

目 录

导 读

一、生平事迹.....	(2)
二、思想学说.....	(8)
三、历史地位.....	(17)
四、版本源流.....	(20)
五、点校说明.....	(23)

传习录

传习录上

【徐爱序】.....	(27)
以下徐爱录.....	(30)
【徐爱跋】.....	(68)
以下陆澄录.....	(70)
以下薛侃录.....	(143)

传习录中

【钱德洪序】.....	(193)
答顾东桥书.....	(197)
启周道通书.....	(249)
答陆原静书.....	(261)
又.....	(267)
【钱德洪跋】.....	(295)
答欧阳崇一.....	(296)
答罗整庵少宰书.....	(308)
答聂文蔚.....	(323)
答聂文蔚二.....	(336)
训蒙大意示教读刘伯颂等.....	(352)
教 约.....	(356)

传习录下

以下陈九川录.....	(361)
以下黄直录.....	(386)
以下黄修易录.....	(404)
以下黄曾省录.....	(414)
【钱德洪序】.....	(490)
以下黄以方录.....	(492)
【钱德洪跋】.....	(525)

主要参考文献.....	(529)
-------------	---------

导 读

在中国思想史上，16 世纪的王阳明是一位富有原创性的思想家。他开创的心学思想又称阳明学，是对儒学的重要理论发展，与 12 世纪朱熹开创的朱子学并列，形成朱子理学与阳明心学的两大理论高峰，共同构建了先秦孔孟以来的儒学复兴运动，对此后的中国思想乃至东亚思想文化的发展都产生了极其深远广泛的影响。

《传习录》是记录王阳明思想的一部语录体著作，共由三卷组成，上、下两卷是由其弟子记录下来的讲学语录，中卷为阳明与友人及弟子的八封书信。这部“语录”无疑是阳明学的经典，反映了王阳明整个生命历程的思想探索，含有丰富的哲学智慧，其中的许多重要思想如“致良知”“知行合一”等已经构成了儒学传统中富有代表性的内容之一。可以说，《传习录》既是阳明心学的传世经典，更是儒学思想的宝贵财富。今天我们重读《传习录》，重访阳明学的思想传统，对于加深了解中国传统文化的价值无疑具有重要的学术意义。

一、生平事迹

王阳明（1472—1529），名守仁，字伯安，世称阳明先生，浙江余姚人，后迁居山阴（今绍兴）。王阳明的出身为官宦世家，远祖可追溯到晋光禄大夫王览（205—278），王览之孙即著名的书法家王羲之。阳明之父王华（1446—1522）为成化十七年（1481）的状元进士。阳明于弘治五年（1492）举浙江乡试，弘治十一年（1499）及第进士，后累官至南京兵部尚书，因平定宁王朱宸濠叛乱有功，封新建伯，隆庆年间追谥文成，万历十二年（1584）从祀孔庙。

王阳明的政治生涯可谓波澜壮阔，其思想历程几经波折，最终以37岁时的“龙场悟道”为标志，确立了心学思想。关于阳明生平的思想经历，主要有三篇基本文献可以作为依据：阳明弟子钱德洪（1496—1574）等编《阳明先生年谱》，阳明友人湛若水（1466—1560）《阳明先生墓志铭》以及阳明弟子黄绾（1477—1551）《阳明先生行状》（均见《王阳明全集》，上海古籍出版社1991年版。以下分别简称《年谱》《墓铭》《行状》）。

1. 五溺三变

王阳明早期思想经历了几个不同的发展阶段，湛若水提出了“五溺”说，钱德洪等人则提出了“学凡三变，教亦三变”的“三变”说。据《墓铭》记载，所谓“五溺”是指：任侠之习、骑射之习、辞章之习、神仙之习、佛氏之习。一直到正德元年（1506），其思想才“归正于圣贤之学”，即以儒家思想作为自己的最终归趣。

再说“三变”。钱德洪的归纳是：“学凡三变，其为教也亦三变。”前三变是指：一是驰骋于辞章，二是出入于佛老，三是“居夷处困，豁然有得于圣贤之旨”。经此三变，阳明思想最终回归儒家“圣人之道”。至于“教亦三变”则是指：一在贵阳（1509年）首揭“知行合一”之说，

二在滁州讲学（1514年）多教学者“静坐”，三是江右以后（1520年）始揭示致良知为思想宗旨^①。此后直至逝世前“居越”讲学期间思想有何发展，则未被列入“教亦三变”的范围当中。

阳明大弟子王畿（1498—1583）也有“三变”说，却与钱德洪的说法有所不同。为学三变是：一、泛滥于辞章，驰骋于孙吴；二、从事朱子格物穷理之学；三、究心于老佛之学。接着是龙场悟道，其内容被归结为“是是非非，天则自见”。这个说法不见于上面钱德洪的记述。然后是“教亦三变”：一、以默坐澄心为学的；二、主张动静合一、工夫本体之说；三、自江右以后始专提致良知。与钱德洪不同的是，王畿在“教亦三变”之后又指出阳明在居越（1522—1527）期间的思想又有始化而纯的发展阶段，其描述的要点是这样一段话：“（阳明）逮居越以后，所操益熟，所得益化，信而从者益众。时时知是知非，时时无是无非，开口即得本心，更无假借凑泊……”^②

显然，王畿的描述更细致严密，只是其中的某些提法显然添入了王畿自身的思想诠释，未必与阳明思想的实际完全吻合。最突出的一点是：王畿用“无是无非”这一概念来概括阳明晚年居越以后的重要思想特征，然而现存的阳明文本中，找不到阳明对良知即“无是无非”的观点有任何阐述，他一再强调的是良知“知是知非”的观点。当然从哲学诠释的角度看，阳明虽未明说，但并不能由此否认王畿所说正是阳明欲说而未明说的观点。须提及的是，黄宗羲对王畿之说非常看重，他将王畿所说的最后“始化而纯”的阶段并入了“学成之后又有此三变”的范围之内，认为“时时知是知非，时时无是无非”才是阳明思想达到最后化境的真实体现^③。关于黄宗羲的上述说法，当代新儒家刘述先有深入的考察并有新的发现，为避枝蔓，这里就不细说了^④。要之，有一点是明确的：黄宗羲更倾向于认同王畿有关阳明思想历程的归纳和总结，而且认为阳明学的思想精义一直要等到其师刘宗周才有更进一步的发展。

2. 格竹事件

阳明早年思想在朱子学的笼罩之下，据其自述，他在少年时代热衷于宋儒格物之学，发生了著名的“格竹事件”。阳明晚年回顾道：

众人只说格物要依晦翁，何曾把他的说去用？我着实曾用来。初年与钱友同论做圣贤，要格天下之物，如今安得这等大的力量？因指亭前竹子，令去格看。钱子早夜去穷格竹子的道理，竭其心思，至于三日，便致劳神成疾。当初说他这是精力不足，某因自去穷格，早夜不得其理，到七日，亦以劳思致疾。遂相与叹圣贤是做不得的，无他大力量去格物了。及在夷中三年，颇见得此意思。乃知天下之物本无可格者。其格物之功，只在身心上做，决然以圣人为人人可到，便自有担当了。这里意思，却要说与诸公知道。（《传习录》第318条。以下凡引《传习录》，不再标明出处）

不待说，“格竹事件”对阳明来说，其象征意义远远超过其实际意义。因为显而易见的是，“格竹”行为只不过是青年阳明对朱子格物论的模仿，其注定失败是不可避免的，然而这一“失败”却象征着青年阳明对朱子格物论开始产生了疑惑：外物之理与自家身心究竟是什么关系？正是由此疑惑出发，逐渐形成了某种批判意识，并逐渐走出朱子学的阴影。及至“在夷中三年”（即“龙场悟道”），最终领悟出“天下之物本无可格者，其格物之功只在身心上做”的重要道理，以为一个人要成就道德理想人格，就不能忘却自己的身心而向外物去寻求什么客观的道理，而必须立足于自己的本心，树立起“圣人为人人可到”的志向和信念，做一番艰苦卓绝的身心修炼，因为圣人之道就在吾心。这就标志着阳明心学思想的形成。不过，《阳明先生年谱》系“格竹事件”于弘治五年（1492），阳明时年21岁，以致于后人以为“格竹事件”发生在是年，

这是不正确的^⑤。根据新发现的《阳明先生遗言录》，可以明确格竹事件发生在阳明十五六岁之时。

在格竹事件之后，阳明思想仍然彷徨徘徊了很长一段时间。27岁时，他有一次读到了朱子《上宋光宗疏》中的一段话：“居敬持志，为读书之本；循序致精，为读书之法。”阳明为此深受感触，“乃悔前日探讨虽博，而未尝循序以致精，宜无所得”，从而决心再次依照朱子所说的循序渐进的读书法，耐心地将程朱理学的重要经典重新阅读了一遍。但是，其结果却是“物理吾心终若判而为二也”，意谓外物之理与内在之心仍然判若两截而无法贯通起来。为此，阳明又一次陷入了苦恼，据说是“沉郁既久，旧疾复作”，受到了比格竹失败更沉重的思想打击。的确，格竹行为未免显得幼稚，然而此次的阅读经验却有更明确的目标，阳明内心确是想要按照朱子的方法来打通“物理吾心”的隔阂。然而，这次的失败对青年阳明而言，无疑是当头一棒，甚至产生了遁入佛老之学、“遗世入山”的念头^⑥。

3. 出入佛老

从历史上看，宋明理学与佛道两教彼此交错、纠缠不清，形成了宋明思想史的特殊风貌。在宋代儒学复兴运动过程中，一方面，儒家与佛老存在思想竞争，另一方面，儒释道三家又有思想对话，彼此之间既有观念对抗，又有智慧沟通。对此，我们不宜一概以“三教合一”或“三教合流”等术语来进行抽象概括或以“正统”“异端”等意识形态话语来进行判教，而要根据当时思想文化的历史实情，对于儒者涉足佛老的思想经历以及在语言上汲取佛老概念的致思运作采取同情理解的立场，这无疑有益于我们正确把握阳明心学的思想特质。

关于阳明涉足佛老的经历，阳明自己亦不避讳，如在正德三年（1508）的《答人问神仙》一书中，阳明自称8岁起“即好其说（按：指神仙之学），今已余三十年矣”^⑦。《传习录》中也有类似说法，说是“错

用了三十年气力”^⑧。然而我们却不必过分夸大这段思想经历对阳明思想有什么决定性的影响，以致于认为阳明心学无非是糅合佛老思想的产物。事实上，阳明心学有一种超越三教的思想气度。阳明认为如能真正把握儒家的“尽心至命”之学，那么，佛老之用“皆我之用”，因为儒家圣人之学便是“全体大用”之学，更谈不上“兼取”佛老之学，相反，可以用儒学的智慧来融摄佛老之学的义理精义。阳明曾经将儒释道的关系比喻为“厅堂三间”的关系：“厅堂三间共为一厅，儒者不知皆吾所用，见佛氏则割左边一间与之，见老氏则割右边一间与之，而已则自处中间，皆举一而废百也。”但是，从思想立场上看，儒学是以实现“天地民物”一体同在为终极目标的，而佛老之学都偏于一端，所以儒学才是人世间“大道”之体现；相反，佛老之学在社会取向和价值取向上，未免遗弃人伦、轻视外物、脱离社会，唯以超脱凡尘为终极目标，故最终不过是成就个人之“小道”而已^⑨。然而，“厅堂三间之喻”的说法却导致了误会，以为阳明是在主张“三教合一”，故受到后世学者的不断批评。

显然，在价值取向上，阳明无疑是反对佛老的，但是在理论建构上，阳明的某些观念表述对佛老智慧是有所汲取的。这种不同思想之间的互相汲取在人类文化交流史上是常见的现象，不足为异。特别是站在今天的立场看，我们有理由放弃那种儒为“正统”、释道为“异端”的传统偏见，如果我们理解哲学的基本精神在于批判与创造，如果理解宋明理学在本质上是对先秦儒学、汉唐经学、隋唐佛教的创造性转化，那么就应看到王阳明对佛老某些智慧的汲纳是思想对话的结果，而绝非是单纯的受佛老思想影响的结果。

总之，阳明早年涉足佛老，最终回归儒家，经历了从事宋儒格物之学的几次失败，终于在其37岁以后的“夷中三年”这一人生最为艰苦的境遇下，通过对儒家圣人之道的不不断思索和追求，逐渐形成了自己独特的心学理论。

4. 龙场悟道

我们先从“龙场悟道”的社会背景说起。正德武宗皇帝于1505年即位之后，朝廷大权便旁落于宦官集团的手里，以刘瑾为首的宦官势力垄断朝政、一手遮天。对此，一些正直的官员非常不满，上疏弹劾刘瑾却被逮捕，甚至多名官员被廷杖打死。面对如此残酷的政治局面，阳明怀着一腔义愤，上疏要求立即释放被捕官员。在这篇奏疏中，他还要求武宗“去权奸”并做到“明改过不吝之勇”^⑩。阳明上疏的结果不难预料，他旋即被明朝特务机构锦衣卫逮捕入狱，受到了廷杖三十（一说“廷杖四十”）的严重处罚，随后被解除兵部主事的官职而贬为贵阳龙场驿（在今贵州贵阳修文）的驿丞。

对阳明而言，受廷杖只是肉体受苦，被贬职也只不过是职位的跌落，重要的是，这场变故对阳明精神上的打击却难以用语言来表达。促使阳明意识到朝政昏暗已经到了无以复加的地步，而天道究竟何在的问题更是逼迫阳明做出回答。两年后的正德三年（1508），阳明才最终找到了上述问题的答案。

根据《年谱》正德三年的记载，阳明在贵阳龙场驿，“日夜端居澄默，以求静一”，整天思考着一个问题：“圣人处此，更有何道？”这是假设像孔子一样的圣人如果也遭受了同样的境遇，又会向世人说些什么呢？这个问题其实是阳明对自己内心的一种追问，答案当然只有自己去寻找。据载，忽然在一天中夜，阳明发生了大悟，史称“龙场悟道”：

忽中夜大悟格物致知之旨，寤寐中若有人语之者，不觉呼跃，从者皆惊。始知圣人之道，吾性自足，向之求理于事物者误也。（《王阳明全集》卷三十三）

从内容看，其实就是八个字：“圣人之道，吾性自足。”此处的“性”

字意同“心”字。对阳明来说，他终于明白了道不再是外在于人性或人心的客观存在，而是内在于人心的自足圆满的实体存在。“向之求理于事物者误也”则是阳明在思想上的彻底反省，意思是说，以前认为理是客观外在的、可以通过即物穷理的方式来认识的观点乃是犯了方向性的错误。这一反省预示着心学的标志性命题——“心即理”呼之欲出。就思想实质而言，其实“圣人之道，吾性自足”便可归纳为“心即理”，两者在本质上是一致的。

《年谱》的记述尽管简单，但是其信息却是清晰的，按我们的理解，“龙场悟道”无疑是阳明生命的一场根本觉悟。阳明晚年回忆道：“吾良知二字，自龙场已后，便已不出此意，只是点此二字不出。”这表明阳明心里已经悟出了良知的道理，只是未能将其理论化，而致良知的正式提出则尚需一些时日。然而有证据说明，良知问题早在1518年刊刻的《传习录》上卷已有重要论述。要之，“龙场悟道”意味着阳明思想的成熟，预示着阳明学的思想世界即将产生。

二、思想学说

从阳明思想的经历看，其思想是在与朱子理学的思想碰撞过程中得以成长发展的。事实上，朱子学与阳明学作为儒学理论，在儒家价值观等根本问题上秉持着相同的信仰及其追求，只是在如何成就自己德性的方法问题上以及在有关心性本体问题上，存在一些哲学理解上的重要差异。

阳明心学的思想内涵非常丰富，这里我们从“心即理”“知行合一”“致良知”以及“万物一体”等四个方面进行概述。

1. 心即理

阳明思想的历程表明，青年阳明在朱子学影响的笼罩下，一直被心

与理如何打通的问题所纠缠，导致阳明在思想上的多次受挫。追根寻源，我们需从朱子学的相关理论说起。

大致说来，朱子理学预设世界的构造是由理气所构成的，理构成自然界和人事界的所以然之故和所当然之则，它代表整个世界和社会的价值、秩序以及规范，而气则是一切存在的物质性基础，人生亦不免受理气两重性的影响。因此，一方面理在心中、心具众理，心具有统合性情的能力，而这种能力之所以可能的依据则是心中之理；另一方面，人心乃至人性又禀受阴阳两气而生，不仅构成人性中的气质成分，而且也是人心之能知觉的基础，故人又非常容易受到气质蠢动的影响，容易被情感物欲所牵引，导致人心偏离正轨、迷失方向。因此按朱子理学的一套工夫论设想，我们唯有通过即物穷理等方法来不断完备自己的知识、增强德性的能力、改变自己的气质，并通过居敬工夫来克治人心中的私欲倾向，加深心性的涵养工夫，以打通心与理之间的隔阂，最终就能实现心与理一的理想境界。这一为学路径可简化为：由“道问学”上达至“尊德性”的实现，也意味着“心与理一”的最终实现。应当说，朱子理学的这套理路属于儒学传统的一种为学模式。

青年阳明对于这套模式无疑非常熟悉而且深信不疑，“格竹事件”等经历都表明阳明想要努力实践朱子理学的这套方法，以追求心与理的贯通。然而，多次的受挫逼迫阳明转换思考问题的进路，不断追问一个重要的哲学问题：“理”究竟何在？表面看，这是追问理在心中还是理在心外的存有问题。其实，阳明所欲追问的是：若无人心的存在，理的价值和意义如何得以呈现？也就是问：人心是否是一切价值和意义的真正源头？心与理是否是直接同一的关系？阳明获得的最终结论是：心理是直接同一的，而且是本体论意义上的直接同一，故心即理之本身，理即心之本身，心与理都是本体存在。

