

※明代學術思想研究專輯※

錢緒山語錄輯逸與校注

彭國翔*

前 言

錢德洪(1496-1574)，本名寬，字德洪，後以字行，改字洪甫，號緒山，學者稱緒山先生，浙江餘姚人。緒山與王龍溪（名畿，字汝中，號龍溪，1498-1583）同為陽明門下高弟，陽明歸越後，來學者甚眾，陽明命先見緒山與龍溪，稱教師。緒山在陽明身後則與龍溪一道成為浙中王學的領袖人物，時人稱「浙有錢王，江有何黃」^①。而在中晚明王門學者風行全國的大規模講學活動中，緒山也經常與龍溪輪流主盟一方。另外，對於陽明文獻的整理，緒山更是居功甚偉，今本陽明《文錄》、《傳習錄》、《年譜》均出自緒山之手^②。如此看來，對於推動陽明學在中晚明的發展，緒山和龍溪一樣，當為最重要的人物之一。

但是，在整個陽明學的研究領域內，和龍溪相較，對緒山的研究極為有限。迄今為止，有相當一部分學者對緒山的瞭解，恐怕主要還是以「天泉證道」中所描述的緒山的形象為根據。事實上，嘉靖六年丁亥(1527)天泉證道時龍溪三十歲，緒山三十二歲，無論對於瞭解緒山還是龍溪來說，透過天泉證道的記載所得，都只能

* 彭國翔，中國社會科學院哲學研究所助理研究員。

① 黃宗羲：〈江右王門學案四·主事何善山先生廷仁〉，《明儒學案》（北京：中華書局，1985年），卷19，頁453。「錢王」即指緒山與龍溪，「何黃」是指何廷仁（字性之，號善山，1486-1551）、黃弘綱（字正之，號洛村，1492-1561）。

② 關於緒山整理陽明文獻的貢獻以及所存在的問題，參見鍾彩鈞：〈錢緒山及其整理陽明文獻的貢獻〉，《中國文哲研究通訊》第8卷第3期（1998年9月），頁69-89。錢明在其所撰〈陽明全書成書經過考〉一文中則強調了緒山整理陽明文獻時未能盡「善」盡「全」，見《王陽明全集》（上海：上海古籍出版社，1992年），頁1632-1648。

得其一時之見或一偏之見，遠不能得其思想的全貌，因而也就無法對其思想予以恰當的定位。如果僅通過天泉證道來瞭解龍溪，不全面深入地占有和分析龍溪現存的各種文獻，自然不免隔靴搔癢，而對緒山來說，如今的瞭解在相當範圍內還停留在天泉證道的階段，其實卻有客觀的原因，並不能全然歸咎於研究者沒有充分利用緒山的思想材料。《明史·藝文志四》載緒山有《緒山集》二十四卷，《四庫全書總目》亦載有《緒山會語》二十五卷，王金如(1602-1640)也曾編輯過《錢緒山要語》^③，但今俱佚失不見。因此，缺乏基本的文獻依據，所謂「文獻不足徵」，應當是造成緒山研究至今難以深入的重要原因。而欲深化我們對緒山思想的現有瞭解，除了修正以往研究在詮釋上的問題與偏差之外，更為根本的或者說首先需要的，恐怕還是要從基礎性的資料建設入手。只有較為全面地掌握了緒山的文獻，才能為進一步的詮釋工作奠定基礎，否則的話，「巧婦難為無米之炊」，受制於有限的文獻材料，技藝再高超的詮釋者也難免「盲人摸象」，不能得緒山思想之整全。

日本學者七十年代初編輯出版《陽明學大系》時必曾留意《緒山集》或《緒山會語》的訪求，然未能有所發現。相信至今仍不無海內外陽明學的專家學者於此事用力，筆者早在從事龍溪思想材料的建設工作時亦屬意於此。但是，就海內外目前所掌握的情況來看，迄今依然尚未獲知緒山的文集留存於世。我們或許還不能排除緒山文集存在的可能性，也不應放棄繼續訪求的努力，但我們的研究工作不能完全寄望於緒山文集的重新發現。事實上，即使緒山的文集確已佚失難覓，我們仍然能夠而且需要利用現有的條件盡可能從事緒山文獻的整理和重建工作。本文即力求對緒山現存的語錄加以彙集和校注，以便為進一步的研究提供部分最重要的文獻依據。《陽明學大系》中有關緒山部分的整理與撰寫者是吉田公平先生，吉田公平先生雖然未能找到《緒山集》或《緒山會語》，但也指出了收有緒山語錄的幾部重要文獻，尤其是在《錢緒山遺文抄》中彙錄了緒山語錄五十條^④，可以說為我們進一步進行緒山語錄的輯逸和考察工作打下了基礎。只可惜吉田先生沒有交代這五十條語錄不同的文獻來源，也沒有說明：根據現有的文獻，是否只能發現這五十條緒山

③ 參見劉宗周：〈錢緒山先生要語序〉，《劉宗周全集》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，1996年），第3冊下，頁697-699。

④ 參見宇野哲人、安岡正篤監修，荒木見悟、岡田武彥、山下龍二、山井湧編：《陽明門下》（上），《陽明學大系》（東京：明德出版社，1973年），卷5，頁423-430。

的語錄？如果不止這五十條語錄，捨去的語錄又為何不予收錄？而考察並確知以往不同文獻如《王門宗旨》、《理學宗傳》和《明儒學案》等對緒山語錄的不同取捨，不僅可以使我們瞭解這些文獻編纂者們各自的學術立場，更為重要的是，它可以使我們充分意識到緒山語錄中那些存在爭議的部分，即那些不同文獻沒有共同收錄的部分，從而使我們能夠透過對緒山語錄的仔細考辨與解讀，全面深入的瞭解緒山的思想。

如今的明代儒學研究，多以黃宗羲《明儒學案》中的選錄作為文獻材料的根據，在缺乏第一手文獻的情況下，緒山的研究更是如此。不過，需要指出的是，正如研究其他明代的儒家學者不能僅以《明儒學案》為最終的文獻依據，而要充分利用作者本人的全集、文錄等第一手資料那樣，研究緒山的思想，也不能僅僅局限於《明儒學案》^⑤。事實上，儘管《緒山集》或《緒山會語》如今已不得見，但在《明儒學案》之前，便已經有同樣的學案體著作收錄有緒山的語錄等文獻材料，那就是周汝登（字繼元，號海門，1547-1629）的《王門宗旨》、《聖學宗傳》和孫奇逢（字為泰，一字鍾元，稱夏峰先生，1584-1675）的《理學宗傳》。《明儒學案》的成書時間學界迄今尚無定論，但總在康熙十五年（1676）之後，則無疑義^⑥，而周海門的《聖學宗傳》書成於萬曆三十三年乙巳（1605）^⑦，《王

⑤ 對於《明儒學案》不足以作為研究明代儒學最終的文獻依據，錢穆先生亦曾指出：「余少年讀黃梨洲《明儒學案》，愛其網羅詳備，條理明晰，認為有明一代之學術史，無過此矣。中年以後，頗亦涉獵各家原集，乃時憾黃氏取捨之未當，並於每一家之學術淵源，及其獨特精神所在，指點未臻確切。乃復時參以門戶之見、意氣之爭。」、「故其（梨洲）晚年所為學案，亦僅可為治明代儒學者之一必要參考書而止。」（見〈讀劉戡山集〉，《錢賓四先生全集》（21），收入《中國學術思想史論叢》〔臺北：聯經出版公司，1994年〕，冊7，頁351、頁365）。

⑥ 以往學者多以康熙十五年為成書時間，但由於黃宗羲在〈明儒學案序〉中明謂「書成丙辰（十五年）之後」，故如今學者大都以康熙十五年為上限。至於具體時間，則仍有不同說法。如吳光認為書成在康熙十七至十八年間（見吳光：〈黃宗羲遺著考〉，《黃宗羲全集》附錄〔杭州：浙江古籍出版社，1992年〕，冊8，頁1005）。陳祖武則認為完稿於康熙二十三至二十四年間（見陳祖武：《中國學案史》〔臺北：文津出版社，1994年〕，頁129）。

⑦ 陶望齡所著《歇庵集》卷三〈聖學宗傳序〉云：「今以功利之俗學，架訓詁之膚詞，而欲闡緯聖真，彌綸大道，不亦遠乎？是以四蔽未祛，一尊奚定？此海門周子《聖學宗傳》所由作也。……是編成于萬曆乙巳冬十月，殺青壽梓，王子世韶舅弟實有其費，功亦偉云。」

門宗旨》書成於萬曆三十七年己酉(1609)^⑧，孫夏峰的《理學宗傳》成書於康熙五年(1666)^⑨，三書均早於《明儒學案》，其中收錄的緒山的文獻材料，也與《明儒學案》中所收多有不同。由於黃宗羲在《明儒學案》開頭便批評《聖學宗傳》和《理學宗傳》選擇文獻材料不夠客觀，加之《明儒學案》在整體上的確較為全面和客觀地反映了有明一代儒家學術思想的面貌，後人研究明儒多以《明儒學案》為據而不顧《聖學宗傳》、《理學宗傳》，便在所難免。但是，不論這幾部學案體著作的整體如何，具體就緒山的文獻材料而言，既然《聖學宗傳》、《王門宗旨》和《理學宗傳》所收與《明儒學案》多有不同，且成書均早於《明儒學案》，我們在研究緒山的思想時，就不能不對其中的內容予以充分的考慮，以求儘可能全面地掌握緒山的思想材料。另外，除了周汝登的《聖學宗傳》、《王門宗旨》和孫奇逢的《理學宗傳》之外，在日本內閣文庫所藏池上客輯錄的《證心錄》一卷中，也收錄了五條緒山的語錄。只是池上客其人難考，至於其成書時間，從其所收人物包括焦竑（字弱侯，號漪園，又號澹園，1541-1620）以及卷前序署「戊戌春三月元達父書于挹清樓中」來看，總當在順治十五年(1658)之後^⑩。

下面，我們就根據周汝登的《王門宗旨》和《聖學宗傳》、孫奇逢的《理學宗傳》、黃宗羲的《明儒學案》、池上客的《證心錄》以及吉田公平的《錢緒山遺文抄》這六種文獻材料，將其中所收緒山語錄彙集互校，並加以注釋。另外有一點需要說明的是：在徐開任的《明名臣言行錄》中，筆者也蒐集到五條緒山散佚的語錄，但經過互較核對，可知都出自《聖學宗傳》，故不專門列出，而在語錄的注釋部分隨文說明。

⑧ 《王門宗旨》卷首序後署：「萬曆己酉冬吉同郡後學周汝登頓首撰。」按：《王門宗旨》十四卷為海門編輯、陶望齡（1562-1609，字周望，號石簣）校訂。完整的刻本現藏日本內閣文庫。卷一至卷七為〈王陽明先生語錄鈔〉，卷八為〈王心齋先生語錄鈔〉，卷九為〈徐曰仁先生語錄鈔〉，卷十為〈錢緒山先生語錄鈔〉，卷十一為〈龍溪王先生語錄鈔〉，卷十二至十四為〈雲門錄〉及〈從吾道人語錄〉。國內有萬曆余懋孳刻本，然缺十二至十四卷。

⑨ 夏峰〈理學宗傳敘〉末署曰：「康熙五年清明前三日容城後學孫奇逢謹撰。」張沐所作〈理學宗傳序〉末亦署曰：「康熙五年歲次丙午仲夏二十一日辛丑後學著臺張沐序。」

⑩ 按：順治十五年(1658)為戊戌年，前一個戊戌年為萬曆二十六年(1598)，時焦竑尚未出生，故由《證心錄》書前〈序〉可斷定是書刊刻總當在順治十五年之後。

《王門宗旨》卷十〈錢緒山先生語錄鈔〉共收緒山語錄三十三條，《聖學宗傳》卷十四共收緒山語錄二十七條，《理學宗傳》卷二十一共收緒山語錄十一條，《明儒學案》卷十一〈浙中王門學案一〉共收緒山語錄二十六條，《證心錄》卷下共收緒山語錄五十條，《錢緒山遺文抄》共收緒山語錄五十條。我們將這六種文獻中所得一五三條語錄加以匯總，除去相同重複者，共得緒山語錄六十條。

