**《轴心精神与东方古典要旨》资料**

**第一编【佛陀的修学、弘道与涅槃的过程】**

**一、出家**

　　有一次，佛陀在憍萨罗国首都舍卫城南郊的祇树给孤独园，告诉比丘们说：

　　「比丘们！从前，在我还未出家时，**过着极优渥与高雅的生活**。我的父王为我建了春宫、夏宫、冬宫，那里有着幽雅的环境，各种美食，各种高级服饰用品任我享用，还有诗人、艺妓相伴，让我足不出户也不会觉得孤单。

　　纵然过着那样富裕的生活，但还是时常让我想起，从前到宫外出游时所看到老、病、死的恐怖与恶心景象，想到自己也会老、病、死，不禁生起想要脱离之心。

　　终于，有一天，我下了决心要解决人生老、病、死的大问题。在家人不舍的悲伤哭泣下，我剔除了须发，穿上袈裟，离开王宫，开始了我的出家修道生活。**那年，我二十九岁，正值充满青春活力的年纪**。」

**二、修定**

　　「比丘们！出家后，我清净地守护着自己的身、口、意，首先来到大家尊称为『仙人』的阿罗罗迦摩罗处修学。阿罗罗告诉我，他已修得了超越『一切识处』的『无所有处』禅定境界。我心想，阿罗罗能，我也能。于是精进修行，过了不久，我也体证了『无所有处』的境界。阿罗罗知道了，对我极为恭敬，与我平起平坐，且邀请我与他一同领众弘法。然而，我心知『无所有处』之境界，仍不离情爱，不得解脱涅盘。所以，带着对这种修行法的不满意与失望，我离开了。

　　接着，我来到郁陀罗摩罗子处修学。郁陀罗告诉我，他已修得了超越『无所有处』的『非想非非想』禅定境界。我心想，郁陀罗能，我也能。于是精进修行，过了不久，我也体证了『非想非非想』的境界。郁陀罗知道了，也对我极为恭敬，与我平起平坐，且邀请我与他一同领众弘法。然而，我心知『非想非非想』之境界，仍不离情爱，不得解脱涅盘。所以，带着对这种修行法的不满意与失望，我再度离开了。」

**三、苦行**

　　「我继续在摩揭陀国境内寻寻觅觅，后来，来到靠近郁卑罗地方的西那尼加码村附近，发现了一处适合禅修的清净林地，就留下来强练『闭气禅』，想从中得到解脱涅盘。然而，纵然以我强大的毅力持续修练，但因极度强忍闭气，造成身体强烈的头痛、腹痛与灼热感等，种种的身体痛苦与疲惫，使得身体过度负荷而得不到平静。

　　之后，我又尝试了裸体、持守各种饮食禁忌、以树皮羽毛等各种奇怪东西当衣服、常站不坐、常蹲不站、以棘刺与铁钉为床、一晚三浴、倒立而行、将身体吊离地面、受烈日曝晒、冬天坐冰块、泡水、禁语等，种种常人难忍的奇怪苦行；长年不洗澡，让身上积满污垢，甚至于长出青苔的污秽行；小心每一个步伐，在乎每一滴水，以免伤害小虫的谨慎行；离群索居的孤独行；吃牛的粪便，吃自己粪尿的不净行；住令人毛骨悚然的弃尸墓地，捡拾尸体残骸为床，任人在身上吐痰、小便；又经历了日食一粒麻、一粒米、一枣果的少食，以致于瘦弱到皮包骨而两眼深陷，头皮皱缩，手一放到肚皮上，就能摸到脊椎，身上的毛一摸就掉下来了，连小个便都会因体力不支而倒栽葱。这样的修行，整整持续了六年。」

**四、放弃苦行、重返禅修**

　　「我心想，这六年来我所修的苦行，是没有人能比的，但依然不能让我超越常人，这不是圣者之道。那么，要达成正觉，应该还有其它方法吧！

　　于是，想起了从前我还是王子时，在树下体验到的初禅离欲、离不善法之喜与乐。既然都已离欲、离恶不善法，那应当是通往正觉之路，我为什么要害怕，而避之唯恐不及地去修苦行呢？我不再害怕与排斥了。但以目前这样虚弱的身体，实在不能再进入初禅，我应当先吃些食物，让体力恢复过来才行。

　　当我开始接受食物时，当初伴我出家修行的五比丘，认为我已经半途而废，放弃修道而堕落了，所以对我感到厌恶与鄙视。

　　恢复体力后，我看到一位名叫吉祥的人正在割草，于是，向他要了些草，到尼连禅河畔一棵菩提树下铺座禅修，并且下定决心，不得解脱涅盘，绝不离开。就这样，我进入了一连七天的禅修。」

**五、体证解脱的那一夜**

　　「在持续的禅修中，我进入了初禅，再继续经第二禅、第三禅，进入第四禅。就在第七天的初夜，我以第四禅的定力，忆起了我长远以来的过去生，每一生中的种种生活细节，而证得了宿命通的第一智。

　　到了中夜，再以第四禅的定力，通达了天眼神通，而能知晓众生的各种业力，看见众生死后依怎样的业力往生何处，证得了生死神通的第二智。

　　到了后夜，想起未出家以来就存在心里的问题，亦即这生、老、病、死的流转，实在让此世间陷入了极大的苦恼，怎样才能脱离这老与死的苦难呢？于是，又以第四禅的定力正思惟，生起具突破性的无间慧，了悟到老与死是因为生；有；取；爱；受；触；六入；名色；识等层层因缘，在当下身心活动的观察下，由识而返，亦即了悟到识也不离身心，识又缘于名色。我在这样的正思惟中，觉了其中环环相扣的『流转』面，关键就在问题根源的『集』，这样的体证，让我生起『眼、智、慧、明、光』的正觉，这是我前所未闻的无师自悟。

　　接着，我又正思惟，生起具突破性的无间慧，了悟到生灭了，老与死才能灭；有；取；爱；受；触；六入；名色；识灭了，名色才能灭，这样，全部的苦迫才息灭。我在这样的正思惟中，觉了其中环环相扣的『还灭』面，让我生起『眼、智、慧、明、光』的正觉，这又是我前所未闻的无师自悟。

　　这样的正思惟观察，让我发现了历来诸佛走到正觉的古道！古**道的内容是什么呢？就是从『正见』到『正定』的『八正道』**。追随着这古道而修，就能如实知『老死……等』；知其『集』；『灭』；『灭之道迹』，亦即如实知众生苦迫的流转，苦迫流转的原因何在，应当用什么方法灭除，而能斩断流转生死的贪爱与无明，证得了灭尽烦恼的第三智，而成就了解脱生死的涅盘正觉。」

*（「非想非非想定」，是当时印度修定的最高层次，其次，依序为「无所有定」、「识无边定」、「空无边定」、「第四禅定」、「第三禅定」、「第二禅定」、「初禅定」等八种。这八种定力，要依序深入，无法跳越。）*

**六、佛陀的初转法轮**

　　有一次，佛陀在憍萨罗国首都舍卫城南郊的祇树给孤独园，告诉比丘们说：

　　「比丘们！当我在菩提树下证知：我的解脱已稳固而不可动摇，这是我最后之生，此后我不会再有新的来生了。那时，我想，我所证知的缘起法与涅盘境界，深彻而难知难解，宁静崇高而难证，而世人只欣乐『阿赖耶』，如果我教导他们这些真理，他们是不会了解的，只有徒增我的疲劳与困扰而已，我还是不说的好。

　　比丘们！当大梵天王知道我这样想时，他想：如来、正等正觉的心，已倾向于无所作为的不说法，这世界可就要亡灭了。

　　于是，忧心的大梵天王以神通来到我面前，劝我说法。

　　听完大梵天王的劝进，我了解他对众生的慈悲，遂以正觉者之眼，展望这个世间，看到各种不同根性与不同类型的众生，就像池塘中的各种各色莲花一样，因此我答应了大梵天王，给那些愿意张开耳朵的人，开启一扇不死之门。

　　于是，我开始考量，谁可以迅速体会这个法，选谁先说法好呢？第一位想到的是阿罗罗迦摩罗，但有位来自天界的众生在空中告诉我，他七天前已经过世了。然后，我想到郁陀罗摩罗子，但又有另一位天界的众生告诉我，他也在前一天过世了。接着，想起了当初伴我出家，护持我苦修精进的五比丘。

　　展开天眼，发现五比丘就在迦尸国波罗奈城郊的鹿野苑，于是，我就朝那儿走去。

　　途中，遇见一位名叫优波迦的邪命派外道，他赞叹我容光焕发，并探询我的师承与所修的法门。

　　我告诉优波迦，我是超越所有众生，无师自悟的解脱者。但这位优波迦外道，不相信地摇摇头走开了。

　　来到鹿野苑五位比丘处，他们远远地看我走来，相约不要对我热情恭敬地迎接，因为他们认为我已经堕落不再精进修道了。然而，当我一走到他们面前，他们立刻忘了自己的约定，纷纷起身热情恭敬地相迎，称呼我为道友。

　　我告诉他们，不要称如来为道友，如来是正等正觉者，而我已经证得了不死之法，让我来教他们这个法，透过实践，他们也能自证解脱涅盘。

　　五比丘质疑地问：

　　『瞿昙！即使你勤修苦行，都还不能获得超越常人的殊胜知见，更何况又回到以往多欲多求的生活，享受充分的饮食呢！』

　　我告诉他们，纵情欲乐，是低下的凡夫行为，但无意义的苦行，也非圣道，两者都是极端的二边，修道者都不应当学。**离开这两个极端，有一趣向正觉解脱的中道，那就是『正见、正思惟、正语、正业、正命、正精进、正念、正定』的『八正道』**。

　　接着，我详细地教导他们，应当听闻、思惟『苦、集、灭、道』等『四圣谛』：『苦圣谛』即人生的生、老、病、死、怨憎会、爱别离、求不得，都是不圆满的，都是苦，总括为五取蕴之苦，这是世间苦迫不圆满的真相；『苦集圣谛』即为贪爱，是苦迫不圆满的形成原因；『苦灭圣谛』即是贪爱的止息，是苦迫不圆满的灭除；『苦灭道迹圣谛』即是正见到正定的八正道，是灭除苦迫不圆满的方法。