以上应当就是“龙场悟道”之际，阳明悟出的道理，后被浓缩为心

学命题“心即理”的基本内涵。“心即理”命题的遮诠式表达方式是：“心外无物”“心外无理”“心外无事”等等，而这些看似违背常识的说法，旨在表明一切存在的价值和意义都是心之主体所赋予的，反过来说，一切存在的价值意义和规范秩序都直接源自人心的道德主体性。

从儒学史上看，心学思想渊源有自，先秦孟子思想就开创了儒家心学的丰富资源。按孟子的构想，人性本善是由于人心具有判断是非善恶的能力以及向善的意志，如恻隐之心、羞恶之心、辞让之心、是非之心等就是人之所以为人的四种基本道德心，也就是良知良能的道德本心。阳明学继承和发展了孟子的思想，依阳明，心之本体就是良知，故心体即是道德本心。在此意义上，心不再是工夫的对象而是工夫的主脑，也就是说，心是工夫得以可能的依据。这便是阳明学“心即理”命题的旨趣所在。

2. 知行合一

“知行合一”无疑是阳明学最富有特色的思想主张。在阳明学的思想系统中，“知行合一”与“心即理”“致良知”等构成了重要的理论环节，缺一不可。

知行合一是阳明在龙场悟道的次年便已提出的命题，它针对的是朱子学的“知先行后”说。在阳明看来，知先行后说不仅导致知行割裂为二，更重要的是，将导致终身不知亦终身不行的怪圈。为从根本上逆转知先行后、知而不行的错误观点，故有必要以知行合一来加以纠正，不仅如此，而且阳明甚至认为知行合一理论可以起到“正人心，息邪说”^①的重要效果。

从历史上看，知行问题由来甚早，《尚书》就有“知易行难”说。一般认为，知行问题属于知识与行为的关系问题以及知识来源的认识论问题。朱子的知行观主要属于认识论问题，他强调知识对行为具有主导作用。因此他从经验论的角度出发，提出了“知先行后”说，从实践论

的角度出发，又提出了“行重知轻”说，强调行为在实践论上的重要性；至于知行的总体关系，朱子提出了“知行常相须”的观点，认为知行过程必须齐头并进。但在阳明看来，朱子的知行观存在一个根本问题，亦即朱子预设了知行是二元关系，然后意图将两者关联起来。然而由于知行是二元存在，因此知行必然存在先后或难易的问题而难以实现真正的合一。

阳明的知行观与朱子有根本不同，主要表现为阳明的知行观并不属于知识论问题，而是属于良知学的问题领域。也就是说，在阳明，“知”是特指良知，“行”是特指致良知。这虽然是阳明晚年提出致良知之后对知行合一命题的进一步论证，然而在龙场悟道之际，其实阳明已意识到知行不能合一而导致割裂的原因就在于“知行”缺乏“主脑”——心体良知。在阳明看来，知行之所以是合一的原因就在于知行过程中存在一个指挥者，即心体良知；由于良知的普遍存在，故知行本来就是合一的。

阳明认为，知行不能游离于良知之外，一旦脱离了良知的主导，知行就会迷失方向，因此，知行都必然在良知的主导之下。正是在这个意义上，阳明提出“知行本体”的概念，主张“知行工夫”本来合一，因为知行本来就同属于一个实践过程。因此，知行在工夫论意义上，“原是一个”而不可“分作两事”。他说：“只说一个知，已自有行在；只说一个行，已自有知在。”强调行即是知，知包含行，知行构成互相涵摄的关系。重要的是，知行都是“就用功上说”的，即从实践领域而言的，而不是探讨知识确定性的知识论问题。阳明晚年强调“知行本体，即是良知良能”，更为明确地指出良知才是知行的本体依据。

既然知行是实践论问题，而工夫实践又须由良知作为主导，那么，知行工夫在良知学的意义上，就不能“截然分作两件事做”，行的过程有良知的参与，知行是同一过程中的两个方面而相即不离。所以说，“知”

即致良知，而不是指“徒事口耳谈说，以为知者”的那种求知行为（称为“妄想”）；“行”也是致良知，而不是指脱离良知指导的行为（称为“冥行”）。在阳明看来，与那些欲穷尽天下之物的格物论相比，“良知自知，原是容易的”，因为良知作为一种具有“自知”能力的真知，在道德意识启动之际，必然同时伴随行为发动，并且同时自己意识到自己。这样的知才是“真切笃实”的真知，这样的行才是“明觉精察”的力行，所以说“真知即所以为行，不行不足谓之知”，知行合一正是在良知“自知”的前提下得以成立的。以上便是阳明知行合一说的主要思路。

在我们看来，知行合一构成了阳明心学的一大特色，这一理论所强调的是：道德行为是最终实现人的道德价值的决定因素，而良知一念的发动便意味着道德行为机制的开始，与此同时，人心良知的监督机制也开始运作，人们必须“依着良知”，通过一番彻底的为善去恶的工夫，才能最终实现道德意向或动机中的善的价值，否则，动机的善就不是真正的善。值得注意的是，在知行过程中良知的参与，使得知行问题能够超越知识论领域，从而得以合法地进入到伦理学领域，这是阳明知行合一论的一个重要特色。

3. 致良知

“致良知”是阳明学的思想宗旨，也是阳明学的标志性思想口号，自从阳明在49岁时正式提出来之后，致良知便成为了阳明心学的一个重要符号。有关良知问题的理论论述，是阳明晚年思想的重中之重，由此建构了一套理论丰富的良知学理论。在某种意义上可以说，阳明学就是“致良知教”。

在上面介绍阳明思想历程的过程中，已经提到阳明的“龙场悟道”的根本觉悟已经悟出了良知的道理，只是还没有将此理论化，这是阳明晚年的回忆^⑫。历来认为，致良知的提出大致是自1520年左右。然而，在1518年刊刻的《传习录》上卷第8条以及第107条，已经明确出现

了“良知”概念，不仅如此，甚至对良知概念已经有了重要的阐发，指出了良知具有一种“自知”的能力和特征，由此表明良知是一种直接的道德动力，这正是阳明良知学的要义所在，故阳明晚年再三强调“良知自知”“良知自觉”。意思是说，良知作为一种道德的根本知，具有自己意识到自己的基本能力，因此这种意识是充分内在化的根源性道德意识，而不同于以客观外物为对象的感官知觉。在阳明看来，后世儒学之所以被种种外在知识所迷惑，根本原因就在于忘却了“就自己心地良知良能上体认扩充”的工夫，反而竭力追求“其所不知”“其所不能”的各种见闻之知，以至于“终年碌碌，至于老死，竟不知成就了个甚么，可哀也已”。这段出现在《传习录》上卷的记录，充分表明阳明对于良知问题已有基本的认识。

1520年左右，阳明在终于提出“致良知”之后，他的自述是：“一语之下，洞见全体，真是痛快，不觉手舞足蹈”，而且“学问头脑，至此已是说得十分下落”^⑬。可见，阳明对自己“发明”的这个良知理论充满了自信和莫大喜悦，他甚至断定：良知是“孔门正法眼藏”“千古圣学之秘”“学者究竟话头。”^⑭当然，良知两字并非阳明的发明，而是孟子就已提出的概念。在孟子，良知是指“不虑而知”“不学而能”的道德能力，由于这种能力是不需要通过后天的学习或经验的积累，所以它具有先天性；同时又是指“知善知恶”的道德判断力以及是非善恶的道德标准，这种道德判断力作为人的基本德性而内在于人心之中，良知作为道德本心而具有内在性。

显然，阳明全盘继承了孟子学意义上的良知观念，同时又有理论上的创新性发展。阳明利用理学的“本体”观念，将良知提升到本体的高度，指出良知是一种本体存在，良知不仅仅是个体性的道德意识，而具有与天理存在同样的绝对性、普遍性。故阳明又有良知即天理的命题，反过来说也一样，天理就是良知，从而使得良知天理化与天理良知化的

同时实现，良知与天理一样具有内在性和超越性。因此，良知一方面是具体的道德主体，是每个人的“真己”；另一方面，又是“乾坤万有基”，是宇宙万物的本体论依据。良知既是一种具体的道德意识和道德判断；同时又是“亘古亘今”的永恒存在，如“万古一日”一般，具有超越时空一切限制的超越性。良知既是“不离日用常行内”的当下存在，具有当下呈现的能力；同时又是赋予人文世界以价值和意义的本体存在，这个世界若没有良知的存在，那么，世界存在的价值和意义便无法彰显。

根据阳明良知学的理论，良知作为一种道德意识具有自知自觉的根本能力，“如人饮水，冷暖自知”一般，更无须倚傍他人或凭借他力，它自己知道并意识到应该怎么做，随着良知一念的萌发，良知即刻启动，便自能知是知非，一切善恶更瞒他不得。良知自知的这一能力又称为“独知”，具有“自家痛痒自家知”的特征。正是基于良知自知以及良知独知的理念，故道德意识中的是非善恶最终唯有依赖于良知自己的决断，而无须有赖于第三者的规范制约，换言之，外在规范须经过一番良知的审视才能转化为一个人的道德行为，而道德行为的动力在于良知而不是为了屈从外在规范。要之，良知作为一种主体存在和实践智慧，因而凸显了道德主体的能动性、主动性。

总之，良知是“自家准则”，同时更是一种道德动力，它不是孤悬于形上世界的抽象观念，而必定在当下世界“发用流行”，故任何真正的道德实践就必须基于良知本体而随时随地在事事物物上加以落实，此即所谓“即用求体”的致良知工夫。致良知就是实现成就圣贤的道德人格，也就是成为一个有道德的人，使自己过上一种好的道德生活。

4. 万物一体

在中国思想史上，以孔子的“践仁知天”、孟子的“万物皆备”为主要表述形式的“天人合一”“万物一体”之观念对于中国传统思想具有重要的形塑作用。宋儒程颢甚至有“天人本无二，不必说合”之说，这

个说法表明“天人合一”对于儒者来说几乎是不证自明的命题。在宋明理学史上，明确提出“万物一体”思想的则是程颢，他在《识仁篇》等处强调提出的“仁者，浑然与物同体”“仁者，以天地万物为一体”等著名观点^⑮，将万物一体置于“仁”的问题领域来加以思考，故不妨称之为仁学万物一体论。这一理论表明人的存在就是“天地万物之关系中的存在”，是与“其他人物相感通”的存在^⑯，因而它既具有成就“仁者”的境界论意义，同时又是一种重建社会秩序的社会理论。

王阳明在继承程颢思想的基础上，对“万物一体”论有进一步的理论阐发。据载，阳明早年及中年时期，就开始关注程颢“仁者以天地万物为一体”的思想，在1514年的《书王嘉秀请益卷·甲戌》一文中，他以程颢《识仁篇》万物一体说为论述脉络，显示了对万物一体说已有深入的了解。但阳明以明确的理论形态来集中阐发“万物一体”思想则在提出致良知以后，尤其值得关注的是，直至临死之前的二三年间，阳明在各种场合开始突出强调“万物一体”思想。根据《年谱》记载，嘉靖三年（1524）阳明弟子南大吉建“稽山书院”，经常聚集绍兴府“八邑彥士”会讲其中，阳明“临之，只发《大学》万物同体之旨”^⑰。较为集中反映万物一体之观点的文字有《亲民堂记》《重修山阴县学记》《答顾东桥书》中的“拔本塞源论”（以上三篇均作于1525年）以及《答聂文蔚》（1526年）和遗著《大学问》等。

但是与程颢作为“仁者”境界的万物一体论不同，阳明则非常明确地以“良知之明，万古一日”“天下人心，皆吾之心”这一心学观念为基础，提出了“天地万物一体之仁”这一重要命题，将万物一体的观念融入良知心学的义理系统中，同时又突出了“一体之仁”是构成万物一体同在的重要依据，所以不妨称其为心学形态的万物一体论。对阳明来说，万物一体不仅是构成宇宙万物彼此联系的存在模式、仁者的精神境界，更是实现“一体同善”的社会理想，其基本构想是要建立一种泯除

社会纷争、人间分裂的理想社会，在这样的理想社会中，“人己之分，物我之间”已然消除，建构起人与人、人与社会乃至人与宇宙的休戚相关、和谐共存的人类共同体。

在阳明学的理论构架中，“一体之仁”既是有关宇宙存在方式的哲学概念，更是重建人类社会共同体的社会政治理论，它内含强烈的现实社会关怀精神，是阳明学对儒学的一项重要理论贡献。王阳明以“万古一心”这一良知心学理论为逻辑起点，以建构“万物一体”之社会为终极关怀，将宇宙与万物、社会与人生置于彼此关联、互相感通的关系中来加以定位；在万物一体论的相关论述中，王阳明表现出对当时社会已陷入支离破碎的分化状态痛心疾首，对人己物我等社会关系已陷入互不联属的割裂状态怀有强烈的批判精神。在这个意义上，阳明学的万物一体论又是一种现实批判理论。

万物一体论是王阳明将其良知学说在人伦社会乃至政治文化领域进一步拓展和落实的理论结果，充分展现出阳明学的社会政治涵义。不过，万物一体论如果只是停留在“理想”的层面，而缺乏现实的实践方案以及基本的理论基础，那么，必然会遭致种种质疑。例如从某种角度看，人与物、人与山川草木是无法融合为一体的，而且人与“他者”在终极意义上也难以合为一体（除了某些神秘主义宗教以外），因为，存在的同一性与人的意识主观判断有关，而绝非是纯客观的事实本身。另一方面，如果仅从内心建立与世界的联系显然也是不够的，唯有意识到自身是处于“存有的全体”^⑧之中才是重要的。

然而，阳明学基于“一体之仁”的观念基础上，来重建万物一体论，正是由于仁体的普遍存在，故人与万物被置于存有的连续性维度之中，展现出人与万物的一体连续性，这种连续性的具体表现为“仁”的生命连续体。而“仁”作为一种人文精神，因而具有一种现实的实践意义。正如阳明所说“一夫不获，若己推而纳诸沟中”^⑨“使有一物失所，

便是吾仁有未尽处”。这个表述无疑是一种以天下为关怀的普遍伦理学。因为对儒家而言，“天下”不仅仅是一种国家民族概念，更是一种与人类整体存在密切相关的伦理学概念。

总之，以仁学为基础的万物一体论的理论意义在于：天道性命是一体同在，人已物我更无隔阂，重建共生共存的人类共同体的整体联系——重建世界的整体性和一体性，进而为人类社会秩序安排奠定基础，同时也深刻地指明了道德生命与宇宙生命不可分割，只有朝着“一体之仁”的方向才有望实现个人的道德理想人格以及人与宇宙万物和谐共生的理想世界。

三、历史地位

关于阳明学的历史地位涉及如何评估阳明学的思想意义等问题，在这里，我们想透过对阳明学思想意义的分析和评估，来突显阳明学的历史地位。

阳明心学是在汲取和批判程朱理学的过程中形成的，在为学目标指向成就德性的总体方向上，心学与理学并无二致，然而与程朱理学偏重于“即物穷理”“居敬涵养”的方法取径不同，阳明学更为突出强调对良知心体的自信自觉在道德实践过程中具有首要意义，从而将儒家内圣之学建立在道德本心的基础之上，丰富了孔孟以来儒家心性哲学的理论内涵。从某种意义上可以说，阳明心学将儒家心性论的发展推向了理论最高峰。

阳明心学不同于程朱理学的另一个重要方面是，如果说程朱理学是以通过四书五经的重新诠释以确立新经学的形式，从而使得儒学精英化的发展达到了前所未有的高度，那么，相比之下，阳明心学自创立之初起，走的就不是精英化的道路，而是选择了下层发展的路径，力图将宋

代新儒学运动推向民间社会，通过社会讲学等活动而将良知学说向庶民阶层推广和渗透。其实根据阳明学的良知理论，人人心中有良知，良知就是自家准则，故只要树立起坚定的良知信念，任何人都可以在即刻当下呈现自己的良知，于是，在阳明门下甚至出现了“满街都是圣人”的观点主张，极大地推动了儒学世俗化的发展。在某种意义上可以说，儒学发展到阳明心学已经实现了世俗化的彻底转向。

阳明学的思想魅力还体现在良知理论的实践性等方面。依照阳明学对良知的重新阐发，良知是道德主体的实践动力，是一种“自知自觉”的直觉判断力，容不得任何“他力”的干预。所以阳明说，良知只是一个“是非”，是非只是一个“好恶”，“只好恶就尽了是非”。这意味着良知本身就是一种“好善恶恶”的道德力量，而不是外在于人心的规范标准，良知就是自己的“准则”。阳明良知学对于丰富儒家伦理学具有重要的理论意义，儒家伦理学的实践品格正是在阳明良知学当中得到了深化和发展。

须指出，致良知蕴含了“本体工夫合一论”的思想内涵。因为良知既是本体，同时又必然展现为致良知工夫。从这个角度看，致良知命题与知行合一是可以打通的，直截了当地说，知行合一就是致良知，反过来说，致良知就要求做到知行合一。这样说的理由不仅仅在于两个命题都富有实践论意涵，更在于知行合一得以可能的依据就是良知本身，没有良知来统领知行工夫的过程，知行合一便会变成一纸空谈。毫无疑问，知行合一理论乃是阳明心学的重要智慧，在今天仍有其理论价值和实践意义。

