

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



(第二辑·第七卷)

[宋]两 宋  
(公元 960 ~ 公元 1279)

## 理学教育思潮与教育论著选读



中国环境科学出版社 出  
学苑音像出版社 版

图书在版编目(CIP)数据

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

ISBN 7 - 80135 - 738 - 8

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

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2005)第 131427 号

中国教育名家名作精读丛书·第二辑  
[宋]两宋理学教育思潮与教育论著选读  
北京师联教育科学研究所 编 选  
总主编 冯克诚  
中国环境科学出版社 出版发行  
学苑音像出版社

★

北京密云红光印刷厂印刷  
2006年5月第1版第1次印刷  
开本: 1/32 印张: 195 字数: 5066千字

ISBN 7 - 80135 - 738 - 8  
全二十册定价 526.00 元(册均26.30元)

(ADD 北京市朝阳区三间房邮局 10 号信箱)  
P. C. 100024 Tel 010 - 65477339 010 - 65740218(带 Fax)  
E - mail: webmaster@BTE - book.com Http: //www. BTE - book.com

教师必读文库  
中外教育名家名作精读丛书  
出版说明

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

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

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

编者  
2006 年 4 月

目  
录



中国教育名家名作精读丛书 第二辑·第七卷

[宋]两宋理学教育思潮与教育论著选读

上 篇

两宋教育政策与主流教育思潮

两宋的文教政策 .....	(1)
两宋教育及其理论的发展 .....	(5)
(一)教育理论发展 .....	(5)
(二)宋朝时期教育制度 .....	(7)
宋代理学教育思想的产生和发展 .....	(18)
理学教育思想的学术源流和主要著作 .....	(24)
(一)理学时代 .....	(24)
(二)主要著作 .....	(35)
王学、洛学学旨变化与南宋理学 .....	(37)
北宋老学中的性命论 .....	(53)
(一)性与天道的贯通先秦时期的孟子和荀子虽然分别提出 了性善和性恶两种对立的人性论,但他们对人性的来源 问题,即人性的本体论依据,没有进行探讨 .....	(54)
(二)性素朴论 .....	(56)
(三)复性论 .....	(58)
(四)穷理尽性以至于命 .....	(61)
儒佛之辩与宋明理学 .....	(66)
(一)儒佛之辩 宋明时期,西方哲学对中国哲学寂然未通 ...	(66)

(二)理学的道德形上学 .....	(74)
(三)宋明理学的分系 .....	(79)

## 中 篇

### 宋初三先生教育思想和教育论著

教育家胡瑗 .....	(91)
胡瑗的教育思想 .....	(99)
(一)生平和教育活动 .....	(99)
(二)苏湖教法 .....	(103)
(三)胡瑗教育活动分类资料 .....	(112)
《宋元学案·卷一》 .....	(118)
安定学案选读 .....	(118)
高平讲友 .....	(118)
论语说 .....	(120)
春秋说 .....	(121)
附 录 .....	(122)
宋元学案 .....	(124)
安定门人 .....	(125)
荀子辩 .....	(126)
辩 习 .....	(130)
语 录 .....	(131)
训学者文 .....	(133)
附 录 .....	(133)
谏院钱先生公辅 .....	(135)
龙学孙莘老先生觉(附弟览) .....	(136)

附 录 .....	(137)
章敏滕先生元发 .....	(137)
签判田先生述古 .....	(138)
孙复、石介的教育思想 .....	(139)
(一)尊儒排佛,重言佛老之害而攻之 .....	(140)
(二)提倡古文运动,以明道、教化为功 .....	(142)
(三)重视学政,以复古劝学化行天下 .....	(143)
(四)重视修身之道的探讨 .....	(144)
(五)严师弟子之礼,倡活泼笃实的学风 .....	(145)
《宋元学案·泰山学案》选读 .....	(146)
高平讲友 .....	(147)
春秋尊王发微 .....	(148)
睢阳子集(补) .....	(174)
附 录 .....	(176)
直讲石徂徕先生介 .....	(179)
春秋说 .....	(180)
徂徕文集 .....	(182)
附 录 .....	(186)
附 录 .....	(189)
运判刘长民先生牧 .....	(189)

## 下 篇

### 南宋诸儒教育文论选读

杨万里教育文论选读 .....	(193)
通州重修学记(节选) .....	(193)

谭氏学林堂记 .....	(194)
秀溪书院记(节选) .....	(195)
送王才臣赴秋试序(节选) .....	(196)
礼 论 .....	(197)
曾子论 中 .....	(198)
子思论 上 .....	(200)
子思论 中(节选) .....	(202)
子思论 下 .....	(204)
人 才 上 .....	(205)
人 才 下(节选) .....	(208)
庸 言(节选) .....	(209)
学箴 为清江陈叔声作 .....	(212)
范成大教育文论选读 .....	(213)
论知人札子 .....	(224)
石经始末记 .....	(225)
姑苏同年会诗序 .....	(227)
魏了翁教育文论选读 .....	(228)
(一)神童早登金榜 终生服膺程朱 .....	(228)
(二)适应政治需要 树立理学权威 .....	(230)
(三)政治思想开明 积极倡言改良 .....	(233)
(四)兼收各家之长 创立一家学说 .....	(237)
(五)倡导理学功过 应有公正评说 .....	(242)
论敷求硕儒开阐正学(节选) .....	(243)
上建康留守叶侍郎适 .....	(244)
石泉军军学记(节选) .....	(245)
书鹤山书院始末 .....	(247)
普州贡院记(节选) .....	(248)
泸州重修学记 .....	(249)

华亭县重修学记 .....	(252)
夔州重建州学记(节选) .....	(254)
黔阳县学记 .....	(256)
全州清湘书院率性堂记 .....	(257)
潭州州学重建稽古阁明伦堂记 .....	(259)
朱文公年谱序 .....	(261)
邵万州孝弟蒙求序 .....	(263)
止堂训蒙序 .....	(264)
真德秀教育文论选读 .....	(264)
(一)少幼苦读成器 入仕为国分忧 .....	(265)
(二)关注国计民生 躬行惠民之政 .....	(268)
(三)撰讲《大学衍义》阐发理学思想 .....	(270)
铅山县修学记 .....	(278)
敬思斋记 .....	(279)
弘毅堂记 .....	(280)
政和县修学记 .....	(282)
龙山书院记 .....	(283)
南雄州学四先生祠堂记 .....	(285)
送周天骥序 .....	(287)
送潭州陈教授序 .....	(287)
送徐元杰子祥序 .....	(289)
大学衍羲序 .....	(290)
西山问答(节选) .....	(291)
潭州示学者说 .....	(297)
崇风教(节选) .....	(299)
教子斋规 .....	(299)

# 上 篇

## 两宋教育政策与主流教育思潮



## 两宋的文教政策

公元960年,即后周显德七年,禁军统帅赵匡胤经过周密的谋划,没有多动干戈而取代了后周政权,改国号为宋,他当了北宋第一代皇帝——太祖。这便是历史上具有戏剧性的“陈桥兵变,黄袍加身”过程。宋分北宋与南宋,北宋历9帝,167年,南宋亦历9帝,153年。到祥兴二年(公元1279年),崖山最后一战,败于元军,宰相陆秀夫背着九岁的小皇帝赵昺跳海自尽,结束了两宋320年的统治。

### 社会经济与科学文化概述

北宋王朝建立后,即招募流民,奖励垦荒,规定请佃的土地“便为永业”,农村生产很快得到恢复,耕地面积也逐渐扩大。两宋重视农田水利工程建设,“斗门一闭君休笑,要看水从人指挥”<sup>①</sup>。从而出现了“田野加辟,年丰屡登”。手工业方面,纺织、矿冶、陶瓷、造船等都有很大发展。交子(宋代纸币)的问世是商品经济发展的一个重要标志。至于文具的制造,如毛笔、纸张、墨、砚,又直接与文化教育发展相联系。

宋代的自然科学,主要有天文学家苏颂设计的“水运仪象台”与所著的《新仪象法要》,代表了当时天文学的发展水平。数学家秦九韶著的《数学九章》,关于“大衍求一术”和增乘开高次方的方法,为古代中国数学发展做出了卓越贡献。沈括的《梦溪笔谈》更是综合天文、历法、算学、物理、化学、地理、地质等各方面知识经验的小百科全书。

---

① 杨万里《诚斋集》卷三十二。

宋代出了许多著名哲学家,胡瑗、孙复、石介、李觏、周敦颐、张载、邵雍、程颢、程颐、朱熹等。理学就在宋代形成,其特点是把“理”看成宇宙的本源,哲学体系的最高范畴。一般以周敦颐、张载、二程(即程颢、程颐兄弟)为理学的创始人,到朱熹集其大成。哲学史上所谓濂、洛、关、闽,濂是湖南濂溪周敦颐,洛是河南洛阳二程,关是陕西张载,闽是福建朱熹。周敦颐、张载都讲“理”,但不曾把它作为宇宙的本源。宋代有理学,也有反理学思潮,陈亮、叶适就站在理学的对立面,构成了当代哲学思想体系中两条路线的矛盾斗争。

宋代文学领域有陆游、辛弃疾、苏轼的诗、词、散文,岳飞的《满江红》、文天祥的《正气歌》。它的豪迈奔放和爱国主义精神,感召了千千万万的人民。话本,不仅为我国文学开辟了新的蹊径,它所反映的下层社会生活,对广大人民更起了教育的作用。

### 对士人的思想钳制

宋代社会经济和文化虽还在继续发展,但随着封建社会黄金时代的消逝,地主阶级已失去其壮年时期的奋发有为精神。“夕阳无限好,只是近黄昏”。宋代又是阶级矛盾与民族矛盾交织的朝代,宋太祖接受唐代藩镇割据、五代分崩离析的教训,不得不强化中央集权政治,使各级官吏和人才置于自己控制之下。他登基的第二年,就演了一出“杯酒释兵权”的把戏,随将政务、军事、财政大权分开,互不统属,目的也为了削弱宰相的权力。在意识形态领域也是如此。如果说,在唐代,杜甫还可以写“朱门酒肉臭,路有冻死骨”,斥责高官显宦不顾人民死活;白居易的《长恨歌》,把矛头指向皇室,谁也不曾指控他大逆不道,那么到宋代就不一样了。北宋神宗赵顼朝,王安石变法。文学家苏轼对新法有异议,被目为反对派。他写了一首《咏桧》诗,有“根到九泉无曲处,岁寒惟有蛰龙知”句,御史台谏官借题弹劾,认为皇帝作为真龙象征,是飞在天上的,怎能蛰伏九泉?显系亵渎九五之尊。随将苏轼押解到京审讯,谪授黄州团练副使,本州安置。史称“乌台诗案”。南宋高宗赵构朝,秦桧当权,所兴文字狱,牵

涉面更广。如茶陵县丞王庭珪作诗送胡铨,坐谤讪停官。李孟坚诬其父李光私撰的国史,被控“语涉谤讪”,大理寺判李光永不检举,孟坚除名。程瑀解释《论语》“弋不射宿”,说“孔子不欲阴中人”,因而坐罪。太学生张伯麟题壁写了一句“夫差,而忘越王杀而父乎”,被杖脊,刺配吉阳军。秦桧还曾疏请禁野史,禁民间结集经社。<sup>①</sup>宁宗赵扩朝还出现“庆元党禁”,目理学为“伪学”<sup>②</sup>,株连不少人,弄得“贤士惴慄,中材解体,销声灭影,秽德垢行,以避此名。”<sup>③</sup>

### 儒、道、释融合与理学的产生

宋代统治者为了巩固专制政权,也热衷于利用宗教麻醉人民。

赵匡胤即位不久,就大力提倡佛教。他曾降诏诸路寺院,凡是为周世宗时所废而尚未毁的不毁,遗留的佛像也全部保存。再是雕印藏经。太宗赵光义统治时期,在五台山、峨嵋山、天台山等处大建佛寺,设译经院翻译佛经,真宗赵恒还亲为佛经作注。创于唐、五代的佛教各宗,到宋代也有所发展。禅宗临济宗的一派黄龙宗和杨岐宗,即在宋时创立。

宋统治者也竭力提倡道教。太宗曾召见华山道士陈抟,赐号“希夷先生”。真宗诏赐信州道士张正随为“虚静先生”,为后来奉祀江西张天师的开端。李唐王朝曾虚构李耳为李姓祖先,赵宋王朝则虚构赵玄朗为赵姓祖先,并尊为“太上混元皇帝”。徽宗赵佶自称是“神霄帝君”临凡,讽道录院册封为“教主道君皇帝”。此后不仅道观林立,道士盈庭,还诏求道教仙经,置道阶,秩比世俗官吏。道家说教也搬上太学讲坛。

作为中国封建社会的主要精神支柱的儒学,更为宋代统治者所推崇。他们不断抬高孔子的地位。建隆二年(961),宋太祖下令贡

① 赵翼《廿二史札记·秦桧文字之祸》。

② 参阅《宋史纪事本末》卷八十及《续资治通鉴》卷一百五十四。

③ 《宋史·叶适传》。

举人要到国子监拜孔,并著为定例。太平兴国三年(978),太宗下令恢复孔家为周世宗所取消的免役免税特权。大中祥符元年(1008),真宗下令追封孔子为“玄圣文宣王”,同年亲到曲阜孔庙行礼,拜谒孔墓。他自撰《文宣王赞》,歌颂孔子为“人伦之表”,儒学为“帝道之纲”,强调“儒术污隆,其应实大;国家崇替,何莫由斯”<sup>①</sup>。

儒学同佛道的消极部分对于汉代以来士民思想都起着钳制、腐蚀、麻醉的作用。以儒为核心,实现儒、道、释三家合一,魏晋南北朝时已开其端倪。到宋代渐趋于成熟。北宋高僧契嵩说佛、儒“迹异”而“心同”,佛家“五戒”就是儒家的“五常”。儒家的二程也从佛道两家那里吸取理气心性之说。程颐说“气有清浊,禀其清者为贤,禀其浊者为愚”<sup>②</sup>,与唐宋著名道士杜光庭说的“得清明冲朗之气,为圣为贤;得浊滞烦昧之气,为愚为贱”<sup>③</sup>如出一辙。在人性构成问题上,道教南宗鼻祖张伯端分“气禀之性”与“先天之性”,程、朱亦分“气质之性”与“天命之性”,二者亦竟如此相似,表明儒、道、释联合是时代的产物。佛、道促成儒学的哲理化,以理学的面貌出现,构成不同于汉学的新儒学,它结合宋代的政治经济实际,赋予纲常伦理以理论的说明,促进了国家的统一,也有利于赵宋的封建统治。理学从而成为宋代的官方哲学,文教政策的理论根据。南宋宁宗赵扩嘉定二年(公元1209年),朝廷定朱熹谥号为文,尊称为“朱文公”。《大学》、《中庸》、《论语》、《孟子》等四书也重新得到重视。嘉定五年,从国子司业刘燾之请,朱熹的《论语》和《孟子》集注正式定为官学学生必读之书<sup>④</sup>。

宝庆三年(1227)理宗赵昀接见朱熹次子朱在,说朱熹的《中庸》

① 见《崇儒术论》。

② 《河南程氏遗书》卷十八。

③ 《正统·道藏道德真经广圣义·不尚贤章第二》。

④ 《续资治通鉴》卷一百五十九。

序》,他读起来不能释手。<sup>①</sup> 淳佑元年(1241)理宗下令将朱熹列入孔庙从祀。对周(敦颐)、张(载)、二程(程颢、程颐),他都相应追封为伯。理宗还亲到太学,拜孔子像,命人讲解《大学》,并将自己写的《道统十三赞》颁发给国子监,宣示学生必须认真阅读。南宋时期,凡是传播理学为宗旨的书院,多受到政府的支持,或为其题匾额、赐田,或给书院主持人各种优待。理学伸入宋代官学,不仅由于理学家们的提倡,更主要的是由于赵氏王朝以政令规定贯彻。

## 两宋教育及其理论的发展

### (一)教育理论发展

宋继五代十国,面临频繁的农民起义和辽、西夏、金等少数民族的武力胁迫,现实严峻地提出如何维护、延续封建统治的问题,因而在学术领域内一度呈现出相对的活跃局面,先后形成以范仲淹为首的改革派、以王安石为首的新学派、以陈亮、叶适为首的事功学派、以程颢、程颐、朱熹为代表的理学派、以陆九渊为首的心学派。各个学派在政治上一致要求加强中央集权,而在治术上则有分歧。这一特点,明显地反映在各学派的教育思想体系之中。慕各学派都强调人才的巨大政治作用。王安石把培养人才视为变法的先决条件,他说“法不能以自行”。他的《上仁宗皇帝言事书》就是一篇完整的古典人才学著作。各学派都反对国家注重科举忽视学校教育的倾向,要求整顿、改革中央官学,发展地方学校,培养人才形成良好的社会风

<sup>①</sup> 《宋史纪事本末》卷八十。

气。对于培养什么样的人才,怎样培养人才,各个学派的见解又是不同的。范仲淹、王安石以及陈亮、叶适等是封建德才的并重论者。他们强调人才的封建德性的修养,又重视各种实际的治国、理财、将兵才能的训练,要求文武兼备,经史律令兼知。凡“可以为天下国家之用”的知识都应是学校的教学内容。从而达到加强各级封建吏治的目的。理学家、心学家则片面重视人才的封建纲常名教的道德素养,轻视各种有实用价值的学问,诸如军事、律令、农艺等知识技艺。二程、朱熹提出学校的根本任务是教人“明天理,灭人欲”。由于程朱理学的教育思想更符合地主阶级的统治需要南宋末年以后成为封建社会占统治地位的教育思想。但理学家对教育问题曾作过多方面的探究从而丰富了古代教育理论。教北宋唯物主义教育家张载继王充试图以物质性的“气”解释人性善恶智愚差别的生理原因,首次提出“天命之性”和“气质之性”的命题,把人性区分为二。北宋理学家程颢、程颐、南宋理学家朱熹按照其客观唯心主义哲学思想,改造并发挥了张载的人性观点,他们赋予仁、义、礼、智、信等封建道德观念以“天理”的形式,“天理”则被认为是独立的客观实在。“天地之性”即是“天理”在人心中体现。“气质之性”是人禀受于“气”而形成,即人的“血气之身”,是“天命之性”的“安顿处”。“天命之性”是至善的,而“气质之性”的善恶,取决于人出生时所禀气的清浊、纯驳与厚薄。先天禀气清、纯、厚的人,其“气质之性”与“天地之性”是统一的,不仅道德完善而且睿智这便是仁且智的圣人。而在现实社会中,理学家认为天生圣人几乎不存在,凡人的“气质之性”都有不同程度的浊、驳以及偏、薄,不仅显示出智愚差别,而且一旦接触物质世界,便会萌发“人欲之私”,将“天理”遮掩,沦为道德有缺陷的人。但经过读圣贤书、修身,气质可变,愚而可智,人欲可去,圣人可学而致。这种立论是颠倒了社会存在与社会意识的关系,出于维护封建纲常的需要。但是,理学家从这个基本点出发,论证了人人均有接受教育的先天善质。先天禀受的气质,可以借后天的教育发生变

化。这不仅突破了汉唐以来形成的“性三品”说的阶级界限,与两宋以后教育社会性的扩大趋势相适应,而且触及到人的生理禀赋的研究,是对古代教育理论的一种深化。论理学家强调教育目的是培养人,即具有完善的封建道德修养的人。具体的要求,反映在朱熹拟订的《白鹿洞书院学规》中。为了有效地培养人,他们探讨了小学和大学的教育任务及其衔接问题。朱熹在中国教育史上首次把小学和大学(即儿童和青少年教育)作为一个统一的教育过程来考虑。他提出小学教育的基本任务是向儿童灌输道德观念和训练封建道德行为习惯,而以后者为重点。大学的基本任务是“格物致知”,即“即物穷理”,使其在小学养成的道德习惯提到道德信念的高度来执守。他们批评把应在小学阶段完成的任务,留待大学去做。理学家们关于道德教育过程的见解,是带有一些辩证因素的,也是对古代道德教育理论的一种发展。

## (二)宋朝时期教育制度

理学家依据他们的“知先于行”、“行重于知”的知行观点,援用并改造《中庸》的“博学之,审问之,慎思之,明辨之,笃行之”一语作为大学的教学次序即教育过程。这一教学过程的基本特征是重知,但要求道德义理知识的传授、学习和道德实践有机统一。根据这个“教学次序”,理学家进而就如何读书明理,进行德性修养问题作了总结。“朱子读书法”及其“主敬”的修养论,曾在教育理论领域内统治了领域余年,为封建统治者培养顺从的臣民服务。但其中尚有不少正确的读书与修养经验的概括,涉及到注意、思维、感情、意志、操守等心理品质以及道德的自我评价等问题的论述,是中国古代教育史中有价值的历史遗产。有许多理学家重视小学、大学教育用书的编辑和研究,他们突破了盛行于汉唐时期的烦琐的传注经学,注重精选教材。程颢、程颐从众多的儒家经典中,选出《大学》、《中庸》、《论

语》、《孟子》,作为教学的基本用书。朱熹对上述四种书又重新加以注释称《四书集注》。此外,他又编写了《童蒙须知》、《小学》,和吕伯恭合编《近思录》。朱熹自述《小学》为儿童提供了“做人的样子”,是小学阶段的基本用书;《近思录》是摘编宋代理学家的言论汇编而成是一本理学的通俗读物便于青少年“得其门而入”,其特点是“要切”。《四书集注》除发挥理学家思想外,力求注释简练、遣辞精确。宋代理学家悉心编著了自童蒙教育到青年教育,从小学到大学彼此衔接的一套教学用书。宋以后,这套教学用书成为法定的学校教科书传播了封建纲常名教思想严重地禁锢了封建士人的思想,但体现在编辑思想中,诸如选材的少而精,用语的贴切、简洁等原则,均具有一定的理论意义。

### 中央官学

宋在国子监下设置教授经学的国子学、太学(四门学、广文馆及辟雍存在时间短暂),传授各种专门知识和技艺的武学、律学、医学、算学、书学、画学。辽在国子监下曾置上京、中京、东京、西京、南京五国子学。金国和元代仿宋在国子监辖下除设立国子学外,还建置以本民族语言进行教学的学校,如女真国子学,蒙古国子学等,亦分别称国子监。其目的在于保存和发展本民族的语言文字,保持本民族的性格特征与传统。

封建社会后期中央官学的发展,具有如下特点:

①思想统治愈益强化。“存天理灭人欲”的理学教育思想,到南宋末年以后,更获得正宗地位。元代开始,朱熹注的《四书集注》被御定为基本教材。

②等级限制逐步消失。宋代国子学与太学的等级限制已趋宽松。元、清是中国境内少数民族所建立的统一政权,统治以汉人为主体的国家,故学校的民族界限极森严。少数民族生员在学的待遇与出仕,均优于汉族国子监生。但就同一民族的学生而言,等级限制逐步趋向消失。

③太学教学组织形式的不断发展。宋皇佑、嘉佑年间,太学中推行胡瑗的“分斋教学”(又称“苏湖教学法”)。其特点是经义与实学并重,因材施教与学友互相切磋相结合。宋熙宁、元丰期间,推行王安石创立的“三舍法”,即在太学中分置外舍、内舍与上舍,建立了一套品德与学业兼顾、平时考查与升舍考试并重的升舍及选舍制度,试图将国家选拔人才与培养人才统一于学校。元延佑期间,继“三舍法”建太学六斋,分上、中、下三等,每等各二斋,东西相向。三等之间,始有确切的程度区分。汉人升入上两斋,蒙古及色目人进入中两斋,实行积分制。明、清因之。明国子监首创监生“历事”制度,即监生实习制度,时间1年不等。

### 地方官学

仍照唐制按地方行政区域建学。宋地方行政分路、州(府、军、监)及县三级,州以下设置教授儒经的学校。辽、金仿宋建有府学、州学及县学。元地方行政分路、府、州、县四级。各级均设置教授四书五经的儒学,内附设小学。宋的地方教育比汉、唐发达,其特点如下:

①设立专管地方教育的行政长官。宋熙宁四年(1071)始设诸路学官。

②国家颁置学田作为地方学校的固定经费。宋天圣元年(1023)第一次赐兖州学田。宋熙宁四年田。宋诏诸州“给田十顷贍士”。凡地方官学均有相应的定额学田,田租收支由学校经理。

③注意发展地方科技教育和武学教育。两宋继唐在地方设立医学。

④形成了较完善的学校管理制度。宋以后分别建立了府、州、县、社各类学校的建制与廩养制度(规定教官名称、职责以及学生人数和待遇)教学制度,考试制度,奖惩制度,以及向中央国子监输送监生的贡士制度等,颇为详备(见中国古代地方官学)。

总之,中国封建后期官学,就建制而言,从中央到地方,堪称完

备。但其在培养人才方面所发挥的作用则视各个朝代各个皇帝的政治统治力量强弱而转移。而地方官学的兴衰,则更与州、县守令对待教育的态度直接相关。宋熙宁、元丰时期,明洪武、永乐时期,太学、国子监颇具特色。北宋胡瑗受聘苏州、湖州府教授,所创造的“苏湖教学法”,在中国古代教育史上尤为著名。一般说,历代多数帝王热衷于科举取士,而忽视培养人才的学校,尤其在每一朝代后期,学校徒有形式,仅为生员取得应科举考试的一种资格而已。宋以后,怎样处理科举取才与学校育才的关系,一直是封建政论家和教育家所争论的重要课题。

### 书院的建立与发展

书院名称始于唐代,原为藏书与修书之所。南唐升元四年(940)建立的庐山白鹿洞国庠,是含有教育性质的书院之始。北宋初年,著名书院有四:石鼓书院、白鹿洞书院、应天府书院与岳麓书院(据《文献通考学校考》)。南宋书院兴盛,著名的亦有四:白鹿洞书院、岳麓书院、丽泽书院与象山书院。四大书院或是私人设置,或是地方郡守修建,均不纳于官学系统之中,是南宋著名理学家、心学家讲学的地方,是每一学派的学术基地。南宋书院重开自由讲学之风,形成了自己独特的教学风格而明显区别于官学。

### 宋代书院的教学

学生入官学要受籍贯限制,而书院没有这一约束,学生可以越出本籍自由择师,所以中国古代教育史上颇多弟子负笈辗转千里求师的佳话。书院允许学生中途转换教师。师德高尚的教师还主动向弟子推荐比自己高明的教师。师生感情甚笃。书院教育重在陶冶人的品格。四大书院是以理学家及心学家的教育思想为指导,他们一致反对以追逐科举及第为直接目标的学校教育和社会风气,强调教育的首要任务在培养人的封建德性。大师以“人师”自律,弟子以“正其谊不谋其利”的“醇儒”自策。书院教学采取自

学、共同讲习和教师指导相结合的方式进行,而以自学为基础。书院提供充分的书籍条件。教师十分注意对学生读书和研究学问方法的指导。四大书院的大师都对读书方法作过总结,而尤以“朱熹读书法”最著名。教师指导主要采用答疑方式。宋代问世的“语录”,多半是师生之间质疑或解答问题的记录,是研究各个学派思想的重要资料。间亦讲学,事先均备有“讲义”。书院倡导学生、师生、师友之间开展学术争辩,学术上的争论并不影响彼此情谊。各书院均拟有《学规》。《学规》中详细阐明该书院的教育目的、教学内容以及学习方法等等,是研究书院的基本资料。其中以朱熹的《白鹿洞书院学规》影响最大。

书院与官学的根本不同之点,即在自由讲学。自由讲学为封建专制主义所不容。南宋以后书院的兴废,直接受当时政治形势所左右。

### 蒙学的发展

宋官学系统中都曾置有小学或社学,对儿童进行启蒙教育。但官立小学兴废无常,实际上承担教育儿童的教育组织,则是私人设立的学塾。学塾在明清时期遍及城乡。其种类有:坐馆或教馆(地主士绅豪富聘请教师在家进行教学);家塾或私塾(教师在自己住所设学教学);义学或义塾(地方或个人出钱资助设立的小学,招收贫寒子弟入学学习,带有慈善事业的性质)。在明、清这一时期的学塾,与前一时期封建社会的小学相比,已较定型。

在童蒙教育中,宋代理学家关于小学教育的主张发生着广泛的影响。这一时期有关儿童道德教育的著作甚多,如宋吕本中的《童蒙训》袁采的《袁氏世范》吕祖谦的《少仪外传》,朱熹的《小学》、《童蒙须知》。凡著名教育家大都研究儿童的道德教育问题。

蒙学的发展,形成了相对稳定的教学内容和教学程式。学塾中主要进行读书、习字以及作文三方面的教学,是为进入官学、书院以及应科举考试作基础准备。而每一方面的教学,又都建立了一定的

次序。如读书首先进行集中识字。待儿童熟记千余字后,进入读《三字经》、《百家姓》、《千字文》和“四书”。这阶段儿童主要用力在跟读、熟读和背诵。在此基础上,教师进行讲书,着重阐述书中的封建政治思想和伦理原则。习字的次序,则是先由教师把着手写而后描红再进入临帖书写。作文之先,必练习作对。学塾中实行个别指导,教学进度视学生的接受能力而异。一般说,都遵循由易及难的原则,前一步的学习为后一步的学习铺垫基础。教学中尤重视温故,教师有计划有步骤地组织指导学生复习旧课和新课。

蒙学的发展使蒙学课本渐趋向多样化与系统化。宋代著名的大学问家、教育家都以极其认真的态度,亲自编著童蒙教学用书。嗣后,随着学塾的发展,童蒙课本种类愈益增多。计有:儿童道德教育读本,如《童蒙须知》、《小学》等。识字课本,继《千字文》有《性理字训》、《百家姓》、《三字经》以及各种实用杂字。约在南宋末(13世纪)已出现图文对照的识字课本。

经学课本,有朱熹注《四书集注》等。文学读本,有《千家诗》、《神童诗》、《唐宋八大家文》、《古文观止》等。史学课本,有各种形式的《蒙求》。习字课本,有描红本及名家字帖。由于学塾中教学用书的配套体系化,因而积累了编写童蒙读物的丰富经验,这在当代也有一定的借鉴价值。

中国封建朝廷直接举办和管辖的、旨在培养各种统治人才的学校系统。一般说,封建国家的中央官学,在汉朝正式创办。魏晋南北朝时期政局纷乱,官学时兴时废,及至唐朝,中央官学繁盛,制度完备,南宋以后逐渐走下坡路。到了封建社会后期,中央官学逐步衰败,实际上成为科举制度的附庸,名存实亡。清朝末年,它就完全被学堂和学校所代替。中央官学的产生和发展,是同中国封建社会政治经济相适应、并为之服务的。根据中央官学各自所定的文化程度、教育对象和教学内容的不同,可将整个中国封建社会的中央官学,主要分为最高学府、专科学校和贵族学校三大类。

## 中国古代的最高学府

太学和国子监是中国封建国家的最高学府,是封建王朝培养人才的主要场所。太学和国子监在办学育才、繁荣学术、发展中国古代文化科学方面,都积累了许多宝贵的经验,在中国和世界教育史上占有重要的地位。

历代太学、国子监都注重考试。但考试形式方法不尽相同。汉代太学为了培育“贤士”、“英俊”,“数考问以尽其材”。汉初定“岁试”“一岁辄课”定后实行二岁一试(之制。考试方法有口试、策试、“特重章句师法”)和“设科射策”(“射策者,谓为问难疑义书之于策量其大小署为甲乙之科,列而置之不使彰显,有欲射者,随其所取而释之以知优劣。”此法近似现代的抽签命题、自行解答的考试方法。到了东汉桓帝时取消了甲乙科改为上中下三等,每等规定录取名额和授官的名义。桓帝永寿二年永寿二更定课试之法,每两年考一次,不限录取名额,以通经多寡授以不同的官职。这种注重课试、以试取士的做法,打破了世卿世禄、任人唯亲的制度<sup>(4)</sup>对于选拔封建贤德之才贫具有积极的意义。两千年前的汉初贤就创造出太学课试的经验在当时世界教育史上也是罕见的。以后唐朝中央官学的旬试、岁试、毕业试;宋代太学的三舍试法明清国子监一年积满八分为合格的积分试法八都可看成是汉朝太学课试方法的继承和发展。

太学、国子监强调自修、自由研究学术。特别是在太学生日益众多的汉朝更是如此。汉代太学生由50人发展到展万余人,但博士甚少。教学除了采取大班上课形式“至一师能教千万人必由高足弟子传授”之外,还特别强调自修引导学生在课余自由研究探讨学术。藏焉修焉,息焉游焉,正是当时太学自由修业、探究学术的生动写照。以后历代太学、国子监都不同程度地继承和发扬汉代太学这一优良传统,并培养出许多大学问家。

### 中国古代的专科学校

如东汉末创立的鸿都门学,南朝的史学、文学、儒学和玄学,唐宋明三代分别创办的书学、算学、律学、医学、画学、武学等,都是属于培养某种专业人才的专科学校。它们的教师、教材、教法、生徒及管理 制度等都有比较完备的规定(见中国古代专科学校)。此外,还有两种专门研究神学、玄学的唐代咒禁学、崇玄学,是属于特殊的专科学校。咒禁学习“除妖术”,以咒禁驱邪,迷信神仙方士。此类荒诞邪说,过去为私人宣讲,唐朝政府正式设科教学,并设博士一人,教授生徒。唐朝统治者十分重视玄学。因为唐代皇家姓李氏,自附会老子李耳之后,认李耳为始祖,因而对老子的玄学特别推崇。高宗仪凤三年,诏定老子的《道德经》为上经,令天下贡举人皆须兼通。玄宗开元二十九年诏立崇玄学两京置博士、助教各一员学生百人,专习老子、庄子、文子、列子。天宝二年,改崇玄学为崇贤馆,博士升为学士,助教升为直学士。

### 中国古代的贵族学校

如东汉的四姓小侯学,唐朝的弘文馆、崇文馆宋代的宗学、诸王宫学及内小学明朝的宗学,清代的旗学、宗学,都是属于这一类型。

宋朝的宗学是专为皇族子孙开设的贵族学校。此学在宋初由诸王附设在王宫里面,属私立性质,由王室聘请儒师教8~14岁的皇族儿童。每日诵习童个生字。宋徽宗崇宁三年,分别在南京、西京设立两敦宗院,置大小学教授人,专教皇族子弟,称为“宗学”,并改私立为公立。大观三年,在宗学毕业的生徒共有的人。皇帝对这些毕业生甚为优待,特许不经考试,便可赐第授官。宋高宗绍兴十四年,又于临安设立宗学,专教南宫北宅之子孙,后来隶属于宗正寺,规定生徒百名,其中大学生苟名,小学生8名,职事各赂名。置博士、学谕掌管教务。同宗学情形相似的诸王宫学、内小学,也是贵胄子弟学校。

此外,宋朝中央政府在京都设立的普通国立小学也属于中央官

学范围内。

### 中国古代中央官学的特点

①不仅具有阶级性,而且具有明显的等级性。一般来说,只有地主阶级子弟才能入中央官学读书。国子监生的身份资格要比太学生的身份资格高一些。胄子、“贵游子弟”才有资格入国子监就读,而一般中小地主的子弟只能在太学读书。这种统治阶级内部入学对象上“殊其士庶,异其贵贱”的等级差异,正是地主阶级士庶两个阶层政治经济斗争在教育上的反映,说明了封建社会中央官学的等级差别是十分明显的。而历代贵族学校的开设更充分证明了这一点。

②中央官学的办学宗旨是培养各种封建统治人才,以供朝廷之用。封建朝廷办太学,是为了培养封建社会地主阶级的“贤士”、“英俊”,进而教化于民,以维护封建统治。他们置国子监的目的,是为了把国子生徒培养成为能“安邦定国”的“文武之才”和封建皇帝的“忠臣清官”。

③封建朝廷设置了专门教育行政机关和教育长官来管辖中央官学。如唐、宋、元、明、清各朝均设国子监和国子祭酒这些教育行政机关和教育长官,来管理太学、国子学、部分贵族学校及部分专科学校;唐宋分设太医署(局)管理医学;宋设太史局、翰林书艺局、翰林图画局分别管辖算学、书学及画学。

④中央官学的教学内容以儒家经籍为主一般以五经、“四书”为主要教材。

⑤中央官学的学校制度比较完备,形式多样名目繁多,但以太学、国子监以及其他高等学府、各种专科学校为封建国家培养人才的主要场所。他们在培育各种优秀人才、承继中国古代文化遗产、繁荣科学、学术事业等方面,曾经起过十分重要的作用。他们在促进中国与亚欧诸国文化交流、加强古代中国与各国人民友谊方面,也曾起了积极的作用。极专科学校宋初依唐制置律学博士,掌授法律。神宗时锐意改革旧制。有鉴于当官的没学过法,典狱者未习过狱,所习

非所学之积弊,十分重视培养有法律知识和执法能力的人才,于熙宁六年(1073)下诏在国子监设律学。置教授4人,凡命官、举人皆得入学,各处一斋。举人得命官2人保任,先入学听读,而后补试,入学考试分断案、律令两类,习断案的,试案一道,每道叙列刑名五事或七事;习律令的,试大义五道。学生在校学习断案、律令、古今刑书和新颁条令。凡朝廷所颁条令,刑部立即送学。每月公试1次,私试3次,略如补试法。学生毕业后,经过新科明法的科举考试,进入仕途。

### 中国古代书院

中国封建社会特有的一种教育组织和学术研究机构。一般为著名学者私人创建或主持的高等学府。从唐中叶至清末,它对中国古代教育、学术的发展和人才的培养,都产生过重要的影响。

书院的名称始于唐代,最初是官方修书、校书和藏书的场所,如丽正修书院后改名为集贤殿书院建于唐玄宗开元十一年唐玄宗,书院主管人员的职责是掌刊辑古今之经籍以辨明邦国之大典而备顾问应对应兼作皇帝的侍读,“以质史籍疑义”。此外,唐代有些私人读书讲学之所,也称为书院,如:皇寮书院,在江西吉水县,唐通判刘庆霖建以讲学,松州书院,在福建漳州府,唐陈珣与士讲学处;义门书院,在江西德安县,唐义门陈袞即居左建立聚书千卷以资学者,子弟弱冠皆令就学梧桐书院在江西奉新县菀唐罗静、罗简讲学之处。

书院盛于宋初。唐末五代时期,由于连年战乱,官学废弛,教育事业多赖私人讲学维持,宋初的统治者仍在忙于军事征讨,无暇顾及兴学设教,于是私人讲学的书院遂得以进一步发展,形成影响极大、特点突出的教育组织。宋吕祖谦在《白鹿洞书院记》中说:“国初斯民,新脱五季锋镝之厄,学者尚寡。海内向平,文风日起,儒生往往依山林,即闲旷以讲授,大率多至数十百人。嵩阳、岳麓、睢阳及是洞为尤著,天下所谓四书院者也。”宋初最著名的书院,除公认的白鹿洞、岳麓、睢阳(应天府)、嵩阳之外,还有茅山、石鼓等。这些书院一般是由私人隐居读书发展为置田建屋,聚书收徒,

从事讲学活动,设置地点多在山林僻静处,后世认为这是受了佛教禅林精舍的影响。

北宋时期书院曾一度衰落,这是由于统治者为了更直接地控制教育,一方面大力兴办官学,一方面推重科举。读书士子就学门路增多,而且非经科举,难得入仕之途,因而不愿长守山林对书院失去了兴趣,以至“书院至崇宁未乃尽废”。然而北宋的官学很快变成科举的附庸日渐腐败因此南宋时期兴办书院之风再起。南宋书院发达同理学的盛行有密切关系。书院成为研究和传播理学的重要基地。朱熹对南宋书院的复兴起了重要的作用,并对后世书院的发展有着深刻的影响。他在淳熙六年羁縻挠守南康军时在庐山发现白鹿洞书院故址,申请兴复,于次年告成。朱熹为书院确定了条规,对书院的宗旨,为学之序以及修身、处事、接物之要作了系统而详细的规定,名曰《白鹿洞书院学规》,后世书院大都仿此办理,对中国封建社会教育事业的发展也产生了相当大的影响。宋初,朝廷大力利用科举选拔人才,而忽视培养人才的学校。宋仁宗时的范仲淹,宋神宗时的王安石,先后严厉批评这种只取才不养人的错误作法,如同农夫只坐等收获而不事耕耘一样愚蠢,终于导致人才的枯竭。范仲淹认为,择贤固然重要,但择而不教,久则乏人,贤将不继,所以教是第一,择尚其次。主张必严科举方能得才,必敦教育方有才可。王安石认为,科举仅以强记博诵取人,学校费了许多光阴,专门去做科举考试的预备工夫,而不教以天下国家实用之事,及第之后,所学完全无用。为了扭转社会重科举轻学校的风气,他强调要发挥学校在培养人才中的积极作用。他建议逐步使取才与育才统一于学校,即凡在中央官学学习的学生,通过了学校的考试,不必再经由科举而直接授官。把取士纳入养士之中,即把选拔人才的职能部分地赋予学校与学校教育工作紧密结合,既充分发挥了学校培养人才的积极作用,又提高了学校的社会地位。范仲淹和王安石的改革,都被因循守旧势力所挫败。