　　听闻、思惟此四圣谛，必导致开启智慧之眼；得智慧；得清明；得觉了。

　　又，我教导他们在听闻、思惟四圣谛之后，当修、当证，当证、当成就。

　　如果有人经『闻、修、证』三转『四圣谛』，即共十二相的修证，还不能彻底得到正觉解脱，我就不会自称是超越一切众生的无上等正觉者了。」

　　那时，当佛陀为五比丘说到这儿，五比丘中的拘邻憍陈如，当下远尘离垢，得法眼清净，证入了初果。……

**七、佛陀涅槃**

佛陀八十岁那年，抱病来到末罗国的拘尸那城。

　　那时，佛陀患了严重的腹泻，到城中的沙罗林就无法再走了，遂选择在林中的双树间入灭。

　　佛陀要求尊者阿难在双树间为他铺床，头朝北，面向西，双足交迭，保持正知正念侧卧。这时，沙罗树虽然不在开花的季节，却开起花来，花朵从树上掉落下来，纷纷落在佛陀身上。除了沙罗树花外，还有更多的曼陀罗花与栴檀香末，从空中飘下，落在佛陀身上，也飘满了附近的地面，空中还响起了乐声与歌声。

　　对这些奇异的景象，佛陀为尊者阿难解释道：

　　「阿难！这是一些栖居在沙罗树林，笃信如来的夜叉天神，以奇异的花来供养我，但这不是真正的供养如来。」

　　「那怎样才算是真正的供养如来呢？」尊者阿难问。

　　「只有能受持正法，实践正法，随戒、随法而行的，才算是真正的供养如来！」佛陀说。

　　于是，就有这样的偈颂，将这个情形记录流传下来：

　　　　「佛在双树间，偃卧心不乱。

　　　　　树神心清净，以花散佛上。

　　　　　阿难白佛言：云何名供养？

　　　　　受法而能行，觉华而为供。

　　　　　紫金华如轮，散佛未为供；

　　　　　**阴界入无我，乃名第一供**。」

*（怎样才是佛法的实践？偈颂中的最后一句，明白地指出是「阴、界、入无我」，这是佛法修学最核心的部分了。「阴、界、入」即五阴（蕴）、六界与六入处，这是佛陀对人的分析。五蕴即是色、受、想、行、识，这是重于心理层面的剖析，六界即是地、水、火、风、空、识，是重于物理性质的剖析，六入处是眼、耳、鼻、舌、身、意，是重于生理层面的剖析，总括来说，阴、界、入即是我们身心活动的全部，佛法的修学，是以此为范围的，而修学的内容，就是从中体证「无我」。以上注解，皆采用台湾佛子庄春江居士注）*

佛陀八十岁那年，在竹林村最后的雨季安居期中生病了，患了严重的腹泻。那时，因为当地饥荒，只有尊者阿难随侍在侧。

　　眼看着佛陀病了，又没有其它人在，尊者阿难既担忧又惶恐，但想到佛陀尚未对比丘们有任何的遗命，应当不会入灭，就宽心了不少。

　　待佛陀病好转，可以出房走动时，尊者阿难才放了心，并将他的想法告诉了佛陀。

　　佛陀听了，回答尊者阿难说：

　　「阿难！我对大家的教导，一向是毫无保留的，大家还期待我指示什么呢？如来从不以自己为领导者的，只有自认为是领导者，才会留下遗命。我已经老了，八十岁的身体，就像一部中古车一样，只有靠不断地维修，才能勉强维持。**所以，大家是不能一直想依靠我的，应当依靠自己；依靠法，因为除此以外，就没什么好依靠的了**。

　　怎样才是依靠自己，依靠法呢？那就是应当努力在自己的身体、感受、心念、想法上专注觉察，来止息一切忧愁烦恼。我入灭后，能够这样修行的人，一定能够达到最高的成就，那就是我真正的弟子了。」

　　之后，佛陀又继续往西北方游化。最后，在末罗国首都波婆城接受铁匠纯陀的菇茸供养，引发更严重的腹泻，勉强走到拘尸城，为一位名叫「须跋」的婆罗门说了八正道，引导他证入阿罗汉后，就在城中沙罗林中的双树间入灭了。临入灭前，告诉尊者阿难说：

　　「阿难！你们之中，如果有人以为『大师的教导没有了，我们再也没有大师可以依靠了』，阿难，可别这么想啊！我成佛以来所说的经法与戒律，就是你们的大师；你们的依靠。」

*（佛法的修学，生死的解脱，除了依靠自己对法的实践外，再没有其它依靠了。这样的遗教，明白显示了佛法自力解脱的精神，与后来传出的一些他力法门不同。所依靠的法，佛陀简要地说，是「四念处」。有些鼓励修四念处的经、论，会特别强调四念处的重要性，但佛法的修学，有其整体性，如果参考其它《阿含经》，佛陀一生的教说，最能表示这整体性的，其实是「八正道」。例如，佛陀初转法轮时，说了「四圣谛」与「八正道」，入灭前，度化最后一位弟子须跋时，也说「八正道」。）*

**第二编【阳明先生语录精髓】**

　　 **前言**
　　有明学术，从前习熟先儒之成说，未尝反身理会，推见至隐，所谓“此亦一述朱，彼亦一述朱”耳。高忠宪云：“薛敬轩、吕泾野《语录》中，皆无甚透悟。”亦为是也。自姚江指点出“良知人人现在，一反观而自得”，便人人有个作圣之路。故无姚江，则古来之学脉绝矣。然“致良知”一语，发自晚年，未及与学者深究其旨，后来门下各以意见搀和，说玄说妙，几同射覆，非复立言之本意。先生之格物，谓“致吾心良知之天理於事事物物，则事事物物皆得其理。以圣人教人只是一个行，如博学、审问、慎思、明辨皆是行也。笃行之者，行此数者不已是也”。先生致之於事物，致字即是行字，以救空空穷理。只在知上讨个分晓之非，乃后之学者测度想像。求见本体，只在知识上立家儅，以为良知，则先生何不仍穷理格物之训，先知后行，而必欲自为一说耶？《天泉问答》：**“无善无恶者心之体，有善有恶者意之动，知善知恶是良知，为善去恶是格物。”**今之解者曰：**“心体无善无恶是性，由是而发之为有善有恶之意，由是而有分别其善恶之知，由是而有为善去恶之格物。”**层层自内而之外，一切皆是粗机，则良知已落后着，非不虑之本然，故邓定宇以为权论也。其实无善无恶者，无善念恶念耳，非谓性无善无恶也。下句意之有善有恶，亦是有善念有恶念耳，两句只完得动静二字。他日语薛侃曰：“无善无恶者理之静，有善有恶者气之动。”即此两句也。所谓知善知恶者，非意动於善恶，从而分别之为知，知亦只是诚意中之好恶，好必於善，恶必於恶，孰是孰非而不容已者，虚灵不昧之性体也。为善去恶，只是率性而行，自然无善恶之夹杂。先生所谓“致吾心之良知於事事物物也”四句，本是无病，学者错会文致。彼以无善无恶言性者，谓无善无恶斯为至善。善一也，而有有善之善，有无善之善，无乃断灭性种乎？彼在发用处求良知者，认已发作未发，教人在致知上着力，是指月者不指天上之月，而指地上之光，愈求愈远矣。得羲说而存之，而后知先生之无弊也。
　　***文成王阳明先生守仁***
　　王守仁字伯安，学者称为阳明先生，余姚人也。父华，成化辛丑进士第一人，仕至南京吏部尚书。先生娠十四月而生，祖母岑夫人梦神人送儿自云中至，因命名为云。五岁，不能言，有异僧过之曰：“可惜道破。”始改今名。豪迈不羁，十五岁，纵观塞外，经月始返。十八岁，过广信，谒娄一斋，慨然以圣人可学而至。登弘治己未进士第，授刑部主事，改兵部。逆瑾矫旨逮南京科道官，先生抗疏救之，下诏狱，廷杖四十，谪贵州龙场驿丞。瑾遣人迹而加害，先生托投水脱去，得至龙场。瑾诛，知庐陵县，历吏部主事、员外郎、郎中，陞南京太仆寺少卿、鸿胪寺卿。时虔、闽不靖，兵部尚书王琼特举先生以左佥都御史巡抚南、赣。未几，遂平漳南、横水、桶冈、大帽、浰头诸寇。己卯六月，奉敕勘处福建叛军。至丰城而闻宸濠反，遂返吉安，起兵讨之。宸濠方围安庆，先生破南昌，濠返兵自救，遇之於樵舍，三战，俘濠。武宗率师亲征，群小张忠、许泰欲纵濠鄱湖，待武宗接战而后奏凯。先生不听，乘夜过玉山，集浙江三司，以濠付太监张永。张永者，为武宗亲信，群小之所惮也。命兼江西巡抚。又明年，陞南京兵部尚书，封新建伯。嘉靖壬午，丁冢宰忧。丁亥，原官兼左都御史，起征思、田。思、田平，以归师袭八寨、断藤峡，破之。先生幼梦谒马伏波庙，题诗於壁。至是，道出祠下，怳如梦中。时先生已病，疏请告。至南安，门人周积侍疾，问遗言，先生曰：“此心光明，亦复何言？”顷之而逝，七年戊子十一月二十九日也，年五十七。
　　先生之学，**始泛滥於词章，继而遍读考亭之书，循序格物，顾物理吾心终判为二，无所得入。**於是出入於佛、老者久之。**及至居夷处困，动心忍性，因念圣人处此更有何道？忽悟格物致知之旨，圣人之道，吾性自足，不假外求**。其学凡三变而始得其门。自此以后，尽去枝叶，一意本原，以**默坐澄心为学的**。有未发之中，始能有发而中节之和，视听言动，大率以收敛为主，发散是不得已。江右以后，专提“致良知”三字，**默不假坐，心不待澄，不习不虑，出之自有天则**。盖良知即是未发之中，此知之前更无未发；良知即是中节之和，此知之后更无已发。此知自能收敛，不须更主於收敛；此知自能发散，不须更期於发散。收敛者，感之体，静而动也；发散者，寂之用，动而静也。知之真切笃实处即是行，行之明觉精察处即是知，无有二也。**居越以后，所操益熟，所得益化，时时知是知非，时时无是无非，开口即得本心，更无假借凑泊，如赤日当空而万象毕照。**是学成之后又有此三变也。先生悯宋儒之后学者，以知识为知，谓“人心之所有者不过明觉，而理为天地万物之所公共，故必穷尽天地万物之理，然后吾心之明觉与之浑合而无间”。说是无内外，其实全靠外来闻见以填补其灵明者也。先生以圣人之学，心学也。心即理也，故於致知格物之训，不得不言“致吾心良知之天理於事事物物，则事事物物皆得其理”。夫以知识为知，则轻浮而不实，故必以力行为功夫。良知感应神速，无有等待，本心之明即知，不欺本心之明即行也，不得不言“知行合一”。此其立言之大旨，不出於是，而或者以释氏本心之说，颇近於心学，不知儒释界限只一理字。释氏於天地万物之理，一切置之度外，更不复讲，而止守此明觉；世儒则不恃此明觉，而求理於天地万物之间，所为绝异。然其归理於天地万物，归明觉於吾心，则一也。向外寻理，终是无源之水，无根之木，总使合得，本体上已费转手，故沿门乞火与合眼见闇，相去不远。先生点出心之所以为心，不在明觉而在天理，金镜已坠而复收，遂使儒释疆界渺若山河，此有目者所共睹也。试以孔、孟之言证之。致吾良知於事物，事物皆得其理，非所谓人能弘道乎？若在事物，则是道能弘人矣。告子之外义，岂灭义而不顾乎？亦於事物之间求其义而合之，正如世儒之所谓穷理也，孟子胡以不许之，而四端必归之心哉！嗟乎，糠秕眯目，四方易位，而后先生可疑也。隆庆初，赠新建侯，谥文成。万历中，诏从祀孔庙，称“先儒王子”。

