代人中，个人在其私人生活中是独立的，但即使在最自由的国家中，他也仅仅在表面上是主权者。他的主权是有限的，而且几乎常常被中止。如果他在某些固定、偶尔的时候行使主权的话（在这些时候，也会被谨慎与障碍所包围），更经常地则是放弃主权。

先生们，我必须在此时稍停片刻，来预先考虑人们可能对我发出的责难。在古代有一个共和国，那里，集体机构对个人存在的奴役并不像我刚才描述的那样彻底。这个共和国是十分著名的：你们会猜出我在讲雅典。我将在下文讨论雅典、我将承认这一事实，并揭示其原因。我们将会看到为什么在所有古代国家中，雅典与现代国家最为近似。除雅典外，在所有其他地方，社会的管辖权都毫无限制。正如孔多塞所言，古代人没有个人自由的概念。可以这样说，人仅仅是机器，它的齿轮与传动装置由法律来规制。同样的服从情形亦可见于罗马共和国的黄金时期。那里，个人以某种方式被国家所吞没，公民被城市所吞没。

我们现在将追溯古代人与现代人之间这种本质区别的根源。

所有古代的共和国都局限于狭小的领土上。它们之间人口最多、最强盛、规模最大者也无法与最小的现代国家相提并论。

狭小疆域的一个必然后果就是，这些共和国的精神是好战的。

每个民族无休止地攻击其邻国或被邻国攻击。这样，被彼此对抗的必要性所驱动，它们不停彼此战斗或彼此威胁。那些没有征服野心的国家也不可能放下武器，以防止它们自己被征服。

所有国家都不得不以战争为代价来换取它们的安全、独立以及存在本身。这就是古代自由国家永恒的兴趣或者说几乎是习惯性的关注。最后，作为这种生存方式的另一个必然的结果是，所有这些国家都有奴隶。手工劳动的职业（在某些国家甚至包括工业职业）都委托给带镣铐的人。

现代社会为我们提供了一幅全然不同的景象。今天，最小的国家也比斯巴达或存在长达五个世纪的罗马大得多。由于启蒙思想的发展，就连欧洲分裂为众多国家也更多是一种表面现象，而不是真正的事实。过去，每一民族形成一个孤立的大家庭，它是其他民族家庭的天然敌人；今天，在不同名称与社会组织下生存的成千上万的人们在本质上是相当同质的。他们已强大到足够的程度，不必恐惧蛮族的游民。他们也文明到足够的程度，来发现战争是负担。他们的一致倾向是和平。

这一不同导致另一不同。战争的出现先于商业。战争与商业只不过是实现同一目标的两个不同手段——这个目标就是得到自己欲求的东西。简单地说，商业是希望占有的人对占有者缴纳的一种贡赋。它是一种征服行为，是以相互同意的方式征服一个人无法希望以暴力方式得到的东西。一个永远是强者的人决不会接受商业这一概念。是经验引导他诉诸商业。经验向他证明，战争，即运用自己的强力反对其他人的强力，使他可能遭遇形形色色的障碍与失败，而商业则是求得他人权益符合自己适当权益的一种较为温和但较为确定的方法。战争是彻头彻尾的冲动，而商业则是计算。这就意味着，一个商业代替战争的时代必然会到来。我们已经到达了这一时代。

这并不意味着在古代没有贸易民族。但是，这些民族在某种程度上只是一种例外，而不是通则。这次讲演的篇幅不容许我详细阐释所有遏制商业进步的障碍。诸位和我一样，对此十分了解。我将仅仅提及其中的一种障碍。

古代人对罗盘仪的无知意味着古代的航海家必须永远在海岸附近航行。穿过海格立斯柱，即直布罗陀海峡，被认为是最勇敢的探险。最善于航海的腓尼基人与迦太基人也只是在很晚的时候才进行这种探险，他们的行为在很长时间没有模仿者。在雅典人中——我们将马上论及他们——航海企业支付的利息达百分之六十，而现在只有百分之十二：这就是远距离航海的想法在当时显得多么危险。

此外，先生们，如果我允许自己离开目前的论题——不幸的是，这将是冗长的，我将详细描述古代贸易民族的风俗、习惯以及它们与其他民族贸易的方式，并以此向诸位展示：古代贸易民族的商业本身浸透了时代的精神，浸透了笼罩在这些民族周围的战争与敌对的气氛。那时，商业是一种幸运的意外，而在今天，它是正常状态，是所有国家的唯一目标、普遍趋势与真正的生活。这些国家要求安定，要求舒适，要求能够提供舒适的工业。战争愈来愈不再是满足它们愿望的有效手段。战争的危害为个人提供的益处再也无法与和平的工作与有规则的交换所产生的后果媲美。对古代人而言，一场成功的战争既增加私人财富，也增加公共财富，增加他们所分享的奴隶、贡赋与土地。而对现代人而言，即使一场成功的战争，其代价毫无疑问会超过其价值。

最后，由于商业、宗教以及人类道德与知识的进步，欧洲各国已不再存在奴隶。自由人必须从事所有职业，提供社会的所有需求。

先生们，这些不同所产生的必然结果是显而易见的。

首先，国家规模的扩大导致每一个人分享的政治重要性相应降低。在

斯巴达与罗马，即使最卑微的公民也有权力。而英国或美利坚合众国的普通公民却并非如此。他的个人影响仅是决定政府方向的社会意志之难以察党的组成部分。

第二，奴隶制的废除剥夺了自由民因奴隶从事大部分劳动而造成的所有闲暇。如果没有雅典的奴隶人口，2 雅典人决不可能每日在公共广场议事。

第三，商业不同于战争，它不给人们的生活留下一段无所事事的间歇。不断行使政治权利，日复一日讨论国家事务，争议，商谈，派别斗争的所有环境与运动，必要的鼓动：可以这样说；古代民族的生活被强制性地充满了这些必须履行的职责。对古代民族而言，没有这些职责，他们就会在无所事事的折磨下痛苦不安。而对于现代民族而言，这些职责只会造成困扰与疲倦。在现代民族，每一位个人都专注于自己的思考、自己的事业。自己得到的或希望得到的快乐。他不希望其他事情分散自己的专注，除非这种分散是短暂的，是尽可能少的。

最后，商业激发了人们对个人独立的挚爱。商业在没有权威干预的情况下提供了人们的需求，满足了他们的欲望。权威的干预几乎总是——我不知道我为什么说“几乎”，这种干预实际上总是——令人困扰与窘迫的。每一次集体权力希望干涉个人思考，它便侵扰思考者。每一次政府声称为我们做事情，它都比我们自己做更无能、更昂贵。

先生们，我说过，我会回到雅典这一题目上来，雅典的例子也许会被用来反驳我的某些论断，但实际上，它将印证我的所有论断。

正如我已经指出的那样，在所有古希腊的共和国中，雅典与贸易的关系最为密切：因之，它容许公民享有比斯巴达与罗马大得多的个人自由。如果我可以进入历史细节讨论的话，我将会向诸位展示，在雅典，商业消除了区分古代民族与现代民族的若干区别。

雅典商人的精神与现代商人的精神颇为近似。芝诺芬告诉我们，在伯罗奔尼撒战争期间，雅典商人把他们的资本从阿提卡大陆运走，放在列岛的岛屿中。商业使他们建立了货币流通。在伊索克拉底那里，有迹象表明汇票的使用。请注意他们的习俗如何与我们的习俗相似。假如我再次引用芝诺芬的话，诸位将会看到，丈夫在处理与女人的关系时，每当家庭充满和平与庄重的友谊时便会心满意足。他们体谅无法抵御自然之强大力量诱惑的妻子。他们会在无法抵御的激情的力量面前闭上眼睛，原谅妻子的第一次软弱，忘记其第二次软弱。在他们与陌生人交往时，我们会看到他们将公民权利扩展到每一个人，只要这个人携带家庭，迁徙到他们中间，兴办某种贸易或实业。最后，我们将会为他们那种对个人独立的超乎寻常的挚爱而震惊。

一位哲学家尝言，在斯巴达，当执政官传唤时，公民会加快脚步；

而一个雅典人如果被视为依附于执政官，他会感到绝望。

不过，由于决定古代民族特征的其他外部环境也存在于雅典，由于存在奴隶人口以及领土极度狭小，我们在雅典也发现古代自由所特有的特征。人民制定法律，审查执政官的行为，宣召伯里克利解释其行为，判处指挥 Arginusae 战争的将军们死刑。

与此相似的，还有陶片放逐法那种充满法律任意性的制度。雅典时代所有立法者都赞美这一制度，而我们却恰当地将它视为一种令人憎恶的罪恶。这一制度表明，在雅典，个人隶属于社会整体的程度远远超过今天欧洲任何自由国家。

从我们上面的描述中可以得出，我们已经不再欣赏古代人的自由了，那种自由表现为积极而持续地参与集体权力。我们的自由必须是由和平的享受与私人的独立构成的。

在古代，每个人分享国家主权决不仅仅像我们今天那样是一个抽象的假定。每一位个人的意志都有真正的影响：行使这种意志是一种真实的、不断重复的乐趣。惟其如此，古代人随时准备作出许多牺牲，以维护他们的政治权利以及分享管理国家的权力。每个人都因为自己的投票具有价值而自豪，他们从这种个人重要性的感觉中发现巨大的补偿。

这种补偿对于今天的我们已不复存在。个人淹没在广大民众之中，他几乎从来感觉不到自己的影响。他个人的意志也不会给整体留下任何印记；在他自己的眼中，没有任何东西可以证实他自己的合作。

因此，行使政治权利为我们提供的乐趣仅仅是古代人从中发现的一小部分。但是，与此同时，文明的进步、时代的商业趋势、以及不同民族之间的沟通却无限扩展并丰富了个人幸福的手段。

于是，我们必然会比古代人更为珍视我们的个人独立。对古代人而言，当他们为了政治权利而牺牲个人独立时，他们是以较小牺牲换取较大所得；而我们如果作出同样牺牲，我们便是以较大损失换取较小所得。

古代人的目标是在有相同祖国的公民中间分享社会权力：这就是他们所谓的自由。而现代人的目标则是享受有保障的私人快乐；他们把对这些私人快乐的制度保障称作自由。

我在演讲一开始便说过，在我们那场旷日持久且充满风暴的革命中，不少怀着良好意愿的人们由于未能分清这些区别，引发了无限的罪恶。但愿我对他们的谴责不会过分严苛。他们的错误本身是情有可原的。当一个人阅读古代那些优美的文字时，当一个人追忆古代那些伟人的行动时，他不可能不感到一种不可名状的特殊冲动，任何现代的东西都不可能激发这种冲动。

我们几乎可以说，在这些追忆面前，某种先于我们本身而存在的古老的自然因素似乎在我们身上觉醒。人们很难不怀念那个古老的年代，那时，人的能力虽然沿着一条已经荆棘丛生的道路发展，但他们从事如此广泛的职业，他们自身的权力如此强大，他们有如此强烈的活力与尊严。一旦我们沉湎于这种怀念，我们便不可能不希望模仿我们所怀念的。尤其当我们生活在邪恶的政府之下时，这种感觉会十分深切：这些邪恶政府尽管软弱无力，但其施政充满压迫性，原则荒谬，行为卑劣，它们以专断权力为后盾，为了自己而贬低人类。某些人在今天仍然敢于在我们面前赞誉这种政府，似乎我们某一大会忘记我们曾经是这些政府顽固、无能及其被推翻的见证人与牺牲品。我们的改革家的目标是高尚而慷慨的。在他们似乎揭示了新的方向之时，我们之中谁没有感到内心充满希望？即使在今天，当人们指出我们最初的导师们犯了一些错误时，如果谁不觉得有必要表明这并不意味着可以将他们从记忆中抹去，或放弃那些所有时代人类的朋友都接受的概念，谁就会觉得可耻。

然而，这些人的理论导源于两位哲学家的著作，这两位哲学家本人都未能认识到两千年的时间所导致的人的气质的变化。

我也许将在某个时候审视这些哲学家中最著名的一位（即卢梭）

的理论体系，我将向诸位显示，这位卓越的天才把属于另一世纪的社会权力与集体性主权移植到现代，他尽管被纯真的对自由的热爱所激励，却

为多种类型的暴政提供了致命的借口。毋庸置疑，我将指出他的误解，揭示这一点很重要，不过，我将在批驳时十分谨慎，在批评时不失敬意。我肯定会避免与那些诋毁这位伟人的人为伍。假如有时我在某些特定观点上恰好显得与这些人们一致，我便会怀疑自己。为了使自己在某一局部问题上与这些人一致尚能自慰，我必须用我所有的精力否认并谴责这些所谓的盟友。

不过，对真理的追求必须超越其他考虑，这些考虑能使一位天才人物的荣誉以及一个享有巨大名声的人享有如此巨大的力量。更为重要的是，正如我们将要看到的那样，卢梭并不是我将要批评的错误的首要承担者。这一错误更应归咎于卢梭的一位后继者，这位后继者虽不及卢梭雄辩，但在道德的严峻方面不但不比卢梭逊色，而且比前者夸张一百倍。这位后继者就是马布利神父（deMably），他是这样一种制度的代表，该制度根据古代自由的教条，要求公民为了国家的主权而完全服从，要求个人为了民族的自由而被奴役。

像卢梭以及其他许多人一样，马布利犯了与古代人相同的错误，即误将社会机构的权威当作自由。对马布利而言，任何手段只要能扩展他对人的存在中最倔强的部分控制住的权威似乎就是好的。他谴责人的独立性。他在所有著作中表达的一个遗憾是，法律只能控制行动。他希望法律管制瞬息万变的思想与意见，毫不留情地监视人们，不给人们留下任何可以逃避其权力的避难所。一旦他了解到某些压迫性方法——不论他是向哪些人学到的——他便立即以为是自己的发现，并立即提议把它作为效法的模式。他像憎恶自己的敌人那样憎恶个人自由。不论他在历史上任何时期发现一个完全剥夺个人自由的国家，即使这个国家并没有政治自由，他也会情不自禁地赞美它。他曾为埃及人欣喜若狂，因为他认为，在埃及人中，所有事情都是由法律规定的，即使休息与日常需求也不例外：所有事情都服从于立法者的绝对统治。一天中每时每刻都被赋予某种责任；爱情本身也是这种令人肃然起敬的干涉的对象，正是法律依次打开或关闭洞房床前的帷帐。

斯巴达那种将共和国的形式与对个人的奴役相结合的模式在这位哲学家的精神中激起更生动的热情。那些巨大的禁欲主义的兵营在他看来似乎是一个完美的共和国的理想。

他对雅典抱有深刻的蔑视，并乐于用一位杰出的贵族、院士描述法兰西学院的话来描述这个希腊最早的国家：“多么骇人听闻的专制！那里每个人都做他喜欢做的。”我必须补充一句：这位杰出贵族所谈论的是三十年前的法兰西学院。

孟德斯鸠有一个相对而言不易激动、因而更具观察力的头脑，他并没有犯同样的错误。他为我所描述的古代与近代的那些差异震惊，但未能揭示其真正的原因。他认为，生活在平民政府下的古希腊政治家不理解除美德外的任何其他权力。而今天的政治家则只谈论制造业、商业、金融、财富、甚至奢侈品。他将这种差异的原因归之于共和制与君主制。而事实上应该归因于古代与现代相反的精神。无论是共和国的公民还是君主国的臣民都希望得到快乐。确实，在今天的社会情势下，没有人会不希望得到快乐。在今天的时代，那些挚爱自由、将自由置于法兰西解放之上的人们，也就是那些热爱生活中所有快乐的人们。

这些人尤其珍视自由，他们把自由视为他们所珍爱的快乐的保障。在过去，哪里有自由，哪里的人们便可以忍受艰辛。而在今天，哪里有艰辛，

哪里的人们就不得不忍受专制主义。今天将一个受奴役的民族变为斯巴达人比把自由人变为斯巴达人更容易。

那些被历史事件推到我们革命前沿的人们，由于其所受教育的必然结果，醉心于一些过时的古代观念，这些观念由于我在上文提及的那些哲学家而成为时尚。这里有卢梭的哲学，其间偶尔闪烁着真知的见，也不乏令人兴奋的雄辩的段落。这里还有马布利的质朴，他的不宽容，他对人类情欲的憎恨，他那迫切希望禁锢所有人类激情的愿望，他关于法律效能的夸张的原则，以及在他所推荐的与从前事实上曾经存在的东西之间的差异，他反对财富甚至反对财产的主张。所有这些都必然会吸引那些被最近的胜利所激动的人们，这些人们已经取得凌驾于法律之上的权力，于是迫切希望将这种权力延伸到所有方面。两位诅咒人类专制主义的高尚作家居然以格言方式拟定了法律条文，这确是支持他们的宝贵渊源。他们希望像若干自由国家曾经做过的那样行使公共权力——他们从这些哲人的指引中知道这些。他们相信所有事情都必须屈从于集体意志，对个人权利的所有限制都会由于对社会权力的参与而得到充分补偿。

先生们，我们都知道，这样做的结果是什么。基于对时代精神的理解而建立的各种自由制度可以存活下来，但恢复起来的古代人的大厦却崩溃了，尽管许多努力、许多英雄行为值得我们景仰。不容置辩的事实是，社会权力以其所有可能的方式伤害个人独立，却无法摧毁对这种独立的需求。我们的民族并未发现对抽象主权的理想化分享值得她作出所需要的牺牲。卢梭的权威并未能使她相信自由的法律要比独裁的枷锁严苛一千倍。

她对这些严苛的法律毫无欲求，她相信在某些时候，独裁的枷锁比严苛的法律更值得拥有。经验最终使她不再受骗。她看到过人治的专断权力比最差的法律更糟糕。然而，法律也必须有其限度。

先生们，如果我成功地使您接受这些事实必然导出的结论的话，您将和我一样承认下列原则的真实性。

个人独立呈现代人的第一需求：因此，任何人决不能要求现代人作出任何牺牲，以实现政治自由。

由此导出，许多倍受赞赏的制度在古代共和国曾阻碍个人自由，在现代无法被接受。

先生们，您也许立即会觉得确立这一原则是多余的。今天的不少政府似乎无意效法古代共和国。然而，尽管它们也许不钟爱古代共和国的制度，它们对共和国的某些习俗却有一定的感情。令人不安的是，恰恰是这些习俗允许它们实行放逐、流放与掠夺。我记得在 1802 年，它们通过特殊委员会在法律中塞进一个条款，将希腊的陶片放逐法引入法兰西。为了使这一条款得到批准，天知道有多少雄辩的发言者向我们阐述雅典的自由以及为了维护这些自由个人必须作出的牺牲！同样，最近，当胆怯的当局畏首畏尾地试图准备举行选举时，一份很难被怀疑为共和主义的杂志提议恢复罗马的监察官制度，以取消所有危险的候选人。

因之，我并不以为我在从事一项无用的讨论，如果我可以就这两个被大肆炫耀的制度说几句话，来支持我的论点的话。

雅典的陶片放逐制建立在一个假定之上，即社会对其成员有完全的权威。在这一假定之上，该制度可以证明其合理性。

此外，在一个小国，当某一个人由于其崇高的威望、众多的门徒以及

辉煌的业绩，影响常常与大众的权力抗衡时，陶片放逐法似乎是有用的。然而，在我们这里，个人拥有社会必须尊重的权利，而且，正像我已经指出的那样，个人的利益被众多平等的或更高贵的人的影响所湮没，任何以需要削弱这种影响为动机的压迫都是无益的，因而也是不正义的。任何人都无权流放一个公民，除非这个公民被一个常设的法庭根据正式法律判定犯有必须流放的罪行。任何人都无权强迫公民离开他的国家，主人离开他的财产，商人离开他的贸易，丈夫离开他的妻子，父亲离开他的子女，作家离开勤奋的思考，或老人离开自己习惯的生活方式。

所有政治流放都是滥用政治权力。所有由议会以公共安全为理由而宣布的流放，本身就是对公共安全的侵犯。公共安全只能建立在尊重法律、遵守规则、以及加强保卫之上。

像陶片放逐法一样，罗马的监察官制度也是一种随意的专断权力。在罗马共和国，贫穷将所有公民禁锢在一种极其简单的道德规范之中。他们生活在相同的城镇，不从事任何可能将注意力从国家事务吸引开来的职业。因而，他们每时每刻都是公共权力行使的观察者与评判者。在这种情形下，监察官制度一方面可能具较大的影响，另一方面，监察官的专断权力也受到强加于他们身上的道德监视的制约。但是，一旦共和国的规模。

社会关系的复杂程度以及文明的进步使该制度赖以存在并藉以制约的基础不复存在，监察官制度甚至在罗马就衰落了。不是监察官制度创造了好的道德风尚，而是这些道德风尚的简朴构成监察官制度力量及有效性的渊源。

在法国，像监察官那样专断的制度将会既是无效的，也是难以忍受的。在目前的社会条件下，道德风尚是由一些微妙、变化不定、难以捉摸的情绪构成的，如果一个人试图较为精确地把握它，他就会有千万种可能来歪曲它。只有公共舆论可以把握它，也只有公共舆论可以评判它，因为它们具有相同的性质。任何实在的权威如果希望较为精确地把握它，都会遭到它的反抗。

如果一个现代民族的政府希望像罗马监察官那样专断地处罚一位公民，整个民族将会反对，会拒绝批准当局的决定。

我刚才关于监察官制度在现代复活的言论也适用于社会组织的许多其他方面，在这些方面，古代的制度被经常引证，反复强调。譬如教育，难道我们没有听过这样的说法吗：有必要允许政府管理下一代，根据自己的意愿来塑造他们？有多少博学的观点被引证来支持这种理论！波斯的，埃及的，高卢的，希腊的以及意大利的观点被一个接一个摆在我们面前。可是，先生们，我们既不是臣服于一个独裁者的波斯人，不是在祭司控制下的埃及人，也不是能够被巫师作为牺牲品的高卢人；最后，我们也不是从分享社会权威中得到慰藉来补偿在私人领域被奴役的希腊人或罗马人。我们是现代人，我们希望每个人享有自己的权利，每个人在不伤害他人的前提下按照自己最喜欢的方式发展其才智；我们希望监护大自然托付我们关心的儿童们发展这些才智。随着他们的启蒙，这些才智将日益丰富。我们仅仅需要权威给我们一些它们能够提供的一般性指导手段。我们将像旅行者那样接受权威提供的主要路线图，而不必由他们告诉我们该走哪条路。

宗教也受到有关过去时代记忆的影响。某些坚定维护教义统一性的人引证古代法律来反对其他宗教中的神，以古代的事例支持天主教会的权利，其一是希腊人因苏格拉底削弱多神教而将他处死，其二是奥古斯都要求人民

维持祖先崇拜，结果不久便将最早的基督徒置于死地。

先生们，让我们不要相信这种对某些古代记忆的崇拜。因为我们生活在现代，我们要求一种适合现代的自由；因为我们生活在君主制下，我谦卑地恳求这些君主不要从古代共和国中借用压迫我们的手段。

让我再重复一遍，个人自由是真正的现代自由。政治自由是个人自由的保障，因而也是不可或缺的。但是，要求我们时代的人民像古代人那样为了政治自由而牺牲所有个人自由必然会剥夺他们的个人自由，而一旦实现了这一结果，剥夺他们的政治自由也就是轻而易举的了。

先生们，正如你们看到的那样，我的观察无意贬损政治自由的价值。我不从我向诸位展示的证据中导出与某些人相同的结论。这些人从古代人有自由、我们不再像他们那样自由的事实中得出结论，称我们天生是奴隶。他们希望凭借少数要素来重建新的社会状态。他们认为只有这些要素适合今日世界的情形。这些要素是恐吓人们的偏见，是腐蚀人们的利己主义，是麻醉人们的轻浮，是使人们堕落的粗俗的快感，是指导人们的专制主义，是为专制主义服务并使其更为巧妙的建设性知识与严密科学。如果这些就是人类曾经获得众多道德与体能手段的四千年的结果，这实在令人诧异，我决不相信这一点。

我从我们与古代人的差异中得出全然不同的结论。我们并不必削弱安全，但我们必须扩展乐趣。我们并不希望放弃政治自由，而是要求在得到其他形式的政治自由的同时得到公民自由（*civil liberty*）。

政府丝毫不比以前有更多的权利来僭取非法权力。相反，导源于一种合法根源的政府只有比以前更少的权利对个人行使专断权力。我们今天仍然拥有我们一直拥有的权利，诸如同意法律的永恒权利，讨论我们利益的权利，成为由我们构成的社会实体之基本成分的权利。不过，政府有了新的职责：文明的进步以及几个世纪所带来的变迁要求当权者对习俗、情感与个人的独立有更大的尊重。当权者必须以更轻巧、更谨慎的手法处理这些问题。

当权者的这种节制是其最严格的职责之一，同时，也代表了它的最大利益。原因在于，如果适合现代人的自由与适合古代人的自由不同，那么在古代人中或许会出现的专制主义就不再可能在现代人中出现了。由于我们常常比古代人较少关注政治自由，而且在一般情形下，对政治自由的热情较低，于是可能出现这样的情形，我们有时会错误地过分忽略政治自由为我们提供的保障。但与此同时，由于我们比古代人更为专注个人自由，我们将会以古代人没有的方式保卫它。

商业使凌驾于我们存在之上的专断权力的行为比从前更具压迫性，这是由于，随着我们的思辨更具多样性，专断权力必须成倍扩大方可应付。不过，商业也使专断权力更易于躲避，它改变了财产的性质。由于这种改变，财产变得几乎难以控制。

商业赋予财产新的性质，即流通。没有流通，财产仅仅是一种收益权。政治权威在任何时候都可能影响收益权，它可以阻止收益权的享用。但是，流通却给社会权威的行动创造了一种无形的、不可克服的障碍。

商业甚至还有更深远的影响：它不仅解放个人，它还通过创造商业信誉将权威本身置于依附地位。

一位法国作家曾写道：“货币是专制主义最危险的武器，但同时也是它最强有力的制约；商业信誉受舆论影响；权力毫无用处；货币可以被藏匿或

转移；所有国家的运作都暂时不起作用了。”商业信誉在古代人中并没有如此影响，他们的政府比个人强大；而在我们的时代，个人比政治权力强大。财富是一种在所有情况下更随处可见、更适用于所有利益。因而更真实、更被人服从的权力。权力是威胁，财富是奖赏：人们可以用欺骗的方式逃避权力；但若想得到财富的青睐，就必须为其服务：因此，财富必然会取胜。

后果之一是，个人的存在较少专注于政治存在。个人将他们的财产带到远方；同时也带走私人生活的所有享受。商业使国家之间关系更为密切；它带给这些国家几乎相同的习惯与风俗；国家首脑也许会互相为敌，但人民却是伙伴。

让权力隐退吧：我们必须拥有自由，我们也将拥有自由。然则，由于我们所需要的自由不同于古代的自由，我们需要一个与古代不同的组织。在古代的组织中，人们愈将更多的时间与精力贡献于行使政治权利，他们便愈感到自由；与此相反，就我们可以享有的那类自由而言，政治权利的行使为我们私人利益留下的时间愈多，自由对我们就愈珍贵。

因此，先生们，我们需要代议制度。代议制度是这样一种组织，一个国家可以凭借这种组织安排少数个人去做国家自身不能或不愿做的事。穷人照料自己的事；富人雇佣管家。这就是古代和现代民族的历史。代议制度就是，大众希望维护自己的利益，但没有时间去自己保护自己的利益，于是委托一定数量的人做他们的代表。不过，除非是白痴，任何雇佣管家的富人都会对管家是否尽职进行密切监视，以防止他们玩忽职守、腐化堕落或昏庸无能；此外，为了评价这些代表的管理，那些深谋远虑的土地所有者们会对各种事务以及他们委托代理人所进行的管理保持良好的了解。同理，那些为了享有适合于他们的自由而求诸代议制度的人们也必须对他们的代议员行使一种积极而持续的监视，必须保留权利，以便当代议员背弃了对他们的信任时将其免职，当他们滥用权力时剥夺其权力。

鉴于现代自由不同于古代自由，现代自由也受到不同类型的危险的威胁。

古代自由的危险在于，由于人们仅仅考虑维护他们在社会权力中的份额，他们可能会轻视个人权利与享受的价值。

现代自由的危险在于，由于我们沉湎于享受个人的独立以及追求各自的利益，我们可能过分容易地放弃分享政治权力的权利。

掌权者会极为迫切地鼓励我们这样做。他们随时准备免除我们形形色色的麻烦——除了服从与缴纳赋税以外。他们将对我们说：什么是你们努力的最终目标？你们辛劳的动机？你们希望的目标？难道不是快乐吗？那末，把快乐留给我们，我们将交给你们。

不，先生们，我们决不能留给他们。不管这种慈悲的允诺也许会多么令人感动，我们也会要求当权者把自己限制在一定范围之内。我们要求他们将行为限制在正义的范围内。

我们自己将担负起寻求快乐的责任。

如果这种权力的转移没有任何保障，它会给我们带来快乐吗？离开政治自由，我们从哪里寻找保障呢？先生们，放弃政治自由将是愚蠢的，正如一个人仅仅因为居住在一层楼上，便不管整座房子是否建立在沙滩上。

此外，先生们，难道快乐——不管它是何种类型的——真的是人类的唯一目标吗？如果是那样的话，我们的事业将会变得狭窄，我们的最终目标

将得不到升华。在我们中间，任何人如果希望贬低自己、限制自己的道德能力、降低自己的欲望、放弃行动、荣誉以及深沉而慷慨的情感，都不可能不降低自己的人格，都不可能得到快乐。不，先生们，我可以证明，我们的本性中有更好的部分，这就是趋使并折磨我们的那种高尚的忧虑，这就是希望拓宽我们知识以及发展我们能力的那种欲望。我们的使命要求我们的不仅仅是快乐，而且还有自我发展；政治自由是上帝赋予我们的最有力、最有效的自我发展的手段。

政治自由把对公民最神圣的利益的关切与评估毫无例外地交给所有公民，由此丰富了公民的精神，升华了他们的思想，在他们中间确立了某种知识平等，这种平等构成一个民族的荣誉与力量。

因此，让我们看看当一个民族有了恢复其正常行使政治自由的最初制度时会如何发展。看看我们的同胞们，不分阶级，不分职业，从他们日常劳动及私人工业的领域中脱颖而出，突然发现自己正在履行宪法赋予的重要职责，他们以明辨的方式选择，以充沛的精力抵制，蔑视各种威胁，高尚地拒绝引诱。看看一种纯粹、深沉、诚挚的爱国主义在我们的城镇中获得胜利，在我们甚至最小的村庄中复活，在我们的车间弥漫，它使农村充满活力，它在实用的农民与勤劳的商人那正义与诚实的精神中渗透了权利意识以及需要保障的意识；这些农民与商人们从他们所经历的罪恶的历史中学到东西，十分明白解除这些罪恶的方案，他们以对国家的感激之情关注整个法兰西，并以参加选举的方式报答国家，经过三十多年的时间，对这些原则的忠诚体现在最卓越的自由的保卫者身上。

因此，先生们，我们决不是要放弃我所描述的两种自由中的任何一种。如同我已经展示的那样，我们必须学会将两种自由结合在一起。研究中世纪共和国历史的著名作者尝言，制度必须完成人类的使命，如果某种制度能使尽可能多的公民升华到最高的道德境界，它便能最好地实现这一目标。

假如立法者仅仅给人民带来和平，其工作是不完全的。即使当人民感到满意时，仍有许多未竟之业。制度必须实现公民的道德教育。一方面，制度必须尊重公民的个人权利，保障他们的独立，避免干扰他们的工作；另一方面，制度又必须尊重公民影响公共事务的神圣权利，号召公民以投票的方式参与行使权力，赋予他们表达意见的权利，并由此实行控制与监督；这样，通过履行这些崇高职责的熏陶，公民会既有欲望又有权利来完成这些职责。

## 对他人以及他人生命表达的理解

狄尔泰(Dilthey)

陈岸瑛译

渗透在人文研究中的方法是理解和解释的方法。在这种方法中，所有功能(functions)汇聚到一起。它包容了人文研究(humanstudies)中所有的真理(truth)。从各方面来说，理解(understanding, verstehen)都敞开了

个世界。

对他人及他人生命表达的理解奠定于个人的生命体验(livedexperience)和自我理解(understandingofoneself)这两者以及这两者持续不断的相互作用的基础之上。但同样的,在这里我们并不关心逻辑构造(logicalconstruction)或心理分析(psychologicalanalysis,zergliederung),我们的分析毋宁说兴趣在于认识论方面。我们想要弄清什么样的我们对他人的理解对历史知识(historicalknowledge)有所增益。

### 1、生命的表达(expressionsoflife,lebensausserungen)

在这个(历史的)领域中,与料(thegiven)通常由生命表达构成;它们发生于感性的世界中(theworldofthesenses),并且是某种精神性的表达(expressionofsomethingspiritual,ausdruckeinesgeistigen),表达总是使得我们能够熟谙于精神。这里所用的“生命表达”我不仅仅用来指那些用来意指什么或表示什么(beintendedtomeanorsignifysomething)的表达(expression),还包括那些能够让我们理解(understandable)的,没有使用精神性表达(expressionofsomethingspiritual)的表达。

理解的样式(mode,Art)以及理解的产物(whatityields),随生命表达的种类(classes)而变化。

第一类(生命表达)包括概念、判断、思想体系。作为科学的构成要素,远离了它们所从出的生命体验(livedexperience),借助于逻辑规范(logicalnorm),它们有了一种共通的基本特征(acommonfundamentalcharacter),即独立于它们所从出的思想情境(contextofthought)的自一性(selfsameness,selbigkeit)。判断(ajudgment)宣示出思维内容(contendofthought)独立于变化的外观(appearance)、时间和人称的那种有效性(validity)。同一律(lawofidentity)的含义只能作如此解。因此,判断之于作出判断的人抑或理解它的人都是一样的;就好像运输,它不改样地从一个人传递到另一个人。在这里,标画出逻辑严密的思想情境(logically-perfectedcontextofthought)这一类理解的特性。理解在这儿只关注思想内容(thought-content),思想内容在任何情境(context)中都是自一的,因此较之关涉其它生命表达的理解,这种理解更完备。然而同时,这种理解却对思想和它的晦暗的背景,以及它和全部精神生活(psychiclife)的关系(relationsto)无所言说。在这儿找不到从生命的个别性而来的表述(indication),依照它的特性,我们并不要求去探问它的精神情境(psychiccontext,zusammenhang)。

另一种全然不同的生命表达由行为(actions)构成。一个行为并非源于交流(communicate)的意图,而是由于它关涉到一个目的(purpose),这个目的便通过行为(actions)表现(given)出来。行为和表达于行为中的某种精神性之间的关系,在这种情况下是有规律的,可以由前者推想后者。然而,绝对有必要把环境-决定(circumstantially-determined)的内心生活的处境(situationofthepsychiclife),它产生了行为和表达的主体(whoseexpressionitis),和生活情境(life-context)本身,处境即奠基于此,区别开来。通过决定性动机(determiningmotive)的力量,行动(deed)将生命的整体转变为个别(particularity,Einseitigkeit)。然而我们也可

这么说，行动只表达出了我们本质(essence, Wesen)的一部分。包容在本质中的可能性(possibilities)在行动中湮灭了。因此行动同样也将它自己与生活-情境的背景相分离。若环-境(circumstances)、目的、手段、生活-情境如何统一在行为中是晦暗不明的，行为背后的可理解的内在决定性就是不可能的。

而对于生命体验的表达来说，情况是多么不同啊！在(表达)中有一对特殊的关系：它所从出的生命(life)和它所带来的理解(understanding)较之任何内省(introspection)所能揭示的，表达能够真正地包容更多的精神联系(psychicnexus, seelischenZusammenhang)。它将生命从意识所未照亮的深渊中提升出来，但同时，就生命体验的本性而言，表达和体现于表达中的精神的或人类意蕴(spiritualorhumanmeaning)之间的关系只能近似地被当成理解的基础。生命体验的表达不能归之于“对-错”(true/false)判断，毋宁归之于“真诚-非真诚”(truthfulness/untruthfulness)判断。因为在表达和被表达的精神性意蕴(spiritualmeaning)之间，阻隔了遮瞒(dissimulation)、撒谎和欺骗。

一个重要的区分凸现在眼前，生命体验的表达所能在人文研究中获得的最高的意蕴就依据于它。从时代生活(the life of the time)中来的无论什么，都在利益(interests)的影响之下；对于总在朽逝的无论什么的解释同样被当前的视线(perspective of the present)所限定。这一点看起来十分可怕，因为在实践利益(practical interest)的竞争(struggle)中，任何表达都可能是欺骗性的，而且有关的解释在视角(viewpoint)转换之后会发生转变。然而，因为在伟大作品(great work)中，某些精神性的成分脱离了它的创造者(诗人、艺人或作者)而获得了自由，于是我们便进入了一个终结了欺骗性的领域。鉴于具有此处揭示的这样一种关系(对此以后还要进一步阐述)，没有一件真正的伟大艺术品能够展示出对于作者是完全异己(foreign)的精神内容，实际上，它只是倾向于对作者本人的情况无所言说。