然而，如果过分相信人心的力量，以为一切外在是非标准不具有任何客观的意义，只要任凭自己的良知自知能力就可解决一切道德问题，而良知自知是他人莫知的，由他人莫知推出他人莫管的结论，那么就有可能产生只要依靠自我良知便可自救的“自我依恋癖”，导致只有自己

良知说了算的“自我狂大癖”。如何克服这种弊端，是晚明时代不少儒者不断反省与批判王学的核心议题之一。

就阳明学而言，良知自知理论必然遇到良知客观化的问题，即道德主体的良知存在如何能成为他人亦能普遍认同的一种客观化存在？对此，阳明已有充分自觉。阳明提出“良知即天理”“天理即良知”的命题，旨在建构良知主体的客观性地位。然而，这一观点却有可能被误读成相反的结果，即天理良知化，并导致天理“私人化”。问题的关键在于如何理解阳明学意义上的“天理”，阳明学通过“心即理”命题，已经将外在事物的所谓“定理”彻底解构，进而将天理严格收摄在人心之中，因此也就难免天理的人心化、良知化，晚明清初不少儒者认为王学末流未免导致人心的自我膨胀，其缘由便在于此，其中有哪些理论教训，值得我们进行反思。

尽管阳明学在中晚明经过阳明后学几代弟子的不断发展，出现了一些问题，人们开始怀疑良知自知、良知自觉、良知自救等理论，有可能导致种种“玄虚而荡”或“情识而肆”等弊端，从而公然挑战公认的社会规范或经典权威。的确，阳明学非常突出良知主体性和能动性，具有不惧权威、批判现实的思想精神，强调“学贵得心”以及“求之于心”的重要性，甚至提出了不能以孔子之是非为是非、不能以朱子之是非为是非的激进主张，并基于良知的“公是非、同好恶”的公共理性，提出了“公道”“公学”“公言”的观念，阳明后学中甚至有人断言：“一部《春秋》只是留得一个公论，千载公论只是提得一个良知。”^{②0} 这些说法显然是阳明学推导出来的必然结论，放在今天来看，仍然具有相当的思想冲击力，表明阳明学具有人文理性主义的精神，而这种理性主义精神伴随着强烈的现实批判性和思想开放性。当然，这种现实批判性并不是指向对儒学价值体系的质疑或否定。阳明学所指向的是以唤醒每个人的良知的方式，来达成重整社会秩序以及治国平天下的目的。

总之，16世纪以降的一百余年来，阳明学可谓风靡天下，大有取代正统的朱子学意识形态的发展势头。只是入清以后，阳明学的发展出现了中断，其中有各种复杂的因素，这里也就不必细说了。就阳明学的思想意义以及历史地位来看，应当说，阳明学是儒学思想的一种重要理论形态，对于儒家心性论传统有重要的理论开拓和发展。阳明学的思想精神所具有的批判性和开放性之特征表明，在继承儒家传统文化的同时，更要注重对传统的创新性转化而不能一味固守传统，因而阳明学的思想精神在今天仍然要加以传承和弘扬。

四、版本源流

《传习录》“传习”一词出自《论语·学而》“传不习乎”，朱子注：“传，谓受之于师；习，谓熟之于己。”这是说，“传”是指从老师那里得到的传授，“习”是指自己不断地研习。王阳明的《传习录》就是师徒之间思想传授的一部记录。

《传习录》最权威的底本是明隆庆六年（1572）谢廷杰刊刻的《王文成公全书》三十八卷本的开首三卷，分别构成《传习录》上中下三卷，该本目前已有点校本出版。此前，又有《王阳明全集》四十一卷点校本（上海古籍出版社1991年版），流通最广。进入21世纪后，在广泛收集阳明佚文的基础上，又推出了《王阳明全集》五十四卷（新编本，浙江古籍出版社2010年版），新收阳明佚文共达30余万字，是迄今为止最为全面的一部《王阳明全集》。

在阳明佚文的收集方面，陈荣捷《王阳明传习录详注集评》附录的“传习录拾遗”51条有首创之功，束景南《阳明佚文辑考编年》一书辑录了《全书》本未见之佚文，共计61万余字，其中《阳明散佚语录辑补》一卷可视为《传习录》佚文之补充，具有很高的学术价值。由于本书的

性质所限，我们不便收入上述的阳明语录佚文（以上所列文献均见本书末附“主要参考文献”）。

关于《传习录》编刻过程，以下略作介绍^①。

1. 《传习录》上卷

该卷刊刻于正德十三年（1518）八月，所收语录共129条，分别为徐爱录14条、陆澄录80条、薛侃录35条。由薛侃刊刻于江西虔州（今江西赣州），又称“初刻传习录”，以别于嘉靖三年的“续刻传习录”。徐爱录原有三卷，至薛侃编刻《传习录》时仅存一卷^②。

徐爱录虽仅有14条，但非常重要，被后人视为《传习录》中最具“经典”意义的部分，其中包含阳明“龙场悟道”后的“心即理”“知行合一”等重要学说，甚至已经出现了“良知”概念。徐爱（1487—1517），字曰仁，号横山，余姚马堰（今属浙江慈溪）人，正德三年（1508）进士。王阳明妹婿，正德二年（1507）师从阳明，为阳明门下的最早弟子之一，有“王门颜回”之称。著有《横山遗集》上下两卷，为嘉靖十三年（1534）汶上路氏浙江刊本，见藏于台北“中央图书馆”，为传世孤本^③。正德七年（1512）十二月，阳明升南京太仆寺少卿，同年冬，徐爱升南京兵部车驾清吏司员外郎，两人同舟南归，途中论学不辍，徐爱所录当始于是年。

陆澄（生卒年不详），字原静、元静，又字清伯，浙江归安（今浙江湖州吴兴区）人。正德十二年（1517）进士，授刑部主事。正德九年（1514）在南京师事阳明。传见《明史》卷一九七，另见《两浙名贤录》卷四《理学·陆元静先生》。陆澄所录80条^④大致是正德九年后在南京所闻阳明语。

薛侃（1486—1545），字尚谦，号中离，广东揭阳人。正德十二年进士，授行人司行人。正德九年在南京师事阳明。著有《研几录》（今存），又有《中离先生全集》二十卷，为民国初年刊本，今有标点本《薛侃集》。薛侃曾与阳明弟子王畿一起编辑了《阳明先生则言》上下两卷，在嘉靖年间曾被多次刊刻，流传甚广，在日本江户时代也有和刻本流传一时。

2.《传习录》中卷

嘉靖三年（1524），阳明弟子、时任绍兴府知府的南大吉在薛本的基础上，增入八封阳明书信，合刻于绍兴，世称“续刻传习录”或“南本”。南大吉（1487—1541），字元善，号瑞泉，陕西渭南人。正德六年（1511）进士，嘉靖二年（1523），任绍兴府知府，拜入阳明门下，建稽山书院，推动王门在越讲学尤力。嘉靖五年（1526）遭罢官。

“南本”情况有点复杂。通常使用的《王文成公全书》所收《传习录》卷中乃是钱德洪删定本，已非“南本”原貌。根据该卷开首所收钱德洪《序》，钱本删除了“南本”中的《答徐成之》二书，新增《答聂文蔚》第二书，其余悉仍南本之旧。“南本”的复杂情况是：嘉靖三年（1524）刊刻的“南本”中却收录了分别作于嘉靖四年（1525）的《答顾东桥书》、嘉靖五年（1526）的《答欧阳崇一》《答聂文蔚·一》以及嘉靖七年（1528）的《答聂文蔚·二》。显然，现存“南本”其实是钱德洪删改后的重编本。

关于“南本”，目前我们所能看到大致有三种系统的版本，一种为单刻本，共三卷，现藏上海图书馆（残本）；一种为附刻本，附刻于《文录》之后，如台北“中央研究院”傅斯年图书馆藏嘉靖二十九年（1550）闾东序刻《阳明先生文录》附录，亦为三卷；一种为合刻本，如日本京都大学附属中央图书馆贵重室藏嘉靖三十年（1551）孙应奎刊刻的“衡湘书院本”《传习录》，共七卷。该“衡湘书院本”卷首有孙应奎《刻阳明先生传习录序》，又有嘉靖三年南大吉《刻传习录序》。孙应奎（生卒不详），字文卿，号蒙泉，余姚人，嘉靖八年（1529）进士。据孙《序》，嘉靖四年拜阳明为师，得阳明手授《传习录》一部。由此推测，“衡湘书院本”便是阳明于嘉靖四年授予孙应奎的原本，而南本序在嘉靖三年，刊行或在嘉靖四年，“衡湘书院本”或许最为接近南本原貌。

3.《传习录》下卷

下卷刊刻于嘉靖三十五年（1556）四月^{②5}，共收142条语录，原

名《传习续录》。卷末第 342 条后附有钱德洪《跋》，叙述了该本的刊刻过程。归纳起来，大致有以下几点重要信息：（1）阳明去世后，德洪便开始收集阳明语录，得若干条，然而因故未刻；（2）后阳明弟子曾才汉根据德洪手抄本，再加以自己所搜集的条目，以《阳明先生遗言录》为名，刻于荆（今湖北荆州）；（3）1554 年，德洪不满于这一刻本，复为删节，存其三分之一^{②6}，重刻于宁国府（今属安徽宣城），名曰《传习续录》（即甲寅本，见藏于北京大学图书馆）；（4）1556 年，德洪又整理“逸稿”，复得一卷，重新编校，再刻于蕲（今湖北蕲春。即丙辰本，见藏于北京大学图书馆）。至此，今本《传习录》三卷的基本结构终告完成，距阳明逝世已有 28 年了。

但是以上钱德洪《跋》的记述有一些疑点，据考，可得出三点结论：（1）《传习续录》最早刻于 1554 年，即甲寅本；（2）曾才汉据此复刻于荆，而德洪对此复有增删，二刻于水西精舍，即乙卯本；（3）1556 年，德洪又有丙辰本之刻，今本《传习续录》之定本终告形成^{②7}。关于乙卯本，有一覆刻本存世，即现藏于日本九州大学文学部的海内孤本——崇祯三年陈懋德序白鹿洞本《传习录》^{②8}。

总之，《传习录》一书始于徐爱，经 1518 年薛侃刊刻《传习录》上卷、1524 年南大吉刊刻《传习录》中卷；1556 年钱德洪又有《传习续录》的删定刊刻，后经过多次合刻，最终定型于隆庆本《王文成公全书》，成为今天最具权威性的《传习录》三卷本，今天流传的各种注释本的祖本都是《全书》本。

五、点校说明

《传习录》全文约 8 万余字，全部收录。

底本采用邓艾民《传习录注疏》（简称底本），上海古籍出版社

2012年版,该书以《王文成公全书》为底本,校勘精良,故择取之。然该书条目编号不尽合理。参校本主要有四种:(1)陈荣捷《王阳明传习录详注集评》(简称《集评》本),华东师范大学出版社2009年简体字版,该本注释极为详尽,条目设计合理,故本书的条目编号一依该本,只是该本校勘不精,讹字及标点失误甚多;(2)王晓昕、赵平略点校《王文成公全书》,中华书局2015年《理学丛书》本(简称《全书》本);(3)吴光、钱明、董平、姚延福编校《王阳明全集》,上海古籍出版社1991年版(简称《全集》本);(4)吴光、钱明、董平、姚延福编校《王阳明全集》(新编本),浙江古籍出版社2010年版。

关于各种《传习录》传本,大致有以下几种:南大吉《续刻传习录》(简称南本)、闾东《阳明先生文录》附录本(简称闾东本)、宋仪望《阳明先生文录》附录本(简称宋本)、陈龙正《阳明先生要书》本(简称陈本)、施邦曜《阳明先生集要》本(简称施本)、俞麟《阳明先生全集》本(简称俞本)、王贻乐《王阳明先生全集》本(简称王本)、张问达《阳明文抄》本(简称张本)。以上各本均依据底本以及参校本《集评》本。另据新近的研究,《传习录》刻本存世者尚有许多,例如:国家图书馆藏嘉靖二十六年范庆本和嘉靖三十九年萧彦本,温州图书馆藏嘉靖三十三年管州跋刻本,复旦大学图书馆藏嘉靖三十七年胡宗宪本等。

《传习录》条目数字,依据《集评》本,共342条。删除《传习录》下卷末所附《朱子晚年定论》。有些条目文字略长,根据语意,适当分段。《传习录》中的注释部分,参照了“底本”及《集评》本的已有注释,特此说明。

- ① (明)钱德洪《刻文录序说》,《王阳明全集》卷四十一,上海:上海古籍出版社1991年版,第1574页。
- ② (明)王畿《王畿集》卷二《滁阳会语》,吴震编校整理,南京:凤凰出版社2007年版,第33—34页。

- ③ (清)黄宗羲《明儒学案》卷十《姚江学案》，北京：中华书局1985年版，第181页。
- ④ 刘述先《黄宗羲心学的定位》，杭州：浙江古籍出版社2006年版，第154页。
- ⑤ 参见陈来：《有无之境——王阳明哲学的精神》，上海：上海人民出版社1991年，第339—340页。
- ⑥ 以上见《阳明先生年谱》弘治十一年条，《王阳明全集》卷三十三，第1224页。
- ⑦ 《王阳明全集》卷二十一《答人问神仙·戊辰》，第805页。
- ⑧ 《传习录》上，第124条。条目数根据陈荣捷《王阳明传习录详注集评》，上海：华东师范大学出版社2009年版。
- ⑨ 以上见《阳明先生年谱》嘉靖二年十一月条，《王阳明全集》卷三十五，第1289页。
- ⑩ 《王阳明全集》卷九《乞宥言官去权奸以彰圣德》，第292页。
- ⑪ 《王阳明全集》卷八《书林司训卷·丙戌》，第282页。
- ⑫ (明)曾才汉《阳明先生遗言录》卷下第24条：“先生尝曰：‘吾良知二字，(目)[自]龙场以后，便已不出此意，只是点此二字不出，与学者言，费却许多辞说。今幸点出此意，真是直截。’”
- ⑬ (明)钱德洪《刻文录叙说》，《王阳明全集》卷四十一，第1575页。
- ⑭ 《王阳明全集》卷五《与杨仕鸣·辛巳》，第185页；《王阳明全集》卷五《与薛尚谦·癸未》，第199页。
- ⑮ (宋)程颢、程颐《河南程氏遗书》卷二上，《二程集》，北京：中华书局1981年版，第16—17页。
- ⑯ 唐君毅《中国哲学原论·原道篇》，台北：学生书局1986年版，第134页。
- ⑰ 《王阳明全集》卷三十五，第1290页。
- ⑱ (德)雅斯贝斯(Karl Jaspers, 1883—1969)语，转引自余英时《论天人之际：中国古代思想起源试探》，台北：联经出版公司2014年版，第41页。
- ⑲ 《传习录》中《答聂文蔚》引《孟子·万章上》语，源自《尚书·说命下》载伊尹语：“一夫不获，则曰时予之辜。”
- ⑳ (明)周汝登《东越证学录》卷四《越中会语》，台北：文海出版社1970年版，第320页。
- ㉑ 主要参考了陈荣捷《王阳明传习录详注集评》“概说”，台北：学生书局1992年修订版；[日]永富青地《王守仁著作の文献学的研究》第一章“《伝収録》の成立と完成”，日本東京：汲古書院2007年版。
- ㉒ 据(明)孙应奎刻本《传习录》(“衡湘书院”本)所收薛侃《识》，其云：“曰

仁所纪凡三卷，侃近得此数条并两小序，其余俟求其家附录之。正德戊寅春薛侃识。”据邹守益编《王阳明先生图谱》弘治十八年（1505）乙丑条载，是年徐爱师从阳明，“记《传习录》示同志”（《四库未收书辑刊》第4辑第17册所收清抄本，北京：北京出版社1997年版，第472页）。可见《传习录》一名创自徐爱。

- ②③ 现收入钱明编校整理《徐爱、钱德洪、董沅集》，南京：凤凰出版社2007年版。
- ②④ 陆澄所录原有81条，陈荣捷以第24、25条之间的“持志如心痛”一条与《传习录》上卷薛侃所录的第95条内容重复，判定陆澄所录为“衍文”，而将此条排除在外。然经笔者考证，此条当为陆澄录，此不赘述，今姑从陈说。详参拙著《〈传习录〉精读》，上海：复旦大学出版社2011年版。
- ②⑤ 关于《传习录》三卷的成书年代，依据《王阳明全集》卷三十三《年谱一》正德十三年八月条，同上书卷三十四《年谱二》嘉靖三年十月条，同上书卷三《传习录下》末附钱德洪《跋》。
- ②⑥ 据笔者考证，《阳明先生遗言录》共录110条，甲寅本删《遗言》所得仅11条，钱跋说得其“三之一”，恐与事实不合。参见拙著《〈传习录〉精读》以及陈来《〈遗言录〉与〈传习录〉》，《中国近世思想史研究》，第593页。
- ②⑦ 陈来《〈遗言录〉与〈传习录〉》，《中国近世思想史研究》，第604页。
- ②⑧ [日]永富青地《王守仁著作の文献学的研究》，第52-69页。

传习录

传习录上

【徐爱序】

先生于《大学》“格物”诸说，悉以旧本^[1]为正，盖先儒^[2]所谓误本者也。爱^[3]始闻而骇，既而疑，已而殚精竭思，参互错综以质^[4]于先生，然后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”^[5]者也。先生明睿天授^[6]，然和乐坦易，不事边幅。人见其少时豪迈不羁，又尝泛滥于词章^[7]，出入二氏之学^[8]，骤闻是说，皆目以为立异好奇，漫不省究。不知先