通過對緒山語錄的整理互校，我們發現，除了吉田公平先生二十世紀七十年代所做的《錢緒山遺文抄》之外，在《王門宗旨》、《聖學宗傳》、《理學宗傳》、《明儒學案》和《證心錄》這五種原始文獻中，《理學宗傳》所收十一條語錄在《聖學宗傳》中都可以找到且文字完全相同，可知應當採自《聖學宗傳》。《證心錄》五條語錄中，第一條同於《聖學宗傳》第七條，文字略有出入；第三條同於《明儒學案》第八條；第二、四條為它本所無；第五條則頗疑為龍溪語竄入（詳後）。《王門宗旨》三十三條語錄中，第二、三、六、九、十一、十二、十三、十六、二十六、三十一條為《聖學宗傳》所無。《聖學宗傳》二十七條語錄中，第一、三、七、八、九、二十四條為《王門宗旨》所無，第二條在《王門宗旨》中則被分作第十九、二十、二十一、二十二四條文字。《明儒學案》二十六條語錄中，第一、二、三、四、五、七、八、九、十二、十三、十四、十五、十六、二十、二十一、二十三、二十四、二十五、二十六為《王門宗旨》和《聖學宗傳》所無，第十七、十八、十九條文字在《王門宗旨》和《聖學宗傳》中均作緒山門人拱極語，《明儒學案》則以為緒山語。《王門宗旨》和《聖學宗傳》雖前後所收緒山語錄有所差異，但兩書共收的緒山語錄有二十五條，《王門宗旨》與《明儒學案》共收的緒山語錄只有七條，《王門宗旨》、《聖學宗傳》與《明儒學案》共收（包括《聖學宗傳》與《明儒學案》共收）的緒山語錄僅有五條。由此可見，除《錢緒山遺文抄》外，現存緒山語錄的文獻依據，當以《王門宗旨》、《聖學宗傳》和《明儒學案》這三書最為重要。

需要指出的是，周海門所選緒山語錄與黃宗羲頗有不同，但由此亦可見海門所選緒山語錄必然相當可靠。對此，我們可以從正反兩個方面的證據來加以論證。首先，從孫奇逢《理學宗傳》中十一條語錄完全取自《聖學宗傳》來看，至少夏峰應當認為海門所選語錄無偽，至於取捨的不同，不過是反映了夏峰與海門學術思想立場的差別。其次，也是最為重要的，以梨洲之博學多聞，若海門所選緒山語錄不可靠，梨洲必當有所辯駁。但梨洲只是批評海門《聖學宗傳》「擾金銀銅鐵為一器，

是海門一人之宗旨，非各家之宗旨也」^①，反而恰恰說明海門所選緒山語錄真實無疑。梨洲《明儒學案》中所收緒山語錄與《王門宗旨》、《聖學宗傳》多有不同，只能說同樣是梨洲與海門學術思想頗有差異的反映。事實上，梨洲不僅與海門宗旨不同，更在有違學術思想史真相的情況下，於《明儒學案》中將本屬浙中王龍溪一脈的海門劃歸梨洲判為王門異端的泰州學派^②。梨洲此舉，不免有當時的學派之爭和儒釋之辨的忌諱，但對於我們目前客觀的學術研究來說，則不存在學派之爭與儒釋之辨的問題。由於《明儒學案》的影響所及，幾乎成為如今治明代儒學思想史的經典和文獻依據，在研究緒山的思想時，大概便很少有人還會考慮到還有與《明儒學案》收錄差別頗大的其他文獻。因此，要全面深入研究緒山的思想，掌握緒山的語錄作為基本的文獻依據時，我們還必須充分注意《王門宗旨》、《聖學宗傳》中所收緒山語錄的史料價值。從中，我們會看到緒山與龍溪的差異並不像通常所以為的那樣大，至少不是像天泉證道中那樣的對立。譬如，龍溪秉承陽明之說以良知心體為「無善無惡」，緒山亦以良知心體為「無善無惡」；龍溪不避諱引用佛家之語，緒山亦引佛家之語；龍溪常以「空」、「無」、「虛」、「寂」形容良知心體，緒山亦有此類話頭。當然，這並不是要否認龍溪與緒山在思想上的差異，而是希望藉此提醒研究者不要僅憑天泉證道的印象就認為緒山與龍溪在思想上缺乏共同之處，更不要將對緒山思想的理解僅僅局限在天泉證道時的論說。對於龍溪與緒山雙方思想的同異，需要根據全面的材料做深入的研究方可瞭解。

吉田公平先生《錢緒山遺文抄》中彙錄的五十條語錄，在筆者撰寫本文之前，應當說對緒山的語錄收集最全。據筆者對五十條語錄的考察，吉田公平先生除了《證心錄》沒有見到外^③，所彙錄的五十條語錄顯然是也以《王門宗旨》、《聖學宗傳》、《理學宗傳》和《明儒學案》為根據的。但是，《證心錄》所收緒山語錄除了三條（本文第五十八、五十九、六十條，原書第二、四、五條）為這四種文獻所無之外，其餘二條分別在這四種文獻中均可以找到，因此，除去《證心錄》中那

① 黃宗羲：〈明儒學案發凡〉，《明儒學案》，卷首。

② 關於該問題的詳細檢討，參見彭國翔：〈周海門的學派歸屬與《明儒學案》相關問題之檢討〉，《清華學報》新31卷第3期（2001年9月），頁1-40。

③ 吉田公平先生在《錢緒山遺文抄》前的〈錢緒山解題〉部分自注說明曾由荒木見悟先生處得知藏於內閣文庫的《證心錄》卷下收有緒山語錄，但不知何故並未加以考察。參見《陽明門下》（上），《陽明學大系》，卷5，頁24。

三條之外，筆者輯錄的緒山語錄本應當在數量上與吉田公平先生相同。可是，在本文中，筆者共輯錄緒山語錄六十條，除去《證心錄》中三條為吉田公平先生未見之外，仍然多出七條。這說明什麼問題呢？在筆者多輯錄出的這七條語錄中，即本文輯錄緒山語錄第十八、十九、二十、二十一、二十二、三十四、三十五條，前五條《王門宗旨》、《聖學宗傳》中都有收錄，且第十八條還被《理學宗傳》和《明儒學案》同時收錄，第三十四條收於《聖學宗傳》、第三十五條同時收於《聖學宗傳》和《理學宗傳》。因此，這七條語錄都應當為吉田公平先生所知所見。之所以沒有將這七條語錄收錄在內，吉田公平先生並未說明原因。事實上，在這七條語錄之中，第十九、二十、二十一、二十二條語錄內容完全等同於緒山的〈天成篇〉^⑭，換言之，第十九、二十、二十一、二十二條語錄是將〈天成篇〉分解而成的。由於在《錢緒山遺文抄》中，〈天成篇〉已經被單獨放在了〈語錄〉之前〈序說〉的部分，因而緒山語錄中不再收入，或許是避免重複的緣故。而第三十五條語錄，在內容上與緒山的〈復楊斛山書〉中部分內容頗有重複，兩相對較，可知當為從〈復楊斛山書〉中節錄者。吉田公平先生未將其收入語錄部分，或許因為此條內容本非語錄，加之《錢緒山遺文抄》的「書簡」部分已收〈復楊斛山書〉。這樣看來，在本文多出的七條語錄中，其實第十九、二十、二十一、二十二、三十五條語錄的內容已經以另外的形式收入了《錢緒山遺文抄》，被吉田公平先生忽略的語錄為第十八、三十四條。

需要指出的是，在本文較之吉田公平先生《錢緒山遺文抄》「語錄」部分多出的這七條之中，只有第十八條為《明儒學案》收錄，其餘六條均不為《明儒學案》所取。由此可見，黃宗羲當時在編《緒山學案》時便有意不取這六條語錄。如前所述，這當然不是因為黃宗羲認為這六條語錄不可靠，那樣的話，黃宗羲一定會指出來，而是因為學案體本身就是選集的形式，編輯者可以有所取捨。至於取捨之間，當然反映了編輯者自己的學術立場和標準。

總之，只有儘可能全面地占有材料，將《王門宗旨》、《聖學宗傳》、《明儒

^⑭ 日本東北大學圖書館藏有《緒山先生天成篇》。今本《王陽明全集》（中）〈年譜附錄一〉「二十九年庚戌正月」條下有「《天成篇》揭嘉義堂示諸生」（見《王陽明全集》，頁1338-1339）亦收錄四段文字，內容完全等同於本文語錄第19、20、21、22條，但未說明作者，或不免令人誤以為陽明之作。

學案》以及《證心錄》、《理學宗傳》等文獻中有關緒山的思想材料整合起來，才能為深化現有的研究創造條件。而通過緒山語錄的輯逸和校注，筆者力求在現有的條件下為緒山文獻的整理和重建工作有所貢獻，為推進緒山思想的研究奠定一個初步的基礎。另外，《明儒學案》中曾節選緒山〈論學書〉十五首，現行《王陽明全集》也收錄了緒山與羅洪先（字達夫，號念庵，1504-1564）的〈答論年譜書〉十首和其他書信、序文等文字若干，可以在語錄之外為緒山的研究提供其他的文獻依據，但是，《王門宗旨》卷十〈錢緒山先生語錄鈔〉中有〈賀程後臺序〉、〈賀黎蛟池序〉以及〈書徐調元卷〉三篇序文和〈復楊斛山書〉、〈與趙大洲書〉、〈復袁文輝屠淳卿高國重屠義民書〉三封書信，《明儒學案》中僅錄〈復楊斛山書〉第二段，其餘五篇文獻皆未收錄，因而不為一般研究者所知。《錢緒山遺文抄》中收錄了〈賀黎蛟池序〉以及〈書徐調元卷〉兩篇序文和〈復楊斛山書〉、〈與趙大洲書〉、〈復袁文輝屠淳卿高國重屠義民書〉三封書信，為研究者提供了便利，但未收〈賀程後臺序〉。還有一點需要指出的是，在余重耀輯錄的《陽明先生傳纂》〈附錄〉中，有緒山所撰〈瑞雲樓記〉一篇，而《王門宗旨》、《明儒學案》、《錢緒山遺文抄》俱未收錄，更不為廣大研究者所知。因此，本文在整理緒山語錄之後，將〈賀程後臺序〉、〈賀黎蛟池序〉、〈書徐調元卷〉、〈復楊斛山書〉、〈與趙大洲書〉、〈復袁文輝屠淳卿高國重屠義民書〉、〈賀程後臺序〉和〈瑞雲樓記〉七篇文字附上，以備研究者全面研究之用。

錢緒山語錄

—

今之講學，與學校之士言，曰：吾有舉業，未暇及也；與縉紳之士言，曰：吾有簿書，未暇及也；與鄉居之士言，曰：吾有家務，未暇及也。然則何時而後可以講學耶？必去舉業、去簿書、去家務而後可以講學，須是出家為釋子道流。然釋子道流亦未嘗無事，天下安得無事之人（而）與之論學乎？必無事之人而後可與論學，然則所學者竟何事耶？（舜自耕稼陶漁以至為帝，無非取善之地。耕稼陶漁不妨其作聖。然則人稱無暇者，非學妨人，人自棄於學耳）。