## 宋代理学教育思想的产生和发展

公元960年,赵匡胤发动“陈桥驿兵变”,夺取了后周政权,以开封为都城,建立了宋王朝。此后通过近20年的统一战争消灭了其他封建割据政权,结束了五代十国持续半个多世纪的分裂局面。不过在宋王朝的北方,先有辽、西夏与之对峙,后有金、蒙古不断南下侵犯。公元1127年,女真人攻破开封,俘虏了宋徽宗、钦宗,北宋灭亡。同年,徽宗之子赵构即皇帝位,改元建炎,以后定都临安(今杭州),偏安于江南一隅,史称“南宋”。

当南宋与金相持的时候,北方草原的蒙古民族逐渐强大,1234年灭金以后挥师南下,1279年灭亡南宋,建立了“北逾阴山,西极流沙,东尽辽左,南越海表”,<sup>①</sup>疆域辽阔的元帝国,较之汉唐盛世,领土更加广阔。1368年,在元末农民大起义的声浪中,朱元璋的北伐军攻入大都(今北京),结束了元朝的统治。

宋、辽、金、元时期总计历时409年。一般认为这一时期是我国封建社会转入没落、衰败阶段的开始;不仅天下征战频繁,而且在经济、政治、文化、教育方面都有不同于前代的重要特征。

自唐中叶至宋初,实际上在封建主义生产关系内部完成了一次较大的调整。北宋王朝从法律上规定了租佃制的经济关系,地主阶级不可能像以前那样享有对农民群众人身的直接占有,而是凭借土地所有权以地租的方式剥削农民。租佃关系的普遍发展,农民对地主人身依附关系的进一步削弱,大大刺激了生产的发展和商品经济的增长。尽管从国力上看,宋代缺乏汉唐王朝那种强盛开拓的气派,

---

<sup>①</sup> 《元史·地理志》。

元代缺乏因民族团结而形成的强大凝聚力,但是在没有战争的年月里,宋元王朝也都有过一个生产发展,经济繁荣,人口增殖的兴旺时期,正是由于社会经济的发展,才使得宋元时期以封建政治为核心的上层建筑变得非常复杂。

宋元时期社会政治方面也表现出许多特点。这一时期封建主义的中央集权制更加完善和巩固。宋王朝建立后,鉴于唐朝中后期藩镇割据的历史教训,采取了一系列措施,加强皇帝和中央政府的权力,削弱地方军政长官的军权、财权和行政权力。元朝除效法宋制加强中央集权外,还实行民族歧视的政策,融民族等级制和宗法等级制为一体。从根本上说来二者都是为了维护封建贵族和官僚大地主的特权统治,比以往有更多人身自由的农民阶级与地主阶级之间的矛盾和斗争更加频繁、激烈。北宋王朝一开始就执行“不抑兼并”的土地政策,“恩逮于百官者惟恐其不足,财取于万民者不留其有余”。<sup>①</sup>无地的流民和少地的平民阶层负担着国家的赋税和徭役,大地主阶级田连阡陌却享有免除税役的特权。这样不仅造成了地主阶级与农民阶级之间矛盾的激化,也使中小地主阶级怀着一定程度的不满情绪要求进行改革。为了巩固封建主义的政权基础,宋元时期国家大力发展学校教育,试图将尽可能多的人口纳入到封建主义的教育影响之下;与此相应,选拔人才的科举制度得到完善和加强。大批中小地主乃至贫农子弟源源不断地由科举进入仕途,人数之多,空前绝后,这样与高度集权不同的政治倾向性就时常表现出来,中小地主阶级与官僚地主阶级之间的矛盾也就加剧了。在元代,还始终存在着民族矛盾,因为不同民族在科举和任官方面有不平等的规定。

凡此都表明,随着历史的发展,中国古代以宗法等级制为特征的封建主义的政治体制已经失去了往日强大的生命力,开始走向了它的没落阶段。但是尽管它痼疾日深,封建主义的政治体制和意识形

<sup>①</sup> 《廿史札记·宋制禄之厚》。

态在当时还是相当稳固。宋元时期经济发展还没有达到产生资本主义萌芽阶段,这是封建主义政治得以继续存在的根本原因,除此以外,传统儒学和宋元时期形成的新儒学的广泛传播和深刻影响,对于巩固封建制度所起过的作用是不容低估的。

理学的产生并在意识形态领域中逐步占到支配地位,这无疑对宋元学术、文化、教育史发生了重要的影响。理学,当时称“道学”,原是正统派理学家程颐朱熹等人思想学说的专用名称。现在一般也把陆九渊的“心学”作为理学的一个支脉。它是揉合佛、道思想而形成的哲理化的新儒学,而以儒家伦理思想为核心,是儒学伦理绝对主义思想的进一步发展,其典型的口号是所谓“存天理,灭人欲”。

理学的产生实际上经历了一个漫长的历史过程。唐代中叶韩愈提出“道统”的线索,抬高《孟子》,表彰《大学》;李翱吸取佛学思想揉入《中庸》思想中去,著《复性书》。这样《论》、《孟》、《学》、《庸》四部书已经受到了特别的表彰。宋初“三先生”胡瑗、孙复、石介,特别是胡瑗,启发了理学家知行、性命之学的先声。以后周敦颐把道教《无极图》改变为论证宇宙本体及其形成发展的《太极图》,建立了一个以孔孟正统思想为主的哲学理论体系。邵雍根据《易传》关于八卦形成的解释和道教的宇宙生成说,再加上孟子“万物皆备于我”的思想,建构了一个宇宙构成图式和学说体系,以推行、解说自然和人事变化。张载把人性分为“天地之性”与“气质之性”,把知识分为“德性之知”和“闻见之知”,从而为理学的根本命题“存天理,灭人欲”奠定了人性论和认识论的基础。到程颢、程颐,他们建立了从天道到人道,从伦理到政治的完整的理学体系。南宋时期朱熹综合了周敦颐的“濂学”、邵雍的“先天象数之学”、张载的“关学”和二程的“洛学”等,建立了宏大而缜密的思想体系。至此,正统派理学即程朱理学完全形成。

朱熹死后不到十年,程朱理学就成为南宋政权的御用哲学,以后元、明、清也以政令形式规定程朱理学是学校 and 科举的内容、标准。

二程治学“以《大学》、《语》、《孟》、《中庸》为标指,而达于《六经》。”<sup>①</sup>朱嘉乃穷尽一生气力注释“四书”,自《四书集注》刊行并风靡于世,其地位渐渐超过“五经”,成了维护封建统治的经典。对于“五经”,理学家们也遍加注解。自程颐撰《伊川易传》以后,胡安国有《春秋传》,朱嘉有《诗集传》、《周易集注》,蔡沈有《书集传》,到元代初年吴澄撰《五经纂言》为止,理学思想最终渗透“五经”,“五经”反而降为理学的注脚。

宋代理学的兴起和完成,是为了维护行将没落的封建社会,它所反映的主要是宋元社会的经济关系和现实政治力量的需要。为了反对农民阶级为争取“等贵贱、均贫富”而发动的起义,反对中小地主阶级损害大官僚阶层利益的改革,孟轲去利怀义,空谈道德的一面被重新提起,流而为“存天理,灭人欲”的典型口号。以伦理学说为核心的理学由于把伦理法则引向了绝对,于是变成了“吃人的礼教”。在不断加强的封建主义专制政治的背景下,理学家只会空谈心性,他们没有一个人能对现实的经济、政治问题提出切实可行的改良方案。在教育方面,理学家过于重德轻才,强调读书明理,把读书人引向了“两耳不闻窗外事,一心只读圣贤书”的境地。故此尽管宋元时期学校教育的发展远远胜于汉唐,读书人之博学精思也远远胜于汉唐,然而多是些弱人、病人、无用人,“闲时袖手谈心性,临危一死报君王”而已。对此前人批评得很多,我们也绝不能回避或袒护理学教育的弊端。

但是,理学作为一种新儒学,它也给封建末世带来过好的一面。理学较之以前的儒学,它以更精致的学说体系深刻论证了学校教育的重大意义。宋元时期学校教育的迅猛发展,是和理学家们的大力鼓吹、热心讲学分不开的,理学家不仅在教育实践方面,也在教育思想方面做出了很多贡献,对于理学思想和其中的教育思想进行认真、深入的研究,批判地继承其合理的、有借鉴意义的内容,是我们今日

<sup>①</sup> 《宋史·程颐传》。

应当做的一项艰巨而有价值的工作。

在理学形成和发展的同时,宋元时期还有诸多不同于正统理学的学派,它们在同理学的争鸣或斗争中对宋元时期的教育同样做出了巨大贡献,在教育思想方面各有其合理性和进步意义。

宋元时期学术思想的发展大体上经历了四个阶段

第一、宋初儒学的复兴和改造阶段。宋自开国至仁宗四朝,是儒学复兴和改造阶段。宋太祖、太宗、真宗在位期间都大力倡导儒学,改进、强化科举,增加录取名额,真宗并撰《崇儒术论》,刻石国学。所以儒学在宋初很快得到光大,社会上形成了勤奋读书的良好时尚。至仁宗朝,“睢阳戚氏在宋,泰山孙氏在齐,安定胡氏在吴,相与讲明正学,自拔于尘俗之中。亦会值贤者在朝,安阳韩忠献公、高平范文正公、乐安欧阳文忠公,皆卓然有见于道之大概,左提右挈,于是学校遍于四方,师儒之道以立”。<sup>①</sup>事实上正是如此,开宋代学术先河的第一批教育家就是以范仲淹为中心人物,参与或声援过庆历兴学运动的李觏、欧阳修、胡瑗、孙复、石介等人。他们都是改革派,为宋初学校的普遍建立,学校内部管理制度的健全等做出过很大贡献。他们的思想体系都不成熟,基本的、共同的特点是同尊儒学,诋斥佛老,重视德性涵养,但不忽视通经致用,提倡师道和古文,推尊韩愈、扬雄等辈。

略早于这批人的是经学家邢昺(932~1010年),略晚于这批人的是思想落后于时代的司马光和苏轼、苏辙,他们思想的成熟度都只能划入儒学思想的改造阶段,因为他们都不具备把天道观、人性论、道德观统为一体的思想特点。

第二、理学的奠基与形成阶段。自英宗朝至北宋灭亡,为理学的奠基与形成阶段。复兴阶段的思想家们事实上都曾给理学形成以一定影响(只有苏氏的蜀学派因“蜀洛党争”得不到理学家们承认),

<sup>①</sup> 《宋元学案·高平学案》。

“然仅可谓开之必先,若论阐发心性义理之精微,端数元公之破暗也。”<sup>①</sup>宋代理学,即心性义理之学,开山之祖只能说是周敦颐。他的“濂学”沟通性与天道,为儒学伦理思想寻找本体论根据,开始了儒家学说哲学化的进程。邵雍、张载也是如此。

到神宗在位时,围绕着变法与反对变法的斗争,一时理学大盛。二程的洛学、张载的关学、王安石的荆公新学,三者呈鼎立之势。以理论的成熟度而言,荆公新学并不次于洛学、关学,它一样达到了北宋思想界的顶峰。只是由于他大刀阔斧地推行改革,为二程、张载所反对,至南渡以后,王安石的学说寝微不显。但是王安石的“新学”教育思想及其教育改革理论无疑是北宋教育思想方面的宝贵遗产。

张载、二程不仅当时弟子众多,而且他们的思想流传后世,造成了较大的影响。

第三、理学进一步发展和集大成阶段。自宋室南渡以后,学术格局大有改变,荆公新学、苏氏蜀学不行于南方,周、邵、张、二程的理学则得到进一步发展。程颐的弟子杨时是第一批在南方传播理学的教育家,继而胡宏开湖湘之学统,张栻完成了湖湘派理学的思想体系。与此同时,吕祖谦的婺学学派、陆九渊的心学派、朱嘉的闽学派,皆有名当时,相互争鸣。其中朱熹是程颐的四传弟子,是理学思想的集大成者。但在当时,陆九渊别创“心学”派,与之争论很是激烈。后又有永嘉学派的时适、永康学派的陈亮,共同用他们事功之学的思想批评朱嘉、陆九渊的理学和心学,陈亮甚至讲:“今世之儒士,自以为得正心诚意之学者,皆风痹不知痛痒之人也!”<sup>②</sup>在他们反理学的事功之学中,有更多合理的教育见解值得我们予以重视。

第四、理学思想的停滞阶段。朱熹之后,虽有不少弟子辈对朱学作了整理、概括和局部的充实,或是把理学改变成为教条化的政治哲

① 《宋元学案·濂溪学案·按语》。

② 《陈亮集·上孝宗皇帝第一书》。

学,如真德秀、魏了翁等人,但无论程朱派理学还是陆九渊的心学,入元之后,其思想体系都没有得到过学术性的大发展,理学至此进入了停滞阶段。但在教育问题上,许衡、吴澄、郑玉等人还是发表了不少新意见,他们主体上继承的是朱学传统,但朱陆之学会合的倾向性有所体现。心学家一般不重著述,元代心学教育思想今虽有端绪可考,但其历史影响和理论价值都是很有限的了。只是到明代,心学派理学才由于陈献章、王守仁的努力而又显耀一时。

历史上一切思想学说总是在一定历史条件之下创立的,并且必然反映了现实的经济、政治状况和各个阶层的利益、愿望。但思想学说的繁荣发展也有它自身的规律。宋元时期封建主义政治转入衰败、没落的过程中,宋元文化教育的多方面成就还是粲然可观的。学校教育更是如此。宋元时期不论官学还是私学,尤其是书院,都一度得到过大规模发展。学校数量的增多,教学内容的扩充,入学对象的广泛,行政、管理的进步,全社会教育意识的普及,等等,凡此都是前代无法相比的。教育作为上层建筑,其发展固然是经济基础通过政治而发挥了力量,但是宋元时期政治家、学问家和教育家们积极的倡导、论证和卓越的教育实践不能不说也是学校教育发展的强大推动力。宋元时期教育家人才辈出,教育思想丰富多彩,是战国以来,“五四”之前教育史上罕有其比的一个重要时期。

## 理学教育思想的学术源流和主要著作

### (一)理学时代

宋明理学的产生,是儒、释、道三家互相渗透、互相融合的结果。

两汉时期,儒学以倡导修身、齐家、治国、平天下的人格理想和社会理想而成为社会的主流思想。但东汉时期,已有佛学思想渐入东土。到了魏晋南北朝,直至隋唐已风行士林,蔚然成一大宗。精譬的生死觉悟,浩翰的心性之学,都显示着勃勃的学术活力。相形之下,儒学学理深厚这一点上有所欠缺,甚至和道家参透玄机、直言天理的作风也无法比肩。值此儒学存亡绝续之机,有识之士开始了对传统儒学的改造,破除了三教鼎立的局面,使儒学具有了容纳他派所长的气魄。

理学发端于北宋周敦颐。他融合道学、佛学、儒学思想,初步建立了一套综合探讨宇宙本原、万物生成、人性、封建伦常等问题的理论体系,提出“无极而太极”、“性”、“命”、“理”等范畴。“无极而太极”即指世界从无中生,有中又生出无。“无极”虽是无,却不是空无一切的无,其中包涵着有,能够产生出有。“太极”呈动静两种状态,动则生阳,静则生阴。而且动静互化,“一动一静,互为其根”。由此可见,涉及世界本源的天道观已纳于到理学家的学术视野。周敦颐的弟子程颢、程颐是宋明理学的奠基人。他们开始以“理”作为学术的最高范畴,提出了较为系统的“理气说”、“人性论”、“格物致知说”等。“吾学虽有所授受,‘天理’二字却是自家体贴出来”,程颢这里所讲的“天理”,是一种自然而不可更易的趋势,他又把它称为“易”,即生生不息的意思。在事物的生成过程中,“道”或“理”是形而上的,而“气”则是形而下的。万物皆有理,但理又有不同层次的“理”,即此,他提出了“理一分殊”的命题。在人性论上,他们析性为二,一为天命之性,一为气质之性,而修养的功夫即在于变化气质之性为天命之性,即“存天理,灭人欲”。

这以后,宋明理学分为二支大的流派。一支以朱熹为代表,他继承和发展了二程的学说,又吸取了北宋其他理学家的一些观点,使“天理论”、“性论”、“格物致知论”、“持敬说”等理论更加丰富和严密,完成了宋代理学集大成的历史使命。朱熹对宋明理学的最大贡

献在于,提出了理本气末的宇宙本体论,他对理的宇宙本体地位从理论上展开了比其他宋儒更加严密的论证。论证方法为:以二程的天理论为理论前提,同时吸收张载的气论思想资料。以理气关系为中心环节,确立理在宇宙万物生成与发育流行中的本体地位。“天地之间,有理有气。理也者,形而上道也,生物之本也;气也者,形而下之器也,生物之具也。是以人物之生,必禀此理,然后有性;必禀此气,然后有形”。万物生成必须同时兼具理气两种因素,但其作用不同,理决定万物的本质,气赋予万物以材质。“理一分殊”也是朱熹回答宇宙统一本体和多样性万物的关系问题的一个命题。理是宇宙万物的唯一本原和共同本质,是多样性之所以统一的根据,谓之“理一”;但统一之理又表现为多样性的万物,是谓“分殊”。在人性论上,他主张“性即理。”“性即理也,在心唤作性,在事唤作理”,“吾之性即天地之理”。朱熹在认识论上推崇“居敬穷理”的修养功夫。“格物致知”是“穷理”的根本途径。最终目的是达到“吾以心与理为一”,“物我一理”。总之,朱熹的思想体系结构庞大、内容丰富、思辩精密,是宋代理学的集大成者。

理学的另一分支为以陆九渊、王阳明为代表的“心学”。虽然这个学派的学者也以儒者自命,以复兴儒学、整顿纲常为己任,但在为学宗旨和方法上,与程朱理学有很大的不同。陆九渊声称:“万物森然于方寸之间,满心而发,充满宇宙,无非此理而已”。可他通过“心即理”的命题,把“心”作为他的学说的最高范畴。“宇宙便是吾心,吾心便是宇宙”,这句陆九渊的名言可以窥见他以心为宇宙本体的精神实质。由此本体论出发,在认识论上,他提倡“发明人之本心”。“此理本天所以予我,非由外铄。明得此理,即是主宰”,理是人心本来固有的,并非心外之物。但由于“私欲”或“意见”所蔽,使人“失其本心”。为学功夫即在于“存心、养心、求放心”。

承继陆九渊学术的是明代的王守仁。王守仁的心学,主要包括以“心即理”、“知行合一”、“致良知”三个命题的核心的理论体系。

他对心的界说为“身之主宰便是心，心之所发便是意，意之本体便是知，意之所在便是物”。“心外无物，心外无事，心外无理，心外无义，心外无善。”由此出发，他反对程朱在知行观上把知、行分作二截，他认为知行浑然为一整体。“今人却将知行分作两件去做，以为必先知了，然后能行，我如今且去讲习讨论做知的工夫，待知得真了，方去做行的功夫，故遂终身不得，亦遂终身不知。此不是小病痛，其来已非一日矣。某今说个知行合一，正是对病的药，又不是某凿空杜撰，知行本体原是如此。”

心学这一系到明中叶已发展得蔚为壮观，研治者遍布天下，是理学中极重要的一派。

总的说来，宋明时期以理学的面目出现的新儒学是古代儒学的成熟理论形态。它继承吸收了前人的丰富思想资料，综罗古人，吞吐百家，形成了庞大的理论体系，具有丰富的学术内容和深厚的文化蕴涵，集中反映了古代学术的基本观点、基本方法和风貌。是中国思想发展史上闪耀着夺目光辉的时代。

这一时期的主要人物有周敦颐、邵雍、张载、程颢、程颐、朱熹、陆九渊、王阳明、胡宏、罗钦顺、黄绾、陈献章等。

周敦颐(1017—1073)字茂叔，原名敦实，因避宋英宗旧讳改名，北宋五子之一，北宋道州营道(今湖南道县)人。少孤，收养于舅父龙图阁学士郑向家。景佑三年(1036)，以父荫入仕。康定元年(1040)，任分宁县主簿。部使者怜其才，奏举南安军司理参军。改任桂阳令，政绩显著。后历任大理寺丞、太子中舍、国子博士、道判虔州，广南东路转运判官。提点广南东路刑狱。晚年告隐仕宦，筑室庐山莲花峰下，建“濂溪书堂”，世称“濂溪先生”，所开创学派被称作“濂学”。在仕宦生涯中，虽亦收生传道授业，但因居无定所，长期迁徙，所以有影响的长随门生很少。后代大儒程颢、程颐虽然曾以师礼事之，但实为学友。

周敦颐是宋明理学的奠基者，到了他这里，才使“心性义理”之

学说发挥了出来。他的学术思想的特点,是以儒学思想的基础,兼收和融合道家 and 佛家,提出了“太极而无极”的宇宙生成论,太极、阴阳、五行化生万物。道德论上主张“至诚”、“至静”、“至诚立人极”。他的政治主张为“顺化”。总之,周敦颐在治学中提出了许多新的学说和新的论断,把儒学向前推进了一大步。他所提出的无极、太极、阴阳、五行、动静、主静、至诚、无欲、顺化等理学基本概念,为后世的理学家反复讨论和发挥,构成理学范畴体系中的重要内容。藉此,奠定了他在宋明理学中的地位。他的著作都收在从《周子全书》中。

邵雍(1011—1077),字尧夫,世称“百源先生”,因赐谥“康节”,故后世又称“康节先生”。先祖居河北范阳(今河北涿县)。曾祖邵令以军职随从宋太祖部下。父邵古迁徙到共城(今河南辉县)。邵雍年三十时,再徙洛阳。据《宋史·邵雍传》载:“初至洛,蓬荜环堵,不庇风雨,躬樵爨以事父母”,“岁时耕稼,仅给衣食”。生活虽然清贫,但他怡然自乐,不以为怀,名其居曰“安乐窝”,自号安乐先生。

邵雍年少时,自视雄才,慨然欲树功名于天下,发愤读书,饱览经史。据称,寒不生炉、暑不用扇、夜不就席者达数年。他又曾周游各地,考察齐、鲁、宋、郑废墟,于是深达世变,决意潜心学问,以悟“道”为事。共城令李之才闻其好学,授之以《河图》、《洛书》、《宓戏八卦六十四卦图象》,使他的学问有更大的长进。嘉佑时,诏授将作监主簿,复举逸士,补颖州团练推官,但雍自受道家影响,更绝意仕进,皆以疾辞。至此,他“玩心高明,以观夫天地之运化,阴阳之消长,远而古今世变,微而走飞草木之性情,深造曲畅,庶几所谓不惑”。

他融合儒道思想,把《周易》归结为“象”和“数”,从而构造出宇宙生发图式。太极为道之极,道生万物。他又以“元”、“会”、“运”、“世”之数推天地运化终始,推治乱兴衰时节。邵雍开创了宋明以来象数学系统,对事物生成,发展多有发明。

他的主要思想体现在《皇极经世》之中。

张载(1020—1077)字子厚,祖居大梁,父卒于四川涪州任上后,

徙居陕西关中眉县横渠镇,学者称横渠先生,关学创始人。少年时喜读兵书,关心边事。时西夏渐盛,侵扰陕北、陇西、威胁关中。朝廷委任范仲淹为陕西经略安抚副使,知延州,主持西北军务。张载时年二十,血气方刚,慨然上书谒范仲淹,欲邀集天下豪士,夺回西夏侵地。范仲淹乃一代名儒,见张载,爱其文才,责备他说:“儒者自有名教可乐,何事于兵!”建议他读《中庸》。张载听其言,读完《中庸》,又不以儒家之道为满足,又涉猎释典、道藏,数年间,穷究佛、老之学,觉得无甚收益,转而再读儒家经典。最后,终于认定儒学是最有益于社会的学问。嘉佑二年(1057年)张载考中进士,在京城坐虎皮垫讲《易》理,听者甚众。后和表侄程颢、程颐讲学论道。

在仕途上,他曾先后任祁州司法参军、州沙云岩县令。任上以“养老事长”教化百姓,以“敦本善俗”为先,企图移风易俗。治平四年(1067)迁著作郎,后又任渭州军事判官、崇文院校书。王安石变法时,他反对王安石的“顿改”,主张渐化,后辞职回横渠镇著书讲学。熙宁十年(1077)由吕大防推荐,召为礼官。同年,因与主管礼官对“礼”问题意见不合,再度辞职回陕。路经洛阳时,曾和二程晤谈。行至临潼,因病辞世,享年五十八岁。

张载治学甚勤,据《宋史·张载传》载:“终日危坐一室,左右简编,俯而读,仰而思,有得则识之,或中夜起坐,取烛以书。其志道精思,未始须臾息,亦未尝须臾忘也”。他的主学术思想是提出太虚即气,则无无。“太虚无形,气之本体,其聚其散,变化之客形尔”。同时也提出了“一物两体”的观点。他认为对立两体发生交感,经推移变化,复归为统一,这是万物变化的基本规律。在认识论上,提出了“穷理尽性”的观点。分认识为“德性之知”和“见闻之知”。

他的思想是宋明理学发展链条上的重要一环。他的主要作品收集在《张载集》。

程颢(1032—1085年)字伯淳,号明道,人称明道先生。祖居中山,后由开封徙至洛阳,受学于周敦颐。程颢聪颖过人,为人和善好

静,“门人交友从之数十年,亦未尝见其忿厉之容。遇事优为,虽当仓促,不动声色”(见《宋史·道学—程颢传》),由此可见程颢为人颇见圣人气象,跟随周敦颐问学之后,“慨然有求道之志,泛滥于诸家,出入于老、释者几十年,返求诸六经而后得之”(见《宋史·程颢传》)。程颢从十五六岁到二十五六岁,博览群书而后钻研儒经,形成其思想体系。

举进士后,程颢曾任京兆鄠县、江宁上元县主簿、泽州晋城令;在任期间,为政精明,重教化,使奸伪无所容。熙宁(1068—1077年)初年,由吕公著荐为监察御史里行,常以“正心窒欲,求贤育材”之类劝戒神宗。曾反对王安石变法。后出为镇宁军判官,迁太常丞,知扶沟县,又被贬至汝州为酒监。哲宗立,召为宗正丞,未行而卒,时年五十四岁。

程颢一生以传授儒学为己任,以与学生探讨儒理为乐事。

程颐(1033—1107年),字正叔,号伊川,世称伊川先生,为程颢之昆弟。据《宋史·程颐传》载:“其学本于诚,以《大学》、《语》、《孟》、《中庸》为标指,而达于六经。动、止、语、默,一以圣人为师,其不至乎圣人不止也”。从十四、五岁开始,“脱然欲学圣人”;十八岁时,上书仁宗皇帝,痛陈时弊,希望皇帝“黜世俗之论,以王道为心”。经数十年努力,程颐“得孔孟不传之学”,形成了以“理”为最高范畴的思想体系。

程颐“厌科举之习”,一心求道。从三十岁到五十五岁,“大臣屡荐,皆不起”。哲宗初年,司马光、吕公著等上疏,称他“力学好古,安贫守节”,“真儒者之高蹈,圣世之逸民”。皇帝下诏任程颐为西京(今洛阳)国子监教授,程颐推辞不就。又召为秘书省校书郎,擢“崇政殿说书”。程颐鉴于此职可以“变化”皇帝的“气质”的原因,才入侍劝讲,但“每进讲,色甚庄,继以讽谏”。

他也曾反对王安石变法,后因对朝政“议论褒贬,无所顾避”去官,年六十余,被削籍贬至涪州、峡州,年七十五,卒于洛阳。

二程皆辟佛排老,恪守儒家正道,正本清源,阐幽发微,创建了“理学”体系。

朱熹(1130—1200年),字元晦,后改仲晦,号晦庵,六十岁后自称晦翁,晚号遁翁,别号考亭、紫阳,又号云谷老人、沧州病叟。祖籍徽州婺源(今属江西),生于建阳尤溪(今属福建)。父名松,师事杨时弟子罗从彦。十四岁父松去世,从父遗命受学于父友胡宪、刘勉之、刘子翥。绍兴十八年(1148年)进士,授左迪功郎、泉州同安主簿。绍兴三十年(1160年)后正式师事程颐之三传弟子李侗,久益不懈。自谓受学李侗后,乃知昔日泛滥释老之非,遂专心于圣贤之学,成为程门四传弟子。

绍兴三十二年(1162年)上封事,建议朝廷明帝王之学、定修攘之计、立纲纪本原。隆兴元年诏对垂拱殿,论大学格物致知之道、复仇之义、言路壅塞之弊,提出以战复仇、以守制胜、任贤使能、关心民之利病、富国强兵和闭关绝约的政治主张。淳熙二年(1175年),应吕祖谦之约与陆加渊兄弟会见于江西信州之鹅湖寺,讲论为学之方。淳熙五年(1178年)知南康军,修复白鹿洞书院,亲订书院学规。淳熙九年(1182年),与陈亮互相拜访,并于此后五年通过书信往来展开王霸、义利之辩。淳熙十四(1187年)至十五年(1188年)与“三陆”就无极太极等问题互相辩难。绍熙元年(1190年)知漳州,于任上刊刻四经四子之书。绍熙五年(1194年)任彰化荆湖南路安抚使,修复岳麓书院,并讲学于此,手书“忠孝节义”四字于堂。同年七月任焕章阁侍讲,十一岁罢归考亭,十二月建竹林精舍。庆元元年(1195年)至二年(1196年),韩侂胄指使其党徒攻道学为伪学、逆党,指朱熹为“伪学罪首”,遂落职罢词,门人蔡元定被遣送道州编管。庆元六年(1200年)以疾终。葬于建阳城外塘石里之大林谷。朱熹一生“历书四朝(高、孝、光、宁),仕于外者反九考,立于朝者四十日”(黄干:《行状》),其余四十多年多以祠官散职过着讲学著述生活。



白鹿洞书院——宋代四大书院之一

朱熹建构了庞大的理学体系,包括理本气末的宇宙本体论,“理一分殊”的方法论,“性即理”的心性论,堪称为两宋儒学的集大成者。

陆九渊(1139—1193年)字子静,自号存斋。江西抚州金溪人。学者称象山先生。乾道八年(1172年)进士及第后,在家候职三年,辟槐堂书屋,开始授徒讲学与游学活动。淳熙元年后历任靖安、崇安县主簿,两次会访朱熹,就修养为学之方与朱熹展开了争论。淳熙九年(1182年)除国子正,十五年(1188年)后以祠禄官闲居,登贵溪应天山(以其山形似象,陆改名为象山),率弟子开山造田,聚粮筑室,创建象山精舍。“先生居山五年,阅其簿,来见者逾数千人”。至此,学派声势大盛,心学体系建立。绍熙二年(1191年)除知荆门军,筑城墙,缉“盗贼”,修郡学,“真所谓心独苦耳”。一年后卒于任所,年五十四岁。

陆九渊继承孟子论“心”的观点,并有所改造和发展,提出“心”本论。认为,心是社会道德的本原,是伦理性的实体,道德行为是心的外在表现。他一生轻视繁琐的议论与文字著述,在南宋学术领域独树一帜,与朱熹对垒而立,在理学发展史上具有重要地位。

王阳明(1472—1529年),原名云,后更名守仁,字伯安,因曾筑室绍兴阳明洞,故别号阳明子,世称阳明先生。死后三十九年,追赠新建侯,谥文成,故后人又称王文成公。明余姚(今属浙江)人。出身官僚家庭,其父官至南京吏部尚书。守仁喜言兵,且善射。弘治十二年(1499年)中进士,授刑部、兵部主事。正德元年(1506年),因事触怒刘瑾,被廷杖四十,谪贵州龙场驿丞。刘瑾伏诛后,改任庐陵知县,接着又历官南京刑部主事,南京太仆少卿、鸿胪卿。正德十一年(1516年),升右佥都御史,巡抚南安、赣州等地。曾参加镇压农民起义,又平定宗室贵族宁王朱宸濠之叛乱。最后官至右副都御史、南京兵部尚书。嘉靖七年(1528年),卒于南安。

王守仁之学,经历了“学凡三变”的历程。其一,泛滥辞章,其二,穷研性理,其三,出入佛老,最后居夷处困,动心忍性,在龙场悟道,至此创立自己的心学。他服膺陆九渊“宇宙便是吾心,吾心便是宇宙”的思想,以为简易直接,有以接孟子之传。他由此发明了陆之命题,完全否认了待“明”之“理”的客体,提出天下无心外之物、无心外之理的命题。晚年自称“致良知”为“孔门正眼法藏”,自称“吾平生讲学,只是致良知三字”。王守仁为心学的集大成者,对后世的思想文化发展影响巨大。

罗钦顺(1465—1547年),字允升,号整庵。明泰和(今属江西)人。弘历六年(1492)举进士,廷试及第,授翰林院编修,弘治十五年(1502年),任南京国子监司业。正德三年(1508)遭宦官刘瑾打击,被削职为民。正德五年,刘瑾被诛,复职,后晋升为太常卿,南京吏部右侍郎、左侍郎。嘉靖元年(1522),任南京吏部尚书。后改礼部尚书,因父死,未就任。又被任为吏部尚书,固辞未就,旋返故里,里居二十余年,足不入城市,潜心格物致知之学。

其为学自释氏入,后知其非,乃潜心研究儒家经典,专力于穷理、尽心、知性的功夫。他主要观点为,理为气之理,非气外别有一理,理在气的运动过程中显示出来,盖天地,亘古今,无非一气而已。

陈献章(1428—1500年),字公甫,别号石斋,广东新会白沙里人,世称白沙先生。早年曾锐意科举,但自正统十二年(1447年)中举以后,多次会试皆落第。遂息心仕途,潜心于学业。五十六岁时,因布政使彭韶、都御史朱英之推荐,令就吏部试,以疾病为由推辞,最后以翰林院检讨放归。此后至卒,屡荐不起。

陈献章的为学宗旨是由“道问学”向“尊德性”转移的。为学内核为,以自然为宗,以虚为基本,以静为门户。明代学术,自献章始入精微,至守仁而始大。

王廷相(1474—1544年),字子衡,号浚川。明仪封(今属河南省)人。弘治十五年(1502)中进士。选庶吉士,授兵科给事中。正德三年(1508),谪为州判,迁知县,后又复召为御史,出任陕西镇守。因触犯宦官廖鹏等,被诬陷下狱。历经仕途坎坷,后被授为南京兵部尚书,召为左都御史,迁兵部尚书兼掌院事。嘉靖二十年(1541),官罢,后三年而卒。

在学术上,他力主“元气”说。他认为天地之间唯有元气散布,因阴阳交感而运动,由此而成物,而理存在于气中,理随气变。王廷相是明中期卓然自立于理学潮流之外的富于独立思考精神的思想家。

黄绾(1477—1551年),字宗贤,一作叔贤,号外庵,又号久翁、石龙。明黄岩(今属浙江)人。官至南京礼部尚书。早年师事谢铎,刻苦自修。早年宗程、朱之学。后笃信王阳明之心学,以为“简易直接,圣学无疑”。晚年背叛王学,直指王学以“空虚之弊,误人非细”。

黄绾晚年为“救正”王学,提出“良止”之说。即指,要把握住绝对的心体,使心“常静而常明”,做到“定”、“静”、“安”从而达到“存心”。能“存心”则“体立”而“用行”。从黄绾的思想里,可以窥见包括心学在内的整个理学的内在矛盾。

胡宏(1105—1155)或(1102—1161年),字仁仲,学者称五峰先生,为理学家胡安国之子,南宋建宁崇安(今属福建)人。一生无意

仁途,功名利禄为其“所不愿”,多次谢绝他人引荐为官。志在“立身行道”,做一个“志气充塞天地”的大丈夫。

胡宏在本体论上主张“性本论”,认为性是天下之大本。性是宇宙的本体,而理不具有这一属性。“人性论”上主张,好恶之性是人的自然属性。总的说来,胡宏在“本体论”、“人性论”、“理欲观”、“道物”及“名实”诸命题中,均有新见解。是宋代理学由开创、形成、发展到集大成阶段之间的关键性人物。

王艮(1483—1541年),字汝止,号心斋,江苏泰州人。出身壮丁,家贫不能竟学。后受业王守仁,得其宗,一生踪迹,多见于书院辗转讲学,门生颇多,影响甚广。王艮讲学多源于心得,他认为“天地万物一体”,人性之“体”就是天性之“体”。人性无须多事安排,只须顺天性活泼而作即可,倡导“百姓日用之学”,使“愚夫愚妇能知能行”。

## (二)主要著作

这一时期的主要著作作为《太极图说》、《观物内外篇》、《正蒙》、《二程语录》、《近思录》、《困知记》、《传习录》、《明道编》等。

《太极图说》是宋代周敦颐所撰。周敦颐的思想体系集中地体现在《太极图说》中,在这二百五十字的短文中,他简洁明快地阐述了他的宇宙生成论、人与自然的关系、修养的方法等哲学问题,并于其中提出一系列理学的概念,为理学的发展开创了道路。

他的首要命题是“无极而太极”。即指,世界万物这个有从无中生,又复归于无。“无极”虽是无,却不是空无一物的无,其中蕴含着有,能够产生出有。太极又有动静,依此构成万物的生成变化。这部著作奠定了周敦颐在儒学史上承前启后的历史地位。使传统儒学开始了对宇宙生成的哲学思辩。

《观物内外篇》是宋代的邵雍所撰。他认为,作为宇宙本体的

“太极”，也就是“道”、“心”。“太极不动，性也；发则神，神则数，数则象，象则器，器则变，复归于神也”。在他看来，太极永恒不变，而天地万物则皆有消长、有始终，按照他自己预演的“先天图”循环变化。人类社会的发展已盛极而衰，按照“皇、帝、王、霸”的顺序渐次退化。

《内外篇》都是借“易卦”推衍，建立了他的先天象数学体系。

《正蒙》是北宋的张载所撰。这是他一生中最重要的著作。共十七篇。张载认为，人应该从蒙童起，就培养立志做圣贤的情操，所以起名为“正蒙”。本书在解释儒家经典《周易》、《诗经》、《论语》、《孟子》的同时，也阐发了自己的“气化论”的思想。

这本书中完整地提出了他“太虚即气”、“一物两体”、“物无孤立之理”，“太虚无形，气之本体”，“聚而为万物，散而为太虚”的哲学思想。对后代王夫之等思想家影响甚巨。

《二程语录》是宋代程颢、程颐两兄弟的弟子对他们两人的教诲所作的记录，主要是作者对人性论、天理论、本体论及格物致知论等理学命题的阐释和发挥，是研究二程思想的可靠材料。

程颐的“天理论”认为，知识、真理的来源，只是内在于人的心中，“当处便认取，更不可外求”。在人性论学说上，程颐提出“气质之性”的见解，他认为“气有善不善，性则无不善也”，“而有不善者，才也”。“才禀于气，气有清浊，禀其清者为贤，禀其浊者为愚”。为学至为关键处，便是“变化气质”。在格物致知论上，程颐主张“穷理”，认为“天下之物皆能穷，只是一理”。在人的道德要求上，提出“存天理、去人欲”的主张。

《近思录》为宋代大儒朱熹和吕祖谦合辑。书名源于子夏“切问近思”之义。朱熹和吕祖谦共读周子、程子、张子之书，叹其广大宏博，若无津涯。惧初学者无以入其门，遂掇拾其中切于日用之言，合而为集。

文中内容皆来源于周子、程子、张子之书，按道体、为学、致知、存

养、克治、家道、出处、治体、治法、政事、教学、警戒、辨异端、观圣贤十四门分类编排。全书紧紧围绕“性理”之学，借名儒之言，把仁、义、礼、智等道德规则说成是永恒的天理，为人性之固有，人应在切实日用处做功夫。此书为“性理”诸书之祖，堪为《五经》之阶梯。

《传习录》是明代大儒王守仁撰写，弟子徐爱、钱德洪等编辑。此书为王守仁学术思想的代表作，他的很多重要学术观点在此书中都有体现。在本书中着重阐述了他的心学观点，“身之主宰便是心，心之所发便是意，意之本体便是知，意之所在便是物”。他的“致良知”学说也是本书的重要内容。

《困知记》是明代大儒罗钦顺所撰。是罗钦顺理学言论的汇编。在本书中，作者痛析佛学之弊，也对“理学”中的“理在气先”观点加以非议。他坚持“通天地，亘古今，无非一气而已”的观点。明代学者高攀龙称此书为自唐以来排斥佛学最有力的著作。

