

## 32. 答顾东桥书

《拔本塞源论》

(1525年, 54岁, 顾东桥 49岁)

### 【32.1】

来书云：“近时学者，务外遗内，博而寡要。故先生特倡‘诚意’一义，针砭膏肓，诚大惠也！”

吾子(顾璘, 字华玉, 号东桥)洞见时弊如此矣，亦将何以救之乎？

然则鄙人之心，吾子(顾璘, 字华玉, 号东桥)固已一语道尽，复何言哉？复何言哉！

若“诚意”之说，自是圣门教人用功第一义，但近世学者乃作第二义看，故稍与提掇<sup>duo</sup>紧要出来，非鄙人所能特倡也。

### 【32.2】

来书云：“但恐立说太高，用功太捷，后生师传，影响谬误，未免坠于佛氏‘明心见性’‘定慧顿悟’之机，无怪闻者见疑。”

区区“格、致、诚、正”之说，是就学者本心日用事为间，体究践履，实地用功，是多少次第、多少积累在，正与空虚顿悟之说相反。

闻者本无求为圣人之志，又未尝讲究其详，遂以见疑，亦无足怪。

若吾子(顾璘, 字华玉, 号东桥)之高明，自当一语之下便了然矣。

乃亦谓“立说太高，用功太捷”，何邪？

### 【32.3】

来书云：“所喻知行并进，不宜分别前后，即《中庸》‘尊德性而道问学’之功交养互发，内外本末‘一以贯之’之道。

然功夫次第，不能无先后之差，如知食乃食，知汤乃饮，知衣乃服，知路乃行。

未有不见是物先有是事。

此亦毫厘倏忽之间，非谓截然有等，今日知之而明日乃行也。”

