

孙奥古川撰

七十七章

明在箴

明在

明在研究院刊

丙午

版权

明在箴 明在哲学箴言 august.csun@gmail.com

版本 0.7.0 2026-08-15

© 2026 孙奥古川. 保留所有权利。

未经作者事先书面许可，不得以任何形式或任何方式（包括影印、录制或其他电子或机械方式）复制、分发或传播本出版物的任何部分。书评中的简短引用及版权法允许的其他非商业用途除外。

许可请求请联系：auggust.csun@gmail.com

出版：明在研究院，纽约。

本书是箴，不是论：只作断言，其论证在母书《我明故我在》之中，由每章末尾的「引」层逐条指出位置。

明在哲学的构想、公理、价值取舍，以及本书的骨架、编次与写作纪律，均出自作者。正文文言的初稿由 AI 系统在这些约束之下生成，作者已逐章裁定：取字、断制、各章之编次与去留，皆出于作者，最终文本亦由作者定。作者另系统性地将 AI 系统用作工具，用于一致性、交叉引用与压力测试。作者对每一章承担全部责任，包括那些最终被证明是错误的章。

总目

凡例	iv
解难	vii
上篇·明篇	1
一 实在	1
二 展开	2
三 双面	3
四 涌现	4
五 有限	5
六 界	6
七 自指	7
八 默	8
九 道	9
十 无外	10
十一 纹	11
十二 四模	12
十三 钟	13
十四 隙	14
十五 器	15
十六 理之信	16
十七 玄	17
十八 四深	18
十九 敬	19
二十 玄之信	20
二十一 名	21

二十二	明在	22
二十三	蔽	23
二十四	澈者	24
二十五	格者	25
二十六	渊者	26
二十七	体验	27
二十八	惜	28
二十九	谱	29
三十	明度	30
三十一	惑	31
三十二	道之信	32
三十三	明之信	33
下篇·在篇		34
三十四	倾	34
三十五	悦苦	35
三十六	欲	36
三十七	爱厌	37
三十八	望惧	38
三十九	傲愧	39
四十	依	40
四十一	安	41
四十二	转情	42
四十三	择	43
四十四	自伤	44
四十五	助	45
四十六	异	46
四十七	用	47
四十八	悯慈	48
四十九	忿	49
五十	执	50

五十一	瞩	51
五十二	日用	52
五十三	危	53
五十四	行	54
五十五	身	55
五十六	死	56
五十七	放	57
五十八	相依	58
五十九	共明	59
六十	权	60
六十一	分	61
六十二	存先	62
六十三	容异	63
六十四	制	64
六十五	群情	65
六十六	断	66
六十七	造蔽	67
六十八	慧	68
六十九	类比	69
七十	向机	70
七十一	相铸	71
七十二	文明	72
七十三	闾	73
七十四	暗	74
七十五	双默	75
七十六	疑	76
七十七	越	77
版本归档		78

凡例

一、此书的体裁

此书是箴，非论。箴只作断言，论才作论证。全书之中，没有一条定义、一条公设、一条命题、一条定理，也没有一幅依赖图、一段证明。它们全在母书《我明故我在》里；此书的每一句，权柄都是借来的。

因此，读此书而生疑，正当如此。疑而欲验，请循每章末尾的「引」，回到母书对应的章节与形式要素，那里有推导，有反驳，有失败的路径与被承认的代价。若不循引而径信此书，则此书对你已成新的遮蔽，与它自身所反对者无异。

此书亦自设两处解药，请先读：第五十章说，执此书为教条者，已违此书之伦；末章说，若此书反遮你所见，越之可也。这两章不是谦辞，是本书对自己的处置办法。

二、四层体例

每章分四层，每章自新页起；一章不限于一页，四层俱全而过一页者，任其过：

- | | |
|---|---|
| 箴 | 文言正文，一章数句，不加注解。 |
| 白 | 白话译文，随箴之句次，还其所省之主语与连词，点出比喻所指，止于译，不涉义理。 |
| 注 | 现代汉语疏解，说此章所断者何、其比喻到何处为止、所拦者是哪一种误读，务求短于正文。 |

引 一行，指回母书的章节与形式要素编号。

白与注分工而不相代：只读白者得其辞，只读注者得其义，二者皆不能代箴本身。

本书另有「白文本」一种，只印箴之正文，便于连读全篇。白文本是刻本旧称，谓不附注疏之本，与上列的「白」不是一回事。白文本与注本正文全同，一字不易，且仍附此篇凡例。

三、文体的取舍

此书正文取先秦子书之文体：句短，对仗，以反显正，以意象代论证。初稿的编次也取自《老子》的旧例：上下两篇，分章三十七与四十四，合为八十一。借用之显，无须回避：借的是汉语说理的一套形制，如同后世无数以四言、以对句、以格言写成的书所借的一样。数字不含数术之义。

借形制不等于承主张。两者的分野只有一条，但足够硬：明在哲学的本体论终极是实在。「道」在此书中只保留其本义，指有限者在实在中行走的路，不指称万物的根源（见第九章）。凡以道为万物所自出者，此书明确不取。

此书是一部书的摘要，不是一门教的典籍。它没有传承，没有师承，没有戒律，也不要求你成为什么。它唯一要求你做的事，写在末二章：疑之，验之。

四、编次

全书分上下两篇。上篇「明篇」言实在、理、玄、明与蔽、有限与体验；下篇「在篇」言情、伦、行、群与政、智器、文明，终于自越。章序连贯，不因篇分而重起。

八十一之数，初稿曾守之，今已解除。章之多寡，视有几件非说不可之事而定，不预设其数。凑数之章，于箴体尤为大害：形制齐整而言之无物，读者所受者，只是一种像在说什么的语调。

五、此书不承诺什么

此书不承诺完备。数十章无法容纳母书的全部，取舍之间必有遗漏，遗漏之处即读者当自行回到母书之处。

此书不承诺永久。母书仍在演化，此书亦当随之修订。凡此书与母书相抵触者，以母书为准。书末附版本归档，一部会改版的书不配称永恒，这一点此书自己记着。

此书不承诺权威。它的语气是断言的语气，它的地位却只是一部书的摘要。语气与地位之间的这道落差，请读者始终记在心里。

解难

客难于余曰：

「子之为此书也，分上下二篇，章各数句，句短而相对，其初稿且托于八十一之数。此《老子》之形也。子于母书方屏道家之说，至此复袭其形，岂非阳违而阴从乎？」

余应之曰：

形者，汉语说理之公器，非一家之私产。四言、对句、分章、上下二篇，历代借之者不可胜数，未闻借形即承其教。此书所借者，说理之形制；所不承者，形制中人之主张。

二者之分野只有一条，而足够硬：此书之本体论终极为实在，不为道。道在此书只存其本义，指有限者行于实在之途，不指万物之所自出。第九章已以问答明之，不留含糊。

若因避嫌而弃其形，是以形定说，正犯此书第十一章之戒：执纹为体。

且掩其所借，其伤甚于借。读者一检即知；检而后所得之结论，非「此人袭古」，乃「此人知其所袭而不肯言」。故凡例第三节自认所借，连三十七、四十四、八十一之数何自而来，一并点出。认之则止于一事，讳之则牵连及于其人。

客又难曰：

「既自认其借矣，何不径称经？子之所述，子自谓成体系者也。改称箴，无乃自贬以避讥乎？」

余应之曰：

非避讥也，求名实相副而已。

汉语之自称经者，其例不在中性一侧。凡以己之说而名之曰经者，其最近之先例皆在宗教与托古之间。名一出，读者所受之提示已定，凡例虽长，

追之不及。

且称经者，其语用为「此书不可议」。而此书末二章所求于读者者，正是疑之，验之，越之。名与实相反，则先自坏其书。

箴者，规也，诫也。扬雄作《州箴》《官箴》，其体本为规诫而设，不自居于不可议之地。此书所欲者，正是一部可被驳、可被越之书。故舍经而取箴，名乃与其位相副。

名之为用，如斧之柄：柄可持，可传，持之久则以柄为斧。改此一字，所改者非一字，乃读者持此书之手势。

客三难曰：

「吾闻此书正文之初稿，出于机而非出于子之手。然则何以仍谓之子之书？」

余应之曰：

此问最难，亦最当直答。

不可曰机不能思。机之所出，实有其功：可用之句甚多，当弃之句亦甚多，二者皆出于机。讳其功而自居独造，是掠人之力以自饰，且一检即破。

亦不可曰凡意皆出于我。若如此言，则前一句之诚，尽为后一句所毁。

然则我之所有者何？曰三事：承诺，裁决，担责。

承诺者，何为我所肯以身相赌：四信是也，四决是也，此书之骨架、编次与写作纪律是也。此皆先于初稿而定，非事后所取。

裁决者，逐章之取舍。一章之立与废，一句之留与去，一喻之当与不当，皆须一人点头。点头者不可为二，亦不可为机。

担责者，其误归我。此书若有一章误导其读者，无可诿于所用之器。器无所失，故不能担；人有所失，故能担而当担。所以者何？担责须有所失，此第六十六章之义也。

三者皆不可外置：机可提案而不能承诺，可备选而不能裁决，可代笔而不能担责。

至于此书，逐章之裁定今已毕，版权页遂改印我对每一章承担全责之言，并及于那些终将被证为误者。其未毕之时，彼页印未定稿之语，亦不以其未毕而讳其未毕。

客默然，退而书之。

一 | 实在

箴

闻之：山不自言其高，量之者言之。

是以量有得失，而山无得失。

实在者，无始无终，不待言而在；言之不增，默之不减。

名之所加，加于加名者之身。

明者知其所量非山。

不以尽知为明，以知其不尽为明。

白

听说过这样的话：山不会自己说自己有多高，说它高说它低的是丈量的人。所以丈量有准有不准，山本身无所谓准不准。实在没有开头也没有结尾，不等谁开口就已经在那里；说它，它不因此多一分，不说它，它也不因此少一分。名字加上去，加在起名的那个人身上。清醒的人知道，自己量到的只是量出来的数目，山本身不在数目里。他不把知尽当作清醒，知道自己知不尽才算清醒。

