

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·第十卷)

[明]方以智(1611年~1671年)

[明]徐光启(1562年~1633年)

科学教育思想与教育论著选读



中国环境科学出版社 出
学苑音像出版社 版

图书在版编目(CIP)数据

中国教育名家名作精读丛书·第三辑/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
[明]方以智、徐光启科学教育思想与教育论著选读

北京师联教育科学研究所 编 选

总主编 冯克诚

中国环境科学出版社 出版发行
学苑音像出版社

★

北京密云红光印刷厂印刷

2006 年 5 月第 1 版第 1 次印刷

开本 1/32 印张 195 字数 5066 千字

ISBN 7 - 80135 - 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·第十卷

[明]方以智、徐光启科学教育思想与教育论著选读

前 言

明末西方逻辑与科学思想的传入	(1)
(一)徐光启与《几何原本》的翻译	(1)
(二)《名理探》译介的文化背景	(4)
(三)《名理探》中的逻辑学知识	(7)
(四)《名理探》在中国逻辑史上的影响	(9)
明清之际的理学衰落与实学兴起	(10)
(一)理学之弊与经世实学思潮的出现	(11)
(二)反对理学空谈心性 主张实学实行实用	(14)
(三)舍经学而无理学的价值转向	(18)
(四)西学东渐与自然科学的复兴	(22)
(五)批判封建君主专制 启导人的思想解放	(26)

上 篇

方以智的理学与教育思想

方以智以理学释科学的思想特色	(35)
方以智的著作及其历史观	(42)

方以智的社会思想	(52)
方以智的唯物主义和自然科学成就	(66)
方以智的唯物主义认识论	(76)
方以智哲学的局限	(82)
《东西均》选读	(84)
扩 信	(84)
三征(统、泯、随、交、轮、几)	(87)
尽心(“尽”从“聿”从“火”从“皿”)	(97)
反 因	(104)
公 符	(107)
颠 倒	(114)
生死格	(118)
奇 庸	(122)
全 偏	(125)
神 迹	(129)
译诸名	(133)
道 艺	(138)
不立文字	(145)
张 弛	(147)
象 数	(150)
所 以	(156)
声气不坏说	(160)
容 遁	(162)
食 力	(168)
名 教	(170)
疑 信	(175)
疑何疑	(178)

源 流	(180)
无如何	(182)
兹	(184)
消 息	(188)

下 篇

徐光启西学教育思想与教育文论选读

徐光启的生平和教育活动	(195)
(一)生于忧患	(195)
(二)科场磨难	(202)
(三)结识教士	(207)
(四)首倡译书	(213)
(五)会通中西	(217)
(六)闲居著书	(221)
(七)风范长存	(225)
徐光启的西学教育思想	(228)
(一)以“数学为宗,重经济物理”的教育主张	(228)
(二)会通中西、注重实验的治学方式	(238)
(三)《几何原本》的翻译	(243)
徐光启教育文论选读	(247)
泰西水法序	(247)
简平仪说序	(249)
刻几何原本序	(250)
几何原本杂议	(251)
刻同文算指序	(254)

刻紫阳朱子全集序	(255)
辨学章疏	(257)
赤子之心与圣人之心若何解	(262)
面对三则	(263)

明末西方逻辑与科学思想的传入

明末西方逻辑的输入是中西文化第一次碰撞的产物。西方传教士在传播宗教的过程中也把西方的逻辑学介绍到中国。对于传教士来说,译介西方逻辑是为传播宗教服务的。而具有科学思想的中国士大夫显然有别于传教士,如果说徐光启翻译西方的演绎逻辑是翻译西方科学的副产品的話,那么李之藻翻译《名理探》则是为了矫正明末空疏的学风。

晚明时代,生产技术与自然科学有了较大的发展,与其相适应的新的生产关系已经在东南沿海一带稀疏萌芽。反映在社会历史领域,商品经济初现端倪,市民意识开始觉醒;在思想文化领域,一些思想家、科学家逐渐跳出王学末流与佛教末流的空疏学风,转而主张并注重“实学”“实行”的经世思潮。而在世界范围内,航海技术的发展以及地理大发现,全球范围的经济、文化交往成为可能,西方的冒险家开始踏上东方这片童话般的乐土,紧随其后的是传教士,他们要把心中的“天学”播种到“智慧之源”的中国。于是,东西两大古老的文明系统第一次发生剧烈的碰撞。随着基督教的东进,西方的逻辑学也挺进中国这块古老的文化土壤。徐光启发端于前,翻译《几何原本》,第一次把一种全新的演绎方法介绍给中国知识界,李之藻紧承其后,穷数年之精力,与西方传教士广泛国际合作,把反映亚里士多德逻辑思想的《名理探》翻译成中文,这是中国第一部较为系统介绍西方逻辑的学术著作。

(一)徐光启与《几何原本》的翻译

徐光启,字子先,号玄扈,明嘉靖四十一年(公元1562年)生于

南直隶松江府上海县(今上海市)。当时的上海县,是手工业较为发达,商品经济相当繁荣的地区。受社会经济环境的熏陶,徐光启的父母明显具有市民思想意识,这对徐光启的思想有着很大影响。然而,封建科举制度犹如一张无形的巨网,年轻的徐光启依然走着一条读书求仕的道路。明万历九年,十九岁的徐光启中秀才,可是,其后的举人、进士之途却耗费了他二十三年的时光,直到万历三十二年(1614年),他才列名进士之中。艰难的求仕路途,并没有使他变成一个像范进一样贪恋科举功名的书呆子,反而使徐光启大脑中本已潜藏的经世思想凸现出来。据《农政全书·张溥原序》记载:“公初筮仕入馆职,即身任天下,讲求治道,博极群书,要诸体用。诗赋书法,素所善也,既谓雕虫不足学,悉屏不为,专以神明治历律兵农,穷天人旨趣。”

明万历二十一年(公元1593年),徐光启受聘赴广东韶州任教。在那里,他曾见到意大利籍传教士郭居静(原名Lazarus cattaneo,公元1594年来华),这是徐光启第一次与西方传教士接触。1601年,他又在南京结识了意大利籍传教士利玛窦,并在1603年由罗如望(原名Jo o de Rocha,葡萄牙人,1594年来华)主持受洗加入基督教会。与传教士接触,使徐光启眼界大开,他加入教会,主要的动因就是受西方科学技术的吸引。他在《泰西水法序》中说:“泰西诸君子,以茂德上才,利宾于国。其始至也,人人共叹异之;及骤与之言,久与之处,无不意消而中悦服者,其实心、实行、实学,诚信于士大夫也。”明万历三十四年(公元1606年)秋,徐光启与传教士利玛窦合作翻译西方古代数学名著《几何原本》,第二年春译出前六卷并刊刻出版。这是西方数学著作首次被译为中文。《几何原本》是古希腊数学家欧几里得总结前人的成果,于公元前三世纪编纂而成的。这部数学名著,以严密的逻辑推理形式,由公理、公设、定义出发,把古代的几何学知识总结整理成为一个相当完备的体系。

徐光启选择翻译《几何原本》绝非偶然,他是有着深厚科学素养

的科学家,按照科学本身的规律挑选这部西方古代数学名著,“算术者工人之斧斤寻尺,历律两家旁及万事者,其所造宫室器用也。此事不能了彻,诸事未可易论。”他又说:“此书为益,能令学理者祛其浮气,练其精心,学事者资定其法,发其巧思,故举世无一人不当学。……能精此书者,无一事不可精,好学此书者,无一事不可学。”这是对《几何原本》的极高评价。他还说:“昔人云‘鸳鸯绣出从君看,不把金针度与人’。吾辈言几何之学,正与此异。因反其语曰:‘金针度去从君用,未把鸳鸯绣与人’。若此书者,又非止金针度与而已,直是教人开矿冶铁,抽线造针,又是教人植桑饲蚕,练丝染缕,直是等闲细事。然则何故不与绣出鸳鸯?……其要欲使人人真能自绣鸳鸯也。”在这里,徐光启生动形象地说出了翻译《几何原本》的目的。

与徐光启热衷于译介西方先进的科学技术不同,传教士们对西方科技的翻译是很有选择的。对于传教士们来说,“科学只不过是达到目的的一种手段而已。他们的目的自然是利用西方科学的威力,来支持并抬高西方宗教的地位。这种新科学可能是正确的,但对于传教士们来说,重要的是它发源于基督教国家。这里有个暗含的逻辑,就是只有基督教才能够发展出这样的科学。因此,每一次正确的交食预报都被用来间接证明基督教神学是唯一的真理。”利玛窦等传教士并非传播文化的使者,而是具有较高人文素养的虔诚的教徒,译介西方科技只不过是作为叩开中国大门的手段,传教才是其真正的使命。所以,当《几何原本》译好前六卷之后,“徐保禄(即徐光启)还要继续欧氏的其余部分,但利玛窦神父认为就适合他们的目的而言有这六卷就已经足够了”。再如,当徐光启再三要求向熊三拔学习水利知识时,熊三拔“唯唯者久之,察其心神,殆无吝色也,而故有忤色也”。

对于徐光启来说,译介西方科学技术的书籍决不仅仅只有《几何原本》,但是,就逻辑史的意义来说,《几何原本》的意义却非常重大。它虽然是数学著作,却以严密的逻辑推理形式,由公理、公设、定

义出发,把古代的几何学知识整理为一个完备的体系。它所代表的逻辑推理方法,曾被许多学者看成是世界近代科学产生、发展必不可少的前提。也就是说,《几何原本》对于近代科学而言,其重要意义不仅是在数学方面,在逻辑史上也有着极其重要的意义。

徐光启在《刻几何原本序》中说:“《几何原本》者,度数之宗,所以穷方圆平直之情,尽规矩准绳之用也。”“既卒业而复之,由显入微,从疑得信,盖不用为用,众用所基,真可谓万象之形囿,百家之学海。”它从这些基本的公理、公设出发,再给出一系列井然有序的定理,这种严密的逻辑推理方法,中国古代是从未有过的。徐光启以“不用为用,众用所基”来说明它作为一门基础科学理论的本质。徐光启对《几何原本》极其推崇,指出“此书有四不必:不必疑、不必揣、不必试、不必改;有四不可得:欲脱之不可得,欲驳之不可得,欲减之不可得,欲前后更置之不可得。”所谓的“欲驳之不可得”,即说明了它的严密的逻辑性。徐光启还把《几何原本》的原理运用到实际研究中,他的《测量法义》等就是其产物。他在《题测量法义》中说:“法而系之仪也,自岁丁未始也,曷待乎?于时《几何原本》之六卷始卒业矣,至是而后能传其义也。”他还比较中西古代数学著作的区别,“是法也,与《周髀》、《九章》之勾股测量异乎?不异也。不异,何贵焉?亦贵其义也。”这里的“义”就是指《几何原本》的公理、公设及命题推演的严密逻辑体系。在他看来,我国古代数学缺乏这种逻辑推理系统,“第能言其法,不能言其义”。

虽然徐光启对《几何原本》的逻辑推理方法有着相当深刻的认识,但是,由于它与中国古代数学思维方法相去甚远,很不容易为当时的人们所理解接受。它的方法意义在近代才得到重视。

(二)《名理探》译介的文化背景

如果说徐光启译介西方演绎推理是译介西方科学的附产品的

话,那么,李之藻翻译《名理探》,介绍西方逻辑学,则是一种主动的选择。

李之藻(1565 - 1630 年)字振之,又字我存,浙江仁和人。明万历年间举人、进士。先后出任南京太仆寺少卿、福建学政、北京光禄寺少卿、修历等职。晚年曾退居杭州专事著译。1630 年病逝于北京。与徐光启一样,李之藻也是晚明相当重要的科学家。1601 年,意大利耶稣会士利玛窦来到北京,李之藻与他交往密切。利玛窦对李之藻称赞有加,他曾说:“自吾抵上国,所见聪明了达,惟李振之、徐子先二先生耳。”这个以古代诸子和魏晋玄学的术语而介绍《寰有诠》和《名理探》的译者,感到“彼中先圣后圣所论天地万物之理,探源穷委,步步推明,由有形入无形,由因性达超性,大抵有惑必开,无微不破”,“盖千古以来所未有者”。对西方科学称赞不已。驱使李之藻去追求西学的,首先也不是宗教信仰,而是对科学的热情。李之藻自己明白地表示过他对科学的愿望:“秘义巧术,乃得之乎数万里外来宾之使。……夫经纬淹通,代固不乏玄樵,若吾儒在世善世,所期无负霄壤,则实学更有自在,藻不敏,愿从君子砥焉。”他倾慕西方先进的科学文化,如饥似渴地学习西方的科学文化知识,并大量地介绍给中国人。从 1613 年至 1631 年中国出版的 50 余种西方译著大多经过李之藻之手,或作序或同译,或润色,涉及天文、数学、哲学等多门学科。《名理探》是他的最后一部译著。1623 年与葡萄牙籍传教士傅泛际(P. franciscus Furtado, 1621 年来华)合作翻译,历经数年,由傅泛际译义,李之藻达辞。

那么,李之藻为什么会耗费五年精力,选择翻译与中国传统思维方式没有任何渊源的《名理探》呢?嵇文甫曾指出:“晚明是一个心宗盛行的时代。无论王学或禅学,都是直指本心,以不读书为著名。然而实际上并不那么简单,……在不读书的环境中,也潜藏着读书的种子,在师心蔑古的空气中,却透露出古学复兴的曙光。世人但知清代古学昌明是明儒空腹高心的反动,而不知晚明学者已经为清儒做

了些准备工作,而向新时代逐步推移了。”李之藻就是那些读书人中的一个。他尖锐地指出明末读书的弊端:“学者之病有四,浅学自多一也,怠惰废学二也,党所锢习三也,恶问胜己四也。”他之所以要翻译《名理探》,其中的重要原因就是为矫正明末那种空疏的学术气氛。李天经在序《名理探》时说:“世乃侈谈虚无,诧为神奇,是致知不必格物,而法象都捐,识解尽扫,希顿悟为宗旨,而流于荒唐幽谬;其去真实之大道,不亦远乎!西儒傅先生既论囊有,复衍《名理探》十余卷。大抵欲人明此真实之理,而于明悟为用,推论为梯,读之其旨似奥,而味之其理皆真,诚为格物穷理之大原本哉。”显然,李之藻厌恶晚明王学末流“汗漫空疏”的学风,而推崇程朱理学的“格物穷理”之说。在他看来,程朱理学包含着“实学”“实行”的精神,但被王学末流所淹没。西方的科学和逻辑有助于恢复程朱理学的“实学”“实行”的精神。他说:“信哉东海西海,心同理同,所不同者,特言语文字之际。”因此,他把西方亚氏逻辑与程朱理学的“格物致知,穷理尽性”的“大原本”相为比附,希望能达到“息异喙,定一真”的目的。李天经说得更为明显:“有些书,则曩之窒者通,疑者信,宁为《名理探》而已耶?”又说“三论明——概念、判断、推理——而名理探出,即吾儒穷理尽性之学。”李次彬更忘为比附地说:“研究理道,吾儒本然,……寢假而承身毒之唾,拾柱下之沈,以奸吾儒之正。……惟德曩侍先大夫,日听泰西诸贤昭事之学,其旨以尽性至命为归,其功则本于穷理格致。”

西方传教士选择翻译《名理探》的目的显然有别于李之藻,传教才是他们的首要目的。当时的欧洲,以培根为代表的一些哲学家已经认识到旧的逻辑学的不足与危害,从而在逻辑领域展开一场革命。培根认为,亚里士多德的演绎逻辑有其难以克服的缺陷,并进行批判,他尤其反对经院哲学家滥用三段论,使逻辑学变得贫乏而烦琐。培根提倡归纳逻辑,并且为了与亚里士多德的《工具论》划清界限,从而把他的逻辑学著作称为《新工具》,以示区别。但是,传教士们

没有也不可能译介这些反映逻辑学新发展的内容,因为这些内容与教条不符。《名理探》是十七世纪葡萄牙高因盘利大学的逻辑学讲义,是中世纪的经院哲学家结合亚里士多德的逻辑学为宗教神学辩护而写成的,原名《亚里士多德辩证法概论》。十三世纪后,亚里士多德的哲学从东方回到西方。经院哲学家就以亚里士多德的形式逻辑为工具,主要是利用亚里士多德的《工具论》中的“范畴篇”、“解释篇”从概念到概念,用抽象概念的定义、区分、排列和组合的方法,特别是用三段式的演绎法,来为基督教教条和教义作辩解,并使这些教条和教义系统化。显然,《名理探》的翻译有利于传教。

(三)《名理探》中的逻辑学知识

《名理探》1611年在德国印行。全书二十五篇,我们所见到的中译本只是前十篇。在《名理探》中,李之藻首先对“名理探”作简要的说明:“名理之论,凡属两可者,西云第亚勒第加。凡属明确,不得不然者,西云络日伽。穷理者,兼用此名,以称推论之总艺云。依此称络日伽为名理探。即循所以明,推而通诸未明之辩也。”“络日伽”是逻辑学的音译,“名理探”即逻辑学,就是“循所以明,推而通诸未明之辩也”。接着,李之藻又进一步把“名理探”分为“性成之名理探”和“学成之名理探”。“性成之名理探,乃不学而自有之推论”;“学成之名理探,乃待学而后成之推论”。逻辑学主要探讨“待学而后成之推论”。对于逻辑学的重要作用,李之藻多次强调:“学之真,由其论之确,而其推论规则,皆名理探所设也。赖有此具,以得贯通诸学,实信其确,真实从此开焉。”“名理乃人所赖以通贯众学之具,故须先熟此学。”“无其具,犹可得其为,然而用其具,更易于得其为,是为便于有之须。如欲行路,虽走亦可,然而得车马,则更易也。”“名理探”是一门工具科学。

对于逻辑学的研究范围,李之藻也作了详细的介绍:“正论云:

明辨之规式,是名理探所向之全界也。所谓明辨,由吾所以明,推通吾所未明。曰解释,曰剖析,曰推论,三者是也。原夫凡物,皆有可知者三:一其内之义理,二其全中之各分,三其所函诸有之情。解释者,宣畅其义理,剖析者,开剖其各分;推论者,推辩其情与其诸依赖者也。是名理探之全界也。”在李之藻看来,形式逻辑的全部研究范围就是有关演绎的法规和形式。他还说:“名理探三门,论明悟之首用、次用、三用。非先发直通,不能得断通;非先发断通,不能得推通。三者相因,故三门相须为用,自有相先之序。”这里所谓的“直通”就是指概念,断通即指判断,推通即推理。

名理探主要探讨的内容是“五公”“十伦”。

“五公”,又名“五称”,指宗、类、殊、独、依。它是按照公元四世纪的薄斐略(Porphry of Tyre)的烦琐分析得来的,主要内容是关于概念的属种关系和它的所有特性。“五公”的排列顺序是不能随意变化的,《名理探》说:“物理者,物有性情先后,宗也,殊也,类也,所以成其性者,因在先,独也,依也,所以具其情者,因在后。”(表略)

为了便于理解,《名理探》举例说明:“生觉为宗,人性为类,推理为殊,能笑为独,黑白为依。”需要补充说明的是,宗与类的关系相当于我们今天所说的属概念与种概念之间的关系。宗是同一类事物的最大属性,而且是相对的,比如“生觉为人性之宗,人性为能笑之宗”。

“五公”又可分为两大类别,“宗”“类”“殊”为“本然之称”,“独”“依”为“依然之称”。“本然之称”反映事物的本质属性,例如,“能推理的”即反映人的本质属性,“依然之称”反映事物的非本质属性,例如,“能笑的”就不为人所独有。

“十伦”是指自立体、几何、互视、何似、施作、承受、体势、何居、暂久、得有,它基本上是根据亚里士多德的十范畴划分的。(表略)

关于“十伦”,还需作一些补充说明。其一,“自立体”又可分为“初体”和“次体”。“凡不能称底又不能底,是之谓初体”,如某个人、那头牛。“次之自立体,乃是宗与类,是初者所属”,如人、牛。

“次体”相当于“初体”的集合。其二，“几何”可分为“通合者”与“离析者”。“通合者”是指连续的数量，如线、面、立体、时间、地点。“离析者”指分离的数量，有数与语言两类。其三，“何似”有四类，即“习熟缘引”、“因性之能”、“动成动感”与“模也与相”。“习熟缘引”自习惯而生；“因性之能”是本有的能力，比如，竞走运动员的疾走；事物所具有的酸、甜、冷、热、红、白等性质是“动成动感”；“模也与相”指事物的形状。

（四）《名理探》在中国逻辑史上的影响

《名理探》全书二十多万字，而在亚里士多德的《工具论》中只有三万五千字，由此可见经院哲学家的烦琐与累赘。由于是为宗教神学服务的，全书具有明显的神学色彩。如在论及明悟推通作用时所：“夫天神者，不假推通，不必察末而后知本，不必视固然而后知其所以然，用一纯道，无所不明。人则不然，必须由所已明，推所未明。”在论及“恒之暂久”时说：“恒者复分二类：一因性者，一超性者。超性者分二：一是神圣之见天主与夫荣福之光所加以神圣之明悟，以俾其得见天主者，及善人死际、蒙被之宠爱，三者所以在之久也。此皆神圣所借以就于天主者，故云永就。”而李之藻对当时西方的了解非常有限，不能采取“拿来主义”的方法作出选择与鉴别。《名理探》自1631年开始在中国印行，但是，由于中西思维方式的不同，它所提倡的演绎逻辑不太容易为中国人接受；也由于它语言“艰深邃奥”，普通中国读者很难看懂；也由于它所宣扬的神学在当时的中国缺少文化土壤，它在中国的命运显得有点冷寂，二百多年里很少有人问津。在严复翻译《穆勒名学》以后，它的价值才逐渐为人们了解和重视。

不管怎样，《名理探》毕竟是继玄奘翻译印度因明以后异域逻辑输入中国的又一次尝试，也是西方逻辑学第一次系统地输入中国，它使中国人对西方逻辑学有了部分了解。“没有李之藻翻译的《名理

探》,中国学者就会推迟对西方逻辑学的接触和了解。”而且,它还创造了一些逻辑词汇,它的达辞方式对后来有着一定的影响。严复在翻译《穆勒名学》时就受了李之藻的启发,我在上面的表格中已作了比较。因此,《名理探》在中国逻辑史上还是有其贡献的。

明清之际的理学衰落与实学兴起

明清之际,旧的传统思想观念与新的先进的价值理念发生了激烈的冲击和碰撞,社会面临着一系列令人瞩目的价值冲突和社会转向。本文将从理学之弊与经世实学思潮的出现,反对理学空谈心性、主张实学实行实用,舍经学而无理学的价值取向、西学东渐与自然科学的复兴以及批判封建君主专制启导人的思想解放几个层面对明清之际的经世实学思潮与人文启蒙思潮做一全景式的描述。

中国封建社会经过汉唐时期的高度发展,至宋代时达到了巅峰阶段。巅峰同时也就意味着衰落。

明清之际,是世界历史发生重要转折的时期,是可以与春秋战国之际相媲美的重要时代,还是思想家自觉对秦汉以来的文化传统及价值观念进行深刻反省和理性批判的时代。明清之际,中国社会走到了一个新的十字路口,处在由传统社会向近代社会过渡的关键时期,无论是在政治、经济领域还是在思想、文化领域,旧的传统思想观念与新的先进的价值理念在这一时期发生了激烈的冲击和碰撞,社会面临着一系列令人瞩目的价值冲突和社会转向。其中最重要的是随着明清之际的知识界、思想界对程朱理学与陆王心学末流的猛烈抨击,随着封建体制内部革新派与新兴市民阶层两股社会力量的“会合”而兴起的经世实学思潮,本文将从理学之弊与经世实学思潮

的出现,反对理学空谈心性、主张实学实行实用,舍经学而无理学的价值取向以及西学东渐与自然科学的复兴四个层面对明清之际的经世实学思潮做一全景式的描述。

(一)理学之弊与经世实学思潮的出现

谁都不能否认任何一种思想文化形态的发展有其前后的继承性,前一时代的思想不可能在后一时代突然消失,后一时代的思想也必然能够在前一时代找到它的萌芽。从历史上看,每一个思想家、每一个思想流派都是在继承前人已有思想观点的基础上形成、发展起来的,每一个思想家必须汲取前人已有的思想或学术成果,这是任何一个历史时期思想得以存在和发展的前提和基础。明清之际绝大多数思想家虽然各自在自己学术领域的侧重点不同,或侧重经学,或侧重史学,或侧重哲学,或侧重实用,但有一个不容否认的事实,那就是他们大都是从朱学或王学中分化、脱胎而来,一开始几乎都是程朱理学或陆王心学的追随者和信奉者,在理论或思想渊源上与朱学或王学保持着千丝万缕的联系。如黄宗羲、孙奇逢、李锺、唐甄等人基本属于陆王心学系统,顾炎武、王夫之、陆世仪等人基本属于程朱理学系统。作为特定历史环境的产物,任何一个人也无法摆脱“既定社会历史环境”的熏陶和影响。当某一思想形态处于鼎盛巅峰期,某些人或可成为某一思想形态的继承者、传播者和发扬光大者;当某一思想形态开始走向没落走向衰退时,某些人或可成为某一思想形态的修正者、改良者乃至激烈的批判者。特别是在社会发生剧烈变动、民族处于兴衰存亡的关键时刻,某些人对传统思想形态的怀疑精神和批判精神就显得尤为强烈。就是说,任何一种思想形态,从它开始存在的那一刻起,它内部就已包含着自我批判、自我否定的因素,就决定了它必然走向自己的反面。以程朱理学为例。理学自北宋中期兴起以后,历经宋、元、明三朝长达六百年的发展演变,先后形成了程

朱理学与陆王心学两大理学流派。两派虽问学路径各有侧重,程朱重“格物穷理”,陆王重“发明本心”,此外两派在一系列重大理论问题上如“心即理”与“性即理”、“人心”与“道心”、“天理”与“人欲”、“无极”与“太极”、“形而上”与“形而下”等都存在较大争论与分歧,但在本质上他们却是一致的即:“同植纲常,同扶名教,同宗孔孟”。^①到明后期,随着封建制度走向没落,理学已沦为“游谈无根”,“竭而无余华”,完全以抄袭“宋人语录”及“策论”为治学圭臬,严重脱离实际,变成了空疏无用之学,对宋明以来的学风造成了极其恶劣的影响,使得一般士人沉湎于空谈心性,不切实际,不谙时务。这种空疏无用之风,导致了宋明时期社会的日益衰落和吏治的极端腐败。随着明后期各种矛盾的日益凸显,理学作为政治附庸的特点日益明显,其腐朽性也更加暴露无疑,给社会造成了极其严重的后果。为了矫正理学所带来的社会弊端,自明中叶后,学者各自自立门户,学术朝两个方向展开:一方面表现为王学运动;另一方面表现为古学(经学)复兴运动。王阳明以继承陆九渊的思想为己任,试图取理学而代之。一时间,作为一种崛起于民间的思想形态,王学逐渐成为一种被社会上所认可的主流思想观念,而理学则被一般士人所藐视。从程朱理学与陆王心学作为两种截然不同价值观念的递嬗来看,尽管当时社会上普遍认同的价值观是王学,但作为官方意识形态的仍然是程朱理学。这就是一个社会往往存在的多元价值观的表现形式,也是一个社会不同阶层所确立的不同的价值标准。上有所好,下未必一定好之;上有所恶,下未必一定恶之,这就是社会历史发展的辩证法。

随着中国封建制度日益走向没落,无论是理学还是王学,越发展越背离初衷,越发展其弊端就越暴露无遗,完全坠入寻章摘句、支离繁琐之途。于是,明朝中后期,从封建社会的母体中产生了一股在批

^① 《宋元学案·象山学案》卷58。

判宋明理学过程中逐渐形成的提倡经世致用的实学思潮,这一实学思潮在明清之际主要表现为经世实学思潮。明清之际的经世实学思潮具体表现为两个方面:对理学的空谈心性而言,主张经世致用;对理学的束书不观而言,主张回归儒家原典。明清之际已有一些思想敏锐的思想家在明后期思想家杨慎、李贽等人开创的批判理学或心学的基础上继续对理学或心学的流弊进行反思和批判,开始倡导一种新的经世实学学风,这种新的学风由萌芽、渐至发展,成为与理学、心学相并立的新的思想观念和价值形态,显然,这是一种积极进步的、有前途有活力的适应社会发展需要的新的思想观念,因而成为一种新的社会时尚,新的实学精神。明清经世实学思潮以“经世致用”为价值核心,在批判程朱理学“束书不观,游谈无根”的基础上,大力提倡经世致用、实事求是之学,把学术研究的范围从儒家经典扩大到了自然、社会和思想文化领域,对天文、地理、河漕、山岳、风俗、兵革、田赋、典礼、制度等,皆在探究问学之列。无庸讳言,大多数明清之际的思想家如顾炎武、黄宗羲、王夫之、颜元、李恭、朱之瑜、方以智、陈确等人,是这一经世实学思潮的参与者与推动者。让我们假设一下,如果没有大的政治变动和社会变迁,如果没有社会转轨所造成的道德失范和心灵震荡,或许这些思想家仍将徘徊在朱学或王学的世界中踽踽独行。但是,历史不容许假设。社会的急剧变革一方面造成了社会固有道德观、价值观的濒临崩溃;另一方面也造成了一大批社会的先知先觉者把自己融入社会变革的浪潮,紧紧把握时代脉搏,对传统的道德观、价值观进行重新估价和评判。他们在对传统旧价值观进行全面反思和批判的同时,积极倡导一种新的思想,新的价值观,试图为社会提供一种新的价值导向,引导社会走出理学的氛围,走出中世纪的门槛。可见,学术文化的发展同其他文化的发展一样,是在继承前人思想成果的基础上逐渐形成、发展起来的,是变革和延续、创新和继承的辩证统一。

(二)反对理学空谈心性 主张实学实行实用

经世实学思潮是批判理学空谈心性的产物。经世思想在中国源远流长。“经世”一词最早载之于《庄子》一书,“春秋经世,先王之志,圣人议而不辩”。^①经世致用是中国文化中一以贯之的思想传统,是中国知识分子实现其价值目标和道德理想的内在精神。“经世”思想在不同时期具有不同的含义:有时强调主体的道德修养;有时强调治国安邦平天下;有时强调实行实用;有时强调事功趋利。一般说来,中国传统的“经世”思想体现了这样一种价值走向:当社会处于稳定或“盛世”时期,“经世”思想表现得比较平淡;当社会处于转轨或危机时期,“经世”思想就表现得比较明显。明清之际,在中华大地上,涌现出了一大批提倡经世致用的思想家,他们或以经学济理学之弊,以复兴古学(经学)为己任,或独辟蹊径,开诸子学研究之风气,或探究“切用于世”的学问,以求实功实用;或会通西学,倾心于“质测之学”的研究,尽管他们各自在学术领域各领风骚、各显风采,在他们有一个特点是共同的,就是在抨击理学空疏之弊的同时,竭力提倡经世致用、实学实用,从学风、学术上呈现出一股崇实黜虚、舍虚务实的新风尚,他们共同形成了一个代表社会进步方向、符合时代进步要求的学派——经世实学派。

与明清时期出现的从理学桎梏下解放出来的强烈要求相呼应,明中后期以后在江南地区出现的资本主义萌芽已相当明显,对明清之际兴起的经世实学思潮起了推波助澜的促进作用。明清之际的经世实学思潮就是从总结和批判理学与王学末流空谈误国的潮流中逐步形成和发展起来的,其代表人物主要有陈子龙、陆世仪、李时珍、杨慎、徐光启、李贽、方以智、顾炎武、黄宗羲、王夫之等人。他们大多胸

^① 《庄子·齐物论》。

怀救世之心,关心国计民生,读书不尚空谈,重视实用之学。由此可见,明清之际提倡的新学风,主要是针对宋明理学的“空疏之风”而产生的。学风问题并不仅仅是纯粹的学术问题,一代学风的形成与转变,与当时社会的政治、经济、文化思潮密切相关。经世实学派的学术宗旨就是“崇实黜虚”、“废虚求实”。不可否认,理学在初创之时,颇具有疑经、不守传注等创新精神,但其疑经往往流于主观武断;不守传注往往流于任意解经甚至改经,以至学界盛行穿凿附会、蹈空尚虚之歪风。早在明中后期,杨慎就已公开把程朱理学斥为“学而无用”之学,指出理学之根本错误就在于否定汉唐人对儒家经典的研究成果,从而陷入“师心自用”和“一骋己见,扫灭前贤”^①的境地;把陆王心学斥为“学而无实”之学,走上了“渐进清谈,遂流禅学”^②的道路。明末著名思想家李贽也揭露说,那些谈论程朱理学的人,其实都是一群“口谈道德而心存高官,志在巨富,既已得高官巨富矣,仍讲道德,说仁义自若”的伪君子,是一群“口谈道德而志在穿窬”;“被服儒雅,行若狗彘”的败俗伤世者。这群人虽口谈“我欲厉俗而风世”,但他们对社会道德和风气的影响,“莫甚于讲周、程、张、朱者也。”^③明末另一位著名思想家吕坤也指出,学术要以“国家之存亡,万姓之生死,身心之邪正”为目标,吕坤称之为“有用之实学”。^④高攀龙也强调“学问不是空谈,而贵实行”,如果“学问通不得百姓日用,便不是学问”。明亡以后,明清之际的思想家更是从文化的原因来阐释社会政治问题,把宋明理学清谈空疏之学风看作是明亡的根本原因,李恭说:“当明季世,朝庙无一可倚之臣,坐大司马堂,批点

① 《升庵全集·文字之衰》卷52。

② 《升庵全集·云南乡试录》卷2。

③ 《焚书·又与焦弱侯书》卷2。

④ 《去伪斋集·杨晋庵文集序》。

《左传》敌兵临城，赋诗进讲，觉建功之名，俱属琐屑。”^①李恭把明亡的原因归结为“纸上之阅历多，则世事之阅历少；笔墨之精神多，则经济之精神少。”^②真可谓一针见血，入木三分。黄宗羲对明以来理学空谈性理的弊端进行了猛烈抨击，以为“明人讲学，袭语录之糟粕，不以六经为根底。束书而从事游谈，更滋流弊。……然拘执经术，不适于用。”^③宋明儒者“假其名以欺世。……一旦有大夫之忧，当报国之日，则蒙然张口，如坐云雾，世道以是潦倒泥腐。”^④陆世仪把当时除六艺之外的“如天文、地理、河渠、兵法之类”，皆看作是实用的学问。^⑤顾炎武反对“空疏之学”，力倡“经世致用”，以“修己治人之实学”取代“明心见性之空言”，主张文须“有益于天下，有益于将来。”^⑥他撰著《日知录》的目的就在于“明学术，正人心，拨乱世以兴太平之事。”^⑦认为“文不关于经术政事者，不足为也。”^⑧顾炎武把当时理学的清谈与魏晋时期做了比较，指出：“今日之清谈，有甚于前代者。昔之清谈谈老庄，今之清谈谈孔孟。”他指责那些夸夸其谈者“不习六艺之文，不考百王之典，不综当代之务，举夫子论学论政之大端，一切不问，而曰‘一贯’，曰‘无言’，以明心见性之空言，代修己治人之实学。股肱惰而万事荒，爪牙亡而四国乱，神州荡覆，宗社丘墟”。^⑨在顾炎武看来，正是由于理学的清谈导致了明朝的覆亡，这是顾炎武从历史的回顾中和对理学的批判反思中得出的历史结

① 《恕谷集·书明刘户部墓表后》。

② 冯辰等：《恕谷年谱》。

③ 《清代七百名人传》（三），第1577页。

④ 《南雷文定后集·赠编修并玉吴君墓志铭》。

⑤ 参见《清史稿·陆桴亭传》卷480。

⑥ 《日知录》卷19。

⑦ 《亭林文集·初刻日知录自序》卷2。

⑧ 《国朝汉学师承记》。

⑨ 《日知录·夫子之言性与天道》卷7。

论,反映了明清之际思想家对理学的一种共识与历史自觉。李二曲在提出“明体适用”主张的同时,指出“真知乃有实行,实行乃为真知。”^①主张用“酌古准今,明体适用”的实学取代“凭空蹈虚,高谈性命”的俗学,把那些“明体而不适用”的人皆视为“腐儒”。史谓其“言言归于实践。”王夫之也主张“明体适用”,提倡“言必征实,义必切理。”^②傅山也认为,“兴利之事,须有实功。”^③著名史学家全祖望评价说,傅山是“思以济世自见,而不屑为空言。”^④朱之瑜“论学问,以有实用为标准。所谓实用者,一曰有益于自己身心,二曰有益于社会。”^⑤如果说顾、黄、王、唐等思想家或偏袒程朱、或偏袒陆王,对理学还有所保留的话,那么,明清之际另一系统的思想家颜元、潘平格、陈确、傅山等人则对于理学或心学,一齐推倒,没有丝毫保留。颜元为学最强调实学实用,他认为,自汉晋章句泛滥以来,清谈虚浮日盛,尤其是宋儒“著述讲论之功多,而实学实教之力少。”^⑥其为学之要旨是“习行于身者多,劳枯于心者少。……为做事故求学问,做事即是学问。”^⑦颜元认为,要看一件事有无实用价值,实践是最好的检验标准。他把理学家空谈的“正其谊不谋其利,明其道不计其功”,予以根本扭转,针锋相对地提出了“正其谊以谋其利,明其道而计其功”。并把自己的治学之道归结为实学、实习、实行。梁启超说他“举朱陆汉宋诸派所凭借者一切摧陷廓清之,对于二千年来思想界,为极猛烈极诚挚的大革命运动。”^⑧潘平格斥责理学家丧失良心、学杂佛老,根

① 《清儒学案·李锜·附录》卷1。

② 《清史稿·儒林传》。

③ 《霜红龕集》卷35。

④ 《亭林文集选注·阳曲傅先生事略》。

⑤ 梁启超:《中国近三百年学术史》,第83页。

⑥ 《存学篇》卷一。

⑦ 《颜习斋先生年谱》卷下。

⑧ 梁启超:《中国近三百年学术史》,第105页。

本谈不上是真儒。潘平格的反理学思想,在清初颇受重视,被誉为“儒门之观音。”陈确从另一个方面把怀疑矛头指向程朱理学数百年立论的根基之一《大学》,作《大学辨》,阐明《大学》非圣经贤传,理学存在的根基被动摇,与之相呼应,傅山倡导的诸子学研究认为先有“子”,然后才有“经”,动摇了孔门独尊的地位,开创了清代诸子学研究的新风。总之,明清之际的思想家已深刻地意识到,理学的空谈已经对社会造成了极大的危害,不对理学进行纠正和批判,将有可能导致“亡天下”的后果。因此,对理学的“清谈误国”是当时思想家的普遍共识,也是引发经世实学思潮滋生和发展的契机。

(三)舍经学而无理学的价值转向

“舍经学而无理学”是与反对理学空谈性理密切相关的。因为在中国的经学传统中,始终存在着一种“求实”的精神,而这种“求实”精神正可以用来作为批判理学空疏无用的理论武器。

经学是自秦汉以来中国学术的主要形式,也可以说是中国传统学术的主流,故冯友兰先生在其著作中把自汉代董仲舒至晚清康有为时期的中国学术称为中国哲学史上的“经学时代”。^①千百年来,中国的学问几乎都与“经学”有着极为密切的关系,不管提倡者也好,反对者也罢,他们争来论去的视角从来没有离开过经学的领域,各种学派、观点之争,如汉、宋之争,今、古文之争,理气、心性、道气之争等,都是由对经典的不同诠释方法引发而来。中国经学的发展形态,历来有几种不同观点,但从经学的社会功能来看,无非有三种不同表现方式:从社会政治的层面讲,经学表现为以“求用”为目的,今文经学为其代表;从历史文化的层面讲,经学表现为以“求实”为目的,古文经学为其代表;从哲学本体的层面讲,经学表现为以“闻道”

^① 参见冯友兰著:《中国哲学史》上册,中华书局1984年版,第485页。

为目的,宋学为其代表。今文经学治经,皆借经典之“微言”以阐发社会政治之“大义”,在今文经学看来,凡是与经邦济世无关的学问,皆为迂阔不实之学。古文经学治经,最讲实事求是、无征不信,最讲严谨的治学态度和实证的治学方法,最具西方科学的精神。宋明理学虽被后人讥为空谈性理,但他们却认为性理是最大的实际,若离开性理而谈论修身养性、治国安邦,便是舍本而逐末。这里的问题在于,理学家往往要么脱离经典,把自己的意见强加到经典上面,要么舍弃经典,任意发挥自己的意见,从而陷入游谈无根的泥潭。若从人的精神层面来考察,理学家们确实抓住了人的某种非常“实际”的内容,是一种“颠倒了”的“求实”精神。经学在经过两汉的兴盛后,便沉寂不彰,分别为玄学、理学所取代。从思想史发展的角度来看,理学是对唐韩愈、柳宗元以来儒学复兴运动的理论总结,是在儒、释、道三家相互辩难、相互吸收、相互融合的基础上形成的一个新的思想理论体系,从这一点上说,理学有其存在的合理性和必然性。理学内部两派虽数百年来互争高低,但都存在一个致命的弱点,那就是他们都把“理”或“心”看作是超越于具体事物之上的独立本体,“理”或“心”是评判一切的价值根源,区别仅仅在于:理学是为封建伦理纲常寻找最终根据,而心学则旨在为人生人性寻找价值本原。这样,其理论自身就留下了一个无法回避和解决的悖论,以至于其末流或恃己意为真理,或近于狂禅,无论是程朱之学抑或是陆王之学,都只是理学内部的两个流派而已,因此,清人一般把理学称之为宋学,把理学家称之为宋儒,实即包涵了程朱之学和陆王之学。程朱之所谓“理”与陆王之所谓“心性”,在明清之际的思想家眼里,都是一种“虚而不实”的东西,它们成为脱离自己的载体而被理学家任意涂抹粉饰,成为被歪曲的对象。为了恢复被理学家歪曲了的“理”与“心性”的本来面目,使之从“神化”中摆脱出来,就必须回归到儒家原典。回归儒家原典是以“复兴古学(经学)”的形式表现出来的。明末,学术思想界弥漫着“束书不观,游谈无根”的空疏之风,于经世、治国之

道毫不关心,“恁是天崩地陷,他也不管,只管讲学耳。”^①针对这股衰世颓风,明弘治、嘉靖年间已有一大批学者致力于“复兴古学(经学)”的努力,如明弘治、嘉靖年间前后七子文章之“复古”,提倡“文必秦汉,诗必盛唐”;主张读古书、识古字、辨古音,据此有学者把明弘治、嘉靖年间前后七子文章之“复古”看作是清代考据学的渊源。^②于是音韵、文字之学始引起学者的关注;一批专著如赵伪谦的《六书本义》、赵宦光的《六书长笺》、杨慎的《古音丛目》、《古音猎要》、《转注古音略》、陈第的《毛诗古音考》、《屈宋古音考》等相继面世,如杨慎以博洽著称,主张多闻多见、尚博尚实,提倡一种新学风与新的治学方法,被认为“读书博古崇尚考据之风实从此起。”^③此外,与杨慎同时稍后的陈耀文、王世贞、胡应麟、焦告、方以智等人,对古学(经学)复兴运动都起了推波助澜的作用,但人们往往忽视这样一种事实:即王阳明本人对经学复兴所起到的思想解放价值和意义。王阳明在他的著作中多次从“心学”的角度强调“经学”的重要性,指出“六经非他,吾心之常道也”,“六经者,吾心之记籍也;而六经之实,则具于吾心”。^④台湾学者蔡仁厚把王阳明的这一思想概括为“经学即心学”思想。^⑤王阳明正是有感于“六经乃分裂于训诂支离,芜蔓于辞章业举之词,”于是发出了“有志之士,思起而行之”的倡议。^⑥由于王学在当时正处于取理学而代之的强劲势头,因而王阳明对经学的态度对经学的复兴也同样起了相当重要的作用。我们应当把王阳明时代与王阳明后学时代(主要是晚明已流于狂禅的王学)严格

① 黄宗羲:《明儒学案·东林学案》卷60。

② 朱希圣《清代通史·序》。

③ 嵇文甫:《晚明思想史论》,东方出版社1996年版,第145页。

④ 《王文成公全书·稽山书院尊经阁记》卷7。

⑤ 《新儒家的精神方向》台湾学生书局1982年版。。

⑥ 《王文成公全书·别三子序》卷7。

区分开来,这是我们看待、分析一切历史问题的基本立足点之一。晚明,由于王学势力过于强大,占据主流思潮,这股古学(经学)复兴运动还处于王学阴影的笼罩之下,还没有人能够把经学从理学体系中分离出来。明清之际的思想家在总结明亡的沉痛历史教训时,痛感王学末流的泛滥无用,使“天下生员,不能通经知古今,不明六经之旨,不通当代之务”,经学日渐荒疏,顾炎武最先高举“经学即理学”的旗帜,上承矫正理学之弊,下启清代考据学之先,成为从理学向考据学转向的关键人物。顾炎武提倡“通经”在于“致用”,主张接触现实,研究社会出现的实际问题;强调“明辨经学源流”,指出“古今安得别有所谓理学者,经学即理学也。自有舍经学以言理学者,而邪说以起,不知舍经学,则其所谓理学者禅学也。”^①

“古之所谓理学,经学也,……今之所谓理学,禅学也。”^②把流行于世的“理学”贬斥为“禅学”,把它排斥在正统儒学之列。顾炎武提出的“舍经学而无理学”、“经学即理学”的学术纲领,在当时思想、信仰都出现严重危机的情况下,确有扭转学风之功业:一是明确了以经学为治学之本;二是他反对的是杂袭释老、断章取义的“今之理学”,他期望在经学的基础上重建理学系统;三是他认为一切学问都是为了“致用”。顾炎武真正把经学从理学体系中分离开来,使经学成为一门独立的研究学问,对有清一朝三百年的经学发展产生了重要影响。顾炎武提出的“舍经学而无理学”原则及“读九经自考文始,考文自知音始”原则^③成为影响清代乃至近现代学术的重要治学原则,经学又重新由学术边缘走向学术的中心,成为从理学之虚到经学之实的转向。对于明清之际的这股“复兴古学”的现象,梁启超有一段非常精辟的评论:“综观二百余年之学史,其影响及于全思想界者,

① 全祖望:《亭林文集·亭林先生神道表》。

② 《亭林文集·与施愚山书》卷3。

③ 《亭林文集·答李子德书》卷4。

一言蔽之曰：‘以复古为解放。’第一步，复宋之古，对于王学而得解放；第二步，复汉唐之古，对程朱而得解放；第三步，复西汉之古，对于许郑而得解放；第四步，复先秦之古，对于一切传注而得解放。夫既已复先秦之古，则非至对于孔孟而得解放焉不止矣。”^①但我们应把握的一点是，所谓“复古”，绝不是按照原来形态回归到古代社会，而是在特定历史条件下出现的以“复古”为形式，实质上确是一种“思想解放”运动，是在“复古”的外衣下注入了新的思想内容。从这层意义上说，明清之际思想界的“复古”运动，为二百年后“五四”时期“打倒孔家店”的新文化运动做了思想文化的前导工作。

（四）西学东渐与自然科学的复兴

明清之际经世实学思潮的另一个表现形式是明中后期“西学”的传入。有学者把“西学”传入以康熙中叶（1691年）为限分为前后两期，^②本文叙述的“西学”传入大致属于第一期。“西学”所倡导的科学精神和方法适应了当时经世实学思潮的新形势需要，使中国传统的学术格局发生了一定程度的转变。“西学”的传入，拓展了当时中国人的理论视野和思维空间，丰富了日益高涨的经世实学思潮的内容，成为明清之际经世实学思潮的一个重要组成部分。

众所周知，在中国古代历史上，曾出现过两次大规模的外来文化的传入：一次是汉唐时期印度佛教文化的传入；另一次是明清之际西方基督教文化的传入。这两次外来文化的传入，对中国本土文化学术格局的变化与调整产生了极为重要的影响。

基督教最早传入中国是在唐朝，当时被称为“景教”；元代时再度传入，被称为“十字教”。但这两次不同时期传入的基督教对中国

① 梁启超：《清代学术概论》，第13页。

② 参见杨东莼：《中国学术史讲话》东方出版社1996年版，第259页。

固有的文化格局并没有产生重大的影响。自明朝中后期到清朝前期,大批西方传教士来到中国,他们在进行宗教活动的同时,也把西方的科学,如天文、地理、数学、物理、化学等介绍到了中国,从而开始了自唐、元以来第三次大规模的西学东渐的过程以及中西文化的沟通与交流。

最早来中国从事传教活动的是明万历年间来华的耶稣会士利玛窦,他为了适应当时中国社会的需要,制订了一套适合中国实际情况的“合儒”、“补儒”及“超儒”的和平传教政策,即“在政治上拥护贵族统治;在学术上要有高水平;在生活上要灵活适应中国的风土人情。”^①自此以后,西方来华传教者有名可查者达65人之多。^②西方传教士对西方自然科学知识的介绍,使中国固有的文化结构和思维模式发生了重大变化,中国文化重道德伦理、重修身养性,轻自然科技等特点决定了中国文化自先秦以来几乎一贯不变的发展理路和格局随着西方科学知识的传入被打开了一个缺口,它使中国知识界在孜孜沉浸于儒家经典的同时,开始接触和吸纳西方的一些新知识、新思想,新领域,扩大和丰富了中国文化的内容和内涵。从明中后期到清中期,由于有当时一大批站在时代前沿的经世实学思想家的宣传、翻译、介绍与引进,西方机械、物理、测绘、历算等门类繁多的科学知识不断传入中国,据统计,至今能够搜集到的西方传到中国的科技书目约为1500种左右。^③但是由于当时这批西方传教士自身的传教目的和学术偏见,他们对欧洲文艺思潮以来的新思想、新成就讳莫如深,对当时西方最先进的自然科学思想如哥白尼的太阳中心说、伽里略—牛顿的经典力学、笛卡儿的解析几何、波义耳的新元素说以及先进的实验法、归纳法、演绎法等大多只字未提,相反,他们都把中世纪

① 参见《中国史研究动态》1980年第6期。

② 梁启超:《中国近三百年学术史》,东方出版社1996年版,第38页。

③ 参见《人才》杂志,1983年第3期。

的经院哲学大师托马斯阿奎那奉为圭臬,他们介绍到中国的只是托勒密的地心说,欧几里德的几何学,亚里斯多德的四元素说等,因此,有的学者认为中国知识界所能接触到的还只是西方中世纪的科学思想体系,不可夸大当时西方科学思想对中国文化的影响。这种观点总的来说是不错的,但还不尽全面。且不说在当时中国知识界研习西学已成为一股时尚,在有的领域,“耶稣会传教士所传入的不属于几何学的数学发明和技术在欧洲是最新的。”^①再如,邓玉函、王征合译的《远西奇器图说》“汇总了阿基米德到当时的西方力学和机械学的知识”,^②“为当时世界最新之物理学书。”^③

因此,我们也不可低估了当时西方科学思想对中国思想文化的影响。尽管如此,当时西方科学的传入,使明清之际的知识分子从一种传统封闭的状态中摆脱出来,突破陈旧保守的思维模式,为“中国的知识和文化带来了一场前所未有的新刺激。”^④徐光启、李之藻针对晚明出现的种种弊端,极端重视西方自然科学的证实精神,他们响亮地喊出了“欲求超胜,必须会通;会通之前,先必翻译”^⑤的口号,他们甚至准备用10年左右的时间对“有益世用”的图书“渐次广译”,试图以“西学”来开启民智,纠中国学术之弊,以挽救明王朝的社会政治危机。明清之际的思想家在继承徐光启、李之藻自然科学观的基础上,积极吸收西方自然科学成果,对“西学”采取了欢迎的态度。黄宗羲在经世实学思潮的社会文化背景下,对西方自然科学成果给予了极大关注,并积极投身到这一科学活动的推广和传播中,撰著了

① [英]李约瑟:《中国科学技术史》第3卷,第115页。

② 王冰:《明清时期(1610—1910)物理学译著书目考》,《中国科技史料》第7卷,第5期,1986年版。

③ 《方豪文录》,第290页。

④ 参见《故宫博物院院刊》1983年第2期。

⑤ 王重民辑校:《徐光启集》,上海古籍出版社。

大量自然科学著作,如《授时历故》、《大统历推法》《开方命算》、《测图要义》等,方以智更是对西方自然科学推崇备至,他把研究自然事物的学问称为“质测之学”,“质测”一词的含义可能是方以智取自《周易·系辞传》。方以智得出了“泰西质测颇精”、西学“详于质测”的结论。他还在自己的著名自然科学著作《通雅》、《物理小识》中广泛介绍了物理、化学、历算、医学、水利、火器、仪表等西方自然科学知识及工艺技术,特别值得一提的是明清之际的著名自然科学家王锡阐、梅文鼎,他们在借鉴、吸收西方自然科学知识的同时,积极开展天文学与数学的研究工作,他们对中、西之学均采取实事求是的科学态度,主张“去中西之见”,“务集众长以观其会通,毋拘名目而取其精粹”,王锡阐反对盲目推崇西法,指出“以西法为有验于今,可也,如谓不易之法,务事求进,不可也。”^①主张“兼采中西”。

梅文鼎在对待西学问题上,反对“专己守残而废兼收之义”,“喜立异而缺稽古之功”,主张“法有可采,何论东西?理所当明,何分新旧?”^②对西学采取了“理求其是,事求适用”的价值取向。阮元在《畴人传》中对两人做了极高的评价,“王氏精而核,梅氏博而大,各造其极。”^③他们对西方自然科学思想在中国的传播和普及做出了极其重要的贡献。康熙时代所制订的一系列优容礼遇与吸收引进的政策,对西学在中国的进一步传播和普及创造了良好的社会文化环境及政治氛围。可以说,王锡阐、梅文鼎正是在这一大的时代背景下产生的著名科学家。但是我们也应当看到,由于清初一直对西学的引进采取“节取其技能,禁传其学术”的政策,使得西方社会科学被视为“异端思想”而传入渠道上受到极大阻碍,人们对西学的认识也大大落后于徐光启、李之藻时代,也缺少了徐光启、李之藻时代所具有

① 王锡阐:《晓庵新法序》。

② 梅文鼎:《璿堵测量》。

③ 阮元:《畴人传·王锡阐》。

的那种“但欲求其所以然之故”的理论进取精神和以“会通”、“超胜”为目的的科学意识。^①更由于在清初“西学东源”陈旧价值观念的支配下,使中国自然科学界向西方学习科学与技术的势头进一步受到阻滞。随着康熙后期对西学态度的转变以及西方传教士对中西文化传播交流重心的转移(即由西学东渐转为东学西渐),西学的传入逐渐式微以至最后中断。还西方科学思想的传入与明末涌现出的一批科学家如徐光启、李之藻、方以智、梅文鼎、王锡阐、薛凤祚以及《本草纲目》、《天工开物》、《农政全书》等科技巨著,共同形成了我国传统科技思想发展的最后一个高峰,同时对明清以后特别是对乾嘉考据学的治学范围和方法产生了极其深远的影响。

(五)批判封建君主专制 启导人的思想解放

与明清之际经世实学思潮相并行的是蓬勃兴起的人文启蒙思潮。如果说与明清之际的经世实学思潮侧重于“科学”的层面,那么,人文启蒙思潮则侧重于“制度”、“民主”的层面。在明清之际,人文启蒙思潮不是来自于外部力量,而是萌生于理学内部自我批判、自我否定的结果。由于理学存在的基础之一就是从宇宙本体论的角度论证儒家纲常伦理的合理合法性,因此它一开始就具有两重性:一方面,它之所以成为封建社会后期长达六百年的官方意识形态,与它存在的社会基础和社会功能密不可分;另一方面,理学的过分政治化、庸俗化及空谈性理、空疏无用,在社会转型及民族、政治危机时期往往成为思想家批判的对象,这时候,这种理论形态的内部就悄悄孕育着一种自我批判、自我否定的理性自觉与理性精神,孕育着摆脱封建礼教束缚,追求个性自由、个性解放、个人幸福、个人利益,追求真理的精神动力和启蒙意识,从而滋长出人文启蒙思潮的缕缕曙光。较

^① 徐光启:《毛诗六帖》。

之于近代启蒙思潮而言,学术界一般把这一时期的启蒙思潮称为“早期启蒙思潮”。前面说过,经世实学思潮与人文启蒙思潮共同构成了明清之际社会进步思潮的主流,它们之间往往交织在一起,有时候某一思想家的某一思想观点,同时具有以上两种思潮的特征和意义,因此,我们应辩证地理解这种划分的真正价值。明清之际的人文启蒙思潮主要体现在社会政治、经济、思想文化、教育、伦理道德等方面。下面我们主要从批判封建君主专制制度的角度对明清之际的人文启蒙思潮做一宏观描述。

明清之际,各种矛盾错综复杂,沿袭了近两千年的封建专制制度达到了登峰造极的程度,其弊端已暴露无遗,由于清初特定的社会历史环境,思想家们已经把批判的焦点从一家一姓之兴亡转向对整个封建制度的深层反思。明清之际的思想家对封建君主专制制度进行的大胆揭露和深刻批判,包含有两层含义:一是对“封建君主”的揭露和批判;一是对“封建专制制度”的揭露和批判。众所周知,在中国古代,一直存在着“非君”、“君为害”的思想意识和传统,蔡尚思先生把中国思想史上对待“君主”、“君权”的各种观点归纳为“宗法世袭、选贤让贤、虚君无君等几大派。”^①从孟子的“民贵君轻论”、鲍敬言的“无君论”直至邓牧的“君为害论”都对“封建君主”提出了抨击。晚明时期,以王艮、何心隐、李贽为代表的“泰州学派”(王学左派)是明后期人文启蒙思潮(在正统的思想家那里,把他们的表现称之为异端思想)的主要代表人物。他们对两千年来的封建君主专制制度的积弊有了更深层的理解,对封建君主专制制度进行了无情的批判,从而开启了明清之际怀疑、揭露、批判封建专制制度的序幕,成为明清之际人文启蒙思潮的一个重要内容。

李贽以“贬尊抑圣”的方式对封建君主提出了严厉批评,在他眼里,无论是君主还是圣人,都是一般人,“既不能高飞远举”,也常怀

^① 《文史哲》1987年第2期。

“势利之心”,甚至有时一般“夫妇所不能者,则虽圣人亦必不能”,因此李贽告诫人们“勿高视一切圣人也”。^①李贽的这一思想言论在当时社会确实振聋发聩,震撼千古,从而遭到统治层的残酷迫害与镇压,他的思想言论被明统治者定性为“敢倡乱道,惑世诬民”,所有“已刊未刊”的书籍一律“尽行烧毁,不许存留。”^②清统治者也把李贽视为“狂悖乖谬,非圣无法”,认为“其人可诛,其书可毁”。^③由此也可看出李贽思想在当时社会所引起的巨大震动。从统治者的角度来看,且不说对任何敢于批判现行体制和制度,对任何敢于动摇封建专制根基的思想言论,那怕只是片言只语,那怕只是思想的流露,也是绝对扼杀,毫不留情。就是对那些本与批判现行制度无关的思想和言论,也往往由于统治者的疑神疑鬼,而极尽牵强附会之能事,这一点在清代的“文字冤案”中表现得最为突出。从王艮对血肉之躯的尊崇,把百姓人伦日用看着“道”,到何心隐的“无欲则无心”,再到李贽的“穿衣吃饭即是人伦物理”,可以看出他们所倡导的是一种回归人性、回归自然的内在冲动。但“泰州学派”的主要理论贡献在于他们打破了理学对人的压制和束缚,使人在摆脱理学的束缚中看到了自我的价值和人性的力量。

明末清初的社会大变动,使得思想家们不再沉湎于程朱陆王之空谈,而是把关注的目光从“游谈无根”的泥潭中转向社会,转向现实,把学术研究与社会现实紧密联系起来,拓展了学术研究的领域和范围,对影响中国两千年的封建君主专制进行了猛烈揭露和抨击。与明中后期“泰州学派”的异端启蒙思潮相比,明清之际的启蒙思想则把斗争矛头直接转向了对现实政治制度、经济制度的反思和批判。黄宗羲在其著名著作《明夷待访录》一书中提出了一系列与社会现

① 《明灯道古录》卷上。

② 《神宗实录》卷 369。

③ 《四库全书总目提要》卷 50、178。

实相关的重大理论和现实问题,如揭露封建专制与提倡民主权利,限制封建特权与保护工商利益,要求法律平等和赋税改革等。黄宗羲淋漓尽致地揭露封建君主“屠毒天下之肝脑”,“敲剥天下之骨髓,离散天下之子女,以奉我一人之淫乐”的惨烈画面,大胆地提出了“天下之大害者,君而已矣。”^①明确主张“天子之所是未必是,天子之所非未必非。”^②公开对天子的权威提出挑战。黄宗羲的这部著作无论在当时和后来,对中国思想界所起的作用十分巨大,被誉为“近代社会的宣言书。”顾炎武在提出以经学取代理学的同时,始终关注“国家治乱之原,生民根本大计。”对那些不关乎“六经之旨,当世之务者”,要“一切不为。”^③他认为,君主专权,危害极大,为了唤起社会民众对国家前途命运的关切,顾炎武还喊出了一句千古名言:“天下兴亡,匹夫有责。”

唐甄在其精心之作《潜书》中,对君主专制制度也提出了尖锐的批判。他说:“天子之尊,非天帝大神也,皆人也。”^④他认为君主虽形有“君主”之名,实乃“一匹夫耳。”^⑤自古及今之帝王,皆独夫民贼而已,“自秦以来,凡为帝王者,皆贼也。”^⑥唐甄这样论证说:“杀一人而取其匹布斗粟,犹谓之贼,杀天下之人而尽有其布粟之富,而反不谓贼乎?”^⑦唐甄把封建君主的存在看作一切罪恶之源,虽不免偏颇,却非常大胆深刻。王夫之更是对封建君主专制制度进行了大胆揭露和批判,指出:“天下者,非一姓之私也。”“一姓之兴亡,私也;而生民之

① 《明夷待访录·原君》。

② 《明夷待访录·学校》。

③ 《亭林文集》卷2。

④ 《潜书·抑尊》。

⑤ 《潜书·明监》。

⑥ 《潜书·室语》。

⑦ 《潜书·室语》。

生死,公也。”^①主张“不以一人疑天下,不以天下私一人。”^②傅山也对封建君主的危害进行了猛烈的抨击。专制制度的基本特征之一就是本阶级的利益、把封建君主的利益凌驾于一切之上,蔑视人的生存权利与价值,造成了社会的极端不平等。明清之际的思想家显然认识到了君主个人大权独揽对社会所造成的危害,认识到了专制体制所造成的社会弊端。在对封建君主进行猛烈抨击的同时,还对封建君主专制制度进行了批判,并提出了一系列变革君主制、限制君主权力的主张。如黄宗羲从“设学校以公是非”、“置相”、“分治”的角度提出了变革君主制、限制君主权力的主张,他试图把“学校”作为判断是非的唯一机构,从而在社会中达成一种共识,即“天子之所是未必是,天子之所非未必非”。他主张置相以分割君权,并提出了恢复宰相制度的基本构想。他还认为治理国家必须设置官吏,使其有职有权,不能由君主一人专断,因为官吏参与治国,“为天下,非为君也;为万民,非为一姓也。”