既云“交养互发，内外本末一以贯之”，则知行并进之说无复可疑矣。

又云“功夫次第，不能无先后之差”，无乃自相矛盾已乎？

“知食乃食”等说，此尤明白易见。

但吾子(顾璘, 字华玉, 号东桥)为近闻障蔽，自不察耳。

夫人

必有欲食之心，然后知食。

欲食之心即是意，即是行之始矣。

食味之美恶，必待入口而后知。

岂有不待入口，而已先知食味之美恶者邪？

必有欲行之心，然后知路，

欲行之心即是意，即是行之始矣。

路岐之险夷，必待身亲履历而后知。

岂有不待身亲履历，而已先知路岐之险夷者邪？

“知汤乃饮，知衣乃服”，以此例之，皆无可疑。

若如吾子(顾璘, 字华玉, 号东桥)之喻，是乃所谓“不见是物而先有是事”者矣。

吾子(顾璘, 字华玉, 号东桥)又谓“此亦毫厘倏忽之间，非谓截然有等，今日知之而明日乃行也”，是亦察之尚有未精。

然就如吾子(顾璘, 字华玉, 号东桥)之说，则知行之为合一并进，亦自断无可疑矣。

#### 【32.4】

**来书云：“真知即所以为行，不行不足谓之知。**

**此为学者吃紧立教，俾务躬行则可。**

**若真谓行即是知，恐其专求本心，遂遗物理，必有暗而不达之处，抑岂圣门知行并进之成法哉？”**

知之真切笃实处即是行，

行之明觉精察处即是知。

知行功夫本不可离，只为后世学者分作两截用功，失却知行本体，故有合一并进之说。

真知即所以为行，

不行不足谓之知。

即如来书所云“知食乃食”等说可见，前已略言之矣。

此虽吃紧救弊而发，然知行之体本来如是，非以己意抑扬其间，姑为是说，以苟一时之效者也。

专求本心，遂遗物理，此盖失其本心者也。

夫

物理不外于吾心，外吾心而求物理，无物理矣；

遗物理而求吾心，吾心又何物邪？

心之体，性也，性即理也。

故

有孝亲之心即有孝之理，

无孝亲之心即无孝之理矣。

有忠君之心，即有忠之理，

无忠君之心，即无忠之理矣。

理岂外于吾心邪？

晦庵(朱熹)谓“人之所以为学者，心与理而已，心虽主乎一身而实管乎天下之理，理虽散在万事而实不外乎一人之心”，是其一分一合之间，而未免已启学者心、理为二之弊。

此后世所以有“专求本心，遂遗物理”之患，正由不知心即理耳。

夫

外心以求物理，是以有暗而不达之处，  
此告子“义外”之说，  
孟子所以谓之不知义也。

心一而已，

以其全体恻怛而言谓之“仁”，  
以其得宜而言谓之“义”，  
以其条理而言谓之“理”。

不可外心以求仁，  
不可外心以求义，  
独可外心以求理乎？

外心以求理，此知、行之所以二也。

求理于吾心，此圣门知行合一之教，吾子(顾璘,字华玉,号东桥)又何疑乎？

### 【32.5】

来书云：“所释《大学》古本，谓致其本体之知。此固孟子‘尽心’之旨，朱子亦以‘虚灵知觉’为此心之量。然尽心由于知性，致知在于格物。”

“尽心由于知性，致知在于格物”，此语然矣。

然而推本吾子(顾璘,字华玉,号东桥)之意，则其所以为是语者，尚有未明也。

朱子

以“尽心、知性、知天”为格物、致知。  
以“存心、养性、事天”为诚意、正心、修身，  
以“夭寿不贰，修身以俟”为知至、仁尽，圣人之事。

若鄙人之见，则与朱子正相反矣。

夫

“尽心、知性、知天”者，“生知安行”，圣人之事也；  
“存心、养性、事天”者，“学知利行”，贤人之事也；  
“夭寿不贰，修身以俟”者，“困知勉行”，学者之事也。

岂可专以“尽心知性”为知，“存心养性”为行乎？

吾子(顾璘,字华玉,号东桥)骤闻此言,必又以为大骇矣。  
然其间实无可疑者,一为吾子(顾璘,字华玉,号东桥)言之。

夫

心之体,性也;

性之原,天也。

能尽其心,是能尽其性矣。

《中庸》云:“惟天下至诚为能尽其性。”

又云:“知天地之化育,质诸鬼神而无疑,知天也。”

此惟圣人而后能然。

故曰:此“生知安行”,圣人之事也。

存其心者,

未能尽其心者也,

故须加存之之功。

必存之既久,

不待于存而自无不存,

然后可以进而言尽。

盖

“知天”之“知”,如“知州”“知县”之知,

知州则一州之事皆己事也,

知县则一县之事皆己事也,

是与天为一者也。

“事天”则如子之事父,臣之事君,犹与天为二也。

天之所以命于我者,心也,性也,

吾但存之而不敢失,养之而不敢害,

如“父母全而生之,子全而归之”者也。

故曰:此“学知利行”,贤人之事也。

至于“夭寿不贰”,则与存其心者又有间矣。

存其心者虽未能尽其心,

固已一心于为善,

时有不存则存之而已。

今使之“夭寿不贰”,是犹以夭寿二其心者也。

犹以夭寿二其心,是其为善之心犹未能一也,存之尚有所未可,而何尽之可云乎?

今且使之不以夭寿二其为善之心,

若曰死生夭寿皆有定命，  
吾但一心于为善，  
修吾之身以俟天命而已，  
是其平日尚未知有天命也。

事天虽与天为二，然已真知天命之所在，但惟恭敬奉承之而已耳。  
若俟之云者，则尚未能真知天命之所在，犹有所俟者也，故曰：所以立命。

立者“创立”之“立”，如“立德”“立言”“立功”“立名”之类。  
凡言“立”者，皆是昔未尝有，而今始建立之谓，孔子所谓“不知命，无以为君子”者也。故曰：  
此“困知勉行”，学者之事也。

今以“尽心、知性、知天”为格物致知，使初学之士尚未能不二其心者，而遽责之以圣人生知安行之事，如捕风捉影，茫然莫知所措其心，几何而不至于“率天下而路”也？

今世致知格物之弊，亦居然可见矣。

吾子(顾璘,字华玉,号东桥)所谓“务外遗内，博而寡要”者，无乃亦是过欤？

此学问最紧要处，于此而差，将无往而不差矣。

此鄙人之所以冒天下之非笑，忘其身之陷于罪戮，嗶嗶其言，其不容己者也。

### 【32.6】

来书云：“闻语学者，乃谓‘即物穷理之说亦是玩物丧志’，又取其‘厌繁就约’‘涵养本原’数说标示学者，指为‘晚年定论’，此亦恐非。”