- 注：1. 《王門宗旨》第一條。
 2. 《聖學宗傳》第二十六條。
 3. 《理學宗傳》第十一條。文同《聖學宗傳》。
 4. 《明儒學案》無。
 5. 《證心錄》無。
 6. 《錢緒山遺文抄》第二十條。
 7. 括弧內文字《聖學宗傳》、《理學宗傳》無。

二

諸君坐中有為師長用功久者，有為子弟相攜而至者，亦有聞風而至者，且各將此念究竟，原從何處發來。若真從要明心性，還復真元，以植立天地，只此一念，便與堯舜三王孔顏相接。從此無間，就時時在堯舜三王孔顏路上，便是參天兩地、瞬息千古矣。若尚有別念憧憧在內，便是立志未一，縱在此講說，不過長得知見，于心性何益？此道昭察，人人具足。百姓日用，即是此道，只是不知。仁智所見，即是此道，又住於見了。此君子之道所以鮮也。

- 注：1. 《王門宗旨》第二條。
 2. 《聖學宗傳》無。
 3. 《理學宗傳》無。
 4. 《明儒學案》無。
 5. 《證心錄》無。
 6. 《錢緒山遺文抄》第二十一條。

三

吾人要入聖賢堂室，須認取聖人真面目。佛家設法，常教屏息諸緣。吾為汝說，學者志道，果肯屏息諸緣，此心全體已是炯然。吾人自性自明，本來具足，只因諸緣積習流注，覆蓋本來面目，不得發見流行。當下屏息諸緣，此便是回天續命的手段，更有何法可得？

- 注：1. 《王門宗旨》第三條。
 2. 《聖學宗傳》無。
 3. 《理學宗傳》無。

4. 《明儒學案》無。
5. 《證心錄》無。
6. 《錢緒山遺文抄》第二十二條。

四

學問須從頭腦上究極，如舉網得綱，挈之自易。良知者，事物之綱也。（良知得而天下之理得矣）。良知是天命之性，性體流行，通徹無間，機不容已。竅於目爲明，竅於耳爲聰，竅於口爲義，竅於四肢爲禮，竅於心思爲變化。邇之事父，遠之事君，不學不慮而天則自顯，徹內徹外而內外無間。本來至善，故無善可有；本來無惡，故無惡可除。此造化之真機，聖德之正位也。于此一得，達之家國天下而無不同，質之前聖後聖而無不合。範圍天地，終始萬物。一致知而天下之能事畢矣。

- 注：1. 《王門宗旨》第四條。
2. 《聖學宗傳》第四條。
3. 《理學宗傳》第二條，文同《聖學宗傳》，惟中缺「於此一得」句。
4. 《明儒學案》無。
5. 《證心錄》無。
6. 《錢緒山遺文抄》第二十三條。
7. 括弧內爲《王門宗旨》有而《聖學宗傳》無。
8. 徐開任《明名臣言行錄》卷五十五收此條，文同《聖學宗傳》。《明名臣言行錄》卷五十五共收緒山語五條，皆同《聖學宗傳》（見後文），可知五條語錄摘自《聖學宗傳》。

五

問知止。曰：「此知不由言詮可入，不由思索可得。須是諸君自心自證，知得止時，此心已是止了。此心從無始中來，原是止的，雖千思百慮，只是天機自然。萬感萬應，原來本體常寂。只爲吾人自有知識以來，自作知見，自作憧擾，（失卻至善本體），始不得止。今既信得本來自性原是如此（此句《聖學宗傳》作「今既信良知，須將此等習心一齊放下，不容絲髮牽挂，始信得本來自性原是如此」），定靜安慮一齊具足矣。」

- 注：1. 《王門宗旨》第五條。
 2. 《聖學宗傳》第六條。
 3. 《理學宗傳》第三條，文同《聖學宗傳》，惟「此心從無始中來」作「此無始中來」，當為脫漏。
 4. 《明儒學案》第六條作「此心從無始中來，原是止的，雖千思百慮，只是天機自然。萬感萬應，原來本體常寂。只為吾人自有知識，便功利嗜好，技能聞見，一切意必固我，自作知見，自作憧擾，失卻至善本體，始不得止。須將此等習心一切放下，始信得本來自性原是如此」。
 5. 《證心錄》無。
 6. 《錢緒山遺文抄》第二十四條。
 7. 括弧內為《王門宗旨》有而《聖學宗傳》無。
 8. 徐開任《明名臣言行錄》卷五十五收此條，文同《聖學宗傳》。

六

問知所先後。曰：「吾人只是信此先後不及，所以離道日遠。今人在天地萬物中，自統體而言，謂之天下國家；自耳目口鼻四肢而言，謂之身；自身之主宰而言，謂之心。由天下國家約入身來，身豈不是天下國家的本？由耳目口鼻四肢約入心來，心豈不是身的本？如樹之根，要枝幹條葉暢茂條達，須從一根上培壅。一心之微，天則自然。帝之所以為帝，王之所以為王，儒之所以為儒，聰明聖智，皆由此出。當下信得及，只在此下手，天下國家，更無有欠缺處。若信不及，且枝枝葉葉，在聞見上求，在窮索上得，聞見益多，窮索益密，于本原之地益遠。只信此一根不過，失卻先後次第，去道之所以遠也。」

- 注：1. 《王門宗旨》第六條。
 2. 《聖學宗傳》無。
 3. 《理學宗傳》無。
 4. 《明儒學案》無。
 5. 《證心錄》無。
 6. 《錢緒山遺文抄》第二十五條。

七

夫子循循然善誘人，言循循者，循其見之所及，未嘗過爲一言以起人之眩惑也。言善誘者，知夫子之言皆非眞也，誘我入也。非特夫子之言非眞也，雖六經千聖之言，皆非眞也。何也？得者眞而言非眞也。筌蹄可以得魚兔，魚兔眞而筌蹄非眞也。然得因失而後名，原其自性本然，則得亦無得，是得亦非眞，而無所得之爲眞也。

- 注：1. 《王門宗旨》第七條。
2. 《聖學宗傳》第二十三條。
3. 《理學宗傳》無。
4. 《明儒學案》無。
5. 《證心錄》無。
6. 《錢緒山遺文抄》第二十六條。

八

問：「家有父兄宗黨，見義當爲而衆情未協。若同衆，則徇俗，違衆，則傷情，如何？」曰：「此只在良知上求，良知自能委曲。可同則同之，不可同則違之，此亦不在事上。（良知自能盡人之性）」

- 注：1. 《王門宗旨》第八條。
2. 《聖學宗傳》第二十一條。
3. 《理學宗傳》第八條。文同《聖學宗傳》。
4. 《明儒學案》無。
5. 《證心錄》無。
6. 《錢緒山遺文抄》第二十七條。文同《聖學宗傳》。
7. 括弧內句爲《王門宗旨》所無而《聖學宗傳》所有。

九

良知至微而顯，故知微可與入德矣。微之顯，誠之不可掩也。堯舜禹授受，只是指點得一微字。〈中庸〉不睹不聞以至無聲無臭，中間只是發明得一微字。

- 注：1. 《王門宗旨》第九條。

2. 《聖學宗傳》無。
3. 《理學宗傳》無。
4. 《明儒學案》無。
5. 《證心錄》無。
6. 《錢緒山遺文抄》第二十八條。

十

問：「人生而靜，初念最善，動而後有不善（非其體矣）。良知隨覺隨消，固是格致之功，而保任此念無有動處，日著日察，亦格致也。（此意）如何？」曰：「此是有意求靜，執知見為保任，非格致實功也。致知之功，只從見在心體上取證。心體自能無欲，不必言靜，自無不靜；不必言初念，自無初無終；不必言著察，自誠之不可掩。」

- 注：1. 《王門宗旨》第十條。
2. 《聖學宗傳》第十條。
 3. 《理學宗傳》第五條。文同《聖學宗傳》。
 4. 《明儒學案》無。
 5. 《證心錄》無。
 6. 括弧內為《王門宗旨》有而《聖學宗傳》無。
 7. 《錢緒山遺文抄》第二十九條。文同《王門宗旨》。

十一

後世儒者，只為讀書能益知見，一生遂以此心寄頓在冊子裏。聖人千言萬語，只要人自得本性，非以益人知見也。縱使字字體悟，有得於心，主於見者，見即為障。縱不住見，以見入者，即以見□，其於本體，猶隔一層。真性上豈容加一□□容毫髮比擬，才著比擬，猶畫工傳神，形色種種，非不具在，終是影子，欠卻本來生氣。

- 注：1. 《王門宗旨》第十一條。
2. 《聖學宗傳》無。
 3. 《理學宗傳》無。
 4. 《明儒學案》無。

5. 《證心錄》無。
6. 《錢緒山遺文抄》第三十條。

十二

諸生讀《傳習錄》。先生曰：「讀《傳習錄》有綱。須知（至善者，指吾心之本體也，即所謂良知也。天下國家身心意知物，只一物也。格致誠正修齊治平者，只一功也）。此師門之所雅言，聖學之規範也。悟此可與入德矣。」

- 注：1. 《王門宗旨》第十二條。
2. 《聖學宗傳》第二十五條僅錄括弧內文字，無「指」字。
3. 《理學宗傳》無。
4. 《明儒學案》無。
5. 《證心錄》無。
6. 《錢緒山遺文抄》第三十一條。

十三

問：「何謂正念？」曰：「無念。」曰：「何謂無念？」曰：「正念之念，本□（體）常寂，才涉私邪，憧憧紛擾矣。」曰：「亦有正念而發不當時，如何？」曰：「念不當時，皆起於意必之私，即是私意。」

- 注：1. 《王門宗旨》第十三條。
2. 《聖學宗傳》無。
3. 《理學宗傳》無。
4. 其中「正念之念，本體常寂，才涉私邪，憧憧紛擾矣」一句，亦見於《明儒學案》第十四條，參見後文第四十八條。
5. 《證心錄》無。
6. 《錢緒山遺文抄》第三十二條。

十四

（張元）問：「功夫在良知上用，如主人翁端拱中堂，（百務就理），有賊（入）即覺，（毋容窩縱），是否？」先生曰：「賊亦只是主人翁自做。」

- 注：1. 《王門宗旨》第十四條。

2. 《聖學宗傳》第十一條。
3. 《理學宗傳》無。
4. 《明儒學案》無。
5. 《證心錄》無。
6. 《錢緒山遺文抄》第三十三條。文同《王門宗旨》。
7. 括弧內為《王門宗旨》有而《聖學宗傳》無。

十五

(元)問至誠無息。先生曰：「〈中庸〉言至誠與天地相配，汝能合下承當否？」對曰：「不能。」曰：「何謂不能？」曰：「吾身渺然與天地參，每思至此，心便惘然，故不敢承當。」先生又顧座中諸友曰：「諸君俱能承當否？」眾起對曰：「不能。」先生歎曰：「天地之道，為物不貳。人心至誠，又與天地奚二？」(元)曰：「人能終天地之功，理誠有之，但恐須聖人在天子位。」先生曰：「學者小視其心，自喪其真耳。(今)且試(與諸君)言之。爾目盡萬物之色，目之明與天地有窮盡否？耳盡萬物之聲，耳之聰與天地有窮盡否？心思盡天地古今之變，爾之智慧與天地古今有窮盡否？人特自間於形體，與天地不相似耳。」(曰：「堯舜三王孔子，皆至誠之聖。堯舜之光，格於上下；三王文命，訖于四海，格天配地，誠有實事。孔子熒熒卒老，無球於世，雖孔子亦有所不能矣。今一書生，遽言配天配地，恐為徒思，如何？」先生曰：「堯舜三王之政，於今安在？孔子之教，數千年來宛如一日，孔子亦一書生耳。」)(元)曰：「聞(先生之)教至此，所患不誠耳。至誠功業配天地，此亦理之常耳。」先生曰：「以功業論配天地，是尚以成功而言，未究天人之原也。」曰：「何謂天人之原？」先生曰：「古人說配命合德合明，以此合彼，尚猶二之。其實人與天地一也。吾心靈明為天地主宰，天地無吾心，則地不見其博厚矣，天不見其高明矣，古今不見其悠久矣，而天地亦幾乎息矣。諸君自盡求誠之功，又何疑於配天配地乎？」