“天下之治乱,不在一姓之兴亡,而在万民之忧乐”,“后世骄君自恣,不以天下万民为事。”^③黄宗羲的这些论断,把君王与万民联系起来考察,视君主与百姓为“共曳木之人”,已超越孟子“君贵民轻”思想,深含民主气息,为明清之际人文启蒙思潮的重要思想构成。所提出的问题和所进行的理性思考皆为有感而发,切中时弊,成为明清之际人文启蒙思潮的一个重要组成部分。与经世实学思潮同时兴起的是人文启蒙思潮。明中叶出现的资本主义萌芽,至明清之际面临着一个绝好的发展契机,如果在不受外力的影响下,按照明清之际所出现的提倡经世致用、思想解放、个性自由的理路走下去,中国很有可能与西方社会一样,很快步入资本主义高速发展阶段。然而,历史

① 《读通鉴论》卷11、17。

② 《黄书·宰制》。

③ 《明夷待访录·原君》。

不容假设 ,明清之际这种大规模的思想解放运动 ,随着清王朝一系列高压政策的实施 ,正常的社会发展速度受到外部阻力而迅速中断 ,思想文化界遭受了致命的打击 ,学风迅速转向 ,而转入了远离政治的考据一途。

上 篇

方以智的理学与教育思想



方以智以理学释科学的思想特色

方以智(公元1611—1671年)字密之,号曼公,晚年为僧时号无可,又称患者、药地、墨历、木立等,安徽桐城人,是明末清初的卓越思想家。早年所著《通雅》、《物理小识》中反映他渊博的历史文化修养与自然科学知识。晚年他的《东西均》、《药地炮庄》、《易余》、《周易时论合编》等哲学著作,则包含着深刻丰富的辩证法思想。

方以智生于一个“四世传《易》”的家庭。曾祖方学渐(字达卿),诸生不仕,著有《易蠡》。祖父方大镇(字君静)著有《易意》。父方孔照(字潜夫)著有《周易时论》。方以智本人则著有《易余》。

《易蠡》、《易意》今均未见,但其中言论被编入《周易时论合编》中,《合编》中的“蠡曰”、“意曰”即是二书的引文。从内容看,二书仍不脱以义理解《易》的范围,缺少象数学的痕迹。而从方孔照的《周易时论》开始,方氏《易》学表现出象数学的特色。

《周易时论合编·图象几表》卷八《极数概》中,潜老夫(即方孔照)说:

黄石斋曰,“学者动卑象数,故天道不著,……历律象数,圣人所以刚柔损益之具也。”余同西库而信之,归学邵学。殫力不及,以命子孙。

当时黄道周因劾杨嗣昌夺情入阁,方孔照则因任湖广巡抚调遣失律,二人于崇祯十三年(公元1640年)同下镇抚司狱。在所谓西库中,二人同研《易经》象数学。

方以智在《时论》后跋中也说:

家君子(指方孔照)……抚楚以议剿谷城忤楚相(指督师杨嗣昌),被逮。时石斋(黄道周)先生亦拜杖下理,同处白云库中,阅岁

有八月,两先生翛然相得,盖无日不讲《易》朝夕也。

由于这一契机,不但方孔照从事象数学的钻研,方以智也在此时接触到黄道周的象数学思想。《周易时论》十五卷连同《图象几表》八卷合编二十三卷,后在顺治十七年(公元1660年)刊成,便是方孔照、方以智父子合作的成果。而方以智之所以在后来成为一位象数学家,表达出精湛深刻的辩证法思想,除了受其业师王宣(字化卿)的影响外,与黄道周的《易》学是极有关联的。《周易时论》中不但多处引用黄的理论,《图象几表》中也转引了黄道周所创制的《易》图,以《时论》与黄道周《易象正》合参,可以详悉其间的渊源。

值得注意的是,《四库全书总目·经部·易类五·易象正》提要说:此书及《三易洞玑》(亦黄道周著)皆邵氏《皇极经世》之支流也。

而方以智的象数学也自称来源于“杨(雄)、京(房)、关(指关朗,北魏人,著《关氏易传》与《洞极真经》)、邵(雍)”(见方以智《时论》后跋)。这指出象数学派的学术渊源系统。

象数学中有不少迷信的糟粕,也有自然科学的萌芽。方以智在《物理小识·总论》中说:

智每因邵、蔡(元定)为嚆矢,徵《河》、《洛》之通符,借远西为郯子,申禹、周之矩积。这反映出他的学术中既有象数学的因素,又有当时西方传教士带来的自然科学知识。由于他“极事通变”与“善于统御”,方以智对自然科学知识取得了当时历史条件所能达到的一定理解。

在哲学上,他提出了“盈天地间皆物也”(《物理小识·自序》)和“舍物则理亦无所得矣”(同上《总论》)的命题。这些应视为他的自然科学知识与哲学结合起来所取得的成就。

对于传统理学的评价,方以智早年是既有肯定,也有否定。在《通雅》中,他引证说:

二无公曰:今谓宋儒与晋清谈同科,过矣。伊阳守礼严闲,而文人尚洒脱,经济言权变,故龂龂耳。(《通雅》卷首之二《读书类略》)

蜀、洛则争,子瞻之服濂溪,何如耶?(同上)

胡安定教学分科,王安石选材以验古今,皆一法也。(同上)

以上说明方以智早年继承家学,对理学家有一定的肯定。上文“二无公”指明末常州人张玮;“伊阳”指程颐;“文人洒脱”指苏轼等人;“经济权变”指王安石等。诸人在方以智论述中看来并无轩轻,甚至称胡瑗与王安石有相同之处,这些反映出方以智学术中的调和色彩。

对于朱熹,方以智也有所称引,他说:

朱子曰:“时时穷理,之谓居敬。”终身考究事物不厌。(同上)

方以智在《浮山文集》的《相道》一文中又说:

朱子曰:惟公惟明,相道毕矣。

关于政治理论中的“公”和“明”本是一般原则,任何学派都会提出。对朱熹此语,方以智是肯定的。但在进一步的分析中,方以智与理学家便发生了歧异。

朱熹的“公”、“明”,在周惇颐《易通》中也有过阐说。《易通·圣学》第二十章中说:

明则通,公则溥,明通公溥,庶矣乎。

《公明》第二十一章中说:

公于己者公于人,未有不公于己而能公于人也。明不至则疑生,明无疑也。谓能疑为明,何啻千里。

周惇颐的“谓能疑为明,何啻千里”一句反映出道学先生迂阔的学风。在对事物的接触中,必然发生矛盾。必须解决矛盾,才能进一步得到认识,而“能疑”就是能发现事物的矛盾。在这方面,方以智的方法论与周惇颐完全不同。他说:

博学不能观古今之通,又不能疑,焉贵书簏乎?(《通雅·自序》)

又说:

因前人备列以贻后人。因以起疑,因以旁徵,其功岂可没哉!(同上)

这虽不是针对周惇颐的,但反映出方以智思想方法的独立性与创造性。

对于理学家的修养方法,方以智早年也曾加记录,如说:

白安石(名白瑜,方以智早年业师之一)曰:朱子教人半日静坐、半日读书,有错行之用焉。鬼神通之,精神之极也。(同上卷首之二《读书类略》)

这是程、朱的传统修养方法,方以智对此没有加以反对。对于读书的对象,方以智则能看出理学家的缺陷,而加以指出。他说:

宋儒惟守宰理,至于考索物理时制,不达其实,半依前人。(同上卷首之一《音义杂论》)

这个论断十分中肯。所谓“宰理”,指社会政治思想和个人修养的方法。《通雅·文章薪火》中说:“专言治教,则宰理也”。又说:“象数、律历、声音、医药之说,皆质之通者也,皆物理也。”又说:“专言通几,则所以为物之至理也。”(同上卷首之三)这是方以智的学科分类法。所以,他在《青原志略》卷三中,又指出“宰理”为“仁义”,“物理”为“阴阳刚柔”,而“至理”为“所以为物者也”。

对于理学家来说,他们只讲修、齐、治、平,讲那些不切实际的社会政治理想以及理、气、心、性等从概念到概念的思辨哲学,对此方以智加以抉出,是有识见的。他又说:

“历数律度是所首重,儒者多半勿问,故秩序变化之原,不能灼然。”(《物理小识》卷一)

又说:

穷理见性之家反不能详一物者。(同上《总论》)

这既指出理学的弊病,又反映出方以智本人的学术途径。

历数、律度指天文、数学等自然科学基础知识,早在宋代,理学家便不加重视。他们说:“名数之学,君子学之,而不以为本也”^①。

① 见晁说之《晁氏客语》、《宋元学案·景迂学案》转引此条。而《河南程氏遗书》卷第二十五《伊川先生语》中也有此语,字句全同,下加“言语有序,君子知之而不以为始也”一句。究系晁说、程说,待考。

理学家的“重道轻艺”传统是形成中国历史上自然科学不受重视,不能发达的主要原因,而方以智身处明清之际,接触到当时西方传来的自然科学知识,认识到它的重要意义,故能指出理学传统的症结所在,这也是很有卓见的。

对于传统的朱陆异同或朱王之辨,方以智似乎并不偏向任何一方,他说:

明经正业,今尚《大全》,夫曰大全者谓合诸家之异同而使参详也。执一乎,水济水耳。四明施公(似指施邦耀)曰:“天下病虚,考亭(朱熹)拯之以实,天下病实,新建(王阳明)救之以虚。”王虚舟师(指方业师王宣)曰:“用实者虚,用虚者实。”虚实本一致也,当合汉、宋及今参集大成焉。(《通雅》卷首之二《读书类略》)

这里,他对明初的《性理大全》、《四书大全》作了批评,认为它们“执一”,而不能综合各种学术流派,没有新的内容。所引施、王两家意见也是主张不同学派互相取长补短。对汉、宋、明的学术观点则认为应当综合起来“参集大成”。其中虚与实的具体内容,方以智没有说明。朱学、王学的区别用虚、实来形容也不尽准确、妥当。然而,这里可以看出方以智“古今以智相积……我得以坐集其智,折中其间,岂不幸乎”(同上卷首之一《音义杂论·前言》)的思想,对于各家学术,不片面“执一”,而主张融会贯通。这一主张与他早年接受西学,晚年的作为儒者不排斥而吸收释、道思想的学术方向是一致的。

关于性善性恶与无善无恶,是当时理学争辩的主题之一。方以智著作中对这问题,不相沿传统的争论而是别具一格。在《性故》中,他说:

说善即对恶,说有善恶即对无善恶。惟通先后天而明其本自如是、正当如是、适可如是者,绝对待、贯对待。

这是用他象数学中的“公因反因说”来论证的。方以智以为任何事物都有对立面,称为“反因”;而对立面的同一或统一,称为“公因”,而“公因”即在“反因”中。上引《性故》中的理论与其《东西均》中

“太无统有无,至善统善恶,无对待在对待中”(《三征篇》)的说法,又是一致的。《性故》中又说:“知止至善而揭之,深几神哉”。这里可以看出他对性的“至善”是肯定的。至于什么叫“至善统善恶”,似可理解为至善的性中有善的一面,也有恶的一面。

此外,在方氏思想中,更多涉及的是生死、始终、有无等问题。这反映出时代危机的更加迫切,已不同于嘉、隆时代和万历初年学者们空谈心、性,在概念上争执的情况了。同时也反映出他吸收了释、道二家的思想因素。所有这一切表明,方以智与传统理学家在内容与形式上都迥然不同。

方以智与理学家不同的另一点,是他注重自然科学的思想。以自然科学为基础,不但形成了他宇宙观上的唯物主义,而且在认识论上,他反对不可知论,强调人的主观能动性。

方以智曾引其父方孔炤的“舍心无物,舍物无心,其冒耳”(《物理小识·总论》)的话。“冒”有概括之意。这里所说的“心”,是指认识能力。“舍心无物”,是指人的认识能力能够认识客观事物,故又说:“唯心能通天地万物,知其原。”(同上)“舍物无心”,是指不接触客观事物则无所认识,故又说:“舍物则理亦无所得矣,又何格哉?”(同上)这里所说的“心”,是指接触事物后所取得的认识。

因此,这是一个具有思想深度和辩证观点的命题。这命题应与其“盈天地间皆物也”,“通观天地,天地一物也”(同上《自序》)等参合起来理解。这就是他说的“彼离气执理与扫物尊心,皆病也。理以心知,知与理来。因物则而后交格以显,岂能离气之质耶?”(同上卷一)这里,他从认识论的角度指出了朱学与王学的各自偏颇。

关于人的主观能动性,他说:

人知天地,即宰天地。(《青原志略》卷十二)

人知天地则节天地而用天地。知四时则先四时而补四时。(同上卷五)

明物之则,则能因物用物。(同上卷三)

这些都是极明显的人能认识自然、控制自然的思想。值得注意的是，他的“宰天地”的观点，是建立在“知天地”的基础之上的。

至于认识客观对象的方法则是通过事物表面现象进而掌握其规律。他说：

以费知隐，丝毫不爽。（《物理小识》卷一）

又说：

以费知隐，重玄一实。（同上《自序》）

“费”指事物表面现象，“隐”指事物的内在规律。“重玄一实”，是指种种玄妙的现象都有其实际的根源，而且是丝毫不爽的。人要通过表面现象而掌握其内在规律。

在《通雅》中，他举例说：

古人以费知隐，以外形知脏腑，以肤之舒迫，定脉缓急，以五志约为好恶两端，以所嗜所畏所梦，与天时地气、病人声色，而脉知之。各以其类相从而审常变。（卷五十一《脉考》）

认为观察病人所处的环境，肤之舒迫，脉之缓急，而知其内脏，并加以治疗，这是符合科学原则的。这再次说明方以智的哲学概括是有科学根据而超出一般理学家的玄想的。

《通雅》是方以智早年之作（后来虽有补充，只是部分与片段），其中包括文学、声韵、音乐、事制等内容，也包括动物、植物、天文、医药等自然科学的对象。到了晚年，他的思想全部转向于哲学。

《通雅》钱澄之的序中说：

今道人（指方以智）既出世矣，然犹不肯废书。独其所著书，好作禅语，而会通以《庄》、《易》之旨，学者骤读之，多不可解。……所谓《通雅》，已故纸视之矣。

方以智的次子方中通在《陪集》的《与西洋汤道未先生（即汤若望）论历法》一诗注中也说：

家君（指方以智）亦精天学，出世后，绝口不谈。

方以智晚年不能继续研究自然科学与博物学，是由于条件和环

境的限制。而在其思想中,也与早年一样,包含有融会贯通各种学派的思想方法。他不讳言佛家与道家的言论,并以之与《易经》象数学会通,形成自己的哲学。这一方面反映了“三教合一”的思想,而其综合各家而提出的“一在二中”、“合二而一”、“公因在反因”、“中五说”等理论,则在辩证法发展史上作出了贡献。这也是与当时理学各流派不同而独树一帜的。

综上所述,方以智早年对理学的朱、王之争不偏向任何一方,而有调和各派吸其可取之处的趋向。他晚年专门治哲学,则是由于黄道周的影响,继承了邵雍与二蔡(蔡元定、蔡沈)的传统,创立自己独特的《河》《洛》“中五”之说的象数学理论,而其中包含有天文、数学等自然科学因素,其作用与意义值得进一步深入研究。

方以智的著作及其历史观

方以智前期的学术作品以通雅一书为代表(物理小识原编于通雅书尾),后期的作品以炮庄为代表。据他的诗集,有“取稽古堂各种杂录合编之曰通雅”一题,下注辛巳,即公元一六四一年。这年他是三十一岁,他的父亲就在这时被他营救出狱。通雅序作于辛巳夏日,卷首之一、二、三诸条综合性的重要论述,也都注作于辛巳,凡例则作于癸未,即一六四三年。这样看来,他在三十岁前后,通雅编辑已成。他在诗句中说,这书是用三冬之力写成的,而晚年又作了增改,所以钱澄序说“要其三十年心血尽在此一书矣”。姚文变刻通雅序说“自先生来通籍即有通雅一书,书成三十余年矣”,这话相当合于事实,但应指出,书首的重要部分是在通籍以后辛巳年写的。方以智有书通雅缀集后(浮山前集),记他搜集资料的困难,此文作于他三十六岁,约在一六四六——一六四七年。

通雅(包括物理小识)是一部什么性质的书呢?过去不少学者把它看做一种类书或字书,这是不公平的。是的,从表面上看来,它和一般的类书好像没有区别,例如序通雅的钱澄就这样说:此书“犹之郑樵之为通志,马端临之为通考,以言乎无所不该也”。其实方以智自己不但在通雅凡例的第一句话便否定了这种看法,他说“此书本非类书”,而且他时常批判类书,并把他的书和类书严格地区别开来。例如他在他的题编通雅诗中,表示不苟同于古人的编书,而主张自出创见。他责斥前人编书多陷于“鱼鲁空荟蕞,真贋各讹传”,他的自序说前人编书“一袭一臆,两皆不免,沿加辩驳,愈成纰缪,学者纷拿,何所适从?”他在浮山前集卷之五曼寓草中此藏轩音义杂说引一文中,指出文字是“载道法、纪事物、合外内、格古今”的器,“士子协于分艺,即薪藏火,安其井灶,要不能离乎此时移改体,沿变传讹,株守臆造,两皆纷舛”。(按上引文标重点的四句话,曾被鲁迅所注意,套用来批判人们评论人物的错误方法。)他更指出:“类事之书,始于皇览。……魏志刘劭传,黄初中受诏集群书,以类相从,号皇览。……宋李昉等太平御览、杨亿等册府元龟,各千卷。然御览之类,见一字相同则连引之,而本类之应有者反不载;于杂书多引,而见正史与注疏中者往往遗漏。”(通雅卷之三释诂)他又说:“尚论古今,贵有古今之识,考究家或失则拘,多不能持论,论尽共变,然不考究,何以审其时势,以要其生平?”(浮山前集卷五史断)

通雅也和一般的字书不同。他说:“学惟古训,博乃能约,当其博,即有约者通之,博学不能观古今之通,又不能疑,焉贵书麓乎?……小学原流,忽为细故。上下古今数千年,文字屡变,音亦屡变。学者相沿,不考所称,音义传讹而已。上古眇矣,汉承秦焚,儒以臆决,至郑、许辈起,似为犁状,后世因以为典故。闻道者自立门庭,糟粕文字,不复及此;其能曼词者,又以其一得管见,洗洋自恣,逃之虚空,何便于此?考究根极之士,乃错错然元本,不已苦乎!摭实之病,固自不一,属书瞻给,但取渔猎,训诂专己,多半傅会;其以博自诩者,

造异志怪学。”(通雅自序)他因为人们对于通雅的音义诸说,只识其小的方面,所以力辨他的书和前人有区别,说:“古人说理事之音义,转假譬喻为多,不可执后人之详例以论也,况有卮离附会者乎?……上古荒唐,随人傅会。……训词喜于深厚,加以上古方言,后世属文,袭取生割。……汉儒解经,类多臆说,宋儒惟守宰理(按指偷理政教),至于考索物理时制,不达其实,半依前人。”(同上卷首之一音义杂论)

那么通雅的著作志趣是什么呢?详考他的论断,下面两点是值得注意的:

1. 方以智的著作充满了科学、即他所说的“质测”的研究,和这“质测”之学相联结的是他的唯物主义思想

通雅和物理小识包括了天文、算学、地理、动植矿物学、医学、文字学、文学、艺术以及他所谓的许多“志艺”之学。他的书,自夸不但荟集古今知识的大成,而且取资于西方的学术。请看他的自豪语:

“古今以智相积,而我生其后。考古所以决今,然不可泥古也。……智常见数千年不决者,辄通考而求证之。……生今之世,承诸圣之表章,经群英之辩难,我得以坐集千古之智,折中共间,岂不幸乎!”(通雅卷首之一考古通说)

“农书、医学、算测、工器乃是实务,各存专家,九流各食其力;……总为物理,当作格致全书。……道德、经济、文章、小学、方伎,约之为天道人事,精之止是性理、物理,而穷至于命。即器是道,乃一大物理也。践形者,神理泯于事物。……大成贵集,述妙子删,千古之智,惟善读者享之!”(同上卷首之二藏书删书类略)

“因地而变者,因时而变者,有之,其常有而名变者,则古今殊称,无博学者会通之耳!天裂李陨,息壤水斗,气形光声,无逃质理。智每因邵、蔡为嚆矢(按此一句为王夫之所否定),征河洛之通符,借远西为郟子(案:郟属于东夷,己姓,春秋左传记鲁昭公十七年郟子朝鲁,曾讲论自然知识,孔子就学,并告人说:“吾闻之,天子失官,

学在四夷 犹信。”) 申禹周之矩积。……常统常变 灼然不惑 ,……通神明之德 类万物之情 ,……或质测或通几 不相坏也。”(物理小识总论)

“今日文教明备 ,而穷理见性之家 ,反不能详一物者 ,言及古者备物致用、物物而宜之之理 ,则又笑以为迂阔无益 ,是可笑耳 ! 卑者自便 ,高者自尊 ,或舍物以言理 ,或托空以愚物 ,学术日裂 ,物习日变。……安得圣人复起 ,非体天地之撰、类万物之情 ,乌能知其故哉 ?”(同上)

由上面的话看来 ,方以智是以当时的圣人、集大成者、通人自居 ,是以大科学家和大哲学家自豪。他对于世界认识的唯物主义的态度的 ,显然和中世纪宋、明的正宗道学家的态度是相反的。正如他批判道学儒者说 :“世所为儒者 ,多有二病 ,穷理而不博学 ,闻道而不为善 ! ……拘守苦难(指名教)以尊礼法 ,与好作诡异以超礼法者 ,皆好名之徒 桎梏其至性为之者也。”(稽古堂文集旷达论)这种批判的精神 ,反映了封建制解体过程中社会发展的新旧的矛盾 ,表现出启蒙学者对封建礼教信仰者的斗争。

他对于新世界曙光的探索的意识 ,也显然和中世纪科举文士束缚于小天井的偶象意识是相反的。他自己常说他的态度 ,“操笔是非 ,举止异趣 ;容迹骂世 ,指斥臧否 ;条奏急状 ,不知忌讳 ;已然诺 ,分泾渭”(参看浮山前集卷七寄李舒章书)。那些科举之士只是“终年役一编 ,居它僂僂无所知 ,……不过为利禄资 ,安用是博学深造也 ?”而他则“推本经史 ,讲求古今之成务 ,则群怪之”(同上 ,又稽古堂文集二集下士习论)。据他说 ,问题就在于“好古者(按指通人)计千秋 ,逢时者计一日”(同上七解)。他又总论他和这样士习的区别说 :“愚者若得世资 ,当建草堂 ,养天下之贤才 ,删古今之书而统类之 ,经解、性理、物理、文章、经济、小学、方技、律历、医药之故 ,各用其所长 ,各精其极致 ,编其要而详共事 ,百卷可举。”“尝疑象数专门 ,须明律历 ,考察天地人身之故 ,乃可旁征而会通之。今天下群役于帖括(制

义) „……何暇及此?适有所疑,皆无从问,必当自作心羲大挠,岂不难哉!”(膝寓信笔)这就充分表现了他把现实矛盾转化为超人和俗士的对立。

因此,方以智的通雅一书,是企图汇集和总结当时所有的一切知识,如他说:“函雅故,通古今,此鼓篋之必有事也(按这句话出于孟子,但在孟子那里是作正心的道德律来看的)。不安其艺,不能乐业,不通古今,何以协艺相传。……理其理,事其事,时其时,开而辩名当物。……今以经史为概,遍览所及,辄为要删,古今聚讼,为征考而决之,期于通达,……名曰通雅。……备物致用,采获省力。”(自序)而在全书之中贯穿着唯物主义哲学和自然科学的融合联系:

“老父(指以智)……每有所闻,分条别记,如山海经、白泽图、张华李石博物志、葛洪抱朴子、本草,采摭所言,或无征,或试之不验,此贵质测,征其确然者耳。……通雅残稿,自京师携归,物理小识原附其后,……小子分而编之。尘死鬼神,会于惟心,何用思议,则本约矣。象纬、历律、药物同异,验其实际,则甚难也。适以远西为郅子,足以证明大禹、周公之法,而更精求其故,积变以考之。士生今日,收千世之慧,而折中会决,又乌可不自幸乎!”(方中通物理小识编录缘起)

“盈天地间皆物也。人受其中以生,生寓于身,身寓于世,所见所用,无非事也。事一物也。圣人制器利用以安其生,因表理以治其心。器固物也,心一物也。深而言性命,性命一物也,通观天地,天地一物也。推而至于不可知,转以可知者摄之。以费知隐,重玄一实,是物物神神之深几也。寂感之蕴,深究其所自来,是曰‘通几’,物有其故,实考究之,大而元会,小而草木蠹蠕,类其性情,征其好恶,推其常变,是曰‘质测’。‘质测’即藏‘通几’者也。有竟扫‘质测’而冒举‘通几’,以显其宥密之‘神’者,其流遗物。谁是合外内、贯一多而神明者乎?万历年间,远西学入,详于‘质测’而拙于言‘通几’。然智士推之,彼之‘质测’犹未备也。儒者守宰理而已。圣人通神明,类万物,藏之于易,呼吸图策,端几至精,历律医占,皆可引触,学者几

能研极之乎？”(同上自序)

这显明地是从自然史出发的唯物主义一元论。这里说的“通几”二字,相当于现在的术语“哲学”,而排斥了那种否认物质存在的神学。“通几”二字出于易传,即“惟深也,故能‘通’天下之志;惟‘几’也,故能成天下之务;惟神也,故不疾而速,不行而至。”方以智把古代思想材料利用来,改变了其中的内容,表达了他自己的新认识,所谓“寓通几于质测”,即是寓哲学于科学,如果没有新时代的客观条件,就不能有这样“收千世之慧”而“折中会决”的新世界观。同时,他并不是简单地吸收古代的思想资料,而是有所吸取,也有所舍弃,易传后一句“惟神也,故不疾而速,不行而至”的唯心主义和有神论的命题,就被他批判了。他一方面说“质测即藏通几”,即是说科学即藏哲学,但另一方面更说“通几护质测之劣”,即是说哲学指导科学,但反对从事物之先、离物质以空求神学,例如:

“通几护质测之穷。……即多即是,皆统类于此矣。……大凡推之于先,多属洸洋;任之于后,则动颐而迷。……此中之秩序条理,本自现成,特因几务而显耳。格物之则即天之则,即心之则,岂患执有则胶、执无则荒哉?若空穷其心,则倏忽如幻!”(愚者智禅师语录示中履)

方以智的学术不但受了前人的影响,如王宣的物理所,而且以批判的态度看待西方知识。上面已经提到他对于远西“质测”之学综合批判的话,如果我们通查他的全书,我们几乎可以看出他在各种科学中都想会通所谓“泰西”。这即他说的“智尝因悉昙泰西,两会通之”(通雅卷首之一音韵通别不系说)。这也是很自然的,正如列宁在我们究竟拒绝什么遗产?中指出的,近代启蒙人物总是欢迎比较走在前面的欧洲文明。当时中国的启蒙学者还没有提出“欧化”,但如方以智和李之藻等已经主张会通泰西学术而补缀三代的阙典遗文。

方以智积极活动的年代正是利玛窦等传入西学的活跃阶段,当时重要的译述,如天学初函等书,他都研究过。他说:“西儒利玛窦

泛重溷入中国,读中国之书,最服孔子,其国有六种学,事天主,通历算,多奇器,智巧过人。著书曰天学初函,余读之,多所不解,幼随家君长溪见熊公(明遇,导坛石),则草谈此事;顷南中有今梁毕公(耶毕方济),诣之,问历算奇器,不肯详言,问事天,则喜,盖以七克(庞迪我著)为理学者也。”(膝寓信笔)

上面方以智说的“六种学”不知是依据名理探的分类法,还是依据西学凡的分类法。从前者说,六种学包括“超形性学”、“形性之学”、“审形学”、“克己”、“齐家”、“治世”诸学;从后者说,六种学包括“文”、“理”、“医”、“法”、“教”、“道”诸学,其中所谓“理”指斐禄所费亚,即 Philosophia 的音译,也即今日所说哲学,而方氏叫做“通几”。这里应该注意的是,方以智十分怀疑西学,他列举各科并批判神学之后,主张三分法如下:“有专言德行者,专言经济者,专言文章者,专言技艺者,专言权势者,专言兵符者,专言法纪者,专训诂者,专记事者,专寓喻者,统而言之,无非道也,无非性命也。而有专言性命之道者,离事离法以明心,……因有专言生死鬼神者,因有废世事以专言仙定者,因有专言养生者。……考测天地之家,象数、律历、声音、医药之说,皆质之通者也,皆物理也;专言治教,则宰理也;专言通几,则所以为物之至理也。皆以通而通其质者也。”(通雅卷首之三文章薪火,按三种分类法指自然科学、社会科学和哲学。)

方中通纪他父亲讨论西方科学的情况,曾说:

“先生(汤若望)崇祯时已入中国,所刊历法故名崇祯历书,与家君(方以智)交最善,家君亦精天学,出世后绝口不谈。”(陪诗卷二与汤道未先生论历法诗注,按陪诗在别处也说到方以智早精天文,入山后弃置不讲此道。)

方以智的书中提到泰西之学的地方,不下数十处。他讲文字音韵学的时候,一再说要会通西学,例如:“今日得西儒耳目资,是金尼阁所著,字父十五,母五十有甚,……可以证明吾之等切。”(膝寓信笔,并参看通雅卷首之一)此所谓互明,在通雅卷首之一,具体指出

古音的通转可以借西方文字说明,如“西方字母,‘阿’或兼‘遏’”。在卷之一,更大胆地提出语文一致说:“字之纷也,即缘通与借耳。若事属一字,字各一义,如远西因事乃合音,因音而成字,不重不共,不尤愈乎!”他更说:“泰西字,十字皆一画,简便。”(同上卷之一,按指阿拉伯数码)又如在通雅卷之十一天文中,提到利西太(即利玛窦)历说,指出“今之法密于古”,“西图前所来有”,在地輿中比较了中西地图,在考古通说中承认“至泰西入,始为合图,补开辟所未有”(按在别处对此合图也有批评),在曼寓草上中痛恨“前年远臣进坤輿格致一书,而刘总宪斥之”。其他如讲风引述泰西的风力说(物理小识卷二),讲水引艾儒略的水力说(同上),讲交通引用利玛窦的船舶制造说(同上卷八),讲“地游、地劫”虽未引西说,但他常批判利玛窦的地圆说之不够服人,讲地圆之说,曾和西儒的说法论难(曼寓草下),讲中西假设五行、四行的不同,发挥了宇宙形成的创见(同上卷一),他更和利玛窦辩论日大于地的看法(同上)。

总之,他不仅为学习科学而一再提到“借泰西为郯子”,经过批判之后,进而研究哲学,例如他说:“尝借泰西为问郯,豁然表法,反复卦策,知周公、商高之方圆积矩全本于易,因悟天地间无非参两也。”(曼寓草下)这也就是他以孔子自居的乐观主义态度,所谓“合天下万世之分,以势其理”,“坐集千古之智,折中其间”(皆见曼寓草中),并以古今学问为“薪火”,而由他来烹炮炉炼,如他的诗句所说的:“且劈古今薪,冷灶自烧煮!”启蒙学者大都有世界范围的认识,大都有折中前人的抱负,方以智正是这样,他说“古人有让后人者”,“学以收其所积之智也,日新其故,其故愈新,是在自得,非可袭掩”(通雅卷首之一、三)。方中通也综合了他父亲的志趣说:“聚古今之议论,以生我之议论;取天下之聪明,以生我之聪明,此之谓择善。”(陪古集)因此,在启蒙学者中,或多或少地可以看到“民族的片面性和偏狭性日益失去立足的地位”(共产党宣言页二七)。

2. 我们应指出,方以智的科学知识还是具有十七世纪的色彩,而和十八世纪的法国的唯物主义者是有差别的

方以智的社会实践和世界观的悲剧矛盾、他对于改造文化方面的方法论的普遍应用和对于政治上的开明专制的无力呻吟,正反映了当时社会的矛盾,活的萌芽东西在生长,而死的束缚的东西更在作祟,后者沉重地压迫着前者。历史在发展,而其发展又处于缓慢而迂回的进程中,这就决定了方以智的思想还没有条件借以走上法国“百科全书”派的典型途径。

方以智一再表示他是屈原、贾谊型的人物,甚至自状他是不能有事于功业的“废人”或“恬退人”,但他却自豪他能从一切文化方面“通古今,识时务”,会聚古今天下的智慧,而“观天下之变”,“宇观人间宙观世”!一切都可能安排在至善至美的境地或乐园,然而他在这样恶浊的俗世却无能为力,始而远游,继而逍遥,终而伪装逃佛。

这里应附带指出,方以智虽因躲避清廷的搜索而走了逃禅一路,但他的思想方向并没有因此改变。我们看他为僧后的著作以及语录,除在例行仪式上虚应故事外,毫无坐禅佞佛的迹象。下举康熙四年方氏在生辰时与其子中通的对话可以说明此点:

“师诞日,侍子中通请上堂。中通问:‘桧树即荆条,死路走成生路,过关穿圣域,钟声敲出铎声。河图五十五点恰应地户天门,如何是参天立地处?’师云:‘挥空一斧,几人知恩?’进章和语言原来是一致的。然而为什么古书字义难识呢?他说这是由于‘义随世变而改,声音因天地而转’,因了声音方言的古今变化,于是古书就难通了。早在春秋时代的孔子就觉得三代的制度不容易懂得,然而方以智却以为如果按‘通其故’的方法研究,后人就能超过前人,孔子不懂得的东西,后人却可以懂得。方以智在这一点非常自负,他说:‘古今方言亦变矣(按他分其历史为五个阶段)。……愚历考古今音义,可知乡谈随世变而改矣。不考世变之言,岂能通古今之诂,而是正名物乎?’(通雅卷首之一)‘愚者遍考经籍,证出历代之方言,始知

其所以讹、所以通耳。音定填字,论论不淆,岂人力哉!……此物理微至之门,别有精论。”(同上卷首之二)

这里我们省略他书中所举的证据,只引他的书首凡例,就可以了解他的文字学的创见了:

“各方各代,随时变更。……天地岁时推移,而人随之,声音亦随之,方言可不察乎?古人名物,本系方言,训诂相传,遂为典实。智考古今之声,大概五变。”

从这样的理论出发本来可以得出语文一致的改革方案,但他着重了“观古今之变”,在改革当世之务方面恬退下去。尽管如此,他仍是近代以前第一个提出文字改革的人物。他已经流露出了这样的意见,他说:“字之纷也,即缘通与借耳。若事属一字,字各一音,如远西因事乃合音而成字,不重不共,不尤愈乎?”(见上引)

方以智把文字书籍当做随着时代变迁而为人所不断扩充的宝库,“吾尝曰:诗书礼乐,扩充之炭斗,优游之桑薪也”。在他看来,文字这一工具和手工业者使用劳动工具进行创造性的生产是一样的,所以他说:“士以读书明理为业,犹农工之刀耜也。志道游艺,外内一致,张弛鼓舞,全以此养之而化之。文章即性道,岂曼语哉?进德必居其业,立诚用在修词,大畜日新,道寓于器。”(通雅卷首之二)这样对于文字的看法,可以说是近代白话文运动的启蒙先觉。同时,从他根据这样的新观点所批判的对象看来,也是近代人向着“文以载道”的国粹论攻击的先觉,他说:

“闻道者自立门庭,糟魄文字,不复及此。其能曼词者,又以其一得管见,洩洋自恣,逃之虚空。……训故专己,多半傅会,其以博自诩者,造异志怪学!”(同上自序)

“汉儒解经,类多臆说,宋儒惟守宰理,至于考索物理时制,不达其实,半依前人。”(同上卷首之一)

这样,文字就不是如生产工具似的,借以创造发明,而是妨碍历史发展的束缚物了。因此,他说:“执古废今则非,若执古之论误者更不

必矣。断之曰：古通有伦，谬误宜正，雅音宜习，正韵为经。学者讲求声韵之故，旁参列证，以补前贤之未尽，使万世奉同文之化，是所望也！……智尝因悉昙、泰西，两会通之！”（同上）

方以智的社会思想

上面我们论述了方以智研讨古今之变的气概，指出了他对于时代条件给予他可能解决万古疑难的幸运的赞美。我们从他的认识世界的乐观主义，即他所谓的坐集千古之智而让后人新发明的最“幸”的时代，是不是可以逻辑地得出他对社会改革的乐观主义社会观呢？否！否！他在社会活动中，始而屈原其志，继而道人其行，终而假佛逃世。这种理论和现实之间悲剧性的矛盾怎样解答呢？我们的答案很简单，问题就在于他所处的时代的矛盾的辩证法。既有新世界出现的可能，又有新世界难以出现的现实，这样的历史决定了方以智的生平，因而在他的生平表现出文化战斗者兼社会咒骂者那样一身而二任的悲剧性格，或刻上了十七世纪启蒙者内心矛盾的时代烙印。这不是单单从明代被清代所代替的民族矛盾中所表现的爱国主义可以完全说明的，而更深刻的原因，最后是社会的经济关系。如方以智所说：“吾处此世，而不能自强，又不能逃”（早期作品泊轩记 稽古堂二集上）。为什么方以智以十七世纪中国的唯物主义者一元论者自居，而又有这样的处境呢？矛盾在他是不自觉的，请先看下面他仇恨现状、呼唤光明而又期待不至的心情表白吧！

“唉斯世之难处兮，又奚之而可适？夜耿耿兮鸡不鸣，睇东方兮何时明？独储与不寐兮，长太息兮人生！”（浮山前集稽古堂二集上瞻阴雨赋，按此赋作于他的青年时代，约在崇祯初年。这一类的作品，多为他的前辈所不满，责他“无的放矢”，甚至它的至友吴次甫也

说他“好不祥之言”。)

诗句的意义,显然表示黎明前的黑暗时代!方以智之和“斯世”不相容而折入悲剧,可以作这样的理解:从其客观上暴露出社会矛盾的意义来讲,他的人格是伟大的,而从其主观上反映出的市民等级的意识看来,他的性格却又是软弱的。

首先,我们且从他的政治观点来研究吧。是的,他是同情没落的皇权的,然而他对腐朽的统治者的正义期待或政治表白,却客观上暴露出了社会的危机。早期启蒙思想者的特征是对一切阶级一视同仁,用他的话讲来,叫做“上下之情相通”。他所期待着的开明专制既没有可能,他所怀疑着的农民战争又成为现实,客观世界不但如他说的“上下间隔不通”,“天下所以不治”(参看上引书拟上求读书见人疏),而且爆发了农民战争和市民运动。这样的世界,从启蒙者的“公平”的角度去看,好象都是反常的,都不适合于他理想的所谓从文化学术的改造以变革社会的意图,即他说的“天下之故,理尔,势尔,情尔。……不过通上下之情,就天下用天下”,开明专制之道只有“自人主好贤好学始”(曼寓草上帝学),一切社会政治的改图,仅仅在于上下要读书(拟上求读书见人疏),以为有知识的帝王和有学问的贤相贤臣贤士就是政治开明的前提。

启蒙者的一般倾向,善于探求万世的乐土或黄金的世界,而不可能懂得现实社会改造的方向。然而随着时仪代的发展,他们也可能提出一种乌托邦而客观上仅是民主的要求,也可能提出一种改造方案而客观上仅是公法的要求,黄宗义属于前者,而方以智属于后者。他有一篇相道(曼寓草上)和帝学的君道排在一起,也具有明夷待访录的原君、原臣的意图。他规定“相道”的条件是(一)有权,(二)有学,(三)惟公,(四)惟明,这样就有些和黄宗义的宰相论接近了。方以智论到虚实的哲学范畴时,曾暗示出君为“虚”、相为“实”的看法,具有和唐甄潜书抑尊篇的相同思想,例如方氏说:“善用者用其容者也。……不得宰相,至尊何用?不知徼倖,则顽天顽海顽虚空

耳,塞上塞下亦胶杯也。”(药地炮庄逍遥游篇评语)这不是骂专制“顽”君的话么?

方以智的政治观点都从心理学、伦理学出发,这部分思想大都表现在他的早期著作稽古堂集中。例如他攻击宦官专政,指出他们为害极大:“莫谓唐庚任异同,伤心钩党在朝中,款边平腹谈分北,加饷增兵叹大东!”(哀楚)指出“用耳目以为察察,而彼(宦官)乃得从中窃其权”,在他看来这是由于缺乏“治莫大于正名,法莫大于定分”的原则(见拟上求读书见人疏亲臣议)。他攻击贪污枉法,指出满朝都是些“贪婪竞进”之徒,在他看来,这是由于“是非不一,赏罚不公,名实不当”,因而“居官为奸”,“寡廉鲜耻”,一切以“私意为是非”,而“公法”就不存在了(见拟求贤良诏);他攻击八股取士,指出当世庸俗无知者大都可以崇高尊显,取得富贵,而博学有志之士则被人蔑视,并目之为怪物,在他看来,这是不能“励学官,征通家”以求人才的结果(见士习论),他更看出了社会阶级的矛盾,指出当时“民愁流庸,……闾里凶凶,岁一嗷,蜂起耳”(拟求贤良诏),甚至描写道:“天几日而不黄兮,人何日而不匡惧?”“祈羊其将至今,山且崩而殄其颠,民夫人各有所迷兮,恶可强而合之也?”(曼寓草上顾瞻噫)。在他看来,这是由于不信于下,则无君权,反之,“因民情而利其用,则君权斯行矣”(同上钱钞议)。然而,他最后不能不说:“我生何不辰,天地遂崩裂!”他的这样天真的论点,并不是难以理解的,这是一般启蒙学者从观点上不能进入历史学的特点。

撇开他的心理和伦理的观点,我们从他暴露出的社会矛盾来分析,他批判政治得失,也是力求忠实于他的方法论的。例如他的帝学篇研究帝王专制的心理,从科学的意义看来,它是不正确的、肤浅的,而从历史的意义看来,它却是有价值的。他分析专制帝王有六种心理:一、好胜人,就必然甘于听佞辞;二、耻闻过,就必然忌讳于直谏;三、骋辩给,就必然剿说诡误而压服人言;四、眩聪明,就必然臆度而虞人以诈术;五、厉严威,就必然难于降情以接物;六、恣强愎,就必然

不能引咎以受规。如果我们把这些话翻译成经济政治的意义,那就了解封建主义超经济特权的特权是和平等的法权对立的。他的分析心理的文章,如对于“大珰”(宦官),对于权贵,对于士习,都有有价值的论断,这里不再举例了。(这些文章如帝学等篇是属于进步思想的一类,并不是反清的作品,但浮山集被清统治者一并宣布为禁书,后来编的方氏七代遗书所收的稽古堂文集便也把它们删去,其中曼寓草则全部落选。)

这样从心理、伦理推论下去,那就不能不使他把社会内部的新旧矛盾化装成为超人和俗人的心理对立,这也是启蒙学者所容易走入的逻辑途径。他把社会真实的矛盾还原做人物之间矛盾的悲剧,一种是“世之所为尊宠者,诡世取容,粥粥以自通,……苟得所当,即为人庸伎以求簪裳何惜焉”(稽古堂集二集为扬雄与桓谭书);另一种人物是“所拳拳者体天地之撰,明圣人之中道,此必不容自己者也”(同上)。前一种人满塞于世途,而后一种人则“路幽拂以长鞠兮,独堙郁乎山之北,山中人兮鸣玉琴,路错石兰兮珮参参”(瞻阴雨赋,按“山中人”为龚自珍所袭用,其意思就更明显了)。

方以智还不仅作这样的个性还原术,而且更把代表超人个性的人物,集中于他自己一身。如果说笛卡尔的“我思故我在”的唯心主义成分是怀疑旧世界的弱者的表现,则方以智的“何妨伤天地之心,听举世妒之,天地妒之”(岭外稿屈子论)的自我否定,也是和旧世界势不两立的弱者的表现。这就无怪乎从政治至学术,他都感到孤立了,“不知者以为诽谤朝政矣,知之者又以为物禁已甚,无故而善悲怨,非君子之所喜”(二集下送李舒章序);“穷理者嫌其异于宋儒,而非之者有矣”(同上又寄尔公书)。因此,他的究明天下古今的乐观主义,到了最后就不能不变成它的对立物,即悲剧的人生前途,他甚至模仿屈原的天问,追问道:“天道其终无信兮,吾不知古之人何以为生!”(曼寓草上激楚)一个唯物主义者居然请求“昊天降罚”,希

望把旧世界改变得清平起来,“苟昊天降罚而世清平兮,君子又何患乎郁都以终?”(稽古堂文集九将阴女赫)然而,这是希望不到的,也即社会是不可救药的,因此,他一方面敢于说世界“无主”,另一方面又自背于自己的理想,感到智者束手无策!他说:“百神伏而无主兮,虽巫咸其安卜之?”(同上矢神听)

为了说明方以智生平的悲剧的矛盾,我们必须进一步作些分析。这里我们所依据的他的诗赋一类无所顾虑的创作,比依据他的因忌讳多端而束手束足的一类政治论文,更能看出他反映时代的页杂图景。首先看他的早年作品九将赋(稽古堂文集、浮山前集和桐城方氏七代遗书都选载)的思想吧。

1. 终永怀

——暴露黑暗世界的生杀予夺:

“抚嘉时之长遘兮,哀民生之何能穀!”

“愍众人之或或兮,莫不夸毗而冯生,掬然贪恂而罔知其究兮,攫网深爪以相争!”

“怵居徒之徇贿兮,岂惟仆仆而致也?覩令名之鲜终兮,列土繇来而是也!”

2. 念谁昔

——描写启蒙者和这世界不相容的悲剧:

“云驾鸾皇以启先驱兮,众固輶然拍张而晒之,策驾台追逐而旋泞兮,众又纷拿骊借以窘之。”

“将欲效突梯滑稽以诡适逢遘兮,中顾澳涩而不忍,宁于邑轆轳以侘傺兮,焉得不多瘡而观闵!”

3. 忝自鞠

——太息超人在这样世界进退两难的矛盾:

“世溷浊而讎众取宠兮,夫安知嫩我之尚博塞。进余不足以拖荣子岩廊兮,退余反见诋诃于用里!”

4. 阴女赫

——憧憬新世界的到来：

“当乘权而淫威兮，彼鬼蜮其将安极！纵反侧其可极兮，念修嫫者长此困穷！苟昊天降罚而世清平兮，君子又何患乎郁郁以终？”

5. 劳作所

——希望新世界而期待难至：

“岁云暮兮日已施，路修远兮不得归。”

“劳劳兮曷其有已，歌者苦兮多悲声。”

6. 告台颠

——暴露封建专制的残暴和暗无天日：

“昧冥冥以倒行兮，即霹历吐火而盍惧！”

“彼以葱薊薊而职尊沓兮，朝勿颈而莫陷以连坐，苟得逞私愤以献宠兮，满谰诬天乎亦何不可！”

“胡我生之多故兮，不自先而不自后？岑岑涕泗以伊嚬兮，吾焉知此何时也？”

7. 矢神听

——通过个人的观点，暴白社会的不平等：

“倬有昊之吊灵兮，何参差以畀不均？”

“贤者偃蹇而无禄兮，谗夫蜮螫而有庆，渊愚而终以夭兮，跼横而寿弥昌！”

“意天轨之贪乱兮，余恶乎痛斯世而哭之；百神伏而无主兮，虽巫咸其安卜之！？”

8. 强消摇

——期待推翻旧社会的改革者，而隐约难见：

“历横术之广广兮，遥望山中之无人，山无人兮木叶下，羌瞠瞠兮风以雨。”

“常羊消摇兮,不知是非;白日已昏兮,恶可以为?”

9. 抽乱曲

——最后断定旧世界必然没落崩溃:

“徘徊剧骖兮自失,太行穷厓兮将安之?统单亟而干既断兮,陈扞畚而廩已灾,山将颓而木安植兮,空无云而殷其雷!”

九将(用诗句“忧心京京”“亦孔之将”的将字)的悲歌,不是屈原的翻抄,而是十七世纪中国社会的哲人利用古代语言形式和思想材料的启蒙式的改造。我们从他的七解(稽古堂文集,作于崇祯十年,即一六三七年)这样自传式的文中更能看出他的思想背后的时代图景。所谓“七解”,是他假设了七种历史途径而该走哪一条路的问答。

他化名为一位抱蜀子。这位少年人物,满腹经纶,气盖一世,一方面意欲“遇时以沛天下”,另一方面又有志于“合古今俯仰,著为一书”,然而他的历史却是悲剧的,“家世好善而善不可为,家世好学而不学者嫉之”。和他从世界观上了解的时代所给予他的幸运相反,这里的时代又对他十分不幸了,“时不遇矣!”那么他该向哪一条路走去呢?

第一条路是一般庸俗文人所走的,借助于八股制义以取得富贵利禄的宦途,他说这条路是他从来所反对并厌恶的,他以“好古者计千秋,逢时者计一日”的理由,否定了这条世俗龌龊之路。

第二条路是“讲计研之术”,货殖以致富。他的确动过这种心愿。他在另一篇货殖论(同上)中说:“论货殖者,悲斯世之不可以不货殖也。”他区别货殖有两种,一是“豪恣作奸”,好像超经济剥削的旧货殖;一是“善施予,磊落急义”,好像等价交换而又博爱似的新货殖。前一种人物,在官僚场中,王侯公卿,大有人在,他们一旦做官一二年,就可以获利巨万,“田宅遍国,竟极上腴”,然而基于权势而得的财富,却可以因了失掉权势而受大祸,因为在这个世界“权之所集,人争附之,豪而无忌,人争畏之”,财产关系是从属于身分特权

的。抱蜀子居然看到自由竞争不能在以特权支配的封建的生产关系之中存在：“权者，势之本也，势者，利之归也，当今之世，廉洁自谨，见侮于世，有权势者暴而益昌！”所以，虽然按照他的“货殖，则天下大治”的道理，似乎可以“勉商贾之术，释豆羹之辱”，但是生产和货殖决不能抵挡住封建的“权势”，他发生了矛盾，“悲夫！俗以相凌，贪风日涨，仆虽喜施与，又不能结交权势，安能免于今之人乎！”于是，怀疑生产致富的途径，似乎隐居起来还好些。这一点反映出复社人物的软弱的市民意识。

第三条路是结交天下之士以乘会兴作，做一番大事业。他的确从事过这样任侠的试验，在稽古堂文集中有一篇结客赋，在曼寓草中还有一篇任论，都表白出他有意于结党的市民运动，这一点代表了东林以至复社人物的思想发展的高峰。他在结客赋说：

“古之结客者，意欲以有为也。……同己者党之，异己者排之，此即所谓引义已然诺乎！”

“尝惟古人之风，引义慷慨，借交报仇，……养客以乘会立功，可不谓杰欤？”

他在任论一篇，更引经据典地发挥出公开结党的大胆言论：

“子长（司马迁）序游侠，中篇而叹曰：缓急，人之所时有也。其语未卒，特痛其情耳。已诺必诚，不爱其躯，赴士之厄困，既已存亡死生矣，而不伐其德，此其于正义，何不轨之有？孟坚（班固）责之，故意掩前人以自郑重，不惟不知此情，又何尝明此义乎！……六行之教，任居一焉。侠者，任之靡也。先王之政教息，上失其道，无以属民，故游侠之徒以任得民。慕其风声，延颈愿交者，接毂填门。其人因得借势作奸，……擅主威而干国纪，盖‘任侠’之教衰，而后‘游侠’之势行。……所谓不轨于仁义，谓以武犯禁，梗功令，夺亡命之类也。必其上之诛罚不当于三代之直，于是里巷之义发愤犯难而任之。若所任非其义，是岂得为侠哉？任而义也，见义不为，孔子耻之。……士君子高则谈道德，次亦立名称，一有不平之事，干涉禁令，则惟恐枝

稍之及己,闻声股栗,见影而伏,平素陈(重)、雷(义)、廉(范)、庆(鸿)者,患难仓卒,则闭门摇手,但不出首,即其德矣!……不过畏祸偷身而已。知其身,则不知其义,波靡至此,举世皆肉而无复骨矣。诋诃自任道德名称者且然,而况从不以一事自任者乎?”

由此看来,他虽然区别开“任侠”和“游侠”,婉转地规避说游侠的“犯上作乱”是合于正义的行为,但他也指出其原因在统治者而不在人民,任侠的结党以及反抗行为,在他看来,是新时代的新道德,和旧时代的畏祸偷生的道学家的道德律是对立的。这的确是启蒙者的进步理论,是东林至复社的市民思想的总结。他虽然不赞成农民起义的宗教号召,也不同意农民暴动的方式,但他却看出人民结社的力量以及知识分子的无能:“游侠博贩可惧,其智略足以驾役也,文墨齷齪无能为矣!”(曼寓草中防乱)他的志愿曾倾向于这条道路,例如他说:

“有游侠公子者,为人雄骏。……尝慕四君之风,门下食客近三千人,担囊命棹,南招乎吴、楚、闽、越,驾辕约结,北暨乎燕、赵、齐、秦。而公子亦好游天下,跋阅九域,浮宅五湖,方内奇行瑰异之士,以迄鼓刀贩缯之徒,莫不折节致税,枉道而顾其庐。”(稽古堂文集结客赋)

然而他在七解、结客赋和送李舒章序中都表示出他有心理上的矛盾,一则说“结交豪杰,……虽欲散家,如无家可散何?”再则说,结交和社会的势利好尚相矛盾,他动摇了,懦弱了,最后说,“徒以为散黄金,多结客,庶可以有为于天下,何乃知振穷周急,颇有国士风,虽陷于刑辟,则亦结客之雄者也,岂可语于世之相轧相攻耶?”既然现实世界不容他做“陷于刑辟”的革命行为,怎么办呢?于是他谢绝结客,旁观起来,“阅天下之变!”从肯定结客起而否定了结客,悲观地“歌曰”:

“秋风发兮草木衰,人生结客兮少年时。黄金尽兮故人去,世无知己兮将安归?”

结客赋和货殖论都有二重人格的裂痕,结客赋的东郭先生和游侠公子,货殖论的澹泊先生和货殖子就是对立人格的写照。游侠公子、货殖子是市民、资产者的化装,各欲挟近代的经纶而有为于天下或大治天下,然而东郭先生、澹泊先生是怀疑主义的人物,是封建主义所统治的黑暗世界的恬退者,一个规劝了游侠不能以刀椎和虎豹相斗,一个规劝了商贾不能以货殖和权势相争,因此,只有放弃斗争,裹足不前,在隐逸的空想之中,退下阵来!方以智的二重人格,如果用鲁迅过客中的过客来比喻,老人和童子的话都对他起了作用,作为精神上的过客,听了童子的话而勇往直前,而且走得特别勇敢,创造性地开辟了世界的康庄大道,然而作为生活着的过客,听了老人的话而迷惑地站住了,而且插上老、庄旷达的“遣放”之花,和老人拥抱起来,心弦上弹起了共鸣之曲!

第四条路是向皇帝上书,采取现实的开明专制式的改良,但他完全否定了这条路的可能。在他的诗集中有这样悲愤的话:

“几年挟策哭长安,争奈公卿笑不看;坐视虎狼驰殿陛,依然鸛鹭列衣冠。投名已恨潦盘水,上表何颜见秦坛?倘作阴风城下鬼,定将此辈肉供餐!”

第五条路是长生不死去学神仙,但他更完全对这种想法加以否定,指出这种想法是迷信,他的诗集中有这样的话:“我欲依神仙,神仙不可托。”第六条路是入山而隐或和山中之民一道反叛,他也对之完全否定,理由是既不能躬耕,又不愿有做“贼”的名义,他哭陈卧子诗的序说:“天下之风已渐变,而天下之乱已极,……生此何不幸乎!”那么剩下的道路是什么呢?这就是七解中最后的一解了,这最后一解的末章,据他说是“为故人责之,哀而勉之”(送李舒章序),不得已而走的穷途末路,这条路是不为一般世人所喜,但也不能因世人所笑而不为,即所谓“温古昔,考当世”、“覃精经史”(七解)而已。送李舒章序更明白地说到“作七解以自况”,最后的解答也是:

“欲备天地万物古今之‘数’,明经论史,核世变之‘故’,求名山

而藏之 ,然后与故人饮酒 ,不已迟乎 ?”

从这里方以智离开社会实践的方向 ,又回归到他的世界认识云 :
“ ‘半生先天 ,半生后天 ,未免打成两橛。’师云 : ‘直下火炉 ,是奉是背 ?’进云 : ‘尼山、鹫岭已同时 ,谁能不辜负去 ?’师云 : ‘绝壁奔雷 ,莫耳聩么 ?’进云 : ‘冬炼三时传旧火 ,天留一磬击新声。’师云 : ‘室内不知 ,儿孙努力 !’礼拜退。乃云 : ‘……我这里堂内堂外 ,个个都似木鸡 ,事事还他鱼贯。未经桶底 ,却自忘机现前。松风石涧 ,摆脱厉色淫声 ,碓觥茶铛 ,陶尽凡情圣解。莫道美食 ,不中饱人 ’。”(愚者智禅师语录卷一)

这节对话采用了禅机的形式 ,其意义却很明白。所说“桧树”、“圣域”、“铎声”、“尼山”均指儒学 ,“祖关”、“钟声”、“鹫岭”均指佛教。方中通问语的意思是说 :方以智在儒学形式中开辟了新途径 ,现在又以和尚身分讲说象数哲学 ,这样半生为儒 ,半生为佛 ,前后似有矛盾 ;禅师的身分是否阻碍人们对他的学说的理解 ?并希望方以智重新振作 ,有所作为。方以智答语则说 :自己开辟新境界的功绩有“几人知恩” ?又说明自己的思想始终一贯 ,并未自违本旨 ,而这种学说好象“绝壁奔雷” ,有耳共闻 ,不会引出误会 ;最后则把未来的事业寄托于后人的努力。我们由上述对话和方氏末尾的示众语 ,可知他明知所谓“打破桶底 ,成佛作祖”的禅宗佛教完全虚妄 ,不过是藉此“摆脱厉色淫声”而已。方以智在改造社会的实践方面虽然无力 ,装作和尚来“忘机现前” ,但他仍志在以“钟声敲出铎声” ,没有丧失雄大的学术抱负。

上面我们曾引证过通雅自序开宗明义的话 ,“函雅故 ,通古今” ,这是方以智的基本方法论。按他的话是说 ,正好像我们清楚各种不同的手工业一样 ,所谓“不安其艺 ,不能乐业” ,如果“不通古今 ,何以协艺相传”呢 ?照他的意思讲 ,只要“函雅故 ,通古今” ,那末“古今聚讼”的事物规律 ,都可以“为征考而决之” !什么叫做“函雅故 ,通古今”呢 ?他说 :

“雅故 雅书训故也。尔雅者 藏远于迩而以深厚训之也。孟坚叙传曰 函雅故 通古今。张晏曰 包含雅训之故也。管子曰 圣人博闻多见 蓄道以待物 知其故 乃不惑。”(通雅卷三释诂)

方以智一反理学家以虚玄一路讲贯通的方法,他以为真确的方法的第一义是从事实出发。这里“故”指的是“故实”,因此他说“固实即故实”(同上),更说“野同录曰(指方大镇说):用虚于实,即事显理。此治心之薪火也,感而遂通天下之故,子舆曰 苟求其故 此故之原”(同上)。他以为真确的方法的第二义是通其故,这里“故”指的是事物的实然或事物的原因。他说,“副墨洛诵,推至疑始。始作此者,自有其故,不可不知,不可不疑也。……以音通古,义之原也”(同上卷一疑始)。这也就是通雅钱序中引述方氏的话:“吾与方伎游,即欲通其艺也,遇物欲知其名也,物理无可疑者吾疑之,而必欲深求其故也。”因而方法论的第三义是从事物的所以然而求得的所谓“义”,也即通雅凡例说的“辨当名物,征引以证其义”,或他说的“贵明其理,或以考事,或以辨名当物”(同上卷首之一考古通说),什么是“通”呢?达就是方法论的第四义,也即是他的哲学的基本思想或“通几”之适,按他说“通几”就是“深究其所自来”,同时也寓于“质测”之中,“物有其故,实考究之,类其性情,征其好恶,推其常变,是曰质测;质测即藏通几者也”(见上引)。他主张只要根据他的方法,既不“舍物以言理”,又不“托空以愚物”,那么一切自然社会的事物之所以然都是可以认识到的。关于他的哲学思想将在下文详论,这里仅把他引王宣的话举例如下:

“天有日月岁时,地有山川草木,人有五官八骸,其至虚者即至实者也。天地一物也,心一物也,惟心能通天地万物,知其原即尽其性矣……本末源流,知则善于统御,舍物则理亦无所得矣,又何格哉!”(物理小识总论)

方以智应用他的方法论反驳庄子的不可知论,有两个有趣的例子,从这里很可以看出他的“通天下之故”在认识论上的重要意义。

“愚曰：无知之知乎？择识之知乎？……天人本无分合，执二执一皆非。大宗师应病予药，神在知症，知症神于知故。孟子曰：（则）故而已矣。易言幽明之故。‘故’是何物？至诚默识，而神明通之，则言有言无，言分言合，言共本，言自根，皆‘安时处顺，哀乐不能入’之悬解也。……知则不为一切琦辩奥理所惑，而我可以‘转’（用庄子语汇）之；不知则一端暗合，而他端又纱縠矣！”（炮庄大宗师篇评语，他甚至敢批判庄子的“大宗师”是“糠粃”。）

“愚者曰：何处非沃焦归墟乎！中衍曰：人皆谓源一而流分，会（曾？）知源分而流合乎？水出于山，山各一谷，渐合而沟浍，渐合而江河，归于海，则大合矣，岂非流合而源分乎？然则源一之说奈何？曰：源为流之源，流则源之源也。地形如胡桃肉，凸者为山，凹者为海，海各归地心，地心转出于山顶，犹人身之血也。自非格物者，以费表隐，何能决信？”（同上秋水篇评“北海”寓言）

从上面两段话看来，方以智从质测和通几，即从科学和哲学，应用“通其故”的方法论，指出庄子不知共故的理论必然走向神秘的唯心主义。方以智的“炮”制庄子，比王夫之的庄子通更高明一筹。

方以智运用“通其故”的方法，特别在文字语言的研究方面，有“知其原”的发现。占通雅重要部分的卷之首和卷之一、二、三，都是从这方面讲的，他一再警告人们说，这书是不能从音义之小节处看待的，而是“坐集千古之智”的通几和质测兼有的“一大物理”书。实际上从通雅自序和首篇讲知识是“古今相续而成”的进化的观点，一直到末尾讲形神问题和运气问题，都在说明“智藏于物之道”，而例子最多的是他所熟习而在当时容易掌握的一门语言音韵科学。通过他的方法论，他不但从文字语言方面寻求出“即器即道”、“心亦一物”和“质测”藏“通几”等等唯物主义的观点，寻求出“乡谈随世变而改”，“声音之道与天地转”（方言说）的进步的历史观点，寻求出“人所贵者心，而不离五官”（六书声音转假说）的认识开始于感觉的观点，寻求出“学也者，觉悟交通，诵习躬效而兼之”的实践观点，而且

他自认在文字语言科学方面，“数千年不决者，辄通考而求证之”（《考古通说》）。

他把文字语言比做薪，把道理比做火，所谓“文章薪火”，“即薪藏火”，“文藏性天，圣人所以大畜古今之神，而安万世之灶”。这就和道学家们把六经形式捧成符咒似的僧侣主义观点相反了。他指出：“声音文字之小学，盖道寓于器，以前用尽神（指知识）者也。”（《曼寓草中，字汇辩序》）古人的文字并不是神秘的东西，文字不过是人们就万事万物而表达名义的东西，“晶光莫文于天，条理莫文于地，配义而昌之以名。人受中生而传呼其中，因表其象。……人心之所吹响流注，即神不可测者也”（同上采石文昌三台阁碑记）。因此，与其说天地万物是神而不可测的，毋宁说人类的创造是神不可测的，此所谓“神”是人类的知识能力，它的无限创造发展，就能理解万事万物，掌握了神明，所以他说：“天之为天也，神不可知，而神于可知之人。”

拿文字为例，他以为，文字既然是“智藏于物之道”的广阔的工具，人们不但不能把它神化，反而要正视它的起源，这就是通雅卷之一开首说的：“方言者，自然之气也。以音通古，义之原也。”不要以为古文是难懂的，其实它在当时就是方言似的通俗的白话，而文去了。他既然在现世感到“苦人之薄命”（《岭外稿中又答卫公》），“时也势也，英杰生此时之命也。”（《岭外稿上历昭纪略序》）那么，在理论上就折入命定论，他说：“生寄也，死归也”，“听其自然，俟之之道也，至人不伤其天也，时至则死耳。”（同上俟命论）这些话虽然主要是表白他的爱国主义的贞洁心，但他在南明上过十次疏，都以隐退为职志，其“旁观者”或“恬退人”的表现是一贯的，后来在浮山前集徭岗废稿中还说：“权婢乱政，臣无畏忌其锋，不能抗疏劾争；丑（虏）凭陵，区仅尊苦伏匿，自保短发，不能起义婴城，与萧旷等骂贼而死。”（《夫夷山再辞疏》）他的世界观和老、庄哲学不同，但他的超俗的所谓“高风”，常流露出和老、庄思想的命运观相似的论点（特别在岭外稿所收集的文章）。恩格斯形容近代启蒙者时指出：他们一些人用口笔，

一些人用剑,也有一些人兼用二者(自然辩证法,页五),方以智虽只会用笔,不会用剑,但他以为用剑斫不动的世界,却可以用笔来伐动!