*濂溪揭天道运行大旨，所以并不是“物理”而是“事理”，宋儒在“物理”或曰“客观的理”上用力太多，而阳明象山则在人事理上做工夫），然而天理的“是非”，其实便是人心的“善恶”。所以，明达本心的“纯善纯恶”，其实便是明天道。（即有孝亲之“心”，便有孝顺之“理”，反之亦然。）*

*阳明既然揭示“心”为主宰，那么便有别于朱子“理”为主宰，理为主宰，则格物致知皆是向外物处下工夫，而心为主宰则需在心上下工夫，其关键处即是以心的“良知”为主宰，而非以“人欲”为心的主宰（“此心纯乎天理，而不容一毫人欲之杂。”“此心无私欲之蔽卽是天理，不须外面添一分。”）——明白之后，进而“更无障碍，得以充塞流行”。所以，阳明先立“良知”为本，进而再加上一个“致”字，心法在于强调“良知本来自明，气质不美者渣滓多，障蔽厚，不易开明。”因此学者先明白得自己心上此种夹杂、障碍、遮蔽、挂带、渣滓，乃始明白得良知，明白得天理。（由以上观之，不正是先秦“诚”一意的内涵。因此，阳明也说“学絶道丧，俗之陷溺，如人在大海波涛中。”“仆近时与友朋论学，惟说立诚二字。吾人为学，当从心髓入微处用力，自然笃实光辉。虽私欲之萌，眞是红炉点雪，天下之大本立矣。”可见，都是从心发端处出发来践行。“良知”大概与“诚敬之心”可等同。最终，充塞体内而流行于事上。）*

*然而，上段所述仅为发力处，然而如何致良知，如何恢复不被障蔽的心呢。相对于佛教有“默坐澄心”的工夫，阳明则揭橥其大道，在于积极向外推送“在事上磨”具体则是在事上“省察克治”。在面对事物上“人须有为己之心，方能克己。能克己，方能成己”——宋儒是诚意正心后在应变于万事万物上，而阳明则说工夫便在事上求，工夫即本体，知行合一，一段是知便是行，是讲本体发散。而行中证知，则是工夫。工夫本体不二。（此背后的理论其实便是民胞物与，便是尽屏万物之感应，也便无心可得。心体正在万物感应上，岩中花树之道。）*

*可见，阳明说“心即理”，在于说“良知即理”，而良知需要“致”的，阳明从未忽视其工夫（在事上磨，省察克治等等）否则，虽良知本有，“不待虑而知，不待学而能，是天命之性，是吾心之本体，自然灵昭明觉。”然若仅以心为理，而没有“省察克治”的“致”的工夫，则成为狂禅。*

*阳明若要从诚意做起，则是有违大学格物、致知、诚意、正心的顺序，因此，其必须解决对格物致知的诠释，否则弟子便会以“知之未尽，如何用得克己工夫”来质疑——因此，阳明认为，致知在于明理，在于去私欲，其对致知解释道“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，卽心之良知更无障碍，得以充塞流行，便是致其知，知致则意诚。”可见，其致知与诚意是一贯的。致知的“知”是“良知”，而非外在的知识。因此，所谓的“物”、“理”等名词，便从客观的“物理“改成“事理”，故曰“心卽理也。天下又有心外之事、心外之理乎？”“心卽理也。此心无私欲之蔽，卽是天理”。因此，相比朱子所谓格物穷理，理偏向于现成一边。而阳明的天理，则包涵有生机，前进的、展开的、活动的一面。因此后来的王学便有“流行即天理”的说法。（以下摘引“大学问”释“格物”的句子：格者正也，正其不正以归于正之谓也。正其不正者，去恶之谓也。归于正者，为善之谓也。……良知所知之恶，虽诚欲恶之矣，而不卽其意之所在之物而实有以去之，则是物有未格，而恶之之意犹为未诚也。——可见“格物”一词的诠释，正是阳明“在事上磨”的工夫的解释。所以阳明并非偏于“诚心”一端，若以知行合一为其宏旨，则一面是“致良知”，一面是“在事上磨”，而良知从事上得，处事应物也是磨练良知的修行。因此，即工夫即本体，体用不二，知行合一正是如此。因此，大学问便说“盖其工夫条理，虽有先后次序之可言，而其体之惟一，实无先后次序之可分”正是此意。）*

夫圣人之学，心学也。学以求尽其心而已。尧、舜、禹之相授受曰：“人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允执厥中”……夫惟一者，一于道心也。惟精，虑道心之不一，而或二之以人心也。道无不中，一于道心而不息，是谓允执厥中矣。…… 天下之人，同此心，同此性，同此达道也。…… 圣人既没，心学晦而人伪行，……人心曰炽，而不复知有道心之微，间有觉其纰谬而略知反本求源者，则又哄然指为禅学而群訾之，呜呼！心学何由而复明乎？夫禅之学与圣人之学，皆求尽其心也，亦相去毫厘耳。──圣人之求尽其心也，以天地万物为一体也。吾之父子亲矣，而天下有未亲者焉，吾心未尽也。……吾心未尽也。…… 吾心未尽也。……**吾心未尽也。故于是有纪纲政事之设焉，有礼乐教化之施焉。凡以裁成辅相成己成物而求尽吾心焉耳。心尽而家以齐，国以治，天下以平。**故圣人之学，不出乎尽心。

禅之学，非不以心为说。然其意以为是达道也者，固吾之心也。吾惟不昧吾心于其中，则亦已矣，而亦岂必屑屑于其外？其外有未当也，则亦岂必屑屑于其中，斯亦其所谓尽心者矣，而不知已陷于自私、自利之偏。是以外人伦，遗事物，以之独善或能之，而要之不可以治家国天下。**盖圣人之学，无人己，无内外，一天地万物以为心；而禅之学起于自私、自利，而未免于内外之分，斯其以为异也。今之为心性之学者，而果外人伦，遗事物，则诚所谓禅矣。**使其未尝外人伦，遗事物，而专以存心养性为事，则固圣门精一之学也，而可谓之禅乎哉！世之学者，承沿其举业词章之习，以荒秽戕伐其心，既与圣人尽心之学相背而驰，日骛日远，莫知其所抵极矣；有以心性之说而招之来归者，则顾骇以为禅，而反仇雠视之，不亦大可哀乎！

夫晦庵折衷群儒之说，以发明六经、语孟之旨于天下，其嘉惠后学之心，真有不可得而议者。而象山辨义利之分，立大本，求放心，以示后学笃实为己之道，其功亦宁可得而尽诬之？而世之儒者，附和雷同，不究其实，而概目之以禅学，则诚可冤也。

圣人之学，心学也。尧、舜、禹之相授受曰：“人心惟危，道心惟微。惟精惟一，允执厥中。”此心学之源也。中也者，道心之谓也。道心精一之谓仁，所谓中也。孔孟之学，惟务求仁。盖精一之传也。而当时之弊，固已有外求之者。……迨于孟氏之时，……心学大坏，孟氏辟义外之说，而曰：“仁，人心也。”“学问之道无他，求其放心而已矣。”又曰：“仁、义、礼、智，非由外铄我也，我固有之，弗思耳矣。”盖王道息而伯（霸）术行。功利之徒，外假天理之近似以济其私，而以欺于人曰：天理固如是。不知既无其心矣，而尚何有所谓天理者乎！**自是而后，析心与理为二，而精一之学亡。……至宋周、程二子，始复追寻孔、颜之宗，而有“无极而太极”，定之以仁义中正而主静之说，动亦定，静亦定，无内外，无将迎之论，庶几精一之旨矣。**自是而后，有象山陆氏。虽其纯粹和平，若不逮于二子，而简易直截，真有以接孟氏之传。其议论开辟，时有异者，乃其气质意见之殊，而要其学之必求诸心，则一而已。故吾尝断以陆氏之学，孟氏之学也。而世之议者，以其尝与晦翁之有异同，而遂诋以为禅。夫禅之说，弃人伦，遗物理，而要其归极，不可以为天下国家。茍陆氏之学而果若是也，乃所以为禅也。今禅之说与陆氏之说，其书俱存，学者茍取而观之，其是非同异，当有不待于辨说者。