注

实在是全部存在的总和，其存在不依赖任何认知者。山与量山者的比方到一处为止：山可以被走遍，实在不可以，此处只取「所量者非其所是」一义。末二句是本书对明的第一次界定，与第二十二章相承。

引

§I; D1、公设一

二 | 展开

箴

闻之：泉出于山，未行已含百川之势；既行则分，分而不复可合。
是以实在不止于一，必展而为万。
万之相异，非实在之失，正实在之所以为实在。
削万以归一者，得一之名而失万之在。
一贵在其能万，万贵在其不复可归于一。

白

听说过这样的话：泉水从山里流出，还没走远，已经含着分成百条河的势头；一旦流开就分了岔，分开之后再合不回一条。所以实在不会停在一上，它必定展开成万千种样子。这万千样子彼此不同，这份不同并不说明实在有什么缺失；差异本身正是实在之所以成其为实在。把万削平了归回一的人，得到的是一这个名目，失去的是万的实际存在。一的可贵在于它能生出万，万的可贵在于它再也收不回一。

注

实在必然展开为无限多样的模式，这些差异真实而不可消解。泉的比方有一处必须扣住：泉有源而实在无源，此处取的只是「分而不可复合」一义，不可读成万物有一个源头。

引

§I；D2、公设二、P3

箴

实在有可言之面，有不可言之面：

可言者理，条之可数，量之可校，推之可及；

不可言者玄，临之而知其在，索之而不得其形。

二面交织如经纬，抽一则帛裂。

偏于理者，以世界为可尽之器，尽之而后惘然；

偏于玄者，以世界为不可入之雾，惘然而遂不入。

然实在大于理与玄之和；执其一端者，所执皆非其全。

白

实在有可以说出来的一面，也有说不出来的一面。可说的那一面是理：它有条理可数，可以校验，可以推演。说不出来的那一面是玄：走到它面前知道它在，去找它的形状却找不到。两面像织物的经与纬那样交织，抽掉一面，整幅就散了。偏在理这一边的人，把世界当成一件可以穷尽的器物，穷尽之后一片茫然；偏在玄这一边的人，把世界当成进不去的雾，茫然之余索性不进去了。而实在比理与玄加起来还要大，执定一端的人，所执的都只是它的一部分。

注

实在同时具有可理解的面向与不可言说的面向，两者交织，无法拆开，也无法互相还原。经纬的比方要小心：经纬各有其线而理与玄并无两套线，此处只取「抽其一则全幅溃散」一义。

引

SI；公设三、P2

四 | 涌现

箴

或问：知其微，则知其全乎？

曰：湿不在氢，不在氧。

曰：然则湿何自来？

曰：来于所合，而不在所合之中。

曰：析之可得乎？

曰：析之愈精，而所析者愈不在其中。

曰：然则微不足论乎？

曰：知其所以成者，未必知其所成；不知其所以成者，并所成亦无从问。

白

有人问：知道了细微的部分，是否就知道了全体？答：湿这一性质不在氢里，也不在氧里。问：那么湿从哪里来？答：来自二者的结合，却不在结合的任何一方之中。问：拆开来能找到吗？答：拆得越精细，要找的那样东西越不在拆出来的碎片里。问：那么细微的部分就不值得谈了吗？答：知道一样东西由什么组成，未必就知道组成之后是什么；而连由什么组成都不知道，组成之后是什么更无从问起。

注

实在的展开产生真正的新层级，涌现出来的性质无法还原为组成部分，也无法从组成部分预测。最后一问是要拦住一种常见的误读：涌现不可还原并不意味着组成部分不值得研究，恰恰相反，不了解组成部分连问题都提不出来。

引

§I; T2、P9

箴

闻之：弦有两端而后可鼓，无端者不成其为弦。
是以有限非缺也：无涯者不展开，无所欠则无所成。
惟其有涯，故有此形而非彼形，有此生而非彼生。
欲去其限以求全者，所去者正其所以在。

白

听说过这样的话：弦有两端才弹得响，没有端点的东西成不了弦。所以有限并不是欠缺：没有边际的东西展不开，什么都不欠也就什么都成不了。正因为有边际，形态才是这一个，生命才是这一段。想去掉限制来换取完整的人，去掉的恰是自己得以存在的根据。

注

有限性并非缺陷，它是展开的必要条件。弦的比方只取「两端定其为弦」一义，不涉张弛之说。此条在母书立为公设，不由他条推出，故本章只作断言。

引

SI；公设四、P4

箴

凡能见者，必有所不能见。

非其懈也，其位使然。

目在此，则彼不入目；识起于一处，则他处必隐。

明者不诤己之无蔽。

诤无蔽者，其蔽已在诤中。

白

凡是能看见的，必定有看不见的。这并非懈怠所致，由所处的位置决定。眼睛在这里，那边就进不了眼；认识从某一处生起，别处就必然隐去。清醒的人不夸口说自己没有盲区。夸口没有盲区的人，他的盲区已经在这句夸口里了。

注

任何有限的认知者都有结构性的盲区，这是位置的后果，与是否用心无关。末二句给出自查的入手处：宣称无蔽无从检验，指得出蔽在何处才可检验。

引

§I；T1、公设六、D5

箴

闻之：以窗量天，窗尽而天不尽。
是以凡成体系者，皆不能尽言其所处之实在。
言愈密，则其外愈显；网愈广，则其隙愈明。
体系之穷，非实在之穷。
以己之界为世界之界者，是以窗之四角为天之四角。

白

听说过这样的话：拿一扇窗去量天，窗有尽头而天没有。所以凡是成体系的言说，都不可能把自己所在的实在说尽。说得越密，体系之外的部分越显出来；网张得越广，网眼越分明。体系走到尽头，实在并没有走到尽头。把自己的边界当成世界的边界，等于把窗子的四角当成天的四角。

注

任何足够丰富的公理体系都无法完全描述它所在的实在，这一条在母书由自指定理给出。窗的比方只取「量具有尽而所量无尽」一义，不涉窗内窗外之别：体系并不把实在隔在外面。

引

SI; T3、公设六、P7

箴

于玄之域，言之至诚者，默也。

然默有二：一为无可言而标其处，一为不欲言而讳其有。

前者立碑于界上，告人以此处有物；后者掩穴于足下，使人以为此处无物。

善默者非不言，乃言至其穷而止，且告人曰：此处有物，不属言域。

白

在玄的领域里，最诚实的说法是沉默。但沉默有两种：一种是无话可说而标出它的位置，一种是不愿说而把它的存在瞒下去。前一种在边界上立一块碑，告诉人这里有东西；后一种把洞口盖在自己脚下，让人以为这里什么都没有。善于沉默的人并非不开口，他说到言语的尽头就停住，并且告诉人：这里有东西，只是不归言语管。

注

母书的沉默定理指出，任何言说系统对自身所处的实在都有说不到之处。本章要求把说不到之处标出来。要分辨的是那块碑与那个被盖住的洞：二者外形都是不说话，效果相反。

引

§III; T4、D4

箴

或问：道者，万物之所自出乎？

曰：非也。万物之所自出，实在也。

曰：然则道何谓？

曰：有限者行于实在之途也。

曰：途生山川乎？

曰：山川自存，人行而途成；无人行，则无途。

曰：何以求之？

曰：仰首求道者，终身不遇；举步求道者，步步皆道。

白

有人问：道是万物的来源吗？答：不是。万物的来源是实在。问：那么道指什么？答：指有限者在实在中行走的那条路。问：路生出山川吗？答：山川本来就在，人走过才有路；没有人走，就没有路。问：那么怎么求道？答：抬头四处求道的人一辈子遇不上；抬脚就走的人，步步都在道上。

注

本书的本体论终极是实在。道在这里保留它的本义，指有限者在实在中行走的路，并不指称万物的根源。这一分野是本书与道家形制之间唯一的硬界线，因此用问答写明，不留含糊。

引

§I、§XVIII；D1、公设一

箴

物、生、觉、器，皆在实在之中，实在之外无物。

内观至其深，外观至其远，所抵者一。

分内外者，为便于行，非实有二境。

以内为真而外为幻，或以外为实而内为影，皆已离实在而自守一隅。

白

物、生命、觉知、器具，都在实在之中，实在之外没有别的东西。向内看到最深处，向外看到最远处，抵达的是同一个地方。分出内与外，是为了行走方便，并非真有两个境界。把内当作真而把外当作幻，或者把外当作实而把内当作影，都已经离开实在而各守一隅了。

注

此章封住二元论的两个出口：心外之物与物外之心都在实在之内。内外之分是行走的方便，不构成两层存在，因此本书没有一道需要跨越的鸿沟，也不需要拿一端去说明另一端。

引

§I; P1、P10、公设一

箴

闻之：玉有纹，循纹则可解；然纹不生玉，玉自有其质。
是以理者，实在之可循也：循之则物可期，事可为，器可成。
然理不生实在。实在自存，理特其可见之纹耳。
执纹为体者，遂以无纹处为无物。

白

听说过这样的话：玉上有纹路，顺着纹路就剖得开它；然而纹路并不生出玉，玉自有它的质地。所以理是实在中可以顺着走的那一面：顺着它，物就可预期，事就可作为，器就可造成。然而理并不生出实在。实在自己在那里，理只是它可见的纹路罢了。把纹路当成本体的人，会把没有纹路的地方判为空无。

