

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



(第三辑·第十二卷)

[清]清代前期
(公元 1644 ~ 公元 1840)

主流教育思潮与教育论著选读(下)



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·第三辑/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 - 739 - 6

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 131428 号

中国教育名家名作精读丛书·第三辑
[清]清代前期主流教育思潮与教育论著选读(下)

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 - 739 - 6

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 第三辑·第十二卷

[清]清代前期主流教育思潮与教育论著选读(下)

下 篇 (二)

清代前期教育思潮与文论选读

孙奇逢教育文论选读	(275)
寄 张 蓬 轩	(275)
答 陈 子 石	(276)
答 赵 宽 夫	(277)
答 陈 子 石	(277)
复 赵 宽 夫	(278)
复 梁 以 道	(278)
答 田 济 兰	(279)
寄 崔 玉 阶	(279)
理学宗传序	(280)
题白鹿洞聚讲四条后	(282)
励 学 文	(282)
语 录(节选)	(283)
傅山的爱国教育思想	(284)
傅山的子学研究学术思想	(289)
傅山的善恶观	(305)
傅山对旧礼教的批判	(311)
(一)傅山对“三纲”的论述	(312)

(二)傅山对“礼”的评述	(316)
傅山教育文论选读	(321)
好学而无常家赋	(321)
家 训(节选)	(322)
赠太原段孔佳	(331)
学 解(节选)	(331)
静为躁君句	(332)
杂 记 一(节选)	(332)
杂 记 二(节选)	(336)
杂 记 三(节选)	(336)
陆世仪的教育思想	(337)
(一)人性善的本体论证明与教育的起点和目标	(337)
(二)教育阶段的划分及其体系	(342)
陆世仪教育文论选读	(350)
许舜光是正录序	(350)
讲学纪事序	(351)
古今文选要序	(352)
曹颂嘉漫园文稿序	(353)
学 校 议	(355)
答郁仪臣论学校书	(357)
与舜光甥论读书札	(358)
性 善 图 说	(359)
慎 制 举	(363)
小 学 类	(366)
大 学 类	(371)
格 致 类	(382)
治平类 学校	(392)
李颀的理学思想	(399)

(一)李颀修正理学的二元论	(399)
(二)李颀的近代民主思想	(405)
李颀的教育思想	(410)
(一)论教育的价值	(411)
(二)论道德教育的一般原理	(414)
(三)论教学	(421)
《二曲集》教育思想导读	(425)
(一)学宗陆王心学并糅以程朱理学精神的“学髓”说	(427)
(二)以“悔过自新”标宗的心性修养论	(428)
(三)论“明心、体理、修身”之学	(430)
(四)“明体适用”之学的教学内容及教学计划	(432)
《四书反身录》教育思想导读	(434)
李颀教育文论选读	(442)
悔过自新说(节选)	(442)
学 髓(节选)	(447)
两庠汇语(节选)	(451)
靖江语要(节选)	(455)
锡山语要(节选)	(456)
傅心录(节选)	(458)
体用全学	(459)
读书次第	(464)
东行述(节选)	(469)
南行述(节选)	(470)
匡时要务(节选)	(471)
关中书院会约	(473)
学 程	(476)
盩厔答问(节选)	(478)
富平答问(节选)	(479)

授受纪要(节选)	(481)
嘱 别	(483)
答张澹菴	(484)
答顾宁人先生	(485)
答王心敬	(486)
答张伯钦	(487)
答许学宪	(487)
答范彪西徵君	(488)
答朱字绿书	(490)
家 戒	(493)
大 学	(494)
中 庸	(495)
学而篇	(497)
公冶篇	(497)
雍也篇	(498)
述而篇	(498)
子罕篇	(499)
宪问篇	(500)
季氏篇	(500)
子张篇	(500)
梁惠王	(501)
滕文公	(502)
离 娄	(503)
专攻数学的学校规划	(503)
更新自然科学教材	(507)
梅文鼎对中国教育的贡献	(512)
梅文鼎教育文论选读	(514)
与史局友人书(节选)	(514)

蠡阁说(节选)	(514)
张星闲字说(节选)	(515)
学琴说(节选)	(515)
螺赢说(节选)	(516)
中西算学通自序(节选)	(517)
经星同异考序(节选)	(519)
测算刀圭序(节选)	(520)
送仲弟文鼎入城读书序(节选)	(520)
送从侄子长北游序即耦长(节选)	(521)
梁质人四十寿序(节选)	(522)
王先生八十寿序(节选)	(523)
芹涧堂文课小引(节选)	(523)
书钞本星度后(节选)	(524)
弧三角举要自序	(524)
历学骈枝自序	(526)
论西历源流本出中土即周髀之学	(527)
历学答问(节选)	(528)
唐甄的学术要旨	(529)
唐甄《潜书》与唐甄教育思想	(538)
《潜书》教育文论选读	(543)
法 王	(543)
无 助	(545)
讲 学	(546)
劝 学	(549)
取 善	(550)
五 经	(552)
诲 子	(555)

下 篇 (二)

清代前期教育思潮与文论选读



孙奇逢教育文论选读

寄 张 蓬 轩

某幼而读书 ,谨守程、朱之训 ,然于陆、王亦其喜之。三十年来 ,辑有《宗传》一编 ,识大识小 ,莫不有孔子之道、小德之川流也。及领指示 ,觉人繁派淆 ,殊非传宗之旨。故止存周、张、二程、邵、朱、陆、薛、王、罗、顾十一子 ,标曰传宗录。然于旧所汇者 ,终不敢有散佚也。若云付梓 ,浅学曲识 ,不能自信 ,乌能信天下后世 ? 又念宋文宪、方正学根极理要 ,开我明道学之传 ,复汇数人为一编 ,内虽有学焉而未纯者 ,要皆各具一得 ,录以备考。皆欲携以就正 ,恨未得各家全书 ,零星收录 ,不成片段。

迺于同志中得两人焉 ,一守建安 ,一守姚江。某尝举先生“建安没天下之实病 ,不可不泄 ;姚江没天下之虚病 ,不可不补”。守建安者谓建安何病 ,病在姚江之支离 ;守姚江者亦极言姚江无病。其守之专而卫之严 ,两人固各守师说 ,不至流为陈相 ,但未免虚益虚、实益实。倘于先生之言更有会焉 ,且于陈良有光矣。孔子教人之法、孟子教人之法 ,虽稍有异 ,朱则成其为朱 ,陆则成其为陆 ,圣贤豪杰 ,豪杰圣贤 ,即有不同 ,亦不失建安、姚江面目 ,又何病焉 ?

某谓学人不宜有心立异 ,亦不必著意求同。若先儒无

同异,后儒何处著眼?试看从古帝王贤圣,放伐不同于揖让,清不同于任,任不同于和,清、任、和不同于时。殷之三仁,所生之时同,所事之主同,而或去或奴或死,判然不同,亦各存其所见而已矣。先生云:“少墟之方,南皋之圆,不能圆其所方,方其所圆,则圆可也,方可也。如毁方而圆,便非豪杰本色。”札中见教者,即姚江复生,指天泉四无之说,亦当拜直谅之益。间尝思之,固不敢含糊一家之言,亦不敢调停两是之念。不坠之绪,即剥丧蔑贞,必存乎其人。譬之适都者,虽南北之异,远近之殊,要必以同归为止。总之学以尼山为宗,孟氏不同道,姑舍是,乃所愿,独学孔子。论性之原,孔曰“性相近”,孟曰“性善”。孔子道其全,孟子指其本。孔子谨于习,孟子充其端。两义互资,此正尼山大中至正,一无所倚,非纯乎天而人不与者,其谁能之?今遵建安者痛除顿悟,以为颜子极仰钻之劳,斯见卓尔,曾子力随事之察,斯唯一贯。若所悟出于顿,人已隔判,事物遗弃,圣贤之传授无之。不知顿从渐来,无渐何顿可言?天下之归于一日,正以有克复之渐也;吾道之贯于一唯,正以有忠恕之渐也。紫阳亦云“用力之久,一旦豁然贯通”,何尝非顿悟乎?用力在平时,收功在一旦。渐者下学也,顿者上达也,不可以分言,则顿之非虚而渐之非实,当不作歧观矣。

夏峰集,卷二,道光二十五年大梁书院刊本。

答陈子石

圣学只在诚意,诚意只在慎独。此言与君言之四年之前,君已身体而力行之矣。今复云:人事繁冗,向所操存者,

以是荒退 ,岂谓独只宜于静而不宜于动耶 ? 先儒教在事上磨练 ,若喜静厌动 ,岂不自误一生 ? 君既明知如此 ,又苦忙中忘了。忙中天理人欲辨不真 ,其咎只在慎独工夫做之不熟耳。

夏峰集卷二。

答 赵 宽 夫

学者要识得一定之理 ,又要识不定之理。一定之理易有执滞 ,不能免非礼之礼 ,非义之义 ;不定之理最善解脱 ,所谓鸢飞鱼跃 ,与“必有事焉而勿正”恍然无疑者 ,此非心思之可度也 ,非训诂之可解也。会得此意 ,则经书中任拈一句 ,无不可升堂入室。后则“宗庙之美 ,百官之富” ,受享无穷 ,天地间何乐足以喻之 ! 仆衰矣 ,切有望于同人。

夏峰集卷二。

答 陈 子 石

从来圣贤学问 ,只是一个功夫。凡分内分外、分动分静、说有说无 ,劈成两下 ,总属支离。吾丈既有悟于西铭之旨 ,则一体万物之中 ,何内何外、何动何静之可分与 ? 此固吾丈之所已明者 ,非他人代为松活也。至谓本源不能洞彻 ,别有大病不能洞察。此却不然 ,只是慎独功夫未到精纯处耳。读中庸末句尚絅之诗 ,而识独体之蕴焉 ,所谓暗然日章是也。读潜伏而知君子慎独之功焉 ,读屋漏、读靡争 ,又读奏格 ,读不显 ,知君子慎独之功之至焉。由人所不见处 ,一步推入一步 ,而独体只是暗然 ,慎独之功 ,亦只是于暗处下

一章字。此才是圣学之极诣 ,而慎独之尽境也。

夏峰集卷二。

复 赵 宽 夫

学问之事 ,只是要求自得。自得则居安资深而左右逢源 ,才是集义。不能自得 ,从无破绽 ,终是义袭。前所云 ,到底话 ,为宽夫大有识力人 ,彻底清澈 ,不令有一事一念之疚恶 ,务求一个天晴宇泰 ,此老夫所深望于良友者 ,此也。五伦攸叙 ,庆在太和 ,穷达寿夭 ,一齐扫尽 ,自是确论。然诗、书所称“一人有庆 ,万邦唯庆”等 ,毕竟就荣昌顺适一边说。孔之杀身成仁、孟之舍生取义、颜之不幸短命 ,于庆之理无妨 ,毕竟不可为庆之事耳。所欲 ,所恶 ,所乐 ,俱是性命之理 ,所谓本体皆顺而功夫皆逆 ,学问全在逆上得力。近正与同人著力讲习此段。

夏峰集卷二。

复 梁 以 道

学问之事 ,患无下手处 ,故无得力处。知在躬行二字上着手 ,便一了百当矣。读古人书 ,有一字不明 ,只于自己身上体贴 ;于古前言往行 ,有一事不合 ,只于自身上体贴。则不明者无不明 ,不合者无不合 ,所谓五经、四书 ,皆我注脚 ;前言往行 ,皆我尘迹。我一身足以上生千古 ,下生千古 ,直取之当下而足矣。虞城学问 ,真实无走作处 ,大凡宫墙俎豆之人 ,皆是此一条路头。贤之大者如四配 ,儒之大者如濂

溪、明道 ,则其充实而有光辉者耳。

夏峰集卷二。

答 田 齐 兰

学问事 ,此中同人津津讲求 ,渐有头绪 ,总之不离躬行二字。口里说一丈 ,不如身上行一尺。谚云 :“积系成缕 ,积寸成尺 ,寸尺不已 ,遂成丈匹。”此言虽小 ,可以喻大。孟子 :“充实而有光辉之谓大。”

大圣大贤大儒 ,其所深造而自得者 ,只是一味充实之而已。形著动变 ,皆其光辉之不可掩者耳。齐兰近里著己之意 ,正是学人实际处。勉勉不怠 ,厥修乃来 ,当自有一段鸢飞鱼跃之意趋也。老夫每以此言期诸友 ,知不作泛视也。

夏峰集卷二。

寄 崔 玉 阶

学问之事 ,最怕有偏见 ,尤忌有胜心。偏见与执守相近 ,然一偏则愈执而愈成拗矣。胜心与自任相近 ,然一胜则愈任而愈背矣。明道曰 :“新法之成 ,大家激成 ,吾辈亦当分过。”稍有胜心 ,便不肯为此言。鹿江村有云 :读有字书 ,要识无字理。朱、陆异同 ,聚讼数百年 ,至今犹纷纷也。此等处不止此两贤 ,要皆不识无字理 ,故多为字句所障。圣人学易 ,全是用易。易之用 ,在天下万世 ,故易之言 ,不可为典要 ,岂可于字句间求之 ?禹、稷、颜回同道而出处异 ,微、箕、比干同仁而去就、死生异。比量于字句之间 ,终无自得之

趣,究竟成一义袭而取耳。

夏峰集卷二。

理学宗传序

学以圣人为归,无论在上在下,一衷于理而已矣。理者,乾之元也,天之命也,人之性也。得志则放之家国天下者,而理未尝有所增;不得志则敛诸身心意知者,而理未尝有所损。故见之行事与寄之空言,原不作歧视之。舍是,天莫属其心,人莫必其命,而王路道术遂为天下裂矣。周子曰:“圣希天。”程子曰:“圣学本天。”又曰:“余学虽有所受,天理二字,却是自己体贴出来。”余赋性庸拙,不能副天之所与我者。幼承良友鹿伯顺提携,时证诸先正之语。尝思之,颜子死而圣学不传,孟氏歿而闻知有待。汉、隋、唐三子衍其端,濂、洛、关、闽五子大其统。嗣是而后,地各有其人,人各鸣其说,虽见有偏全,识有大小,莫不分圣人之一体焉。余因是知理未尝一日不在天下,儒者之学,乃所以本诸天也。

呜呼!学之有宗,犹国之有统,家之有系也。系之宗有大有小,国之统有正有闰,而学之宗有天有心。今欲稽国之运数,当必分正统焉;溯家之本原,当先定大宗焉。论学之宗传,而不本诸天者,其非善学者也。先正曰:“道之大原出于天,神圣继之。”尧、舜而上,乾之元也;尧、舜而下,其亨也;洙、泗、邹、鲁,其利也;濂、洛、关、闽,其贞也。分而言之,上古则羲皇其元,尧、舜其亨,禹、汤其利,文、武、周公其贞乎!中古之统,元其仲尼,亨其颜、曾,利其子思,贞其孟

子乎！近古之统，元其周子，亨其程、张，利其朱子。孰为今日之贞乎？明洪、永表章宋_詰，纳天下人士于理。熙、宣、成、宏之世，风俗笃醇。其时有学有师，有传有习，即博即约，即知即行。盖仲尼歿，至是且二千年，由濂、洛而来，且五百有余岁矣。则姚江岂非紫阳之贞乎？余谓元公接孔子生知之统，而孟子自负为见知，静言思之，接周子之统者，非姚江其谁与归？程、朱固元公之见知也，罗文恭、顾端文意有所属矣。

《宗传》共十一人，于宋得七，于明得四。其余有汉隋唐儒考、宋元儒考、明儒考各若干人。尚有未尽者，入补遗。“补遗”之者，谓其超异与圣人端绪微有不同，不得不严毫厘千里之辨。真修之悟，其悟皆修，真悟之修，其修皆悟。诸不本天之学者，区区较量于字句口耳之习，此为学也，腐而少达。又有务为新奇，以自饰其好高眩外之智，其为学也，伪而多惑。更有以理为入门之障，而以顿悟为得道之捷者，儒释未清，学术日晦，究不知何所底极也。此编已三易，坐卧其中，出入与偕者，逾三十年矣。少历经于贫贱，老困踈于流离，曩知饥之可以为食，寒之可以为衣，而今知跛之可以能履，眇之可以能视也。初订于渥城，自董江都而后五十余人，以世次为序。后至苏门，益廿余人。后高子携之会稽，倪、余二君复增所未备者，今亦十五年矣。赖天之灵，幸不填沟壑，策灯烛之光，复为是编。管窥蠡测之见，随所录而笺识之，宛对诸儒于一堂，左右提命，罔敢屑越。愿与同志者共之，并以俟后之学者。

夏峰集卷四。

题白鹿洞聚讲四条后

前三则谓是濂溪、考亭、象山之意,后则乃师门宗旨。愚谓此四则简当真切,最中学人之病。千圣万贤。旨趣总括于此。大凡儒者立论,以不谬于圣人为极诣,而所入之途,不必尽同。如适邦畿,从山从水从陆,途各不同,期归于邦畿而已矣。从山者所见皆山,从水者所见皆水,从陆者乌得而非之?从陆者所见皆陆,从山从水者又乌得而非之?及抵邦畿,则同一邦畿之见而已矣。蹊径纡曲,俱可相忘也。濂溪尚己,建安亦无朱元晦,青田亦无陆子静,姚江亦无王阳明,此已至邦畿者之言。而纷纷异同牴牾之见,则见山者言山,见水者言水,见陆者言陆而已,何怪乎?至有未曾径山、径水、径陆之人,徒闻言而鼓煽逐波,则怪甚矣。

夏峰集卷九。

励学文

无穷身世,有用精神,日图晏安,积成暴弃。时为警省,渐入精微。古人吃饭著衣,便是尽性致命。吾人谈天论地,总非行己立身。日用之功,惟静心可入;学问之道,非胜气能参。读有字书,要省无字理。学而时习,习何事与?逝者如斯,斯何物也?天地之大犹有憾,夫妇之愚可造端。三月不违,愈见不足;日月之至,尽有可观。富贵利达,人一转念,即豪杰;矩行法言,士聊失足,成凡民。赋性原同,因习

而远 ,降才虽异 ,情发岂殊。夜气犹存 ,当默省牴牾我者何事 ;鸿鸣而起 ,急追寻舜、跖分者何为。但求于心 ,要在责志。功有深浅 ,理无精粗。诵诗读书 ,举业不妨德业 ,学诗学礼 ,独闻亦是共闻。父兄师友之间 ,反躬无愧 ,起居食息之际 ,乐趣靡穷。仰望同人 ,告教小子。

夏峰集卷十。

语 录(节选)

客问人生最吃紧者何事 ,曰 :知学。不知学 ,即志士求危身以著节 ,义士乐奋勇以立声 ,介士甘遁迹以遂高 ,退士务匿名以避咎 ,其行不同 ,失中一也。

学人不能入道 ,病在徧见未融也 ,执念未化也 ,胜气未降也 ,名心未破也。徧见未融 ,则一隙之明乌能窥其大全 ;执念未化 ,则胶固之守乌能语于变动 ;胜气未降 ,则浮动之气乌足语于静深 ;名心未破 ,则的然之好乌足语于暗淡。好学者深思而自得之。

学者动辄曰“目前为贫所苦 ,为病所苦 ,为门户所苦 ,为忧愁拂逆所苦” ,不知学之实际正在此 ,贫病拂逆种种难堪处 ,不可轻易错过。若待富贵安乐始向学 ,终无学之日矣。

学问之道 ,非有通天彻地精神 ,乌能升堂而入室。少年识不定 ,胆未坚刚 ;老来形衰 ,力渐颓废 ;壮盛之日 ,精神可为 ,又多不肯为。兼无父兄师友督责之 ,以悠忽成暴弃 ,徒消费有用精神。管公明所谓列宿不守 ,众神乱行 ,神思遐幽 ,灵风可惧。三复斯言 ,令人骨悚。

夏峰集卷十三。

傅山的爱国教育思想

傅山初名鼎臣,字青竹,后改青主。他生于明万历三十五年(公元一六〇七年),卒于清康熙二十三年(公元一六八四年)。祖籍山西忻州,生长太原。三十岁时,因山西提学袁继咸(袁山)被阉党张孙振所诬,逮捕下狱,他约集通省诸生赴京上书。三上不得达,乃在京师揭帖,呼号于官署请愿,袁案因以大白。他的揭帖中有“罗织平民”的话,因此和东林党的运动以及黄宗羲为父弹劾阉党事,同为三百年前破天荒的平民运动。这时,京师谣言甚多,迁都之议居然传闻于大臣之间。他作“喻都赋”一篇,首句即说:“稽古畿之营建,非崇高之自闲,曩德罔以及远,偷一隅而偏安。”又说:“上行五帝之德,下咨刍豢之言,……翼遗唐之忧患,斥郑卫之淫僇。”(“霜红龕集”卷一)赋中隐含忧国的远虑,体现了他的爱国思想。这思想和他后来在明亡后忠贞自守,是前后一致的。

傅山在明亡后隐居起来,自称居士或道人。他在山中曾有“风闻叶润苍先生举义”一诗,说:

铁脊铜肝杖不糜,山东留得好男儿,囊装倡散天祚俸,
鼓角高鸣日月悲。咳唾千夫来虎豹,风云万里泣熊羆。山
中不诵“无衣赋”,遥伏黄冠拜义旗!(同上卷十)

这可见他带上黄冠入山,不过是一种掩护。到了有人起义,在山中就不诵“无衣赋”,连黄冠也不脱下来就伏下遥拜义旗了。

当时清统治者严防明朝遗老的活动。袁继咸曾致书傅山说:“闻黄冠入山养母,甚善甚善,此时不可一步出山也。”他答诗说:“悠悠千载业,努力慰相思。”次年袁又寄一札给他,说“晋士惟门下知我最深,盖棺不远,断不敢负知己,使异日羞称友生也”。据全祖望“阳

曲傅先生事略”说,“先生得书,恸哭曰:‘公平,吾亦安敢负公哉’”(“鮚埼亭集”卷二十六)

傅山虽然带上道士黄冠,隐晦得不出山一步,竟也不能免于清统治者的注意。顺治十一年,他以飞语下太原郡狱,或谓有人劾其与南朝赧帝通。他在狱中,受刑抗词不屈,绝粒九日,并著诗文自况。文有“游夏问孝”二章,诗有“狱祠树”、“秋夜”。诗句有“秋夜一灯凉,圉祠真道场”,我们由此,可以看出他的胸襟。他系于狱中一年,因门人的营救,才得以自由。

康熙十七年开博学鸿词科,傅山被荐,但他严加拒绝。次年清统治者檄邑长踵门促驾,有类绑票。“先生称疾。有司乃令役夫舁其床以行,二孙侍。既至京师三十里,以死拒不入城。于是益都冯公(相国,名溥)首过之,公卿毕至。先生卧床,不具迎送礼。……以其老病上闻,……许放归山,……特加中书舍人以宠之。益都乃诣先生曰:‘……其为我强人一谢。’先生不可,益都令其宾客百辈说之,遂称疾笃,乃使人舁以入。望见午门,泪涔涔下。益都强掖之使谢,则仆于地。蔚州进曰:‘止止,是即谢矣。’次年遽归,大学士以下皆出城送之。先生叹曰:‘自今以还,其脱然无累哉!’既而又曰:‘使后世或妄以刘因辈贤我,且死不瞑目矣!’闻者咋舌。”(同上)他在被征的时候,有诗“与某令君”、“知属仁人不自由,病躯岂敢少淹留?民今病虐深红日,私念衰翁已白头。北阙五云纷出岫,南峤复荆遗高秋,此行若得生还里,汾水西岩老首邱。”(“霜红龕集”卷十)

傅山的爱国节操可以和顾炎武黄宗羲等比美。他和炎武也甚相契合。炎武说:“萧然物外,自得天机,吾不如傅青主。”(“亭林文集”卷六“广师”)他们二人有唱和诗,显示出他们的爱国思想。今录于下:

“赠傅处士山”(顾炎武)

为问君王梦,何时到傅岩?临风吹短笛,剧雪荷长铎。

老去肱频折,愁深口自缄,相逢江上客,有泪湿青衫!

“顾子宁人赠诗随复报之如韵”(傅山)

好音无一字,文采会贲岩,正选高松座,谁能小草^钱?

天涯之子遇,真气不吾缄,秘读“朝陵记”,臣躬汗浹衫!

(“霜红龕集”卷九)

傅、顾二人倡和诗,存者尚有顾炎武酬诗二首,附录于傅山诗文中,末句说“待得漠廷明诏近,五湖同觅钓鱼槎”(同上附录二),似乎二人有反清的秘密结合。

傅山的著作存世者仅“霜红龕集”。至于他所著的“性史”、“十三经字区”、“周易音释”、“周礼音辨”、“春秋人名韵、地名韵”、“易解”、“左锦”、“明纪编年”、“乡关见闻录”等书,都已佚失。他的学问是宏博的,尤以音韵学见长,且能参证钟鼎文字。他的著作所以散失,因为“反常之论”不得保存于当时。他说:

贫道昔编“性史”,深论孝友之理,于古今常变多所发明。取二十一史,……兼以近代所闻见者,去取而轩轾之,……遭乱失矣,间有其说存之故纸者,友人家或有一二条,……然皆“反常之论”。不存此害者,天也!(同上卷二十五“文训”)

这可见他能够依据“二十一史”,兼采近代见闻,而自加取舍其间,发明古今常变之理。他有“闻见不雕虫”、“笔削笑王通”之句。这种研究学问的方法,颇类似顾炎武之写“日知录”。

傅山曾自述他在著述上的痛苦:

自恨以彼资性,不曾闭户十年读经史,致令著述之志不能畅快。值今变乱,购书无复力量,间遇之涉猎之耳。兼以忧抑仓皇,蒿目世变,强颜俯首。……或劝我著述。著述须一副坚贞雄迈心力,始克纵横。我庾开府萧瑟极矣。虽曰虞卿以穷愁著书,然虞卿之愁可以著书解者。我之愁,郭瑀之愁也,著述无时亦无地。或有遗编残句,后之人诬以刘因

辈贤我,我目几时瞑也!(同上“训子侄”)

他不只是缺乏著述的条件,更要防备后人把他的著述当作新朝的点缀,这是他所最不甘心的。所以说:“后之人诬以刘因辈贤我,我目几时瞑也!”这可见他保持民族气节的用心之苦了。

傅山既不能自由著述,就降而以诗咏志。但诗也是不能不“触忌讳”的。他说:

心活神死,天机无复鼓动。三年中集有小诗百首,急欲倾囊求教,拙口不能娴妙语,动触忌讳,不便邮寄。(同上二十三“寄示周程先生”)

因为他说“诗是性命之音”,作诗不能不说真话,所以他不论自作和读别人的佳作,都是流泪呻吟。他说:

读诗何故尔,莫测泪从来,吟者见真性,会家能不哀!(同上卷六“石城读居实诗泪下如雨率尔作”)

杂诗约有四五十首,面时尽呈,共当痛哭耳。(同上卷二十三“寄上艾人”)

汉人丁汉劫,何必不身遭?哭国书难著,依亲命苟逃。云台图未出,陵濑钓空高,华鬓消才尽,凭儿赋楚骚!(同上卷八“西河王子坚贻诗用韵”)

他是所谓“屈原泪”的继承者,常以屈原自况。他虽然有“阁泪诵‘南华’”的话,但他反对民族压迫的志愿并不悲现,在他的诗中也可见出他的怀抱,例如:

天地有腹疾,奴物生其中。神医须武圣,扫荡奏奇功。金虎亦垂象,宝鸡谁执雄?太和休妄想,笔削笑王通。(同上卷九“读史”)

“奴物”一语,一望而知是指清统治者的。“神医须武圣,扫荡奏奇功”,他是相信汉族江山可以恢复的。

傅山于诗之外,又写字作画,在字画里寓其崇高的志愿,在中国古典艺术中极为后人所称道。但正如前人对他的批评,“青主之字,不如

其画,画不如其学,学不如其人”。这种优良传统是值得记取的。

和爱国思想密切联系,傅山斥责奴性,而具有个性解放的思想。他大胆地批评博学宏词,他说:“博杀宏杀,在渠肚里,先令我看不得听不得。”(同上卷三十七“杂记”二)又说这种人是奴性人物。他有一条笔记,菲薄宋儒说:

不知人有实济,乱言之以沮共用,奴才往往然。而奴才者多又更相推激,以争胜负,天下事难言矣!偶读“宋史”,暗痛当时之不可为,而一二有廉耻之士又未必中用,……落得奴才混账。所谓奴才者,小人之党也;不幸而君子有一种奴君子,教人指摘不得!(同上卷三十一“书宋史内”)

他批判的奴性人物,是指没有爱国思想的人。他和朱之瑜颜元相似,大赞陈亮:“同父容得朱晦翁,而晦翁不能容同父”(同上卷三十七“杂记”二)。“或强以宋诸儒之学问,则曰,必不得已,吾取同甫。”(“鮚埼亭集”卷二十六“阳曲博先生事略”)但他有他的历史的局限和阶级的局限,他不赞成农民起义,甚至责骂了农民起义。

傅山论书法,也最鄙薄奴性的赵孟頫,他说:“予极不喜赵子昂,薄其人遂恶其书,……熟媚绰约,自是贱态。”(同上卷二十五“字训”)说他字如其人,“心术坏而手随之也”。他以为“学书之法,宁拙毋巧,宁丑毋媚,宁支离,毋轻滑,宁真率,毋安排。”(“傅青主先生年谱。”)

对于文章,傅山主张破除时文的拘束,而以内容为文章的灵魂。他说:“文者情之动也,情者文之机也。文乃性情之华,情动中而发于外,是故情深而文精,气盛而化神,才摅而气盛,气取盛而才见奇。”(“霜红龕集”卷二十五“文训”)他更讲声音之自然,颇含着近代式的语文一致的主张,这是明末清初学者的启蒙思想,例如方以智、顾炎武、黄宗羲等人都有这样的见解。他说:

读书之声死,说话之声活,歌曲之声牵就;凡字书曰“音”、曰“反切”、曰“读若”,皆死法。天然之口音不在其

希微之间。

(同上“音学训”)

理学家把人性束得“版拗”如缠小脚,不但诗文尽出于模仿,而且思想意识都是陈套。傅山“天然”的招呼,确有近代意义。这固然离文艺思想的阶级分析尚远,但在他的时代是有启蒙期个性解放的进步性的。

傅山自命是学老庄的,他说:“老夫学老庄者也,于世间诸仁义事实薄道之,即强言之亦不能工。”(同上卷十七“书张维遇志状后”)他自居于“异端”之林,实在有否定正统思想的倾向。所谓“异端”,在三百年前还没有人敢于像他如此承担,这就和“萧然物外”而逃世的老庄思想不同了。

傅山是瞧不起书生的,他也是主张经世致用的人。这看他论宋史赞许陈亮的话,就知道的。他的诗说:

书生故纸万重围,暗吃椰子自大亏。好水好山来不得,
耿耿漠漠落中堕。(同上卷十三“书生”)

傅山的子学研究 with 学术思想

傅山学术,由存世的“霜红龕集”看来,是以系统地研究或评注诸子百家之学为他的中心工作。如果说顾炎武的考证音韵学是后来王国维的老师,则我们有理由说傅山的子学研究是后来章炳麟的先行者。(在“章氏丛书”中,不见评论傅山的言论,颇难索解。仅在法帖“青主真迹千字文”上,见有炳麟的评语,说:“傅公自谓挽强压骏,其草书正似之。小楷乃独淳古。盖学道之后,摧刚为柔矣,可宝也。”此可证炳麟读过傅山作品,受到他的影响自是意中事。)我们知道,子学研究在清末是有成绩的,而能以哲理贯通诸家,自成一家言

者,厥为炳麟的“国故论衡”,此书是后来治中国古代哲学史的桥梁。然在三百年前,援儒入释者有之,外儒内释者有之,但对于二氏之学以及杨墨异端,都认为与儒家相反,斥之辟之不遗余力,没有人敢于公然研究,自命为异端,以干犯儒林传统的攻击。清初大儒也有吸收释道方法论者如王夫之,有兼赞墨学者如顾炎武,但他们都摆脱不开正统思想的形式。惟傅山不然,他大胆地提出了百家之学,对于六经与诸子无可轩轻地加以阐发或注释,首开近代子学研究的蹊径,这不能不说是十七世纪中国思想界的一支异军。

傅山对于子学的研究,并不是一句“复古即解放”的话可以交代清楚的。他同十七世纪别的学者,如王夫之、顾炎武、颜元等研究中国古代学术的目的一样,是要在子学研究中找寻近代人的道路。他开创子学研究的本身,就是对于道学传统的反对态度。为什么傅山和王夫之等在当时要这样做呢?如果我们把恩格斯在“自然辩证法”里讲古代希腊哲学的一段话来看待古代中国哲学,也可以适合于这一问题的解答,恩格斯说:

如果在细节上形而上学(按也适合于宋明道学)比希腊人(按也适合于古代中国人)要正确些,那末总的说来希腊人比形而上学要正确些。这就是使我们在哲学中以及在其他许多领域中常常回到这个小民族的成就方面来的原因之一,他们的无所不包的才能与活动保证了他们在人类发展史上为其他任何民族所不能要求的地位。而另外一个原因则是:在希腊哲学的多种多样的形式中,差不多可以找到以后各种世界观的胚胎和发生过程。因此,如果理论的自然科学想要追溯自己今天的一般命题发生和发展的历史,它也不得不回到希腊人那里去。而这种见解愈来愈为自己开拓了道路。(中译本,人民出版社版,二六页。)

王夫之和傅山所以要回到中国古代人那里去,正是这个理由。知道了这一历史主义的分析,我们才可以明白子学研究的历史价值。

傅山之治子学,与清初各家反道学的态度是一样的。在这一大时代,他们因了反对道学,追求到古代诸子的遗产。傅山还讥讽“理学先生”或“道学先生”包办“正统”,说“理学家法,一味版拗”(“霜红龕集”卷三十八“杂记”三),不可与之言学问。他说:

明王道,辟异端,是道学家门面,却自己只作得义袭工夫。(同上卷三十六“杂记”一,义袭二字,他释为“沿袭”。)

沿袭就是中古烦琐哲学的旧传统。他反对宋明人经注的害人,常勉人勿泥读注解,而要求个性的解放。他说:

看书洒脱一番,长进一番,若只在注脚中讨分晓,此之谓钻故纸,此之谓虫鱼。(同上)

昔人云好而无常家,家似谓专家之家,如儒林毛“诗”、孟“易”之类。我不作此解。家即家室之家,好学者那得死坐屋底?胸怀既因怀居卑劣,闻见遂不宽博,故能读书人亦当如行脚,闾黎,瓶钵团杖,寻山问水,既坚筋骨,亦畅心眼。若再遇师友,亲之取之,大胜塞居不潇洒也。(“霜红龕集”卷二十五)

傅山对于宋明儒者之争持所谓道统,深致厌弃。他听了李颀兄弟谈王学正统的话,便说:

我闻之俱不解,不知说甚。正由我不曾讲学,辨朱陆买卖,是以闻此等说如梦。(同上卷四十“杂记”五)

其实他已经把道统的沿习看得非常清楚。顾炎武谓“理学,经学也”,他更谓经学即王制。他说:

今所行五经四书注,一代之王制,非千古之道统也。

(同上卷三十六“杂记”一)

他的这一命题,正是基于怀疑精神而来。故他采用批判的方法来对待古史或古人:

一双空灵眼睛,不惟不许今人瞒过,并不许古人瞒过。

看古人行事,有全是底,有全非底,有先是后非底,有先非后是底,有似是而非、似非而是底,至十百是其中之一非、十百非其中之一是,了然于前。我取其是而去其非,其中更有执拗之君子,恶其人,即其人之是亦硬指为非;喜承顺之君子,爱其人,即其人之非亦私泥为是,千变万状,不胜辨别,但使我之心不受私蔽,光明洞达,随时随事,触著便了。(同上)

他主张博学广闻(同上卷二十五“训子侄”),同时也主张审辨精断,不能执拗道统而束缚自己的心思。他评“左传”一书为讲周代制度的文献,以宋儒之非难“左传”,“其人即不聳于事,而皆聳于文,亦可笑也”(同上卷十五“耸道人传”)。他说:

我于“左传”,薄有所得(他曾著“左锦”一书),却非明经家言,只是醒的文章之妙。朱晦苍谓是趋炎附势之书,不知何为而为此言?尹焞说只有六经,如“左传”便把文章做坏了也,真令人喷饭!(同上卷三十七“杂记”二)

中古烦琐哲学重独断,故傅山复讥宋人理学为“囿囿理学”。他说:

宋人讲诚,死诚也。其中变变化化,纯一无妄之道,岂腐儒执著所得窥度?故孟子曰:“执中无权,犹执一也”。

(同上卷三十八“杂记”三)

因此,他主张“改之一字,是学问人第一精进工夫”(同上卷二十五)。他有训孙十六字格言,第十五字为“蜕”字,注谓:“‘荀子’如蛻之蛻(按“大略篇”有“君子之学如蛻”之句),君子学问,不时变化,如蝉蛻壳。若得少自钢,岂能长进?”(同上)他又说:

老夫每道宁可老作学生,不可少作学者。“生”不可量,“者”则者矣。“者”者,著也,……岂可自“者”? (同上卷三十六“杂记”一)

这一方法,肯定了知识的发展,反对为古人的空阔的教条所拘束。他说:

学之所益者浅,体之所安者深,闲习礼度,不如式瞻仪型,讽味遗言,不如亲承音旨。(同上卷二十五)

此与颜无论学主张习行体验有相似处。

傅山有“学解”一文,可作他批评宋儒讲学的代表作,今节录于下:

“理”本从“玉”,而玉之精者无理。“学”本义“觉”,而学之鄙者无觉。盖觉以见而觉,而世儒之学未见。未见而学,则瞽者之登泰山泛东海,非不闻高深也;闻其高深,则人高之深之也。故训觉之为“效”,……效先觉而效始不至于日卑。其所谓先觉者,非占咻训诂可以为童子师而先之也,乃孟子称伊尹为先觉。……是觉也,谁能效之?谁敢效之?不能效之而文之曰“非其时也”,其时矣而不敢效之,曰“吾聊乐尧舜之道”,世儒之所谓学也。病老子者曰“绝学”,老子之所谓“绝”者,“绝河”之绝也。学如江河,绝而过之,不沈没于学也,觉也。不沈没于效也,觉也。荀子非子思子與氏,……后世之奴儒实中其非也。……奴儒尊其奴师之说,闭之不能拓,结之不能解,其所谓不解者,如结襪也,如膝筐也。……本无才也,本无志也,安大其“剧大”;本无闻见也,安得“博杂”也。“沟犹瞽儒”者,所谓在沟渠中而犹然自以为大,盖瞎而儒也,写奴儒也肖之。……后世之奴儒,生而拥皋比以自尊,死而图从祀以盗名,共所谓闻见,毫无闻见也,安有所谓“觉”也?不见而觉几之微,固难语诸腐奴也。若见而觉,尚知痛痒者也;见而不觉,则风痺死尸也。(同上卷三十一“读经史”)

这段话引用了老子荀子的理论,集中地批判了道学的背谬思想。他解释“老子”“绝学”之绝,训诂当否是别一问题,而要不失为他立任道学反面的治学新义。(傅山文集中训诂字义的地方很多,顾炎武赞他识字。但他所讲的新义每自由解说,不一定是对的;至于他不拘

泥历来注脚的陈套却代表他的时代精神。)

明白了以上所说傅山对于道学的反对态度以及他对于学问所持的新见解,我们便容易了解他的子学研究的出发点。他在三百年前首先破除学问中异端与正宗的划分,他说:

佛经,此家(指儒)回避不敢读,间读之,先早有个“辟异端”三字作难。……凡此家蒙笼不好问答处,彼皆粉碎说出,……教人……不骑两头马也。(同上卷二十五“佛经训”)

他不是如儒者为辟佛而辟佛,而认为学术应衡诸自己的判别而加以取舍。故他又说:

无如失心之士,毫无餐采,致使如来本迹大明中天而不见,诸子著述云雷鼓震而不闻,盖其迷也久矣!(同上卷十六“重刻释迦成道记叙”)

所谓“云雷鼓震”即所谓百家争鸣的诸子的遗产,确实在二千年来因了定于一尊的小天地,被人们所忘记而失传了,因了辟邪说的专制主义,被人们所鄙薄而弃置了。发现古代文化思想的宝藏的傅山,近似于近代西欧复兴古希腊文明的启蒙学者,不但把经书作为制度史看,而且批判了“文以载道”的神秘传统。他说:

仔细想来,便此技到绝顶,要他何用?文事武备,暗暗底吃了他没影子亏。要将此事算接孔孟之脉,真恶心杀,真恶心杀!(同上卷十八“书成宏文后”)

因此,他把经、子同等研究,不分鸿沟,更无所谓正宗和异端的区别。他有一段杂记,辨明经与子相同,其间有关训诂方面固有难洽之处,但他的基本见解是进步的。他说:

经、子之争亦未矣。只因儒者知六经之名,遂以为子不如经之尊,习见之鄙可见。即以字求之,“经”本“𣎵”字,“一即天”,“𣎵”则“川”,“说文”“𣎵,水脉也”,而加工焉,又分二为天地,“丨”以贯之。“子”则“一了”而已,古“子”

字作“𣎵”。“𣎵”“子”皆从“𣎵”者何也？“𣎵”即“川”者水也。𣎵则无不流行之理。训诂者以“𣎵”上之“𣎵”为发形，亦浅矣。人、水也，“子”之从“𣎵”者，正谓得𣎵之一而为人也。与“𣎵”之从“𣎵”者同文。即不然，从孩稚之语故喃喃，孔子孟子不称为孔经孟经，而必曰孔子孟子者，可见有子而后有作经者也。岂不皆发一笑？（同上卷三十八“杂记”三）

傅山对于诸子百家的研究成果，在他的诗文中居于首要的篇幅。其中有发挥义理的，如解释老庄管商诸书；有注解语义的，如注释“墨子”与“公孙龙”诸篇；也有以唯识宗解释庄学的（为后来章炳麟“齐物论”研究的张本）；也有以诸子互相贯通来研究的。“墨子”“大取篇”的注释，更是后来毕沅、汪中等训诂“墨经”的前行者。这种研究在清初学者中只有傅山一人，我们不能不说在当时他的胆识高人一等。顾炎武曾在字里行间推崇墨子以及重视诸子之学，可能是受他的影响。炎武说：“手书自孟荀之外，如老庄管商申韩，皆自成一家言”（“日知录”卷十九“著书之难”），又数称“墨子”“尚贤篇”的话可以发聩，傅由说：“墨子罢不肖执有命之说，甚足以鞭策情窳。”（“霜红龕集”卷四十“杂记”五）二人不同的地方在于炎武仍沿袭了辟异端的形式，而傅山则放弃这一形式了。炎武赞傅山“萧然物外，自得天机”的话，在学术上也可理解为不受传统的束缚。

（1）傅山注释了“公孙龙”四篇代表作，“白马论”、“指物论”、“通变论”、“坚白论”，多有独到的见解。公孙龙“白马论”是关于别名与共名的诡辩逻辑，在哲学上属于特殊与一般的关系问题，因为涉及对象认识的范围，故容易闪烁其辩词。傅山评“白马论”说：

似无用之言，吾不欲徒以言之辨奇之，其中有寄旨焉。……若以此义作求才释之，大有会通。白黄黑皆马，皆可乘，故识马者去其白而可已。其义病在一白字，必于不黄不黑，而马之道狭矣。（同上卷三十四“读子”三“公孙龙白

马论”)

他对于“白马论”的论旨作如此解,已经批评了“白马非马”的不合理的逻辑。关于别名与共名的鸿沟,他说:

无去取是浑指马言,有去取是偏指白马言。(同上)

所谓“浑指”即共名,而“偏指”即别名。

“白马论”已涉及认识论,如“白者不定所白,忘之而可也;‘白马’者言白,定所白也”。傅山注道:

若所谓“白马”,不死执其色之白者而忘之,尚有马在也。今所言“白马”曾执著于白,定为白马。“定所白”者定以白为所也,犹释氏“能”“所”之所,外既定之为白,而内又添一白之之人,其所白也,不但非黄非黑,亦未必是白也。(同上)

他以相宗解释此理,实为创举,似为后来章炳麟“齐物论释”所本。

公孙龙“指物论”之“指”,即抽象的概念,后宋儒援儒人道,便吸收了“指”旨而得出抽象的“表德”。在学派上说,公孙龙确有和宋代道学相结合的可能。傅山在三百余年前,已经看出宋儒把形而上学的方法装潢在囿囿的理学中,因此他对于“指物论”说:

岂不回复幽杳,本是无用之辨,然不能释者,顾读之者之不无用其言也。旨趣空深,全似“楞严”。(同上“指物论”)

他复对于“通变论”说:

始曰“无一”,终曰“两明”而道丧,无有以正其义。则前之一,即后之两之对,然则此“一”即老氏得“一”之“一”,是所贵者在一。……又何不可以“不偏之谓中”之语释此乎?但“中”字为囿囿理学家所霸,安肯少以其义分之于诸子乎?而其才高意幽,又不能使儒家者如读其所谓布帛菽粟之文,一眼而句读,而大义可了。鄙儒概以公孙龙辈之言置之置之以自尊,其实不敢惹耳。(同上“通变论”)

公孙龙的“坚白论”,也叫做坚白相外相离说,辞虽雄辩,而义实简单。他把感性认识孤立起来,而与理性认识划一鸿沟,把物质的实体否定,而认各自独立的感觉为实在。故说“无坚得白,其举也二;无白得坚,其举也二”。举之义为感觉,傅山谓举对发而言,举白以目见,谓视觉,举坚以手见,谓触觉,相离而“独”为正。

公孙龙的逻辑,便寄托在感觉的各自孤立之“独”字上面,没有感性认识到理性认识之统一。关于此点,傅山说:

末句“离焉,离也者,天下故独而正”,通篇大旨可见。

(“霜红龕集”卷三十四“读子”三“坚白论”)

“坚白论”向来称为难读的古文,自清代学者校疏以来,至现在始可大致读通。傅山在清初最早注疏此文,实开创清代校勘子学的研究。他把文中“恶乎甚石也”之“甚”字校正为“其”字,释文中“离”字读“附离”之“离”等等,以及许多地方的讨论句读,皆有见识。公孙龙辩学虽流于诡辞,但为了解放二千年来囿囿的理学传统,这种名辩的方法论,对傅山说来,则可作为一种“云雷鼓震”以醒学风的药剂。故傅山之注释有其学术价值。他自夸说:

“坚白”后篇之文,变化缥缈,恍惚若神,……千百年下
公孙龙乃过我浊翁。翁命属水,盖不清之水也。老龙得此一泓浊水而颉颃之,老龙乐矣。(同上“通变论”)

公孙龙的离坚白说是观念论。坚白是外于石而存在的现念。傅山解释“独而正”之说,即以感觉离物质而独立存在的。但下面傅山的解释就是自己的说法了:

此之“坚”,非善闭无关捷而不可开之“坚”;“白”非知白守黑之“白”。所谓“坚”,者易脆也,所谓“白”者易染也。由于其人之谿枿,如石者随所著见,知而不化,于以内身外世,皆不可费却多少攻守,而卒归于石亦恶有,又进之于神之不见不知,离而非离者独而已矣,谓不离于坚,不离于白,不离于石也。(同上“坚白论”)

(2)傅山有“墨子大取篇释”一文,也是近世最早注解“墨子”的重要文章。他说比篇“奥义奇文,后世以其不可解而置之”。他的注释,自谓亦未能一齐读通,且待继续研究,这是学者的态度。他说:

“文本难尽通,逐字逐句为之,积累而疏之,以求其通,可谓用心于无用矣。然亦必不必之见,不尔则心留而不去尔,斯置之矣,非尔亦有留之,暂尔留之,非欲之留,与博弈然。”(同上卷三十五)

他注释此文,高见层出,今摘要举之于次:

按“大取篇”有“语经”之称,是墨子弟子对于“兼爱篇”的逻辑的概论。傅山的注释也多从逻辑的意义上着手。“大取篇”说:“诸圣人所先为人,欲名实,名实不必。苟是实也,白败是石也。尽其白,同是石也。惟大不与大同,是有便谓焉也。以形貌命者,必智是之某也焉,智某也;不可以形貌命者,惟不智是之某也,智某可也。”(依傅山句读)这是举实予名的逻辑,与公孙龙离实求名的逻辑相反。傅山解释说:

圣人所为人于名实之间,欲名之有实也。若但曰“名实”,徒有其名而不必诚是其实,则白败是石也。“白败”不知何物,当时或有此名,可见当时诸子多持坚白石之论,故此及之,以辨名实。若但以白为石,如物之坏而败者,如白醭白霉之皆可谓之石矣。即以大言之,如大马非大牛也,若去实而不分辨之,但曰“大”,如何是“大”也?是有大形者即谓之“大”焉也,不论其谓大某大某也。“焉”在此处作了语,是尽其辞也。故物之以形貌命者,必知是物为某物,则尽其辞而名之曰“焉、智某”也。若其不可以形貌命者,知之不真,不能的确知是物为某物也,但智某之可也,不得尽其辞曰“焉、智某”也。

“智某可也”,“智某”与上“是之某”,义有深浅。上文多一“之”字,下文去“之”字。上文是实指之词,下文是想

象之词。(同上)

这两段解释是有新见解的,已开清代“墨子”训诂之先河。所谓“实指之词”指判断而得者,如“甚么”之答案;“想象之词”指表象而得者,如“哪个”之答案,其分析也是相当精审的。“大取篇”在此段之后,言名实同异的逻辑,文甚简约难识,傅山疏释的方法,兼重训诂字义,且据因明论互证名学。他说:

“居运”犹出移在此在彼也,凡以居运名者皆实实有人于其中者。如居齐曰“齐人”,而去之荆则不得谓“齐人”矣之类也。即如山之非邱,室之非庙,实在斯名在,不得曰邱即山、庙即室也。的二知之智,仿佛度之意,不同也。同而不同之间,不胜言之。而重则有金之铁之重,重同而金铁异。器具有饮具食具之类。“具”或是“贝”字之讹,锦有异者,亦通。“连”如“连衡”之“连”,外连而内各有心也。“连”又铅锡之名,然上有“重”矣,此不必复作锡解也。又四里为连,十里为乡,亦可解去(上释原文“智与意异。重同、具同、连同”)。“同类之同”,如熊黑凤凰,类同而名不同;“名同”,如鼠璞名同而实异;“邱同”而有昆敦;“鲋同”而有鲫鲋。同是同,然是然,有异同,根同而枝叶异;“非”与“是”异;“不然”与“然”异;“非”即是“不然”矣,而“非”与“不然”又微异;因有异也而欲同之,其为同之也又不能浑同,而各有私同者又异;“楞严”“因彼所异,因异立同”之语可互明此旨(上释原文“同是之同,然之同,同根之同,有非之异,有不然之异;有其异也,为其同也,为其同也异”)。其同异之中,略分四种辨之:其一曰,“乃是而然”,“乃”犹“若”也,又犹“那个”也,犹云是其是而然之;二曰“是不然而不然之”,然与不然,不欲苟异者也;三曰“迁”,则就人之意多,犹因其然然之,因其不然不然之,又既然之而时复不然之,既不然而又时复然之,无定见也;四曰“强”,则执己

之意多,犹本然之而强不然之,本不然而强然之。四者之中,各有深浅尊益,“尊”者“擢”也(俞樾后诂“尊”为“剥”);“益”者“溢”也。……详察之,第次之,山止而不移,此栉而不紊,因而至裕乎其“指”,历多而见定,于是又详察其声,端定其名,使声名之间不相假借。(同上)

“大取篇”的主旨在于说明“生以理、长以类行”,立辞要明其类,这是“语经”的要件。末段有十三个“类”的归纳,关于原文“一日而百万生,爱不加厚,其‘类’在恶害”,傅山释道:

一日而有百万生人,若不爱为万而推之,而单为一二人,是不加厚。其类在恶害,谓恶害之加于一人者,即当恶害之及于万人者矣。

关于原文“兼爱相若,一爱相若,一爱相若,其‘类’在死也”,傅山释道:

兼爱爱分,一爱爱专,我之于人无彼此,皆爱,与无二爱之专一爱同意也。人皆有生,而我皆以一爱爱之,除无生者我不爱之,其类如人莫不有死,而我莫不有爱,谓于人定爱之也。(同上)

墨子“兼相爱”与“交相利”之说,被他的弟子在逻辑上有所发展。“大取篇”说:“昔者之爱人也,非今之爱人也;爱获之爱人也,生于虑获之利,非虑臧之利也;而爱臧之爱人也,乃爱获之爱人也。……去其爱,而天下利弗能去也。”傅山对于这段文章的解释甚近似,而“臧主畊、获主织”之训诂,乃不易之论。(按臧为古代的男奴隶,获为古代的女奴隶)他说:

古人之爱人也,非今之爱人也。何也?古公而今私也。如以臧获二种论之,臧主畊,获主织;获人也,臧人也,爱获爱臧,同一爱人之心也。爱获之爱,生于虑获之织之利,与爱臧之畊之利,有不同。谓爱获时且只利其织耳,而至于爱臧之畊之时,仍是爱获之织之爱人者也。但其私心爱臧之

时 , 即不顾爱获 , 爱获之织之时 , 又不顾爱臧 , 其爱之之私
有在有不在 , 而畊之利于爱获时去之矣 , 织之利于爱臧时去
之矣。去其私爱 , 而爱无不在 , 利亦无不在 , 故曰天下之利
弗能去也。(“霜红龕集”卷三十五)

墨子主张“志功合一” , 他以为 , 仅有主观的心愿而无客观的结果 , 是无价值的思虑。“大取篇”说“义 , 利 ; 不义 , 害 ; 志、功为辨。有
有于秦马 , 有有于马也 , 智来者之马也。”此文句读不易 , 文理亦难
识 , 而傅山则引刃而解。他说 :

义者 , 宜也 ; 宜 , 利 ; 不宜 , 害。兴利之事须实有功 , 不得
徒以志为有利于人也。且如马 , 以秦马而良者 , 而人有之 ,
是实有其有于马之才也。何也 ? 马非自从秦来也 , 是其人
之智力来之马也。功也 , 非徒有有马之志也。(同上)

按秦地产良马 , “石鼓文”、“诗”“秦风”、“史记”皆详言之。傅山据
此 , 把原文二个“有”字解释得非常清楚。

总之 , 傅山的“大取篇释”重视墨辩的名理 , 在校勘训诂方面 , 也
着重名理的发挥。上面所举的例子只是他的主要论点 , 其他可供研
究墨学参考者尚多。

(3)傅山对于“老子”、“庄子”、“荀子”、“管子”、“淮南子”、“鬼
谷子”皆有注疏 , 而尤重于“老”“庄”与“淮南”。他自谓“老夫学庄
列” , 并盛道“南华”高见 , 甚至称“吾庄子”。他说 :

鄙儒……不知所绎 , 曰是文之无法度者也。夫深世故
而浅天行者 , 吾庄子而已矣。“吾”之也者私也 , (不)能公
诸人 , 故不得不私也 , 私者天也。(同上卷三十二“庄子徐
无鬼篇末一段解”)

傅山解释“老子” , 多出新义。例如释“道常无名”章说 :

公之它(傅山自号)破句读之曰 , 道之常无者名朴也。
“虽小天下不敢臣” , 谓看得天下虽小 , 亦不敢有臣之心臣
之 , 则亢守朴以待万物之自宾而已。若自大自尊 , 则天与地

不相合矣。……“始制有名”，“制”即“制度”之“制”，谓治天下者初立法制，则一切名从之而起，正是与无名之朴相反。无者有之，朴者散之，而有天下者之名于是始尊。……后世之据崇高者，只知其名之既立，尊而可以常有。天下者，非一人之天下，天下之天下也。（同上卷三十二）

这里的解释不一定是“老子”的原义，宁可说是傅山的思想。至于说“天下者天下人之天下”，一方面有反清的爱国主义思想，另一面有民主主义的思想，这些都是借老子的话来自道的。又例如释“道生之”章，他说：

生者中于土，蓄者玄于田，形者并以彡，成者丁与戊。
生之蓄之长之育之亨之毒之养之覆之八字，中惟“亨”“毒”
两字最要紧。毒字最好最有义，其中有禁而不犯之义，又有
苦而使坚之义。王辅嗣注：“亨谓品其形，毒谓成其植”，总
是模糊拟度，吕注作“成之熟之”，非是。（同上）

按这样的训诂字义，比前人的注解是高明的。“苍颉篇”“亨、定也”，“广雅”“释诂”“毒、安也”，即安定之义，傅山训毒之义颇近似。他训诂字义，多有独到处，此其一例。他的“读子”各篇，训诂字义者过半，这里不一一列举了。顾炎武赞傅山识字，确是有所见而云然。

傅山解释“庄子”，多参证以佛学。他的“庄子天地篇泰初有无无段解”一篇说：

阴阳交泰之初，何所有乎？有无而已，别无所有。然无而有者，无可得而名，确乎其有一，一之所起，有一而未形，不可闻不可见，然万物之生者皆由得此一以生，是之谓德。溯此德者则我得之父母，父母又得之祖父母，进而求之，则不知何人之父母之父母，得之天地之始，为人之时，而延之于我之身，生生世世，业识识业，日远于德，故循性而修之，以返于得以生之德。德之至者，一切有为之法皆消融于乌有，几几乎并未形之一亦不可得而名之。所谓德至，至则同

于泰初之无有矣。……郭注“无不能生物”昧于始矣。

(“霜红龕集”同上卷三十二)

这是以佛家“业识”“有为之法”之义来解释“庄子”的,这为后来章炳麟所发展(见“齐物论释”)。

傅山解释“庄子”,是唯心论的。这里不是说他的唯心论是好的传统,而是说他有从正统思想解脱时代束缚的倾向。例如“庄子”:“太公任之言曰,道流而不明居,得行而不名处,纯纯常常,乃比于狂”,郭注“道流而不明”为句。傅山说:“句读皆拙。愚谓‘道流而不明居’(句);‘得行而不名处’(句),谓道本不息,如川之流,本非居于明,令人得指而为表的者。若圣人得而行之,即行其不明之道,岂得标一名而处于其下,令众人耳而目之?”(同上卷三十四)又例如“庄子”:“故其与万物接也,至无而供其求,时骋而要其宿,大小、长短、修远”。傅山释曰:“大者小之,‘老子’‘合抱之木生于毫末’是也。长者短之,‘老子’‘千里之行始于足下’是也,但‘修远’二字又不与大小长短同,又少括翻上义,修以远之,为积功累行任重道远耶。”(同上)以上所释的话,都别有新的见解。他的解释多依佛氏方法,故谓“吾以‘管子’、‘庄子’、‘列子’、‘楞严’、‘唯识’、‘毗婆’诸论,约略参同,益知所谓儒者之不济事也”(同上)。后来章炳麟的“齐物论释”,更进一步了。乌目山僧宗仰在“齐物论释”“后序”说:“太炎之书现世,将为二千年来儒墨九流破封执之局,引未来之的。新震旦众生知见必有一变以至道者”。这话是不对的,但这一学术变化之迹,三百年前傅山实启其端倪。自汉武帝罢黜百家,至清初(十七世纪)子学复兴,知见一变,这是中国早期的启蒙运动,民主主义的先驱。这种潮流被清统治者的民族监狱所摧残。但到了太平天国以后,这个启蒙思想复活,而由十九世纪的中国哲人所继承发展,炳麟即其一例。

傅山对于子学与佛学的研究,并不是宋明以来的超世间的观点,而主要是在知识上广求博搜,解放自己,因为他极不满意当时的所谓

佛道。他说：

.....近时士大夫.....皆是谈慈悲而行若蜂蛰者，.....岂佛也哉？.....乃真奴婆妈之见。（同上卷三十六“杂记”一）
贫道以为福利之说，可以动贫妄俗汉，不足动风韵君子。
（同上卷二十二“劣和尚募疏”）

傅山对于古书持怀疑的精神，他对于子书的解释，不拘泥旧日的注脚，多先难俗儒而后出其解答。这种研究方法在他的文集中不胜枚举。我们仅看下面的话就可以知道的：

.....“乐正子五日不食而悔之”之注大非本义。盖悔不悔五日不食，是悔平生未尽情于其母之言，不知先儒何所见而的指为悔五日之不食也。想此情事，岂不可笑？分明是乐正子饿得着急了之言，岂有此理，岂有此理！（同上卷二十三“与居实”）

同时，傅山也重视考证。他对于子书的研究，首重字义的训诂。因为识字是基本的学问，他以为惟有这样，才不至流于宋明儒者的望文生义。且举他的“淮南子”“兵略训”的训诂一例如下：

“剡擗箴奋儋镂”注：“擗”音“攢”，“箴”音“屠”，“儋”音“詹”，“镂”音“鬻”。“剡”、锐也，“镂”、斫也。傅山曰：“箴”，说文：“折竹莨也”。“尔雅”“籥箴中”注云：“言其中空，竹类”。“说文”：“籥，竹肤也”，音武尽切，音如“泯”。“镂”、“说文”：“大钁也”。“尔雅”：“斫谓之锬”，注云“钁也”。以“钁”注“镂”，义始明，而斫亦“尔雅”之文，不甚快者以斫，有用力斫伐一义，不专为器之名也。（“霜红龕集”卷二十三“与居实”）

傅山训诂字义不但学及“尔雅”“说文”，而且学及钟鼎文字。如文集中释鲁字，曾引“齐侯钟”“其万福纯鲁”之语，释册与册二字，引钟鼎“作册”之册字。可惜他的这类研究专书没有遗留下来，使我们仅知道他钟鼎研究的一门项目罢了。

傅山的善恶观

在古代的伦理学中,善与恶是一对主要的范畴。在先秦,孟子主张性善说,荀子主张性恶说,他们的观点在伦理学史上影响很大,但长期以来,性善说影响更大,宋明理学家的伦理观,就是在这个基础上建造的。傅山关于善恶的观点,概括而言,他认为善中有理,恶中也有理,他颇重视恶的作用,如果依古代的评论标准说,他的观点有性恶论的倾向。

荀子论道德,否认道德的先验性,认为人的属性是由后天陶冶养成。因此他重视人的正常功利,并把道德规范,视为节制物欲的一种手段。傅山对这些观点基本上是同意的。孟子则认为,仁义道德同人的正当功利是对立的,如水火不能相容一般,可见有忽视人的正当功利的倾向。其实,孟子与荀子观点有相通之处,从哲理意义上讲,实质上都是唯心主义的伦理观。宋代以后,荀子的性恶说,遭到主要的理学家的指斥,其中朱熹的贬斥尤为猛烈。朱熹视荀子如异端,教他的门徒“不须理会荀卿。”^①甚至说,荀子的思想“使人看着如吃糙米饭相似。”他在竭力贬斥性恶说的同时,却在大肆颂扬性善说。这种褒孟贬荀的状况,直到明末才发生了变化,这时荀子的“礼起于欲”、“化性起伪”的观点才受到了重视。傅山就是其中的一个。他指出:

宋人之所谓理者,似能发明孟子性善之义,以为依傍大头颅,并不圆通四照。理之有善有恶,犹乎性之有善有恶,不得谓全无恶也。^②

① 《朱子语类》卷一三七。

② 《孙邳藏傅山手稿照片》。

傅山指出宋儒的善恶观,是从孟子的性善说中引申而来,他们只讲善,不讲恶,只讲善理,不讲恶理,只讲天理,不讲人欲,因此具有片面性。他认为人之性有善有恶,理亦有善有恶,只有这样才是“圆通四照”即全面性的。

傅山对孟子的性善说,有两点重要的评论。一是他明确地反对这个观点。如他说:

孟子道“性善”,也是平地里骨堆。^①

“骨堆”一词是晋地中部一带的方言,是“隆起”之义。平地上有一个突起的地方,显然含有多余之意,借以说明孟子倡性善之说,根本没有这个必要。说明了他对这一观点的态度。二是他认为孟子在论述性善之说中,也是有可取之处的。如他说:

看《孟子》“理义说心”,用“理”字傻生动,何尝口龈牙

齜也。^②

“理义说心”,《孟子·告子上》篇中有言:“至于心,独无所同然乎,心之所同然者,何也?谓理也义也。圣人先得我心之所同然耳,故理义之悦我心,犹刍豢之悦我口。”告子认为人之性无善无不善,“食、色,性也。”将人之性与动物之性等同起来。孟子认为,人之性有与动物相同的一面,但更主要的是人有理义之心,即有伦理观念,这是人与动物的根本区别。傅山对此很赞赏,用了“傻生动”这样的用语加以肯定。此外,孟子还说:“富岁,子弟多赖,凶岁,子弟多暴,非天之降才尔殊也,其所以陷溺其心者然也。”在这里,孟子以社会环境的吉凶言恶与善,否认先天因素的作用,承认不善的存在,承认恶中有理的存在。对于孟子性善说中这些性恶因素的论述,傅山给以明确的肯定,这是客观的有道理的。

傅山对荀子的性恶说,基本上是给以肯定的。但同时指出荀子

① 引自刘绂刑本《霜红龕集·例言》。

② 《孙鄧藏傅山手稿照片》。

此说中含有性善说因素,有些论述还不及孟子之说高明。他首先说:

《性恶》一篇,立义甚高,而义不足副之。^①

这里是对《荀子·性恶》篇总的评价。“义不足副”实际是说,荀子性恶说中往往有与性善说相通之处。他对荀子这方面的论述,都一一作了批注、校改。如荀子的《性恶》篇中含有性善说因素。他指出,荀子在议论尧与舜讨论人情问题时,也存在类似的看法。尧问舜,人情怎么样?舜回答说:妻子儿女都有了,对其双亲的孝敬就减弱了;欲望得到满足了,对其朋友的信谊就衰退了;高官厚禄得到了,对其君王就不那末忠诚了。人情啊!很不好。对此,荀子说:“唯贤者惟不然。”^②即贤者并非如此。傅山对荀子这句话作批说:“又善了。”^③认为荀子此说是性善说的观点。还有,荀子说:“夫人虽有性质美,而心辨知”。即认为人的素质好,就具有较好的分辨能力。傅山认为这也是性善说的表现,因此作旁批说:“自己又忘了,又善了。”他对荀子的这些含有性善说因素的论述很不满意,在篇首作旁批说:“荀子才原不高,如此篇立义似骇人矣,而其说不能骇人。”又在这篇的天头作眉批深入地进行了分析:

此是法家者言之流,而才庸笔冗。其所以不敢放纵者,由于有不敢得罪周孔之意夹带于中,要做个圣人之徒故耳!……此无他,学不圆而胆小耳!且又远虑后世之君子见其书者,进之于非圣之异端,而乞怜焉。如此立言,苦哉,劳矣!且看孟子“公刘好货”、“太王好色”、“文王好勇”之言、之才、之锋,荀卿敢于其中看得半个脚踪乎?从来并称荀孟,何所见,何所见!^④

① 《荀子校改》。

② 《荀子·性恶》。

③ 《荀子校改》。

④ 《荀子校改》。

傅山在这段较长的批语中,深刻地揭示了荀子论性恶“不敢放纵”的原因,是怕得罪于“周孔”之礼的。傅山主张“纲常叛周礼”。他的看法,是符合实际的。荀子“非子”中,对先秦的诸子,几乎都动了笔墨,惟独没有非孔的言论。荀子作为一位伟大的思想家,能做到这一步,就已经是很不错了。而傅山则不同了。他生逢明清之际,旧的统治思想,已到了转机时期,他不像荀子那样:“进之于非圣之异端”,不敢做一个明显的异端者,而是“异端辞不得”,常常以异端者自居,敢于背叛旧礼教,敢于“见不得佛祖”。这是时代条件不同所决定的。重要的是,傅山批评荀子的事实依据是成立的。例如他说,荀子以凌然的气势、严厉的笔力鞭挞性善说时,他《性恶篇》中却说了一句“涂之人可以为禹”的话,指出道路上的普通人,都可以成为如禹那样的圣人。傅山揭露说,这是“暗用其‘人皆可以为尧舜’义。”而这与“孟子道性善,言必称尧舜”^①的观点完全一致。而这一点,是儒家性善说的一个基本内容。既然荀子思想中有这方面的内容,其性恶论就自相矛盾了。

在这段话中,傅山再次指出孟子“好货”、“好色”、“好勇”,都是性恶说的思想因素。

“公刘好货”。公刘是后稷的后代,周王朝创业的始祖。孟子对齐宣王曾说过公刘,说这个大人物也很喜爱钱财,并引用了《诗经》中的《公刘篇》为此作证。

“太王好色。”太王就是古公亶父。孟子曾说:“昔者太王好色爱厥妃。”他引用了《诗经》中的《大雅·绵》,太王在清晨到岐山之下散步,还忘不了带着他的妻子姜氏女。

“文王好勇。”文王即姬昌,是儒家尊为圣人之一。孟子曾说:“文王一怒而安天下。”他还引用了《诗经》中的《大雅·皇矣篇》说,文王对莒国的入侵勃然而怒,整顿并指挥军旅,有力地反击了进攻,

^① 《孟子·滕文公上》。

从而增强了周国的声望。傅山的这些论说,一面说明孟子虽然倡导性善说,但他并未绝对地排除性恶中有关人欲的内容,并且对好货、好色和好勇者,一一加以赞扬。另一面,儒家主张性善说,宋代以来,理学家又有汉代以前“天理流行”、汉唐以来“人欲横流”之说,傅山列举史实说明,情势并非如此,就连儒家一向尊奉的西周创立者,他们都有情有性,也应列入“人欲横流”之中的。由此可见,傅山论学所持的方法是客观的。他在性善、性恶之辨中,所追求的是善恶之中都有理。他对孟子之学多所肯定,就是对孔子,也只说一句“纲常叛周孔”。并非全面否定。对荀子之学,虽多所指责,但肯定的为多,赞赏的为多,借鉴与吸取的也甚多,他有对《荀子》一书的两部批注、校改的著作就证明了这一点。

傅山重视“恶”的作用,他对“恶”的内涵作了自己的划定。他说:

圣人者,天地之大匠也。阴阳、风雨、震电、崩竭,天地为之。而人心之积习无仁义,闵不畏天地,不屑屑也,乃命圣人为之。为之奈何,杀之而已。杀者,善之义也。圣人之才,天地之际也。为圣人杀者,曰:“圣人恶也,故圣人不辞恶。”^①

傅山所说的圣人,是指理想中的社会统治者,而小人,并非是平民百姓,而是如桀纣一类的人。他在这段话中有两点值得注意:一是“圣人不辞恶”。傅山的《杂著录》有《圣人为恶篇》一文,颇长。在《杂著录》上还有一《圣人为恶饥而食篇》的篇名,无文,题之下有“己未十月十九日”字。说明傅山在这个时期(时傅山七十三岁),拟题准备撰写的。这些都表示,圣人不是善人,这种观点,打破了儒家传统的圣人为性善之说,这是一个大胆的议论。二是“杀者善之义”。这是讲恶与善是对立统一的,不是绝对的对立。同时他指出,善与恶是

^① 《杂著录·圣人为恶篇》。

相互转化的,只有杀这种恶,才能有善。傅山在这里,实际上讲了“恶”有二种含义,一是“为恶饥而食”,这是正常的恶,他认为这是符合道德规范的。平民百姓这样做不为恶,就是圣人也是这样做的。二是被圣人所杀恶者之恶,他们“无仁义”,对这种恶者只能“杀之而已”。这种恶,才是真恶。对如桀与纣这样的恶者,就是要杀的。他还说:

圣人执契之说,只是论屈直。且如以君子,以一公义杀一小人,小人也要怨。其屈终在小人,天毕竟是与君子也,圣人只得照天行法。^①

在这里他又讲,真恶是违背了“公义”,所以对这种为恶的人,应该“照天行法”,这种“以公义杀”,不为恶而为善了。因此,傅山认为正常的“饥而食”之恶,是不应该排斥的,是符合社会道德原则的。相反,对于违背“公义”者,“积习无仁义”的恶,才是应该排斥的。他还说:“民若无乐,推不厌之主,则时日曷丧而乱矣。”如果“饥而不得食”,那就只好为恶了,而这种“乱”之恶,自然也是正常的恶。

傅山在探讨恶的内涵中,含有重视恶的社会作用的因素。这正如恩格斯所说:“恶是历史发展的动力借以表现出来的形式。”^②恩格斯认为,研究道德上的恶所起的历史作用,是十分重要的一个问题。他在概括了黑格尔一些著作的思想后说:

人们以为,当他们说人本性是善的这句话时,他们就说出了——一种很伟大的思想;但是他们忘记了,当人们说人本性是恶的这句话时,是说出了一种更伟大得多的思想。^③

恩格斯同时还指出道德上的善恶,对社会的动力作用有双重意思。一是表现为新的进步方面,这对所谓神圣的事物是亵渎,对所谓崇奉

① 《霜红龕集》卷三十一《读子一·老子》。

② 《马克思恩格斯选集》第四卷第233页,1972年人民出版社版。

③ 《马克思恩格斯选集》第四卷233页。

的秩序是叛逆。二是表现为恶劣的情欲,它成为历史发展的杠杆。傅山正是从这两方面进行论述的,他所说的“不辞恶”便具有叛逆精神,他的“时日曷丧而乱”的阐述,正是将那些恶劣的贪欲、权势欲,视为历史发展的杠杆。他的这些论述,远比荀子性恶论深刻。

傅山善恶的道德观,还存在着明显的缺陷与不足。他生逢中国封建社会衰落时期,尽管他力图从人的社会性分析善恶,评价道德的规范,揭示善恶的内涵,论述善恶对社会的作用和意义,但由于是时还不具备对人性作出科学评价的条件,因而他就不可揭示人的本质和伦理道德的实质,不可能得出在阶级社会中,善恶观念也是不同的结论。例如,他设想了一种理想中的圣人,这种圣人能在天地之间,“不辞恶”,“照天行法”,替天行道,这不仅具有某种神秘的色彩,也显然是唯心主义的观点。

傅山善恶中都有理的伦理观,从中国伦理学史看具有重要意义。他一方面否定性善说中的形而上学观点,一方面提出“恶中有理”的新的见解,这种总结性的观点,对推动伦理学的发展有着重要意义,这是值得重视的。

傅山对旧礼教的批判

旧礼教即古代的伦理道德,就其内容而言,相当丰富复杂,被概括为“三纲五常”。它发端于先秦,形成于两汉,完善于宋明。董仲舒说:“子受命于父,臣受命于君,妻受命于夫,诸所受命者,其尊皆天也,虽谓受命于天亦可。”^①也就是“王道之三纲,可求于天”。班固

^① 《春秋繁露·顺命》。

说:“三纲者,何谓也?谓君臣、父子、夫妇也。”^①至于“五常”即仁义礼智信。孟子提出仁义礼智四端,董仲舒加上信,五常于是确立。这种伦理观,在宋代进一步完善化。朱熹说:“三纲之要,五常之本,人伦天理之至,无所逃于天地之间”。^②认为“纲常万年,磨灭不得。”^③这种伦理观,是适应于封建等级制社会需要而形成的,对巩固与发展封建制社会,起了重要的作用。傅山认为社会是前进的,伦理观也是发展的,因此没有永恒的伦理纲常。

(一)傅山对“三纲”的论述

三纲是旧礼教的重要内容,他对此作了认真研究与批判。“君为臣纲”是三纲中的核心。对君之忠被认为是天经地义。傅山一反这个传统观念,并大胆地论说:

非其君而君之,曰“礼也”,非礼也;而有不君之,“非礼也”,礼也。

非其忠而忠之,忠丧世,世亦丧忠。^④

傅山在这里谈了两点意思:一是君择臣,“臣亦择君。”他认为不是任何一个君王都是值得臣民“忠”的。例如,他在读《五代史》的一则笔记中说:“特立死节之目,全未推敲于所事所死者为谁也。”^⑤他指出欧阳修表彰王彦章等,“无甚奇节高行”,“彼时又无真正天子”,这样的忠尽可不要,这样的史应该“拨乱反正”。因为他认为欧阳修对忠没有明确的界限,所言的事是非不明。表示臣不以君为纲,而应以所

① 《白虎通·三纲六纪》四部丛刊本。

② 《朱文公文集》卷十三《癸未垂拱奏答二》。

③ 《朱子语类》卷二十四。

④ 《霜红龕集》卷三十一《礼解》。

⑤ 《霜红龕集》卷三十一《读经史·五代史》。

忠之事为准。同时他更反对“衣冠士大夫屈膝丑虏”，侍奉侵略者。二是“忠丧世，世亦丧忠”。他认为社会在发展，臣事君的忠，不是永恒不变的，随着历史的推移，而发生变化乃至消失。如果时代变迁了，仍执着于过时的忠，只能造成“忠丧世”。时代变化了，忠的意义也在变化，这就是“世丧忠”。礼与非礼的原则，是以社会的变化与否，以及所忠的内容决定，而不能从形式上从对君的忠诚与否决定。傅山用发展的观点揭示和批判“君为臣纲”的旧礼教，不仅有理而且有力。

“父为子纲”是讲孝道，这是旧礼教的又一重要内容。傅山是个孝子，又是一个慈父，因此他重孝道，但他反对旧礼教的所谓“孝”道。他说：

非其亲而亲之，曰“礼也”，非礼也。而不亲之，“非礼也”，礼也。

非其孝而孝之，孝丧世，世亦丧孝。^①

傅山在这里讲了两层意思：一是孝丧世，世亦丧孝；一是旧礼教所说的“亲”即孝道，是“非其亲”，实质上是“非礼也”。对此，他阐述颇多，主要列述两点：

1. “亲”与“真孝”

他说：

又尝论之，立身扬名，显亲于后世，顾云孝也，而不若及事其亲之时，服劳甘滫、愉色婉容之为真孝之真，可以得其亲之欢心也。呜呼！人不思及承颜之时，冀得亲之一欢一笑，而但期博一身后之名于其亲也，推是心也，则必有贼其亲之心者矣。^②

^① 《霜红龕集》卷三十一《礼解》。

^② 《霜红龕集》卷三十一《讲游夏问孝二章》甲午十月。

傅山认为对亲要真心侍奉,态度诚挚,和颜悦色,使亲人欢心,这是真孝。“事亲之事,在于反身之诚。”只要心诚,便可做到。而那些不真心事亲者,以“扬名声,显父母”为目的,不做事亲的实事,这是对其亲的一种欺骗,这样的孝子是虚假的,故斥为“盗亲”。他还强调说,孔子所说的:“色难”^①并不难,虚情假意事亲就难了。“即面眉文饰和霭,而手足肢体不能安详中道,违心之气立见,是可欺父母者乎?”^②因为真情与假意是易于辨别的,只要心诚,就没有“色难”。他还应用训“色”字说明:“色,从人从卩,原不单指红白喜怒之见于颜面者,故色须通体观之。”^③发自内心的真诚之孝,“通体观之”,是一目了然的。傅山认为“孝”是真诚自然本性的表现,这种见解反对了“盗亲”的虚假性,是与其人性自然观点联系的。

2. 反对“厚葬”的观点

厚葬被视为是孝道的重要内容,已成为古代的一个传统。傅山反对厚葬,视为一种陋俗。他说:

儒家治厚葬,以利其得一孝名耳,是为称赏名誉以利一

人,非为以赏利实有利于众人也。^④

傅山继承和发展了墨子反对厚葬的观点,认为厚葬无一利而有多害:首先浪费社会财富,如果厚葬,“死而为天下害”,这样使死者受到天下众人的怨恨,所以他主张“有死亡亲者,不侈靡于葬,所以为天下惜财也。”“而兴利之心无厚葬也。”第二他认为葬礼分等级定厚薄,更是错误的。古代天子、诸侯、大夫、庶人葬礼是有规定的。傅山指出,“世之于亲,厚者过厚,薄者过薄。我则不然。”他主张“均之”,即在社会与同一个家族中,葬礼要一视同仁,不能以嫡庶之别制定厚

① 《论语·为政》。

② 《霜红龕集》卷三十一《讲游夏问孝二章》。

③ 《霜红龕集》卷三十一《讲游夏问孝二章》。

④ 《霜红龕集》卷三十五《墨于大取篇释》。

薄,而要“厚亲薄,薄亲厚”对待。在这里傅山反厚葬的观点中,含有反对封建宗法制的积极意义。第三,傅山认为以厚葬论孝是不公允的,如果是这样,“天下之贫乏子弟皆不孝人矣”。而经济条件优越者,则皆为孝子了。傅山亦认为亲者逝世,是件大事,值得重视,但“厚亲是分之所当为也”,安排亲者后事,而恰当处理,不能为图一孝名,而倾家荡产,而要诚心真情进行追悼。傅山的这些观点,发展了墨子反厚葬的思想,也是对“父为子纲”的又一有力的否定。

“夫为妇纲”是旧礼教吞噬妇女的一纲。二程提出“饿死事小,失节事大”的主张。曾有人请教于程颐说,如果有一寡妇,她贫困已极,将要饿死,这时可否改嫁活命?他回答说,只是后世怕寡妇饥寒而死,故有是说,然饿死事极小,失节事极大。他所谓失节就是改嫁,所以宁可饿死,亦不能嫁二夫。傅山反对这种观点,他说:

“饿死事小,失节事大”,如此真有饿不死的一个养法。^①

他认为宁肯改嫁,也不能饿死。傅山是主张寡妇可以嫁二夫,反对“一女不嫁二夫”的旧礼教的。

在傅山思想中,有男女平等的意识。在古代,传统思想中有男属阳、女属阴之成见。以此喻男女相反相成,未尝不可,事物总是对立统一的。人自身亦然,但由此得出阳尊阴卑,导出男尊女卑之说,则是完全错误的。傅山指出:

其张之也,曰:“儒扶阳抑阴”。阳不劳扶,阴不劳抑也。……圣人爱阳亦爱阴,恶阴亦恶阳。^②

因此傅山反对歧视妇女,反对重男轻女,他认为夫妻之间,不是“夫为妻纲”,因为“人性爱妻真”。夫妻之间是存在着自然的真实情感的。同时他还赞赏“自忠自孝”,他说:

① 《霜红龕集》卷四十《杂记》五。

② 《杂著录·圣人为恶篇》。

从来忠臣孝子,非忠于其君,孝子其亲,性情之事,不得单复究之,自忠自孝耳。自忠自孝,乃所以忠,君当奈之何?不能不尔者,孝亲也。^①

傅山这里所说的“自忠自孝”就是“真情至性、自然之极”;是人伦中真实情感的自然表露,不为名利所支配,也不是权势所威逼。这种反对“三纲”的思想,是其人性自然、人性解放思想的一个重要的内容。

(二)傅山对“礼”的评述

傅山所评的礼,是仁义礼智信“五常”之一。但他是从更高的意义即礼教意义论述的。中国有礼仪之邦的说法,古代的礼仪、礼制和礼法,都相当丰富。孔子曾对夏商周以来之礼做过认真总结。为古代社会做出过重要贡献。对礼之用,《论语》记载说:

礼之用,和为贵。先王之道,斯为美;小大由之。有所不行,知和而和,不以礼节之,亦不可行也。^②

君子博学于文,约之以礼,亦可以弗畔矣。^③

这里都说明,礼的作用就在以恰当和有节制的行事“为贵”。恰当自然是行中庸之道,而节制自然是以一定的规矩制度为依据。孔子在教导颜回时说:“非礼勿视,非礼勿听,非礼勿言,非礼勿动。”^④这就是“克己复礼”的“目”即纲领。孔子与其门徒的这些精彩的议论,是对远古以来关于“礼”的总结,应该说是正确的,它说明一定的社会形态,必须有一定的规章制度“节”、“约”,即节制与约束人的行为规范,使社会协调安定,为社会发展创造良好的环境氛围。重要的是,

① 《孙邳藏傅山手稿照片》。

② 《论语·学而》。

③ 《论语·雍也》。

④ 《论语·颜渊》。

社会在不断发展,而“礼”的内涵依旧,这种以“节”与“约”维系秩序的规范,必定变成阻止前进的重要因素。宋明以来,封建制度已处于衰落时期,这时用封建的伦理道德规范,支配人的言听视动,约束社会生活的一切方面,维护着将要崩溃的封建堡垒,显然就不仅不合时宜,而且十分有害了。明代以来,一些有识之士,如李贽、何心隐等对此提出尖锐的抨击,对旧礼教的批判,其原因就在这里。傅山在明末清初,提出“礼丧世”,与“世丧礼”的精辟论断,说明社会在前进,“礼”的内涵也应更新,他认为制定礼的内涵的原则,就是它必须符合社会进步的要求,有利于社会思想的发展,而不是与此相反的。

傅山对“礼”的研究很重视,除专论礼的《礼解》外,还有许多论述。他在《礼解》中说:

夫世儒之所谓礼者,治世之衣冠,而乱世之疮也。不知
剗刮其根,而以膏药涂之又厚涂之,曰:“治疮之礼也”。不
柄亢巨以足民之耳目,而脂韦跪拜以贪其利禄,曰:“治世
之礼当如是。”礼丧世,世丧礼,礼与世交相畏也。悲夫!

傅山在这里用了“世儒”的观念,是指宋明以来、特别是明代以来的一些读书人。以别于古代的儒者。他在这段话中,对世儒所谓“礼”作了两方面的分析:一是他指出,世儒所说的礼即封建伦理纲常,形式是为了治世,实质上是有害于世。“世”即现实社会,得了不治之病的“疮”,这种恶疾,不是用一张膏药涂在上面可以除掉的,应该动手术,“剗刮其根”,从根本上整治,而用“礼”治,治标不治本,这样,它不仅无益于病,而且是十分有害的。因此他主张要“柄亢钜”,即掌握于纲,从总体上从根本方面入手诊治。傅山精于医,他以擅长医学医术为依据,说明整个社会得了绝症,旧礼教也是其中的一个部分,需要动大手术进行根治,旧礼教也是“乱世之疮”,也在切除的范围。这个分析是深刻的。同时,他还揭露说,世儒坚持旧礼教,是有其目的的,他们不仅为了“以足民之耳”,即遮盖世人的耳目,而且“以贪其利禄”,即为保护自己既得的政治经济的地位。二是他揭示,社会在

发展,历史在前进,世儒所谓的礼,绝无可能永存的,所以“世丧礼”是必然的。同时他指出,旧礼教对于得了绝症的社会,起着有害的作用,治标不治本,掩盖弊病,却掩盖不了病情的不断恶化,所以“礼丧世”,其有害作用大矣。傅山还特别指出,这种状况,世儒由于着迷于“利禄”,在“礼与世交相丧”中,没有感觉出来,真是可悲。

傅山“礼与世交相丧”的观点,包含着社会进步观,礼虽形式存在,而其内容却在不断更新着。如他说:

仁义智信之文,以文论之,无从金者,独礼有以金而为
釧,言乎其能釧。釧,声也,来改之反。俗谓掬而来之而剪
除之曰釧。从其声,其义之必不苟与存,且转而为裂之犁
也。声者,皆取乎斲,斲也者,厘正之,然后为礼也。故君,
礼也,不君,釧也。知釧而后知礼,而后复天地之节也。习
跪拜进退而苟图利禄者,又膏药之靥也,不欲以为疮,相与
蔽其无血而已。^①

在这段话中,傅山首先诠释礼的本义。他说礼的声、义和形,都是从釧字发展和引申而来,因此识礼就是懂釧。礼字的形,是釧字去金而成。其声是“来改之反”,其义是“掬”“剪除”而来。他进而解释说,釧之声是斲,斲之声,就是物被掬开、划破中产生的,转而为釧正之义。据《广韵》说:釧,“来改切”,音“唻。”而“掬”者,是缓击或磨工治玉之义,也就是进行“剪除”之义。《尚书》的《尧典》中有言说:“允厘百工”,就是确实能治理的意思。《后汉书·梁统传》中有李贤的注说:“厘,犹改也。”也是这个意思。可见傅山的论述是有根据的。他的“釧正之,然后为礼”,显然是引申古义,说明礼的本义,是釧的原义中演化而来。这样他释礼为治理之义。其次,他说:“故君,礼也,不君,釧也。知釧而后知礼,而后复天地之节也。”说明君是由不君而来,礼是由无礼而来,说明釧的釧正之义,演化为礼的治

^① 《霜红龕集》卷三十一《礼解》。

理,是随着社会的发展而来。只有将礼之义与釐之义联系起来思考,才能懂得礼就是“改之礼”,视为釐正治理,才能“复天地之节”,符合社会的客观实际。傅山辩正礼的含义,是为了揭示世儒不知礼,他们只以“跪拜进退”理解礼,而丢掉了釐正治理的本义,这种伦理纲常只能是无一利而有百害的。还有,傅山还指出,礼是从釐演变而来,而五常中仁义智信的概念,无一从金或与金有联系,所以仁义智信,与礼并非为一类范畴,这样便将世儒所崇奉的“五常”体系神圣性给否定了。傅山对礼的本义的诠释,不是否定礼的存在,而是恢复礼的“治理”的本义,从而否定世儒所谓的礼及其旧礼教体系。对此,傅山还以《左传》一书的内容来研究和解释礼。他说:

雪林近读《左传》了,告余曰:“礼之一字,足盖《左传》一部。”贫道闻而惊服之,此子进矣。凡妄人略见内典一二则,便放肆有高出三界意,又焉知先王之所谓礼者哉!礼之一字,可以为城郭,可以为甲冑,退守进战,莫非此物。^①

《左传》为注释鲁国史籍《春秋》的一部编年体史书。汉代史家刘向、班固等都认为是鲁国太史左丘明所撰写。但后世对这部著作的成书与作者一直存在着分歧,对其内容也有不同评价。傅山用“礼”字概括《左传》一书的宗旨,并认为礼的含义,就是治国安邦、救国济民,这是一个寓意新颖和别开生面的解释,也与他释“礼”为釐正、治理相一致。

关于“礼”的含义,傅山在评注《荀子·礼论》篇中,还进一步阐述了自己的见解。荀予以“礼”可以归结为“养”与“别”两种含义。“养人之欲,给人之求,”意思是说,通过统治者对社会消费品的调节与分配,用以满足供应社会生活的一定需求,这就是“养”。“别贵贱”,意思是要区分社会的贵与贱,严格社会的封建等级制,这就是“别”。并说:“性者,本始材朴也;伪者,文理隆盛也。”他说明人的社

^① 《霜红龕集》卷三十七《杂记》二。

会地位和道德品质等,是后天形成的,不是天赋的。荀子对“礼”的内涵的阐述,是针对先验论而发,这对傅山很有影响。傅山在《荀子校改》中说:

此明言“礼”全是伪也。《礼记》曰:“和顺积中,而英华发外,唯乐不可以为伪。”又曰:“著诚去伪,礼之经也。”盖见礼之可以伪为矣。

傅山同意荀子“性伪合”的观点,认为这是礼的基础。他在这段评注中,说明礼之“为伪”是以“人性自然”为依据的。他指出礼与乐的功能虽不尽相同,但都是协调社会精神活动的基础,是维系社会秩序的根本。他用《礼记》的观点说明,这其中既含“著诚”的因素,又含“伪为”的因素,是“和顺积中”,即两者和谐的结合。这种对“礼”的古意的又一次的揭示,显然是针对现实中对礼的曲解的。如他又说:

我于《左传》薄有所得,却非明经家言,只是醒的文章之妙。朱晦庵谓是趋炎附势之书,不知何为?^①

傅山与朱熹在评价《左传》一书是存在着分歧的。朱子如何视《左传》为“趋势附炎之书”,不得而知。但他对此书的评价,显然与傅山的见解大相径庭。例如他说:《左传》源于《春秋》,“只是渐渐讹舛。”又说:“左氏曾见国史,考事颇精,只是不知大义,专去小处理会。”他认为《左传》一书,“载许多事,未知是与不是,但道理亦是如此。”所以“不能有以自信于其心”。^②表示了对此书缺乏信赖与信心。朱熹对“礼”的看法是“礼即理”,礼与理规定了社会的伦理道德规范,从而证明其先验性。傅山则不然,他认为《左传》所载许多史事,正是救国济民者可引以为鉴的,是资治的佳作。他与朱熹对此书评论的分歧,实质上是由对“礼”的理解不同而产生的。他用历史与逻辑统一的方法,否定旧礼教的先验性与形而上学性,他将礼诠释为

① 《霜红龕集》卷三十七,《杂记》二。

② 《朱文公文集》卷三十五,《答吴伯恭》。

“釐正”即治理或救国济民,是企图以恢复礼的本来意义的形式,用以否定旧礼教的说教。傅山的论述中,尽管还缺乏说服力,存在着严重缺陷,例如他并没有揭示出伦理道德的实质及其规律性,但其思维方法是可取的,他不是用否定一切的方法,去否定旧礼教,而是用辩证思维的方法,去否定形而上学的方法,创立新的伦理规范。从伦理学史看,近代中国一些思想家用否定一切的方法对待旧礼教,更说明傅山论礼的难能可贵。

傅山教育文论选读

好学而无常家赋

何人生之蹙迫,听日月之虚耗。罔耳目之聪明,受声色之导盗。溯疏乞于循飞,揽荒唐以观妙。莫不有其嗜欲,澹不知其所好。愍混沌之既凿,惜见闻之不博。聊泛滥于古今,孰载籍非糟粕。舍臭腐无神奇,悟轮扁于妙斫。据大屈以流眄,悲原伯之废学。但闻道即吾师,群可乐而友之。岂山川之能闲,川至海而终期。何妻孥之足累,果百氏以忘饥。不沾沾于故纸,仍非罔于思维。山经若地如图,信足迹以搏扶。从伶目之风飘,螺舟而舟浪桴。览自然之古道,睡王郑之易疏。异忘年之挟策,还万有于一无。邈云霞夫徜徉,随鸿鹄以翱翔。知山川之迂曲,洞天地之圆方。辨三幡以同归,书八角而垂芒。超书契以充逸,释名道之非常。以有涯随无涯,深有取于南华。仰屋梁而憧憧,谁少异于井

蛙。观票骑之略远,临瀚海而无槎。彼区区之富贵,尚不屑乎为家。

《霜红龕集》,卷一,清宣统三年山阳丁氏刊本。

家 训(节选)

训 子 侄

眉、仁素日读书,吾每嫌其驽钝,无超越兼人之敏。间颺人有子弟读书者,复驽钝于尔眉、仁,吾乃复少恕。尔两儿以中上之资,尚可与言读书者。此时正是精神健旺之会,当不得专心致志三四年。记吾当二十上下时,读文选京都诸赋,先辨字,再点读三四,上口则略能成诵矣。戊辰会试卷出,先兄子由先生为我点定五十三篇,吾与西席马生较记性,日能多少。马生亦自负高资,穷日之力,四五篇耳。吾栉沐毕诵起,至早饭成唤食,则五十三篇上口不爽一字,马生惊异,叹服如神。自后凡书无论古今,皆不经吾一目。然如此能记,时亦不过六七年耳。出三十,则减五六,四十,则减去八九,随看随忘,如隔世事矣。自恨以彼资性,不曾闭门十年读经史,致令著述之志,不能畅快。值今变乱,购书无复力量。间遇之,涉猎之耳。兼以忧抑仓皇,蒿目世变,强颜俯首,为蠹鱼终此天年。火藏焰腾,又恨咕哔大坏人筋骨,弯强跃马,呜呼已矣!或劝我著述,著述须一副坚贞雄迈心力,始克纵横我彀开府,萧瑟极矣。虽曰虞卿以穷愁著书,然虞卿之愁,可以著书解者,我之愁,郭瑀之愁也,著述无时亦无地。或有遣编残句,后之人诬以刘因辈贤我,我目

几时瞑也。尔辈努力,自爱其资,读书尚友,以待笔性老成、见识坚定之时,成吾著述之志,不难也。除经书外,史记、汉书、战国策、左传、国语、管子、骚赋,皆须细读。其余任其性之所喜者,略之而已。廿一史,吾已尝言之矣:金、辽、元三史,列之载记,不得作正史读也。

文 训

贫道昔编性史,深论孝友之理,于古今常变,多所发明。取二十一史应在孝友传而不而不入者,与在孝友传而不足为经者,兼以近代所闻见者,去取轩轻之,二年而藁几完,遭乱失矣。间有其说存之故纸者,友人家或有一二条,亦一斑也。然皆反常之论。不存此书者,天也。

凡人养性作人,皆有一安身立命之所,即文章小技亦然。尔两小子皆读左氏春秋,其中犯教伤义,大节目一眼便知,不待讲解也。至于文章之妙,大段大段,细曲细曲,铺张组织,补缉波澜,前人多少评论,总不能尽。尔小子若有眼色,读之既久,自得悟入,别生机轴。依傍不依傍,熏习变化,全非我所得与尔拈出者。以后凡遇古人用此法论此义者,莫要置之,皆须留心分晰。明经处到不甚难,以其是非邪正,显然易见。而文心掂播踴谗,实麀糟所难得窥测。尔们便将此书作一安身立命之所,作人、养性、学文,都向此中求之,每事相与辩论,所谓“奇文共欣赏,疑义相与析”也。

文者,情之动也。情者,文之机也。文乃性情之华,情动中而发于外。是故情深而文精,气盛而化神,才摯而气盈,气取盛而才见奇。

文章未有高而不简、简而不摯者。

诗 训

杜诗,不可测之才人,振古一老,亦不得但以诗读。其中气化精微,极文士心手之妙,常目在之。

韦公诗多清言,李肇国史补云:“韦性高洁,鲜食无欲,所居常焚香扫地而坐。”观其逢杨开府诗,清静者固如此耶?公与陶公,皆知其无可奈何而安之者也。

谢道韞登山诗,如“气象尔何物,遂令我屡迁”十字,今古词人,能有此几句?唐之辋川翁、浣花老,往往得此妙境。偶见谢林风此首“气象”二句,男子未必能道此句也。尔看之,可造词入微。

辋川诗,全不事炉锤,纯任天机。淡处、静处、高处、简处、雄浑处,皆有不多之妙。道情真语,人不能似者,以其一诗之心在无诗。而心平气和,不骂人,不自己占地步,不傍刚寻事,不隐刺讥,不急急怨望,不骋辨才连狎。造语却非一意雕琢,在理明义惬,天机适来,不刻而工。杜诗之“惬当久忘筌”,最妙。“惬”当读作上声,楷雅切。

韵 学 训

险韵在沈订者,能有多少?须取玉篇、广韵、今行等韵诸书,择其纯雅有义、不犯复者,尽限而押之,滥熟。如人用上平前数韵者,用之亦是一种功夫学问。若做诗怕险韵,难道彼韵诸字可不识耶?险之相命,亦不识字人为之耳。若一字不识人展卷,见“东”字,亦险也。呵呵,眉、仁识此,眉、仁识此。

音 学 训

读书之声死,说话之声活,歌曲之声牵就。凡字书曰

音,曰反切,曰读若,皆死法。天然之口音,不在其希微之间。至于呵呀开阖,顺逆轻重,同声异意,远近听别,全在此之口音、彼之耳音。会通无碍,始知声音之妙之变,由于声前、声中、声后,皆有然否、直宛、平侧、枝遁之气掂掇于中也。音切之书,焉能尽之?不过用其死法读书可耳。

字 训

论画人物,点睛如能左右顾者,只是点得最正即能尔。此固然,然亦须于左右观视之物上用情。画视难,画听尤难。写字之妙,亦不过一正。然正不是板,不是死,只是古法。且说人手作字,定是左下右高,背面看之皆然,对面不觉。若要左右最平,除非写时令左高右下。如勒横画,信手画去则一,加心要平,则不一矣。难说此便是正耶?

作小楷须用大力,柱笔著纸,如以千金铁杖柱地。若谓小字无须重力,可以飘忽点缀而就,便于此技说梦。写黄庭数千过了,用圆锋笔,香象力,竭诚运腕,肩臂供筋骨之输,久久从右,天柱涌起然后可语奇正之变。

小楷是波不难,而勒落尤难,刻亦难之。此法,书者、勒者皆等闲置去。

写字只在不放肆,一笔一画,平平稳稳,结构得去,有甚行不得?静光好书法,收此武拔甫数纸,皆是兢业谨慎时作。惜乎死矣!静光颇学此笔法,而青于蓝矣。水木之源,装而藏之,礼也。

写字无奇巧,只有正拙。正极奇生,归于大巧若拙已矣。不信时,但于落笔时先萌一意:我要使此为何如一势。及成字后,与意之结构全乖,亦可以知此中天倪,造作不得。

矣。手熟为能, 迹言道破。王铎四十年前字极力造作, 四十年后无意合拍, 遂能大家。

晋自晋, 六朝自六朝, 唐自唐, 宋自宋, 元自元, 好好笔法, 近来被一家写坏, 晋不晋, 六朝不六朝, 唐不唐, 宋、元不宋、元, 尚熨熨姝姝, 自以为集大成。有眼者一见, 便窥见室家之好。

予极不喜赵子昂, 薄其人, 遂恶其书。近细视之, 亦未可厚非。熟媚约娣, 自是贱态, 润秀圆转, 尚属正脉。盖自兰亭内稍变而至此。与时高下, 亦由气运, 不独文章然也。吾极知书法佳境, 第始欲如此而不得如此者, 心手、纸笔、主客互有乖左之故也。期于如此而能如此者, 工也; 不期如此而能如此者, 天也。一行有一行之天, 一字有一字之天。神至而笔至, 天也; 笔不至而神至, 天也。至与不至, 莫非天也。吾复何言, 盖难言之。

仕 训

仕不惟非其时不得轻出, 即其时亦不得轻出。君臣僚友, 那得皆其人也? 仕本凭一“志”字, 志不得行, 身随以苟, 苟岂可暂处哉? 不得已而用气, 到用气之时, 于国事未必有济, 而身死矣。死但云酬君之当然者, 于仕之义, 却不过临了一件耳。此中轻重经权, 岂一轻生能了? 吾尝笑僧家动言佛为众生, 似矣, 却不知佛为众生, 众生全不为佛, 教佛独自一个忙乱个整死, 临了不知骂佛者尚有多多大少也。我此语近于沮、溺一流, 背孔、孟之教矣。当此时, 奔逐干进, 泊天下皆不屑为沮、溺矣, 岂如此郎皆孔、孟耶? 但囫囵略道之。尔辈顾素闻大义明矣, 何必我口一一诛求。运气

当尔 ,若不达观 ,真正憋杀几个读书求志之人。须知志即在读书中寻之 ,不失为门庭萧瑟之风流也。

仕之一字 ,绝不可轻言。但看古来君臣之际 ,明良喜起 ,唐、虞以后 ,可再有几个 ? 无论不得君 ,即得君者 ,中间忌嫉谗间 ,能保终始乎 ? 若裴晋公之遇唐宪宗 ,亦万一耳。

佛 经 训

后生辈知尺木大士堂戒有“人无血色者不得入”此条 ,我教你们 ,又只说个没耳性人不得在我侧。有血色无血色人还看得出 ,若没耳性人 ,非久久磨擦 ,不知其人之有与无也。我把句有斤两话告他 ,他一遍不觉 ,两遍不觉 ,终年二年 ,以至数十年 ,只管没个省悟 ,左来是那几句没长进话 ,只管吃嚼。只样物件 ,真正是肉 ,我颠倒要拜他为第一希有导师了。何以故 ? 是我没耳性 ,不受他点化处 ,我底耳朵太虚了 ,要借他太实耳朵医我也。好了好了 ,我底耳朵三四月来大聋了 ,又不用他医了 ,你们说话须大高声 ,不然你们又要说我没耳性了也。昔人教寻孔、颜乐处 ,此句也是平地圪垛语 ,读得书久 ,自有乐处 ,便与孔、颜不远。若白白去寻孔、颜 ,孔、颜与你个对面不见 ,岂不罔过了日子也 ? 赖天地祖宗之泽 ,破书可读 ,一切齷齪人事不到眼前心上 ,纯资磨去 ,日知所亡 ,三间小屋之下 ,好不富贵也。自爱不自贵 ,自知不自见 ,圣经贤传 ,古今载记 ,尽尔游衍 ,谁能禁之 ?

一生为客不为主 ,是我少时意见欲尔。故凡事颇能敝屣遗之 ,遂能一生无财帛之累。子弟亦须知我此意 ,师之可省经营烦恼。

凡过耳之言 ,触之惊心者 ,皆吾之导师医药 ,即须刻之

于心,不可忘之。至诚格天,当下即应,不须岁月。

无耳性人,不但讽劝著不解,即大骂詈,亦不觉。只记得个谁骂我来,却不记骂得我是我那一椿短处。若于此有醒,骂我者是我大恩人。

名也者,响也;身也者,影也。能克己,乃能成己;能胜己,乃能成物。

有志气无学问,至欲用学问时,往往被穷,始知志气不可空抱。古今之兴亡成败,时事之坚瑕难易,眼明胆定而辨才足以指画前筹,始成得一佳士。

挺生之人,见解定有异于常人,非读书讲学之人所可至者。作文、作诗、讲学,皆须造语,语旨而允,乃能传,所谓“言之不文,不能行远”也。

无至性之人,不知哀乐;有至性之人,哀乐皆伤之。有至性之人多妨于道;无至性之人,又不可入道,所以道难。幽独始有美人,澹泊乃见豪杰,热闹人毕竟俗气。

自贵莫如忍辱,忍辱莫如远人,远人莫如亲书。

小人不必群聚,但两人共处,即有异常之谋矣。可堪一笑。

“吉凶悔吝”四字,吉惟一耳,无卜筮而知之,顺动而已。

不会要会,固难,会了要不会,尤难也。吾几时得一概不会耶?

凡好诋毁人,于人无纤毫之损,而其奴气,自足惹人贱厌。

事体无论大小邪正,有同一机局者。如隋杨广之夺宗,唐太宗之诱裴寂,下而至于李道之欲为官,皆以赌博为术,

而其所谋 ,各各不同。

君子之名何由成 ? 亦多亏不肖者以其下流之行衬起之耳。若人人有少廉隅愧悔 ,君子之名 ,何自而归 ? 况居下流而恶皆归之 ,君子遂为好做。惜乎无知之人 ,不解此旨 ,以不肖自居 ,而以君子送人。

十六字格言

己未七月二十日书教两孙

静不可轻举妄动 ,此全为读书地 ,街门不辄出。

淡消除世外利欲。

远去人远 ,无匪人之比。此有二义 ,又要往远里看 ,对“近”字求之。

藏一切小慧 ,不可卖弄。

忍眷属小嫌、外来侮御 ,读孟子“三自反”章自解。

乐此字难讲。如般乐饮酒 ,非类群嬉 ,岂可谓乐 ? 此字只在闭门读书里面 ,读论语首章自见。

默此字只要谨言。古人戒此 ,多有成言矣。至于讦直恶口、排毁阴隐 ,不止自己不许犯之 ,即闻人言 ,掩耳急走。

谦一切有而不居 ,与骄傲反。吾说易谦卦有之。

重即“君子不重则不威”之“重”。气岸峻峭 ,不恶而严。

审大而出处 ,小而应接 ,虑可知难。至于日间言行 ,静夜自审 ,又是一义。前是求不失其可 ,后是又改革其非。

勤读书勿怠 ,凡一义一字不知者 ,闻人检籍 ,不可一“且”字放在胸中。

俭一切饭食衣服 ,不饥不寒足矣。若有志 ,即饥寒在

身,亦不得萌干求之意。

宽为肚皮宽展,为容受地窄,则自隘自蹙,损性致病。

安只是封“勉”字看。“勉”岂不是好字?但不可强不能为能、不知为知,此病中者最多。

蜕荀子“如蜕之脱”。君子学问,不时变化,如蝉蜕壳,若得少自錘,岂能长进?

归谓有所归宿,不至无所著落,即博后之约。

偶列此十六字教莲苏、莲宝,物令触目各有所警。载籍如此话,说不胜记,尔辈渐渐读书寻义,自当遇之。魏收枕中篇最周匝,不可以人废言。于元魏书中看之。

昔人云“好学而无常家”。家,似谓专家之家,如儒林毛诗、孟、易之类。我不作此解。家,即室家之家。好学人那得死坐屋底?胸怀既因怀居卑劣,闻见遂不宽博。故能读书人亦当如行脚_闾黎,瓶饼团杖,寻山问水,既坚筋骨,亦畅心眼。若再遇师友,亲之取之,大胜塞居不潇洒也。底著滞淫,本非好事,不但圆功名人当戒,即学人亦当知其弊。

学之所益者浅,体之所安者深。闲习体度,不如式瞻仪型,讽味遗言,不如亲承音旨。吾尝三复斯言,恒愿两郎之勤亲正人,遇之莫观面失也。

明经取青紫,此大俗话。苟能明经,则青紫又何足贵?“修其天爵,而人爵从之”。从,犹“从他”之从。有也可,不有也可。“学也,禄在其中”,亦非死话对“馁”字言,则禄犹食。有食则饱,故学可作食,使充于中。圣贤之泽,润益脏腑,自然世间滋味,聊复度命,何足贪婪者?几本残书,勤谨收拾在腹中,作齐生糗粮,真不亏人也。

‘改’之一字，是学问人第一精进工夫，只是要日日自己去省察。如到晚上，把一日所言所行底想想，今日那一句话说得不是了，那一件事做得不是了，明日便再不说如此话，不做如此事了，便是渐渐都是向上熟境。若今日想，明日又犯，此等人，活一百年也没个长进。吃紧底是小底往大里改，短底往长里改，窄底往宽更改，躁底往静里改，轻底往重里改，虚底往实里改，摇荡底往坚固里改，龌龊底往光明里改，没耳性底往有耳性里改。如此去读书行事，只有益，决无损，久久自觉受用。

尔两人皆能读书。苏志高心细而气脆，教之使纯气。宝颇疏快，而傲慢处多，当教之使知礼。谆谆言之，皆以隐德为家法，势利富贵，不可毫发根于心。老到了，自知吾言。

霜红龕集卷二十五家训。

赠太原段孔佳

书生段增，聪慧人也，偶来搨帖，安详连忤，日益精进。即比喻之，亦学问事，不可以技观也。字画浅者即为墨，深者即不费兑那而真朗。深似好字矣，然深亦须深之正经，不则险陷，不可谓正经也。学问之妙，莫过于深，故曰极深研几。若临深之深，则宵人矣。即时文小技，亦曰深入而浅出之。增既学时文，犹当深求之，无为臭烟煤刷却白心也。

霜红龕集卷二十六。

学 解(节选)

理本从玉，而玉之精者无理。学本义觉，而学之鄙者无

觉。盖觉以见而觉,而世儒之学无见,未见而学,则瞽者之登泰山,泛东海,非不闻高深也,闻其高深,则人高之深之也。故训觉之为效,似矣,而始终乎人。拾级而卑之,至于效先觉,而效始不至于日卑。其所谓先觉者,非占毕训诂可以为童子师而先之也,乃孟子称伊尹为先觉,其言曰:“予,天民之先觉者,将以斯道觉斯民也。”乐尧、舜之道,学也。而就汤伐夏以救民,则其觉也。觉桀之当诛,觉汤之可佐,故幡然曰:“使是君为尧、舜之君。”尧、舜汤也。尧、舜汤者,杀桀乃所以为尧、舜也。是觉也,谁能效之?谁敢效之?不能效之,而文之曰非其时也,其时矣而不敢效之,曰吾聊乐尧、舜之道,世儒之所谓学也。病老子者曰绝学,老子之所谓绝者,绝河之绝也。学如江河,绝而过之,不沈没于学也,觉也;不沈没于效也,觉也。

霜红龕集卷三十一读经史。

静为躁君句

老、庄圣人,非以静为胜,故静也。万物不挠于心,故静。此是圣人学问成就后之言。若初学人,还须知静之胜处。不则荒荡无主,转更日见其失耳。

霜红龕集卷三十二读子一老子。

杂记一(节选)

可惜一本好大学,折得乱腾腾地。

近日读王龙溪先生书,不惟于阳明先生良知颇有理会,

正当注易 , 觉与旧日随文铨义者 , 亦稍稍有头脑。因思看书洒脱一番 , 长进一番。若只在注脚中讨分晓 , 此之谓钻故纸 , 此之谓蠹鱼。

“义袭”二字 , 乃沿袭之谓。随事求识解 , 不曾晓得率性之道 , 故曰“告子未尝知义 , 以其外之也。”王龙溪云 : 货殖只是作得义袭工夫 , 区区在贫富上证解 , 恐非圣人语意。其集义又如何 ? 必有事而勿正。何谓必有事 ? 心勿忘是也。何谓勿忘 ? 勿助长是也。阳明先生曰 : 俺这里工夫 , 只在必有事。

关壮缪、郭汾阳是圣人种子 , 只是没学问。张留侯、诸葛武侯是圣人苗子 , 只是不会搜根见底。

吾极不喜王子明大处迁就也。迁就便不是率性之道。

“伯夷不降其志”此语甚好。

汉、唐以后 , 仙佛代不乏人 , 儒者绝无圣人 , 此何以故 ? 不可不究其源。

为学先当立志 , 修身先当知耻。

老人与少时心情绝不相同 , 除了读书静坐 , 如何过得日子 ? 极知比是暮气 , 然随缘随尽 , 听其自然。若更勉强向世味上浓一番 , 恐添一层罪过。

杨子云太玄经 , 邵康节以为是 , 吾不得而知之也。朱文公以为非 , 吾不得而知之也。然而康节以数言数 , 文公以理衡数也。

李念斋有言 : 东林好以理胜人。性理中宋儒诸议论 , 无非此病。

申、韩说得不好 , 却踏着实地。王介甫说得较好 , 却踏不著实地 , 所以王不成王 , 伯不成伯。此语极有斤两。余谓介甫上

仁宗皇帝书,句句是把持纷更,儒者偏要讳其奸字,何也?

宋人议论多而成功少,必有病根,学者不得容易抹遇。今之谈者云:二氏只成得己,不足成物。无论是隔靴搔痒,诤便只成得己,有何不妙,而烦以为异而辟之也?

“先帝知臣谨慎”,只此便是翼翼小心;“澹泊明志,宁静致远”,只此便是廓清本体。

“正其谊不谋其利,明其道不计其功”,是句正经好语,胡致堂一引用,便有许多不妙。

邪来烦恼至,正来烦恼除。邪正不两立,清净至无余。

明王道,辟异端,是道学家门面,却自己只作得义袭工夫,非阳明先生直指本源,千古殊口觉察。

今所行五经、四书,注一代之王制,非千古之道统也。注疏泛滥矣,其精处,非后儒所及。不可不知。

罗念庵曰:“良知不是现成的。”可为“大海波浪转”下一注脚。近之讲六爻皆无妄者,可谓认贼作子者矣。

北宋宰相,李文靖为首,韩魏公其次,其余不免落道学窠臼。

邵康节师弟源流出麻衣道人,儒者不敢非康节?而敢于非正易心法,真是非安在?

读书不可贪多,只于一种里钻研穷究,打得破时,便处处皆融。此与战阵参禅,总是一样。若能如此,无不可用。若但乱取东西齐撞,殊不中用,不唯不得力,且累笔性。此不是不教读书之说,是戒读而不精者之语。知此,则许言博也。玩物丧志之言,亦是一般。

一双空灵眼睛,不唯不许今人瞒过,并不许古人瞒过。

看古人行事,有全是底,有全非底,有先是后非底,有先非后是底,有似是而非、似非而是底。至十百是中之非,十百非中之是,了然于前,我取其是而去其非。其中更有执拗之君子,恶其人,即其人之是亦硬指为非。喜承顺之君子,爱其人,即其人之非亦私泥为是。千变万状,不胜辨别。但使我之心不受私弊,光明洞达,随时随事,触著便了,原不待讨论而得。无奈平素讲究不明,主宰不定,一切妄听妄说,无师无友,混账糊涂,强牙赖嘴,想要只等算个人物在世上,熊头虎脑,但令识者含砦齟齬而已。

读理书,尤著不得一依傍之义。大悟底人,先后一揆,虽势易局新,不碍大同。若奴人不曾究得人心空灵法界,单单靠定前人一半句注脚,说我是有本之学,正是咬齬人脚后跟底货,大是死狗扶不上墙也。

童子读书,人皆谓之学生。长而好读书,人称羨之,则曰学者。老夫每道宁可老作学生,不可少作学者。生不可量,者则者矣。者者,著也。著始者,无所著者,渠不者。人之为人,岂可自者?而令人者之而已。者上本𣎵,古旅,旅声。果尔旅,则不得者之矣。好而无常家,当复何者?无所住而生其心,者字于何安顿乎?子夏曰“日知其所亡”,似生;“月无忘其所能”,近者。礼后之悟。生矣;者能,欲舍矣。凡涵咏已知,敦笃己能,皆者也。抱柱洗浴,把缆放船,命根到底断不得。者之病,病魔病佛等者不者,而者佛非佛,者魔非魔,不者魔非佛,不者佛亦非魔。见的真正,拿三道三,是;拿三道四,拿五道十,者无不是。遇知音者不向拿,向道上寻伺。对面大笑,只瞒了瞎汉。老子此段话头,

学者且用不着。若有向上志气,勿作惊怖在。

霜红龕集卷三十六。

杂记二(节选)

老子:“善人,不善人之师。不善人,善人之资。不贵其师,不爱其资,虽知大迷,是为要妙。”泚翁曰:“师自贵之,则不肯为人。资而爱之,则为人而纷不自尊为师,不屑屑惠资。彼虽有资知,莫测圣人之为。”“绝圣弃知,民利百倍。”

不贵师,即“不尚贤,使民不争”。不爱资,“不仁,以百姓为刍狗。”不善人知圣人亦爱我,而舞其知以欺圣人矣。圣人不使其得用知,而彼则迷瞢无所为伎俩矣。此章颇难径读。“不贵”上加一若字,义则浅而明于虽知二句悟。

讲学者群攻阳明,谓近于禅,而阳明之徒不理,为高也,真足憋杀攻者。若与饶舌争其是非,仍是自信不笃,自居异端矣。近有袒阳明而力斥攻者之陋,真阳明亦不必辄许可。阳明不护短望救也。

霜红龕集卷三十七。

杂记三(节选)

顷过共城,见孙鍾元先生,真诚谦和,令人诸意全消也。其家门雍穆,有礼有法,吾敬之爱之。不知者以为世法模棱之意居多,其中实有一大把柄。人以隐称之,非也。理学家法,一味版拗。先生则不然。专讲作用,故于嘉兴之魏,潞河之李、南昌之邹、桐城之左,均敬爱之无异同焉。此等学

问,亦大难向腐漠讲矣。而张于度颇嫌先生少近罗莎,亦其所处之势不同,有不得不然者耶?然其说亦不可尽废,旁观者不无冷然。

读书不必贪多,只要于身心有实落受用处,时时理会。如宋儒语录,不胜寻讨,须细细涵咏之。近代薛文清语录最好,若能领各得一句两句,便不是从前不痛不痒人矣。

霜红龕集卷三十八。

陆世仪的教育思想

陆世仪(1611—1672),字道威,自号刚斋,又号桴亭,江苏太仓人,学者称桴亭先生。

陆氏生当明清之交,自幼便有志于经世之学。崇祯十年(1637),始设馆授徒。十二年,复立讲会讲学。明亡,隐居不出,与同志讲学论道,远近归之。

(一)人性善的本体论证明与教育的起点和目标

同以往的大多数理学家一样,陆世仪也主张“人性善”。但是,与以往大多数理学家有所差异的是,陆世仪为他的“性善”学说提供了明确的本体论证明,并断言“性善属气质。”^①

1. 人性善的证明

试图从本体论的角度来证明人性本善,是宋明理学人性论的

^① 《性善图说》。清光绪二十五年唐受祺北京刊《桴亭先生遗书》本,下同。

一个共同特征。就这些证明而言,大抵是本周敦颐《太极图》及《说》之义而发挥之,却未见直接据《太极图》而言“性”的。与此稍异,陆氏讨论人性,乃经以周氏《太极图》为底本,由图而证人性之善。

(1)“性”之正名。在具体证明人性善之前,陆世仪首先对“性”作了正名分析。在他看来,前代理学家们将“性”分为“气质”与“义理”之性,实是误解了“性”的本义。他认为,所谓“性”,乃人与物所共有,而所谓“善”,则仅为人所独具。

按照陆世仪的解释,“性”之名所以可以共同用于描述人与物之性,其理由就在于“性”之名只能用于人物既生之后。根据《太极图》,他指出:“自阴阳五行以上,即所谓‘一阴一阳之谓道’也。‘继之者善’,则阴阳五行以下一圈,《图说》所谓‘无极之真,二五之精,妙合而凝’者耳。此固天与人物将接未接之顷,但可以‘善’名,而不可以‘性’名者也。”^①绎言之,人与物的生成同源于“道”,在人与物生成之前的演化过程,乃是阴阳五行凝合的运动状态,这种状态只能称之为“善”而不可称之为“性”。在他看来,“性”之名号的有效使用范围,乃是在人与物“各一其性”之后:“至乾道成男、坤道成女之时而有气化,男女构精、万物化生之时而有形化,于是万物始各一其性而有性,之名,夫是之谓‘成之者性’。”^②

由此可见,在陆世仪的观念里,人与物之性在本源上是同一的。人性与物性本身,均是“理”的具体表现形态。^③因此,“性”的名号本身并不具有道德意义。故分“性”为“气质”、“义理”之性,而赋予它们以或善或恶的道德含义,是不妥当的。

(2)人、物之性的区分和人性善在于气质。根据陆世仪的论述,

① 《性善图说》。

② 《性善图说》。

③ 《性善图说》。

人、物之性的区分,从形态上来看,就是种属方面的区分;从“性”的生成结构来看,则是人与物在“气质”上有所差异而导致其性之不同的。在他看来,“人与物未有气质之先,浑然天命耳,物固不得拒之以为己无,人固不得专之以为己有也”。^①只是具体到“气质”时,“人与物遂相去悬殊矣”。^②

“气质”之所以能导致人、物之性的不同,乃在于人物在禀气成形时有全有偏、有纯有杂。同以前的一些思想家一样,陆世仪将“气”的具体存在形式“水、火、木、金、土”赋予了“仁、义、礼、智、信”的道德功能,因此,当人、物在禀气成形的同时,实际上就禀得了这“五德”。在陆世仪看来,人由于禀“五德”之全之纯,故人之性善,物由于禀“五德”之偏之驳,故物之性不善。

对于人与人之间其性之或善或恶,也可以上例推之。

正是在这个意义上,陆世仪认为:“人性之善,正在气质。”^③

事实上,陆世仪的“性善属气质”说,在本质上仍未脱离宋明理学中的性善论。陆世仪用以证明其论点的论据,就是传统的“五德”禀受偏全说,这一观点,在宋明理学人性论中是屡见不鲜的,只不过没有人明白喊出这一口号而已。而就陆世仪的具体论证而言,“仁、义、礼、智、信”之“五德”与“水、火、木、金、土”之“五行”究竟是同一的、合一的还是有所差异的,陆氏并没有指明这一点。如果是同一的,则“五德”与“五行”就是可以相互置换的,果若如此,则显然与“五德”之属性不符,因为“五德”是不具备质料特性从而直接构成人、物之形的。如果二者相异,那么“五德”只能各自作为“五行”之一的一个属性而在构成人、物时发生作用,使人因禀“五行”之气的不同而有“性”上的差异。在这一点上,“五德”与“五行”的合一,仍是建立

① 《性善图说》。

② 《性善图说》。

③ 《性善图说》。

于“德”与“气”相异的前提下的。简言之,只有“德”本身才能确定人、物之性究竟善不善。就此而论,“性善属气质”只是就性的现实存在形态而立言的,而不是对“性”本质的一种讨论。

2. 教育的起点和目标

人、物之性或善或不善的根据在于人、物禀气上的差异性;人与人之性亦有善有不善,亦在于其禀气上的差异性。“夫同是万有不齐也,于物则谓之杂,于人则谓之纯,何也?”^①对着这个问题,陆世仪回答道:“人可以学问,而物不可以学问也。人可以学问,故万有不齐而可以至于齐,物不可以学问,则万有不齐者亦竟成其为不齐而已矣。”^②

很显然,按照陆世仪的说法,导致人与物最终必然有所差异的是“学问”。这实际上就赋予了教育在人的发展过程中的重要价值。他指出:

人性善,只是一“通”字。圣者通明之极也,不教而善者也。贤,知学而能通者也,教而后善者也。愚不肖,不学而不能通者也,教亦不善者也。^③

在这里,陆世仪进一步将教育所能发挥作用的范围局限于人。根据他的观点,教育之所以只能适用于人,就在于人“灵故也,全故也,通故也”。^④这个“灵、全、通”指的就是人禀气上的优势,可以说,它们也是教育所能对人发生作用的基础。

现在的问题是:人接受教育而改变自己,那么就这种改变而言,它是属于气质本身的变化,抑或是气质所具之“理”的变化?或者说,这种改变所直接针对的对象究竟是什么?