朱子所谓格物云者，在即物而穷其理也。

即物穷理是就事事物物上求其所谓定理者也，是以吾心而求理于事事物物之中，析心与理为二矣。

夫  
求理于事事物物者，  
如求孝之理于其亲之谓也。  
求孝之理于其亲，则孝之理其果在于吾之心邪？  
抑果在于亲之身邪？  
假而果在于亲之身，则亲没之后，吾心遂无孝之理欤？

见孺子之入井，必有恻隐之理，是恻隐之理果在于孺子之身欤？  
抑在于吾心之良知欤？  
其或不可以“从之于井”欤？其或可以手而援之欤？  
是皆所谓理也。  
是果在于孺子之身欤？  
抑果出于吾心之良知欤？

以是例之，万事万物之理莫不皆然，是可以知析心与理为二之非矣。

夫析心与理而为二，此告子“义外”之说，孟子之所深辟也。

“务外遗内，博而寡要”，吾子(顾璘,字华玉,号东桥)既已知之矣，是果何谓而然哉？谓之“玩物丧志”，尚犹以为不可欤？

若鄙人所谓致知格物者，致吾心之良知于事事物物也。

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。

合心与理而为一，则凡区区前之所云，与朱子晚年之论，皆可以不言而喻矣。

### 【32.7】

来书云：“人之心体，本无不明，而气拘物蔽，鲜有不昏。非学、问、思、辨以明天下之理，则善恶之机、真妄之辨不能自觉，任情恣意，其害有不可胜言者矣。”

此段大略似是而非。

盖承沿旧说之弊，不可以不辨也。

夫学、问、思、辨、行皆所以为学，未有学而不行者也。

如言学孝，则必服劳奉养，躬行孝道，然后谓之学。

岂徒悬空口耳讲说，而遂可以谓之学孝乎？

学射则必张弓挟矢，引满中的；

学书则必伸纸执笔，操觚染翰。

尽天下之学，无有不行而可以言学者，则学之始固已即是行矣。

笃者，敦实笃厚之意，已行矣，

而敦笃其行，不息其功之谓尔。

盖学之不能以无疑，则有问，问即学也，即行也；

又不能无疑，则有思，思即学也，即行也；

又不能无疑，则有辨，辨即学也，即行也。

辨既明矣，思既慎矣，问既审矣，学既能矣，又从而不息其功焉，斯之谓笃行，非谓学问思辨之后而始措之于行也。

是故

以求能其事而言谓之学，  
以求解其惑而言谓之问，  
以求通其说而言谓之思，  
以求精其察而言谓之辨，  
以求履其实而言谓之行。

盖析其功而言则有五，合其事而言则一而已。

此区区心、理合一之体，知、行并进之功，所以异于后世之说者，正在于是。

今吾子(顾璘,字华玉,号东桥)特举学、问、思、辨以穷天下之理，而不及笃行，是专以学、问、思、辨为知，而谓穷理为无行也已。

天下

岂有不行而学者邪？

岂有不行而遂可谓之穷理者邪？

明道(程颢)云：“只穷理，便尽性至命”，

故必

“仁极仁”，而后谓之能穷仁之理，

“义极义”，而后谓之能穷义之理。

“仁极仁”则尽仁之性矣，

“义极义”则尽义之性矣。

学至于穷理至矣，而尚未措之于行，天下宁有是邪？

是故

知不行之不可以为学，则知不行之不可以为穷理矣；

知不行之不可以为穷理，则知知行之合一并进，而不可以分为两节事矣。

夫万事万物之理不外于吾心，而必曰“穷天下之理”，是殆以吾心之良知为未足，而必外求于天下之广，以裨补增益之。

是犹析心与理而为二也。

夫学、问、思、辨、笃行之功，虽其困勉至于“人一己百”，而扩充之极，至于尽性知天，亦不过致吾心之良知而已。

良知之外，岂复有加于毫末乎？

今必曰“穷天下之理”，而不知反求诸其心，则凡所谓善恶之机、真妄之辨者，舍吾心之良知，亦将何所致其体察乎？

吾子(顾璘,字华玉,号东桥)所谓“气拘物蔽”者，拘此、蔽此而已。

今欲去此之蔽，不知致力于此，

而欲以外求，

是犹目之不明者，  
不务服药调理以治其目，  
而徒俛俛然求明于其外，  
明岂可以自外而得哉？

任情恣意之害，亦以不能精察天理于此心之良知而已。

此诚毫厘千里之谬者，不容于不辨。

吾子(顾璘, 字华玉, 号东桥)毋谓其论之太刻也。

### 【32.8】

来书云：“教人以致知、明德，而戒其即物穷理，诚使昏暗之士深居端坐，不闻教告，遂能至于知致而德明乎？”