王阳明“龙场悟道”标志其心学思想得以形成，徐爱以为阳明思想此时已臻“超入圣域”、纯粹中正之境地。

春秋时期伯乐识马的故事（《淮南子·道应训》等）。“牝牡骊黄”指雌性黑马和雄性黄马。徐爱以此喻指应像伯乐识马那样，阅读阳明语录不能停留在文字表面上，而须以了解其思想精髓为重。

生居夷三载^[9]，处困养静，精一之功^[10]，固已超入圣域，粹然大中至正之归矣。爱朝夕炙^[11]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，或犹未闻其警欬^[12]，或先怀忽易愤激之心，而遽欲于立谈之间，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。故爱备录平日之所闻，私以示夫同志，相与考而正之，庶无负先生之教云。门人徐爱书。

[注释]

[1] 旧本：指《礼记》所收《大学》，王阳明又称《古本大学》。 [2] 先儒：本是泛指先前的儒家学者，这里特指宋代理学的代表人物程颐（1033—1107）和朱子（1130—1200）的程朱理学。对于程朱删改、增补《大学》文本的做法，特别是对朱子的《大学章句》（又称“新本”），王阳明表示了反对的立场。 [3] 爱：徐爱（1487—1517），字曰仁，号横山，余姚马堰（今属浙江慈溪）人，王阳明弟子及妹夫，著有《横山遗集》，今存。 [4] 质：求教。 [5] 百世以俟圣人而不惑：见《中庸》第二十九章（分章从朱子《中庸章句》）。俟，待。 [6] 明睿天授：聪明睿智犹如天授一般。 [7] 词章：泛指诗、词、文章

等，宋儒称之为词章之学，以别于义理之学。 [8] 二氏之学：佛教和道教之学，又称佛老之学。 [9] 居夷三载：谪居贵阳龙场三年（1508—1510）。 [10] 精一之功：精纯专一之功，语见《尚书·大禹谟》：“人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允执厥中。” [11] 炙：亲聆受教。 [12] 警欬（qǐng kài）：谈笑。

以下徐爱录

【1】爱问：“‘在亲民’^[1]，朱子谓当作‘新民’^[2]，后章‘作新民’^[3]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‘新^[4]’字义。下面‘治国平天下’处，皆于‘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^[5]，皆是‘亲’字意。‘亲民’犹《孟子》‘亲亲仁民^[6]’之谓，亲之即仁之也。

“亲”字含有“仁”的意义。

百姓不亲，舜使契为司徒^[7]，敬敷五教^[8]，所以亲之也。《尧典》‘克明峻德^[9]’便是‘明明德’，‘以亲九族^[10]’至‘平章’、‘协和’^[11]，便是‘亲民’，便是‘明明德于天下’。又如孔子言‘修己以安百姓^[12]’，‘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。”

“亲民”具有教育百姓与养育百姓的双重涵义。

[注释]

[1] 在亲民：《大学》经文：“大学之道，在明明德，在亲民，在止于至善。” [2] 新民：朱子《大学章句》据程颐“当做新”之说，改“亲”为“新”。 [3] 后章“作新民”：指《大学》下文（即朱子《大学章句》第二章）引《尚书·康诰》语：“作新民。” [4] 新：《王文成公全书》本讹作“亲”，底本据闾东本改。 [5] 以上三段引文为《大学》经文，王阳明以为此三句都揭示了“亲”字的意思，正与《大学》首句“亲民”思想可以互相发明。 [6] 亲亲仁民：亲爱自己的家族亲人，仁爱自己的人民百姓。语见《孟子·尽心上》：“亲亲而仁民，仁民而爱物。” [7] 司徒：掌礼教之官职。 [8] 五教：五种基本的人伦：父子有亲，君臣有义，夫妇有别，长幼有序，朋友有信。见《孟子·滕文公上》，又见《尚书·舜典》。 [9] 克明峻德：能做到弘扬崇高的品德。克，能。峻，大。 [10] 九族：自高祖至玄孙九代。语见《尚书·尧典》：“克明俊德，以亲九族。” [11] 以上两句原文为“平章百姓”“协和万邦”（《尚书·尧典》）。平，分辨。章，

彰明。百姓，百生。协，合。万邦，诸侯之国。 [12] 此句意谓，修养自己以使百姓都得到安乐。语见《论语·宪问》。

[点评]

此条至上卷第 14 条为徐爱所录，约于正德七年（1512）至八年，王阳明与徐爱共赴南京任职之际，两人同舟归越旅途中的谈话，成为《传习录》最早的一批记录，习称“徐爱本”。由于时隔阳明“龙场悟道”仅四年，故较为真实地反映了阳明“悟道”之后的思想观点。此条围绕《大学》“亲民”的文本问题，王阳明反对程朱改“亲”为“新”的观点，主张《大学》古本不必改字，认为“亲民”一词具有教养和教化百姓的意思，含有以民众为“亲亲”对象的涵义。

阳明认为，根据孟子的“亲亲而仁民”的思想，“亲”字正体现了儒家的“仁”这一重要思想。如果将“亲民”改成“新民”，则含有上层官员居高临下、要求下层百姓重新做人的意思，阳明认为这就失去了古本《大学》“亲民”思想中原有的“亲亲”（亲爱自己的亲人）之意，也违背了阳明心学认为通过教化以使百姓得以自我转化的观点，因为在阳明看来，按照自己的内心良知进行修身实践，而不能依赖于外在的力量强制去改变他人，这才是儒家一贯主张的“推己及人”的思想。

【2】爱问：“‘知止而后有定^[1]’，朱子以为‘事事物物皆有定理^[2]’，似与先生之说相

戾。”先生曰：“于事事物物上求至善，却是义外^[3]也。至善是心之本体，只是‘明明德’到‘至精至一^[4]’处便是。然亦未尝离却事物，本注^[5]所谓‘尽夫天理之极，而无一毫人欲之私’者得之。”

阳明心学的著名命题，认为“至善”是心体的本然状态，而心体即道体即天理，构成阳明学“心即理”命题的主要涵义。

[注释]

[1] 此句意为，致知工夫的实现，就能达到意识的安宁，语见《大学》经文。 [2] 定理：事物中存在一定不变之理。语见朱子《大学或问》等。 [3] 义外：先秦时代告子的思想主张，他认为“仁”是内在于人性的，而“义”却是外在于人性的存在，因此对于“义”的把握只有到外边去求。 [4] 至精至一：意为对道心的把握达到“精一”的程度。精，精微；一，专一。语见《尚书·大禹谟》：“人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允执厥中。” [5] 本注：指朱子《大学章句》。

[点评]

王阳明从“心即理”“至善是心之本体”的立场出发，反对朱子的事事物物都存在一定不变之理的“定理”说，认为这是朱子将心与理对置起来，导致两者割裂的主要思想原因。在阳明看来，正是由于将心与理对置起来，所以朱子主张在心之外去求所谓“定理”，而这种观点无疑与告子的向外求“义”的“义外”说并无二致。所谓“义外”，是指告子的“仁内义外”说，由于“义”是外在于

人性的，所以有必要做“义袭而取”的外向工夫。与此相反，孟子则主张“仁义内在”说，认为仁义都是内在于人性的基本德性（参见《孟子·告子上》），所以，为学工夫就不是向外去寻求“仁义”，而是应当回归内在的心性，从自己的身心上去直接体认和扩充。

阳明显然继承了孟子的上述思想，他认为从《大学》“明明德”到《尚书》“惟精惟一”的工夫实践，都是要求从内心出发，去实现本心的“至善”境界。但是，阳明同时也强调这种向内用功的道德实践，并不意味着“离却事物”，而必须在日常生活中加以落实。关于这一点，阳明在晚年提出“致良知”学说之后，又有进一步的阐发。

【3】爱问：“至善只求诸心，恐于天下事理有不能尽。”先生曰：“心即理也。天下又有心外之事、心外之理乎？”

爱曰：“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^[1]。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，

“心即理”是阳明学的第一命题。“心外无事”“心外无理”是从反面论证“心即理”，反对“外心以求理”的观点。

不须外面添一分。以此纯乎天理之心，发之事父便是孝，发之事君便是忠，发之交友、治民便是信与仁。只在此心去人欲、存天理上用功便是^[2]。”

爱曰：“闻先生如此说，爱已觉有省悟处。但旧说缠于胸中，尚有未脱然者。如事父一事，其间温清定省^[3]之类，有许多节目^[4]，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，是个诚于孝亲的心，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，然后有这条件发出来。譬之树木，这诚孝的心便是根，许多条件便是枝叶。须先有根，然后有枝叶，不是先寻了枝叶，然后去种根。《礼记》言：‘孝子之有深爱者，必有和气；有和气者，必有愉色；有愉色者，必有婉容。’^[5]须是有个深爱做根，

诚孝的心就好比树根，孝就好比是枝叶。孝的道理是诚孝的心发出来的条件。

便自然如此。”

[注释]

[1] 以上三句是说“事父”“事君”等伦理行为的规范（理）都存在于行为者的心中，而不能从行为对象的身上去寻求。 [2] 以上“去人欲，存天理”一句意为，克除不正当的人欲，以保持人心中的天理存在。原是程朱理学的标志性口号，后成为广义上理学思想（包含心学）的重要主张，亦为阳明心学所认同。 [3] 温清定省：此句是冬温夏清、昏定晨省的省称。表示侍奉父母应当做到无微不至，例如冬天要温暖被子，夏天要加上凉席，晚上要侍候睡定，早晨则要前往请安。语见《礼记·曲礼上》。清（qìng），清凉。《全书》原刻本“清”“清”往往不分，今径改。 [4] 节目：细节条目。 [5]“婉容”一句：见《礼记·祭义篇》。

[点评]

徐爱认为如果说“至善是心之本体”，追求“至善”只需从自己的内心出发，那么，就有可能导致对天下众多事物之“理”有所忽略。对于徐爱的提问，王阳明用“心即理”命题作了直截了当的回答，而从“心即理”的立场出发，必推出“心外无事”“心外无理”的结论，因此在工夫实践上，也就不必也不能从心外去追求什么“至善”。这与上一条阳明批评朱子理学的“事事物物皆有定理”的观点可以合起来看。

同样，就“事父”“事君”“交友”“治民”等伦理实践或政治实践的角度看，这些行为的伦理准则都存在于

行为者的心中，而不能向行为的对象上去寻求。这说明作为“理”的伦理规范不在行为者的心外而就存在于行为者的心中。在这个意义上，所以阳明说“心外无理”。进言之，阳明认为一切伦理行为必源自每个人内在的本心，只要从“纯乎天理之心”的本心发动去做，便可使行为真正符合“孝”“忠”“信”“仁”等道德准则。若本心受到蒙蔽，则需要做一番“去人欲、存天理”的工夫。阳明认为，人的本心容易受到不正当的人心欲望的牵引或扭曲，对此有必要加以抵制和克治。从道德哲学上讲，“去人欲，存天理”的实践要求是理所当然的，因为我们不能听凭人欲为所欲为而不加以克治。近代以来反传统思潮中，有观点认为“去人欲”就是主张禁欲主义，这是一种误解。

在此段末尾，王阳明用“树木”作为比喻，将“诚孝的心”（理）比作“根”，“许多条件”（行孝节目）比作“枝叶”，强调伦理实践须建立在善良本心的基础上，由此出发，使得人心“无一毫人欲间杂”，那么，人的行为必然合乎道德规范，从而表现为善。这里阳明所表述的观点，与其晚年揭示的致良知学说是一致的，都是强调良知本心才是道德实践的基础，也就是此处所比喻的“根”，至于“枝叶”等各种知识“条件”只具有外缘性的助益作用。王阳明的这个思想表明，道德实践取决于内在于人心的根本道德意识，而不能依赖于外在的客观知识。

【4】郑朝朔^[1]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，更于事物上怎生求？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^[2]，须求个是当^[3]，方是至善，所以有学问思辨^[4]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？惟于温清时，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，将不免于毫厘千里之缪^[5]，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，扮得许多温清奉养的仪节是当，亦可谓之至善矣。”爰于是日又有省。

行孝不能像“戏子”表演那样，学会许多姿态就行，而应由纯孝之心出发，始为真行孝。

[注释]

[1] 郑朝朔：郑一初，广东揭阳人，弘治十八年（1505）进士。正德六年（1511），王阳明任吏部员外郎时，郑朝朔任御史，因陈世杰请受学。参见《全集》卷二十五《祭郑朝朔文·甲戌》。 [2] 温清之节、奉养之宜：为朱子《大学或问》引程颐语。参见《程氏遗书》卷十八。 [3] 是当：理学用语，指行为须符合“当然之则”。 [4] 学问思辨：《中庸》第二十章：“博学之、审问

之、慎思之、明辨之、笃行之。” [5] 繆：同“谬”。

[点评]

郑朝朔的问题其实也就是上述徐爱的问题，强调道德知识对于道德行为的重要性。对此，阳明用了一个著名的比喻，即“如今扮戏子”之喻，旨在强调一个观点：如果一个人只是在外在仪表上、知识仪节上去追求十全十美，那么，即便行为完全符合知识仪节的要求，恐怕也只不过是一种“表演”，如同“戏子”扮演孝子也能扮演得十分逼真一般，但这种扮演并不能说明扮演者就真正是孝子。因为，我们看一个人是否是孝子，需要看他的孝行是否源自他自己行孝的“本心”。由此可见，道德意识的内在动机才是使道德行为得以可能的重要条件，也是实现道德之善的决定性因素。

【5】爱因未会先生“知行合一”之训，与宗贤^[1]、惟贤^[2]往复辩论，未能决，以问于先生。先生曰：“试举看。”

爱曰：“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^[3]了。未有知而不行者；知而不行，只是未知。圣贤教人知行，正是安复那本体，不是着你只恁^[4]

分而言之，见好色与闻恶臭、好好色与恶恶臭，分属知行两端；合而言之，好好色与恶恶臭已经内含知行两个方面。

知行本体是指知行本来应有的状态。

的便罢。故《大学》指个真知行与人看，说‘如好好色，如恶恶臭’^[5]。见好色属知，好好色属行，只见那好色时已自好了，不是见了后又立个心去好；闻恶臭属知，恶恶臭属行，只闻那恶臭时已自恶了，不是闻了后别立个心去恶。如鼻塞人虽见恶臭在前，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。此却是何等紧切着实的工夫！如今苦苦定要说明知行做两个，是甚么意？某要说做一个，是甚么意？若不知立言宗旨^[6]，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^[7]。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，茫茫荡荡悬空去思索，全不肯着实躬行，也只是个揣摩影响，所以必说一个行，方才知得真^[8]。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，然后能行，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^[9]。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。”

落实在行为上并由行为获得的知，才是“真知”。

“终身不行，亦遂终身不知”，是“知先后”说的必然结果。

[注释]

[1] 宗贤：黄绾（1477—1551），字宗贤、叔贤，号久庵、石龙，浙江黄岩人，官至礼部尚书。正德五年（1510），在北京

与王阳明成为至交，嘉靖元年（1522）入阳明门下。著有《明道篇》《石龙集》等，今存。 [2] 惟贤：顾应祥（1483—1565），字惟贤，号箬溪，浙江长兴人。弘治十八年（1505）进士，官至刑部尚书。少从阳明门下。著有《惜阴录》《崇雅堂文集》等，今存。 [3] 本体：本然状态。 [4] 恁（nèn）：如此。 [5] 如好好色，如恶恶臭：《大学章句》第六章“所谓诚其意者，毋自欺也。如恶恶臭，如好好色，此之谓自谦”。意思是说，诚意就好比讨厌恶臭和喜欢漂亮的色彩那样，不会欺骗自己。 [6] 立言宗旨：即思想宗旨，为王阳明的口头禅。据《传习录》下卷的记载，阳明即便在晚年提出致良知之后，仍强调知行合一为其立言宗旨。 [7] 以上四句二十二个字是阳明“知行合一”说的重要观点，意为知行是同一工夫过程中的两个方面，知构成行为的主宰和开始，同时，行也意味着知的工夫和落实。 [8] 以上数句列举了知行割裂的两种现象：一是“冥行妄作”，意指行而不知，其行必表现为盲目乱做，这叫做“懵懵懂懂”；一是“揣摩影响”，意指指知而不行，其知必表现悬空思索，这叫做“茫茫荡荡”。 [9] 以上二句是阳明批判程朱理学的“知先行后”说，阳明认为“知先行后”往往会成为知而不行的借口，最终必将导致“终身不行”，也就意味着“终身不知”。

[点评]

从历史上看，“知行合一”是阳明“龙场悟道”后最早有明确记录的一个学说主张，语见《阳明先生年谱》正德四年（1509）四月条。然而自提出之初起，就不断招致质疑，因为这个说法明显不符合传统的知识论意义上的“知先行后”等观点。按照知识论的观点，关于知

识来源以及知识何以可能等问题，显然独立于或优先于人的行为，所以“知难行易”（《尚书》）或“知先行后”（朱子）等说毋宁是常识性观点。

表面看来，阳明在这里提出的“知是行的主意，行是知的功夫”和“知是行之始，行是知之成”这两句命题，是在主张“知”是“行”的主导，“行”是“知”的结果，于是，便与朱子理学“知先行后”之命题的意思相近，其实不然。关于这里的表述，我们有必要结合阳明的良知心学来进行理解。事实上，王阳明是在良知学意义上讲“知行”问题的，他所说的“知”是指良知，所说的“行”则是指良知的落实。因此，前一句命题的意思是说，良知是行为的主宰（主意），良知之行是良知的落实（功夫）；后一句命题的意思是说，良知的道德意识一旦启动，就意味着良知已处在行为的过程中（始），而道德意识的启动（良知之行）便已经是良知的具体落实（成）。