方以智的唯物主义和自然科学成就

我们研究方以智的哲学思想并研究他的社会思想,好像走进完全矛盾的世界,从他的“顾影残生,无复人理,命也苦矣”(岭外稿上)的悲剧世界,折入于“坐集千古之智,折中其间”,而使“数千年不决者,辄通考而求证之”(通雅卷首之一)的伟大的幸福世界。就前者说,他在黑暗的、风雨凄凄的、漫长苦恼的深夜之中,潜伏于即将沉沦的破舟之上,他所看到的一切东西都是灰色的、没落的;就后者说,他驾驭着智慧的骏马,驰骋于古往今来“开辟所未有”(见前引)的广阔大路之上,继承着天下古今的知识,而勇敢地解决前人所不能解决的种种难题。从前者说,他虽然前后并不十分一致,青年时代崇赞贾谊、屈原的性格,中年时代仰慕老、庄的高风,老年时代皈依禅门,但悲剧性是一贯的;从后者说,他没有因了境遇的变迁而修改他的哲学观点,通雅、物理小识等早期著作和药地炮庄、愚者智禅师语录等晚期著作,虽然在形式上有些异样,但它们的基本精神却是一致的。总之,在前者与后者之间是存在着矛盾的,然而这矛盾是相反相成的,正因为前者才有后者,也正因为后者才有前者。

他的哲学思想,不但始终利用了易经这一古代的思想材料加以改造,并增添了时代所允许增添的新内容,而且也利用了禅学形式加以自由解释。实际上易学和禅学在他的手中仅是一种托古的形式,因为他的学宗标着“以不自欺为种”,“以学问为茶饭”,而由自己“折中其间”。所谓“不自欺”指的是这样一种精神,即“设身处地,自忘其心之成见而体之,乃能灼然天下之几”(浮山前集曼寓草中史统

序)是反对偏见的代用语。所谓“以学问为茶饭”指的又是这样一种精神,即“思其义之所指,勿以辞病义,诸子百家,可合观焉”(稽古堂集二集下四书大全辨序)。所谓“折中其间”,指的是会聚古今知识于一炉,不但不为中国的古今人物的学术所桎梏,如他在书中一系列地批判诸子百家以至宋、明理学,而且也不为西来的外国学术所限制,如他批判泰西之学“详于质测而拙于言通几”,或“通几未举”,吸取其某些技艺而否定其神学世界观。从下面的两段语录就可以看出这一消息:

“宇观人间宙现世,山谷狼籍三藏秘;是谁点燧照一际,不攀断贯索凡例!”(愚者智禅师语录卷一示廖生公居士。第一句话“人间世”三字是借用庄子的篇名,而命题却颠倒了庄子的本义,批判了不可知论;第二句话是指书籍并不能为人们解决问题;第三四句话是说创造性地研究时空。

“青原垂一足,住山唯锛斧,且劈古今薪,冷灶自烧煮!”

(同上示山足斧。末二句话指荟集古今知识而自己独立思考)

这就是方以智诗所说的“天地一时小,惟余谷口宽”(诗集逍遥洞)的意思,他在现世只有入山一途,而从世界观讲来,则上下天地的秘密都不算什么难事。所以方中通说他父亲虽然逃佛,而哲学研究是从未中辍的,所谓“逃世还传救世方”(陪诗迎亲集),不过在山中不能研究科学了。方以智的诗句有“(祖)冲之传历意,谁与问青天?”(示中通)中通陪诗有和诗,也提到方以智“身外都除尽,山中不问天”,这里的“天”指天文或自然。晚年他的代表作是药地炮庄,作于庚子(一六六〇年)前后,陪诗省亲集诗句提到“趋庭无别语,开示总南华!”注说:“时老父著药地炮庄”,并说省亲时间在庚子。这部书一向不为人所注意,在此应先略作介绍。

据方以智说,炮庄一书是承他的师父觉浪道盛的遗志而写作的。他说:“痛念丈人借庄托孤,乃与竹关约期炮集,既化死水枯椿,尤悼恶空莽荡。”(语录卷二)这部书不但会集了古人的注解,而且也引用

了当代名家和其师道盛的评语,最后他用患者、炮药者、药地、极丸老人等笔名,讲出自己的看法。如果说通雅等书着重在“寓通几于质测”,则炮庄着重在“以通几护质测”。炮庄的取义,正如上面引述的语录,“且劈古今薪,冷灶自烧煮”,是用庄子作典型的“薪”材,烧煮一番,以显示“通几”必须批判了代表性的古人的谬误,才能总结出正确。这似和已佚失的他的诸子燔病是一类的著作。他更解释道:“捆同漆园(庄子)之柴,一总送在炮药灶中。”(炮庄肱篋篇)他怎样炮制呢?他以为“老庄……息火之药也,圣人则燧薪釜灶,享其功,防其祸而已安”(同上外物篇),这里虽然用“火”作比喻,但已经揭露出宇宙是由“火”这一物质实体生成的,老、庄只看到“火”的祸害,主观地想消灭物质运动的本源(息火),而不知道“人身病生于火,然此身者亦此火也”(同上)。这样看来,庄子既然是否定物质实体的唯心主义哲学,那就必须批判了它的错误,即必须把庄子的薪材重新烧化,而反过来作唯物主义的解释。他说:

“不为物惑,即为我惑;不為人惑,亦为天惑。……恰遇漆园药材,又有诸公炮制,正可旁通一线,各各就路还家。患者更有一言,果到不疑时耶?”(炮庄大宗师篇评)

我们先看他怎样“炮”庄子的宇宙空无论:

“或问药地曰:大有人怕‘无’字,何以‘炮’之?曰:塞乎天地,谓之无天无地也可乎?惟灭下至诚为能化,谓惟天下至诚为能空也可乎?以无而空其有,以有而空其无,以不落而双空,以法位而空其不落;有知‘一用二、二即一’之妙叶本‘冥’者乎?笑破漆园老叟,不得走索捕风,化作金山鸟王,只是一番怒笑!”(逍遥游篇评。按本冥的“冥”字,在这里和庄子书的含义不同,方氏释冥为贯,“贯即冥矣”,注:“冥字于义为黑色之水,无汇也。”义指无限)

我们再看他怎样“炮”制老、庄不知物理和怎样研究物理的话:

“老曰知雄守雌,庄曰众雌无雄,奚卵焉?惠施行雄而无术,知炮制否?……或问:狮子为甚以球受制?曰:理因物化。郁刃淬海为

甚卷而愈刚？曰：水火不知功。猛虎为甚怕雨伞？曰：疑杀人。”（应帝王篇评语）

方以智对庄子唯心主义的世界观，直指为盗窃真理的大盗贼，他说：

“君之言曰：‘窃钩者诛，窃国者侯，侯之门仁义存。’吾亦曰：窃仁义者道德之贼，窃天地者混沌之贼，窃混沌非古今之大贼乎！窃仁义与窃混沌，其窃一也。”（炮庄总论下，惠子与庄子书，按系方以智所拟作）

因此，药地炮庄就是庄子批判的形象词，它通过对庄子唯心主义的批判，正面发挥了理因物化的唯物主义思想。

在方氏语录中有一段示侍子中履的话，叙述他为什么要写炮庄这样的哲学书，他说：

“……以通几护质测之穷，何所碍乎！……秩序条理，本自现成，特因‘几’‘务’而显耳。格物主则，即天之则，即心之则。岂患执‘有’则胶、执‘无’则荒哉？若空穷其心，则倏忽如幻！故吾以庄子谈虚无，而乃曰‘极物而止’，以有形象无形者而定矣。……炮庄是‘遣放’之书，……无所不具，可细心看之！”

这段话很明白，是从现象和本质的统一，批判庄子唯心主义遮有而表无的虚无哲学。惟有一句“炮庄是遣放之书”，似乎难解。作者疑此句“是”字下脱“反对”意义的字眼，因为方氏极力反对“遣放”，如果说庄子是遣放之书可通，说炮庄是遣放之书则不可通。据膝寓信笔方以智引他父亲的话说：“文以析理叙事纪物，此外则溢言偏词，曼衍遣放耳。”他自己也说：“切忌伪饰高旷之语，且以遣放焉耳。”在旷达论一文中他又指出达人遣放，专以任诞，好作诡异，以超礼法。据此看来，他似不能以“遣放”自居。如果参证炮庄书眉的“闲翁曼衍”字样，至多可作这样解释：“炮庄是〔似遣放而非〕遣放之书。”总之，他把庄子看做毒草似的著作，用质测如磁针之类的道理，炮制了庄子中的神秘主义“怪”论，进而栽种香花，也即树立健康的理论，请看炮

庄的导论：

“炮药者曰：苍苍满地，尝毒者希。咀片破尘，水火自熟。只如息阴大树，是葛藤椿，开手生风，怒号作怪。少不得梦此怪‘环’，提此怪‘刀’，接此怪‘舆’，变此怪‘貌’，藏此怪‘舟’，逃此怪‘壶’。相缘弄眼出神，怪犹不了。……登峰不见，一片迷云，南北幸赖磁针，屋脊常骑日月。鳞羽面前寄信，水旱不忧秕糠，饭龙饮鼠，总塞咽喉。说甚钟鼓文章，泼此瓠樽墨汁。望而止渴，笑后还悲！且道藐姑射山（庄子所说仙人居处）在甚么处？……今日三脚铛中，如何下个注脚，免得讹传耶？庄不可庄，旦暮遇者勿怪。”（逍遥游篇评语，文中名词多沿用庄子术语。）

懂得了炮庄、诸子燔瘃（按诸子批判在他的书中还可钩稽出轮廓来，如指出管子内业篇似老子，实发前人所未发之旨）的著作意义，我们也可以了解这样的研究方法正是启蒙学者的特点，前人是没有这样对诸子百家批判和总结的风格的。

方以智不论从“质测”（科学）藏“通几”（哲学）方面，抑或从“通几”护“质测”方面，就其历史的意义上说，是对于“天”或自然的革命理论。中世纪的神学的“天”虽然是神圣的、不可侵犯的，但启蒙学者对“天”的抗议总此对人的反抗要自然顺当些，同时也更适合于近代思维发展的规律，所以说宗教批判是一切批判的前提。首先，我们要研究他对“天”的革命学说是相当于什么阶段。

方以智书中的自然科学知识有两方面，一是他把中国古代人的科学知识做了一次综合的记录，用他的话说：“因虚舟师物理所，随闻随决，随时录之，以俟后日之会通”（物理小识序），借助于这些广博的知识，他说一切自然现象，“天裂李陨，息壤水斗，气形光声，无逃质理”（同上总论），都是可以会通的；一是他学习了当时西来的科学知识，所谓“借远西为郅子”。他虽然认为中国古代人的科学知识失传，不得不借远西以复兴古代文明，但他已经感到时代的大变化并不单纯，他引邓元铸的话说：“区宇之内，土壤少殊，物生随异，而况分

华夷,限山海,其恢诡俶怪之变,胡可胜纪?古所无者,何知今非创产?今狎见者,乌知后之不变灭乎?”(《物理小识总论》)恩格斯指出:“开始时那样革命的自然科学,突然站在这样彻头彻尾保守的自然界面前;自然界中今天的一切是和太初的一样,并且直到世界末日或永远无穷一切都将和太初的一样。”(《自然辩证法》,页八)方以智的思想也相当于这样的阶段,如上面我们所引用他答复神学家的话,天地生成只看今天的样子就够了。他引邓潜谷的话,随即表示了这样的意见:“因地而变者,因时而变者,有之其常,有而名变者,则古今殊称。……常统常变,灼然不惑,治教之纲,明偷协艺,各安生理,随分自尽。”特别是他的“象数”观念,更把数的偶合看成自然界早已安排好的绝对关系,以为日月星辰的天体构造,以至人身的生理构造,都是由自然而然的始终如一的定数支配的,“天地之象至定,不定者,气蒙之也,天地之数至定,不定者,事乱之也。达者始终古今,深观时变,仰察蒙气,俯识乱事,而权衡其理,则天官备矣”(《物理小识卷一天类》)。宇宙在形式上的缺点是有“蒙”有“乱”的,因而好像“不定”或有限,但是如果总观“始终古今”,其象数是一定而不变的。

方以智已经具有“地游”、“地动”的科学知识,有太阳系构成的初步知识,有地圆说的知识,有“火无体而因物见光以为体”的初步光学知识,有几何学的知识,有天文测算的知识,有“炭者火闭气而死者也”的矿物学知识,有从“血气自灵”而认某些动物也具灵性的知识,有“人之智慧系脑之清浊”的生理学知识,有药物学的知识。这些如恩格斯标名的“历史的东西”,构成方以智的哲学所“藏”所“富”的基础。毫无疑问,这就意味着他的哲学可能走向唯物主义的康庄大道。然而,他的革命的科学知识又有其时代的局限性,好多当时的发明是他不能知道的。他的科学知识记录式的著作,不是如有些人说的,是他的知识贫乏的表现,相反地,这正是他的时代的特征。这个时代的科学,如恩格斯说的,是处于“主要还只从事于搜集和初步整理大量材料”(《自然辩证法》,页七)的阶段。

近代启蒙者的第一次发现地球,是革命的。但早期的学者,依然停留在“保守的自然观”之中,因而他们不能不回到古代人的天才的洞察,以期打开宇宙秘密的缺口。方以智从他的哲学护科学的天才的理论指导之下,不完全地猜到了能量不灭的原理。例如他说:

“生有所乎萌,成有所乎归,诚无所逃于终始,相反乎无端也。”
(物理小识总论)

如果以上的话为“通几”,下面的话就是“质测”:

“天‘恒动’,人生亦‘恒动’,皆火之为也。……天与火同,火传不知其尽”(物理小识卷一天类。最后一句是用庄子养生主“指穷于为薪,火传也,不知其尽也”句,而加以唯物主义的解释)。

“凡运动皆火之为也,‘神’之属也;……凡滋生皆水之为也,‘精’之属也。”(同上)

“有生必有死,有明必有幽。”(同上总论)

这样把中世纪神学家的精神打碎,而建立起自然界的运动滋生的“革命的精神”,其命题是大胆的。他的变化、生死、萌归的无尽循环的“恒动”学说,是天才的创见,不是前人语言的同义反复。他说知识是古今相续的,历史是让后人高明于前人的,因此,他荟集古今哲人而“炮制古今”的精神,尽管在道理上含有极大的形式性,但运动和辩证法已经进入方以智的“质测”之中了。他反对“际先际后”的两概说(炮庄知北游篇评),只承认运动是最高的范畴,例如:

“李之彦曰:日月运行,天地且不得‘闲’,而‘闲’岂入所易得哉?药地曰:引得水归灶上,依然柴在山中!”(至乐篇评)

他把五行之气的“火”规定为世界的第一原理,而火这样的气又是运动的同义语,因此“火”的功用,即“神统精气”,而自然的精神又是生于物质,“气生精神”(同上达生篇评)。在他看来,天地之前的使天地生成的什么神秘东西是没有的,而人们只能知道天地是运动的。

从天地运动的观点出发,方氏得出了关于物质规律的理论:

“集云：天地孰名之？知所以名天地者，则知所以生天地者；知所以生天地者，则未有天地，犹今而已。……明物之自然，而物之则即天之则也。”（《药地炮庄知北游篇评》）

他从某些物质生长变化的运动，比喻天地的生存发展，他说：

“深论之，苗未而根亦未也。未之种乃〔似〕大本也，犹言天地未分前也。〔然〕种入土生芽，而种已烂，不可得矣！于是上发禾苗，下生禾根，而全禾即全种，全末即金本也。”（同上）

从生成、发展的量变的运动学说，他不但批判总结了古人本末、先后、有无、道器的旧说，而且批判了利玛窦等的上帝创世说，所谓“泰西……通几未举”，是言之有物的。在生物进化论以及万有引力、细胞说还没有输入的时候，方以智的这样的定理是最进步的。但他的运动学说也表现出两点特征，即表现出强调机械的运动和强调运动的平衡，他叫做“天象原理”。方以智以为宇宙一切变化都没有偶然，天地的象数是“至定”的，其所以“不定”是由于人们不能在“气蒙”或“事乱”的关系中，权衡其理（原文见上引），天地好像机械似的“本自如也”，一切变化都“是数为之也”（《物理小识卷一》），尧、舜时代和桀、纣时代“斯固事数相根，而气操其关龠者也”（同上）。甚至他说：

“不独地气，天气亦然。如中国处于赤道北二十度起至四十度止，日俱在南，既不受其亢燥，距日亦不甚远，又复资其温暖，禀气中和，所以车书礼乐，圣贤豪杰，为四裔朝宗。若过南，逼日太暑，只应生海外诸蛮人；过北，远日太寒，只应生塞外沙漠人；若西方人所处……与中国同纬度者，其人亦无不喜读书，知历理；不同纬度……诸国，忿鸷好杀，此又一端也。”（同上）

“尝考地球之说，如豆在脬，吹气则豆正在中，其理然矣。……三轮五线，证知中国当胸，西乾当左乳。……黄道之下，人灵物盛，而中国在腰轮之南，天地人相应，其几自应。地势符天，全地应之。”（《曼寓草下星土说》）

不要以为这种气候决定人性的说法是幼稚可笑的理论,这是缺乏实验科学的历史条件的限制,如他举出的西方和中国同纬度的人类性质,就是从他的经验世界的泰西文明而论证的。更进一步地讲来,这正是在一定时代进步的旧唯物主义者世界观的特点,请看一下法国唯物主义者拉·梅特里的话和方以智的话是多么相似哩:

“如果天气一冷,一件极小的事也可以使他变得非常暴躁。某一个民族的精神笨重而愚钝,另一个民族的精神却活泼、轻快而敏锐。这种不同,如果不是由于他所用的食物,由于他的父系祖先的精子,以及由于浮游在空中的无数元素所构成的浑沌大气而来,又是从那里来的呢?精神和身体一样,也是有它的瘟疫病和流行症的。”(人是机器,页二四——二五。并参看蔼尔维修斯精神论第四讲区别意大利人和北方人的性格的部分。)

再看一下霍尔巴赫的相似的理论:

“一个移植于印度斯坦的欧洲人,对于观念,对于体格,会渐渐地变成完全不同的人。”(自然体系,上册,页一八九)这种机械运动的认识,恩格斯指出过,是自然科学发展的时代限制“大大妨碍了对各种过程的清楚的理解”,“抹杀了其他运动形态的特殊性”(自然辩证法,页二〇七)。

方以智的运动学说又是同平衡理论相联系着的。他用阴阳之气说明运动和平衡,例如“阴阳之气,各止其所则静(平衡),偏则风,俱则雷,交则电,乱则雾,和则雨”(物理小识总论注),而其中的运动变化,又是“独性各别,而公性则一。阴阳和平,中道为贵”(同上)。从他的著作中的很多地方可以看出,他的运动变化理论中含有一种“时中”或折中的因素,因而不是把统一看做相对的,而是把它看做绝对的,例如:“愚曰:权无我,物有则。可立与权,何远之有?正中者立也,时中者权也。”(炮庄秋水篇评)甚至他常用“时中”之理、奇偶或参两之说,说明“中节”或“折中”是“格物研

几之精微”(物理小识总论),并说“天地间无非参两也”,于是形成了他的整齐班列的数度论或均衡论,“一切数度,因地立体,而天用之,以天数统地数”(参两说),他甚至于论诗乐也用自然的数度附会,伦理天然,不限古今”(前引诗集论),论礼法也用自然的象数附会(如四礼说)。在他的用语中,“气”指物质的实体,“几”指运动的平衡,他说:

“为物不二之至理,隐不可见。‘质’皆‘气’也,征其端‘几’,不离象数。彼扫器言道,离费穷隐者,偏权也。日月星辰,天悬象数如此;官肢经络,天之表人身也如此;图书卦策,圣人之冒准约几如此。……历数律度,是所首重,儒者多半弗问,故秩序变化之原,不能灼然。……核实难,逃虚易,洸洋之流,实不能知其故。……于是乎,两间之真象数,举皆茫然矣。”(物理小识卷一天类)

“一有天地,无非象数也,大无外,细无间,以此为征,不者,征洋矣。观玩环中,原其始终,古今一呼吸也。”(曼寓草中周易时论后跋)

这里,平衡不是相对的、暂时的,而成了绝对的、妥当的。对于这点,恩格斯有一段名言:

“平衡是和运动分不开的。在天体的运动中存在着平衡中的运动和运动中的平衡(相对的)。……在太阳上绝没有个别物质的任何平衡,而只有整个质量的平衡。……在地球上运动分化为运动和平衡的交替:个别运动趋向于平衡,而整个运动又再破坏个别的平衡。……在活的有机体中,……这种运动在正常的生活时期是以整个有机体的经常的平衡为其结果,然而又经常地处在运动之中,我们在这里看到运动和平衡的活的统一。一切平衡都只是相对的和暂时的。”(自然辩证法,页二〇五——二〇六)

我们可以这样说,在方以智的革命的自然体系的运动说中,存在着保守的自然体系的形而上学。这就同时表现了他的哲学的光辉和局限。

方以智的唯物主义认识论

方以智在炮庄的齐物论总炮一篇,提出“公是”决于“公因”的命题,批判庄子“不明公因,而定公是”。他认为庄子的齐物论在认识论方面首先否定了“公因”,这“公因”就指客观世界和主观世界都是存在的。他说:

“圣人作而万物睹,燥湿风云,统类自齐,谓以无我齐物乎?无物齐我乎?格物转物乎?皆物论也。因物知则,论伦历然,两行一参,无所逃于代明错行,谓以不齐齐之,可乎?何谓公因?……道一物也,物一道也。‘以物观物’,安有我于其间哉?”

方以智认为“心一物也”,不过心这一有会通天下事理的作用的特殊物质,是不能离开对象而自显功能的,因此说“心无体,而因事见理以征几也”(物理小识卷一)。人类的知识藏于物质(藏知于物)才具有认识的作用。他以为主观唯心主义“扫物尊心”,客观唯心主义“离气执理”,从认识论上讲来都是错误的(“皆病也”),他说,“理以心知,知与理来,因物则而后交格以显,岂能离气之质耶?”(同上)

按照他的“一切物皆气所为也”的命题,气是哲学意义上的物质。“气中之理”在他的术语的总旨中指的是“象数”,分而言之叫做“物则”、“物之则”、“天之则”或“帝则”。理是客观的规律,“非人之所能为也。天示其度,地产其状,物献其则”,这种不由人的意志而转移的规律不是理学家的气上的天理,而是“气为真象,事为真数”,其“隐不可见,质皆气也”。人类的认识,他叫做“合人于天”,即如实地使主观和客观接近于一致,也叫做“人之学天”,他说:

“愚尝以‘无对待’(按指一致)之公因,在‘对待’(按指对立)之反因中。本无顿渐,犹本无迷悟也,而即有迷悟,即有顿渐,顿渐即相

反相因，此一消息也。天与人交，人与天交，天生人是顺，人学天是逆，交则为爻，爻即是学。故孔子只说学字，而不以悟道挂招牌。”（一贯问答）

他强调认识就是学天地，学天地的人和唯心主义者之所以不同，在于这样的道理：

“究竟一际相应之实相，茶则茶，饭则饭，山则山，水则水，各事其事，物其物，如手其手，足其足，而心其心，未尝有意曰吾持时贯心于手，行时贯心于足也，此天地之一贯也。……正信之子，只学天地，更为直捷。是故设教之言必回护，而学天地者可以不回护，设教之言必求玄妙，恐落流俗，而学天地者不必玄妙，设教之言惟恐矛盾，而学天地者不妨矛盾。不必回护、不必玄妙、不妨矛盾，一是多中之一，多是一中之多，一外无多，多外无一，此乃真一贯者也。……若为一贯所得，是为‘死一’，非活一贯也。”（同上）

方以智把对客观世界的认识叫做“征其端倪”，即知其所以然之故，使“真理灿然于吾前”。因此，他认为世界是可知的，理是可征的，知与无知，不是两截（物理小识卷一）。他在炮庄中反对庄子和郭象注的不可知论，极其中肯，例如：

“不知之知，非不知也，注不满，酌不竭，众妙之所出，特不知所由来耳。”（齐物论评）

“郭象曰：‘……知与不知，暗会俱全。’信得及否？……如曰：心不是心，物不是物，天不是天，……则二十篇（按指庄子）尾之三知，两端叩竭之无知，皆受用不着矣。”（大宗师篇评）

“神在知症，知症，神于知故。……知则不为一切琦辩奥理所惑，而我可以转之；不知则一端暗合，而他端入纱縠矣。”（同上）

“药案曰：不知其故，何可养乎？不以知乱其所不知者，不以不知乱其所当知者，此真能主炉锤者也。……而以两忘被遁者，俨然大宗师耶？”（同上）

“易曰藏用，此（庄子）曰应而不藏（指‘至人用心若镜，不将不

迎’)。……非悟火藏空，阳燧如何应？……质测曰：太虚阳光，久视反隐，而宇下牖中，人乃常用。……光之为用，互映曲附，变化岂有穷乎？……笑曰：磨镜可也，鄙亦去不了，厌亦无所逃！”（应帝王篇评）

“愚曰：人无不以境转，人无不以类合。……化人而不随物现身，其转物也穷矣！”（则阳篇评）

就是这样，方以智在和唯心主义认识论的斗争之中，捍卫着唯物主义的
认识论。

方以智又把认识过程比喻作锻炼中的火，在认识运动中随物而“转物”或占有规律，同时即增进主观认识的能力，即所谓“磨镜”似的以烹煮古今中外的经验。这就如他说的：“士之明理，犹农工之刀耜”，人类古今相积地劳动着，同时也古今相积地认识着，劳动可以推陈出新，知识也可以由费知隐。他的随物现身而又转物的认识观点是前人所没有提过的光辉的命题。他的弟子兴斧在其师语录的跋文中有“吾师……烹炮古今，归于鼎薪”的归纳语，在序文中以镜珠来比喻认识，更集中地说明了他的认识论和唯心主义区别的特点：

“以镜为有像，珠为有色，非知镜与珠者也，以像呈而镜不受，色至而珠不随，亦非知镜与珠者也，谓镜受像为尘，珠随色为类，必离像以求镜，屏色以求珠，尤非知镜与珠者也。”

那么作为反映客观世界的镜珠（比喻认识）不是死物？而是活物，认识本身就是炮制万物同时炮制自己的运动过程，如果以镜作此，镜要磨，以珠作此，珠要炼，在磨炼之中因物而格物，即用即藏。主观和客观的对立意义，已如上面所讲的天人之交是对立之义，这里又显示出它们的相转意义。他给王若先居士的诗序，指出唯物主义和唯心主义在认识论上的区别：

“万物皆备于我？万我皆备于物！‘转’山河大地归自己则易；‘转’自己归山河大地则难。”（愚者智禅师语录）

从上面的理论看来，方以智认为转自己（主观）归山河大地（客观）是要如薪火烹煮原料似地，在炮制万物中，随着客观世界的发展变化而不

断锻炼自己的认识的火候 提高和增进主观的认识能力。正是根据这样的唯物主义的 认识观点 方以智反对了道学家的一贯说 他说：

“其执格去物欲(按指“格物”的旧解)之说者,未彻此耳(按指“转物”)!心一物也,天地一物也,天下国家一物也;‘格物’直统治平、参、赞,而诵诗读书,穷理博学,俱在其中。但云(按指朱熹说)今日格一物,明日格一物,以为入门,则胶柱矣!知即是行,诚明合一,非穷理博物而一旦贯通之说(按指朱注),亦非自得本、莫愁末之说(按指陆、王说)。”(一贯问答)

理学家把“道统”作为真理的自我外现,力求所谓“核中之仁”,离器而尊道,方以智反过来说性道就在文章中,文章亦即薪火,万世烧炼不绝,“道统且置”,不必论究了。他批判客观唯心主义的认识论说:“核仁入土,而上芽生枝,下芽生根,其仁不可得矣。一树之根株花叶,皆全仁也。……与万世共熏性与大道,岂忧其断乎?既知全树全仁矣,不必避树而求仁也明甚,既知全树全仁矣,培根也,护干也,除蠹也,收实也,条理灌输,日用不离也明甚。以冬炼夏,乃贯四时,则无寒无暑之在寒暑中也明甚”(通雅,卷首之三)。这样看来,古今上下的思维活动是永远不间断地发展的,因此,他一再引用礼运大同之说(稍改字句),把认识过程规定为古今占有物质的思想发展史,“物恶其弃于地也,不必为己有;力恶其不出于己也,不必为己。此物理小识之随人集证也”(语录)。认识过程有什么道统断续的历史呢?更有什么树外独有的“仁”或器上独存的天理流行呢?既然树外无仁,人们能在离物质全体运动而认识出一个支配运动的东西么?既然全树即全仁,人们能离全树而发现一个另外的“仁”么?这“仁”如果有的话,那就是“特种神”了!

禅学家有什么“心如明镜台”的话,和庄子的“心斋”、“特室”没有两样。对这样主观唯心主义的认识论,方以智责斥道:“如何是‘特室’?切忌面壁!如何是‘至道’?曰:‘佐五谷即得!’”(在宥篇评)他更对于庄子以“文灭质,博溺心”而否定认识作用的话,质问

说：“伏羲不当画六十四卦，黄帝不当作甲子干支矣！且问：天地许多日月星辰，七十二候，人身生许多经络骨节穴道，是‘文’耶？是‘质’耶？如何‘博’？如何‘约’？”“庄子书是文灭质否？博溺心否？”（缮性篇评）如果放弃对客观世界的认识，则人是“闲人”，心是“闲心”！

方以智反对玄学的绝“迹”说，他在炮庄的德充符总炮说：“绝迹易，无行地难。故现兀者身以化跬步索途之执，彼不动步而周游天下，将以何者为辙环乎？”

他指出认识或“知言”是“格人我、格内外、格古今之大用也。不能知言，又安能自达其所言乎？”因为世界物质“有所以然者存”，故认识或知言在于通“所以为物之至理”（通雅卷首之三）。

人类的认识既然是思维过程史，那么认识便是一种合规律的物质存在。他首先肯定人类思维依赖感性认识，他说：

“人所贵者心，而不离五官。始造文字，皆意也，而不离五者，则当以意为第一。胜先形事者，以就可见（视觉）者起意也。名为五官，用时并用；名为六书，一字并存，如见日月之事，面指为日月之意，即会焉。”（通雅卷首之一）

“音心曰意，而用于形声，其事咸宜，其义乃显。……风轮噫气，寓窍唱于（指物质运动，秩序自存。……人生下地，微观其窍，中发而收，何人不同？）（同上）

“意”指观念，是感觉的混合形态，但观念不能离开感觉。客观的形事所指出的名义就是自然规律在人们观念中的收发。这是存在决定意识的认识起源论。

人类思维又不能仅从感性认识而认识到事物的端倪，而尤“贵明其理”，从“推论”（通雅卷首之一）以至“通其故”（见前详论）的理性认识是人类去惑决疑的高级手段。方以智好象把它指为悟性的活动，他说：

“悟字不见六经，昉于西乾乎？黄帝经云：‘神乎神，耳不闻，目

不明,心开而志光,慧然独悟,若风吹云’,然不必此也。子曰:‘吾尝深有思而莫之得也,于学则寤焉。’寤即悟也,悟者吾心也。”(同上卷一)

他否定黄、老式的空悟,而把悟性和学习结合在一起,指出了理性认识是一个学习过程,因此他说:“可信学也者,觉悟交通,诵习躬效,而兼言之者也。”(同上)他指出,学训效,效法天地;习则训“双手而日月相循”(同上卷三),即他说的“安于灶而享其熟物之功”(同上)。

关于认识的真妄问题,方以智以为,“凡人心之所可及者,皆理所有也,且有不及者;人先不能自见其心,而语及不及者,妄也”(东西均扩信篇)。他用科学的发达为例,说明认识的真妄:“天象至今日始全。一行山河两戒,千余年尊奉之,岂知说梦哉!……新率测中国申时,欧罗巴方子时,则中国足之所履,必有足履此足之底者,如虬行屋梁是也。……后人增加精明于前人者,则后出之理未可诬以为非先王之法言也!”(同上)这是就时间来说明真理的相对性,他又就空间来论证真理的客观性:“愚故以天地信自然之公,以自心信东西之同。同自生异,异归于同,即异即同,是知大同。专者虽不肯同,而全者不可不以同为任。或虚其实,或实其虚,虚实有无之不二,犹阴阳之本不二也。”(同上)

他的“义随世变而改”的进化观点,也是他的认识论的特点。通雅开宗明义即说:“古今以智相积,而我生其后,考古所以决今,然不可泥古也。”他举出不少的例子说明“古人有让于后人者”,特别是自西方学术输入中国以来,其质测之精,更补开辟以来所未有的知识。他根据历史观点,对庄子的复古论批评道:“上古弱肉强食,未必可击羈而游”(马蹄篇评),对庄子的怀疑论批评道:“中土本不知骑,骑法自塞外来,则伯乐久已废矣!试问日者如何废得?”(秋水篇评)他认为“天无先后,中有条理”,人类的认识也应随着客观世界的变化而发展,因此他的结论是:“以秩序变化、寂历同时为宗,方圆同时,奇恒之府,即多即一,皆统类于此矣。……大凡推之于先,多属洸洋;

任之于后，则动颐而迷。两头俱抹过者，剔中乎中，不定中也，正明其时也。”（见前引）他的唯物主义认识论的发展观点是和他的通其故、知其原的方法论相联系着的，因而也就和“空穷其心”的唯心主义不可知论是对立的。

方以智哲学的局限

上面我们对方以智的哲学思想是通过他所谓的“炮制”方法，即通过蒸馏器过滤的方法，总结其积极而精华的主导因素，实际上这样杰出的理论并不是明白如画地联结成一个环链，而是通过他的烹炮古代语言的隐晦形式，特别是易经的象数学的形式，而断续地透露出来的。正因为这样，在他改变古代的思想材料的时候，他就大受古代形式的影响，而不能完全使用自己的语言使其内容翻然一新。他所究明的伏羲、黄帝、周公、孔子的圣训，显然是一种托古改制式的东西，甚至他所称颂的易传思想和邵雍的象数思想，不但和他的思想不一样，而且毋宁既是相违异，这已经被王夫之指出，并见上引文。这里，我们要指出的是他的唯物主义理论虽然寓通几于质测，比王夫之多走了一步，但依然富于形式性，这种形式性是和他的哲学的洞察，是和他的科学知识的时代局限分不开的。从这里就派生出他的哲学的形而上学观点，不论他的“五行尊火”论和他的“字周天说”，或他的方圆端几说和奇偶费隐说，都不能自拔于这种局限。例如他说：“寓数约几，惟在奇偶方圆，即冒费隐。对待者一也，绝待者一也，可见不可见。”（炮庄内篇评）尤其讲到神妙的地方，他都拿出象数二字作挡箭牌，以一御万。他的“征其端几，不离象数”的具体例子很多，例如他的参两说，在说明“天地间无非参两”之后，下面排列了许多偶合的数字，整齐于所谓河图、洛书，把偶然性降在必然性里去作形

而上学的素描。他甚重把一切事物的规律都还原于象数的此附引申,例如他的一篇人身呼吸合天地卦气说就是这样。

更需要指出的是如前面已经论究的他的机械论的特色。所谓象数,即他说的“非人之所能为也”的东西,是天地万物的最后“端几”,是“为物不二的至理”,他在曼寓草下有一篇星土说,其中这样说:“河图之如星点者,为诸图形象之祖,洛书之如字画者,为六书文字之宗。……文理互显,方圆互用者也。”因此,他剥去了神祖帝宗的目的论,却偷换来了象祖数宗这一机械的支配力。在他的书中处处可以看到上帝神被他剥光,然而又处处可以看到他的神而明之的机械神明说。他把自然的一切数度长短形象损益,都说成“伦论天然,不限古今,惟神解者,乃可与言”(参看上引诗乐论)。他的定数、定理说更暴露了这种缺点,甚至人间的吉凶也是“数为之也”,人类的性格也是由于其所处的地形所决定,并直认“此定理也”(见前引)。请看他的一段机械论:

“阴、阳、意、言〔四字〕,皆一之因也;你、汝、若、人〔四字〕,皆二之端也;生、死、时、事〔四字〕,皆三四之参也。二、舌声,三、四、齿声,一与五、喉声,而唇腭会矣,九、专腭,八、专唇,七、则齿之精,六、则舌之尽,十者宫商之时也,中者宫商之统也。东为舌头,西为齿牧,南为舌收,北则专合唇以会宫者也。春、聚声,夏、放声,秋、牧声,冬、局声。秩序变化,妙哉叶乎!”(通雅卷首之一)

这样看来,概念和自然秩序的“妙叶”(这是他的专门术语),都是整齐而机械式的象数。因了机械论的引申,他的社会观和人生观就会有命定论的特点,例如他说,“时也,势也,英杰生此时之命也”,“听其自然,俟之之道也”,甚至说“读书固有命”(参看岭外稿上)。这固然由于他所处的悲剧时代所影响,如他在不能自拔于悲剧时说:“果罗善类,不留遗巢,……豺虎生翼,嗾人诬弹”(同上),但他的命运、气运的理论却贯串于他的全书,他在公元一六四七年最后上南明皇帝书,还讲什么明王朝的世运:“论元会世运,我太祖开国起元,历数

正未艾也！”(《徭洞废稿》)这就露出机械论的自我讽刺的矛盾来了。他批判庄子说的“知道易，勿言难”，指出庄子的矛盾理论“正好自己一捆”，而不知这里的命定论也是“正好自己一捆”，和他的自然运动的或“烹炮古今”的理论显然矛盾相违了，亦即他批判庄子所说的“其转物也穷矣”！方以智和荷尔巴赫相似，一方面承认没有运动便不能体会自然，而另一方面却用大量的篇幅来恭维宿命论。

前面已经指出，方以智的运动变化理论中的“时中”或折中的因素，也正是他的哲学思想的局限。

方以智为僧以后，由于脱离了实际斗争，又在一定程度上放弃了自然科学的研究，在其著作中可以看到他受了禅学的浸染，挟带着不少唯心主义的糟粕。方以智的晚年著作大多是最近发现的抄本，颇多讹误，还有待于整理，因而对于方以智思想发展的全貌需要将来作进一步的探究。

《东西均》选读

扩 信

拘者守所见，不在目前，则戛戛乎不信。子休言大，乾毒之言更大，大者寓也。未尝非寓，而人竟不信天地间之大，则非也。愚不寓言，请以实证。

语山中之老农，鱼大于木，即疑，而且有虾须如橹，蝶翅如帆，鳌背如山长百里者；言衣为野虫所吐，即疑，而且有锁锁石绒，投之火中愈洁者；西域种羊，桃核如斗，并火，石油，海

冰 融水 ,占倖者十且八九 ,况其他乎 ? 变变而化化也。事不必其事 ,理则其理矣。凡人心之所可及者 ,皆理所有也 ,且有不及者。人先不能自见其心 ,而语及、不及者 ,妄也。

汉使张骞 ,唐平西域 ,河源终未明 ,后览元志 ,阔阔乃溯河于朵甘思 ,江源止详茂州汶山 ,而不知马溯江溯金沙江 ,缅甸志乃溯江于吐蕃之犁石 ,则千古江河之真源始显。禹贡导河自积石 ,江自岷 ,则半路截之耳。必信禹贡 ,不信元志 ,又何异信织女支机石而不信黄姑、牵牛即河鼓耶 ?

张平子作地仪 ,祖暅之作缀术 ,则羲和、洛下疏矣。吴草庐说九层耶稣合图 ,满刺加诸星接并狼舆箕尾 ,为开辟所未有 ,是天象至今日始全。一行山河两戒 ,千余年尊奉之 ,岂知说梦哉 ? 韩非曰 :“ 地形以渐往 ,使人东西易面而不自知。”新率测中国申时 ,欧逻巴方子时 ,则中国足之所履 ,必有足履此足之底者 ,如蚁之行屋梁是也。赤道之下 ,两度春秋。河汉之明 ,乃属细星。北方有煮羊脾而天明者 ,从此再转 ,则有日光不没之国都。利聿斯言人祸福 ,郭璞青囊葬乘生气 ,皆非先王所详 ,何乃应之如响 ? 木绵、抄纸、雕板、摺扇俱备于后代 ,是后人增加精明于前人者 ,则后出之理未可诬以为非先王之法言也。

旧喻 ,人身三百六十骨节中 ,三万六千尸虫族焉 ,皆有昼夜、山河、亲党 ,而人处大千如一骨节 ,人或未能信。乃者吾以实事征实理 ,以后理征前理 ,有不爽然信者乎 ? 信之矣 ,则此等之虚喻征虚理 ,又何不可信耶 ? 弄丸间往来者 ,因果可以不问 ,而轮回听其自有 ,信得及否 ? 可以参矣。

尔雅之“ 楨 ” ,古谓之“ 茶 ” ,西域谓之“ 陀 ” ,亦谓之

“择” ,吴谓之“𪔐” ,闽谓之“德” ,中原谓之“茶” ,是皆一物也 ,方言时变异耳(古无家麻韵 ,汉书茶陵即今茶陵 ;华严“陀”字 ,大品般若作“茶” ,观经作“择” ;“曼陀罗”作“曼荼罗” ,可证)。“太极”也 ,“精一”也 ,“时中”也 ,“混成”也 ,“环中”也 ,“真如”也 ,“圆相”也 ,皆一心也 ,皆一宗也 ,因时设施异耳。各有方言 ,各记成书 ,各有称谓。此尊此之称谓 ,彼尊彼之称谓 ,各信其所信 ,不信其所不信 ,则何不信天地本无此称谓 ,而可以自我称谓之耶 ? 何不信天地本无法 ,而可以自我凭空一画画出耶 ?

相推而啗 ,相推而补 ,分推之为专门 ,合推之为大宗 ,代错不息之道也。古者三茗设筵 ,非如后之腊面、京挺也 ,非如后之石乳、密云龙也 ,非如后之亚斗、乌蒂也。今若六贡 ,若源萝 ,至矣 ,孰知有芥 ,芥又有片乎 ? 鸿蒙之心料犹𪔐也 ,集大成则贡、乳、浮梁俱备矣 ,直指入则源萝矣 ,色且加鲜 ;至若太素 ,芬且加烈 ,发于冲和 ,然非中冷、惠山之泉 ,乌能尽其才若此者哉 ? 孰知又有合尼山、鹫峰、苦、蒙、嵩少之制 ,而粗则焙之、熏之 ,精则析之片之 ,不废燂汤饮谷者乎 ? 因时尽变 ,何事不然 ? 何故不信 ? 愚故以天地信自然之公 ,以自心信东、西之同。同自生异 ,异归于同 ,即异即同 ,是知大同。专者虽不肯同 ,而全者不可不以同达为任。

或虚其实 ,或实其虚 ,虚实有无之不二 ,犹阴阳之本不二也 ,皆以不失其初而已 ,皆以不为生累而已。原始反终 ,即三世也。神道设权 ,迦延典主 ,最能辅教。入人之化若此 ,不留之以神春秋之权而辟之乎 ? 孔子复生 ,必以老子之龙予佛 ,佛入中国 ,必喜读孔子之书 ,此吾之所信也。天何

言而删定,即是不立文字之灯录。三藏不曾说一字,而四十二字通华梵游艺之门。呵呵不生,一归玄黄未判以前,则又何东何西,何半满籀隶之异而同、同而异乎?

何何氏有扩信之秘诀曰:

小中见大,大中见小,古今撮粟,豪乾蓬岛。

虚中见实,实中见虚,蜃楼山市,龙女施珠。

长中见短,短中见长,缕丸一斛,墓志黄梁。

此中见彼,彼中见此,八镜夺魂,手压吓鬼。

本无大小,不烦善巧。

本无虚实,不息真一。

本无短长,莫知何乡。

本无彼此,大公由己。

大随大小,谁割昏晓?

大随虚实,空山寂历。

大随短长,节节芬芳。

大随彼此,九州乡里。

当知大随即是本无,是即无见,在在图书。官天继善,荡平之枢。正大一统,春王如如。曰大密者,即天下万世是密也。

三征(统、混、随、交、轮、几)

开顶门背面之目,破不落有、无之镜,而覆存、混同时之帙,一罄欬,三教毕矣。若不能知,千篇累牍,亦纱谷也。

大一分为天地,奇生偶而两中参,盖一不住一而二即一者也。圆,之上,统左右而交轮之,旋四无四、中五无五矣。

明天地而立一切法 ,贵使人随 ;暗天地而泯一切法 ,贵使人深 ;合明暗之天地而统一切法 ,贵使人贯。以此三因 ,通三知、三唯、三谓之符 ,覆之曰交、曰轮、曰几 ,所以征也。交以虚实 ,轮续前后 ,而通虚实前后者曰贯——贯难状而言其几。暗随明泯 ,暗偶明奇 ,究竟统在泯、随中 ,泯在随中。三即一 ,一即三 ,非三非一 ,恒三恒一。

谓之本不动者 ,非静也 ,穆不已也。几先知几 ,贯则为一。小其大 ,大其小 ;虚其实 ,实其虚 ,而无大小、虚实矣 ,并无三征矣 ,生成合 ,生成分 ,分合合分 ,分即是合。听百家之各专互胜 ,而统常、变之大常者 ,通自在也。知所以之天 ,以安其不得不然之天。穆本不已 ,征又乌可以已 ?

何谓虚实交 ?

曰 :一与二为三 ,此教父也。中五即大一也 ,一也。五止有四 ,四止有三 ,三止有二 ,二止有一 ,此琉璃图书也。未有天地 ,先有琉璃。人一琉璃也 ,物物一琉璃也。可方可圆 ,可棱可破 ,可末可长 ,而交之轮之。

心以为量 ,试一量之可乎 ?一不可量 ,量则言二 ,曰有、曰无两端是也。虚实也 ,动静也 ,阴阳也 ,形气也 ,道器也 ,昼夜也 ,幽明也 ,生死也 ,尽天地古今皆二也。两间无不交 ,则无不二而一者 ,相反相因 ,因二以济 ,而实无二无一也。

混沌生于有 ,开辟生于无。混沌非终无 ,开辟非始有。有、无不可分 ,而强分之曰 :未生以前 ,有在无中 ,即分以后 ,无在有中。天下偏病 ,亦此两端 ,不执泥 ,则断灭。告之曰有 ,则偏于有 ,故言无 ;告之曰无 ,则又偏于无 ,故言非无。告者嘘曰 :一寒一暑 ,一此一彼 ;无寒无暑 ,无彼无此 ,犹析

简梵本也。而褫褫之曰非无者 ,仍裸合于有中 ,口门都庐 ,茹吐不尽 ,况塞排之约 ,不作十成耶 ? 知有贯混、辟之天地 ,即直下之天地 ,则无有、无矣。

一因二而两即参。倍两旋四 ,中五弥纶。向上兼堕 ,上无上、下 ,犹中无中、边也。千万不出于五 ,即不出一也。二者 ,无有、无不有也 ,即随、即泯而即统矣。

道 ,生物而兴之同处 ,岂父子可喻、水盂可比哉 ? 故蚩蚩而示其裨曰 :有生来无非物也 ,离物无心 ,离心无物 ,费、隐交格 ,如液入涪。未生知生 ,生即无生 ,何妨曰即有是无 ,以灭没四谛 ,而膏化三五乎 ?

以无遣有者 ,权也。半提者甚其词以矫之 ,但曰空诸所有 ,全提者玄其词以括之 ,但曰不落有、无而已。

死后者即生前者 ,即生后死前者。知生死前后之响拓 ,即知本无生死之影摹矣。

偏断灭者十一 ,偏执泥者十九。随流见即见矣 ,而沉溺憊憊 ,牢不可脱 ,故拔之乎空劫以前 ,绝后重苏 ,而还之日用 ,此亦亡俚之兜零耳 ;究竟随流见得者 ,有即无、存即泯之正的也。

从而曰 :离四句 ,绝百非 ,直下一刀 ,更无前后 ,坐断千圣顶 ,颜从而曰 :空手把锄 ,步行骑牛 ,木鸡夜唱 ,铁凤天明 ,露柱怀胎 ,枯木龙吟 ,何瓦砾之不可以举扬乎 ? 至此难言 ,言亦不似 ,似即似矣 ,是即未是。即今狼戾如此 ,苟非亲见 ,庸讎信耶 ? 各亲见其所见 ,庸讎信全提之更有大全提耶 ?

洿也 ,池也 ,溪也 ,江也 ,海也 ,各一量也。允中氏之则天也 ,化身为击壤之老 ,鼓其腹曰 :“日出而作 ,日入而息 ,不

知不识,顺帝之则。”既曰不知知识矣,而有则可顺,是蒸极者不落有、无也。

子思辟天荒以千古相传不可言之中,恐堕滉洋,忽创“喜怒哀乐之未发”一语当之,而又创出中和之节,则明示未发之中即和合于已发中矣。中非无过不及之说也,前后俱非,前后相续,时时此中,乃庸其中,适得而几,成毁通一中。非无过不及之说,而又岂废无过不及之中乎?明明上天之载,而无声无臭,是不落有、无者也。

孟子征端于情,表体于才,痛人之从小体而失其良也,又虑人之守冥漠而二橛也,辟天荒创为养气、践形之说。养气即以践形,此不落有、无者也。

不落有、无又莫妙于易矣。“太极”者,先天地万物,后天地万物,终之始之,而实泯天地万物,不分先后、终始者也;生两而四、八,盖一时具足者也。自古及今,无时不存,无处不有,即天也,即性也,即命也,即心也。一有一画,即有三百八十四。皆变易,皆不易,皆动皆静,即贯寂、感而超动、静。此三百八十四实有者之中,皆有虚无者存焉。孔子辟天荒而创其号曰“太极”。“太极”者,犹言“太无”也。“太无”者,言不落有、无也。后天卦爻已布,是曰“有极”;先天卦爻未阐,是曰“无极”。二极相待,而绝待之“太极”,是曰“中天”。“中天”即在先、后天中,而先天即在后天中,则三而一矣。

甲坼参天,何叶不仁?肤粟足拇有掬之不觉者,谓之仁。诊知此一法身圆溢周给,则九十九万毛窍皆“太极”也。

必暗后天,以明先天,又暗先、后以明“中天”。溯之天

地未分前,则位亥、子之间,不得已而状之图之,实十二时皆子午、无子午也。全混全随,俱明俱暗,岂真有此一巍然卓立不坏之圆象,栾栾于两画之上哉?不落有、无,而我以“无”称之,尊先也。此本无对待之无,而周流对待之环也,故曰“太无”。

邵子以“太极”为无名公,最妙,而又曰“无极”之前阴含阳,何也?此于十二会之子时一宫,自分三分:初“无极”,次“道极”,末“乾坤”,每分三千六百年。曰“无极”,即子时初也;“道极”,即子时中也;“乾坤”,即子时满也。此“无”之中细分之也。观物篇曰:“四者,有体者也;一者,无体者也,所谓有、无之极也。”此言用之者三,不用者一,而皆无体之一所统也,燎然矣。

周子方论始终、虚实、有无、道器之大纲,则实中有虚,虚中有实,有之前为无,无之前为有。有卦爻与无卦爻对,而“太极”无对也。“太极”之前添“无极”,则不能显不落有、无之“太极”矣,故愚,从而三之。

庄子曰:“有未始有也者,有未始有夫未始有也者,有未始有夫未始有夫未始有者”,是三层也。今日之始者,子时也;子之先,即亥之后也。一层而一层,一层而又一层,以为深乎?引人于旷窅之所焉已矣。言“无极”也,亦慕其玄言耳!今人好翻字面,不论本指,如考卷之挑剔,以此敲驳,便为推扫胜义。目所谓“极”,则玄之曰“无极”;目所谓“太”,何不玄之曰“无太”乎?如言及“从心不逾矩”,便云:“还有矩在,矩是甚么?”天下人以为妙,真以孔子尚欠一步矣。驴年被瞞,何曾梦见?吾答之曰:“汝啖饭尚有口在,口是甚

么？”可笑千古只换一个字面，便换了人眼睛，不见树倒枯藤向前一撂，空叫山笑转新哉！

何谓前后轮？

曰：因有推无者，必推无始，推之则念念有无始矣。念也者，“今心”也。于无始中扼其终始，则一呼吸为终始。一呼吸即一生死也。一呼而一吸中有前后际焉，察此前后际，然后能察无始，而人不能察此几微，故以大表小，于是言一日之生死为昼夜，一月之生死为朔晦，一岁之生死为春冬，天地之生死为元会。明天地之大生死，即明一呼吸之小生死，而人一生之生死明矣。

推见在之前际，即过去之后际；推见在之后际，即未来之前际；此一天地未生前，即前一天地已死后；此一念未生前，即前一念已死后；今日之子时前，即昨日之亥时后；而天地之大生死，即一日之十二时也。佛辟天荒则创名曰“轮”。邵子辟天荒创元会，运世之限，以注成住坏空之轮，岂非振古希有者哉？

巧历善算，法且数变，而必以三十年为一世、十二世为一运、三十运为一会、十二会为一元，足准者，以年月日时为确征也。一元一轮，一岁一轮，一月一轮，一日一轮，一时一轮，刹那一轮，则一呼吸间与天地同符、前后际同符。天地养“道极”之子会，一岁忍仁之冬至，一昼夜之天根，一营之会阴皆一也（四分用三，十二用九，首尾处，扼吭处，天门三易诸理，具详易说及大始征中，语多不载）。

如此而原始要终，三世之故莫明于此。曰过去者，昨日而已；曰未来者，明日而已。更元其元，犹时其时也。劫劫

如是 ,尘尘如是。芒芒氤氲大海沕发 ,则缕丸极数即半斲耳 ! 纯其所以 ,而浩其直塞 ,又何有生死足击累乎 ?

轮之贯之 ,不舍昼夜 ,无住无息 ,无二无别。随、混自统 ,自然而然 ,知之亦然 ,不知亦然 ,然其所然 ,同归于尽 ,同归于不尽 ,而人伦之至 ,且救见在 ,故须知之。知之必开“天地目” ,则休原不休。知此不休 ,乃大休耳。因有天地 ,隐一无天地 ,而剔一不落有、无之统天地。究竟统、混无逃于随 ,但知随中之混、统 ,又何九六三一之缕罟乎 ?

何何氏尝云 :“天地目”者 ,天地生人 ,人即天地。言公心者 ,无征则遁。既以即心取征而征其可征 ,故莫如天地也。易言扁圆 ,难言圆圆 ,况曲椭骺骹乎 ? 测器有道 ,测理善因 ,吾以实征之 ,任以喻听之 ,何实而非喻乎 ? 何喻而非征乎 ?

轮有三轮 ,界圆而裁成之 :有平轮 ,有直轮 ,有横轮。三者拱架而六合圆矣 ,象限方矣 ,二至、二分、四立见矣。如浑天球 ,平盘四桥 ,如交午木 ,一纵一横。南北直轮 ,立极而相交 ;东西衡轮 ,旋转而不息。南北之水火即东西之日月 ,东西之轮即南北之轮也。平之则四方中五之盘轮也 ,盘轮即腰轮也。卯酉之门建轮而旋 ,即如子午之位建轮而交。绕须弥之腰轮 ,即竖之盘百会之顶轮也。

物物皆自为轮。直者直轮 ,横者横轮 ,曲者曲轮。虚中之气 ,生生成轮。举有形、无形 ,无不轮者。无所逃于往来相推 ,则何所逃于轮哉 ? 衍而长之 ,片而褙之 ,卷而接之 ,直立而上下之 ,干交而贯蒸之。以此推之 ,凡理皆然。言南北而东西见矣 ,举二端而四端见矣 ;不言五而五见矣 ,或言三

而五见矣 ,或言一而五见矣 ,或不言而五亦见矣。此时时变而断断不变者也。

逍遥游首举北溟之鱼 ,不徙 ,则浸死水矣 ;怒飞而南 ,非鸟非鱼 ,上下察之一跃一飞乎 ? 挟风霜之龙兴鸾集乎 ? 何其善表有、无之混化耶 ? 应帝王终以北帝、南帝、中央帝 ,亦此表法。夫何异法华之龙女转男、华严之童子南询乎 ? 倏、忽已凿死混沌矣 ,何何氏不惜凿而活之。以凿救凿 ,以变穷变 ,不得已开从不敢开之口 ,何所逃罪 ?

何谓几 ?

曰 :交也者 ,合二而一也 ;轮也者 ,首尾相衔也。凡有动静往来 ,无不交轮 ,则真常贯合于几可征矣。无终始而有终始 ,以终即始也。贞元之际 ,得智信之合焉。大明终始而衍以征其实 ,则天地未分前者 ,即贯十二万九千六百年中 ;冬至子之半者 ,即贯四时二十四节中 ;未生以前者 ,即贯生少壮老中 ;一念未起者 ,即贯念起念灭中。是前即后、后即前 ,原在前而后、后而前之中 ,谓之本无前、后 ,而亦不坏前自前、后自后也 ;昼即夜 ,夜即昼 ,原在昼而夜、夜而昼之中 ,谓之本无昼、夜 ,而亦不坏昼自昼、夜自夜也。则生死、呼吸、往来、动静无不相即 ,并不相坏 ,皆贯者主之。此所以代也、错也。所以代错者 ,无息之至一也。天地之所以为天地 ,仲尼所以集大成 ,全得子思画出 ,而何何氏敢于交、轮发明之。

邵子知先天 ,而不专立先天之状 ,止于动、静之间叹之曰 :天下之至妙者也。阴阳之几毕此 ,而可知不落阴阳、动静者即此矣。岂待坏之而显其成 ,始显其无成、坏哉 ?

豫之解“介于石” ,孔子叹其知几 ,乾之履叹知至至之为

可与几。“几”者，微也、危也（有几希、几察、几近之义焉，从“𠄎”从“戍”，机械、机详从之），权之始也，变之端也。忧悔、吝者存乎介。“介”，间也。解其可不豫知贞疾乎？履其可不惕而自强乎（坤艮柔刚是为二土，土分石、金，金生水，石生水也。石出其间，故称“介”焉。星者，金之散气。星化为石，金、石同气，五金八石相用，故称坚者为金石。此间介、坚介二义所自。古间介个转身，邵子除金增石，皆有至理。此可不拘，偶旁及之）？

由前生后，穆无前后。生生几几，变变不变。以不变贯随前、后，几而泯之，如滴滴成泉，各各不相知，知亦归于无知，比真万古不坏之于穆帟矣。然不许倚也，倚则天地县隔矣。呼吸之缘、日夜之候、生死之根、幽明之故、鬼神之情状，皆此前后、虚实间。以几橐龠于人心，心尽自知之，岂得窃恃大帟，而顛预于穆之一觉哉？人心之明昏、存亡，亦代错之颖枕也。

老子曰：“万物并作，吾以观其复。”有生必死，则下地呱呱即薨里啮骼矣；况两斧伐枯，赴焰而舐刀乎？有成必坏，则轮奂骶娒即荆棘麋鹿矣；况阿房、迷楼之浚膏摧拍乎？人乐我苦，人苦我乐，人逸我劳，人遽我闲，何须再计？无奈人之与几沉浮，茆然疲曳，亡太多，存亦亡；昏太多，明亦昏耳。

豫强炼惕者，揣度之所不暇备，张设之所不能施，欬焉拨激，明、暗参取，可以征其转变出路，直心发声，从苗辨地，岂非探此几则生死无能逃乎？冷火烧空，热冰冻日，姑逼之，姑系之！然不得曰“姑逼之，姑系之”云尔也，诚知此几而合之、续之，几几不失，其中乃坚，其权乃神。彼蜚不思，

彼蠕奚白？彼鸢不注，彼蠹安出？以为黄叶，则皆黄叶也，然不嫌乎以黄叶供镬炉也；以为蝶语，皆蝶语也，然不嫌乎以蝶语翻绵蛮也。擒纵自如，谷响鉴肖，无首无尾，无古无今，前后不相谋，易位而适可，时乘其中，应节如环，是真无死、生而随死，生矣。

又有决几焉，动心以知不动，忍性以知不忍，无我以知大我，大我摄于小我。嘘嗒之丧即近乐之备，未能之慥慥即无住之如如。是必格破虚、实之交，而后能合虚、实交之几；迸裂前、后之际，而后能续前、后际之几。夺其安饱，影此先鞭，常沟壑，以激天海。由泯知统，乃许大随。

云气脂轴，翻车应运，岂听自然而得自然者乎？见及那伽而后平尽，平尽而后时宜，非倚那伽以驰废事之塹，毕升高之蜗也。谁不寓此大定之宅中，曾有居其宅而不治其宅者哉？彼未尝不合，而不知分即合之无分、合；未尝不续，而不知续即断之无断、续。虽俨然葛天上之民，专门之所赏，实则草木虫蠕而已矣，非吾所谓天与日一用，神与明一成，平怀而因应，愤学为放旷者也。始于此，尝卒于彼。所至不自知，至之无不始。风霆者不此，云行者不彼。之人也，以几先彻几后，以无待者运待，可以旁薄八紘，逆曳姦无，意无，意无法，法即无法，无所不为而无为，出之入之，万之一之，而无可泯矣。

明不息之几于代错者，藏正因、了因于缘因。以三一参两之存，用掀翻三谛之泯，则俱泯、俱不泯可也。统、泯、随之交、轮、几，亦指端之楼阁耳。世即出世，是名超越。何碍乎世、出世法之辟驾反因，转此畴中，以供铎钟金玉之常乐？

圆，三点，举一明三，即是两端用中，一以贯之。盖千万不出于奇、偶之二者，而奇一偶二即参两之原也。上一点为无对待、不落四句之太极，下二点为相对待、交轮太极之两仪。三身、三智、三谛、三句，皆不外此。总来中统内外、平统高卑、不息统艮震、无着统理事，即真天统天地、真阳统阴阳、太无统有无、至善统善恶之故。无对待在对待中，设象如此，而上一点实贯二者而如环，非纵非横而可纵可横。中五四破，叠十用九。九即五，五即一，乃无实无虚，无可无不可，冥应双超者也，别详，说。

尽心(“尽”从“聿”从“火”从“皿”)

天何以生烧人乎？生而累，累而死，不如不生，而必生而烧之，故怜之曰“可怜生”，请怜而烛之。

以死烧生，生本不生。当知生所以烧，烧所以生。何以有生？何以生心？其始生魄，其阳曰魂。气生血肉而有清浊，气息心灵而有性情。本一气耳，缘气生生，所以为气，呼之曰“心”。清浊中，性将情迎。生与习来，习与性成。哀彼刍狗，青黄其文，惟焱有舌，桑烘于燬。谁其破泥瓦，烧魂衣，而受用此慧炬哉？

东西圣人千百其法，不过欲人性其情而已。性其情者，不为情所累而已。情至生死而尽，故言生死。出生死者，不为生死所累而已；出世者，不为世所累而已；舍身者，不为身所累而已；心空者，不为心所累而已。累因此身，身为世累；世无非物，物因心生。

生死即此心也，故烧之则能尽，尽之则能空，空之则能

舍,舍之则能出,心空一切空,能出则可以入而无碍矣。以顺为逆,逆以为顺,是谓随顺。然心何以得空?故从而缚之,艺之,煅之,淬之,此不得已用大过之薪也。本自无别,不坏世相,而大过偏胜,又焦芽灰死矣。

要以质言,但燎不为所累之烛,则何生死可出乎?无生死,不求脱离,累亦不累,此天酒也;怖生死,求脱离,此黄馨(音“预”,矿质毒性)也;不能不为生累,而以学问化之,此枳苓也。随生死,空生死,而贯生死,一心三谛,莫方便于此矣。在世出世,忘身以适;游心无心,明而不恃;系而不缠,方步康庄,践辄荆棘;唱平水调,裂石遏云。不尽,岂知此哉?