纵令静而有觉，稍悟本性，则亦定慧无用之见，果能知古今、达事变而致用于天下国家之实否乎？

其曰：‘知者意之体，物者意之用’，‘格物如格君心之非之格’。

语虽超悟独得，不踵陈见，抑恐于道未相吻合。”

区区论致知格物，正所以穷理，未尝“戒人穷理，使之深居端坐而一无所事”也。

若谓“即物穷理”，如前所云“务外而遗内”者，则有所不可耳。

昏暗之士，果能随事随物精察此心之天理，以致其本然之良知，则“虽愚必明，虽柔必强”。

大本立而达道行，九经之属可一以贯之而无遗矣，尚何患其无致用之实乎？

彼顽空虚静之徒，正惟不能随事随物精察此心之天理，以致其本然之良知，而遗弃伦理，寂灭虚无以为常，是以“要之不可以治家国天下”。

孰谓圣人穷理尽性之学，而亦有是弊哉？

心者，身之主也，而心之虚灵明觉，即所谓本然之良知也。

其虚灵明觉之良知应感而动者，谓之意。

有知而后有意，

无知则无意矣。

知非意之体乎？意之所用必有其物，物即事也。

如

意用于事亲，即事亲为一物；

意用于治民，即治民为一物；

意用于读书，即读书为一物；

意用于听讼，即听讼为一物。



凡意之所用，无有无物者。

有是意即有是物，无是意即无是物矣，物非意之用乎？

“格”字之义，有以“至”字之训者，如“格于文祖”“有苗来格”，是以“至”训得也。

然“格于文祖”，必纯孝诚敬，幽明之间无一不得其理，而后谓之“格”。

有苗之顽，实以文德诞敷而后“格”，则亦兼有“正”字之义在其间，未可专以“至”字尽之也。

如“格其非心”“大臣格君心之非”之类，是则一皆“正其不正以归于正”之义，而不可以“至”字为训矣。

且《大学》“格物”之训，又安知其不以“正”字为训，而必以“至”字为义乎？

如以“至”字为义者，必曰“穷至事物之理”，而后其说始通。

是其

用功之要全在一“穷”字，

用力之地全在一“理”字也。

若上去一“穷”、下去一“理”字，而直曰“致知在至物”，其可通乎？

夫“穷理尽性”，圣人之成训，见于《系辞》者也。

苟格物之说而果即穷理之义，则圣人何不直曰“致知在穷理”，而必为此转折不完之语，以启后世之弊邪？

盖《大学》“格物”之说，自与《系辞》“穷理”大旨虽同，而微有分辨。

穷理者，兼格、致、诚、正而为功也。

故

言穷理则格、致、诚、正之功皆在其中，

言格物则必兼举致知、诚意、正心，而后其功始备而密。

今偏举格物而遂谓之穷理，此所以专以穷理属知，而谓格物未常有行，非惟不得格物之旨，并穷理之义而失之矣。

此后世之学所以析知、行为先后两截，日以支离决裂，而圣学益以残晦者，其端实始于此。

吾子(顾璘,字华玉,号东桥)盖亦未免承沿积习，则见以为于道未相吻合，不为过矣。

## 【32.9】

来书云：“谓致知之功，将如何为温清、如何为奉养即是诚意，非别有所谓格物，此亦恐非。”

此乃吾子(顾璘,字华玉,号东桥)自以己意揣度鄙见而为是说，非鄙人之所以告吾子(顾璘,字华玉,号东桥)者矣。

若果如吾子(顾璘,字华玉,号东桥)之言，宁复有可通乎？

盖鄙人之见，则谓

意欲温清、意欲奉养者，所谓意也，而未可谓之诚意；  
必实行其温清奉养之意，务求自慊而无自欺，然后谓之诚意。

知如何而为温清之节、知如何而为奉养之宜者，所谓知也，而未可谓之致知；

必

致其知如何为温清之节者之知，而实以之温清，  
致其知如何为奉养之宜者之知，而实以之奉养，  
然后谓之致知。

温清之事，奉养之事，所谓物也，而未可谓之格物；

必其

于温清之事也，一如其良知之所知，当如何为温清之节者而为之，无一毫之不尽；  
于奉养之事也，一如其良知之所知，当如何为奉养之宜者而为之，无一毫之不尽，  
然后谓之格物。

