

性學概述

上海土山灣印書館印

No 88

一九三五年八月第四版印

性學概述

上海徐家匯土山灣印書館印

№ 85

1000 8-35

Julius Aleni S.J. 1582-1649 (艾儒畧)

PSYCHOLOGIA COMPENDIOSA

4^a éditio

西極 艾思及先生 譯著

黎寧石

耶穌會士 陽瑪諾 全訂

伏若望

司會 傅汎際 准梓

江右後學 朱時亨 較刊

上海 主 教 惠 重 准

性學摘述序

往余入留都，會利西泰氏於吾師心堂趙先生之門，知其胸中有奇，而未及深叩。後西泰入都，著書數種，推原天地人物所由生，悉出於天主，爲世間一大父母。人能朝夕承事，出入不詭於所生，即可登天堂而享百福；不然者，將有地獄之苦。初聞之，或以爲臆說；細諦之，卽吾儒昭事之學，畏天之旨也。吾儒舉其渾然者則曰天，西氏標其的然者則曰天主，要以

皇矣之臨下有赫，大明之無貳爾心，皆總而屬天之主宰；此豈以漠漠蒼蒼言也？當時都中縉紳，亦許可其說，投刺交懽，倒屣推重，傾一時名流；而其所傳衍，若推步表度之法，與製造音律之器，皆超出吾人習見習聞之外，有足爲司天司樂氏備咨諏者。名聞於上，爲予之餼，授之塵，欲以弘同文之化，廣王會之圖，爲一代盛事；而西秦沒矣！余丙辰入都，僅得見其遺書。及獲交龐艾二先生，二先生學問宗旨，原原本本，一

惟天主之尊，是敬是奉，而克己苦行，獨復樂道，於名利聲色之習，一切無所染，蓋與西秦氏同軌同轍。第西秦入都，爲都人士所喜，彼一時也；西秦沒後，而人以私意揣摩，夷夏起見，此一時也；道寧有異同哉？龐先生既謝世，而艾先生遂由燕入浙矣；顧晰理愈深，講學不倦，武林諸名公，多觀其深，而京兆淇園楊公，太僕我存李公，尤相篤慕，爲之揚摧非一。余鄉中先達，復有延之入閩者；而葉相國翁宗伯陳司徒諸老，皆

喜其學之有合於聖賢，爲序其著述諸書；而三魂一篇，尤先生之推極。草木禽獸，所以不同於人，人獨有靈，所以獨異於物，與孟子幾希之旨合；其旁喻廣證，觸類引伸，無非欲人之攝性完靈，以無忝於天主所以生我之意。蓋肫乎吾儒淑世覺人之心也！夫西國去中國數萬里，開闢以來，重譯未通，言語文字不同，一旦向慕，挾所懷來，譯以中國之文，乃與古聖賢敬天畏天之旨，若爲發明，若加真切。此從何處得之？正吾

儒所謂天工造化之巧，無不持載，無不覆幬，而西國所謂天主者也。今我皇上御極，重體神宗皇帝柔遠之意，乃召陽龍先生輩於京都，而當事者互上荐章，與共勘曆譯書，亦一時盛事也。蓋諸先生來此者，雖先後不齊，然究其相授守一教，閱十數輩如一人，歷四十餘年如一日，已無可疑之行；即死者死，存者存，終不得其可疑之迹；造化無私，王者無外，並覆並載於天地之中，並修並證於屋漏之內，何所携貳而反生

性學稿述…陳序

陸

障碍哉？因讀性學概述，而偶發其端如此。

閩中陳儀頓首撰



性學序

自造物主生天地人物，莫不各有當然之則；故天以覆，地以載，而人物中處其間。世固知人靈而物蠢矣，人貴而物賤矣；從未聞以生魂覺魂靈魂，判草木禽魚與人之界者；聞之，自西士利西泰始。其言曰：世界之魂有三品：下曰生魂，草木者是，扶草木以生長，及枯萎魂亦消滅焉；中曰覺魂，禽獸者是，附禽獸以視聽啖嗅，但不能推論道理，至死而魂亦滅焉；上

曰靈魂，卽人魂也，此兼生覺以扶長養，使人知覺，又能推論事物，明推理義，人雖死而魂蓋永存焉。其爲說已彰彰中土，但無有得其說之詳者。甲子春，予獲與艾先生游，自存養省察，以至明庭屋漏，昭之爲儀象，幽之爲鬼神，議之爲德行，制之爲度數，靡不亶亶劇談，洞其當然，徹其所以然，爲極致。一日出其性學以示曰：儒者致知，必先格物；物有覺魂，靈實兼之；欲識靈之爲靈，宜先知覺之爲覺。予退而閱之，按外則五

官效其職，循內則四識列其曹，發用則嗜欲運動提其總；續篇則記憶寤寐噓吸，夭壽老稚生死，挈其全而析其委，詳哉言乎！然味其大旨，則不在是。夫學莫大於人禽之辨；此，虞廷危微宗旨。明於庶物，正爲察於人倫。彼生之謂性一言，子輿氏直斥之爲犬牛；人性不少貴，政慮此覺魂不明，將天下萬世，不卒歸於禽獸不止也。故居屋漏，則心志之鴻鵠，且晝之牛羊必驅；在明廷則當道之豺狼，憑城之狐鼠必詢；務使祥

麟與威鳳偕來，鳥獸共魚鼈咸若；而靈者庶不爲覺殉，覺者且賴靈以安，全調劑之，庶上主所以生物之意，與生人能物物，不物於物之意，皆洞達無疑，殆如夢者一喚而使知覺乎？咏鳶魚之詩，先儒嘗活潑地，讀是編，而不於官骸知覺外，恍有所存焉，亦難語萬物之靈矣！

海虞瞿式耜伯畧父撰



性學自序

宇宙受造之物，畸莫畸於人性，廓莫廓於人性；論其體之小，則方寸能收焉；語其量之大，羅乎天地萬物，卽能闡天地萬彙之主，覆載兆物，攸莫能載者。夫萬有統歸四品：有具體質而無生長者，天地金石四行屬是；有具體質生長而無觸覺者，穀實草木屬是；有具體質生長觸覺而無靈明者，羽毛鱗介彙是；三者咸囿有形。復有超形而純靈者，天神是也。維人

則既該體質生長觸覺三美，兼含靈明，括眾品之攸具，亞天神而君萬物；且居有始無始之界，有始指萬物，無始指天主有形無形之聯，爲乾坤萬化之統宗也。是性學爲天學人學之總，另闢廓途，俾諸學咸得其正焉。聖奧斯定曰：欲格物者，其要端有二：一爲人性之論，一爲造物主之論；矚人性者，俾人認己；矚造物主者，俾人認己之原始要終。一爲性學，一爲超性之學；一令人窺見真福，一令人實獲真福也。故西土賢聖，絜闡性學，以

爲生人亟着，莫先於茲；恒顏認己二字於堂楣，醒人僉應識己固有。維認己則知己之靈性有由來，美逾萬象，韜含匪小，定罔敢自暴棄；認己則知己與凡物原屬造物主攸生，闕造物主爲生生之原，則兩間攸殖繁品，厥理易晰，斯又得一畢萬之法也。故善學者，必以窮理盡性爲極焉。夫明醫欲療人身疾，必澄神以按其脈；矧欲療人心疾，而可寤寤是圖乎？噫！人於世物，靡不竭力求明；迨於自性，羣覺矇然，是何鶩外，弗

思返內也。若允猛自磨厲，卽有內光，足供自照；或性光弗耀，資映於諸聖賢之光，庶可洞昭者；浸假聖賢之光，尙有未足，則懇祈上主無盡之輝，映徹吾性，未有不悉透其奧焉。譬之燈燈互照，更獲太陽射耀，尙有遺明乎？學者克以理義之心，爲無象之目，返照頓悟，上矣；次則諸聖賢之解，其燈也；有燈矣，其光猶微耿，必也徹主嘿牖，以裨人照所未逮，其太陽乎！吾儕欲認己性，殫睥力，藉燈輝，而更瀾以太陽，則有天學性

述在焉。其中先窮其本體，與其由來歸嚮之地；次論其外官內司，與夫嗜動之理之具，性之所成其全，而獲所其向者；末談及其餘緒，以徧其性之所有，如探源而窮其派，究本而達其枝焉。辭惟取達義，未敢以極須大明之理，反聱牙奧邃，韜蒙其旨也。第性學深淵廣博，茲帙曷詳厥蘊？第曰物述云耳。天主降誕後乙千六百二十三年時

天啟甲子仲春既望耶穌會士艾儒畧誌於武林慎修堂



性學概述引

望遠者察其貌，不察其形；聞遠者聞其疾，不聞其舒。人之去天非遠也，親受其性以得生，若面詔告之，賦畀之；豈有躬受性，躬言性，乃或不得其舉似哉？無如知識漸紛，靈明自雜，學術相亂，疑信迭更，而後人之去天遠矣。去天愈遠，言性愈難。有人焉，將億萬年性命之學，手授而口指之，如別黑白，如數一二，令人自愛自畏，自知自行，時時可舉吾性與天還相質。

亦時時可舉吾性出而告人。斯其斷人之惑，生人之仁，使人知天之畀我者甚重，而我之所以自待者亦不敢輕，則其有功於天主者何如哉！夫天主主張人性，教人率性，明其真靈，行其真善，誠欲招漸遠之人心，呼之使與天近也！今者西學艾先生，憫我人之漸遠於天，又憫我人之漸遠於性，遂忘所以賦畀我性之祖，木鐸弘宣，彰於雷鼓，令聞者通身一汗，立見性初，恍然性在吾目，因知天在吾心，人人可爲上主之赤

子，人人皆思慕爲大主之順孫；則性學一書，匪但天近，直人而天矣！夫人不識性，亦惟處後則不見初生，處外則不能內視，形相隔，遂以理相格耳。性學之言分別覺靈儼爾危微一線，推入毫髮，洞覽形神，視隔垣能見五臟者，此直如琉璃光，接在目際，竟透十天，亦不止相萬也。至於細列官職，詳示形名，戒懼有方，操存有法，業已精義入神矣；乃題曰物述，是亦不居德之意云爾。今而知是書一出，所謂相遠者，無不咫尺而近；豈惟咫尺

尺，竟且與爲一體矣！相遠習也，相近性也；此論真千聖一轍，又何遠之足憂？余受而卒業，亦僥倖乎天之可近，而大主之威靈慈憫，庶幾日鑒在茲乎？是敢奉其教而爲序。

時丙戌春三月南州後學朱時亨德先甫拜撰



性學概述目錄

卷之一

生覺靈三魂總論	一
魂性諸稱異同	五
靈性必有	七
靈性非氣	八
人惟一魂	十
人物不共一性	十三
人性非造物主之分體	十六
靈性非由天地非由父母所賦	十八
靈性非由外來非由內出	十九
靈性為造物主化生賦界	二十一
靈魂為神與形軀判然為二凡九則二五	
性學概述...目錄	

卷之二

卷之三

靈性身後永在不滅凡八則	三二
靈魂不滅善惡同然	四一
靈魂離身自有明覺以受苦樂	四一
靈魂身後不輪迴人世	四四

卷之四

約論生長	四九
論四液	五一
總論知覺外官	五五
目之官	五六
耳之官	六一

鼻之官

六八

口之官

七十

觸之官

七三

卷之五

總論知覺內職

七九

論總知之職

七九

論受相之識

八一

論分別之職

八二

論涉記之職

八七

卷之六

辨覺性靈性

九三

論嗜欲與愛欲

九七

卷之七

論運動

一〇五

記心法

一一一

記心辨

一一七

論寤寐

一二二

論夢

一三一

彼夢

一三六

卷之八

論嗑吸

一四一

論壽夭

一四九

論老稚

一五二

論生死附諸帝論

一五九

性學物述卷一

西海後學艾儒畧著

生覺靈三魂總論

西士窮理之學，論宇內諸物，悉繇四所以然而成：一曰造，一曰爲，一曰質，一曰模。造與爲皆在物體之外，而質與模則在物內，合成其物者也。造復有二：有大小焉；有公私焉。大者公者，卽天地大主，爲造化之宗，萬有之原也；小者私者，爲寰宇物品，或能自傳其類，或能助物以傳其類。自傳者如人畜草木等，助傳者如天地日月星辰等；此皆可稱爲造作也。亞利斯多西賢曰：人合天地之功，乃能生人；設無人功，天地固不能自生一人。倘使人不借天地之覆載生育，又胡能自存以傳人類乎？夫以天地功用，陶鑄萬物，亦可謂公且大矣；然從造物大主視之，則天地

又且爲小爲私。總之，非賴造物主至大至公恩力，毋問物之大小，皆不能成也。故論造物主全能，不必待小者私者之助，然後化成萬物。所由俾各類各傳者，亦造物主順就其生生之序，始以無物生物，今以有物生物也。所謂爲者，乃造物主之原旨；其生物皆屬有意，非偶然，非徒然，又非爲利己也，實在生物以事人，生人以事主也。故凡生物之始，必先定諸物之用，而因賦以相稱之性，相得之才。如陶冶然，因定窰竈釜鐵諸器，所用之意，而後範其形體，俾各適其用焉。

質者物之材料，乃有形諸物，所用以成就其體者也。質有二，一元質，一次質。元質是造物主自生天地之初，備爲千變萬化之具。此質非天非地，非水非火，非陰非陽，非寒非暑，非剛非柔，非生非覺，而能成天地水火陰陽寒暑剛柔生覺之種種也。蓋凡物皆有生息，有變滅，而元質則

不生不變，常存不亡，爲造化基，萬象所共，庶類所同者。昔儒有云，太極元氣，庶幾近之。然須知元質，非無始者，亦非自有者，乃受生於造物主，開闢天地之初者也；其體非無邊際，非無限量；如諸天之外，既無物，併無元質；又非凡物皆具元質，惟有形之物有之。至於天神與人之靈魂，則俱非元質所成，乃由天主特造其妙體，超出形質之上也。蓋此質冥頑無覺，大非靈明之神體，不屬五官者比。若夫次質，則於元質之上，加以陰陽剛柔寒暑燥濕等情而成。詳見別篇模者，有外模焉，有內模焉；外模乃物之本像，大小方圓橫豎俯仰各成者也；內模卽物之精體本性，加於元質之上，成此物於此類，而別之於他類者也。故內模外模迥異焉；外模爲依賴他體，不能自立者；內模自立，自有本體，不賴他物。故外模縱有其變，而於內模無損；惟內模一變，物體輒壞。如範金斲木，變成人

物之像：金木之形雖變，其性不損；設燬化之，則金木內性滅，卽外模亦歸消滅矣。然內模外模俱壞，而元質終存也；其說云何？試觀薪木，其始也有本質本性而成木矣；投之火，則木性漸壞，火性漸生；其火炎上，漸至消滅，則火性又壞，而灰性遂成也。總之，千萬物性遞變，而一元質則恒存天地之間，祇受其變，模生模滅，而元質總無變滅。譬一人之身，衣冠履易，而無改於其體。又如土泥，可以遞塑諸像，而本體始終一土也。然物之內模，復有二焉：有生活者，有不生活者；其不生活者，卽天地四行金石等物之模，雖皆有形體，而無生長，第名曰模，不名曰魂。若夫活模，西土謂之亞尼瑪，此或稱之爲魂，卽屬活物之性也。物有活模者，總歸三種：一乃草木花菓，各有生死榮枯，四行金石之所絕無者；一乃禽獸蟲魚，生長之外，復有觸覺運動之能，又草木所絕無者；一乃吾人，既

有生長知覺，復有明理推論之能，爲禽獸所絕無者。故魂之所屬，分三種焉：一曰生魂，一曰覺魂，一曰靈魂也。額我略聖人嘗云：天地亦大矣，而人於其中括其妙有，具有形體，如天地四行也者，有生長養育，如花卉百穀也者，有五官觸覺運動，如飛走潛躍也者，又獨有靈性，徧燭萬理，如天神之靈也者。故謂人爲萬物之靈，謂人身卽一小天地，而萬物咸備於我也。

魂性諸稱異同

或曰：我中土魂字與性字，似乎異義：魂屬氣，性屬理；今所用魂性二字，亦有別否？曰：中華用字甚活，著書各有其意；字雖同，意或大異，率以上下文推其旨也。性字之用甚寬，雖於不靈之物，亦恒有之。如言藥性，性苦性甘，性熱性冷。如論水火金石，亦云剛柔燥濕諸性。則性義且大不

同也。如言人之性氣，則又兼人之稟氣而言矣。若夫言靈性，言天性，非云造物主所賦人義理之性乎？魂字亦然。魂者生活之原，加以生字，則指草木所以能生長養育；加以覺字，則指禽獸所以能觸覺運動；加以靈或神字，則指人所以能明理推論之原也。總之人以靈神肉軀二者而成：一爲內，一爲外；一爲神，一爲形；一爲魂，一爲魄；一爲頑，一爲靈；一爲主，一爲僕；一爲貴，一爲賤；一爲小體，一爲大體。如此論之，其內神大體，或謂之靈性，指其靈明之體，本爲人之性也。或謂之靈魂，以別於生覺二魂也。或謂之靈心，以別於肉塊之心也。或謂之靈神，神體指其靈明，而不屬形氣者。或謂之良知，謂之靈才，指本體自然之靈者也。或謂靈臺，謂方寸，指其所寓方寸之心，爲靈魂之臺也。或謂之眞我，明肉軀爲假借之宅，而內之靈乃眞我也。或謂天君，指天主所賦於我以爲一

身之君也。或謂元神，以別於元氣，二者締結而成人也。大學謂之明德，指其本體自明，又能明萬理者也。中庸謂之未發之中，指其本體；諸情之所從出也。孟子謂之大體，指其尊也。總之稱各不一，而所指之體惟一。譬如肉身，或謂形骸，或謂體魄，或謂軀殼，或謂血肉，或謂身體形器諸等。總乃一物而多名，非因異名而異其物之體也。

靈性必有

窮理之學，凡論一物，必先定其有無；然後論其爲何等之物，有何等之情。今論靈性，本屬實有；烏疑爲無？設有疑焉；卽此疑處，是從何來？正緣出所自有靈性，乃能生疑；苟無靈性，則靈性之疑，何因而發乎？牛馬不自知其爲牛馬，并無疑其爲牛馬也。何者？不能論理故耳。疑心從論理出；論理不明，方生疑也。論理又必從靈性出。故有疑者，自證其必有靈

性焉。

又凡物必因其效，方推知其本體。如見烟雖不見火，必知其有火在也；見人跡雖不見人，必知有人過此也。今見人能應事推理，辨別是非，則知其必有靈根在身，是名靈性，亦名神魂。

靈性非氣

既明靈性，人所實有；當究靈性之體，若何？或云性陽氣也，生而聚於身，死則升於天；每見人氣續則生，氣絕則死，是知生死之根，獨關一氣也。答曰：以草木生魂，爲生氣之發育；以禽獸之覺魂，爲血氣之精華；於理固近；蓋草木有生氣，禽獸有覺氣，氣聚而生，氣散而滅故也。若乃吾人之性，純爲神靈，絕不屬氣。緣氣本乃四行之一，瀾漫宇內，頑然冥然，不可謂靈。設氣有靈，則所在通達，叩之卽應，觸之卽隨。人在氣中，呼吸何

緣有盡而謂呼吸之氣盡而身死乎？性自性，氣自氣，其必非一物也，亦明矣！況呼吸之氣，晝夜出入，時刻無停，不知幾經更易，設謂性爲氣也，則性亦有更易乎？性更則與人俱更，今日之己，非昨日之己，且晝之己，非暮夜之己矣，有是理哉？

或曰：人性非空中呼吸之氣固矣；但云卽人身精氣何傷？曰：性若屬精氣，則人當精氣強壯時，靈魂亦宜并強；氣衰弱時，靈魂亦宜并衰。今每見有人氣雖強壯，而靈性反昏弱；亦有氣雖衰耗，而靈性更精明者。性不屬精氣，此又其明證矣。又謂：性固非氣，然氣中有靈，卽是靈性。是非達於氣者也。夫氣也者，非獨在人身中，天壤之間，咸此一氣充塞，奚爲宇內萬物，皆不能靈，而獨人有之？如謂人得其精，物得其粗，粗者不靈，精者乃靈，則是氣乃有二：靈頑雜糅者耳。夫靈之與頑，亦大迥絕矣。

而可強合以成一氣乎哉？氣不靈而人獨靈，則此靈特自有界焉，必非氣之所可混也。然世人稱靈魂爲氣者，殆由靈魂本屬神妙，非目可接，氣亦微渺，難以目擊，姑取其近似者名之，而實超越於氣之上，余不得不爲辯之。

人惟一魂

或問：魂旣分別三等，草木第有一生魂固矣；禽獸函生與覺，豈有二魂乎？人又包函生覺與靈，豈其有三魂乎？曰：否。魂也者，所以成活物之性，定於本倫者也。吾人設有多魂，是有多性，而一物將爲多物矣。夫一人僅一物耳，豈有三魂？蓋魂有上下之分：上者能兼下，下者不能兼上。靈尊於覺，覺貴於生；故靈必有覺，覺必有生，而生未必覺，覺未必靈也。如金銀銅三等，銅不抵銀之值，銀不抵金之值，然而銀兼銅之值，金又兼

