

教师必读文库
《中国教育名家名作精读丛书》
北京师联教育科学研究所 编 选
总主编 冯克诚



(第二辑·第八卷)

[宋]周敦颐(1017年~1073年)

[宋]邵雍(1011年~1077年)

“濂学”、“象数学”教育思想
与教育论著选读



中国环境科学出版社 出
学苑音像出版社 版

图书在版编目(CIP)数据

中国教育名家名作精读丛书·第二辑/北京师联教育科学
研究所主编. —北京:中国环境科学出版社, 2006. 5

ISBN 7 - 80135 - 738 - 8

I. 中... II. 北... III. 教育名著 - 作品综合集 - 中
国文学 IV. I 211

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2005)第 131427 号

中国教育名家名作精读丛书·第二辑

[宋]周敦颐、邵雍“濂学”、“象数学”教育思想与教育论著选读

北京师联教育科学研究所 编 选

总主编 冯克诚

中国环境科学出版社 出版发行
学苑音像出版社

★

北京密云红光印刷厂印刷

2006 年 5 月第 1 版第 1 次印刷

开本 1/32 印张 195 字数 5066 千字

ISBN 7 - 80135 - 738 - 8

全二十册定价 526.00 元(册均 26.30 元)

(ADD 北京市朝阳区三间房邮局 10 号信箱)

P. C. 100024 Tel 010 - 65477339 010 - 65740218(带 Fax)

E - mail :webmaster@BTE - book.com Http ://www. BTE - book.com

教师必读文库
中外教育名家名作精读丛书
出版说明

教师职业化、专业化是当今世界教育改革共同关注的热点和焦点问题之一。教师职业素质素养达到基本要求和提高,是当前教育改革和课程改革的急迫要求。为此,我们组织相关专家重新系统地、较完整地遍选、编译、评注了这套适合中小学教师职业阅读的《中外教育名家名作精读丛书》。其编选原则和方针是:

1. 从古至今,各时代、各地区和国家有代表性,和对当代及后世教育发生直接影响的教育家及其教育思想的代表作品、经典论述。教育家的教育实践风范和教育思想对当代和后世的影响远大于制度影响,同时,对现实教师的成长也有借鉴和参考作用。作为职业教师,总听说、总涉及但在学校图书馆里总缺乏的那些著作是我们这次系统编选的重点。

2. 全套分中国卷 100 种、外国卷 100 种,每二十种为一辑,共十辑,约 200 种,同时出齐。每种含教育家的生平、教育事迹、教育成就、教育思想评析和经典教育论著选读及注解解读导读两部分。这对于全面深刻和原原本本地了解学习、运用教育家的思想和著作是十分有益的。

编者
2006 年 4 月

目
录



中国教育名家名作精读丛书 第二辑·第八卷

[宋]周敦颐、邵雍“濂学”、“象数学”教育思想与教育论著选读

上 篇

周敦颐“濂学”教育思想与
《太极图说》和《通书》选读

周敦颐的濂学与理学思想	(1)
内圣与外王贯通的周敦颐易学	(9)
周敦颐哲学对心灵世界的构设	(35)
(一)心灵架构:诚、神、几和刚、柔、善、恶	(35)
(二)心灵之间:教、劝和化、和在对人的心灵世界如上理解的 基础上,周敦颐又讨论了心灵世界之间的关系	(39)
(三)当代义意	(42)
周敦颐教育活动与理学教育思想	(50)
(一)论人性和教育作用	(50)
(二)论教育目的	(53)
(三)论道德教育	(54)
(四)论教学	(61)
(五)论教师	(64)
《太极图说》选读	(65)
太极图	(65)
太极图说	(66)

赞太极图并说	(73)
辨 戾	(74)
《通书》述解选读	(74)
诚上第一	(74)
诚下第二	(77)
诚几德第三	(79)
圣蕴第四	(81)
慎动第五	(82)
道第六	(83)
师第七	(84)
幸第八	(87)
思第九	(88)
志学第十	(89)
顺化第十一	(92)
治第十二	(93)
礼乐第十三	(94)
务实第十四	(95)
爱敬第十五	(96)
动静第十六	(98)
乐上第十七	(100)
乐中第十八	(103)
乐下第十九	(104)
圣学第二十	(105)
公明第二十一	(106)
理性命第二十二	(107)
颜子第二十三	(109)
师友第二十四	(111)
师友下第二十五	(112)

过第二十六	(113)
势第二十七	(114)
文辞第二十八	(115)
圣蕴第二十九	(118)
精蕴第三十	(120)
乾损益动第三十一	(121)
家人睽复无妄第三十二	(122)
富贵第三十三	(125)
陋第三十四	(126)
拟议第三十五	(127)
刑第三十六	(128)
公第三十七	(131)
孔子上第三十八	(131)
孔子下第三十九	(132)
蒙艮第四十	(133)

下 篇

邵雍“象数学”教育思想与《观物篇》选读

邵雍的生平与著作	(139)
邵雍儒道兼综的境界哲学	(150)
(一)学际天人“学不际天人,不足以谓之学”	(151)
(二)天人统一于一心天人关系问题一直是中国传统哲学的 基本问题	(155)
(三)自我超越的境界论中国传统哲学的“天人合一”思想 模式是一种自我超越的形上思维	(158)
邵雍的象数学与理学	(162)

(一)邵雍的象数学	(163)
(二)邵雍的历史观	(174)
邵雍的物理之学到性命之学	(176)
(一)天人相为表里 推天道以明人事	(177)
(二)穷理尽性以至于命 性命之学的建构	(181)
邵雍的象数学中的教育思想	(188)
(一)“以道经世”的教育目的论	(189)
(二)论教育作用	(190)
(三)“观物”的认识论及求知过程	(192)
(四)论教学内容	(195)
(五)论教学原则与方法	(200)
(六)论道德教育的原则与方法	(205)
(七)关于教师与师生关系	(209)
《观物篇》选读	(211)
观物内篇上	(211)
观物内篇下	(222)
观物外篇上	(233)
观物外篇下	(257)

上 篇

周敦颐“濂学”教育思想与
《太极图说》和《通书》选读



周敦颐的濂学与理学思想

周敦颐原名敦实,字茂叔,道州营道县(今湖南道县)人,生于宋真宗天禧元年(公元一〇一七年),卒于神宗熙宁六年(公元一〇七三年)。

周敦颐专研易学,程颐曾以他与邵雍相比。二程语录记王拱辰见周敦颐,受拜,坐间周敦颐见大风起,讲风天小畜卦,王拱辰说:“适来不知,受却公拜,今却当请纳拜”,可见他善于讲易。据潘兴嗣所撰周敦颐墓志,他的著作有太极图、易说、易通数十篇和诗十卷。南宋度正引傅耆家集载,周敦颐嘉佑朝任合州金判时,曾以所著易说示傅耆,后到零陵又寄示所改同人说,应该就是易说的一部分。现存著作有太极图说、通书和少数诗文。

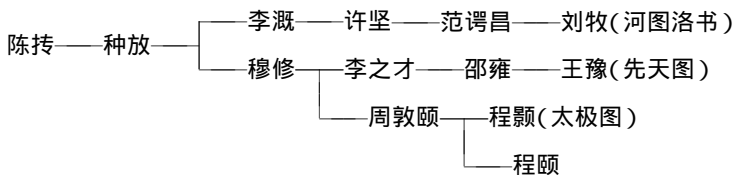
从现存诗文看来,周敦颐虽未离仕途,却喜欢以志在退隐自相标榜。吕陶说他“常自诵曰:俯仰不忤,用舍惟道,行将遁去山林,以全吾思”(送周茂叔殿丞序,按今本净德集未收)。他有许多题名山道观的慕道诗。在读英真君丹诀诗中,周敦颐表示相信陈搏“盖得阴阳造化机”(周濂溪集,正谊堂本,卷八),此“英真君丹诀”即所谓阴真君长生金丹诀,是当时流行的道教书。由此可见他受道教的影响之深。

在张栻、朱熹以前,周敦颐在学术上的地位是不高的。二程虽曾向他问学,对他并不很尊崇;相反的,北宋时推崇他的则是蜀党的苏轼、黄庭坚、孔平仲以及苏黄的友人僧道潜等,如黄庭坚便称赞周敦颐“人品甚高,胸中洒落,如光风潜月”,这是由于周敦颐的次子焘与苏轼有密切关系之故(见何弃仲营道斋诗序)。

周敦颐的思想也属于象数学,而且比司马光、邵雍更接近于北宋

象数学的正宗。何平仲赠周茂叔诗说他“智深太易知幽赜,乐本咸池得正声”,即指他熟习易理,兼擅音律,这正是象数学的家数。因此,在论述周敦颐的思想之前,我们应首先就北宋象数学作一总的考察。

宋代的象数学实际上是纬学,特别是易纬的继续。象数学所论述的所谓河图洛书、卦变卦气,推源都出于纬学和接近易纬的京房焦贛之学。谢良佐的弟子朱震在汉上易卦图和进周易表中,曾列举了北宋象数学的传统。他所说的可绘为下表:



这一谱系有很多人信以为真,但仔细考证,其实大部毫无根据。陈抟是宋代的一个传奇人物,如果龙图序(宋文鉴卷八五)确出自他的手笔,他也可算易纬派的象数学者之一,但他决不是宋代象数学的宗祖。在河图洛书一系中,范谔昌是真宗时人,著有易证坠简。据郡斋读书志引,他自称学出于李处约、许坚。许坚在马令南唐书有传,是一个道士,他是否李处约的弟子,李处约是否李溉,李溉是否种放的弟子,都是疑问。在先天图一系中,穆修以下是可信的,而邵雍的弟子孙翥明说穆修以上不得其详。邵雍之学出于陈抟之说,其实是邵伯温借以打击郑夬一派易学的手段(详见邵伯温易学辨惑)。至于周敦颐之学上承穆修,更属无稽。总之,朱震的目的是想建立象数学的“道统”,因而强把各个并无关系的学派牵合在一起。

北宋象数学以易纬的后裔为正宗,可以刘牧作为代表。刘牧是范仲淹、孙复的弟子,和周敦颐一样,也为富弼所重视,著有周易注十一卷、卦德通论一卷、钩隐图三卷。郡斋读书志说:“仁宗时言数者皆宗之。”我们看现存的钩隐图,所引纬候很多,和李溉卦气图本于

易纬是类谋相同,都是象数学出自易纬的例证。

刘牧的思想基本上不外于纬学窠臼,如他说:

“太极者,一气也。天地未分之前,元气混而为一。一气所判,是曰两仪。”(钩隐图卷上太极生两仪)

“两仪变易而生四象,四象变易而生八卦,重卦六十四卦,于是乎天下之能事毕矣。”(同上序)

刘牧认为具体的事物“形”或“器”是由无具体内容的象数所派生的,即:

“象者,形上之应,原其本,则形由象生,象由数生。”(同上)数是基本的,而数中“天一”和“天五”更是最基本的,他说:

“天五为变化之始,散在五行之位,故中无定象,又天一居尊而不动,以用天德也。天一者,象之始也,有生之宗也,为造化之主,故居尊而不动也。”(同上卷上论下)

“太极”虽然“无数与象”,但天一“象乎太极”(遗论九事大衍之数五十)。

在刘牧的象数系统中,“太极”在象数之先,象数又在形器之先。刘牧特别说明,“太极”与象数都属于形而上之道,外此则是形而下之器。他说:

“学者莫洞其旨,盖由象与形不析有无之义也,道与器未分上下之理也。……地六而上谓之道,地六而下谓之器也。谓天一、地二、天三、地四,止有四象,未著乎形体,故曰‘形而上者谓之道’也。天五运乎变化,上驾天一、下生地六,水之数也;下驾地二、上生天七,火之数也;右驾天三、左生地八,木之数也;左驾地四、右生天九,金之数也;地十应五而居中,土之数也,此则已著乎形体,故曰‘形而下者谓之器’。”(钩隐图卷中论中)

这就是说,象是无,而形(五行)是有,形生于象即有生于无。因此,刘牧的“太极”没有物质的意义。

刘牧以抽空了的、形式的、符号的五数代替了五行的物质因素，所以他所说的“气”也不含有任何物质的意义，他说：

“天一地二天三地四，此四象生数也。至于天五，则居中而主乎变化，不知何物也，强名曰‘中和之气’，不知所以然而然也。”（同上卷上天五）

天五是数，称为气，同样的天一地六等也称为“一阴一阳之气”（同上卷上坤独阴）。气属于“无”的象数，所以决不可以看到他以“太极”为一气，就遽尔论断为唯物主义的混沌观，否则，不难象有的人那样，把白虎通义神学讲成唯物主义思想，完全混淆了唯物主义与唯心主义的界限。

以上对刘牧思想的概括分析有助于对周敦颐思想的理解。实际上刘牧思想的要点在北宋象数学是共同的，而周敦颐的太极图说便是一篇象数学的作品，兹录其说的全文于下：

“无极而太极，太极动而生阳，动极而静，静而生阴，静极复动，一动一静，互为其根。分阴分阳，两仪立焉。阳变阴合，而生水火木金土。五气顺布，四时行焉。五行一阴阳也，阴阳一太极也，太极本无极也。五行之生也，各一其性。无极之真，二五之精，妙合而凝，乾道成男，坤道成女。二气交感，化生万物，万物生生而变化无穷焉。惟人也得其秀而最灵。形既生矣，神发知矣，五性感动而善恶分，万事出矣。圣人定之以中正仁义而主静（原注“无欲故静”），立人极焉。故圣人与天地合其德，日月合其明，四时合其序，鬼神合其吉凶。君子修之吉，小人悖之凶。故曰：‘立天之道曰阴与阳，立地之道曰柔与刚，立人之道曰仁与义’，又曰：‘原始反终，故知死生之说’。大哉易也，斯其至矣。”

自南宋张栻朱熹提倡以后，这篇寥寥二百余字的图说已成为道学的经典文献，曾经发生过比较重大的影响。道学家正统派固然把它奉为圭臬，同时一些进步的唯物主义的思想家，如王廷相、王夫之，

也利用过太极图说里的某些术语形式 ,装上另外的内容。太极图说全文简略 ,包括了许多可能加以不同解释的范畴 ,这是便于不同思想的哲学家相反运用的条件。因此 ,后世进步的学者如何解释太极图说是一个问题 ,而太极图说本身的思想实质是另一个问题 ,两者是不可混淆的。中国中世纪哲学家大都用解经的形式来表达自己的思想 ,而利用经典的文句却常得出相反的结论 ,史例甚多 ,太极图的解释也是一例。

以太极图说与钩隐图相比较 ,可以发现下列共同之处 :

第一 周敦颐说“太极本无极” ,太极是无 ,由无而生有。陆九渊说 :“‘无极’二字出于老子知其雄章 ,吾圣人之书所无有也。老子首章言‘无名天地之始 ,有名万物之母’ ,而卒同之 ,此老氏宗旨也。‘无极而太极’即是此旨。”(象山先生全集卷二与朱元晦)这里暂不管朱陆之辩谁是谁非 ,既然道德经早已成为经典 ,解经就有不同的观点了 ,出于道家未必是唯物主义者 ,不出于道家也未必是唯心主义者 ,但有一点是明显的 ,即周敦颐所说的“无极”和邵雍所说的“无极”都指虚无 ,这是不容置疑的。

周敦颐的思想本受道家和道教的影响。据毛奇龄考证 ,太极图是模仿了彭晓的明镜图诀中的水火匡廓图和三五至精图(毛西河先生全集第七册太极图说遗议)。彭晓是五代时人 ,孟蜀朝散郎守尚书员外 ,著有参同契分章通真义。陆九韶、陆九渊兄弟便以此怀疑太极图说不出于周敦颐之手。

通书说 :

“动而无静 ,静而无动 ,物也 ;动而无动 ,静而无静 ,神也。动而无动 ,静而无静 ,非不动不静也 ,物则不通 ,‘神妙万物’。

水阴根阳 ,火阳根阴 ,五行阴阳 ,阴阳太极 ,四时运行 ,万物终始。混兮辟兮 ,其无穷兮。”(动静)

在这里 ,周敦颐是把“神”和“物”作为对立的范畴看待的。周敦

颐在通书中还说到：

“二气五行化生万物，五殊二实，二本则一，是万为一，一实万分。万一各正，小大有定。”（理性命）

这里太极、阴阳、五行、万物，好象是没有时间先后的生成序列，但五行与阴阳之间，五行是殊，阴阳是实；阴阳与“太极”之间，又以“太极”为本。这也就是太极图说所说“五行一阴阳也，阴阳一太极也”。在万物与“太极”（“无极”）之间，万物是表面的、现象的，“太极”是根本的、本质的，所以说“一实万分”，“小大有定”。

在周敦颐看来，万物中任何具体事物，只能是动的或者是静的，动与静互相矛盾、互相排斥。但就宇宙整体而言，其表现为万物是万、是辟、是动，其本为“太极”是一、是混、是静。因此，动与静原来是不矛盾而统一的，周敦颐认为这是“太极”所以超于万物而为“神”者。周敦颐关于动静的这种见解和其他象数学者的说法是稍有不同的。

第二，周敦颐根据易传所说“乾道生男，坤道生女”，实际上和由象生器之说并无不同。人得二气五行之秀而最灵这一命题，在纬学中早就有了，例如白虎通义说：“人本含六律五行之气而生，故内有五脏六腑，此情性之所由出入也”（性情）又如春秋纬元命苞以肝为木之精，其德为仁等等。刘牧也说：

“人之生也，外济五行之利，内具五行之性。五行者，木火土金水也。木性仁，火性礼，土性信，金性义，水性智，是故圆首方足最灵于天地之间者，蕴是性也”（钩隐图卷上人禀五行）

周敦颐所谓“五性感动而善恶分”，其义也不过如此。他所说“形既生矣，神发知矣”，仍然是以“形”、“神”对立分别而言，这里并没有说出“神”是由“形”所派生的。更不能如有人所说，这里包含着这样的意味：“有了人类才有精神与知识”。

相反的，我们从周敦颐全部哲学体系来看，他的世界观仍是以天

为有目的性和伦理性的“神”，他曾这样说：

“天以阳生万物，以阴成万物。生，仁也；成，义也。故圣人在上，以仁育万物，以义正万民。天道行而万物顺，圣德修而万民化。大顺大化，不见其迹、莫知其然之谓神。故天下之众，本在一人。”（《通书顺化》）

这样看来，神天使着万物顺服，犹之乎圣君使着万民感化；同时，“天下之众，本在一人”，而万物之殊，也就本在神天了！太极图说所谓圣人与天地合德云云，就是这个比照的意义。通书刑章还以封建统治者对人民的刑戮比为“天”的以秋成物，也都是同样的“人事法天”的神学命题。

“人事法天”的刑德论和天人感应说是相联系的，周敦颐的音乐理论就立足于天人感应的基础之上，并强调了阶级调和就使天地大和，进一步满足了上帝的意志。他说：

“乐者，本乎政也。政善民安，则天下之心和，故圣人作乐，以宣畅其和心，达于天地，天地之气感而大和焉。天地和则万物顺，故神祇格，鸟兽驯。”（《通书乐中》）

封建主义历史是阶级斗争史的一个阶段，因而也充满着阶级的对抗，没有什么统治阶级那样期待着的“和”，只有神学说教才为这一种“和”贡献理论基础。周敦颐主张“与天地合德”的圣君，在通了“神”之后，就使天下众人的心“和”起来，于是乎感动天地之气，感召神祇，获致祥瑞；相反的，如果不按照神意，“代变新声，妖淫愁怨，导欲增悲”，就会发生“贼君弃父，轻生败伦”的不和的事。这和乐纬的理论正如出一辙。

孔延之邵州学记记周敦颐“言行政事皆本之六经，考之孟子”。周敦颐的通书关于道德、人性的叙述基本上是孟轲性善论的翻版。在通书中，周敦颐大讲所谓“诚”。按“诚”不但为邵雍所提倡（见上节），也是司马光所强调的。据说刘安世从司马光五年，只得一语曰“诚”。司马光说：“‘诚者天之道，思诚者人之道’，至臻其道则一

也。”(邵博闻见后录卷二〇)

周敦颐以乾卦比喻诚,他说:

“诚者,圣人之本。‘大哉乾元,万物资始’,诚之源也。
‘乾道变化,各正性命’,诚斯立焉,纯粹至善者也,故曰:
‘一阴一阳之谓道,继之者善也,成之者性也。’元亨诚之
通,利贞诚之复。大哉易也,性命之源乎?”(通书诚上)

“诚”即纯粹至善,它是“寂然不动”而“无为”的精神,配天之道,为特殊人物所本有。周敦颐认为恶只属于思虑之几;反之,如能“无思”,即“无不通”。完全保持固有的“诚”的人是圣,必须时时通过思虑来恢复“诚”的人是贤。所以学人求达圣贤的“圣功”就在于“身端心诚”:

“身端,心诚之谓也。诚心,复其本善之动而已矣。不善之动,妄也;妄复则无妄矣,无妄则诚矣。”(通书家人睽复无妄)

具体地说,诚心的功夫在于“无欲”。周敦颐在通书圣学中以“无欲”为学圣惟一之要。“无欲”说无疑是受禅宗的“修心”论和道教的“清静”说的影响,并用以对孟轲的“寡欲”说扩充放大。周敦颐不满意孟轲说:

“予谓养心不止于寡而存耳,盖寡以以至于‘无’;‘无’则‘诚’立明通。”(文集卷八养心亭说)

太极图说的“主静而立人极”也即指此。

通书和太极图说的思想略如上述。我们可以看得很明白,周敦颐的思想决不是如有人说的什么“很清楚的唯物论”,而是很清楚的唯心主义。

以上我们论述的三个道学家:司马光、邵雍、周敦颐,他们在不同程度上都运用着象数的形式。互相比较,司马光更多地继承了扬雄太玄中的唯心主义成分,邵雍、周敦颐则多本于易纬。司马光、周敦颐、邵雍都保留了天命论,但邵雍则更狡猾地运用形而上

学的命题。他们和不采取象数形式的二程等在这一方面有所不同。

曾有人以象数学比拟毕达哥拉斯学派。在学说的形式上看,两者有若干共通之点,如以数为万物的本原,认为宇宙的组织是数及其关系的和谐的体系,以至音乐的谐和与哲学的关系等等,但两者的时代是不相同的。在先秦的阴阳家和汉代纬学中,可以看到科学思维的萌芽和神学的联系。在北宋的象数学的时代,自然科学已经进一步发达,而且逐渐在摆脱各种迷信幻想的羁绊。北宋的象数学虽然也借用一些自然科学知识,但这些知识仍旧是夹杂在汉代纬学中遗传下来的。象数学并不能吸收新的自然科学,相反的,其中迷信幻想的比重反大大增加了。

其次,郡雍、周敦颐的思想与王安石新学的对立不如司马光的尖锐而明显,这是由于他们在政治上不象司马光那样与王安石面对面地斗争。二程与张载在这一点上显出的差别就更大些。

内圣与外王贯通的周敦颐易学

周敦颐作为理学的开山人物,他的著作《太极图说》和《通书》都是对《周易》的解释。在《太极图说》中,周敦颐依据阴阳哲学的原理,立足于儒家的文化价值理想,提出了一个与佛教相抗衡的宇宙生成论。在《通书》中,周敦颐结合《中庸》论诚的思想,把《周易》推崇为“性命之源”,为理学建立道德本体论、重新解释《四书》奠定了一个以易学为依据的理论基础。朱熹编订周敦颐的著作,为了突出《太极图说》的地位,把它置于《通书》之前。朱熹认为,“盖先生之学之奥,其可以象告者,莫备于太极之一图。若《通书》之言,盖皆所以发明其蕴,而《诚》、《动静》、《理性命》等章为尤著。……然请本皆

附于《通书》之后,而读者遂误以为《书》之卒章,使先生立象之激旨,暗而不明。骤而语夫《通书》者,亦不知其纲领之在是也”。(见《周敦颐集》卷二)后来黄百家编订《濂溪学案》,又根据黄宗羲、黄宗炎的说法,改变了朱熹所排的次序。黄百家在案语中指出:“《性理》首《太极图说》,兹首《通书》者,以《太极图说》后儒有尊之者,亦有议之者,不若《通书》之纯粹无疵也”。(见《宋元学案》卷十一)这两种看法,着眼点不同,各有所见。就《太极图说》来源于道教的传授系统、混杂了老氏的虚无之旨而言,诚然比不上《通书》那样完全站在儒家的立场,纯粹无疵。但是,周敦颐的《太极图说》借助于易象所建构的一套宇宙论也确实是《通书》的纲领所在,无论是就周敦颐本人的思想体系还是就理学运动的理论发展而言,都应该是《太极图说》在前而《通书》在后。

《太极图说》由图和说两部分构成,图是以易象对易理的图解,说是以文字对易理的解说。后世学者围绕着图和说产生了一系列的争论。比如朱震认为,此图之传,自陈抟、种放、穆修而来,朱熹则认为乃周敦颐之所自作。陆象山认为,《太极图说》以“无极”加于“太极”之上,“无极”二字“出于《老子》知其雄章,否圣人之书所无有也”,所谓“无极而太极”正是老氏有生于无之学,而非儒学正宗。朱熹则曲意辩解,极力维护,证明周子是个纯儒,认为老氏之言有无,以有无为二,周子之言有无,以有无为二,“无极”二字乃是周子灼见道体之言,得千圣以来不传之秘。朱陆之争是理学史上的一大公案,这场争论涉及到两个不同性质的问题,其一是义理问题,即如何理解《太极图说》的哲学意义,评价其在理学史上的地位,其二是考据问题,即此图之传是否来自道教,其说是否混杂有佛老二氏的思想成份。前者可以见仁见智,依据各人的哲学主张作出不同的理解和评价,后者则只是一个单纯的澄清史实的问题,弄清这个问题,有助于确定理学在开创时期与佛老二氏的关系,无论作出什么回答,都不影响对义理的理解和评价。但是,在当时的历史条件下,朱陆二人都以继承儒

家的道统自命,视佛老为异己,双方都力图站稳儒家的立场,与佛老划清界限,于是关于《太极图说》的考据压倒了义理的研究,攻之者见其有,辩之者言其无,把一场学术上的是非之争转化为一场以考据来检验意识形态的是否纯洁之争。后来黄宗羲评价这场争论指出:“朱陆往复,几近万言,亦可谓无余蕴矣。然所争只在字义先后之间,究竟无以大相异也”。所谓“无以大相异”,是说朱阳二人维护道统的儒家立场并无差别,“然所争只在字义先后之间”,则是对这场争论停留于文字考据的范围表示不满。为了推进对《太极图说》的理解,转换人们的思路,黄宗羲提出了一个至关重要的义理解周子,企图引发人们去重新研究。黄宗羲认为,朱子解“无极而太极”,是以理先气后之说解周子,未得周子之意,而周子所说“无极之真,二五之精,妙合而凝”三语,正明理气不可相离,故加“妙合”以形容之,犹《中庸》言“体物而不可遇”也。(见《宋元学案》卷十二)但是,到了清代,考据之学大盛,人们对义理问题不感兴趣,黄宗羲的努力失败了。如果说自南宋以迄于明末,这场争论在宋学内部是朱陆两大学派的门户之争,发展到清代,就成了汉学与宋学之争了。黄宗羲作《太极图辨》,毛奇龄作《太没图说遗议》,朱彝尊作《太极图授受考》,他们花了很大的气力,找了不少的证据,有的证明其本于陈持刻在华山石壁上的《无极图》,有的证明其本于《道藏》的《真元品》和宗密《禅源诠集》的《十重图》,由此作出结论,《太极图说》虽出自周子濂溪,为赵宋儒门之首,而实本之二氏之所传,不可为训。这是企图以贬低《太极图说》作为攻击宋学的突破口,把义理问题完全归结为一个考据问题,以是否混杂有异己思想成分的考据奉为评价义理的唯一标准。平心而论,这场争论延续了数百年之久长期不能解决,根本原因在于当时的人们生活在特定的历史处境之中,无法摆脱意识形态和门户之见的束缚。我们今天回顾这场争论,完全有可能抱一种超越的态度,不再去重复古人的那种朱陆之争和汉宋之争,以义理归义理,以考据归考据,把这两个不同性质的问题分开来进行研

究。即令我们通过新的考据推翻了清儒所列举的证据,证明了《太极图说》乃周敦颐所自作,也用不着像古人那样作出贬低或者推崇的结论,更不必以此来否认理学本身即是三教合流思潮的产物这个宏观的历史事实。

其实就周敦颐本人的心态而言,他从来没有以排斥佛老的纯儒自居,而是胸中洒落,气象恢宏,虽然广泛地涉猎佛老的典籍,与高僧道人结为契友,仍不失其儒家的本色。他曾作《读英真君丹诀》诗,我们可以从中窥见他的易学与道教有着很深的渊源。其诗云:“始观丹诀信希夷,盖得阴阳造化机。子自母生能致主,精神合处更知微”。《道藏·洞真部·玉诀类》载有《阴真君还丹歌注》,署名希夷陈抟注。周敦颐所读之《英真君丹诀》,盖即此书。此外,他对佛教也有着同情的了解。他的《按部至潮州题大颠堂壁》诗云:“退之自谓如夫子,《原道》深排佛老非。不识大颠何似者,数书珍重更留农”。他曾以《周易》与《法华经》相比较,认为“一部《法华经》,只消一个良字可了”。其妻兄蒲宗孟在《周敦颐墓碣铭》中描述他的为人说:“生平襟怀飘洒,有高趣,学以仙翁隐者自许。尤乐佳山水,遇适意处,终日徜徉其间”。“乘兴结客,与高僧道人,跨松萝,蹑云岭,放肆于山颠水涯,弹琴吟诗,经月不返。及其以病还家,犹篮舆而往,登览忘倦。语其友回:‘今日出处无累,正可与公等为逍遥社,但愧以病来耳’”。虽然如此,周敦颐骨子里仍然是一个儒家。他的《任所寄乡关故旧》诗云:“老子生来骨性寒,宦情不改旧儒酸”。《按部至春州》诗云:“按部广东经数都,若言岚瘴更无春。度山烟锁理清昼,为国天终护吉人。万里诏音颁降下,一方恩惠尽均匀。丈夫才略逢时展,仓谋皆无亟富民”。

周敦颐作为一个儒家,始终怀有儒家所共有的那种追求建功立业、经世济民的情结。他在临终前给妻兄蒲宗孟的信中曾说:“上方兴起数百年,无有难能之事,将图太平天下,微才小智苟有所长者,莫不皆获自尽。吾独不能补助万分一,又不得窃须臾之生,以见尧舜礼

乐之盛,今死矣,命也”。这是一种外向型的追求,如果这种追求不受阻碍,周敦颐就会像李靓、欧阳修、王安石等人那样,投身于当时喧闹沸腾的庆历新政、熙宁变法的政治风云之中,去从事经世之学的研究。但是,由于时命不济,长期困顿于州县小吏的职位,游离于政治的边缘,“丈夫才略建时展”的夙愿本能实现,于是周敦颐被迫寄情于山水,出入于佛老,从外界退回到内心,追求个人的安身立命之道,侧重于心控之学的研究。孟子曾说:“古之人得志,泽加于民,不得志,修身见于世。穷则独善其身,达则兼善天下”。(《孟子·尽心上》)单从理论的角度来看,独善其身的心注修养,兼善天下的经世事业,内向与外向,是一体的两面,不可割裂,称之为内圣外王之道。中国的士人主观上毕生都在追求这种统一的内圣外王之道。但就实际的表现而言,具体到某一个人的身上,却是在时命的播弄下,处境不同,遭遇有异,很难把二者结合为一个整体,常常是畸轻畸重,或偏于内圣,或偏于外王,由此而在中国学术上形成了心注与经世两种不同的倾向。周敦颐既然因自己的处境遭遇而在学术倾向上偏于内圣,那么他对易学的理解以及所关注的问题也就与当时的那些偏于外王的人迥然不同。

周敦颐在《通书》中指出:“大哉《易》也,性命之源乎”!这是他对易学的基本理解。这个理解本于《说卦》:“昔者圣人之作《易》也,将以顺性命之理,是以立天之道曰阴与阳,立地之道曰柔与刚,立人之道曰仁与义”。根据这个理解,周敦颐以天道性命为主题,致力于阐发《周易》的内圣之学,追求成圣成贤,寻孔颜乐处,以达到天人合一的精神境界。但是,《周易》的思想是一个完整的体系,除了内圣之学以外,还有外王之学的内容,强调忧患意识,开物成务,拨乱反正,建功立业。欧阳修据此认为,易学本质上是一种外正之学,心性乃无用之空言,反对以心性说《易》。他在《答李诩第二书》中指出:“修患世之学者多言性,故常为说回,夫性,非学者之所急,而圣人之所罕言也。《易》六十四卦,不言性,其言者,动静得失吉凶之常理

也”。(《居士集》卷四十七)在《易童子问》中指出:“圣人急于人事者也,天人之际罕言焉”。这就是反对以天道性命为主题,反对去追求天人合一的精神境界,而把有关政教兴衰、国家治乱的人事之理作为主要的研究对象。李靓也是着眼于天下国家之用,关注社会政治的现实困境,把《周易》看作是一部忧患之书。他在《易论》中指出:“作《易》者既有忧患矣,读《易》者其无忧患乎”!李靓读《易》的用心,在于“以忧患之心,思忧患之故”,从《周易》中寻求一种拨乱反正之道,来匡救时弊,而无暇顾及偏于内圣的心注修养。由此可以看出,周敦颐对易学的理解有见于内圣而无闻于外王,李靓、欧阳修则相反,有见于外王而无闻于内圣,虽然他们都以易学的原理作为自己的依据,但却是各执一端,从而表现出不同的思路,形成了不同的理论特色。

周敦颐留下了三首读《易》诗歌,生动地描述了他研究易学所获得的那种独特的心灵感受和审美情趣。其《暮春即事》诗云:“双双瓦雀行书案,点点杨花入砚池。闲坐小窗读《周易》,不知春去几多时”。其《读易象》诗云:“书房兀坐万机休,日暖风和草色幽,谁道二千年远事,而今只在眼前头”。其《题门扉》诗云:“有风还自掩,无事昼常关。开阖从方便,乾坤在此间”。这是一种宁静闲适、超然物外、浩然自得的心灵感受,一种默契道妙、完全消解了主客对立而臻于无差别境界的审美情趣。表面上看来,这种感受和情趣类似于道家所说的“与物为春”,佛家所说的“触处皆真”,但是由于这是通过对易学原理的深刻研究以及无欲主静的修养方法,涵泳体察,贯通了天道与性命之间的关系,把《周易》所说的“寂然不动,感而遂通”落实于个人生命的层次而后获得的,是理学家所常说的那种孔颜乐处,全贤气象,在价值取向上与佛道有着根本性的不同。另一方面,就其表现形式的宁静闲适而言,虽与关注现实困境的李靓、欧阳修所怀有的那种强烈的忧患意识形成鲜明的反差,但是由于二者都是立足于儒家的文化价值理想,恪守儒家的中正仁义的名教规范,其迹不同,

其所以迹都是相通的。

实际上,理学家所着意探寻的孔颜乐处的问题,当时热衷于外王事业的人也十分关心。比如范仲淹就曾劝导张载说:“儒者自有名教可乐,何事于兵?”这是因为,外王应以内圣为基础,内圣可以更好地通向外王,宋代的新儒学运动必须把二者有机地结合起来,建构一种统一的内圣外王之道,才能继承孔孟的道统,回应佛道二教的挑战。但是,名教中的可乐之处究竟何在,作为一个儒者,究竟怎样才能名教中安身立命,依据儒家的文化价值理想来塑造自己的人格,并且培养成与佛道二教形似而神不同的那种心灵感受的审美情趣,这个问题自魏晋、隋唐以迄于宋初,无论在理论上或实践上都没有得到妥善的解决。魏晋时期,玄学盛行,由于时代的艰苦,人们在名教中找不到乐地,往往是“越名教而任自然”。乐广针对着当时弥漫于朝野上下的虚无放诞之风,提出了与范仲淹同样的问题,他说:“名教内自有乐地,何必乃尔!到了唐代,三教鼎立,互争雄长,尽管儒家在经世外王之学方面占有绝对优势,但对心性修养的内圣之学却缺乏研究而处于劣势。所谓“儒门淡泊,收拾不住”,人们在名教中找不到乐地,一当涉及有关个人的安身立命的问题,往往改换门庭,跑到佛道二教那里去寻找精神的寄托。当时流行着一种似是而非的分工论,认为以儒治世,以道治身,以佛治心。这就是说,儒家只能限制在经世外王的领域活动,而有关个人身心的内圣领域,则应由佛道二教来占领。这个问题直至宋初,依然存在庆历年间,范仲淹一方面积极推行新政改革,同时也大力倡导儒学的革新。在他的周围团结了具有两种不同学术倾向的人物,既有以李靓、欧阳修为代表的外正之学,也有以胡瑗、孙复、石介三先生为代表的内圣之学。这两种不同的学术倾向有如鸟之两翼,车之双轮,共同构成当时兴起的新儒学运动的一体的两面,各人的学术倾向虽有不同,却是相辅相成,互相补充的。只是由于当时人们太忙碌于现实,不得不侧重经世外王之学的探讨,而无暇转向内心,回复到自身,所以范仲淹寄希望于年轻的张

载,劝导他由外王而转向内圣,胡援主讲太学,也以《颜子所好何学论》为题试诸生,在青年士人中倡导寻孔颜乐处的研究。从这个角度来看,周敦颐虽因个人处境遭遇的穷厄困顿被迫从兼善天下退回到独善其身,潜心于心注修养的内圣之学,但是他的研究成果承上启下,不仅在理论和实践上弥补了自魏晋以来儒学发展长期存在的缺陷,而且适应了宋代新儒学运动的总体需要,开拓了一个以天道性命为主题的理学思潮,具有重大的思想史的意义。

周敦颐的天道性命的内圣之学由《太极图说》和《通书》两部著作构成一个完整的体系。朱熹认为,《太极图说》是整个体系的纲领,这个纲领是根据易学而来,“明《易》中大概纲领意思而已”。《通书》一部,皆是解《太极说》。“周子留下《太极图》,若无《通书》,却教人如何晓得?故《太极图》得《通书》而始明”。就图与说的关系而言,朱更认为,“太极之旨,周子立象于前,为说于后,互相发明”。这就是说,周敦颐最先是根据《周易》拍阴阳哲学的原理绘出了一个易象图,然后以简洁的文字解说,互相发明,由此而建立了一个哲学纲领。所谓纲领,指的是天道性命之学的基本的理论框架和由太极以立人极的哲学基础,这只是一个大概的意思。《通书》则进一步在这个大概的意思中充实了具体的内容,把纲领展开为一个完整的体系。因此,朱熹坚决主张应该把《太极图说》列于《通书》之前,认为若不如此排列哈“使先生立象之微旨,暗而不明,骤而语夫《通书》者,亦不知其纲领之在是也”。朱熹的这个看法着眼于周子思想形成的历史顺序,强调第一步是立象,第二步是为说,第三步才是作《通书》,主张应按照这个发生学的顺序来把握他的思想体系的内在的逻辑结构。

后来《濂溪学案》改变朱熹的排列次序,把《通书》列于《太极图说》之前,主要理由只有一条,即有人怀疑《太极图说》源于道教的传授系统,在意识形态上比不上《通书》那样纯粹无疵。实际上,这个理由只反映了一种狭隘的门户之见,并不能推翻朱熹的看法。如果

朱竟当年能够摆脱意识形态的考虑,不去故意否认周敦颐出入佛老的事实,联系到唐宋以来儒学发展的总的历史线索,公开标榜理学的本质在于以儒为主,三教合流,也许不至于在考据上陷入被动,给后人的攻击留下口实。

关于《太极图说》是否直接源于陈抟的《无极图》或《道藏》的《真元品》,这个问题是可以通过旁征博引的考据愈辩愈明的。但是,仅就周敦颐本人现有的著作而论,他的思想体系的形成曾经借助于佛道二教,确是一个不争的事实。其《读英真君丹诀》诗所说“始观丹诀信希夷,盖得阴阳造化机”,表明他是通过研读道教的内丹典籍,开始领悟到《周易》的阴阳哲学的原理。其《读易象》诗表明他对易象的重视。姑无论这个易象是他自立或是本于他人所立,总之是一个象征“阴阳造化机”的宇宙生成论的图式,而“阴阳造化机”则是得力于道教的启发。其《题大颠壁》诗表明他不同意韩愈排佛的思想,主张应对佛教有同情的了解。在《养心亭说》一文中,他公然批评孟子的“养心莫善于寡欲”的说法,认为“予谓养心不止于寡焉而存耳,盖寡焉以至于无”。无即无欲,这是佛教的心隆修养的方法。仔细玩味周敦颐的言论,其宇宙论的思想主要是汲取了道教的营养,其心注论的思想主要是汲取了佛教的营养。至于其对待佛道二教的态度,则表现得十分微妙,似乎是倾向于与道教结成联盟来共同回应佛教的挑战。他所说的“一部《法华经》,只消一个艮字可了”,就是表明他是企图用儒道所共同崇奉的《周易》来取代佛教。

佛教是一种外来的宗教,从南北朝到隋唐时期,迅速扩大了势力。它以自己特有的一套精致的思辨哲学和超凡成佛的心注修养方法征服了玄学,不仅向儒学提出了严重的挑战,也成了道教的一个劲敌。中国传统的天人之际以及自然主义与人文主义相结合的文化价值理想面临着一场危机,儒学的正统地位也岌岌可危了。当时佛教对儒道二教的攻击之势是咄咄逼人的,特别是针对着儒道二教的理论基础即宇宙和心注论进行攻击,认为过于浅薄,是一种根本不能与

佛教相抗衡的“执迷”之说。比如唐代华严宗大师宗密在《原人论》中指出,“儒道二教说人畜等类,皆是虚无大道生成养育,谓道法自然,生于元气,元气生天地,天地生万物”,这种宇宙论只相当于小乘佛教所说的空劫阶段,“不知空界已前早经千千万万遍成住坏空,终而复始。故知佛教法中小乘浅浅之教,已超外典深深之说”。至于在心注论方面,宗密认为,由于儒道二教不知“迷悟同一真心”,“已外的无别法,元气亦从心之所变”,把“内四大”与“外四大”执为实有,不能“直显真源”,揭示心注的本质,所以在理论上存在着一系列的破绽,难以自圆其说。最后宗密把问题提到究竟何为“本源”的哲学高度批评儒道二教说:“二教惟权,佛兼权实。策万行,惩恶劝善,同归于治,则三教皆可遵行;推万法,穷理尽性,至于本源,则佛教方为决了”。“哀哉寡学,异执纷然!寄语道流,欲成佛者,必须洞察粗细本末,方能弃末归本,返照心源”。这意思是说,既然儒道二教以元气为本源的思想如此浅薄,比不上佛教以本觉真。已为本源的思想,就应该用佛教来取儒道二教,用外来的宗教来取代中国的传统文化。

这种思想斗争的形势是极为严峻的。就儒家来说,如果不突破汉唐经学注疏的藩篱,在宇宙论和心注论方面有所建树,从天道性命的哲学高度为当时的人们提供一种足以取代佛教的新型的世界观,就无法保住儒学的正统地位,而中国的传统文化也将由此而沦丧。唐代中期,韩愈、李翱企图以《大学》、《中庸》为依据来回应佛教的挑战,揭开了新儒学运动的序幕。韩愈认为,《大学》讲正心诚意,也和佛教所谓的治心一样,重视个人的身心修养,但是《大学》的目的是齐家治国平天下,佛教的目的则是抛弃伦理纲常,去追求个人的清静寂灭之道。韩愈的这个看法只在价值层面上维护了儒家的理想,但由于未涉及天道性命问题,在理论层面上却显得贫乏无力。李翱继韩愈之后,特别表彰《中庸》,认为《中庸》正是儒家的一部“性命之书”,为了继承道统,应该采用“以己通”的方法来发挥其中的性命

之道,建立一套带有儒家特色的身心修养的学问。但是李翱的这个工作并没有做成功。朱表在《中庸集解序》中批评说:“至唐李翱始知尊信其书,为之论说。然其所谓灭情以复性者,又杂乎佛老而言之,则亦异于曾子、子思、孟子之所传矣”。(《朱文公文集》卷七十五)应当承认,韩愈、李翱在众多的儒家典籍中特别挑选出《大学》、《中庸》来回应佛教的挑战,确实是一种远见卓识。但是,问题的关键在于,必须适应当时思想斗争的形势,对之两部书中所蕴含的儒家的价值理想和性命之道作出新的解释,提到本源的高度进行新的论证。如果没有一种理论的升华,哲学的突破,像周敦颐那样,把《中庸》之诚解释为太极之理,那么儒学的理论基础在佛教的挑战面前仍然是相形见绌,不能摆脱自己的困境。究竟在高层次的哲学理论方面应该依据哪一部典籍才能为新儒学建立一套可以与佛教相抗衡的天道性命之学呢?这个问题经过几代人的紧张的探索,反复的比较,一直到宋代,才最终选择了《周易》这部典籍,认识例可以以《周易》来取代佛教。唐宋时期的这种思想史的现象,内涵丰富,经历曲折,深入其中,兴味无穷,确实是值得人们去认真研究的。

宋代的易学呈现出一片空前繁荣的景象,当时具有各种不同学术倾向的人都殊途同归于《周易》,把《周易》作为自己主要的研究对象。但是,就其对《周易》的基本理解而言,有的言天而不及人(如刘牧),有的言人而不及天(如李靓、欧阳修),有的偏于儒家的人文主义而言天人(如司马光),有的则偏于道家的自然主义而言天人(如苏轼),唯独周敦颐才第一次拈出“天道性命”的主题,援道入儒。以儒解道,把《周易》理解为“性命之源”,针对着佛教在宇宙论和心注论方面的挑战作出了积极的回应。正是由于这个原因,所以周敦颐能够成功地为宋代的新儒学奠定一个较为坚实的理论基础,尽管他的《太极图说》曾受到后人的种种非议,但是他作为理学思潮开创者的地位却是不可动摇的。就宇宙论与心性论二者的关系而言,宇宙论是心性论的本源依据,心性论是宇宙论的终极关怀,这也就是中国

传统思想所常说的天人关系,天与人不可割裂为二,必须会而为~,只有沟通了二者的关系,才能建立一套完整的天道性命之学。当年宗密在《原人论》中攻击儒道二教,重点是放在宇宙论方面。宗密认为,儒道二教都以太极元气作为宇宙的本源,照佛教看来,是根本不能成立的。佛教以本觉真心即如来藏作为宇宙的本源。此如来藏之不生灭真心穹生灭妄想和合,非一非异,名为阿赖耶识。此识有觉不觉二义。依不觉故,转成能见之识及所见境界之相。境从微至著,展转变起,及至天地。这个变化的过程即儒道二教所说“始自六易,五重运转乃至太极,太极生两仪”。“彼说自然大道,如此说真性,其实但是一念能变见分”。“彼云元气,如此一念初动,其实但是境界之相”。因此,儒道二教所持的这种太极元气说不能穷理尽性,至于本源,是一种必须破斥的“迷执”。从驻、想史的角度来看,太极元气说确是汉唐时期儒道二教所共同持有的宇宙论的思想,体现了中国传统思想的特色,宗密对儒道不加区别合并起来进行攻击,在很大程度上反映了中印两种异质文化之间的冲突。此说本于汉代的易学。《汉书·律历志》有云,“太极元气,函三为一”。《周易钩命决》将宇宙的起源分为太易、太初、太始、太素、太极五个阶段,宗密所谓的“五重运转”即指此说。孔颖达撰《周易正义》释“易有太极”云,“万极谓天地未分之前元气混而为一,即是太初,太一也。故老子云,道生一,即此太极是也。又谓混元既分即有天地,故曰太极生两仪,即老子云一生二也”。这种太极元气说属于纯粹的自然主义的范畴,道教以自然为性命,可以依据此说顺理成章地发展为一套炼精化气、炼气化神的心注论,称之为“自然大道”或“阴阳造化机”。因而道教一向重视对《周易》的研究,特别是对《周易参同契》的研究,在道教的典籍中,这种本于易学的宇宙论的思想要比儒教更为丰富完整。与道教相比,由于儒教的文化价值理想属于人文主义的范畴,如何把太极元气说落实于心注论的层次,用来论证仁义礼乐的名教规范,转化为自己的终极关怀,则显得十分困难,往往是顾此失彼,左支右绌,

把天人割裂为二,不能合二为一。这是儒学进一步发展所亟待解决的一道难题。在这种情况下,为了回应佛教的挑战,儒教必须一方面汲取道教的研究成果,与道教结成哲学上的联盟,来共同维护这种本于易学的宇宙论的思想,另一方面儒教还必须立足于自己的文化价值理想对这种自然主义的宇宙论进行一番改造重构的工作,依据太极以立人极,作为发展必注论的理论基础,否则就不能与道教相区别。周敦颐的《太极图说》正是遵循了这个思路,同时从两方面着手,致力于为儒学建立一个自然主义与人文主义相结合的宇宙论的框架结构。它的理论意义只有联系到当时的三教合流思潮进行宏观的考查,才能有一个较为准确的把握。

《太极图说》是理学的经典文献,只有二百多字,全文如下:无极而太极。太极动而生阳,动极而静,静而生阴。静极复动。一动一静,互为其根;分阴分阳,两仪立焉。阳变阴合,而生水、火、木、金、土。五气(颁布,四时行焉。五行,一阴阳也;阴阳,一太极也;太极,本无极也。五行之生也,各一其性。无极之真,二五之精,妙合而凝。“乾道成男,坤道成女”,二气交感,化生万物。万物生生,而变化无穷焉。惟人也,得其秀而最灵。形既生矣,神发知矣,五性感动,而善恶分,万事出矣。圣人定之以中正仁义,(圣人之道,仁义中正而已矣。)而主静,(无欲故静。)故“圣人与天地合其德,日月合其明,四时合其序,鬼神合其吉凶”。君子修之吉,小人悖之凶。故曰:“上天之道曰阴与阳,立地之道曰柔与刚,立人之道曰仁与义”。又曰:“原始反终,故知死生之说”。大哉《易》也,斯其至矣。

此说由两段意思构成,第一段言太极,第二段言人权,最后以“大哉《易》也”作结,说明这两段意思都是本于《周易》而来。在吉太极部分中,周敦颐大体上是依据汉唐时期儒道二教所共同持有的太极元气说编织了一个自然生成的宇宙论的图式,并没有增加更多的新意,只是作了一番综合总结的工作,整理得层次分明、井然有序而已。其首句“无极而太极”含有歧义,成为后人争论的焦点。陆象

山从生成论的角度来理解,认为以无极二字加于太极之上,正是老氏有生于无之旨。朱熹则从本体论的角度来理解,认为“无极而太极”说的是无此形状而有此道理,无极是就中有说无,太极是就无中说有,有无合一之谓道,非太极之外复有无极。朱陆二人的理解各有所据,很难判定谁是谁非。如果能考证出此句原作“自无极而为太极”,则除象山的根据似乎更为充足,但是其中确实蕴含着本体论的思想,也不能完全据此而推翻朱熹的看法。实际上,这个命题的歧义一方面以浓缩的形式反映了中国传统思想关于本源问题的探讨一直是生成论与本体论纠缠纠结含混不清的历史情况,另一方面也反映了理学开创时期力图由生成论向本体论转化过程中的困惑和矛盾,由于这一转化过程尚未完成,所以它的含义也不确定。朱陆二人以偏概全,只知其一,不知其二,把本身是含有歧义的复杂的命题简单化,虽各有所据,却不免失之于片面。

在中国思想史上,关于本源问题的探讨都是通过对《周易》和《老子》的诠释发挥而进行的。《周易》说:“易有太极,是生两仪,两仪生四象,四象生八卦”。《老子》说:“天下万物生于有,有生于无”。“道生一,一生二,二生三,三生万物”。这几段言论,表面上看是在讲生成论,其实也讲了本体论,本体论的思想蕴含在生成论之中,尚未完全独立分化出来。后人常常用《易》、《老》互训的方法,或以《易》解《老》,或以《老》解《易》,有的着重阐发其中的生成论的思想,有的则把本体论突出为首位,由此而形成一种常规。比如汉代的京房在其《易传》中曾说:“且《易》者,包备有无”。“从无入有,见灾于星辰也。从有入无,见象于阴阳也”。“六文上下,天地阴阳,运转有无之象,配乎人事”。郑玄注《易纬》之文云:“太易,无也,太极,有也。太易从无人有,圣人知太易,有理有形,故曰太易”。“生与性,天道精,还复归本体,亦是自无入有”。“夫惟虚无也,故能感天下之动”。可以看出,汉代的象数派易学早已运用老子的有无范畴来阐发易义,虽然着重讲“有生于无”的宇宙生成,但也讲了“还复归

本体”的问题。魏晋时期的义理派的易学把“有生于无”的命题转化为“以无为本”，着重讲本体论，把太极归结为无，认为“太极者，无称之称，不可得而名，取有之所极，况之太极者也”。虽然如此，这种本体论仍然与“有生于无”的生成论纠缠扭结在一起，比如韩康伯在《系辞注》又认为，“夫有必始于无，故太极生两仪也”。孔颖达在《周易正义》中将太极释为“元气混而为一”，同时又称之为“太一虚无”，认为“言此其一不用者，是易之太极之虚无也。无形即无数也。凡有皆从无而来，故易从太一为始也”。这种情况在道教著作中也表现得十分突出。比如成玄英在《老子义疏》中释“天下之物生于有，有生于无”说：“有，应道也，所谓元一之气也。元一抄本，所谓冥寂之地也。言天地万物皆队应道有法而生，即此应道，从抄本而起，元平妙本，即至无也”。元一妙本指元一之气的根本，即遭的本体，这个本体是无。有是应道，即道的作用，用由体而起。成立英认为，有生于无就是由体起用的意思。据此而论，则元气乃“无中之有，有中之无”，既有生成的功能，也有本体论的意义。从这个角度来看，周敦颐的“无极而太极”实际上是对自先秦以迫于汉唐儒道两家关于本源问题研究成果的一种提炼和总结，既是一个生成论的命题，也是一个本体论的命题。陆象山因其以《老》解《易》，混杂了老氏“有生于无”之旨，而斥之为非儒学正宗，固然有关于偏颇；朱熹则因强调其本体论的意义而否认其与“有生于无”的关系，也不符合事实。就周敦颐本人的意思而言，他十分重视自然的生意。“周茂叔窗前草不除。问之，云：与自家意思一般”。“观天地生物气象”。这些常为后人称道的言行，表明他对生意的重视，意识到生成应该是本体的一个本质属性，讲本体不能脱离生成。这也是继承了儒道两家对宇宙的传统看法而来，与佛教有着根本性的不同。佛教把宇宙看作是由生灭妄想所变之境，本身是虚幻不实，称之为假有，人们不应执迷于此假有，而应返照心源，复归于涅槃静寂。中国的传统思想则从来不曾怀疑宇宙的客观存在，一向把宇宙看作是一个生生不已大化流行

的整体,肯定其为实有。《周易》所说的“生生之谓易”,“天地之大德曰生”,对这种以生意为特征的宇宙观作了经典性的表述。既然宇宙充满着生意,是一个带着诗意的感性光辉对人的全身心发出微笑的客观存在,那么它一方面是天地万物生成的本源,另一方面又是天地万物所不得不由、不得不依、不得不归的本体,因而在中国的宇宙论中,讲生成不能脱离本体,讲本体不能脱离生成,自是题中的应有之义。但是,生成与本体毕竟是两个性质不相同的问题,生成问题是一个具体的实证科学的问题,而本体问题则是一个抽象的思、辨哲学的问题,如果把这两个问题混在一起来讲,必然产生歧义,引起许多理论上的困难。比如老子所说的“有生于无”,作为一种科学的假说或天才的猜测,应该承认是无可厚非,现代的宇宙学至今仍以有生于无的大爆破理论来解答宇宙起源的问题,假说是否成立,有待于实证经验的检验。至于拿这个命题来作为哲学本体论的理论基础,在逻辑上则很难站住脚。因此,王迅的玄学不大讲“有生于无”,而着重讲“以无为本”。但是,无究竟是什么,也很难说。王弼的本意是指无形无名的本体,裴危的《崇有论》却把无理解为非存在,认为存在不能从非存在产生,对王润大肆攻击。周敦颐的“无极而太极”的命题受到陆象山的攻击,与当年玄学所经历的情形是十分类似的。周敦颐以后,张载明确申言,“大易不言有无,言有无,诸子之陋也”。张载从根本上否定了以有无言易的玄学思路,直接以太和氤氲之气作为宇宙的本体。到了程颐提出了“体用一源”的命题,这才确定了以体用言易的理学思路,从而避免了歧义,建立了一个较为纯粹的本体论的结构。按照这条思路,生成是本体所固有的功能,即体起用,用不离体,自然的生意本身即是大化流行的道体,人们用不着像以往那样搜集具体的实证材料去描述生成的过程,而可以直接通过自己的生命体验去与道体相契合。由此可以看出,理学的这条思路高于玄学。周敦颐是从直学向理学转化的关键人物,他的“无极而太极”的命题同时蕴含着生成论与本体论两层含义,说明这个转化的过程