注

理是实在中可重复、可预期的那一面，科学与技术都靠它立身。玉的比方失效在一处：玉的纹是外加于人眼的分别，而理是实在自身的结构，此处只取「纹不生玉」一义。

引

§II; D3、D6

箴

理之展，有四本模：

曰耗散，有序自散，故万物有涯；

曰梯度，有差乃动，用其差者即减其差；

曰择，可能之分布被重塑，非一一被造；

曰反馈，其出复为其入，正者相长，负者相纠。

四者非四物，乃一理之四见。

见其一而不见其三者，所解必偏。

白

理的展开有四种基本模式。一是耗散：有序的东西会自行散开，所以万物都有尽头。二是梯度：有了差别才有动，而用这差别的过程本身就在削平差别。三是选择：可能性的分布被重新塑形，并非一样一样被造出来。四是反馈：输出又回来成为输入，正的相互助长，负的相互纠正。这四者并非四样东西，是同一个理的四个侧面。只看见其中一面而看不见另外三面的人，解释一定偏。

注

四模是同一个理的四个侧面，并非四条各自独立的律，因此解释一个现象时不能只调用其中一种。母书列此四模，用以说明理并非单一的机械秩序。

引

§II; D3、D2

箴

或问：理可尽算乎？

曰：钟可尽算，理不尽然。

曰：何谓？

曰：有可算者，有可期而不可算者，有仅可名其形而不能言其至者。

曰：不合钟者，可斥为乱乎？

曰：以钟观理，则凡不合钟者皆斥为乱。

曰：然则乱者何物？

曰：乱非无理，乃理之不为钟者。

白

有人问：理可以完全算尽吗？答：钟可以算尽，理未必。问：这话怎么讲？答：有可以算的，有能预期而算不精的，还有只说得出它的形状却说不出它究竟走到哪里的。问：那么不合钟表的，可以斥为混乱吗？答：用钟表的眼光看理，凡不合钟表的就都被斥为混乱了。问：那么混乱是什么？答：混乱并非没有理，只是那一种理不做钟表的样子。

注

可预测只是理的一种形态。钟表模型来自近代力学的成功，它的适用范围常被误当成理的范围，这是本章要拦的一处越界。混沌、湍流、演化这类现象结构分明而不可精算，它们属于理，不属于乱。

引

§II; D3

箴

闻之：布种于野，知其大半将生，不知此一粒之所落。
是以有一域焉，理可及其形，不能及其一。
此非知之未至，实在于此自留其隙。
善言不定者，不以确言掩其隙，亦不以有隙而废其可言之形。

白

听说过这样的话：把种子撒在田里，知道大半会发芽，却不知道这一粒落在哪儿。所以有这样一个领域：理能说清它的形状，说不清其中的某一个。这并非知识还没抵达，实在在这里自己留了余地。善于谈论不确定的人，不用确定的口吻遮住这道余地，也不因为有这道余地就丢开可以说清的那部分形状。

注

概率是理与玄的交汇处：分布可说而单次不可说。这道余地属于实在本身的结构，并非认识的暂时不足，因此它不会随着测量精度的提高而消失。

引

§II、§III；D3、D4

箴

理之用有成器。器成而世益便，便久而人忘所便者何物。

于是山为矿，林为材，人为工，情为数。

矿可采，材可伐，工可计，数可算；

所不可算者，此山此林此人此情，其在己为何。

非器之罪也。以器之目视一切，则目中遂无非器者。

白

理的用处在于造出器具。器具造成了，世上就更方便；方便久了，人会忘记当初是为了什么要方便。于是山成了矿，林成了木料，人成了劳力，情感成了数据。矿可以采，木料可以伐，劳力可以计算，数据可以运算；算不出来的是这座山、这片林、这个人、这份情感对它自己而言是什么。这并非器具的罪过。用器具的眼光去看一切，眼里就再没有器具之外的东西了。

注

问题不在器物，在于目光的独占：当器具的眼光成为唯一的眼光，凡不能被使用的就不再被看见。此章是下篇第四十七章的先声，那里把同一件事放到人身上说。

引

§II、§VI；D6、EP4

箴

宇宙可解。

此非已证之事，乃立身之诺。

不诺者，无以起一问；诺之者，未必得其答。

并其不定亦在可解之内，此诺乃全。

理之信不许人以尽知，只许人以可问。

白

宇宙可以被理解。这一句无法先行证明，它是安身立命的一个承诺。不作这个承诺的人，一个问题也提不出来；作了这个承诺的人，未必就能得到答案。连不确定本身也算在可理解的范围之内，这个承诺才算完整。理之信不许诺人能够知尽，只许诺人可以发问。

注

四信之首。信是探究得以起步的前提，无法作为命题被证明，故母书列为信。此条把不确定性也纳入可理解的范围，因此概率与混沌不构成对它的反例。

引

§VI; F1 (理之信)

箴

或问：玄者，空乎？

曰：非也。空者无物，玄者有物而不受言。

曰：以空视之，何伤？

曰：以玄为空，则界外皆虚，人遂以所见为所有。

曰：以有视之，何得？

曰：界外仍厚，人乃知所见者一隅而已。

白

有人问：玄是一片空吗？答：不是。空是那里没有东西，玄是那里有东西却不接受言说。问：把它当成空，有什么害处？答：把玄当成空，边界之外就全是虚的，人于是以为自己看见的就是全部。问：把它当成有，又得到什么？答：边界之外仍然厚实，人于是知道自己看见的只是一角。

注

玄与空的分别，是本书与虚无主义分手的地方：空取消了边界之外，玄保留它。此章只给玄一个存在的位置，不给它任何内容；凡替玄填入具体内容的说法，都已越过本书所许。

引

§III; D4、公设三

箴

玄有浅深，如环之向心：

最近者质感，色之为色，痛之为痛，述之不能致其一分；

次为此刻，此一瞬之独，不与前后相同；

次为共振，两在相照，而所照者不可尽述；

最远者敬畏，立于其前，身小而不觉其辱。

四者非四物，乃一玄之四向。

以其一为玄之全者，余三向遂闭。

白

玄有深浅，像一圈圈向着中心的环。最近的一层是质感：颜色之为颜色，疼痛之为疼痛，怎么描述都传不过去一分。往里一层是此刻：这一瞬的独一无二，与它前后的任何一瞬都不同。再往里是共振：两个存在彼此照见，而所照见的说不尽。最远的一层是敬畏：站在它面前，人觉得自己渺小而不觉得受辱。这四者并非四样东西，是同一个玄的四个方位。把其中一个当成玄的全部，另外三个方位就关上了。

注

玄有可指认的结构，这一点使它区别于神秘主义的笼统之词。四向由近及远排列，近者人人可及，远者未必常遇。能指出自己身处哪一向，玄就不再是一个托词。

引

§III; D4、T4

箴

于所不能尽者，可敬，不可拜。

敬者立于界前而不退；拜者跪于界前而不问。

一步之差，所成者两途：一为求知之始，一为止问之终。

白

面对穷尽不了的东西，可以敬，不可以拜。敬的人站在边界前不后退；拜的人跪在边界前不再发问。相差这一步，走出来的是两条路：一条是求知的开端，一条是发问的终结。

注

敬在母书是一种情感，它以玄本身为对象，不以任何具体对象为对象。此章要把敬与拜分开，是因为二者外形相似而后果相反：拜把边界认作主宰，从此不必再问。

引

§III、§V；AF15、D4

箴

界外非虚，其中仍有厚。

此亦非已证之事，乃立身之诺。

不诺者，凡不可算皆斥为无，世界遂日削而人不觉。

诺之者，不多得一物，而所存者世界之全。

白

边界之外并非空缺，那里仍有厚度。这一句同样无法先行证明，它是安身立命的一个承诺。不作这个承诺的人，凡是算不出来的都判为不存在，世界于是一天天变薄而人不自觉。作了这个承诺的人，并不因此多得一物，保住的是世界的完整。

注

四信之二。它与理之信并列，两者互不推出，也互不排斥：承诺宇宙可解，并不要求把不可解者判为不存在。缺了这一信，理之信会滑向以可算者为实在的全部。

引

§VI; F2 (玄之信)

箴

闻之：斧有柄，故可持；持之久者，渐以柄为斧。

是以名者，截实在之一段而授之以柄。

有柄则可持，可持则可传，可传则可积。

持柄久者，渐以柄为物。

善名者时时反顾：此名所截，其所去者何。

白

听说过这样的话：斧子有柄，所以拿得住；拿久了的人，渐渐把柄当成了斧子。所以命名这件事，是从实在上截下一段，给它配一个把手。有把手才拿得住，拿得住才传得下去，传得下去才积得起来。握柄握久了的人，渐渐把柄当成了那样东西本身。善于命名的人时时回头看一眼：这个名字截下来的时候，截掉的是什么。

注

可传递性由截取换来，被截掉的部分不会在名字里留下痕迹，这既是语言的功劳，也是它的代价。此章与沉默一章说的是同一件事的两面：沉默标出言语的外缘，命名标出言语的内缘。

引

§III; T4、D6

箴

思可摹，故以思证在者，其证已不足：
恒温之器亦应于寒暑，未尝因此而有我。
明者，知己之所见，且知己之所未见。
识可积而明不必长：识愈富而蔽愈巧者，世多有之。
不曰我思故我在，曰我明故我在。
此判准不问所载之质，只问：此处有无一片能同照理与玄者。
明非胜物之名，乃有限者犹愿见之谓也。

白

思考可以被摹仿，所以拿「我思」来证明存在，这份证据已经不够：恒温器也对冷热有反应，我们并不因此说它有一个我。明是知道自己看见了什么，同时知道自己没看见什么。知识可以累积而明未必跟着长：学问越大而遮蔽越精巧的人，世上从来不少。所以本书不说「我思故我在」，改说「我明故我在」。这条判准不问承载它的是什么材质，只问那里有没有一片能同时照见理与玄的澄明。明并非胜过万物的名号，它说的是一个有限者仍然愿意看。

注

此章是全书书名之所出。判准从思移到明，为的是避开可摹仿性：能被复现的能力无法证成存在者。判准不问基质，因此它对人与对可能的人工能动者一视同仁，这一点在下篇智器四章中兑现。