銀之值；此非銀體雜銅於內，金體雜銀於內也；由金貴於銀，而銀又貴於銅故也。故生魂在草木，則爲草木之性；覺魂在禽獸，則爲禽獸之性；若人則以靈魂爲主，而生覺諸能，咸其供役之具，故明達知覺生活，兼而有之，以成其本性也。

或難曰：人之初胎母腹，其體但有生活，未能知覺；初生之時，亦只能知覺，未能論理；必待長大，乃能明理；豈非先得生魂，次得覺魂，終乃得靈魂乎？又嘗聞之，人有三魂：下者在肝腹，而主養身與血氣之變化；中者在心，而主喜怒哀樂之諸情；上者在腦，而主張五官與夫明達論理之妙用；則下爲生長，中爲觸覺，上爲神靈，而一人包有三魂，豈不爲明證乎？曰：不然。大凡萬物作用，皆由粗入精，由淺入深。肉軀四體百骸，原屬靈魂所用之器。夫器具備，斯靈魂用之；器具未備，則靈魂安能用之？故

人之軀殼，在母腹內，先見其生活，而不見有知覺也。次見其知覺，未見其靈明者，亦緣生覺之具，粗而易備，故能先用。若推論明理，神靈之妙用，必由外官所進，內司所察，詳見覺性篇其具精深而難於速備，故其功用，又不得不稍遲也。總之，其有先後早遲，成與未成，皆關肉軀，不關靈性。性也者，恒一而不變者也。肝、腹、心、胸、頭、腦，三者，不可言有三魂，僅可言一魂三用之具，分於三處耳。不然，五臟六腑，四肢百骸，曷不各自一魂，而一人之身，備有十百魂者乎？譬之草木，土受其種，而先發芽生葉，次則生枝開花，卒乃結實也；生發有先後，豈一草一木先後，具有三魂，一發芽，一啟花，一結菓乎？或一在根，一在葉，一在實者乎？西庠格物之學，或有云：人生母腹，先得生魂，以備其生長之具；次得覺魂，以備五官之用；至體全備，始獲靈魂之付畀者。然有駁之曰：如此說，

則人先爲草木，次爲禽獸，終乃爲人；有是理哉？三魂先後之說，尙不當於理；況曰人之一身，而具有三魂乎？若如是，豈一人并屬草木，而又爲人也者？故必知一人獨有一性一魂，第其靈性之貴，渾然粹然，而兼生覺二魂之能。上者兼下，在兼其德，非兼其體；兼其能，非兼其不能也。問曰：靈性無兩固矣，然夫靈性雖主一身，不知其所寓，或在心中，或在胸次，抑徧在全身乎？分於衆體乎？曰：可分者形也，神則無分；指一處而一處在，指全體而全體在。設在其首，不在其手足，則手足爲死物矣；旣爲死物，曷能生養運動觸覺乎哉？試觀臨死之人，靈魂將離肉軀，先離手足，則手足先死，失其知覺。故曰：靈魂純神也；主宰一身，則全體全在；斯全身所以活動有知覺者也。

人物不共一性

或曰：人無多魂良然；然諦觀人與庶物，大都共成一體，共具一性，初無差殊。曰：人物之分，合種數也，獨在其性之同異。設人與物，共具一性一體，則共一物耳，共一物，則無分水、火、金、石、草、木、禽、獸、人、倫，皆歸一類；而水卽火矣，石卽木矣，木卽畜矣，人卽物，物卽人矣。人爲萬物之靈，而可以禽獸、草、木、溷之乎？水、火、金、石、諸物，各具不一之性；若指爲一，則混焉奚別乎？儒者云：人與禽獸，同生而異類；蓋指人之與物生長同，而靈蠢異。如謂性本一也，或得其精，或得其粗，故似不同。不知凡可精粗論者，皆屬體質稟氣耳；性超體質，原無精粗，亦無增損。設使一精一粗，有增有損，則亦必非元性，乃另一性也。格物之學，譬性於數焉；稍有增減一二，則非原數矣。如火性必熱，水性必濕；設火不熱，水不濕，謂之水火可乎？

或又曰：人物之性，固自不同；然既曰人類，則可謂共一性體，共一靈魂也。曰：共一性一魂，如言同類之性之魂則可；若一類中而言：此人之性體，即彼人之性體，彼人之靈魂，即此人之靈魂，則又不可。蓋人之爲善爲惡，爲賢爲不肖，悉由其人靈魂主張之所致。如謂萬人共一性一魂，則萬人只是一人耳，一心耳，一情耳。心情出於一，則彼之所知，我亦當知；我所不知，人亦不知也；我之善勞，即彼之善勞；彼之罪逆，即我之罪逆也；有是理哉？善惡無別，賞罰亦無據。以是而施於義，亦戾甚矣！

或疑曰：孟子云：堯舜與人同，心之所同然者，何也？理也，義也。曰：同，分明萬人一性，萬人一心，有何差別？所差別者，不過生來氣稟，與生後習染不同耳。譬之江湖河澗泥溝之水，水性只一；其大小清濁異致者，江湖河澗泥溝使然，豈水性哉？曰：堯舜所與人同者，耳目鼻口四肢百骸，與

人靈性之同類云耳；非謂彼此一人也。堯本非舜，舜本非同堯，堯舜非桀紂。譬如江漢河海之水，水性雖同，非彼此之水無分別也。一清一濁，一寒一熱，一東一西，一南一北，各大分別，豈同一水乎？人性亦然；雖義理之賦畀，原爲同類，然非萬民同爲一人，同爲一靈魂也；所以彼此萬千有不同也。譬人面目，耳目鼻口皆具，然人之面貌，萬古無兩人全同者，必各自一面目，自一心性也。

人性非造物主之分體

或又曰：吾謂人物一性，其說有由：蓋人物之形質，雖不同，而性則稟之造物，故當同也。譬之取水於海，盛水之器，雖有盤盃瓶甕，金銀大小貴賤之分，而水則一也。取火於燧，傳火之物，雖有草木薪炭之異，而火則一也。人物者，亦造物主一體之分也；胡爲旣出於一，而性有不同者乎？

曰：斯譬未是。凡屬可分之物，必爲粗體，悉落幾何之形。何謂幾何？有度有數者是也。若造物主，既無度數，至神無形，何可分乎？蓋造物主，其本體超萬有而上，至純至一，絕不可分。設令造物主分己之體，以成萬有，勢必減絕原體，稍有減損，豈得謂爲純全至滿天地之大主乎？況縱造物主之體，可以分而無損，既分之後，人之與物，必將與造物主本體無間，而人亦居然一天地大主，爲全能，爲全知，而無德不備者矣；胡爲乎有不知有不能，甚則有不善而惡者耶？然則以人之惡，而委之造物主，爲分以惡也，豈不拂理甚哉？當知人人各有一魂，各由造物主化生賦畀，而實非造物主之體；至於善惡賢不肖之別，乃由各人自所習成。造物主分明畀人以自專之權，而聽其所自擇；惟於審判時，毫不容滲漏焉耳。譬帝王設官，非分其手足四體，惟命各有司，隨其張主一方，而任

滿之日，則以賢否而定黜陟也。

靈性非由天地，非由父母所賦。

或曰：人受生於父母，則外而肉軀，內而靈神，皆由父母分來耶？曰：否。父母於子，第有精血之分，無靈神之分。欲明此理，姑舉數端：其一，凡物可以分析者，必有分寸；丈尺幾何之可分，靈性渾然純然一神體也，全不屬分寸幾何等，何可得分？其一，設謂父母之魂，可分於子，則自古賢愚善惡，父子萬有不同，頑如瞽瞍，而生哲舜，丹朱之傲，而生於唐堯之仁，何耶？且謂子之靈性，必由父母而分，則生一子，輒減父母一分之靈，愈分愈減，將必因多子而日底於昏愚也，有是理耶？況神物與則全與，得則全得，原非有分寸以高下其手者乎？

或曰：乾稱父，坤稱母，則謂靈性爲父母所分者，蓋指天地而言，非生人

之父母也。曰：乾父坤母，自有本論。蓋天覆地載，能生萬物以養人之肉軀，其功用似與生我鞠我等也，故或尊稱之曰：乾父坤母。至如人之靈性，則此蒼然塊然之天地，烏能生之？蓋肉軀視靈魂爲最粗；生肉軀易，生靈魂難；蒼然塊然之能，於人之肉軀，尙不能生，必藉人類自生，而況靈魂之神乎哉？彼蒼然塊然之物，不可謂之有靈。其所能者，僅作寒熱乾濕，以助生化。豈其自無靈性，而能生一有靈之性？西諺曰：己所無有，不能與物以有。則無靈覺者，安能生有靈覺乎？

靈性非由外來非由內出

或曰：人之靈性，既不由父母分來，必由開闢之初，造物主預備多許靈魂，厥後生一人，賦之一魂，故靈魂殆自外而來者。曰：不然。設謂外來，必屬二端：或先有而後賦，或由此而移彼；若先有而後賦乎，則未賦之前，

多許靈魂，置在何所？且有何作用？若云由此移彼，則由造物者，別取以予之乎？由父母擇取一魂予之乎？由其人自擇取一魂乎？抑靈魂自投入於各人之身乎？究竟而論，必由造物主臨時化成而賦之也。

或曰：人之靈魂，既非先造後賦，其由於最初始祖，一世二世以至千百年，人類相傳，彼此遞受者乎？曰：不然。人類相傳，其血氣譬之穀種，始播第一粒數粒焉耳，及其收穫，乃至千百多粒。若夫靈魂，則自受自用，安能以此而傳彼？又安能以少而傳多耶？且夫人在世，卽未死之身，已自誕育多子多孫，其子其孫之魂，從誰之靈魂移來耶？審是論之，則疑靈魂由外而來，由此而移彼，未爲當也。

詳見破輪迴篇

或曰：靈魂既非由外而來，其由肉軀之內所出乎？曰：凡由內出者，必先包孕于內體之發能，然後自體中溢出。故草木生魂，與禽獸覺魂，二者

既屬形質，而從形質發固矣。若人神魂，超乎形而無滅者；肉身頑然有盡；則有形豈能生無形？至頑豈能生至靈者哉？

靈性爲造物主化生賦畀

問曰：靈性所非，已聞命矣；靈性所是，可得聞歟？曰：凡受生之物，縱極高品，如天神類，其體其能，亦有崖限；第或能生有形者，不能生無形之體；止能以有爲有，不能以無爲有也。其能生化無形者，必爲無邊無際，全能至靈至神之主。何也？有形之生化，可用物料氣質以成；要之亦不過以其原有，稍變化而爲他有，其力猶有限也。無形者全脫氣質，故欲生化無形之物，必從全無化之，其力必爲無窮之力。是以人之靈性，既屬無形神體，豈他物之所能生哉？惟夫全能造物之主，乃能化成賦與人

或曰：普天億兆之眾，苟一一爲造物主所賦，不亦煩乎？曰：爲此言者，不達造物主之妙用，而只以人類偏量，量造物主之全能者也。人軀有度，人靈有限，人能有涯，造物主豈其然哉？其體無窮，無所不在，其靈無味，無所不知，其能無盡，無所不到，上天下地，何物不爲造物主所生養？何德不爲造物主所賦與？何事不爲造物主所用？炤而張主也。設造物者，一瞬息間，不炤護此萬物，萬物隨歸消滅矣。欲明斯理，試譬太陽：太陽當天，高下遠近之處，一齊並炤；又所炤之物，雖各不同，皆因其所能受者，以各施其效，有何煩勞費力之慮哉？況造物主功效，萬萬倍於太陽也；即使有千萬天地，其所施功效亦然。經云：天地之大，萬物之眾，於造物主之前，猶一小粒耳。

或曰：人之靈性，造物主從有天地之初，卽已具生，特隨人隨時以賦乎？

抑每人初生之時，一一化成而賦之乎？曰：夫人之靈魂，本以肉軀爲輔，用之行事，以定功罪，以受賞罰；若使未有我先，我靈旣在，在何處耶？行何事耶？有何功罪，受何苦樂耶？故知人之靈性，隨其人之生時，造物主一一化成而賦之也。

性學物述卷二

西海後學艾儒畧著

靈魂爲神與形軀判然爲二凡九則

宇內品物至賾，總歸二端：一屬有形之體，五官所覺，如聲色臭味冷熱，俱出火氣水土四元行所結，而根於元質。人不能究竟此理，但肉眼所不見者，便謂無形；不知目視不見，或可耳聞，或可鼻嗅，口嘗，身觸。凡屬五官之一，便是有形。如人所謂至無形者，豈非風與氣乎？風不可見，風無體乎？氣不可見，氣無體乎？其折木排山倒海也，是風體也；鏗擊空中之發響也，是氣體也。況風與氣，咸具寒熱之情，時可以襲人，明有觸模，如南風溫熱，北風寒涼是已。人心呼吸之氣，夏隱冬見，亦有可見之形；願其爲形，最屬微渺，非粗質可倫，遂訛以爲無形體耳。一屬神明之體，

超形而上；則絕非目之可見，耳之可聞，鼻之可嗅，口之可嘗，體之可觸也。乃因其無形，或併謂之無體；不知形體二字，最宜分別。天地之間，有神體焉，有形體焉；形體之物，頑而無知；神體之物，精而有靈。形體之物，無算；神體之物，獨有二品：天神與人之靈魂，及附于靈性諸德，諸能是也。二者皆受造於天主，而頗肖天主之神明。然而天主之本體，則至純至神，超諸萬有，又絕非神人之靈，所可企及。

或曰：然則靈魂之體，安知其不落於形，而超出有形者乎？曰：證靈魂自有無形神體，不與肉軀同者，按格物之學，與諸前聖所論凡九端。其一，以人之靈魂，能明無形之物，證其本體，必屬無形；蓋自有神體，超出諸形者，始能通達有形無形之物；其墮落於形質者，縱有知覺，未有能通達於無形者也。試觀禽獸，雖有覺魂，僅能觸覺有聲有色，有香，有

味，有形之物，必不能通於無形之道德義理。獨我人類靈魂，無分有形無形，悉能明悟通達；則靈魂自有一神明之體，超乎形質之上無疑矣。譬五色眼鏡，以之加目，則目便爲形色礙，而所見之物，悉如其色；必須眼鏡無色，方能分別正色；其理實可比炤。故吾人魂體，惟是超脫諸形，所以能明達萬物之形之理焉。

其二，以靈魂能追遠窮究，證其本體，必超諸形；蓋涉形之魂，僅能知覺眉睫粗淺之事，如起居食息等，決不能追遠窮究者。獨人之靈，乃能若是如粵邈上古，洞燭八荒，與夫逆推未來，迨於百世之遠，則其爲神超出有形明甚。

其三，以靈魂與肉軀，不同消長，證其本體必異；蓋設靈魂與肉軀，同爲一體，而無別者，則其消長強弱，亦當同於肉軀，不宜有異。今少壯之人，

身雖強健，而道德靈明，多覺昏懦；亦或到老，血氣雖衰，而德彌高，理彌透者。聖保祿有云：身強壯時，神覺多疾；身病弱時，神靈方覺愈健是也。則性體遠邁肉軀，又奚疑耶？

其四、以靈魂肉軀，情向相背，證其判爲二體：蓋若靈性肉軀體同，則其性其情，必不能異；肉軀所好，魂亦必好之；肉軀所惡，魂亦必惡之。乃觀鳥獸，欲動孳尾時，無所顧忌；其魂與肉軀混一，不得自主故耳。人則不然，以道馭情，力能控制，如勒奔馬；故知靈魂，實有獨主，超出乎肉軀也。大凡相反之情，必由於不同之體。今靈性爲用，不惟不與肉身同好惡，且恒有相反之情以禦之；或忍大苦以爲道，或甘捨身以成仁；則於形體爲二，又可見矣。

其五、以靈魂容量無界，證其神體無形：蓋凡有形體能知覺者，各有定

分之界，過分則傷。靈魂不然，其界無限，愈受而愈適其用，愈適用而愈全其體也。試觀目視以色，耳聽以聲，所謂界也；然而色太炫，目不勝視，則踰其視界而目傷；聲太震，耳不勝聽，則踰其聽界而耳傷；鼻舌體皆然。若靈性則以記含明悟愛欲爲本用也，愈求愈精，愈多愈妙，不知其盡，豈有定界乎？

其六，以靈魂備有反炤之能，證其超出形體：蓋凡囿於形體者，雖有生長知覺，絕不自知其生長知覺，與生長知覺之所以然。神魂則否，主目之視，而又能達目視之故；主耳之聽，而又能達耳聽之故；推之百體，莫不皆然。且自能明悟愛欲，而又自反其明悟愛欲之所以然；自炤其本體，與其本體之用，辨析精微，毫髮不爽，如目見然：蓋自有一神體焉，其妙乃爾；萬非形與覺魂，可同日而語者。

其七、以靈魂能察五官迷謬，證其本體之神；蓋囿於形者，縱能知覺，若有差謬，必不自知。此非獨禽獸爲然，以人之五官觸覺，亦有不自知者。凡欲自知得失，必賴超形而上之神體焉。如直木在池，其形大小曲直無常；若自目力窺之，將謂木形本然；惟以靈明斷之，乃知由於池水蕩漾而然，非木本形；此以知形視不如神視之真也。

其八、以靈魂有憬然悔悟之德，證其神妙之體；蓋凡麗形者之知覺，悍然自用，絕無省改，惟禽獸然也。人則雖有過，亦能追悟省悔；豈非物之囿形，而人獨有神靈者耶？

其九、以人之才能，不定於一，證其神靈，不囿於形；蓋凡有形者，只有本質之用，更無變通之能。如蠶之吐絲，蜂之釀蜜，鵲之成巢，蛛之結網也，各適其一定之性，未有同類而不同能者，亦未有異類而彼此可以互

通其能者。人則不然，國異政，家殊俗，人人自具一能，各營一業，千不同情，萬不同好，又俱能相通而相倣效之。何爲者耶？自有性體，超乎形象之外，不與拘滯形質者同也。

或曰：形與形合，神與神合；靈魂既自具一神體，胡能合於形體，交致其用？曰：靈魂合有形之身，非雜揉於形，以自窒其靈明也；惟於形體之中，爲之主宰，俾生長運動而能言語應諸事也。此最難喻，姑以操舟長年者喻之：舟與人雖並載，各自一體；及既抵岸，其人登陸而歸，而舟不能移也。一靈爲主，百體從令，亦畧相似也。或又曰：人魂果自有一神體，則自能視聽，自能嗅嘗運動矣；奚又假耳目鼻口四肢爲用哉？曰：大匠雖巧，必用規矩之具；百體者，靈魂之器具也。雖然，靈魂之用，百體猶其粗淺者；彼固自有本用。如明悟愛欲記含，最是精微，不關有形之知覺，別

論詳之。

靈性身後永不滅 凡八則

人生要務，在認造物真主，爲我人類大父，專心盡力，愛慕欽崇無替；次在明人生死：生從何來？死從何歸？蓋其生也，必由靈性，爲造物主所昇，翕合肉軀而生；其死也，必緣靈性，將復命於造物主，出離此軀，而軀乃敝死也。或疑靈魂，離身即滅；詎知其必不能滅而常在乎？卽在，則必實有所歸；有歸，則善惡兩途，必有賞罰分別。今以古聖經傳所述，靈魂永不能滅者，列爲數端證之。

其一、以靈魂神體，不受物尅，證其永存不滅：蓋凡物之泯滅者，豈其自滅？必由他物所傷；而其受傷之由，皆因值物，有相背之勢，相尅之情而然。今吾靈性，原爲神體，不著形，像則外物無由得入以害之；所謂水不

能濡，火不能熱，刀劍不能傷；則常存不滅，又何疑焉？或曰：靈魂爲神體，凡物固不能加害，然受造於天主，亦可受滅於天主，安見其終不滅耶？曰：非也。子只見生而死，未知死而常生也。造物主初從絕無中，化成萬有；設欲令萬有復歸其本無，亦奚難者。顧天主化生人物，必復因其性之當然而篤之也。如造天以覆，造地以載，雪以寒，火以熱，則必常使各適其性，寧復變所固有，令天載地覆，雪熱而火寒耶？是故賦人以靈明，本當不滅之體，必不反其造成之初意，改變其性，而復毀滅之也。且觀天地四行，俱屬有形可滅者，猶然自古至今，保其常在；況靈魂本屬不滅者，而豈令其復滅乎？設欲滅之，胡不生時，令可受滅，與禽獸等乎？故曰：人性爲無形妙體，本賴天主特賦，則其常存不亡，亦賴天主特存，至無窮世。

其二，以靈魂爲天主所鍾錫，與天神埒，證其不滅；蓋人具形神二者：論神則擬於天神，論形則擬於不靈之物，是人也者，在天神禽獸之間者也。形軀之情，既不遠於禽獸，則形軀之有滅，亦等於禽獸。神魂之情，既上埒於天神，則靈體之永存，亦無異於天神。況人爲萬物之靈，造物主既所鍾愛，錫之寵祐，比他物霄壤自迥；其當永存不滅，此一證也。

其三，以人分量，此世不得滿，證靈魂不滅；蓋凡造物主所生諸物，無不各有本性之趨向，亦無不各與以滿其本心之所向者，以曲成其庶類之量也。今觀鳥獸在天地間，不耕而自食，不織而自衣，無名利以馳其心，無患難以焦其慮；可謂優游自適，無日不足，亦可謂已滿其形福之量者矣。乃人一生，外爲肉軀之計，經營不休；內於心性之修，義理之學，亦殫神搜覽，曾無安足意滿。此曷故哉？人之分量，原非今世所能滿；今