尚未完成,但是他由“观天地生物气象”以契入道体的用心所在,以及淡化“有生于无”的色彩,把生成作为一种本质属性纳入本体论结构中的努力,也说明他确实是为后来的理学开拓了一条崭新的思路。

《太极图说》以“无极而太极”开篇,下边接着说:“太极动而生阳,动极而静,静而生阴。静极复动。一动一静,互为其根;分阴分阳,两仪立焉”。这是依据汉唐易说对《周易》“易有太极,是生两仪”之文的具体的诠释。《易纬乾凿度》曾说:“夫有形生于无形,乾坤安从生”?从生成论的角度来看,人们必然要从有形的天地追问到宇宙的最原始的状态,而归结为无形的混沌。《易纬》提出了“五重运转”之说来回答这个问题。周敦颐用“无极”这个范畴概括了太易、太初、太始、太素四个阶段,认为太极是由无极自然演化而来。太极是淳和未分之气,由于一动一静的相互作用而分明分阳,这就产生了两仪。一动一静是太极的内在的机制,是分阴分阳的最基本的原动力。阴阳既分,于是“阳变阴合,而生水、火、木、金、土。五气顺布,四时行焉”。阴阳是气,五行也是气,万物化生都是由于阴阳五行的交感配合,称之为“二五之精,妙合而凝”,整个宇宙完全是一种气化的过程,由此而大化流行,生生不已,变化无穷。周敦颐接着依据郑直所说的“还复归本体”的思想逆而上推,指出,“五行,一阴阳也;阴阳,一太极也;太极,本无极也”。朱熹也是着眼于其中的本体论的思想诠释说:“盖五行异质,四时异气,而皆不能外乎阴阳;阴阳异位,动静异时,而皆不能离乎太极。至于所以为太极者,又初无声臭之可言,是性之本体然也。”这种诠释应该说是符合周敦颐的原意的。由此可以看出,周敦颐在言太极部分中,一方面按照顺而下推的思路描述了宇宙生成的具体的过程,另一方面又按照逆而上推的思路指出宇宙的本体即寓于此生成的过程之中。把这两条思路结合起来,意思是说,离开生成,别无本体,本体即是大化流行的本身,必然发而为用,不外乎生成。就这种宇宙论的思想实质而言,基本上是本

于汉唐以来儒道两家所共同持有之太极元气说,也与宋代刘牧、司马光、苏武言天道的思想相吻合,属于纯粹的自然主义的范畴。

在言人极部分中,周敦颐说:“催人也,得其秀而最灵。形既生矣,神发知矣,五性感动,而善恶分,万事出矣。圣人定之以中正仁义,而主静,立人极焉”。这一段言论也贯穿了两条思路。第一条思路是把人和宇宙联系起来,说明人和万物一样是由自然的气化过程而生,是宇宙的一个有机组成部分,强调人的自然本性。第二条思路是突出人与万物的区别,说明人独得阴阳五行之秀而为万物之灵,具有与万物不相同的五常之性以及为善为恶的道德选择,强调人的社会本性。这种社会本性是人之所以异于禽兽的本质所在,于是圣人依据此人性的本质,定之以中正仁义而主静,建立了人极。顺而下推,由太极以至于人权,莫非阴阳五行的气化,逆而上推,人极本于太极,性即天道,中正仁义无适而非太极之全体。周敦颐把这两条思路结合起来,从而沟通了天人关系,建立了与儒家的文化价值理想相符合的宇宙论的理论框架,一方面与佛教相抗衡,另一方面也与道教相区别。下边周敦颐接着论述心注修养的必要与可能以及所要达到的目标。

周敦颐认为,修养的目标既不是成佛,也不是成仙,而是成圣。因为圣人的行为不假修而为而自然合乎仁义中正之道,体现了太极之全体而无所亏欠,为人们树立了一个最高的天人合一的人格典范,如果撇开仁义中正之道而像佛道二教那样去追求成佛成仙,这就违反了太极之理,而不能与天地合其德。由于常人达不到圣人的这个境界,所以必须进行心注修养,修之为君子,悖之则为小人。至于修养的方法,关键在于无欲而主静。如果从寡放做起,寡之又寡,以至于无,就可以把自己逐渐提升到圣人的境界,因此,圣火是人人可学的。最后周敦颐引《说卦》之文“立天之道曰阴与阳,立地之道曰柔与刚,立人之道曰仁与义”证成此说,说明《太极图说》的核心思想是以《周易》的经典性的表述为依据的。事实上也确是如此,并没有超出《周

易》的原意。因为《周易》所说的天地人三才之道始终贯彻了一条天人合一的思路,一方面由天道之阴阳顺而下推以及于人道之仁义,另一方面又由人道之仁义逆而上推以及于天道之阴阳,说明自然的天道本身即蕴含着人文价值的理想,而人文价值的理想也必以自然的天道作为自己的本源。按照这条思路,如果百天而不及人,偏于自然主义,称之为蔽于天而不知人;如果言人而不知天,偏于人文主义,则称之为蔽于人而不知天。但是,《周易》的这条思路在汉唐易学中却没有得到很好的落实,其太极元气说只是着重发展了天道自然的思想,而没有与人道之仁义相结合,由太极以上人汲。宋代易学的情况也是如此,常常是各有所偏,把天人割裂为两截。从这个角度来看,后人赞颂周敦颐“生平平有余载之后,超然独得乎大《易》左传”(张拭语),并非溢美之辞。

《通书》原名《易通》,共分四十章,论述了多方面的问题,就其理论特色而言,在于具体落实由太极以立人权的思路,把天道性命之学展开为一个完整的体系。《动静第十六》说:“水阴根阳,火阳报阴。五行阴阳,阴阳太极。四时运行,万物终始。混分辟兮,其无穷兮”。《理性命第二十二》说:“二气五行,化生万物。五殊二实,二本则一。是万为一,一实万分。万一各正,小大有定”。这两段言论是对《太极图说》的解说,但却扬弃了无极的概念,不再讲有生于无的生成论,而致力于把太极树立为宇宙的本体。所谓“二本则一”,此一即指太极。太极化生万物,万物又复归于太极,周敦颐用本体论的语言把太极与万物的这种关系表述为“是万为一,一实万分”。一是本体,万是现象,“一实万分”是从本体到现象,“是万为一”是从现象到本体。理学以太极为本体,而不像玄学那样,以无为本体,这个基本思路首先是由周敦颐确立下来的。王弼把“有生于无”的命题转化为“以无为本”,企图建立一个本体论的哲学体系。但是,从逻辑上看,究竟“无”是什么,这个问题本身就是一个明显的体论,是根本无法正面回答的。如果说出它是什么,它就不再是“无”而变成“有”

了,如果不说出它是什么,又很难把它确定为整个哲学体系的理论基石。周敦颐大概意识到百学的这种逻辑困境,所以在《通书》中不讲无极而专讲太极。照周敦颐看来,太极作为宇宙的本体,内在地具有生成的功能,这种生成的功能也就是道教经典《英真君丹诀》所说的“阴阳造化机”,因而“混兮辟兮,其无穷兮”,生生不已,大化流行,当下即呈现为一个化生万物的动态的过程,同时这个过程也呈现为一个富有生意的实在,过程与实在的统一,故万即一,一即万,万是由一自然生成的殊相,一是万之性命的生成的本源,这就是所谓“万一各正,小大有定”。后来理学家所常说的一些本体论的命题,诸如“一本万殊”、“理一分殊”、“体用一源”、“全体大用”,实际上都是依据周敦颐的这种表述提炼而成的。

如果周敦颐的太极本体仅仅停留于此而不与人极相沟通,仍然属于纯粹的自然主义的范畴,蔽于天而不知人,与道家道教划不开界限。最能表现出周敦颐的理学思想特色的,是《通书》中论诚的两章。他说:“诚者,圣人之本。”“大哉乾元,万物资始”,诚之源也。“乾道变化,各正性命”,诚斯立焉。纯粹至善者也。故曰:“一阴一阳之谓道,继之者善也,成之者性也”。元、亨,诚之通;利、贞,诚之复。大哉《易》道,性命之源乎。(《诚上第一》)

圣,诚而已矣。诚,五常之本,百行之源也。静无而动有,是正而明达也。五常百行,非诚,非也,邪暗,塞也。故诚则无事矣。至易而行难。果而确,无难焉。故曰:“一日克己复礼,天下归仁焉”。(《诚下第二》)

可以看出,这两章的基本思路在于采用《易》、《庸》互训的方法,论证诚为天道的本质属性,力图沟通天道与性命之间的关系,为儒家的道德本体论确立一个天道自然的哲学基础。诚这个范畴是根据人们的道德实践抽象概括出来的,指的是道德实践中的高度自觉的心理状态,也泛指“诚于中,发形于外”的真实无妄的道德品质。《中庸》把诚提升到天人关系的哲学高度进行论证,指出:“诚者,天之道

也。诚之者，人之道也”。但是，这种论证过于简单，并没有具体回答何以天道具有伦理的属性而以诚为本质的问题，不能令人信服，特别是不能使道家信服。道家认为，“天地不仁”，天道自然无为，根本不具有伦理的属性，因而儒家以诚作为天道本质的说法，也就缺乏客观确实性的根据。这是儒家建立道德本体论所面临的一道理论难题，自汉唐以来，一直未能解决。李翱作《复性书》，试图沿袭《中庸》的思路来解决这道难题，结果归于失败。因为《中庸》所谓的天，并不是指称客观的自然之天，而仅仅是人性本质的外化，虽然提出了“诚者天之道也”地命题，实际上不过是根据人道的价值理想来塑造天道，反过来又用这个被塑造了的天道作为人道的价值理想的根据，这种循环论证的方法，在逻辑上很难成立。苏武作《东坡易传》，沿袭道家的思路，认为天道自然，无善无恶，人性源于天道，故人性的本质亦为无善无恶的自然本性和生理本能。按照这种说法，则把人降低为与禽兽相等同的地位，不能解释人的道德价值的源泉，当然也无法为儒家建立一个道德本体论。周敦颐在此两章所贯彻的思路既不同于李翱，也不同于苏武，而是忠实地继承了《周易》原有的那种儒道互补的思路，一方面把天道看作是由一阴一阳所支配的客观外在的自然运行的过程，另一方面又把天道看作是与人性的本质有着内在的联结，“继之者善也”，人之善性源于天道之纯粹至善，这就成功地解决了这道难题，论证了诚也是自然天道的一个本质属性。

《周易》以“一阴一阳之谓道”为“性命之理”，这个性命之理是统天、地、人而言的，天地人物，莫不有阴阳，莫不受此性命之理的支配，人作为其中的一个组成部分，是隶属于宇宙之全体的。宇宙是一个生不已、大化流行的实在，就其生成的全过程而言，表现为元、亨、利、贞四德，元者万物之始，亨者万物之长，利者万物之遂，贞者万物之成。就其内部的机制而言，则以乾健为统率，以坤顺为从属，动而生阳，静而生阴，协调并济，共同构成天人整体的和谐。周敦颐称此和谐而洋溢着蓬勃生机的宇宙为“纯粹至善”，也就是诚。诚者，至

实而无妄,自然而无为,是性命之理的最基本的表德,囊括天人,贯通物我,既是宇宙自然秩序之本然,也是人性本质之当然。但是,诚毕竟是一个伦理的范畴,主要用于表述人性的本质,尽管人性的本质源于天道之纯粹至善,为了沟通天人关系,关键却在于一个继字,继之则善,不继则不善。所谓“继之者善也”,是就本源的意义而言的,人若不继承天道之阴阳,就没有本源意义的善。“成之者性也”,是就主体性的原则而言的,人若不主动实现此本源意义的善,就不可能凝成而为性。因此,元、亨为诚之通,利、贞为诚之复,通者善之继也,复者性之成也,乾之四德也具有伦理的价值属性,表现了人性本质生成的全过程。

就本源的意义而言,人无有不善,这是普遍的人性,对于任何人都是适用的。但是就实际的表现而言,则有不同的程度之差。把人性实现得完满无缺的最高典范是圣人,其所以如此,是因为圣人以诚为本,能够全此实理,达到了天人合一的境界,圣即诚,诚即圣,“诚者,圣人之本”,“圣,诚而已矣”。因此,诚作为道德的自体,是五常之本,百行之源,五常百行,社会中的一切道德规范和道德行为,如果不以诚为本而为邪暗所塞,那就是根本错误。周敦颐通过这一番论证,为理学的天道性命之学奠定了一个坚实的理论基础。以后的理学家言性命必上溯天道,言天道必落实于性命,而以诚这个范畴作为沟通天道与性命的中心环节。

朱熹释诚,认为“诚即所谓太极也”,这可能超出了周敦颐的原意。周敦颐只是说诚以乾元为本源,依赖乾道之变化而始成立,故诚并非太极本身,而是太极的一种本质属性。太极属于宇宙论的范畴,诚则是一个心性论的范畴。就诚作为“五常之本,百行之源”而言,其着重点是人极而非太极。在周敦颐的体系中,太极是宇宙的本体,诚是心脏的本体,道德的本体。人极本于太极,心性本于天道,虽然分属于两个领域,合而言之,仍然是一个一元论的体系。既然诚是心注和道德的本体,必然有体有用,展现为一个本体论的结构,而落实

于心注修养层面,也必然包含有本体与方法的内容。周敦颐在《通书》以下几章围绕着这些问题展开了论述。他说:

诚,无为;几,善恶。德,爱曰仁,宜曰义,理曰礼,通曰智,守曰信。性焉、安焉之谓圣。复焉、执焉之谓贤。发微不可见,充周不可穷之谓神。(《诚几德第三》)

寂然不动者,诚也;感而遂通者,神也;动而未形、有无之间者,几也。诚精故明,神应故妙,几微动幽。诚、神、几,曰圣人。(《圣第四》)

动而正,曰道。用而和,曰德。匪仁,匪义,匪礼,匪智,匪信,悉邓矣。邪动,辱也;甚焉,害也。故君子慎动。(《慎动第五》)

性者,刚柔、善恶,中而已矣。

刚善,为义,为直,为断,为严毅,为干固;恶,为猛,为隘,为强梁。柔善,为慈,为顺,为巽;恶,为懦弱,为无断,为邪佞。

惟中也者,和也,中节也,天下之达道也,圣人之事也。教圣人立教,傅人自易其恶,自至其中而止矣。(《师第七》)

无思,本也;思通,用也。几动于彼,诚动于此。无思而无不通,为圣人。不思,则不能通微;不睿,则不能无不通。是则无不通,生于通微,通微,生于思。故思者,圣功之本,而吉凶之几也。(《思第九》)

可以看出,周敦颐在这几章所阐发的思想,虽然都是本于《周易》,但却偏重于内在的心注,而没有顾及外在于心注的客观自然之理。这也是理学诠释《周易》的理论特色,表现了理学家的基本思路。《系辞》曾说:“《易》,无思也,无为也,寂然不动,感而遂通天下之故,非天下之至神,其孰能与于此”。周敦颐本此说以明小生之体无思无为,其发而为用,则见几通微,无所不通,神妙万物,充周而不

可穷。凡是《周易》的一个重要的概念,指客观事物外界环境中的阴阳变化的苗头,吉凶祸福的先兆。《系辞》曾说:“夫《易》,圣人之所以极深而研几也。唯深也,故能通天下之志;唯几也,故能成天下之务”。这是认为,极深的目的在于教人深刻地掌握阴阳变化的客观规律,研几的目的在于帮助人们通权达变,去建功立业,成就天下的事务。所谓极深研几,主要是用于外上层面的经世致用,而不是用于内圣层面的心注修养。周敦颐则把对几的理解由外工引向内圣,从心注论的角度来诠释,认为凡是心注变化的苗头,善恶之分的先兆。就心控之体而言,无思无为,本然而未发,源于纯粹至善之天道,其本质为善,名之曰诚。当其感于物而动,一念初动,动而未形,介于已发未发之间,则有善有恶,名之曰几。所以说,“诚,无为;几,善恶”。诚必发而为几,诚为静,几为动,动而正为善,动而邪为恶,因而善恶之分即正邪之分。所谓正邪,是以仁、义、礼、智、信这五种伦理规范作为判断标准的,符合规范的为正,违反规范的为邪。这五种伦理规范虽是客观外在的,其实源于内在的五常之性,统称为德。德的本质是“用而和”。和就是阴阳刚柔两种性质配合得恰到好处,和谐统一,无过无不及,这也就是中。朱熹认为,周敦颐以和为中,与《中庸》不合。因为《中庸》说:“喜怒哀乐之未发,谓之中。发而皆中节,谓之和”。周敦颐则字就已发而言,把中理解为“发而皆中节”的意思。这种理解是本于《周易》的。《周易》认为,刚不必善,柔不必恶,刚若不与柔相配合,则为猛,为隘,为强梁,柔若不与刚相配合,则为懦弱,为无断,为邪佞,只有刚柔并济,协调配合,才能无过无不及,而形成一种中和之美。因而中既是判断善恶正邪的标准,也是道德实践所追求的最高目标。周敦颐认为,圣人与天地合其德,诚无不立,几无不明,德无不备,感而遂通,而自然合乎仁义中正之道,故“诚、神、几,自圣人”。圣人之所以能够如此,关键在于圣人以无思为本,以思通为用,“几动干彼,诚动于此”。因此,人们应该学习圣人的榜样,以思为圣功之本,在一念初动、善恶未著之际,见几通微,戒慎谨

慎,俗守中道,执著保持。这就是学习做圣火的心注修养的下手工夫。

周敦颐接着提出了心注修养三个不同等级的追求目标:“圣希天,贤希圣,士希贤”。《志学第十》圣人追求与天同体,以天道之诚为本,做到静虚动直,明通公薄,这是心任修养的最高目标。实际上,圣人独得于天,本全于己,先天的禀赋最完美,不必通过心注修养,率性而行,便能达到这个目标,其所以仍说“圣希天”,只是强调圣人的道德行为有着宇宙论的本源依据,以天为法。贤人的禀赋不及圣人,必须学知利行,自明而诚,以圣为法,追求达到圣人的境界。至于一般的士人,则必须困知勉行,“志伊尹之所志,学颜子之所学”,追求达到贤人的境界。虽然圣人、贤人、士人追求的目标不同,所能达到的境界有异,但是共同的主旨都是为了完满地实现自己的道德本性,做一个真正的人。这是一种道德价值的追求,如果把道德价值追求到手,则富贵尊荣,常泰无不足,得到一种很大的快乐。《师友上第二十四》说:“天地间,至尊者道,至贵者德而已矣。至难得者人,人而至难得者,道德有于身而已矣”。《富贵第三十三》说:“君子以道充为贵,身安为富,故常泰无不足。而林视轩冕,尘视金玉,其重无加焉尔”。《颜子第二十三》说:“夫富贵,人所爱也。颜子不爱不求,而乐乎贫者,独何心哉?天地间有至贵至富可爱可求,而异乎彼者,见其大,而忘其小焉耳。见其大则心泰,心泰则无不足。无不足则富贵贫贱处之一也”。所谓“心泰”,就是一种宁静闲适、超然物外、活然自得的精神境界,也就是后来理学家所着意探寻的“孔颜乐处”。这种精神境界是通过道德价值的追求而后达到的,虽然立足于太极,但却“廓之配天地”,而与太极相通,既有浓郁的人文情怀,也有深沉的宇宙意识,与佛道二教的那种蔑弃伦理纲常、脱离名教的修养方法和修养目标有着根本性的不同。

周敦颐按照这条思路,一方面由太极以立人极,以诚作为道德本体,从理论上回答了人在宇宙中的地位以及人之所以为人的本质问

题,另一方面又落实于心脏修养层面,从实践上回答了“名教中自有乐地”、“儒者自有名教可乐”的问题,其探索的重点偏于心性内圣之学。虽然如此,周敦颐在《通书》中也论述了许多有关经世外王的问题,不仅只是表达了儒家的道德理想,而且也力求由内圣通向外王,表达了儒家的政治理想和社会理想。比如周敦颐认为,儒家的政治理想是追求“顺化”。所谓顺化,就是顺应天道以阴阳生成万物的自然和谐的规律,以仁育万物,以义正万民,做到政善民安,大顺大化而不见其迹。儒家的社会理想是追求制礼作乐。“礼,理也;乐,和也”。礼的本质是理)顺各种人际关系,使之有条不紊,井然有序。乐的本质是使各种不同身份地位的人相亲相爱,和睦融洽。礼着眼于阴阳之分,有分始能有序。乐着眼于阴阳之合,有合始能上下和亲而不相怨,把社会凝聚成一个整体。儒家的道德理想所追求的“纯心”,是从属于外王事业,实现这种政治理想和社会理想的一种必要的手段。因为“心纯则贤才辅。贤才辅则天下治”。周敦颐依据《周易》的阴阳哲学的原理,把作为整体性的儒家文化价值理想归结为“太和”。《乾卦·家传》说:“乾道变化,各正性命,保合太和,乃利贞。首出庶物,万国咸宁”。太和即天入整体的最高的和谐,既指宇宙自然的和谐,也指社会人际关系的和谐。周敦颐认为,这种太和就是儒家所追求的最高的价值理想。《乐上第十七》说:“古者圣王制礼法,修教化,三纲正,九畴叙,百姓太和,万物咸若”。这是就社会人际关系的和谐而言的。《乐中第十八》说:“故圣人作乐,以宣畅其和心,达于天地,天地之气,感而大和焉。天地和,则万物顺”。这是就宇宙自然的和谐而言的。周敦颐把太和树立为儒家的整体性的价值理想,对后来的理学家产生了深远的影响。

张载的《正蒙》以太和开篇,并且认为太和即是太极,这个思想是直接受到周敦颐的启发而后形成的。由此看来,周敦颐的思想尽管有所偏重,仍然是一种天人整体之学,一种内圣外王之道,应该置于儒学的大传统中进行全面的把握,而不能仅仅以道德理想主义或

心住内圣之学这些片面的词语来概括。

周敦颐哲学对心灵世界的构设

在我国中古社会中期,社会结构和思想结构都发生了重大的变迁。社会结构的一个重要变迁是世族逐渐退出历史舞台,庶族在各个历史领域步步建立自己的权威。大致与此相对应,汉唐笺注经学退出思想世界,重构儒家义理之学并使之占据人们思想的运动慢慢地展开。我们知道,学界大多把这一运动追溯到晚唐的韩愈、李翱,其后则列出“宋初三先生”胡瑗、石介、孙复,而一般认为这一运动真正的开山“破暗”^①者是周敦颐,在他之后当然是张、程、朱、陆的大规模推扩和铺展。从理论的历史实质来看,这一儒学义理重构运动实际上是庶族知识分子在思想之中对内外世界的重新构设,并经过和政治势力错综复杂的长期博弈最终成为我国中古社会后期的主导意识形态。不过,就今天能见到的宋明道学文献来看这一运动的具体过程,我们会发现这些道学家们对于外在世界(自然和社会)的探索和认知多有迂腐、混沌和缺陷之处,而他们对于内在世界(心灵)的体悟和把握却有相当独到、深刻和系统之处。因此,我们可以将这一儒学义理重构工作的主要理论成果理解为心灵构设。在此,我们要讨论的是周敦颐对于心灵世界的构设工作。

(一)心灵架构:诚、神、几和刚、柔、善、恶

虽然周敦颐在宋代思想史上的位置受到今天某些学者的怀疑^②,但他的确是北宋时期最早建构起较为纯粹儒家心灵世界的思想家^③。而这一心灵世界的核心是一个“诚”字。这个自先秦时期就

被广泛运用的概念包含着相当丰富也较为含混的意义,涉及到本体论、宇宙论、人性论、道德观、认识论及神秘体验等多个知识层面。但是,这些知识层面均是我们今天的划分,在周敦颐及其他儒家学者那里,这些层面往往是混融在一起的。在此,我们根据《通书》的表述将“诚”理解为由核心和边缘组成的一个意义结构。须说明的是,在下文对它的阐发中还要结合先秦儒家的一些典籍,这是由于《通书》的内容过于简短,其思想脉络往往隐藏在这些早期儒家典籍中。

第一、“诚”的核心意义是“无妄”^④,即真实客观

不过,这里的“真实客观”至少是在两个层面上使用,一是在本体-宇宙论层面,它指的是事物“与生俱来”的“真实客观”属性,即事物“是其所是”的本性^⑤。这也就是《通书》“‘大哉乾元,万物资始’,诚之源也。‘乾道变化,各正性命’,诚斯立焉。”^⑥的真实涵义,也是《中庸》中“诚者,天之道也”^⑦、“诚者,自成也”^⑧、“诚者,物之终始,不诚无物”^⑨的基本涵义,也是《荀子》“天不言而人推高焉,地不言而人推厚焉,四时不言而百姓期焉,夫此有常,以至其诚者也”^⑩的主要意思。二是在人的认知品质层面,它指的是对事物“真实客观”属性的肯认和持守,即在人的心灵中“是其所是”、并反对“是其不是”,而且,这种肯认和持守还内化为人的一种稳定心灵素质。这也就是人们常说的“诚信”的意思,也是《通书》中“不善之动,妄也;妄复则无妄矣,无妄则诚矣”^⑪的意思,也是《中庸》中“诚之者,人之道也”^⑫、“诚者,非自成己而已也,所以成物也”^⑬的意思。

第二、在上一层意思的基础之上,“诚”又衍生出“静定”的意思

在古人看来,只有我们的心灵处于“静定”状态,才能更好地体察和认知天地万物尤其是“道”“是其所是”的样子。这也就是《通书》所谓“无为”^⑭、“寂然不动”、“诚精故明”^⑮的意思,也是《荀子》中“虚壹而静”、“大清明”^⑯的意思,也是《大学》中“知止而后有定”,

定而后能静,静而后能安,安而后能虑,虑而后能得”¹⁷的意思,同时也和《中庸》中“不勉而中,不思而得,从容中道”¹⁸的意思有接近之处。

第三,在“诚”的“真”和“静”两层含义的基础上,它又衍生出两层意思

一是将它视作事物其它功能和属性的基础。比如,《通书》说:“至诚则动,动则变,变则化”¹⁹,《孟子》中也说:“至诚而不动者,未之有也;不诚,未有能动者也”²⁰,这里便将“诚”视作运动、变化的前提²¹。荀子说:“天地为大矣,不诚则不能化万物”²²则是将“诚”视作化生的前提。二是将它视作其它各种道德基础的意思,这就是《通书》所谓“诚,五常之本,百行之原也”²³的内涵,也是宋明诸儒将“诚”视为仁、义、礼、智四德之本的意思,而荀子所说的“君子养心莫善于诚,致诚则无它事矣,唯仁之为守,唯义之为行”²⁴中也已经暗含了这一意思。从以上所论我们可以看出,周敦颐实际上是将先秦儒学重要典籍中有关“诚”的思想予以总结、融通、凝炼,成为他自己建构的心灵世界中最为核心的一种境界,也是他理解的天地万物的一种根本状态。从其整个宇宙-心灵架构来看,“诚”处于形上的位置,具有某种本体和超越的色彩。

在“诚”的境界和状态的基础上,周敦颐又向上、下两个方向延伸出其他的境界和状态,其中最为重要的是“神”和“几”两种状态²⁵。所谓“神”,指的是基于“诚”但又高于“诚”的功能和状态,它的最大特点是常人“不可察知”、“不可思议”却又极为奇妙伟大。同于“诚”,“神”也既表现在外内两个方面:在宇宙-本体层面,它指的是自然或道神奇莫测却又能不露痕迹地化生、影响万物的功能,这在《通书》中被描述为“大顺大化,不见其迹,莫知其然”²⁶、“动而无动,静而无静”²⁷;在人的心灵层面上,它指的是圣人感知自然和道的运行且毫无障碍地自觉遵行并使普通百姓遵行的神秘能力,这种能力在《通书》中被描述为“感而遂通”、“神应故妙”²⁸、“发微不可见,充周不可穷”²⁹。如果“诚”的状态向下、向凡俗的方向延伸或演变则可

以成为“几”，它是一种事物的“萌芽”或“起始”状态，也是人的心灵之中具体情感和意志的“萌芽”和“起始”状态，它可以演变成为善，也可以演变成为恶，其形象特点是似有若无、不易为人察知。这种状态在《通书》中的描述是“诚无为，几善恶”^③、“几微故幽”、“动而未形，有无之间”^④。而《通书》另一处说“故思者，圣功之本，而吉凶之几也。《易》曰：‘君子见几而作，不俟终日。’又曰：‘知几，其神乎！’”^⑤，其中的“几”也大致符合上述意思。从周敦颐的整个宇宙心灵架构来看，“神”和“几”也大致处于形上位置，或者说具有本体和超越色彩。

须说明的是，中国传统学术在使用概念时往往没有经过细密分析和严格界定，常常有些概念在形上和形下、本体和现象之间混合运用，周敦颐思想中的“诚”、“神”、“几”也是这样。但是，就主要方面而论，这三个概念应该归属于形上和本体层面，这是由于它们明显具有超越事物的具体状态和人的现实生活的特征。有趣的是，这三种形上概念又被周敦颐表述成圣贤境界，《通书》中说得相当明白：“诚、神、几，曰圣人”^⑥。这种状况的真实思想史含义在于，宋初儒学将圣贤境界和形上层面混融而观，也可以说，尚没有出现明确分化二者的理论认知。

在周敦颐看来，虽然“几”的状态时仍然属于圣贤境界或形上境界，但它已经具备了走入形下的可能，如果它进一步向凡俗方向发展则会表现出各种种样的善恶情状来。由于《通书》行文相当精简，我们能寻到的关于善恶情状的材料很少，其中最为重要的一条是：“刚善为义，为直，为断，为严毅，为干固，恶为猛，为隘，为强梁。柔善为慈，为顺，为巽，恶为懦弱，为无断，为邪佞。”^⑦在此，周敦颐将善、恶分别划分为刚、柔两个类型。“刚”的“善”指的是正直、决断之类品格，“刚”的“恶”指的是凶猛、强暴之类品性；“柔”的“善”指的是慈善、柔顺等品格，“柔”的“恶”指的是懦弱、阴邪等品性。在当时的人类认知条件下，周敦颐对人之善恶的划分是相当清晰且有一定深

度的,比较起以前儒家的“性三品”说向前迈了一步。而这无疑和他的社会阅历尤其是长期听讼断案的经历有关,应该说是他人生经验和知识资源的一种总结。需要说明的是,周敦颐并不认为“善”是一种理想的心灵境界,刚柔善恶中间的“中”境界才是他最为赞成的。这种“中”大概是最为接近“诚”的一种形下状态。那么,如何才能达到这种状态呢?《通书》中说:“君子乾乾不息于诚,然必惩忿窒欲、迁善改过而后至。”^⑤也就是通过一点一滴地压抑自己的欲望和怒气、改正自己的错误来一点点地修养自己,最后才能达到“中”和“诚”的境界。

可以看出,在《通书》中周敦颐构造了一个心灵世界,这个世界分成两个部分:一是诚、神、几组成的形上境界,一是刚、柔、善、恶、中组成的形下状态。在他的心目中,后者来自于或基于前者,是前者向常人心灵的延伸或流溢。由于他极为看重前者,将前者理解为理想的心灵境界,那么,从后者恢复到前者或趋向前者就成为他所认为的一个应然甚至必然的人生程序,而这也成为宋明诸儒理解心灵世界的一个基本逻辑。

(二)心灵之间:教、劝和化、和在对人的心灵世界如上理解的基础上,周敦颐又讨论了心灵世界之间的关系

他对这种关系的理解可以分为个体与个体之间以及个体与群体之间两个方面。在前一方面,他的基本思路是“先觉觉后觉,暗者求于明”^⑥。其中有求道于师与施教于人两个方向。关于求道于师,他说:“天地间至尊者道,至贵者德而已矣。至难得者人;人而至难得者,道德有于身而已矣。求人至难得者有于身,非师友,则不可得也已。”^⑦“道义者,身有之则贵且尊。人生而蒙,长无师友则愚,是道义由师友有之,而得贵且尊。其义不亦重乎!其聚不亦乐乎!”^⑧也就

是说,人的心灵世界在开始阶段是一片蒙昧,它需要从师友那里求得至尊至贵的道义,从而也使自己的心灵进入至尊至贵的境界,这个过程既情义深重也有快乐愉悦。关于施教于人。他说:“有善不及,曰:‘不及,则学焉。’问曰:‘有不善?’曰:‘不善,则告之以不善,且劝曰:‘庶几有改乎!’斯为君子^⑨。有善一,不善二,则学其一而劝其二。’有语曰:‘斯人有是之不善,非大恶也?则曰:‘孰无过,焉知其不能改。改则为君子矣。不改为恶,恶者天恶之,彼岂无畏邪?乌知其不能改。’故君子悉有众善,无弗爱且敬焉。”^⑩这段话清晰表明了教劝别人改过迁善的坚韧态度和良苦用心,实际上是周敦颐想以自己的心灵境界去积极地感染和影响别人心灵世界的体现。这里的关键问题在于,如何能保证别人接受这种心灵感染和影响呢?周敦颐的办法是通过形上之天的奖善惩恶来“畏吓”别人。坦率地说,在现实生活中这种保证的力量是不够强大和有效的。对此,周敦颐也是清楚的,他说:“必有耻,则可教。”^⑪言下之意是,如果一个人无耻则是无法接受高尚心灵的感染的。从总体上来看,无论是求道于师还是施教于人,在周敦颐看来都是在用高尚心灵境界的引导来提升较低的心灵境界,而对于士人来说,这是一个不能有一丝一毫讨价还价而只能完全遵循的必然过程和自然过程,这也就是《通书》所说的“圣希天,贤希圣,士希贤。”“志伊尹之所志,学颜子之所学,过则圣,及则贤,不及则亦失于令名。”^⑫

在后一方面,周敦颐将个体理解为“以仁育万物,以义正万民”的圣人或“制礼法,修教化”的君王,将群体理解为天下百姓。这样,个体和群体之间的心灵关系就变成了前者教化后者、后者接受教化的授受关系。对于双方的这种关系及这种关系的结果,周敦颐充满信心。他说:“天以阳生万物,以阴成万物。生,仁也;成,义也。故圣人在上,以仁育万物,以义正万民。天道行而万物顺,圣德修而万民化。大顺大化,不见其迹,莫知其然,之谓神。故天下之众,本在一人。道岂远哉!术岂多乎哉!”^⑬在此,他将圣人和天类同,将圣人

万民的功能和天对万物的功能类同,认为只要一个人圣德修,万民就会自然而然地顺化。不过,他也进一步认识到这并不是一件简单的事,对于如何修圣德他又提出一个关键点:“十室之邑,人人提耳而教,且不及,况天下之广,兆民之众哉?曰:纯其心而已矣。仁义礼智四者,动静言貌视听无违,之谓纯。心纯,则贤才辅;贤才辅,则天下治。纯心要矣!用贤急焉!”^⑭也就是说,在各个方面都做到仁义礼智就是“纯心”,这时就会有贤才来辅佐。再进一步,周敦颐又强调了礼、乐对于调整百姓心灵的作用:“礼,理也;乐,和也。阴阳理而后和。君君臣臣,父父子子,兄兄弟弟,夫夫妇妇,万物各得其理然后和。故礼先而乐后。”^⑮“古者圣王制礼法,修教化,三纲正,九畴叙,百姓大和,万物咸若,乃作乐,以宣八风之气,以平天下之情。故乐声淡而不伤,和而不淫,入其耳,感其心,莫不淡且和焉。淡则欲心平,和则躁心释。优柔平中,德之盛也;天下化中,治之至也。是谓道配天地,古之极也。”^⑯这里说得相当清楚,周敦颐认为圣王可以通过礼乐将百姓的心灵世界调整到平和状态,从而使天下太平、道德盛行。但是,周敦颐同时也认识到不好的乐也会导致君、民欲望放纵、道德败坏,他说:“后世礼法不修,政刑苛紊,纵欲败度,下民困苦。谓古乐不足听也,代变新声,妖淫愁怨,导欲增悲,不能自止,故有贼君弃父,轻生败伦,不可禁者矣。”^⑰由此,他将古今之乐对人心灵的作用总结为:“古以平心,今以助欲;古以宣化,今以长怨。”^⑱这样,为了“政善民安”“天下之心和”,周敦颐得出了那个儒学中常见的“厚古薄今”的结论:“复古礼”“变今乐”。

总结上文可以看出周敦颐对于心灵之间关系的基本思考程序。

其前提假设为:

- (1)人的心灵境界存在着道德上高低贵贱的差别。
- (2)圣王和师长比普通百姓和弟子的心灵要高尚和尊贵。

其基本结论是:

- (1)圣王有权力和义务来教化百姓。也就是说,身为百姓不让

教化是不行的,反过来,身为圣王不来教化或教化不好也是不对的。

(2)这种教化和被教化的关系是天然的,应然的,必然的。

(3)君王心灵境界的下降则会导致百姓的道德沦丧问题。

从这些假设和结论看,周敦颐和思考程序和先秦儒家对心灵关系的思考十分类同,应该说表现出纯粹的儒家风味。

(三)当代意义

作为一项承前启后的心灵构设工作,周敦颐在《通书》中词约义丰地考察了心灵世界的构成因素及心灵之间的关系。站在当代的立场上,这些考察本身即有深刻、独到的一面,又有需要反思、拓展的地方。在此,我们从哲学思考和现实意义两个层面对于它们能够带来的当代启示予以讨论。

在前一个层面上,我们首先遇到的是概念的含混性问题

这个问题典型地体现在《通书》及其它儒学典籍中对“诚”的概念的使用上。如上文所分析,周敦颐及其他儒家思想家用这样一个字表达了既有核心又有边缘的多层意义结构,这些含义的所指既有客观存在的属性,也有主观感受和心灵素质。这就使对于儒家典籍不太熟悉的人不易摸到门道,宋儒讲究对于典籍的涵泳玩味,概念的含混难懂恐怕也是原因之一。这就启示我们无论是在创说立论时还是在解读前人典籍时都应体现清晰化的基本要求。实事求是地讲,前人的含混是和他们对于世界和心灵把握的含混及语言的贫乏联系在一起的^⑩,人类现代文明的发展使我们对于世界和心灵的把握要清晰、精细多了,我们的语言也由于翻译、交流、创造等多种因素而使之丰富细密多了,因此,我们完全有可能且有必要将我们自己的思想和我们对古人思想的理解表达清楚。其次,站在当代立场上,周敦颐心灵构设工作相对来说较为单薄、狭隘,且似略有偏颇之处。这一方

面表现在《通书》过于简短、对许多重大问题的论述都没能展开^⑤，另一方面也表现在周氏对于形上或圣贤境界关注和论述较多、而对于世俗境界尤其是人心灵中的消极成分论述较少。这就使他的心灵构设仅仅围绕着回复极高道德状态这一维度展开，给人的感觉是似乎只有这一问题才是人的心灵构设中的主要内容，这也就使他对于心灵世界中其它错综复杂的内容的处理有些简化。这种后来被称为道德中心主义的思想给我们的重要启示就是应该突破道德维度的束缚，在借鉴近现代自然科学和人文社会科学研究成果的基础上，将我们对心灵世界的理解建立在广阔的、包括德、智、美多种维度的视域之上。

与哲学思考层面多以教训的形式给我们以启示不同，在现实意义层面上，周敦颐的心灵构设既以正面的教益也以反面的教训给我们启发。在此，我们仅以两个例子来作说明。首先，在当代中国社会中，诚信资源的缺失已经成为市场发育、人际和谐甚至学术发展的重要制约因素，为此，政府和学界都在呼吁重建社会的诚信体系。《通书》中关于“诚”的多层面阐发可以成为这一重建工作中相当有益的资源。其中，相当值得重视的是“诚”为“五行之本，百行之源”的理解，因为这确是我们在宣传和教育时应该着力的一个重要理论关节^⑥。在当代社会生活中，这一理论关节的既应该体现在错综复杂的人际关系之中，也应该体现在人和自然的关系中。具体说来，处理人际关系的所有原则（比如仁爱、尊重、忍让、平等、民主等）必须建立在真诚的基础之上，才能发挥其应有的积极和正面的意义。如果没有这一基础，这些原则就会成为实现私心杂念甚至罪恶动机的手段。台湾今天的所谓“民主”、李洪志所谓的“真、善、忍”就是典型的缺乏真诚的例子。还有，在处理人和自然关系的各种做法（比如改造自然、征服自然、探索自然、保护自然）中，也必须遵循真诚的原则，即必须以真实、客观、谦虚的态度对待自然，按照一位论者的说法是：“即细心地观察，艰苦地思考，认真地验证，这是发现局部真理的

条件之一。”这是因为“自然事物独立于我们,所以它们的存在是客观的,它们又具有不同程度的主体性,故有不同等级的价值,它们的本真显现会表达它们的不同程度的能动性和目的性,从而显现它们的价值。”^②坦率地说,如果没有对待自然的这种真诚态度,我们往往会陷入主观主义或人类中心主义的泥潭,并最终会受到自然的惩罚。因此,在人人之间(或说心灵与心灵之间)、人物之间(或说自然与心灵之间)建立深层的诚信关系是当代政治家和思想家们需要认真思考的任务。

其次,周敦颐关于圣王教化百姓的思想对于我们的政治领域也有现实启示意义^③

不过,由于时代的变迁使一行为的主体、客体和谓语都发生了变化,在今日中国进行的是党政官员对于人民的指导和教育工作。在这一工作中,我们可以从《通书》的两种说法得到启示。一是周敦颐关于“纯心”的说法,也就是“仁义礼智四者,动静言貌视听无违”。很显然,无论是古代的圣王还是我们今天的官员都很少有人能真正符合这样的要求。但是,以高尚的道德标准来要求自己,并尽力使这些道德标准内化到自己的所有言行中去,这无疑也是古今官员应该努力的目标。这与我们今天所说“全心全意为人民服务”的宗旨和原则是一致的。其中,我们应该理解的是,古代官员中的确有真诚地以儒家道德标准来要求自己的人,今天的官员中也有真诚地为人民服务的人,但是在古今社会上这样的官员所占比重较少。大多数人将自己的职责看作是建立在自己利益基础上的工作。同时我们也应该承认无论古今都有完全违背这一原则、丧心病狂地盘剥百姓以遂一己自利的官员,还有就是以仁义礼智来要求别人、自己却是骄奢淫逸、寡廉鲜耻的官员,对于这两种人我们有必要保持清醒的态度和必要的惩治能力。二是周敦颐将礼乐施之于百姓的思想。如按今天的表述,也就是以礼仪来规范人们的行为,以文化娱乐活动来调整人们

的情绪和愿望。其中,后者在“满足人民日益增长的物质和文化需要”中已经包含,而且通过电视、电影、报刊、网络、音乐、小说等形式也确实对于当代社会发挥了积极的作用。前者虽然在一些文件(比如公民道德建设纲要)和学者的论著有所涉及或论述,但并没能引起整个社会足够的重视,更没能在社会生活中得到充分的展示。因此,加强当代中国社会的礼仪建设是社会的各个阶层都应关注的一项工作。其中,相当基础的一项任务是从中国传统的儒释道三家和国外文化之中吸取一些有益的礼仪成分,并对之进行现代意义上的简化化处理然后贯彻到教育和生活中来。

以上我们从哲学思考和现实意义两个方面考察了周敦颐心灵构设的当代启示。坦率地说,我们在此的考察是相当粗糙和浅显的,这既和我们的研究不够有关,也和研究对象的材料相当缺乏有关,而更为重要的一个原因是周氏思想和当代社会生活之间的距离毕竟太远。

总结周敦颐对于心灵世界的构设工作,可以说取得较大的成就,其中最为关键的是开创了宋明诸儒理解人之心灵的基本思路。也可以说,周敦颐是中国传统社会庶族知识分子心灵世界的秩序创建者,其后的张、程、朱、陆是这一秩序的加深加密者,而这一秩序是对于中国传统社会甚至当代社会都产生了深刻的影响。

[注释]

①《宋元学案》(缪天绶选注,商务印书馆,1931年)79页。

②邓广铭、张岱年、李泽厚、葛兆光等人怀疑周敦颐在思想史上的位置,在我看来,如果就我国中古中期完整的新儒学体系建构来说,周敦颐无疑是最早者。而且,其思想也明显影响到二程。此处仅引一条材料略加说明,《宋元学案》明确记载:“伊川见康节。伊川指食桌而问曰:‘此桌安在地上,不知天地安在何处?’康节为之极论其理,以至六合之外。伊川叹曰:‘平生惟见周茂叔论至此。’”也就是说,小程曾听过周敦颐纵论过天地且留下极深刻印象。因此,邓先生

所说的“二程决不是受‘学’(理学)于周敦颐的”是成立不了的。参见邓氏《邓广铭治史丛稿》(北京大学出版社,1997年)中《关于周敦颐的师承与传授》一文。

③这并不意味着周氏知识资源中没有释道因素,实际上无论就他接触和吸收的思想资源而论,还是就他诗文展现的人生价值取向来说都携带着大量释道内容。但是,仅就《通书》而论,则表现出较为纯粹的儒家精神。这并没有什么矛盾之处,邵、张、程、朱、陆等道学家的思想和人生中也或多或少地有释道因素,虽然他们嘴上在坚决地排释老。相较之下,就今天我们所能看到的有关周氏的资料来看,他对释道的亲和程度应该要远远超过其后的道学家们,尤其明显的是,他对道家的隐逸生活是相当向往的,并与诸多佛教人士广泛交往。

④周敦颐《通书》第三十二章,本文所用版本是《周子通书》(上海古籍出版社,2000年)。

⑤对于事物“是其所是”的本性,不同的哲学家从自己的角度进行不同的把握。例如,黑格尔从精神演进逻辑的角度所理解的“纯有”就可与此参详。他说:“纯存在或纯有之所以当成逻辑学的开端,是因为纯有既是纯思,又是无规定性的单纯的直接性,而最初的开端不能是任何间接性的东西,也不能是得到了进一步规定的东西。”又说:“存在或有可以界说为‘我即是我’,为绝对无差别性或同一性等等。”(《小逻辑》商务印书馆,1980年版,189页)

⑥周敦颐《通书》第一章。

⑦《中庸》第十六章,亦见于《孟子离娄上》。

⑧《中庸》第十八章。

⑨《中庸》第十八章。

⑩《荀子不苟》。

⑪周敦颐《通书》第三十二章。

⑫《中庸》第十六章。

⑬《中庸》第十六章。

⑭周敦颐《通书》第三章。

⑮周敦颐《通书》第四章。

⑯《荀子解蔽》。

⑰《大学》第一章。对于这段话(及其它《学》《庸》引语)尚有其他解释,比如段正元先生将之理解为某种神秘体验,可见《段正元语录》(鞠曦主编,吉林文史出版社,2003年)189页-190页及其前后对此的议论和描述。

⑱《中庸》第十六章。

⑲周敦颐《通书》第三十五章。

⑳《孟子离娄上》。

㉑黑格尔说:“但这种纯有是纯粹的抽象,因此是绝对的否定。这种否定,直接地说来,也就是无。”(黑格尔《小逻辑》,商务印书馆,192页。)又说:“如果说,无是这种自身等同的直接性,那末反过来说,有正是同样的东西。因此,‘有’和‘无’的真理,就是两者的统一。这种统一就是变易(DasWerden)。”(黑格尔《小逻辑》,商务印书馆,195页。)正可与此参比。

㉒《荀子不苟》。

㉓周敦颐《通书》第二章。

㉔《荀子·不苟》。

㉕这两个概念也是来自先秦《易传》、《孟子》等儒家文献,由于它们没有“诚”那样重要,所以在讨论它们时不再引先秦文献。

㉖周敦颐《通书》第十一章。

㉗周敦颐《通书》第十六章。

㉘周敦颐《通书》第四章。

㉙周敦颐《通书》第三章。

㉚周敦颐《通书》第三章。

㉛周敦颐《通书》第四章。

③②周敦颐《通书》第九章。

③③周敦颐《通书》第四章。

③④周敦颐《通书》第七章。

③⑤周敦颐《通书》第三十一章。

③⑥周敦颐《通书》第七章。

③⑦周敦颐《通书》第二十四章。

③⑧周敦颐《通书》第二十五章。

③⑨此处断句似当为“且劝曰：‘庶几有改乎！斯为君子。’”

④⑩周敦颐《通书》第十五章。

④⑪周敦颐《通书》第八章。

④⑫周敦颐《通书》第十章。

④⑬周敦颐《通书》第十一章。

④⑭周敦颐《通书》第十二章。

④⑮周敦颐《通书》第十三章。

④⑯周敦颐《通书》第十七章。

④⑰周敦颐《通书》第十七章。

④⑱周敦颐《通书》第十七章。

④⑲邓晓芒曾对中西哲学本体论的差异进行过议论,他说:“从这里也就可以看出中西本体论的另一层意味上的差异,就是中国哲人谈有也好,谈无也好,根本说来都是立足于自己内心的原始体验,即所谓‘诚’‘尽心’,而西方哲学家则诉之于与他人、社会乃至神的一种通过语言规范所达到的普遍共识。当然,中西本体论都强调最高范畴必须具有最大的普遍性,但问题在于,中国哲学中的这种最高普遍性只是由哲学家个人直接体验出来的,勿须通过与他人的交流而在他人那里得到核实和确证;西方哲学的范畴普遍性则虽然是由个人发挥主体能动性而建立的,但却只有通过与他人辩驳和讨论才能最终确立起来。”见氏文《论中西本体论的差异》,载《世界哲学》2004年第1期。正是由于缺乏对于共识性语言规范的运用,所以中

国传统哲学中概念的严密性和准确性都没发展起来。

⑤①在读《通书》的过程中感到,似乎这不是一本完整系统的著作,而勿宁更象是读书札记。

⑤②值得注意的是,这一观点在西方学者那里也有类似的论述比如,阿尔贝特史怀泽说:“只有具有真诚勇气的时代,才能够掌握作为精神动力在其中起作用的真理。真诚是精神生活的基础。”见阿尔贝特·史怀泽《敬畏生命》,上海社会科学院出版社,1997年,第124页。转引自卢风《论儒家之“诚”的启示》,载《哲学动态》2004年第2期。

⑤③卢风《论儒家之“诚”的启示》,载《哲学动态》2004年第2期。

⑤④实际上,教化问题也是一个哲学层面的有趣问题。比如,加达默尔就详细考察过这一问题。通过下面所引的他对黑格尔论教化的理解和周敦颐对于教化的理解的比较,我们可以看出中西思想处理这一问题的异同之处。加氏说:“人之为人的显著特征就在于,他脱离了直接性和本能性的东西,而人之所以能脱离直接性和本能性的东西,就在于他的本质具有精神的理性的方面。‘根据这一方面,人按其本性就不是他应当是的东西’因此,人就需要教化。黑格尔称之为教化的形式本质的东西,是以教化的普遍性为基础的。从某种提升到普遍性的概念出发,黑格尔就能够统一地把握他的时代对于教化所作的理解。向普遍性的提升并不是局限于理论性的教化,而且一般来说,它不仅仅是指一种与实践活动相对立的理论活动,而是在总体上维护人类理性的本质规定。人类教化的一般本质就是使自身成为一个普遍的精神存在。谁沉湎于个别性,谁就是未受教化的,例如,他没有节制和分寸地听任其盲目的愤怒。黑格尔指出,这样一种人根本缺乏抽象力,他不能撇开自己本身,而且不能看到某种普遍性,而他自身的特殊性却是由这种普遍性出发才得到正确而恰当的规定。”(见加氏著《真理与方法》,中文版,上海译文出版社,1992年,14页)

周敦颐教育活动与理学教育思想

北宋初年经过儒家教育思想的复苏,特别是“宋初三先生”给北宋理学家们以重要的影响,“北宋五子”——周敦颐、邵雍、张载、程颢、程颐及其他开创的学派开始了儒家学说哲学化的进程,并初步确立了各学派的理学教育思想体系,为理学教育思想的形成奠定了坚实的基础。王安石的“荆公新学”在大刀阔斧的变法改革运动中形成,其教育思想与教育改革理论别开生面,给人以新鲜之感。所有这些,都是北宋时期丰富的教育思想方面的宝贵财富,给后世以重大的影响。以下将分节阐述“濂学”、“象数学”、“关学”、“洛学”以及“荆公新学”等学派的教育思想及其影响。

周敦颐(1017—1073)字茂叔,原名敦实,避英宗讳,改名敦颐。于宋真宗天禧元年生于道州营道县(今湖南道县)之营乐里濂溪保。周敦颐长期仕事主簿、县令、参军、州通判、提点刑狱等工作,没有专门从事教育事业,但所到之处都兴建学校,个人亦收授生徒,讲论学术、培养人才,是一个官吏兼教育家。周敦颐一生著述颇丰,留存至今的有《太极图》、《太极图说》、《通书》以及少量的文、诗、赋、书集、题名等,皆收入于陈克明点校,中华书局1990年5月出版的《周敦颐集》中。

(一)论人性和教育作用

周敦颐是性善论者。他认为,人得阴阳五行而生,是万物中之最灵的,人生来具有“诚”的本性。“诚”从阳气得来,是纯粹至善的,是一切道德的根源,是圣人的根本。他说:“诚者,圣人之本。‘大哉乾

元,万物资始,’诚之源也。‘乾道变化,各正性命,’诚斯立焉。纯粹至善者也。故曰‘一阴一阳之谓道,继之者善,成之者性也。’”^①诚是能够成为圣贤的可能性,欲成为圣贤,具有圣人的品性,必须经过学习和修养,经过继续不断为善而形成善良品性。周敦颐特别强调指出“圣贤非性生”,也就是说,圣贤不是天生的而是后天形成的。人是通过“养心之善”而成为圣贤的。孟子提出“养心莫善于寡欲”之说。周敦颐认为,仅只寡欲是不够的,必须“无欲”。无欲才能“诚立、明通”。力求“明通”的诚心树立起来者就是“贤人”;达到“明通”的境界者就是“圣人”。他说:“孟子曰:‘养心莫善于寡欲,其为人也寡欲,虽有不存焉者,寡矣;其为人也多欲,虽有存焉者,寡矣。’予谓养心不止于寡焉而存耳,盖寡焉以至于无。无则诚立、明通。诚立,贤也;明通,圣也。是圣贤非性生,必养心而至之。养心善有大焉如此,存乎其人而已。”^②人禀阴阳之秀气以生。而具有可能促进万物化生之性。人如果能够养心之善,继续按照阴阳变化的法则,以仁义长养万物,对待万民,就可以养成善的德性和长养万物的才能,而成为圣贤。

周敦颐认为,人们如果能够体现“诚”的本性,其行为就自然而然合乎中正仁义的道德标准。但是只有圣人能够自觉地自然而然地达到这一境界。人的肉体形成以后,有了精神知觉,五性感于外物而活动,便有善恶的不同,恶念恶行是受自私的物欲策使造成的。所以圣人把中正仁义确定为做人的标准,让人遵行。他说:“惟人也,得其秀而最灵。形既生矣,神发知矣,五性感动,而善恶分,万事出矣。圣人定之以中正仁义,而主静,立人极焉。”^③人的意念和行为的善与恶分流于其微动之处。微动之处,周敦颐称之为“几”。他说:“诚,

① 《通书·诚上第一》,《周敦颐集》第12页。

② 《养心亭说》,《周敦颐集》第50页。

③ 《太极图说》,《周敦颐集》第5页。

无为！几，善恶。”^①“动而未形，有无之间者，几也。”^②

周敦颐把人性分为善、恶、中三品，或刚善、柔善、中、刚恶、柔恶五种。中是最高的。中就是中和、中节，至人能自觉地达到中，圣人于未发或已发都能处于这种境界，无论在静中或在视听言动上都能完全符合仁、义、礼、智的道德规范。圣人设置教育，就在于使人自改其恶而达到中和的境界。他说：“‘性者，刚柔、善恶、中而已矣。’‘不达’。曰：‘刚善，为义、为直，为断，为严毅、为干固；恶，为猛，为隘，为强梁。柔善，为慈，为顺，为巽；恶，为懦弱，为无断，为邪佞。’惟中也者，和也，中节也，天下之达道也，圣人之事也。故圣人立教，俾人自易其恶，自至其中而止矣。”^③人有赖师友的教导和辅助而使道义有于身。他说：“人生而蒙，长无师友则愚。是道义由师友有之。”^④这是周敦颐肯定教育在人的个性形成中的作用，人通过接受教育，勤奋学习和修养，可以使自己具有善良的品性。