- 注：1. 《王門宗旨》第十五條。
 2. 《聖學宗傳》第五條。
 3. 《理學宗傳》無。
 4. 《明儒學案》無。
 5. 《證心錄》無。

6. 《錢緒山遺文抄》第三十四條。文同《王門宗旨》。
7. 括弧內為《王門宗旨》有而《聖學宗傳》無。

十六

椿問：「日來功夫，覺只見病痛，不見本體，如何？」曰：「本體有何可見？覺處即是本體。」

- 注：1. 《王門宗旨》第十六條。
2. 《聖學宗傳》無。
3. 《理學宗傳》無。
4. 《明儒學案》無。
5. 《證心錄》無。
6. 《錢緒山遺文抄》第三十五條。

十七

（拱極）問：「良知不假於見聞，故致知之功從不睹不聞而入。但才說不睹不聞，即著不睹不聞之見矣。今不著此見，只念念在良知上精察，使是是非非，無容毫髮欺蔽，是否？」先生默而不應。明日又問：「致知之功，須究透全體，不專在一念一事之間，但除卻一念一事，又更無全體可透，如何？」先生默而不應。明日又問：「默體良知廣大高明，原無妄念可去，才有妄念可去，已是失卻廣大高明之體矣。今只提醒本體，群妄自消，如何？」先生又默而不應。拱極（《聖學宗傳》作「問者」）固請。先生曰：「功夫略見端倪，正好用力，必求此心真信真悟，才著分解，即已淺矣。」

- 注：1. 《王門宗旨》第十七條。
2. 《聖學宗傳》第十二條。
3. 《理學宗傳》無。
4. 《明儒學案》中第十七、十八、十九三條文字，即此條中拱極所問，分別為：（一）「良知不假於見聞，故致知之功從不睹不聞而入。但才說不睹不聞，即著不睹不聞之見矣。今只念念在良知上精察，使是是非非，無容毫髮欺蔽。」（二）「致知之功，在究透全體，不專在一念一事之間，但除卻一念一事，又更無全體可透耳。」（三）「良知廣大高

明，原無妄念可去，才有妄念可去，已是失卻廣大高明之體矣。今只提醒本體，群妄自消。」《明儒學案》作緒山語。

5. 《證心錄》無。
6. 《錢緒山遺文抄》第三十六條。文同《聖學宗傳》。

十八

先生講《易》，至「悔吝者，憂虞之象也」，乃慨然示衆曰：「學者功夫，不得伶俐直截，只爲一虞字作祟耳。」（曙）問曰：「良知是非從違，何嘗不明？但不能一時決斷，姑自虞度，此或無害於理否？」曰：「只此一虞，便是致吝之端。良知明時，本是吉之先見，一虞便自吉而向凶矣，誠可懼也！」

- 注：1. 《王門宗旨》第十八條。
2. 《聖學宗傳》第二十二條。
3. 《理學宗傳》第九條，文同《聖學宗傳》。
4. 《明儒學案》第二十二條作：「學者工夫，不得伶俐直截，只爲一虞字作祟耳。良知是非從違，何嘗不明，但不能一時決斷，如自虞度曰：『此或無害於理否？或可苟同於俗否？或可欺人於不知否？或可因循一時以圖遷改否？』只此一虞，便是致吝之端。」
5. 《證心錄》無。
6. 《錢緒山遺文抄》無。
7. 括弧內爲《王門宗旨》有而《聖學宗傳》無。
8. 《聖學宗傳》、《理學宗傳》中作「乃慨然歎曰」，《王門宗旨》則作「慨然歎曰」。
9. 徐開任《明名臣言行錄》卷五十五收此條，文同《聖學宗傳》。

十九

吾人與萬物混處於天地之中，其能以宰乎天地萬物者，非吾心乎？何也？天地萬物有聲矣，而爲之辨其聲者誰歟？天地萬物有色矣，而爲之辨其色者誰歟？天地萬物有味也，而爲之辨其味者誰歟？天地萬物有變化也，而神明其變化者誰歟？是天地萬物之聲非聲也，由吾心聽斯有聲也；天地萬物之色非色也，由吾心視斯有色也；天地萬物之味非味也，由吾心嘗斯有味也；天地萬物之變化非變化也，由吾心

神明之斯有變化也。然則天地也、萬物也，非吾心則弗靈矣。吾心之靈毀，則聲色味變化不得而見矣。聲色味變化不可見，則天地萬物亦幾乎息矣。故曰人者天地之心、萬物之靈也，所以主宰乎天地萬物也。

注：1. 《王門宗旨》第十九條。

2. 《聖學宗傳》第二條。

3. 《理學宗傳》無。

4. 《明儒學案》無。

5. 《證心錄》無。

6. 《錢緒山遺文抄》無。

二十

吾心爲天地萬物之靈者，非吾獨能靈之也。吾一人之視，其色若是矣，凡天下之有目者，同是明也。一人之聽，其聲若是矣，凡天下之有耳者，同是聰也。一人之嘗，其味若是矣，凡天下有口者，同是嗜也。一人之思慮，其變化若是矣，凡天下之有心知者，同是神明也。匪（非）徒天下爲然也，凡前乎千百世已上，其耳目同，其口同，其心知同，無弗同也。後乎千百世已下，其耳目同，其口同，其心知同，亦無弗同也。然則明非吾之目也，天視之也；聰非吾之耳也，天聽之也；嗜非吾之口也，天嘗之也；變化非吾之心知也，天神明之也。故目以天視，則盡乎明矣；耳以天聽，則竭乎聰矣；口以天嘗，則不爽乎嗜矣；思慮以天動，則通乎神明矣。天作之，天成之，不參以人，是之謂天能，是之謂天地萬物之靈。

注：1. 《王門宗旨》第二十條。

2. 《聖學宗傳》第二條。

3. 《理學宗傳》無。

4. 《明儒學案》無。

5. 《證心錄》無。

6. 《錢緒山遺文抄》無。

7. 括弧內爲《聖學宗傳》中不同於《王門宗旨》之字。

二十一

吾心爲天地萬物之靈，惟聖人爲能全之。聖人之全之也，全夫人之所同也。聖

人之視色與吾目同矣，而目不能引於色者，率天視也。聖人之聽聲與吾耳同矣，而耳能不蔽於聲者，率天聽也。聖人之嗜味與吾口同矣，而口能不爽於味者，率天嘗也。聖人之思慮與吾心知同矣，而心不亂於思慮者，通神明也。吾目不引于色以全吾明焉，與聖人同其視也；吾耳不蔽于聲以全吾聰焉，與聖人同其聽也；吾口不爽于味以全吾嗜焉，與聖人同其嘗也；吾心知不亂于思慮以全吾神明焉，與聖人同其變化也。故曰聖人可學而至，謂吾心之靈與聖人同也。然則非學聖人也，能自率吾天也。

- 注：1. 《王門宗旨》第二十一條。
 2. 《聖學宗傳》第二條。
 3. 《理學宗傳》無。
 4. 《明儒學案》無。
 5. 《證心錄》無。
 6. 《錢緒山遺文抄》無。

二十二

吾心之靈與聖人同，聖人能全之，學者求全焉。然則何以爲功耶？有要焉。不可以支求也。吾目蔽於色矣，而後求去焉，非所以全明也；吾耳蔽於聲矣，而後求克焉，非所以全聰也；吾口爽於味矣，而後求復焉，非所以全嗜也；吾心知亂於思慮矣，而後求止焉，非所以全神明也。靈也者，心之本體也，性之德也，百體之會也。徹動靜，通物我，亙古今，無時乎弗靈，無時乎或間者也。或生而知之，或學而知之，或困而知之，皆自率是靈以通百體，勿使間於欲焉已矣。其功雖不同，其靈未嘗不一也。吾率吾靈而發之於目焉，自辯乎色而不引乎色，所以全明也；發之於耳焉，自辯乎聲而不蔽乎聲，所以全聰也；發之於口焉，自辯乎味而不爽乎味，所以全嗜也；發之於思慮焉，萬物萬應，不動聲臭而其靈常寂，大者立而百體通，所以全神明也。是之謂天成，是之謂致知之學。

- 注：1. 《王門宗旨》第二十二條。
 2. 《聖學宗傳》第二條。
 3. 《理學宗傳》無。
 4. 《明儒學案》無。
 5. 《證心錄》無。

6. 《錢緒山遺文抄》無。

二十三

問：「心體多往來起伏，何如？」先生曰：「只是未信良知。良知時止時行，此體常寂，有何往來起伏？」

- 注：1. 《王門宗旨》第二十三條。
2. 《聖學宗傳》第十三條。
3. 《理學宗傳》無。
4. 《明儒學案》無。
5. 《證心錄》無。
6. 《錢緒山遺文抄》第三十七條。

二十四

（丁行）問：「每念覺處，常疑未是真體，才見得，又恐不能保守。」曰：「你見明目者視色，還自疑非真否？又怕此明不能保守否？」

- 注：1. 《王門宗旨》第二十四條。
2. 《聖學宗傳》第十四條。
3. 《理學宗傳》無。
4. 《明儒學案》無。
5. 《證心錄》無。
6. 《錢緒山遺文抄》第三十八條。文同《王門宗旨》。
7. 括弧內為《王門宗旨》有而《聖學宗傳》無。

二十五

問：「操則存。心有出入，如何操得？」曰：「只這一操字，幾千百年說不明矣。識得出入無時是心，操之之功，始有下落。操如操舟之操。操舟之妙在舵。舵不是死操得。操軍必要坐作進退如法，操國柄必要運轉得天下，今要操心，卻只把持一個死寂，如何謂之操？」

- 注：1. 《王門宗旨》第二十五條。
2. 《聖學宗傳》第十五條。

3. 《理學宗傳》第六條。
4. 《明儒學案》無。
5. 《證心錄》第五條。意思與此條相同，然文字繁複，或誤將龍溪語作緒山語。
6. 《錢緒山遺文抄》第三十九條。
7. 徐開任《明名臣言行錄》卷五十五收此條。
8. 《王門宗旨》中原作「識得出入無時是心操，操之之功，始有下落」，《聖學宗傳》與《明名臣言行錄》均作「識得出入無時是心，操之之功，始有下落」可證《王門宗旨》中「識得出入無時是心操」句末之「操」字為衍字。

二十六

問：「此心（常覺凝滯），未能神觸神應，何如？」曰：「（學者不為勝心習氣障蔽，則為知見纏縛，如何得神？今日工夫只將勝心習氣知見等項一齊除卻，便得）良知精明，神觸神應。百姓與聖人同，何待求能？」

- 注：1. 《王門宗旨》第二十六條。
 2. 《聖學宗傳》第十六條。
 3. 《理學宗傳》無。
 4. 《明儒學案》無。
 5. 《證心錄》無。
 6. 《錢緒山遺文抄》第四十條。
 7. 括弧內為《王門宗旨》有而《聖學宗傳》無。

二十七

問：「學問須要超脫。」曰：「汝之所謂超脫，只是心不掛事，卻遇事便不耐心。我說超脫異於是。目不累色，便是目之超脫；耳不累聲，便是耳之超脫；心不累事（《聖學宗傳》作『私』），便是心之超脫，非是離卻事物，（守個空寂）以為超脫也。」