世既不能滿，則知別有所以滿足之者，在乎身後常存，享受不滅，而後滿其願也。使人徒負此虛願，不得自適自足，未免反出鳥獸之下，豈造物主生人之初意哉？難者曰：人苟不貪，其欲易足。曰：固也，然人之貪欲有二：有世物之貪，有義理之嗜；世物之貪患多，義理之嗜患少。夫靈魂本體之能，明悟也，愛欲也，二者必有可滿其容量，而今世未有能滿者，則必在身後也。何也？明悟以達諸理爲界，有一未明，則其量未滿。愛欲以獲諸美爲界，有一不遂，便虧其量。故必迨見天主爲義理之原，得享天主爲諸善美之海，然後其明悟愛欲之量，一時具足。蓋造我心者，始能滿我心之量也。

其四，以靈魂自有本體，不係于質，證其不滅。蓋凡有形之物，必由二者以成其體：一曰質，一曰模。質者物之原料，麗形之物，所固有者。模則有

內有外：外模僅存乎形像；內模則存其本性，定其本類，別於他類者也。然而凡物之模，有從本質發者，有從另付始有者。發從本質，則其體之有無存滅，悉係於質；質存模存，質滅模滅。譬之繪像於板，板毀則像與之俱毀；又如火發於薪，薪盡火滅；白依於雪，雪消白隱；草木禽獸之模，生魂覺魂是也；此皆從質而發，與質同存，亦與質同滅。若乃人之靈魂，原由天主特賦，另具一體，是爲自立之物，非從肉軀而發，非賴肉軀而存；何緣得有滅乎？

其五，以靈魂不同肉軀衰老，知其必不與肉軀同滅；蓋凡能朽壞消滅之物，必初強而後弱，初盛而後衰也。肉軀由童而壯，壯而老，漸見衰頹，乃有死滅。靈魂在身不見其損，且由少至老，識見智慮，與日與月與年俱進，漸入堅定強明。至於離身之日，血氣將盡，而神靈彌顯，多發善言，

訓諭後人，所謂將死而言善者。則知神靈，必不同肉軀受變受損而永在也。

其六，以人羨身後美名，知其靈魂不滅；蓋人心無不愛生惡死；然亦無不知肉軀必有盡，令名可以無窮。故或殫思著述，以留心產；或竭力造作，以遺事蹟；或有死忠死孝，以圖名之不朽。設使靈魂亦滅，則我身後美名惡聲，全無聞見；安用着其欣戚哉？

或難之曰：殫精著述，以明事理；竭力建立，以茂功名；此不過自負才識，不甘混却一生，與草木同腐，故欲垂此姓名。若身後自己聞見，古來絕少，生前必不計及。至死忠死孝，全從君父起見，發於一時之至性，遂奮不顧身耳。若爲身後留名，死亦作僞安心，有何可貴？答曰：吾子所云，人不甘與草木同腐，故欲垂此姓名；正見吾所言人之本心，向於不滅之

境，因而推其神之永在也。蓋人物之所同向，必出於有根，而終能得其所向之地。如石墜下，火向上，出於本性，就其安所。而卒至於死，忠死孝，發於一時之至性者，正見至性之妙，不愛肉軀髮膚，以存靈性之義德，以獲神魂身後之安福也。倘吾心性無存，捨身成仁，有何益乎？若云身後聞見絕少，生前多不計及；非身後聞見少也，第吾輩生前，多未及見，而今以理推之，知其必有在也。

其七，以追遠祭祀之典，證其靈魂不滅：試觀人於父母既歿，無不追慕如生，或獻物如在，或祈禱以免其冥苦；若膺一命，必以恩及泉壤爲榮。設使神魂與身俱滅，縱我致禮，誰爲知者受者？是爲之祈禱奉祭，祇屬虛僞；而古今大典，萬國真悃，盡爲可廢也已。

其八，以生人懼死人，證其靈魂不滅：蓋人情見惡獸則懼，見人則喜。然

而見獸死者，了無懼意，兒童狎焉；見死人者，悚焉畏之，雖至戚不欲嚮。邇何哉？蓋因獸死，其可畏者亦滅；人死則氣雖絕，而神尚存，自有可以驚懾我也。是知人之所以異於禽獸者，正謂此靈神永不滅。

或曰：禽獸既有知覺，與人近矣；則其死也，魂亦當在，何謂獨滅？曰：禽獸之魂，原不能存，亦不必存；人性本能自存，亦必當存。蓋禽獸之魂，不外形氣耳，原由肉軀而生，必賴肉軀以存；故肉軀滅，而魂亦同散滅矣。又禽獸既無倫理，其所行諸事，不過本性一定之向，未有揀擇自專之能；故其行止，并無功罪可賞罰者，故又不必存以受報也。人性原由天主特賦，不因肉軀；肉軀且緣靈性而存，非靈性賴肉軀而存也；故肉軀雖死，靈性能不亡也。又其是非善惡，各由自靈主張；則其德慝之賞罰，應各隨之；故宜存其神魂之本體，以受此永報矣。

靈魂不滅善惡同然

或曰：吾聞惡人，敗度喪心，至死而其魂飄落空中，遂至滅亡；君子存心養性，精神完固，雖死而神魂猶在也；不知是否？曰：造物主生人，畀以靈明，原無二賦；云何有存有滅之殊耶？人之惡者，乃自壞本性之德，而於靈魂之體，未始傷損，究竟常在。譬之黃金，用以造製諸器，貴賤不一，金體無增減也；卽投棄銷鎔於烈焰中，亦非能有所損也。夫人之初生，其靈明之性體，原非空中飄來；及其去也，何以飄於空中，而致滅亡？噫嘻！積愆瀕死懼罰，欲求散滅，免罹永苦；儻使獲遂乎，良亦惡人所快；而其奈苦刑莫逃何哉？所謂善能存養，精神完固，夫亦有二說焉：或論血氣精爽，由人收視返聽，翕藏於內，則能稍益血氣，不致疲困；或論心思收攝，一切應酬，各中其度，自可以強固筋骸，而多歷年算。總之可剝喪，可

暫留者，皆屬有形；至論靈體，必不因善惡變易，而分其存滅也。且夫形神相較，神強而形弱，以神散形，猶可言也；以形散神，豈其然乎？是故積惡之害，縱能滅其心德，終不能滅其神體；靈魂恆在，必受身後無窮之罰。

靈魂離身自有明覺以受苦樂

或謂人之閱世，所以嘗受苦樂之遭，以其有五官百骸之用故耳；死則形已非有，苦樂何因？神雖不滅，杳然無象，安有苦樂可受哉？曰：勿論身後，卽生前所受苦樂，並非由形骸，實由靈神也；非因有身在，而神始有知覺；蓋有神在，而身始能知覺也；則其苦樂之加，神原受之也。試觀人之生時，凡遇順境，其神情懽暢適；值逆境，其神情卽拂鬱憂悶；忽然而死，豈不耳目口體，依然俱備，而眼光落地，聞根去體，雖列美色於目，

奏美樂於耳，不能聞且見也。此何以故？非苦樂之緣，原在神不在形，必神在而形始能知覺乎？若神雖離形，仍有靈覺，自受苦樂。古云，夢寐者，死之景象也。今人夢時，身在床第，全無外覺運用，而靈魂作夢，如涉苦樂之境：或見世所未嘗見之美，聞世所未嘗聞之樂，心甚悅之，以爲奇絕，似身實享其事；又或被火焚刀斷鬼擒，心甚苦之，亦似身實遭其事。此則夢中苦樂是誰受之？乃知人之靈魂，自有一種受苦樂之具，而不關形體矣。故身歿之後，靈神自有所用：神耳以聽，神目以視，神體以受甘苦，而非泛泛然無所附着也。古西土有名醫曰然納第阿，性直好施孤貧，素能敬奉天主，但致疑於身後之事，謂靈魂既出軀殼，則苦樂無所附着也。顧其人雖有此念累心，昭事無闕，亦不變其哀矜救濟之德行，天主亦憐而開救之。一夕夢美童子，入其室呼之曰：從我來，卽從之。

入一城，極其佳麗，耳聞世所未聞之樂，心甚樂之。童子曰：此聖人在天之樂也。又目中所見美好，種種異甚，寤後追憶不釋。次夕又夢童子呼其名曰：然納第阿知我否？問曰：爾非昨夜之童子，引我入佳城，及聞美樂者乎？童子曰：是天物也，爾何得見之？夢耶寤耶？然納第阿曰：夢也。童子曰：夢時爾之目，合乎開乎？曰：合耳。童子曰：爾目既閉，何能見我？且隨我入城，見諸美好也？其人莫知所答。童子曰：此非爾世眼雖閉，而自然能見者乎？則爾靈神自有一目能見，不藉肉眼也；是故身歿之後，爾性自有神用，無耳而聽，無目而視，無舌而嘗甘苦；則苦樂必有所受，非泛泛無所附着矣。

且觀生世之塵緣，其富貴佚樂，懽然自適也；倏轉一拂，意憂愁之念，則心焦欲死。其貧病苦勞痛楚患難之中，忽生一道德樂境之想，便覺神

清氣定，怡然忘其周身之痛。此苦樂既不關於肉軀，豈非神魂之爲乎？是知身生身死，而靈明知覺見聞等無有異。故賞罰之必加，苦樂之必受，其不藉肉軀之有無明矣。人既知靈魂之不滅，則不可不圖，所以善其生，所以善其死；知苦樂之必受，則不可不於生前爲永樂之圖，離永苦之路。噫，苦樂之由，善惡幾希之判也，可不畏哉！

靈魂身後不輪迴人世

或問曰：人之靈性不死，身後必受善惡之報，其理甚明；然疑輪迴之說，似亦有裨於果報之理；不識貴教云何？曰：輪迴初旨，原出古賢，欲發明人心善惡之變，乃托物比喻以惕其徒，曰：爾等既稟靈性較物迥異，從義理則不失爲人，從身欲則淪於禽獸；蓋人本宜孝，苟心存悖逆，則且變爲梟獍；人本宜惠，苟念執慳貪，則且變爲狼犬；人本宜貞，苟淫亂則

爲狐爲豕，人本宜慈。苟凶戾則爲虎爲豺，迷酒食者不殊於饕餮；志怠惰者，何異於蹇鶩？若夫德量寬厚，便爲帝王公侯；仁愛溫良，終不失其爲人本相。此皆取其近情以相比，意欲誘世；然而西庠明理者所不道也。於是身毒之徒，旣悞認輪迴爲實有，復倡果報之說，以戒人殺生，謂恐父母親友之靈，轉在其內。不知人自人，獸自獸，而異類絕相隔也。牛不能爲馬，馬不能爲牛；況人能變爲牛馬乎？更欲明彼說之謬，試想人類始生，其人必少於今日。據吾聖經所紀，始祖只有亞當厄娃一耦也；爾且未信，亦不過十人百人千人止矣。苟後人之生，皆前人之魂所轉，則十人只轉得十人；又必待一人死，方得一人轉也。且依輪迴之說，前世善修，方可轉而爲人；其惡罪者，便轉禽獸。今十人之中，常有二三不善，則可轉爲人者，不過六七人耳。乃前人未死，後人卽生；前人希少，後

人反繁多；何也？則人之靈魂，非前人所轉生者明甚。故知造物主生無盡，一一賦其靈魂，原無相貸；逮死後靈魂，一一不滅，一一俱赴主判，聽其賞罰，決無別路可逃。如惡魂罰作畜生，畜生此日，必充滿世界，將無人類。如以畜生死了，還輪迴爲人，則畜生無有善處，又不曉理悔罪，安得徼主賞之至貴之身乎？其必不然。又曰：凡賞罰之公者，必先出其令，然後斷犯者之罪而罰之也；若不先定法度，令其知故，而任意賞罰，非賞罰之公者矣。今天地大主，未諭萬民以輪迴之條，故知必無是罰之理；蓋凡爲人者，造福造禍不一，若其禍福，皆爲前功前罪所致，則當使之明知其故，以便紀功改譴。今人並不知禍福之來，有何原因；則此生禍福，不屬前生功罪所致明矣。又論物性，各有不等；人道與禽獸懸絕久矣。卽在禽獸，彼此不能相輪迴也；矧人於禽獸乎？使人可爲禽獸，

則含人性，何不能言語議論，存三綱五常之理乎？輪迴之謬，詳載實義辯學七克等書，可考而知也。

或曰：貴教以身後升天國者，永不復轉於世也；降地獄者，亦永不轉生也。竊意在天堂者既久，或萌一不善之念，在地獄者既久，亦發一悔心，願改前愆；若是而向在天堂者，必宜罰之降世，苦煉其過，向在地獄者，亦必宜見憫，容之復轉以修改也；云何不容轉世乎？曰：否。人生世間，所爲善惡，或有變者，其故大約有二：或由義理有所未明，而趨避有謬；或由志思未定，而善念未堅。若天堂之聖人，其在世時，原是極定於爲善，一見天主，則種種義理，又了了無障，故其志向愈堅於善，無容遷移；況心願萬全滿足，更何外想乎？是在天堂者，永無妄念之萌，故永不復降世也。在地獄者，反是，當在世時，志意執迷，終無悔改之念，故在地獄者，

永無善念之發。但其受苦難堪，亦未嘗不自恨自悔；然此恨悔，非爲愛主而發，乃爲愛己而發也；幾幸免苦，全無真心悔改；故於天主無與，而永無可赦之條矣。譬之盜賊，屢犯屢赦，屢赦屢犯，迨至極刑既定，豈不自悔？但其悔也，只爲刑苦難堪耳；倘蒙放赦，且又復犯如初矣。

性學概述卷三

西海後學艾儒畧著

約論生長

生長本爲草木之德，而人與禽獸兼得之。草木未暇詳及，直論人之生長，而凡物槩可類推。物之所由生活者，大關有二：一爲元熱，一爲元濕。譬如燭光，有火有油；無火則滅，無油亦滅。火常消油，欲存其火，必須補其所消之油。人之活體，或受外物之侵，或被內熱之損，不補亦不能活也。茲詳生魂之能有三：有補養，有長大，有傳類。補養者，用飲食膏潤之質，補其元濕，卽以補元火之所耗也。此補養又含三用：一喻，一化，一泄。喻，飲食之精華，存於五內，化爲血肉精氣，其渣滓則泄之於外。此養大抵由三化而成：一口化，一胃化，一肝化也。口化不惟在齒牙之咀嚼，亦

在津液調和，以助飲食之化，而輸之於胃。至胃爲第二化；胃之左邊有膽，膽有細脈，以通熱氣於胃，如火上之加薪；右邊有肝有脾，是爲血府，自有餘熱到胃。胃所化既爲百骸所需，百骸各以其火輸焉。胃化飲食，乃成白色，如乳汁之凝，引入大腸。腸有多脈，吸之至肝。肝因以所翕之精華，化爲四液，卽肝之第三化也。血爲紅液，其液之粗者，成黃白黑三色。詳見後黃白黑液，雖有本用在身，然不能補養；獨血能補。血成於肝，又分二處：一徧流渾身，以養百體；一至於心。心有二孔，血先入右孔煉之，次入左孔又細煉之，以成生活之氣。此氣性熱，而亦分之爲二：一偕血徧流，使血不凝；一至腦中，又煉而成知覺之氣。心其苗乎？腦其秀乎？心其光乎？腦其燄乎？腦有細細條管，由此達於五官，而成知覺之氣，能使目視耳聽，鼻嗅口嘗。若氣有阻滯，不能至於五官，則雖欲視欲聽，而無

其力小則疲倦，甚則聾聵。諸般之患，所必至者。蓋雖生覺之功，本原於靈魂之能，然必用此五官百體，與其氣血，如人作事之用器具也。此一身補養之略耳。至於論傳類之能，惟是生活之物有焉。蓋其本身，既終歸於滅，則各欲傳其類以接之。此能亦有二用：一以養身之餘，而生其相繼之體；一以種內所存之活德，各發育同類之身，完全具足，以便其魂之所寓也。此則養長傳類之略也。

論四液

或問四液爲何？曰：凡世物之體，皆以水火土氣，相結而成。詳見四行本論故物皆有濕燥冷熱，相輔而運，亦相克而成。故凡以四行結體者，相戰相薄，不免有勝有負。迨其散也，物體隨之。蓋以此結者，卽以此滅；而要終歸於四行。試觀生木受火化之時，其木上必有滋潤出沫，卽水也；必有烟，

卽氣也；必有焰，卽火也；煨燼成灰，卽土也。物旣分歸於四行，則知其初生之始，亦必由四行以成矣。是以人之氣體，生時必有火情，以暖周身，以化飲食；有氣情，以呼吸，以徧注；有水情，以滋骨肉；有土情，以堅形骸；而四液由此生焉。此四液有合有分；其所云合者，皆能流注，皆從肝生，皆與血並行；而其分於本位，則各不同。蓋血中有純清而紅色者，此本等之血，有氣行之性者也；血上有輕浮如沫，而帶黃色者，此乃火性之液也；次有淡白色而粘者，此乃白痰，有水之性者也；次有在底粗濁，而爲黑液，其性屬土者也。四種之液，若審察其脈，刺而出之，可以明見；而其上下次第，亦如在天地間之次序焉：土至重而居下；火至輕而炎上；氣重於火，而輕於水；水重於氣，而輕於土；故水在土上，氣在火下；水上也。此四液者，雖徧體血中之所必有，然而各有一本所焉，以藏之。

黃液在膽；黑液在脾；白液多在腦；紅液則多在脈絡中。此四液之用，原以浸潤腑臟；而體所由養，尤賴乎血。血乏則痰因代之。痰之爲物，亦以害人，亦以養人。黃液近熱，使血流行不滯；黑液近冷，使血不過於流而緩行；白液則散在一身，以滋百體，乘汗而出，或從腦由腎而入膀胱也。四液之外，尙有他液，如乳如汗，如溺如涕之類，謂之第二等液，更有別論。總之不兼四行，不能成體；不賴四行，不能自養。

性學物語卷四

西海後學艾儒畧著

總論知覺外官

生長知覺靈明，既分析於前矣，茲專以知覺論之。大抵知覺之性，人物所同，其能有四；今特論人之知覺，而禽獸知覺，亦可槩見焉。四能云何？一爲生長，一爲觸覺，一爲嗜欲，一爲運動。生長者，以養育成就其體者也；詳見前篇觸覺者，覺諸有形之物，而分別其違順者也；嗜欲者，愛憎也；運動者，趨避也。此四者，人與禽獸，不甚相遠；禽獸第無靈明之一端耳。詳究知覺之能，又分三者：一爲外覺，一爲內覺，一爲發用。外者五官，亦稱五職：曰目，曰耳，曰鼻，曰口，曰體也；內者四司，亦稱四職：曰總知，曰受相，曰分別，曰涉記。總爲九覺，亦謂九職也。至其發而爲用，則嗜欲運動，二

職該焉。五官之用所由成，各有五者：一爲覺原，一爲覺力，一爲覺界，一爲覺具，一爲覺由；逐端當次第而論。

目之官

目爲五官之尊，以視爲職；其德在明，其色爲光。光又有二：有外炤之光，有內發之光；設無內光，外象自呈，目不能接；設無外光，內光雖具，亦不能應；是故內光外光，必相合而後覺是色也。或曰：有目有光矣，有色之體矣，然彼物未就吾目，吾目亦未曾到彼色界，何以卽能覺乎？曰：物有形者，皆發本形之象，直射於滿空，而接於吾目，故其象到眼卽見；非爲彼物赴我，亦非爲目光到彼而後覺也。欲明此理，試觀炤鏡：以己之容，發至鏡面；鏡爲堅光之體，既受此像，返以所受，復映到目，目斯見焉。第此眼見之物象，却與五音五味，可以宛曲相接者不同；必須直路而行，

曲則有碍。至論物象折映，則又不等。如置錢盃底，望之不見；注之以水，則此錢象，發於水面，又射於空；目與水面，直射相對，錢卽見焉。此，前所云滿空是象，直接吾目之證也。又必此象，適遇透明之體，方能至目；如天，如空中氣，如水，如玻璃等，但能透光，卽不得視；隔一紗羅，便模糊矣。是故有色有光，爲視之界；物像自至於目，直行無障；此廼所謂視之由也。

其視之具，則有三者：目之前後上下，有薄膜層層，包護眸子，如城郭然；腦內有二筋通目，而授知覺之氣，與其能視之力；其瞳清如水晶，不染一色，故能炤辨萬色；倘其或紅或黃者，則不能分別真色也。西國有五色眼鏡，用以加目；鏡紅則物物皆紅，鏡黃則物物皆黃；必須眼鏡清明無色者，方能助人見色，而各分辨之。瞳子亦然，是爲視具。夫惟具以受

之界以交之，由以接之，而後乃成其爲視也。至於能視之原，則又本於覺魂；無覺魂以用斯具，亦不能成視；夫是之謂覺魂之力。詳見視學諸篇或問百體之中，獨有目不畏寒何也？曰：目之白珠，堅如琉璃，能外炤，又能外捍，故不畏寒。若他體則膚薄，不堅而多竅，所以寒易侵也。是以人遇大寒，或掩耳遮鼻，而目獨不然。