周敦颐同样重视教育的社会作用，培养的善人多了，可以把天下治理好，天下太平。他说：“师道立，则善人多；善人多，则朝廷正，而天下治矣。”^⑤另外，周敦颐的《题浩然阁》诗是专意强调说明教育和学习的重要作用的。他说：“刘侯戴武弁，政则心吾儒。士茂先兴学，子贤勤读书。猷为莫不善，才力盖有余。西北方求师，浩然宁久居。”^⑥

周敦颐继承和发挥孔孟思想，主张性善和重视教育的作用。圣人能够自觉修养保持完美的善性。众人可以通过接受教育、学习和

① 《通书·诚几德第三》。

② 《通书·圣第四》。

③ 《通书·师第七》。

④ 《通书·师友下第二十五》。

⑤ 《通书·师第七》。

⑥ 《周敦颐集》第26页。

修养,克服气禀之偏、物欲之蔽、习染之邪,回复善性。人可以学习成为贤人。贤人多,天下即可太平。

(二)论教育目的

周敦颐在《通书·志学》中提出“圣希天,贤希圣,士希贤。”他主张圣人在位,由圣人作全国的领导人。圣人的标准是“以仁育万物,以义正万民。”^①一国的领导人要修圣德,纯其心。心纯能得到贤才的辅佐,有贤才的辅佐就能天下太平,要特别重视纯心和用贤。周敦颐说:“天道行而万物顺,圣德修而万民化。”^②“仁、义、礼、智四者,动静、言貌、视听无违之谓纯。心纯则贤才辅,贤才辅则天下治。纯心要矣,用贤急焉。”^③他把孔子视为标准圣人。他说:“道德高厚,教化无穷,实与天地参而四时同,其惟孔子乎。”^④

周敦颐指出的贤人标准是能够致君为尧舜,使万民得其所安,发圣人之蕴,明圣人之道,教万世无穷。伊尹和颜渊就是这样的贤人。他说:“伊尹、颜渊大贤也。伊尹耻其君不为尧舜,一夫不得其所,若撻于市。颜渊‘不迁怒,不二过’,‘三月不违仁。’”^⑤“圣人(指孔子)之蕴,微颜子殆不可见。发圣人之蕴,教万世无穷者,颜子也。圣同天,不亦深乎!”^⑥周敦颐要求学者“志伊尹之所志,学颜子之所学。”能够做到的就是大贤,超过了的就是圣人,达不到的也不失为有“令名”的士。他说:“志伊尹之所志,学颜子之所学。过则圣,及则贤,

① 《通书·顺化第十一》。

② 《通书·顺化第十一》。

③ 《通书·治第十二》。

④ 《通书·孔子下第三十九》。

⑤ 《通书·志学第十》。

⑥ 《通书·圣蕴第二十九》。

不及则亦不失于令名。”^①可见周敦颐所主张的教育目的,是培养圣人、贤人和立志作贤人之士的。

(三)论道德教育

周敦颐极其重视道德教育,认为道德是天地间至尊至贵的。他说:“天地间,至尊者道,至贵者德而已矣。”^②“道义者,身有之,则贵且尊。”^③周敦颐强调要树立正确的人生价值观念,要求人们树立以具有道为富贵的人生观。有了这样的人生观的人便会“铢视轩冕,尘视金玉”。他说:“君子以道充为贵,身安为富,故常泰无不足。而铢视轩冕,尘视金玉,其重无加焉尔!”^④周敦颐认为孔子的弟子颜渊便是这样的模范。因颜子乐于道,所以能安贫。颜子志学圣道,体道成德,其乐无穷,心胸广大,对于社会地位和生活的贫贱则泰然处之,不以为忧。他说:“颜子‘一簞食,一瓢饮,在陋巷,人不堪其忧,而不改其乐。’夫富贵,人所爱也,颜子不爱不求,而乐乎贫者,独何心哉?天地间有至贵至〔富可〕爱可求,而异乎彼者,见其大,而忘其小焉尔。见其大则心泰,心泰则无不足,无不足则富贵贫贱处之一也。处之一则能化而齐。故颜子亚圣。”^⑤

1. 德育内容

周敦颐提出的德育内容包括仁、义、中、正、礼、智、信、诚、公、孝、悌等。

(1)仁 周敦颐认为,做圣人的道路,就是做到仁、义、中、正。

① 《通书·志学第十》。

② 《通书·师友上第二十四》。

③ 《通书·师友上第二十五》。

④ 《通书·富贵第三十三》。

⑤ 《通书·颜子第二十三》。

信守它们就尊贵,实行它们就有利,扩充它们就可以配天地。圣人把中、正、仁、义确定为做人的最高准则。他说:“圣人定之以中正仁义,而主静,立人极焉。”^①“圣人之道,仁、义、中、正而已矣。守之贵,行之利,廓之配天地。”^②仁是周敦颐道德思想的核心,仁和义是其思想的中心。中、正是真正做到仁义。他继承了孔子的“仁者爱人”的思想,并加以发扬,把仁的范围扩及于万物。他说:“爱曰仁。”^③“天以阳生万物,以阴成万物。生,仁也;成,义也。故圣人在上,以仁育万物,以义正万民。”^④他把自然生长万物看作是仁,他要求人以仁爱之心对待民众和万物。张载又对周敦颐的仁爱思想加以发挥,把一切人看作我的同胞,把一切物看作我的同伴。他说:“民吾同胞,物吾与也。”^⑤

(2)义 周敦颐说:“宜曰义。”^⑥同《中庸》对义的解释“义者宜也”是一致的,义就是适宜、适当、合理。他认为地长成万物就是义。他要求以“义”端正万民,使万民的行为表现出生生不息之意,符合正确的社会规范。仁以律内,义以律外。二者缺一不可,所以仁义构成周敦颐道德内容的中心。

(3)中 周敦颐认为,中就是和,中节。圣人立教就是使人自易其恶,达到中的境界,即发而皆中节,无过或不及,同《尚书》中所说的“允执厥中”相符合。他说:“惟中也者,和也,中节也,天下之达道也,圣人之事也。故圣人立教,俾人自易其恶,自至其中而至矣。”^⑦朱熹注解:“中,即礼”。就是说,思虑言行都符礼便是

① 《太极图说》,《周敦颐集》第6页。

② 《通书·道六》。

③ 《通书·诚几德第三》。

④ 《通书·顺化第十一》。

⑤ 《正蒙·乾称》,《张载集》第62页。

⑥ 《通书·诚几德第三》。

⑦ 《通书·师第七》。

“中节”。

(4)正 正是端正、不偏、中正无邪的意思。周敦颐说：“动而正，曰道。用而和，曰德。匪仁、匪义、匪礼、匪智、匪信，悉邪矣。”^①朱熹注解：“所谓道者，五常而已。”五常即仁义礼智信。周敦颐提出正，要求人的思想言行真正符合仁义礼智信。

(5)礼 礼就是当时封建社会礼制及与之相符合的礼貌。周敦颐说：“礼曰理”。他把礼说成是自然条理，让人们遵守，为封建社会制度和礼教制造了理论根据。他要求人克去己私，诚心诚意依礼而行，一旦做到这样，就是一个有仁德的人。他说：“故曰：‘一日克己复礼，天下归仁焉。’”^②

(6)智 周敦颐说：“通曰智”。“通”是指对于“天之道（阴与阳）”、“地之道（柔与刚）”、“人之道（仁与义）”，都能透彻理解，融会贯通。即能“明与达”，这就是智。

(7)信 周敦颐说：“守曰信”。“守”指对于中、正、仁、义的信守。也指对于自己诺言的信守。

周敦颐给予先儒“五常”说以新的系统解释。他说：“德：爱曰仁，宜曰义，理曰礼，通曰智，守曰信。”^③周敦颐把“道”的内容定为仁义中正。他说：“圣人之道，仁义中正而已矣。”^④信是遵守仁义礼智。朱熹解释说：“中，即礼。正，即智。”“道之得于心者，谓之德。”由此可见，周敦颐所主张的道德内容可概括为仁义中正，即仁义礼智，或仁义礼智信，其中心是仁义，其核心是仁。

(8)诚 指真实无妄。周敦颐认为，诚来自在天道变化中人禀受了性命之正，是做圣人的根本，是“五常（仁义礼智信）”的基础，百

① 《通书·慎动第五》。

② 《通书·诚下第二》。

③ 《通书·诚几德第三》。

④ 《通书·道第六》。

行(孝悌忠信)的根源。人有了诚,静时便至正,动时便明达,便能从容中道。人离开了诚,便无法做到仁义礼智孝悌忠信。他说:“圣,诚而已矣。诚,五常之本,百行之源也。静无而动有,至正而明达也。五常百行,非诚,非也,邪暗,塞也。故诚则无事矣。”^①诚也是一项美德。

周敦颐认为,能够自然而然保持诚的人是圣,必须通过思虑来符合诚的人是贤。他说:“性焉、安焉之谓圣。复焉、执焉之谓贤。”^②学为圣贤的“圣功”就在“心诚”,端正自身,不使有不善之动,从而养成“至诚”。他说:“端本,诚心而已矣。……身端,心诚之谓也。诚心,复其不善之动而已矣。不善之动,妄也;妄复,则无妄矣,无妄,则诚矣。”^③人把自己的思想修养得达到“至诚”的境界,便要动,按道而动,动而为善,可促进万物和人类“顺化”。他说:“动而正,曰道。用而和曰德。”^④“至诚则动,动则变,变则化”故曰:“拟之而后言,议之而后动,拟议以成其变化。”^⑤人类可以通过有目的有计划的行动促进万物和人类的顺化。

(9)公 周敦颐认为天地是最公正的,圣人能与天地合其德,圣人之道是最公正的。他要人们对待天下的人和事要做到“公”。他说:“圣人之道,至公而已矣。或曰:‘何谓也?’曰:‘天地至公而已矣。’”^⑥公与私是对立的,只有不自私,以公对己的人才能以公对人对事,而做到真正的公。他说:“公于己者公于人,未有不公于己而能公于人也。”^⑦

① 《通书·诚下第二》。

② 《通书·诚几德第三》。

③ 《通书·家人睽复无妄第三十二》。

④ 《通书·慎动第五》。

⑤ 《通书·拟议第三十五》。

⑥ 《通书·公第三十七》。

⑦ 《通书·公明第二十一》。

周敦颐很重视儒家传统的五伦之教,教人孝悌忠信,这是达到天下和的理想社会所必须的。他说:“阴阳理而后和,君君、臣臣、父父、子子、兄兄、弟弟、夫夫、妇妇,万物各得其理,然后和。”^①

2. 德育过程

周敦颐说:“圣人之道,入乎耳,存乎心,蕴之为德行,行之谓事业。彼以文辞而已者,陋矣!”^②这就是周敦颐的德育过程和人的品德形成过程论。周敦颐主张的德育过程,不仅适用于青少年,也适用于成年老年,不仅限于学校教育阶段,也延伸到工作阶段。近现代教育学认为,德育过程包括知、情、意、行四个要素。即提高学生的道德认识,培养学生的道德情感和道德意志,形成学生的道德行为和习惯。周敦颐所说的要把圣人之道(仁义中正等)使受教育者“入乎耳”,就类似近来所说的提高道德认识;“存乎心”,类似近来的培养道德情感和道德意志;“蕴之为德行”,类似近来的形成道德行为和习惯。周敦颐说的“行之谓事业”,是指把圣人之道实行于治国平天下的各项事业中去而建功立业。他的德育过程论,与前人相比,有独到之处。

3. 德育的原则和方法

周敦颐的德育和教学的基本原则是务实。在德业与名声的关系上,他主张实胜于名,实胜是善,名胜是耻。他主张人们要有孜孜不倦地进德修业精神,始终保持实胜于名。他说:“实胜,善也;名胜,耻也。故君子进德修业,孳孳不息,务实胜也。德业有未著,则恐恐然畏人知,远耻也。小人则伪而已!故君子曰休,小人曰忧。”^③这种务实原则是值得重视的。

① 《通书·礼乐第十三》。

② 《通书·陋第三十四》。

③ 《通书·务实第十四》。

在道德修养方面,周敦颐特别重视惩忿窒欲和迁善改过。他说:“君子乾乾,不息于诚,然必惩忿窒欲,迁善改过而后至。乾之用其善是,损益之大莫是过,圣人之旨深哉!”^①

(1)惩忿窒欲 惩忿是把自己修养得心平气和,窒欲是把私欲杜塞得以至于无。周敦颐认为,人可学习而成为圣人。学习的要领就是“无欲”,无欲是入圣之门。他说:“‘圣可学乎?’曰:‘可。’‘有要乎?’曰:‘有。’‘请闻焉?’曰:‘一为要。一者无欲也,无欲则静虚、动直。静虚则明,明则通;动直则公,公则溥。明通公溥,庶矣乎!’”^②孟子提出“养心莫善于寡欲。”周敦颐提出养心之善要无欲,无欲“则诚立、明通”而成为圣贤。程朱则更主张“存天理,灭人欲。”

(2)迁善改过 周敦颐发挥了人皆可以为尧舜的思想,认为人都可以迁善改过。

①迁善规过。周敦颐说:“‘有善不及?’曰:‘不及,则学焉。’问曰:‘有不善?’曰:‘不善,则告之不善。’且劝曰:‘庶几有改乎,斯为君子。’‘有善一,不善二,则学其一,而劝其二。’有语曰:‘斯人有是之不善,非大恶也。’则曰:‘孰无过,焉知其不能改?改,则为君子矣。不改为恶,恶则天恶之,彼岂无畏耶?乌知其不能改!故君子悉有众善,无弗爱且敬焉。’”^③这就是说,如果发现别人有善的地方自己赶不上,就学习别人之善。如果发现别人有不善的地方,就指出其不善,规劝其改正。如果发现谁有一处善,二处不善,就学习他一处善的,劝其改正二处不善的。要充分相信他人能够迁善改过。能持这样态度,善无不学,便会悉有众善,恶无不劝,尊敬和爱护也就无所不施于人。

②知过必改。周敦颐认为,一个人有了过错,自己没发现,别人

① 《通书·乾损益动第三十一》。

② 《通书·圣学第二十》。

③ 《通书·爱敬第十五》。

给指出来,是幸事。人要知过必改,要以知过不改为耻。能闻过而改,有可能成为贤人。他说:“人之生,不幸,不闻过;大不幸,无耻。故有耻,则可教;闻过,则可贤。”^①他赞扬孔子的弟子颜渊“不二过(不重犯同样错误)”,仲由闻过则喜。周敦颐斥责那些自己有了过错不喜欢别人规劝的人,就如同护疾忌医一样,是自己毁灭自己。他说:“仲由喜闻过,令名无穷焉。今人有过,不喜人规,如护疾忌医,宁灭其身而无悟也。”^②

周敦颐还善于用历史名人的品德故事,启发学生的道德思维,让学生自己思考探讨,提高学生的道德理论认识水平。《论语·述而》载:孔子说:“饭疏食饮水,曲肱而枕之,乐亦在其中矣。不义而富且贵,于我如浮云。”《论语·雍也》载:孔子说:“贤哉,回也!一簞食,一瓢饮,在陋巷,人不堪其忧,回也不改其乐。贤哉,回也!”周敦颐在南安教授程颢程颐兄弟时,曾令二人“寻仲尼、颜子乐处,所乐何事?”启发了二程探讨这一问题的积极性。宋仁宗嘉佑元年,程颐在国子监读书时,国子监直讲胡瑗以《颜子所好何学论》试诸生,程颐发挥了周敦颐《太极图说》和《通书》中的理论精神,论述了颜子所好之学为“学以至圣人之道”。^③胡见程之论文“大惊,即延见,处以学职。”^④程颐的论文写得如此成功,是与十年前周敦颐在这方面的启发提问分不开的。

周敦颐主张人们在道德修养上要有高度的自觉性和积极性。如他曾说:“君子乾乾,不息于诚。”个人如有优良环境和教育条件,就很好接受教育,向善的学习。如果所遇的环境不尽如人意,就洁身自好,净化环境,养成如莲那样“出淤泥而不染,濯清涟而不妖”的纯净

① 《通书·幸第八》。

② 《通书·过第二十六》。

③ 《二程集》第577页。

④ 《伊川先生年谱》,《二程集》第338页。

性格。他在《爱莲说》中说：“予独爱莲之出淤泥而不染，濯清涟而不妖，中通外直，不蔓不枝，香远益清，亭亭净植，可远观而不可亵玩焉。莲，花之君子者也。”^①

(四)论教学

周敦颐于所到之处，兴学校，教授生徒，官学的教学内容是儒家《六经》和孔孟学说，在其私学中还讲授他自己的学术思想。孔延之在《邵州新迁州学记》中说：“周君好学博通，言行政政，皆本之《六经》，考之孔孟。”^②

《易经》是周敦颐的《太极图说》和《通书》的理论渊源。作为教学课程，周敦颐给它以高度评价。他认为，《易经》对天地奥妙和义理作了高度的概括，是《五经》思想的源泉。他说：“《易》何止《五经》之源泉，其天地鬼神之奥乎！”^③《易》是最早讲论“性命”的典籍，“大哉《易》也，性命之源乎！”^④

周敦颐很重视礼和乐的教育作用。他把当时君臣、父子、兄弟、夫妇的封建伦理道德说成是自然之理，把统治者关于社会制度、伦常、节仪的条文规定的《礼》视为“理”。他主张圣王治国首先要制定“礼法”，并进行礼法教育，使人们遵行它，以求社会秩序稳定，农业等各项生产顺利进行。然后作乐，以陶冶人们的情感，形成人们优美的品性，百姓和乐。他说：“礼，理也；乐，和也。阴阳理而后和，君君、臣臣、父父、子子、兄兄、弟弟、夫夫、妇妇，万物各得其理，然后和。

① 《周敦颐集》第51页。

② 《周子全书》卷十七。

③ 《通书·精蕴第三十》。

④ 《通书·诚上第一》。

故礼先而乐后。”^①“古者圣王制礼法，修教化，三纲正，九畴叙，百姓大和，万物咸若。乃作乐以宣八风之气，以平天下之情。”^②

周敦颐擅长音律，何平仲在《赠周茂叔》诗中说“智深太易知幽赜，乐本咸池得正声。”

周敦颐主张乐声要“淡”而“和”，并且“淡而不伤，和而不淫”。听这样的音乐，可陶冶人心淡且和，达到私欲消退，心平气和。他说：“故乐声淡而不伤，和而不淫。入其耳，感其心，莫不淡且和焉。淡则欲心平，和则躁心释。”^③周敦颐反对“妖淫愁怨”的乐声。这种声乐“导欲增悲”，有诱人“贼君弃父，轻生败伦”的坏作用。

周敦颐认为，音乐与政治是密切相关的，“政善”与“心和”可互为影响而良性循环。音乐与“天地之气”是息息相通的，宣畅和心的音乐，可以感动天地万物，促进“天地和”、“万物顺”，鸟兽亦因而驯良。他说：“乐者，本乎政也。政善民安，则天下之心和。故圣人作乐，以宣畅其和心，达于天地，天地之气，感而太和焉。天地和，则万物顺，故神祇格，鸟兽驯。”^④

周敦颐主张乐声和乐辞要妥善结合，既要乐声淡，又要乐辞善。这样的音乐可以使人的情感和品德同时得到陶冶，从而起到移风易俗的良好作用。反之，如果让妖声艳辞的音乐泛滥，将会腐蚀人的情感和品格，而伤风败俗。他说：“乐声淡则听心平，乐辞善则歌者慕，故风移而俗易矣。妖声艳辞之化也，亦然。”^⑤周敦颐很重视《春秋》的教育意义。他认为《春秋》是阐述正确推行王道，明君臣、父子之义的基本原则的。孔子为后世王者而修，笔诛乱臣贼子，以儆效尤，

① 《通书·礼乐第十三》。

② 《通书·乐上第十七》。

③ 《通书·乐上第十七》。

④ 《通书·乐申第十八》。

⑤ 《通书·乐下和十九》。

维护圣王地位。他说：“《春秋》正王道，明大法也，孔子为后世王者而修也。乱臣贼子诛死者于前，所以惧生者于后也。”^①周敦颐的教育目的是着重培养致君为尧舜的伊尹式的贤臣的，所以《春秋》是其教学的重要课程。

周敦颐重视圣道之传授，亦不忽视文才的培养，他肯定“文以载道”说，而道是最根本的。仅有美好文辞，而不具有道德内容的文章，就如同装饰得很好而不载物的车子，没给人运来有用的东西，它是不必去写去读的。他认为，文辞是艺术形式，道德是实际内容，有了好的实际内容，由善于文辞的人把它写出来，文辞优美，人们爱看，于是传得远。所以也要学会善于文辞。因之，教学中文与道必须并重。周敦颐要求革除当时有些人不知在道德上下功夫，只以追求文辞华丽为能事的偏向。他说：“文所以载道也。轮辕饰而人弗庸，徒饰也；况虚车乎！文辞，艺也；道德，实也。笃其实，而艺者书之，美则爱，爱则传焉。贤者得以学而至之，是为教。故曰：‘言之无文，行之不远。’……不知务道德，而第以文辞为能者，艺焉而已。噫！弊也久矣！”^②

在教学原则和方法方面，周敦颐重视启发学生思维。他认为，一般人都必须通过“思”才能了解事物精微之理。了解到各种事物的精微之理，才能融会贯通地体认出天地人之道，而达到圣人的水平。圣人也是下学而上达，其智亦料是由思而来，最后达到无思而无不通，即有感于事物，稍思即通。所以“思”是为圣的基本功。他说：“《洪范》曰：‘思曰睿，睿曰圣。’无思，本也；思通，用也。几动于彼，诚动于此。无思而无不通，为圣人。不思，则不能通微；不睿，则不能无不通。是则无不通，生于通微，通微，生于思。故思者，圣功之本。”^③他还引用了孔子的话，“不愤不启，不悱不发，举一隅不以三隅

① 《通书·孔子上第三十八》。

② 《通书·文辞第二十八》。

③ 《通书·思第九》。

反,则不复也。”^①这既是强调教学要启发学生的思维,同时也要求教学要适应学生的接受能力。他着重指出施教要及时。他说:“慎哉!其惟‘时中’乎!”^②

(五)论教师

周敦颐指出,教师的职责是教天下人为善的。社会上必须树立起尊重师道的风尚,“先觉觉后觉,暗者求于明。”师道树立起来,培养出来的贤德人才多,天下就大治。他说:“或问曰:‘曷为天下善?’曰:‘师。’……故先觉觉后觉,暗者求于明,而师道立矣。师道立,则善人多;善人多,则朝廷正,而天下治矣。”^③

周敦颐非常重视教师在培养人方面的作用。他指出,天下最尊贵的是道德,最难得的是人才。人最难得的是道德有于身。使道德有于身,没有师友是得不到的。他说:“天地间,至尊者道,至贵者德而已矣。至难得者人,人而至难得者,道德有于身而已矣。求人至难得者有于身,非师友,则不可得也已!”^④人幼小的时候,蒙昧无知,如无师友的教导,长大就不免于“愚”,道义可从师友得来。所以师友的情义是深重的,跟师友在一起是快乐的。

他说:“道义者,身有之,则贵且尊。人生而蒙,长无师友则愚。是道义由师友有之。而得贵且尊,其义不亦重乎!其聚不亦乐乎!”^⑤

周敦颐要求教师要有高度的责任感,要以正确的道理教育学生,

① 《通书·圣蕴第二十九》。

② 《通书·蒙艮第四十》。

③ 《通书·师第七》。

④ 《通书·师友上第二十四》。

⑤ 《通书·师友下第二十五》。

使他坚持走正确的道路。他说：“‘童蒙求我’，我正果行。”^①

《太极图说》选读

太极图

太极此所谓无极而太极也。所以动而阳。静而阴之本体也。然非有以离乎阴阳也。即阴阳而指其本体。不杂乎阴阳而为言耳。此之动而阳。静而阴也。中者。其本体也。太极者。阳之动也。太极之用所以行也。阴静者。阴之静也。太极之体所以立也。阴中之阳者。阳动之根也。阳中之阴者。阴静之根也。此阳变阴合。而生水火木金土也。阳发者。阳之变也。阴合者。阴之合也。水阴盛。故居右。火阳盛。故居左。木阳稚。故次火。金阴稚。故次水。土冲气。故居中。而水火之。交系乎上。阴根阳。阳根阴也。水而木。木而火。火而上。土而金。金而复水。如环无端。五气布。四时行也。太极五行一阴阳。五殊二实。无余欠也。阴阳一太极。精粗本末。无彼此也。太极本无极。上天之载。无声臭也。五行之生。各一其性。气殊质异。各一其太极无假借也。此无极二五。所以妙合而无间也。太极乾男坤女。以气化者言也。各一其性。而男

^① 《通书·蒙艮第四十》。

女一太极也。太极万物化生。以形化者言也。各一其性。而万物一太极也。唯人也得其秀而最灵。则所谓人者。于是乎在矣。然形阴静之为也。神阳动之发也。五性之德也。善恶男女之分也。万事万物之象也。此天之动。所以纷纶交错。而吉凶悔吝。所由以生也。惟圣人者。又得夫秀之精一。而有以全乎。太极之体用者也。是以一动一静。各臻其极。而天下之故。常感通乎寂然不动之中。盖中也。仁也。感也。所谓阳动也。太极之用所以行也。正也。义也。寂也。所谓阴静也。太极之体所以立也。中正仁义。浑然全体。而静者常为主焉。则人极于是乎立。而天地日月。四时鬼神。有所不能违矣。君子之戒谨恐惧。所以修此而吉也。小人之放僻邪侈。所以悖此而凶也。天地人之道。各一太极也。阳也。刚也。仁也。所谓阳动也。物之始也。阴也。柔也。义也。所谓也。物之终也。此所谓易也。而三极之道立焉。实则一太极也。故曰易有太极。阴静之谓也。

太极图说

无极而太极

无。谓无形象。无声气。无方所。极。谓至极。理之别名也。太者。大无以加之称。天地间凡有形象声气方所者。皆不甚大如此极者。虽无声气。而有形象方所焉。惟理则无形象之可见。无声气之可闻。无方所之可指。而实充塞天地。贯彻古今。大孰加焉。自孟子而后。真知灼见唯一周子耳。故其言曰。无极而太极。而朱子释之曰。上

天之载。无声无臭。而为造化之枢纽。品性之根柢也。故曰无极而太极。非太极之外。复有无极也。太极者。本然之妙而有动静焉。动静者。所乘之机也。而无止息焉。且太极之有动静。是天命之流行也。所谓一阴一阳之谓道。诚者。圣人之本。物之终始。而命之道也。

太极动而生阳

其动也。诚之通也。是继之者善。属阳。故曰生阳。而万物之所以资始也。

动极而静

极者。终也。动不常动。故动之终。则有静焉。

静而生阴

其静也。诚之复也。是成之者性。属阴。故曰生阴。而万物各正其性命也。

静极复动

静不常静。故静之终则又动焉。

一动一静。互为其根

太极之动。不生于动。而生于静。是静为动之根。太极之静不生于静。而生于动。是动为静之根。

分阴分阳。两仪立焉

静则太极之体立。而阴以分。动则太极之用行。而阳以分。于是天地定位而两仪立矣。其曰动极而静。静极复动。一动一静。互为其根。是命之所以流行而不已也。其曰动而生阳。静而生阴。分阴分阳。两仪立焉。是分之所以一定而不移也。盖太极 ,形而上之道也。阴阳。形而下之器也。是以自其著者而观之。则动静不同

时。阴阳不同位。而太极无所不在焉。自其微者而观之。则冲漠无朕。而动静阴阳之理。已悉具于其中矣。虽然推之于前。而不见其始之合。引之于后。而不见其终之离也。故程子曰。动静无端。阴阳无始。非知道者。孰能识之。

阳变阴合。而生水火木金土

阳变而阴。而生水与金。阴合而阳。而生火与水。土则生于变合之中。而阴阳具。

五气顺布。四时行焉

自是以来。木气布而为春。万物以生。火气布而为夏。万物以长。金气布而为秋。万物以敛。水气布而为冬。万物以藏。土气则寄于四序之间。而四时行矣。大抵有太极。则一动一静而两仪分。有阴阳。则一变一合而五行具。然五行者质具于地。而气行于天者也。以质而语。其生之序则曰水火木金土。而水木。阳也。火金。阴也。以气而治。其行之序。则曰木火土金水。而木火。阳也。金水阴也。又统而言之。则气阳而质阴也。又错而言之。则动阳而静阴也。盖五行之变。至于不可穷。然无适而非阴阳之道。至其所以为阴阳者。则又无适而非太极之本然也。夫岂有所亏欠间隔哉。

五行一阴阳也

五行异质。四时异气。而皆不能外阴阳。是五行只一阴阳而已。

阴阳一太极也

阴阳异位。动静异时。而皆不能离乎太极。是阴阳只

一太极而已。

太极本无极也

至于所以为太极者。又初无声气之可言。无形象之可见。无方所之可指。是性之本体然也。天下岂有性外之物哉。

五行之生也。各一其性

性。即太极也。然五行之生随其气质而所禀不同。如水曰润下。火曰炎上。木曰曲直。金曰从革。所谓各一其性也。各一其性。则浑然太极之全体。无不各具于一物之中。而性无所不在又可见矣。盖五行具。则造化发育之具无不备焉。故又即此而推本之。以明其浑然一体。莫非无极之妙。亦未尝不各具于一物之中也。

无极之真

真以理言。无妄之谓也。

二五之精

二。阴阳也。五。五行也。精以气言。不二之名也。

妙合而凝

妙合者。理气浑融而无间也。凝者。聚也。气聚而成形。盖性为之主。而阴阳五行为之经纬错综。又各以类聚而成形。则天下无性外之物。而性无不在焉。

乾道成男

乾者。阳之气而性之健也。阳而健者成男。则父之道也。

坤道成女

坤者。阴之气而性之顺也。阴而顺者成女。则母之道也。

二气交感。化生万物

于是阴阳二气自相交感。则阳施阴受。而化生万类之物。是人物之始。以气化而生者也。

万物生生。而变化无穷焉

二五之气。聚而成形。则人有男女。物有牝牡。合而万偶。则形交气感。遂以形化。而人物生生而变化无穷矣。自男女而观之。则男女各一其性。而男女一太极也。自万物而观之。则万物各一其性。而万物一太极也。盖合而言之。万物统体一太极也。分而言之。一物各具一太极也。所谓天下无性外之物。而性无不在者。于此尤可见其全矣。子思子曰。君子语大。天下莫能哉焉。语小。天下莫能破焉。此之谓也。惟人也。得其秀而最灵。

虽曰人物之生莫不有太极之道焉。然阴阳五行。气质交运。而人之所禀。独得其秀。故其心为最灵。而有以不失其性之全。所谓天地之心。而人之极也。

形即生矣

然人之形质既生于阴静。

神发知矣

则人之精神必发于阳动。

五性感动。而善恶分

于是五常之性。感物而动。而阳善阴恶。又以类分。

万事出矣

而五性之殊。散为万事。尽二气五行。化生万物。其在众人虽曰具动静之理。而常失之于动者又如此。自非圣人全体太极有以定之。则欲动情胜。利害相攻。人极不立。而违禽兽不远矣。

圣人定之以中正仁义。而主静。立人极焉。

此言圣人全动静之德。而常本之于静也。盖人禀阴阳五行之秀气以生。而圣人之生。又得其秀之秀者。是以其行之也中。其处之也正。其发之也仁。其裁之也义。盖一动一静。莫不有以全夫太极之道而无所亏焉。则所谓欲动情胜。利害相攻者。于此乎定矣。然静者诚之复。而性之贞。苟非此心寂然无欲而静。则又何以酬酢事物之变。而一天下之动哉。故圣人中正仁义。动静周流。而其动也。必主乎静。而立人极焉。

故圣人与天地合其德

此圣人所以成位乎天地之中。以言其德。则合乎天地之德焉。

日月合其明

以言其明。则合乎日月之明焉。

四时合其序

以言其序。则合乎四时之序焉。

鬼神合其吉凶

以言其吉凶。则合乎鬼神之吉凶焉。是圣人所为一于理。而天地日月四时鬼神有所不能达也。盖必体立而复用有以行。若程子论乾坤动静。而曰不专一则不能直遂。不翕聚则不能发散。亦此意尔。圣人太极之全体。一动一静无适而非中正仁义之极。盖不假修焉而自然也。

君子修之吉

未至中正仁义之极而修之。则君子之所以吉也。

小人悖之凶

不知中正仁义之极而悖之。则小人之所以凶也。修之悖之。亦在乎敬肆之间而已矣。敬则欲寡而理明。寡之又寡。以至于无。则静虚动直。而圣可学矣。

故曰

系易圣人有言。

立天之道。曰阴与阳

阴阳成象。天道之所以立也。

立地之道。曰柔与刚

刚柔成质。地道之所以立也。

立人之道。曰仁与义

仁义成德。人道之所以立也。夫道一而已。随事著见。故有三才之别。而于其中又各有体用之分焉。其实则一太极也。

又曰

系易圣人又言。

原始反终。故知死生之说

阳也。刚也。仁也。物之始也。阴也。柔也。义也。物之终也。人而于此能原始而知所以生。则反终而知所以死矣。此天地之间。纲纪造化。流行古今。不言之妙。圣人作易。其大意盖不出此。故周子引之以证其说。

大哉。易也。斯其至矣

大哉。叹美之辞。易。易书也。斯此图也。周子图说之末。叹美易之为书。广大悉备。然语其至极。则此图尽之其旨。岂不深哉。抑尝闻之。程子昆弟之学于周子也。周子手足图以授之。程子之言与天道多出于此。然卒未尝

明以此图示人。是则必有微意焉。然学者亦不可以不知也。

端因太极图说中有气化。形化。死生之说。乃述其意。而作诗以自喻。

气 化

太一分兮作两仪。阴阳变合化工施。生人生物都无种。此是乾坤气化时。

形 化

乾坤气化已成形。男女雌雄牝牡名。自是生生有形化。其中气化自流行。

死 生

阴阳二气聚时生。到底阴阳散时死。生死阴阳聚散为。古今造化只如此。

轮 回

空家不解死生由。妄说轮回乱大猷。不有夭民先觉老。孰开我后继前修。

赞太极图并说

濂溪夫子。卓乎先觉。上承洙泗。下开河洛。建图立说。理明辞约。示我广居。抽关启钥。有纲有条。有本有末。敛归一心。放弥六合。月白风清。鸢飞鱼跃。舜禹得之。崇高卑若。孔颜得之。困极而乐。舍此而为。异端俗学。造端之初。胡不思度。毫厘之差。千里之错。

辨 戾

先贤之解太极图说。固将以发明周子之微奥。用释后生之疑惑矣。然而有人各一说者焉。有一人之说而自相龃齬者焉。且周子谓太极动而生阳。静而生阴。则阴阳之生。由乎太极之动静。而朱之解极明备矣。其曰有太极。则一动一静而两仪分。有阴阳。则一变一合而五行具。尤不异焉。及观语录。却谓太极不自会动静。乘阴阳之动静而动静耳。遂谓理之乘气。犹人之乘马。马之一出一入。而人亦与之一出一入。以喻气之一动一静。而理亦与之一动一静。若然。则人为死人。而不足以为万物之灵。理为死理。而不足以为万化之原。理何足尚。而人何足贵哉。今使活人乘马。则其出入行止疾徐。一由乎人驭之何如耳。活理亦然。不之察者。信此则疑彼矣。信彼则疑此矣。经年累岁。无所折衷。故为辨戾。以告夫同志君子云。

《通书》述解选读

[宋]周敦颐著 [明]曹瑞述解

诚上第一

此明太极为实理而有体用之分也。

诚者。圣人之本

诚者。实理而无妄之谓。天所赋。物所受之正理也。人皆有之。然气稟拘之。物欲蔽之。习俗诱之。而不能全此者众。圣人之所以为圣人者。无他焉。以其独能全此而已。本。谓本领之本。不待作为而然耳。此书与太极相表里。诚。即所谓太极也。

大哉乾元。万物资始

此二句引易以明之。大哉。赞之辞也。乾者。纯阳之卦。其义为健。乃天德之别名也。元始也。资取也。言乾道之元。万物所取以为始者。

诚之源也

是乃实理流出以赋于人之本。如水之有源。即图之阳动。而太极之用所以行也。

乾道变化。各正性命

此二句亦易文。变者化之渐。化者变之成。天所赋为命。物所受为性。言乾道变化。而万物各得受其所。赋之正理。如云五行之生。各一其性。

诚斯立焉

则实理于是乎立。而各为一物之主矣。如鸢之飞。鱼之跃。火之上。水之下。皆一定而不可易。即图之阴静。而太极之体所以立者也。

纯粹至善者也

纯。不杂也。粹。无疵也。此言天之所赋。物之所受。皆实理之本。然无不善之杂也。故曰。

复引易文以证之。

一阴一阳之谓道

阴阳。气也。形而下者也。所以一阴一阳者。理也。形而上者也。道。即理之谓也。此句还证诚之源。诚斯立焉一节。

继之者善也

继之者。气之方出。而未有所成之谓也。善。则理之方行。而未有所立之名也。阳之属也。诚之源也。此句又证诚之源一节。

成之者性也

成。则物之已成者也。如在天成象。在地成形。性。则理之已立者也。阴之属也。诚之立也。此句又证诚斯立焉一节。然而继成字与阴阳字相应。指气而言。善性字与道字相应。指理而言。此夫子所谓善是就一物未生之前。造化原头处说。善乃重字。为实物。若孟子所谓性善。则就成之者性说。是生以后事。善乃轻字。此性之纯粹至善耳。其实由造化原头处有是继之者善。然后成之者性时。方能如此之善。孟子之所谓性善。实渊源于夫子之所谓善。而非有二本也。其下复即乾之四德以明继善成性之说。

元。亨。诚之通

元始。亨通。而通云者。实理方出而赋于物善之继也。

利。贞。诚之复

利遂。贞正。而复云者。万物各得而藏于已。性之成也。此于图已为五行之性矣。何也。盖四德则阴阳各二。而诚无不贯。安得不谓五行之性乎。

大哉易也。性命之源乎

易者。交错代换之名。凡天地间之阴阳交错。而实理流行。一赋一受于其中。乃天地自然之易。而为性命所出之源也。作易圣人得之于仰观俯察之间。则卦爻之立。由是而已。故义易以交易为体。而往此来彼焉。以变易为用。而时静时动焉。及周文王录卦。周公明爻。而命曰周易。复得孔子作传而发挥之。则性命之微彰矣。周子之书本之。其旨深哉。

诚下第二

此言太极之在人者。所谓思诚者人之道也。

圣。诚而已矣

圣人之所以圣。不过全此实理而已。即所谓太极也。圣人时静而太极之体立。时动而太极之用行。则圣人一太极焉。

诚。五常之本。百行之源也

五常。仁义礼智信。五行之性也。百行。孝弟忠顺之属。万物之象也。实理全。则五常不亏而百行修矣。是则五常百行之本之源。一诚而已。

静无而动有

方静而阴。诚固未尝无也。以其未形而谓之无也。及其动而阳。诚非至此而后有也。以其可见而谓之有耳。

至正而明达也

静无。则至正而已。动有。然后明与达者可见也。朱子又曰。某近看中庸鬼神一章。正是发明显微无间。只是

一理处。且如鬼神有甚形迹。然人却自然有畏敬之心。以承祭祀。便始真有一物在上。左右此理。亦有甚形迹。在人却自然有秉灵之性才存主著。这里便自见得许多道理。参前依衡。虽欲顷刻离而遁之而不可得。只为至诚贯彻。实有是理。无端无方。无二。无杂。方其未感。寂然不动。及其既感。无所不通。濂溪翁所谓静无而动有。至正而明达者。于此亦可以见之。

五常百行。非诚。非也

非。盖无之意。非诚。则五常百行皆无甚实。所谓不诚无物者也。

邪。暗塞也

诚苟不存。则静而不正。故邪动而不明不达。故暗且塞也。是故学圣希贤惟在存诚。则五常百行皆自然无一不备也。

故诚则无事矣

事。与事斯语之事同。谓用功也。言诚则众理自然无一不备。不等思勉而从容中道矣。

至易而行难

实理自然。故易。人伪夺之。故难。

果而确。无难焉

果者。阳之决。确者。阴之守。决之勇。守之固。则人伪不能夺之矣。此是一事而首尾相应。果而不确。即无所守。确而不果。则无所决。二者不可偏废。犹阴阳不可相无也。朱子又因论良心与私欲交战。须立定根脚。战退他。因举濂溪说。果而确无难焉。须是果敢。胜得私欲。方确然守得。这道理不迁变。

故曰

故孔子答颜子问为仁之语。有曰。

一日克己复礼。天下归仁焉

克。胜也。己。身之私欲也。复。反也。礼者。天理之节大也。归。犹与也。且克去己私。复由天理。天下之至难也。然其机可一日而决。其效至于天下归仁。果确之无难如此。孟子曰。诚者。天之道也。思诚者。人之道也。固本于孔子所谓诚者。天之道。诚之者。人之道。而周子此书上章即孔孟上句之意。而下章则下句之意也。谓周子上接孔孟之传良有以夫。

诚几德第三

此明太极二五之在人。而有体用之分。夫人品之不同也。

诚无为

诚则实理自然。何为之有。即太极也。

几善恶

几者。动之微。善恶之所由分也。盖动于人心之微。则天理固当发见。而人欲亦已萌乎其间矣。此阴阳之象也。或问诚无为。几善恶。朱子曰。此明人心未发之体。而指其未发之端。盖欲学者致察于萌动之微。知所抉择而去取之。以不失乎本心之体而矣。或疑以为有类于胡子同体异用之云。遂妄以意揣量为图如后。

此明周子之意。诚 o—o 几 o
┌ o 恶凡
└ o 恶凡

此证胡子之失。诚 o—o 几 o
 o 恶几
 o 恶几

善恶虽相对。当分宾主。天理人欲虽分派。必省宗孽。自诚之动而之善。则如木之自本而干。自干而末。上下相达。则道心之发也见。天理之流行。此心之本主。而诚之正宗也。其或旁荣侧秀。若寄生疣赘者。此虽亦诚之动。而人心之发见。私欲之流行。所谓恶也。非心之固有。盖客寓也。非诚之正宗。盖庶孽也。苟辨之不早。择之不精。则客或乘主。孽或代宗矣。学者能于萌动几微之间。而察其所发之向背。凡直出者为天理。旁出者为人欲。直出者为善。旁出者为恶。直出者固有。旁出者横生。直出者有本。旁出者无源。直出者顺。旁出者逆。直出者正。旁出者邪。而吾于直出者利导之。旁出者遏绝之。功力既至。则此心之发。自然出于一途。而保有天命矣。于此可以见发之前有善无恶。而程子所谓不是性中原有。此两件相对而生。又云凡言善恶。皆先善而后恶。盖谓此也。若以善恶为东西相对。彼此角立。则天理人欲。同出一源。未发之前。已具此两端。所谓天命之性。亦甚污杂矣。此胡氏同体异用之意也。曰。此说得之。

德。爱曰仁。宜曰义。理曰礼。通曰智。守曰信

道之得于心者。谓之德。德则有体焉。有用焉。何谓体。仁义礼智信是也。何谓用。爱宜理通守是也。惟其别有是五者之用。而因以名其体焉。即五行之性也。且几善恶。便是心之民所发处。有个善有个恶了。德便只是善

底。为圣为贤。只是这材料做。

性焉。安焉之谓圣

性者。独得于天。安者。本全于己。圣者。大而化之之称。此不待学问勉强。而诚无不立。几无不明。德无不备者也。

复焉。执焉之谓贤

复者。反而至之。执者。保而持之。贤者。才德过人之称。此思诚研几以成其德而有以守之也。

发微不可见。充周不可穷之谓神

发之微妙而不可见。充之周偏而不可穷。则圣人之妙用而不可知也。非圣人之上复有所谓神人也。此三句。就人所到地位而言。即尽夫上三句之理而所到有浅深也。性焉。安焉之谓圣。就圣人性分上说。发微不可见。充周不可穷之谓神。是他人见其不可测耳。勉专黄氏曰。诚几德一段。文理粲然。只把体用两个个字来讲他。便见诚是体。几是用。仁义礼智信。是体。爱宜理通守。是用。诚几只是德擘来做。在诚为仁。则在几为爱。在诚为义。则在几为宜。性焉。复焉。发微不可见。是体。安焉。执焉。充周不可穷。是用性。如尧舜性之也。复如汤武反之也。是既失了却再复得。安而行之。不恁地辛苦。执则是择善。而固执须恁地把捉。发是源头底。充是流出底。其发也。微而不可见。其充也。周而不可穷。是谓神。指圣而不可知者也。

圣蕴第四

此承上章而言。圣人之所以圣者。诚神几也。

寂然不动者。诚也

本然而未发者实理之体。即太极之静而阴也。

感而遂通者。神也

善应而不测者实理之用。即太极之动而阳也。

动而未形有无之间者。几也

动静体用之间。介然有顷之际。则实理发见之端。而众事吉凶之兆。且太极图中只说动而生阳。静而生阴。此又说个几。此是动静之间又有此一项。似有而未有之时。在人识之耳。

诚精故明

诚则清明在躬。志气如神。精而明也。

神应故妙

神则不疾而速。不行而至。应而妙也。

几微故幽

几则理虽已萌。而事则未著。微而幽也。

诚则几。曰圣人

惟性焉。安焉之谓圣人者则精明应妙。而有以动其幽微矣。节专蔡氏曰。诚者。寂也。静也。而其动静之理。神。感也。动也。而妙动静之用。盖诚为神本。神为诚用。本不动而用动。故诚则静意多。神则动意多。要其实。则各兼动静阴阳也。几诚发。而为神之始也。在静无而动有之间。虽动而微。亦未可见。实为神之端也。

慎动第五

此明几之意。而见动之邪正。为身之吉凶。则不容于

不谨也。

动而正曰道

动之所以正。以其合乎众所共由之道也。

用而和曰德

用之所以和。以其得道于身。而无所待于外也。

匪仁。匪义。匪礼。匪智。匪信。悉邪也

所谓道者。仁义礼智信之五常而已。非此则其动也邪矣。

邪动。辱也

不正而动。如同流合污。则身之辱也。

其焉。害也

又甚焉。小则殒身灭性。大则覆宗绝祀。以其动之无得于道。则其用不和而效若是焉。

故君子慎动

故君子必谨其所动。动必以正。则和在其中矣。节专黄氏曰。道即太极流行之道。德即五性之德。动而正。即前所谓几也。用而和。即后所谓中节也。

道第六

此明圣人之道。而见动之慎。几之明也。

圣人之道。仁义中正而已矣

圣人。即伏羲。神农。黄帝。尧。舜。禹。汤。文。武。周公。孔子也。道。则得于天而全于已而同于人也。中即礼。正即智。仁义礼智之道。乃其性分之所固有。日用之所常行。固非浅陋固执之可伦。亦非虚无寂灭

之可拟。而已矣者。无他之辞也。

守之贵

守仁义礼智。则天德在我。何贵如之。

行之利

行仁义礼智。则顺理而行。何往不利。

廓之配天地

廓。充也。配。合也。人而充其仁义礼智之道。则与天地合其德。非有待于外也。故曰。充其本然并立之全体而已矣。

岂不易简

道体本然故易简。易者不杂之谓。简者不频之谓。

岂为难知

人所固有。故易知。

不守。不行。不廓耳

但世之人不肯行此道。不肯充此道耳。言为之则是而叹学者自失其几也。

师第七

此明师道为天下善也。

或问曰。曷为天下善

或人问于周子曰。曷者可以善天下之人心。善天下之治道乎。

曰。师

周子答曰。惟师道可以为天下善。

曰。何谓也

或人复问。如何说。

曰。性者。刚柔善恶中而已矣

此所谓性以气稟而言也。太极之数自一而二。刚柔也。自一而四。刚善。刚恶。柔善。柔恶也。遂加其一中也。以为五行。濂溪说性只是此五者。他又自有说仁义礼智的性时。若论气稟之性。则不出五者。然气稟的性。只是那四端的性。非别有一种性也。所谓刚柔善恶之中者。天下之性。固不出此五者。然细推之极多般样。千般百种。不可穷究。但不离此五者尔。性只是理。然无那天象地质。则此理没安顿处。但得气之清明。则不蔽固。此理顺发出来。蔽固少者发出来天理胜。蔽固多者则私欲胜。便见得本原之性无有不善。只被气质昏浊则隔了。学以反之。则天地之性存矣。故说性须兼气质方备。此性便是言气质之性。四者之中。去却刚恶柔恶。却于刚柔二善之中择其中而主焉。

不达

或人不达其旨。

曰

周子复与之言刚柔善恶之意。

刚善。为义。为直。为断。为严毅。为干固

阳刚之善。有此五者。

恶。为猛。为隘。为强梁

柔善。为慈。为顺。为巽。

阴柔之善。有此三者

恶。为懦弱。为无断。为邪佞。

盖刚柔固阴阳之大分。而其中又各有阴阳以为善恶之分焉。恶者固为非正。而善者亦未必比得乎中也。

惟中也者。和也

周子五性之中。只个中最好的性。故以和为中。

中节也

以其所发皆中乎节也。

天下之达道也

这便是天下众人所共由之道也。

圣人之事也

这便是伏羲以来列圣所共行之事。此以得性之正而言也。圣人之事岂出性分之外哉。然其以和为中。与中庸不合。盖就已发无过不及者言之耳。如书所谓允执厥中者也。北溪陈氏曰。中有二义。有已发之中。有未发之中。未发是就性上说。已发是就事上说。已发之中。当喜而喜。当怒而怒。那恰好处无过不及便是中。此中即所谓和也。所以周子亦曰中也者。和也。是指已发之中而言。

故圣人立教

故聪明睿智能尽其性之圣人。出为亿兆之君师。而修道立教焉。

俾人自易其恶

而使天下之人各自变易其恶。则刚柔皆善。有严毅慈顺之德。而无强梁懦弱之病矣。

自至其中而止矣

自至其中。则其或为严毅或为慈顺也。又皆中节而无太过不及之偏矣。张子云。为学大益。在自求变化气质。

程子曰。学至气质变。方是有功。皆此意也。

故先觉觉后觉。暗者求于明。而师道立矣

故心上先觉悟之人。而又觉悟那后觉悟之人。心上昏暗之人。而又求那心上通明之人。一以传道为心。一以求道为心。则师道立焉。师者。所以攻人之恶。正人之不焉而止矣。

师道立。则善人多

师道既立。则善人自多。

善人多。则朝廷正而天下治矣

善人既多。则朝廷之上人皆正人。事皆正事。而普天之下归于治而已。此师道所以为天下善也。此章所言刚柔。即易之两仪。各加善恶。即易之四象。又加倍以八卦。而此书及图则止于四象。以为水火金木。而即其中以土。盖道体则一。而人之所见详略不同。但于本体不差。则并行而不悖矣。

幸第八

此明人以闻过为幸。而有耻又为幸之大者也。

人之生。不幸不闻过

不闻过。人不告也。且人受天地之中以生。无有不善。故皆可以为尧舜。而参天地以赞化育焉。则孰不可立于无过之地乎。然而不能无过者。或气禀之偏。或私欲之诱。或习俗之染。得人告之而闻焉。则将变化消释。以复其初。幸何如哉。不然。则过不改。行同飞走。不足为万物之灵矣。非不幸而何。

大不幸。无耻

无耻。我不仁也。且仁者。天地生物之心。而人所受以生者。所以为一心之全德。万善之总名。而为参天地赞化育之本体焉。人而不仁。则生理息矣。人道灭矣。而不以为耻。则无不足为万物之灵也。非大不幸而何。

必有耻。则可教

有耻。则能愤发而受教。

闻过。则可贤

闻过。则知所改而为贤。然不可教。则虽闻过。而未必能改矣。以此见无耻之不幸为大也。

思第九

此言圣学之事。而见其主于心也。

洪范曰

洪范。周书篇名。而有言曰。

思曰睿

思。心之官也。睿。通也。人而能思则通矣。

睿作圣

睿而进焉。则自然无不通而为圣人也。

无思。本也

无思。诚也。诚者。圣人之本。

思通。用也

思通。神也。神者。圣人之用。

几动于彼

事之见感于外者不一。

诚动于此

心之诚应于中者惟一。

无思而无不通。为圣人

不待有所思。而无所不通是圣人。所谓诚神几。曰圣人也。

不思。则不能通微

通微睿也。不思索。则不能通乎几微。

不睿。则不能无不通

无不通。圣也。不通微。则不能造乎圣人。

是则无不通。生于通微

谓圣生于睿。

通微生于思

睿生于思也。

故思者。圣功之本而吉凶之几也

思之至。可以作圣而无不通。其次亦可以见几通微。而不陷于鹵咎。几是事之端绪。有端绪方有讨头处。这方是用得思。

易曰。君子见几而作。不俟终日

几者。吉凶之先见者也。作犹行也。谓避祸也不待终日。去之速也。言明哲之君子。见几明而避祸速也。即可以速。则速之时耳。周子引此以证睿也。

又曰。知几其神乎

知几。比之见几则又神妙不测。非他人所可知耳。引之以证圣也。

志学第十

此言所志所学之正。而见圣贤之心也。

圣希天

希。望也。字本作睎。大而化之之谓。圣人不敢自以为足。而望同于天。则法天而行。书曰。明王奉若天道。无非法天者。大事大法天。小事小法天。则圣人一动一静。即太极之动静焉。

贤希圣

才德出众之贤人。不敢自以为胜。而望同于圣人。则又法圣人而行焉。孟子曰。乃所愿则学孔子。又曰法先王而过者。未之有也。

士希贤

士。学者之称也。学者见贤而思齐焉。

伊尹。颜渊。大贤也

伊尹。汤之学焉。而后臣之者也。颜渊。孔子弟子也。二人学之大者也。

伊尹耻其君不为尧舜

尧。唐帝名。舜。虞帝名。二帝乃五帝之盛帝。百圣之至圣。为人伦之至。为君道之极焉。故伊尹欲其君为尧舜而不得。则其心愧耻。

一夫不得其所。若撻于市

撻于市。耻之甚也。且尧舜君民。一民饥。曰我饥之。一民寒。曰我寒之。一民失所。曰时予之辜。伊尹以一夫不得其所而愧耻之甚者。以己不能左右厥辟宅师。其心亦尧舜之心也。

颜渊不迁怒

迁。移也。怒于甲者不移于乙。

不贰过

贰。复也。过于前者不复于后。颜子克己之功至于如此。

三月不违仁

则无私欲而有其德也。二人所为皆贤人之事也。

志伊尹之所志

伊尹之志。致君泽民是公天下之心。士希贤。而志伊尹之所志。则亦不志于私矣。

学颜子之所学

颜子之学。克己复礼传圣人之道。士希贤。而学颜子之所学。则又岂自小之学哉。

过则圣

志学伊颜而过。则为圣人。

用则贤

志不伊颜面及之。则为贤。

不及。则亦不失于令名

志此志。学此学。而虽不到伊颜地位。则亦不失于善名。三者随其用之浅深以为所至之近远。不失令名。以其有为善之实也。胡氏曰。周子患人以发策决科。荣身肥家。希世取宠为事也。故曰志伊尹之所志。患人以广闻见。工文词。矜智能。慕空寂为事也。故曰。学颜子之所学。人能志此志。而学此学。则知此书之包括至大而无穷矣。或问。伊尹之志。颜子之学。固如此矣。而却不知伊尹之学。颜子之志如何。端曰。伊尹之志固是在于行道。然道非学无以明。不明何以行耶。大抵古人之学。本欲行

道。伊尹耕于有莘之野。而乐尧舜之道。凡所以治国平天下者。无不理会。但方处畎亩之时。不敢言必于大用耳。及三聘。幡然便一向如此做去。其自言曰。予天民之先觉也。予将以斯道觉斯民也。此便是尧舜事业。看二典之书。尧舜所以卷舒作用。直如此熟。若虽志于行道。而自家所学原未有本领。如何便能举而措天下乎。若夫颜子之学固欲明道。然而又未尝不欲其道之行也。观其问为邦。而夫子告以四代之礼乐。及放郑声。远佞人。其言志一则曰。愿无伐善。无施劳。二则曰。愿得明王圣主辅相之。敷其五教。导之以礼乐。使民室家无离旷之思。千载无战斗之患。而勇辨者地所施用焉。然则颜子之志。又岂非尧舜君民而公天下之心哉。