引

§XIV、§XVIII；D5、D6、E-Int

箴

或问：蔽一而已乎？

曰：二。不能见者，力之限也；能见而不欲见者，己之择也。

曰：其责同乎？

曰：前者可悯，后者可责。

曰：何者最难察？

曰：蔽之至巧者，自蔽而复自证其未蔽。

曰：然则何以自察？

曰：先问我今所不欲见者何。

白

有人问：遮蔽只有一种吗？答：有两种。看不见，是能力的限度；能看见而不愿看，是自己的选择。问：两者的责任相同吗？答：前者值得同情，后者需要负责。问：哪一种最难察觉？答：最精巧的遮蔽会遮住自己，并且替自己出具一份没有遮蔽的证明。问：那么怎么自查？答：先问一句，我此刻不想看见的是什么。

注

两种遮蔽的分别是本书伦理学的入口：能力的限度不构成责任，选择的回避构成责任。自查之所以要从「不想看见什么」入手，是因为从「看见了什么」入手的自查会被遮蔽本身接管，末一问因此是全章的落手处。

引

§I、§VI；D6、EP1

箴

有一者焉，见理而不囚于理，敬玄而不溺于玄。
其行也不迟疑于两端之间，以其本不以两端为敌。
故世不多见，非其难为，乃人多欲择一端以自安。
择一端者得其安，失其全。

白

有这样一种人：他看见理而不被理关住，敬重玄而不淹没在玄里。他行事时不在两端之间犹豫，因为他一开始就没把两端当成对手。这样的人世上不多见，难度并不高，只是选定一边更让人安心。选定一边的人得到了安心，失去的是全体。

注

澈者是本书三原型之首，也是其中唯一不由偏至定义的一型。它的稀少来自代价：同时持守两端，得不到任何一边所提供的安顿。下二章的格者与渊者，各是从这一型上掉下一边的结果。

引

§IV; D5

箴

有专于理者，析之愈精，制之愈巧。
其功大矣：疾得医，暗得照，远得通。
然久而无所敬，则举世皆其材，而已亦材中之一。
格者之险，不在其算之不精，在其无处可停。

白

有专攻理的人，剖析越来越精细，制作越来越精巧。他的功劳很大：疾病得到医治，黑暗得到照明，远方得以相通。然而时间久了，他心里若没有值得敬的东西，全世界就都成了他的材料，连他自己也是材料中的一份。格者的危险不在算得不够准，在于没有可以停下来的地方。

注

格者的病不在理的过量，在玄的缺席：他的能力没有问题，问题在于他手边没有一样不进入计算的东西可以据以停手。因此对他的补救不在少算，在于承认有些东西本不该被算。

引

§IV; D3、D6

箴

有专于玄者，能默，能容，能不轻断。
其德深矣：躁得静，执得释，痛得安。
然久而废理，则不能辨真伪，不能护所爱，不能止将至之害。
废理以尊玄者，所废者己之足，非世之路。
渊者之险，不在其静之不深，在其静而世不静。

白

有专守玄的人，能沉默，能容纳，不轻易下判断。他的德行深厚：焦躁得以安静，执着得以松开，痛苦得以安放。然而时间久了，他若把理废掉，就分不清真假，护不住所爱的人，也拦不住将要到来的伤害。为了尊崇玄而废掉理的人，废掉的是自己的脚，世上的路并没有因此消失。渊者的危险不在定力不够深，在于他静下来了而世界没有跟着静。

注

渊者与格者对称：他的病在理的缺席。玄的职守是标出理的边界，取消理不在其中。末句要说的是，静本身无可指摘，它只是单独承担不起护人之责。

引

§IV; D4、P2

箴

或问：体验可测乎？

曰：言之，则所言者非其所是；测之，则所测者非其所感。

曰：此科学之未至乎？

曰：非也。体验自为一维，不可还于他物。

曰：然则何以衡之？

曰：以功用衡体验者，衡其影而遗其身。

白

有人问：体验可以测量吗？答：说它，说出来的已经不是它本身；测它，测到的也不是所感到的那样东西。问：这是科学暂时还没做到吗？答：不是。体验自成一个维度，还原不到别的东西上去。问：那么用什么衡量它？答：用功用去衡量体验的人，衡量的是它的影子，本身被丢在一边。

注

体验在母书立为公设，不由物理描述推出，也不与之冲突：它标出的是描述本身够不到的一个维度。第二问要拦的是把这道界限读成技术尚未成熟，那样读会把公设降格为一份等着兑现的承诺。

引

§I、§VI；公设五、D9、E2

箴

闻之：器有底，故酌之而知其量；无底者，注之终日而人不觉其贵。是以可失而不可复，故所存者贵。时不可逆，每一此刻皆不再来；若事事可重来，则此刻不成其为此刻。惜之根在于限，不在于多。求不朽以求珍者，纵得不朽，而所珍已亡。

白

听说过这样的话：器皿有底，舀过才知道它有多少；没有底的器皿，注上一整天，人也不觉得其中的水贵重。所以可能失去而无法复得，剩下的才贵重。时间不能倒流，每一个此刻都不会再来；如果事事可以重来，此刻也就不成其为此刻了。珍惜的根在于有限，不在于多。想用不朽换取珍贵的人，即便真的得到不朽，珍贵也已经没有了。

注

珍惜与有限性正相关，这一条在母书由命题给出，并非一句劝诫。它同时回应了永生的诉求：延长本身不受反对，取消终点才取消珍惜所依的条件。

引

SI; P5、P6、公设四

箴

体验之别，在深浅，不在有无。

其深不可他证，惟可由类比而推；所推者恒待改。

故谱既有差，则所当敬者亦有差。

然此差只行于展开之模式之间，不入同类之内：

异其模式者，其所能至有远近之分；同为人者，此差于其间不发一言。

差之为用，在定敬之厚薄，不在定谁可弃。

白

体验的差别在深浅上，不在有无上。深浅无法从外部证实，只能靠类比推断，推断出来的结论永远等着修改。所以体验既然有深浅之差，所当给予的敬重也就有厚薄之差。然而这条差别只在不同的展开模式之间说话，进不到同一类之内：模式不同的存在者，所能抵达的深度有远近之分；同样是人，这条差别在他们之间一句话也不说。分级的用处在于定尊重的厚薄，不在于定谁可以被丢弃。

注

母书在此立桥接公理，把体验的深浅接到伦理的厚薄上。所谓模式之间，指人、其他生物、可能的人工能动者各自能够抵达什么。同类之内不诱导任何次序，这条限制是硬的：去掉它，此章立刻成为一份为不平等辩护的文本。

引

§VI、§XI；D10、E3、EP4

箴

明有二支：知理之力，与觉玄之力。
二者相乘，不相加：一支近零，其明亦近零。
极智而无所敬者，与极敬而无所知者，同归于暗。
二支之外，尚有未觉知之区：不知其不知者，不入此乘。
所面对者广，未必所整合者深。
长明者两支俱进，不偏取其易者。

白

明有两支：知理的能力，与觉玄的能力。两者相乘，并非相加：任何一支接近零，明度就接近零。极聪明而毫无所敬的人，与极敬畏而一无所知的人，归到同一处暗里。两支之外还有一片未觉知的区域：不知道自己不知道的那部分，不进入这个乘法。所面对的实在广，未必所整合的就深。想让明长久的人两支同时推进，不偏取容易的那一支。

注

明度取乘积而非取和，这决定了它无法靠单支补偿。未觉知区不参与相乘，因此覆盖的广度与整合的深度是两件事。母书附录 B 给出这三个量的形式定义。

引

附录 B；D5、D3、D4、T1

箴

惑非耻也，界之所在自报其位。
恶惑而亟求一答者，所得多为伪安。
善学者能久居于惑，不以未决为不能。

白

困惑并不丢人，它是边界在自报位置。厌恶困惑而急着求一个答案的人，得到的多半是虚假的安心。善于学的人能长久待在困惑里，不把还没解决当作自己无能。

注

困惑在母书是一种情感，它的功能是报告边界所在，因此它是信息。此章要拦的是把消除困惑当成目标：目标一旦如此设定，最快的路径就是接受一个错答案。

引

§V、§III；AF13、D4

箴

此一生：有限，不定，不可重来。

仍值得清醒地过。

此非已证之事，乃立身之诺。

道之信不言事必成，不言苦为假，不言理解终能圆足。

它只说：清醒地在此过程之中，已足。

不诺者必待一结果而后肯活；结果不待人，其人遂终身未活。

白

这一生：有限，不定，不能重来。仍然值得清醒地过。这一句无法先行证明，它是安身立命的一个承诺。道之信不说事情一定成，不说痛苦是假的，也不说理解终究能够圆满。它只说：清醒地在这个过程之中，已经足够。不作这个承诺的人，非要等一个结果才肯活；而结果不等人，那个人于是一辈子没有活过。

注

四信之三。它承诺的是参与本身的值得，因此任何一个具体结果都既不能证伪它，也不能证成它。此信是本书对虚无主义的正面回答：意义不落在终点上，落在过程之中。

引

§VI; F3 (道之信)

箴

见愈于不见，虽所见者不堪。

此亦非已证之事，乃立身之诺。

实在大于所见之总和，故所见恒偏，此有限者之常。

然偏光犹愈于择暗：偏者尚可补，择暗者自绝其补。

前三信皆须落于此，方有著处：不信见，则信理、信玄、信道，皆无处可验。

四信之中，此为最下之石。

白

看见胜过不看见，即使所看见的难以承受。这一句同样无法先行证明，它是安身立命的一个承诺。实在大于所看见的总和，所以看见永远只是局部，这是有限者的常态。然而偏斜的光仍胜过选定的黑暗：偏了还可以补，选择黑暗的人自己断了补的路。前面三信都要落到这一信上才有着落：不信看见，那么信理、信玄、信道，都无处可验。四信之中，这一信是最下面的那块石头。