温清之物格，然后知温清之良知始致；

奉养之物格，然后知奉养之良知始致，

故曰：“物格而后知至”

致其知温清之良知，而后温清之意始诚；

致其知奉养之良知，而后奉养之意始诚。

故曰：“知至而后意诚”。

此区区诚意、致知、格物之说盖如此。

吾子(顾璘,字华玉,号东桥)更熟思之，将亦无可疑者矣。

## 【32.10】

来书云：“道之大端易于明白，所谓‘良知良能，愚夫愚妇可与及者’。至于节目时变之详，毫厘千里之谬，必待学而后知。今语孝于温清定省，孰不知之？至于‘舜之不告而娶’，‘武之不葬而兴师’，‘养志、养口’，‘小杖、大杖’，‘割股’‘庐墓’等事，处常处变、过与不及之间，必须讨论是非，以为制事之本。然后心体无蔽，临事无失。”

“道之大端易于明白”，此语诚然。

顾后之学者忽其易于明白者而弗由，而求其难于明白者以为学，此其所以“道在迩而求诸远，事在易而求诸难”也。

孟子云：“夫道若大路然，岂难知哉？人病不由耳。”

良知良能，愚夫愚妇与圣人同。

但惟圣人能致其良知，而愚夫愚妇不能致，此圣愚之所由分也。

“节目时变”，圣人夫岂不知，但不专以此为学。

而其所谓学者，正惟致其良知，以精察此心之天理，而与后世之学不同耳。

吾子(顾璘, 字华玉, 号东桥)未暇良知之致，而汲汲焉顾是之忧，此正求其难于明白者以为学之弊也。

夫良知之于节目时变，犹规矩尺度之于方圆长短也。

节目时变之不可预定，犹方圆长短之不可胜穷也。

故

规矩诚立，则不可欺以方圆，而天下之方圆不可胜用矣；

尺度诚陈，则不可欺以长短，而天下之长短不可胜用矣；

良知诚致，则不可欺以节目时变，而天下之节目时变不可胜应矣。

毫厘千里之谬，不于吾心真知一念之微而察之，亦将何所用其学乎？

是

不以规矩而欲定天下之方圆，

不以尺度而欲尽天下之长短。

吾见其乖张谬戾，日劳而无成也已。

吾子(顾璘, 字华玉, 号东桥)谓“语孝于温清定省，孰不知之”，然而能致其知者鲜矣。

若谓粗知温清定省之仪节，而遂谓之能致其知，则凡

知君之当仁者，皆可谓之能致其仁之知；

知臣之当忠者，皆可谓之能致其忠之知，

则天下孰非致知者邪？

以是而言可以知，“致知”之必在于行，而不行之不可以为“致知”也明矣，知行合一之体，不益较然矣乎？

夫舜之不告而娶，

岂舜之前已有不告而娶者为之准则，故舜得以考之何典、问诸何人而为此邪？

抑亦求诸其心一念之良知，权轻重之宜，不得已而为此邪？

武之不葬而兴师，

岂武之前已有不葬而兴师者为之准则，故武得以考之何典、问诸何人，而为此邪？

抑亦求诸其心一念之良知，权轻重之宜，不得已而为此邪？

使舜之心而非诚于为无后，武之心而非诚于为救民，则其不告而娶与不葬而兴师，乃不孝不忠之大者。

而后之人不务致其良知，以精察义理于此心感应酬酢之间，顾欲悬空讨论此等变常之事，执之以为制事之本，以求临事之无失，其亦远矣。

其余数端，皆可类推，则古人致知之学从可知矣。

【32. 11】

来书云：“谓《大学》格物之说，专求本心，犹可牵合。至于六经、四书所载‘多闻多见’‘前言往行’‘好古敏求’‘博学审问’‘温故知新’‘博学详说’‘好问好察’，是皆明白求于事为之际，资于论说之间者，用功节目固不容紊矣。”

格物之义，前已详悉，牵合之疑，想已不俟复解矣。

至于“多闻多见”，乃孔子因子张之务外好高，徒欲以多闻多见为学，而不能求诸其心，以阙疑殆，此其言行所以不免于尤、悔，而所谓见闻者，适以资其务外好高而已。

盖所以救子张多闻多见之病，而非以是教之为学也。

夫子尝曰：“盖有不知而作之者，我无是也。”