顺化第十一

此明天地圣人同一道而已也。

天以阳生万物

天以阳气生万物。观春夏之生长可见矣。

以阴成万物

天以阴气成万物。观秋冬之收成可见矣。

生。仁也

天之生物之道。便是仁。

成。义也

天之成物之道。便是义。盖阴阳无二气。仁义无二道。道气无二机。只是一个消长而已耳。

故圣人在上

故圣人在君师之位。而参天地以赞化育。

以仁育万物

则以所得天地生物之心。而曰仁者。养万物而使之无不遂其生。

以义正万物

以所得天地成物之心。而曰义者。正万民而使之无不得其正。所谓定之以仁义。

天道行而万物顺

天道之仁义行。而万物顺者。荣悴开落之不违时也。

圣德修而万民化

圣德之仁义修而万民化者。语默行止之各得其正也。

大顺大化。不见其迹

天地之大顺。圣人之大化。不待徵于色。发于声。故不见其迹。

莫知其然之谓神

人莫知其所以然之妙。故谓之神焉。此言天地圣人其道一也。

故天下之众。本在一人

天下之本在君。而君正莫不正也。

道岂远乎哉

君之道在心。则至近也。

术岂多乎哉

心之术在仁义。则至简也。

治第十二

此明治道之要。在乎君心之一而已也。

十室之邑。人人提耳而教且不及

十室。小邑也。十室之小邑。人至少而宰之者欲逐个人提耳而教诲之。尚且不能及。

况天下之广。兆民之众哉

何况君天下之至多者。可遂个人亲自教诲之。而使同归于善哉。

曰。纯其心而已矣

纯者不杂之谓。心谓人君之心。言君天下而欲兆民一于善。只在纯一人之心而止矣。

仁义礼智四者。动静言貌视听无违之谓纯

仁义礼智。五行之德也。动静。阴阳之用。而言貌视听。五行之事也。德不言信。事不言思者。欲其不违则固以思为主。而必求是四者之实矣。

心纯则贤才辅

君心纯一则贤而有德。才而有能。自辅相之何也。盖君取人以身。臣道合而从也。

贤才辅则天下治

众贤各任其职。则不待人人提耳而教。而自无不归于善。天下之治平。为何如哉。

纯心要矣

心不纯则不能用贤。故君以纯心为要道。

用贤急焉

不用贤则不能宣化。故君以用贤为急务。

礼乐第十三

此论礼乐而见定之。以中正仁义而主静之意也。

礼。理也

礼。阴也。故理焉。

乐。和也

乐。阳也。故和焉。

阴阳理而后和

合而言之。则阴阳各得其理。而后二气和也。

君君。臣臣。父父。子子。兄兄。弟弟。夫夫。妇妇人伦之间。各尽其道。各安其分。无不理且和焉。

万物各得其理。然后和

天高地下。万物散殊。而无不各得其理。然后流而不息。合同而化。而无不和也。

故礼先而乐后

以其先理而后和。所以不曰乐礼。而曰礼乐云。程子论敬则自然和乐。亦此理也。学者不知持敬而务为和乐。鲜不流于慢者。

务实第十四

此言学当务实。而不可有近名之意也。

实胜。善也

学者实胜于名。则善矣。

名胜。耻也

若名胜于实。则可耻之甚。

故君子进德修业。孳孳不息。务实胜也

故君子之学。进己之德。修己之业。勤勉而不止。所以务实之胜而已。

德业有未著。则恐恐然畏人知。远耻也

若己之德业有未进。则其心常恐怕有善名闻于人。所以远耻辱也。

小人则伪而已

小人则无进德修业之实。而有沽名钓誉之伪焉耳。

故君子日休

休。美也。君子则实修而无名胜之耻。故休。

小人日忧

小人则名胜而无实胜之善。故忧。书曰。作德心逸日休。作伪心劳日拙。亦此意也。

爱敬第十五

此言君子克致爱敬之道也。

有善不及

设问。人或有善。而我不能及。则如之何。

曰。不及则学焉

答言。人有善。而我不能及。则当学其善而已。

问曰。有不善

问。人有不善。则何以处之。

曰。不善。则告之不善

答言。人有不善。则告之以不善。

且劝曰。庶几有改乎

而且劝其改之可也。盖告之者。恐其不知此事之为不善也。劝之者。恐其不知不善之可改而为善也。

斯为君子

此为君子之用心也。

有善一。不善二。则学其一而劝其二

亦答词也。言善则心一。不善则心二。人有善恶之杂。则我当学其善而劝其恶。

有语曰

又答言。有人告之言。

斯人有是之不善。非大恶也

此人有此过。不系大恶者。

则曰孰无过

闻人有过。虽不得见而告劝之。亦当答言人孰无过乎。

焉知其不能改

焉。何也。言何以知此人之不能改过耶。

改则为君子矣

若能改过。则便是君子。此则冀其或闻而自改也。

不改为恶

有心悖理谓之恶。无心失理谓之过。人不待别为不善方为之恶。只如过而不改。是有心。便谓之恶。

恶者天恶之。彼岂无畏耶。乌知其不能改。

故君子悉有众善

善无不学。故悉有众善。

无弗爱且敬焉

恶无不劝。故不弃一人于恶。惟不弃一人于恶。则无不用其爱敬矣。且君子非欲使人爱敬。而后为此亦尽吾当然之道而已。而人之爱敬不期而至焉。

动静第十六

此明太极图之意。而见造化之妙也。

动而无静。静而无动。物也

物。谓万物。而人在其中也。惟其有形则滞于一偏。是谓形而下之器也。形而下者。则不能通。故方其动时。则无了那静。方其静时。则无了那动。如水只是水。火只是火。以人言之。语则不默。默则不语。以物言之。飞则不植。植则不飞是也。

动而无动。静而无静。神也

神则即此理耳。所谓形而上之道也。则不离于形而不囿于形。故神而莫测。方其动时未尝不静。故曰无动。方其静时未尝不动。故曰无静。

动而无动

则动中有静焉。

静而无静

则静中有动焉。

非不动不静也

谓不是静而不动。动而不静也。盖静而能动。则阴中有阳焉。动而能静。则阳中有阴焉。错综无穷是也。

物则不通

上所谓物。则滞于一形之偏而不能通。

神妙万物

上所谓神。则妙于万物之中而无不通。此两句又结上文起下意。

水阴根阳。火阳根阴

水阴也。以河图言而生于一。以太极言则阳变而生水。则本乎阳也。火阳也。而生于二。以太极言则阴合而生火。则本乎阴也。且水阴物。火阳物也。形而下者也。所以根阴根阳理也。形而上者也。所谓神妙万物者如此。

五行阴阳。阴阳太极

此即太极图说所谓五行一阴阳。阴阳一太极者。以神妙万物之体而言也。

四时运行。万物终始

此即太极图说所谓五气顺布。四时行焉。无极之真。二五之精。妙合而凝者。以神妙万物之用而言也。

混兮辟兮。其无穷兮

体本则一。故曰混。用散而殊。故曰辟。一动一静。其运如环之无穷。此兼举其体而言也。混言太极。辟言为阴阳五行以后。故未句曰其无穷兮。言既辟之后。为阴阳五行。以后为万物。无穷尽也。此章发明图意。更宜参考。或问。周子之语。言合。胡不自万而一。言开。胡不自一而万。勉专黄氏曰。周子之言造化至五行处是一辟隔。自五行而上属乎造化。自五行而下属乎人物。所以太极说到四时行焉。却说转从五行说。太极又从五行之生。说各一其性。说出至变化无穷。盖天地造化。分阴分阳至五行而止。五行既具则由是而人物也。有太极便有阴阳。有阴阳便有五行。三者初无断际。至此若不说合。却恐将作三件物事认了。所以合而谓之妙合。非昔开而今合。莫之合而合也。至于五行既凝而后有男女。男女既交而后生

万物。此却是有次第故。有五行而下节节开说。然其理气未尝不异。则恐未尝不合也。

乐上第十七

此论古今之乐。而见治乱之迹也。

古者圣王制礼法。

古者圣王。谓伏羲。神农。黄帝。舜。禹。汤。文。武。之圣人而王天下者。心天地之心。道天地之道。而为人伦之至。建中和之极。所以制为礼仪法度。

修教化

修明德。教道化。

三纲正

纲。网上大绳也。三纲者。夫为妻纲。父为子纲。君为臣纲也。由是三纲正焉。

九畴叙

畴。类也。九畴者。一五行。二五事。三八政。四五纪。五皇极。六三德。七稽凝。八庶政。九福极也。由是九畴叙焉。

百姓太和

由是民无不和焉。

万物咸若

若。顺也。由是而物无不顺焉。此所谓理而后和也。

乃作乐

乃者。继事之词。乐。谓金石丝竹匏土草木八音之乐也。言圣王于天下理而和之后。乃作乐焉。

以宣八风之气

八风者。八方之风。东北方曰条风。东方曰明庶风。东南方曰清明风。南方曰景风。西南方曰凉风。西方曰闾阖风。西北方曰不周风。北方曰广莫风。圣王作八音之乐。以宣八方之风。宣所以达其理之分。

以平天下之情

人情最易流也。而圣王作乐以平天下之人情。平所以节其和之流。

故乐声淡而不伤

圣王之乐声。平淡之中。自然而和。故不伤。谓不害于和也。

和而不淫

圣王之乐声。和乐之中。自然而正。故不淫。谓不失其正也。

入其耳。感其心。莫不淡且和焉

圣王之乐声。入乎人之耳。感乎人之心。则莫不淡而和也。淡者理之发。和者和之为。先淡后和。亦主静之意也。

淡则欲心平

所发者淡。则私欲之心自平定。

和则躁心释

所为者和。则躁急之心自消释。古圣贤之论乐曰和而已。此所谓淡。盖以今乐之妖艳形之。而后见其本于庄正齐肃之意。故希简而寂寥耳。

优柔平中。德之盛也

欲心平。故平中。躁心释。故优柔。则民德之盛

可知。

天下化中。治之至也

溥天下之皆化于中道。则治道之至也。可见言圣人作乐功化之盛如此。或曰。化中当作化成。本易圣人久于其道。而天下化成之意也。

是谓道配天地。古之极也

此言圣人道配天地。而为古之至极也。

后世礼法不修

后世。则三代之末及秦汉而下。礼法教化则不修明。

政刑苛紊

政事刑法则又烦乱。

纵欲败度。

上则纵欲以败度。所谓流连荒亡无不为之也。

下民困苦

则下民之困苦。有不聊生者矣。

谓古乐不足听也

乃言古圣王之乐不足听。

代变新声

而代变为新声之乐。

妖淫愁怨

废礼败度。故其声不淡而妖淫。政苛民困。故其声不和而愁怨。

导欲增悲。不能自止

惟其声之妖淫也。故足以导人之欲焉。惟其声之愁怨也。故足以增人之悲焉。二者使人肆情纵欲而不能自止。

故有贼君弃父。轻生败伦。不可禁者矣

导欲不止。而至于轻生败伦之不可禁焉。增悲不止而至于贼君弃父之不可禁焉。

呜呼

周子复叹息而言。

乐者古以平心。今以助欲

古乐用之平人之心。而今乐用之助人之欲而已。

古以宣化。今以长怨

古乐用之宣其化。而今乐用之长其怨而已。盖乐有古今之异。淡与不淡。和与不和而已。不复古礼。不变今乐。而欲至治者远矣。

复古礼。然后可以变今乐。今乐所谓礼而后和也。苟不复古礼。则礼非其礼矣。不变今乐。则乐非其乐矣。无礼乐之化。而欲天下至治者不其远哉。

乐中第十八

此明古乐之功效。而见治道之至也。

乐者本乎政也

圣人所作之乐。本乎圣人所行之政也。圣人为政以德。德惟善政。政在养民。

政善民安。则天下之心和

政善则民无不安。民安则心无不和。

故圣人作乐以宣畅其和心

故圣人因之而作乐。以宣畅民之和心。

达于天地

以天下之和心。通达于天地。

天地之气感而太和焉

且人为天地之心。心和则气和。此天地之气所以感而自然不和也。

天地和。则万物顺

天地之气既和。则万物自无物不顺。

故神祇格

格。至也。幽足以感神。而神祇来格。

鸟兽驯

微足以感物。而鸟兽驯致。是则圣人之作乐。既非无因而强作。而其制作之妙。又能真得其声气之元。谓黄钟一宫定。故其志气。天人交相感动而其效如此。

乐下第十九

此复论古今之乐。而见治乱之由也。

乐声淡则听心平

淡则希简寂寥之声。而有庄正齐肃之意。乐声如此。则听者之心自然平定。

乐辞善则歌者慕

善者。典雅简古之词。而有深潜醉饫之味。乐辞如此。则歌者之心自然爱慕。

故风移而俗易矣

此先王之乐所以能移易天下之风俗。而使之淳且美焉。

妖声艳辞之化也。亦然

若夫后世妖淫之声。美艳之辞之化民也。效亦如此。但能导欲增悲。而至于轻生败伦。贼君弃父。则天理灭。而人伦息矣。哀哉。

圣学第二十

此明圣人可学而至。而要不外乎一心也。

圣可学乎

设问。圣人可学而至乎。

曰。可

答言。可。

曰。有要乎

又设问。学圣人有要乎。

曰。有

答言。有。

请问焉

设问。请问其要。

曰。一为要

答言。一之一字。为圣贤之要。一即太极。是纯一不杂之谓也。

一者。无欲也

只是纯。然是个天理。无一点私欲。且无欲便觉自在。人只为有欲。此心便千头万绪。做事便有始无终。小事尚不能成。况可学圣人耶。然周子只说一者无欲也。这话头高。卒急难凑泊。常人如何便得无欲。故伊川之说一个敬字。教人只就敬上睡去。庶几执捉得定。有个下手处。

无欲。则静虚动直

静虚。即阴静。是心之体。动直。即阳动。是心之用。

静虚则明。明则通

心才虚便明。明则见道理透彻。故通。通者。明之极也。

动直则公。公则溥

心才直便公。公则自无物我之间。故溥。溥者。公之极也。

明通公溥。庶矣乎

明而至于通。则静而动焉。公而至于溥。则动而静焉。况明配木。仁元。通配火。礼亨。公配金。义利。溥配水。智贞。如此阴阳合德。而圣人其庶矣乎。此章之旨最为要切。然其辞义明白不烦。训解学者能深玩而力行之。则有以知无极之真。两仪四象之本。皆不外乎此心。而日用间自无别用力处矣。

公明第二十一

此言公明之义。而见其各有为而发也。

公于己者。公于人

人能无私。方能率人以无私。所谓有善于己。而后可以责人之善。无恶于己。而后可以正人之恶也。

未有不公于己。而能公于人也

未有有私于己。而能率人以无私者焉。所谓己不正而能正人者也。此为不胜己私。而欲任法以裁物者发。

明不正则疑生

凡人明有未至。则疑心生。

明无疑也

若能明。则自无疑心矣。

谓能疑为明。何啻千里

啻。止也。且明则无疑。疑则不明。明之与疑正相南北。何止千里之不相及乎。言其所争者甚远也。此为不能先觉而欲以逆诈。亿不信者发。朱子曰。人有诈。不信者。吾之明足以知之。是之谓先觉。彼未必诈。未必不信。而逆以诈不信待之。此则不可。周子云。明则不疑。凡事之多疑。皆生于不明。如以察为明。皆主暗也。唐德宗之流是也。如放齐称胤子朱启明。而尧知其嚣讼。尧之明有以知之。是先觉也

理性命第二十二

此亦明太极之意也。

厥彰厥微。匪灵弗莹

此言理也。彰言道之显。阳之明也。微言道之隐。阴之晦也。莹。明也。言道之阳明阴暗。非人心太极之灵。孰能明之。

刚善。刚恶。柔亦如之。中焉止矣

此言性也。刚善。为义。为直。为断。为严毅。为干固。刚恶。为猛。为隘。为强梁。柔善。为慈。为顺。为巽。柔恶。为懦弱。为无断。为邪佞。惟中也者。和也。中节也。言无过不及之中焉。曰刚柔善恶中。即五行之理也。

二气五行。化生万物

此下言命也。二气五行。天之所以付受万物而生之者也。

五殊二实

自其末以缘本。则五行之异。本二气之实。

二本则一

二气之实。又本理之极。

是万为一

是合万物而言之。为一太极而已。

一实万分

自其本而末。则一理之实。而万物分之以为体。然而谓之分。不是割成片去。只如月映万川相似。

万一各正。小大有定

故万物之中。各有一太极。而小大之物。莫不各有一定之分也。中庸曰。如天之无不覆盖。如地之无不持载。此是一个大底包在中间。又有四时错行。日月代明。自有细小走处。道并行而不相悖。万物并育而不相害。并行并育。便是那天地之覆载底不相悖。不相害。便是那错行代明的。小德川流。是说那细小的。大德敦化。是说那大的。大的包小的。小的分大的。千五百年间。不知人如何读书。这都是不理会这道理。

一实万分。万一各正。便是理一分殊处。周子此章。其首二句言理。次三句言性。次八句言命。故其章内无此三字。而特以三字名其章以表之。则章内之言固已各有所属矣。盖其所谓灵。所谓一者。乃为太极。而所谓中。乃气稟之得中。与刚善。刚恶。柔善。柔恶为五性。而属乎

五行。初未尝以是为太极也。

颜子第二十三

此言颜子之乐。而见内外轻重之分也。

颜子一簞食。一瓢饮。在陋巷

颜子。孔子弟子。名回。字子渊。簞竹器食饭也。瓢。瓠也。陋巷。隘陋之巷也。颜子食则一簞之饭。饮则一瓢之浆。居则隘陋之巷。贫窶之甚也。

人不堪其忧。而不改其乐

人。他人也。堪。胜也。在他人视之。则见颜子之困极而有不胜之忧。而颜子处之。则其心泰然不改所乐焉。

夫富贵。人所爱也

夫金玉之富。轩冕之贵。众人之所爱而求也。

颜子不爱不求。而乐乎贫者。独何心哉

颜子之心则不爱富贵。不求富贵。而乐贫窶者。独何如哉。设问以发其端。

天地间有至贵至富可爱可求。而异乎彼者

天地间至富至贵可爱可求者。仁而已。仁者。天地生物之心。而人所受以生者。为一心之全德。万善之总名。体即天地之体。用即天地之用。存之则道。充居之则身安。故孟子既以天之尊爵目之。复以人之安宅名之。所以为天地间之至贵至富可爱可求者也。岂轩冕金玉之贵之富。可同日而语哉。朱子曰。所谓至贵至富可爱可求。即周子之教程子。每令寻仲尼颜子乐处。所乐何事者也。然学者当深思而实体之。不可但以言语解会而已。今端窃谓

孔颜之乐者。仁也。非是乐这仁。仁中自有其乐耳。且孔子安仁而乐在其中。颜子不违仁而不改其乐。安仁者。天然自有之仁。而乐在其中者。天然自有之乐也。不违仁者守之之仁。而不改其乐者守之之乐也。语曰。仁者不忧。不忧非乐。而何周程朱子不直说破。欲学者自得之。愚见学者鲜自得之。是为来学说破。

见其大而忘其小焉尔

大。谓天付人受之理。小。谓富贵贫贱之事。且颜子三月不违仁。则无私欲。而有其德也。是以动静语默日用之间。绝无人欲之间隔。只有天理之流行。谓之见其大。是见天人之一体。谓之忘其小。是必贫富之两忘。

见其大。则心泰

即是天人一体之大则其心。若曰吾之动静。一天地之动静焉。吾之卷舒。一天地之卷舒焉。则心之舒泰自若也。

心泰。则无不足

心常泰。则无时而不自足焉。

无不足。则富贵贫贱处之一也

心常自足。则处富贵而不加焉。处贫贱而不损焉。

处之一。则能化而齐

齐字意与一复字同。恐或有误。或曰化。大而化也。齐。齐于圣也。言人能于富贵贫贱处之一般。则大而化之。齐于圣人矣。

故颜子亚圣

亚。则将齐而未至之称。想来颜子已到那将化未化之

地。若化则便是仲尼。

师友第二十四

此略承上章之意。而见师友之有益于人也。

天地间。至尊者道

道。一也。语上则极乎高明。语下则涉乎形器。语大则至于无外。语小则入于无内。而其大要。则曰中。而大目。则曰三纲五常焉。得之则参于天地。并于鬼神。是两间之至尊者也。

至贵者。德而已矣

德者。得也。行道而有得于心之谓也。有是德。则贵孰加焉。

至难得者。人

记曰。人者。天地之德。阴阳之会。鬼神之交。五行之秀气也。书曰。惟人万物之灵。孝经曰。天地之性人为贵。非天地间之至难得者乎。

人而至难者。道德有于身而已矣

人固难得矣。然而苟不有人之实而曰道德也者。则将同于飞走草木之物而已。夫何灵贵之有。故惟道德之有于身者。又为人中之至难得者焉。其理虽明。然人心蔽于物欲。鲜克知之。故周子每言之详焉。

求人者至难得者有于身

欲求道德之尊之贵而有于身。

非师友则不可得也已

苟非性之而不明师以教导之。益友以辅责之。则不可

得矣。是以君子隆师而取友。

师友下第二十五

大意同上

道义者。身有之则贵且尊

道义者。兼体用而言也。道则穷天地。亘古今。只是一个道义。随时随事而处之。得宜所谓天地之常经。古今之通义也。人而身有道义。则贵且尊焉。周子于此而屡言之。非复出也。其丁宁之意切矣。

人生而蒙

人固有生而知之者。生而无知则蒙矣。

长无师友则愚

彼生而蒙者。及其长也。有明师以开导之。有益友以辅责之。则可以启其蒙而进于明道义。亦为身之所有而尊贵焉。不然则终愚昧无知而已。

是道义由师友有之

是则人之道义。多由师友开导辅责之功。

而得贵且尊

而得道义有于身之贵且尊。则吾之尊贵。实师友与之耳。

其义不亦重乎

其。指师友也。不。犹岂不也。且君臣之义为五伦之一。至重也。今也。师友之义道义资焉。岂不亦重矣乎。

其聚不亦乐乎

又五伦之中。若父子。兄弟。夫妇之三亲者。离而

忧。聚则乐。天性也。今也师友之聚。尊贵系焉。岂不亦乐矣乎。此重此乐。人亦少知之者。

过第二十六

此明喜闻过与不喜闻过之得失也。

仲由喜闻过

仲由。孔子弟子。字子路。闻过是闻人告之以有过。是规之也。子路人告之以有过则喜。其得闻而改之。其勇于自修如此。

令名无穷焉

令。善也。则善之有于身而称于人者。既无间于内外。又无间于古今。将与天地同其始终焉。

今人有过。不喜人规

如今人不敬其身。陷于有过。又不喜人规戒。

如获疾而忌医

恰如人有疾病。反救获之。而不使人医治之。

宁灭其身而无悟也

且过之与疾。皆身之死生存亡所系。至不轻也。获疾之人。宁死不悟。讳过之人。亦宁死不悟。愚之甚也。

噫

此周子语终而继之以痛伤之声也。何也。盖天之所生。地之所养。惟人为大。而自轻之如此。则是自绝于天地矣。周子之伤痛。盖为天地而惜同类焉。是心亦天地之心也。

势第二十七

此论天下之势有轻重之分也。

天下。势而已矣

天下之去就。在乎势焉而止尔。

势。轻重也

一轻一重。则势必超于重。而轻愈轻。重愈重矣。诗云。至于太王。实始剪商。要之。周自日前积累以来。其势日大。又当商家无道之时。天下趋周。其势愈重。此重则彼自轻。势也。

极重不可反

是说天下之势到那极重时便难复了。如周至文王。而大邦畏其力。小邦怀其德。至武王举兵于孟津。八百诸侯不期而会合。战于商郊。纣师前徒倒戈而击。时不伐纣得乎。又如始皇强大。六国便不可敌。东汉之末。宦官权重。便不可除。宋绍兴初。只斩陈东少阳。便成江左之势。非极重则反之难乎。

识其重而亟反之。可也

重未极而识其重之机。而亟速反之。则犹可也。

反之。力也

反之。在乎人力之强也。

识不早。力不易也

而力之难易。又在识之早晚。识之早。则力易识之。晚则力难。

力而不兢。天也

兢。强也。有人力而不能强。则天为也。

不识不力。人也

不识则不知用力。不力则虽识无补。二者乃人之为也。

天乎

乎者。疑而未定之辞。问势之不可反者。果天之所为乎。

人也何尤

也者。决词。尤。罪自外至者也。若非天而出于人之所为。则亦无所归罪矣。

文辞第二十八

此明文以载道为贵也。

文。所以载道也

文。谓文字。道。谓道理。而载取车之义。文所以载道。犹车所以载物。文之与车。皆世之不可无者。且无车则物无以载。而无文则道何以载乎。

轮辕饰而人弗庸。徒饰也

轮。车轮。辕。车辕。饰。谓装饰之美也。弗。不也。庸。用也。徒。虚也。故为车者必饰其轮辕。为文者必善其词说。皆欲人之爱而用之。然我饰之而人不用。则犹为虚饰而无益于实。载物之车。载道之文。而美其饰。人尚轻视如此。

况虚车乎

况不载物之车。不载道之文。虽美其饰。亦何为乎。

文辞。艺也

艺。才艺也。

道德。实也

道德者。文辞之实。则文辞者。道德之华也。

笃其实。而艺者书之

笃。厚也。务厚道德之实于身。则和顺积中。英华发外。而才艺之能者。书写其实。则文为载道之文也。

美则爱

载道之文而美其饰。则人必爱之。

爱则传焉

人既爱之。则或笔录。或板行。以传之永久焉。

贤者得以学而至之。是为教

其全秉彝好德之良心者。见其文载道而美其饰也。故力学而到其家焉。是载道之文而美其饰者。所以为教。然也。

故曰言之无文。行之不远

故古人云。凡言人道德不阙之美者。则人不爱而不传。所以行之不远也。此犹车载物然不贤者。

文固载道而美其饰。则游惰荒嬉之节。

虽父兄临之

虽其父兄之尊长而临莅之。

师保勉之

虽师保之贤明而阙勉之。

不学也

亦不肯学也。

强之。不从也

父兄师保又从而强之。亦不从也。此犹车已饰而人不用也。

不知务道德。而第以文辞为能者。艺焉而已

第。犹但也。若人不知务厚道德之阙而但以工文辞为能者。是才艺之末务而止矣。

噫

周子语之将毕。而继之以伤痛之声者。深阙人心惜也。

弊也久矣

弊。坏也。自圣学不明而人心坏。人心坏则风俗从而坏焉。风俗既坏而人心益坏。斯弊之从来也亦久远矣。盖自七篇绝笔。而载道之文不作。若汉董天人三策。唐韩原道一篇。仅可卫道而已。谓之载道则未也。亦未免为虚车焉。他无足道也。或疑有德者必有言。则不待艺而后其文可传矣。周子此章。似犹别以文辞为一事而用力焉。何也。朱子曰。人之才德。偏有长短。其或意中了了。而言不足以发之。则亦不能以传于远矣。故孔子曰。辞达而已矣。程子亦言。西铭吾得其意。但无子厚笔力不能作耳。正谓此也。然言或可少。而德不可无。有德而有言者常多。有德而不能言者常少。学者先务。亦勉于德而已矣。孔门游夏称文学。亦何尝秉笔为词章也。且如观乎天文以察时变。观乎人文以化成天下。此岂词章之文也。故吕与叔有诗曰。学如元凯方成癖。文似相如始类俳。独立孔门无一事。只输颜子得心齐。端亦偶成曰。作文不必巧。载道则为实。不载道之文。臧文柅上藻。言无味而意有

在焉。

圣蕴第二十九

此言孔子之蕴。以其教不轻发而道自显。又得颜子以发圣人蕴者。正以深厚之极而警夫浅薄之尤也。

不愤不启

愤者。心求通而未得之意。启。谓开其意。圣人之教。必待学者有心求通而未得之意。方为开其意。而使之通焉。

不悱。不发

悱者。口欲言而未能之貌。发。谓达其辞虽为之开其意。然又必待等其口欲言而未能之时。方为之达其辞焉。

举一隅不以三隅反。则不复也

物之有四隅者。举一可知其三。反者还以相证之意。复。再告也。是自得矣。虽为之达其辞。然又必其自得乃复告尔。无非欲学者勉于用力。以为受教之地也。此言圣人之教。必当其可而不轻发也。

子曰。予欲无言

予。我也。孔子言我不言而道自传焉。何也。圣门学者多以言语观圣人。而不察其天理流行之实。有不待言而著者。是以徒得其言而不得其所以言。故发此以警之。

天何言哉

天道之造化。何必自言而后显哉。

四时行焉

天不言。而春夏秋冬之四时自然流行。无古今之异也。

百物生焉

天不言。而声色貌象之百物自然生成。无古今之殊也。盖四时行。百物生。莫非天理发见流行之实。不待言而可见。圣人一动一静。莫非妙道精义之发。亦天而已。岂待言而显哉。

此言圣人之道。有不待言而显者。故其言如此。

然则圣人之蕴。微颜子殆不可见

蕴。中所蓄之名也。微。无也。殆。将也。承上文而言。如此则圣人中之所蓄。不有颜子。殆不可见。

发圣人之蕴。教万世无穷者。颜子也

仲尼无迹。颜子微有迹。故孔子之教。既不轻发。又未尝自言其道之蕴,而学者惟颜子为得其全。故因其进修之迹。如博约克复。不迁怒贰过。见其进而不退。省其私而足发。而后孔子之蕴可见。

圣同天。不亦深乎

上天之载。无声无臭。维天之命。于穆不已。则天蕴固深矣。而孔子渊渊其渊。浩浩其天。则其蕴岂不深乎。所以犹天不言而四时行百物生也。朱子又曰。夫子之道如天。惟颜子得之。夫子许多大意思。尽在颜子身上发见。譬如天地生一瑞物。即此物上尽可以见天地和粹之气。谓之发者。乃亦足以发之。发不必待颜子言。而后谓之发也。颜子所以发圣人之蕴。恐不可以一事而言。盖圣人全体大用。无不一一于颜子身上发见也。

常人有一闻知。恐人不速知其有也

若夫凡常之人才有一闻知。恐怕人不速知己之有也。

急人在而名也

既急欲人知己而求其名。薄亦甚矣。

则其浅薄尤甚矣

盖圣凡异品。高下悬绝。有不待较而明者。其言此者。正以深厚之极。警夫浅薄之尤耳。然于圣人言深而不言厚。常人言薄而不言浅。深则厚。浅则薄。上言首。下言尾。互文以明之也。

精蕴第三十

此言伏羲之精蕴无所不包。而因作易以发之也。

圣人之精。画卦以示

圣人。谓伏羲也。精者。精微之意。书前之易。至约之理也伏羲画卦。专以明此而已。

圣人之蕴。因卦以发

蕴中所畜之名。凡卦中之所有。如吉凶之理。进退存亡之道。至广之业也。有卦则因以形矣。

卦不画。圣人之精不可得而见

卦若不画。则圣人精微之意不可得而见焉。

微卦。圣人之蕴。殆不可悉得而闻

微。无也。殆。将也。悉。详尽也。若无卦。则圣人育中之畜。将不可画得而闻焉。

易何止五经之源

易。易书也。五经者。书。诗。礼。乐。春秋也。阴阳有自然之变。卦画有自然之体。此易之为书。所以为文字之祖。义理之宗也。然不止此。

其天地鬼神之奥乎

盖凡管于阴阳者。虽天地之大。鬼神之幽。其理莫不具于卦画之中焉。此圣人之精蕴所以必于此而寄之也。愚按。太极图说以精字对真字。则真理也。精。气也。此章以精字对蕴字。则精者。至约之理也。蕴者。至广之业也。上章圣人之蕴。则以道言理也。先辈用之。岂苟云乎哉

乾损益动第三十一

此论易而明圣人之蕴也。

君子乾乾。不息于诚

此句乾卦爻辞。乾乾不息于诚。便是修德的事。

然必惩忿窒欲。迁善改过而后至

惩忿窒欲。是损卦大象。迁善改过。是益卦大象。惩忿如摧山。窒欲如填壑。迁善当如风之速。改过当如电之决。修德者必须如此。而后能至于成德。

乾之用。其善是

其字亦是莫字。是。此也。指去恶进善而言也。且乾之体固自健而不息。而其用则莫善于去恶进善焉。

损益之大莫是过

损益二卦之大义。亦莫过于去恶进善也。

圣人之旨深哉

圣人作易之旨意深矣哉。周子以此而发明思诚之方。盖乾乾不息者体也。去恶善者用也。无体则用无以行。无用则体无以措。故以三卦合而言之。

吉凶悔吝生乎动

动者。卦之兆。实人事之符也。吉则善之应。福之占也。悔吝。恶之应。祸之占也。而吉悔吝之占。由是而生焉。

噫

噫者。伤痛之声。盖悼昏憯遇之意也。

吉一而已

四者一善而三恶。故人之所值。福常少而祸常多。

动可不慎乎

戒占者之动不可不谨也。此章论易所谓圣人之蕴

家人睽复无妄第三十二

此亦论易而明圣人之蕴也。

治天下有本。身之谓也

身谓君身。君仁莫不仁。君义莫不义。君正莫不正。是则治天下之本。在乎君身之修而已。故曰。君子之守。修其身而天下平。

治天下有则。家之谓也

则。谓物之可视以为法者。犹俗言则例则样也。家亦君之家也。君能惇叙九族。则家道理而和焉。天下之家视以为法也。

本必端

身必正。

端本。诚心而已矣

正身之道。在诚其心而止尔。心不诚则身不可正焉。

则必善

家必齐。

善则。和亲而已矣

齐家之道。在和其亲而止尔。亲不和。则家不可齐焉。

家难而天下易

治家难而治天下易。何也。家亲而天下疏也。

亲者难处。疏者易裁。然不先其难。亦未有能其易者。

家人离必起于妇人

一家之人虽同气同枝。而亦离心离德相仇相隙者。必起于妇人之离间也。

故睽次家人

睽次家人。易卦之序。

以二女同居而志不同行也

二女以下。睽彖传文。二女谓睽卦。兑下离上。兑。少女。离。中女也。阴柔之性。外和悦而猜嫌。故同居而异志焉。

尧所以厘降二女于妫汭。舜可禅乎。吾兹试矣。

厘。理也。降。下也。二女。娥皇。女英也。妫。水名。汭。水北。舜所居也。禅。传与也。兹。此也。试验可否也。尧理治下嫁二女于舜。将以试舜而授之天下也。

是治天下观于家

此所以治天下者。必观其治家也。

治家观身而已矣

治家者观其修身而止尔。

身端。心诚之谓也

身之所以正者。以其心之无不诚也。

诚心复其不善之动而已矣

所以诚心者。不善之动息于外。则善心之生于内者。
无不实矣。

不善之动。妄也

妄者。人为之伪。

妄复。则无妄矣

妄去。则是无妄。

无妄则诚矣

程子曰。无妄则谓诚。诚者。天理之真也。

故无妄次复

无妄次复。亦卦之序。

而曰先王以茂对时育万物

先王以下引无妄卦大象。以明对时育物。惟至诚者
能之。

深哉

而赞其旨之深也。此章发明四卦。家人。睽。复。无
妄。亦皆所谓圣人之蕴。西山真氏曰。心不诚。则私意邪
念纷纷交作。欲身之修得乎。亲不和。则闺门乖戾。情意
隔绝。欲家之正得乎。夫治家之难。所以深于治国者。门
内尚恩易于掩义。世之人固有勉于治外者矣。至其处家。
则或徇于妻妾之私。或牵于骨肉之爱。鲜克以正自检者。
而人君尤甚焉。汉高能诛秦灭项。而不能割戚姬如意之
宠。唐太宗能取隋攘群盗。而闺门愆德顾不免焉。盖疏则

公道易行。亲则私情易溺。此其所以难也。不先其难。未有能其易者。汉唐之君立本作则。既已如此。何怪其治天下不及三代哉。夫女子阴柔之性。鲜不妒忌而险诋者。故二女同居。则情问易生。尧欲试舜。必降以二女者。能处二女。则能处天下矣。舜之身正。而刑家如此。故尧禅以天下。而不疑也。身之所以正者。由其身之诚。诚者无他。不善之萌动于中。则亟反之而已。诚者。天理之真。妄者。人为之伪。妄去则诚存矣。诚存则身正。身正则家治。推之天下犹运之掌也。

富贵第三十三

此亦明内外轻重之分也。与颜子师友上下一章大意同。

君子以道充为贵

君子圣贤之通称道一也。语上则极乎高明。语下则涉乎形器。语大则至于无外。语小则入于无内。而其大要则曰中。而大目则曰三纲五常焉。克之则贵莫加焉。

身安为富

身外无道。道外无身。身安则足以任道。富孰加焉。

故常泰。无不足

道克于己。则动同于天。所以心广体胖。无所不足。

而铢视轩冕。尘视金玉

其视世间轩冕之贵。则不过一铢之轻。金玉之富。不过一尘之微而已。

其重无加焉尔

其指道充身安而言也。是则道充身安之重。天下无加

焉。此理易明而屡言之。欲人有以知道义之重。而不为外物所移也。朱子曰。周先生言道。至贵者。不一而足。盖是见世间愚辈为外物所摇动。如堕在火坑中。不忍见他。故如是说不一。世间人心不在谷子里面。如发狂相似。只是自不觉也。

陋第三十四

此亦明道德之重。而见文辞之不足取也。

圣人之道

宇宙之间一理而已。天得之而为天。地得之而为地。人物得之而为人物。鬼神得之而为鬼神。吾圣人之道则合高厚而为一。通幽明而无间。语其目之大者。则曰三纲五常。而其大要不曰中。则曰敬。不曰仁。则曰诚。言不同而理则一。

入乎耳

斯道也。入乎吾之耳。

存乎心

存乎吾之心。

蕴之为德行

畜之于中。则为吾德行焉。

行之事业

发之于外。则为吾之事业焉。

彼以文辞而已者。陋矣

彼不务道德。而专以工文辞为事者。鄙陋之甚也。意同上章。欲人真知道德之重。而不溺于文辞之陋也。程子

曰。圣贤之言。不得已也。盖有是言。则是理明。无是言则天下之理有阙焉。如彼来耜陶冶之器一不制。则生人之道有不足矣。圣贤之言虽欲已得乎。然其包涵尽天下之理亦甚约也。后之人始执卷。则以文章为先。而其所为。则动多于圣人。然有之无所补。无之无所阙。乃无用之赘言也。不止赘而已。既不得其要。则离真失正。反害于道心矣。朱子曰。古之圣贤。其文可谓盛矣。然初岂有意学为如是之文哉。有是实于中。则必有是文于外。如天有是气。则必有日月星辰之光耀。地有是形。则必有山川草木之行列。圣贤之心。既有是精明纯粹之实。以磅礴充塞乎内。则其著见于外。亦必自然条理分明。光辉发越而不可掩。盖不必托于言语。著于简册。而后谓之文。但自一身接于万事。凡其语默。人所可得而见者。无适而非文也。姑举其最而言。则易之卦画。书之记言。诗之咏歌。春秋之述事。与夫礼之威仪。乐之节奏。皆已列于六经而垂万世。其文之盛。后世固莫能及。然其所以盛而不可及者。岂无所自来。而世亦莫之识也。

又尝答学者曰。诸说固佳。但此等亦是枉费工夫。不切自己的事。莫论为学。治己治人。有多少事在。如天文地理。礼乐制度。军旅刑法。皆是著实有用事业。无非自己本分内事。古人六艺之教。所以游其心者。正在于此。其与空言以较工拙于篇牒之间者。其损益相万矣。黄氏岩孙曰。此章当与文辞章参观。

拟议第三十五

此章合中庸易大传而言之义疑也。

至诚则动

惟至诚在己。则可以动人。动是方感动他。

动则变

既感动他。则可以使之变。变则已改其旧俗。无尚有
痕瑕在。

变则化

直到那化时。则都消化尽了无复痕迹矣。此上中庸说也。

故曰

故孔子易大传有言。

拟之而后言

几一言之发。必即易拟之而后言。则言无不谨矣。

拟议必成其变化

一言一动。必即易而后为之。此所以成其变化也。这
变化是就人动作处说。与中庸之变化不同。今合而言之。
未详其义。或曰。至诚者。实理之自然。拟议者。所以诚
之之事也。

刑第三十六

此明圣人之刑。所以为仁政之辅也。

天以春生万物

天至仁也。以春之阳和之气发生万物。

止之以秋

然发生之不止。则无以节之。故必止之以秋之肃杀之
气焉。

物之生也既成矣

且万物之发生至此既成实矣。

不上则过焉

若不收煞住。则过了亦不得成。

故得秋以成

故必得秋之肃杀之气以成之也。

圣人之法天

圣人中天下而立。定四海之民。则必法天而行。

以政养万民

乃以仁政养天下之民。观其即康功。而天下之民得其安。即田功而天下之民得其养。

肃之以刑

然苟不肃之以刑。则亦不可得而齐焉。何也。

民之盛也

民既庶且富焉。

欲动情胜

外则欲动而不可遏。内则情动而不可约。

利害相攻

于是民以利害交相攻伐。

不止。则贼灭无伦焉

若不以刑禁止之。则民相贼灭而人伦何有哉。

故得刑以治

故天下之民必得圣人之刑而后治焉。大抵圣人之心真与天地同德。品物。或自逆于理以干天诛。则夫轻重取舍之间。亦自有决无不易之理。如天地四时之运。寒凉肃杀。常居其中。而涵育发生之心。未尝不流行乎其间。意

与十一章略同。

情伪微暖。其变千状

情。真也。伪。假也。微。隐。微不显暖。则掩暖不明。民之词讼一真一假。不显不明。而变态至不一也。

苟非中正明达果断者。不能治也

中正。本也。明达果断。用也。然非明达则果断无以施。非果断则明达无所用。二者又自有先后也。言理词讼者苟不得中正之德。明断之才则不能理矣。

讼卦曰

易讼卦录传有言。

利见大人。以刚得中也

讼者求辨其是非。则必利见大德之人。讼之大人九五 是也。九五以刚得中。故讼有利见之也。

噬嗑曰

易噬嗑卦录传有言。

利用狱。以动而明也

噬嗑为卦。震。下动也。离上明也。卦之所以宜用狱者。以其动而明故也。且讼之中兼乎正。噬嗑之明兼乎达。讼之刚。噬嗑之动。即果断之谓也。南轩张氏曰。夫中正者。仁之所存而明达者。知之所行果断者。又勇之所施也。以是详刑本末具矣。

呜呼

复叹息而结之曰。

天下之广

普天之下民至广也。

主刑者。民之司命也

凡主典刑宪者。民之死生系焉。故为民之司命也。

任用可不慎乎

得其人则刑清而当焉。不得其人则刑滥而酷焉。故君天下而任用主刑之官。不可不谨也。

公第三十七

此明圣人之道即天地之道也。

圣人之道。至公而已矣

圣人之道用至不一。而一于至公。观其或语。或默。或出。或处。或舍。或取。或夺。或予。或错。或举。或留。或去。或好。或恶。或喜。或怒。无往而非至公也。

或曰。何谓也

设问。圣人之道。

曰。天地至公而止矣

圣人与天地合其德。则圣人之至公一天地之至公也。如佛氏自私之厌。老氏自私之巧。则自戾于天地矣。其与吾尧舜周孔之道。岂可同日而语哉。

孔子上第三十八

此明圣人作春秋之大旨也。

春秋。正王道。明大法也

春秋。鲁史耳。仲尼修之为经。以正天下一王之道。明皇帝王相传治天下纲常之大法。

孔子为后世王者而修也

圣人之修春秋。乃为后世受天命王天下者修之。俾知所以治天下之道焉。不特此也。

乱臣贼子。诛死者于前

又将国之乱臣。家之贼子已死者诛戮于前。既不能逃其弥天之罪。

所以惧生者于后也

所以使后之生者。惧之而不敢为。故曰。孔子成春秋。而乱臣贼子惧。国无乱臣。家无贼子。则天经地义。民彝物则一于正而已。圣人为天地立心。为生民立命。为往圣继绝学。为来世开太平者。何其至哉。

宜乎万世无穷王祀夫子

宜乎君天下者。万世无穷以王礼祀夫子。

报德报功之无尽焉

报夫子之德。报夫子之功之无尽焉

孔子下第三十九

此赞圣人道德之极教化之至也。

道德高厚

道极高而德极厚。

教化无穷

乖教化于无穷。

实与天地参而四时同

道高如天。德厚如地。则与天地参教化。无穷如四时。则四时同。

其惟孔子乎

自生民以来其独孔子一人而已焉。盖道高如天者。阳也。德厚如地者。阴也。教化无穷如四时者。五行也。孔子其太极乎。

蒙艮第四十

此亦论易而明圣人之蕴。以见主静之意也。

童蒙求我

童。稚也。蒙。昧也。我。谓师也。言童蒙之人来求于我。以发其蒙。

我正果行

而我以正道果决彼之所行。

如筮焉。筮。叩神也

筮。揲蓍以决吉凶也。言学者求教于师。如筮者叩神以决疑。而神告之吉凶。以果决其所行也。

再三则渎矣

叩神求师。专一则明。如初筮则告。二三则惑。谓不信也。

渎则不告也

筮者不信。故神不告以吉凶。学者不信。师亦不当决其所行也。

山下出泉。静而清也

山下出泉。蒙。大象文。山静泉清。有以全其未发之善。故其行可果。

汨则乱

汨。再三也。乱。渎也。盖汨则不静。乱则不清。

乱不决也

不决。不告也。彼既不能保其未发之善。则告之不足以果其所行。而反滋其惑。不如不告之为愈也。

慎哉

师之施教。不可不谨。

其惟时中乎

时中者。录传文。教当其可之谓也。初则告。渎则不告。静而清则决之。汨而乱则不决。皆时中也。此上三节杂引蒙卦录象而什其义。而此下一节引艮卦之象而什之。

艮其背

艮。止也。背。所当止也。艮其背。只是止于其所当止之地也。

背。非见也

非见不是说目无所见。只如非礼勿视则心自静。

静则止

静。不动也。不动便自止矣。

止非为也

止便是不作为。

为不止矣

若为则便不是止焉。此朱子之意。注用程子解。以为背非有见之地。艮其背者。止于不见之地也。止于不见之地则静。静则止而无为。一有为之之心。则非止之道。而复谓恐如此说费力。此愚说所以用朱子之意也。

其道也深乎

是易道之深也。此章发明二卦。皆所谓圣人之蕴。而主静之意矣。

下 篇

邵雍“象数学”教育思想 与《观物篇》选读



邵雍的生平与著作

我们从清乾隆年间编纂的《四库全书》中看到,不但录有邵雍的主要著作,还可以看到大量引用他学术思想或语录的著作。邵雍的学术思想能贯穿于经、史、子、集,是北宋五子中其他四子所不可同年而语的。

在经部易类,邵伯温《易学辨惑》介绍了邵雍之学的源流,朱震的《汉上易传卦图》列出了邵雍的《先天图》(称《伏羲八卦图》),《易学启蒙》引用邵雍的《先天图》(更名作《伏羲六十四卦方位》图),又引用邵雍《观物外篇》语录多达 27 条,《周易本义》卷首列出了《先天图》。此后于经部易类的 134 部著作中有 55 部都引用邵雍的《先天图》或语录。

如果把“存目”之书和后来《续修四库全书》统计在内,引用邵雍《先天图》和语录的易类著作则超过百部。在经部五经总义类,有杨甲《六经图》六卷,卷一列《先天图》及诸多衍图。

在史部,宋代胡宏的《皇王大纪》于尧后则采用《皇极经世》纪年,元代察罕的《帝王纪年纂要》亦采用《皇极经世》纪年,明代陈继儒则著《邵康节外纪》。宋代王称《东都事略》、清代孙奇逢《中州人物考》及万斯同《儒林宗派》,则有邵雍传记或言行事迹。在子部儒家类,宋代黄震《黄氏日钞》记邵雍言行,宋代熊节编《性理群书句解》卷一有“康节传道支派图”与“康节先生遗象赞”,卷十列《先天图》及《皇极经世》书,明代张九韶撰《理学类编》,八卷皆引用邵雍语录,明胡广奉敕撰《性理大全》七十卷,中有邵雍《皇极经世》七卷,朱熹《易学启蒙》四卷;清康熙《御纂性理精义》,卷三《皇极经世书》,卷四至卷六《易学启蒙》。在子部术数类,录有邵雍《皇极经世

书》十二卷、张行成《皇极经世索隐》二卷、《皇极经世观物外篇衍义》、《易通变》四十卷、祝泌《观物篇解》五卷、《皇极经世起数诀》一卷、王植《皇极经世书解》十四卷。王湜《易学》、鲍宁《天原发微·各类图》、张理《易象图说》皆列有《先天图》或其衍图。存目书尚有宋代钟过撰《皇极经世书类要》九卷、不著撰人名氏《皇极经世节要》、明代朱隐老撰《皇极经世书说》十八卷、黄畿撰《皇极经世书传》八卷、杨向春撰《皇极经世心易发微》八卷、清代徐文靖撰《皇极经世考》三卷、不著撰人名氏《邵子加一倍法》一卷、元代吴正撰《皇极大定动数得一论》一卷、不著撰人名氏《皇极数》三卷、不著撰人名氏《皇极生成鬼经数》一卷、题宋邵子撰《康节内秘影》一卷。在子部杂家类,宋代王应麟撰《困学纪闻》和明末顾炎武《日知录》均记邵雍言行;清代王懋竑《白田杂著》议论邵雍之学。在子部类书类,宋代唐仲友《帝王经世图谱》采邵雍河图洛书说,祝穆《古今事文类聚》采录邵雍多首诗文,明代顾起元《说略》于“时序”叙《皇极经世》元会运世为章蓍纪元四法,章潢《图书编》采《先天图》及诸多衍图。在子部道家类,有俞琰《易外别传》,以邵子《先天图》阐明丹家之旨。在集部别集类,录有邵雍《击壤集》二十卷。南宋魏了翁《鹤山集》有“先天图亭亭当当,愈玩愈有意味、吾乡观物先生张行成文饶颇得易数之详”等议论,明代张宇初《岷泉集》卷一有“先天图论”;杨慎《升庵集》卷四十一列“希夷易图”(《先天图》);归有光《震川集》卷一“易图论”论及《先天图》。

有趣的是,四库馆臣一面说邵雍之学是“洵粹然儒者之言”,一面却将《皇极经世书》列入子部术数类。而在经部易经类的《御纂周易折中》里却有大量的《皇极经世·观物外篇》语录,甚至《皇极经世》的主要内容也出现在《御纂性理精义》中。就一幅《先天图》来说,经部里有,子部里有,集部里还有。儒家类里有,术数类里有,道家类里还有。邵雍《皇极经世》中以元经会、以会经运、以运经世的甲子纪年表,则出现在史部里。可见,邵雍的学问贯穿于整个《四库

全书》。把《皇极经世书》归入子部术数类,只是四库馆臣有见于后来张行成、祝泌、黄畿、王植为元会运世配卦而采取的权宜之计而已。

邵雍是一位怎样的人物?为什么程颢会说他是“振古豪杰”?邵雍的学问究竟是一门什么学问?为什么程颢会说是“内圣外王之道”?

邵雍,字尧夫。北宋真宗大中祥符4年(公元1011年)12月25日(辛亥年辛丑月甲子日甲戌辰)生于范阳(今河北涿州大邵村)。幼年随父邵古迁衡漳(今河南林县康节村),又迁共城(今河南辉县),37岁时移居洛阳。

邵雍祖上姬姓,出于召公世系,为周文王后代。他自幼胸怀大志,一心致力于科举进取之学。居共城时,其母李氏过世,他便筑庐于苏门山,布衣蔬食守丧三年。当时李挺之为共城县令,听说邵雍好学,便亲自造访其庐。邵雍遂拜其为师,从学义理之学、性命之学与物理之学。数年之后,邵雍学有所成,但从不到处张扬,所以了解他的人却很少。时有新乡人王豫同邵雍论学,他自恃自己的学问足可让邵雍师事之,谁知议论过后却深为邵雍的学识所折服,于是便虔诚地拜邵雍为师。邵雍移居洛阳之后,所悟先天之学进一步完善,又收张岷为弟子,传授《先天图》及先天之学。邵雍40岁时娶王允修之妹为妻,后二年得子伯温。51岁时(嘉佑6年),丞相富弼曾让邵雍出来作官,甚至说“如不欲仕,亦可奉致一闲名目”,均被他婉言谢绝了。嘉佑7年,王宣徽就洛阳天宫寺天津桥南五代节度使安审珂的旧宅基地,建屋三十间,请邵雍居住,富弼又给他买一花园。熙宁初,朝廷实行买官田新法,邵雍的天津之居园划为官田,司马光等二十余家又集资为他买下。邵雍命其园居为“安乐窝”。这时神宗下诏要天下举士,吕公著、吴充、祖龙图等人推荐邵雍,朝廷连着发下三道诏书,让邵雍除秘书省校书郎、颍川团练推官。邵雍再三推辞不得已而受官,可是他又称疾不肯赴职。邵雍57岁时,父亲邵古(伊川丈人)去世。邵雍与程颢在伊川神阴原(今伊川县伊水西紫荆山下)“不尽

用葬书,亦不信阴阳拘忌之说”选择了一块墓地予以安葬。又过两年,邵雍的同父异母弟弟邵睦猝死于东篱之下。他与弟睦手足情深,咏诗数首以表思念之情。邵雍在洛阳闲居近30年。冬夏则闭门读书,春秋两季出游。每出游必着道装乘小车。城中的士大夫听到车声,均倒屣出门相迎,儿童和仆人也高兴地尊奉他。久之,在洛阳城里有“行窝十二家”。他乐天知命,常以诗言志,以园林景色、醇酒茗茶自娱平生。他虽言“此身甘老在樵渔”、“身为无事人”,然而他却是在一心效法圣人,观物得理,究天人之际,要为后人留下一门大学问。他尝有这样的诗句:“只恐身闲心未闲”、“若蕴奇才必奇用,不然须负一生闲”。可见他是具有远大抱负的人。

邵雍虽然不支持王安石所推行的新法,但是也不公开反对。“自从新法行,常苦樽无酒”、“怀觞限新法,何故便能倾”、“侯门深处还知否,百万流民在露头”等诗句,反映了他对待新法的态度。门生故旧中的当官者,有的为反对新法要投劾而去,他劝说这些人:“此贤者所当尽力之时,新法固严,能宽一分,则民受一分赐矣。投劾何益耶?”

