

黔中王学大师孙应鳌及其

“《四书》学”五题^{*1}

王晓昕

【摘要】：《四书》即《大学》《中庸》《论语》《孟子》的合称，千百年来儒家对《四书》的问学与探究形成所谓“《四书》学”。黔中王学大师孙应鳌在其所著《四书近语》中，以大量篇幅对“四书”展开了颇具深度的讨论，形成了自己独具特色的“《四书》学”，且不乏诸多创获性见解。在孙应鳌的这些创获性见解中，首先以“求之《六经》而一变缀道”为其总纲，以“中”与“诚”为要旨，以“温故知新”为手法，而对《论语》《述而》篇“加我数年”章之“五十以学《易》”的“千古常识”，发出“五十学《易》非五十之年岁学《易》，乃以五十之理数学《易》”的颠覆性惊人之语，显示了黔中王学大师孙应鳌作为有明一代哲学家与思想家的思想的极其深刻性与创见性。

【关键词】：黔中王学孙应鳌；“《四书》学”；“五十以学《易》”

【中图分类号】：G127 【文献标识码】：A 【文章编号】：1003—6644(2019)01—0001—50

作者王晓昕，贵阳学院教授，贵州省阳明学学会会长龙冈书院学术院长(贵州贵阳550005)。

一、题序：应鳌其人

孙应鳌(1527—1586)字山甫，号淮海，学者称淮海先生，清平卫(今贵州黔东南凯里属)人。毫无疑问，孙应鳌是黔中王门最具代表性人物。孙应鳌其学之形成与其地位之确立，无不与其受阳明心性之学于徐樾、罗洪先、汝芳、蒋信、胡直、赵贞吉、耿定向与耿定理等王门后学之大师级人物之影响，他们每每彼此“相切劘、发挥良知、张望眇悟”，通过彼此之“参政、巡抚”的政治生涯，以及大量学术的面晤与神交，共同推动着黔中王学在明代中后期步入全盛。与此同时，这些史实亦对作为黔中王门大师级人物孙应鳌思想系统之形成，产生了至为重要之影响。万历时贵州巡抚郭子章对孙应鳌倍加称赞，誉其为“贵州开省以来人物冠”。近人李独清著《孙应鳌年谱·自序》，引济南田雯语曰：“黔之人物，尹珍以上无论已。明之以理学文章气节著者，如孙应鳌、李渭、陈尚象，以及王训、詹英、黄绂、秦颙、蒋宗鲁、徐节、田秋、徐卿伯、易楚诚、张孟弼、许奇、申祐、吴淮、邱禾实、潘润民、王祚远、蒋劝善，皆大雅复作、声闻特达者也。而文恭为之最。”^[1]田雯的评价客观而公允，其在首肯“文恭为之最”的同时，亦列举了大批黔籍王门学者，应鳌自然与之构成关联，然每有非黔籍王门后学者，如徐樾、蒋信、定向、庐山与大洲^①等，均对应鳌思想之形成及所产生构成影响，未可小觑。

关于应鳌的生平，《明史》无载，《学案》又失其姓字，其余如《清一统志》《陕西通志》《江西通志》《湖北通志》《四川通志》《贵州通志》《清平县志》，虽各有传记，皆不详。最为详尽之记载有见于近人李独清先生所撰《孙应鳌年谱》，然时间上较早一些的，则有泰和郭子章撰《尚书文恭孙应鳌传》，稍后，于《黔诗记略》中又有独山莫友芝撰《孙文恭公小传》，贵定邱禾实之《孙文恭先生传》等等，均略述其详。

孙应鳌出生日，有“卫人馈六鲤”至，因名之鳌。应鳌为同辈兄长，独清著《孙应鳌年谱》，所载应鳌诸弟可考者八：应鹏、

¹国家社会科学基金项目“明代黔中王门及其思想研究”[项目编号：10BZX035]；国家社科基金特别委托项目“阳明文化与现大国家治理研究”[项目编号：14@ZH054]；贵阳孔学堂重大招标项目“阳明学与法治建设研究”(2015)。

应轸、应阳、应对、应雷、应鲲、应驹、应豸，为“应”字辈。据资料证明^①，应鳌生明世宗嘉靖六年丁亥(1527)，是年守仁尚在世，正值往征广西思田事宜。嘉靖七年戊子十月壬戌(公元1529年1月)，王守仁卒于南安时，应鳌二岁。嘉靖十三年甲午(1534)，应鳌八岁。是年王杏巡按贵州，又有李渭举乡试^②。九岁时，邱禾实《传》称“生而颖异，九岁能属文”。这年中央政府许贵州设乡试，解额二十五人，乃为黔省教育史上一重大里程碑。应鳌十岁，就塾，从周慎轩，日诵千言。是年，就应鳌而言颇具意义。郭子章《传》曰：“就塾受业，日诵数千言，正襟危坐，求解大义。”邱《传》曰：“授之书，辄取大义。书竟，辄瞑目危坐，不从群儿嬉。已尽发家藏书读之，学遂通。”独清先生以为，应鳌就塾日，无确定年代可考，应鳌后来撰《祭周慎轩先生文》，谓己以稚龄受业门下六年。壬寅，应鳌十五岁，父任官云南，随之，上述祭文中有“某亦归从”四字，应鳌从周慎轩就塾于嘉靖十五年丙申至二十年辛丑之间，因随父入滇而暂且中断。在从学慎轩先生期间，约十一岁至十四岁时，楚中蒋信以副使督学贵州，应鳌曾前往道林处问学，此事在后来的记叙中得到证明。十五岁，慎轩遭疾，应鳌旋辍学。十六岁时，应鳌随父至云南保山县任，在滇居留两年，十八岁时，应鳌返清平家居，尔后迎来了他人生的一个新起点。

嘉靖二十四年乙巳(1545)，十九岁的应鳌参加乡试(以儒士应试)，其俊才一露。郭子章《年谱》所记为详：“(应鳌)年十九，以儒士应乡试，督学徐公樾一见大奇之，许必解额放榜，果以《礼经》中第一人。”果然，第二年乡试(岁科两考之第二考)，应鳌举第一。《年谱》“嘉靖二十五年丙午(1546)，(应鳌)二十岁”条载：举乡试第一。《罪惟录》亦载：“嘉靖丙午解元，清平卫籍如皋孙应鳌，二十。”邱禾实所《传》：“弱冠，举省试第一。”《贵州通志》本传：“弱冠，登丙午乡试第一”，《选举表》则曰：“孙应鳌，嘉靖丙午科解元”。

凡事开局虽佳，接下来却往往并非一帆风顺，二十一岁的应鳌初入京，应礼部会试，榜发落第，只好先入太学读书，他在《与李文荐求亡弟应豸塘铭》中写道：“余丁未不第，客京读书三年。”除读书之外，应鳌广交友朋于天下，一如当年青年王守仁，邱禾实忆曰：“明年，卒业太学，谓士当友天下，不宜应故事，取具日月。”应鳌此次于京城共待了三年，邱禾实《传》云：“三年始归，一时司成甚礼重之，谓孙生良苦。”在京期间，应鳌写下了自己的处女诗(独清按，先生诗始见此年)《纪梦诗》一首，以抒其志。其诗云：

己酉十月十三日夜，梦身挟两羽，飞入天宫见玉皇，命作步虚词一首以进，觉而识之：

上天何高高，鼓翼一跻攀。

耳聆仙至语，身在碧空间。

凤凰绕金殿，虎豹峙玉关。

^①李独清先生所撰《孙应鳌年谱》认为，定嘉靖丁亥为先生生年，其证有三：一、据胡直《衡庐精舍藏稿·答山甫中丞》：“文少我十年，精力尚健。”按，《耿天台集》及《明儒学案》，胡直生正德十二年丁丑，至嘉靖五年丙戌，十岁。嘉靖六年丁亥先生生，“少我十年”正合。依此推算，生于是年。二、据查继佐《罪惟录·科举志》：年二十以内魁元：“嘉靖丙午解元，清平卫籍如皋孙应鳌，二十。”嘉靖丙午年二十，依此推算，生于是年。三、据郭子章《黔记·工部尚书孙应鳌传》：“年十九，以儒士应乡试，督学徐公樾一见大奇之，许必解额，放榜果以礼经中第一人。”考《贵州通志·名宦总部》：“徐樾字子直，贵溪人，进士。嘉靖二十三年，以副使督学贵州。”按《明史·选举志》，乡试三年为一科，于子午卯酉之年举行。提学使由京简考，于乡试前，有岁考及科考，依省份远近，按站驰驿而往，以年终为到任之期。周历各府州县考试，举行岁科两考。先考廪增附生，次考童生。旧例第一年为岁考，第二年为科考。但于僻远省份，交通不便不能再行周历者，先岁考，继科考，接连考试童生，一曰儒童，(即儒士)于县府试后，接考院试，院试即提学使主持之考试也。贵州地处边裔，远离上京，学政简命，多在八月，年终未必能达；即使年终到达黔境，考儒童亦在次年。徐樾于嘉靖二十三年奉督学黔省之命，二十四年始能举行乡试前之儒童考试，否则二十五年即乡试之年，不能再举行岁科两考矣。先生以儒士应试，必为嘉靖二十四年之事。嘉靖二十四年乙巳，先生年十九，依此推算，生于是年。

^②郭子章《参政李渭传》云及应鳌亦谓“嘉靖甲午举于乡”。

长望倚闾闾，红云时往还。

无巧不成书，与先师阳明完全相似的情形似乎在应鳌身上重演，他的第二次会试又宣告落第。《年谱》“嘉靖二十九年庚戌(1550)，应鳌二十四岁”条载：“应礼部试，又报罢，归里，患肺病，昼夜呕血不止。”仍然是在《与李文荐求亡弟应彛塘铭》一书信中，应鳌描绘了自己当时的窘境：“庚戌，余又不第，归久之，余患肺病，昼夜呕血不止”，他的消极情绪显然因落第心态而导致，与当年阳明“世以不得第为耻，某以不得第心为耻”之豪志相比较，反差明显甚巨。丧心之事接踵而来，是年，应鳌的恩师徐樾战亡云南布政使任上，应鳌于是作《公无渡河哭波石先生》诗痛哭之。想起自己与徐师的交往与所受教益，应鳌忆云：“余鳌少尝从波石徐公论学，波石公庚戌死难元江，余览虹崖王公功冠南荒卷而悲之，不忍言。”若干年后，谪黔都匀卫的邹元标忆及徐、孙老少二人的这段交往无不感叹，元标于《愿学集·徐公祠堂记》中描述道：“贵溪徐公为滇佐辖，死事，赠光禄卿。……元标待罪黔竹，一日，有黔州士述光禄开讲时，闻鸟鸣，问诸生闻否？诸生曰：闻。鸟声息，又问，诸生曰：不闻。光禄语曰：若是，是以境闻不闻也。元标惕然有省，如待涵义。既接少宗伯孙文恭，乃公所造士，口公教不忘。”此番徐樾师问于诸生，鸟鸣闻与不闻，与阳明公南镇问于诸友，树花见与不见，实有异曲同工之妙。“余鳌少尝从波石徐公论学”，反映了应鳌以师礼侍之徐公，每聆听教诲，深受心学开蒙，自然念念不忘之史实。可见应鳌从阳明心斋之学，始受之于徐公。

嘉靖三十二年癸丑(1553)，二十七岁，应鳌两次会试落第后，终于迎来了他人生难得的一大进步：应鳌入京应试礼闱，遂成进士，廷试选庶吉士。据谭希思《明大政纂要》载：嘉靖三十二年癸丑三月，廷试赐陈谨、曹大章、温应禄等进士及第出身有差。逾月，选张四维、王希烈、姜宝、孙铤、孙应鳌等二十八人为庶吉士。郭子章《传》曰：应鳌“癸丑成进士，选庶吉士。”为了报答老师梅山陈老先生，应鳌但作《送梅山陈老先生升浙江宪副序》称：“吾师梅山先生，自礼部郎中擢浙江按察副使，将戎行李，门下士张谊辈，谋欲为先生别，乃属孙应鳌申言以赠。……方吾二十人者，以经术试礼部，先生同主考试，乃褒然举之进于廷，吾二十人是以得师事先生。”然谭希思《明大政纂要》、彭孙贻《明史纪事本末补编》《贵州通志·选举表》等均明确记录嘉靖三十二年癸丑会试，选孙应鳌等二十八人为庶吉士。因作《传贻诗》，又复命读中秘书，为从聂豹^①的阳明后学、时为馆师的徐阶^②“以国士目之”。据独清先生按，考官徐阶已为东阁大学士，仍兼礼部尚书，预机务，虽旋解部事，但为馆师，亦不过领銜而已。故应鳌诸士子皆以梅山陈老先生为其师，均未认同曾师于徐阶徐大人。接下来，应鳌以金事出江西，时地方流贼四起，有如当年阳明出南赣时。而应鳌“捍御有方，一道晏然”。又有九江三百人误坐贼党，应鳌一言出之。又提学陕西，实意作人，身先为范。尝与楚黄耿定理书云：“世道理乱，关于人才，人才成就，系于师道，人人能言之。至师道之以称职名于时者，力勤较阅、品评不爽已耳，猎名词华、驰誉经学已耳。某意不然，荀卿子曰：‘师术有四，传习不与焉。尊严而惮，可以为师；耆艾而信，可以为师；诵说而不陵不犯，可以为师；知微而论，可以为师。’此荀氏大醇之言，似矣而未尽也。孔子曰：‘温故而知新，可以为师。’此则万世师道之极则也。温故知新，学者多以所闻所得为解。某妄意为：故者，当如孟子言性则故之故；新者，当如《大传》日新盛德之新。凡天下万物之实体灿然具陈，故也。其真机昭然不息，新也。二者虽有显微，其总括于人心，运行于人心，生生之妙，一也。能温，则实体之总括不晦；能知，则真机之运行不滞。不晦不滞，则天地万物合为一体，则仁。仁，则成已成物，位育参赞皆其能焉。成已成物者，师道也，师职也。故子思作《中庸》，亦以温故知新，承圣人发育峻极之大道，此孔氏家法也。故某妄以孔子‘温故知新’之旨，为孔子示人万世师道之极则者，此也。”^{[2] 5-6}应鳌在陕西设座讲学，成一时之盛，悉一方名硕。应鳌后又参政四川，显露其从政处事之才能，曾经有土夷薛兆乾执参将叛乱，都御使谷中虚前来问计于应鳌，应鳌所表现出来的韬略与才能，宛如当年阳明之于安贵荣。应鳌对谷中虚这样说：“参将与天子孰轻？昔英宗北狩，于肃愍数语，国威益振，卒，返英庙。今者岂恤一参将耶！”中虚从其计，擒兆乾，参将亦免其害。隆庆元年(1567)，应鳌升金都御使巡抚郧阳，“以上方冲年，莅政伊始，防杜宜早，乃因境内灾，疏请勤学、励政、亲贤、远奸等十事，上嘉纳之。”

[3] 3

^①聂豹(1487—1563)字文蔚，号双江，江西永丰人，正德十二年进士，授华亭知县，兴学校，修水利，减赋税，革积弊，甚有政声。召为御使，直言敢谏。在山西平阳知府任上，修关练卒，却寇有方，升陕西按察司副使，为时相夏言所恶，因事下诏狱，逾年得出。后累官至兵部尚书。上书忤辅臣严嵩，致仕归家。卒赠太子少保，谥贞襄。有《双江聂先生文集》十四卷和《困辩录》。

^②徐阶字子升，号存斋，松江华亭人。嘉靖癸未进士第三人，授翰林编修。以学士掌翰林院事，进礼部尚书，加少保，文渊阁大学士。少曾受业聂豹，81岁卒，赠太师，谥文贞。有《存斋论学语》存世。

太和提督巨珰为民蠹，应鳌弹劾其欺悖贪谬，谁知状于上，却遭斥逐，应鳌既而上疏恳乞骸归。作为一代名硕儒者，从王阳明到孙应鳌到邹元标，一个个都是刚直不阿的直谏之士，气节秉柄可上云霄。