《明道编》是明代大儒黄绾所撰。黄绾曾撰《久庵日录》八卷，《习业录》四卷，嘉靖二十六年（1547），他的儿子黄承德把这二书合并，刻成《明道编》十二卷，今所存六卷，为黄绾晚年所手定《日录》六卷，其他已佚。该书为黄绾学术思想的代表著作。黄绾起初推王阳明“致良知”学说为圣学，晚年认为王学近于禅，于是就加以批驳，指出王学“实失圣人之后果，必将为害，不可不辨”。他宣布“经世致用”，反对心学传统。在该书中这些思想都有所反映。

## 王学、洛学学旨变化与南宋理学

理学的颠峰成于南宋的朱熹，但南宋理学的开始，却是在厄运中实现的。思想的理论意义与历史价值最终决定于自身的内容，但思想与现实的关系却左右着思想的沉浮。本文试将王学、洛学之消长

与南宋理学的开始联系在一起作一梳理,不仅希望由此展示理学演进的真相,而且更希望借此凸现思想与现实环境的互动关系,从而引为今日思想建设的借鉴。

南宋理学的开始,是与宋室南渡前后百年间的王学、洛学的升沉和消长相联系的。任何一种学术思想的理论意义与历史价值,最终无疑是决定于学术思想自身的内容,但学术思想于现实中的升沉消长,直接的原因或更显见得是由外在的因素所构成。本文试将王学、洛学之消长与南宋理学的开始联系在一起作一梳理,除了这本身是理学研究中需要弄清的事实外,一个很重要的目的是希望借此能呈现出思想与其环境的互动关系,从而引为今日思想建设乃至学人出处进退的借鉴。

1. 王学与洛学的升沉消长王安石于熙宁当政以后,他主编的《三经义》深得宋神宗的肯定。

神宗讲:“今谈经者,言人人殊,何以一道德?卿所撰经义,其以颁行,使学者归一。”于是颁于学官,称《三经新义》,成为科举的依据。(注:《续资治通鉴》卷71神宗熙宁八年条。)这种现象当然为宋学中的其他学派所不喜,只是不能指责皇帝,只能攻击王安石。苏轼尝云:“王(安石)氏之文,未必不善也,而患在于好使人同己。自孔子不能使人同,颜渊之仁,子路之勇,不能以相移,而王氏欲以其学问天下。”(注:《苏轼文集》卷49《答张文潜县丞书》。)但是,凭着政治的权力和科举的导向,王学事实上占了优势。

这种优势从正面看,是王学的影响极大,所谓“安石《新义》行,士子以经试于有司,必宗其说。少异,辄不中程。”(注:《续资治通鉴》卷71神宗熙宁八年条。其实除《新义》外,王安石晚年的《字说》24卷也为学者争传习之,且以经试于有司。)北宋元丰八年三月,神宗崩,哲宗立,宣仁太后临朝,五月司马光出山,随后二程兄弟上台(程颢除宗正丞,未行而卒)。元祐元年二月司马光拜相,三月程颐为通直郎充崇政殿说书,四月再受经筵之命,同月王安石逝于江宁。

在这场政治大变动中,熙宁新法虽一一尽废,蔡确、章惇、吕惠卿也次第罢免,而且尽管司马光对王安石改革后的科举考试形式和以《三经新义》为依据表示不满,但除了新法与人事以外,科举方面没有受到冲击。事实上,司马光对于王安石新学的攻击,在同一政治集团中也受到了批评,譬如王安石重《孟子》轻《春秋》,司马光持相反意见,并在《起请科场札子》中予以攻击。(注:见《司马温公文集》卷52。)对此,范纯仁则向司马光指出,“《孟子》恐不可轻”(注:《续资治通鉴》卷79 哲宗元祐元年条。)。在政治风向骤转之际,随时俯仰、好恶不公者自然附会当时执政。当司马光于朝中议论科举时,原本尊信王学的国子司业黄隐便投其所好,“讽谕其太学诸生,凡程试文字,不可复从王氏新说,或引用者,类多黜降”,但仍是遭到了在政治上反对王安石的官员的猛烈攻击,直至提出罢免黄隐官职。(注:吕陶:《请罢免国子司业黄隐任职》,《宋文鉴》卷61。)在这些官员看来,“今安石之罪,虽暴于天下”(注:吕陶:《请罢免国子司业黄隐任职》,《宋文鉴》卷61。),但是,“王安石经训、经旨,视诸家议说,得先儒之意亦多,故先帝以其书立之于学,以启迪多士。而安石晚年溺于《字说》、释典,是以近制,禁学者毋习此二者而已。至其所颁经义,盖与先儒之说并行与兼存,未尝禁也。”(注:刘摯:《忠肃集》卷7《劾黄隐》。)因此,在反对王安石最严重的元祐时期,王安石新学的代表著作《三经新义》一直得到肯定。学界或以为“实际上元祐初年王安石新学已成为禁学”(注:侯外庐主编:《宋明理学史》上卷,人民出版社1984年版,第131页。),恐不合史实。

至于宋哲宗亲政以后,由于元祐诸老当年眼中只有宣仁高太后,而无哲宗,因此长期的藏怒蓄愤,使得绍圣元年重新起章惇为相,新党重新上台,专以绍述为国是,将元祐所废去的新政悉数恢复,大兴党狱,甚至要追废宣仁太后。绍圣元年,王安石配享神宗庙庭,同时将元祐时分设的进士诗赋科取消,保留经义科,解除王安石《字说》之禁。自此,王学的地位臻至极点,其影响一直延至南渡以后。毫无

疑问,王学的影响甚巨,在反面上自然是对北宋五子,尤其是二程洛学发展的抑制。对此,胡安国后来讲得非常清楚:本朝自嘉祐以来,西都有邵雍、程颢及弟颐,关中有张载。此四人者,皆道学德行,名于当世;会王安石当路,重以蔡京得政,曲加排抑,故有西山、东国之厄。其道不行,深可惜也。(注:《河南程氏遗书》附录《奏状》,《二程集》第349页。)在北宋五子中,之所以二程的地位特别高,洛学成为新学最强有力的理论对手,除了洛学本身为北宋理学的最后成就,理学的精神在洛学中得到确立,从而在思想上与新学根本对立以外,外在的但却是非常重要的原因,是二程兄弟在现实的政治斗争中,已实际上成为旧党的精神领袖。王安石执政时,因政见不同,程颢求退,乞去所任的太子中允、监察御史这一言职。时“司马光在长安,上疏求退,称颢公直,以为己所不如”。(注:《宋史》卷427《道学一》。)司马光作为旧党政治上的党魁,而如此推重程颢,便可佐证。后来朱熹对于程颢在野时的活动及其影响作了这样的描述:(程颢)既不用于朝廷,……居洛几十年,……在仕者皆慕化之,从之质疑解惑。间里大夫皆高仰之,乐从之游。学士皆宗师之,讲道劝义。……于是先生身益退,位益卑,而名益高于天下。(注:《伊洛渊源录》卷2。)虽然朱熹的描述不无夸大之嫌,但后来宣仁太后临朝,旧党抬头时,程颢紧随司马光之后即被起用,足以证明程颢的地位。程颢没有上任就去世,司马光、吕公著又立刻共同举荐程颐。他们讲:伏见河南府处士程颐,力学好古,安贫守节,言必忠信,动遵礼法。年逾五十,不求仕进,真儒者之高蹈,圣世之逸民。望擢以不次,使士类有所矜式。(注:《宋史》卷427《道学一》。)朝廷因此诏程颐为西京国子监教授,不久又召为秘书省校书郎,擢崇政殿说书。宋代用官,循序迁升,像程颐这样由布衣而破格越级的青云直上,实属罕见,诚足以说明旧党对他的器重。事实上,程颐上任以后,作为精神领袖的形象也非常明显。在经筵上,他“以天下自任,议论褒贬,无所顾避”(注:《宋元学案》卷15《伊川学案上》。)在私底下,“时吕申公为相,凡事所疑,必

质于伊川”。(注:《伊洛渊源录》卷4。)当然,程颐及其洛学遭到打击,并非完全始于绍圣时的新党复仇,在旧党掌权时,就已开始。但这主要不是由于学术思想、政治立场的原因,而主要是与程颐的个人风格相关。与其兄程颢之春风和气般的态度相比,程颐待人以严毅著称,即便对皇帝,也不假辞色,甚至因为自己以布衣职辅导,故尤自重,“色甚庄,继以讽谏”(注:《宋史》卷427《道学一》。)。这种挟道以自重的心态不仅使皇帝反感,而且实也令官场上的许多人,包括政治上的同盟者很不愉快,蜀、洛党争就是显见的例子。当程颐入侍经筵时,苏轼在翰林,文士多归之。蜀、洛两党学术旨趣与风格本来就相去甚远,而苏轼风流倜傥、不乐形检的个性更与程颐相悖,因此程颐及其洛学就受到蜀党的揶揄和攻击。元祐二年九月司马光去世,次年二月程颐即遭逐出,管勾西京国子监。绍圣元年起新党章惇拜相后,对旧党的全面打击报复日重。至绍圣四年党论削籍,程颐开始尚只是被放归故里,追毁出身以来文字,但因追随者仍多,故削籍远送四川涪州编管,尽逐门下学者。至此,王学与洛学终因政治的缘故,一升一沉,各至极端,形同霄壤。以后几年里,虽因政局迭荡而有起伏,但洛学厄运至程颐死而未绝。元符三年正月徽宗即位,程颐四月“以赦复宣德郎,任便居住,还洛。十月,复通直郎,权判西京国子监。”(注:《河南程氏遗书》附录《伊川先生年谱》元符二年条,《二程集》第345页。)建中靖国元年底蔡京上台后,建中的国策(徽宗即位后,向太后垂帘同听政,兼用新旧两党以求行中)于次年迅速转成崇宁之政(崇尚熙宁新政)程颐于当年五月即被追所复官,次年(崇宁二年)四月又被追毁出身以来文字,十一月禁绝讲学,崇宁五年正月复承务郎,依旧致仕,三月又以通直郎致仕,明年五月诏勿以元祐学术充选职司,七月程颐逝世。对洛学而言,于厄运中的唯一意外之喜,是程门高足,也是南宋理学的开始者杨时竟然在他古稀以后被委以重任,并迅速被抬升到祭酒的高位。宣和元年十二月召杨时为秘书郎,宣和五年五月升为迓英殿说书,与程颐当年一样,三年后即北

宋灭亡的靖康元年,再兼祭酒。有意味的是,杨时被委以重任、赋以盛名之际,洛学并没有解除厄运。宣和五年五月杨时除迓英殿说书,但同年七月诏禁元祐学术,凡举人传习元祐学术者,以违制论。靖康元年杨时兼祭酒,于深得钦宗垂幸、位高名重之时上疏攻击王安石新学,使王安石降从祀之列,但却引来太学生的议论批评、谏官的攻击,结果被罢祭酒。事实上,杨时的重用,并非是洛学的肯定,而只是艰难时局中,当权的蔡京一党为自己用来作收拾残局,或为自己日后遭到变故而预留后路的一着棋而已。史载:时天下多故,有言于蔡京者,以为事至此必败,宜引旧德老成置诸左右,庶几犹可及,时宰是之。(注:《宋史》卷428《道学二》。)时僚弟兄亦知事势日异,其客傅墨卿、孙傅等复语之曰:“天下事必败,蔡氏必破,当亟为计。”僚心然之,密与攸议,稍持正论,故与京异。然皆蓄缩不敢明言,遂引吴敏、李纲、李光、杨时等用之,以挽物情。(注:《宋史》卷472《奸臣二》。)杨时的起用,虽无补于赵宋之破局,杨时的出仕,也尽可按儒家有道则见、无道则隐的原则来作讨论,如同时之胡安国,后来的朱熹,乃至明清之际的王夫之所作的议论那样,但在客观上,此事对处厄运而绵延中的洛学传承,以及南渡以后的理学勃兴,却不啻是一功德无量的善事和一极富生机的妙着。因为杨时对王学的抨击虽然没有对王学产生直接的有力打击,但一个洛学的忠实门徒享此高位盛名,其对散于四方的洛学弟子无疑是一个有力的精神鼓励,使他们获得某种希望,而这种鼓励与希望,对于洛学所主张的以道德价值为社会存在与发展的根本基础的思想而言,更可视作是一种来自现实社会的巨大肯定。除此之外,杨时的起用,使他进入赵宋的权力核心,洛学固然不能立即压倒王学,但客观上已是参与其中,尤其是在时局如此凶险的时候,这种参与不仅具有往常不可比拟的意义,而且充满变化的时局对于洛学的由消沉转为长升有着许多的可能与机会,南渡后的洛学之压倒王学多少证明了这一点。即便从最次要的学统的延续而言,杨时的出仕,也使他作为洛学的传人在乱世之中有最大的可能与

力量来登高一呼,为洛学的传播与南宋理学的形成,作人才与思想两方面的储备,《宋史·杨时传》所谓的“凡绍兴初崇尚元祐学术,而朱熹、张栻之学得程氏之正,其源委脉络皆出于时”,虽有忽视胡安国之嫌而略有偏颇,但就主流而言,洵为的见。南渡以后,因政治而极走红的王学同样因政治的缘故而遭厄运,南宋士子竟落得耻于言王学的境地。而洛学尽管是一波三折,但终薪火相传,为后来朱熹的汇纳群流,将南宋理学推至颠峰作了很好的铺垫。建炎元年五月高宗即位,八月即因吕好问荐,复将杨时“召还朝。未至而又召(谏)定。是时给事中许景衡、左司员外郎吴给、殿中侍御史马伸皆号得颐之学”。(注:李心传:《建炎以来系年要录》卷八建炎元年八月壬申条。)这种人事安排虽然并不等于洛学已被朝廷所取用,事实上此时的朝廷也正穷于应对困局,还根本无心于意识形态的问题。但是,靖康国难后,蔡京、王黼等已被目为祸国殃民的罪魁,已为朝野所认同。而前文述及,就在靖康国难前不久,杨时就曾因上疏指出蔡京蠹国害民的理论基础与思想根源实在王安石新学,结果引来批评而遭罢祭酒,现在高宗即位就复召还朝,而且洛学中人辐聚庙堂,不能不让人觉得洛学将取代王学。在上引之史事后,李心传继而说道:“已而传之浸广,好名之士多从之,亦有托以是售于时,而诚真者寡矣”,正说明了这种情况。但是,宋高宗为了洗脱徽宗、钦宗的责任,顺应时论,将北宋之灭归咎于王学,却也是事实。绍兴五年三月,兵部侍郎王居正献《辩学》攻击王学,与高宗有过这样一段对话:(王居正)进言曰:“臣闻陛下深恶安石之学久矣,不识圣心灼见其弊安在?敢请。”上曰:“安石之学,杂以伯(霸)道,取商鞅富国强兵。今日之祸,人徒知蔡京、王黼之罪,而不知天下之乱,生于安石。”居正对曰:“祸乱之源,诚如圣训。然安石所学得罪于万世者,不止此。”因为上陈安石训释经义、无君无父者一二事。上作色曰:“是岂不害民教!孟子所谓邪说者,正谓是矣。”居正退,即序上语系于《辩学》书省(首)上之。(注:《建炎以来系年要录》卷87绍兴五年庚子条。)对比于杨时靖康

所上疏,则知高宗对新学的认识与评价,正是杨时当年所言。正因为宋高宗有归罪于新学的心态,所以洛学才有可能抬头。绍兴元年诏赠程颐直龙图阁,算是一个象征;王居正也才可能进呈《辩学》,并进而将高宗的话写进序里。加之当时任宰相的是赵鼎,虽然对洛学“不大段理会得”,但他“好伊洛之学”(注:《朱子语类》卷131。),不仅对王安石攻击很厉害(注:见《宋元学案》卷45《赵张诸儒学案》。),而且凭着掌握人事的权力,大量使用元祐党籍子孙(注:见《建炎以来系年要录》卷86绍兴五年闰二月丁未条。),因此,南渡以后的政治氛围已明显地不利于王学,风头转向洛学,诚是一不争的事实。当然,风向虽转,但形成气候仍需时间与机缘。就在高宗作“天下大乱,生于安石”的判断并被王居正用作《辩学》序的绍兴五年,科举考试中仍不能以洛学取代新学作取舍的标准。胡安国尝云:绍兴五年,省试举人经都堂陈乞不用元祐人朱震等考试。盖从于新学者,耳目见闻,既已习熟,安于其说,不肯遽变。而传河洛之学者,又多失其本真,妄自尊大,无以屈服士人之心。故众论汹汹,深加诋诮。(注:李心传:《道命录》卷3《胡文定公乞封爵邵张二程先生列于从祀》。)赵鼎也因尽用洛学中人而招来批评,次年十二月更因驻蹕建康与临安之分歧,赵鼎被掌军事的张浚压倒而罢相。张浚独相后,为排挤赵鼎的势力,对洛学予以了打击。原靠攻击王学而得除司谏的陈公辅趋炎附势,阿张浚而上言攻击伊川,洛学遭禁。(注:全祖望在《宋元学案》卷44《赵张诸儒学案》中对张浚阻塞伊洛之学存疑,似有一定根据,因为张浚在阻塞洛学同时,也留用与宣召了一些洛学中人。事实上张浚也不是在思想上是王非程,而主要是政治策略上的考虑,故他于兼用王学、洛学中人同时,更取用蜀学中人。但是在客观上,正处转折中的洛学事实上受到了阻塞。)此时,杨时已于年前去世,在世有名的程门弟子有程颐亲炙尹焞,再传朱震和私淑胡安国。尹焞因张浚之荐被召为经筵而行在九江,闻禁洛学而辞。(注:详见《建炎以来系年要录》卷111绍兴七年五月庚寅条。)身为翰林学士兼侍读

且颇受高宗赏识的朱震则未予争讼。只有除徽猷阁待制胡安国不阿权贵,上疏反击。史载:翰林学士兼侍读朱震引疾求在外宫观,不许。先是董弅免官,震乃白张浚求去。徽猷阁待制胡安国闻之,以书遗其子徽猷阁待制寅曰:“子发(朱震字)求去,晚矣。当公辅之说谗上,若据正论力争,则进退之义明。今不发一言,默然而去,岂不负平日所学。惜哉!且复问宰相云:某当去否。既数日,又云:今少定矣。此何等语?遇缓急则是偷生免死计,岂能为国远虑,平生读《易》何为也!”于是安国自上奏曰:“士以孔、孟为师,不易之至论。然孔、孟之道不传久矣,自程颐始发明之,而后其道可学。而至今使学者师孔、孟,而禁不得从颐之学,是入室而不由户也。”胡安国进而褒扬程颐之学术思想与品行操守,并将程颢、张载与邵雍一起带进,要求加此四人封爵,载在祀典,以羽翼六经,使邪说不得作(注:《建炎以来系年要录》卷108 绍兴七年春正月癸酉条。),结果改除江州太平观。也就在这一年,朱震与胡安国去世。然才过半年,张浚因军队起变而罢相,赵鼎复相,一切遂又更张。只是洛学还没见到转机,因金国同意议和,高宗于绍兴八年三月重新起用主和的秦桧,十月罢免主战的赵鼎。秦桧虽与胡安国交好,对故家子弟也颇能笼络(注:见《朱子语类》卷131。),但他实际上好王学,史称:“会之(秦桧字)再得政,复尚金陵(王学),而洛学废矣。”(注:李心传:《建炎以来朝野杂记》甲集卷6《道学兴废》。)这期间,虽然高宗始终持否定王学的态度,如(绍兴十二年六月)癸未,有举子上书,乞用王安石《三经新义》,为言者所论。上曰:“六经所以经世务者,以其言皆天下之公也。若以私意妄说,岂能经世乎?王安石学虽博,而多穿凿以私意,不可用。”(注:《建炎以来系年要录》卷145 绍兴十二年六月癸未条。)但是高宗求和有赖于秦桧,也不能不作妥协。朱震死后接替经筵侍讲的尹焞去世后,秦桧进呈讲筵阙官,史载:(秦桧)言:“陛下圣学日跻,实难其人。”上曰:“朕学问岂敢望士大夫,但性好读书。”桧曰:“士人读书固多,但少适用。若不适用,或托以为奸,则不若不读之为愈。”上

又曰：“王安石、程颐之学，各有所长，学者当取其所长，不执于一偏，乃为善学。”这实际上已是高宗作了退步，希望秦桧不要阻塞洛学，但即便如此，秦桧也只是来个含糊其词地予以搪塞。秦桧答道：“陛下圣学渊奥，独见天地之大全，下视专门陋儒，溺于所闻，真泰山之于邱垤也。”（注：《建炎以来系年要录》卷151 绍兴十四年三月癸酉条。）表面上秦桧似乎接受了高宗的劝谕，但他并不明说他所谓的“专门”实指洛学，而在实际操作中，则借用高宗口谕之名而只对洛学行封杀之实。（注：参见《道命录》卷4《汪勃乞戒科场主司去专门曲说》。）这样，直到绍兴二十五年十月秦桧死，洛学才得以摆脱厄运。次年六月乙酉，秘书省正字兼实录院检官叶兼亨请求高宗能改变拘一家之说的取士标准，这正是高宗当年对秦桧的要求，因此，“上曰：‘赵鼎主程颐，秦桧尚安石，诚为偏曲，卿所言极当。’于是降旨行下。”（注：《建炎以来系年要录》卷173 绍兴二十六年六月乙酉条。）虽然此时洛学似仍被视为一家之言而与王学同，但它的意义却在于，洛学为世大禁的冰封期已经结束，理学可以在一个平等的氛围中思考与成长。理学不是作为一种官方意识形态，也不是作为一种被封杀的学术思想，而只是作为自主的思想沿着自身的思路来解决自己的问题，南宋理学自此可以说得到了一个正常的政治乃至学术环境。因为只是一种正常背景中的思想探索，自然仍会引来批评。这种批评可以是来自思想宗旨截然不同的思想者，也可以是来自具有同样思想宗旨而又有根本分歧的思想者。南宋理学在自身的发展中迎来了这样的批评，前者如浙学，后者如心学，但这是正常的，而且是应该的，这些批评实际上促进了南宋理学的发展。

毫无疑问，由于南宋的理学家们不可能从现实的政治与社会生活中退隐，而且他们的思想活动必定要影响到现实的政治与社会，因此南宋理学在自身的发展中也注定要面对来自政治与社会的反应。这种反应或为打击，如庆元党禁；或为推崇，如理宗以后理学的官方化，但其结果对思想的自主性而言都不是好的，尽管思想的根本目的

不在自主性的保存,而在其社会功能的实现。这之间似存在着悖论,但实质上这种悖论也正构成了思想与现实之间的张力。而正是这种张力的存在,思想也才获得了意义,当然也平添了许多的艰难。相比于洛学,南渡以后的王学是不幸的。元祐时期新法虽被废尽,但新学却得以留存,即便是有洛学对它的批评,但不足以撼动它的学术思想的成就,也不足以根绝它的社会功能的实现。南渡以后,王学之渐失人心,诚如范宗尹所云:“安石学术本不至是,由蔡京兄弟以绍术(述)之说敷衍被曼,浸失其意。”(注:《建炎以来系年要录》卷34建炎四年六月己亥条。而章惇、蔡京所以如此推行绍述之国策,以张浚后来的看法,又是因“元祐待熙丰人太甚,所以致祸”(见《朱子语类》卷131)。

梁任公非常同意这个看法(见《王安石传》第十七章,海南出版社1993年版。)而秦桧之崇尚王学,则使王学更因秦桧恶名而遭灭顶之灾。陆九渊于淳熙年间说,王学已不为世所讲,近世学者对王学的攻击,“雷同一律,发言盈庭”,“士心不明,随声是非,无所折衷”。(注:见《陆象山全集》卷19《荆国王文公祠堂记》。)清人蔡上翔云:“宋自南渡至于元,中间二百余年,肆为诋毁者,已不胜其繁矣。”(注:蔡上翔:《王荆国文公年谱考略序》,《王安石年谱三种》,中华书局1994年版,第168页。)由此,也可看到,洛学的解禁,形式上虽仍只不过是众家思想中之一种,但实际上因为王学的消沉,洛学在秦桧以后,尤其是在高宗禅位于受洛学影响较大的孝宗后,洛学已成为南宋唯一的学术思想源头,南宋理学将由此源头而分流前行。

2. 程门的薪火相传与南宋理学的开始王学与洛学升沉消长的一个重要标志,是赵宋科举标准的如何确定。

作为国家设立的人才选拔制度,科举考试中的标准无疑是一根非常重要的指挥棒,它决定着整个国家读书人的兴奋点,并影响着知识分子的思考。在一般的意义上讲,科举制度属于教育的范畴。但

是,由于中国传统的科举制度其根本的功能并不是实施国民教育,提高国民素质,而是作为国家的人事制度的一个构成部分,其根本功能是为国家选拔行政官员,或储备行政人员,因此科举制度的本质与其说是教育,毋宁说是政治。前文没有将科举对王学与洛学的取舍专门取出作为教育的问题加以讨论,而只是将它放置在政治的范畴中进行分析,原因正是基于这一认识。事实上,从北宋开创新教育运动的胡瑗、石介与孙复起,与科举有联系但更有区别的、具有高度独立自主性的教育事业就已奠定了牢不可拔的基础。在这个基础上,后来的儒家更是发展起了极具特色的教育。王学与洛学的升沉消长,正与这种教育活动有密切的关系,南宋理学也正由于这种教育活动而得到推动助长。胡瑗、石介与孙复这有名的“宋初三先生”,他们的贡献主要在于两点:其一是在教学内容上的改革。胡瑗所创立的苏湖教法,通过“经义”与“治事”二斋把宋儒追求经世致用的思想直接贯彻于教育之中,从而取代了汉唐以来的训诂辞章之学。其二是确立起了师道的尊严。当石介中进士并入仕五年后,为弘扬师道,屈尊而拜尚未中进士的孙复为师,使“学者始知有师弟子之礼”。(注:王辟之:《渑水燕谈录》《补遗》,中华书局1981年版。)在这两个贡献中,虽然前者更主要的是被后来宋代的官学与科举考试所吸纳,而成为政治的构成部分,但苏湖教法所注重的对六经的自由论说的开放学风则为后来的宋代教育注入了活力。这种活力,并附以师道,致使随后而起的教育有了既自由开放、又师承有序的风气,它使得宋代的私学得以在一个良好的氛围中发展。《宋史·职官志》七《教授》条载:景祐四年,诏藩镇始立学,他州勿听。庆历四年,诏诸路州、军、监各令立学。学者二百人以上,许更置县学。自是州郡无不有学。与此官学兴办之前与同时,北宋兴办私学也蔚然成风。吕祖廉在《白鹿洞书院记》中写道:国初,斯民新脱五季锋镝之厄,学者尚寡,海内向平,文风日起,儒先往往依山林,即闲旷以讲授,大师多至数百人,嵩阳、岳麓、睢阳及是洞为尤著,今所谓四书院者也。(注:《东莱

集》卷6。)实际上,私学在宋代,“其田土之赐、教养之规,往往过于州县学”(注:马端临:《文献通考》卷46《学校七》。),庆历以后的州县官学,许多也是在私学的基础上发展。私家讲学,当然与官办的学校不一样。其中显要的区别是,就读私学者来去自由,往往因钦慕而至,时日有长有短;求学者的身份在年龄与社会地位上未必比为师者低,如上述石介师从孙复,即是显例;再就是求学的动机较复杂。因此,作为老师的,只有在人格魅力、思想路数与教学方法上真正有足以使人钦服之处,才可能让学生追随。王学与洛学两相比较,在人格魅力与教学方法上,并无高低可分,因此从游求学之徒,当时都堪称盛况。唯一可计较的是两家思想路数的不同,因为这个不同,实对两家后来的传承造成了影响。前文已述,王安石与二程的私家讲学是在宋初三先生的基础上的进一步发展,其中最重要的方向当然是经义。所谓经义,就是通过对六经的解读来阐述自己的思想。经义只是个工具,自己的思想乃是根本。王安石所强调的是:“先王所谓道德者,性命之理而已”。虽然“性命之理,出于人心”,但性命之理“其度数在乎俎豆、钟鼓、管弦之间”(注:《王文公文集》卷34《虔州学记》。),因此,“惟道之在政事”(注:《王文公文集》卷36《周礼义序》。)。讲学必须是要落在现实的行政事务上,才能见分晓。洛学的宗旨是完全相反的。二程所要确立的思想是,有一个天理,先于万物与人心而存在,同时天理又分殊于万物与人心之中,而成为物理与人性。讲学在于弄清物理与成就人性,而后进达天理。因此,政治的实践并不是一个必要的条件,于个人的全部生活中来格物穷理和持敬涵养才是根本。由这完全不同的思想路数,王学与洛学门下弟子,他们求学的客观目标与主观期望自然不同。王学必与政治相应,而洛学则不必,尽管洛学对政治同样是关心的。这样,游学于其门的弟子便会出现不同的情况。在王门,政治气候的变化会导致人们的去留。与王安石同时代的王辟之讲:荆国王文公,以多闻博学为世宗师,当世学者得出其门下者,自以为荣,一被称与,往往名重天下。公

之治经,尤尚解字,未流务多新奇,浸成穿凿。朝廷患之,诏学者兼用旧传注,不专治新经,禁援引《字解》。于是学者皆变所学,至有著书以诋公之学者,且讳称公门人。故芸叟为挽词云:“今日江湖从学者,人人讳道是门生。”传士林。及后诏公配享神庙,赠官并谥,俾学者复治新经,用《字解》。昔从学者,稍稍复称公门人,有无名子改芸叟词云:“人人却道是门生。”(注:《澠水燕谈录》卷10《谈谑》。)而在程门,虽也有相似的情况,如门人郭忠孝“自党事起,不与先生(程颐)往来,及卒,亦不致奠”(注:《伊川先生年谱》大观元年九月庚午条所引尹焞语(《二程集》第345页)。尹焞所记,全祖望以为“恐未然也”(见《宋元学案》卷28《兼山学案》。))但总体上则要好许多。崇宁二年四月因范致虚疏告程颐以邪说,惑乱众听,程门弟子为之羽翼,故旨下追毁程颐出身以来文字,尽逐门徒。但四方学者犹相从不舍,以至于程颐劝止门下学徒,“尊所闻,行所知可矣,不必及吾门也。”(注:《伊川先生年谱》,《二程集》第345页。)不仅门下弟子有此不同,即便身为宗师的王安石与程颐,在不同的境遇时也表现出截然不同的思想取向。王安石的学术生命与他的政治生涯,可谓互为表里,一旦从政治生活中退隐,他的学术思想便失去了支撑。王安石晚年息影金陵,潜心于佛学,且以为“方今乱俗不在于佛,乃在于学士大夫沉没利欲,以言相尚,不知自治而已。”(注:《答曾子固书》,见蔡上翔《王荆公年谱考略》卷22。)而对于程颐来说,政治只是体现他所设定的天理的一个方面,政治舞台的退出并非意味着天理无法体贴。因此,元祐年间,虽以党论放归田里,进而削籍远送涪州编管,但患难中的程颐不仅讲学不辍,而且更勤著述,他生平最重要也是唯一亲撰的著作《伊川易传》即成于其时。虽然不能由此而论定王安石与程颐思想本身的理论建树,以及两家思想在宋代和后世的价值,但两位思想家对自己的思想所给予的关注与执著程度,无疑决定了其思想的强度。加之上述的两家门弟子的不同取舍,故王学虽红火于一时而终归于销熄,而洛学固然是备受挫折却始终绵绵不绝,以至

后来的彼此消长,实在也是必然的事情。除此以外,王安石生于天禧五年(1021年)死于元祐元年(1086年),而程颐生于明道二年(1033年)死于大观元年(1107年)。程颐去世时已是北宋末年徽宗时期,王安石去世已二十一年,考虑到王安石晚年有近十年时间退隐江宁,因此,程颐要比王安石从事讲学时间长三十年,他的许多亲炙弟子都活至南渡以后,程门四高足谢良佐、杨时、游酢、尹焞,除谢良佐在1103年先程颐而死外,游酢死时已是1123年,离宋室南渡仅四年,而杨时与尹焞则死于南渡以后近十年。程门之再传弟子则更多。相形之下,王门显得凋零,查《宋元学案》卷九十八《荆公新学案》,可知王安石门弟子大部分卒于北宋,而再传弟子几乎没有。教育对于思想学脉的传承之功,由此尽显。二程的讲学,对于整个宋代理学有着至关重要的作用。在北宋五子中,周敦颐无讲学活动,后来朱熹将二程归于濂溪门下,其实更是从道统的角度而非学统的角度讲的。邵雍则是“儒门中的庄周”(注:钱穆:《宋明理学概述》,台湾学生书局1984年版,第50页。)教育实在不是他要做的工作。张载虽是一个重讲学的思想家,关学在他生前也已显出生气,但他于熙宁十年(1077年)就已去世,因此关学的门弟子后来差不多都学于二程门下。只有二程兄弟,自始至终重视并投身于教育,加之二程所居洛阳位于北宋政治与文化的中心区,因此得以接引四方学子而传授之,最终复由这些学生将理学的思想在北宋就散播于四方。正如全祖望所言:“洛学之入秦也,以三吕;其入楚也,以上蔡司教荆南;其入蜀也,以谢湜、马涓;其入浙也,以永嘉周、刘、许、鲍数君;而其入吴也,以王信伯。”(注:《宋元学案》卷29《震泽学案》。)此外还有杨时传洛学于闽。而这些将洛学散播于四方的程门弟子,则直接孕育和促成了南渡以后的理学发展。譬如洛学高足杨时,南渡前后,捍卫师说,攻击王学,更以耆宿据高位,“遂为南渡洛学大宗”,(注:《宋元学案》卷25《龟山学案》。)南宋理学便由他开始。他的学生也最多,堪称一学派。其中对后来南宋理学产生重要影响者,主要有二,一是由罗从彦

传李侗再传朱熹,成为南宋理学的颠峰;二是由王苹、张九成开启象山心学。此外,胡宏兄弟也曾从学于杨时,杨时构成了湖湘学派的部分渊源。程门亲炙弟子中有些虽在北宋已过世,但学统却得以传承,其流虽未必完全持守洛学,但对南宋后来的理学仍有直接或间接的推进,如周行己、许景衡为代表的永嘉九先生,其对后来永嘉事功学陈傅良、叶适的开启,正属此列。有些则活动于南渡前后,如袁溉,其学生薛季宣也是永嘉事功学的重要人物。又如谯定,有门生刘勉之,是朱熹的老师。再如侯仲良,胡宏兄弟曾从之游。至于门下没有学生,因而对后来南宋理学没有产生很大影响,而他们本人却构成为南渡前后洛学薪火相传之一分子者,则更多。除了二程亲炙弟子外,由于洛学的广泛影响,私淑洛学者也实不在少数。私淑洛学者对南宋理学的生长同样起了这样或那样的作用,如前文述及的赵鼎,他出任宰相,对于贬斥王学,褒扬洛学,便是非常的起劲。至于在思想上,私淑洛学而对南宋理学有重大贡献者,则应当首推为湖湘学派奠基的胡安国。胡安国与谢良佐、杨时、游酢“义兼师友”,而其思想“自得于(二程)《遗书》者为多”。(注:《宋元学案》卷34《武夷学案》。按照朱熹《上蔡祠记》的讲法,胡安国以弟子礼禀谢良佐,故后来学者以为胡安国受谢良佐影响很大,甚至认为两人是师承关系。此处取全祖望所考定的私淑说。)胡安国膝下有胡寅、胡宁、胡宏三儿与胡宪、胡实二侄,尤其是胡寅、胡宏,对南宋理学都有极重要的贡献。胡宏门下有张栻,与朱熹、吕祖谦齐名。因此,湖湘学派与杨时所传的道南一脉共同构成了南宋理学最初发展中的最重要的两个学派。全祖望讲:“南渡昌明洛学之功,文定几侔于龟山。”(注:《宋元学案》卷34《武夷学案》。)概言之,程门的薪火相传,不仅使洛学为代表的北宋理学得以传承,而且更是孕育出了南宋理学的发展。而南宋理学的最重要启动者是杨时与胡安国,他们各以其对洛学的传承,加之他们自己的新创,开出了道南学派与湖湘学派,从而为南宋理学拉开了帷幕。

## 北宋老学中的性命论

这是北宋中期以来,学者们普遍重视心性问题的时代思潮的反映。

北宋老学性命论的主要内容是:(1)在人性的来源问题上,明确提出了“道于人为性”的说法;(2)在人性的本质问题上,大多主张性素朴论,而素朴的内涵是指“性中无外物”;(3)大力提倡复性说,并主张复性的关键就是要认识到“性真物妄”;(4)大力倡导尽性论,并探讨了尽性与穷理、复命的关系。

以性命学说诠释《老子》,是北宋老学的一个显著特征。这是北宋中期以来,学者们普遍重视心性问题的时代思潮的反映。本来《老子》罕言心性,五千言中无一“性”字。战国秦汉以至魏晋南北朝的众多《老子》注,也很少涉及心性问题。唐代虽有成玄英和陆希声在《老子注》中探讨了复性问题,但总的说来,以心性之学解说《老子》仍非普遍现象。北宋儒学复兴,心性问题成为儒家学者所探讨的核心问题之一。而北宋注释《老子》者,大多为儒家学者。这样,重视心性之学的时代思潮,在北宋人的《老子》注中得到了充分的反映。

北宋学者普遍认为,《老子》一书讲的便是尽性、复性之学,但是秦汉以来的注者,没有认识到这一点,因而他们都没有抓住《老子》的主旨。王安石的学生陆佃在其《老子注》中便说:“自秦以来,性命之学不讲于世,而道德之裂久矣。”

世之学者不幸蔽于不该不遍一曲之书,而日汨于传注之卑,以自失其性命之情,不复知天地之醇、古人之大体也。予深悲之,以为道德者,关尹之所以诚心而问,老子之所以诚意而言,精微之义、要妙之

理多有之,而可以启后学之蔽,使之复性命之情。不幸乱于传注之卑,千有余年尚昧,故为作传,以发其既昧之意。

陆佃关于自秦以降的一千余年间,注《老子》者都没有从性命之学的角度来理解《老子》的说法,并不符合历史事实。

实际上,初唐道教重玄学家以及唐末陆希声等人的《老子》注,都对性命问题作过论述。

但是,普遍地以性命之学解释《老子》,甚至认为“老子之言专于复性”,则显然只是到了北宋时期才有的现象。北宋学者在《老子》注中,探讨了人性的来源、本质、失性之由与复性之方法以及尽性与穷理、复命之关系等问题。

## (一)性与天道的贯通先秦时期的孟子和荀子虽然分别提出了性善和性恶两种对立的人性论,但他们对人性的来源问题,即人性的本体论依据,没有进行探讨

朱熹就曾对孟子的性善论未能在性与天道之间建立起一种直接联系提出批评。他说:“孟子亦只是大概说性善。至于性之所以善处,也少得说。须是如说‘一阴一阳之谓道,继之者善也,成之者性也’处,方是说性与天道尔。”(《朱子语类》卷二十八)又说:“孟子不曾推原源头,不曾说上面一截,只是说成之者性也。”(《朱子语类》卷四)这里“继之者善”指天地之理,“成之者性”指人物之性。朱熹认为孟子的性善论没有阐明性的本体论来源和根据,理论上“少了上面一截”。孟子曾说过“尽心知性则知天”,可见他认为性与天是有一致性的。但是,毕竟缺乏直接的论证。这也就是朱熹批评他的原因。

在先秦儒家典籍中,直接论述天(或道)与性的关系的有两处:一是《中庸》开篇就提出“天命之谓性”,一是《易传》中的“一阴一阳

之谓道 ,继之者善也 ,成之者性也”。

然而当时和以后直到隋唐的儒者并未根据这一提示 ,将性与天道贯通起来。直到宋儒才对这一提示予以充分重视 ,据此建立其人性论的本体论证明。北宋儒家学者对性与天道的贯通 ,学界最熟悉的例子就是程颐的“性即理”说。然而 ,正如陈来先生指出的那样 ,程颐虽然将性与天理(天道)统一起来 ,但这种统一“只是一种自然的天人合一 ,还没有后来那种禀受天理为性的实体说法”。钱穆先生亦指出 ,伊川讲“性即理”主要是阐发孟子之义 ,在伊川思想中性理“非从宇宙界落下” ,亦即不是从形而上的本体而来。钱、陈二先生认为 ,只有到了南宋的朱熹 ,才从本体论的高度进一步论证了性即是理。笔者通过考察北宋的《老子》注发现 ,其实早在二程时代 ,一些儒家学者在注释《老子》时 ,便已明确提出了“道于人为性”的说法 ,认为本体之道落于人身即为人之性。

北宋学者中 ,最早在《老子注》中将道与性联系在一起的是王安石。他在注释《老子》第 48 章“为学日益 ,为道日损”时说 :“为学者 ,穷理也 ;为道者 ,尽性也。”既然尽性即是为道 ,性与道显然具有同一性。但是 ,因为王安石的《老子注》已大半散佚 ,我们尚无法知道他是否明确提出了“性即道”的主张。而王安石的儿子王雱则在《老子注》中明确提出了“道乃性之常”、“道 ,民之性也”等说法。他还认为 ,“物生乎道而各得于道 ,故谓之性。”这就是说 ,万物之性都是由道所赋予的。