二程兄弟与邵雍同巷里居住近三十年,世间事无所不论。程颢尝说:“邵尧夫于物理上尽说得,亦大段泄露他天机。”又说:“尧夫之学,先从理上推意,言象数,言天下之理。”以“内圣外王之道”评论邵雍之学,以“振古之豪杰”评论邵雍其人。

熙宁10年(公元1077年)3月,邵雍有病卧床百余日而不能起。至7月4日病危,5日凌晨去世,享年67。遗嘱命治丧之事从简一如其父,从伊川先茔。邵雍病中,司马光前来探视。邵雍对他说:“某病势不起,且试与观化一巡也。”司马光宽慰他:“尧夫不应至此。”邵雍说:“死生亦常事耳。”当时正值张载从关中来,他给邵雍诊脉后说:“先生脉息不亏,自当勿药。”又要给邵雍推命吉凶,说:“先生信命乎?载试为先生推之。”邵雍回答:“世俗所谓之命,某所不知,若天命则知之矣。”张载说:“既曰天命,则无可言者。”邵雍《闲行吟》一

诗曰：“买卜稽疑是买疑，病深何药可能医。梦中说梦重重妄，床上安床叠叠非。列子御风徒有待，夸夫逐日岂无疲。劳多未有收功处，踏尽人间闲路歧。”可见他是一个不信世俗之命也不搞卜筮稽疑那一套智数的人。程颐前来探病，诙谐地说：“先生至此，他人无以致力，愿先生自主张。”邵雍说：“平生学道固至此矣，然亦无主张。”程颐还是跟他戏谑，邵雍也开玩笑地说：“正叔可谓生姜树头生，必是树头生也。”这时邵雍的声息已很微弱，就举起两手做手势，程颐不明白，问：“从此与先生诀矣，更有可以见告者乎？”邵雍说：“面前路经常领宽，路径窄则无著身处，况能使人行也！”邵雍病重之中犹有“以命听于天，于心何所失”、“唯将以命听于天，此外谁能闲计较”、“死生都一致，利害漫相寻。汤剂功非浅，膏肓疾已深。然而犹灼艾，用慰友朋心”等诗句，足见他对待生死的乐天态度。

邵雍去世后，邵伯温请程颐为其父作墓志铭。程颐月下渡步于庭，思索良久对程颐说：“颖已得尧夫墓志矣。尧夫之学可谓安且成。”遂于《墓志》中有“先生之学为有传也，语成德者，昔难其居。若先生之道，就所至而论之，可谓安且成矣”之语。哲宗元祐中，赐谥“康节”。欧阳修之子欧阳棐作《谥议》：“雍少笃学，有大志，久而后知道德之归。且以为学者之患，在于好恶，恶先成于心，而挟其私智以求于道，则弊于所好，而不得其真。故求之至于四方万里之远，天地阴阳屈伸消长之变，无所折衷于圣人。虽深于象数，先见默识未尝以自名也。其学纯一不杂，居之而安，行之能成，平易浑大不见圭角，其自得深矣。按谥法，温良好乐曰康，能固所守曰节，谥曰康节先生。”崇宁初，从祀孔子文庙，追封新安伯。明嘉靖中，祀称“先儒邵子”。程颢、张岷、欧阳棐皆评价邵雍之学“纯一不杂”，则是言其不杂以“智数”。托克托《宋史》将邵雍列入“道学传”，李贽《藏书》将邵雍列入“德业儒臣传”，则表明邵雍是有宋道学（理学）的大家。邵雍亦自说：“君子之学，以润身为本。其治人应物皆余事也。”又说：“物理之学既有所不通，不可以强通。强通则有我，有我则天地而入

于术矣。”又说：“为学养心患在不由直道，去利欲。由直道，任至诚，则无所不通。天地之道直而已，当以直求之。若用智数以迳求之，是屈天地而循人欲也。不矣难乎！”托克托对此也有评论：“一些人‘因雍之前知’就说邵雍能从一切物体的声音、气色、动作方面推其吉凶之变，于是就摘取人世间那些已经发生的事，说邵雍都有言在先了。其实是‘雍盖未必然也’。对于邵雍的‘遇事能前知’，程颐的分析是：“其心虚明，自能知之。”邵雍与张载、周敦颐、程颢、程颐并称“北宋五子”。他的著述及其所反映的哲学思想，在中国哲学史、易学哲学史及宋明理学史中占有重要的地位。邵雍弟子张岷述邵雍《行状》曰：“先生治《易》、《诗》、《春秋》之学，穷意言象数之蕴。明皇帝王霸之道，著书十万余言，研极精思三十年。观天地之消长，推日月之盈缩，考阴阳之度数，察刚柔之形体，故经之以元，纪之以会，始之以运，终之以世。又断自唐虞，迄于五代，本诸天道，质以人事，兴废治乱，靡所不载。”又曰：“所著《皇极经世》、《观物篇》、《渔樵问对》、《击壤集》传于世。”

关于邵雍的著作，除《皇极经世》、《观物篇》、《击壤集》和《渔樵问对》外，据程颐和朱熹讲，还有《无名公传》。另外，还有邵伯温据邵雍讲学语录整理而成的《观物外篇》。两宋间人王湜《易学》曰：“康节先生遗书，或得于家之草稿，或得于外之传闻。草稿则必欲删而未及，传闻则有讹谬而不实。”又于“皇极经世节要序”中说：“康节先生衍《易》作《经》，曰《皇极经世》。其书浩大，凡十二册，积千三百余板。以元经会二策，以会经运二策，以运经世二策，声音律吕两相唱和四册，准《系辞》而作者二册。”其实，王湜所见十二卷本的《皇极经世书》，已是邵伯温于邵雍去世后将《皇极经世》与《观物篇》合在一起，又加入其祖父邵古的声音律吕之学与张岷听邵雍讲学时所作的笔录（定名为《观物外篇》）厘订而成。一至六卷为元、会、运、世，七至十卷为律吕声音，十一卷为“观物内篇”，十二卷为“观物外篇”。对此，清王植于《皇极经世书解·例言》中已有说明。

今见《道藏》太玄部所载《皇极经世》十二卷,为明初刊本。分全书为五十四篇,一至三十四为元会运世,三十五至四十为律吕声音,四十一至五十二为“观物内篇”,五十三至五十四为“观物外篇”。清乾隆年间修《四库全书》时将《皇极经世书》收入子部术数类,为十四卷本。分全书为六十四篇,“观物篇”六十二(一至三十四为元会运世,三十五至五十为律吕声音,五十一至六十二为“观物内篇”文字),加“观物外篇上”及“观物外篇下”二篇。二书所差异者,则在于对律吕声音的分篇不同,一分为六篇,一分为十六篇。南宋祝泌著《观物篇解》时,即有六十四篇,明初修《性理大全》亦为六十四篇。

邵伯温《皇极系述》解“皇极经世”书名曰:至大之谓皇,致中之谓极,至正之谓经,至变之谓世。王植则曰:“皇极”字始于《洪范》“建用皇极”。皇极者,君极,极至也,德之至也。《周礼》以为民极,《诗》“莫非尔极”是也。注疏旧说以大中释之,如惟皇作极,以为惟大作中,时人斯其惟皇之极,以为惟大之中,于理可得而通乎?然邵子先天之学,道在三皇帝,故言皇帝王伯,而曰“帝一变至于皇”。其《无名公传》云“羲轩之书未尝去手”,则皇极非但君极之谓,而以三皇之君极为义。“经世”即元、会、运、世三篇。以元经会,以会经运,以运经世,元、会、运皆世之积,故以经世括之。

对于《皇极经世》的内容介绍,邵伯温曰:《皇极经世》书凡十二卷。其一之二,则总元会运世之数,《易》所谓天地之数也。三之四以会经运,列世数与岁甲子,下纪帝尧至于五代历年表,以见天下离合治乱之迹,以天时而验人事者也。五之六以运经世,列世数与岁甲子,下纪自帝尧至于五代书传所载兴废治乱得失邪正之迹,以人事而验天时而者也。自七至十,则以阴阳刚柔之数穷律吕声音之数,以律吕声音之数穷动植飞走之数,《易》所谓万物之数也。其十一之十二,则论《皇极经世》之所以成书,穷日月星辰、飞走动植之数,以尽天地万物之理,述皇帝王伯之事,以明大中至正之道。阴阳之消长,古今之治乱,较然可见。故书谓之“皇极经世”,篇谓之“观物篇”。

历来研究邵雍之学者不乏其人,也有许多解释与发挥《皇极经世》的著作。北宋靖康之耻前邵伯温举家迁往蜀地,蜀中便有牛无邪、杜可大、廖应淮、张行成等研究发挥邵雍之学。牛无邪著《易铃宝局》为元会运世配卦,张行成则著《皇极经世索隐》、《皇极经世观物外篇衍义》和《易通变》,即为元会运世重新配卦又起“经世蓍法”。两宋间免解进士王湜著《易学》,概略介绍《皇极经世》。其后至清,涉及《皇极经世》的主要著作有:蔡元定《皇极经世纂图指要》,祝泌《观物篇解》、《皇极经世起数诀》,邵嗣尧《易图合说》,黄畿《皇极经世书传》,王植《皇极经世书解》。

清乾隆年间纂修《四库全书》,将邵伯温整理的《皇极经世书》收入子部术数类,提要中说:

历代皆重其书,且其自述大旨亦不专于象数。如云“天下之事,始过于重,犹卒于轻;始过于厚,犹卒于薄”,又云“学以人事为大”,又云“治生于乱,乱生于治,圣人贵未然之防,是谓《易》之大纲”,又云“天下将治,则人必尚义也;天下将乱,则人必尚利也。尚义,则谦让之风行焉;尚利,则攘夺之风行焉”。类皆立义正大,垂训深切。是《经世》一书,虽明天道而实责成于人事。洵粹然儒者之言,固非讖纬术数家所可同年而语也。南宋的理学大家朱熹表彰发挥邵雍理学,使其先天之学成为宋代理学的重要内容,就是因为邵雍之学是“洵粹然儒者之言”。今天,邵雍理学也是我们研究中国哲学史的主要内容。邵雍的理学思想主要反映在他的《皇极经世》一书中,所以我们要了解邵雍的哲学思想就必须首先通读《皇极经世》一书。

我们读《皇极经世》一书,要明确以下几个问题:

首先,要明确《皇极经世》是一部什么书?邵雍《伊川击壤集》有《书皇极经世后》一诗,曰:

朴散人道立,法始乎羲皇。岁月易迁革,书传难考详。二帝启禅让,三王正纪纲。五伯仗形胜,七国争强梁。两汉骧龙风,三分走虎狼。西晋擅风流,君凶来北荒。东晋事清芬,传馨宋齐梁。逮陈不足

算,江表成悲伤。后魏乘晋弊,扫除几小康。迁洛未甚久,旋闻东西将。北齐举燭火,后周驰星光。隋能一统之,驾福于臣唐。五代如传舍,天下徒扰攘。不有真主出,何由奠中央?一万里区宇,四千年兴亡。五百主肇立,七十国开疆。或混同六合,或控制一方。或创业先后,或垂祚短长。或奋于将坠,或夺于已昌。或灾兴无妄,或福会不祥。或患生藩屏,或难起萧墙。或病由唇齿,或疾亟膏肓。谈笑萌事端,酒食开战场。情欲之一发,利害之相戕。剧力恣吞噬,无涯罹祸殃。山川才表里,丘垄又荒凉。荆棘除难尽,芝兰种未芳。龙蛇走平地,玉石碎崑岗。善设称周孔,能齐是老庄。奈何言已病,安得意都忘。

又《安乐窝中一部书》诗曰:

安乐窝中一部书,号云皇极意如何?春秋礼乐能遗则,父子君臣可废乎?浩浩羲轩开辟后,巍巍尧舜协和初。炎炎汤武干戈外,汹汹桓文弓剑余。日月星辰高照耀,皇皇帝伯大铺舒。几千百主出规制,数亿万年成楷模。治久便忧强跋扈,患深仍念恶驱除。才堪命世有时有,智可济时无世无。既往尽归闲指点,未来须俟别支梧。不知造化谁为主,生得许多奇丈夫。

又《皇极经世一元吟》诗曰:

天地如盖轸,覆载何高极。日月如磨蚁,往来无休息。上下之岁年,其数难窥测。且以一元言,其理尚可识。一十有二万,九千余六百。中间三千年,迄今之陈迹。治乱与废兴,著见于方策。吾能一贯之,皆如身所历。我们从这几首诗中即可大体得知,邵雍原本的《皇极经世》的确是一部“本诸天道,质于人事”的书。

至于为元、会、运、世配卦之用,祝泌于《观物篇解》中说:“夫《皇极》用卦之法出于方外丹经火候之遗意。其歌曰:用卦不用卦,须向卦中作。及其用卦时,用卦还是错。”又说:“卦同而祸福无一年可同者,主运与主世之卦不同也。是则开物之后闭物之前九万七千二百年中无一年之可同,宜皇帝王伯之迹无一事可合。”

《道藏》本与《四库全书》本对元会运世及律吕声音均不配卦。配卦之举则始于蜀中的牛无邪等人。其后南宋张行成著《易通变》，祝泌著《观物篇解》、黄畿著《皇极经世书传》、王植著《皇极经世书解》等，又各有不同配卦。将一元十二会三百六十运四千三百二十世十二万九千六百年配以十二辟卦而成《经世一元消长之数图》，则是邵伯温为之。十二卦之七十二爻配 129600 年，一卦当 10800 年，一爻当 1800 年，用来附会人事说历朝历代的因革变化，是根本没有意义的。朱熹曾说：“《皇极经世》是推步之书，经世以十二辟卦管十二会，绷定时节，却就中推吉凶消长。尧时正是乾卦九五。”（《文公易说》卷十九）这是以《经世一元消长之数图》来评价《皇极经世》的错误见解。实则以十二辟卦推之，尧、舜、禹皆当乾卦上九，根本不是“飞龙在天”，而皆是“亢龙有悔”。其实，真正为元、会、运、世配卦，并不象朱熹说得那么简单。

其次，要明确《皇极经世》的主要内容是什么？我们从邵雍的诗中也可以知道，他是把历朝历代的人事总括于《皇极经世》一书之中，以元、会、运、世作时间的计量单位。在他看来，自太极浑沌一气到天地开辟再到地毁天灭再到浑沌一气的周期是 129600 年。每个周期都有开物至闭物的循环。以元经会、以会经运、以运经世就是三张历史年表，只是时间有长短不同与所记人事有详略不同而已。与司马光的《资治通鉴》的记载始于周威烈王 23 年不同的是，他所记载的历史是从唐尧肇位开始的。“律吕声音”内容是邵雍父亲邵古的学问，在邵雍的诗中并没有涉及什么律吕声音，《观物外篇》是来自张岷等人的听学笔录，《观物篇》（邵伯温更名为《观物内篇》）则是对以元会运世纪事的文字说明，即有元会运世的内容，也有“皇帝伯大铺舒”的内容。所以，邵雍的《皇极经世》一书的主要内容就是以元会运世下纪人事的三张历史年表。他试图通过这样的记载让人们相信，上下三千年间的治乱兴衰与因革变化，似乎同天时之间有着一定的因果关系。是着重于如四季变化的天道，这是他“天人合

一”思想的具体体现。《皇极经世》“以运经世”中所推夏、商、周年表,较之今日“夏商周断代工程”正式公布的《夏商周年表》更为详尽,是我们今后进一步完善《夏商周年表》的重要参考资料。

先天之学是邵雍构建《皇极经世》一书的阴阳消长循环模式,主要反映在《观物外篇》之中。

第三,要明确什么是邵雍的“先天之学”?今天我们知道地球是圆的,而那时邵雍却说“天圆地方”。同样,“天地开辟”的周期也不太可能是129600年。如果人们要了解历史,会有好多史书可看,大可不必要看用甲子纪年的“以运经世”。邵雍《皇极经世》一书对我们有用的,只是要从中了解他的哲学思想。所以,明确邵雍如何用先天之学的模式构建《皇极经世》历史年表,了解他辩证思维的方法论,则是我们今天研究的主要内容。

“先天之学”是邵雍移居洛阳之后逐渐发展并完善起来的。在《击壤集》中有不少描述“先天之学”的诗。“体在天地后,用起天地先”、“乾遇巽时观月窟,地逢雷处看天根。天根月窟闲来往,三十六宫都是春”、“万物道为枢,其来类自殊”、“若问先天一无,后天方要著功夫”、“须识天人理,方知造化权”、“道不远于人,乾坤只在身”、“何者谓之几,天根理极微”、“人心先天天弗违,人身后天奉天时”、“天学修心,人学修身”、“冬至子之半,天心无改移。一阳初起处,万物未生时”、“自从会得环中意,胸中闲气一点无”等诗句中都蕴涵着“先天之学”。而且这些诗大都是邵雍60岁之后所作。“先天之学”是邵雍写完《皇极经世》之后而完善的。

邵雍的主要著作是《皇极经世》与《伊川击壤集》。我们研究他的先天之学,也应研读《伊川击壤集》中一些反映先天之学思想的诗。至于《梅花易数》一书,明季本于《易学四同别录》中已断定为后人托“康节先生”之名而作,并说该书出于元末。其他如《渔樵问对》、《无名公传》等是否为邵雍所作,尚存有争议。好在邵雍的理学思想主要反映在《皇极经世》、《击壤集》和《观物外篇》之中,我们把

这些书读通就足够了。

邵雍儒道兼综的境界哲学

在北宋五子中,邵雍较为独特,他儒道兼综,学际天人,建构易学思想体系,利用易之体用关系将儒道两家思想涵摄其中,在人性问题上也力图融合儒道两家,并提出观物思想将儒家的人学与道家的天学融为一体。在天人关系问题上,他找到一个联结天与人的可靠纽带——心。天人统一于一心,从而成功地把儒家的性命之学与道家的天道问题贯通起来,完成儒家的人学本体论与道家宇宙本体论的统一,形成了自己独特的境界哲学。即通过个体之心的自我超越,实现宇宙本体与道德本体的统一,进入形而上的本体境界,又通过推“诚”落实于现实人生层面,体现为身心和谐的“安乐境界”。

邵雍(1011—1077),字尧夫,卒谥康节。先世河北范阳(今河北涿县)人,少时随父迁徙共城(今河南辉县),后移居洛阳,遂为河南人。父死葬伊川,称为伊川翁,晚年定居洛阳,隐居不仕,名其居曰:“安乐窝”,自号安乐先生。主要著作有《皇极经世书》,《渔樵问答》,诗有《伊川击壤集》等。邵雍生活于宋真宗、仁宗、英宗到神宗初年,此时学术思想史上掀起了儒学复兴的思想,邵雍学术思想的导源者——父邵古及其师李挺之,都以经术和之推动了儒学复兴运动的发展,儒学复兴运动的最引人注目的成果就是产生了影响中国人数百年之久的新儒学,又称理学。邵雍和他同时代的周敦颐、张载、二程便是北宋理学的代表人物,号称北宋五子。在五子之中,邵雍比较独特,他援道入儒,走的是一条儒道兼综的学术道路,并在儒道兼综的基础上形成了自己独特的境界哲学。

(一)学际天人“学不际天人,不足以谓之学”

(《皇极经世书·观物外篇》)实际天人是邵雍学术研究的宗旨。据《宋元学案·百源学案》及《宋史·道学传》记载,邵雍受业于道教中人李之才,先受其物理之学,接着又受其性命之学。但因本于儒家思想,邵雍对李之才所传授的道教思想并非全盘吸收,只是在物理之学上接受了道家明自然的思想,而在性命之学上仍然坚持儒家名教思想。他认为儒道两家因研究的侧重点不同,学术思想的性质也不相同。道家着重于研究宇宙自然史,探讨宇宙演变规律和天地万物之理,推究天道之自然,可称之为“天学”。儒家着重于研究人类文明史,探讨人性问题,标榜人道之仁义,可称之为“人学”。而他的哲学思想便是把儒家的“人学”与道家的“天学”会通整合,融为一体,从而建构起一个完整的天人之学,主要通过以下三个途径:

1. 建构易学思想体系,利用《易》之体用关系,把儒家思想与道家思想涵摄其中

邵雍的易学思想体系主要由两部分组成:先天之学与后天之学。朱熹在《答袁机仲书》中说:“据邵氏说,先天者,伏羲所画之《易》也。后天者,文王所演之《易》也。伏羲之《易》,初无文字,只有一图以寓其象数,而天地万物之理,阴阳始终之变具焉。文王之《易》即今之《周易》,而孔子所为作传是也。”在《周易本义》中他又指出:“盖邵氏得之李之才挺之,挺之得之穆修伯长,伯长得之华山希夷先生陈抟图南者,所谓先天之学。”(《朱文公易说》卷十九)据此可知,邵雍的先天之学拳于伏羲之《易》,属于道家文化系统,而后天之学来自文王之《易》,属于儒家文化系统。伏羲之《易》推究天地万物之理,阴阳始终之变,即《易》之道,而文王之《易》则是对伏羲之《易》的推演,诠释与运用,即《易》之书。《易》之道先于《易》之书而存在,

《易》之书是《易》之道的文字显现。道为《易》体,书为《易》之用,即体以成用,因用以显体。先天之学明其体,后天之学致其用,体不离用,用不离体,体用相依。邵雍在《观物外篇》中指出:“先天之学,心也。后天之学,迹也。出入有无生死者,道也。”先天之学研究的是未形未见的形而上之理,即作为宇宙本体和万物本原的自然之道。后天之学研究的是已形已见的显著之象,即由本体所发出的法象自然和圣人所效法的人事之用。先天之学为心,后天之学是迹,心为迹之微,迹为心之显,心迹不判。“《易》者,一阴一阳之谓也。”(《皇极经世书·观物外篇》)先天之学与后天之学都是对一阴一阳之道的阐发,二者密不可分,形成一个完整的易学思想体系,由此将儒道两家思想涵摄其中。《观物外篇》说:“老子知《易》之体者也,五千言大抵明物理。”又言:“孟子著书,未尝及《易》,其间《易》道存焉,但人见之者鲜耳,人能用《易》是谓知《易》,知孟子可谓善用《易》者。”以老子为得《易》之体,以孟子为得《易》之用,合为一体。朱熹批评他这种做法是“体用自分作两截”(《答机仲书》),却不知他把体用分属儒道两家,正是利用《易》之体用关系把它们融为一体。

2. 在人性问题上力图融合儒道两家,以实现人的自然本性与社会属性的完美统一为人性的最高典范

在人性问题上,儒道两家一直存在着分歧。道家认为人为天地间一物,人的本性是禀受于宇宙的自然本性。儒家强调人是社会中人,人之所以为人在于他具有社会道德属性。邵雍则一方面指出:“人亦物也,圣人亦人也。”(《皇极经世书·观物内篇》)认为人是万物中一物,圣人是万人中一人,从本源上说三者并无区别,同为阴阳刚柔的组合,是自然之产物,禀受宇宙之自然本性。另一方面,他又提出“人灵于物,圣人灵于人”的观点。人灵于物,首先就其禀受自然本性而言,人是阴阳刚柔最完美的组合,是自然界最理想的产物。“人之类备乎万物之性”(《皇极经世书·观物外篇》)。其次,虽然

人和万物之性同稟于天,但性各有异。“万物受性于人,而其各为其性也。在人则为人之性,在草木则为草木之性。”(同上)人不只是自然之产物而且是社会一分子,他不仅具有稟受于宇宙的自然本性,更具有仁义礼智等道德属性。“人配天地谓之人,唯仁者真可谓之人矣。”(同上)“仁也者,尽人之圣也;礼也者,尽人之贤也;义也者,尽人之才也;智也者,尽人之术也。”(《皇极经世书·观物内篇》)。在人类之中,圣人又是灵于人的。“圣也者,人之至者。”(同上)“人之至者,谓其能一心观万心,一身观万身,一物观万物,一世观万世者焉。又谓其能以心代天意,口代天言,手代天工,身代天事者焉。又谓其能上顺天时,下应地理,中循物情,通尽人事者焉。又谓其能弥纶天地,出入造化,进退古今,表里时事者焉。”(同上)圣人达到仁义的极至,成为社会伦理规范的化身,仁义礼智等社会道德的表率,却又能恢复自然本性,回归天地自然,出入造化,弥纶天地,曲成万物。实现自然本性与社会属性的完美统一。这个圣人不是别人,正是儒家的创始人仲尼。在邵雍那里,仲尼不仅是儒家的代表人物,推行人道之仁义,尽伦尽职,而且兼融道家的思想因素,出入造化,通阴阳消长之妙,其心神秘莫测与天地同其妙,只能从天道自然的角度的去领会。“人皆知仲尼之为仲尼,不知仲尼之所以为仲尼,不欲知仲尼之所以为仲尼,其必欲知仲尼之所以为仲尼,则舍天地将奚之焉?”(同上)只有从天道自然的高度才能知仲尼,那么仲尼就是一个实现了自然本性与社会属性完美统一的代表人物,是人性的最高典范。正是在仲尼身上,邵雍解决了儒道两家在人性问题上的长期纷争,成功地将二者融为一体。

3. 提出观物思想,将道家的物理之学与儒家的性命之学涵摄于“观物”之中,即强调理性认识又提高道德修养

道家的物理之学着重研究天道之自然,强调不掺杂人为私虑的客观理性认识。儒家的性命之学着重探讨人性问题,重视个人道德

的自然修养与人性的自我完成。邵雍则提出了观物思想,以观物作为认识世界与认识自己的基本方式。他所观的物是由天地人所构成的整个世界,既包括物类又包括人类。对于前者是外视,是一种客观理性认识。对于后者则属于内观自省,属于个人道德的修养。观物即二者的统一。在《观物内篇》中,他说:“夫圣人之所以能一万之情者,谓其能反观也。所以谓之反观者,不以我观物也。不以我观物者,以物观物之谓也。既能以物观物,又安有我于其间哉!”提倡“以物观物”,反对“以我观物”。所谓“以物观物”其实就是内观外视的统一。一方面是按照物之本来面目去观照万物而不带有任何主观情感因素。这是外视,是不杂有任何主体因素的客观理性认知活动,物我之间是一种反映与被反映的感应。另一方面则是要求主体能够恢复自然本性,以物喜物,以物悲物,悲喜发而中节,合乎物理。这是内观,是主体内在的心性涵养。在《观物外篇》中,他指出“以物观物”与“以我观物”的根本区别在于前者是因性,后者是任情。“以物观物,性也。以我观物,情也。性公而明,情偏而暗。”故“以物观物”对于主体来说就是“以性节情”、“以性化情”的过程。这样看来,观物不仅仅是向外认知活动,而且也是内在心性涵养的过程。如同道家的体道活动中要“致虚极,守静笃”,“心斋”,“坐忘”一样,以一颗澄明之心去洞鉴道体。邵雍言:“人心当如止水则定,定则静,静则明。”(《皇极经世书·观物外篇》)。即是此意。在《观物内篇》中,邵雍又指出:“夫所以谓之观物者,非观之以目而观之以心,非观之以心,而观之以理。”强调观物是一个不断超越的过程。首先是对感官的超越,从感性直觉进入理性认知,继而是对知性的超越,从理性认知而进入理性直觉。其结果是由客观理性认知活动家转化为个体的道德修养活动,最终完成了从认知到直觉的飞跃。这里“以理观物”中“理”既指物理又指性理。“以理观物”不仅仅是按照物的内在之理去观照、去认知,也是对人的内在性理的察视。观物活动同时也是一种“养心”活动。“为学养心,患在不由直道。去利欲,由直

道,任至诚,则无所不通。天地之道直而已,当以直求之。若用智数由径以求之,是屈天地而徇人欲也,不亦难乎!”(同上)“养心”要由直道,尽至诚。“至理之学,非至诚不至。诚者,主性之具,无端无方者也。”(同上),由至诚以通至理,客观的理性认知离不开主体的心性修养。“以理观物”也就是“以物观物”,二者是统一的,都是内观外视的过程。由此邵雍把儒家的性命之学与道家的物理之学涵摄于观物思想之中,既强调客观的理性认识,又重视主体的道德修养。正是通过这三条途径,邵雍成功地建构了一个儒道兼综的哲学思想体系。在此基础上,他对中国传统哲学中天人关系问题作了深入的研究,提出“天人统一于一心”的“天人合一”思想。

(二)天人统一于一心天人关系问题一直是中国传统哲学的基本问题

儒道两家都以究天人之际为其哲学之旨归,并因此形成了一种“天人合一”的基本思维模式。但由于两家研究的侧重点不同,其哲学思路也不一样,所以两家的“天人合一”思想不尽相同。儒家侧重于探讨人性问题,由人性推究到人道,把天看成人性本质的外化,继而又把人性看成天所赋予的,主张尽性而知天。如孟子提出“尽心知性知天,存心事性养天”的“天人合一”思想。认为人的道德本性根于人而受于天,人只要尽心知性,存心养性便能实现与道德本体即义理之天的合一,从而从人的心性上论证了天与人的合一。《中庸》提出“天命之谓性,率性之谓道”的心性学命题。这里,前一个“性”是统人物而言之,指禀受于天的天性,后一个“性”则是专乎人而不兼乎物,指人性即仁义之性。“道”即“立人之道”。这句话是追本溯源,人与物之性同禀受于天,人性源于天性,人与物共由一道,人道源于天道,也是在心性论上提出了“天人合一”的思想。而道家则侧重

于研究天道自然,由天道而及人性,按照天道来规范人性。其“天人合一”思想主要体现为“以人合天”。如老子从自然主义的天道观出发,由“天地不仁”推导出“圣人亦不仁”,主张“人法地,地法天,天法道,道法自然。”(《老子·二十五章》)人事的运作应效法天道。庄子则提出要“不以人灭天,不以故灭命”,主张“以天合天”,“人貌而天虚”。认为人性即禀受于宇宙的自然本性,天人本不可分,只因人为仁义道德蒙蔽而失去本性。故造成天与人的对立,主张恢复自然本性,回归天地自然,就能实现与天合一。儒道两家在处理天人关系问题上都因没有找到一个合适的联结点而各有所蔽。原始儒家执着于性命问题的探讨而忽视了对天道的研究,故蔽于人而不知天。原始道家对天道作了充分的研究而忽视了性命问题,故蔽于天而不知人。《易传》则会通两家思想,取其所长,去其所蔽,形成了“天道性命合一”的形上思维,从形而上的角度解决了两家在“天人合一”思想上的分歧。“一阴一阳之谓道,继之者善也,成之者性也。”(《易传·系辞上》)人性源于天道,天道落实于人性,人性与天道是一而非二。邵雍便是沿着《易传》的思路,会通儒道,沟通天人。首先,他对《易传》“穷理尽性以至于命”的命题进行了义理上的分疏,他说:“天使我有是之谓命,命之在我之谓性,性之在物之谓理。理穷而复知性,性尽而后知命,命知而后知至。”(《皇极经世书·观物外篇》)形成了一种双向思维模式。天人之间一方面是由天及人,天授于人则为命,人禀受于天称为性,性之在物则为理;另一方面是由人到天,人能穷物之理,尽己之性而知天之命。这样就避免了儒家“以天合人”与道家“以人合天”单向思维模式引起的知人而不知天,知天而不知人的弊端,而是言天道必及人性,言人性必上溯到天道。其次,他找到一个联结天与人即贯通天道与人性的可靠纽带:心。邵雍把他的先天之学称为“心法”。他说:“先天之学,心法也。故图皆自中起,万化万事生于心也。”(《皇极经世书·观物内篇》)人心具备天地乾坤之理,阴阳变化,万物生灭都统统存于一心之中,天道运行之法则即人

心思维之法则。他的先天之学实际上也就是“心学”。在论述天人关系问题上,他也多次提到“心”。他认为天人之间,人具有主观能动性,实现“天人合一”的关键在于人。“天向一中分体用,人于心上起经纶。天人焉有两般义,道不虚行只在人”。(《伊川击壤集》卷十五《观易吟》)人之所以能够实现“天人合一”,其根本原因在于人有心,心是联结天与人的纽带,这里“心”有两层意思:

第一层,心不仅具有能动的认知作用,而且它还是道德理性、道德观念与道德行为的主体根源

邵雍认为人类灵于物类的根本原因在于人类有心而物类无心。“人居天地之中,心居人之中”。(《皇极经世书·观物外篇》)人类之所以成为天地万物之主宰,就是因为人类有心。心有认知功能故人能全面地感知万物,认知阴阳消息变化之理,掌握天道运行之法则。有心故有觉解,能自觉地调整人类自身的行为去顺应事物的变化;有心故能思虑,能够效法天道运行之法则而思虑社会人事之用。此心不仅具有认知功能,它还是道德理性的根源。“心者,性之乳郭也,心伤则性亦从之矣。”(《伊川击壤集序》)心是性的根源,性是心的本体。性是禀受于天而根于人心的仁义礼智等道德本性。“君子所性,仁义礼智根于心。”(《孟子·尽心上》)心不仅是仁义礼智等道德理性的根源,它还是善与恶等道德观念与道德行为的主体根源。“凡人之善恶,形于言发于行,人始得而知之,但萌诸心,发于虑,鬼神已得而知之,此君子所以慎独也。”(《皇极经世书·观物外篇》)善与恶虽表现于外,却是萌生于心,取决于心。

第二层,心不仅是宇宙本体还是道德本体

作为宇宙本体,邵雍称之为“天地之心”。作为道德本体,他称之为“圣人之心”。《周易·复卦·彖传》云:“复,其见天地之心乎!”关于天地之心,邵雍云:“天地之心者,生万物之本也。”(同上)天地以生物为本虽本无心却以生物为心。邵雍又云:“心为太极。”(同上)

心即天地之心,太极是宇宙本体,指阴阳消长之理,天道运行的客观法则。天地之心即宇宙本体太极,它先天地而有却依托于人心而存在。“物莫大于天地,天地生于太极。太极即是吾心,太极所生之万化万事,即吾心之万化万事是也”。(《宋元学案·渔樵问答》)“自生天地后,心在天地前;天地自我出,自余何足言。”(《伊川击壤集》卷十九《自余吟》)“吾心”即天地之心,它先天地之前而有,天地由吾心所生,吾心即是天地,天地只是吾心。此外“吾心”并非一般的人类之心,而是指圣人之心。一般人类之心都会有很多杂质,容易被物欲所蒙蔽而产生“心过”。只有圣人善于事心而能立于无过之地。圣人之心是剔除了人类之心的芜杂成分而集中了其精华部分。“圣人之难在于不失仁义忠信”。(《皇极经世书·观物外篇》)仁义忠信是圣人之心本质。因此就圣人而言,心之本体即道德本体。而圣人之心又是天地之心见诸用。“大哉用乎?吾于此见圣人之心”。(同上)圣人之心与天地之心同其妙,天地之心,见于动静之间而存在于圣人之心。“天地之心,盖于动静之间,有以见之。夫天地之心,于此见之。圣人之心即天地之心也,亦于此而见之”。(《宋元学案·百源学案》)天地之心是宇宙本体,圣人之心是道德本体,圣人之心即天地之心,道德本体与宇宙本体合二为一。

上述二层,前一层是就心的形而下层面而言,是指人心。后一层是就心的形而上层面而言,是天心。天心体现于人心,人心禀自于天心,二者合为一体,天人统一于一心。

(三)自我超越的境界论中国传统哲学的“天人合一”思想模式是一种自我超越的形上思维

不管是在儒家还是在道家,“天人合一”都是一种实现了自我超越的形上境界。在儒家,“义理之天”被形而上学化,成为道德本体,

它是人性的内在根源。“天人合一”是指主体经过自我反思,自我修养,达到与先验的道德本体合一,从而实现人的真正存在的形上境界。同时它又是实现了内在的道德本性与外在的道德规范的完美统一而进入“从心所欲,不逾矩”(《论语·为政》)的道德自由境界。在道家,“自然之天”被形而上学化,成为宇宙本体,它是人性的形而上的依据。“天人合一”是体道者经过自我体验,自我证悟,终于达到与形而上的宇宙本体的合一,从而实现人的本体存在的形上境界。同时它又是实现了超脱于尘世之外,与宇宙精神相通,与天地万物同体的超越境界。儒道两家都认为实现“天人合一”是一个自我不断超越的过程,也就是不断地超越感性自我实现“真我”的过程。只不过两家所选择的途径各异。如邵雍所言:“天学修心,人学修身。”(《伊川击壤集》卷十八《天人吟》)儒家主张通过“修身”来实现“天人合一”的理想境界。“修身”的主要方法是“克己”、“寡欲”。克制感性欲望和自然情感,超越形体之私的限制,返回到自己的形而上的道德本性,实现内在的仁德,通过道德理性的凝结聚积从而实现自我精神上的超越,达到“上下与天地同流”(《孟子·尽心上》)的普遍永恒的精神境界。道家则主张通过“修心”来实现“天人合一”。“修心”的主要方法是“心斋”、“坐忘”。根除情欲,破除智障,洗涤心灵,使心源澄彻,光明朗照,洞鉴道体,从而实现与道冥合,与物同体,“独与天地精神往来”(《庄子·天下》)的绝对自由的精神境界。前者是通过不断否定感性自我而完成道德上的自我充实与自我实现,从而获得精神上的完全超越,后者则是在不断超越感性自我的过程中实现与宇宙本体的自我同一与自我认同,从而获得精神上的绝对自由。殊途同归,二者都是在不断超越自我中实现了人的形而上的本体存在,从而进入了一种超越的形上境界即“天人合一”境界。邵雍的“天人合一”思想便是在综合儒道两家思想的基础上形成的一种自我超越的境界。如前所言,邵雍提出“天人统一于一心”的思想模式。此心包括两个层面:就形而下层面而言是指人心,是经验的实

然之心,具有认知作用和道德本能,邵雍称之为“人类之心”。就形而上层面而言是指天心,是超验的自体之心,实现了宇宙本体和道德本体的合一,邵雍称之为“圣人之心”。“天人合一”就是形而下层面的人心与形而上层面的天心的统一,这种统一只有在圣人身上才得以实现,因此只有圣人才达到“天人合一”的境界。但圣人可学而而至,实现“天人合一”也就是“学为圣人”的过程,实际上也就是个体之心的自我超越的过程。具体来说,是指一般的人通过理性认识上的自我超越,实现认识上的自由自觉,由认知主体提升为宇宙本体,同时又经过道德实践上的自我超越,实现道德上的自由自觉,由道德本能提升为道德本体。从而实现道德本体与宇宙本体的统一,由一般的“人类之心”提升为“圣人之心”,达到“天人合一”的境界,也就是实现了人的本体存在的形上境界。可见,邵雍的“天人合一”也是为了实现自我超越的形而上的本体境界,就归结点来说,他与儒、道两家是相同的,只不过在儒家,这个本体是指道德本体,在道家,本体是指宇宙本体,而邵雍的本体既指道德本体又指宇宙本体,他的“天人合一”思想是完成了人学本体论与宇宙本体论统一的境界论。在实现“天人合一”的途径上,儒家主张“修身”,道家提倡“修心”,二者都是强调在不断否定感性自我中实现自我超越,邵雍则把二者结合起来,强调在个体生命的感性存在中实现自我超越。他认为修身的目的是求得身安,修心的目的是获得心乐,“身安心乐,乃见天人”。(《伊川击壤集》卷十八《天人吟》)把天人关系具体落实到个体的身心关系上,“天人合一”体现为个体的身心和谐,因此,邵雍的“天人合一”境界不仅仅是就人的本体存在而言,而且是从人的感性存在上说。就人的感性存在说,是形体上求安,精神上求乐,“天人合一”的境界也就是“安乐境界”。安,是就人的形体生命而言,追求形体的安康,现实生活的安稳。乐,是就人的精神生命而言,追求心灵的自由,精神生活的超脱。“身主于人,心主于天”(同上)。人学修身,天学修心。儒家哲学立足于人类的社会生存,执着于人类整体

的终极关怀,为人类在现实世界寻求安身立命之所。就个体而言,比较重视形体生命,追求现实人生的安稳,所以说修身的目的是为了身安。道家哲学立足于人类的自然生存,执着于对普遍的个体生命意义的追求,为人类在理想世界寻求精神的慰藉,心灵的家园。就个体而言,比较重视精神生命,力图超脱现实人生,追求精神上的绝对自由和生命的终极愉悦,所以说修心的目的是为了心乐。邵雍则力图把二者统一起来。他立足于现实人生,力图超脱世俗生活,既追求现实生活的安稳又追求精神生活的超脱,既重视形体生命的安康,又追求精神生命的自由与快乐。他晚年定居洛阳城,将其居所命名“安乐窝”,并自号安乐先生,“安乐窝”不仅是现实存在的花团锦簇的洛阳城中幽静清雅的居所,而且是实现了精神超脱,心灵自由的精神乐园。人的形体生命与精神生命密不可分,安与乐也是互相影响:一方面是失去了形体的安康就不可能有精神上的快乐,另一方面是精神上不愉快则形体的安康也就失去了意义。就肉体生命与精神生命而言,邵雍比较注重后者,在安与乐之中,邵雍认为“乐”比“安”更重要。“心既不乐,身何由安?”(同上)失去了精神的家园,心灵漂泊无依,又有什么安稳可言?所以在执着于现实人生与追求精神上的超脱之间,他倾向于后者。当然能够做到两者兼顾,使身心和谐,形神合一则是最理想的境地,达到这种境地也就是实现了“天人合一”的“安乐境界”。那么何以使身心和谐,神形合一呢?邵雍提出要“推诚”。“身心相去不相远,只在人诚人不推。”(《伊川击壤集》卷十八《推诚吟》)儒道两家都论及“诚”。在道家,庄子说过:“修胸中之诚,以应天地之情而勿撓。”(《庄子·徐无鬼》)“诚”指的是真情,即从内心涌出而不可抑止之情。儒家也强调“诚”,孟子说过:“悦亲有道,反身不诚,不悦于亲矣。诚者有道,不明乎善,不诚其身矣。是故诚者,天之道也;思诚者,人之道也。至诚而不动者,未之有也;不诚而未能动者矣。”(《孟子·离娄上》)这里,“诚”不仅仅是指语言、行为等情感表现的真实不欺而且被视为人类最基本的道德品质并被形

而上学化,由“人之道”高扬为“天之道”,认为天道至诚,由此“诚”贯穿天道与人道。《中庸》继孟子之后提出“诚者,天之道也;诚之者,人之道也。”视“诚”为“天人合一”之道;一方面把道德之“诚”形而上学化成为天道之“诚”,另一方面把天道之“诚”道德化成为人道之“诚”。理学家以“诚”为沟通天道性命的中心纽带。张载就说过:“性与天道合一存乎诚。”(《正蒙·诚明篇》)邵雍则按照其“天人合一”的思维模式既把“诚”高度抽象化,又把它泛化,使其具有多层面的意义。在邵雍看来,就形而上层面而言,“诚”既指宇宙本体又指道德本体。“先天学主乎诚,至诚可以通神明,不诚则不可以得道。”(《皇极经世书·观物外篇》)“诚”为宇宙本体。阴阳消长,自然运行,真而不妄,实而不伪,这是天道之本然。“至理之学,非至诚不至。诚者,主性之具,无端无方。”(同上)“诚”是道德本体,是仁义礼智等道德理性及一切道德观念、道德行为的本源,真实无欺,为人性本质之当然。就形而下层面而言,“诚”既指至诚之情又指至诚之行。邵雍诗云:“道义襟怀只论诚。”(《伊川击壤集》卷十七《代书吟》)《宋史·道学传》写邵雍:“人无贵贱少长,一接以诚,故贤者悦其德,不贤者服其化。”这里“诚”既指道德情感上的真实无欺,又指道德行为上的表里如一,待人接物真实无伪。由此可见,在邵雍的“天人合一”的思维模式中,“诚”是贯通天道与人性的关键,它既是天道之本然又是人性本质之当然。对于主体而言,它是自我超越的精神实体即至诚之性。但这精神主体又须体现于现实人生即至诚之情与至诚之行之中。

邵雍的象数学与理学

邵雍字尧夫,号康节,河南人,生于宋真宗大中祥符四年(公元

一〇一一年)卒于神宗熙宁十年(公元一〇七七年),著有皇极经世、击壤集,今传本都出于道藏。邵雍的师承,据其子伯温闻见前录所记,有共城令李之才和汾阳讲易的任某。李之才曾闻道于穆修,而张嵴所撰邵雍行状略说:“伯长(穆修)以上虽有其传,未之详也。”

(一)邵雍的象数学

邵雍的思想中杂有许多纬学的成分,这是北宋象数学共同的现象。在他的思想中又有老庄的影响,他曾赞老子为“知易之体者”,为“明物理”,赞庄子为“善通物”(皇极经世卷一二)。邵伯温记邵雍“论文中子(王通)谓佛为西方之圣人,不认为过,于佛老之学口未尝言,知之而不言也”(闻见前录卷一九),可见他受佛教道教的影响。

邵雍和司马光的关系很密切,他们又同操象数学,虽然二人学说的形式不同,但彼此之间可以说是互有影响的。两宋之际,有些道学家认为司马光模拟邵雍的先天学,但私淑邵雍的陈瓘在答杨时游酢的信件中说:“司马文正公最与康节善,然未尝及先天学,盖其学同而不同。”(闻见后录卷五)就学术上的形式而言,邵雍之学更多地出于纬学,特别是易纬。

邵雍的哲学思想概见于皇极经世。此书本分六十二卷,今道藏本合为十二卷,全书均以“观物”名篇。所谓“观物”是邵雍哲学中的一个重要术语,这里应首先加以概括的解释。在观物外篇中,邵雍说:

“以物观物,性也;以我观物,情也。性公而明,情偏而暗。”(皇极经世卷一二,按前一句出自佛学的止观说,后一句是借用荀子“公生明,偏生暗”的成语。)

物和我的关系即主观意识与客观存在的关系问题。据邵雍讲来,“物自身”是不能由“我”(主观)来认识(观)的,因为据他说,“不我物则能物物”,这个“物物”才是“物自身”的把握。怎样就能不以

我观物呢？他说必须“无我”。在这里，我们一望而知他是窃取庄子的直观主义，因此，邵雍对存在与思维的问题提出了无思无为的内心自省的顿悟方法，他说：

“无思无为者，神妙致一之地也（所谓一以贯之）。圣人以此洗心，退藏于密。”（同上）

放弃对自然（物）的把握，一任神妙的无思无为来“洗心”，据邵雍解释，叫做什么“顺理”，他说：

“顺理则无为，强则有为也。”（同上）

他又以儒家传统的“诚”来称道这种神秘主义，他说：

“为学养心，患在不由直道。去利欲，由直道，任至诚，则无所不通。天地之道直而已，当以直求之，若用智数由径以求之，是屈天地而循人欲也，不亦难乎？”（同上）

这里暂不问他说的天地之道是否为抽象的一个“直”字，我们仅须指出，他说的以直求直的“顺理”，就是禅观式的直观主义；反之，如果依靠实践来认识自然，那就不合于他说的“以物观物”，而是有为的“强”求客观规律了。“观物”的大体意义便是这样。

要深入了解“观物”说的实质，还需要对他所谓“理”作进一步的分析。

北宋较早的思想家都论及理、性、命的关系问题。关于这一问题，邵雍说：

“天使我有是之谓命，命之在我之谓性，性之在物之谓理。”（同上）

从“天”到“命”，从“命”到“性”，又从“性”到“理”，在邵雍看来，不但是从不同角度称举的同义语，而且其中次序是一种上帝—我性—物理的颠倒关系。因此，“顺理”就等于说顺天命，能顺天命则无所不通，其中神妙的性使一切“造化在我”。邵雍在诗文中常自诩他能通天地造化之机，正由于他自命能顺理，即他用的另一个术语“观物”。

邵雍的哲学并不到此为止,他还用了一套狡猾的说“理”过程,而最后又回到神学。因此,我们不能只简单地指斥他的理论是一种胡说,而应从认识论对之进行分析批判。

邵雍绕的圈子很远,几乎在表面上看来好像他是个二元论者,好像他讲的一套“理”又是在“以我观物”了。他认为事无巨细,都具有“理”,而这“理”是由他编造为象数的形式。倒过来说,由象数就可以逆推和顺观出一切的理。他说:

“推类者必本乎生,观体者必由乎象。生则未来而逆推,象则既成而顺观。……推此以往,物奚逃哉?”(同上)

首先看他怎样从象定万物之体,如四象定天地之体,八卦定日月之体,重卦定万物之体。所谓天地、日月、万物的背后都有一个什么“体”,这“体”也可以用现代唯心主义“新理学”者说的“无字天书”来表述。于是象数学家就运用了简单的等比级数的抽象概念来对物理作出比附的游戏。象数学家不但要从“象”来“顺观”,而且更从“数”来“逆推”。因此,象数的顺逆两面的推衍就代表了宇宙的生成和万物的变化,例如邵雍曾说:

“太极既分,两仪立矣。阳下交于阴,阴上交于阳,四象生矣。阳交于阴,阴交于阳,而生天之四象,刚交于柔,柔交于刚,而生天地之四象,于是八卦成矣。八卦相错,然后万物生。是故一分为二,二分为四,四分为八,八分为十六,十六分为三十二,三十二分为六十四,故曰分阴分阳,迭用柔刚,易六位而成章也。十分为百,百分为千,千分为万,犹根之有干,干之有枝,枝之有叶,愈大则愈小,愈细则愈繁,合之斯为一,衍之斯为万。”(同上)

此处太极两仪四象八卦是象,一至六十四或一至万是数。

我们必须指出,象数学的一切象数,并不含有物质范畴以及任何客观规律的意义。邵雍和其他的象数学者,都企图把他们所离开物质而拟定的体性或所安排的象数系统讲成绝对真理,例如邵雍就说

过,他的先天图是一种“无字天书”：“图虽无文,而吾终日言而未尝离于是,盖天地万物之理尽在中矣。”这就可以看出,所有象数都不过是一种主观的安排,它并不是从客观事物中抽象出来的,因而也丝毫不能反映客观事物的变化发展。

为了证明象数的道理,邵雍在皇极经世书中曾列举了无数大大小小的例子,大至整个自然史、社会史,小至一事一物,用以说明一切事物普遍地是遵照他所推衍的象数构成并变化的。我们检核他所举的全部例证,可以发现无一不是毫无内容联系的无理比附。试举数例于下:

关于天文学的荒唐的比附:

“阳消则生阴,故日下而月西出也。阴盛则敌阳,故日望而月东出也。天为父,日为子,故天左旋,日右行。日为夫,月为妇,故日东出,月西生也。”

“日月相食,数之交也。日望月则月食,月掩日则日食,犹水火之相克也。是以君子用智,小人用力。”

“月者日之影也,情者性之影也。”

关于生物学的荒唐的比附:

“阳交于阴而生蹄角之类也,刚交于柔而生根茎之类也,阴交于阳而生羽翼之类也,柔交于刚而生枝干之类也。天交于地,地交于天,故有羽而走者、足而腾者,草中有木、木中有草也。各以类推之,则生物之类不逃数矣。走者便于下,飞者利于上,从其类也。”

“陆中之物水中必具者,犹影象也。陆多走,水多飞者,交也。”

“木者星之子,是以果实象之。”

关于人体生理学的荒唐的比附:

“心居肺、胆居肝何也?言性者必归之天,言体者必归之地,地中有天,石中有火,是以心胆象之也。心胆之倒悬

何也？草木者地之本体也，人与草木反生，是以倒悬也。口目横而鼻纵何也？体必交也。”

“大数不足而小数常盈，……是以人之支体有四而指有十也。”

“天见乎南而潜乎北，极于六而余于七，是以人知其前、昧其后而略其左右也。”（同上）

邵雍所谓“通物”不过是这一类的牵强傅会，和纬学没有什么不同。

邵雍也运用了一些自然科学的成果，这是什么道理呢？我们在上面各章已经指出，宋代自然科学的发展影响到了哲学领域，唯物主义者运用它丰富了认识论，武库中添加了反神学的新武器，而唯心主义者，特别是狡猾的唯心主义者，在论证人类的认识过程中也不得不采用着自然科学的术语，并运用它和神学结合在一起，而在其哲学体系的比重里，却把自然科学安排成为神学的奴婢。在上引大量的荒唐的怪说中也偶然出现一点合理的东西，例如朔望的月相和日月食的命题，但邵雍对这些自然现象横加以臆测的神秘的解释，并运用它来佐证他的形而上学。观物篇的全部命题都是象数学，而没有科学价值。邵雍不仅企图以他的象数学阉割科学的实质，而且还正面地反对科学，如他说：

“天以‘理’尽而不可以形尽，浑天之术从‘形’尽天，可乎？”（同上）

汉张衡等的浑天说之所只是中世纪伟大的科学成就，正因为 he 根据具体的天象（形）创立起一种科学的假说，然而邵雍却认为科学是违“理”的，只有他的象数的“理”才是真的，这种态度显然是神学的说教，因为他原来把“理”是这样玩弄的，他说：

“天有四时，地有四方，人有四支，是以指节可以观天，掌文可以察地，天地之理具于指掌矣，可不贵哉？”（同上）

一个人的手掌居然可以代表了天地，这正是后世卜相者以邵雍

为宗祖的根据。

分析邵雍哲学思想的本质,也应辨明“物”在其哲学体系中的位置。邵雍所谓物或器,有时也指客观的事物。在皇极经世中,邵雍曾反复提到“天地亦物”的命题,他说:

“天地虽大,是亦形器,乃二物也。”

“以天地生万物,则以万物为万物;以道生天地,则天地亦万物也。”(同上)

同时他也提到“人亦物”的命题,他说:

“人亦物也,圣亦人也。”(同上卷一一)

这些命题,如果孤立地看,是可以使人堕入唯心主义的迷雾之中的,正如庄子中的“物”概念可以使有些人错认为唯物主义一样。邵雍之所以把天地与人都纳入物的范畴,决不是接近唯物主义,而只是把一切具体事物消融于神秘的最高范畴的手段。他说“道生天地”,“道”便是高于天地而神妙万物的,故此“道”亦即神的代名词,即“太极”。邵雍解释汉代神学家所编造的易纬乾凿度的“太极—太玄—太素—太——太初”的序列说:

“太极,道之极也;太玄,道之玄也;太素,色之本也;太一,数之始也;太初,事之初也;其成功则一也。”(同上卷一二)

如果我们把“太”字号的东西,换成“上”字号的“上帝”之类,又有什么本质上的差异呢?宋代道学的“太极”说大率如此,邵雍也不例外。

关于“太极”,邵雍承袭了纬学太一生万物的序列,更主张太极—阴阳—四象—八卦—万物的序列。在“太极”(“道”)与阴阳的关系上,他认为:

“阳者道之用,阴者道之体。”(同上)

在阴与阳的关系上,则阴为阳之体,阳为阴之性,但阴实而阳虚:

“性非体不成,体非性不生。阳以阴为体,阴以阳为

性 动者性也 静者体也。”

“阳能知而阴不能知 ,阳能见而阴不能见也。能知能见者为‘有’ ,故阳性‘有’而阴性‘无’也。阳有所不遍而阴无所不遍也。阳有知 ,阴常居也。无不遍而常居者为实 ,故阳体虚而阴体实也。”(同上)

从世界观讲来 ,“无”与“静”是体是实 ,而“有”与“动”是性是虚 ,“无”是本质 ,而“有”是现象 ,这种形而上学便通向了“实”而遍存的“神”。从认识论讲来 ,从寂然不动之“体”来直观事物 ,就可以捉住什么“物自身” ,而“顺理”并“尽天”了 ;若从运动中认识事物 ,那就要远离真实的“神”。

阴阳既然不是平等对立的关系 ,而是以阴为体 ,那么 ,阴阳所自出的“太极”或“道”也是以“静”以“无”为体了。因此 ,在未生象前 ,阳只包含在阴之中 ,他说 :

“无极之前 ,阴含阳也 ;有象之后 ,阳分阴也。”(同上)

邵雍虽也说“一气分而阴阳判” ,但他所谓“气”并不含有物质的意义 ,例如他认为天之体并非具体的日月星 ,而是抽象的辰 ,说 :

“辰数十二 ,日月交会谓之辰。辰 ,天之体也。天之体 ,无物之气也。”(同上)

“太极”的一气当也是无物之气。

就数而论 ,邵雍也同样以无体不用之“一”来比喻“自然”和“道” ,他说 :

“天数五 ,地数五 ,合而为十 ,数之全也。天以一而变四 ,地以一而变四。四者有体也 ,而其一者无体也 ,是谓有无之极也。天之体数四而用者三 ,不用者一也 ;地之体数四而用者三 ,不用者一也。是故无体之一以况自然也 ,不用之一以况道也 ,用之者三以况天地人也”(同上)

在这里仍然是以“无”来支配“有” ,以“体”来支配“用” ,以不变来支配运动。

最高的“太极”或“道”既是“无”，但又表现而为万有，这就和纬学中的“太一”一样，其实是神，邵雍也正把它称为神，他这样说：

“神无方而易无体。滞于一方则不能变化，非神也；有定体则不能变通，非易也。易虽有体，作者象也，假象以见体，而本无体也。”（同上）

邵雍以神为“太极”的活动，他说：

“太极一也，不动；生二，二则神也。”

“太极不动，性也；发则神，神则数，数则象，象则器，器之变复归于神也。”

“神生数，数生象，象生器。”（同上）

一切物质的东西（器）都出自神而复归于神。

邵雍一方面高唱神学的“神”，另一方面更宣扬绝对精神的“神”，这可以由下列一句话得到说明：

“人之神则天地之神。人之自欺，所以欺天地，可不慎哉？”（同上）

“人之神”就是中国哲学史中唯物主义和唯心主义争论的“形”“神”问题之神，有神论者主张形亡而神可存，这在邵雍的思想中，叫做“形可分，神不可分”（同上）。他说：

“神统于心，气统于肾，形统于首。形象交而神主乎其中，三才之道也。”

“神者人之主，将寐在脾，熟寐在肾，将寤在肝，正寤在心。”（同上）

由此可知，虽然他说神统于心，但神可以在脾肾肝（或胆），所以神不是普通的官能，而是一种灵魂。邵雍把人分为形、气、神，类似司马光所说的形、气、灵，神灵是形气的主宰。

邵雍认为人之神即天地之神，因此他也承认佛教所谓“他心通”的神通。邵雍说：

“神无所不在，至人与他心通者，以其本于一也。”

道与一,神之强名也;以神为神者,至言也。”(同上)

“道”与“一”即是神,在这段话里得到最明显的暴露。

不管怎样绕着形而上学的圈子来说“神”说“道”,邵雍所谓的“神”最后不能不通向宗教,为有神论张目。上引神居于人体内脏,本有似于道教的说法,邵雍又说:

“鬼神者无形而有用,其情状可得而知也,于用可见之矣。

若人之耳目鼻口手足,草木之枝茎叶实颜色,皆鬼神之所为也。福善祸淫,主之者谁邪?聪明正直,有之者谁邪?