- 注：1. 《王門宗旨》第二十七條。
 2. 《聖學宗傳》第十六條。

3. 《理學宗傳》第七條。
4. 《明儒學案》無。
5. 《證心錄》無。
6. 《錢緒山遺文抄》第四十一條。文同《王門宗旨》。
7. 括弧內為《王門宗旨》有而《聖學宗傳》、《理學宗傳》無。

二十八

問：「學問在人情物理上做，能於人情無拂，便是功夫否？」曰：「只求不拂良知，於人情自然通得。（良知自是人人所同）。若只求不拂人情，便是徇人忘己。」

- 注：1. 《王門宗旨》第二十八條。
2. 《聖學宗傳》第十七條。
 3. 《理學宗傳》無。
 4. 《明儒學案》第十條僅錄後半句，作「只求不拂良知，于人情自然通得。若只求不拂人情，便是為人忘己」。
 5. 《證心錄》無。
 6. 《錢緒山遺文抄》第四十二條。
 7. 括弧內為《王門宗旨》有而《聖學宗傳》無。

二十九

問：「感人不動，何如？」曰：「才說感人，便不是了。聖學只是正己而物自正。（譬如太陽無蔽，容光自能照物，非是屑屑尋物來照）。文王名卦不曰感而曰咸，取其無心也。若著一毫感人意思，便是有心，便是憧憧往來。」

- 注：1. 《王門宗旨》第二十九條。
2. 《聖學宗傳》第十八條。
 3. 《理學宗傳》無。
 4. 《明儒學案》第十一條作：「問：『感人不動，如何？』曰：『才說感人，便不是了。聖賢只是正己而物自正。譬如太陽無蔽，容光自能照物，非是屑屑尋物來照。』」
 5. 《證心錄》無。
 6. 《錢緒山遺文抄》第四十三條。

7. 括弧內爲《王門宗旨》有而《聖學宗傳》無。
8. 徐開任《明名臣言行錄》卷五十五收此條，文同《聖學宗傳》。

三十

問順境逆境。曰：「眼前所遇，何爲順逆？順逆俱從心生。農夫耕田，遇雨便喜，若行路遇雨，便不悅矣。心有意必，何處非逆？」

- 注：1. 《王門宗旨》第三十條。
2. 《聖學宗傳》第十九條。
3. 《理學宗傳》無。
4. 《明儒學案》無。
5. 《證心錄》無。
6. 《錢緒山遺文抄》第四十四條。

三十一

本體上著不得一物。恐懼好樂憂患忿懣，自是人不能無，但有了，便是本體之障。如鏡本虛明，物來自照。若鏡面有了一物，便是鏡之障礙，物來俱不能照矣。聖人之心，只是鑑而不納。

- 注：1. 《王門宗旨》第三十一條。
2. 《聖學宗傳》第二十六條。
3. 《理學宗傳》無。
4. 《明儒學案》無。
5. 《證心錄》無。
6. 《錢緒山遺文抄》第四十五條。

三十二

教與學只是一事。我誠心爲善，人自起同善之心，則教亦行乎其中矣。要人爲善，誠心委曲以導之，則學亦在其中矣。今人只要求責於人，不知未能寡人之過，而反益己之過。

- 注：1. 《王門宗旨》第三十二條。
2. 《聖學宗傳》第二十六條。

3. 《理學宗傳》第十條。
4. 《明儒學案》無。
5. 《證心錄》無。
6. 《錢緒山遺文抄》第四十六條。

三十三

問：「鄉愿闖然媚世，孟子從何處勘破？」曰：「從他譏狂狷之言見之。狂者行不掩言，正與他忠信廉潔相反。狷者不屑不潔，正與他同流合污相反。鄉愿看得其道最大，忠信廉潔以立己，同流合污以容衆，故君子小人，無處不合，故自以爲是。但狂狷學問雖未透，本根不壞，故可與裁。鄉愿卻攙入世俗心腸，雖忠信廉潔，只是要人稱好，將本根已握拔壞了，故曰不可與入堯舜之道。」

- 注：1. 《王門宗旨》第三十三條。
 2. 《聖學宗傳》第二十條。
 3. 《理學宗傳》無。
 4. 《明儒學案》無。
 5. 《證心錄》無。
 6. 《錢緒山遺文抄》第四十七條。

三十四

師門嘗以虛寂之旨立教，聞者巽然指爲佛學。公曰：「變動周流，虛以適變；無思無爲，寂以通感，大易之訓也。自聖學衰而微言絕，學者執于典要，泥於思爲，變動感通之旨遂亡。彼佛氏者乘其衰而入，即吾儒之精髓，用之以主持世教。爲吾儒者，僅僅自守，徒欲以虛聲拒之，不足以服其心。言及虛寂，反從而避忌之，不知此原是吾儒家常茶飯，淪落失傳以至此耳。譬之東晉南宋之君，不能爲王，偏守一隅，甘將中原讓歸夷狄，不復敢與之抗。言及恢復之計者，群然目以爲迂，亦可哀已。」

- 注：1. 《王門宗旨》無。
 2. 《聖學宗傳》第一條。
 3. 《理學宗傳》無。
 4. 《明儒學案》無。

5. 《證心錄》無。
6. 《錢緒山遺文抄》無。按：這一條的省略，客觀上避開了緒山贊成虛寂的話頭，配合了《明儒學案》取消或淡化緒山與龍溪的相同點。

三十五

人之心體一也，指名曰善可也，曰至善無惡亦可也，曰無善無惡亦可也。曰善曰至善，人皆信而無疑，又為無善無惡者，何也？至善之體，惡固非其所有，善亦不得而有也。至善之體，虛靈也，即目之明、耳之聰也。虛靈之體不可有乎善，即明之不可有乎色、聰之不可有乎聲也。目無色，故能盡萬物之色；耳無聲，故能盡萬物之聲；心無善，故能盡天下萬事之善。今之論至善者，乃索之於事事物物之中，先求其所謂定理者，以為應事宰物之則，是虛靈之內，先有乎善也。虛靈之內先有乎善，是耳未聽而先有乎聲，目未視而先有乎色。塞其聰明之用而窒其虛靈之體，非至善之謂矣。今人乍見孺子入井，皆有怵惕惻隱之心，怵惕惻隱是謂善矣，然未見孺子之前，先加講求之功，預有此善以為之則耶？抑虛靈觸發，其機自不容已耶？目患不能明，不患有色不能辨；耳患不能聰，不患有聲不能聞；心患不能虛，不患有感不能應。虛則靈，靈則因應無方，萬感萬應，萬應俱寂，是無應非善，而實未嘗有乎善也。赤子匍匐將入井，自聖人與塗人，並而視之，其所謂怵惕惻隱者，聖人不能加而塗人未嘗減也。但塗人擬議于乍見之後，已滂入於納交要譽之私矣。然則乍見之發，豈非生于不識不知之中？而滂入之私，豈非蔽于擬議之後耶？然則塗人之學聖人也，果憂怵惕惻隱之不足耶？抑去其蔽以還其乍見之初心也？凡人心之有，皆私也，不但邪思惡念，雖至美之念，先橫於中，積而不化，已落將迎意必之私，而非時止時行之用矣。故自惻隱以保四海，自孩提以達天下，自赤子以至大人，實無俟取足于外，而本來真體，渾然全具。學問之功，雖自人一以至己百、人十以至己千，亦不過反其初焉已矣。真體之上，固未嘗有所增益也。後之學聖人者，不思反復其初，而但恐吾心之聰明不足以盡聖人之知見，徇徇焉求索于外，假借影響測億之似，自信以為吾心之真得，是矇其目以擬天下之色，塞其耳以億天下之聲。影響測億之似，拘執固執之為，適足以塞吾虛靈之真體，礙吾順應之妙用，其去至善也益遠矣。（衡能一天下之輕重，而不可加以銖兩之積；鑒能別天下之妍媸，而不可留夫一物之形；心能盡天下之善，而不可存乎一善之迹。太虛之中，日月星辰，風雨露雷，疇緇網緼，何物不有，而未嘗一物為太虛之有，故曰

一闔一闢謂之變，往來不窮謂之通。日往則月來，月往則日來，而明自生；寒往則暑來，暑往則寒來，而歲自成；往者屈也，來者伸也，屈伸相感而利自生，故曰天下何思何慮。天下殊途而同歸，一致而百慮。夫既曰百慮，則所謂何思何慮者，非絕去思慮之謂也。千思萬慮而一順乎不識不知之則，無逆吾明覺自然之體，是千思萬慮謂之何思何慮也。此心不有乎善，是至善之極，謂之無善也。故先師曰：「無善無惡者心之體。」至善本體，本來如是，未嘗有所私意撰說其間也）。

- 注：1. 《王門宗旨》無。
 2. 《聖學宗傳》第三條。
 3. 《理學宗傳》第一條。
 4. 《明儒學案》無。
 5. 《證心錄》無。
 6. 《錢緒山遺文抄》無。按：如此同樣在客觀上避開了緒山贊成虛寂的話頭，配合了《明儒學案》取消或淡化緒山與龍溪的相同點。
 7. 此段後面括弧中內容與〈復楊斛山書〉中部分內容相同。〈復楊斛山書〉見後。

三十六

汝禮自歎平日多過。先生曰：「只要立得真意，一念真時，便是超凡入聖矣。已往過失，不須更掛。雖有惡人，齋戒沐浴，可以事上帝。此念原無前後，一是即是，一非即非，計前論後，總非當下得手功夫。」

- 注：1. 《王門宗旨》無。
 2. 《聖學宗傳》第七條。
 3. 《理學宗傳》第四條，文同《聖學宗傳》，惟「雖有惡人，齋戒沐浴」作「雖惡人齋戒沐浴」。
 4. 《明儒學案》無。
 5. 《證心錄》卷下「緒山錢先生」第一條為：「一友自歎平日多過。先生曰：只要立得念真。一念真時，便是超凡入聖。從前過失，何足損傷？此念原無前後，一是皆是，一非皆非，計前論後，總非當下得手工夫。」
 6. 《錢緒山遺文抄》第四十八條。

三十七

諸生侍宿，雞鳴而醒，起坐。先生問曰：「醒來意思如何？」一友對曰：「此時景象難言。」曰：「此著景象矣。」一友言夢中亦知恐惕。先生曰：「此是說夢矣。」一友言醒來多念，屏除不去，安得使之澄然無事。曰：「此念與心鬥矣。」未達，請問。先生曰：「須是認得良知面目。若不曾認得良知，只於一切念上屏絕，是心與念鬥。時起時滅，曷有窮已？良知原是生生不息，思念烏容屏絕？屏絕念頭，只認虛寂為本體，是著虛境。醒後不覺，且言夢，是著夢境。」

- 注：1. 《王門宗旨》無。
 2. 《聖學宗傳》第八條。
 3. 《理學宗傳》無。
 4. 《明儒學案》無。
 5. 《證心錄》無。
 6. 《錢緒山遺文抄》第四十九條。

三十八

誠意之功，毋自欺而已。毋自欺之功，復得良知本體而已矣。如惡惡臭、如好好色者，此指出良知不欺之體以示人也。致知之功，在好惡上，故曰致知在格物。離卻好惡，更無致知之功矣。故〈大學·誠意章〉指出好惡二字，〈正心章〉忿懣好樂恐懼憂患，亦只一好惡。〈修身章〉親愛賤惡畏敬哀矜敖惰，亦只一好惡。〈治國章〉好人之所好、惡人之所惡，亦只一好惡。〈平天下章〉所惡於上下前後左右，亦只一好惡。好惡一正，而物無不格，身心國家天下之理一歸于正矣。

- 注：1. 《王門宗旨》無。
 2. 《聖學宗傳》第二十四條。
 3. 《理學宗傳》無。
 4. 《明儒學案》無。
 5. 《證心錄》無。
 6. 《錢緒山遺文抄》第五十條。