为了说明这一点，王阳明又以《大学》“好好色，恶恶臭”为例，旨在强调良知作为一种对是非善恶的判断能力，犹如见到恶臭便生厌、看到漂亮颜色便喜欢一般，容不得丝毫的扭捏作假；这里所强调的“好”（hào）和“恶”（wù），喻指良知的判断能力，同时也是指良知的道德动力。在阳明看来，良知就是一种直接的源自本心的道德动力，而不是一种静态的有关是非善恶的知识而已。正是在此意义上，“知”与“行”就处在动态的合一过程中，这就叫作“知行本体”，此即说“知行”本来应有的理想状态，因为“良知”不仅是一种有关于是非善恶的道德知识，更是一种“好善恶恶”的道德动力，故

而必直接地展现为“行”，同时，好善恶恶的“行”也意味着道德之“知”的启动。这样一种知行的合一状态，也就是“知行本体原是如此”的状态，所以阳明说，不是他硬是要把知行“说做一个”，而是因为两者本来就是“一个”工夫过程。关于“知行合一”的问题，阳明到了晚年自提出致良知之后，有更进一步的理论阐发，详见后述。

【6】爱问：“昨闻先生‘止至善’之教，已觉功夫有用处，但与朱子‘格物’之训^[1]，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。”

爱曰：“昨以先生之教，推之格物之说，似亦见得大略。但朱子之训，其于《书》之‘精一’，《论语》之‘博约^[2]’，《孟子》之‘尽心’‘知性’^[3]，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^[4]。笃信固亦是，然不如反求之切。今既不得于心，安可徯^[5]于旧闻，不求是当？就如朱子亦尊信程子，至其不得于心处，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^[6]。朱子错训‘格物’，只为倒看了此意，以‘尽心知性’为‘物格知至^[7]’，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^[8]’。存心者，心有未尽也；知天，如知州、知县之知，是自己分上事，己与天为一；事天，如子之事父，臣之事君，须是恭敬奉承，然后能无失，尚与天为二，此便是圣贤之别。至于‘夭寿不贰’其心，乃是教学者一心为善，不可以穷通夭寿之故，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

惟精惟一、博文约礼的合一也就是知行合一的道理。

“知天”之“知”非知识之知，而是“知州”“知县”之知，即主体之知。“知天”就是“己与天为一”的意思。

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。爱昨晓思格物的‘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。如意在于事亲，即事亲便是一物；意在于事君，即事君便是一物；意在于仁民、爱物，即仁民、爱物便是一物；意在于视听言动，即视听言动便是一物。所以某说无心外之理，无心外之物。《中庸》言‘不诚无物’，《大学》‘明明德’之功，只是个诚意。诚意之功，只是个格物。”

“物”是意识活动的指向物、对象物。所以说“无心外之物”“无心外之理”。

“诚意”就是在意识对象物上着手下功夫，这就是格物。

[注释]

[1] 此句指朱子《大学章句》第五章“格物补传”。 [2] 博约：《论语·雍也》：“子曰：‘君子博学于文，约之以礼。’”《论语·颜渊》：“颜渊曰：‘夫子循循然善诱人，博我以文，约我以礼。’” [3] 尽心、知性：《孟子·尽心上》：“尽其心者，知其性也，知其性则知天也。” [4] 子夏笃信圣人，曾子反求诸己：引自朱子《孟子集注·尽心篇上》第一章。 [5] 狃：同“扭”，拘泥。 [6] 以上数句中的“生知安行”“学知利行”“困知勉行”，见《中庸》第二十章：“或生而知之，或学而知之，或困而知之，及其知之，一也。或安而行之，或利而行之，或勉强而行之，及其成功，一也。”

也。” [7] 此句指朱子《孟子集注·尽心篇上》：“以《大学》之序言之，知性则物格之谓，尽心则知至之谓也。”按此说法，尽心知性已是格物致知的完成，故其本身并不具有工夫论意义。 [8] 二句意为，能做到天下“至诚”者，就能做到“尽性”，进而就能参赞天地之造化。语见《中庸》第二十二章，“知”作“赞”。

[点评]

这条记录的四段王阳明与徐爱的对话，集中讨论了《大学》“格物”问题，特别是针对朱子的“格物”解释，王阳明提出了尖锐的批评。

首先，阳明强调“格物”就是指向“止至善”的实践工夫，由于“至善是心之本体”（第2条），因此，就应该将“心之本体”看作是真正落实格物工夫的出发点。也就是说，唯有从心体出发，做一番“尽心”“存心”的工夫，而不是从心之外去寻求所谓事事物物上的“定理”，这才是对《大学》“格物”问题的正确理解。在阳明看来，“朱子错训‘格物’”，将“尽心知性”的工夫错解成“物格知至”，如此一来，尽心工夫便会落空，格物工夫也无从做起，所以阳明说，若按朱子的说法，一切工夫“今却倒做了，所以使学者无下手处”。

其次，按阳明的立场，“格物的‘物’字即是‘事’字，皆从心上说”，体现了阳明的“心外无物”“心外无事”的心学立场，同时，阳明将“外物”与“人事”贯穿起来，将“物”看作是“意之所在”，进而指出“事亲”“事君”“仁民爱物”乃至“视听言动”等一般行为都是通过意识活动而展现为“一物”，这样一来，格物也就不是

单纯地对客观外物的知识追求，而是包含社会人事乃至意识活动在内的生活实践或道德实践。

最后，阳明阐发了有关身、心、意、知、物这五个概念的理论关联性，提出了两个非常著名且重要的观点：“意之本体便是知”和“意之所在便是物”。所谓“意之本体便是知”表明王阳明已经对“良知”概念有了基本的把握，因为作为意识活动之本体的“知”，只能是“良知”，不可能是其他的什么“知”（例如经验知识），良知才是主导意识的“本体”；所谓“意之所在便是物”则是指任何外在事物都不能脱离心体发动的意识指向，故“物”就是一种意识对向物，由此，“心”借助于“意”而与“物”具有同构性，这就从“心物同构”的角度论证了阳明心学的“心外无物”这一重要论点。

总之，无论是知识追求还是生活实践，都必须从“心上”出发，将“心体”规定为一切实践活动的基础；同时我们也发现，“良知”在阳明的理论构建中已然是一重要概念，他将其定位为“意之本体”，这是值得重视的。

【7】先生又曰：“‘格物’如《孟子》‘大人格君心^[1]’之‘格’，是去其心之不正，以全其本体之正^[2]。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’。”

[注释]

[1] 此句意谓，作为士人君子应当做到端正君主的心中之非。语见《孟子·离娄上》“惟大人为能格君心之非”。 [2] 以上阳明引用孟子“格君心”一语来重新解释“格物”的“格”字，认为应当解释为“正”字。

[点评]

阳明对“格物”问题提出了完全不同于朱子理学的鲜明主张。他根据孟子“惟大人为能格君心之非”的观点，将“格物”的“格”训解为“正”，对经学史上的训“格”为“至”或“来”的传统解释（如郑玄以及朱子）进行了颠覆。这一颠覆的理论意义在于：“格物”不再是向外的求知活动，而是向内的正心诚意之实践。于是，格物就变成了正心之物的涵义，而不是指跟外在事物发生接触之后，对外在事物之“理”进行所谓的“穷理”活动。显然，这标志着阳明心学“格物”理论的形成。关于孟子此语，阳明屡屡引用，可以参见第137条。

【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^[1]，此便是良知^[2]，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^[3]’。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

“自然会知”“自然知孝”“自然知弟”“自然知恻隐”，都充分表明了“良知自知”的道理，即良知作为一种道德自觉意识，自己会知道自己的意识活动。

更无障碍，得以充塞流行，便是致其知。知致则意诚。”

[注释]

[1] 恻隐：同情之心。见《孟子·公孙丑上》：“今人乍见孺子将入于井，皆有怵惕恻隐之心。” [2] 良知：道德之知。见《孟子·尽心上》：“人之所不学而能者，其良能也；所不虑而知者，其良知也。” [3] 仁不可胜用矣：《孟子·尽心下》：“人能充无欲害人之心，而仁不可胜用也。”

[点评]

“知是心之本体”之“知”，根据下文“此便是良知”，显是指良知。一般认为，阳明晚年49岁时才明确提出“致良知”的思想，才明确提出“良知者心之本体”（第152条）的命题，而环视整部《传习录》上卷，只有两次出现“良知”概念（另一处见第107条）。然而，根据徐爱此处的记录，可知阳明已经对良知问题有了明确的认识。

更重要的是，依照阳明此处“心自然会知”的论述，可以确定这就是阳明晚年再三强调的“良知自知”的思想，也就是说，良知作为一种根源性道德意识，具有一种自己知道自己应该怎么做及其是非对错的判断力，所以，不用等待他人来告诉你应该怎么做，只需完全依靠和全盘信赖自我良知的“自知”能力即可。因此，“良知自知”可谓是良知学的基本要义，是阳明在龙场悟道之后不久便已悟出的一个道理，只是良知理论化的完成则

要到晚年 49 岁之后。

【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^[1]可见者谓之‘文’，‘文’之隐微不可见者谓之‘理’，只是一物。‘约礼’只是要此心纯是一个天理。要此心纯是天理，须就理之发见处用功。如发见于事亲时，就在事亲上学存此天理；发见于事君时，就在事君上学存此天理；发见于处富贵、贫贱时，就在处富贵、贫贱上学存此天理；发见于处患难、夷狄时，就在处患难、夷狄上学存此天理^[2]；至于作止、语默，无处不然，随他发见处，即就那上面学个存天理。这便是‘博学之于文’，便是‘约礼’的功夫。‘博文’即是‘惟精’，‘约礼’即是‘惟一’。”

〔注释〕

〔1〕见：见、现，古文通用，此处应读作“现”（xiàn）。〔2〕以上四句是儒家强调的“素位而行”的思想，阳明认为不论身处何种环境，都要坚持做到“学存此天理”的工夫。其中的“富贵、贫贱”“患难、夷狄”两语，见《中庸》第十四章。

朱子：“礼者，天理之节文也。”（《论语集注》卷六）认为“礼”是“理”的一种制度表现。阳明强调两者的同一性，故下文有“只是一物”之说。

《中庸》第十四章：“君子素其位而行，不愿乎其外。素富贵，行乎富贵；素贫贱，行乎贫贱；素夷狄，行乎夷狄；素患难，行乎患难。君子无入而不自得焉。”

【10】爱问：“‘道心常为一身之主，而人心每听命^[1]。’以先生‘精一’之训推之，此语似有弊。”先生曰：“然。心，一也，未杂于人谓之‘道心’，杂以人伪谓之‘人心’。人心之得其正者即道心，道心之失其正者即人心，初非有二心也^[2]。程子谓‘人心即人欲，道心即天理^[3]’。语若分析，而意实得之。今日道心为主而人心听命，是二心也。天理、人欲^[4]不并立，安有天理为主，人欲又从而听命者？”

以“道心”为
主人，“人心”为
客人，便是将“心”
割裂为主客二分。

[注释]

【1】二句意为，道心应经常作为身体的主宰，而人心则应经常服从道心的指挥。语见朱子《中庸章句序》：“必使道心常为一身之主，而人心每听命焉。则危者安，微者著，而动静云为，自无过不及之差矣。”【2】三句意谓，人心的正确状态就是道心，道心的偏失状态就是人心，两者都是一心而非分裂的“二心”，只是表现形态各异。【3】二句出自程颐《程氏遗书》卷十九：“人心，私欲也；道心，正心也。”【4】天理、人欲：出自《礼记·乐记》。

[点评]

“心，一也”，这是阳明的基本思想立场，因此在他看来，朱子主张人心“听命”于道心，无非就是拆人心

与道心为二的“二心”说，把人心与道心理解成了服从与被服从的主从关系。阳明认为，人心只是道心的偏失状态，道心只是人心的正确状态，因此归根结底，人心与道心都是一个“心”而不存在两个“心”，这是阳明对“心”之问题的一个基本观点。

关于程颐所说的“人心即人欲”的观点，含有对“人心”的全面否定的意味，对此，朱子曾经表示过怀疑，认为人心不能直接等同于人欲，只有人心沦落为一己之私的状态，才会导致不好的“人欲”。然而阳明却认为程颐此说“语若分析，而意实得之”，对此表示了基本的认同。在阳明看来，“理欲”都源自“一心”，换言之，“一心”兼具“理欲”之两面，不论善恶都会在人心表现出来，心与理相符合便是“道心”，心与理不相符合便是“人心”，总之都是“一心”，只是表现形态不一样。所以关键就在于如何在“一心”的展开过程中，把握住作为心之本体的“天理”之心，则“人欲”之心自然不会萌动，而不是用一颗“道心”去命令或制约另一颗“人心”。如果这样做的话，其结果将导致“以心制心”的悖论，也就导致心的分裂。阳明的上述观点显示出其与朱子思想的一个基本分歧。

【11】爱问文中子、韩退之^[1]。先生曰：“退之，文人之雄耳；文中子，贤儒也。后人徒以文词之故，推尊退之，其实退之去文中子远甚。”爱问：“何以有拟经^[2]之失？”先生曰：

与宋代以来推崇韩愈而贬低王通的见解有所不同，阳明推崇王通为“贤儒”，远比“文人之雄”的韩愈具有更重要的历史地位。这将涉及如何评价王通“拟经”行为的正当性问题。

“拟经恐未可尽非。且说后世儒者著述之意，与拟经如何？”爰曰：“世儒著述，近名^[3]之意不无，然期以明道；拟经纯若为名。”先生曰：“著述以明道，亦何所效法？”曰：“孔子删述《六经》^[4]，以明道也。”先生曰：“然则拟经独非效法孔子乎？”

王通“拟经”
不就是在效法孔子
吗？

爰曰：“著述，即于道有所发明。拟经，似徒拟其迹，恐于道无补。”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谄谀^[5]于世也？天下之大乱，由虚文胜而实行衰也。使道明于天下，则《六经》不必述。删述《六经》，孔子不得已也。自伏羲画卦^[6]，至于文王、周公，其间言《易》如《连山》《归藏》^[7]之属，纷纷籍籍，不知其几，《易》道大乱。孔子以天下好文之风日盛，知其说之将无纪极，于是取文王、周公之说而赞之^[8]，以为惟此为得其宗。于是纷纷之说尽废，而天下之言《易》者始一。《书》《诗》《礼》《乐》《春秋》皆然。《书》自《典》《谟》^[9]以后，《诗》自《二南》^[10]以降，如《九丘》《八索》^[11]，一切淫哇^[12]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，然后其说始废。如《书》《诗》《礼》《乐》中，孔子何尝加一语？今之《礼记》诸说，皆后儒附会而成，已非孔子之旧。至于《春秋》，虽称孔子作之^[13]，其实皆鲁史旧文。所谓‘笔’者，笔其旧；所谓‘削’者，削其繁^[14]。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》以后，繁文益盛，天下益乱。始皇焚书^[15]得罪，是出于私意，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，则其诸怪悖之说，亦宜渐渐自废。不知文中子当时拟经之意如何？某切深有取于其事，以为圣人复起，不能易也。天下所以不治，只因文盛实衰，人出己见，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，以求知于世，而不复知有敦本尚实、反朴还

秦始皇“焚书”的行为如果是“志在明道”，那么即便将各种离经叛道之书全部焚毁，也正符合孔子的“删述”《六经》之意。

淳之行，是皆著述者有以启之。”

《春秋》本经的意义无须“三传”而后明。

爰曰：“著述亦有不可缺者，如《春秋》一经，若无《左传》^[16]，恐亦难晓。”先生曰：“《春秋》必待《传》而后明，是歇后谜语^[17]矣。圣人何苦为此艰深隐晦之词？《左传》多是鲁史旧文，若《春秋》须此而后明，孔子何必削之？”爰曰：“伊川^[18]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^[19]。”先生曰：“伊川此言，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^[20]，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，于存天理、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^[21]’。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^[22]之事者，是以后世无传焉。’此便是孔门家法。世儒只讲得一个伯^[23]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^[24]者，未易与言此也！”又曰：“孔子云：‘吾犹及史之阙文也^[25]。’孟子云：‘尽信《书》不如无书，吾于《武成》^[26]取二三策^[27]而已。’孔子删《书》，于唐、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，后儒却只要添上。”

爰曰：“圣人作经，只是要去人欲、存天理。如五伯^[28]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：“羲、黄^[29]之世，其事阔疏^[30]，传之者鲜矣。此亦可以想见。其时全是淳庞^[31]朴素，略无文采的气象。此便是太古之治，非后世可及。”

爰曰：“如《三坟》^[32]之类，亦有传者，孔子何以删之？”先生曰：“纵有传者，亦于世变渐非所宜。风气益开，文采日胜，至于周末，虽欲变以夏、商之俗，已不可挽，况唐、虞^[33]乎？又况羲、黄之世乎？然其治不同，其道则一。孔

子于尧、舜则祖述之，于文、武则宪章^[34]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，施之于周，已有不合^[35]。故周公思兼三王^[36]，其有不合，仰而思之，夜以继日^[37]，况太古之治，岂复能行？斯固圣人之所以可略也。”又曰：“专事无为，不能如三王之因时致治，而必欲行以太古之俗，即是佛、老的学术。因时致治，不能如三王之一本于道，而以功利之心行之，即是伯者以下事业。后世儒者许多讲来讲去，只是讲得个伯术。”

“三王”治理天下如果不是与时俱进，而是一味复古，欲恢复“太古”的礼俗，那么就不是儒家的学术而坠入脱离现实人世的佛老之学了。

[注释]