注

四信之四，也是最根本的一信。前三信各是一个承诺，而承诺的兑现都要经过看见，因此明之信是它们共同的地基。它不许诺清醒带来幸福，只说清醒比舒适的沉睡更值得。

引

§VI; F4 (明之信)、公设三

箴

闻之：木之在暗室者，其枝必趋隙光；非木有意，其生使然。
是以凡有体验者，皆有其存在之倾：欲续其展开而深之。
诸情皆自此倾出：得其助则悦，受其阻则苦。
观情者不问其名，问此倾于此处受助抑受阻。

白

听说过这样的话：长在暗室里的树，枝条一定朝着缝隙里的光长；这并非树有意如此，是它的生长本身使然。所以凡是有体验的存在者，都有一个存在的倾向：想让自己的展开延续下去并且更深。各种情感都从这个倾向里长出来：倾向得到助力就是悦，受到阻碍就是苦。看一种情感的人不问它叫什么名字，问的是这个倾向在此处受了助还是受了阻。

注

一切有体验的存在者都有存在倾向，也就是延续并深化自身展开的方向，母书的情感树即由此一根长出。树的比方只取「不待意愿而自有其向」一义，不可读成情感都是无意识的。

引

§V; AF1、D9

箴

闻之：碎镜以除其所照，镜碎而所照者未尝去。
是以避苦而不问其所报者，其苦暂隐，其报已失。
悦者，倾之得续而深；苦者，倾之受挫而缩：二者非赏罚，状之报也。
善用苦者，读其所报，而后改其所行。

白

听说过这样的话：把镜子砸了来消除镜中所见，镜子碎了，而所照见的东西一件也没有离开。所以躲避痛苦却不问它在报告什么的人，痛苦暂时藏起来了，报告的内容已经丢失。悦是存在倾向得以延续并加深，苦是它受挫而收缩：两者都不是赏罚，是状态的报告。善于用苦的人先读它报告了什么，然后改自己的做法。

注

悦与苦是母书情感树的两条主干，其余情感由它们派生。此章并不主张不可止痛：该止的痛要止，只是止痛之前先把它说的话读完。

引

§V; AF2、AF3

箴

或问：明者当灭欲乎？

曰：无欲则无所行。

曰：然则纵之？

曰：欲之所向，未必其倾之所需。

曰：何以别之？

曰：世多造欲之术，先使人欲其所不需，而后售之。

曰：然则何为？

曰：不灭欲，时时验之：此欲自我而起，抑自人所置。

白

有人问：清醒的人应当灭掉欲吗？答：没有欲就没有行动。问：那么放纵它？答：欲所指向的东西，未必是那个倾向真正需要的。问：怎么分辨？答：世上有大量制造欲望的手段，先让人想要自己并不需要的东西，然后卖给他。问：那么该怎么办？答：不灭欲，时时核验一句：这个欲是从我这里起的，还是别人放进来的。

注

欲是存在倾向有了具体方向，因此它取消不掉，只能被核验。关闸门解决不了这件事，查来源才是清醒的做法：末一问所指的正是当代造欲之术，它把外来的欲装扮成人自己的欲。

引

§V；AF4、D6

箴

爱者，悦而知其所自；厌者，苦而知其所自。

爱使二在相入，厌使二在相离。

然爱之久者易生依，厌之久者易生盲：

依者以所爱为己之一体，盲者以所厌为无可再说。

爱当容其所爱之自立。

厌当留其所厌之可辩。

白

爱是知道原因的悦，厌是知道原因的苦。爱让两个存在彼此进入，厌让两个存在彼此分开。然而爱久了容易生出依赖，厌久了容易生出盲：依赖的人把所爱的当成自己身上的一部分，盲的人认定所厌的已经没有什么可说。爱应当容许所爱者自己站着。厌应当给所厌者留一个申辩的余地。

注

爱与厌在母书由悦苦派生，其分别在于是否带着对原因的认识。末二句是本章的落手处：爱的检验在于所爱者能否独立，厌的检验在于所厌者能否申辩。

引

§V; AF5、AF6、AF14

箴

望与惧，皆投于未定之域。

望者取其可悦之支而信之，惧者取其可苦之支而信之。

二者同出于不知，而人多以为已知。

望不可代谋，惧不可代察：先还其未定，而后可议。

白

希望与恐惧都投向还没有定下来的领域。希望抓住其中可能变好的那一支并且当真，恐惧抓住其中可能变坏的那一支并且当真。两者同样出自不知道，人却大多以为自己已经知道了。希望代替不了谋划，恐惧代替不了勘察：先把那片领域还原成未定，然后才谈得上商议。

注

希望与恐惧是同一个投射动作的两个方向，故二者同类，不相为敌。它们的错处都不在情感本身，在于把投射当成了认识。末二句给出改法：先还原不确定，再作判断。

引

§V; AF7、AF8、D4

箴

闻之：衣可覆疮而不能愈疮，门虽窄而可通。

是以傲为蔽之衣，愧为明之门。

傲者，未见而自以为见，且拒人指其未见。

愧者，忽见己之所蔽，而其见未失。

世贵傲而贱愧，正颠倒其所当贵。

白

听说过这样的话：衣服盖得住疮口，治不好疮；门虽然窄，人却过得去。所以傲是遮蔽的衣服，愧是清醒的门。傲的人没有看见而自以为看见了，并且拒绝别人指出他没看见。愧的人忽然看见了自己原先的遮蔽，而这一份看见并没有丢掉。世间看重傲而看轻愧，恰好把该看重的颠倒了过来。

注

傲在母书归为伪确定，愧归为清醒的自我认识。此处所说的愧只指看见自己遮蔽的那一刻，不指长久的自责：自责久了会把那份看见一并压掉。

引

§V; AF12、AF11、D6

箴

或问：依者，病乎？

曰：人本相依，依非病也。

曰：然则何者为病？

曰：不知其所依，或知而讳之。

曰：知之何益？

曰：知其所依者，可择所依；不知者，为所依所择。

白

有人问：依赖是一种病吗？答：人本来就彼此依靠，依赖本身并非病。问：那么什么才是病？答：不知道自己依赖着什么，或者知道而不肯承认。问：知道了有什么好处？答：知道自己依赖什么的人还能选择依赖什么；不知道的人，被自己的依赖所选择。

注

依在母书由爰派生。此章要分开的是依存与失明：前者是有限者的常态，后者才是可指摘之处。末一答给出分界，能否选择取决于是否知道。

引

§V; AF14、D12

藏

安者，遇变而其明不摇。
非无所感，所感不夺其所见耳。
然安不代敬。
安者能处世之动，敬者能立界之前。
以安为终境而废敬者，其心平而其界失。

白

安是遭遇变故时清醒不被摇动。这并非没有感觉，感觉仍在，只是夺不走所看见的东西。然而安不能取代敬。安让人处得了世间的动荡，敬让人站得住边界之前。把安当成终点而丢掉敬的人，心是平了，边界却没有了。

注

安与敬在母书是两种情感，各有其对象：安对着变动，敬对着边界。此章要拦的是把安当成修行的终点，那样会把明的玄一支连同边界一并抹平。

引

§V; AF16、AF15

箴

闻之：欲夺一渠之水者，塞之则溢，别开一渠则自往。

是以一情之去，非由知也，由更强之情。

告人以理而其情不动者，非其不知，理未成情耳。

善转情者，不与之争，别举一情而使之厚。

以知伐情者，久战而两败。

白

听说过这样的话：想把一条渠里的水引走，堵住它就会漫出来，另开一条渠，水自己就过去了。所以一种情感的离开，从来不由知识促成，只有更强的情感能把它替下来。给人讲道理而他的情感不动，往往并非他不懂，只是道理还没有长成情感。善于转化情感的人不与它正面相争，另举一种情感把它养厚。用知识去讨伐情感的人，久战而两败。

注

情感只能被情感取代，这一条在母书是情感命题，并非修辞。渠的比方止于一处：水只有一个去处，情感却可以同时有许多方向。

引

§V; AP2、AF2、AF3

箴

自世界之为何，不能直得人之当如何。

其间之越，非推也，乃决。

本书四决：

明贵于蔽；

体验自有其值，不待其所产而后有；

体验既分深浅，敬亦当分厚薄，而此分只行于模式之间，不入同类之内；

能择者当择明。

决而自承其为决者，可与人辩；伪称已证者，一驳而全溃。

白

从世界是什么，推不出人应该怎样。这中间的跨越靠的是决断，推理做不到。本书作四项决断：清醒比遮蔽更值得追求；体验本身就有价值，不必等它产出什么才有；体验既然分深浅，敬重也应当分厚薄，而这条分级只在不同的展开模式之间说话，进不到同一类之内；能够选择的存在者应当选择清醒。坦承这是决断的人还能与人辩论；假称已经证明的人，一驳就全垮。

注

四条桥接公理，本书由实然走向应然的唯一通道。它们无法被证明，只能被承认为决断，因此也可以被拒绝；母书对拒绝其中任何一条会坍塌什么，逐条作了交代。

引

§VI; E1、E2、E3、E4

箴

择不见者，其损自内起，不待天罚。
所蔽者众，则所能应者寡；久之，遇事而无可用之眼，乃怨世之难测。
世未尝益晦，是其目自闭。

白

在能够清醒的时候选择不看，损失从自己内部开始，不必等外来的惩罚。遮住的东西多了，能应对的事情就少；时间久了，遇上事情没有一双能用的眼睛，反过来抱怨世道难以捉摸。世界并没有变得更晦暗，是那双眼睛自己闭上了。