万历初，应鳌获诏，复起于郧阳抚任，时诏书录建文死事、诸臣至革除事，人皆讳之，避之唯恐不及，应鳌却出公心，衍德意，上疏万历帝曰：

褒扬人之子，必先其父，则子之心安；故褒扬人之臣，必先其君，则臣之心安。建文诸臣委质致身，志节甚伟，陛下深为恤录，真厚幸矣！但建文君未沾旷绝之典，恐诸臣有知且不能安受地下，亟复位号、量拟谥法。事有系空名而与论悉归、人心愈固者，此类是也。孔子作《春秋》，每年必书，每时必书，见天道王政、上下维属不可缺也。建文君在位凡四年，书以革除，举其事，缀附洪武间，名实紊淆，轨迹惑贰，何以补国家信史之缺！^[3]

疏奏留中，举朝目为昌言。

甲戌，孙应鳌入为大理卿。丁丑，孙应鳌又升户部右侍郎改礼部掌国子监祭酒，应鳌可谓干一行像一行，正所谓雅意持风化，作人才，效吕公桷遗意。疏言：“举人率多回籍自便，以入监卒业为耻，不知当其在籍，师儒之训弗及，宪臣之令弗加，闻党矜其资望，有司遇之隆重，身靡所检还易荡，及入官材质已坏，莫可如何矣！宜征天下举人悉入监，祖宗设太学，非举贤、非勋胄、恩、荫不入。祭酒、司业，为朝廷作人于内，提学为朝廷作人于外，必在内树风教，而后在外振纲纪。今提学所摈斥者尽归之太学，倒置若此，则太学毋乃为生员不才者之逋逃藪与？甚且至愚不肖，资货一入，咸厕其中，太学之污蔑极矣！”^[3]疏上，悉著为令。

丙子八月，万历帝驾幸太学，应鳌举《周书·无逸》章进讲，上嘉纳，命坐，赐茶。不久，应鳌以病予告，回到家乡贵州凯里清平炉山，筑“学孔精舍”于西城之阳，讲学不辍，培养了一批黔中弟子。虽又曾诏刑部右侍郎，寻升南京工部尚书，应鳌均坚辞不就。

万历十二年(1584)，应鳌58岁，卒于家。他的学生、黔中王门殿军陈尚象撰《南京工部尚书孙应鳌墓志铭》，云及立“蜀大儒祠”将其与赵大洲、胡庐山增祀其中，合称“三先生”。江右学者郭子章巡抚贵州，奏请神宗赐赠祭葬，谥文恭。郭子章为建“孙文恭公祠”，并撰《工部尚书孙应鳌》纪之。贵州学者邱禾实撰有《孙文恭先生传》一文。

孙应鳌两次居乡期间，筑“平旦草堂”“学孔精舍”“山甫书院”，潜心著书，一意讲学，与友人蒋见岳以传道化俗自任，前后讲学共达12年之久，“问学者履盈庭”。又与黔中王门马廷锡、李渭诗文唱和。著名学者吴国伦亲往清平，与孙氏晤于山甫书院。胡庐山弟子、东林党领袖邹元标谪戍都匀，也“首访孙应鳌、李渭，所至讲学，必称二先生”。万历间，郭子章巡抚贵州，以未见孙应鳌为憾事，请建“孙文恭先生祠”，并亲作《祠记》。孙应鳌在事功上不仅是贵州开省以来人物之冠，而且在学术上也代表贵州心学的最高成就。惜《明史》《明儒学案》失载孙应鳌事迹。应鳌一生著述甚丰，可考者有：《淮海易谈》四卷、《四书近语》六卷、《左粹题评》十二卷、《庄义要删》十卷、《学孔精舍诗钞》六卷、《律吕分解发明》四卷、《教秦绪言》一卷、《道林先生粹言》二卷、《督学文集》四卷、《督学诗集》四卷、《教秦绪言》一卷、《幽心瑶草》一卷，另外还有《春秋节要》《学孔精舍论学汇编》《学孔精舍汇稿》《学孔精舍续稿》《教秦总录》《雍谕》《归来漫兴》等。其总量超过守仁《王文成公全书》38卷之数。

康熙甲午岁桂月之五日，黄平王耘作《四书近语·序》曰：“清平孙淮海先生生有明盛时，得孔孟所以教人之指，当时讲明正学，与豫章南城罗公近溪、蜀内江赵公大洲、楚黄安耿公楚侗，号称理学，著有《四书近语》，每发一论，亲切著明，与朱《注》相表里。”^④毫无疑问，这是寻找黔中王门学者与同时期外籍王门学者相互联结、彼此交往、砥砺问学的一条重要线索。

^④①罗近溪名汝芳，江西人；赵大洲名贞吉，四川内江人；耿楚侗名定向，湖北黄安人。此三人皆由黄宗羲归为泰州学派。三人与孙淮海应鳌为当时思想界并称为“理学四先生”。

但是，更为详尽的材料却难觅踪迹，笔者数年来费尽时力，以至于发动参与本项目的研究生，多方查找，所获不多。就连三百多年前的王柧老先生也不由得感慨之曰：“当时讲学清平（指应鳌），已梓行世，历年既久，遂致零落。柧癸巳读《礼》，搜得于敝笥中，缺《论语》下及《孟子》，会施秉顾孝廉其宗、同里赵守戎起龙，乃辑成全璧。”王柧距应鳌不过百余年间，况且如此，应鳌距今已近五百年，斗转星移，有关材料更是“历年既久”而愈加零落，难觅其迹。今幸得黄平王柧先生震来，辑《四书近语》全璧，方能将应鳌之学传而研之。后武陵戴嗣方老先生于康熙乙未岁续作《四书近语·序》，对应鳌之学与王先生补辑之功俱有公道，对纸传之难也发出了感叹，其曰：“书在当日虽已梓行，值兵燹几更，百余年梨枣荡然，黄平王先生震来得其残篇而读之，喜发挥透彻，语不离宗，而惜书之不全，于是旁搜博访，得片语只字珍如尺璧，久乃辑成全书，付剞劂以公于世，盖先生不忍淮海一身之精灵，竟湮没百年之近，且不忍百年以后之学者，知尊孔、曾、思、孟之书，而不知孔、曾、思、孟所以教人之旨归各有在，而圣贤千言万语皆非泛设也。”戴先生接着谈了自己读《四书近语》（以下简称《近语》）的感想：“予小子于《四书》诵习有年，亦未得其要领。展卷伏读，不觉恍然有悟；悟夫圣贤之所以教人者真在有也，故敢妄有所赘云尔。”戴公又于《重刻〈四书近语〉序》中续语曰：“予小子敬诵此篇，惧久散失，勉登梨枣以志私淑。窃恐识见卑陋，校仇未当，冀高明同志考订商榷，公之海内，此则区区厚幸矣。”今研读《近语》本，皆赖王、戴二公之力，之后三百多年来，全无所增益。又幸得20世纪80年代龙连荣、王雄夫先生点校《近语》并编入刘宗碧先生牵头之《孙应鳌文集》出版，该《文集》虽可推敲处尚存，但亦不失为大功一件。又必定有两个本子是研究本课题所务必参照的：一是经莫友芝博访遍搜后，由其弟莫祥芝于光绪庚辰（1880）年刊行的《孙文恭公遗书》，另一则是宣统庚戌（1910）年七月，由南洋官书局印行的《孙文恭公遗书》。除研究孙应鳌本人，还要将其学与明代若干非黔籍王门之学进行整体的或个案的比较研究，所需资料甚多，分析尤需准当，难度自然很大。

宋以后，《大学》《中庸》《论语》《孟子》上升到经典的重要地位，学者对《四书》的研究成为热门。阳明对“四书”的研究尤为重视，但他对朱子的章句往往持批判的态度，总体上主张恢复古本，特别是《大学》的古本，为此阳明留下了许多关于“四书”的思想论述。孙应鳌的《四书近语》六卷，直接以“四书”为题展开讨论，李渭的“毋意”与“先行”，均直接发生于“四书”之《论语》的名言。因此可以说，黔中王门关于“四书”的学说并不缺乏，而是较为丰富、厚重，也是黔中王门经学思想的重要组成部分。

二、“求之《六经》而一变至道”

题中《六经》意涵，实有括于《四书》耳。求《六经》（含《四书》）是手段，目的是把握至高之道。

阳明凡述儒家经典，多以《六经》为据，更提《四书》，尤其《大学》，乃众之所识。黄梨洲曾直言道：“先生之学，始出词章，继逃佛老，终乃求之《六经》，而一变至道，世未有善学如先生者也，是谓学则。先生教人，吃紧在去人欲而存天理，进之以知行合一之说，其要归于致良知，虽累千百言，不出此三言为转注，凡以使学者截去之绕，寻向上去而已，世未有善教如先生者也，是谓教法。而先生之言良知也，近本之孔孟之说，远溯之精一之传，盖自程朱一线中绝，而后补偏救弊，契圣归宗，未有若先生之深切著明者也，是谓宗旨。”^[4] 183

梨洲所言阳明“终乃求之《六经》，而一变至道”“近本之孔孟之说，远溯之精一之传”“盖自程朱一线中绝”等等说法，均为实情。就连阳明本人也常常是对之直言不讳。虽然到了明代中后期，阳明心学产生很大影响，乃至“像打针药一般，令人兴奋”。平心而论，用历史的观点客观评价，在当时，阳明心学能与朱学并驾齐驱、分庭抗礼，已经是很大的成功了。阳明之后，他的学生在对待儒学经典的态度上，在《六经》抑或《四书》的取舍上，是否完全囿于师教，还是尚且具有较大的包容性，乃可作一考察。

除阳明先生《古本大学注》，动机在于表彰古本大学之正当性，扬正本而闕章句外，有明一朝，据《明史·艺文志》卷九十六载，《四书》类专著凡59部，计720卷，其臧否兼具而已。其中又以江右学者为多，如李材^①有《论语大意》十二卷，邹元标有《学庸商求》二卷，刘元卿有《四书宗解》八卷，管志道不仅有《论语订释》十卷，还有《中庸测义》一卷和《孟子订释》七卷，等等。许多江右学者还每每将“四书”作为论学的重要话题。譬如关于“中庸”，就是其中一个重要题目。因为首先孔

子与王阳明对于“中庸”就极为重视。孔子曰：“中庸其至矣乎！民鲜能久矣！”，把“中庸”提至最高境界。阳明以圣学正传自诩，自然对中庸之道格外留心，他在谪黔道经沅湘时，曾作《吊屈平赋》，有句云：“宗国沦兮摧腑肝，忠愤激兮中道难”，流露出其对国家危难，仕途艰险，中道难行的深深忧虑。“中”和中庸之道，在江右王门学者那里，有着较多的讨论。如聂豹在《答王龙溪》中有“万世心学之源，惟在执中一语”的论断。他在《答应容庵》中还说：“但子思以后，无人识中字。”又在其《答戴伯常》曰：“自中之为说不明，而尧舜之学不传，其来远矣。”特别是在其《困辨录·辨中》，双江对“允执厥中”一语作了极为精辟的阐释：“夫中之为义不明，允执之旨流而为义袭之学。……中是真正首脑，允执是功夫归结处。”双江还忠实地继承阳明所提倡的“中”是“至善”，而“过”与“不及”都是“恶”这一思想原则，仍然是在《困辨录·辨中》中，双江亦云：“过与不及，皆恶也。”另一江右学者邹东廓守益云：“程门所云‘善恶皆天理，只过不及处便是恶’，正欲学者察见天则，不容一毫加损。虽一毫，终不免逾矩，此正研几脉络。”^[5]守益认为，心之本体是合乎“中”之“至善”的。江右学者李材《答李汝潜》则云：“知止执中，盖是一脉相传。”^[6]王时槐(1522—1605)更是在其《答钱启新》中提到：“凡悟道未尽者，执下则遗上，执精则遗粗，是未能执两端而用中也。惟舜之大智，精粗本末，融贯无二，是谓执两端而用其中。”

三、论“中”

应鳌对“中”的讨论，既秉承了阳明的心学致思原则，又与江右学人不尽一致而有自己独特的发明，他尤其把“中”与“诚”连贯起来，其于《近语》卷二云：

“性、道、教三者，就是《中庸》之理，只是一‘诚’字耳。命，即天道流行之实，所谓中庸也。天以二气流行，而气之中者即命，人受天地之中以生即性。性感而发于万物，率循而不失其道。修道云者，圣人以人物为性，道所同已，虽率性而人物未尽，是天与我之性命有亏，故为之立教以继天，立极使人物之性尽，而已之性分亦尽。”^[7]

在他看来，天、地、人是完全统一于“中”的，性、道、教是贯彻于其中之理，这一点，与阳明所强调的“中”乃是“天理”的思想一脉相承。阳明在《传习录》中说“此心全体廓然，纯是天理，方可谓之喜怒哀乐未发之中，方是天下之大本。”^[8]

30

应鳌在这里所要强调的，是天理之“中”必须贯彻到人性、人极，天、地、人是贯彻始终的，性、道、教是相互为用的，否则就是“率性而人物未尽，是天与我之性命有亏”，自然就不符合天、地、人三者由“中”所一以贯之的原则，也不符合性、道、教三者作为《中庸》之理的统一安排。故应鳌认为“中”作为天理之则，“盖此理本出一原，人物本同一体。”修道也好，立教也好，不过是为了尽性命而致达“中”的途径，“圣人修道、立教，不过尽人物之性而归于一，使命自我全，性自我尽，极自我立，而圣学之能事毕矣。”应鳌的这一思想，继承了阳明“道也者，性也，不可须臾离也”的思想并有所提升。“道不远人，人之为道而远人，不可以为道”。既然把“中”落实到人，就具备了把“中”注入人心的条件，因为天理只有存在于人心，“中庸之道”才是实实在在有了着落处。阳明在《论元年春王正月》中曰：

圣人亦人耳！岂独其言之有远于人情乎哉？而儒者以为是圣人之言，而必求之于不可窥测之地，则已过矣。

阳明认为，没有“不可窥测之地”，应鳌亦认为，天理自在人心，所谓“中”也就在其中了，此却是“人所不知而已所独知之地也”。应鳌接着在《近语》中言曰：

所谓中也，此吾心之真机也。吾心之真机，即人所不知而已所独知之地也。^{[7] 256}

这个所谓“人所不知而已所独知之地”虽先为朱子章句语，但应鳌指其当只在“人的内心”，即应鳌所谓之“真机”^⑤，真是一大突破。“戒谨恐惧，便是慎独”，也是活动于人之内心，而决非是在人心之外。这一点无疑是阳明心斋之学的路子。所

^⑤①黄宗羲《明儒学案》单列李见罗于止修学案。

以应鳌又说：

君子戒慎恐惧，非有加于此真机之外，只是顺此真机，直养无害，使独知之地，惺惺不昧。天理人欲，炯然先见，无一时或间，无一处不存，此心全是天理流行体用一原也，在此显微无间也。在此尽性者尽此而已，率性者率此而已，未发已发皆该之矣。^{[7] 267}

孙应鳌论“中”，依照儒家传统，展开为天、地、人处，而归结于人性，并直指人的心灵(真几)，把《中庸》的“慎独”与心学的“良知”相扣而打拼为一，这样一来，“中”“中和”“真几”“至精”“至一”“慎独”等皆贯通而为“中”为“一”。更加凸显出其用心学本体论解《庸》之意趣。应鳌言曰：

戒谨恐惧，便是慎独。复言慎独者，即戒谨恐惧之真几至精、至一者言之也。慎独则尽性，尽性则廓然而大公，便是未发之中；物来而顺应，便是已发之和。未发不在已发之外，盖冲漠无朕，而万象森然，是和之所统会，乃天下之大本也。已发即在未发之中，盖万象森然，而冲漠无朕，是中之所流行，乃天下之达道也。大本、达道，兼总理条一以贯之，是致中和矣。中和致，则天地之位位于中和，万物之育育于中和，非慎独之极功尽性之能事耶？^{[7] 281}