先生曰：今之论性者，纷纷异同，**皆是说性，非见性也**。见性者，无异同之可言矣。

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，不可执着，却拘滞于文义上求道，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。道即是天。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。亘古亘今，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。

大抵此学之不明，皆由吾人入耳出口，未尝诚诸其身。譬之谈饮说食，何由得见醉饱之实乎？仆自近年来，始实见得此学，真有“百世以俟圣人而不惑”者。……象山之学，简易直截，孟子之后一人。其学问思辨致知格物之说，虽亦未免沿袭之累，然其大本大原，断非余子所及也。

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，可以为主一乎？”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？**主一是专主一个天理**。”

孟源有自是好名之病，先生喻之曰：“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。四旁纵要种些嘉穀，上被此树遮覆，下被此树盘结，如何生长得成**？须是伐去此树，纤根勿留，方可种植嘉种。**不然，任汝耕耘培壅，只滋养得此根**。”

近时四方来游之士颇众。其间虽甚鲁钝，但以良知之说略加点掇，无不即有开悟。以是益信得此三字真吾圣门正法眼藏。

诸友始为惜阴之会，当时惟恐只成虚语。迩来乃闻远近豪杰闻风而至者以百数。此可以见良知之同然，而斯道大明之几，于此亦可以卜之矣。喜慰可胜言耶？……明道有云：“宁学圣人而不至，不以一善而成名。”此为有志圣人而未真得圣人之学者，则可如此说。若今所讲良知之说，乃真是圣学之嫡传。但从此学圣人，却无有不至者，惟恐吾侪尚有一善成名之意，未肯专心致志于此耳。

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。

谪居两年，无可与语者。归途乃得诸友，何幸，何幸！方以为喜，又遽尔别去，极怏怏也。…… 诸友宜相砥砺夹持，务期有成。近世士夫，亦有稍知求道者，皆因实德未成而先揭标榜，以来世俗之谤，是以往往隳堕无立，反为斯道之梗。……

前在寺中所云静坐事，非欲坐禅入定。盖因吾辈平日为事物纷拏，未知为己，欲以此补小学收放心一段功夫耳。明道云：才学便须知有着力处，既学便须知有得力处。诸友宜于此处着力，方有进步，异时始有得力处也。

问：“静时亦觉意思好，才遇事便不同，如何？”曰：“是徒知养静而不用克己工夫也。**人须在事上磨炼，方立得住，方能静亦定，动亦定**。”*（先生又说个克己，即存理去欲之别名。）*

问：“知至然后可以言意诚，今天理人欲知之未尽，如何用得克己工夫？”曰：“人若真实切己用功不已，则于此心天理之精微，日见一日，私欲之细微，亦日见一日。若不用克己工夫，天理私欲终不自见。**如走路一般，走得一段方认得一段，走到歧路处，有疑便问，问了又走，方才能到。今于已知之天理不肯存，已知之人欲不肯去，只管愁不能尽知，闲讲何益**？且待克得自己无私可克，方愁不能尽知，亦未迟耳。”

顾东桥来书云：

“但恐立说太高，用功太捷，后生师传，影响谬误，坠于佛氏明心见性定慧顿悟之讥，无怪闻者见疑。”

区区格致诚正之说，是就学者日用事为间体究践履，实地用功，是多少次第多少积累在。正与虚空顿悟之说相反。闻者本无求为圣人之志，又未尝讲究其详，遂以见疑，亦无足怪。若吾子之高明，自当一语之下，便了然矣，乃亦谓立说太高、用功太捷，何耶？

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：“天理何以谓之中？”曰：“无所偏倚。”曰：“无所偏倚何等气象？”曰：“如明镜全体莹彻，无纤尘点染。”曰：“当其已发，或着在好色好利名上，方见偏倚。若未发时，何以知其有所偏倚？”曰：“平日美色名利之心原未尝无，病根不除，则暂时潜伏，偏倚仍在。须是平日私心荡除洁净，廓然纯乎天理，方可谓中。”

问：“格物于动处用功否？”曰：“格物无间动静，静亦物也。**孟子谓‘必有事焉’，是动静皆有事**。”*（此是先生定论。先生它日每言“意在於事亲，即事亲为一物”云云，余窃转一语曰：“意不在於事亲时是恁物？”先生又曰：“****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，修身是已发边，正心是未发边，心正则中，身修则和”云云。先生既以良知二字冒天下之道，安得又另有正修工夫？只因将意字看作已发，故工夫不尽，又要正心，又要修身。意是已发，心是未发，身又是已发。先生每讥宋学支离而躬自蹈之。千载而下，每欲起先生于九原质之而无从也。）*

问：“延平云：‘当理而无私心。’当理与无私心如何分别？”曰：“心即理也。无私心即是当理，未当理即是私心，若析心与理言之，恐亦未善。”又问：“**释氏於世间情欲之私不染，似无私心，外弃人伦，却似未当理。”曰：“亦只是一统事，成就它一个私己的心**。”

喜怒哀乐，**本体自是中和**的，才自家着些意思，便过不及，便是私。

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，然非入道正路。如今仕者有由科，有由贡，有由传奉，一般做到大官，毕竟非入仕正路，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。**后世儒者，又只得圣人下一截，分裂失真，流而为记诵、词章、功利、训诂，亦卒不免为异端。是四家者终身劳苦，于身心无分毫益。视彼仙、佛之徒，清心寡欲，超然于世累之外者，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。若论圣人大中至正之道，彻上彻下，只是一贯**，更有甚上一截，下一截？‘一阴一阳之谓道’，但‘仁者见之便谓之仁，智者见之便谓之智，百姓又日用而不知，故君子之道鲜矣’。仁、智岂可不谓之道？但见得偏了，便有弊病。”

我辈致知，只是**各随分量所及**，今日良知见在如此，则随今日所知扩充到底，明日良知又有开悟，便随明日所知扩充到底，如此，方是精一工夫。*（此是先生渐教，顿不废渐。）*

圣人之所以为圣，只是此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，所以为精金者，**在足色而不在分两，所以为圣者，在纯乎天理而不在才力也。**学者学圣人，不过是去人欲而存天理，犹炼金而求其足色耳。后世不知作圣之本，却专去知识才能上求圣人。敝精竭力，从册子上钻研，名物上考索，形迹上比拟，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，不务锻炼成色，而乃妄希分两，锡铅铜銕杂然投之，分两愈增而成色愈下，及其梢末，无复有金矣。

侃去花间草，曰：“天地间何善难培恶难去？”先生曰：“此等看善恶，皆从躯壳起念。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。”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：“**佛氏着在无上，便一切不管。圣人无善无恶，只是无有作好、无有作恶，此之谓不动于气**。”曰：“草既非恶，是草不宜去矣！”曰：“如此却是佛、老意见，草若有碍，理亦宜去。”曰：“如此又是作好作恶。”曰：“不作好恶，非是全无好恶，只是好恶一循于理，不去着一分意思，即是不曾好恶一般。”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：“毕竟物无善恶。”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。”*（先生之言自是端的，与天泉证道之说迥异。）*

为学须得个头脑，工夫方有着落，纵未能无间，如舟之有舵，一提便醒。不然，虽从事于学，只做个义袭而取，非大本达道也。

侃问：“先儒以心之静为体，心之动为用，如何？”曰：“**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。”*（心并无动静可言，必不得已，可说动可以见体，静可以见用。）*

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。虽有时而或蔽，其体实未尝不明也。察之而已耳**。若谓良知亦有起伏，则是有时而不在也，非其本体之谓矣。

心，无动静者也。其静也者，以言其体也。其动也者，以言其用也。故君子之学，无间于动静。**其静也，常觉而未尝无也，故常应。其动也，常定而未尝有也，故常寂。常应常寂，动静皆有事焉，是之谓「集义」**。故能「无祗悔」，所谓动亦定、静亦定者也。心一而已。静其体也，而复求静根焉，是挠其体也。动其用也，而惧其易动焉，是废其用也。故**求静之心即动也，恶动之心非静也**。是之谓动亦动，静亦动，将、迎、起、伏，相寻于无穷矣。故循理之谓静，从欲之谓动。**欲也者，非必声、色、货、利外诱也。有心之私皆欲也**。故循理焉，虽酬酢万变皆静也。濂溪所谓主静，无欲之谓也。是谓集义者也。**从欲虽心斋、坐忘亦动也**。告子之强制，正助之谓也，是外义者也。*（《答伦彦式》）*

他日澄曰：恻隐，羞恶，辞让，是非，是性之表德耶？

先生曰：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。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。

问：先生尝谓善恶只是一物。善恶两端，如冰炭相反也。何谓只一物？

曰：至善者心之本体。本体上才过些子便是恶了。不是有一个善，却又有一个恶来相对也。故善、恶只是一体。

问：心无恶念时，此心空空荡荡的。不知亦须存个善念否？

曰：既去恶念，便是善念，便复心之本体矣。譬如日光被白云来遮蔽，云去，光已复矣。若恶念既去，又要存个善念，即是日光之中，添燃一灯。

虚灵不昧，众理具而万事出。心外无理，心外无事。

问：心所安处才是良知？

先生曰：固是。但要省察，恐有非所安而安者。

“易则易知”，只是一个天理，便自易知。如今一个天理底心，则你也是此心。你便知得人人是此心。人人便知得，如何不易知？若是个私欲的心，则我是一般，你是一般，人人又是一般。一个是一个的心，如何知得？*（私欲的心，如入了不同的梦境，如何可以一个面相，故各个不同）*

心与理析而为二，此告子义外之说，孟子所深辟。

鄙人谓致知格物者，致吾心之良知于事事物物也。吾心之良知，即所谓天理也。致吾心良知之天理于事事物物，则事事物物皆得其理矣。**致吾心之良知者，致知也。事事物物皆得其理者，格物也。**是合心与理而为一者也。