依据陆氏的论述,尽管“性”“兼理与气而言”,但所改变者仅是

① 《性善图说》。

② 《性善图说》。

③ 《思辨录辑要后集》卷四。

④ 《性善图说》。

气质之性。在他看来,“理者人之所同也,气者我之所独也。从乎同,则理至而气从焉,而日进以至于天;从乎独,则气胜而理亡焉,而日流以汨于人”。^①因此,这个“理”乃是规定人性具有“善”本质的依据,而“气”实际才是影响人性之同一的因素。故所谓“性学”,“须是切身体认,实实见得自己本然之性,又实实见得自己气质之性,用力猛下工夫,尽去气质之私而一复本然之性,方是实际。”^②

由上可见,在陆世仪的观念里,教育只是针对人的气质而发生作用的。

既然如此,则教育的目标就当是真正获得“气质”的变化,即所谓“变化其分殊以就其理一”。^③

教育以改变人的“气质”为目标,事实上就是在重建一个新的人格。按照陆世仪的推论,最理想的人格依然是“圣人”。盖“圣人得性之全且正,故欲观性者,必观圣人”。^④

事实上,所谓“圣人得性之全且正”,乃是指圣人在禀气成形上的纯粹性。由于造成人性“万有不齐”的是“气”,因而禀气之纯清程度便直接决定了现实人性的善与恶,这样,圣人禀气之纯粹中正,便成了他的“性”极端完美的直接原因。

但是,也应该看到的是,禀气之纯粹中正之能导致圣人人性的完美,是在于此纯粹中正之“气”正好适应了“理”对人性善的规定作用。由于“理”才是真正规定人性善的东西,它对任何人都是同一的,因而圣人之外的人通过改变自己的气质而归复于本然善的“性”而获得与“圣人”同一的人格,才是可能的。

① 《思辨录辑要后集》卷四。

② 《思辨录辑要后集》卷四。

③ 《思辨录辑要后集》卷五。

④ 《思辨录辑要后集》卷四。

(二)教育阶段的划分及其体系

根据相传已久的教育阶段划分法,陆世仪也将教育区分为“小学”与“大学”两个阶段,并为之设定了各自的学校教育体系。

1. 大、小学划分的哲学基础及学校体系的分化

在陆世仪看来,大、小学的划分本源于它们各自的教育目的的不同。他认为:“小学是教人规矩节目”,^①“是教人由之”。^②而大学是“教人为大学之道”,^③“乃使人知之”。^④因此,小学在本质上表现为对一定的道德行为方式的习得,而大学则表现为对具有道德价值的行为之判断与选择的能力的培养。

根据这一点,他将学校按其具体教学目标的不同而区分为两大类,即小学(包括乡学和社学)和大学(包括国学和太学)。

在他看来,“古有乡学、国学而无太学。乡学,小学也;国学,太学也;即天子之学亦谓之国学。盖古者建立,天子自治王畿千里之地,故学亦称为国学。自后以郡县为治,天子统而理之,则郡县为国学,而天子称太学。其实太学之所以教士更无不同,是亦头上安头也。”^⑤为此,他设想:既有乡学、国学、太学之名目,“则亦当稍异其制:乡学之中则备治一乡之法,国学之中则备治一国之法,太学之中则备治天下之法。”^⑥根据这一设想,则各级学校因其设置区域和直接教育范围之不同而显示出不同的教育职能。这一点,倒应说是陆

① 《淮云问答辑存·问大学小学之殊》。

② 《思辨录辑要前集》卷一。

③ 《思辨录辑要前集》卷二十。

④ 《思辨录辑要前集》卷一。

⑤ 《思辨录辑要前集》卷二十。按“国学,太学也”依文义“太”当作“大”。

⑥ 《思辨录辑要前集》卷二十。

世仪的一个创见。

2. 小学教育体系 : 乡 学 与 社 学

在陆世仪的观念里 , 乡学与社学是最基本的教育组织形式 , 它由古代的乡间里塾演化而来 , 其基本职能“不过读书识字、歌诗习礼而已”。^①

由于乡学与社学直接存在于最基层的社会组织当中 , 因而陆氏在理论上把它划归为社会教育的一种形式。他在《治乡三约》中 , 非常明确地将社师与社学 (亦即乡学) 划为乡约教长的管辖范围。他建议 : “令民十家为联 , 联有首。十联为社 , 社有师。……联社之法 , 主于行教化 , 天下而可有一人自外于教化者乎 ?”^② 教长“以教法颁四境之社师 , 而俾教其童蒙”。^③ 他说 : “此即社学之法也。所以端其蒙养 , 使之习与性成 , 而后无不可教之民 , 人人亲其亲、长其长、而天下平也。”^④

但乡学与社学作为一种以学校为其教育组织形式的小学教育 , 其在具体实施上还是有其独特性的。根据陆世仪的论述 , 这种独特性表现于 :

(1) 学 生。学生乃幼小之童子 , 这是不言自明的。但陆世仪对此仍有他自己的看法。在他看来 , “古者人心质朴 , 风俗淳厚 , 孩提至七八岁时知识尚未开” , 故古代儿童八岁始入小学。“今则人心风俗远不如古 , 人家子弟至五六岁已多知诱物化矣” , 为避免后来教育之困难 , 陆世仪主张 : “今之教子弟入小学者 , 决当自五六岁始。”^⑤ 显而易见 , 为陆世仪用以确立儿童入学之年龄标准的 , 不是一个硬性规定的年龄阶段 , 而是儿童的心智发展水平。在这一主张中 , 还隐含有不同时代的儿童的心智发展水平 , 乃是决定其入学年龄的唯一标

① 《思辨录辑要前集》卷二十。

② 《治乡三约》。

③ 《治乡三约》。

④ 《治乡三约》。

⑤ 《思辨录辑要前集》卷一。

准的思想。尽管陆世仪对此的强调,目的在于预防因入学太迟而导致行为方式教育的失效,但提出这一点,还是具有一定的意义的。

(2)教学内容。教学内容也同样要求适应儿童的心智发展水平。按照陆世仪的看法,“自五岁至十五”的小学教育阶段,应用于“诵读”及日常生活中道德行为方式的训练。其中“十年诵读”的范围包括:

《小学》 陆世仪对传统的以朱熹《小学》为小学的首选教学内容进行了改造。他认为,朱熹的《小学》,“所集多穷理之事,则近于大学;又所集之语多出《四书》、《五经》,读者以为重复;且类引多古礼,不谐今俗;开卷多难字,不便童子。”在他看来,“小儿五六岁时语音未朗,未能便读长句”。于是乃“欲仿明道之意,采择《礼经》中之《曲礼》、《幼仪》,参以近礼,斟酌古今,择其可通行者”,编为《节韵幼仪》,“或三字,或五字,节为韵语,务令易晓”。他设想:在儿童读此书时,即教以日常行为规范和方式,“合下便教他知行并进”。^①

《四书》 “先读正文,后读注。”

《五经》 “先读正文。”

《周礼》

《太极》、《通书》、《西铭》

《纲目》 “先读纲。又有《历世统谱》;《秋繁录》等书,载古今兴亡大概,俱编有歌括,宜先讲读。”

古文 “宜先读《左传》。”

古诗 “《离骚经》、陶诗宜先读。”

各家歌诀 “凡天文、地理、水利、算学诸家,俱有歌诀。取其切于日用者,暇时记诵。”^②

在陆世仪看来,之所以在五至十五岁的小学教育阶段实施诵读

① 《思辨录辑要前集》卷一。

② 《思辨录辑要前集》卷四。

之法,其最根本的依据,就是“十五以前,物欲未染,知识未开,则多记性,少悟性”。记性即记忆力,悟性即理解力。因此,“凡人有所当读书,皆当自十五以前使之熟读。不但《四书》、《五经》,即如天文、地理、史学、算学之类,皆有歌诀,皆须熟读。若年稍长,不惟不肯诵读,且不能诵读矣。”^①

显而易见,就陆世仪所设定的诵读范围而言,它无疑受到陆氏本人的教育哲学的影响。构成“十年诵读”中心内容的是儒家的经典著作,这一点,是与陆世仪的理学家身份分不开的。也正因为这一点,他对当时村塾开蒙“多教子弟念诗句。”^②的做法颇有微词,以为是一种无意义的劳动。

诵读之外,陆世仪还主张教儿童“学写仿书”以兼收“识字及记诵之功”,闲习礼乐以“涵养气质,熏陶德性”。^③

事实上,尽管陆世仪多次批评朱熹《小学》对小学教学内容的适用性,但他在此方面的主张,似乎并未贯彻他在教学内容上要求照顾儿童心智发展水平的思想。无论他如何改变教材的结构,教材本身的内容所表达的深度仍是不变的。因此,与其说陆世仪考虑到了教学内容与儿童心智发展水平间的协调,倒不如说他在教学方式的设计上顺应了儿童心智发展水平对它的要求。

(3)教学方式。陆世仪在讨论“十年诵读”时,其实已涉及到他在教学方式上的主张。他强调诵读的先后次序以及以歌诀的形式而习读某些著作,都表现了这一点。

能够让我们比较系统地考察陆氏在教学方式上的主张的,是他对社学教学方式的一些论述。在他看来,“阳明先生社学法最好。”^④

① 《思辨录辑要前集》卷一。

② 《思辨录辑要前集》卷一。

③ 《思辨录辑要前集》卷一。

④ 《思辨录辑要前集》卷一。

基于这一点,他在社学教育方式的设计上,乃把王阳明的社学教学法当作了总的指导思想。

陆世仪指出:“社学旧有定制,不过使之歌诗习礼,以和平其心知血气而已。今则多教之作文,诱之考试,徒长奔竞,益坏风俗。”^①为此,他甚为推崇王阳明的社学法,并论述道:

教童子歌诗习礼,以发其志意,肃其威仪。盖恐蒙师惟督句读,则学者苦于简束而无鼓舞入道之乐也。然歌诗则近于鼓舞,习礼则便有简束的意在。古人十三学乐诵诗;二十而冠,始学礼。盖人当少年时,虽有童心,然父兄在前,终有畏惧,故法不妨与之以宽。宽者所以诱其入道也。年力既壮,则智计渐生矣。此时而纯用诱掖,则将有放荡不制之患,故法又当与之以严。严者所以禁其或放也。二者因其年力,各有妙用,故古时成就人才多。今之社学,止以句读简束童子,固失鼓舞之意矣。若误认阳明之意,纯用鼓舞,又岂古人之意乎?立教者当知所以善其施矣。^②

不难看出,贯串于陆世仪教学方式之主张的,乃是根据儿童的心智发展水平来调整教学之方法的思想。在这一点上,陆世仪的看法应该说是具有一定的可取性的。

社学同时作为社会教育的一种形式,这也影响到社学的教学方式。陆世仪主张:

宜令童子凡读书写字,但从所便各自择师外,惟于每月朔望赴本社社师处,择宽大处所歌诗习礼,拜先圣先贤。其有声容端好、威仪闲习者注善,有举止疏忽、跳踉不驯者注过。习礼既毕,教长即以“孝、友、睦、姻、妊、恤”之道,约举故事,随宜讲导。遇讲约大会,则社师各举其善者进之于会

① 《治乡三约》。

② 《思辨录辑要前集》卷一。

所,官府试其善否而记注之。^①

在这里,社学的教学便同一般社会教育活动直接挂钩,社学本身也只是承担了评判学生行为方式学习之优劣的职能,而并不直接担当具体的教学任务。

归纳以上介绍,可以看出,乡学与社学作为小学教育的具体机构,其独特性直接与其教育之程度相关。但陆世仪对它具体的教育活动也作了一些修订,其中在教学内容上放弃传统小学教育以朱子《小学》为中心的教材结构、且补充进天文、地理等“实用”的内容,无疑受到了明清之交的实学教育思潮的影响。

3. 大学教育体系:国学与太学

按照陆世仪的划分,在学校教育体系中,国学与太学均属大学。大学教育因其教育程度及目标之不同,也具有它自己的独特性。这种独特性,又导致了:

(1)教学目标的转化。在陆世仪的观念里,大学的教学内容与小学并无多少差异,其中心内容仍是儒家的经典著作。尽管如此,由于这些著作乃是作为大学教育的教学内容,因而它所要达到的教学目标也与小学教育有异。

根据陆世仪的论述,小学教育的直接后果,就是强化儿童固有的道德行为方式,纠正儿童错误的行为方式。因此,小学的教学目标便是使儿童获得这些道德行为方式,并使儿童通过获得这些道德行为方式而获得对特定行为之价值进行直观判断的能力。就后者而言,儿童的这种直观判断能力,实际是通过教师不断强化儿童对特定行为之价值的记忆而达到的。与此不同,大学教育作为人们成圣成贤的重要手段,其教学的直接目标乃是要求人们获得对自身行为之是否具有道德价值进行自我判断的能力。如果说小学的教学目标在于

^① 《治乡三约》。

改良儿童的行为实践,那么大学的教学目标则偏重发展人们的认知能力,从而进一步完善他们的行为实践。换言之,大学的教学目标乃是使人们由“由之”而转化为“知之”。正因为如此,大学教育亦被陆世仪称为讲求“穷理正心、修己治人之道”^①的教育。

(2)教学内容的扩充。尽管在陆世仪的大学教育体系中,教学的基本内容与小学并无多大不同,但陆世仪也根据大学教学目标的客观要求,而对大学教学内容作了一些扩充。这些扩充表现于以下几方面:

其一,扩充同一部经书的讲求范围。如《四书》、《五经》由仅读正文而变为要求读《大全》。^②

其二,扩充诗文的讲求范围。如古文由仅读《左传》而变为讲求《左传》、《战国策》、《史记》、《汉书》、唐宋八大家。^③

其三,扩充了“实用”之学的讲求范围。如天文、地理、水利等由记诵各家歌诀而变为讲求各家著作。^④

除此之外,陆世仪还提倡涉猎诸家以成一己之学。

但即以此而言,陆世仪仍主张“力能兼者兼之。力不能兼,则略其涉猎而专其讲贯。又不然,则去其诗文。其于经济中或专习一家。其余则断断在所必读”。^⑤这就是说,尽管大学教育要求人们通过扩充所学习的内容而获知修己治人之道,但这也是要以一个人的能力大小为前提。

值得注意的是,陆世仪将诗文之类置于可学可不学的地位,而将“经济”之学提高为必修课程,也同样是受到明清之交实学思潮的影

① 《思辨录辑要前集》卷一。

② 《思辨录辑要前集》卷四。

③ 《思辨录辑要前集》卷四。

④ 《思辨录辑要前集》卷四。

⑤ 《思辨录辑要前集》卷四。

响。从这一点上说,明清之际的理学教育在教育、教学内容上是与此前的理学教育有所不同的。

(3)教学方式的更换。如果说小学的教学方式因其教育程度的限制而表现为教师对学生的耳提面命的动作和示范,那么大学的教学方式就属于学生的自由研讨和质疑问难了。按照陆世仪的设想,由于大学教育阶段的学生已经具备了相当的理论思维能力,因而“国学决当仿安定湖学教法而更损益之。如经义则当分为《易》、《诗》、《书》、《礼》、《春秋》诸科,治事则宜分为天文、地理、河渠、兵法诸科。”^①设科教学的目的,实即让学生根据自己的兴趣而选择研究对象以发挥己之所长。陆世仪没有说明学生如何选科,但根据其在教学内容上的主张来判断,则学生至少要在经义与治事各科中各选一科。

在治事类中,陆世仪特别提到了设天文、兵法科的必要性。他说:

或以为天文、兵法皆当慎秘,不当设科于学校者,非也。天文所当秘者,在占验一家耳。至于历数,则儒者所必当究心,何可秘也?兵法后世亦未尝秘,但不以之教士耳。然惟不以之教士,故今之为大吏居方而者,皆耳未习金鼓,目不识旌旗,一遇用兵,则张皇失措,举军旅之事一委诸目不识丁之武夫。此天下之事所以大坏而不可救药也。若设科于学校之中,而主教得人,不惟储才有法,国家受天文、兵法之利,抑训才有道,国家亦不受天文、兵法之害。

可以看出,天文、兵法科的设置,乃在于它们对国家具有直接的实用价值。

由此可以推知,治事各科的设置,无疑也是受实学教育思潮的影响。

陆世仪没有明确提供各科教学的具体方式,但他在讨论大学之道时,以立志、居敬、格致、诚正等为其具体手段。因此,可以断言,在

^① 《思辨录辑要前集》卷二十。

各科教学的具体方式上,陆世仪乃是把学生置于一种独立研讨的境地。为此,他非常强调“学”,强调读书方法。

从整体上来看,陆世仪的大学教育体系在大多数方面沿袭了前人的主张。尽管陆世仪为大学的教学内容设置了一些实用性科目,但整个大学教育的主导目的是提高学生的道德修养。这一点,是陆世仪作为一个理学家所必有的特点。

陆世仪教育文论选读

许舜光是正录序

先儒有言,读书须于无疑中看出有疑,有疑中看出无疑,故学问不疑则不进,小疑则小进,大疑则大进。予及门诸子皆有质疑录,而以为博学、审问、慎思、明辨之功也。开卷有得,而所得未必果是,尚未可云得也,则有赖乎良师友之教之。而良师友未必日在吾侧,则于是乎笔之于书,以祈正于左右,斯亦学者之善务,而吾党之要事矣。顾有是录者,或未必纪,而纪之或未善,即纪而善,亦未必有恒录,亦几几乎难言之。舜光幼学于予,器识淳静。予与诸君子有所讲论,舜光必相从,问答之间,未尝不洒然乐也。顾于其退思之余,尝录其所疑问于予,亦间质于确庵、虞九两君子。既而芟其繁,录其可以存者,统名之曰是正录,而请序于予。夫录名“是正”,是亦乐就有道之义也。而论语曰:“君子食无求饱,居无求安,敏于事而慎于言,就有道而正焉,可谓好

学也已。”然则好学一事,岂仅在笔墨之间哉。舜光勉之。

讲学纪事序

戊子三月朔,予甥舜光暨予及门诸子与予子允纯请于予,始为考课德业之会。既卒事,其明日,舜光与诸子复请于予,祈为叙言以勸斯举,且曰:“古者讲学之日必有讲义,以勉士友。今先生之于焜等,可谓训之勤而诲之切矣,苟无片言以书诸册,得无有久而玩者乎。”予曰:“唯,唯。”教与学实相长。师古人之成法,反复劝勉以励诸子,即因以自励,此固予之志也。然古人之能教人者,莫不有盛德,又所言皆成章。今仪不敏,而当日所云,悉皆随事诤答,语鲜伦次,无可举似者。无已,则姑以诸子从事之德业,与古昔圣贤所谓内圣外王有体有用之学,一约言之乎。

夫德之与业,非直小子事也。在易乾之九三有曰:“君子进德修业。”德者,体之立也,内圣之所由积也;业者,用之著也,外王之所由成也。德非一,自一介之士一言一行、一念一事,与夫卿大夫之三德六德,以至于尧、舜之“精一执中”,微与著不同,而皆谓之德。业非一,自弟子之六艺、诗书、文章、著作,与夫受一命之荣而治民事神,以至王者之平章协和、配天享帝,小与大不同,而皆谓之业。德与业,人之所同,而所以进之修之者万有不同。患其不同而因思所以勉之,则考课之法生焉。故考课者,所以为进修之助也。崇祯丁丑,予偶志斯道,虑作辍无时,因为二录自勉,并约圣传、虞九、言夏诸同志共为会,更相考核,几于数载,丁申酉之变而废。及今伏处墙东,放废偃蹇,自念所遭不幸,发抒

无时,不传之学或几自此而息矣,乃舜光诸子一旦奋起,而欲绩之。嗟乎,何其壮也!

夫德业之成存乎人,德业之盛存乎天。人者我所得为也,天者我所不得为也。故道德明立而时不可为,则君子亦终身为逐为潜,而不敢萌一毫怨尤之心。然时虽未可,而幸或有暇,则君子益亟亟焉,务修其身以事天。而顾委罪时世,放失颓废,陷身邪辟,君子谓之自暴自弃,其得罪名教,盖莫大焉。况乎时之治乱亦无常,天无心焉,实人为之耳。学问立而善人多,则天下治;学问废而善人少,则天下乱。君子亦务积其学问,以为拨乱致治之人耳,奈何一诿气运,为天地间不足重轻之人哉!予故于诸子之考课,不欲其仅为一才一艺、一乡一邑之小儒,而即望其为守先待后、开来继往之传人。予之志亦苦矣。诸子勉之。

桴亭先生遗书文集卷三。

古今文选要序

读书之道,博与约二者而已。博者所以为约也,约者所以守博也。博而能宗,故穷大而不荒;约而能详,故深藏而用昌。自近世科名之士,咸贵捷得,而一时末学放失旧闻,汨乎篇章,于是有志者出力尊古学,而天下复知有典籍之美,间巷小儒有不通经史者,则众共哂之,是亦可谓甚盛时矣。然予观海内风气,自经子而史、汉,自史、汉而魏、晋,所学在是,则其诵习亦专在是,殆所谓一代之书、一家之言乎。及其成,非不足以取富贵、致名称也,顾举此则失彼,欲专业而多遗漏,则何以称博也。且古来文字代日降,文气日薄,

文格日卑。学者师古当益进 ,不当益降 ,当根本于六经 ,而求通于子史传籍术艺诸家之书 ,不当拘守方言 ,图近效而求速成。

盖尝考古今之书 ,自秦火之后 ,刘歆总群书著七略 ,凡三万三千九十卷。王氏之乱 ,焚烧无遗。迨班氏志艺文 ,而书已亡三之二矣。复以汉志考之 ,隋志、唐志及宋之中兴志又亡其六七。明兴 ,文皇帝命学士胡广辑五经、四书、性理诸书 ,而典章大备。要之 ,西汉所存者不过十三 ,独六经注疏代有增益 ,无虑数十百家 ,则知圣贤之文 ,其不同于稗编杂说者 ,犹日月之于宵熠也。

汉、唐以来 ,称博学者 ,杨雄、班固、张华、王安石之流。然雄衍太玄而美新 ,固著宾戏而下狱 ,华昧天文于中台 ,安石抵圣经于朝报。学术不正 ,小者功业不建 ,辱及其身 ,大者几误国事。则夫读书之道 ,又岂特在语言文字之间哉。

嗟乎 ! 古今文章至吾明盖极盛矣 ,庶民之家藏书者犹建重屋。然而能藏者未必能读 ,能读者未必能文 ,能文者未必能行 ,于此不无三叹。

桴亭先生遗书文集卷三。

曹颂嘉漫园文稿序

戊戌之歲 ,予应张西山文宗聘 ,辑儒宗理要书。过澄江 ,颂嘉曹子与介臣沙子同谒予于旅次。时介臣以诗见投 ,遂究论古今乐府得失。而颂嘉则专论文 ,贯穿周、秦 ,出入唐、宋 ,下极元、明诸子 ,而独归本于韩、欧八大家 ,盖其所得于韩、欧者深也。

予进颂嘉而语之曰：“子知韩、欧之文之可传，亦知韩、欧之文之所以传乎？夫言以足志，文以足言。文者载道之器也。古之人道足于中，发于外而为言，言之成章，故名之曰文。义、文之易所以述天人，即后世性理诸书是也。虞、夏、商、周之书，孔子之春秋，所以纪政事，即后世史传诸书是也。商、周之雅、颂，十五国之风诗，所以言性情，即后世乐府诗歌之类是也。周公之周礼、仪礼，汉儒之礼记，所以载典礼，即后世八书十志之类是也。然而在古则谓之经，在今则概谓之诗与文，盖有说焉。古人之诗文，先有道而后有言者也，可以为万世法，故谓之经。后人之诗文，则诗文而已矣，求一言之几于道而不可得，即或有煌煌大言，如韩之原道，欧之本论，亦庶几乎圣人之徒矣，而程、朱犹谓之倒学。盖先有文而后有道，学为文而规抚乎前哲，求其不倍乎道，而冀其文之或传也。乃后世之学为韩、欧八大家之文者，并其所谓倒学者而忘之，而日驰骛于体格、气局、词令、才情之末。夫所谓体格、气局、词令、才情者，如化工之于品物，天风之于水波，皆自然者也。若徒为叔敖、优孟，则剪彩为花，垒石为邱而已，于古人何有焉。故君子之于道也，尽其志而学焉。内观乎身心性命之微，外观乎天地民物之大，从容而践履之，优游充积而发抒之，灿然而理明，油然而辞顺，无意于文，而天下之穷老尽气流汗奔走，而为文者退然莫敢与之争，夫是之谓至文。”

颂嘉闻予言而悦，遂与介臣定师弟之称而退。今且数年于兹，成进士矣，梓其所为漫园文稿以问世，请序于予。予读其论文之书，如云“文章当先明理，理明则识高，识高则

气壮”，旨哉言乎，是予当日之志也。故其为文博大而不诡于则，雄奇而不谲于矩，旁喻曲说，纵横幽隐而不伤于道，其庶几乎韩、欧氏之言欤。虽然，予犹惧颂嘉之先文而后道也。身心性命之微，天地民物之大，果能从容践履、优游充积而发抒之乎？是予之所乐观其成也。不然，恐犹夫先文而后道也。今之柏乡敬哉诸先生，先道而后文者也，颂嘉从之游，必更有得焉。其试以予言质之。

桴亭先生遗书文集卷三。

学 校 议

王者居三代之后，而欲致天下于三代之隆，其必由学校乎。学校，治之本也。古先圣王知天下神器不可以无师之智治也，故虽以尧、舜之圣，必有所师：尧师尹寿，舜师务成。至于三代，莫不皆然。书所谓“能自得师者王”，孟子所谓“学焉而后臣之也”。又以天下大器，不可以一人之治治也，因推己一人求师之意，而以师之道锡类于天下，而学校设焉。学校者，所以教天下之人，学为治天下之道。而因以共佐一人以治天下也。故古者天子之学谓之太学，诸侯谓之国学，而党塾之间则谓之乡学。学之名虽异，而所以教之之术则无不同：始之以洒扫应对进退之节，继之以礼乐射御诗书六艺之文，终之以修己治人、化民成俗之道。其下之所习，即上之所需也；其幼之所学，即壮之所行也。此其道如梓人然。工师之所执，规矩方圆而已矣。规矩方圆之道得，故隆者为栋，直者为梁，短者为节，长者为主，俯仰承乘，倚仗支接，无不细入于毫芒，隐入于无间。故道德一，风俗同，

而天下咸登于上治。

三代以后则不然。秦坏先王之教者也。汉则不知所谓教,然犹知尊礼儒术,间或得人。至唐以后,则或作诗赋,或试帖括,所取非所用,所用非所取,盖几几乎有难言之者,尚可谓之有人才、有道术乎?然学校之无人才、无道术固也,乃若不必有道术,而姑假以道术之虚名;不必有人才,而姑与以人才之借境。则虽饩羊之设,犹有爱礼之意存焉;千金市骏,千里马未必不由此而致也。乃今者上官之裁抑学校,则过甚矣。不特上官得而戮辱之,庶司皆得而困抑之;不特庶司得而困抑之,胥吏杂役、优倡厮养,皆得而摧残相辱、鞭笞詈骂之。噫,甚矣!不特不敢望三代之时所以待士之隆,即欲宽徭役、免鞭笞,稍一吐气扬眉,已不可复得,而乃欲齐治均平之人,激昂奋迅出于其间,其可得乎!且不特此也。齐治均平之人不出乎其间,则必有寡廉鲜耻、诡譎无行之徒,侧足优倡,胁肩胥吏,以取媚上官,蚕食乡里者。嗟乎!今之仕者虽不重学校,然筮仕之途犹或从此而出也。而士风至于如此,则安望有一道德,同风俗,与天下共登上理之日乎?宜执事之反复千言,谆谆以士行、士风、士习为虑,而又汲汲以饩廩、徭役、恤产为言也。夫上之所以待士者重,则士之所以自待者始不轻。三代之君非好为卑己而尊人也,必有皐、夔、稷、契之臣,而后乃有尧、舜、禹之君也。

诚能慨然取学校而兴复之,师儒之官必慎选耆德,以礼聘致,勿滥授庸恶,以端其本。造就之方,必务遵实学,仁义渐摩,勿徒尚虚文,以正其习。选举之方,必兼取言行

质诸乡里 ,勿只凭糊名易书 ,以慎其始进。宁隘其额 ,勿既名为士而困之以徭役 ;宁重其选 ,勿既列前茅而夺之以廩饩。如此则士气复 ,士气复则士行、士习、士风日以正 ,而朝廷庶几收得人之用矣。不然 ,是犹工师欲得大木 ,而先蚀之风雨之下 ,投之煨烬之中也。为士者不足惜 ,其如朝廷何 ?

桴亭先生遗书文集卷五。

答郁仪臣论学校书

儒治之所以不同于吏治者 ,只为一上手便不同。儒治从教化上做起 ,吏治从刑政上做起。秦以前儒治也 ,秦以后吏治也 ,其原本只在学校之兴废而已。今夫人有欲为梓匠轮舆者 ,则其父兄必使之从游于梓匠轮舆之师 ,学为方员平直 ,而梓匠轮舆之师 ,亦必俨然执规矩准绳而告之 ,告之以孰为方 ,孰为员 ,孰为平直。三年而学就 ,然后离师而游 ,执器而运 ,则梓匠轮舆沛如也。学校亦然。欲使之修己治人 ,则必使之学为修己治人之道 ,若何而为格致诚正 ,若何而为修齐治平 ,然后使之居得为之位 ,抒平昔之学。三代以上之天下所以久安而长治者 ,此道得也。

自秦夷灭先王学校之制 ,有欲学法令者 ,以吏为师 ,后世相沿。虽制度代有变更 ,究不出“吏治”二字 ,则亦行秦之法而已。至于三代之制 ,则未有能复之者 ,使天下何由而睹作人之盛哉 ! 况于制度之变更 ,则尤有可慨者焉。秦制 :学法令者以吏为师。秦特法令不善耳 ,若法令而善 ,则学而后入政 ,犹孔子所谓“道之以政 ,齐之以刑”也。至汉则不然 ,

虽有学校,而无学校之制,听天下自为学术,而上之人从而举用之。故汉治最杂,有用儒治者,有用黄、老者,有用申、韩刑名者。然汉虽未尝以学校教人,亦未尝以教法坏天下之人才也。晋、唐以后,则又不然。治天下初未需文章词赋,而教人学作文章诗赋;至于学成而售矣,则又使之委而弃之,而用吾所谓居官之法律。是学校之制,三代善教,秦不善教,汉不用教,而晋、唐则又教坏人才而后用之也。呜呼,亦可慨矣!

然则欲复三代之治,非致力学校,亦何以哉?所以弟向作治通,只推原孟子封建、井田、学校三大旨,而尤以学校为致治之本,正与仁兄同意。而仁兄思治录则又准今酌古,使末世亦无不可行,尤为近裹著己。拭目速成,以慰饥渴。

桴亭先生遗书逾学酬答卷一。

与舜光甥论读书札^①

凡善读书者,不必要人督责,须要发一念头,思量今日读书,他日终身结局何如;今日不读书,他日终身结局又何如。如此作念,自然住手不得。工夫既密,聪明自生。盖聪明只是这心思,心思不杂,读书自能记忆,非妄语也。聪明既发,读书便有许多疑处,疑处即悟处也,孔子之所谓愤与悱也。然后著人点拨,便如以石投水,无所不纳。不然,泛

^① 时焜年十七,尚未志道,此舅氏讯读书第一札也。

桴亭先生遗书论学酬答卷四。

泛随常讲书作文 ,略不究意 ,虽遇圣人提掇 ,亦无所益 ,所谓以水投石者此也。

吾甥今日读书 ,上鲜父兄之教 ,时焜父远出。下无朋友之益 ,比之平常读书之人 ,较难一分 ,非自己著实猛省用工 ,旁人终难著力。是又不如农、工、商、贾 ,各成一业 ,反不至有无成之叹也。前所云课业录 ,若要用工 ,甚不可少 ,所谓无有师保 ,如临父母也。吾甥若有此志 ,我当发来 ,日逐照读过书发记 ,不可欺隐。有暇进城 ,便带来一看。若有疑义 ,亦以一纸登记 ,以便质问。时时刻刻自家检点 ,如严师在侧 ,如父母在前 ,一有差失荒废 ,便生愧耻之念。久久如此 ,不特进士可中 ,即为圣为贤 ,亦所不难。勉之勉之。

与舜光甥论读书札

性善图说

丙午端月 ,克艰陈生来自澄江 ,会讲于升书马先生之资深堂 ,共论性善之旨。余出昔年东林旧讲义与诸友共读 ,中有“性善属气质”之说。诸友读而跃然以喜者过半 ,然终以宋儒有义理、气质之说 ,不能无少疑 ,颇著辩论。归而思论性之旨莫备于易 ,观性之法莫妙于太极图 ,因凭易论图 ,凭图论性 ,稍为发明 ,以见人性之善正在气质 ,非余臆论。庶质之当世贤人君子 ,有所就正云。易曰 :“一阴一阳之谓道 ,继之者善也 ,成之者性也。”此论性之原也。古之圣人言性者有矣。书曰 :“维皇上帝 ,降衷于下民 ,若有恒性。”诗曰 :“天生蒸民 ,有物有则。”则性之大 ,原出于天 ,于此可见 ,然

未尝亲切指示,于天人相命之际言之也。惟孔子读易于卦画阴阳之间,实见夫天人相命之理,恍若目可以睹而手可以指者,特揭之曰:“一阴一阳之谓道。”又曰:“继之者善也,成之者性也。”而后人义理气质之说,由之以起矣。盖后人不察“性”之一字,为物公共之性;又不察“善”之一字,为人性独有之善;而但见人性之参错不齐,不可独以善名之也。因举恶而归之于气质,举善而归之于义理。若曰天命之初未著于物,其善固如是耳,而不知天命之初未著于物,此人与物之所同,而未可独以归之于人者也。今试以周子之图明之。

自阴阳五行以上,皆所谓“一阴一阳之谓道”也。“继之者善”,则阴阳五行以下一圈,图说所谓“无极之真,二五之精妙,合而凝者”耳。此固天与人物将接未接之顷,但可以“善”名,而不可以“性”名者也。至乾道成男、坤道成女之时而有气化,男女拘精、万物化生之时而有形化,于是万物始各一其性,而有“性”之名,夫是之谓“成之者性”。是成性之中万有不齐,而总其伦类之大凡,则“惟人也,得其秀而最灵”,故曰人之性善。是善也,正以人之气质得于天者,较物独为纯粹,故有是善,非于气质之外别有所谓义理,物不能得,而人独能得之也。然则何以谓之义理也?曰:是即气质中之合宜而有条理者,指而名之也。何者为合宜而有条理?即恻隐、羞恶、辞让、是非之四端是矣。因四端知其有健顺五常,因健顺五常而知健顺五常之所由来者,实本于阴阳五行之德。此所以谓之义理,而非于阴阳形气之外别有一物焉。谓之义理,而人可得之以为性也。此周子所以

谓“阴阳一太极,太极本无极也”。

前图乃天以阴阳五行化生万物之图,故就阴阳五行以上观天地,阴阳五行以下观人。此图则就人而观者也。周子所谓“人极”,则孔子所谓“继善”也。“继善”似不可云“人极”,然“继善”之善即一阴一阳之道,道即太极,人所本之以立极者,是即人极也。若形生神发,则成性也。性成于形生神发之后,则必有气质而后有性,而“人极”不可遂名性也。若性之有五,则所谓仁、义、礼、智、信之德,得天五行之气而生者,自圣贤以至于凡庸,固无不全不备,然其间气禀不齐。则即于全备之中,而亦有偏轻偏重之异,故得木气多而偏于仁,则谓之仁者,而其所见亦偏于仁;得水气多而偏于知,则谓之智者,而其所见亦偏于知;得五行之气俱偏且驳,而五德俱偏且驳,则谓之百姓而日用不知。是仁也,智也,固善也,即日用不知,亦善也。何也?百姓但不知耳,惟其亦有是五德,故有是日用。若禽兽草木,则并日用而无之矣。故全备之圣人,发而为盛德,为大业;而日用不知之百姓,亦发而为与知,为与能。盛德大业,善也;与知与能,亦善也。

人与物同得天地之理以为性,同得天地之气以为形,而人性善、物性不善者何也?曰:此人之所以为灵,物之所以为蠢,而性情有偏全通塞之不同,事为有多少之各别,而不可不观之太极图者也。

盖人与物未有气质之先,浑然天命耳,物固不得拒之以为己无,人固不得专之以为己有也,此人物之所同也。至一落气质,而人与物遂相去悬殊矣。同一五德也,人则全而物则偏,虽人之中亦有仁智之殊,物之中亦有五德之目,而人

终处其全,物终处其偏也。同一知觉也,人则通而物则塞,虽人之中亦有昏蒙冥顽之属,物之中亦有猩猩鹦鹉之俦,而人终处其通,物终处其塞也。同一事为也,人则多而物则少,虽人之中亦有饱食终日、无所用心之辈,物之中亦有予手拮据、予口卒瘁之伦,而人终处其多,物终处其少也。惟其全,惟其通,惟其多,故虽赋秉偶亏,终可通于圣贤之路。惟其偏,惟其塞,惟其少,故虽灵明偶露,终难勉以学问之功。此人性之所以为善,而物性之所以不得为善也。

人之气质之性其善如此,而人性有恶,儒者辄以归之气质,其故维何?曰:予以性善归之气质者,以人之性对物之性而观也;儒者以性恶归之气质者,以人之性对人之性而观也。以人之性对人之性而观,则见夫气质,则圣者上而凡者下也,五德则圣者全而凡者偏也,情知则圣者通而凡者塞也,事为则圣者多而凡者少也。所大同者,惟天命耳。故以善归天命,恶归气质。以人之性对物之性而观,则人与物之气质真有同异,而圣凡之气质异而不害其为同;人与物之五德真有偏全,而圣凡之五德偏而不害其为全;人与物之情智真有通塞,而圣凡之情智塞而不害其为通;人与物之事为真有多少,而圣凡之事为少而不害其为多。固无藉于大同之天命,而后始见性之有善而无恶也。夫无藉于大同之天命,而后始见性之有善而无恶,则世之为告子、阳明之学者,虽欲为无善无恶之说,而终不能自托于大同之天命,即有同异、偏全、通塞、多少之分,而不害其为同异、偏全、通塞、多少。则世之为荀卿、扬雄、韩愈之学者,虽欲为性恶、性浑、性有三品之说,而终不能有妨于皆善之气质。此吾之说不

为无功于性学 ,而不得不为天下之言性者一陈之也。

人之性善 ,然善之中万有不齐 ,故必观于其万有不齐者 ,而后人性之善始见。物之性不善 ,然不善之中亦万有不齐 ,故必观于其万有不齐者 ,而后物性之不善始明。明其所谓不善者 ,而其所谓善者 ,益可得而知也。今夫物与人对观 ,则但见其不同于人已耳。及以物与物对观 ,则禽兽与草木 ,其天命无不同也 ,而气质则禽兽与草木异矣 ,五德又异矣 ,情知、事为抑又异矣。且不特禽兽与草木 ,即禽兽与禽兽 ,草木与草木 ,又异矣。抑不特禽兽与禽兽 ,草木与草木 ,即禽兽之中 ,同一马也 ,而良驽异 ;同一牛也 ,而驯犷异 ;草木之中 ,同一参芪乌附也 ,而美恶异。以至于异之极而有竟至于相反者 ,如火之性本热 ,而海之中有阴火 ;水之性本寒 ,而山之中有温泉。天下不以阴火而遂谓火之性寒 ,不以温泉而遂谓水之性热。盖有恒者可以为定训 ,而无恒者不可以为定训也。故以物与物较 ,即其万有不齐者而弥见其杂 ;以人与人较 ,即其万有不齐者而弥见其纯。其纯也 ,杂也 ,善不善之所由分也。夫同是万有不齐也 ,于物则谓之杂 ,于人则谓之纯 ,何也 ? 人可以学问 ,而物不可以学问也。人可以学问 ,故万有不齐而可以至于齐 ;物不可以学问 ,则万有不齐者亦竟成其为不齐而已矣。其所以能学问者 ,何也 ? 灵故也 ,全故也 ,通故也 ,则皆气质之为也。故曰 :人之气质善 ,舍气质之外无性也。

桴亭先生遗书。

慎 制 举

制举之见鄙于世也甚矣。以八股取士 ,识者久已知其

非求贤之道。至今日降贼拜官,又累累皆词坛宗盟,制科榜彦,海内之人无问智愚,率皆唾骂,有志之士至以为不更制科,天下不可得而治。夫制科之法,沿习已久,虽未可遽更,然当此人心共厌之时,不少为改观,别终无以服豪杰之心,而收得人之用。尝试以臆论之。

制科之意,国初未尝不善,先之以经书,所以观其体;继之以论策,所以观其用。使世之习制科者,人人体高皇帝之心,明道理,通世务,则制科之法岂有遗议?惟日久法弛,精意尽矣。攻经书者,惟以浮词取妍,甚至破坏文体,割裂题面,而士子之心术坏。攻策论者,惟以空疏塞责,甚至小试不以之命题,大场不以之取士,而士子之学问坏。心术与学问交坏,而天下安得有人才?朝廷安得有臣子?

故今日而议制科,愚以为当先辨正文体。盖文章一法,所以阐明古圣贤精蕴,上当以诚问,下当以诚答。凡命题作文,皆宜从论体,如“颜子所好何学”一篇,题与文皆从实,故安定得以识伊川,而伊川亦得以自见其学。今文式束于人比,而试官阅文又专取词藻。夫欲取词藻,则仍试诗赋足矣,何必经义?宜特命礼部颁降文式,凡试官之课士与士子之应举,皆一一以安定、伊川为法,则实学可兴,而士之究心理学者可以自见矣。

其次当崇重策议。士当伏处田间时,绝不知有当世之务,惟使习策试一事,庶得少通今古。今乡闈二场,惟阅前场,后场绝不置目。至岁科小试,则从未有命策课士者。士知其无用,竟不留心,所以出仕之后与未出仕之先,学问顿成两截,将何以为忠君爱国之用,往往至于丧身辱国。非不

欲自振,盖生平之伎俩实止于此也。今后试士,宜极意加重后场,凡士子后场不佳者,不准中式。礼部磨勘,亦特重后场。其生童考试,皆试策议一道,无者罪其主试。则人知贵重经济,而士之留意时务者,可以自见矣。

虽然,是二者之法,先帝固常屡申之,而卒未得其效,何欤?此非特诸臣之奉行未尽,亦考试之法太密,有以束之使然也。何言之?乡、会试法,从来试三场,先经书义七,次论表判,次策。首场始初九,至十五而三场毕。试官阅卷以数日为期。愚谓乡、会之制,题太冗,无用文太多,阅卷期太促。何谓题太冗?士子心力有限,试官目力亦有限,止于经书,而多至七义,则属赘。何谓无用文太多?论犹经义耳,表判最无用。又场中皆互换试官,知而不同,徒耗日月。自十二三至廿二三,不过数日,中间酒席谈笑,去其过半。约计士子前后场文,不下二十余万首,试官虽神人,三四日间亦不能遍阅。其积弊而至于止阅前场,又止阅书义,亦势使然也。自今宜制为令,乡、会考试,止前后二场:前场试五义,书论一,经论一,性理论一,纲目论一,诏一道;后场如旧式。场期前定于初三,后定于十三,放榜之日仍以月终为率。首场毕,试官即阅卷,取其文理太谬及过脉疏脱者,去其十分之三,如旧例贴出。既试后场,则尽心翻阅,必后场中式,始吊前场文卷,如此则士子入试可以尽心,试官阅卷亦可以尽力。从容整暇之中,朝廷或可收得人之用,乡、会大事,庶不至如前混淆。

至小试之法,亦有可议者,三年之中,生童皆再试,愚窃谓岁科可并也。欲士子读书,不在频考,频考则费日月,长

奔竞。又每试必州县录考,无益,徒耗公帑,且阻抑孤寒,真才郁滞。亦宜制为定例,三年之中,一试生,一试童,皆竟送学臣,州县但主名册,不必考录,则不恃人才易出,而州县供亿亦可省半,其何利如之。

桴亭先生遗书甲申臆议。

小 学 类

古者八岁入小学,十五入大学,此自是正理。然古者人心质朴,风俗淳厚,孩提至七八岁时,知识尚未开。今则人心风俗远不如古,人家子弟至五六岁,已多知诱物化矣,又二年而始入小学,即使父教师严,已费一番手脚,况父兄之教,又未必尽如古法乎。故愚谓今之教子弟入小学者,决当自五六岁始。

小学之书,文公所集备矣。然予以为古人之意,小学之设是教人由之,大学之教乃使人知之。今文公所集,多穷理之事,则近于大学。又所集之语,多出四书、五经,读者以为重复;且类引多古礼,不谐今俗,开卷多难字,不便童子。此小学所以多废也。愚意小儿五六岁时,语音未朗,未能便读长句,窃欲仿明道之意,采择礼经中之曲礼幼仪,参以近礼,斟酌古今,择其可通行者编成一书,或三字或五字,节为韵语,务令易晓,名曰节韵幼仪。俾之即读即教,如头容直,即教之以端正头项;手容恭,即教之以整齐手足;合下便教他知行并进,似于造就人材之法更为容易。

礼乐不可斯须去身。古人教人,自幼便教他礼乐,所以德性气质易于成就。今人自读书之外,一无所事,不知礼乐

为何物,身子从幼便骄惰坏了。愚意自节韵幼仪外,更欲参酌古今之制,辑冠、婚、祭及乡饮、乡射诸礼为礼书,丧礼不可豫习,拟另辑为一卷,俾学者居丧时读之。文庙乐舞及宴饮升歌诸仪为乐书,俾童子十数岁时,仍读四书,兼习书数,暇日则聚于一处,教升歌习礼,如古人舞勺舞象之类,务使之郁郁彬彬,则涵养气质,熏陶德性,或可不劳而致。

凡人有记性,有悟性。自十五以前,物欲未染,知识未开,则多记性,少悟性。自十五以后,知识既开,物欲渐染,则多悟性,少记性。故人凡有所当读书,皆当自十五以前使之熟读,不但四书、五经,即如天文、地理、史学、算学之类,皆有歌诀,皆须熟读。若年稍长,不惟不肯诵读,且不能诵读矣。今人村塾中开蒙,多教子弟念诗句,直是无谓。

凡子弟学写仿书,不独教他字好,即可兼识字及记诵之功。

宋儒教小儿习字,先令影写赵子昂大字千字文,稍长习智永千字文,每板影写十纸,既毕,后歇读书一二月,以全日之力通影写一千五百字,添至二千三千四千字,如此一二月乃止。必如此,方能后日写多,运笔如飞,不至走样,亦是一法。

四明程端礼有家塾分年读书法,教童子读四书、五经,先令读正文,既毕,然后却读注亦可。盖子弟读书,大约十岁以前有记性,以后渐否。若令先读正文,虽子弟至愚,未有不于十岁以前完过者,此亦读书之一法。况孟子一书,分章甚长,今子弟读孟子,连集注读,多不知首尾,每每易于漏脱。若先读正文,亦可免此病。

文公有言:古有小学,今无小学,须以“敬”字补之。此但可为年长学道者言,若童子则可由不可知,定须教以前法。

阳明先生社学法最好,欲教童子歌诗习礼,以发其志意,肃其威仪。盖恐蒙师惟督句读,则学者苦于简束,而无鼓舞入道之乐也。然歌诗则近于鼓舞,习礼则便有简束的意在。古人十三学乐诵诗,二十而冠,始学礼。盖人当少年时,虽有童心,然父兄在前,终有畏惮,故法不妨与之以宽,宽者所以诱其入道也。年力既壮,则智计渐生矣,此时而纯用诱掖,则将有放荡不制之患,故法又当与之以严,严者所以禁其或放也。二者因其年力各有妙用,故古时成就人多。今之社学,止以句读简束童子,固失鼓舞之意矣。若误认阳明之意,纯用鼓舞,又岂古人之意乎?立教者当知所以善其施矣。

近日人才之坏,皆由子弟早习时文。盖古人之法,四十始仕,即国初童子试,亦必俟二十后,方许进学,进学者必试经论。养之者深,故其出之者大也。近日人务捷得,聪明者读书摘段数叶,便可拾青紫,其胸中何尝有一毫道理知觉,乃欲责其致君泽民。故欲人才之端,必先令子弟读书务实。

昔人之患在朴,今人之患在文。文翁治蜀,因其朴而教之以文也。今日之势正与文翁相反。使民能反一分朴,则世界受一分惠。而反朴之道,当自教子弟始。有心世道者,慎毋于时文更扬其波哉。

教小儿不但是出就外传谓之教,凡家庭之教最急。每见人家养子,当其知识乍开时,即戏教以打人骂人,及玩以

声色玩好之具。稍长 ,或取人一针一柴 ,则大喜 ,称赞之曰 :“此儿亦知作家矣。”是教之为盗贼也。此等气习沁人心腑 ,人才何缘得成就。

家庭之教 ,又必原于朝廷之教。朝廷之教以道德 ,则家庭之教亦以道德 ;朝廷之教以名利 ,则家庭之教亦以名利。尝有友人问 :“建文时何多忠义” ? 予曰 :此父兄之教严耳。友人问 :“何以知之” ? 曰 :以朝廷之教知之。盖当时朝廷之教甚严 ,其子弟苟或居官而不肖 ,则累及父母 ,累及宗族。故孩提之时 ,苟或不肖 ,则其父兄必变色而训之。语曰 :少成若天性 ,习惯如自然。积累既深 ,所以居官之时 ,虽九死而靡悔也。

洒扫应对进退 ,此真弟子事。自世俗习于侈靡 ,一切以仆隶当之 ,此理不讲久矣。然应对进退 ,贫士家犹或有之 ,至于洒扫 ,则贫士家亦绝无之矣。偶过友人姚文初家 ,见其门庭萧然 ,一切洒扫应对进退 ,皆令次公执役 ,犹有古人之风。文初 ,现闻先生之后也。其高风如此 ,为贫士者可以媿矣。

或问 :六艺 ,童子十五以内恐未必能习。曰 :玩礼乐、射御、书数之文 ,“文”字则与“义”字有别 ,文是习其事 ,义是详其理。礼乐虽精微 ,然礼记云 :“十三学乐诵诗” ,又曰 :“十三舞勺 ,成童舞象。”则知由粗以及精 ,自有因年而进之法。射御虽非童子事 ,然北人与南人不同 ,曹丕典论论文自言“八岁即学骑射” ,是射御亦非难事也。至于书数 ,尤易为力。

古者八岁入小学 ,周官保氏掌养国子 ,教之六书。汉兴 ,萧何草律令 :太史试学童 ,能讽书九千字以上 ,乃得为

史。又以六体试之,课最者以为尚书、御史、史书、令史。六体者,古文、奇字、篆书、隶书、缪篆、虫书,皆所以通知古今文字,摹印章书幡信也,则知古人皆以字学为小学,故人皆识字。今俗崇尚制科,人务捷得,至贵为公卿,而目不识古文奇字,且并音画亦多讹谬者,少此一段工夫也。

人少小时未有不好歌舞者,盖天籁之发,天机之动。歌舞即礼乐之渐也。圣人因其歌舞而教之以礼乐,所谓因其势而利导之。今人教子,宽者或流于放荡,严者或并遏其天机,皆不识圣人礼乐之意,欲蒙养之端难矣。

朱子蒙卦注曰:“去其外诱,全其真纯。”八字最妙。童子时,惟外诱最坏事,如携弄博弈及看搬演故事之类,极易使人流荡忘反。善教子者,只是形格势禁,不使得亲外诱。乐记所谓“奸声乱色,不留聪明;淫乐慝礼,不接心术”是也。然其要,尤在端本清源,使父兄不为非礼之戏,则子弟自无从得接耳目。

人家教子弟固是要事,教女子尤为至要。盖子弟失教,至长大读书知世事,犹有变化气质之时。若女子失教,终身无可挽回,大则得罪姑嫜,败坏风俗,小则堕坏家事,貽讥亲党,岂细故哉。

教女子只可使之识字,不可使之知书义。盖识字则可理家政,治货财,代夫之劳,若书义则无所用之。古今以来,女子知书义而又闲礼法如曹大家者有几,不然,徒以导淫而已。李易安、朱淑真使不知书义,未必不为好女子也。

诗云“无非无仪,惟酒食是议”二语,真教女子良法。少读内则,怪其多载酒浆笾豆之事,由今思之,知古人良有

深意。

人家儿女教坏 ,多由乳母、婢仆 ,此主人主母之所不及觉也。故古人于乳母 ,必日择于诸母与可者。至于婢仆 ,尤当时时切戒。

桴亭先生遗书思辨录辑要前集卷。

大 学 类

古者十五入大学 ,自稍有知识 ,合下便教他为圣为贤 ,故后来成就得大人物。今则惟读书取科第矣 ,“大”字之义不知何居。

玩朱注“大人之学”四字 ,则知若不如此 ,便是小人之学 ,不知今之学者肯自居于小人之学否 ?不肯自居于小人之学 ,而于穷理正心、修己治人之道 ,何茫茫也。

今人见人讲学 ,便指为道学 ,不知人自十五入大学时 ,已个个讲道学矣。习而不察 ,反以为非笑 ,盍反而自思乎 !

今之学校即古之大学 ,古者入而后学 ,今者学而后入 ;古者之学主于修己治人 ,今则口耳占毕而已 ,不知于朝廷何补。

今人好学佛学仙 ,而不好学圣人 ,不知圣贤 ,大学之道也。未尝见人立地成佛 ,而欲立地成佛 ;未尝见人白日升天 ,而欲白日升天。明明地放着尧、舜、禹、汤、文、武、周公、孔子 ,而决不肯明德、新民、止至善 ,此之谓大惑。

西铭不可不读。不读西铭 ,不识万物一体气象 ,学者心胸终不得开拓 ,有语之以大学之道者 ,乃反以为分外也。

陆象山人物甚伟 ,其语录议论甚高 ,气象甚阔 ,初学者

读之,可以开拓心胸。

陆象山曰:“此是大丈夫事,么麼小家相者不足以承当。”又曰:“大世界不享,却要占个小蹊径;大人不做,却要小儿态,直是可惜。”又曰:“上是天,下是地,人居其中,须是做得人,方不枉。”读以上数语,皆可令人感发兴起,志于圣人之道。

朱子尝曰:人为学当如筑九层之台,须大做脚,始得具此胸襟,方可与入道。今人自待甚薄,何可与语此。

全仁义礼智之德,而不能得位行道,是为天地负我;具耳目聪明之质,而不能为圣为贤,是为我负天地。

此理上际天,下际地,皆须著人承当,非大其心胸,坚其骨力,却如何承当得。

人处天地之间,无不学而成其能者。农学为耕,工学为艺,商贾学为转移贸易,无非学也。惟士则学为圣贤,所以谓之大学。以此思之,士而不为大学,与农工商贾何以异乎?

或问:不识字人,亦可与言大学之道否?予曰:大在心性,不在语言文字。今者读书之人,借经于语言文字,所以复其心性也。若不识字之人,识得自己心性,何不可与言大学之道?陆象山有言:“若我则不识一字,亦须堂堂地还我一个人。”正是此意。

学而开章第一便说一“学”字。在上古说这一个字不难,在今日便须要认清这一个字。盖三代以上,一道同风,学出于一;三代以下,百家争鸣,学散为百。自孔氏歿,而或为杨,或为墨,或为申、韩,或为黄、老。驯至后世,而为词

章,为训诂,为功名,为禅玄,种种不一,而“学”之一字败坏分歧极矣。且不特异学一途,有以坏正学,即正学一途,又有无限分争树帜,阳顺阴逆,为正学之蠹者。“学”之一字,至今日而遂不可复问。举世读圣贤书,不知圣贤之学为何物矣。吾党既读圣贤书,欲学圣贤之为人,岂可不先认清这一个字。

莫道做人是一样,看书是一样,作文又是一样,只是一个道理。如此做人,则人便端正;如此看书,则书便亲切;如此作文,则文章便有识力,有议论,都是一贯将去。

为学之弊有五端,而好异学攻时文者不与焉。谈经书则流于传注,郑玄、王弼之类是也;尚经济则趋于权譎,管、韩、申、商之类是也;看史学则入于泛滥,明道讥上蔡为丧志,朱子以伯恭为眼粗是也;务古学则好为奇博,杨子云玄而无当,张茂先华而不实是也;攻文辞则溺于辞藻,卢、骆、王、杨皆名士,毕竟称为小才,韩、柳、欧、苏为大家,亦不免于夹杂是也。要之,只不知大道。不知大道,故胸无主宰,到处差错。

问:如何为道学?曰:道者天地自然之道,学者学其所谓道也。

一部中庸,止说得一“道”字。一部大学,止说得一“学”字。

天下无讲学之人,此世道之衰;天下皆讲学之人,亦世道之衰也。三代之世,君君、臣臣、父父、子子,各务躬行,各敦实行,庠序之中,诵诗书,习礼乐而已,未尝以口舌相角胜也。嘉、隆之间,书院遍天下,讲学者以多为贵,呼朋引类,

动辄千人 ,附影逐声 ,废时失事 ,甚至有借以行其私者 ,此所谓处士横议也。天下何赖焉。

今人未尝学道 ,便先要立一个腔拍 ,凡一言一动、一巾一服 ,必先要求异于人 ,惟恐人不知为学道 ,此皆是名心。名心 ,德之贼也。学道畏人知固不可 ,必求人知亦不可。畏人知者 ,必至半途而废 ;必求人知者 ,必至索隐行怪。

近世讲学 ,多似晋人清谈。清谈甚害事。孔门无一语不教人就实处做 ,论语曰 :“君子欲讷于言而敏于行。”又曰 :“敏于事而慎于言。”又曰 :“君子先行其言 ,而后从之。”又曰 :“君子耻其言而过其行。”都是恐人言过其实。正、嘉之闲 ,道学盛行。至于隆、万 ,日甚一日 ,天下靡然成风 ,惟以口舌相尚 ,意思索然尽矣。此即真能言圣人之言 ,已谓之徒言 ,已谓之清谈 ,况于夹杂混乱、拾二氏之唾余乎 !

学道不可著意 ,著意便是有所为而为。予丙子冬间有志斯道时 ,只是发念要做一个人 ,字字句句要依四书做 ,初未尝知所谓道学 ,一向只是如此。使知所谓道学 ,反多一番著意矣。

人谓出家修道 ,愚谓只出家便不是道。人苟欲出家 ,必所遭之父母如伋寿、申生 ,所值之事变如伯夷、叔齐而后可。

原于天者谓之道 ,修于人者谓之学 ,贯天人而一之方可谓之道学。此两字正未易当 ,乃今人动以相戏 ,何也 ?

学道不可过于畏人知。若过于畏人知 ,其流必为乡愿。盖此事原无不可对人言 ,且士憎多口 ,在孔、孟皆不免 ,吾辈岂可过于求全而自馁其气耶 ?

学道贵能自任。盖既自任 ,则便有一条担子轻易脱卸

不得。若嚄囁进退 ,或有或无 ,吾见其终于叛道也。

要实见得道为天地间不可无之道 ,学为天地间不可无之学 ,我为天地间不可少之人 ,然后能担当自任。

道生天地 ,天地生人。无是道则天地且不成天地 ,人于何有?念及此 ,则宏道君子 ,岂可不竭力从事乎。

道在天地间原不可见 ,惟学道者能见之。鸢飞戾天 ,鱼跃于渊 ,言其上下察也。满空中俱是道在。

人物生时本自天人合一 ,其岐而二之者 ,气稟物欲害之也。圣人能赞化育 ,参天地 ,只是全受全归。

天地间只有此个道理 ,人人在内 ,人人要做 ,本无可分别。自宋以来 ,横为蔡京、章惇、朝韩侂胄辈分出个门户 ,目为道学 ,甚至读史者亦因而另立道学传 ,不知自居何等。日用不知 ,吾未如之何也已矣。

道之外无学 ,道学之外无人。乃世往往骇且笑 ,不知何故?正昔人所谓“少所见 ,多所怪” ,下士闻道大笑之也。

不必说道学 ,只是做人 ,做得一分是一分 ,做得两分是两分 ,做得八九十分是八九十分。

欲为君尽君道 ,欲为臣尽臣道 ,欲为人尽人道。

人只是与不是两者而已。无不是者 ,圣人也 ;全然不是者 ,盗贼乐户之属也。其余俱在是与不是之间。

人须是做正经人 ,自天子以至于庶人 ,一是皆以正经为本。

怕人说道学 ,只是自己力量小 ,不能有恒。若果有恒 ,自能转世界 ,而不为世界所转。

做道学使乖 ,必入乡愿 ;做道学退怯 ,必入乡愿。此处

直是一闲,大家须著力注意。

人得力多在少年。每见人至五六十,往往喜谈少时得力处,又喜读少时所熟一路书,其精神在是故也,足知闻道贵早。二程十四五时,便慨然有学圣人之志,故后来所造甚大。若晚年闻道,而能自弃所习,一依乎正,则又豪杰之士,不可以一例论矣。

人一刻不进修,对草木亦皆可愧。馆中有隙地种蔬,不数日已长成矣,因感记此。

人非至诚,安能无息。惟好学与无息相近。学诚而至于诚者,亦惟好学而已。

孔子圣人,其自言曰“我学不厌”,又曰“不如丘之好学”。颜子大贤,孔子称之,不过曰“好学”。后世周、程大儒,亦不过一好学。至于朱子,好学尤甚,故能集诸儒之大成。其间尽有天资绝人者,只不好学,学术便颇僻矣。乃知传千圣之正脉者,好学而已。

圣门自颜子而下,好学惟曾子,故曾子卒传道统。

不好学最坏事,狷者便入于俗,狂者便入于禅,非特粗浅已也。

晦庵诗有云:“书册埋头何日了,不如抛却去寻春。”此晦庵著述之暇游衍之诗也。凡人读书用工,或攷索名物,或精究义理,至纷赜难通或思路俱绝处,且放下书册,至空旷处游衍。一游衍,忽地思致触发,豁然中解,有不期然而然者,此穷理妙法。又或发愤下帷,三冬两夏,满腹中诗书义理盈溢充足,却出来游衍一两日,真觉得水流花放,云行鸟飞,满空中是活泼泼地景象。此孟子所谓“乐则生矣”境界,

不知手之舞之,足之蹈之者也。晦庵之诗之意,非比即彼,盖自道其得意之境,不觉辞溢乎情耳。后儒不察,遂以此诗为晦翁晚年亦厌其学问之支离,而思为解脱,真是痴人前说不得梦。试思若不是书册埋头,而终日寻春,却成个什么人物?

己卯五月初三日,夜梦与人晤谈,言读书穷理甚费精神,譬如磨刀,刀日犀利,然锈去而铁渐减。曰:然则欲保养精神,将废学乎?曰:不然。不磨则锈日深,刀且断烂,欲求其减,胡可得也?

卧病而起,静坐调息,见日光斜入帐中如二指许,因以息候之。凡再呼吸,而日光尽矣。因念逝者之速如此,人安可一息不读书,一息不进德。为之悚然太息。

静坐中意味最长,人只忙碌过一生,不知掉却多少义理也。

学者于静坐中可识病痛,若竟把静坐作工夫,反发病痛。

减得一分势利,才进得一分学问;进得一分学问,便减得一分势利,所谓义利不容并立也。

学者要淡得功名,须是力学。待学得有些滋味,自然功名心渐渐淡却。不然,无所事事,而欲淡其功名,不惟不能,亦且未是。

有言天下方乱,恐无暇为学者。予曰:天下自乱,吾心自治。

人当丧乱之余,自谓无意于世,或悲愤无聊,无所事事;或佯狂放诞,适意诗酒,俱非中行之道也。世界自是太平,

只贤者无所事事,诗酒自适便做就。今日许多丧乱,是皆不学问之害,贤者处此,正当刻意自励,穷极学问,或切磋朋友,或劝勉后学,或教诲子弟,使之人人知道理,人人知政治。一旦天心若回,拨乱反正,皆出诸胸中素学,此便是为天地立心,为生民立命。若贤者人人自废,学问种子断绝,将来丧乱如何底止?