在这里，应鳌以自己独特的表达方式将《中庸》首条作了完整的理解，总而言之，一个“中和”贯通。无论是“戒谨恐惧”还是“慎独”，其真几至精至一，一个“中和”贯通；“未发”与“已发”，未发不在已发之外，已发即在未发之中，故一个中和贯通；“大本”还是“达道”，一以贯之，亦是一个中和贯通；天地之位与万物之育，更是一个中和贯通。应鳌以“中”统而贯之的心学位育观的确富有特色。

不仅如此，应鳌更把“中”的原则贯彻到“知”“仁”“勇”，乃至“知行合一”。他说：“中立而不倚，大本之中，不倚于喜怒哀乐也。知者，知此耳；仁者，行此耳；勇者，强此耳。知强，此仁耳，一也。知、仁、勇，同功并进，便是知行合一。”

他首先对“知”“仁”“勇”这儒家“三达德”的道德原则分别作了阐明，在他的阐明中，“中”的原则始终是贯彻无间的。

对“知”的阐明，应鳌曰：“知斯三者，‘知’字最重。凡人不能修身、治人、治天下国家，只因失此真知。有此真知，则好学、力行、知耻，工夫俱作实去做。及其知之，一也在此；真知及其成功，一也，也在此。”应鳌这里的“一”，既是“知行合一”之“一”、“真知”与“力行”的合一之“一”，同时也是“中”的含义，不偏不倚就是中，就是一；无过无不及就是一，就是中。乃至“真知由是，人已一理。身无不修，其于天下国家，一以贯之矣。”^{[7] 293}真知之所以能行，就在于知而后能修身，能治人，能治天下国家；所以修身就是行，治人、治天下国家也就是行。此知与行方能合二而一，这其中又有个“中”的原则贯彻，此方是所谓“一以贯之”之道。

对“仁”的阐明。应鳌按照孔子的说法“仁者人也”，认为“一部《论语》，圣人惟教人以求仁”。他又说出自己的理解：“可见人之所以得为人者，以有此仁尔。失此仁，则不得为人矣。曰义曰礼，都是成此一个‘仁’，以仁其身耳。”“仁”是修身的根本，故应鳌强调“仁”之道，曰：“修身以道，即达道之道，身外无道矣。”《中庸》曰：“中也者，天下之达道。”应鳌之修身与《庸》之“中”相契合，修身依“中”的原则行事，是为达道。应鳌又以“仁”为修身之目标，曰：“修身以仁，即达德之仁，仁外无道矣。”“仁”固然是从“道”与“德”的层面来规定，所以仁外无道，仁外无德。“从‘道’字内生出个‘仁’字，仁所以尽道也。又从‘仁’字内推出个‘义’与‘礼’，‘义’与‘礼’所以尽仁也。”应鳌在这里很机智地安排了一个由道至仁，又由仁至义与礼的伦理道德的认识路线。毫无疑问，由于“道”即是中庸之道，于是“中”的原则是贯穿了仁与义与礼的。前面提到，“知”也是由“中”所贯通，故，“中”的原则贯穿于“仁义礼知”之中，这是应鳌对儒家中庸思想的发挥。那么，“勇”呢？

对“勇”的阐明，应鳌着笔不多，他仍然遵循儒家传统，把勇与知与仁统称为所谓“三达德”。他说：“曰知曰勇，与仁相并为三达德。”在所谓三达德中，“勇”的位置虽然在论述秩序上是次于知与仁，但应鳌特别强调了他对于“行”的强化性要求，即对“行”赋予了“勇”的要求。他说：“知、仁、勇，同功并进，便是知行合一。”还说：“勇者，强此耳。知、强，此仁耳，一也。”可见知、仁、勇三者除在论述上有所先后外，在功夫与本体上则是“同功并进”，不分轻重强弱的。此正是孙应鳌所要格外强调的“中庸”之道与“知行合一”之道。

“知、仁、勇”本身就包含了理所应当的知和行于其中，就是知仁知勇的同时，如何去行仁行勇，要把“中”的原则贯彻，必然就有知行合一的要求。故而应鳌接着说：“中和之理，即中庸之理也。索隐行怪，过乎中庸者也；半途而废，不及乎中庸者也。皆身与道为二者也。”把《中庸》“过犹不及”的原则体现在“知”与“行”之中，“知”与“行”都是在《中庸》的原则规定范围内才得以存在。正如应鳌所说：“依乎中庸，所知所行只在中庸，身与道为一者也。”在这里，知即知道，行即身行，知与行之合一，犹如道与身之合一。应鳌接着说：“遁世不见，知而不悔，无时无处而不依乎中庸也。依中庸而不悔，只因我之天命于穆不已，无须臾可离，虽欲罢而不能者也。”在应鳌看来，贯穿着“中”与中庸之道原则的“知”与“行”，是不受时间与空间的制约和限制的，此取决于天命之性的于穆不已的性格和须臾不离的特点，真是欲罢不能。应鳌把儒家的“中”与“中庸之道”，同阳明的“知行合一”学说紧密结合起来加以论述，的确是其思想的一大特色，作为黔中王门的代表性人物，这算得上是他对阳明学说发展所做出的贡献之一。正如他自己所总结的：“知之笃实处，便是行也，一也，知行合一之理。所谓中和也，和而不流，达道之和，不流于喜怒哀乐也。”

四、论“诚”

关于“诚”，阳明在《传习录上》有所讨论，他把“诚”与“思诚”作为两个不同的概念来加以应用：“诚字有以功夫说者，诚是心之本体，求复其本体，便是思诚的功夫。”这说明，心就其本体而言并无不善，因而并无不诚。“诚”和“中”都是《中庸》的核心条目。由于诚是心之本体，是心体至善的功夫，所以，诚必于为中，必于为仁，皆是贯彻于义、礼、智、信的本体。承认和肯定“心之本体无不仁”，自然要承认和肯定心之本体无不诚，心之本体无不中。“阳明哲学的心体事实上被赋予了许多规定，这些规定都是正面的价值，从而心体作为纯粹意识并不表示它的无规定性，而表示它是先验的、不受任何感性、经验杂染的德性主体。”^{[8] 70-71}

《传习录》记载了阳明与他的学生陆澄的一段对话：

(陆澄)问：“宁静存心时，可为‘未发之中’否？”

先生曰：“今人存心，只定得气。当其宁静时，亦只是气宁静，不可以为未发之中。”^{[9] 17}

可见阳明对所谓“未发之中”的要求并不简单，气宁未必做到心宁，亦未必为“未发之中”。后世学者，对阳明关于“未发之中”的含义未必真正理解。往往以为简单做到“静”，就万事皆休、万事皆安了。所以接下来《传习录》中又有讨论。还是陆澄在问，先生着答。

曰：“未便是中，莫亦是求中功夫？”

曰：“只要去人欲存天理，方是功夫。静时念念去人欲存天理，动时念念去人欲存天理，不管宁静不宁静。若靠那宁静，不惟渐有喜静厌动之弊，中间许多病痛只是潜伏在，终不能绝去，遇事依旧滋长。以循理为主，何尝不宁静？以宁静为主，未必能循理。”^{[9] 17}

难怪许多年后钱德洪在编辑《传习录续篇》时，盛赞师徒二人(阳明与陆澄)的一问一答，说“读者皆喜澄善问，师善答”^①

⁶，所以这里就交代得比较清楚了：循理为主，还是宁静为主。循理为主，何尝做不到宁静？若以宁静为主，未必能够做到宁静。在阳明看来，做到“中”，做到“诚”，“循理”和“宁静”都是其前提条件。而“循理”是必要条件，“宁静”则是充分条件。循理就是循去人欲存天理之理，“只要去人欲存天理，方是功夫”。把住此理一个中，一个诚，宁静还是不宁静，就未必十分重要了。即使是动，也是“动时念念去人欲存天理，不管宁静不宁静”。孙应鳌对阳明关于“中”之动与静的讨论不仅能够师承，且得有所发挥，故能提出其具有创造性见解的“真机”的中庸观。

阳明依照儒家传统把“中”与“诚”联系起来的同时，又将其纳入其心之本体的范畴。在他看来，“中”与“诚”虽为相通义，但“诚”却毫无疑问更具心本体之意蕴。宋以来对“诚”的讨论渐丰，却都不如阳明将其植入心本体的努力来得直接。阳明先作一铺陈，其曰：

《中庸》言“不诚无物”，《大学》“明明德”之功，只是个诚意，诚意之功，只是个格物。^{[9] 7}

这个铺陈看似与宋儒之讨论并无大异，但接下来的辩辞却开始渐入心学之境。仍然是与陆澄答问。

澄尝问象山在人情事变上做功夫之说。

先生曰：“除了人情事变则无事矣。喜怒哀乐非人情乎？自视听言动，以至富贵贫贱患难生死，皆事变也。事变亦只在人情里，其要只在致中和，致中和只在谨独。”^{[9] 19。}

这里有“人情”“致中和”“谨独”之类，亦仅是作一引导，还须接着下去，即使是“教人为学，不可执一偏”（同上）这一类的话，亦属过度。

澄问《学》《庸》同异。

先生曰：“子思括《大学》一书之义，为《中庸》首章。”^{[9] 21}

不可谓未发之中常人俱有。盖体用一源，有是体即有是用，有未发之中，即有发而皆中节之和。今人未能有发而皆中节之和，须知是他未发之中亦未能全得。^{[9] 22}

喜怒哀乐，本体自是中和的。才自家着些意思，便过不及，便是私。^{[9] 25}

经过上述铺陈，“中”和“诚”向心学系统的切入就通融无碍而顺理成章了。接下来的讨论是明明白白的，阳明说：

人只要成就自家心体，则用在其中。如养得心体果有未发之中，自然有发而中节之和，自然无施不可。苟无是心，虽预先讲得世上许多名物度数，与己原不相干，只是装缀，临时自行不去。亦不是将名物度数全然不理，只要“知所先后，则近道”。

^{[9] 27}

学生陆澄所问好色、贪财、慕名等心，固然属之私欲，但像那些闲思杂想，为何也称私欲呢？阳明下面的回答，有把一应私心杂念都归结于一个道理，即皆是未能使人之本心达致“寂然不动”“廓然大公”与“未发之中”的种种表现；反之，若能致达“感而遂通”“发而中节”“物来顺应”，一切私心杂念自然就会廓清涤净。阳明这里确定无疑的是强调功夫的，并无良知现

⁶①笔者在《王文成公全书》（点校本，中华书局2015年版）中，将第一册页87之“答原静书出，读者皆喜澄善问师善答”句点断为“答原静书出，读者皆喜澄善问，师善答”。然上海古籍出版社1992年本《王阳明全集》则点断为“答原静书出，读者皆喜。澄善问，师善答。”后者显未当。

在之意思，功夫与本体原是一致的。他强调的功夫之一是“自寻其根”。阳明曰：“毕竟从好色、好利、好名等根上起，自寻其根便见。如汝心中决知是无有做劫盗的思虑，何也？以汝原无是心也。汝若于货色名利等心，一切皆如不做劫盗之心一般都消灭了，光光只是心之本体，看有甚闲思虑？此便是‘寂然不动’，便是‘未发之中’，便是‘廓然大公’，自然‘感而遂通’，自然‘发而中节’，自然‘物来顺应’。”^{[9] 28}关键一条，是否把心放于“中”的位置，无论是未发还是已发。未发时，时时以“中”为准绳与标的，已发时，又每每能命中目标，不偏不倚。阳明认为，只要做到了“未发之中”，就必然能够致达“发而中的”和“发而中节”，这当中已经预设了一个必不可少的前提条件，即：一切私欲之心都消灭了，此心“光光只是心之本体”。到了“光光只是心之本体”的澄明境界，心自然就“廓然大公”，自然就“感而遂通”，就“发而中节”，就“物来顺应”了，这正是阳明先生苦心积虑“致良知”所欲致达之崇高境界。

五、论“温故知新”

对“四书”之一的《论语》，孙应鳌有许多颇具独到的见解。而这些独到的见解并非空穴来风、仅就书本而发其微，而是因时政世风有感而发。他在迁陕西提学副使时，就已实意做人，身先为范，此时在一封给泰州学人黄安耿楚侗的书信中，发抒尤其侃切：“世道理乱，关于人才；人才成就，系于师道，人人能言之。至师道之以称职名于时者，勤力校阅品评不爽已耳，猎名词华驰誉经学已耳。某意不然，尝考诸荀子曰：‘师术有四：传习不与焉，尊严而惮，可以为师；耆艾而信，可以为师；诵说而不陵不犯，可以为师；知微而论，可以为师。’此荀子大醇之言，似矣而未尽也。”^{[10] 2}他的这番议论，看似以师道为话头，却是有极现实的指向，在提倡身心之学，反对辟章之学、记诵之学、口耳之学等功利之学方面，极近似于当年王阳明在《答顾东桥书》中的“拔本塞源”之论，是地道的实学。接下来，他对《论语》“温故而知新”发表了他的一番见解：“孔子曰：‘温故而知新，可以为师。’此则万世师道之极则也。温故知新，学者多以所闻所得为解。某妄意为：故者，当如孟子言‘性则故’之‘故’；新者，当如《大传》‘日新盛德’之‘新’。”^{[10] 2}仅观其对“故”对“新”的释义，就已异于前人时学。他进一步阐发“故”与“新”：“凡天下万物之实体灿然具陈，故也；其真机昭然不息，新也。二者虽有显微，其总括于人心、运行于人心，一也。能温，则实体之总括不晦；能知，则真机之运行者不滞。不晦不滞，则天地万物合为一体，则仁，仁则成己成物，位育参赞皆能其事。成己成物者，师道也，师职也。故子思作《中庸》，亦以温故知新承圣人发育峻极之大道，此孔氏家法也。故某妄以孔子温故知新之旨，为孔子示人万世之道之极则者，此也。”^{[3] 2-3}孙氏在这里通过一步步的推论，仿佛又回到他最初“为师之道”的话头，实则进入了一个更高的境界：“温故知新”，是“孔门示人万世之道之极则”。第一步，指出什么是“故”，什么又是“新”？“故”是实体，是天下万物灿然具陈的实体；“新”是真机，是天下万物昭然不息的真机；第二步从第一步合乎逻辑地推出，作为实体的“故”是显在的，作为真机的“新”则是隐微的，这一结论。二者虽有显微之别，则是统一体的两个方面，不可分割。他把“故”和“新”视之为同一事物中现象和本质的关系，这的确是从未有过的关于“温故而知新”的诠释。第三步尤为关键：作为统一体的“故”与“新”虽有显微之别，是“总括于人心，运行于人心”的，因而是“生生之妙”，是“一”。既然实体的总括和运行都统摄于“人心”，那么人心就自然而然成了天地万物存有与存在的根据。孙应鳌的“心学”显然比起象山的“宇宙吾心”更为精微，也更为“中正和平”，因为他强调“生生之妙”，归结为“一”，强调“故”与“新”是“一”，又导致“温”与“知”具备了不同的功能的进一步推论：能温，则实体之总括不晦；能知，则真机之运行者不滞。做到了“不晦”“不滞”，则天地万物合为一体，合为一体，则能够成就为仁。事实上他推论的必然结果就是“仁”，即所谓“天地万物一体之仁”。“一”即是“仁”，“仁”即是“一”。一番推导之后，孙应鳌的讨论似乎又回到了他所坚守的为师之道，而且是在更高层次、更高境界上的为师之道：由于有了“天地万物一体之仁”，这样的“仁”自能成己成物，自能位育参赞；成己成物者，师之道也，师之职也。最后他得出结论，并把这一结论归功于子思作《中庸》的初衷，子思之所以作《中庸》，就是要以“温故知新”来启承圣人“发育峻极之大道”，这个“道”也就是孔子“朝闻道”之“道”，通过“温故知新”来实现“闻道”。在一般看来孙应鳌的这个提法的确很大胆，所以他最后谦恭地以“妄”议来形容自己：“故某妄以孔子温故之新之旨，为孔子示人万世师道之极则者，此也。”

六、论“五十以学《易》”