[1] 文中子：王通（584—617），山西龙门（今山西河津）人，卒后，门人谥曰文中子，仿孔子作《六经》。韩退之：韩愈（768—824），字退之，河南南阳（今河南孟州南）人。由进士累官吏部侍郎，卒谥文，故称韩文公，反佛老、倡儒学，历来以为是宋代理学之先驱。 [2] 拟经：王通仿儒家六经，作《礼论》《续书》《续诗》《元经》《赞易》等，“谓之《王氏六经》”（朱彝尊《经义考》引司马光《补传》），今皆佚。其著《中说》尚存。 [3] 近名：求名。 [4] 删述《六经》：事见《史记·孔子世家》。 [5] 诎诎（náo）：喧嚷，争辩。 [6] 伏羲画卦：传说伏羲画八卦，文王演八卦而成六十四卦，周公作爻辞，孔子赞《易》而作《易传》十篇，称“十翼”。 [7] 《连山》《归藏》：《周礼·春官·宗伯》载：

“太卜掌三易之法，一曰《连山》，一曰《归藏》，一曰《周易》。”据郑玄（127—200）《周易注》：《连山》为夏《易》，《归藏》为殷《易》，“文王衍《易》于羑里，题周以别商也”。[8]赞之：谓孔子赞《易》而作“十翼”。赞，明也。[9]《典》《谟》：指《尚书》中的《尧典》《舜典》《大禹谟》《皋陶谟》等。[10]《二南》：《诗经》中的《周南》《召南》二篇。[11]《九丘》《八索》：古书名，《左传》云：“楚左史倚相能读《三坟》《五典》《八索》《九丘》。”[12]淫哇（wā）：靡靡之音。[13]孔子作之：《孟子·滕文公下》“世衰道微，邪说暴行有作。……孔子惧，作《春秋》”。[14]笔、削：《史记·孔子世家》：“笔则笔，削则削。子夏之徒不能赞一辞。”[15]始皇焚书：指秦始皇“焚书”事件，见《史记·始皇本纪》。[16]《左传》：《春秋》三传之一，相传为孔子同时代人鲁国史官左丘明所作。[17]歇后谜语：指歇后语。意思是说，本来明白浅显的道理被说成如同歇后语一般，反而让人费解。[18]伊川：程颐（1033—1107），字正叔，洛阳（今属河南）人，世称伊川先生。[19]恐亦难断：语见《程氏遗书》卷十五。[20]自天子出：《论语·季氏》：“孔子曰：天下有道，则礼乐征伐自天子出。”[21]予欲无言：语见《论语·阳货》。[22]桓、文：齐桓公（前685—前643），晋文公（前636—前628）。[23]伯：同“霸”，指春秋五霸，即下文出现的“五伯”。[24]天德：《中庸》第三十二章：“苟不固聪明圣知，达天德者，其孰能知之？”[25]阙文：语见《论语·卫灵公》。[26]《武成》：《尚书·周书》篇名，记武王伐纣事。[27]二三策：策竹简。语见《孟子·尽心下》。[28]五伯：五霸，指齐桓公、晋文公、秦穆公（前659—前619）、楚庄王（前613—前589）、宋襄公（前650—前635）。[29]羲、黄：伏羲、黄帝。[30]阔疏：疏阔，疏略不详。[31]淳庞：

醇厚。 [32]《三坟》：古书名。孔安国《古文尚书序》：“伏羲、神农、黄帝之书，谓之《三坟》。坟，言大道也。” [33]唐、虞：唐尧、虞舜。 [34]宪章：《中庸》第三十章“仲尼祖述尧舜，宪章文武。” [35]自“文武之法”以下数句意谓，周文王、周武王所实施的治国方略就是尧舜之道，但是已经发生了与时俱进的改变，政策制度自然有所不同，而夏商时代的事业如果要在周代实施的话，也同样会发生一些差异。这些都是“因时致治”的缘故。 [36]三王：禹、汤、文武。语见《孟子·离娄下》：“周公思兼三王，以施四事。” [37]以上二句语见《孟子·离娄下》：“周公思兼三王，以施四事。其有不合者，仰而思之，夜以继日。幸而得之，坐以待旦。”

[点评]

本条王阳明集中阐述了有关经典知识的看法，其中涉及如何评价隋代王通的“拟经”行为以及应当如何看待儒家经典等问题，得出了“拟经恐未可尽非”“某切深有取于其（案：指王通“拟经”）事”等大胆结论。历史上，曾有扬雄（前53—18）仿《易》而作《太玄》、仿《论语》而作《法言》之事，与扬雄同时的著名经学家刘歆对其拟经行为讽刺道：“吾恐后人用覆酱瓿也。”[《汉书·扬雄传》。覆(fù)：盖。酱瓿(bù)：酱坛。瓿，坛罐。]这是讽刺扬雄的拟经之作只能作为覆盖酱坛之用。后人常以“用覆酱瓿”一语，用以比喻著作毫无价值。同样，自王通遍拟群经而作《续六经》之后，也遭到了后人的质疑和批评，徐爱所谓“拟经纯若为名”，便是一种典型的观点，这是批评王通的拟经行为无非是为了“出名”

而已。至于王通的《续六经》(又称《王氏六经》)恐怕早在宋代之前便已失传,今所存者只有宋阮逸注本《文中子中说》,乃王通门人对其师的言行之汇录,反映了王通的一些学术观点。

宋代之后,不少理学家对王通表示了同情的了解,例如程颐和朱子都曾对王通的品行和言论有正面的肯定,称其“见识高明”,但是“又不全淳”(《朱子语类》卷一三七);宋代心学家陆九渊则将王通列为孟子之后“以儒称于当世者”的“四子”之一(即荀子、扬雄、王通、韩愈)。然而,王阳明对王通“拟经”之行为本身表示了肯定,这在宋明理学史上是比较少见的,反映了王阳明独特的心学经典观。

阳明从心学立场出发,认为“圣人述《六经》,只是要正人心”,而孔子“恐人专求之言语,故曰‘予欲无言’”,也正由此,如孟子所云“仲尼之门,无道桓、文之事者,是以后世无传焉”,这是说,圣贤之作《六经》的目的在于正人心而不在于为世人增添知识,孔子“删述《六经》”之意亦在于此,所以会说“予欲无言”,而孟子所言孔子与其弟子之间,有关春秋时期的齐桓公、晋文公等人的事迹略而不谈,导致相关历史的失传,反映出孔子对待经典的态度就在于一个“删”字。由此可见,“圣人只是要删去繁文”,与此相反,“后儒却只要添上”。这里的一“删”一“添”,表明了两种不同的知识态度。这就从王通的“拟经”引出了一个问题,经典知识的相关著述是否已无必要?倘若著述亦无必要,那么后人如何来解读那些存在于经典中的隐晦难懂之词?

这就涉及经典记录中的经文知识与经典解释中的经学知识的关系问题。换言之，前者如《六经》所记录的是有关历史的经文知识，而后者如《左传》则是解释“《春秋》一经”的经学知识，经学知识显然对于阅读和理解经文知识是有所裨益的，否则后人也就不必有《左传》之作。推而言之，更不必有《谷梁》《公羊》等经学著述了。

的确，经典作为一套知识系统，很难将经典中的“经文”与后世相传的有关经文解释的“经学”知识割裂开来。徐爱与阳明对话的一个立场预设是，传授经典的诸多经学知识是不可或缺的。然而，王阳明有意回避对此问题的正面回答，而是就孔子“删述《六经》”这一事实来展开他的一个观点论述，即他坚持认为，“圣人只是要删去繁文”，意在“祖述尧舜，宪章文武”，所以孔子于经典之中“何尝加一语”？孔子只是“惧繁文之乱天下，惟简之而不得”。正是从这个角度看，不仅是王通“拟经”，即便是秦始皇“焚书”，如果不是“出于私意”而是出于“明道”这一目的，那么，其行为“正暗合删述之意”。进而言之，天下之所以“不治”，只是因为“虚文盛而实行衰”，人人以“意见”相争，并以“新奇相高，以眩俗取誉”，导致“天下靡然争务修饰文词，以求知于世，而不复知有敦本尚实、反朴还淳之行”，而所有这一切“是皆著述者有以启之”的结果。

总之，在王阳明看来，问题不在于后世儒者的“著述”对于解读经典是否必要，而在于这些“著述”者已然忘却了孔子“删述《六经》”的根本旨趣，而其旨趣就在于“敦本尚实、反朴还淳”“务去其文以求其实”，

归根结底，就在于使圣人之道得以倡明于天下。

【12】又曰：“唐、虞以上之治，后世不可复也，略之可也。三代以下之治，后世不可法也，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。”

[点评]

这段对话接续上面第 11 条，王阳明进一步表达了“惟三代之治可行”的观点。在阳明看来，尧舜直至周公的夏商周三代社会才是中国历史上最为理想的社会，虽然夏商之前的历史已经无法从文献上完全复原，三代以后的历史文献虽然丰富，但是三代之后已成乱世，所以阳明认为也就没有详加叙述了。然而，后世学者对三代社会的历史往往并不了解，他们不知道三代社会其实是一个“心学纯明”（第 142 条）的时代，反而企图根据后世的文献知识来恢复其原貌，这在阳明看来，完全是徒劳无益的。在我们看来，阳明有关三代社会的描述，其实是其有关理想社会的一种寄托，反衬出当时的社会现实已经与社会的理想状态发生了严重背离。由此可以说，阳明对于三代理想社会的向往正蕴含着对现实社会的批判精神。

【13】爱曰：“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^[1]。《春秋》亦经，《五经》亦史。《易》是包牺氏^[2]之史，《书》是尧、舜以下史，《礼》《乐》是三代史。其事同，其道同，安有所谓异？”

[注释]

[1] 二句意谓，专门“记事”的历史体现出圣人之道，而圣人之道也存在于历史事实当中。在这个意义上，可以说道在事中，事以显道。 [2] 包牺氏：伏羲氏。

[点评]

本条阳明揭示了“五经亦史”的重要观点。这一观点表达了王阳明对于“经史”问题的重要看法，而不同于历来的以“经史子集”序列为基础的“经史”观——以为“经”是一切知识的源头，位居一切知识之上。因此一般认为，阳明的“《五经》亦史”说意味着“史”就是“经”，这样一来，其结果就有可能打破“经”对于知识的垄断地位，从而对传统的经史观念产生一定的冲击。

不过，“《五经》亦史”说是否具有一种学术建构力，从而形成新的学术典范，却不宜夸大解释。按照阳明上述的语脉，他所欲强调的其实是在上古时代，原本就是经与史不分、事与道相合的，从这个意义上看，阳明的“五经

亦史”讲的是一个平实的道理，而没有企图消解或打破儒家经典权威的思想意图。另外值得重视的是，在讲“五经亦史”的同时，阳明也强调“《春秋》亦经”——换言之，可以说“史亦五经”，这表明阳明仍然看重经典的意义，在他看来，历史典籍也具有某种意义上的经典意义。

【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。”爱曰：“存其迹以示法，亦是存天理之本然；削其事以杜奸，亦是遏人欲于将萌否？”先生曰：“圣人作经，因无非是此意，然又不必泥着文句。”

爱又问：“恶可为戒者，存其戒而削其事以杜奸，何独于《诗》而不删郑、卫^[1]？先儒谓‘恶者可以惩创人之逸志’^[2]，然否？”先生曰：“《诗》非孔门之旧本矣。孔子云：‘放郑声，郑声淫^[3]。’又曰：‘恶郑声之乱雅乐也^[4]。’‘郑、卫之音，亡国之音也^[5]。’此本是孔门家法。孔子所定三百篇，皆所谓雅乐^[6]，皆可奏之郊庙^[7]，奏之乡党^[8]，皆所以宣畅和平，涵泳德性，移风易俗，安得有此？是长淫导奸矣。此必秦火^[9]

俗话说历史是一面明镜，具有扬善罚恶的作用。所以孟子说：“孔子成《春秋》而乱臣贼子惧。”（《孟子·滕文公下》）

之后，世儒附会，以足三百篇之数^[10]。盖淫泆^[11]之词，世俗多所喜传，如今闾巷^[12]皆然。‘恶者可以惩创人之逸志’，是求其说而不得，从而为之辞。”

[注释]

[1] 郑、卫：《诗经》中的《郑风》和《卫风》。 [2] “先儒”指朱子，语见《论语集注·为政篇》：“凡《诗》之言，善者可以感发人之善心，恶者可以惩创人之逸志。”逸志：放松自己的意志。 [3] 二句语见《论语·卫灵公》。 [4] 此句语见《论语·阳货》。 [5] 二句意为，郑、卫之音足以亡国，语见《礼记·乐记》：“郑、卫之音，乱世之音也，比于慢矣。桑间、濮上之音，亡国之音也。” [6] 雅乐：正乐。古代郊庙朝会时所用的音乐。 [7] 郊庙：古代天子祭祀天地、祖先的宗庙。 [8] 乡党：乡里。 [9] 秦火：秦始皇焚书。见前出第 11 条。 [10] 以上数句表明阳明对于今本所传《诗经》是否是“孔门之旧本”表示了怀疑，他认为其中一些内容有可能是秦始皇“焚书”之后，汉代以降儒者的附会之作。更反对《诗》三百篇都是“雅乐”的观点，认为正如孔子所说，《诗经》中存有“郑、卫之音，亡国之音也”等，这才是“孔门家法”。如果说，《诗》三百篇都可以“奏之郊庙”“奏之乡党”，这是不符合事实的。如果对“郑、卫之音”等不加区别而进行宣扬的话，将产生“长淫导奸”的严重后果。 [11] 泆(yì)：同“逸”，乱。 [12] 闾巷：里巷。泛指乡里民间。

[点评]

本条阳明又一次重申了“《五经》亦只是史”的观点，重要的是，在后面的一段对话中，反映了阳明独特的《诗经》观。阳明认为，按照“放郑声，郑声淫”“恶郑声之乱雅乐也”以及“郑、卫之音，亡国之音也”等孔子的观点，《诗经》中本来不应该存在“郑、卫”之音。基于此，阳明判断今本《诗经》肯定不是孔子所删定的“旧本”，而是后世经秦始皇“焚书”之后，汉代儒者附会添加进去的，“以足三百篇之数”，故而其中含有一些“淫泆之词”，其责任不在孔子而在后儒。因为孔子删定的《诗经》必然都是“所谓雅乐，皆可奏之郊庙，奏之乡党的，也就是说，都应该是堂而皇之可以用来朗诵的，也可以起到移风易俗之教化所用的，不可能杂有任何靡靡之音或淫邪之词。

也许阳明的这一《诗经》观并不完全符合历史实际，《诗经》中包含一些世俗人情或谈情说爱的内容（如“关关雉鸠，在河之洲”之类）实在不必大惊小怪，而阳明竟判定这些内容有可能产生“长淫导奸”的恶果，反映出阳明的经典诠释有着强烈的立场预设而未必与经典史实完全吻合，也反映出其心学思想奉行一种严格道德主义的立场而绝不同于人性自然主义的主张。也正由此，尽管其思想十分强调以良知为道德主体的能动性，但是也绝不会流于西方近代启蒙意义上的所谓“个体自由”或“人性解放”。

【徐爱跋】

爱因旧说汨没^[1]，始闻先生之教，实是骇愕不定，无入头处。其后闻之既久，渐知反身实践，然后始信先生之学为孔门嫡传，舍是皆傍蹊小径、断港绝河^[2]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，其后思之既久，不觉手舞足蹈。

右曰仁所录^[3]

【注释】

[1] 汨 (gǔ) 没：沉没、沉溺。 [2] 断港绝河：又做“断港

绝潢（huáng）”，语见韩愈《送王埙秀才序》：“道于杨、墨、老、庄、佛之学，而欲之圣人之道，犹航断港绝潢以望至於海也。”谓港道水流堵塞不通。 [3] 右曰仁所录：指以上为徐爱所录，共14条。

[点评]

南大吉《续刻传习录》本，记作“门人徐爱曰仁录”，该句下有薛侃一段题识：“曰仁所纪凡三卷。侃近得此数条，并两小序，其余俟求其家附录之。正德戊寅（1518）春薛侃识。”可知，此段为徐爱所作两小《序》之一。《阳明先生年谱》正德八年（1513）八月条载：“侃得徐爱所遗《传习录》一卷，序二篇。”（《王阳明全集》卷三十三）所谓“序二篇”，即指开首的一篇《序》及此处的《跋》。故低一格编排，不作为条目统计。

以下陆澄录

以下一句的好色、好货，语见《孟子·梁惠王上》。

【15】陆澄^[1]问：“主一^[2]之功，如读书则一心在读书上，接客则一心在接客上，可以为主一乎？”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？是所谓逐物^[3]，非主一也。主一是专主一个天理。”

[注释]

[1] 陆澄：字原静、元静，一字清伯，归安（今浙江湖州市吴兴区）人，正德十二年（1517）进士，阳明弟子，传见《明儒学案》卷十四。 [2] 主一：集中在一点上，使意识不走散。这是二程对“敬”字工夫的一个解释，叫做“主一无适”，意谓意识的高度集中。 [3] 逐物：追逐外物，意谓人心被外物牵引。

[点评]

关于程朱理学用心理意识高度集中的“主一”来解释“敬”的观点，阳明表示了反对。阳明认为，要求人的意识集中在一点上，例如读书就一心在读书上，接客就一心在接客上等等，而不追问这种意识集中的背后有何价值主导的问题，那么，就与好色便一心在好色上、好货便一心在好货上的所谓意识集中的心理状态没有根本区别，其结果就可能适得其反，人心就有可能反而被“外物”牵着鼻子走。问题的关键是，心理意识活动过程中必须有一个“头脑”（参见第129条）来引领，也就是必须以“天理”或“良知”作为人心意识活动的主宰。在阳明看来，只有坚守这一点，才能使意识活动保持正确方向，并且才能保证意识活动是一种有价值的活动而非单纯的心理知觉活动。