是犹孟子“是非之心，人皆有之”之义也。

此言正所以明德性之良知，非由于闻见耳。

若曰“多闻，择其善者而从之，多见而识之”，则是专求诸见闻之末，而已落在第二义矣，故曰“知之次也”。

夫以见闻之知为次，则所谓“知之上”者果安所指乎？是可以窥圣门致知用力之地矣。

夫子谓子贡（端木赐）曰：“赐也，汝以予为多学而识之者欤？非也，予一以贯之。”使诚在于多学而识，则夫子胡乃谬为是说以欺子贡（端木赐）者邪？

一以贯之，非致其良知而何？《易》曰：“君子多识前言往行以畜其德。”夫以畜其德为心，则凡多识前言往行者，孰非畜德之事？此正知行合一之功矣。

“好古敏求”者，好古人之学，而敏求此心之理耳。

心即理也，学者学此心也，求者求此心也。

孟子云：“学问之道无他，求其放心而已矣。”非若后世广记博诵古人之言词以为好古，而汲汲然惟以求功名利达之具于外者也。

“博学审问”，前言已尽。

“温故知新”，朱子亦以温故属之“尊德性”矣。

德性岂可以外求哉？

惟夫知新必由于温故，而温故乃所以知新，则亦可以验知行之非两节矣。

“博学而详说之”者，将“以反说约也”。

若无反约之云，则“博学详说”者果何事邪？

舜之“好问好察”，惟以用中而致其精一于道心耳。

道心者，良知之谓也。

君子之学，何尝离去事为而废论说？

但其从事于事为论说者，要皆知行合一之功，正所以致其本心之良知，而非若世之徒事口耳谈说以为知者，分知行为两事，而果有节目先后之可言也。

### 【32. 12】

来书云：“杨、墨之为仁义，乡原之辞忠信，尧、舜、子之之禅让，汤、武、楚项之放伐，周公、莽、操之摄辅，谩无印证，又焉适从？且于古今事变、礼乐名物未尝考识，使国家欲兴明堂，建辟雍，制历律，草封禅，又将何所致其用乎？故《论语》曰‘生而知之’者，义理耳。若夫礼乐名物，古今事变，亦必待学而后有以验其行事之实。此则可谓定论矣。”