孙应鳌对“四书”之《论语》的创造性诠释，最应引起注意的，是《论语》之《述而篇》“加我数年”章的既颇具新意又

不无深度的独创见解。

《论语·述而》“子曰：‘加我数年，五十以学易，可以无大过矣。’”一句，凡17字，自成一章。此章之名，有称“加我数年章”的，也有称“五十以学易章”的^①，并无大异。若称“可以无大过章”，也未尝不可。此章17字明显三句构成，撇开先后次序不论，而以何句为其章名，全看识者的观察重心。本书以“五十以学《易》”句为此章观察重心，不注重章名。自《论语》^②出，论识者歧多，对此章三句的解释层出不穷，特别对“五十以学《易》”中“五十”二字的解释，见仁见智。绝大多数人的解释，虽各有不同，但都是紧紧围绕在“时间”这一维度，跳不出既定之樊篱，唯有黔中学者孙应鳌，能够打破常规，甩开两千年之思维窠臼，突破“时间”的一重维度，跃踞“空间”之多重维度对“五十”二字，做出全新的创造性诠释。在孙应鳌看来，此章三句中，“加我数年”虽呈知了时间的维度，“五十以学《易》”之“五十”，则完全透露的是空间信息，预示着此章所内含的空间与时间的高度一致。最后一句“可以无大过”，岂止仅为“无大错误”“无大过失”之意？殊不知，“大过”之卦，乃《易经》六十四卦之第二十八，其辞曰：“大过，栋桡。利有攸往。亨。”联系起《彖》传和《大象》传既深刻而又动人的阐述，显然就不是常人所做出的那种简单的认知了。能“知变化之道”“知神之所为”“便可合幽明、一事理”，故“可以无大过矣”。于是孙应鳌得出了“五十以学《易》，是以五十之理数学《易》，非五十之年始学《易》”的惊人结论，近人李独清叹赞曰：“先生之论，颇称创获，尚可再加研考阐发，亦一说可存也。”^{[1] 116}

（一）作为时间维度的“五十”

为了叙述方便，拟将《论语·述而》“五十以学《易》章”分为前、中、后三句分别析之。“加我数年”为前句，“五十以学《易》”为中句，“可以无大过”为后句。中句“五十以学《易》”句之先，尚有前句“加我数年”，是首先要解释的。司马迁《史记·孔子世家》云：“假我数年，若是，我于《易》则彬彬矣。”“加”作“假”，后世有以为是声相近而误读，亦有以为加、假为通字，非声近之误。自此而后，再无更多解释。然对中句的阐发则多种多样，不过笔者以为，除孙应鳌外，所有人的认知都是紧紧囿于时间维度而未能超脱。

1. 何晏以“五十”作“岁”

魏何晏集解、宋邢昺疏《论语注疏》释云：“《易》，穷理尽性以至于命，五十而知天命，以知命之年读至命之书，故可以无大过。”《正义》曰：“此章孔子言其学《易》年也，加我数年方至五十，谓四十七时也。《易》之为书，穷理尽性以至于命，吉凶悔吝预以告人，使人从吉不从凶，故孔子言己四十七学《易》，可以无过咎矣。（注：《易》穷，至大过。）”《正义》曰云：“穷理尽性以至于命者，说卦，文也；命者，生之极；穷理，则尽其极也。云五十而知天命者，《为政》篇文云：以知命之年，读至命之书，是孔子读《易》之事也，言孔子以知天命终始之年，读穷理尽性以至于命之书，则能避凶之吉，而无过咎，谦，不敢自言尽无其过，故但言可以无大过矣。”

第一句是对《易》的注解，将《易》作了“穷理尽性以至于命”的本质性规定，指明《易》是“吉凶悔吝预以告人，使人从吉不从凶”的“至命之书”。接下来的解释则完全将前句之“数年”与中句之“五十”联结起来，对“五十”作了纯粹时间维度的诠释。之所以说是时间维度，因其表述有如下两点：一是明确孔子开始学《易》的年龄时段，“谓四十七时也”，“孔子言己四十七学《易》”；二是明确孔子学《易》所经历的时间，乃“五十而知天命”“加我数年方至五十”“孔子以知天命终始之年，读穷理尽性以至于命之书”云云。所以，无论是讲孔子学《易》开始之年，还是讲孔子学《易》历经之年，都只是揭示了时间这一种维度。

除上引《史记》与何晏注疏外，北宋程颐于《河南程氏经说卷第六》之《伊川易传》云：“子曰：‘加我数年，五十以学《易》，可以无大过矣’。此未赞《易》时言也。更加我数年，至五十，以学《易》道，无大过矣。古之传《易》，如《八索》之类，

^① [清]毛奇龄《四书改错》卷十五《改经错》即作此谓。华东师范大学出版社2015年7月版第320页。

^② 《论语》自鲁《论》外，尚有齐《论》与古《论》，后二者亦称他《论》。今所据《论语》，通常指鲁《论》。

皆过也，所以《易》道未明。圣人有作，则《易》道明矣。云学，云大过，皆谦辞。”^⑧伊川判定孔子此语是尚未“赞《易》”时的言论，是其50岁以前的言论。孔子55岁起始周游列国凡十四年，69岁时返鲁，开始赞《易》。二十年前始学《易》，斯时“《易》道未明”，虽有“古之传《易》，如《八索》之类，皆过也”，在那种情况下，难免让人不犯大的过失。通过学习，又有了近二十年的蹉跎，孔子已然到达了能够“赞《易》”的思想境界，故有所谓“圣人有作，则《易》道明矣”。至于此章中孔子所说的“学”与“大过”，只不过是孔子使用的谦辞罢了。程氏对于“五十”的理解，仍然局限于时间之维。

2. 阳明“玩《易》”

王阳明在贵州龙场悟道，揭开了思想上的极大的创造性发展的可能性，他随后写下的《玩易窝记》，其中对“五十以学《易》章”的理解，并非是因袭前人而毫无发明，他这样表述说：“盖昔者夫子尝韦编三绝焉。呜呼！假我数十年以学《易》，其亦可以无大过已夫！”这里虽然将“数年”扩展到了“数十年”，作为时间之维，似乎看不出有何新意。但有一点应引起注意，王阳明没有提到至为关键的“五十”二字，是否可以理解为，这时的王阳明对于“五十”二字作“五十之年岁”解尚有疑虑，他吃不准。但有一点是可以肯定的，他认为学《易》（玩《易》）的功夫，尚离不开“象”“数”“辞”“占”等的用力。用他的话说，“古之君子，居则观其象而玩其辞，动则观其变而玩其占”^{[11] 1029}。“观象玩辞”，“观变玩占”，突出一个“玩”字，可见“玩”是王阳明学《易》的超乎平常的高级境界。既然要玩占玩辞，就离不开数的推衍，王阳明在这里虽然没有直接运用到“五十”之类数的概念，但他道出了结论，这个结论显然是通过“数的推衍”等“玩占”活动而产生的，他说：

观象玩辞，三才之体立矣；观变玩占，三才之用行矣。体立，故存而神；用行，故动而化。神，故知周万物而无方；化，故范围天地而无迹。无方，则象辞基焉；无迹，则变占生焉。是故君子洗心而退藏于密，斋戒以神明其德也。^{[11] 1029}

王阳明当时年方三十有七，就他自身而言他不可能说自己“五十岁以学《易》”，而他早于此前就因学《易》而熟知《易》理，故较孔子而更早进入“玩《易》”的高级境界，也正因为深知《易》理（玩辞）和熟悉“数的推衍”（玩占），才能得出上述结论。在上述心得中，“君子洗心而退藏于密”，既是对世人（包括君主）的惇惇告诫，也是以贬谪之身居于贬谪之地，对自己顿然觉悟之后在言语和行动上的低调处理，这诚然与他当下已体之“出”与“处”之观念不无关联。

3. 朱熹以“五十”作“卒”

朱熹的注疏异于上述，其于《论语集注》此章注云：“刘聘君见元城刘忠定公自言尝读他《论》，‘加’作假，‘五十’作卒。盖加、假声相近而误读，卒与五十字相似而误分也。愚按：此章之言，《史记》作‘假我数年，若是，我于《易》则彬彬矣’。加正作假，而无五十字。盖是时，孔子年已几七十矣，五十字误无疑也。学《易》，则明乎吉凶消长之理，进退存亡之道，故可以无大过。盖圣人深见《易》道之无穷，而言此以教人，使知其不可不学，而又不可以易而学也。”^{[12] 94}

朱熹的注疏可分为如下几层：第一，“加”抑或“假”，乃“盖加、假相近而误读”，是音相近而产生的误读。第二，“五十”作“卒”，是“卒与五十，字相似而误分也”。此二层朱熹很肯定地说：“加正作假，而无五十字。盖是时，孔子年已几七十矣，五十字误无疑也。”古文竖排时，“五”与“十”连写就成了“卒”，似乎很有些道理。“卒”是完成的意思，加我数年，完成对《易》的学习，就可以不犯大的过失了。因为《易》中包含了“吉凶消长之理、进退存亡之道”这样的深刻本质，完成了对他们的学习，掌握了他们的方法，就可以不致犯大的过失了。这一《易》道对于孔子来说，是不可不学的，但又不是轻易可为的。他可以使人无大过，却难以让人避免小过。

针对朱熹将“五十”作“卒”的观点，有人提出疑义，明末清初的毛奇龄颇具代表性。针对朱熹“刘忠定自言尝读他《论》，‘加’作‘假’，‘五十’作‘卒’。盖‘加’、‘假’声相近而误读，‘卒’与‘五十’字相近而误分也。是时孔子年意几

^⑧①程颐：《二程集》第1145页，北京，中华书局1981年版。若依上述解释，孔子五十岁前始学《易》，到七十岁前（或实为69岁）周游列国十四年返鲁始赞《易》，孔子自“始学《易》”至“始赞《易》”，整二十年矣！

七十矣，‘五十’字误无疑也”一语，毛奇龄说：

《论语》自鲁《论》外，但有齐《论》、古《论》，并无他《论》之名。且此三《论》中，文异者四百余字，今皆无可考，安得复有异字为刘元城所见？错矣。^{[13] 320}

毛氏首先否认有所谓“他《论》”的存在，从根本上推倒了朱熹的立论之基，并指朱熹所云刘定公所见异字为虚。这是从根据上发出的颠覆之论。接下来毛氏按云：

《史·世家》作“假我数年”，然加、假通字，非声近之误。若“五十”作“卒”，则字形全不近。五以上下相互为形，从“二”从“X”；卒以衣识各见为形，从“衣”从“十”。使校古文耶，则“X”与“众”近乎？校今文耶，则“五”与“衣”近乎？此皆大无理者。且朱氏何以知是年夫子将七十也？不过谓夫子赞《易》在七十前耳。经明曰“学《易》”，而注者以赞《易》当之，将谓赞《易》以前，夫子必不当学《易》，岂有此理？^{[13] 320}

可见，毛氏对于朱子关于“五十以学《易》”章前句与中句之解均做了颠覆性的驳斥，特别对中句，则是从文字学的角度，动摇了朱子立论的基础。朱子甚至未能把孔子“学《易》”和“赞《易》”这两桩事之间的相互关联，以及各自所处的年龄段加以区分。以下毛氏对《易》、以及与“五十”相关的一系列数字附加了说明：

盖学《易》者，六艺之一也。古以《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《春秋》、《易》为六艺，亦名六学。而学之者则自十五入大学始，每三年通一学，至三十而五学已立。惟《易》则无时不学。《汉·艺文志》所云五学者，犹五行之更递用事，而《易》则与天地为始终。故古者四十强仕，五十服官政，至六十则不亲学矣。夫子三十五即游仕齐、鲁间，五十而为中都宰。未至五十，则游仕之际犹思学《易》，所谓《易》则无时不学者。盖将假此入官之年为穷经年也，惟恐过此之不亲学也。五十也，终学之限也。^{[13] 320—321}

在毛氏所及，认为“六学”中惟《易》的学习异于其他“五学”，其他“五学”自十五岁起每三年通一学，到三十岁时即可完成。《易》的学习则不然，必须“无时不学”，乃至终生学习。可惜，毛氏所及“十五”“三十”“四十”“五十”“六十”与“七十”等数，均为年岁之数，均未超出时间的范畴和系列，故此处无新意。

4. 刘宝楠试图总结

清学者刘宝楠(字楚桢，号念楼，1791—1855)著《论语正义》云：“子曰：‘加我数年，五十以学《易》，可以无大过矣。’”他在关于此章的“注”中，首先指明《易》是关于“穷理尽性以至于命”之书，孔子尝云“年五十而知天命”，“五十”乃知命之年，以知命之年，读至命之书，故可以无大过。随后对历代诸家作了搜罗：“《孔子世家》：孔子晚而喜《易》，序《彖》、《系》、《象》、《说卦》、《文言》。读《易》，韦编三绝。曰：‘假我数年，若是，我于《易》则彬彬矣。’”彼文作“假”，《风俗通义穷通卷》引《论语》亦作“假”。《春秋》“桓元年”：“郑伯以璧假许田。”《史记·十二诸侯年表》作“以璧加鲁，易许田”，是“加”、“假”通也。夫子五十前得《易》，冀以五十时学之，明《易》广大悉备，未可遽学之也。及晚年赞《易》既竟，复述从前“假我数年”之言，故曰：“假我数年若是，我于《易》则彬彬矣。”“若是”者，竟事之辞。言惟假年，乃彬彬也。《世家》与《论语》所述，不在一时，解者多失之。姚氏配中《周易学》云：“文王爻辞，惟九三言人事，《传》则言行、言学、言进修，无在非学也。《象》曰‘君子以自强不息’，子盖三致意焉。子曰‘五十以学《易》’，而于每卦《象传》必曰‘以’。‘以’者，学之谓也。”又曰：“学《易》，学为圣也，非徒趋吉避凶已也。有天地即有《易》，既作《易》，而天地之道著，天下之理得，圣人所以为圣，求诸《易》而可知矣。”案：“学《易》可以无大过”者，《易》之道，皆主中行，主变通，故学之而可与适道，可与立权也。《系辞传》云：“是故君子居则观其象，而玩其辞；动则观其变，而玩其占。是以自天祐之，吉无不利。吉凶者，言乎其失得也。悔吝者，言乎其小疵也。无咎者，善补过也。”夫子盛德，既学《易》，当无小疵。无过可补，而云“可无大过”者，谦言不敢自承无过也。《释文》云：“学《易》如字，鲁读易为亦，今从古。”此出郑《注》。

七十矣，‘五十’字误无疑也”一语，毛奇龄说：

《论语》自鲁《论》外，但有齐《论》、古《论》，并无他《论》之名。且此三《论》中，文异者四百余字，今皆无可考，安得复有异字为刘元城所见？错矣。^{[13] 320}

毛氏首先否认有所谓“他《论》”的存在，从根本上推倒了朱熹的立论之基，并指朱熹所云刘定公所见异字为虚。这是从根据上发出的颠覆之论。接下来毛氏按云：

《史·世家》作“假我数年”，然加、假通字，非声近之误。若“五十”作“卒”，则字形全不近。五以上下相互为形，从“二”从“X”；卒以衣识各见为形，从“衣”从“十”。使校古文耶，则“X”与“众”近乎？校今文耶，则“五”与“衣”近乎？此皆大无理者。且朱氏何以知是年夫子将七十也？不过谓夫子赞《易》在七十前耳。经明曰“学《易》”，而注者以赞《易》当之，将谓赞《易》以前，夫子必不当学《易》，岂有此理？^{[13] 320}

可见，毛氏对于朱子关于“五十以学《易》”章前句与中句之解均做了颠覆性的驳斥，特别对中句，则是从文字学的角度，动摇了朱子立论的基础。朱子甚至未能把孔子“学《易》”和“赞《易》”这两桩事之间的相互关联，以及各自所处的年龄段加以区分。以下毛氏对《易》、以及与“五十”相关的一系列数字附加了说明：