【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^[1]’也。此天理之念常存，驯^[2]至于美大圣神^[3]，亦只从此一念存养扩充去耳。”

阳明非常强调“立志”的重要性，参见《示弟立志说·乙亥》：“是以君子之学，无时无处而不以立志为事。”（《王阳明全集》卷七）

[注释]

[1] 结圣胎：道教内丹术语，谓练气凝结成胎。 [2] 驯（xùn）：使顺从。 [3] 美大圣神：是指个体人格的四种精神境界，“美”

是通过扩充自己的德性而达到的人格之“美”；“大”是指使己的人格之“美”得以扩充以达到广大的境地；“圣”是进一步使得广大的人格之美产生感化、教化的作用体现，是人生的最高境界；“神”则是指达到这种“圣”之境界而又不可用语言来加以表述，故谓“不可知之”。语见《孟子·尽心下》：“充实之谓美，充实而光辉之谓大，大而化之之谓圣，圣而不可知之之谓神。”

【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。

[点评]

我们的日常生活不免会面临各种纷繁复杂的事务，于是，就用静坐方法来促使自己的心灵得以片刻的安宁；或者在百无聊赖的生活间歇，也可以用读书来打发时间。这种说法颇与朱子“半日静坐，半日读书”（《朱子语类》卷一一六）之说相近。只是阳明又说这是“因病而药”的权法，意思是说，这并不是一种普遍教法而只不过是一种方便法门，应视情况而定，其目的在于安宁心灵而不是某种精神性的身心修炼。对阳明而言，静坐绝不是一种根本方法（参见第23条）。但是，朱子的上述说法，后来被明清有些学者抓住把柄，他们借此批评朱子的思想已经坠入禅门，如此看来，阳明在这里劝人“静坐”，似乎同样也已经偏离了儒家工夫的正轨。然而这种“判教”式的批评和指责恐非事实。

【18】处朋友，务相下则得益，相上则损。

关于儒家的朋友相处之道，孔子有“益者三友，损者三友”之说，参见《论语·季氏》。

【19】孟源^[1]有自是好名之病，先生屡责之。一日，警责方已，一友自陈日来工夫请正。源从傍曰：“此方是寻着源旧时家当^[2]。”先生曰：“尔病又发。”源色变，议拟^[3]欲有所辨。先生曰：“尔病又发。”

因喻^[4]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；四傍纵要种些嘉谷，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，方可种植嘉种。不然，任汝耕耘培壅^[5]，只是滋养得此根。”

[注释]

[1] 孟源：字伯生，滁州（今安徽滁县）人，孟津兄。正德八、九年间，在滁州从学阳明。 [2] 家当：财产、器物。此处孟源意谓此人所说的工夫正是自己从前已经做过的。这表现出孟源的“自是好名之病”，故阳明便批评他“尔病又发”。 [3] 议拟：思议、拟议。 [4] 喻：晓喻。 [5] 培壅（yōng）：用土堆在植物的根部以保护其根系。

[点评]

针对孟源“自是好名之病”，阳明以种树为喻，指出在“方丈地内”只能种一“大树”，若要在此傍边另种些“嘉谷”，则必然不能顺利生长，这是因为“大树”与“嘉谷”各有自己生长的需求，而方丈之地难以同时满足“大树”与“嘉谷”的营养需求。同样的道理，每个人的为学工夫也各有不同，而彼此之间尽管有差异，但正宜互相取益，而不应自以为是。这与上一条所讲的朋友相处之道应该“相下”而不应“相上”，意思是一致的。

【20】问：“后世著述之多，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。后世著述，是又将圣人所画，摹仿誊写，而妄自分析加增以逞其技，其失真愈远矣。”

“人心天理浑然”阐发的正是“心即理”的意思。

[点评]

本条针对“后世著述之多”的批评，可与前出的第11条合观，表现出阳明对于后人著述徒增知识的一种批评立场。在他看来，古代圣贤所作经典是对人心天理之“真”的一种刻画描写，而后人著述则往往是“妄自分析”、添枝加叶，反而导致“失真愈远”。王阳明在《五经臆说序》中指出《五经》固然充分具备圣人之学

的内涵，然而从“圣人之道”的角度看，《五经》只是有关“道”的一种书本记录，其本身并不是“道”，打个比方，它只不过是“筌”与“糟粕”而已。根据“得鱼而忘筌，醪（láo，泛指酒）尽而糟粕弃之”的道理，人们应该追求的是“得鱼”和“醇醪”，然而“世之儒者求鱼于筌，而谓糟粕之为醪也”，这是忘记了学习经典的目的在于求道，反而以为“求鱼于筌”便是得道之正途，却不知“筌”与“鱼”不可同日而语，两者相差甚远（《全集》卷二十二）。阳明的上述说法，引起后世的批评，认为阳明将《五经》喻作“筌”与“糟粕”，这不仅是轻视经典知识，而且有可能导致对经典的否定。

事实上，阳明此喻的真实意图在于批评“后世著述”活动中存在的那种唯以增加书本知识为目的，而不知经典中存在的“人心天理浑然”之“真”才是经典之精神，而这才是人们应当透过经典去把握的“道”。从这个角度看，阳明采用“得鱼忘筌”的比喻，自有其正当合理之处，因为经典只是“道”的一种载体，而不是“道”之本身。与此同时，阳明也不忘强调“糟粕之中而醪存”，如同说“经典之中而道存”一样，意思是说，道就存在于经典之中。可见，阳明没有一味否定经典的重要性，将经典斥之为“糟粕”，这并不是阳明的本意。阳明只是强调经典固然重要，但它只是学习圣人之道的手段而非目的本身。

【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

“心如明镜”，这是阳明非常喜欢使用的一个比喻。

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。若后世所讲，却是如此，是以与圣人之学大背。周公制礼作乐^[1]以文天下，皆圣人所能为，尧舜何不尽为之而待于周公？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于孔子？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，然学者却须先有个明的工夫。学者惟患此心之未能明，不患事变之不能尽。”

明镜自能照亮一切事物，“物来不能照”的原因就在于“明镜”出了问题。故须去除镜子上的灰尘，恢复明镜的本来面目。

曰：“然则所谓‘冲漠无朕，而万象森然已具^[2]’者，其言如何？”曰：“是说本自好，只不善看，亦便有病痛。”

[注释]

[1] 周公制礼作乐：相传礼乐制度为周公所作。《礼记·明堂位》载：“周公践天子之位，以治天下。六年，朝诸侯于明堂，制作礼乐。” [2] 冲漠无朕一句为程颐语：“冲漠无朕，万象森然已具。未应不是先，已应不是后。”（《程氏遗书》卷十五）冲漠：形容空虚、荒漠、寂静等事物样态。朕（zhēn）：朕兆。冲漠无朕：意为事物处在一种毫无朕兆、虚无寂静的原初状态。“冲漠无朕，万象森然已具”的意思是说：就在毫无朕兆、虚无寂静的原初存

在状态中，一切事物的“万象”便已经内含于其中。据《集评》本考证，“万象森然”语见[唐]永嘉玄觉禅师《证道歌》，作“万象森罗”（《景德传灯录》卷三十）。

[点评]

本条所涉及的依然是心体与知识的关系问题。关于圣人在应对事物之际，是否既能做到“应变无穷”又能做到“预先讲求”的提问，阳明的回答很明确，在事物未至之前，“预先”做一番“讲求”的准备，这是圣人所不为的，因为“圣人之心如明镜”；而事物在“明镜”之前，自能照亮自身，不需刻意安排，故圣人之心无须“讲求得许多”。同样的道理，一个人的心灵状态若能做到如“明镜”一般，则“随感而应，无物不照”，一切事物的本来样态在人心的“明镜”之前，必然原形毕露、毫无隐遁、应感而发。反之，如果说在事物未遇“镜子”之前，其形状已经“预先”存在于“镜子”之中，这是根本不可能之事。

阳明以此为喻，想要强调的有两点：第一，人心能否做到如明镜一般，这才是头等之大事，而人心如明镜，也就意味着人心保持一种纯然天理的本来状态，这也是阳明心学所坚持的一个根本观点，当然如何才能做到这一点，则涉及工夫论问题，此处不赘；第二，相反，如果假设人心本体本非天理（即不认同“心即理”），故在应对事物之前，需要预先准备好许多外在知识，然后才能做到“应变无穷”，这在阳明看来，犹如一面镜子在未照物之前，“未照之形先具”于此镜子之中，其结果可以

想象，镜子所照之物必非原形。因此，阳明严肃指出：“后世所讲”（案：指程朱理学。）的那套学问便是如此主张，这在根本上完全违背了儒家圣人之学的真谛。

也许阳明的“明镜”之喻会使人联想到佛教禅宗六祖慧能的一句著名的偈语：“菩提本无树，明镜亦非台；本来无一物，何处惹尘埃？”（《坛经》）事实上，阳明37岁在龙场悟道之后便揭示出“心即理”以及良知即“心之本体”（第8条）的重要思想，而从良知即心体这一立场出发，阳明认为良知心体在本来意义上，与天理浑然一体，容不得有任何外来之物“先具”其中。就在《传习录》上卷薛侃所录的第119条，阳明便断然指出：“心之本体原无一物。”及至晚年的“四句教”（第315条），劈头就是一句：“无善无恶是心之体。”这些说法涉及儒学传统中有关“有无”问题的哲学思考（可参见陈来《有无之境》的相关章节），而并不是直接源自禅宗慧能的思想。

如果说哲学是一种智慧之学，是对人生乃至宇宙之根本问题的追问，那么，在“智慧”的到达点上，或许儒家心学与佛教禅宗在某些方面确有相契之处，这应当是可以理解的。然而，正如阳明立足于儒家立场而屡屡强调的那样，从根本上说，儒学不可与佛学同日而语，佛学的一些讲法若不“善观”，则有可能被其误导，因为儒佛的思想立场存在根本不同。这也就是阳明在本条的最后一句所强调的“只不善看，亦便有病痛”的意思。

【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，然桀纣之下，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^[1]’？”

[注释]

[1] 此句意为：周文王对“道”有一种孜孜以求的渴望，然而这种追求深藏于内心，而不在表面上表现出来。语见《孟子·离娄下》：“文王视民如伤，望道而未之见。”而：同“如”。

[点评]

“义理无定在，无穷尽”强调了两层意思：义理的存在不是固定不变的而是变动不居的，这个观点相当重要；因为“理”并不是如朱子所认为的那样（参见第2条），是外在于“心体”的那种客观实在的固定不变的“定理”，而是与心体合一的，所以“理”随着心体之应变无穷而处在生生不息的过程中。其次，义理的存在又是无止尽的、不断发展的，这层意思同样很重要：因为“理”是生生不息而不会停止的，所以对于“理”的把握就处在一个人生命的全过程之中，而不能允许有丝毫的自我满足或片刻停顿。

义理不是固定不变的，而是不断发展的。这是阳明用以反对朱子“事事物物皆有定理”（第2条）的一个重要观点。

【23】问：“静时亦觉意思好，才遇事便不同，如何？”先生曰：“是徒知静养，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’^[1]。”

阳明喜讲“事上磨炼”，构成其思想的一大特色。又见第44、147、204、262诸条。

〔注释〕

[1] 静亦定，动亦定：见程颢《定性书》：“所谓定者，动亦定，静亦定，无将迎，无内外。”（《程氏文集》卷二《答横渠张子厚先生书》）定：非静止不动之意，而是指内在意识达到一种安宁的境地，能在有事无事时都能实现“定”，更不会有“内外”之别的意识作怪，故“定”是对经验现象的动静的一种超越。

【24】问“上达^[1]工夫”。先生曰：“后儒教人，才涉精微，便谓上达未当学，且说下学。是分下学、上达为二也。夫目可得见，耳可得闻，口可得言，心可得思者，皆下学也；目不可得见，耳不可得闻，口不可得言，心不可得思者，上达也。如木之栽培灌溉，是下学也；至于日夜之所息^[2]，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

朱子《论语集注》：“但知下学，而自然上达。”又引程颐语：“盖凡下学人事，便是上达天理。”

孟子：“故苟得其养，无物不长；苟失其养，无物不消。”（《告子上》）指出人若不善于“养气”（“夜气不足以存”）的话，则“其违禽兽不远矣”。

个上达的工夫。”^[3]

[注释]

[1] 上达：《论语·宪问》“子曰：‘不怨天，不尤人，下学而上达，知我者其天乎！’” [2] 日夜之所息：指平旦之气与夜气，是天下生物赖以生长的两种基本条件。语见《孟子·告子上》“牛山之木”章。息：“气”之意。 [3] 此条之下，各本另有“持志如心痛”一条，内容与薛侃所录的第95条内容完全重复，故陈荣捷《集评》本判定陆澄所录为“衍文”，而将此条排除在外。今姑从陈说，底本亦从陈说。

[点评]

关于“持志如心痛”究竟是陆澄所录还是薛侃所录？据笔者考证，《两浙名贤录》卷四《理学·陆元静先生》载：“其记文成语首云：‘持志如心痛。……’”（《北京图书馆古籍珍本丛刊》第17册，书目文献出版社1987年版，第146页）清施邦曜（1585—1644）《阳明先生集要三编·理学编》卷一《传习录二》亦记该条为陆澄录之首条，而无薛侃所录的第95条。可知，“持志如心痛”当为陆澄录，而薛侃所录则有重复之嫌。

本条所谓“后儒教人”所指不明，这里或是暗指程朱，然而以“分下学、上达为二”来指责程朱，却不免存有误会。事实上，阳明此条所述，与程朱有关由下学而自然上达的观点并无二致。特别是最后一句“学者只从下学里用功，自然上达去”，几乎就是朱子的口吻。唯与程朱不同的是，阳明在强调由下而上达的同时，又

对“精微”的“上达之学”进行了肯定，认为“上达之学”就存在于“下达”之中。而阳明所谓“精微”的“上达之学”既是圣人之学，同时也就是“心学”，正如他所宣称的：“圣人之学，心学也。”（《全集》卷七《象山文集序·庚民》）

“主意”与“功夫”一词相对，是指功夫的引领者、主导者。

阳明认为“诚意”是《大学》之本（《全集》卷七《大学古本序》），反对朱熹以格物为《大学》“第一义”的观点，所以说格物致知是“诚意”工夫的落实。

【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^[1]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^[2]；明善即诚身之功^[3]：无二说也。”

【注释】

[1] 舂（chōng）：把米粒放在石钵里捣掉皮壳或捣碎；簸（bò）：用簸箕颠动米粒，扬去糠秕；筛：用筛子筛米；拣：挑选。舂簸筛拣就是去壳筛米，从中挑选出精米的过程。 [2] 此句是说学习知识、从事学术研究也就是遵从人的内在德性的工夫落实。“尊德性”一语见《中庸》第二十七章：“故君子尊德性而道问学，

致广大而尽精微。” [3] 明善、诚身，意谓发扬人之善性以及在自己身上落实诚意的工夫。语见《中庸》第二十章：“诚身有道。不明乎善，不诚乎身。”

[点评]

本条阳明强调了几个重要观点：首先将《尚书》“惟精惟一”的工夫统一了起来，接着又将《中庸》的学问思辨行的五种工夫与“惟精惟一”的工夫、《论语》“博学”与“约礼”的工夫、《大学》“格物”与“诚意”的工夫，都统一了起来，最后将《中庸》的“尊德性”与“道问学”以及“明善”与“诚身”的工夫也统一了起来。在阳明看来，儒家不同经典中所说的各种工夫其实都可以构成一套系统，彼此之间不是割裂的关系而是构成了整体的融合，这是阳明学工夫论思想的一大特色。但是这样说并不意味着各种工夫可以混而不分，事实上，在这套工夫论系统中，也有主次本末之别，如同“惟一是惟精主意”一样，“约礼”是“博学”之本，“诚意”是“格物”之本，“尊德性”是“道问学”之本。

关于“尊德性”与“道问学”的关系问题，阳明指出“道问学即尊德性之功”，认为两者是彼此不分、互相统合的。然而仔细分辨却不难发现，其语意显然含有这样的意味：研究学问、增长知识乃是落实“尊德性”的一种工夫，由此就凸显出“尊德性”为主为本而“道问学”为次为末的观点，换言之，“尊德性”是“道问学”的目标，而“道问学”只是实现“尊德性”的一种工夫途径。这与上述“惟一是惟精主意”的说法是一致的，反映了

王阳明心学思想的立场，同时也反映了自张载以来理学家的一个普遍观点：德性之知不由闻见之知而有，而德性之知又不能脱离闻见之知，后者适可成为前者的助推作用。

事实上，上述问题在阳明学的语境中，也就是知识与道德的关系问题，同时也涉及良知究竟是一种什么知识的问题。要之，良知之所以称之为“良”，则其“知”就不是一般意义上的“知识”（如闻见之知），而是关乎良心的道德之知；至于良知是否必须借助于闻见之知而存在，这对阳明学而言则是一个论域之外的问题。如果一定要追问这个问题，那么就不得不转换视角，将德性之知的本源性根基进行颠覆，进而将此置于知识论领域中重新审视，或许就会得出良知有赖于知识而存在的命题。如清代中叶戴震（1724—1777）提出“德性有资于见闻”的命题便是对阳明心学以及程朱理学的颠覆性命题，闻见之知反而成了德性之知的基础。但是，戴震此说在何种意义上得以成立，则是另一个问题。

【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。

[点评]