问：近来功夫，虽若稍知头脑，然难寻个稳当快乐处。

先生曰：尔却要悬空去心上寻个天理，此正所谓理障。此间有个诀窍。

曰：请问，如何？

曰：只是致知。

曰：如何致？

曰：尔那一点良知，是尔自家的准则。**尔意念着处，他是便知是，非便知非，更瞒他一些不得。只不要欺他，实实落落，依着他做去，善便存，恶便去，他这里何等稳当快乐！此便是格物的真诀，致知的实功。**若不靠着这些真机，如何去格物？我亦近年体贴出来，如此分明。初犹疑只依他恐有不足，精细看无些小欠阙。

**乐是心之本体。虽不同于七情之乐，而亦不外于七情之乐。虽则圣贤别有真乐，而亦常人之所同有。但常人有之而不自知，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，是犹未免有骑驴觅驴之蔽也。

问：乐是心之本体。不知遇大故如哀哭时，此乐还在否？

先生曰：须是大哭一番了方乐。不哭便不乐矣。虽哭，此心安处即是乐也。本体未尝有动。

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。

问：良知原是中和的，如何却有过不及？

先生曰：知得过不及处就是中和。*（正如吾人泛舟之经验，知得两岸，才能谓之平衡）*

黄勉之来书云：“阴阳之气，欣合和畅而生万物。物之有生，皆得此和畅之气。故人之生理，本自和畅，本无不乐，观之鸢飞鱼跃，鸟鸣兽舞，草木欣欣向荣，皆同此乐，但为客气物欲，搅此和畅之气，始有间断不乐。**孔子曰：‘学而时习之’，便立个无间断功夫，悦则乐之萌矣。朋来则学成，而吾性本体之乐复矣。故曰‘不亦乐乎’！在人虽不我知，吾无一毫愠怒，以间断吾性之乐。圣人恐学者乐之有息也，故又言此**。所谓不怨不尤，与夫乐在其中，不改其乐，皆是乐无间断否？”云云……

乐是心之本体。仁人之心，以天地万物为一体，欣合和畅，原无间隔。来书谓人之生理，本自和畅，本无不乐，但为客气物欲，搅此和畅之气，始有间断不乐，是也。**时习者，求复此心之本体也。悦则本体渐复矣。朋来，则本体之欣合和畅，充周无间，本体之欣合和畅，本来如是，初未尝有所增也。就便无朋来，而天下莫我知焉，亦未尝有所减也。来书云无间断，意思亦是。——圣人亦只是至诚无息而已。**其功夫只是时习。**时习之要，只是谨独。谨独即是致良知，良知即是乐之本体**。此节论得大意亦皆是，但不宜便有所执着。

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。从事于去人欲，存天理，则自正。诸先觉考诸古训，自下许多**问辨思索存省克治**功夫，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，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“义理之说我心”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。令人欲日去，则理义日洽浃，安得不说？

“思曰睿，睿作圣”，“心之官则思，思则得之”，思其可少乎？沉空守寂，与安排思索，正是自私用智，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**。7

人胸中各自有个圣人，只自信不及，都自埋倒了。……良知在人，随你如何不能泯灭。虽盗贼亦自知不当为盗。唤他做贼，他还忸怩。……

问“志于道”一章。

先生曰：譬如做此屋。“志于道”是念念要去择地鸠材，经营成个区宅。“据德”却是经画己成，有可据矣。“依仁”却是常常住在区宅内，更不离去。“游艺”却是加些画采，美此区宅。艺者，义也，理之所宜者也。如诵诗，读书，弹琴，习射之类，皆所以调习此心，使之熟于道也。茍不志道而游艺，却如无状小子，不先去置造区宅，只管要去买画挂，做门面，不知将挂在何处。

 问：“通乎昼夜之道而知。”*（见周易）*。先生曰：良知原是知昼知夜的。又问：人熟睡时，良知亦不知了。曰：不知何以一叫便应？

曰：良知常知，如何有睡熟时？

曰：向晦宴息，此亦造化常理。夜来天地混沌，形色俱泯，人亦耳目无所睹闻，众窍俱翕，此即良知收敛凝一时。天地既开，庶物露生，人亦耳目有所睹闻，众窍俱辟。此即良知妙用发生时。可见人心与天地一体，故「上下与天地同流」。今人不曾宴息，夜来不是昏睡，即是妄想魔寐。

曰：睡时功夫如何“用”？

先生曰：日间良知，是顺应无滞的。夜间良知，即是收敛凝一的；有梦即先兆。

或问“学而不思”二句。

曰：此亦有为而言。其实思即学也。学有所疑，便须思之。思而不学，盖有此等人，只悬空去思，要想出一个道理，却不在身心上实用其力，以学存此天理。思与学作两事做，故有罔与殆之病，其实思只是思其所学，（学只是学其所思。）原非两事也。

或问“至诚前知”。

先生曰：诚是实理。只是一个良知。实理之妙用流行，就是神。其萌动处就是几。圣人不贵前知，祸福之来，虽圣人有所不免。圣人只是知几，遇变而（能）通耳。良知无前后，只知得见在的几，便是一了百了。若有个前知的心，就是私心。就有趋避利害的意。邵子必于前知，终是利害心未尽处。

问：知譬日，欲譬云。云虽能蔽日，亦是天之一气合有的。欲亦莫非人心合有否？

先生曰：喜、怒、哀、惧、爱、恶、欲，谓之七情。七者俱是人心合有的。但要认得良知明白。比如日光，亦不可指着方所。一隙通明，皆是日光所在。虽云雾四塞，太虚中色象可辨，亦是日光不灭处。不可以云能蔽日，教天不要生云。七情顺其自然之流行，皆是良知之用，不可分别善恶。但不可有所著。七情有着，俱谓之欲，俱为良知之蔽。然才有着时，良知亦自会觉。觉即蔽去，复其体矣。此处能勘得破，方是简易透彻功夫。

黄勉之来书云：“韩昌黎‘博爱之谓仁’一句，看来大段不错，不知宋儒何故非之。以为爱自是情，仁自是性，岂可以爱为仁？愚意则曰，性即未发之情，情即已发之性。**仁即未发之爱，爱即已发之仁。如何唤爱作仁不得？言爱则仁在其中矣。**孟子曰：‘恻隐之心，仁也。’周子曰：‘爱曰仁。’昌黎此言，与周孟之旨，无甚差别，不可以其文人而忽之也。……”

博爱之说，本与孟、周之旨无大相远。樊迟问仁。子曰：“爱人。”爱字何尝不可谓之仁欤！昔儒看古人言语，亦多有因人轻重之病，正是此等处耳。**然爱之本体，固可谓之仁，但亦有爱得是与不是者，须爱得是方是爱之本体，方可谓之仁。若只知博爱而不论是与不是，亦便有差处**。……大抵训释字义，亦只是得其大概。若其精微奥蕴，在人思而自得，非言语所能喻。后人多有泥文着相，专在字眼上穿求，却是“心从法华转”也。

先生起复，征思田。将命行时，德洪与汝中论学。汝中举先生教言曰：

无善无恶是心之体。

有善有恶是意之动。

知善知恶是良知。

为善去恶是格物。

德洪曰：“此意如何？”

汝中曰：“此恐未是究竟话头。若说心体是无善无恶，意亦是无善无恶的意，知亦是无善无恶的知，物是无善无恶的物矣。若说竟有善恶，毕竟心体还有善恶在。”

德洪曰：“心体是天命之性，原是无善无恶的。但人有习心，意念上见有善恶在。格、致、诚、正、修，此正是复那性体功夫。若原无善恶，功夫亦不消说矣。”

是夕，侍坐天泉桥，各举请正。

先生曰：“二君之见，正好相资为用；不可各执一边。我这里接人，原有此二种。汝中之见，是接利根人的。德洪之见，是为其次立法的。二君相取为用，则中人上下，皆可引人入道。”

既而曰：“已后与朋友讲学，切不可失了我的宗旨：**无善无恶是心之体。有善有恶是意之动。知善知恶的是良知。为善去恶是格物**。只依我这话头，随人指点，自没病痛。此原是彻上彻下功夫。人有习心，不教他在良知上实用为善去恶功夫，只去悬空想个本体，一切事为，俱不着实，不过养成一个虚寂，此个病痛不是小小。”

先生尝语学者曰：“心体上着不得一念留滞。就如眼着不得些子尘沙。些子能得几多，满眼便昏天黑地了”。又曰：“这一念不但是私念，便好的念头，亦着不得些子。如眼中放些金玉屑，眼亦不能开了。”

崇一曰：先生致知之旨，发尽精蕴。看来这里再去不得。

曰：何言之易也？再用功半年看如何，又用功一年看如何，功夫愈久愈觉不同。知来本无知，觉来本无觉。然不知则遂埋没。

一日论为学功夫。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。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，才能扫除廓清。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；只是一个天理。到得天理纯全，便是“何思何虑”。

问曰：好色、好利、好名等心，固是私欲，如闲杂虑，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。汝若于货、色、名、利等心，一切皆如不做劫盗的心一般，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”。

意与良知，当分别明白。凡应物起念处，皆谓之意。意则有是有非，能知得意之是与非者，则谓之良知，依得良知，即无有不是矣。

所疑拘于体面，格于事势等患，皆是致良知之心，未能诚切专一。若能诚切专一，自无此也。

凡作事不能谋始，与有轻忽茍且之弊者，亦皆致知之心未能诚一。亦是见得良知未透彻。若见得透彻，即体面事势中莫非良知之妙用。除却体面事势之外，亦别无良知矣。岂得又为体面所局？事势所格？即已动于私意，非复良知之本然矣。