学问从致知得者较浅,从力行得者较深,所谓“躬行心得”也。

古者六艺,学者皆当学之。今其法不传,吾辈苟欲用心,不必泥古,须相今时,宜及参古遗法,酌而行之。如五礼、六乐,今不可考矣,然论其切身可行者,礼则如大明集礼、文公家礼之类,所当究心也。乐未便论到精微,只弹琴一事,虽非古调,然亦当稍习,时时操之,使心气和平。射不必五射,只如今人射法,务求志正体直足矣。五御者,古人所以御车,今法不传,当习御马,使驰骤便捷,亦男子一要事。至于书,古人亦止辨六书之体而已,非若后世所谓羲之、献之之笔法也。今人论书,动讲法帖,废时失事,何益于我。若真、草、隶、篆四体,亦不可不识,斯亦博学之一端也。若数学,则九章算法今人亦有知之者,得其人而从学焉可也。要之,六艺既非古法,亦不必十分究心,有亏正业。但当时时留心,遇可学处便学,不至当面放过可也。(六艺已见小学类,但游艺亦学者终身事,兹以其语近大学,故附于此。)

六艺古法虽不传,然今人所当学者,正不止六艺,如天文、地理、河渠、兵法之类,皆切于用世,不可不讲。俗儒不

知内圣外王之学 ,徒高谈性命 ,无补于世。此当世所以来迂拙之诮也。

威仪整肃 ,最易使人起敬。今禅家丛林所在 ,规矩最肃 ,明道所以有“三代威仪”之叹 ,不知此即成均法也。国初太学 ,每朔望走班行礼 ,周旋折旋之闲 ,即步履毫不敢乱。府州县学 ,凡新附生员 ,俱要卷班行礼。今皆废坏殆尽 ,委诸草莽矣。所以每遇谒圣陪祭及迎送官府 ,参差喧杂之态 ,不可胜道 ,令人望而厌恶 ,此非细故也。昔张子厚教学者 ,必先习礼 ,深得古人之意。予辈诸同志及门人子弟 ,自丁丑岁始 ,每岁一祭先儒 ,必为岁会 ,少则数人 ,多则数十人 ,预定礼仪 ,或参以成均之法 ,至期行礼 ,肃若无人 ,观者无不起敬起慕。惜乎时遇尚屯 ,未能充广也。

礼乐不相离 ,乐者所以节礼也 ,故古人行礼必听乐节 ,升车则闻和鸾 ,行路则闻佩玉。又曰“趋以采齐 ,行以肆夏” ,皆此物此志也。知此 ,则礼乐之道思过半矣。

琴 ,古音也 ,调非古调矣。思贤操之类 ,皆后人妄为也。然闻造弦之家 ,苟且省事 ,即丝法亦递减 ,则音亦非古音矣。觚不觚 ,觚哉 ! 觚哉 !

琴有浙操 ,有吴操。浙操有辞 ,吴操无辞。今之论琴者 ,皆左浙而右吴 ,以有辞为俗 ,非也。古者援琴而歌 ,取瑟而歌 ,古圣贤岂皆俗物耶 ? 但今之辞殊非古辞 ,则辞不足取耳。至于音调 ,则浙操繁促 ,吴操轻佻 ,俱非大雅之遗音。

音律之学不传久矣。至于琴 ,庶几犹有知之者 ,乃予遍访琴师以宫商律吕之解 ,辄嚅嚅不对。及观先儒语录 ,蔡季通之于乐律 ,可谓究心者矣 ,而与文公论琴 ,犹谓未善音律

之学,盖其难哉!

琴家指法最繁,吟猱绰注,恐古来未必有许多法。语云“三日不弹,手生荆棘”,果尔,则一艺之难且终身焉,又安得工夫读书应务也。愚谓古音必稀,古弹必简,古辞必不繁,古调必不促,知此则琴工之言自不足听,不必屈吾古心勉从今乐也。

太常有雅乐部,其乐工能为雅奏。礼乐志记其博拊之法,虽未必真为上古之遗,然犹为近古。琴中取声,止用实声散声,并不用吟绰泛音之类,其指法亦去无名指不用,想古法当去此不远。

琴中宫商之理尽于和弦,和弦之理既得,则遣辞布调直一以贯之耳。今之琴工不务尽和弦之理,而务尽曲调之巧,故琴音益盛,而琴理益亡。朱子与学者论琴,欲作二圆,一具琴之形体、徽弦、尺寸、散声之位,一附按声声律之位,一附泛声声律之位,列于宫调图前,真学琴之纲领。

调弦法:六弦隔一调之,皆应于第十徽,独第三弦应于第十一徽,世莫得其说。朱子谓七弦散声为五弦之正,而大弦十二律之位,又众弦散声之所取正,故逐弦之五声,皆自东而西,相为次第。其六弦会于十徽,则一与三者,角与散角应也;二与四者,徵与散徵应也;四与六者,宫与散少宫应也;五与七者,商与散少商应也。其第三第五弦会于十一徽,则羽与散羽应也。义各有当,初不相须,故不同。会于一徽,其言最为明切。

宋中兴礼乐志论,又有黄钟大吕并用慢角调,故于大弦十一徽应三弦散声;大簇夹钟并用清商调,故于二弦十二徽

应四弦散声 ,姑洗、仲吕、蕤宾并用宫调 ,故于三弦十一徽应五弦散声 ,林钟、夷则并用慢宫调 ,故于四弦十一徽应六弦散声 ,南吕、无射、应钟并用蕤宾调 ,故于五弦十一徽应七弦散声。以律长短配弦大小 ,各有其序。其说亦精 ,因附记于此。

朱子曰 :“唐人纪音 ,先以管色合字定宫弦 ,乃以宫弦下生徵 ,徵上生商 ,上下相生 ,终于少商。下生者隔二弦 ,上生者隔一弦取之。凡丝声皆当如此。今人苟简 ,不复以管定声 ,其高下出于临时 ,非古法也。”愚按 :以管定声 ,固为古法 ,然必管合黄钟始得。

射者男子之所有事 ,故古者问射而不能 ,则辞以疾 ,以男子无不习射之礼也。今直以为鄙事矣 ,何怪乎寇盗猖獗 ,卒无一人为国家分忧也。

古者射以观德 ,是于强有力之中 ,又欲择其德器 ,所谓杀人之中又有礼焉也。若尚力而不尚德 ,固非。然徒取志正体直 ,而射无济于实用 ,亦用世者所不取。

史称岳武穆能左右射 ,少时读之 ,不以为异 ,及长习射 ,乃知步射或可不必兼左右 ,至于骑射 ,则必不可不兼。盖敌自吾右来者 ,非左射不能中之也。周世宗与契丹战 ,赵太祖谓张永德曰 :“公麾下士多能左射者 ,请乘高出为左翼。”此其证也。

古人读书必先识字 ,自字学不讲六书之义 ,举世茫然 ,竟为绝学。夫六书之义 ,虽非身心切要之学 ,然大而天地 ,细而万物 ,理无不存。要亦儒者格致所不废也 ,岂可弃置不问。吾友王子石隐有说文论正一书 ,多能发前人所未发 ,亦

吾党所当考究。

数为六艺之一,似缓而实急。凡天文、律历、水利、兵法、农田之类,皆须用算学者。不知算,虽知算而不精,未可云用世也。宋崇宁中,曾立算学,假疑设数为算问,是亦一法。然至于另设庠序,以黄帝为先师,则赘而近于戏矣。

泰西筹算不如中国珠算之便,但珠算易差,须精熟斯妙耳。

算田不过积步开方,自汉以二百四十步为亩,而算法始繁,遂有用二四归除双折六归者。若依古法,百步为亩,则止用乘法,尽人皆可晓矣。

桴亭先生遗书思辨录辑要前集卷一。

格 致 类

“学”字虽兼知行,然毕竟知一边多。观“何必读书,然后为学”及“仕而优则学”句,可见阳明“良知”之说胜。至有训“学”为“觉”者,良可叹也。

读书不费精神,且能长精神。凡言费精神者,皆不善学者也。程子曰:“不学则老而衰。”斯言大有味在。

读书当思致远,若不知致远,便为一二项书所缚。假如史书一项,若欲廿一史俱淹贯,则一生头白矣。诗文之类俱然,岂不可惜。但智小谋大,力小任重,则又往往博而无成。当如胡文定教学之法,经义之外,视己才力所近,专习一事,似为易造。其有才力者,自当务为全学。

求放心然后可以读书,读书正所以求放心,盖交相养,互相发。

凡看书须句句就自己身上下体贴 ,又要就依书上说话做去 ,待做得有些滋味 ,便觉得书上说话句句亲切 ,看书愈加明白矣。即如学而一节 ,如何是学 ? 如何是时习 ? 如何是时习便说 ? 体贴之后 ,便把来一一躬行 ,自然书与身一 ,圣贤言语句句不错。不然 ,只就今日看去 ,读书是最苦事了 ,如何圣人反说时习而说。

凡读书能开辟 ,只是信得过。

问 :宋子有言 ,读书须是“遍布周满”四字 ,请下注脚。曰 :“遍布周满” ,只是无渗漏。曰 :如何便无渗漏。曰 :学、问、思、辨、行 ,步步著力 ,便无渗漏。

凡案头必不可无古人书 ,如言行录、伊洛渊源之类 ,使心目常常与古人相接 ,自然意思不同。如止看诗文 ,恐溺于世俗。

人有以讲学为苦者 ,予曰 :讲学未有所得 ,是最苦事。既有所得 ,则讲学之乐 ,其味无穷。人不肯苦中下手 ,何由得乐处 ?

读书不绝干禄念头 ,终无得处 ,亦终无乐处。

凡读书须识货 ,方不错用工夫。如四书、五经、性理、纲目 ,此所当终身诵读者也。水利、农政、天文、兵法诸书 ,亦要一一寻究 ,得其要领。其于子史百家 ,不过观其大意而已 ,如欲一一记诵 ,便是玩物丧志。

谢上蔡见明道 ,举史书成诵 ,明道以为玩物丧志。及明道看史 ,又逐行看过 ,不差一字。谢甚不服 ,后来有悟 ,却将此事作话头 ,接引博学之士。愚谓上蔡不服固非 ,即以此作话头 ,接引博学之士 ,亦非也。凡人读书 ,皆不可稍有忽易

之心,亦不可徒存记诵之念。有忽易之心,则掩卷茫然,事理俱无所得。有记诵之念,则随人可否,事虽察而理或遗。故上蔡记诵,而明道以为玩物丧志者,惧其详于事而略于理也。明道看史,却又逐行看过,不差一字者,求详其事,将以深察其理也。凡读书之人皆当以此为法,奈何独以接引博学之士哉!

“玩物丧志”四字,今人最易犯。假如一部通鉴,只平平看去,依着鉴断是曰是,非曰非,矮人观场,随人笑骂,绝无一些心得,尽有多少大事,被前人瞒杀。如此虽记得一部廿一史,只是死书,有何益处。

读书不能穷理,俱是玩物丧志。若能穷理,即记诵亦不妨,愈熟愈妙。

记诵之功,读史不必用。若五经、四书、太极、西铭之类,必不可不成诵,不成诵则义理不出也。

古之学圣贤易,今之学圣贤难。只如读书一节,书籍之多,千倍于古,学者苟欲学为圣贤,非博学不可。然苟欲博学,则此汗牛充栋者,将何如耶?偶思得一读书法,欲将所读之书分为三节:自五岁至十五为一节,十年诵读;自十五岁至二十五为一节,十年讲贯;自二十五至三十五为一节,十年涉猎。使学有渐次,书分缓急,则庶几学者可由此而程功,朝廷亦可因之而试士矣。所当读之书,约略开后。

十年诵读

小学文公小学颇繁,愚欲另编节韵幼仪,语见前卷。

四书先读正文,后读注。

五经先读正文。

周礼柯尚迁者佳。

太极、通书、西铭

纲目先读纲。又有历世统谱、秋繁录等书,载古今兴亡大概,俱编有歌括,宜先讲读。

古文宜先读左传。其《国策》、《史》、《汉》、八大家,文理易晓,易于记诵,俟十五岁后可也。予近有书鉴一编,专取古文中之有关于兴亡治乱者,后各为论,使学者读之可知古今,似可备览。

古诗离骚经、陶诗宜先读。予近有诗鉴一编,专取汉、唐以后诗之有合于兴、观、群、怨者,后各为论,似可备览。

各家歌诀凡天文、地理、水利、算学诸家,俱有歌诀。取其切于日用者,暇时记诵。

十年讲贯

四书宜看大全。

五经宜看大全。

周礼柯尚迁注。近有集说,亦好。

性理尚宜重辑,内如洪范、皇极律吕、新书、易学启蒙、皇极经世等书,俱宜各自为书,不必入集。

纲目宜与资治通鉴、纪事本末二书同看,仍以纲目为主。

本朝事实

本朝典礼

本朝律令按:此三书最为知今之要,而今之学者至有终其身未之闻者。盖国家既不以入功令,而又无钦定之成书,无怪乎学者之不读也。

文献通考此书与纲目相表裏,不可不讲。

大学衍义、衍义补理学经济类书之简明者 ,不可不讲。

天文书宜专学历数。

地理书宜详险要。

水利农田书有新刊水利全书、农政全书。

兵法书孙子、吴子 ,司马法、武备志、纪效新书、练兵实纪 ,俱宜讲究。按 :以上四家苟非全才 ,或专习一家亦可。

古文左、国、史、汉、八大家。

古诗李、杜宜全阅。

十年涉猎 :

四书

五经

周礼以上参看注疏及诸家之说。

诸儒语录

二十一史或旁及野史。

本朝实录及典礼律令诸书

诸家经济类书

诸家天文

诸家地理各省与地志 ,或旁及堪舆家。

诸家水利农田书

清代前期教育论著选

诸家兵法

诸家古文

诸家诗

已上诸书 ,力能兼者兼之 ;力不能兼 ,则略其涉猎 ,而专其认实 ;又不然 ,则去其诗文 ,其余经济中或专习一家 ,其余则断

断在所必读,庶学者俱为有体有用之士。今天下之精神皆耗于帖括矣,谁肯为真读书人,而国家又安得收读书之益哉!

自汉、唐以来,皆以五经为圣人所定,尊经之士率取五经而表之,或添注疏,或增论解,无处数千百家。五经而外,则以为非圣人所定而忽之。其有执经续经者,咸共非灸抵排,以为得罪圣人,莫此为甚。此世儒尊经之过,而未知经之所以为经也。惟易具天人之理,完完全全无少欠缺,为不可执,亦不必执。其若书与春秋,即后世之史也。春秋专记事实。书则兼载文章,亦即后世古文之类。诗即后世之诗也。礼则纪三代之典礼,后世帝王代起,有一代则有一代之制作,礼未当无也。故愚以为五经之中,惟易在所不必续,其如诗、书、礼、春秋,皆在所必续。今惟纲目一书,为继春秋而作,其余三经,则岂能如三代之诗文,后世之体岂能如三代之礼。此言诚然。然即三代之典体文章,亦非言言可为法则者,如书之吕刑、文侯之命,诗之郑、卫诸篇。礼则三代互有得失,此世运升降使然。三代自不如唐、虞,汉、唐、宋自不如三代。圣人删定笔削,亦但取其文字之有关系者存之,以待后世读者自辨其得失耳。岂以为此五书者,自经吾删定笔削而外,遂无一言一字可复继五书而起乎?王通续经之谬,在续之而不得其正传,非经不当续也。余不自揣,有诗鉴、书鉴二集。书鉴取古今文字之有关于兴衰治乱者,诗鉴取古今诗歌之有合于兴、观、群、怨者,后各为论,以窃附于孔氏诗书之义。虽识见浅陋,意议庸鄙,所不免于君子之讥,然其心其志则固愿为圣人之徒,而无可罪也。未识后世其能谅我否?

太玄、潜虚、洪范、皇极,此皆拟易之书,其精微既不能如前圣,而又无补于后学,殊为无谓。学者不惟不敢议之,又从而尊之,乃专罪王通,不惟有耳无目,亦可谓势利矣。

礼者天理之节文,故有一代则有一代之制作,皆有意义,不必是古而非今也。孔子曰:“殷因于夏礼,所损益可知也。周因于殷礼,所损益可知也。”则知生百代之后者,其礼必将损益百代。乃秦、汉以来,其制作礼乐者多非明理之儒,而明理之儒则又多是古非今,动辄有碍。其原多由误认“非天子不议礼”之语。盖中庸所谓“不议礼”者,谓不敢轻议而改时王之制也。若私居议论,考订折衷,此正儒者之事,亦何罪之有焉。孔子答为邦之问,是一证也;朱子仪礼经传集解,亦是此意。而此书成于门人,未及折衷,亦且多泥古礼,而不能揆之于今,使后世无所遵守。愚意欲一依朱子集解所分之目,如家礼、国礼、王朝礼之类,自三代以至近代一一类载其礼,而后以己意为文以折衷之,名曰典礼折衷,庶几议礼之家有所考据。

议礼在朝廷其难,盖既有拘忌,又有掣肘,意见分争,私心角立。从来议礼之家每称聚讼,良有故也。即如近代与献皇帝之事,张桂始议远胜杨、石、齐诸君子,然诸君子之心无私,而张桂之心则有私。

设以身处其时,欲从诸君子,则于礼不可;欲从张桂,则迹类乎私,而必为诸君子所掊击,遂一无可置喙矣。时礼臣席书者,阳明之高足也,以大礼事质之阳明,阳明不答,为诗曰:“无端礼乐纷纷议,谁与青天埽俗尘。”盖深见诸君子争礼之非,而又不敢倡议随张桂之后也。故愚谓此等大礼,儒

者皆当于平居无事时考订折衷,著为定说,则后人可引以为断,不至有临事分争之患矣。

礼记中如曾子问、檀弓最好,所谓儒者平居议礼而考订折衷也。不如此,不足以尽礼之变。吾欲于典礼折衷之后,更为或问以发明之。

议礼中格致工夫最多,今人久不讲,此殊为学问欠事。

格致工夫莫备于六书,盖天地间一物必有一字,而圣贤制字,一字必具一理,能即字以观理,则格物之道存焉矣。许氏说文虽略存古人之意,而理有未备。吾友王子石隐作六书论正,每字必据理精思,直穷原本,其精确处竟可作尔雅读,为格致之学者,不可不知也。

读史当以朱子纲目为主,参之资治通鉴,以观其得失;益之纪事本末,以求其淹贯;广之二十一史,以博其记览。然约礼之功,一纲目足矣。资治通鉴、纪事本末犹不可不读。二十一史虽不读可也,备查足矣。

二十一史列传甚冗乱,其诸志却不可不读,盖一代之礼乐刑政存焉,未可忽也。予尝欲去二十一史记传,别取诸志,合为一书,天文、地理各从其类,是诚大观。文献通考亦仿佛其意,但终不若独观一代为睹一代之全耳。

读史有必不可少诸书,如历代地图建置沿革、历代官制建置沿革、年号考、甲子考、帝王世系、帝王授受、建都考、历世统谱、秋繁录等书,俱不可少。意欲汇为一集,名曰读史要览,亦是便学者之事。

读书一顿工夫最难。人一岁中,每多事务担搁,能读书时不过三之二耳。纲目一书,合前编及宋、元,不下万余纸,

应务之暇,日读五十余纸,亦须得二百日,况又有考试杂书间之。是一岁工夫止堪读一部纲目,何以卒事。愚意学者有意读书,决当离家入山,谢绝试事,分年读书。每一项书作一年读,如通鉴、纲目、纪事三书,便可作一年读过,亦快事也。

读史须一气看过,一气看过则前后事连贯,易于记忆。

读书连早起夜坐,穷日之力,性敏者可得二百页,评点考索之功俱在内,更多则不能精察矣。纲目、通鉴、纪事三书,不下四万余纸,值二百日,其余日以当反复玩味、优游涵泳之功,是三书者亦可以无憾矣。

看二十一史只当在长夏,不用评点,只约略揭过。其志书另作一项看。

薛文清云:凡国家礼文、制度、法律、条例之类,皆当熟读深考。愚谓孔子动称周家法度,虽周公制作之善,亦从周故也。予每怪后儒学孔子,亦动称周家法度,而于昭代之制则废而不讲,亦不善学孔子者矣。

居官而读律令,所谓入国问禁也。昔陆文量公尝言:国家当设宰相。及读律令,有“以后官员人等,有妄言设立宰相者,满朝文武大臣即时执奏,将本犯凌迟处死”,不觉失色。因叹居官不可不读律令,今学者奈何忽诸?

文献通考与纲目相表里,纲目详历代之事实,通考详历代之典礼,皆学问之所在也。今纲目颁于学宫,载在功令,而文献通考独否,此世所以鲜实学之士也。

邓元锡函史下编、朱健治平略二书,宜与通考参看。修己治人之道,莫备于大学,西山衍义、琼山行义补,则旁通而曲畅之者也。学者能熟读深考,则于修己治人之道其庶

几乎。

能读衍义、衍义补二书,则知天下无一书不可入大学。其不可入大学者,皆无用之书,皆无益于修己治人者也。

或问天文书系国家禁书,不宜读者。非也。国家所禁在占验之书,恐其妄言祸福耳。若历数,则人人当知,亦国家所急赖。自立法以来,从未闻有以天文历数犯禁者,如徐光启、邢云路诸公,则又明明以天文历数建明于时,何可不学也。

历数或可不必学,而天文日月五星运行薄蚀之理,必不可不知,此儒者之事,非一艺之司也。观古诸大儒可见。

地理书宜详险要,一统志所载多泛记山川人物名胜,而于险要独略,或亦朝廷秘慎之意。然学者必不可不知也。予尝取二十一史战争之事,其有关于险要者,分省分郡,各以类注,颇有关学问。以未得其暇,属虞九、长源、圣传,而两兄亦未暇,圣传竟续成之,大有裨益。

水利、农田是一事,两书可互相发,能知水利,则农田思过半矣。

兵法,儒者不可不习,此虽毒天下之事,而实仁天下之事。儒者不习,而顾使强武之人习之,得以肆行其不义,此天下之所以常乱而不治也。

看书不可看重叠书,徒费心目。如唐荆川左编、李卓吾藏书、邓元锡函史上编,不过摘史中诸人分门别类,不用更看。

凡读书分类,不惟有益,且兼省心目。如纲目等三书所载,大约相同,若纲目用心看过,则此二书不必更用细阅,但点过便是。譬如复读,极省工夫。然须一齐看去,不可看完

一部,再看一部,久则记忆生疏也。其余若理学书,如先儒语录之类作一项看,经济书,如文献通考、函史下编、治平略、大学衍义补、经济类编之类作一项看,天文、兵法、地利、河渠、乐律之类皆然,成就自不可量也。

问 孔子教人,先以博文,后以约礼,朱子亦使人先博而后求之约,故程子为学泛滥于释老者数年,然后反而求之。今吾辈为学,如释老之类亦当博涉否?曰:若论泛滥释老,岂特程子,即朱子未见李延平时,亦尝学禅于开谦,王阳明、罗整庵少年皆曾学禅。只是各人力量不同,有与之出入泛滥而不为之惑者,大程子是也;有学而后知其非者,朱子与罗整庵是也;有始而学焉,继而弃焉,而终未免稍涉其余习者,阳明是也。吾辈欲为大儒,欲任斯道之责,二氏之书岂得闭而不窥。然须各人自审力量何如。若力量不足,不如且守先儒“淫声美色”之训,盖先儒决不作欺人语,决不误人。不可厌常喜新,贪多务博,遂至堕坑落堑也。

桴亭先生遗书思辨录辑要前集卷四。

治平类 学校

古者有大学之法,所以教人为大学之道。后世但有大学之道,无所谓大学之法,故成就人才较难。何谓大学之法?诗、书、礼、乐是也。诗、书虽多残缺,然经先儒补缀发明之功,犹十得五六。至于礼、乐,则竟泯焉亡矣。非有大圣人起,彻天彻地,大大制作一番,后世终无持循,学者终无依据。

圣人云“述而不作”,非不可作,不必作也。当孔子之时,去古未远,唐、虞、三代之法皆存,但残缺失次耳,故但用

述足矣。若今日则古法尽亡,必须制作。若泥“述而不作”一语,则拘牵顾忌,终不能复古治。然非聪明睿知,极天理人心之正者,未易言也。

天下古今止是一个道,则知天下古今止是一个学。凡道术而不出于学校之中者,皆王道所当禁也。周衰,百家竝兴,其原皆起于学校之坏。后世人主莫不思崇学校,而听天下各为异说杂然,与学校争持短长,何由致一道同风之盛哉!

学校之制,自汉、唐以下,虽代有兴举,然皆不过得其大略,未能尽复古初之意。惟安定湖学教法、伊川看详学校、明道上神宗书及朱子分年读书科举之法为详。然三者之中,惟安定、明道尤得贯通推行之法。

昔管仲论处四民,凡为士者必欲其群萃州处,暇则父与父言慈,子与子言孝,故其父兄之教不肃而成,其子弟之学不劳而能。又曰:“处士就燕闲,此即‘百工居肆以成其事,君子学以致其道’之意也。今庠序虽设,士皆故处四方,殊失古人教士之旨。愚谓凡建立学宫,必当择一国中胜地,学宫之旁广设屋舍,令士人居之,似亦于教法有裨。”

凡学校之师,不论乡学、国学、太学,决当以德行学问为主。德行学问高于一乡者,即聘之为乡学师;德行学问高于一国者,即聘之为国学之师;德行学问高于天下者,即聘之为太学之师。师得其人,则天下向风,自然人才辈出矣。

学校之制,其在乡学不过读书识字、歌诗习礼而已,至于国学,决当仿安定湖学教法而更损益之。如经义则当分为易、诗、书、礼、春秋诸科,治事则宜分为天文、地理、河渠、兵法诸科,各聘请专家名士以为之长。为学校之师者,则兼

总而受其成。如此则为师者不劳,而造就人才亦易。

汉制:凡五经俱设博士,即书算之类亦设博士,是即专家名士之意也。故汉儒之学,虽未精纯,然尊重师傅,渊源有本,是以其学尤多近实。今世既不重师傅,而学校设官如教授、训导之类,徒立虚名,何怪乎人才之绝少也。

或以为天文、兵法皆当慎秘,不当设科于学校者,非也。天文所当秘者在占验一家耳,至于历数,则儒者所必当究心,何可秘也。兵法,后世亦未尝秘,但不以之教士耳。然惟不以之教士,故今之为大吏居方面者,皆耳未习金鼓,目不识旌旗,一遇用兵则张皇失措,举军旅之事一委诸目不识丁之武夫,此天下之事所以大坏而不可救药也。若设科于学校之中,而主教得人,不惟储才有法,国家受天文、兵法之利,抑训才有道,国家亦不受天文、兵法之害。

唐立武成王之庙,以太公为武成王,与孔子文宣王对,后世因之遂设武学,此大非。武只是吾道中一艺,孔子未尝无武,安得特设一学与文对?若学校中设兵法一科,则武学即在文学中矣。

伊川看详学校中有云:凡学校法不宜以考校定高下,恐起人争心。此言大妙。凡学校中选人才,可即听学校中公举,学师因而察之。即后来不无偏党之弊,然亦十得八九矣。

凡学校中选人才,只是四科:德行、政事、礼仪、文学。德行中有孝友、睦姻、任恤诸项,政事中有天文、地理、河渠、兵法诸项,礼仪则习于吉、凶、军、宾、嘉之典故者,文学则书、策、诗、赋,即古博学宏词之类。只此四科,天下人才已尽于此矣。圣门言语一科,即在礼仪中,不必独设。

书院之设 ,非古亦非礼也。此即是学校 ,在下者岂宜私设 ?但在上者既不重学 ,则在下者不得已而私创一格 ,以存其微意 ,其为志亦苦矣。乃后王既不能留心学校 ,而又有并书院而禁之者 ,斯文一脉危乎殆哉。

大凡书院建立 ,多在郭外名胜之处 ,不独远绝尘嚣 ,而山水之胜亦足以荡涤俗情 ,开发道妙。学者于此读书讲道 ,观星算历 ,诚为至便 ,深合管子处士就燕闲之意 ,虽盛王之世 ,不可废也。但当领于学校 ,为学校之分曹 ,不当另为一家耳。

古有乡学、国学 ,而无太学。乡学 ,小学也。国学 ,太学也 ,即天子之学亦谓之国学。盖古者建立天子自治 ,王畿千里之地 ,故学亦称为国学。自后以郡县为治 ,天子统而理之 ,则郡县为国学 ,而天子称太学。其实太学之所以教士 ,更无不同 ,是亦头上安头也。然愚谓既有乡学、国学、太学之名 ,则亦当稍异其制 ,乡学之中则备治一乡之法 ,国学之中则备治一国之法 ,太学之中则备治天下之法 ,是亦甚妙。

兆民者天子之心 ,士大夫者兆民之心 ,礼乐教化者士大夫之心。而君与师 ,则主持礼乐教化者也。君师能兴修礼乐教化 ,则士大夫之心正 ,士大夫之心正 ,则兆民之心正 ,兆民之心正 ,而天心不应、天下不治者 ,未之有也。

周子曰 :“ 师道立而善人多。”学记曰 :“ 师严然后道尊。”斯二言诚然。尚书云 :“ 天降下民 ,作之君 ,作之师。”则师尊与君等。又云 :“ 能自得师者王。”则师又尊于君。非师之尊 ,道尊也 ,道尊故师尊。今天下之能为师者寡矣。然师道之不立 ,实由举世不知尊师。天子以师傅之官为虚衔 ,

而不知执经问道 ;郡县以簿书期会为能事 ,而不知尊贤敬老 ;学校之师以庸鄙充数 ,而不知教养之法 ;党塾之师以时文章句为教 ,而不知圣贤之道。猿捷者谓之能事 ,方正者谓之迂鄙 ,盖师道至于今而贱极矣。即欲束修自励 ,人谁与之 ? 如此而欲望人才之多 ,天下之治 ,不可得矣。

天下无一事无师。范金陶瓦 ,小技也 ,非其师则术不传 ,术不传则业不售。今治天下 ,非特范金陶瓦 ,而使不学无术之人漫然而为之。当其未仕 ,则使之习章句 ,当其既仕 ,则责以簿书 ,而欲望天下有皋、陶、稷、契之臣 ,成尧、舜、禹、汤之治 ,有是理乎 ! 故“师”之一字 ,是天地古今、社稷生民、治乱安危、善恶生死之关也 ,乃自三代以来 ,数千百年有天下者 ,曾不念及此 ,亦独何哉。

今之师傅即古之公孤 ,天子之师也。然不求其实 ,徒存其名而已。庶人欲教其子 ,必择良师以傅之。贵为天子 ,为其子谋 ,曾不若庶人 ,岂计之得乎 ? 有王者起 ,当制为定例 ,太子既生 ,即预为讲求良师 ,或卜之大小臣工 ,或访之山林草野 ,必求如周、程、张、朱其人者而聘之。既聘 ,即待以不臣之礼 ,使太子北面受教 ,讲求至道。虽即位 ,终身以师礼事之 ,问之以道 ,而不劳之以政 ,隆之以礼 ,而不授之以权 ,则庶乎名实两得也。

古者升秀民于庠序 ,非以宠异之也 ,所以教之也 ,故曰“育德庠序”。今之弟子员能自力学者鲜矣 ,而上之人又不思所以教之 ,教官之职悉以罢老无能者充位 ,乌能胜任而愉快乎 ? 愚谓庶人教子弟 ,必自择良师。今之弟子员 ,亦县官之子弟也 ,其师亦当令县官自择。宜著为令典 ,县官下车之始 ,

即首询士民,邻近地方有才德迈众可为师表者,不拘措绅布衣,县官亲自造庐,敦请诣学,庶几教职得人,育德有效。

省所以统郡,郡所以统县,故郡有专官无专民,谓凡所隶州县之民无非其民也。惟士亦然。奈何州有州学,县有县学,府复有府学。割州县之士以隶之,别无意义。若与州县分士而教者,恐非祖宗立法之初意也。愚谓教职虽微,实造士之大要也。除县邑之师令县官敦请外,其府学之师尤为郑重,必道明德立可为一郡师表者,太守亲自敦请,俾任府学之职,凡一郡生徒皆听其选择教诲。仿太学积分之法,而以时升之。必与府学,然后给廪。盖与府学则群居讲习,有薪米油烛之资,道里往还,有舟车跋涉之费,故须给廪。今之廪生既无负笈之劳,而又无焚膏之费,徒耗廪粟,胡为也?

洪武初,设四辅官,位尚书上,聘耆儒,自布衣径为之。赐坐唱和,分四时以掌变理之任。未几遂罢。此与予天子择师之说同。惜乎,其遂废而不行也。

凡官皆当有品级,教官不当有品级,亦不得谓之官。盖教官者,师也。师在天下则尊于天下,在一国则尊于一国,在一乡则尊于一乡,无常职,亦无定品,惟德是视。若使之有品级,则仆仆亟拜,非尊师之礼矣。至于冠服,亦不可同于职官之制,当另制为古冠服,如深衣幅巾及忠靖巾之类,仍以乡国天下为等。庶师道日尊,士气日昌,而圣人之徒出矣。

松江府志云:洪武初,杨孟载为松江府学教授,与邱克庄、全希贤同官。当时分教有司得自延聘,皆极州里之选,后皆至大官。以此观之,教官决当令州县自聘。盖学校乃人才风化所自出,决不可以猥杂流品当之。今世选举不行,

愚谓教官一途,似尚可独行选举也。

历观古今以来,大抵经时变革,一时贤者不死于忠节,则归于隐遁,其或去而入于空释者,更多有之。盖君臣之义已定,改节易操,因无其事,而夙有抱负者又不甘与齐民同老。其逃于禅悦而更为主张门庭,亦士君子不得志于时之所为也。然而圣道自此日晦,世界自此日坏矣。愚谓有天下者,若易代之后而不用胜国之遗黎故老,则贤才可惜;若用遗黎故老,而遗黎故老竟乐为新主所用,则又乖不事二君之义。于此有两全之道。学校之职,臣也,而实师也。若能如前不用品级之说,则全乎师而非臣。昔武王访道于箕子,而箕子为之陈洪范。盖道乃天下后世公共之物,不以兴废存亡而有异也。聘遗黎故老为学校之师,于新朝有益,而于故老无损,庶几道法可常行于天地之间,而改革之际,不至贤人尽归放废矣。

问:胜国之老,曾为先朝大臣者,亦可为学校之职乎?
曰:若如今者学校之职,则不可为也;若如前说,则既谓之师,而非职矣。不受爵于朝廷,不受制于上司,县官以礼聘请,讲道论德,合则留,不合则去,虽先朝大臣,奚不可哉。特患为大臣者,原无道德可风,而州县之聘之者亦不以道,则此说一倡,又为不肖者长奔竞之门耳。故曰:苟非其人,道不虚行。

若如前说,学校师当议为定制,受聘不受爵,受养不受禄,居于其国,自县官及搢绅以下皆执弟子礼,见藩臬尊官不行拜跪,其往来用书策,不用文移,则胜国之遗黎故老皆可以受之而无愧矣。

行乡饮酒,乃县官养老之礼,聘学校师,乃县官尊贤之礼。二法不行,先王之道或几乎息矣。

取士与养士不同。取士不论诗赋词曲,总只此几个聪明才辨之士,无往不可以自见。养士必须道德、仁义、礼乐、诗书。所以古之王者,只重养士,不重取士。

聪明才辨之人,一总埋没不得,只无以养之,便把他天资都弄坏了。所以后世名臣,亦多是有才无德。

古之人才非多于今,今之人才非少于古。然而古多君子,今多小人者,古知养士,今人不知养士也。养士之法莫备于周,读三礼可见。

桴亭先生遗书思辨录辑要前集卷二十。

李颺的理学思想

(一)李颺修正理学的二元论

李颺,字中孚,号二曲,陕西盩厔人(“汉书”：“山曲曰盩,水曲曰厔”,二曲之号取名盖出于此),生于明天启七年(公元一六二七年),卒于清康熙四十四年(公元一七〇五年)。他是一个贫寒人家的子弟,没有家学与师承,全靠自己学习磨炼而成为和黄宗羲同负盛名的清初大儒。

李颺有崇高的爱国主义思想。他初被荐“山林隐逸”,力辞不就,后被强拉为“博学鸿儒”,绝食拒之。康熙召见他,他敢于以死坚辞。这种精神,影响了清末陕西的志士,参加过辛亥革命的关中老年人

多能道之。

他和李自成张献忠同生于陕西,他的士大夫地位与理学余绪,限制了他不能寄同情于李张。他的爱国思想指导他痛斥明末“边臣不知忠义,而争先逃走”,但他的阶级地位又指导他斥责“妖贼不知正道,而大肆猖獗”(“二曲全集”卷十二“匡时要务”)。

李颀会南行于无锡、江阴、武进、宜兴讲学,在陕西则设讲子富平、华阴等地。晚年“荆扉反锁,遂不复与人接……惟顾宁人(炎武)至则款之”(“鲇埼亭集”卷十二“二曲先生窆石文”)。顾炎武很佩服他,说“坚苦力学,无师而成,吾不如李中孚”(“亭林文集”卷六“广师”)。

李颀的著作,没有像王夫之、顾炎武、傅山的反理学的风格,充分表现修正理学的态度。他对于朱陆异同,不持守门户之见,而主张取舍于其间。他说:

陆之教人,一洗支离锢蔽之陋,在儒中最为徹切,……
朱之教人,循循有序……中正平实,极便初学。……若中先入之言,抑彼取此,亦未可谓善学也。(“二曲全集”卷四“靖江语要”)

他从学术史的狭隘的利弊见地上说明宋明道学的兴替,这不同于正统派把道学作为心传之学的看法。他说:

先觉倡导,皆随时补救,正如人之患病,受症不同,故投药亦异。孟氏而后,学术堕于训诂词章,故宋儒出而救之以主敬穷理。晦庵之后,又堕于支离葛藤,故阳明出而救之以致良知,令人当下有得。及其久也易,至于谈本体而略工夫,于是东林顾高诸公及关中冯少墟出而救之以敬修止善。若夫今日吾人通病,在于昧义命,鲜羞恶。……苟有真正大君子,深心世道,志切拯救者,所宜力扶义命,力振廉耻……乃所以救世而济时也。(同上卷十“南行述”)

他认为学术的变化是由于救时而来,客观上反对了道学家争执的统绪。他所提出的救世济时之学,又显然是对民族节操而发的。

李颀已经不是如宋明学者那样,把读史认为玩物丧志,他企图以实学修正道学的空谈。他开了一个读书单子,分做二类,一为明体类,一为适用类。其书单如下:

明体类:“象山集”、“阳明集”、“龙溪集”、“近溪集”、“慈湖集”、“白沙集”、“二程全书”、“朱子语类大全”、“朱子文集大全”、“吴康斋集”、“薛敬轩读书录”、“胡敬斋集”、“罗整庵困知记”、“吕泾野语录”、“冯少墟集”、其他。

适用类:“大学衍义”、“衍义补”、“文献通考”、“吕氏实政录”、“衡门芹”、“经世挈要”、“武备志”、“经世八编”、“资治通鉴纲目大全”、“大明会典”、“历代名臣奏议”、“律令”、“农政全书”、“水利全书”、“泰西水法”、“地理险要”(同上卷七“体用全学”)。

他把明体与适用二类并列,修正道学。他在明体类下说“由工夫以合本体,由现在以全源头,下学上达,内外本末,一以贯之,始成实际”,这种拿实际来说明本体的思想,已经离开了道学。在适用类下各条所讲的,更可以显示出他对于时代的态度。例如“文献通考”书下注:

折衷于古今朝典,以成此书,上至天官、舆地,以及礼、乐、兵、农、漕屯、选举、历数、士卒、典籍,无不条晰。(同上)
“吕氏实政录”书下注:

此老卓识谄练,经济实学也,在世儒中最为适用……学人……有志于用世,则此书必不可一日无。(同上)
“武备志”书下注:

经世之法,莫难于用兵。……今学者……往往于兵机多不致意,以为兵非儒者所事,然则武侯之伟略、阳明之武功非耶?学者于此,苟能深讨细究而有得焉,则异日当机应变,作用必有可观。(同上)

这更矫正了宋儒以来的风气。宋儒对于讲求兵法是讥讽的。如

朱熹甚至于说：“看史只如看人相打，相打有甚好看处？同父一生被史坏了！”“资治通鉴纲目大全”书下注：

格物之渊藪，兴亡治乱之成案也，宜恒玩之，论其世以熟吾之识。（“二曲全集”卷七）

“历代名臣奏议”书下注说：

学人贵识时务，奏议皆识一时之务者也。……道不虚谈，学贵实效，学而不足以开物成务，康济时艰，真拥衾之妇女耳，亦可羞已！（“二曲全集”卷七）

“律令”书下注：

律令最为知今之要，而今之学者，至有终其身未之闻者，读书万卷不读律，致君尧舜终无术，夫岂无谓而云然乎？（同上）

他更提出泰西水利之学、农学、地学诸书，他说：

以上数种，咸经济所关，宜一一潜心。然读书易，变通难。

赵括能读父书，究竟何补实际？……识时务者在于俊杰，夫岂古板书生所能办乎！（同上）

从这一点看来，正如恩格斯所说的“旧的世界的界限被打破了；只是这时候才真正发现了地球”（“自然辩证法”，人民出版社一九五五年版，五页）。李颀和颜元的思路不同，但他们所表现的时代精神是一样的。

李颀“明体适用”的二元思想，在表面上讲来，是平行的论列。例如他说：

儒者之学，明体适用之学也。……明体适用之正业，处也有守，出也有为，生民蒙其利济，而世运宁有不泰？（“二曲全集”卷十四“整屋答问”）

明体而不适用于，便是腐儒，适用而不明本体，便是霸儒。（同上）

自拔习俗，务为体用之学。证心返观，深造默成，以立体，通达治理，酌古准今，以致用。体用兼赅，斯不愧须眉。

(同上卷五“四书反身录”)

然而,从思想的内容上讲,所谓明体是保留了理学的余绪,所谓适用却对理学作了反面的修正。这在他“答王天如书”中说得很明白:

来书疑体用之有二致。……今时非同古时,今人不比古人。以孔子生知之圣,犹韦编三绝,问礼于老聃,访官于郯子,垂老不废研讨。……须明古今法度,通之于当今而无不,然后为全儒,而可以语治平事业。须运用酬酢,如探囊中而不匮,然后为资之深,取之左右逢其源,而真为己物。若惧蹈诵诗三百之失,而谓至诚自能动物,体立自然用行,则空疏杜撰,犹无星之戥、无寸之尺,临事应物,又安能中窾中会,动协机宜乎?此不学无术,寇忠愍之所以见惜于张忠定也。故体非书无以明,用非书无以适。欲为明体适用之学,须读明体适用之书,否则纵诚笃虚明,终不济事。……

空躯壳,饿肚肠,究无补于实用分毫也。(同上卷十六)

由此看来,他是以适用修正明体。他在别处所说,如“士于今日,不专在穷深极微,高谈性命”(同上卷五“四书反身录”),“借经书以行私,假圣言以文奸,政事明敏,辞令泉涌,适足以助恶而遂非,其为有甚于腐儒,乃经学之贼、世道之蠹也”(同上)。其修正理学的思想更为明白。

李颀重视实学的议论是很多的。他固然保留本体之学,但他对于玄学,反对宋明以来的传统,提出了他的批评。他说:

日用常行之谓道。……违天地常经,乖人生伦纪,虽自谓玄之又玄,却非可道之道。……修者修其所行也,检点治去之谓修,必有事焉之谓行。……使所行皆天理,此修行之见于外也;……使念念皆天理,而无一毫人欲之杂,是修行之密于内也。(同上卷十“南行述”)

一位道士听了他的话,也说“此中庸之道也”。他虽未放弃内外中庸之旨,而所讲“修行”的新义正与颜元无异。

李颢既然主张内外二元之说,故对于人类性也主张性气二元。惟他讲气质之性,则远离宋儒气恶之说,这也是一种积极的修正。例如:

曰:近有讲学者,专主性善,言及于气质,便以为非,然乎?先生曰:言性而舍气质,则所谓性者何附?所谓性善者何从而见?如眼之视,此气也,而视必明,乃性之善。耳之听,此气也,而听必聪,乃性之善。……以至于百凡应感皆气也,应感而咸尽其道,非性之本善而能之乎?若无此气,性虽善,亦何从见其善也?(“二曲全集”卷四“靖江语要”)

此论已经接近于颜元“非气无以见性”之说。

性气与体用的争论,是当时的中心问题。李颢在这一学术争论的空气里,因了体用二字会与顾炎武往来函辩者三次。由他们二位的商榷书来研究,李颢在体用二元之学上实具有调和论的色彩,似与黄宗羲晚年的“工夫所至即其本体”之义相同。今将他们有关体用的争辩择述于下:

第一、体用二字的出处问题

顾炎武以体用二字虽出于儒书,但他引“易”、“礼”为证,以为二字在经传中“未有对举”。从道家魏伯阳“参同契”始把二字对举起来以说明内体外用。李颢以二字出于禅宗,“以为柔者性之体,刚者性之用”,始见于佛,为后人所沿用。

第二、体用二字的引用问题

顾炎武与李颢商讨结果,体用二字在儒家对举并提的,始于朱熹,一见于“中庸”“未发”节,再见于“费隐”章及“一贯忠恕”章,后来成了理学的术语。

第三、体用二字可否沿用问题

顾炎武主张体用二字见于经传,用之无害。惟如“活泼泼地”,“鞭辟近裏”诸禅语,为朱熹解章句的空话,后学必不可用。李颢则以为沿用也是有道理的。他说:

天地间道理 ,有前圣之所未言 ,而后贤始言之者 ,吾儒之所未言 ,而异学偶言之者。……正如肃慎之矢、氏羌之鸾、卜人之丹砂、权扶之玉目 ,中国世宝之 ,亦何尝以其出于异域举而弃之 ,讳而辩之也 ? (同上卷十六“答顾宁人先生”)

但“全体大用”之说是一种唯心论。李颀在这里还是倾向于二元论。他解释说 :

但论其何体何用。如明道存心以为体 ,经世宰物以为用 ,则体为真体 ,用为实用 ,此二字出于儒书固可 ,即出于佛书亦无不可。苟内不足以明道存心 ,外不足以经世宰物 ,则体为虚体 ,用为无用。(同上)

讲到体用 ,必然要涉及所谓“合内外之道”。顾炎武不主张内学外学的区别 ,以免落入汉人“以七纬为内学 ,六经为外学”的泥沼(参看“日知录”卷十八“内典”条)。李颀则辨佛道有内而无外 ,儒学则内外兼备 ,以为如以“活泼泼地”形容道体 ,虽系朱熹沿用禅语 ,也合于观省之说。但他又反过来说 :

顷偶话及体用二字 ,正以见异说人人之深。虽以吾儒贤者 ,亦习见习闻 ,间亦借以立论解书。如体用一源 ,“费隐”训注 ,一唱百和 ,浸假成习 ,非援儒而入墨也 ? (同上“答宁人”)

从上面体用二字的辨析看来 ,李颀折中了形式 ,而在内容上已超出理学家数。他一方面解释体用皆非空寂 ,他方面慨叹朱熹以来援引异说成了后儒的习惯。我们可以由这里看出理学的前途 ,即理学大儒也不能不感到为那种形而上学折中的苦痛了。

(二)李颀的近代民主思想

李颀的学术 ,是以“悔过自新”四字来标宗的。这骤然看来 ,好像是常识 ,实则在浅易平实的道理中含有如欧洲启蒙学者的“再生”

的意义。他说：

古今名儒……或以主敬穷理标宗，或以先立乎大标宗，或以心之精神为圣标宗，或以自然标宗，或以复性标宗，或以致良知标宗，或以随处体认标宗，或以正修标宗，或以知止标宗，或以明德标宗，虽各家宗旨不同，要之总不出悔过自新四字。……愚谓不若直提悔过自新四字……所谓心不妄用，功不杂施……（“二曲全集”卷一“悔过自新说”）

有人说李颀如此标宗，“辞旨龌浅，去道迂远”，而不知道他的“心不妄用，功不杂施”，正是当时谈性命的高空病的对立思想。他讲他之所以如此标宗是从他的经验而来：

天地间道理，有前圣偶见不及而后圣始拈出者，有贤人或见不及而庸人偶拈出者……予固庸人，懵弗知学，且孤苦颠顿，备历穷愁，于夙夜寐旦，苦搜精研中，忽见得此说。

（同上）

实在讲来，他的主张是在于学为大众，反对学问被少数人所独占。他说此旨是“为中材言之也，而即为上根言之也”（同上）。他自比他的话犹“贫女之布”、“庸人之言”，是为下等阶级讲的。他的例证颇为奇特，由尧、舜、周、孔以及张载、程、朱、王守仁，最后直数到些杀人犯（徐庶）、凶暴徒（周处）。他以为他们一样可以有所成就。

他又说：

子张，鲁之鄙家（鄙野之鄙，在古为奴贱之义）也，颜濁聚，梁父之大盗也，学于孔子。段干木，晋国之暴者也，指于乡曲，学于子墨子。索卢参，东方之巨狡也，学于禽滑黎。此六人者，刑戮死辱之人也，今非徒免于刑戮死辱也，由此为天下名士显人，而吾曹乃多以一眚自弃，惜哉！（同上）

他在“四书反身录”中解“樊迟请学稼”章，并不如一般理学家在那里痛斥“小人”，反而为小人之事作辩护。他说：

伊尹耕于莘野,孔明躬耕南阳,此未仕而稼圃者也。海刚峰令淳安县,爱民如子,视钱如仇,携苍头二人,耕田芸蔬,一毫无取于民,此仕而稼圃者也。……风高千古,稼圃何害?在迟(樊迟)固不可徒稼圃,在吾人则不可不稼不圃……慎无借口夫子斥迟之言以自误生平。(同上卷三十八“论语下”)

他的这一学旨,一方面在矫正宋明空虚之学,拒绝众人于学问之外,如他回答自新之功应从何处着力说:

最上道理,只在最下修能,不必惊高远,说精微,谈道学,论性命,但就日用常行,纲常伦理,极浅极近处做起。(同上卷六“传心录”)

另一方面,则以学术的成就,圣愚贤不肖皆可从自新而进修,暗含着市民阶级要求的思想平等。他的“观感录”一书实在是人权在性能上抽象的还原。他在此书中所举晚明的学人,都是贫贱起家的,兹把他观感的十个人写在下面:

王艮(心斋)——出身盐丁,谒孔子庙作“此亦人耳”之问,而开始进修。

朱恕(光信)——出身樵夫,日采樵易麦精养母,并不空谈性命,而亦配享崇儒祠。

李珠(明祥)——出身吏胥,终身服务下役,谓“在公门尤易施功”,倡实践之学,名闻天下。顾炎武也赞服他。

韩贞(乐吾)——出身窑匠,陶甓为生,从樵夫朱恕学。讲学兼劳动,工贾佣隶咸从之游。

林讷(公敏)——出身商贾,淮南营商,遇韩贞拜为师。

他的家受过嘉靖甲寅倭寇之劫,家烬无归,而学业更进,后成大儒。

夏廷美(云峰)——出身农夫,素事农耕,后学于王艮。某尚书问他的学问成就:“子得此学,如何作用?”他说:“某一农夫,有何作

用?”他从农夫的反身经验曾证明一个道理,为后来清学所本。他说:“天理人欲,不知谁氏作此分别?吾反身细求,理欲似难分别,分别止在迷悟间,悟则人欲即天理,迷则天理亦人欲也。”

陈真晟(剩夫)——出身卖油佣。他的父亲是个打银匠。他随父作工,主人防之如防盗贼。这时他十一岁,语父曰:“何业而蒙盗贼之防乎?”劝父舍此业,遂做了卖油佣。后一边卖油,一边读书。在他学成后,以知行并进为学旨。

王元章——出身牧羊人,“见孳于父,执策映佛灯读之,躬修允蹈,亦成名儒。”

周蕙(小泉)——出身戍卒,崛起于行伍之间,有功于关学。

朱蕴奇(贫士)——出身网巾匠,和妻子织网巾为生,后从学于冯少墟,以操行不苟见称于世。

李颀在“现感录”中所举的十人,都是工农商贾出身的人。这不是他偶感而发的,实在是他的市民阶级平等思想在学术上的表白。他说:

道无往而不在,学无人而不可,苟办肯心,何论俦类

(按即阶级)?(同上)

迹曷尝限人,人自为迹所限耳!(详看“二曲全集”卷二十二)

他打破“俦类”(即阶级)界限的思想,是有市民平等思想的社会根源的,打破“迹限”分别的思想,是市民对于封建身分制的抗议。我们认为他的这种朴实学旨,是意图锤击开近代门户的平地一声巨响,故他的折中的温和学风里含有新锐的锋刺。然而,这一主张,却不能在历史前途方面找到答案,而仅是作为历史的问题提出的。且由贫贱阶级升为士大夫的想法也不是历史的解决,不过是为市民的世界开辟道路罢了。

李颀倡“匡时要务”,少时著“帝学宏纲”、“经世蠡测”、“时务急著”诸书,“凡政体所关,靡不规画”,但可惜诸书都因了触犯清统治者的忌讳而自毁绝了。(“二曲全集”卷十八存“与布抚台害”,仅为

陕西疾苦上陈急务八条,都是实际政策,但自言“触犯时忌”,只可与知己言而已。读此亦可想见时务诸书的内容了。)在他的“二曲全集”中所存的“匡时务”一卷,仅就明学术救人心一点立论,深慕东林的自由学风,把当时的八股词章,比之为洪水猛兽。他虽然仅留下这一卷“匡时急务”的口授记录,但我们也可以从其中看出他的解放思想。他说:

自教化陵夷,父兄之所督,师友之所导,当事之所鼓舞,子弟之所习尚,举不越乎词章名利,此外茫不知学校为何设,读书为何事。呜呼,学术之晦,至是而极矣!人心陷溺之深,至今日而不忍言矣!昔墨氏之学,志于仁者也,视天下为一家,万物为一体,慈悯利济,唯恐一夫失所;杨氏之学,志于义者也,一介不取,一介不与。……此其为学,视后世词章名利之习,相去何啻天渊;孟子犹……辞而辟之。……夫以履仁蹈义为事,其源少偏犹不能无弊,矧所习惟在于词章,所志惟在于名利,其源已非,流弊又何所底止!此其以学术杀天下后世尤酷,比之洪水猛兽,尤为何如也?(同上卷十二“匡时务”)

李颀称墨杨之学“履仁蹈义”,是具有新颖的见解的,是前儒不敢主张的。他深恶八股词章,更直言其为束缚人心的枷锁,“洪水猛兽,其有害也,止于其身,学术不明,其有害也,根于其心。……心害则醉生梦死,不自知觉,发政害事,为患无穷。”(“二曲全集”卷十二“匡时务”)他主张救此时弊,在于自由讲学。他说:

立人达人,全在讲学,移风易俗,全在讲学,拨乱反正,全在讲学,旋乾转坤,全在讲学。……此生人之命脉、宇宙之元气,不可一日息焉者也。(同上)

他以为思想的自由可以匡救八股时文的教条背诵。这和黄宗羲、顾炎武的思想是相同的。他又以为立会讲学之风应该大大提倡,以建立士风士节,而反对禁止讲学。他说:

宋之不竞,以禁讲之故,非讲之故也。(同上)

他的立会讲学的主张,虽含有以道德感化人心的思想,但是从清统治者所公布的社学禁例看来,他是和统治者对立的。

李颺有关平等与自由的思想,是中国近代的启蒙思想,实无疑义。王源(字昆绳,著有“平书”,讲治道)为当时自负“讲究伯王大略”的人。在他未信颜元学旨之前,曾致书李颺,说:“苟得大贤焉为之依归,复何恨乎!闻先生著述甚富,皆体用兼备之书,恨未之见。”书中多以讲求实学,征求李颺的意见,这可见当时李颺经世之学已有所传布,能令一个自云“真豪杰不亦可乎,何必假道学”的王源仰慕了。

最后,我们应当明白,清初学者之所谓“实”学,不是科学意义上的历史实践与革命实践的实学。它之所以有一定的时代的进步价值,是因为它企图从中世教条中解放,并追求个性的解放与社会的变革,但它也有历史的局限性,因为所谓实践的内容是依存于个性的道德律。李颺应作如此评价,其他清初学者也应作如此评价。不过他们的阶级代表性不同,主张也有些不同,这是尤其应该作比较研究的。

李颺的教育思想

李颺幼贫不能从师,乃目习经书,博览子史,兼及九流二氏之书。以理学倡关中,从学者甚众。康熙八、九年,南行至常州、无锡、靖江等地讲学。后归陕建关中书院。康熙十八年,举博学鸿词,以疾笃辞。自是闭门不出。

二曲之学,折衷朱陆而以己意出之。与李因笃、李柏并称“关张三李”,又与孙奇逢、黄宗羲称清初三大儒。后世学者复尊其为复兴关学之一人,然二曲所复兴之关学,于张载之关学已颇变异之矣。

(一)论教育的价值

强调教育对个人、对社会之发展所具有的价值,一直是理学教育理论的一个重要论题。作为一个理学家,李颀在自己的著作中也花费了不少笔墨对此进行探讨。

1. 明学术、正人心 :论教育的社会价值

依照传统儒学的教育主张,教育对社会发展所具有的价值,是借助它的道德教化功用而实现的。在这一点上,李颀与其前辈们并无不同。只不过李氏身处明清之交的“乱世”,当一大批实学家在对一些对社会有直接效用的学科如兵农水利等实实进行探讨的时候,他却在努力鼓吹明学术、正人心,以达到匡救时艰的目的,应该说是颇具勇气的。

按照李颀的说法,“天下之治乱,由人心之邪正。人心之邪正,由学术之明晦;学术之明晦,由当事之好尚。所好在正学,则正学明;正学明,则人心正;人心正,则治化醇。所好在词章,则正学晦;正学晦,则人心不正;人心不正,则治化不兴。”^①所谓“正学”,亦即传统的儒学。其明晦转化的关键,乃在于学校教育的实施与否,所谓“教化必自学校始,未有教化不行于学校而可以言教化者也。”^②便非常明白地道明了这一点。

强调学校教育对转移人心的价值,其根据是学校乃“联群会讲之地”,而联群会讲又必然会对讲学之宗旨有所选择。学校教育对社会所产生的作用,便是通过这种会讲而实现的。

在李颀看来,学校教育当以砥德砺行、有补风化为正鹄,“随人

① 《匡时要务》,《二曲全集》卷十二,清嘉庆十五年兰山书院刊本,下同。

② 《两庠汇语》,《二曲全集》卷三。

开发,转相觉导,由一人以至千万人,由一方以至多方,使生机在在流贯。”^①根据他的论点,“天下之大根本,莫过于人心”,^②“盖民心乃国脉所系,国所恃以立者也”。^③提醒天下之人心,乃“天下之大肯綮”^④而为政所必先。讲明学术便是提醒人心的唯一手段。为此,他认为:

立人达人全在讲学,移风易俗全在讲学,拨乱返治全在讲学,旋转乾坤全在讲学。为上为德,为下为民,莫不由此。^⑤

基于这一点,他对那种“所志惟在名利”的词章之学大加诋訾,以为其害尤酷于洪水猛兽。^⑥

由于李颀将“正人心”作为实现教育之社会价值的根本手段,因此,就教育所产生的直接效用而言,它首先应该是针对具体的个人的。这就构成了李颀对教育在个体人格发展上之价值的论述。

2. 约情复性:论教育对个体人格发展的价值

李颀接受了传统儒学以修身为本而达于齐家、治国、平天下的主张,把个体人格的完善当作了个体实现其社会理想从而促进社会发展的基础。基于这种想法,他非常强调教育在个体人格发展上的价值。

在他看来,教育存在的价值,取决于它对社会发展的正向功能。而此功能的获得,又取决于教育“约情而复性”^⑦的道德效用。他认

① 《匡时要务》。

② 《匡时要务》。

③ 《下论语·颜渊篇》,《四书反身录》卷三,版本同《二曲全集》。

④ 《匡时要务》。

⑤ 《匡时要务》。

⑥ 《匡时要务》。

⑦ 《上论语·公冶篇》,《四书反身录》卷二。

为,“学非辞章记诵之谓也,所以存心复性,以尽乎人道之当然也”。^①故“学苟不在性情上用功,亦学非其学。”^②因此,一方面,教育是否有价值受制于它是否以完善个体人格为目标;另一方面,个体人格的完善又必须依赖于教育。按照李颀的说法,讲明修德之方乃是教育的全部目的,“不讲,则入德无由”。^③他指出:

人之所以为人,止是一心。心之所以常存,全赖乎学。孔子曰“学而时习之”,孟子曰“学问之道无他,求其放心而已矣”。若外心而言学,不是世俗口耳章句、博名媒利之学,便是迂儒狗末忘本、支离皮毛之学。斯二者,均无当于为人之实,非孔孟之所谓学也。^④

在这里,教育被当成了使人心常存不放的唯一手段。

更具体一点说,教育之在个体人格发展上的价值,表现于两个方面:

其一,保持人所本有的善性。在李颀看来,人性本善且自身充足完备,无须增损。教育只不过是保持此性的本然状态而已。故“仁、知、信、直、勇、刚六者莫非懿德,唯不好学,诸病随生,好处反成不好。”^⑤而“性因习远。诚反其所习而习善,相远者可使之复近。习之不已,相远者可使之如初。”^⑥

其二,使人识其良知而完善其行为。他认为,良知乃“天之所以与我者也”。^⑦而教育的目的,正在于“变化气质以求此知”。^⑧一旦识得“此知”,则人心即与“理”合一,而人的行为便必然具有道德价

① 《东林会语》,《二曲全集》卷十一。

② 《上论语·公冶篇》,《四书反身录》卷二。

③ 《上论语·述而篇》,《四书反身录》卷二。

④ 《授受纪要》,《二曲全集》卷十五。

⑤ 《下论语·季氏篇》,《四书反身录》卷三。

⑥ 《下论语·季氏篇》,《四书反身录》卷三。

⑦ 《学髓》,《二曲全集》卷二。

⑧ 《下论语·季氏篇》,《四书反身录》卷三。

值。故子路之勇于为善而犹有不足,“所欠者知耳。……夫子诲之以是知也,是就一念独觉之良指出本面,令其自识家珍。”^①

从整体上看,李颀对教育之价值的讨论,并没有超出传统儒学对同一问题的论述。但不管如何,李颀竭力强调将教育定向于个体人格的完善和社会伦理秩序的维系上,依然向我们提出了这样一个问题,即教育在个体人格发展和社会发展上究竟占有什么样的地位?就一个社会的发展而言,究竟选择什么样的教育方向才是正确的?显而易见,按照李颀的看法,忽视教育或急功近利的教育均是不可取的。

(二)论道德教育的一般原理

同以往的理学家一样,道德教育问题也同样构成李颀之理学教育理论的中心内容。作为对教育价值之伦理定向的直接后果,李颀将人的发展的全部内容皆归为一种道德发展。并由此对完成这一发展的诸条件进行了探讨。