所喻杨、墨、乡愿、尧、舜、子之、汤、武、楚项、周公、莽、操之辨，与前舜、武之论，大略可以类推。

古今事变之疑，前于良知之说已有规矩尺度之喻，当亦无俟多赘矣。

至于明堂、辟雍诸事，似尚未容于无言者。

然其说甚长，姑就吾子(顾璘，字华玉，号东桥)之言而取正焉，则吾子(顾璘，字华玉，号东桥)之惑将亦可以少释矣。

夫明堂、辟雍之制，始见于《吕氏》之《月令》、汉儒之训疏。

六经、四书之中，未尝详及也。

岂吕氏、汉儒之知，乃贤于三代之贤圣乎？

齐宣之时，明堂尚有未毁，则幽、厉之世，周之明堂皆无恙也。

尧、舜茅茨土阶，明堂之制未必备，而不害其为治。

幽、厉之明堂，固犹文、武、成、康之旧，而无救于其乱。

何邪？

岂能以“不忍人之心，而行不忍人之政”，则虽茅茨土阶，固亦明堂也；

以幽、厉之心，而行幽、厉之政，则虽明堂，亦暴政所自出之地邪？  
武帝肇讲于汉，而武后盛作于唐，其治乱何如邪？

天子之学曰辟雍<sup>pì yōng</sup>，诸侯之学曰泮宫<sup>pàn gōng</sup>，皆象地形而为之名耳。

然三代之学，其要皆所以明人伦，非以辟不辟，泮不泮为重轻也。

孔子云：“人而不仁，如礼何？人而不仁，如乐何？”  
制礼作乐，必具中和之德，声为律而身为度者，然后可以语此。

若夫器数之末，乐功之事，祝史之守。

故曾子曰：“君子所贵乎道者三……筮豆<sup>biān</sup>之事，则有司存也”。

尧“命羲、和，钦若昊天，历象日月星辰”，其重在于“敬授人时”也。

舜“在璇玑玉衡”，其重在于“以齐七政”也。

是皆汲汲然以仁民之心而行其养民之政。

治历明时之本，固在于此也。

羲和历数之学，皋、契未必能之也，禹、稷未必能之也；

“尧、舜之知而不遍物”，虽尧、舜亦未必能之也。

然至于今，循羲和之法而世修之，虽曲知小慧之人，星术浅陋之士，亦能推步占候而无所忒。则是后世曲知小慧之人反贤于禹、稷、尧、舜者邪？

封禅之说，尤为不经，是乃后世佞人谀士所以求媚于其上，倡为夸侈以荡君心而靡国费。

盖欺天罔人，无耻之大者，君子之所不道，司马相如之所以见讥于天下后世也。

吾子(顾璘, 字华玉, 号东桥)乃以是为儒者所宜学，殆亦未之思邪？

夫圣人之所以为圣者，以其生而知之也。

而释《论语》者曰：“生而知之者，义理耳。若夫礼乐名物、古今事变，亦必待学而后有以验其行事之实。”