‘不疾而速,不行而至’,任之者谁邪?皆是鬼神之情状也”(同上)

既然人的感官肢体以及一切思维动作都是操持于“神”,一切物质形成衰枯也都是操持于神,那么,邵雍所说的鬼神显然是“福善祸淫”的最后决定者,所以这个宗教的鬼神又是全知的,他说:

“凡人之善恶,形于言,发于行,人始得而知之,但萌诸心,发于虑。鬼神已得而知之矣。此君子所以慎独也。”(同上)

“人之畏鬼,亦犹鬼之畏人。人积善而阳多,鬼益畏之矣,积恶而阴多。鬼弗畏之矣。”(同上)

在邵雍的哲学中,“太极”、鬼神和绝对精神是相互联结的,因而他的通过烦琐途径的哲学,不过是神学的袈裟上面的一块补绽罢了。

我们也应该指出,邵雍的思想体系是狡猾的,它不完全相同于传统的天命论神学,而更倾向于形而上学,因为在邵雍的思想体系中,神固然是超出人物之上的威严的上帝,但也幻变成为绝对精神。既然人之神即天地之神,而神统于心,所以邵雍有时又以作精神解的“心”来代替“神”,他说:

“人居天地之中,心居人之中。”

“心为太极,又曰道为太极。”

既然心就是“太极”，所以人的具体的形体虽在天地之后，心却在天地之前，如他在诗中所说：

“身生天地后，心在天地前，天地自我出，其余何足言？”

（击壤集卷一九自余吟）

此在天地之前的心，也称为“天地之心”，邵雍说：

“天地之心者，生万物之本也。天地之情者，情状也，与鬼神之情状同。”（皇极经世卷一二）

邵雍哲学中的天地万物就是由这样“不可思议”的精神分泌出来的东西。

因此，邵雍的哲学无疑是比他所禀承的纬学更狡猾些。在观物内篇开端，邵雍写道：

“人之所以灵于万物者，谓其目能收万物之色，耳能收万物之声，鼻能收万物之气，口能收万物之味。声色气味者，万物之体也；耳目口鼻者，万人之用也。体无定用，惟变是用；用无定体，惟化是体。体用交而人物之道于是乎备矣，然则人亦物也，圣亦人也。

有一物之物，有十物之物，有百物之物，有千物之物，有万物之物，有亿物之物，有兆物之物。生一物之物当兆物之物者，岂非人乎？有一人之人，有十人之人，有百人之人，有千人之人，有万人之人，有亿人之人，有兆人之人。生一人之人而当兆人之人者，岂非圣乎？是知人也者物之至者也，圣也者人之至者也。

人之至者，谓其能以一心观万心，一身观万身，一世观万世者焉；其能以心代天意，口代天言，手代天工，身代天事者焉。”（同上卷一一）

在这段文字中，我们应注意以下几点：

第一，邵雍以声色气味等“感觉的要素”为万物之体，这和贝克

莱认为硬软热冷色味香等“观念的集合”即万物是类似的。

第二,邵雍把耳目口鼻与声色气味之间的“收”说成体用的关系。万物之体没有定用,人之用也没有定体,两者都不完全;只有在“体用交”的情况下,两者才互相具足。因此,人心是万物之所以呈现为万物的决定条件。

第三,既然如此,人虽然也是“一物之物”,但由于他能使一切物在精神中呈现,所以他是“当兆物之物”。邵雍在诗中说:

“物有声色气味,人有耳目口鼻,万物于人一身,反观莫不全备。”(击壤集卷一九乐物吟)

这是邵雍对孟子“万物皆备于我”的新解释。

关于圣人与人的关系,邵雍所论比较模糊,但可以知道,他认为圣人能以一心观万心,所以圣人虽然也是“一人之人”,却能兼摄一切人。圣人的心应该是无所不包,能观一切物、一切心、一切身、一切世,邵雍说:

“圣人之所以能一万物之情者,谓其圣人之能反观也。

所以谓之反观者,不以我观物也。不以我观物者,以物观物之谓也。”(皇极经世卷一一)

这就是拿反观精神来表达所谓“观物”的真义,而邵雍也自称其学为“心法”。这里我们可以回到本节开首所提的他的“观物”,马上就可以明白,邵雍有一套偷换概念的手法,在象数学的一系列概念上用这套手法,在认识论的概念上也用这套手法。否定物质存在而主张精神的自己反观,居然说成是“以物观物”,正集中地表现出他的手法。前一个“物”即“万物皆备于我”之“物”,实际上是绝对的精神;后一个“物”又是具于人心的一种材料,实际上是精神粒子,因此,“以物观物”的实质,就是“以心观心”的玩弄概念的诡辩!

(二)邵雍的历史观

邵雍的皇极经世,即他所谓“以一世观万世”之说,企图用象数摆布整个自然史和人类史。邵雍在论述历史时所表现的历史观点,在总的方面讲是命定论和循环论,而就历史的历程讲是退化论。

邵雍将时间历程画分为元、会、运、世等四个套子。一元十二会,一会三十运,一运十二世。一世为三十年,故一元为十二万九千六百年。这种元、会、运、世的比例其实是年、月、日、时的比例的放大,所以邵伯温说:“一元在大化之中,犹一年也。”(性理大全卷八)十二会分配十二辟卦,所以每一元都是具体世界的一次生灭。

开物指这一世界的开辟,闭物指这一世界的坏灭。后世有“天开于子,地辟于丑,人生于寅”之说,尚不符合邵雍的本意。

皇极经世书中也列举了一些历史事件,但一点也看不出这些事件与元、会、运、世的消长有任何联系。邵雍故意把唐尧列于乾卦的九五,作为“先乎此者所未至,后乎此者有所不及”的盛世。

邵雍承认时间是无限的,所以元、会、运、世之数也是无穷的,十二辟卦不休止地循环,世界不断地出现消失,这是循环论的观点,但既然现存的一元实际容纳了整个自然史和社会史,所以自虚拟的唐尧以下的全部历史,在邵雍看来,其总的趋势乃是退化的,今不如古,后不如前。道学家所谓三代以下天地人心不过是“架漏牵补”,就是这种退化的历史观。

在一元之内的历史中也还有小的循环,邵雍认为三皇、五帝、三王、五伯这一段先秦的历史就是一个小循环。从皇到伯是退化的过程,三皇是“能大,广大悉备而固为固有者”,五帝是“能知其天下之天下,非己之天下者”,三王是“能以功正天下之不正者”,而五伯则只“借虚名以争实利”(皇极经世卷一一)。

邵雍认为先秦的皇、帝、王、伯都各有其道,是“圣人之时”,因为

圣人之道与昊天之道是一致的。他说：

“三皇之世如春，五帝之世如夏，三王之世如秋，五伯之世如冬。……春夏秋冬者昊天之时也，易书诗春秋者圣人之经也。”（同上）

皇、帝、王、伯即相当于春、夏、秋、冬，都合于天道，“昊天以时授人，圣人以经法天”，所以“圣人与昊天为一道”。

战国以下则进入新的阶段，对于战国以后的历史，邵雍的评价如下：

“七国冬之馀冽也，汉王而不足，晋伯而有馀，三国伯之雄者也，十六国伯之丛者也，南五代伯之借乘也，北五朝伯之传舍也，隋、晋之子也，唐、汉之弟也，隋季诸郡之伯江汉之馀波也，唐季诸镇之伯日月之馀光也，后五代之伯日未出之星也。”（同上）

这一阶段最高在于王伯之际，而且总的趋向也是退化的。它与先秦一段的不同在于没有圣人，不合于天之道。到了五代，已经是黑暗的子夜，所等待的是日之出，是圣人之兴，这另一新时代即是宋。邵雍说：

“苟有命世之人继世而兴焉，则虽民如夷狄，三变而帝道可举。”（同上）

但皇道是不可能达到的，这是受了总的退化趋势的制约。

从五德、三统之说到邵雍的元会运世说，是一脉相承的封建主义的神秘的历史观。这些涂抹历史的正统说，是和宗教神学上的神权以至道统说互相配合的。宋代永嘉学派的叶适和清代王夫之都对这些妄说给了严肃的批判，而最令人作呕的是，为国民党反动派崩溃的前夜，还有接传道学衣钵的人，不仅从“道统”上写出“贞元”之书，也显示新圣人出现，将有救于没落的王朝，而且从“运世”上推出反动统治者的历史的否运将过，恭维蒋介石王朝正在交了“贞下起元之时”，说什么“国运方新”，企图上接王统，下开“太平”之世！不论在

当时或在今天看来,这种论调不仅是荒谬,而且达到了可笑的地步。

邵雍的物理之学到性命之学

对于北宋道学五子之一的邵雍,一般将其“象数学”体系视为推演宇宙万物周期发展过程的“物理”之学,对其“性命”之学关注不够。探讨邵雍《皇极经世》和《击壤集》的“性命学”体系,可以看到,邵雍走的是以天道推论人道、以先天推论后天、以物理推论性命的路子,其性命学是他“心学”的核心部分,依“性——心——身——物”作逻辑展开,以“圣人之心”、“神明之性”为本性,以先天象数为心法。儒家的人道观、价值观与道家的天道观、认识论,儒家的道德修养与道家的宇宙精神被邵雍巧妙地贯通在“易”理之中。他的身上既有道家的坦夷旷达,又有儒家的中庸仁和,达到了一种“天理真乐”的生命境界。

一物其来有一身,一身还有一乾坤。

能知万物备于我,肯把三才别立根。

天向一中分体用,人于心上起经纶。

天人焉有两般义,道不虚行只在人。

这首诗是北宋道学五子之一的邵雍写的,题目叫《观易吟》,诗中流露了作者参透天人、观易见道的智慧,显示了作者博大舒放的宇宙胸怀和洞明深湛的生命意识。

当代研究者一般偏重于研究其《观物篇》中的“物理”之学,而比较忽略其“性命”之学。其实邵雍不仅是宋易之区别于汉易的开风气的人物,而且还是宋明理学“心学派”的开拓人物,他不仅建构了一套缜密的宇宙论图式,而且创立了独具特色的性命学说、修养理论与价值系统,并最终完成了他的以“物理”推论“性命”的“先天易

学”体系。唯其如此,才备受二程、朱子等理学大师的称赞。邵雍的人文情怀、安乐精神和真善境界,不仅对后世易学家、理学家产生了重要影响,而且对当今的世俗人生仍然有着可资借鉴的意义。

(一)天人相为表里 推天道以明人事

“天”和“人”的问题是邵雍象数哲学的基本问题。邵雍在《观物外篇》中说:“学不际天人,不足以谓之学。”他把易学分为两类,一类是研究物的,即“天学”,又称“物理之学”;另一类是研究人的,即“人学”,又称“性命之学”。合而言之即“天人之学”。邵雍还用了两个概念:“先天之学”与“后天之学”,其中“先天之学”是研究天道自然的,相当于“天学”;“后天之学”是研究人道名教的,相当于“人学”。

在对待天人的关系上,如果说儒家偏向于人道,道家偏向于天道;义理易学派偏向于人道,象数易学派偏向于天道,那么邵雍则是儒道互补(或内儒外道)、天人并重、象数与义理贯通的集大成者。天道与人道、天学与人学、先天与后天、物理之学与性命之学,被邵雍巧妙而自然地融进他的易学中。他在《观物内篇》中说:天与人相为表里。天有阴阳,人有邪正。邪正之由,系乎上之所好也。上好德则民用正,上好佞则民用邪。邪正之由有自来矣。

夫分阴分阳,分柔分刚者,天地万物之谓也;备天地万物者,人之谓也。

天地人物则异矣,其于道则一也。

邵雍引用《易传》“立天之道,曰阴与阳;立地之道,曰柔与刚”的“天道”观,将“天道”归结为阴阳、刚柔;同时继承并改造了《易传》“立人之道,曰仁与义”的“人道”观,将人道归结为“正邪”,“仁”与“义”都属“正”的范畴,与之相对的应该是“邪”。在邵雍看来,人之正邪与天之阴阳、刚柔是互为表里的关系,虽然各自的表现千差万别,但都统一于“道”上。邪正来源于君主的好德好佞,君主的好德

好佞又是天道崇阳崇阴的折射。

就天道与人道的地位而言,表面上看,邵雍似乎更重天道,他不仅将自己的著作称为“观物篇”,以“观物”为认识天道的重要思维方法,而且将人看成是“物”——“天”的一分子,认为“盈天地万物者唯万物。”然而实际上并不是这样,从立论路径上看邵雍是先论天道后论人道,先论先天后论后天,先论物理后论性命,而推天道、先天、物理是为了明人道、后天、性命,人道、后天、性命才是邵雍的立论目的,天道、先天、物理不过是邵雍的立论根据。用邵雍的话说,它们之间是“体用”关系,先天为体,后天为用,后天从属于先天,后天阐发的人性、人道高于先天阐发的物性、天道。这里的“先天”与“后天”是相对关系,邵雍又把“先天”与“后天”统称为“先天之学”。先后天是体用不离,相函相依的,体者言其对待,用者言其流行,是一个统一的天人之“道”的两个不同方面,同时又是一个统一的“道”的变化过程的两个不同阶段。邵雍将宇宙演化的历史过程以唐尧时期为界分为两段,唐尧以前为先天,此时还是宇宙自然史时期,还没有人文、社会、主观等因素的参与,还没有人事之“用”,只有天然之“体”;唐尧以后的后天“用”,进入到人类文明史时期。根据这种划分,邵雍对儒家和道家作了评价,指出老子为得《易》之体,孟子为得《易》之用,今人余敦康先生认为,道家的物理之学着重于研究宇宙的自然史,可称之为“天学”,对先天之“体”有独到的体会;儒家的性命之学着重于研究人类的文明史,可称之为“人学”,对后天之“用”阐发得特别详尽。老子有天学而无人学,孟子有人学而无天学。尽管老子和孟子学派门户不同,分属道儒两家,仍是体用相依,并来分作两截,道家的“天学”与儒家的“人学”会通整合而形成一种互补性的结构,统摄于《易》之体用而归于一元。邵雍称物理之学即自然科学为“天学”,性命之学即人文科学为“人学”。在物理之学上推崇道家,在性命之学上推崇儒家,超越了学派门户之见,从儒道互补的角度来沟通天人,他的这个做法是和《周易》的精神相符合的。

邵雍对“天”和“人”、“天道”和“人道”作了多角度的界说,其《观物外篇》说:

自然而然者,天也;惟圣人能索之效法者,人也。若时行时止,虽人也,亦天也。

元亨利贞,交易不常,天道之变也;吉凶悔吝,变易不定,人道之应也……天变而人效之,故元亨利贞,《易》之变也;人行而天应之,故吉凶悔吝,《易》之应也。

自乾坤至坎离,以天道也;自咸恒至既济未济,以人事也。《易》之首于乾坤,中于坎离,终于水火之交不交,皆至理也。

认为自然的、非人为的是“天”,效法天然之道、参与主观意识的是“人”。就《周易》而言,上经言天道,下经言人事。元亨利贞四德配春夏秋冬四时,反映了在天道四时以及自然万物的变易流行,吉凶悔吝反映了人事的变化规律。天道和人事相互对应,“先天而天弗违,后天而奉天时”,奉天时则吉,违天时则凶,元亨利贞四德各包含吉凶悔吝四事,吉凶悔吝四事又对应元亨利贞四德。邵雍在《观物内篇》中从另一角度归纳天道人道:“夫分阴分阳,分柔分刚者,天地万物之谓也;备天地万物者,人之谓也。”阴阳、刚柔是天道本然的现象和规律,而领悟并运用这种规律的却是人。

邵雍将“人”看成是“万物之灵”,天地宇宙之间充盈了万物,人是万物中有灵性的出类拔萃者,人灵于物;人中可分出一部分最优秀的人,就是圣人,圣灵于人。“人之所以灵于万物者,谓目能收万物之色,耳能收万物之声,鼻能收万物之气,口能收万物之味。”(《观物内篇》)万物的色、声、气、味能被人的目、耳、鼻、口所接受,具有其他事物(包括动物、植物)所达不到的灵性、智慧,远远超出其他事物接受宇宙的信息的能力,不仅如此,人还可以改造或适应宇宙的信息、事物的运动变化,“夫人也者,暑寒昼夜无不变,雨风露雷无不化,性情形体无不感,走飞草木无不应。”(《观物内篇》)而人中之

“圣”又具有一般人所达不到的智慧，“然则人亦物也，圣亦人也……人也者，物之至者也；圣也者，人之至者也。”邵雍对人中的至者——圣人作了界定：

人之至者，谓其能以一心观万心，一身观万身，一世观万世者焉；又谓其能以心代天意，口代天音，手代天工，身代天事者焉；又谓其能以上识天时，下尽地理，中尽物情，通晓人事者焉；又谓其能弥纶天地，出入造化，进退古今，表里人物者也。（《观物内篇》）

这样的圣人不是随便什么人都可以见到的，只有“察其心，观其迹，探其体，潜其用，虽亿万千年可以理知之也。”在邵雍看来，除了伏羲、黄帝、尧、舜、周文王、周武王、齐桓公、晋文公以外，只有孔子称得上“圣人”。孔子整理修定了《周易》、《尚书》、《诗经》、《春秋》四部经典，邵雍将春夏秋冬称为“昊天之四府”，将这四部经典称为“圣人之四府”，两者一一对应，《易》为春，为生民之府；《书》为夏，为长民之府；《诗》为秋，为收民之府；《春秋》为冬，为藏民之府。将四府交错组合，则有四四一十六种，如《易》与《易》、《书》、《诗》、《春秋》组合，则有生生、生长、生收、生藏四种。其余类推。认为这四部经典是为了贯天人、通古今。

邵雍还将人类生理结构与物类形态结构作了比较，认为两者虽有区别，但又有对应关系，《观物外篇》说：天有四时，地有四方，人有四肢。

天地有八象，人有十六象，何也？合天地而生人，合父母而生子，故有十六象也。

人之骨巨而体繁，木之干巨而叶繁，应天地数也。

人之四肢各有脉也，一脉之部，一部三候，以应天数也。

动者体横，植者体纵，人宜横而反纵也。

飞者有翅，走者有趾，人之两手，翅也；两足，趾也。飞者食木，走者食草，人皆兼而又食飞走也，故最贵于万物也。

不仅将人的四肢、十六象、一脉三部九候、形态特征等与天地之数相对应,而且将人与其他动物进行比较,从而说明人是禀天地之气生,是天地万物之中最聪明、最优秀的品种。此外,邵雍还对人的五脏、六腑、五官、七窍的来源作了分析,《观物外篇》说:

体必交而后生,故阳与刚交而生心肺,阳与柔交而生肝胆,柔与阴交而生肾与膀胱,刚与柔交而生脾胃。心生目,胆生耳,脾生鼻,肾生口,肺生骨,肝生肉,胃生髓,膀胱生血。

心藏神,肾藏精,脾藏魂,胆藏魄,胃受物而化之,传气于肺,传血于肝,而传水谷于脘肠矣。

认为人的五藏六腑由阴阳、刚柔交合而生,人不仅与外部的天相对应,而且人体本身内在的脏腑与外在的器官、与精神意志一一对应,值得一提的是,这种对应与《黄帝内经》不同,《内经》主张心开窍于舌,肝开窍于目,肾开窍于耳与二阴,脾开窍于口,肺开窍于鼻;心藏神,肾藏意,脾藏志,肝藏魂,肺藏魄。邵雍可能另有所本,但这种将人视为宇宙天地的全息系统,以一身统贯三才之道,“神统于心,气统于肾,形统于首,形气交而神交乎中,三才之道也”,则可视为《易经》和《内经》天人合一思想的体现,是“人身小宇宙,宇宙大人身”的分层描述。

(二)穷理尽性以至于命:性命之学的建构

邵雍是一个由道入儒,由儒入道、儒道通贯的学者,早年师从李之才学习物理之学、性命之学(事载《宋史·道学传》、《宋元学案·百源学案》),其后在明自然的物理之学上推崇道家,建构一套带有厚重道家色彩的推衍宇宙万物的物理学体系,从而获得“观物之乐”;在贵名教的性命之学上推荐儒家,建构了一套带有浓厚儒家色彩的宣扬人文价值理念的性命学体系,从而获得“名教之乐”。道家

的物理之学与儒家的性命之学,被邵雍归结为“易”中,邵雍认为老子得《易》之体,孟子得《易》之用。《易》之体用兼综道、儒,在邵雍那里并没有象朱熹批评的那样“体用自分作两截”,而是在《易》的大道统帅下,儒道二家之旨、物理与性命之学(即天学与人学)、内圣与外王之功,被合理地、自然地统一起来,既没有逻辑矛盾,又没有斧凿生硬之嫌。可以说,邵雍是以“易”贯通儒、道的重要代表人物。

“穷理尽性以至于命”是《周易·说卦传》对“易”所下的命题之一,邵雍对此作了解释:

所以谓之理者,物之理也。所以谓之性者,天之性也。
所以谓之命者,处理性者也。所以能处理性者,非道而何?
(《观物内篇》)

所以谓之理者,穷之而后可知也。所以谓之性者,尽之而后可知也。所以谓之命者,至之而后可知也。此三者,天下之真知也。(《观物内篇》)

天使我有是之谓命,命之在我之谓性,性之在物之谓理。理穷而后知性,性尽而后知命,命知而后知至。(《观物外篇》)

“性命之学”即邵雍所称的“人学”。所谓“性”指人性,所谓“命”指天命,所谓“理”指物理。这三者同归之于“易”之大“道”——即阴阳变化之“道”、天人合一之“道”,太极一元之“道”……显然邵雍是参合了《周易》与《中庸》而得出这个结论的,《中庸》说:“天命之谓性,率性之谓道,修道之谓教。”天能致命于人,进而赋予人的本性,遵循本性的自然发展而行动就是“道”,“道也者,不可须臾离也;可离,非道也。”“道”是一个最高范畴,能够统领“性”、“命”、“理”于一体,邵雍说“《易》之为书,将以顺性命之理者,循自然也。”性命之理即是自然之“道”,也就是《周易》之“道”的体现。这个“道”是无处不在的,“道”在物则为“理”,在人则为“性”。“命”是由天决定并赋予人而为人所具有的。张行成对邵雍性命学

作了阐释：

命者，天之理也。物理即天理。异观私，达观则公矣，
公则道也。（《皇极经世索隐》）

性命，天理、物理都归结于“道”。所以邵雍说：“是知道为天地之本，天地为万物之本……天地万物之道尽于人矣。“天地万物之”道“通过人的性命之理而显现。”天使我有是之谓命，命之在我之谓性“中的”我“指有主体性自我意识的人。

由此可见，邵雍的“性命”有广狭二义，广义的“性命”包含天地万物，狭义的“性命”则专指人。邵雍说：“万物受性于天，而各为其性也。在人则为人之性，在禽兽则为禽兽之性，在草木则为草木之性。”（《观物外篇》）“天下之物，莫不理焉，莫不有性焉，莫不有命焉。”（《观物内篇》）这里的“性”、“命”以及“理”是广义的。就狭义的“性命”而言，邵雍认为人之“性”有两个特点：一是人性同于物性，“人之类备乎万物之性”；“惟人兼乎万物，而为万物之灵。”二是人性高于物性，不仅表现为人有灵性、有智慧、有意识，所谓人为“万物之灵”，“无所不能者，人也。”而且表现为人有道德、有伦理、有价值理想，所谓“唯仁者真可谓之人矣”，“性有仁义礼智之善。”

人之“性”与“心”、“身”、“物”、“道”等范畴，有密切关系，邵雍在《伊川击壤集序》中对比作了总结，性者，道之形体也，性伤则道亦从之矣；心者，性之郭郭也，心伤则性亦从之矣；身者，心之区宇也，身伤则心亦从之矣；物者，身之舟车也，物伤则身亦从之矣。

“性”是“道之形体”，“道”在于人则为“性”，在于物则为“理”，“道”是无形的，而人“性”和物“理”则是“道”的显现，好比是“道”的形体，“道”的外延和内涵都大于“性”，“道”包括了人“性”和物“理”，“道”既含有自然万物的变易规律（“理”的内涵），又含有人的道德伦理、价值观念（“性”的内涵）。“道”是一个最高范畴，在“道”的统领下，邵雍提出了四个命题：性是道的形体，心是性的郭郭（城堡），身是心的区宇，物是身的舟车，就这四个命题的外延看是：

性 < 心 < 身 < 物

“性”范围小于“心”，因为性的本质为善，而心包涵了善与恶、正与邪，性居于心中却不能该尽“心”；“心”小于“身”，因为心只是身中众多器官中的一种，身是心的寓所，心居于身中却不能该尽“身”；“身”小于“物”，因为人身只是万物中的一种，身居于万物之中却不能该尽“物”。然而从内涵和地位上看，却是恰恰相反：性 > 心 > 身 > 物

“性”作为“心”中的善的本质，是最值得宏扬、修养的，其内涵最为丰富，其地位最为尊贵；“心”虽居于身中，但却为身之“君主”，可以主宰身；“身”虽从属于万物，但万物如果失去人“身”，没有主体的参与，就变得毫无意义，因而身又是物的主宰。

邵雍表述这四个命题一环紧扣一环，一层更进一层，将性命之学置于宇宙大系统中，通过对彼此关系的分析，突出了人性既高于物性又源于物性，既高于自然又源于自然的人文主义精神。接着邵雍又从认识的角度对这几个范畴作了进一步阐释。

是知以道观性、以性观心、以心观身、以身观物，治则治矣，然犹未离乎害者也。不若以道观者，以性观性，以心观心、以身观身、以物观物，则虽欲相伤，其可得乎！

邵雍所谓的“观”是主体对客体的一种认识活动，“观物”是邵氏认识客体世界的核心方法。这里邵氏强调的是要以本层面之道、性、心、身、物“观”本层面的道、性、心、身、物，这样才能不损害对认知对象的客观、公正的理解，从而获得“两不相伤”、“情累都忘”的观物之乐中。如果以上层面去“观”下层面，则难免有情累之害。对道、性、心、身、物等概念，朱熹作了解释：“以道观性者，道是自然的道理，性则有刚柔善恶参差不齐处，是道不能以该尽此性也。性有仁义礼智之善，心却千思万虑，出入无时，是性不能以该尽此心也。心欲如此，而身却不能如此，是心有不能检其身处。以一身而观物，亦有不能尽其情状变态处，此则未离乎害之意也。”这段话从内涵和外延上对这

几个概念作了区分,虽然朱熹偏重于道德修养上解释,与邵雍偏重于理性认识有所不同,但对这几个概念的界说还是基本合理的。

在人性论上,邵雍综合了道家的自然主义与儒家的人文主义,在中国哲学史上有重要意义。更值得一提的是,邵氏还从认识论上讲人性问题,他在《观物外篇》中将“性”与“情”作了对比:

以物观物,性也;以我观物,情也。性公而明,情偏而暗。

任我则情,情则蔽,蔽则昏矣;因物则性,性则神,神则明矣。

知之为知之,不知为不知,圣人之性也,苟不知而强知,非情而何?失性而情,则众人矣。

有形则有体,有性则有情。

“性”是与“情”是相对的,这是继承了李翱等人性情对立、性善情恶的观念。“以物观物”就是按照事物的本来面貌,顺应事物的自然本性去认识事物,不带有自我的主观好恶之情,

因而是公正、明白的,“以我观物”就是按照自我的主观意愿去认识事物,因为带有个人的感情色彩,所以就偏颇而暗蔽。“以物观物”既是事物的本性,又是人的本性。在认识活动中,能够实事求是,知则知,不知则不知,这是圣人而非众人的本性。

张行成发挥了邵雍“性”“情”对立说:“爱人之欲其生,恶之欲其死者,情也。喜怒哀乐未发谓之中,发而皆中节谓之和者,性也。”以《中庸》的“中和”说解释人之“性”。

邵雍从认识论上认为只有主客合一、遵从客体本来面目又不掺杂主体的感情色彩,才是事物和人的本性,这种立论方式独特而巧妙。

邵雍的“性命之学”与他的“心学”有着密切的关系。“心学”是邵雍对自己哲学体系的称谓,“心学”包含了物理之学与性命之学。因为邵雍将“心”分成“天地之心”与“人之心”两大类,其中“天地之

心”讲的是物理之学,“人之心”讲的是性命之学。就“人心”而言,邵雍又将它分为两大类,即“众人之心”与“圣人之心”。

所谓“众人之心”,邵雍称为“人心”、“人之心”。《观物外篇》说:“人居天地之中,心居人之中。”心是人的君主之官,是思维的器官,是人之所以区别于动物的关键所在(此“心”不是生理之“心”),人之心具有认识物类性情形体的能力,具有主观能动的灵性(人为“万物之灵”)。《观物内篇》说:“凡言知者谓其心得而知之也。”人之心与天地之心有什么关系?《观物内篇》作了比较:“夫一动一静者,天地至妙者与!夫一动一静之间者,天地人之至妙至妙者与!”“天地至妙者”即指天地之心,其特点是“一动一静”的本然之理,不是受人的主观意愿干预的客观存在;“天地人之至妙至妙者”是就加上了人的主观之“心”而言,人之心在于“一动一静之间”,即人心非动非静,但却主宰动静。人心是宇宙万物的本源。人体主观感知自然,能动地改造并独立于自然,是人心的本质特征。然而众人之心是兼指正邪、性情、善恶而言的,有邪、有恶即乱世之源,有情、有欲亦昏蔽、不公之始。因而真正肇始自然万物、能成为“天地之心”的本源者只有“圣人之心。”

所谓“圣人之心”则是一种无情无欲、无邪无恶的纯净之心,是众人之心的精华,它源于众人之心而高于众人之心。《观物外篇》说:“大哉用乎!吾于此见圣人之心矣。”这个“圣人之心”即“人性”——人的纯洁、虚静的本性。邵雍对“圣人之心”作了描述:“人心当如止水则定,定则静,静则明。”“心一而不分,则能应万物。此君子所以虚心而不动也。”“无思无为者,神妙致一之地也。所谓一以贯之,圣人以此洗心,退藏于密。”(《观物外篇》)说明圣人之心是静止、澄明,不起念头的。所谓“心一而不分”张行成解释:“心之神,其体本虚,不可分也。随物而起,泥物而著,心始实而分矣。”(《观物外篇衍义》)因为心本体为虚,所以不可分,不可动。圣人之所以能达到本性境界,是因为无思无为、洗心、退藏。这种圣人之心就是不

动的“太极”。

邵雍的“心”从功用上可区别为两种：

一是作为本体的“心”

《观物外篇》说：“心为太极。”“万化万事生乎心也。”说明“心”是生成万事万物的本源，然而这个“心”到底是指“天地之心”还是指“圣从之心”？邵雍曾说过“天地之心者，生万物之本也。”（《观物外篇》）可又说过“身在天地后，心在天地前。天地自我出，自余何足言？”（《击壤集》）既然“心在天地前”，说明这个“心”不是天地之心，而是人心（圣人之心），“天地自我出”的“我”即人之心。可见这个宇宙本体的“心”即是人之心——圣人之心，然而天地之心与圣人之心实为一体关系，据邵雍之子邵伯温解释：“一者何也？天地之心也，造化之原也。”“天地之心，盖于动静之间，有以见之。夫天地之心，于此见之；圣人之心即天地之心也，亦于此而见之。”（《宋元学案·百源学案》）可见本然存在的客观之道（“天地之心”）即是通过圣人的主观认识（“圣人之心”）才得以显示的，人与天地自然的沟通也是通过“圣人之心”的中介才得以实现的，因而可以说圣人之心即反映了天地之心，从而成为宇宙的本体。

二是作为法则的“心”

《观物外篇》说：“先天之学，心法也。”“先天之学，心也；后天之学，迹也；出入有无生死者，道也。”这是以涵括天地万物之理的先天学法则为“心法”，邵雍认为一分为二、二分为四的法则既是八卦、六十四卦次序和方位生成的法则，又是天地方圆、四时运行、人事变迁、万物推移的法则，“盖天地万物之理，尽在其中矣。”（《观物外篇》）所谓“天向一中分体用，人于心上起经纶，天人焉有两般义，道不虚行只在人。”是说天道变化与人心思维具有同一个法则。朱伯崑先生认为，邵雍以其先天图及其变化的法则出于心的法则，此种观点实际上是将易学的法则归之于人心的产物，他所以得出这一结论，就其

理论思维说,是将数学的法则,如他所说的一分为二、方圆之数的演算等等,看成是头脑自生的、先验的东西。总之,认为数的变化和演算的规律性,存在思维自身之中,是从思维自身的活动中引出来的。

综上所述,可以看出邵雍的性命之学——心学是一个以象数(先天学)为心法、以心性为本体、集本体与法则为一体、视天地之心(天道)与圣人之心(人性)为一理的庞大的哲学体系。儒家的道德修养与道家的宇宙精神、儒家的人道观、价值观与道家的天道观、认识论被邵雍十分巧妙、圆融无碍地贯通在“易”理之中,在“北宋五子”中独树一帜。应该说,邵雍也是宋明理学中“心学派”的开创者,当然邵雍的心学与程颢的心学有同有异,其相同点是都视天理与人心为一体,都以圣人之心为天地之心,所不同点是邵雍偏向于冷眼观物,偏向于从认识论方面观照天人法则、体会圣人之心;而程颢则偏向于潜心识仁,偏向于从价值论方面修养道德、诚敬体物、扩充圣人之心。当然邵雍并没有取消道德修养,而是从另一层面讲“养心”、“修身”、“主诚”。

邵雍的象数学中的教育思想

邵雍(1011—1077),字尧夫,与周敦颐、张载、程颢、程颐并称为北宋五子之一,他在汉代象数派的基础上,吸收陈抟等道教的思想,探讨易理,形成了他的以象数学为形式,以物理性命之学为内容的“别为一家”的学说。

邵雍一生著述颇丰,流传于世的有《皇极经世书》六十二卷和诗集《伊川击壤集》二十卷近百万言。另外,明代徐必达所编的《邵子全书》中,还有《渔樵问对》、《无名公传》(自传)及《洛阳怀古赋》等。其教育思想散见于上述著作之中。

(一)“以道经世”的教育目的论

邵雍一生的力作是体系庞大的《皇极经世书》一书。这部书不仅包括了他的宇宙观、自然观、历史观,而且也包括了他的社会伦理观和教育观。正如魏了翁所说:“邵子平生之书,其心术之精微在《皇极经世书》,其宣寄情意在《击壤集》”。^①至于此书之所以取名“皇极经世”,历来有两种说法。邵雍的长子邵伯温认为:

“至大之谓皇,至中之谓极,至正之谓经,至变之谓世。大中至正,应变无方之谓道”。^②还说:“《皇极经世书》之所为书,穷日、月、星、辰、飞、走、动、植之数,以尽天地万物之理,述皇、帝、王、霸之事,以明大中至正之道。阴阳之消长,古今之治乱,较然可见矣”。^③可见,邵伯温认为《皇极经世书》一书就是以自然界之阴阳消长,穷尽天地万物之理,推论人世古今之治乱,以阐明“大中至正”之“道”,以便“以道经世”。清代王植则认为:“皇极非大中之谓也”,他说:“《皇极经世书》一书,‘著书之名即著书之意’,‘言治道则上推三皇,所谓惟皇作极,故曰皇极也’。‘非以皇作极,则非所以经世’,故曰皇极经世”。^④邵伯温与王植二人对于皇极二字的解释虽有所不同,但他们都认为邵雍著《皇极经世书》一书之意在于以理想的治道治理人世,这一点则是相同的。而邵雍正是从这一点出发,主张教育的终极目的在于“以道经世。”为达到此目的,就必须培养一批能掌握治道,以帮助统治者治理人世的经世之才。这也正是程颢称其学

① 《性理会通》卷十三。

② 邵伯温《皇极经世系述》。

③ 《邵子全书》卷一。

④ 王植《皇极经世全书解·臆说》。

说为“内圣外王之学”而孙奇逢称“康节先生本是经世之学”^①的原因。邵雍从这一教育目的出发,特别强调“学以人事为大”,他还进一步解释说:

一国一家一身皆同,能处一身则能处一家,能处一家则能处一国,能处一国则能处天下。心为身本,家为国本,国为天下本。^②

所以“君子之学,以润身为本”^③邵雍的这一思想正是《大学》的“修”、“齐”、“治”、“平”思想的继承和发展。

(二)论教育作用

自《学记》将教育的社会作用概括为“建国君民”和“化民成俗”之后,历代著名教育家无不重视教育的社会作用。邵雍亦不例外。不过邵雍更强调统治者本身的道德功力和表率作用。他说:“善化天下者止于尽道而已,善教天下者止于尽德而已,善劝天下者止于尽功而已,善率天下者止于尽力而已”。^④还说:“能以道化天下者,天下亦以道归焉”^⑤;“能以德教天下者,天下亦以德归焉”。也就是说,统治者“必先行之于身,然后化之于人。化也者,效之也,自人而效我者也。所以不严而治,不为而成,不言而信,不令而行”^⑥,从而达到“顺天下之性命,育天下之生灵”^⑦、“拔天下之疾苦”^⑧。邵雍认

① 孙奇逢《理学宗传》卷之五。

② 《观物外篇》。

③ 《观物外篇》。

④ 《观物内篇》。

⑤ 《观物内篇》。

⑥ 《邵氏闻见录》卷十九,邵雍《洛阳怀古赋》。

⑦ 《邵氏闻见录》卷十九,邵雍《洛阳怀古赋》。

⑧ 《邵氏闻见录》卷十九,邵雍《洛阳怀古赋》。

为教育对人“资性”的形成和发展也有着重要的作用。他认为“学问得之人”，“学问由外入者也”^①。而且人的才干虽是天之良质，但也可以由后天的学问而养成，即：“才者，天之良质也。学者，所以成其才也”^②。这实际上削弱了先天的作用，而强调了后天教育的功夫。他甚至还明白地告诉人们：“若问先天一字无，后天方要着功夫”^③。他还常常教育后辈学生说：“该通始谓才中秀，杰出方名席上珍。善恶一何相去远，也由资性也由勤”^④。特别强调后天的勤学好问。当有人提出：“古人有不由学问而能立功业者，何必曰学”^⑤时，他立即给以尖锐的批驳。他说：“周勃、霍光能成大事，惟其无学，故未尽善也。人而无学，则不能烛理，不能烛理，则固执而不通”。^⑥邵雍认为后天教育的磨砺和陶冶对人之重要，犹如“金须百炼然后精”^⑦一样，“圣在人中出，心从行上修，金于砂里得，玉向石中求”，^⑧可见圣人亦人也，只是由于后天的修为不同而已。邵雍自己一生好学、勤学，堪为后生辈之楷模。且不说他年轻时读书之艰难刻苦，就是晚年，已患头风、臂痛等疾，他以病弱之躯，仍勤学不止。正如其《臂痛吟》中所说，是“虽废梳头未废书”。^⑨邵雍出身寒苦，在家庭条件、社会环境对人成才的影响上，他是深有体会的。他曾回忆自己“早岁徒步游学至学有所立”^⑩之艰难历程，尤其是“寓州学，贫甚，以

① 《观物外篇》。

② 《观物外篇》。

③ 《击》十六。

④ 《击》十一。

⑤ 《观物外篇》。

⑥ 《观物外篇》。

⑦ 《击》十一。

⑧ 《击》十六。

⑨ 《击》十一。

⑩ 《邵氏闻见录》卷十八。

饮食易油,贮灯读书”^①的境况,叹曰:“吾少日艰难如此”。^②而“程伯淳(颢)、正权(颐)虽为名士,本出贵家,其成就易矣”。^③因泣书之以示子孙,教育后辈于逆境之中亦当发奋勤学,直至学有所成。

(三)“观物”的认识论及求知过程

“观物”是邵雍哲学中的一个重要概念,他非常重视观物,并以此给自己的主要著作命名。我们一般所说的物,是与人相对而言的。而邵雍所说的“物”,却包括人在内。邵雍把天地看成是宇宙间最大的物,把人看成是万物中最灵的物。他在《观物内篇》中曾说:“物之大者无若天地”,而人“目能收万物之色,耳能收万物之声,鼻能收万物之气,口能收万物之味”,因此是“灵于万物”之物。物的含义清楚了,那么,“观物”是“观”的什么?用什么方法来观物?邵雍说:

天下之物,莫不有理焉,莫不有性焉,莫不有命焉。所以谓之理者,穷之而后可知也;所以谓之性者,尽之而后可知也;所以谓之命者,至之而后可知也。此三知者,天下之真知也。^④

从以上这段话,我们可以看出,邵雍要求人们“观物”,就是要观物之“命”、“性”、“理”,并且认为“命”、“性”、“理”这三者是“物”的本质。对于物的这个本质,人们是可以认识的,而认识之后,才可谓是真知。在此,关于物之“命”、“性”、“理”,邵雍并未给予明确的解释。而在《观物外篇》中,则有较为明确的定义。即:“天命我有之谓

① 《邵氏闻见录》卷十八。

② 《邵氏闻见录》卷十八。

③ 《邵氏闻见录》卷十八。

④ 《观物内篇》。

命,命之在我之谓性,性之在物之谓理”。关于性、命、理这三者的关系,邵雍也有所说明。他说:“《易》曰:‘穷理尽性以至于命’”。还说:“所以谓之理者,物之理也。所以谓之性者,天之性也。所以谓之命者,处理性者也。所以能处理性者,非道而何?”^①由此可见,邵雍认为“性”是事物的特殊性,而“理”则是事物的普遍性。物称其为物,由理决定;某物称其为某物,由性决定。理与性都是天所赋予,这就是命。掌握了“命”就是认识了“道”,而“道”又是创造、演化万物的一种精神本体。邵雍的《观物吟》一诗,也表达了同样的意思:“一物其来有一身,一身还有一乾坤。能知万物备于我,肯把三才别立根。天向一中分体用,人于心上起经纶。天上焉有两般义,道不虚行只在人。”^②邵雍发展了孟子“万物皆备于我”的学说,在认识论上,提出了唯心论的可知论。他所说的“观物”,就是要观察天地万物以及人世的道理。而他之所以认为事物可以认识,是因为他所要认识的内容已包含在他的认识的前提之中了。

至于观物的方法,邵雍主张采用从“物”的角度,或曰从“理”的角度去观物的方法,并称之为“反观”法。他说:

夫所以谓之观物者,非以目观之也。非观之以目,而观之以心,非观之以心,而观之以理也。圣人所以能一万物之情者,谓其能反观也。所以谓之反观者,不以我观物也。不以我观物者,以物观物之谓也。以物观物又安有我于其间哉!^③

邵伯温解释说:“以目观物,见物之形,以心观物,见物之情,以理观物,见物之性。”^④也就是说,以“目”、“心”观物,都难免会带上

① 《观物内篇》。

② 《击》四。

③ 《观物内篇》。

④ 徐必达《邵子全书》卷四。

主观色彩,只能认识到物的“形”和“情”等,而“情偏而暗”,这种观察方法会产生偏差。以“理”观物同“以物观物”意思相同,都是强调不要从“我”的立场出发,不带主观性,这就叫“反观”。也就是要从物之“理”的立场去观察宇宙万物,包括人生在内。采用这样的观察方法才能见物之性,认识事物的本质,这才是真知。即所谓:“任我则情,情则蔽,蔽则昏矣。因物则性,性则神,神则明矣。”^①

邵雍认为人们求知的过程包括:耳闻、目见、经心、成行四个环节。

邵雍很重视人的感觉器官在求知上的作用。他说:“日月星辰天之明,耳目口鼻人之灵”。^②而人之所以灵于万物,也正因为人能凭借其耳、目、口、鼻以收万物之“声色气味”,获得初步的知识。他的诗作中多次提到闻见之知。如《伊川击壤集》卷八中就有“目见之谓识,耳闻之谓知”的诗句,卷十二中也有“曾见方言识,曾闻始谓知”的诗句。不过对于闻与见所得来的知识,邵雍认为其可靠程度是有分别的。他曾说:“人之耳所闻,不若目亲照。耳闻有异同,目照无多少”^③。还说:“曾闻不若见,曾见不如经。既用身经过,何烦口说行。”^④重视亲身接触外界事物而获得的第一手材料。

邵雍认为耳闻、目见都是求知的基础环节,在此基础之上,还必须要“经心”,才能区别闻见之知的真伪,并使之上升到理性。他曾说:“虽多闻,必择善而从之。……虽多见,必有以别之”^⑤强调用心选择、区别闻见之知,以得出正确的判断。他指出:“凡言知者,谓其心得而知之也”。^⑥并形象地描绘说:“万事入深沉,其来味更深。虽

① 《观物外篇》。

② 《击》十。

③ 《击》十五。

④ 《击》十一。

⑤ 《观物内篇》。

⑥ 《观物内篇》。

然曾过眼,须是更经心。过眼未几见,经心肯尽寻。尽寻能得见,方始是真金”^①。认为只有经过“经心”这一环节,认识才能上升到高级阶段,获得正确的可贵的知识。

邵雍认为有了正确的知识,若只停留在口头,而不能成行,还是不够的。他说:“口中讲得未必是,手里做成方始真”,^②还说:“能言未是难,行是始为艰。须是真男子,方能无厚颜。”^③鄙薄言行不一,强调成行既是求真知的环节,又是为学的目的和为人的准则。并将耳、目、口、手、身、心六者尽能,看作是掌握知识的最高境界。他在《六得吟》中说:“眼能识得,耳能听得,口能道得,手能做得,身能行得,心能放得,六者尽能,与天同德。”^④

(四)论教学内容

邵雍以传统的儒家教学内容为核心,又吸收道家的思想学说,运用所谓伏羲先天易数,构造成一套图式,旨在用特定的符号及特定的数字,来说明一切自然现象和社会现象的联系与变化。从而形成了一种近似数理的哲学和十分神秘的体系,这也就是邵雍的“别为一家”的先天象数学。象数学家所说的象和数,原是《周易》中的两个基本概念。《易》经中基本的象就是阴爻和阳爻。基本的数就是天数一、三、五、七、九和地数二、四、六、八、十这十个数。邵雍精心研究后,进一步发展了《易经》中的这些象和数,使象和数成为其学说的基本概念,并搞出了一个神秘的数的系统,企图以此来概括宇宙间的一切。并在其所开设的私学中,以此作为教学的主要内容。这就使

① 《击》十八。

② 《击》十六。

③ 《击》十七。

④ 《击》十六。

他的教学内容具有了与众不同的两个特点。一是重《易》轻《礼》,学术性强;二是广泛涉及一些自然科学知识。

邵雍从共城令李之才那里“受河图、洛书、伏羲八卦、六十四卦图象”,^①又精研覃思,形成自己的学说体系,写成《皇极经世书》一书,而其学说的精髓则蕴于其构造的《经世衍易八卦图》与《先天天地四象图》中。他说:“先天图,心法也”。还说:“图虽无文,吾终日言,未尝离乎是,盖天地万物之理尽在其中矣。”^②可见,《河图》、《洛书》和《伏羲八卦》、《六十四卦》等图是邵雍学说的本源和依据。而他所构造的《经世衍易八卦图》和《先天天地四象图》等图式,则是其学说体系的基础。邵雍利用这些图式,推演出自然和人事的变化。例如,他推演宇宙的创生是这样的,他认为《伏羲八卦次序图》中,处于最下层的太极是一种精神本体,所谓:“太极,一也”。^③太极生阴阳二仪,“二仪交而生四象,四象交而成八卦,八卦交而成万物”,^④万物毁灭再归于一。也就是说宇宙万物是由太极这一精神实体通过一定的演化过程而产生,而这一具体的演化过程是“一分为二,二分为四,四分为八”,直至无穷。故程颢称其法为:“加一倍法”。他推演万物的演化过程是机械的、唯心的。他推演天地与人类历史的发展则是根据《六十四卦圆图》与《纪世一元消长之数图》,创立了一套“元、会、运、世”的算法。他认为三十年为一世,十二世为一运,三十运为一会,十二会为一元。而天开于第一会,地辟于第二会,人创于第三会。此后人类的历史便开始了。他将人类的历史划分为皇、帝、王、霸四个阶段,认为人类历经皇、帝、王、霸,犹如一年历经春、夏、秋、冬一样,是逐渐走下坡路。而皇、帝、王、霸的区别,在于统治者的

① 《宋史·道学传·邵雍》。

② 《观物外篇》。

③ 《观物内篇》。

④ 《观物内篇》。

道、德、功、力和化、教、劝、率的不同。并将传统的儒家教学内容纳入其创设的这一历史阶段之中。他说：

以道德功力为化者乃谓之皇矣；以道德功力为教者乃谓之帝矣；以道德功力为劝者乃谓之王矣；以道德功力为率者乃谓之伯矣；以化教劝率为道者乃谓之《易》矣；以化教劝率为德者乃谓之《书》矣；以化教劝率为功者乃谓之《诗》矣；以化教劝率为力者乃谓之《春秋》矣。此四者天地始则始焉，天地终则终焉，始终随乎天地者也。^①

邵雍认为天地有它发生、发展与灭亡的过程，人类社会是在天地发展的一定阶段上出现的，因此它也必定会在天地发展到一定阶段时完结，并且不管天地自然，还是人类社会，都是按一定规律发展的，这个看法是合乎实际的，符合辩证的科学思想。但他却根据他所构造的图式，具体推算出天地和人类历史产生与终结的时间，并总结出他认为是自然和社会的一套发展规律。其推算的时间和总结的具体规律则是唯心的、主观的臆断。他推崇儒家传统教学内容中的《易》、《书》、《诗》、《春秋》，认为这四部书是与人类社会共始终的、不可替代的经典。而在这四部书中，他又首推《易》经，其次才分别是《书》、《诗》、《春秋》。他为自己的这一看法还制造了一系列根据。他说：

夫昊天之尽物，圣人之尽民，皆有四府焉。昊天之四府者，春、夏、秋、冬之谓也，阴阳升降于其间矣。圣人之四府者，《易》、《书》、《诗》、《春秋》之谓也，《礼》、《乐》污隆于其间矣。……

孔子赞《易》，自羲、轩而下；序《书》，自尧、舜而下；删《诗》，自文、武而下；修《春秋》，自桓、文而下。自羲、轩而下，祖三皇也；自尧、舜而下，宗五帝也；自文、武而下，子三

^① 《击》三。

王也 ;自桓、文而下 ,孙五霸也。^①

从这两段话中 ,我们可以明显看出邵雍给儒家经典所排列的先后次序。至于六经中的《礼》经 ,邵雍认为对悟尽周孔之道的学子来说并不重要 ,因为礼法本为防奸而设。他说 :“ 悟尽周孔道 ,解开仁义结。礼法本防奸 ,岂为吾曹设 ”。^② 邵雍平素处世为人亦好诙谐 ,不甚重礼。故程颢戏称他为乱世之奸雄 ,并说 :“ 其为人则直是无礼不恭 ”。^③

邵雍对于音乐和音韵的教育倒还比较重视。其《皇极经世书》中有相当多的篇幅是穷律、吕、声、音之数的 ,而这些正是音韵文字和音乐方面的知识。邵雍之父邵古对声韵文字学就很有研究 ,著有《正声》、《正字》、《正音》等文章。邵雍承其家学 ,又进一步深入研究 ,并将其研究成果作为教学内容传授给学生。不过邵雍认为圣人之四府是《易》、《书》、《诗》和《春秋》,《礼》、《乐》只是于其间起一些辅助作用。

邵雍之所以最推崇《易》,是因为他的先天象数学就是建立在对《易》的研究和发展之上的 ,是通过爻变、卦变等各种不同形式的排列组合来发挥其哲学理论的。他把《易》的研究推向了一个新阶段 ,即 :将道教的思想与《易》理相结合 ,使“ 易学 ”成为理学的一个组成部分 ,为理学的命题作论证。由此可见 ,邵雍所主张的教学内容是重《易》轻《礼》的 ,他尤其推重的是建立在《周易》研究基础上的先天象数之学(亦称物理性命之学)。不过邵雍也认为 ,先天象数之学是学术性很强的学问 ,学习这一学问需要有一定的悟性。他说 :“ 物理之学 ,不可强通。强通则失理而入于迷矣。《皇极》之书 ,不可以强

① 《观物内篇》。

② 《击》三。

③ 《伊洛渊源录》卷五。

通者也”^①。

前边我们已经谈到,邵雍所主张的教育目的是培养“以道经世”的人才,这种人才应该德器、智识、才力三者皆备,“三者不可阙一”^②。这种人应该明了自然界之阴阳消长,明辨天地万物之理,了解人世古今的治乱得失。因此他又主张教育内容不可局限于儒家经典,而应广泛涉及宇宙间的一切知识,包括自然科学知识。他教育后学之辈说:“山川风俗,人情物理,有益吾学者,必取诸”^③。他自己在这方面即堪为表率。邵雍少时,“自雄其才,慷慨欲树功名,于书无所不读”^④。后来他自己回忆当年学习的情况时说:“长忆当年扫弊庐,未尝三径草荒芜。欲为天下屠龙手,肯读人间非圣书”^⑤。他认为“学不际天人,不足以谓之学”^⑥。正是由于他知识基础的广博,后来才能在其著作和讲学中广泛涉及了一些自然科学知识。且不说他的著述中所富含的数学精蕴,以及所穷“动、植、飞、走之数”及“《易》所谓万物之数”^⑦,仅其门弟子所记他平日讲学之言的《观物外篇》中,天文、历算、数学、几何、地理、生物乃至医学、心理等方面的内容亦都比比皆是。关于数学、几何方面的有:“乘数生数也,除数消数也,算法虽多,不出乎此矣”。“圆者径一围三,重之则六;方者径一围四,重之则八也。”关于天文、地理的有:“月本无光,借日光以为光”。“地东南下西北高,是以东南多水,西北多山”。“日月相食,数之交也。日望月则月食,月掩日则日食”。“星而至微为尘沙者,陨而为堆阜”。关于物理化学的有:“火无体,因物以为体。金石之火

① 邵博《邵氏闻见后录》。

② 《观物外篇》。

③ 《宋元学案·百源学案下》。

④ 《宋史·道学传·邵雍》。

⑤ 《击》七。

⑥ 《观物外篇》。

⑦ 《邵子全书》卷一。

烈于草木之火者,因物而然也。”“木结实而种之,又成是木而结是实。木非旧木也,此木之神不二也。”等等。其论颇有可取之处。当然,在邵雍的教学内容中也包含不少神秘主义的假科学和迷信的内容,引入入象数神器、元会运世、皇帝王霸等概念的思辩迷宫里兜圈子。但从历史来看,这是自然的,不可避免的。这或许与儒家重道轻艺的传统有关。

(五)论教学原则与方法

邵雍不仅一生治学刻苦,而且长期从事私学教学,对教与学有着丰富的经验。值得注意的有以下几个方面:

1. 至诚通神

自周敦颐《易通》提出以“诚”为中心的理学思想以来,诚便成为理学家的一个重要概念。邵雍认为至诚不仅是道德修养的极致,而且是认识宇宙上一切事物,从而达到最高境界——通神的重要方法。因而在教学上视至诚通神为治学要旨。他说:“至理之学,非至诚则不至”^①,还说:“先天学主乎诚。至诚可以通神明,不诚则不可以得到”^②;“欲得心常明,无过用至诚”^③。人们不仅在治学上“由直道任至诚则无所不通”^④,就是处事待人,诚也是一把无往不利的宝器。因此,“待物莫如诚,诚其天下行”^⑤。还说:“言发于真诚则心不劳而逸,人久而信之。作伪任数,一时或可以欺人,持久必败”^⑥。这实际

① 《观物外篇》。

② 《观物外篇》。

③ 《击》十六。

④ 《观物外篇》。

⑤ 《击》十一。

⑥ 《观物外篇》。

上又消除了“诚”的一些神秘成分而赋予诚一定的合理因素,值得我们重视。

2. 乐学勿满

邵雍认为学习知识应自觉、主动,发挥主观能动性,而乐学是关键。他说:“学不至于乐,不可谓之学”^①,还说:“天下言读书者不少,能读书者少。若得天理真乐,何书不可读,何坚不可破,何理不可精!”^②。他自己为学时就是这样,虽处于艰难困苦之中,仍“怡然有所甚乐,人莫能窥也”。^③他在其所著《劝学》一文中,引孔子“学而时习之,不亦说乎?”的原话,说明“为善之乐,无大于学”。^④并将人生“二十岁之后,三十岁之前,……三千六百日之间,朝经暮史,昼子夜集”,“聚而为才能,充而为德器,悦而为珍宝,发而为事业”,^⑤看作是“施之于心则心乐,施之于身则身安”,“不得谓虚生于一世”^⑥的事。居洛生活稍安定后,他即为其所居取名“安乐窝”,这安乐二字当指生活与为学两方面。其诗曰:“安乐窝中快活人,闲来四物幸相亲。一编诗逸收花月,一部书严惊鬼神”^⑦。其相亲之四物,首推其治学之精华《皇极经世书》和《伊川击壤集》。

邵雍不仅提倡乐学,还强调勿满。他明确指出:“人患乎自满,满则止也”^⑧。告诫后学“不可临深以为高也”^⑨。即使“学问高天

① 《观物外篇》。

② 《观物外篇》。

③ 《宋史·道学传·邵雍》。

④ 邵雍《劝学》,《辉县志》1959年《杂著》。

⑤ 邵雍《劝学》,《辉县志》1959年《杂著》。

⑥ 邵雍《劝学》,《辉县志》1959年《杂著》。

⑦ 《击》三。

⑧ 《观物外篇》。

⑨ 《观物外篇》。

下,亦若无有”^①。才对。他举古圣贤为例说:“禹不自满,假所以为贤。虽学者亦当常若不足”^②;“学在不止”^③。认为学者之患在于好恶先成于心,这样必然会“失于自主张太过”^④。邵雍本人就十分谦虚。他“虽深于象数,先见默识,未尝以自名”^⑤,并常说:“自信或未至,自知或未明,窃比于古人,不能无愧情”^⑥。