今时同志中，虽皆知得良知无所不在，一涉酬应，便又将人情物理与良知看作两事，此诚不可以不察也。

问：古人论性，各有异同，何者乃为定论？

先生曰：性无定体，论亦无定体。有自本体上说者，有自发用上说者，有自原头上说者，有自流弊处说者。总而言之，只是这个性，但所见有浅深尔。若执定一边，便不是了。性之本体，原是无善无恶的；发用上也原是可以为善，可以为不善的；其流弊也原是一定善一定恶的。譬如眼，有喜时的眼，有怒时的眼，直视就是看的眼，微视就是觑的眼，总而言之，只是这个眼。若见得怒时眼，就说未尝有喜的眼；见得看时眼，就说未尝有觑的眼，皆是执定，就知是错。

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，文王何以“望道而未之见”？

子思性、道、教，皆从本原上说，天命于人，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，未能率性于道，未免有过不及，故须修道。修道则贤知者不得而过，愚不肖者不得而不及，都要循着这个道，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，然后能不违于道，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功夫。中和便是复其性之本体。如《易》所谓“穷理尽性以至于命”。中和位育，便是尽性至命。

梁日孚问“主一”。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，有事时便逐物，无事时便是着空。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，不是居敬了别有个心穷理，穷理时别有个心居敬。名虽不同，工夫只是一事。”

诸君工夫最不可助长。**上智绝少，学者无超入圣人之理，一起一伏，一进一退，自是工夫节次，不可以我前日曾用工夫，今却不济，便要矫强做出一个没破绽的模样，这便是助长，连前些子工夫都坏了**。只要常常怀个遁世无闷，不见是而无闷之心，依此良知，忍耐做去，不管毁誉荣辱，久久自然有得力处。

吾昔居滁时，见诸生多务知解，无益於得，**姑教之静坐，一时窥见光景，颇收近效。久之，渐有喜静厌动流入枯槁之病**，故迩来只说致良知。良知明白，随你去静处体悟也好，随你去事上磨炼也好，良知本体原是无动无静的，此便是学问头脑。

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**。于此一立立定，便是端本澄源，便是立诚。古人许多诚身的功夫，精神命脉全体只在此处。真是莫见莫显，无时无处，无终无始，只是此个功夫。*（行動瑜伽的念头管理精髓）*

正之问：“戒惧是己所不知时工夫，慎独是己所独知时工夫。”曰：“只是一个工夫。无事时固是独知，有事时亦是独知。于此用功，便是**端本澄源，便是立诚**。若只在人所共知处用功，便是作伪。今若又分戒惧为己所不知工夫，便支离。既戒惧，即是知己。”曰：“独知之地更无无念时耶？”曰：“戒惧之念，无时可息。若戒惧之心稍有不存，不是昏瞶，便已流入恶念。”*（戒惧不是念，可言是思。思只是思诚。思是心之本官，思而动于欲为念。故念当除而思不可除。后人专喜言无思，至于念，则以为是心之妙用，不可除。是倒说了，他只要除理障耳。）*

曰『论性不论气不备，论气不论性不明』：气亦性也，性亦气也，但须认得头脑是当。」先生曰：「人孰无根？**良知即是天植灵根，自生生不息**；但著了私累，把此根戕贼蔽塞，不得发生耳。」*（不知常，妄作，凶）*

蔡希渊问：“《大学》新本先格致而后诚意，工夫似与首章次第相合，若先生从旧本，诚意反在格致之前矣。”曰：“**《大学》工夫即是明明德，明明德只是个诚意，诚意工夫只是格致。若以诚意为主，去用格致工夫，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，即茫茫荡荡都无着落处，须添个敬字，方才牵扯得身心上来，终没根源。且既须敬字，缘何孔门倒将最要紧的落了，直待千余年后人添补？正谓以诚意为主，即不须添敬字。此学问大头脑，於此不察，真是千里之谬。**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。**总是一般。”*（先生疏《大学》，惟此段最端的无病。明明德只是个诚意，若意字看得分晓，不必说正心更有工夫矣。）*

九川问：“静坐用功，颇觉此心收敛，遇事又断了，旋起个念头去事上省察，事过又寻旧功，觉内外打不成一片。”曰：“心何尝有内外，即如今在此讲论，又岂有一心在内照管？这讲说时专一，即是那静坐时心，工夫一贯，何须更起念头？**须在事磨炼工夫得力。若只好静，遇事便乱，那静时工夫亦差，似收敛而实放溺也**。”*（“何须更起念头”，是圣学入微真消息。他日却曰：“实无无念时，只是要正念。”如讲论时便起不得在内照管的念，则讲论时不知又可起得个事亲的意否？）*

问：“近来工夫稍知头脑，然难寻个稳当处。”曰：“只是致知。”曰：“如何致？”曰：“**一点良知是尔自家的准则，尔意念着处，他是便知是，非便知非，更瞒他一些不得**。尔只不要欺他，实实落落依着他做去，善便存，恶便去，何等稳当。此便是致知的实功。”

黄以方问：“先生格致之说，随时格物以致其知，则知是一节之知，非全体之知也，何以到得溥博如天、渊泉如渊地位？”曰：“心之本体无所不该，原是一个天，只为私欲障碍，则天之本体失了。心之理无穷尽，原是一个渊，只为私欲窒塞，则渊之本体失了。如念念致良知，将此障碍窒塞一齐去尽，则本体已复，便是天渊了。”因指天以示之曰：“如面前所见是昭昭之天，四外所见亦只是昭昭之天，只为许多墙壁遮蔽，不见天之全体。**若撤去墙壁，总是一个天矣**。於此便见一节之知即全体之知，全体之知即一节之知，总是一个本体。”

“**学者信得良知过，不为气所乱，便常做个羲皇上人**。”

“孟子不动心与告子不动心，所异只在毫釐间。告子只在不动心上着功，孟子便直从此心原不动处分晓。心之本体原是不动的，只为所行有不合义，便动了。**孟子不论心之动与不动，只是集义，所行无不是义，此心自然无可动处**。告子只要此心不动，便是把捉此心，**将他生生不息之根反阻挠了。”**

早在正德十一年阳明受命巡抚南赣时，他的朋友即预言“阳明此行必立事功”，人问何以知之，他说**“吾触之不动矣”**（《年谱》，《全书》三十二，第449页）。至于阳明在江西平叛时指挥若定的实例更是不胜枚举。

战，养得此心不动：王阳明回答说：“哪有什么技巧，只是努力做学问，**养的是此心不动，如果你非要说有技巧，那心不动就是唯一的技巧，大家的智慧都相差无几，胜负就在此心动与不动。**”［他说：“用兵何术，但学问纯笃，**养得此心不动，乃术尔，凡人智能相去不甚远，胜负之决，不待卜诸临阵，只在此心动与不动之间**”（《征宸濠反间遗事》钱德洪按语，《全书》三十八，第540页）】

阳明曾与王纯甫书指出：“变化气质，居常无所见，**惟当利害、经变故、遭屈辱，平时愤怒者到此能不愤怒、忧惶失措者到此能不忧惶失措，始是能有得力处**。”（《与王纯甫》，《全书》四，第96页）

外面是非毁誉，亦好资之以为警切砥砺之地，却不得以此稍动其心，**便将流于日劳心拙而不自知矣**”（《答刘内重》，《全书》五，第110页）。阳明还说：“**毁誉荣辱之来，非独不以动其心，且资之以为切磋砥砺之地，故君子无入而不自得，正以其无入而非学也。若夫闻誉则喜，闻毁则戚，则将惶惶于外，惟日之不足矣，其何以为君子！**往年驾在留都，左右交谗，某于武庙当时祸且不测，僚属咸危惧，谓君疑若此，宜图所以自解者。某曰君子不求天下之信己也，自信而已，吾方求以自信之不暇，而暇求人之信己乎？”（《答友人》，《全书》六，第115页）阳明曾说，良知之说“从百死千难中得来，非是容易”，王畿曾指出：“先师自谓良知二字自吾从万死一生中体悟出来，多少积累在，但恐学者见太容易，不肯实致其良知，反把黄金作顽铁用耳。

在答黄绾论良知书中也说：“彼此但见微有动气处，即须提起致良知话头，互相规切。**凡人言语正到快意时便截然能忍默得，意气正到发扬时便翕然收敛得，愤怒嗜欲正沸腾时便廓然能消化得，此非天下之大勇者不能也。然见得良知亲切时，其工夫自不难**。缘此数病良知之所本无，只因良知昏昧蔽塞而后有，若良知一提醒时，即如白日一出而魍魉自消矣”（《与黄宗贤》，《全书》六，第119页）

“**不知自己是桀、纣心地，动辄要做尧、舜事业，如何做得**？”*（这就是知行合一，没有那份知，如何能有那样的行；没有那样的心，如何做得那样的事业。良知无南北，无古今，然心与意接，辄有南北、有古今。故正心诚意云尔）*

他充分肯定了佛道的生存智慧。有见于儒者多为名利所缚，他感叹道“人生动多牵滞，反不若他流外道之脱然也”（《与黄宗贤》，《全书》四，第96页）。“**方今山林枯槁之士亦未可多得，去之奔走声利之场者则远矣**”（《寄希渊》，《全书》四，第97页）。他进而认为佛老与儒家的终极的精神境界是一致的：“仙佛到极处与儒者略同，但有上一截，遗了下一截，终不似圣人之全，然其上截同者不可诬也”（《传录》上，《全书》一，第43页）。

**佛氏不着相，其实着相；吾儒着相，其实不着相**。佛怕父子累，却逃了父子；怕君臣累，却逃了君臣；怕夫妇累，却逃了夫妇，都是着相，便须逃避。**吾儒有个父子，还他以仁；有个君臣，还他以义；有个夫妇，还他以别，**何曾着父子君臣夫妇的相？（先生于佛氏一言而内外夹攻，更无剩义。）

“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，即吾圣门所谓良知。今既认得良知明白，即已不消如此说矣。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。体段功夫，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，则已涉于思善之患。孟子说夜气，亦只是为失其良心之人，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。**却是得兔后不知守兔，而仍去守株，兔将复失之矣。**

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，后念不生”。今却欲前念易灭而后念不生，是佛氏所谓断灭种性，入于槁木死灰之谓矣。