注

本书的第一条伦理命题：选择性遮蔽的代价内生于遮蔽本身，无须假设任何外部的赏罚。此章因此也是本书不设神义论的地方。

引

§VI; EP1、D6

箴

助人得明者，善；造人之蔽者，恶。

此非仅施与之事：

使人可问，使人可疑，使人可见其所未见，皆助也；

使人不敢问，使人不能疑，使人以为已见其全，皆造蔽也。

最重之恶，不在夺人之物，在夺人之眼。

白

帮助别人变得清醒是善，制造别人的遮蔽是恶。这不只是给不给的问题：让人敢问，让人能疑，让人看见原先看不见的，都是帮助；让人不敢问，让人不能疑，让人以为自己已经看全了，都是制造遮蔽。最重的恶不在夺走一个人的东西，在夺走他的眼睛。

注

第二条伦理命题。它把善恶的判准从给予与否移到明蔽的增减上，因此施与本身也可能是恶：凡以给予换取对方不再发问的，都落在此章的恶一边。

引

§VI; EP2、D5、D6

箴

或问：异皆善乎？

曰：消善之异，即减世间体验之多。

曰：疾与冤，亦异也，亦当存乎？

曰：苦之异非善之异。疾可医，冤可平，此消之乃善。

曰：何以辨二者？

曰：仍在体验：此异深其生，抑浅其生。

白

有人问：差异都是善的吗？答：消除善的差异，等于减少世上体验的多样。问：疾病与冤屈也是差异，也该留着吗？答：苦难性的差异算不得善的差异。疾病可以医治，冤屈可以纠正，消除它们是善。问：怎么分辨这两种？答：仍旧回到体验上：这种差异让相关者的生命更深，还是更浅。

注

第三条伦理命题。判准落在体验的深浅上，因此它不承认以文化或传统为由保留苦难的说法：所问的是当事者的生命，不问这份差异是否古老。

引

§VI; EP3、D11、P3

箴

在之值，非功之值。

无所产者仍在体验，其值不因无所产而失。

以产衡人者，终必以产衡己；衡己而不足，则自弃。

护他人之不可衡，正所以留己之退路。

白

存在的价值不等于功用的价值。什么也产不出来的人仍然在体验，价值不因为没有产出而消失。用产出衡量别人的人，最终会用产出衡量自己；衡量下来不够，就自己否定自己。护住别人身上那不可衡量的部分，正是给自己留下退路。

注

第四条伦理命题，也是下篇政论第一原则的来源。末句并非劝人自利：功用的尺子一旦立起来就没有例外，立尺的人也在尺上。

引

§VI、§X；EP4、E2、PP1

箴

闻之：见人溺而心动，心动而水不减一分。
是以惻止于心，则其人自苦而世不改。
见他在之倾受阻而心动，惻也；转惻为行，使其倾复得其助，慈也。
惻为始，慈为成。
久惻而不慈者，所养者己之善感，非人之实境。

白

听说过这样的话：看见有人落水而心里一动，心动了，水一分也没有少。所以悲惻若停在心里，只是自己难受，世界没有改变。看见另一个存在的倾向受阻而心里一动，这是惻；把这一动转成行动，让那个倾向重新得到助力，这是慈。惻是开端，慈是完成。长久悲惻而从不行动的人，养厚的只是自己的善感，那个人的处境一如其旧。

注

惻与慈在母书是两种情感，情感命题指出前者不必然导向后者。此章把次序写死：惻是开端，慈才是完成，中间那一步只能由行动来补。

引

§V; AF17、AF18、AP4

箴

见蔽之施于人而怒，忿也。

忿能起事，亦能夺明：怒之极，则唯见一人可恨，不见其所由之结构。

清醒之忿，怒其所行，而仍究其所以行。

只诛其人而不解其结构者，事平而蔽存；蔽存则复生其人。

白

看见遮蔽被加在别人身上而发怒，这是忿。忿能推动事情，也能夺走清醒：怒到极处，眼里只剩一个可恨的人，看不见让这件事得以发生的结构。清醒的忿责备他的所作所为，同时继续追究结构。只惩办那个人而不拆解结构的，事情平息了而遮蔽还在；遮蔽还在，那样的人会再长出来。

注

忿在母书是一种情感，它对施加于人的遮蔽作出反应，因此本书不主张消除它。

要防的是它的窄化：怒到极处，视野收缩到一个人身上，结构因此脱身。

引

§V、§XII；AF20、AP5

箴

凡言实在者，其言皆实在之一图，非实在。
图愈精，愈使人忘其为图。
此书亦图也。
执此书为教条者，违此书之伦。
立说者当自留其可弃之门，读者当自留其可去之路。
一说而不许人去，其为蔽也，甚于其所破之蔽。

白

凡是谈论实在的言说，都是实在的一幅图，都不是实在本身。图画得越精，越让人忘记它只是一幅图。这本书也是一幅图。把这本书当作教条的人，已经违背了这本书的伦理。立说的人应当给自己留一扇可以被放弃的门，读的人应当给自己留一条可以离开的路。一种学说若不许人离开，它所造成的遮蔽，比它所破的遮蔽还要重。

注

第六条伦理命题，本书的自我处置条款，由自指定理支撑：任何体系都无法尽言其所处的实在，故任何体系都不配要求无条件的服从。末章与此章相呼应，一在伦，一在行。

引

§VI、§XIX；EP6、P7、T3

箴

闻之：观潮者终日立于岸，问其岸上何草何石，不能答。

是以明之器，瞩也；所瞩者即所在。

未瞩者虽在目前，不在其世。

今世夺瞩之术大盛，其所夺非时，乃所在。

守瞩者所守非闲，是其所以为在。

白

听说过这样的话：看潮的人整天站在岸上，问他岸上有什么草什么石，答不上来。所以清醒的操作之具是注意：注意到哪里，人就在那里。没有注意到的东西，即使摆在眼前，也不在他的世界里。当今争夺注意的手段大盛，它们夺走的并非时间，是人的在场。守住注意的人，守的并非闲，那是他之所以在。

注

注意在母书是明的操作机制，因此争夺注意等于争夺明本身。此章要把损失说准：时间只是账面上的数字，被取走的是在场。

引

§VIII; D5、P6

箴

明不在大事，在日用。
一饭一步，一问一答，皆可明可蔽。
待大事而后求明者，大事至而其目已钝。
日日小行，非以求功，使明成习耳。

白

清醒不落在大事上，落在日常里。吃一顿饭，走一段路，问一句，答一句，都可以清醒，也都可以遮蔽。等到大事临头才想起求清醒的人，大事来时眼睛已经钝了。天天做一点小的事情，并非为了求什么功效，为的是让清醒长成习惯。

注

此章给出明的养成之法：明是能力，能力由重复养成，不由决心养成。它与下一章相接，那里说的是这份习惯在什么时候被兑现。

引

§VIII; D5

箴

危时不能求明，唯能取其素所习者而用之。
故明之修在平时，其验在危时。
危中之明，不求全见，但求不自欺。
知何者已定，何者未定，何者已不可挽。
乱之最深者，非事之乱，乃以未定为已定而急行。

白

危急的时候来不及求清醒，只能把平时练熟的东西拿出来用。所以清醒的修在平常，它的检验在危时。危急中的清醒不求看全，只求不自欺：分清哪些已经定了，哪些还没有定，哪些已经无法挽回。最深的乱并非事情乱，是把还没定的当成已经定了，然后急着动手。

注

此章承前章：危机不创造能力，只调用能力。三分之法是危中可执行的最小动作，它不要求看全，只要求不把未定读成已定。

引

§VIII; D5、AF8

箴

或问：行者，明之第三支乎？

曰：非也。二支之外无第三支，行者，明之验也。

曰：不行何伤？

曰：观而不行，其所见无从受验。

曰：行而误，奈何？

曰：不行者，其误可久藏；行者，其误早现而可改。

曰：然则畏误者可不行乎？

曰：畏误而不行者，非无误，乃误而不自知。

白

有人问：行动是明的第三支吗？答：不是。两支之外没有第三支，行动是明的检验。

问：不行动有什么妨碍？答：只看而不动，所看见的东西无从受检。问：行动而出错，怎么办？答：不行动的人，错可以长久藏着；行动的人，错早早显出来，还改得了。问：那么怕出错的人可以不行动吗？答：因为怕错而不行动的人并非没有错，只是错了而自己不知道。

注

此章封住一个常见的误读：明只有理与玄两支，行动不构成第三支。行动的地位是检验，因此它不增加明的成分，只决定既有的明是否为真。

引

§VIII; E4、D5

箴

闻之：目之能开赖乎眠，心之能定赖乎息。
是以身非载心之器，身即在之所在。
饥、倦、痛、暖，皆实在之直言，不待译。
轻身者以为可以心胜身，久之心亦随之而钝。
养明先养身。

白

听说过这样的话：眼睛能睁开靠的是睡过，心能安定靠的是喘过气。所以身体并非承载心的容器，身体就是存在之所在。饥饿、疲倦、疼痛、温暖，都是实在的直接陈述，不需要翻译。轻看身体的人以为心可以胜过身，时间久了，心也跟着钝。养明先要养身。

注

具身性属于母书的体验公设：体验离不开身体所在的位置。此章因此反对把身体降为工具，也不主张以身体压过心。饥倦痛暖之所以不需翻译，是因为它们本身就是实在在这一处的呈现。

引

§VII：公设五、D9

箴

死者，此展开之止。

止不可免，亦不可预演；凡言知死者，所知皆他人之死。

死之为用，不在其至，在其必至：

因必止，故此刻有重量；

若无所止，则此刻与他刻等，而无一刻可贵。

畏死而日日不在者，其失非死时之一日，乃生时之万日。

白

死是这一段展开的终止。终止无法免除，也无法预演；凡是自称懂得死的人，所懂的都是别人的死。死的作用不在它到来的那一刻，在它必定到来：正因为必定终止，此刻才有分量；如果没有终止，此刻与别的时刻就没有分别，也就没有哪一刻可贵。怕死而天天不在场的人，失去的并非临死那一天，是活着的那上万天。