苏辙明确指出本体之道赋予人身即为人之性。他在《老子注》中说 :“盖道无所不在 ,其于人为性。”“夫道 ,非清非浊 ,非去非来 ,非善非恶 ,混然而成体 ,其于人为性。”宋徽宗在其《御解道德真经》中 ,也认为“道与之性 ,一而不杂”。所谓“道与之性” ,就是说人的性都是由道所赋予的 ;所谓“一而不杂” ,就是说人性本来与道是完全相同的 ,并没有掺杂别的东西。

为徽宗御注作《解义》的章安 ,疏释徽宗注文“天下一性也”说 :

“性，一也，出乎道之大全。”这就是说，天下之人的性都是相同的，因为它们都来自于道。

为宋徽宗御注作《疏义》的江澂，一方面肯定性来源于道，他说：“道之在天下，无往不存，得之则为性。”另一方面他又认为性与道的合一，只是一种先天的合一。现实的人性，与道并不一致。他说：“无受之初，性与道冥。有受之后，性与道违。”所谓“无受之初，性与道冥”，就是说人出生以前，性尚未降授在人身上，这时性与道是合一的。所谓“有受之后，性与道违”，就是说人出生后，其所表现出来的性，便与道不相同了。为什么会这样？江澂并未作出说明。也许他是接受了张载的观点，认为人出生后，先天之性便受到了气质的污染，因而与道有了差别。

徽宗时的女道士曹道冲在《老子注》中说：“道本无名，非有非无，不涉器位，所谓生天地始万物者也。分灵散景，降在人身，则为神性。”这里的“神性”就是指人性。道教把道奉为至高无上的神灵，人性来源于道，所以人性也就是神性。

北宋学者关于“道于人为性”的观点，其思想渊源，可能就是道教的道性论。唐代道士成玄英在《道德经义疏》中说：“所谓无极大道，是众生之正性也。”“道者，虚通之妙理，众生之正性也。”这就是说，道作为宇宙普遍之理，具体到人来说，就是人之本性。这与宋儒的说法几乎完全一致。宋儒大多出入佛老，其“性即道”论受到成玄英的启发，并非没有可能。

## （二）性素朴论

北宋《老子》注家在人性的本质问题上，大多主张性素朴论。性素朴论起源于庄子。《庄子·庚桑楚》说：“性者，生之质也。”性是人生而具有的自然资质。《庄子·马蹄》云：“彼民有常性，织而衣，耕而食，是谓同德；一而不党，是谓天放。”这就是说，人之“常性”就是

指人追求温饱的生命本能。因而,超出生命本能以外的东西,如仁义、嗜欲等等,都非人性所固有。庄子指出,儒家揭仁义于天下,“天下莫不奔命于仁义,是非以仁义易其性与”?(《庄子·骈拇》)同时,庄子也反对把情欲说成是人的本性,认为“盈嗜欲,长好恶,则性命之情病矣”(《庄子·徐无鬼》)。

由于庄子认为性中既无仁义,也无嗜欲,因此,性的本质是素朴的。《庄子·马蹄》说:“同乎无知,其德不离,同乎无欲,是谓素朴。素朴而民性得矣。”

北宋的一些《老子》注家继承了庄子的性素朴论,但对“素朴”的理解则又与庄子大不相同。

王雱注解《老子》第19章“见素抱朴”说:“不见物而见自性也。素者,性之质。人生而静,不染诸物,故无文而素。……朴者,性之全,以朴为本,以器为末。”

这是把素与朴分开来讲。素是指性本清净,就像一块白布,没有任何玷污。这显然是吸取了佛教的“性本净”说。但王雱又把它与儒家《礼记·乐记》的“人生而静,天之性也”之说揉合在一起,实际上是把“静”与“净”混而为一了。因为“静”是对“动”而言,而“净”则是对“染”而言,二者本来不是一回事。王雱虽然引用了儒家经典《礼记》中“人生而静”的话,实际上却是按佛教观点,把“静”曲解为“净”。

王雱说“朴者,性之全”,是以“朴”来指称性体全而未分的状态。而据《老子》第32章“道常无名,朴虽小,天下莫敢臣”的说法,朴也就是道。因此,王雱既说“道乃性之常”,又说“朴在人为性”。王雱以朴喻性,其目的是为了说明“性能成万法,而不主一器”。“朴散则为器”,若性体全而未分,则同于道而非器。同于道则无所不能。可见,王雱关于“朴者,性之全”的说法,其用意是强调保持性体本来全而未分之状态的重要性。

吕惠卿将“见素抱朴”解释为复性。他说:“素而不杂,朴而不散,则复乎性而外物不能惑,而少私寡欲矣。”所谓“不杂”也就是“不

染诸物”，所谓“朴而不散”，也就是保持“性之全”。可见，吕惠卿的“性素朴论”，完全与王雱相同。

苏辙则只将性与朴联系在一起。他说：“朴，性也。”又说：“纯性而无杂矣，故曰复归于朴。”可见，他所谓的“朴”，是用来形容性之“纯而无杂”的状态。

章安则又与王雱一样，分别以素和朴来形容性之本质。他注解《老子》第19章“见素抱朴”说：“性本纯素，动为物染，则杂而不一。性静则纯一无物，自见如此，故曰见素。民性全于自然，而未向于物，一而不变，守而不脱，故曰抱朴。”可见，素是形容性之清净而无染，朴是形容性之自然全体。

江澂对素朴的解释也与王雱一样。他说：“素则不杂，朴则不散，素朴而民性得矣。”不杂是指不掺杂外物，即性本清净。不散则是指性体全而未分。

综上所述，我们可以看出，北宋《老子》注家虽然继承了庄子的性素朴论，但其内涵已明显不同。庄子所谓的素朴即是朴素的意思，是指人性中除了包含人的生命本能外，并无仁义、嗜欲等东西。仁义即是善，嗜欲即是恶，仁义、嗜欲均非性所固有，所以性是非善非恶的。而北宋《老子》注家的性素朴论，则是从主客关系的角度来看问题。他们所谓的人性素朴，主要指人性本来与外物是分离的。受外物污染乃是性之蔽，而非性之“素”，随物而迁乃是性之散，而非性之“朴”（即全）。因此“性中无外物”就是北宋《老子》注家的性素朴论所要表达的主要意思。这显然是受佛教“心性清净，离客尘垢”（《舍利弗阿毗昙论》卷二十七）思想的影响。

### （三）复性论

北宋学者以性命学说诠释《老子》的目的是为了提倡复性说。他们认为，对于人来说，最宝贵、最真实的东西就是由道所赋予的性，

性外的一切都是虚幻不实的。然而世人却不明白这个道理,反而围着外物打转,“以物易性”,导致真性丧失。因此,他们大力提倡复性说,希望人们从“忘本失性”的状态中醒悟过来,向自己的真性复归。

北宋学者将《老子》中的许多文句都从复性的角度加以阐释,甚至认为《老子》的主旨就是复性。他们将复己之性和复民之性分别作为修身和治国的最终目的。一切行为是否合道,就在于它能否使人复性。悟道、行道与复性之间是可以划等号的:“道之大,复性而足。”

北宋《老子》注家提倡复性的前提,自然是认为人们大多已失性。王雱就明确提出:“三代之后,民无不失其性者”。吕惠卿也认为:“三代以来至于周衰,其文弊甚矣,民失其性命之情。”这显然是继承了庄子的观点。(《庄子·骈拇》说:“自三代以下者,天下莫不以物易其性矣!”)那么,人们失性的原因是什么呢?北宋《老子》注家大多继承了庄子的观点,认为原因就在于“以物易性”。如王雱说:“失性之人,忘其不贵之有,而贪逐外物。”苏辙说:“人始有性而已,及其与物构,然后分裂四出,为视为听为触,日用而不知反其本”,于是本性丧失。

既然人们由于逐物而失性,那么人们为什么会不守本性,而去追逐外物呢?北宋《老子》注家认为,根本原因就在于人们认为万物实有:“种种色相皆以为实,因生妄情,与接为摇,穷万世而不悟”。

北宋《老子》注家认为,实际上万物都是虚幻的,唯一真实的就是人的本性。如苏辙说:

“夫唯圣人知万物同出于性,而皆成于妄,如画马牛,皆非真实。”

“惟圣人知性之真,审物之妄,捐物而修身。”

因此,要做到不为外物所迷惑,首先就要在认识上来一个转变。苏辙称之为“去妄”。他说:“古之圣人,去妄以求复性。”“妄”就是对万物的妄见,即错误地认为万物是真实存在的。苏辙认为,只要认识到万物皆不真实,自然就不会去追逐外物,于是“性定而神凝,不

为物迁”人的本性也就基本恢复了。他说：

“苟一日知道，顾视万物，无一非妄。去妄以求复性，而性实无几。”

北宋《老子》注家认为，明白万物皆妄后，就应该做到对境无心，虽万物纷呈于前，而自己心中不起一毫欲念。因此，无欲是复性的关键。如陈景元说：“使民息爱欲之心，归乎虚静之本，则可以复其性命之原矣。”苏辙说：“见素抱朴，少私寡欲，而天下各复其性。”

但是，让人完全没有欲望是不现实的。人作为一个生命体，至少要有生存的欲望。北宋《老子》注家对这一点也是肯定的。如王雱即认为，复性并不排斥人的生存欲望。他说：“饱食暖衣，性所不免，欲此而已，不为有欲。”生存欲望是性所固有的，它并不导致人们失性。超出生存需要的各种欲望，如追求难得之货、驰骋田猎等等，才是人们复性的障碍。

北宋《老子》注家不仅认为外物皆妄，而且认为此身亦妄。在他们看来，众人执身爱身，也是失性的重要原因。如王雱说：“失性者妄有我体。”苏辙说：“性之于人，生不能加，死不能损。……然天下常患亡失本性，而惟身之为见。爱身之情笃，而物始能患之矣。”

他们认为，人之性得之于道，是永恒常存的，而身体则只不过是性的暂时寄居之处。形体有生有灭，而真性常存不改。如苏辙说：“夫惟达人知性之无坏而身之非实，忽然忘身，而天下之患尽去。”因此，要复性就必须“忘身”。

认识到身物皆妄，这还只是思想上的复性。复性还有行为上的要求，这就是清静无为。陈景元认为，有为则必然伤性。他说：“有为既彰，偏执斯起，残贼互生，物失其性。”“人之云为有大有小，世之造事有多有少，云为造事皆损其天性，而失乎自然。”

北宋《老子》注家认为，有为之所以伤性，就在于它使人离静而动。《礼记·乐记》说：“人生而静，天之性也。”人的天性是静止的，动而有为，则性为物迁。因此必须无为。

当然,无为并不是要人静坐于闲堂中,完全不理事务。苏辙批评“枯槁之士以定灭性”,就是反对完全不理事务。他认为“复性则静矣,然其寂然不动,感而遂通天下之故,则动之所自起也。”人性本静,但也要感物而动,事来则应,只是在应事的过程中必须固守本性而不为外物所迷惑。即所谓“体性抱神,随物变化,而不失其真”。“真”就是指性。

综上所述,北宋《老子》注家所阐述的复性论的要旨,就是希望人们认识到身物皆妄,唯性为真,因而少私寡欲,清静无为。这样的复性论显然是佛、道交融的产物。

#### (四)穷理尽性以至于命

北宋一些儒家学者在《老子》注中不仅提出了复性的主张,而且根据《易传》和《中庸》的尽性说,大力倡导尽性论。

尽性论与复性论都是着眼于保全人的真性,二者只是论述角度不同而已。复性是指恢复曾经丧失的天性,尽性则是指顺着人的天性发挥其功能而不使之受到伤害。

王安石认为,要使人的人性不受到伤害,必须坚持“嗇”的原则。他注释《老子》第59章“治人事天莫若嗇”说:“夫人莫不有视、听、思。目之能视,耳之能听,心之能思,皆天也。然视而使之明,听而使之聪,思而使之正,皆人也。然形不可太劳,精不可太用。太劳则竭,太用则瘦。惟能嗇之而不使至于太劳、太用,则能尽性。”这就是说,目能视,耳能听,心能思,是人受之于天而具有的能力,可称之为天性。人正确发挥这些天赋能力,而不使其用之过度,就是尽性。

王雱也认为,只有“嗇”才能尽性。但他所谓的“嗇”,不是指人的天赋能力的适度运用,而是指不以外耗内。他说:“葆其精神,不以外耗内,嗇也”。外,指外物;内,即人之性。不以外耗内就是不要

去追求外在的东西而使自己的天性受到伤害。因此,他的尽性论就是要人们明于内外之分。王雱继承了孟子关于“万物皆备于我”的思想,认为“性分之内,万物皆足,穷居不损,大行不加”。他说,人们如果明白了这个道理,就应该安于性分,而不向外贪求。不向外贪求,也就是要做到无为。他认为,人们的天性受到损害,都是有为造成的:“人之本真,充塞六极,无所不遍,而终至于不足者,侈有为而轻自用故也。”因此,只有“不多费于妄作”,才能尽性。王雱又根据《中庸》关于“能尽其性,则能尽人之性”的说法,认为只要统治者做到了尽性,则天下之民皆能尽性。他说:“吾(指最高统治者)不败常失性,则天下亦尽其常性矣。”“上不自厌其生而尽性,故民亦得尽性也。”为什么上尽性则下亦尽性呢?这是因为统治者若能尽性,则自然清静无为,而不以事扰民。“民不扰,则得尽其性”。

北宋《老子》注家的尽性论大多跟穷理、复命问题联系在一起,这是因为《周易·说卦传》有“穷理尽性以至于命”的说法。那么,他们是如何看待尽性与穷理、复命之间的关系的呢?

王安石注《老子》第48章“为学日益,为道日损,损之又损之,以至于无为”说:

“为学者,穷理也。为道者,尽性也。性在物谓之理,则天下之理无不得,故曰日益。天下之理,宜存之于无,故曰日损。穷理尽性必至于复命,故损之又损之,以至于无为者,复命也。然命不亟复也,必至于消之复之,然后至于命,故曰损之又损之,以至于无为。”

王安石将“为学”对应于穷理,将“为道”对应于尽性。所谓“性在物谓之理”,是说人与物皆有天赋的属性,在人则称为人之性,在物则称为物之理。人性与物理皆出于天,其理相同,能尽人之性,则能尽物之理,所以说“天下之理无不得”。所谓“天下之理,宜存之于无”,其意是说,不能让“穷理”妨碍“尽性”。因为人之性,因物有迁,只有摆脱外物之牵累,才能尽性,所以对万物之理,应该无所计较而存之于无。王安石在解释《老子》第15章“涣若冰将释”时说:“性本

无碍,有物则结。有道之士,豁然大悟,万事销亡,如春冰顿释。”既然万事销亡,心中当然也不会再计较万物之理。通过分析王安石的注文之含义,我们可以看出,王安石所谓的“穷理”,不是一物一物地认知归纳,然后得出一个道理,而是从自己的本性中悟出万物的共同本质,因此,“穷理”也就是“尽性”,二者是一回事。

王安石说:“穷理尽性必至于复命。”所谓“命”,他在注释《老子》第16章“归根曰静,静曰复命”时说:“命者,自无始以来,未尝生、未尝死者也。”可见,王安石所谓的“命”,具有本体的意义。所谓“复命”,就是复归于人的生命本体。而人的生命本体,也就是宇宙之本体,因此,“复命”就是要达到天人合一的最高境界。至于王安石所谓“然命不亟复也,必至于消之复之,然后至于命”,是说复命不是一蹴而就的,必须逐渐消除本性之外的东西,心中之外物消除一分,本性就复一分,这样不断“消之复之”,才能最后至于“复命”。可见,复命也就是尽性的极致。

王雱也将“穷理”归结为“尽性”。他说:“欲观物理者,必先致一也。”致一就是要体悟到万物一致之理。而万物一致之理就是道。因此,要穷理,必先体道。他说:“万物由道以出”,“得道,则万物之理不待识而知。”而道也就是人之性,因此,只要能尽性,也就能知万物之理。他解“不出户,知天下,不窥牖,见天道”说:“天下之众,天道之微,其要同于性。今之极唯尽性者,胶目塞耳而无所不达。”

王雱认为,如果不从尽性入手,而从感官知觉入手,则只能认识万物各自具有的特殊之理,而不能通达万物一致之理。他说:“苟唯见而后识,识而后知者,是得其万殊之形,而昧于一致之理。然则所谓识知者,乃耳目之末用,而非心术之要妙矣。”

王雱进而指出,“穷理”不是为了增加对万物的具体知识。他解“为学日益”说:“方其穷理之时,物物而通之,凡以求吾真,非以为博也,故日益而无害。”所谓“物物而通之”,就是要以万物一致之理来贯通万物。所谓“凡以求吾真,非以为博也”,就是说,穷物之理,是

以万物来验证自己由尽性而体悟到的一致之理,而不是为了增长自己的见闻。

王雱还从性真物妄的观点出发,认为对万物之理也不能执着,否则就会妨碍尽性。他说:“夫见理之后,逐理不返,则妄作为凶,失道远矣。”故对万物之理应该观之以空。他说:“至人虽殫穷物理,而知理无实相,故虽知之,而不逐理离道。”这与王安石所谓“天下之理宜存之于无”的意思是一样的。

对于性与命的关系,王雱说:“有生曰性,性稟于命,命者在生之先,道之全体也。”这就是说,命即是道,它是性的来源。王雱与王安石一样,认为尽性的极致就是复命。他解“归根曰静,静曰复命”说:“归根,尽性也;复命,至于命也。至于命极矣,而不离于性也。”因为性即来源于命,故复命不离于尽性。

王安石父子关于尽性才能穷理的观点,实际上就是将对事物本质的认识活动与认知主体的精神修养联系起来。其运思思路为:一个人的精神境界越高,他对本体之道的领悟也就越多。而本体之道乃是万物之理所从出的源泉。故穷理可归结为尽性。

王安石父子的这一观点,就其理论本身来说,是圆满自足的。但是,由于他们所谓的道(或万物一致之理),只是由主观的精神体验所设定,而不是来源于客观实践,故显然没有多少实际意义。在穷理问题上,王安石父子与二程兄弟正好代表了两种致思思路。

王安石父子主张先由尽性而明万物一致之理,然后将万物一致之理贯穿到万物之中去;二程兄弟则主张先逐一认识具体的事物之理,积累多了,然后豁然贯通,体会到万物普遍之理。王安石父子用的是演绎法,二程兄弟用的是归纳法。比较而言,二程兄弟的主张更为合理一些,因为王安石父子据以演绎的前提——万物一致之理只不过是一个抽象的主观设定而已。

另外,王安石父子将穷理归结为尽性,程颐则认为,“求之性情,固是切于身,然一草一木皆有理,须是察。”(《河南程氏遗书》卷十

八)这显然是说,尽性不能取代穷理。二者的观点也正好相反。

陆佃受王安石的影响,也以穷理解为学、以尽性解为道,但他不像王安石那样,将穷理归结为尽性,而是以智者和仁者来区别穷理与尽性。他说:“为学日益,此智者也。为道日损,此仁者也。损之又损之,至于无为而无不为,圣人也。智者所以穷理,而将以增其所无。仁者所以尽性,而将以减其所有,故有日损。若夫圣人,则所谓至命者也,无所不有,故无日益,无所不益,故无日损。”智者穷理,仁者尽性,二者在方法上是对立的,而圣人则超越二者的对立,故能达到复命的最高境界。苏辙明确地将穷理、尽性、复命置于一种递进关系中。他解“静曰复命”说:

“命者,性之妙也。性犹可言,至于命则不可言矣。《易》曰:穷理尽性以至于命。圣人之学道,必始于穷理,中于尽性,终于复命。……虽然,尽心以穷理,而后得之,不求则不得也。事物日构于前,必求而后能应,则其为力也劳,而为功也少。圣人外不为物所蔽,其性湛然,不勉而中,不思而得,物至而能应,此之谓尽性。虽然,此吾性也,犹有物我之辨焉,则几于妄矣。君之命曰命,天之命曰命,以性接物,而不知其为我,是以寄之命也。此之谓复命。”

苏辙认为:“穷理”就是在与事物的接触中一一探求其理。但是,事物是无穷的,一一探求其理,“其为力也劳,为功也少”。由此认识到穷理的局限性,于是转向尽性之路。顺着自己的本性去应对万物,而不为外物所左右。但是,这样一来,就突出了物我的分别。最后,泯灭物我的界限,达到万物与我为一的境界,就是复命。可见,苏辙实际上是将穷理、尽性、复命理解为一个不断升华的过程。

总之,北宋人在《老子》注中大多引述了《易传》关于“穷理尽性以至于命”的说法,反映了共同的时代思潮。而他们对“穷理”与“尽性”之关系的不同理解,则体现了各自的学术个性。

## 儒佛之辩与宋明理学

在全球哲学的视野下,民族哲学的存在何以可能?如何通过范畴逻辑结构体贴宗教超越情感?通过心灵自由境界觉解人文和合精神?顺着哲学逻辑路径一以贯之的文化精神,逆径而上,以至宋明理学。从宋明理学所探索的天道自然与人道觉解,道德价值本体与思维智能主体,内在心性意义规矩与外在义理价值规矩的和合关系中,可以超越历史的时间差,获得对上述问题的悟解。

### (一)儒佛之辩 宋明时期,西方哲学对中国哲学寂然未通

西域的丝绸之路,方便了印度佛教哲学的传入,中土的儒教和道教哲学在佛教哲学的冲击下,不得不改弦更张。三教互相批判,相互吸收,为三教互动提供了新的参照系和新的价值导向,独尊儒学、罢黜百家的文化传统被三教的兼容并蓄所代替,兼容并蓄所蕴涵的价值取向,是融突和合三教而诞生新的哲学和合体,这便由程颢所体贴出来的以“天理”为形上学的道德价值本体哲学。

儒佛道三教如何兼容并蓄?如何冲突融合?其文化整合的载体,即冲突融合的和合体——宋明理学这个新理论形态,如何体现三教的冲突与融合?笔者不从佛教如何影响理学理论体系的结构或理学如何吸收佛教哲学的顺向契入,而通过对朱陆和湛王两次儒佛之辩的考察,倾听理学家自己对于儒佛之辩的陈述和诠释,将有益于对问题的体认和解决。

理学家出入佛老,钻研三教典籍,为其统合儒释打下扎实的功

底,而承传道统又是其文化慧命和人生责任。统合儒释和承传道统的生命担当,使他们不能无视儒释之辩。我们则从其互相批判中体知其如何吸收和吸收什么佛教哲学,以及批判什么?

朱熹与陆九渊鹅湖会后,两家论争不免要涉及谁是道统本真心传的正宗,而批判论争对方为禅。这次论争主要围绕以下问题:

第一、太极、心与禅。朱熹哲学以“太极”(理)为形上学本体,陆九渊哲学以“心”为形上学大本。陆九渊曾批评朱熹说:“尊兄两下说无说有,不知漏泄得多少。如所谓太极真体,不传之秘,无物之前,阴阳之外,不属有无,不落方体,迥出常情,超出方外等语,莫是曾学禅宗,所得如此。”(《与朱元晦二》,《陆九渊集》卷二,中华书局1980年版,第30页)陆氏认为,朱熹立“无极”、“太极”为体,并赋予“超出方外”、“不落方体”,不属有无等性质和特征,显然是从禅宗那里学得的。揭出朱熹太极哲学形上学本体的来源,这里并非指“太极”这个范畴的来源,而是指朱熹哲学的整体精神。不过,“平时既私其说以自高妙,及教学者,则又往往秘此,而多说文义,此漏泄之说所从出也。以实论之,两来都无着实,彼此只是葛藤未说”(同上)。既“私其说”,而又“秘此”曾学禅宗,这样既病己而又病人。陆氏劝戒朱熹毋“久习”,而应“自反”。朱熹对于陆氏的批判进行了反驳。他说:“来书云‘夫乾’止‘自反也’。太极固未尝隐于人,然人之识太极者则少矣。往往只是于禅学中认得个昭昭灵灵能作用底,便谓此是太极,而不知所谓太极,乃天地万物本然之理,亘古亘今,颠扑不破者也。”(《答陆子静》,《朱熹集》卷三十六,四川教育出版社1996年版,第1582页)朱熹批评陆氏所理解的太极,是依傍佛教禅宗那里体认得来的“昭昭灵灵能作用底”的“本心”,而不是朱熹所说的“天地万物本然之理”。至于所谓“迥出常情”,并非禅家所专有,而是俗谈,儒者毋需回避。即使偶然谈及,亦非“禅家道理”。又“如曰‘私其说以自妙而又秘之’,又曰‘寄此以神其奸’,又曰‘系绊多少好气质底学者’,则恐世间自有此人可当此语。熹虽无状,自省得与此语不相似

也。”(同上)这里,朱熹把陆九渊对他的批评,回敬给了陆氏。直以陆氏阴用禅学,而阳讳之。

朱陆之争虽不断深入,但朱熹指斥陆学为“禅学”不变。鹅湖之前,以陆学“脱略文字,直趋本根”为禅。南康前后,以陆学有禅意味,以至“昭昭灵灵”。朱熹谓陆学为禅学与后人斥陆学为禅有异,朱熹的所谓禅,主要指陆学重内遣外的学风,存心绝物的工夫,易简之方的倾向等与禅相似,以及照照灵灵的心体与禅宗“以心法起灭天地”相近。淳熙15年朱陆“无极太极”之辩,陆氏《与胡季随》书论颜渊“克己复礼”。朱熹批评说:“看此两行议论,其宗旨是禅,尤分晓。此乃捉著真赃正贼,惜方见之,不及与之痛辩。”(《朱子语类》卷一二四)又说:“今金溪学问真正是禅,钦夫伯恭缘不曾看佛书,所以看他不破,只某便识得他。试将《楞严》、《圆觉》之类一观,亦可粗见大意。”(同上)张栻和吕祖谦对佛学没有研究,看不破陆九渊是禅。陆氏以“克己复礼”不是克去己私利欲之类,而以思索讲学为人病,这便是学禅“真赃正贼”。实是以陆学为“看话禅”。它以厌弃文字,禁遏念虑,遏心于内,超悟本心等内省为特征。

第二,虚实与禅。陆九渊认为,儒佛之别的实质不是虚与实,因为儒佛道三教理论都有虚与实两重性,而虚说中有浅深、精粗、偏全、纯驳之分。陆氏在《与王顺伯》信中说:“故凡学者之欲求其实,则必光习其说。既习之,又有得有不得。有得其实者,有徒得其说而不得其实者。说之中又有浅深,有精粗,有偏全,有纯驳,实之中亦有之。”(《陆九渊集》卷二,第16页)儒佛道三家的同异、得失、是非,不能以虚实来判断和分辨。以虚实为儒、佛、道三教差分的标准不成立:一是虚实是“三家之所均有”;二是虚实亦非三家之分的至论。

朱熹对此作出了回应:“向见陆子静与王顺伯论儒释,某尝窃笑之。儒释之分,只争虚实而已。如老氏亦谓:‘恍兮惚兮,其中有物;窈兮冥兮,其中有精。’所谓物、精,亦是虚。吾道虽有寂然不动,然其中粲然者存,事事有。”(《朱子语类》卷一二四)儒与佛、老之别就

在于虚无与实有。朱氏坚持“吾儒万理皆实,释氏万理皆空”(同上)。“释氏虚,吾儒实;释氏二,吾儒一”(《朱子语类》卷一二六)。朱陆两家判教标准的差异是其形上学本体论的贯彻。朱氏以伦理价值本体的实有性为依据,判别佛教一切皆空,指其为虚说,虚无;陆氏以道德实践主体的相融性为支撑,判分佛教与儒教皆涵虚实,儒之虚实与佛之虚实无别。

第三,义利公私与禅。陆九渊主张以义利作为判别儒佛的标准。他说:“某尝以义利判儒释,又曰公私,其实即义利也。儒者以人生天地之间,灵于万物,贵于万物,与天地并而为三极。……人有五官,官有其事,于是有是非得失,于是有教有学。其教所从立者如此,故曰义曰公。释氏以人生天地之间,有生死,有轮回,有烦恼,以为甚苦,而求所以免之……其教之所从立者如此,故曰利曰私。惟义惟公,放经世,惟利惟私,故出世。儒者虽至于无声无臭,无方无体,皆主于经世,释氏虽尽未来际普度之,皆主于出世。”(《与王顺伯》、《陆九渊集》卷二,第17页)陆氏以儒为义为公,释氏为利为私。儒对人生价值,人在自然、社会中的地位有充分的肯定。他以人为万物之灵,尽人道而与天地之道并立,其教所立便是义和公。佛教不讲尽人道,亦不谈与天道、地道并立为三极,也不知道人并立于天地之间的义务和职责是无不该备,无不管摄,而只讲个人超脱轮回,解脱烦恼,涅槃成佛。佛教为“了此一身,皆无余事。公私,义利于此而分矣”(《语录下》,《陆九渊集》卷三十五,第474页)。原其始,要其终,其教所立便是私和利。陆氏以义利、公私区分儒释,自以为抓住了儒释在伦理道德实践上分歧的要旨。

朱熹不同意陆氏主张,认为陆氏判教未中肯綮。他说:“至如《与王顺伯书》论释氏义利公私,皆说不著。盖释氏之言见性,只是虚见,儒者之言性,止是仁义礼智,皆是实事。今专以义利公私断之,宜顺伯不以为然也”(《朱子语类》卷一二四)。所谓释氏言见性是虚见,实是指陆氏不知有气禀之性。“陆子静之学,看他千般万般病,

只在不知有气禀之杂,把许多粗恶底气都把做心之妙理,合当恁地自然做将去”(同上)。气禀之性,是每个人所具有实性,尽管自胸中流出,但不一定全是天理之善性,而有粗恶的气夹杂其中。陆氏把粗恶底气亦作为“心之妙理”,就把天理之性与气禀之性混淆了,实把性架空而浅为虚见,便同于佛教。朱熹又指出:“向来见子静与王顺伯论佛云,释氏与吾儒所见亦同,只是义利、公私之间不同。”(同上)朱熹认为,不能以佛儒所见同。若其异只是义利、公私,批判佛教的“惟私惟利”的出世人生价值观,显然对佛教心性本体及觉悟工夫,便是采融合态势。正如朱熹批判的未能从“源头”上辨其异。

朱陆儒佛之辩以二家出入佛老同,同扬弃、同互补,然其思维进路异趣。朱熹性理之学和象山心性之学皆系统汲取佛教心性之学以及思辨方法。朱熹的太极(理)本体论,在逻辑结构上得益于华严宗理事说和二程“天者理也”相融合,而构建为形上学本体天理(理);以“一多相摄”、“月印万川”的“理一分殊”、“一分为二”分离规则为中介,构成一多关系网络,自上而下,自外而内地衍生推演;以阴阳二气的周流六虚、生生不息“安顿”天理,使形而上伦理价值本体“挂搭”于现实的人物之中,以呈现人人有一太极,事事有一太极。陆九渊识得“一切唯心”,一切唯识所造。“子静‘应无所住以生其心’”(《朱子语类》卷一二四)。先立乎其大,发明本心,精义不二,得益于禅宗“何不从于自性顿现真如本性”(《坛经校释》);以道体不外吾心,吾心充塞宇宙,融摄佛教定慧二学,构成归一无二意境;以心智觉醒,顿悟无声无臭、无形无体的“心即理”世界;以易简工夫,不立文字,不定规矩,随机发明本心,相承禅风;以艮背行庭,无我无物相融合,把佛教“诸法无我”和心性修养理论提升为道德意境与诚明气象的圆融无碍境界。

朱陆儒释之辩,影响深远。王守仁便接着“子静‘应无所住以生其心’”的话头,陈述圣人与佛都讲心体的虚无,说明“致良知”与《金刚经》“应无所住而生其心”的圆融。“圣人致知之功至诚无息,其良

知之体如明镜,略无纤翳。妍媸之来,随物见形,而明镜曾无留染,所谓‘情顺万物而无情’也。‘无所住而生其心’,佛氏曾有是言,未为非也。明镜之应物,妍者妍,媸者媸,一照而皆真,即是‘无所住’处”(《答陆原静书》、《王文成公全书》卷二)。明镜应物,一照皆真,一过不留,即“无住”。说明良知本体无妍无媸,无善无恶,圣人致知之功至诚无息。如果说朱陆儒释之辩是宋明理学中道学与心学为主旨的论争,那么,明中叶的湛甘泉与王守仁的儒释之辩,基本上是心学内部的论争,其间也有罗钦顺、黄绾的参与,其论辩如下:

第一、儒释是否同圣。守仁认为佛老同是圣的枝叶。湛甘泉在《奠王阳明先生文》中说:“辛壬之春,兄复吏曹,于吾卜邻。自公退食,坐膳相以,存养心神,剖析疑义。我云圣学,体认天理,天理问何?曰廓然尔。兄时心领,不曰非是,言圣枝叶,老聃释氏。予曰同枝,必一根柢,同根得枝,伊尹夷惠。佛与我孔,根株咸二。”(《甘泉文集》卷三十)正德六年(辛未 1511)两人在京比邻而居,经常切磋学术,剖析疑义。守仁认为圣学与佛老之学可以为一,佛老犹圣学树干上的枝叶,并不冲突。湛氏认为,圣学在于体认天理,天理即廓然大公。同枝必同根,圣学根柢上发出的枝叶是儒学的圣贤,如伊尹、伯夷、柳下惠等,释老与圣学,根柢和枝叶不一而二。

湛王这次儒释之辩并未取得一致。正德九年,守仁在滁州督马政,湛氏从安南北还,相会于滁阳,两人继续儒佛是否同根的讨论。“奉使安南,我行兄止。史迁太仆,我南于北。一晤滁阳,斯理究极,兄言迦聃,道德高博,焉与圣异,子言莫错。我谓高广,在圣范围,佛无我有,中庸精微。同体异根,大小公私,叙彝伦,一夏一夷……。分呼南北,我还京圻”(同上)。守仁认为从追根究极来看,佛老道德意境高深渊博,与圣学无异,不同意湛氏儒佛“根株咸二”的提法。湛氏认为,尽管佛老道德意境高广,并未超越儒学范围,儒学的“道中庸”,“尽精微”,关注现实的心性道德修养和伦理实践的提升,而圆融“极高明”与“致广大”,为佛老所无。儒佛之分为大公与小私,夏

与夷,儒佛无论从极高明的形上学思想体系、逻辑结构而言,还是社会伦理道德生活实践而言,儒佛并不同根。

第二,“学竟是空”之辩。湛氏说:“遭母大故,扶柩南归,迺吊金陵,我戚兄悲。及逾岭南,兄抚赣师,我病墓庐,方子来同。谓兄有言,学竟是空,求同讲异,责在今公。予曰岂敢,不尽愚衷,莫空匪实,天理流行。兄不谓然,校勘仙佛,天理二字,岂由此出。予谓学者,莫先择术,孰生孰杀,须辨食物。我居西樵,格致辨析。兄不我答,遂尔成默。”(同上)正德十年湛甘泉扶母柩回增城守丧,守仁迎吊于南京,两人都很悲痛。后方献夫来墓庐见湛氏,并说守仁有“学竟是空”的倡导,以佛教的“空”作为学问终极境界。方献夫请湛氏辩明异同。湛氏认为,天地上下“天理流行”,没有空只有实。“昨叔贤到山间,道及老兄,颇讶不疑佛老,以为一致,且云到底是空,以为极致之论。若然,则不肖之惑滋甚。此必一时之见耶!抑权以为救弊之言耶。”(《寄阳明》,《甘泉文集》卷七)叔贤即方献夫,即奠文中所说的“学竟是空”之论。湛氏指出:“上下四方之宇,古今往来之宙,宇宙间只是一气充塞流行,与道为体,何莫非有,何空之云?虽天地弊坏,人物消尽,而此气此道亦未尝亡,则未尝空也。”(同上)宇宙之间即使天地弊坏,人物都没有了,但此气此道充塞流行,无始无终,存有而不亡,无所谓空。朱陆儒释之辩,朱熹以虚实、有无辩儒释,即以佛为虚无,儒为实有。虚无即空。宋儒屡屡指斥佛为虚空之论,守仁学竟是空,以佛老“空”为极致之论,无疑会引起湛氏的批判。湛氏强调一气流行的实有,以辨儒佛,与朱熹近,同时湛氏又以公私辨儒佛,乃承陆九渊义利公私之辩。“儒者在察天理,佛者反以天理为障。垂人之学,至大至公,释者之学,至私至小,大小公私,足以辨之矣”(《新泉问辨录》,《甘泉文集》卷八)。湛氏圆融朱陆,批判阳明以佛老空为极致之论,两人在儒释道三教一致论,及佛教生存智慧与儒教的道德境界比较论中,意见相左,无法归一。

第三、良知与禅之辩。守仁自揭致良知之教后,斥其类禅屡屡有

人,守仁亦不否认。他说:“‘不思善、不思恶时认本来面目’,此佛氏为未识本来面目者设此方便。‘本来面目’即吾圣门所谓‘良知’。……‘随物而格’,是‘致知’之功,即佛氏之‘常惺惺’,亦是常存他本来面目耳。体段工夫,大略相似。”(《王文成公全书》卷二)“本来面目”指本有清净佛性。“常惺惺”指常常警觉以保存佛性。“不思善不思恶”是指排除一切思想欲念的工夫,以体认本来佛性,使主体还原本来面目,即心体。他把佛教的“本来面目”与其“良知”相比附,以“常惺惺”与他的致知之功相类,而与陆原静批判佛教不思善恶可悟得佛性的工夫,异于儒家格物致知的方法。

黄绾作为守仁的弟子和亲密友人,一直信奉阳明“致良知”之教,晚年转而批判守仁。黄氏记述:“又令看六祖《坛经》,会其本来无物,‘不思善、不思恶’,见‘本来面目’,为直超上乘,以为合于良知之至极。又以《悟真篇后序》为得圣人之旨。以儒与仙佛之道皆同,但有私己同物之殊。以孔子《论语》之言皆为下学之事,非直超上悟之旨。予始未之信,既而信之,又久而验之,方知空虚之弊,误人非细。”(《明道编》卷一,中华书局1959年版,第11页)黄氏叙述了对致良知之教始未信到信,经验证而体认其空虚弊病的过程,也是其思想转变过程。黄氏批判守仁以禅宗的“本来无一物”,“不思善不思恶”,“本来面目”,合于良知的至极的思想,深中肯綮。儒释道三教如何兼容并蓄?佛老思想精华如何融合到儒学中?儒学如何汲取佛老超越境界而成新的理论形态和合体?这是宋明理学家的首要课题。程朱开出了“无极而太极”、“穷理尽性以至于命”的路向;陆王开出了“天地万物本吾一体”的“致良知”的路向;张(载)王(夫之)开出了“太虚即气”,“心统性情”的路向;胡(宏)张(栻)开出了“性立天下之有”,“心妙性情之德”的路向。道学、心学、气学、性学各以自己之学回应儒释道三教的兼容并蓄的文化整合,而融佛老于儒。无论四家路向各异,融佛老于儒的内涵有别,但都不违儒者“有”的立场。宋明新儒学作为道德形上学,不遗人伦,不绝物理,明体而达

用 ;佛教遗人伦、绝物理 ,有体而无用 ;理学家以为天地立心 ,为民生立命 ,为往圣继绝学 ,为万世开太平为己任 ,视天下为一家的大公为价值理想 ,佛教修炼心性 ,为解脱个人的烦恼 ,独善其身 ,落入自私自利之中。

尽管佛教以“四大皆空” ,“运水搬柴无非妙道” ,以无念 ,无用 ,无住为旨归 ,然实著了相 ,而有住 ,有执。儒学著相 ,而实不着相 ,有住 ,而实无住 ,有念而实无念。守仁以佛怕父子、君臣、夫妇之累 ,而逃了父子、君臣、夫妇 ,而为君臣、父子、夫妇著了相 ,儒学有父子、君臣、夫妇 ,而讲仁、义、别 ,恰恰不著相。佛学若以世事形相为空 ,何必出家离世 ?此正是不著相而著相之证。

## (二)理学的道德形上学

宋明理学是儒、释、道三教长期冲突融合的结果 ,由于它吸收中外文化之长 ,发展为中国古代文明的高峰 ,也发展为世界文明高峰之一 ,而传播影响东亚、南亚各国。

理学是道德形上学的重建 ,是宋明时期特有的哲学理论思维形态。明末清初 ,中国社会出现了所谓“天崩地裂”的局面。许多知识分子对严酷的社会现实进行了历史反省 ,将明亡的原因归结为理学的空谈心性。从此 ,空谈心性 ,祸国殃民 ,几成宋明理学的历史定论。尽管他们看到了明朝覆灭的部分思想诱因 ,但未能说明导致明儒空谈心性更为深刻的社会历史根源 ,而且单纯用学术思想来担当明亡的历史责任 ,也不符合历史实际。“五四”以来 ,人们对宋明理学基本上是否定的 ,所谓反封建的批判矛头也主要指向宋明理学。不少人认为 ,理学是“吃人”的礼教 ,是替封建统治效劳的反动学说 ,是中国思想史上的一股浊流。可以肯定地说 ,哲学的、思想的批判是促使旧的宗法制度和观念向新的社会意识形态转变的必要手段。但“五四”以来对宋明理学的批判 ,也有其偏颇 ,既没有严格区分作为学术