保有真诚于其中(truthful in itself)，作品凝固、有形(visible)、永久地矗立着；于是一种艺术的(客观)有效性(valid, Kunskmassiges)和对它的确切理解便成为可能。这样，在知与行(knowing and doing)之间的地段，现出这样一个领域，在这个领域中，那没有向观察、反思和理论开放的生命之纵深展露出来。

## 2、理解的基本形式(The elementary forms of understanding)

理解首先萌生于实践生命的利益活动中。在这儿，人们相互交往。他们必须使自己对他人变得易于理解。甲必须知道乙要做什么。理解的基本样式首先以这种方式出现。它们象字母表中的字母，因其系统化的组合而使更高形式的理解成为可能。

我把对一个简单的生命表达的理解理所当然地视为理解的一种基本样式。逻辑地，它能够被类推法(analogy)表述(represent)为一个论据(argument)。这种推理(inference)以一种寻常关联(the regular relation)为中介，即表达和被表达的东西之间的关联。确切地说，在每一个特定的层次(classes)上，单个的生命表达(the individual expressions of life)允许做如此解释。一系列字母，聚集为词语，词语连缀成句子，就表达为一个陈述(the expression of a proposition, Aussage)。一个随意(facial)的表达表

现出苦与乐。更复杂的行为奠基于其上的基础行为(诸如举起物体, 挥动锤子或锯木头), 向我们显示了(行动)的当下目的(the presence of certain purposes)。因此这些基础理解并不向回通往整体的生命-情境(那能够形成生命表达之永恒主题的), 对于它们可能出现于其中的推衍, 我们也一点不了解。

在表达与表达内容的基本关系的基础上, 便有了基础理解过程。基础(elementary)理解不是那种由果到因的推衍。更谨慎地说, 我们不能把它看作一种由既得的结果回溯到任何使这种结果成为可能的生命情境的推理过程。当然, 这种推理关系孕含于环境自身之中, 由表达向生命情境的推衍仿佛总是在门槛上; 但它并不必跨入。

相互关联的这些基本要素(elements), 以一种特殊的方式集结在一起。生命表达和精神之间的关系, 统领着所有的理解, 在这儿宣示自己为最基本的形式; 相应地, 理解倾向于把我们的视线移向表达出来的精神性意义, 但又不允许有意义的(given in the senses)表达整个地浸没在精神性的意义(meaning)中。例如, 一个态度(manner), 其中包含的姿态与惊恐并非并列地存在, 毋宁说形成了一个整体, 这个态度(manner)就以表达与精神之间的这种基础性关系为基础。为此, 下文将讨论所有基本理解形式的特殊品格。

### 3、 客观精神和基础理解

我曾经在讨论人文研究中的知识之可能性时谈及客观精神的意思(meaning)。

我把客观精神领会为各种各样的形式, 它们中存在(exists)着的公共情境(common context, Gemeinsamkeit)具体表现(objectify)于感性世界中。在客观精神中, 过去对我们而言是持续的现在。它的领域从生活方式和经济交往形式一直延伸到社会所形成的终端系统(system[Zusammenhang]of ends): 道德、法、国家、宗教、艺术、科学和哲学。因为, 甚至天才的作品都表现(represent)着一时、一地的观念、情感生活和理想的共同体(community), 从婴孩时起, 我们就已从客观精神的世界中汲取养料了。客观精神还是理解他人及他人生命表达的媒介。这是因为人类精神向已外化于(objectified)每事每物中。每事每物包容于自己之中的东西对我(I)对你(Thou)都是共通的。每块栽有树木的广场, 每个安放凳椅的房间, 我们自小就耳熟能详, 因为人类目标设置(goal-setting), 秩序(ordering)和价值判定(value-determining), 作为我们所有人都共通的(common)东西, 已然指定每一广场每一房间中的什物的位置。孩子与其他成员共享家庭的秩序(order)等, 在家庭秩序中他成长起来, 母亲的教诲在这种情境中被他吸收。孩子会说话以前, 已经全然浸润在公共情境(common contexts)的媒介中。并且他之所以能学会理解姿势(gestures)、随意表达(facial expressions)、示意(motions)和感叹(exclamations), 仅仅因为它们总是同一地现于他的眼前, 总是与它们示意和表达(signify and express)保持同一的关系。这么一来, 个体就在客观精神的世界中定了向(orient)。

由此可得有关理解过程的一个重要结论。个体可理解的生命表达, 对他来说通常不是孤立的, 毋宁可以说是浸透(saturate, erfüllt)了一种公共的知识, 浸透了在生命表达中给出的与内在之物的那种关系。

将(个体)特殊的生命表达置入(社会)公共性(somethingheldincommon)中, 得益于这样一个事实, 即客观精神包含一种勾连的秩序(articulatedorder)于自身之中。客观精神, 诸如法或宗教, 包裹着特定的同一系统(particularhomogeneous systems, Zusammenhänge), 而这些(法、宗教.....)具有固定和规则的结构。因之在民法(civil law)颁布的条文中有这样一些命令, 通过适当的程序、法庭和执行裁决的机器, 它们能够保证一定的生活状态(aspect of life, Lebensverhältnis)合乎理性地得到一定程度的完满实现, 在这样一种情境中, 因此存在(exist)着多样的不同的类型(type)。因此特殊的生命表达, 在一个能理解它的主体(subject)面前, 就能够被领会为隶属于一个公共性领域(asphere of communality), 隶属于一个类型(atype)。

这样, 由于生命表达和存在于公共情境中的精神性意蕴(spiritual meaning)之间有这种关系, 归属于生命表达的精神性意蕴便一齐被完满地置于公共情境之中。

一个句子可被理解, 是通过某种公共情境, 这种公共情境在语言共同体(linguistic community)中, 通过词义和语法形式, 以及句法感(thesenseofthesyntactical arrangement)而存在(exist)。特定文化范围内的已建立起的行为规范使恭敬的问候和姿态的含义有可能得到传达, 通过它们微妙的差别, 面向他人的一个特定的人性姿态(adeefinedhuman[geistige]posture)便得到了理解。

手工业已在各地区发展出一些特定的程序和工具来进行生产, 通过它们, 当我们看见手艺人舞锤弄锯时, 产品对我们变得可以理解。总之, 通过共享情境之中的规则, 生命表达和它的人性意蕴之间的关系得以建立。它解释了为什么那种关系现存于对特殊生命表达的领会(apprehension)中, 为什么在生命表达和表达内容的关系的基础上不存在有意识的推理过程(conscious inferential process), 而理解过程中的这两个部分却完全地融为了一体。

如果我们为基础理解(elementary understanding)找一个逻辑的结构, 我们会发现从普遍联系(common nexus, Gemeinsamkeit)出发, 给出表达和表达内容的关系, 这种关系便可设想应用于特殊事例; 生命表达(凭借公共性领域)成为人类精神的表达(expression of human spirit, eines Geistigensei)。因此这里有一个类推法(analogy)的推理(inference), 在这儿谓词据有限事例所得的可能性来称述主词, 因这有限事例包容在公共情境中。

这里对理解的基础和高级形式所做的区分, 校正了实证说明与历史说明之间的传统分裂局面, 因为沿着这种区分能回溯到理解自身内的一种关系, 即基础形式和复合形式之间的关系。

#### 4、理解的高级形式

从理解的基础形式向高级形式的转移在前文中已先行勾画出来。一个给出的表达与它的理解者之间的内在距离越大, 不确定就越多。我们试图去克服它们。向理解的高级形式的第一次转移, 来源于这样一个事实, 即理解脱离了生命表达和表达于其中的精神意蕴之间的正常联系。如果在理解发生障碍处呈现出与已知事物相背离的内在困难与矛盾, 就会引起理解者去检查

他自己的理解，回忆那些生命表达与内在意蕴的正常联系缺席的例子。当(兴冲冲的)我们碰到不邀请外人参加的晚会，我们通过暧昧的态度或沉默，将我们(原有)的想法和目的(ideas and aims)抽回时，这样一种偏移(deviation, abweichung)已然在场；这儿仅仅是由于缺乏那种有形的生命表达而导致了观察者错误的解释。然而经常，我们要考虑一种欺骗我们的意图(intention)，在那儿，随意的表达、姿态、言辞都与内在的意蕴相矛盾。因此，为解决我们的疑难，需采用别种方式去寻求另外的生命表达来承担(内在意蕴)或者返归整体生活情境。

但是，评估(evaluate)个体的性格与能力的独立性要求也从日常生活(everyday life, praktischen Lebens)事态(affairs)中萌生。我们通常依赖于对个别的姿态、表达、目的性行为或与之相关的一组事物的解释(interpretations)。

这种解释是以类推法进行推论的，但我们的理解走得更远；商业和交通、社会生活、职业和家庭，通过观察我们从中洞察了周围人的内在生活，因此我们能够建立起我们依赖于(count on)他们的限度。这儿，表达与表达内容之间的关系，转化为他人种种生命表达和它们奠基于其上的内在情境(inner context)之间的关系。这导致我们进一步去考虑改变着的环-境(circumstances)。因此这儿我们在脑子中进行的，就是一种从个别生命到整体生活情境的归纳推理。它的前提是关于精神生活(psychic life)的知识以及关于精神生活与社会环境及环-境(milieu and circumstances)之间关系的知识。鉴于给出的系列生命表达是有限度的，而基础性情境却是无限的，推理便只能得出一种可能的特性。并且如果在新环-境中，可理解的生活单元中的一个行为可以从(该推理)中推导出来，那么这种演绎性结论，它得之于由归纳得来的对精神生活的洞察，就仅仅能表明一种预期或可能性。当新环境出现时，从精神情境(对于它自身，我们也仅仅从可能性上去了解)推行到精神情境所作用的某个态度上，只能得出预期，但不是确定的结论。前提本身还可以进一步展开，如下文所要显示的；但同时也将显示出获得确定性的不可能。

然而不是所有理解的高级形式都依赖于基础性关系：被作用者与作用者的关系(the relationship of effected to that which effects it, des Erwirkten zum Wirkenden)。我们已经显示出这个假设并不适用于理解的基础形式，但高级形式的相当重要的部分却奠定在表达与表达内容相互关系的基础之上。对人类创造物的理解，在很多情况下，是针对于某种内部联系(nexus)，在此联系中，作品的单独部分逐一得到理解，并且形成一个整体。实际上，如果关于人类世界的知识，理解在可能得到的最大收获上遇到了阻碍(yield)，那么将这类理解的样式独立出来就变得最为重要。戏剧演出时，不仅没有受过文化教育的观众全身心都沉浸在(戏剧人物的)行动中，根本不去考虑作者的问题，一个有文学素养的观众也一样全身心地沉浸在当下所发生的事情上。于是这种理解便是针对情节、人物性格，决定命运的瞬间力量(interplay of forces, Momente)这些东西的联系。实际上，唯有如此，他才能充分享受到表现出来的人生片段的真实(reality)。唯有如此，理解与再体验(re-experiencing, Nacherleben)的过程才能备于一身，一如诗人试图达成的效果。从而，人类创造物的整个理解领域，仅仅受制于表达和表达于其中的人类世界之间的关系。集合起来的生命表达和表达内容之间关系所制

约的理解，就变为创造物与创造者之间关系所制约的理解；它仅仅发生于观察者注意到，他当成现实的片段是诗人头脑中的计划，并艺术地付诸实践。

高级理解之特殊形式的普遍特性，如果我们将其总计在一起，就是从给定表达的归纳中推理出对整体情境的理解。实际上，决定着从外到内过程的基础性关系，既原初地是表达与表达内容之间的关系，又先设地是被作用与作用者之间的关系(effectedtotothatwhicheffectsit)。该过程依赖于基础性理解，基础性理解似乎使重构(reconstruction)所需的要素成为可能。但是，一个更进一步的特性将它与基础性理解划分开来，如没有这种特性，高级理解的本质就不能完全视见。

理解通常都有某种单个的东西(somethingindividual,einEinzelnes)作为它的对象。在理解的高级形式中，通过对一个生命或一个作品中全部给出物的归纳性整理，理解推断出作品或人(person)的内在情境；这是一种生命的关系(arelationshipoflife,Lebensverhältnis)。现在，在对生命体验和自我理解的分析中，我们看到，在人类世界中，个体(individual)是一个内在的不变尺度(intrinsicvalue,Selbstwert) 实际上，是我们能毋庸置疑地建立的唯一尺度。

(此一尺度)不仅将我们当成普遍人性的一个特例，也当成完整的个体(anindividualwhole,individuellesGanzes)来看待。这样一种看法，要求在我们的生命中有一个位置，它独立于实践利益；实践利益使得我们以尊敬或萎亵、粗俗或愚蠢的形式对待他人。为其本身之故，人格(person)的秘密邀请理解参与更新更深的考察；在这种理解中，包容着单个的人及其造物的领域，成为可以通达的。理解对人文研究的原初贡献(primarycontribution,eigensteLeistung)在此显示出来。

客观精神和个体的力量共同主宰着人文世界(humanworld)。历史则依赖于对此两者的理解。

但是我们是通过他们的互相关联(interrelatedness)和关联中的共性来理解个体的。这个过程预设了普遍人性(universallyhuman)与个体之间的内在联系(connection,Zusammenhang)，个体在人类多样性存在(existence)的基础上扩展自身(extend)，在此之中，我们顺滑(可以说内在)地解决了生命态地超越个体的任务(thetaskofliving-throughthisadvancetoindividuation)。解决这个问题所需的材料(material)包括全部给出的单个要素(individualelementswwhicharegiven)，它们作为一个整体被归纳；每一个都是一个个体(anindividual,individuelles)，并作为过程来理解。它包容着这样一个时刻，这个时刻使得对整体中的个体规定性(individualdefiniteness,Bestimmtheit)的理解成为可能。但是，这个程序中的预设呈现为一种不断深入的形式，浸入到个别之中，并比较这一个别与那一个别。这项理解的事业导向人类世界的纵深。正如客观精神在它自身中包容着一种组织成类型(types)的规范(order)，在人性中也有一个规范系统(systemoforder)，可以说它导致了从普遍人性的规则与结构(regularityandstructureofhumanityingeneral)到理解借以领会个体的类型(types)。如果一个人认为，个体的差异不是质的差别，而毋宁可以说是特定时刻的重点不同(emphasisonparticularmoments)，(也许我们也可用心理学术语来表达)，那么在此之中，个体的内在原则(innerprincipleofindividuation)便呈现出来。假设在理解活动中，我们

有可能对以下两者产生影响，一个可以说是个体的外在原则(精神生活的变化和它在环境中的处境[situation by the circumstances])，另一个可以说是内在原则(结构在特定时刻的不同重点变化[variation by different emphases of the moments of structure])，那么，对人(man)以及诗或文学作品的理解就能提供一条通往生命至高奥秘的道路。实际上这是一个事实。

为了看到这一点，我们必须把注意力集中到那些用逻辑表述(representation)所不能理解的东西(并且，唯有这类形象的和象征性的描述[presentation]才是这儿要讨论的)。

#### 5、筹划，再创造，再体验(Projecting, re-creating, re-experiencing)

高级理解面对它的对象处，被设想为由这样一种任务决定，即在给出(的生命表达)中发现生命-情境(life-context, Lebenszusammenhang)。情境存在(exists)于某个人自己的生命体验中，并在无数的事例中得到经验。从生命表达中发现生命情境之成为可能，仅当情境永远是现在，并且随时准备着全部的内在可能性。这种态度，在理解的任务中被给出，我们称之为某人本己的筹划(projection of one-self, Sich hineinwerfen)，它使(理解)存在(be)到人或作品中去(beit into a person or a work)。于是乎，每一行诗都通过内在联系(inner nexus, Zusammenhang)，转变回生命，内在联系置身于生命体验中，此生命体验正是诗的源泉。存于(lie within)精神(psyche, seele)之中的可能性，被外部的词语所唤起，这些词语是通过理解的基础功能获得领会(apprehended)的。精神以习惯的方式进行活动，在习惯的方式中，精神已先行在类似的生活处境(life-situations)中快乐和痛苦过，欲望和行动过。无数的道路向过去和梦想的未来开放，无数的思想系列从阅读的词语上迸发。当诗详细说明外在处境(external situation)时，宜人的环境(favorable circumstances)在诗人的语词(words)中被用于唤起恰如其分的情感(appropriate feeling)。前文所提及的关系(relationship)也在此宣示出来：生命经验的表达容纳了比在诗人和艺术家意识中的更多的东西，并使得他们激发出更多的东西。如果理解工作由之出发的视角暗示了有(presence)某人本己地经验到的精神联系(psychic nexus, erlebtenseelischen Zusammenhangs)，那么这同样表示了某人自己(one's own self)向一个给定系列的生命表达的移入(transferring into)。

在这种筹划(projection)和这种易位(transposition)的基础上，逐出现了最高的形式，在这最高的形式(highest form)中，精神生活的总体(totality or psychic life)对于理解成为有效的(effective)再创造或再体验(re-creation or re-experiencing, Nachbilden oder Nacherleben)。理解本质上(per se, an sich)是与理解发生过程相反的一次运动。一次充分的同情的再经历(sympathetic reliving, vollkommennes Mitleben)要求理解沿着事件发展的路线向前走下去。它持续不断地发展着，与生命自身的过程同时进行(proceed)。于是拓宽了本己筹划(self-projection)和易位(transposition)的范围。再体验是沿着事件发展路线的创造(creation)。于是我们就伴随着时代历史(the history of the time)，伴随着遥远国土上发生的事变，伴随着近旁的他人的内心事件前进着。而这样一种过程以稳固、永恒的形式完满地实现于诗人、艺术家、史家的作品中，事件通过他们的意识活动得以留传

(transmit through)。

由此，抒情诗通过诗行的排列，使对生命体验内在联系的再体验成为可能。这不是指刺激诗人的真实的内在联系，而是建立在诗人通过理想人物说话的基础之上的那种内在联系。戏剧通过场次顺序安排，使对戏剧人物的生命过程之片断的再体验成为可能。小说家和历史学家的叙事，追踪着历史事件的进程，在我们内部也唤起再体验。事件进程的片断在其中完成得如此完备，以致于我们相信，在我们面前有一些持续性的东西，这正是再体验的功效(triumph, 胜利)。

但是这种再体验由什么构成？我们在这儿只关注此一过程产生什么(what the process yields)；对它的心理学说明(explanation)是不必要的。相应地，我们也无需去关注这个概念和同情(sympathy, Mitfühlen)、移情(empathy, Einfühlens)概念之间的关系，尽管它们的联系(connection, Zusammenhang)是显然的，在某种意义上，同情加强了再体验的力量。我们关注的是，再体验对于我们对人类世界的那种挪用(appropriation of the human world)的重要贡献。它依赖于两个因素。

任一对社会环境或外部处境的生动再现(representation)，都刺激着我们内心的再体验。想象，使得包容在我们自身的生命情境之中的行动、力量、情感、奋争与思想流的样式，有可能得到强调或削弱(strengthen or weaken the emphasis of)，由此我们可以再创造出任何异已的精神生命(psychic life)。帷幕拉开了：Richard 出场了，一颗敏感的心灵能够(通过追踪 Richard 的语词、姿势和动作)，再体验(re-live)到某些它自身的生命可能性之外的东西(something which lies outside of the possibilities of its actual real life)。

“As you like it”中的梦幻般的大森林，将我们转换(transposes)到一种情绪中，在这种情绪中，我们能够再创造出各式各样的奇异诡谲(eccentricities)。

在这种再体验中，存在着一个有意义的部分，它是我们从归诸历史家或诗人的精神性事物中所得的一部分。生命进程是每个人都具有的，它持续地决定着每个人的境遇(circumstances)。每个人的本质的结构(formation of his nature, Wesen)常常决定着他的进一步发展。简言之，如果他开始考虑他的境遇的决定性(因素)或者他的生命情境(context-of-life)已获得的形式，他通常会发现他的人生前景的局限，他的个人存在(personal being, Dasein, 此在)的内部变动范围是有限度的，理解对他而言，则开启了一个广阔的可能性的领域，这些可能性在他的现实生活的决定性(determination of his actual life)中是不可思议的。对我个人而言，在我的生存(my own existence)中，体验宗教生活环境(circumstances)的可能性是非常有限的，我的同时代人也是如此。然而，当我阅读路德(Luther)的信件和著作，当时人的报道，宗教会议和委员会的文件以及他的正式应答，这时候我就体验到具有这种勃发力量的宗教性进程(religious process)(生死攸关之事!)，它超出了任何当代人的体验之可能性。然而我却能再体验(re-experience)到它。我将自己置身于那种环境中，在此之中的任何东西都争向那宗教情感生活(religious emotional life)卓越的进程。在修道院，我看到一种与不可见世界相往来的技艺(technique)，不可见世界永远引导着愚蠢的灵魂超越现世事物(worldly things)；神学争论于是在这儿变成了有关

内在生存(innerexistence, Existenz)的问题。我看见在修道院中发展起来的东 西是如何通过无数渠道传遍了世俗世界(lay-world) 布道坛、忏悔室、讲座(lectorates?)和著作；我现在终于明白了，宗教会议(councils)和宗教运动是如何将无形的教堂和全体教士(invisible church and universal priesthood)的信条(doctrine)传布各地，它是如何牵涉到世俗世界的个性解放(liberation of the personality)，以及在狭小的密室中获得的东 西，通过我们业已看到的那种充满激情的斗争，是如何保持对教堂的反对。基督教(Christianity)作为一种力量，在家庭、职业和政治关系中组建人生 这是一种新的力量，参与到时代精神中，在城市和任何更高类型的工作(higher work)发展起来的地方，诸如在Hans Sachs，在Durer。因为路德在这个运动中一马当先，我们在一定情境的基础上体验到他的发展(development)，这个情境贯穿了从全人类(universally human)到宗教领域，又从宗教(改革)的历史必然性到他的个性的路径。因此这个过程在宗教改革初期的路德及他的同胞身上向我们敞开了一个宗教的世界。这个宗教的世界开阔了我们的视野，唯有用这种方式，才能包容进人类生活(human life)的这种可能性。因此，受内部力量决定的个人，可以在想象中体验到许多其它的存在(existences)。世界的奇异之美以及宗教生活，这是受制于环境的人从来无法获得的，如今也展现在他面前。最一般而言：人(man)，受限、命定(bound and determined)于现实人生之中，不仅仅通过艺术而获得自由 如一些人经常显示的那样 他也可以通过 对历史(what is given in history)的理解而获自由。历史的这种功效，是它的现代诋毁者所看不到的，在历史意识(historical consciousness)的更高层面上，它将得到拓宽与深化。

#### 6、注释(Exegesis)或解释(Interpretation)

[Die Auslegung oder Interpretation]很清楚，在对异域或往昔的再创造和再体验过程中，理解依赖于一种特殊的个人天赋。但是，由于作为人文研究基础的理解，是一项重要而永久的事业，个人的天赋便成为一种技艺，这种技艺随着历史意识的发展而发展。事实必定是如此，永恒的、凝固的生命表达展现在理解面前，而理解总是回溯到它们。对永恒的、凝固的生命表达的技术性理解，我们称之为注释(exegesis)。因为，唯有在语言中，人类生命(human life)才能找到完备而透彻的表达，它们可以被客观地领会，于是对表达的注释 就相应地在对文学作品中保存的人类存在的痕迹(residue)的解释中开展。这种技艺(art)是文献学(philology)的基础，对它的理论表达(theoretical expression)即解释学(hermeneutics)。

对痕迹的注释活动(exegesis of the residue)，内在地、必然地要求一种对它的批评(criticism)。注释中发生的困难，由此导致了对文本(texts)的纯化(purification)以及对文档、作品和记录存疑。在历史进程中，注释和批评不断地发展出新的手段，用以解决它们的问题，一如自然科学中的调查研究(investigation)导致了对实验的改进。这些注释与批评的手段，主要是通过和大鉴赏家及其经验传统(the tradition of their achievements)的私人接触，得以从一代文献学家和史家传递到下一代。科学(Sciences, Wissenschaften)领域中，没有什么能与这种文献学技艺相较，它们如此为个性所决定，并且与私人接触(personal contact)有密切联系。如果解释学将它们写成规则(rules)，那么它就作为历史舞台

(historicalstage)的一部分而发生了，在这个历史舞台上，规则(rule-giving)被尝试于各种领域；在这些解释学规则的融贯理论(hermeneuticalrule-givingcorrespondedtheories)中，艺术创造也被设想为一种按一定规则形式发生(occur)的活动(activity)。在德国历史意识上升的伟大时代，Schlegel(施莱格尔),schleiermacher(施莱尔马赫)和Boeckh用一种理想主义(idealisticdoctrine)取代了这些流传的解释学规则(hermeneuticalrule-giving)。这种理想主义，Fichte(费希特)使之成为可能，Schlegel试图把它实现于他对批评科学(Scienceofcriticism)的草图中，它将一种新的更深刻(deeper)的理解奠基于对精神产品的直觉(intuitionofspiritualcreation)上。在这种对创造(creation)的新眼光中，Schleiermacher奠定了他的大胆的学说(audaciousprinciple)，他宣称我们能比一个作者更好地理解他自己。这个反论(paradox)孕含着一个真理，它可以奠定在心理学的基础上(canbepsychologicallygrounded)。

如今，解释学进入了一种情境(context)，此情境能够将人文研究引向意义重大的新天地。它总是捍卫着理解的确定性(certainty)，反对历史怀疑主义(historicalscepticism)和主观武断(subjectivearbitrariness)。因此，解释学首先向寓言式的注释(allegoricalexegesis)挑战，然后它校正了从圣经本身来理解圣经的最大的保守教条，反对了三位一体说的怀疑主义(scepticismoftheTridentium)。进而，它给(schleiermacher,Schlegel,andBoeckh)的文献学和历史学研究已取得的持续发展提供了确定性(certainty)的理论基础，排除了种种的诘难(doubts)。在当今，解释学必须寻找它和认识论普遍问题的关系(relationship)，并发现实现它的手段(means)。理解的基本重要性(foundationalsignificance)得到了澄清(clarified)；现在我们必须从理解的逻辑形式来确定解释学能达到的普遍有效性的程度(attainabledegreeofuniversalvalidity)。

在生存体验(livedexperience)(即对实在的内部意识[innerawarenessofreality,Innewerden])的特性中，我们发现了建立人文研究有效性(validityofthepronouncementsofthehumanstudies)的出发点。

如果在思想的基本功能中，生命体验(livedexperience)提高到可达到的自我意识，那么这仅仅只注意到那种包含于生命体验中的关系。理解首先建立在表达和表达内容之间的关系上；这种关系包含在所有勾描为理解的体验中。在完整的单个理解中，这种关系是可体验到的。当我们唯通过对生命表达的解释，超越了生命体验狭窄的范围时，组建人文研究的理解的中心功能才显现出来。然而同样很明显的是，这种理解不能简单地视为一种思维的功能；易位(transposition)，再创造和再体验——它们指向精神生活的整体，这个整体便运作在这些过程中。在此之中，理解与生命体验本身联系(inconnectionwith)在一起，此一生命体验仅仅是对在给定处境中的全部心灵事实(entirepsychicreality)的内在意识(innerawareness)。因此，在所有理解中，都有一些东西是非理性(irrational)的，正如生命本身是非理性的。非理性能通过非逻辑化(logically-derived)的形式得到体现(represent)。在这个再体验中有一种最终的确定性(certainty)(尽管是完全主观的)，在理解过程得到再现的“推理”(inferences)中，没有任何纯思的尺规(testofthecognitivevalue)可以取代再体验。这便是用逻辑来对待理解的局限性(boundaries)，它由理解的本性所决定。

那么，如果我们看到在科学的每一个角落，都采用了相应的一些思维法则和形式，以及研究方法(methods)中存在的一些较抽象的关系(far-reaching relatedness consists in the methods)，这些抽象的关系与思(cognition)面对实在(stance)时采取的态度相吻合(correspond to)，那么我们便和理解(understanding)一起进入无法与自然科学方法相类比(bear no kind of analogy to)的程序(procedures)中。毋宁说它们奠基于一这样一种关系之上：生命表达和表达于其中的内蕴(the relationship of expressions of life to the inner meaning which come to expression in them)。

从牵涉(involved in)理解的思想进程(thought processes)中，我们能首先区分开语法类和历史类的奠基工作(the kind of grammatical and historical spadework)，它仅仅用来使那些想去理解时间上久远的、空间上有距离的或语言上是异域的事物遗存(fixed remnant of something)的人，移入到解读作者所属时代与社会环境的读者处境中。(situation of a reader from the time and milieu fits author)。

让我们考虑理解的基本形式：我们断言，在一系列相似的生命表达的基础上，生命表达显示了一种表达与精神意蕴之间的符合关系，这种关系会再次出现于另外一个相似的事件(case)中。通过语词、姿态或外部行为的相同意蕴的再次发生(reoccurrence)，我们推断，这个意蕴也适用于新的事例。但是，你会马上注意到，用这种公式来推理，所得是如何之少。实际上，象我们所看到的那样，生命表达同时又向我们展现(Representation, Repräsentation)了一些普遍的东西，当我们做一个推断(inference)时，我们是把它们依照姿态或行为的类型进行分类，或依照语言使用(word-usage)来分类。从个别到个别(particular, Besonderen)的推断，显示了一种与普遍事物的关系(relation to something common)，普遍性体现于所有的事情(caes)中。这种关系变得更加清楚：不是当一个新的事例从那种关系(一系列个别的同源的生命表现形式(manifestations of life)与做这些表达的心灵之间的关系)中推出，而毋宁是当更多复杂的单个事实(complex individual matters of fact)，通过类推法形成了推理的对象(the object of the inference)。因此，从复杂特征(complex character)中的限定特性(definite properties)的有规律的组合(regular combination)中，我们推断，当这种组合也呈现(present)于新的事例(instance)中时，在该事例中，尚未观察到的特性(trait)也会呈现(present)出来。在这些相同类型的推断(inference)的基础上，我们确定(assign)了一项神秘的工作(它才刚被发现，或者该轮到它确立起来了)，在一个特定的神秘主义领域(definite sphere of mysticism)，在一个特定的年代(a definite time-period)。但是，在这类推理中，常常具有一种倾向，它要从个别事例(particular instances)中导出一种方法，在这个方法中，单个的成份(individual parts)与一定的结构(structure)相联系(connected into)，由此将新的事例奠定在更深刻的基础上。因此，事实上使用类推法的推理转变为一种归纳推理，它适用于新的事例。理解过程中的这两种推理形式的区分是相对的。在所有情况下，我们仅仅是被调整(being justified)到某种有限程度的预期(expectation)中，我们仅仅是对新事例做出预期，却给不出任何普遍规则(general rule)，只能按照经常变更的环境来估价(evaluate)。

人文研究的逻辑任务，就是为这些估价发现规则(rules)。

在这儿被奠基的理解过程本身，就成为一种归纳(inductive)。这种归纳不是归属于那种层次(class)，在那种层次上，普遍规律由不完全的一系列事例推演(deduce)出来，毋宁说它归属于以下这种层次，在其中，有规则的结构或系统(astructure, aststemoforder)源出于那些能使之成为统一整体的事例(instances)。这种归纳，既适用于自然科学，又适用于人文研究。通过这样一种归纳，Kepler(开普勒)发现了火星的椭圆轨道，这儿也一样采用了一种几何学直观(geometricalinsight)，即那种从观察和计算中源出简单数学规律性的直观(mathematicalregularity, Regelmässigkeit)，所以，所有对理解过程的归纳，也应该把语词带向意义(bringthewordstoasense, sinn)，把整体中个别部分的意义(sense)带向它的普遍的结构。词语的次序是给定的。每个词语都是既决定又非决定的(determinate-indeterminate, bestimmt-unbestimmt)。它自身包含着多种意蕴(meaning)。词语之间的语法连缀方法(The means of syntactically relating each word to the others)也在一定的限度内是模棱两可(ambiguous)的；因此，由于非决定(in-determinate)被句法结构(construction)所决定，意义(senses)就出现(arises)了。同样的道理，部分(parts)(由句子所组成)在整体(thewhole)中具有的联缀(combination)，其涵义(values)在特定范围内也是模棱两可的，并为整体所决定。

## 佛教中的神通

注：摘自《维摩诘所说经》 - - 不思议品

而时。舍利弗见此室中无有床座。作是念。斯诸菩萨大弟子众。当于何坐。长者维摩诘知其意。语舍利弗言。云何。仁者为法来耶。为床座耶。

舍利弗言。我为法来。非为床座。

维摩诘言。唯。舍利弗。夫求法者。不贪躯命。何况床座。夫求法者。非有色受想行识之求。非有界入之求。非有欲色无色之求。唯。舍利弗。夫求法者。不著佛求。不著法求。不著众求。夫求法者。不见苦求。无断集求。无造尽证修道之求。所以者何。法无戏论。若言我当见苦。断集。证灭。修道。是则戏论。非求法也。

唯。法名无染。若染于法。乃至涅槃。是则染著。非求法也。

法无行处。若行于法。是则行处。非求法也。

法无取舍。若取舍法。是则取舍。非求法也。

法无处所。若著处所。是则著处。非求法也。

法名无相。若随相识。是则求相。非求法也。

法不可住。若住于法。是则住法。非求法也。

法不可见闻觉知。若行见闻觉知。是则见闻觉知。非求法也。

法名无为。若行有为。是求有为。非求法也。

是故。舍利弗若求法者。于一切法应无所求。说是无时。五百天子于诸法中得法眼净。

而时。长者维摩诘问文殊师利。仁者游于无量千万亿阿僧祇国。何等佛土有好上妙功德成就师（通‘狮’）子之座。

文殊师利言。居士。东方度三十六恒河沙（言数量巨大）国有世界名须弥相。其佛号须弥灯王。今现在。彼佛身长八万四千由旬（长度单位，约三十里）。其狮子座高八万四千由旬严饰第一。

于是。长者维摩诘现神通力。即时彼佛遣三万二千狮子座高广严净。来入维摩诘室。诸菩萨大弟子。释梵四天王等。昔所未见。其室广博悉皆包容三万二千狮子座。无所妨碍。于〔田比〕耶离城及阎浮提四天下。亦不迫迮。悉见如故。

而时。维摩诘语文殊师利。就狮子座。与诸菩萨上人俱坐。当自立身如彼座像。

其得神通菩萨。即自变形为四万二千由旬坐狮子座。诸新发意菩萨及大弟子。皆不能升。

而时。维摩诘语舍利弗。就狮子座。

舍利弗言。居士。此座高广。吾不能升。

维摩诘言。唯。舍利弗。为须弥灯王如来作礼。乃可得坐。

于是新发意菩萨及大弟子。即为须弥灯王如来作礼。便得坐狮子座。

舍利弗言。居士。未曾有也。如是小室乃容受此高广之座。于〔田比〕耶离城无所妨碍。又于阎浮提聚落城邑及四天下诸天龙王鬼神宫殿。亦不迫迮。

维摩诘言。唯。舍利弗。诸佛菩萨有解脱名不可思议。若菩萨住是解脱者。以须弥之高广内芥子中。无所增减。须弥山王本相如故。而四天王忉利诸天。不觉不知己之所入。唯应度者乃见须弥入芥子中。是名住不可思议解脱法门。

又以四大海水入一毛孔。不娆鱼鳖鼃鼃水性之属。而彼大海本相如故。诸龙鬼神。阿修罗等。不觉不知己之所入。于此众生亦无所娆。

又舍利弗。住不可思议解脱菩萨。断取三千大千世界。如陶家轮。著右掌中。掷过恒河沙世界之外。其中众生。不觉不知己之所往。又复还置本处。都不使人有往来想。而此世界本相如故。

又舍利弗。或有众生乐久住世而可度者。菩萨即演七日以为一劫。或有众生不乐久住而可度者。菩萨即促一劫以为七日。令彼众生谓之七日。

又舍利弗。住不可思议解脱菩萨。议一切佛土严饰之事。集在一国。示于众生。又菩萨以一切佛土众生置之右掌。飞到十方遍示一切而不动本处。

有舍利弗。十方众生供养诸佛之具。菩萨于一毛孔。皆令得见。又十方国土所有日月星宿。于一毛孔普使见之。

又舍利弗。十方世界所有诸风。菩萨悉能吸著口中。而身无损。外诸树木亦不摧折。

又十方世界劫尽烧时。以一切火内于腹中。火事如故而不为所害。又于下方过恒河沙等诸佛世界取一佛土。举著上方过恒河沙无数世界。如持针锋举一枣叶而无所娆。

又舍利弗。住不可思议解脱菩萨能以神通现作佛身。或现辟支佛身。或现声闻身。或现帝释身。或现梵王身。或现世主身。或现转轮王身。

又十方世界所有众声。上中下音。皆能变之令作佛声。演出无常。苦。空。无我之音。

及十方诸佛所说种种之法。皆于其中。普令得闻。舍利弗。我今略说菩萨不可思议解脱之力。若广说者。穷劫不尽。

（真耶？假耶？若假，其想象之大胆，亦远非‘银河落九天’可比 - 观主注）是时。大迦叶闻说菩萨不可思议解脱法门。叹未曾有。谓舍利弗。譬如有人。于盲者前现众色像。非彼所见。一切声闻。闻是不可思议解脱法门。其谁不发阿耨多罗三藐三菩提心。我等何为永绝其根。于此大乘。已如败种。一切声闻。闻是不可思议解脱法门。皆应号泣。声震三千大千世界。一切菩萨应大欣庆。顶受此法。若有菩萨信解不可思议解脱法门者。一切魔众无如之何。