三十九

天地間只此靈竅，在造化統體而言，謂之鬼神；在人身而言，謂之良知。惟是靈竅，至微不可見，至著不可掩，使此心精凝純固，常如對越神明之時，則真機活潑，上下昭格，何可掩得？若一念厭斲，則恍惚散漫矣。

- 注：1. 《王門宗旨》無。
2. 《聖學宗傳》無。
3. 《理學宗傳》無。
4. 《明儒學案》第一條。
5. 《證心錄》無。
6. 《錢緒山遺文抄》第一條。

四十

戒懼即是良知，覺得多此戒懼，只是工夫生。久則本體工夫自能相忘，不思而得，不勉而中，亦只一熟耳。

- 注：1. 《王門宗旨》無。
2. 《聖學宗傳》無。
3. 《理學宗傳》無。
4. 《明儒學案》第二條。
5. 《證心錄》無。
6. 《錢緒山遺文抄》第二條。

四十一

思慮是人心生機，無一息可停。但此心主宰常定，思慮所發，自有條理。造化只是主宰常定，故四時日月往來，自不紛亂。

- 注：1. 《王門宗旨》無。
2. 《聖學宗傳》無。
3. 《理學宗傳》無。
4. 《明儒學案》第三條。
5. 《證心錄》無。

6. 《錢緒山遺文抄》第三條。

四十二

充塞天地間只有此知。天只此知之虛明，地只此知之凝聚，鬼神只此知之妙用，四時日月只此知之流行，人與萬物只此知之合散，而人只此知之精粹也。此知運行萬古有定體，故曰太極；原無聲臭可及，故曰無極。太極之運無迹，而陰陽之行有漸，故自一生二，生四，生八，以至庶物露生，及其萬而無窮焉。是順其往而數之，故曰數往者順。自萬物推本太極，以至於無極，逆其所從來而知之，故曰知來者逆。是故易逆數也，蓋示人以無聲無臭之源也。

- 注：1. 《王門宗旨》無。
 2. 《聖學宗傳》無。
 3. 《理學宗傳》無。
 4. 《明儒學案》第四條。
 5. 《證心錄》無。
 6. 《錢緒山遺文抄》第四條。

四十三

告子言性無善無不善，與孟子言性善，亦不甚遠。告子之先見定一個性體，原來不動，有動處只在物感上，彼長我長，彼白我白，隨手應去，不失其便宜便了，於吾性體，澹然無所關涉。自謂既不失內，又不失外，已是聖門全體之學。殊不知先著性體之見，將心與言氣分作三路，遂成內外二截，微顯兩用，而于一切應感俱入無情，非徒無益，反鑿其源矣。孟子工夫，不論心之動與不動，念念精意，使動必以義，無歉于心，自然俯仰無虧，充塞無間，是之謂浩然之氣。告子見性在內，一切無動於外，取效若速，是以見為主，終非不動之根。孟子集義之久，而後行無不得，取效若遲，乃直從原不動處用功，不求不動，而自無不動矣。

- 注：1. 《王門宗旨》無。
 2. 《聖學宗傳》無。
 3. 《理學宗傳》無。
 4. 《明儒學案》第五條。
 5. 《證心錄》無。

6. 《錢緒山遺文抄》第五條。

四十四

聖人于紛紜交錯之中，而指其不動之真體，良知是也。是知也，雖萬感紛紜而是非不昧，雖衆欲交錯而清明在躬。至變而無方，至神而無迹者，良知之體也。太虛之中，無物不有，而無一物之住，其有住則即爲太虛之礙矣。人心感應，無時不有，而無一時之住，其有住則即爲太虛之礙矣。故忿懣、好樂、恐懼、憂患一著於有，心即不得其正矣。故正心之功不在他求，只在誠意之中，體當本體明澈，止於至善而已矣。

- 注：1. 《王門宗旨》無。
2. 《聖學宗傳》無。
3. 《理學宗傳》無。
4. 《明儒學案》第七條。
5. 《證心錄》無。
6. 《錢緒山遺文抄》第六條。

四十五

或問平旦之氣。先生曰：「汝試說看。」曰：「莫是不離好惡否？」曰：「除卻好惡，更有甚心體？除卻元亨利貞，更於何處覓太極？今人認平旦之氣，只認得虛明光景，所以無下手處。認得時，種種皆實際矣。」

- 注：1. 《王門宗旨》無。
2. 《聖學宗傳》無。
3. 《理學宗傳》無。
4. 《明儒學案》第八條爲：「除卻好惡，更有甚心體？除卻元亨利貞，更於何處覓太極？平旦之氣，好惡與人相近，此便是良心未泯。然其端甚微，故謂之幾希。今人認平旦之氣，只認虛明光景，所以無用功處。認得時，種種皆實際矣。」
5. 《證心錄》第三條。
6. 《錢緒山遺文抄》第七條。同《明儒學案》第八條。

四十六

春夏秋冬，在天道者無一刻停；喜怒哀樂，在人心者亦無一時息。千感萬應，莫知端倪，此體寂然，未嘗染著於物，雖曰發而實無所發也。所以既謂之中，又謂之和，實非有兩截事。致中和工夫，全在慎獨，所謂隱微顯見，已是指出中和本體，故慎獨即是致中和。

- 注：1. 《王門宗旨》無。
 2. 《聖學宗傳》無。
 3. 《理學宗傳》無。
 4. 《明儒學案》第九條。
 5. 《證心錄》無。
 6. 《錢緒山遺文抄》第八條。

四十七

問：「戒懼之功，不能無有事無事之分。」曰：「知得良知是一個頭腦，雖在千百人中，工夫只在一念微處；雖獨居冥坐，工夫亦只在一念微處。」

- 注：1. 《王門宗旨》無。
 2. 《聖學宗傳》無。
 3. 《理學宗傳》無。
 4. 《明儒學案》第十二條。
 5. 《證心錄》無。
 6. 《錢緒山遺文抄》第九條。

四十八

真性流行，莫非自然，稍一起意，即如太虛中忽作雲翳。此不起意之教，不為不盡，但質美者習累未深，一與指示，全體廓然；習累既深之人，不指誠意實功，而一切禁其起意，是又使人以意見承也。久假不歸，即認意見作本體，欲根竊發，復以意見蓋之，終日兀兀守此虛見，而與人情物理常若有二，將流行活潑之真機，反養成一種不佻不俐之心也。慈湖欲人領悟太速，遂將洗心、正心、懲忿、窒慾等語，俱謂非聖人之言，是特以宗廟百官為到家之人指說，而不知在道之人尚涉程途

也。

- 注：1. 《王門宗旨》無。
2. 《聖學宗傳》無。
3. 《理學宗傳》無。
4. 《明儒學案》第十三條。
5. 《證心錄》無。
6. 《錢緒山遺文抄》第十條。

四十九

去惡必窮其根，爲善不居其有，格物之則也。然非究極本體、止於至善之學也。善惡之機，縱其生滅相尋於無窮，是藏其根而惡其萌蘖之生，濁其源而辨其末流之清也。是以知善知惡爲知之極，而不知良知之體本無善惡也。有爲、有去之爲功，而不知究極本體、施功於無爲，乃真功也。正念無念，正念之念，本體常寂，才涉私邪，憧憧紛擾矣。

注1：《王門宗旨》第十三條中有「正念之念，本體常寂，才涉私邪，憧憧紛擾矣」句，參見前文第十三條。

2. 《聖學宗傳》無。
3. 《理學宗傳》無。
4. 《明儒學案》第十四條。
5. 《證心錄》無。
6. 《錢緒山遺文抄》第十一條。

五十

問：「胸中擾擾，必猛加澄定，方得漸清。」曰：「此是見上轉。有事時，此知著在事上，事過，此知又著在虛上。動靜二見，不得成片。若透得此心徹底無欲，雖終日應酬百務，本體上如何加得一毫？事了即休，一過無爲，本體上又如何減得一毫？」

- 注：1. 《王門宗旨》無。
2. 《聖學宗傳》無。
3. 《理學宗傳》無。

4. 《明儒學案》第十五條。
5. 《證心錄》無。
6. 《錢緒山遺文抄》第十二條。

五十一

問：「致知存乎心悟？」曰：「靈通妙覺，不離於人倫日用之中，在人實體而得之耳，是之謂心悟。世之學者，謂斯道神奇秘密，藏機隱竅，使人渺茫恍惚，無入頭處，固非真性之悟。若一聞良知，遂影響承受，不思極深研幾，以究透真體，是又得爲心悟乎？」

- 注：1. 《王門宗旨》無。
 2. 《聖學宗傳》無。
 3. 《理學宗傳》無。
 4. 《明儒學案》第十六條。
 5. 《證心錄》無。
 6. 《錢緒山遺文抄》第十三條。

五十二

先師在越，甘泉官留都，移書辨正良知天理同異。先師不答，曰：「此須合併數月，無意中因事指發，必有沛然融釋耳。若恃筆劄，徒起爭端。」先師起征思、田，歿于南安，終不得對語以究大同之旨，此亦千古遺恨也。予於戊申年冬，乞先君墓銘，往見公於增城。公曰：「良知不由學慮而能，天然自有之知也。今遊先生之門者，皆曰良知無事學慮，任其意智而爲之。其知已入于不良，莫之覺矣，猶可謂之良知乎？所謂致知者，推極本然之知，功至密也。今遊先生之門者，乃云只依良知，無非至道，而致之之功，全不言及，至有縱情恣肆，尙自信爲良知者。立教本旨，果如是不？」予起而謝曰：「公之教是也。」公請予言，予曰：「公勿助勿忘之訓，可謂苦心。」曰：「云何苦心？」曰：「道體自然，無容強索，今欲矜持操執以求必得，則本體之上無容有加，加此一念，病於助矣。然欲全體放下，若見自然，久之則又疑於忘焉。今之工夫，既不助又不忘，常見此體參前倚衡，活潑呈露，此正天然自得之機也。蓋欲揭此體以示人，誠難著辭，故曰苦心。」公乃矍然顧予曰：「吾子相別十年，猶如常聚一堂。」予又曰：「昔先師別公詩有『無欲見

真體，忘助皆非功』之句，當時疑之，助可言功，忘亦可言功乎？及求見此體不得，注目所視，傾耳所聽，心心相接，不勝束縛。或時少舒，反覺視明聽聰，中無挂礙，乃疑忘可以得道。及久之，散漫無歸，漸淪於不知矣。是助固非功，忘亦非功也。始知只一無欲真體，乃見鳶飛魚躍與必有事焉，同活潑潑地，非真無欲，何以臻此？」公慨然謂諸友曰：「我輩朋友，誰肯究心及此。」蔣道林示《時習講義》，公曰：「後世學問，不在性情上求，終身勞苦，不知所學何事。比如作一詩，只見性情不見詩，是為好詩；作一文字，只見性情不見文字，是為好文字。若不是性情上學，疲神瘁思，終身無得，安能悅樂？又安得無愠？」

- 注：1. 《王門宗旨》無。
 2. 《聖學宗傳》無。
 3. 《理學宗傳》無。
 4. 《明儒學案》第二十條。
 5. 《證心錄》無。
 6. 《錢緒山遺文抄》第十四條。

五十三

人只有一道心，天命流行，不動纖毫聲臭，是之為微。才動聲臭，便雜以人欲。然其中有多少不安處，故曰危。人要為惡，只可言自欺，良知本來無惡。

- 注：1. 《王門宗旨》無。
 2. 《聖學宗傳》無。
 3. 《理學宗傳》無。
 4. 《明儒學案》第二十一條。
 5. 《證心錄》無。
 6. 《錢緒山遺文抄》第十五條。