文化思潮的理学与作为官方意识形态的理学之间性质上的差别,也没有正确处理学术批判与政治批判之间方式上的不同,以致宋明理学中合理的、有价值的学术文化精神得不到客观地分析和积极地弘扬。可见,对宋明理学精神的理解和把握,对其学术思想内涵和性质的体认,亦是曲折而漫长的。

宋明理学是什么?从朱熹和吕祖谦共同编辑的《近思录》中,可窥其梗概。此书章次的确定,材料的取舍,都体现了他们的道学思想。此书共分14卷:1.道体,2.为学大要,3.格物穷理,4.存养,5.改过迁善、克己复礼,6.齐家之道,7.出处进退辞受之义,8.治国、平天下之道,9.制度,10.君子处事之方,11.教学之道,12.改过及人心疵病,13.异端之害,14.圣贤气象。《近思录》作为理学入门之书,基本上概括了宋明理学的内涵。朱熹说:“盖凡学者所以求端用力,处己治人之要,与夫辨异端,观圣贤之大略,皆粗见其醒概。”(《书近思录后》,《朱熹集》卷八十一,第4170页)元代撰《宋史·道学传》,基本上依此而陈述。认为三代之时,便以道为政教、职业、讲习,没有一人一物不受道的恩泽,以成其性情。孔子使圣人之道昭明于世,至孟子而无传,道统便中断了。周敦颐得圣贤不传之学,推明阴阳五行之理,掌握天命人性,张载极言理一分殊之旨,道之大原出于天;二程融会贯通帝王传心之奥和初学入德之门,朱熹以格物致知为先,明善诚身为要。后世君主,要恢复天德王道之治,必来此取法,从历史发展的角度,说明了“道体”的演变,格物穷理,明善诚身的存着工夫,齐家、治国、平天下之道等。

朱熹和吕祖谦所概括的14个问题,其基本内涵是以道体为核心,以穷理为精髓,以居敬、明诚为存养工夫,以齐家、治国、平天下为实质,以成圣为目的。据此略述于后:

第一、以道体为核心。所谓道体,就是指在自然和社会在场背后或之上,有一个隐在的、根本的原理、道理,即形而上的存有。这便是理学家所说的“所当然之则”和“所以然之故”。此“则”与“故”即是

原理、道理。“理也者，形而上之道也”（《答黄道夫》，《朱熹集》卷五十八，第2947页）。形而上存有自身是“寂然不动”、“无造作”、“无计度”，然却能“感而遂通”，或“感应之几”，是自然最终根据和社会的终极关怀。这个道体，在宋明理学的主流派程朱那里便是理，此理是性与理的融突和合；在陆王那里便是心，此心是心与理的融突和合；在张（载）王（夫之）那里便是气，此气是气与理的融突和合。他们都以道体一理的核心范畴之一，而构建其主理、主心、主气的哲学逻辑结构。在非主流派王安石那里道体便是道。“道有本有末。本者万物之所以生也，末者万物之所以成也”（《老子》，《王文公文集》卷二十七）；在苏轼、苏辙那里亦是道，“夫道之大全也，未始有名”（《昆陵易传》卷八）。虽各派外在形式各异，但认为自然和社会在场背后有一形而上的道体，则大体认同。试图以理学思想回应自然、社会的挑战，追求其原因或根据。

第二，以穷理为精髓。“穷理尽性以至于命”，无论是对于自然，社会形而上存有天理的体认，或是人生伦理道德的践行和人格理想的完成，穷理是其根基。在某种意义上说，穷理不仅是对理（道体）的自省和回归，而具是“圣贤气象”的人格理想的自觉，即所谓“脱然有悟处”，“豁然有个觉处”（《朱子语类》卷十八）。穷理既是“欲知事物之所以然与其所然者而已”，亦是“尽性至命”，“寻个是处”（同上），追求性命的根源。因此，理有未穷，知有未尽，不能穷得理，不能尽得性，不能穷得理，不能尽得心。穷理是贯通道体、理、性、命、心的枢纽，是明明德的工夫。所以后来陆世仪概括说：“居敬穷理四字，是学者学圣人第一工夫，彻上彻下，彻首彻尾，总只此四字”（《思辨录》卷二）。理既是超越的形而上存有，又是一种条理、法则、规范，它是普遍地统摄一切的所以然，与建筑在所以然基础上的作为行为准则的所当然。因而，抓住穷理这个精髓，便能联结“天人合一”，“己与天为一”（《朱子语类》卷六十一）的万物与我同体的境界，“万物与我为一，自然其乐无涯”（《朱子语类》卷六十）的和乐的理想世界。

第三、以存天理，去人欲为存养工夫。理作为人和物之所以为人和物的真正的内在根据，它在神化伦理纲常的同时，把人的存在，人的本性，人的价值，提升为形而上存有的理，而赋予人生和世界真实、永恒、崇高的价值。这样人生和社会便获得真、善、美、光明的意义，这便是“天理”，与它相对待的便是人欲，是人的存在、本性、价值未提升的感性情欲的生理层面，处在这个层面的人之所以为人的尊严和价值，并没有获得自觉或自由，这便是“人欲”。尽管人欲并非都是恶或不好，但亦属于居敬、诚身的存养工夫所需要除去之列的东西。宋明理学中的主流派和非主流派，都在理与欲、义理与功利、公与私等的冲突中，强调理、义理、公的方面，以控制欲、功利、私的方面。主流派程朱陆王都以“人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允执厥中”为圣人心传的秘旨。强调以道心制约人心，以公灭私，以理去欲，以找回唐末五代以来被破坏了的伦理规范和价值理想，重新发扬“富贵不能淫，贫贱不能移，威武不能屈”，“一箪食，一瓢饮，人不堪其忧，回也不改其乐”的乐感精神，重建精神家园和价值理想。

第四，以齐家、治国、平天下为实质。理学既具有超越的理性精神，又具有当下的实践精神。他们推崇《论语》、《孟子》、《大学》、《中庸》四书，并非以正心诚意，修身养性为独善其身，而是以齐家治国平天下为匹夫之责。张载“为天地立心，为生民之道”的精神；程颢的“明于庶物，察于人伦，知尽性至命，必本于孝悌；穷神知化，由通于礼吊。辨异端似是之非，开百代未明之惑”（《明道先生行状》，《河南程氏文集》卷十一，《二程集》第638页）。人与天、地，作为三才，人是天地的中心，天地无心，以人心为心，自然、社会由人而有价值和意义，“故天地之塞，吾其体；天地之帅，吾其性”（《正蒙·乾称篇》，《张载集》第62页）。这样，人对天地负有特殊的义务，也对生民具有“立道”的特殊责任，这便是人作为人而存在的尊严和价值。人只有把“尽性至命”与孝悌忠信相融合，“穷神知化”与“礼乐”相融合贯通，把“理”这个普遍的原则、原理与人的现实伦理道德、行为

规范的冲突融合起来,才能实现齐家、治国、平天下的理想目标。

第五,以成圣为目的。宋明理学家大多都以辟佛老,辨异端,弘扬圣人之道为文化使命,“谓孟子没而圣学不传,以兴起斯文为己任”(《明道先生行状》,《河南程氏文集》卷十一,《二程集》第638页)。只有兴起圣学,才能学作圣人。在中外文化融合中,特别在佛教文化挑战下,出现儒衰佛盛的形势,理学作为对佛教挑战的回应,是民族理论思维的自觉。狭隘的民族意识对中外文化的交流并非有益,这在当时并非每个人都有这样的认知,而是从民族文化削弱的情感出发,认为是传统儒学的屈辱。韩愈,孙复都带有情感的色彩。孙复说:“矧以夷狄诸子之法乱我圣人之教,其为辱也大矣”(《儒辱》,《泰山学案》,《宋元学案》卷二)。张载、朱熹都有民族意识,直至王夫之仍指出“羯胡主中国而政毁,浮屠流东土而教乱”(《论蓼莪二》,《诗广传》卷三)。理学批佛,是民族文化思想精神的自省。理学家这种自省,不是封闭地拒斥,而是开放地接纳,所以理学家都出入佛老,又融突佛老于儒,从而建构了有别于佛老的新儒学的理论形态。

理学吸收佛道成佛、成仙的修炼工夫和过程,提出了儒教成圣的标准、内涵、功夫等等。周敦颐便具体探讨了成圣的可能性和人性的根据,圣人之为圣人标准,成圣的仁、义、中、正、公的内容以及主静窒欲,改过迁善的成圣工夫。“成圣”是理学的人格理想和终极关怀。

宋明理学是指在外来印度佛教文化哲学与本土道教文化哲学挑战下,将滞留于伦理道德层次的心性之学,从形上学本体论层次给以观照,使传统儒学以心性为核心的伦理道德和价值理想建构在具有理性力度的形上学本体论思维之上,通过诠释心性与本体、伦理与天道的联结以及人与生存世界、意义世界和可能世界的关系,使儒家道德学说获得了形上性和整体性的论述,传统儒学内部的逻辑结构、价值结构、道德结构等经此调整,获得了新的生命。

### (三)宋明理学的分系

从宋明理学内涵来考察,已成功地回应了当时所面临的价值理想、外来文明、理论形态转型等三大挑战,而成为时代精神和社会思潮。

宋明理学作为社会思潮,有主流派和非主流派之分,其区别就在于其作用和影响不同,社会效应有异。所谓主流与非主流,是指是否起主导作用或居首要地位,还是起非主导作用和居次要地位。濂、洛、关、闽(周、程、张、朱),加上邵雍、张栻、陆九渊、王守仁等为主流派;王安石的“新学”,苏轼、苏辙的“蜀学”,吕祖谦的“婺学”等为非主流派。

熙宁前后,一批有识有志之士,不满于当时“积贫积弱”的局面,要求革新,以图富国强兵,但由于对革新的具体政策、方法、步骤的看法不同,而产生政治上的分野,形成不同的学派。其中有主流派“关学”张载,“洛学”二程和邵雍;非主流派的“新学”、“蜀学”、“朔学”等。在主流派与非主流派之间,以至两派内部,都存在不同程度的冲突,而展现程度不同的论争和党争。“新学”曾支配思想学术界数十年,但从宋明理学的全过程而言,仍属非主流派。

非主流派并不是不属于宋明理学范围,宋明理学作为思想解放运动和义理心性之学,王安石新学的推动之功不可抹煞。在当时司马光、李觏批孟子之时,“韩文公、荆公皆好孟子”(俞文豹:《吹剑录》,《宋人劄记八种》,世界书局)。王安石复兴孟学,他所作“《淮南杂说》行于时,天下推尊之以比《孟子》”(马永卿:《元成语录解》卷上)。《四库全书总目》认为,“唐以前《孟子》皆入儒家,至宋乃尊为经。元丰末遂追封邹周公,建庙邹县,亦安石所为”。后理学家推尊孟子,以《孟子》为四书之一,不能不说与王安石有关。此其一;其二,王安石服膺孟子心性之学,而作《原性》、《性说》、《性情》等。认

为“未发于外而存于心”为性，“发于外而见于行”为情，发挥思孟的心性论，阐发思孟学统，而与宋明理学要旨相符。

苏氏蜀学出入佛老，而归宗于儒，是理学家治学之道。他们弹指佛老之弊，而取其有裨于儒学的内涵。并承认佛老有其存在的合理性，“不去而无害于世者”（苏辙：《策问（二）》，《栾城三集》卷六）。虽然佛老长于自然之道，儒学长于“礼乐刑政”之器，但应该融合，以补儒家治国平天下之策。决不可“舍礼乐刑政”而行佛老之道。否则“其弊必有不可胜言者”（《历代论·梁武帝》，《栾城后集》卷十）。再者，苏氏蜀学弘扬心性之学，“夫《六经》之道，惟其近乎人情，是以久传而不废”（《诗论》，《苏轼文集》卷二），又说“夫圣人之道，自本而观之，皆出于人情”（《中庸论·中》，《苏轼文集》卷二）。心性之学离不开人情，“性之于情”，非有善恶之别也（《东坡易传》卷一）。他们强调“复性”的修养工夫，体现了理学的心性义理之学的性格。

吕祖谦“婺学”继承吕氏家学重史学的传统，“中原文献之传，独归吕氏”（《紫微学案》，《宋元学案》卷三十六）。吕祖谦由经入史，通过对历史著作的诠释，开启“言性命者必究于史”的浙东史学学风。他调和“性命义理”与功利之学的冲突，以及朱熹与陆九渊的冲突，在协调中他博采众议，使自己哲学思想呈现“杂博”的色彩。“理之在天下，犹元气之在万物也”（《颖考叔争车》，《东莱博议》卷一）。“天地生生之理，元不曾消灭得尽”（《易说·复》，《东莱文集》卷十三）。作为不灭的生生之理，犹元气在万物。理与元气究竟是何关系？吕氏既认为“天下只有一个道理”（《杂说》，《东莱文集》卷二十），又认为万物“皆吾心之发见”（《卜筮》，《东莱博议》卷二）。理与心究竟是何关系？吕氏未能建构其自身的哲学逻辑结构。他虽与朱熹、张栻被誉为“东南三贤”，但未能以独特哲学颀颀其间。

王安石、三苏、吕祖谦等虽属宋明理学的非主流派，但在推动理学的发生和由汉唐向宋学的转变，以及心性义理之学的倡导，都有其地位和作用，是理学思潮中所不可缺少的。

宋明理学主流派中,传统上分程朱道学,陆王心学,而无第三系,牟宗三增五峰戴山系,而为三系。其实由胡宏所开的湖湘学统,得张栻而发扬。胡宏会通天人,天人的根基是性。尽心——知性——知天,性是心与天的中介。从而胡宏提出“性天下之大本也”(《知言疑义》,《胡宏集》,中华书局1987年版,第328页)、“性也者,天地之所以立也”(同上,第333页),提出性本论的哲学。张栻虽讲性,但性被泛化为太极、理、心、道,“太极,性也”(《答周允升》,《南轩先生文集》卷三十一)、“有是性则具是道”(《阆范序》,《南轩先生文集》卷十四)、“有是理者,性也”(《孟子说》卷四)、“人心也,率性立命知天下而宰万物者也”(《潭州重修岳麓书院记》,《南轩先生文集》卷十)。其泛化的结果,是削弱了性本论的特性和淡化了湖湘学派的学派性。因此,张栻以后,湖湘学派虽有承传,但呈离析之势。其原因有:其一、由于遵循“体用合一,未尝偏也”(《与原仲兄书》,《胡宏集》第122页)的原则,湖湘学派追求内圣成德与外王事功的合一,但没有在这方面作出突出的理论贡献,没有建构两者合一的独特的理论体系,在朱熹集理学之大成之时,张栻又在其思想未臻完善之时而早逝,而显后继无人或后继者中未形成足以凝聚的核心人物。其二、基于此,湖湘弟子纷纷改换门庭,另投名师。胡宏之子,张栻高弟胡大时,先后从学永嘉学派的陈傅良、闽学朱熹及心学陆九渊,沈有开从学吕祖谦、薛季宣、陈傅良,彭龟年、游九言、张巽等从学朱熹等。这样湖湘学统不能保持其独有风格。其三、湖湘弟子承注重经世致用之传统,“多留心经济之学”(《岳麓诸儒学案》,《宋元学案》卷七十一),而脱离学术领域。特别他们目睹南宋严重的政治危机,积极投身于经世济民的政治和抗金活动,作出了重大贡献。

正因为这种情况,以刘宗周与胡宏为一系不妥,且历来浙东学派与湖湘学派各有自己的风格与特性,两者指趣有异。刘宗周师明代心学家湛若水的弟子许孚远,为心学旁枝。他对阳明心学的态度,“始而疑,中而信,终而辩难不遗余力”(《子刘子行状》,《刘子全书》卷

三十九)。早年在顾宪成、高攀龙的影响下崇信朱子学,中年后信奉阳明学,晚年提出慎独诚敬为宗旨的思想,臻力于“证其所以为人者,证其所以为心而已”(《人谱》,同上卷一)的探究。尽管他对阳明致良知说有所修正,企图融会心体与性体(理体),但基本上属于心学范围,而与湖湘学派的胡宏等异趣。因此刘氏高足黄宗羲说:“五峰之门,得南轩而有耀。从游南轩者甚众,乃无一人得其传”(《南轩学案》、《宋元学案》卷五十)。假如黄氏老师承胡宏之学统,黄氏恐不能作如此断语。假如刘宗周真的是胡宏学统的继承者,则湖湘学派的地位可因刘氏这样理学大儒而大大提高和弘扬。正由于湖湘学派无总结性的、集大成的学者,才说“无一人得其传”,而显冷落。所以,以胡宏、刘宗周为宋明理学中与程朱、陆王相并列的一系,实难成立。

综合前人的研究,我曾在1982年写成的《宋明理学研究》中提出三系说:一系是程朱道学(亦可称理学)派;一系是陆王心学派;一系是张(载)王(夫之)气学派。程朱道学为一系当无疑,二程(程颢、程颐)中,程颐对朱熹影响最大,但不能否定程颢对朱熹的影响。朱熹编《程氏遗书》,包括程颢语录,且从第一卷至第十卷为“二先生语”,无加分别,可见二程思想有其内在的相同处。不仅朱熹家学、师学渊源为二程,而且庆元年间反道学之士亦攻击朱熹“剽窃张载、程颐之绪余”(《道学崇黜》,《宋史纪事本末》卷八十)。二程曾师事理学开山宗主周敦颐。周氏之所以为开山;一是在回应外来佛教文化的挑战中,不是采取韩愈、孙复、李觏简单批判拒斥的方法,而是援佛道入儒,吸收佛道的思辨哲学和宇宙生成模式,以及其人生佛性观念,为理学家出入佛道开辟新路,为现实社会需要提供理论体系;二是周敦颐融会五经、《易传》、《中庸》以及佛道思想,提出和阐述了一系列为理学家不断解释的哲学范畴。其核心是关于孔子弟子所“不可得而闻”的“性与天道”的奥妙,经由周氏的发挥,而成为宋明理学所探讨的重要问题;其三,提出“立人极”的成圣标准,圣人之道内涵、修养功夫等,而成为宗主。

二程洛学和张载关学为宋明理学的奠基者。程颢说：“吾学虽有所受，天理二字却是自家体贴出来”。之所以讲是“自家体贴出来”，是指建立了以理为核心的哲学体系，开启了理学的新学风。张载以“太虚即气”为道体，他们从不同的层面探索了形上学问题，并多层次地论证了理气范畴，凸现了理气范畴在理学中的地位，为理学家追求自然、社会、人生“所以然”与“所当然”奠定基础。此其一；其二，在探讨自然、社会、人生内在根据上，二程、张载从道德形上学、人性伦理、格致和行等方面，成为理学诸多命题的奠基人。在人性论上，从先秦以来人性善恶之争，到张程“天命之性”与“气质之性”立，以往诸说均可泯灭；其三，伦理道德得到形上学的支撑和论证，性（人性伦理）即是理（形上学本体），或天理（本体）与人伦（伦理）的会通构成了道德形上学，强化了存天理的理念，造成天理与人欲的紧张。

朱熹是道学的集大成者，他所代表的闽学是在南宋学派涌现，众星聚奎中成长起来的。当时有永嘉学派，永康学派，金华学派（婺学），金溪学派（陆学），湖湘学派等。他们之间互相辩论，切磋学术，或集会、或访问、或通信，往来密切，相互促进，相得益彰。朱子学就是在这种学术开放的氛围中形成发展的。其一，对自然、社会现象不在场本质和根据的道体的探索，把所以然与所当然用理气范畴表述。如果说张、程各自提升理与气，作为其形上学本体的话，那么，在朱熹看来显然是一冲突对待，他融合理与气，使理气成为不离不杂的和合体；其二，朱熹“致广大，尽精微，综罗百代”（《晦翁学案》，《宋元学案》卷四十八），被认为是集孔孟以来中国文化之大成者。他融合儒、释、道及诸子各家之学，而归宗为儒，把自然、社会、人生，以及生存世界，意义世界和可能世界都统摄在其博大的理学逻辑结构之内，是中国哲学发展的一个高峰。他不仅克服了张、程哲学内在的冲突性和理与气之间的紧张，而且提出了一些新的范畴并对原有范畴作了新的解释。如果说张程对许多范畴的解释缺乏明确的规定性的

话,那么,朱熹则作了更加严密、完整的解释。朱熹把自然、社会、人生的必然性升格为一种普遍性的原理、道理或天理,而获得形上学品格。圆融了终极世界与经验世界层面的疏离;其三,形上学的理世界与万物观象世界是相互渗透的。这种渗透的另一方便表现为对于万物之性的规定,所以说人人有一太极,物物有一太极。这种规定性,不仅指万物的性质,而且指人的德性。朱熹思想虽然体现了历史的脉搏,时代的精神,成功地回应了当时所面临的重建价值理想,外来文化的冲击和理论形态转型的挑战,但他在世时并没有被社会所认识,而被作为伪学逆党受到批判。

朱陆在世时,有一次鹅湖之会。吕祖谦初衷是弥合朱陆之异,其结果是明确了两者的分歧。陆九龄和陆九渊兄弟认为自己的学说是“易简工夫”,切己自反,直指本心。批评朱熹学说是“支离事业”,烦琐庞杂,不及本体。陆氏明确宣称“古圣相传只比心”,“斯人千古不磨心”。我之心与古圣贤之心,同此心,同此理。无需“留情传注”,要先立乎其大的本心,批评朱熹格物穷理的支离。于是针对朱熹的心外求理,无极与太极、道与器等,提出“心即理”,太极之上不可加无极,阴阳即道,道器合一等命题,从而建构了“心即理”的心学哲学逻辑结构。

元代科举取士,非朱子之说不用,朱学被作为官方意识形态。致使陆学受压抑,以至逐渐湮没无闻。明代朱子学作为官方意识形态被强化,造成一是以朱子学为正统,视其他学说为异端邪说,扼杀了学术争鸣的学风,亦限制了朱子学自身的发展;二是朱子学既为科场所主,便成为士子们猎取功名利禄的工具和牵制人们思想的教条,丧失了作为价值理想和精神家园的功能;三是朱子学内在道德理性与现实感性之间的冲突更加显露,从而孕育了王守仁心学的产生。“有明学术,白沙开其端,至姚江而始大明”(《姚江学案》,《明儒学案》卷十)。陈献章认为理在心外,“吾心”与“此理”怎能“奏泊吻合”?只有把程朱的理(道、太极)收摄于心,在吾心的应然处讲理

(《复赵提学金宪书》,《陈献章集》卷二,中华书局1987年版,第145页)。陈氏弟子湛若水与王守仁有学术往来,但王守仁从未提及与陈氏的学术关系,自以直承陆九渊心学之旨,并克服了陆氏的“未精”处,而成为宋明理学中心学的集大成者。在王氏看来,朱熹追求现象形器世界背后或之上的形而上本体理世界,就把形上学本体理世界与形而下形器世界分二了。理既为形而上世界,是超感性现实的先验本体,又怎样返回感性现实世界?这两个世界的分二,只有在心世界里获得一致和合一。这样心便升格为理与气,太极与阴阳、道与器的统摄者。此其一;其二,朱熹把天地的“所以然之故”和人的伦理道德的“所当然之则”提升为形上学的理之后,此故此则便成为必然之理,必然便成为应当。现实世界应当如此,如事君当忠,事父当孝,但需主体人去承担忠和孝的道德行为。主体人应当知孝行孝,但朱熹知行分二,又使道德知识与道德行为之间产生冲突。王氏认为必然之理与主体承担、知与行都是合一的,从而圆融了冲突;其三、王氏从“人人皆可为尧舜”,“满街都是圣人”出发,要人学圣、为圣,以成圣为宗旨。既然“人胸中各有个圣人”(《传习录·下》,《王文成公全书》卷三),那么每个人为圣的气质、义务、权利都是同一的、平等的,而无气禀之别,血缘等级之差;同时,既然“满街都是圣人”,圣人被泛化,亦就无所谓“圣人”,丧失了超人的光环和神圣,也就意味着价值理想的失落,精神家园的暗淡。它造成了以全体自我心去否定孔子之言的真理性,客观上起着反对旧权威、旧教条的思想解放的作用;另外高扬自我心去代替外在的“天理”,人们解除了外在的架锁,获得自我心的自由,即心灵世界的自由,亦必然与现实社会的一切规范发生冲突,而被目为异端。王氏确实把中国哲学中的心学发展到了一个高峰,亦从宋明理学内部瓦解了理学。

明清之际,中国社会正处在“天崩地解”的大变动的风暴之中,明亡而清入主中原,促使一批有识之士的历史反思,追究明亡的历史原因,或将其归于“程朱之害”,或归于王学末流,指斥心学。在这种

情境下,王夫之忧国忧民,在抗清失败,南明腐败的颠沛流离中,对宋明理学有深入的体验。他出入佛道,以“六经责我开生面”的精神,以归宗和发扬儒学为职志。他所谓的“生面”,是试图在儒学、特别是宋明理学中开出新的生命智慧,相对于程朱、陆王而开出新的面向。这便是“希张横渠之正学”。他以张载之学是孔孟之后的“正学”。“孟子之功不在禹下,张子之功又岂非疏浚水之歧流,引万派而归墟,使斯人去昏垫而履平康之坦道哉!”(《张子正蒙注序论》,《船山全书》第十二册,第12页)。故此张子之正学,实乃孔孟以来之“正学”,由而发宋明理学中气学一脉,而成为气学的集大成者,把中国哲学中的气学发展到一个高峰。

其一,王氏承张载之学统,在程朱、陆王的理气、太极阴阳、道器、心物等关系中,升格理、太极、道、心的形上层形势下,王氏升格气、阴阳、器、物的层面。气、阴阳、器、物究竟是什么?王氏认为可以实有之诚来表示。王氏以气的实有性来统摄理、太极、道,“理者理乎气而为气之理也”(《孟子·告子上篇》,《读四书大全说》卷十,《船山全书》第六册,第1076页);“道者器之道”。建构了细密的气本论哲学逻辑结构。

其二,气的实有性。王氏认为,程朱之学夸大了理的绝对性,忽视了主体的能动性;陆王之学凸现了理的随意性和心的形上性,而忽视了客体的必然性。王氏认为程朱、陆王都有偏失,理是客观事物的固有属性,只有“实有”才能为形而上本体。实有本体为知识论的成立确立了一个前提。于是,王氏对格致、能所、知行等知识论范畴作了新的发挥和解释,对目所共见,耳所共闻的经验世界的起初无妄作了肯定。建构了实有论的知识论。实有在经验世界范围内,语言、词谓在把握经验对象方面具有可靠性和确定性,这就是“实”,名与实相当是知识的基本特征。由此才能有“执名以起用”的有效性。在知识论层面发展了中国古代知识论。

其三,张载开气学之端。当明中叶程朱道学被官方意识形态所

强化以后,其内在的理论破绽亦逐渐显露,其理论思维生命力渐次削弱。在王守仁从心的方面批判程朱道学之际,罗钦顺从程朱理气的关系中,表现了由道学向气学发展的倾向。“理只是气之理”(《困知记续》卷上,中华书局1990年版,第68页);“仆从来认理气为一物”(《与林次崖金宪》,《困知记附案》,第151页)。理气合一,否定理的形上学本体性,理是气本体的固有的属性和条理。王廷相依据其“实践处用功,人事上体验”(《与薛君采二首》,《王廷相集》中华书局1989年版,第478页)的宗旨,作《横渠理气辨》,恢复张载气本论的本义,批评程朱对于张载理气关系误解,指出张载《正蒙》理气辨,乃“阐造化之秘,明人性之源,开示后学之功大矣”(《王廷相集》,第602页),王氏绍承张载气学,认为“理根于气,不能独存也”(同上,第603页)。气是“造化”之实体,理以气为根据或根本,是气的一种条理、秩序,并以气为道体,道为气具。王氏之继张载气学之学统,而集其大成,宋明理学中气学一系,当可无疑。韩国性理学原于中国,徐敬德继承张载,而宣扬“太虚即气”、“气外无理”说,而构成了韩国性理学的主气派。李滉宣扬朱子学,而建构主理派哲学逻辑结构,奇大升虽与李滉的四七理气之辨有异,但他仍站在朱子学立场,批判罗钦顺的“理气为一物”说。李珥批评李滉四七理气互发论,而主张“气发而理乘之”的主气说,开主气派一系。这也可旁证宋明理学气学派一系的成立。

道学、心学、气学外,还有胡宏创建,张栻完成的性本论,亦可谓四系。究竟如何界定?可见仁见智。笔者主张以开阔的视野来进行比较梳理,探索其思想演示脉络、特征,做出更切实的宋明理学分系的论述。

# 中 篇

宋初三先生教育思想和教育论著



## 教育家胡瑗

胡瑗通过分斋教学培养符合宋初社会需要的各类高素质的复合型人才,适应了当时经济社会发展对于多样化人才的客观需要,取得了极大的成功。胡瑗及其“苏湖教法”在中国古代教育史和学术思想史上有着十分重要的地位,对我国学术文化和教育的发展产生了巨大而深远的影响,为我国当代学术界、教育界所公认和重视。胡瑗的教育思想和实践,尤其是他的教育改革精神,长期以来是我国教育思想史上十分宝贵而独特的精神财富和思想渊源,仍具有深广的当下意义。本文试探讨其“苏湖教法”的当下意义。

胡瑗(993 - 1059),字翼之,北宋泰州海陵(今江苏如皋)人。胡瑗祖上世居安定(今陕西省安定县),人称“安定先生”。胡瑗是北宋初年著名的学者和教育家,与孙复、石介并称为“宋初三先生”,同为宋代理学先驱。胡瑗的教育生涯大体可分为任教于苏州郡学、湖州州学与中央太学三个时期。“在教育改革实验中,苏州州学是其初步探索时期,湖州州学是其形成具体成果并为太学采用时期,中央太学是其进一步实施和完善时期。”

宋仁宗景祐二年,苏州知府范仲淹上书朝廷,请求设立苏州府学。得到批准后,范仲淹聘胡瑗为苏州府学教授。胡瑗励精图治,大胆改革教学,苏州府学享誉吴中,读书人趋之若鹜。宋仁宗庆历二年(公元1042年),湖州知事滕宗谅奏请朝廷设立湖州州学。慕胡瑗之盛名,滕宗谅聘请胡瑗为湖州州学教授。期间,胡瑗以他制定的苏州郡学学规为基础,以创新精神大胆进行教育改革实验,首创“经义”、“治事”两斋并置的分科教育制度,成效日显,声誉日隆。庆历三年(1043年),范仲淹为相,提出了10条改革方案。范仲淹认为,

要澄清吏治,就必须改革培养官吏的教育,精贡举,兴学校。他明确提出:“当太平之朝,不能教育,俟何时而教育哉?乃与选用之际,患才之难,亦由不务耕而求获矣。”这就是中国历史上有名的庆历兴学运动。在这次兴学运动中,范仲淹把胡瑗的教学法作为在教育领域进行改革的楷模,向宋仁宗大力推荐。他在《奏为荐胡瑗、李觏充学官》写道:“臣窃见前密州观察推官胡瑗,老穷经典,力行礼义,见在湖州郡学教授,聚徒百余人,不惟讲论经旨,著撰词业,而常教以孝弟,习以礼法,人人向善,闾里叹伏。此实助陛下之声数,为一代之美事,伏望圣慈特加恩奖,升之太学,可为师法。”后来朝廷在京师建立太学,下令仿效苏湖教法来订立太学制度。庆历四年,宋仁宗诏令全国州县官学派人到苏州、湖州考察学习,总结出《学政规约》一卷,令太学推广。胡瑗在苏州、湖州的教育方法被称为“苏湖教法”,或称“安定教法”,《湖州府志》则称“湖学”。由于胡瑗在湖州州学中的教育改革实验取得了成功,并为太学所采纳,遂于宝元四年(1052年)应诏赴太学执教。

从此“苏湖教法”在全国产生了广泛的影响。胡瑗作为宋初学术的领袖,乐于育人之道,毕四十余年精力于一役。精心打造“苏湖教法”。至嘉祐四年(1059年)春,胡瑗以病重致仕归里。离京之日,大批弟子隆重相送,为时人所倾羨。同年六月,胡瑗病逝于杭州,终年68岁。

有道是“青山处处埋忠骨”,但胡瑗对湖州情有独钟,选择了湖州的道场山麓作为自己的最终归宿。胡瑗墓在今湖州市南郊7公里的道场乡青山坞胡峰基的幽谷处。墓始建于宋嘉祐五年(1060),元中被毁,后复建,历代又重建。1996年湖州市人民政府拨款,包括湖州师范学院师生在内的社会各界捐资共计80万元重修。胡瑗墓是浙江省重点文物保护单位。胡瑗20多年教学生涯中,13年在湖州,由其主持的湖州州学,欧阳修在《胡安定先生墓表》中称学生“去来常数百人,人称湖学”。

《胡氏家乘》引范仲淹《赞》云：“天地储精，山川毓秀。孔孟衣钵，苏湖领袖。道学正传，体用善诱。雅饬化风，泽流于后。”

沧海桑田，胡瑗墓却常修常新，可见湖州人代代相传，对这位“苏湖领袖”有着悠悠的崇敬之情。科举时代，湖州文人参加科举考试之前，都要前往拜谒胡瑗墓。近年来，湖州师范学院作为湖州唯一的一所本科院校，以“明体达用，全方位互动育人”为办学特色，努力发扬光大胡瑗的教育思想。

综观胡瑗的教育思想，“明体达用”是“苏湖教法”的精髓，是其教学理念。

自隋唐盛行科举制度以后，读书人通过科举考试，就可以入仕参政。唐朝科举考试重词赋。于是一般读书人便热衷于科举功名，他们专习辞赋以应付考试，崇尚浮华文辞，而鄙视真实学问，“尚文词而遗经业”。学校日益成为准备科举考试的场所，“科举日益重，学校日益轻”。科举考试制度对读书人学风和学校教育带来的这种消极影响，在北宋初年严重存在。

《宋史·选举志》载：“安定胡瑗设教苏、湖间二十余年，世方尚词赋，湖学独立经义治事斋，以敦实学。皇祐末，召瑗为国子监直讲，数年，进天章阁侍讲，犹兼学正。其初人未信服，谤议蜂起，瑗强力不倦，卒以有立。……士或不远数千里来就师之，皆中心悦服。”此由此可见，胡瑗的“苏湖教法”，开一代学术风气。作为太学推广后，起初尽管阻力很大，但不久就令全国学子折服，不远千里前来投奔胡瑗门下。

在教育理念上，胡瑗主张“明体达用”，强调体用文的有机统一。胡瑗的得意门生刘彝曾这样回答宋神宗所问王安石与胡瑗两人孰优的问题：“臣师胡瑗以道德仁义教东南诸生时，王安石方在场屋中修进士业。臣闻圣人之道，有体、有用、有文。君臣父子，仁义礼乐，历世不变可者，其体也。诗书史传子集，垂法后世者，其文也。举而措之天下，能润泽斯民，归于皇极者，其用也。国家累朝取士，不以体用

为本,而尚声律浮华之词,是以风俗偷薄。臣师当宝元、明道之间,尤病其失,遂以明体达用之学授诸生。夙夜勤瘁,二十余年,专切学校,始于苏湖,终于太学,出其门者无虑数千余人。故今学者明夫圣人身体用,以为政教之本,皆臣师之功,非安石比也。”当然,弟子之于其师的评价,难免有溢美之处,但从当时师道沦丧、体用文三者相互割裂、教育与科举制度百弊丛生的现实来看,则胡瑗所强调的“明体达用”、体用文有机结合,无疑具有强烈的现实批判精神和革新精神,是整个新的时代改革精神在教育中的反映,对于重建教育理念,革新育人宗旨,培养体用结合、理术兼长的新型人才产生了极为深远的影响。

在宋初,所谓“明体”,是指懂得君臣父子、仁义礼乐等封建伦理纲常和道德规范的基本内容和要求;所谓“达用”,指不仅要自己“明”,而且要能把封建伦理纲常、道德规范等通达于实际,运用于实践。也就是说,学校教育不能只是为了科举考试,获取功名,而是要培养既精通儒家经书,具有封建道德,又能在实践中运用,具有实际才干的人才。“明体”和“达用”,简言之,就是学会做人和学会做事。不同的时代,对于如何做人和如何做事,有不同的要求。我们认为,“明体达用”在当下仍是一个良好的教学理念,但我们要用社会主义先进文化来对“明体达用”的内涵进行创造性转换。

胡瑗“明体达用”的教育理念,对宋代书院及后世的教育也发生了积极影响。如宋代东山书院,“规矩为国初书院,肄业则明体达用如湖学”。宋代以后有些知名教育家,也非常推崇胡瑗“明体达用”、“敦实学”的思想。如清初的颜元说:“惟安定胡先生,独知救弊之道的实学不在空言……可谓深契孔子之心矣。”提出儒者士人“当远宗孔子,近师安定”。他自己称胡瑗“真吾师,恨不及门”。他主张治学当“宁粗而实,勿妄而虚”,显然是受胡瑗的影响。

当代新儒家钱穆在《现代中国学术论衡》中指出:“中国人言明体达用,明体近静一边,达用近动一边,但动静一体,体用同源。苟无体,何来用。苟有用,即见体。体属内,乃和合性。用属外,乃分别

性。中国人偏重明体,西方人偏重达用。”的确,中国古代思想家和教育家大都偏重于“明体”,胡瑗是一位真正强调“达用”的思想家和教育家,并开了中国强调“达用”的先河。一味强调“明体”,可以培养君子;一味强调“达用”,可以培养会干实事的能人。只有“明体”和“达用”兼顾,才能培养出有才能的君子。“三百六十行”,行行有不同的能耐,且隔行如隔山,因而能力具有“分别性”,必须通过分门别类的教学来培养。

在“明体达用”教学理念的指导下,胡瑗的“苏湖教法”有一套完整而科学的教学体系,具体由如下几方面构成:

首先是由“明体达用”衍生而来的分斋教学法。据黄宗羲《宋元学案·安定学案》载,胡瑗在主持湖州州学时,“立‘经义’、‘治事’二斋,经义则选择其心性疏通、有器局、可任大事者,使之讲明《六经》。治事则一人各治一事,又兼摄一事,如治民以安其生,讲武以御其寇,堰水以利田,算历以明数是也。”由于受到科举考试重诗赋的影响,当时的学校教育也以诗赋作为教学的主要内容。胡瑗有感于诗赋的不切实用,当他任湖州州学教授时,开始从教学内容上进行改革,以经义和时务作为教学内容。他在学校中设立经义和治事二斋,经义斋选择那些思维开阔、胸襟宽广的可造之材为学生,研习儒学经典;治事斋则让学生在边防、水利等实用知识中选一门作为主修,再兼修另一门。所以从湖州州学出来的学生,大多精明能干,参加科举则常获优等,从政做官则适于世用。胡瑗在主持湖州州学时创立的分斋教学制度,是中国古代教学制度发展史上的一次重大突破,不但对于当时学校教育的改革起了很大的作用,就是对于宋代以后的学校教育,也有深远的影响。可以说,这种制度是近代教育中实行的文、理分科教学和主修、副修相结合制度的先声,有利于培养复合型人才。无论是在中国教育史上,还是在世界教育史上都有重要意义。

在近代中国教育史上,引入西方现代大学中分科教学最为得力和成功的是“江浙学派”。他们真正让胡瑗的“分斋”教学法与西方现代

大学的分科教学接了轨。在高等教育全球化的新形势下,继承发扬胡瑗的“分斋”教学法,有利于我们革新和完善新的人才培养模式。

传统的中国教育,特别注重儒家正统文化对于学生的文化整合,强调的是人的共性的培育。胡瑗的分斋教学法,在中国教育史上首次对学生实行个性化教育。从某种意义上说,个性化教育也是一种新的教育。新的教育应以培养创新精神和实践能力为重点,新的教育以发现每一个受教育者身上的闪光点为基础,根据各自的特点,使其最大限度地学有所长,学有所用。当然,学生的兴趣往往不至一个,故应让大学生在学好一个主修专业的同时,辅修另一个感兴趣的专业,通过主辅修制来培养复合型人才。

其二,制定“科条纤细”的教育制度。胡瑗十分强调学校培养人才的作用,他在《松滋儒学记》中明确提出:“致天下之治者在人才,成天下之才者在教化,教化之所本者在学校”。要培养“明体达用”的高素质人才,必须要有良好的学风,而良好的学风要以“科条纤细”的教育制度作保障。胡瑗在湖州期间十分重视学校的学风,为学校制定了详尽的学规,“科条纤悉备具”。而且胡瑗以身作则,为人师表。《宋史·胡瑗传》载:“瑗教人有法,科条纤悉备具。以身先之,虽盛暑必公服坐堂上,严师弟子之礼,视诸生如其子弟,诸生亦信爱如其父兄,从之游者常数百人。”胡瑗既严格师生之礼,又非常关心和爱护学生,把学生的生活起居时时放在心上。组织课堂教学也是严慈有度,师生关系融洽,课堂气氛活跃,学习结束之后,则与学生一起游艺为乐。正是有了这套严慈结合的管理制度,他主持的苏州郡学、湖州州学、北宋太学才具有良好的学风。借鉴胡瑗严慈结合教育制度,教师要做到以身作则,为人师表,学生要做到尊师重教,并能成为教师的人格魅力所深深吸引。

第三,革新教学方法。为了使学生对经义能正确地理解,胡瑗在教学中总是谆谆教导,循循善诱,“解经,至有要义,恳恳为诸生言其所以治己而后治乎人者”,“为文章,皆传经义,必以理胜”。胡瑗注重因

材施教 根据学生的不同志趣和各自基础 ,进行分组教学 ,使学生能够发展专长。在教学过程中 ,采取授课、讨论、辅导以及外出游览考察相结合的方法 ,生动活泼 ,不拘一格 ,使诸生人人乐学而富有成效。据《宋元学案·安定学案》所载 :“先生初为直讲 ,有旨专掌一学之政 ,遂推诚教育多士。亦甄别人物 ,故好尚经术者 ,好谈兵战者 ,好文艺者 ,好尚节义者 ,使之以类群居讲习。先生亦时召之 ,使论其所学 ,为定其理。或自出一义 ,使人人以对 ,为可否之。或即当时政事 ,俾之折衷。故人皆乐从而有成效。朝廷名臣 ,往往皆先生之徒也。”胡瑗还注重直观性教学与考察性教学。据丁宝书所辑《安定言行录》载 :“初 ,郡学成 ,先生独以《三礼》仪物黜其于古无考而益其未见者 ,图之讲堂。于是人人得窥三代文物之懿 ,朝夕对之 ,皆若素习。”

胡瑗的上述教学方法 ,可资借鉴的方面有 :教师传授的知识应是鲜活有用的 ,能指导学生形成正确的人生观和世界观 ,进而学会观察社会 ,分析现实问题 ;激发学生的兴趣 ;“以类群居讲习” ,学生向教师汇报学习心得 ,教师再加以指导 ,让学生变被动学习为主动学习 ;对于胡瑗的直观教学法 ,我们可以通过现代教育技术来发扬光大。

第四 ,注重学生身心的全面发展。据丁宝书所辑《安定言行录》载 :“先生语诸生食饱未可据案或久坐 ,皆于气血有伤 ,当习射、投壶、游息焉。”又据黄宗羲《宋元学案·安定学案》载 :“先生在学时 ,每公私试罢 ,掌仪率诸生会于肯善堂 ,合雅乐歌诗 ,至夜乃散 ,诸斋亦自歌诗奏乐 ,琴瑟之声彻于外。”《安定言行录》还专门记录了一则胡瑗率领湖州诸生“行万里路”的故事。胡瑗对湖州知府滕宗谅说 :“学者只守一乡 ,则滞于一曲 ,隘吝卑陋。必游四方 ,尽见人情物态 ,南北风俗 ,山川气象 ,以广其闻见 ,则为有益于学者矣。”胡瑗与滕宗谅亲率湖州学子数人远游关中 ,来到潼关 ,道路峻隘 ,舍车而步。大家奋力登上关门 ,坐下来稍事休息 ,回顾黄河抱潼关 ,委蛇汹涌 ,而太华、中条环拥其前 ,一览数千里 ,形势雄张。胡瑗对滕宗谅感慨道 :“此可以言山川矣 ,学者其可不见之哉 !”