舆庵是象山，而谓其专以“尊德性”仍主。今观象山文集所载，未尝不教其徒读书穷理，而自谓理会文字颇与人异者，则其意实欲体之于身，其亟所称述以诲人者曰：居处恭，执事敬，与人忠。曰克己复礼。曰万物皆备于我，反身而诚，乐莫大焉。曰学问之道无他，求其放心而已。曰先立乎其大者，而小者不能夺。是数言者，孔子、孟轲之言也，乌在其为空虚者乎？独其易简觉悟之说，颇为当时所疑。然易简之说出于系辞；觉悟之说，虽有同于释氏，然释氏之说，亦自有同于吾儒而不害。其为异者，惟在于几微毫忽之间而已。亦何必讳于其同，而遂不敢以言；狃于其异，而遂不以察之乎？是舆庵之是象山，固犹未尽其所以是也。

凡论古人得失，决不可以意度而悬断之。今舆庵之论象山曰：“虽其专以‘尊德性’为主，未免堕于禅学之虚空；而共持守端实，终不失为圣人之徒。若晦庵之于道问学，则支离决裂，非复圣门诚意正心之学矣。”吾兄之论晦庵曰：“虽其专以‘道问学’为主，未免失于俗学之支离；而其循序渐进，终不背于大学之训。若象山之一于‘尊德性’，则虚无寂灭，非复大学格物致知之学矣。”——夫既曰“尊德性”，则不可谓堕于禅学之虚空；堕于禅学之虚空，则不可谓之“尊德性”矣。既曰“道问学”，则不可谓失于俗学之支离；失于俗学之支离，则不可谓道问学矣。二者之辨，间不容发。然则二兄之论，皆未免于意度也。

问：“儒者夜气，胸中思虑，空空静静，与释氏之静却一般，此时何所分别？”曰：“**动静只是一个，那夜气空空静静，天理在中，即是应事接物的心。应事接物的心亦是循天理，便是夜气空空静静的心。**故动静分别不得，知得动静合一，释氏毫釐差处亦自莫掩矣。”*（天理二字，是儒门得分家儅，释氏空之，虽静时也做不得主。）*

仙家说到虚，圣人岂能虚上加得一毫实？佛氏说到无，圣人岂能无上加得一毫有？但仙家说虚，从养生上来；佛氏说无，从出离生死上来，却于本体上加却这些子意思在，便不是虚无的本色，便于本体有障碍。**圣人只是还他良知的本色，便不着些子意在。良知之虚，便是天之太虚，良知之无，便是太虚之无形。**日月风雷，山川民物，凡有象貌形色，皆在太虚无形中发用流行，未尝作得天的障碍。**圣人只是顺其良知之发用，天地万物俱在我良知发用流行中，何尝又有一物超于良知之外，能作得障碍**？*（是辨三教异同大头脑处，可见惟吾儒方担得虚无二字起，二氏不与也。）*

问：“释氏亦务养心，然不可以治天下，何也？”曰：“**吾儒养心，未尝离却事物，只顺其天则，自然就是工夫。释氏却要尽绝事物，把心看做幻相，与世间无些子交涉，所以不可治天下**。”*（世间岂有离事之心？佛氏一差故百差。今谓佛氏心不差而事差，便是调停之说，乱道之言。问异端。曰：“与愚夫愚妇同的是谓同德，与愚夫愚妇异的是谓异端。”）*

龙场勘生死，因荣辱已过。**明白六经皆注吾心**

人的生存意义上的这种境界，就其终极关怀状态而言，其标志是突破生死关。阳明说：**“学问功夫于一切声利嗜好俱能脱落殆尽，尚有一种生死念头，毫发挂滞，便于全体有未融释处。人于生死念头本从生身命根上带来，故不易去，若于此处见得破透得过，此心全体方是流行无碍”**（《传习录》下，《全书》三，第79页）。就其终极意义而言，则必须超脱生死的分别。阳明自己谪居龙场时曾经历过这种经验，他当时“**于一切得失荣辱皆能超脱，惟生死一念尚不能遣于心”**（《行状》，《全书》三十七，第516页），“惟生死一念尚觉未化”

病逝于江西南安府大庾县青龙铺码头舟上，年五十七岁，门人周积等人陪伴，留下**“此心光明，亦复何言”**临终遗言。

**第三编 【尼采、上帝与永恒之子】**

***17、创造者之路***

我的兄弟，你要到孤独中去吗？你要寻找属于你自己的路吗？请滞留片刻，听我之言。**“寻找的人容易迷失。一切孤独都是罪行。”群众如此说。而你久已属于群众。群众的声音仍将在你的心中鸣响。**而当你说“我不再和你们共有同一个良心”之时，那会是一种怨恨和疼痛。

看吧，这疼痛本身仍是生自同一个良心，**这良心的余光仍闪烁在你的悲伤上**。然而，**你愿走你的悲伤之路，那通向你自己的路吗？那么，请向我证明你这样做的权利和力量！你是一种新的力量和一种新的权利吗？一个初始的运动吗？一只自己转动的轮子吗？你也能迫使众星围绕你旋转吗？**唉，有如此多好高鹜远的贪欲！有如此多虚荣之徒的痉挛！请向我证明你不是一个贪欲者和虚荣者！

唉，有如此多伟大的思想，它们的作为不超过一只风箱：它们吹鼓起来，变得更加空洞。你称你是自由的？**我愿听你的支配的思想，而不是你从轭下逃脱了。你是有权从轭下逃脱的那种人吗？有一种人，他一旦抛弃了他的服役，也就抛弃了他的最后一点价值。从何自由？这与查拉图斯特拉有什么关系！**可是，你的眼睛**应当明白告诉我：为何自由？你能给你自己以你的恶和你的善，将你的意志如同法律高悬在你之上吗？你能做你自己的法官和你的法律的复仇者吗？独自和自己法律的法官和复仇者相处是可怕的。那样，一颗星就被抛到了荒凉的空间里，孤寂的冰凉呼吸中。**

今天你还在因许多人而受苦，**你这卓而不群的人，所以今天你还完全拥有你的勇气和你的希望。但是，总有一天孤独会令你疲惫，总有一天你的骄傲会蜷缩，你的勇气会崩溃。**总有一天你会喊道：“我太孤单了！”**总有一天你会不再看到你的高贵之处，却十分亲近你的卑贱之处；你的崇高本身会像鬼魂一样让你害怕。总有一天你会喊道：“一切皆虚幻！”**有那样一些情感，它们想要杀死孤独者；假使它们不成功，那么，它们自己就必须死去！可是你有能力做一个杀手吗？

我的兄弟，你可懂得“蔑视”这个词？可经受过你的那样一种正义感的折磨，对于蔑视你的人们也公正相待？你迫使许多人重新认识你；他们把这视为你的冷酷。你走近他们，又从他们身旁走过，他**们为此永远不会原谅你。你越过了他们，但你登得越高，嫉妒的眼睛看你就越小。可是，最遭嫉恨的是飞行者**。“你们怎会愿意对我公正呢！”你必须说，“我替自己选择了你们的不公正作为我应得的份额。”他们把不公正和污秽投向孤独者。可是，我的兄弟，**倘若你想做一颗星，你就不可因此而少照耀他们**！

**提防正人君子！他们喜欢把发明了自己的道德的人钉在十字架上，**——他们仇恨孤独者。也提防圣洁的简单脑瓜！他们把不简单的一切都视为不圣洁的；他们也喜欢玩火——玩烧死异教徒的柴火堆。**也提防你的爱的袭来！孤独者太快地朝他遇到的人伸出手去。对有些人你不可伸出手，只可伸出爪子**，而且我希望，你的爪子也有利钩**。然而，你所能遇到的最厉害的敌人将永远是你自己；你在洞穴和森林里伏击你自己。**

孤独者，**你走着通向你自己的路！你的路沿着你自己和你的七个魔鬼伸展！对于你自己，你将是异教徒、女巫、预言者、傻瓜、怀疑者、不圣洁者、恶棍**。你必须**愿意在你自己的火焰中焚烧你自己：倘若你不是首先变成灰烬，你如何想更新！孤独者，你走着创造者之路：**你要**把你的七个魔鬼造就成一个上帝！孤独者，你走着爱者之路：你爱你自己，所以你蔑视你自己，一如唯有爱者才蔑视。**爱者愿创造，因为他蔑视！**一个人不是恰恰必须蔑视自己所爱的东西，这样的人懂什么爱！带着你的爱和你的创造走进你的孤独吧，我的兄弟；以后正义才会跛足随你而行。**带着我的泪走进你的孤独吧，我的兄弟。我爱那愿意超越自己而创造并且如此灭亡的人。——查拉图斯特拉如是说。

 ***79、醉酒之歌***

**之一：**

夜已来临，宾客们一个跟着一个走出了查拉图斯特拉的洞府，走到空旷的外面，夜幽清而宁静，最适合人静默中思索。查拉图斯特拉让最丑陋的人站在自己身边，对他说：「看，今夜的月是多么的圆满啊，听淙淙逝水声。」他们并排站在一处，怀着激动不安的心情，为这世界的壮丽而惊奇，为接近夜的神秘而惊奇，查拉图斯特拉想，「高人们啊，你们如何地使我喜欢啊。」但他却只在心中默默地说，他懂得此时的沉默不语的意味。

但，最丑陋的人，就是那个四不像，在一边咯咯作声，以鼻鼓气，奇怪地做着什么，说了一番话却使在场人都为他而感动。

「朋友们，」最丑陋的人说，「我仿佛初次经历了我全部的生命，而你们想些什么呢?仅仅一天而已，我已经深悟从前从未悟到的哲理，因此爱恋着尘世。人是多么值得活在尘世上啊，他因此而骄傲。」

「死既然是生，那再来一次又何妨?朋友们，这不就是生命吗?生命的轮回你们都懂得吗?像雨水从天空落在地面，落到树叶间，而暴烈的阳光又使它蒸发回天空，再度变成滴雨的云，于是它再度落下。生命也是这个道理!」最丑陋的人如是说。

已然深夜，万籁俱寂，高人们沉思默想了一会儿，仿佛久病痊愈般，欢喜地走到查拉图斯特拉的面前，向他致礼，向他道谢，并相互安慰，甚至用自己特别的方式亲吻，有的哭，有的笑，众人都没有了睡意。

老预言家有些失态，在一边快乐地跳舞，与其说是因为晚餐饮酒太多的缘故，倒不如说是因为他醉饱于甘美的生命吧!就连那头驴子也跳舞了，这还不够稀奇吗?可这晚发生的事比驴子跳舞更新奇、更伟大!