又問目能轉而耳不轉何也？曰：目之界，非直路不能至；而耳之界，則曲直皆可入也。故聲音自能尋耳而入，安用轉體？若視與色，非直接卽不相受，故必當轉眼以接色。

又問暗中閉目，以手按摩，內光忽現何也？曰：目中原有自然微光，不激動則不發現；以手按摩，則激動其光，俗所謂神光也。

又問人有夜半乍醒，目中發光，能見室中之物，卽可讀數行之書，俄頃

遂滅何也？曰：古者西土，曾有一王名地白略者，夜間睡起，倏見光焰，追維其故，乃由視覺之氣，自腦至目，原具內光。或人此氣甚旺，睡久更聚，其目乍開，其光迸出，正如水閘，水注已久，其閘一開，水卽猛騰。故此光氣，條爾能焰；須與氣盡，仍在暗中也。

或問：晝不見星，然而人入井中，便能見星，何也？曰：星之光微，爲日所掩；人之目力，又爲大光所散，故日中不能見星。其在井者，日光所到無多，目力所注不散，故微光所聚之星，不覺當晝而見也。

又問：目之體，亦多類矣：有知覺而無目，如羸蚌類；有極精捷，如鷹隼類；有目突而露，如蝦蟹類；有堅硬，如螳螂類；其輒者不止一種；又有時大時小，俗謂可辨時辰，如貓之類；有定而不動，如水族類；有閉而不常開，有開而竟不開者；而人則或開或閉，何也？曰：造物主令其不同，正見化

工之妙，且各有本等之用；然不甚關學問，今不暇詳。

問：禽獸之目，逐類各爲一色；人則不同：其睛，或碧，或青，或如漆，或空透；其瞳子，或單，或雙；其白珠，或大，或小；何也？曰：豈惟人哉？卽貓目亦有一白一黃者；人習見之，有不覺耳。鳳目能對太陽之光，久視不瞬；畫家鳳朝陽之象，本有自來。至論人之異於禽獸，全在靈性微妙，不在於目也。或問：欲知人之情僞，必觀其目，何也？曰：此心之捷報也。心有一情，目卽露之。目至圓活，極易轉變，比他體不同。其有嗔，有喜，有嫉，有驚，有嚴，有和，有恭，有慈，有瞪，有覷，或莞許，或諛譏，或恐懼，或微挑，或轉角，或撮眉，或張睫，或佯閉等。總之，可以顯人之喜悅，顯人之忿怒，顯人之正直，顯人之陰險，顯人之溫柔，顯人之哀矜，顯人之憂悶，顯人之畱戀，顯人之倨傲，顯人之蕩誕；又不但能自露其情，且能動人之情。故泰西德納國

特設一法：凡當訊人時者，不許觀人之面目，止聽論其事理之當否。恐一著其目，便爲情所動，不能虛心以聽也。蓋目爲一身之精華，能顯露人情，關係德慝者也。古聖若伯有云：嗟哉吾目，已喪吾心！古賢瑟羯加亦云：缺目者，似乎其獲終身之德資也；有目者，又豈可妄使之爲罪罔耶？

耳之官

耳之聞，亦有四焉，畧同於目。所謂聞之界者，音聲是也。此聲不寓於出聲者，而寓在氣中，或在水中，而氣與水，將音到耳；然須有三者，音方可成。譬之於鐘，先有撞者爲楹，受撞者爲鐘，受音者爲氣，在楹鐘之間；楹與鐘觸擊，氣必迫出而成音。成音之後，暈開漸大，猶水爲物之所動，而波紋漸開，愈開愈寬也。聲音隨暈，入人耳內，因有聽聞。然此音聲遠聞，

又不在於重大，而在清銳，猶色不在大，不在多，在於明顯：如青如綠，雖大且多於白，而不如白色之更顯也。然色之呈露，但遇透明之體，不須傳送，卽至人目，無有等待；音聲則原非形象，借氣以運，未免由近及遠，畧有節候，不能與色一齊俱到。所以隔里遙望伐木，先見其象，後聞其聲；或自遠望見放銃者，亦必先見點爇，與見火光，而後銃聲，乃漸到於耳也。電是雷火之光，見電在先，聞雷在後，亦其證也。其有音出而卽聞者，近則速到，不覺其有先後也。又有遇順風者，風擁氣來，易聞且速；若遇逆風，則氣爲風阻，聞必稍遲，或竟不聞：此見暈氣爲聞之由也。次觀於水，亦可以爲聞之由焉。人有習水性者，入於水中，能聞水上人語：緣水之於氣，性頗相近，但體稍粗厚，暈聲稍遲稍濁矣。

論聞之具：人腦中有二細筋，以通覺氣至耳；耳內有一小孔；孔口有薄

皮，稍如鼓面；上有最小活動骨捶，音聲感之，此骨卽動；氣急來則急動，緩來則緩動，如通報者然。耳外之輪，向前而兜，其故有二：一則音聲之來，以耳輪留而駐之，不使徑過；一則音聲或急，一時驟難直入，必外面層層阻當，以徐其氣，可令緩緩而納，不壞內具，譬如水欲驟至，隄以防之，引使緩流，不致泛溢也。一則耳之周圍，有此輪廓，亦使諸蟲不能進入，如重門之避寇，亦是防閑之義。

論聞之原力，非爲耳具，乃在內性，自能用耳以聞，卽所帶覺氣者是，如匠人之能，不在器具，而在善用其器具者也。又耳有一孔應喉，故喉內之聲，亦可以聽，以喉通於耳也。常有因空耳垢，喉忽生咳者，必是微垢墮而觸之耳。又人之首仰，故耳以正受；獸首俯地，故其欲聽，必先直豎其耳。比理虐云，記在耳墜。此非記性在墜也，乃與記心相應，故長者恐

人忘事，則提耳以醒其記心。

或問：人重聽者，忽遇輕聲，則難於聞，不審可有法以助其聰乎？曰：人或
以手置耳後，推使稍前，便可兜氣以入，亦一法也。西國更有用極薄銀
片，爲耳管者，外博內細，進入耳內，能多翕音氣，與眼鏡之功相同。

或問：生而聾者，其人必啞，何也？曰：人之所以能言者，從幼熟聽人言學
習之也。生而聾者，自來未有所聞，何以能言乎？其長而聾，亦或不啞，以
曾有所學故耳。人謂耳與口有相連之筋，失耳必失聲。試看世之期期
口吃者，亦豈盡出於聾乎？則二者不相關之故明矣。

或問：人在城中，多有晝聞難入，夜聞易入者，蓋緣晝喧夜寂；此不待辨
也。至於郭外靜居，晝夜等寂等聞，何以晝亦聲聞難達，夜則眾響皆徹
乎？曰：空氣日夜皆有，但晝氣熱，熱則如火之發，其中微有響聲，故混而

難聞；夜氣涼，涼則無夾雜，故清而易聞。然不特此也：晝間五官多散，有聞聲不入者；夜間五官收斂，有聞聲而卽知者。猶如病人，日間或不覺痛，比到夜時，其痛較劇，正亦五官之收散不同耳。

或問：人於現在之事，則樂觀之心，甚於欲聞；及至古事，則樂聞誦說，甚於自閱自讀何也？曰：或緣耳聞不甚勞心，披閱則頗煩心力乎？或緣聲聞宛轉，可聽可悅，而披閱者，無音聲之激發乎？或緣所聞進耳，其聲態活動易記，而讀者不過字畫死象，難以留駐乎？或緣談論有伴，而讀者孤子無助乎？或緣聞人之言，欣悅聽受，而獨誦之時，未免縱心懈怠乎？或緣聽人言語，卽觀人言語之色，兩官並用，而自閱者，止以目之一官相對乎？或緣講說者，每多加數語點綴，而讀則直覺其文，淡而易厭乎？耳目一體，而耳之功用，較多於目。

或問：人在戶內，於戶外之聲，則聞之易；於戶內之聲，則聞之難，何故？曰：聲自內出，則分散，分散故難悉聞；聲自外入，則收斂，收斂故易收攝。視色亦然。

問老者懼者，凍者，其聲多顫，謂何？曰：老者衰憊，出聲不穩；如無力之人，取物多怯也。懼與凍，一身之火，畢聚於內，而外氣孤虛，故亦不能自主，因而聲顫。

或問看書默誦，與口誦孰愈？曰：默誦止由目一路而入，口誦則由目耳口三路而納，是故默看易忘，而口誦易記；然口誦而心不靜，則反難入。就其大凡而論，口誦則便於記文字，默誦則便於記事理焉。

問山谷有出聲者，即有應聲者，然又有不應者，何故？曰：依前所論，物有音聲，自乘暈氣，規運而行。軟體實體，多孔體，不平體，則氣散；若遇硬體，

空體，兜體，乾體，則氣比而旋轉以入人耳，如復成音聲也。試看井中池中，動水成波，暈開邊際，無所復往，則又迴暈向中，此其一證。

又問：山谷應聲，多有人言十數聲，僅應後二三聲者，何也？曰：一言自有一應；但語時不覺其應，語畢，其應乃聞耳，非前不應而後應也。

問：五官之中，獨聲音可分善惡；其或色，或臭，或味，雖有好醜，難語善惡者，何也？曰：聲音由人而調，人有善惡之心以出之，故聲有善惡也。色香與味，不從人出，其所以視，所以嗅，所以味，則亦有善惡焉；而但曰色耳，香耳，味耳，則何善惡之有？

問：人身百骸，以心爲尊；其目與耳，乃心之所役使；何以耳目居上，心反居下？曰：心爲百骸之主，一身最尊，故居身之中央；如王者宅中，便於傳命四方也。耳目爲心之使令，專以伺察爲職，以便一身之趨避，故居高；

如登臺遠探敵情，以報其主者然。

問：病者耳鳴，嘗聞如蚊如雷，如水奔騰之聲，謂何？曰：耳聽藉氣血以養，而氣血藉四行之液以調；病者之四液，則有強有弱，偏盛偏衰，亂動衝擊其耳，故隨其衝急之輕重巨細，各成其聲也。聽病人之聲音者亦然；良醫聞聲知病之治與不治，亦用此道。

問：造物主之生人，一其口，必兩其耳目者，謂何？曰：耳目爲用最大，隨時隨處，皆不可缺，必兩其明，兩其聰，庶周萬物之情。若夫口進飲食，主淡主薄，止於一焉可矣。況人之聞見不厭其多，言語則欲其寡；造物主不無意焉。况耳目易壞，口固不壞乎？

鼻之官

鼻司嗅，受物之臭味，以分其美惡；故鼻之界者臭也。臭非燥濕寒熱四

元行之首情，乃四元行本情之所合而成者也。臭多出於燥與熱之所結。臭有違順，有在違順之間。順者如蘭芷之類，違者如薝菴之類，違順間者，如酸辣等氣之類。

臭之由，一由空氣，一由於水。由空氣者，人畜聞之；由水者，魚龍聞之。論嗅之具有二：細筋之管，從腦至鼻。其筋末有嫩肉，如乳頭而多竅。鼻本不爲嗅之具，而爲嗅具之門戶，所以護具，而加美於容貌者也。

論嗅之力，備在腦內之前，以二細管帶覺氣，而受物之臭以辨之。此嗅之能，與後論口嘗體觸之能，比於耳目爲稍緩，無大裨益於義理之明達也。

或問：香穢同處，何以香不勝穢？曰：非香不勝穢也。世間香貴而穢賤，香少而穢多，故不能相勝，若使相等，則勝亦其常矣。人當親正遠邪，亦由

是也。又香常出於穢中。五穀之生，資於糞溉；阿魏可以止瘡，葱蒨可以殺腥；蓋穢乃煉香之資。况香穢相應，亦亢極承制之理。

又問嗅之香，何以必出於物？曰：色有色之象，以至目；聲有聲之暈，以至耳；香有香之氣，暈開以至於鼻。蓋有香之物，自發其氣，騰出於本體之外也。然多出熱氣之所逼；時遇寒凍，香氣浸微；若近火焚，或遇熱氣，其香更出。

又問：香氣何以至鼻？曰：香之所到，比聲音乘氣而暈，遠者不同。人聞隔垣之擊鼓，而不聞隔垣之蒸香也。香出於物，其體有限；其質厚，其魄大，則其氣可透數里；苟爲質微而魄小，則其氣所及，不過近在數步而已。

口之官

口司啖，啖之界者味也。味非寒熱燥濕之元情，乃四元情所結之第二

情；多爲水之溼，土之乾所成，而熱亦助之，冷則阻之。味類有六焉：順者甘也，違者苦也，違順之間者辣也，酸也，澁也，鹹也。六種之內，有相和之味如醬；六種之外，又有膩味如乳；今不詳論。

啖之由，與前三司有異。蓋前三司者，由外體，如水如氣，運其物象以通於我；而此啖於覺者，不容外有所由，必實受物體而後覺焉。故啖之由在於舌。舌柔而多竅，溼而無味；柔而多竅者，便於展轉吞嚥，又便於掉運，以極聲音之變；溼而無味者，便於分別諸味也。至於啖具，必須多溼；無溼不滑，不可以啖。如病者口乾，不能加溼於物，而眾物皆失味矣。然非多竅，則不能爲濕也。濕而無味，惟無味乃能分別萬味。設舌自有一味，何由辨萬味乎？如病者口中液苦，則入口之物，皆覺爲苦，不能辨真味也。又舌中有多細筋，總會於兩筋管，自舌通至腦中公覺之所，是爲

啖具。至於啖之力，則覺性中之一能；用此啖具與舌，以接物味者也。問口之司，何爲但論啖味，不及語言？曰：語言之發，非關於觸覺，以定趨避；乃靈明所用，以接於外，便於人我之相通，而爲耳聽之界，非另爲一覺者也。若論人言與禽獸之聲，又有一論：蓋欲成此音，必先由肺。肺能呼吸外氣，一以涼心，一以成音。故凡無肺而不能呼吸者，雖有知覺，不能有聲音；水族是也。又當由喉。昔者亞里斯多之論人聲者云：聲者呼吸之激也；氣自肺而衝喉，有意以表內情也。蓋造物主與人，以能言之具，以顯其心中之意，與獸以能鳴之具，以暢其血氣之情。其爲聲有二：其一無節，爲吼爲啼，爲嘶爲吠，禽獸胥有之；其一有節，爲言語，則獨人類有之。無節之聲，用氣與肺與喉足矣。至於有節之言，三者之外，又須外具；如舌如脣，如牙如齒。其齒至少，亦須有四；若無此具，如老者，如缺

齒者，其聲不能明亮，以其無齒牙調切也。

或問獸之聲，生下即成；人之聲，生數年而始成何也？曰：獸之聲有限，不過一二嘯，所以生而即能人之聲，多嘯而無窮，故難成也。

觸之官

五官之中，觸爲至粗，却爲至要，覺物者所不能無也。天下有喪明者，有失聰者，而必無不能觸者何也？蓋耳目之用雖妙，惟學與德，大有相關，其生命不甚切要，不過知覺所發，賴以保全而已。若此觸覺之用，雖爲粗賤，然於生命最切。設體之所觸，不知冷熱痛痒，便爲痿痺不仁。若觸水而不知其冷，觸火而不知其熱，則有蹈水火而死者矣。故他官之用，止專一職；觸覺之用，徧身有之。其觸之界，本在寒熱燥濕；次乃四者所成者，剛柔滑滯，粗細重輕，長短厚薄之類也。其觸之由，則爲一身之皮

膚。其觸之具，則在於肉軀內無筭之筋絡，自腦中徧通一身者。而其觸之能覺者，賴此無筭細筋所通之皮肉；若無皮肉，則亦不能觸覺。如爪甲，如髮如角，舉凡寒暑疢癢，一切觸而不知者，爲無筋脈以相通，不能成覺；雖有去其毛髮爪甲而痛者，亦因損及皮膚之故，而非毛髮爪甲自能知痛也。又如眼目不覺寒暑，亦以此中原非皮肉所成，不受外觸。爾然此觸與他司，更有異者。眼無色，乃能辨色。耳無聲，乃能辨聲。口無味，乃能辨味。鼻無臭，乃能辨臭。獨身先有燥濕寒暑滑澁等情，而外之燥濕寒暑滑澁，與之相觸，其有合否，因覺其有違順。儻於相觸之時，身有本熱二三分，外熱亦二三分，則亦不覺其熱；惟夫外來之熱，有過不及於吾身之熱者，而後能辨其熱否也；燥濕滑滯，亦復如是。大抵觸覺爲用，人類最精。人類之中，血氣愈清美者，其觸覺愈精細，其才能亦愈

秀穎：蓋才能雖根靈性，亦賴肉軀爲作用之器。器精者作用自精也。若論其他覺能，則獨擅之精，禽獸反有愈於人者。鷹之視，能於空中最高處，下視水底之魚，不爽毫末；獵犬之鼻，能於曠野嗅狐兔經過之氣而追跡焉；人之目視鼻嗅，豈能及之？獨四體觸覺，人覺最精。蓋觸覺既由肉軀筋脈得來，肉軀筋脈，誰有如人之精細者？況無羽毛鱗甲阻隔，其受觸宜最親切也。

問：五官遇物，未嘗納物之體，何以得覺？曰：物有形有情，覺者，覺物之情也；物形雖去，物情常留。譬如加印於蠟，留其像，不留其體。又如物有一色，嘗具粗實神虛兩端：粗實之體，如置堊於墻，即使其墻作白虛神之像，如白色入於我目，而不使我目變爲白色也。聲臭味觸槩然。故五官受物，得彼虛神之像，卽便是覺；豈必納其粗實之體哉？或有難之者云：

耳目不留物體，其理易知；身則觸熱亦熱，觸冷亦冷，何謂不留其體乎？不知亦熱亦冷，第據方觸之時耳；觸過不留，此身自若，何冷何熱？夫不見滑與澁耶？觸滑者身未嘗滑，觸澁者身未嘗澁；則是滑澁之體不留也。難者又云：香氣入鼻，鼻亦須與留香；食味入口，口咽則留於腹；留不更顯然乎？不知吾所論者覺也，非具也；具中或有留，覺中則無留。香味之於鼻舌也，一到卽覺，覺性常留；然而香味與覺，不可爲相留也，則亦與耳目何異也？

問：五官之用，以得其本界爲樂，何以又受本界之傷？如目爲大光所矇，耳爲大聲所聒，鼻爲大香所窒，口爲爽物所病，四體爲寒熱所侵，何故？曰：五官之能，自有定限；能與界相當，則樂；過，則不相當而傷。問：覺性渾滿諸體，何以手足不能代見，不能代聽乎？曰：成覺必依四物：

所謂界，所謂由，所謂具，所謂能，是也；缺一不可。故能與具，必能併合一所，乃始就其所由受物之界，而成覺焉。性雖徧滿一身，而耳目獨操見聞之具，專以神用，眾體不然。此亦造物主賦各能各司本職，手足之不能視聽，耳目之不能行持，其理一也。

問：色爲目界，聲爲耳界，臭爲鼻界，味爲口界，寒暑等爲觸界是已；何以幽暗無色可見，而人覺有無色之暗？夜靜無聲可聽，而人覺有無聲之靜耶？曰：非無色無聲，無味無形，而能爲耳目口身所覺也。但目開而不見色與光，卽以爲黑暗，非黑暗中有所見也。耳鼻口體，其理皆然。蓋黑暗無物，不能動我知覺；然可謂無物，不可謂我無覺體。

問：五官之外，尙有可論者否？曰：五官所覺，已盡萬物。蓋宇宙有形之物，非色聲臭味，卽冷熱等情；故造物主賦予五官，一一令其相通。若聲色

臭味冷熱而外，別生一物，爲五官所遺，則天主造物未備，而人之覺物，亦多不滿用之處矣。然自此之外，實無可覺；故五官之外，更無他官可論也。

性學辨述卷五

西海後學艾儒畧著

總論知覺內職

覺體如一國然，有郡國外吏，以徧理天下，又有京師百司，將外事居中酌處，然後內外綱紀，繩井聯貫而無滯。人身外備五官，隨遣而覺，美惡俱受，無所揀擇；又內備四職，取五官所進，而區別安置之。一曰總知，亦云公覺，二曰受相，三曰分別，四曰涉記。外五官者，感萬象而受之於內，如一城之有五門然；內四職者，收五官所入而觀察焉，以定其取舍，如諸司列署，有分職然；合此五官四司，共成一覺性，共覺性之所含也。

論總知之職

總知之論有三：一曰能，二曰所，三曰識。按古賢亞味則納所云：總知乃

覺性之一能，在腦，爲五官之根原；由細細筋管，傳覺氣於五官，又由此細管，復納五官所受之物象，而總知之。如主人以貲本使僕，而僕轉以灌輸其利於主人。如滄海爲江河之所自出，而又爲江河之所還注。如幾何一股與一點，從此發線，以至於邊界，而又爲諸線所輻輳之樞也。故此職稱爲總知。

總知處所，在於腦中；蓋自額以至於腦後，次第分爲四穴，有如四藏；而總知最前近額，密邇五官，以便接受諸官之象。此藏之體，爲濕爲嫩，畧如骨髓，而物象從此印焉。故額廣闊者，其額腦亦廣闊，其覺常捷；狹隘者，其覺常鈍。