上者解悟,其次证悟,不能,必大困而后彻;不至悬崖,又安有重苏之事哉?此虽涟淲,听者无益。虽听识之,所遇被转,不能主也。深造深于自得,得紧乎肯,内键外县,沮盟厌絀,肯乎哉?

死心者,甚甚之烛即也。人先不知自心,自心本无真妄,故使之觅“真真”。“真真”者,不生灭者也。人生而不生灭者,旅生灭矣。淑、慝也,泾、渭也,不得不立之名也。“真真”不可得见,以知见见,谓之识神。于是教人参天地未分前,而天地未分前者泯于日用,则日午三更,无二、无断、无别者也。上根者,随流见得,岂不撩起便行哉?

人有心而有知,意起矣,识藏矣,传送而分别矣,本一而岐出,其出百变,概谓之“知”(有本觉之知,有始觉之知,有真觉之知,有妄觉之知。有曰:知见立知,即无明本;有曰:知见无知,斯即涅槃;有曰:知是空花,即无轮转;有曰:知幻

即离 ,不作方便 ;有曰 :知得是事便休 ;有曰 :不知最亲切。肇论曰 :“般若无知者 ,无有取相之知也”。经云 :“圣心无知 ,无所不知 ,斯则知自无知矣 ,不待忘也。”永明曰 :“心是明 ,以知为体 ,不同妄识仗缘作意而知 ,又不同太虚廓断无知。”)。何何氏曰 :至此惟如饮水 ,冷暖自知而已 ,非言可诠 ,强诠之曰 :心以无知之知为体。曰“无知”者 ,祛妄觉也 ;曰“无知之知”者 ,祛廓断也。“知”以天统 ,“良”以德混 ,“致”以法随 ,“致良知”固三谓之表 ,而两不谓之衡也。

众妙之门即众祸之门 ,昼好夜丑 ,可无分别 ,为生所累 ,不得不循绳正晷耳 !故圣人知而无知 ,以无知知。齐物曰 :“知止其所不知 ,至矣。”问曰 :“知否 ?”答曰 :“不知。”则能如此不知者为谁。知此为谁 ,则知止其所不知矣。亲见自心者 ,知即无知 ,何染何净 ?何真何妄 ?又何分心与识神也乎 ?

若未能灼知大始而作息合莫 ,必未亲见自心也。焯焯曰“我无知也” ,妄矣 ;曰“我闻道也” ,更妄矣。锻良知者、拔芮无意者、磻磻识神者、刮摩习气者 ,矻矻惟有老洫 ,乌能从心而纵横自在耶 ?旷达自然者 ,则知其难知而任之 ,便计哉 !以为便计 ,隔别故远。知犹无知 ,不作圣解。其尊知而火驰者 ,矜其一察 ,以纵横自遁 ,则反不如浸死水者为无害天下矣。

嗟乎 !人心幽而烈 ,读而充 ,洞而譎 ,窖而纒 ,骈而鹜 ,俄顷而腾九霄、极九野 ,上下千年 ,其旋无休。寤 ,缘其所见而薰以为奥 ;寐 ,衍其所狎而魂传其所不习。阴贼乐斗 ,汗漫善惊 ,厌常而喜新 ,循之又懈。昵于所便 ,所至成所。不

投不入 ,投之即黏 ;不激不出 ,一出即横。直告之则不信 ,详属之则反疲。日日造成生死 ,不特不忘待尽为可悲也。其阳化 ,其阴不化 ,悲何及乎 ?

是故单提之家 ,奇语、玄语、冷语、毒语、颠倒语 ,倍之、喝之、刺之、忤之、疑之、误之 ,不迷不悟 ,不误不迷 ,绝乎蹊径 ,出其意表 ,短其所长 ,犯其所怪 ,夺其所恃而阱之以必不及 ,约以所亲而顿之于所不能禁。拌入阻隘而伏起 ,引上高峰而推之。孤者使平 ,平者使孤。县度烧栈 ,线不通风。遮塞以使之穷 ,剿忽以试其不及措。或徇其所偏而折 ,或听其自穷而归。或已入也而未坚 ,则故挫之以深其括 ;或已合也而未化 ,则故罪之以征其转。吹毛涂毒 ,石激电拂 ,皆烧人尽心之法也。

佛心 ,佛也 ;佛法 ,魔也。魔者 ,佛之先锋也 ;及乎无魔 ,并无佛矣。本无实法 ,非可执一法也。后世相传 ,执其玄秘 ,以为市肆 ,安得不叹私心横行、尊知火驰之弊哉 ?

圣人“无言”、“雅言”、“无隐”之灯蚤已照此 ,知人心之绝非道心也 ,而道心在其中 ,舍危无微 ,惟精乃一 ,故表道心以用人心 ,使人信而执之 ,久而忘其执 ,然后知无不在执即不执之安乐场也 ;其余 ,已甚语也。贱拚古今以自荡其襟者 ,敌人心之捷方耳。

圣人烛乎无中、边之厥中 ,而尝立乎适可之中道 ,能使人心自尽 ,而不居其烈 ;使人人行其光 ,而可以束媪。莫闾茸于毫 ,而使之自燔于其身 ;莫委琐于物 ,而使之供爨于礼乐。鼎济掬埴 ,各安生理 ,以化釜鬻之累。主其大体 ,容诸爨火经烛 ,以新万世樵采之心 ,此天地之所以大也。

不塞不窞 ,入郗穴而不逼 ,行远疾速而不可托讯 ,往来愔愔而不可为固塞 ,暴至杀伤而不亿忌 ,功被天下而不私置。托地而游宇 ,友风而子雨 ,请归之云。

其物齷齪 ,为万世文 ,名号不美 ,与暴为邻。功立而身废 ,事成而家败。弃其耆老 ,收其后世。屡化而不寿 ,前乱而后治。三伏三起 ,事乃大已 ,是之谓蚕。

始生巨 ,成功小。长其尾 ,锐其剽。一往一来 ,结尾以为事。反覆甚极 ,尾遭事已。簪以为父 ,管以为母。无知无巧 ,不盗不窃。时用则行 ,不用则已 ,是之谓箴。

何何氏曰 :苟况何取乎三者而赋之乎 ?云也者 ,起而无碍者也 ;蚕也者 ,舍身利世者也 ;箴也者 ,引而不享其成者也。锋则必弃 ,用则必丧 ,缘则无端。不以弃而不锋 ,不以丧而不用 ,不以无端而不缘。知后不知先者 ,畏弃也 ;知拙不知信者 ,畏丧也 ;知齐不知畸者 ,畏无端也 ,非能尽变化者也。

尽心者雅似而知知 ,则尽之尽矣。始乎引 ,中乎变 ,究乎随 ,有而不居。引善入矣 ,变善舍矣 ,随则无不可矣。无不可者 ,本无可也。尽诱其入 ,入诱其舍 ,舍尽则出 ,出则随 ,随则云 ,云则天 ,天以人尽。

诱之巧者 ,术——术者 ,箴工刺绣 ,不见其织者也 ;诱之拙者 ,固——固者 ,以锥为箴 ,猛不惜漏者也。尽之尽者 ,无巧无拙 ,乃拙乃巧。孰烂之甚 ,斯无之矣。无之无者 ,还其应有。有之矣 ,应之也者 ,若不得已而有也。若不得已而有 ,若得已而无 ,应而不宿者也。不宿者鉴 ,鉴曰平公 ,其神曰常无有 ,而无有一无有。夫所谓“无有”者 ,非不有也 ,不

固有者也,当其有,有无之用。睪睪而涓涓,勿勿而儻儻,尽之矣而若未尽,知之矣而若未知,故能以不存存,以不养养,不二若二,俟若不俟。若之云者,本相即也。世有知者,乐其缙缙,厌其纳纳,彼乌知其不可厌乎?

游与之辐,遗遗其彻。不先不后,时乎先后;不次不第,时乎次第。无声无臭,有伦有脊。缘督知养,以知养其不知,谓之养生。以死养之,死其心,所以生其心之主也。生即无生,无生长生。生生于不生,死死于不死。惟送死可以当大事。人能送生,乃以送死,日舍一日,舍以为送,送以为养,尽则知送。朝迭迭,夕逃逃,朝不能送夕而夕可乎?观我生,观其生,即以观天下之生。我号欲不舍,日已见,何如先舍之而目送之之为豫乎,观我非我,观非我之我其我,尽变化其我,尽变化其生矣。

水可析可合,精无人也;火因膏因薪,神无我也。艮背无我,行庭无人。时行者止,时止者行。忘身于谦,敦可以动。必有事者,行无事也;化者,无事而有事也;且者,初有事而若无事也。

尽有专门。尽何专门?门不一门,能入为门,能出为门;出不入,无门一门。与贾且者,久而善贾;与道且者,渐而顿开。几何直尽,姑与之且。锐身者少之,逡逡者引之。发然受线,且惟患其不且。稚子入楚则楚些,入吴则吴趋,夷由不得与之争,能易始引也。久与之处,则所假者应有而有矣。

优之应有也,倏且君臣矣,且父子矣,仇讎矣。处其地,不怪其怪,故能人怪其不怪。人之于世,尊其一倏且而已。

矣。参军、苍鹘、末泥、孤装、时且乎尊者也。且乎尊者,即其常者也。常者,常无有者也。尊之所假,还其应有,足以使观者嘘唏乌悒而惊悸痒心,况真见乎常无有以还其应有,应而不宿者乎?

假以为物而相与物之,假以为人而相与人之,假以为心而相与心之,假以为人即我而相与即之、或之,使莫之为。疑之所假,不假何入?假之者谁?入则何假?不知其所来,不知其所去,寐假也;知其来,知所去,寤假也;尽其所以来而不知所来,尽其所以去而不知所去,天假也。果假乎哉?无假乎哉?有即假矣,无即无假矣。尽至此,莫无假于假,莫假于无假矣。

三军得意,则下亡鹵;穷溪之兽,不避兕虎;进退不得,回入其入。知无所逃于常与应,汤火何加焉?冰化雾散,适此风日,割水吹光,任其过矣。

有者无端,无者有端。乌乎知之?酷之也知之。覆烂自破,破中自萌,其始也;水土湿之,湿而蒸之。雪葬阳而为雷。雷之奋也,蛰无不惊,物与无妄而日新其畜矣。

外疑征内,内有公符;内疑征外,外有公符。合公并平,符符应几。几无内外而有内外,符其内外,征无内外。镂空三影,而火焚其符,则省力耳。偏外征者荡,偏内征者芒。徇芒亦荡,徇荡亦芒。两徇既免,两征亦免。征征可免,固征不免。荡与芒穷,穷亦自免。必不可免,求免何为?不得不言求免,是故贵合,是故贵分而合,是故贵无。如其无也,则无不分、无不合矣。

无也者,化也。野之与野,畛之与畛,概之苍然,历之棱

然。何为以棱然而嗤苍然？何为以苍然而嗤然？道犹春也，艺犹华也。地为天车，月者日之鬼，死为生影。棼无不一，尽人见天。既已见矣，化其所见，无无不有，有无不无。无适而非化，无适而非天，则随有而已，随假而已，又何天乎？人乎？符乎？征乎？

委委然，颢颢然，愉愉然，璇璇然，豆豆然，灵枢谓之平人，故曰：始乎引，中乎变，究乎随，有而不居，不居是其居；惟变所适，是其不变，不可为典要，是其要也。

“尽”即古“焔”字，从“聿”，从“火”，从“皿”。今加“人”为“尽”，而“尽”为去声。其实“尽心”之声义用心之至矣，有知而无知之义焉，有成人究竟之义焉，有勇猛到头之义焉，有薪尽火传之义焉。愚以“尽变化”三字明荀子之针、蚕、云，明孟子之“尽心”九句即孔子之“志知从”六句，亦可了然矣。

“变”字从“𦉰”从“攴”，以莫乱于丝、莫乱于言，故使人恋“攴”所以治之。

“化”从倒“人”，人终必化，后加“人”于傍作“化”，则生死之道尽此。便就字义，亦足会心。

反 因

吾尝言天地间之至理，凡相因者皆极相反。何其颠倒古今而臆说乎？此非我之臆，天地之臆也。佛言三因，得此反因，衡封八觚皆明矣。

天地惟有阴阳、动静耳，非可以善恶、是非言也。圣人体道尊德以立法，故名字之。一不住一，故用因二之一，以

济民行。因二剔三,而实非三、非二、非一也。举其半而用其余,用余之半皆其半,则所谓相反相因者,相救相胜而相成也。昼夜、水火、生死、男女、生克、刚柔、清浊、明暗、虚实、有无、形气、道器、真妄、顺逆、安危、劳逸、剥复、震艮、损益、博约之类,无非二端。参即是两,举一明三,用中一贯。千万尽于奇偶,而对待圆于流行。夫对待者,即相反者也。

且举大较言之,阳清阴浊,至相反也。霄壤县判而玄黄相杂,刚柔敌应而律吕协和,雌雄异形而牝牡交感,可不谓相因乎?水湿火燥,至相反也。坎、离继乾、坤立极,上、下经皆终水、火;民用甚急,刻不相离;人身之水、火交则生,不交则病,可不谓相因乎?河图相生,必变洛书相克,而后成用。四时之行,雨露而霜雪,春生而秋杀。吉凶、祸福,皆相倚伏。生、死之几,能死则生,徇生则死。静沉动浮,理自冰炭,而静中有动,动中有静,静极必动,动极必静。有一必有二,二本于一。岂非天地间之至相反者,本同处于一原乎哉?则善恶、是非之未分,可覲露矣。上尊号曰混沌,诚哉不诬。

吾每绎子思“代明”、“错行”二语,而悟相害者乃并育也,相悖者乃并行也。子思知而正告,何何氏痛决其几:彼谓仁义即杀夺,何谓非至理乎?以始乎仁义,后必杀夺也。特圣人以杀夺而废仁义,不立仁义而令民忘之。忘仁义不忘嗜欲,嗜欲之杀夺尤速。知其杀夺,而救杀夺者仍是仁义也。假仁义以为杀夺,亦所以为救也。有小人乃以磨砺君子,刀兵祸患为有道之钻锤,故曰:危之乃安,亡之乃存,劳之乃逸,屈之乃伸。怨怒可致中和,奋迅本于伏忍。受天

下克 ,能克天下。欲取姑与 ,有后而先。

论洧河者 ,少所喜 ,老所忌 ,则一生自相反也。行路者 ,进一跬 ,舍一跬 ,则一步亦相反也。制器者 ,始乎麓 ,卒乎精 ,资所用 ,旋所弃 ,则工巧亦相反也。犀利之机 ,全用翻驳。反其所常 ,痛从骨彻。何往而非害乃并育、悖乃并行哉 ?

伏羲方圆 ,文王贞悔 ,孔子杂卦 ,无非错综 ,无非反对。往来交易 ,消息在此。老子曰 :“反者道之动” ,非止训复也。阴阳五行 ,翻忽颠倒。小即大 ,彼即此 ,中即昃 ,生即不生 ,有即无有。开眼者 ,夜半正明 ,天晓不露 ,当下知反因即正因矣。

至灵者即至害者 ,故言无知。无知即知 ,无意即诚意。何思何虑 ,一在百中。慈湖不明反因、正因之大因 ,故谓大学“正心诚意”、孟子“存心养性”、易翼“穷理尽性”皆非圣人之言 ,岂故矫言耶 ? 实于事理确甚 ,枯木浸死水者 ,亦未彻乎此耳。

皆备之我 ,即无我之我 ;克己之己 ,即由己之己。于时空尽 ,于时空不空 ;于时解脱 ,于时担荷。凡立一名 ,可立皆可破 ,知即无破、无不破 ;如此不可 ,如彼又不可 ,知则无可、无不可。有人即病 ,病亦是药 ,增药增病 ,不以增病而废药 ;有法即弊 ,弊亦是法 ,无法即弊 ,而有无法之法。

天地轱辘 ,屑屑僊僊 ,必代必错 ,而后能行。高、卑相挽 ,深、浅相绦 ,合无不分 ,分无不合 ,而学者执已守边 ,相争求雄 ,便其所习 ,往而不反 ,岂不悲哉 ?

悲则悲之 ,容又容之。五月暑极而阴已逆至 ,十一月寒

极而阳已逆至。复反剥,即因剥,姤反夬,即因夬。天地平分,而圣人但为阳谋,此环中归一之道也。知真一,则大因明矣。

因对待谓之反因,无对待谓之大因,然今所谓无对待之法,与所谓一切对待之法,亦相对反因者也,但进一层耳!实以统并,便为进也。有天、地对待之天,有不可对待之天;有阴、阳对待之阳,有不落阴、阳之阳;有善、恶对待之善,有不落善、恶之善,故曰:真天统天、地,真阳统阴、阳,真一统万、一,太无统有、无,至善统善、恶。“统”也者,“贯”也,谓之“超”可也,谓之“化”可也,谓之“塞”可也,谓之“无”可也。无对待在对待中,然不可亲见此无对待者也。翻之曰:有不落有、无之无,岂无不落有、无之有乎?曰:先统后、后亦先,体统用、用即体矣。以故新其号曰“太极”,愚醒之曰“太无”,而实之曰“所以”。

公 符

圣人因一在二中,阳清阴浊,而立善、恶之榜;因人生有好、恶,而使知最初之公好、公恶;因有名、字,因有是、非,此有昊之公符也。夜半符隐,吻爽符显,圣人之因符也。有是、非而互相是、非,此生民之流符也。救者反之,夜半而榜之曰“无”,此至人之阴符也。君子质天地之无,而覈天地之有,是以栋阁其隐符,钟鼓其同符,而榜之曰“公”,此日月之明符也。

诗、书、礼、乐,雅符也;易、春秋,阴阳之合符也。易以统之,春秋以终之,六觚之公准成矣。易以袭准律,春秋以

律准袭。权时中之几 ,游公是之矩。律天道之差错 ,而以学易颠过 ,律寒暑之森然 ,而以春秋知罪。天地蠢万物而狱之 ,圣人讫天地而判之。

上根少 ,中、下多。正告中、下 ,而上者自得 ,明乃以化。穷流归源 ,曰仁与义。维圆有觚 ,觚以立之 ,而与以圆之。阴分善、恶 ,阳亦分善、恶 ;非有是、非 ,是亦有是、非。要其大端 ,惟先统后谓无先后 ,故言“太无”以统善、恶 ,而明“至善”以统有、无 ,是曰至诚 ,是曰公是。

准也者 ,所以勾股古今而绳衡万应者也。彰瘴劝征 ,春秋准易 ,握象以示 ,据事揭书 ,毁准者偏矣。爱圆而削觚 ,不且使后世遁泯泯之便而窃公符以灭公符乎?“觚不觚 ,觚哉 !觚哉 !”以不觚为觚 ,犹可言也 ;欲以不觚觚之 ,当痛哭矣。夫乌知圆之藏觚 ,而合觚之为圆乎 ?

新建曰 :“无善无恶心之体 ,有善有恶意之动。”或驳之 ,非也。无善、恶可言者 ,善至矣。京山曰 :“继善成性 ,非有次第先后也 ,强分疏之示人耳 !”性与善非二也 ,犹乎理也 ,于穆不已 ,无声无臭 ,未发之中 ,称之为“善”可也。无者善之长。曰明善 ,曰止至善 ,皆性也。善之浑然即无 ,无之粹然即善。空中之色 ,色可无 ,空可无乎 ?至善岂有对待乎 ?言本体者 ,犹言本色也。本色者 ,素也。染画加彩 ,彩不加者 ,其地也 ,留其素而已。谓本体为善 ,犹本色为素也。龙溪专主“四无” ,学单提耳。抑知无所得仍属方便 ,而舍存无泯为同时六相乎 ?

何何氏更有画劈天地之面、刺剟圣人之心一语曰 :仍是相反相因、代错交轮之两端而一之 ,本无有、无不有也。混

混沌沌 ,不可名言 ,圣人通昼夜而知阴阳之几 ,折半因 ,合大因焉。犹十二时而用其半为六爻 ,椭圆正变 ,可例推矣。凡天地间皆两端 ,而圣人合为一端。盖两端而知无先、后之先以统后也 ,扶阳抑阴以尊天也。可以曰善 ,可以曰无 ;可以曰无 ,仍可曰善。衍古太极者 ,始皆阳而无阴 ,阳之所不足处 ,则为阴 ,盖主阳也。圣人曰 :初不得谓之二 ,又不得谓之一 ;一阴而一阳 ,一阴即一阳 ,能成即阴 ,所以成即阳 ;不落阴、阳 ,不离阴、阳 ,故曰 :“ 一阴一阳之谓道 ” ,而吾一以贯之。

其先阴者 ,阳藏阴中 ,阴拱含阳 ,由静而动 ,破阴而出。所谓奇冲偶为参两 ,天贯地中而周乎地外者也。当阴含阳之时 ,亦重阳也 ;当阳冲阴而包之之时 ,亦重阳也。自此对待相交而生生不已 ,皆阳统阴 ,犹天统地、夫统妻、君统臣也。

天、地分而生万物 ,皆地所成 ,天止出气而已 ;男、女之生 ,全是母育 ,父止精气而已。必曰万物本乎天、人本乎父 ,盖全是地 ,则全是地之承天 ,地何敢自有其分毫乎、河图金、火易位而变成洛书 ,阳不易而阴易 ,又使阳居四正 ,阴居四隅 ,尊阳之义大矣哉。

日、月并照 ,而天、地之内 ,惟日为主 ,月与星汉皆借日为光。以日行成岁 ,以日成昼夜 ,以日成寒暑 ,月岂敢并日哉 ? 日东而月西 ,东升而西降 ,东生而西杀 ,故四时以春生统秋杀。十二时用九 ,自寅至戌 ,以三属夜 ,亦贵昼也。

董子曰“ 昆虫随阳而出入 ,草木随阳而生落 ,人民随阳而兴事 ,尊卑随阳而序位。随阳者 ,贵阳而用阴也。有生之

后,一切皆有,有则为累。虽键亦动,动即为欲。阳主阴臣,阳浑阴而阴用事,犹图主生为体,书主克为用,易皆用书之克以成生也。”

无必不能不有,始乎善必卒乎恶,无善则无恶。曰“无”者至矣,抑知始乎无善无恶,必卒乎有善有恶,不如张尊善化恶之号令,乃所以运真无善、恶之璇玑。是以断断然表其从天、地未分前来者,曰“性善”。尊德性者,尊阳也,尊始也,尊先也。榜之曰“善”,犹榜之曰“无”也。

易以无是、非示人,即以公是、非告人,故弥缝而翼之曰:“一阴一阳之谓道,继之者善,成之者性。”直袭领无上三一—三之一阳,以阳即善,即性也。“继”者,续也。形下之阴、阳中,即无形、无上下之道也。言交、轮之几,于初续见之。

天而人,人而天,继续之初,微乎危乎,成之皆阴承阳,而性在情习中;下地之时,善在恶中,理在欲中,前喻素彩是也。当知素在彩先,而有彩之后,素亦在彩中矣,故曰:第一念是善,第二即恶;仁一,而甲坼之芽即二。

希夷曰:“阴者阳之余。”凡贞悔卦皆曰:坤者乾之余,蒙者屯之余,以此知恶者善之余也。大阴阳之次,各分小阴阳,如四象八卦,交网细分,两两中贯,亿万无尽。虚实、善恶,推之皆然。譬如言未分之天地为善天地,已分之天地为恶天地。善天地者,阴拱阳而不用,是无善无恶之混沌也;恶天地者,阳托阴而用事,是有善有恶之混沌也。春夏善,秋冬恶;昼善,夜恶;先天妙善,后天妙恶。后天交分,如姓善羸恶、喜善怒恶之类是也。钩摭毛举,假而言之,应有尔

尔，勿泥尔尔。

名教因之，以中道立邪、正之大防而主于劝善，故伯夷、盗跖等死，而右伯夷；学问、利禄等累，而褒学问。末世皆乡愿、盗跖，而宁容乡愿，以诈者善也。究竟为善即有恶，有真即有伪。恶愿者，细分则恶其乱德也；再细分之，为德亦乱性矣。

性善，情恶；无意为之则善，有意为之则恶。佛祖圣贤惟致天地未分前之知，以格日用，故能从心随顺。欲用斯用，则恶亦混于善，而无善恶可言矣。混沌视之，三教皆刍狗也，何尝非恶乎？一切剿诛，则混沌亦恶魁矣，以一切皆混沌之所生也。曾知总杀之即总赦耶？总赦之必先总杀耶？荀子言性恶，原非无谓，但不能举大防细网、先后交、轮之几，相因相混，洞知天统地、阳统阴，生生继成，圣人尊阳，体统用，用皆体之故，而榜云“性恶”，则误世耳。

人自下地，动而有为，即是恶矣。劫初善，劫末恶，赤子善，长而恶。谓之良知、能者，其未生前之至善，生时与来，相继不失也。故圣人于有生后，惟叮咛教之曰“不失其初”而已。“初”即先天之至善，犹一日一夜，平旦之气为初；一念起灭之时，则初识之依为初，传送、分别则恶矣，故学道贵直心。直心者，初心也。以交、轮、几言之，善中有恶，恶中有善，然人生即偏后半矣，故圣人以前半救之。人能逆溯前半，则后半亦化矣。以轮言初，则姑示赤子；以德言初，则专表仁义，以贯言初，则征诸时宜。究竟本无体、用，直塞全混，随二而无不一矣。

直门不必起念处钩钅阴阳也，亲秉烛于所起之白隙，即

之离之 ,则存无不存 ,而损亦可损矣。然欲于无定中知大定之故 ,于大定中征一定之权 ,正宜反复析合 ,乃能明晓 ,而析半交互 ,原难界画。若不如此 ,乌乎状之 ? 反复激扬 ,直下林林 ,然有即是无耳 ;然当知有即是无之由仁义行 ,非许有即是无之淫婪狙诈也。是知一定乃应大定 ,不则大定乃魔门矣。

阳炎相逐 ,芭蕉剥尽 ,镜尘自外 ,水水相近。惧以终始 ,本觉本慎 ,维日重轮 ,三五正临。此事易简 ,不必依我无奈何之朱紫别白 ,但肯尽心 ,自然见性。果能死心裂眦 ,知尊善之故乎 ? 虽诚明知行 ,本末内外 ,络索而即当 ,以上贯下 ,即无上下 ,而存存由己矣。存存者 ,化亡亡之一半 ,而仍随亡亡之一半也。究竟天顺而有节 ,人顺则下流。圣人尊天德之善 ,以政人流之恶 ,则善亘始终矣 ,岂恶之所敢敌哉 ?

吾于易有感焉 ,硕果则幸 ,来复志喜 ,五阳夬 ,犹虑难去 ,何其偏为君子乎 ? 然待小人亦有道矣 ,夬曰 :“ 施禄及下 ,居德则忌 ” ,夬上反则姤阴在下 ,下固有以安之。圣人以易惧君子 ,所以重君子 ;以小人惧易 ,故责君子即以化小人。泰曰 :“ 内君子、外小人 ” ,不除之而外之 ,消息之道也 ,其治心也亦然。

伤寒论人身以阳气为主 ,佛言暖气归火 ,而性情蒸于营卫 ,相因生火。阳气附火 ,火日焚和 ,故能病人 ;然养人者 ,即此火也。庸医清火 ,惟恐不尽 ,火尽而人死。食既滋之 ,饮以流之 ,药常清之 ,郁则发之。或滋其阴 ,以运转自解 ;或培其本 ,以大补从治 ,使水、火既济而已。

性陷乎情陷 ,理混乎欲澜 ,犹火与薪 ,依之即烈。问薪

何如 ,岂能除之乎 ?不能除而必言除之 ,适得其平。以人偏此 ,言空尽者偏彼 ,故曰适得其平。不思善 ,不思恶 ,而不碍公符之思善究竟 ,适得至善之平 ;惕之劳之 ,无身有事 ,适得平怀泯尽之平。无明即是明 ,然不得不言明 ,以适得无无明之平。

衣难免敝 ,何讳乎浣 ? 洩难免岁 ,何讳乎沟 ? 面日适盥 ,无所于增 ;饭后适饮 ,无所于减。闻之曰 :戒可破 ,见不可破 ,本无待乎作主 ,而必言作主 ,执即非道 ,不执亦非道。究竟何道 ? 是谓大道。一受成形 ,不忘以待尽 ,死而后已耳。岂惟死而后已 ,死且不已 ,悲哉 ,悲哉 !

蒙长者有独子 ,聪明 ,负直气 ,使才 ,颠狂 ,不事事 ,破长者之家。长者旦夕经纪 ,怒子不孝 ,闭而缚之 ,时时逸出 ,逾月不返。购而回 ,回复如是。细察其子 ,非不肖子 ,何乃慙慙 ,口另被发 ,食秽枕草 ,见父噤声 ,顿尔蚩騃 ,殆病也夫 ? 请神医诊视之 ,曰 :“非此子之病 ,乃长者之病也。”长者惊而问故 ,医曰 :“从来混沌闕阅 ,宜有此破家子。不破家 ,它祸且至 ,鬼亦瞰之。公自不知家之所以当破 ,恨尚未有破者 ,故筹计爱惜 ,而不尊师请事耳。嗣君家宝 ,用光得薪。公何必家 ? 又何患无家乎 ? 渠自得师 ,渠自争达 ,君勿求其争达之业。求之则急 ,父子俱躁而焦死 ,不如忘之。”长者凄凄愴愴 ,欢喜而泣 ,呼子起床。其子伉伉劫劫 ,一跃摔地 ,奉泣而嘘。长者拜神医曰 :“吾今日乃知无子而有子。”

太极非阴、阳 ,而阴阳即太极 ,犹太岁非冬、夏 ,而冬、夏即太岁也。人多不知冬即夏、夏即冬之故 ,知之矣 ,则扫人之言冬、夏者。愚为释曰 :自太岁视之 ,谓无冬、夏 ;自冬、夏

用之,谓无太岁,此可相夺而相融也。须知冬即夏、夏即冬之故,即在冬而夏、夏而冬之中,则人之冬而夏、夏而冬者,固无碍于冬即夏、夏即冬,尤无碍于冬自冬、夏自夏也。此谓存、泯同时之时中。

颠 倒

少学阴阳家诀曰:“阴阳阳阴,颠倒倒颠,体用用体,是地皆天。”圣人从无名中而天之、地之、阴之、阳之,又从而善之、恶之。人执其名既久,则以恶为嫌。嫌名者,未可与言阴阳。未可与言阴阳,则未可与言权。权者,无可、无不可之至衡也。知衡者,知太平矣。

如以初分为乾坤,则牝牡也,交则为夫妇,生子然后为父母,此三名人所安也。生六子为兄妹,而艮交兑为咸,得毋嫌兄淫妹耶?否、泰以乾为君子,坤为小人,得毋嫌母为小人耶?克我为夫,得毋嫌夫妇为寇仇耶?不嫌也。不嫌则忽言天善、地恶,圣人用恶,亦可无骇矣。吾故以反因、公符明之,而中尚多有交互颠倒者,未能尽言,故先开人之嫌而后敢万一也。

所谓先天妙善、后天妙恶,非人间所口之、耳之之善、恶也。人以明显实有可见者为阳,以幽隐虚无不可见者为阴,此阴、阳之翻车也。动静、体用、刚柔、清浊者,阴阳之性情也,而有无、虚实、往来者,阴阳之化也。气阳、血阴,形实、气虚,道阳、器阴,天虚、地实,可曰虚者定为阴、实者定为阳乎?则血、器、地、形最实,而何以阴之乎?未分为体,属阳,而静、虚属阴;已分为用,属阴,而动、实属阳。体静则阳上

而阴下 ,用动则阳下而阴上。日太阳属火 ,而离为阴 ;月太阴属水 ,而坎为阳。水、木、土属阳 ,而有阴柔之性 ;火、金属阴 ,而有阳刚之性。可见处处有交互 ,则处处可颠倒也 ,有贯之者矣。

静则善 ,动则恶 ;体属善 ,用属恶 ;生为善 ,死为恶 ;未生为善 ,生后为恶。阴、阳未分 ,则混沌为生 ;既分 ,则混沌为死。以气几论之 ,人下地之日即属死气矣 ,安得任其动用而不恶乎 ?良以二者本一 ,分而不分 ,交互轮接 ,和合微细 ,动即静 ,静即动 ,阴中阳 ,阳中阴 ,故知善中恶、恶中善犹是也。青萝释文殊宿曜经曰 :吉星无凶杀 ,则为无用不妙之善 ;凶杀有吉星化之 ,则为得用至妙之恶。泉始涓涓而终滔滔 ,源善而流恶 ,善少而恶多 ,则流失其初 ,而妙善、妙恶皆流为偏善、偏恶矣 ,岂可以末流而诬其净阴、净阳之善、恶乎 ?

有先天之善、恶 ,有后天之善、恶 ;有未生前之善、恶 ,有已生后之善、恶。圣人尊阳尊善 ,故一以阳为主。其未分也 ,阳主藏于阴而不用 ;其既分也 ,阳为主而阴为臣 ,阳浑于阴 ,使阴用事 ,故知天地间七曜五行皆地所成结 ,则用皆地也 ,地有为以承天。阴者 ,阳之臣、阳之余、阳之用也 ;恶者 ,善之臣、善之余、善之用也。用即属恶 ,故曰天善、地恶。圣人体善而用恶 ,地皆天 ,用皆体 ,则恶皆善也 ,故谓之妙善、妙恶。水以浪得恶名 ,浪何尝非水乎 ?

人生以后 ,无善、恶在有善、恶中 ,善在恶中 ,体在用中 ,遂有善中之善、善中之恶、恶中之善、恶中之恶 ,从此万析 ,难可觐缕。

无善无恶乃至善也 ,有善可为 ,即兼恶德矣。然圣人容

人为此恶德者,欲以救天下已甚之偏恶也,因而有已甚之偏善。仲尼不为已甚,而亦听之,为其救也。教之立也,杀三赦一,教之行也,杀一赦三;充类致尽,则全杀全赦。圣人知全杀即全赦之不可训又不必言也,故明公理以教之。

内经曰:“心者,君主之官,神明出焉;膻中者,臣使之官,喜乐出焉。”又曰:“膻中者,心主之宫城也。”心主即心包络,不用心而用心包络。人生后,心附意识以为用,而不生灭心在生灭心中,此亦一证也。手足痒者,意之所到,痛即到焉,则意与觉知,分而合者也。医以心藏神、肾藏精、肝藏魂、脾藏意,肺藏魄,而神为性、精为命,皆气贯人而生者也,此后天托形而分者也。生生而灵者,先天之心寓之矣。清气生浊气,浊气奉清气,而反为所累,此死狗之喻,所以欲人空尽之,而后复先天之初也。要无为者至善,而不能不有为,故复见先天之君,以用臣使之官,则为即无为、恶统于善,而无善、恶矣。

由此论之,于变易无定之权,而有一定不易之权,则此天统地、阳统阴、夫统妻、君统臣、体统用、善统恶之权也;谓之统天地、统阴阳、统君臣、统夫妻、统体用、统善恶,亦此权也。重体贱用,而无不用之体;重阳贱阴,而必用阴;君尊臣卑,而必使臣;重善贱恶,而必用恶,犹重君子贱小人,而必用小人。不统而用之,则恶既为恶,而善亦为恶,以用救用,道岂可少哉?

因之果之,性之相之,理之事之,即体、用也。体、用明,而无体、无无体,无用、无无用矣。

七情五欲,非人间教者之所谓恶乎?圣人节而化之,即

统而用之矣。或欲从治医病 ,因善而革 ;或用对治医病 ,善革而因 ;或以生用杀 ,或以杀得生 ;或以顺用逆 ,或以逆用顺 ;或以善气迎人 ,或以恶气迎人 ;或俱用 ,或俱不用。互夺双融 ,俱有交互 ,此其概耳。知易之惟变所适 ,代明错行 ,则分合、交互 ,无不可矣。吾尝曰 :圣人忧人之近禽兽 ,而至人则忧己之不能如禽兽 ,盖欲全泯于无善、无恶也。至人纡之吞之 ,圣人蒸之炊之。体其妙善 ,善即无善 ;用其妙恶 ,恶即无恶。岂非不落有、无之妙无、妙有乎 ?

潜之潜 ,圣人勿用 ,惟以见惕立教 ,而以潜复之体 ,时乘六爻 ,禅宗专以亢、潜得机用 ,而保任随行 ;老氏惟主勿用 ,虽曰不得已而应 ,然终爱惜坚忍。坚忍一发 ,则恶为已甚。故圣人唐唐藏藏 ,不轻以此机示人 ,当不可言 ,畀之无言 ,但著扬遏之门即藏止至之极 ,岂如末世雕影镂空 ,专言其不可言 ,以号能知者哉 ?

大氏天、地已分 ,体从用见 ,枯求其体者 ,亦为人执于用 ;善不胜恶 ,以偏善矫偏恶 ,而矫病相执是病 ,双扫无着亦病。偏恶之病粗 ,偏善之病细 ,无善、恶之偏病至细至粗 ,惟爽然于善统恶之无善、恶 ,即能化已甚之偏。然入门何妨用已甚之偏 ,以胜其偏 ,而后亦何妨随所胜之偏 ?大地平沉 ,一切皆偏、皆不偏 ,又何曾见有偏、不偏乎、恶消而善亦不立 ,不立而善仍可名。不落两头 ,并不落其不落矣。彼执已甚充类之方便 ,以为死法者 ,则矫死而后已 ,而终不悟耳。阴、阳既分 ,阴、阳之习气即偏 ;阴阳生五行 ,五行之习气更偏。惟天统地而不二者 ,能生一切偏习气之物 ;又能用一切偏习气之物 ,以化一切偏习气之物 ,而习气即从先天之至善

以俱至 ,更无复有善、不善矣。

栖栖三绝 ,习气也 ,说藐之习气更甚 ;黑豕胜牡 ,习气也 ,曳尾之习气更僻 ;桑麦壁履 ,习气也 ,金矢之习气更螫。以恶攻恶 ,恶难尽化 ,而言杀生以得三反昼夜之平 ,知而任之 ,讳任省事 ,本是恶世 ,具此恶炉 ,炼此恶习气 ,而受用此恶习气。必戮甲馘 ,戈铤 ,而战斗溅血者 ,将断灭五行耶 ?是待古今毁坏而后可。虽毁坏而习气之种原伏 ,及第二古今开辟时 ,此种复发 ,故八万四千辘轳前污栗馱曰 :皆贼盗也。惟神武不杀以治之 ,知其先则超五行矣。虽然 ,超五行者不依然五行中乎 ?三教百家 ,有开必先 ,一切不相坏而大成集之 ,颠倒五行以法制五行 ,颠倒世界以法制世界 ,吾则有此药笼耳。权哉 ,权哉 !谁可与言 ?

慨世人执定字面 ,束师屈缚科条 ,故为一吐气。学者若是死心一翻 ,自能吐气 ,不为一切所缚。设非利根 ,大悟大彻 ,则往往之 ,病更不小 ,故圣人只以好学为言。

生死格

人生视死 ,诚大事哉 !知生死 ,生死小矣 ,然营营者不大生死之事。何由知之 ?苟决华腴 ,营营相逐 ,如是乎忌讳生死 ,不问生死之言 ,而日拖尸以趋死。死于宛变金穴之缠羞鬼谮 ,比死于蓬室之酸邻烧纸 ,更难令人见 ,则安乐乃葬古今之石椁也。有言生死一大事者 ,岂非醒世第一铎乎 ?大端一惧而四胜 ,临之以罪福 ,耸之以六道 ,故小民闻雷则颤 ,见神则祷。毗沙无间 ,犹以怖死阴救殉财、渔色、夸权、凭生之生死。言之既熟 ,虽黠者拨之 ,而已渍于梦寐 ,神哉

权乎！

其胜之以理者曰：存亦乐，亡亦乐，是齐生死也；聚则有，散则无，是泯生死也；名立不朽，没而愈光，是轻生死也；安时俟命，力不可为，是任生死也。齐、泯、轻、任，谓之“四胜”。知其莫可谁何而立言广意以胜之，然终为生死所囿，非真知生死者也。百姓日用不知，圣人通昼、夜而知，“朝闻道，夕死可矣”，知其故矣。

病庄子者曰：“劳我以生，逸我以死”，是乐死而厌生也。乐死而厌生，与贪生而惧死同。桑户之歌曰：“而已反其真，而我犹为人”，以死为反真，以生为不反真，其惜于生死又如此。何何氏曰：彼殆病世之偏重于生，故偏为此不得不然以胜之，是巧于说胜者也。其曰：“汝神将守形，形乃长生”，本为我故，究重于养生。惟以逃生死之说为敌生死之势，以平其养生之怀耳！其流必爱生而避死矣。汉老父曰：“兰以熏自烧，膏以明自灭，此溺于曳尾、臃肿者，夫乌知龙、比、孤竹之大全其天乎？大过灭顶，不可咎也。亢龙两圣人，此其一乎？薰者烧，不薰者亦烧；明者灭，不明者亦灭。生死一昼夜，将贵昼而贱夜邪？方齐寿夭而叹大全天者，则陋巷不及东陵之盗，而况彭祖八百乎？蜗牛暮死，即彭祖矣。种柏作祠堂者，余文焉尔矣。必以死为名，则老父叹之，岂以全天为必不饿乎？公和得薪之指，是殆善烧灭者也，是不待于空生死，而动不为生死所累者也，从容门生死也；知怖生死，而先烧灭以空之者，第二义最亲切者也，涂毒门生死也；知生死必然之理，自胜“四胜”，而学问游心者，居易门生死也（大乘明七种生死：一曰分段，谓三界果报。二曰流来，谓有

识之初。三曰反出,谓皆妄之始。四曰方便,谓入灭二乘。五曰因缘,谓初地已上。六曰有后,谓第十地。七曰无后,谓金刚心。又言人死有十二品,而切言分段、变异之二死),总以征心,心即生死、不生死之原。微哉危哉,道心即人心也。惟其危,所以微,故易于离象心火,而于习坎言心亨。心之险也如此,险习则通矣。吾又于水火收大过,而知虚其实之为反习之用。独立无闷,莫亲切于大过之送死矣。见于复,获于明夷,不获于艮,而亨于坎。以重险待处忧患之人,置之死地而后生也。习者,劳之也。惧以终始,存存慎独。左端之铭曰:“不可以忘”,不忘则精一矣,亦在乎熟之耳。

伯昏无人言不射之射,引列子登百仞之冈,临不测之渊,而列子流汗伏地,丧身失魄。何何氏为转语曰:“瓠人造九级之浮图,跳踉乎井干之桁,歌笑自若;采石潭于悬崖者,手足挂石,不过半寸,而缘岭岫如飞,岂闻道乎?迫糊口故,遂忘生死。以死迫人,宁无别技?彼固乐于此忘生死之技也。志乐忘饥,志忧忘寐,志于虚无,自忘生死,拔生死者当知所以自诱矣。环舞室转,回流道晕。迫之以知生死之道,难;诱之以知生死之技,易。言“四胜”之生死而可以铎人,可以糊口,亦一技也。“四胜”虽以广意,意广而定,定而忘其定,则学问参悟之路,安在不可以壅九级、采悬崖哉?况真熟知危微、交轮之几者乎?此以知习坎统顿、渐矣。不胜生死,则为生死累。不舍则不能胜,不空则不能舍,不险则不能空。空之之法,因而成技,技熟则心一,亦一烧灭之薪也。

易非第一生死之道乎？又何尝不可作生死之技乎？真通昼夜而知危微、交轮之几者，洞精一元之大生死，即一眴之小生死，极深研几，可以成变化而行鬼神，鬼神无如我何，阴阳在吾掌上，参之赞之，不外中和，岂特曰“人生死在十三万四千四百万年中，乃一尘之不如，何汲汲为”而以之自解也？

能熟知者，不论一端，皆足毕其生死。熟于暴虎，亦能无悔；熟于沟渎，亦成伉烈。刀锯鼎镬，非仅见节；人杀鬼杀，还债何殊？故杀身成仁，原有九等。无余有余，度与学度，推之信然。彼谓道死十一、德死十三、才死十五、节死十九者，此苟免之庸方，涉世取之，而终不可言生死之大道也。故虚浪以生死为小事者，必使以生死为大事而后可入道；至执生死为大事者，又必至以生死为小事而后可言大道。

世有白刃可蹈，而富贵贫贱见不破者；有富贵贫贱可破，而爱憎不破者，此非真知生死之故也。“故”也者，生本不生、死本不死之“故”也。知其故，有何生死，有何富贵贫贱，有何爱憎乎？孤愤者曰：分别即生死，不生分别者，非黑雾潢流也。再三劳漉，万顷琉璃也，心心无心，知而无知矣。生死者，虚妄心也。心心无心，则无分虚妄心、真实心之心，并无无心可得之心，又何处为容受生死之隙哉？

嗟乎！人无奈死于安乐，不知心心无心之真心，故忧患疾病为生死之药。生死不二，则荣辱得失何足以二？瞑眩之几，在乎终食，极乎颠沛，而造次为尤细，此圣人之勘生死也。谁倾轧我？谁剗刃我？颉颃揶揄，非我之恩人乎？人生不覩忧患，不遇疾病，则一隙蜗涎，皆安乐椽也。是故以

倏忽之机煅之,倏忽即造次之电拂也,不能转变即生死矣。果然撩起便行,又何牵绊相干涉耶?

以易观之,动静即生死。逆变顺变,无往非倏忽而无方无体者。生死自生死,可出可入,鱣鼈泛,风扇霆鞭,入水不濡,入火不热,弄丸县寓,惟不浪死虚生以负天地,故当然者无不可为。为而不有,亦不自曰“我为而不有”者也。即此便足左验,宁在周樟禁废一切,而专事生死,炼一灵之所往乎?是即以求出生死为累,是即以知生死为鬼牖矣,亦一流之道术也。

商丘之水火也,丈人之蹈波涛也,皆蜣螂之丸、螟蛉之祝也。实无而成,廷女亦就,执坐脱立亡为胜义者,九峰久摒挡矣。此达人所以笑临死留诗偈为貂尾也。乡里自好,逝能坦然,圣贤应化,或示风感,而知生死无生死者,全不系乎此。舍利、青莲、总呵作怪,塔铭、碑记,后饰成风。启予知免,当观其闲,元起易簪,何多事耶?然今人并不能一概,并不能知,而藉达人之见地以恣其生,尚忍言乎?孔子“知生”一语,足为骨髓铭旌之格。

格曰:道不可闻,死无可,以不闻闻,闻其在我。

奇 庸

为善世而言其法,譁然贵义;为善法而善其言,烺烺然贵玄。义贵精而笃实者绳之,玄贵变而托虚者又执之,安得闻不绳之义、不执之玄,玄亦义、义亦玄乎?道何分?法亦何分?而言法者分之,因成言法之法。言必求行其法,求行必求胜,胜必好奇,究未必行,亦未必胜,止有奇齿牙而已。

吾一启口,窃伏自悲。始而玄者扫其义,义者曰“吾守吾庸”;已而玄者以奇高庸,庸者亦好奇以相高,又安知人之习奇为庸,其至庸者实至奇乎?舍庸而奇者,好奇之奇,犹矢溺也。两丸循环而不蛾顷息,奇也不奇?裸四支而窈其面,奇也不奇?不奇而后中庸,则天地先好奇之甚矣。好奇者又不自知其所以庸即所以奇也,而好言人之所不能言,知人之所不能知,以为夺人之良、穷人之技莫我若。若者,适自遁于鬼魅,惊愚民耳。吾请问之曰:“天之外何若?”虽善言者言天之外有万八白天,“万八白天之外又何若?”彼无不穷者,不得已而塞责曰:“六合之外,圣人存而不论。”然所以存而不论者,彼依然不能知、不能言也。此不待以亡俚不通之瓦甃木屑,已塞断其口矣。道止在乎夺人、穷人乎哉?况有意为反人断,倍谲诡以夺人、穷人于斗唇取给之间,多凑一句,以为奇赢乎?

惠施不高于隐算之无为,谓乎画鬼魅易,画犬马难,诱人之权,二者未尝不可,而作意死守其权,则相万矣;自命闻道,而堂堂然以虚骄实,凌驾一世,受享而不惭,则万相万矣。畏数逃玄,以无作窟,历稽其实,毫不相应,则以其所遁者饰之,逆知千年中谁是知言之子舆,足以知吾所遁,那伽半空,谁能解免。吾故处之以不惭,不惭则愈高,愈高则人愈不敢测犯,犯者祸之曰谤,以是藏身,善保其遁耳!义不能遁,不敢临驾,略近乎庸,然语究竟,则又茫然。嗟乎!谁是究竟乎?一悟则永不须学者,锢万劫之铁围山也。

谓人学天,人谓之外,今谓人自学心,心即天也。天亦自学,天不学则何以日日左旋、老不歇心邪?毋乃老天之习

未除邪？日日虚，日日实；日日义，日日玄；以心还天地、天地还心，如是为一如是可耳。圣人曰：人在此天地间，则学天地而已矣。尽人事以不负天地，则言人事而天地之道可推矣；人能尽其所见见之事，而不可见者坐见之，则往来之道可推矣；知天地、人事之往来，而昼夜、生死、呼吸一矣。

掌修词立其诚之桀夔，故奇而以庸命之，罕言者，恐人之好奇而掠虚也。掠虚则规影真空以蠲免，而诡脱真空之计最矣。真空即实。真安于庸而好实学者，何实而非空乎？自杂玄黄，桥起庸有，帅气践形，一寓于万，藏云云于云云。今以实征其虚，彼乌能遁？必曰无所为、不能言、不能知者，此训故也。终日以不能言、不能知者，匿形设械，莽莽人上，恐落一草，则实际质对之地，何能藏拙？此亦自厌久矣。人惟不知虚、实之一，故为遁者之奇所云雾，而互相欺以死，呜呼哀哉！天地以奇予人，而不能知天地之所以奇；人当以庸安于天地间，而并不能自知其所以庸。知其所以为庸人者，真奇人矣。

言奇、庸者自叹曰：道无奇、庸，言有奇、庸。奇、庸犹兵法之奇、正也，有正而不用奇者乎？惟其有正，故能以奇胜也；无正则奇何所施？奇庸、庸奇，犹动静之一交一轮，相反相因者也。玄玄而不精义者，专恃大黄将军，而厌用仲景三百九十七法者也。是欲以人为锁结，而自为英蟹也。空之者，不为所累也。破家荡巢，奇兵也；不为所累，则正正之师，而中庸先生颌之矣。执破荡之言以言奇，先为奇累，岂知神奇者乎？好奇则必不能心空，以名鬼缚之也；然好庸亦不能心空，以缩鬼缚之也。凡人而好庸者，苟庸耳。苟庸又

不如苟奇者之尚以能空为奇矣。惟无庸无奇、即庸即奇、奇命而安庸者(庄子“倚命”、“倚人”即“奇命”、“奇人”)乃能实空,实空则可以不空。以奇金刚杵,化庸火宅;以庸甘露饼,成奇香水海,是曰奇教,是曰庸宗,是曰神奇铎,是曰玄庸椎,是曰玄名教,是曰中庸第一奇义。

宗一公曰:“愚不肖庸而不中,嗜欲而已;贤智中而不庸,意见而已。两皆不合中庸之道,皆不足坏中庸之道。何也?便嗜欲则不敢立意见,立意见则不敢纵嗜欲,以有忌惮也。惟以意见纵嗜欲,则无忌惮之小人,最善匿影,惟时中者乃能决破之。然则如何?以天下万世为心,毋自欺而好学,则在药病中,风吹不着矣。”

客难之曰:“君贵庸也,而言奇、庸之言何其奇?君不奇,吾不信也。”

曰:“吾奇其庸而庸其奇,吾奇其语而庸其心。语虽奇,乃实语也;心能庸,则虚心也。以虚自处,以实待人,而人犹不信其为庸言,吾知过矣。吾叹夫专秘其偏曲之一奇,而不肯不出一救奇、庸之奇剂,故忘其过。后世或有忘其过而用其剂者乎?未可知也。”

西方有异芥,得其种而粪之,冬而采其子,末之以投肴簋中,其辛能散人之膈,而麝怵怵焉,初不自知其惊而适也。越人好之,专而秘之,其子孙相传而家贫。客来,以孟饔客,客吞之,如刺沸其胡,终身病瘥,此足以知专秘之不可独用也夫!

全 偏

众盲之午象也,尾之、蹄之、牙之耳,况抚铁牛以为象

乎？不二如如，全牛矣。空全牛，其不二者以全，而适得不全之牛。执浑浑噩噩之不二，而厌麤麤蕤蕤之万不二，犹盲之梦铁牛也。立马于前而得之，又何不可仪氏鞴中、帛氏口齿、谢氏唇髻、王氏身中，备此于东门京乎？大人合并以为公。合并诸偏，偏亦不偏矣。

凡学非专门不精，而专必偏，然不偏即不专，惟全乃能偏。偏而精者，小亦自全，然不可昵小之足全，而害大之周于全也。容专门之自精，而合并统之，是曰公全。公全能容偏精，而偏精必厌公全，必驾公全之上。盖公全者，知而安于无知，致无知之知，而不自诿于“不知为不知”。人之于世也，愤以乐之而已矣，故其充实不可以已。充实者，所以空虚者也。其立法也，因万物之自为法，极高深而无高深可见，无中、边而中道立，平为表而备纵横，一切容之，一切集之，一切化之，厌我亦听，驾我亦听，天之用日、月也，土之用五行也。世遂以公全不如偏精，井蛙耳！

天容物之芸芸也，犹道容百家众技之效能也，虽不全之偏，何所不可？而精偏日变，其变亦精，疾舞也，快口也，齿便嚼舌，手便自击，而爱疾快为捷法，既传捷法，即是不精之死法，而自以为偏，求胜天下，自尊于天地，天地冤乎哉！拱而撻炮，不如独臂之远；雕者察秋毫，不如斜睨之审。辕驶旁疾，飘力测受。全而偏者，锋其端，利其几，激以为救，过而合中也。

上、下二经，以二过收水火，与养、孚对。以公因反因论之，大过送死，独立不惧，所以养生也；小过宜下，过恭、过哀、过俭，所以中孚上达也。孔子以小过为权，佛以大过为

权。人生过偏于此 ,故过偏于彼救之。仲尼不为已甚 ,以人受天地当然之中也 ;佛善用已甚 ,以天地坏后未分前者对治之 ,适用余反因即正因之道。韩子曰 :“ 法行狗信 ,虎化为人。”以狗诫虎 ,以虎诫人。有已甚者而不为已甚者 ,正得其中。嗟乎 ! 标季陷溺 ,牢不可破 ,不得已示脱离 ,不得已投毒药 ,局局苦心 ,无所回避 ,而末流又执其毒药 ,县竿货此一技 ,岂不哀哉 ? 果得其全 ,虽异类中行可矣。

或曰 :犹有至人 ,圣人遂为全乎 ? 曰 :至人所以为至人 ,正以让圣人之所为耳。圣人至至人而不住至人。暇计及于独为至人 ,何至之有 ? “ 至 ” 者 ,高飞而至地也 ;“ 圣 ” 者 ,口之而使人聒之者也。大概至人明独 ,君子明教 ,圣人明贯 ,恒三而一 ,恒一而三 ,全矣。

本先生曰 :孔子之教 ,尊上、用中 ,详于下学 ,以前民也 ,有大过人之才 ,而不尽用 ;佛以无上教人无住 ,有大过人之智 ,而多半譎权 ;老子专惜之不用耳。孔子尽性、知命而罕言 ,言学以正告也 ;老尊命以殉性 ,反言者也 ;佛尊性而夺命 ,纵横倍忤者也。

佛好言统 ,老好言泯 ,大成撮泯于随、贯而统自覆之 ,何犹铢铢为 ? 以天地未分前之玄览 ,折中于天地已分后之黄理 ,圜裁方成 ,道常统变 ,是知无常、变之大常 ;以虚用实 ,是谓无虚、实之公全 ,而尽用、不用者 ,皆专明无所不可用之体 ,而实略言实用之具 ,乃反因之畸用 ,而无用之诎用也。要在知无对待之真一 ,以贯对待中 ,天覆性教 ,而率赖修明。贯因、泯因 ,切在随因。直下即权 ,何还之有 ? 知有华即无华 ,即贯四时而不改柯易叶矣。庭柏之法身 ,犹唐棣之法身

也。画藐姑于尧、孔之胎，则莲花之法身显矣；画药王于须弥之顶，则杏树之法身显，而报化之形知所以践矣。

容貌词气，曾子之唯所以践也；博文约礼，颜子之卓所以践也。无所逃于天地之间，庄子所以践其臣子也；志在春秋，圣人所以践其孝无终始也。格物、物格，大学之三心所以一践也。格莫如讼，讼莫如自讼，畏其志而无讼，此谓知至是知终也。故曰：以易主春秋、春秋宰易，而六经之用皆礼矣。礼也、体也、理也，弄丸之一也。

哀公问成身，孔子曰：“不过乎物”，古之君子不必亲相与言也，以礼乐相示而已矣。四端遮信，信所以志其四端也。正用在南，火薪其物，礼所以物其仁、义、智、信而形其无形也。阴、阳即形下矣，而谓之道，岂非上藏于下而无上、无下者乎？称则善之，举其成则性之。惟法继道，惟君子继天地。不践何继？不成何践？毗卢者，践河沙之形者也；太一者，践天地之形者也；太极者，践卦爻之形者也；火冰者，践衣食之形者也。形有大小，践无大小。格破内外，何心何物？格践而致用矣，不言致用则圣人出世何为乎？三句本一句也，单提则偏，而末句不妨单提者，以好学烧空中之火，始终以一实藏二虚之天也。

托偏自快者讥好大者曰：“以有涯之生而必求全为无涯之知，何为乎？”此言是也，不知能公全者，于一源头知沃焦，于地心中知众源，圣人岂数万物而知其数、备其变乎？蕪一画前之管箫，则无不烛耳。一画前燎然，则随分无不可肴藪，而亦不以一画前自画也。藉庄子“有涯”二语，乃自掩其陋而情耳。知生即无生矣，知生即无生而肆之，则生即无生。

之累 ,更无涯矣 ;反以当知之道艺为无涯而斥之 ,岂知非无涯之道艺 ,谁足以医古今无涯之生累邪 ? 指远峰之天半者 ,正所以愧高者使不息、囿卑者使帖服也 ,况苍苍乎 ? 何得不致公全之遍知 ,以知终继知至乎 ?

至与终本一 ,至与终必二。本一者 ,充类之极也。一在二中者 ,充类无所不用其极 ,极而后回者也。致遍而不得不用其适当 ,以与万世节之 ,此格践之学 ,止教其教 ,而天天性性矣。株驹也 ,厚豁也 ,皆以养有涯之生也。天之鬻人以吻 ,使之自咀 ,走之以声 ,相尽于不可以已。圣人加楔耳 ,软系之耳。各因以为业 ,安之以名。情田为奥 ,业在学耕 ,最上者业玄。业各有工、不工 ,惟天无业 ,惟天不工 ,惟天无不业、无不工 ,是天乃业业而工工也 ,必以不业居尊乎 ? 诟咀而咀 ,诟声而声 ,吾不服也 ,违天不祥 !

华严归于事事无碍法界 ,始结一真法界。可见中谛统真、俗二谛 ,而中谛、真谛要以妙其俗谛。俗谛重在邪正 ,必能明物察伦 ,以分别其几希 ,始能由仁义行 ,以存其无分别之几希。俗谛立一切法之二 ,即真谛泯一切法之一 ,即中谛统一切法之一即二、二即一也。打翻三谛 ,全体滚用 ,明中有暗 ,不以暗相遇 ,直下轮开辟 ,为不落有、无之有 ,则一在二中明矣。故教以明性天 ,而性天寓于教。好高颛顼 ,误人最甚 ,古德有时如此 ,不过为权立顿宗、夺下情见之入门方便耳。

神 迹

神而明之 ,不可迹也。迹迹者泥 ,不泥则迹亦神矣。偏

言迹 ,其神失 ;偏言神 ,其神亦尘。以不生灭之神寓生灭之迹 ,以增减之迹存不增减之神。以不迹迹 ,以不神神。迹仍可以救迹 ,神祇贵于传神。知此者 ,知圣人真有大不得已者乎 ?

六经传注 ,诸子舛驰 ,三藏、五灯 ,皆迹也 ;各食其教而门庭重——门庭 ,迹之迹也。名教寓神于迹 ,迹之固非 ,犹可以循 ;真宗者 ,欲忘其神、迹 ,迹之则毫厘千万里矣。

庄子实尊六经 ,而悲一曲众技 ,不见天地之纯、古人之大体 ,故以无端崖之言言之 ,其意岂不在化迹哉 ?若泥其平泯而任之 ,则民泯仁义 ,不泯嗜欲 ,是人而兽也。养生为全天 ,则颜不如彭矣。

尝试论之 ,自五帝以前 ,道术止贵知足 ,而安于相忘。老子之言 ,先出于管子内业篇 ,而艺文志又别载内业之书 ,则上古久相传者 ,明矣。醇醇闷闷之生民 ,防其嗜欲 ,则知足为急 ,而易以相忘。其后智巧渐出 ,圣人不得不繁为节文以劳之 ,使乐费其智巧以养生 ,而他乱不作 ,此以凿救凿之道也。司马迁徒见其迹 ,以为儒者博而寡要 ,劳而无功 ,又乌知其神而明之之本要 ,而无功之功在万世乎 ?日月江河之法 ,与日月江河同尽而已矣 ;所以为法 ,即所以为日月江河者 ,岂有生灭邪 ?永平之榆档来白马 ,而熒、显继取 ,与传注等。佛愍人之缠缚嗜欲 ,不得已示雪山苦行 ,立一脱离之极 ,犹伯夷可以不饿而以饿立清极 ,屈原可以不沉水而以必沉立忠极也。佛之心止欲人出生死、利害之家耳。泥其桑下马麦之迹 ,则近于墨子之天下不堪矣。禅宗以机迫直心 ,诱疑激顿 ,能救诵习之汗漫。若守其上堂小参、狐噪鬼窟之

迹 ,专售海外之禁方 ,何异于别墨之倍谲不忤乎 ? 理学出而以实辟虚 ,已又慕禅之玄 ,而玄其言以胜之者 ,皆不知天地之大而仲尼即天地也。其所执之实与玄 ,皆迹也。金锁玄关 ,闪烁电拂 ,惟在扃逼之、冪蒸之 ,而扩充学问遂在所略。既与教分 ,则专家捷巧之技以回避为高玄 ,且曰傍教说禅 ,昔人所诃 ,不知离教与宗 ,早已迹其教而并迹其宗 ,魑夔蹠跖 ,自熠熠其磷火 ,区霏甚矣 ! 傍禅说禅 ,不当诃耶 ? 贩禅涂说 ,不当诃耶 ?