盖学《易》者，六艺之一也。古以《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《春秋》、《易》为六艺，亦名六学。而学之者则自十五入大学始，每三年通一学，至三十而五学已立。惟《易》则无时不学。《汉·艺文志》所云五学者，犹五行之更递用事，而《易》则与天地为始终。故古者四十强仕，五十服官政，至六十则不亲学矣。夫子三十五即游仕齐、鲁间，五十而为中都宰。未至五十，则游仕之际犹思学《易》，所谓《易》则无时不学者。盖将假此入官之年为穷经年也，惟恐过此之不亲学也。五十也，终学之限也。^{[13] 320—321}

在毛氏所及，认为“六学”中惟《易》的学习异于其他“五学”，其他“五学”自十五岁起每三年通一学，到三十岁时即可完成。《易》的学习则不然，必须“无时不学”，乃至终生学习。可惜，毛氏所及“十五”“三十”“四十”“五十”“六十”与“七十”等数，均为年岁之数，均未超出时间的范畴和系列，故此处无新意。

4. 刘宝楠试图总结

清学者刘宝楠(字楚桢，号念楼，1791—1855)著《论语正义》云：“子曰：‘加我数年，五十以学《易》，可以无大过矣。’”他在关于此章的“注”中，首先指明《易》是关于“穷理尽性以至于命”之书，孔子尝云“年五十而知天命”，“五十”乃知命之年，以知命之年，读至命之书，故可以无大过。随后对历代诸家作了搜罗：“《孔子世家》：孔子晚而喜《易》，序《彖》、《系》、《象》、《说卦》、《文言》。读《易》，韦编三绝。曰：‘假我数年，若是，我于《易》则彬彬矣。’”彼文作“假”，《风俗通义穷通卷》引《论语》亦作“假”。《春秋》“桓元年”：“郑伯以璧假许田。”《史记·十二诸侯年表》作“以璧加鲁，易许田”，是“加”、“假”通也。夫子五十前得《易》，冀以五十时学之，明《易》广大悉备，未可遽学之也。及晚年赞《易》既竟，复述从前“假我数年”之言，故曰：“假我数年若是，我于《易》则彬彬矣。”“若是”者，竟事之辞。言惟假年，乃彬彬也。《世家》与《论语》所述，不在一时，解者多失之。姚氏配中《周易学》云：“文王爻辞，惟九三言人事，《传》则言行、言学、言进修，无在非学也。《象》曰‘君子以自强不息’，子盖三致意焉。子曰‘五十以学《易》’，而于每卦《象传》必曰‘以’。‘以’者，学之谓也。”又曰：“学《易》，学为圣也，非徒趋吉避凶已也。有天地即有《易》，既作《易》，而天地之道著，天下之理得，圣人所以为圣，求诸《易》而可知矣。”案：“学《易》可以无大过”者，《易》之道，皆主中行，主变通，故学之而可与适道，可与立权也。《系辞传》云：“是故君子居则观其象，而玩其辞；动则观其变，而玩其占。是以自天祐之，吉无不利。吉凶者，言乎其失得也。悔吝者，言乎其小疵也。无咎者，善补过也。”夫子盛德，既学《易》，当无小疵。无过可补，而云“可无大过”者，谦言不敢自承无过也。《释文》云：“学《易》如字，鲁读易为亦，今从古。”此出郑《注》。

七十矣，‘五十’字误无疑也”一语，毛奇龄说：

《论语》自鲁《论》外，但有齐《论》、古《论》，并无他《论》之名。且此三《论》中，文异者四百余字，今皆无可考，安得复有异字为刘元城所见？错矣。^{[13] 320}

毛氏首先否认有所谓“他《论》”的存在，从根本上推倒了朱熹的立论之基，并指朱熹所云刘定公所见异字为虚。这是从根据上发出的颠覆之论。接下来毛氏按云：

《史·世家》作“假我数年”，然加、假通字，非声近之误。若“五十”作“卒”，则字形全不近。五以上下相互为形，从“二”从“X”；卒以衣识各见为形，从“衣”从“十”。使校古文耶，则“X”与“众”近乎？校今文耶，则“五”与“衣”近乎？此皆大无理者。且朱氏何以知是年夫子将七十也？不过谓夫子赞《易》在七十前耳。经明曰“学《易》”，而注者以赞《易》当之，将谓赞《易》以前，夫子必不当学《易》，岂有此理？^{[13] 320}

可见，毛氏对于朱子关于“五十以学《易》”章前句与中句之解均做了颠覆性的驳斥，特别对中句，则是从文字学的角度，动摇了朱子立论的基础。朱子甚至未能把孔子“学《易》”和“赞《易》”这两桩事之间的相互关联，以及各自所处的年龄段加以区分。以下毛氏对《易》、以及与“五十”相关的一系列数字附加了说明：

盖学《易》者，六艺之一也。古以《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《春秋》、《易》为六艺，亦名六学。而学之者则自十五入大学始，每三年通一学，至三十而五学已立。惟《易》则无时不学。《汉·艺文志》所云五学者，犹五行之更递用事，而《易》则与天地为始终。故古者四十强仕，五十服官政，至六十则不亲学矣。夫子三十五即游仕齐、鲁间，五十而为中都宰。未至五十，则游仕之际犹思学《易》，所谓《易》则无时不学者。盖将假此入官之年为穷经年也，惟恐过此之不亲学也。五十也，终学之限也。^{[13] 320—321}

在毛氏所及，认为“六学”中惟《易》的学习异于其他“五学”，其他“五学”自十五岁起每三年通一学，到三十岁时即可完成。《易》的学习则不然，必须“无时不学”，乃至终生学习。可惜，毛氏所及“十五”“三十”“四十”“五十”“六十”与“七十”等数，均为年岁之数，均未超出时间的范畴和系列，故此处无新意。

4. 刘宝楠试图总结

清学者刘宝楠(字楚桢，号念楼，1791—1855)著《论语正义》云：“子曰：‘加我数年，五十以学《易》，可以无大过矣。’”他在关于此章的“注”中，首先指明《易》是关于“穷理尽性以至于命”之书，孔子尝云“年五十而知天命”，“五十”乃知命之年，以知命之年，读至命之书，故可以无大过。随后对历代诸家作了搜罗：“《孔子世家》：孔子晚而喜《易》，序《彖》、《系》、《象》、《说卦》、《文言》。读《易》，韦编三绝。曰：‘假我数年，若是，我于《易》则彬彬矣。’”彼文作“假”，《风俗通义穷通卷》引《论语》亦作“假”。《春秋》“桓元年”：“郑伯以璧假许田。”《史记·十二诸侯年表》作“以璧加鲁，易许田”，是“加”、“假”通也。夫子五十前得《易》，冀以五十时学之，明《易》广大悉备，未可遽学之也。及晚年赞《易》既竟，复述从前“假我数年”之言，故曰：“假我数年若是，我于《易》则彬彬矣。”“若是”者，竟事之辞。言惟假年，乃彬彬也。《世家》与《论语》所述，不在一时，解者多失之。姚氏配中《周易学》云：“文王爻辞，惟九三言人事，《传》则言行、言学、言进修，无在非学也。《象》曰‘君子以自强不息’，子盖三致意焉。子曰‘五十以学《易》’，而于每卦《象传》必曰‘以’。‘以’者，学之谓也。”又曰：“学《易》，学为圣也，非徒趋吉避凶己也。有天地即有《易》，既作《易》，而天地之道著，天下之理得，圣人所以为圣，求诸《易》而可知矣。”案：“学《易》可以无大过”者，《易》之道，皆主中行，主变通，故学之而可与适道，可与立权也。《系辞传》云：“是故君子居则观其象，而玩其辞；动则观其变，而玩其占。是以自天祐之，吉无不利。吉凶者，言乎其失得也。悔吝者，言乎其小疵也。无咎者，善补过也。”夫子盛德，既学《易》，当无小疵。无过可补，而云“可无大过”者，谦言不敢自承无过也。《释文》云：“学《易》如字，鲁读易为亦，今从古。”此出郑《注》。

七十矣，‘五十’字误无疑也”一语，毛奇龄说：

《论语》自鲁《论》外，但有齐《论》、古《论》，并无他《论》之名。且此三《论》中，文异者四百余字，今皆无可考，安得复有异字为刘元城所见？错矣。^{[13] 320}

毛氏首先否认有所谓“他《论》”的存在，从根本上推倒了朱熹的立论之基，并指朱熹所云刘定公所见异字为虚。这是从根据上发出的颠覆之论。接下来毛氏按云：

《史·世家》作“假我数年”，然加、假通字，非声近之误。若“五十”作“卒”，则字形全不近。五以上下相互为形，从“二”从“X”；卒以衣识各见为形，从“衣”从“十”。使校古文耶，则“X”与“众”近乎？校今文耶，则“五”与“衣”近乎？此皆大无理者。且朱氏何以知是年夫子将七十也？不过谓夫子赞《易》在七十前耳。经明曰“学《易》”，而注者以赞《易》当之，将谓赞《易》以前，夫子必不当学《易》，岂有此理？^{[13] 320}

可见，毛氏对于朱子关于“五十以学《易》”章前句与中句之解均做了颠覆性的驳斥，特别对中句，则是从文字学的角度，动摇了朱子立论的基础。朱子甚至未能把孔子“学《易》”和“赞《易》”这两桩事之间的相互关联，以及各自所处的年龄段加以区分。以下毛氏对《易》、以及与“五十”相关的一系列数字附加了说明：

盖学《易》者，六艺之一也。古以《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《春秋》、《易》为六艺，亦名六学。而学之者则自十五入大学始，每三年通一学，至三十而五学已立。惟《易》则无时不学。《汉·艺文志》所云五学者，犹五行之更递用事，而《易》则与天地为始终。故古者四十强仕，五十服官政，至六十则不亲学矣。夫子三十五即游仕齐、鲁间，五十而为中都宰。未至五十，则游仕之际犹思学《易》，所谓《易》则无时不学者。盖将假此入官之年为穷经年也，惟恐过此之不亲学也。五十也，终学之限也。^{[13] 320—321}

在毛氏所及，认为“六学”中惟《易》的学习异于其他“五学”，其他“五学”自十五岁起每三年通一学，到三十岁时即可完成。《易》的学习则不然，必须“无时不学”，乃至终生学习。可惜，毛氏所及“十五”“三十”“四十”“五十”“六十”与“七十”等数，均为年岁之数，均未超出时间的范畴和系列，故此处无新意。

4. 刘宝楠试图总结

清学者刘宝楠(字楚桢，号念楼，1791—1855)著《论语正义》云：“子曰：‘加我数年，五十以学《易》，可以无大过矣。’”他在关于此章的“注”中，首先指明《易》是关于“穷理尽性以至于命”之书，孔子尝云“年五十而知天命”，“五十”乃知命之年，以知命之年，读至命之书，故可以无大过。随后对历代诸家作了搜罗：“《孔子世家》：孔子晚而喜《易》，序《彖》、《系》、《象》、《说卦》、《文言》。读《易》，韦编三绝。曰：‘假我数年，若是，我于《易》则彬彬矣。’”彼文作“假”，《风俗通义穷通卷》引《论语》亦作“假”。《春秋》“桓元年”：“郑伯以璧假许田。”《史记·十二诸侯年表》作“以璧加鲁，易许田”，是“加”、“假”通也。夫子五十前得《易》，冀以五十时学之，明《易》广大悉备，未可遽学之也。及晚年赞《易》既竟，复述从前“假我数年”之言，故曰：“假我数年若是，我于《易》则彬彬矣。”“若是”者，竟事之辞。言惟假年，乃彬彬也。《世家》与《论语》所述，不在一时，解者多失之。姚氏配中《周易学》云：“文王爻辞，惟九三言人事，《传》则言行、言学、言进修，无在非学也。《象》曰‘君子以自强不息’，子盖三致意焉。子曰‘五十以学《易》’，而于每卦《象传》必曰‘以’。‘以’者，学之谓也。”又曰：“学《易》，学为圣也，非徒趋吉避凶已也。有天地即有《易》，既作《易》，而天地之道著，天下之理得，圣人所以为圣，求诸《易》而可知矣。”案：“学《易》可以无大过”者，《易》之道，皆主中行，主变通，故学之而可与适道，可与立权也。《系辞传》云：“是故君子居则观其象，而玩其辞；动则观其变，而玩其占。是以自天祐之，吉无不利。吉凶者，言乎其失得也。悔吝者，言乎其小疵也。无咎者，善补过也。”夫子盛德，既学《易》，当无小疵。无过可补，而云“可无大过”者，谦言不敢自承无过也。《释文》云：“学《易》如字，鲁读易为亦，今从古。”此出郑《注》。

七十矣，‘五十’字误无疑也”一语，毛奇龄说：

《论语》自鲁《论》外，但有齐《论》、古《论》，并无他《论》之名。且此三《论》中，文异者四百余字，今皆无可考，安得复有异字为刘元城所见？错矣。^{[13] 320}

毛氏首先否认有所谓“他《论》”的存在，从根本上推倒了朱熹的立论之基，并指朱熹所云刘定公所见异字为虚。这是从根据上发出的颠覆之论。接下来毛氏按云：

《史·世家》作“假我数年”，然加、假通字，非声近之误。若“五十”作“卒”，则字形全不近。五以上下相互为形，从“二”从“X”；卒以衣识各见为形，从“衣”从“十”。使校古文耶，则“X”与“众”近乎？校今文耶，则“五”与“衣”近乎？此皆大无理者。且朱氏何以知是年夫子将七十也？不过谓夫子赞《易》在七十前耳。经明曰“学《易》”，而注者以赞《易》当之，将谓赞《易》以前，夫子必不当学《易》，岂有此理？^{[13] 320}

可见，毛氏对于朱子关于“五十以学《易》”章前句与中句之解均做了颠覆性的驳斥，特别对中句，则是从文字学的角度，动摇了朱子立论的基础。朱子甚至未能把孔子“学《易》”和“赞《易》”这两桩事之间的相互关联，以及各自所处的年龄段加以区分。以下毛氏对《易》、以及与“五十”相关的一系列数字附加了说明：

盖学《易》者，六艺之一也。古以《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《春秋》、《易》为六艺，亦名六学。而学之者则自十五入大学始，每三年通一学，至三十而五学已立。惟《易》则无时不学。《汉·艺文志》所云五学者，犹五行之更递用事，而《易》则与天地为始终。故古者四十强仕，五十服官政，至六十则不亲学矣。夫子三十五即游仕齐、鲁间，五十而为中都宰。未至五十，则游仕之际犹思学《易》，所谓《易》则无时不学者。盖将假此入官之年为穷经年也，惟恐过此之不亲学也。五十也，终学之限也。^{[13] 320—321}

在毛氏所及，认为“六学”中惟《易》的学习异于其他“五学”，其他“五学”自十五岁起每三年通一学，到三十岁时即可完成。《易》的学习则不然，必须“无时不学”，乃至终生学习。可惜，毛氏所及“十五”“三十”“四十”“五十”“六十”与“七十”等数，均为年岁之数，均未超出时间的范畴和系列，故此处无新意。