總知之識有二：一則，取五官畸零所得者，而推論之，較別之。如目止能覺乳之白，不知其白中有甘；口能覺乳之甘，不知其甘中有白；鼻耳體

亦然；故必有總其知者焉。二則，兼五官之所爲而盡知之。凡五官各覺其界，不能反諸己而知其覺；目之界色也，目視色，目不能自覺其視；耳之界聲也，耳聽聲，耳不能自覺其聽；鼻口四體之覺亦然。如鏡水非不受炤，鐘磬非不發聲，然皆不由本情，無由自知。茲欲知其目之視，耳之聽，鼻之嗅，口之啖，身之觸，而安定其所屬，必由總知之識焉；設無總知之職，則五官各守其職，不相爲用，不成其爲一體矣。

論受相之職

總知之後，則有受相之職，其論亦有三：一能，一所，一識也。受相者，主於收入總知，頻寄之物象，而保守之，使不至於泯沒，故號爲物象之府庫；而物象至此，亦名之曰物影，亦名之曰現象。其所，在腦中之第二穴；比總知之職，稍乾稍凝；蓋總知溼嫩，物來易印，然而難於不脫；受相體稍

乾凝，便於守其所寄，故其職在於存守五官之象也。蓋五官與總知，縱能納萬物之象，若無受相，則安置無地；暨後顏色聲音等類，隨物俱泯，難於想憶；一切不爲我有，不爲我用矣。

論分別之職

分別之職，權衡物情，亦覺性之一能也。五官受象，初寄第二藏中，到此則能剖其相合相悖之情。其所在於腦中第三穴，頭頂之下，受相之後，涉記之前；居中，前後相顧；顧前者，察五官與總覺所受之相而區別之，定其合我本體，不合我本體也；亦或另造一種之鏡，如以多物，合成一物。顧後者，以此界之涉記，以便於隨取而復得也。此第三穴四穴中之極熱者，緣五臟常有火升於上，提挈此識，以思想種種之事，無所停息；如走馬燈然，受火氣之騰衝，其旋轉無時得已也。人當病熱之時，此職

更爲顯著：病中不拘何象，一動其端，卽展轉纏攪而不停；緣夫熱焰所發，成象如是。此職所專，在取五官所進象，象所韜而配合之，分屬之，判定之；自造一合悖妍媸，友仇戕益之象，爲五官與總知受相，所不能定者。比如鼠之見貓，目受貓象，入於總知受相之職，到此始加分別，自然覺一不合之情，生一仇害之想，就欲急走避之。此仇害想，必不屬於五官及總受之職，何者？目僅見色，耳僅聞聲；總知者，僅得其聲與色，而未知其合我與否；受相暫寄其相，亦無別能；必須有此分別之職，定其合性與否；此固五官二職之所不能也。禽獸亦有此職，能覺本情合與不合，以定趨避，與人不異；惟是彼種分別，非關義理，乃屬嗜欲，不過藉此保存其肉軀云爾。而此外有二用：其一，觀二職之相，而就中或分之，或合之。比如金分金象，山分山象，合而成一，如合金與山，而成一金山之

象之類。昔多瑪聖人云：分合物景，原屬第二職之功，而又實與第三職共成，無大分隔；比如一國二相，共事不離。但第二職，雖能配合分開影象，生喜生厭，倘非第三職爲之分別，則避趨曷由定焉？况分別之職，時將五官而另立一象，不屬五官者，又豈受相所能？必分別之職焉獨也。其二，此第三職，間有轉念，自造友仇等象，以合五官自進之象，以付第二職。譬如鼠見貓以爲仇，目進貓象，分別職卽造仇象也；又有一避象焉，而謂仇當避；其以貓爲仇者，分別職配象之第二功也；而以仇爲當避者，分別職配象之第三功也。又當知分別之用，其屬禽獸者，與我人類不侔；蓋雖用五官與自造之象，如前論略同，但造物主賦與鳥獸等本性自具之能，當避當就之象，引導各類，俾其得所當得，避所當避，自然而能，不待於教。如鼠於貓，生而知避。又如燕到春日，能尋土造巢，而

他鳥不然，或取嫩小之毛，或取殘木之枝，或取細白之魚，各成締構。又如蠶之繭，蜘蛛之網，壁蟾之衣，螟蛉之封，蛇兔鼠蟻之窟，昆蟲鳥獸，種種不齊，各有難窮妙處，原皆造物主所賦當然之象，以成本類之功，未嘗用其智巧，自有造作，與受五官所進，以施其能也；大抵出於不得不然，而初不自知其所以然；是以各類各自相襲，更無他法可用。試觀蜘蛛網，止見於夏秋，而冬春不見；斷隔已久，又孰傳之？或者冬春猶有蟄伏，不盡消除。若蠶之一種，盡殄其母，止留其卵，來歲別用人工飼育，絕無本類指引，而自然天巧作繭。此不藉五官所進之象，而自能成造者，明證也。

又問：雞忌鷹，一見便避；鵝大於鷹，而雞見不驚；羊見虎狼，身必戰慄；牛馬大於虎狼，而羊見不避，何也？曰：各類合性不合性之象，生而有之。鵝

與雞無害無仇，雞腦中自無鵝仇象；鷹與雞有仇有害，雞腦中便有鷹仇象；羊與牛馬虎狼，其性亦然。蓋禽獸一覺仇害之象，自然而避，不能論理，無所權衡，造物主補其不足，賦以合性不合性一定之象，而自避自趨焉，皆不知其然而然者也。至於人類，則能推論其理，分割孰害孰利，其趨避必由思想而成；故禽獸謂自然之分別，而人類爲籌想之分別焉。比如羊見虎狼輒避，人見虎狼，未就動念決避；倘其在於檻柙繫縛之中，不惟不避，且狎視焉；又或曠野相值，器械在手，或有矯健膂力，且將相機而逞；至於勢必不敵，無可奈何，乃始作意逃避耳。此其敵與不敵，避與不避，用幾許較量籌筭。人識分別，大率如此；豈禽獸所能有哉？但此分別之職，在人未屬明悟，僅可謂明悟之役，亦未必是靈明所用，以指使其區別者也。詳見後

論涉記之職

涉記者，又覺性之一能，取分別職所造象，而置於其內；此內職之第四職也。蓋總知有受相之職，以寄其象；分別亦有涉記之職，以蓄其象。此四職者，一氣所感，一念所周，無所等待；然有次第焉：總知之象，穀種也；受相，田畝也；分別，治其田而收五穀也；涉記，置穀於倉困間也。此第四職之本所，在腦中之第四穴；故人以腦後廣大爲貴，取便記蓄之義。第四穴之體，比第三穴，更爲乾凝；乾凝者，多所存蓄；此職原主久存諸象，以便分別者，不時逢源之取也。故涉記能記已往，有本等能覆記者，又有內存之象，爲所以能覆記者。此記乃內分別之職所造，非從外五官進也；蓋五官納象總知之所，不過目前現在之迹，如黑白甜苦等類；而涉記之象，則爲分別所鍊過之象，更細且神，不惟目前，即千百年以上，

皆可涉記。聖奧斯定云：涉記乃浩大之淵，不知何等，乃有無涯容受，亦深窈，亦顯明，難以言語揣摩，常應常用，物物事事，各因其門而入，各因其類而排，又非事物自進，而事物自備其中，取無窮而用不竭也。夫如奧斯定所論，則涉記，疑與記含無異矣；但記含之能，備在性體，不係肉軀；惟人則然，禽獸不得而有之。人至死後，肉身已離，五官之具已脫，尙能存記生平之事，則此記含之能，備在靈體，不關肉軀也。茲未敢論靈魂之記，且論覺魂之記，備在肉軀者，蓋記含之蘊廬，此多瑪聖人之言也。涉記記含，學者視無差別；此書判爲覺與靈之分屬，大有懸殊。屬覺者，依肉身，自有留去；屬靈者，不依肉身，永無消滅。

問：人於物像，有涉之不能記者；有涉記頗易，旋即失忘者；有不易涉記，而既記卽能不忘者；不識何故？曰：此關人腦有乾溼不等也；過溼不能

受象溼而嫩，雖受亦易脫；惟乾溼調勻則難脫；若過於乾，則又受印不上矣。嬰兒過溼，老人過乾，所以皆不能記；惟少年者，乾溼得宜，故易記而不忘；其餘乾溼相勝，則記忘亦差等耳。如印象於石與銅，刻之愈難，去之愈不易，故易成者，易散者也；難成者，難散者也。

或問：人至老年易忘；若遡論少時所聞所見，便娓娓不置，且至重複不自覺，而新事則過耳遂絕，何歟？蓋少時猶爲嫩髓之所印，其印固結而難去，所以常提不忘；迨其既乾，而始印之，不受也，不且旋聽而旋忘乎？忘而再舉，是以重複。

又問：均是人也，或善記，或善忘，均一人也，或遇此事易記，或遇彼事易忘，何哉？曰：此當論印象之淺深；印深者記深，印淺者記淺。如讀書者，十遍百遍，豈不可當穎慧者之一覽？此所謂印之又印，受印既深，一時不

能磨滅者也；反是未有不忘者矣。論此知覺之記，禽獸亦有，不獨人類；屢見禽獸赴其所居之穴，認其所生之子，及向來五官所歷之象，使無涉記一職，何以能然？

或問：水族之物，似爲有知覺之最賤者，大都不及禽獸之全；故昔賢斐洛者云：水族之類，造物者賦之以覺性，不過如加鹽於宿物，使之不就腐爛耳；則涉記之能，非其所有也；况太溼太嫩太寒，多不便於印記者耶？按比利虐所載，一處池魚，有人臨岸拍手，其魚必鱗次相向；又有撒爾爾國王，池中有魚，人呼其名，其魚卽從千百尾中躍出；是魚必緣向來曾記拍手呼名，其聚其躍，必有所得，因而存此聲音，與所得愜適其日之象，故聞之而卽聚躍也。比利虐又載：一魚如江豚者，曾有童子，嘗呼與食；此魚習慣，不復相避，見此童來卽起，隨其所狎。一日過渡無

舟，遂騎此魚而過，歸亦呼而與之食，騎之却轉；此非能記平時與食之呼，能若是乎？若謂濕寒能阻記心，應說魚之所記，鈍拙而已；謂之全無則不可也。如云魚之覺性，僅如鹽之着肉，特使之不至腐爛；以此論蚌蛤之類，或可耳；魚不盡然。試觀蛟龍，亦係水族，其知覺更有異者；皆置諸禽獸之下，豈不過哉？

前此所言涉記之藏，在腦第四穴，是乃古聖多瑪與諸賢公論者；人或不信。試觀人有遺忘，不知不覺，忽以手搔腦後，即探得之，或忽將頭一側，又或俯首沉思，及其偶記一事，或對人共語，覺其有當，不覺便爲首肯；皆其証也，誰謂心之所動，不關腦乎？然涉物象而存記者，有如印書；印時勻淨，到底易明；印得模糊，到底難明；欲求善記，非可忽畧當之矣。多瑪聖人與亞里斯多云：人所爲涉焉而能久記者，必其所覺之物，向

已了然，故臨期不待索而自至；若於初覺之時，不反諸己，而自覺其覺，鮮不漫漶遺忘者。故涉記之用有二：一爲見記，一爲追記。見記者，向所已覺，隨時記出；追記者，向所含存，而今忽忘，則復追思，引其端緒，而後恍然得之；譬如握鐵鍊者，握其一圈，而諸圈一一相繼也。見記者，人物所共備；追記之能，禽獸所無，人類獨有，未免畧用思想；禽獸素不能思，故鮮追憶；亦緣所留之象，原屬半泯半存；若全存則全記矣，全泯則不復記矣。

性學概述卷六

西海後學艾儒畧著

辯覺性靈性

或問：覺性靈性，相去幾希？儒釋常疑覺卽是靈，靈卽是覺，故謂目視耳聽，口啖鼻嗅，手足奔運，皆是這個；又謂人物一性，可以彼此輪迴，令判爲二，毫不相假，不識有何証據乎？卽如覺魂四職，詳見前總知何以異於分別？受相何以異於涉記？涉記之與記含，分別之與明悟，嗜欲之與愛欲，亦似不遠；一屬覺，一屬靈，迴人禽之有異，定神鬼之關頭，願聞其詳，以祛積蔽。曰：此二端之理，原如奇之與偶，白之與黑，未曾相混，人自不肯究心耳。夫人何以有生死？豈非形神合則生，形神離則死耶？神則性之別名也；性分二種：曰覺性，曰靈性；一在禽獸，則從肉軀而發；一在人

身，則從天主特異；一爲形質之用，一爲義理之用；一局促現在，一照徹無涯；一但顧生前肉軀所需，一並慮死後神靈所需；二者其性相反，其實相遠；奈何世人不辯，混而一之乎？良由並處身中，無形可辨；有時血肉勝，卽靈爲覺役；有時義理勝，則覺爲靈役；有時血肉義理，互相低昂，而覺靈雜揉，莫適誰勝，人遂認爲一物；雖有古來諄諄之論，亦未詳考耳。孟子多賴章，口期易牙，耳期師曠，日期子都，獨至於心，指出同然，在於理義，分明各一脉絡；後又分別其官，耳目不能思，而蔽於物；心則能思，而屬大體。可見甘食悅色，是皆覺性所動，不關靈體；理義悅心，乃真靈體；虞廷人心道心之訓，可味，告子生之謂性之失，亦可鑑也。若謂覺性卽是靈性，則甘食悅色，人方無所不至，順其固然，必且流爲禽獸；此果率之卽爲道，修之卽爲教者否耶？故覺不可混於靈也。或曰：若然，何

以儒重先覺，釋重大覺，而天之生民，又使人人有覺耶？曰：此不過借用字義，分別二種；如人心痛則覺痛，痒則覺痒，熱則覺熱，寒則覺寒；此何以故？血脈通流，使之然也。設一肢一節，痿痺不仁，卽舉痛痒熱寒，全然不覺；此果可謂靈性有所不到耶？可謂人之能覺，偏由氣血，不必俱由靈性；又覺與不覺，口吻常譚，借此易曉之文，分別二義。大都知覺有二：一爲觸覺，卽五官四職，所觸有形之物，而知其冷熱順逆之情；是乃人與禽獸所均有也。一爲靈覺，卽義理之明悟，以分事物善惡，而定趨避；是乃惟人之所貴，而出於靈性者也。惟此二種，俱備於人身，故或通用其名，而不分其理也。余茲所論，卽究其本原而明分之耳；若或更有他字，顯明妥當，卽別用亦無不可也。乃至覺性分爲四職，總知淺於分別，受相短於涉記，其義亦易見者。外之五官，不過受物之具，若無總知一

職，則受而不知；似鏡水受形，鏡水全然無覺；必得總知，始覺此爲目受，此爲耳受，此爲口鼻四肢受；然亦籠統兼收，其中未能辨也。分別則不徒知其色，又知爲何色，與我目情順違喜憎，而生迎避去留之想；此總知所未有矣；故總知淺而分別深也。受相一職，止頓總知之相，未及分別；至其分別已定，并前三職，一一納之腦中；如印在冊，永久不脫；此又分別中所未有也；故受相短而涉記長也。要之以形用者，有所等待；以神用者，雖序分先後，而至疾至速；物象一入，而四職卽受卽應，各得其職；其妙如斯！如經所載記含明悟愛欲三德，皆靈性之事，其論甚精，其理甚奧，須覓全帙觀之；僅語焉而不詳，恐反昧其旨趣。今論涉記之別於記含，分別之別於明悟，嗜欲之別於愛欲，只在覺靈二種，辨析分明。凡涉世物，卽屬肉軀所承接，是爲覺情之四職；凡涉義理，卽屬心性所

承接，是爲靈性之三德。差之毫釐，謬以千里！故前賢警人，常說幾希，又說善利之間，痛切喚醒，而人自不醒，致將極明極正之理，混沌晦明，其何能淑，載胥及溺，吁，敝也久矣！

論嗜欲與愛欲

有知覺之欲，有靈明之欲。何謂知覺之欲？蓋欲由知生，知其美，必生欲心；知其不美，必生惡心；而知固有二：一由五官，見聞嘗嗅觸摸，與其內四職者，此謂知覺之嗜欲也；一由義理之明悟，靈性所發，遂爲靈明之愛欲矣。此二欲者，一則逐於有形，而順肉軀之所便；一則不拘有形無形，便與不便，而所重獨在於理所恰適也。

或問：嗜欲所發，人與物安見有異？曰：凡禽獸既有知覺，以辨合性與不合性者，則必有嗜欲，以愛其所合，憎其所不合者；既有愛憎，自有趨避，

全不自由。如羊見虎，鷄見鷹，不得不畏而避焉。虎見羊，鷹見鷄，當其饑，不得不喜而攫焉。然當其喜攫之時，或別有所畏，因不敢攫。如狗見肉，悅而欲得，見人持杖在旁，卽懼而不敢赴。此亦似乎由己酌量，非出自然者；而非也。蓋嗜欲一能，不但能喜，亦該憤憎惡懼諸情；以喜而嗜，以憤而不能嗜，無非全其嗜欲之情。大抵喜二憤三，則避其所憤；喜三憤二，則又趨其所喜；其見所可喜，而逡巡不就者，其嗜欲未嘗不勃勃於中，特無以自遂，而非無嗜欲也。外之所遭，有輕有重，而嗜欲之所發，有與俱輕，有與俱重；此論人與禽獸形軀之情畧同；但禽獸原無思忖斟酌之能，人獨有之，而又能以羞耻自持，不肯輕狗所嗜耳。大抵憤情尤重於喜情，如人愛形軀之深，必自惡其有害於形軀者；惡其害形軀之心，正曲達其愛形軀之心也。

或又曰：屢見禽獸，遇有兩物並陳，皆其所喜，則亦左右躊躇，不知何向何取；豈云自然而無所主張者耶？答曰：躊躇之心，屬在推詳道理，固禽獸之所不能；其徘徊兩物間，非能有所主張參酌而然也；左右欲兼得，不能兼遂，故似躊躇不能定耳。

或問：嗜欲之流派何如？曰：先分爲二：一爲喜欲，一爲憤欲，皆兼趨避論之。此喜此憤，從外所感，五官傳入，以動內情，而諸情相因俱來，遂有十一種之不同焉：內有六者屬喜，五者屬憤；中又分爲二：曰趨，曰避。趨中有一：一愛，一慕，一樂，三者覺之所以趨物也。避中亦有三：一憎，一厭，一憂，三者覺之所以避害也。此三趨三避者，皆喜之屬也。憤中亦分爲二：一有欲趨而不得趨者，發有二情，一貪，一競；有欲避而不得避者，發有三情，一悶，一怖，一怒，皆憤之屬也。此十一情之分，聖多瑪斯論之甚詳，其

言曰：嗜欲者，緣外官納象於內職，內職衡定而現其美，覺其洽合於本性，卽欲情動而欣羨生焉；故喜中第一情爲羨，亦謂之愛。若其物可得無碍，卽生覬覦；故第二情謂之慕。所慕旣得，則其志陶焉暢適；故第三情謂之樂也。若其物現不美，覺其不合本性，必生嫌惡；故第四情謂之憎，又謂之惡。若見此可憎將近，恐爲身害，必且作脫離想；故第五情謂之厭。旣拂於性，又忽遭逢，必生哀戚，生悶鬱；故第六情謂之憂。若內職提衡一物，與本性合，難以遽得，而又有因由可得，則隨發一貪求之心；故第一情謂之貪。因而見有蹊徑可乘，勇決欲往，以求必得；故第二情謂之競。若因由可得，反值有阻，卽灰心冷志，而不復想望矣；故第三情謂之悶。若見逆境將來，無路可避，卽生驚懼；故第四情謂之怖。不能避，又不能平，卽生激怒；故第五情謂之怒。貪情近愛，緣難得也；競情近慕，

兼果斷也；樂者有得而喜悅也；悶情類憎，怖情類厭，怒情類憂，皆從憤出。總之十一情之流派，又皆自欲生耳。

嗜欲之寓在心，猶諸覺之職在腦也。凡人愛樂，則心寬泰而踴躍；憂則其心閉縮；怒則其心煩悌；失望則其心萎蕪；以是知情欲之發，在於心也。

或問：凡情皆係有形有知覺者；若無形無覺，則亦無情矣。然有疑者：火炎就燥，亦火本情；水流就溼，亦水本情；可見凡物悉有本情，何但說知覺之物耶？答曰：水火與萬物，各有本情之所向，信也；顧此非嗜欲之情，乃本性之勢爾。火上水下，非有所受於外感而據此情也；不知不覺，爲造物者，安排素定，不得不如是耳；豈謂之嗜欲乎？

或曰：人有一性，豈有二心？既心爲情之本寓矣，心無二心，則情無二情，

何又有義理血肉兩種之分耶？曰：此論非可一言盡，亦未可輕爲言；且述諸賢之論。要知嗜欲與愛欲，其分有七：其一、嗜欲之能，本出覺性，不分人禽；愛欲之能，本由靈性，故獨人類有焉。其二、嗜欲獨從五官四職所感，擇其便於形軀者耳；愛欲則從義理呈現，初不以形軀爲違順。其三、嗜欲之發，情不自由，有喜則趨，絕不待理義爲主宰；愛欲則由靈明之所引，以爲可而後從之。其四、嗜欲從有形之覺，依賴形軀，不能脫離；愛欲則從無形之覺，依賴靈性，惟其隨性，是故可以離形。其五、愛欲既隨靈性，則反諸己而辨其所從，違也；嗜欲者，能欲而不能明，即不能自制其欲；夫自制其欲，惟神之不滯於形，超然卓立者能之。其六、嗜欲獨向於有形而現在者；愛欲則不論有形無形，不論現在不現在，皆可立一志向而赴之；蓋嗜欲既麗於形，第從五官知覺，發爲此欲，而五官之