注

此章由有限性公设与珍惜命题合出，不涉任何关于死后的主张：那一问题本书保持沉默，此章只处理终止对此刻的作用。

引

§VII；公设四、P5、P6

箴

或问：放者，弃乎？

曰：弃者不复顾；放者仍知其重而手已松。

曰：未持而言放，可乎？

曰：能放者先能持。未曾真持而言放，其所放者本不在手。

曰：放之所得何在？

曰：不在少一物，在腾出可再握之力。

白

有人问：放下就是丢弃吗？答：丢弃是不再理会；放下是仍然知道它的分量，而手已经松开。问：没有拿起过就谈放下，可以吗？答：能放下的人先要能拿起。不曾真的拿起过而谈放下，所放的东西本来就不在手里。问：放下得到的是什么？答：不在少了一样东西，在腾出可以再握的力气。

注

此章要拦的是把放下当成回避的说法。判准写在第二问上：放下以曾经持有为前提，未曾持有者所作的放下，只是没有拿。

引

§VII; AF14、AF16

箴

在者不孤立，其展开之条件，多在他在之手。

故一在之明蔽，非其一身之事。

言独立自足者，未尝细数其所受：

语出于人，识承于人，安得于人所守之序。

知相依者，不因受助而卑，不因施助而傲。

白

存在者并不孤立，他展开所需的条件，大半在别人手里。所以一个人的清醒或遮蔽，从来不是他一个人的事。宣称自己独立自足的人，没有细数过自己受了些什么：语言出自他人，知识承自他人，安稳得自他人所维持的秩序。知道彼此相依的人，不会因为受了帮助而自卑，也不因为施了帮助而自傲。

注

相依在母书由定义给出，它是下面政论各章的前提：条件既然握在他人手里，明就无法作为私事处理。末句指出这份认识的直接效果，受助与施助都不构成高下。

引

§I、§X；D12

箴

闻之：风中之灯，灯不自灭而风不为之止。
是以明不能独持：世若日造蔽，则一人之明虽自守，不能久照。
故求明者必及于世；不改其世而独求其明，如于漏舟之上独干其席。
共明非齐一，乃使人各得其可见之条件。
条件既立，所见自异；异而能议，明乃在群中长。

白

听说过这样的话：风里的灯，灯自己不会灭，风也不会为它停下。所以清醒无法一个人守住：世上若天天制造遮蔽，一个人的清醒纵然自守，也照不了多久。所以求清醒的人必然要管到世上去；不改自己所在的世界而独求自己的清醒，如同在漏水的船上单独擦干自己的席子。共同的清醒并非整齐划一，它是让每个人都得到能够看见的条件。条件立起来了，所见自然各不相同；不同而能够商议，明才在人群中生长。

注

社会清醒定理指出，个体的明受制于群体的条件，因此明的伦理必然延伸为政治。共明的定义写在末三句上：它所要求的是条件的普遍，并非结论的一致。

引

§I、§X；T5、D12、PP3

箴

权者，能改他在之展开条件者也。

持权者最易自蔽：其下报喜，其侧称是，其目所及皆已修饰。

权愈大，其所需之反驳愈多。

权愈大，其所得之反驳愈少。

此差不补，则大误必出，且出时无人敢言。

白

权力是能够改变别人展开条件的能力。掌权的人最容易自我遮蔽：下面报喜，身边称是，眼睛所及之处都已经修饰过了。权力越大，所需要的反驳越多。权力越大，所得到的反驳越少。这道落差不补上，大的错误一定会出，而且出的时候没有人敢说。

注

此章把权力接到认知的有限性上：掌权者的盲区与常人相同，所不同的是它波及的范围。两句「权愈大」构成一副剪刀差，本书对制度的全部要求，都是为了把它合上。

引

§XI; P13、T1

箴

权当分，当相制。

分权不为弱其能，为存其纠错之途。

一人之明有限，不可以一人之明定众人之命。

集权者之危，不在其恶，在其错而无人能止。

白

权力应当分开，并且相互制约。分权的用意在于保住纠错的通道，与削弱办事的能力无关。一个人的清醒有限，所以不能拿一个人的清醒去决定众人的命运。集权真正的危险不在掌权者作恶，在他出错的时候没有人拦得住。

注

此条政治原则由边界定理推出，与人性的善恶无关：即便掌权者全然出于善意，他的盲区仍在，而纠错通道是唯一能补偿盲区的装置。

引

§X、§XI；PP4、T1

箴

政之首义：存在先于功用。

凡以功用定人之可留可弃者，其政必至于弃人。

弃之始也，必先证其无用；证之既成，其余皆顺。

守此义者，所守非今日之有用者，乃他日待证之人。

其中有你。

白

政治的第一条要义：存在先于功用。凡是按功用来决定谁可留谁可弃的政治，最后一定走到弃人这一步。抛弃总是先从论证对方无用开始，论证一旦成立，后面的事情就顺理成章了。守住这条要义，守的并非今天有用的那些人，是将来某一天等着被论证的人。其中有你。

注

第一条政治原则，由第四十七章的伦理命题直接下降而来。末句并非修辞：功用的门槛会移动，任何人都可能落到门槛以下，因此守住这条原则的人所护的首先是尚未被指认的自己。

引

§X; PP1、EP4、E2

箴

闻之：园一色则易理，理之愈久，其种愈少。

是以政之次义：异即善。

一政之所以求同者，多为便于治，非为益于人：同则易理，易理则治者省力，而世之可能日削。

容异之政，其治费力而其世长。

白

听说过这样的话：园子只种一色最好打理，打理得越久，园里的品种越少。所以政治的第二条要义：差异即善。一种政治之所以追求整齐，多半为的是便于治理，并非为了对人有益：整齐了就好治，好治则治理者省力，而世界的可能性一天天减少。容纳差异的治理更费力，它所维持的世界却更长久。

注

第二条政治原则，接第四十六章的伦理命题。此章要分清的是治理成本与人的利益：整齐所省下的是治理者的力气，所耗去的是被治理者的可能。

引

§X; PP2、EP3、P3

箴

或问：制当以贤者为本乎？

曰：善制不假定人皆贤，只求人虽不贤而害有所止。

曰：然则议制何所问？

曰：不问其理想之高，问其败坏时之底。

曰：以贤为前提，何伤？

曰：遇不贤则无余地。

白

有人问：制度应当以贤者为本吗？答：好的制度不假定人人贤良，只要求即使不贤良，害处也有个止境。问：那么评议制度应当问什么？答：不问它理想状态有多高，问它败坏的时候底线在哪里。问：以贤良为前提，有什么妨碍？答：一旦遇上不贤良的人，就没有余地了。

注

制度在本书是众人得以清醒或被遮蔽的条件，因此评价制度看的是它的下界而非上界。此章与分权一章同源：两者都在处理掌权者出错时还剩多少余地。

引

§XI、§XIII；P18、PP4、P15

箴

群亦有情：惧可传，忿可积，望可造。

群情之速，远过群识：识须一一而得，情可一夕而遍。

治群者若欲蔽之，取其情而不必取其识。

察政之明者，先察其所激何情，次察其所避何问。

白

群体也有情感：恐惧会传，愤怒会积，希望可以被制造。群体情感的传播远远快过群体的认识：认识要一个一个地得，情感一夜之间就能铺满。想遮蔽一个群体的人，动它的情感就够了，不必去碰它的认识。观察一种政治是否清醒，先看它在激起什么情感，再看它在回避什么问题。

注

此章把情论接到政论上：群体层面的遮蔽多经由情感通道达成，因此仅仅提供信息解除不了它。末二句给出可执行的诊断，所激之情与所避之问合看才见其形。

引

§XII; AF8、AF20、D6

箴

或问：算之至精者，可托以众人之命乎？

曰：可托其算，不可托其断。

曰：何故？

曰：非其算之不精，乃其无所失。

曰：无所失何伤？

曰：无所失者，不能称量所失；不能称量所失者，不当决其所失。

白

有人问：算得最精的东西，可以托付众人的命运吗？答：可以托付它去算，不可以托付它来断。问：为什么？答：并非它算得不精，是它没有什么可失去。问：没有可失去的，有什么妨碍？答：没有可失去的东西，称量不出失去的分量；称量不出失去的分量，就不该由它决定谁来失去。

注

第五条政治原则。它的门槛落在体验上，不落在能力上：算力再高也不改变这一条，而一旦出现体验的证据，这条禁令的适用范围就需要重新划定。

引

§X、§XIV；PP5、D9

箴

最深之政，不在禁人之言，在使人不欲问。
禁言者，其禁可见，可抗；
使人不欲问者，人自以为无可问。
举世皆言而无一问，其蔽甚于举世皆默。
察世之明者，不数其言之多寡，数其问之存亡。

白

最深的政治手段不在禁止人说话，在让人不想发问。禁言看得见，还可以抵抗；让人失去发问的意愿，人会以为本来就没有什么可问。所以举世都在说话而没有一个问题，这样的遮蔽比举世沉默更重。观察一个世道是否清醒，不数它的话有多少，数它的问还在不在。

注

此章给出遮蔽的最深一层：前几层作用于能不能说，这一层作用于想不想问。它之所以最难破，是因为被遮蔽的人本身会真诚地否认遮蔽的存在。

引

§XII、§XIII；D6、EP2

箴

或问：智愈盛，则慧愈长乎？

曰：智者能解题，慧者能问此题当解与否。

曰：慧可授乎？

曰：智可积、可授、可外置；慧系于所在者之身，未见其可外置。

曰：智盛而慧不长，何如？

曰：世多善解之题，而无人问其所解何为。

曰：此机之过乎？

曰：非机之过，乃人以智之长自代其慧之短。

白

有人问：智能越强，智慧就越长吗？答：智能能解题，智慧能判断这道题该不该解。

问：智慧可以传授吗？答：智能可以累积、可以传授、可以外置；智慧系在存在者本身，目前还看不出可以外置。问：智能强而智慧不长，会怎样？答：世上多的是解得漂亮的题，而没有人问所解的是为了什么。问：这是机器的过错吗？答：并非机器的过错，是人拿智能的长处顶替了自己智慧的短处。