4. 刘宝楠试图总结

清学者刘宝楠(字楚桢，号念楼，1791—1855)著《论语正义》云：“子曰：‘加我数年，五十以学《易》，可以无大过矣。’”他在关于此章的“注”中，首先指明《易》是关于“穷理尽性以至于命”之书，孔子尝云“年五十而知天命”，“五十”乃知命之年，以知命之年，读至命之书，故可以无大过。随后对历代诸家作了搜罗：“《孔子世家》：孔子晚而喜《易》，序《彖》、《系》、《象》、《说卦》、《文言》。读《易》，韦编三绝。曰：‘假我数年，若是，我于《易》则彬彬矣。’”彼文作“假”，《风俗通义穷通卷》引《论语》亦作“假”。《春秋》“桓元年”：“郑伯以璧假许田。”《史记·十二诸侯年表》作“以璧加鲁，易许田”，是“加”、“假”通也。夫子五十前得《易》，冀以五十时学之，明《易》广大悉备，未可遽学之也。及晚年赞《易》既竟，复述从前“假我数年”之言，故曰：“假我数年若是，我于《易》则彬彬矣。”“若是”者，竟事之辞。言惟假年，乃彬彬也。《世家》与《论语》所述，不在一时，解者多失之。姚氏配中《周易学》云：“文王爻辞，惟九三言人事，《传》则言行、言学、言进修，无在非学也。《象》曰‘君子以自强不息’，子盖三致意焉。子曰‘五十以学《易》’，而于每卦《象传》必曰‘以’。‘以’者，学之谓也。”又曰：“学《易》，学为圣也，非徒趋吉避凶已也。有天地即有《易》，既作《易》，而天地之道著，天下之理得，圣人所以为圣，求诸《易》而可知矣。”案：“学《易》可以无大过”者，《易》之道，皆主中行，主变通，故学之而可与适道，可与立权也。《系辞传》云：“是故君子居则观其象，而玩其辞；动则观其变，而玩其占。是以自天祐之，吉无不利。吉凶者，言乎其失得也。悔吝者，言乎其小疵也。无咎者，善补过也。”夫子盛德，既学《易》，当无小疵。无过可补，而云“可无大过”者，谦言不敢自承无过也。《释文》云：“学《易》如字，鲁读易为亦，今从古。”此出郑《注》。

惠氏栋《九经古义》：“《外黄令高彪碑》：‘恬虚守约，五十以教。’此从《鲁论》，‘亦’字连下读也。”案：鲁读不谓学《易》，与《世家》不合，故郑从《古论》。戴氏望《论语注》：“加当言假，假之言暇。时子尚周流四方，故言‘假我数年’也。‘五十’者，天地之数。大衍所从生，用五用十以学《易》，谓错综变化以求之也。《易说》曰：‘《易》，一阴一阳，合而为十五之谓道。’阳变七之九，阴变八之六，亦合于十五，则象变之数若一。阳动而进变七之九，象其气之息也。阴动而退变八之六，象其气之消也。故大一取其数以行九宫，四正四维皆合于十五，五音、六律、七宿由此作焉。《大过》于消息为十月卦，阳伏阴中，上下皆阴，故《杂卦》曰‘大过，颠也’，颠则阳息，万物死。圣人使阳升阴降，由《复》出《震》，自《临》而《泰》，盈《乾》升《井》，终《既济》，定六位，正王度，见可不过大过之世也。”此以“五十”皆《易》数，亦备一义。又引“《易》‘穷理尽性以至于命’。”正义曰：《易》《说卦》文。“穷理”者，致知格物之学。“尽性”者，成己成物之学。“至命”，则所以尽人事而达天道也。

刘宝楠《论语正义》注“加我数年”章，可谓搜罗备细，后出者皆无出其右。但他对戴望将“五十”解为《易》数的提法似乎感觉很新鲜，显然也不知道孙应鳌早在数百年前已经提出。对于“大过”作为六十四卦之一，刘氏未曾放过，这是他优于前人之处，后来许多释者，均未有超越刘氏宝楠者。戴望的《论语注》值得注意，他的“五十”之数显然超越了前论，突破了时间的范畴与系列，他说：“‘五十’者，天地之数。大衍所从生，用五用十以学《易》，谓错综变化以求之也。《易说》曰：‘《易》，一阴一阳，合而为十五之谓道。’阳变七之九，阴变八之六，亦合于十五，则象变之数若一。阳动而进变七之九，象其气之息也。阴动而退变八之六，象其气之消也。故大一取其数以行九宫，四正四维皆合于十五，五音、六律、七宿由此作焉。”不过由于戴望晚于孙应鳌若干年，不管他是否读过应鳌之书，戴氏之论至多算是接着讲（甚至是“照着讲”）而谈不上是创获。刘氏接触到了戴望，但并不知道孙应鳌，不得不说是大遗憾！

蒋伯潜(1892—1956)《四书读本》于此章所云亦有一定影响，但他模糊了所学对象，其云：此章自汉以后，都从古文《论语·鲁论》。“易”字作“亦”，当读作：“加我数年，五十以学，亦可以无大过矣！”加我数年，就是再加我几岁年纪。然后才把《易》引入所学之物，让人有自相矛盾之感：“五十以学《易》”者，是到了五十岁，可以研究《易经》也。孔子说此话时，大概是四十多岁（邢疏谓在四十七岁时）。研究《易经》以后，就能明白吉凶消长之理，进退存亡之道，所以可以没有大过失也。蒋氏大概后来又考虑到，如果不把学习对象确定下来，又如何有“明白吉凶消长之理，进退存亡之道，所以可以没有大过失”的结论呢？他也注意到朱注引刘聘君说，谓元城刘忠定公自言，见一本“加”作“假”，“五十”作“卒”。他又根据《史记·孔子世家》“孔子晚而喜《易》……曰：‘假（与‘加’通）我数年，若是，我于《易》则彬彬矣’”数语，以为“是时孔子年已几七十矣。五十字误，无疑。”当然也注意到了刘宝楠《论语正义》所谓“夫子五十前得《易》，冀以五十时学之明，《易》广大悉备，未可遽学之也。及晚年，赞《易》既竟，复述从前假我数年之言，故曰‘假我数年，若是，我于《易》则彬彬矣。’”蒋氏最后谈到：《世家》与《论语》，所述不在一时。解者多失之。不过蒋氏没有接触到孙应鳌，连戴望也不曾论及，这一点，甚至不如刘宝楠，而刘宝楠的总结有疏漏耳。

（二）孙应鳌语出惊人

孙应鳌出乎人之所料，谓“五十以学《易》”，是以“五十之理数学《易》”，而非以“五十之年岁学《易》”。这也是他从中年至晚年所一直强调的信念，明确反映在他中年所撰《淮海易谭》和晚年所撰《四书近语》中。

孙应鳌一生著述颇丰，37岁时即有《左粹题评》12卷撰成，42岁时撰成《淮海易谭》四卷，48岁时撰成《幽心瑶草》，54岁时《庄义要删》十卷刊成，《四书近语》是孙应鳌晚年归居清平后讲学的著述，具体成书时间待查。但不管怎么说，就哲学（经学）角度而论，《淮海易谭》与《四书近语》是其代表之作。《四书近语》六卷（一说为四卷，误），被视为是作者“为切问近思之学”而著，武陵戴嗣方为此书序云：“清平孙淮海先生，为切问近思之学，窥知行合一之原，其于四子书融会贯通，详说反约，著《四书近语》，务得圣贤大旨所存，不拘一章一句训诂。”^[14]¹¹⁶至于《淮海易谭》，《明史·艺文志》虽仅存目，然《四库全书总目提要》却有客观品评：“淮海易谭四卷，两淮盐政采进本，明孙应鳌撰。是书谓天地万物，在在皆有《易》理，在乎人心之能明，故其说虽以离数谈理为非，又以程子不取卦变为未合，而实则借《易》以讲学，纵横曼衍，于《易》义若离若合，务

主于自倡其说而止，非若诸儒之传，惟主于释经者也。自《说卦·乾坤》六子以下，即置而不言，盖以八卦取象之类，无看假借发挥耳。其宗旨可知矣。”^{[1] 115}《续文献通考》亦有类似著录。虽然《四库全书总目提要》讨论到孙氏《淮海易谈》时，称其“非主于释经，乃借《易》以讲学”，属较为公允的评价，但由于只是存目的原因，未能详考书中所论，实属遗憾。

孙应鳌持“五十以学《易》”，是以“五十之理数学《易》”，而非以“五十之年岁学《易》”之论，绝非为一时所兴，而为其数十年所持守。他42岁中年时撰《淮海易谈》四卷，其卷四《系辞上》之第八章即云：

五十以学《易》，是以五十之理数学《易》，非五十之年始学《易》也。数始于一，备于五，小衍之为十，大衍之为五十，参天两地而为五，十者两其五，五十者十其五。又《河图》中之所居者惟五与十。得此五十之精微，便是知变化之道，便知神之所为，便可合幽明，一事理。^{[15] 124}

这段判语至少比戴望早出200余年，且更为详备。他是在研读《易》之《系辞上》中一段话后做出此番判断的。事隔若干年后，他晚年归居清平讲学，以所撰《四书近语》为本，讲到《论语·述而》第十六章时，又一次搬出了他的惊世之论：

五十学《易》，非五十之年学《易》，是以五、十之理数学《易》也。大衍之数五、十，《河图》中之所虚者惟五与十。参天两地而倚数，合参与两成五，衍之成十。五者，十其五；十者，五其十。参五错综，《易》之理数尽于是矣。透得此五、十之精微，以通神明之德，以类万物之情，皆不能外。所以夫子谓为无过。^{①9}

大约相距十五年的前后不同表述，异者小，同者大。同者为体，异者为用；用虽有异，实为互补。以下先分析以上前后表述作为“用”之所异者：

其一，作为文献出发点之前后所异。前者论“五十以学《易》”，是以《周易·系辞上》为文献之出发点。

《周易·系辞上》第十一章云：“天一，地二；天三，地四；天五，地六；天七，地八；天九，地十。”^{[16] 576}

第九章云：“大衍之数五十，其用四十有九。分而为二以象两，挂一以象三，揲之以四以象四时，归奇于扚以象闰，五岁再闰，故在扚而后挂。天数五，地数五，五位相得而各有合，天数二十有五，地数三十，凡天地之数五十有五。此所以成变化而行鬼神也。《乾》之策二百一十有六，《坤》之策百四十有四，凡三百有六十，当期之日。二篇之策，万有一千五百二十，当万物之数也。是故四营而成《易》，十有八变而成卦，八卦而小成，引而伸之，触类而长之，天下之能事毕矣。显道神德行，是故可与酬酢，可与祐神矣。”^{[16] 563}

关于《系》中所述之数，是夫子赞《易》的成果之一，其就里之蕴，下文尚将交代一二。此先来了解一下孙淮海的解读，他认为：“天一地二”以下，是天地之数；“大衍五十”以下，是筮策之数；“四营成《易》”以下，是八卦之数。“数本于天地，著于大衍，成于八卦，八卦列而《易行》矣。”^{[3] 123-124}下面一段关于《易》的本质的表述，自“《易》行，则至微者彰，故显道”，至“得此知，则得《易》”，业已关乎“五十以学《易》”语之本体，则留待下文述之。而后者论“五十以学《易》”，则是以《论语·述而》第十六章“加我数年”为文献之出发点。由于在《淮海易谈》中已有关于“天地之数”“大衍之数”等的阐说，而此为复述，故简。

其二，作为文字表述有前后繁简之异。直观可见。前者云“数始于一，备于五，小衍之为十，大衍之为五十”，而后者只云“大衍之数五、十”；前者云“参天两地而为五，十者两其五，五十者十其五”，后者则云“参天两地而倚数，合参与两成五，衍之成十。五者，十其五；十者，五其十。参五错综，《易》之理数尽于是矣”；后者有“所以夫子谓为无过”，而前者无。

^{①9}孙应鳌：《孙应鳌全集》第217页。编校者在前者《淮海易谈》之“五十”间无顿点，而后者《四书近语》之“五十”间有顿点，即“五、十”。后者通甚。

其三，对“五十以学《易》”之功前后表述有异。前者因是直接对《易》理的研究，故认为“得此五十之精微，便是知变化之道，便知神之所为，便可合幽明，一事理”，对后句“可无大过”一语却略而无论；后者因据夫子之言而强调学《易》之用，故云“透得此五、十之精微，以通神明之德，以类万物之情，皆不能外。所以夫子谓为无过”。“无过”是后者的落脚点。

前者与后者之同为大，且为之本体，其同有四：云“孔子‘五十以学《易》’，是以五十之理数学《易》，非五十之年始学《易》也”，此为同一；云“大衍之为五十”，此为同二；云“《河图》中所居者惟五与十”，此为同三；云“透得此五十之精微，便是知变化之道，便知神明所为，便可合幽明，一事理”，此为同四。在此四同中，首同是孙应鳌的总纲，后三同正是对首同的论证与说明，也正是孙应鳌创获性见解的论据所在。于此，本节将在下文展开讨论。

孙应鳌主张的“五十以学《易》”，是他异于前人之论的创获所在。他的这一理论创获，表现在他大大突破了前人对“五十”二字的狭隘解读，那些狭隘的解读无论是“五十年”也好，“五十岁”也罢，包括朱子的“卒”，都无一不是线性的、囿于时间维度的解读。孙应鳌提出“以五十之理数学《易》”，无疑是对之前单一线性思维的突破，而在时间与空间的交融汇通上实现了理论上的超越。孙应鳌完全脱开前人所有既定之说，彻底开了一个崭新的认识路径，他的创见涉及《易经》的“象数”论和“图书学”（河图、洛书）的深广的知识和玄奥的道理，我们先把对此的解析放一放，看一看孙应鳌创获性见解的理由究竟何在？

孙应鳌是建立了系统理论的易学家，在他遑遑四卷的易学专著《淮海易谭》中，遂逐一以《易经》六十四卦之卦辞、爻辞、彖辞、象辞一一展开了讨论，《易》在他那里，俨然上升到了“天地万物之理”且既体既用的高度，用他自己的话来说：“《易》者何也？以著天地万物之理也。天地万物之理妙于人心，故《易》著天地万物之理以明人心也。”“噫嘻！天地得《易》，以清以宁；万物得《易》，以生以成；吾人得《易》，上下四方，往古来今，罔不毕臻。心之理，若是至精、至纯、至大、至一也耶！得其心，斯得其理，天地万物合为一体，固诸大圣人所以立教，诸大儒所以修教，吾人所以由教，意之贵而可传者深矣。”^[15]孙应鳌不仅是义理易学的大家，同时还将义理易与象数易结合起来，以心学贯穿于其中，是少有的理、数兼论兼通的心易之学的大家。孙应鳌有一个颇具创获性的独特见解，就是他把他的理数皆该的心易之学用来对《论语·述而》之“加我数年”章中对“五十”二字的发明。只有从心性《易》理之高度，才能悟透“五”与“十”之数理（“透得此五十之精微”），并用以生发异于常人的奇思，所以孙应鳌能够独辟蹊径，语出惊人，说“五十学《易》，非五十之年学《易》，是以五、十之理数学《易》。”在他看来，孔子晚岁赞《易》，著“十翼”，发前人之所未发，真正是义理易学的开山之祖，虽为后世开发了义理《易》学之路，却为后世所不懂，故而误判。实际上，孔子以为对《易》的研究还有许多悬而未解之谜，比如当时已经出现了的“河图”之辞、它们与《易》是一种什么样的关系？孔子还没有来得及接触，更谈不上学习与研究，才要发出“加我数年”的慨叹。

“加我数年”之“数年”，诚然为一时间维度，于此孙应鳌并无疑问。然而他在指出“五十之年岁”之非的同时，肯定“五十之理数”之是，则是在保有时间维度“加我数年”的同时，将思考引向广阔的空间维度，将时间与空间融彻贯通，揭示了常人不易察觉的“学《易》”的本质要求与规定。为什么说“五十之理数”对于《易》来说，是一个或者说主要的是一个关于空间的本质规定呢？

（三）作为空间维度的“五十”

“理数之《易》”不仅涵盖了时间的维度，更是涵盖了空间的维度。属于时间维度的比如有《易·系》之“揲之以四以象四时”，北宋邵雍的“元”“会”“运”“世”亦揭示了时间的维度，他认为“天地”不仅表明空间维度，也具有时间的特质。在关于“天”和“地”有无终始的问题上，邵雍的回答是“有”。他说：“《易》之数穷天地始终。或曰：‘天地亦有始终乎？’曰：‘既有消长，岂无始终？’”但他更强调天地的空间感觉，故继而云：“天地虽大，是亦形器，乃二物也。”^{[17] 120}邵雍的象数学，更多地讨论了数的空间特性与维度，比如他说“天圆而地方，圆者之数，起一而积六；方者之数，起一而积八，变之则起四而积十二也。六者常以六变，八者常以八变，而十二者亦以八变，自然之道也。”^{[17] 122}他把这种空间上的“数之变”称为“自