胡瑗的这套教学方法,和我们今天所说的“素质教育”十分相似,这在许多读书人将学校视为“声利之场”的背景下,确实是难能可贵的。胡瑗主太学,一向注重经师人师、治已治人的关系。胡瑗弟子、理学大师程颐说:“凡从安定先生学者,其醇厚和易之气,望之可知也。”“安定之门人往往知稽古爱民矣,则其于从政乎何有?”由于胡瑗的教学内容形象生动,手段灵活多样,教学效果显著,“故人皆乐从”,甚至是像范仲淹、欧阳修这样的名人,都将自己的儿子送至胡瑗的门下。特别是以“明体达用”为宗旨的教育理念,以及注重培养学生能力和素质的教育方法,使得胡瑗培养出来的学生大都不尚空言而又各有所长。

胡瑗从事教育活动的20多年,不拘泥于传统教学方法,敢于改革创新,为当时的社会培养了许多杰出人才。经胡瑗分斋教学培养出来的学生,他们“信其师说,敦尚行实”。有的谙于经义,有的老于吏事。史载胡瑗的学生很多,经常受业的有数百人。从现在能考的二十多位学生中,其中精通经学的有顾临、朱临、翁仲通、杜汝霖、倪天隐、陈高等。练达治事的,有的善治民,如莫表深中进士后,累官光禄丞、知饶州,“称循吏”;有的善战,如卢秉因“击夏酋有功”,官迁龙图阁直学士;又如苗授因“累立战功”,官拜武泰军节度使、殿前副都指挥使等……他们大都是宋王朝有名的臣僚。所以欧阳修赞扬胡瑗说:“吴兴先生富道德,洗洗弟子皆贤才”。弟子刘彝就是胡瑗精心培养的一位胸怀大志的复合型人才。刘彝是宋代杰出的水利专家与水利兴造之臣,又在中医医药方面建树功勋,难能可贵的是“凡所以惠民者无不至”,因此他深受人民爱戴,人称“治范”。他还是一位大学者、经学家,著述宏富。

综上所述,胡瑗的“苏胡教法”对宋代的教育产生了极大的影响,他的“明体达用”的教育理念更为宋代理学的产生奠定了基础。研究胡瑗的“苏湖教法”,对今天的革命理想教育、个性教育、素质教育、创新教育仍有着很强的借鉴意义。

## 胡瑗的教育思想

胡瑗是北宋初期的著名学者和教育家。他和孙明复、石介,并称为“宋初三先生”,同为开创宋学的先驱,培养了一大批人材,为宋代学术的繁荣和教育的发展奠定了初步基础,作出了重要的贡献。在教育史上胡瑗有更大的影响。

### (一)生平和教育活动

胡瑗,字翼之。江苏泰州海陵(今江苏如皋)人。因为他世居安定(今陕西安定县),后人多称他“安定先生”。他生于宋太宗淳化四年(公元993年),卒于宋仁宗嘉佑四年(公元1059年)。

胡瑗的父亲胡讷,曾任宁海节度推官的卑职,家境清寒。胡瑗幼年并没有优裕的生活条件和理想的学习环境,但他能刻苦自学,七岁时就能写文章,十三岁时已读完《诗》、《书》、《礼》、《易》、《春秋》等主要儒家经典,立下“以圣贤自期许”的远大抱负和志向,成为乡里极引人瞩目的才子。时人异其才智,曾对其父褒奖道:“此子乃伟器,非常儿也”。<sup>①</sup>

胡瑗青年时期,为了避免世事、家事的干扰,专心治学,邀同好友孙明复、石守道(介)赴泰东隐居读书,深入钻研儒家经典和百家之



<sup>①</sup> 《宋元学案·安定学案》。

学。他们在极端困难的条件下,昼夜勤学苦读,相互勉励,共同研讨,度过了整整十个寒暑。胡瑗更是专心致志,每逢接到家书,只要看到封面上有“平安”二字,即不再拆阅细读,以恐扰乱自己的注意力。十年苦读,打下了坚实深厚的知识基础,提高了学术水平和研究能力。泰山归来,胡瑗即回到家乡,在苏州地区创办私学,以授徒讲学为业,开始了他的教育生涯。

胡瑗为人清高、正直,学识渊博、笃实,热爱教育工作,经过数年的教育实践,积累了相当丰富的教学经验,成为苏州地区远近闻名的学者和教育家,并得到当时重视教育、奖掖人材的苏州知事范仲淹的敬佩和尊重。

宋仁宗景佑二年(公元1035年),范仲淹奏请朝廷批准,建立苏州郡学,即聘请胡瑗为苏州郡学教授,并把自己两个儿子范纯佑、范纯仁送往郡学读书,拜胡瑗为师。远近学子慕名来学者甚多。胡瑗为苏州郡学拟定了严密的学规,以丰富的内容、新颖的方法教授学生,使苏州郡学成为当时各地学校的楷模。

胡瑗本人不但精通经学,博通百家,而且谙于音律,通晓古乐,景佑三年(公元1036年)朝廷更定雅乐。范仲淹推荐胡瑗进朝中参加定乐,并以平民布衣身份受到宋仁宗的接见,回答了皇帝提出的许多问题,在开封,胡瑗和阮逸合作研究钟律,制成钟磬等古代乐器,受到朝廷的嘉奖,拜官秘书省校书郎,不久,范仲淹移官经略陕西,胡瑗也随他至延安府任丹州推官,后又曾调任密州、观州推官。景佑四年(公元1037年)胡瑗因父病逝,辞官南归,继续在苏州郡学任教,直至宝元二年(公元1039年)。

宋仁宗庆历二年(公元1042年)胡瑗五十岁时,湖州知事滕宗谅奏请朝廷批准,建立湖州州学,亦聘请胡瑗以保宁节度推官的身份任州学教授,又一次为胡瑗提供了从事教育活动的基地。

胡瑗在苏州郡学和湖州州学办学任教长达二十余年,积累了丰富的教学经验。在他的主持下,对苏湖二学的办学形式、教学内容、

教学方法,进行了全面的改革和实验,取得了极大的成功,形成一套独特的教法,被人们誉为“苏湖教法”。

宋仁宗庆历四年(公元1044年)经范仲淹、宋祁等人努力,北宋王朝开始了第一次大规模的兴学运动,除“诏天下皆立学”、“州郡奉诏立学”之外,兴办和整顿中央学校。由于胡瑗在苏湖教学成绩卓著,名闻遐迩,所以仁宗皇帝下诏,派员到苏湖两州考察胡瑗教法,并决定采用胡瑗的“苏湖教法”为太学法,并于皇佑四年请胡瑗为光禄寺丞、国子监直讲。据《宋史·选举志》载:“时太学之法宽简,安定胡瑗设教苏湖间二十余年。世方尚词赋,湖学独立经义、治事斋,以敦实学。皇佑未召瑗为国子监直讲。数年,进天章阁侍讲,犹兼学正。其初人未信服,谤议蜂起,瑗强力不倦,卒以有立,每公私试罢,掌仪率诸生会于肯善,雅乐歌诗,乙夜乃散。士或不远数千里来就师之,皆中心悦服。有司请下湖学,取其法以教太学”。

胡瑗在国子监和太学任教七年,主要讲授《五经正义》。据说他讲学时“音韵高朗,旨意明白”,深受学生欢迎和敬佩。原来曾对胡瑗的才干有所怀疑的人,亦纷纷前来听讲,讲后赞叹不已。

胡瑗在教学中,不仅向学生传授知识,而且注重培养学生的品德和人格。据说他的学生在外行走时,社会上的人们不论认识与否,都知道他们是“胡门弟子”。胡瑗在太学任教期间,前来求学的人大增,至使原有的校舍容纳不下,遂将太学之旁的官署改为太学校舍。

宋仁宗嘉佑元年(公元1056年)十二月,胡瑗升任太子中允,并充天章阁侍讲,继续兼管太学事宜。嘉佑四年(公元1059年)正月,胡瑗因病不能参政,便以太常博士致仕东归,前往担任杭州节度推官的长子胡志康任所去养病。当年六月六日,卒于杭州,终年六十七岁,葬于湖州乌程的何山之原,并在如皋故乡为他建立了衣冠冢。

胡瑗从办私学,任教苏州郡学和湖州州学,到讲学于太学、国子监,前后近三十年,弟子多达一千七百多人。为宋朝培养了一大批“博通古今”、“明体达用”的学者和治术人材。据欧阳修《居士集》

载:当时“礼部贡举,每岁所得士,以先生弟子十常居四五。其高第者,知名当时,或取甲科居显仕,其余散在四方,随其人贤愚,皆循循雅饬,其言谈举止,遇之不问可知为先生弟子;其学称语先生,不问可知为胡公也”。《宋史·胡瑗传》也称“礼部岁所得士,翼之弟子常居四五,自河汾(文中子)以后能立师道成就人材者,必以翼之为首称焉”。欧阳修撰写的《胡先生墓表》对胡瑗的学术成就及对宋代的影响有极高的评价:“自(仁宗)景佑、明道以来,学者有师惟先生及泰山孙明复、石守道三人,而先生之徒最盛,其在湖州之学,弟子去来常数百人,各以其经转相传授,其教学之法最备,行之数年,东南之士,莫不以仁义礼乐为学。庆历四年,天子开天章阁,与大臣讲天下事,始慨然诏州县皆立学。于是建太学于京师,而有司请下湖州取先生之法以为太学法,至今为著令。”胡瑗弟子刘彝更是盛赞其师的功绩,称:“今学者,明夫圣人体用以为政教之本,皆臣师之功”。他的著名弟子,“若钱藻之渊笃,孙觉之纯明,范纯仁之直温,钱公辅之简谅,”都是闻名朝野之人,“其在外以明体达用之学,教于四方之民者,殆数十辈。其余政事文学粗出于人者,不可胜数。此天下四方之所共知也。”<sup>①</sup>这决不是弟子对老师的随意吹捧,而是符合事实的结论。连政见不一致的王安石也盛赞胡瑗的教学精神和功绩:“先生天下豪杰魁,胸臆广博天所开。……十年留滞东南州,饱足藜藿安蒿莱,独鸣道德警此民,民之闻者源源来。衣冠大带满天下,奋如百蛰乘春雷。恶人沮服善者起,昔时蹶跼今蹇回。先生不试乃能尔,诚令得志如何哉”。<sup>②</sup> 欧阳修在《胡先生墓表》中称:“先生为人师,言行而身化之,使诚明者达,昏愚者励,而顽傲者革,故其法严而信,为道久而尊”。蔡襄为胡瑗撰写墓志,程颐也曾为胡瑗写过传记,都尊胡瑗为“天下道德君子之首。”明孝宗弘治元年(公元1488年)程敏政

① 《宋元学案·安定学案》。

② 《王荆公文集·寄赠胡先生》。

上疏曰：“自秦汉以来，师道之立未有过瑗者”，建议以胡瑗同周敦颐一起，从祀孔庙。明世宗嘉靖九年（公元1531年）诏将胡瑗从祖孔庙，称胡瑗为“先儒胡子”。

胡瑗一生著述很多，多已遗失。现存的遗著有其门人记录整理的《春秋口义》五卷，《周易口义》十二卷，《洪范口义》二卷，《论语说》八卷，《春秋说》九卷，都是他教学讲义的笔记。还有他和阮逸合著的《皇佑新乐图记》三卷。其他专著都已散佚。后人记载胡瑗言行事迹的有宋淳熙年间沈大临编辑的《安定先生世系述》，绍兴年间胡涂（胡瑗曾孙）辑录的《胡先生言行录》，也已失传。现存的《宋史·胡瑗传》、《宋元学案·安定学案》、《安徽通志·松滋县学记》以及清末丁宝书汇辑的《安定言行录》（见于《月河精舍丛钞》）和胡鸣盛著《安定先生年谱》，都可作为研究胡瑗教育活动和教育思想的重要参考资料。

## （二）苏湖教法

胡瑗在中国教育史上的重要贡献是创立了“苏湖教法”。“苏湖教法”对宋代学校教育、人材培养和学术风气，产生过重大的积极影响。北宋初期从私学到官学，从地方学校到中央学校，从学校教育、家庭教育到社会教育，广泛推行过“苏湖教法”。“苏湖教法”不仅是教学方法的创新，而且是教育宗旨、教育内容、教育方式和方法的相当全面的改革。凝聚了胡瑗数十年所积累的教育经验，贯穿着胡瑗的全部教育思想。一般认为胡瑗主要是一位教育实践家，在教育思想、教育理论方面论述不多。这一方面由于胡瑗的著作散失较多，研究他的教育思想、教育理论受到资料的限制；另一方面人们往往囿于习惯，只把某些专著看作是教育思想、教育理论的代表，而忽视了胡瑗教育思想、教育理论的特点，恰好是体现在他的教育实践中。“苏湖教法”全面体现了胡瑗教育思想、教育理论。

### 1. 重视学校教育,重视人材培养

胡瑗一生不进科场,淡于功名和仕途,全力献身教席,正是他重视学校教育,重视培养人材的思想体现。《安徽通志·松滋县学记》记载了胡瑗关于教育作用的精辟论述:“致天下之治者在人材,成天下之材者在教化,教化之所本在学校。”他以历史上的正反两方面的经验教训,论述了学校教育,人材培养对社会发展、政治稳定、学术进步以及道德风尚的改善有着密切的关系,他说:“学校之兴,莫过于三代,而三代之兴,莫过于周之大司徒以六德、六行、六艺教万民。三代而下,言治者称汉唐,然未知先王教化之意而人自为学。汉之士则党同妒道,唐之文则天宝之风尚党,大历之风尚浮,贞元之风尚荡,元和之风尚怪,其于教化固可知矣。”在这里,胡瑗认为汉唐以后的教育比三代倒退了是不科学的,但号称封建社会盛世的汉唐,教育上存在许多严重的弊端却也是事实。更重要的是,胡瑗通过历史盛衰兴败的经验教训,阐明了教育发展的某些基本规律。这就是:社会的发展、国家的兴盛要靠人材,培养人材主要靠学校;办学校要靠各级政府主管部门高度重视和认真负责,以及教师的尽职尽责。他尖锐批评了国家不重视人材,不重视发展教育,不大力兴办学校的现象,结果造成“人自为学”,这是不符合“先王教化之意”的。

胡瑗的这些思想为北宋时期三次大规模的兴学运动提供了坚实的理论基础,并进行了多年的教育实践。范仲淹、王安石等兴学育才的思想正是来源于胡瑗的教育理论和教育实践。

### 2. 提倡“明体达用”的教育目的

汉唐以来经学笺注统治着学术和教育界,埋头名物训诂,崇尚浮华文词,违背了“圣贤之遗意”,更“无补于世用”,不足以“一道德而同风俗”,表明传统的经学笺注的学风,走向没落。许多学者对此提出了疑问,要求另辟新路。这就是“明体达用”思想产生的历史背景。而胡瑗正是开创这种新学风的先驱者之一。

胡瑗的学生刘彝对其“明体达用”的教育思想做过全面的阐述：“臣闻圣人之道，有体、有用、有文。君臣父子、仁义礼乐，历世不可变者，其体也；诗书史传子集，垂法后世者，其文也；举而措之天下，能润泽斯民归于皇极者，其用也。国家累朝取士，不以体用为本，而尚声律浮华之词，是以风俗偷薄。臣师当宝元、明道之间，尤病其失，遂以明体达用之学授请生，夙夜勤瘁，二十余年专切学校，始于苏湖，终于太学，出其门者无虑数千余人。故今学者明夫圣人体用以为政教之本，皆臣师之功。”<sup>①</sup>充分肯定了胡瑗提倡和贯彻“明体达用”教育思想的基本精神和重要贡献。

所谓“明体”就是领会圣贤之遗意，理解六经等儒家经典的道理，掌握君臣父子，仁义礼乐等封建伦常道德基本内容和要求；所谓“达用”就是实践这些精神、道理和内容，作为修身、治国、应世的指导思想和知识才能。这正是胡瑗的“苏湖教法”所体现和坚持的基本精神。简单说，就是“学以致用”的精神。蔡襄在《太常博士致仕胡君墓志》称胡瑗“讲经，每有要义，恳恳为诸生言其所以治己而后治乎人者。学徒数千，日月刮削，为文章，皆传经义，必以理胜。信其师说，敦尚行实”。丁宝书所辑《安定言行录》也载：“安定胡翼之，皇佑至元年间，为国子直讲，朝廷命主太学，时千余士。日讲《易》，予执经在诸生列，先生每引当世之事明之。”《宋元学案·安定学案》在《附录》中还记载：“先生尝召对，例须就阁门习仪。先生曰：‘吾生平所读书，即事君之礼也，何以习为？’阁门奏上，人谓山野之人必失仪。及登对，乃大称旨。上谓左右曰：‘胡瑗进退周旋，皆合古礼。’”

“明体达用”的教育思想对宋代及后世的学校教育和学术思想有重要影响。程朱为代表的理学家强调“穷理以致其知，反躬以践其行”，实质上是胡瑗“明体达用”思想的变态。王安石和陈亮、叶适为代表的事功学派，也深受胡瑗“明体达用”思想的影响。不过，相

<sup>①</sup> 《宋元学案·安定学案》。

对而言,程朱理学特别强调了“明体”,并把“明体”转化为“穷理”,最后导致强调读书,而王安石以及陈亮、叶适进一步强调了“达用”,发展为功利主义和经验主义。到明清之际王夫之、颜元等人受胡瑗的“明体达用”思想影响,发展为“经世致用”之学。近代也还有体用之争,洋务派张之洞与改良派康、梁等人又一次辩论过体用及关系。

### 3. 创立“分斋教学”的教学制度

分斋教学是“苏湖教法”的核心和精华,也是胡瑗教育思想和实践中最富有创新意义的内容。

汉唐以来,学校教育和选拔人材均以经书词赋为主要内容,各级各类学校都以传授儒经、教习诗赋为主要任务,所授经书专重训诂注解,所授诗赋唯尚浮华声律文词,既不能了解圣贤之遗意,又缺乏道艺、德行之实,更不能有治国理政的真实本领和才能。胡瑗针对这种情况,在“明体达用”的思想指导下,创立了分斋教学的教学制度。在他主管的学校中,分“经义”和“治事”两斋,“经义(斋)则选择其心性疏通,有器局,可任大事者,使之讲明六经”。<sup>①</sup> 经义斋的学生要学习六经经义,通晓儒家经典,有较高的学术、道德修养,可充任较高级的统治人才,为朝廷的政、法、刑、教等各方面出谋划策。基本上是培养一批文职官员。治事斋中又分为治民、讲武、堰水、历算等科,“一人各治一事,又兼摄一事(或专或兼,各因其所长而教之——《四库备要》本注),如治民以安其生,讲武以御其寇,堰水以利因,算历以明数是也”。<sup>②</sup> 就是说,治事斋的学生,每人可以选学一个主科,还要兼学一个或几个副科,培养各职能机构和部门的专业、技术或管理人材。《程氏遗书》称:胡瑗“在湖州置治道斋,学者欲明治道者,讲之于中,如治兵、治民、水利、算数之类”。

<sup>①</sup> 《宋元学案·安定学案》。

<sup>②</sup> 《宋元学案·安定学案》。

胡瑗的分斋教学和在治事斋中设主、副科的教学制度是一项重大的创新,他把民、兵、农、算等实用学科正式纳入正规学校之中,与经义斋处于同等的地位,改变了以儒经为主的单一的教学制度。唐代以来,虽设有武、律、医、算、书等专门学校,但其地位较同级官学要低下得多。胡瑗使之变为一学两斋的制度,保证了经义与治事的同等地位。特别是主副科制度,使学生更便于发挥自己的才能。正如黄宗羲所说:“盖就先生之教法,穷经以博古,治事以通今,成就人材,最为的当。”<sup>①</sup>这种新型的教学制度,在中国教育史上占有重要地位,对后世的教育发展产生了重要影响。最突出的例子是颜元在明末清初为漳南书院拟定的“教育计划”,分设文事、武备、经史、艺能、理学、帖括等六斋,直接借鉴了胡瑗分斋教学思想和经验。

分斋教学和主副科制度在世界教育史也有重要意义。实际上,这种制度是文、理分科教学和必修、选修科目制度的先声。最先创立并实施分科教学和必修、选修制度的是在中国的北宋时期,早于世界各国四百年之久。

值得注意的是,胡瑗的分斋教学,经义、治事并重,实际上突出了治事诸科的地位,为自然科学和专门技能的教育开辟较广阔的途径。这在中国教育史上具有划时代的意义。遗憾的是,明清之后由于封建制度逐步走下坡路,统治者的注意力更集中在控制思想维护统治地位,致使这种先进的合理的教学制度长期被扼杀了。

#### 4. 贯彻“因材施教”的教学原则

胡瑗的分斋教学和主副科制度,贯穿着一条最基本的教学原则,这就是“因材施教”。也可以说,分斋教学和主副科制度的基本指导思想是“明体达用”的教育宗旨,实施分斋教学和主副科制度的指导原则就是

<sup>①</sup> 《宋元学案·安定学案》。

“因材施教”。“因材施教”是我国古代传统的基本的教学指导原则,但以前多是在个别教学的条件下实施。胡瑗在分斋教学的条件进一步发展了“因材施教”的教学原则,或者说,“因材施教”教学原则的新发展,促成了分斋教学的制度的诞生。总之,胡瑗“明体达用”、“分斋教学”、“因材施教”构成一个比较完整的教育思想体系。所以,他的“因材施教”思想和“明体达用”的教育目的、“分斋教学”教学制度是融为一体的。陈澧在《东塾读书记》中说:“德行、言语、政事、文学,皆圣人之学也。惟圣人能兼备之,诸贤则各为一科,”所谓学焉而各得其性之所近也。惟诸贤各为一科,故合之而圣人之学乃全。朱子《名臣言行录》、黄东发《日钞》皆载明胡安定教授湖州,敦尚行实,置经义斋、治事斋”。这就是说,胡瑗的分斋教学的思想理论基础正是“因材施教”的基本教学原则。圣人之学也是分门别类的,经义、治事等科都是圣人之学,每个人一般是不能兼备的,只能各就其性之所近,学好一科或数科。陈澧又说:胡瑗“在太学,有好尚经术者,好谈兵战者,好文艺者,好节义者,使各以类,群居讲习。澧谓此乃四科之遗意。《学记》云:‘教人不尽其材’。如胡安定之教,可谓尽其材者也。”使志趣爱好、所习科目相同的学生集中在一起,相互研讨,相互磨砺,便于每个学生各尽其材。这是在分斋教学条件下因材施教原则的新发展。丁宝书所辑《安定言行录》也称:“胡翼之瑗初为直讲,有旨专掌一学之政,遂推诚教育多士,亦甄别人物。故好尚经术者,好谈兵战者,好文艺者,好尚节义者,皆使之以类群居,相与讲习。胡亦时召之,使论其所学,为定其理,或自出一义,使人人以对,为可否之;或就当时政事,俾之折衷。故人皆乐从而有成效。今朝廷名臣,往往胡之徒也。”根据不同情况,灵活地采用各种不同的教学方式也是体现了因材施教的原则。

正因为胡瑗在教学中贯彻了因材施教的原则,使学生各就其性之所近,选定专攻科目,因此,每个人都能各尽其材,学有所得。他的学生中不少人成为宋代有名人物,如长于经义之学的孙觉、朱临、倪

天隐等 ;有专于政事的范纯仁、钱公辅等 ;有长于兵战的苗授、卢秉等 ;有长于文艺的钱藻、滕元发等 ;还有长于水利建设的刘彝等。欧阳修的儿子也曾师事胡瑗 ,“得古乐钟律之说 ,不治科举文词 ,独探古始立论议。自书契以来 ,君臣世系 ,制度文物 ,旁及天文、地理 ,靡不悉究。”<sup>①</sup>欧阳修本人也称赞胡瑗 :“吴兴先生富道德 ,诂诂子弟皆贤才”。这正是因材施教教学原则的成功。

### 5. 探索新的教学方法

胡瑗在继承前人传统的教学方法的基础上 ,积极探索新的教学方法。令人惊异的是 ,许多近代资产阶级教育家采用的教学方法 ,早在北宋时期的胡瑗已经进行了有益的探索。他在继续采用讲授法的同时 ,试用了几种新的教学方法。

第一 ,自学辅导法。胡瑗在苏湖和太学教学中 ,从学者常千数余人 ,实行个别教学已无法满足需要 ,只能采用分斋集体教学 ,将志趣爱好不同的学生 ,“使之以类群居 ,相与讲习” ,类似后来的“分团教学” ,而且是以自学研讨为主 ,教师加以指点辅导 ,“亦时召之 ,使论其所学 ,为定其理” ,就是教师按时召见学生 ,听学生汇报自学收获和心得 ,提出遇到的问题和困难 ,有针对性的加以辅导 ;“或自出一义 ,使人人以对 ,为可否之” 。就是教师提出问题或题目 ,让学生根据自学所得 ,加以回答 ,教师给以肯定或否定的评价 ;“或就当时政事 ,俾之折衷。”就是让学生在自学的基础上 ,来解决某一当时政事 ,锻炼、培养和检验“明体达用”的水平和能力。这正是后来的自学辅导法雏型。众多的学生 ,各就性之所近 ,以类群居 ,自学讨论 ,教师加以各种形式的辅导、督促和检查。调动了学生学习的积极性 ,激发了学习兴起 ,提高了学习效果。

第二 ,直观教学。在孔子时代之前 ,进行礼乐教学就十分重视直

<sup>①</sup> 《安史·欧阳修传》。

观教学法,就是让学生直接接触礼器、乐器等实物。由于这种实物数量不多,又多保存于秘府,能够接触这些实物的人十分有限,因此以实物为直观对象的直观教学法不能发挥作用。胡瑗在湖州教学时,将“三礼”(《周礼》、《仪礼》、《礼记》)中所记载的礼仪器物,绘制成图形、图表,悬于讲堂之上。使学生借助图形、图表,理解和掌握古代礼制的内容。“人人得窥三代文物之懿,朝夕对之,皆若素习”。<sup>①</sup>教学增强了直观性,提高了学习效果。

直观性教学法,由实物发展为图形、图表是一个极大的进步,克服实物不足,并可不受时间地点限制,还可选取更典型的角度、侧面和局部,更便于观察,更具有直观性。因此,实物、图形做为直观对象,长期在教学中广泛应用。

第三,游戏教学。孔子曾经十分重视为学生学习创造欢乐的气氛和生动的环境,重视嬉游、乐舞、歌诗教学。胡瑗发展了这种游戏教学法。据丁宝书《安定言行录》记载:“胡先生瑗判国子监,其教育诸生有法。先生语诸生,食饱未可据案或久坐,皆于气血有伤,当习射、投壶、游息焉。”胡瑗在太学任教时,每当考试完毕,总要带领学生到肯善堂去奏乐歌诗,并亲自指挥演唱,直到深夜。据说胡瑗平时对学生要求严格,但十分支持学生业余娱乐活动,校内充满欢乐情绪,学校附近常常听到学生悦耳的音乐和歌声。

游戏教学可以提高学习兴趣,增强师生感情,发展学生的情趣,有利于学生的健康。后世许多教育家相继仿效和采用。明代王阳明就极重视音乐诗歌舞蹈教学。

第四,考察游历。古代许多教育家重视游历学习,实地考察。孔子、孟子、荀子等大教育都曾在周游列国中教育学生。胡瑗继承和发展了这一优良传统。丁宝书《安定言行录》载:“胡先生翼之,尝谓滕公(宗谅)曰:‘学者只守一乡,则滞于一曲,隘各卑陋。必游四方,尽

<sup>①</sup> 丁宝书:《安定言行录》。

见人情物态,南北风俗,山川气象,以广其闻见,则为有益于学者矣’。一日,尝自吴兴率门弟子数人游关中,至潼关,路峻隘,舍车而步。既上至关门,与滕公诸人坐门塾。少憩,回顾黄河抱潼关,委蛇汹涌,而太华、中条环拥其前,一览数千里,形势雄张,慨然谓滕公曰:‘此可以言山川矣,学者岂可不见之哉!’”这和当年孔子所曾实行的游历教学有同样的情趣:“子在川上曰:‘逝者如斯夫’”。

总之,胡瑗在教学方法上也有不少创新,尽管有些只是初步的尝试或只具萌芽形态,但意义却很重大,对后世的影响很值得引起重视。特别是他不守成法、不断创新的精神更值得借鉴和发扬。

#### 6. 发扬“尊师爱生”的优良传统

胡瑗在教学活动中,十分重视建立良好的师生关系,他的名言是:教师视诸生为子弟,诸生敬爱教师如父兄。

对学生的爱护要体现在严格要求中,以高度负责的态度对学生进行教育和教学。更重要的是教师要以身作则。教师以身作则,才能有强大的说服力。据《宋史·胡瑗传》载:“瑗教人有法,科条纤细备具,以身先之。”蔡襄《太常博士致仕胡君墓志》也称:胡瑗为苏湖二州教授时,“严条约,以身先之。虽大暑,必公服终日,以见诸生,严师弟子之礼。”《宋元学案·安定条案》也载:胡瑗“虽盛暑,必公服坐朝堂,严师弟子之礼”。据说弟子徐积初见胡瑗时,态度不甚庄重,头部歪邪晃动,胡瑗便厉声吓道:“头容直”,至使徐积猛然省悟,深感“不特头容要直,心亦要直。自是不敢有邪心。”<sup>①</sup>他的基本经验是:教师对学生要以严率众,以至诚感人。

胡瑗善于以平等态度对待学生。北宋著名理学家程颐青年曾在太学师事胡瑗,程颐学业优异,深受胡瑗喜爱,表示做教师应向自己的学生学习。

<sup>①</sup> 《宋元学案·安定学案·附录》。

而程颐虽学业大进,却不骄傲,益加尊敬自己的老师,师生建立了深厚的感情,据《宋元学案·安定学案》载:“胡瑗和程颐师生之间,‘知契独深,伊川之敬礼先生亦至;于濂溪虽尝从学,往往字之曰茂叔,于先生非安定先生不称也。’”

胡瑗严格要求学生,热诚爱护学生,且能处处以身作则,事事以身先之,赢得了学生的爱戴和尊敬。他晚年离职去养病时,弟子成群结队前往送别,道路相续百里不绝。他在教学上的成功的一个重要因素是建立了良好的师生关系。值得所有教师借鉴。

### (三)胡瑗教育活动分类资料

#### 1. 教学活动

##### 【《宋史》《选举志》】

安定胡瑗设教苏、湖间二十余年,世方尚词赋,湖学独立经义治事斋,以敦实学。皇佑末,召瑗为国子监直讲,数年,进天章阁侍讲,犹兼学正。其初人未信服,谤议蜂起,瑗强力不倦,卒以有立。……士或不远数千里来就师之,皆中心悦服。(卷一百五十七,《志》第一百十)

##### 【胡鸣盛:《安定先生年谱》】

景佑元年(1034)先生年四十二岁。是年先生在吴教授生徒。

景佑二年(1035),四十三岁。是年范仲淹奏请立苏州郡学。……延先生首当师席,英才杂遝,自远而至。景佑四年(1037),宝元元年(1038),宝元二年(1039),先生均在苏州郡学。

庆历二年(1042),五十岁。先是宝元二年知湖州事滕

宗谅表请于朝 ,建学于州 ,康定元年(1040) ,敕书至 ,赐名州学。

是年延先生主学 ,先生乃以保宁节度推官 ,兼教授湖州州学 ,四方之士 ,云集受业。

庆历四年(1044) ,五十二岁。是年先生在湖州州学。仁宗开天章阁 ,与大臣讲天下事 ,始慨然诏州县皆立学 ,于是建太学于京师。下湖州 ,取先生教授弟子之法 ,以为太学法 ,著为令。编《学政条约》一卷成。

皇佑四年(1052) ,六十岁。冬十月甲戌 ,以先生为光禄寺丞 ,国子监直讲 ,同议大乐。先生初为直讲 ,有旨专掌一学之政 ,遂推诚教育多士 ,甄别人物。故好尚经术者 ,好谈兵者 ,好文艺者 ,好尚气节者 ,皆使之以类群居 ,相与讲习。

【欧阳修 :《居士集》 ,卷二十五 ,《胡安定先生墓表》 ,商务印书馆《四部丛刊》本 ,第7页】

先生为人师 ,言行而身化之 ,使诚明者达 ,昏愚者励 ,而顽傲者革。故其为法严而信 ,为道久而尊。师道废久矣 !自明道、景佑以来 ,学者有师 ,惟生先暨泰山孙明夏、石守道三人 ,而先生之徒最盛。其在湖州之学 ,弟子去来常数百人 ,各以其经转相传授。其教学之法最备 ,行之数年 ,东南之士 ,莫不以仁义礼乐为学。

庆历四年 ,天子开天章阁 ,与大臣讲天下事 ,始慨然诏州县皆立学。于是建太学于京师 ,而有司请下湖州取先生之法以为太学法 ,至今为著令。后十余年 ,先生始来居太学 ,学者自远而至 ,太学不能容 ,取旁官署以为学舍。礼部贡举 ,岁所得士 ,先生弟子十常居四五。其高第者 ,知名当

时,或取甲科居显仕;其余散在四方,随其人贤愚,皆循循雅饬;其言谈举止,遇之不问可知为先生弟子;其学者相语称先生,不问可知为胡公也。

【全祖望:《宋元学案序录》,载《增补宋元学案》卷首,中华书局《四部备要》本,第1页】

宋世学术之盛,安定、泰山为之先河,程朱二先生,皆以为然。安定沈潜,泰山高明,安定笃实,泰山刚健。各得其性稟之所近,要其力肩斯道之传,则一也。安定似较泰山为更醇,小程子入太学,安定方居师席,一见异之。讲堂之所得,不已盛哉!

## 2. 教育思想

### (1) 教育的目的

致天下之治者在人才,成天下之才者在教化,教化之所本者在学校。学校之兴,莫过于三代,而三代之兴,莫过于周,大司徒以六德、六行、六艺教万民。三代而下,言治者称汉、唐,然未知先王教化之意而人自为学。汉之士则党同妒道。唐之文则天宝玄宗年号之风尚党,大历代宗年号之风尚浮,贞元德宗年号之风尚荡,元和宪宗年号之风尚怪,其于教化,固可知矣。

安定先生……在湖学时,福唐刘彝往从之,称为高弟。后熙宁二年(1069),神宗问曰:“胡瑗与王安石孰优?”对曰:“臣师胡瑗,以道德仁义教东南诸生,时王安石方在场屋中,修进士业。臣闻圣人之道,有体、有用、有文。君臣父子仁义礼乐,历世不可变着,其体也;诗书史传子集,垂法后世者,其立也;举而措之天下,能润泽斯民归于皇极者,其用

也。国家累朝取士,不以体用为本,而尚声律浮华之词,是以风俗偷薄。臣师当宝元、明道<sup>①</sup>之间尤病其失,遂以明体达用之学授诸生,夙夜勤瘁,二十余年,专切学校,始于苏湖,终于太学,出其门者,无虑数千余人。故今学者明夫圣人体用,以为政教之本,皆臣师之功,非安石比也。”

## (2) 教学的方法

### 分斋教学

【黄宗羲：《宋元学案》，卷一，《安定学案》，中华书局《四部备要》本，第1页】

滕宗谅知湖州，聘为教授。……立经义、治事二斋。按治事斋，又名治道斋。《程氏遗书》云：“在湖州置治道斋，学者有欲明治道者，讲之于中，如治兵、治民、水利、算数之类”经义，则选择其心性疏通、有器局、可任大事者，使之讲明《六经》。治事，则一人各治一事，又兼摄一事，或专或兼，各因其所长而教之如治民以安其生，讲武以御其寇，堰水以利田，算历以明数是也。

【丁宝书辑：《安定言行录》，卷上，光绪4年月河精舍丛钞本，第11页】

胡翼之瑗初为直讲，有旨专掌一学之政，遂推诚教育多士。亦甄别人物。故好尚经术者，好谈兵战者，好文艺者，好尚节义者，皆使之以类群居，相与讲习。胡亦时召之，使论其所学，为定其理；或自出一义，使人人以对，为可否之；或就当时政事，俾之折衷。故人皆乐从，而有成效。今朝廷名臣，往往胡之徒也。

<sup>①</sup> 明道(1032—1033)、宝元(1038—1040)均宋仁宗年号。

【黄宗泰：《宋元学案》，卷一，《安定学案》，中华书局《四部备要》本，第19页，黄百家《按语》】

欧阳庐陵诗曰：“吴兴先生富道德，洗洗子弟皆贤才。”王临川云：“先取先生作梁栋，以次收拾桷与榱。”盖就先生之教法，穷经以博古，治事以通今，成就人才，最为的当。自后濂洛之学兴，立宗旨以为学的，而庸庸之徒，反易躲闪。是语录之学行，而经术荒矣。

【陈澧：《东塾读书记》，卷二，中华书局《四部备要》本，第6—7页】

德行、言语、政事、文学，皆圣人之学也。惟圣人能兼备之，诸贤则各为一科，所谓学焉而得其性之所近也。惟诸贤各为一科，故合之而圣人之学乃全。

朱子《名臣言行录》、黄东发《日钞》皆载胡安定教授湖州敦尚行实，置经义斋、治事斋。……其在太学，有好尚经术者，好谈兵战者，好文艺者，好节义者，使各以类群居讲习。

澧谓此乃四科之遗意。《学记》云：“教人不尽其材。”如胡安定之教，可谓尽其材者也。

讲 习

【蔡襄：《蔡忠惠公文集》，卷三十七，《太常博士致仕胡君墓志》，明校本，第8页】

患隋唐以来，仕进尚文词而遗经业，苟趋禄利。及为苏湖二州教授，严条约，以身先之。虽大暑，必公服终日，以见诸生，严师弟子之礼。

解经，至有要义，恳恳为诸生言其所以治己而后治乎人

者。学徒千数,日月刮磨,为文章,皆传经义,必以理胜。信其师说,敦尚行实。

【丁宝书辑:《安定言行录》,卷上,光绪4年月河精舍丛钞本,第13—14页】

安定胡翼之,皇佑至和间,为国子直讲,朝廷命生太学。时千余士。日讲《易》,予执经在诸生列,先生每引当世之事明之。

初,郡学吴兴成,先生独以《三礼》仪物黜其于古无考而益其未见者,图之讲堂。于是人人得窥三代文物之懿,朝夕对之,皆若素习。

#### 游 息

【同上书,第10页】

胡先生璠判国子监,其教育诸生有法。先生语诸生食饱未可据案或久坐,皆于气血有伤,当习射、投壶,游息焉。

【黄宗羲:《宋元学案》,卷一,《安定学案》,中华书局《四部备要》本,第3页】

先生在学时,每公私试罢,掌仪率诸生会于肯善堂,合雅乐歌诗,至夜乃散。诸斋亦自歌诗奏乐,琴瑟之声彻于外。

#### 考 察

【丁宝书辑:《安定言行录》,卷上,光绪4年月河精舍丛钞本,第13页】

胡先生翼之尝谓滕公宗谅曰:“学者只守一乡,则滞于一曲,隘吝卑陋。必游四方,尽见人情物态,南北风俗,山川气象,以广其闻见,则为有益于学者矣。”一日,尝自吴兴率门弟子数人游关中,至潼关,路峻隘,舍车而步。既上至关门,与滕公诸人坐门塾。

少憩 ,回顾黄河抱潼关 ,委蛇汹涌 ,而太华、中条环拥其前 ,一览数千里 ,形势雄张。慨然谓滕公曰 :“此可以言山川矣 ,学者其可不见之哉 !”