1. 性本善与心体无善无恶的统一——道德教育的基础

主张人性本善,对大多数理学家来说,几乎已成传统。李颀在这一方面迎合了多数理学家的观点,亦主张性本善。

从李颀的具体论述来看,他对性本善的论证基本上沿用了周敦颐《太极图》所显示的论证方法。在他看来,人性就其本体而言,“冲漠无朕,万善同涵”。由于此时浑沌一体,故虽然它包含万善,却“不可以善言”。^②此即周敦颐《太极图》中所谓“无极”所包容的观点。性之可以“善”名,“皆就其继之者而名也。”所谓“继之者”,李颀没有明白予以界定,从他的有关论述推断,似乎是指性在其自然发挥时所

① 《上论语·为政篇》,《四书反身录》卷二。

② 《靖江语要》,《二曲全集》卷四。

表露的善端,即所谓“发而见于外也,恻隐、羞恶、辞让、是非之端随感而见,一一不待学而知,不待虑而能”。^①此即周敦颐《太极图说》中“无极而太极,太极本无极”之旨。

事实上,李颀主张“性本善”,其依据乃是认为人性与“理”是同一的。由于人在生成时均“得天地之理以为性”,^②因而从理论上讲,人之性都是善的。

但是,就人性的现实存在来说,人与人之性并不是同一的,而是表现为“相近”。李颀同其前的理学家一样,把这种情形产生的原因归之为人禀质的纯驳。按照他的说法,构成人的实体即身体的是“气”。基于“气”本身有清浊纯驳的区分,因而不同的人在气质上便有所差异。李颀认为:“其纯者,清明融粹,于本原之善毫无蔽昧。驳则拘于形形之私,于是乎发于外者,有善有不善矣。”^③

李颀并没有对气质之不同必然导致人性在现实形态上的差异作出合理的解释。他只简单地将导致人性相近的原因归之为“情欲所牵,习俗所囿,时势所移”,^④而没有指出它们与“气质”的关联。

照一般情况推论,如果气质清明纯粹必然会导致人的外部行为的善,那么气质对人的外部行为善的决定作用正在于它顺应了人性对此行为的要求。这样,气质之驳而导致人的行为的不善,就可以归为此一气质限制了人性的自然发挥。而此一气质之所以会受到情欲、习俗、时势的影响而使人不能有效控制人的行为,很显然,其原因正在于它本身对某一行为的价值选择与人性对此行为价值的必然要求相违背。由此可见,人性对人的外部行为的控制实际是由“心”来实施的。

① 《靖江语要》,《二曲全集》卷四。

② 《悔过自新说》,《二曲全集》卷一。

③ 《靖江语要》。

④ 《悔过自新说》。

根据李颀的观点,由于从理论上讲人性皆善,因而从理论上讲人人心中皆有“良知”。“良知”是这样一种道德判断力:即当人面对某一行为时,它能立即给予此一行为以一道德价值上的判断。用李颀自己的话说,“良知”是人人皆具的、天生的“知善知恶、知是知非”^①的能力。这种能力“不以圣而增,不以凡而减,不以类而殊。无圣凡,无贵贱,一也。”^②

在李颀看来,“良知”是人心“一念之灵明。”^③。因此,“良知”只是“心”的一种作用形态,而不是对“心”之本体的描述。按照李颀的看法,心之体“无善无恶”。^④这个“无善无恶”。不是指“心”全然无善恶,而是指心体的至善性。这种至善性与人性在本体上的“冲漠无朕”是同一的,故而心体实即性体。他指出:“心体即本心也。本心者,道心之谓也。道心即善性也,但异其名称耳。”^⑤

心体与性体的合一,实际上解决了“气质”之对人性产生影响的途径问题。具体点说,“气质”之影响人性对人的行为的控制,正在于它限制了“心”之“良知”作用的发挥。

心体、性体的纯粹至善与气质的纯驳不齐,为道德教育的实施提供了理论依据和基础。一方面,由于“气质”直接影响到人性和良知的发挥,从而影响到人的行为的道德价值,因此,改变气质而保证人性、良知的自然发挥,便构成了实施道德教育的充足理由。另一方面,由于人人皆具善性,人人亦皆具“良知”,因此,通过接受道德教育而恢复善性或恢复人心之良知便具备了坚实的基础。

事实上,李颀的这些主张均是立足于把人性的本体自足和心体

① 《应求录》,《二曲全集》卷十一。

② 《观感录自序》,《二曲全集》卷二十二。

③ 《靖江语要》,《二曲全集》卷四。

④ 《靖江语要》,《二曲全集》卷四。

⑤ 《答朱字绿书》,《二曲全集》卷十八。

的至善作为人道德发展的基础之上。也就是说,在李颀的观念里,人的道德发展实际上乃是向自身固有之善性的回归,而不是要向此人性中添加任何新内容。

但是,必须指出的是,由于“气质”是现实之人所必具的一种素质,因而尽管人性从根本上讲皆善,现实之人在行为上并不都是表现出善的。既然“气质”为人生时即具,那么教育之改变气质,无疑是使人在素质上获得一种发展,其最终结果便是形成一个新的人格。因此,无论道德教育如何促使人向自身固有之善性的回归,它本身都不是一种倒退。

2. 情与性的对峙和统一 道德教育的本质

虽然道德教育就其后果而言,是促成人向自身固有之善性的回归从而形成一种新的人格,但道德教育所直接针对的对象并不是“性”本身。在李颀的观念里,道德教育所针对的是“情”。其理由便是“性”是人人皆善而“情”则有善有不善。

按照李颀的看法,“情”与“性”既相统一又相对峙。其相统一,在于“情本乎性”。其相对峙,则在于“情不能不拘于气而蔽于习,故性虽善而情不能无善不善也。”他又说:“意者,情之动也。”^①则所谓“意”乃是“情”的现实表现形式。因而“情”的有善有不善,实际上是“意”本身有善或不善。

有趣的是,在中国古代哲学史上,“意”一直是作为“心”的一种运用状态。朱熹谓:“意是心之运用也。”^②王阳明谓:“心之所发便是意。”^③可以说是对“意”的代表性解释。李颀似乎不完全赞同这种说法,他认为“意者情之动”,把“意”作为“情”的一种运用状态。他说:“感于物、动于意而遂有善不善。”这种有善不善产生的直接原因是

① 均见《答朱字绿书》,《二曲全集》卷十八。

② 《朱子语类》卷五。

③ 《传习录》上。

“气拘物蔽”，而“拘于气、蔽于物而不能无不善者”即是“情”。^①因此，就有善有不善之存在而言，“情”是对它的一般的客观的表述，而“意”才是对它之所以产生的原因的表述。正是根据这一点，他在《学髓》一文中，把“意念起”作为“理”、“欲”相对（亦即有善有恶）产生的根本原因。

根据李颀的观点，意念的产生是人心与外界接触的结果。外界的一切即是“境”。他说：

境不止于声色货利。凡人情之逆顺、世路之夷险、穷通得丧、毁誉寿夭，皆境也。一有所动，皆欲也。自岐自离，愈趋愈远。不远而复，足称大勇。^②

按照这种说法，则凡是对“境”的追求，均是人欲，均是不善的。

不仅如此，李颀还认为：“有意为善，虽善亦私。”^③对“意”之“善”提出了极高的要求。既然“有意为善，虽善亦私”，那么判定“意”之善不善显然就不能单纯以一种行为的道德后果为标准，而更要以其行为动机为标准。由于“有意”则为私，因而一种善的行为便只能出于“无意”，而此“无意”又必须合乎“理”对行为道德价值的一般规定。这样，就人的现实行为而言，其是否具有道德价值，便应归结于他在行为时是否仅以此行为为目的，还是出于他的一种主观欲求。

而要做到这一点，道德修养和教育便是必需的。他说：

无念之念，乃为正念。……念起而后有理欲之分，善与恶对，是与非对，正与邪对。人禽之关，于是乎判。所贵乎学者，在慎几微之发，严理欲之辨，存理克欲，克而又克，以至于无欲之可克，存而又存，以至于无理之可存。理欲两

① 《答失字绿书》，《二曲全集》卷十八。

② 《学髓》，《二曲全集》卷二。

③ 《学髓》，《二曲全集》卷二。

忘,纤念不起,犹镜之照,不迎不随,夫是之谓绝学,夫是之谓大德敦化。^①

很显然,道德修养和教育的最高目标便是达到“理欲两忘,纤念不起”的精神境界。因为只有达到这种境界,“心”与“境”才能浑融一体。绎言之,即:在这种境界中,人的任何行为意向或行为的发生,都是完全出自于“理”(即人的天性)的自然需要,而不是出自于人为之设定的任何目的。

事实上,李颀为道德修养和教育所制定的这种目标,是人所无法企及的。因为生活于现实之“境”的人是无法脱离“境”对他的影响的。李颀自己也承认这一点。他在回答“迁转由境,远而不见,安有迁转”的问题时,即说:“若要不见,除非世上无境,自己无目。”但他同时强调:“学问之要,正要遇境徵心。”^②因此,道德修养与教育实际是一个持续不断、没有终点的过程,是一个向“理欲两忘,纤念不起”之境界无限趋近的过程。

既然“理欲两忘、纤念不起”乃道德修养和教育的最高目标,那么人通过修养或接受教育而向这个目标无限趋近的过程当中,既要排斥“恶”念,亦要排斥不出于天性的“有为为善”之“念”。根据这一点,则一个具有道德价值的行为的发生,所依赖的不是人对该行为的自觉的理性选择,也不是人对实施该行为所持有的意愿,而完全是出于人对该行为本身的一种情感。只有这样,该行为的发生才不会为任何人为的、外在的目的所困扰。李颀谓“吾身之性情和,万物之性情亦和”,^③实即把“情”与“性”的和谐合一当作了人的行为之具有道德价值的根本依据。也正因如此,李颀在道德修养和教育的方

① 《学髓》,《二曲全集》卷二。

② 《学髓》,《二曲全集》卷二。

③ 《两庠汇语》,《二曲全集》卷三。

法上,特别强调“静坐”。^①

3. 悔过自新 道德修养与教育方法论

在李颀道德修养与教育方法论中,值得一提的是他对“悔过自新”的道德修养与教育总纲领的主张。

在他看来,“古今名儒,倡道救世者非一。或以主敬穷理标宗,或以先立乎大标宗,或以心之精神为圣标宗,或以自然标宗,或以复性标宗,或以致良知标宗,或以随处体认标宗,或以正修标宗,或以知止标宗,或以明德标宗。”尽管各家宗旨不一,但皆可以“悔过自新”而囊括之。

李颀对所谓“自新”作了界说。他认为,“新者,复其故之谓也。”所谓“复其故”,亦即归复于人本有的善性。因此,“悔过自新”的直接前提是不良之“气质”的存在。只有这种“气质”才会使人的善性受到蒙蔽。由于“气质”不良才是“悔过自新”的直接前提,故而“悔过自新”所直接针对的对象只能是“中材之人”。理由是:“上根之人悟一切诸过皆起于一心,直下便_产却根源”,“顿悟顿修,名为解悟”。“中材之人渐修渐悟,名为证悟”。

李颀将“悔过自新”作为人修养身心的关键,认为它是“千圣进修要诀”。人若要做人,“须从此学则不差”。他进一步提供了“悔过自新”的基本方式:

必须于起心动念处潜体密验。苟有一念未纯于理,即是过,即当悔而去之。苟有一息稍涉于懈,即非新,即当振而起之。若在未尝学问之人,亦必先检身过,次检心过,悔其前非,断其后续,亦期至于无一念之不纯,无一息之稍懈而后已。

事实上,就李氏的整个论述来看,“悔过自新”是一个矛盾的命题。一方面,“悔过自新”所赖以建立的基础是人的善性(具有本体

^① 《学髓》,《二曲全集》卷二。

自足性)这种善性才使“自新”得以成立。而所以要“悔过自新”,正在于此一善性为人的气质所蒙蔽。因此,就需要悔过自新的中材之人而言,他本身并不能判别其行为或意念是否合理。另一方面,“悔过自新”要求人们自我体验意念或行为是否“未纯于理。从而决定是否“悔而去之”。在这一方面,人对自身行为或意向之是否合理是具备独立的判断力的。因此,假定人们对自身行为或意向之是否合理具备独立的判断力,则“悔过自新”便是一个“顿悟顿修”的“解悟”过程,而不是“渐悟渐修”的“证悟”过程。这样,“悔过自新”在其使用对象上就不是李氏所规定的“中材之人”了。^①

(三)论教学

在李颀的教育思想中,教学实际是完善个体人格的一种手段。因此,教与学的直接效用不是对某一特定知识或技能的追求,而是对所学内容中包含的有益于个体自身修养的道德规定的体悟。

1. 明体和适用:关于教学目的

李颀将教学目的的全部内容归结为“明体适用”。根据李氏的论述,所谓“明体”,实即明“性体”、明“心体”。而“适用”既指“明体”要有实用性,亦指这种实用性要与“体”本身的规定相协调。在李颀看来,“明体适用,乃吾人性分之所不容已。学而不如此,则失其所以为学,便失其所以为人矣”。^②故教学目的之被确定为“明体适用”,乃是人性的必然要求,而非由人主观设定的。

李颀探讨了“明体”与“适用”的统一关系。他认为:“明体而不适用,便是腐儒;适用而不本于明体,便是霸儒;既不明体又不适

① 引文均见《悔过自新说》,《二曲全集》卷一。

② 《大学》,《四书反身录》卷一。

用,徒汨没于辞章记诵之末,便是俗儒。”^①故“明体”与“适用”并非“口讲衷离”的口头讲诵,而是要“实期明体,实期适用”。^②由此言之,要求教学以“明体适用”为目的,实际上规定了“教”与“学”不能停留于口耳传授和文字讲求上。他在教育门人时说:“我这里重实行,不重见闻,论人品,不论材艺。夫君子多识前言德行,原为蓄德,多才多艺,贵推己及人,有补于世。”^③这一点,实际表明了他在教学目的上的主张。

2. 体用全学:关于教学内容

服务于“明体适用”的教学目的,李颀在教学内容上主张“体用全学”。根据他的论述,我们可以将其所规定的教学内容作如下区分:

(1)全体大用类

这一类包括《大学》、《中庸》、《论语》、《孟子》。

《大学》李颀认为:《大学》一书,乃“孔门授受之教典,全体大用之成规也”。故“人无志于学则已,苟志于学,则当依其次第,循序而进。……自然德成材达,有体有用,顶天立地,为世完人。”^④

《中庸》李颀认为:“《中庸》,圣学之统宗,吾人尽性至命之指南也。”而“学不尽性,学非其学;不顾天命,学无原本。”^⑤故《中庸》一书,既提示人们修德之方而又关乎学的本质和基础。

《论语》李颀认为:“《论语》一书,夫子之语录也。开卷第一义,首标‘学’字,以为天下万世倡。”而“学”之于人,“无一时一刻而

① 《大学》,《四书反身录》卷一。

② 《大学》,《四书反身录》卷一。

③ 《嘱别》,《二曲全集》卷十五。

④ 《大学》,《四书反身录》卷一。

⑤ 《大学》,《四书反身录》卷一。

可以离焉者也。离则人欲肆而天理灭,不可以为人矣。”^①故《论语》一书亦为学者所必修。

《孟子》李颀认为,《孟子》“七篇之书,言言痛快,豁人心目。君相由之,足以拨乱返治,旋乾转坤。韦布由之,足以壁立万仞,守先待后。”故此书亦为教学之首选,而“后世诵而弗由,何异买椟还珠!”^②

李颀之所以强调要以《四书》为教,其根本的原因,就在于他认为《四书》乃“传心之书”。他说:“人人有是心,心心具是理。而人多昧理以疚心,圣贤为之立言启迪,相继发明。”故人“宜循所指,斯迈斯征”。但诵读《四书》,还须实实践履于身,否则徒资口身,必有负“圣贤之言启迪之苦心”。^③

(2) 明体类

李颀将此类区分为三部分:一是明体中之明体,一是明体中之功夫,一是参考材料。

在第一部分中,李颀列举了《象山集》、《阳明集》、《龙溪集》、《近溪集》、《慈湖集》、《白沙集》六部书。这六部书是宋、明两代“心学”代表人物的著作。李颀以之为明体的首选内容,在一定程度上反映了他的学术趣向。

在第二部分中,李颀列举了《二程全书》、《朱子语类大全》、《朱子文集大全》、《吴康斋集》、薛瑄《读书录》、《胡敬斋集》、罗钦顺《困知记》、吕柟《语录》、《冯少墟集》诸书。其中多属程朱理学一路。李颀认为,读此诸书,“以尽下学之功”。合前一部分,则“下学上达,内外本末,一以贯之”,方是“实际”。

第三部分是用作“明体”之参考的一些著作,其中主要是王门后学的著作。

① 《上论语·学而篇》,《四书反身录》卷二。

② 《孟子上·梁惠王》,《四书反身录》卷四。

③ 《读四书说》,《四书反身录》卷首。

从“明体”这三部分内容来看,李颀显然将对人的本性或本心的直接体悟当作了比经由探讨物理而悟之的体悟更高一层的认识方式。实际也就是强调在教学内容方面,首先应重视它对直截体悟“心性”的功用。他把程朱诸人的主张称为“下学功夫”,显然是因为程朱倡导通过一件一件地去格外物而豁然贯通,还带有很强的经验主义特征。较之陆王“心学”直指“心性”在排斥认识的经验过程方面自然要逊一筹。

(3)适用类

李颀为教学规定的第三方面的内容,是一些具有实用价值的对人的品格修养或知识构成有益的材料。包括《大学衍义》、《衍义补》、《文献通考》、《吕氏实政录》、《衡门芹》、《经世石画》、《经世挈要》、《武备志》、《经世八纲》、《资治通鉴纲目大全》、《大明会典》、《历代名臣奏议》、律令、《农政全书》、《水利全书》、《泰西水法》、《地理险要》诸书。^①其中《大学衍义》和《衍义补》可以说是针对人的品格修养的,其余大体皆可归之为知识教材。

从这些材料可以看出,虽然李颀是一个理学家,大多数时候强调要通过提高人的道德修养来维持天下治平,但他作为一个经历了朝代鼎革之震荡、处于实学思潮兴起时代的人,其思想不可能不受到影响。他在教学内容上强调对屯田、水利、兵政等极具实用特征的课程的教学,当亦是他的思想所受影响的具体表现。

李颀的教育主张大体揉合程朱、陆王诸派的思想。其中在教学内容上强调“适用”一类,是明清之交一些理学家的共同特点(如陆世仪)。这一点,也表明明清之交的理学发展,实际已开始脱离正轨而渐趋式微了。

^① 《体用全学》,《二曲全集》卷七。

《二曲集》教育思想导读

李颺(1627—1750),字中孚,陕西盩厔(今周至)人,因山曲曰盩,水曲曰厔,故学者称其为二曲先生。李颺生于关中,生平提倡讲学,为关中学者推崇,与孙奇逢、黄宗羲并称为清初三大儒,是明清之际很有影响的大教育家之一。

李颺幼时,因父随明军镇压李自成农民起义军而战死河南襄城,只好随母在家乡过着极为贫苦的生活。在艰辛的困苦生活中,他没有条件上学求师,乃在其母的启蒙教导下开始识字,尔后全靠自学,博览经史子集,兼及九流二氏之书。康熙八年和九年间,他南行至常州、无锡、江阴、靖江等地讲学,结识了一批封建社会上层人物和江南学者,从而扩大了他的学术思想影响。康熙十八年(1679),清廷以博学鸿词征召他,他却以疾拒辞不赴。尔后屡以“隐逸”、“海内真儒”荐举,他都不应,甚至以绝食坚拒。他的这种民族气节,受到时人的敬佩,顾炎武曾以诗颂扬他“从容怀白刃,决绝却华辀”的品德。李颺固守素操,不与清政府合作,使得他名望日高。他自南行归陕后,建关中书院以讲学,弟子日众。后因征召屡通,乃在家筑一堊室,又名土室,日处其中,“荆扉反锁”,不再与外界交接。为避清廷征召,他写了一篇《谢世文》,表明自己谢绝世事的态度。在隐身堊室期间,只有顾炎武和好友惠含真来看望他时,才启门相见。

李颺肆力于学问,于经传、史志、百家之书,无不观览。其讲学主要在于教人修德,以期明体达用。李颺的学术思想,大体分前后两个阶段。前期侧重经世致用的“经济”之学;后期则侧重心性义理的“反身悔过”之学。他以反之躬行、见之日用为贵,以王守仁“致良知”为“本体”,以朱熹“主敬穷理”为“功夫”。关中士子,翕然宗之。

清朝建立时,他奉养老母安居家乡,以讲学维持生计,四方从学者不远千里慕名而来。他以为关学自北宋张载以后至明朝后期,只有吕楠、冯从吾得其真传。在主讲关中书院时,曾以关学继承者自居,其讲学内容主要是理学,但得到门人的尊敬。

李颀在一边讲学的同时,一边著书立说。且其著述颇丰。他前期的著作有《帝学宏纲》、《经筵僭拟》、《经世蠡测》、《时务急著》等书,都偏重于经世致用。《帝学宏纲》和《经筵僭拟》二书,似乎有《明夷待访录》的思想倾向,但这些学术著作,他以为难予行世,故亲自焚弃,没有留存下来。后期的著作有《十三经注疏纠缪》、《二十一史纠缪》、《易说象数蠡测》等,但他又以为这些书无益于身心修养,只是文字章句训诂考据之学,不以示人,故也没有流传下来。其流传下来的著作,仅有《二曲集》和《四书反身录》。此外,他还写有一部理学史一类的著作,名为《儒鉴》,其内容涉及“上自孔、曾、思、孟,下至汉、隋、唐、宋、元、明诸儒,以及事功、节义、经术、文艺,分门别类,淑慝并揭”。这是一部体系十分庞大的学术思想史巨著,可惜“中遭离乱,原稿尽成乌有”。^①因此,也没有流传于世。

《二曲集》又称《关中李二曲先生全集》,本书由李颀的门人王心敬汇编而成,收有李颀的讲学记录、性理论说、书信、杂著等,共二十六卷。自第一至十五卷为讲学教授语录,或自著,或由弟子记录编辑成文。第十六至二十二卷是杂著。第二十三至二十六卷为追思其父的诗文,内附其母彭氏的传记诗文。《二曲集》的教育思想,主要反映在前二十二卷的文字中。康熙三十二年(1694)编成,时闽中学者郑重为此书稿作序:“盩厔李先生以理学倡关中,以躬行实践为先务,自人伦日用,语默动静,无一不轨于圣贤中正之说,而尤以悔过自新一语为学者入德之门。建瓴挈纲,发朦起聩。学者或亲受于先生,或闻先生之绪余而私淑向往者几遍天下也”。尽管当时书稿已编

^① 《二曲集》卷十八《答范彪西征君》。

遂,而且李颀的影响也相当之大,但其书在他生前却未能刊行于世,直至嘉庆十五年(1810)才刊刻,咸丰五年(1851)又重刻。今有小乡嬛山馆重校刊本,题为《二曲全集》,这是比较公认的权威版本。

《二曲集》中的教育思想是丰富的,概括言之,包括如下几个方面。

(一)学宗陆王心学并糅以程朱理学精神的“学髓”说

《二曲集》卷二的《学髓》,是一篇很著名的教育哲学著作。所谓“学髓”,就是学术的真髓,亦即学术最切要的宗旨。这篇论著是李颀给门人的讲学录,由门人记录整理而成,有图有说,而图是李颀自作的。这部《学髓》有图有说,体例有似周惇颐的《太极图易说》,其书分两部分,一为“揭出来本来面目”的心性本体论,一为揭示“下手工夫”的道德修养工夫论。在本体论方面,《学髓》认为“人生本原”(又称“灵原”)是人的根本,也是天地万物的根本。实际上这种“人生本原”或“灵原”即指“人心”。以为它“塞天地,贯古今,无须臾之或息。会得此,天地我立,万化我出,千圣皆比肩,古今一旦暮”。这种本体论思想是继承陆九渊的“本心论”和王守仁的“良知说”的,主张精神产生万物,万物体现精神。这种心性论,强调个体内在德性对道德实践的主宰,“人人俱有此灵原,良知良能,随感而应;日用不知,遂失其正,骑驴见驴,是以谓之百姓。”以为此本体是无为而无所不为的,“量无不包,明无不烛,顺应无不咸宜。”由此,《学髓》提出“无念之念,乃为正念”的观点。所谓“无念之念”,即不带有物欲的念虑,完全符合“天理”,它“至一无二,不与物对”,纯然是天理,没有理与欲的二者对立。道德与非道德之分,不是由外在的道德实践过程和结果决定的,而是由“念起”,“念起而后有理欲之分”。“即所起皆善,发而为言,见而为行,可则可法,事业炬卓,百世尸祝,究非行所

无事。有为之为,君子不与也。”这是一种彻底的主观道德哲学,它把“存天理灭人欲”的禁欲主义思想推向绝对的内心静境,要求学者固本守真,“理欲两忘,纤念不起,犹镜之照,不迎不随”,只有这样才有本体存在,才谓“绝学”,才谓“大德敦化”。

基于这种本体认识的功夫之学,和宋明理学相比,十分接近于明代王良的“心斋”、聂豹和罗洪先的“主静归寂”,以及邹守益的“本体戒惧”,其功夫的起点是斋戒,这是“神明其德”的要务,要在使念虑齐一,防非止恶,肃然警惕,保持道德精神的严正。其基本功夫是静坐。为什么要静坐呢?“水澄则珠自现,心澄则性自朗,故必以静坐为基”。一日要求三次静坐,黎明、中午、午夜三次静坐时均要焚香一炷在前,使心既“静而虚明寂定”又“动而虚明寂定”,在本体未发之中和已发时求“致中和”。以为通过静坐工夫的修养,一当达到“湛湛澄澄、内外无物”的虚明寂定境界,即可使“本体”“往复无际,动静一原”,展现本体的真面目。“至此,无圣凡可言,无生死可了”。也就是达到纯乎天理而绝无人欲的境界。《学髓》以为这种境界正是六经、《大学》、《中庸》、《论语》、《孟子》,以致周惇颐的“立极”、程颐的“识仁”、朱熹的“主敬穷理”、陆九渊的“先立乎其大”、王守仁的“致良知”、湛甘泉的“体认”等所讲的境界。这就学,就是学髓。除此之外,即使博尽古今典籍,著作积案充栋,都不能算是学,只可以说是“玩物丧志”。总之,李颀的《学髓》从教育哲学方面,把宋明理学的心性论和“存理灭欲”方法论推到了一个彻底的神秘的主观精神世界,这与他以“慎独”避世,决心不与清朝廷合作,而同时又找不到安身寄托的心境很有关系,在道德修养实践中,其“学髓”理论与功夫都是很难奏效的。

(二)以“悔过自新”标宗的心性修养论

《二曲集》中的《悔过自新说》认为,人性“得天地之理”,“本至

善无恶,至粹无瑕”。但为“气质所蔽,情欲所牵,习俗所囿,时势所移”,逐渐受到剥蚀迁流,以致堕落为“小人”。即使沦为“小人”,然其“本性”并未因此而泯灭,“譬如明镜,蔽于尘垢,而莹体未尝不在”,只要刮磨洗剔,垢尽秽去,依然光明莹润,没有什么损失。古今为学之道,谈心性修养,都是教人在心性上用刮磨洗剔之功,以明心见性。

基于这种观点,《悔过自新说》指出:“古今名儒,倡道救世者非一。或以主敬穷理标宗,或以先立乎大标宗,或以心之精神为圣标宗,或以自然标宗,或以复性标宗,或以致良知标宗,或以随处体认标宗,或以正修标宗,或以知止标宗,或以明德标宗。虽各家宗旨不同,要之总不出‘悔过自新’四字,总是开人以悔过自新的门路”。

以“悔过自新”标宗的心性修养论,它在人性“本原”状态上肯定人的本质,并认为人性是通过后天的习得与教育可以改变的,但是它断定“人欲”是绝对坏的、恶的,为了“存天理灭人欲”,则主张“复其无过之体而归于日新之路”。李颀指出,六经四书,都是讲的“悔过自新”道理,只要上至天子,下至庶民百姓,都能按照这个道理去做,则可以实现修身、齐家、治国、平天下的目的。所以,“悔过自新”是为学的根本学问,“乃千圣进修要诀,人无志于做人则已,苟真有志做人,须从此学”。

然而,如何使悔过自新之学落实到心性修养上来呢?该文指出,读书人若讲究此学问,须“于起心动念处潜体密验。苟有一念未纯于理,即是过,即当悔而去之。苟有一息稍涉于懈,即非新,即当振而起之。若在未尝学问之人,亦必日先检其身过,次检其心过,悔其前非,断其后续,亦期至于无一念之不纯、无一息之稍懈而后已”。这种悔过自新,完全是一种内心的省察与修养,是一种自觉地用封建道德精神枷锁来束缚自我身心的办法。以为悔过自新使心性修养到极处,则“悔而又悔,以至于无过之可悔;新而又新,以极于日新之不已。”至于悔过自新的功夫,仍如《学髓》所主张的那样,在于静坐。“吾侪既留意此学,复悠悠忽忽,日复一日,与未学者同为驰逐,终不

得力,故须静坐。静坐一著,乃古人下工之始基。”为什么要静坐呢?因为“天地之理”不聚不散,故不静极则不能超悟,而且“过与善”界在几微,非致精不能剖析”,只有静坐,摒除“旁骛纷营”,才能“知几”致纯乎“天理”,明心见性。《悔过自新说》还列举了古今许多人的事例以作劝勉,说明只要悔过自新,就会有成就德性的效果。总之,“悔过自新”的心性修养论所讲的主要是宋明理学家的道德内省修养功夫,旨在教人去尽“人欲”,使外在的封建人伦道德规范完全自觉地内化为个体道德品质,“仰不愧天,俯不忤人”,成为“完人”、“贤圣”。

(三)论“明心、体理、修身”之学

《二曲集》中的大量篇幅,阐述了为学的目的和作用。在《两庠汇语》中指出:“教化必自学校始,未有教化不行于学校而可以言教化者也。然教化不在空谈义理,惟在明此心,体此理。”古今心理同一,然为学的目的与性质则有根本区别,一种是“为己”之学,一种是“为人”之学。所谓“为人”之学,“不但趋名趋利,为圣贤所弃,即聪明才辨,无一可恃”。而“为己之学,不过明此心,体此理,修此身。此心未发之前要涵养,既发之后省察,总不外日用常行。纲常伦理间随时随处体认而已”。

李颀认为,为学就要以“为己”为目的,以修己而治人。因为人生在世,“立身要有德业,用世要有功业。”^①故“立人达人全在讲学,移风易俗全在讲学,拨乱返治全在讲学,旋运转坤全在讲学。为上为德,为下为民,莫不由此。”^②

既要明白“为己之学”,就应当知道学术真伪之辨。《二曲集》批评后世学术不明,教化陵夷,“父兄之所督,师友之所导,当事之所鼓

① 《二曲集》卷十五《授受纪要》。

② 《二曲集》卷十二《匡时要件》。

舞,子弟之所习尚,举不越乎词章名利,此外茫不知学校为何设,读书为何事。”^①学术不明,使“为人之学”“以学术杀天下后世”,而“为己之学”日晦,“人心不正”,“治化不兴”。所以,《二曲集》认为:“为今日计,惟在明学术。学术明则人才兴。人才兴,则风俗正而治化翔洽矣”。^②讲明学术,目的在于治乱,而“天下之治乱,由人心之邪正;人心之邪正,由学术之明晦,学术之明晦,由当事之好尚。”^③在这里,李颀将学术之明正与否,归咎于统治者对学术的提倡,指出近世统治者所“加意”的不过是“会课考文,供饷给赏而已”。^④有鉴如此,李颀在《匡时要务》中指出:“夫天下之大根本,莫过于人心;天下之大肯綮,莫过于提醒天下之人心。然欲醒人心,惟在明学术。此在今日,为匡时第一要务。”

《二曲集》所要明的学术是什么呢?或者说要以什么学术来“提醒天下之人心”呢?这就是所谓的“明体适用之学”。在《盩厔答问》,文中指出:“能经纶万物而参天地,谓之儒;服经纶之业而与天地参,谓之学。”儒者之学,明体适用之学业。”具体说来,“其实道学即儒学”,“穷理致知,反之于内,则识心悟性,实修实证;达之于外,则开物成务,康济群生。夫是谓明体适用。”在《富平答问》一文中也指出:“《六经》、《四书》,儒者明体适用之学也。”然而,读《六经》、《四书》能否达到“明体适用”的目的,这要看读书的目的与方法。如果读书不求明体适用,研究虽深,论著虽富,不过是夸精斗奥,炫耀流俗而已。又如支离于繁说,埋没于训诂,“实厄于俗学之口耳”。这种为学目的与方法是不能达到“明体适用”目的的。读《四书》、《六经》而不能明体适用,其方法上主要是追求了“杂”。何谓“杂”呢?

① 《二曲集》卷十二《匡时要务》。

② 《二曲集》卷十二《匡时要务》。

③ 《二曲集》卷三《两庠汇语》。

④ 《二曲集》卷十二《匡时要务》。

即“扣之而不竭,测之而不深,见闻虽富,致远则乖,此杂学也。”凡为杂学者,没有用之精神,亲无用之琐务,“内不足以明道存心,外不足以经世宰物,亦只见徒劳而已矣”。^① 这些学问方法都不能明体适用,那么方法又在何处?

《二曲集》虽成书于清初,当时的清朝统治者极力推崇程朱理学,而猛烈攻击王阳明学,同时在广大学者中也极力贬低阳明学。在这种情况下,李颀却认为阳明学和朱子学正是“明体适用之学”,《富平答问》指出:后世学者都不善学阳明学和朱子学,以为朱王之学水火不相容,这是相当错误的。阳明学有“明体”的作用,而朱子学有“适用”的意义。故“必也,以致良知明本体,以主敬穷理、存养省察为工夫。由一念之微致慎,从视听言动加修,庶内外兼尽,姚江、考亭之旨不偏废,下学上达,一以贯之矣。”只有这样,才能“明体适用”。李颀认为,为学能否以“明体适用”为根本,关系到儒学的明晦。“儒学明晦,不止系士风盛衰,实关系生民休戚,世运否泰。儒学明,则士之所习者,明体适用之正业,处也有守,出也有为,生民蒙其利济,而世运宁有不泰?儒学晦,则士之所攻者,辞章记诵之末技,处也无守,出也无为,生民毫无所赖,而世运宁有不否?”^② 由此可见,《二曲集》所论述的“明心、体理、修身”之学,乃是所谓“明体适用”之学,其作用与意义在于“治乱世”、“醒民心”。

(四)“明体适用”之学的教学内容及教学计划

《二曲集》在《体用全学》中,将学术分为“明体类”和“适用类”。属于明体类的学术有:《象山集》、《阳明集》、《龙溪集》、《近溪集》、《慈湖集》、《白沙集》,以为这是“明体中之明体也”。此外还有《二

^① 《二曲全集》卷十五《富平答问》。

^② 《二曲集》卷十四《整屋答问》。

程全书》、《朱子语类大全》、《朱子文集大全》、《吴康斋集》、薛敬轩《读书录》、《胡敬斋集》、罗整庵《困知记》、吕泾野《语录》、《冯少墟集》等,这些是“明体之功夫也”。指出:“自象山以至慈湖之书,阐明心性,和盘倾出,熟读之,则可以洞斯道文之大源。夫然后日阅程、朱诸录及康斋、敬轩等集,以尽下学之功,收摄保任,由工夫以合本体,由现在以全源头。下学上达,内外本末,一以贯之,始成实际。”除上述著作外,还有《邹东廓集》、《王心斋集》、《钱绪山集》、《薛中离集》、《耿天台集》、《吕氏呻吟语》、《辛复元集》、《魏庄渠集》、《周海门集》,也可以作为参考教材。

“适用类”的著作有:《大学衍义》、《衍义补》、《文献通考》、《吕氏实政录》、辛复元《衡门芹》与《经世石画》、《经世挈要》、《武备志》、《经世八纲》、《资治通鉴纲目大全》、《大明会典》、《历代名臣奏议》、《律令》、《农政全书》、《水利全书》、《泰西水法》、《地理险要》等。指出:“以上数种,咸经济所关,宜一一潜心。”

从上述所列的学术著作来看,《二曲集》所主张的“明体适用”之学,其所谓“体”即指道德心性的修养,而“用”则指治国平天下及其有关政治、军事、律令、农田、水利、地理等的应用。在每部书之后,李颺都写了按语,指出每部书的性质和意义,在“明体”或“适用”方面占有怎样的地位。这些反映了李颺的学术价值取向,最明显的是他把陆九渊、王守仁等人的著作看成“明体中之明体”,而把二程、朱熹等人的著作,只看成“明体中之功夫”,反映了他倾心于“心学”。在《答顾宁人先生》论学书中,李颺指出:“明道存心以为体,经世宰物以为用,则体为真体,用为实用。”既要明道存心,又要经世宰物,则只辨古今疑误字句,考据训诂,或求于口耳见闻之间,只是求末。由此可见,李颺虽大谈道学心性修养,但他是以实用为指归的。尤其在“适用类”方面,他把《经世挈要》、《武备志》、《农政全书》、《水利全书》、《泰西水法》、《地理险要》等书列入教材范围,这表明他对实际学问的确实关心。如《经世挈要》一书,其内容涉及屯田、水利、盐

政以及国计、选将、练兵、车制、火攻等。《武备志》的内容包括古今战阵以及用兵之法,其中《孙子》、《吴子》、《纪效新书》、《练兵实纪》都是古代兵家的经典著作。而《农政全书》、《泰西水法》等都是当时的科技新书,他把这些列入教材,表明他的“适用”之学是以经世致用为指归的。

在《读书次第》一文中,李颀为学者开了一份十分详细的清单,书目共34种,此外还提到作为参考的书目数十种。《二曲集》不仅列有这样详细的书单,并指明每种书的意义,而且在《关中书院会约》、《学程》等文中,根据教材内容的深浅难易及其内容结构,按照教学程序及教学心理特征,列入了很有价值的教学计划,对学习次序、知识与心理准备、教学方法等,都作了具体的说明。在教学原则方面,《会约》与《学程》提出了“奋志求新”、“默坐澄心”、“自体自认”、“问思辨明”、“切问近思”、“联会切磨”等。

《二曲集》作为中国古代教育名著,应当说是有其独特的思想内容和学术价值的。在学术思想方面,它提倡明体适用、真体真用之学,提倡学以经世宰物、主张结会集社,提倡以经世致用为读书目的,批评当时学者空谈心性的空疏学风,既有其理学家的保守性,又有其重实际的一面,在价值取向上倾向陆王心学,主张学术兼容并包,在“明体适用”的原则下改造教育内容。这些应当是可以肯定的。但是,《二曲集》所主张的默坐澄心、悔过自新、明心识体等道德理论和道德修养方法,具有唯心论的神秘色彩和封建禁欲主义本质,这些是与明末清初的反理学启蒙思潮不相容的,表现出它的落后性和局限性。

《四书反身录》教育思想导读

《四书反身录》,清初著名理学教育家李颀著。这是一部很有名

的教育著作,在康熙至道光年间,曾四次刊行,广为流传于海内,为天下士子诵而习之,影响持久。

《四书反身录》共八卷,其中《大学》一卷,《中庸》一卷,《论语》四卷,《孟子》二卷。全书由李颀口授,其门人王心敬札记。王心敬在该书原序讲:“《四书反身录》者,录二曲先生教人读《四书》,反身实践之说也。先生尝谓孔、曾、思、孟,立言垂训,以成《四书》。程朱相继发明,表章《四书》,非徒令人口耳也。盖欲读者体诸身,见之行,充之为天德,达之为王道,有体有用,有补于世也。”“小子恭侍函文,特蒙提诲尤谆,日获闻所未闻,退即随手札记。自夏至冬,不觉成帙。然遗忘不及记者甚多,特存什一于千百”。这篇序文说明了《四书反身录》的成书经过、性质、内容,有助于对这部书的理解。《四书反身录》一书,初刻于康熙二十五年(1686),由陕西学政许孙荃刻印,再刻于肇庆知府李彦瑁,三刻于江苏学使汤金钊,第四次刻于道光十一年(1831),由广信知府铭德所刻。

《四书反身录》以孔、曾、思、孟的立言垂训为道德准绳,来教人反身践履人伦道德规范,以求得道学问的“明体适用”。这部理学教育著作,比较系统地阐发了李颀的学术观、道德修养论、教育目的论等方面的思想。

在《四书反身录》的卷首,载有李颀《读四书说》。这篇论文旨在说明圣人之学是传心之学,《四书》是传心之书。人人有是心,心心具是理。这是对陆九渊、王守仁的“心学”思想的再现。王守仁曾说“经学即心学”,要求人们把读经视作“致良知”的道德修养功夫。李颀在《读四书说》中很注重这一思想,强调读《四书》要反身躬行实践,整顿身心,化人欲为天理。他说:“吾人于《四书》,童而习之,白首不废。读则读矣,只是上口不上身。诚反而上身,使身为道德仁义之身,圣贤君子之身,何快如之”。以为读《四书》只是口耳之学,而对自身的道德修养了无所涉,那只能如僧道人替人念消灾禳祸的经忏,绝不与我身心相干,只是赚些钱米来养活此身,把圣贤垂世立教

的苦心辜负了。他指出,读《四书》应当反身实践。这种实践的含义即自我道德修养。如何在读《四书》时进行道德修养呢?李颀以为《大学》之要,在格物、致知、诚意、正心、修身。《中庸》之要,在戒慎恐惧,涵养于未发之前,于臣弟友,尽道于日用之际。《论语》之要,在于学而时习。而《孟子》之要,在知心见性,养气,求放心,扩养善端。“善读”《四书》者,就应当把《四书》的这些基本精神吃透,以《四书》的教训,“反己自勘”,也就是说,把《四书》的道德教训作为德性修养的行动指南,作为道德行为准绳,指导自己的道德行为,检验自己的道德修养与实践是否这样践履和切实做到了。如能这样,就可以称为“善读”,可以说是“反身实践”了。李颀在《读四书说》中,强调这种读书目的与方法的意义,指出:“一人肯反身实践,则人欲化为天理,身心平康。人人肯反身实践,则人人皆为君子,世可虞唐”。并以为这是“致治之本”,是实现儒家所理想的“德治”的根本途径。《四书反身录》的主要思想,基本上是按照这个观点阐述的。

在《四书反身录》的《大学》卷中,李颀指出:“《大学》,孔门授受之教典,全体大用之成规也。……吾人无志于学则已,苟志于学,则当依其次第,循序而进,亦犹农服其先畴,匠遵其规矩,自然德成材达,有体有用,顶天立地,为世完人”。“吾人自读《大学》以来,亦知《大学》一书为明体适用之书,《大学》之学,乃明体达用之学”。在这里以“明体达用”来界定《大学》一书及其学术的性质,可以说这是李颀经世致用思想的表现。

体用问题,是中国古代教育思想家论述教育哲学思想的一个基本问题。一般说来,以前的儒家所谈的体用主要是心性的本体及本体之用的问题。李颀也谈心性的体用,说:“明体适用,乃吾人性分之所不容已。”但是,他更偏重于对学术本身的性质与作用的论述,以强调学习的目的与作用。《四书反身录·大学》载:“问体用。曰:明德是体,明明德是明体。亲民是用,明明德于天下,作新民,是适用。格、致、诚、正、修,乃明之之实。齐、治、均平,乃新之之实。纯乎

天理而弗杂,方是止于至善。”李颀在这里明确解释“明德”是学术的“体”,“亲民”是“用”,使明德宣传于天下,教化人民,改造人民,以致达到齐家、治国、平天下才是“适用”。从而阐述了学术在于用世的思想。

李颀指出,读《四书》必须明体适用,即个人的道德修养和知识学习,应当以用世为鹄的。“明体而不适于用,便是腐儒;适用而不本于明体,便是霸儒;既不明体又不适用,徒汨没于辞章记诵之末,便是俗儒。皆非所语于《大学》也。”既要明体,又要适用,只有这样才能造就治国平天下的贤才。

在《大学》卷中,李颀十分强调教育的作用,以为通过明体适用之学可以造就两种贤才,一是“道德之贤”,一是“经济之贤”。客观上他把这两种贤才作为教育培养的目标。何谓“道德之贤”?这就是“道明德立,学贯天人”。何谓“经济之贤”?即所谓“识时达务,才堪匡世”。李颀以为,道德之贤和经济之贤,只有通过明体适用之学来培养和造就。这两种人才一当培养出来之后,就大有用于世治。“道德之贤,上则举之置诸左右,俾专讲明古圣帝明王修己治人大经大法,朝夕启沃,随机匡正;次则举之俾掌国学,督学政,师范多士,造就人才。经济之才,上则举之委以机务,俾秉国威,献可替否,默平章奏;次则举之随其器能任之以事,分理庶务。其有职业不修者,退之以傲素餐;蠹政害民者,罪之以肃百僚;元恶大憝,则依四凶之例,以雪苍生之愤。举措当,好恶公,方不拂人之性。”李颀要求道德之贤作帝王师,作天下之儒者师,这是他的德治思想的表露。同时要求经济之贤掌理国家实政大权,献谏决策,分理庶务,整肃百官,加强吏治,以期修明政治。这种以贤治国的主张,作为他明体适用教育思想的教育目的论与作用论,反映了他对学术价值和教育价值的进步观点。正由于这些,他在《体用全学》、《读书次第》等文中强调以理学和实学来造就明体适用人才。

在《大学》卷中,李颀以独到的见解阐释了“格物”。说:“格物乃

圣学入门第一义。……物,即身、心、意、知、家、国、天下之物,格者格其诚、正、修、齐、治、平之则。“若舍却至善之善不格,身、心、意、知、家、国、天下之理不穷,而冒昧从事,欲物物而究之,入门之初,堕于支离。此是博物,非是格物。”“误以博物为格物,纵博尽羲皇以来所有之书,格尽宇宙以内所有之物,总之是鹜外逐末。”他要求格物要有明确的“明体适用”目的,有益于个人的身心德性修养,有益于治国平天下。这些见解,在一定意义上批判了朱熹所讲的“格尽天下之物”的观点,暗指朱熹的“格物”是“博物”,失去“明体”的为学宗旨,所以他在《体用全学》的书目中,将朱熹的学术列入“明体中之功夫”,而不许之以“明体之明体”。

《四书反身录》卷二《中庸》,李颀指出:“《中庸》,圣学之统宗,吾人尽性至命之指南也。”以为《中庸》以“慎独”为要。李颀对“慎独”之义也有特异的见解。以为如果要求“慎”,必须“先要知‘独’,‘独’明,而后‘慎’可得而言矣”。李颀反对传统的经传注疏^①对“独”的解释,指出:“不要引训诂,须反己实实体认。凡有对,便非独,独则无对,即各人一念之灵明是也。天之所以与我者,与之以此也。此为仁义之根,万善之源,彻始彻终,彻内彻外,更无他作主,惟此作主。慎之云者,朝乾夕惕,时时畏敬,不使一毫牵于情感,滞于名义,以至于人事之得失,境遇之顺逆,造次颠沛,生死患难,咸湛湛澄澄,内外罔间,而不为所转。夫是之谓慎。”李颀所谓的“慎独”,不是讲的一种知识状态或心理状态,而是讲的“反身实践”、“实实体认”的修身明道功夫。要求时时保持“一念之灵明”湛湛澄澄,明体见性,不为情感与外物所牵滞。实际上这与他所谓的“明体”是一个意思。

《中庸》历来被理学家视作理学的经典,所注重的是对其身心性命的哲学命题和“尊德性”与“道问学”的关系问题。这一哲学著作,

^① 传统注疏“独”字义为“人所不知而己所独知之地也”。

却在李颺看来完全是教人躬行实践的道德修养教科书,所谈的主要是修养方法。传统儒学认为,尊德性是道问学的目的,道问学是尊德性的手段。所谓尊德性就是道德修养,而道问学则是对经典的知识学习。李颺接受了陆九渊的“立大本”、王守仁的“致良知”思想,以为尊德性与道问学完全是一回事。“问,是问此德性;学,是学此德性。若问学而不以德性为事,纵向博雅人问尽古今疑义,学尽古今典籍,制作可侔姬公,删述不让孔子,总是为耳目所役,不惟于德毫无干涉,适以累其德性。须是一扫支离镗蔽之习,逐日、逐时、逐念、逐事,在德性上参究体验,克去有我之私而析义于毫芒,以复其广大精微”。由此可见,李颺讲的尊德性与道问学,与其在《大学》卷中所讲的“明体”义蕴相同,而所强调的重点是内心“参究体验”,“择善固执”,涵养德性。

《四书反身录》在讨论《论语》诸卷中,着重讨论了为学之道的

问题。

首先,关于“学”的目的与意义,李颺有不少的议论。如在《学而篇》指出:“学对于人,犹鱼之于水,无一时一刻而可以离开的。”“离则人欲肆而天理灭,不可以为人矣”。但是,李颺对“学”是有界定的,不是什么“学”都可以对人的影响如此重要。他说:“学始于人心,关乎世运,治乱否泰,咸由于兹。故为明善复初而学,则所存所发,莫非天理。”而“为辞章名利而学,所存所发,莫非人欲”。这就是说,只有关系人性道德修养的教育才是人类所需要的,也是与“生民休戚、世道安危”有根本联系的“学”。

在《公冶篇》和《雍也篇》中,李颺进一步指出:“学不信心,终非实学”。信心之学,是明体适用之学,是为仕者的经纶之本。因为“成己而后能成物,自治而后能治人。”他以为后世仕者,未尝在“成己”上用功,而大谈“成物”,未尝“自治”而“辄思治人”,所以道德不修,何以言王道之治?由此,他指出:“学所以约情而复性也。后世则以记诵闻见为学,以习诵勤闻见博为好学……可见学苟不在性情上用

功,则学非所学。性情上苟不得力,纵夙夜孜孜,博极群籍,多才多艺,兼有众长,终不可谓之好学。”李颀所强调的学,乃是“德学”而不是“才学”。在《述而篇》中,他说:“学之所以为学,只是修德,德若不修,则学非所学”。总之,为学的目的与意义在于“成己成物”,在于“修德”。

其次,强调“仕学相资”。“学而优则仕,仕而优则学”,这是《论语》中的一名言。李颀对此有感而发。他说:“仕学相资,学不矢志经纶,一登仕途,则所学非所用,是后世词章记诵之学,非有体有用之学。仕不辅之以学,簿书期会之外,漫无用心,是后世富贵利达之仕,非辅世长民之仕。”他批评世之为学为仕者,只知功名利禄,“惟名是图”,而用心于德性修养者却鲜见其人。读书人以登科入仕为目的,一入仕途更放弃德性修养。由于这种学风的提倡至千百年沿袭,“于是学寻章摘句,以科第成名;学诗学文,以风雅成名;学多材多艺,成名于天下;学著书立言,成名于后世。地无南北,人无穷达,莫不各勉所学,各图成名。而正一性分职分,当务之急,终其身,反多茫然。”^①

在讨论为学问题上,李颀始终坚持他的明体适用主张,强调以明体适用作为“仕学相资”的根本原则,要求人们既不要成为“腐儒”,也不要成“霸儒”或“俗儒”,而应当成为“真儒”。他批判了各种违背“明体适用”为学原则的倾向,而其攻击最激烈的,是那种“藉经书以行私,假圣言以文奸”的倾向。他说:“诵经读书,见闻渊博,而暗于政事,短于辞令,此章句腐儒之常,犹无足怪。惟是藉经书以行私,假圣言以言奸,政事明敏,辞令泉涌,适足以助恶而遂非,其为害有甚于腐儒,乃经学之贼,世道之蠹也”。^②李颀的这些言论,不是空洞泛论的,而是有暗指的。在清初一些丧失民族气节的士大夫,藉经书以私,助恶遂非,大有人在。李颀对这类“经学之贼”、“世道之蠹”深恶

① 《四书反身录·子罕篇》。

② 《四书反身录·子路篇》。

痛恨,故此借讲学而抨击之。

《四书反身录》在讨论《孟子》一书时,李颀也阐发了许多有见地的思想。

李颀认为“秦汉以后,民为贵之义,时君世主,罕知其理,故往往虐用其民,而不足以祈天永命也”。^①他重申孟子“民为贵”的思想,和实施“王道”、“德治”,具有对封建专制统治的批判精神。

在讨论《孟子》一书的“反身实践”问题上,李颀发表了“酌古准今以致用”的社会改良主张,要求以足食、足兵、兴学校、举贤能来改良现实政治。在《孟子·离娄篇》中指出,不以仁政,不能平治天下,因此欲治天下,必须“力行仁政”。在《梁惠篇》指出:“圣贤言治,皆以平日力行王道为要。但今日,时异势殊,必不能尽同。如孟子言王道之始,在重农事,明禁戒;王道之成,在制田里,教树畜,兴学校。今欲力行王道,唯重农,兴学二事今昔不异,其余则不免于今昔异宜。古法既不能尽行,而王道又不可以苟且粗略而成,吾人读书论世,正须从此反身,实究出一段不乖于时、不悖于古的大经大法,使他日得位行道”。这种学为用世,得位行道的思想,的确使其“明体适用”的读书原则迸发出启蒙主义思想的光芒。

在《滕文公篇》,李颀指出:“致治由于人才,人才出于学校,学校本于师儒。是师儒为人才盛衰、生民安危、世道治乱之关,故师道立则善人多,善人多则天下治,”他充分发挥了孟子的以教治国的思想,反映了明末清初的士林群体觉悟和民本意识的觉醒。他尖锐指出,治国人才出于学校,这是实现民本、仁政的大本大源。“设为庠序学校以教之,今庠序未尝不设,学校各处皆有,而教安在哉?不但立身行己之道、济世安民之务梦想所不及,即章句文艺之末习、登堂画卯之故事,亦寥寥无闻。士不皆才,岂士之罪?兴言及此,可为太息!”从其文字行间所流溢的思想情感,很清楚地看出他对当世统治

① 《四书反身录·尽心篇》。

者的“愚教”极为不满,同时他把社会政治改革的寄托在学校教育的改革上,这在思想上很接近于黄宗羲的以学校为民议政和以师儒定国是的观点^①,表现出李颀思想的进步性。

立身要有德业,用世要有功业,立言要有见识。李颀一生白丁,早年奔波颠沛,中岁不过偶教书院,晚年则锁闭于垩室之中,既无硕德伟勋,又未立家法师说,所作巨著又多自焚或失,而以其残篇断语由门人辑录成册,却在中国古代名儒林立及著述汗牛充栋的情况下,居然其《四书反身录》成为一代奇书,流布于世,历一百四十余年而一版再版,足见其书自有真知灼见之处。尽管《四书反身录》一书中有其封建糟粕的东西,但它毕竟将“明体适用”精神阐发得淋漓尽致,尤其它对当时学风的抨击,对封建统治者的指责,以及对民本思想的弘扬等,均有不可轻忽的历史地位和思想价值。所有这些,《四书反身录》作为中国古代教育名著,是值得介绍的。

李颀教育文论选读

悔过自新说(节选)

天地之性人为贵。人也者,稟天地之气以成身,即得天地之理以为性。此性之量,本与天地同其大;此性之灵,本与日月合其明。本至善无恶,至粹无瑕。人多为气质所蔽,

^① 参看黄宗羲的《学校》。

情欲所牵,习俗所囿,时势所移,知诱物化,旋失厥初。渐剥渐蚀,迁流弗觉,以致卑鄙乖谬,甘心堕落于小人之归。甚至虽具人形,而其所为有不远于禽兽者,此岂性之罪也哉?然虽沦于小人禽兽之域,而其本性之与天地合德、日月合明者,固未始不廓然朗然而常在也。顾人自信不及,故轻弃之耳。辟如明镜,蔽于尘垢,而莹体未尝不在。又如宝珠,陷于浊水,而灵光未尝不存。诚能加刮磨洗剔之功,则垢尽秽去,莹体灵光自尔如初矣,何尝有少损哉!

世固有抱美质而不肯进修者,揆厥所由,往往多因一眚自弃。迨其后,虽明见有善可迁,有义可徙,必且自诿曰:“吾业已如此矣,虽复修善,人谁我谅耶?”殊不知君子小人、人类禽兽之分,只在一转念间耳。苟向来所为是禽兽,从今一旦改图,即为人矣;向来所为是小人,从今一旦改图,即为君子矣。当此之际,不惟亲戚爱我,朋友敬我,一切人服我,即天地鬼神,亦且怜我而祐我矣。然则自诿自弃者,殆亦未之思也。

古今名儒,倡道救世者非一。或以主敬穷理标宗,或以先立乎大标宗,或以心之精神为圣标宗,或以自然标宗,或以复性标宗,或以致良知标宗,或以随处体认标宗,或以正修标宗,或以知止标宗,或以明德标宗。虽各家宗旨不同,要之总不出“悔过自新”四字,总是开人以悔过自新的门路。但不曾揭出此四字,所以当时讲学,费许多辞说。愚谓不若直提“悔过自新”四字为说,庶当下便有依据。所谓心不妄用,功不杂施,丹府一粒,点铁成金也。

或曰:“从上诸宗,皆辞旨精深,直趋圣域,且是以圣贤

望人。今吾子此宗辞旨粗浅,去道迂远,且似以有过待人。何不类之甚也?”愚曰:不然。皎日所以失其照者,浮云蔽之也,云开则日莹矣。吾人所以不得至于圣者,有过累之也,过灭则德醇矣。以此优入圣域,不更直捷简易耶?

疑者曰:六经、四书卷帙浩繁,其中精义,难可殚述。“悔过自新”,宁足括其微奥也?殊不知易著风雷之勇,书垂不吝之文,诗歌维新之什,春秋阐微显幽,以至于礼之所以陶,乐之所以淑,孔曰勿惮,曾曰其严,中庸之寡遇,孟氏之集义,无非欲人复共无过之体,而归于日新之路耳。正如素问、青囊,皆前圣已效之方,而传之以救万世之病,非欲于病除之外,别有所增益也。曰:经书垂训,实具修齐治平之理,岂专为一身一心悔过自新而已乎?愚谓天子能悔过自新,则君极建而天下以之平;诸侯能悔过自新,则侯度贞而国以之治;大夫能悔过自新,则臣道立而家以之齐;士庶人能悔过自新,则德业日降而身以之修。又何弗包举统摄焉?

杀人须从咽喉处下刀,学问须从肯綮处着力。悔过自新,乃千圣进修要诀,人无志于做人则已,苟真实有志做人,须从此学,则不差。

天地间道理,有前圣偶见不及而后圣始拈出者,有贤人或见不及而庸人偶拈出者,但取其益身心、便修证斯已耳。予固庸人也,懵弗知学,且孤苦颠顿,备历穷愁。于夙夜寐旦苦搜精研中,忽见得此说,若可以安身立命,若可以自利利他,故敢揭之以公同志。倘以言出庸人而漫置之,是犹恶贫女之布而甘自冻者也。

前辈云:人生仕宦,大都不过三五十年,惟立身行道,千

载不朽。愚谓舍悔过自新 ,必不能立身 ,亦非所以行道。是在各人自察之耳。

今人不达福善祸淫之理 ,每略躬行而资冥福 ,动谓祈请醮谢 ,可以获福无量。殊不知天地所最爱者 ,修德之人也 ,鬼神所甚庇者 ,积善之家也。人苟能悔过于明 ,则明无人非 ,悔过于幽 ,则幽无鬼责。从刮垢磨光日新月盛 ,则必浩然于天壤之内 ,可以上答天心而祈天永命矣 ,又何福之不臻哉 !

吾之德性 ,欲图所以新之。此际机权 ,一毫不能旁贷。新与不新 ,自心自见。辟如饮水 ,冷暖自知。久之德充于内 ,光辉发于外 ,自有不可得而掩者矣。厥初用功 ,全在自己策励。

性 ,吾自性也 ,德 ,吾自得也 :我固有之也。曷言乎新 ?新者 ,复其故之谓也。辟如日之在天 ,夕而沈 ,朝而升 ,光体不增不减。今无异昨 ,故能常新。若于本体之外 ,欲有所增加以为新 ,是喜新好异者之为 ,而非圣人所谓新矣。

同志者苟留心此学 ,必须于起心动念处潜体密验。苟有一念未纯于理 ,即是过 ,即当悔而去之。苟有一息稍涉于懈 ,即非新 ,即当振而起之。若在未尝学问之人 ,亦必且先检身过 ,次检心过 ,悔其前非 ,断其后续 ,亦期至于无一念之不纯、无一息之稍懈而后已。盖人之所造 ,浅深不同 ,故其为过 ,亦巨细各异。搜而剔之 ,存乎其人。于以诞登圣域 ,斯无难矣。

众见之过犹易惩艾 ,独处之过最足障道。何者 ?过在隐伏 ,潜而未彰 ,人于此时 ,最所易忽 ,且多容养爱护之意 ,以为鬼神不我觉也。岂如“莫见乎隐 ,莫显乎微 ,”舜、跖人

禽,于是乎判。故慎独要焉。

几者事之微,而吉凶之所由以肇端者也。易曰:“知几其神乎?”又曰:“君子见几而作,不俟终日。”子曰:“颜氏之子,其殆庶几乎!有不善未尝不知,知之未尝复行也。”夫有不善未尝不知,故可与几也;知之未尝复行,故无祇悔也。吾侪欲悔过自新,当以颜氏为法。

吾侪既留意此学,复悠悠忽忽,日复一日,与未学者同为驰逐,终不得力。故须静坐,静坐一着,乃古人下工之始基。是故程子见人静坐,便以为善学。何者?天地之理,不翕聚则不能发散。吾人之学,不静极则不能超悟。况过与善,界在几微,非至精不能剖析,岂平日一向纷营者所可辨也?