大迦叶说此语时。三万二千天子皆发阿耨多罗三藐三菩提心。

而时。维摩诘语大迦叶。仁者。十方无量阿僧祇世界中作魔王者。多是住不可思议解脱菩萨。以方便力教化众生。现作魔王。

有大迦叶。十方无量菩萨。或有人从乞手足耳鼻。头目髓脑。血肉皮骨。聚落城邑。妻子奴婢。象马车乘。金银琉璃。碎磔玛瑙。珊瑚琥珀。真珠珂贝。衣服饮食。如此乞者。多是住不可思议解脱菩萨。有威德力。故现行逼迫。示诸众生。如是难事。凡夫下劣。无有力势。不能如是逼迫菩萨。譬如龙象蹴踏。非驴所堪。是名住不可思议解脱菩萨智慧方便之门。

## 佛说观无量寿佛经

刘宋西域三藏法师疆良耶舍译

如是我闻，一时佛在王舍城耆闾崛山中，与大比丘众千二百五十人俱；菩萨三万二千，文殊师法王子而为上首。

尔时王舍大城有一太子名阿闍世，随顺调达恶友之教，收执父王频婆娑罗，幽闭置於七重室内，制诸群臣，一不得往。

国太夫人，名韦提希，恭敬大王，澡浴清淨，以酥蜜和（麦少），用涂其身；诸瓔珞中，盛葡萄浆，密以上王。尔时大王，食（麦少）饮浆，求水漱口。漱口毕已，合掌恭敬，向耆闾崛山，遥礼世尊，而作是言：大目犍连，是吾亲友，愿兴慈悲，授我八戒。

时目犍连，如鹰隼飞，疾至王所。日日如是，授王八戒。世尊亦遣尊者富楼那，为王说法。如是时间，经三七日，王食（麦少）蜜，得闻法故，颜色和悦。

时阿闍世，问守门者，父王今者，犹存在耶？时守门人白言：大王！国太夫人，身涂（麦少）蜜，瓔珞盛浆，持用上王。沙门目连，及富楼那，从空而来，为王说法，不可禁制。

时阿闍世，闻此语已，怒其母曰：我母是贼，与贼为伴。沙门恶人，幻惑咒术，令此恶王，多日不死。即执利剑，欲害其母。

时有一臣，名曰月光，聪明多智，及与耆婆，为王作礼。白言：大王！臣闻毗陀论经说，劫初以来，有诸恶王，贪国位故，杀害其父，一万八千，未曾闻有无道害母。王今为此杀逆之事，污刹利种，臣不忍闻，是旃陀罗，我等不宜复住於此。时二大臣，说此语竟，以手按剑，却行而退。

时阿闍世，惊怖惶惧，告耆婆言：汝不为我耶？

耆婆白言：大王！慎莫害母。

王闻此语，忏悔求救，即便拾剑，止不害母。敕语内官，闭置深宫，不令复出。

时韦提希，被幽闭已，愁忧憔悴，遥向耆闍崛山，为佛作礼，而作是言：如来世尊！在昔之时，恒遣阿难，来慰问我。我今愁忧，世尊威重，无由得见；愿遣目连，尊者阿难，与我相见。作是语已，悲泣雨泪，遥向佛礼，未举头顷。

尔时世尊，在耆闍崛山，知韦提希心之所念，即敕大目犍连及以阿难，从空而来。佛从耆闍崛山没，於王宫出。时韦提希，礼已举头，见世尊释迦牟尼佛，身紫金色，坐百宝莲华。目连侍左，阿难侍右。释梵护世诸天，在虚空中，普雨天华，持用供养。

时韦提希，见佛世尊，自绝璎珞，举身投地，号泣向佛白言：世尊！我宿何罪，生此恶子？世尊复有何等因缘，与提婆达多，共为眷属？唯愿世尊，为我广说无忧恼处，我当往生，不乐阎浮提浊恶世也！此浊恶处，地狱饿鬼畜生盈满，多不善聚。愿我未来，不闻恶声，不见恶人。今向世尊，五体投地，求哀忏悔。唯愿佛日，教我观於清净业处。

尔时世尊，放眉间光，其光金色，偏照十方无量世界，还住佛顶，化为金台，如须弥山。十方诸佛净妙国土，皆於中现。或有国土，七宝合成。复有国土，纯是莲华。复有国土，如自在天宫。复有国土，如玻璃镜。十方国土，皆於中现。有如是等无量诸佛国土，严显可观，令韦提希见。

时韦提希白佛言：世尊！是诸佛土，虽复清净，皆有光明。我今乐生极乐世界阿弥陀佛所，唯愿世尊，教我思惟，教我正受。

尔时世尊，即便微笑，有五色光，从佛口出，一一光照频婆娑罗王顶。

尔时大王，虽在幽闭，心眼无障。遥见世尊，头面作礼。自然增进，成阿那含。

尔时世尊告韦提希，汝今知不？阿弥陀佛，去此不远。汝当系念，谛观彼国净业成者。我今为汝广说众譬，亦令未来世一切凡夫，欲修净业者，得生西方极乐国土。

欲生彼国者，当修三福：

一者、孝养父母，奉事师长，慈心不杀，修十善业。

二者、受持三归，具足众戒，不犯威仪。

三者、发菩提心，深信因果，读诵大乘，劝进行者。

如此三事，名为净业。

佛告韦提希：汝今知不？此三种业，乃是过去未来现在，三世诸佛净业正因。

佛告阿难，及韦提希：谛听！谛听！善思念之。如来今者，为未来世一切众生，为烦恼贼之所害者，说清净业。善哉韦提希！快问此事。

阿难！汝当受持，广为多众，宣说佛语。如来今者，教韦提希，及未来世一切众生，观於西方极乐世界。以佛力故，当得见彼清净国土。如执明镜，自见面像。见彼国土极妙乐事，心欢喜故，应时即得无生法忍。

佛告韦提希：汝是凡夫，心想羸劣，未得天眼，不能远观。诸佛如来，有异方便，令汝得见。

时韦提希白佛言：世尊！如我今者，以佛力故，见彼国土；若佛灭后，诸众生等，浊恶不善，五苦所逼，云何当见阿弥陀佛极乐世界？

佛告韦提希：汝及众生，应当专心系念一处，想於西方。云何作想？凡作想者，一切众生，自非生盲，有目之徒，皆见日没。当起正念，正坐西向，谛观於日欲没之处，令心坚住，专想不移。见日欲没，状如悬鼓。既见日已，闭目开目，皆令明了。是为日想，名曰初观。

次作水想：见水澄清，亦令明了，无分散意；既见水已，当起冰想；见冰映彻，作琉璃想；此想成已，见琉璃地，内外映彻，下有金刚七宝金幢，擎琉璃地；其幢八方，八楞具足，一一方面，百宝所成，一一宝珠，有千光明，一一光明，八万四千色，映琉璃地，如亿千日，不可具见；琉璃地上，以黄金绳，杂厕闲错，以七宝界，分齐分明，一一宝中，有五百色光，其光如华，又似星月，悬处虚空，成光明台；楼阁千万，百宝合成，於台两边，各有百亿华幢，无量乐器，以为庄严；八种清风，从光明出，鼓此乐器，演说苦、空、无常、无我之音。是为水想，名第二观。

此想成时，一一观之，极令了了。闭目开目，不令散失。唯除食时，恒忆此事。如此想著，名为粗见极乐园地。若得三昧，见彼国地，了了分明，不可具说。是为地想，名第三观。

佛告阿难：汝持佛语，为未来世一切大众，欲脱苦者，说是观地法。若观是地者，除八十亿劫生死之罪。舍身他世，必生净国，心得无疑。佛告阿难，及韦提希：地想成已，次观宝树。观宝树者，一一观之，作七重行树想。一一树，高八千由旬，其诸宝树，七宝华叶，无不具足。一一华叶，作异宝色：琉璃色中，出金色光；玻璃色中，出红色光；玛瑙色中，出砗磲光；砗磲色中，出真珠绿光；珊瑚琥珀，一切众宝，以为映饰。妙真珠网，弥覆树上，一一树上，有七重网；一一网间，有五百亿妙华宫殿，如梵王宫。诸天童子，自然在中，一一童子，五百亿释迦毗楞伽摩尼，以为瓔珞。其摩尼光，照百由旬，犹如和合百亿日月，不可具名，众宝闲错，色中上者。此诸宝树，行行相当，叶叶相次。於众叶间，生诸妙华，叶上自然有七宝果，一一树叶，纵广正等二十五由旬，其叶千色，有百种画，如天瓔珞；有众妙华，作阎浮檀金色，如旋火轮，宛转叶间，涌生诸果，如帝释瓶。有大光明；化成幢幡无量宝盖；是宝盖中，映现三千大千世界，一切佛事，十方佛国，亦於中现。见此树已，亦当次第一一观之，观见树茎枝叶华果，皆令分明。是为树想，名第四观。

次当想水，欲想水者，极乐国土，有八池水；一一池水，七宝所成，其宝柔软，如意珠王生，分为十四支。一支，作七宝妙色，黄金为渠，渠下皆以杂色金刚，以为底沙；一一水中，有六十亿七宝莲华，一一莲华，团圆正等十二由旬。其摩尼水，流注华间，寻树上下。其声微妙，演说苦、空、无常、无我诸婆罗蜜。复有赞叹诸佛相好者。如意珠王，涌出金色微妙光明，其光化为百宝色鸟，和鸣哀雅，常赞念佛、念法、念僧，是为八功德水想，名第五观。

众宝国土，一一界上，有五百亿宝楼，其楼阁中，有无量诸天，作天伎乐；又有乐器，悬处虚空，如天宝幢，不鼓自鸣。此众音中，皆说念佛、念法、念比丘僧。此想成已，名为粗见极乐世界宝树宝地宝池，是为总观想，名第六观。若见此者，除无量亿劫极重恶业，命终之后，必生彼国，作是观者，名为正观；若他观者，名为邪观。

佛告阿难，及韦提希：谛听，谛听，善思念之！吾当为汝分别解说除恼法，汝等忆持，广为大众，分别解说。

说是语时，无量寿佛，住立空中，观世音、大势至，是二大士，侍立左右。光明炽盛，不可具见，百千阎浮檀金色，不得为比。

时韦提希见无量寿佛已，接足作礼，白佛言：世尊！我今因佛力故，得见无量寿佛及二菩萨，未来众生，当云何观无量寿佛及二菩萨？佛告韦提希：欲观彼佛者，当起想念，於七宝地上，作莲华想；令其莲华，一一叶上，作百宝色；有八万四千脉，犹如天昼；脉如八万四千光，了了分明，皆令得见。华叶小者，纵广二百五十由旬，如是莲华，具有八万四千叶，一一叶间，有百亿摩尼珠王，以为映饰；一一摩尼珠，於千光明，其光如盖，七宝合成，偏覆地上。释迦毗楞伽宝，以为其台；此莲华台，八万金刚甄叔迦宝，梵摩尼宝，妙珍珠网，以为校饰；於其台上，自然而有四柱宝幢，一一宝幢，如百千万亿须弥山，幢上宝幔，如夜摩天宫，复有五百亿微妙宝珠，以为映饰；一一宝珠，有八万四千光，一一光，作八万四千异种金色，一一金色，偏其宝土，处处变化，各作异相。或为金刚台、或作珍珠网、或作杂华云，於十方面，随意变现，施作佛事。是为华座想，名第七观。

佛告阿难：如此妙华，是本法藏比丘愿力所成，若欲念彼佛者，当先作此华座想。作此想时，不得杂观，皆应一一观之，一一叶，一一珠，一一光，一一台，一一幢，皆令分明，如於镜中，自见面相。此想成者，灭除五万亿劫生死之罪，必定当生极乐世界。作是观者，名为正观；若他观者，名为邪观。

佛告阿难，及韦提希：见此事已，次当想佛，所以者何？诸佛如来，是法界身，入一切众生心想中，是故汝等心想佛时，是心即是三十二相，八十随形好，是心作佛，是心是佛。

诸佛正偏知海，从心想生，是故应当一心系念，谛观彼佛多陀阿伽度，阿罗诃，三藐三佛陀。

想彼佛者，先当想像。闭目开目，见一宝相，如阎浮檀金色，坐彼华上。见像坐已，心眼得开，了了分明，见极乐国七宝庄严，宝地宝池，宝树行列，诸天宝幔，弥覆其上，众宝罗网，满虚空中，见如此事，极令明了，如观掌中。

见此事已，复当更作一大莲华，在佛左边，如前莲华，等无有异，复作一大莲华，在佛右边。想一观世音菩萨像，坐左华座，亦作金色，如前无异，想一大势至菩萨像，坐右华座。此想成时，佛菩萨像，皆放光明，其光金色，照诸宝树，一一树下，亦有三莲华，诸莲华上，各有一佛二菩萨像，偏满彼国。

此想成时，行者当闻流水光明，及诸宝树，鳧雁鸳鸯，皆说妙法；出定入定，恒闻妙法。行者所闻，出定之时，忆持不舍，令与修多罗合；若不合者，名为妄想，若与合者，名为粗想见极乐世界。是为像想，名第八观；作是观者，除无量亿劫生死之罪，於现身中，得念佛三昧。

佛告阿难及韦提希：此想成已，次更当观无量寿佛身相光明。阿难当知！无量寿佛，身如百千万亿夜摩天阎浮檀金色，佛身高六十万亿那由他恒河沙由旬。眉间白毫，右旋宛转，如五须弥山。佛眼如四大海水，青白分明，身诸毛孔，演出光明，如须弥山。彼佛圆光，如百亿三千大千世界，於圆光中，有百万亿那由他恒河沙化佛，一一化佛，亦有众多无数化菩萨以为侍者。无量寿佛，有八万四千相。一一相中，各有八万四千随形好，一一好中，复有八万四千光明，一一光明，偏照十方世界念佛众生，摄取不舍。其光相好，

及与化佛，不可具说，但当忆想，令心眼见，见此事者，即见十方一切诸佛，以见诸佛故，名念佛三昧。

作是观者，名观一切佛身，以观佛身故，亦见佛心。佛心者，大慈悲是。以无缘慈，摄护众生。作此观者，舍身他世，生诸佛前，得无生忍；是故智者，应当系心，谛观无量寿佛。观无量寿佛者，从一相好入，但观眉间白毫，极令明了。见眉间白毫相者，八万四千相好，自然当现；见无量寿佛者，即见十方无量诸佛，得见无量诸佛故，诸佛现前授记。是为偏观一切色身相，名第九观。作是观者，名为正观，若他观者，名为邪观。

佛告阿难及韦提希：见无量寿佛了了明已，次亦应观观世音菩萨。此菩萨身长八十万亿那由他由旬，身紫金色，顶有肉髻，项有圆光，面各百千由旬。其圆光中，有五百化佛如释迦牟尼；一一化佛，有五百化菩萨，无量诸天，以为侍者。举身光中，六道众生，一切色相，皆於中现。顶上毗楞伽摩尼宝以为天冠，其天冠中，有一立化佛，高二十五由旬。观世音菩萨，面如阎浮檀金色，眉间毫相，备七宝色，流出八万四千种光明；一一光明，有无量无数百千化佛，一一化佛，无数化菩萨以为侍者，变现自在，满十方世界。臂如红莲华色，有八十亿微妙光明，以为瓔珞，其瓔珞中普现一切诸庄严事。手掌作五百杂华色，手十指端，一一指端，有八万四千昼，犹如印文；一一，有八万四千色；一一色；有八万四千光，其光柔软，普照一切，以此宝手，接引众生。举足时，足下有千辐轮相，自然化成五百亿光明台，下足时，有金刚摩尼华，莫不弥满。其馀身相，众好具足，如佛无异，唯顶上肉髻，及无见顶相，不及世尊，是为观观世音菩萨真实色身相，名第十观。

佛告阿难：若欲观观世音菩萨者，当作是观；作是观者，不遇诸祸，净除业障，除无数劫生死之罪；如此菩萨，但闻其名，获无量福；何况谛观。若有欲观观世音菩萨者，先观顶上肉髻，次观天冠，其馀众相，亦次第观之，悉令明了，如观掌中。作是观者，名为正观；若他观者，名为邪观。

次观大势至菩萨，此菩萨身量大小，亦如观世音；圆光面各百二十五由旬，照二百五十由旬，举身光明，照十方国，作紫金色，有缘众生，皆悉得见。但见此菩萨一毛孔光，即见十方无量诸佛净妙光明，是故号此菩萨名无边光；以智慧光，普照一切，令离三途，得无上力，是故号此菩萨名大势至。此菩萨天冠，有五百宝华，一一宝华，有五百宝台，一一台中，十方诸佛净妙国土广长之相，皆於中现。顶上肉髻，如钵头摩华，於肉髻上，有一宝瓶，盛诸光明，普现佛事。馀诸身相，如观世音，等无有异。此菩萨行时，十方世界，一切震动，当地动处，有五百亿宝华；一一宝华，庄严高显，如极乐世界。此菩萨坐时，七宝国土，一时动摇。从下方金光佛刹，乃至上方光明王佛刹，於其中间，无量尘数分身无量寿佛，分身观世音、大势至，皆悉云集极乐国土，侧塞空中，坐莲华座，演说妙法，度苦众生。

作此观者，名为观见大势至菩萨，是为观大势至色身相。观此菩萨者，名第十一观，除无数劫阿僧只生死之罪。作是观者，不处胞胎，常游诸佛净妙国土。此观成已，名为具足观观世音大势至。

见此事时，当起自心生於西方极乐世界，於莲华中，结跏趺坐，作莲华合想。作莲华开想，莲华开时，有五百色光，来照身想、眼目开想，见佛菩萨满虚空中。水鸟树林，及与诸佛，所出音声，皆演妙法，与十二部经合，若出定之时，忆持不失。见此事已，名见无量寿佛极乐世界，是为普观想，名第十二观。无量寿佛，化身无数，与观世音，及大势至，常来至此行人之

所。

佛告阿难，及韦提希：若欲至心生西方者，先当观於一丈六像，在池水上。如先所说无量寿佛，身量无边，非是凡夫心力所及。然彼如来宿愿力故，有忆想者，必得成就；但想佛像，得无量福，况复观佛具足身相。阿弥陀佛，神通如意，於十方国，变现自在，或现大身，满虚空中，或现小身，丈六八尺；所现之形，皆真金色，圆光化佛，及宝莲华，如上所说。观世音菩萨，及大势至，於一切处，身同众生，但观首相，知是观世音，知是大势至，此二菩萨，助阿弥陀佛普化一切，是为杂观想，名第十三观。

佛告阿难，及韦提希：上品上生者，若有众生，愿生彼国者，发三种心，即便往生。何等为三？

一者，至诚心；

二者，深心；

三者，回向发愿心。

具三心者，必生彼国。

复有三种众生，当得往生，何等为三？

一者，慈心不杀，具诸戒行；

二者，读诵大乘方等经典；

三者，修行六念，回向发愿，愿生彼国。

具此功德者，一日乃至七日，即得往生。

生彼国时，此人精进勇猛故，阿弥陀如来与观世音、大势至，无数化佛，百千比丘，声闻大众，无量诸天，七宝宫殿，观世音菩萨执金刚台，与大势至菩萨，至行者前，阿弥陀佛放大光明，照行者身，与诸菩萨授手迎接。观世音、大势至与无数菩萨，赞叹行者，劝进其心。行者见已，欢喜踊跃，自见其身，乘金刚台，随从佛后，如弹指顷，往生彼国。生彼国已，见佛色身，众相聚具足，见诸菩萨色相具足，光明宝林，演说妙法，闻已，即无生法忍，经须臾间，历事诸佛，偏十方界，於诸佛前，次第受记。还至本国，得无量百千陀罗尼门，是名上品上生者。

上品中生者，不必受持读诵方等经典，善解义趣，於第一义，心不惊动，深信因果，不谤大乘，以此功德，回向愿求生极乐国，行此行者，命欲终时，阿弥陀佛，与观世音、大势至、无量大众，眷属围绕，时紫金台，至行者前，赞言：法子！汝行大乘，解第一义，是故我今来迎接汝，与千化佛，一时授手，行者自见坐紫金台，合掌叉手，赞叹诸佛，如一念顷，即生彼国七宝池中。此紫金台，如大宝华，经宿则开，行者作紫磨金色，足下亦有七宝莲华，佛及菩萨，俱时放光，照行者身，目即开明，因前宿习，普闻众声，纯说甚深第一义谛。即下金台，礼佛合掌，赞叹世尊，经於七日，应时即得阿耨多罗三藐三菩提，得不退转；应时即能飞行偏至十方，历事诸佛。於诸佛所，修诸三昧，经一小劫，得无生忍，现前授记，是名上品中生者。

上品下生者，亦信因果，不谤大乘。但发无上道心，以此功德，回向愿求生极乐国。行者命欲终时，阿弥陀佛，及观世音、大势至，与诸菩萨，持金莲华，化作五百佛，来迎此人。五百化佛，一时授手，赞言：法子！汝今清淨，发无上道心，我来迎汝。见此事时，即见自身坐金莲华，坐已华合，随世尊后，即得往生七宝池中。一日一夜，莲华乃开，七日之中，乃得见佛，虽见佛身，於众相好，心不明了，於三七日后，乃了了见。闻众音声，皆演妙法，游历十方，无养诸佛，於诸佛前，闻甚深法。经三小劫，得百法明门，

住欢喜地，是名上品下生者。是名上辈生想，名第十四观。

佛告阿难，及韦提希：中品上生者，若有众生，受持五戒，持八戒斋，修行诸戒，不造五逆，无众过患，以此善根，回向愿求生於西方极乐世界，临命终时，阿弥陀佛，与诸比丘，眷属围绕，放金色光，至其所，演说苦、空、无常、无我，赞叹出家，得离众苦。行者见已，心大欢喜，自见己身，坐莲华台，长跪合掌，为佛作礼。未举头顷，即得往生极乐世界，莲华寻开。当华敷时，闻众音声，赞叹四谛，应时即得阿罗汉道，三明六通，具八解脱，是名中品上生者。

中品中生者，若有众生，若一日一夜持八戒斋，若一日一夜持沙弥戒，若一日一夜持具足戒，威仪无缺，以此功德，回向发愿求生极乐国。戒香熏修，如此行者，命欲终时，见阿弥陀佛，与诸眷属，放金色光，持七宝莲华，至行者前，行者自闻空中有声，赞言：善男子！如汝善人，随顺三世诸佛教故，我来迎汝。行者自见坐莲华上，莲华即合，生於西方极乐世界。在宝池中，经於七日，莲华乃敷，华既敷已，开目合掌，赞叹世尊，闻法欢喜，得须陀洹，经半劫已，成阿罗汉，是名中品中生者。

中品下生者，若有善男子善女人，孝养父母，行世仁慈，此人命欲终时，遇善知识，为其广说阿弥陀佛国土乐事，亦说法藏比丘四十八愿，闻此事已，寻即命终。譬如壮士伸臂顷，即生西方极乐世界，经七日已，遇观世音，及大势至，闻法欢喜，得须陀洹，过一小劫，成阿罗汉，是名中品下生者。是名中辈生想，名第十五观。

佛告阿难及韦提希：下品上生者，或有众生，作众恶业，虽不诽谤方等经典，如此愚人，多造恶法，无有惭愧，命欲终时，遇善知识，为说大乘十二部经首题名字，以闻如是诸经名故，除却千劫极重恶业。智者复教合掌叉手，称南无阿弥陀佛。称佛名故，除五十亿劫生死之罪。尔时彼佛，即遣化佛，化观世音，化大势至，至行者前，赞言：善男子！以汝称佛名故，诸罪消灭，我来迎汝。作是语已，行者即见化佛光明，偏满其室，见已欢喜，即便命终。乘宝莲华，随化佛后，生宝池中，经七七日，莲华乃敷，当华敷时，大悲观世音菩萨，及大势至菩萨，放大光明，住其人前，为说甚深十二部经。闻已信解，发无上道心，经十小劫，具百法明门，得入初地，是名下品上生者。

佛告阿难及韦提希：下品中生者，或有众生，毁犯五戒、八戒，及具足戒，如此愚人，偷僧只物，盗现前僧物，不净说法，无有惭愧，以诸恶业而自庄严。如此罪人，以恶业故，应堕地狱，命欲终时，地狱众火，一时俱至，遇善知识，以大慈悲，即为赞说阿弥陀佛十力威德，广赞彼佛光明神力，亦赞戒、定、慧、解脱知见。此人闻已，除八十亿劫生死之罪。

地狱猛火，化为清凉风，吹诸天华，华上皆有化佛菩萨，迎接此人，如一念顷，即得往生七宝池中莲华之内，经於六劫，莲华乃敷。观世音、大势至，以梵音声安慰彼人，为说大乘甚深经典，闻此法已，应时即发无上道心，是名下品中生者。

佛告阿难及韦提希：下品下生者，或有众生，作不善业，五逆十恶，具诸不善，如此愚人，以恶业故，应堕恶道，经历多劫，受苦无穷。如此愚人，临命终时，遇善知识，种种安慰，为说妙法，教令念佛，彼人苦逼，不遑念佛。善友告言：汝若不能念彼佛者，应称无量寿佛。如是至心，令声不绝，具足十念，称南无阿弥陀佛。称佛名故，於念念中，除八十亿劫生死之

罪。於莲华中，满十二大劫，莲华方开，观世音、大势至、以大悲音声，为其广说诸法实相，除灭罪法。闻已欢喜，应时即发菩提之心，是名下品下生者，是名下生辈想，名第十六观。

说是语时，韦提希与五百侍女，闻佛所说，应时得见极乐世界广长之相，得见佛身，及二菩萨。心生欢喜，叹未曾有，豁然大悟，逮无生忍。五百侍女，发阿耨多罗三藐三菩提心，愿生彼国。世尊悉记，皆当往生，生彼国已，获得诸佛现前三昧，无量诸天，发无上道心。

尔时阿难，即从座起，白佛言：世尊！当何名此经？此法之要，当云何受持？佛告阿难：此名观极乐国土，无量寿佛，观世音菩萨，大势至菩萨。亦名净除业障，生诸佛前。汝当受持，无令忘失！行此三昧者，现身得见无量寿佛及二大士。若善男子及善女人，但闻佛名，二菩萨名，除无量劫生死之罪，何况忆念。若念佛者，当知此人，则是人中分陀利华。观世音菩萨、大势至菩萨，为其胜友，当坐道场，生诸佛家。

佛告阿难：汝好持是语。持是语者，即是无量佛寿名。

佛说是语时，尊者目犍连，尊者阿难，及韦提希等，闻佛所说，皆大欢喜。

尔时世尊，足步虚空，还耆闾崛山。尔时阿难，广为大众，说如上事。无量诸天、龙、夜叉，闻佛所说，皆大欢喜，礼佛而退。

## 佛说四十二章经

後汉迦叶摩腾竺法兰同译 独孤求败输入

世尊成道已。作是思惟。离欲寂静。是最为胜。住大禅定。降诸魔道。於鹿野苑中。转四谛法轮。度[卍乔]陈如等五人。而证道果。复有比丘所说诸疑。求佛进止。世尊教敕。一一开悟。合掌敬诺。而顺尊敕。

佛言。辞亲出家。识心达本。解无为法。名曰沙门。常行二百五十戒。进止清静。为四真道行。成阿罗汉。阿罗汉者。能飞行变化。旷劫寿命。住动天地。次为阿那含。阿那含者。寿终灵神。上十九天。证阿罗汉。次为斯陀含。斯陀含者。一上一还。即得阿罗汉。次为须陀洹。须陀洹者。七死七生。便证阿罗汉。爱欲断者。如四肢断。不复用之。

佛言。出家沙门者。断欲去爱。识自心源。达佛深理。悟无为法。内无所得。外无所求。心不系道。亦不结业。无念无作。非修非证。不历诸位。而自崇最。名之为道。

佛言。剃除须发。而为沙门。受道法者。去世资财。乞求取足。日中一食。树一宿。慎勿再矣。使人愚蔽者。爱与欲也。

佛言。众生以十事为善。亦以十事为恶。何等为十。身三。口四。意三。身三者。杀。盗。淫。口四者。两舌。恶口。妄言。绮语。意三者。嫉。恚。痴。如是十事。不顺圣道。名十恶行。是恶若止。名十善行耳。

佛言。人有众过。而不自悔。顿息其心。罪来赴身。如水归海。渐成深广。若人有过。自解知非。改恶行善。罪自消灭。如病得汗。渐有痊损耳。

佛言。恶人闻善。故来扰乱者。汝自禁息。当无[目真]责。彼来恶

者。而自恶之。

佛言。有人闻吾守道。行大仁慈。故致骂佛。佛默不对。骂止。问曰。子以礼从人。其人不纳。礼归子乎。对曰。归矣。佛言。今子骂我。我今不纳。子自持祸。归子身矣。犹响应声。影之随形。终无免离。慎勿为恶。

佛言。恶人害贤者。犹仰天而唾。唾不至天。还从己堕。逆风扬尘。尘不至彼。还坳己身。贤不可毁。祸必灭己。

佛言。博闻爱道。道必难会。守志奉道。其道甚大。

佛言。睹人施道。助之欢善。得福甚大。沙门问曰。此福尽乎。

佛言。譬如一炬之火数百千人。各以炬来分取。熟食除冥。此炬如故。福亦如之。

佛言。饭恶人百。不如饭一善人。饭善人千。不如饭一持五戒者。饭五戒者万。不如饭一须陀洹。饭百万须陀洹。不如饭一斯陀含。饭千万斯陀含。不如饭一阿那含。饭一亿阿那含。不如饭一阿罗汉。饭十亿阿罗汉。不如饭一辟支佛。饭百亿辟支佛。不如饭一三世诸佛。饭千亿三世诸佛。不如饭一无念无住无修无证之者。

佛言。人有二十难。贫穷布施难。豪贵学道难。弃命必死难。得睹佛经难。生值佛世难。忍色忍欲难。见好不求难。被辱不[目真]难。有劫不临难。触事无心难。广学博究难。除灭我慢难。不轻未学难。心行平等难。不说是非难。会善知识难。见性学道难。随化度人难。睹境不动难。善解方便难。

沙门问佛。以何因缘。得知宿命。会其至道。佛言。净心守志。可会至道。譬如磨镜。垢去明存。断欲无求。当得宿命。

沙门问佛。何者为善。何者最大。佛言。行道守真者善。志与道合者大。

沙门问佛。何者多力。何者最明。佛言。忍辱多力。不怀恶故。兼加安健。忍者无恶。必为人尊。心垢灭尽。净无瑕秽。是为最明。未有天地。逮於今日。十方所有。无有不见。无有不闻。得一切智。可谓明矣。

佛言。大怀爱欲。不见道者。譬如澄水。致手搅之。众人共临。无有睹其影者。人以爱欲交错。心中浊兴。故不见道。汝等沙门。当舍爱欲。爱欲垢尽。道可见矣。

佛言。夫见道者。譬如持炬。入冥室中。其冥即灭。而明独存。学道见谛。无明即灭。

而明常存矣。

佛言。吾法念无念念。行无行行。言无言言。修无修修。会者近尔。迷者远乎。言语道断。非物所拘。差之毫厘。失之须臾。

佛言。观天地。念非常。观世界。念非常。观灵觉。即菩提。如是知识。得道疾矣。

佛言。当今身中四大。各自有名。都无我者。我既都无。其如幻耳。

佛言。人随情欲。求於声名。声名显著。身已故矣。贪世常名。而不学道。枉功劳形。譬如烧香。虽人闻香。香之烬矣。危身之火。而在其後。

佛言。财色於人。人之不舍。譬如刀刃有蜜。不足一餐之美。小儿舔之。则有割舌之患。

佛言。人系於妻子舍宅。甚於牢狱。牢狱有散释之期。妻子无远离之念。情爱於色。岂惮驱驰。虽有虎口之患。心存甘伏。投泥自溺。故曰凡夫。

透得此门。出尘罗汉。

佛言。爱欲莫甚於色。色之为欲。其大无外。赖有一矣。若使二同。普天之人。无能为道者矣。

佛言。爱欲之人。犹如执炬。逆风而行。必有烧手之患。

天神献玉女於佛。欲坏佛意。佛言革囊众秽。尔来何为。去。吾不用。天神愈敬。因问道意。佛为解说。即得须陀洹果。

佛言。夫为道者。犹木在水。寻流而行。不触两岸。不为人取。不为鬼神所遮。不为洄流所住。亦不腐败。吾保此木。决定入海。学道之人。不为情欲所惑。不为众邪所娆。精进无为。吾保此人。必得道矣。

佛言。慎勿信汝意。汝意不可信。慎勿与色会。色会即祸生。得阿罗汉已。乃可信汝意。

佛言。慎勿视女色。亦莫共言语。若与语者。正心思念。我为沙门。处於浊世。当如莲华。不为泥污。想其老者如母。长者如姊。少者如妹。稚者如子。生度脱心。息灭恶念。

佛言。夫为道者。如被乾草。火来须避。道人见欲。必当远之。

佛言。有人患淫不止。欲自断阴。佛谓之曰。若断其阴。不如断心。心如功曹。功曹若止。从者都息。邪心不止。断阴何益。佛为说偈。欲生於汝意。意以思想生。二心各寂静。非色亦非行。佛言。此偈是迦叶佛说。

佛言。人从爱欲生忧。从忧生怖。若离於爱。何忧何怖。

佛言。夫为道者。譬如一人与万人战。挂铠出门。意或怯弱。或半路而退。或格斫而死。或得胜而还。沙门学道。应当坚持其心。精进勇锐。不畏前境。破灭众魔。而得道果。沙门夜诵迦叶佛遗教经。其声悲紧。思悔欲退。佛问之曰。汝昔在家。曾为何业。对曰。爱弹琴。佛言弦缓如何。对曰。不鸣矣。弦急如何。对曰。声缓矣。急缓得中如何。对曰。诸音普矣。佛言。沙门学道亦然。心若调适。道可得矣。於道若暴。暴即身疲。其身若疲。意即生恼。意若生恼。行即退矣。其行既退。罪必加矣。但清净安乐。道不失矣。

佛言。如人锻铁。去滓成器。器即精好。学道之人。去心垢染。行即清净矣。

佛言。人离恶道。得为人难。既得为人。去女即男难。既得为男。六根完具难。六根既具。生中国难。既生中国。值佛世难。既值佛世。遇道者难。既得遇道。兴信心难。既兴信心。发菩提心难。既发菩提心。无修无证难。

佛言。佛子离吾数千里。忆念吾戒。必得道果。在吾左右。虽常见吾。不顺吾戒。终不得道。

佛问沙门。人命在几间。对曰。数日间。佛言。子未知道。复问一沙门。人命在几间。对曰。饭食间。佛言。子未知道。复问一沙门。人命在几间。对曰。呼吸间。佛言。善哉。子知道矣。

佛言。学佛道者。佛所言说。皆应信顺。譬如食蜜。中边皆甜。吾经亦尔。

佛言。沙门行道。无如磨牛。身虽行道。心道不行。心道若行。何用行道。

佛言。夫为道者。如牛负重。行深泥中。疲极不敢。左右顾视。出离淤泥。乃可苏息。沙门当观情欲。甚於淤泥。直心念道。可免苦矣。

佛言。吾视王侯之位。如过隙尘。视金玉之宝。如瓦砾。视纨素之服。如敝帛。视大千界。如一诃子。视阿耨池水。如涂足油。视方便门。如化宝聚。视无上乘。如梦金帛。视佛道。如眼前华。视禅定。如须弥柱。视涅槃。如昼夕寤。视倒正。如六龙舞。视平等。如一真地。视兴化。如四时木。