## 《宋元学案·卷一》

### 安定学案选读

祖望谨案。宋世学术之盛。安定泰山为之先河。程朱二先生皆以为然。安定沈潜。泰山高明。安定笃实。泰山刚健。各得其性稟之所近。要其力肩斯道之传则一也。安定似较泰山为更醇。小程子入太学。安定方居师席。一见异之。讲堂之所得。不已盛哉。述安定学案。(梓材案。全氏序录本为卷首。可以见全书之脉络。兹复分列各学案之端。俾学者得见每卷要领。犹周易序卦传。本十翼之一。后文说易者。往往分列各卦也。)

### 高平讲友

文昭胡安定先生瑗

胡瑗字翼之泰州如臬人。七岁善属文。十三通五经。即以圣贤自期许。邻父见而异之。谓其父曰。此子乃伟器。非常儿也。家贫无以自给。往泰山与孙明后石守道同

学。攻苦食淡。终夜不寝。一坐十年不归。得家书见上有平安二字。即投之涧中不复展。恐扰心也。以经术教授吴中。范文正爱而敬之。聘为苏州教授。诸子从学焉。景佑初。更定雅乐。文正荐先生。以白衣对崇政殿。授试秘书省校书郎。辟丹州军事推官。历保宁节度推官。滕宗谅知湖州。聘为教授。先生倡明正学。以身先之。虽盛暑必公服坐堂上。严师弟子礼。视诸生如子弟。诸生亦爱敬如父兄。其教人之法。科条织悉具备。立经义治事二齐。经义则选择其心性疏通。有器局可任大事者。使之讲明六经。治事则一人各治一事。又兼摄一事。如治民以安其生。讲武以御其寇。堰水以利田。算历以明数是也。凡教授二十余年。庆历中。天子诏下苏湖取其法。著为令。于太学召为诸王宫教授。辞疾不行。寻为太子中舍。以殿中丞致仕。皇佑中。更铸太常钟磬。驿召先生。与阮逸同太常官议于秘阁。遂兴作乐事。授光禄寺丞。国子监直讲。乐成。迁大理寺丞。赐绯衣银鱼袋。嘉佑初。抉太子中允。天章阁侍讲。仍专管句太学。四方之士归之。至庠序不能容。旁拓军居以广之。既而疾作。以太常博士致仕。东归之日。弟子祖帐。百里不绝。时以为荣。年六十七。谥文昭。诏赙其家。所著有易书。中庸义。景佑乐议。(云濠案。谢山学案记。安定易传十卷。又案四库书目。采录周易口义十二卷。洪范口义二卷。余书佚。)学者称为安定先生。是时礼部所得士。先生弟子十常居四五。随材高下而修饰之。人遇之虽不识。皆知为先生弟子也。在湖学时。福唐刘彝往从之。称为高弟。后熙宁二年。神宗问曰。胡

瑗与王安石孰优。对曰。臣师胡瑗。以道德仁义教东南诸生。时王安石方在场屋中。修进士业。臣闻圣人之道。有体。有用。有文。君臣父子仁义礼乐历世不可变者。其体也。诗书史传子集垂法后世者。其文也。举而措之天下。能润泽斯民。归于皇极者。其用也。国家累朝取士。不以体用为本。而尚声律浮华之词。是以风俗偷薄。臣师当宝元明道之间。尤病其失。遂以明体达用之学。授诸生。夙夜勤瘁。二十余年。专学校。始于苏湖。终于太学。出其门者。无虑数千余人。故今学者明夫圣人体用。以为政教之本。皆臣师之功。非安石比也。帝曰。其门人今在朝者为谁。对曰。若钱藻之渊笃。孙觉之纯明。范纯仁之直温。钱公辅之简谅。皆陛下之所知也。其在外明体达用之学。教于四方之民者。殆数十辈。其余政事文学。粗出于人者。不可胜数。此天下四方之所共知也。帝悦。明嘉靖中。从祀孔庙。称先儒胡子。

### 百家谨案

先生在太学。尝以颜子所好何学论试诸生。先生得伊川作。大奇之。即请相见。处以学职。知契独深。伊川之敬礼先生亦至。于濂溪虽尝从学。往往字之曰茂叔。于先生。非安定先生不称也。又尝语人曰。凡从安定先生学者。其醇厚和易之气。一望可知。又尝言安定先生之门人。往往知稽古爱民矣。于从政乎何有。

## 论语说

友者。辅仁之任。不可以非其人。故仲尼尝曰。吾

死。商也日进。赐也日退。商好与胜己者处。赐好与不如己者处也。（无友不如己者。）

非止闻夫子之道。凡闻人之善言善行。皆如是。子路唯恐有闻。

命者禀之于天。性者命之在我。在我者修之。禀于天者顺之。（愚鲁辟彊）。皆道其所短。而使修之者也。（愚鲁辟彊）。公叔文子与大失。同升诸公。孔子曰。可以为文。臧文仲如柳下惠文贤而不举。孔子谓文窃位。由此观之。君子以荐贤为己任（臧文仲窃位。）

子贡之言。甚而言之也。孔子固学于人。而后为孔子。（子贡言夫子不可及。）

慈溪黄氏曰。子贡辟毁孔子者。故极言之。安定恐后学待孔子太高。而自绝于不可学。故又为之说如此。冉求有为政之才。故曰可使为宰。及其聚敛不合正道。故曰小子鸣鼓而攻之可也。如美管仲之功则曰如其仁。如其仁。至于鄙管仲文僭。则曰管氏而知礼。孰不知礼。（孔子称冉求可使为宰。又鄙为小子。）

古之取人以德。不取其有言。言与德两得之。今之人两失之。有德者必有言。有言者不必有德。

取以一时之能。而不责以平生之行。（孔子见互乡童子。）

## 春秋说

不书王师败绩于郑。王者无敌于天下。书战。则王者可敌。书败。则诸侯得御。故言伐而不言败。茅戎书败

者。王师。非王亲兵。致讨取败而书之。（桓五年。蔡人卫人陈人从王伐郑。）

蔡季者。蔡桓侯之弟。弟季当立。归者。善辞也。时多弑夺。明季无恶字者。诸侯文弟例书字。（桓十七年。蔡季自陈归于蔡。）

诸侯伐卫以纳朔。天子不先救朔。卒为诸侯所纳。天子威命尽矣。

先师谓犹愈乎不救书。王人子突之救。以王法尚行于此也。势既已去。乌能必胜哉。（壮六年。王人子突救卫。）

八月。弑君。十月。出奔。臣子不讨贼可知。（壮十二年。宋万出奔陈。）

妇人从夫者也。公亲迎于齐。夫人不从公而至。失妇道也。大夫宗妇者。同宗大夫之妇。非谓大夫与宗妇也。觐者。见夫人也。用币者。为摯不过榛栗枣脩。今妇人而用男子之摯。壮公以夸侈失礼也。壮二十四年。大夫宗妇觐用币。）

伯姬。乃妇人中文伯夷也。襄三十年。宋伯姬卒。

生则书王。明实为嗣。死乃称子。正未逾年。未成天子之至尊。（昭王二十二年。王子猛卒。）

## 附 录

先生世居安定。流寓陵州。父讷。为宁海节度推官。随任生于泰州宁海乡。先生故址也。人称之为安定先生。溯其源也。

先生在太学。初人未信服。使其徒之已仕者。盛侨顾临辈。分量执事。又令孙觉说孟子。中都士人稍稍从游。日升堂讲易。音韵高朗。旨意明白。众皆大服。五经异论。弟子记之。目为胡氏口义。

先生在学时。每公私试罢。掌仪率诸生会于肯善堂。合雅乐歌诗。至夜乃散。诸齐亦自歌诗奏乐。琴瑟之声彻于外。

先生尝召对。例须就合门习仪。先生曰。吾平生所读书。即事君之礼也。何以习为合门奏上。人皆谓山野之人。必失仪。及登对乃大称旨。上谓左右曰。胡瑗进退周旋。皆合古礼。

先生初为直讲。有旨专掌一学之政。逐推诚教育多士。亦甄别人物。故好尚经卫者。好谈兵战者。好文艺者。好尚节义者。使之以类群居讲习。先生亦时时召之。使论其所学。为定其理。或自出一义。使人人以对。为可否之。或即当时政事俾之折衷。故人人皆乐从。而有成效。朝廷名臣。往往皆先生之徒也。

梓材谨案。此下有番禺大商子一条。移为其人立传于后。徐积初见先生。头容少偏。先生厉声云。头容直。积猛然自省。不特头容要直。心亦要直。自是不敢有邪心。神宗题赞先生像曰。先生之道。得孔孟之宗。先生之教。行苏湖之中。师任尊。泰山屹峙于诸峰。法严信。四时迭运于无穷。辟居太学。动四方欣慕。不远千里而翕从。

召入天章辅先帝。日侍启沃万言而纳忠。经义治事。以适士用。议礼定乐。以迪朕躬。敦尚本宝。还隆古之淳

风。倡明正道开来学之颀蒙。载瞻载仰。谁不思公。诚斯文之模范。为后世之钦崇。

其孙涤曰已。先祖治家甚严。尤谨内外之分。儿妇虽父母在。非节朔不许归宁。有遗训。嫁女必须胜吾家者。娶妇必须不若吾家者。或问故曰。嫁女胜吾家。则女之事人。必钦必戒。娶妇不若吾家。则妇之事舅姑。必执妇道。陈右司曰。胡先生在迓英。专以损上益下。损下益上为说。(补)

## 宋元学案

晁公武曰。安定易解甚详。盖门人倪天隐所纂。故序首称先生曰。(补)

又曰。渐卦。鸿渐于陆。先生有取于范谔昌易坠简之说。(补)

又曰。程正叔解。颇与翼之相类。(补)

薛良齐与朱晦翁书曰。教以安定之传。盖不出于章句诵说。校之近世高明自得之学。其效远不相逮。要终而论。真确实语也。某何足以知此。蒙诲之及。故敢言之。子路何必读书。孔子恶其佞。子夏必谓之学。不可谓不知言。二者岂无说邪。昧者盍少思之。尝谓翼之先生所以教人。得于古人洒扫应对进退。知其说者。徐仲车耳。余子类能有立于世。是皆举其一端。介甫诗以宰相期之。特窥其余绪耳。成人成己。众人未足以知之。且君子道。无精粗无小大。是故致广大者。必尽精微极高明者。必道中庸滞于一方。要为徒法徒善。汉儒之陋。则有所谓章句家

法。异端之教。则有所谓不立文字。稽于政在方策。人存乃举。礼仪威仪。待人以行。智者观之。不待辩而章矣。

梓材谨案。此条自梨洲原本所录良齐浪语集移入。

陈直齐曰。王晦叔问南轩曰。伊川令学者先看王辅嗣胡翼之王介甫三家易何也。南轩曰。三家不论互体故耳。要之三家于象数扫除略尽。非特如所云互体也。(补)

黄东发曰。先生明体用之学。师道之立。自先生始。然其始读书泰山。十年不归及既教授。夙夜勤瘁。二十余年。人始信服。立己立人之虽如此。

百家谨案。先生之学。宝与孙明复开伊洛之先。且同学始终友善。其云先生在太学。与明复避不相见。此邵氏后录之谬。正与主痈疽寺人之谈同也。

## 安定门人

节教徐仲车先生积

徐积。字仲车。山阳人。三岁而孤。事母至孝。以父名石。终身不用石器。从安定学。恶衣服不耻。应举入都。载母以从。比登第。同年共致百金为寿。却之。神宗朝。数召对。以耳疾不能。至元佑年。除扬州司户参军。母歿。卢墓三年。雪夜伏侧。哭不绝声。时甘露降。木成边理。廷臣荐其孝廉。为楚州教授。徽宗初。改宣德郎。年七十六。(梓材案。原本此下有东坡志林一段。今以其不类传文。移为附录于后。)政和六年。赐谥节孝。有文集三十一卷。(云濠案。先生别有节孝语录。采入四库。)

## 荀子辩

荀子曰。人之性恶。其善者伪也。古者圣人以人这性恶。以为偏险而不正。悖乱而不治。是以为之起礼义。制法制。以矫饰人之情性而正之。以扰化人之情性而道之也。使皆出于理合于道也。

辩曰。荀子非也。且人之性既恶矣。又恶知恶之可矫。而善之可为也。矫性之矫。如矫木之矫则是杞柳为之类也。何异于告子哉。弗思而已矣。余以为礼义者。所以充其未足之善。法制者。矫其已习之恶。

荀子曰。凡性者。天之就也。不可学不可事。

辩曰。若如此论。则是上之教可废。而下之学可弃也。又乌用礼义为哉。余以为天能命人之性。而不能就人之性。唯人能就其性。如此则与孔子之意合。孔子曰。成性存存。道义之门。

荀子曰。今人之性。目可以见。耳可以听。可以见之明。不离目。可以听之听。不离耳。目明而耳听。不可学明矣。辩曰。奚物而不可学也。赤子之性也。不匍匐矣。既匍匐也。不能行必须左右扶持。犹曰姑徐徐云尔。然而卒能之楚之秦之天下者。其故何哉。盖曰学而已也。至于耳目。则何独不然。其始也。目不能视矣。耳不能听矣。然而明可以察秋毫之末。听可以辩五声之和。卒能如此者。其故何哉。亦曰学而已也。夫奚物而不可学邪。

百家谨案。正唯耳目之有听明。故圣人因明织以规矩。以为方员平直。因听织以六律。以正五音。而有视听

之学。正惟性之善。圣人制为礼义法度。而有复性之学。正惟性之善圣人制为礼义法度。而有复性之学。荀子曰。今人之性。饥而欲饱。寒而欲暖。劳而欲休。人之情性也。今人饥。见长者而不敢先食者。将有所让也。劳而不敢求息者。将有所代也。夫子之让乎父。弟之让乎兄。子之代乎父。弟之代乎兄。然此行者。皆反于性而悖于情也。故顺情性则不辞让矣。让则悖于情性矣。用此观之。人之性恶明矣。其善伪也。

辩曰。夫饥而欲饱。寒而欲暖。劳而欲休。此人情之常也。虽圣人亦不免矣。至于子之让乎父。弟之让乎兄。子之代父。弟之代兄。

此二行皆出于其性也。何反于性而悖于情哉。有是性。即有是行也。无是性。即无是行也。乌有性恶而能为孝弟哉。弗思而已矣。

百家谨案。饱暖安逸固人性情。然已既饱暖安逸而见父兄文饥劳试问此时之为子弟者亦不如其心能安否。夫欲饱暖发逸。人之情也。其不安于父兄饥劳之心。性之善也。让代其父兄。顺乎性之善善也。

荀子曰。凡礼义者。是生于圣人之伪。非故生于人之性也。故陶人合土而生瓦。然则瓦生于陶人之伪非故生于人之性。工人斩木而生器。然则器生于工人之伪。非故生于人之性也。

辩曰。夫欲行其实者。必先正其各。名正则教行矣礼义之伪与作伪之伪有以异乎其无以异乎在人者必皆谓之伪。则何事而不言伪。言性恶者。将以贵礼义也。今乃以

礼义而加之伪名则是欲贵之而反贱之也奚不曰陶人因土而生瓦工人因木而生器圣人因人而生礼义也何必曰伪。

百家谨案荀子固不识性。实由乎不褒礼义也。夫性即土也。而礼义非瓦也。性即木也而礼义非器也。况性不可以土木喻哉。夫性果何物也。即此心之惻隐羞恶恭敬是非仁义礼智之理也而此也不能不应万事。于是圣人取此心恭敬文性。而为经曲之复羞恶之性。而为咸宜之义。是礼与义即性也。云顺其性而为礼义者。并多此顺与为字。至若土与木曷尝有瓦与器来而以之相拟乎。由先生之辩不足以折荀子也。

荀子曰。薄愿美。狭愿广。贫愿富贱愿贵。苟无之中者。必求于外。故富而不愿财。贵而不愿势。苟有之中者不及于外用此观之。人之欲为善者。为性恶也辩曰。荀子过甚矣。何不顾孟子之意也。孟子以仁义礼智。谓也四端。夫端亦微矣。其谓仁者。岂遂足用为仁哉。其谓义者。岂遂足用为义哉。是在其养而大之也。此所谓薄愿美。狭愿广。贫愿富。贱愿贵。以其不足于中而必求于外也。安得曰富而不愿则贵。而不愿势。苟有中而不求于外邪。故人之欲为善。以其善之未足也。而有可充丈资。

可为之质也。何必特性恶而复为善哉。性恶而为善。譬加搏水上山。善而为善。如水之流而就湿也。火之始燃而燥也。岂不顺化。

百家谨案天下未有无其物而可强为者。如荀子言。合土生瓦 斫木生器 亦必有是土木而后生瓦器。岂无是土木。而陶人工人强生瓦器乎。且荀子云。人之欲为善者。

为性恶也。不知如果性恶。安有欲为善之心乎。即此有欲为之心。已足验人心之善矣。先生云。不顾孟子之意。似迂。彼既主张性善。岂顾孟子哉。荀子曰性善则去圣王。息礼义。性恶则兴圣王。贵礼义。

辩曰一阴一阳天地之常道也。男有室。女有归。人伦之常道也。君必有民。民必有君。所以为天下也。不然何以为天下圣王之兴。岂为性恶而已哉。故性善。得圣王则愈治。得礼义则愈兴。安得曰去圣王。息礼义。性恶而得礼义。如物萌而得膏雨也。勃然矣有何不可哉。

荀子曰。凡人之性。尧舜之与桀跖。一也。君子之与小人。其性一也。辩曰天下之性恶而已。尧舜桀跖。亦恶而已。是自生民以来。未尝有一人性善也。未尝有一人性善。其礼义曷从而有哉。其所谓圣人者。曷从而为圣人哉。

荀子曰。尧问于舜。人情如何。瞬对人情甚不美。妻子具而孝衰于亲。嗜欲得而信衰于友。爵禄盈而忠衰于君。辩曰。荀子载尧舜之言。则吾不知也。至于妻子具而孝衰于亲。则是妻子未具而尝有孝矣。嗜欲得而信衰于友。则是嗜欲未得而尝有信矣。爵禄盈而忠衰于君。则是爵禄未盈而尝有忠矣。则是天下之性。未尝无孝。未尝无信。未尝无忠。而人之性果善矣。其所以不善者。外物害之也。学荀子者。以吾言为何如。

百家谨案。荀子之学。与告子极相似。而有辨陶人合土以生瓦。工人斩木以生器。此杞柳之说也。礼义为伪。此义外之说也。以性为恶。即食色为性。生之谓性也。但

告子之以杞柳喻性。喻义者。以为人生所有之本质。惟此知觉。而知觉无礼义也。欲得理于我。必须向天地万物上求之。使与我之知觉合而为一。而后为作圣之功。而不知此知觉之遂感而通。不失其宜者。即礼义也。然告子之东流西流。亦只言性无善恶。须复求理于外。而荀子则直以人欲横流者为性。竟云性恶。反礼义为矫性之伪物矣。嗟乎。性道难言也。孔子明言求诸己孟子明言性善。万物皆备。程子明言性即理也。朱子明言虚灵不昧。具众理而应万事。彼告子荀子。以礼义为外。人皆知为异端。犹可言也。欲明为儒者。不识吾怪之即为礼义。狺狺焉欲以沿门乞火为秘旨。凡有反求诸己者。即便妄诋之为禅反不可言也。

## 辩 习

性善乎。曰。善也。以善性而习有善恶者何也。物诱于外而欲攻于内也。好恶之不正。而邪情奸于其间也。养之而弗充。则性之弗固也。况未尝一日而养之乎。能自养者鲜矣。于是有君师之教。礼义之化也。所以养其性长其善而正其习也。习不正则恶矣。恶不已。则其性汨。而谓性之不善。是何异于害其苗而谓苗之不长也。人亦知夫苗乎。物之有苗也。苟无外物之害。则苗无不长矣。苗之槁者。外物害之也。是故善养苗者。必去其害苗者。去莠。恶其害苗也。善养性者。必去其害性者。去恶。恶其害性也。然则性者善也。习有善与恶也。习久不变。然后善恶定也。卒而为君子。卒而为小人。皆所以取之道也。是故

习不可不慎也。善习者。虽瞽鯨为父。亦舍父而习他矣。性则善也。习有善与恶也。是故习不可不慎也。

## 语 录

先生言。人当先养其气。气完则精神全。其为文则刚而敏。治事则有果断。所谓先立其大者也。故凡人之文。必如其气。班固之文。可谓新美。然体格和顺。不若太史公之严。近世孙明复及石徂徕之文。虽不若欧阳之丰富新美。然自严毅可畏。

人之同官。不可不和。和则事无乖逆。而下不能焉奸。必欲和莫若分过而不掠美。

欲求圣人之道。必于其变。所谓变者何也。盖尽中道者圣人也。而中道不足以尽圣人。故必观于变。盖变则纵横反覆。不主故常。

而皆合道。非贤人之所能。故孔子曰。未可与权。孟子恶其执一也。

治诗者。必论其大体。其章句细碎。不足道也。且诗何必分二南为国风。而雅有大小。又有颂也。盖天下之本在国。国之本在家。家之本在身。故二南言文王文化。正于闺房衽席之间。以至乎人化之。盖风为治家之始。而小雅者。治国政之始。大雅者。治天下之始。颂者。成功之始。是谓四始也。

良言思不出其位。正以戒在位者也。若夫学着。则无所不思。无所不言。以其无责。可以行其志也。若云思不出其位。是自弃于浅陋之学也。

杨子称孟子之不动心曰。贫贱富贵。不能勤其心。大非也。去古之山林长往之士。岂能以贫贱富贵不动其心。而世之匹夫之勇者。岂非所以死生不动其心也。如此则孟子之不动心。乃常人尔。盖孟子充养之至万物皆备于我。而万变悉昭于胸中。故虽以齐国卿相之重位。亦不动心思之经营而可治。以其养之至也。

志气之帅。气体之充。此言精微。学者宜思之。盖以谓志则在心。而心为有知。有如则所好亦有节。而所恶不过分。纵过而逾节。亦如自反也。若气则冥然无知。特可以充养四体。纵之而不已。则喜怒为气之所使。必至于过分逾节矣。此小人之事也。若君子则学而能正能诚。所以志能帅气。而喜怒不过。唯小人为气所鼓。方其喜怒之际。不知形色之变。

至于不闻人之声音。不觉己之忤物。或至于杀人杀身者。皆为气之所使。而不能帅气也。故曰。持其志无暴其气。学者可不知此乎。

百家谨案。志与气。原非二物。志即气之精明者是也。持志无暴。并无两样工夫。故孟子止言养气。而持志在其中矣。先遗献曰。若离气而言持志。未免捉捏虚空矣。所以古人说九容。只是无暴其气。无暴其气。志焉有不在者乎。

安定说中庸始于情性。盖情有正与不正。若欲亦有正与不正。德有凶有吉。道有君子有小人也。若天地之情可见。圣人之情见乎辞。岂得为情之不正乎。若我欲仁。斯仁至矣。岂为不正之欲乎。故以凡言情为不正者非也。言

圣人无情者又非也。圣人岂若土木哉。强哉矫。盖矫者强之甚。大木之曲者性也。能矫而为正。岂不强乎。

百家谨案。离情无所为性。但观盯情。恰好不恰好耳。存诸中而自然发诸外而中节。气血即是义理。子刘子所谓中和皆是性也。若无主宰中存。肆欲妄行。则小人之无忌惮矣。凡人生有情。情之正者。即性也。性从情中看出。彼释氏之情。不附物。

是无情也。非圣人之道也。先生言圣人非无情甚是。但解强哉矫。谓矫性之曲而正之则非。夫所谓强哉矫者。乃矫乎流俗也。若性之生也。直奚待矫哉。先生辩荀。恐未免仍蹈乎荀之说也。

道自道也者。且以道路之道言之。凡穷天下。周入权。人足迹所及。皆可至焉。则道岂不六通四辟乎。然有径有支皆道也。故必在人之所择而行之。

## 训学者文

诸君欲为君子。而使劳己之力。费己之财。如此而不为君子犹可也。不劳己之力。不费己之财。诸君何不为君子。乡人贱之。父母恶之。如此而不为君子犹可也。乡人荣之。父母欲之。诸君何不为君子。

## 附 录

先生三岁而孤。晨昏匍匐床下。求其父甚哀。太夫人使读孝经。辄流涕不能止。是时太夫人携于陕右外家。事

母笃孝。一日具公裳。见贵官。忽自思云。见贵官尚必用公裳。岂有朝夕见母而不具公裳者乎。遂裹袱头。服公裳。晨省其母。外氏诸妇大笑之。先生弥恪。久而亦不复笑也。先生尝曰。吾之持敬。自此始也。又一日为母置膳。先过一卖肉家。将买之。遂向市中买他物。而归途有便道稍近。且亦有卖肉家。将买之。因自念吾已有所许。而忽他之。将无欺其初心乎。卒迂道就故所卖肉家。先生尝曰。吾之行信。自此始也。

既冠。徒步从安定先生学。安定门下逾千人。以别室处之。遣婢视饮食浣濯。盛寒惟衲裘。以米投浆甕。日中数块而已。安定使其徒馈之食。不受。将还。受一饭而行。曰。先生之命。不可终违。常曰。吾于安定之门。所得多矣。言之在耳。一字不违也。

二叔父议析居。先生涕泣止之不可。于是请其叔父。取所欲馀书十篋。敝屋数间而已。其叔没。家替。先生事叔母如母。送死无不备。事母谨严。非有大故不去侧。日具太夫人所嗜。皆手自调味。为儿嬉。或讴歌以悦之。故太夫人虽在穷巷。奉养充美无须臾不快也。

大夫人之丧。庐墓三年。雪夜号。伏呼问太夫人寒否如平生。因委顿僵仆。手足皆裂。不顾也。翰林吕溱尝造墓知状垂涕曰。想见鬼神幽明不隔乡里。瞻仰先生如神。有争讼必就决。不复造有司。每岁甘露降于境域。必造月。墓左有杏两枝连合。至孝感应如此。

先生畜犬。孳生至数十。不以与人。或周之曰。吾不忍其母子相离也。

云濠谨案。谢山学案扎记云。崇教孝女事。见徐节孝集。亦见吕缙卿叔夏集。庄绰鸡肋编采之。确是淮阳节妇。

东坡志林曰。仲车。古之独行也。于陵仲子不能通然其诗文则怪而放。如玉川子。此一反也。耳曠甚。书地为字。乃始通语。终日面壁坐。不与人接。而四方事无不周知其详。难新且密。无不先知。此二反也。

吕紫微童蒙训曰。徐仲车教门人。多于空中书一正字。且云于安定处得此一字。用不尽。(补)。

汪玉山书节孝行状后曰。节孝先生尝语东坡曰。有功者多矣。而独称大禹者。以其不矜不伐也。有才者多矣而独称周公者。

以其不骄不吝也。苏公受而书之策。又尝语鲁直曰。为政虑不厌熟则寡过。睦寮友则事举。鲁直谢曰。立参于前。坐倚于衡。何日忘之。(补)

王深宁困学纪闻曰。师氏三德。朱子曰。至德以为道本。明道先生以之。敏德以为行本。温公以之。孝德以知逆恶。赵无媿徐仲车之徒以之(补)

## 谏院钱先生公辅

钱公辅字君倚。武进人。少从学于安定。中进士甲乎。历如制诰。英宗立。陈治平十议。又作帝问一篇。上之。王畴为翰林学士。未久。擢副枢密。先生谓其望浅。不草制。谪滁州团练使。起知广德军。神宗立。历知谏院。宰相富郑公弼谓曰上求治如饥渴。正赖君辈同心以济。答曰。朝廷所为是天下谁敢不从。所为非。公辅欲同之。不可得

已。王安石雅与之善。既得志。主薛向更监法。出滕甫于郑州。先生数于帝前言向当黜。甫不当去。拂安石意。罢谏职。出知江宁府。帝欲召还。安石沮之。徙扬州。以病乞祠。改提举崇福观。卒年五十二。

### 龙学孙莘老先生觉(附弟览)

孙觉。字莘老。高邮人。甫冠。安定游。安定之门弟子数千。别其老成者为经社。先生年最少。俨居其间。众皆推服。登进士第。调合肥主簿。岁旱。州督民捕蝗。先生言民方难食。若以米易之。是为除害而享利也。守悦。推其说于诸县。嘉佑中。进馆阁校勘。神宗擢至右正言。帝将大革积弊。先生言革而当。其悔乃亡。帝称善。尝从容语及知人之难。先生曰。尧以知人为难。终享其易。愿观诗书之所任使。无速于小功近利。则王道可成矣。帝语以欲用陈升之而罢邵亢。先生即奏如所言。帝以为希旨。夺官两级。先生连章丐去。云去岁有罚金御史。今兹有贬秩谏官。未闻罚金贬秩犹可居位者。乃通判越州徙知通州。熙宁二年。诏知谏院同修起居住。审官院。王安石早与先生善。骤引用之。将援以为新法助。而先生与异议。安石怒。因遣行视几县。散常平钱利病。先生疏言。陈留不散一钱。以此见民实不愿。里赐寝罢。由是出知广德军。历知苏州。徙福州。连徙毫扬徐州。知应天府。入为太常少卿秘书少监。哲宗立累迁御史中丞。龙图阁学士。年六十三绍圣中。以元佑党夺官。徽宗初复之。所著有文集奏议春秋传。(云濠案。谢山学案记有孙莘老易传。)弟览。字传

师。亦历官龙学。知太原城。葭芦第动。加枢密直学士。忤时相。遭贬。

百家谨案。先生之春秋经解。多主谷梁之说。而参以左氏公羊及汉唐诸家之说。义有未安者。则补以所闻于安定。及己之独悟。晁公武称其议论最精。诚哉斯言。初王介甫颇与先生交好。三经义外。原欲解春秋以行天下。见先生之解。其心知不复能胜。遂举圣经而废之。且诋为断烂朝报。其始由于伎刻。而终之以无忌惮。先生既与介甫异议。连遭贬斥。不以介意。介甫退居钟山。先生远访道旧。迨其死又誅之。嗟乎。学问之德量不同如此。

梓材谨案。谢山学案稟。本于古灵弟子。以先生为第一。是先生又在陈氏之间。

## 附 录

游定夫曰。莘老少而好易。以是行己。亦以是立朝。或进或退。或语或默。或从或违。皆占于易而后行。

### 章敏滕先生元发

滕元发。字达道。初名甫。东阳人也。范文正公之甥。从定安学。安定门人以千计。先生之文常为首。以进士第三。授评事。通判湖州。孙沔方守杭。一见奇之。曰。名臣也。他日当为贤将。授以治剧守边之要。累迁户部判官。宗召对。书其姓名于禁中。而未及用也。神宗即位。方求非常之士而进之。先生入见。姿度雄爽。问天下所以治乱。

对曰。治乱之道。如黑白东西。所以变色易位者。朋党乱之耳。帝曰。卿知君子小人之党乎。对曰。君子无党。譬之草木绸缪。相附者必蔓草。非松柏也。朝廷无朋党。虽中主可以济。不然。虽上圣不治。帝太息曰。天下名言也。遂以右正言。进知制诰。累迁御史中丞翰林学士。且大用矣。先生性疏达不疑。在帝前论事。如家人父子。言无文饰。洞见肝膈。帝亦知其诚尽。事无巨细。人无亲疏。辄以问先生。或中夜降手诏。使者帝午。先生随事解答。不自嫌外。而执政方行新法。恐先生挠之。而帝信之。乃阻之。且造谤焉。帝虽眷先生。然竟以是出知郢州。徙齐州。再徙郑州。帝眷尚未衰。先生之妻党有犯大不道者。小人遂乘之下石。竟欲杀之。帝知其无罪。但落职贬筠州。相传尚有后命。先生谈笑自若。曰。天知吾直。上知吾忠。吾何尤焉。乃上书自讼曰。乐羊无功。谤书盈筐。即墨何罪。毁言日闻。帝览之释然。诏知湖州。先生去国既久。而乃心王室。著书五篇。一曰尊主势。二曰本圣心。三曰校人品。四曰破朋党。五曰赞治道。上之。诏求直言。先生疏曰。但敢熙宁二年以来所行新法悉罢。民气和。天意解矣。哲宗立。徙真定河东。治边凜然。威行西北。论者以为果贤将也。亚龙图阁学士。右光禄大夫。卒谥章敏。安定先生之亡。公累割俸以赙其子。及为湖州。祭其墓。哭之动(修)

## 签判田先生述古

田述古。字明之。本安邱人。从后河南。游事安定先

生。称高弟。四篇于乡不中。遂隐居二十馀年。穷经讲学。先生淳静简易。不为表襮。胸中坦无留阂。与人交。倾尽无疑。既久益亲。及其不合。毅然去之。不能夺。其读书唯易中庸论语孟子。间及老子杨子。申重熟复。造其深旨。余不甚措意也。司马温公康节二程先生皆居洛。先生从之游。温公最爱范公淳夫。淳夫日诣温公。温公多召先生与俱讲明大义。其于诸大儒。未尝少自贬。晚岁笃好易。手自注之。祁寒暑雨。造次未当废卷。或欲索其书上之朝。不肯出。孙温靖公固留守西都。以其名闻。诏除襄州司户。先生曰。老矣。不任为吏。竟不赴。温靖守郑。请以为本州教授。许之。除太学正。充广亲北宅教授。秩满。为通利军签判。卒。先生行谊敦确。友人张云卿赴通。其妻病死。先生为治其丧。其在北宅。昌王薨。假先生官氏撰行状。以故事遗白金百两。先生曰。非吾文。敢受赐乎。固辞之。当官不苟。然变不为已甚。最与虔州李潜善。其学行盖相似。右丞吕好问兄弟严事前辈。变以二人为首。先生之言曰。

道言之必可行。行之必可言。今学者泥于章句。不知妙在日用也。刘斯立跋状其行。陈端诚曰。田明之说易。要说无应。易中上下故应刚柔相应之类甚多。安得云无应。特不可如王介甫辈执定耳。(补)。

## 孙复、石介的教育思想

孙复(992~1057),字明复,晋州平阳(今山西临汾县)人。据说当

范仲淹掌学睢阳时,他曾师从范仲淹。后四举开封府不第,乃退居泰山讲学著书。石介(1005~1045),字守道,兖州奉符(今山东泰安市)人。早年为举子时也曾经寓学于睢阳学舍。后来孙复辟泰山书院讲学,石介执弟子之礼。大概胡瑗当时在这里曾和他们一起攻读多年,但后来关系不好,孙复因范仲淹推荐入太学为国子监直讲,“恶胡瑗之为人,在太学常相避”。<sup>①</sup>石介由科举入官,也曾为太学直讲。他们师徒和胡瑗虽有私怨,但在政治态度上都是站在范仲淹为首的改革派一边的。虽然学术风格不一,“各得其性稟之所近,要其力肩斯道之传,则一也”。<sup>②</sup>甚至可以说,孙复、石介因为讲学“多异先儒”,“遇事发愤,作为文章,极陈古今治乱成败,以指切当世,贤愚善恶,是是非非,无所讳忌”,<sup>③</sup>他们的教育思想更富于时代特色。

他们二人今所存资料有限,其教育思想大体有如下五个方面的内容:

## (一)尊儒排佛 重言佛老之害而攻之

孙复、石介依据他们的儒学思想在排斥佛老方面不遗余力,孙复撰《儒辱》、《无为指》,石介撰《怪说》、《中国论》,其旨都在于攻击佛老,尊崇儒学,使孔孟之道更好地为宋王朝的政治、教育服务。《儒辱》说:

佛老之徒 横乎中国 彼以死生、祸福、虚无、报应为事,千万其端 给我生民 绝灭仁义以塞天下之耳 屏弃礼乐以涂天下之目。……儒者不以仁义礼乐为心则已,若以为心 则得不鸣鼓而攻之乎?

① 《五朝名臣言行录》卷十。

② 《宋元学·序录》。

③ 《欧阳文忠公文集·徂徕石先生墓志铭》。

他们激烈的排斥佛老是有其经济、政治原因的。据李攸《宋朝事实》卷七的记载,天禧末(1021年)天下僧、尼竟达458854人之多。这些僧、尼、道士等都是不参加生产劳动的。这就首先从经济上加重了天下的贫困。再者佛老的伦理观点是与儒教背道而驰的,佛老之学的昌盛必然会危及儒家学说的传播,所以石介感叹说:“吾学圣人之道,有攻我圣人之道者,吾不可不反攻彼也……吾亦有死而已,虽万亿千人之众,又安能惧我也!”<sup>①</sup>

不过不能把他们攻击佛老的行为简单理解为三教之间的斗争,实质上它关系着宋王朝在变化了的经济基础上怎样建立新的上层建筑的大事。所以孙复、石介蹈死不顾,打出了他们所倡导的道统,这就是所谓的“尧舜禹汤文武周公孔子孟轲扬雄文中子韩吏部之道”。值得注意的是,他们以孟轲扬雄文中子韩吏部为四贤,不仅仅因为他们四人在攻击异端捍卫儒家学说方面的作为,而且是因为他们都是思辩水平较高的人物,都是贵义贱利的道德学者。

利用他们有伦理绝对主义倾向的学说便可以较好地为经过调整的封建主义的生产关系作论证,并能最大限度地强化封建主义的道德教化。

根据他们唯心主义的世界观和历史观,这种历世传承的“道”是决定一切的力量。石介说:

天地有裂焉,日月有缺焉,山岳有崩焉,河洛有竭焉,吾圣人之道无有穷也。夫天地日月山岳河洛皆气也,气浮且动,所以有裂有缺有崩有竭,吾圣人之道,大中至正,万世常不可易之道也,故无有亏焉。<sup>②</sup>

这种理气观和道德绝对主义观点后来实质上是宋元理学的根本观点。

<sup>①</sup> 《徂徕集·怪说下》。

<sup>②</sup> 《徂徕集·宋城县夫子庙记》。

## (二)提倡古文运动,以明道、教化为功

孙复、石介还是当时古文运动的健将,孙复的文章“谨严峭洁,原本经术”,石介更进一步,“倔强劲直,一扫雕绘绮靡之态。”<sup>①</sup>虽然不及后来欧阳修、王安石等名家,但在文学为现实服务,历史为当代服务这个问题上,他们是可取的。

孙复在《答张洞书》中说的一段话可以作为他们文学观的代表之作:

夫文者,道之用也,道者,教之本也。故文之作也必得之于心而成之于言。得之于心者,明诸内者也;成之于言者,见诸外者也。明诸内者故可以适其用,见诸外者故可以张其教。……但当左右名教夹辅圣人而已。或则列圣人之微旨,或则邈诸子之异端,或则发千古之未寤,或则正一时之所失,或则陈仁政之大经,或则斥功利之末术,或则扬圣人之声烈,或则写下民之愤叹,或则陈大人之去就,或则述国家之安危,必皆临事摭实有感而作,为论为议为书疏歌诗赞颂箴辞铭说之类,虽其目甚多,同归于道皆谓之文也。若肆意构虚无状而作,非文也,乃无用之瞽言尔,徒污简册,何所贵哉!