悔过自新,此为中材言之也,而即为上根言之也。上根之人,悟一切诸过皆起于一心,直下便划却根源,故其为力也易。中材之人,用功积久,静极明生,亦成了手,但其为力也难。盖上根之人顿悟顿修,名为解悟。中材之人渐修渐悟,名为证悟。吾人但期于悟,无期于顿可也。

圣人之学,下学上达。其始不外动静云为、日用平常之事,而其究则必曰“穷理尽性以至于命。”人苟有纤微之过尚留方寸,则性必无由以尽。性既不能尽,则命亦无由以至,而其去圣功远矣。故必悔之又悔,新而又新,以至于尽性至命而后可。

悔而又悔以至于无过之可悔,新而又新以极于新之不已,庶几仰不愧天,俯不忤人,昼不媿日影,夜不日衾。在乾坤为肖子,在宇宙为完人。今日在名教为贤圣,将来在冥漠

为神明。岂不快哉！

二曲全集 卷一 嘉庆十五年兰山书院刊本。

学 髓(节选)

此天之所以与我者也 ,生时一物不会带来 ,惟是此来 ,死时一物不能带去 ,惟是此去。故学人终日孜孜 ,惟事此为人生第一要务。动作食息 ,造次颠沛 ,一注乎此。而深造之 ,以求自得 ,居安资深 ,左右逢原。安此谓之安身 ,立此谓之立命。

目赖此而明 ,耳赖此而聪 ,足赖此而重 ,手赖此而恭 ,四端五常、三百三千、经纶参赞赖此以为本。本苟不立 ,徒以意见拟议 ,徇迹摹仿 ,则袭之与集、行之与由 ,毫厘之分 ,天渊之谬。

形骸有少有壮、有老有死 ,而此一点灵原。无少无壮、无老无死 ,塞天地 ,贯古今 ,无须臾之或息。会得时 ,天地我立 ,万化我出 ,千圣皆比肩 ,古今一旦暮。

问 :此不过一己之灵原 ,何以塞天地 ,贯古今 ? 曰 :通天地万物、上下古今 ,皆此灵原之实际也。非此灵原 ,无以见天地万物、上下古今 ;非天地万物、上下古今 ,亦无以见此灵原。是以语大语小。莫载莫破。

“人人俱有此灵原 ,良知良能 ,随感而应 ,日用不知 ,遂失其正 ,骑驴觅驴 ,是以谓之百姓。”“学之如何 ?”“亦惟求日用之所不知者而知之耳。”曰 :“知后何如 ?”曰 :“知后则返于无知。”未达 ,曰 :“不识不知 ,顺帝之则。”

知体本全 ,不全不足以为知。仁者见之以为仁 ,知者见

之以为知,见相一立,执着未化,终属半镜。

一内外融微显,己应非后,未应非先。活泼泼地,本自周圆,有所起伏,自窒大全。

无声无臭,不睹不闻,虚而灵,寂而神,量无不包,明无不烛,顺应无不咸宜。若无故起念,便是无风兴波。即所起皆善,发而为言,见而为行,可则可法,事业烜卓,百世尸祝,究非行所无事。有为之为,君子不与也。

无念之念,乃为正念。至一无二,不与物对,此之谓止,此之谓至善。念起而后有理欲之分。善与恶对,是与非对,正与邪对,人禽之于是乎判。所贵乎学者,在慎几微之发,严理欲之辨。存理克欲,克而又克,以至于无欲之可克,存而又存,以至于无理之可存。欲理两忘,纤念不起,犹镜之照,不迎不随,夫是之谓绝学,夫是之谓大德敦化。

问:迁转由境,远而不见,安有迁转?曰:若要不见,除非世上无境,自己无目。学问之道,正要遇境徵心,心起即境起,境在即心在,心境浑融,方是实际。

境不止于声色货利,凡人情之逆顺,世路之夷险,穷通得丧,毁誉寿夭,皆境也。一有所动,皆欲也。自岐自离,愈趋愈远,不远而复,足称大勇。

当下便是不学不虑,无思无为。一用安排,即成乖违,是自梏真趣,自死生机。

哀莫大于心死,而形死次之。顺此生机,方是活人。日充月著,完其分量,方是人中之人。立人达人,转相觉导,由一人以至于千万人,由一方以至于千万方,使生机在在流贯,便是为天地立心,为生民立命。

虚

味爽香 鸡鸣平旦 , 与此相近。起而应事 , 易于散乱、先坐一炷以凝之。

明 此神明

斋戒其德之静坐

中午香 自朝至午 , 未免纷于应感。急坐一炷 , 以续夜气。

寂 要务也

定

戌亥香 日间语默动静 , 或清浊相乘 , 须坐一炷以验之 , 果内外莹微、脱灏不扰否 ?

问得万之要。曰：“其静乎？”曰：“学须该动静，偏静恐流于禅。”曰：“学固该动静，而动则必本于静，动之无妄，由于静之能纯。静而不纯，安保动而不妄？昔罗盱江揭万物一体之旨，门人谓如此恐流于兼爱，罗曰：子恐乎？吾亦恐也。心尚残忍，恐无爱之可流。今吾辈思虑纷拏，亦恐无静之可流。”

新建论动静合一，此盖已成言。方学之始，便欲动静合一，犹未驯之鹰，辄欲其去来如意，鲜不颺矣。即新建之盛德大业，亦得力于龙场之三载静坐，静何可忽也？

“然则程必以香，何也？”曰：“鄙怀俗度，对香便别，限之一炷，以维坐性，亦犹猢猻之树、狂牛之栓耳。”曰：“每日三坐，不亦多乎？”曰：“吾人自少至长，全副精神俱用在外，每日动多于静。今欲追复元始，须且矫偏救弊，静多于动，庶有入机。三度之坐，盖为有事不得坐及无坐性者立。若夜能持久，则不在此限。”

水徵则珠自现，心徵则性自朗。故必以静坐为基，三炷为程，斋戒为功夫，虚明寂定为本面。静而虚明寂定，是谓未发之中，动而虚明寂定，是谓中节之和。时时返观，时时体验，一时如此，便是一时的圣人，一日如此，便是一日的圣

人,一月如此,便是一月的圣人,终其身常常如此,缉熙不断,则全是圣人,与天为一矣。齐者,齐也,所以齐其不齐也。或静或动,觉有一念之不如此,便是不齐,即齐之使齐。戒者,防非止恶,肃然警惕之谓也。终日乾乾,保摄乎此而已矣。此外种种才技,凡可以震世耀俗而垂休声于无穷者,皆役此戕此之贼也,夫我则不暇。

问:虚明寂定之景,若何?曰:即此是景,更有何景?虚若太空,明若秋月,寂若夜半,定若山狱,则几矣。然亦就景言景耳。若著于景,则必认识神为本面,障缘益甚,本觉益昧。

问:醒时注意本真,亦觉有此趣,梦裹未免散乱,奈何?曰:梦裹散乱,还是醒不凝一。醒果凝一,自然无梦,即梦,亦不至散乱。

“寐时漫无主张,死时又将何如?”“寐为小死,死为大死。不能了小死,何以了大死?故必醒如此,寐亦如此,生如此,自然死亦如此矣。存顺没宁,是善吾生者,正所以善吾死也。”

岁月易过,富贵如电,吾身尚非吾有,身以外何者是吾之有?须及时自策自励,自作主宰,屏缘涤虑,独觑本真。毋出入,毋动摇,毋昏昧,毋倚落,湛湛徵徵,内外无物。往复无际,动静一原,含众妙而有余,超言思而迥出。此一念,万年之真面目也。至此,则无圣凡可言,无生死可了。先觉之觉后觉,觉此也;六经之经后世,经此也;大学之致知,致此也;中庸之慎独,慎此也;论语之时学习,学习乎此也;孟子之必有事,有事乎此也。以至濂溪之立极、程门之识仁、

朱之主敬穷理、陆之先立乎其大、阳明之良知、甘泉之体认，无非恢复乎此也。外此而言学，即博尽羲皇以来所有之籍，是名玩物，著述积案充栋，是名丧志。总之为天刑之民。噫，弊也久矣！

问：心何以有出入？曰：心无出入。有出有入者，妄也。须令内缘不出，外缘不入，不为穷通得丧、毁誉生死所动摇，时振时惺，不使懈惰因循生昏昧，不倚见闻觉知，不落方所思想，始可言心。

二曲全集卷二。

两庠汇语(节选)

先生曰：明伦堂为设教之地，教化必自学校始，未有教化不行于学校而可以言教化者也。然教化不在空谈义理，惟在明此心，体此理。人人有此心，即有此理，自圣贤以至愚夫愚妇，此心同，此理同。譬如眼中黑白，古人见是白的，今人亦见是白的，黑白何尝以古今异？可见心、理同然，古今一辙。但古人之学多为己，今人之学多为人。夫子教子夏，所以有君子儒、小人儒之分。而君子小人之分，只在立心上辨别。为己之学，事事从自己身心上体认，绝无一毫外炫。为人之学，不但趋名趋利，为圣贤所弃，即聪明才辨，无一可恃。故圣门如子贡，夫子不取，而独取颜子。颜子何等聪明，夫子只取他“不迁怒，不贰过”。盖颜子一味为己，只在心地上用功故也。人能从为己上用功，不论资禀高下，个个可造到圣贤地位。故颜子而下，如曾子得之于鲁、子夏得之于笃信足已。为己之学，不过明此心，体此理，修此身。

此心未发之前要涵养,既发之后要省察,总不外日用常行、纲常伦理间随时随处体认而已。夫子说三畏、说九思,中庸说戒惧慎独,孟子说求放心,总是令人收拾身心,不致放逸。此便是圣贤为己根本。古人学知求本,父兄相戒,子弟相规,只在此处,别无他道。今人教子弟,自六七岁读书时,惟是富贵利达,子弟自受学之初,便已种下务外的种子。故朝夕所从事者,名利而已。与人会聚,言及名利则欣悦,言及修己治人,不以为迂,则以为异。此古今人之所以不相及也。而犹居之不疑,自以为功名,却不知功名二字,今人亦多认错了。所谓功名者,有功于一方,有功于天下,有功于万世。如伊、周、孔、孟,得志则经纶参赞、兼善天下,不得志则绍前启后、兼善万世,自然天下颂之,后世传之,不求名而名自随,如形之必有影,是有功即有名也。而今童子进学,举人登第,只知肥身家,保妻子,谓之富贵则可,谓之功名则未也。若谓真正学问,即功名已落第二意了。人要明心见性,本源澄彻,此心凝然不动,常变如一,不豫期功名。而时至事起,随感而应,功自建,名自立。故求功名者,须以道德为本,社稷生灵为念。否则,富贵未必得,而此心先亡,此心既亡,多一富贵,则反受一富贵之累。然此非读书人之咎,亦学术不明,势使然也。为今日计,惟在明学术。学术明,则人才兴。人才兴,则风俗正而治化翔洽矣。

或言及异端。先生曰:“端字亦须体认。吾人发端起念之初,其端果仁果义、果礼果智,此是正念,此便是心术端,此便是端人正士。否则,便是邪念,便是心术不端,便非端人正士。即此便是大异端,不待从事于杨、墨、释、老而后为

异端也。”

问：“学问之要，全生涵养省察，当如何？”先生曰：“也须先识头脑，否则涵养是涵养个甚麽，省察是省察个甚麽。若识头脑，涵养，涵养乎此也；省察，省察乎此也。时时掺存，时时提撕，忙时自不至于逐物，闲时自不至于着空。”

“敢问如何是头脑？”先生曰：“而今问我者是谁？”在座闻之，咸言下顿豁，相与叹曰：“先生一言之下，令人如还故乡，此古人所以贵亲炙也。”

先生曰：“成始成终，不外一敬。敬之一字，是圣贤彻上彻下的工夫。自洒扫应对，以至察物明伦、经天纬地，总只在此。是绝大功业，出于绝小一心。”

又曰：“为学不要鹜高远，但从浅近做起。手足耳目，神明之符也，须是整顿精神，中恒惺惺，足重手恭，视明听聪，对境不迁，敛之又敛，以至于无时无事之不敛。如是，则吾身之官器治，万物之官器亦治；吾身之性情和，万物之性情亦和。所谓修身立命，成己成物，一贯之道也。故最上道理，只在最下修能。”

问：“官器之治、性情之和，在己一身，何以便至万物之官器性情，亦治亦和？”先生曰：“礼记一部，开卷第一义，便曰：‘毋不敬，俨若思，安定辞，安民哉。’而论语之称安人、安百姓，以至中庸所谓笃恭而天下平，莫不本于修己之敬。盖己身庄敬不肆，俨然人望而畏之，默有以律其骄肆多矣。己身安定和平，人对之则鄙吝自消，是不言而饮人以和，鲜有不和者矣。此所谓正己而物正。一正百正，一了百了，心和则气和，气和则天地之和亦应矣。乃位育参赞之实际也，夫

何疑？

问：“入门下手之要，可得闻乎？”先生曰：“我这裹论学，本无定法，本无一定下手之要。惟要各人自求入门，自图下手耳。”曰：“学人若知自求入门、自能下手，则何敢过问，以滋烦聒？”先生曰：“我这裹论学，却不欲人闲讲泛论，只要各人迴光返照，自觅各人受病之所在。知有某病，即思自医某病。即此便是入门，便是下手。若立定一个入门下手之程，便不对症矣。譬犹所患在虚寒，教以服温补之剂。若即以此概投之强壮之人，吴人不浅。”

问：“学问之要，在于自治共病，固矣。但道理无穷，学问亦无穷，病去之外，可遂无进步乎？”先生曰：“噫，何言之易也！夫以文王之圣，犹称望道未见。尼父论学，一则曰未能，再则曰未能。二圣之心，即尧、舜犹病之心也。若文王、尼父自以为已见已能，便是自画，便是大病。惟见而不自以为见，能而不自以为能，乾乾惕厉，日进不已，此二圣之病病，所以卒能无病也。”

先生言已，又喟然曰：“吾人诸病犹易拔除，惟葛藤好名之病，病在膏肓，卒未易除。”众请其故，先生曰：“不讲学者，可无论已。乃有挺身号招、名为讲学者，及察其实，仍旧只是掣章句、论书旨。如此只是讲书，非讲学也。即真正不泥章句，不滞故纸，能以理道为务，则又舍目前各人进步之实，茫不究心，往往言太极，谈理性，辨朱、陆异同，指阳明近禅，葛葛藤藤，惟鼓唇吻，此其一病也。浅之为富贵利达之名，深之为圣贤君子之名，浅深不同，总之为大病。此病不除，即谨言慎行，终日水兢，自始至终毫无破绽，亦总是瞻前顾

后 ,成就此名根 ,毕生浇灌培养的 ,是棘藦 ,为病愈深 ,死而后已。此皆膏肓之症 ,卢、扁之所望而却走者也。”

府学博请问 :“ 阳明良知之说 ,何如 ?” 先生曰 :“ 此千载绝学也。” “ 然人则疑其近禅 ,何也 ?” 先生曰 :“ 此不知者之言也。天若无日月 ,则遍地咸昏暗 ,安得山作入息 ? 人若无良知 ,则满身成僵尸 ,安能视听言动 ? 自己一生大主宰 ,抵死不认 ,支离缠绕 ,摹拟仿效于外 ,所谓道在道而求诸还 ,骑驴觅驴 ,可哀也已。 ?

问 :“ 致良知三字 ,泄千载不传之秘 ,然终不免诸儒纷纷之议 ,何也 ?” 先生曰 :“ 此其故有二 :一则文字知见 ,义袭于外 ,原不曾鞭辟着裹 ,真参实悟 ;一则自逞意见 ,立异好高 ,标榜门户 ,求伸己说。二者之谬 ,其蔽则均。若真正实做工夫的人 ,则不如是。譬犹婴儿中路失母 ,一旦得见 ,方刻刻依依之不暇 ,又何暇摇唇鼓舌妄生异同也 ?”

二曲全集卷三。

靖江语要(节选)

问 :“ 性善之说 ,诸家纷纷 ,敢质诸先生。” 先生曰 :“ 子七岁时早已念过定说矣 ,何又疑 ?” 曰 :“ 某七岁时 ,所念者不过是三字经 ,何曾见定说 ?” 先生曰 :“ 三字经开章第一句 ,便云 :‘ 人之初 ,性本善。’ 此非定说乎 ?” 曰 :“ 三字经虽有此言 ,然性本善之说 ,终觉茫然。” 先生曰 :“ 其未发也 ,冲漠无朕 ,万善同涵。发而见于外也 ,恻隐、羞恶、辞让、是非之端 ,随感而现 ,一一不待学而知 ,不待虑而能。此非性之本善而何 ?” “ 然则夫子谓相近何也 ?” 先生曰 :“ 性本不可以远近

论相近者,就稟质而言也。性虽无不善,而稟质有纯驳。其纯者,清明融粹,于本原之善,毫无疵昧,驳则拘于形气之私,于是乎发于外者,有善有不善矣。然虽或有不善,其于本然之初,犹为相近。逮牵于情感,移于时势,展转反覆,不啻倍蓰。人以其倍蓰也,遂疑有生之初,便有不善,误矣。”曰:“近有讲学者,专主性善,言及于气质,便以为非,然乎?”先生曰:“言性而舍气质,则所谓性者何附?所谓性善者何从而见?如眼之视,此气也,而视必明,乃性之善。耳之听,此气也,而听必聪,乃性之善。手之执,此气也,而手必恭,乃性之善。足之运,此气也,而足必重,乃性之善。以至于百凡应感,皆气也,应感而咸尽其道,非性之本善而能之乎?若无此气,性虽善,亦何从见其善也?善乎程子之言性也,曰:论性不论气则不备,论气不论性则不全。此纷纷之折衷也。”曰:“阳明无善无恶之旨,诸儒终不谓然,何也?”先生曰:“此诸儒文字知见、学不洞其大也,所见者形而下,其形而上者,原未之深契也。性本冲漠无朕,不可以善言,凡言善者,皆就其继之者而名也。若论无声无臭之本,善犹不可以强名,况恶乎?故无善之善,乃为至善。“有意为善,虽善亦私”,此阳明立言之本意也。”

二曲全集卷四。

锡山语要(节选)

问格物。先生曰:格物二字,诸说纷纷,犹若聚讼。吾人生于其后,不妨就资之所近取益,不必屋上起屋,再添葛藤。

格物犹言穷理也。物格知至,理已明也。物即身、心、

意、知、家、国、天下之物 ,皆当有以格之。然有序焉 :由知、意、心、身深究密诣 ,循序渐进 ,本立然后家、国、天下可得而言矣。否则后其所先而先其所后 ,何繇近道 ?

格物首要格为物不贰之物。此物格 ,则大本立。从而渐及于家国天下之物 ,方不外本内末 ,游衍驰骛。

格之之方 ,须先扫除廓清 ,不使尘情客气、意见才识一毫牵滞于胸中。夫然后学问思辨 ,务使精神志虑 ,全副尽归之理路。扫除廓清果力 ,则脱洒极而性光自朗 ,学问思辨果殷 ,则研几透而全体具呈。到此田地 ,如麻木者甦 ,醉梦者醒 ,始悟我之所以为我。惟此一知 ,天赋本面 ,一朝顿豁 ,此圣胎也。戒慎恐惧 ,保而勿失 ,则意自诚 ,心自正 ,齐治均平于是乎出。有天德自然有王道 ,夫焉有所倚 ?

万物皆备于我 ,苟一物不格 ,则一物不备矣。故君子于学也 ,隐而幽独危微之介 ,显而人伦日用之常 ,以至古今致治机猷、君子小人情伪及礼乐、兵刑、赋役、农屯 ,皆当一一究极而可效诸用。夫是之谓大人之学。盖大人所期 ,原自与小人异。小人于稼圃之外 ,无复开怀 ,大人则志在天下国家。苟一物不格 ,则一理未明 ;一理未明 ,则临事应物 ,又安能中窍中会 ,动协机宜 ?此不学无术 ,寇相之所以见诮于张公也。

然则一一究极非资于外乎 ?曰 :非然也。致知以格物 ,格物以致知 ,盖莫非良知之用也。

格物穷理 ,贵有补于修、齐、治、平。否则夸多鬪富 ,徒雄见闻 ,若张茂先之该博 ,陶弘景之以一事不知为耻 ,是名玩物。如是 ,则丧志愈甚 ,去道愈远矣。此等驳杂之弊 ,学

人所当深戒。

二曲全集卷五。

傅心录(节选)

请问自新之功,当从何处着力?先生曰:“最上道理,只在最下修能。不必骛高远,说精微,谈道学,论性命。但就日用常行、纲常伦理极浅极近处做起。须整顿精神,中常惺惺,一言一动,并须体察,必使言无妄发,行无妄动,暗室屋漏,一如大庭广众之中,表裏精粗,无一或苟,明可以对人对天,幽可以质鬼质神。如是,则洁净透脱,始可言功。”

问:“为己之学,固得闻所未闻矣,安身立命法,可得闻乎?”先生曰:“李廷乎有云:‘为学不在多言,默坐澄心,体认天理。’二语实为用工之要。务期庄敬静默,从容镇定。静以培动之基,动以验静之存。刻刻照管,步步提撕,须臾少忽,则非鄙滋而悔吝随矣。诚能屏缘息虑,常寂常定,口无他言,目无他视,耳无他闻,心无他念,内想不出,外想不入,洁洁净净,洒洒脱脱,此即一念万年之真面目也。勿先讲论以滋葛藤,勿先著书以妨实诣,勿执臆见于门面上争闲气。去耳目支离之用,以全虚圆不测之神,则身安命立,天赋之本然复矣。”

先生云:“为学必先立志,”请问吾人立志,当何如?先生曰:“立志当做天地间第一项事,当做天地间第一等人,当为前古后今着力担当这一条大担子。自奋自力,在一方思超出一方,在天下思超出天下。今学术久晦,人失其心,阐而明之,不容少缓。当与一二同心共肩斯事,阐扬光大,衍

斯脉于天坏 ,救得人心千古在 ,动名直与泰山高。则位育参赞事业 ,当不藉区区权势而立矣。”

二曲全集卷六。

体用全学

明体类

《象山集》

先生在宋儒中 ,横发直指 ,一洗诸儒之陋。议论剀爽 ,令人当下心豁目明 ,简易直捷 ,孟氏之后仅见。今其书具存 ,然学者第读其年谱、语录及书答可也。

《阳明集》

象山虽云单传直指 ,然于本体 ,犹引而不发。至先生 ,始拈“致良知”三字 ,以泄千载不传之秘。一言之下 ,令人洞彻本面 ,愚夫愚妇 ,咸而循之以人道 ,此万世功也。其书如年谱、传习录、尊经阁记、博约说、诸序及答人论学尺牘 ,句句痛快 ,字字感发 ,当视如食饮裘葛、规矩准绳也。

《龙谿集》

集凡二十卷 ,皆发明良知之蕴。宏畅精透 ,阐发无余 ,可谓前无往古 ,后无来今 ,后有作者 ,不可尚矣。然读之亦须挈其要 ,如往来宁国、水西诸会语及书答 ,每日当读一遇 ,以豁心目。若夫记序等作 ,未免时有出入 ,姑阙之。

《近溪集》

近溪先生之学 ,朏垦笃摯 ,日精日进 ,可谓大而化矣 ,真近代第一了手人也。其集发明经书要旨处 ,娓娓千言 ,捐去世儒蹊径。初学读之 ,骤难契入 ,姑阅陶石簣所纂要语可也。

《慈湖集》

慈湖杨敬仲之学,直挹心宗,大悟一十八遍,小悟无数。在宋儒中,可谓杰出。人多以近禅譬之,先生之学,岂真禅耶?明眼人当自辨之。

《白沙集》

白沙之学,以自然为宗,去耳目支离之用,全虚圆不测之神。见之词翰,从容清真,可以观其养矣,出辞气,远鄙倍,其先生之谓乎?读其集,令人心融神怡,如坐春风中,气质不觉为之默化。

右数书,明体中之明体也。

《二程全书》

二程中兴吾道,其功不在禹下。其书订于朱子之手,最为精密,此孔、孟正派也。

《朱子语类大全》

订偏釐弊,折衷百氏,巨细精粗,无一或遗。集诸儒之大成,为万世之宗师。读其书,味其学,诚格物穷理之权衡也。第卷凡百余,初学骤难偏览,先读录、要,然后渐及可也。

《朱子文集大全》

温醇典雅,议论精密。而奏议数十篇,尤见天德王道之学。

《吴康斋集》

康斋资本中庸,用功刻苦。其所著目录,专以戒怒怨忿、消磨气息为言,最切于学者日用。

《薛敬轩读书录》

读书录效横渠读书之法,随得随录,而成切近精纯、笃实辉光之学也。无论知学者不忍释手,即绝不信学者览之,未有不肃然收敛、鞭辟近褻者也。

《胡敬斋集》

先生学重躬行,以敬而入。言论笃朴,粹乎无瑕,初学所当服膺也。

《罗整庵困知记》

辨吾儒异端真似是非之分,不遗余力,卫道之严,足见良工苦心。

《吕泾野语录》

当嘉、隆间,天下言学者,不归王则归湛。其末流之弊,高者言无知,慧者言归寂。守程、朱之说,卓然不变者,在南惟整庵,在北惟先生而已。先生生平不为宏阔高远之论,其言布帛菽粟,其文藹若穆若,有德者之言,风味自别。共二十七卷,冯恭定修之,毕侍御表之。学者不可不置之案头。此外如二程、张、朱抄释,亦时有精到之语,要在览者之善择也。

《冯少墟集》

先生与曹真予、邹南阜、焦弱侯、高景逸、杨复所同时开堂会讲,领袖斯文。然诸老醇厚者乏通慧,颖悟者杂佛氏,惟先生严毅中正,一遵程、朱家法。集凡二十二卷。如辨学录,发明儒佛之分;疑思录,剖晰四书之蕴。讲学说、做人说、序记、书牋,咸足以坚学人之志,定末流之趋。凡人贱近而贵远,言及于先生,未免东家丘视之,可慨也。

右明体中之功夫也。

自象山以至慈湖之书,阐明心性,和盘倾出,熟读之,则可以洞斯道之大源。夫然后日阅程、朱诸录及康斋、敬轩等集,以尽下学之功,收摄保任,由工夫以合本体,由现在以全源头。下学上达,内外本末,一以贯之,始成实际。

邹东郭集、王心斋集、钱绪山集、薛中离集、耿天昼集、

吕氏呻吟语、辛复元集、魏庄渠集、周海门集

以上诸集 ,纯驳相间 ,舍短取长 ,以备参考。

适用类

《大学衍羲》

真文忠公取经史要语 ,勒成斯编 ,诚吾人修己治人之著蔡 ,治天下国家之律令格式也。本之则治 ,违之则乱。然止于修身齐家而止 ,其意以为人君苟能修身齐家 ,国与天下之治 ,由斯而推之耳。

《衍义补》

丘文庄公集古今经制之要而断以己意 ,其申治也详 ,其危乱也确 ,事事足法 ,言言可行。精研熟玩 ,因时损益 ,有志经国 ,执此以往可也。

《文献通考》

江西马贵与著 ,元儒也。当元时 ,义不轻出 ,折衷于古 ,今朝典 ,以成此书。上至天官、輿地 ,以及礼乐、兵农、漕屯、选举、书数、士卒、典籍 ,无不条晰。

《吕氏实政录》

宁陵吕新吾先生著。此老卓识谙练 ,经济实学也 ,在世儒中最为适用。实政录皆其所经历者 ,学人无志于当世则已 ,苟有志于用世 ,则此书必不可一日无。

《衡门芹、经世石画》

辛复元修。中有确论 ,可备采择。

《经世挈要》

屯田、水利、盐政以及国计、选将、练兵、车制、火攻 ,无不挈其要。

《武备志》

凡八十册。古今战阵机关,备萃此书,视登坛必究加详。而孙子、吴子暨纪效新书、练兵实纪,尤为兵学之要。

经世之法,莫难于用兵。俄顷之间,胜败分焉,非可以漫尝试也。今学者无志于当世,固无论矣,即有志当世,往往于兵机多不致意,以为非儒者所事。然则武侯之伟略,阳明之武功非耶?学者于此,苟能深讨细究而有得焉,则异日当机应变,作用必有可观。

《经世八纲》

凡二十套。惟冯应京实用编、邓元锡函史下编可备参考,其余勿览。

《资治通鉴纲目大全》

凡二十套。乃格物之渊藪,兴亡治乱之成案也。宜恒玩之,论其世以熟吾之识。

《大明会典》

明已亡矣,典则在也。虽时异世殊,然朝政之所关,故事之所详,学者安可不知?

《历代名臣奏议》

学人贵识时务,奏议皆识一时之务者也。当熟玩之,以为奏记之助。

右自衍义以至奏议等书,皆适用之书也。噫!道不虚谈,学贵实效。学而不足以开物成务、康济时艰,真拥衾之妇女耳,亦可羞已。

《律 令》

律令最为知今之要,而今之学者,至有终其身未之闻者。读书万卷不读律,致君尧、舜终无术。夫岂无谓而云然乎?

《农政全书》、《水利全书》、《泰西水法》、《地理险要》

以上数种 ,咸经济所关 ,宜一一潜心。然读书易 ,变通难。赵括能父书 ,究竟何补实际 ?神而明之 ,存乎其人。识时务者在于俊杰 ,夫岂古板书生所能辨乎 ?噫 !

二曲全集卷七。缺文(以方括号标者)据二曲粹言补。

读书次第

《小学》

小学一书 ,朱文公彙古今嘉言善行 ,以为后生作圣之基也。易曰 :“童蒙吉。”又曰 :“蒙以养正 ,圣功也。”盖王道莫急于教人 ,而养正莫先于童蒙。使蒙时养之不得其正 ,及其既长 ,将责之以向上之事 ,何可得乎 ?故弟子须于小学熟读力践 ,以为大成之基本。然中间多引四书、五经之语 ,未免重复。且多古礼及难字 ,不便童习。宜撮其要 ,并童蒙须知同读可也。

《近思录》

近思录 ,朱文公与吕成公类萃濂、洛之精而成者也。初学宜时阅之 ,以为格物致知之阶。

《四书蒙引》

晋江蔡虚斋著。兢兢焉惟文公之训是遵 ,颇便初学。此外如浅说存疑、微言直解 ,明白正大 ,可备参阅。

《四书疑思录》

凡四卷 ,长安冯恭定公著。

《四书因问》

高陵吕文简公著。

右二书 ,为德业而作 ,非复制举之故套也。爽快明晰 ,

最为儆策 ,学者宜致意焉。

《礼记大全》

子云 :“不学礼 ,无以立。”则礼为初学入德之门 ,不可以不先之者也。中间虽多汉儒附会 ,然曲礼、檀弓、学记、表記、坊记、儒行、乐记等篇 ,多粹语至论 ,宜日读一过以薰心。元儒吴草庐纂要一书 ,熟读成诵 ,尤佳。

《礼记疏》

视集注颇详 ,治礼者不可无。然多汗漫琐冗 ,节读之可也。

《周礼注疏》

周礼一书 ,乃周公经国之远猷 ,万世制治之良规也。王莽假之而篡汉 ,荆公胶之而祸宋 ,后人遂以周礼为讳 ,岂真知周礼者哉 !近代柯尚遷、舒国裳咸谆谆发明 ,魏庄渠尤三致意焉。其注皆可观也。

《仪礼注疏》

仪礼十七篇 ,最切于日用 ,乃礼中之经也。虽时异世殊 ,难以尽遵 ,然斟酌损益 ,随时变化可也。

《仪礼经传通解》

士生于三代之后 ,欲见三代以前礼仪 ,赖有仪礼一书 ,而礼记乃其传也。后人以礼记列于学宫 ,而仪礼遂置之不讲 ,古礼之不尽复也有由矣。宋庆元间 ,朱文公先生尝欲表仪礼为经 ,礼记为传 ,累疏请于朝 ,开局编纂。会学禁大作 ,不果。门人黄勉斋成其志 ,而附以秦、汉以来史典之有及于礼者于其下 ,名曰仪礼经传通解 ,去取精严 ,所宜深究。

《文公家礼仪节》

〔邱〕琼山增损文公原书而成者也 ,详明可阅。

《四礼翼》

吕新吾著。最切日用。

《诗经大全》

诗虽可兴 ,然古人之治诗 ,如今人之习曲 ,被之管弦 ,发之声音 ,有高下抑扬、清浊疾除之节 ,令人听之 ,心爽神怡 ,泠泠乎有入不自觉其变也。今人则执册板诵 ,即老师宿儒 ,亦漠焉无动 ,矧初学乎?今虽不能尽如古法 ,亦须从容玩味 ,抑扬顿挫 ,庶涵育薰陶 ,养成德性。

《诗经注疏》

醇驳相间 ,要在读者之善择。

《书经大全》

惜无折衷 ,亦在读者之善择。

《春秋大全》

无折衷。

《春秋左氏传》

左氏一书 ,春秋之全案也。治春秋而不先读左氏 ,犹断狱讼而不用两造 ,未有能得其情者也 ,先读句解 ,后读杜注。

《春秋谷梁传》

谷梁亦著。

《春秋公羊传》

公羊高著。

右二传 ,皆为解经而作 ,经学之入门也。然多穿鉴 ,公羊解尤甚。

《春秋胡氏传》

宋绍兴间胡文定公著。明畅剀切 ,议论英发 ,诚经学之粹者也 ,过于诸家远矣。然中间亦多有为而发 ,读者不可不知也。

《春秋啖氏传》

四传而外 惟此乃得肯綮。此外如陆氏、赵氏 亦多可取。

《周易大全》

惜无折衷。

《周易古今文全书》

文虽浩汗 然须阅之 以尽古今之变。

《周易程氏传》

程传义理渊深 辞旨高古 诚易学之楷模也。

《易经本义》

朱文公先生著。谓易本为卜筮而作 故是解遵程而辅
以卜筮之义。

谨按 汉、晋以还 说易者无虑数十百家 独荀爽、郑玄、何宴、王弼、王肃等九家为最著。然皆举一废百 各执一察以自好。宋儒则程伊川主理而时失之鉴 杨诚斋优程而中多牵合。近代惟邓徵君元锡易绎 宏畅精深 发昔人所未发。此外如孙淮海易谭、辛天齐易象归元 亦各有透体之见。要之亦未免束于教 而易象则几微矣。若夫剖象外之蕴 晰卦尽之隐 还当以来注备参考。来本蜀人 西蜀自杨子云、薛翁以来 世传象数之学。来生于其乡 当隆、万间 绝意轩冕 入求溪万山中 研精殚思几三十年 而后有悟于错综之旨 勤为一注 共十六卷。其序文高自标诂 学者骤览之 未免河汉其言。然去短集长 是在读者之自酌。虽然 造化混沌而后开辟 晦寒而后文明 是故归藏于坤 乃圣学第一意。噫 斯其为天根乎！吾人须是洗心藏密 深造默成 其于易也 殆庶几乎？

《五经绎》

邓潜谷著。思深识正,粹然自成一家。

《九经解》

郝京山著。辟古今拘曲之见,妙发心得,过于诸家远矣。

《资治通鉴胡氏注》

经既治,可以观史矣。观史须先观编年,而编年莫详于司马氏通鉴。上下数千年,治乱兴亡之迹,烂若指掌。又得天台胡三省为之注,有评有驳,诚编年之折衷也。

《宋元通鉴》

武进薛方山著。于宋、元事迹最详。此外如李焘长编、纪事本末等书,不阅可也。

《皇明宪章录》

先是广东陈建有皇明通纪一书,久已行世,然芜秽不伦,识者病之。薛方山于是撰宪章录,大书特书,粹然一归于正。始自明祖,终于正德十六年。若夫正德以后,则有沈氏嘉隆闻见记。此二书,于明事颇挈其要。他若吾学编、皇明大政记、续藏书勿览。

《函史上编》

凡四十册,邓元锡著。约二十一史而成之者也。学者读编年之后,固宜读史,以尽其详。然历代正史简帙浩繁,难以遍览,惟此编提纲挈微,诚史学之要册也。宜留意焉。

《函史下编》

上自天官历法,下自赋役漕屯,援古证今,靡不折衷。经世者之所不能外也。

《八大家文钞》

史既通,可以肆文矣。文自先秦、两汉之外,莫雄于韩昌黎、柳柳州、欧阳子、三苏、王荆公、曾南丰。然八家全集

未能偏读 ,惟文钞乃归安茅鹿门选 ,去取甚精 ,宜熟读之 ,以畅其笔。

《皇明十大家文选》

明人李北地首以古文辞为多士倡 ,继其后者 ,如李沧滨、王元美、汪道昆、董浚阳、王阳明、王慎中、茅坤、王维桢、唐荆川等 ,咸锦心绣口 ,旗鼓中原。然惟北地之文雄浑古劲 ,阳明之文明畅爽豁 ,荆川之文清明后洁 ,便于讽诵 ,似不可不知也。

右经、史、文 ,乃学人之急务。有余力 ,则老、庄、管、韩、檀子、鸿烈等集 ,或间一披览 ,以广其识可也。地理书 ,惟大明一统志、寰宇通记于郡邑形势、户口钱粮胪列周详 ,宜购之以备参阅。又有广舆记、皇舆图、职方考镜 ,然终不若一统志之详 ,甚勿观览 ,以分精力。

二曲全集卷八。缺文(以方括号标者)据二曲粹言补。

东行述(节选)

会间或谓圣人本是生知 ,众人止是学知 ,稟来便不同。先生言 :“众人俱是生知 ,圣人方是学知 ,稟来个个同。”咸訝其言 ,先生曰 :“孩而知爱 ,长而知敬 ,见赤子之入井而知惕 ,一切知是知非、知好知恶之真知 ,日在人心 ,敢问此知众人与圣人同耶否耶?”咸曰 :“同。”曰 :“敢问此知 ,学之而然耶?抑不学而然耶?”曰 :“此原不待学而然。”曰 :“然则此非生知而何?非稟来个个之皆同乎?圣人肯学 ,所以兢业保任 ,能全此知 ,是以谓之圣。众人不肯学 ,所以随起随灭 ,自负其知 ,是以谓之凡。是圣凡之分 ,在学与不学之分 ,非

知之有分禀来之原不同也。”

二曲全集卷九。

南行述(节选)

祠有黄冠,长眉皓髯,与众谈道。见先生入,逊座揖谈,因问:“先生亦好此道乎?”先生笑曰:“日用常行之谓道。吾性自降衷来,五德具足,万善咸备,率性而行,自然爱亲敬长。保此不失,自然君臣有义、父子有亲、夫妇有别、朋友有信。为其自然,所以为天下之达道,切于人身日用之间,无一时一刻而可离,岂非常行之道乎?若夫五金八石,服养以练形,抽坎填离,结胎图冲举,违天地常经,乖人生伦纪,虽自谓玄之又玄,却非可道之道。”众谓:“先生所论固正,然修行亦未可尽辟。”先生曰:“修者,修其所行也。检点治去之谓修,必有事焉之谓行。吾人身心,本粹白无染,只因堕于气习,失却本色。若欲还我本体,必须用功于日用常行间,有不仁、不义、不礼、不智、不信之行,便是吾身之玷,一一治去,使所行皆天理,此修行之见于外也。反之,一念之微,觉有不仁、不义、不礼、不智、不信之私,即是吾心之疵,必一一治去,使念念皆天理,而无一毫人欲之杂,是修行之密于内也。内外交修,行谊无忝,存顺没宁,何快如之?”众跃然而起,黄冠亦敛衽曰:“此中庸之道也。”

先觉倡道,皆随时补救。正如人之患病,受症不同,故投药亦异。孟氏而后,学术堕于训诂词章,故宋儒出而救之以主敬穷理。晦菴之后,又堕于支离葛藤,故阳明出而救之以“致良知”,令人当下有得。及其久也,易至于谈本体而略

工夫,于是东林顾、高诸公及关中冯少墟出而救之以敬修止善。若夫今日,吾人通病在于昧义命、鲜羞恶,而礼义廉耻之大闲,多荡而不可问。苟有真正人君子深心世道、志切拯救者,所宜力扶义命,力振廉耻。使义命明而廉耻兴,则大闲藉以不逾,纲常赖以不毁,乃所以救世而济时也。当务之急,莫切于此。

“义命廉耻”此四字乃吾人立身之基,一有缺焉,则基倾矣。在今日,不必谈玄说妙,只要于此着脚,便是孔孟门下人。否则万语千言,字字足以成经而传世,吾不欲观之矣。

二曲全集卷十。

匡时要务(节选)

大丈夫无心于斯世则已,苟有心斯世,须从大根本、大肯綮处下手,则事半而功倍,不劳而易举。夫天下之大根本,莫过于人心;天下之大肯綮,莫过于提醒天下之人心。然欲醒人心,惟在明学术。此在今日,为匡时第一要务。谨次其概,以俟有心斯世者鉴焉。

经书垂训,所以维持人心也;学校之设,所以联群会讲,切磨人心也。自教化陵夷,父兄之所督,师友之所导,当事之所鼓舞,子弟之所习尚,举不越乎词章名利,此外茫不知学校为何设,读书为何事。呜呼!学术之晦,至是而极矣。人心陷溺之深,至今日而不忍言矣。昔墨氏之学,志于仁者也,视天下为一家,万物为一体,慈悯利济,唯恐一夫失所。杨氏之学,志于义者也,一介不取,一介不与,从其学者,人人一介不取,一介不与。此其为学,视后世词章名利之习,

相去何啻天渊。孟子犹以为爱无差等、理乱不关,辞而辟之,至目为无父无君,比之洪水猛兽,盖虑其以学术杀天下后世也。夫以履人蹈义为事,其源稍偏,犹不能无弊,矧所习惟在于词章,所志惟在于名利,其源已非,流弊又何所底止?此其以学术杀天下后世尤酷,比之洪水猛兽,尤为何如也?

洪水猛兽,其为害也,止于其身。学术不明,其为害也,根于其心。身害人犹易避,心害则醉生梦死,不自知觉,发政害事,为患无穷。是心害酷于身害万万也。非大有为之君子,以担当世道、主持名教为己任,则学术何自而明?心害何自而拯?

天下之治乱,由人心之邪正;人心之邪正,由学术之明晦;学术之明晦,由当事之好尚。所好在正学,则正学明;正学明,则人心正;人心正,则治化淳。所好在词章,则正学晦;正学晦,则人心不正;人心不正,则治化不兴。盖土之所好,下即成俗;感应之机,捷于影响。

近世士大夫欲兴起文教,命课题士,名曰观风。此其举非不称美,若论有补于风化,则犹未也。善乎吕中丞新吾之言曰:“有司岂无所汲汲皇皇?而学校独不加意。有加意者,不过会课改文,供饌给赏而已。砥德砺行,引而出之迷途,则全不在念。”噫,弊也久矣!

民之于仁,甚于水火。人或可以一日无水火,必不可一日无学。不可一日无学,则不可一日不讲。讲则人之所响,日陶月汰,天理常存,而人心不死。不讲则贸贸焉莫知所之,率意冥行,不免任气滋欲,随俗驰逐而已。

立人达人全在讲学 ,移风易俗全在讲学 ,拨乱返治全在讲学 ,旋乾转坤全在讲学。为上为德 ,为下为民 ,莫不由此。此生人之命脉 ,宇宙之元气 ,不可一日息焉者也。息则元气索而生机漓矣。

随人开发 ,转相觉导 ,由一人以至千万人 ,由一方以至多方 ,使生机在在流贯。此便是为天地立心、生民立命。

二曲全集卷十二。

关中书院会约

关中书院 ,自少墟冯先生而后 ,学会久已绝响。今上台加意兴复 ,此当今第一美举 ,世道人心之幸也。诸同志川至云集 ,相与切劘 ,虽以某之不肖 ,亦获滥厕会末 ,振颓起惰 ,叨益良多。众谓会不可以无规 ,促某揭其槩 ,谊不得固辞 ,谨条列于左 :

每年四仲月一会讲。讲日 ,午初击鼓三声 ,各具本等服帽 ,诣至圣前四拜礼。随至冯恭定公少墟先生位前 ,礼亦如之。礼毕 ,向各宪三恭。然后东西分班 ,相对一揖。就坐 ,以齿为序。分不可同班者 ,退一席。讲毕 ,击磬三声 ,仍诣至圣前 ,肃揖而退。

一、先辈开讲 ,恐学者乍到气浮 ,必令先斋戒三日 ,习礼成而后听讲。先端坐观心 ,不遽舆言。今吾辈纵不能如此 ,亦须规模静定 ,气象安闲 ,默坐片晌 ,方可申论。

一、先辈大堂开讲 ,只统论为学大纲 ,而质疑晰惑 ,未必能尽。盖以大堂人士众多 ,规模宜肃 ,不肃则不足以镇浮器、定心志。私寓则相集略少 ,情易孚 ,意易契 ,气味浹洽 ,

得以畅所欲言。吾辈既效法先觉,不可不循其渐次。大堂统论之外,如果真正有志进修,不妨次日枉顾某寓,从容盘桓,披衷相示,区区窃愿谬竭愚悃,以效蒙瞽之诵。

一、先辈讲学大儒,品是圣贤,学是理学,故不妨对人讲理学,劝人学圣贤。某本昏谬庸人,千破万绽,擢发难数。既非卓品,又无实学,冒昧处此,视颜实甚,终不敢向同人妄谈理学,轻言圣贤。惟愿十二时中,念念切己自反,以改过为入门,自新为实际。诸同人质美未凿,固无过可改,然盛德大业,贵乎日新,亦不妨愈加淬砺,勉所未至。

一、吾人苟能奋志求新,痛自洗剔创艾,不作盖藏,方始有益。昔齐宣王自谓好勇、好货、好色,肯将自己所受之病,一一向孟子面前陈说,略无一毫隐讳,所以孟子惓惓属意于王,以为足用为善。譬之病人,不自讳忌,肯将自己病源一一述出,令医知其标本所在,药始中病。苟为不然,即有万全良剂,与症不对,亦何补哉!今吾人相聚切磋,慎勿蔓衍泛谈,所贵就症言症,庶获见症商症,以尽忠告之益。

一、晤对之余,各宜打并精神,默坐澄心,务令心澄神怡,表裏洞然。使有生以来一切嗜好、一切外慕及种种技能习气,尽情融销,洁洁净净,无一毫牵缠粘滞,方有入机。

一、用力吃紧之要,须着着实实,从一念独知处自体白认,自慎几微。此出离入人、安身立命之大关头也。此处得力,如水之有源,千流万派,时出而无穷矣。若祇在见解上凑泊,格套上摹仿,便是离本逐末,舍真求妄,自蔽原面,自牴生机。

一、语称“疑思问”,中庸谓“有弗辩,辩之弗明弗措”。

吾人苟真实刻苦进修,则问与辩又乌容已?譬之行路,虽肯向前直走,若遇三岔歧路,安得不问?路上曲折,又安得不一一辨明?故遇歧便问,问明便行,方不托诸空言。若在家依然安坐,只管问路辨程,则亦道听涂说而已矣。夫道听涂说,为德之弃,吾人不可不戒。

一、邇来有志之士,亦有不泥章句,不堕训诂,毅然以好学自命者,则又舍目前进步之实,往往辨名物,徇象数,穷幽索大,妄意高深。昔人所谓“自笑从前颠倒见。枝枝叶叶外头寻”,此类是也。吾辈宜深以为戒。要在切问近思,一味着裹。

一、昔者吴密山年八十余矣,犹孜孜问学,见焦澹园,自述:“向访罗近溪先生,适罗他往,往从姑山房,累月求悟转迷。张斗阳云:‘公胸中闻见太多,蔽却聪明,须尽数倾倒,方可受教。’后其言。后承罗师指点,因得领悟。久之以语王龙溪先生,王曰:‘汝此一悟,亦须忘却。’今复数年矣,不知当作何究竟?”焦曰:“将悟与忘一齐放下。”吴跃然。由斯以观,则知学固不废闻见,亦不专靠闻见,要在深造默成,令胸中豁然自得,始有下落。得后又能忘其所得,空空洞洞,一如赤子有生之初,则几矣。

一、静能空洞无物,情惊浑忘,而徵之于动,犹有渗漏,终非实际。故必当机触境,此中莹然湛然,常寂常定,视听言动复礼,喜怒哀乐中节,纲常伦理不亏,辞受取与不苟,富贵贫贱一视,得失毁誉不动,造次颠沛一致,生死利害如常。如是,则动静协一,体用兼尽,在一家表正一家,在一乡表正一乡,在一国表正一国,在天下表仪天下。为法于天下,可

传于后世,方不枉今日往来书院,群聚切磨。否则一行玷缺,便亏生平,不但明为人非,幽为鬼责,即反之自己灵明,亦觉气馁神歉,踧踖弗宁。且贻口实于无穷,曰:“此关中书院平日志学之人也。今乃如是,是学之无益于人也。”其为学脉之蠹,孰大于是?吾侪慎诸。

以上数条,躬所未至,姑诵所闻,窃比工瞽。诸同人倘不以人废言,愿相与共勉之。

二曲全集卷十三。

学 程

余至不肖,荷诸子误爱,相与问道于盲,余愧无以益诸子,聊书数言以订:

一、每日须黎明即起,整襟危坐少顷,以定夜气。屏缘息虑,以心观心,令昭昭灵灵之体,湛寂清明,了无一物,养未发之中,作应事之本。

一、坐而起也,有事则治事,无事则读经数章。注取其明白正大、简易直截,其支离缠绕、穿空凿巧者,断勿寓目。

一、饭后看四书数章。须看白文,勿先观注。白文不契,然后阅注及大全。凡阅一章,即思此一章与自己身心有无交涉,务要体之于心,验之于行。苟一言一行不规诸此,是谓侮圣言,空自弃。

一、中午焚香默坐,屏缘息虑,以绩夜气。饭后读大学衍义及衍义补,此穷理致知之要也,深研细玩,务令精熟。熟则道德经济,胥此焉出。夫是之谓大人之学。

一、申酉之交,遇精神懒散,择诗文之痛快醒发者,如汉

魏古风、出师表、归去来辞、正气歌、却聘书,从容朗诵,以鼓昏惰。

一、每晚初更,灯下阅资治通鉴纲目,或濂、洛、关、闽及河、会、姚、经语录。阅讫,仍静坐,默检此日意念之邪正、言行之得失。苟一念稍差,一言一行之稍失,即焚香长跏,痛自责罚。如是日消月汰,久自成德。即意念无差,言行无失,亦必每晚思我今日曾行几善。有则便是日新,日新之谓盛德;无则便是虚度,虚度之谓自画。昔有一士自课,每日必力行数善,或是日无善可行,晚即自恧曰:今日又空过了一日。吾人苟亦如此,不患不及古人也。

一、每日除万不容已者,只得勉应,其余苟非紧急大事,断勿出门一步。终日不见人,则神自清,品自重。有事往来亲友之家,或观田畴,或赴地方公务,行步须安详稳重,作揖须舒徐深圆,周中规,旋中矩,坐如尸,立如钉,手与心齐,庄而和,从容闲定,正己以格物。不可轻履市肆,不可出入公门,不可狎比匪类,不可衣服华美。

一、立身以行检为主,居家以勤俭为主,处人以谦下为主,涉世以忍让为主。

一、习学先习不言。无论见未透、行未至者不言,即见已透、行已至者,一概静默不言。始也勉强力制,数日不发一语,渐至数月不发一语,极至于三年不轻发一语。如是则所蓄者厚,所养者深,不言则已,言则成经矣;人不闻则已,闻即信服矣。所谓“三年不言,言乃雍”是也。万一尊长或平日知契固问,惟就所闻坦怀以对,心诚慎,务要简当。

一、联五七同志,每月朔望两会,相与考德问业,夹辅切

劑。公置一簿,以记遂月同人言之得失。得则会日公奖,特举酒三杯以示劝;失则规其改图,三规而不悛,听其出会。

一、会日坐久腹枵,会主止设肉疏四器,充饥而止。甚勿杯盘狼籍,以伤雅风。会中所讲之书,如康斋日录、泾野语录、文清读书录、阳明传习录,此数种,明白正大,最便后学。所论之言,毋越身心性命、纲常伦理,不得语及私人私事,不得语及闺门隐事,不得语及官员贤否及他人得失,不得语及朝廷公事及边报声闻,违者罚儆次会一会之饭。

以上数条,乃顺手偶成,原不足示范。感诸子诚切,聊助鞭影耳。诸子倘不以为谬,谨守力行,慎终如始,相期于必至之域,岂惟区区之光,即百二河山,亦与有荣施矣。

二曲全集卷十三。

鳌屋答问(节选)

问儒。曰:“德合三才之谓儒。天之德,主于发育万物,地之德,主于资生万物。土顶天履地而为人,贵有以经纶万物。果能明体适用而经纶万物,则与天地生育之德合矣。命之曰儒,不亦宜乎?”

能经纶万物而参天地,谓之儒;服经纶之业而欲与天地参,谓之学。儒而不如此,便是俗儒;学而不如此,便是俗学。俗儒俗学,君子深耻焉。”

“然则又有道学,何也?”曰:“儒者之学,明体适用之学也。秦、汉以来,此学不明,醇厚者牯于章句,俊爽者流于浮词。独洛、闽诸大老,始慨然以明体适用为倡,于是遂有道学俗学之别。其实道学即儒学,非于儒学之外,别有所谓道

学也。”

儒学明晦 ,不止系士风盛衰 ,实关系生民休戚、世运否泰。儒学明 ,则士之所习者 ,明体适用之正业 ,处也有守 ,出也有为 ,生民蒙其利济 ,而世运宁有不泰 ? 儒学晦 ,则士之所攻者 ,辞章记诵之末技 ,处也无守 ,出也无为 ,生民毫无所赖 ,而世运宁有不否 ?

问 :“ 何为明体适用 ? ” 曰 :“ 穷理致知 ,反之于内 ,则识心悟性 ,实修实证 ,达之于外 ,则开物成务 ,康济群生。夫是之谓明体适用。”

明体适用 ,乃人生性分之所不容已。学焉而昧乎此 ,即失其所以为人矣。

明体而不适于用 ,便是腐儒。适用而不本明体 ,便是霸儒。既不明体 ,又不适用 ,徒灭裂于口耳伎俩之末 ,便是异端。

二曲全集卷十四。

富平答问(节选)

问 :“ 近年屏去闲书 ,朝夕惟经、四书是读 ,读来读去 ,亦觉微有所得。但愧笔力非其所长 ,不能见之论著 ,有所发明耳。” 先生曰 :“ 读书特患无得 ,若果实有所得 ,则居安资深 ,施于四体 ,四体不言而喻 ,即此便是发明 ,纵终其身无一字论著 ,亦不害其为善读书。”

答讫 ,又太息曰 :“ 六经、四书 ,儒者明体适用之学也。读之者果明体乎 ? 果适用乎 ? 夫读书而不思明体适用 ,研究虽深 ,论著虽富 ,欲何为乎 ? 不过夸精闚奥、炫耀流俗而已矣。以此读书 ,虽谓之未见六经面、弗识四书字可也。

噫！圣贤立言觉世之苦心，支离于繁说，埋没于训诂，其来非一日矣。是六经、四书不厄于嬴秦之烈火，实厄于俗学之口耳。抱隐忧者，宜清源端本，潜体密诣，务期以身发明，正不必徒解徒训，愈增葛藤，以资唇吻已也。”

问：“为学须是无所不知？”先生曰：“无所不知固好，然须先知其在己者，否则纵事事咸知，犹无知也。故无所不知者，有大不知，逐末迷本，智者固如是乎？”

问：“何为在己？”先生曰：“即天之所以舆我者是也。此为仁义之根，道德之枢，经纶参赞之本。故讲习讨论，涵养省察，无非有事于此耳。舍此而他求，是犹茫然于自己家珍，而偏详夫邻里器用，此之谓不知务。”

“然则家珍既知之后，其他可遂不知乎？”先生曰：“君子为学，贵博不贵杂。洞修己治人之机，达开物成务之略，如古之伊、傅、周、召，宋之韩、范、富、马，推其有，足以辅世而泽民，而其流风余韵，犹师范来哲于无穷，此博学也。名物象数，无蹟不探，典故源流，纤微必察，如晋之张华、陆澄，明之升菴、弇山，扣之而不竭，测之而益深，见闻虽富，致远则乖，此杂学也。自博杂之辨不明，士之繙故纸、泛穷索者，便侈然以博学自命，人亦翕然以博学归之。殊不知役有用之精神，亲无用之琐务，内不足以明道存心，外不足以经世宰物，亦祇见其徒劳而已矣。以余之不敏，初昧所向，于经史子集，旁及二氏两藏，以至九流百技、稗官小说，靡不泛涉。中岁始悟其非，恨不能取畴昔记忆，洗之以长风，不留半点骨髓于藏识之中，令中心空空洞洞，一若赤子有生之初。其于真实作用，方有入机。乃同志反以是为尚，亦可谓

务非其所务矣。”

问：“吾人向往前修，则姚江、考亭，宜何所宗？”先生曰：“姚江当学术支离蔽锢之余。”倡“致良知”，直指人心一念独知之微，以为是王朝义利、人鬼关也。当几觊体，直下令人洞悟本性，简易痛快，大有功于世教。而末流多玩，实致者鲜，往往舍下学而希上达，其弊不失之空疎杜撰，鲜实用，则失之恍惚虚寂杂于禅，故须救之以考亭。然世之从考亭者，多辟姚江，而竟至讳言上达，惟以闻见渊博、辨订精密为学问之极则，又矫枉失直，劳罔一生，而究无关乎性灵，亦非所以善学考亭也。即有稍知向裹者，又祇以克伐怨欲不行为究竟，大本大原，类多茫然。必也，以“致良知”明本体，以主敬穷理、存养省察为工夫。由一念之微致慎，从视听言动加修，庶内外兼尽，姚江、考亭之旨不至偏废，下学上达，一以贯之矣。故学问两相资则两相成，两相辟则两相病。

二曲全集卷十五。

授受纪要(节选)

肘后牌

肘后牌者，佩日用常行之宜于肘后，藉以自警自励，且识之于不忘也。上帝临汝，无贰尔心，其可忽乎？

恭修九容	虚	经	无
提起	明	论	声
放下	寂	参	化
默扩善端	虚	经	臭

终日钦凛,对越上帝,笃恭渊默以思道。思之而得,则静以仔其所得,动须察其所得,精神才觉放逸,即提起正念,令中恒惺惺。思虑微觉纷杂,即一切放下,令万缘屏息。修九容以肃其外,扩善端以纯其内,内外交养,湛然无适,久则虚明寂定,浑然太极,天下之大本立矣。大本立而达道行,以之经世宰物,犹水之有源,千流万派,自时出而无穷。然须化而又化,令胸中空空洞洞,无声无臭,夫是之谓尽性至命之实学。未至于斯,便是自弃。千万努力,念兹在兹。

人之所以为人,止是一心。心之所以常存,全赖乎学。孔子曰:“学而时习之。”孟子曰:“学问之道无他,求其放心而已矣。”若外心而言学,不是世俗口耳章句、博名媒利之学,便是迂儒狗末忘本、支离皮毛之学,斯二者,均无当于为人之实,非孔、孟之所谓学也。

学脉最怕夹杂,学术不可不醇。先觉之学脉正而学术醇者,宋则周、程、张、朱,明则薛、胡、罗、吕、顾、高、冯、辛,咸言言中正,字字平稳,粹然洙、泗家法。犹布帛菽粟、规矩准绳,一日不可无,无则不可以为人。若厌平常而喜新奇,非狂即妄。狂与妄,学者之深戒也。若夫良知之说,虽舆程、朱少异,然得此提倡,人始知契大原,敦大本,自识性灵,自见本面。夫然后主敬穷理、存养省察,方有着落。调理脉息,保养元气,其与治病于标者,自不可同日而语。否则学无来历,主敬是谁主敬?穷理是谁穷理?存甚养甚?省甚察甚?故学问必相须而后成,尊一辟一,二者俱病。能去此病,学斯无病。噫!此惟可与知者道,未可与固矣夫高叟言也。

学问贵知头脑,自身要识主人。诚知头脑,则其余皆所统驭,识主人,则仆隶供其役使。今既悟良知为学问头脑、自身主人,则学问思辨、多闻多见,莫非良知之用。所谓识得本体好做工夫,做得工夫方算本体,尊德性不容不道同学,道问学乃所以尊德性。此正喫紧切务,自不得作第二义看矣。

立身要有德业,用世要有功业。德业须如颜、曾、思、孟、周、程、张、朱,功业须如伊、傅、周、召、诸葛、阳明,方有体有用,不堕一偏。

嘱 别

我这裏重实行,不重见开,论人品,不论材艺。夫君子多识前言往行,原为畜德,多才多艺,贵推己及人,有补于世。若多闻多识,不见之实行以畜德,人品不足而材艺过人,徒擅美炫长,无补于世。以之夸闾里而骄流俗可也,乌足齿于士君子之林乎?此归务敛华就实,一味暗修,步步脚踏实地,刻苦力诣,希颜之愚,为曾之鲁,笃实辉光,行谊媲美。古人人品屹若山嶽,可以为吾道之光,可以垂奕世之芳,则此来为不徒矣。敬拭目以望。

日用之间,以寡欲正心为主,以不愧天为本。欲不止于声色货利,凡名心、胜心、矜心、执心、人我心,皆欲也。寡而又寡,自念虑之萌以至言动之著,务纯乎天理,无一毫夹杂,方是不愧于天。学至不愧于天,则行不愧影,寝不愧衾,内不愧妻子仆御,外不愧乡党亲朋,前不愧往圣,后不愧来哲。如是,则光明正大,莹然浩然,彻上彻下,跃鱼飞鸢,日新又

新,道斯大全。

二曲全集卷十五。

答张澹菴

学问最怕持志不坚,造诣不勇。欲进则不能果于力为,欲退则又有所颇惜,往往骑两头马,因循荏苒,光阴一去,百年无再生之我,空自担阁,虽悔何及!湏沉竈焚舟,持三日粮,示士卒以必死,作一背水阵,方始有济。

接翰示,知远器寂居,静体天良,志道之坚,进修之勇,令人叹仰无已。但不审所谓天良,果何所指?日用之间,如何体认?此是学问大主脑,用工大肯綮,悟此谓之悟性,见此谓之见道。如果屏缘息虑,一切放下,反己自觑,确有所识,由是静存动察,勿忘勿助,收摄保任,日充月著。人情有向有背,境遇有顺有逆,而此一点天良,不为情迁,不随境移,虚明寂定,才动便觉,一觉即化,不远而复,即此便是安身立命。身安命立,若水之有源?千流万派,时出而无穷。遇则经纶彙赞,一本至性,体即为用,道德即为事功,非犹夫他人之所谓事功。不遇则独行其道,邈世无闷,区区身外浮名,有与无,原与天良毫无加损,夫何容心焉?假令声望震四海,姓字馨千古,一朝长寝,究何可倚?其炯炯不昧之良,与天地相为悠久者,实在此而不在彼。吾人鞭辟着裹,朝夕之所必有事,亦惟有事乎此而已。如鸡抱卵,如龙蒙珠,用志不分,乃凝于神。夫是之谓身安命立之实际。来谕深虑专志向内,恐有体_甚用,仆亦不能不虑。所虑向内不专,窃恐无体可云。有了天德,不患无王道,故曰其要只在慎独。

敬为高明诵之。此复。

又

学须屏耳目,一心志,向无声无臭处立基。胸次悠然,一味养虚。以心观心,务使一念不生,久之自虚室生白,天趣流溢,彻首彻尾,涣然莹然,性如朗月,心若澄水,身体轻松,浑是虚灵。秦镜朗月,不足以喻共明,江、汉秋阳,不足以拟其皓。行且微尘六合,瞬息千古,区区语言文字,曾何足云?即有时不得不言,或见之语言文字,则流于既溢,发于自然,不烦苦思,不费安排。言言天机,字字性灵,融透爽快,人已咸惬矣。

二曲全集卷十六。

答顾宁人先生

不读佛书固善,然吾人只为一己之进修,则六经、四子及濂、洛、关、闽遗编,尽足受用,若欲研学术同异,折衷二氏似是之非,以一道德而砥狂澜,释典道藏,亦不可不一寓目。辟如鞫盗者,苟不得其赃之所在,何以定罪?参同契,道家修仙之书也,禅家之所不肯阅,兼惠能生平,绝不识字,亦不能阅。其所从入,不繇语言文字,解经演法,直抒胸臆。而谓用之参同,窃所未安。朱子弱冠未受学延平时,尝从僧开谦之游,以故蚤闻其说。参同之注,乃训定四书多年之后,六十八岁,党禁正炽之际。蔡西山起解道州,朱子率及门百余人饯于萧寺,濒别,犹以参同疑义相质,事在庆元二年冬,非少时注也。况伯阳本纳甲作参同,所云‘

二用无爻位 ,周流游六虚'及春夏秋冬、内体外用之言 ,皆修炼工夫次第 ,非若惠能之专明心性、朱子之专为全体大用而发也。然此本无大关 ,辩乎其所不必辩。假令辩尽古今疑误字句 ,究与自己身心有何干涉 ?程子有言 :学也者 ,使人求于本也。不求于本而求于末 ,非圣人之学也。何谓求于末 ?考详略 ,采异同是也。而淮南子亦谓精神越于外 ,而事复反之 ,是失之于本而索之于末 ,蔽其元光而求之于耳目也。区区年逾知命 ,所急实不在此 ,因长者赐教 ,谊不容默。悚甚愧甚。

二曲全集卷十六。

答王心敬

昨所论 ,一一皆是 ,足徵聪明。谚云 :“学道须要英灵子。”又云 :“智过于师 ,乃堪传授。”汝聪明过人 ,吾安得不喜 ?竭生平所蕴而传授之 ,舍汝其谁耶 ?顾聪明要须善用 ,用之反己自觑 ,洞识真我 ,方是真聪明。若明于识人而暗于识己 ,卜度成性 ,明觉安在 ?李延平云 :二苏聪明过人。天地间道理 ,不过只是如此 ,有时见到 ,皆渠聪明之发也 ,但见到处却有病。今汝谈论 ,凡有是处 ,亦皆聪明之发也 ,语虽无病 ,然纵语语皆是 ,千是万是 ,终是舍己之田而耘人之田 ,终靠不得。一毫无病亦是病 ,今而后须黜汝之聪 ,堕汝之明 ,昏昏冥冥 ,自觑自觅 ,务求终身靠得着者而深造之。识得王心敬 ,才算王心敬 ,一识永识 ,一得永得 ,超凡入圣 ,其在兹乎 ?一念万年 ,其在兹乎 ?