说以救世 ,贵通其变。今并为公 ,如何可望 ? 不过曰人皆有为为我无为。尊之曰“无为” ,诚尊于有为矣。好尊者 ,因守无为之迹 ,六分之犹然六迹也。惟天无为 ,而七曜五星皆有为以承天 ,惟君无为 ,而百职司皆有为以事君 ,惟心无为 ,而耳、目、手、足各效技能以奉心。岂能令举世皆无为乎 ? 一家皆无为则一家废 ,一国皆无为则一国废 ,故学者有为 ,而始能无为。专主无为以督责天下之学者 ,而纲捕有为者 ,是安知有生以后当然之则 ,其无为者在有为中 ,所以无为者 ,为即无为 ,犹心忘手、手忘笔之行押书也 ? 世既不知真无为之所为 ,于是遂尊伪无为者。恶蹟以为易简 ,非真易简也。则阳曰 :“匿为物而愚不识 ,大为难而罪不敢 ,重为任而罚不胜 ,还其涂而诛不至 ,民知力竭 ,则以伪继之。日出多伪 ,士民安取不伪 ?”子休早知后世好高、争胜、诬民之弊必至此矣。老氏流为惨礲者 ,为其坚忍也。櫟者坚忍已甚 ,又设陷虎之机 ,迅利险毒 ,其流必中鹵莽之祸。今又以伪教伪 ,惟我独尊 ,成一北宫黝矣 ,弊可胜痛哉 ?

儒之弊也 ,迂而拘 ,华而茝 ,以故鲜能神化 ,通昼夜而知

者寥寥,然循序门堂,道德寓于文章、学问、事功,皆不容以多伪,孰与自欺欺人而无忌惮者乎?彼非始愿欺也,专主空悟,禁绝学问,惟争倏忽以胜,胜不可得,蹭焉以老,无可自食,不得不获此技以食。既难真者,欲不自欺欺人,其可得耶?是殆不如二乘、净土,说戒、讲经为其职也。

公是非曰:道德、事功、学问、文章本一也,后日益分,分则好高。其道愈高,其伪愈多。惟学问九真而一伪,淹洽者、疏漏者、博能约者、博未约者、统博约者,大小精粗,分毫莫掩,故圣人藏何言于行生,寓罕言于雅言,可以化人,可以养人,可以深造。官肢效功,而不知帝力,非必榜真君而割僇奴隶也。诊九候者,惟讳大小溲,时其饮啖,此岐黄哉!愤竭忘忧之药,内外始终备矣。圣人惟立中道而县其高者,以学传神,迹偏于下而达于上,神游于下而上无上,究竟难言何上何下。以言设施,设施大哉!

吾所谓补救其弊者,正以代明错行无一不可也。厚貌饰情,方领矩步,食物不化,执常不变,因因循循,汨汨没没,非霹雳斫磬坛以沟发之,纵横侧出以波翻之,坐牛皮中,几时抑搔苛痒乎?是谓以禅激理学,悟同未悟,本无所住,易、庄原通,象数取证,明法谓之无法,犹心即无心也,何故讳学,以陋橛株?是谓〔以理学〕激禅。惟我独尊之弊,可以知白守黑之药柔之,是谓以老救释,然曳尾全生之说既深,惟有退缩,死于安乐者,偃溷偷匿,匿焉已,又借口谿谷之学,以苟免为明吉哲,悲乎悲化山河大地而肉矣,是谓以释救老。嗟乎!各便一察,各神其迹,必不肯虚心以全矣。

解曰:山自山,海自海,补毋乃迂?又解曰:丘陵本乎

山 ,百川至于海 ,况山无不可登 ,海无不可泛 ,即不尽登、不尽泛 ,而禁人言山有苏迷、海有沃焦 ,岂不倍哉 ? 谁其直天地之气 ,见天地之心 ,心尽自知 ,吾至三无 ,慎和其中 ,以劳天下 ,通乎时变 ,厚载以不息 ,是谓天符 ,是谓神化 ,是谓真宗。

动忍者 ,专直之锥也 ;愤竭者 ,倚天之剑也。有、无二无 ,无二亦无 ,谓直有一有 ,不知有无也 ,可死生 齟 息耳 ,曷足道哉 ? 已无生死 ,又何不可为哉 ? 可而不可 ,不可而可。出为无为 ,则为出于不为 ,万即一 ,一即万 ,神与迹不二矣 ,何断何别 ? 庖丁、轮扁 ,皆无为为也。因二以济 ,握天符乎何有 ?

今而后儒之、释之、老之 ,皆不任受也 ,皆不阂受也。迹者不信 ,不必与语 ;神者 ,专己守残而不欲其全 ,此为可慨。何不曰天地大矣 ,或亦当有此无用之用 ,如新考河源吐蕃 ,与河源大雪山等 ,金鱼火鸟 ,增益二千五百星者乎 ? 姑一听之 ,庸何伤 ?

译诸名

“译”者 ,“释”也、“铎”也 ;译诸名者 ,一诸名也。“名”者 ,命也 ,命呼之而人知之。“呼”者 ,声之化出者也。始化而吡 吡生于俄 ,是以谓之“化” ;化本同而无不异 ,异必译以同之。“同”者 ,“通”也。诂家之离落塞路久矣 ,玄家旷之。旷 ,是矣 ,而不译其所以旷 ,则旷犹然塞也。吾旷其所以诂 ,诂其所以旷 ,小借六义之转注、假借而通矣 ,况其大乎 ?

所号“所以”者 ,答可以问“何以”者也 ,本一也。一者 ,

无也。“无”者，天垂气之象也。无即生有，用先右手，因以为谐，旁死哉生，变化莫如“月”，故曰“月以为量”，是则“有”也者，有而无者也。从无之中穀而推之，生生之几皆气也。气者，天象而为也。气凝而成天地，天地之虚仍是未凝之气，相代而化，旋出入而橐籥焉。“凝”者，“疑”也，“疑”也、“凝”也。天地之虚橐籥人之虚名其虚曰“心”。“虚”，丘墟也，天地无不丘墟也，人可知矣。

名之“心”者，“星”之闭音，“生”之𠄎形也。心虚而神明栖之，故灵，名其灵曰“知”。“灵”者，𩇑象水禄，象云气之零零，而以“巫”神之者也。心之官则葱，用其知也。葱主风，脑为风府，“葱”从囟门；“想”则从“相”生矣。帅气而“之”焉曰“志”，其起曰“意”——物起于谿，而“音”其心也，其藏曰“识”——“戈”县“音”而“帜”志之，转假而言其相“识”之“职”者也。道家谓意主比和，属土；意者，和合性、情者也。“心”“生”曰“性”，草木出土曰“生”，物之始得于天者，天命之矣。情由性地发生，东方之色“青”，“丹”“生”于土，故因其声。性因情显，犹火附木生也。

“仁”，人心也，犹核中之仁，中央谓之“心”，未发之大蓼也。全树汁其全仁，“仁”为生意，故有相通、相贯、相爱之义焉，古从“千”“心”，简为“二”“人”。两间无不二而一者，凡核之仁必有二坼，故初发者二芽，所以为人者亦犹是矣。体其理曰“礼”，神“示”之，从“豐”，豆始之也。以其理裁而宜之曰“义”。“义”者，“我”也，仪戟也。古“义”、“我”、“俄”通声，从“戈”，取其裁断有金刚之勇也。知之曰“智”，古从“矢”、“口”，加“于”焉，加“自”焉，气出而“自”呼之。

也。“巽”入“申”出而“信”之于心曰“信”，古“巽”、“申”、“信”同声，或作“仞”，“口”如心之人也。

由“中”曰“忠”，如“心”曰“恕”。外内合而和其中曰“和”，养莫切于“禾”，故以为声。对父母曰“孝”，“爻”、“效”、“学”、“教”、“觉”之本也。兄弟曰“悌”，次“第”称之，让人先也。存存曰“敬”。“敬”从著声，“著”与“极”通，所当“极极”然者，“亟”者，手承口而恭立之象也。无妄曰“诚”，自“成”也；加“言”者，修词立其诚也。不诚者情，钟情莫如“女”，“亡”亦容伪，故“妄”从之，无妄则诚。“诚”、“真”同声，“真”、“直”亦同声，化形登天之说妄矣。

翁翁言之曰“性命”，曰“道德”。“道”者，指共由之路，“首首”然，“连连”然，无非是而有公是者也；“德”者，“直”“心”无不自得也。“理”者，通称也，“里”以“田”“土”始分而记之曰“里”；“理”者，玉之孚尹旁达、文理可以密察者也。

程子曰：“心，统性情者也。”朱子曰：“心者，人之神明。”慈湖引“心之精神是谓圣”，此足贯矣。旧说曰：性者，心之生理而宅于心，言心而性具。言性者，以周乎水火草木也；必言心者，贵人也，人能弘道者心，言性以表心，言心以表人也。心兼形、神，性则虚而遍满矣。通言之，则遍满者性，即遍满者心，未有天地，先有此心；邈邈言之，则可曰“太极”，可曰“太一”，可曰“太无”，可曰“妙有”，可曰“虚满”，可曰“实父”，可曰“时中”，可曰“环中”，可曰“神气”，可曰“烟煴”，可曰“混成”，可曰“玄同”。以其无所不稟，则谓之“命”；以其无所不生，则谓之“心”；以其无所不主，则

谓之为“天”——天亦虚也，物物皆有天，勿泥苍苍也。故释之曰“真我”，曰“法身”，曰“真常”，曰“正法眼藏”，曰“无位真人”，曰“空劫以前自己”。从此而因事表理，因呼立名，因名立字，则千百亿名、千百亿化身皆法身也，岂有二哉？人或执其名字而不知其一，故不能贯，好自以为贯；又或执名字而翻之、蔽之，以新人之耳目，以自尊一宗，狸之首以虎，鼯之尾以豹，无不可者。夫乌知一之本千万，听其千万之本一乎？标理者冒理，已胶；标心者执心，亦胶。可以听天，可以平仪，可以水臬，可以夕桀，贵观其通也。不落阶级而阶阶级级，有何参差而参参差差。从而析之，百法不足析矣。

概以质言，有公心，有独心；有公性，有独性。独心则人身之兼形、神者，公心则先天之心而寓于独心者也；公性则无始之性，独性则水火草木与人物各得之性也。戴蒙曰：太一片而为阴阳，阴阳各一其性；分别为五行，五行各一其性；淆而为万物，万物各一其性。五行，变化之父母也，不相易性，况于物乎？惟人得天地之中，冲阴阳之和，聚五行之秀，万善具焉，万物备焉。鸟兽之生也，游者狎于水而不溺，走者驰于野而不蹶，然终于此而已矣。人之生也，自赤子不能求其母，自是而进，皆学焉而后能之，无所不学则无所不能。此“无所不学则无所不能”者，即“不虑而知、不学而能”者也，是人之性也，则独性也。所以为独性者，无始以前之公性也。杨时乔恶心宗，恶其私己也。私己者，以不知有公心耳。圣人知私心横行之弊，而表其空空之公心以天之，故不专标性命而以时学。

铎人铎诗曰：叶节以化，芒无不容。七气因二，四行用中。发舞于南翕，根量于北钟。雨风于土，曲浹洽于三雍。下学上达，是谓公心之太宗。

“学”，古作“𡥉”，从“爻”。“爻”从二“×”。“×”者“五”也，天地之交也。加天地二画而“口”之，则“吾”字之声义矣，其声则“呵呵”也。古无家麻韵，乌乌、翁翁犹今之哇哇也。考藏中“阿”与“庵”、“遏”同声，乃黄钟之本，所谓“阿”字门一切法不生而实具一切法，故人下地得此一声，此万国风气之所同也，本于脐轮之喉音，而发则为角。

东方为帝出之雷门，南方为礼乐发扬之地，西方为金声之收位，冬则闭口为贞元、亥子之方，故“学”、“觉”为角，“礼”、“仁”、“人”为征，变兼喉、舌；“道”、“德”为正征，“知”为商之独韵，“心”则闭口矣。“义”即“我”，古通声，皆喉也。

“五”，中数也，人位也，土也，思也，风也。土以用神，而无专气，分属南北，即为水火，而金即附火，木即附水。精、识、命属水，神、心、性属火，而风以动静合之。人心不用心包络，丙火藏肾壬而用丁火，有所谓为心识者，谓之天根，二而一者也。

故圣人取象，象土为“卦”，加“卜”焉；二“×”为“爻”，以其“肴”列，后加“月”焉。“彖”即“豚”，言全体；“爻”言分体也。“遯”、“彖”声转，古：“遯”即“遁”可证也。

以人身当爻，则心正当二“×”之中，此义至精，绝非强解。“𡥉”从“子”当学，子即效父，即谓之“孝”。“学”也者，“爻”也、“孝”也、“效”也、“教”也、“觉”也，一以交万，人以

交天,而自觉、觉人之几也;兼参悟、诵读、躬行,合外内、本末,无所不具者也。古原通用,后学分“老”部,作“学”以别之。“学”即“教”记引兑命曰“学学半”,则明证矣。后加“H”、加左右二手作“学”,又加“支”作“教”,或作“教”。“学”有“效”义,有“觉”义,音亦相转。人“效”天地,乃大功“效”。自“觉”、“觉”世,乃尽“孝”之分量。近世赵凡夫辈专尊叔重。附会秦篆,主于分别,岂知古人之渊源哉?

道 艺

心有天游,秉物以游心,志道而终游艺者,天载于地,火丽于薪,以物观物,即以道观道也。火固烈于薪,欲绝物以存心,犹绝薪而举火也,乌乎可?圣人知之,欲禁制之,先鼓舞之,劳其生而养之,因以费其智巧,节宣其气而隐其情,使乐受其声施,而渐渍于不识不知之则。四民首士,四教首文,天下风气必随诵读之士所转。革之以因,逆之以顺,直现南秘北之礼地,以穆其无南、北之智天。通圆中,秉正中,而措其时中,是以寓罕于雅,无行不与,但系好学之铎,而道不容声矣。

易则天人、性命之消息也,春秋则公是非之权也。雅言惟诗、书、艺、礼(“执”本“执”字,陆文裕说。愚考说文“𦰩”即“艺”,引诗“我𦰩黍稷”;汉王子侯表宛胸侯𦰩,师古音“𦰩”,颜鲁公作“艺”,吴慎之作“𦰩”),书诫之而必诗兴之,礼拘之而必乐乐之,圣人诱人之游心以存存也。读明允之诗论,盖苦心哉!

通昼夜,知终始,俟深造之自得,而修词立诚之教,一张

一弛 ,外内合致 ,臞腴互适 ,流峙相鲜。安实贤知、愚不肖共此范围 ,而各自嘒嘒。以为迂阔 ,莫切切于迂阔 ;以为繁琐 ,莫贴贴于繁琐。人人有安生奉法之乐 ,天下固以太平矣。

印度之教 ,自小学十二章而外五明、内五明 ,皆有离佞诵习、文殊问字。华严 :善知众艺 ,入般若门 ,地上无所不知能 ,而正等入妙。佛不住佛 ,而仍寓菩萨 ,众生之香、光、声、色也 ,性命之翬赜也。声音文字为缘 ,入之两端 ,内外相感 ,因所入而入之 ,此即天地交、轮之几矣(天地间惟阴阳、水火两端 ,心、意识亦两端 ,而意土如坤、艮。性藏心 ,命藏肾。眼通鼻、耳、口、身 ,与意土同分 ,总归见闻。密衍言性命以心识为根 ,以见闻为用 ,细核之 ,实有此理)。其抑之为割泥者 ,迫人反闻 ,见无体之至体耳。世士袭艺濡唇 ,依通数墨 ,浮见钩锁 ,翳起空华 ,握龕筌蹄 ,诵法未能蒸涪 ,况能瞠瞠目而又瞿之耶?故用乌场礮水 ,剥肤浣肾 ,正以聚火燎门 ,用师十倍。及乎豁摩反掌 ,任用家珍 ,则学问乃古今之盐酱也。悟同未悟 ,宁废学耶?詎知后世之门庭张纲者 ,偶窃一知半见 ,谓人悟门 ,便住门限上 ,登曲录休 ,此生不可复下。习便遮遣 ,遍畏多闻 ,三学十支 ,挥斥禁绝。一语及学 ,则烦为之赤 ,稍涉质覆 ,曰“落教家矣、罣义路矣” ,何况通三教、收一切法乎?甚至贿人缀集 ,篝灯肄习 ,而唯恐人知。天地本逍遥游 ,何苦乃尔?此皆未能洞彻 ,自辟顶预 ,故依傍揣摩 ,为专门之旧条令所误。神钱挂树 ,相始取食 ,终以自诿 ,固焉尔矣!

理学怒词章、训故之汨没 ,是也 ;慕禅宗之玄 ,务遍上以竞高 ,遂峻诵读为玩物之律 ,流至窃取一椀 ,守臆藐视 ,驱弦

歌于门外,六经委草。礼乐精义,芒不能举;天人象数,束手无闻。俊髦远走,惟收樵贩。由是观之,理学之汨没于语录也,犹之词章、训故也。

禅宗笑理学,而禅宗之汨没于机锋也,犹之词章、训故也。所谓切者槁木耳,自谓脱者野兽耳。夫岂知一张一弛、外皆是内之真易简,绝待贯待、以公统私之真无碍乎?夫岂知华严一乘,即别是圆,无一尘非宝光,无一毛非海印乎?此为究竟当然本然之大道,余皆权乘,或权之权也。

石火不击,终古石也,言贵悟也;然无灰斗以扩充之,石虽百击,能举火耶?是糟粕而神奇寓焉。外内合矣,合不坏分。外学多,内学一,即多是一,即分是合,见天下之至赜而不可恶,正以外、内交格,一、多通贯,而无内、外无中也。一有天地,应有俱有矣,本不分内精而外粗也。薨瓦之与偃厠,皆屋之应有者也。薨瓦一天地也,偃厠一天地也。将尊爨而废棖乎?尊栋而废阶乎?胶内而不闻道,何异于胶外之不闻道乎?

知道寓于艺者,艺外之无道,犹道外之无艺也。称言道者之艺,则谓为耻之,亦知齐古今以游者耻以道名而托于艺乎?子瞻、浹漈言之详矣。真智、内智,必用外智。性命、声音,人所本有,可自知也。寓内之方言、称谓、动植、物性、律历,古今之得失,必待学而后知;其曰本自具足者,犹赤子可以为大人也。玄言者,略其可以,而隋其语耳。据实论之,赤子之饭与行必学而后知,谓赤子可以笔、可以书则然,责赤子不学持笔而能作书乎?欲离外以言内,则学道人当先从不许学饭始!而好玄溺深者语必讳学,即语学亦语偏上

之学 ,直是畏难实学而踞好高之竿以自掩耳 !

爱一恶蹟 ,胶柱已甚。人当独有一心 ,四官、四支、三百六十骨节太多 ,何不废之 ? 天当止有天 ,不当有日、月、星 ,可乎哉 ? 中原吴楚言语不同 ,以生来所学之不同也。入一国不通一国之语 ,何以过化 ,又能合并百家乎 ? 一即一切 ,一切即一 ,事事无碍 ,则一切俱无碍。缝袈可也 ,芸纛可也 ,铅黄攻苦亦可殊于作务乎 ? 有生以来 ,无非事也 ,无非务也。辟之何辟 ? 讳之何讳 ? 若悟无言无隐之时行物生 ,即悟精义入神之何思何虑。笔无一尘 ,倾湫倒倒岳 ,汗牛充栋 ,正是空空。理学有放禅药语 ,勒禁无意者 ,直未透禅耳 ! 况知圣人言先洞翻三谛而藏于缘 ,因直日之天地适中以前民用者哉 ?

质论人之独性 ,原是无所不学则无所不能之性 ,而公性即和其中。毕生死者 ,无为而无不为 ,在此海中 ,即用海水 ,岂有一世无所用 ,而蟠窟弄泥者 ? 况合十世古今 ,总此一心 ,乌乎内之 ? 乌乎外之 ? 吾故一语断之曰 :天下无一非障 ,而知之则无一足障也。下地即见色、闻声 ,乳自外取 ,先当障乳 ,何乃独冤诗书邪 ? 死门夺人卖锋 ,不过便其倒仓法耳 ! 读书知见助阿赖识 ,大慧尝欲一刀者 ,说火欲热 ,犹恨不酷 ,果其持种者断 ,山河毁矣。所云能、所俱忘者 ,能即无能、所即无所也。国王出家 ,则家随之出 ;心王一转 ,则心数十弟子俱转。知见何曾非般若 ? 心、意识本非有二 ,读吾公因反因 ,则朗然矣。然锁人出生死之幡竿 ,以黑胜白 ,故利于人之不朗然 ,以受彼之牢笼耳 ?

入门贵专 ,故宜困之。若见破公因反因 ,直下原是旧时

人。旧为读书度日之人,依旧为读书度日之人。佛入中国,有不读孔子之书者乎?净名疏云:天竺语释迦为能文、为能儒。大论云:尔时有佛名释迦文。其曰摩那博迦,直化身耳。云栖以五祖戒后身必不为东坡者,此非然也,牛腹马胎无不可,而不能为东坡耶?

请立那迦不住平等之格曰:言道术者,百分之九十八皆矜高而厌学者。九十八之八为好文章,其九十则以扫除为藏拙者也。世之文章不可语于学问,至求博学精义兼通之士,则万分之一尚不可得,而暗与道合、具体而偏者,百容一二。何则?虚易而实难也。即博学之病,病不过老牖下,孰与悟门之病,逛惑横行,而僭第一坐乎?若与公格,那迦大定,是第一饰羞之障面也。风世正经,谁举分数而扶甲乙之公格哉?伪甲不如真乙,天壤矣。欲挽虚窃,必重实学。即大悟者以学为养,中下人多,教主广被,乌有考钟伐鼓,日日拈花,而鞭扫日星理数之学,贱而弃之,乃为尊乎?

孔子自一贯、无言数章外不当有言,诗书礼乐之删述,何为此宿瘤鼠瘕也哉?自明者视之,诗书礼乐即圣人之正寂灭道场也。以为善世立教之苦心者,犹未在也。若不知此,何以为悟?不过护其所便,而陇断门庭耳!道德、文章、事业,犹根必干、干必枝、枝必叶而花。言扫除者,无门吹竽之糖煨火也。若见花而恶之,见枝而削之,见干而斫之,其根几乎不死者?核烂而仁出,甲坼生根,而根下之仁已烂矣。世知枝为末而根为本耳,抑知枝叶之皆仁乎?则皆本乎一树之神,含于根而发于花,则文为天地之心、千圣之心,与千世下之心鼓舞相见者,此也。

修词立其诚 ,曾养知否 ? 气贯虚而为心 ,心吐气而为言 ,言为心苗 ,托于文字。圣人之文章即性道 ,非今人所溺之文章也。学道人即博即约 ,日益日损 ,即谓之本无损益而不碍损益 ,则凡自一技一能以至至玄之道 ,皆不可执 ,岂特文字耶 ?

易一艺也 ,禅一艺也。七曜、四时 ,天之艺也。成能皆艺 ,而所以能者道也。寂音曰 :川之方至 ,益也 ;水落石出 ,损也。使其无所益也 ,何所损哉 ? 不识字者与之书 ,则辨画不暇 ;识字者直答其指 ,岂为字累 ? 口忘舌而能言 ,手忘笔而能书 ,果真扫除者也。愚笑曰 :此犹词费矣。尽两间是大圆镜智 ,尽两间是闺阁中物。但知知解起处 ,即用知解为俦侣。谷响春风 ,有何非天游乎 ? 果信生即无生 ,应信学即无学。

程正公谓读书为玩物丧志 ,慈湖因象山谓六经注我 ,而遂以文行忠信非圣人之书 ,则执一矣。象山甚言当求诸己耳 ,正公逼人笃信耳。夫乌知不能开眼者 ,独坐更丧志乎 ? 此为救病言之也。执此而禁人诗书 ,则六经必贱而不尊。六经既不尊 ,则师心无忌惮者群起矣。“皋、夔、稷、契所读何书 ?”此语虽塞人而实强词也。上古穷理尽性 ,俯仰远近皆其书也。后有典故 ,尚不肯学 ,而欲生知哉 ? 至于师心之祸 ,甚于守糟粕之弊 ,岂特一二倍哉 ? 圣人收拾万世聪明人 ,正在诗书礼乐足以养之、化之 ,鼓舞不倦。剥、复之后 ,继以无妄、大畜 ,即是修词立诚。大畜多识 ,乃能日新。此虚实并济 ,穷源用流 ,穷流逢源之妙也。今皆以扫除是道 ,市井油嘴皆得以鄙薄敦诗书、悦礼义之士 ,为可伤叹 ,故不

得已而破其偏。以为入门可也 , 权巧出楔 , 使之扫除亦可 , 使之痴迷亦可。无着真宗 , 法岂可执乎 ? 圣人且欲换人之嗜欲 , 使之节焉已矣。先畜之 , 而后能束之。自立地之法盛行 , 可以今日入此门 , 明日便鞭笞百家 , 而自掩其畏难失学之病 , 故往往假托于此。而理学家先挥文章、事业二者于门外 , 天下聪明智能多半尽此二者 , 不畜之而驱之 , 此白椎所以日轰轰 , 而杏坛所以日灰冷也。愚故欲以横竖包罗、逼激机用补理学之拘胶 , 而又欲以孔子之雅言好学救守悟之鬼话 , 则错行环轮 , 庶可一观其全矣。

虚高者以学为习气 , 不知人生以后 , 一切皆有 , 而无在其中。性在习中 , 天地既分 , 天地亦有习气 , 五行之习气更重矣。一切皆病 , 一切皆药 , 学正回习还天之药。溺学者 , 药病也 , 而忌学者 , 根病与药病相投 , 其病难治 , 故须以圣人中道药之。

习气之说 , 圭峰为教乘妙说 , 晦堂了了矣。吾尝曰 : 不能除而必言除之 , 适得其平。若悟得天地未分前者 , 事事无碍 , 何须管带 ? 管带亦无碍矣。

德性、学问本一也 , 而专门偏重 , 自成两路 , 不到化境 , 自然相訾 , 今亦听之。先祖曰 : 读书安分 , 是真修行 , 是真解脱。枣拍曰 : 其知弥高 , 其行弥下。顿悟门自高于学问门 , 说出“学”字 , 则似个未悟道底。嗟乎 ! 道是什么 ? 悟个什么 ? 因地一橛 , 鹞过新罗 , 尚守定得意 , 挂在面上以教人乎 ? 真大悟人本无一事 , 而仍以学问为事 , 谓以学问为保任也可 , 谓以学问为茶饭也可。尽古今是本体 , 则尽古今是工夫。天在地中 , 性在学问中。寡天无地 , 乃死天也。学道人

守住净妙境界 ,即是恶知恶见。

涅槃经所云 :不作字句相 ,不作闻相、佛相、说相 ,名无相相。此谓消归一心 ,随他一切相而无相矣。宗镜曰 :唯是一心 ,卷、舒同际 ,或见纸墨文字 ,嫌卷轴多 ,但执寂默无言 ,欣为省要 ,皆是迷心徇境 ,背觉合尘。不穷动、静之本原 ,靡达一、多之起处。偏生局见 ,惟惧多闻 ,如不乘之怖法空 ,似波旬之难以善 ,以不达诸法真实性故。盖有表诠 ,有遮诠 ,或夺下情见 ,一机入路。今时学者 ,既无智眼 ,又阙多闻 ,偏重遮非之词 ,不见圆常之理 ,奴郎莫辨 ,真伪何分 ?如弃海存沔 ,遗金拾砾。华严论云 :滞名即名立 ,废说即言生 ,并是舍己徇物。只爱门风紧峻、问答尖新 ,发狂慧而守痴禅 ,迷方便而违宗旨 ,此病更深 ,理学家亦且堕之。夫岂知三藏五车 ,现前不挂元字脚乎 ?然一种执着字面人无法可医 ,只得一扫 !

不立文字

愚尝折中上达 ,劝天下之士读书 ,得毋与不立文字之指悖乎 ?岂惟不悖 ,千万年从此泯矣。

仓史呼于迦文曰 :“鬼泣我 ,我受之矣 ,我独不服窃性命者之罪我也。若以为罪 ,罪让虚义。”

迦文笑曰 :“时至而因也 ,卉然而华也 ,若且无功 ,又安有罪 ?吾语若 ,芒芒者本无有也 ,无不能不生也 ,生生而有 ,因有众有。有中有无 ,故生而不立。当其作之 ,作本不作 ,使人为之 ,为而不为也 ,是谓不二、不一之一 ,一即万也。世不知万之有一也 ,而扰扰于万。吾有拙裔壁土 ,往而变之 ,

权夺其万而一以塞之,于是有不立文字之别传,不立何碍于文字哉?吾何以号能文乎?”

无言公曰:“不立文字本非所传,吾传其可传者,使各以无所得者得其不可传者,可也。以不可传者相传,必传讹矣。扫除之权,权之半也,可以扫除,可以建立不立。立不立云者,立其所以为文字者也。今以不通文字为不立文字,冤哉!请问之义皇。”

义皇曰:“阴阳相交,杂而成文;阴阳相生,孳生而字。”指其面曰:“此何字?”指庭树曰:“此何字?天之琅琅者何字?地之森森者何字?云汉山河乃字海也,穷之安能穷?避之安能避?天何以扫除乎?地何以扫除乎?气喻声而附形,形必有象,象谓之文。作字者还其应有之形,以明告之、默识之耳。吾所读者玄黄五彩之编,万物短长之籍,因龙马之章句,幻奇偶之号数,仰观俯察,近取远取,遂旷览两仪未兆之先,得混沌氏之宝藏,虚空披阅,行行过目,循环不释,亲自师承而思之、学之。汝辈将以为我为无师授受、向外驰求之外道耶?抑知吾先创此不立文字之宗,以垂此不易、变易之文字耶?抑知天地万物先创此不立文字之宗,以表此至一、至赜之文字耶?笔墨,迹也,书画家且不立笔墨,况读书闻道而迹之?”

吾一不立,一切不立,视不立目,听不立耳,持不立手,行不立足,思亦不立心;游于山川,不立山川;居于城郭,不立城郭;先天地生,不立天地,岂特不立文字云尔乎?千世而下,不能心吾之心,即不能读吾之书而学吾之学,乃以不立文字之专门归一片石,而又不能知其所以不立之故,直是

嫩读书 ,借此石以自覆耳。吾每对吾之师抚掌大笑 ,笑人间之传伪矫诬大率如此。吾且勿慨 ,汝颉所立之文字已数十变 ,音释占毕 ,脱挽波钩 ,岂尚有一知汝颉尽心、尽物之所悟者乎 ?”

苍史闻之 ,感而屑涕 ,似终不能割爱。

壁士曰 :“东土奸而实愚 ,易诋耳。为我一弄 ,至今无人再弄 ,翻恨当时无能以天地之书弄我者。”

义皇曰 :“吾出二环。”以不立文字之环予苍史 ,以读书之环予壁士 ,两人相推而合形影行。

迦文顾无言公曰 :“喙鸣合 ,合喙鸣 ,千万世从此泯矣 !”

何文氏跋之曰 :真不立文字者乃读真书 ,真读书乃真能不立文字。迹二者则偏 ,合之则泯 ,然读书之名卑于不立文字之名 ,不立文字之门易假于读书之门。是以立文字之士既不得真 ,而读书为士之本业反几几乎断绝矣。吐辞成经 ,是文字 ,非文字 ,是名文字 ,行乎其所不得不行 ,止乎其所不得不止。即后代子瞻、子长之文章 ,皆不立文字之文章也 ,况性道之言乎 ?岂必鄙倍方信录之 ,而后酷似不立文字专门之貌哉 ?则论、孟、老、庄为修辞累矣。真得其所以立不立者 ,方言与尔雅有何可择 ?有何可累 ?诊视平怀 ,必无不通者 ;左验明暗 ,必无不破者 ;旁征其圆 ,必无不纵横自如者。士大夫闻道 ,而有意回避 ,其文章故作蹇陋 ,貌似跛挈 ,以侈于人曰 :“我悟矣 ,我扫除矣 !”鬼不泣必且歔歔。

张 弛

吾既叹代错之几 ,明公因反因之故 ,而益叹一张一弛之

鼓舞者天也。弓之为弓也，非欲张之乎？然必弛之养其力，乃能张之尽其用。急时张多乎弛，已必弛多乎张，明矣。

由邵子四分用三、撮三于一推之，天地炼物于冬，而长养之于春、夏、秋；人之呼吸应之，一吸而三呼，促之于吸而舒之于呼。一日夜自寅至戌为动，亥、子、丑为静。太阳出入，亦此九时属地线上，故先甲先庚。圆图自明夷、贲立春，而艮、谦下即冬矣（别详易说）。阴阳本平分而时有盈缩，圣人尊阳而前用也。交互变化，因事多寡，未可胶分，而大概如此，故圣人设教因之，急之以勇猛而缓之以优游，严之于约而宽之以博，穷之而通之，禁之而鼓之，尝宽使有余，以严其不足。路无余步，焉能翔武？室无余隙，妇姑勃溪，此恒情也。先畜而后束，先徐而后疾。马驰之一而小走之三，人药一而饮食三，刑杀一而劝兴三，精教一而粗教三，罕言一而雅言三。道急而艺缓，行急而文缓，然急之以行而常缓之于文，急之以道而仍缓之于艺，艺三中，书严而诗宽，礼严而乐宽。心之消息，犹一吸而三呼者也，牯亡者放矣。平旦之气，一旦犹一收也。

愚何故分划而限之如此哉？二而一，一而二。分合、合分，可交、可轮。张阳以阴，弛阳于阴。天以动张之，以静弛之；圣人以静张之，以动弛之；圣人以不落动静张之，以不离动静弛之。知交互不二之阴阳、动静，即轮接首尾之阴阳、动静乎？又何讳于分划而指之？

本无张、弛，弛何非张，而教必言张，况专门之逼激耶？倍用之可也，然纵夺自在也。知全张全弛之故，而立张三弛一之法，以享张一弛三之用，操则存，舍则亡，岂旧解督操之

谓乎？又岂禁废督操之谓乎？塾师正坐讲析，徒众愍愍，且垂合；及至散步间泄，触类交芦，适尔而提之，往往易人而终身不忘，观雉乎，樨香乎，亦一端也。

教者之切切也，切切其所急用耳。知有用之切切，而詎知无用之切切乎？射不能尽中，不中所以为中。力自尚巧，巧必量力，往、来之体所以适力也。弓之用在隈，言弓隈则切切矣，言弣、言弣，毋乃缓乎？弓能隈而不弣不弣乎？鞅也、班也、医也，不能少也；矢也、侯也、丰也、决也、鞬也，尤不可少也，皆相因、一有俱有者也，岂切切乎弓隈而一切弁髦之乎？况黄间合蝉之异制乎？况乡射之觥与闾乎？琴之泛声在徽，徽之间辽，则散然不鸣，不以不鸣而废弦；手左不敌右，不以右提而废左；无名之指最号无用，不闻将指断无名之指。道之于艺也，内之于外也，顿之于渐也，体之于用也，有用之于无用也，皆相因、一有俱有者也。知张弛古今者，知所以更互其切切矣。

圣人切切尊德性，而堂楹十半鸣学问之铎；问学切切乎躬行，而坛坫十半传弦歌之风，何不废一切而尊之耶？一张一弛，弛亦是张，卑无非尊也。专尊者言语道断，以杖作垂，哮吼天下，比之于雷，雷诚迅哉！天之为天也，以有大地之山川动植，而后日月之、风之、雨之、雷之。使无地，何能天？使无日月风雨，安能独雷？孔子曰昏昏然呼门人以一贯，佛日皦皦然登座而手一花，是天无冬春，日列缺轰轰然雷矣！乌有是事？

张弛之道，高而处下，大而不孤，以因为革，功而无功。其橐足馥以麋贤知而鼈愚不肖，各各甚甚，相穀而不能自

已,故曰“鼓之舞之以尽神”。刘邵曰:中庸之德,“淡而不酿”,谓之厌也,岂无太高之焱,遗落不情?愴乎远矣,非还尘如于尘如者;不则淡无所事,汔而厌矣,安能语鼓舞?严君平曰:“热而投水,寒而投火,所苦难除,其身必死。胸中有瘕不可凿,喉中有疾不可剥也”,不如缓而不治。谚云:“勿药为中医”,专教而驰奏捷者,可无谗诸?

象 数

宗通、说通,皆为治心设方便耳。曰“无所得”者,至矣,然“无所得”亦一方便也。本无所得,即有所得,直下有即是无。象数之与虚空,一乎?二乎?有法相宗,有破相宗,有法性宗,究竟遮与双遮适显此正表耳。表相者多言其不得不然,而破者专取所以然以破其执;贯性相者则明其所以然,而安其不得不然,所以然即在不得不然中。一乘实相,全密是显,全显是密,谓之真空,即妙有也,况方便法之必归生成法乎?

愚故为象数雪屈曰:理与象,气与形,皆虚实、有无之两端而一者也。气发为声,形托为文,象即有数,数则可记。世有泥象数而不知通者,固矣;专言理而扫象数者,亦固也。专门櫟株,言语道断,自取偏至,别开一逼入墙壁之路,而悟后犹专守之,则犹未悟大变通之路矣。然其言所穷、理所不及之理,正吾可以象数寓之者,而彼局局不知也。何也?虚即是实,实即虚;一即万,万即二,岂有通至理而不合象数者乎!执虚理而不征之象数者,是边无而废有也。执一恶蹟,则先为恶蹟之心所碍。何谓万即,何谓实即虚乎?何谓一、

多相即之一真法界乎？真易简者，不离繁多而易简者也。天何不渺渺，而复有七曜、二十八宿、三百六十五度四分之一？地何不莽莽，而有四轮、七山、亿万万国、山川、草木、动物、五方各三百六十？人何不脱脱，而有五官、四肢、百骸、二十五经络、九十九万毛窍？乃故鑱庞杂，不肯易简，而罗列象数之书于虚玄者之身，环其当前，触其怒乎？此正天地之所以易简也。

提心宗而百家之理皆归一矣，执“心”与“理”之二名相确，而不知可一、可二、可万者，此铸其方便之药语，而不肯参伍天地人之象数也。有质论，有推论，推所以通质，然不能废质，废质则遁者便之。吾请作潦倒塾师，一布算曰：有天地后有人，人始有心，而未谓有天地先有此心；心大于天地、一切因心生者，谓此所以然者也。谓之“心”者，公心也，人与天地万物俱在此公心中，特教人者重在切近，漓漓人差肩耳！何得谓以天地证心者，即黜之无因外道乎？抑知有因、无因之共因于大因乎？抑知有因即无因，而后知天地人物之公因，又何碍言无因之因乎？抑知有相反相因，各各不相因为各各之因，以合众因而为一因乎？不过曰心即天地，欲迫峭其语而言天地证心，则犹两之耳！杨敬仲谓：易即天地，何得曰“易与天地准”？此伪书也！固哉！知万即一而不许人言万乎？知分即合而不许人分言之以证其合乎？

何何氏不惜翻破一上，曰曰曰“万物皆备于我”矣，曾知万我皆备于物乎？我亦物也，天地亦物也，不过一彼一此而已，可曰彼备于此，亦可曰此备于彼；彼皆因此，此亦皆因彼，何能禁之但许归此，不许归彼乎？天已分地，地已生人，

又何能执无彼此 ,而禁立“彼此”之名乎 ?

有空劫前不死草之神曰汙栗驮如来 ,偶一念起 ,托胎于鸿濛 ,亲见鸿濛胎中非一我也 ,乃无万数之我也。天地初剖 ,生一婴儿 ,为因眼故 ,为因心故。是天地之心为正因 ,我与万我为公因 ,明矣。茅鴟说法 ,岂不曰天地人皆备于其卵乎 ? 獒岂不曰天地人皆备于狗宝乎 ? 婴儿下地能言曰 :“我自亿万劫来 ,皆姓曰天屈 ,名曰无火 ,小字里玉 ,每入劫即更姓为又月氏 ,出劫则还为天屈氏 ;及至中土 ,则呼我为‘太极’ ,为‘自然’ ,西域则呼我为‘质多耶’ ,又呼‘纥利陀耶’ ,又呼‘乾栗陀耶’ ,乾栗陀耶即寓于纥利陀耶 ,而译者以纥为妄 ,乾为真 ,我自不知 ,因而识之 ,人且分我为百法 ,为百八见。自西入东 ,而名我更多 ,千万其号 ,吾请以一听之。东西公号我曰‘心’ ,自此为博学者劳作掌记 ,雕虫者引入纤薄 ,时中者游我 ,从我之所欲 ,即实即虚 ,无所不可 ;无上者尊我 ,不使人加我之上 ,我遂无事。后来传空我之法 ,成一死法 ,备极狠毒 ,断我破我 ,罪之曰 :‘何得有形 ,何故又有影 ?’扫除禁制 ,血溅梵天 ,而我乃遁之影中 ,忌近日灯 ,惟处朦胧幕帘之室。人以欺我 ,我因欺人 ,亿万之我皆为我所迷 ,而任放自尊 ,依傍不立文字之市中 ,全不须推本阴阳 ,极深研几。有言学问者 ,我且唾之 ,人固无如我何。惟见义皇 ,不觉谗诒。我本无罪 ,而今乃为义皇之罪人 ,入阎摩宫矣。”义皇救之 ,予一卷书 ,皆自然之象数 ,收魂于此 ,可以死而复生 ,乃知象数者 ,正因、公因之表也 ,真无理之理之所不能到也 ,然则贬太极、自然为无因外道者 ,岂非夏虫哉 ? 太极、自然 ,何尝非心 ? 大小合言 ,故先就天地之大证之 ,新上

一号耳。正因即公因也。天地何心乎？容我与万我于其中，即天地之羯罗蓝心矣。

公因之中，受中最灵，人独直生，异乎万物，是知天地贵人。此推理、质理，以象数征之益信者也。是则因有象数之人，而后推知未有天地前公心之理，则天地间之象数皆心也，外皆是内也。斥象明心，此破执入门之粗法；因象而知无象，则无象之理始显，因象有数，有数记之，而万理始可析合，则象数乃破执之精法。人谓废之然后为虚玄，不知象数即虚玄也。斥象明心，止能言无理之理，谓理无一定云尔。今汨瞋以天地人之象数，始能于无理之理自立自破，于无一定之云尔中，定出一定之云尔，则善表虚玄、以不变易贯变易者，莫妙于象数矣，尚忌之而废之乎？

如此始可言易。易也，心也，天地也，海之于水也，灯之于烛也。有此质窍，则如击缦之捐闷当童；有何波纹光影，不可幕积析合，使人犁然者哉？虚空以一画表天地人不可言之击缦，而一画前之击缦皆可参矣。则象数正有无、交轮之几，所寓于无言者也。圣人类万物之情而穷极其数，细分之至周天之度，衍九十九，行七十二，以至十七万七千一百四十七之类，范围不过者，非逐物而数之也。惟通神明，得其原故，象数与理一合俱合，而制器尚象无往不精，往往于小中见大，而不以大名。寸表周髀，衡度合岁，一毫纳海，此以实寓。易冒天地，为性命之宗，而托诸蓍策，以艺传世。儒者讳卜筮而专言理，易反小矣。此岂知表天地前民用罕言，而以此示人存人心之苦心乎哉？

华严者，易之图也，即其四十二字母，即悉昙与文殊问

字金刚顶之五十母。大般若经言一字入无量字,从无量字入一字,以入无字,此亦收尽天地古今之理象数,如六十四卦也,而乃以善知众艺名声音与象数相表。言为心苗,动静归风,呼吸轮气,诗乐偈喝,其几也;等切,其一切之用也,犹易有四道,而制器亦在其中(愚有等切声原,略发明之)。视为粗末,竟无能言者矣。果能悟明自心,则于一画前之象数无所不备,而于一画后之象数反不能相通印合,则所悟者,乃边见也。愚尝愿再现祖龙,尽焚东西古今之典籍,请悟道者于虚空一画,得乎?能取火乎?范金乎?从黑纒纒中干支之、角亢之乎?必曰此功勋边事也。夫功勋者,用也,天地间有无用之体乎?何以名无为而无不为乎?无粒与汝,无屋居汝,禽兽食汝,尚曰开物成务为多事乎?

声音象数之微,天地鬼神生死利害之几,时时橐籥于心,触处便可以知昼夜、通古今。悟者于此不通而反摈之,是真所谓虾蟆一跃者也。枯守一体,乃死体耳,况知一期方便之言先乎?掣即有掌,掌即有指,指何妨饭擘𧄸盐?将小无名之名相,斥之曰:言掣不许言掌,言掌不许言指,则里巷童子皆落象数障矣。寓言法喻,非象莫表,刹刹尘尘,皆是实象。一心王即有十弟子,曰二十五,曰五十三,曰二千五百,曰八万四千,曰十三万四千四百万,可不谓数乎?由大而小,虚必寓实,理有不及,总不得不谓之理。理无非象,象无非数也。五之三之,暗与数合。庄子“一二三四”而天下之数可括,岂皆未自知乎?

执事事障,执理理障,执无事、无理者尤障。无相不碍相,相即无相。有尘可恶者,依然背觉合尘者也。古人尝云

保任,岂直饱食终日为保任邪?况本然扩充取证不可缺之薪水哉?人生不能一息不薪水,则一画前之皆备者,即在一画后之错综反对中,是日用饮食也。

义兆问石齐先生云:“圣贤只是说理,更无象数。如落象数,便是算手畴人,安得与主翁坐话?”

先生云:“若此,圣贤只是事天,天到尽处,更无日星,如落日星,亦是台官稗史,不得主位商量也。日、月、星是三要物,理、象、数是三要事。吾家物事,切忌笼统,消帐不得。且问汝,日行可即是天?月行可即是日?日月星辰之行可皆一理、理皆一象,象皆一数否?”

木上云:“论象数则有不同,论理则往来屈伸,何思何虑,无有不同”。

先生曰:“如此,学问止于中庸,行事尽于论语,诗、书、礼、乐、春秋皆可不作,宋元而上、威烈而下诸史皆可不读也。凡自义轩而来,丘索坟典或焚或存,皆以发明事物差等。诸王因天地之自然,观古今之成败,过则留之,不及挽之。如日不及天一日一度,月不及日一日十三度十九分度七,星日相差一岁有五十余分,六十三岁而斗差一度。天以逆数日,日以逆数月,皆逆数也。圣人因之作易,积辰为岁,积爻为象,因象立数,因数明卦。六爻十八变,始于一画,究于二十六万二千一百四十四,隶首不能增,成挠不能减,开为六十四卦,终始六十年之历。日月相差每岁一十三辰九分三厘三丝三秒。日月不得不交,交会不得不食。尧水汤旱,无以救其厄,邾邾涧瀍,无以改其墨。故为诗以治易,春秋以治礼。礼乐之治诗、春秋,犹朱丝之萦赤社、钟鼓之救

日月也。”

黄先生洞玑甚精经配，折中京、邵，定合自然。至十纬配榘枳，似属胶柱。又尝言春秋二百四十二之数穷，而用诗三百五篇之数以言气运，此恐未然。其言性与天道，以天道为日、月、星运行之道，此自开辟之说。不肖曰：天之所以为天，是天道也，因日、月、星之差错而知之，人心亦然。极大、极小，岂有二哉？理属无，数属有，微、显互征，即是不落有、无。

有方便法，有生成法，生成法即一切现成者也。破相宗重在权巧破人之执，而佛为中道。法性宗归于性相一如，相即无相，非扫相也。愚尝曰：一是多中之一，多是一中之多，混沌之先，先有图书象数，圣人乃是一抄书客耳，以无分别智知一切差别。后人不知佛语落处，而守定糊涂，以废学为无心，直是未梦见在！

所 以

气也、理也、太极也、自然也、心宗也，一也，皆不得已而立之名字也。圣人亲见天地未分前之理，而以文表之，尽两间，灰万古，乃文理名字海，无汝逃处也。尊名教者执正名、正词之例，方以离伦物、首上安道者为偏枯外道，而习心宗者执反名、破执之执，又以自然、太极、言理气者为无因外道，诋诃相驾，各尊其名，夫乌知名殊而实本一乎？吾从无是非之原，表公是非之衡，而一之。

天地生人，人有不以天地为征者乎？人本天地，地本乎天，以天为宗，此枢论也。天以心予人，人心即天，天以为宗，即心以为宗也。有因、无因，何谯为？又安知有因、无因之

为大因、公因耶？有质论者，有推论者，偏重而废一论乎？不通天地人之公因，即不知三圣人之因，即不知百家学问异同之因，而各护其门庭者各习其药语，各不知其时变，何尤乎执名字之拘拘也？吾折衷之而变其号曰“所以”，此非开天辟地之质论而新语也耶？

人之有心也，有所以为心者；天地未分，有所以为天地者。容成、大挠之伦，知天地气交之首，标心于雷门；四圣人于易之冬至见天地之心，此推论呼“心”之始矣，则谓未有天地，先有此心，可也，谓先有此“所以”者也。学者能知天地间相反者相因而公因即在反因中者，几人哉？

源一流二，二即善、恶。儒者谓恶乌可以训？心有善、恶之嫌，而指当当然者号之曰“理”。即白“理”，则亦哆哆和和而理之，此固无所回避者也。岂知胶柱之理成障乎？理之障理犹心之障心也，故又曰一真法性、涅槃妙心为实相心，余六凡四圣之心皆生灭心，岂得已于分乎？剔理于气外犹之剔心于缘心，而无真、妄之真真即统理、气之至理。譬算器有一万，又有大一，究竟大一即在算器中，绝待乃并待也。

考其实际，天地间凡有形者皆坏，惟气不坏。人在气中，如鱼在水，地在天中，如豆在脬，吹气则豆正脬中，故不坠。泰西之推有气映差，今夏则见河汉，冬则收，气浊之也。由此征之，虚空之中皆所充实也，明甚。人不之见，谓之“太虚”。虚曰生气，气贯两间之虚者、实者，而贯直生之人独灵。生生者，气之几也，有所以为然者主之。所以者，先天地万物，后天地万物，而与天地万物烟煴不分者也。既生以

后,则所以者在官骸一切中,犹一画后,太极即在七十二、六十四中也。于是乎六相同时,世相常住,皆不环矣,称之曰“无二”。无二分无断、无别,事理不二,即如如佛。有、无二无,无二亦灭,特玄其语耳。慈湖所守之“无知”,文成所标之“良知”,即真常、真我之易名也。随流见得,不落有、无,吾何妨以贯虚于实,即有是无,遮照存泯,同时俱豁此一味之中道法界耶?

心本无心,无岂有二?人犹有胶扰者,谓之“所以然”。所以然岂有二哉?老庄之指以无知知,无为而无不为,归于自然,即因于自然。自然岂非所以然乎?所以然即阴阳、动静之不得不然,中而双表,概见于形气。形本气也,言“气”而气有清、浊,恐人执之,不如言“虚”;虚无所指,不如言“理”;理求其切于人,则何如直言“心宗”乎?近而呼之,逼而醒之,便矣。然圣人且忧末师偷心自尊之弊,遁于洸洋,无所忌惮,故但以好学为教。

学至于学天地,盖莫可征于天地也。易者,征天地之几也,日月、魂魄之率也。于思题乃祖之像赞,惟有绘天地而已矣。一切唯心而不能征天地,又谓征天地为向外驰求以阱其肉心者,此真所谓一往不反、迷于一指者矣。向外驰求病矣,向内驰求非病耶?内外驰求疾矣,内外不驰求非病耶?华之发也,春在其中;其未发也,春不在其先乎?所以为华者,即所以为春者也;所以为心者,即所以为理、所以为气、所以太极、所以自然者也。明心者,明此无善恶、不生灭之心,适用其善统恶之心;养气者,养此无清浊、不生灭之气,适用其清统浊之气;穷理者,穷此无是非、不生灭之理,

适用其是统非之理。明至无可明,养至无可养,穷至无可穷,则又何心、何气、何理乎?又何不可心之、气之、理之也乎?既知生即无生矣,心即无心,又何异于理即无理、气即无气也乎?天以日明,君以政显,废日即废天矣,废政即废君矣。谈心名家,粪弃理气,以竞诡越,推论而扫人之质论,鬼论而扫人之推论,直是巧言桔槔,忌理之防其肆欲耳!

出世者泯也,入世者存也,超越二者统矣。泯自扫一切法以尊体,存自立一切法以前用,究竟执法身亦死佛也。立处即真,现在为政。无亲疏之体在有亲疏之用中。主理臣气而天其心,乃正示也。存、泯同时,舍存岂有泯乎?而拢侗首上首者,且执其隐语名字之坏瓶而不知归实,岂不大可悲耶?

本无名字而立名字,随其名字,是无相相。质论理安有障?乃见障之也。人仆而罪路乎?破见止为破识,破识止为破执耳。吾故又变“所以”之号:旧谓之“太虚”,我何妨谓之“太实”?旧谓之“太极”,我何妨谓之“太无”?且谓之“生生”,且谓之“阿阿”,又安往而出吾宗乎?非合顶、背、面三目以为伊帝目者,乌能知之?不为遮表所诒乎?

先儒止曰人心即太虚,愚谓太虚非空阔之太虚。凡天地间有形有声、一木一石,皆太虚也,以无实而非虚、无虚而非实也。苟非彻见自心,安能信此心之即天地万物乎?水中之天光云影,谁容内外而可即之云云乎?则珞珞举气与理而析合之者,皆丁子之尾矣。

古文“无”从“天”,象气也。“理”,玉之孚尹旁达、文理密察也。天有文,地有理。曰“道理”者,谓其路可由而文可

见也。圣人何处不以示人？有真识字人，则必不受文字障矣。自孟子创之曰“气”，而愚创证之，气发为声而出为言，其论附后。

须知有正方便，有权方便。辟异端者，辟碍正之权也；抑外道者，亦尊正因之权也。必曰非权，未梦见在！况更有格外之表诠、遮诠、显权、冥权乎？

声气不坏说

无始两间皆气也。以气清、形浊论则气为阳，以阴暗、阳显论则气为阴，则气者阴阳，无体之体，可有可无，而所以为气者即此心、此理也。气尚有质，故曰气为心、理之汁，然有有质之气、有无质之气，犹有可指之心、有无可指之心，故曰：所以为气，所以为理，所以为心，一也。知此即知天统天、地，阳统阴、阳，善统善、恶，清统清、浊，无统有、无之故矣。

气凝为形，畜为光，发为声。声为气之用，出入相生，器世色笼，时时轮转，其曰总不坏者，通论也。质核凡物皆坏，惟声气不坏，以虚不坏也。天地之生死也，地死而天不死。气且不死，而况所以为气者乎？

易惟雷风帖名为恒，而反对为益，他卦泰则否，咸则损矣。雷为帝出，而巽风播之；至况金主声，而风始下杀而成冬。雷，阳也；风，阴也。地载神气，风霆流形，庶物露生，无非教也。阴风忍阳气于亥、子、丑，而出于九会，以长养收藏，故风转四时。坏天地、开天地者，皆风轮也。皇、帝、王集于孔，而佛入中国，以次救巨，宗、教、理学，各相盛衰，皆

为风为所轮 ,不得不然 ,而皆不知其所以然 ,安得知时变之圣人出 ,而重转风力 ,以全提哉 ?

人心以言出气 ,倏忽之间 ,生死之机 ,无实无虚 ,不落有、无 ,直心直气 ,足塞天地 ,子與之养也、知也 ,其真橐籥乎 ?

邵子分声、色、臭、味 ,而以声应物 ,表之以通数 ,而千年无知者。余十余年疑十数家之等韵 ,忽因泰西创发 ,又阅藏得苾驮摄陀之原 ,乃悟“阿”、“左”、“戈”、“多”、“波”之一轮 ,即十二万九千六百年举在此矣。

雅言之教 ,兴于诗而成于乐 ,古者相见 ,歌诗谕志 ,闻乐知德 ,吹律协姓 ,微矣。操琴瑟 ,听新声 ,皆往往足以知得失、生死、成败、治乱。异室张徽 ,感同葭管 ,悟者冲口 ,妙与韵叶。清净音闻 ,感寂之微 ,通格异类 ,非道理所能说。曾子、桑户 ,音出金石 ,孤孽伉烈 ,声动天地。得道之人 ,与诚迫之人 ,皆同此不可已之声音迸裂而出。兴之必怨 ,犹元之必贞。贞而元 ,怨而兴 ,岂非最发人性情之真者乎 ?善知众艺之童子 ,即无量音声王 ,不得有言 ,不得无言。“唯”之与“阿” ,相去几何 ?未审所养自知否 ?知者方许入“阿”字法门。

因言气理 ,而质论、通论之 ,皆归一心。若不知所以然 ,遂以神气为性命 ,而守之、炼之 ,则去以形骸为性命者 ,亦无几也。以性命为性命者 ,犹非大彻自在汉 ,故无死生者即无性命 ,则理也、气也、心也 ,俱可忘言 ,俱无不可言 ,又何拣择乎 ?婆心至此 ,不得不为析合。

论气之几几 ,如泉之滴滴 ,既有前后 ,亦名生死 ,然其际处混合 ,如尘世为尘尘相合 ,则虚空亦空空相合 ;谓之曰

“无”亦是无无相合，盖其形如此，其影必如此，则空亦有生死矣，是故存而不论。

容 遁

言起于波、甚于淫、成于邪而极于遁，由其心之始于蔽、深于陷、叛于离而终于穷。知所以之焉廋，则知知遁之要矣。其要在以本无是非之体平气，以定是非之权，此谓公衡。莫公于天地，天地无是非而圣人立之。惟能容之，乃能立之，惟能立之，乃能忘之。圣人之心即天地也。后世各护其所畏难而自遁于所便，以故是其非、非其是而是非乱。但曰学道者当以无是非为极则，而不明公是以为衡，则生心害事，各无忌惮，而天地予人皆有之心尽丧矣，辨岂得已哉？

全者不可者矣，百家众技，天地皆容而养之，未尝不可以一偏一曲自遂也。自欲以一偏一曲诋大公而求胜，此吾所谓冤。安得合并为公之大人一雪此乎？言道术者，不失之浅，则失之深；不失之远，则失之近。远则遁六合以外，近则遁于臆；浅则遁于己所易知，深则遁于人所难知。曰“本空”，此覆帡也；专言之，则覆帡乃奸帡矣。此天地之所不忧，而圣人深忧之者也。故曰：有余不敢尽，极则必反。以可知藏其不可知，是知也。正痛人之遁于人所难知，以衍惑耳。

请雪其一二。淫、杀、盗、妄，天下之公非也。深言之曰：一有渗心即淫，一有偷心即溢，一起妄心即杀，依真而起即妄；且曰：达恶则于恶得自在，而有心持戒者仍为破戒，此一说也。然世人之遁公非者，乐得假此以饰之。所析之深

者 ,犯之犹不失于贤豪 ,而乃可以肆然于公非之上。然斤斤然重公非 ,则伤其迹矣。严中节之绳墨 ,则论虽浅而察之者切 ;举冥忘之极致 ,则论甚高而察之者混 ,此遁者之便也。

语汝凡圣未尽 ,人笑受也 ;即语汝嗜欲不能除 ,人犹笑受也 ;语及节操 ,则冬日扇面不休矣。木秀于林 ,风先摧之 ;两帜并树 ,必夺其将 ,故邪说之萌 ,必收其群 ,不免以攻 ,其实相形 ,此名谲刃。论见地而略行履 ,争机锋而扫学问 ,且言杀种淫胎皆不碍道 ,则淫、杀、盗皆宽 ,而第一流之见地机锋 ,乃第一祸万世之大妄贼矣 !悖可胜痛 ?而信之不衰 ,非真信也 ,护痛正求遁所 ,而遁词者以巧乘之。两遁相长 ,遁不可穷 ,孟子其如之何 ?忌程、朱而喜洸洋 ,忌戒律而喜转语 ,其势然也。无上道成遁藪矣 ,谁为真无上道一声冤乎 ?