诸大比丘。闻佛所说。欢喜奉行。

## 金刚般若波罗蜜经

姚秦三藏法师鸠摩罗什译

如是我闻，一时，佛在舍卫国祇树给孤独园，与大比丘众千二百五十人俱。尔时，世尊食时，著衣持钵，入舍卫大城乞食。于其城中，次第乞已，还至本处。饭食讫，收衣钵，洗足已，敷座而坐。时，长老须菩提在大众中即从座起，偏袒右肩，右膝着地，合掌恭敬而白佛言：“希有！世尊！如来善护念诸菩萨，善付嘱诸菩萨。世尊！善男子、善女人，发阿耨多罗三藐三菩提心，应云何住？云何降伏其心？”

佛言：“善哉，善哉。须菩提！如汝所说，如来善护念诸菩萨，善付嘱诸菩萨。汝今谛听！当为汝说：善男子、善女人发阿耨多罗三藐三菩提心，应如是住，如是降伏其心。”

“唯然。世尊！愿乐欲闻。”佛告须菩提：“诸菩萨摩訶萨应如是降伏其心！所有一切众生之类：若卵生、若胎生、若湿生、若化生；若有色、若无色；若有想、若无想、若非有想非无想，我皆令入无余涅槃【注二】而灭度之。如是灭度无量无数无边众生，实无众生得灭度者。何以故？须菩提！若菩萨有我相、人相、众生相、寿者相，即非菩萨。复次，须菩提！菩萨于法，应无所住，行于布施，所谓不住色布施，不住声香味触法布施。须菩提！菩萨应如是布施，不住于相。何以故？若菩萨不住相布施，其福德不可思量。须菩提！于意云何？东方虚空可思量不？”

“不也，世尊！”

“须菩提！南西北方四维上下虚空可思量不？”

“不也，世尊！”

“须菩提！菩萨无住相布施，福德亦复如是不可思量。须菩提！菩萨但应如所教住。须菩提！于意云何？可以身相见如来不？”

“不也，世尊！不可以身相得见如来。何以故？如来所说身相，即非身相。”

佛告须菩提：“凡所有相，皆是虚妄。若见诸相非相，则见如来。”

须菩提白佛言：“世尊！颇有众生，得闻如是言说章句，生实信不？”

佛告须菩提：“莫作是说。如来灭后，后五百岁，有持戒修福者，于此章句能生信心，以此为实，当知是人不于一佛二佛三四五佛而种善根，已于无量千万佛所种诸善根，闻是章句，乃至一念生净信者，须菩提！如来悉知悉见，是诸众生得如是无量福德。何以故？是诸众生无复我相、人相、众生相、寿者相。

“无法相，亦无非法相。何以故？是诸众生若心取相，则为著我人众生

寿者。

“若取法相，即著我人众生寿者。何以故？若取非法相，即著我人众生寿者，是故不应取法，不应取非法。以是义故，如来常说：汝等比丘，知我说法，如筏喻者；法尚应舍，何况非法。”

“须菩提！于意云何？如来得阿耨多罗三藐三菩提耶？如来有所说法耶？”须菩提言：“如我解佛所说义，无有定法名阿耨多罗三藐三菩提，亦无有定法，如来可说。何以故？如来所说法，皆不可取、不可说、非法、非非法。所以者何？一切贤圣，皆以无为法而有差别。”

“须菩提！于意云何？若人满三千大千世界七宝以用布施，是人所得福德，宁为多不？”

须菩提言：“甚多，世尊！何以故？是福德即非福德性，是故如来说福德多。”“若复有人，于此经中受持，乃至四句偈等，为他人说，其福胜彼。何以故？须菩提！”

一切诸佛，及诸佛阿耨多罗三藐三菩提法，皆从此经出。须菩提！所谓佛、法者，即非佛、法。

“须菩提！于意云何？须陀洹能作是念：‘我得须陀洹果’不？”须菩提言：“不也，世尊！何以故？须陀洹名为入流，而无所入，不入色声香味触法，是名须陀洹。”

“须菩提！于意云何？斯陀含能作是念：‘我得斯陀含果’不？”

须菩提言：“不也，世尊！何以故？斯陀含名一往来，而实无往来，是名斯陀含。”

“须菩提！于意云何？阿那含能作是念：‘我得阿那含果’不？”

须菩提言：“不也，世尊！何以故？阿那含名为不来，而实无来，是故名阿那含。”

“须菩提！于意云何？阿罗汉能作是念：‘我得阿罗汉道’不？”

须菩提言：“不也，世尊！何以故？实无有法名阿罗汉。世尊！若阿罗汉作是念：‘我得阿罗汉道’，即为著我人众生寿者。世尊！佛说我得无诤三昧，人中最为第一，是第一离欲阿罗汉。我不作是念：‘我是离欲阿罗汉’。世尊！我若作是念：‘我得阿罗汉道’，世尊则不说须菩提是乐阿兰那行者！以须菩提实无所行，而名须菩提是乐阿兰那行。”

佛告须菩提：“于意云何？如来昔在然灯佛所，于法有所得不？”

“世尊！如来在然灯佛所，于法实无所得。”

“须菩提！于意云何？菩萨庄严佛土不？”

“不也，世尊！何以故？庄严佛土者，则非庄严，是名庄严。”

“是故须菩提，诸菩萨摩訶萨应如是生清净心，不应住色生心，不应住声香味触法生心，应无所住而生其心。须菩提！譬如有人，身如须弥山王，于意云何？是身为大不？”

须菩提言：“甚大，世尊！何以故？佛说非身，是名大身。”

“须菩提！如恒河中所有沙数，如是沙等恒河，于意云何？是诸恒河沙宁为多不？”

须菩提言：“甚多，世尊！但诸恒河尚多无数，何况其沙！”

“须菩提！我今实言告汝：若有善男子、善女人，以七宝满尔所恒河沙数三千大千世界，以用布施，得福多不？”

须菩提言：“甚多，世尊！”

佛告须菩提：“若善男子、善女人，于此经中，乃至受持四句偈等，为他人说，而此福德胜前福德。复次，须菩提！随说是经，乃至四句偈等，当知此处，一切世间、天、人、阿修罗，皆应供养，如佛塔庙，何况有人尽能受持读诵。须菩提！当知是人成就最上第一希有之法，若是经典所在之处，则为有佛，若尊重弟子。”

尔时，须菩提白佛言：“世尊！当何名此经？我等云何奉持？”

佛告须菩提：“是经名为《金刚般若波罗蜜》，以是名字，汝当奉持。所以者何？须菩提！佛说般若波罗蜜，则非般若波罗蜜。须菩提！于意云何？如来有所说法不？”

须菩提白佛言：“世尊！如来无所说。”

“须菩提！于意云何？三千大千世界所有微尘是为多不？”

须菩提言：“甚多，世尊！”

“须菩提！诸微尘，如来说非微尘，是名微尘。如来说：世界，非世界，是名世界。须菩提！于意云何？可以三十二相见如来不？”

“不也，世尊！何以故？如来说：三十二相，即是非相，是名三十二相。”

“须菩提！若有善男子、善女人，以恒河沙等身命布施；若复有人，于此经中，乃至受持四句偈等，为他人说，其福甚多！”

尔时，须菩提闻说是经，深解义趣，涕泪悲泣，而白佛言：“希有，世尊！佛说如是甚深经典，我从昔来所得慧眼，未曾得闻如是之经。世尊！若复有人得闻是经，信心清净，则生实相，当知是人，成就第一希有功德。世尊！是实相者，则是非相，是故如来说名实相。”

世尊！我今得闻如是经典，信解受持不足为难，若当来世，后五百岁，其有众生，得闻是经，信解受持，是人则为第一希有。何以故？此人无我相、人相、众生相、寿者相。所以者何？我相即是非相，人相、众生相、寿者相即是非相。何以故？离一切诸相，则名诸佛。”

佛告须菩提：“如是！如是！若复有人，得闻是经，不惊、不怖、不畏，当知是人甚为希有。何以故？须菩提！如来说：第一波罗蜜，非第一波罗蜜，是名第一波罗蜜。须菩提！

忍辱波罗蜜，如来说非忍辱波罗蜜。何以故？须菩提！如我昔为歌利王割截身体，我于尔时，无我相、无人相、无众生相、无寿者相。何以故？我于往昔节节支解时，若有我相、人相、众生相、寿者相，应生嗔【注三】恨。须菩提！又念过去于五百世作忍辱仙人，于尔所世，无我相、无人相、无众生相、无寿者相。是故须菩提！菩萨应离一切相，发阿耨多罗三藐三菩提心，不应住色生心，不应住声香味触法生心，应生无所住心。若心有住，则为非住。是故佛说：菩萨心不应住色布施。须菩提！菩萨为利益一切众生，应如是布施。如来说：一切诸相，即是非相。又说：一切众生，则非众生。须菩提！如来是真语者、实语者、如语者、不诳语者、不异语者。须菩提！如来所得法，此法无实无虚。须菩提！若菩萨心住于法而行布施，如人入暗，则无所见；若菩萨心不住于法而行布施，如人有目，日光明照，见种种色。须菩提！当来之世，若有善男子、善女人，能于此经受持读诵，则为如来以佛智慧，悉知是人，悉见是人，皆得成就无量无边功德。

“须菩提！若有善男子、善女人，初日分以恒河沙等身布施，中日分复以恒河沙等身布施，后日分亦以恒河沙等身布施，如是无量百千万亿劫以身布施；若复有人，闻此经典，信心不逆，其福胜彼，何况书写、受持、读诵、

为人解说。须菩提！以要言之，是经有不可思议、不可称量、无边功德。如来为发大乘者说，为发最上乘者说。若有人能受持读诵，广为人说，如来悉知是人，悉见是人，皆成就不可量、不可称、无有边、不可思议功德，如是人等，则为荷担如来阿耨多罗三藐三菩提。何以故？须菩提！若乐小法者，著我见、人见、众生见、寿者见，则于此经，不能听受读诵、为人解说。须菩提！在在处处，若有此经，一切世间、天、人、阿修罗，所应供养；当知此处，则为是塔，皆应恭敬，作礼围绕，以诸华香而散其处。复次，须菩提！善男子、善女人，受持读诵此经，若为人轻贱，是人先世罪业，应堕恶道，以今世人轻贱故，先世罪业则为消灭，当得阿耨多罗三藐三菩提。

“须菩提！我念过去无量阿僧祇【注一】劫，于然灯佛前，得值八百四千万亿那由他诸佛，悉皆供养承事，无空过者，若复有人，于后末世，能受持读诵此经，所得功德，于我所供养诸佛功德，百分不及一，千万亿分、乃至算数譬喻所不能及。须菩提！若善男子、善女人，于后末世，有受持读诵此经，所得功德，我若具说者，或有人闻，心则狂乱，狐疑不信。须菩提！当知是经义不可思议，果报亦不可思议。”

尔时，须菩提白佛言：“世尊！善男子、善女人，发阿耨多罗三藐三菩提心，云何应住？云何降伏其心？”

佛告须菩提：“善男子、善女人，发阿耨多罗三藐三菩提者，当生如空心，我当灭度一切众生。灭度一切众生已，而无有一众生实灭度者。何以故？若菩萨有我相、人相、众生相、寿者相，则非菩萨。所以者何？须菩提！实无有法发阿耨多罗三藐三菩提者。”

“须菩提！于意云何？如来于然灯佛所，有法得阿耨多罗三藐三菩提者不？”

“不也，世尊！如我解佛所说义，佛于然灯佛所，无有法得阿耨多罗三藐三菩提。”

佛言：“如是，如是。须菩提！实无有法如来得阿耨多罗三藐三菩提。须菩提！若有法如来得阿耨多罗三藐三菩提，然灯佛则不与我授记：‘汝于来世，当得作佛，号释迦牟尼。’以实无有法得阿耨多罗三藐三菩提，是故然灯佛与我授记，作是言：‘汝于来世，当得作佛，号释迦牟尼。’何以故？如来者，即诸法如义。”

“若有人言：如来得阿耨多罗三藐三菩提。须菩提！实无有法，佛得阿耨多罗三藐三菩提。须菩提！如来所得阿耨多罗三藐三菩提，如是中无实无虚。是故如来说：一切法皆是佛法。须菩提！所言一切法者，即非一切法，是故名一切法。须菩提！譬如人身长大。”

须菩提言：“世尊！如来说：人身长大，则为非大身，是名大身。”

“须菩提！菩萨亦如是。若作是言：‘我当灭度无量众生’，则不名菩萨。何以故？须菩提！无有法名为菩萨。是故佛说：一切法无我、无人、无众生、无寿者。须菩提！若菩萨作是言：‘我当庄严佛土’，是不名菩萨。何以故？如来说：庄严佛土者，即非庄严，是名庄严。须菩提！若菩萨通达无我法者，如来说名真是菩萨。”

“须菩提！于意云何？如来有肉眼不？”

“如是，世尊！如来有肉眼。”

“须菩提！于意云何？如来有天眼不？”

“如是，世尊！如来有天眼。”

“须菩提！于意云何？如来有慧眼不？”

“如是，世尊！如来有慧眼。”

“须菩提！于意云何？如来有法眼不？”

“如是，世尊！如来有法眼。”

“须菩提！于意云何？如来有佛眼不？”

“如是，世尊！如来有佛眼。”

“须菩提！于意云何？恒河中所有沙，佛说是沙不？”

“如是，世尊！如来说是沙。”

“须菩提！于意云何？如一恒河中所有沙，有如是等恒河，是诸恒河所有沙数，佛世界如是，宁为多不？”

“甚多，世尊！”

佛告须菩提：“尔所国土中，所有众生，若干种心，如来悉知。何以故？如来说：诸心皆为非心，是名为心。所以者何？须菩提！过去心不可得，现在心不可得，未来心不可得。”

“须菩提！于意云何？若有人满三千大千世界七宝以用布施，是人以是因缘，得福多不？”

“如是，世尊！此人以是因缘，得福甚多。”

“须菩提！若福德有实，如来不说得福德多；以福德无故，如来说得福德多。”

“须菩提！于意云何？佛可以具足色身见不？”“不也，世尊！如来不应以色身见。何以故？如来说：具足色身，即非具足色身，是名具足色身。”“须菩提！于意云何？如来可以具足诸相见不？”

“不也，世尊！如来不应以具足诸相见。何以故？如来说：诸相具足，即非具足，是名诸相具足。”

“须菩提！汝勿谓如来作是念：‘我当有所说法。’莫作是念，何以故？若人言：如来有所说法，则为谤佛，不能解我所说故。须菩提！说法者，无法可说，是名说法。”

尔时，慧命须菩提白佛言：“世尊！颇有众生，于未来世，闻说是法，生信心不？”

佛言：“须菩提！彼非众生，非不众生。何以故？须菩提！众生众生者，如来说非众生，是名众生。”

须菩提白佛言：“世尊！佛得阿耨多罗三藐三菩提，为无所得耶？”“如是，如是。须菩提！我于阿耨多罗三藐三菩提乃至无有少法可得，是名阿耨多罗三藐三菩提。复次，须菩提！是法平等，无有高下，是名阿耨多罗三藐三菩提；以无我、无人、无众生、无寿者，修一切善法，则得阿耨多罗三藐三菩提。须菩提！所言善法者，如来说非善法，是名善法。”

“须菩提！若三千大千世界中所有诸须弥山王，如是等七宝聚，有人持用布施；若人以此《般若波罗蜜经》，乃至四句偈等，受持、为他人说，于前福德百分不及一，百千万亿分，乃至算数譬喻所不能及。”

“须菩提！于意云何？汝等勿谓如来作是念：‘我当度众生。’须菩提！莫作是念。何以故？实无有众生如来度者。若有众生如来度者，如来则有我人众生寿者。须菩提！如来说：‘有我者，则非有我，而凡夫之人以为有我。’须菩提！凡夫者，如来说则非凡夫。”

“须菩提！于意云何？可以三十二相观如来不？”

须菩提言：“如是！如是！以三十二相观如来。”

佛言：“须菩提！若以三十二相观如来者，转轮圣王则是如来。”

须菩提白佛言：“世尊！如我解佛所说义，不应以三十二相观如来。”

尔时，世尊而说偈言：

“若以色见我，以音声求我，是人行邪道，不能见如来。须菩提！汝若作是念：‘如来不以具足相故，得阿耨多罗三藐三菩提。’须菩提！莫作是念：‘如来不以具足相故，得阿耨多罗三藐三菩提。’须菩提！汝若作是念，发阿耨多罗三藐三菩提者，说诸法断灭。莫作是念！何以故？发阿耨多罗三藐三菩提者，于法不说断灭相。

“须菩提！若菩萨以满恒河沙等世界七宝布施；若复有人知一切法无我，得成于忍，此菩萨胜前菩萨所得功德。须菩提！以诸菩萨不受福德故。”

须菩提白佛言：“世尊！云何菩萨不受福德？”

“须菩提！菩萨所作福德，不应贪著，是故说不受福德。

“须菩提！若有人言：如来若来若去、若坐若卧，是人不解我所说义。何以故？如来者，无所从来，亦无所去，故名如来。

“须菩提！若善男子、善女人，以三千大千世界碎为微尘，于意云何？是微尘众宁为多不？”

“甚多，世尊！何以故？若是微尘众实有者，佛则不说是微尘众，所以者何？佛说：微尘众，则非微尘众，是名微尘众。世尊！如来所说三千大千世界，则非世界，是名世界。何以故？若世界实有，则是一合相。如来说：一合相，则非一合相，是名一合相。”“须菩提！一合相者，则是不可说，但凡夫之人贪著其事。

“须菩提！若人言：佛说我见、人见、众生见、寿者见。须菩提！于意云何？是人解我所说义不？”“世尊！是人不解如来所说义。何以故？世尊说：我见、人见、众生见、寿者见，即非我见、人见、众生见、寿者见，是名我见、人见、众生见、寿者见。”“须菩提！发阿耨多罗三藐三菩提心者，于一切法，应如是知，如是见，如是信解，不生法相。须菩提！所言法相者，如来说即非法相，是名法相。”“须菩提！若有人以满无量阿僧祇【注一】世界七宝持用布施，若有善男子、善女人发菩萨心者，持于此经，乃至四句偈等，受持读诵，为人演说，其福胜彼。云何为人演说，不取于相，如如不动。何以故？“一切有为法，如梦幻泡影，如露亦如电，应作如是观”佛说是经已，长老须菩提及诸比丘、比丘尼、优婆塞、优婆夷、一切世间、天、人、阿修罗，闻佛所说，皆大欢喜，信受奉行。

【注一】原字左“视”字旁，右“氏”字，读作“其”。【注二】原字上“般”字，下“木”字，读作“盘”。【注三】原字左“目”字旁，右“真”字，读作“嗔”。

## 增壹阿含经·安般品

闻如是：

一时，佛在舍卫国[𑖀𑖦]树给孤独园。

尔时，世尊到[𑖀𑖦]，著衣持钵，将罗云入舍卫城分卫。尔时，世尊右旋

顾谓罗云：“汝今当观色为无常。”

罗云对曰：“如是，世尊！色为无常。”

世尊告曰：“罗云！痛、想、行、识，皆悉无常。”

罗云对曰：“如是，世尊！痛、想、行、识，皆为无常。”

是时，尊者罗云复作是念：此有何因缘，今方向城分卫，又在道路，何故世尊而面告诲我？今宜当还归所在，不应入城乞食。

尔时，尊者罗云即中道还到只桓精舍，持衣钵，诣一树下，正身正意，结跏趺坐，专精一心，念色无常，念痛想行识无常。

尔时，世尊於舍卫城乞食已，食后在只桓精舍而自经行，渐渐至罗云所。到已，告罗云曰：“汝当修行安般之法，修行此法，所有愁忧之想皆当除尽。

汝今复当修行恶露不净想，所有贪欲尽当除灭。

汝今，罗云！当修行慈心，已行慈心，所有镇恚皆当除尽。

汝今，罗云！当行悲心，已行悲心，所有害心悉当除尽。

汝今，罗云！当行喜心，所有嫉心皆当除尽。

汝今，罗云！当行护心，已行护心，所有骄慢悉当除尽。”

尔时，世尊向罗云便说此偈：

莫数起著想，恒当自顺法；如此智之士，名称则流布。与人执炬明，坏於大暗冥；天龙戴奉敬，敬奉师长尊。

是时，罗云比丘复以此偈报世尊曰：

我不起著想，恒复顺於法；如此智之士，则能奉师长。

尔时，世尊作是教敕已，便舍而去，还诣静室。

尔时，尊者罗云复作是念：今云何修行安般，除去愁忧，无有诸想？是时，罗云即从坐起，便往世尊所。到已，头面礼足，在一面坐。须臾退坐，白世尊曰：“云何修行安般，除去愁忧，无有诸想，获大果报，得甘露味？”世尊告曰：“善哉！善哉！罗云！汝乃能於如来前而师子吼，问如此义：‘云何修行安般，除去愁忧，无有诸想，获大果报，得甘露味？’汝今，罗云！谛听，谛听！善思念之！

吾当为汝具分别说。”对曰：“如是，世尊！”尔时，尊者罗云从世尊受教。

世尊告曰：“如是，罗云！若有比丘乐於闲静无人之处，便正身正意，结跏趺坐，无他异念，系意鼻头，出息长知息长，入息长亦知息长；出息短亦知息短，入息短亦知息短；出息冷亦知息冷，入息冷亦知息冷；出息暖亦知息暖，入息暖亦知息暖。尽观身体入息、出息，皆悉知之。有时有息亦复知有，有时无息亦复知无。若息从心出亦复知从心出，若息从心入亦复知从心入。如是，罗云！能修行安般者，则无愁忧恼乱之想，获大果报，得甘露味。”尔时，世尊具足与罗云说微妙法已，罗云即从坐起，礼佛足，绕三匝而去。往诣安陀园，在一树下，正身正意，结跏趺坐，无他馀念，系心鼻头，出息长亦知息长，入息长亦知息长；出息短亦知息短，入息短亦知息短；出息冷亦知息冷，入息冷亦知息冷；出息暖亦知息暖，入息暖亦知息暖。尽观身体入息、出息，皆悉知之。有时有息亦复知有，有时无息亦复知无。若息从心出亦复知从心出，若息从心入亦复知从心入。

尔时，罗云作如是思罗，欲心便得解脱，无复众恶。有觉、有观，念持喜安，游於初禅。有觉、有观，内自欢喜，专其一心，无觉、无观，三昧

念喜，游於二禅。无复喜念，自守觉知身乐，诸贤圣常所求喜念，游於三禅。彼苦乐已灭，无复愁忧，无苦无乐，护念清净，游於四禅。

彼以此三昧，心清净无尘秽，身体柔软，知所从来，忆本所作，自识宿命无数劫事。亦知一生、二生、三生、四生、五生、十生、二十生、三十生、四十生、五十生、百生、千生、万生、数十万生，成劫、败劫，无数成劫、无数败劫，亿载不可计，我曾生彼，名某姓某，食如此食，受如此苦乐，寿命长短，彼终生此，此终生彼。

彼以此三昧，心清净无瑕秽，亦无诸结。亦知众生所起之心，彼复以天眼清净无瑕秽，观众生类，生者、逝者，善色、恶色，善趣、恶趣，若好、若丑，所行、所造，如实知之。

或有众生，身行恶，口行恶，意行恶，诽谤贤圣，行邪见，造邪见行，身坏命终，入地狱中。或复众生，身行善，口行善，意行善，不诽谤贤圣，恒行正见，造正见行，身坏命终，生善处天上。是谓天眼清净无瑕秽，观众生类，生者、逝者，善色、恶色，善趣、恶趣，若好、若丑，所行、所造，如实知之。复更施意成尽漏心，彼观此苦，如实知之。复观苦集，亦知苦尽，亦知苦出要，如实知之。彼以作是观，欲漏心得解脱，有漏、无明漏心得解脱；已得解脱，便得解脱智：生死已尽，梵行已立，所作已办，更不复受有，如实知之。

是时，尊者罗云便成阿罗汉。

是时，尊者罗云已成罗汉，便从坐起，更整衣服，往至世尊所，头面礼足，在一面住，白世尊曰：“所求已得，诸漏除尽。”尔时，世尊告诸比丘：“诸得阿罗汉者，无有与罗云等也。论有漏尽，亦是罗云比丘。

论持禁戒者，亦是罗云比丘：所以然者，诸过去如来、等正觉，亦有此罗云比丘。欲言佛子，亦是罗云比丘。亲从佛生，法之上者。”尔时，世尊告诸比丘：“我声闻中第一弟子能持禁戒，所谓罗云比丘是。”尔时，世尊便说此偈：具足禁戒法，诸根亦成就，渐渐当逮得，一切结使尽。

尔时，诸比丘闻佛所说，欢喜奉行！

## 传习录卷上

作者：王阳明

### 卷上

（徐爱引言）

先生於大学格物诸说，悉以旧本为正，盖先儒所谓误本者也。爱始闻而骇，既而疑，已而殫精竭思。参互错综，以质於先生，然後知先生之说，若水之寒，若火之热，断断乎百世以俟圣人而不惑者也。先生明睿天授，然和乐坦易，不事边幅。人见其少时豪迈不羁，又尝泛滥於词章，出入二氏之学。骤闻是说，皆目以为立异好奇，漫不省究。不知先生居夷三载，处困卓取精一之功，固已超入圣域，粹然大中至正之归矣。爱朝夕炙门下，但见先生之道，即之若易，而仰之愈高。见之若粗，而探之愈精。就之若近，而造

之愈益无穷。十余年来，竟未能窥其藩篱。世之君子，或与先生仅交一面，或犹未闻其，或先怀忽易愤之心，而远欲於立谈之间，传闻之说，臆断悬度。如之何其可得也？从游之士，闻先生之教，往往得一而遗二。见其牝牡骊黄，而弃其所谓千里者。

故爰备录平日之所闻，私以示夫同志，相与考正之。庶无负先生之教云。门人徐爱书。

以下门人徐爱录。

【1】爰问，「『在亲民』，朱子谓当作新民。後章『作新民』之文似亦有据。先生以为宜从旧本『作亲民』，亦有所据否」？先生曰，「『作新民』之『新』，是自新之民，与『在新民』之『新』不同。此岂足为据？『作』字却与『亲』字相对。然非『亲』字义。下面治国平天下处，皆於『新』字无发明。如云『君子贤其贤而亲其亲。小人乐其乐而利其利』。『如保赤子』。『民之所好好之。民之所恶恶之。此之谓民之父母之类』。皆是『亲』字意。『亲民』犹孟子『亲亲仁民』之谓。亲之即仁之也。百姓不亲，舜使契为司徒，敬敷五教，所以亲之也。尧典『克明峻德』便是『明明德』。『以亲九族』，至『平章协和』，便是『亲民』，便是『明明德於天下』。又如孔子言『修己以安百姓』。『修己』便是『明明德』。『安百姓』便是『亲民』。说亲民便是兼教养意。说新民便觉偏了」。

【2】爰问，「『知止而後有定』，朱子以为『事事物物皆有定理』，似与先生之说相戾」。先生曰，「於事事物物上求至善，却是义外也。至善是心之本体。只是明明德到至精至一处便是。然亦未尝离却事物。本注所谓『尽夫天理之极，而无一毫人欲之私』者，得之」。

【3】爰问，「至善只求诸心。恐於天下事理，有不能尽」。先生曰，「心即理也。天下又有心外之事，心外之理乎」？爰曰，「如事父之孝，事君之忠，交友之信，治民之仁，其间有许多理在。恐亦不可不察」。先生叹曰，「此说之蔽久矣。岂一语所能悟？今姑就所问者言之。且如事父，不成去父上求个孝的理。事君，不成去君上求个忠的理交友治民，不成去友上民上求个信与仁的理。都只在此心。心即理也。此心无私欲之蔽，即是天理。不顶外面添一分。以此纯乎天理之心，发之事父便是孝。发之事君便是忠。发之交友治民便是信与仁。只在此心去人欲存天理上用功便是」。爰曰，「闻先生如此说，爰已觉有省悟处。但旧说缠於胸中，尚有未脱然者。如事父一事，其间温定省之类，有许叫多节目。不知亦须讲求否」？先生曰，「如何不讲求？只是有个头脑。只是就此心去人欲存天理上讲求。就如讲求冬温，也只是要尽此心之孝，恐怕有一毫人欲间杂。讲求夏清，也只是要尽此心之孝，恐怕有一毫人欲间杂。只是讲求得此心。此心若无人欲，纯是天理，是个诚於孝亲的心，冬时自然思量父母的寒，便自要求个温的道理。夏时自然思量父母的热，便自要求个清的道理。这都是那诚孝的心发出来的条件。却是须有这诚孝的心，然後有这条件发出来。譬之树木，这诚孝的心便便是根。许多条件便枝叶。须先有根，然後有枝叶。不是先寻了枝叶，然後去种根。礼记言『孝子之有深爱者，必有和气。有和气者，必有欲愉色。有愉色者，必有婉容』。须是有个深爱做根，便自然如此」。

【4】郑朝朔问，「至善亦须有从事物上求者」，先生曰，「至善只是此心纯乎天理之极便是。更於事物上怎生求？且试说几件看」。朝朔曰，「且如事亲，如何而为温清之节，如何而为奉养之宜，须求个是当，方是至善。所

以有学问思辨之功」。先生曰，「若只是温清之节，奉养之宜，可一日二日讲之而尽。用得甚学问思辨？惟於温清时，也只要此心纯乎天理之极。奉养时，也只要此心纯乎天理之极。此则非有学问思辨之功，将不免於毫厘千里之缪。所以虽在圣人，犹加精一之训。若只是那些仪节求得是当，便谓至善，即如今扮戏子扮得许多温清奉养得仪节是当，亦可谓之至善矣」。爰於是日又有省。

【5】爰因未会先生知行合一之训，与宗贤惟贤往复辩论，未能决。以问於先生。先生曰，「试举看」。爰曰，「如今人尽有知得父当孝，兄当弟者，却不能孝，不能弟。便是知与行分明是两件」。先生曰，「此已被私欲隔断，不是知行的本体了。未有而不行者。知而不行，只是未和圣贤教人知行，正是要复那本体。不是著你只恁的便罢。故大学指个真知行与人看，说『如好好色』，『如恶恶臭』。见好色属知，好好色属行。只见那好色时，已自好了。不是见了後，又立个心去好。闻恶臭属知，恶恶臭属行。只闻那恶臭时，已自恶了。

不是闻了後，别立个心去恶。如鼻塞人虽闻恶臭在前，鼻中不曾闻得，便亦不甚恶。亦只是不曾知臭。就如称某人知孝，某人知弟。必是其人已曾行孝行弟，方可称他知孝知弟。不成只是晓得说些孝弟的话，便可称为知孝弟。又如知痛，必已自痛了，方知痛。知寒，必已自寒了。知饥，必已自饥了。知行如何分得开？此便是知行的本体，不曾有私意隔断的。圣人教人，必要是如此，方可谓之知。不然，只是不曾知。此却是何等紧切著实的工夫。如今苦苦定要说明知行做两个，是甚麽意？某要说做一个，是甚麽意？若不知立言宗旨。只管说一个两个，亦有甚用？」爰曰，「古人说知行做两个，亦是要人见个分晓一行做知的功夫，一行做行的功夫，即功夫始有下落」。先生曰，「此却失了古人宗旨也。某尝说知是行的主意。行是知的功夫。知是行之始。行是知之成。若会得时，只说一个知，已自有行在。只说一个行，已自有知在。古人所以既说一个知，又说一个行者，只为世间有一种人，懵懵懂懂的任意去做，全不解思惟省察。也只是个冥行妄作。所以必说个知，方才行得是。又有一种人，茫茫荡荡??悬空去思一索。全不肯著实躬行。也只是个揣摩影响。所以必说一个行，方才知得真。此是古人不得已，补偏救弊的说话。若见得这个意时，即一言而足。今人却就将知行分作两件去做。以为必先知了，然後能行。我如今且去讲习讨论做知的工夫。待知得真了，方去做行的工夫。故遂终身不行，亦遂终身不知。此不是小病痛，其来已非一日矣。某今说个知行合一，正是对病的药。又不是某凿空杜撰。知行本体，原是如此。今若知得宗旨时，即说两个亦不妨。亦只是一个。若不会宗旨，便说一个，亦济得甚事？只是闲说话」。

【6】爰问，「昨闻先生止至善之教，已觉功夫有用力处。但宋子格物之训思之终不能合」。先生曰，「格物是止至善之功。既知至善，即知格物矣」。爰曰，「昨以先生之教，推之格物之说，似亦见得大略。但朱子之训，其於书之『精一』，论语之『博约』，孟子之『尽心知性』，皆有所证据。以是未能释然」。先生曰，「子夏笃信圣人。曾子反求诸己。笃信固亦是，然不如反求之切。今既不得於心，安可狃於旧闻，不求是当？就如朱子亦尊信程子。至其不得於心处，亦何尝苟从？精一博约尽心，本自与吾说吻合，但未之思耳。朱子格物之训，未免牵合附会。非其本旨。精是一之功，博是约之功。曰仁既明知行合一之说，此可一言而喻。尽心知性知天，是生知安行事。存

心养性事天，是学知利行事。

『夭寿不贰，修身以俟』，是困知勉行事。朱子错训格物。只为倒看了此意，以尽心知性为物格知至，要初学便去做生知安行事。如何做得？爱问，「尽心知性，何以为生知安行」？先生曰，「性是心之体。天是性之原。尽心即是尽性。『惟天下至诚为能尽其性，知天地之化育』，存心者，心有未尽也。知天如知州知县之知，是自己分上事。己与天为二事天如子之事父，臣之事君。须是恭敬奉承，然後能无失。尚与天为二。此便是圣之别。至於夭寿不贰其心，乃是敢学者一心为善。不可以穷通天寿之故，便把为善的心变动了。只去修身以俟命，见得穷通寿夭，有个命在。我亦不必以此动心。事天虽与天为二，已自见得个天在面前。俟命，便是未曾见面，在此等候相似。此便是初学立心之始，有个困勉的意在。

今却倒做了，所以使学者无下手处」。爱曰，「昨闻先生之教。亦影影见得功夫须是如此。

今闻此说，益无可疑。??昨晓思，格物的『物』字，即是『事』字。皆从心上说」。先生曰，「然。身之主宰便是心。心之所发便是意。意之本体便是知。意之所在便是物。如意在於事亲，即事亲便是一物。意在於事君，即事君便是一物。意在於仁民爱物，即仁民爱物便是一物。意在於视听言动，即视听言动便是一物。所以某说无心外之理，无心外之物。中庸言『不诚无物』，大学『明明德』之功，只是个诚意。诚意之功，只是个格物。

【7】先生又曰，「『格物』如孟子『大人格君心』之『格』。是去其心之不正，以全其本体之正。但意念所在，即要去其不正，以全其正。即无时无处不是存天理。即是穷理。

天理即是明德。穷理即是明明德」。

【8】又曰，「知是心之本体。心自然会知。见父自然知孝，见兄自然知弟，见孺子入井，自然知恻隐。此便是良知。不假外求。若良知之发，更无私意障碍。即所谓『充其恻隐之心。而仁不可胜用矣』。然在常人不能无私意障碍。所以须用致知格物之功，胜私复理。

即心之良知更无障碍，得以充塞流行。便是致其知。知致则意诚」。

【9】爱问，「先生以博文为约礼功夫。深思之未能得略。请开示」先生曰，「礼」字即是「理」字。理之发见可见者谓之文。文之隐微不可见者谓之理。只是一物。约礼只是要此心纯是一个天理。要此心纯是天理，须就理之发见处用功。如发见於事亲时，就在事亲上学存此天理。发见於事君时，就在事君上学存此天理。发见於处富贵贫贱时，就在处富贵贫贱上学存此天理。发见於处患难夷狄时，就在处患难夷狄上学存此天理。至於作止语默，无处不然。随他发见处，即就那上面学个存天理。这便是博学之於文，便是约礼的功夫。博文即是惟精。约礼即是惟一。

【10】爱问，「『道心常为一身之主，而人心每听命』。以先生精一之训推之，此语似有弊」先生曰，「然。心一也。未杂於人谓之道心。杂以人伪谓之心心人心之得其正者即道心。道心之失其正者即人心。初非有三心也。程子谓人心即人欲，道心即天理。语若分析，而意实得之。今日『道心为生，而人心听命』，是三心也。天理人欲不并立。安有天理为主，人欲又从而听命者」？

【11】爱问文中子韩退之。先生曰，「退之文人之雄耳。文中子儒也。後人徒以文词之故，推尊退之。其实退之去文中子远甚」。爱问何以有拟经

之矢。先生曰，「拟经恐未可尽非。且说後世儒者著述之意与拟经如何」？爰曰，「世儒著述，近名之意不无。然期以明道。拟经纯若为名」。先生曰，「著述以明道，亦何所劾法」？曰，「孔子删述六经，以明道也」。先生曰，「然则拟经独非效法孔子乎」？爰曰，「著述即於道有所发明。拟经似徒拟其迹。恐於道无补」。先生曰，「子以明道者使其反朴还淳，而见诸行事之实乎？抑将美其言辞，而徒以於世也？天下之大乱，由虚文胜而实行衰也。使道明於天下，则六经不必述。删述六经，孔子不得已也。自伏羲昼卦，至於文王周公。其间言易，如连山归藏之属。