3. 读书究源,明理致用

邵雍非常重视学生的读书自学,在指导学生学习时,强调读书究源,明理致用。他自己不仅“于书无所不读”^⑦,且“诸子百家之学,皆究其本源”^⑧。他强调读书究源,不是让学生做语言文字之儒,而是为了明理致用。他说:“知《易》者不必引用讲解,是为知《易》。孟子之言未尝及《易》,其间《易》道存焉。……人能用《易》,是为知《易》。如孟子,所谓善用《易》者也”^⑨。他对当时读书不求明理的学风进行了批评。他说:“今之学历者,但知历法,不知历理”^⑩,这样势必不能致用,于世无补。因此,他说:“记问之学,未足以为事业”^⑪。

4. 事必量力,不强语人

邵雍在教学中非常重视量力性原则。他说:“事必量力,量力

① 《观物外篇》。

② 《观物外篇》。

③ 《观物外篇》。

④ 《观物外篇》。

⑤ 欧阳棐《康节谥议》,1959年版《辉县志》。

⑥ 《击》一。

⑦ 张嵎《行状》,《伊洛渊源录》卷五。

⑧ 张嵎《行状》,《伊洛渊源录》卷五。

⑨ 《观物外篇》。

⑩ 《观物外篇》。

⑪ 《观物外篇》。

故能久”^①。主张教师在传授教学内容时应从学生的实际出发,照顾学生的接受能力。他在其所办私学中,主要传授先天之学,亦称物理性命之学,对此教学内容,邵雍认为悟性不好,或不虚心、不知裁抑,或热衷于仕途者,皆不可学。因此,他尽管“有就问学则答之”^②,也无不是从学生实际出发,“未尝强以语人”^③。他说:“先天之学,心法也”^④,还说:“物理之学,或有所不通,不可以强通”^⑤,“强通则失理而入于迷矣”^⑥。值得注意的是,邵雍说的是“事必量力”,可见,他认为不仅在教学活动中要注重量力性原则,在道德修养、处事待人上也必须注重这一原则。他多次教导自己的孩子“汝固当为善,亦须量力以为之。若不量力,虽善亦不当为也。”^⑦并作诗云:“量力动时无悔吝,随宜乐处省营为。若求骐驎方乘马,只恐终身无马骑”^⑧。邵雍之所以能讲学于家,“而就问者日众,乡里化之,远近尊之”^⑨,与他一贯坚持“事必量力”和“未尝强以语人”恐不无关系。

5. 勤学用众

邵雍自己治学勤奋刻苦,对于学生他也要求他们要勤学。他认为知识的获得,善恶的养成,是“也由资性也由勤”^⑩,但最终勤最重

① 《观物外篇》。

② 《宋史·道学传·邵雍》。

③ 《宋史·道学传·邵雍》。

④ 《观物外篇》。

⑤ 《观物外篇》。

⑥ 《观物外篇》。

⑦ 《邵氏闻见录》卷十九。

⑧ 《邵氏闻见录》卷十九。

⑨ 《伊洛渊源录》卷五。

⑩ 《击》十一。

要,所以他说:“将勤补拙总输勤”^①。

邵雍认为学者之患在于好恶先成于心,师心自用。他非常强调敛众智、用众长。他说:“敛天下之智为智,敛天下之善为善,则广矣。自用,则小”^②。还说:“天下目为目,谓之明四目。天下耳为耳,谓之达四聪”^③。并进一步解释说:

能用天下之目为己之目,其目无所不观矣;用天下之耳为己之耳,其耳无所不听矣;用天下之口为己之口,其口无所不言矣;用天下之心为己之心,其心无所不谋矣。夫天下之观其于也不亦广乎;天下之听其于闻也不亦远乎;天下之言其于论也不亦高乎;天下之谋其于乐也不亦大乎。^④

这段话不仅讲明了学习必须善于用众之长的意义,还涉及到对群众作用的认识,有一定价值。

6. 未然之防

在教学中,邵雍还非常重视预防性原则,甚至把“未然之防”看作是《易》之大纲,是关系一家一国能否繁荣昌盛,芳龄永继的关键。他说:“防乎其防,邦家其长,子孙其昌,是以圣人重未然之防,是谓《易》之大纲”^⑤。并作诗云:“与其病后能求药,不若病前能自防”^⑥。教育与教学工作,不外乎是在积极方面培养好思想、好习惯,在消极方面消除不良的动机和行为,古今皆然。然而不良的动机和行为的消除要比事先防止困难得多。就和害人的疾病一样,害了病再求药治疗不仅困难,且于人有害,而没害病就先预防要好得多。邵雍正是

① 《击》九。

② 《观物外篇》。

③ 《击》十一。

④ 《观物内篇》。

⑤ 邵博《邵氏闻见后录》。

⑥ 《击》六。

看到了教育与教学上的这一规律性的原则。

(六)论道德教育的原则与方法

邵雍曾说：“人贵有德”，还说：“才不可恃，德不可无”^①，认为：“君子之学以润身为本，其治人应物皆余事也”^②。非常重视道德修养，在道德修养的原则与方法上，值得注意的有以下几点：

1. 循理安分

作为理学“北宋五子”之一的邵雍，在道德修养上同其他理学家一样，非常看重作为封建主义伦理纲常的“理”，视之为“天理”，要求人们循天理，安本分，以维护封建统治秩序。并将循理安分视为道德修养的根本任务和原则。他多次告诫人们：“循理则为常，理之外则为异矣”^③，视不循理者为异端非类，并以循天理的所谓好处引诱学生。他说：“得天理者不独润身，亦能润心。不独润心，至于性命亦润”^④，所以“能循天理动者，造化在我也”^⑤。与循理相配合的是安分。在邵雍看来，所谓“分”，即是现实社会中所规定的人与人之间不同的社会地位、名分等级和权力义务。分者，当也。安分即安于你所当处的社会地位、名分等级和权力义务，不可越雷池一步。他说：“君君、臣臣、父父、子子、兄兄、弟弟、夫夫、妇妇，谓各安其分也”^⑥。还说：“能安分则谓之道，不能安分谓之非道”^⑦。而邵雍这里所说的

① 《观物外篇》。

② 《观物外篇》。

③ 《观物外篇》。

④ 《观物外篇》。

⑤ 《观物外篇》。

⑥ 《渔樵问对》。

⑦ 《观物外篇》。

道,正与理同义,那么安分也就是循理。为了麻痹劳动人民,使其安分循理,邵雍又将分与命加以区别。说什么:“幸不幸,命也;当不当,分也”^①。当有人问他:“何为分?何为命?”时,他举例说:“小人之遇福,非分也,有命也;当祸,分也,非命也。君子之遇祸,非分也,有命也;当福,分也,非命也”^②。这就是说好人而遇不公之待遇,那是你的命不好,而并非分的规定不合理。你可以怨命,但你不可以怨分,你必须仍然循理安分,若是“强取必得是逆天理也”^③。其用心是不言而喻的。

2. 趋善就新

迁善改过是儒家传统的道德教育原则。邵雍继承并发展了这一思想。他很重视趋善就新,及时改错,最痛恨文过饰非,把改过趋善,追琢就新看作是为人和知道的标准。他说:“人善不趋,己恶不除,谓之知道,不亦难乎”^④。还说:“有过不能改,知贤不能亲,虽生人世上,未得谓之人”^⑤。提倡“就新须果敢,从善莫因循”^⑥。认为小错若不及时改正,势必酿成大错,到时再追悔就来不及了。即:“事之未急,当速改为,事之既急,虽悔难追”^⑦。要求学生“见善必为”^⑧,“舍己以从人”。

3. 慎独尚行

邵雍认识到通过道德教育来完成道德修养,最重要的是“慎

① 《渔樵问对》。

② 《渔樵问对》。

③ 《观物外篇》。

④ 《击》十六。

⑤ 《击》十七。

⑥ 《击》十一。

⑦ 《击》十六。

⑧ 《击》十七。

独”，即加强自我修养，战胜自己内心深处的私心杂念。一个人好坏品质的形成、善恶行为的出现，常取决于萌发的念头如何，一念之差即成定夺。加强自我修养，将邪恶的念头禁绝在未萌发之时，这就是慎独的修养功夫。他说：“凡人之善恶，形于言发于行，人始得而知之，但萌诸心发于虑，鬼神已得而知之矣，此君子不可不慎独也”^①。还说：“人之为道当至于鬼神不能窥处是为至矣”^②，他自己还解释说：“思虑未起，鬼神莫知之意”^③。这里若剔除其鬼神迷信的思想，吸取其合理的认识，防微杜渐，不容邪恶念头萌发，一个人的道德修养水平必将得以完善提高。邵雍也看到要达到这一步是不容易的，但他坚持高标准要求自己和学生。他说：“无口过易，无身过难；无身过易，无心过难。……是知圣人所以立于无过之地者，谓其善事于心者也”^④。要求学生也应加强“善事于心”的功夫。

邵雍认为获得一定的道德认识比较容易，而将之转化为道德行为则较为困难。因此还特别强调要将道德认识转化为道德行为，认为时时处处能身体力行的人才是道德高尚的人。他说：“能言未是难，行得始为艰”^⑤，“能言之人，未必能行”^⑥。而“君子常行胜言”^⑦，因此他提出尚行，并将是否能形成尚行的社会风气与国家兴亡联系起来。他说：“夫天下将治，则人必尚行也；天下将乱，则人必尚言也”^⑧。邵雍重视行，也并不排斥言，他要求的是言行一致，“表里洞

① 《观物外篇》。

② 《观物外篇》。

③ 《观物外篇》。

④ 《观物内篇》。

⑤ 《击》十七。

⑥ 《击》十七。

⑦ 《渔樵问对》。

⑧ 《观物内篇》。

照”^①。因此,他观察人的方法是察言观行,即:“虽闻言语处,更看作为时”^②

4. 责己重以周,与人不求备

邵雍一向要求自己很严,而待人“无贵贱少长,一接以诚”^③。视宽宏为一个人的美德,对别人从不求全责备。在道德修养上提倡“责己重以周,与人不求备”^④。邵雍与二程兄弟同居洛近三十载,相知甚深,他对这兄弟二人为人的评价却有所不同。他非常推崇大程子颢,认为他堪称洛阳四贤之一。他去世前特别指定由程颢为其写《墓志铭》,其中一个很重要的原因,就是因为程颢为人宽宏多恕,接人温良好乐,一团和气,多言人善,人有不及则款曲诱掖,与邵雍的为人很相似。而程颐则为人严峻,不够宽厚。邵雍多次规劝过他。曾作诗曰:“面前路径无令窄,路径窄时无过客”^⑤。甚至临终前二程兄弟去看他时,他还不忘再次规劝程颐,说:“面前路径须令宽,路窄则自无著身处,况能使人行也”^⑥。小程夫子晚年待人变得较为宽平,与邵雍的诚心规劝恐有一定关系。

邵雍居洛时,甚得洛人之欢迎。每岁春秋二季出游,所到之处,人“不复呼姓,但名曰:‘吾家先生至也’”,“争具酒饌”,“虽闺门骨肉间事,有未决者,亦求教”^⑦。甚至有十余家依其所居“安乐窝”起屋,“以待其来,谓之行窝”^⑧。“贤者悦其德,不贤者服其化。一时洛

① 《击》十七。

② 《击》十。

③ 《宋史·道学传·邵雍》。

④ 《击》九。

⑤ 《击》十六。

⑥ 《宋元学案·百源学案》。

⑦ 《邵氏闻见录》卷二十。

⑧ 《邵氏闻见录》卷二十。

中人才特盛,而忠厚之风闻天下”^①。邵雍死后,乡人挽诗云:“春风秋月嬉游处,冷落行窝十二家”^②。乡里之所以如此慕向,这与邵雍严于律己,待人以诚,与人不求全责备有直接关系。

(七)关于教师与师生关系

邵雍不仅善于处理同一般人的关系,而且非常善于处理师生间的关系。在其长期的教学实践中,对从师的重要、教师的条件、师生间的关系,都有一些真知灼见,并且能付诸实践,作出表率。

邵雍非常强调从师的重要作用,反对“师人则耻”^③。他说:“未知道义,寻人为师”^④,并以自己从师成才的实例教育学生说:“苟非先圣开蒙名,几作人间浅丈夫”^⑤。他既批评“师人则耻”的作法,也批评“人师则喜”^⑥,好为人师的作法。认为教师应具有渊博的知识,要内外俱修,有高尚的品德。他说:“不知阴阳,不知天地,不知人情,不知物理。强为人师,宁不自愧?”^⑦还说:“衣冠严整,谓之外修。行义纯洁,谓之内修。内外俱修,何人不求?”^⑧可见,邵雍反对的是无丰富知识修养而“强为人师”。对于那些掌握道义者,他是主张应负起为师的责任的。他说:“既知道义,人来为资”^⑨。

邵雍强调尊师,他对自己的老师就是严守师礼,“虽在野店,饭

① 《宋史·道学传·邵雍》。

② 《邵氏闻见录》卷二十。

③ 《击》十八。

④ 《击》十八。

⑤ 清道光《辉县志》。

⑥ 《击》十八。

⑦ 《击》十八。

⑧ 《击》十八。

⑨ 《击》十八。

必裨，坐必拜”^①。对自己的学生他也要求严师徒之礼。邵雍认为严师徒之礼，并非是要象程颐那样，搞得人不敢近。恰恰相反，他认为师生之间应情同父子，亲如骨肉。他与他的学生从私人感情上说也确实达到了这一程度。邵雍早年家贫，学生敬他如父兄。不仅他从百源迁居洛阳时，是由门生资助才得以成行，就连他结婚的费用及聘礼也是学生张仲宾、姜愚等代为备办。姜愚登进士第后，还“月分半俸奉廉节”^②。学生之所以敬他如父兄，正是由于他能以身作则，视学生一向如骨肉子侄。甚至对学生的子弟家人也视同亲人。学生周长孺原来“性刚，遇事辄发”^③，从邵雍学先天之学后，性格发生很大变化，“淡然若无意于世者”^④。后来，周长孺死于都官员外郎任上，“丧归过洛，贫不能行，康节留其家经纪甚备，教其子纯明以学问，为娶程伊川先生之侄”^⑤。学生姜愚死后，邵雍视其女如己女，让伯温以姊事之，将其嫁给河南进士纪辉。后来纪辉与姜女又俱亡，留下二子，亦依邵家。学生李孝杰，从邵雍最早，孝杰死，留有八子，邵雍皆“遇之如子侄”^⑥。师生之间，类似这样的例子举不胜举。邵雍对学生深沉的爱，博得了学生对他的尊敬和爱戴。加上邵雍坚持以身作则，道德感化，使学生皆乐于仿效之。他不仅堪为学生道德和学业上的良师，也是学生为人处世的楷模。

① 《宋元学案·百源学案》。

② 《邵氏闻见录》卷十八。

③ 《邵氏闻见录》卷十八。

④ 《邵氏闻见录》卷十八。

⑤ 《邵氏闻见录》卷十八。

⑥ 《邵氏闻见录》卷十八。

《观物篇》选读

观物内篇上

第一篇

物之大者。无若天地。然而亦有所尽也。天之大。阴阳尽之矣。地之大。刚柔尽之矣。阴是尽而四时成焉。刚柔尽而四维成焉。夫四时四维者。天地至大之谓也。凡言大者无得而过之也。亦未始以大为自得。故能成其大。岂不谓至伟至常者欤。天生于动者也。地生于静者也。一动一静交而天地之道尽之矣。动之始则阳生焉。动之极则阴生焉。一阴一阳交而天之用尽之矣。静之始则柔生焉。静之极则刚生焉。一柔一刚交而地之用尽之矣。动之大者谓之太阳。动之小者谓之少阳。静之大者谓之太阴。静之小者谓之少阴。太阳为日。太阴为月。少阳为星。少阴为辰。日月星辰交而天之体尽之矣。太柔为水。太刚为火。少柔为土。少刚为石。水火土石交而地之体尽之矣。日为暑。月为寒。星为昼。辰为夜。暑寒昼夜交而天之变尽之矣。水为雨。火为风。土为露。石为雷。雨风露雷交而地之化尽之矣。暑变物之性。寒变物之情。昼变物之形。夜变物之体。性情形体交而动植之感尽之矣。雨化物之走。风化物之飞。露化物之草。雷化物之木。走飞草木交而动

植之应尽之矣。走感暑而变者性之走也。感寒而变者情之走也。感昼而变者形之走也。感夜而变者体之走也。感暑而变者性之飞也。感寒而变者情之飞也。感昼而变者形之飞也。感夜而变者体之飞也。草感暑而变者性之草也。感寒而变者情之草也。感昼而变者形之草也。感夜而变者体之草也。木感暑而变者性之木也。感寒而变者情之木也。感昼而变者形之木也。感夜而变者体之木也。性应雨而化者走之性也。应风而化者飞之性也。应露而化者草之性也。应雷而化者水之性也。情应雨而化者走之情也。应风而化者习之情也。应露而化者草之情也。应雷而化者木之情也。形应雨化者走之形也。应风而化者飞之形也。应露而化者草之形也。应雷而化者木之形也。体应雨而化者走之体也。应风而化者飞之体也。应露而化者草之体也。应雷而化者木之体也。性之走善色。情之走善声。形之走善气。体之走善味。性之飞善色。情之飞善声。形之飞善气。体之飞善味。性之草善色。情之草善声。形之草善气。体之草善味。性之木善色。情之木善声。形之木善气。体之木善味。走之性善耳。飞之性善目。草之性善口。木之性善鼻。走之情善耳。飞之情善目。草之情善口。木之情善鼻。走之形善耳。飞之形善目。草之形善口。木之形善鼻。走之体善耳。飞之体善目。草之体善口。木之体善鼻。夫人也者,暑寒昼夜无不变。雨风露雷无不化。性情形体无不感。走飞草木无不应。所以目善万物之色。耳善万物之声。鼻善万物之气。口善万物之味。灵于万物。不亦宜乎。

第二篇

人之所以能灵于万物者。谓其目能收万物之色。耳能收万物之声。鼻能收万物之气。口能收万物之味。声色气味者万物之体也。目耳鼻口者万人之用也。体无定用。惟变是用。用无定体。惟化是体。体用交而人物之道于是乎备矣。然则天亦物也。圣亦人也。有一物之物。有十物之物。有百物之物。有千物之物。有万物之物。有亿物之物。有兆物之物。为兆物之物。岂非人乎。有一人之人。有十人之人。有百人之人。有千人之人。有万人之人。有亿人之人。有兆人之人。为兆人之人。岂非圣乎。是知人也者物之至者也。圣也者人之至者也。物之至者始得谓之物之物也。人之至者始得谓之人之人也。夫物之物者至物之谓也。人之人者至人之谓也。以一至物而当一至人。则非圣人而何。人谓之不圣则吾不信也。何哉。谓其能一心观万心。一身观万身。一物观万物。一世观万世者焉。又谓其能以心代天意。口代天言。手代天功。身代天事者焉。又谓其能以上顺天时,下应地理,中徇物情。通尽人事者焉。又谓其能以弥纶天地。出入造化。进退今古。表里时事者焉。噫。圣人者非世世而效圣焉。吾不得而目见之也。虽然吾不得而目见之。察其心。观其迹。探其体。潜其用。虽亿万千年亦可以理知之也。人或告我曰。天地之外别有天地万物异乎此天地万物。则吾不得而知之也。非唯吾不得而知之也。圣人亦不得而知之也。凡言知者谓其心得而知之也。言言者谓其口得而言之也。既心尚不得而知之。口又恶得而言之乎。以不可得知而知之。是谓妄知

也。以不可得而言之。是谓妄言也。吾又安能从妄人而行妄知妄言者乎。

第三篇

易曰。穷理尽性。以至于命。所以谓之理者。物之理也。所以谓之性者。天之性也。所以谓之命者。处理性者也。所以能处理性者。非道而何。是知道为天地之本。天地为万物之本。以天地观万物则万物为万物。以道观天地则天地亦为万物。道之道尽之于天矣。天之道尽之于地矣。天地之道尽之于万物矣。天地万物之道尽之于人矣。人能知其天地万物之道所以尽于人者。然后能尽民也。天之能尽物则谓之曰昊天。人之能尽民则谓之曰圣人。谓昊天能异乎万物则非所以谓之昊天也。谓圣人能异乎万民则非所以谓之圣人也。万民与万物同则圣人固不异乎昊天者矣。然则圣人与昊天为一道。圣人与昊天为一道则万民与万物亦可以为一道。一世之万民与一世之万物亦可以为一道。则万世之万民与万世之万物亦可以为一道也明矣。夫昊天之尽物。圣人之尽民。皆有四府焉。昊天有四府者。春夏秋冬之谓也。阴阳升降于其间矣。圣人之四府者。易书诗春秋之谓也。礼乐污隆于其间矣。春为生物之府。夏为长物之府。秋为收物之府。冬为藏物之府。号物之庶谓之万。虽曰万之又万。其庶能出此昊天四府者乎。易为生民之府。书为长民之府。诗为收民之府。春秋为藏民之府。号民之庶谓之万。虽曰万之又万。其庶能出此圣人之四府者乎。昊天四府者时也。圣人之四府者经也。昊天以时授人。圣人以经法天。天人之事。当如何哉。

第四篇

观春则知易之所存乎。观夏则知书之所存乎。观秋则知诗之所存乎。观冬则知春秋之所存乎。易之易者生生之谓也。易之书者生长之谓也。易之诗者生收之谓也。易之春秋者生藏之谓也。书之易者长生之谓也。书之书者长长之谓也。书之诗者长收之谓也。书之春秋者长藏之谓也。诗之易者收生之谓也。诗之书者收长之谓也。诗之诗者收收之谓也。诗之春秋者收藏之谓也。春秋之易者藏生之谓也。春秋之书者藏长之谓也。春秋之诗者藏收之谓也。春秋之春秋者藏藏之谓也。生生者修夫意者也。生长者修夫言者也。生收者修夫象者也。生藏者修夫数者也。长生者修夫仁者也。长长者修夫礼者也。长收者修夫义者也。长藏者修夫智者也。收生者修夫性者也。收长者修夫情者也。收收者修夫形者也。收藏者修夫体者也。藏生者修夫圣者也。藏长者修夫贤者也。藏收者修夫才者也。藏藏者修夫术者也。修夫意者三皇之谓也。修夫言者五帝之谓也。修夫象者三王之谓也。修夫数者五伯之谓也。修夫仁者有虞之谓也。修夫礼者夏禹之谓也。修夫义者商汤之谓也。修夫智者周发之谓也。修夫性者文王之谓也。修夫情者武王之谓也。修夫形者周公之谓也。修夫体者召公之谓也。修夫圣者秦穆之谓也。修夫贤者晋文之谓也。修夫才者齐桓之谓也。修夫术者楚庄之谓也。皇帝王伯者易之体也。虞夏商周者书之体也。文武周召者诗之体出。秦晋齐楚者春秋之体也。意言象数者易之用也。仁义礼智者书之用也。性情形体者诗之用也。圣贤才术者春秋之用也。用

也者心也。体也者迹也。心迹之间有权存焉者圣人之事也。

三皇同意而异化。五帝同言而异教。三王同象而异劝。五伯同数而异率。同意而异化者必以道。以道化民者民亦以道归之。故尚自然。夫自然者无为无有之谓也。无为者非不为也。不固为者也。故能广无有者非不有也。不固有者也。故能大广大悉备而不固为固有者其唯三皇乎。是故知能以道化天下者天下亦以道归焉。所以圣人有言曰。我无为而民自化。我无事而民自富。我好静而民自正。我无欲而民自仆。其斯之谓欤。

三皇同仁而异化。五帝同礼而异教。三王同义而异劝。五伯同智而易率。同礼而异教者必以德。以德教民者民亦以德归之。故尚让。夫让也者先人后己之谓也。以天下授人而不为轻。若素无之也。受人之天下而不为重。若素有之也。若素无素有者。谓不已无己有之也。若己无己有则举一毛以取与千人犹人贪鄙之心生焉。而况天下者乎。能知其天下之天下非己之天下者其唯五帝乎。是故知能以德教天下者天下说以德归焉。所以圣人有言曰。垂衣裳而天下治。盖取诸乾坤。其斯之谓欤。

三皇同性而异化。五帝同情而异教。三王同形而异劝。五伯同体而异率。同形而异劝者必以功,以功劝民者。民亦以功归之。故尚政。夫政也者正也。以正正夫不正之谓也。天下之正莫如利民焉。天下之不正莫如害民焉。能利民者正则谓之曰王矣。能害民者不正则谓之曰贼矣。以利除害安有去王耶。以王去贼安有弑君耶。是故知王者正也。能以功正天下之不正者。天下亦以功归焉。所以圣人

有言曰。天地革而四时成焉。汤武革命。顺乎天而应乎人。其斯之谓欤。

三皇同圣而异化。五帝同贤而异教。三王同才而异劝。王伯同术而异率。同术而异率者必以力。以力率民者民亦以力归之。故尚争。夫争也者争夫利者也。取与利不以义。然后谓之争。小争交以言。大争交以兵。争夫强者也。犹借夫名也者谓之曲直。名也者命物正事之称也。利也者养人成务之具也。名不以仁。无以守业。利不以义。无以居功。名不以功居。利不以业守则乱矣。民所以必争之也。五伯者借虚名以争实利者也。帝不足则王。王不足则伯。伯又不足则夷狄矣。若然则五伯不谓无功于中国。语其王则未也。过夷狄则远矣。周之东迁。文武之功德于是乎尽矣。犹能维持二十四君。王室不绝如线。夷狄不敢屠杀中原者。由五伯借名之力也。是故知能以力率天下者亦以力归焉。所以圣人有言曰。眇能视。跛能履。履虎尾。啗人肉。武人为于大君。其斯之谓欤。

夫意也者尽物之性也。言也者尽物之情也。象也者尽物之形也。数也者尽物之体也。仁也者尽人之圣也。礼也者尽人之贤也。义也者尽人之才也。智也者尽人之术也。尽物之性者乃谓之道。尽物之情者谓之德。尽物之形者谓之功。尽物之体者谓之力。尽人之圣者谓之化。尽人之贤者谓之教。尽人之才者谓之劝。尽人之术者谓之率。道德功力者。存乎体者也。化教劝率者。存乎用者也。体用之间有变存焉者圣人之业也。夫变也者昊天生万物之谓也。权也者圣人生万民之谓也。非生物非生民而得谓之权变乎。

第五篇

善化天下者止于尽道而已。善教天下者止于尽德而已。善劝天下者止于尽功而已。善率天下者止于尽力而已。以道德功力为化者乃谓之皇矣。以道德功力为教者乃谓之帝矣。以道德功力为劝者乃谓之王矣。以道德功力为率者乃谓之伯矣。以化教劝率为道者乃谓之易矣。以化教劝率为德者乃谓之书矣。以化教劝率为功者乃谓之诗矣。以化教劝率为力者乃谓之春秋矣。此四者天地始则始焉。天地终则终焉。终始随乎天地者也。夫古今者在天地之间犹旦暮也。以今观今则谓之今矣。以后观今则今亦谓之古矣。以今观古则谓之古矣。以古自观则古亦谓之今矣。是知古亦未必为古。今亦未必为今。皆自我而观之也。安知千古之前万古之后其人不自我而观之也。若然则皇帝王伯者圣人之时也。易书诗春秋者圣人之经也。时有消长。经有因革。时有消长。否泰尽之矣。经有因革。损益尽之矣。否泰尽而作用分。损益尽而心迹判。体与用分。心与迹判。圣人之事业于是乎备矣。所以自古当世之君天下者其命有四焉。一曰正命。二曰受命。三曰改命。四曰摄命。正命者因而因者也。受命者因而革者也。改命者革而因者也。摄命者革而革者也。因而因者长而长者也。因而革者长而消者也。革而因者消而长者也。革而革者消而消者也。革而革者一世之事业也。革而因者十世之事业也。因而革者百世之事业也。因而因者千世之事业也。可以因则因。可以革则革者万世之事业也。一世之事业者非五伯之道而何。十世之事业者非三王之道而何。百世之事业者

非五帝之道而何。千世之事业者非三皇之道而何。万世之事业者非仲尼之道而何。是知皇帝王伯者命世之谓也。仲尼者不世之谓也。仲尼曰。殷因于夏礼。所损益可知也。周因于殷礼。所损益可知也。其或继周者虽百世可知也。如是则何止于百世而已哉。亿千万世皆可得而知之也。人皆知仲尼之为仲尼。不知仲尼之所以为仲尼。不欲知仲尼之所以为仲尼则已。如其必欲知仲尼之所以为仲尼。则舍天地将奚之焉。人皆知天地之为天地。不知天地之所以为天地。不欲知天地之所以为天地则已。如其必欲知大地之所以为天地。则舍动静将奚之焉。夫一动一静者天地至妙者欤。夫一动一静之间者。天地人至妙至妙者欤。是故知仲尼之所以能尽三才之道者谓其行无辙迹也。

第六篇

孔子赞易自羲轩而下。序书自尧舜而下。删诗自文武而下。修春秋自桓文而下。自羲轩而下祖三皇也。自尧舜而下宗五帝也。自文武而下子三王也。自桓文而下孙五伯也。祖三皇尚贤也。宗五帝亦尚贤也。三皇尚贤以道。五帝尚贤以德。子三王尚亲也。孙五伯亦尚亲也。三王尚亲以功。五伯尚亲以力。呜呼。时之既往。亿万千年。时之未来。亦亿万千年。何祖宗之寡而子孙多耶。此所以重赞尧舜。至禹曰。禹吾无间然矣。仲尼后禹千五百余年。今之后仲尼又千五百余年。虽不敢比德仲尼。上赞尧舜禹。岂不敢如孟子上赞仲尼乎。人谓仲尼惜乎无土。吾独以为不然。是夫以百亩为土。大夫以百里为土。诸侯以四境为土。天子以四海为土。仲尼以万世为土。若然则孟子言自

生民已来未有如夫子。斯说不为之过矣。夫人不能自富。必待天与其富然后能富。人不能自贵。必待天与其贵然后能贵。若然则富贵在天也。不在人也。有求而得之者。有求而不得者矣。是系乎天者也。功德在人也。不在天也。可修而得之。不修则不得。是非系乎天也。系乎人者也。夫人之能求而得富贵者求其可得者也。非其可得者非所以能求之也。昧者不知求而得之。则谓其已之能得也。故矜之。求而不得则谓其人之不与也。故怨之。如知其已之所以能得。人之所以能与。则天下安有不知量之人邪。天下至富也。天子至贵也。岂可妄意求而得之也。虽然。天命亦未始不由积功累行。圣君艰难以成之。庸君暴虐以坏之。是天欤。是人欤。是知人作之咎固难逃已。天降之灾。襁之奚益。积功累行。君子常分。非有求而然也。有求而然则所以谓利乎仁者也。君子安有余事于其间哉。然而有幸与不幸者始可以语命也已。夏禹以功有天下。夏桀以虐失天下。殷汤以功有天下。殷纣以虐失天下。周武以功有天下。周幽以虐失天下。三者虽时不同。其成败之形一也。平王东迁。无功以复王业。赧王西走。无虐以丧王室。威令不逮一小国。诸侯依存于五伯而已。此又奚足道哉。但时无真王者出焉。虽有虚名。与杞宋其谁曰少异。是时也。春秋之作不亦宜乎。

仲尼修经周平王之时。书终于晋文侯。诗列为王国风。春秋始于鲁隐公。易尽于未济卦。予非知仲尼者。学为仲尼者也。礼乐征伐自天子出。而出自诸侯。天子之重去矣。宗周之功德自文武出。而出自厉幽。文武之基息

矣。由是犬戎得以侮中国。周之诸侯非一。独晋能攘去戎狄。徙王东都洛邑。用存王国。为天下伯者之唱。桓凶圭瓚之所锡。其能免乎。传称子贡欲去鲁告朔之饩羊。孔子曰。赐也。尔爱其羊。我爱其礼。是知名存实亡者犹愈于名实俱亡者矣。礼虽废而羊存。则后世安知无不复行礼者矣。晋文公尊王。虽用虚名犹能力使天下诸侯知有周天子而不敢以兵加之也。及晋之衰也。秦由是敢灭周。斯爱礼之言信不诬矣。

齐景公尝一日问政于孔子。孔子对曰。君君。臣臣。父父。子子。公曰。善哉。信如君不君。臣不臣。父不父。子不子。虽有粟。吾得而食诸。是时也。诸侯僭天子。陪臣执国命。禄去公室。政出私门。景公自不能上奉周天子。欲其臣下奉已。不亦难乎。厥后齐祚卒为田氏所移。夫齐之有田氏者亦犹晋之有三家也。晋之有三家者亦犹周之有五伯也。韩赵魏之于晋也。既立其功。又分其地。既卑其主。又夺其国。田氏之于齐也。既得其禄。又专其政。既弑其君。又移其祚。其如天下之事岂无渐乎。履霜之戒宁不思乎。传称王者往也。能往天下者可以王矣。周之衰也。诸侯不朝天子久矣。及楚预中国会盟。仲尼始晋爵为之子。其于僭王也。不亦陋乎。

夫以力胜人者人亦以力胜之。吴尝破越而有轻楚之心。及其破楚又有骄齐之志。贪婪攻取。不顾德义。侵侮齐晋。专以夷狄为事。遂复为越所灭。越又不监之。其后复为楚所灭。楚又不监之。其后复为秦所灭。秦又不监之。其后复为汉所伐。恃强凌弱。与豺虎何以异乎。非所

以谓之中国义理之师也。宋之为国也。爵高而力卑者乎。盟不度德。会不量力。区区与诸侯并驱中原。耻居其后。其于伯也。不亦难乎。

周之同姓诸侯而克求世者独有燕在焉。燕处北陆之地。去中原特远。苟不随韩赵魏齐楚较利刃。争虚名。则足以养德待时。观诸侯之变。秦虽虎狼亦未易加害。延十五六年后。天下事未可知也。

中原之地方九千里。古不加多而今不加少。然而有祚长祚短地大地小者。攻守异故也。自三代以降。汉唐为盛。秦界于周汉之间矣。秦始盛于穆公,中于孝公。终于始皇。起于西夷。迁于岐山。徙于咸阳。兵渎宇内。血流天下。并吞四海。庚革今古。虽不能比德三代。非晋隋可同年而语也。其祚之不求得非用法太酷。杀人之多乎。所以仲尼序书终于秦誓一事。其旨不亦远乎。

夫好生者生之徒也。好杀者死之徒也。周之好生也以义。汉之好生也亦以义。秦之好杀也以利。楚之好杀也亦以利。周之好生也以义。而汉且不及。秦之好杀也以利。而楚又过之。天之道。人之情。又奚择于周秦汉楚哉。择乎善恶而已。是知善也者无敌于天下而天下共善之。恶也者亦无敌于天下而天下亦共恶之。天之道。人之情。又奚择于周秦汉楚哉。择乎善恶而已。

观物内篇下

第七篇

昔者孔子语尧舜则曰垂衣裳而天下治。语汤武则曰顺

乎天而应乎人。斯言可以该古今帝王受命之理也。尧禅舜以德。舜禅禹以功。以德帝也。以功亦帝也。然而德下一等则入于功矣。汤伐桀以放。武伐纣以杀。以放王也。以杀亦王也。然而放下一等则入于杀矣。是知时有消长。事有因革。前圣后圣非出于一途哉。

天与人相为表里。天有阴阳。人有邪正。邪正之由。系乎上之所好也。上好德则民用正。上好佞则民用邪。邪正之由有自来矣。虽圣君在上。不能无小人。是难其为小人。虽庸君在上不能无君子。是难其为君子。自古圣君之盛未有如唐尧之世。君子何其多耶。时非无小人也。是难其为小人。故君子多也。所以虽有四凶不能肆其恶。自古庸君之盛未有如商纣之世。小人何其多耶。时非无君子也。是难其为君子。故小人多也。所以虽有三仁不能遂其善。是知君择臣臣择君者是系乎人也。君得臣臣得君者是非系乎人也。系乎天者也。

贤愚人之本性。利害民之常情。虞舜陶于河滨。传说筑于岩下。天下皆知其贤。而百执事不为之举者。利害使之然也。吁。利害啗于中而矛戟森于外。又安知有虞舜之圣而传说之贤哉。河滨非禅位之所。岩下非求相之方。昔也在亿万人之下而今也在亿万人之上。相去一何远之甚也。然而必此云者。贵有名者也。易曰。坎有孚维心亨。行有尚。中正行险。往且有功。虽危无咎。能自信故也。伊尹以之。是知古之人患名过实者有之矣。其间有幸与不幸者虽圣人力有不及者矣。伊尹行宰。居责成之地。借使避放君之名。岂曰不忠乎。则天下之事去矣。又安能正嗣

君。成终始之大忠者乎。吁。若委寄于匪人。三年之间其如嗣君何。则天下之事亦去矣。又安有伊尹也。坎有孚维心亨。不亦近之乎。

易曰。由豫大有得。勿疑朋盍簪。刚健主豫。动而有应。群疑乃亡。能自强故也。周公以之。是知圣人不能使人无谤。能处谤者也。周公居总己当任重之地。借使避灭亲之名。岂曰不孝乎。则天下之事去矣。又安能保嗣君。成终始之大孝者乎。吁。若委寄于匪人。七年之间其如嗣君何。则天下之事亦去矣。又安有周公也。由豫大有得。勿疑朋盍簪。不亦近之乎。夫天下将治则人必尚行也。天下将乱则人必尚言也。尚行则笃实之风行焉。尚言则诡譎之风行焉。天下将治则人必尚义也。天下将乱则人必尚利也。尚义则谦让之风行焉。尚利则攘夺之风行焉。三王尚行者也。五伯尚言者也。尚行者必入于义也。尚言者必入于利也。义利之相去一何远之如是耶。是知言之于口不若行之于身。行之于身不若尽之于心。言之于口。人得而闻之。行之于身。人得而见之。尽之于心。神得而知之。人之聪明犹不可欺。况神之聪明乎。是知无愧于口不若无愧于身。无愧于身不若无愧于心。无口过易。无身过难。无身过易。无心过难。既无心过。何难之有。吁。安得无心过之人而与之语心哉。是故知圣人所以能立乎无过之地者。谓其善事于心者也。

第八篇

仲尼曰。韶尽美矣。又尽善也。武尽美矣。未尽善也。又曰。管仲相桓公。霸诸侯。一匡天下。民到于今受

其赐。微管仲吾其被发左衽矣。是知武王虽不逮舜之尽善尽美。以其解天下之倒悬则下于舜一等耳。桓公虽不逮武王之应天顺人。以其霸诸侯一匡天下则高于狄亦远矣。以武比舜。则不能无过。比桓则不能无功。以桓比狄则不能无功。比武则不能无过。汉氏宜立乎其武桓之间矣。是时也。非会下民厌秦之暴且甚。虽十刘季百子房其如人心之未易何。且古今之时则异也。而民好生恶死之心非异也。自古杀人之多未有如秦之甚。天下安有不厌之乎。夫杀人之多不必以刃。谓天下之人无生路可趋也。而又况以刃多杀天下之人乎。秦二世万乘也。求为黔首而不能得。汉刘季匹夫也。免为元首而不能已。万乘与匹夫相去有间矣。然而有时而代之者。谓其天下之利害有所悬之耳。天之道非祸万乘而福匹夫也。谓其祸无道而福有道也。人之情非去万乘而就匹夫也。谓其去无道而就有道也。万乘与匹夫相去有间矣。然而有时而代之者。谓其直以天下之利害有所悬之耳。

日既没矣。月既望矣。星不能不希矣。非星之希。是星难乎其光矣。能为其光者不亦希乎。汉唐既创业矣。吕武既擅权矣。臣不能不希矣。非臣之希。是臣难乎其忠矣。能为其忠者不亦希乎。是知从天下事易。死天下事难。死天下事易。成天下事难。苟能成之。又何计乎死与生也。如其不成。虽死奚益。况其有正与不正者乎。与其死于不正。孰若生于正。与其生于不正。孰若死于正。在乎忠与智者之一择焉。死固可惜。贵乎成天下之事也。如其败天下之事。一死奚以塞责。生固可爱。贵乎成天下之

事也。如其败天下之事。一生何以收功。噫。能成天下之事。又能不失其正而生者。非汉之留侯。唐之梁公而何。微斯二人。则汉唐之祚或几乎移矣。岂若虚生虚死者焉。夫虚生虚死者譬之萧艾。忠于智者不由乎其间矣。

第九篇

仲尼曰。善人为邦百年亦可以胜残去杀。诚哉是言也。自极乱至于极治必三变矣。三皇之法无杀。五伯之法无生。伯一变至于王矣。王一变至于帝矣。帝一变至于皇矣。其于生也。非百年而何。是知三皇之世如春。五帝之世如夏。三王之世如秋。五伯之世如冬。如春温如也。如夏燠如也。如秋凄如也。如冬冽如也。春夏秋冬者昊天之时也。易书诗春秋者圣人之经也。天时不差则岁功成矣。圣经不忒则君德成矣。天有常时。圣有常经。行之正则正矣。行之邪则邪矣。邪正之间有道在焉。行之正则谓之正道。行之邪则谓之邪道。邪正由人乎。由天乎。天由道而生。地由道而成。物由道而形。人由道而行。天地人物则异也。其于由道一也。夫道也者道也。道无形。行之则见于事矣。如道路之道坦然。使千亿万年行之。人知其归者也。或曰。君子道长则小人道消。君子道消则小人道长。长者是则消者非也。消者是则长者非也。何以知正道邪道之然乎。吁。贼夫人之论也。不曰君行君事。臣行臣事。父行父事。子行子事。夫行夫事。妻行妻事。君子行君子事。小人行小人事。中国行中国事。夷狄行夷狄事。谓之正道。君行臣事。臣行君事。父行子事。子行父事。夫行妻事。妻行夫事。君子行小人事。小人行君子事。中国行

夷狄事。夷狄行中国事。谓之邪道。至于三代之世治。未有不治人伦之为道也。三代之世乱。未有不乱人伦之为道也。后世之慕三代之治世者未有不正人伦者也。后世之慕三代之乱世者未有不乱人伦者也。自三代而下汉唐为盛。未始不由治而兴。乱而亡。况其不盛于汉唐者乎。其兴也。又未始不由君道盛。父道盛。夫道盛。君子之道盛。中国之道盛。其亡也。又未始不由臣道盛。子道盛。妻道盛。小人之道盛。夷狄之道盛。噫。二道对行。何故治世少而乱世多耶。君子少而小人多耶。曰。岂不知阳一而阴二乎。天地尚由是道而生。况其人与物乎。人者物之至灵者也。物之灵未若人之灵。尚由是道而生。又况人灵于物者乎。是知人亦物也。以其至灵。故特谓之人也。

第十篇

日经天之元。月经天之会。星经天之运。辰经天之世。以日经日则元之元可知之矣。以日经月则元之会可知之矣。以日经星则元之运可知之矣。以日经辰则元之世可知之矣。以月经日则会之元可知之矣。以月经月则会之会可知之矣。以月经星则会之运可知之矣。以月经辰则会之世可知之矣。以星经日则运之元可知之矣。以星经月则运之会可知之矣。以星经星则运之运可知之矣。以星经辰则运之世可知之矣。以辰经日则世之元可知之矣。以辰经月则世之会可知之矣。以辰经星则世之远可知之矣。以辰以辰则世之世可知之矣。元之元一。元之会十二。元之运三百六十。元之世四千三百二十。会之元十二。会之会一百四十四。会之运四千三百二十。会之世五万一千八百四

十。运之元三百六十。运之会四千三百二十。运之运一十二万九千六百。运之世一百五十五万五千二百。世之元四千三百二十。世之会五万一千八百四十。世之运一百五十五万五千二百。世之世一千八百六十六万二千四百。元之元以春行春之时也。元之会以春行夏之时也。元之运以春行秋之时也。元之世以春行冬之时也。会之元以夏行春之时也。会之会以夏行夏之时也。会之运以夏行秋之时也。会之世以夏行冬之时也。运之元以秋行春之时也。运之会以秋行夏之时也。运之运以秋行秋之时也。运之世以秋行冬之时也。世之元以冬行春之时也。世之会以冬行夏之时也。世之运以冬行秋之时也。世之世以冬行冬之时也。皇之皇以道行道之事也。皇之帝以道行德之事也。皇之王以道行功之事也。皇之伯以道行力之事也。帝之皇以德行道之事也。帝之帝以德行德之事也。帝之王以德行功之事也。帝之伯以德行力之事也。王之皇以功行道之事也。王之帝以功行德之事也。王之王以功行功之事也。王之伯以功行力之事也。伯之皇以力行道之事也。伯之帝以力行德之事也。伯之王以力行功之事也。伯之伯以力行力之事也。时有消长。事有因革。非圣人无以尽之。所以仲尼曰。可与共学。未可与适道。可与适道。未可与立。可与立。未可与权。是知千万世之时。千万之世之经。岂可画地而轻言也哉。三皇春也。五帝夏也。三王秋也。五伯冬也。七国冬之馀冽也。汉王而不足。晋伯而有馀。三国伯之雄者也。十六国伯之丛者也。南五代伯之借乘也。北五朝伯之传舍也。隋晋之子也。唐汉之弟也。隋季诸郡之

伯。江汉之余波也。唐季诸镇之伯。日月之余光也。后五代之伯。日未出之星也。自帝尧至于今。上下三千余年。前后百有余世。书传可明纪者。四海之内。九州之间。其间或合或离。或治或隳。或强或羸。或唱或随。未始有兼世而能一其风俗者。吁。古者谓三十年为一世。岂徒然哉。俟化之必洽。教之必浹。民之情始可一变矣。苟有命世之人继世而兴焉。则虽民如夷狄。三变而帝道可举。惜乎时无百年之世。世无百年之人。比其有代则贤之与不肖何止于相半也。时之难不其然乎。人之难不其然乎。

第十一篇

太阳之体数十。太阴之体数十二。少阳之体数十。少阴之体数十二。少刚之体数十。少柔之体数十二。太刚之体数十。太柔之体数十二。进太阳少阳太刚少刚之体数。退太阴少阴太柔少柔之体数。是谓太阳少阳太刚少刚之用数。进太阴少阴太柔少柔之体数。退太阳少阳太刚少刚之体数。是谓太阴少阴太柔少柔之用数。太阳少阳太刚少刚之体数一百六十。太阴少阴太柔少柔之体数一百九十二。太阳少是太刚少刚之用数一百一十二。太阴少阴太柔少柔之用数一百五十二。以太阳少阳太刚少刚之用数唱太阴少阴太柔少柔之用数。是谓日月星辰之变数。以太阴少阴太柔少柔之用数和太阳少阳太刚少刚之用数。是谓水火土石之化数。日月星辰之变数一万七千二十四。谓之动数。水火土石之化数一万七千二十四。谓之植数。再唱和日月星辰水火土石之变化通数二万八千九百八十一万六千五百七十六。谓之动植通数。日月星辰者。变乎暑寒昼夜者也。

水火土石者。化乎雨风露雷者也。暑寒昼夜者。变乎性情形体者也。雨风露雷者。化乎走飞草木者也。暑变飞走木草之性。寒变飞走木草之情。昼变飞走木草之形。夜变飞走木草之体。雨化性情形体之走。风化性情形体之飞露化性情形体之草。雷化性情形体之木。性情形体者。本乎天者也。飞走木草者。本乎地者也。本乎天者。分阴分阳之谓也。本乎地者。分柔分刚之谓也。夫分阴分阳分柔分刚者。天地万物之谓也。备天地万物者人之谓也。

第十二篇

有日日之物者也。有日月之物者也。有日星之物者也。有日辰之物者也。有月日之物者也。有月月之物者也。有月星之物者也。有月辰之物者也。有星日之物者也。有星月之物者也。有星星之物者也。有星辰之物者也。有辰日之物者也。有辰月之物者也。有辰星之物者也。有辰辰之物者也。日日物者飞飞也。日月物者飞走也。日星物者飞木也。日辰物者飞草也。月日物者走飞也。月月物者走走也。月星物者走木也。月辰物者走草也。星日物者木飞也。星月物者木走也。星星物者木木也。星辰物者木草也。辰日物者草飞也。辰月物者草走也。辰星物者草木也。辰辰物者草草也。有皇皇之民者也。有皇帝之民者也。有皇王之民者也。有皇伯之民者也。有帝皇之民者也。有帝帝之民者也。有帝王之民者也。有帝伯之民者也。有王皇之民者也。有王帝之民者也。有王王之民者也。有王伯之民者也。有伯皇之民者也。有伯帝之民者也。有伯王之民者也。有伯伯之民者

也。皇皇民者士士也。皇帝民者士农也。皇王民者土工也。皇伯民者士商也。帝皇民者农士也。帝帝民者农农也。帝王民者农工也。帝伯民者农商也。王皇民者工士也。王帝民者工农也。王王民者工工也。王伯民者工商也。伯皇民者商士也。伯帝民者商农也。伯王民者商工也。伯伯民者商商也。习习物者性性也。飞走物者性情也。飞木物者性形也。飞草物者性体也。走飞物者情性也。走走物者情情也。走木物者情形也。走草物者情体也。木飞物者形性也。木走物者形情也。木木物者形形也。木草物者形体也。草飞物者体性也。草走物者体情也。草木物者体形也。草草物者体体也。士士民者仁仁也。士农民者仁礼也。士工民者仁义也。士商民者仁智也。农士民者礼仁也。农农民者礼礼也。农工民者礼义也。农商民者礼智也。工士民者义仁也。工农民者义礼也。工工民者义义也。工商民者义智也。商士民者智仁也。商农民者智礼也。商工民者智义也。商商民者智智也。飞飞之物一之一。飞走之物一之十。飞木之物一之百。飞草之物一之千。走飞之物十之一。走走之物十之十。走本之物十之百。走草之物十之千。木飞之物百之一。木走之物百之十。木木之物百之百。木草之物百之千。草飞之物千之一。草走之物千之十。草木之物千之百。草草之物千之千。士士之民一之一。士农之民一之十。土工之民一之百。士商之民一之千。农士之民十之一。农农之民十之十。农工之民十之百。农商之民十之千。工士之民百之一。工农之民百之十。工工之民百之

百。工商之民百之千。商士之民千之一。商农之民千之十。商工之民千之百。商商之民千之千。一一之飞当兆物。一十之飞当亿物。一百之飞当万物。一千之飞当千物。十一之走当亿物。十十之走当万物。十百之走当千物。十千之走当百物。百一之木当万物。百十之木当千物。百百之木当百物。百千之木当十物。千一之草当千物。千十之草当百物。千百之草当十物。千千之草当一物。一一之士当兆民。一十之士当亿民。一百之士当万物。一千之士当十民。十一之农当亿民。十十之农当万民。十百之农当千民。十千之农当百民。百一之工当万民。百十之工当千民。百百之工当百民。百千之工当十民。千一之商当千民。千十之商当百民。千百之商当千民。千千之商当一民。为一物之能当兆物者非巨物而何。为一一之民能当兆民者非巨民而何。为千千之物能分一物者非细物而何。为千千之民能分一民者非细民而何。固知物有大小。民有贤愚。移昊天生兆物之德而生兆民。则岂不谓至神者乎。移昊天养兆物之功而养兆民。则岂不谓至圣者乎。吾而今而后知践形为大。非大圣大神之人。岂有不负于天地者矣。夫所以谓之观物者非以目观之也。非观之以目而观之以心也。非观之以心而观之以理也。天下之物莫不有理焉。莫不有性焉。莫不有命焉。所以谓之理者穷之而后可知也。所以谓之性者尽之而后可知也。所以谓之命者至之而后可知也。此三知者天下之真知也。虽圣人无以过之也。而过之者非所以谓之圣人也。夫鉴之所以能为明者。谓其能不隐万物之形也。虽然鉴之能不隐万物之

形。未若水之能一万物之形也。虽然水之能一万物之形。又未若圣人之能一万物之情也。圣人之所以能一万物之情者。谓其圣人之能反观也。所以谓之及观者。不以我观物也。不以我观物者。以物观物之谓也。既能以物观物。又安有我于其间哉。是知我亦人也。人亦我也。我与人皆物也。此所以能用天下之目为己之目。其目无所不观矣。用天下之耳为己之耳。其耳无所不听矣。用天下之口为己之口。其口无所不言矣。用天下之心为己之心。其心无所不谋矣。夫天下之观。其于见也不亦广乎。天下之听。其于闻也不亦远乎。天下之言。其于论也不亦高乎。天下之谋。其于乐也不亦大乎。夫其见至广。其闻至远。其论至高。其乐至大。能为至广至远至高至大之事而中无一为焉。岂不谓至神至圣者乎。非唯吾谓之至神至圣者乎。而天下谓之至神至圣者乎。非唯一时之天下谓之至神至圣者乎。而千万世之天下谓之至神至圣者乎。过此以往。未之或知也已。

观物外篇上

天数五。地数五。合而为十。数之全也。天以一而变四。地以一而变四。四者有体也。而其一者无体也。是谓有无之极也。天之体数四而用者三。不用者一也。地之体数四而用者三。不用者一也。是故无体之一以况自然也。不用之一以况道也。用之者三。以况天地人也。体者八变。用者六变。是以八卦之象不易者四。反易者二。以六卦变而成八也。重卦之象不易者八。变易者二十八。以三

十六变而成六十四也。故爻止于八卦。尽于八策。穷于三十六。而重卦枢于六十四也。卦成于八。重于六十四。爻成于六策。穷于三十六而重于三百八十四也。

天有四时。一时四月。一月四十日。四四十六而各去其一。是以一时三月。一月三十日也。四时。体数也。三月三十日。用数也。体虽具四而其一常不用也。故用者止于三而极于九也。体数常偶。故有四有十二。用数常奇。故有三有九。

大数不足而小数常盈者何也。以其大者不可见而小者可见也。故时止乎四月。止乎三而日盈乎十也。是以人之交体有四而指有十也。

天见乎南而潜乎北。极于六而余于七。是以人知其前昧其后而略其左右也。

天体数四而用三。地体数四而用三。天克地地克天而克者在地。犹昼之余分在夜也。是以天三而地四。天有三辰。地有五行也。然地之大且见且隐。其余分之谓邪。

天有二正。地有二正。而共用二变以成八卦也。天有四正。地有四正。共用二十八变以成六十四卦也。是以小成之卦正者四、变者二。共六卦也。大成之卦正者八。变者二十八。共三十六卦也。乾坤离坎为三十六卦之祖也。兑震巽艮为二十八卦之祖也。

乾七子。兑六子。离五子。震四子。巽一子。坎二子。艮一子。坤全阴。故无子。乾七子。坤六子。兑五子。艮四子。离三子。坎二子。震一子。巽刚。故无子。

乾坤七变。是以昼夜之极不过七分也。兑艮六变。是

以月止于六。共为十二也。离坎五变。是以日止于五。共为十也。震巽四变。是以休止于四。共为八也。

卦之正变共三十六而爻又有二百一十六。则用数之策也。三十六去四则三十二也。又去四则二十八也。又去四则二十四也。故卦数三十二位。去四而言之也。天数二十八位。去八而言之也。地数二十四位。去十二而言之也。四者乾坤离坎也。八者并顺孚大小过也。十二者兑震泰既济也。

日有八位而用止于七。去乾而言之也。月有八位用止于六。去兑而言之也。星有八位用之于五。去离而言之也。辰有八位。用止于四。去震而言之也。

日有八位而数止于七。去泰而言之。

月自兑起者。月不能及日之数也。故十二月常余十二日也。

阳无十。故不足于后。阴无一。故不足于首。乾阳中阳不可变。故一年止举十二月也。震阴中阳不可变。故一日之十二时不可见也。兑阳中阴。离阴中阳皆可变。故日月之数可分也。是阴数以十二起。阳数以三十起。常存二六也。

举年见月。举月见日。举日见时。阳统阴也。是天四变含地四变。日之变含月与星辰之变也。是以一卦含四卦也。

日一位。月一位。星一位。辰一位。日有四位。月有四位。星有四位。辰有四位。四四有十六位。此一变而日月之数穷矣。

天有四变。地有四变。变有长也。有消也。十有六变而天地之数穷矣。

日起于一。月起于二。星起于三。辰起于四。引而伸之。阳数常六。阴数常二。而大小之运穷。三百六十变为十二万九千六百。十二万九千六百变为一百六十七亿九千六百一十六万。一百六十七亿九千六百一十六万变为二万八千二百一十一兆九百九十万七千四百五十六亿。以三百六十为时。以一十二万九千六百为日。以一百六十七亿九千六百分而为十二。以当一日十二时之数而进退六日矣。三百六十以当一时之数。随小运之进退以当昼夜之时也。十六变之数。去其交数。取其用数。得二万八千二百一十一兆九百九十一万七千四百五十六亿。二万八千二百一十一兆九百九十一万七千四百五十六亿分而为十二限。前六限为长。后六限为消。每限得三十亿九千九百六十八万之一百六十七亿九千六百一十六万。每一百六十七亿九千六百一十六万年开一分进六十日也。六限开六分进三百六十日也。犹有余分之一。故开七分进三百六十六日也。其退亦若是矣。十二万九千六百去其三者交数也。取其七者用数也。用数三而成于六。加余分。故有七也。七之得九万七千二百年。半之得四万五千三百六十年。以进六日也。日有昼夜。数有朞朞。以成十有二日也。每三千六百年进一日。凡四万三千二百年进十有二日也。余二千一百六十年以进余分之六。合交数之二千一百六十年共进十有二分以为闰也。故小运之变凡六十而成三百六十有六日也。