直安当然 ,当然即竟。专求其竟 ,竟亦无竟。无竟求竟 ,反忽当然之竟。不当不然 ,祸不可言 ,不得已而辨 ,彼且辨此。彼虽辨此 ,计必少杀。所必不容遁者 ,实言则一以人事为准 ,玄言则以天地为征 ,不可不辨 ,辨亦容之也已。因事本理 ,而立贯理、事者究不能离事 ;因天地推混沌 ,而立贯混沌、天地者竟不能离天地 ,则历然之天地、人事乃真贯也。离天地、人事以言贯者 ,假贯也 ,是避迹而迹缚者也 ,是忌相而相缚者也。

中和氏曰 :“圣人望天下节其奢欲之太甚焉 ,可矣。饮食男女 ,陷溺之窞宫也 ;知其原 ,则此窞即天地之门也。不可绝而可节 ,未济之终也 ,不知节也 ;有绝者 ,亦所以风天下之节也。圣人张弛更进以易之 ,凡可以好乐而胜此者 ,鼓舞以尽神 ,黄叶止啼耳。”而深析子曰 :“饮食男女之窞浅 ,文字

知见之窞深。”于是乎中和氏之鼓舞者当罪，而太甚之等辈反公然群溺人而见宽矣，是又一深析之窞也。嗟乎！有生以后无一非窞，窞窞溺人，窞官可遁，窞又自扫其窞以为窞，谁能知之？知之则皆窞，皆非窞也。圣人不妨容诸窞，以消其太甚之窞而已矣。藏天下于天下而不得所遁，是则容遁。容遁容窞，则消一切窞。果欲知此乎？请过四千九百六十窞而后可。

问蜜，曰甜；问甜，曰不知也；无舌人闻之，愈不知也，而听此以言蜜，后之言者相承以为实，然而实皆不知以相欺也。好言不可言之学，好言无理之理，何以异邪？往往匿形以备变，设械以待敌，有急则推堕洸混洋不可知之中，如是而已矣。张鲁以符水教病人，曰：“饮此则愈，不得言不愈！若言不愈，则终身病矣。”今教人听洸洋之言而不许其致辨也，即此法也。坡老摹言禅之弊，可谓切中矣，然天下正不得有此一弊法也。

有病目者，赤肿昏眇，见日如刺，哭而躁。药以散之，火上炎则躁益甚。医者百，不能治。一人入诊之曰：“治目易耳！察脉中，旬日当左足上生疽，疽发必危，有性命之忧。”其人惶恐再三。诊者曰：“有一法，能听我乎？”曰：“唯”。曰：“静坐盂之，置左足其上，注目视之，如此一月，可救矣。”其人从之而目愈。诊者笑曰：“足何尝有疽哉？”宋文挚怒登床而齐王痊，皇子告敖叙泽鬼而桓公霸，此即以错救错之妙也。孟子恶乡愿，以今视之，惟恐天下之不乡愿也；皆乡愿而天下太平矣。先不能使人之皆仁义，又岂能使人之不假仁义乎？

天地有阴阳、虚实,而无善恶、真伪。阴阳分而流为善恶,虚实分而流为真伪。实行则真,虚名容伪。愈高则愈伪,愈伪则愈遁,固其所也。知其遁而容其遁,圣人合天地之道也。有杨、墨而后孟子显。孟子辨孔子时之杨、墨,而不辨同时之庄子,谓孔子留杨、墨以相胜,孟子留庄子以相救,不亦可乎?不得已而辨,辨亦不辨,虽辨之而无不相成者,错行之道也。孔子曰:“攻乎异端,斯害也已。”言当听其同异,乃谓大同,攻之则害起耳。立教者惟在自强不息,强其元气而病自不能为害。

郝公曰:“人所以异禽兽惟有仁义,知敬爱,明君臣父子也。”邪说害仁义,将使人类尽猛兽,世道皆洪水。猛兽、洪水,天菑有极;人心之害,其祸无常,故仁义之功与生民相终始。二帝三王以开统,孔子春秋功在万世,而孟子之言所以继春秋也。圣人在上,扶阳抑阴,其道显;圣人在下,修辞居业,其道微。道微则言不得显,是以春秋不能必天下人知我,亦不敢辞天下人罪我,义直而言逊,志切而语寡,知我者固不察其隐,罪我者亦不见其端,圣人所以藏身之固而救世之权也。庄周云:“春秋经世”,“议而不辨”,殆于知孔子者。若孟子七篇则辨矣,然亦有不辨也者,所以希春秋也。自谓距杨、墨,〔而杨朱、墨〕翟死久矣,七篇中与杨、墨辨者无几,盖七国之乱非尽杨朱、黑翟也,游说纵横之徒为害也。舍游说纵横之徒不辨,而辨区区之杨、墨,何也?攻不仁不义之流,而指害仁害义之端也。世道惟人与我,圣人忘人忘我,无所为而为。二子一执为我,一执兼爱,为我害仁,兼爱害义,害仁者自至于无父,害义者自至于无君。二子未尝不

言仁义 ,而天下之不仁义者必归焉 ;虽未尝教天下无君父 ,而天下之无君父者必归焉。如淳于髡非杨非墨 ,而其言曰 :“先名实者为人” ,此墨之言也 ;“后名实者自为” ,此杨之言也。凡富贵利达之谋、纵横强战之事 ,以至贼父弑君者 ,莫不生于为我 ,而逞于为人 ,故夫杨、墨之害道 ,非必杨朱、墨翟二人害之 ,天下归杨、墨者共害之也。天下归杨、墨者 ,非以其道归之 ,各以其邪淫之言归之也。如邹衍、淳于髡辈之便佞 ,苏秦、张仪辈之危险 ,孙臆、吴起辈之战陈 ,庄周、惠施辈之悠谬 ,韩非、申不、之惨刻 ,鬼谷、公孙龙之怪诞 ,荀卿、吕不韦之学术 ,庞杂纷拿 ,蛙鸣蝉噪 ,竽滥而不胜听 ,原其心 ,同出于不仁义 ;究其端 ,皆起于为人我 ;而极其祸 ,同抵于无君父 ,则同谓之归杨、墨而已。或疑孟子与稷下诸人同朝 ,而言不少概及焉 ,不知孟子日讨诸人而训之 ,而世人不自觉耳。仁义之说伸 ,则教悌之行立 ,经正民兴 ,斯无邪慝 ,岂必与小人争齿牙之利 ,犯世主之讳 ,然后谓之辨乎 ?与杨、墨辨而人不自觉 ,与秦、仪、稷下诸人辨而人尤不觉 ,此七篇所以私淑春秋也 ,况春秋之所以为春秋乎 ?居业之辞微 ,卫道之心苦 ,故孔子叹‘莫我知’ ,孟子称‘不得已’。孔子而使人知 ,则春秋废 ;孟子而使人知 ,则七篇毁 ,故曰‘罪我’也。郝公之论肃矣。

何何氏曰 :老子告孔子以聪明讥议人为近于死 ,孔子称其犹龙 ,而归即作春秋 ,何其背乎 ?此正所以善学犹龙也 ,议而不辨也。孟子知孔子言攻异端之为害 ,故辨而不辨 ,辨非攻也 ,所贵孔子之道著耳 ;虽欲息杨、墨之道 ,而实不问其息不息也 ,此知遁、容遁之道也。后世之辨 ,全为自尊 ,故相

倾軋以争雄 ,而附会者各欲凭之以遁 ,故明知其非而护之愈深 ,反攻大公之辨 ,能不悲乎 ? 是故不得已 ,于无是非之天地立公是非之大权。说卦三立 ,几在三与阴阳交互。圣人扶阳 ,一切本无 ,一切皆备 ,有名即有弊 ,有真即有伪 ,而中道正格 ,必言仁义。窃仁义者 ,私见弊之也 ,仁义何病焉 ? 仁义即弊 ,而弊仁义犹足以救乱贼之平坦 ,功诚大哉 ! 窃混沌 ,窃虚无 ,独非窃耶 ? 以不求安饱发养生之劓 ,以不忘沟壑淬吴干之锷 ,几见窃者 ,何必深言而浅仁义之功 ,泯言而怒仁义之名乎 ? 竟好新奇 ,竟群藐忠孝为粗行矣。群藐忠孝 ,非人将相食之兆乎 ? 立教者往往快其语而忘其经。正经者曰 :深言、泯言者 ,亦明其所以为仁义者而已。辨之可 ,不辨可 ,谓辨亦不辨也可。吾自一人也 ,朝赞之而夕诋之 ,未尝不可 ,盖两间无不相反、相胜而相救者也。旁观者曰 :此正经者无奈百家何 ,特自为之解 ,以容天下之遁耳 ! 可以一笑。

容遁、名教数篇 ,特地为世谛之菩萨出气。盖彼所立者两扇大门 ,乃卯酉、昼夜之应该也 ,而无子无午之究竟即在其中。今玄者专贵无分别 ,此逼见初心耳。方要人辨佛、辨魔、辨真、辨伪 ,曰皮下有血者 ,乃羞恶也。羞恶因分别是非而有 ,而欲打散两扇门 ,乃为无分别 ,可乎 ? 不可乎 ? 理家有沿袭龙溪、海门而不知其本意 ,壁听禅宗药语 ,专供无善恶之牌位 ,生怕说着“义”、“利”两字 ,避浅好深 ,一发好笑 ! 盖真宗并不如此 ,华严称性分别即无分别 ,曰深以醒浅 ,而甚深者乃深而又在浅中 ,即无浅、深者也。我故曰 :教成善、恶分明之梦寐 ,而乃以痛快其无善、无恶之逍遥。以中古之

法治三代犹不可,而欲以上古之法治末世乎?上根人从源头窥破,而后穷流,乃为省力耳。

一不可言,而因二以济,二即一、一即二也。自有阴阳、动静、体用、理事,而因果、善恶、染净、性相、真妄皆二也;贯之则一也,谓之“超”可也,谓之“化”可也,谓之“无”可也。无对待在对待中,则无善恶在善、恶中。言其止于至善,则无着、无住而无善、恶可言也,此正良心、天理之极处耳。曰“天理”,则非寻常之理;曰“良心”,则非寻常之心,如曰“真如”、“涅槃”、“菩提”,即是天理;曰“生死”、“命根”、“妄想”、“业识”,即是人欲。若对理学以起念为生死、命根,彼必惊讶,不知乃一字面也,深刻言之耳!至于无所得、无在无不在,即是无入不自得、无可无不可。从心率性,岂非天理、良心之化境乎?但人厌常希奇,说个天理、良心,则远走矣。要之,一个世界,十世古今,总是一个心,无二无别。华严寂场,万劫不曾动丝毫,则又何处容得内之、外之、精之、粗之、浅之、深之乎?所谓十八空,即真空也,即并空亦空也,似乎汪洋,而不知空至此乃真实极矣。世人藉口,故分善空、恶空、无所得空,盖云总归一心,则无所得、无不空耳。华严记云:若达真空,尚不造善,岂况恶乎?若邪说空,谓豁达无物,或言无碍,不妨造恶;若真知空,善顺于理,恐生乱动,尚不着意为善,恶背于理,以顺妄情,岂当可造?若云不碍造恶,何不云无碍者不碍修善而断恶耶?此邪见坏世极矣,故抄出醒之。

食 力

此熙熙然者,随之,而善亦为恶,教之,亦不能保善之不

为恶也,但使人知不敢为恶而已矣。在宥者,宥之之谓也。随之,是禽兽之也,啗而教之,则恶有过于禽兽者,是故圣人之教随而宥之。劳之而乃以安,安之而乃肯劳,苦之而乃以乐,乐之而乃肯苦。苦其情,故争之;苦其争,故让之。要使食其力,即以尽其心,此之谓欲当而缘于不得已,不得已即天地之不已也。煌煌乎“各安生理”之谕乎,各正性命之符也,有而不与者之第一云雷诰也。何故而经之?何故而纶之?无奈天地之予人以口耳,有口需食,食必美其食,美其食则所以恣食者无不至也。老子忿懣恚恚倍慈悲而痛,以一声诰之曰:何其当狗万物也?伤心哉!

工技食工技,功能食功能,文词食文词,博学食博学,道德食道德。等而上之,高幡一教,别驰一术,或能取千万人之食以为食,或能食千万人以自取食,或以不苟食而公然可以乞食,均不免乎食。食者,圣人所不免,而故宾宾仪仪以讳之。食本无伪,而讳取食之伪日甚。孰与人白食其力,为坦然安心而无恧乎?

各以食为能,因以为名,名之所在,食不谋而足,岂特富贵酬功能为足叹乎?农、圃之事至卑,愚者役之,稍至世上之琴箏博弈者,则皆以工技名。文词、博学,皆一技也,然文词或乏才具,又苦好学,学至于博编籍百乘,终年不覃,苦矣哉!以此望知而受食,更愚于丰圃矣。惟道德至尊而易以伪,言道德之言尤易伪,况驾道德之上而藏身不必言者乎?一日待之,终身享之;一人倡之,众人拥之。粉茜其粪坏,锦裘其梯稗,钟鼓以袭之,旃檀以熏之,名至此极矣,非若博学、文词、工技之有实可征考也。大盗不止,此痛在此,更何

如邪？

圣人曰：世以渐变。吾听人之变，一法以驱之。力有长短，有巧拙，有大小，各使劳苦其生以尽其力，其力自尽，复何所怨？怨亦安乐矣。不变则无以互胜而相救，胜者、救者因以纷纭。天地曰：冬至之后，物与无妄，汝等何不取真者饮啄之乎？莫真于竿也而能笔，莫真于口也而能声，安往不可以鼓篋而播精？真人劝人，宁以艺食，勿以道食。以道取食，毋乃乎道羞？恐其羞，故讳之，讳之益羞。人生而糊口，不羞其口，斯毕矣。使天下口其口，而不失其所以糊口者，圣人也。不失其所以为口者，西山之薇、汨罗之水，皆可口矣，况日而饮食乎？是知味乎？是曰生理。

始梁谓丹元曰：“我取食食汝，汝饱而不受取食之名，而使世人诟我。我闭汝，汝饿死，何狡姑为？”丹元且死，而豁然曰：“闻道一门、乡愿一门、蹠一门，皆求味者也。吾知古今之味，故欲正其名。正其名所以安其心，心安而食，则生理矣。太高难及，故县之太卑，不忍言也。农、工、商以技力为生理，士以读书为生理，与其三门，不若好学一门。死亦须食，不死亦不食不安之食，发愤忘食，吾号正命食。”

名 教

好名而畏死，人诚无奈其情何，然圣人之所以补救天地，使万世安生，正惟恐天下之不好名而畏死也。明知好名之末流，故又使好不好名之名，自立忠信、廉知、退让、仁勇诸名，其救世也。利十之九，弊十之一，而又以无上之名救之，放光动地，非名之别名乎？有实即有名，犹有形即有影。

天地既分 ,物物而名之 ,事事而名之。称其名使知其实 ,因有名实 ;名实当、不当 ,因有是非 ;是非相乱 ,因有虚名。“名”与“命”本一字也 ,天命之 ,斯名之矣。名名之几 ,即生生之几。

圣人教人 ,求实而已。实者 ,忠孝之所以忠孝 ,文章之所以文章 ,生所以不虚生 ,死所以不浪死者也。人情莫微于喜 ,莫危于惧。毁誉、生杀 ,动天下之风雷也。富人深居 ,等于侯王 ,亲戚叶拱墙负 ,鹄咳仰面 ,莫能得其一毛 ,或有进说而欣然施予者 ,惟名与死也 ;有天下者 ,高拱若神 ,何求不得 ?攫其逆鳞 ,九族齑粉 ,而一介小臣敢于撞琴折槛 ,指天画地 ,使之曲听者 ,惟名与死也 ;大暴穷凶 ,骸骨如麻 ,屠剧古今 ,一叱废世 ,帝王天地之簧鼓 ,万分不足动其一虑 ,而称以英雄 ,彼不觉笑 ,语及来世 ,亦不觉叹 ,则转此者亦名与死也。使天下皆不好名、不畏死 ,圣人又奈天下何哉 ?断断然不好名、不畏死 ,非无以加之至人 ,即无法可制之恶人矣。贾生四言 ,犹未能尽。

以死好名 ,以名敌死 ,以名救名 ,以死胜死。救死之名 ,莫如鬼神 ;救名之死 ,莫如参悟。有死于事鬼神而得名者 ,有以知生死为名者 ,余则畏死而逃名者 ,不则无名而浪死者。庄子自以外死生而特著奇书 ,思万世之知其解 ;圣人自叹莫知 ,仰而呼天 ;佛自言授记之号 ,使人称其名而觉之 ,则圣人者乃为真名士耳 ,圣人者乃为好真名耳。至人无名 ,何非存至人之名于圣人之上 ,以穷人之好之云尔乎 ?佛戒人贪 ,佛乃大贪 ,彼非舍世间诸名 ,而贪成千万劫不生灭之大名者乎 ?充类言之 ,天地 ,病根也。病则俱病 ,药则俱药。

圣人药其太甚之病,而亦容其太甚之药,自足相济,岂在执充类之律,使合药者无容身之地耶?从虚空而天之、地之,天地已有名矣;道之、德之,道德已有名矣。圣人但知名即无名、死即不死之故而已矣。誉之而不劝,非之而不顾,何暇计世之訾我以名乎?名而无名者,虽死不死之人也;发凡无名者,不死犹死之人也。圣人而不成名,万世何以知名即无名、死即不死之圣人乎哉?

华子冈六十学道之言曰:圣人之身不足有,故曰:欲洁其身而乱大伦,知名无所著也,故曰:欲使如来名声普闻,知名空而反不避其名也。惟实能空一切名,而后可以知名本无名,死本不死之故,实能知其故者,旷观于天地未有名之始而无所待,故无不自得,此能几许耶?固非可以鸣铎而户晓也。错行之道,源、流本一,流亦返源,逆流而挽之,先救十半,何必望人人能知无名、不死之故乎?不过因导节制,以楔出楔,多方以误之,分途以迷之,使天下少作它恶焉斯已。自技艺之专家,以至道德之标帜,皆误人、迷人之方也。虚以救实,实以救虚,虚虚实实,以救此好名畏死之天下,天下大治。虽其教之弊也,犹能杀乱。是谓实天下之权者名教,权名教之实者心宗。

何何氏问五老曰:“我呼于谷中,则汝环应之曰:‘诺诺’,谁名汝乎?”五老亦‘诺诺’不置一词。夜梦五青衣来曰:“吾主人为匡氏之俗子所累,彼既不好世之名,而独好此山,后遂以其姓姓我,主人因以我等之五高而名之曰‘五老’。无始以来,安有五老之名乎?”

何何氏曰:“高矣,何不逃之,而受此名为?”

五青衣笑曰：“既以为五老，则亦随人五老之矣；既曰匡，则姓匡已矣。即以我为我主人可也，安往可逃？世之逃名者，非自无可以过于人者，则故逃之以为名耳。诟厉名教，既名之名，以戒天下而疾得名者，此我主人之所大恶也。匡山之五老也，五老固以忘之矣。”

何何氏醒曰：名本无名，无名有名，名随其所名。吾当忘其所名，而勿忘其所以名。名如火之光、草木之香，相传于空中，不离不息，不得不然者也。画地作饼，虚名之罪也。因名之为累而罪，所以为名者，是火罪光、草木罪香，天地能无罪乎？人子生，父咳而名之，又从而字之。居一室从而颜之，制一器从而铭之。顾名思义，即砥行立名之资也。高罪名之论，则砥行立名者先得罪。砥行得罪，则名教贱，名教贱，则人以无名之名便其所讳，而父子、君臣之名不足事，事皆可倒行逆施矣。虽曰且无善名，乌有恶名？然借口者万世，而无名者无口，况无无名者乎？告闾人为圣人，必谦谦然不从；曰欲汝不同禽兽耳，欣欣然从矣。无上之名太远难从，故圣人以疾没世之药治万世，而以无闷之药治疾没世者。经之权在史，拈花之权地狱也，安得罪名？安得不罪名？安得不罪罪名之名？

谢幼度淝水之役，吴附子目谢为好名，嗟乎！江东犹是江东，正以康乐一擘，乃欲独以竹蓬屏风抗之。推隐之之为此论也，自好名也至矣。名诋名，以我所便之名诋所不便之名。名学问，诋事功；名道德，诋学问，而道德又自相诋；乘高诋下，匿虚诋实，推至于无可名言以为名，天下莫能胜。庸者混于好、不好之间；才者好其一得之好，以混其所不好；

达者好其不泯人 ,以自泯 ,而终非所以救世也。

东土、西方之公议名者曰 :使人好不好名之名 ,至矣 ;使人好无可名言之名 ,至矣 ,然益可以欺人 ,谁是真平怀泯然自尽者乎 ?何何氏不得已于自泯中以不泯泯天下 ,而立一平名以覆实 ,曰 :“惟使天下好好学无自欺之名 ,则天地慰。”

愤世无不为口、为名 ,而无不讳口、讳名者 ,故不禁出声耳。每叹李卓吾自负尖快小才 ,纵其偏见 ,欲一手抹天下 ,作第一人 ,而官不称意 ,遂发愤嚔血 ,助以穿魔之杖 ,益颠倒其说以快意 ,一切不顾 ,以为诡戒天下则得名更速 ,故专骂好名者 ,正自家好名之至耳。其称则天、冯道之类 ,遂为坏名教、乱天下之渠魁 ,得罪天地 ,故世以异端诋之 ,然岂知彼益得计乎 ?彼知如此毒辣破败 ,既足以慰后进贪奇喜新之人情 ,又足惹天下谤我 ,则我名愈烈 ,逆知后世虽有正人斥我 ,终不胜尖快小才之外怜而内护之 ,此所以得计其无忌惮也。

伪伪子曰 :公自谓向上开眼乎 ?自谓读书有二十分识、二十分才、二十分胆乎 ?其读书刻意颠倒 ,适得好深之不多 ,笼统自护 ,又不考证、象数 ,如地势在梦中 ,此不足论矣。文章不过是鄙俗乡谈 ,教举世为唱戏说白之古文而已。作庄、马徒隶 ,庄、马收之否耶 ?惟有偏至之性、痛痒之召 ,是可怜可爱者。若使生遇我 ,或得成就 ,惜哉 ,惜哉 !至于向上开眼 ,尤未梦见 !卓吾一生无所不骂 ,而独不敢骂佛 ,晚年佞佛 ,拜药师忏 ,是何为乎 ?怕死修福 ,委靡昧痴极矣 ,可云开眼人乎 ?然较后之开眼者又数倍矣。所太息者 ,古人抑扬杀活 ,有权有实 ,处处以万世为心 ,岂与专以快口博名

为心者同年语哉？天地最嫌此等骂名好名之人，天下不妨有好名而能骂名之说话。平怀论之，睡、食、色、财、名，有情之五因也。四者与睡一等，而人恶之太过耳。究竟能以名敌死者，千百中之一二，则“名”字终不能胜“死”字明矣。若论劝世止恶，兼用“死”字、“名”字，欲歇名心，专须“死”字。“死”字是亘古亘今大恩人、大宝贝，切莫错过。

疑 信

荀子曰：“信信，信也；疑疑，亦信也。”人不大疑，岂能大信？然先不信，又安能疑？疑至于不疑，信至于不信，则信之至矣。真信此心之即天地，则千丈丈六不足信矣，又孰有可夺其信者哉？纵横出入，生死信之而不二矣。信手犹信心也，手之中节犹心之中节也，从之宁之之道也。

天自信天，地自信地，我自信我。天自信天，不自知其天也；地自信地，不自知其地也；我自信我，不自知其我也，是谓正信。正信之身，参天地而肉之，通昼夜而血之，为无所为而毛之者也。正信正彻，则尊其尊、道其道、数其数、文其文。风雨露雷，时行物生，蓬蓬然纶，纚然转，是实地也，是真空也。口不啻空，罍复何罍？不边而可以边，不帙而纲举，不翻而辐凑，不挟突梯，随立随扫，而本不待扫。

四肢之于躯也，五音之归喉也，何所回护？回护可也，何有外内？外内可也，不厌不息，一切乃可任之。眉日无功，背日不见，舌日以舐，溲日以出，是老不休而大休者也。

其从布生死、计罪福发心者，缘信也。必须煅炼、降伏，遇师指授，然后相应。其应有也。化因于变，变因于烂，烂

因于破 ,破因于熟 ,熟因于专 ,专归于直。直者 ,真也 ,疑不真 ,则信不真 ;锻炼不熟 ,必流狂邪 ,终不如信学问变化之无大失也。两不得而三又不得 ,四不得而五又不得 ,以为一矣 ,而一又不得 ,不得何所得乎 ?要何所者 ,洞见其所以然耳。洒洒落落 ,九擘八裂。若犹不能 ,则又不如信修持、跛跛挈挈为无大失矣。

上根正信而知至者 ,能几乎 ?缘信不乏 ,缘而得正信之分数者有之。见得者过后多失 ,从缘荐得 ,相应乃疾。缘熟而化 ,乃能出入。竭心无心 ,知至至之 ;明法无法 ,知终终之。彻则如日见物 ,不则如夜见物 ,不则得少自住耳。中道之教 ,节节次次 ,不致舛驳 ,为藏悟于学之即无悟、无学也。纤也入岁 ,广也包畛 ,矩从圆絮 ,壶滑而觚。所化者广 ,捷者自捷 ,岂以捷为功乎 ?急欲其疑 ,毋乃助长 ?不过茅塞之、飙挠之耳。教者不能起疑 ,而能令人疑情起。真者自疑 ,真疑不破 ,自不容已。学道人平心自问 ,行解果相应乎 ?则二六时中无非铁牛 ,无非鞭影 ,从此飞黄 ,天门诀荡 ,此非可执一栈也。

疑信入门 ,邪正之关非小。故曰 :正人说邪法 ,则邪法亦正 ;邪人说正法 ,则正法亦邪。语不拘正 ,必归正经。玄黄何色 ?必以白分 ,赍本无色 ,白任玄黄。玄黄之可白者 ,即玄黄之难白者也。至人粹之 ,君子绳之 ,圣人时之 ,三者本一而不妨三之。以明、暗推裁 ,君子可白 ,圣人可白 ,至人难白。无妄者 ,真、妄之所不得论也 ;无息者 ,动、静之所不得论也 ;无咎者 ,吉、凶之所受正也 ;君子者 ,至人、圣人、帝王、鬼神之所受白也。咎之难居甚于凶 ,无咎之可安甚于

吉。夫咎非其人之尤 ,而其神自白之也。疑信、邪正 ,莫严于此闲矣。

闲者 ,矩也 ;矩者 ,直也。三界一大矩也 ,六相一大絜也。环可喻矩 ,不必以轮。大斫不墨 ,必以墨矩。墨矩自白 ,轮规若黑。絜玄黄者 ,原不可以可白、不可白自矩也。絜信手 ,矩信心。既不以可白、不可白自矩 ,又不以其矩白人、黑人以为能 ,而能因人之黑、白使人自矩、自白 ,则絜无絜而无非矩 ,矩无矩而无非絜 ,且容诸絜与不絜者于玄黄间 ,何黑何白 ?是为大白。而自以不可矩者寓于可矩 ,使人从其从焉已矣。

本自如此者 ,在圣不增 ,在凡不减 ,又何忧其缺少 ,而曰饶饶谗谗哉 ? 锄尧舜之色 ,而润跂喙之天 ;供至人之梦 ,而布君子之席 ,斯固疑信信信之不易崇卑法也。心本无法 ,信法不如信心 ;自信实难 ,必先信法 ;能信可法之法 ,乃能疑法何以为法之法 ;能疑法何以为法 ,则可以自信本无一法之心 ,而随我立法。远征诸近 ,近征诸远 ;大征诸小 ,小征诸大 ;实征诸虚 ,虚征诸实 ;彼征诸此 ,此征诸彼。扩信决疑 ,当疑攫宁而信乎疑始。始若不疑 ,惟有一笑 ,笑无远近、大小、虚实、彼此矣。征何征 ? 何征 ,其至征乎 ?

“ 絜 ”、“ 絜 ”通。矩即曲尺 ,以直为曲。所以为方 ,即所以为圆。蓍之德七 ,七圆而神也 ;卦之德八 ,八方以知也。天以地成 ,而地之用皆天。七以六围一 ;八以八围一 ,则九矣。七八即九六也 ,六七即八九也。方本于圆 ,而成形立法则寓圆于方 ,故曰“ 絜矩 ”。

疑何疑

疑何疑？谁非可疑？又谁可疑乎？善疑者，不疑人之所疑，而疑人之所不疑；善疑天下者，其所疑决之以不疑；疑疑之语，无不足以生其至疑。新可疑，旧亦可疑；险可疑，平更可疑。为其习常，故诡激以疑之。诡诡成习，习为喟喟；故不如自然疑之至险、至新也。旧而新者，新遂至于无可新；平而险者，险遂至于无可险，此最上善疑者，入此谓之正疑。知此正疑，而古今之参参差差千百疑人者，皆可因疑疑之矣。

明月藏鹭，白鹤银笼，石女生儿，珊瑚登月。云蒸饭矣，狗滋天矣，刹竿锤矣，猿播钱矣。不自疑其终日行解何以不应，而疑此等以疑人，此疑肆耳。蟾蜍吞香炉峰，走入焦螟眉穴中，高声呼曰：“鬼语摇铃者为何累及我辈？”此自一疑技也。笑人法性不宽、波澜不阔，恋行坦途，不堕云栈，彼出格宽、阔者，又岂独以此为波澜乎？人自不肯正疑，可怜生小鼓篋之典坟，直闲言语矣。驴鸣犬吠，无非性光，则何技不可以发正疑，疑又何问正不正哉？

疑物者曰：“承石取铁，玳瑁吸楮，蜡针偏丙，柏能指西，杖海何发寒焰？悉唐何以制象？鲸死应彗，蚕叫绝弦，乌消化物，脓变五金，酒醋涎弦，糟酱潮涌，獭胆分卮，戎盐累卵，人气粉犀，皂莢画铜，狼筋诘盗，石燕相就，诸如此类，不可悉数，皆可疑者也。况万物之化、鬼神之变乎？”

疑辨者曰：“天何不可下？地何不可上？草何不可谓之木？木何不可谓之草？牛生卵，鸡生胎，蛇百足，马生角，铁

鱼生羽,何知不如铜人之毛?翁仲流血,何知不似金狄之汨?蚁有大九州,腹中之蝾螈别有日月,吾以意疑之,即必有矣。是当吾前之必有者,皆可疑也。”

疑教者曰:“三千大千为一佛刹,北郁单人寿千岁,忉利天寿千岁,以人间百岁为一日;以至摩身天寿三万二千岁,以三千二百岁为一日;以至无想天寿八百四千劫,识阴传命,意成中有,男媼母,女媼父,有十七相。胎藏八位:羯罗蓝位、遏部昙位、闭尸位、键南位、钵罗赊怛位、发毛爪位、根位、形位。三十八七日,内风趣产,正生渐次触生,外风手浴,痛如刀割。今请问人班驳在心、甲下在额等八十虫,皆知之否?此大可疑而人不疑,权自解曰:‘权耳,权耳’。”

于是疑疑者曰:“此皆不疑,请言大疑。刹刹之外何际?劫劫之末何去?巧历不能缀术也。七曜众星何以击?七十二候何以转?孰可疑于此者乎?推之曰:‘远矣,何暇计此?’汝倏然有身、最切近不能离者,目何以视?耳何以听?手何以持?足何以行?孰可疑于此者乎?习之则忘,思之则戒,天地间皆此类也。天地间一疑海也,此而不疑,则无复有可疑者矣。

生所疑之生死,犹是也,必有可知,必不必知。各各本不相知,知之何异于不知?万物本乎天地,地本乎天,天固不知地之功也。天、地自不能知,又安知物物生死之不相知乎?天之主也,正主其不知,而各各不相知者,各为主也。蜉蝣自疑午暮之生死,蟋蟀自疑半岁之生死,无异于人疑百岁之生死也,而汝又何疑?”此言一出,疑者大放,遂无忌惮。

正疑疑者曰:“正此何疑者,何不疑之?一切平等矣,何

不饭溲？何故溲必偃厕？何故自遗之、自屏之耶？生即无生矣，曾疑以毒药之无生安其生，而以饮食之生理其无生，乃为各安生理之生即无生耶？此犹不疑，而日日侈断鹤续凫、指鹿为马之可疑。入铜狗铁蟒城，岂不箭射？箭射彼不畏也，恐畏吾正疑一问。问曰：‘土地堂之白疑椎、上疑堂者，所至围疑台、供疑花，此一疑坐何以不肯下？善知识金颜于眉颖之间，一权宰至，则出户揖，厌更白衣，则铁脊倨之矣。’执拂者，必勃然而变色，更其词曰：“久承拄杖头放光动地”，则为之解颐。嗟呼！此一色变、一解颐，是疑本也，自乃居之不疑，而乃倚穿佛、魔之杖恣魔假，不作世谛之词以疑人自掩耶？明教祇支之传伪肆，犹可言也，遍送诡随以盖胆之铁券，不可言也。若能疑此三十年，许君上坐，若能疑此三十年，决不上坐。有大檀焉，伐四天下之山林以为杖，尽付四天下之口而尻者，各上坐其家，来即予杖，废宾主之礼，扫盘辟之迂，并问如来妄生分别，何以忽哭、忽笑，有肯、有不肯，岂不快哉！”

源 流

客语源流，而诘吾反因之说。

曰：“吾便反源流而明之。向来言源一而流分矣，吾独言源分而流一，可乎？”

闻者大戒，问源何以反分，流何以反一。

曰：“山则根一而枝分，昆仑入中国，分三枝以千万枝，君所信也；水至大海而合，又在所信也。其始发源也，皆两山之间，泉出于山之凹。一山十凹，则十溪，则始源之多也。

无量数。渐流至麓而成溪，溪与溪合，出与别河合，渐合渐大，始与四渎合，然后〔入〕乎海，岂非源分而流一乎？”

闻者曰：“果然，然古人何以言源一而流分？”

曰：“此有地心之理，古人未阐，俟人悟耳。人知水自上而流下也，岂知水自下而流上乎？一身之血，犹大地之水也。人屹尔而立，则血当流足掌矣，脑不且于？然地不闻昆仑之顶乾也，何其怪哉？地在中，球也，四周六合，各以所履为下、首立为上，气鼓之为然，渐随以转，人如蚁不知耳。南北极与天应，枢纽不动，而时时气交。地球在日北陆之带为中国，故阴阳最和，人最灵。总须弥迤北，是其应北极之顶也，众棱分流，洳如瓜瓞，此大体也。各方皆海，环输相接。各国所祖之山，如昆仑者甚伙，如人肘股之节。其津液汇生，则归于经络之血，经络犹江海也。海有沃焦，其名不必信，理则近之。各海皆暗流入地心，地心之中，非实块也，半土半水，金石杂之。金石各有火，而地皮乃有木，木又有火，故震为出。中有亿万经络空穴，大虫、奇兽、怪物、鬼神无所不窟。内亦有气旋转，与外气相应，故海之潮汐应月。向谓地浮水上，地升降而溢落，此似之而非也，彼尚不知地球之说也，乃地心与天气相呼吸而然也。由此推之，各海皆吸入地心，地心转经络而上升，各沁于各山之顶，而总须弥之顶亦一顶也。源而流，流复为源，乃一轮也。合耶稣及佛刹僧之说测之，是知源之一者，多源皆本于地心之源，故曰一也。地心犹纥利陀耶之肉团心，而质多耶心寓之。天地一分，天地心通于地心，虚贯一切实中，则贯地心明矣。此足为公心寓人之心证。”

无如何

鬼神者，心也。神气出入，生生而灵，灵其所灵，往而中阴。因体物之鬼神，而有作怪之鬼神。形不灵而气灵，语不灵而声灵，觉不灵而梦灵，生不灵而死灵。媼化媼，暴化虎，土瑀之虺，伯时之马也，令升之征狐鼠也，公明之言五酉也，淮南之言狡濡烧漠也，关尹之言豆鬼画门也，谭子之言巫魍孕怪也，皆心所变、纯气之所为也。拘拘不信此者，未达耳。伏蛰而旋其气，息其神者，仙矣；际断而化其气，忍其神者，定矣；然气有时散，阴终归阳，其久暂也，五十步与百步耳。守尸何为？鬼窟何为？吾又不欲犀玩牙雷，知其灵之所去，适来时也，适云顺也，自销溶其宝镜，不跃冶于轮回。间往间来，即无往来；与天地寓，即出天地。即无论轻清者上，足别构一天地乎，既以天寿不二矣，鬼神无如我何。鬼神无如我何，则我何必以生前死后各各不相知之知、可以逍遥置之者，顾乃为运运营营所絜哉？知之不惑，知乌可已？故圣人原始反终，通昼夜知其故，而教人以知生者毕之。庄子外生死，惟以善吾生乃所以善吾死，则学者于人间世，欲无忝所生，不负天地，独在从本心不愧作而已。不虚生，不浪死，不学又何为哉？弦歌则弦歌，删述则删述，不厌不倦，优哉游哉！

生之不能不衣食也，明矣。“有生黷飘也”，黷皆事也，事皆衣食之类也，忌之则衣食累矣。终日衣而无一丝，终日食而无一粟，则其累何忌？优游者曰：“事苟不得罪于天地，皆可为也。为而无为，有而无有，事事无事矣。不必倚仗华

严,以为吻也。人谓如是而后专家,专家乃精;如是而后无上,无上乃尊;如是而后壁立万仞,如是而后皋此百堆,吾未见其可;以为卑琐草木,一曲一艺,吾又未见其不可也。泯者且不肯受尧舜之黥劓,今岂受无上、专家之黥劓乎?不受黥劓,则安心受天地之黥鼻可也。

金石丝竹之壁,乃巾箱耳;玄牝之门,守财奴耳;妙觉断四十二无明,虚空为坐,灵衣耳;心空为第,乡饮耳。吾本吾,吾信吾,吾从吾,心还心而何心?物还物而何物?毁之何?誉之何?谓之藏身可,使才可,土异可,合外可,同尘可,习气可,求食可,糟粕可,矢溺可,义气未绝可,出格未出格可,冀旦莫遇之万世可,可乎可,不可乎不可,无可不可,并无两无。啼笑如婴儿,纵横以其真,无道可羨,无祸可惧,鬼神无如之何,人又如之何哉?然先难后获者,亦不自白此条约于亭柱也。”

炆君过诧黄整老曰:“吾能灭天下之形,毁天下之器,热而向下,举天下无足以当吾之烈者,犹不能以独处而无丽,丽我者必尽人皆畏我。若此,矛其质,厚其见,蠢然块然,莽莽已耳。高而玄者,使人不敢及,子无能也;林林而生华,子无能也;坚而有声,燿而发光,子无能也;澄而清,渊而波,能陷人,能养人,子无能也。子毋乃众所不收,而顾有莽莽者,何归?”

黄整老曰:“我归则归于无有,汝亦无有也。汝虽非吾所载者为汝母、为汝用,汝又何烈焉?汝能灭,我能生。汝能灭我之所生,我能生汝之所灭。汝以灭为生,我以生为灭。杀我者,以根托我,我如我何?我为汝虑,杀汝者,一勺

之水 ,汝安任哉 ? 所余之灰 ,犹他人之灰也。”

炆君闻之 ,惶惧求解曰 :“我栖栖焉求传我者 ,诚恐一旦不幸 ,司烜氏必以铎禁之 ,命至寒食 ,终以不解。过江之寺 ,千年常青 ,岂所依之名善欤 ?”

黄整老曰 :“汝自负之烈 ,谓何而依无生之鬼名 ,以求长生乎 ? 汝毋自负 ,我当告汝。汝在上 ,汝之仇在下 ,我为之和其中。中分我之身为二 ,一和汝 ,一和汝之仇 ,仇且与汝为夫妇。”

炆〔君〕惊喜曰 :“子无能 ,盖无所不能也。吾所能 ,子实庇我 ,我又安能负 ?”于是下而交其所仇 ,天下以济 ,始信天下之至仇即至恩 ,一日不相离者也。

黄整老曰 :“汝以灭为生 ,非汝之能也 ;我以生为灭 ,亦非我之能也。生生死死 ,皆苍父主之知乎不邪 ?”乃寻苍父 ,合其恩仇朋友五人 ,极乎南北 ,旋乎东西 ,历九阶而叩之 ,惟有苍父所用者七公 ,而苍父竟不可得见 ;见最明者曰 :“尽心则见 ,本无生死。生死勿自欺 ,欺则不能逃乎鬼神。”

兹

转八十辘轳中者 ,“兹燄𩑦”也。凿而破之 ,破而补之 ,破则悟 ,悟则补。象数以表不可言之理而至于无象数 ,声音以通不可象数之微而至于声音。言语道断而未尝不言 ,色即是空 ,贞、悔之反对也。专黑门 ,贵棘栗蓬 ,毋以“交轮几”为凿破乎 ? 则“兹燄𩑦”仍是一棘栗蓬也。此并可以凿破黑门而补黑门矣。

顿、渐一致也 ,犹之动静、震艮 ,相反、相因者也。渐无

不顿,顿无不渐,本无顿、渐,故贯顿、渐。然有专门之别路,而正路者正喜此别路为正路之一路也。黑、白二路,各有先后,交互用之,凡技皆然。初射者数日即中,久之反不中矣。不中之后,乃可学射。学弈于国手,以为得法矣,以其法遇敌则反败,败而后自得之。既自得之,何必用谱,而乃可谱矣。吹箫者,有数日能声者,有一月不能声者。其法无它,吹之而不已,终必能声,能声而后箫乃可曲也。能声者,悟门也。大抵入深则出高,入险则出奇。透彻之人,忘其所存,而无所非法,又有何扫除,有何修持,有何管带乎?成连之传伯牙也,弃之海上;段师之传昆仑也,必忘其本领,则世所谓指下之法愈于谱者,犹未也。琴何必于海,而海得琴法乎?然执此法以教天下之乐,则天下之乐尽灭矣。盖语上者干一二,而中下者滔滔也。法为中下立,而上者自然破法,自能补法,不必语也。不必语,故可寓之,寓之已露泄矣。天地露泄之,马体变龟用,而人不悟,此天地之棘栗蓬也。伏羲露泄之,以奇浑偶,而人不悟,此伏羲之棘栗蓬也。文王露泄之,转东西为南北而轮回之,反对相续,而人不悟,此文王之棘栗蓬也。孔子露泄之,杂上、下经而交易之,取三互之大过而颠之,天何言而代错,而人不悟,此孔子之大棘栗蓬也。佛法争言之矣,而动静归风、呵呵入无字之象数棘栗蓬,无提之者。老、庄争言之矣,而北鹄变南鹏,倏忽凿混沌,即三生万之教父,此一棘栗蓬也,无提之者,但以寓言忽之耳。孰知天地一分,何往而非虚寓实、无寓有者乎?人谓庄子恨人凿耳,孰知教父之教人凿、又教人补乎?安乐窝凿东西甕而补方圆,此一棘栗蓬也,谁参之者?愚故有?兹

燄黠,而不妨凿破有、无为“交轮几”也。

空空矣,何有象数?而先寓此九窍百骸之色身,则革囊即一棘栗蓬也;无声无臭矣,而复有此唯、俞、噫、咈之喉舌,则钟律一棘栗蓬也;故知天地间随之,一切可随;除之,一切可除;参之,一切可参;学之,一切皆学。大悟自非学习,而必言学习者,则为古今留此总棘栗蓬也;专门之偏精者,且笑学天之务大,而大者容偏精之笑之者,为古今留此偏至之棘栗蓬也。日借光与月,而随人之爱月;天容日、月,而随人归明于日、月,天岂憾人之笑其不明乎?可知知本无知之故矣。

子思赞天地之所以大,孟子称之以时,凿大凿时者曰:“尼山中和平庸,聪明之士皆恨其无快人意处。”今请称其一快快。所谓集大成者,能收古今之利器,以集成一大棘栗蓬也,而使万劫高者时时化而用之,卑者时时畏而奉之,黠者时时窃而假之,贤者时时以死守之,尽天下人时时衣而食之,故万劫为其所毒,而人不知也。义皇凿破阴阳,成三百八十四利器,而孔子收之;轩辕创干支、文字之利器,而孔子收之;尧舜夺其子之天下,以成揖让之利器,而孔子收之;汤武夺其人之天下,以成征诛之利器,而孔子收之;殷三仁为亡国之利器,而孔子收之;周公蒙杀弟之名,权侵冲主,成周礼之利器,而孔子收之;削韶以来之乐,为诱人歌舞、迷人魂魄之利器,而孔子收之;汇五帝以后之条例簿书,成奔走天下之利器,而孔子收之。抄三皇以来之俚谣巷叹,士大夫之怨讪谏祝,成泄忿放情之利器,而孔子收之;伯夷壁立万仞,秉吹毛剑,使人不敢注视,此立清极之利器也,孔子收之;伊

尹五就失节 ,贪功放主 ,不惜为后世奸权借 ,而立此任极之利器 ,孔子收之 ;柳下以盗为弟 ,而苟且卑污 ,立一和极之利器 ,孔子收之。志在春秋者 ,煎烹魂魄之火城镕铁而炤胆胆鼠毛之利器也 ;行在孝经者 ,砢磨千古之高奇熏赫、逼人归本之利器也。当其身 ,在家出家 ,干时君而不遇 ,一官即罢 ;送死颜渊而好学今亡 ,则门人中无一肯者。其辙如环 ,以笔为铎。死后墓出壁而堂作声 ,略弄神通 ,是其小技 ,而大棘栗蓬之在此天地 ,无外无间 ,时时光明 ,即后有西方之教来 ,正其化身 ,而蒙困震艮 ,微危习险 ,一唯何言 ,早以示此第一机矣。

时论曰 :经之将终 ,即济之明夷曰 :“东邻杀牛 ,不如西邻之禴祭 ,实受其福” ,此真先知永平白马之入也。大过再三致意反对之变 ,而禅宗正用其权以行其毒 ,则毒有过于太极圈者哉 ?太极藏身于一切爻 ,而人不能以一爻限量之 ;尼山、鹫峰皆藏身于一切法、一切物中 ,而人不能以一法、一物限量之。藏身无迹 ,无迹莫藏。太极以一切法、一切物为护身符 ,故太极为都符。太极最善逃 ,而人不能逃 ,此太极之所以毒也。彼谤太极、驾太极者 ,蚤已为太极所藏 ,而彼不知也。彼乌知呼“太极”者可 ?呼“天地”者何 ?呼“易”者何 ?呼“物”者何 ?呼“心”者何 ?同在此中 ,随呼即是 ,不呼亦是。何圆其非伦、脊 ?何伦、脊而非圆 ?真圆圆者 ,无伦、无脊并无圆矣。

株兔剑舟 ,炫尊食技 ,乃执无名之名而滞名 ,执无相之相而溺相者。谓其隐劣显胜 ,护过遮诮之权 ,则亮之矣。破大用大 ,破时用时 ,相悖相害 ,无不相容 ,岂与争驾乎 ?彼言

高而不与之争高,学之不厌而已矣;彼言深而不与之争深,饮食日用而已矣。以莫高深于平淡也,是无高卑、无深浅矣。金刚经本处饭食,洗足敷座,世尊不已说竟三藏乎哉?则无行不与,可见其妙密钻锤矣。行生代错,集古今之利器为其示现,是辘轳之治乱水火,又何处非其纵夺杀活也乎?

拈华严之华,则一、多无不贯矣;不知华严之华所自贯者,鬼华耳。执一定之理,而不知时变权因,故为理所碍,此贤者之所不免也;执无定之理,而不知反因轮起公因、两端统于前半,故又为无碍所碍,此高者之所未知而误人者也。读“交轮几”而破“兹燄𦵏”之句,则知有无定之理,而自有一定之理,此处处不易、处处变易之太极也。以贤者所执之理责高者,高者不服;以公因反因之太极藏高者,高者庶心服乎?心服亦口强,然有以泻其偏锋,则偏锋正用,而道法幸矣。以凿破凿,以凿补凿,又安可少哉?分门别户之坛壝,藏拙护短之杖履,依粉本绘画棘栗蓬,而未尝肯止,求一破者,谈何容易?

儒者必守法言,经学多执字面,应以凿毒为嫌矣。孟子接人醒世,尝用此机,况彼一时此一时乎?千载厚皮,谁搔痛痒?故不惜葛藤潦倒,为加一楔。

消 息

消息不欲人知,而无不知;消息可知,而究不相知。消息可疑,而人不疑;消息本不待悟,而人不悟。不悟则已负消息矣,专悟则已违消息矣。消息者,莫无上于泊然无所起。果能使此心无所起乎?使之而能,则固有所不能矣。

将欲不使 ,乌乎不使 ?听其不能 ,是即难能。毋亦所起者在起起中乎 ?起起而灭灭也 ,犹死死而生生也。死死生生者 ,消消息息也。天地之间 ,能消而不息乎 ?能夜而不昼乎 ?能消而不息 ,能夜而不昼 ,则人之心能灭而不起矣。心即天地 ,而令之倔强于天地 ,能乎否也 ?即能倔强 ,终还消息。心大于天地 ,故可以倔强而不可倔强 ,倔强之心即不能大于天地矣。

真泊然者不待泊然 ,不谓泊然是能泊然。逆消息而知之 ,泊然也 ;顺消息而用之 ,泊然也。无息则无消 ,消消息息即无消息。天地即心者 ,天地之无心也。无心 ,无天地矣 ,又何尝容天地于其心、容心于天地哉 ?无消息者 ,消息息消。

自无有以来 ,忽面明 ,忽而暗 ;忽而冬 ,忽而夏。明则动 ,暗则止 ;冬则寒 ,夏则热。十世古今 ,岂能移易一累黍乎 ?何东西而东西之 ,何南北而南北之 ,何内外而内外之 ,因内外而中之。鸿蒙以是传之义轩 ,义轩以至如今 ,未尝移易累黍也。天地生人 ,生生不已。天地不能移易 ,而人心乃不胜千百其变 ,此人之罪邪 ?天之罪邪 ?教人求心者之罪邪 ?人自不求心之罪邪 ?无如其钩锁于尘 ,尘而失其故也。

不得已以息自反。息也者 ,休息也。休息之息 ,正以其消而息也。惟其不知消而息、息而消、消即息、息即消、随消息、无消息之故 ,而遂与消息舛驰矣。舛驰而驰以止之 ,而驰愈舛矣。驰已舛 ,奈何乎不求 ?驰已舛 ,奈何乎求 ?驰舛者 ,本不舛也 ,本不得不驰也。恶影者 ,知就树息阴而止 ,则驰亦止也。今而后乃知影之不必恶也 ,今而后乃知心之本

无所起也。无其心,莫如旁观而引寓。人生而寓矣,无之而非寓也。当其舛驰,不可止之,愈止愈动,惟于起处自问曰:“日明、夜暗,冬寒、夏热,曾移易累黍否?”不必作解,不必记忆,但提此问,其驰自止。其驰既止,止听其起,又从而问之。问之既久,忘其所问,忘其所起,不觉忽问,忘其不觉。从不觉中而旁观其起起灭灭也,则必豁然于所以问者矣。

由此言之,人何不一问,何不一答?自问曰:“问者谁?”自答曰:“答者谁?”问即已自答矣,答即已自问矣。问此问即是答,答即是问者谁,则问此不问、不答者谁,则问此问即不问、答即不答者谁。如此自问,如此自答,问答不已,不觉交加,交加不已,不觉自断。当其不觉,苦于闷闷。苦其闷闷,不觉忽觉。是能消消,是能息息。消消而息,息息而消,无所住而消其心,无所住而息其心,岂非天地生人之真消息乎?消息其中,直下已知之矣。

请问其中。中不在外,中不在内,不内不外;中不在中,中又何尝不在外、不在内、不在中乎?南北东西,何处非中?南北之前后,东西之前后,何时非中?则此十世古今不移易累黍者,盖时时移易者也。又移易、又不移易,消息诚难知哉!因移易之移易,以知不移易之移易,此即贯消息之消息也。冬自冬,夏自夏,此百性不知之知也;知冬非三时,而冬具三时者,此仁智之知也。春不能不夏、秋而冬,草木不能不华而实,则学者随夏、秋之候,而后落叶归根,乃其所也。当下知冬即夏、夏即冬,则又何二焉?既知夏即冬、冬即夏矣,何尝不可冬自冬、夏自夏邪?生而成、熟而化之必然也,由春历秋之序也。顿即顿,又安能逃此渐以成顿乎?圣人

之冬、夏，夫何异于百性之冬、夏乎？

噓噓各自以为知消息矣，乌知夫各各不相知之消息邪？凤不能鹤唳，鹤不能凤鸣；钟不能鼓响，鼓不能钟声，孰分之？孰齐之？孰权之？孰主之？齐其分，权其主，归之于天。天亦不能自主而主物乎？天亦不能自分而分物乎？吾尝云：天本无天，以天在一切物中，则谓物之自主、自分为天之主之、分之可也。

人之面不可殚计，而无一同者。惟其不同，不妨大同。鸟兽之声形各各何尝同乎？蚁之异状犹人之面，人视之一蚁耳；犬之吠犹人五方之万声，而人闻之一犬耳。人执所见、所察者以为是，而不信不见、不察之无不是也，何以异此？以不见见，以不察察。不见之见可以见不见，不察之察可以察不察。专知消息者，毋乃多此一专知之功乎？多此一功，即是一罪。然此罪安可少乎？通昼夜而知者，知而安于不知，斯固知止其所不知之大消息也。旁观引寓者，别开消息之门耳。住此门而因以为法，是兔角也。法无常法，何能无法？无法即法。“即”之云者，亦无奈何之词耳。既有十世古今时时移易而不移易一累黍者，因事立法之一切法，何尝非此无法之法？知此时时移易之法即时时不移易之法，而又何以无法之法为？

消息自消息，消息之法各各自成消息之法，吾何容心于其间哉？虽然终古如此，终古不得遂如此语也。不发无不知、不相知之疑，则何以悟本不待悟之消息？不知悟之当专，则何以知专悟之违消息邪？喻问响，响曰：“代”；响问喻，喻曰：“错”。本无代错，随其代错。月代量而错以星也，

纪日、月、星之差而错成时也。天何道乎？时而已矣。时何道乎？差错而已矣。圣人知之，以差为步，以逆为学。日差于天，月差于日，星互差于日。合差而时显，积差而天显。差以所过谓之历，不能历天而日啧啧以攀天，天宁许其呼“知我”哉？人之学也，以差为逆，以逆为差，差、逆之所过，此空空之实历也。易，逆数也；学，逆几也。以顺用逆，逆以为顺。天差而不差，学天者过而无过矣。礼运曰：“日星以为纪，月以为量”，其代错之所以不息乎？其不息之所以代错乎？

下 篇

徐光启西学教育思想 与教育文论选读



明清之际,我国科学技术教育思想的发展,是和反对理学与心学及其末流的空谈心性,并由此而发展起来的实学教育思潮密不可分的。其另一个重要的社会背景,就是西学东渐,自明末以来,伴随着西方传教士东来的,是西方的科学技术知识。于是,西学东渐与实学思潮相结合而兴起,二者相互补充、互为条件地形成此时中国科学技术教育思想的大发展。

在明末以后,西方传教士纷纷踏上中国国土,以意大利人利玛窦为代表的耶稣会士标榜“学术传教”,最早于1582年来华,在传教的同时,也带来了西方的科学技术知识。随之而来的尚有意大利人龙华民于1597年来华,熊三拔于1606年来华,艾儒略于1613年来华,罗雅谷于1624年来华,西班牙人庞迪峨于1599年来华,葡萄牙人阳玛诺于1610年来华,瑞士人邓玉函于1621年来华,德国人汤若望于1622年来华,波兰人穆尼阁于1646年来华,比利时人南怀仁于1659年来华,清初还有法国传教士张诚、白晋于1687年来华,雷孝思、巴多明于1698年来华,蒋友仁于1744年来华。等等。

在实学思潮和西学东渐两者相辅相成的条件下,明清之际的科学技术教育,取得了多方面的成果,如天文、历法、数学、地学、医学以及技术等均有较明显的发展,出现了中西文教汇合的趋势。西学传入之时,正值明清多事之秋,一些进步学者有识之士,满怀救亡图存的忧患意识,纷纷学习西学,致力于科学技术的传播与教授。其代表人物,有明末的徐光启、清初的梅文鼎等。

徐光启的生平和教育活动

(一)生于忧患

430年前,上海还是个小县城。它东临大海,位处万里长江之

尾。平原万顷,江河纵横,是个富饶的鱼米之乡。自从黄道婆把先进的纺织技术带来之后,上海的纺织业高度发达,并带动了商业和其他手工业的发展。当时全县人口有十来万户,住在县城的就有三四万户。其中专门从事纺织业的有2000多人,大街小巷,到处都有纺织作坊,纺车的嗡嗡声,织机的咔咔声,从早到晚,不绝于耳。虽然和今日的大上海相比,它小得可怜,但在当时,已是长江三角洲上一颗璀璨的明珠了。

在城南太卿坊(今上海市南市区乔家路)的一条巷子里,住着一户姓徐的人家,一家四口,男主人叫徐思诚,29岁;妻子钱氏,26岁;有个女儿十来岁,老母尹氏,58岁。徐思诚不当家,不主事。这个人很有意思,从小上学,书没念好,却娇惯了身子。经商,他没兴趣,也没那个脑子;种地,身体弱巴,也吃不了那份苦;读四书五经,参加科举,求取功名吧,他本来就学习不好,也讨厌那些所谓“圣贤”的说道。所以,他虽然年近“而立”之年,却一事无成。有事没事,爱看闲书。算卦呀,相面呀,佛经呀,道书呀,他都喜欢。虽然没扛过枪,也从没想过将来要当将军,可他偏好兵书,不仅读兵书上瘾,还好摆领兵打仗的龙门阵。一谈起八九年前抗倭战争,他就像瘾君子吸了鸦片烟立刻来了精神,又像赵子龙大战长坂坡一样,露脸得很,也得意得很。这样一个人,名义上是一家之主,实际上是吃凉不管酸,油瓶倒了也不扶一下的。真正操心生计、操劳家务、里外应酬、顶门立户的是他的母亲尹氏。

这位老太太是个不寻常的妇女。她精明、坚毅、刚强,有眼光,有魄力,富有组织才能,为人又心地善良、有情有义。假如她是个男人,又有文化,出将入相不敢说,当个一府一县的地方官满有富余;如果去经商,成就个百万富翁也有可能。正因为她太能了,独生子才被娇惯得那样。老太太常常叹息,碰上不顺心的时候,也免不了数落儿子几句:“你呀,你呀,都怪我,把你宠坏了!”也难怪,儿子6岁丈夫就去世了,年轻寡居,守着这根独苗苗,娇宠是很自然的。苦辣酸甜

她一人品尝,千斤重担她一人肩扛,有泪往肚里流,哪忍心让儿子受一点点委屈呢。

自从她来到徐家,徐家的家业已经是三起三落了。徐家不是名门大户,连个家谱都没有。她的祖公据说是个秀才,从苏州迁来上海,大概是个小地主吧,生活还过得去。他的公公徐殉(xún)时,由于官府的苛捐杂税、徭役、兵役,被折腾得穷了,只好亲自耕种,务农为生。她过门以后,由于繁重的赋役和连年天灾,连剩下的几十亩地也卖光了。她的丈夫徐绪很能干,在她这个贤内助的协助下,弃农经商,家业渐渐恢复,从此富裕起来。不过好景不长,她的丈夫不到40岁就病故了。她当时30多岁,女儿十六七,儿子才6岁,孤儿寡母怎能支撑那个商业家庭的门户?一个年轻的寡妇,在那个封建礼教特别森严的时代,怎好出头露面去和南来北往的客商去谈生意?徐家是外来户,本来就没有近亲,再加上不堪忍受官府的税赋徭役,一些远亲远友也逃往他乡,又能依靠谁呢?难啊!她想念丈夫,她怜爱儿女,她哭,她愁,甚至产生过寻短见的念头。但她是个坚强的女性,终于从悲痛和愁苦中挣脱出来,面对现实。她考虑再三,终于决定,请来她娘家的侄子尹某主持商业;为长女择婿俞氏,招赘入门,管理家政。她本人总揽全局,大事上出主意想办法,家庭财产的进进出出,买卖上的来来往往,一切具体的账目,从不过问,真正做到用而不疑,疑而不用。两位依托的人,也是重情分、守信义、忠心耿耿的汉子,从不见利忘义,搞自己的私房钱。上下同心,里外配合,徐家的境况竟得继续上升。后来,尹、俞两家的孩子也长大了,她为他们请来名师教孩子读书。

有这样一位好母亲,徐思诚虽然幼年丧父,生活上还是很幸运的,不需要他管理家政,也不必操心生意上的事,可以专心读书。常言说,有一利必有一弊,生活上的优裕,反而使他从小不谙世事。大约在他十七八岁时,母亲为他操办了婚事。妻子钱氏,是个读书人家的女儿,很贤慧,通情达理。不久就生了个女儿。屋里有了小孩的哭

声和逗人的呀呀学语,更增添了家庭的欢乐。老太太唯一不开心的,就是日夜盼望有个又白又胖的孙子,可是儿媳自从生了那个女孩,多年不见怀孕。

生活是平静的,家业一天比一天发达兴旺。就在这时,倭寇侵扰上海,使徐家的经济地位起了不小的变化,生活遭到很大的困难。

还在十四五世纪,日本的浪人和武士就组成海盗集团,和中国的流氓、海盗相勾结,武装寇掠中国沿海地区。这批坏蛋,被中国人民称为倭寇。到了16世纪,明朝嘉靖年间,倭寇的侵扰已成为我国东南沿海最严重的边患。1553年,倭寇又来大举侵犯,对上海地区的骚扰连续达4年之久。

当时的上海还没有修筑城墙,地方军队也很少,不能保护城里的居民。倭寇一来,居民四处逃亡,徐家老寡母也带领全家到外地避难4年。在逃难的途中,徐思诚的妻子,一手搀扶着年迈的婆婆,一手拉着女儿,草行露宿,流离他乡。累了就找个杂草丛生的地方歇歇脚,而且尽可能找个水深流急的处所,万一被倭寇发现,就投水自尽,以免受辱。

1554年,上海的地方官和乡绅们为了防备倭患,决定乘战争间隙筹建地方武装并修筑城墙。发动大户人家捐款。徐思诚也被推举为大财主,留在城里,参加了保卫家乡、抵御倭寇的斗争。那些老奸巨猾的绅士和大财主都鬼得很,他们把一个不足20岁、不谙世事而且爱国心热的徐思诚捧为大户,给他“戴高帽”,为了抗倭,他给军费、支官差,出入公府,要什么给什么,要多少给多少。战乱期间,贸易无法进行,商店关了门。四年间,有出无进。倭患渐平,徐家从乡间回到上海,房屋店铺、财货家当已被抢的抢、烧的烧,差不多净光了。徐思诚收拾余烬,仅能糊口,无法与往昔相比。战前借出的款子和别人的欠账收不回来,借钱的亲友又接踵而来。他们一家秉性慷慨,凡有告贷,人家开了口,从不驳面,所以出多入少。还是靠了老夫人的谋划,也多赖徐思诚的表兄和姐夫仗义相助,几年过后,家业又

大大恢复了。这时,徐思诚已经二十五六了,尹、俞两家的孩子也都婚娶。老夫人考虑三家的孩子都已成家立业,亲兄弟还有过不到一块儿的,何况是三姓人的小辈们呢!她当机立断,把恢复后的产业分成三等份,一份给尹家,一份给俞家,一份留给自己的儿子。

也是该着,黄鼠狼专咬病鸭子,徐思诚最不懂得营生,偏偏分家以后,徐家的一份却被盗窃,以致家庭生活又陷入困境。老寡母生性耿直,不向任何亲友伸手。享得福也受得穷,精神上安然自得。将近10年,儿媳又怀了孕,这使老太太十分高兴。

1562年4月24日(农历三月二十一日)这一天,老太太又高兴又忙活,一大早,随着旭日东升,满天朝霞,一个男婴降生在徐家,这就是日后成为杰出科学家的徐光启。在重男轻女的封建时代,徐光启的诞生,给这个二世单传、家境破败的“大户”人家,带来新的喜悦和希望。徐思诚29岁得子,自然高兴,妻子钱氏给徐家生了个儿子不但高兴而且露出自豪的笑容;乐得合不上嘴的还是老祖母。自从她来到徐家,家境几起几落,眼看儿子、儿媳“中年食贫”,她于心不甘。而徐思诚文不成武不就,无一技之长。这个新生儿相貌不凡,仿佛哭声都比别的孩子哭得响,哭得悦耳。俗话说:“老儿子,大孙子,老太太的命根子”。年近60岁的老奶奶对孙子能不特别钟爱吗?一家子仔细研究、反复推敲,最后老祖母一锤定音,给孩子起名“光启”,期望他长大后是个人物,能为徐家光大门庭。

童年时代的徐光启,天赋聪颖,身体健壮,也很淘气,甚至尢(liao)得出圈。7岁那年。尽管家中生活艰难,还是千方百计设法送他去上学。在黄浦江西边有个龙华村,村里有个龙华寺,挨着寺院有所村学,徐光启就在这里念书。兴许他比别的孩子脑子好,或许他比别的孩子更贪玩,老师一错眼珠,他就会溜出教室去。偶尔老师有事外出,他就会闯出大祸来,气得老师吹胡子瞪眼睛,害得班里的同学屁股上挨板子。比方说吧,龙华寺有座古塔,塔上有些鸽子窝,鸽子飞来飞去。有一次,他在学校院里玩,一滴鸽屎正落在他的脑门上。

他很生气,总想抓住它,给它一个报复,正好这天老师不在,他就爬上塔去,一把抓住一只鸽子,也不管是不是拉屎的那个。正要教训教训这个不懂礼貌的小东西,鸽子一打扑楞,他一走神,一只脚踩空跌落下来。观看的同学大惊失色,有的吓得闭上了眼睛,他却若无其事,还向大家招手呢。幸亏挂在树枝上,脸上身上挂破了皮,流了血,却没有摔伤。一个屁股墩儿坐在地上,还教训那鸽子呢:“你还想飞到塔顶去吗?为捉你,我费了好几天工夫了!”还有一次,他爬到塔顶的铁盘里,坐在顶盘中,向空中飞翔的鸛雀招手,不时向塔下围观的小伙伴们作鬼脸。冬天大雪,他爬到新筑的城墙上上去玩耍,在雉牒上跳跃,奔跑,像一只撒欢的雪兔,玩得开心。