查拉图斯特拉摇摇晃晃地站了起来，像个醉酒的人一样，步履蹒跚，言辞含混不清，目光游移，没有人知道他在想着什么，他正望着远山出神。

他神情庄重，仿佛轻飘飘地被风托起，枕着云在出神，听群山间松涛阵阵，仿佛一片浓云往来在过去和未来之间。

**之二：**

这时高人们走过来，抓住他的手臂摇晃着，因此，查拉图斯特拉从醉态中清醒过来，把他们都推开，先是沉默了一会儿，旋即轻声说：「来呀!世界从未这样安宁，悠悠的钟声从远处传来，有种神秘感笼罩在群山间。」查拉图斯特拉凝神细听，高人们也像他一样的姿态在聆听，查拉图斯特拉把手指放在唇上，说：「来呀，午夜了呵!」他的声音仿佛因狂喜而改变，微微颤抖着，四周均被神秘的气息所染，驴子，查拉图斯特拉的动物们都停止了喧闹，安静地听着，此时查拉图斯特拉的洞府仿佛格外幽静，头顶的月亮如远古般幽冷。

第三次，查拉图斯特拉把他的手指放在唇上，说，「来呀，你们这些家伙，让我们下去，此刻让我们走到黑夜中吧!」

「高人们，已是午夜，让我讲给你们听吧，讲给你们听那古老的钟在我心中所说的。古钟神秘而悠扬，它的钟声仿佛从岁月的深处传来，声音深厚而让人回味绵长，它所经历的无常要多过我们任何人的经验。祖先们上下追索却无果而终的悲欢，他们心剧痛地跳着，而钟声悠扬，一切悲欢都溶解在这钟声回荡的深沉的午夜。此刻无比宁静，没有白昼的喧哗，仿佛细微的针落下都能被准确听到，空气清冷，你们的心还在烦躁不安吗?」

「钟声回荡，悠深的午夜啊，你们听到它说的话了吗?听懂它的的悠扬，听懂它笑声了吗?你们听懂这一切了吗?你们是否懂得这深沉。请注意吧，人类!时间飞了，多么的可悲，我是失足跌到幽深的古井中了么?

世界仿佛安眠，狗在狂吠，月光明晃晃地洒在尘世上。我宁愿死，宁愿死也不愿说出此刻我心内所想。时间飞了，此刻我死了，一切均已完结，蜘蛛兴奋地搓着手脚在我的头顶爬来爬去开始织网。

我冰冻而寒冷的时辰，它在问『谁有足够的勇敢，谁能成为天地之王，谁能豪迈地宣称：向我奔涌吧，你们万千的细流，我要做你们的壮阔之海。』

时间迫近了，高人们，请仔细听吧!夜深沉的声音在说些什么。我是被风托到高处了，我的灵魂在跳舞，谁是尘世之王呢?风，你飞得还不够高么?你不能安静些吗?月光清幽地落入湖中，落在群山间，是伴随泉水淙淙的乐声吗，虽然没有背生双翼，但你们仍在轻灵地跳舞!你们这些舞者啊，欢宴满室狼籍，你的内心也是这样的纷杂吗?欢乐过去，酒尽杯空，一切仿如隔世。听，坟墓的呢喃声，且飞得更高些吧，坟墓说，『救赎死者吧!』

月光下我们迷醉，深夜时我们无言相对。高人们，你们救赎坟墓唤醒了逝者，可为何蛀虫从未停止蛀蚀呢?时间迫近了，时间迫近了。钟声激荡，心灵也跟着颤动起来，蛀虫依旧在蛀蚀，这些心内的蛀虫啊。唷，夜是多么深沉，世界是多么深沉。」

**之三：**

从远方爱情的湖上传来甘美的音调，用它迷醉的声音把我迷倒。古钟呵，你优美的旋律呵。你的心被一切苦痛撕裂，父辈们之苦痛，祖先们之苦痛，而你的钟声因此而深沉，因此而悠扬。成熟如秋之丰美，如我隐者的心。你说：世界渐趋成熟，看，葡萄已经由青泛紫了。它愿意死，就在此刻，在这成熟中，用它丰美的果实，死于幸福中。

高人们，嗅到那神秘的气氛了吗?像永恒的芳香，像自远古的芳香!这沉醉的渴慕死于午夜的快乐呵，谁人能知晓呢?它歌唱，世界的深沉怎是浅陋的白昼所能知呵!

我是抱着孤独的酒杯，坐在孤独中沉睡，夜夜宿醉。让我的泪水为尘世所饮，我愿无人理会，在孤独中体会世界的残碎。别碰我，我的世界如此的完满!走开，你们肮脏的手，走开，你们令人窒息的白昼，我更爱午夜的幽蓝。我是如此的纯粹，我要成为刚强的尘世之王。我午夜的灵魂比白昼更光明，更深沉，如装满了珍宝的瓶和金库，我丰富于我孤寂!

世界，无需热望着我，我不属于你!你以为我是精神还是神圣的?你们多么的粗糙。即使有敏捷的手抓住更深的幸福或不幸，甚至抓住上帝，也别指望能抓住我!我深沉的幸福和不幸呵，而我非上帝，不是上帝的地狱，它的灾祸是深沉的。上帝的灾祸是深沉的，抓住它吧，请放开我，我只是一具迷醉的弦琴。

午夜中，无人知晓的洪钟响起它雄厚的声音，在聋子面前。高人们，你们不明白我呵。一切都随风而逝，青年们，黄昏已逝，午夜匆匆来临，听风的呼号和狗的吠叫吧!听风的笑声，听它的悲叹声，风像狗一样哀号，狂吠不已。

这神奇的午夜呵。而此刻我却听到了它的悲咽，你沉醉的诗人一样，它是饮酒过度了吗?还是已渐渐苏醒过来，想起了过去如烟的往事吗?

梦中，它的不幸绵长而悲苦，我不愿这样抑郁!在悠深的午夜，我宁愿回味快乐，因为快乐的深沉比灾祸更为深沉。

我要割断繁茂的葡萄藤，为什么你还要赞美我呢?原谅我的残酷吧!因为一切事物趋于完美时，即指望着死灭，完美即死灭。因此，祝福我即将割断葡萄藤的刀吧!但不要将我残酷的刀伸向未成熟的一切，否则将是可怕的灾祸。

把你的刀从一切未成熟者身边拿开吧!他们正热望着生活的贪欲，热望着生活可以使其更为成熟呢。他们热望着更高，更远，更光明，但他们不绝望，他们热望着天空最明的星。

谁能明白受苦者探索的艰辛?他们从未绝望，把希望递与其继承者，他们说：「我仍满怀希望，我热望我的孩子们，我不热望我自己。」但快乐不热望继承者，快乐热望它自己，它热望永恒的这样循环。

灾祸说：「因此，去吧!走吧，我的心，我的破坏者，我的腿，我的翅膀。苦痛，飞走吧，向前去，向上去。」

**之四：**

我的世界如此完满，高人们，我的夜如白昼，黑夜也是太阳，苦痛也是快乐，诅咒化作祝福。我成为一个预言者、一个梦想家、一个醉鬼、一个析梦的人或一只午夜的洪钟。我像一切的可能，像一滴甘甜的露水，有永恒芬芳的气味。你们听到了么，你们嗅到了没有?

因此，走开吧，是变非，非亦是，我的智慧也是愚昧，你们又能学到什么呢?

万物均相互联系，此即彼，彼亦此，它们相爱相亲。因此对快乐你们要说是，对灾祸也应如是说。你们要学会从夜的黑暗中看到白昼的光。

幸福短过一刹，快乐比露水短暂，还未体味它时，它已背身而去。那么你们不妨让它第二次再来，不止幸福，一切事物你们均应做如是观。这时你们爱恋着世界了，爱一切的更新轮回，爱一切的永恒，一切相关和纠结吧。

对世界你们充满了永恒的爱恋，永恒的人们呵，你们对灾祸说：因此，去吧，尽管再来好了。因为快乐要求着——永恒!快乐热望着万物之永恒!

因为它如此的焦渴，热望着蜜和酒精；如此的热心和饥饿，热望着宿醉的夜，热望着死，热望着他墓旁流泪的慰藉。落日溶金，有什么快乐它不热望着呢?

它热望自己，热望一切相对的事物，热望爱与恨，它赠与被抛弃，从人手中夺取而感谢奋取者，它快乐于被仇恨。

因为快乐的富裕使它焦渴于灾祸、地狱、仇恨、羞愧和残害，焦渴于世界!

高人们，你们追求着快乐，因快乐的不可抵抗。

快乐却追求着灾祸，因此你们失败者，你们知道永恒的快乐在追求着失败么?

快乐——它寻找悲愁，寻求一个否，以寻求自己，因此，高人们，你们学习这快乐的永恒的寻求，学习快乐的否。

快乐要求万物这永恒，深沉的永恒。

你们现在明白我的歌唱了吧!知道它说些什么了吧!高人们，唱我的圆舞曲吧!这歌曲名为「再来」，它致一切永恒，致一切的快乐和悲哀，一切的成功和失败。一切何妨再来!

唱吧，高人们，唱着查拉图斯特拉的圆舞曲吧!

听，午夜的声音在说什么呢?你们人类。

「我沉睡，沉睡，从深沉的梦中醒来，

世界的深沉，深沉于白昼之所能知，

我们多么的浅薄，像浅滩芦苇摇晃着在风中歌唱，

我们又懂些什么呢?

灾祸深沉，快乐更深于灾祸!

灾祸说『因此，去吧!』

但快乐要求着永恒，要求深沉的永恒。」