又

学须剥皮见骨 ,剥骨见髓 ,洞本彻源 ,直透性灵 ,脱脱洒洒 ,作世间快活大自在人 ,方一了百了。若不窥性灵 ,自成自证 ,徒摹仿成迹 ,依样画葫芦 ,饰圣贤皮 膚 ,为名教优孟 ,后世有述焉 ,吾弗为之矣。

二曲全集卷十六。

答张伯钦

学道最怕因循 ,一涉因循 ,便成担阁 ,将来终无所见 ,终无所得 ,终无所成。纵有所见 ,亦不过是从外而入 ,闻见之见 ,非豁然顿契 ,一彻尽彻之见。纵有所得 ,亦不过是日积月累 ,填塞之得 ,非原泉混混 ,自得之得。纵有所成 ,亦不过是摹拟仿效 ,践迹义袭之成 ,非超凡入圣 ,浑然天成之成。须勇猛奋励 ,立坚定课 ,每日静多于动 ,恭默寂坐 ,无思无虑 ,一念不生 ,则全体自现。至此 ,见方是真见 ,得方是真得。行住坐卧 ,终日钦钦 ,保而勿失 ,方是真成。勗哉小子 ,千万努力 !

二曲全集卷十六。

答许学宪

世道隆污由正人盛衰 ,而正人盛衰由学术明晦。故学术明则正人盛 ,正人盛则世道隆 ,此明学术所以为匡时救世第一务也。顾明学术 ,不在标宗立旨、别树门户 ,只在就士所习 ,表章四书。今夫四书之在天下 ,家传户诵 ,童而习

之,白首不废。解者积案充栋,本自章明,何待表章?噫!正惟家传户诵,人人共习,而所习之得失,实世道生民治乱安危、善恶生死之关。有心世道者,诚就其所习而挽其失,救其积习,起其痼疾,令其反诸身、见诸行,是乃所谓表章也。

二曲全集卷十七。

答范彪西徵君

“有为为善,虽善亦私”,此前人见道语。盖心须寂然不动,感而后通,恻隐、羞恶、是非、辞让,随感而形,自然而然,莫非天则,非勉然而然,起炉作灶。若无所感而有为为善,犹未见孺子入井而辄欲怵惕,失何思何虑寂然不动之本体,便是起炉作灶。即一无所为而为,毫弗涉私,亦是出位逐外,行仁义非由仁义,非私而何?夏荃靖江讲会,在座诸名宿,咸袭门户道学皮毛之见,力排无善无恶之旨。鄙意则谓人果真实从事性功,恶固不可有,善亦岂可执?善典恶须一切放下,胸无一善可执,方为至善,方是尽性至命之绝诣。若尽性而犹有为善之见横于胸中,物而不化,未免心为善累,犹眼为金玉屑障,性何由尽?命何由至?故必忘而又忘,并忘亦忘,令心如太虚,始获庶几。

去夏仓卒狂率,妄谓理学备考多有可商,书既发,而懊悔无及,谓宜开罪于先生。及不惟不以为罪,且俾论定,盛德虚怀,愈令人叹服钦仰。既欲续辑昭代理学备考,俟草本就绪,或不妨预先见示,竊顾默佐下风,勉效一得。抑仆因是而窃有感焉:士既业儒,则儒不可以无鉴。镜以照面,

则面之净垢见 ,鉴以观儒 ,则儒之得失见。见净垢 ,斯知去垢以求净 ;见得失 ,斯知舍失以求得。古今著述虽多 ,却少一儒鉴 ,儒惟无鉴 ,以故业儒者无所惩劝 ,学术不明 ,人才不兴 ,所从来矣。区区蚤岁谬不自量 ,上自孔、曾、思、孟 ,下至汉、隋、唐、宋、元、明诸儒 ,以及事功节义、经术文艺 ,分门别类 ,淑慝并揭 ,勒为儒监一书。而细评之 ,俾儒冠儒服者 ,因观兴感 ,知所决择。草创尚未就绪 ,中遭乱离 ,原稿尽成乌有。二十年来 ,贫病相仍 ,精力弗逮 ,斯念遂灰 ,不复拈举。今先生编纂勤恳 ,回视仆之踈慵隳废 ,不觉瞠乎其后者矣。魏、应二子 ,皆文人中之有气骨者 ,魏久已修文地下 ,应亦近传作古 ,完名全操 ,盖棺论定 ,则未死者 ,一日未死 ,一日有下达之忧。易曰 :“敦艮之吉 ,以厚终也。”田画语邹志完曰 :顾君勿以此自满 ,士所当为者 ,不止此也。期相与共勉之。

又

恭读理学备考辛集 ,虽称去取精严 ,中间不无泛入。正一开天明道、洞彻大原、有体有用、理学集成之大儒 ,如姚江 ,反同彼哉之例 ,列于又目次 ,分注谓学脉至姚江而一变。夫姚江之变 ,乃一变而至于道也。当士习支离蔽锢之余 ,得此一变 ,揭出天然固有之良 ,令人当下识心悟性 ,犹拨云雾而覩天日。否则道在迩而求诸远 ,醉生梦死 ,不自知觉 ,可不为之大哀耶 ? 孙序视辛序真切警策虽若稍逊 ,而集内明目张胆宗主姚江 ,不瞻前顾后 ,徇流俗 ,不效乡原道学畏非刺非 ,学务着囊、心有独契 ,乌能如是卓哉 ? 锺元可谓独具双眼 ,超出门户拘曲之见万万矣。

仆学兼采众长,未尝专主一家,非区区阿其所好,私一姚江。而真是真非之所在,实难自昧。续补备考,往往有本非正一理学,或因其节烈,或摭及文学,或肤学浅士,本宜附见,而大书特书,俨然与先哲并列者,尤指不胜屈。简册济济,多固可喜,庞亦可虑。宜严其至正,尊其至真,阐扬其至纯,观者斯无间然矣。

又按万历、天启间,蒲州有张涤汀先生讳辉字去浮者,与曹真予同登辛卯乡书,初任教谕,官终郟阳同知,所至讲学,发理明畅。其序冯少墟太华书院会语,见他笔力远过曹老,其履历详具仰山堂集中,今备考远采他人而近遗斯人,凡此在高明必自有说,庸陋如仆,则不能无疑,敢质。

二曲集卷十八。

答朱字绿书

承手翰,匪但悉谦冲之度,兼稔姿秉之谅直、夙昔问学之精勤,阅未终幅,欣慰无既。亟呼门人子弟读之,亦无不交口叹赏。甚矣,门下之善学也!陈公甫先生曰:疑者进道之阶,大疑则大进,小疑则小进。古圣贤望道未见之心、欲从未由之意,亦只是善用其疑,故卒造绝诣耳。门下善疑善问如是,由此推而广之,勉勉不已,德业之进也,可量哉!小儿前者归,称述丰标,极为声百得友喜,兹述心曲,更为吾道得人庆矣。健羨之私,何可喻也?承问云云,门下不鄙不佞,蒿然以骨肉道谊相视,不佞忍自外耶?用谒固陋,以应嘉命,惟高明自取酌而教示之。

门下来书,累幅大意,则谓人性至善,彻乎终始。不佞

学髓之图 ,最上浑沦一圈 ,同阳明无善恶之旨 ,不免流于性无善无不善之说 ,而异乎周子“无极而太极”之义 ,圈下善恶对峙 ,同阳明“有善有恶意—之动” ,不免流于有性善有性不善、性可以为善可以为不善之说 ,而异乎秉彝恒性、率性谓道、人性皆善之旨。其“有意为善 ,虽善亦私”之疑 ,则总之舆此疑异条而同本也。盖其根起于疑阳明之言类告子之说 ,故因而疑不佞之图同阳明之旨。然则门下之疑不佞学髓 ,非苟然也 ,疑阳明也 ,不佞又何必一一为鄙圆分疏乎 ? 亦为释阳明之疑而已。阳明之是非明 ,即不佞之图说明也。

门下谓无善而至善存是也。而疑阳明划却至善二字 ,独不思心之本体本至善乎 ? 即至善乎 ? 孟子道性善 ,而“鱼我所欲”章 ,则指为本心。心体即本心也。本心者 ,道心之谓也。道心即善性也 ,但异其名称耳。周子谓“无极而太极” ,阳明谓“无善无恶心之体” ,其言异 ,共旨一也。“无极而太极”之说无可疑 ,则“无善无恶心之体”亦犹是矣。知乎阳明之旨同乎周子 ,则知夫无善无恶之旨异乎告子矣。

且性至善也 ,而明道则曰 :“人生而静以上不容说 ,才说性 ,便已不是性也。”夫说性便不是性 ,则人为之善恶 ,不可为心体明矣。人为之善恶不可为心体 ,则无善无恶即至善之心体 ,何必更增至善字于句内 ,而后知其为至善乎 ? 而学髓浑沦一圈 ,又有何殊于太极图之浑沦一圈乎 ? 门下谓善彻终始 ,是也 ,独不思感于物、动于意而遂有善不善乎 ? 谓善与恶非对峙 ,是也 ,独不思气拘物蔽 ,而意之动遂有善有

恶乎？有善无不善者性也，拘于气，蔽于物而不能无不善者，情也。情本乎性，性无不善，故善与恶不可对也。情不能不拘于气而蔽于习，故性虽善而情不能无善不善也。意者情之动也，犹之人性皆善，则宜皆为君子，而世卒不能无小人者，则气拘而物蔽之也。故小人与君子同一善性，原不可对峙，气拘而物蔽之后，则亦遂从其分途，而对称之为君子小人而已。六经、四书之以小人君子、善恶邪正是非对称者，皆是义也。犹之水清而卒不能不清浊并有也，镜明而卒不能不明暗并有也，一气而卒不能不阴阳并有也。继善成性、秉懿帝则及孔、孟之言，言乎天命本然之初，有善有恶；言乎意动于气拘物蔽之后，本不相戾也。

大抵门下所疑，皆为护持一善字，惟恐无善无恶之说流于莽荡，即惟恐鄙图之浑沦一圈，类于无善无恶，其盛心也。而未及思夫心体即至善也，而未及思夫学髓之浑沦一圈，即太极图之浑沦一圈也。太极图浑沦一圈，不患其遗太极，学髓图浑沦一圈，亦可知初非遗至善矣。抑惟恐有善有恶之涉于对峙，即惟恐鄙图之善恶分路，有背乎继善成性之旨，意良美也。而未及思有善有恶从乎意动之后而言，而非言乎本然之性真有此对峙也，而未及思夫鄙图之善恶两行，亦指乎意动之后也。“有意为善，虽善亦私”，正恐伪儒义袭而取，不本诸心体之自然，不率诸性分之固有，如五霸之假、南轩有所为而为之意，岂谓善不可以立意为乎？所谓前辈苦心救弊之言也，芒硝大黄，峻于术术，而当其症之宜用，则良医达众议而用之。孟子之勿正、程子之不须防检操存，皆是意也，岂独象山哉？善学者以意逆志，执其词，则周余黎民，

真周果无遗民矣。且门下既知无善之为至善,又胡为疑于“有意为善,虽善亦私”之说乎?

衰病中言多未融,不知高明果以为然否?朋友辨学,期于相长相益,不以苟让为贵,如有未安,不厌反覆。外有答洪洞范彪西公书,与此书互可发明,漫录一往,前疑或可释然矣。临池神驰,不既。

二曲全集卷十八。

家 戒

所读之书,自五经、四书、性、监、衍义外,不可泛及天文、识纬、水浒、西厢一切离经叛道、邪秽不正之书。所交之人,自德业相劝、过失相规良友外,不可滥及缁流羽士、游客营丁、扶鸾压镇、妄谈休咎一切异端左道、偏颇不正之人。所讲之言,自身心性命、纲常伦理外,不可语及朝廷利害、官员贤否、边报声闻并各人家门私事,不可出入公门,不可管人闲事。立身行己,以小学为金镜,惜寸阴,戒佚游,坚其志,强其骨,务思所以自树,宁孤立无助,不可苟同流俗,宁饥寒是甘,不可向人求怜。信命安义,以礼自律。如是,则德成品立,不愧须眉。

余土室中人也,灰心槁形,坐以待尽。荆扉反锁,久与世睽,断不破例启钥接见一人,并旧所从游,亦槩多不面。有固求言以自勗者,因书揭壁戒子之言贻之,以代晤对。

二曲全集卷十九杂著。

大 学

大学,孔门授受之教典,全体大用之成规也。两程表章,朱子阐释,真文忠公衍之于前,丘文庄公补之于后,其于全体大用之实,发明无余蕴矣。吾人无志于学则已,苟志于学,则当依其次第,循序而进,亦犹农服其先畴,匠遵其规矩,自然德成材达,有体有用,顶天立地,为世完人。

吾人自读大学以来,亦知大学一书为明体适用之书,大学之学乃明体适用之学。当其读时,非不终日讲体讲用,然口讲而衷离,初曷尝实期明体?实期适用?不过藉以进取而已矣。是以体终不明,用终不适,无惑乎茫昧一生,学鲜实际。

明体适用,乃吾人性分之所不容已。学而不如此,则失其所以为学,便失其所以为人矣。

朱注谓“大学者,大人之学”,则知学而不如此,便是小人之学。清夜一思,于心甘乎?甘则为之,否则,不容不及时振奋,以全其性分之当然。

明体而不适于用,便是腐儒;适用而不本于明体,便是霸儒;既不明体又不适用,徒汨没于辞章记诵之末,便是俗儒。皆非所语于大学也。

知止不难,实止为难。吾人终日讲学,讲来讲去,其于所止,非全不知,然志向未尝精专,世缘未尝屏息,初未尝实止其所止,心何由常寂而常定、至静而无欲、安安而不迁、百虑而致之一乎?此心既未定贴宁静、安固不摇,“憧憧往来,朋从尔思”,思虑纷扰,天君弗泰,学无下落,无结果,学问之

谓何？

学问之要，全在定心。学问得力，全在心定。心一定，静而安，寂然不动，感而遂通，廓然大公，物来顺应。犹镜之照，不迎不随。此之谓能虑，此之谓得其所止。

问：必如何而后谓之贤？曰：道明德立，学贯天人，是谓道德之贤。识时达务，才堪匡世，是谓经济之贤。道德之贤，上则举之置诸左右，俾专讲明古圣帝明王脩己治人，大经大法，朝夕启沃，随机匡正；次则举之俾掌国学，督学政，师范多士，造就人才。经济之贤，上则举之委以机务，俾秉国成，献可替否，默平章奏；次则举之随其器能，任之以事，分理庶务。其有职业不脩者，退之以儆素餐；蠹政病民者，罪之以肃百僚；元恶大憝，则依四凶之例，以雪苍生之愤。举措当，好恶公，方不拂人之性。

四书反身录卷一嘉庆十五年兰山书院刊本。

中 庸

中庸，圣学之统宗，吾人尽性至命之指南也。学不尽性，学非其学；不顾是天命，学无原本。尽性至命，与不学不虑之良，有一毫过不及，便非中；与愚夫愚妇之知能，有一毫异同，便非庸。不离日用平常，惟依本分而行。本分之内，不少亏歉；本分之外，不加毫末，此之谓中庸。

问：“中庸以何为要？”曰：“慎独为要。”因请示慎之之功，曰：“子且勿求知慎，先要知独，独明而后慎可得而言矣。”曰：“注言：‘独者，人所不知而己所独知之地也。’”曰：“不要引训诂，须反己实实体认。凡有对，便非独，独别无

封,即各人一念之灵明是也。天之所以与我者,与之以此也。此为仁义之根,万善之源,彻始彻终,彻内彻外,更无他作主,惟此作主。慎之云者,朝乾夕惕,时时畏敬,不使一毫牵于情感、滞于名义,以至人事之得失、境遇之顺逆、造次颠沛、生死患难,咸湛湛澄澄,内外罔间,而不为所转。夫是之谓慎。”

脩身明道,不容不问不察。不问不察,则脩身明道之宜,无由闻所未闻、知所未知。经世宰物,不容不问不察。不问不察,则经世宰物之宜,无由闻所未闻、知所未知。

能好问好察,斯无遗善。能隐恶扬善,人孰不乐告以善?聚众人之智以为己智,则其智也大矣。

知好问好察、用中于民是大智,则知不问不察、师心自用是大愚。

择善固执,是为学实下手处。善非书语成迹之善,择而执之,义袭于外,乃吾人天然固有之良也。博学而不学此,便是杂学;审问而不问此,便是泛问;慎思而不思此,便是游思;明辩而不辩此,便是徒辩;笃行而不行此,便是冥行。

问尊德性,曰:尊对卑而言。天之所以与我,而我得之以为一身之主者,惟是此性。耳目口鼻、四肢百骸,皆其所属,以供役使者也。本是尊的本,广大精微、高明中庸而有德,故谓之德性。只因主不做主,不能钤束所属,以致随其所好,反以役主。灵台假扰,天君弗秦,尊遂失其为尊,不容不问学以尊此尊。问是问此德性,学是学此德性。若问学而不以德性为事,纵向博雅人问尽古今疑义,学尽古今典籍,制作可侔姬公,删述不让孔子,总是为耳目所役,不惟于

德性毫无干涉 ,适以累其德性。须是一扫支离蔽锢之习 ,逐日逐时 ,逐念逐事 ,在德性上参究体验 ,克去有我之私而析义于毫芒 ,以复其广大精微 ,愈精微 ,愈广大。不溺于声色货利之污 ,而一循乎中庸 ,以复其高明中庸 ,愈中庸 ,愈高明。德性本吾故物 ,一意涵养德性而濬其灵源 ,悟门既辟 ,见地自新 ,谨节文 ,矜细行 ,不耽空守寂 ,斯造诣平实。夫如是 ,德岂有不至 ?道岂有不凝乎 ?

四书反身录卷一。

学而篇

论语一书 ,夫子之语录也。开卷第一义 ,首标学字 ,以为天下万世倡 ,由是愚以之明 ,塞以之通 ,不肖以之贤 ,犹鱼之于水 ,无一时一刻而可以离焉者也。离则人欲肆而天理灭 ,不可以为人矣。

夫学始于人心 ,关乎世运 ,治乱否泰 ,咸由于兹。故为明善复初而学 ,则所存所发 ,莫非天理。处也有守 ,出也有为 ,生民蒙其利济 ,而世运宁有不泰 ?为辞章名利而学 ,则所存所发 ,莫非人欲 ,处也无守 ,出也无为 ,生民毫无所赖 ,而世运宁有不否 ?是一心理欲消长之所由分 ,即生民休戚、世道安危之所由分也。

公冶篇

学不信心 ,终非实学。仕不信心 ,经纶无本。成己而后能成物 ,自治而后可以治人。开于斯自谓未能信 ,此正是审己

量力、不自欺处。后世仕者,未尝成己而便言成物,未尝自治而辄思治人,既无天德,乌覩所谓王道?

雍也篇

学所以约情而复性也,后世则以记诵闻见为学,以诵习勤、闻见博为好学,若然,则孔子承哀公之问,便当以博学笃志之子夏、多闻多识之子贡对,夫何舍二子而推静默如愚之颜氏为耶?即推颜氏,何不推其诵习如何勤?渠闻见如何渊博?而乃以不迁不贰为好学之实,可见学苟不在性情上用功,则学非其学。性情上苟不得力,纵夙夜孜孜,博极群籍,多才多艺,兼有众长,终不可谓之好学。

述而篇

学之所以为学,只是脩德,德若不脩,则学非其学。讲学正讲明修德之方也,不讲,则入德无由。徙义所以崇德也,不徙,则崇德无藉。改不善所以进德也,不改,则无步可进。安得不忧?故为己而忧,是自视欤然;为人而忧,是视人犹己。

自己不知学,不可不寻人讲,讲则自心赖以维持。自己知学,不可不与人共讲,讲则人心赖以维持。所在讲学,学术愈明,则世道赖以维持。

师之于及门,有言教,有身教。言教固所以教其行,然不若身教之得于观感者尤深。夫子而后,若曾子之于公明宣,亦其次也。公明宣及曾子之门,见曾子居庭亲在,叱咤

之声 ,未尝至于犬马 ,说之而学。见曾子之应宾客 ,恭俭而不懈惰 ,说之而学。见曾子之居朝廷 ,严临下而不毁伤 ,说之而学。故不言之教 ,不从耳入 ,而从心受 ,根于心 ,斯见于行矣。

子罕篇

帝尧之大 ,荡荡乎民无能名。孔子之大 ,博学而无所成名。盖至德难名 ,故无名可名。党人惜其无所成名 ,此正乡人之识 ,世俗之见 ,乌足以知孔子乎 ? 余因是而窃有感焉。夫学之所以为学 ,原尽其性分之当然 ,职分之所不容已耳。亦犹饥之于食 ,当食而食 ,非欲成食之之名而后食也 ;寒之于衣 ,当衣而衣 ,非欲成衣之之名而后衣也。自成名之说出 ,而天下后世主人 ,类多惟名是图 ,为性分职分而学者 ,百无一二 ,为博名成名而学者 ,盖千人而千、万人而万也。于是学寻章摘句 ,以科第成名 ;学诗学之 ,以风雅成名 ;学多材多艺 ,成名于天下 ;学著书立言 ,成名于后世。地无南北 ,人无穷达 ,莫不各勉所学 ,各图成名。而正一性分职分、当务之急 ,终其身 ,反多茫然。噫 ,弊也久矣 !

问逝者如斯夫 ,曰 :达人观化 ,知无停机 ,君子体道 ,自强不息。涵养省察 ,有须臾之息 ,便是心之不存。心一不存 ,则造化生机之在我者 ,自我而息 ,便与造化不相属矣。故必言有教 ,动有法 ,书有为 ,宵有得 ,息有养 ,瞬有存。乾乾惕厉 ,“造次必于是 ,颠沛必于是” ,方是不息 ,方是与造化为徒。

逝者固无息 ,心体亦无息。盖心之为心 ,本虚灵不昧 ,

昭著于视听言动之间,无昼无夜,未尝一时一刻而或息。即深夜熟寐,一呼便觉,是寐者其身,而本体之不昧不息者自若也。知此则知心矣。知心体之不息,务戒惧谨独,存其所不息,夫是之谓道体不息,逝者如斯。

四书反身录卷二上论语。

宪问篇

学不上达,学非其至。舍学求达,学非其学。盖上达即在下学之中,舍下学而求上达,此后世希高慕达、妄意神化、尚顿悟、堕野狐禅所为,自误误人,所阙匪浅。

问下学之实,曰:涵养省察,改过迁善;五常百行,无一或忽,即事即理,即粗即精,不离日用常行内,真造先天未画前。

季氏篇

人生不可无友,交友不可不择。友直、谅、多闻,则时时得闻己过,闻所未闻,长善救失,开拓心胸,德业学问日进于高明。若与便辟柔佞之人处,则依阿逢迎,善莫予责,自足自满,长傲遂非,德业学问日堕于匪鄙。为益为损,所关匪细,交友可不慎乎?

直、谅、多闻,三者俱不可无,而夹辅匡正,得力尤在于直。昔申颜自谓一日不可无侯无可,或问其故,曰:无可能攻人之过,若一日不见,则不得闻其过矣。

子张篇

仕学相资,学不矢志经纶,一登仕途,则所学非所用,是

后世词章记诵之学 ,非有体有用之学。仕不辅之以学 ,簿书期会之外 ,漫无用心 ,是后世富贵利达之仕 ,非辅世长民之仕。论仕学次第 ,学在先 ,仕在后。而子夏先言仕、后言学者 ,良以学人一入仕 ,多不复学 ,故先言仕 ,以见既仕比之未仕 ,所关尤重 ,尤不可以不学。盖未仕则耳目心思不杂 ,即有愆尤 ,易觉易更。一行作吏 ,事务纠缠 ,苟警策无闻 ,未免情移境夺 ,日异而月不同 ,以至顿丧生平者多矣。学则心有所养 ,不至汨没 ,况天下之事变无穷 ,一人之知识有限 ,学则耳目日新 ,心思益开 ,合天下之长以为己长 ,集天下之善以为己善 ,注措精密 ,规模比俗吏自是不同。陶石簦平日孜孜讲学不倦 ,及筮仕赴京 ,或问 :“子今入仕 ,还讲学否 ?”石簦笑曰 :“在仕途更急要学使用 ,岂可不讲 ?”冯少墟先生起官 ,濒行 ,同志祖之郊外 ,问曰 :“子此行 ,仍讲学否 ?”先生答云 :“讲学如穿衣吃饭然 ,难道在家穿衣 ,做官不穿衣 ?在家吃饭 ,做官不吃饭 ?”闻者慨然。由斯观之 ,则知己仕者不可离学 ,而未仕者亦不可以不知所学也。

仲尼学无常师 ,此仲尼所以为圣也。人人能惟善是师 ,随在取益 ,则人人仲尼矣。

四书反身录卷三下论语。

梁惠王

夫人幼而学之 ,壮而行之 ,所行本于所学。幼而学的是仁义 ,则壮而所行 ,无非仁义 ;幼而学的是功利 ,则壮而所行 ,无非功利。犹种稻生稻 ,种稗生稗 ,未有所种是稗 ,而出土发苗 ,得以成稻者。即或仁义性成 ,不堪功利 ,而学昧通

方,误竭心思,或学诗辞,或学文翰,或学字画,或学清虚,正一修己治人之道,经世宰物之务,反茫不之究,一当事任,心长才短,空踈鲜实,所学非所用,所用非所学,树立无闻,可耻孰甚!须是力矫斯弊,务为有用之学。凡治体所关,一一练习有素,所学必求可行,所行必合所学,致君泽民,有补于世。此方是幼学壮行,不虚此生。

滕文公

设为庠序学校以教之,今庠序未尝不设,学校各处皆有,而教安在哉?不但立身行己之道、济世安民之务梦想所不及,即章句文艺之末习、登堂画卯之故事,亦寥寥无闻。士不皆才,岂士之罪?舆言及此,可为太息。

致治由于人才,人才出于学校,学政本于师儒。是师儒为人才盛衰、生民安危、世道治乱之关,故师道立则善人多,善人多则天下治。此探本至论。

昔胡安定之教授湖庠也,当词艺成风之际,独以明体适用为倡。诸生被其教者,莫不成德达材,可为世用。曹月川为霍庠学正,以躬行为教,提诲终日,寒暑弗辍,言动步趋,皆有准绳。海刚峰教论南平,著论云:“抱关击柝,皆有常职,而教官一职,尤人才所由造,世运所由理。自教职之义不明,人多以为贫而仕当之,以故居此官者,率多齷齪,不举其职。士习蛊而吏治媮,所从来矣。”于是以师道自任,严课程,勤训迪,士习丕变。张绿汀署谕华阴,教法严而造就有等,约束诸生,不得衣服华美,不得出入酒肆,不得轻履公门,不得宴饮用伎。收摄坊戒,纤细必备,士风为之改观。

使居是任者咸若四先生 ,庠序方不徒设 ,明伦堂方不寂寞 ,善人何患不多 ?人才何患不盛 ?天下何患不治 ?

四书反身录卷四孟子上

离 娄

学须自得 ,自得则如掘井及泉 ,时出而无穷。若专靠闻见择识以为得 ,纵日日得所未得 ,得尽古今义理 ,总是从外而入 ,得之他人 ,非由内而出 ,得之自己 ,雨集沟盈 ,涸可立待。

四书反身录卷四孟子下。

梅文鼎(1633—1721) ,字定久 ,号勿庵 ,安徽宣城人。他是清初民间天文、数学家 ,有“历算第一名家”^①之誉。在西方科学第一次传入中国的时候 ,他孜孜于天文、数学等自然科学的学习 ,殚精竭虑于阐发中西学术的精华 ,并计划改革学校制度和教材。因而 ,对西学东渐时的中国传统教育而言 ,梅文鼎的自然科学教育思想 ,颇具去陈布新的影响和意义 ,从中亦可窥见清初教育之一斑。

专攻数学的学校规划

传统教育是不重科学技术的。尤其是科举制度的建立 ,更是尽趋天下英雄入封建帝王之彀中。举世滔滔 ,皆为利禄仕途而束缚于经学之中。至明代 ,更明确规定“中外文臣皆由科举而进 ,非科举者

① 梅文鼎 :《午日为季弟尊素制日晷并系以诗》 ,《诗钞》卷二。

毋得与官”。^①而所读之书与考试范围,皆在《四书》《五经》之内。虽然,明代国子监生员所习除《四经》外,还得兼及刘向《说苑》及律令书数、《御制大诰》;府、州、县学的学生,则须按“六艺”之旧,“生员专治一经,以礼乐射御书数设科分教,务求实才”。^②而实际上,各级在学生员皆只重经史,对“数”或其他实学皆不甚了了。梅文鼎痛叹:“圣教日以远,六艺同榛芜。”^③而“六艺”之废的缘由,乃“制文盛文藻”,所以“实学弃如土”。^④及至康熙年间,为统治汉族知识分子,康熙明知八股取士于文化和科学的发展毫无裨益,却仍将之恢复提倡。鄂尔泰向康熙皇帝奏请复用“八股”时说:“非不知八股无用,而用以牢笼志士、驱策英才,其术莫善于此。”这正道出了“八股”的作用和统治者的动机。所以,在梅文鼎的时代,“士之欲以学古及为科举之学者皆凑焉,旬讲月会,从者数十百人”;而梅文鼎的历算之说“好者甚稀”。^⑤因而,当时的数学状况是“经典亡佚,历法失修,数理不传”。梅文鼎就是在这样的政治、文化和学术氛围中,开始其科学研究的生涯,而在教育上提倡“实学”。

梅文鼎所标举的“实学”内容、范围甚广,是“经史而外,诸如医方、算术、六书、九数、制器、审音、丹经、子集百家众流,兼收并蓄”,^⑥包括列朝记载等。概而括之,一切“经济有用”之学,都属其实学范畴,而核心则是数学。梅文鼎说,他的实学是周代圣教之嫡传。周代教育不惟读诵经典、记忆词章,而是经义与经济并举,即“保氏教德行,三物艺相辅。专科肄五年,爰同经义举”^⑦从三代之教至苏湖遗

① 《明史·选举志》。

② 《明史·选举志》。

③ 梅文鼎:《寄怀青州薛仪甫先生》,《诗钞》卷二。

④ 梅文鼎:《李安卿孝廉刻余方程论于安溪古诗四章寄谢》,《诗钞》卷四。

⑤ 方苞:《梅征君墓表》,《方望溪先生全集》卷十二。

⑥ 梅文鼎:《与刘望之书》,《文钞》卷一。

⑦ 梅文鼎:《李安卿孝廉刻余方程论于安溪古诗四章寄谢》,《诗钞》卷四。

轨,都提倡这经义与经济并举的实学,是儒学之教的一脉真传。

而以数学言,三代时虽未有以数学名家者,但人人能数学。《周礼·内则》载:六岁即教数与方名。即童子之教,便使其服习于自然科学的知识。《周官》大司徒以乡三物教万民,其中之一便是九数,国学中的学生无不习之。就孔子弟子来说,身通六艺者有七十二人,他们皆游艺而志道。这说明,三代之教是重数学等自然科学的,“上以是为治,下以是为学,无往不资其用”。^①

然而,秦焚书坑儒后,汉代始独尊儒术,而真儒学不传,士子亦“自荒于词章记诵,或虚读名理”,而“无裨实用”。这种伪儒学,“略刑名度数为粗迹,而道德、事业乃分为二”,从而造成了“尸其官不习其事”,而终日“优游啸咏谓持大体、赋式经用一切付之胥吏之手”^②的局面。真儒学被弃之如土,士子脱离生活和生产,既无科学知识,又无生产艺能,思想僵化,呆滞死板。但是,自汉至元,科学知识尚未被完全摒弃,《汉书·艺文志》有杜忠、许商的算术著作,各数十卷。唐代设算学博士,“以十经为学,期五年而学成”。元代的郭守敬更是治河有效,治历推其法,其学不绝于世。至有明一代,则科学“无复讲求”,知识分子“务进取以章句帖括,语及度数,辄苦其繁难,又无与于弋获之利”。所以,“身为计臣,职司都水,授之握算,不知横纵者十人而九也”。要知,当时仅存的几部数学著作,“皆不为文人所习”,^③数学之衰,科学中落,至此而极。

当时,欲学天文、数学者,“请益无从”;同道之人,虽同时却“不相闻知”,及读其遗书,“常用为恨”。^④而教师欲教学生天文、数学知

① 梅文鼎:《中西算学通自序》,《文钞》卷二。

② 梅文鼎:《中西算学通自序》,《文钞》卷二。

③ 梅文鼎:《中西算学通自序》,《文钞》卷一。

④ 梅文鼎:《复锡山秦二南书》,《文钞》卷一。

识,却因此学“无关进取”。^①故“复求之不可得也”。^②在这自然科学教育极度衰落的境况下,梅文鼎却竭力标举数学,欲创办不同以往的学校,使“苦问津之无从自矣”的学生有受教之地,使教师有传授之课堂,“使古人遗绪不致为异学掩抑,后有达者必将见采”,^③而同道之人亦可有切磋商讨天文数学的场所,由此而形成崇尚科学的风气。

这个不同以往的学校,从制度上言,是“略仿苏湖规制,于经义之余,兼综庶务”。^④但是,内容则与苏湖之学有所不同,它更强调专门的自然科学的研究,尤标九数之功,以之“为经世有用之学”。^⑤这里,自然科学成了一门独立的科目而设教于学校之中,学生在这样的学校中,“计日为程,因材施教,随其资力,各有所成”。^⑥另一方面,它又是科研机构,所谓“问辨集群彦,欢然洽主宾”,^⑦科研成果用于教学、科研与教学相辅相成,而使被科举之学淹没的数学、天文知识亦能得以复兴和发展。

此番设想,在中国古代教育史上,堪谓空谷绝音。显然梅文鼎以复古为手段,而倡导在学校设自然科学之目,是向传统教育挑战。他的学校体制改革,含有变旧学舍为近代新式学校的意义。诚然,他并不是明确具有如此先进的意识,而是因为科学研究的需要而产生了这样的设想。

① 梅文鼎:《复锡山秦二南书》,《文钞》卷一。

② 梅文鼎:《经星同异考序》,《文钞》卷二。

③ 梅文鼎:《寄李安卿孝廉书》,《文钞》卷一。

④ 梅文鼎:《与刘望之书》,《文钞》卷一。

⑤ 梅文鼎:《南楼记》,《文钞》卷四。

⑥ 梅文鼎:《与刘望之书》,《文钞》卷一。

⑦ 梅文鼎:《七夕后两日试算法限二十四韵》,《诗钞》卷四。

然而,这只是梅文鼎“一得自恰知者希,抱书高望怀英俊”^①的心愿而已。自徐光启始,就提出人人当学数学,但终其生而数学仍未被重视。梅文鼎虽家学延绵,并有同嗜历算者数十人,为清代天文历算兴盛局面的出现,做出了不可低估的贡献。但是,统治阶级提倡程朱理学,囿知识分子于封建伦理纲常之中。其时,欧洲的科学技术已步入高速发展的时代,而中国的知识分子则仍埋首《四书》《五经》的占毕帖括之中。虽然,大多数知识分子对天文、历算知识皆有所注重,但仍是以经学为儒家学术之正统。譬如李光地,虽尝习数于梅文鼎,并延梅文鼎于家塾之中,使其子钟伦,其弟鼎征皆从之学,却仍谓数学乃器而已,通经才是根本。^②所以,在中国古代,就其基本倾向言,科学技术的发展一直被封建统治者所阻滞。康熙虽曾关注过天文、历数的学习,隆遇梅文鼎,但大兴文字狱,恢复科举制度,其主要的文教政策仍是为了维持其统治,而不惜扼杀一切科学文化发展的生机。因此,康熙盛世时的教育政策仍落后,而梅文鼎的理想亦终成泡影。

更新自然科学教材

进行教育改革,教学内容的变更、教材的更新是很重要的一环。王安石当年改革学校制度,就创立了三舍法,将养士和取士的职能一归于学校。同时,他颁布新教材——《三经新义》,对经书作了异于传统的新解释。梅文鼎的学校规划,是为学习和研究天文、历数等自然科学而制订的,不仅与传统官学和官学化的书院教学主旨相悖,且

① 梅文鼎:《雨坐山窗得程偕柳书寄到吴东,崖诗笔依韵答之》,《诗钞》卷四。

② 李光地:《君子不器论》,《榕村续集》卷四。

不同于唐代以后的各种算学。梅文鼎的改革设想,其着眼点在发展自然科学,为富国利民服务,因此,他不满足于中国的几部古算典籍,而提出要学习西方的近代科学知识。这就突破了传统教育的藩篱,其改革设想的意义超过了王安石。王安石是以教育为其新法服务,故教材更新的范围仍在经义之内。梅文鼎则是要吸收西方的自然科学知识,熔中西文化于一炉,使中国的科学技术重放异彩。

但是,究竟吸收西方科学中的哪些内容,以组成新的教材呢?这就涉及对中西学的看法。

梅文鼎与徐光启不同。徐光启明言当以数学为学问的基础,并认为当致力于会通西法,因西法言“义”,而中国古典数学则仅能言法而不明其义。在梅文鼎的时代,政治上因明清易代而动荡不安,明末遗老皆攻天文、地理等经世之学,以匡复明室、振兴华夏文化为己任。因此,出于民族自尊心,他们容易产生“华夏文化优越,而西学皆窃之于中土”的看法。这样,梅文鼎虽是继徐光启之后言会通中西文化的,一再说“亦中亦西,自我作古”,^①谓古今中西一贯,但是,他的“会通”,是建立在“西学中源”的基础之上的。

所谓“西学中源”,即“兹事肇唐虞”。^②梅文鼎将西方天文学中的许多论断与中国典籍相比较,于是便有“试观西说类《周髀》,盖天古术存遗翰”^③的结论。详言之,即西人“地球有寒暖五带”之说,就是《周髀算经》中的“七衡六间说”;西人浑盖仪的原理,即古籍中的盖天法,而西学中的三角论,即中国的勾股定理。梅文鼎更着重指出:“几何即勾股论”。他说:“又几何中如理分中末线之

① 梅文鼎:《日晷铭》,《绩学堂文钞》卷六。

② 梅文鼎:《上孝感相国》,《诗钞》卷四。

③ 梅文鼎:《雨坐山窗得程偕柳书寄到吴东岵诗笺依韵答之》,《诗钞》卷四。

类,共相诤为神理,求其根,皆出勾股。”^①并由此而欢欣鼓舞,以为中国古代数学能统摄西学:“吾圣人九数范围天地九州,万世所不能易”,由此而“抚掌一快也”。^②这亦是梅文鼎写作《方程论》的动机之一。当时,传入中国的西方数学知识中,没有关于多元一次方程组的内容,梅文鼎认为,“算术之妙莫盈胸方程若,而泰西皆无之”,“且泰西家欲以其说易天下”,^③故不能不言。在给方中通的诗中,明确表示:“愚病西儒排古数,著《方程论》,谓虽利氏无以难”。其诗云:“象数岂绝学,因人成古今。创始良独难,踵事生其新。测量变西儒,已知无昔人。便欲废筹策,三率归《同文》。宁知九数理,灼灼二支分:勾股测体线,隐襍持方程。安得以比例,尽遗古法精?”^④

然而,梅文鼎毕竟是认识到了历算踵事增新、古疏今密的事实。他说,勾股之术由来已久,本于《周官》中的算测之学,后由刘徽、祖冲之等人的发展,而成为割圆密率。“历代讲求,踵事加详,至西术而有三角八线之用,殆已无可复加。”^⑤虽然,梅文鼎因西测地圆说与《周髀算经》中“北极之下,朝耕暮获”说相符契,而得出“算术本自中土,传及远西”^⑥的结论,但又不得不承认,中学在西土得到了发展。西方学者“专心致志,群萃州处而为之”,故西人算术较中国古法,是“青出于蓝而青于蓝,冰出于水而寒于水”,“其旨逾明,其精益出”。因此,“古人测算之法,得西说而始全”。^⑦这实际上是承认了西法胜于古法,学者非兼西法而治不可。

① 梅文鼎:《再寄李安卿孝廉书》,《文钞》卷一。

② 梅文鼎:《再寄李安卿孝廉书》,《文钞》卷一。

③ 梅文鼎:《方程论余论》。

④ 梅文鼎:《复东方位伯》,《诗钞》卷一。

⑤ 梅文鼎:《测算刀圭序》,《文钞》卷二。

⑥ 梅文鼎:《测算刀圭序》,《文钞》卷二。

⑦ 梅文鼎:《测算刀圭序》,《文钞》卷二。

更重要的,是梅文鼎毕竟是位科学家,他本着实事求是的科学精神,以“徵实”为衡量学说优否的标准。这源于他对数学的认识。他说:“数学者,徵之于实,实则不易,不易则庸,庸则中,中则放之四海而准。”^①即是说,数学来源于实践,故中西无别,古今无间,只要能徵实,则皆可会通。所谓“所贵符天验,安用歧西海”,^②即此意。

因此,梅文鼎以为,或薄古法为不足观,或斥西说为异学,这种中西之争,实为徒劳。这一方面是因为崇西说者,对中国传统学问不甚了了,无深厚的根柢,故读西说而易薄古非中。另一方面,大多数知识分子对西学不甚了解,而被翻译过来的著作,大都取经迂回,枝叶扶疏,读者每难卒业,而又惧传教士拉人入耶稣教,故竭力排外。因而,会通中西学说,消化和普及西方数学知识,这是治自然科学的要务,亦是学生所当研习的内容。于是,梅文鼎便在“西学中源”的旗帜下,尽力于徐光启所倡导的会通中西历算学问的工作。他的态度是:“他山有砗石,攻错以为期。”^③曾计划编《中西算学通》,又欲著《古今历法通考》,将中西数十家学说一一考察折中,经过自己的咀嚼、消化,再介绍给学者,使之浅显易喻,便于掌握。这便是梅文鼎所编写的数学教材的特色。

梅文鼎所编著的教材,几乎涉及了当时传入中国的所有的西方天文数学知识(除对数外)。如:介绍第谷体系的西方天文学,他著有《交食》、《七政》、《五星管见》、《揆日纪要》、《恒星纪要》;介绍西方的算术和计算工具,他著有《笔算》、《筹算》、《度算释例》等;介绍欧几里得的几何学,他著有《几何通解》、《几何补编》等书;介绍西方的三角学,他著有《平三角举要》、《弧三角举要》、《环中黍尺》、《堑堵测量》等。这些著作,既阐发了中国传统学问的精

① 梅文鼎:《中西算学通自序》,《文钞》卷二。

② 梅文鼎:《上孝感相国》,《诗钞》卷四。

③ 梅文鼎:《赠中伯第》,《诗钞》卷一。

华,又贯通了西方学说,“会两家之异同,而一一究其指归”,^①堪谓是西学东渐之时,第一批会通中西而又具有民族特色的自然科学教材。

从整个中国古代教育史上看,梅文鼎所编著的这些教材,无疑是新颖而先进的。但是,放在世界范围中去考察,则仍是落后的。即梅文鼎颇引为自豪的《方程论》而言,他以为是发西人所未发。其实,在他写作前后,西方的牛顿和莱希尼茨已完成了微积分。就代数而言,西方于16世纪中期至17世纪初,已有三次方程和四次方程的一般解法,符号代数学已建立,对数已发现,还有笛卡尔的解析几何学。总之,西方资本主义的发展,给自然科学带来了推动力,数学已越过了初等数学的范围,向着变量数学的方向迅速发展。而耶稣会传教士没有将西方最先进的科学成果带到中国,梅文鼎没能也不可能了解和吸收这些先进的科学知识。科学的落后,亦是导致教育落后的因素。梅文鼎所编著的这些教材,终究未能赶上世界先进水平。

再者,所谓“西学中源”说,既是反映了民族自尊心,亦可视作是采纳西学的一种政治策略。但是,它又成了复古保守的武器。戴震、阮元等著名的学者,都继承和进一步发展了这一论点,从而更易助长固步自封的保守意识,而无视崛起的西方先进科学。乾嘉学派努力恢复传统的历算和天文学,但以考据为宗旨,一意复古,故对教育来说,其教材内容无所更新,而自然科学知识亦只能为注经服务。因此,“西学中源”说,对中国知识分子接受近代科学,对中国传统教育落后面貌的改变,均起了不可低估的消极作用。诚然,这亦是时代和历史的局限之所为。梅文鼎的思想和实践,在中国学术界和教育界,毕竟是起了开风气之先的作用。

^① 万斯同:《送梅宾九南还序》,《石园文集》卷七。

梅文鼎对中国教育的贡献

在中国古代教育史上,梅文鼎堪谓最早提出新式学校的设想者。徐光启虽曾建议人人当学数学,并以之为儒学之精骸,但是,他对西方数学知识的介绍还很粗略。《崇祯历书》虽汇集了当时传入中国的西方天文和数学知识,但那是一部令人难以卒读的天书。徐光启一再推荐的《几何原本》,“京师诸君子即素所号为通人者无不望之反走,否则掩卷而不读,或读之茫然而不得其解”。^①而徐光启对教育改革,亦没有提出具体的措施。梅文鼎的创见,首先在着力于学校制度的改革。虽然,他仍以复苏湖遗轨的面貌出现,然其意新颖。因为他的“治事”,则是近代意义上的独立的自然科学——数学和天文学。唐代虽设算学博士,但绝大多数知识分子为科举而重儒家经术,算学在教育中的地位卑微而渺小。明代虽诏士子兼习六艺,但士子为应付八股考试,却非四子书而不读,而皆略不晓算。梅文鼎欲培养科学人才,就需要通过学校这一途径,因此,将天文学、数学与《四书》《五经》并举为学校的教程,使之作为一门不依附经典而独立的科学传授给学生,则是在所必然的。

其次,梅文鼎要求有新的数学、天文学的教材。这一方面是由于古典历算著作散佚居多,而更重要的是,梅文鼎是认识到科学日趋进步、今密古疏的事实,而欲以最先进的科学成果教授给学生。教材不囿于古而更新,则是发展教育的重要环节。梅文鼎的这种认识以及编著新教材的实践,是很接近现代意识的。

教育与科学的发展是相辅相成的。梅文鼎的深刻,在于他别设

^① 李子金:《数学销序》。

一斋,不仅是为教学场所,更是科学研究的机构。他以为,科学是越辩越明的,学不能成孤学,人不能为孤人。科学要昌明,当是学有所问津,有师可拜,教当有续可授,研当有友切磋。这与西方的影响不无关系。在明末清初之际,西方的科学研究组织和学校教育,皆有了很大的进步,创立了学会和科学院。如1560年在拿波里创立了自然科学院,1603年罗马成立了科学院,1662年英国皇家学会创立,1666年法国科学院创立,1700年德国成立了柏林科学院,1725年俄国成立了彼得堡科学院。对世界各地教育、科研的情况,随着西方传教士的东来,中国的知识分子虽不可能了解得很详备,但亦当有所耳闻,如艾儒略的《西学凡》,即介绍了西洋教育。我国书院历来有教学与学术研究相结合的传统。自己从事科学研究的孤独和艰辛,西方文化的影响和我国书院的光荣传统,这几种因素的结合,促使梅文鼎提出专设一所攻习数学的学校,以供有志发展中国自然科学的莘莘学子学习和科研。

然而,徐光启身居官位,亦终老不能展其志。梅文鼎虽逢康熙盛世,康熙皇帝按照传统而重视天文、数学,召集学者研究学习西方传入的知识,但并未形成专门的科学研究机构,也没有专门授受相习的学校,相反,却恢复了一度废黜的科举制度。而梅文鼎虽受到康熙皇帝的嘉奖,参加过修纂《明史·历志》的工作,但他的教育革新的设想,则终未付诸实施。直至20世纪初,中国才废除了科举制度,兴办学校,而落后西方教育已二三百年的。因此,中国科学技术在近代的落后,与中国教育的落后是不无关系的。梅文鼎在这样的历史环境中,竭其所能,为中国科学文化的昌盛作出了努力。但是,他仍不能扭转中国传统教育的方向,因而,亦无法改变中国科学落后的状况。

梅文鼎教育文论选读

与史局友人书(节选)

鄙性于书之难读者不敢辄置,必欲求得其说,往往至废寝食。或累日夕不能通,格于他端中辍,然终耿耿不能忘。异日或读他书,忽有所获,则亟存诸副墨;又或于篮舆之上,枕簟之间,篷窗之下,登眺之余,无意中翫然有触而积疑冰释。盖非可以岁月程也。每翻旧书,辄逢旧境,遇所独解,未尝不欣欣自慰。然精神岁月,消磨几许,又黯然自伤。今欲出其所少得,以公同好,则必从其易简者图之。或者不察,忽之以为无奇,岂知其臻兹易简固自繁难中出哉!

绩学堂文钞卷一 乾隆壬申刻本。

蠡阁说(节选)

今以钱子之才敏年富,得泗源陈先生为之师,一门之中,自相为朋,志坚于必往,而智生于神暇,岁月而积之,又乌能量其所至哉!夫蠡之于海,犹管之于天也,虽有义和,不能不藉玑衡以仰测。是故施径寸之瑄于四遊之仪,旋而运之,则凡穹壤之寥阔,与夫躔离朏朏句已薄蚀之参差,皆可以周阂而无失秒忽。近代远镜之用,能见月体之坳垤,星

河之异状 ,其视弥小 ,其见弥远。程子曰 :“ 惟精故博 ,”此其徵矣。不观之洋舶乎 ? 舶必载水 ,水有时穷 ,则为之极长之篇以深入于海水之下 ,往往得甘泉如井汲焉。君子之为学也 ,资之深则左右逢源 ,亦若是则已矣。

绩学堂文钞卷二。

张星闲字说(节选)

人受天地之中以生 ,而心为之君 ,亦吾身之辰极帝座也。所以卫之者其可不周 ,闲之者其可不豫乎 ? 古之为蒙养也 ,数岁有知 ,即教之让 ,出入饮食 ,必后长者。八岁入小学 ,凡负剑辟咤、洒扫拜跪之节所以习之于内 ,则少仪者罔或不备凡以为闲也。夫惟其闲之也周且豫 ,故耳目不接于非僻 ,肢体不溺于宴安 ,心思不汨于嗜欲 ,外诱不入而真诚内完 ,以之为学则易成 ,赴事功则有就。古之时 ,孝弟成风而君子常多 ,乃至六艺之兼通 ,皆非后世所能及 ,此其故可以思矣。书有之 :“ 若作室家 ,既勤垣墉 ,惟其涂墍茨。”闲之义大矣哉 ! 垣其识之继 ,自今益慎汝闲 ,无狎僮仆 ,无好嬉游 ,无乐骄惰 ,孝敬笃实 ,以服习于父兄师长之训 ,则志气有以自立而术业自精。

绩学堂文钞卷二。

学琴说(节选)

天下事在得其意而已。得其意 ,则可以更道改辙 ,如奕者之不同成局 ,而自于古无逢。不得其意 ,则虽兢兢蹈常袭

故如琴之子谱,不敢少出入,而古意荡然矣!

绩学堂文钞卷二。

螺赢说(节选)

今夫诸虫异类也,一虫焉取而子之,酝酿焉朝夕而祝之,遂能合异为同,舆之俱化。介者、倮者忽而羽,蠕者、跃者、缘以行者忽而飞,青者、红者、褐者忽而如漆,嘿者忽而鸣,露处而草居者、茧者、纲者忽而土穴,形质才能、性情嗜欲罔或不肖,而且子以传子,繁衍其类以至于无穷。岂非有血气之伦皆可以情感,而精诚之极无所不达?与夫一虫之微且已有然,又况圆顶方趾,与我同类,言语相通,好恶相近,而谓礼乐之教不足以被殊俗,躬行之至不足以格顽嚚?吾不信也。

且夫螺赢之教诲其子也,盖有道矣。必瑾其房,必厚其坊,使深而藏,毋入三光。若蚕方蛹,知识消亡;若金在锻,固济阴阳。若死而生,若病而僵;厥耳无闻,有目若盲。若草木之归根,若胞胎之未分;夫然后祝之以勤,嘘之以精。其听也专,至于无声;其变也疾,入于无形。是以其教不肃而成。向使不壤其户,而仅恃“类我”、“类我”之音,岂有能变其万一者哉?是故以言教者劳而鲜功,以神感者简而易从,居肆则成事,众咻则乱聪。习俗必有所离也而后有所合,气质必有所蜕也而后有所造,视听思虑必有所塞也而后有所通。吾悲夫世之为教学者,曾螺赢之弗如也!

绩学堂文钞卷二。

中西算学通自序(节选)

天下之不可不通而又不易通者,算数之学是也。人之所通而亦通焉,未敢以为通也。学至算数,则不可以强通,惟其不可以强通也而通焉者,必自然之理。故道器可使为一体,天人可使为一贯,古今可使为一日,中外可使为一人,何也?通与碍对,理本无碍,何待于通?自学者执其所通以强齐乎其所不可通,于是通在一人者碍在天下,是谓通其所通,非吾之所谓通,无他,虚见累之也。数学者,徵之于实则不易,不易则庸,庸则中,中则放之四海九州而准。器即为道,人即为天,又何古今中外之不可一视乎?

三代以上,未有以数学者名家者,盖夫人而能数学也。内则“六岁教数与方名”,则既服习之童子之年,而周官大司徒徒“以乡三物教万民”,“六日九数”,其属保氏掌之以教国子。鲁论言游艺在志道、据德、依仁,后孔子弟子身通六艺者七十二人。当其时,上以是为治,下以是为学,无往不资其用,算学之名可以不立。尝观禹平水土,以八年底绩,非有数以纪之,何以率作兴事,屡省考成?而导河自积石、龙门,数转入海,经营万里,以及河济之分,江汉之合,高下回曲,激湍淳泓,渚泄之势,远近之距,浅深之度,先后之宜,功之难易久暂,人夫之众寡,器用财货之规画,畎浍沟洫川涂之疎密纵横,使无句股测量之法以为之程度,其能克期授功而奏平成万世永赖乎?周公之制礼也,自六官以至万民,王宫以逮郊坰,田野服食器用百工技巧之事,规画尽制,洪织具举,尤其较著者矣。

燔书以后,上视儒术为迂,而士亦自荒于词章记诵,或虚谈名理,无裨实用,略刑名、度数为粗迹,而道德事业乃分为二。其弊至于尸其官不习其事,优游啸咏,谓持大体,赋式经用,一切付之胥吏之手,而丛脞益甚。然汉艺文志有杜忠、许商算术各数十卷,唐有算学博士,以十经为学,期五年而学成。元郭若思用垛叠、立招、差圆、容方、直矢、切句股诸术治历,又推其法治河有效,则其学固不绝于世。至于有明,承用元历二三百年不变,无复讲求。学士家务进取以章句帖括,语及数度,辄苦其繁难,又无与于弋获之利。身为计臣,职司都水,授之捉算,不知横纵者十人而九也。古数学诸书仅存者,皆不为文人所习,好古博览之士,或仅能举其名。儒者之言,远宗河洛,深推律吕,又或立论高远,罔察民故,而世传算法,率坊贾所为,剽窃杜撰,聊取近用,不能求其本末,而古书渐亡,数学之衰,至此而极。

万历中,利氏入中国,始倡几何之学,以点、线、面、体为测量之资,制器作图,颇为精密。然其书率资翻译,篇目既多,而取径纡迴,波澜阔远,枝叶扶疎,读者每难卒业。又奉耶稣为教,与士大夫闻见齟齬,学其学者,又张皇过甚,无暇深考乎中算之源流,辄以世传浅术,谓古九章尽此。于是薄古法为不足观,而或者株守甚闻,遽斥西人为异学,两家之说遂成隔碍,此亦学者之过也。

余则以学问之道,求其通而已。吾之所不能通而人则通之,又何间乎今古,何别乎中西?因彙集其书而为之说。诸如用筹、用笔、用尺,稍稍变从我法,亦以见西人之学,初不远人意。若三角比例等,原非中法可该,特为表出古法;

若方程亦非西法所有,则专为著论,以明古人之精意不可湮没。又具为九数,存古以著其概。书凡九种,总曰中西算学通。夫西国欧逻巴之去中国,殆数万里,语言文字之不同,盖前此数千年未尝通也,而数学之相通若此,岂非以其从出者固一理乎?是故得乎其理,则天道人事、经纬万端而无所不宜,苟其不然,咫尺墙面,欲成一小事亦不可得。此无异故,器一道也,人一天也,故可以一人一日之心,通乎数千载之前,与数万里之外,是之谓通。传曰:思之思之,鬼神通之。非鬼神也,精神之极也。余之寝食于斯者卅年矣,遇其所不能通,未尝不思,或积疑主数年而后得其解,则未尝不乐。故欲以其所通,与同志者共之,其所未通,亦望君子之幸教之也。

绩学堂文钞卷二。

经星同异考序(节选)

君子于其所可知,不厌求详,其所不知,阙之而已;义所可求,当归画一,其所虽断,两存之而已。无泥古以疑今,无执一以废百,谨守旧闻而无参臆解。此为学之方,即著撰之法,自古之学者,莫不尽然。

窃不自揆,欲略仿苏湖遗轨,设为义塾,约乡党同学,为读书之事。此志果就,即当息影山村,收拾累年杂稿,次第成帙,稍存一得之愚,以待来学,则数十年癖嗜苦思,亦或将有所归著。而凡事有天焉主之,终不敢必其如何也。

绩学堂文钞卷二。

测算刀圭序(节选)

算数作于隶首九数中,句股以御高深广远,本于周官大司徒。算测之学,其来已久,后世刘徽、祖冲之等又加密测,谓之割圆密率。历代讲求,踵事加详,至今西术而有三角八线之用,殆已无可复加。然周髀算经所载北极之下,朝耕暮获,与西测地圆之说,实相符契。由是观之,算术本自中土传及远西,而彼中学者专心致志,群萃州处而为之,青出于蓝而青于蓝,水出于水而寒于水,亦固其所。我国家同文之治,声教讫于四表,西人慕义来者益多,既兼采其法以治历明时,而历书百卷流通宇下,亦赖中国文人为之发挥编纂,而其旨逾明,其精益出。是则古人测算之法,得西说而始全,而中西同异之疑,至今日而始定,可谓千载一时,然而犹或兴望洋之叹者,以未得其门户故也。

绩学堂文钞卷二。

送仲弟文鼎入城读书序(节选)

境苦乐无常,人心为之也。适千里者百里跬步,适万里者千里门庭,闭户光生瞻户外屦,惊跋涉矣。夏日中天,行者望扶苏一木,趋而憩之,如清凉国;重簷广厦,铺簟当风,侍者交扇,喘若吴牛。夫一木不凉于广厦,户外不远于千里,心之所存,境从而变,天下事大抵然也。夫贵者方以冕组为桎梏,或注意林下;富者方以多财为祸患,而朵颐灵龟。苟其地易,彼此交羨,苦乐庸有定乎?童稚妇女之警歎,门

以外之剥啄,偶接于耳而乱人心者,意相关也;号叫怒詈,鞭笞击鬪之纷拏,杂然吾目而无所于动者,于意无涉也。故心有所扰,静乃成喧,及其既安,闹转成寂。存系者在远犹亲,专营者视物无睹。君子素位而行,无入不自得;若必待日用所需,种种具足,远离尘俗,遗世独立,乃始毕力为吾所欲为,自少逮老,安所得此闲旷之时与地而用之耶?吾观古人之著作,多出穷愁无聊之极,至有受书图圉、执卷马上者,彼其人宁独异乎?昔伯牙学琴既成,其师引而之穷岛无人之境,天风海涛,呼吸震荡,伯牙顿欢其师之移我情也。吾弟此行,若能凝乃神,笃乃虑,寝食梦寐,惟书是求,则断简残编,无往非治境治心之要;发为文章,必光明雄骏,向来心境,日以变化。此郡城一席地,命曰“天风海涛”可矣!

绩学堂文钞卷三。

送从侄子长北游序即**耦长**(节选)

将欲济无涯之涛,航不测之渊,而不取材邓林、微奇匠伯,则无以具舟楫而为万石之舟者;业已庀良材、致工巧,而不一试于长风骇浪之间,则其能亦无以自见。是故天下之贤公卿大夫深明于理乱之原,则往往急求士,而士负异才实学,亦往往乐得贤公卿大夫而与之游。斯二者,恒相须也。

子长既少孤,未尝从塾师,儿时援笔属文,出语辄惊其长老。长益好学,肆力于古文辞诗歌,豪宕沉雄,有古人法度。慷慨论天下事,皆切中肯綮,闻者皆屈服。天下知名之士来游于宛,则无不造子长之庐而结交焉者。而子长故亦尝溯大江,泛彭蠡,揽胜于匡庐,问道于青原。于是闻见益

博,才益奇,而犹以为生不游学神京都会之地,则无从尽交四方之英杰,于学问之道犹有所未周。将以今二月,北遊于燕。今夫燕台者,天下政治所从出,而四方英杰之所归,其公卿大夫莫不深明于理道之原而汲汲于得士,若涉于江湖而需维楫者皆是也。诚得士如吾子长,其不有相见而恨其犹晚者与?子长行矣哉!在易益之翼曰:“利涉大川,木道乃行”,盖幸之也。何幸乎尔?幸涉川者有以济无涯、航不测,而人间舟楫之材得以效能于世也。不则邓林之桢,高山大泽之中,岂无材堪舟楫,而偃蹇支离,不欲自试于风涛之用者,又岂少乎哉!