纷纷籍籍，不知其几。易道大乱。孔子以天下好文之风??盛，知其说之将无纪极，於是取文王周公之说而赞之。以为惟此为得其宗。於是纷纷之说尽废。而天下之言易者始一。书诗礼乐春秋皆然。书自典谟以後，诗自二南以降，如九丘八索，一切淫哇逸荡之词，盖不知其几千百篇。礼乐之名物度数，至是亦不可胜穷。孔子皆删削而述正之，然後其说始废。如书诗礼乐中，孔子何尝加一语？今之礼记诸说，皆後儒附会而成。已非孔子之旧。至於春秋，虽称孔子作之，其实皆鲁史旧文。所谓笔者，笔其旧。所谓削者，削其繁。是有减无增。孔子述六经，惧繁文之乱天下。惟简之而不得。使天下务去其文，以求其实。非以文教之也。春秋以後，繁文益盛，天下益乱。始皇焚书得罪，是出於私意。又不合焚六经。若当时志在明道，其诸反经叛理之说，悉取而焚之，亦正暗合删述之意。自秦汉以降，文又日盛。若欲尽去之，断不能去。只宜取法孔子。录其近是者而表章之。则其诸悖之说，亦宜渐渐自废。

不知文中子当时拟经之意如何。某切深有取於其事。以为圣人复起，不能易也。天下所以不治，只因文盛实衰。入出己见。新奇相高，以眩俗取誉。徒以乱天下之聪明，涂天下之耳目。使天下靡然争务修饰文词，以求知於世。而不复知有敦本尚实，反朴还淳之行。是皆著述者有以启之」。爰曰，「著述亦有不可缺者。如春秋一经，若无左传，恐亦难晓」。先生曰，「春秋必待传而後明，是歇後谜语矣。圣人何苦为此艰深隐晦之词？左传多是鲁史旧文。若春秋须此而後明，孔子何必削之」？爰曰，「伊川亦云，『传是案，经是断』。如书弑某君，伐某国。若不明其事，恐亦难断」。先生曰，「川此言，恐亦是相沿世儒之说。

未得圣人作经之意。如书弑君，即弑君便是罪。何必更问其弑君之详。征伐当自天子出。书伐国，即伐国便是罪。何必更问其伐国之详？圣人述六经，只是要正人心。只是要存天理，去人欲。於存天理去人欲之事，则尝言之。或因人请问，各随分量而说。亦不肯多道。恐人专求之言语。故曰『予欲无言』。若是一切纵人欲灭天理的事，又安肯详以示人？是长乱导奸也。故孟子云，『仲尼之门，无道桓文之事者。是以後世无传焉』。此便是孔门家法。世儒只讲得一个伯者的学问。所以要知得许多阴谋诡计。纯是一片功利的心。与圣人作经的意思正相反。如何思量得通」？因叹曰，「此非达天德者未易与言此也」又曰，「孔子云，『吾犹及史之阙文也』。孟子云，『尽信书，不如无书。吾於武成取二三策而已』。孔子删书，於唐虞夏四五百年间，不过数篇。岂更无一事，而所述止此？圣人之意可知矣。圣人只是要删去繁文，後儒只??添上」。爰曰，「圣人作经，只是要去人欲，存天理。如五伯以下事，圣人不欲详以示人。则诚然矣。至如尧舜以前事，如何略少见」？先生曰，「伏羲之世，其事阔疏，传之者矣。此亦可以想见。其时全是淳庞朴素，略

无文采的气象。此便是太古之治。非後世可及」。爰曰，「如三坟之类，亦有传者。孔子何以删之」？先生曰，「纵有传者，亦於世变渐非所宜。风气益开，文采日胜。至於周末，虽欲变以夏商之俗，已不可挽。况唐虞乎？又况义黄之世乎？然其治不同，其道则二孔子於尧舜，则祖述之。於文武，则宪章之。文武之法，即是尧舜之道。但因时致治。其设施政令，已自不同。即夏商事业，施之於周，已有不合。故周公思兼三王。其有不合，仰而思之，夜以继日。况太古之治，岂复能行？斯固圣人之所可也」。又曰，「专事无为，不能如三王之因时??治，而必欲行以太古之俗，即是佛老的学术。因时致治，不能如三王之一本於道，而以功利之心行之，即是伯者以下事业。後世儒者许多讲来讲去，只是讲得个伯术」。

【12】又曰，「唐虞以上之治，後世不可复也。略之可也。三代以下之治，後世不可法也。削之可也。惟三代之治可行。然而世之论三代者，不明其本，而徒事其末。则亦不可复矣」。

【13】爰曰，「先儒论六经，以春秋为史。史专记事。恐与五经事体终或稍异」。先生曰，「以事言谓之史。以道言谓之经。事即道。道即事。春秋亦经。五经亦史。易是包牺氏之史。书是尧舜下史。礼乐是三代史。其事同。其道同。安有所谓异」？

【14】又曰，「五经亦只是史。史以明善恶，示训戒。善可为训者，时存其迹，以示法。恶可为戒者，存其戒而削其事，以杜奸」。爰曰，「存其《迹》以示法，亦是存天理之本然。削其事以杜奸，亦是遏人欲於将萌否」？先生曰，「圣人作经，固无非是此意。然又不必泥著文句」。爰又问，「恶可为戒者，存其戒而削其事，以杜奸。何独於诗而不删郑卫？先儒谓『恶者可以惩创人之逸志』。然否」？先生曰，「诗非孔门之旧本矣。孔子云，『放郑声，郑声淫』。又曰，『恶郑声之乱雅乐也』。『郑卫之音，亡国之音也』。此是孔门家法。孔子所定三百篇，皆所谓雅乐。皆可奏之郊庙，奏之乡党。皆所以资畅和平，涵拯性。移风易俗，安得有此？是长淫导奸矣。此必秦火之後，世儒附会，以足三百之数。盖淫之词，世俗多所喜传。如今闾巷皆然。恶者可以惩创??之逸志。是求其说而不得，从而为之辞」。

（徐爱跋）爰因旧说汨没，始闻先生之教，实是骇愕不定，无人头处。其後闻之既久，渐知反身实践。然後始信先生之学，为孔门嫡传。舍是皆傍蹊小径，断港河矣。如说格物是诚意的工夫。明善是诚身的工夫。穷理是尽性的工夫。道问学是尊德性的工夫。博文是约礼的工夫。

惟精是惟一的工夫。诸如此类，始皆落落难合。其後思之既久，不觉手舞足蹈。

以下门人陆澄录

【15】陆澄问，「主一之功，如读书，则一心在读书上。接客，则一心在接客上。可以为主乎」？先生曰，「好色则一心在好色上。好货则一心在好货上。可以为主一乎？是所谓遂物。非主一也。主一是专主一个天理」。

【16】问立志。先生曰，「只念念要存天理，即是立志。能不忘乎此，久则自然心中凝聚。犹道家所谓结圣胎也。此天理之念常存。驯至於美大圣神，亦只从此一念存养扩充去耳」。

【17】日间工夫觉纷扰，则静坐。觉懒看书，则且看书。是亦因病而药。

【18】处朋友，务相下，则得益。相上则损。

【19】孟源有自是好名之病。先生屡责之。曰，警责方已。友自陈日来工夫诗正。源从傍曰，「此方是寻著源旧时家当」。先生曰，「尔病又发」。源色变。议拟欲有所辨。先生曰，「尔病又发」。因喻之曰，「此是汝一生大病根。譬如方丈地内，种此一大树。雨露之滋，土脉之力，只滋养得这个大根。四傍纵要种些嘉，上面被此树叶遮覆，下面被此树根盘结，如何生长得成？须用伐去此树，纤根勿留，力可种植嘉种。不然，任汝耕耘培壅，只是滋养得此根」。

【20】问，「後世著述之多，恐亦有乱正学」。先生曰，「人心天理浑然。圣贤笔之书，如写真传神。不过示人以形状大略，使之因此而讨求其真耳。其精神意气，言笑动止，固有所不能传也。後世著述，是又将圣人所昼，摹仿誊写，而妄自分析加增，以逞其技。其失真愈远矣」。

【21】问，「圣人应变不穷，莫亦是预先讲求否」？先生曰，「如何讲求得许多？圣人之心如明镜。只是一个明，则随感而应，无物不照。未有已往之形尚在，未照之形先具者。

若後世所讲，是如此。是以与圣人之学大背。周公制礼作乐，以文天下。皆圣人所能为。

尧舜何不尽为之，而待於周公？孔子删述六经，以诏万世，亦圣人所能为。周公何不先为之，而有待於孔子？是知圣人遇此时，方有此事。只怕镜不明。不怕物来不能照。讲求事变，亦是照时事。然学者须先有个明的工夫。学者惟患此心之未能明，不患事变之不能尽」。曰，「然则所谓『仲漠无朕，而万象森然已具』者，其言何如」？曰，「是说本自好。只不善看，亦便有病痛」。

【22】「义理无定在，无穷尽。吾与子言，不可以少有所得，而遂谓止此也。再言之十年，二十年，五十年，未有止也」。他日又曰，「圣如尧舜。然尧舜之上，善无尽。恶如桀纣。然桀之下，恶无尽。使桀纣未死，恶宁止此乎？使善有尽时，文王何以望道而未之见」？

【23】问，「静时亦觉意思好。才遇事，便不同。如何」？先生曰，「是徒知养静，而不用克己工夫也。如此临事便要倾倒。人须在事上磨，方立得住，方能静亦定，动亦定」。

【24】问上达工夫。先生曰，「後儒教人涉精微，便谓上达，未当学，且说下学。是分下学上达为二也。夫目可得见，耳可得闻，口可得言，心可得思者，皆下学也。目不可得见，耳不可得闻，口不可得言，心不可得思者，上达也。如木之栽培灌溉，是下学也。至於日夜之所息，条达畅茂，乃是上达。人安能预其力哉？故凡可用功，可告语者，皆下学。上达只在下学里。凡圣人所说，虽极精微，俱是下学。学者只从下学里用功，自然上达去。不必别寻个上达的工夫」。

【25】问，「惟精惟一，是如何用功」？先生曰，「惟一是惟精主意，惟精是惟一功夫。非惟精之外复有惟一也。『精』字从『米』。姑以米譬之。要得此米纯然洁白，便是惟一意。然非加舂簸筛拣惟精之工，则不能纯然洁白也。舂簸筛拣，是惟精之功。然亦不过要此米到纯然洁白而已。博学，审问，慎思，明辨，笃行者，皆所以为惟精而求惟一也。他如博文者即约礼之功。格物致知者即诚意之功。道问学即尊德性之功。明善即诚身之功，无二说也」。

【26】知者行之始。行者知之成。圣学只一个功夫。知行不可分作两

事。

【27】漆雕开曰，「吾斯之未能信」。夫子说之。子路使子羔为费宰。子曰，「贼夫人之子」。曾点言志，夫子许之。圣人之意可见矣。

【28】问，「宁静存心时，可为未发之中否」？先生曰，「今人存心，只定得气。当其宁静时，亦只是气宁静。不可以为未发之中」。曰，「未便是中。莫亦是求中功夫」？曰，「只要去人欲，存天理，方是功夫。静时念念去人欲，存天理。动时念念去人欲，存天理。」

不管宁静不宁静。若靠那宁静，不惟渐有富静厌动之弊。中间许多病痛，只是潜伏在。终不能绝去，遇事依旧滋长。以循理为生，何尝不宁静？以宁静为主，未必能循理」。

【29】问，「孔门言志，由求任政事。公西赤任礼乐。多少实用？及曾竹说来，却似耍的事。圣人却许他，是意何如」？曰，「三子是有意必。有意必，便偏著一边。能此未必能彼。曾点这意思却无意必。便是『素其位而行，不愿乎其外。素夷狄，行乎夷狄。素患难，行乎患难。无人而不自得矣』。三子所谓『汝器也』。曾点便有不器意。然三子之才，各卓然成章。非若世之空言无实者。故夫子亦皆许之」。

【30】问，「知识不长进如何」？先生曰，「为学须有本原。须从本原上用力。渐渐盈科而进。仙家说婴儿亦善。譬婴儿在母腹时，只是纯气。有何知识？出胎後，方始能啼。既而後能笑。又既而後能认识其父母兄弟。又既而後能立，能行，能持，能负。卒乃天下之事，无不可能。皆是精气日足，则筋力日强，聪明日开。不是出胎日便讲求推寻得来。故须有个本原。圣人到位天地，育万物，也只从喜怒哀乐未发之中上养来。後儒不明格物之说。」

见圣人无不知，无不能。便欲於初下手时讲求得尽。岂有此理」。又曰，「立志用功，如种树然。方其根芽，犹未有干。及其有干，尚未有枝。枝而後叶。叶而後花实。初种根时，只管栽培灌溉。勿作枝想。勿作叶想。勿作花想。勿作实想。悬想何益？但不忘栽培之功，怕。没有枝叶花实」？

【31】问，「看书不能明如何」？先生曰，「此只是在文义上穿求，故不明。如此，又不如为旧时学问。他到看得多，解得去。只是他为学虽极解得明晓，亦终身无得。须於心体上用功。凡明不得，行不去，须反在自心上体当。即可通。盖四书五经，不过说这心体。这心体即所谓道心。体明即是道明。更无二。此是为学头脑处」。

【32】「虚灵不，众理而万事出」。心外无理。心外无事。

【33】或问，「晦庵先生曰，『人之所以为学者，心与理而已』。此语如何」？曰，「心即性，性即理。下一『与』字，恐未免为二。此在学者善观之」。

【34】或曰，「人皆有是心。心即理。何以有为善有为不善」？先生曰，「恶人之心失其本体」。

【35】问，「『析之有以极其精而不乱，然後合之有以尽其大而无余』。此言如何」？先生曰，「恐亦未尽。此理岂容分析？又何须凑合得？圣人说精一，自是尽」。

【36】省察是有事时存养，存养是无事时省察。

【37】澄尝问象山在人情事变上做工夫之说。先生曰，「除了人情事变，则无事矣。喜怒哀乐非人情乎？自视听言动以至富贵贫贱患难死生，皆事变也。事变亦只在人情里。其要只在致中和。致中和只在谨独」。

【38】澄问，「仁义礼智之名，因已发而有」。曰，「然」。他日澄曰，「惻隐羞恶辞让是非，是性之表德邪」？曰，「仁义礼智也是表德。性一而已。自其形体也，谓之天。主宰也，市之帝。流行也，谓之命。赋於人也，谓之性。主於身也，谓之心。心之发也，遇父便谓之孝，遇君便谓之忠。自此以往，名至於无穷，只一性而已。犹人一而已。对父谓之子，对子谓之父。自此以往，至於无穷，只一人而已。人只要在性上用功。看得一性字分明，即万理灿然」。

【39】一日论为学工夫。先生曰，「教人为学不可执一偏。初学时心猿意马，拴缚不定。其所思虑多是人欲一边。故且教之静坐息思虑。久之，俟其心意稍定。只悬空静守，如槁木死灰，亦无用。须教他省察克治。省察克治之功，则无时而可间。如去盗贼，须有个扫除廓清之意。无事时，将好色好货好名等私，逐一追究搜寻出来。定要拔去病根，永不复起，方始为快。常如猫之捕鼠。一眼看著，一耳听著。才有一念萌动，即与克去。斩钉截铁，不可姑容与他方便。不可窝藏。不可放他出路。方是真实用功。方能扫除廓清。到得无私可克，自有端拱时在。虽曰『何思何虑』，非初学时事。初学必须思省察克治。即是思诚。只思一个天理。到得天理纯全，便是何思何虑矣」。

【40】澄问，「有人夜怕鬼者奈何」？先生曰，「只是平日不能集义而心有所慊，故怕。若素行合於神明，何怕之有」？子莘曰，「正直之鬼不须怕。恐邪鬼不管人善恶，故未免怕」。先生曰，「岂有邪鬼能迷正人乎？只此一怕即是心邪。故有迷之者。非鬼迷也，心自迷耳。如人好色，即是色鬼迷。好货，即是货鬼迷。怒所不当怒，是怒鬼迷。惧所不当惧，是惧鬼迷也」。

【41】定者心之本体。天理也。动静所遇之时也。

【42】澄问学庸同异。先生曰，「子思括大学一书之义为中庸首章」。

【43】问，「孔子正名。先儒说上告天子，下告方伯。废辄立郢。此意如何」？先生曰，「恐难如此。岂有一人致敬尽礼，待我而为政，我就先去废他，岂人情天理？孔子既肯与辄为政，必已是他能倾心委国而听。圣人盛德至诚，必已感化卫辄。使知无父之不可以为人。必将痛哭奔走，往迎其父。父子之爱本於天性。辄能悔痛真切如此，蒯聩岂不感动底豫？蒯聩既还，辄乃致国诗戮。聩已见化於子，又有夫子至诚调和其间，当亦决不肯受。仍以命辄。群臣百姓又必欲得辄为君。辄乃自暴其罪恶。请於天子，告於方伯诸侯。而必欲致国於父。聩与群臣臣姓，亦皆表辄悔悟仁孝之美，请於天子，告於力伯诸侯。必欲得辄而为之君。於是集命於辄。使之复君卫国。辄不得已，乃如後世上皇故事。率群臣百姓尊聩为太公。备物致养。而始退复其位焉。则君君臣臣父父子子，名??言顺。一举而可为政於天下矣。孔子正名或是如此」。

【44】澄在鸿胪寺仓居。忽家信至，言儿病危。澄心甚忧闷不能堪。先生曰，「此时正宜用助。若此时放过，闲时讲学何用？人正要在此时磨链？父之爱子，自是至情。然天理亦自有个中和处。过即是私意。人於此处多认做天理当忧，则一向忧苦，不知己，是『有所忧患，不得其正』。大抵七情所感，多只是过，少不及者。才过便非心之本体。必须调停适中始得。就如父母之丧。人子岂不欲一哭便死，方快於心？然却曰『毁不灭性』。非圣人强制之也。天理本体，自有分限。不可过也。人但要识得心体，自然增减分毫不得」。

【45】不可谓未发之中常人俱有。盖体用一源。有是体，即有是用。有未发之中，即有发而皆中节之和。今人未能有发而皆中节之和。须知是他未发之中亦未能全得。

【46】易之辞是「初九潜龙勿用」六字。易之象是初昼。易之变是值其昼。易之占是用其辞。

【47】夜气是就常人说。学者能用功，则日间有事无事，皆是此气翕聚发生处。圣人则不消说夜气。

【48】澄问操存舍亡章。曰，「『出入无时，莫知其乡』。此虽就常人心说。学者亦须是知得心之本体，亦元是如此。则操存功夫，始没病痛。不可便谓出为亡人为存。若论本体，元是无出无入的。若论出入，则其思虑运用是出。然主宰常昭昭在此，何出之有？既无所出，何人之有？程子所谓腔子，亦只是天理而已。虽终日应酬，而不出天理，即是在腔子里。若出天理，斯谓之放，斯谓之亡」。又曰，「出入亦只是动静。动静无端。岂有乡邪」？

【49】王嘉秀问，「佛以出离生死诱人入道。仙以长生久视诱人入道。其心亦不是要人做不好。究其极至，亦是见得圣人上一截。然非人道正路。如今仕者，有由科，有由贡，有由传奉一般做到大官。毕竟非人仕正路，君子不由也。仙佛到极处，与儒者略同。但有了上一截，遗了下一截。终不似圣人之全。然其上一截同者，不可诬也。後世儒者又只得圣人下一截。分裂失真。流而为记诵，词章，功利，训。亦卒不免为异端。是四冢者，终身劳苦於身心。无分毫益。祝彼仙佛之徒，清心寡欲，超然於世累之外者，反若有所不及矣。今学者不必先排仙佛。且当笃志为圣人之学。圣人之学明，则仙佛自泯。不然，则此之所学，恐彼或有不屑。而反欲其俯就，不亦难乎？鄙见如此。先生以为何如」？先生曰，「所论大略亦是。但谓上一截，下一截，亦是人见偏了如此。若论??人大中至正之道，彻上彻下。只是一贯。更有甚上一截，下一截？『阴一阳之谓道但仁者见之便谓之仁。知者见之便谓之智。百姓又曰用而不知。故君子之道鲜矣』。仁智岂可不谓之道？但见得偏了，便有弊病」。

【50】蓍固是易。龟亦是易。

【51】问，「孔子谓武王未尽善，恐亦有不满意」。先生曰，「在武王自合如此」。

曰，「使文王未没，毕竟如何」？曰，「文王在时，天下三分已有其二。若到武王伐商之时，文王若在，或者不致兴兵。必然这一分亦来归了文王。只善处，使不得纵恶而已」。

【52】问，「孟子言『执中无权犹执一』」。先生曰，「中只有天理，只是易。随时变易，如何执得？须是因时制宜。难预先定一个规矩在。如後世儒者要将道理一一说得无罅漏。立定个格式。此正是执一」。

【53】唐诩问，「立志是常存个善念要为善去恶否」？曰，「善念存时，即是天理。此念即更思何善？此念非恶，更去何恶？此念如树之根芽。立志者长立此善念而已。『从心所欲。不矩』，只是志到熟处」。

【54】精神，道德，言动，大率收为主。发散是不得已。天地人物皆然。

【55】问，「文中子是如何人」？先生曰，「文中子庶几『具体而微』。惜其蚤死」。

问，「如何却有续经之非」？曰，「续经亦未可尽非」。请问。良久，曰，

「更觉『良工心独苦』」。

【56】许鲁斋谓儒者以。治生为先之说亦误人。

【57】问仙家元气，元神，元精。先生曰，「只是一件。流行为气。凝聚为精。妙用为神」。

【58】喜怒哀乐，本体自是中和的。才自家看些意思，便过不及，便是私。

【59】问，「哭则不歌」。先生曰，「圣人心体自然如此」。

【60】克己须要扫除廓清，一毫不存方是。有一毫在，则众恶相引而来。

【61】问律吕新书，先生曰，「学者当务为急。算得此数熟，亦恐未有用。必须心中先具礼乐之本方可。且如其书说，冬用管以候气。然至冬至那一刻时，管灰之飞，或有先後须臾之间。焉知那管正值冬至之刻？须自心中先晓得冬至之刻始得。此便有不通处。学者须先从礼乐本原上用功」。

【62】曰仁云，「心犹镜也。圣人心如明镜。常人心如昏镜。近世格物之说，如以镜照物，照上用功。不知镜尚昏在，何能照？先生之格物，如磨镜而使之明。磨上用功。明了後亦未尝废照」。

【63】问道之精粗。先生曰，「道无精粗。人之所见有精粗。如这一间房。人初进来，只见一个大规模如此。处久便柱壁之类，一一看得明白。再久，如柱上有些文藻，细细都看出来。然只是一间房」。

【64】先生曰，「诸公近见时，少疑问。何也？人不用力，莫不自以为已知。为学只循而行之是矣。殊不知私欲日生。如地上尘一日不扫，便又有一层。看实用功，便见道无穷。愈探愈深。必使精白无一毫不彻方可」。

【65】问，「知至然後可以言诚意。今天理人欲知之未尽，如何用得克己工夫」？先生曰，「人若真宣切己用功不已，则於此心天理之精微，日见一日。私欲之细微，亦日见一日。若不用克己工夫，终日只是说话而已。天理格不自见，私欲亦不自见。如人走路一般。走得一段，方认得一段。走到歧路处，有疑便问。问了又走。方渐能到得欲到之处。今人於已知之天理不肯存。已知之人欲不肯去。且只管愁不能尽知。只管闲讲。何益之有？巨待克得自己无私可克，方愁不能尽知，亦未迟在」。

【66】问，「道一而已。古人论道往往不同。求之亦有要乎」？先生曰，「道无方体。」

不可执著。却拘滞於文义上求道远矣。如今人只说天。其实何尝见天？谓日月风雷即天，不可。谓人物草木不是天，亦不可。道是天。若识得时，何莫而非道？人但各以其一隅之见，认定以为道止如此，所以不同。若解向里寻求，见得自己心体，即无时无处不是此道。

亘古一旦今。无终无始。更有甚同异？心即道。道即天。知心则知道知天」。又曰，「诸君要实见此道，须从自己心上体认，不假外求始得」。

【67】问，「名物度数。亦须先讲求否」？先生曰，「人只要成就自家心体，则用在其中。如养得心体果有未发之中，自然有发而中节之和。自然无施不可。苟无是心，虽预先讲得世上许多名物度数，与己原不相干。只是装缀临时，自行不去。亦不是将名物度数全然不理。只要『知所先後，则近道』」。又曰，「人要随才成就，才是其所能为。如夔之乐，稷之种。是他资性合下便如此。成就之者，亦只是要他心体纯乎天理。其运用处，皆从天理上发来，然後谓之才。到得纯乎天理处，亦能不器。使稷易艺而为，当亦能

之」。又曰，「如『素富贵，行乎富贵。素患难，行乎患难』，皆是不器。此惟养得心体正者能之」。

【68】「与其为数顷无源之塘水，不若为数尺有源之井水，生意不穷」。时先生在塘边坐。傍有井，故以之喻学云。

【69】问，「世道日降。太古时气象，如何复见得」？先生曰，「一日便是一元。人平日一时起坐，未与物接。此心清明景象，便如在伏羲时游一般」。

【70】问，「心要逐物。如何则可」？先生曰，「人君端拱清穆，六卿分职，天下乃治。心统五官，亦要如此。今眼要视时，心便逐在色上。耳要听时，心便逐在声上。如人君要选官时，便自去坐在吏部。要调军时，便自去坐在兵部。如此，岂惟失却君体？六卿亦皆不得其职」。

【71】善念发而知之，而充之。恶念发而知之，而遏之。知众充与遏者，志也。天聪明也。圣人只有此。学者当存此。

【72】澄曰，「好色，好利，好名等心，固是私欲。如闲思杂虑，如何亦谓之私欲」？先生曰，「毕竟从好色，好利，好名等根上起。自寻其根便见。如汝心中决知是无有做劫盗的思虑。何也？以汝元无是心也。汝若於好色名利等心，一切皆如不做劫盗之心一般，都消灭了。光光只是心之本体。看有甚闲思虑？此便是『寂然不动』。便是『未发之中』。便是『廓然大公』。自然『感而遂通』。自然『发而中节』。自然『物来顺应』」。

【73】问志至气次。先生曰，「『志之所至，气亦至焉』之谓。非『极至次贰』之谓。

『持其志』，则养气在其中。『无暴其气』，则亦持其志矣。孟子教告子之偏，故如此夹持说」。

【74】问，「先儒曰，『圣人之道，必降而自卑。贤人之言，则引而自高』。如何」？先生曰，「不然。如此却乃伪也。圣人如天。无往而非天。三光之上，天也。九地之下，亦天也。天何尝有降而自卑？此所谓大而化之也。贤人如山岳。守其高而已。然百仞者不能引而为千仞。千仞者不能引而为万仞。是贤人未尝引而自高也。引而自高，则伪矣」。

【75】问，「伊川谓『不当於喜怒哀乐未发之前求中』。延平却教学者看未发之前气象。何如」？先生曰，「皆是也。伊川恐人於未发前讨个中，把中做一物看。如吾向所谓认气定时做中。故令只於涵养省察上用功。延平恐人未便有下手处，故令入时时刻刻求未发而气象。使人正目而视惟此，倾耳而听惟此。即是『戒慎不睹。恐惧不闻』的工夫。皆古人不得已诱人之言也」。

【76】澄问，「喜怒哀乐之中和。其全体常人固不能有。如一件小事当喜怒者，平时无喜怒之心。至其临时，亦能中节。亦可谓之中和乎」？先生曰，「在一时之事，固亦可谓之中和。然未可谓之大本达道。人性皆善。中和是人人原有的。岂可谓无？但常人之心既有所昏蔽，则其本体亦时时发见，终是暂明暂灭，非其全体大用矣。无所不中，然後谓之大本。无所不和，然後谓之达道。惟天下之至诚，然後能立天下之大本」。曰，「澄於中字之义尚未明」。曰，「此须自心体认出来。非言语所能喻。中只是天理」。曰，「何者为天理」？曰，「去得人欲，便识天理」。曰，「天理何以谓之中」？曰，「无所偏倚」。曰，「无所偏倚，是何等气象」？曰，「如明镜然。全体莹彻，略无纤尘染著」。曰，「偏倚是有所染著。如著在好色好利好名等项上，方见得

偏倚。若未??时，美色名利皆未相看。何以便知其有所偏倚」？曰，「虽未相著，然平日好色好利好名之心，原未尝无。既未尝无，即谓之有。既谓之有，则亦不可谓无偏倚。譬之病症之人，虽有时不发，而病根原不曾除，则亦不得谓之无病之人矣。须是平日好色好利好名等项一应私心，扫除荡涤，无复纤毫留滞。

而此心全体廓然，纯是天理。方可谓之喜怒哀乐未发之中。方是天下之大本」。

【77】问，「『颜子没而圣学亡』。此语不能无疑」。先生曰，「见圣道之全者惟颜子。观喟然一叹可见。其谓『夫子循循然善诱人。博我以文，约我以礼』。是见破後如此说。博文约礼，如何是善诱人。学者须思之。道之全体，圣人亦难以语人。须是学者自修自。颜子『虽欲从之，未由也已』即文王望道未见意。望道未见，乃是真见。颜子没，而圣学之正派，遂不尽传矣」。

【78】问，「身之主为心，心之灵明是知。知之发动是意。意之所看为物。是如此否」？先生曰，「亦是」。

【79】只存得此心常见在便是学。过去未来事，思之何益？徒放心耳。

【80】言语无序，亦足以见心之不存。

【81】尚谦问，「孟子之不动心与告子异」。先生曰，「告子是硬把捉著此心，要他不动。孟子却是集义到自然不动」。又曰，「心之本体原自不动。心之本体即是性。性即是理。性元不动。理元不动。集义是复其心之本体」。

【82】万象森然时亦冲漠无朕冲漠无朕，即万象森然。冲漠无朕者一之父。万象森然者精之母。一中有精。精中有一。

【83】心外无物。如吾心发一念孝亲，即孝亲便是物。

【84】先生曰，「今为吾所谓格物之学者，尚多流於口耳。况为口耳之学者，能反於此乎？天理人欲，其精微必时时用力省察克治，方日渐有见。如今一说话之间，虽只讲天理。

不知心中倏忽之间，已有多少私欲。盖有窃发而不知者。虽用力察之，尚不易见。况徒口讲而可得尽知乎？今只管讲天理来顿放著不循，讲人欲来顿放著不去，岂格物致知之学？後世之学，其极至，只做得个义袭而取的工夫」。

【85】问，「知止者，知至善只在吾心，元不在外也，而后志定」。曰，「然」。

【86】问格物。先生曰，「格者，正也。正其不正，以归於正也」。

【87】问，「格物於动处用功否」？先生曰，「格物无间动静。静亦物也。孟子谓『必有事焉』。是动静皆有事」。

【88】工夫难处，全在格物致知上。此即诚意之事。意既诚，大段心亦自正，身亦自修。但正心修身工夫，亦各有用力处。修身是日发边。正心是未发边。心正则中。身修则和。

【89】自格物致知至平天下，只是一个明明德。虽亲民亦明德事也。明德是此心之德，即是仁。「仁者以天地万物为一体」。使有一物失所，便是吾仁有未尽处。

【90】只说明明德而不说亲民，便似老佛。

【91】至善者性。性元无一毫之恶，故曰至善。止之，是复其本然而已。

【92】问，「知至善即吾性。吾性具吾心。吾心乃至善所止之地。则不

为向时之纷然外求，而定则不扰，不扰而静。静而不妄动则安。安则一心一意只在此处。千思万想，务求必得此至善。是能虑而得矣。如此说是否？」？先生曰，「大略亦是」。

【93】问，「程子云，『仁者以天地万物为一体』。何墨氏兼爱，反不得谓之仁？」？先生曰，「此亦甚难言。须是诸君自体认出来始得。仁是造化生生不息之理。虽弥漫周遍，无处不是。然其流行发生，亦只有个渐。所以生生不息。如冬至一阳生。必自一阳生，而後渐渐至於六阳，若无一阳之生，岂有六阳？阴亦然。惟有渐，所以便有个发端处。惟其有个发端处，所以生。惟其生，所以不息。譬之木。其始抽芽，便是木之生意发端处。抽芽然後发干。发干然後生枝生叶。然後是生生不息。若无芽，何以有干有枝叶？能抽芽，必是下面有个根在。有根方生。无根便死。无根何从抽芽？父子兄弟之爱，便是人心生意发端处。如木之抽芽。自此而仁民，而爱物。便是发干生枝生叶。墨氏兼爱无苦等。将自家父子兄弟与途人一般看。便自没了发端处。不抽芽，便知得他无根。??不是生生不息。安得谓之仁？孝弟为仁之本。却是仁理从里面发生出来」。

【94】问，「延平云，『当理而无私心』。当理与无私心，如何分别？」？先生曰，「心即理也。无私心，即是当理。未当理，便是私心。若析心与理言之，恐亦未善」。又问，「释氏於世间一切情欲之私，都不染著。似无私心。但外弃人伦。却是未当理」。曰，「亦只是一统事。都只是成就他一个私己的心」。

以下门人薛侃录

【95】侃问，「持志如心痛。一心在痛人安有工夫说闲语，管闲事？」？先生曰，「初学工夫如此用亦好。但要使知『出入无时，莫知其乡』。心之神明，原是如此。工夫力有著落。若只死死守著著，恐於工夫上又发病」。

【96】侃问，「专涵养而不务讲求，将认欲作理。则如之何？」？先生曰，「人须是知学讲求，亦只是涵养。不讲求，只是涵养之志不切」。曰，「何谓知学」？曰，「且道为何而学？学个甚」？曰，「尝闻先生教。学是学存天理。心之本体，即是天理。体认天理，只要自心地无私意」。曰，「如此则只须克去私意便是。又愁甚理欲不明」？曰，「正恐这些私意认不真」？曰，「总是志未切。志切，目视耳听皆在此。安有认不真的道理？是非之心，人皆有之。不假外求。讲求亦只是体当自心所见。不成去心外别有个见」。

【97】先生问在坐之友，此来工夫何似？一友举虚明意思。先生曰，「此是说光景」。

一友叙今昔异同。先生曰，「此是说效验」。二友惘然。请是。先生曰，「吾辈今日用功，只是要为善之心真切。此心真切，见善即迁，有过即改，力是真切工夫。如此则人欲日消，天理日明。若只管求光景，说效验，却是助长外驰病痛，不是工夫」。

【98】朋友观书，多有摘议晦庵者。先生曰，「是用心求异，即不是。吾说与晦庵时有不同者，为入门下手处有毫厘千里之分。不得不辩。然吾之心与晦庵之心，未尝异也。若其余文羲解得明当处，如何动得一字」？

【99】希渊问，「圣人可学而至。然伯夷伊尹於孔子，才力终不同。其同谓之圣者安在」？先生曰，「圣人之所以为圣，只是其心纯乎天理，而无人欲之杂。犹精金之所以为精，但以其成色足而无铜铅之杂也。人到纯乎天理方是圣。金到足色方是精。然圣人之才力，亦有大小不同。犹金之分两有轻

重。尧舜犹万镒。文王孔子犹九千镒。禹汤武王犹七八千镒。

伯夷伊尹犹四五千镒。才力不同，而纯乎天理则同。皆可谓之圣人。犹分两虽不同，而足色则同。皆可谓之精金。以五千镒者而人於万镒之中，其足色同也。以夷尹而厕之尧孔之间。

其纯乎天理同也。盖所以为精金者，在足角，而不在分两。所以为圣者，在纯乎天理，而不在才力也。故虽凡人。而肯为学，使此心纯乎天理，则亦可为圣人。犹一两之金，此之万镒。分两虽悬绝，而其到足色处，可以无愧。故曰『人皆可以为尧舜』者以此。学者学圣人，不过是去人欲而存天理耳。犹链金而求其足色。金之成色，所争不多，则链之工省，而功易成。成色愈下，则链愈难。人之气质，清浊粹驳。有中人以上，中人以下。其於道，有生知安行，学知利行，其下者，必须人一己百，人十己千。及其成功则一。後世不知作圣之本是纯乎天理。却专去知识才能上求圣人。以为圣人无所不知，无所不能。我须是将圣人许多知识才能，逐一理会始得。故不务去天理上看工夫。徒弊精竭力。从册子上钻研，名物上考索，形逃上此拟。知识愈广而人欲愈滋。才力愈多而天理愈蔽。正如见人有万镒精金，不务链成色，求无愧於彼之精纯。而乃妄希分两，务同彼之万镒。锡铅铜铁，杂然而投。分两愈增，而成色愈下。既其稍末，无复有金矣。』时曰仁在傍曰，「先生此喻，足以破世儒支离之惑。大??功於後学」。先生又曰，「吾辈用力，只求日减，不求日增。减得一分人欲，便是复得一分天理。何等轻快脱洒？何等简易」？