界，不能越於有形與現在者，故嗜欲所向，亦自不能超出此外；愛欲既從明悟中來，而明悟之界，廓大無際，自能不拘有形無形，現在過去未來，千古六合，無不屬其能明，無不屬其愛欲之能也。其七，靈性在人，爲一身主，執愛欲之權，嗜欲自聽其命也。問曰：愛欲之能主嗜欲也，何驗？曰：其驗有四：或命五官視聽嘗嗅觸摸一物以發情，此一驗也。或命內職，存想一事，以發其所願：如欲生恐懼，則命內職注一投諸必死之想，一極可驚駭之景；欲生喜樂，則命內職注一得意快樂之想，一異常可喜之景；此二驗也。有時不借五官內職之想與狀，而直命嗜欲陡發喜樂憤怒等情；據亞利斯多云：如一名將臨陣，設有攻敵，直鼓義勇，以作三軍之氣，此鼓勇正是靈明之上情所命，三驗也。又有時愛欲專注於一情，則渾身之情，不自知覺，相應而從之俱來；豈但嗜欲之十一情，聽

其靈性愛欲之命，卽一身之中，但能由己轉動者，無不從令；如國君出令，而一國臣民，無不聳然；或如臣工，瞰上意旨，不待其命，卽能奉行；此四驗也。

以上數端，俱顯愛欲嗜欲貴賤懸殊，不得混爲一情。若欲再明此理，試反己思之。嘗有一時觸向一物，而兩情自相背戾焉者；如動一血氣之私，恣其所欲，必不合於義理；乃揆以靈明愛欲，確知其非，力爲降伏，寧甘困窮抑鬱，絕不係戀；有寧死而不爲所亂，不使私欲得行於萬一者，如寇仇之相對然；此誠何心乎？似此相反之情，實判爲二；則血氣之情，詎可與義理之情混也？

又問：愛欲秉權，固宜嗜欲退聽；何爲乃有嗜欲橫行，憤張無忌者？曰：嗜欲在形軀中，亦有謬巧，最能引之蕩佚；譬如宵人惑君，狡僕誘主，其君

與主人自甘受侮也；非其不得主張，乃自不欲爲主張耳；見天君自能控馭情慾，人自不肯用爲控馭也。論生人之初，天主降衷，靈明爲主，萬理咸備；自入父母胎內，帶有原罪，乃始理欲夾雜，靈性反受肉軀之擾，而權似倒持矣。嗚呼！人自悖於靈，豈靈不具於人哉？沉淵之寶，雖陷而可尋；帝室之裔，在孩而卽貴；第恐其非泉耳，若猶是始出之泉也，入海有日；第虞其非穀耳，若猶是美種之穀也，登坻有期；苟提此靈明一念，私意從何得入？如君令而臣從，鞭影而馬驟矣。

論運動

按多瑪聖論：凡能運動之類，有無形如天神者，有有形如人畜等者。有形者又有二：一借外力而運，一自內識而發。自內識者復有二：一爲自然之動，不待知覺使之，如五臟之輸化；一爲有覺之動，必待知覺使之。

而然，如手持足行也。今所論運動者，第舉有形知覺而論之。試論行走如人畜，飛潛如鳶魚，伸縮踴躍如蛇蟲，此等知覺之屬有三焉：其一，最下者，第能關觸，間嘗有所伸縮，其體恒滯一處，所覺不過狎於其體，如蚌蛤之類；此與植根於土，不能移動者，似不甚遠，乃介在禽獸草木之間者也。其一，知覺全具，不但能覺觸體之物，又能覺及相隔之物，但無揀擇之主，不知其然而然，禽獸是也。至於人，則能有所思維裁擇，定其向往，而動隨焉。蓋人於諸知覺中，既爲至貴，則其運動情勢，自與庶物不同，此爲第三最上之品。今不暇論最下者，只論知覺之能運行者。夫運動之所關者有三：一爲指詣，一爲役使，一爲行事。指詣者，指物之可向與否；役使者，命百體趨之避之；行事者，乃聽命而趨避焉者也。指詣之能，人與庶物不同；庶物獨由五官四職所受之像，自然而然，導其

嗜欲之情，定其向否，總不至於甚謬；人由五官四職，受象導引而入，更有明悟，爲之主張，以役使其愛欲之情，而定其所向也。顧明悟之引導，專在合理；而想像之引導，往往岐路於快體之欲。

論其役使，則按亞利斯多與多瑪斯等所論，人畜自有不同。在人有三：一爲明欲，二爲嗜欲，三爲憤欲。蓋人之明欲，悉隨明悟所指，力趨而行。愛欲如君，明悟如相，百體如羣臣，以聽上之命。奈有嗜欲憤欲二宵人者，獻諛其間，粉飾是非，引誘大君，以從五官所好，致與義理相反。但此二宵人，不過隸役之賤，能誘之，不能強之。此二隸者，於上則爲諧媚之臣，於下又爲承宣之吏，從思想所指令，而卽力行之。時而當理，與明悟所定者合；譬之七政運旋，由東而西，悉循宗動天之所帶，上動乎下，是謂義理之動。倘嗜欲不遵明悟指引，而悍然自恣，此如七政自西而東，

逆宗動天而自運，下達其上，是爲非理之動。

運動行事，雖根於心之所欲，各自有一能以承行其欲之所向，此謂運行之役。蓋欲也者，雖運動公共之所以然乎？然欲寓於心，而所以行其欲者，必用他體成之。夫惟各體咸有一德，斯可以承上之命，各效其用耳。論此運行之役，又有二者：一爲相稱之具，如手之持，足之行，各有專司，不能相借。二爲各有覺氣在內，爲之通貫，如無覺氣，則雖有運動之具，不能隨意而動也。而又有所以便利之具者，旣欲其堅，又欲其柔；堅者所以握固，柔者所以旋轉；太堅則滯，太柔則曼。故造物者之生人物也，參併調和，令柔脆之肌肉，有筋脈焉，爲之左右維繫，而聯絡其具，以便利於幹旋；而中則又植之以骨，爲其百體之枝幹也。

或曰：嘗見有人夢壓，躍起床第，東西往來，此時豈有明悟爲之主張乎？

曰：夢寐雖無義理主持，然亦不至絕無所主；亦有夢中談論，或成詩文者，此可証也。況運動之用，原屬粗跡，稍有知覺者皆能之；如醉者狂者，皆無義理之明，亦能運動。

或曰：覺欲之能，在人者必不劣於禽獸；禽獸任其想像，亦能自主運動；豈人之覺欲，而顧不自主，必待明悟之力乎？曰：人之動止有二：一由想像所指，而血氣從之；二由義理之明悟所指，而百體從之；一爲物動，一爲理動也。凡由義理主宰者，力能控制眾體，不容其抗違，是乃順理而動，超出萬物之表者；人之所以異於禽獸者也。苟無義理之命，一任百體所爲，縱行恣私，與禽獸亦奚異焉。

又曰：嘗見蟲蚓之類，斷其肢節，逐節能動；則謂運動之關想像者，殆似不然。曰：蟲蚓之運動，亦有二焉：其一，動而就物，有所求者，此想像嗜欲

所使也。其一已斷肢節，尙能振動者，此因覺氣尙存，稍遲則覺氣散盡，不能動矣。況昆蟲周身所屬，混有嗜欲，非如禽獸百肢，原有分斷之司，所以肢節雖斷，而隨處混然之覺，猶能自動於俄頃也。

或問曰：凡人偶覺一事，其百體之應，不疾而速；若由物像先入五官，送之總知，復傳受相，與夫分別涉記，而又明悟審之，愛欲克之，嗜欲從之，乃令手足耳目應之，則關節煩多，安能猝應乎？曰：人之百體，所以應事神速者，總由覺魂之能，周徧百體，一感百應，機不可停也。第其應事器具，原自不一，各適其用，目能視而不能聽，耳能聽而不能視，手足亦然。當事物猝來，目視耳聽，手持足行，一瞬並到，若響應聲，畧無先後；則皆此魂情之聯屬，自有天然布置，而百司各以其專能應酬焉。譬戲偶者，機巧一動，瞬息俱至，然胡可謂機無分別，無專能，無泛應之曲當者乎？

性學物語卷七

西海後學艾儒畧著

記心法

或問：涉記爲人心寶藏，無窮事物之象，皆所收存；非此，則與土石同一冥頑矣；不知可有術以養之長乎？抑有損而耗此記含者乎？答曰：損記性者三，助記性者亦三。傷疾食皆損涉記之具，或損涉記之象，或損涉記之用者也。嘗見有飄瓦傷頭腦，因而並損所記之象，譬如繪物於壁，壁旣壞，而景物奚存？又有因疾太熱太寒，或值大驚大忿大憂，隨而紛亂其象，竟至遺忘；甚有自己名字，亦不復憶者。近西士有陽瑟虐者，多所著述，名擅當時；後因患病，一槩俱忘。又比利虐所記，有被傷於飄瓦者，不復記其母；有一病者，不復認其僮僕。又有默撒臘者，以病而忘其

姓名。此皆記性之大損者也。又如饕食迷酒之人，濁氣上蒸，以塞涉記之竅，而昏明達之光。他如生菓鹽味，食之過多，雖不大亂記性，亦各有損。

其有裨於記含之三者：一爲藥物，二爲飲食之節，三爲涉記之法。藥物外助，亦裨內靈，是故有用香物搏丸，常握於手，用以開涉記之孔者；有用鷓鴣諸鳥之膽，按兩額邊太陽穴道，一月一次，使之內透者；有頻服膏劑之類，或用瑪細則靈香之類，空心同薑口嚼，以能除腦中之濕痰，而清助涉記者。西國醫學，儘有奇方。至於飲食，淡泊中節，甚有益於涉記，人所共曉，更在不疑。其涉記之法，西國有習之者，法雖不一，各有訣焉。大概先在心中，備一宏大之字，或爲會所熟遊，或爲暫所假設，其中殿廡樓臺，堂館亭榭，園林池沼，峭壁浮屠，無奇不備，無珍不錯，種種隨

意造作，或生成如邱陵泉澗，或剗制如戶牖罅，或半生成，半剗制，如穴中塑像，山頂立亭，各部署而排列焉；吾素所識熟之人，或恩或仇，百工技藝，男女之屬，皆使間雜成行，克滿各位，務在至巧至大至顯；又有次序不亂，而又光明照耀，不致黯沕難省，排當勻稱，不迫不離；又各另爲一形，不相疑似，以妨差錯；及有定所不移，以防顛倒；此所造象，大抵多多益善也。昔賢際利祿者，以百爲足。多瑪聖人，嫌百爲少，更增使多，甚有造至千計者。然此法之妙，亦不全在乎多，而在乎熟。轉念之間，卽憶誰首誰次，本位臺釐不差；又或每排五象，卽間一金掌，或諸異象以鱗次之，節節分明；至於出入之序，從右爲始，勿使左右兼顧，令心爲之恍惚也。

有此所造諸象，熟想在心，無之非是，遇有欲記之字之事，此法最佳。且

如吾所欲記，事有實跡，字有形像者：如昔成湯因旱祈天故事，則想有一王者，剪髮斷爪，身纓白茅，以當犧牲，露禱於天，寘我所列人類帝王之中。或記無形之事，如德慝七情等類，則爲特造一象，擬其形容：如作謙字想，則有偃僂循墻可象；作傲字想，則有睥睨驕倨可象；作憂字想，則有攢脅側席可象；又有不用人象，用獸象者：如良善象鴿，兇暴象虎，污穢象豕，好色象狐，懈惰象驢，嫉妬象狗，驕傲象孔雀之類；此皆各有相似之情，或有相似之模者。昔時日多國人所用，今其籍記尙存。

若記文字，則其字各有意義：如天地椅案等字，皆以本字寓義爲像，而各以其物像代焉。其象或孤用，或素託所排，用人位之象皆可，但要相稱。假如依次而排，至第十位合用雀字，而此位原是孩童之位，卽想此孩捉雀而嬉；若此雀字所在之位，原係庖人，卽想庖人烹雀作膳；若此

雀字所在之位，係一兵人，卽當想其射獲此雀；引類而推，要亦不甚相遠。

或有反用其義以記之，如以白記黑，以飽記饑，以火記水者；又或連用其義，如以雪記冬，以扇記夏，以砲記戰者；或用增字爲義，如以星記生，以鼎記目，以撒記散者；或用減字爲義，如以魚記魯，以豕記家，以皿記孟者；或用折字爲義，如以一大記天，以二木記林，以四馬記馬者；或取同音之字，如以筭記損，以雀記爵，以錢記前者；此其大畧。聰穎之人，自能出其巧想。大槩以易記提難記，以有形通無形，二語盡之。

習此記字之法，卽一時欲記數百字，不拘文理貫串，不拘鄉國聲音，但其字一經目，卽以前法安排，如進自己構造宮室之中，以尋相知相習之人物，右入左出，俱稱所宜，而又明顯有次，不至惑亂。安設已定，覆誦

之時，卽如再遊此地，睹其人物，一一現前，循所托字，頃刻成誦；順誦從右而左，逆誦從左而右也；若欲就中拈出一段，不拘從某處起，於人物像中，憶是誰當本位，人物具在，其字躍然自呈。

或有不求記字，但欲記事，如數千言長篇文章，難以盡托物象；則當摘其議論大旨，多則五六十條，少則二三十條，每一條爲托一象；具一象，提起一事；段落繩井，亦不病其煩多。況旣分有段落，就從每段另起一題，用前寄象之法，多至五六十條，其所托者，亦五六十像而止；誦時續短作長，未始不成一片也。此是西士巧用之法，亦是煉人靈才之一法云。

或嫌本性椎魯，難習此法，不如每字每事，用一分苦心，加百倍工夫，亦能漸漸增長記心；所謂常磨則銳，屢滴則穿；惟是惰棄自狃，愚昧自安，

日玩月愒，最爲涉記之害也。然記字記事，不論何等，須先用心於極難之字，極難之事，難者易，則易者更易矣。心口之力旣盡，則腦中之髓，易於受印；一印一透入，一印一精明矣。西史載獻鐸國王彌達德，統轄二十一國，語言不齊，不用譯官，隨所處分，悉如破竹，由彼記心勤密，巧至於此。又有百爾西亞國王際羅者，出征統眾無算，一一能呼其名，彼豈徒天授哉？然此尙皆粗迹，記德之妙，更有進於此者。多瑪聖人，一生精進，過目了然，稱爲學問之海，記心勤習之表，願記心之妙，不在廣記，而在善記。善記者，記所當記而止，否則不若忘也。記恩不記仇，記理不記欲，記精不記泛，記心清明，斯爲第一。西土古賢人，或傳一記心法，索酬百金，賢人曰：傳我善忘法，吾當倍酬爾矣，嘻！

記心辨

或問腦有四穴，明列總知受相，分別涉記之名；西土聖賢，必有所憑，近按吾身，實自可會。但心爲靈君，萬念皆生於此；從來諸子百家，未有言及腦爲涉記者；卽今所云記心法，不云記腦，明是所記惟心。且夫一像也，而旣以爲心記，又以爲腦記，卽一身中，無乃政出多門乎？答曰：心爲靈君固也；第所謂心有血肉之心，有知覺之心；血肉居中，知覺徧體，中央方寸，特其位耳；其徧於百體者，猶大君之無不管攝也。外感之來，或順或逆，然此心未始不由五官而入，顧所爲總收五官者，孰運用之乎？必有一定之位。猶萬方億兆，達之百司，百司達之冢宰，冢宰達之大君；當其達冢宰時，冢宰先摠其覺，卽以上達於君；而君亦隨將所達，寄託冢宰；所謂君職要而相職詳，非謂涉記之具，主其物像，而心全不與；特知覺之心，用涉記之具，以代己職也。大抵有形之物，非有形之具，不足

以覺之：如目爲視具，耳爲聽具，鼻爲嗅具，口爲嘗具，身爲觸具；豈記存也，而獨無其具邪？若以爲心卽其具，不但心失其尊，而貯萬象於無有器具之地，將何所受納焉？若謂正惟無有，乃能無不有，如谷傳聲，如鏡炤像，此義又似是而實非也。原記性之所以妙者，以其一時記之，數十年之後，能復追憶，可納而入，亦可挈而出耳；非如谷之空者，時能傳聲，不能記向來所傳之聲；鏡之虛者，時能炤像，不能存向來所炤之像也。若謂心之靈妙，正不在記；纔見圓明，則又何以實有此歷歷常記之覺？是知心必有記，而心非卽爲記之具也。若謂腦特記具，畢竟心記，非腦記也，因而欲盡廢其腦之職；是謂目縱爲視具，亦心視，非目視也，因而欲盡廢其目之職，可乎？不可乎？蓋人之一身，五臟藏在身內，止爲生長之具；惟五官居在身上，則爲知覺之具；所以耳目口鼻，共聚於首，最顯

最高，最便與物相接；耳目口鼻之所導入，最近於腦，必以腦先受其象，而覺之，而寄之，而剖之，而存之也。生長之具如廚房，知覺之具如廳事；生長之貴，在飲食養身；知覺之貴，在酬應外物；兩相資藉；在下者供給其上，在上者運用審察，以保護其下；故云心之記，正記於腦耳。嘗有記誦過多，思慮過度，而頭岑岑痛者，其故爲何？較前所云搔首垂頭者，不更明哉！此不易之論，西土聖說相沿，諒不我欺；黃庭內景，亦言腦爲泥丸宮，元神居焉；是必有本，何惑之有？

或問記與忘相反者也；記則聞命，忘亦有說乎？曰：惟其相反，知所以記，便知所以忘矣。又問幼年之人，多便於記；及壯及老，艱記多忘何也？曰：幼年交涉未雜，物誘未開，其心淨矣，易以受存物象；壯則世緣外汨，情想中慳；至於老年，漸歸消耗，如何不易忘耶？正如白紙初寫，清明可觀，

多寫則字雜亂不明也。且幼時腦髓猶嫩，比孩提之未凝者則已凝，比之老大之堅燥者則未燥，故幼年易記於壯老耳。又問夜誦書史，暨當平旦所習，大都易記；日間反是何也？曰：夙夜人氣清靜，五官之用，收攝不騁，心存所讀，故易記也；日間紛紜百出，已能亂心，而五官多轉，又無定想，心不專記，宜其易忘矣。知此，則夜氣更當培養，日間常當提醒。又問人當喜怒不形之際，不聞亦聞，不見亦見，一當大喜大怒，雖經耳目，若不相值，甚有口所新說，過後全忘，何故？曰：未有喜怒，其心全存；喜怒一交，心爲喜怒所據，全不自憶，心之不可着一物也如此。

又問狗馬行於途，知去知來；人爲萬物之靈，反有東西易向者何也？曰：狗馬雖愚，注目在路，低首直行；人則未免徘徊觀望，心想他事，其心紆矣。又問天之生人，治化均也；胡以生在亞德訥地名則極慧，生在達濟亞

名地則極蠢？曰：此亦係天氣與地氣耳；但非堪輿家說以爲地靈也。然而能不爲風氣轉者，又存乎其人；慧地不無蠢夫，蠢地不無慧性。夫忘與記相反也，又相成也，安知忘之終不可以爲記也？

論寤寐

寤者何？乃覺性解釋外官，使能各適其用者也。寐則反是，卽覺性之斂束五官，令其寧靜休養，聚其旣疲之力者也。云覺性者，蓋無覺者，並無寤寐；而有覺者，無不有寤有寐云。斂束外官者，蓋但有一官能適其用，卽謂之寤；而寐則五官皆似束縛，不能適其用也。所以獨云五官而不云四職者，內四職之用，不必斂束；當其寐中，內職作用不停，所夢是也。云寧令靜休養者，若五官因病有阻，或一官有缺，不得其用，此是聾瞽暗瘖，不謂之寐；寐則自然靜謐，可用不用，故曰安養也。古賢謂寐爲死

之影像，死之昆弟。蓋死後靈魂既離，則一身諸用皆止，而寐時五官停息，其用全與死類也。味第阿曰：嗚呼！夢寐何謂也？非死狀乎？德睹畧訥曰：造物主日俾人睡，正欲人每憶睡時形容，不忘其死也；又人於睡間，謂爲一日之安，則知身死爲人終身睡期矣；又云，寐在生不生間，不全生，不全死。

或問寐爲知覺之收斂，令五官寧靜是矣；其忽然而成寐者何也？曰：此有二說；古聞士加勒訥有言：人與禽獸之魂，調攝百髓，使四肢官竅，各司其事，出力以盡職，又恐過用其力，使有節宣；此說與前說相合，然未解何以忽寐之故。亞利斯多又有說云：寐乃飲食粗濕之氣，自脾胃騰達腦中，衝塞筋脈，阻其知覺之氣，不得通於五官；故五官不能適用，漸成寐也；蓋飲食在脾胃中，如釜炊粟，水沸氣揚，上升至於釜蓋而止；以