然之道”。邵雍的数理《易》可说源自两汉孟、焦、京、虞一脉，史称“象数易”，孙应鳌的心学之义理易学，显然是熔铸了多家《易》义的。他的心学源自陆王(陆九渊似有图数之言)，他的义理《易》有契于程颐，则又发扬了邵康节，可说是一位关于《易》学的海纳百川者。

孙淮海欲讨论“象数学”，或曰“《易》图象”之学，断然离不开对于“太极图”“河图”“洛书”三者的关注。其实，三者的来源扑朔迷离，至今也没有让人确信无疑的定论，只有一些可让人大致了解的说法。如果再加上先天图，象数易学家就有了四种图的说法。而关于四者的源头，似乎每一种说法均无不归寻于华山道士陈抟。

- A. 太极图:由陈抟传之种放，种放传之穆修，穆修传周敦颐，周敦颐传程颢、程颐。
- B. 河图、洛书:陈抟传之种放，种放传李溉，李溉传许坚，许坚传范谔昌，范谔昌传刘牧(这只是河图、洛书一支)
- C. 先天图:陈抟传之种放，种放传穆修，穆修传李之才，李之才传邵雍(李之才是否李溉，不能确定，此仅是先天易图一支)

而“河图”与“洛书”，不仅有来源的不同说法，更有着在词语解释和数字表述上的不同主张。宋代以来，有的以黑白点五十五数为洛书之图，以黑白点四十五数为河图之图;另一种观点相反，则以五十五数为河图之图，以四十五数为洛书之图。由此可以看出，河图也好，洛书也罢，极有可能都是古代数学的产物，甚至是数学的一部分。把数学引入对于《易》之义理的研究，大有将质的研究引向数的研究，乃至于将《易》的义理的质与量统一起来进行研究，所以两宋以后关于《易》的研究，比起先秦两汉来说，的确是大大向前推进了一步。

以下是宋人心目中颇具代表性的理想的“河图”，此图30个黑点，25个白点，共55个黑白点组成，它们在空间中的排列，则依不同的理解有所不同。

到一千五百年后的宋代，以邵雍为代表的一派人物才推出一个让许多人都大为信服的象数之学，想来孙应鳌也是深信于此吧！

孔子此段文字中的“四象”，值得多加关注，因为其并非单指春夏秋冬四季，而更与本文所主张之数理易学的时空一致性有密切之联系。有学者的分析尚具一定之理，其云：“第一，‘天生神物’是指龟甲与蓍策，一为动物一为植物，均为自然界所生而用于卜与筮的神圣之物，故‘圣人则之’；第二，‘天地变化’是指四时寒暑的自然现象，故‘圣人效之’；第三，‘天垂象’是指日月星辰所表现的昼夜阴阳，也是自然现象，故‘圣人象之’；由是，我们可以推之第四的‘河出图，洛出书’，也应该指自然现象才是。”^{[18] 150}此中“四象”：“天生神物”“天地变化”“天垂象”“河出图，洛出书”，皆无不穿透了时间与空间的维度，是时空的统一体。“四象”则皆以时间和空间作为自己存在和为人所识的存在方式。此言不虚。

先秦以后直至宋之前，凡接触到“河图”“洛书”的，均以文字表述而未见图形，甚至连原有的一些因素都抛弃了。如孔安国说“河图，八卦。伏羲王天下，龙马出河，遂则其文以画八卦，谓之河图”；刘歆说“歆以为必羲氏继天而王，受河图则而画之，八卦是也”；《礼记·礼运篇》云“故天降膏露，地出醴泉，山出器车，河出马图”；郑玄则注“马图，龙马负图者也”云云。这些众说与纷论不仅徒增河图、洛书之神秘感，而且离孔子赞《易》的初衷越来越远了，即离开《易传》本身所具有的数的思想越来越远了。所以宋人所引申出的象数易学，既是对《易传》的回归，也是在新的起点上对前论（一般指汉论）的超越。先秦本身是有易数的思想的，比如卦象本身的一奇一偶之数，《易传》所谓的“大衍之数”，《洪范》中的“五行之数”，并由此而演变出来的一、二、三、四、五之“生数”与六、七、八、九、十之“成数”，《易传》中“一”、“三”、“五”、“七”、“九”之天数，“二”、“四”、“六”、“八”、“十”之地数，以及“大衍之数五十，其用四十有九”。于是有郑玄不得不注云：“凡五行减五，大衍又减一，故四十九也。”孙应鳌所云“大衍之数五十”，便是由此而来。宋代的理学家们（如邵雍、二程、朱熹、蔡元定等，甚至包括心学家陆九渊），基本都是循着这一理路延习下来的。

“五行数”的最早历史文献可追溯到《尚书·洪范》，我们看到，宋人的“河图”是巧妙地把这个“五行数”结合进去了的。一说以为刘牧是“河图”的较早制作者，他的《易数钩引图》用黑白点表示出“河图”的直观形式（但这是不是龙马出河时的最初样式，谁也不知道）。既然有了图，人们想方设法地加以文字的说明，宋仁宗时的阮逸在其《正洞极元经传》卷五如是说：

河图之文，七前六后，八左九右，圣人观之以画卦。是故全七之三以为离，奇以为巽；全八之三以为震，奇以为艮；全六之三以为坎，奇以为乾；全九之三以为兑，奇以为坤。正者全其位，偶者尽其画。

这样一来，“河图”不仅以“五行”相契合，同时又与八卦连接在了一起。且不仅有了“河图”之图，又有了对图进行描绘的“河图之文”。不过真正站在学术理论高度讨论“河图”的“河图之文”，还应首推邵雍的象数学著作《皇极经世书》，此书分观物内与观物外两篇，他的《观物外篇》一开始便以“河图天地全数”为题，内中图文并茂，一段不长的文字述之如下：

天数五，地数五，合而为十，数之全也。天以一而变四，地以一而变四，四者有体也，而其一者无体也，是谓有无之极也。天之体数四而用者三，不用者一也；地之体数四而用者三，不用者一也。是故无体之一以况自然也，不用之一以况道也，用之者三以况天、地、人也。^{[17] 107}

其实孔子在《系辞传》中也谈到“天地之数各五”，即天数（奇数）二十五，地数（偶数）三十，合为全数之五十有五，此正前列河图中黑白点数之和。邵雍在河图之数中引入了阴阳、隐显的范畴，认为天地各以一而变四，在图上说便是天数隐“五”于其中，而地数隐“十”于其中，其余天数之一、三、七、九与地数之二、四、六、八分列四方，在中者谓“无体”，在四方者谓“有体”。换句话说，有体之数四为天地表现之可见之数，为天之春、夏、秋、冬，地之东、南、西、北。无体之数天地各一，使春、夏、秋、冬得以流行，使东、南、西、北得以分置。然后，四有体数中“用三而一不用”，按邵雍的观物所得，指春、夏、秋三季生物而冬不生，前、左、右三方见物而后不见。最后，邵雍还借用了老子“人法地、地法天、天法道、道法自然”的思想，以无体之一况“自然”，不用之一况“道”，有体而可见之三况天、地、人。天数隐于五中，地数隐于十中，正是孙应鳌所理解的河图之中所虚者惟五与十；一、三、七、九，二、四、六、八皆为实者，虚者无体，实者有体。所谓参天两

地，合起来即是五，然后各列奇偶相因而有五，有十，有十五，二十，二十五，依此推之，大衍之数相因而成，又变化无穷。所以，透得此五、十之精微，自然就可以“通神明之德，以类万物之情”了。邵雍在《观物外篇》有一句话不仅提到“河图”，还提到“洛书”与《易》与《洪范》：“圆者星也，历记之数其肇于此乎！方者土也，画州井土之法其仿于此乎！盖圆者河图之数，方者洛书之文，故羲文因之而造《易》，禹箕叙之而作《范》也。”^{[17] 107}如此一来，在宋代易学家那里，“河图”乃三者存焉：一乃“河图”之图，二乃“河图”之文，三乃“河图”之数。《系辞传》中诸数，特别是“大衍之数”，成了研究“河图之数”的基本对象。邵雍的理解尤其引人关注：

《易》之大衍何数也？圣人之倚数也。天数二十五，合之为五十；数三十，合之为六十。故曰“五位相得而各有合一”也。五十者，蓍数也；六十者，卦数也。五者蓍之小衍，故五十为大衍也；八者卦之小成，则六十四为大成也。^{[17] 91}

他还给出了“大衍之数”的具体算法，说：

大衍之数，其算法之源乎？是以算术之起，不过乎方圆曲直也。乘数，生数也；除数，消数也。算法虽多，不出乎此矣。^[17]

97

作为心学家的陆九渊对象数之学也是极为关注的，他于《三五以变错综其数》云：“三极之道岂作《易》者所能自为之哉？错之则一、二、三、四、五，总之则为数十五。三居其中，以三纪之，则三十五。三其十五，则为《洛书》九章四十有五之数。九章尊位，纵横数之，皆十五。此可见三五者，数之所以为变者也。……故天地之数五十有五，而五为小衍，五十为大衍。盖五者，变之终也。参五以变，而天下之数不能外乎此矣。”^{[19] 261-262}在象山的象数论中体现了时间与空间的交融汇通与一致性。从时间上看，“天以气运而为春夏秋冬”，从空间上看，“地以形处而为东西南北”，然而，“天地既位，人居其中，乡明而立，则左右前后为四方”，于是“中与四方，于是为五。故一生水而水居北，二生火而火居南，三生木而木居东，四生金而金居西，而五生土而土居中央”^{[19] 262}。陆九渊将象数之学与《洪范》的“五行”结合了起来。虽然如此，他在论及《论语》“加我数年”章时，却轻易地将“五十”之深意放过了，因而他只是平淡地说：“圣如夫子，犹曰‘加我数年，五十而学《易》，可以无大过矣’。”还不如象阳明那样，索性将“五十”二字付之阙如。

朱熹《周易本义》指出“天地之数，阳奇阴偶，即所谓河图者也”^{[20] 303}。此短短十五字河图之文，清晰点明了河图之数与河图之文的关系。“大衍之数”为何是“五十”呢？朱子做出了回答：“大衍之数五十，盖以河图中天五乘地十而得之。”^{[20] 305}《系辞》中为何又说“其用四十有九”呢？朱熹解释道：“至用以蓍，则又止用四十有九，盖皆出于理势之自然，而非人之智力所能损益也。”^{[20] 305}朱熹客观理性主义的思想贯彻在其对于“河图之数”的分析中，不能不说具有相当的说服力。认识 and 解释“理势之自然”，是朱熹所主张的分析解读“河图之数”，进而学《易》和研《易》以至“无大过”的最终目的所在，可惜他没有把这一正确主张贯彻到他所有的《易》学主张中，特别是“五十以学《易》”一章。不过，他关于“大衍之数”“五十”的推衍，及“其用四十有九”的具体操作法，对后世有很大影响。由于远古时代的筮占之法今已难考，人们就把朱子之法作为一选，当然，朱子之法认真考究，也自有其渊源脉络。朱子“大衍”之法云：

两，谓天地也；挂，悬其一于左手小指之间也。三，三才也；揲，闲而数之也。奇所揲，四数之余也。扚，勒于左手中、三指之两间也。闰，积月之余日而成月者也。五岁之闲，再积日而再成月，故五岁之中凡有再闰，然后别起积分，如一挂之后，左右各一揲而一扚，故五者之中，凡有再扚，然后别起一挂也。^{[20] 305}

这个推演(衍)之法是以“天地之数即河图”这一基本观点为前提的。朱熹和蔡元定的看法趋于一致，二者有很多这方面言论恕不能一一摘录，但应当确认一点，他们不仅仅是执着于图形上的奇偶点数立言，同时也是站在数理的立场上思考说话。只是不能贯彻得比较的通达、全面。

其实，河图之图、河图之文、河图之数三者，都是古人试图用来表达同一个东西的不同表现形式。即使没有这些表现形式，

人们也会“附会”出别的什么形式来。形式不能没有，但形式并不是最重要的，人们是要通过这些形式，去探索深藏在其内部的属于本质一类的东西。这就是《易传》所说的“变化之道”“神之所为”，邵雍所说的“以况天、地、人”和朱熹所说的“理势之自然”。

（四）“知变化之道、神之所为”

孙应鳌语出惊人，云“五十”乃“五十之理数学《易》”而非“五十之年学《易》”，实际上是要求人们通过对以“大衍五十”为代表的一系列“河图之数”的学习，以达到对《易》的深刻本质的把握，从而达到不犯大的过失的目标。在这个以“五十之理数学《易》”的“五十”系列中，既有时间与空间的融会贯通，亦有形式与内容、现象与本质的辩证统一的道理穿透其中。

无论是在中年时期的《淮海易谈》，还是在晚年阶段的《四书近语》，孙应鳌的这个基本立场是始终如一的，是完全的理论自觉，而非随心所欲。本着这一基本立场，孙应鳌从以下几个方面开展了论证：

第一，五十学《易》，非五十之年学《易》，是以五十之理数学《易》。这个与《易》关联的数的系列，孔子早在其所赞《系辞》中已有完备交代。孙应鳌取《易·系辞上》不同之处的两段文字合而论之，来说明所谓“五十之理数”：

天一，地二；天三，地四；天五，地六；天七，地八；天九，地十。天数五，地数五，五位相得而各有合，天数二十有五，地数三十，凡天地之数五十有五。此所以成变化而行鬼神也。大衍之数五十，其用四十有九。分而为二以象两，挂一以象三，揲之以四以象四时，归奇于扚以象闰，五岁再闰，故再扚而后挂。《乾》之策二百一十有六，《坤》之策百四十有四，凡三百有六十，当期之日。二篇之策万有一千五百二十，当万物之数也。是故四营而成《易》，十有八变而成卦。八卦而小成，引而伸之，触类而长之，天下之能事毕矣。显道神德行，是故可与酬酢，可与祐神矣。^⑩

孙应鳌并非倚《系辞》原来顺序按部就班地加以讨论，而是按他所理解义相近相关的集合起来加以阐发，所谓“《易》谈”，就是他区别于其他易学家的特色。他认为，“天一，地二”以下（至天九、地十），是“天地之数也”；“大衍五十”以下，是“筮策之数也”；“四营成《易》”以下，是“八卦之数也”。“数”是因为天地而产生的（“数本于天地”），表现为大的推演，就成了八卦，八卦排列（重以六十四卦），《易》也就产生了。为什么“大衍之数”为五十呢？《系辞》中点明了“大衍之数五十，其用四十有九，分而为二以象两”，指的是占筮时用五十根蓍草，用于具体运算的则是四十九根。把这四十九根蓍草任意分为两堆，以象征天地两仪；所谓“挂一以象三”，是指从两堆蓍草中任意取出一根，放到一旁，以象征天、地、人三才；所谓“揲之以四以象四时”，即是把两堆蓍草各自以四根一组取出，以象征春、夏、秋、冬四季，所谓“归奇于扚以象闰”，即把每堆中剩下的蓍草（不足四根）置于手指之间，以象征闰月；所谓“五岁再闰，故再扚而后挂”，是说农历五年中有两次闰月，所以占筮时也要重复上述步骤，并把再次演算后剩下的蓍草夹于手指之间，并置于一旁。天数有一、三、五、七、九，地数有二、四、六、八、十，各有五个数，各自相加，便知天数之和是二十五，地数之和是三十，天地之数的总和是五十五。正是依靠这些数字，才构成了各种变化，并能与宇宙神明（鬼神）相通。

既然大衍之数为五十，那么小衍之数为何为十呢？孙应鳌这里的“小衍”，就是指最初步的、最简单的演算，天五与地五，就是十。所以他说“数始于一，备于五，小衍之为十”，就是这个意思。在此基点上，演算逐渐加码，“参天两地而为五，十者两其五，五十者十其五”，每一“五”的组合中，都包涵了天、地、人三才。再推下去，《乾》卦六个阳爻包括二百一十六根蓍草，《坤》卦六个阴爻包括一百四十四根蓍草，两者相加为三百六十，相当于一年的天数。《易经》上下经六十四卦包括的蓍草，达到一万一千五百二十根，以此数目来代表天地万事万物。数的象征意义就大大地扩展了。掌握了这一切《易》的道理，就可以从容地应对，做到沟通神灵，俯察天地了。这就是孙应鳌对“五十以学《易》”的解释，通过对“五十之数理”来