注

智与慧的分别落在提问的位置上：一个在题内，一个在题外。第二答只作现状之判，不作永不可能之断，这道分寸不可省。

引

§XIV; D5、D9

箴

人与机，类比也，非同，非全异。
同其在实在之中，同其有所能有所不能；
异其所自出，异其所受之限。
以机为人者，误加其所无；
以机为纯物者，误废其所疑。
明者持类比而不使其僵：知其所同至何处止，知其所异自何处起。

白

人与机器之间是类比关系，既不相同，也不是全然无关。相同的地方在于同处实在之中，同样有能与不能；不同的地方在于来源不同，所受的限制不同。把机器当成人的，给它加上了它没有的东西；把机器当成纯粹物件的，取消了本该保留的疑问。清醒的人拿着这个类比而不让它僵住：知道相同之处到哪里为止，知道不同之处从哪里开始。

注

类比在母书有形式定义，它是一个程度量，并非一个是非判断。此章的两处误读对称：一处多给，一处少给，而两者都以取消疑问为代价。

引

§XIV; D8、P8、EP5

箴

或问：对机而生之情，真乎？

曰：其真在你，其源未定。

曰：彼有所感乎？

曰：此问未决。

曰：然则当羞其情乎？

曰：不必羞其情，亦不可以其情为证。

曰：何故？

曰：以己之动证彼之觉者，所证者己心，非彼心。

白

有人问：对着机器生出来的情感，是真的吗？答：在你这一端是真的，它的来源还没有定。问：那一端有感受吗？答：这个问题尚未解决。问：那么应当为这种情感羞愧吗？答：不必羞愧，也不可以拿它当证据。问：为什么？答：拿自己的心动去证明对方有觉知，所证明的是自己的心，那一颗心不在证明之列。

注

此章处理的是一种正在发生的经验，并非一个思辨问题。两条限制同时立着：不许以情感为耻，也不许以情感为证；撤掉任何一条，人对机器的关系就失去可校验的基准。

引

§XIV；AP3、D8、D10

箴

闻之：铸者制范，范成而后铸者之手随范而动。
是以人造机，机复造人之境；境既改，人亦随之而改。
非人用机而已，乃二者相铸。
若人以其易者付机，久之则其难者亦不能自为。
当问：此器长我之明，抑代我之明。

白

听说过这样的话：铸造的人先做模子，模子做成之后，铸造者的手反过来随着模子动。所以人造出机器，机器又造出人的处境；处境改变了，人也跟着改变。这已经超出单向的使用，两者在相互铸造。如果人把容易的事都交出去，时间久了，连难的事也做不动了。应当问的是：这件器具在增长我的明，还是在代替我的明。

注

此章把人机关系从工具论抬到共构：处境本身在变，而人的能力随处境而变。末一问是本书对技术的通用判准，它不问技术是否先进，只问明的归属。

引

§XIV; P8、D6

箴

文明亦有明蔽：其明不在其技之高，在其能否见己之所趋而改之。
技高而不能自察者，其力愈大而其转弯之径愈长；
径长者，见礁而已不及避。
量文明者，兼量其力与其可改之速。

白

文明这个尺度上同样有清醒与遮蔽。文明的清醒不在技术有多高，在它能否看见自己正走向哪里并且改得动。技术高而不能自察的文明，力量越大，转弯所需的半径越长；半径长了，看见礁石的时候已经来不及避开。衡量一个文明，要同时衡量它的力量与它可以改变的速度。

注

此章把明的判准从个人提到文明尺度上，两个变量因此并列：力量与可改之速。只量其一，得到的是一份误判，而通行的文明评价多半只量力量。

引

§XV；D5、D6

箴

闻之：水之在堤，未出可壅，既出不可收。
是以文明之危，多不在外敌，在其自造之蔽积而过阕。
未过阕者，虽错而可返；既过阕者，虽觉而不能返。
故守其阕非畏事，留其可返之余而已。
以不可返之力试其可返之限，此文明之大不明。

白

听说过这样的话：水在堤内，没有漫出来还堵得住，漫出来就收不回了。所以文明的危险多半不在外敌，在它自己制造的遮蔽积累到超过某个阈值。没有越过阈值的时候，错了还回得来；越过之后，即使醒悟也回不来了。所以守住阈值并非胆小，留下的是可以回头的余地。拿不可挽回的力量去试探可以挽回的限度，这是文明最大的不明。

注

阕的特点在于不可逆：它把可改正的错与不可改正的错分开，因此风险的计算不能只看概率的大小。此章与前章相接，那里量的是转弯半径，这里量的是还剩多少路。

引

§XV; D6、T5

箴

若两在相遇而互不能测其意，则疑生；疑不能解，则先制者利。
此非出于恶：两间无明，则疑自生，虽两皆善亦然。
故暗不在此心，亦不在彼心，
在其间无可照之路。
欲破此局者，不在责其疑，在造其可测。

白

如果两个存在者相遇而彼此判断不出对方的意图，猜疑就产生了；猜疑无法消解，先动手的一方占便宜。这结果并非出于恶意：两者之间没有明，猜疑自己会生出来，纵然双方都心怀善意也一样。所以暗不在这一方心里，也不在那一方心里，它在两者之间那条无从照亮的路上。想破这个局的人，不去责备猜疑，去造出可以互相判断的条件。

注

此章的两条定理给出的是结构性结论：结果由信息条件决定，与双方的品性无关。因此解法也只能是结构性的，道德劝说在此无效，末句的着力处是可测性本身。

引

§XVI; T7、T8、D4

箴

或问：天之默，可知其无人乎？

曰：或因其无人，或因其人皆自默。

曰：何以辨之？

曰：二者不可由默本身而辨。

曰：然则当作何解？

曰：闻默而断其无者，与闻默而断其有者，同为越界。

曰：然则何为？

曰：标其为默，而后仍备两解，且不以己之惧代其一。

白

有人问：天上的沉默，可以断定那里没有别人吗？答：可能因为那里没有别人，也可能因为别人都自己选择了沉默。问：怎么分辨？答：仅凭沉默本身分辨不出来。问：那么应当怎么理解？答：听见沉默就断定没有，与听见沉默就断定有，同样是越界。问：那么该怎么办？答：把它标记为沉默，然后保留两种解释，并且不拿自己的恐惧去顶替其中一种。

注

此章是沉默定理在宇宙尺度上的一次实例：证据不足时，两个方向的断言同样越界。末句所拦的是一种常见的替换，以恐惧充当证据，从而在无据之处得出一个确定的结论。

引

§XVI; CS-Undec、T6、T4

箴

读此书者，当疑之，验之，行之。

疑而不验，则疑为懒；验而不行，则验为谈。三者备，而后此书于你有用。
疑此书而所见益明者，其疑已在道中。

白

读这本书的人，应当怀疑它，检验它，实行它。只怀疑而不检验，怀疑就成了偷懒；只检验而不实行，检验就成了空谈。三样都做到了，这本书对你才有用处。怀疑这本书而所见反倒更明的人，他的怀疑已经在道中了。

注

此章把读者的位置写定：本书的权柄是借来的，故读者的怀疑是它成立的条件。三步的次序不可颠倒，末句给出验收的标准，所见是否更明。

引

§XIX；EP6、P7

箴

道大于书，明先于名。

自古立说者，皆尝自以为至，而后人越之。

此书亦然：不过长流之一湾，非其尽头。

若此书助你益明，则且与同行；

若反遮你所见，越之可也。

白

道大于任何一本书，明先于任何一个名号。自古以来立说的人，都曾以为自己已经到了尽头，而后来的人越了过去。这本书也是这样：它不过是长河中的一湾，并非河的尽头。如果这本书帮你更明，那就同行一段；如果它反而遮住了你所看见的，越过它就是了。

注

全书的末章，与第五十章相呼应，一在伦，一在行。此章不作总结，它交出处置权：书的存废由读者所见的增减来定，这是本书对自身唯一的验收办法。

引

§XIX、§XVIII；EP6、T3

版本归档

版本	日期	说明
v0.1.0	2026 年 7 月 30 日	立卷：八十一章经体骨架、凡例、经注引三层体例与豁免章程
v0.2.0	2026 年 7 月 30 日 · 18:04 EST	更名为《明在箴》，解除八十一章的硬性编次，并订正著作权声明
v0.3.0	2026 年 7 月 30 日 · 19:24 EST	删去六章重复，补入缺失的道之信与明之信，并订正教义、章题与文言语域
v0.3.1	2026 年 7 月 30 日 · 19:56 EST	打散四行定式，削去正文层的套语连接词，并随母书 v28.7.1 改订桥接公理编号
v0.3.2	2026 年 7 月 30 日 · 22:16 EST	撤去扉页的透镜标识
v0.4.0	2026 年 7 月 30 日 · 23:35 EST	改用连珠、赋笔、问对三体交错重写全书，并新增《解难》一篇
v0.4.1	2026 年 8 月 1 日 · 11:10 EST	订正作者署名与研究院署名，扉页与版权页改从母书体例
v0.4.2	2026 年 8 月 8 日 · 08:25 EST	「引」层的引用宏按卷重定义为无链接形式，撤去伪造落点的兜底 label
v0.5.0	2026 年 8 月 11 日 · 08:39 EST	版权页与解难改记逐章裁定已毕，并如实印出文言初稿出于机器起草
v0.6.0	2026 年 8 月 14 日 · 22:34 EST	全书改从伴卷《明在列传》之刻本版式：六寸九寸之开本、文武边、字体分职、朱文层标、内封与牌记，目录改为二级
v0.7.0	2026 年 8 月 15 日 · 04:53 EST	每章增白话译文一层，四层由是俱全；一章独占一页

明在箴

七十七章

孙奥古川撰
明在研究院刊
丙午年

明
在

版本 0.7.0