夫礼乐名物之类，果有关于作圣之功也，而圣人亦必待学而后能知焉，则是圣人亦不可以谓之生知矣。

谓圣人为生知者，专指义理而言，而不以礼乐名物之类。

则是礼乐名物之类无关于作圣之功矣。

圣人之所以谓之生知者，专指义理而不以礼乐名物之类，则是学而知之者亦惟当学知此义理而已，困而知之者亦惟当困知此义理而已。

今学者之学圣人，于圣人之所能知者，未能学而知之，而顾汲汲焉，求知圣人之所不能知者以为学，无乃失其所以希圣之方欤？

凡此皆就吾子(顾璘, 字华玉, 号东桥)之所惑者而稍为之分释，未及乎拔本塞源之论也。

**【32. 13】**

夫拔本塞源之论不明于天下，则天下之学圣人者，将日繁日难，斯人沦于禽兽夷狄，而犹自以为圣人之学。

吾之说虽或暂明于一时，终将冻解于西而冰坚于东，雾释于前而云滃于后，呶呶焉危困以死，而卒无救于天下之分毫也已。

**【32. 14】**

夫圣人之心，以天地万物为一体，其视天下之人，无外内远近，凡有血气，皆其昆弟赤子之亲，莫不欲安全而教养之，以遂其万物一体之念。

天下之人心，其始亦非有异于圣人也，特其间于有我之私，隔于物欲之蔽，大者以小，通者以塞，人各有心，至有视其父、子、兄、弟如仇讎者。

圣人有忧之，是以推其天地万物一体之仁以教天下，使之皆有以克其私、去其蔽，以复其心体之同然。

其教之大端，则尧、舜、禹之相授受，所谓“道心惟微，惟精惟一，允执厥中”。

而其节目，则舜之命契，所谓“父子有亲，君臣有义，夫妇有别，长幼有序，朋友有信”五者而已。

唐、虞、三代之世，教者惟以此为教，而学者惟以此为学。

当是之时，人无异见，家无异习，安此者谓之圣，勉此者谓之贤，而背此者，虽其启明如朱，亦谓之不肖。

下至闾井田野，农、工、商、贾之贱，莫不皆有是学，而惟以成其德行为务。

何者？

无有闻见之杂，记诵之烦，辞章之靡滥，功利之驰逐，而但使孝其亲，弟其长，信其朋友，以复其心体之同然。

是盖性分之所固有，而非有假于外者，则人亦孰不能之乎？

学校之中，惟以成德为事。

而才能之异，或有长于礼乐，长于政教，长于水土播植者，则就其成德，而因使益精其能于学校之中。

迨夫举德而任，则使之终身居其职而不易。

用之者，惟知同心一德，以共安天下之民，视才之称否，而不以崇卑为轻重，劳逸为美恶。

效用者，亦惟知同心一德，以共安天下之民，苟当其能，则终身处于烦剧而不以为劳，安于卑琐而不以为贱。

当是之时，天下之人熙熙皞皞，皆相视如一家之亲。

其才质之下者，则安其农、工、商、贾之分，各勤其业，以相生相养，而无有乎希高慕外之心。

其才能之异，若皋、夔、稷、契者，则出而各效其能。

若一家之务，

或营其衣食，

或通其有无，

或备其器用，

集谋并力，以求遂其仰事俯育之愿，惟恐当其事者之或怠而重己之累也。

故

稷勤其稼，而不耻其不知教，视契之善教，即己之善教也；

夔司其乐，而不耻于不明礼，视夷之通礼，即己之通礼也。

盖其心学纯明，而有以全其万物一体之仁。故其精神流贯，志气通达，而无有乎人己之分、物我之间。

譬之一人之身，目视、耳听、手持、足行，以济一身之用。

目不耻其无聪，而耳之所涉，目必营焉。

足不耻其无执，而手之所探，足必前焉。

盖其元气充周，血脉条畅，是以痒疴呼吸，感触神应，有不言而喻之妙。

此圣人之学所以至易至简，易知易从，学易能而才易成者，正以大端惟在复心体之同然，而知识技能非所与论也。

【32.15】三代之衰，王道熄而霸术昌，孔孟既没，圣学晦而邪说横。

教者不复以此为教，而学者不复以此为学。

霸者之徒，窃取先王之近似者，假之于外，以内济其私己之欲，天下靡然而宗之，圣人之道遂以芜塞。

相仿相效，日求所以富强之说、倾诈之谋、攻伐之计，一切欺天罔人。

苟一时之得，以猎取声利之术，若管、商、苏、张之属者，至不可名数。

既其久也，斗争劫夺，不胜其祸，斯人沦于禽兽夷狄，而霸术亦有所不能行矣。

世之儒者慨然悲伤，蒐猎先圣王之典章法制，而掇拾修补于煨烬之余，盖其为心，良亦欲以挽回先王之道。

圣学既远，霸术之传，积渍已深，虽在贤知，皆不免于习染，其所以讲明修饰，以求宣畅光复于世者，仅足以增霸者之藩篱，而圣学之门墙，遂不复可睹。

于是乎

有训诂之学，而传之以为名；

有记诵之学，而言之以为博；

有词章之学，而侈之以为丽。

若是者，纷纷籍籍，群起角立于天下，又不知其几家，万径千蹊，莫知所适。

世之学者如入百戏之场，戏谑跳踉、骋奇斗巧、献笑争妍者，四面而竞出，前瞻后盼，应接不遑，

而耳目眩瞶，精神恍惚，日夜遨游淹息其间，如病狂丧心之人，莫自知其家业之所归。



时君世主亦皆昏迷颠倒于其说，而终身从事于无用之虚文，莫自知其所谓。间有觉其空疏谬妄，支离牵滞，而卓然自奋，欲以见诸行事之实者，极其所抵，亦不过为富强功利五霸之事业而止。

圣人之学日远日晦，而功利之习愈趋愈下。

其间虽尝瞽惑于佛老，而佛老之说卒亦未能有以胜其功利之心。

虽又尝折衷于群儒，而群儒之论终亦未能有以破其功利之见。

盖至于今，功利之毒沦浹于人之骨髓，而习以成性也，几千年矣。

相矜以知，相轧以势，相争以利，相高以技能，相取以声誉。

其出而仕也，理钱谷者则欲兼夫兵刑，典礼乐者又欲与于铨轴，处郡县则思藩臬之高，居台谏则望宰执之要。

故

不能其事则不得以兼其官，  
不通其说则不可以要其誉。

记诵之广，适以长其敖也；  
知识之多，适以行其恶也；  
闻见之博，适以肆其辨也；  
辞章之富，适以饰其伪也。

是以皋、夔、稷、契所不能兼之事，而今之初学小生皆欲通其说，究其术。其称名僭号，未尝不曰“吾欲以共成天下之务”，而其诚心实意之所在，以为不如是，则无以济其私而满其欲也。

### 【32. 16】

呜呼！

以若是之积染，  
以若是之心志，  
而又讲之  
以若是之学术，  
宜其闻吾圣人之教，而视之以为赘疣枘凿，则其以良知为未足，而谓圣人之学为无所用，亦其势有所必至矣！

呜呼！

士生斯世，而  
尚何以求圣人之学乎？  
尚何以论圣人之学乎？

士生斯世，而欲以为学者，不亦劳苦而繁难乎？  
不亦拘滞而险艰乎？

呜呼，可悲也已！

所幸天理之在人心，终有所不可泯，而良知之明，万古一日，则其闻吾拔本塞源之论，必有恻然而悲，戚然而痛，愤然而起，沛然若决江河，而有所不可御者矣！

非夫豪杰之士，无所待而兴起者，吾谁与望乎？