五十四

昔者吾師之立教也，揭誠意為〈大學〉之要，指致知格物為誠意之功，門弟子聞言之下，皆得入門用力之地，用功勤者，究極此知之體，使天則流行，纖翳無作，千感萬應，而真體常寂，此誠意之極也。故誠意之功，自初學用之即得入手，自聖人用之精意無盡。吾師既歿，吾黨病學者善惡之機生滅不已，乃於本體提揭過

重，聞者遂謂誠意不足以盡道，必先有悟而意自不生；格物非所以言功，必先歸寂而物自化。遂相與虛憶以求悟，而不切乎民彝物則之常。執體以求寂，而無有乎圓神活潑之機。希高凌節，影響謬戾，而吾師平易切實之旨，壅而弗宣。師云：「誠意之極，止至善而已。」是止至善也者，未嘗離誠意而得也。言止則不必言寂，而寂在其中；言至善則不必言悟，而悟在其中。然皆必本於誠意焉。何也？蓋心無體，心之上不可以言功也。應感起物而好惡形焉，於是乎有精察克治之功。誠意之功極，則體自寂而應自順。初學以至成德，徹始徹終無二功也。是故不事誠意而求寂與悟，是不入門而思見宗廟百官也；知寂與悟而不示人以誠意之功，是欲人見宗廟百官而閉之門也，皆非融釋於道者也。

- 注：1. 《王門宗旨》無。
 2. 《聖學宗傳》無。
 3. 《理學宗傳》無。
 4. 《明儒學案》第二十三條。
 5. 《證心錄》無。
 6. 《錢緒山遺文抄》第十六條。

五十五

至純而無雜者，性之本體也。兢兢恐恐有事勿忘者，復性之功也；有事勿忘，而不見真體之活潑焉，強制之勞也。悅見本體而不加有事之功焉，虛狂之見也。故有事非功也，性之不容自己也；活潑非見也，性之不加一物也。

- 注：1. 《王門宗旨》無。
 2. 《聖學宗傳》無。
 3. 《理學宗傳》無。
 4. 《明儒學案》第二十四條。
 5. 《證心錄》無。
 6. 《錢緒山遺文抄》第十七條。

五十六

心之本體，純粹無雜，至善也。良知者，至善之著察也。良知即至善也。心無體，以知為體，無知即無心也。知無體，以感應之是非為體，無是非即無知也。意

也者，以言乎其感應也；物也者，以言乎其感應之事也，而知則主宰乎事物是非之則也。意有動靜，此知之體不因意之動靜有明暗也；物有去來，此知之體不因物之去來爲有無也。性體流行，自然無息，通晝夜之道而知也。心之神明，本無方體，欲放則放，欲止則止。放可能也，止亦可能也，然皆非本體之自然也。何也？意見使之也。君子之學，必事於無欲，無欲則不必言止而心不動。

- 注：1. 《王門宗旨》無。
 2. 《聖學宗傳》無。
 3. 《理學宗傳》無。
 4. 《明儒學案》第二十五條。
 5. 《證心錄》無。
 6. 《錢緒山遺文抄》第十八條。

五十七

勿求諸已放之心，求諸心之未放焉而已。夫心之體，性也，性不可離，又惡得而放也？放之云者，馳於物焉已爾。

- 注：1. 《王門宗旨》無。
 2. 《聖學宗傳》無。
 3. 《理學宗傳》無。
 4. 《明儒學案》第二十六條。
 5. 《證心錄》無。
 6. 《錢緒山遺文抄》第十九條。

五十八

吾輩汨沒於聲利之場，沈溺於世味之好，皆緣不覺，故做主不起，所以不能超出塵寰也。然不可認一般半點爲覺，亦不可以意興見解爲覺，必心體停當去處，不犯纖毫手段，乃爲真覺耳。

- 注：1. 《王門宗旨》無。
 2. 《聖學宗傳》無。
 3. 《理學宗傳》無。
 4. 《明儒學案》無。

5. 《證心錄》第二條。
6. 《錢緒山遺文抄》無。

五十九

學問未透真悟，不免以意見相承。意見即真性之障。真性上元無欲根可住，元無擬議可精。真性流行，無欲非理，無義不擬。但非精義無間、盡脫欲根者，又未可以語言虛見承接。

- 注：1. 《王門宗旨》無。
 2. 《聖學宗傳》無。
 3. 《理學宗傳》無。
 4. 《明儒學案》無。
 5. 《證心錄》第四條。
 6. 《錢緒山遺文抄》無。

六十

或問操則存。曰：「汝試說『出入無時』是說心還是說放心。」曰：「是說心。」曰：「只一操字，幾千百年說不明。今既識得出入無時是心，操之之功，始有下落矣。夫所謂操者，操練操習之操，非把持執定之謂也。心之真體，元來變動活潑，豈容執定？人能操習此心，或順或逆，或橫或縱，隨其所為，時時還他活潑之體，不為世故物欲所滯礙，此便是操心之發（當為『法』）。譬之操舟，良知即是舵柄。善操者得此舵柄入手，隨波上下，順逆縱橫，無往不濟。若執定舵柄，無有變通，舟便不活。此心通達萬變而昭昭靈靈，原未嘗發，何出之有？既無所出，何入之有？既無出入，何方所之有？如明珠走盤，終日圓轉，不離於盤。此正指出心之真頭面示人，以為操心者之法，非真以入為存、出為亡也。」

- 注：1. 《王門宗旨》第二十五條意思與此條相同。
 2. 《聖學宗傳》第十五條意思與此條相同。
 3. 《理學宗傳》第六條意思與此條相同。
 4. 《明儒學案》無。
 5. 《證心錄》第五條。
 6. 《錢緒山遺文抄》第三十九條意思與此相同。

緒山語錄對照表

本文	《王門宗旨》	《聖學宗傳》	《理學宗傳》	《明儒學案》	《證心錄》	《錢緒山遺文抄》
1	1	26	11			20
2	2					21
3	3					22
4	4	4	2			23
5	5	6	3	6		24
6	6					25
7	7	23				26
8	8	21	8			27
9	9					28
10	10	10	5			29
11	11					30
12	12	25				31
13	13			14		32
14	14	11				33
15	15	5				34
16	16					35
17	17	12		17		36
18	18	22	9	22		
19	19	2				
20	20	2				
21	21	2				
22	22	2				
23	23	13				37
24	24	14				38
25	25	15	6		5	39
26	26					40
27	27	17	7			41
28	28	17		10		42
29	29	18		11		43
30	30	29				44
31	31	26				45
32	32	26	10			46
33	33	20				47
34		1				
35		3	1			
36		7	4		1	48
37		8				49
38		24				59
39				1		1
40				2		2
41				3		3
42				4		4
43				5		5
44				7		6
45				8	3	7
46				9		8
47				12		9
48				13		10
49	13			14		11
50				15		12
51				16		13
52				20		14
53				21		15
54				23		16
55				24		17
56				25		18
57				26		19
58					2	
59					4	
60	25	15	6		5	

說明：

1. 本表最左側一至六十數位為本文輯逸所得緒山語錄六十條標誌。
2. 《王門宗旨》、《聖學宗傳》、《理學宗傳》、《明儒學案》、《證心錄》及《錢緒山遺文抄》下對應數位為各書所收緒山語錄在原書中的順序。如本文輯逸第一條語錄，在《王門宗旨》所收緒山語錄中為第一條，在《聖學宗傳》所收緒山語錄中為第二十六條，在《理學宗傳》所收緒山語錄中為第十一條，其餘類推。空白者為未收。
3. 本文所採各書版本如下：《王門宗旨》，萬曆余懋孳刻本；《聖學宗傳》，萬曆三十三年王世貞等刻本；《理學宗傳》；《明儒學案》，鄭氏二老閣本；《證心錄》，日本內閣文庫本^⑮；《錢緒山遺文抄》，《陽明學大系》第五卷《陽明門下》（上），東京：明德出版社，1973年。
4. 《王門宗旨》、《聖學宗傳》、《明儒學案》三書皆收者共五條，為本文輯逸第五、十七、十八、二十八、二十九條。
5. 《王門宗旨》、《聖學宗傳》、《理學宗傳》三書皆收者共九條，為本文輯逸第一、四、五、八、十、十八、二十五、二十七、三十二條。
6. 《王門宗旨》、《聖學宗傳》、《理學宗傳》、《錢緒山遺文抄》四書皆收者共七條，為本文輯逸第一、四、五、八、十、二十七、三十二條。
7. 《王門宗旨》、《明儒學案》二書皆收者共七條，為本文輯逸第五、十三、十七、十八、二十八、二十九、四十九條。
8. 《王門宗旨》、《聖學宗傳》二書皆收者共二十五條，為本文輯逸第一、四、五、七、八、十、十二、十四、十五、十七、十八、十九、二十、二十一、二十二、二十三、二十四、二十五、二十七、二十八、二十九、三十、三十一、二十二、三十三條。
9. 《王門宗旨》、《證心錄》二書皆收者共二條，為本文輯逸第二十五、六十條。
10. 《聖學宗傳》、《明儒學案》二書皆收者共五條，為本文輯逸第五、十七、十八、二十八、二十九條。
11. 《明儒學案》、《證心錄》、《錢緒山遺文抄》三書皆收者共一條，為本文輯逸第四十五條。
12. 《王門宗旨》、《聖學宗傳》、《理學宗傳》、《錢緒山遺文抄》四書皆收者共一條，為本文輯逸第五條。
13. 《王門宗旨》、《聖學宗傳》、《理學宗傳》、《證心錄》、《錢緒山遺文抄》五書皆收者共一條，為本文輯逸第二十五條。
14. 《王門宗旨》、《聖學宗傳》、《理學宗傳》、《證心錄》四書皆收者共一條，為本文輯逸第六十條。
15. 《王門宗旨》、《錢緒山遺文抄》二書皆收者共二十九條，為本文輯逸第一至十七、二十三至三十三、四十九條。
16. 《明儒學案》、《錢緒山遺文抄》二書皆收者共二十四條，為本文輯逸第五、十三、十七、二十八、二十九、三十九、四十至五十七條。
17. 《聖學宗傳》、《錢緒山遺文抄》二書皆收者共二十三條，為本文輯逸第一、四、五、七、八、十、十二、十四、十五、十七、二十三至二十五、二十七至三十三、三十六至三十八條。
18. 收入《明名臣言行錄》者共五條，為本文輯逸第四、五、十八、二十五、二十九條。

^⑮ 日本內閣文庫所藏《證心錄》得友人三澤三知夫先生幫助影印，特此致謝。

附 錄

一、序 文

賀程後臺序

三代而上，無講學之會，師友之道，寓於君臣父子昆弟夫婦之間。其爲教也素明，其爲學也有本，故自灑掃應對以至詩書禮樂，無一非教；自順親敬兄以至經世贊化，無時非學；自閨閫衽席比閩州黨以至宗廟朝堂，無地非會，故雖無講會之名，而有講會之實。後世士之所趨，日流于富貴聲利之習，而道德性命之理日微，任道者憂之，乃出而綱紀道脈、指悟人心，而四方同志翕然歸德，故鄒魯濂洛而降，天下始有講會之名矣。吾師倡明〈大學〉宗旨，數十年來，四方同志講會日博，有司之良、任風化之責者，又能爲厚廩餼、廣齋舍以作成之。夫學，莫難於虛己；教，莫切於身率；道，莫大於同善。後臺率是三者以先多士，又豈待勸之而後進、令之而後行哉？充是不懈，雖使師友之道浸入於此、比閩山谷靡不孚被可也。觀于鄉而見王道之易易，寧不爲此生大快也邪？