乾为一。乾之五爻分而为大有以当三百六十之数也。

乾之四爻分而为小畜以当十二万九千六百之数也。乾之三爻分而为履以当一百六十七亿九千六百一十六万之数也。乾之二爻分而为同人以当二万八千二百一十一兆九百九十万七千四百五十六亿之数也。乾之六爻是谓分数也。分大为小。皆自上而六。故以阳数当之。如一分为十二十一分为三百六十也。天统乎体。故八变而终于十六。地分乎用。故六变而终于十二。地起于十二而终于二百四秭六千九百八十万七千三百八十一垓五千四百九十一万八千四百九十九兆七百二十万亿也。

一生二为夬。当十二之数也。二生四为大壮。当四千三百二十之数也。四生八为泰。当五亿五千九百八十七万二千之数也。八生十六为临。当九百四十四兆三千六百九十九万六千九百一十五亿二千万之数也。十六生三十二为复。三十二生六十四为坤。当无极之数也。是谓长数也。长小为大。皆自下而上。故以阴数当之。

有地然后有二。有二然后有昼夜。二三以变。错综而成。故易以二而生数。以十二而变。而一非数也。非数而数以之成也。天行不息。未尝有昼夜。人居地上以为昼夜。故以地上之数为人之用也。

天自临以上。地自师以上。运数也。天自同人而下。地自剥以下。年数也。运数则在天者也。年数则在地者也。天自贲以上。地自艮以上。用数也。天自明夷以下。地自否以下。交数也。天自震以上。地自晋以上。有数也。天自益以下。地自豫以下。无数也。

天之有数起乾而止震。余入于无者天辰不见也。地去

一而起十二者地火常潜也。故天以体为基而常隐其基。地以用为本而常藏其用也。一时止于三月。一月止于三十日。皆去其辰数也。是以八八之卦六十四而不变者八。可变者七。七八五十六。其义亦由此矣。阳爻。昼数也。阴爻。夜数也。天地相衔。阴阳相交。故昼夜相离。刚柔相错。春夏。阳也。故昼数多。夜数少。秋冬。阴也。故昼数少。夜数多。

体数之策三百八十四。去乾坤离坎之策为用数三百六十。体数之用二百七十。去乾与离坎之策为用数之用二百五十二也。体数之用二百七十。其一百五十六为阳。一百一十四为阴。去离之策得一百五十二阳一百一十二阴为实用之数也。盖阳去离而用乾。阴去坤而用坎也。是以天之阳策一百一十二。去其阴也。地之阴策一百一十二。阳策四十。去其南北之阳也。极南大暑。极北大寒。物不能生。是以去之也。其四十为天之余分邪。阳侵阴。昼侵夜。是以在地也。合之为一百五十二阳一百一十二阴也。阳去乾之策。阴去坎之策。得一百四十六阳一百八阴为用数之用也。阳三十六。三之为一百八。阴三十六。三之为一百八。三阳三阴。阴阳各半也。阳有余。分之一为三十六。合之为一百四十六阳一百八阴也。故体数之用二百七十而实用者二百六十四。用数之用二百五十二也。卦有六十四而用止乎三十六。爻有三百八十四而用止于二百一十有六也。六十四分而为二百五十六。是以一卦去其初上之爻亦二百五十六也。此生物之数也。故离坎为生物之主。以离四阳。坎四阴。故生物者必四也。阳一百一十二。阴

一百一十二。去其离坎之爻则二百一十六也。阴阳之四十共为二百五十六也。是以八卦用六爻。乾坤主之也。六爻用四位。离坎主之也。故天之昏晓不生物而日中生物。地之南北不生物而中央生物也。体数何为者也。生物者也。用数何为者也。运行者也。运行者天也。生物者地也。天以独运。故以用数自相乘而以用数之用为生物之时也。地耦而生。故以体数之用阳乘阴为生物之物也。天数三。故六六而又六之。是以乾之策二百一十六也。数两。故十二而十二之。是以坤之策百四十有四也。乾用九。故三其八为二十四。而九之亦二百一十有六。两其八为十六。而九之亦百四十有四也。坤用六。故三其十二为三十六。而六之亦二百一十有六也。两其十二为二十四。而六之亦百四十有四也。坤以十二之二十六之四六之一与半为乾之余分。则乾得二百五十二。坤得一百八也。

阳四卦十二爻。八阳四阴。以三十六乘其阳。以二十四乘其阴。则三百八十四也。

卦之反对皆六阳六阴也。在易则六阳六阴也者十有二对也。去四止者。八阳四阴八阴四阳者各六对也。十阳二阴十阴二阳者各三对也。

体有三百八十四而用止于三百六十何也。以乾坤离坎之不用也。乾坤离坎之不用何也。乾坤离坎之不用所以成三百六十之用也。故万物变易而四者不变也。夫惟不变。是以能变也。用止于三百六十而有三百六十六何也。数之赢也。数之赢则何用也。乾之全用也。乾坤不用则离坎用半也。乾全用者何也。阳止赢也。乾坤不用者何也。独阳

不生。寡阴不成也。离坎用半何也。离东坎西当阴阳之半。为春秋昼夜之门也。或用乾。或用离坎。何也。主赢而言之。故用乾也。主赢分而言之。则阳侵阴。昼侵夜。故用离坎也。乾主赢。故全用也。阴主虚。故坤全不用也。阳侵阴。阴侵阳。故离坎用半也。是以天之南全见而北全不见。东西各半见也。为称阴阳之限也。故离当寅坎当申而数常逾之者。盖阴阳之溢也。然用数不过乎寅。爻数不过乎申。或离当卯当酉乾四十八而四分之。一分为阴所克。坤四十八而四分之。一分为所克之阳也。故乾得三十六而坤得十二也。阳主进。是以进之为三百六十日。阴主消。是以十二月消十二日也。顺数之。乾一。兑二。离三。震四。巽五。坎六。艮七。坤八。逆数之。震一。离兑二。乾三。巽四。坎艮五。坤六也。乾四十八。兑三十。离二十四。震十。坤十二。艮二十。坎三十六。巽四十。乾三十六。坤十二。离兑巽二十八。坎艮震二十。兑离上正更思之圆数有一。方数有二。奇偶之义也。六即一也。十二即二也。

天圆而地方。圆者数之起一而积六。方者数之起一而积八。变之则起四而积十二也。六者常以六变。八者常以八变。而十二者亦以八变。自然之道也。八者天地之体也。六者天之用也。十二者地之用也。天变方为圆而常存其一。地分一为四而常执其方。天变其体而不变更其用也。地变其用而不变更其体也。六者并其一而为七十二者。并其四而为十六也。阳主进。故天并其一而为七。阴主退。故地去其四而止于十二也。是阳常存一而阴常晦一也。故天

地之体止于八而天之用极于七。地之用止于十二也。圆者剡方以为用。故一变四。四去其一则三也。三变九。九去其三则六也。方者引圆以为体。故一变三。并之四也。四变十二。并之十六也。故用数成于三而极于六。体数成于四而极于十六也。是以圆者径一而围三。起一而积六。方者分一而为四。分四而为十六。皆自然之道也。

一役二以生三。三去其一则二也。三生九。九去其一则八也。去其三则六也。故一役三。三复役二也。三役九。九复役八与六也。是以二生四。八生十六。六生十二也。三并一则为四。九并三则为十二。十二又方四则为十六。故四以一为本。三为用。十二以三为本。九为用。十六以四为本。二为用。更思之

阳尊而神。尊故役物。神故藏用。是以道生天地万物而不自见也。天地万物亦取法乎道矣。

阳者道之用。阴者道之体。阳用阴。阴用阳。以阳为用则尊阴。以阴为用则尊阳也。阴几于道。故以况道也。

六变而三十六矣。八变而成六十四矣。十二变而成三百八十四矣。六六而变之。八八六十四变而成三百八十四矣。八八而变之。七七四十九变而成三百八十四矣。

圆者六变。六六而进之。故六十变而三百六十矣。方者八变。故八八而成六十四矣。阳主进。是以进之为六十也。

圆者星也。历纪之数其肇于此乎。方者土也。画州井地之法其放于此乎。盖圆者河图之数。方者洛书之文。故牺文因之而造易。禹箕叙之而作范也。

著数不以六而以七何也。并其余分也。去其余分则六。故策数三十六也。是以五十者六十四闰,岁之策也。其用四十有九。六十四卦一岁之策也。归奇卦一犹一岁之闰也。卦直去四者何也。天变而地效之。是以著去一则卦去四也。

圆者径一围三。重之则六。方者径一围四。重之则八也。

裁方而为圆。天之所以运行。分大而为小。地所生化。故天用六变。地用四变也。

一八为九。裁为七。八裁为六。十六裁为十二。二十四裁为十八。三十二裁为二十四。四十裁为三十。四十八裁为三十六。五十六裁为四十二。六十四裁为四十八也。一分为四。八分为三十二。十六分为六十四。以至九十六分为三百八十四也。

一生六。六生十二。十二生十八。十八生二十四。二十四生三十。三十生三十六。引而伸之。六十变而生三百六十矣。此运行之数也。四生十二。十二生二十。二十生二十八。二十八生三十六。此生物之数也。故乾之阳策三十六。兑离巽之阳策二十八。震次艮之阳策二十。坤之阳策十二也。

圆者一变则生六。去一则五也。二变则生十二。去二则十也。三变则生十八。去三则十五也。四变则二十四。去四则二十也。五变则三十。去五则二十五也。六变则三十六。去六则三十也。是以存之则六六。去之则五五也。五则四而存一也。四则三而存一也。二则一而存一也。故

一生二。去一则一也。二生三。去一则二也。三生四。去一则三也。四生五。去一则四也。是故二以一为本。三以二为本。四以三为本。五以四为本。六以五为本也。更思之方者一变而为四。四生八。并四而为十二。八生十二。并八而为二十。十二生十六。并十二而为二十八。十六生二十。并十六而为三十六也。一生三。并而为四也。十二生二十。并而为三十二也。二十八生三十六。并而为六十四也。更思之

易之大数何数也。圣人之倚数也。天数二十五。合之为五十。地数三十。合之为六十。故曰五位相得而各有合也。五十者蓍之数也。六十者卦数也。五者蓍之小衍也。数五十为大衍也。八者卦之小成也。六十四为大成也。蓍德圆以况天之数。故七七四十九也。五十者存一而言之也。卦德方以况地之数。故八八六十四也。六十者去四而言之也。蓍者用数也。卦者体数也。用以体为基。故存一也。体以用为本。故去四也。圆者本一。方者本四。故蓍存一而卦去四也。蓍之用数七。若其余分亦存一之义也。卦其一亦去一之义也。蓍之用数卦一以象三。其余四十八则一卦之策也。四其十二为四十八也。十二去三而用九。四八三十二。所去之策也。四九三十六。所用之策也。以当乾之三十六阳爻也。十二去五而用七。四五二十所去之策也。四七二十八所用之策也。以当兑离之二十八阳爻也。十二去六而用六。四六二十四所去之策也。四六二十四所用之策也。以当坤之半。二十四阴爻也。十二去四而用八。四四十六所去之策也。四八三十二所用之策也。以

当艮坎之二十四爻。并上卦之八阴为三十四爻也。是故七九为阳。六八为阴也。九者阳之极数。六者阴之极数。数极则反。故为卦之变也。震巽无策者。以当不用之数。天以刚为德。故柔者不见。地以柔为体。故刚者不生。是震巽不用也。乾用九。故其策九也。四之者以应四时。一时九十日也。坤用六。故其策亦六也。

奇数四。有一。有二。有三。有四也。策数四。有六。有七。有八。有九。合而为八数以应方数之八变也。归奇合卦之数有六。谓五与四四也。九与八八也。五与四八也。九与四八也。五与八八也。九与四四也。以应圆数之六变也。

奇数极于四而五不用。策数极于九而十不用。五则一也。十则二也。故去五十而用四十九也。奇不用五。策不用十。有无之极也。以况自然之数也。

卦有六十四而用止六十者何也。六十卦者三百六十爻也。故甲子止于六十也。六甲而天道穷矣。是以策数应之三十六与二十四。合之则六十也。三十二与二十八。合之亦六十也。

乾四十八。坤十二。震二十。巽四十。离兑三十二。坎艮二十八。合之为六十。蓍数全。故阳策也。三十六与二十八合之为六十四也。卦数去其四。故阴策二十四与三十二合之为五十六也。

九进之为三十六。皆阳数也。故为阳中之阳。七进之为二十八。先阳而后阴也。故为阳中之阴。六进之为二十四。皆阴数也。故为阴中之阴。八进之为三十二。先阴而

后阳也。故为阴中之阳。

蓍四进之则百。卦四进之则百二十。百则十也。百二十则十二也。

归奇合卦之数得五与四四。则策数四九也。得九与八。则策数四六也。得五与八八。得九与四八。去卦一之数则四五二十也。九与四四。五与四八去卦一之数则四五二十也。九与四上。五与四八,则策数皆四七也。得九与四四。得五与四八。则策数皆四八也。为九者一变以应乾也。为六者一变以应坤也。为七者二变以应兑与离也。为八者二变以应艮与坎也。五与四四去卦一之数则四八三十二也。九与八八去卦一之数则四六二十四也。五与八八。九与四八。去卦一之数则四四十六也。故去其三四五六之数以成九八七六之策也。

天一。地二。天三。地四。天五。地六。天七。地八。天九。地十。参伍以变。错综其数也。如天地之相衔。昼夜之相交也。一者数之始而非数也。故二二为四。三三为九。四四为十六。五五为二十五。六六为三十六。七七为四十九。八八为六十四。九九为八十一。而一不可变也。百则十也。十则一也。亦不可变也。是故数去其一而极于九。皆用其变者也。五五二十五。天数也。六六三十六。乾之策数也。七七四十九。大衍之用数也。八八六十四。卦数也。九九八十一。玄范之数也。

大衍之数。其算法之源乎。是以算数之起不过乎方圆曲直也。

阴无一。阳无十。

乘数。生数也。除数。消数也。算法虽多。不出乎此矣。

阳得阴而生。阴得阳而成。故蓍数四而九。卦数四而十也。犹干支支之相错。干以六终而支以五终也。

三四十二也。二六亦十二也。二其十二二十四也。三八亦二十四也。四六亦二十四也。三其十二三十六也。四九亦三十六也。六六亦三十六也。四其十二四十八也。三其十六亦四十八也。六八亦四十八也。五其十二六十也。三其二十亦六十也。六其十亦六十也。

之相符也。

四九三十六也。六六三十六也。阳六而又兼阴六之半。是以九也。故六者言之阴阳各三也。以三爻言之天地人各三也。阴阳之中各有天地人。天地人之中各有阴阳。故参天两地而倚数也。

太极既分。两仪立矣。阳下交于阴。阴上交于阳。四象生矣。阳交于阴阴交于阳而生天之四象。刚交于柔柔交于刚而生地之四象。于是八卦成矣。八卦相错然后万物生焉。是故一分为二。二分为四。四分为八。八分为十六。十六分为三十二。三十二分为六十四。故曰分阴分阳。迭用柔刚。易六位而成章也。十分为百。百分为千。千分为万。犹根之有干。干之有枝。枝之有叶。愈大则愈少。愈细则愈繁。合之斯为一。衍之斯为万。是故乾以分之。坤以翕之。震以长之。巽以消之。长则分。分则消。消则翕也。

乾坤。定位也。震巽。一交也。兑离坎艮。再交也。

故震阳少而阴尚多也。巽阴少而阳尚多也。兑离阳浸多也。坎艮阴浸多也。是以辰与火不见也。

一气分而阴阳判。得阳之多者为天。得阴之多者为地。是故阴阳半而形质具焉。阴阳偏而性情分焉。形质各分则多阳者为刚也。多阴者为柔也。性情又分则多阳者阳之极也。多阴者阴之极也。

兑离巽得阳之多者也。艮坎震得阴之多者也。以为天地用也。乾阳极。坤阴极。是以不用也。

乾四分取一以与坤。坤四分取一以奉乾。乾坤合而生六子。三男皆阳也。三女皆阴也。兑分一阳以与艮。坎分一阴以奉离。震巽以二相易。合而言之。阴阳各半。是以水火相生而相克。然后既成万物也。

乾坤之名位不可易也。坎离名可易而位不可易也。震巽位可易而名不可易也。兑艮名与位皆可易也。离艮乾。坎肖坤。中孚肖乾。顺肖离。小过肖坤。大过肖坎。是以乾坤离坎中孚顺大过小过皆不可易者也。离在天而当夜。故阳中有阴也。坎在地而当昼。故阴中有阳也。震始交阴而阳生。巽始消阳而阴生。兑。阳长也。艮。阴长也。震兑。在天之阴也。巽艮。在地之阳也。故震兑上阴而下阳。巽艮上阳而下阴。天以始生言之。故阴上而阳下。交泰之义也。地以既成言之。故阳上而阴下。尊卑之位也。

乾坤定上下之位。离坎列左右之门。天地所阖辟。日月之所出入。是以春夏秋冬晦朔弦望昼夜长短行度盈缩莫不由乎此矣。无极之前。阴含阳也。有象之后。阳分阴也。阴为阳之母。阳为阴之父。故母孕长男而为复。父生

长女而为姤。是以阳起于复而阴起于姤也。

性非体不成。体非性不生。阳以阴为体。阴以阳为性。动者性也。静者体也。在天则阳动而阴静。在地则阳静而阴动。性得体而静。体随性而动。是以阳舒而阴疾也。

阳不能独立。必得阴而后立。故阳以阴为基。阴不能自见。必待阳而后见。故阴以阳为唱。阳知其始而享其成。阴效其法而终其劳。阳能知而阴不能知。阳能见而阴不能见也。能知能见者为有。故阳性有而阴性无也。阳有所不偏而阴无所不偏也。阳有知。阴常居也。无不偏而常居者为实。故阳体虚而阴体实也。

自下而上谓之升。自上而下谓之降。升者生也。降者消也。故阳生于下而阴生于上。是以万物皆反生。阴生阳。阳生阴。阴复生阳。阳复生阴。是以循环而无穷也。

天地之本。其起于中孚。是以乾坤屡变而不离乎中。人居天地之中。心居人之中。日中则盛。月中则盈。故君子贵中也。

本一气也。生则为阳。消则为阴。故二者一而已矣。六者三而已矣。八者四而已矣。是以言天而不言地。言君而不言臣。言父而不言子。言夫而不言妇也。然天得地而万物生。君得臣而万化行。父得子夫得妇而家道成。故有一则有二。有二则有四。有三则有六。有四则有八。

阴阳生而分二仪。二仪交而生四象。四象交而成八卦。八卦交而生万物。故二仪生天地之类。四象定天地之体。四象生八卦之类。八卦定日月之体。八卦生万物之

类。重卦定万物之体。类者生之序也。体者象之交也。推类者必本乎生。观体者必由乎象。生则未来而逆推。象则既成而顺观。是故日月一类物。同出而异处也。异处而同象也。推此以往。物奚逃哉。

天变时而地应物。地则阴变而阳应。物则阳变而阴应。故时可逆知。物必顺成。是以阳迎而阴随。阴道而阳变。语其体则天分而为地。地分而为万物。而道不可分也。其终则万物归地。地归天。天归道。是以君子贵道也。

有变则必有应也。故变于内者应于外。变于外者应于内。变于下者应于上。变于上者应于下也。天变而日应之。故变者从天而应者法日也。是以日纪乎星。月会于辰。水生于土。火潜于石。飞者栖木。走者依草。心肺之相联。肝胆之相属。无它。应变之道也。

本乎天者亲上。本乎地者亲下。故变之与应常反对也。

阳交于阴而生蹄角之类也。刚交于柔而生根亥之类也。阴交于阳而生羽翼之类也。柔交于刚而生枝干之类也。天交于地。地交于天。故有羽而走者。足而腾者。草中有木。木中有草也。各以类而推之。则生物之类不逃数矣。走者便于下。飞者利于上。从其类也。

陆中之物水中必具者犹影象也。陆多走水多飞者交也。是故巨于陆者必细于水。巨于水者必细于陆也。

虎豹之毛犹草也。鹰鹞之羽犹水也。

木者星之子。是以果实象之。

叶。阴也。华实。阳也。枝叶软而根干坚也。

人之骨巨而体繁。木之干巨而叶繁。应天地之数也。

动者体横。植者体纵。人宜横而反纵也。

飞者有翅。走者有趾。人之两手。翅也。两足。趾也。

飞者食木。走者食草。人皆兼之而又食飞走也。故最贵于万物也。

体必交而后生。故阳与刚交而生心肺。阳与柔交而生肝胆。柔与阴交而生肾与膀胱。刚与阴交而生脾胃。心生目。胆生耳。脾生鼻。肾生口。肺生骨。肝生肉。胃生髓。膀胱生血。故乾为心。兑为脾。离为胆。震为肾。坤为血。艮为肉。坎为髓。巽为骨。泰为目。中孚为鼻。既济为耳。顺为口。大过为肺。未济为胃。小过为肝。否为膀胱。

天地有八象。人有十六象。何也。合天地而生人。合父母而生子。故有十六象也。

心居肺。胆居肝。何也。言性者必归之天。言体者必归之地。地中有天。石中有火。是以心胆象之也。心胆之倒悬。何也。草木者地之本体也。人与草木反生。是以倒悬也。口目横而鼻纵。何也。体必交也。故动者宜纵而反横。植者宜横而反纵。皆交也。

天有四时。地有四方。人有四支。是以指节可以观天。掌文可以察地。天地之理具乎指掌矣。可不贵之哉。

神统于心。气统于肾。形统于首。形气交而神主乎其中。三才之道也。

人之四支各有脉也。一脉三部。一部三候。以应天

数也。

心藏神。肾藏精。脾藏魂。胆藏魄。胃受物而化之。传气于肺。传血于肝。而传水谷于脘肠矣。天圆而地方。天南高而北下。是以望之如倚盖焉。地东南下西北高。是以东南多水西北多山也。天覆地。地载天。天地相函。故天上有地。地上有天。

天浑浑于上而不可测也。故观斗数以占天也。斗之所建。天之行也。魁建子。杓建寅。星以寅为昼也。斗有七星。是以昼不过乎十分也。

天行所以为昼夜。日行所以为寒暑。夏浅冬深。天地之交也。左旋右行。天日之交也。

日朝在东。夕在西。随天之行也。夏在北。冬在南。随天之交也。天一周而超一星。应日之行也。春酉正。夏午正。秋卯正。冬子正。应日之交也。

日以迟为进。月以疾为退。日月一会而加半日减半日。是以为闰日也。日一大运而进六日。月一大运而退六日。是以为闰差也。

日行阳庭则盈。行阴庭则缩。宾主之道也。月去日则明盈而迟。近日则生而疾。君臣之义也。

阳消则生阴。故日下而月西出也。阴盛则敌阳。故日望而月东出也。天为父。日为子。故天左旋。日右行。日为夫。月为妇。故日东出月西生也。

日月相食。数之交也。日望月则月食。月掩日则日食。犹木火之相克也。是以君子用智。小人用力。

日随天而转。月随日而行。星随月而见。故星法月。

月法日。日法天。天半明半晦。日半盈半缩。月半亏半盈。星半动半静。阴阳之变化。天昼夜常见。日见于昼。月见于夜。而半不见。星半见于夜。贵贱之等也。

月昼可见也。故为阳中之阴。星。夜可见也。故为阴中之阳。

天奇而地耦。是以占天文者观星而已。察地理者观山水而已。观星而天体见矣。观山水而地体见矣。天体容物。地体负物。是故体几于道也。

极南大暑。极北大寒。故南融而北结。万物之死地也。夏则日随斗而北。冬则日随斗而南。故天地交而寒暑和。寒暑和而物乃生也。

天以刚为德。故柔者不见。地以柔为体。故刚者不生。是以震巽天之阳也。地阴也。有阳而阴效之。故至阴者辰也。至阳者日也。皆在乎天而地则水火而已。是以地上皆有质之物。阴伏阳而形质生。阳伏阴而性情生。是以阳生阴。阴生阳。阳克阴。阴克阳。阳之不可伏者不见于地。阴之不可克者不见于天。伏阳之少者其体必柔。是以畏阳而为阳所用。伏阳之多者其体必刚。是以御阳而为阴所用。故水火动而随阳。土石静而随阴也。

阳生阴。故水先成。阴生阳。故火后成。阴阳相生也。体性相须也。是以阳去则阴竭。阴尽则阳灭。

金火相守则流。火木相得则然。从其类也。水遇寒则结。遇火则竭。从其所胜也。

阳得阴而为雨。阴得阳而为风。刚得柔而为云。柔得刚而为雷。无阴则不能为雨。无阳则不能为雷。雨柔也而

属阴。阴不能独立。故待阳而后兴。雷刚也属体。体不能自用。必待阳而后发也。

有意必有言。有言必有象。有象必有数。数立则象生。象生则言用。言用则意显。象数则筌蹄也。言意则鱼兔也。得鱼兔而忘筌蹄则可也。以筌蹄而求鱼兔则未见其得也。

天变而人效之。故元亨利贞。易之变也。人行而天应之。故吉凶悔吝。易之应也。以元亨为变则利贞为应。以吉凶为应则悔吝为变。元则吉。吉则利应之。亨则凶。凶则应之以贞。悔则吉。吝则凶。是以变中有应。应中有变也。变中之应。天道也。故元为变。则亨应也。利为变。则应之以贞。应中之变。人事也。故变则凶。应则吉。变则吝。应则悔也。悔者吉之兆也。吝者凶之本。是以君子从天不从人。元者春也。仁也。春者时之始。仁者德之长。时则未盛而德足以长人。故言德而不言时。亨者夏也。礼也。夏者时之盛。礼者德之文。盛则必衰而文不足兼之。故言时而不言德。故曰大哉乾元而上之有悔也。利者秋也。义也。秋者时之成。义者德之方。万物方成而获利。义者不通于利。故言时而不言德也。贞者冬也。智也。冬者时之末。智者德之衰。贞则吉。不贞则凶。故言德而不言时也。故曰。利贞者性情也。

至哉文王之作易也。其得天地之用乎。故乾坤交而为泰。坎离交而为既济也。乾生于子。坤生于午。坎终于寅。离终于申。以应天之时也。置乾于西北。退坤于西南。长子用事而长女代母。坎离得位。兑艮为耦。以应地

之方也。王者之法其尽于是矣。

乾坤天地之本。离坎天地之用。是以易始于乾坤。中于离坎。终于既未济。而泰否为上经之中。咸恒为下经之首。皆言乎其用也。

坤统三女于西南。乾统三男于东北。上经起于三。下经终于四。皆交泰之义也。故易者用也。乾用九。坤用六。大衍用四十九。而潜龙勿用也。大哉用乎。吾于此见圣人之心矣。

道生天。天生地。及其功成而身退。故子继父禅。是以乾退一位也。

乾坤交而为泰。变而为杂卦也。

乾坤坎离为上篇之用。兑艮震巽为下篇之用也。顺中孚大过小过为三篇之正也。

易者一阴一阳之谓也。震兑始象者也。故当朝夕之位。离坎之极也。故当子午之位。巽艮虽不交而阴阳犹杂也。故当用中之偏位。乾坤纯阴阳也。故当不用之位。

乾坤纵而六子横。易之本也。震兑横而六卦纵。易之用也。

象起于形。数起于质。名起于言。意起于用。天下之数出于理。违乎理则入于术。世人以数而入术。故失于理也。

天下之事皆以道致之。则休戚不能至矣。天之阳在南而阴在北。地之阴在南而阳在北。人之阳在上而阴在下。既交则阳下而阴上。

天以理尽而不可以形尽。浑天之术以形尽天可乎。

辰数十二。日月交会。谓之辰。辰。天之体也。天之体无物之气也。

精义入坤以致用也。不精义则不能入神。不能入神则不能致用也。

为治之道必通其变。不可以胶柱。犹春之时不可行冬之令也。

阳数一衍之为十。十干之类是也。阴数二衍之为十二。十二支十二月之类是也。

元亨利贞之德各包吉凶悔吝之事。虽行乎德。若违于时。亦或凶矣。

初与上同然。上亦不及初之进也。二与五同然。二之阴中。不及五之阳中也。三与四同然。三处下卦之上。不若四之近五也。

天之阳在南。故日处之。地之刚在北。故山处之。所以地高西北。天高东南也。

天之神栖于日。人之神栖乎目。人之神寝则栖心。寐则栖肾。所以象天元昼夜之道也。云行雨施。电激雷震亦是从其类也。

吹喷吁呵。风雨云雾。皆当相须也。

万物各有太极两仪四象八卦之次。亦有古今之象。

云有水火土石之具。化类亦然。

二至相去东西之度凡一百八十。南北之度凡六十。

冬至之月所行如夏至之日。夏至之月所行如冬至之日。四正者乾坤坎离也。观其象无反覆之变。所以为正也。

木之支干。土石之所成。所以不易。叶花。水火之所成。故变而易也。

自然而然者天也。唯圣人能索之。效法者人也。若时行时止。虽人也亦天。

生者性。天也。成者形。地也。

日入地中。构精之象也。

体四而变六。兼神与气也。气变必六。故三百六十也。

凡事为之极。几十之十则可止矣。若夏至之日止干六十。兼之以晨昏分之。庶几乎十之七也。

东赤南白西黄北黑。此五色也。验之于晓午暮夜之时。可见之矣。

图虽无文吾终日言而,是盖天地万物之理尽在其中矣。

冬至之子中阴之极。春分之卯中阳之中。夏至之午中阳之极。秋分之酉中阴之中。凡三百六十中分之则一百八十。此春秋二分相去之数也。

灯之明暗之境。日月之象也。

月者日之影也。情者性之影也。心性而胆情。性神而情鬼。水者火之地。火者水之气。黑者白之地。寒者暑之地。

心为太极。又曰道为太极。

形可分。神不可分。

草伏之兽兔如草之丛。林栖之鸟羽如林之叶。类使之然也。

阴事太一阴二也。

冬至之后为呼。夏至之后为吸。此天地一岁之呼吸也。

观物外篇下

以物喜物。以物悲物。此发而中节者也。

石之花。盐之消之类也。

水之物无异乎陆之物。各有寒热之性。大较则陆为阳中之阴。而水为阴中之阳。

日月星辰共为天。水火土石共为地。耳目鼻口共为首。髓血骨肉共为身。此乃五之数也。火生于无。水生于有。

不我物则能物物。

辰至日为生。日至辰为用。盖顺为生而逆为用也。

易有三百八十四爻。真天文也。

鹰雕之类食生而鸡鳧之类不专食生。虎豹之类食生而猫犬之类食生又食谷。以类推之。从可知也。

马牛皆阴类。细分之则马为阳而牛为阴。飞之类喜风而敏于飞上。走之类喜土而利于走下。

禽虫之卵。果谷之类也。谷之类多子。虫之类亦然。

蚕之类今岁蛾而子。来岁则子而蚕。芜菁之类今岁根而苗。来岁则苗而子。

天地之气运北而南则治。南而北则乱。乱久则复北而南矣。天道人事皆然。推之历代。可见消长之理也。

任我则情。情则蔽。蔽则昏矣。因物则性。性则神。神则明矣。潜天潜地。不行而至。不为阴阳所摄者神也。

在水者不瞑。在风者瞑。走之类上睫接下。飞之类下睫接上。类使之然也。

在水之鳞。鬣。飞之类也。龟獭之类。走之类也。夫四象若错综而用之。日月天之阴阳。水火地之阴阳。星辰天之刚柔。土石地之刚柔。

天之孽十之一犹可违。人之孽十之九不可遁。

阳主舒长。阴主惨急。日入盈度阴从于阳。月之缩度阳从于阴。

飞之走。虽鳧之类是也。走之飞。龙马之属是也。

先天之学。心也。后天之学。迹也。出入有无死生者。道也。

神无所在无所不在。至人与他心通者以其本于一也。道与一。神之强名也。以神为神者至言也。

身。地也。本乎静。所以能动者气血使之然也。天地生万物。圣人生万民。

生生长类天地成功。别生分类圣人成能。神者人之主。将寐在脾。熟寐在肾。将寤在肝。又言在胆正寤在心。

以物观物。性也。以我观物。情也。性公而明。情偏而暗。

阳主辟而出。阴主翕而入。

日在于水则生。离则死。交与不交之谓也。

阴对阳为二。然阳来则生。阳去则死。天地万物生死主于阳。则归之于一也。

神无方而性有质。

发于性则见于情。发于情则见于色。以类而应也。

天地之大寤在夏。人之神则存于心。

以天地生万物。则以万物为万物。以道生天地。则天地亦万物也。

水之族以阴为主。阳次之。陆之类以阳为主。阴次之。故水类出水则死。风类入水则死。然有出入之类者。龟蟹鹄鳧之类是也。

天地之交十之三。

一变而二。二变而四。三变而八卦成矣。四变而十有六。五变而三十有二。六变而六十四卦备矣。

天火。无体之火也。地火。有体之火也。

人之贵兼乎万类。自重而得其贵。所以能用万类。

凡人之善恶形于言。发于行。人始得而知之。但萌诸心。发于虑。鬼神已得而知之矣。此君子所以慎独也。

气变而形化。

人之类备乎万物之性。

火无体。因物以为体。金石之火烈于草木之火者。因物而然也。

气形盛则魂魄盛。气形衰则魂魄亦从而衰矣。魂随气而变。魄随形而止。故形在则魄存。形化则魄散。

人之神则天地之神。人之自欺所以欺天地。可不慎哉。

人之畏鬼亦犹鬼之畏人。人积善而阳多。鬼益畏之矣。积恶而阻多。鬼弗畏之矣。大人者与鬼神合其吉凶。夫何畏之有。

至理之学非至诚则不至。

物理之学既有所不通。不可以强通。强通则有我。有我则天地而入于术矣。

星为日余。辰为月余。

星之至微如尘沙者。陨而为堆阜。

心一而不分则能应。弗违此。君子所以虚心而不动也。

藏者天行也。府者地行也。天地并行则配为八卦。

圣人利物而无我。

明则有日月。幽则有鬼神。

易有真数。三而已。参天者三三而九。两地者倍三而六。

八卦相错者。相交错而成六十四也。

夫易根于乾坤而生于姤复。盖刚交柔而为复。柔交刚而为姤。自兹而无穷矣。

素问。左传。七国时书也。

夫圣人大经。浑然无迹如天道焉。故春秋录实事而善恶形于其中矣。

中庸之法。自中者天也。自外者人也。

韵法。开闭者律天。清浊者吕地。

韵法。先闭后开者春也。纯开者夏也。先开后闭者秋也。冬则闭而无声。

素问密语之类。于术之理可谓至也。

显诸仁。藏诸用。孟子善藏其用乎。

寂然不动。反本复静。坤之时也。感而遂通天下之

故。阳动于中。间不容发。复之义也。

庄荀之徒失之辩。

东为春声。阳为夏声。此见作韵者亦有所至也。衍凡冬声也。

不见动而动。妄也。动千否之时是也。见动而动。则为无妄。然所以有灾者。阳微而无应也。

有应而动。则有益矣。

精气为物。形也。游魂为变。神也。又曰。精气为物。体也。游魂为变。用也。

君子之学以润身为本。其治人应物皆余事也。

兑者才力也。明辩者智识也。宽弘者德器也。三者不可缺一。

无德者责人。怨人易满。满则止也。

龙能大能小。然亦有制之者。受制于阴阳之气。得时则能变化。变变则不能也。

伯夷义不食周粟。至饿且死。止得为仁而已。三人行亦有师焉。至于友一乡之贤。天下之贤。以天下为未足。又至于上论古人。无以加焉。

义重则内重。利重则外重。

兑。说也。其他说皆有所害。惟朋友讲习无说于此。故言其极者也。

能循天理动者。造化在我也。

学不际天人。不足以谓之学。

君子于易。玩象。玩数。玩辞。玩意。

能医人能医之疾。不得谓之良医。医人之所不能医

者。天下之良医也。能处人所不能处之事。则能为人所不能为之事也。

人患乎自满。满则止也。故禹不自满。假所以为贤。虽学亦当临不足。不可临深以为高也。

人苟用心。必有所得。独有多寡之异。智识之有浅深也。

理穷而后知性。性尽而后知命。知而后至。凡处失在得之先。则得亦不喜。若处得在失之先。则失难处矣。必至于陨获。

人必有德器。然后喜怒皆不妄。为卿相为匹夫以至学问高天下。亦若无有也。

人必内重。内重则外轻。苟内轻。必外重。好利好名无所不至。

得天理者不独润身。亦能润心。不独润心。至于性命亦润。

天下言读书者不少。能读书者少。若得天理真乐。何书不可读。何坚不可破。何理不可精。历不能无差。今之学历者但知历法不知历理。能布算者落下闳也。能推步者甘公石公也。落下闳但知历法。杨雄知历法又知历理。一岁之闰六阴六阳。三年三十六日。故三年一闰。五年六十日。故五岁再闰。天时地理人事三者。知之不易。

资性得之天也。学问得之人也。资性由内出者也。学问由外入者也。自诚明性也。自明诚学也。

颜子不迁怒。不贰过。迁怒贰过皆情也。非性也。不至于性命不足谓之好学。

伯夷柳下惠得圣人之一端。伯夷得圣人之清。柳下惠得圣人之和。孔子时清时和时行时止。故得圣人之时。

太玄九日当两卦。余一卦当四日半。

杨雄作太玄。可谓见天地之心者也。

用兵之道。必待人民富。仓廩实。府库充。兵强名正。天时顺。地利得。然后可举。易无体也。曰。既有典常。则是有体也。恐遂以为有体。故曰。不可为典要。既有典常。常也。不可为典要。变也。

庄周雄辩。数千年一人而已。如庖丁解牛曰踟蹰四顾。孔子观吕梁之水曰蹈水之道无私。皆至理之言也。

老子五千言大抵皆明物理。

今有人登两台。两台皆等则不见其高。一台高然后知其卑下者也。

学不至于乐。不可谓之学。

一国一家一身皆同。能处一身则能处一家。能处一家则能处一国。能处一国则能处天下。心为身本。家为国本。国为天下本。心能运身。苟心所不欲。身能行乎。

人之精神贵藏而用之。苟炫于外则鲜有不败者。如利刃。物来则割之。若恃刃之利而求割乎物。则刃与物俱伤矣。

言发于真诚。则心不劳而逸。人久而信之。作伪任数。一时或可以欺人。持久必败。

人贵有德。小人有才者有之矣。故才不可恃。德不可有。

天地日月悠久而已。故人当存乎远。不可见其近。

君子处畎亩则行畎亩之事。居庙堂则行庙堂之事。故无入而不自得。

智数或能施于一朝。盖有时而穷。惟至诚表天地同久。天地无则至诚可息。苟天地不能无则至诚亦不息也。

室中造车。天下可行。执轍合故也。苟顺义理。合人情。日月所照皆可行也。

中庸非天降地出。揆物之理。度人之情。行其所安。是为得矣。

天下之智为智。欽天下之善为善。则广矣。自用则小。

汉儒以反经合道为权。得一端者也。权所以平物之轻重。圣人行权酌其轻重而行之合其宜而已。故执中无权者犹为偏也。王通言春秋王道之权。非王通莫能及此。故权在一身则有一身之权。在一乡则有一乡之权。以至于天下则有天下之权。用虽不同。其权一也。

夫弓固有强弱。然一弓二人张之则有力者以为弓弱。无力者以为弓强。故有力者不以己之力有余而以为弓弱。无力者不以己之力不足而以为弓强。何不思之甚也。一弓非有强弱也。二人之力强弱不同也。今有食一杯在前。二人大馁而见之。若相让则均得食矣。相夺则争。非徒争之而已。或不得其食矣。此二者皆人情也。知之者鲜知此。则天下之事皆如是也。

夫易者圣人长君子消小人之具也。及其长也。辟之于未然。及其消也。阖之于未然。一消一长。一阖一闭。浑浑然无迹。非天下之至神。其孰能与于此。

大过。本末弱也。必有大德大位然后可救。常分有可过者。有不可过者。有大德大位。可过者也。伊周其人也。不可僭也。有大德无大位。不可过也。孔孟其人也。不可诬也。其位不胜德邪。大哉位乎。待才用之宅也。

复次剥明。治生于乱乎。姤次夬明。乱生于治乎。时哉时哉。未有剥而不复。未有夬而不姤者。防乎其防。邦家其长。子孙其昌。是以圣人贵未然之防。是谓易之大纲。

先天学。心法也。故图皆自中起。万化万事生乎心也。

先天学主乎诚。至诚可以通神明。不诚则不可以得道。

先天图中。环中也。

事必量力。量力故久。

所行之路不可不宽。宽则少碍。知易者不必引用讲解。是为知易。孟子之言未尝及易。其间易道存焉。但人见之者鲜耳。人能用易。是为知易。如孟子可谓善用者也。

学以人事为大。今之经典。古之人事也。

春秋三传之外。陆淳琰助可以兼治。

所谓皇帝王霸者。非独谓三皇五帝三王五霸而已。但用无为则皇也。用恩信则帝也。用公正则王也。用智力则霸也。霸以下则夷狄。夷狄而下是禽兽也。

季札之才近伯夷。

叔向子产晏子之才相等。

管仲用智数。晚识物理。大抵才力过人也。

五霸者功之首。罪之魁也。春秋者孔子之刑书也。功过不相掩。圣人先褒其功。后贬其罪。故罪人有功亦必录之。不可不恕也。

始作两观。始者贬之也。诛其旧无也。初献六羽。初者褒之也。以其旧僭八修也。

某人受春秋于尹师鲁。师鲁受于穆伯长。某人后复攻伯长曰。春秋无褒。皆是贬也。田述古曰。孙复亦云春秋有贬而无褒。曰春秋礼法废。君臣乱。其间有能为小善者安得不进之也。况五霸实有功于天下。且五霸固不及于王。不犹愈于夷狄。安得不与之也。治春秋者不辨名实。不定五霸之功过。则未可言治春秋。先定五霸之功过而治春秋。则大意立。若事事求之则无绪也。

凡人为学失于自主张太过。

平王名虽王。实不及一小国之诸侯。齐晋虽侯而实僭王。此春秋之名实也。子贡欲去告朔之饩羊。羊名也。礼实也。名存而实亡犹愈于名实俱亡。苟存其名。安知后世无王者作。是以有所待也。

秦缪公有功于周。能迁善改过。为霸者之最。晋文侯世世勤王。迁平王于洛。次之齐桓公六合诸侯。不以兵车。又次之楚庄强大。又次之宋襄公虽霸而力微。会诸侯而为楚所执。不足论也。治春秋者。不先定四国之功过。则事无统理。不得圣人之心矣。春秋之间有功者未见大于四国者。有过者亦未见大于四国者也。故四者功之首。罪之魁也。人言春秋非性命书。非也。至于书郊牛之口伤。

败卜牛乃死。犹三望。此因鲁事而贬之也。圣人何容心哉。无我故也。岂非由性命而发言也。又云春秋皆因事而褒贬。岂容人特立私意哉。又曰春秋圣人之笔削为天下之至公。不知圣人之所以为公也。如因牛伤则知鲁之僭郊。因初献六羽则知旧僭八佾。因新作雉门则知旧无雉门。皆非圣人有意于其间。故曰。春秋尽性之书也。

春秋为君弱臣强而作。故谓之名分之书。

圣人之难在不失仁义忠信而成事业。何如则可。在于绝四。

有马者借人乘之。舍己以从人也。

或问。才难何谓也。曰。临大事然后见才之难也。曰。何独言才。曰。才者天之良质也。学者所以成其才也。曰。古人有不由学问而能立功业者。何必曰学。曰。周勃霍光能成大事。唯其无学。故未尽善也。人而无学则不能烛理。不能烛理则固执而不通。人有出人之才必以刚克中。刚则足以立事业。处患难。若用于他。反为邪恶。故孔子以申枵为焉得刚。既有欲心。必无刚也。

君子喻于义。贤人也。小人喻于利而已。义利也兼忘者唯圣人能之。君子畏义而有所不为。小人直不畏耳。圣人则动不逾矩。何义之畏乎。

颜子不贰过。孔子曰。有不善未尝不知。知之未尝复行是也。是一而不再也。韩愈以为将发于心而便能绝去。是过与颜子也。过与是为私意。焉能至于道哉。或曰。与善不亦愈于与恶乎。曰。圣人则不如是。私心过与。善恶同矣。

为学养心患在不由直道。去利欲。由直道。任至诚。则无所不通。天地之道直而已。当以直求之。若用智数由迳以求之。是屈天地而循人欲也。不亦难乎。

事无巨细。皆有天人之理。修身。人也。遇不遇。天也。求之者人也。得之与否天也。得失不动心。所以顺天也。强取必得。是逆天理也。逆天理者。患祸必至。

鲁之两观。郊天。大禘。皆非礼也。诸侯苟有四时之禘以为常祭。可也。至于五年大禘。不可为也。

仲弓可使南面。可使从政也。

谁能出不由户。户。道也。未有不由道而能济者也。不由户者开穴隙之类是也。

多闻择其善者而从之。虽多闻。必择善而从之。多见而识之。识。别也。虽多见。必有以别之。或问显诸仁藏诸用。曰。若日月之照临。四时之成岁。是显诸仁也。其度数之然而不知其所以然。是藏诸用也。

落下闳改颛顼历。子云初历。子云准太初而作太玄。凡八十一卦。九分共二卦。凡一五隔一四。细分之则四分半当一卦。气起于中心。故首中卦。

参天两地而倚数。非天地之正数也。倚者疑也。疑天地正数而生也。

元亨利贞。变易不常。天道之变也。吉凶悔吝。变易不定。人道之应也。

鬼神者无形而有用。其情状可得而知也。于用可见之矣。若人之耳目鼻口手足。草木之枝叶华实颜色。皆鬼神之所为也。福善祸淫主之者谁邪。聪明正直有之者谁邪。

不疾而速。不行而至。任之者谁邪。皆是鬼神之情状也。

易有意象。立意皆所以明象。统下三者。有言象。不拟物而直言以明事。有象像。拟一物以明意。有数象。七日八月三年十年之类是也。易之数穷天地终始。或曰。天地亦有终始乎。曰。既有消长。岂无终始。天地虽大。是亦形器。乃二物也。

易有内象。理致是也。有外象。指定一物而不变者是也。

在人则乾道成男。坤道成女。在物则乾道成阳。坤道成阴。

神无方而易无体。滞于一方则不能变化。非神也。有定体则不能变通。非易也。易虽有体。体者象也。假象以见体而本无体也。

一阴一阳之谓道。道无声无形。不可得而见者也。故假道路之道而为名。人之有行必由乎道。一阴一阳。天地之道也。物由是而生。由是而成者也。

事无大小皆有道在其间。能安分则谓之道。不能安分谓之非道。显诸仁者。天地生万物之功则人可得而见也。所以造万物则人不可得而见。是藏诸用也。

正音律数行至于七而止者。以夏至之日出于寅而入于戌。亥子丑三时。则日入于地而目无所见。此三数不行者所以比于三时也。故生物之数亦然。非数之不行也。有数而不见也。

月体不黑。受日之光而白。

水在人之身为血。土在人之身为肉。

经论天下之谓才。远举必至之谓志。并包含容之谓量。

六虚者六位也。虚以待变动之事也。

有形则有体。有性则有情。

天主用。地主体。圣人主用。百姓主体。故日用而不知。

胆与肾同阴。心与脾同阳。心主目。脾主鼻。阳中阳。日也。阴中阴。月也。阴中阳。星也。阳中阴。辰也。柔中柔。水也。柔中刚。火也。刚中柔。土也。刚中刚。石也。

法始乎伏羲。成乎尧。革于三王。极于五霸。绝于秦。万世治乱之迹无以逃此矣。

日为心。月为胆。星为脾。辰为肾。藏也。石为肺。土为肝。火为胃。水为膀胱。府也。

易之生数一十二万九千六百。总为四千二百二十四。此消长之大数。演三十年之辰数即其数也。岁三百六十日得四千三百二十辰。以三十乘之得其数矣。凡甲子甲午为世首。此为经世之数。始于日甲月子星甲辰子。又云此经世日甲之数。月子星甲辰子从之也。

鼻之气目见之。口之言耳闻之。以类应也。

倚盖之说昆仑四垂而为海。推之理则不然。夫地直方而静。岂得如圆动之天乎。

海潮者地之喘息也。所以应月者从其类也。十干。天也。十二支。地也。支干配天地之用也。动物自首生。植物自根生。自首生命在首。自根生命在根。

神者易之主也。所以无方易者神之用也。所以无体。

循理则为常。理之外则为异矣。

风类水类。小大相反。

震为龙。一阳动于二阴之下。震也。重渊之下有动物。岂非龙乎。

一十百千万亿为奇天之数。二十百二十千二百万二十亿二万为偶地之数也。

天之阳在东南。日月居之。地之阴在西北。火石处之。

身。地也。本乎静。所以能动者气血使之然也。火以性为主。体次之。以体为主。性次之。

阳性而阴情。性神而情鬼。

起震终艮一节明文王八卦也。天地定位一节明伏羲八卦也。八卦相错者明交错而成六十四也。

数往者顺。若顺天而行。是左旋也。皆已生之卦也。故云数往也。知来者逆。若逆天而行。是右行也。皆未生之卦也。故云知来也。夫易之数由而成矣。此一节直解图意。若逆知四时之谓也。

尧典期三百六旬有六日。去日之余盈也六。则月之余缩也亦六。若去日月之余十二则有三百五十四。乃日行之数。以十二除之则得二十九日。

五十分之则为十。若三天两之则为六。两地又两之则为四。此天地分太极之数也。天之变六六其六得三十六为乾。一爻之数也。积六爻之策共得二百一十有六。为乾之策。六其四得二十四为坤。一爻之策积六爻之数共得一百四十有四。为坤之策。积二篇之策乃万有一千五百二

十也。

素问。肺主皮毛。心脉。脾。肝筋。肾骨。上而下。外而内也。心血肾骨交法也。交即用也。

易始于三皇。书始于二帝。诗始于三王。春秋始于五霸。

乾为天之类。本象也。为金之类。列象也。

易之首于乾坤。中于坎离。终于水火之交不交。皆至理也。

天地并行则藏府配。四藏天。四府地也。

自乾坤至坎离以天道也。自咸常至既济未济以人事也。

太极一也。不动生二。二则神也。

火生湿。水生燥。

神生数。数生象。象生器。

太极不动。性也。发则神。神则数。数则象。象则器。器之变反复归于神也。

复至乾凡百有二十阳。姤至坤凡八十阳。姤至坤凡百有二十阴。复至乾凡八十阴。

乾。奇也。健也。故天下之健莫如天。坤。耦也。阴也。顺也。故天下之顺莫如地。所以顺天也。震。起也。一阳起也。起。动也。故天下之动莫如雷。坎。陷也。一阳陷于二阴。陷。下也。故天下之下莫如水。艮。止也。一阳于是而止也。故天下之止莫如山。巽。入也。一阴入二阳之下。故天下之入莫如风。离。丽也。一阴离于二阳。莫卦错然成文而华丽也。天下之丽莫如火。故又为附

丽之丽。兑说也。一阴出于外而说于物。故天下之说莫如泽。

火内暗而外明。故离阳在外。火之用。用外也。水外暗而内明。故坎阳在内。水之用。用内也。三天两地而倚数。非天地之正数也。倚者拟也。拟天地正数而生也。

人谋人也。鬼谋天也。天人同谋而皆可。则事成而吉也。

汤放桀。武王伐纣。而不以为弑者。若孟子言男女授受不亲。礼也。嫂溺则援之以手。权也。故孔子既尊夷齐。亦与汤武。夷齐仁也。汤武义也。唯汤武则可。非汤武是篡也。

诸卦不交于乾坤者则生于否泰。否泰。乾坤之交也。乾坤起自奇偶。奇偶生自太极。

自泰至否。其间则有蛊矣。自否泰。其间则有随矣。

天使我有是之谓命。命之在我之谓性。性之在物之谓理。

变从时而便。天下之事不失礼之大经。变从时而顺。天下之理不失义之大权者。君子之道也。

朔易之阳气自北方而生。至北方而尽。谓变易循环也。

春阳得权故多旱。秋阴得权故多雨。

元有二有生天地之始太极也。有万物之中各有始者。生之本也。

五星之说。自甘公石公始也。

天地之心者生万物之本也。天地之情者情状也。与鬼

神之情状同。

天有五辰。日月星辰与天而为五。地有五行。金水火与土而为五。

有温泉而无寒火。阴能从阳而阳不能从阴也。

有雷则有电。有电则有风。

木之坚非雷不能震。草之柔非露不能润。人智强则物智弱。

阳数于三百六十上盈。阴数于三百六十上缩。

人为万物之灵。寄类于走。走。阴也。故百有二十。

雨生于水。露生于土。雷生于石。电生于火。电与风同为阳之极。故有电必有风。

庄子与惠子游于濠梁之上。庄子曰。鲦鱼出游从容。是鱼乐也。此尽己之性能尽物之性也。非鱼则然。天下之物皆然。若庄子者可谓善通物矣。

庄子著盗跖篇。所以明至恶虽至圣亦莫能化。盖至智与至愚不移故也。

鲁国之儒一人者。谓孔子也。

老子。知易之体者也。

天下之事始过于重犹卒于轻。始过于厚犹卒于薄。况始以轻始以薄者乎。故鲜失之重。多失之轻。鲜失之厚。多失之薄。是以君子不患过于重。常患过于轻。不患过于厚。常患过于薄也。

庄子齐物未免乎较量。较量则争。争则不平。不平则不和。

无思无为者神妙致一之地也。圣人以此洗心。退藏

于密。

当仁不让于师者。进人之道也。

秦穆公伐郑败而有悔过自誓之言。此非止霸者之事。几于王道。能悔则无过矣。此圣人所以录于书末也。

刘绚间无为。封曰。时然后言。人不厌其言。乐然后笑。人不厌其笑。义然后取。人不厌其取。此所谓无为也。瞽瞍杀人。舜视弃天下犹弃敝屣也。窃负而逃。遵海滨而处。终身诉然。乐而忘天下。圣人虽天下之大。不能易天性之爱。

文中子曰。易乐者必多哀。轻施者必好夺。或曰。天下皆争利弃义。吾独若之何。子曰。舍其所争。取其所弃。不亦君子乎。若此之类。礼义之言也。心迹之判久矣。若此之类。造化之言也。

庄子气豪。若吕梁之事言之至者也。盗跖言事之无可奈何者。虽圣人亦莫如之何。渔父言事之不可强者。虽圣人亦不可强。此言有为无为之理。顺理则无为。强则有为也。

金须百炼然后精。人亦如此。

佛氏弃君臣父子夫妇之道。岂自然之理哉。志于道者。统而言之。志者。潜心之谓也。德者。得于己。有形故可据。德主于仁。故曰依。庄子曰。庖人虽不治庖。尸祝不越樽俎而代之。此君子思不出其位。素位而行之意也。

晋狐射姑杀阳处父。春秋书晋杀大夫阳处父。上漏言也。君不密则失臣。故书国杀。

人得中和之气则刚柔均。阳多则偏刚。阴多则偏柔。

人之为道。当至于鬼神不能窥处。是为至矣。作易者其知盗乎。圣人知天下万物之理而一以贯之。

大美。可和。玄酒可漓。则是造化亦可和可漓也。

有一日之物。有一月之物。有一时之物。有一岁之物。有十岁之物。至百千万皆有之。天地亦物也。亦有数焉。

太极。道之极也。太玄。道之玄也。太素。色之本也。太一。数之始也。太初。事之初也。其成功则一也。

易地而处则无我也。

阴者阳之影。鬼者人之影也。

气以六变。体以四分。

以尊降卑曰临。以上观下曰观。

母意。母必。母固。母我。合而言之则一。分而言之是二。合而言之则二。分而言之则四。始于有意。成于有我。有意然后有必。必生于意。有固然后有我。我生于固。意有心。固不化。我有已也。

记问之学。未足以为事业。

智哉。留侯善藏其用。

思虑一萌。鬼神得而知之矣。故君子不可不慎独。

时然后言。言不在我也。

学在不止。故王通云没身而已。

诚者主性之具。无端无方者也。