绩学堂文钞卷三。

梁质人四十寿序(节选)

古者学莫不有师。汉经学皆专家授受,韩愈能文章,作师说;有宋诸儒,俨然以师道自任;明则有王文成公讲明圣人之学而归之有用。归友之道,于斯为盛。及其季也,私立门户以倾异己,天下之是非,樊然淆乱以底于沦胥。呜呼!师友者,学术所从出;学术者,人材所由生,而治乱系焉,非细故也。今天下能重师友者,首推西江星渚之节义,程山之理学,易堂之经济文章。其为教各有所宗,而要其为弟子者,皆能守其师说,以相劝勉而期于有成。

梁子之为人,得力于师友者多也。然则梁子之所造,其又可量耶?夫虑善而动,古之训也,必万全而后动,其弊不能成一事。是故艰难险阻,君子往往以之自考,更事多则智勇益出,而或以生其自恃,乃至易视天下而轻其身。吾愿

梁子之益服习于师友之训也。

绩学堂文钞卷三。

王先生八十寿序(节选)

自科举之业盛,而学问之道衰。五伦之外,遂别有座主同年之一伦,与三党并立而驾乎其上。下逮启、祜间,势极而生激,于是声气之流派支分角立,其卒也党同伐异,祸乱中于家国而莫悟其非。盖其余风及于今日而犹未已也。

尝私论明之所以亡,曰:治国需经济小而以八股取之,所取非所用,天下事付之胥史,而在位者率朝夕娱乐,循资序致卿相而已。上以儒臣一无足恃,思破格例收奇士,而廷臣方持门户相倾轧,非其党,必多方陷之死地,而国事所不顾。又以人多惑野史,使美善弗彰,而以亡国之咎归诸君上。

绩学堂文钞卷三。

芹涧堂文课小引(节选)

古者建学明伦,以诗书礼乐造就人才为国家用。汉、唐经学,立专家、置博士及弟子员,以相师授。宋范文正公守苏,胡安定公为教授,设经义、治事斋,遂开洛、闽之传,可谓盛矣!前明三百年,公卿宰执,罔不由科目进,皆学校所陶冶。厥后下帷潜修,多在家塾,然惟司训者能举其职,斯有以振兴其气而画一其趋,则学课之攸关,宁细故与?

今者圣天子稽古右文,以天祚之聪,孳孳问学。当朝钜公,并以实学树风声;学使者崇雅黜浮,制举一道,駸駸复

古。太府佟公,奉宣德教,比年以来,修复书院,广置学舍,延请名师,亲为课督,六属蒸蒸然向风。顷又鼎新邑校,而先生之来,适当其时,天时地运人事,殆有不谋而叶应者。窃睹文课所选录评次,简古雅正,蔚然足以仰翼作人之化。吾党之士尚其共勉,以无负裁成至意。将自今以往,匪直科第可媲前修,即由是而进于通进治事之学,以方轨苏湖不难矣。

绩学堂文钞卷四。

书钞本星度后(节选)

昔孔子病杞、宋无徵,又曰能言夏、殷之礼。孔手虽至圣,岂能鉴空以措其辞哉!夫亦于断简残编得其千百中仅存之十一,而有以推知其制作之纲要,卒以文献不足,终不敢臆为之说。于戏!此其所以为孔子也与!晚年自卫反鲁,然后乐正,岂非以游历之久,考订之勤且多,古乐之源流次第至是始归于正,非夫子以己意正之也。后之学者,勇于信心,略于好古。耳目有未接,则直断以为无,理数有未通,则尽斥以为谬。轻于立言而成书甚易,岂其智出孔子上哉?亦适以见其鹵莽灭裂而已。愚生平丑无寸长,以生之晚,不及见前人,故于古人之只字片语,皆不敢忽。当其未通,或积疑数年,始能豁然,或阙之以待问。庶欲兢兢守吾圣门为学之法,不致貽讥于愚而自用云尔。

绩学堂文钞卷五。

弧三角举要自序

历家所凭,全恃测验。昔者蔡邕上书:“愿匍匐浑仪之

下 ,按度考数 ,著于篇章 ,以成一代盛典。”古人之用心盖可想见。然则儒者端居斗室 ,足不履观台 ,目不睹浑象 ,安所得测验之事而亲之而安从学之 ? 曰 :所恃者有测验之法之理在 ,则句股是也。遭秦之厄 ,天官书器散亡 ,汉洛下闳、鲜于妄人等追寻坠绪 ,历代相承 ,考订加详 ,至于今日 ,厥理大著 ,则句股之用于浑圆是也。

今夫测量之法 ,方易而圆难 ,古用径一围三 ,聊举成数 ,非有所不知也。自刘徽、祖冲之各为圆率 ,迨元赵友钦定为径一围三一四一五九二 ,与今西术略同 ,皆割圆以得之 ,非勾股奚藉焉 ? 西法割圆比例 ,以直角三角形为主 ,即勾股也。但异其名 ,不异其实。然用勾股测平圆犹易 ,用勾股测浑圆更难 ,历家所测皆浑圆也 ,非平圆也。古有黄赤道相准之率 ,大约于浑器比量仅得梗槩 ,未能彰诸算术。近代诸家 ,以相减相乘推变其差 ,损益有序 ,稍为近之 ,而未亲也。惟元郭太史守敬 ,始以弧矢命算 ,有平视侧视诸图 ,推步立成诸数 ,黄赤相求 ,斯有定率 ,视古为密。由今观之 ,皆句股也。但其立法必先求矢 ,又用三乘方 ,取数不易 ,故但能列其一象限中度率 ,不复能求其细分之数。历书之法 ,则先求角 ,既因弧以知角 ,复因角以知弧。而句股之形 ,能预定其比例 ,又佐之八线互用 ,以通其穷。其法以三弧度相交 ,辄成三角 ,则此三弧度者各有其相应之弦 ,弧与弧相割 ,即弦与弧相遇而句股生焉。苟熟其法 ,则正反斜侧 ,八线梨然 ,各相得而成句股。八线比例以半径全数为弦 ,正弦、余弦为句为股。又以割线为弦 ,切线与半径全数为其句股。表中所列句股形凡五千四百。于是乎黄可变赤 ,赤可变黄 ,可以

经度知纬,可以纬度知经,罗络钩连,旁通曲畅,分秒忽微,胪陈算位,求诸中心,可无纤芥之疑,告诸同学,亦如指掌之晰。即不必匍匐浑仪之下,可以不窥牖而见天道,赖有此具也。

全部历书皆弧三角之理,即皆句股之理,顾未尝正言其为句股,使人望洋无际。彼云直角三边形,些云句股,乃西国方言,译书时不知此理,遂生分别。又译书者识有偏全,笔有工拙,语有浅深详略,所载图说,不无渗漏之端,影似之谈,与臆参之见,学者病之。兹稍为摘其肯綮,从而疏剔订补,以直截发明所以然。窃为一言以蔽之曰:析浑圆、寻句股而已。盖于是而知古圣人立法之精,虽弧三角之巧,岂能出句股范围?然句股之用,亦必至是而庶无余蕴尔。历法之深微奥衍,不啻五花八门;其章句之诘曲离奇,不啻羊肠组度。而由是以启其扃钥,庶将掉臂游行,若揭日月而骋康庄矣。文虽不多,实为此道中开辟迂径。盖积数十年之探索,而后能会通简易,故亟欲与同志者共之。

余老矣!禹服九州之大,历代圣人教泽所渐被,必有好学深思其人,所冀大为阐发,俾古人之意,晦而复昭,一线之传,引而弗替,则生平之志愿毕矣!岂必身擅其名然后为得哉?余拭目竣之。康熙二十三年,上元甲子长至之吉,勿庵梅文鼎书于柏枧山中。

梅氏丛书辑要卷二十九,清光绪十四年上海龙文书局石印本。

历学骈枝自序

历犹易也,易传象以数,犹律也。律制器以敷,数者,法

所从出,而历理在其中矣。世乃有未尽其数,而嘒嘒然自谓能知历理,虽有高言雄辨,广引博稽,其不足以折畴人之喙明矣!而株守成法者,复不能因数求理,以明其立法之根,于是有沿误传讹而莫之是正,历所以成绝学也。然理可以深思而得,数不可鉴空而撰,然则苟非有前人之遗绪,又安所衷乎?鼎自童年受易于先大父,又侧闻先君子余论,谓“象数之学,儒者当知”,谨识之不敢忘。壬寅之夏,获从竹冠倪先生受台官通轨、大统历算交食法,归与两弟依法推步,疑信相参,乃相与晨夕讨论,为之句栞字比,不惮往复求详。遇所难通,则废瞑食以助其愤悱,夫然后气朔发敛之由、缠离朏朧之序、黄赤道差变之率、交食起亏复满之算,稍稍闚见藩篱。乃知每一法必有一根,而数因理立,悉本实测为端,固不必强援钟律,率附著卦,要其损益进退,消息往来,于易于律,亦靡弗通也。爰取商榷之语,录系本文之下,义从浅近,俾可共晓,辞取明畅,不厌申重。庶存一时之臆见,以为异时就正之藉,虽于历学未必有裨,亦如骈拇枝指,不欲以无用摺之云尔。

康熙元年,岁在元默,摄提格,相月既望,又三日,宣城山口梅文鼎书于陵阳之东楼。

梅氏丛书辑要卷四十一。

论西历源流本出中土即周髀之学

问:自汉太初以来,历法七十余家,屡改益精,本朝时宪历集其大成,兼采西术,而斟酌尽善,昭示来兹,为万世不刊之典。顾经生家或犹有中西同异之见,何以徵信而使之

勿疑？

曰：历以稽天，有昼夜永短、表景中星可考，有日月薄蚀、五星留逆、伏见凌犯可验，乃实测有凭之事。既有合于天，即当采用，又何择乎中西？且吾尝微诸古籍矣，周髀算经，汉赵君卿所注也，其时未有言西法者。唐开元始有九执历，直至元、明，始有回回历。今考西洋历所言寒暖五带之说，与周髀七衡吻合，岂非旧有其法欤？且夫北极之下，以半年为昼，半年为夜，赤道之下，五谷一岁再熟，必非凭臆丛空而能为此言。夫有所受之矣，然而习者既希，所传又略。读周髀者，亦只与山海经、穆天子传、十洲记诸书同类并观，聊备奇闻，存而不论已耳！今有甌逻巴实测之算，与之相应，然后知所述周公受学商高，其说亦非无本，而惜其残缺不详，然犹幸存梗概，足为今日之徵信。岂非古圣人制作之精神有嘿为呵护者哉！

梅氏丛书辑要卷四十九。

历学答问(节选)

问：十数年前，亲见太白过午者累日，是经天耶？昼见耶？主何休祥？

按：太白星绕日为轮，离太阳前后，不得过五十度。故夕见西方，仍没于西；晨出东方，仍没于东。非不过午也，其过午必与日偕，为日光所掩故也。若日光微而星光盛，在昼漏明，是为书见。书见不必尽在午地也，若在午地，则为经天矣。然亦有非昼见而能经天者，此又别自有说，不知所见过午者是昼乎？是晨夕乎？尝考前史所载经天之事，不一

而足,占书之说,未免过于张皇,非其质也。愚不敢辄信占书,亦正谓此等处耳。

梅氏丛书辑要卷五十九。

唐甄的学术要旨

唐甄(1630—1704),字铸万,原名大陶,别号圉亭,四川达州人,是明末清初和王夫之、黄宗羲、顾炎武、颜元等同时的大思想家。唐甄的先世在明代是达州的显贵,至明末而衰落。他在少年时代朴略负气,自命不凡,潜心于先秦诸子百家,摒弃汉代以下学者著作,尤不满汉儒经学和宋代程朱理学,晚年对王阳明学说十分崇拜。顺治十四年(1657)乡试中举,会试不第,后出任山西潞安府长子县知县,任职不满十月即被革官。革职后曾游历河北、河南、山西、湖北、安徽、浙江、江苏等地,但在这些地区为追求一官半职而屡遭打击,连蹇不遇,颠沛流离,潦倒穷困,最后隐居于吴江。在隐居生活中,为了糊口养家,只好坐馆授徒,为达贵子弟的家庭教师,或者著书卖文,过着极端穷困的生活。在饥寒交迫的晚年,唐甄仍安贫乐道,振笔著书不辍。他企望通过他的学说主张影响现实政治,幻想有得以一试其抱负而为“王者师”的机会。然而,他终生鲜为人知,无用于世。

唐甄自述:“吾少不知学,四十而后志于学。窃闻圣人之道而略知圣人治天下之法,勤于诵读,笃于筹策。鸡鸣而起,夜分而寝。”^①他辛勤著述三十余年,著有《潜书》、《毛诗传笺合义》、《春秋述传》、《潜文》、《潜诗》、《日记》等著作。上述著作除《潜书》外,均已散佚。

^① 《潜书·潜存》。

唐甄的学旨表面上是王守仁学派的继承,但实际上他已经超越王学的局限。他认为没有才不可言性,没有功不可言性,而以才与功为性的内容。他论“才”说:

世知性德,不知性才……人人言性,不见性功。故即性之无不能者,别谓为才……正以穷天下之理,尽天下之事。……我尽仁,必能育天下。我尽义,必能裁天下。我尽礼,必能匡天下。我尽智,必能照天下。四德无功,必其才不充,才不充,必其共性未尽。……程子、朱子……能见性未能尽性,外内一性,外隔于内,何云能尽?人有性,性有才,如火有明,明有光。著火于烛,置之堂中,四隅上下,无在不彻,昔明所及,非别有所假而为光,亦有无光之明,如烛灭而著在条香……明不及众,众皆昏乱不能行作。……言性必言才者,性居子虚,不见条理,而条理皆由以出。譬诸天道,生物无数,即一微草,取其一叶审视之,肤理筋络亦复无数,物有条理,乃见天道。尧舜虽圣,岂能端居恭默无所张施,使天下之匹夫匹妇一衣一食皆得各遂?(同上“性才”)

这种性才合一的思想,批评了宋儒义理之性与气质之性相分离的二元论。他根据“心知未见,物受乃见”的认识论和“物有条理,乃见天道”的世界观,批判了宋儒以来所高谈的“空性”,而走向唯物主义。他以为这种认识性能是和客观世界的事物联结的。他说:

心不明,则事不达,事不达,则所见多乖,所行多泥。徒抱空性,终于自废。……仁之为道,内存未见,外行乃见,心知未见,物受乃见。流动满盈,无间于宇内,是即其本体,非仅其发用。气机不至,萌蘖立见其绝,条干立见其槁。既绝既槁,仁将安在?是故虚受不可言仁,必道能广济而后仁全于心,达于天下。……凡德易识,惟义为难识。内主易识,外行难识。主以专直,行以变化。心如权,世如衡,权无定所,乃得其平。确守不移,谓之石义。扬号以服人,谓之声

义。二者虽正 ,不可以驯暴安民 ,……于此识义 ,夫然后义达于天下。(谈礼从略)三德之修 ,皆从智入 ,三德之功 ,皆从智出。……未得智力 ,修德者虽能致精 ,得于沈潜 ,其中易胶。智之真体……仁得之而贯通 ,义得之而变化 ,礼得之而和同。……故三德之修皆从智入。……德虽至纯 ,不及远大 ,皆智不能道之故。无智以道之 ,虽法尧舜之仁 ,不可以广爱 ,虽行汤武之义 ,不可以服暴 ,虽学周公之礼 ,不可以率世 ,……是故三德之功皆从智出。(“潜书”“性才”)

唐甄论“功”为性的实在检证 ,反对宋儒离功而言性 ,此与颜元的思想更为接近。他说 :

虽为美带 ,割之遂不成带。修身治天下为一带 ,取修身 ,割治天下 ,不成治天下 ,亦不成修身。致中和育万物为一带 ,取致中和 ,割育万物 ,不成育万物 ,亦不成致中和。克己天下归仁为一带 ,取克己 ,割天下归仁 ,不成天下归仁 ,亦不成克己。孝悌忠信制挺挹秦楚为一带 ,取孝悌忠信 ,割制挺挹秦楚 ,不成制挺挹秦楚 ,亦不成孝悌忠信。……父手相残 ,兄弟相仇 ,夫妇相反 ,性何以通?天灾伤稼 ,人祸伤财 ,冻馁离散 ,不相保守 ,性何以通?盗贼忽至 ,破城灭国 ,屠市毁聚 ,不得其生 ,不得其死 ,性何以通?但明己性 ,无救于世 ,可为学人 ,不可为大人。……今于其内致精 ,于其外若遗若忘 ,天地山河忘类泡影 ,万物百姓遗等刍狗 ,名为治世 ,实非治世 ,即非尽性。儒尝空释而私老 ,究其所为 ,吾见其空 ,未见其实 ;吾见其私 ,未见其公。……今之言性者 ,知其精不知其广 ,知其广不能致其广。守耳目 ,锢智虑 ,外勋利 ,怵变异 ,守己以没 ,不如成一才专一艺 ,犹有益于治。破其隘识 ,乃见性功。(同上“性功”)

以上所引的话是他的学旨。故他虽然提倡王守仁的学说 ,但经过他的修正 ,有了唯物主义的因素。他以为不重经验事功而空言心性 ,所

得出的知识是一种“鬼胎”。他说：

彼我同乐 ,彼我同戚 ,此天地生人之道 ,君子尽性之实功也 ,是乃所谓“一”也。儒者不言事功 ,以为外务 ,海内之兄弟 ,死于饥馑 ,死于兵革 ,死于虐政 ,死于外暴 ,死于内残 ,祸及君父 ,破灭国家。当是之时 ,束身殒心 ,自谓圣贤。世既多难 ,己安能独贤?……是乃所谓“半”也。彼自以为为己之学 ,吾以彼为失己之学 ,盖一失即半失矣 ,焉得裂一而得半也?后儒岂不曰 :天地吾心 ,万物吾体 ,皆空理无实事也。……万物之生 ,毕生皆利 ,没而后已 ,莫能穷之者 ,若或穷之 ,非生道矣。……心 ,形之主也 ,岂形无穷时 ,心反有穷时?心有穷时 ,非心理矣。……心体不充 ,自穷于内 ,非有能穷之者。上古圣人与龙蛇虎豹争而胜之 ,尧舜与洪水争而胜之 ,汤武与桀纣争而胜之 ,……自学无真得 ,反锢其心 ,措之于世 ,阻塞不利 ,乃谓古者大略奇功 ,天有别降之才。……天下之才不齐 ,其成器也 ,万变万巧而不一 ,岂有斧刀之所不能施者哉?……功之不成 ,非仁义礼智之无用也 ,学之不至也。众人有庸见矣 ,谓功不必出于心性 ,……岂有心性无功者哉?心性无功 ,是有天地而不生万物也。……目之为明 ,极天下之形色 ,大小邪正黑白……自无不辨。……是聪明者即耳目 ,而有耳目者即母胞 ,而有不能治天下者 ,必其无聪明 ,无聪明者必其非耳目 ,非耳目是鬼胎也。腹大虚消 ,或产非人形 ,俗谓之鬼胎 ,世之笃学者共能不为鬼胎乎?……合天下以为纯则仁全 ,合天下以为方则义大 ,以天下为聪则听广 ,以天下为明则视远 ,举天下者非逐天下也 ,周天下所以完心体也 ,……完心若是 ,于治功也何有? (“潜书”“良功”)

“裂一而得半” ,好像在常识上是可能的 ,然而在知识论上讲起来 ,既“裂一”即裂真理的实在性 ,不但遗其半 ,也就遗其全体 ,这是

不同于初级数学上的加减法的。这一道理在清初学者中还是创见。唐甄以为明庄烈帝的例子实在是历史的教训,他说:

修非内也,功非外也。自内外分,管仲、萧何之流为宾,程子、朱子之属为主。宾按不入,主处不出,宾不见闾室之奥,主不习车马之利。自内外分,仲尼之道裂矣,民不可以为生矣。……昔者庄烈帝尝曰:“我岂不知刘宗周之为忠臣哉?必欲我为尧舜,当此之时,我何以为尧舜?”诚哉斯言!天下之主在君,君之主在心,然而无边不成省,无省不成京,无京不成君,无君不成心。以斯观之,知专执身心乃大失矣!仲尼曰:“穷理尽性以至于命。”理非独明也,天地万物无不通,是理也;性非独得也,天地万物大同焉,是性也。隔于天,隔于地,隔于万物,是不能穷理也。天不安于上,地不安于下,万物不安于中,是不能尽性也。(同上)

唐甄基于“天地万物无不通”的唯物主义的理论,反对理学,指出理学之理,不如无理。他说:

顾景范语唐子曰:“子非程子、朱子,且得罪于圣人之门。”唐子曰:“是何言也?二子……学精内而遗外……吾非非二子,吾助二子者也。”顾子曰:“内尽即外治。”唐子曰:“然则子何为作方輿书也?但正子之心,修手之身,险阻战备之形可以坐而得之,何必讨论数十年而后知居庸雁门之利、崤函洞庭之用哉?”……霍韬之书,其言有之曰:“程朱所称周礼,皆未试之言也,程朱讲学而未及为政……。”唐子曰:“善矣霍子之言先得我心之所欲言也。古之圣人言即其行,行即其言,学即其政,政即其学。”……徐中允著书,著有明之死忠者。唐子曰:“公得死忠者几何人?”曰:“千有余人。”唐子慨然而叹曰:“吾闻之,军中有死士一人,敌人之为退舍,今国有死士千余人,而无救于亡,甚矣才之难也。……为仁不能胜暴非仁也,为义不能用众非

义也,为智不能决诡非智也。……不能救民者,不如无贤。”(同上“有为”)

唐甄认为来儒的理学,不是明事物之理,而是引导自我的认识于无用之处。有的宋儒以为后世的一切都不是三代圣人之法,实质上表示了对现实的一切都放弃把握。故唐甄以为学道无用,如气尽而毙。他说:

天生物,道在物,而不在天。天生人,道在人,而不在天。取诸一物,道在此物而不在彼物。取诸一人,道在我而不在他人。身有目,目有明,身有耳,耳有聪,道在明而不在目,道在聪而不在耳,道在明明而不在明,道在聪聪而不在聪。……知我之言者,以为“止”所以为“通”也,“独”所以为“该”也。……古之人,学之九年而知事,学之二十年而知人,学之三十年而知天。知事则可以治粟,可以行军。知人则可以从政,可以安社稷。知天则德洽于中土,化行于四彝。迨其后也,非性命不言,非圣功不法,辨异端过于古,正行过于古……。问之安社稷之计,则蒙蒙然不能举其契。问之平天下之道,则泛掇前言以当之。……君子之学,为天下乳,不能育人,则生化无辅,帝治以绝,大道以熄,其害甚于异端之横行。盖异端惑世如身之有病耳,学道无用,如身之气尽而毙焉。不能究极之,勿言学也。(“潜书”“自明”,并参看“有为”。按“止”与“通”即具体与抽象,“独”与“该”即特殊与一般,真理不是抽象的。)

上面讲的“道”和“物”的关系是唯物主义的命题。唐甄在“潜书”首篇,即提出了观察问题的近代的思维方法。他以为,因时而变,才能通古晓今。若儒者只以法古为足,不知道今天,他以为好像“止水”、“凝胶”,不过是无用拘儒的吹法螺。他说:

圣贤之言,因时而变,所以救其失也,不模古而行,所以致其真也。……自宋以来,圣言大兴,乃从事端于昔,树功

则无闻焉。……(以下反语讽刺)……宋国日蹙,窜于吴越,其后诸儒继起,以正心诚意之学匡其君,变其俗。金人畏之,不敢南侵。于是往征之。不戮一士,不伤一卒,不废一矢,不刺一矛,宋人卷甲而趋,金人倒戈而走,逐北取幽州,西定西夏,东西拓地数千里,加其先帝之境十二三焉。……儒之为贵者,能定乱除暴安百姓也,若儒者不言功,则舜不必服有苗,……仲尼不必兴周,子舆不必王齐,苟况不必言兵。……事不成,功不立,又奚贵无用之心?……若今之为学,将使刚者韦弱,通者圉拘,忠信者胶固,笃厚者痺滞,简直者丝棼,天实生才,学则败之矣。……古之人正心诚意则为圣人,后之人正心诚意则为拘儒。治心之道,曰毋利而思义,毋诈而主诚。义则一义,诚则一诚。诚一也,然有分焉,毋以义与利辨,以义与义辨,毋以诚与诈辨,以诚与诚辨。……有用之信必不愚,有用之仁必不懦,有用之义必不固。……心,灵物也,不用则常存,小用之则小成,大用之则大成,变用之则至神。不可使如止水,水止则不清;不可使如凝胶,胶凝则不井。(同上“辨儒”)

因而他把宋儒的命题倒转过来,以为天地在此时并不弱于古代的天地,人心在此时也不弱于古代的人心,并不能说古代的天地人心是善的,近代的天地人心是恶的。他说:

唐子曰:谓古今之气有厚薄,其必古之人皆如长翟,今之人皆为侏儒,古之马其身倍象,今之马其身不加于犬,而不若是也。以是论人,不薄于形,而薄于所以为形,必不然矣。……今之人犹古之人也,今之学犹古之学也,好学者内省外察,唯恐分秒之不合于圣人,而卒至于相去之远,如是何哉?曷亦反求诸其心矣!(同上“居心”)

颜元痛斥道学,把它和时文并称。唐甄也一佯,他把道学、气节和文章之追求者看做三败类(同上“尚治”)。“去名”篇分析此三种

求名者说：

名者虚而无实，美而可慕，能鉴心而灭其德，犹钻核而绝其种，心之种绝则德绝，德绝则道绝，道绝则治绝。……世尚“道学”，则以道学为名，矫其行义，朴其衣冠，足以步目，鼻以承睫，周旋中规，折旋中矩，熟诵诸儒之言，略涉百家之语。名既成则升坐以讲，……弟子数千人各传师说，天下昔望其出以兴太平，或徵之京师，即以素所讲论者敷奏于上；……未有所裨益，即固辞还山，天下益高其出处焉，此道学之名也。世尚“气节”，则以气节为名，自清而浊人，自矜而屈入，以触权臣为高，以激君怒为忠，行政非有大过，必力争之，任人非有大失，必力去之。……窜于远方，杖子阙下，磔于都市，天下之士闻之，益高其义；……此气节之名也。世尚“文章”，则以文章为名……书纸如飞，文辞靡丽……女士无用，其重于天下，不下道学气节二名也。……君子为政，……维破其术，塞其径，绝其根！（“潜书”“去名”）

末了，我们要指出“潜书”在思想体系上的矛盾。我们读“潜书”的“贞隐”、“思愤”、“悦入”、“敬修”诸篇，觉得有和他的一贯精神相出入的地方，这是最易令人不解的问题。例如他一方面说：“至于宋则儒大兴而实大裂，文学为一涂，事功为一涂，有能诵法孔孟之言者，别为一涂，号之曰道学。”他方面又说：“处世多忧患……其身亦大劳矣，其心亦甚苦矣，学道则不然，无入而不自得，正己而不求于人，虽有忧患，不改其乐……有一事可以无忧，……学圣人之道是也。”（同上“劝学”）他一方面主张“裂一”不能见半，他方面又说：“虚中者道所居也，空外者心所安也。”（同上“思愤”）“定其器而盖之者，敬之谓也。”“静以言乎心之体也，敬以言乎体之持也。”（同上“敬修”）

这是什么道理呢？在著者看来，这几篇东西是他晚年失意，穷极走入所谓“悦入”的一种忏悔书。他在这时，壮年政论家的气概已经消磨殆尽，又值清统治者的文化高压政策捆束住人类知识，没奈何在

歧路上忧疑起来了。我们看他的自白：

唐子之年二十有一矣，欲得志于天下，尝读“汉书”至严光传，勃然大怒，推几而起，投书于地，骂之曰猾贼！……当是之时，气盖天下，上望伊吕，左顾萧张，岂不壮哉！……二十余年，卒无所得食，形貌憔悴，志气销亡。于是乃慨然而叹。（下为与人论隐，见同上书“独乐”，并参看“贞隐”。）

他在壮年忧时疾俗，故“衡”论天下，气概一世。到了康熙的文化政策愈来愈凶，而进步的思想大受限制，他不得不由“衡”而“潜”，更大倡其悦入自得之道了。他说：

甄晚而志于道，而知即心是道。……“悦”为入道之门，无异方也。……自从悦入，不戚戚而恒荡荡，未尝治忧也，而昔之所忧不知何以渐解；未尝治患也，而昔之所患不知何以“潜”失。……十年以前，尝专力以治躁逸，……今则渐安。……予蜀人也，生质如其山川，峻急不能容而恒多忧患，细察病根，皆不悦害之。（同上“悦入”）

梁启超错误地把唐甄的这种悲剧歧路，把他的所谓“悦入”之道，当做“一生得力的所在”，并赞为“极有理致”。这种说法毫无依据，而且违背了真实。实则唐甄自己已经说得清楚，这不是青年“少壮之时”，而为“六十七十之候”了。他说：

生我者欲也，长我者欲也，……舍欲求道，势必不能，谓少壮之时不能学道者以是故也。……血气既衰，五欲与之俱衰，久于富贵则心厌足，劳于富贵则思休息，且以来日不长，心归于寂，不伤位失，以身先位亡也，不忧财匮，以身先财散也。……视若浮云，而非我有，此六十七十之候也。（“七十”）

六十七十岁的唐甄于是离“衡”而“潜”了！“衡”是民主性的精粹，“潜”是封建性的糟粕了。批判地论述古人，这里就是一例。

唐甄《潜书》与唐甄教育思想

《潜书》(1705)是唐甄遗世的唯一著作,也是他最重要的著作。起初名叫《衡书》,初刻只有13篇,署名唐大陶。后来逐渐增加到97篇,并改名《潜书》,署名唐甄。唐甄在其书的《潜存》篇中说,他撰述此书“历三十年,累而存之,分为上下篇。言学者系于上篇,凡五十篇;言治者系于下篇,号曰《潜书》。上观天道,下察人事,远正古迹,近度今宜,根于心而致之行,如在其位而谋其政”。据有关资料考证,《潜书》的刊刻时间是清康熙四十四年(1705),由唐甄的女婿王闻远刊刻行于世,这是最早的原刻本。此后有1883年的李氏刻本和1905年的邓氏刻本,均是原刻本的翻版。新刻本有中华书局出版的1955年版本,1963年又出版了增订本,1984年又第4次印刷。

《潜书》是唐甄的论文集,在体例上模仿汉代王充的《论衡》。全书的内容不在于引经注典,更不同于汉后诸儒的文字章句之学,而在于针对时弊,吸取明末政治腐败导致农民起义的教训,提出一系列抨击君权专制和倡导以民为本的进步的政教观点和主张,旨在善政养民,摒弃程朱理学,以实学济世扶危,治国平天下。《潜书》97篇,分上、下篇,上篇又分上下两部分,上篇上共21篇,自“辨儒”至“劝学”;上篇下共29篇,自“取善”至“博观”。下篇亦分为上、下两部分,下篇上自“尚治”至“梏政”共24篇;下篇下自“情贫”至“潜存”共23篇。全书主要是政论文,一部分是教育著作。论述教育的有:辨儒、宗孟、法王、知行、性才、自明、敬修、讲学、劝学、取善、五经、得师、太子、明悌、诲子、博观、用贤、教蚕、全学、审知等诸篇。

《潜书》上述诸教育篇所阐述的教育主张,是以其反对君权专制

政治和宋明理学空谈心性学风为基础的,表现出鲜明的民主政治倾向和崇尚尊重个性与实学学风的价值取向。《潜书》教育篇章中,论述的教育主张主要有如下几个方面:

其一,以“尽性达才”、“明功辨义”的观点重新解释儒家教育的目的与作用

在《辨儒》篇中,唐甄指出:“圣贤之言,因时而变,所以救其失也”。儒家学说是以明道计功而有利于世治的,“儒者不言功”的观点是对儒学的歪曲。“儒之为贵者,能定乱、除暴、安百姓也”,如果事不成,功不立,儒学及其教育又有什么用呢?他批评宋代以来的所谓儒学家,空事圣人之言,而“树功则无闻焉”。什么叫做功呢?唐甄以为兵、农、刑、谷利于百姓,能治乱安邦,能使百姓安居乐,能“广济天下”,即是实功。针对宋明理学家只讲修心养性,以致“端居恭默”、“无所施张”、空知无行的流弊,指出光知“性德”而不知“性才”是不知儒学真谛的。所谓“性才”就是通过“良知”的“自修”,由道德本体之“心”所焕发并作用于客观事物的才能。“如火有明,明有光”^①。光的大小和明暗不同,人的“性才”亦有大小,但作为教育来讲,唯在“尽性达才”。他认为:“性统天地,备万物。不能相天地,不能育万物,于彼有阙,即已有阙”。“性之为才,故无不周。何以圣人乃能周世,后儒不能周身?盖善修则周,不善修则不周”^②。宋明理学只讲“尽性”而不言“尽才”,故无实功可树。他说:“后世之为政者,心不明,则事不达;事不达,则所见多乖,所行多泥。徒抱空性,终于自废,何以性为!”^③在理论上批评宋明理学的心性修养论是一种未能“尽性达才”的错误教育理论,并指出这种教育实践是弃“仁”之教。相反,阳明的“致良知”之教,“一以贯之,明如日月,涉险履危,

① 《潜书·性才》。

② 《潜书·性才》。

③ 《潜书·性才》。

四通八辟而无碍也。其见于行事者,使人各当其才,虑事各得其宜,处患难而能全其用,遇小人而不失其正,委蛇自遂,卒保其功”^①,是“尽性达才”“明功辨义”的真儒学之教。唐甄主张废宋明程朱理学之教,代之以阳明致良知主教,这一主张是对明末清初所奉行的理学独尊文教政策的一个挑战,反映了他对儒学及其教育价值观的改造。

其二,提出“全学”教育内容,把传统学校教学内容由单纯的书本知识扩大到现实生活与生产以及军事知识技能范围,以培养“全学人”为教育目标

在《全学》篇,唐甄指出:“学者善独身,居平世,仁义足矣,而非全学也”。所谓“全学”,即包括仁、义、兵三方面的内容。仁与义是历来儒家特别是宋明理学家所提倡的,但兵则为儒者所不齿。唐甄说:“君子之为学也,不可以不知兵”。“不知兵,则仁义无用,而国因以亡矣”。他批评宋明理学教育只讲仁义而耻于言兵,结果忠臣孝子虽多,但一遇社稷不幸,“君臣震惧”,为“不仁”、“不义”者虏,国破家亡。由此,他说:“所贵乎儒者,伐暴而天下之暴除,诛乱而天下之乱定,养民而天下之民安”。在《教蚕》篇中,唐甄认为三代以下,官吏不知教民田桑,“废海内无穷之利,使民不得厚其生,乃患民贫,生财无术”。有鉴如此,他主张广教民学习种桑养蚕以及饲缫之法,使“有禾之土必有桑焉”。在《劝学》篇中,他批评后世儒者,将儒家学说裂为文学、事功、道学殊途,“习为迂阔无用于世,是以有薄而不为”,丧失了儒学及其为学的根本。他反复强调学以致用,应当把教育内容扩大到现实政治、生产与生活中来,不要囿于心性道德一途。他尖锐指出:“国家五十年来,为政者无一人以富民为事,上言者无一人以富民为言”,是不知“立国之道”“惟在于富”,以致“四海之

^① 《潜书·法王》。

内,日益贫穷,农空、工空、市空、仕空”^①。因此他主张以“生养之道”作为教育内容,移风易俗,使国与家富强。

其三,提出尊师重傅以加强皇太子教育的主张

在《得师》篇中,唐甄称誉伊尹教太甲、周公训成王,提出“君德必成于学,而学必得师保”的命题。他以为一国政治的好坏往往取决于君王的德智才学,因此皇太子的教育尤其重要。如何教太子呢?唐甄在《太子》篇中系统地阐述了有关教育原则与方法:(1)尊师重傅,即天子以身作则尊重师傅,只有树立师傅的尊严,才能使太子抑尊处卑。在作法上,打破南面临师傅,把师傅作为下属之臣看待的传统,真正使太子处于学生地位,“进退唯命”。(2)让太子接触社会实际,“春使视耕,夏使视耘,秋使视获,冬使视藏”,从而知道生养之道。除了了解农业外,还应当观于桑、牧、牢、泽、圃、山、肆、市、道等,从而知道衣服、车乘、鼎俎、鱼鳖、果蔬、材木、器用等来之不易,知道商人、兵士、劳役等的劳苦。(3)注意教育环境,不要异宫而处,异庖而食,异笥而衣,生活上不搞特殊化,同时还要禁止同宫女、宦官的接触,因为女色伤身,宦官害政,这是明代政治腐败最惨重的两个方面。(4)严格要求,“有过必撻”。唐甄主张如果太子不接受师教,不尊师傅,不敬不礼大臣,知而不行,不知农事农穷,不知物土人劳,受了教育而无实际行动,都应当“撻之”。实行严格教育是使太子成为治国之君的必要条件。在《得师》篇中指出,太子身贵,但“心无贵贱”,“是故天子学同于士,惧而笃学,当百于士”。唐甄打破君权神授的天命论,从建立理想的国家政治目的出发,寄希望于储君的教养,在思想和理论上都有超越前人之处。

^① 《存言》。

其四 提出治化之源在于吏治的政教思想 ,批评学校教育的局限性

这一观点是针对明末东林党人过份夸大学校教育的政治作用而提出的。东林党人顾宪成认为兴学校以教天下是治乱之本 ,学校教育对上有正君正职官的作用 ,对下则有“洽于乡里”使“民易使”的效果。所以他们主张在野之士广结盟社 ,兴书院 ,造成一种以学校议政监政和改变社会的风气。唐甄在《尚治》篇中指出 ,这种观点虽是“善言”但不能行。原因在于“讲学必树党 ,树党必争进退 ,使学者扳援奔趋而失其本心”。认为读书人以讲学来干预政治的想法和行动 ,在客观上根本达不到目的 ,相反只能使“议论害治” ,“使人尚浮夸而丧其实”。因为国家政权操纵于皇帝一人之手 ,加之所御各级官吏极力维护君主独裁 ,所以知识分子的力量是微不足道的 ,学校教育的政治作用也是很有局限的。在《富民》篇中 ,唐甄指出人民之所以贫穷 ,国家之所以不得治 ,不是教育无功 ,而是贪官之害不除。官吏之贪有甚于执刃的盗贼 ,“夫盗不尽人 ,寇不尽世 ,而民之毒于贪吏者 ,无所逃于天地之间”。在《考功》篇中指出 :“天下之官皆弃民之官 ,天下之事皆弃民之事 ,是举天下之父兄子弟尽推之于沟壑也 ,欲得治乎?”所以 ,治国富民的关键在于整顿吏治 ,除天下贪官。但如何达到吏治呢?唐甄并没有找到什么有效措施 ,却又回到教育问题上来 ,他提倡通过教育使上自君主下至百官要以民为本 ,以身作则 ,去贪养廉 ,论功举贤 ,足食以养民。显然 ,这些也是一种无能为力的幻想。

总之 ,《潜书》所散论的教育思想在很大程度上是在政治立场和观点基础上阐发的 ,带有浓厚的政论性色彩。在上述观点中 ,提倡实学教育的内容与目的 ,指陈教育作用的局限性 ,以及在论述教育与政治的关系和批评宋明理学教育流弊等方面 ,确有朴素的民主主义政治倾向和开创实学教育风气的作用。但在其他篇章中 ,唐甄反复强调伦理道德教育 ,特别是在有关家教方面 ,表现出强烈的禁欲主义、男尊女卑、君权至尚等倾向 ,加之阶级的局限 ,看不到劳动者的力量 ,

并且着意贬低士林清议政治的作用,流露出消极悲观的情绪。如果剔除这些消极因素,在今天,《潜书》中的进步教育主张对于启发人们认识和批判中国传统教育是有帮助的。

《潜书》教育文论选读

法 王

阳明子有圣人之学,有圣人之才,自孟子而后,无能及之者。

仲尼之教,大端在忠恕。即心为忠,即人可恕,易知易能者也,无智无愚,皆可举趾而从之。然易实不易。盖世降日下,古之风也淳,今之风也薄;古之习也浅,今之习也深。是故古人之心,如镜蒙尘;今人之心,如珠投海。本心既亡,客心篡入而为之主。嗜欲内胶,人己外隔。以是心求忠恕,犹登山纲鱼,入水罗雀也。求忠恕非即心乎?然而有间。忠恕为用,心为质,无质何用!古人心在,故求忠而忠,求恕而恕。今人心亡,故求忠而非忠,求恕而非恕。诸儒之言,皆各有得。然使闻其言者,以既亡之心求合其言,始而误焉,以影为形,转而既焉,以假为真。如以石为玉,雕琢之工虽巧虽勤,终为恶器,非质故也。

阳明子以死力格外物,久而不得,乃不求于外,反求于心。一朝有省,会众圣人之学,宗孟子之言,而执良知以为枢。孩提之童,无不知爱其亲者,非教之爱亲而然也。及其

长也,无不知敬其兄者,非督之敬兄而然也,天下之孩提皆同也。充爱亲之心而仁无不周,充敬兄之心而义无不宜,则前后之圣人不外是矣。是良知者,乃江汉之源,非积潦之水,岂有竭焉而不达于海者哉!

天之生人,有形即有心。有耳必听,有目必视,有鼻必闻,有口必尝,有手必持,有足必行。听者心听之,视者心视之,闻者心闻之,尝者心尝之,持者心持之,行者心行之。形全而无缺,则知心全而无缺。尧舜无缺,我亦无缺。是故虽夫妇之愚,是非自见,必不以是为非,以非为是;善恶自见,必不以善为恶,以恶为善。心知其是,乃背是而甘于非;心知其善,乃背善而从于恶。是岂心之本然哉?利欲蔽之也。浞、羿篡国,义心自在;盗跖杀人,仁心自在;卯酉昼晦,日光自在。自良知之说出,使天下之蒙昧其心者,于是求之。如旅夜行,目无所见,不辨东西;鸡再号,顾望一方,微有爽色,而知日之出于是也。爽色者,日之见端也;良知者,心之见端也。执此致之,直而无曲,显而无隐,如行九轨之道,更无他岐。故曰“人皆可以为尧舜”。人皆可以为尧舜者,人皆可以明心也。仲尼以忠恕立教,如劈茅成路;阳明子以良知辅教,如引迷就路。若仲尼复起,必不易阳明子之言矣。此真圣人之学也。

才成于学。三代以后,多过人之才,皆其生质,不由学问。更事多而识见敏,亦可以定乱,亦可以安邦。其中亦有好学者,但能法言矩行,得圣人之皮毛,心体未彻,如秉烛不能远照,如汲井不能广润。故其所为,或壹于刚,或壹于柔,或长于此而短于彼,或及于五而遗于十,虽或小康,终非善

治。此周公之后所以无相也。

阳明子专致良知 ,一以贯之 ,明如日月 ,涉险履危 ,四通八辟而无碍也。其见于行事者 ,使人各当其才 ,虑事各得其宜 ,处患难而能全其用 ,遇小人而不失其正 ,委蛇自遂 ,卒保其功。迹其所为 ,大类周公。明之有天下也 ,亦可慨矣。为君者非悍即昏 ,为臣者非迂则党。倾险之智 ,接踵于朝 ;奄人之专 ,滔天无忌。惜阳明子之不为相也。若得为相 ,人主信任之专 ,如成王之待周公 ,必能启君之昏 ,化君主悍 ,散党驱邪 ,不张皇而潜消 ,而天下大治矣。此诚圣人之才也。

潜书 ,中华书局一九八四年版。下同

无 助

吾游天下 ,其不至者 ,广以南耳 ,未尝见一贤人焉。以天下之大 ,家诵诗书之言 ,人慕文学之名 ,岂无贤哉 ? 而未见一贤者 ,盖以甄之不敏 ,非见贤之人 ,故天下虽多贤 ,不可得而见也。吾处吴中三十年矣 ,未尝见一贤人焉。吴地胜天下 ,典籍之所聚也 ,显名之所出也 ,四方士大夫之所游也 ,多闻多见 ,士多英敏 ,岂无贤哉 ? 而未见一贤者 ,盖以甄之不敏 ,非见贤之人 ,是以吴中虽有贤 ,不可得而见也。

文者 ,君子之所贵也。今之文 ,非古之文也 ,其言虽美而非实义 ,吾不欲取而观之矣。经者 ,道与治之所在也。今人穷经 ,好为创见而无实用 ,是为诬经 ,吾不欲取而观之矣。性即性耳 ,有何可言 ! 今之学者好言性 ,辩论多端 ,何与于性 ! 即其言善 ,亦为论性 ,非求见性 ,吾不愿闻之也。今世亦有正直之人 ,言不妄 ,行不苟 ,但能淑身而不能明心 ,下学

而不能上达,而岂不见而敬之,然非学之竟事也。今之士,吾未见有出乎四之上者,亦何益于我哉!

所贵乎师友者,师道迷而友振惰也,有此二益,则进学易而成功蚤;无此二益,其遂已乎?其亦难易蚤晚之异耳。孟子生于战国之世,未得为仲尼之徒,未得与颜、曾为友。天下之言学者,非杨朱则墨翟;其谋国者,非仪、秦则孙、吴。孟子无所取益,而巍然为圣人,独立于天地之间。彼,圣人之集也,非中下之人所及也。然而即心是道,即心得师,破迷起惰,不假外求。诚能精思竭力,必为圣人,不过为之难而成之晚,虽无师友可也。故曰“豪杰之士,虽无文王犹兴”。

昔者有明之世,山东有公子,家富而好逸,不习于劳,间里之近,非马不往。一日,之京师,择良马,选健仆以从,执鞚而升,执鞚而下,执鞚而遇险。马良仆健,日行二百里而后舍,浩浩乎其足乐哉!前途遇寇,失其马,又失其仆,号天四顾,无救之者。已而无可奈何,则强起而行,胫肿蹠胝,自河间十五日而后达京师。夫仆马者,致远之资也。一旦中道而失之,足不如人,力不如人,欲进不能进,欲退不能退,左顾而莫为之左,右顾而莫为之右。于斯时也,岂遂委于沟壑哉?反求诸己而已矣。我无马,我自有足;我无仆,我自有力。足虽弱,不至不能行;力虽弱,不至不能举。人如翔而至,我如刳而至;人先庚而至,我后癸而至。苟不惮劳,不耻后,虽无仆马之助,终亦必至焉。为学无朋,亦若是矣。甄也请从山东公子之后也。

讲 学

学贵得师,亦贵得友。师也者,犹行路之有导也;友也

者,犹陟险之有助也。得师得友,可以为学矣。所贵乎师友者,贵其善讲也。虽有歧路,导之使不迷也;虽有险道,助之使勿失也。师友善讲,则学有成矣。

夫讲者,非辨文析义之谓也,所以淑其身,明其心也。若日取五经之文而敷之,日取诸儒之言而讨之,日取孔、孟之书而述之,使听之者如锺鼓之荡于胸,如琴瑟之悦于耳,群焉推之以为当世之大宗师,君子则鄙之。其鄙之何也?以为无益于人之身,无益于人之心也。无益于人之身,无益于人之心,则亦讲五经之文焉云尔,则亦讲诸儒之言焉云尔,则亦讲孔、孟之书焉云尔,是何异于谢庄之塾师乎!谢庄之塾师,教章句,解文字而已。夫教章句,解文字,童蒙犹有赖焉。兹之讲者,无益于学者,殆不如彼之有益于童蒙也。

是故孔子教人,因其各得而言,不闻复取五代圣人之言讲之也;孟子教人,以其自得而言,不闻复取孔子之言讲之也。善讲者,如掘井得水,因其自有而取之,非异水也;如击石得火,因其自有而发之,非异火也。向也不知道之所在,以为远不可求;即知道之所在,以为求之而不易致。今则求之于己,乃我之自有焉,则善讲者之功也。升五尺之座,坐虎豹之皮,环而听之者百千人。在堂下者,望而不见;负壁者,及阶者,见而不闻;在寻丈之间者,闻而不知;在左右前后者,知而不得,是之谓观讲。众观而已,何益之有!

是故教者贵亲,亲则易知;承教者亦贵亲,亲则易化。煦妪覆育,如鸡之伏卵,而后教可施焉。一室之中,不过数人,朝而见,夕而见,侍坐于先生,侍食于先生,非若大众之

不相接也,可以教矣。而又患教之同也,又患教之易也。一日言智,共此求智之方;一日言勇,共此求勇之方;一日言仁,共此求仁之方,是同也。不以刚治柔,即以柔治柔;不以柔治刚,即以刚治刚,是易也。虽有扁鹊,不能以一药已众疾,是不可同也;不能以彼药已此疾,是不可易也。寒者以桂,热者以檠,而后可以为师,而后可以施教焉。

求师于斯世,如凤如麟,不可得而见矣。师不可得而见,友亦不可得而见矣。虽然,不善得师者在师,善得师者在己;不善得友者在友,善得友者在己。苟善取焉,不必贤于我者,皆可为师友。若有志于学者,或一二人焉,或二三人焉,会于一所,赢粮以从,两相纠,三相参也。吾求尽事亲之道,而未尽事亲之道也;吾求尽兄弟之道,而未尽兄弟之道也;吾求尽夫妇之道,而未尽夫妇之道也;吾求尽朋友之道,而未尽朋友之道也;吾求尽舆斯人待仆婢之道,而未能尽其道也。抑或未能尽五者之道,而以为皆已尽焉。五有所长,五有所短,五有所明,五有所蔽。吾察于所好,而或非所当好也;吾察于所恶,而或非所当恶也;吾察于所喜,而或非所当喜也;吾察于所愠,而或非所当愠也。抑或四者之乎偏,而以为皆已正焉。四有所长,四有所短,四有所明,四有所蔽。此长短明蔽,人各有其一二,而皆可以相资。盖己不自知,暗如灭烛;人之视己,明如观火。不自知矩,人见我短,即短可益,不必其人之长也;不自知蔽,人见我蔽,即蔽可撤,不必其人之明也。两相纠焉,三相参焉,二三人中,互相为谏,循环不匮,何患学之无成!

劝 学

出入必由户 ,无逾垣穴墙而由之者 ;寝兴必居室 ,无登巢入窟而居之者 ;饮食必以火 ,无决腥茹草而饱之者。人未有舍其必为而不为者也 ,未有必不可为而为之者也。必为而不为 ,非人道矣。以此三者譬道 ,则道也者 ,不可一人离也 ,不可一事离也 ,不可须臾离也。圣众同之 ,贵贱同之 ,无他涂也。

圣人不作 ,世衰道丧 ,旁蘖别出 ,乃訾议儒者。至于宋 ,则儒大兴而实大裂。文学为一涂 ,事功为一涂 ,有能诵法孔孟之言者别为一涂 ,号之曰道学。人之生于道 ,如在天覆之下 ,地载之上 ,孰能外之 ! 而读书聪明之士别为一涂 ,或为文学 ,或为事功 ,其愚亦已甚矣。虽然 ,自道不明 ,儒者习为迂阔无用于世 ,是以有薄而不为 ,从而訾议之者 ,未可舍己而罪人也。

韩非曰 :“ 齐宣王问于匡倩曰 :‘ 儒者博乎 ? ’ 曰 :‘ 否。博贵臬 ,胜必杀臬 ,是杀所贵也 ,故不博。 ’ ” “ 儒者弋乎 ? ” 曰 :“ 否。弋者从下害上 ,故不弋。 ” “ 儒者鼓瑟乎 ? ” 曰 :“ 否。瑟以小弦为大声 ,大弦为小声 ,大小易序 ,故不鼓。 ” “ 非盖谐言以诋儒也。夫非礼勿视 ,非礼勿听 ,非礼勿言 ,非礼勿动 ,不善学者不见大体 ,泥于外迹 ,皆不博弋不鼓瑟之徒也。以是见薄于世 ,诚未可以罪人也。 ”

君子之于道也 ,敬以修己 ,广以诱民 ,文学事功皆备其中 ,岂可诬也 ! 是故凡为士者 ,必志于道。何以志于道 ? 凡所见之人 ,无贵贱 ,无小大 ,皆以学明伦也 ;凡所遇之事 ,

无顺逆鄙俗,皆以学尽义也;养仆妾,谋衣食,量米麦,权蔬肉,皆以学求仁也。草木必有根,舍是而为文学,必流于浮靡;构筑必有基,舍是而为事功,必至于倾败而殃民。若斯之人,不求身心,不知人道,犹出不由户,入不居室,饮食不知味,孟子所以譬之于禽兽也。是故士之为士,惟此一涂,更无他涂。

王崑绳为人敏达,善为文章,唐子乐与之游。一日,告之曰:“子曷学道!道非异也,智者视为高远而不可求,愚者视为迂阔而不肯为。乌知道者,其中无苦难之事,有便安之利。不入其中则已,一入其中,即尝其味,天下之物,无有如其甘美者。何以见其然也?处世多忧患,遇人多不良,即才智足以御之,以苟免于今之世,其身亦大劳矣,其心亦甚苦矣。学道则不然。无入而不自得,正己而不求于人。虽有忧患,不改其乐;虽遇不良,无伤于己。终其身处于安宅之中,行于坦道之上,虽美色郑声,不足以喻其娱乐矣。天下之便利有如斯者乎?”王子改容曰:“子之言诚是也。”

翰林颜学山试士浙江,唐子为之客。颜公语坐人曰:“人之生,皆不自足者也。庶人有庶人之忧,士有士之忧,公卿有公卿之忧,天子有天子之忧,此谓天之劳我以生也。”唐子曰:“有一事可以无忧,人不知求之耳,学圣人之道是也。不求足于世,孰有与之以不足者!本无不足于己,孰有处于不足者!坦坦然,荡荡然,游于天地之间,如在唐虞之世,其有忧乎,其无忧乎?”颜公改容曰:“子之言诚是也。”

取 善

孔孟之教人也严,其与人也宽。唯圣人乃能无阙。若

与之不宽,则天下无人,无可与之共学,无可与之居位矣。其人而廉者与,吾取其廉而略其才;其人而达者与,吾取其达而略其节;其人而博者与,吾取其可问而略其自用。夫如是,则天下之人可为吾之师友者多矣。若必求备焉,冉有之贤也,而为季氏聚敛;季路之贤也,而死不合义;子贡之贤也,而好货;子夏之贤也,而哭子成瞽;曾子传仲尼之道者也,乃其初不察于夫子之言,几误丧死之大故。此五贤者,孔门之雋也,亲承圣人之教,如切如磋,如琢如磨,亦甚勤矣。然学之未至,自得之未深,犹多阙焉若是,况其下焉者乎!若必求备焉,以其短而弃其长,则五贤皆所不取,彼廉达博闻之士,亦若鸟兽之不可同群矣。

子曰:“三人行,必有我师焉,择其善者而从之,其不善者而改之。”所谓三人行者,乃偶过而与之偕行,非素共学之人也;所谓善不善者,乃偶见之行事,非可与论学之人也,而夫子教人之取益也,则若是矣。其在于今,道丧学废,德孤无邻,不得大贤以为我师,不得小贤以为我友,虽刍蕘之属,贾贩之流,皆可以三人有师之法求之也。若其中有志于学者,悦仲尼之道以求淑其身心,虽为人多疵,其在于今为不易觐,吾不与之而孰与哉!

子夏曰:“大德不逾闲,小德出入可也。”此言与人之道也,非自处之道也。君子之自处,当如书之所云矣。书云:“与人不求备,检身如不及。”盖与人当宽,自处当严也。夫玉,天下之宝也。古人得美玉,使良工琢之,必去玷以成器;若玷不去,终非宝器,人不以为重矣。修身之道,亦必去玷。玷非履邪违道之谓也,凡一动一趋之不合于度,即为玷矣。

圣人制礼 ,朝聘丧祭 ,燕飧饮食 ,以时以节 ,无敢违失 ;登降有数 ,揖让有数 ,酬酢有数 ,进退有数。岂故为是繁曲以劳人之四体哉 ?疏于外者懈于内 ,略于文者亡其实 ,是修身之要道 ,治心之切务也。是故孔子教人 ,罕言心性 ,谨之以言行 ,约之以笃实 ,而心性之功在其中矣。

其在于今 ,亦有学道之人 ,志移于风 ,性成于习 ,好名而求闻 ,好动而恶静。闲居无事 ,皆出门嬉游之时也。群居笑语 ,竟日忘反 ,博弈饮酒 ,而务悦于人 ,误以为朋友之交当然也 ,而实同于市人之行矣。世虽昏浊 ,人心自明 ,真伪自见 ,贤不肖自别 ,其出于众人之口者不可罔也。

是以君子为学 ,不敢自罔 ,而即不敢罔人。兢兢焉一言一行 ,时自谨省 ,恐人之议其后也。非有吊贺之事也 ,而敷见于乡闾之会 ,则人议其流 ;非问学请益也 ,而数见于朋友之家 ,则人议其渎 ;名不登于仕籍也 ,而敷造于贵人之庭 ,则人议其谄 ;非有干旌之贤大夫也 ,而时称大官之相知 ,则人议其污。是故君子之论 ,不敢违也 ;乡人之刺 ,亦可畏也。古人有言曰 :“礼义之不愆 ,何恤于人言。”谓夫谗慝之口 ,非谓众论之同也。且果礼义之不愆乎 ?是故庶人之谤 ,乡校之议 ,皆所以考德也。武王 ,圣人也 ,受一桡之贡 ,而召公则戒之曰 :“不矜细行 ,终累大德 ;为山九仞 ,功亏一篑。”士志于学 ,而乃役役焉往来于名利之中 ,德尽丧矣 ,岂一桡之累乎哉 !道尽崩矣 ,岂一篑之亏乎哉 !

五 经

五经者 ,心之迹 ,道之散见 ,非直心也。仲尼之时 ,文籍

或多,而其要者惟此五书。乃系易以道阴阳,序书以明治法,删诗以著美恶,修春秋以辨邪正,定礼以制言行。于是学者力行之暇,有所诵习,此博文之事,造道之阶也。至于直指其心,因人善诱,则在论语一书,而继之者又有大学、中庸、孟子。此四书者,皆明言心体,直探道原,修治之方,犹坦然大路。学者幸生仲尼之后,入其门者,随其力之大小,取之各足,尚何藉于五经乎!取而譬之:五经如禾稼、四书如酒食。酒食在前,即可醉饱;乃复远求之五经,是舍酒食而问之禾稼也,岂不迂且劳哉!

虽然,五经何可已也!于易观阴阳,于书观治法,于诗观美恶,于春秋观邪正,于礼观言行。博而求之,会而通之,皆明心之助,第不可务外忘内,舍本求末耳。若务外忘内,舍本求末,三五成群,各夸通经,徒炫文辞,骋其议论,虽极精确,毫无益于身心。则讲五经者,犹释氏之所谓戏论,庄周之所谓糟粕也,与博弈何异!是故阳明子曰:“心如田,经则田之籍也。心已亡矣,而日穷经,犹祖父之遗田已鬻于他人,而抱空籍以为我有此田,可乎?”此学经之准也。

近世之于五经,群疑多端,众说蜂起,不可以不定所从。子思之后世,有哲人孔安国,仲尼之十一世孙也。仲尼既没,诸儒则讲习于冢上,自汉不绝。安国尤长于书,乃其家学,而又得闻于诸儒之言。其所作书传,必得其真。学书者,舍安国其奚从!诗之序,必仲尼之徒为之。以序言绎诗意,论世论人,言隐而义显。大毛公及事荀卿,其去仲尼之世未远也。其创为传也,尊序如尊经。小毛公又继成之。郑氏遵畅厥旨,诗之义大明。学诗者,舍毛、郑其奚从!至

于左丘明 ,身为鲁史 ,其所记述 ,本末周详 ,典礼彰明。仲尼取之以修春秋 ,丘明即史为传 ,以明仲尼之褒贬 ,更无可疑。杜氏又推五体 ,触类而长之 ,以发传所未发 ,春秋之义大明。学春秋者 ,舍左氏其奚从 !

自来及明 ,世之学者 ,好争讼而骂人 ,为创见以立异 ,以其意断百世以上之事 ,繁引曲证以成其自是。凡周汉以来授受之有本者 ,皆草刈而粪除之。暴秦烧之于前 ,世儒斩之于后 ,其亦甚悍矣哉 !

今人于五经 ,穷搜推隐 ,自号为穷经。此尤不可。何也 ?当汉之初 ,学者行则带经 ,止则诵习 ,终其身治一经而犹或未逮。若是其难者 ,何也 ?盖其时经籍灭而复出 ,编简残缺 ,文辞古奥 ,训义难明 ,是以若是其难也。今也不然。训义既明 ,坐享其成 ,披而览之足矣。虽欲穷之 ,将何所穷 !

甄也老而知学 ,寡闻而善忘。于诗 ,患毛、郑之言大同而小异 ,说诗无两是之义 ,择其善者而从之 ,以便称引 ,故于诗有言。于春秋 ,患左氏之言太简 ,取触类而长之义 ,以通其所未及 ,故亦有言 ,使养子写以为册 ,忘则检之。其于诗、春秋之旨 ,如听家人之言 ,闾巷之语 ,更不劳我心思 ,妄起疑义。书未及为也。甄老矣 ,礼书繁而未能读 ,且徐俟之。至于易 ,固在道阴阳 ,穷性命 ,知进退。然必占事知来 ,乃可以用易。不能知来 ,非占矣 ,易为空理矣。他日若有所受则为之 ,不然 ,其亦已矣。

吁嗟乎 !人之于道犹门也 ,而不出入于门 ;人之于道犹饮食也 ,乃饮食而不知味 ,其异于禽兽者几希矣。故夫心之不明 ,性之不见 ,是无忧也 ;五经之未通 ,非吾忧也。

海 子

昔杨介夫谓其子用修曰：“尔有一事不如我，尔知之乎？”曰：“大人为相，位冠群臣之上，此慎之所不如也。”曰：“非也。”曰：“大人为相，三归而为乡人创大利三焉，此慎之所不如也。”曰：“非也。”曰：“天子南征，大人居守，政事取决，如伊尹、周公之摄，此慎之所不如也。”曰：“非也。”“敢问慎之所不如者何事？”杨公笑曰：“尔子不如我子也。”

唐子曰：“鄙哉杨公之语其子也！多其子之为状元，而又有望于其孙。请为更之。谓其子曰：‘慎乎，尔知尔之不如我乎？君子之道，修身为上，文学次之，富贵为下。苟能修身，不愧于古之人，虽终身为布衣，其贵于宰相也远矣。苟能修身，不愧于古之人，虽老于青衿，其荣于状元也远矣。我之教子，仅得其次，尔之教子，且不如我，我复何望哉！’”