沸氣之熱，觸釜蓋之冷，窒而成水；人之飲食，既因內火消耗，自然發其熱氣，蒸達於腦，腦原屬寒屬濕，熱氣到此，盤旋周匝，遂閉塞其孔竅，而知覺無所通，五官無所運，安得不成寐乎？既知五官覺氣，原出於腦，五官所進，又納於腦之公覺，則腦中脈絡一塞，自爾外無由入，內無由出，寐之所以不覺其來也。聖額我畧亦論之曰：太陽炤地，地上濕氣騰空，至於冷域，遂成雲霧，以遮太陽之光；身內之火，鬱積於下，勃發如烟，至頭作幔，則上之通衢，壅塞截斷，亦使五官之覺不行也。欲明斯論，試想當飲食後，人多欲睡者何故？苟於當晚缺其飲食，卽夜不成寐。飲食助睡，此可知矣。

又問：飲食之氣，上蒸成睡固也；然又有不由飲食，而或聞樂則睡，或勞倦則睡，或愁悶則睡，或幽暗而靜則睡，不但不多飲食，且有枵腹欲睡；

不但飲食成寐，而且有因飲食後，反不能寐者，何哉？曰：聞樂而睡，聲音節度之和，最與人心相合；耳目受之，不營別事，馴至諸用俱息，宜其睡矣。勞倦愁悶幽靜，皆能懈人五官之用，故精神自外收斂於內，以便復聚而養之。至於腹枵，則虛火所聚，亦能蒸其濕痰，上升於腦，故多飲食者令人睡，而不飲食者亦令人睡也。至於飲食之後，太飽不睡，正如蒸薪本以生火，然而積薪過多，火不上透，終歸火滅；此將生病，食後難睡，職此之由。或問：勞倦欲睡，所以安養精神；則素無勞倦者，似不必寐也。當原祖亞當、厄娃在世，與其子孫，若不獲罪真主，彼時事事順意，日日調和，不耕而穫，不營而享，身常康而不勞，年永存而無死，不知亦有寐否乎？曰：多瑪西聖有言，生人之初，雖百務罔遂，無作無勞，而據其晝夜循環寤寐之理，亦所必有。然寐亦不同也，或以病，或以倦，或以飲食不

清；如此之寐，當非上古所有；古所爲睡者，神清氣定，半矇半覺，似睡非睡耳；豈與沉淪昏濁，呼之不應者等哉？
或問：忽然有寐，又何以忽然有寤；自然耶？勉然耶？曰：有自然，亦有勉然。自然謂何？蓋天下無不聚之濁氣，無不復之清氣；當其氣之乘而蒸也，有所突塞於其上；其來也，粗而重，如浮雲之四合；其去也，細而輕，如霾障之漸開；合則就寐，開則就寤；此一定之機也。所爲勉然者，氣蒸未散，忽爲人聲所呼，忽爲物擊所動；彼其覺氣雖隱，不離內身，一提卽醒矣。又問：人向夜欲睡，迄曉而醒，無惑也；乃有方曉之時，睡興轉濃，還有說否？曰：有不觀太陽乎？未曉之先，天空雲淨，是亦人之醒也；俄而東方一曙，四方雲物，須臾盡騰，反爲太空之障；人之復睡亦然。何也？太陽能消萬象，亦能吸萬象；未曉而空中如澄，將曉而空中若迷；人與天地，精氣

相通故也；有能夙興夜寐，習以爲常，及坐以待旦者，不在此論。

又問：當其寐也，知覺之氣，運用於五官者歇矣；其生長之氣，則從晝至夜，從夜至晝，刻刻不停，雖睡熟亦然，何獨無歇耶？曰：知覺之氣，爲五官所取用，雖取之不盡，然亦用之有度；不云神太用則疲乎？若生長之氣，爲養周身之血脈，而還以血脈自養，日滋日培，愈動愈出，故五官雖有時靜，其具諸生長者，固茁然動也；生長如泉，知覺如溪；溪有盈涸，泉則涓涓不息矣。卽如溪流暫涸，濬深亦得見水；猶人當寐，忽呼亦可成覺。至於泉自常流，生長之機常運，此豈可以間歇者哉？

又問：忽寐忽寤之由，旣昭然矣；不知寤寐之間，界限何在？曰：有痴人欲尋其界限之處，到將寐時，專意覷向何頃，不覺已睡，竟莫知也；因思待將寤時，再尋寤在何頃，不覺旣寤，而知又無所庸也。豈惟痴人不覺，想

聖人於此，亦無如之何矣。又曰：寐者昧也；若寐可知，不謂昧矣。寤者悟也；若寤而不可知，又豈得謂悟乎？但謂無庸其知則可。

又問：鷄之爲物，寤於丑寅二時，必拍翼而鳴，何故？曰：鷄屬陽也，太陽在地將昇，氣機先與之合，故相觸而醒；鷄熱性也，飲啄至腹卽化，夜半蒸氣已散盡，故覺氣自開而醒。又造物主之生物也，種種原以爲人；犬司夜，鷄司晨，各有其意；犬代人爲守，鷄提人使覺。夫以夜氣清明之候，善念正從此生，而人尙鼾睡如死；造物主愛人真切，能不以一物頻頻喚之，令勃然興起哉？

問曰：寤寐之故旣明，不審何如，當調其過與不及，以收二者之益？曰：造物主令有血氣者，寤寐相代：一則使得補聚其力，以保其生命；一則用變換之法，寤而寐，寐而寤，使各協其宜，代謝而不厭也。一於寤者，其精

勞，必有寐以養之；一於寐者，其氣濁，必有寤以清之；是寤寐之所以各得其理也。都畧訥云：寐爲身體之慰，爲氣力之補，爲無恙之驗，爲作用之逸，爲勞苦之醫。蓋用之以時，則晝夜攝調；晝生萬色，顯萬象，令人寤而觀之；夜則萬象之色，休歸玄默，令人靜而息焉。寢息已醒，而飲食已化，氣血已成，精血已活，五官已爽，可以應接萬緣，建立諸用也。若貪寐過多，或不以時，不惟無益，而且有損。如依博加德所云：身體懈散，神氣疲鈍，頭目昏重，記心閉澁，如痴如醉，奪人學問之志，道德之力，而陷於眾罪之深阱。西諺有曰：高枕累茵之中，欲尋道德與學，何處是形踪？是也。又古賢論曰：多一寤，則多增一壽之美分。非必寤能益壽也，寤如生，寐如死；多寤一刻，爲多生一刻；積累計之，豈不爲增益其壽乎？志於學者，固不可將生命之美分屬於寤者，願易之以死景，而至貴之年壽，稟

之不能甚長者，更以多寐促之使短也。既不可過於寐，亦不可過於寤；蓋寤雖學業功行眾美之資乎，亦不可不爲愛惜。或有攻苦其業，強力不寐，身不得安者，又極能損其氣體。依博加德云：過度之寤，終夜不寤，竭其精力，槁其內液，易於癯瘦；阻食飲之化，逆氣血之生，耗精神之源，虧五官之用，端必由此；甚至有多寤成癩，而至於死者。節宣之法，烏可廢也？雖然，今人燕安者多，又安得藉口足慮而爲多寐，以致廢時失事，惰體放心與？昔亞利斯多刻期立課，須與不息，不得已始就片時之寐；寐時地設銅盂，手持銅丸，忽爾手開丸墜，一驚而醒，依然用功矣。雁之群宿於渚也，必以一鳥更番直夜；是鳥又自恐其寐也，每覓一石置爪中，儆省常寤。至於人而毫不自知提醒者何也？無論竟夜長眠，甚有夜寤而晝寐，以顛倒其世界者。人生幾何，可不爲之長太息哉！

論夢

或問曰：前言寤寐矣，寐時有夢者何也？曰：夢者寐中之見聞也。五官之用，雖止不行，然覺氣之在四職者，運而不息。譬之一家然，閉戶扃門，其從中檢點，或稽覈其外營，表靜而裏則動焉。人之夢亦猶是。前論腦中，有總知受相分別涉記四職：總知者，是前所收外官之象，而聚影像於內焉；分別者，察有所變之相，而臚列以儲焉。一至寐時，脾中火氣上蒸，內象忽然轉動，如走馬燈，紙輪旋轉，悉因火動。寐中觸動其所涉記，如復聞見一番，與晝所歷，若無少異；其實虛幻無據，但緣義理不爲主張，便至認假作真，從無作有。旣在夢中，無能自識其爲夢者；卽夢中說夢，亦自不能提醒，雜而多昏。亞里斯多曰：水之定也，照之則清，鬚眉不亂；有或撓之，則照者隨波恍惚，盪漾破碎，無復定形；面或半面，身或半身，

可爲四目，可生兩頭。又如空中浮雲，隨風變態，現象無已，聚散無踪。寐時濁氣上騰，搖動內象，千奇百怪，世所絕無，而無一不爲夢中之所有，斷續不一，散漫無章。夢中物物俱有，醒則皆虛，譬如圖畫紙上，燦然山川，煥然草木，人有鬪爭歡好，物有馳走飛翔，快意適觀，無不在目，而收幅則了無踪跡也。人之印象於腦，猶畫像於紙，夢之所有，宜爲醒之所無也；况紙上之畫，次第行列，不能自爲遠近，而腦中之象，則覺氣所帶，各成一片，可以自相合離。畫猶有定，而夢豈有定乎？總歸於烏有而已。或問：夢固非實，然有有益之夢，有無益之夢，有因夢而進德者，有因夢而變爲不才者，豈槩可以空幻視之，必有由焉，請詳所由。曰：據聖厄臥畧所論，夢有由於自生者，有由於外來者。自生云何？一從內血氣所藏而生，一從外五官所納而生。蓋四行之液，徧注一身，而其蒸焰之衝，或

根其所稟所養所感者，以各徵於夢：水液勝，則多夢江海雲霧等；火液勝，則多夢爭鬪烈火等；土液勝，則多夢圻墓幽暗等；氣液勝，則多夢飛遊歡笑等。西國之醫，問夢於病人，亦因夢之休旺，以証病之虛盈。故昔明醫加勒訥將夢之關於病者，著爲一書。此所謂從內藏而生者也。五官之感，雖歷年已久，而託記尙存。故人之所夢，亦由其五官所感，大抵一官爲主，四官從附；一事有觸，餘事牽焉。如夢色，而聲臭亦併隨之；如夢悅色，而氣脈亦與俱動；蓋記存習熟而同類者，自挾以俱來也。且其習之所沿，喜惡愛憎，各於其黨：如士則科名之夢居多，農則庾廩之夢居多，工則斧斤之夢居多，商則出納之夢居多；此從外納而生者也。其自外而來者，一從聖神來，一從邪魔來；蓋造物主生人，旣生之矣，又保存安養之，欲令同享真樂而後止。故雖有經典明教，聖賢代傳，與其時

時提佑，然亦間有示之以夢；訓其行，使之歸正；命以事，使之肩承；勵其德，使加進修；詔以未來，使知証據；或以親示，或以天神傳示，無非引導之於善也。是謂正夢。若乃邪魔誘人，不能動之於晝，則必動之於夜，多方迷惑，撓其向善之心；且有異術，能令其人腦中內象，湊成一段可忻可樂之狀；其人以為夜可夢，即晝亦可為，不覺陷於無窮罪惡，而魔意始快。又或將後來可晤之人，可遭之事，預兆於夢；及其果驗，人遂痴心自信，謂我能未來先燭，空想高心，漸增驕慢，渾身躍入魔界。彼其邪箭中心，邪藥入腹，不能拔，不能吐也，是謂邪夢。願邪魔為害，不能害無隙可乘之人；惟其人萌邪念，先自造一魔景，魔得其便，愛以愛應，憂以憂應，乘其情性，逞所欲害之心。其初來也，或與天神無異；就到中間，亦或詐有殊勝功德，更倍於天神；然而究竟一着，天神是成人之美，魔鬼是

成人之惡也。是故夢境，雖非實事，間亦可以助人之實修，可以陷人於罪業也。大凡心清者，其夢多清，心濁者，其夢多濁。西土賢者，嘗用夢以自觀；然亦有無夢者。此非至愚，卽是至聖，當別會之。

或問：有人偃然臥也，而或講話，或動肢，或嘻笑，或舉身突起，着衣放步，持物動趾，已而依然就寢，問其故，彼亦不知，何也？曰：必是夢中所晤之人，極親極切，極喜極恨；夢之與晝無異，信以爲真；又無義理作主，故不覺其言偶喃喃，身偶髻髻，面偶融融，亂走數步；如上所云涉記習熟，而同類挾與俱來者。

又問：夢中魘者，謂何？曰：或四液重濁，或心中敗血瀰漫，或手壓於胸，皆可致魘。

又問：極醉者，昏迷不醒，通夜無夢，何也？曰：酒濁其氣騰上，至急至漲，夫

急漲則腦內迅動，卽一象看不出矣。譬如風輪，徐徐運動，其中之幅，一顯明；若轉旋迅急，則止見一暈，耀眼而過，不知內之所有何物。大醉如之。豈惟大醉，卽大飽者，亦常無夢也。

又問：或謂魂出爲夢，有是理乎？曰：非也。人之生死也，何非魂合身則生，離身則死乎？人之夢有最長久者，倘其魂出，則宜周身脈理俱停，暖氣俱絕，如死人然矣；何以呼吸如常？又何此一靈魂，方涉水登山，遊於千里萬里，而一喚卽歸乎？縱曰：惟靈也，故不疾而速；而不知其夢之成也，決非靈魂之出也。況人有一寐而遂夢者，屢寐而屢夢者，何其靈魂之出，不憚煩，而偏伺寐爲遊戲也？

破夢

問：前云天神降夢，則夢之來，未必不可信也。今謂盡歸諸幻妄，果有實

理，可拔世俗之迷否？曰：人勿信也。卽有聖夢乎，必大德之人，克當主心，天上始降一夢，默爲啓炤；然乃千百年中，僅有一二項；千百眾中，僅有一二人；卽大德一人之身，生平不過一二次也；況多有全未遇者；可槩望之常人耶？至於魔夢相誘，更不可信。邪魔最忌人之修德，寤時不能誘陷，則向寐以溷之；或以已所前知，托於夢以惑之，使其信從。要知萬端鼓煽，從中必自露一虛妄之隙。試細觀其所夢爲何等，爲何等事，爲何等效，則其隙可立破也。至於自生之夢，亦有三不可據：一先兆，一因緣，一偶爾。此人內之四液，有所不足，將發爲病，夢中先有其兆；醫家得此，可以窺見病根。且天道寒暑，常與人身相通；身之精血不足，卽易受感，是以將雨夢水，將晴夢火，往往有之；若不知其理，以爲先兆，則陰晴不定，天道且臨時變換，夢又安足信也？且一夜之間，所夢不知凡幾，

千百夢中，暫一偶驗，能必其一皆應乎？如呼盧者，十輸而一贏，百輸而二贏，亦必有偶然而獲者，豈可因一事偶爾，遂信爲常法也？古賢濟則落云：人與人相交，百事信，一事僞，并其百信而疑之，則一夢虛，足以槩夢夢之皆虛；何況千萬虛夢，間一偶合，乃於種種之夢，酷信之耶？葉落尼目西方之聖人也，亦云：哀哉人之信夢也！人自有必當信之理，必當欽事之功，真能欽事者，以可知盡之我，以不可知聽之天主。故義理有不可必者，不敢躡也；時命有不可知者，不敢邀也；工力有不可必者，不敢強也；而必欲知之於夢，是將與天主爭權，而欽崇一夢於天地萬物主之上乎？一夢可喜，終日望之；一夢可懼，終日怖之；何不反其望而望一天地之主，反其怖而怖一天地之主，豈不爲純然信德之人哉？願造物主因人五官太勞，而逸之以寐；則可安者寐也。卽有所夢，而付之

於不可知，安自若也。必一一信爲真實，日馳想焉，何其不安於所受，而漫以逸之者勞之耶？且夢之不可信也，當身可證。夢得金寶，來日窮乏如故；夢食奇饌，來日枵腹如故。以爲正夢若反，因欲借而反觀，則變遷更換，益不可憑。昔有大將將戰，夢鷹攫一小鷺；解者曰：鷹制鷺，勝徵也；後戰而敗，解者又曰：鷺在先，鷹不免居後，宜其敗也。信夢者爲夢所愚，大都類此。西諺有曰：知禮者不言夢；由此也。噫！人生渾一夢耳，何事纔不是夢？思之思之！

性學概述卷八

西海後學艾儒畧著

論嘯吸

嘯吸者，有知覺之所獨也；既論知覺，不可不詳嘯吸之具，嘯吸之因，嘯吸之用；嘯吸與脈絡同否？而水族之有嘯吸否？亦附論焉。

嘯吸之具有四：一爲心，一爲肺，一爲鬲，一爲氣管。肺之體輕，有如浮血所結之沫，便於氣之滲也。加勒訥云：自喉之中，下通於肺，有一筋脈，合而到心之右孔；氣海自此心孔通出，以養其肺；而又有一血脈通貫其肺，合於心之左孔；頷下則分爲二管，透入於肺，又細分之，滿肺皆通嘯吸之氣焉。鬲者，一層細膜，隔心肺與肝腸，有如墻垣之亘也。其具如此，鬲肺開，則外氣自氣管吸進，以涼其心；其所入氣，旋爲心所蒸熱，則旋

閉而出之；如海潮之長落然。緣人心元火極熱，熱甚則津竭，必得清涼之氣，調以沖和。故一呼一吸，消息無停，如風箱之鼓囊，閉卽爲噓，開卽爲吸；閉處卽虛之始，開處卽實之端，無停機也。依加勒訥之論：此氣非一直到底，必先至於肺，多所蓄積，漸注於心；蓋肺體虛通，是爲藏氣之府；藏多而後可以出音聲，供血脈，足給其用；不然，旋入旋出，僅取辦於喉間，肺無餘氣，必不能一氣成章，而字字皆斷續矣。設使氣遇烟，遇塵，遇惡臭，遇鬱瘴，若非夙多存氣於中，則未免頻仰所吸之氣，而併吸其毒以受害也；或閉使不吸，而心悶以死。惟夫肺氣停涵，則當其穢惡之來，心能從其浮肺之體，漸漸受氣，而復迴納於肺，如城被敵圍，內糧足以自贍，不必借餉於外也。

肺動而噓吸外氣，雖由肺之本能，然鬲亦同動相輔。肺鬲之動，又本於

心雖心動速，肺動緩；心動關乎脈，噓吸關乎肺；心動由於內，噓吸之動由乎外；其動不侔；其實肺與噓吸之動，總根於心之動也。氣管不過接氣之門路，如食喉爲飲食之門路。此二管相近，而皆合於小舌之間：飲食進，則小舌蔽其氣管之口，不使飲食得以錯入；惟氣欲出，則小舌起而開關；氣已出，則小舌又掩而閉關。若人飲食之時，偶或失閉，以致物入氣管，必盡聲咳嗽去之爲快。故舖齧之際，不得兼並噓吸，必待飲食既下，噓吸方可通也。

論噓吸之用。當知原以存心中之溫和，使之不滅不熾。依前所論，凡入生命之根，在於元濕元煖，而元煖之用，多在於心。元煖所以至於滅者，其故有二：一爲酷寒，一爲酷熱。如人或遭嚴寒，或遇大雪，或過飲冷水，其元火爲大寒所撲滅，命斯斃矣。若內之元火太旺，亦能焦枯元濕，命

亦殂焉。又或咽喉被繩急絞，全無涼氣進入。或在煖炕，噓吸皆帶熱氣而進。或在窄小不通氣之所，隨噓隨吸，所吸卽其所噓，不能換其涼氣，則內火益增其旺，酷虐五臟，因歸殄滅，譬如火閉甕中，不通涼氣，其火卽時滅也。故造物主於氣之旺者，必與之以噓吸之能，使其常換涼氣，以存元火，庶不至於滅亡耳。况涼氣有進有出，不惟調存元火，或身內有邪穢不潔之氣，賴此噓時，亦帶而出，清其五內。欲明此理，試觀心痛，或悶閉時，頗覺難忍；長吁吐氣，覺少寬和。古賢有曰：人身之氣有三：其一爲噓吸之氣，出入不停，用以涼心；心本極熱，苟不接受身外涼氣入肺，則心火大悶而身不安。肺居心之上，左右包心，其一開一闔，如風箱扇而涼之。然而氣從熱化，一進卽熱，故必吐出以換其涼。此氣不與血肉一體；如客往來，必有主人，乃可迎客，主不在，客卽去矣。其一爲血脈

之氣，卽血之精華，用以資生活者。其一爲知覺之氣，卽從心至腦，由筋絡而分，使身覺而運動者也。然此噓吸之氣，不但有涼心逐不潔之用，亦受肺心之煅煉，而同知覺生活之氣，徧注於一身以相助也。

論氣之噓吸，屬人主張與否？或謂噓吸，全屬人所主張；蓋欲速欲緩，或多或寡，用口用鼻，悉所自由；如泗水者，可令氣不全出，此其驗也。或謂噓吸自然，不屬人所主張；如睡夢之時，非有義理作主，然而噓吸自然不斷，此其驗也。此二說者，當合論之：半屬自然，半屬主張。論其所以，大都爲自然，緣造物主有命，靈覺之物，令之時刻噓吸以養肉軀；命定之後，如輕者自浮，重者自沉，不得不然；若謂主張由人，不惟寐時不能，卽寤時亦主張不得也。但其緩急遲速，亦有屬人調理者耳。論噓吸之動，亦與脈相關否？當知脈絡之動，原與心動相合；心有闔闢，