【100】士德问曰，「格物之说，如先生所教，明白简易，人人见得。文公聪明绝世，於此反有未审。何也」？先生曰，「文公精神气魄大。是他早年合下便要继往开来。故一向只就考索著述上用功。若先切己自修，自然不暇及此。到得德盛後，果忧道之不明，如孔子退修六籍，删繁就简，开示来学，亦大段不费甚考索。文公早岁便著许多书。晚年方悔是倒做了」。士德曰，「晚年之悔，如谓『向来定本之悟』。又谓『虽读得书，何益於吾事』？又谓『此与守书籍，泥言语，全无交涉』，是他到此方悔从前用功之错，方去切己自修矣」。曰，「然。此文公不可及处。他力量大。一悔便转。可惜不久即去世。平日许多错处皆不及改正」。

【101】侃去花问草。因曰，「天地间何善难培，恶难去」？先生曰，「未培未去耳」。少间曰，「此等看善恶，皆从躯壳起念。便会错」。侃未达。曰，「天地生意，花草一般。何曾有善恶之分？子欲观花，则以花为善，以草为恶。如欲用草时，复以草为善矣」。

此等善恶，皆由汝心好恶所生。故知是错」。曰，「然则无善无恶乎」？曰，「无善无恶者理之静。有善有恶者气之动。不动於气，即无善无恶。是谓至善」。曰，「佛氏亦无善无恶。何以异」？曰，「佛氏著在无善无恶上，便一切都不管。不可以治天下。圣人无善无恶。只是无有作好，无有作恶。不动於气。然遵王之道，会其有极。便自一循天理。便有个裁成辅相」。曰，「草既非恶，即草不宜去矣」？曰，「如此却是佛老意见。草若是碍，何妨汝去」？曰，「如此又是作好作恶」。曰，「不作好恶，非是全无好恶。却是无知觉的人。谓之不作者，只是好恶一循於理。不去，又著一分意思。如此即是不曾好恶一般」。

曰，「去草如何是一循於理，不看意思」？曰，「草有妨碍，理亦宜去。去之而已。偶未即去，亦不累心。若著了一分意思，即心体便有貽累，便有

许多动气处」。曰，「然则善恶全不在物」。曰，「只在汝心。循理便是善。动气便是恶」。曰，「毕竟抑无善恶」。曰，「在心如此。在物亦然，世儒惟不知此，舍心逐物。将格物之学错看了。终日驰求於外，只做得个义袭而取。终身行不著，习不察」。曰，「如好好色，如恶恶臭，则如何」？曰，「此正是一循於理。是天理合如此。本无私意作好作恶」。曰，「如好好色，如恶恶臭。安得非意」？曰，「却是诚意。不是私意。诚意只是循天理。虽是循天理，亦看不得一分意。

故有所念好乐，则不得其正。须是廓然大公，方是心之本体。知此即知未发之中」，伯生曰，「先生云，『草有妨碍，理亦宜去』。缘何又是躯壳起念」？曰，「此须汝心自体当。

汝要去草，是甚麽心？周茂叔窗前草不除，是甚麽心」？

【102】先生谓学者曰，「为学须得个头脑工夫，方有看落。纵未能无间，如舟之有舵，一提便醒。不然，虽从事於学，只做个义袭而取。只是行不著，习不察，非大本达道也」。又曰，「见得时，横说竖说皆是。若於此处通，彼处不通，只是未见得」。

【103】或问，「为学以亲故，不免业举之累」。先生曰，「以亲之故而业举为累於学，则治田以养其亲者亦有累於学乎？先正云，『惟患夺志』。但恐为学之志不真切耳」。

【104】崇一问，「寻常意思多忙。有事固忙，无事亦忙。何也」？先生曰，「天地气机，元无一息之停。然有个主宰。故不先不後，不急不缓。虽千变万化，而主宰常定。人得此而生。若主宰定时，与天运一般不息。虽酬酢万变，常是从容自在。所谓『天君泰然，百体从令』。若无主宰，便只是这气奔放。如何不忙」？

【105】先生曰，「为学大病在好名」。侃曰，「从前岁，自谓此病已轻。此来精察，乃知全未。岂必务外为人？只闻誉而喜，闻毁而闷，即是此病发来」。曰，「最是。名与实对。务实之心重一分，则务名之心轻一分。全是务实之心，即全无务名之心。若务实之心，如饥之求食，渴之求饮，安得更有工夫好名」？又曰，「『疾没世而名不称』。称字去声读。亦『声闻过情，君子耻之』之意。实不称名，生犹可补。没则无及矣。『四十五而无闻』，是不闻道，非无声闻也。孔子云，『是闻也，非达也』。安肯以此忘人」？

【106】侃多悔。先生曰，「悔悟是去病之药。以改之为贵。若留滞於中，则又因药发病」。

【107】德章曰，「闻先生以精金喻圣，以分两喻圣人之分量，以链喻学者之工夫。

最为深切。惟谓尧舜为万镒，孔子为九千镒。疑未安」。先生曰，「此又是躯壳上起念，故替圣人争分两。若不从躯壳上起念，即尧舜万镒不为多，孔子九千镒不为少。尧舜万镒，只是孔子的。孔子九千镒，只是尧舜的。原无彼我。所以谓之圣。只论精一，不论多寡。只要此心纯乎天理处同。便同谓之圣。若是力量气魄，如何尽同得？後儒只在分两上较量，所以流入功利。若除去了此较分两的心，各人尽著自己力量精神，只在此心纯天理上用功，即人人自有，个个圆成，便能大以成大，小以成小。不假外慕，无不具足。此便是实实落落，明善诚身的事。後儒不明圣学。不知就自己心地良知良能上体认扩充。却去求知其所不知，求能其所不能。一味只是希高慕大。不知自己是桀心地。动辄要做尧舜事业。如何做得？终年碌碌，至於老死。竟不

知成就了个甚麽。可哀也已。」

【108】侃问，「先儒以心之静为体，心之动为用。如何」？先生曰，「心不可以动静为体用。动静时也。即体而言用在体。即用而言体在用。是谓『体用一源』。若说静可以见其体，动可以见其用，却不妨。」

【109】问，「上智下愚，如何不可移」？先生曰，「不是不可移。只是不肯移。」

【0】问「子夏门人问交」章。先生曰，「子夏言小子之交。子张是言成人之交。」

若善用之，亦俱是。」

【101】子仁问，「『学而时习之，不亦说乎』？先儒以学为效先觉之所为。如何」？先生曰，「学是学去人欲，存天理。从事於去人欲存天理，则自正诸先觉，考诸古训。自下许多间辨思索存省克治工夫。然不过欲去此心之人欲，存吾心之天理耳。若曰效先觉之所为，则只说得学中一件事。事亦似专求诸外了。『时习』者，『坐如尸』，非专习坐也。坐时习此心也。『立如斋』，非专习立也。立时习此心也。『说』是『理义之说我心』之『说』。人心本自说理义。如目本说色，耳本说声。惟为人欲所蔽所累，始有不说。今人欲日去，则理义日浚浚。安得不说」？

【102】国英问，「曾子三省虽切。恐是未闻一贯时工夫」。先生曰，「一贯是夫子见曾子未得用功之要，故告之。学者果能忠恕上用力，岂不是一贯？一如树之根本，贯如树之枝叶。未种根，何枝叶之可得？体用一慷，体未立，用安从生！谓『曾子於其用处盖已随事精察而力行之。但未知其体之一』。此恐未尽。」

【103】黄诚甫问，「汝与回也孰愈」章。先生曰，「子贡多学而识，在闻见上用力。」

颜子在心地上用功。故圣人间以启之。而子贡所对，又只在知见上。故圣人叹惜之。非许之也。」

【104】颜子不迁怒，不贰过，亦是有未发之中始能。

【105】种树者必培其根。种德者必养其心。欲树之长，必於始生时删其繁枝。欲德之盛，必於始学时去夫外好。如外好诗文，则精神日渐漏泄在诗文上去。凡百外好皆然。又曰，「我此论学，是无中生有的工夫。诸公须要信得及。只是立志。学者一念为善之志，如树之种，但勿助勿忘，只管培植将去。自然日夜滋长。生气日完，枝叶日茂。树初生时，便抽繁枝。亦须刊落。然後根干能大。初学时亦然。故立志贵专一。」

【106】因论先生之门。某人在涵养上用功，某人在识见上用功。先生曰，「专涵养者，日见其不足。专识见者，日见其有余。日不足者，日有余矣。日有余者，日不足矣。」

【107】梁日孚问，「居敬穷理是两事。先生以为一事。何如」？先生曰，「天地间只有此一事。安有两事？若论万殊，礼仪三百，威仪三千，又何止两？公且道居敬是如何？穷理是如何」？曰，「居敬是存养工夫。穷理是穷事物之理」。曰，「存养个甚」？曰，「是存养此心之天理」。曰，「如此亦只是穷理矣」。曰，「且道如何穷事物之理」？曰，「如事亲，便要穷孝之理。事君，便要穷忠之理」。曰，「忠兴孝之理，在君亲身上？在自己心上？若在自己心上，亦只是穷此心之理矣。且道如何是敬」？曰，「只是主一」。

「如何是主一」？曰，「如读书，便一心在读书上。接事，便一心在接事上」。

曰，「如此则饮酒便一心在饮酒上，好色便一心在好色上。却是逐物。成甚居敬功夫」？日孚请问曰，「一者，天理。主一是一心在天理上。若只知主一，不知一即是理，有事时便是逐物，无事时便是看空。惟其有事无事，一心皆在天理上用功。所以居敬亦即是穷理。就穷理专一处说，便谓之居敬。就居敬精密处说，便谓之穷理。却不是居敬了，别有个心穷理。穷理时，别有个心居敬。名虽不同。功夫只是一事。就如易言『敬以直内，义以方外』。敬即是无事时羲，羲即是有事时敬。两句合说一件。如孔子言『修己以敬』，即不须言义。孟子言集义，即不须言敬。会得时，横说竖说，工夫总是一般。若泥文逐句，不识本领，即支离决裂。工夫都无下落」。问，「穷理何以即是尽性」？曰，「心之体，性也。性即理也。穷仁之理，真要仁极仁。穷义之理，真要义极义。仁义只是吾性。故穷理即是尽性。如孟子说『充其恻隐之心，至仁不可胜用』。这便是穷理工夫」。日孚曰，「先儒谓『一草一木亦皆有理。不可不察』。如何」？先生曰，「夫我则不暇。公且先去理会自己性情。须能尽人之性，然後能尽物之性」。日孚悚然有悟。

【108】惟乾问，「知如何是心之本体」？先生曰，「知是理之灵处。就其主宰处说便谓之心。就其禀赋处说便谓之性。孩提之童，无不知爱其亲，无不知敬其兄。只是这个灵能不为私欲遮隔，充拓得尽，便完完是他本体。便与天地合德。自圣人以下，不能无蔽。故须格物以致其知」。

【109】守衡问，「大学工夫只是诚意。诚意工夫只是格物修齐治平。只诚意尽矣。又有正心之功。有所念好乐，则不得其正。何也」？先生曰，「此要自思得之。知此则知未发之中矣」。守衡再三请。曰，「为学工夫有浅深。初时若不看实用意去好善恶恶，如何能为善去恶？这著实用意，便是诚意。然不知心之本体原无一物，一向著意去好善恶恶，便又多了这分意思，便不是廓然大公。书所谓『无有作好作恶』，方是本体。所以说有所念好乐，则不得其正。正心只是诚意工夫里面。体当自家心体，常要监空衡平，这便是未发之中」。

【110】正之问，「戒惧是己所不知时工夫。慎独是己所独知时工夫。此说如何」？先生曰，「只是一个工夫。无事时固是独知。有事时亦是独知。人若不知於此独知之地用力，只在人所共知处用功，便是作伪，便是『贝君子而後厌然』。此独知处便是诚的萌芽。此处不论善念恶念，更无虚假。一是百是，一错百错。正是王霸义利诚伪善恶界头。於此一立立定，便是端本澄源，便是立诚。古人许多诚身的工夫。精神命脉，全体只在此虚。真是莫见莫显，无时无处，无终无始。只是此个工夫。今若又分戒惧为己所不知。即工夫便支离，亦有间断。既戒惧，即是知。己若不知，是谁戒惧？如此见解，便要流入断灭禅定」。曰，「不论善念恶念，更无虚假。则独知之地，更无无念时邪」？曰，「戒惧亦是念。戒惧之念，无时可息。若戒惧之心稍有不存，不是昏，便已流入恶念。自朝至暮，自少至老，若要无念，即是己不知。此除是昏睡，除是槁木死灰」。

【111】志道问，「荀子云，『养心莫善於诚』。先儒非之，何也」？先生曰，「此亦未可便以为非。『诚』字有以工夫说者。诚是心之本体。求复其本体，便是思诚的工夫。明道说『以诚敬存之』，亦是此意。大学『欲正其心，先诚其意』。荀子之言固多病，然不可一例吹毛求疵。大凡看人言语，若先有个意见，便有过当处。『为富不仁』之言，孟子有取於阳虎。此便见圣贤大公之心」。

【112】萧惠问，「己私难克。奈何」？先生曰，「将汝己私来替汝东」。又曰，「人顶有为己之心，方能克己。能克己，方能成己」。萧惠曰，「惠亦颇有为己之心。不知缘何不能克己」？先生曰，「且说汝有为己之心是如何」。惠良久曰，「惠亦一心要做好人。便自谓颇有为己之心。今思之，看来亦只是为得个躯壳的己。不曾为个真己」。先生曰，「真己何曾离著躯壳？恐汝连那躯壳的己也不曾为。且道汝所谓躯壳的己，岂不是耳目鼻四肢」？惠曰，「正是为此，目便要色，耳便要声，便要味，四肢便要逸乐，所以不能克」。先生曰，「美色令人目盲。美声令人耳聋。美味令人爽。驰骋田猎令人发狂，这都是害汝耳目鼻四肢的。岂得是为汝耳目鼻四肢？若为看耳目鼻四肢时，便须思量耳如何听，目如何视，如何言，四肢如何动。必须非礼勿视听言动，方才成得个耳目鼻四肢。这个才是为著耳目鼻四肢。汝今终日向外驰求，为名为利一逼都是为著躯壳外面的物事。汝若为著耳目鼻四肢，要非礼勿视听言动时，岂是汝之耳目鼻四肢自能勿视听言动？须由汝心。这视听言动，皆是汝心。汝心之动发窍於目。汝心之听发窍於耳。汝心之言发窍於口。汝心之动发窍於四肢。若无汝心，便无耳目鼻。所谓汝心，亦不专是那一团血肉。若是那一团血肉，如今已死的人，那一团血肉还在。缘何不能视听言动？所谓汝心，却是那能视听言动的。这个便是性，便是天理。有这个性，才能生这性之生理。便谓之仁。这性之生理，发在目便会视。发在耳便会听。发在口便会言。发在四肢便会动。都只是那天理发生。以其主宰一身，故谓之心。这心之本体，原只是个天理。原无非礼。这个便是汝之真己。这个真己，是躯壳的主宰。若无真己，便无躯壳。真是有之即生，无之即死。汝若真为那个躯壳的己，必须用著这个真己。便须常常保守著这个真己的本体。戒慎不《睹》，恐惧不闻。惟恐亏损了他一些。才有一毫非礼萌动，便如刀割，如针刺。忍耐不过。必须去了刀，拔了针。这才是有为己之心，力能克己。汝今正是认贼作子。缘何却说有为己之心，不能克己」？

【113】有一学者病目。戚戚甚忧。先生曰，「二乃贵目贱心」。

【114】萧惠好仙释。先生警之曰，「吾亦自幼笃志二氏。自谓既有所得，谓儒者为不足学。其後居夷三载，见得圣人之学若是其简易广大。始自叹悔错用了三十年气力。大抵二氏之学，其妙与圣人只有毫厘之间。汝今所学，乃其土苴。辄自信自好若此。真鸱窃腐鼠耳」。惠请问二氏之妙。先生曰，「向汝说圣人之学简易广大。汝却不问我悟的。只问我悔的」。惠惭谢。请问圣人之学。先生曰，「汝今只是了人事问。待汝辨个真要求为圣人的心来与汝说」。惠再三请。先生曰，「已与汝一句道尽。汝尚自不会」。

【115】刘观时问，「未发之中是如何」？先生曰，「汝但戒慎不《睹》，恐惧不闻，养得此心纯是天理，便自然见」。观时请略示气象。先生曰，「哑子吃苦瓜，与你说不得」。

你要知此苦，还须你自吃」。时曰仁在傍曰，「如此才是真知即是行矣」。一时在座诸友皆有省。

【116】萧惠问死生之道。先生曰，「知昼夜，即知死生」。问昼夜之道。曰，「知昼则知夜」。曰，「昼亦有所不知乎」？先生曰，「汝能知昼，懵懵而兴，蠢蠢而食。行不著，习不察。终日昏昏，只是梦昼。惟『息有养，瞬有存』。此心惺惺明明，天理无一息间断，才是能知昼。这便是天德。便是通乎昼夜之道而知。更有甚麽死生」？

【117】马子莘问，「修道之教，旧说谓圣人品节吾性之固有，以为法

於天下，若礼乐刑政之属。此意如何」？先生曰，「道即性即命。本是完完全全，增减不得，不假修饰的。

何须要圣人品节？却是不完全的物件。礼乐刑政是治天下之法，固亦可谓之教。但不是子思本旨。若如先儒之说，下面由教入道的，缘何舍了圣人礼乐刑政之教，别说出一段戒慎恐惧工夫？却是圣人之敢为虚设矣」。子莘请问。先生曰，「子思性道教，皆从本原上说。天命於人，则命便谓之性。率性而行，则性便谓之道。修道而学，则道便谓之教。率性是诚者事。所谓『自诚明，谓之性』也。修道是诚之者事。所谓『自明诚，谓之教』也。圣人率性而行，即是道。圣人以下，未能率性於道。未免有过不及。故须修道，修道则贤知者不得而过，愚不肯者不得而不及。都要循著这个道，则道便是个教。此『教』字与『天道至教。风雨霜露，无非教也』之『教』同。『修道』字与『修道以仁』同。人能修道，然後能不违於道，以复其性之本体。则亦是圣人率性之道矣。下面戒慎恐惧便是修道的工夫。中和便是复其性之本体。如易所谓『穷理尽性，以至於命』。中和位育，便是尽性至命」。

【118】黄诚甫问，「先儒以孔子告颜渊为邦之问，是立万世常行之道。如何」？先生曰，「颜子具体圣人。其於为邦的大本大原，都已完备。夫子平日知之已深。到此都不必言。只就制度文为上说。此等处亦不可忽略。须要是如此方尽善。又不可因自己本领是当了，便於防范上疏阔。须是要『放郑声，远佞人』盖颜子是个克己向里德上用心的。孔子恐其外面末节，或有疏略，故就他不足处帮补说。若在他人，须告以为政在人，取人以身，修身以道，修道以仁，达道九经，及诚身许多工夫，方始做得这个，方是万世常行之道。不然，只去行了夏时，乘了殷辂，服了周冕，作了韶舞，天下便治得。後人但见颜子是孔门第一人，又问个为邦，便把做天大事看了」。

【119】蔡希渊问，「文公大学新本，先格致而後诚意工夫。似与首章次第相合。若如先生从旧本之说，即诚意反在格致之前。於此尚未释然」。先生曰，「大学工夫即是明明德。明明德只是个诚意。诚意的工夫只是格物致知。若以诚意为主，去用格物致知的工夫，即工夫始有下落。即为善去恶，无非是诚意的事。如新本先去穷格事物之理。即茫茫荡荡，都无著落处。须用添个敬字，方才牵扯得向身心上来。然终是没根原。若须用添个敬字，缘何孔门倒将一个最紧要的字落了，直待千余年後要人来补出？正谓以诚意为主，即不须添敬字。所以举出个诚意来说。正是学问的大头脑处。於此不察，真所谓毫厘之差，千里之缪。

大抵中庸工夫只是诚身。诚身之极便是至诚。大学工夫只是诚意。诚意之极便是至善。工夫总是一般。今说这里补个敬字，那里补个诚字，未免昼蛇添足」。

## 传习录卷中

钱德洪 序

德洪曰：昔南元善刻《博习录》於越，凡二册。下册摘录之。先师手书，凡八篇。其答徐成之二书，吾师自谓「天下是朱非陆，论定既久，一旦

反之为难；二书姑为调两可之说，使人自思得之。」故元善录为下册之首者，意亦以是欤？今朱、陆之耕明於天下久矣；洪刻先师文录，置二书於外集者，示未全也，故今不复录。其余指知，行之本体，莫详於答人论学与答周道通、陆清伯、欧阳崇一四书；而谓格物为学者用力日可见之地，莫详於答罗年庵一书。平生冒天下之非诋，推陷万死，一生遑遑然不忘讲学，惟恐吾人不闻斯道，流於功利、机智以日堕於凶狄、禽兽而不叫，其一体同物之心，终身，至於毙而後已；此孔、孟以来贤圣苦心，虽门人子弗未足以慰其情也；是情也，莫贝於答聂文蔚之第一书：此皆仍元善所录之旧：而揭「必有事焉」即「致良知」功夫，明白简切，使人言下即得入手，此又莫详於答文蔚之第二书，故增录之。元善当时汹汹，乃能以身明斯道，卒至遭奸被斥，油油然惟以此生得闻斯学为庆，而绝无有纤芥愤郁不平之气。斯录之刻，人见其有功於同志甚大，而不知其虎时之甚艰也。今所去取，裁之时义则然，非忍有所加损於其间也。

### 答顾东桥书

【120】来书云：近时学者务外遗内，博而寡要，故先生特倡「试意」一义，砭千育，诚大惠也。吾子洞见时弊如此矣，亦将同以救之乎？然则鄙人之心，吾子固已一语道尽，复何言哉！复同言哉！若「诤意」之说，自是圣门教人用功第一义：但近世学者乃作第二义看，故稍与提掇紧要出来，非鄙人所能特倡也。

【121】来书云：但恐立说太高，用功太捷，後生师傅，影响谬误，未免坠於佛氏明心、见性，定慧，顿悟之机括，无怪闻者见疑。区区格、致、正之说，是就学者本心、日用事为间，体究践履，实地用功，是多少次第、多少积累在，正与空虚顿悟之说相反；闻者本无求为圣人之志，又未尝讲突其详，以见疑，亦无足怪：若吾子之高明，自当一语之下了然矣：力亦谓立说太高，用功太捷，何邪？

【122】来书云：所喻知，行并进，不宜分别前後，即《中庸》尊德性而道问学之功，交养互发，内外本末，以寸之之道。然工夫次第，不能无先後之差：如知食乃食，知汤乃饮，知路乃行。未有不见是物，先有是事：此亦毫厘倏忽之间，非谓有等今日知之，而明日乃行也。既云「交养互发，内外本末一以贯之」，则知行并进之说，无复可疑矣。又云「工夫次第能无先後之差。」无乃自相矛盾已乎？知食乃食等说，此尤明白易见。但吾子为近闻障蔽自不察耳。夫人必有欲食之心，然後知食，欲食之心即是意，即是行之矣：食味之美恶待人口而後知，岂有不待入口而已先知食味之美恶者邪？必有欲行之心，然後知路，即是意、即是行之矣：路岐之险夷，必待身亲履历而後知，岂有不待身亲履历而已先知路岐之险夷者邪？知汤「饮，知衣服，以此例之，皆无可疑。若如吾子之喻，是乃所谓不见是物，而先有是事者矣。吾子又谓「此亦毫厘倏忽之间，非谓截然有等今日知之，而明日乃行也是亦察之尚有未精。然就加吾子之说，则知行之为合一并进，亦自断无可疑矣。

【123】来书云：真知即所以为行，不行不足谓之知，此为学者吃紧立教，俾务躬行则可。若真谓行即是知，恐其专求本心，遂遗物理，必有而不达之处，抑岂圣门知行并进之成法哉？知之真切笃实处。既是行，行之明觉精察处。即是知，知行工夫，本不可离。只为後世学者分作两截用功，先却知、行本体，故有合一并进之说，真知即所以为行，不行不足谓之知。云「知

菑乃食」等说，可见前已略言之矣。此虽吃紧救弊而发，然知、行之体本来加是。非以己意抑扬其间，姑为是说，以苟一时之效者也。「专求本心，遂遗物理，」此盖先其本心者也：夫物理小外於吾心，外吾心而求物理，无物理矣。遗物理而求吾心，吾心又何物邪？心之体，性也，性既理也。故有孝亲之心，即有孝之理，无孝亲之心，即无孝之理矣。有忠君之心，即有忠之理，无忠君之心，即无忠之理矣。理岂外於吾心邪？晦庵谓人之所以为学者与理而已：心虽主乎一身，而实管乎天下之理：理虽散在万事，而实不外乎一人之心。是其一分一合之间，而未免已启学者心、理为二之弊。此後世所以有「专求本心，遂遗物理」之患，正由不知心即理耳。夫外心以求物理，是以有而不达之处：此告子义外之说，孟子所以谓之不知义也。心一而已，以其全体惻怛而言，谓之仁，以其得宜而言谓之义，以其条理而言谓之理。不可外心以求仁，不可外心以求义，独可外心以求理乎？外心以求理，此知、行之所以二也。求理於吾心，此圣门知、行合一之教，吾子又何疑乎！

【124】来书云所释大学古本谓「致其本体之知」。此固孟子尽心之旨。朱子亦以虚灵知觉为此心之量。然尽心由於知性。致知在於格物。「尽心由於知性。致知在於格物」。此语然矣。然而推本吾子之意，则其所以为是语者，尚有未明也。朱子以尽心知性知天为物格知致。以存心养性事天为诚意正心修身。以寿不贰修身以俟为知至仁尽。圣人之事。若鄙人之见，则与朱子正相反矣。未尽心知性知天者，生知安行，圣人之事也。存心养性事天者，学知利行，贤人之事也。寿不贰，修身以俟者，困知勉行，学者之事也。岂可专以尽心知性为如，存心养性为行乎？吾子骤闻此言，必又以为大骇矣。然其间实无可疑者。一为吾子言之。夫心之体，性也。性之原，天也。能尽其心，是能尽其性矣。中庸云，「惟天下至诚。

为能尽其性」。又云，「知天地之化育」。「质诸鬼神而无疑，知天也」。此惟圣人而後能然。故曰，此生知安行，圣人之事也。存其心者，未能尽其心者也。故须加存之之功。必存之既久，不待於存，而自无不存，然後可以进而言尽。盖知天之如，如知州知县之知。知州，则一州之事皆己事也。知县，则一县之事皆己事也。是与天为一者也。事天则如子之事父，臣之事君。犹与天为二也。天之所以命於我者，心也，性也。吾但存之而不敢失，养之而不敢害，如「父母全而生之，子全而归之」者也。故曰，此学知利行，贤人之事也。至於寿不贰，则与存其心者又有间矣。存其心者，虽未能尽其心，固已一心於为善。时或不存，则存之而已。今使之寿不贰，是犹以寿贰其心者也。犹以寿贰其心，是其为善之心犹未能一也。存之尚有所未可，而何尽之可云乎？今且使之不以寿贰其为善之心。若曰死生寿，皆有定命，吾但一心於为善，修吾之身以俟天命而已。是其平日尚未知有天命也。事天虽与天为二，然已真知天命之所在。但惟恭敬奉承之而已耳。若俟之云者，则尚未能真知天命之所在，犹有所俟者也。故曰，所以立命。立者，创立之立。如立德，立言，立功，立名之类。

凡言立者，皆是昔未尝有，而今始建立之谓。孔子所谓「不知命，无以为君子」者也。故曰，此困知勉行，学者之事也。今以尽心知性知天为格物致知，使初学之士，尚未能不贰其心者。而遽责之以圣人生知安行之事。如捕风捉影，茫然莫知所措。其心几何而不至於「率天下而路」也？今世致知格物之弊，亦居然可见矣。吾子所谓务外遗内，博而寡要者，无乃亦是过欤？此学问最紧要处。於此而差，将无往而不差矣。此鄙人之所以冒天下之

非笑，忘其身之陷於罪戮，嗶嗶其言，其不容己者也。

【125】来书云：闻语学者，乃谓「即物穷理」之说亦是玩物丧志，人取箕「厌繁就约」「涵养本原」数说标示学者，指为晚年定论，此亦恐非。朱子所谓格物云者，在即物而穷其理也。即物穷理是就事事物物上求其所谓定理者也，是以吾心而求理於事事物物十「中，忻心与理为二矣；夫求理於事事物物者，如求孝之理於其亲之谓也：求孝之理於其亲，则孝之理其果在於吾之心邪？抑果在於亲之身邪？假而果在於亲之身，则亲没之後，吾心遂无孝之理欤？见孺子之入井，必有恻隐之理，是恻隐之理果在於孺子之身欤？抑在於吾心之良知欤？其或不可以从之於井欤？其或可以手而援之欤？是皆所谓理也。是果在於孺子之身欤？抑果出於吾心之良知欤？以是例之，万事万物之理莫不皆然。是可以知析心与理为二之非矣。夫析心与理而为二，此告于义外之说，孟子之所深辟也：「务外遗内，博而寡要」，吾子既已知之矣，是果何谓而然哉？谓之玩物丧志，尚犹以为不可欤？若鄙人所谓致知格物者，致吾心之良知於事事物物也。吾心之良知，即所谓「天理」也。致吾心良知之「天理」於事事物物，则事事物物皆得其理矣。致吾心之良知者，致知也。事事物物皆得其理者，格物也。是合心与理而为一者也。合心与理而为一，则凡区区前之所云，与朱子晚年之论，皆可以不言而喻矣。

【126】来书云：人之心体，本无不明。而气拘物蔽，鲜有不昏。非学问思辨，以明天下之理，则善恶之机，真妄之辨，不能自觉，任情恣意。其害有不可胜言者矣。此段大略，似是而非。盖承沿旧说之弊。不可以不辨也。夫学问思辨行，皆所以为学。未有学而不行者也。如言学孝，则必服劳奉养，躬行孝道，然後谓之学。岂徒悬空口耳讲说，而遂可以谓之学孝乎？学射，则必张弓挟矢，引满中的。学书，则必伸纸执笔，操觚染翰。尽天下之学，无有不行而可以言学者。则学之始，固已即是行矣。笃者，敦实笃厚之意。义行矣。而敦笃其行，不息其功之谓尔。盖学之不能以无疑，则有间。间即学也，即行也。又不能无疑，则有思。思即学也，即行也。又不能无疑，则有辨。辨即学也，即行也。辨既明矣，思既慎矣，间即审矣，学既能矣，又从而不息其功焉，斯之谓笃行。非谓学问思辨之後而始措之於行也。是故以求能其事而言，谓之学。以求解其惑而言，谓之间。以求通其说而言，谓之思。以求精其察而言，谓之辨。以求履其实而言，谓之行。盖析其功而言，则有五。合其事而言，则一而已。此区区心理合一之体，知行并进之功，所以异於後世之说者，正在於是。

今吾子特举学问思辨以穷天下之理，而不及笃行。是专以学问思辨为如，而谓穷理为无行也已。天下岂有不行而学者邪？岂有不挽而遂可谓之穷理者邪？明道云，「只穷理便尽性至命」。故必仁极仁，而後谓之能穷仁之理。义极义，而後谓之能穷义之理。仁极仁，则尽仁之性矣。义极义，则尽义之性矣。学至於穷理至矣，而尚未措之於行。天下宁有是邪？是故知不行之不可以为学，则知不行之不可以为穷理矣。知不行之不可以为穷理，则知知行之合一并进，而不可以分为两事矣。夫万事万物之理，不外於吾心。而必日穷天下之理。是殆以吾心之良知为未足，而必外求於天下之广，以裨补增益之。是犹析心与理而为二也。夫学问思辨笃行之功，虽其困勉至於人一己百，而扩充之极，至於尽性知天，亦不过致吾心之良知而已。良知之外，岂复有加於毫末乎？今必日穷天下之理，而不知反求诸其心，则凡所谓善恶之机，真妄之辨者，舍吾心之良知，亦将何所致其体察乎？吾子所谓气拘物蔽者，

拘此蔽此而已。今欲去此之蔽，不知致力於此，而欲以外求。是犹目之不明者，不务服乐调理以治其目，而徒俛俛然求明於其外。明岂可以自外而得哉？任情恣意之害，亦以不精察天理於此心之良知而已。此诚毫厘千里之谬者，不容於不拂。吾子毋谓其论之太刻也。

【127】来书云：教人以致知明德，而戒其即物穷理，试使昏之士，深居端坐，不闻教告，遂能至於知致而德明乎？纵令静而有觉，稍悟本性，则亦定慧无用之见：果能知十今，达事變而致用於天下国家之实否乎？其曰：「知者意之骷，物者意之用，格物如格君心之非之格。」语虽超悟，独得不踵陈见，抑恐於道未相脗合？区区论致知格物，正所以穷理，未尝戒人穷理，使之深居端坐而一无所事也。若谓即物穷理，如前所云务外而遗内者，则有所不可耳。昏之士，果能随事随物精察此心之天理，以致其本然之良知，则虽愚必明，虽柔必强，大本立而达道行，九经之属，可一以贯之而无遗矣：尚何患其无致用之实乎？彼顽空虚静之徒，正惟不腴随事随物精察此心之天理，以致其本然之良知，而遗弃伦理、寂灭虚无以为常，是以要之不可以治家国天下。孰谓圣人穷理尽性之学，而亦有是弊哉！心者，身之主也，而心之虚灵明觉，即所谓本然之良知也。其虚灵明觉之良知应感而动者，谓之意。有知而後有意，无知则无意矣。知非意之体乎？意之所用，必有其物，物即事也。如意用於事亲，既事亲为一物，意用於治民，即治民为一物，意用於读书，即读书为一物，意用於听讼，听讼为一物。凡意之所用，无有无物者：有是意即有是物，无是意即无是物矣。物非意之用乎？「格」字之义，有以「至」字之训者，如「格於文祖」，「有苗来格」，是以「至」训者也。然「格於文祖」，必纯孝该敬，幽明之间无一不得其理，而後谓之「格」：有苗之顽，实以文德诞敷而後格，则亦兼有「正」字之义在其间，未可专以「至」字尽之也。加「格其非心」，「大臣君心之非」之类，是则一皆「正其不正以归於正」之义，而不可以「至」字为训矣。且《大学》「格物」之训，又安知其不以「正」字为训，而必以「至」字为义乎？如以「至」字为义者，必曰「穷至事物之理」，而後其说始通。是其用功之要，全在一「穷」字，用力之地，全在一「理」字也。若上去一穷，下去一理字，而直曰「致知在至物」，其可通乎？夫「穷理尽性」，圣人之成训，见於辞者也。苟「格物」之说而果即「穷理」之义，则圣人何不直曰「致知在穷理」，而必为此转折不完之语，以启後世之弊邪？盖《大学》「物」之说，自与「辞」，「穷理」大旨虽同，而微有分辨：「穷理」者，兼格致诚正而为功也。故言「穷理」，则致、诚、正之功皆在其中，言「格物」，则必兼举致知、诚意、正心，而後其功始备而密。今偏举「格物」而遂谓之「穷理」，此所以专以「穷理」属「知」，而谓「格物」未常有行。非惟不得「格物」之旨，并「穷理」之义而失之矣。此後世之学所以析知、行为先後两截，日以支离决裂，而圣学益以残晦者，其端实始於此。吾子盖亦未免承沿积习，则见以为「於道未相吻合」，不为过矣。

【128】来书云：谓致知之功，将如何为温清、如何为奉养即是「诚意」，非别有所谓「格物」，此亦恐非。此乃吾子自以己意揣度鄙见而为是说，非鄙人之所以告吾子者矣。若果如吾子之言，宁复有可通乎！盖鄙人之见，则谓意欲温清、意欲奉养者所谓「意」也，而未可谓之「诚意」：必实行其温清奉养之意，务求自慊而无自欺，然後谓之「诚意」。知如何而为温清之节知如何而为奉养之宜者，所谓「知」也，而未可谓之「致知」：必致其知如

何为温清之节者之知，而实以之温清，致其知如何为奉养之宜者之知，而实以之奉养，然後谓之「致知」。温清之事，奉养之事，所谓「物」也而未可谓之「格物」：必其於温清之事也，一如其良知之所知当如何为温清之节者而为之，无一毫之不尽，於奉养之事也，一如其良知之所知当如何为奉养之宜者而为之，无一毫之不尽，然後谓之「格物」。温清之物格，然後知温清之良知始致：奉养之物格，然後知奉养之良知始致。故曰「物格而後知至」：致其知温清之良知，而後温清之意始诚：致其知奉养之良知，而後奉养之意始诚。故曰「知至而後意诚」；此区区「诚该意、致知、格物」之说盖如此：吾子更熟思之，将亦无可疑者矣。