賀黎池蛟序略

世之論學者，謂學非敏穎則契悟不速、非篤實則操履不堅，二者每病於不能兼，此中行之所以難也。噫！此以氣質言性，非性之真也。性也者，維天之命，人人所同知而同行者也。其體也虛而寂，而未嘗離乎人情庶物之感也；其用也順而則，而未嘗不本於念慮之微也。故自蒸民之不識不知而帝則昭察焉，故不事契悟而常自明；自孩提之愛親敬兄而仁義達之天下焉，故不事操履而常自行。在知性者順而率之，無間於欲焉已矣。彼恃敏穎以爲知者，執言詮爲了達，是以知解見性，非自然之良知也。恃樸厚以爲質者，執持守以爲功，是以刻意爲行，非自然之良能也。故美質可幸而不可恃，至道可得而不可聞。噫！非古之知性者，其孰能辨之？

書徐調元卷

楚人有夢裏獵者，誤入虎阱，機發檻落，四閉如錮，幽囚僂攀，伸縮不掉。外

有豺獮叫哮之恐，內有陰□鬼瞞之悸。憂愁偏抑，不知所出，乃大呼而覺，夢也。噫！吾觀今之求富貴聲利者，非皆夢阱也邪？憂愁偏抑，覺奚有焉？夢不覺，則阱不出；覺則無夢無阱；無夢無阱與自夢自阱，相去奚遠哉？覺與不覺之間耳。不求而自得者，天之性也。富貴聲利四者，非性也，定命於冥漠，其來儻然也，其去儻然也。一入於意，務求必得，是役智於無益，撓情於妄希，挾其所本無者，以累其所本有者，寧非大夢也邪？徐子調元嘗從東廓子遊，劄其晤語以歸。有曰：「富貴聲利者，居庸關也。過則夏，不過則夷。」徐子歸，棲於震澤之陂，三年得夷夏之辨焉。尤患居庸之未過也。復見緒山子而請其方。曰：「嘻！子豈夢居庸關邪？居庸能限人南北乎哉？子夏人也，又奚以夷憂？毋亦自崇其壙、自列其限以自阱已矣。壙不崇，限不列，則關不夢，夷奚有焉？」徐子力學有年，嘉其夢之將覺而未之知也，故又示以楚人夢阱之說。

二、書 信

復楊斛山書

來教承舉「無善無惡」與「感物而動」二言之疑，如兄所辨，更復奚詞？竊意先賢立言，各有所指，於人所不疑之中，發其疑端，正欲使人反思而有得耳。千古聖賢立言，人各不同，夫豈不欲相襲成說，以一人之聽聞？大抵皆因時設法，自不能以盡同耳。雖曰因時設法，此心之體，本來如是，未嘗有所私意撰說其間，以苟一時之效也。以兄之高明，少離成說，精研此體於湛寂之地，必有超然獨悟、沛決江河而莫之能禦者矣。如以辭而已矣，則如所舉數條，前人論說既詳，信而無疑矣，又何必為是殊方之論，以起紛紛之辨邪？

人之心體一也，指名曰善可也，曰至善無惡亦可也，曰無善無惡亦可也。曰善曰至善，人皆信而無疑，又為無善無惡者，何也？至善之體，惡固非其所有，善亦不得而有也。至善之體，虛靈也，猶目之明、耳之聰也。虛靈之體不可先有乎善，猶明之不可先有乎色、聰之不可先有乎聲也。目無一色，故能盡萬物之色；耳無一聲，故能盡萬物之聲；心無一善，故能盡天下萬事之善。今之論至善者，乃索之於事事物物之中，先求其所謂定理者，以為應事宰物之則，是虛靈之內，先有乎善也。虛靈之內先有乎善，是耳未聽而先有乎聲，目未視而先有乎色，塞其聰明之用，而窒其虛靈之體，非至善之謂矣。今人乍見孺子入井，皆有怵惕惻隱之心，怵

惕惻隱是謂善矣，然未見孺子之前，先加講求之功，預有此善以爲之則邪？抑虛靈觸發，其機自不容已邪？（目患不能明，不患有色不能辨；耳患不能聰，不患有聲不能聞；心患不能虛，不患有感不能應。虛則靈，靈則因應無方，萬感萬應，萬應俱寂，是無應非善，而實未嘗有乎善也。其感也無常形，其應也無定迹。來無所迎，去無所將，不識不知，一順帝則者，虛靈之極也）。赤子匍匐將入井，自聖人與塗人並而視之，其所謂怵惕惻隱者，聖人不能加，而塗人未嘗減也。但塗人擬議於乍見之後，已滂入於納交要譽之私矣。然則乍見之發，豈非生於不識不知之中？而滂入之私，豈非蔽於擬議之後邪？然則塗人學聖人也，果憂怵惕惻隱之不足邪？抑去其蔽以還其乍見之初心也。（凡人心之有，皆私也。程子曰：「君子之學，莫若廓然而大公，物來而順應。」夫所謂廓然者，不蔽其虛靈之謂也）。虛靈之蔽，不但邪思惡念，雖至美之念，先橫於中，積而不化，已落將迎意必之私，而非時止時行之用矣。（故自惻隱以保四海，自孩提以達天下，自赤子以至大人，實無俟取足於外，而本來真體渾然全具。學問之功，雖自人一以至己百，人十以至己千，亦不過反其初焉已矣。真體之上，固未嘗有所增益也。後之學聖人者，不思反復其初，而但恐吾心之聰明不足以盡聖人之知見，俛俛焉求索於外，假借影響測憶之似，自信以爲吾心之真得，是矇其目以擬天下之色，塞其耳以憶天下之聲。影響測憶之似，拘執固執之迹，適足以塞吾虛靈之真體，礙吾順應之妙用。其去至善也益遠矣。鑑之照物，而天下莫逃以妍媸者，以其至空也。衡之稱物，而天下莫欺以輕重者，以其至平也。衡能一天下之輕重，而不可加以銖兩之積。鑑能別天下之妍媸，而不可留夫一物之形。心能盡天下之善，而不可先存乎一善之迹。太虛之中，日月星辰，風雨露雷，噫霾網緼，何物不有？而未嘗一物爲太虛之有。故曰一闔一闢謂之變，往來不窮謂之通。日往則月來，月往則日來，而明自生；寒往則暑來，暑往則寒來，而歲自成。往者，屈也；來者，伸也。屈伸相感，而利自生。故曰天下何思何慮？天下殊塗而同歸，一致而百慮。夫既曰百慮，則所謂何思何慮者，非絕去思慮之謂也。千思萬慮，而一順乎不識不知之則，無逆吾明覺自然之體，是千思萬慮，雖謂之何思何慮，亦可也。此心不可先有乎一善，是至善之極，雖謂之無善亦可也）。故先師曰：「無善無惡者心之體。」是對後世格物窮理之學爲先乎善者立言也。特因時設法，不得已之辭耳。

（然至善本體，本來如是，故亦未嘗有所私意撰說其間也。告子以性爲無善無不善，蓋其認義爲外，認性爲內，守其空寂之虛體，頑制不動，以速一時之效，內

外兩截，已失至善之體矣。非先師立言之旨也。感物而動之動，即動於欲之動，非動靜之動也。動靜二字之義，有對舉而言者，亦有偏舉一字而二義備者。周子主靜之靜，是兼動靜而言也。其自註曰：「無欲故靜。」夫無欲故靜，是有欲即動也。動則失其至靜之體矣。《記》曰：「人生而靜，天之性也。」即靜一言，已盡夫性體寂感之理。感於物而動，是動則失其至靜之體，涉於欲也。故程子曰：「人生而靜以上不容說。才說性，便已不是性矣。」謂求其性於既動之後，非性之真也。故靜之一言，實千古聖學之淵微。然非精凝湛寂、自得於神領獨悟之中者，未易以言說窮也。洪之得于所聞者若是，然先師去我久矣，亦不知昔日所聞者，果若是否邪？姑據此心以求正耳。幸賜裁教，不吝往復。至愛至荷）。

注：1. 此書全文收入《王門宗旨》。

2. 《明儒學案》節錄此書第二段，上文第二段括弧中文字為《明儒學案》省略。

3. 第三段《明儒學案》未錄。

與趙大洲書

洪昔幸侍，未盡請益，繼遭罪難，頗覺有所省悟。思出而就正左右，兄又先我遠去矣。忽忽歲月，會晤無期，耿耿中夜，何有窮已？洪賦質魯鈍，向來習氣未除，誤認意見為本體。意見習累，相為起滅，雖百倍懲克，而於此體終隔程途，無有灑然了徹之期，擔擱歲月，渾不自知。上天為我憫念，設此危機，示我生死真境，始于此體豁然若有脫悟，乃知真性本來自足，不涉安排。徵之於事，始覺無處可罷，始覺有才可竭。昭昭哲訓，不我誣也。但舊習尚熟，或時怠緩，便會攙入，從此兢業保持，日消月化，庶可免於大惡耳。向承指示，想只在此。洪愚未能領受，今亦不能記憶，正有可質，人遠日疏，安得不切寤寐也邪？吾人雖出處殊時，南北異路，皆謂（疑當為「為」）了此大事出世，望諸兄大振法門，主張道脈，以幸斯世。更望時賜教言，啓我離索。顯俟顯俟。是月陳明水來自臨川，會于天真。龍溪、念庵、南山、鹿園俱從荆川期會，舍弟行，併此附告。

復袁文輝屠淳卿高國重屠義民書

獅巖夏會，諸君書來，見朋友雖不能如期翕聚，其中二三君子，向裏真切，問辨詳審。若此，則知葉落根存，生意凝固，種而復生，條肄預可想也。喜慰喜慰。

學問功夫，只求自盡，朋友聚散，未足為憂，但自己一人志定功勤，同志自相觀而起，況二三諸君已同德乎？覺即是善，不覺即是利，此是千古夢覺關。人於一日之間，雞鳴而醒，目即見物，耳即聽物，心思即思物，無人不然。但主宰不精，恍惚因應，若有若無，故遇觸即動，物過即留，雖已覺興，猶為夢晝。見性之人，真機明察，一醒即覺，少過不及，覺早反亟。明透之人，無醒無覺，天則自著。故耳目聰明，心思睿智，於遇無觸，於物無滯，易簡而天下之理得矣。善利之辯，此為未知學者分辯界頭。良知既得，又何擬議於意像之間乎？此中機緘，愈密則愈微，愈精則愈徹，才著擬議，便涉安排，毫釐間隔，千里殊途，在諸君默而識之，言語非所及也。

三、記

瑞雲樓記

瑞雲樓者，吾師陽明先生降辰之地也。樓居餘姚龍山之北麓，海日公微時，嘗僦諸莫氏以居其父竹軒公，與母太夫人岑。海日公夫人鄭妊先生既彌四月，岑夜夢五色雲中，見神人緋袍玉帶，鼓吹導前，抱一兒授岑曰：「與爾為子。」岑辭曰：「吾已有子，吾媳婦事吾孝，願得佳兒為孫。」神人許之。忽聞嚙聲，驚悟起視中庭，耳中金鼓隱隱歸空，猶如夢中。蓋成化壬辰九月三十日亥時也。竹軒公異之，即以雲命名。後先生五歲尚未言，有道士至其家，戒竹軒曰：「天機不可洩。」竹軒覺之，乃更先生名，自是諱言夢矣。先生一日忽誦竹軒公所讀過書，公驚問之，曰：「聞公讀時，口雖不能言，已先默記矣。」及先生貴，鄉人指其樓曰瑞雲樓。他日公既得第，先子復僦諸莫氏居焉。弘治丙辰，某亦生於此樓。及某登第進士，樓遂屬諸先子。先師之生協諸夢，天降至人，誠非偶然。某不肖，辱登先師之門，而生也又辱與諸樓。今幸遺址尚存，恐後世失所稽證，使先生弧矢之地泯焉無聞，是不可以無記。敢敘述遺事，謀諸左右，使行道之人過茲地者，指之曰：「此先生平鄉隄邑也。」庶其有睹宮牆而興思者矣。蓋亦公之餘教也。