如橐籥象，闔則吸血於肝，而吸氣於肺，收血以練之，而分於百體，收氣以聚之，而涼其積熱，闢則疏其血以通流於一身，出其氣，換其涼，而脈絡亦隨之以動焉。試以一手拊心之動，一手拊脈絡之動，可得而知也。然心或爲內情所傷，或爲外感所激，虛實冷熱，早晚春夏，幼年老，有萬變之不同；故心有遲速沉浮滑澁，而脈絡之動亦如之；故脈絡者，心之傳宣也。知脈之動，未有不知心之動，及其內外虛實之情者也。脈絡與心動相應，自有準則，不由噓吸控攝。心之動速，噓吸之動緩，噓吸與脈絡有異。論水族之噓吸者，有二說焉：一言水族皆有噓吸，所憑四端：驗以夏時，魚在水中，開口如噓吸然；又驗水族亦有眠睡，有眠睡則有噓吸也；又驗水族在水，上有浮漚，似其噓吸所出之氣也；又驗之以小口之瓶，貯水蓄魚，開其口則魚久活，閉其口則氣不通，而魚悶死；如其

不賴噓吸，何由悶死？此皆有噓吸之說也。一謂噓吸者，以涼氣調內心之熱，有肺臟者皆有之。然其肺不同：水雞、水鼠、玳瑁、江豚、鱷魚、海鰐之類，其肺淡而寡血，如木耳然；既有肺矣，不免頗存噓吸；然其內熱不甚，無須噓吸之頻，良久乃一換之；然而久閉水中，亦能悶死，雖不頻噓吸，亦不得不噓吸也。嘗見江豚入網，多不能生，以其不得洩氣於水面故也。其餘水族，據亞利斯多所論，不以氣爲噓吸，所憑七端：一驗魚寓水中，若使開口吸氣，水應先入；一驗魚無肺與氣喉，況其腹去口甚近；一驗噓吸之時，腹必脹縮，魚腹如常，知無噓吸；一驗魚在水底，不見水面有泡，非如他物噓吸而出氣者；一驗若使魚在水中，可有噓吸，則人物之在水中，皆可噓吸，而又不然，以此知無噓吸之氣；一驗若有氣焉，則魚必常浮水上，不能潛居水底；一驗魚若必用噓吸以涼其內，則出水

之時，有氣可以噓吸，不可得死，何爲輒死？此亞里斯多之定論也。蓋水族雖無噓吸之氣，然亦有水出入，或以口，或以鼻，或以腮中之動，畧涼心臟之熱，故魚老而腮不得動者，必悶而不能活也。據此所定七端，其理已明，可以答前四說之疑。答其一曰，盛夏天熱或晴，魚有開腮開口，不過換涼水以療內熱，非真氣之噓吸也。答其二曰，人物睡而噓吸者，非爲眠睡噓吸，乃爲涼其內心也；若非必涼內心，不論醒寐，可無噓吸矣。答其三曰，水上有時漚泛，乃水雞等蓄氣在腹，偶而吐之，非魚之噓吸所使。答其四曰，閉瓶之口，魚不久活，非氣之缺也；閉則其水易暖，無所得涼，熱悶致斃。此四說皆無可疑。

或問：人當幼時噓吸速，及壯而老而噓吸遲，何也？曰：幼者內熱太旺，必數其噓吸以涼之；及壯而老，血氣定矣，內熱頗調，可以緩其噓吸，故不須

數數也。有如在溫泉，或炕房，或當天熱，或陟高巔，觸助內熱，人當此噓吸更速，卽皆大開其口，多吸涼氣；若涼處涼天，自不必然。

又問：噓吸之始，先噓乎，先吸乎？曰：人心先開而後收，開以納血，收以流通其血也。肺亦先吸以納氣，而後還出之。蓋此氣自外而來，不入何以得出乎？又見人物臨終，噓氣爲盡，生死相對，生者以吸始，死者以噓終，其理甚明也。夫此噓吸之用，不惟用以涼心已也。卽如鼻之聞香，亦有大益。美香在前，必用吸以納其氣，而後享其香焉。噓吸所關，其於人之生死，特爲急切。而總之一噓一吸，無適非造物主之大恩也。吾人一日之間，千萬噓吸，曾有轉一念及於生死之主者乎？望之望之！

論壽夭

人含生命，其壽夭之故，歸在二端：元熱元濕是也。肉軀備火氣水土之

德，卽具燥熱寒濕之情；而燥與寒不過輔熱輔濕而已。熱與濕爲君，其相得則爲壽根，其不相得則爲夭根。其濕欲如油之濕，不欲如水之濕；油之濕養火，水之濕滅火也。其熱欲如氣之熱，不欲如火之熱；氣之熱，溫而易調；火之熱，烈而有損也。人生元熱元濕，自母腹帶來，徧身都是；而元熱無時不尅濕，如火無時不化物。然而所由得滋補其元濕者，賴有飲食脂潤之氣也。飲食得中，則能滋養；太過則傷。如太滿之油，反能滅燈；油水相半，燈則猝爆；雜以垢濁，燈光不亮也。

或問：飲食旣能續補元濕，則常補而不死可乎？曰：不可。元濕者，母胎最初之精氣，而飲食終屬粗物也。人年漸老，元濕漸衰，雖有飲食，不免損二補一；但可藉以養生，豈能恃以長生也？卽人有將死而用藥以救者，不過因其熱濕失調，用藥扶柔復強，雖從新調理，終不能增元初之稟

受也。生命之根，在元火元濕之和，然亦有生而有餘，生而不足；天壽原由稟受；若稟受不殊，而此失調，彼不失調，則其故又係於人爲矣。或因所居之方，天氣大熱大濕，人感其氣，其人素稟多熱，所居又熱，則兩火相助，而元濕易克；其人或稟多濕，所居又濕，則兩水相助，而元火易滅。又或各人所作不同，如多思多勞多怒多慾，又如多食缺食，懈怠懶散而不運動，或能耗散其元火，或能閉藏其元火也。惟夫飲食調，天氣清，勞佚均，可以自存天年之壽耳。

其他天壽之故，則又在於主命。蓋造物真宰，雖多順物性之自然以成滅之；而有時妙用全能，以勸懲斯世。恐善人多年在世，易爲俗所汨沒，雖純德者不變，而自好者鮮終，則真主惜焉而早收之；如主人園中佳菓成熟，恐有啄攫飄搖，趁時摘取，亦有不善人在世，而天主留之，待其

改悔；如不熟之菓，望其成熟，亦不遽採摘也。至於大惡而顯罰，以絕其生；大善而多留，以益之祿，則又善惡作標之常矣。噫！人之生命，至長者不過百年耳！至於百年命終之時，迴想一生，有如一日；何異朝生暮死之蜉蝣，一日而自視百年，以晨爲幼，以午爲壯，以晚爲老者哉？夫所貴乎生命者，不在長筭，而在乎生之有益於世；寧一日在世，有可仰之功；不願百年在世，無一善可述。正所謂有百年之童，有少年之老，一日可當百年，百年不當一日者也。

論老稚

或問：人生在世，由少而壯，壯而老，形容各別，何故？曰：肉軀既由精血而成，二者皆屬濕熱；初結成者，自屬濕熱之盛，故赤子肌膚，必皆柔滑克暖也。但熱之與濕，兩者亦互相尅。譬之掌中握雪，雪爲掌熱而消，掌又

爲雪冷而損其熱也。迨至暮年，身熱已滅，元濕亦耗，惟壯者在乎老少之間，濕熱維均；顧所謂均者，非濕熱全調無爭也，第視彼老耄幼稚者，則此爲均耳。詳見壽天篇

或問：早年聰慧，或多夭折，卽幸不夭，長或多愚。曾聞生淺而智深者，不壽之兆；如花發而不以時，結實必少。又有言童慧可慮，不審有此說乎？曰：凡人知覺之主張，原屬腦間總知四職，前已詳之矣。童子知覺發遲者，由腦間濕嫩，其氣之多，如烟上騰，覺具昏塞不備，自難發其覺性也。其早慧者，腦之乾濕自幼適均，漸長則乾而又乾，其乾太過，必傷覺，覺具既壞，不能備用矣。是以重則夭死，輕則愚鈍耳。間亦有童時聰慧過人，長而無變，仍又多壽者，則由稟氣獨殊，濕乾原均，固非世所常有者。問：少者多輕信侈用，老者多疑多吝，何也？曰：少壯之人，涉世原淺，未遭

世人誑誘，偶有聞見，輒易信從；老者諳練世故，屢鑒奸欺，遇事自加持重，是以多疑也。亞里斯多有云：少者不智，經事少故；老者言多中，歷世久故，此之謂也。少壯之人，稀值匱乏，是以輕財；老者多歷迤阨，自是惜財；而又愛生之念更殷，子孫之計轉篤，未免思多積以厚其生，裕其後也，故吝。

問：人少壯則美好，衰老則醜陋，何故？曰：此由氣血盛衰，前論已具。但論人之美醜，全不在此。西土一賢者，同一少年行，遇一人以惡病臥於道，少年者掩鼻過之曰：惡其形臭；又行數里，遇一少年，冶容艷飾，芬香撲人，賢士掩鼻過之曰：惡其心臭。好醜無常，在人自取之耳。

問：少者齒密，老者齒疎，齒性原剛，豈有收縮而致稀疎？曰：齒形上平寬而下稍銳，人身百體之長，有時而止，惟齒則自少而壯而老，益加長焉。

日用飲食，齒有銷折，以長準銷；設不日長，齒之耗折盡矣。第其爲長甚微，人不自覺；至老則長力愈微，上關已消，在肉之齧已升，齒本之肉漸縮，故覺齒疎。豈齒性之剛，而有收縮稀疎也乎？

問：獸之戴角者，皆無牡牙，有牡牙者卽無角；豈天地間物無大全，如昔人所謂予之齒者去其角，傅其翼者兩其足乎？曰：此義亦是，而未悉其故。蓋牙與角，同一質料。角旣出其首，則血氣盡於上，不復生牡牙於下；牙生於下，則其氣歸下，而外不復生角矣。如駱駝一獸，旣無角，并無牡牙，由其血氣不足於首口，而有餘於項背間也。

問：禽獸之齒，銳而且長，鋒利過人，人貴於物，而齒牙反不及何故？曰：人之口齒，爲用有二：一關嚼食，一關言語；給此二用足矣。禽獸所嚙者，生硬之物，所避害自存者，多賴口牙；勢須鋒利，始便其用也。況若象齒等

之長大者，且以供人之用；安在人反不如乎？

問：人髮何因而生，何因而長？答曰：人身血氣，皆由四行而成。其內火之熱，猶天有太陽也。是以鬱蒸之氣，上升於首，蓋亦分爲二種：濕情多而內蒸，則如陰雲騰上，昏塞五官，令人善睡；燥情多而內蒸，則如風行電掣，奔騰上下，以生鬚髮指甲。至若血氣之餘，騰至頭顱骨多膚厚之處，氣每凝滯，難遽透出，而又先騰之氣未出，後至之氣沓來，則後氣若推先氣，悉從細孔而出，髮斯生焉。周身之氣，日騰日滯，皆集於首，髮日加長，良有以也。

問：造物者，五官各有所用；髮似無用，豈亦有所爲乎？曰：此有二說：一者，人身血氣薰蒸，常有敗壞之餘，積若浮烟，必須宣洩，其散布於周身者，宣洩尚易；至於上升頭顱，乃堅實難洩，聚多鬱結不宣，或釀他患，故生

髮以疏其滯也。一者人之百體，元首至尊至貴，宜有多髮簇護，始却寒暑之侵，免一切外患之及。況在鳥獸，且有毛羽衛身；蝟有刺，魚有鱗，皆以扞蔽其身；物物皆然，人可知也。

或問：人有生而卷髮者何也？曰：加勒諾論此有三：一由生髮之質料，原屬火性；濕勝則易伸，燥勝則卷縮。試觀以髮投火，燦然卷縮，此理可知。二由生髮質料，或爲柔脆，不能直突，必屈曲宛轉而出，以成其卷。三或由頭皮乾厚，出孔緊狹，難得徑出故耳。

問：人之髮少而黑，老而白，雖本血氣，未明其理。曰：人髮之生，由血氣之渣滓爲質，當其少壯，元火強盛，則煉爲黑色；至老，元火之熱力已減，不能煉熟其渣滓，而此質歸於朽敗，遂成白色矣。試觀墻壁之間，凡遇陰霾濕氣，久鬱則多白翳如毛，亦敗象也。器物衣服亦然。又人之愛者病

者，鬚髮易白，皆由內熱消耗，不能培扶煉熟生長之力；設其憂解病除，內火復強，則又轉白爲黑，往往有之。

問：生覺者，人畜所同；云何人髮至老必白，而鳥獸之毛未嘗變也？曰：鳥獸之毛，每年蛻舊生新，則屢換屢新，仍如前色；至如犬豕等不蛻毛者，生命原短，未至於久，又無焦勞恐懼，以傷其性，亦自不白；惟人則年壽既長，髮不蛻根，又恒憂懼，損其元火，則其白自不能免也。

問：曾有人一夕而鬚髮盡白者何也？曰：老者之白頭也，由生平勞心焦思，多凶多懼，積日累月，漸耗而白；其有一夕而白者，此必忽罹大怖大勞，損其心膽而然；其或壯年而鬚早白者，由所處寒薄，或勞心，或稟齋也。

問：人之老也，髮落始於腦門，髮白始於雙鬢何也？曰：人壯時，暖濕之氣

並強，鬢髮所以固存；至老而元濕既滅，髮根少潤，焦枯零落，所不免矣。元火既耗，則質未受養，衰敗呈象，不落而白焉，所以落髮始於腦門者，爲此處高聳，既鮮滋潤，火氣獨升，髮根易焦，宜其先落也。

問：人多髯而濃密，或微髭而稀疎者何也？古賢加勒諾體用篇中有云：草木在沃土者叢生，在瘠土者薄發；鬢髮之在人頭面也亦然。至如婦人不鬢，大都陰質，寒涼不生；又其餘氣之質，另關一脈，散布他所，固不同於男子也。

論生死 附諸情論

亞里斯多曰：生活者，皆身內有元火，而魂寓其中也。此生活之說，凡人物俱括其中，爲論有三：一論魂爲生命之根，諸能之原；一論魂之見在物體，謂之模；一論生命功夫，如養如長，如動如覺等也；故魂存而人物

生焉。所謂元火者：蓋凡有生之物，必由乾濕冷熱，四情合併，不可缺一；然而生命所賴，尤在元火之熱，用以運行諸功，而熱又必需於養；養熱者濕也；譬之燈然，賴油而存。至於寒乾二情，雖人物皆不可無，然按加勒諾所論，寒非長養存命之助，僅爲調適其火，不使太烈，且散而不收也；乾情亦僅爲調適原濕，與夫身內血脈，使水氣不得氾濫，而但存其潤澤耳。故四情中，乾寒者爲調以存體；濕熱者爲化以養體；此謂生活，皆由元火，元火與諸情備存身內，而魂乃安處也。知生之理，則死可知。或謂：人之生死，惟屬一氣：聚則生，散則死。此說指論草木禽獸之生死，則可；人類不然：藉呼吸之氣，但爲調劑元火之用，絕非生命之本；血肉之氣，雖爲培扶生長知覺之用，亦非生命之根；二氣雖在一體，俱屬依賴。人之死也，必因元火消耗，魂乃離身，呼吸遂止，血肉遂寒；惟魂也，乃

生命之本原也。

論人生死之由，全係靈魂；若論一身百體，有關生死者，則心爲甚。亞利斯多云：百體中心爲生命根本。心在身之中央，稍偏於左，其偏左者何也？蓋知覺之類，鳥獸之左右惟均，爲用皆便；獨是人身之左，多屬寒而怯弱，故心惟向於左，而以元熱翊之。試驗人之作用，多須乎右，其左似多憊息，若分一動一靜者然；故右必強有力也。心之向左，正是扶弱之意。

論心之形，上闊而圓，圓能多容且尊；下窄而銳，銳則翕聚真火；蓋稍似桃實然。其外周有堅薄皮，圍護如城，胸腔脇骨如郭也。夫人物之生，既由元火；而元火獨寓於心，故心爲生息之根。令百體若寒，而心尙熱，則可通熱以煖身；設心失其熱，何身之能復活耶？亞利斯多云：人物之胎

也，百體中心最首生；其死也，心獨後死。周身之血，雖初成於肝，然有細分到心，練爲至精之氣，上行於首，分布四肢，令能知覺運動也。比理畧云：百體惟心至精嫩，不得或有虧損；設一損，則舉身敗壞矣。試觀犧牲肺肝脾胃之類，間有渣滓雜穢，獨心最爲光潔。心爲百體之君，兼有四貴：一爲元火之府，一爲先生後死，一爲百肢運用所賴，一爲至精而不得受傷。

問：前論人物生死由魂，魂由元火，而心爲元火之府固矣。願心發諸情，用情太過，間亦戕其生命焉；不識諸情之中，爲害孰甚？曰：較怒懼兩端，在怒雖暴火上炎，多致疾病，然未聞有一怒而死者；苟遭大驚極怖，魄喪心癩，甚或立死，則爲害更烈於怒矣。且不惟懼怒兩情，爲能致害也，卽羞愧喜樂之情，過節亦能傷人；聞有過喜而死者，更有偶然失笑而

死者。

憂者，爲逼迫心神之疾，使真火內促，外體衰弛不支，亦能致死。古亞利
斯多者，生平最好窮理，無所不格；偶至一海峽間，見潮水一日七長七
退，反覆窮究，不解其故，憂憤而卒。議者曰：亞利斯多不得海潮，而海潮
反得亞利斯多矣！惜夫！總之天地間，義理無窮，知識有限；窮理固儒者
本分，而事理多出於人力之外，必不可強，又奚必爲此過憂哉？

問：曾聞凡有覺之類，人之心形爲小，首形較大，其說謂何？曰：心爲元火
之府，小則內火翕聚，而更有力，肝膽由是而壯；若大則寬散，而熱力減，
肝膽必怯矣。譬火在大廈，不甚覺熱；在密室，則氣燄逼人也。頭顱備有
內外知覺之具，頭大則知覺乃全。詳見本論凡人本分，宜有剛勇以作事，知
覺以泛應，故心形小，首形大也。試觀獸類，兔鹿牛驢，以其心較其身，其

配合之分頗大，故火散而其膽必小。

問：前云生氣之煉在心，覺性之煉在腦，亦有說否？曰：生氣必熱，乃能活動周身；心爲火府，故制煉在心，以受其熱也。覺氣宜溫，不宜大熱；腦分屬涼，故制煉在腦，以調其熱也。

問：人身之元火，乘血氣而行；火與氣，原屬無知，奚爲憂乃積心，愧乃見面，喜乃布於四體？曰：此由魂爲一身之主，不待思索，自然隨其上下內外，所當歸處，必令歸之。

問：驚懼而面色忽見青黃，何也？曰：血爲容色之華，其在於面，本自紅潤；魂爲一身之主，人忽受驚，魂必令血歸心，護其生命之本；面旣失色，便見青黃矣。懼者百體皆顫，亦以血歸護心，不能外固體膚，弱而不振，因成顫動也。顫而脣有下墜者，其勢垂而無倚，尤易顫也。

問：人被驚，而髮上指，與口吃，何也？曰：火既歸內，則寒據肌膚；膚寒則斂縮，而毛孔緊促，故髮上指。言者心之聲也，驚則元火聚心，不能上升，以壯聲氣，故吃。

問：人驚懼則多渴，如在大廷廣眾之前，辯詰而慚，喙左右動，又戰敗而奔者，逢水必亟啜之，曷故乎？曰：渴者寒濕之嗜慾也，驚則火聚，熱盛攻中，勢必慕寒濕者，解煩渴也。

問：羞與懼，皆內省不足，自己虧歉之事；奚爲懼則血氣歸內，而羞乃血氣見於面耶？曰：懼而血氣歸內者，懼己生命之害，故血氣擁衛其內；羞而血氣見面者，慚人見己之短，故血氣擁蔽其外，面紅而體不紅，面爲人之先見者故耳。

問：古諺云，凡無怒者必無志，何也？曰：怒有二：一者忿怒，此不過血氣之

動，卽禽獸亦有之；一者剛怒，鼓舞振作，猶策駑馬，此必不可少者。古諺之說，蓋贊剛怒，非指忿怒也。

或問：少年遇事慚而面紅者，人以爲美；古人謂面紅知耻，大有可望，然與曰：凡人自露其短，爲人所窺，面忽發紅，則其心向上，懼其差失，必有爲善之望，豈不美乎？若彼平日驕矜忽慢，不知省察，愈尤，顏厚不紅，難望遷改，正無耻之徒也。

問：怒者，面目俱赤而失措，何也？曰：凡人忿怒，則血氣內沸，騰上至腦，故頭必昏眩，無主而失措；面目本自黑白分明，至此而赤色尤易顯見也。問：哀痛原與喜樂相反，哀甚而淚，固所宜然，乃喜極而泣，下何也？曰：哀痛者，火逼內心，前已詳之。惟火逼其內，則經脈之筋促狹，而目性又本濕易潤，則內液從狹筋中擠出矣。喜樂則內熱發散於外，毛孔俱開，內

液上騰者，亦或淚出。

或又云：哀痛之淚，注目覺熱；喜樂之淚，注目覺涼何也？曰：哀痛者，火聚於內，則面目寒涼，內液出至涼處，故覺其熱。喜樂者，內火升上，面目俱熱，其內液之濕，溢至熱處，自宜覺其涼矣。

#10

444026

444026