【129】来书云：道之大端，易於明白，所谓「良知，良能」，愚夫愚婦可與及者。至於節目時變之詳，毫厘千里之謬，必待學而後知。今語孝於温冷定省，孰不知之？至於舜之不告而娶，武之不葬而興師，養志、冬口，小杖，大杖，剖股，廬墓等事，處常，處變，過與不及之，必須討論是非，以為制事之本，然後心體無蔽，臨事無失。道之大端易於明白，此語誠然。顧後之學者忽其易於明白者而弗由，而求其難於明白者以為學，此其所以「道在迩而求諸遠，事在易而求諸難」也。孟子云：「夫道若大路然，豈難知哉？人病不由耳。」良知、良能，愚夫、愚婦與聖人同：但惟聖人能致其良知，而愚夫、愚婦不能致，此聖愚之所由分也。節目時變，聖人夫豈不知，但不專以此為學：而其所謂學者，正惟致其真知，以精審此心之天理，而與後世之學不同耳。吾子未暇真知之致，而汲汲焉顧是之憂，此正求其離於明白者以為學之蔽也。夫良知之於節目時變，猶規矩尺度之於方圓長短也：節目時變之不可預定，猶方圓長短之不可勝窮也。故規矩誠立，則不可欺以方圓，而天下之方圓不可勝用矣：尺度誠陳，則不可欺以長短，而天下之長短不可勝用矣：良知誠致，則不可欺以節目時變，而天下之節目時變不可勝應矣。毫厘千里之繆，不於吾心真知一念之微而察之，亦將何所用其學乎！是不以規矩而欲定天下之方圓，不以尺唵而欲盡天下之長短，吾見其乖張謬戾，日勞而無成也已。吾子謂「語孝於温清定省，孰不知之。」然而能致其知者鮮矣。若謂粗知温清定省之儀節，而遂謂之能致其知，則凡知君之當仁者，皆可謂之能致其仁之知，知臣之當忠者，皆可謂之能致其忠之知，則天下孰非致知者邪？以是而言可以知致知之必在於行，而不行之不可以為致知也，明矣。知、行合一之體，不益較然矣乎？夫舜之不告而娶，豈舜之前已有不告而娶者為之準則，故舜得以考之何典，問諸何人，而為此邪？抑亦求諸其心一念之真知，權輕重之宜，不得已而為此邪？武之不葬而興師，豈武之前已有不葬而興師者為之準則，故武得以考之何典，問諸何人，而為此邪？抑亦求諸其心一念之良知，權輕重之宜，不得已而為此邪？使舜之心而非誠，武之心而非誠於為救民，則其不告而娶與不葬而興師，乃不孝不忠之大者。而後之人不務致其良知，以精察義理於此心感應酬酢之間，顧欲懸空討論此等變常之事，執之以為制事之本，以求臨事之無失，其亦遠矣。其餘數端，皆可类推，則古人致知之學，從可知矣。

【130】来书云：谓《大学》「格物」之说，专求本心，犹可牵合：至於六经、四书所载「多闻多见」，「前古往行」，「好古敏求」，「博学审问」，「温故知新」，「博学详说」，「奸问好察」，是皆明台求於事为之际、资於论说之间者，用功节目固不容紊矣。

「格物」之义，前已详悉，牵合之疑，想已不俟复解矣。至於「多闻

多见」，乃孔子因子张之务外好高，徒欲以多闻多见为学，而不能求诸其心，以阙疑殆，此其言行所以不免於尤悔，而所谓见闻者，适以资其务外好高而已：盖所以救子张多闻多见之病，而非以是教之为学也：夫子尝曰：「盖有不知而作之者，我无是也。」是犹孟子「是非之心，人皆有之」之义也。此言正所以明德性之良知非由於闻见耳。若曰「多闻择其善者而从之，多见而识之」，则是专求诸见闻之末，而已落在第二义矣，故曰「如之次也。」夫以见闻之知为次，则所谓知之上者果安所指乎？是可以窥圣门致知用力之地矣。夫子谓子贡曰：「赐也，汝以予为多学而识之者欤？非也，予一以贯之。」使诚在於「多学而识」，则夫子胡力谬为是说，以欺子贡者邪？「一以贯之」，非致其良知而何？《易》曰：「君子多识前言往行，以畜其德。」夫以畜其德为心，则凡多识前言往行者，孰非畜德之事：此正知、行合一之功矣。「好古敏求」者，好古人之学，而敏求此心之理耳。心即理也。学者，学此心也：求者，求此心也。孟子云：「学问之道无他，求其放心而已矣。」非若後世广记博诵古人之言词，以为好古，而汲汲然惟以求功名利达之具於外者也。「博学、审问」，前言已尽。「温故、知新」，朱子亦以「温故」属之「摩德性」矣：德性岂可以外求哉？惟夫「知新」必由於「温故」，而「温故」乃所以「知新」，则亦可以验知、行之非两节矣。「博学而详说之者，将以反说约也。」若无「反约」之云，则「博学详说」者，果何事邪？舜之「好问好察」，惟以用中而致其精一於道心耳。道心者，良知之谓也。君子之学，何尝离去事为而废论说：但其从事於事为、论说者，要皆知、行合一之功，正所以致其本心之良知，而非若世之徒事口耳谈说以为知者，分知、行为两事，而果有节目先後之可言也。

【131】来书云：杨、墨之为仁义，乡愿之乱忠信，尧舜子之之禅让，汤，武，楚项之放伐，周公，莽操之摄辅，谩无印证，又焉适从？且於古今事变，礼乐、名物，未常考识，使国家欲兴明堂，建辟雍，制历律，草封禅，人将何所攻其用乎？故《论语》曰「生而知之」者，义理耳。若夫礼乐，名物，古今事变，亦必待学而後有以验其行事之实。此则可谓定论矣；所喻杨、墨、乡愿、尧、舜、子之、汤、武、楚项、周公、莽、操之辨，与前舜、武之论，大略可以类推，古今事变之疑，前於良知之说，已有规矩尺度之喻，当亦无俟多赘矣。至於明堂、辟雍诸事，似尚未容於无言者：然其说甚长，姑就吾子之言而取正焉，则吾子之惑将亦可少释矣。失明堂辟雍之制，始见於吕氏之「月令」，汉儒之训疏，六经、四书之中，未尝详及也。岂吕氏、汉儒之知，乃贤於三代之贤圣乎？齐宣之时，明堂尚有未毁，则幽、厉之世，周之明堂皆无恙也。尧、舜茅茨土阶，明堂之制未必备，而不害其为治幽、厉之明堂，固犹文武成康之旧，而无救於其乱：何邪？岂能「以不忍人之心，而行不忍人之政」，则虽茅茨土阶，固亦明堂也：以幽、厉之心，而行幽、厉之政，则虽明堂，亦暴政所自出之地邪？武帝肇讲於汉，而武庙盛作於唐，其治乱何如邪？天子之学曰辟雍，诸侯之学曰宫，皆象地形而为之名耳。然三代之学，其要皆所以明人伦，非以肝不肝，不为重轻也。

孔子云：「人而不仁，如礼何！人而不仁，如乐何！」制礼作乐，必具中和之德，声为律而身为度者，然後可以语此。若夫器数之末，乐工之事，祝史之守。故曾子曰：「君子所贵乎道者三，笾豆之事，则有司存也。」尧「命羲和，钦若昊天，历象日月星！星辰」，其重在於「敬授人时」也。舜「在璇玑玉衡」，其重在於「以齐七政」也。是皆汲汲然以仁民之心而行其养民

之政，治历明时之本，固在於此也。羲和历数之学，皋、契未必能之也，禹、稷未必能之也，尧、舜之知而不偏物，虽尧、舜亦未必能之也：然至於今循羲和之法而世修之，虽曲知小慧之人，星术浅陋之士，亦能推步占侯而无所忒。则是後世曲知小慧之人，反贤於禹、稷、尧、舜者邪？「封禅」之说尤为不经，是乃後世佞人谀士所以求媚於其上，倡为夸侈，以荡君心而靡国赞：盖欺天罔人无耻之大者，君子之所不道，司马相如之所以见讥於天下後世也。吾子乃以是为儒者所宜学，殆亦未之思邪？夫圣人之所以为圣者，以其生而知之也。而释论语者曰：「『生而知之』者，义理耳。若夫礼乐、名物、占今事变：亦必待学而後有以验其行事之实；」失礼乐、名物之类，果有关於作圣之功也，而圣人亦必待学而後能知焉，则是圣人亦不可以谓之「生知」矣。谓圣人为「生知」者，专指义理而言，而不以礼乐、名物之类，则是礼乐、名物之类无关於作圣之功矣，圣人之所以谓之「生知」者，专指义理而不以礼堤、名物之类，则是「学而知之」者，亦惟当学知此义理而已。「困而知之」者，亦惟当困知此义理而已。今学者之学圣人，於圣人之所以能知者，未能「学而知之」，而顾汲汲焉求知圣人之所以不能知者以为学，无乃失其所以希圣之方欤？凡此皆就吾子之听惑者而稍为之分释，未及乎拔本塞源之论也。

【132】夫拔本塞源之论不明於天下，则天下之学圣人者，将日繁日难，斯人伦於禽兽夷狄，而犹自以为圣人之学：吾之说虽或暂明於一时，终将冻解於西而冰坚於东，雾释於前而云於後，嗷嗷焉危困以死，而卒无救於天下之分毫也已。夫圣人之心，以天地万物为一体，其视天下之人，无外内远近：凡有血气，皆其昆弟赤子之亲，莫不欲安全而教养之，以遂其万物一体之念。天下之人心，其始亦非有异於圣人也，特其间於有我之私，隔於物欲之蔽，大者以小，通者以塞，人各有心，至有视其父、子、兄、弟如仇仇者。圣人有忧之，是以推其天地万物一体之仁以教天下，使之皆有以克其私，去其蔽，以复其心体之同然。其教之大端，则尧、舜、禹之相授受，所谓「道心惟微，惟精惟一，允执厥中」：而其节目，则舜之命契，斫谓「父子有亲，君臣有义，夫妇有别，长幼有序，胡友有信」五者而已。唐、虞、三代之世，教者惟以此为教，而学者惟以此为学。当是之时，人无异见，家无异习，安此者谓之圣，勉此者谓之贤，而背此者，虽其启明如朱，亦谓之不肖。下至闾井、田野、农、工、商、贾之贱，莫不皆有是学，而惟以成其德行为务。何者？无有闻见之杂，记诵之烦，辞章之靡滥，功利之驰逐，而但使孝其亲，弟其长，信其朋友，以复其心体之同然：是盖性分之所固有，而非有假於外者，则人亦孰不能之乎？学之中，惟以成德为事：而才能之异，或有长於礼乐，长於政教，长於水土播植者，则就其成德，而因使益精其能於学之中。

迨夫举德而任，则使之终身居其职而不易。用之者惟知同心一德，以共安天下之民，视才之称否，而不以崇卑为轻重，劳逸为美恶：效用者亦惟知同心一德，以共安天下之民，苟当其能，则终身扈於烦剧而不以为劳，安於卑琐而不以为。当是之时，天下之人熙熙，皆相视如一家之亲。其才质之下者，则安其农、工、商、贾之分，各勤其业，以相生相养，而无有乎希高慕外之心。其才能之异，若皋、夔、稷、契者，则出而各效其能。若一家之务，或营其衣食，或通其有无，或佣其器用，集谋并力，以求遂其仰事俯育之愿，惟恐当其事者之或怠而重己之累也。故复勤其稼，而不耻其不知教，视契之善教，即己之善教也：夔司其乐，而不耻於不明礼，视其夷之通礼，

己之通礼也。盖其心学纯明，而有以全其万物一体之仁，故其精神流贯，志气通达，而无有乎己之分，物我之间：譬之一人之身，目视，耳听，手持，足行，以济一身之用，目不耻其无聪，而耳之所涉，目必营焉，是不耻其无执，而手之所探，足必前焉：盖其元气充同，血脉牒畅，是以痒呼吸，感触神应，有不言而喻之妙。此圣人之学斫以至易至简，易知易从，学易能而才易成者，正以大端惟在复心体之同然，而知识技能非斫与论也。

【133】三代之衰，王道熄而霸术倡：孔、孟既没，圣学晦而邪说横：教者不复以此为教，而学者不复以此为学，霸者之徒，窃取先王之近似者，假之於外以内济其私己之欲，天下靡然而宗之，圣人之道遂以芜塞。相仿相效，日求所以富强之说，倾诈之谋，攻伐之计，一切欺天罔人，苟一时之得，以猎取声利之术，若管、商、苏、张之属者，至不可名数。既其久也，斗争劫夺，不胜其祸，斯人於禽兽、夷狄，而霸术亦有所不能行矣。世之懦者慨然悲伤，搜腊先圣王之典一草法制而掇拾修补於煨烬之余，盖其为心页亦欲以挽回先王之道。

圣学既远，霸术之积已深，虽在贤知，皆不免於习染，其所以讲明修饰，以求宣阳光复於世者，仅是以增霸者之藩雍，而圣学之门穢，遂不复可靚：於是乎有训之学，而之以为名，有记诵之学，而言之以为博，有词章之学，而侈之以为丽：若是者，纷纷籍籍，歪超角立於天下，又不知其几家，万径千蹊，莫知所适。世之学者如人百戏之场，谑跳踉、骋奇斗巧、献笑争妍者，四面而竞出，前瞻後盼，应接不遑，而耳目眩瞀，精神恍惚，日夜遨游淹息其间，如病狂丧心之人，莫自知其家业之所归：时君世主亦皆昏迷颠倒於其说，而终身从事於无用之虚文，莫自知其听谓。间有觉其空疏谬妄：支离牵滞，而卓然自奋，欲以见诸行事之实者，极其所抵，亦不过为富强功利、五霸之事业而止。圣人之学远日晦，而功利之习愈趋愈下：其间虽尝警惑於佛、老，而佛、老之说卒亦未能有以胜其功利之心：虽又尝折衷於群儒，而群儒之论终亦未能有以破其功利之见。盖至於今，功利之毒沦浹於人之心髓，而习以成性也，几千年矣。相矜以知，相轧以势，相争以利，相高以技能，相取以声誉：其出而仕也，理钱者则欲兼夫兵刑，典礼乐者又欲与於铨轴，处郡县则思藩臬之高，居台谏则望宰执之要。故不能其事则不得以兼其官，不通其说则不可以要其誉：记之广，适以长其放他：知识之多，适以行其恶也：闻见之博，适以肆其辨也：辞章之富，适以饰其为也。是以泉、复、契所不能兼之事，而今之初学小生皆欲通其说，究其术。其称名僭号，未尝不吾欲以共成天下之务，而其诚心实意之所在，以为不如是则无以济其私而满其欲也。呜呼，以若是之积染，以若是之心志，而又讲之以若是之学术，宜其闻吾圣人之教，而视之以为赘疣衲馐：则其以良知为未是，而谓圣人之学为无所用，亦其势有所必至矣！呜呼，士生期世，而尚同以求圣人之学乎！尚同以论圣人之学乎！士生斯世，而欲以为学者，不亦劳苦而繁难乎！不亦拘湍而险艰乎！呜呼，可悲也已！所幸天理之在人心，终有所不可泯，而良知之明，万占一日，则其闻吾拔本塞源之论，必有恻然而悲，戚然而痛，愤然而起，沛然若决口河，而有不可御者矣。非夫豪杰之士，无所待而兴起者，吾谁与望乎？答周道通书

【134】吴、曾两生至，备道道通恳切为道之意，殊慰相念。若道通真可谓笃信好学者矣。忧病中会不能与两生细论，然两生亦自有志向、肯用功者，，每见辄觉有进，在区区诚不能无负於两生之远来，在两生则亦庶几无

负其远来之意矣。临别以此册致道通意，请书数语。荒愤无可言者，辄以道通来书中所问数节，略下转语奉酬。草草殊不详细，两生当亦自能口悉也。来书云：用工夫只是「立志」，近来於先生每吉时时骷检，念益明台。然於朋友不能一时相离。若得朋友讲习，则此志绕精健阔大，才有生意：若三五日不得朋友相讲，便觉微弱，遇事便会困，亦时会忘。乃今芜朋友相讲之日，还只静坐，或看书，或游衍经行，凡寓目、措身，悉取以培养志，颇觉意思和适：然终不如朋友讲聚，精神流动，生意更多也。林本索居之人，当更有何法以处之？此段足验道通日用工夫听得，工夫大略亦只是如此用，只要无间断，到得纯熟後，意思又自不同矣。大抵吾人为学，紧要大头脑，只是「立志」所谓「困、忘」之病，亦只是志欠真切。今好色之人，未尝病於困忘，只是一真切耳。

自家痛痒，自家须会知得，自家须会搔摩得；既自知得痛痒，自家须不能不搔摩得。佛家谓之「方便法门」，须是自家调停斟酌，他人总难与力，亦更无别法可设也。

【135】来书云：上蔡常问天下何思何虑。伊川云；「有此理，只是发得太早。」在学者工夫，固是「必有事焉而勿忘」，然亦须识得「何思何虑」底气象，一并看为是。若不识得这气象，便有正与助长之病；若认得「何思何虑」，而忘「必有事焉」工夫，恐人堕於「无」也。须是不滞於「有」，不堕於「无」。然乎否也？所论亦相去不远矣，只是契悟未尽。上蔡之问，与伊川之答，亦只是上蔡、尹川之意，与孔子「辞」原旨稍有不同。「言」何思何虑，是言斫思所虑只是一个天理，更无别思别虑耳，非谓无思无虑也。故曰：「与归而殊途，一致而百虑，天下何思何虑。」云「殊途」，云「百虑」，则岂谓无思无虑邪？心之本体即是天理。天理只是一个，更有何可思虑得？天理原自寂然不动，原自感而遂通，学者用功，虽千思万虑，只是要复他本来体用而已，不是以私意去安排思索出来。故明道云：「君子之学，莫若廓然而大公，物来而顺应。」若以私意去安排思索便是用智自私矣。「何思何虑」正是工夫。在圣人分上，便是自然的；在学者分上，便是勉然的。尹川却是把作效验看了，斫以有「发得太早」之说。既而云：「却好用功」，则已自觉其前言之有未尽矣。濂溪主静之论亦是此意。今道通之言，虽已不为未见，然亦未免尚有两事也。

【136】来书云：凡学者才晓得做工夫，便要识得圣人气象。盖认得圣人气象，把做准的，乃就宁地做工夫去，才不会差，才是作圣工夫。未知走不？先认圣人气象，昔人尝有是言矣，然亦欠有头脑，圣人气象自是圣人的，我从何处识认？若不就自己良知上真切体认，如以无星之称而权轻重，未开之镜而照妍媸，真斫谓以小人之腹，而度君子之心矣。圣人气象何由认得自己良知原与圣人一般，若体认得自己良知明白，圣人气象不在圣人而在于我矣。

程子尝云；「覩著尧学他行事，无仙许多聪明睿智，安能如彼之动容周旋中礼？」又云：「心通於道，然後能辨是非。」今且说通於道在何处？聪明睿智从何处出来？

【137】来书古云：事上磨练。一日之内，不管无事，只一意培养本原。若遇事来感，或自己有感，心上既有觉，安可谓无事？但因事凝心一会，大段觉得事理当如此，只如无事处之，尽吾心而已。然仍有处得善与未善，何也？人或事来得多，须要次第与处，每因才力不足，辄为所困，虽极力扶起而精神已千衰弱。遇此未免要十分退省，宁不了事，不可不加培冬。如何？

所说工夫，就道通分上也只是如此用，然未免有出入在。凡人为学，终身只为这一事。自少至老，自朝至暮，不论有事无事，只是做得这一件，所谓「必有事焉」者也。

若说「宁不了事，不同不加培养」，却是尚为两事也。「必有事焉而勿忘勿助」，事物之来，但尽吾心之良知以应之，所谓「忠恕违道不远」矣。凡处得有善有未善及有困顿失次之患者，皆是牵於毁誉得丧，不能实致其良知耳。若能实致其良知，然後见得平日所谓善者未必是善，所谓未善者，却恐正是牵於毁誉得丧，自贼其真知者也。

【138】来书云：致知之说，春间再承诲益，已颇知用力，觉得比旧尤为简易。但鄙心则谓与初学言之，还须带「格物」意思，使之知下手处。本来「致知」「格物」一一并下，但在初学未知下手用功，还说与「格物」，方晓得「致知」云云。「格物」是「致知」功夫，知得「致知」便已知得「格物」：若是未知「格物」，则是「致知」工夫亦未尝知也。近有一书与友人论此颇悉，今往一通，细观之，当自见矣。

【139】来书云：今之为朱，陆之辨者尚未已：每对朋友言，正学不明已久，且不须枉费心力为朱，陆争是非，只依先生「二志」二字点化人。若其人果能辨得此志来，决意要知此学，已走大段明台了；朱，陆虽不辨，彼自能分得。又常见朋友中见有人议先生之言者，辄为动气；昔在朱，陆二先生所以近後世纷纷之议者，亦见二先生工夫有未纯熟，分明亦有动气之病：若明道则无此矣。观其典吴师礼论介甫之学云：「为我尽达诸介甫，不有益於他，必有益於我也。」气象何等从容！常见先生与人书中亦引此言，愿朋友皆如此，如何？此节议论得极是极是，愿道通遍以告於同志，各自且论自己是非，莫论朱、陆是非也。

以言语谤人，其谤浅，若自己不能身体实践，而徒入耳出口，嗷嗷日，是以身谤也，其谤深矣。凡今天下之论议我者，苟能取以为善，皆是砥砺切磋我也，则在我无非惕修省进德之地矣。昔人谓攻吾之短者是吾师，师又可恶乎？

【140】来书云：有引程子「人生而静，以上不容说，才说性便已不是性。」何故不容说。何故不是性？晦庵答云：「不容说者，未有性之可言：不是性者，已不能无气行之杂矣。」二先生之言皆未能晓，每看书至此，辄为一惑，请问。「生之谓性」，生字即是气字，犹言「气即是性」也：气即是性；「人生而静，以上不容说」，才说「气即是性」，即已落在一边，不是性之本原矣。孟子性善，是从本原上说。然性善之端，须在气上始见得，若无气亦无可见矣。恻隐、羞恶、辞让、是非即是气。程子谓「论性不论气，不备；论气不论性，不明。」亦是为学者各认一边，只得如此说。若见得自性明白时，气即是性，性即是气，原无性、气之可分也。

答陆原静书

【141】来书云：下手工夫，分比心无时宁静，妄心固动也，照心亦动也；心既恒动，则芟刻足停也。是有意於求宁静，是以愈不宁静耳。夫妄心则动也，照心非动也；照照则恒动恒静，天地之所以恒久而不已也；照心固照也，妄心亦照也。其为物不贰，则其生物下息，有刻暂停，则息矣，非至诚无息之学矣。

【142】来书云：良知亦有起处，云云。此或听之未审；良知者，心之本体，即前所谓恒照者也。心之本体，无起无不起。虽妄念之发，而良知未

尝不在，但人不知存，则有时而或放耳；虽昏塞之极，而良知未尝不明，但人不知察，则有时而或蔽耳。虽有时而或放，其体实未尝不在也，存之而已耳；虽有时而或蔽，其体实未尝不明也，察之而已耳。若谓真知亦有起处，则是有时而不在也，非其本体之谓矣。

【143】来书云：前日精一之论，即作圣之功否？「精一」之「精」以理言，「精神」之「精」以气言。理者，气之条理；气者，理之运用。无条理则不能运用；无运用则亦无以见其所谓条理者矣。精则精，精则明，精则一，精则神，精则诚，一则精，一则明，一则神，一则诚，原非有二事也。但後世儒者之说与养生之说各滞於一隅，是以不相为用。前日「精一」之论，虽为原静爱养精神而发，然而作圣之功，实亦不外是矣。

【144】来书云：元神，元气，元精必各有寄藏发生之处：又有真阴之精，真阳之气，云云。夫良知一也，以其妙用而言谓之神，以其流行而言谓之气，以其凝聚而壬呈之精，安可形象方斫求哉？真阴之精，即真阳之气之母，真阳之气，即真阴之精之父：阴根阳，阳阴，亦非有二也：苟吾良知之说明，即凡若此类，皆可以不言而喻；不然，则如来书所云三关、七返、九还之属，尚有无穷可疑者也。

又

【145】来书云：良知，心之本体，即所谓性善也，未发之中也，寂然不动之体也，廓然大公也，何常人皆不能而必待於学邪？中也，寂也，公也，既以属心之二体，则良知是矣。今验之於心，知无不良，而中、寂、大公实未有也，岂良知复超然於体用之外乎？性无不善，故知无不良。真知即是未发之中，是廓然大公，寂然不动之本体，人人之所同具者也：但不能不昏蔽於物欲，故须学以去其昏蔽；然於良知之本体，初不能有帕损於毫末也。

知无不良，而中、寂、大公未能全者，是昏蔽之未尽去，而存之未纯耳。体既良知之体，用即良知之用，宁复有超然於体用之外者乎？

【146】来书云：周子曰「主静」，程子曰「动亦定，静亦定」，先生曰「定者心之本体」，是静定也，决非不亲不闻，无燕思无芜为、二谓，必常知常存，常主於理之谓也。失常知常存、常主於理，明是动也，已发也，何以谓之静？何以谓之本体？岂是静定也，又有以贯乎心之动静者邪？理无动者也。常知常存、常主於理，即不靚不闻，无思无为之谓也。

不靚不闻，无思无为，非槁木死灰之谓也：靚闻思为一於理，而未尝有所靚闻思为，即是动而未尝动也；所谓「动亦定静亦定」，体用一原者也。

【147】来书云；此心未发之体，其在已发之前乎？其在已发之中而为之主乎，其无前後、内外而浑然之体者乎？今谓心之动、静者，其主有事，无事而言乎？其主寂然，感通而言乎其主循理，从欲而吉乎？若以循理为静，从欲为动，则於所谓「动中有静，静中有动，动极而静，静极而动」者，不可通矣。若以有事而感通为动，无事而寂然为静，则於所谓「动而无动，静而无静」者，不可通矣。若谓未发在已发之先，静而生动，走至试有息也，圣人有复也，人不可矣。若谓未发在已发之中，则不知未发，已发俱当主静乎？抑未发为静而已发为动乎？抑未发、已发俱无动无静乎？俱有动有静乎？幸教。未发之中，即良知也，无前後内外，而浑然一体者也。有事、无事可以言动、静，而良知无分於有事、无事也；寂然、感通可以言动、静，而良知无分於寂然、感通也。动、静者，所遇之时；心之本体，固无分於动、静也。理无动者也，动即为欲。循理则虽酬酢万变，而未尝动也。从欲则虽

槁心一念，而未尝静也；「动中有静，静中有动」，又何疑乎？有事而感通，固可以言动，然而寂然者未尝有增也。无事而寂然，固可以言静，然而感通者未尝有减也：「动而无动，静而无静」，又何疑乎？无前後内外而浑然一体，则至诚有息之疑，不待解矣：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；是未尝无动、静，而不可以动、静分者也。凡观古人言语，在以意逆志而得其大旨：若必拘湍於文义，则「靡有孑遗」者，是周果无遗民也。周子「静极而动」之说，苟不善观，亦未免有病；盖其意从「太极动而生阳，静而生阴」说来。太极生生之理，妙用无息，而常体不易。

太极之生生，即阴阳之生生。就其生生之中，指其妙用无息者而谓之动，谓之阳之生，非谓动而徒生阳也；就其生生之中，指其常体不易者而谓之「静，谓之阴之生，非谓静而後生阴也；若果静而後生隆，动而後生阳，则是阴阳动静，截然各自为一物矣。阴阳一气也，一气屈伸而为阴阳：动静一理也，一理隐显而为动、静。春夏可以为隅钱为动，而未尝无阴与静也；秋冬可以为阴、为静，而未尝无阳与动也。春夏此不息，秋冬此不息，皆可谓之「阳，谓之动也；春夏此常体，秋冬此常体，皆可谓之阴，谓之静也。自元、会、运、世、哉、月、日、时以至刻、杪、忽、微，莫不皆然。所谓动静无端，阴阳无始，在知道者默而识之，非可以言语穷也。若只牵文泥句，比拟仿像，则所谓心从法华转，非是转法华矣。

【148】来书云：尝试於心，喜、怒、忧、惧之感发也，虽动气之极，而吾心良知一觉，即罔然消阻，或遏於初，式制於中，式悔於後。然则良知常若居优闲无事之地而为之主，於喜、怒、忧、惧若不与焉者，何欤？知此，则知未发之中、寂然不动之体，而有发而中节之和、感而遂通之妙矣。然谓「良知常若居於闲无事之地」，语尚有病。盖良知虽不端於喜、怒、忧、惧，而喜、怒、忧、惧亦不外於良知也。

【149】来书云：夫子昨以良知为照心。窃谓良知心之本体也，照心人所用功，乃戒慎恐惧之心也。犹思也，而遂以戒慎恐惧为良知，何？能戒慎恐惧者，是良知也。

【150】来书云：先生又曰：「照心非动也。」岂以其循理而谓之静欤？「妄心亦照也。」岂以其良知未常不在於其中，未常不明於其中，而视听言动之不过则者，皆天理欤？且既曰妄心，则在妄心可谓之照，而在照心则谓之妄矣。妄与息何异？今假妄之照以续至试之无息，窃所未明，幸再启蒙。「照心非动」者，以其於本体明觉之自然，而未尝有斫动也；有动即妄矣；「妄心亦照」者，以其本体明觉之自然者，未尝不在於其中，但有所动耳；无所动即照矣。无妄、无照，非以妄为照，以照为妄也。照心为照，妄心为妄，是犹有妄、有照也。有妄、有照，则犹贰也，贰则息矣。无妄、无照则不贰，不贰则不息矣。

【151】来书云：养生以清心寡欲为要。夫清心寡欲，作圣之功毕矣。然欲寡则心自清，清心非舍辛人事而独居求静之谓也；盖欲使此心纯乎天理，而无一毫人欲之私耳。今欲为此之功，而随人欲生而克之，则病根常在，未危灭於东而生於西；若欲刊剥洗荡於欲未萌之先，则又无所用其力，徒使此心之不清。且欲未萌而搜剔以求去之，是犹引太上堂而逐之也，念不可矣。必欲此心纯乎天理，而无一毫人欲之私，此阡圣之功也；必欲此心纯乎天理，而无一毫人欲之私，非防於未萌之先而克於方萌之际不能也。防於未萌之先

而克於方萌之际，此正《中庸》「戒慎恐惧」、《大学》「致知格物」之功：舍此之外，无别功矣：夫谓灭於东而生於西、引太上堂而逐之者，是自私自利、将迎意必之为累，而非克治洗荡之为患也。今日「养生以清心寡欲为要」，只养生二字，便是自私自利、将迎意必之根。有此病潜伏於中，宜其有灭於东而生於西、引太上堂而逐之之患也。

【152】来书云：佛氏於「不思善，不思恶，时认本来面」，於吾儒「随物而格」之功不同。吾若於不思善，不思恶时，用致知之功，则已涉於思善矣。欲善恶不思，而心之良知清静台在，惟有寐而方醒之时耳。斯正孟子「夜气」之说。但於斯光景不能久，倏忽之际，思虑已生：不知用功久者，其常寐初醒而思未起之时否乎？今澄欲求宁静，念不宁静，欲念无生，则念念生，如之何而能使此心前念易减，後念不生，良知独显，而与造物者游乎？「不思善、不思恶，时认本来面目。」此佛氏为未识本来面目者设此方便：本来面目吾圣门所谓真知；今认得真知明白，即已不消如北欣矣。「随物而格」，是致知之功，即佛氏之「常惺惺」，亦是常存他本来面目耳，体段工夫大略相似，但佛氏有个自私自利之心，所以便有不同耳。今欲善恶不思，而心之良知清静自在，此便有自私自利、将迎意必之心，所以有「不思善、不思恶时，用致知之功，则已涉於思善」之患。孟子说「夜气」，亦只是为矢其良心之人指出个良心萌动处，使他从此培养将去，今已知得良知明白，常用致知之功，即已不消说「夜气」：却是得免後不知守免，而仍去守，免将复先之矣。欲求宁静，欲念无生，此正是自私自利、将迎意必之病，是以念愈生而愈不宁静。良知只是一个良知，而善恶自辨，更有何善何恶可思！良知之体本自宁静，今却又添一个求宁静，本自生生，今却又添一个欲无生，非独圣门致知之功不如此，虽佛氏之学亦未如此将迎意必也。只是一念良知，彻头彻尾，无始无终，即是前念不灭，後念不生，今却欲前念易灭，而後念不生，是佛氏所谓断灭种性，人於槁木死灰之谓矣。

【153】来书云：佛氏人有常提念头之说，其犹孟子所谓「必有事」，夫子所谓「致良知」之说乎？其印「常惺惺，常记得，常知得，常存得」者乎？於此念头提在之时，而事至物来，应之必有其道。但恐此念头提起时少，放下时多，则工夫间断耳。且念头放矢，多因私欲客气之动而始，忽然惊醒而後提，其放而未提之问心之昏杂多不台觉，今欲日精日明，常提不放，以何道乎？只此常提不放，即全功乎？押於常提不放之中，更宜加省克之功乎？虽日常提不放，而不加戒惧克治之功，恐私欲不去：若加戒惧克治之功焉，又为「思善」之事，而於「本来面目」人未迭一问也。如之何则可？戒惧克治即是常提不放之功，即是「必有事焉」，岂有两事邪！此节所问，前一段已自说得分晓，末後却是自生迷惑，说得支离，及有「『本来面目』未达一间」之疑，都是自私自利、将迎一意必之为病，去此病自无此疑矣。

【154】来书云：质美者明得尽，渣滓便浑化。如何谓明得尽？如何而能使浑化？良知本来自明。气质不美者，渣滓多，障蔽厚，不易开明：贾美者，渣滓原少，无多障蔽，略加致知之功，此良知便自莹彻，些少渣滓，如汤中浮雪，如同能作障蔽。此本不甚难晓，原静所以致疑於此，想是因一「明」字不明白，亦是稍有欲速之心。向曾面论明善之义，明则诚矣，非若後儒所谓明善之浅也。

【155】来书云：聪明睿知，果质乎？仁义礼智果性乎？车怒哀乐果情乎？私欲客气果一物乎？二物乎？古之其才，若子房、仲舒、叔度、孔明、

文中、韩、范诸公，德业表著，皆良知中所发也，而不得谓之闻道者，果何在乎？苟曰此特生质之美耳，则生知安行者，不念於学知、困勉者乎？愚意窃云谓诸公见道偏则可，谓全无闻则恐後儒崇尚记诵训诂之近也。然乎否乎？性一而已。仁、义、礼、知，性之性也，聪、明、睿、知，性之质也，喜、怒、哀、乐，性之情也，私欲、客气，性之蔽也：质有清浊，故情有过不及，而蔽有浅深也：私欲、客气，一病两痛，非二物也。张、黄、诸葛及韩、范诸公，皆天质之美，自多合道妙，虽未可尽谓之知学，尽谓之闻道，然亦自其有学，违道不远者也：使其闻学知道，即伊、傅、周、召矣。若文中子则又不可谓之不知学者，其书虽多出於其徒，亦多有未是虚，然其大略则亦居然可见，但今相去辽远，无有的然凭证，不可悬断其所至矣。夫良知即是道。良知之在人心，不但圣贤、虽常人亦无不如此，若无有物欲牵蔽，但佰著真知发用流行将去，无不是道：但在常人多为物欲牵蔽，不能循得良知。如数公者，天质既自清明，自少物欲为之牵蔽，则其良知之发用流行处，自然是多，自然违道不远。学者学循此良知而已。

谓之知学，只是知得专在学循良知。数公虽未知专在良知上用功，而或泛滥於多岐，疑迷於影响，是以或离或合而未纯：若知得时，便是圣人矣。後儒尝以数子者，尚皆是气质用事，未免於行不著，习不察：此亦未为过论。但後儒之所谓著、察者，亦是狃於闻见之狭，蔽於沿习之非，而依拟仿像於影响形迹之间，尚非圣门之所谓著、察者也。则亦安得以己之昏昏，而求人之昭昭也乎？所谓生知、安行，知、行二字，亦是就功用上说；若是知、行本体即是良知、良能，虽在困勉之人，亦皆可谓之生知、安行矣。知、行二字更宜精察。