上卷第5条载：“知是行的主意，行是知的功夫；知是行之始，行是知之成。”这里又重复出现后一句，说明这个说法是王阳明在论述知行合一问题时非常强调的核

心观点。根据邓艾民的分析，他认为“知是行的主意，行是知的功夫”“知是行之始，行是知之成”以及《传习录》中卷第133条“知之真切笃实处，即是行；行之明觉精察处，即是知”，是阳明从三个不同角度对知行合一问题的重要论证，三句命题可以相互补充，其间并不相碍。这个说法是成立的，值得参考。

须补充说明的是，根据本条所强调的“圣学只一个功夫”的观点来看，阳明的知行合一说还有一个重要的论述角度——工夫论角度，即阳明的知行合一论又是一项工夫论论述，具体而言，就是良知工夫论的一个表述。正是从致良知工夫的角度看，我们对上述命题可以这样来理解：良知之知是致良知之行的发端（始），而致良知之行也就是良知的落实（成）。换言之，我们不能将这里所说的“始”与“成”置于“知先行后”的理论构架中来解释。所以阳明强调指出：儒家所讲的工夫原是一个，其中已经内含知行合一，故在工夫论意义上，“知行不可分作两事”。

【27】漆雕开^[1]曰：“吾斯之未能信。^[2]”夫子说^[3]之。子路使子羔为费宰，子曰：“贼夫人之子。”^[4]曾点言志，夫子许之^[5]。圣人之意可见矣。”

[注释]

[1] 漆雕开：孔子门人，开创儒家八大派（《韩非子·显学》）

由孔子表扬漆雕开的自知之明、批判子路勇而鲁莽以及赞许曾点“风乎舞雩”的志向，可以窥见孔子的思想旨趣。

之一漆雕氏之儒，在孔门中以德行著称。 [2] 此句见《论语·公冶长》，据载，孔子叫漆雕开去做官，他回答“吾斯之未能信”，意谓我对此事还没有信心。孔子听了很高兴。 [3] 说 (yuè)：喜欢，喜悦。 [4] 此句见《论语·先进》，意谓子路让子羔去做费地的长官，孔子说：“这是害了这个年轻人了。”子路：名仲由，字子路，孔子门人，以善于政事著称，好勇。子羔：孔子门人，少孔子三十岁，为人憨直忠厚。费：鲁国的邑名。贼：伤害。 [5] 此句见《论语·先进》，孔子使子路、曾皙 (xī)、冉有、公西华四人各言其志，曾皙 (曾点，字子皙，曾参之父，孔子早期弟子) 最后回答道：希望“莫 (同“暮”) 春者，春服既成，冠者五六人，童子六七人，浴乎沂 (山东邹县沂水)，风乎舞雩 (yú，求雨的祭祀；舞雩：求雨的祭祀场所)，咏而归”。孔子叹道：“吾与点也。”与：同“许”，赞许。

【28】问：“宁静存心时，可为‘未发之中’^[1]，

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，不惟渐有喜静厌动之弊，中间许多病痛只是潜伏在，终不能绝去，遇事依旧滋长。以循理为主，何尝不宁静；以宁静为

阳明认为所谓“宁静”，无非就是通过运气工夫而使意识活动宁静下来，这叫做“定得气”而使心中之“气”宁静下来。而孟子的“存心”工夫则是通过“去人欲、存天理”等方法来调养本心，使其能依天理行事。

主，未必能循理。”

[注释]

[1] “未发之中”一句，意谓当人的情感还没有发动时而人心处在一种不偏不倚、恰到好处的“中”的状态。按照理学家的观点，这是一种理想状态，王阳明也很重视“未发之中”的问题，他在晚年明确提出“良知即是未发之中”（第155条）的观点。“未发”：见《中庸》第一章“喜怒哀乐未发谓之中”。

[点评]

有弟子认为默坐澄心的方法可以使心灵宁静下来，这就是孟子所说的“存心”方法，可以实现“未发之中”的理想境地。阳明批评这是对孟子存心工夫的误解，反而有可能导致“喜静厌动”的弊病，因为这种工夫即便能使心灵达到一时的“宁静”状态，但是并不能保证这种方法能从根本上彻底铲除人欲，反而潜藏着种种危险。按照阳明的主张，人们只要依循人心天理去应对一切事物，真正做到“去人欲、存天理”，那么自然能使心态达到“宁静”状态，反之，若刻意追求“宁静”，却未必能在临事应对之际，做到依天理而行。这个观点充分反映了阳明学反对主静工夫而主张“事上磨炼”的思想特征。

【29】问：“孔门言志，由、求任政事，公西赤任礼乐，多少实用^[1]。及曾皙说来，却似耍^[2]的事，圣人却许他，是意何如？”曰：“三子是

有意必^[3]，有意必便偏着一边，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^[4]。三子所谓‘汝器也’^[5]，曾点便有‘不器’^[6]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。”

阳明对曾点的评价甚高，认为曾点不仅没有“意必”的毛病，而且具有“大器”的素质。

[注释]

[1] 以上“孔门言志”章，记述了孔子令“由”（子路名）、“求”（冉有名）、“赤”（公西华名）以及曾皙（曾点名）分别言志的故事，子路和冉有谈了治理国家，公西华谈了如何教民礼乐等志向，孔子皆不甚以为然，而曾点的回答最为独特，却深得孔子赞许。见第27条注5。 [2] 耍：戏弄。 [3] “意必”一句，意谓子路、冉有和公西华不免有悬空揣测和遇事独断的毛病。“意”谓揣测，“必”谓独断。见《论语·子罕》：“子绝四：毋意、毋必、毋固、毋我。” [4] 以上两句见第9条注2。 [5] 汝器也：你好比就是一个器皿；形容一个人难以成就大才。语见《论语·公冶长》，是孔子对子贡的一个批评。 [6] 不器：不像器皿一般；形容能成大才。语见《论语·为政》：“子曰：‘君子不器。’”

【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^[1]。仙家说婴儿^[2]，亦善譬。婴儿在母腹时，

只是纯气，有何知识？出胎后，方始能啼，既而后能笑，又既而后能识认其父母兄弟，又既而后能立、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^[3]’，也只从‘喜怒哀乐未发之中’上养来。后儒不明格物之说，见圣人无不知、无不能，便欲于初下手时讲求得尽，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；枝而后叶，叶而后花实。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？”

[注释]

[1] 盈科而进：逐渐前行进步。意思是说，有源头的泉水滚滚向前而不止息，遇到低洼之处，也会溢满之后继续前行，直至大海。语见《孟子·离娄下》。盈：满；科：坎。 [2] 婴儿：作为“仙家”之说，属于道教养生术的一种术语。语见《老子》第十章：“专气致柔，能婴儿乎。” [3] “育万物”一句，是说“圣人”能使天地之位得其正、万物得以生长。语见《中庸》第一章：“致中和，

在程朱理学的那套格物学说的影响下，人们总是觉得学习知识就要以“圣人”无所不知为榜样，应当无穷无尽地追求下去。

天地位焉，万物育焉。”

[点评]

本条讨论了知识长进与学有本原的关系问题。程朱理学的所谓“进学则致知”，这是主张只有通过即物穷理等方法，才能增长知识。然而在阳明看来，比格物穷理以增进知识更为重要的是，如何掌握“学有本原”的道理。什么是“本原”呢？也就是涵养心性的工夫，换言之，先做人而后学知识，这才是阳明学的一贯立场。阳明认为知识长进犹如人的成长过程，犹如从孩提到成人需要一个培养发育的过程，同样的道理，知识增长也有一个过程，也需要从根源上做起，先打好如何做人的基础，然后才有可能增长知识。比如种树，需要从树根上施以“栽培灌溉”之功而不能从枝叶上着手培养，只要不忘从本原上进行“栽培”，那么自然就有“枝叶花实”的收获。

【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^[1]看得多，解得去。只是他为学虽极解得明晓，亦终身无得。须于心体上用功，凡明不得，行不去，须反在自心上体当^[2]，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

儒家经典讲的无非就是心体，而心体就是道。

头脑处。”

[注释]

[1] 到：底本注谓南本作“倒”，今从之。 [2] 体当：体认、承当。

[点评]

阳明认为在“文义上穿求”还是在“心体上用功”，是把握“为学头脑”的关键。前者也就是以程朱理学为代表的“旧时学问”，后者则是阳明自己力主的“自心上体当”的根本方法。若按“旧时学问”的一套方法，尽管也能熟读经书直至倒背如流的地步，然而却于自家身心修养毫无关联，于是，学问就无法落实在行动上。阳明强调只有在心体上做一番体认工夫，才可打通一切知识的关节。因为儒家经典千言万语讲的就是“心体”，而心体即道体，故从心体出发，才是读书学习的关键。

由上可见，阳明有关道德与知识、德性与问学、心体与经典的关系问题已有不少阐发，本条强调“为学头脑”须在“心体上用功”“自心上体当”，甚至指出《四书》《五经》都不过是“说这心体”，这就不免给人造成一种印象：以为阳明心学看低了知识的重要性，而入清之后的一些儒者纷纷批评晚明心学只是“袖手谈心性”，也就是主要抓住这一点不放。然而事实上，依阳明学的立场，德性不离见闻，离了见闻之知也就无所谓德性之知。只是在阳明看来，知识固然重要，将知识奠基于心体之上

才更重要，立足于心体才能真正把握书本中的精髓——即道体之所在，唯有如此，知识才会有益于自家身心。

【32】“虚灵不昧，众理具而万事出^[1]。”心外无理，心外无事。

〔注释〕

[1] “万事出”一句，出自朱子《大学章句》注“明德”：“明德者，人之所得乎天，而虚灵不昧，以具众理而应万事者也。”

〔点评〕

据《集评》本考证，“虚灵不昧”出自佛语（见《景德传灯录》卷三十）。当然，朱子亦自知此一概念的来源，而为了与佛教观点进行区别，朱子又强调指出：佛家是以“虚灵不昧者为性，而不以具众理以下事为务”，而儒家则进一步讲“具众理而万事出”，这才是儒佛的根本区别（参见《朱子语类》卷十四）。

然而，王阳明引朱子语之后，未作任何评判，接着提出了“心外无理，心外无事”这一心学观点。给人的印象是：阳明此说恰能用上述朱子语来加以印证，换种说法，朱子的观点正可推演出“心外无理，心外无事”。事实果真如此吗？显然，这是阳明对朱子的创造性诠释而非朱子的本意。在阳明看来，心具众理就意味着“心外无理”，万事由心而出，就意味着“心外无事”。然而这个推论对朱子而言显然是不合法的。依

朱子，“心具众理”不能推出“心外无理”，因为此处“具”只是表明心是理的存在场所，而理是无所不在的，绝不意味着心外无理；同样，心之德能“应万事”，也不能推出“心外无事”，因为心之所以能够应对“万事”，是由于心具有“莫不有知”的知觉能力，而绝不意味着心外无事。可见，阳明对朱子学的理解自有心学预设，从诠释学的角度看，这是合法的，是阳明学的一种思想建构。

【33】或问：“晦庵先生曰：‘人之所以为学者，心与理而已^[1]。’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。”

[注释]

[1]以上一句，意谓人的为学目标就在“心”和“理”这两个方面，引申开来，朱子之意在于强调，为学目标就在于实现“心与理一”。语见朱子《大学或问》下。

[点评]

在朱子文本中，有不少关于“心与理一”的讨论，他甚至有“理即是心”“心即是理”（《朱子语类》卷三十七）等提法，乍看之下，似与心学的“心即理”说一般无异，其实却是词同而意异，不可同日而语。朱子

朱子所谓的“心与理一”只是为学工夫熟后的境界说，而非本体论命题。陈来指出：“在朱熹哲学中只能讲心具众理而不能承认心即理。”（《朱子哲学研究》，第225页）

强调的是为学工夫的日常积累，而不是说在工夫之前就已经预设了“心与理一”的存在事实，对朱子而言，“心与理一”或“心即是理”都是指向工夫熟后之境界，是要求人在道德修养上去追求“心与理一”的境界，而不是说心与理的直接同一。至于这种境界何时得以实现则是无法预先设定的，故朱子的“心与理一”就不是心学意义上的“心即理”。

阳明抓住了“心与理一”的一个“与”字，洞察到在这个说法的背后，朱子预设了现实的人心状态与本体之理处于一种两分的境地，必须通过不断修养才能消除两分的隔阂，以使心与理得以归一。这是阳明所不能认同的，因为朱子的这些说法与心学意义上的“心即理”命题在义理旨趣上存在根本的不同。

【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。”

表现为恶的人心，就表明此人丧失了心之本体。

【35】问：“‘析之有以极其精而不乱，然后合之有以尽其大而无余^[1]。’此言如何？”先生曰：“恐亦未尽。此理岂容分析^[2]，又何须凑合得？圣人说‘精一’，自是尽。”

王阳明《象山文集序·庚辰》指出孟子之后及至宋代：“析心与理而为二，而精一之学亡。”（《全集》卷七）

[注释]

[1] 以上一句为朱子释《大学》“物格而后知至”章，朱子认为“人心之灵，莫不有知”，故人心具有分析事物乃至完全把握事物之精粗的能力，进而达到“知无不尽”，实现“心之所发能一于理”，也就是所谓“心与理一”的境地。语见朱子《大学或问》上。 [2] 分析：分而析之，意为心与理被一分为二。

【36】省察^[1]是有事时存养^[2]，存养是无事时省察。

[注释]

[1] 省(xǐng)察：反省自察。 [2] 存养：《孟子·尽心上》“存其心，养其性。”

【37】澄尝问象山^[1]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^[2]。”

[注释]

[1] 象山：陆九渊（1139—1193），字子静，号象山，抚州金溪（在今江西）人。 [2] 谨独：慎独。慎：小心谨慎；独：一人独处。《大学》：“故君子必慎其独也。”《中庸》：“故君子慎其独

朱子《中庸章句》第一章：“右第一章，子思述所传之意以立言。……次言存养省察之要，终言圣神功化之极。”

陆九渊：“在人情、事势、物理上做些工夫。”（《陆九渊集》卷三十四《语录上》）

朱子释“慎独”：“独者，人所不知而已所独知之地也。言幽暗之中，细微之事，迹虽未形而几则已动，人虽不知而已独知之，则是天下

之事无有著见明显而过于此者。是以君子既常戒惧，而于此犹加谨焉，所以遏人欲于将萌，而不使其滋长于隐微之中，以至离道远也。”（《中庸章句》第一章）

邓艾民：“朱熹以仁义礼智为未发，王守仁以仁义礼智为性之表德，故王守仁以心为性，性即理，而理为本心之显现，包括未发与已发，这个观点能比朱熹更好地表达了作为最高本体的性所具有的特点。”（《传习录注疏》，第37页）

也。”郭店楚简《五行》有“小人慎其独也”之说。可见，儒家的“慎独”观念由来甚久。

[点评]

本条阳明强调了“事上磨炼”的一贯主张，可与前出第23、28条合观。由陆澄所引陆九渊语，可见“事上磨炼”是心学的一贯立场。阳明指出，人情与事变是人的一生不得不面临的存在事实，喜怒哀乐、视听言动一直到富贵贫贱、患难死生，所有一切皆在其中。从工夫论上讲，关键在于如何做到“喜怒哀乐未发谓之中，发而皆中节谓之和”的“致中和”的实现，这又取决于个人如何使自己内心的道德意识时常保持警觉和戒慎的状态。因此，“事上磨炼”不是说随波逐流、舍心逐物，而是在应对事物之际，要求通过慎独工夫以使内心世界保持本来应有的人心天理浑然一体的理想状态。

【38】澄问：“仁义礼智之名，因已发而有？”曰：“然。”他日，澄曰：“恻隐、羞恶、辞让、是非，是性之表德^[1]邪？”曰：“仁义礼智也，是表德。性一而已，自其形体也谓之天，主宰也谓之帝，流行也谓之命，赋于人也谓之性，主于身也谓之心^[2]；心之发也，遇父便谓之孝，遇君便谓之忠，自此以往，名至于无穷，只一性而已。

犹人一而已，对父谓之子，对子谓之父，自此以往，至于无穷，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。”

[注释]

[1] 表德：表：表示，命名；德：性之德。以上一句意为以恻隐、羞恶、辞让、是非的“四端之心”来表示性的四种基本德性。 [2] 以上五句分别从天、帝、命、性、心等五个角度，就何谓“性一而已”进行了解释，其中糅合了程颐《程氏易传》以及朱子理学等思想。

【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^[1]，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，定要拨去病根，永不复起，方始为快。常如猫之捕鼠，一眼看着，一耳听着^[2]，才有一念萌动，即与克去，斩钉截铁^[3]，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^[4]’，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。”

“思诚”就是“诚之者，人之道也”，而所谓“诚之者”，就是“择善而固执之者也”（《中庸》第二十章）。

[注释]

[1] 槁木死灰：庄子语，意谓通过“坐忘”工夫，达到形如槁木、心如死灰的境地。见《庄子·齐物论》。 [2] 以上“猫之捕鼠”一句，喻为意识的高度集中，犹如猫在捕鼠之际，做到眼观八方、耳听四路一般，始能完成“捕鼠”。原禅宗语，见朱子《偶读漫记》（《朱子文集》卷七十一）。 [3] 斩钉截铁：语本[唐]云居道膺禅师，见《景德传灯录》卷十七。 [4] 何思何虑：意为不待思索、不假外求。语见《易·系辞下传》：“天下何思何虑，天下同归而殊途，一致而百虑，天下何思何虑。”

【40】澄问：“有人夜怕鬼者，奈何？”先生曰：“只是平日不能‘集义^[1]’，而心有所慊^[2]，故怕。若素行合于神明，何怕之有？”子莘^[3]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