徐光启降生以后,家庭的经济状况还在继续恶化。老祖母年事已高,父亲又不务生计,一家五口,再不能坐吃山空了。老祖母为穷困所迫,也为孙子的前途着想,虽然60多岁了,居然和儿媳一起一人一辆纺车,起早贪黑地纺纱、织布。无论是滴水成冰的严冬,还是挥汗如雨的酷暑,没有一天休息过。徐光启的父亲虽然娇养惯了,这时也不得不勉为其难地在田间劳作。为了糊口,为了供徐光启上学,一家人含辛茹苦,日夜操劳。当徐光启年龄渐大,有了些思想和知识以后,顽皮虽然依旧,却比富人家的孩子早懂事得多,由于受到家庭的激励和影响,学习也就更加奋发向上。

常常在晚饭后,点上只油灯,徐光启读书,奶奶和妈妈纺纱,纺车的轮转声伴随着读书声,是那么和谐悦耳,仿佛谱写着一曲深沉的骨肉亲情,那韵调里既有艰辛、苦涩,又有希望和慰藉。灯光下,奶奶和妈妈辛酸而甜蜜的笑影和着这亲切而优美的声音,化作一股暖流,浇灌着徐光启幼小的心田,使他天赋的智慧种子,早早发芽生根。

功课作完了,还没一点睡意,就常听奶奶和妈妈讲故事。倭寇侵掠暴行的传闻,自家和邻里逃难时的经历,常常是这些故事的中心话题。父亲有时也插进来,讲抗倭英雄的故事,不但叙述战争的经过,还评论主事官员的成败得失,谈出一些独到的见解。在战乱中,他常

出入危城,时局使他能够接触和认识一些抗倭名将,学到一些战守方略的专门知识,他自己又好读兵书。劳动之余,或晚上一家人闲聊时,他每每回忆这段往事,津津乐道,慷慨陈说。小男孩大都爱听打仗的故事,徐光启对这些故事更听得入迷。他受父亲的影响,幼时也喜爱读兵书。妈妈认为“兵者不祥之物”,她可不希望自己的独根苗习武,家中所有“兵刃图像”的书,她都藏起来。不过,徐光启还是偷偷地读了不少家藏的兵书,日后还和军事结了缘。若干年后,他在“言兵事”的第一次上疏中曾说:“臣生长海滨,习闻倭警,中怀愤激,时览兵传。”倭寇骚扰留下的创伤,通过这些故事深深地印在他的心坎。家庭给予他的熏陶,培养了他对军事科学的兴趣和对祖国命运的关心。

徐光启的父亲中年才开始“课农学圃”,身体既不行,对种田又一窍不通,生计所迫,勉强担上粪桶、扛上锄头下地种田。劳作之余,或肩肿腰酸时,喜欢到老农家串门聊天,请教种田知识;心情好时,会带着儿子一起去。在瓜藤架下,篱笆两旁或农家小院,看鸡雏争食,鹅鸭戏水,听老农诉说水旱蝗灾,忍饥挨饿的惨状;也听老农对父亲讲解耕耘、播种、施肥等方面的经验。他年纪虽小,有时也多少参加一些辅助性的农业劳动,在不知不觉中培养了他对农业生产的兴趣。徐光启一生比较接近并同情劳动人民,具有较丰富的社会经验,无疑同童年时代的生活经历和勤劳家庭的环境有密切的关系。贫困而又多彩的童年生活,养成和锻炼了他勇敢、好奇和坚毅不拔的性格,淬砺了他的求实精神,激发了他对科学研究的兴趣,为他后来一生的成就打下了良好的基础。

15岁以前,他一直在龙华寺村学读书,16岁他已不满足村塾先生教的课程,就去学问很好的黄体仁老师那里去学习。他“敏而好学”,成绩优秀。黄老师非常钟爱他,并寄以厚望。

1581年,他正好20岁,到金山卫去参加县学考试。为了这次赶考,父亲买了布,给他缝制了新长衫;母亲替他准备了干粮;临行时年

迈的奶奶扶着拐杖,送出大门口,为他拽拽衣襟,摁摁纽扣,颤颤巍巍从怀里掏出一个红包,包里装着些零钱,递在他的手中,千叮咛,万嘱咐,希望他榜上有名。赶考的童生中,有的坐轿、有的骑马,还有书童挑着行李,徐光启自己挑着行李,步行前往考场。

皇天不负苦读人,徐光启一举考中秀才,取得了最低等的功名和科举的资格。明代的秀才,就是县学的生员,有一定的社会地位,在经济上也能得到官府的一点津贴,享受部分免粮免役的待遇。就实惠而言,可以多少减轻一些家庭的负担,更重要的是给了祖母和双亲以精神上的莫大安慰。

(二)科场磨难

徐光启考上秀才的同年结了婚,第二年生了儿子徐骥,可谓双喜临门,使这个勤劳而贫穷的家庭很是高兴了一阵子。

妻子吴氏是读书人家的女儿,又贤惠又能干。“操家有方,节俭自持”,麻衣布裙,生活俭朴;又是心灵手巧的纺织能手,一个人纺的纱能超过三个人。徐光启的祖母和母亲本来就善于纺织,如今又来了这么一位能干的媳妇,使徐家的经济显著改善。这三位勤劳的婆媳,夜以继日的纺织,清晨到市场去,卖掉棉纱,买回棉花,第二天一早又去卖纱买棉,日复一日,以自己辛勤的劳动换来一家人的衣食。吴氏不仅能干,而且通情理,识大体,过门第二年,小姑出嫁,公婆无钱置办嫁妆,愁眉苦脸,沉闷无语。吴氏看出公婆的心事,就主动把自己的陪嫁拿出来送给小姑。这样贤慧的媳妇,颇得公婆的欢心,更是徐光启事业上的贤内助。若干年后,徐光启以无限感激的心情说:“椎髻挽鹿车,政赖鸿妻。”可以说,徐光启在事业上的成就,也熔铸着他妻子的巨大贡献和牺牲。

寒窗穷经,进士及第,这是封建时代绝大多数出身寒门的知识分子梦寐以求的理想。徐光启唯一的出路,也只有在科场上求取功名。

他 20 岁中秀才,可谓少年得志,比起那些考白了头仍然榜上无名的老童生来,他是个幸运儿。然而,从中秀才到中举人,经历了 16 年,再中进士又熬了 7 年,前后 23 年。在人生的旅程上这是一段漫长的岁月,也是人生的黄金时代,他本来应该把宝贵的时间和精力主要用在读书和科学研究上。但由于家境的贫困,不得不在读书和研究的同时,用相当多的时间去教书或参加田间劳动。要战胜贫困,使自己能有更充裕的时间和条件去治学,他必须突破科举这一关。为此耗废了大好的年华,在这一条“烂路”上,艰苦跋涉,备受磨难,他的确是很不幸的。然而不幸之中又有大幸,他因此有充分的时间和条件广泛地阅历社会,博览群书,探索大自然的奥秘,在与命运奋争的拼搏中,他积累了丰富的实践经验和理性知识,锻炼了思想和品格。这一时期的生活和斗争,对于他一生的事业具有决定性的作用。

科举的第一阶段是“乡试”,每三年在省城举行一次,每逢子、卯、午、酉年举办。称为“大比”,又因乡试在秋天举行,所以又称“秋闱”。被录取的称为举人。徐光启经历了 1582 年(壬午)、1585 年(乙酉)、1588 年(戊子)、1591 年(辛卯)、1594 年(甲午)、1597 年(丁酉)六次考试。

1584 年老祖母去世,父母年过半百,渐渐不能参加很多劳动了,儿子才 4 岁,一家人吃饭的多,干活的少,加之繁重的徭役和苛捐杂税,几乎濒临破产的边缘。后来徐光启回忆往事谈到这一时期的家庭境况时,总用“贫甚”这两个字来形容,这是确实的。

第一次乡试落榜,对他的打击还不小,因为头一年刚中秀才,年纪尚轻,来日方长。第二次乡试失利,归来时不免懊丧,总是打不起精神来。母亲见他垂头丧气的样子,就百般安慰他,“塞翁失马,焉知非福”?这时他表兄俞显卿被罢官在家闲居,他母亲就举表兄的例子开导他。俞显卿是徐光启姑妈的儿子,比徐光启大 20 多岁,1582 年中进士,任刑部主事。1584 年劾奏礼部主事屠隆生活“淫纵”,事涉西宁侯宋世恩、礼部尚书陈经邦等显贵。检举虽为事实,

证据确凿,被告被罢官,而检举者俞显卿也于这年11月13日同时罢官。得罪了权贵,就得吃苦果子,哪儿说理去!俞显卿寒窗苦读20年,只做了8个月的官。母亲常指着他表兄说:“你和你表兄一个样,都是直性子,眼里容不下半点歪的邪的,你如果当了官,也会像你表兄似的去捅老虎屁股。我看不当官更好,当个老百姓平平安安。咱家虽穷,你没考中,我不恨你,你也用不着遗憾!”这虽然是宽慰的话,却也是母亲的心里话,因为她深知自己的儿子为人正直,不会官场上阿谀逢迎那一套。

1588年,徐光启到太平府(今当涂)去参加第三次乡试。头年6月至8月,台风席卷上海,阴雨连绵,庄稼无收,物价一下涨了三倍。这年春天,家乡大旱,瘟疫蔓延,夏天大水,秋天大风,灾情严重,颗粒无收,逃荒者接连不断,饿死的人不计其数。徐光启教的村学,学生们不能再来上学,谁还给老师工钱?这时,徐光启“家境窘甚”。为了筹措应试的盘费,母亲东家作揖,西家磕头,到处借钱,东拼西凑,竭尽所有。徐光启走后,家里没了粮食,有一天从早到晚,母亲颗粒未进,他的妻子就更不用说了。日落黄昏,好不容易才在院子篱笆上找到一个小小的瓠瓠(gǔ lóu),煮了充饥。

这次去应乡试,结伴同行的有后来成了著名书画家的董其昌,有烧毁儒生衣冠去当隐士、书画诗文名重一时的陈继儒,还有他的好友张鼐(nài)。上海到太平府的路程约七八百里,徐光启一行雇了一条小船,沿吴淞江向西进入南运河,经苏州、无锡转入长江西上。船到句容,徐光启为节省路费,便舍舟登陆,独自一人,担上行李,沿着江边,踏着鹅卵石小道前行。秋风瑟瑟,愁雨绵绵,白天黑得如同夜晚,夜里更是漆黑一片,咫尺莫辨。右边是滚滚滔滔的大江,左边是浩渺无涯的湖荡,他深一脚浅一脚,磕磕绊绊,昼夜兼程,行走在羊肠小道上。稍有不慎,一失足跌进江中或湖里,就有生命危险。此时此刻,他油然而生“淡然功名之志”,不想再去应试。转念“家贫亲老”,何以养家糊口,何以温慰双亲和九泉之下的祖母对自己的期望?横下

一条心,不顾脚上磨起的血泡,不顾肩肿腰酸,顶风冒雨,挑着被雨淋湿越来越重的行李,在泥泞的小路上,滑倒爬起来,再滑倒再爬起来,终于在考前赶到考场。董其昌等几位朋友,看到他那一副狼狈不堪的样子,觉得他又可笑又可怜。

发榜时,董其昌、张鼐都中了,徐光启再次名落孙山。想想大灾之年,白发苍苍的母亲为他赶考,忍饥挨饿,他难过极了,背着同伴,暗地里痛哭了一场。1591年乡试,再度败下阵来。母亲仍然微笑着安慰他,鼓励他。第二年5月8日母亲去世了,这位慈祥仁厚的母亲啊,数十年如一日地坐在纺车旁,摇啊,摇啊,纺车的轮子摇走了她的青春,摇走了她的健康,摇白了她的双鬓,摇皱了她的额头……老人家终年56岁,她去得太早了,而且终于没有看到儿子金榜题名,她的心里或者不无遗憾,但她始终微笑着安慰儿子,直到弥留之际,怕的是儿子经受不住这一而再,再而三的科场磨难。

自从母亲死后,贫困依然压得徐光启喘不过气来。他在家乡教书差不多10年了,屡应乡试不中,内心的苦闷可想而知。在学生和家长面前,面子上也难为情得很。然而,对于一个穷秀才,养家糊口,没有别的门路可供他选择。在文化发达的苏淞地区,像他这样的穷秀才多如牛毛,就是找一个家馆也难得很。正在他苦闷彷徨的时候,他原来曾经教过家馆的赵家,老爷赵风宇要到广西浔(xún)州去任知府,打算把他儿子公益带到任上去读书,请徐光启同去教家馆。徐光启考虑再三,终于答应了。赵家父子先行,徐光启把家事安排妥当随后动身。

1596年,徐光启到达浔州。两广之行,山高路远,备受艰辛。尽管路费有东家担负,在当时的历史条件下,一个穷秀才离家远行,很不容易。途中,徐光启穿的犊(dú)鼻褌(kǎn)(短裤)已破烂不堪。他没钱购置新衣,也舍不得花钱。晚上,在客栈昏暗的油灯下,拿着针线缝补。旅途之艰辛,可见一斑。此行虽然辛苦,却使徐光启大开眼界,从长江三角洲到林木丛生的大庾(y)岭,再由粤入桂,各省的

农业、水利和风俗民情,为他提供了学习、研究的大课堂。后来他回忆说:“余生财赋之地,感慨人穷,且少小游学,经行万里,随事咨询,颇有本末”。足见此行对他的影响很大。

徐光启在涿州教书的时间不长,1597年就陪同他的学生赵公益一起北上参加顺天府的乡试去了。

自从唐宋以来,南方的经济和文化教育的发展已经超过北方,明代以来,江浙一带的文化远比华北地区发达。但是北京的乡试名额却比外省多得多,而且不论籍贯,凡是国子监(中央办的学校)的学生都可应试。因为名额多,考中的可能性大,因此,凡是大官僚的子弟,常由皇帝赐给入国子监的资格。一般的官僚地主也千方百计花钱为子弟捐个监生。赵凤宇可以为儿子捐个监生,徐光启一家连饭都吃不上,哪里还有钱捐监?但不取得监生的身份,就没资格应顺天乡试,而徐光启的确参加了顺天乡试,他儿子徐驥在给他写的传记里也说他应试之前“得入籍成均”,也就是取得了国子监的学籍。那么,这笔“捐监”的钱哪里来的呢?徐光启本人是万难筹措的,很可能是他的东家赵凤宇替他出了这笔捐资。

总之,他参加了1597年顺天府的乡试,并且一举夺魁。这已经是他第六次参加乡试了。18年来,艰苦奋斗,多次考试失败,最后终于一鸣惊人,这要感谢这次乡试的主考官焦竑(hóng)先生了。

按规定,试卷先由房官(分考场的阅卷官员)初审,房官认为优秀的,在卷子上加批加签,推荐给主考官,这叫“荐卷”;被淘汰的,就叫“落卷”。徐光启的试卷,最初也被打入“落卷”。主考官焦竑是万历十七年的状元,颇有文名,而且的确是学问渊博而又重实学的老先生。他反复审阅各房送上来的“荐卷”,直到发榜前两天,仍然挑不出一份卷子是值得取作第一名的,这使他大为失望。于是他要求各房阅卷官从“落卷”中再挑选出一些好的卷子拿给他看。徐光启那个考场的房官是张五典先生,他从落卷中物色到徐光启的试卷,送给主考官焦竑。

那时的考试科目分三场,初场考八股文,二场考应用文,三场考对时事发表意见的论说文。一般考官都以第一场的试卷作为评分的主要依据,对第二、第三场的试卷不大重视,甚至有的根本不看。焦竑一看到徐光启的第一场和第二场的考卷,就“击节叹赏”,看完第三场的时务策,忍不住拍案叫绝:“此名士大儒无疑也!”焦竑慧眼识英才,把徐光启从落卷中一下子提到第一名。顺天府的所在地是北京,全国政治、文化的中心,夺得头名举人,使徐光启名噪南北。由于焦竑的推荐,徐光启的试卷被编入《读墨简练百篇》,就像现在的《高考优秀作文选》那样,一直被秀才们当做范文诵读。

徐光启有幸遇到了焦竑,得以脱颖而出,避免了再次名落孙山的命运,成为历史上的一段佳话。那时对主考官称为“座师”,对房官称为房师,徐光启对座师焦竑、房师张五典一直抱有知遇之恩,师生之间,情深谊重,交往密切。徐光启在科举的坎坷艰险的道路上,总算成功地登上了第一个高峰,虽然距离更高的峰巅还有很大距离,可是他的恩师焦竑却因充任这次顺天乡试的主考官,不幸丢了乌纱帽。那原因,我们在下一章再说吧。

(三)结识教士

1597年顺天府乡试,对于焦竑和徐光启的命运来说,发生了戏剧性的变化。徐光启因焦竑的赏识,中了头名举人,预示着蹉跎岁月即将结束,幸运之神已经光临。可是焦竑却因主持这次乡试触了霉头。乡试后,有人上疏弹劾他录取的举人中有九人的试卷“多险诞语”,要求追究这位主考官的责任。这就给那些早就想整他的权臣们以口实。焦竑,字弱侯,号澹园,南京人。他是万历十七年的状元,为人方正耿直,光明磊落,遇上看不惯的事就直言不讳,毫无顾忌,因此得罪了不少权贵。其中执政的大学士张位尤其恨他,讨厌他,早就想给他点颜色看看了,只是苦于没有机会。当他们看到给事中项应

祥弹劾焦竑的奏章后,喜出望外,借此机会大作文章,把焦竑贬为福宁州同知,一年后官员考核,又遭到处分。焦竑是个性情刚烈的人,哪里受得了这种窝囊气,索性辞官不做,回南京老家隐居去了。

徐光启自从和恩师分别后,已将近两年没见面了,思念之情,与日俱增。1600年(万历二十八年)春天,他专程去南京拜访日夜思念的老师焦竑。意外地见到了天主教耶稣会传教士利玛窦。

数年前,一个偶然的的机会,徐光启见到了利玛窦绘制的世界地图。这张地图是1584年利玛窦在肇庆为岭西按察司副使王泮绘制的,后由王泮刊印,馈赠达官贵人。原名《山海輿地图》,后更名《輿地山海全图》。这张地图标明地球是圆的,图中刻有经纬度、赤道、五带、世界五大洲的轮廓。地名都用汉字译音标出,还附有人文、物产等方面的说明。

这张地图带给当时的中国人一个全新的观念。地球是球形的,悬在空中,上下四方都有人。而中国人仍然坚信“天圆地方”这个古老的传统观念,并且夜郎自大地认为,中国是“天朝大国”位于中央。徐光启还听说,利玛窦能用各种仪器,证明地球是圆的,解说得头头是道,令人信服。这张地图给求知欲极强的徐光启留下很深的印象,他多么想结识一下地图的绘制者利玛窦啊!

1595年,徐光启应浔州知府赵凤宇之请前往广西浔州去当家庭教师,途经广东韶州,稍事逗留。旅舍寂寞,出城散步,不知不觉,来到城西。远远望见一座尖顶建筑物,规模不大,却很别致。问问过路行人,说那是洋人的教堂,住着两个神父,一个叫利玛窦,一个叫郭居静,两个黄头发、蓝眼珠的洋人都有一个中国名字。徐光启一愣,心想,利玛窦莫非就是绘制《山海輿地图》的那位先生吗?此前,他从未进过教堂,也没见过洋人。他犹豫了一会儿,好奇心和求知欲驱使他终于走进这座教堂。

他猜想得不错,这里的利玛窦正是他想结识的那个人。不凑巧得很,利玛窦已于4月18日离开韶州去江西南昌传教去了。郭居静

神父接待了他。当时的韶州,虽然有少数人把灶王爷和老佛爷等偶像投进火炉,脖子上戴上了十字架,但大多数中国人都非常敌视洋教士。神父们的传教活动很不顺利,他们巴不得有人主动送上门来,因此郭居静对这位陌生的外乡人,给以非常热情、谦虚的接待,给徐光启留下很好的印象。这次他虽然没有见到利玛窦,不无遗憾地上了移馆浔州的路。四年后,意外地在南京见了面,真是喜出望外。

利玛窦原名泰奥·利奇,意大利人,出身贵族。16岁到罗马神学院学习法律,跟从当时著名的天主教神父、学者克拉维斯学习数学、地理学和天文学,自然科学知识非常丰富。1571年,不顾家庭的极力反对加入耶稣会,26岁远渡重洋到印度传教,31岁来到中国澳门。从此到死20余年,一直在中国传教。起初,他剃光头、穿袈裟,自称是从印度来的和尚。后来,他脱下僧袍,换上儒服,和中国的士大夫一样打扮。他不但学会中国话,还能用汉字写文章。他研究中国的传统文化,特别是儒家学说,并以儒学的某些说法附会天主教教义。比如说,天主就是儒家所说的天,天主教所奉行的神,在中国儒家经典中早已有记载。他以这种魔术师的伎俩,偷梁换柱,写下著名的《天主实义》。由于他给天主教披上了儒家的外衣,改变了为西方殖民主义者服务的形象,颇能迷惑中国的士大夫。

他的成功之处还在于,他凭借自己渊博的自然科学知识,利用近代实验科学的一些成就为传教服务。他把他从欧洲带来的钟表、三棱镜、天文仪器、西洋乐器和城市建筑的图画等等,经常在他的住处陈列展览,以此吸引好奇的来访者。他深信,求知心切的中国士大夫一旦接受了欧洲近代科学知识,也将比较容易接受西方的宗教。利玛窦的想法不错,他不愧是中国通。果然,这些科学仪器,尤其是西方近代自然科学知识,征服了一些开明的中国士大夫的好奇心和求知欲。并由此引发了对天主教的兴趣和信仰。至少徐光启就是这样一个人。

话说当徐光启来南京看望恩师焦竑时,利玛窦正在南京热火朝

天地布道。明朝开国元勋徐达的后裔魏国公徐弘基,在官邸瞻园热情地款待他。南京城最高的军事长官丰城侯李环、太监总管冯保都成了他的朋友,六部尚书、公侯王爷和他常来常往,在这些权贵的大红伞庇护下,传教士的安全有了保障,传教活动得到开展。

焦竑和进步思想家李贽,也成了利玛窦的朋友。从传教的目的出发,利玛窦更重视与焦竑和李贽的交往,因为这两个人是社会名流,在士大夫中间影响很大。所以在《利玛窦中国札记》一书的《南京的领袖人物们交结利玛窦神父》一章中,特有如下记载:“当时,在南京城里住着一名显贵的公民,他原来得过学位中的最高级别(指状元)。中国人认为这本身就是很高的荣誉。后来,他被罢官免职,闲居在家,养尊处优,但人们还是非常尊敬他。”“他家里还住着一位有名的和尚,此人放弃官职,削发为僧,由一名儒生变成一名拜偶像的僧侣,这在中国有教养的人中间,是很不寻常的事情。他70岁了,熟悉中国的事情,并且是一位著名的学者。”这里所说的“显贵公民”,指的是焦竑;和尚,就是李贽。李贽是激烈反对封建礼教的思想家,与焦竑有莫逆之交,1598年焦竑辞官南下,李贽同船而行,一直住在焦竑家里。

徐光启得悉利玛窦正在南京,并由焦竑和李贽介绍,前去教堂拜访利玛窦。当时,南京还没有新建的教堂,而是把户部官廨(xiè)加以改建,临时设堂传教。利玛窦室内琳琅满目的摆设,各种奇形怪状的科学仪器,都是徐光启闻所未闻,见所未见的,一下子就把他吸引住了。宾主从天文到地理,从数学到测绘学,谈得十分投机。两人一见如故,互相倾慕。利玛窦比徐光启大10岁,却从此成了忘年交。利玛窦三句话不离本行,自然不知不觉中就把谈话引入传教的正题。而徐光启是为了寻求科学知识去拜访利玛窦的,对宗教的话题自然没有热烈的反响。用利玛窦的话说,这次谈话,徐光启可能只是皮毛地获得“基督徒所信仰的上帝乃是万物的根本”的道理。

在人生的旅途上,风云变幻莫测。人的心境也往往随着各种境

遇变换着色彩,这色彩又往往幻化成各种各样的梦境。徐光启曾做过这样一个梦:在一座庙里,他看见三间教堂。在第一间里,他看见一个人,有人称他圣父。在第二间,他看见另一个人,戴着皇冠,人称圣子,还听见有个声音叫他向这个人礼拜。在第三间,一无所见。神父是不相信梦境的,但为了迎合中国人对梦的迷信,利玛窦解释说:“这是圣三位一体的神异以某种方式在梦中呈现给他。”

这次见面后的第四年,即1603年秋,徐光启专程去南京拜访利玛窦,而此时利玛窦已去北京。留在南京的神父是郭居静、罗如望两人。郭居静正在生病,罗如望接待了他,向他宣讲了天主教教义。这一天,他一直静静地沉思着天主教信仰的主要条文,很晚才离开教堂,并且带走了利玛窦撰写的《天主实义》,通宵阅读,有的段落还能背诵。第二天又去教堂,请罗如望神父尽可能详细地解释某些段落的大义,因为他在南京逗留的时间不多,想在临行前接受洗礼。神父为了考验他是否虔诚,要求他每周一天来接受教诲。他却回答说:“不止一次,我要每周两天,每天两次。”他确实这样做了,而且准时到达。罗如望为他做了洗礼,还给他取了个教名,叫保禄。后来,在他的影响下,他年迈的父亲、妻子和儿子也信奉了天主教,全家都成了虔诚的基督徒,徐光启被传教士们称为教堂的“一盏明灯”。

1604年春节过后不久,徐光启便动身北上,去北京参加会试。这一年共录取311名进士,徐光启名列第88名。会试发榜在万历三十二年三月十五日。十天后,举行殿试,徐光启名列三甲第52名。按照明代科举制度的规定:二甲和三甲的进士,还要通过一次考试,优秀的授翰林院庶吉士,又称“点翰林”。其余的,或授主事、给事中,或被派到地方上去当知县。从政治角度上看,最有发展前途的还是进翰林院。因为翰林院是中央最高学术机构,也是朝廷储备人才之所。“非进士不入翰林,非翰林不入内阁。”翰林院是攀登仕途最高峰的必由之路。

其初,徐光启的任命是去都察院“观政”,类似检察院的见习生。

入翰林院已无希望。说来也巧,真像俗话说的“时来运转,吉星高照”,他的授业老师黄体仁时年 63 岁,和他成了同科进士。当时黄体仁在礼部左侍郎李廷机家教馆,李廷机动员他参加翰林院的考试。按规定 70 岁退休,称为“致仕”。黄体仁想,如果再读三年庶吉士,离退休也就不远了。更何况年过花甲的白头翁,和年轻的庶吉士们混在一起,去恭听馆师们的教诲,也不是滋味。于是,他以年老“不足以辱馆选”为由,推荐他的学生徐光启代替自己进翰林院。

这时,利玛窦已在北京站住了脚。他是 1601 年 1 月来到北京的,通过太监的门路向万历皇帝进献了很多贡品。万历皇帝见了这些稀奇古怪的玩意很高兴,尤其是那座自鸣钟被他视为天下奇物。随着滴哒滴哒有节奏的声响,表盘上的时针和分针各自按着自己的脚步移动,每到半个时辰就准时的叮当叮当地鸣报,比起宫中蠢笨的漏壶来,简直是奇妙的小精灵,令皇帝看得目瞪口呆。他下令将它安置在殿内,还派了两名太监日夜看守着。太监们不懂得按时上发条,走了几天以后,时钟停摆,以为是坏了。他们怕自鸣钟出了毛病不会修,皇帝发起怒来,招致杀身之祸,就千方百计要留住利玛窦。礼部的官员因利玛窦自称是“大西洋国人”,他们查了《会典》,没有这么个国名,怀疑他来路不明,怕留在京城惹出乱子,坚决要求驱逐他。毕竟是太监们神通广大,终于使皇帝同意了他们的意见。皇帝还下令,每月供给利玛窦一定的俸钱,并批准他在京长期居住。开始,利玛窦住在四夷馆,皇帝赐宅后,移居宣武门内,不久又在他的住宅旁修建了教堂。

1604 年春,徐光启一到北京,还未参加礼部的会试,就先去拜访了利玛窦,并参加了行忏悔礼以及领圣餐等宗教仪式。据说,徐光启对天主是“如此虔诚,以致在领圣餐时竟忍不住流下泪来,就连站在圣坛栏杆旁的人们看了也一样流泪不止。”教徒们都仿效他,钦佩他,神父更把他看作是“一个罕有的虔诚和生活圣洁的典范”。

徐光启的时代,是我国古典科学成就的总结时期。明朝后期出

现了一批卓越的科学家,如李时珍、徐霞客、宋应星、焦勛(xù)……如同灿烂的群星,彼此争辉。随着资本主义的萌芽,社会经济的发展,历史期待着更为先进的科学技术。徐光启是一个睁开眼睛看世界的科学家,他如饥似渴地学习西方先进的近代科学技术,以期改变中国发展缓慢的现状,使祖国能尽快地富强起来。那时,还不可能出国留学,为他架起通向西方先进科学技术桥梁的正是利玛窦等传教士。在以后的篇章里,我们还要比较详细地介绍徐光启向传教士们学习、研究、翻译西方科学的具体情节。徐光启自始至终看重传教士们的是,他们都“有种种有用之学”。

(四)首倡译书

徐光启进了翰林院,开始了三年庶吉士的学习生活。庶吉士像现代的研究生一样,每月能领到一定的官费,供个人衣食之用满有富余,用来养家糊口就不够了。进了翰林院的第二年,他把老父亲和全家接到北京来住,只留下儿子儿媳在家照料家务。这样,他在北京的生活愈加拮据,常常不得不借米吃。尽管如此,和早年贫困的生活条件相比,还是大大改善了。从此,他可以不必再为养家糊口去教书,也不必再为应付科举而徒费时日地去学作八股文了。他可以摒弃一切没有实用价值的杂学,专心致志地去学习研究他所酷爱的自然科学了。

这时,宣武门内的天主教堂建起来了。1605年8月27日,神父们迁入新居。有皇上“赐宅”的圣旨,教士们便有恃无恐地在京城自由地传起教来。

徐光启经常布衣徒步到利玛窦的住所去向他请教。他们几乎天天见面,谈话的内容,除了天主教义,便是西方科学技术发展的情况。他向利玛窦学习的范围很广,诸如数学、天文历法、火器、水利,凡是利玛窦能教的、徐光启又认为有实用价值的,他都有浓厚的兴趣。

徐光启建议:既然已经印了不少有关宗教信仰和道德规范的书籍,现在就该印行一些有关西洋科学的书籍,引导人们做进一步的研究。在利玛窦的书架上,徐光启发现了《欧几里得原本》这本书。在与利玛窦的交往过程中,徐光启已经知道欧几里得是古希腊数学家,他的著作集几何学之大成,被西方人誉为数学的经典。全书共13卷,卷1至卷6为平面几何学,卷7至卷10为数论,卷11至卷13为立体几何学。利玛窦的老师克拉维斯曾将拉丁文本加以注释,题为《欧几里得原本》。摆在利玛窦书架上的这本,就是克拉维斯在罗马神学院授课时所用的讲义。

徐光启对数学本来就有很深的研究,对中国古典数学已烂熟于心,他明确地认识到数学是一切科学技术的基础。因此,急不可待地鼓动利玛窦尽快地把这部西方数学名著译成中文,以供更多的中国人学习研究。

徐光启再三敦促,利玛窦却故意拖延,对翻译这部书似乎没有多大兴趣,甚至态度冷淡,这是为什么呢?利玛窦原也有翻译此书的打算。当他踏上中国领土以后,就发现中国人对数学,尤其是几何学,有兴趣的人很多。如介绍欧几里得的几何学,同炫耀他从西方带来的那些科学仪器一样,很容易引起中国士大夫们的兴趣,有利于他的传教。十几年前,他在广东韶州传教时,就有了翻译此书的念头。一个皈依(gu)依天主教的名叫瞿太素的中国文人,也曾尝试翻译此书,结果失败了。利玛窦本人为译此书三进三止,也深知其中的甘苦。中国和西方的语言不同,首次翻译拉丁文的数学专著,单是一些数学术语,专用名词,汉语中没有现成的词汇,也无成规可循。利玛窦虽然学会了汉语,但要逐字逐句的翻译,既要不失原义,又要能使人看懂,利玛窦的汉语水平还差得远哪。利玛窦对徐光启要求尽快翻译欧几里得的几何学,表现得冷淡,除了畏难,还有一个更重要的原因:他在北京已站住了脚跟,由于博得了皇帝的欢心而使他闻名京师。士大夫们以与利玛窦交往为荣,他也热衷于与社会名流进行广泛的

接触,正忙得不亦乐乎。他到中国来的唯一目的是传教,科学只是用来打进士大夫圈子的一块敲门砖。大门既已敲开,砖头的用处就不大了。为专心致志地致力于宣传天主教,不再想有什么著述。虽然徐光启一再敦促他,他仍然是一味推托,说“我忙得连翻译有关天主教教义的书籍都顾不上,哪里还有精力翻译科学著作!你还是耐心地等待吧。”

几经辩论、商讨后,利玛窦才勉强答应着手翻译科学书籍。可是利玛窦主张先译天文历法书籍,因为天文历法容易引起朝廷的重视,有利于他打入宫廷,而徐光启则认为:按照科学本身的要求,应该先译数学书籍。特别是欧几里得的那本书,“此书未译,则他书俱不可得论。”大概是又经过多次的商讨和辩论之后,徐光启终于说服了利玛窦,决定先译《几何原本》。

翻译开始时,徐光启正在忙于应付不断的各种考试,因此他推荐了一位同年中举的朋友与利玛窦合作,由徐光启等人付给他佣金。这位举人的文笔大概不错,数学基础则太差,无法胜任翻译工作。利玛窦抱怨地说:“除非是有突出天分的学者,没有人能承担这项任务并坚持到底。”因此,徐光启不得不亲自出马了。他们的合作,大概开始于1605年冬或1606年初。利玛窦尚在犹豫,徐光启却信心百倍地说:“我们的祖先有句名言:‘一物不知,儒者之耻。’既然我已知世界上有这本书,又遇到你这位可随时请教的老师,困难再大,也要把它翻译成功!”他白天在翰林院学习馆课,每天下午三、四点钟以后再去利玛窦的寓所。酷暑严寒,风雨无阻,从未间断。

这一年,徐光启45岁,利玛窦55岁。一个是须发皆白的洋人传教士,一个是已经贵为翰林的中国科学家。这位外国老人,一会看书,一会讲解,有时,停顿下来,对书沉思,这位中国中年学者,则面前铺着纸,手中拿着笔,聚精会神地听着,字斟句酌地写着。有时,停下来,为一个词,一个术语,推敲着,争论着。由于是首创性的工作,必须斟酌古今,既力求切合科学的涵义又要源于中国的传统,使读者看

了易于领会。比如,“几何”这个词,在古汉语中,它只是个虚词,表示疑问,没有数学的含义。徐光启借用它宋代指一切“度数之学”,经他使用后,成为数学上的专用名词,一直沿用至今。又比如,点、线、面、平行线、对角线、直角、锐角、相似、外切等数学名词,都是在徐光启翻译《几何原本》时第一次使用的,经他使用后被确定下来。今天看来也许觉得没什么,但是不要忘记,在徐光启以前,中国的古典数学从来没有这些术语。没有现成的可供使用,为了对译的准确性,选择一个恰如其分的汉语名词来表达数学的准确涵义,并不是件十分容易的事。近代翻译家严复曾说,“一名之立,旬日踌躇”,确是实话。徐光启的困难,还不仅表现于命题中的名词术语,还在于逻辑推理的形式。中国古人的思维方式,缺乏严密的逻辑思维。如果没有徐光启那种深厚的数学基础与追求真理的科学热情,完成这一艰巨的翻译任务是不可想象的。

北京的冬天,夜又长又冷。夜深了,徐光启才离开利玛窦的住所,冒着寒风,夹着译稿,在寂静的街道上,匆匆回家,继续秉烛独坐,捧起译稿,边读边改。一年之内,三易其稿。终于用清晰而优美的中文将这部世界数学名著的前六卷,即平面几何部分翻译出来。

1607年,《几何原本》出版。徐光启以他渊博的知识,第一次向中国科学界说明了几何学的本质。他在序言中写道:“《几何原本》者,度数之宗,所以穷方圆平直之情,尽规矩准绳之用也。”其中一些公理、定义,都是数学的基本理论,并由此进行演绎推理,方法简明,逻辑严密。表面上虽然不以现实世界的具体事物为对象,而实际上却是“不用之用,众用所基。”

《几何原本》翻译的成功,不仅表现了徐光启对科学真理的渴望,而且表明了他独具慧眼的卓识。在他看来,中国传统数学偏重解决某些具体问题,而缺乏严密的系统的数学理论。《几何原本》所体现出来的那种逻辑推理的说服力和科学结构的严谨性,正好弥补中国古代数学理论的不足。

“鸳鸯绣出从君看,不把金针度与人。”徐光启反其义而用之。他把这两句古诗改为“金针度去从君用,未把鸳鸯绣与人。”“鸳鸯”比喻数学的具体结论和计算,“金针”比喻严密的数学理论和科学的演算方法。有了“金针”和使用金针的方法还怕绣不出各式各样的鸳鸯来吗?

《几何原本》的出版,是西方数学名著被译成中文的第一部书,也是我国科学史上第一部系统的几何学著作。它起了沟通中西文化的重要作用。从17世纪初到19世纪中期的200年间,成为许多人学习数学的启蒙读物。在清代,从数学大师梅文鼎到李善兰,几乎没有一个不受到它的深刻影响。在现代,中学几何课本,也是根据它改编的。

徐光启曾因没有译完《几何原本》后9卷,而深感遗憾。他在跋语中写道:“续成大业,未知何日?未知何人?”流露出一种遥遥无期的感慨。直到1857年(清咸丰七年),才由李善兰与英国传教士伟烈亚力合作译成全书。完成徐光启的未竟之业。

(五)会通中西

1607年1月28日,是万历三十五年的大年初一。在噼噼叭叭的爆竹声中,徐光启从梦中醒来。夫人早已在堂屋里燃起了香烛,父亲的房间里也亮起了灯,老人家正在咳喘个不停。徐光启慌忙起床,要去给父亲请安。忙乱中,有只袜带怎么也找不着,他没有唤他的夫人,随便找了个布条就系上了。

大约过了一个多月,粗心的夫人才发现,她的先生一条腿上系着青色的袜带,一条腿上扎着一条蓝色布条,禁不住扑哧一笑,说:“翰林官儿穷,谁都知道,难道穷得连双袜带也买不起吗?堂堂翰林,扎个布条,外人看见,该不会认为你故意装穷吧!”徐光启却严肃地对夫人说:“任何事,不论大小,有缺憾的地方,才不会被造物主所忌

呀!”徐光启的话很有道理,人生总有缺憾,活一辈子,不可能事事如意,对于不如意,就看你如何对待了。

庶常馆散馆前的最后一场考试,在正月初六日就结束了。分配方案上报后,万历皇帝迟迟没有批复,直到4月10日(农历三月十四日)徐光启才被任命为翰林院检讨。

一年多以前,徐光启把他年迈的父亲徐思诚接来北京,想让老人家开开眼界,享几年清福。然而,74岁高龄的老人,体弱多病,对北方干燥而寒冷的气候很不适应,一入冬就气喘吁吁,到了三九天更是上气不接下气。况且,老人虽足不出户,但是从儿子和朋友们的交谈中,也不时听到很多官场腐败秽恶的事情,这也使他气闷。老人久欲南归,徐光启也原打算工作分配停当,在夏秋之际送父亲回乡。岂料天有不测风云,人有旦夕祸福,还未来得及做好南归的准备,老人家便于5月23日(农历四月二十八日)在北京病故了。亲眼看见自己的独生子成了翰林,终于从贫困和磨难的蹉跎岁月中熬出了头,他能不高兴吗?然而,老人心头却有一片阴云。临终时,没有一句话谈及家庭私事,只留下一句格言式的遗嘱:“开花时思结果,急流中宜勇退。”若干年后,每当老人临终时眉宇间的隐忧浮现在徐光启的眼前时,他便反复品味这句话的深切含义。徐光启为父亲买了一口贵重的楠木棺材,并且以天主教的仪式在北京举行了隆重的葬礼。神父们在教堂里搭了个灵台,上面覆盖着黑绸。中国人的传统习俗,丧事用白色,但徐光启一家都是天主教徒,就同意按照欧洲教会的习惯办事。灵台四周点燃蜡烛,信徒们肃穆地列队前来念诵死者生前的善行,并祝愿他的在天之灵受到圣父圣子的关照。徐光启穿着粗棉布的长袍站在灵台旁,默默地回念着父亲艰辛而洁白的一生。虽然按着天主教的说法,他的父亲是被仁慈的上帝召唤去了,但他仍然忍不住悲恸,热泪滚滚而下。这样的丧礼仪式,在中国还是破天荒第一回,教徒们从来没有见过这种丧礼。徐光启父亲的丧礼无疑为传教士们的尽情表演提供了一个绝好的机会,作了一次影响很大的义务宣传。丧

礼结束后,徐光启护送灵柩南归,开始了他三年守制的生活。

守制期间,徐光启摒绝一切交往,埋头致力于科学研究。他运用《几何原本》的原理和方法,深入系统地研究了中国古代的数学,写成《测量法义》、《测量异同》和《勾股义》三部著作。这项工作在中国是史无前例的,他把中国的数学科学向前推进了一大步。

《测量法义》一书,1608年定稿。关于这部书,后人多以为是利玛窦口译,徐光启笔受,这就低估了徐光启对这部书所做的贡献,与实际情况也不相符。事实上,在翻译《几何原本》以前十多年,利玛窦就翻译过这本书。当时只是一些关于测量方法的片断,既没有理论的说明,也不成系统。1607年《几何原本》出版以后,徐光启就以几何学的原理为基础来研究测量并着手整理利玛窦这批草稿。他进行整理的方法是选择草稿中的若干条,找出《几何原本》中相应的公理、公式,结合我国的《周髀(bì)算经》、《九章算术》中的勾股测量诸条,把中西测量法会通起来,并说明这些测量方法的数学原理,从而发挥“金针度去从君用”的作用。他在《题测量法义》中说:“法而系之义也,自岁丁未(1607)始也。曷(hé)待乎?于时《几何原本》之六卷始卒業矣,至是而后能传其义也。”又说:“是法也,与《周髀》《九章》之勾股测望,异乎?不异也。不异,何贵焉?亦贵其义也。”徐光启说的“义”,就是科学原理的意思。中国古代的测量法,只说明如何测量的具体方法,未说明这些具体方法所根据的普遍原理,使人知其然,不知其所以然。徐光启的贡献,在于他不仅是“笔受”,而是结合中西测量法做比较研究,并且力图用《几何原本》的理论体系去说明这些方法的原理。

《测量异同》是《测量法义》的补充和继续。徐光启把《九章算术·勾股篇》中我国旧有的测量法与《测量法义》中的西法进行比较,“推求异同”,并对中国“旧篇所有今译所无者”,即中国古代有的测量法而欧洲则没有的测量法,补充进去。徐光启倾心于当时西方的科学技术,目的是要使我们祖国超过外国;要想超过人家,就要结合

自己的实际情况来学习。徐光启把他的这种思想归纳为八个字：“欲求超胜，必先会通。”《测量异同》这部著作，正是他这一光辉思想的第一次实践。

《勾股义》又是《测量异同》的继续。勾股测量法是我国古代算学中的伟大成就之一，最早见于《周髀算经》和《九章算术》的《勾股篇》。徐光启继承了历代数学家的科研成果，同时也指出他们的缺点是“第（只）能言其法，不能言其义”，也就是说，他们只说出结论，却不能说出其中的道理。因而在《勾股义》中，徐光启运用《几何原本》和《测量法义》中的基本定理来解释并补充我国传统测量法的“义”，从而把应用科学提高到系统理论的高度。当时从欧洲传入我国的西方数学中，还没有《勾股容圆》的科学命题，这说明我国古代数学的发达水平并不逊于西方。该题在刘徽的《九章算术注》中已有两个证明方法，而徐光启又创造出另外一种新的证明方法。这是徐光启对我国数学的又一贡献，也是我国数学史上的创举之一。

徐光启认为，我国古代原是一个数学发达的国家。相传黄帝、伏羲造历，大禹治水，哪一样也离不开数学。数千年来，有成就的数学家对农田水利、天文历法、工商运算，都起过不少作用。徐光启的功绩就在于重新把数学置于实事求是的基础上，从而发挥它作为“斧斤寻尺”的工具作用。他研究数学的目的是和他开发农田水利，富国强兵的努力分不开的。他强调指出“西北治河，东南治水利”，都离不开测量，而勾股法则治河治水的法宝。这表明，他不仅注意吸取西方数学理论和知识，以弥补中国数学的不足，更关心的是数学为发展农业生产服务。

与此同时，徐光启还研究过《周髀算经》中有关测天的学说。他指出：“古法测出北极出地 36 度，这是以中州（我国中原地区）为立足点测出的数据。唐朝人说南北距离每 351 里 80 步就差 1 度，宋朝人说自交南至子岳台 6000 里差 15 度，之所以产生这样的差度，是因为地球是椭圆形的，否则，如果大地是平面的，即使南北相距亿万里，

北极出地的度数总是 36 度 ,绝不会变的。”他还指出地球经纬度在天体测量中的重要意义 ,他说 :“上天下地各有经度纬度 ,测天则经度易 ,纬度难 ,测地则经度难 ,纬度易。”在徐光启以前 ,还没有人把地球的经纬度应用到测天方面来 ,就是在他以后很长一个历史时期 ,有许多人仍然不相信大地是球形的 ,也不懂得经纬度对日月蚀测验的应用 ,因而那些钦天监官员在对日月蚀的测验中往往出现误差。徐光启对《周髀算经》关于测天的错误加以纠正 ,标志着我国天文学上的一大进步。

(六)闲居著书

1621 年(天启元年) ,徐光启回上海休养 ,一住就是六七年。

这期间 ,以太监魏忠贤为首的阉党集团把持朝政。本来就已是腐朽不堪的明王朝 ,此时朝政更加乌烟瘴气 ,混乱至极了。

徐光启的政敌、南京教案的发难者沈濯 ,曾在内书堂当过教习 ,教魏忠贤识字 ,这时因方从哲的推荐投靠了魏忠贤 ,很快提升为文渊阁大学士。前面说过的那个魏广微也成了魏忠贤的死党 ,升为礼部尚书、东阁大学士。与阉党集团针锋相对的则是被称为东林党的一批关心国事的优秀知识分子和官员 ,他们均遭阉党的残酷迫害。徐光启不属于任何党派 ,他反对党同伐异、互相标榜。但他的政治观点与东林党人比较接近 ,有些东林党人还是他的朋友。因此 ,他同情东林党 ,仇视阉党就是很自然的了。

说来奇怪 ,与徐光启有过矛盾且仇恨在心的魏广微 ,这时却出人意外地策划起用徐光启。奏请任命徐光启为礼部右侍郎(相当于第二副部长)兼翰林院侍读学士、协理詹事府事、纂修神宗实录副总裁。这些头衔都是令人感到十分荣耀的。假如徐光启是个毫无政治操守的人 ,还不感激涕零 ,受宠若惊 ?可是 ,他一身正气 ,爱憎分明 ,毫不为阉党的拉拢动心。他目睹阉党横行不法 ,耻与为伍 ,拒不接受拉拢。

阉党一催再催,要他回京赴任。他却一再推托,不肯就范。这使阉党恼羞成怒,他们指使御史智铤(tíng)上疏弹劾徐光启。一方面说他“依墙靠壁”,是东林党的残滓余孽;一方面诬控他通州练兵是“误国欺君”,“骗官盗饷”。1625年6月27日,给以革职处分,免去了他的礼部右侍郎的职务。徐光启虽然把国家的命运和人民的疾苦时时挂在心头,然而阉党当道,报国无门。生无媚人之骨,不愿同流合污,只好在家闲住了。

政治上的失意,却使他有几年空闲的时间,利用在学术上,将数十年来对于农业科学的研究心得加以整理,写成皇皇巨著《农政全书》。

《农政全书》,原名《农书》或《种艺书》。全书60卷,50余万字,分12个门类,即《农本》3卷,《田制》2卷,《农事》6卷,《水利》9卷,《农器》4卷,《树艺》6卷,《蚕桑》4卷,《蚕桑广类》2卷,《种植》4卷,《牧养》1卷,《制造》(食品加工)1卷,《荒政》18卷。

《农政全书》具有3大特点:

1. 把个人的研究成果和前人的经验融为一体

“杂采众家,兼出独见”是本书最大的特点之一。“杂采众家”,包括两个方面:一方面是“农师耕夫”之言。徐光启从20几岁开始,就对农学发生了浓厚的兴趣,从南到北,行程万里。每到一处,就访问“老农”、“老圃”,学习他们的生产经验和生产技术,并随手记录下来。年长日久,积累了丰富的资料。一方面是阅读和辑录古往今来的有关农学的书面资料。据统计,《农政全书》共引用225种文献。至于未注明征引来源的还不包括在内。可以说,它是当时中国农业科学遗产的总汇,集中了中国古代农书的全部精华。许多早已失传的文献,赖以保存留传。所谓“兼出独见”,就是徐光启在北京、天津和上海从事农业科学研究和试验所取得的新成果。他用夹注、补充或评论的方式,加在古文献中不足或有缺点的地方,即使三言两语,却足以丰富古文献,把他们提到新的科学高度上来。凡是古文献中仍有现实意义的部分,都被保留下来以供人们采摘;凡是已经显得不

足或有错误的地方,经过徐光启的修订和补充又重放异彩。所以《农政全书》虽然主要是一部古代文献的汇编,但每一条资料都融进了徐光启的试验和科研成果。

2.《农政全书》与以往农书一个最重要的区别在于,它是从国家政策的高度对农业生产的发展进行全面的考察和研究

它要解决“富国化民”的根本问题,寻求使国家富强的救世良方。着眼点是在“农政”,寄希望于通过行政力量,发展农业,提高产量,改善人民生活,增加朝廷的财政收入,实现富国强兵的目标。徐光启以前的各种农书,在农业生产的措施和方法上,虽然总结过不少宝贵经验,在经营管理方面却都只停留在个别农家和庄园的规模上,很少有人从国家政策的高度,从全国或某个大的区域范围内,去研究垦殖、水利、农田管理和抗御天灾之法。徐光启继承了我国传统的重农思想,但他并不反对发展商业,甚至要求发展对外贸易。这和古代政治家们“重农抑末”的思想也是有很大区别的。

关于农业综合治理的具体政策措施,主要包括开垦、水利与荒政三个内容。国家的财赋和粮食供应,越来越大的依赖江南,南北经济的发展越来越不平衡,要使北方农业生产迅速的发展起来,徐光启认为根本的办法是在我国的西部和北部,尤其是在黄河中下游和京津地区屯田垦荒。要在北方开荒种田,增加生产,就要特别重视兴修水利。“水利者,农之本也。无水则无田矣。”在农业生产技术方面,徐光启致力于谋取高产优质的农作物,特别是水稻、棉花和甘薯的推广,以解决粮食和衣着的供应。他念念不忘备荒救荒,他列举了在荒年可以充饥的野生植物 414 种,凡是他亲口尝过的,都注明“尝过”。神农氏尝百草,那不过是荒古渺茫的传说,徐光启尝百草则是确有的事实。他心里装着亿万农民的饥寒,出于科学家的献身精神,亲口品尝过各种野草、野菜、野果的滋味。徐光启对于荒政的基本论点是:浚河筑堤,兴修水利,发展生产,“宽民力,祛民害”,保护农业劳动者

的利益,解放生产力,这是上策。提倡积蓄、反对浪费,是中策。开仓救济是下策。他主张的救荒政策是积极的,着眼点是推行休养生息的政策,减轻农民的负担,鼓励农民的生产积极性。开垦、水利和荒政等政策性的措施与农业的关系,在以前的农书中很少有人论及,徐光启则集中而系统地提了出来,这是不同于前人并且超过前人的地方,也是《农政全书》的又一重要特色。

3. 徐光启力求用科学的方法,在详细占有资料的基础上,用实验的方法和统计的方法进行研究,力求找出自然规律,认识发展趋势,预告将来的变化

比如他对蝗灾的研究,他搜集了史书上从春秋时代至明代万历以前所有关于蝗灾的记载,用历史统计法,进行整理分析,获知蝗灾发生的时间多在农历四、五、六月,从而得出蝗灾最盛于春夏之间的规律。又通过对受灾地区的统计,提出蝗虫发源并生长于沼泽地带的论断。在方法论上也大大超过前人。

《农政全书》是徐光启长期实践和调查研究的结晶。他几乎倾注毕生精力钻研农业科学。数十年如一日,广咨博询,考古证今,在上海的双园和天津的农庄,“躬执耒耜(lǐ sì)之器,亲尝草木之味”,通过试验来验证书本上的知识和老农介绍的经验,再加深入地研究,寻找规律,得出结论。实践出真知,《农政全书》既不是道听途说,也不是只抄古书,它是徐光启切切实实的科研成果,是我国古典农业科学史最完备、最杰出的一部总结性的代表作。

由于某种原因,这部科学巨著在徐光启生前未能出版。在他逝世6年后,由陈子龙等人整理校刻问世,并题名《农政全书》。陈子龙等对本书的贡献,功不可没。我们有必要在这里补叙几句。陈子龙,松江华亭人,是徐光启的同乡,又是当时著名的经世致用学者和作家。清兵入关南下时,他曾高举义旗,率领民众,与清军顽强斗争。后在苏州被捕,投水自杀,表现了高度的民族气节。徐光启生前,此书尚未完全定稿,有一些内容重复而未及删定,有些略而未详未及增

补。陈子龙等在整理过程中,删去了十分之三,增加了十分之二。使这部书更臻完美。

(七)风范长存

1633年11月8日(崇祯六年十月初七日)科学王国的夜空中,一颗璀璨的明星陨落了。一代杰出的科学家——徐光启,与世长辞,享年72岁。

这年春天,徐光启胃病发作,来势很猛,一连数天不能进食,喝口水都会呕吐。他浑身疼痛,有时痛得昏迷不醒。1628年8月,他奉诏来京复职,没带家眷。数年来,身边只有一位老佣人服侍他。4月初,病情稍有好转,9月11日,胃病再次复发,他请求病休,皇帝一再“慰留”。72岁高龄的老人,虽然心力劳瘁,病体不支,仍然抱病工作。他自知苍天留给他的时间已经不多了,他必须在与病魔搏斗的同时,争分夺秒地工作,把该做的和应该交待清楚的事,一一做完。从9月11日病倒至11月8日长眠,在不到两个月的时间里,他以惊人的毅力和顽强的精神完成了令人难以想象的工作。

10月31日,他上疏预报了次年3月14日(崇祯七年二月十五日)将出现月食的时间和起复方位。同一天,他又详细地汇报了历书编写和进展情况。推荐原任山东布政司参政李天经接替自己在历局的工作。

身倚病榻,伏枕执笔,继续修改和审阅尚未进呈的60余卷历书。

将入阁以来撰写的有关国家大事的奏疏稿辑成《纶扉奏草》;将有关观象、修历的疏稿辑成《清台奏草》。

11月7日,上《治历已有成模恳祈恩叙疏》,保举修历有功人员,推荐正在学习的钦天监实习生,并对他们寄以厚望。

11月8日上午,几度昏迷之后,终于写成《进缴敕印开报钱粮疏》,将他在历局任期内的一切开支,明列细表,一一做了交待。所

有单据,封存在库,以备验收,并派钦天监博士朱光显将委任状和印章送交内阁。下午,病危,呼吸渐渐微弱,但头脑仍很清醒。前几天,他自觉“病势危迫”,伏在枕边,给儿子徐骥写了一封亲笔信,要他速来北京。他用力睁开眼睛,看看守在床前的只有来京应试的孙子尔爵和在历局工作的外甥陈于阶。此时,不知独生子是否已经接到他的信?生前还能否再见一面?自己贵为内阁辅臣,礼部尚书,儿子却一直在家务农,而且数年来,自己矢忠报效国家,忙于公务,未能和家人团聚,对儿子关心不够,不免有些歉意,两颗泪珠从老人干涸的眼帘里滚落下来。

孙子尔爵见此情景。忙跪下来拭去老人面颊上的热泪,自己却再也忍不住呜咽起来。老人一阵急促地喘息之后,又复平静了,脸上隐然可见一丝微笑,他的手轻轻地动了一下,好像要想抚摸一下孙子的额头,却再也无力抬起来了。他喃喃地对孙子说:“我的病很重了,如果能得到皇上的批准,告老还乡,一定要继续向家乡人民宣传农业知识。”双目微合,休息了一会儿,又继续嘱咐说:“你要抓紧时间,尽快把《农政全书》抄写出来。进呈皇上。”

11月的北京,天气已经很冷了,冷风从门窗的缝隙里吹进来,床头书案上的残烛忽闪忽闪地摇曳着。屋里还没生炉火,尔爵给老人掖掖被角,外甥于阶把暖脚的汤壶换了热水。徐光启安详地闭上双目。东北风卷着昏黄的尘沙,在窗外怒吼着,仿佛千军万马正在拼杀。摇曳的烛光幻化出炮火连天的战场,浮现在徐光启的眼前,“辽……辽东……”尔爵明白,老人是在询问辽东前线的战况,还没等得解释,老人便停止呼吸了。

徐光启临终时,念念不忘他用毕生精力撰写的《农政全书》的出版,念念不忘他晚年全力以赴的《崇禎历书》的定稿,念念不忘辽东前线的战况,深深以国家大事为念,以国家的前途命运为忧,没有一句话涉及自己的家庭私事,“鞠躬尽瘁,死而后已”,徐光启把他的一生献给了祖国的科学事业。他把他的爱全部奉献给了自己的国家和人民。

明末复社领袖、著名文学家张溥是徐光启崇祯四年录取的进士，他曾和同学徐天麟一起前往徐光启的住所去向老师请教。只见老师端坐斗室，正在奋笔疾书，把仔细推算出来的天文数据，用蝇头小楷，端端正正地记录下来。一丈见方的卧室内，铺了一床粗棉布的被子，连帐子都没挂。张溥非常吃惊，这哪里像朝廷大臣的住处啊！居住条件之简陋，与贫寒的知识分子还有什么区别呢？后来接触多了，才知老师勤奋好学，生活俭朴，早已养成习惯。冬天不烤火炉，夏天不用扇子，每天工作到半夜，“目不停览，手不停笔”，专心治学。

徐光启去世后，人们整理他的遗物时，发现在简陋的住屋里，仅有一只陈旧的木箱。打开箱子一看，里面是几件旧衣服和一两白银。此外只有大量的著作手稿和书籍了。翻开床上的褥子，已经破旧不堪。因为他生前多年使用的暖足的汤壶微有渗漏，日复日，年复年，足部的褥子已经烂成一个很大的破洞。

这就是一代杰出的科学家、当朝一品大员徐光启的物质生活和全部家私。“盖棺之日，囊无余资”，一贫如洗的情境，和那些“巧立名目”，“妄取民财”，堆金积银，拥妻抱妾的贪官污吏相比，徐光启的廉洁奉公、清贫自持的品质更令人肃然起敬，难怪讣告一出，朝野上下，闻之者都失声痛哭，就连崇祯皇帝，也深表悲痛，闻丧后辍朝一天，以示哀悼。

1634年（崇祯七年）年初，徐骥扶柩南归，暂厝（cu）于上海县城南门外双园别墅。1641年（崇祯十四年），营葬于上海县城西门外十余里的土山湾西北，即现在徐家汇的徐光启墓地。1903年（光绪二十九年）重加修葺，1957年上海市人民政府又拨款进行整修，1978年辟为南丹公园，1983年改名光启公园。墓前石坊上镌刻着一副对联：

治历明农百世师，经天纬地；

出将入相一个臣，奋武揆（kuí）文。

这副对联，对徐光启一生事业做了恰如其分的概括。

“盖棺之日,囊无余资”,他没有留给他的子孙后代丰厚的物质财富,却给我们的中华民族留下了珍贵而巨大的文化财富。

1993年11月8日,是徐光启逝世360周年纪念日。这样一位在中国历史上曾起过重大进步作用的爱国科学家,人们将永远崇敬和纪念他。今天,在中国共产党的领导下,全国人民为建设有中国特色的社会主义,正在信心百倍地努力奋斗。改革开放的大潮势不可挡。如何学习外国的先进经验,尽快提高人民的生活水平和综合国力,使我们可爱的祖国更加富强起来。在这样的形势下,学习徐光启,纪念徐光启,更具有现实意义。

徐光启的西学教育思想

徐光启是中国历史上著名的科学家,有丰富的科学译著。嘉靖、万历年间,我国东南三角地带手工业、农业得到发展,已出现了资本主义的萌芽,促使一些科学家去总结传统科学,如天文、律历、数学等。同时,西学由传教士带入封闭千年的古老帝国,又给中国学人以新的启迪和思想。徐光启的成就,不仅是在各个具体的领域中的科学研究,更在于他睁眼看世界,着眼于东西方科学和文化的比较研究,提出了著名的“会通”思想,对治学方法和学术风气等,做了异于传统的选择。

(一)以“数学为宗,重经济物理”的教育主张

中国传统的学术风气,是重人伦而轻物理,并非不研究大自然的诸种现象,但其要在阐发哲理,附会人事。如见鸟反哺、羊跪乳之象,则联想到如何事亲。而《汉书》,《天文志》和《五行志》中所记载的

大量星象灾异,不是为科学的研究,却是以“自然之符”告诫君主,使之“饰身正事,思其咎谢”。^①天文、历数如是,中国传统的地理学亦是“所记者惟疆域建置沿革、山川古迹、城池形势、风俗职官、名宦人物诸条耳”,而这些“皆人事”,于“人地之故”则“概乎未之有闻也”。^②在西学东渐之际,大多数封建士大夫仍以此重人伦轻物理的学术风气为标准模型,去评判西洋科学和文化的优劣。故清初大儒李光地论西洋历算,以之虽比中国细密,“但不知天人相通之理。如古人说日变修德,月变修刑,西人便说日月交食”。儒家正统是以“通天地人之谓儒”,以“知天而不知人则技”,故西洋历算乃技而已。^③因此,自然科学和技术是形而下者,天道是形而上者,君子为道而不为技,故曰君子不器。

然而,徐光启却以为,人伦与物理,形而上与形而下,皆学问之所备,当并传于世,而无贵贱高下之分。所谓“实行实功”,“有体有用”,才是孔子、朱子学说的正脉,是“真儒”当为之事。他说:

道之精微,拯人之神,事理粗迹,拯人之形,并说之,并传之,以俟知者,不亦可乎?先圣有言:‘备物致用,立成器以为天下利,莫大乎圣人。’器虽形下,而切世用,兹事体不细已。且窥豹者得一斑,相剑者见若狐甲而知钝利,因小识大,智者视之,又何遽非维德之隅也!即是说,道与事,虽有精微粗迹之别,但是皆属圣贤之学;器虽形下,然切于用世,非但不细小卑微,且是德之一隅,无形下之器,便无德之大全,亦未可谓得于道。这便是对传统的价值系统的否定,而提出了道艺并重的新颖价值观。在这新颖的价值系统中,真儒学当包括:“大者修身事天,小者格物穷理,物理之一端别为象数”。^④千载以