^⑩孙应鳌：《孙应鳌全集》第123页。郑玄注《周易》之传并不分章，后世易学者都有据己意而分章者，此风气似源自程朱。孙应鳌也有自己的分法，他把此中原属《易传》不同的部分列于一处，作为《淮海易谈》卷四之第八章。

学会《易经》，就不至于犯大的过错。

通过什么来把握“五十之理数”呢？孙应鳌认为通过“河图”来把握“五十之理数”，是一个可取的方法。因为，“河图”中“所居者惟五与十”。宋代以来的河图多以黑白点表示，东、西、南、北、中，上、下、左、右、中，黑白点之间，彼此都逃不脱“五”的关系，要么“参天两地而为五”，要么“十者两其五”，要么“五十者十其五”。孙应鳌的“参天两地而为五”，是指河图居中的黑白点数，应该是接受了朱熹在《周易本义》卷首的看法。（邵雍的“河图”，包括当时流行的河图，基本上都是以五居中）朱熹说：

河图以五生数统五成数而同处其方，盖揭其全以示人而道其常数之体也。^{[20] 367}

其皆以五居中，何也？曰：凡数之始，一阴一阳而已矣。阳之象圆，圆者径一而围三；阴之象方，方者径一而围四。围三者以一为一，故三其一阳而为三；围四者以二为一，故两其一阴而为二，是所谓参天两地者也。三二之合则为五矣，此河图、洛书之数所以皆以五为中也。^{[20] 368}

宋代以来的“河图”绝大多数都遵循了这么一个基本原则，即图的四方均以五与十为等差向外扩展，十个数字中明用一、二、三、四、六、七、八、九，而暗用五与十，故以五与十居中。河图就是一个数目排列的图形，呈现出一种有秩序的数列，体现了自然的数理法则，易学家们并将如此法则而产生的思考，上升到哲学的层面而使其具有了高尚的意义。把“天”与“地”引入到这一自然的数理秩序之中，“参天两地而为五”，就成了解释河图义理的一个重要的哲学概括。即使是在宋易河图问世以前，这种利用数学创思的思维方式已在知识阶层流传。“郑玄、班固、扬雄、《易纬》作者、《淮南子》作者、《吕氏春秋》作者甚至上推到墨子，都已经为此数学排列所震惊，而采取了它的序数排列，只是尚未与《尚书》《论语》《易传》中的河图一支文化相结合。到了关朗或陈抟之时，将此二系合一，遂产生黑白点数排列的河图，并由此向易学思想上大发挥……”^{[18] 167}

怎样“向易学思想上大发挥”，并由这一“大发挥”产生出对于天地之理的认知与所谓“鬼神之道”的揭示，就成了通过“河图”之图、之文、之数的学习而把握易道的实质，也是孙应鳌所主张的通过“五十之理数学《易》”的实质。关于这个实质，孙应鳌称之为“《易》之理数”的精微之处，他分别在《淮海易谈》和《四书近语》中做出了大意一致而文字略有不同的表述。

《淮海易谈》卷四第八章云：

得此五十之精微，便是知变化之道，便知神之所为，便可合幽明，一事理。^{[15] 124}

《四书近语》卷四第十六章云：

透得此五、十之精微，以通神明之德，以类万物之情，皆不能外。^{[15] 217}

“知变化之道，知神之所为”，语自《周易·系辞传上》第十章，意思是知道事物变化规律的人，大概就知道了神灵的所作所为吧。这样的人就可以做到不犯大的过失，因为他通过“五十之理数”的学习，已然把握了圣人之道。

为什么说通过“五十之理数”的学习，就可以把握《易》的变化之道呢？《易传》解释道：

参伍以变，错综其数，通其变，遂成天地之文；极其数，遂定天下之象。非天下之至变，其孰能与于此？《易》无思也，无为也，寂然不动，感而遂通天下之故。非天下之至神，其孰能与于此？夫《易》，圣人之所以极深而研几也。唯深也，故能通天下之志；唯几也，故能成天下之务；唯神也，故不疾而速，不行而至。^{[16] 573}

学会《易经》，就不至于犯大的过错。

通过什么来把握“五十之理数”呢？孙应鳌认为通过“河图”来把握“五十之理数”，是一个可取的方法。因为，“河图”中“所居者惟五与十”。宋代以来的河图多以黑白点表示，东、西、南、北、中，上、下、左、右、中，黑白点之间，彼此都逃不脱“五”的关系，要么“参天两地而为五”，要么“十者两其五”，要么“五十者十其五”。孙应鳌的“参天两地而为五”，是指河图居中的黑白点数，应该是接受了朱熹在《周易本义》卷首的看法。（邵雍的“河图”，包括当时流行的河图，基本上都是以五居中）朱熹说：

河图以五生数统五成数而同处其方，盖揭其全以示人而道其常数之体也。^{[20] 367}

其皆以五居中，何也？曰：凡数之始，一阴一阳而已矣。阳之象圆，圆者径一而围三；阴之象方，方者径一而围四。围三者以一为一，故三其一阳而为三；围四者以二为一，故两其一阴而为二，是所谓参天两地者也。三二之合则为五矣，此河图、洛书之数所以皆以五为中也。^{[20] 368}

宋代以来的“河图”绝大多数都遵循了这么一个基本原则，即图的四方均以五与十为等差向外扩展，十个数字中明用一、二、三、四、六、七、八、九，而暗用五与十，故以五与十居中。河图就是一个数目排列的图形，呈现出一种有秩序的数列，体现了自然的数理法则，易学家们并将如此法则而产生的思考，上升到哲学的层面而使其具有了高尚的意义。把“天”与“地”引入到这一自然的数理秩序之中，“参天两地而为五”，就成了解释河图义理的一个重要的哲学概括。即使是在宋易河图问世以前，这种利用数学创思的思维方式已在知识阶层流传。“郑玄、班固、扬雄、《易纬》作者、《淮南子》作者、《吕氏春秋》作者甚至上推到墨子，都已经为此数学排列所震惊，而采取了它的序数排列，只是尚未与《尚书》《论语》《易传》中的河图一支文化相结合。到了关朗或陈抟之时，将此二系合一，遂产生黑白点数排列的河图，并由此向易学思想上大发挥……”^{[18] 167}

怎样“向易学思想上大发挥”，并由这一“大发挥”产生出对于天地之理的认知与所谓“鬼神之道”的揭示，就成了通过“河图”之图、之文、之数的学习而把握易道的实质，也是孙应鳌所主张的通过“五十之理数学《易》”的实质。关于这个实质，孙应鳌称之为“《易》之理数”的精微之处，他分别在《淮海易谈》和《四书近语》中做出了大意一致而文字略有不同的表述。

《淮海易谈》卷四第八章云：

得此五十之精微，便是知变化之道，便知神之所为，便可合幽明，一事理。^{[15] 124}

《四书近语》卷四第十六章云：

透得此五、十之精微，以通神明之德，以类万物之情，皆不能外。^{[15] 217}

“知变化之道，知神之所为”，语自《周易·系辞传上》第十章，意思是知道事物变化规律的人，大概就知道了神灵的所作所为吧。这样的人就可以做到不犯大的过失，因为他通过“五十之理数”的学习，已然把握了圣人之道。

为什么说通过“五十之理数”的学习，就可以把握《易》的变化之道呢？《易传》解释道：

参伍以变，错综其数，通其变，遂成天地之文；极其数，遂定天下之象。非天下之至变，其孰能与于此？《易》无思也，无为也，寂然不动，感而遂通天下之故。非天下之至神，其孰能与于此？夫《易》，圣人之所以极深而研几也。唯深也，故能通天下之志；唯几也，故能成天下之务；唯神也，故不疾而速，不行而至。^{[16] 573}

学会《易经》，就不至于犯大的过错。

通过什么来把握“五十之理数”呢？孙应鳌认为通过“河图”来把握“五十之理数”，是一个可取的方法。因为，“河图”中“所居者惟五与十”。宋代以来的河图多以黑白点表示，东、西、南、北、中，上、下、左、右、中，黑白点之间，彼此都逃不脱“五”的关系，要么“参天两地而为五”，要么“十者两其五”，要么“五十者十其五”。孙应鳌的“参天两地而为五”，是指河图居中的黑白点数，应该是接受了朱熹在《周易本义》卷首的看法。（邵雍的“河图”，包括当时流行的河图，基本上都是以五居中）朱熹说：

河图以五生数统五成数而同处其方，盖揭其全以示人而道其常数之体也。^{[20] 367}

其皆以五居中，何也？曰：凡数之始，一阴一阳而已矣。阳之象圆，圆者径一而围三；阴之象方，方者径一而围四。围三者以一为一，故三其一阳而为三；围四者以二为一，故两其一阴而为二，是所谓参天两地者也。三二之合则为五矣，此河图、洛书之数所以皆以五为中也。^{[20] 368}

宋代以来的“河图”绝大多数都遵循了这么一个基本原则，即图的四方均以五与十为等差向外扩展，十个数字中明用一、二、三、四、六、七、八、九，而暗用五与十，故以五与十居中。河图就是一个数目排列的图形，呈现出一种有秩序的数列，体现了自然的数理法则，易学家们并将如此法则而产生的思考，上升到哲学的层面而使其具有了高尚的意义。把“天”与“地”引入到这一自然的数理秩序之中，“参天两地而为五”，就成了解释河图义理的一个重要的哲学概括。即使是在宋易河图问世以前，这种利用数学创思的思维方式已在知识阶层流传。“郑玄、班固、扬雄、《易纬》作者、《淮南子》作者、《吕氏春秋》作者甚至上推到墨子，都已经为此数学排列所震惊，而采取了它的序数排列，只是尚未与《尚书》《论语》《易传》中的河图一支文化相结合。到了关朗或陈抟之时，将此二系合一，遂产生黑白点数排列的河图，并由此向易学思想上大发挥……”^{[18] 167}

怎样“向易学思想上大发挥”，并由这一“大发挥”产生出对于天地之理的认知与所谓“鬼神之道”的揭示，就成了通过“河图”之图、之文、之数的学习而把握易道的实质，也是孙应鳌所主张的通过“五十之理数学《易》”的实质。关于这个实质，孙应鳌称之为“《易》之理数”的精微之处，他分别在《淮海易谈》和《四书近语》中做出了大意一致而文字略有不同的表述。

《淮海易谈》卷四第八章云：

得此五十之精微，便是知变化之道，便知神之所为，便可合幽明，一事理。^{[15] 124}

《四书近语》卷四第十六章云：

透得此五、十之精微，以通神明之德，以类万物之情，皆不能外。^{[15] 217}

“知变化之道，知神之所为”，语自《周易·系辞传上》第十章，意思是知道事物变化规律的人，大概就知道了神灵的所作所为吧。这样的人就可以做到不犯大的过失，因为他通过“五十之理数”的学习，已然把握了圣人之道。

为什么说通过“五十之理数”的学习，就可以把握《易》的变化之道呢？《易传》解释道：

参伍以变，错综其数，通其变，遂成天地之文；极其数，遂定天下之象。非天下之至变，其孰能与于此？《易》无思也，无为也，寂然不动，感而遂通天下之故。非天下之至神，其孰能与于此？夫《易》，圣人之所以极深而研几也。唯深也，故能通天下之志；唯几也，故能成天下之务；唯神也，故不疾而速，不行而至。^{[16] 573}

反复不断地变化推演，交错综合蓍草的数目，贯通了其中变化的规律，就可以确定天地间丰富多彩的事物；穷尽了蓍草的数目，就可以确定天下的所有物象。《易》本身没有思虑，也无作为，它寂静不动，但是通过占问就能发生感应，并能贯通天下所有事物。若不是天下最为神妙的东西怎么能达到如此之程度？《易经》是圣人用来探究事物的最幽深、最隐微之道理的。正因为它的幽深，所以能沟通天下人的心志；正因为它的隐微，所以能成就天下的事业；也正因为它的神妙，所以用不着急于求成，甚至可以不期而就。

圣人之道的具体内容又是什么呢？《易传》云：

《易》有圣人之道四焉：以言者尚其辞，以动者尚其变，以制器者尚其象，以卜筮者尚其占。^{[16] 573}

其意为：指导人们的言论的，是《易经》的卦爻辞；指导人们行动的，是《易经》所包含的变化之道；指导人们制作器物的，则有赖于《易经》的卦、爻、象；指导人们对未来进行预测的，则是《易经》的占断功能。“是故圣人以通天下之志，以定天下之业，以继天下之疑。是故蓍之德圆而神，卦之德方以知，六爻之义《易》以贡。圣人以此洗心，退藏于密，吉凶与民同患。神以知来，知以藏往，其孰能与此哉！”^{[16] 577}圣人通过蕴涵了“五十之理数”的《易经》来贯通天下人的心志，成就天下的事业，决断天下的疑难之事。所以蓍草圆而无不灵验，卦形方而充满智慧，六爻的意义充满变化而告人以吉凶。圣人通过蕴涵“五十之理数”的《易经》来净化自己的心灵，退而隐藏于秘密之处，与民众一起同甘苦，共患难，休戚与共，同时凭借蓍草的神通预知未来，通过卦体的智慧保存历史的记忆。若非以“五十之理数学《易》”的圣人，又有谁能达到如此境界呢？这便是孙应鳌所认为的“便可合幽明，一事理”的“五十之精微”，透得此，以通神明之德，以类万物之情，皆不能外！这方是孔子所期待的“无大过”。

参考文献：

- [1] 李独清. 孙应鳌年谱 [M]. 贵阳: 贵州师范大学学报编辑部, 1990.
- [2] 莫友芝. 孙文恭公小传 [M] // 孙应鳌. 孙应鳌文集. 贵阳: 贵州教育出版社, 1996.
- [3] 孙应鳌. 孙应鳌文集 [M]. 贵阳: 贵州教育出版社, 1996.
- [4] 黄宗羲. 明儒学案 [M]. 北京: 中华书局, 2008.
- [5] 黄宗羲. 明儒学案: 卷一六 [M]. 北京: 中华书局, 2008.
- [6] 黄宗羲. 明儒学案: 卷三一 [M]. 北京: 中华书局, 2008.
- [7] 孙应鳌. 四书近语: 卷二 [M] // 孙应鳌. 孙应鳌文集. 贵阳: 贵州教育出版社, 1996.
- [8] 陈来. 有无止境—王阳明哲学的精神 [M]. 北京: 北京大学出版社, 2006.
- [9] 王守仁. 传习录(上) [M] // 王守仁. 王文成公全书. 北京: 中华书局, 2015.
- [10] 郭子章. 尚书文恭孙应鳌传 [M] // 孙应鳌文集. 贵阳: 贵州教育出版社, 1996.
- [11] 王守仁. 玩易窝记 [M] // 王守仁. 王文成公全书. 北京: 中华书局, 2015.

-
- [12] 朱熹. 四书章句集注 [M]. 北京:中华书局, 2011.
- [13] 毛奇龄. 四书改错 [M]. 上海:华东师范大学出版社, 2015.
- [14] 戴嗣方. 四书近语·序 [M] //孙应鳌. 孙应鳌文集. 贵阳:贵州教育出版社, 1996.
- [15] 孙应鳌. 孙应鳌全集:1 [M]. 贵阳:贵州民族出版社, 2016.
- [16] 周易 [M]. 冯国超, 译注. 北京:商务印书馆, 2016.
- [17] 邵雍. 邵雍集 [M]. 北京:中华书局, 2000.
- [18] 高怀民. 宋元明易学史 [M]. 桂林:广西师范大学出版社, 2007.
- [19] 陆九渊. 陆九渊集 [M]. 北京:中华书局, 1980.
- [20] 朱熹. 周易本义 [M]. 天津:天津市古籍书店, 1986.