【156】来书云：昔周茂叔每令伯淳寻仲尼，颜子乐处。敢问是乐也，与七情之乐同乎、否乎、若同，则常人之一遂所欲，皆能乐矣，何必圣贤？若别有真乐，则圣贤之遇大忧、大怒、大惊、大惧之事，此乐亦在否乎？且君子之心常存戒惧，是盖终身之忧也，恶得乐？澄平生多闷，未常见真乐之走，令切愿寻之。乐是心之本體，虽不同於七情之乐，而亦不外於七情之乐；虽则圣贤别有真乐，而亦常人之所同有，但常人有的而不自知，反自求许多忧苦，自加迷弃。虽在忧苦迷弃之中，而此乐又未尝不存，但一念开明，反身而诚，则即此而在矣。每与原静论，无非此意，而原静尚有「何道可得」之问，是犹未免於骑驴觅驴之蔽也。

【157】来书云：《大学》以「心有好乐、忿、忧患，恐惧」为「不得其正」，而程子亦谓「圣人情顺万事而无情。」所谓有者，《传习录》中以病瘥譬之，极精切矣：若程子之言，则是圣人之付不生於心而生於物也，何谓耶？且事感而情应，则是走非非可以就格；事或未感时，谓之有则未形也，谓之无则病根在有无之间，何以致吾知乎？学务鱼情，累虽轻，而出儒入佛矣，可乎？圣人致知之功，至诚无息；其良知之体，如明镜，略无纤翳，妍媸之来，随物见形，而明镜曾无留染：所谓「情顺万事而无情」也。「无所斫住而生其心」佛氏曾有是言，未为非也；明镜之应物，妍者妍，媸者媸，一照而皆真，即是生其心处：妍者妍，媸者媸，一过而不留，即是无所住处。病瘥之喻，既已见其精切，则此节所问可以释然，病瘥之人，瘥虽未发，而病根自在，则亦安可以其瘥之未发而遂忘其服药调理之功乎？若必待瘥而後服药调理，则既晚矣；致知之功，无间於有事、无事，而岂论於病之已发、未发邪？大抵原静所疑，前後虽若不一，然皆起於自私自利、将迎意必之为

崇：此恨一去，则前後所疑，自将冰消雾泽，有不待於问辨者矣。

钱德洪跋：答原静书出，读者皆喜澄善问师善答，皆得闻所未闻。师曰：「原静所是知解上转，不得已与之逐节分疏：若信得良知，只在良知上用功，虽千经万典无不合，异端典学一勘尽破矣，何必如此节节分解！佛家有『扑人逐块』之喻，见块扑人，则得人矣，见块逐块，於块奚得哉？」在座诸友闻之，惕然皆有惺悟。此学贵反求，非知解可人也。

答欧阳崇一

【158】崇一来书云；师云：「德性之良知，非由於闻见，若曰多择其车者而从之，多见而识之」，则是专求之见闻之末，而已落在第二义。」窃意良知虽不由见闻而有，然学者之知，未常不由见闻而发：滞於见闻固非，而见闻亦良知之用也；今日「落在第二义」，恐为寺以几闻为学者而古，若攻其良知而求之见闻，似亦知，行合一、二功矣：如何？良知不由见闻而有，而见闻莫非良知之用；故良知不滞於见闻，而亦不离於见闻。孔子云：「吾有知乎哉？无知也。」良知之外，别无知矣；故「致良知」是学问大头脑，是圣人教人第一义：今云专求之见闻之末，则是先却头脑，而已落在第二矣。近时同志中，盖已莫不知有「致良知」之说，然其功夫尚多鹵突者，正是欠此一问。大抵学问功夫只要主意头脑是当：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，莫非良知之发窍用流行，除却见闻酬酢，亦无良知可致矣；故只是一事：若曰致其良知而求之见闻，则语意之间未免为二。此与专求之见闻之末者虽稍不同，其为未得精一之旨，则一而已。「多闻择其善者而从之，多见而识之。」既云择，又云识，其真知亦未尝不行於其间：但其用意乃专在多闻多见上去择、识，则已失却头脑矣。崇一於此等处见得当已分晓，今日之间，正为发明此学，於同志中极有益；但语意未莹，则毫厘千里，亦不容不精察之也。

【159】来书云：师云：「『』」言「何思何虑」，是言所思所虑只是天理，更无别思别虑耳，非谓无妄思无虑也。心之本髓即是天理，有何丁思虑得！学者用功，虽千思万虑，只是要复他本付，不走以私意去安排思索出来：若安排思索，便是自私自用智矣。」学者之蔽，大率非沈空守寂，则安排思索。德辛壬之岁著前一病，近又著後一病。但思索亦是良知发用，其与私意安排者何所取别？恐认贼作子，惑而不知也。「思日睿，睿作圣。」「心之官则思，思则得之。」思其可少乎？沈空守寂，与安排思索，正是自私自用智，其为丧失良知一也。良知是天理之昭明灵觉处。故良知即是天理，思是良知之发用。若是良知发用之思，则所思莫非天理矣。良知发用之思，自然明白简易，良知亦自能知得。若是私意安排之思，自是纷纭劳扰，良知亦自会分别得。盖思之是非邪正，良知无有不自知者。所以认贼作子，正为致知之学不明，不知在良知上体认之耳。

【160】来书又云：师云：「为学终身只是一事，不论有事无事，只是这一件。若说宁不了事，不可不加培养，却是分为两事也。」寂意觉力衰弱，不足以终丰者，良知也。宁不了事，且加休冬，致知也。如何却为两事？若事变之来，有事势不容不了而精力虽衰，稍鼓舞亦能支持，则持志以帅气可矣。然言动终无气力，毕事则困惫已甚，不几於暴其气已乎？此其轻重缓急，良知固未尝不知，然或迫於事势，安能倾精力？或因於精力，安能倾事券？如之何则可？「宁不了事，不可不加培养之」意，且与初学如此语亦不为无

益。但作两事看了，有病扁。在孟子言必有事焉，则君子之学终身只是「集义」一事。义者，宜也，心得其宜之谓义。能致良知则心得其宜矣，故「集义」亦只是致良知，君子之酬酢万变，当行则行，当止则止，当生则生，当死则死，斟酌调停，无非是致其良知，以求自谦而已。故「君子素其位而行」，「思不出其位」。凡谋其力之所不及，而强其知之所不能者，皆不得为致良知，而凡「劳其筋骨，饿其体肤，空乏其身，行拂乱其所为，动心忍性以增益其所不能」者，皆所以致其良知也。若云宁不了事，不可不加培养者，亦是先有功利之心，计较成败利钝而爱憎取舍於其间，是以将了事自阨一事，而培养又别作一事，此便有是内、非外之意，便是自私自用智，便是「义外」，便有「不得於心，勿求於气」之病，便不是致良知以求自谦之功矣。所云「鼓舞支持，毕事则困惫已甚」，又云「迫於事势，因於精力」，皆是把作两事做了，所以有此。凡学问之功，一则为诚，二则为为。凡此皆是致良知之意，欠缺一真切之故。《大学》言「诚其意者，如恶恶臭，如好好色，此之谓自谦。」曾见有恶恶臭，好好色，而须鼓舞支持者乎？曾见毕事则困惫已甚者乎？曾有迫於事势，因於精力者乎？此可以知其受病之所从来矣。

【161】来书又有云：人情机诈百出，御之以不疑，往往为所欺，觉则自人於逆、亿。

夫逆诈，印诈也，亿不信，印非信也，为人欺，又非觉也：不逆，不亿而常先觉，其惟良知莹彻乎。然而出入毫忽之闲，背觉合诈者多矣。不逆、不亿而先觉，此孔子因当时人专以逆诈、亿不信为心，而自陷於诈与不信，又有不逆、不亿者，然不知致良知之功，而往往又为人欺诈，故有是言：非教人以是存心，而专欲先觉人之诈与不信也。以是存心，即是後世猜忌险薄者之事：而只此一念，已不可与入尧、舜之道矣。不逆、不亿而为人所欺者，尚亦不先为善：但不如能致其良知，而自然先觉者之尤为贤耳。崇一谓「其惟良知莹彻」者，盖已得其旨矣。然亦颖悟斫及，恐未实际也。盖良知之在人心，亘万古、塞宇宙而不同；不虑而知，恒易以知险，不学而能，恒简以知阻：「先天而天不违，天且不违，而况於人乎？况於鬼神乎？」夫谓背觉合诈者，是虽不逆人而或未能自欺也，虽不忆人而或未能果自信也，是或常有先觉之心，而未能常自觉也。常有求先觉之心，即已流於逆、亿而足以自蔽其良知矣，此背觉合诈之所以未免也。君子学以为己：未尝虞人之欺己也，恒不自欺其良知而已。

是故不欺则良知无所伪而诚，诚则明矣：自信则良知无所惑而明，明则诚矣。明、诚相生，是故良知常觉，常照：常觉，常照则如明镜之悬，而物之来者自不能遁其妍媸矣。何者？不欺而诚，则无所容其欺，苟有欺焉而觉矣：自信而明，则无所容其不信，苟不信焉而觉矣。

是谓易以知险，简以知阻，子思所谓「至诚如神，可以前知」者也，然子思谓「如神」，谓「可以前知」，犹二而言之，是盖推言思诚者之功效，是犹为不能先觉者说也：若就至诚而言，则至诚之妙用，即谓之「神」，不必言「如神」，至诚则「无知而无不知」，不必言「可以前知」矣。

答罗整庵少宰书

【162】某顿首启：昨承教及《大学》，拨舟匆匆，未能奉答。晓来江行稍暇，复取手教而读之。恐至赣後人事复纷沓，先具其略以请。来教云：「见道固难，而体道尤难。道诚未易明，而学诚不可不讲：恐未可安於所见而遂以为极则也。」幸甚幸甚！何以得闻言乎？其敢自以为极则而安之乎？

正思就天下之道以讲明之耳。而数年以来，闻其说而非笑之者有矣，诟訾之者有矣，置之不是较量辨议之者有矣，其肯遂以教我乎？其肯遂以教我，而反覆晓谕，惻然惟恐不及救正之乎？然则天下之爱我者，固莫有如执事之心深且至矣，感激当同如哉！夫「德之不修，学之不讲」，孔子以为忧。而世之学者稍能传习训，即皆自以为知学，不复有所谓讲学之求，可悲矣！夫道必体而後见，非已见道而後加体道之功也：道必学而後明，非外讲学而复有所谓明道之事也。然世之讲学者有二，有讲之以身心者，有讲之以口耳者。讲之以口耳，揣摸测哽，求之影响者也：讲之以身心，行著习察，实有诸己者也。

知此，则知孔门之学矣。

【163】来教谓某「《大学》古本之复，以人之为学但当求之於内，而程、朱『格物』之说不能求之於外，遂去朱子之分章，而削其所补之传。」非敢然也。学岂有内外乎？《大学》古本乃孔门相旧本耳。朱子疑其有所脱误而改正补缉之，在某则谓其本无脱误，悉从其旧而已矣。失在於过信孔子则有之，非故去朱子之分章而削其也。失学贵得之心，求之於心而非也，虽其言之出於孔子，不敢以为是也，而况其未及孔子者乎？求之於心而是也，虽其言之出於庸常，不敢以为非也，而况其出於孔子者乎？且旧本之传数千载矣，今读其文词，明白而可通，论其工夫，又易简而可人：亦何所按据而断其此段之必在於彼，彼段之必在於此，与此之如何而缺，彼之如何而补？而遂改正补缉之，无乃重於背朱而轻於叛孔已乎？

【164】来教谓「如必以学不资於外求，但当反观、内省以为务，则『正心诚意』四字亦何不尽之有，何必於入门之际，便困以『格物一段工夫也？』诚然诚然！若语其要，则「慎身」二字亦足矣！何必又言「正心」？「正心」二字亦足矣，何必又言「诚意」？「诚意」二字亦足矣，何必又言「致知」，又言「格物」？惟其工夫之详密，而要之只是一事，此所以为「精一」之学，此正不可不思者也。夫理无内外，性无内外，故学无内外。讲习、讨论，未尝非内也；反观、内省，未尝遗外也。夫谓学必资於外求，是以己性为有外也，是「义外」也，用智者也；谓反观、内省为求之於内，是以己性为有内也，是有我也，自私者也：是皆不知性之无内外也。故曰：「精义入神，以致用也；利用安身，以崇德也」：「性之德也，合内外之道也。」此可以知「格物」之学矣。「格物」者，《大学》之实下手处，彻首彻尾，自始学至圣人，只此工夫而已，非但入门之际有此一段也。夫「正心」、「诚意」、「致知」、「物」，皆所以「修身」；而「格物」者，其所用力，日可见之地。故「格物」者，格其心之物也，格其意之物也，其知之物也：「正心」者，正其物之心也：「诚意」者，诚其物之意也：「致知」者，致其物之知也。此岂有内外彼此之分哉？理一而已：以其理之凝聚而言则谓之「性」，以其凝聚之主宰而言则谓之「心」，以其主宰之发动而言则谓之「意」，以其动之明觉而言则谓之「知」，以其明觉之感应而言则谓之「物」：故就物而言谓之「格」，就知而言谓之「致」，就意而言谓之「诚」，就心而言谓之「正」。正者，正此也；诚者，诚此也；致者，致此也；格者，格此也；皆所谓穷理以尽性也；天下无性外之理，无性外之物。学之不明，皆由世之儒者认理为外，认物为外，而不知「义外」之说，孟子盖尝辟之，力至袭陷其内而不觉，岂非亦有似是而难明者欤？不可以不察也！

【165】凡执事所以致疑於「格物」之说者，必谓其是内而非外也，必

谓其专事於反观、内省之为，而遗弃其讲习讨论之功也，必谓其一意於纲领、本原之约，而脱略於支条、节目之详也，必谓其沈溺於枯槁、虚寂之偏，而不尽於物理、人事之变也。审如是，岂但获罪於圣门，获罪於朱子，是邪说诬民，叛道乱正，人得而诛之也：而况於执事之正直哉？审如是，世之稍明训诂，闻先哲之绪论者，皆知其非也：而况执事之高明哉？凡某之所谓「物」，其於朱子九条之说，皆包罗统括於其中：但为之有要，作用不同，正所谓毫厘之差耳。无毫厘之差，而千里之缪，实起於此，不可不辨。

【166】孟子辟扬、墨，至於「无父、无君」。二子亦当时之贤者，使与孟子并世而生，未必不以之为贤；墨子兼爱，行仁而过耳，，杨子为我，行义而过耳，此其为说亦岂诚灭理乱常之甚，而足以眩天下哉？而其流之弊，孟子则比於禽兽、夷狄，所以学术杀天下後世也。今世学术之弊，其谓之学仁而过者乎？谓之学义而过者乎？抑谓之学不仁、不义而过者乎？吾不知其於洪水、猛兽何如也。孟子云；「予岂好辩哉？予不得已也。」杨、墨之道塞天下。孟子之时，天下之拿信杨、墨，当不下於今日之崇尚朱之说：而孟子独以一人嘖嘖於其闲，噫，可哀矣！韩氏云：「佛、老之害甚於杨、墨。」韩愈之贤不及孟子，孟子不能救之於未坏之先，而韩愈乃欲全之於已坏之後，其亦不量其力，且见其身之危，莫之救以死也。呜呼！若某者，其尤不量其力，果见其身之危，莫之救以死也矣！夫众力嘻嘻之中，而犹出涕嗟若，举世恬然以趋，而独疾首蹙额以为忧，此其非病狂丧心，殆必诚有大苦者隐於其中，而非天下之至仁，其孰能察之。其为「朱子晚年定论」，盖亦不得已而然。中间年岁早晚，诚有所未考，虽不必尽出於晚年，固多出於晚年者矣。然大意在委曲调停，以明此学为重。平生於朱子之说，如神明蓍龟，一日一与之背驰，心诚有所未忍，故不得已而为此。

「知我者我心忧，不知我者谓我何求。」盖不忍抵牾朱子者，其本心也，不得已而与之抵牾者，道固如是，不直则道不见也。执事所谓「决与朱子异」者，仆敢自欺其心哉？夫道，天下之公道也，学，天下之公学也，非朱子可得而私也，非孔子可得而私也，天下之公也，公言之而已矣。故言之而是，虽异於己，乃益於己也言。之而非，虽同於己，适损於己也。益於己者，己必喜之；损於己者，己必恶之；然则某今日之论，虽或於朱子异，未必非其所喜也。君子之过，如日月之食，其更七人皆仰之：而小人之过也必文。某虽不肖，固不敢以小人之心事朱子也。

【167】执事所以教，反覆数百言，皆以未悉鄙人「格物」之说；若鄙说一明，则此数百言皆可以不待辨说而释然无滞，故今不敢缕缕，以滋琐屑之诨，然鄙脱非面陈析，断亦未能了了於纸笔闲也。嗟乎！执事所以开导启迪於我者，可谓恳到详切矣，人之爱我，宁有如执事者乎！仆虽甚愚下，宁不知所感刻佩服：然而不敢遽舍其中心之诚然而姑以听受云者，正不敢有负於深爱，亦思有以报之耳。秋尽东还，必求一面，以卒所请，千万终教！

答聂文蔚

【168】春闲远劳迂途，枉顾问证，倦此情，何可当也！已期二三同志，更处静地，扳留旬，少效其鄙见，以求切之益：而公期俗绊，势有不能，别去极怏怏如有所矢。忽承笺惠，反覆千余言，读之无甚浣慰，中间推许太过，盖亦奖掖之盛心，而规砺真切，思欲纳之於买圣之域，又托诸崇一以致其勤勤恳恳之怀，此非深交笃爱何以及是：知感知，且惧其无以堪之也。虽然，仆亦何敢不自鞭勉，而徒以感辞让为乎哉！其谓「思、孟、周、程无意相遭

於千載之下，與其盡信於天下，不若真信於一人；道固自在，學亦自在，天下信之不多，一人信之不少」者，固君子「不見是而無悶」之心，豈世之認屑屑者知足以及之乎！

乃仆之情，則有大不得已者存乎其間，而非以計人之信與不信也。

【169】夫人者，天地之心，天地萬物本吾一體者也。生民之困苦荼毒，孰非疾痛之切於吾身者乎？不知吾身之疾痛，無是非之心者也；是非之心，不慮而知，不學而能，所謂「良知」也：良知之在人心，無間於聖愚，天下古今之所同也，世之君子惟務其良知，則自能公是非，同好惡，視人猶己，視國猶家，而以天地萬物為一體，求天下無治，不可得矣。

古之人所以能見善不啻若己出，見惡不啻若己人，視民之飢猶己之飢溺，而一夫不獲若己推而納諸溝中者，非故為是而以蕪天下之信己也，務致其良知求自慊而已矣。堯、舜、三王之聖，言而民莫不信者，致其良知而言之也；行而民莫不说者，致其真知而行之也。是以其民熙熙，殺之不怨，利之不庸，施及蠻貊，而凡有血氣者莫不尊親；為其良知之同也。嗚呼！

聖人之治天下，何其簡且易哉！

【170】後世良知之學不明，天下之人用其私智以相比軋，是以人各有心，而偏瑣僻陋之見，狡偽陰邪之術，至於不可勝說：外假仁義之名，而內以行其自私自利之實，辭以阿俗，矯行以干譽：損人之善而襲以為己長，訐人之私而竊以為己直：忿以相勝而猶謂之徇義，險以相而猶謂之疾惡；妒賢忌能而猶自以為公是非，恣情縱欲而猶自以為同好惡；相陵相賊，自其一家骨肉之親，已不能無爾我勝負之意、彼此藩籬之形，而況於天下之大，民物之眾，又何能一體而視之，則無怪於紛紛籍籍而禍亂相尋於無窮矣。

【171】仆諉賴天之靈，偶有見於良知之學，以為必由此而後天下可得而治。是以每念斯民之陷溺，則為之戚然痛心，忘其身之不肖，而思以此救之，亦不自知其量者。天下之人見其若是，遂相與非笑而詆斥之，以為是病狂喪心之人耳。嗚呼，是奚足恤哉！吾方疾痛之切體，而瑕計人之非笑乎？人固有見其父子兄弟之墜溺於深淵者，呼號匍匐，裸跣顛頓，扳悬崖壁而下拯之。士之見者，方相與揖讓談笑於其旁，以為是棄其禮貌衣冠而呼號顛頓若此，是病狂喪心者也。故夫揖讓談笑於溺人之旁而不知救，此惟行路之人，無親戚骨肉之情者能之，然已謂之無惻隱之心，非人矣；若失在父子兄弟之愛者，則固未有不痛心疾首，狂奔盡氣，匍匐而拯之，彼將陷溺之禍有不顧，而況於病狂喪心之識乎？而又況於蕪人信與不信乎？嗚呼！今之人雖謂仆為病狂喪心之人，亦無不可矣。天下之人，皆吾之心也：天下之人猶有病狂者矣，吾安得而非病狂乎？猶有喪心者矣，吾安得而非喪心乎？

【172】昔者孔子之在當時，有議其為陷者，有讖其為佞者，有毀其未賢，詆其為不知禮，而侮之以為東家丘者，有嫉而沮之者，有惡而欲殺之者，晨門、荷蕢之徒，皆當時之賢士，且曰「是知其不可而為之者歟？」「鄙哉乎！莫己知也，斯已而已矣。」雖子路在升堂之列，尚不能無疑於其所見，不悅於其所欲往，而且以之為迂，則當時之不信夫子者，豈特十之二三而已乎？然而夫子汲汲遑遑，若求亡子於道路，而不暇於暖席者，寧以蕪人之知我、信我而已哉？蓋其天地萬物一體之仁，疾痛迫切，雖欲已之而自有所不容已，故其言曰：「吾非期人之徒與而誰與？」「欲潔其身而亂大倫。」「果哉，末之難矣！」嗚呼！此非誠以天地萬物為一體者，孰能以知夫子之心乎？若其世無悶，樂天知命者，則固無人而不自得，道并行而不相悖也。

【173】仆之不肖，何敢以夫子之道为己任；顾其心亦已稍加疾扁之在身，是以旁徨四顾，将求其有助於我者，相与讲去其病耳。今诚得豪杰同志之士，扶持匡翼，共明良知之学於天下，使天下之人皆知自致其良知，以柑安相养，去其自私自利之蔽，一洗谗妒胜忿之习，以济於大同，则仆之狂病固将睨然以愈，而终免於丧心之患矣，岂不快哉？嗟乎！今诚欲求豪杰同志之士於天下，非如吾文蔚者，而谁望之乎？如吾文蔚之才与志，诚足以援天下之溺者，今又既知其具之在我，而无假於外求矣，循是而充，若决河注海，孰得而御哉？文蔚所谓一人信之不以为少，其又能逊以委之何人乎？

【174】会稽素山水之区，深林长谷，信步皆是，寒暑晦明，无时不宜，安居饱食，尘嚣无扰，良朋四集，道蓑日新，哉游哉，天地之闲宁复有乐於是者？孔子云：「不怨天，不尤人，下学而上达。」仆与二三同志力将请事斯语，奚暇外慕？烛其切肤之痛，乃有未能恣然者，辄复云云尔。咳疾暑毒，书札绝懒，盛使远来，迟留经月，临歧执笔，又不自觉累纸，盖於相知之深，虽已缕缕至此，殊觉有所未能尽也。

【175】得书，见近来所学之骤进，喜慰不可言。谛视数过，其间虽亦有一二未莹彻处，却是致良知之功尚未纯熟，到纯熟时自无此矣：譬之驱车，既已由於康庄大道之中或时横斜迂曲者，乃马性未调，衔勒不齐之故，然已只在康庄大道中，决不赚入旁蹊曲径矣一近时海内同志，到此地位者曾未多见，喜慰不可言，斯道之幸也！躯旧有咳嗽畏热之病，近入炎方，辄复大作。主上圣明洞察，责付甚重，不敢遽辞：地力军务冗沓，皆與疾从事。今却幸已平定，已具本乞回养病，得在林下稍就清凉，或可廖耳。人还，伏枕草草，不尽倾企外惟历一简幸达致之。

【176】来书所询，草草奉复一二：近岁来山中讲学者，往往多说「勿忘、勿助」工夫甚难。问之，则云才著意便是助，才不著意便是忘，所以甚难。区区因问之云「忘是忘个甚麽？助是助个甚麽？」其人默然无对，始请问。区区因与说，我此闲讲学，却只说个「必有事焉」，不说「勿忘、勿助」。「必有事焉」者只是时时去「集义」。若时时去用「必有事」的工夫，而或有时间断，此便是忘了，即须二勿忘：时时去用「必有事」的工夫，而或有时欲速求效，此便是助了，须「勿助」。其工夫全在「必有事焉」上用：「勿忘、勿助」，只就其间提撕警觉而已。若是工夫原不间断，不须更说「勿忘」：原不欲速求效，即不须更说「勿助」。此其工夫何等明白简易！何等洒脱自在！今却不去「必有事」上用工，而乃悬空守著一个「勿忘、勿助」，此正如烧锅煮饭，锅内不曾渍水下米，而乃专去添柴放火，不知毕竟煮出个甚麽物来！吾恐火候未及调停，而锅已先破裂矣。近日，种专在「勿忘、勿助」上用工者，其病正是如此：终日悬空去做个「勿忘」，又悬空去做个「勿助」，奔奔荡荡，全无实落下手虚，究一竟工夫，只做得个沈空守寂，学成一个痴汉，才遇些子事来，即便牵滞纷扰，不复能经纶宰制。此皆有志之士，而乃使之劳苦缠缚，担搁一生，皆由学术误人之故，甚可悯矣！

【177】夫「必有事焉」只是「集义」，「集义」只是「致良知」。说「集义」则一时未见头恼，说「致良知」即当下便有实地步可用功；故区区专说「致良知」。随时就事上致其良知，便是「格物」：著实去致良知，便是「诚意」，著实致其良知，而无一毫意必固我，便是「正心」。著实致真知，则自无忘之病：无一毫意必固我，则自无助之病。故说「格、致、诚、正」，则不必更说个「忘、助」。孟子说「忘、助」，亦就告子得病处立力。告子强制

其心，是助的病痛，故孟子专说助长之害。告子助长，亦是他以义为外，不知就自心上「集义」，在「必有事焉」上用功，是以如此。若时时刻刻就自心上「集义」，则良知之体洞然明白，自然是是非非纤毫莫遁，又焉「不得於言，勿求於心；不得於心，勿求於气」之弊乎？孟子「集义」、「养气」之说，固大有功於後学，然亦是因病立方，说得大段，不若《大学》「格、致、诚、正」之功，尤极精一简易，为彻上彻下，万世无弊者也。

【178】圣贤论学，多是随时就事，虽言若人殊，而要其工夫头脑，若合符节。缘天地之闲，原只有此性，只有此理，只有此良知，只有此一件事耳，故凡就古人论学虚说工夫，更不必搀和兼搭而说，自然无不合贯通者，才须搀和兼搭而说，即是自己工夫未明彻也。近时有谓「集义」之功，必须兼搭个「致良知」而後备者，则是「集义」之功尚未了彻也；「集养」之功尚未了彻，适足以为「致良知」之累而已矣。谓「致良知」之功，必须兼搭一个「勿忘、勿助」而後明者，则是「致良知」之功尚未了彻也；「致良知」之功尚未了彻也，适足以为「勿忘、勿助」之累而已矣。若此者，皆是就文义上解释牵附，以求混融凑泊，而不曾就自己实工夫上体验，是以论之愈精，而去之愈远。文蔚之论，其於大本达道既已沛然无疑，至於「致知」、「穷理」及「忘、助」等说，时亦有搀和兼搭处，却是区区所谓康庄大道之中，或时横斜迂曲者，到得工夫熟後，自将泽然矣。

【179】文蔚谓「致知」之说，求之事亲、从兄之闲，觉有所持循者，此段最见近来真切笃实之功。但以此自为不妨，自有得力处，以此遂为定说教人，却未免又有因药发病之患，亦不可不一讲也。盖良知只是一个天理自然明觉发见处，只是一个真诚恻怛，便是他本体。故致此良知之真诚恻怛以事亲便是孝，致此良知之真诚恻怛以从兄便是弟，致此良知之真诚恻怛以事君便是忠，只是一个良知，一个真诚恻怛。若是从兄的良知不能致其真诚恻怛，即是事亲的良知不能致其真诚恻怛矣；事君的良知不能致其真诚恻怛，是从兄的良知不能致其真诚恻怛矣。故致得事君的真知，便是致却从兄的真知，致得从兄的真知，便是致却事亲的良知。不是事君的真知不能致，却须又从事亲的良知上去扩充将来。如此，又是脱却本原，著在支节上求了。良知只是一个，随他发见流行处，当下具足，更无去来，不须假借。

然其发见流行，却自有轻重厚薄，毫发不容增减者，所谓天然自有之中也。虽则轻重厚薄，毫发不容增减，而原又只是一个：虽则只是一个，而其间轻重厚薄，又毫发不容增减：若可得增减，若须假借，即已非其真诚恻怛之本体矣；此良知之妙用，所以无力体，无穷尽，语大天下莫能载，语小天下莫能破者也。

【180】孟氏「尧舜之道，孝弟而已」者，是就人之良知发见得最真切笃厚、不容蔽昧处提省人，於人於事君、处友、仁民、爱物、与凡动静语默闲，皆只是致他那一念事亲、从兄真诚恻怛的良知，即自然无不是道。盖天下之事虽千变万化，至於不可穷诘，而但惟致此事亲，从兄一念真诚恻怛之良知以应之，则更无有遗缺渗漏者，正谓其只有此一个良知故也。事亲、从兄一念良知之外，更无有良知可致得者。故曰：「尧舜之道，孝弟而已矣。」此所以为「惟精惟一」之学，放之四海而皆准，「施诸後世而无朝夕」者也。文蔚云：「欲於事亲、从兄之闲，而求所谓良知之学。」就自己用功得力处如此说，亦无不可：若曰致其良知之真诚恻怛以求尽夫事亲，从兄之道焉，亦无不可也。明道云：「行仁自孝、弟始。」

孝、弟是仁之一事，谓之行仁之本则可，谓是仁之本则不可。」其说是矣。

【181】「亿、逆、先觉」之说，文兰谓「诚则旁行曲防，皆良知之用」，甚善甚善！

闲有揆搭处，则前已言之矣。惟浚之言，亦未为不是。在文蔚须有取於惟浚之言而後尽，在惟浚又须有取於文蔚之言而後明：不然，则亦未免各有倚著之病也。舜察迩言而询于尧，非是以迩言当察，于尧当询，而後如此，乃良知之发见流行，光明圆莹，更无碍遮隔处，此所以谓之大知；才有执著意必，其知便小矣。讲学中自有去取分辨，然就心地上著实用工夫，却须如此方是。

【192】「尽心」三节，区区曾有「生知、学知、困知」之说，颇已明白，无可疑者。

盖尽心、知性、知天者，不必说存心、养性，事天不必说寿不贰、修身以俟，而存心、养与修身以俟之功已在其中矣：存心、养性、事天者，虽未到得尽心、知天的地位，然已是在那里做个求到尽心、知天的工夫，更不必说寿不贰，修身以俟，而寿不贰，修身已俟之功已在其中矣。譬之行路，尽心、知天者，如年力壮健之人，既能奔走往来於数千里之间者也：存心、事天者，如童穉之年，使之学习步趋於庭除之间者也。寿不贰、修身以俟者，如襁褓之孩，方便之扶墙傍壁，而渐学起立移步者也。既已能奔走往来於数千里之间者，则不必更使之於庭除之间而学步趋，而步趋於庭除之间，自无弗能矣。既已能步趋於庭除之间，则不必更使之扶墙傍壁而学起立移步，而起立步自无弗能矣。然学起立移步，便是学步趋庭除之始，学步趋除，便是学奔走往来於数千里之基，固非有二事，但其工夫之难易则相去悬绝矣。心也，性也，天也，一也。故及其知之成功则一。然而三者人品力量，自有阶级，不可躐等而能也。细观文兰之论，其意以恐尽心、知天者，废却存心、修身之功，而反为尽心、知天之病：是盖为圣人忧工夫之或间断，而不知为自己忧工夫之未真切也。吾跻用工，却须专心致志，在寿不贰、修身以俟上做，只此便是做尽心、知天工夫之始：正如学期起立移步，便是学奔走千里之始。吾方自虑其不能起立移步，而岂遽其不能奔走千里，又况为奔走千里者而虑其或遗忘於立移步之习哉？文蔚识见本自超绝迈往，而所论云然者，亦是未能脱去旧时解说文之习，是为此三段书分疏比台，以求融会贯通，而自添许多意见缠绕，反使用功不专一也；近时悬空去做勿忘、勿助者，其意见正有此病，最能担误人，不可不涤除耳。

【183】所谓「兼德性而道问学」一节至当归一，更无可疑。此便是文蔚曾著实用功，然後能为此言。此本不是险僻难见的道理，人或意见不同者，还是良知尚有纤翳潜伏，若除去此纤翳，即自无不洞然矣。

【184】已作书後，移卧闲，偶遇无事，遂复答此文蔚之学既已得其大者，此等处久当释然自解，本不必屑屑如此分疏：但承相爱之厚，千里差人远及，谆谆下问，而竟虚来意，又自不能已於言也。然直慙烦缕已甚，恃在信爱，当不为罪，惟浚处及谦之崇一处，各得转录一通寄视之，尤承一体之好也。

右南大吉录训蒙大意示教读刘伯颂等

【185】古之教者，教以人伦：後世记诵词章之习超，而先王之教亡。今教童子，惟当以孝弟忠信礼义廉耻为专务；其栽培涵养之方，则宜诱之歌

诗以发其志意，导之习礼以肃其威仪，讽之读书以开其知觉。今人往往以歌诗、习礼为不切时务，此皆末俗庸鄙之见，乌足以知古人立教之意哉！大抵童子之情，乐嬉游而惮拘检，如草木之始萌芽，舒畅之则利达，摧挠之则衰痿。今教童子必使其趋向鼓舞，中心喜悦，则其进自不能已：譬之时雨春风，沾被卉木，莫不萌动浚，自然日长月化：若冰霜剥落，则生意萧索，日就枯槁矣：故凡诱之歌诗者，非但发其志意而已，亦所以泄其跳号呼啸於咏歌，宣其幽抑结滞於音节也：导之习礼者，非但肃其威仪而已，亦所以周旋揖让而动荡其血脉，拜起屈伸而固束其筋骸也：讽之读书者，非但开其知觉而已，亦所以沈潜反复而存其心，抑扬讽诵以宣其志也：凡此皆所以顺导其志意，调理其性情，潜消其鄙吝，默化其顽，日使之渐於礼义而不苦其难，人於中和而不知其故，是盖先王立教之微意也；若近世之训蒙者，日惟督以句读课仿，责其检束而不知导之以礼，求其聪明而不知养之以善，鞭撻绳缚，若待拘囚；彼视学舍如囹圄而不肯入，视师长如寇仇而不欲见，窥避掩覆以遂其嬉游，设诈饰以肆其顽鄙，偷薄庸劣，日趋下流。是盖驱之於恶而求其为善也，何可得乎！凡吾所以教，其意实在於此。恐时俗不察，视以为迂，且吾亦将去，故特叮咛以告。尔诸教读其务体吾意，永以为训，毋辄因时俗之言，废其绳墨，庶成「蒙以养正」之功矣，念之念之！

#### 教约

【186】每日清晨，诸生参揖毕，教读以次偏询诸生：在家所以爱亲敬畏之心，得无懈忽未能填切否？温清定省之仪，得无亏缺未能实践否？往来街衢步趋礼节，得无放荡未能谨飭否？一应言行心术，得无欺妄非僻未能忠信笃敬否？诸童子务要各以实对，有则改之，无则加勉；教读复随时就事，曲加诲谕开发，然後各退就席肄业。

【187】凡歌诗须要整容定气，清朗其声音，均审其箴调，毋躁而急，毋荡而嚣，毋馁而慑；久则精神宣畅，心气和平矣。每学量童生多寡分为四班。每日轮一班歌诗，其余皆就席容肃听；每五日则总四班递歌於本学。每朔望集各学会歌於书院。

【188】凡习礼需要澄心肃虑，审其仪节，度其容止，毋忽而惰，毋沮而忤，毋径而野，从容而不失之迂缓，修谨而不失之拘局。久则礼貌习熟，德性坚定矣。童生班次皆如歌诗。每闲一日则轮一班习礼，其余皆就席容肃观。习礼之日，免其课仿。每十日则总四班递习於本学。每朔望则集各学会习於书院。

【189】凡授书不在徒多，但贵精熟，量其资禀，能二百字者止可以一百字，常使精神力量有余，则无厌苦之患，而有自得之美。讽之际；务令专心一志，口诵心惟，字字句句绎反覆，抑扬其音节，宽虚其心意，久则义礼浹洽，聪明日开矣。

【190】每日工夫，先考德，次背书诵书，次习礼或作课仿，次复诵书讲书，次歌诗。

凡习礼歌诗之数，皆所以常存童子之心，使其乐习不倦，而无瑕及於邪僻。教者如此，则知所施矣。虽然，此其大略也；神而明之，则存乎其人。