① 《汉书·天文志》卷二十六。

② 刘献廷:《广阳杂记》。

③ 李光地:《榕村语录》,卷二十六。

④ 《刻几何原本序》,《徐光启集》卷二。

来,儒者皆喋喋不休于所谓修身事天之大者,以治经学、谈性命为正宗。徐光启在此却将格物穷理和象数之学与之并立。更重要的是,徐光启的“格物穷理”,其物显然是指自然科学的“物理”,故以象数之学为之一端。这样,自徐光启开始,空谈性命的“格物穷理”,被定义为研究自然科学的“格致之学”,并加以真儒学的标志。

在徐光启的教育主张中,真儒学是以数学为宗的,即以数学为一切学问的统领,而替代了经学的统治地位。其理由有四:

第一,象数之学是率天下人归于实用的所由之道

以科学技术论,数学犹如“工人之斧斤寻尺”,^①历数、音律、器用、宫室等,皆须以数学为基础。如果无数学根基,则其他各门实学皆“未可易论”。^②

以古代之六艺论,数虽仅占一席之地,但其他五艺若“不以度数从事”,则亦“不得工也”。^③因此,古代圣贤皆重视数学,“自羲和治历暨司空、后稷、工虞、典乐五官者”,皆“非度数不为功”。^④再如囊、旷于音乐的创作,般、墨于器械的制造,都是一宗于数学。由此,徐光启指出,圣贤之学即是崇尚实学,而数学,则正是率天下人而归于实学。从这个意义上说,圣贤之道并不仅存于历代相传的字纸章句里,亦存于数学之中,若“数学可废,则周、孔之教蹶矣”。^⑤

第二,数学即真儒学,而西洋数学亦能缀续圣贤之阙典遗义

在徐光启看来,数学是作为真儒学而流传万世的,如唐代就曾设算学以供博士子弟习于其间。只是明代以来,数学始废。其缘由有

① 《刻同文算指序》,《徐光启集》卷二。

② 《刻同文算指序》,《徐光启集》卷二。

③ 《刻几何原本序》,《徐光启集》卷二。

④ 《刻几何原本序》,《徐光启集》卷二。

⑤ 《刻同文算指序》,《徐光启集》卷二。

二：“其一为名理之儒士直天下之实事；其一为妖妄之术谬言数有神理，能知来藏往，靡所不效”。^① 轻视实学和迷信妄言，使知识分子摒数学于正学之外，惟务空疏无用的性命之学，致使圣学传统中断。所以，徐光启积极翻译《几何原本》，以为是书虽为西洋典籍，但能缀续“唐虞三代之阙典遗义”，能“裨益当世”，^②故“举世无一人不当学”。^③

第三 象数之学能锻炼人的思维能力

中国古代论智力，以为有生知、学知和困知三等，没有着意从人的思维能力方面去做研究。即如教学，一般亦仅仅关心学生记诵多少章句，掌握多少掌故典实，而不甚重视逻辑推理。徐光启以科学家的眼光论智愚，以为“人具上资而义理疏莽，即上资无用；人具中材而心思缜密，即中材有用”。^④ 人极聪明，但没有受过思维训练，思辨能力差，则仍不能得圣贤之道。虽聪明一般，但经过尚好的逻辑推理的训练，抽象思维能力强，则同样能成才，掌握自然与社会的各种规律学习几何学，便是“练其精心”，即训练思维能力。而已习得一技一艺者，亦须藉数学以“资其定法，发其巧思”。^⑤ 因为，事与理相关连，皆为治学之要，而数学则是习事得理之根基。所以，教育当重视思维能力的培养。

徐光启还看到了西洋教育的优点，说：“闻西国古有大学，师门生常数百千人。来学者先问能通此书（指《几何原本》），乃听入。何故？欲其心思细密而已。其门下所出名士极多。”^⑥重视逻辑思维能

① 《刻同文算指序》，《徐光启集》卷二。

② 《刻几何原本序》，《徐光启集》卷二。

③ 《几何原本杂议》，《徐光启集》卷二。

④ 《几何原本杂议》，《徐光启集》卷二。

⑤ 《几何原本杂议》，《徐光启集》卷二。

⑥ 《几何原本杂议》，《徐光启集》卷二。

力的培养,则出人才,这番认识,在中国古代教育史上,可谓独树一帜,甚有见地。中国传统教育侧重的是博闻强记,虽亦曰思,但更多的是从人伦道德上的领悟而言。徐光启敏锐地抓住西洋教育之胜于传统教育的长处,指出:若要科学发达,就须重视人才的思维能力训练,高智低能,则无用于世。因此,使学生“心思缜密”,是学校教育中的一项重要任务,亦是能否出人才的关键一环。这一观点,是接近现代思想认识的。

第四,数学为道德修养之基址

中国传统教育历来是重视修身,而数学不止增才,亦是德之基址。这是因为,《几何原本》有五不可学:“躁心人不可学,粗心人不可学,满心人不可学,妒心人不可学,傲心人不可学。”^①躁、粗、满、妒、傲,皆儒家道德学说所力戒,其方法无非是静心养气,易落于空寂无寻。而徐光启却导之以从数学入手,由实而虚,则尽归于实学而不至于空谈性命。

要之,徐光启熔儒学与西洋科学之精华为一体,提出教育内容的新范式:以数学为宗,重经济物理;由数而达事与理,并至修身之道。这样,便无所谓形而上形而下之差别,亦无有大道小技之分,真儒学即包容了高下精粗的一切实用之学,惟以经世致用为准绳。因此,西洋科学与传统儒学不相冲突,它能继圣贤之绝学,亦能补儒学之不足,是“所以制世利用之大法”。^②

而此教育内容的新范式,不同于以往的实学思想,因为它特别强调明理辨义,由数达理。

徐光启编译《测量法义》,撰著《测量异同》,皆是因为他认识,中国古典科学与西洋科学相比较,“其法略同,其义全阙,学者不能

① 《几何原本杂议》,《徐光启集》卷二。

② 《刻同文算指序》,《徐光启集》卷二。

识其所由”。^① 缺“义”是中国古典科学的致命弱点。

现代从事自然科学史研究的学者,曾从中国古代数学体系本身的角度,寻求中国的数学传统在宋以后中断、在近代落伍的原因:

第一,是缺少形式化的数学语言。以符号形式来表示数学中各种量、量的关系、量的变化以及在量之间进行推导演算,这是数学发展的重要条件。但是,中国传统数学的符号系统,是在象形文字的基础上发展起来的,如勾股定理是用勾和股来代替两条直角边,四元术是以天、地、人、物来代表四个未知数。明代以前的任何数学著作,皆找不到以0代替零的用法。符号上的缺陷,是中国传统数学未能向近代发展的主要原因之一。

第二,缺少公理化。我国数学传统偏重于实际问题的解决,是根据各种具体问题去寻找各种计算方法,而没有形成各个分支的系统理论,加之没有先进的数学符号和不推崇逻辑推理,因而,便无更高层次上的理论抽象。希腊的毕达哥拉斯学派掌握了勾股定理之后,立即导致无理量的发现。无理数的概念不是经验事实的直接反映,而是理论推导的结果。中国传统数学中虽早已有勾股定理,但没有无理量、素数和角的概念的出现。自西方数学传入中国后,始知“所谓三角,即古之勾股”,^②西方代数中的借根方,即是我国古代的天元术。然而,虽然这些学问古已有之,曾领先于西方,但却未能在此基础上发展起来。缺乏形式化的符号和不注重理论上的探讨,不求数学系统公理化的形成,是中国传统数学系统的主要弱点。

徐光启于数百年前的认识,与现代学者颇为相近,这是由于他传统学问的根基扎实,故学习西洋科学之后,能一一与之相较,既不以虚无主义的态度对待中国古典科学,又不夜郎自大,拒绝排斥先进的科学。他在批评中国传统学问中的弊病的同时,即指明西学中可吸

^① 《测量异同绪言》,《徐光启集》卷二。

^② 阮元:《畴人传》卷一。

收的精华,说理具体、切实,令人信服。

徐光启说,任何事物中皆“有理、有义、有法、有数。”其所谓“义”,即是自然科学中的所以然之理。“理不明不能立法,义不辨不能著数”。^①中国古典科学,虽然正确表达了某些现象或规律,发明了一些极为实用的制器,但往往停留在孤立的经验知识和搜集观测事实的阶段,或满足于某一方法的具体运用,而不求其上升为理论。如《九章》言勾股自相求、容方容圆、各和各较相求者,“第能言其法,不能言其义也”。^②魏人刘徽注《九章算术》,言测望仅“能说一表不能说重表”。“言大小勾股能相求者,以小股大勾、小勾大股、两容积等,不言何以必等能相求”。这是由于没有求“何以”,求“所由”,即“无以为之藉”,更不知“藉之中又有藉焉”。^③所以,中国古典科学多经验而少理论,中国古代教育亦有轻理性思辨的特征。而这有法无义的特点,常使一些发明或发现的萌芽很难蓬勃发展。西方人由苹果落地而发现了地心引力,由水沸掀动壶盖而发明了蒸汽机,而中国之印刷术、大炮、气球和麻醉药的发明,皆先于欧洲,却不象欧洲那样能生气勃勃地发展成为一种奇妙的东西,引出更多的发明创造,而依然无声无息。这就是因为理不明而法不立,义不辨而数不著。即使有“法”,亦因不能明理辨义,而不能发展、完善。所以,教育与治学,皆当力求明理辨义。

要明理辨义,就需要加强学生逻辑思维能力的训练。在中国传统学术中,逻辑学不甚发达,古典哲学侧重人生,而朴素的辩证法给科学发展所提供的思想武器,仅适合于初级阶段,应付一些实际问题的解决。工匠们的创造发明,虽口口相授以传徒弟,但仅示以具体的规矩尺度,却不能究其所以然之理,缺少理性反思即实践向理论飞跃

① 《测候月食奉旨回奏疏》,《徐光启集》卷七。

② 《勾股义绪言》,《徐光启集》卷二。

③ 《题测量法义》,《徐光启集》卷二。

的过程,其术便终为术而不能发展。数学则能使人“心思缜密”,提高理性反思的能力。学科传授数学,注重学生逻辑思维能力的培养,使学生掌握对直观性的材料进行高层次的抽象、概括而形成系统理论的武器,匠人子弟则能藉此以发巧思,引申出更多的创造发明。所以,徐光启以为《几何原本》是人人当学的数学教材,是研究科学理论、掌握科学技术的基础学科,“有形有质之物,有度有数之事,无不赖以为用”。^①

徐光启这一教育内容的新范式与以往实学思想之不同,还在于他力图构建中国的自然科学体系。他的构想是:以数学为基石,旁及:

- (1)天文气象学;
- (2)水利学;
- (3)乐律;
- (4)军器制造学;
- (5)会计学;
- (6)建筑学;
- (7)机械力学;
- (8)舆地测量学;
- (9)医学;
- (10)钟表。

即是说,以数学指导各项实用科学,使“济时适用”的实用科学皆建立在牢固的数学基石上,不仅要“尽巧极妙”,还须在科学应用中,进一步发现自然界的客观法则,由“数”而达“理”。同时,又不能让工匠传统流失,要为工匠、农人的实际经验著书立说,使理论与实践经验相结合。徐光启著《农政全书》,编译《泰西水法》,既是为总结中国传统的科学技术,又补之以西洋科学中合于己用的先进理论和方法,以指导人们更好地实践。

^① 《泰西水法序》,《徐光启集》卷二。

因而,徐光启的教育思想,是既深受西方科学文化的影响,又渊源于传统的实学理论。他幼年时,耳濡目染其父课农学圃,又习闻诸战守方略,立志以天下为己任。青年时,他尝览历年水旱灾祸,以之影响民生甚巨,遂留意于水利之学,对农田、水利诸事不断周咨博访。而于科举考试,则屡试不第,只能教授于乡里,以馆谷自给,遂有淡然功名之志,仅因家贫亲老,才赴试应考。虽每每遭挫,但“陋巷不改,闭户读书,仍以教授为业。尤锐意当世,不专事经生言,遍阅古今政治得失之林”。^① 45岁时,入翰林馆读书,则更加留意经世致用之学。虽“尝学声律,工楷隶”,但此时“悉弃去”,专心致志于“习天文、兵法、屯盐、水利诸策,旁及工艺、数学,务可施用于世者”。^② 尤其是从利玛窦学后,他更矢志以毕生精力研究自然科学,而将应酬文墨及其他百端俱废。

当时教育界的情形是:算历科学是“三百年来无人讲究”,科学论著稀少,而八股文的“作文集至百千万言者非乏”。^③ 面对教育、科技凋敝之状,徐光启痛切地说:“算历虽无切于用,未必更无用于今之诗文也”。何况算历之学,若“渐次推广”,则“更有百千有用之学出焉”。^④ 所以,徐光启努力于复兴中国科技、教育事业。他摒除一切杂事,凡有问科学知识者,皆“不敢不竭尽底里”相授,“自后又不得不向此中一研究”。^⑤ 西学传入后,他又全力以赴地进行西方科学知识的翻译、介绍工作。

总之,在西方科学文化的影响下,在前人实学思想的基础上,徐光启提出了自己独特的教育主张。其特点是:(1)反经学正统地位,以数学为一切学问之基址;(2)补中国学术传统之不足,重视理性思

① 李杕:《徐文定公行实》。

② 邹漪:《启祯野乘·徐文定传》。

③ 为徐光启信函语,函见卞永誉《式古堂书画汇考》。

④ 为徐光启信函语,函见卞永誉《式古堂书画汇考》。

⑤ 为徐光启信函语,函见卞永誉《式古堂书画汇考》。

辨;(3)将以往之实学分门别类,以数学统之,筑成自然科学体系。这样的主张,使教育在内容的安排、课程的设置上,均不同于传统教育,而接近现代的学校教育。因此,徐光启“以数学为宗,重经济物理”的思想,在中国教育史上,有着深刻的意义。

首先,是重理性思辨

传统教育以经学为主体,重记诵而忽视严谨周密的逻辑思维能力的培养。工匠们的师徒相传,是重直观的技艺授受,而不究其理。虽然,亦有学古算者,但大多视《周髀》、《九章》等著作作为经典,习之而不明其义理。徐光启提出数学为一切学问之宗,意在培养学生的思维能力。清初的学者,除方以智、王夫之外,颜元、陆世仪(1611—1672)等人虽然倡导实学,但往往局限于“实用”的范围,对古代科学只注重学以致用,而未能像徐光启一样,力图构建系统的自然科学体系,重理性反思,以促进我国科学事业的发展。所以,清初倡导实学教育的思想家,在教育理论上虽有突破传统之处,但是,他们既不是徐光启那样的科学家,亦不具备徐光启那样的接近近代科学的科学思想体系,因而,他们的思想最终未能跳出传统学说的框架。而徐光启的熠熠闪光的思想,在其生前亦未见施用。他虽“身都富贵”,却“抑郁而谁语”,^①虽“雅负经济才,有志用世”,^②却不能有所建树。明清的封建统治,使徐光启的思想淹没于传统学说的汪洋大海之中,而不能迅速发展,形成近代科学思想和近代教育理论。但是,无论如何他毕竟是开启了中国近代思想之大门。

其次,是鼓励创见,追求知识的更新

中国传统教育中的知识面是极其狭窄的。经学传统的绵延,发明古法的治学方式,皆束缚了学生的创造精神。他们一依于经典,并

① 徐骥:《文定公行实》。

② 《徐光启传》,《明史》卷二五一。

以之为衡量知识学问的标准,故知识陈旧而更新迟缓。中国的科学技术在近代落后于西方,教育的落后亦是其中原因之一。徐光启教育内容新范式的积极意义,在于他勇于向传统的保守势力挑战,以实践为检验知识的尺度,合者无论其与圣贤经典是否一致,学生皆当习之;不合者虽经典所传,亦视为过时而不复可用。西方科学既然有长于中国古典科学之处,学生就应尽习之,参而用之。这样,学生所应当研究的算术,不惟是古代的《周髀》等书,更应当补之以西方科学中的精华,并用以实践,去进一步发现自然规律。

读西人之书,是由传统教育趋向近代教育的第一声呐喊,其教育内容和具体科目,皆有了不同于以往的新面貌。这是以后的许多实学教育思想家所不及的。他们开列的兵农、水利、刑谷等实学书目,在内容上很少有近代科学知识的灌注。直至梅文鼎继续徐光启会通中西文化的事业,新的科学知识才比较多地补充于传统教材之中。但是,知识结构更新的最后完成,则是在近代。当帝国主义的枪炮强加于中华民族的躯体时,中国的教育才开始其“师夷长技”的艰难历程,才步履坎坷地走向近代。

(二)会通中西、注重实验的治学方式

中国传统的治学方法是重师承、守家法,不图创新和发明。溯此学风之渊源,则始于孔子。孔子信而好古,祖述尧、舜,宪章文、武,述而不作。而此学风的形成,也与中国传统的学术范式密切相关。

传统的学术范式是重人伦而轻物理,其教育的重点,是侧重于创造完美的人格,教养的过程则在于接受典范人格的熏陶,故不是从知性方面训练学生,而是亲取师友,尤其是尊重教师。荀子说:“学莫便乎近其人”,“学之经,莫速乎好其人。”^①学生愈推崇自己的老师,

^① 《荀子·劝学篇》。

便愈能接受其深度的影响。在这种人格教育中,知识(尤其是自然科学知识)完全处于附从的地位。学生最大的愿望,是承先启后,为往圣继绝学,所以,都严格恪守师法和家法,而不敢逾越。即使思想上偶有创获,亦只能以“发明古法”的注经形式去体现。这样,自然科学知识往往淹没于冗杂的经典注释中,不能独立为一门学科,而只能是经学的附庸,阐明经义的工具。

在徐光启所主张的教育内容中,自然科学占主导地位,其教法侧重发展人的心智能力。如果说,以文庙象征中国的传统学术,那么,孔子开辟了一块思想园地,而后学者在历代师法、家法的引导下,只要守住这块园地,勤加耕耘,便能有所收获,而无需另辟新天地,建立新庙堂。但是,在重视自然科学的教育中,则必须有“吾爱吾师,吾尤爱真理”的追求、创新的精神。而知识惟有不断更新,才算有成。因此,徐光启提出了“会通中西,铸己型模”的思想。

“会通中西”,即徐光启所说的:“欲求超胜,必须会通。”^①“超胜”,既可理解为超过西方的科学文化,又可释为超过以往的学术水平。“会通”,就是要会通中西两方面的学说,而重铸中华民族的科学文化型范。但其时主要的任务,是熟谙、研究西方的科学文化。因为,当时中国的知识分子,对传统学说是深谙于心的,他们的治学经历大致相同:自幼习经书,成年赴科举,数十年而一贯。如徐光启中进士时已42岁,对中国传统的学术思想和古典科学知识,皆有着丰厚的根底,惟独不知除此以外的学问。徐光启自从跟随利玛窦学习西洋科学后,深深感到中国古典科学已不足为现实所用,必须会通西洋的科学知识以补充之。

于人格教育言,一个伟大人格的光辉,在历史上是经久弥新的,教育所要唤醒的,是学生对圣贤的企慕之情,去体现其伟大,保留其风范于不坠。而自然科学教育则与之相反。科学知识是不会历久而弥新

^① 《历书总目表》,《徐光启集》卷八。

的,若不创新,就会落伍。中国古代科学曾一度领先于西方,自明以后则落后于西方,即是最好的说明。因此,在自然科学教育中,首先要培养学生不断探索、勇于创新的精神。应该说,徐光启是认识到这一点的,因而,他反对传统的治学方式,提倡吸收最先进的知识,而不固执于古代圣贤之说,提倡创新,努力超过前人和西方的科学成就。

具体言之,徐光启“会通”、“超胜”的主张,体现在治学中,主要为二种方法:

第一,要尊重客观规律

在领导修改历法的工作中,徐光启指出,宇宙的运转是有其规律的,历法的制定只能根据当时的“天行”。过去所制定的历法,因年岁久远而不符合现在的天体运动规律。更由于过去的天文历数知识不足以正确体现天体运动,所以,以往任何圣贤都“不能为一定之法”^①而垂范于今。即如郭守敬的《授时历》,堪称绝伦,但“今复与天不合”^②,这说明“其法亦未精密”。^③历代儒者修改历法,一方面是知识陈旧,没有能力准确把握天体运行的规律。因为,他们仅是“占毕老儒,所诵习者不过汉、唐、宋、元史册之所记载”,所以不能“高睨往古”,究历差“所以差之故而改正之”。^④另一方面,则是他们不懂得尊重客观规律,却反诬“日度失行”,或妄言“数有神理”,而最终不能究其所以然之理,不能翘然出于旧历法之上。但是,在西方的天文知识中,有“岁差环转,岁实参差,天有纬度,地有经度,列宿有本行,月五星有本轮,日月有真似会”^⑤等理论,“较我中国往籍,多

① 《修改历法请访用汤若望罗雅谷疏》,《徐光启集》卷七。

② 《修改历法请访用汤若望罗雅谷疏》,《徐光启集》卷七。

③ 《修改历法请访用汤若望罗雅谷疏》,《徐光启集》卷七。

④ 《修改历法请访用汤若望罗雅谷疏》,《徐光启集》卷七。

⑤ 《礼部为奉旨修改历法开列事宜乞裁疏》,《徐光启集》卷七。

所未闻” ,因此 ,要超胜古代历法 ,就必须“参西法而用之”。^① 具体步骤是 :先翻译西洋书籍 ,在深知西洋历法之意后 ,与中国的传统历学“参详考订 ,铨彼方之材质 ,入《大统》之型模”。^② 这说明 ,徐光启对科学文化 ,是持实事求是的科学态度。他不泥圣贤之说 ,而是尊重客观规律 ,学习、吸收能正确反映宇宙运行规律的理论。这样的治学态度和方法 ,可谓是超越了保守时代的保守思潮。在徐光启以后的数十年 ,传统的保守势力仍是拒西洋科学于门外。他们不顾大自然的规律 ,无视近代天体科学理论的兴起和它的先进性 ,依然陶醉于古法古历之中 ,认为“历理之精微 ,未有过于《尧典》数言” ,以之“为万世事天者之法”。^③ 徐光启的卓越 ,就在于他站在时代的前列 ,以实事求是的科学态度求知、治学 ,开启了新的治学风尚。

第二 ,重视实践验证

徐光启并不是盲目崇拜西洋科学 ,而是依据客观事实 ,比较中西两种学说 ,才确证中国古代历算知识已经落后 ,需要铨西学之材质以更新之、补充之。

徐光启在翻译西洋历书时 ,将各种疑问付诸实验。他昼测日 ,夜测星 ,每遇月食或日食 ,都预先布算 ,然后观象验候。结果是 ,与利玛窦所推算的 ,“不无异同 ,而大率与天相合”。^④ 由此而证 :“西法至为详备” ,且又新颖 ,皆“近今数十年间所定 ,其青于蓝、寒于水者 ,十倍前人”。^⑤ 再者 ,其方法科学 ,“皆随地异测 ,随时异用”。^⑥ 徐光启认为 ,

① 《修改历法请访用汤若望罗雅谷疏》,《徐光启集》卷七。

② 《历书总目表》,《徐光启集》卷八。

③ 李光地 :《榕村语录》卷二十。

④ 李光地 :《榕村语录》卷二十。

⑤ 《历书总目表》,《徐光启集》卷八。

⑥ 《历书总目表》,《徐光启集》卷八。

有这些优于中国传统历学的长处,则“西法可为目前必验之法”。^①

对传统的测天方法与制器的总结,徐光启也是通过实践来检验的,合于时用者存,不合时用者,虽圣贤经典所载,亦可弃置不用。如所谓表臬,即《周礼》中匠人置槷之法。此法“识日出入之景,参诸日中之景,以正方位”。而今法则“置小表于地平,午正前后累测日景,以求相等之两长景,即为东西;因得中间最短之景,即为真子午”。^②今法简便,胜于《周礼》所载古法,故古法可废。又若自然界有变化,则原有的仪器也就过时而不复可用。如“测星之晷,亦即《周礼》夜考极星之法。然周时北极一星,正与真北极同壤;今时久密移,此星去极三度有奇,《周官》旧法不复可用”。^③

这就说明,世界上没有万世不变之法。或今法胜于古法,或因自然界的变通而使旧法不适于时。总之,客观世界是不以人的主观意志为转移的,任何理论必须符合自然规律,“必准天行”。以“必验”为唯一标准,则经典可疑,圣贤可议,古法可改,西法可用。这岂是师承家法的传统治学方式所能藩篱的。

徐光启不仅是要今胜于古,更要使后人能胜今人。所以,他著书、翻译,不但是为了使当代人学习新的科学知识,还要使后人能藉这些著作而“循习晓畅”,提供“因而求进”、“更胜于今”^④的科学资料。这就不但是超越了传统的治学风尚和保守心理,而且具备了今胜于古、而未来更胜于今的历史发展观。

终徐光启一生之治学经历,他确实是“考古证今,广咨博讯,遇一人辄问,至一地辄问,问则随闻随笔。一事一物,必讲究精研,不穷

① 《历书总目表》,《徐光启集》卷八。

② 《测候月食奉旨回奏疏》,《徐光启集》卷七。

③ 《测候月食奉旨回奏疏》,《徐光启集》卷七。

④ 《历书总目表》,《徐光启集》卷八。

其极不已。故学问皆有根本,议论皆有实见,卓识沉机,通达大体”。^① 他的“博”,包容了古今中西,而又以实验的方法、实事求是的态度,穷极所闻所见和书本知识,故其说皆实而通达,颇具近代科学意识。

徐光启在西方科学文化的影响下,努力以近代的科学思维治学,符合教育发展的方向和潮流。因此,我们说,徐光启之有功于中国教育史,在于他不满足于西方科学中的一技一艺、一鳞半爪,而是由西学得到启迪,抓住近代科学方法和思维方法,以求建设中国自己的科学体系。以后的洋务派向西方学习,则限于枪炮船舶的制造,而无意于中国近代科学体系的构建。他们对西方科学文化的认识,是仅识其皮毛而不知其精华之所在,是远远落后于徐光启的。

(三)《几何原本》的翻译

学过数学的人,都知道它有一门分科叫作“几何学”,然而却不一定知道“几何”这个名称是怎么来的。在我国古代,这门数学分科并不叫“几何”,而是叫作“形学”。“几何”二字,在中文里原先也不是一个数学专有名词,而是个虚词,意思是“多少”。比如三国时曹操那首著名的《龟虽寿》诗,有这么两句:“对酒当歌,人生几何?”这里的“几何”就是多少的意思。那么,是谁首先把“几何”一词作为数学的专业名词来使用的,用它来称呼这门数学分科的呢?这是明末杰出的科学家徐光启。

徐光启(1562 - 1633 年)出生在上海县法华汇(今上海市徐家汇)一个小商人的家里。当时的法华汇还不是城市而是乡村,四周都是种满庄稼的农田。徐光启小时候进学堂读书,就很留心观察周围的农事,对农业生产有着浓厚的兴趣。二十岁考中秀才以后,他在

^① 徐驥:《文定公行实》。

家乡和广东、广西教书,白天给学生上课,晚上常常默对孤灯,广泛阅读古代的农书,钻研农业生产技术。由于农业生产同天文历法、水利工程的关系非常密切,而天文历法、水利工程又离不开数学,他又进一步博览古代的天文历法、水利和数学著作。1594年,徐光启在韶州(今广东韶关)教书的时候,认识了一个来中国传播天主教的耶稣会士郭静居。在郭静居那儿,他第一次见到一幅世界地图,知道在中国之外竟有那么大的一个世界;又第一次听说地球是圆的,有个叫麦哲伦的西洋人乘船绕地球环行了一周;还第一次听说意大利科学家伽利略制造了天文望远镜,能清楚地观测天上星体的运行。所有这些,对他来说,都是闻所未闻的新鲜事。从此,他又开始接触西方近代的自然科学,知识更加丰富了。

明朝末年,宦官专权,政治黑暗,人民的生活非常痛苦,农民起义到处发生,正在东北崛起的满洲贵族,又不时对明朝发动进攻,整个社会处在动荡不安的状态。象所有正直的知识分子一样,徐光启富于爱国的热忱,他希望能够利用科学技术帮助国家富强起来,使天下的黎民过上“丰衣食,绝饥寒”的安定富裕的生活。因此,他认为不仅应该认真总结我国古代的科学成就,还应该很好地学习西方先进的自然科学,取长补短,使我国的科学技术得到进一步的发展。

在同郭静居交往的时候,徐光启听说到中国来传教的耶稣会会长利玛窦精通西洋的自然科学,就到处打听他的下落,想当面向他请教。1600年,他得到了利玛窦正在南京传教的消息,即专程前往南京拜访。

利玛窦是意大利人,原名叫玛太奥·利奇。他从小勤奋好学,对数学、物理学、天文学、医学都很有造诣,而且擅长制作钟表、日晷(gui 鬼,日晷是古代一种测定时间的仪器),善于绘制地图和雕刻。三十岁从神学院毕业,利玛窦被耶稣会派到中国来传教。他为了便于同中国人交往,刻苦学习中国的语言、文字和古代文化,换上中国的服装,按照中国的礼节和风俗习惯进行活动,还为自己取了利玛窦

这样一个中国名字。

徐光启见到利玛窦,对他表示了仰慕之情,希望向他学习西方的自然科学。利玛窦看他是个读书人,也想向他学习中国古代的文化典籍,并热衷发展他为天主教徒,就同他交谈起来。他们从天文谈到地理,又谈到中国和西方的数学。临别的时候,利玛窦对徐光启学习西方自然科学的请求未置可否,却送给他两本宣传天主教的小册子。一本是《马可福音》,讲的是耶稣的故事,另一本是《天主实义》,是利玛窦用中文写的解释天主教义的书。徐光启心里明白,这是要他先加入天主教,然后才肯向他传播西方的科学知识。后来,他经过三年之久的慎重考虑,为了学习西方的自然科学,就全家加入了天主教。

加入天主教的第二年,四十二岁的徐光启考中进士,担任翰林院庶吉士的官职,在北京住了下来。而利玛窦在同徐光启见面的第二年,也来到了北京。他向明神宗贡献礼品,得到明神宗的批准,在宣武门外置了一处住宅,长期留居下来,进行传教活动。徐光启在公余之暇,常常去拜访利玛窦,你来我往,彼此慢慢熟悉了,开始建立起较深的友谊。1606年,徐光启再次请求利玛窦传授西方的科学知识,利玛窦爽快地答应了。他用公元前三世纪左右希腊数学家欧几里得的著作《原本》做教材,对徐光启讲授西方的数学理论。利玛窦每两天讲授一次,徐光启总是准时到达,不论是朔风怒吼,还是大雪纷飞,从不间断。

经过一段时间的学习,徐光启完全弄懂了欧几里得这部著作的内容,深深地为它的基本理论和逻辑推理所折服,认为这些正是我国古代数学的不足之处。他感到,我国的古代数学虽然也取得了极其辉煌的成就,但千百年来一直受到经验实证的限制,未能很好地运用逻辑推理的方法。如果能把欧几里得的这部著作介绍过来,对我国数学的发展将是很有好处的。于是,徐光启建议利玛窦同他合作,一起把它译成中文。开始,利玛窦对这个建议颇感犹豫,因为欧几里得的这部著作是用拉丁文写的,拉丁文和中文语法不同,词汇也很不一

样,书里的许多数学专业名词在中文里都没有相应的现成词汇。要译得准确、流畅而又通俗易懂,是很不容易的。早先曾有一个姓蒋的举人同利玛窦合作试译过,就因为这个缘故而不得不半途而废。但是徐光启却很有信心,他认为只要肯下功夫,多动脑筋,仔细推敲,反复修改,总是可以译成的。在他的一再劝说下,利玛窦也就同意了。

从1606年的冬天开始,他们两人开始了紧张的翻译工作。每天晚上,他们坐在灯烛之下,先由利玛窦用中文逐字逐句地口头翻译,再由徐光启草录下来。译完一段,徐光启再字斟句酌地作一番推敲修改,然后由利玛窦对照原著进行核对。遇有译得不妥当的地方,利玛窦就把原著再仔细地讲述一遍,让徐光启重新修改。如此反复数次,直到认为满意了,再接着译下一段。徐光启对翻译非常认真,常常是到了深夜,利玛窦休息了,他还独自坐在灯下加工、修改译稿。有时为了确定一个译名,他不断地琢磨、推敲,不知不觉地就忙到天亮。译文里的“平行线”、“三角形”、“对角”、“直角”、“锐角”、“钝角”、“相似”等等中文的名词术语,都是经过他呕心沥血的反复推敲而确定下来的。

从大雪纷飞的冬季忙到来年桃李花开的春天,徐光启和利玛窦译出了这部著作的前六卷。徐光启想一鼓作气,接着往下译,争取在年内译完后九卷,但利玛窦却主张先将前六卷刻印出版,听听反映再说。付印之前,徐光启又独自一人将译稿加工、润色了三遍,尽可能把译文改得准确。然后他又同利玛窦一起,共同敲定书名的翻译问题。这部著作的拉丁文原名叫《欧几里得原本》,如果直译成中文,不大象是一部数学著作。如果按照它的内容,译成《形学原本》,又显得太陈旧了。利玛窦说,中文里的“形学”,英文叫作“Geo”,它的原意是希腊的土地测量的意思,能不能在中文的词汇里找个同它发音相似、意思也相近的词。徐光启查考了十几个词组,都不理想。后来他想起了“几何”一词,觉得它与“Geo”音近意切,建议把书名译成《几何原本》,利玛窦感到很满意。1607年,《几何原本》前六卷正式

出版,马上引起巨大的反响,成了明末清初从事数学工作的人的一部必读书,对发展我国的近代数学起了很大的作用。

后来,徐光启虽然没有能够再和利玛窦一起译出《几何原本》的后九卷,但他又陆续写了许多其他的科学著作,特别是《农政全书》这部巨著,在我国和世界科学史上都具有重要的地位。后世的人们,为了纪念徐光启在科学上的卓越贡献,就把他的家乡法华汇改名为徐家汇。

徐光启教育文论选读

泰西水法序

泰西诸君子以茂德上才,利宾于国。其始至也,人人共欢异之;及骤与之言,久与之处,无不意消而中悦服者,其实心、实行、实学,诚信于士大夫也。其谈道也,以践形尽性,钦若上帝为宗。所教戒者,人人可共由,一轨于至公至正,而归极于“惠迪吉、从逆凶”之旨,以分趋避之路。余尝谓其教必可以补儒易佛,而其绪余更有一种格物穷理之学,凡世间世外、万事万物之理,叩之无不河悬响答,丝分理解,退而思之,穷年累月,愈见其说之必然而不可易也。

格物穷理之中,又复旁出一种象数之学。象数之学、大者为历法,为律吕;至其他有形有质之物,有度有数之事,无不赖以为用,用之无不尽巧极妙者。昔与利先生游,尝为我言:“薄游数十百国,所见中土土地人民,声名礼乐,实海内冠

冕而其民顾多贫乏,一遇水旱,则有道殣,国计亦拙焉者,何也?身被主上礼遇隆恩,思得当以报。顾已久谢人间事矣,筋力之用,无所可裨。有所闻水法一事,象数之流也,可以言传器写,倘得布在将作,即富国足民,或且岁月见效。私愿以此为主上代天苍民之助,特恐羁旅孤踪,有言不信耳。”

余尝留意兹事、二十余年矣,询诸人人,最多画饼。骤闻若言,则唐子之见故人也,就而请益,辄为余说其大指,悉皆意外奇妙,了非畴昔所及。值余衔恤归,言别,则以其友熊先生来,谓余:“昨所言水法不获竟之,他日以叩之此公可也!迄余服阕趋朝,而先生已长逝矣。问以请于熊先生,唯唯者久之,察其心神,殆无吝色也;而顾有忤色。余因私揣焉:无吝色者、诸君子讲学论道,所求者,亡非福国庇民,矧兹土苴以为人,岂不视犹敝屣哉!有忤色者、深恐此法盛传,天下后世见视以公输墨翟,即非其数万里东来,捐顶踵,冒危难,牖世兼善之意耳。辄解之曰:人富而仁义附焉,或东西之通理也。道之精微,拯人之神;事理粗迹,拯人之形,并说之,并传之,以俟知者,不亦可乎?先圣有言:“备物致用,立成器以为天下利,莫大乎圣人。”器虽形下,而切世用,兹事体不细已。且窥豹者得一斑,相剑者见若狐甲而知钝利,因小识人,智者视之,又何遽非维德之隅也!先生复唯唯。都下诸公闻而亟赏之,多募巧工,从受其法。器成,即又人人亟赏之。余因笔记其说,实不文。然而诸公实存心于济物以命余,其可辞?抑六载成言,亦以此竟利先生之志也。梓成,复命余申言其端。

夫诸器利益,诸公已深言之,曷赘为?然而有两言焉。

尝试虚心揣之 ,西方诸君子而犹世局中人也 ,是者种种有用之学 ,不乃其秘密家珍乎 ? 亟请之 ,往往无吝色而有忤色 ,斯足以窥人矣。抑人情劳则思 ,佚则忘善 ,此器也而为世用 ,谁则不佚 ,倘弗思而忘善乎 ? 不乃阶之为厉矣。余愿用兹器者 ,相与共默计之 ,先生之所为蹙然而色忤也 ,将无或出于此 ? 万历壬子春月吴淞徐光启序。

徐光启集 ,上册。上海古籍出版社一九八四年版

简平仪说序

杨子云未谙历理 ,而依桷法言理 ,理于何传 ! 邵尧夫未嫻历法 ,而撰私理立法 ,法于何生 ? 不知吾儒学宗传有一字历 ,能尽天地之道 ,穷宇极宙。言历者莫能舍旃 ! 孔子曰 : “ 泽火革 ” 孟子曰 : “ 苟求其故 ” 是已。革者 ,东西南北 ,岁月日时 ,靡所弗革 ,言法不言革 ,似法非法也。故者 ,二仪七政、参差往复 ,各有所以然之故 ,言理不言故 ,似理非理也。唐虞邈矣 ,钦若授时 ,学士大夫罕言之。刘洪、姜岌、何承天、祖冲之之流 ,越百载一人焉 ,或二三百载一人焉 ,无有如义和、仲叔极议一堂之上者 ,故此事三千年以还恣恣也。郭守敬推为精妙 ,然于革之义庶几焉 ;而能言其所为故者 ,则断自西泰子之入中国始。

先生尝为余言 :西士之精于历 ,无他谬巧也 ,千百为辈 ,传习讲求者三千年 ,其青于蓝而寒于水者 ,时时有之 ,以故言理弥微亦弥著 ,立法弥详亦弥简。余闻其言而喟然。以彼千百为辈、传习讲求者三千年 ;吾且越百载一人焉 ,或二三百载一人焉 ,此其间何工拙可较论哉 ! 先生没 ,赐葬燕

中,仍诏听其同学二三君子,依止焚修。诸君子感恩图报,将欲绩成利氏之书,尽阐发其所为知天事天、穷理尽性之学。而会中朝方修正历法,特简宿学名儒,莅正其事。于时司天氏习闻诸君子之言者,争推举以上大宗伯,欲依洪武壬戌故事,尽译其书,用备典章。大宗伯以闻,报可。自是一时畴人世业,亡不贾勇摩厉,以劝厥成。盛哉!尧舜在上,下有义和,庶其将极议一堂之上乎?余以为诸君子之书成,其裨益世道,未易悉数。若星历一事,究竟其学,必胜郭守敬数倍、其最小者。

是仪,为有纲熊先生所手创,以呈利先生,利所嘉叹。偶为余解其凡,因手受之,草次成章,未及详其所谓故也。若其言革也,抑亦文豹之一斑矣。熊子以为少,未肯传,余固请行之,为言历嚆矢焉。第欲究竟其学,为书且千百是,是非余所能终也。必若博求道艺之士,虚心扬榷,令彼三千年增修渐进之业,我岁月间拱受其成,以光昭我圣明来远之盛,且传之史册,曰:历理大明,历法至当,自今伊始,复越前古,亦褻快已。万历辛亥秋月吴淞徐光启序。

同上书,上册。

刻几何原本序

唐虞之世,自义和治历暨司空、后稷、工虞、典乐五官者,非度数不为功。周官六艺,数典居一焉,而五艺者不以度数从事,亦不得工也。襄旷之于音,般墨之于械,岂有他谬巧哉?精于用法尔已。故尝谓三代而上为此业者盛,有元元本本师传曹习之学,而毕丧于祖龙之焰。汉以来多任

意揣摩,如盲人射的,虚发无效,或依儼形似,如持萤烛象,得首失尾,至于今而此道尽废,有不得不废者矣。

几何原本者度数之宗,所以穷方圆平直之情,尽规矩准绳之用也。利先生从少年时,论道之暇,留意艺学。且此业在彼中所谓师传曹习者,其师丁氏,又绝代名家也,以故极精其说。而与不佞游久,讲谭余晷,时时及之,因请其象数诸书,更以华文。独谓此害未译,则他书俱不可得论,遂共翻其要。约六卷,既卒业而复之,由显入微,从疑得信,盖不用为用,众用所基,真可谓万象之形围,百家之学海,虽实未竟,然以当他书,既可得而论矣。

私心自谓:不意古学废绝二千年后,顿获补缀唐虞三代之阙典遗义,其裨益当世,定复不小,因偕二三同志刻而传之。先生曰:“是书也,以当百家之用,庶几有义和般墨其人乎?犹其小者,有大用于此,将以习人之灵才,令细而确也。”余以为小用大用,实在其人,如邓林伐材,栋梁榱桷,恣所取之耳。

顾惟先生之学,略有三种:大者修身事天;小者格物穷理,物理之一端别为象数,一一皆精实典要,洞无可疑,其分解擘析,亦能使人无疑。而余乃亟传其小者,趋欲先其易信,使人绎其文,想见其意理,而知先生之学,可信不疑,大概如是,则是书之为用更大矣。他所说几何诸家藉此为用,略具其自叙中,不备论。吴淞徐光启书。

同上书,上册。

几何原本杂议

下学工夫,有理有事。此害为益,能令学理者祛其浮

气,练其精心,学事者资其定法,发其巧思,故举世无一人不当学。闻西国古有大学,师门生常数百千人,来学者先问能通此书,乃听入。何故?欲其心思细密而已。其门下所出名士极多。

能精此书者,无一事不可精;好学此书者,无一事不可学。

凡他事、能作者能言之,不能作者亦能言之。独此书为用,能言者即能作者,若不能作,自是不能言。何故?言时一毫未了,向后不能措一语,何由得妄言之。以故精心此学,不无知言之助。

凡人学问、有解得一半者,有解得十九或十一者,独几何之学,通即全通,蔽即全蔽,更无高下分数可论。

人具上资而意理疎莽,即上资无用。人具中材而心思缜密,即中材有用。能通几何之学,缜密甚矣!故率天下之人而归于实用者,是或其所由之道也。

此书有四不必〔一〕:不必疑,不必揣,不必试,不必改。有四不可得:欲脱之不可得,欲驳之不可得,欲减之不可得,欲前后更置之不可得。有三至、三能:似至晦实至明,故能以其明明他物之至晦;似至繁实至简,故能以其简简他物之至繁;似至难实至易,故能以其易易他物之至难。易生于简,简生于明,综其妙在明而已。

此书为用至广,在此时尤所急需,余译竟,随偕同好者梓传之。利先生作叙,亦最喜其亟传也,意皆欲公诸人人,令当世亟习焉。而习者盖寡,窃意百年之后必人人习之,即又以为习之晚也。而谬谓余先识,余何先识之有?

有初览此书者,疑奥深难通,仍谓余当显其文句。余对之,度数之理,本无隐奥,至于文句,则尔日推敲再四,显明极矣。尚未及留意,望之似奥深焉,譬行重山中,四望无路,及行到彼,蹊径历然。请假旬日之功,一究其旨,即知诸篇自首迄尾,悉皆显明文句〔二〕。

几何之学,深有益于致知。明此,知向所揣摩造作,而自诡为工巧者皆非也,一也。明此,知吾所已知不若吾所未知之多,而不可算计也,二也。明此,知向所想像之理,多虚浮而不可授也,三也。明此,知向所立言之可得而迁徙移易也〔三〕。

此书有五不可学:躁心人不可学,粗心人不可学,满心人不可学,妒心人不可学,傲心人不可学。故学此者不止增才,亦德基也。

昔人云:“鸳鸯绣出从君看,不把金针度与人”,吾辈言几何之学,政与此异。因反其语曰:“金针度去从君用,未把鸳鸯绣与人”,若此书者,又非止金针度与而已,直是教人开卯冶铁,抽线造计;又是教人植桑饲蚕,涑丝染缕。有能此者,其绣出鸳鸯,直是等闲细事。然则何故不与绣出鸳鸯?曰:能造金针者能绣鸳鸯,方便得鸳鸯者谁肯造金针?又恐不解造金针者,菟丝棘刺,聊且作鸳鸯也!其要欲使人人真能自绣鸳鸯而已。

〔一〕绝徼同文纪作“五不必”,多“不必约”(在不必揣与不必试之间)。〔二〕天学初函本止此,并有“吴淞徐光启记”六字。又末三则据绝徼同文纪补。绝徼同文纪盖据徐光启后来改稿载入。〔三〕疑脱“四也”二字。

刻同文算指序

数之原其与生人俱来乎？始于一，终于十，十指象之，屈而计诸，不可胜用也。五方万国，风习千变，至于算数，无弗同者，十指之赅存，无弗同耳。

我中夏自黄帝命隶首作算，以佐容成，至周大备。周公用之，列于学官以取士，宾兴贤能，而官使之。孔门弟子身通六艺者，谓之升堂入室，使数学可废，则周孔之教蹶矣。而或谓载籍燔于嬴氏，三代之学多不传，则马郑诸儒先相授何物？唐六典所列十经，博士弟子五年而学成者，又何书也？由是言之，算数之学特废于近世数百年间尔。废之缘有二：其一为名理之儒士苴天下之实事，其一为妖妄之术谬言数有神理，能知来藏往，靡所不效。卒于神者无一效，而实者亡一存，往昔圣人所以制世利用之大法，曾不能得之士大夫间，而术业政事，尽逊于古初远矣。

余友李水部振之，卓犖通人，生平相与慨叹此事，行求当世算术之书，大都古初之文十一，近代俗传之言十八，其儒先所述作而不倍于古初者，亦复十一而已。俗传者余尝戏目为闭关之术，多谬妄弗论，即所谓古初之文与其弗倍于古初者，亦仅仅具有其法，而不能言其立法之意。益复远想唐学十经，必有原始通极微妙之义，若止如今世所传，则浹月可尽，仍事乃须五年也？

既又相与从西国利先生游，论道之隙，时时及于理数。其言道言理，既皆返本黜实，绝去一切虚玄幻妄之说，而象数之学亦皆溯源承流，根附叶著，上穷九天，旁该万事，在于

西国膠庠之中,亦数年而学成者也。吾辈既不及睹唐之十经,观利公与同志诸先生所言历法诸事,即其数学精妙,比于汉唐之世十百倍之,因而造席请益。

惜余与振之出入相左,振之两度居燕,译得其算术如千卷,既脱稿,余始间请而共读之、共讲之,大率与旧术同者、旧所弗及也;与旧术异者、则旧所未之有也。旋取旧术而共读之、共讲之,大率与西术合者、靡弗与理合也;典西术谬者、靡弗与理谬也。振之因取旧术斟酌去取,用所译西术骈附梓之,题曰同文算指,斯可谓网罗艺业之美,开廓著述之途,虽失十经,如弃敝屣矣。算术者、工人之斧斤寻尺,历律两家、旁及万事者,其所造宫室器用也,此事不能了彻,诸事未可易论。

顷者交食议起,天官家精识者欲依洪武故事,从西国诸先生备译所传历法,仍用京朝官属笔如吴太史,而宗伯以振之请。余不敏,备员焉。值余有狗马之疾,请急还南;而振之方服除赴阙。傥一日者复如庚戌之事,便当竣此大业,以启方来,则是书其斧斤寻尺哉!若乃山林畎亩有小人之事,余亦得挟此往也,握算言纵横矣。万历甲寅春月友弟吴淞徐光启撰。

同上书,上册。

刻紫阳朱子全集序

今世名为崇孔氏,黜绝异学,而定于一尊耳,乃二氏之说实深中人心,而浸淫焉欲窃据其上。此其是非邪正,深言之即更仆未罄,然而窃衷之以两言曰:有用与无用而已矣。

夫学之精者以为身心性命 ,其施及于家国天下 ,其道五 ,其德三 ,使居四民之业者人人得以从事 ,而天下已平已治 ,则儒效已。二氏之精者能使贤智之士 ,弱丧忘归 ,然综其实试令横目之民 ,尽趋其途 ,能人人仙佛乎 ? 即人人仙佛 ,可为世道乎 ? 吾有以知其必不能 ,则二氏者果无所用于世。而自今以往 ,虽百世终不能浸淫焉窃据于孔氏之上也。继孔氏而称儒术者无若元晦氏 ,夫犹是守文之胤胄也。学孔氏者必从朱氏始 ,则高皇帝聪明先物 ,灼见圣孚矣。而近世学士横生途辙 ,谬欲祧而禘之 ,曰吾独契圣宗 ,以上接洙泗为嫡传也 ,而实则阴用二氏之精者 ,以文文致传会其说 ,使后进之士波荡而从之 ,即紫阳一脉几欲敝帚相视。然而平心以求诸六经 ,终觉紫阳氏为顺守 ,而彼为逆取。蒙不佞 ,窃以为学者从六经则六经〔一〕 ,离六经则二氏 ,绝无取阴阳上下其间 ,为两可之说。夫学而果求诸六经 ,又果求诸孔氏之六经 ,则舍紫阳其将何途之从而致之哉 ? 今其书具在 ,学者第度置不谛观 ,而随声附和 ,妄生厌薄耳。藉第令深心读之 ,其实行实功 ,有体有用 ,将必因朱子以见宣尼之正脉 ,而俾天下国家实受真儒之益 ,得无令随声厌薄者咋舌杜口乎 ? 是用校讐其全集如千卷 ,重付梨枣 ,以广其传云。

夫致至则反 ,道穷则复。朱子之学 ,当其时则有若江西永嘉者 ,异喙以鸣 ,几于狎主齐盟。夫永嘉粗心盛气 ,其最自憙者兵 ,然实其言曾不堪为赵括作灶下养 ;勿论江西之学 ,则所谓阴用二氏之精者 ,犹号于人曰 ,佛法无是 ,超然独契 ,是于彼为畔 ,于此为篡也。顾其奇杰之论 ,足以荧烓才智之士。天启高皇 ,表章崇重 ,而学者知所统一 ,是所谓道

之复也。近世名家之论,十倍江西,论是书者其尚遵祖宗之功令,以思其所为复乎?是不无望于愿学孔氏者。

据明刻本甲辰科翰林馆课卷八录。但这篇序文是拟作的,故编附于“序跋”之末。〔一〕下“六经”疑当作“孔氏”。

同上书,上册。

辨学章疏

万历四十四年七月

左春坊左赞善兼翰林院检讨臣徐光启谨奏:为远人学术最正、愚臣知见甚真,恳乞圣明,表章隆重,以永万年福祉,以贻万世乂安事。

臣见邸报,南京礼部参西洋陪臣庞迪我等,内言:“其说浸淫,即士大夫亦有信向之者”;一云:“妄为星官之言,士人亦堕其云雾。”曰士君子,曰士人,部臣恐根株连及,略不指名,然廷臣之中,臣尝与诸陪臣讲究道理,书多刊刻,则信向之者臣也。又尝与之考求历法,前后疏章具在御前,则与言星官者亦臣也。诸陪臣果应得罪,臣岂敢幸部臣之不言以苟免乎?然臣累年以来,因与讲究考求,知此诸臣最真最确,不止踪迹心事一无可疑,实皆圣贤之徒也。且其道甚正,其守其严,其学甚博,其识甚悟,其心其真,其见甚定,在彼国中亦皆千人之英,万人之杰。所以数万里东来者,盖彼国教人,皆务修身以事上主,闻中国圣贤之教,亦皆修身事天,理相符合,是以辛苦艰难,履危蹈险,来相印证,欲使人为善,以称上天爱人之意。其说以昭事上帝为宗本,以保救身灵为切要,以忠孝慈爱为工夫,以迁善改过为入门。以

忏悔涤除为进修,以升天真福为作善之荣赏,以地狱永殃为作恶之苦报,一切戒训规条,悉皆天理人情之至。其法能令人为善必真,去恶必尽,盖所言上主生育拯救之恩,赏善罚恶之理,明白真切,足以耸动人心,使其爱信畏惧,发于繇衷故也。

臣尝论古来帝王之赏罚,圣贤之是非,皆范人于善,禁人于恶,至详极备。然赏罚是非,能以人之外行,不能及人之中情。又如司马迁所云:颜回之夭,盗跖之寿,使人疑于善恶之无报,是以防范愈严,欺诈愈甚。一法立,百弊生,空有愿治之心,恨无必治之术,于是假释氏之说以辅之。其言善恶之报在于身后,则外行中情,颜回、盗跖似乎皆得其报。谓宜使人为善去恶,不旋踵矣。奈何佛教东来千八百年,而世道人心未能改易,则其言似是而非也。说禅宗者衍老庄之旨,幽邈而无当,行瑜伽者杂符录之法,乖谬而无理,且欲抗佛而加于上主之上,则既与古帝王圣贤之旨悖矣,使人何所适从、何所依据乎?必欲使人尽为善,则诸陪臣所传事天之学,真可以补益王化,左右儒术,救正佛法者也。盖彼西洋邻近三十余国奉行此教,千数百年以至于今,大小相卹,上下相安,路不拾遗,夜不闭关,其久安长治如此。然犹举国之人,兢兢业业,惟恐失坠,获罪于上主。则其法实能使人向善,亦既彰明较著矣。此等教化风俗,虽诸陪臣自言;然臣审其议论,察其图书,参互考稽,悉皆不安。

臣闻 繇余西戎之旧臣,佐秦兴霸;金日碑西域之世子,为汉名卿。苟利于国,远近何论焉?又见:梵刹琳宫,遍布海内;番僧喇嘛,时至中国;即如回回一教,并无传译经典可

为证据 ,累朝以来 ,包荒容纳 ,礼拜之寺 ,所在有之。高皇帝命翰林臣李翀、吴伯宗与回回大师马沙亦黑、马哈麻等翻译历法 ,至称为乾方先圣之书。此见先朝圣意 ,深愿化民成俗 ,是以褒表搜扬 ,不遗远外。而释道诸家 ,道术未纯 ,教法未备 ,二百五十年来犹未能仰称皇朝表章之盛心。若以崇奉佛老者崇奉上主 ,以容纳僧道者容纳诸陪臣 ,则兴化致理 ,必出唐虞三代上矣。

皇上蒙养诸陪臣一十七载 ,恩施深厚 ,诸陪臣报答无阶 ,所抱之道、所怀之忠 ,廷颈企踵 ,无繇上达。臣既知之 ,默而不言 ,则有隐蔽之罪 ,是以冒昧陈请。倘蒙圣明采纳 ,特赐表章 ,目今暂与僧徒道士一体容留 ,使敷宣劝化 ,窃意数年之后 ,人心世道 ,必渐次改观。乃至一德同风 ,翕然丕变 ,法立而必行 ,令出而不犯 ,中外皆勿欺之臣 ,比屋成可封之俗 ,圣躬延无疆之遐福 ,国祚永万世之太平矣 ?

倘以臣一时陈说 ,难可遽信 ;或恐旁观猜忖 ,尚有烦言 ,臣谨设为试验之法有三 ,处置之法有三 ,并以上请。试验之法 :

其一 ,尽召疏中有名陪臣 ,使至京师 ,乃择内外臣僚数人 ,同诋西来经传。凡事天爱人之说 ,格物穷理之论 ,治国平天下之术 ,下及历算、医药、农田、水利等兴利除害之事 ,一一成书 ,钦命廷臣共定其是非。果系叛常拂经 ,邪术左道 ,即行斥逐 ,臣甘受扶同欺罔之罪。

其二 ,诸陪臣之言与儒家相合 ,与释老相左 ,僧道之流咸共愤嫉 ,是以谤害中伤 ,风闻流播 ,必须定其是非。乞命诸陪臣与有名僧道 ,互相辩驳 ,推勘穷尽 ,务求归一。仍令

儒学之臣 ,共论定之。如言无可采 ,理屈辞穷 ,即行斥逐 ,臣与受其罪。

其三 ,译书若难就绪 ,僧道或无其人 ,即令诸陪臣将教中大意、诫劝规条与其事迹功效 ,略述一书 ,并已经翻译书籍三十余卷 ,原来本文经典一十余部 ,一并进呈御览。如其踳驳悖理 ,不足劝善戒恶 ,易俗移风 ,即行斥逐 ,臣与受其罪。此三者试验之法也。

处置之法 :

其一 ,诸陪臣所以动见猜疑者 ,止为盘费一节 ,或疑烧炼金银 ,或疑洋商接济 ,皆非也。诸陪臣既已出家 ,不营生产 ,自然取给于捐施。凡今衣食 ,皆西国捐施之人 ,展转托寄 ,问遇风波盗贼 ,多不获至 ,诸陪臣亦甚苦之。然二十年来不受人一钱一物者 ,盖恐人不见察 ,受之无名 ,或更以设骗科敛等项罪过相加。且交际往来 ,反多烦费故耳。为今之计 ,除光禄寺恩赐钱粮照旧给发外 ,其余明令诸陪臣量受捐助 ,以给衣食 ;足用之外义不肯受者 ,听从其便。广海洋商 ,谕以用度既足 ,不得寄送西来金银 ,仍行关津严查阻回。如此音耗断绝 ,尽释猜嫌矣。

其二 ,诸陪臣所居地方 ,不择士民 ,不论富贵贫贱 ,皆能实心劝化。目今宜令随其所在 ,依止焚修 ,官司以礼相待 ,使随人引掖。或官司未能相信 ,令本地士民择有身家行止者 ,或十家、或二十家 ,同具一甘结在官。如司教之人果有失德猥行、邪言妄念、表率不端者 ,依今部议放流进逐 ,甘结诸人 ,一体科坐 ;其无人保结者 ,不得容留。若他人有以违犯事理、传闻告言者 ,官司亦要体访的确 ,务求实迹 ,则掩饰

难容,真伪自见矣。

其三 地方保举倘有挟同隐匿,难以遽信,再令所在官司,不时备细体察,除有前项违犯登时纠举外,其道行高洁、地方士民愿从受教者,有司给与印信文簿二扇,令司教者循环报数在官。年终正印官备查从教人众,曾否犯有过恶,间有罪名,另籍登记。三年总行考察,如从教人众一无过犯,兼多善行可指,正印官于司教之人,优行嘉奖。如从教者作奸犯科,计其人之众寡,罪之轻重,甘结士民,量行罚治。若从教之人故犯罪恶,司教同教戒劝不悛,因而报明官司除其教籍者,或教籍未除而同教之人自行出首者,或过犯在从教以前事发在后者,罪止本身,同教之人并不与坐。如此官府有籍可稽,诸人互相觉察,不惟人徒寡少,仍于事体有益,其他释道诸人,或争论教法,更不必设计造言,希图耸听,只须分明。司教亦同此法,考察赏罚,谁是谁非,孰损孰益,久久自明矣。此三者处置之法也。已上诸条,伏惟圣明裁择,如在可采,乞赐施行。

臣于部臣为衙门后辈,非敢抗言与之相左,特以臣考究既详,灼见国家致盛治、保太平之策,无以过此。倘钦允部议,一时归国,臣有怀不吐,私悔无穷。是以不避罪戾,斋沐陈请。至于部臣所言风闻之说,臣在昔日亦曾闻之,亦曾疑之矣。伺察数岁,臣实有心窥其情实,后来洞悉底囊,乃始深信不疑。使其人果有纤芥可疑,臣心有一毫未信,又使其人虽非细作奸徒,而未是圣贤流辈,不能大有裨益,则其去其留,何与臣事。修历一节,关系亦轻。臣身为侍从之臣,又安敢妄加称许,为之游说,欺罔君父,自干罪罚哉!窃恐部臣之伺察详尽,亦复如臣,其推毂奖许,亦不后于臣矣。

臣干冒天威 , 不胜惶恐待命之至。

同上书 , 下册。

赤子之心与圣人之心若何解

夫人者受天地之中以生也 ; 受中以生 , 则其初本与天为一耳。自一而分之以至于无算 , 始与天不相似耳。凡求物之似者 , 必自异而反之 , 至于始分之初 , 则其相去必近 , 故曰赤子之心与圣人之心一也。谓其上接乎继善之初 , 而逆观赋予之本然 , 其去弥近故也。

率性之道 , 顺天之则 , 与天下大同之谓圣人 ; 逆性之理 , 任情之用 , 各安其所习而辟焉之谓凡人 ; 何思何虑 , 至虚至静 , 纯然穆然 , 未始有知之谓赤子。吾反而思之 , 情感而逸 , 物至而化 , 此为始于何时 , 成于何念也 ? 一一皆非本性所有 , 一一皆非本意所发也。心不虚则物乘之 , 物乘之则动 , 动而不静则气乘之 , 气乘之则惑 , 赤子无是也。知赤子之所由化为凡人 , 则知圣人之所为同于赤子矣。诚验之一念之间 , 澄然无事 , 便觉天地万物 , 廓尔流通 , 此赤子之心露其倪 , 而圣人之心开其端也。随时随事 , 顺帝之则 , 心普万物 , 情归一道 , 驯而至于天地变化 , 位育参两 , 此赤子之心究其极 , 而圣人之心宣其用也。譬之水然 , 行之于地中 , 清浊百变 , 皆水之习 , 非其性也。山下之泉 , 无色无味 , 汨焉至清 , 凡水尽然 , 此为水之初矣。赤子之心山下之清也 , 圣人之心放乎四海而不失其清者也。水之鉴能别须眉 , 圣人之鉴能入微妙 ; 水之不舍通乎昼夜 , 圣人之不已贵乎古今。水之泽溉润万物 , 圣人之泽利赖万世。总之 , 称水之能者无他 , 无失其山下之清

焉耳矣。称圣人之能者无他，无失其赤子之虚静焉耳矣。

天至虚故能灵而神，天至静故能动而化，赤子者近于天而畸于人，故能圣而不可知。六经之言圣德也，详其要归于无欲，无欲者人性之常，无欲者天性之初，率其常，复其初，是谓圣人，与孟氏之旨一而已矣。欲学圣人者如之何？必自去欲始，去欲必自主敬始，敬则自然专一，专一则自然虚静，虚静之极，自能变动不居，周游六虚，是谓作圣，是谓保赤子之心。尧兢舜业，文翼武竞，皆所由自人而之乎天者，圣功也。孟氏之言赤子之心也，他日又申之曰：良知良能。葆之云何？不为不欲，存心养性而已。水习于浊必澄以求清，人习于欲必修以入圣，自然之势也。是之不务而希求顿悟，侈口见宗曰当下即是，作意成妄，如是以求赤子之心，去孔孟远矣！

同上书，下册。

面对三则

一

圣谕：用人何必专是甲科？乡科吏员中岂无人才？臣光启奏：圣谕及此，宗社生灵之福。臣以伟云：

二

圣谕：周礼三物，教万民而宾兴之云云。臣光启奏：周礼三物，德行为先，下至礼乐射御书数，亦皆是有用之学。若今之时文，直是无用。圣谕：祖宗朝以此取士，未尝不善，只是后来云云。

三

久之 ,又奏 :人才只要培养作兴 ,今皇上专以德行取人 ,制科学政——有法 ,再加以选举之法 ,考课之法 ,将不可胜用 ,不必借才于异代也。

同上书 ,下册。