这是继承了韩愈、柳宗元“文以载道”、“文以明道”的传统。强调文章必须是“临事摭实有感而作”,要言之有物,为现实服务,不能无病呻吟,骈辞赘语,这是正确的见解。但是囿于“道”的偏执,他们都有把文作为道的附庸的倾向,不仅看不到其他学说的长处,也忽视了文学形式的多样性,因而对文学理论的建设发生了不好的影响。

石介走得更远,在《怪说》中他猛烈攻击内容单薄、感情虚假,堆砌典故、崇尚词藻的西昆体,说:“今杨亿穷妍极态,缀风月,寻花草,淫巧

<sup>①</sup> 《四库全书简明目录·集部·别集类》。

侈丽,浮华纂组,鬻餗圣人之经,破碎圣人之言,离析圣人之意,蠹伤圣人之道。”进而主张把这种文人诛杀灭尽。这实在是矫枉过正了,反映了道学家者流偏执、狂妄的一面,因为他们看不到文学对个人情感的陶冶价值,过于缺乏审美的眼光。

在他们看来文章的功能只在于宣扬孔孟之道,进行封建主义的思想、政治教育。

### (三)重视学政,以复古劝学化行天下

他们师徒二人都热心讲学,无论居官还是在野,不惟“以经术教授”,“以师道自居”,个人躬行其事而已,而且热心鼓吹,积极向当途者提供学政方面的建议。孙复《寄范天章书一》说:

夫太学者,教化之本根,礼义之渊藪,王道之所由兴,人伦之所由正,俊良之所由出,是故舜禹文武之世,莫不先崇大,于胶序而洽,至治于天下者焉。

为了办好太学,教师问题是首先应注意的,“必须博求鸿儒硕老能尽知舜禹文武周公孔子之道者,增置学官相左右之,俾朝夕讲议舜禹文武周公孔子之道以教育乎国子也。”此外他还提到教育内容的更新问题,反对仅仅以先儒注解之说作为教学用书,主张选拔当代胜过王弼、韩康伯、左丘明、谷梁赤、公羊高、杜预、何休、毛萇、范宁、郑玄、孔颖达等前儒的学者来为《五经》“重为注解,俾我《六经》廓然莹然如揭日月于上,而学者庶乎得其门而入也。”这种今人胜古人,不拘陈说,敢创新解的精神是应予肯定的。

他们把兴办地方学校看成是“为国家濬源而殖本”的大事,石介说:“夫水之不涸,以其有源也,木之不拔,以其有本也,学为教化之源,仁义之本欤!”<sup>①</sup>但要办好学校,必须有一定的物质条件,尤其是解决学

<sup>①</sup> 《徂徕集·题郢州壁》。

生的衣食问题。倘能做到“讲习在堂，朋友在序，图籍在府，器服在厅，岁有公田，日有常秩”，<sup>①</sup>那么培养人才就该不是什么难事了。

#### (四)重视修身之道的探讨

孙复、石介都以学为圣人为旨归，“孔孟信可蹈，圣贤良自勳”。“舜与吾人俱，学之则舜也”。“前贤皆可亚”。<sup>②</sup>他们所说的圣人已经是道德方面的榜样，而不是指文章、功业而说的了。

但是他们都还不是性善论者。石介说：

夫与天地生者，性也；与性生者，诚也；与诚生者，识也。性厚则诚明矣，诚明则识粹矣，识粹则其文典以正矣。然则文本诸识矣。圣人不思而得，识之至也；贤人思之而至，识之机也。《诗》、《易》、《书》、《礼》、《春秋》，言而为中，动而为法，不思而得也。<sup>③</sup>

这段话自然不足以推断他的人性见解，但他重“学”、“识”则是可以肯定的。“人生而材不备，长育人才者，君宰也……长育而后人材美。”<sup>④</sup>重视后天的学识、教化在学者成德过程中的作用，则是强调了道德教育的重要性。

关于道德教育，石介很重视解决学者的生计问题。他说：“食虽礼之末，礼非饮食不将。《记》曰：礼始诸饮食。《易》曰：物不可以不养，故受之以需。需者，饮食之道也”。<sup>⑤</sup>

饮食之外，首当立志。“夫志者，何谓也？志乎所志也……志于忠

① 《徂徕集·府学诸生》。

② 参见《徂徕集》1~4卷。

③ 《徂徕集·送龚鼎臣序》。

④ 《徂徕集·上颖州蔡侍郎书》。

⑤ 《徂徕集·谢益州张密学启》。

信而忠信立,志于孝悌而孝悌成,志之谓也”。<sup>①</sup>立志当学圣贤,“一志于圣人,则妖惑邪乱之气无隙而入焉”。<sup>②</sup>一个人能够立下学为圣人之志,用圣人之道自律,那么骄奢淫佚邪乱非僻之志就无所自入,就可以性情安而血气盈,道德修而体康壮了。这是道德教育中的自觉原则。

此外,石介还十分重视实践原则,他说:

然道知之不为难,守之为难;守之为难,行之为难;行之不为难,久之为难。夫知之守之行之久之不为难,笃之为难。知之不笃,不能守也;守之不笃,不能行也;行之不笃,不能久也;久之不笃,不能终也。<sup>③</sup>

所以学习孔孟之道,须“守之以诚持之以笃”。守之以诚持之以笃,则不论刚者柔者恭者舒者急者都可“各得其中”,成为圣人之徒了。

## (五)严师弟子之礼,倡活泼笃实的学风

石介很强调教师的作用,他曾为弟子们作《师说》,指出:“古之学者急于求师。孔子,大圣人也,犹学礼于老聃,学官于郯子,学琴于师襄,矧其下者乎!后世耻于求师,学者之大蔽也。”他自己在中进士为官之后对待年老而不得志的孙复尤能折节师事之,北面受其业,对老师“拜起必扶持”。<sup>④</sup>那一套礼仪现在看来虽不大好,但尊师重道的精神则是感人之至的。

在他的教学实践中,既能严立师道,同时又能热情对待学生,与学生保持融洽的师生关系。“庆历中在太学,生徒咨询经义,日数十人,

① 《徂徕集·移府学诸生》。

② 《徂徕集·送龚鼎臣序》。

③ 《徂徕集·送龚鼎臣序》。

④ 《欧阳修全集·徂徕石先生墓志铭并序》。

皆怡颜和气,一一为讲解,殊无倦色”。<sup>①</sup>他不知疲倦地工作,但是他提倡的则是一种活泼而笃实的学风,而不是一味要求学生以刻苦、惜时为能事的。他说:

大凡舒则人暇,局则人困,故善教者优游而至道,不善教者急速而强人,其要贵夫劳逸之节焉。《礼》曰:“张而不弛,文武不为也;一张一弛,文武之道也。”今夫学者六艺经传千万言,以时而讽之,其为功博矣。仁义礼乐,忠信孝悌之道,天地阴阳,星辰灾变之动,以时而求之,其为业广矣。广博而难卒,勤苦而后能成,蚤(早)起而夜诵,寒暑不废,衣冠不解,则是常张之矣。岁有田,日有秩,劳有休,怠有养,所以息焉、游焉,是一张一弛之道也。

他希望教师的教学注意劳逸结合,使学生始终保持充沛的精力,以取得较好的学习效果,优游而至道。

但是,石介和他的老师似乎没有象胡瑗那样注意学规的制定,娱乐活动的开展,他们都从事过躬耕手植的农业、园林劳动,但对于农业或手工业劳动,也不曾有过明确的倡导。所以总的说来,在教育方法上,孙复、石介是比不上胡瑗的。

## 《宋元学案·泰山学案》选读

祖望谨案。泰山之与安定同学十年。而所造各有不同。安定。冬日之日也。泰山。夏日之日也。故如徐仲车宛有安定风格。而泰山高弟为石守道。

<sup>①</sup> 《宋朝事实类苑》卷70。

以振顽懦。则严严气象。倍有力焉。抑又可以见二家渊源之不紊也。述泰山学案(梓材案。是卷与安定学案谢山所修黎洲本原底并藏虑氏。又案泰山著述。莫重于春秋尊王发微。故从黄氏补本录之。)

## 高平讲友

### 殿丞孙泰山先生复

孙复。字明复。晋州平阳人。四举开封府籍。进士不第。退居泰山。学春秋。著尊王发微十二篇。石徂徕介。著名山左。自徂徕而下。躬执弟子礼。师事之。称为富春先生。拜起必扶持。既徂徕为学官。作明隐篇。以语于朝日。孙明复先生。畜周孔之道。非独善一身。而兼利天下者也。四举而不得一官。筑居泰山之阳。聚徒著书。种竹树桑。盖有所待也。古之贤人有隐者。皆避乱世而隐者也。彼所谓隐者。有匹夫之志。守矜矜之节之所为也。圣人之所不与也。先生非隐者也。于是范文正富文忠。皆言先生有经术。宜在朝廷。除国子监直讲。召为迓英殿祗候。说书。杨安国言讲说多异先儒。罢之。徐州人孔直温以狂谋捕治。索其家得诗。有先生姓名。坐贬。久之翰林学士赵概等言孙复行为世法。经为人师。不宜使佐州县。乃复为直讲。稍迁殿中丞。年六十六卒。赐赙钱十万。先生病时。韩魏公言于仁宗。选书吏。给纸笔。命其门人祖无择就其家所得著书十有五篇。录藏秘阁。(云濠案。李焘绩通录长编。称所得书十有五卷。攷四库全书总目。称内府藏本十二卷。而中兴书目别有春秋总论三卷。合为十五卷。)

百家谨案。先文洁公曰。宋兴八十年。安定胡先生泰山孙先生徂徕石先生。始以师道明正学。继而濂洛兴矣。故本朝理学虽至伊洛而精。实自三先生而始。故晦庵有伊川不敢忘三先生之语。震既钞读伊洛书。而终之以徂徕安定笃实之学。以推其发源之自。以示归根复命之意。使为吾子孙者。毋蹈或者未流谈虚之失。而反之笃行之实。盖先生应举不第。退居泰山。聚徒著书。以治经为教。先生与安定同学。而宋史谓瑗治经不如复。安定之经术精矣。先生复过之。惜其书世少其传。其略见徂徕作泰山书院记。

### 春秋尊王发微

诗至黍离而降。书至文侯之命而绝。春秋乃作自隐公始也。

平王迨隐而死。夫生犹可待也。死何所为。春秋始隐者。天下无复有王也(以上总论)

欲治其末者。必端其本。严其终者。必正其始。元年书王。所以端本也。正月。所以正始也。其本既端。其始既正。然后以大中大法。从而诛赏之。(隐元年春王正月。)

凡书盟者。皆恶之也。附庸之君。未得列于诸侯。故称字以别之。(公及邾仪父盟于箴。)

克者。力胜之辞。郑伯养成段恶。至于用兵。此兄不兄弟不弟也。故曰郑伯克段于鄆。以交讥之也。(郑伯克段于鄆。)

祭伯。天子卿。不称使者。非天子命也。非天子命则奔也。不言奔。非奔也。祭伯思来也。故曰祭伯来以恶之。（祭伯来。）

诸侯非有天子之事。不得出会诸侯。凡书会。皆恶之也。（隐二年。公会戎于潜。）

莒。小国也。入者。以兵入也。莒小国以兵入。向者隐桓之际。征伐用师。国无大小。皆专而行之。（莒人入向。）

隐公夫人也。夫人小君。与君一体。故志之也。子宋姓。（夫人子氏薨。）

孔子曰。天下有道。则礼乐征伐自天子出。非诸侯可得而专也。诸侯专之。犹曰不可。况大夫乎。吾观隐桓之际。诸侯无大小皆专而行之。宣成而下。大夫无内外。皆专而行之。其无王也甚矣。孔子从而录之。正以王法。凡侵伐围入取灭。皆诛罪也。邹人微者。（郑人伐卫。）

正月书王者九十二。二月书王者二十。三月书王者十七。（隐三年春王正月。）

武氏。世卿也。其言武氏子父死。未葬也。（武氏子来求赙。）

遇者。不期也。不期而会曰遇。诗称邂逅相遇。适我愿兮是也。诸侯守天子土。非享观不得逾境。此言公及宋公遇于清者。恶其自恣出入无度。（隐四年。公及宋公遇于清。）

鞞不氏。未命也。（鞞帅师。）

称人以杀。讨贼乱也。其言于濮者。桓公被弑。至此

八月。恶卫臣子缓不讨贼。俾州吁出入自恣也。（卫人杀州吁于濮。）

诸侯受国于天子。非国人所得立也。（卫之立晋。）

观鱼。非诸侯之事也。天子适诸侯。诸侯朝天子。无非事者。动必有为出。隐公怠弃国政。观鱼于棠。可谓非事者矣。（隐五年。公矢鱼于棠。）

考。成也。元年。宰咺归赙。非礼也。隐公以是考仲子之宫祭之。此又甚矣。夫宗庙有常。故公夫人之庙皆不书。（考仲子之宫。）

鲁僭用天子礼乐。舞则八佾。孔子不敢斥也。故因减用六羽。以见其僭天子之意。（初献六羽。）

公子驱臧僖伯也。孝公子。（公子驱卒。）

郑人来输诚于我平。四年。翬会诸侯伐郑之怨也。平者。释憾之辞。（隐六年。郑人来输平。）

长葛。郑邑。天子所封。非宋人可得取也。宋人前年伐郑。围长葛。此而取之。故言伐言围言取。悉其恶以诛之也。（宋人取长葛。）

媵书者。为庄十二年归于鄫起。（叔姬归于纪。）

城邑宫室。高下大小。皆有王制。不可妄作。是故城一邑。新一廐。作一门。筑一圉。时与不时。皆详而录之。时谓周之十二月。夏之十月。非此不时也。得其时者。其恶小。非其时者。其恶大。此圣人爱民力。重兴作。惩僭忒之深旨也。（隐七年夏城中邱。）

言伐。用兵也。楚邱卫地。地以楚邱者。责卫不能救难。录以归者。恶凡伯不死位。（戎伐凡伯于楚邱以归。）

禘郑邑。天子所封。非鲁土地。故曰来归。定十年。齐人来归郚灌龟阴田。皆此义也。先言归而后言入者。郑不可归。鲁不可入也。郑人归之。鲁人受之。其罪一也。入者。受之之辞。（隐八年。郑伯使宛来归禘。）

不氏。未命也。（无骇卒。）

公与翬顾众悉力。共疾于宋。又浹日而取二邑。故君臣并录以疾之。（隐十年。翬帅师会齐人郑人伐宋。）

齐晋宋卫。未尝来朝鲁者。齐晋盛也。宋卫敌也。滕薛邾杞来朝。奔走而不暇者。土地狭隘。兵众寡弱。不能与鲁抗也。（隐十一年。滕侯薛侯来朝。）

水不润下也。昔者圣王在上。五事修而彝伦叙。则休验应之。故曰肃。时雨若义。时暘若。哲。时燠若。谋。时寒若。圣。时风若。若圣主不作。五事废而彝伦攸斁。则咎验应之。故曰狂。常雨若。僭。常燠若。豫。常燠若。急。常寒若。蒙。常风若。若春秋之世多灾异者。圣王不作故也。然自隐迄哀。天下之灾异多矣。悉书之。则不可胜其所书矣。是故孔子惟日食与内灾。则详而书之。外灾则或举其一。或举于齐郑宋卫。则天下之异从可见矣。（桓元年秋。大水。）

弑君之贼。诸侯皆得讨之。宣十一年。楚人杀陈夏徵舒是也。此言公会齐侯陈侯郑伯于稷。以成宋乱者。恶不讨贼也。（桓二年。会于稷。）

凡日食。人君皆当戒惧修德。以消其咎。（桓三年日有食之。）

是时文姜乱鲁。骊姬惑晋。南子倾卫。夏姬丧陈。上

下化之。滔滔皆是。不可悉举也。故自隐而下。内女出处之迹。皆详而录之。以惩以戒。为万世法。（公子翬如齐逆女。）

此齐侯送姜氏。公受之于灌也。公受姜氏于灌。不以灌至者。不与公受姜氏于灌也。故曰夫人姜氏至自齐。以正其义。（夫人姜氏至自齐。）

桓立十八年。唯此言有年者。是未尝有年也。书者著桓公为国。不能勤民务农若是也。（有年。）

狩。冬田也。天子诸侯四时必田者。盖安不忘危。治不忘乱。讲武经而教民战也。岂徒肆盘游逐禽兽而已哉。然禽兽多则五谷伤。不可不捕也。故因田以捕之。上以供宗庙之鲜。下以除稼穡之害。故田必以时。杀必由礼。田不以时。谓之荒。杀不由礼。谓之暴。惟荒也。妨于农。惟暴也。殄于物。此圣人士深戒也。（桓四年。春正月。公狩于郎。）

此言甲戌己丑陈侯鲍卒。阙文也。盖甲戌之下有脱事尔。且诸侯未有以二日卒者也。（桓五年。陈侯鲍卒。）

桓王以蔡人卫人陈人伐郑。郑伯叛王也。其言蔡人卫人陈人从王伐郑者。不使天子首兵也。案十四年。宋人以齐人蔡人卫人陈人伐郑。僖二十六年。公以楚师伐齐。定四年。蔡侯以吴子及楚人战于柏举。皆曰以此不使天子首兵可知也。曷焉不使首兵。天子无敌。非郑伯可得抗也。故曰蔡人卫人陈人从王伐郑以尊之。尊桓王。所以甚郑伯之恶也。夫郑同姓诸侯。密迩畿内。桓王亲以三国之众伐之。拒而不服。此郑伯之罪。不容诛矣。（从王伐郑。）

雩。求雨之际。建巳之月。常祀也。故经无六月雩者。建午建申之月非常。则书。谓之大者。雩于上帝也。天子雩于上帝。诸侯雩于山川百神。鲁。诸侯也。雩于山川百神。礼也。雩于上帝。非礼也。是时周室既微。诸侯之僭者多。举于鲁。则诸侯僭之从可知矣。然春秋鲁史。孔子不敢斥也。其或灾异非常。改作不时者。则从而录之。

以著其僭天子之恶。隐五年九月。考仲子之宫初献六羽。此年秋。大雩。六年八月壬午。大阅。闵二年夏五月乙酉。吉禘于庄公。僖三十一年。夏四月。四卜郊。不从。乃免牲。宣三年春壬正月。郊牛之口伤。改卜牛。牛死乃不郊。定二年夏五月壬辰。雉门及尔观灾之类是也。呜呼。其旨微矣。（大雩。）

此与二年书来朝。三年会邾同旨。（桓六年。公会纪侯于邾。）

八月。不时也。大阅。非礼也。大阅。仲冬简车马。八月。不时可知也。大阅大蒐。谓天子田（大阅）

称人以杀。讨贼乱也（蔡人杀陈佗。）

春秋之法。诸侯不生名。生名。恶之大者也。此年谷伯绥来朝。邓侯吾离来朝。十五年。郑伯突出奔蔡。庄十年。荆败蔡师于莘。以蔡侯献舞归。僖十九年。宋人执滕子婴齐。二十五年。卫侯毁灭邢。昭十一年。楚子虔诱蔡侯般杀之于申是也。桓大逆之人。诸侯皆得杀之。谷伯绥邓侯吾离不能致讨。反交臂而来朝。故生而名之也。（桓七年。谷伯绥邓侯吾离来朝。）

不出主名。微者也（桓八年秋伐邾。）

此年书王者。王无十年不书也。十年无王。则人道灭矣。(桓十年春王正月。)

来战于郎。不言侵伐者。不与齐卫郑加兵于我也。郎。鲁地。地以鲁。则鲁与战可知矣。不书主名者。三国无故加兵于我。不道之甚。故以三国自战为文也。(来战与郎。)

柔不氏。内大夫之未命者。蔡叔。蔡侯弟也。案诸侯母弟未命为大夫者。皆字。此年柔会宋公陈侯蔡叔盟于折。十五年。许叔入于许。十七年。蔡季自陈归于蔡。庄三年。纪季以鄆入于齐之类是也。(桓十一年。盟于折。)

再言丙戎。羨文也。此盟与卒同日尔。且经未有一日而再书者。此羨文可知。(桓十二年丙戎。卫侯晋卒。)

此公及郑伯伐宋也。不言公者。讳之也。地于宋。则宋与战可知也。不书主名者。不与公及郑伯伐宋也。故以鲁郑自战为文。凡公专尸其事。则讳之。此年及郑师伐宋。丁未。战于宋。十七年。及齐师战于奚。庄九年。及齐师战于乾时之类是也。(战于宋。)

齐以郎之战。未得志于鲁。因宋郑之仇。故帅卫燕与宋伐鲁。鲁亲纪而比郑也。故令纪侯郑伯及齐师卫师宋师燕师战以四国之师。不地者。战于鲁也。(桓十三年春二月。公会纪侯郑伯。己巳。及齐侯宋公卫侯燕人战。齐师宋师卫师燕师败绩。)

孔子作春秋。专其笔削。损之益之。以成大中之法。岂其日月。旧史之有阙者。不随而刊正之哉。此云夏五。无月者。后人传之脱漏尔。(桓十四年夏五。)

案十二年。及郑师伐宋。丁未。战于宋。宋人怨突之

背己也。故以齐人蔡人卫人陈人伐郑。以者乞师而用之也。谓四国本不出师。宋以为弱不足乞四国之师而伐郑尔。僖二十六年。

公以楚师伐齐。取谷。定四年。

蔡侯以吴子及楚人战于柏举。皆此义也。然四国从宋伐郑。助其不道。其恶亦可见矣。（宋人伐郑。）

天王使家父来求车者。诸侯贡赋不入周室。财用不足故出。（桓十五年。天王使家父来求车。）

乡曰郑忽出奔卫。今日郑世子忽。复归于郑者。明忽世嫡当嗣也。（郑世子忽复归于郑。）

皆微国之君。（邾人牟人葛人来朝。）

蔡季言自陈归于蔡者。桓侯卒。蔡季当立。时多篡夺。明季无恶。故曰归于蔡。所以与许叔异也。（桓十七年。蔡季自陈归于蔡。）

内讳奔。公夫人皆曰孙。此年夫人孙于齐。闵二年。夫人姜氏孙于邾。昭二十五年。公孙于齐是也。（庄元年夫人孙于齐。）

天子嫁女于齐。鲁受命主之。故使单伯逆王姬。不言如京师者。不与公使单伯如京师逆王姬也。鲁桓见杀于齐。天子命庄公与齐主婚。

非礼也。庄公以亲讎可辞。而庄公不辞。非子也。故交识之。（单伯逆王姬。）

赏所以劝善也。罚所以惩恶也。善不赏。恶不罚。天下所以乱也。桓弑逆之人。庄王生不能讨。死又追锡之。此庄王之为天子可知也。（王使荣叔来锡桓公命。）

卫侯朔在齐。故溺会齐师伐卫。谋纳朔也。（庄三年。溺会齐师伐卫。）

纪侯大去其国。纪无臣子。故齐侯葬纪伯姬。齐侯不道。逐纪侯而葬伯姬。生者逐之，死者葬之。甚矣。齐侯之诈也。（庄四年。齐侯葬纪伯姬。）

此诸侯伐卫纳朔也。不言纳朔者。不与诸侯伐卫纳朔也。朔行恶甚。国人逐之。奔齐。故天子不使反卫。明年。王人子突救卫是也。公与诸侯连兵。不顾王命。伐卫纳朔。故贬。诸侯曰某人某人。人诸侯。则公之恶从可见矣。（庄五年。公会齐人宋人陈人蔡人伐卫。）

卫侯朔得入于卫。天子之威命尽矣。公与诸侯之罪。不容诛矣。故言伐言救言入。以著其恶。（庄六年。卫侯朔入于卫。）

此卫宝也。其言齐人归之者。齐本主兵。伐卫。故卫宝先入于齐。齐人归之。鲁人受之。其恶一也。（齐人来归卫俘。）

恒星。星之常见者也。

常见而不见。此异之大者。陨。坠也。夜中星陨如雨。谓陨附者众也。（庄七年。夜恒星不见。夜中星陨如雨。）

春秋用师多矣。未有言师还。此言师还者。恶其与强雠覆同姓。逾时还也。（庄八年秋。师还。）

案隐四年。衞人杀州吁於濮此不地者。齐人即於国内杀之也。称人以杀讨贼辞。（庄九年。齐人杀无知。）

报乾时之战也。斥言公者。恶其伐齐纳纠。丧师乾时。不自悔过。复败齐师於此也。（庄十年。公败齐师於长勺。）

荆自方叔薄伐之後。入春秋肆祸复甚。圣王不作故也。  
(荆败蔡师於莘。以蔡侯献舞归。)

君公受命主王姬者多矣。唯元年与此书者。恶公忘父子讎再与齐接婚姻也。(庄十一年。王姬归於齐。)

周礼九命作伯。得专征诸侯。若五伯者。皆非命伯。召伯赐齐侯命。尹氏策命晋侯。春秋皆不录之。故孟子曰。三王之罪人。又曰。北杏之会。桓公独书爵者。孔子伤周道之绝也。桓公既入。乘天子衰季。将伯诸侯。乃会宋人陈人蔡人邾人於此。首图大举。夫欲责之深者。必先待之重。故北杏之会。独书其爵以与之也。(庄十三年。齐侯宋人陈人蔡人会於北杏。)

桓公贪土地之广。恃甲兵之众。驱逐逼胁。以强制诸侯。惧其未尽从也。约之以会。要之以盟。临之以威。束之以力。有弗徇者。小则侵之伐之。甚则执之灭之。其实假尊周之名。以自封殖尔。故此年灭遂。十四年伐宋。十五年伐兒。十六年伐郑。十九年伐我西鄙。二十年伐戎。二十六年伐徐。二十八年伐卫。三十年降鄆十闵元年救邢。二年迁阳。皆称人。以切责之。(齐人灭遂。)

公不及北杏之会。桓公既灭遂。惧其见。故盟于此。公会齐侯盟于柯此公使单伯会伐宋也。桓以诸侯伐宋。本不期会。鲁自畏齐。故使单伯会伐宋。三国称人。独书单伯者。吾大夫不可言鲁人故也。(庄十四年。单伯会伐宋。)

荆入蔡。齐桓犹未能救中国也。(秋七月荆入蔡。)

齐侯既死。文姜不安於鲁。故如齐。(庄十五年夏。夫人姜氏如齐。)

不言朔。不言日日朔。俱失之也。（庄十八年春王三月。日有食之。）

案僖二十六年。齐人侵我西鄙。公追齐师至於鄆弗及。先言侵而後言追。此不言侵伐者。明不觉其来已去而追之也。书者。讥内无戒备。（公追戎於济西。）

媵书者。为遂事起也。结矫命专盟。故曰遂以恶之。案僖三十年。公子遂如京师。遂如晋襄二年。仲孙蔑会晋荀窑齐崔杼宋华元卫孙林父曹人邾人滕人薛人小邾人於戚。遂城虎牢。孔子皆讥之。何独与公子结也。若以书至鄆为出境。乃得专之。则公子遂自京师。如晋仲孙蔑会晋荀窑自戚城虎牢。岂非出境也哉。况秋与齐侯宋公盟。而冬齐人宋人陈人加兵於鲁。非所谓可以安社稷利国家也。陈称人者。媵不当书。故略言之也。（庄十九年。公子结滕陈人之妇于鄆。遂及齐侯宋公盟。）

肆大眚。非正也。乱法易常者也。（庄二十二年春王正月。肆大眚。）

春秋之义非天子不得专杀。此言陈人杀其公子御寇者。讥专杀也。是故二百四十二年。无天王杀大夫文。书诸侯杀大夫者四十七。何哉。古者诸侯之大夫。皆命于天子。诸侯不得专命也。大夫有罪。则请于天子。诸侯不得专杀也。大夫犹不得专杀。况世子母弟乎。春秋之世。国无大小。其卿大夫士皆专命之。有罪无罪。皆专杀之。其无王也甚矣。故孔子从而录之。以诛其恶。称君称国称人。虽有重轻。而其专杀之罪。则一也。（陈人杀其公子御寇。）

荆。十年。败蔡师于莘。始见于经。十四年。入蔡。

十六年。伐郑。皆曰荆。此称人者。以其修礼来聘。稍进之也。（庄二十三年。荆人来聘。）

公会齐侯盟于扈。谋逆姜氏也。公二年之中纳币观社。及齐侯遇于谷。比犯非礼。今又会盟于扈。甚矣。（公会齐侯盟于扈）

公亲迎于齐。不俟夫人而至。失夫之道也。妇人从夫者也。夫人不从公而入。失妇之道也。夫不夫。妇不妇。何以为国。非所以奉先公而绍后嗣也。不乱何待。（庄二十四年。夫人姜氏入。）

隐二年书纪裂繻来逆女。此不言逆者。天下日乱。昏礼日坏。逆者非大夫也。

逆者非大夫。故不言逆。僖二十五年。季姬归于郕。成九年。伯姬归于宋之类是也。（庄二十五年。伯姬归于杞。）

不书名氏者脱之。（庄二十六年。曹杀其大夫。）

凡内女直曰来者。恶其无事而来也。（庄二十七年。杞柏姬来。）

案。八年师及齐师围郕。郕降于齐师。先言围而后言降。此直书齐人降郕者。恶齐强协。且见郕微弱。不能抗齐之甚也。（庄三十年。齐人降郕。）

庄比年兴作。今又一岁而三筑台。妨农害民。莫甚于此。（庄三十一年春。筑台于薛。秋。筑台于秦。）

戎捷。伐山戎之所得也。齐侯来献戎捷。非礼也。（齐侯来献戎捷。）

桓未能率诸侯以往。故独称人。（闵元年。齐人救邢。）

不言庆父弑者。内讳弑。故弑君之贼不书焉。不地者。义与隐公同。(闵二年秋八月辛丑。公薨。)

公子庆父。夫人姜氏。同恶之人也。夫人孙于邾。故庆父出奔莒。(公子庆父出奔莒。)

庄十年。荆败蔡师于莘。始见于经。十四年。入蔡。称荆。二十三年。来聘。始进称人。二十八年伐郑。称荆。今日楚人伐郑者。以其兵众地大。渐通诸侯复其旧封比之小国也。故自此十数年侵伐用兵。皆称人焉。(僖元年楚人伐郑。)

孙于邾。不贬。此而贬者。孙于邾不贬。不以子讨母也。此而贬者。正王法也。(夫人氏之丧至自齐。)

此会柅。诸侯城楚邱也。不言诸侯者。桓公急于救患。诸侯不一也。然则善欤。非善也。与其亡而存之。不若未亡而救之善也。(僖二年。城楚邱。)

桓之病楚也久矣。故元年会于柅。二年盟于贯。三年会于阳谷以谋之。是时楚方强盛。蔡。楚与国。故先侵蔡。蔡既溃。遂进师次于敌境(僖四年。蔡溃。遂伐楚。)

桓公救邢城邢。皆曰某师某师。此合鲁卫陈郑七国之君侵蔡。遂伐楚。书爵。

以其能服强楚。皆称爵焉。(同上)桓公既与陈侯南服强楚。归而反执陈轅涛涂。其恶可知也。

内言及。外称人。皆微者也。(及江人黄人伐陈。)

伯姬内女来朝其子者。以其子来朝也。诸侯来朝。曰不可。杞伯姬来朝其子。非礼可知。(僖五年。杞伯姬来朝其子。)

称人以执。恶晋侯也。五等文制。虽其国家宫室车旗衣服礼仪之有差。而天子命之。南面称孤。皆诸侯也。其或有罪。方伯请于天子。命之执则执之。不得专执也。有罪犹不得专执。况无罪者乎。春秋之世。诸侯无小大。唯力是恃。力能相执则执之。无复请于天子。孔子从而录之。正以王法。或则称侯以著其恶。或则称人以夺其爵。称侯以著其恶者。谓虽非王命执。得其罪。其罚轻。故但著其专执之恶。二十八年。

晋侯入曹。执曹伯畀宋人。成十五年。晋侯执曹伯归于京师之类是也。称人以夺其爵者。谓既非王命。又执不得其罪。其罚重。故夺其爵。此年晋人执虞公。十九年。宋人执滕子婴齐文类是也(晋人执虞公。)

出逾三时(僖六年。公至自伐郑。)

小邾子。邾之别封也。故曰小邾子以别之。(僖七年夏。小邾子来朝。)

言郑世子华者。齐人伐郑未已。郑伯惧欲求成于齐。故先使世子华受盟于宁母也。(盟于宁母。)

帝天子大祭。夫人。成风也。不言风氏者。成风。僖公妾母。嫁非庙见。不得与祭。僖公既君。欲尊其母。故因此秋帝。用夫人之礼。致于太庙。

使之与祭也。妾母称夫人。僭之大者。故不言风氏以贬之。案。庄元年。夫人文姜孙于齐。贬去姜氏。此不言风氏。其贬可知也。(僖八年。帝于太庙。用致夫人。)

桓以诸侯致宰周公于葵邱。经以宰周公主会为文者。不与桓以诸侯致天子三公也。(僖九年。会葵邱。)

奚齐庶孽。献公杀世子而立之。春秋不与。故曰君之子。恶之也。（里克杀其君之子奚齐。）

公及夫人姜氏会齐侯于阳谷。参讥之也。（僖十一年。公及夫人姜氏会齐侯于阳谷。）

言次言杀者。恶诸侯缓于救患也。诸侯既约救徐。而遣大夫往。此缓于（僖十五年。公孙敖帅师及诸侯之大夫救。）

此以宋主兵者不与宋襄伐齐也。宋襄伐人之丧。擅易人之主。甚矣。（僖十八年。宋师及齐师战于猷。齐师败绩。）

宋人执滕子婴齐。不得其罪也。滕子名者。恶遂失国也。（僖十九年。宋人执滕子婴齐。）

梁亡。恶不用贤也。梁伯守天子土。有宗庙社稷之重。有军旅民人之众。左右前后。朝夕与为治。莫有闻者。是左右前后。皆非其人也。左右前后皆非其人。不亡何待。故直曰梁亡以恶之。（梁亡。）

城郭门户。皆有旧制。坏则修之。常事书者。饥其侈泰。妨农功。改旧制也。案庄二十九年春。新延廐。不言作。此言作。改旧制可知也。（僖二十年新作南门。）

郑。即楚故也。案庄十六年。荆伐郑。二十八年。荆伐郑。僖元年。楚人伐郑。二年。楚人侵郑。三年。楚人伐郑。郑不即楚。此而即者。齐桓即死。宋襄不能与楚抗也。（僖二十二年。宋公卫侯许男滕子伐郑。）

楚人败宋公于泓。齐侯视之不救。而又加之以兵。故伐围并书。以著其恶。（僖二十三年。齐侯伐宋围缙。）

四国杂然从夷以围中国。其贬自见。（僖二十七年冬。楚人陈侯蔡侯郑伯许男围宋。）

外大夫来赴。非礼也。（文三年。王子虎卒。）

先言伐楚而后言以救江者。恶不能救江也。楚人围江。阳处父帅师不急赴之。乃先伐楚。

欲其引兵自救而江围解。非救患之师。故明年楚人灭江。（晋阳处父帅师伐楚以救江。）

自是公朝强国皆至者。恶其轻去宗庙。远朝强国也。（文四年。公至自晋。）

此公逆妇姜于齐也。不言公者。讳之也。不言逆女者。以其成礼于齐也。以其成礼于齐。故不言公以讳之。（夏。逆妇姜于齐。）

春秋二百四十二年。闰月多矣。独此书不告月者。是常告也。文既不告闰月。犹朝于庙。非礼可知。（文六年闰月。不告月。犹朝于庙。）

遂城鄙。重劳民也。（文七年。遂城鄙。）

公孙敖如京师。吊丧也。不至而复。丙戌。奔莒。文公不能诛敖。得以自恣。文公之恶。亦可见矣。不言所至者。举京师为重也。（文八年公孙敖如京师。不至而复。）

楚复疆也。楚自城濮之败。不敢加兵于郑。今伐郑者。晋文既死。中国不振故也。（文九年。楚人伐郑。）

楚子执宋公伐宋。复贬称人者二十年。至此称爵者。以其慕义使椒再来修聘进之也。椒。楚大夫未命。故不氏。（楚子使椒来聘。）

秦人来归僖公成风之祿。正也。书者。以见周室陵迟。

典礼错乱。秦人之不若也。案四年十有一月壬寅。夫人风氏薨。五年春壬正月。王使荣叔归含且赙。三月辛亥。葬我小君成风。王使召伯来会葬。此年秦人来归僖公成风之祔。不及事也。其言正者。妾母称夫人。非正也。妾母称夫人。自僖公始。天子不能正。而秦人能之。故曰。秦人来归僖公成风之祔。（秦人来归僖公成风之祔。）

晋自令狐之战。不出师者三年。其厌战之心。亦可见也。而秦不顾人命。见利则动。又起此役。夷狄之道也。故曰秦伐晋以黜之。（文十年。秦伐晋。）

案。壮八年。师及齐师围郕。郕降于齐师。自是入齐为附庸。此为来奔。齐所逼尔。（文十二年春正月。郕伯来奔。）

二国之讎既易世矣。二国之战。固可以已也。而秦康晋灵犹寻旧怨。残民以逞。是彰父之不德也。故孔子自令狐之战不复名其将帅。（秦人晋人战于河曲。）

帅师而城。畏莒故也。郚。莒鲁所争者。（季孙行父帅师城诸及郚。）

孛彗之属。偏指日彗。光芒四出日孛。（文十四年有星孛入于北斗。）

舍未逾年称君者。孔子疾乱臣贼子之甚。嫌未逾年与成君异也。故诛一公子商人。为万世戒。（齐公子商人弑其君舍。）

单伯。鲁大夫。叔姬。昭公夫人舍母也。舍既遇弑。鲁使单伯视子叔姬。故商人执子叔姬。单伯至此犹见者。盖其子孙世尔。（齐人执子叔姬。）

毁泉台。恶劳民也。筑之劳。毁之劳。既筑之。又毁之。可谓劳矣。（文十六年毁泉台。）

宋师败绩。获宋华元。恶郑公子归生。与楚比周。既败宋师。又获其帅。可谓甚矣。（宣二年。宋师败绩。获宋华元。）

陈即楚。故晋赵盾卫孙免侵陈。陈人请成。（宣六年。晋赵盾卫孙免侵陈。）

仲遂虽卒。犹当追正其罪。宣公不能正仲遂之罪。则当为之废绎。何者。君臣之恩未绝也。（宣八年壬午。犹绎万入去龠。）

敬溢。嬴姓。两不克葬。识无备也。葬既有日。不为雨止。经言己丑葬我小君敬嬴。雨不克葬。是己丑之日。丧既行而遇雨也。且雨迟久。

不可得而知。设若涑日弥月。其可停柩路次不行乎。案。礼平且而葬，日中而虞。此言庚寅日中而克葬。葬之无备可知也。（葬我小君敬嬴。雨不克葬。）

仲孙蔑。公孙敖之孙。（宣九年。仲孙蔑如京师）

根牟。微国。内灭国日取。此年取根牟。成六年取郭。襄十三年取邾是也。（秋。取根牟。）

崔氏齐大夫言氏者。起其世也。东迁之后。天子诸侯大夫皆世。隐三年。书尹氏。讥天子大夫。故此书崔氏。识诸侯大夫也。（宣十年。齐崔氏出奔卫）

此楚子杀陈复徵舒也。其言楚人者。与楚讨也。陈复徵舒弑其君。天子不能诛。诸侯不能讨。而楚人能之。故孔子与楚讨也。（宣十一年。楚人杀陈复徵舒。）

楚子伐宋。以其伐陈也。（宣十三年。楚子伐宋。）

郑与楚故。（宣十四年。晋侯伐郑）

生杀之柄。天子所持也。是故春秋非天子不得专杀。王札子。人臣也。王札子人臣。杀召伯毛伯于朝。定王不能禁。专孰甚焉。故曰王札子杀召伯毛伯。以诛其恶。（宣十五年。王札子杀召伯毛伯。）

秋中之蠹未息。冬又生子。重为灾。（冬蠹生。）

不书葬者。贬之也。吴楚僭。极恶重。王法所诛。故皆不书葬以贬之。（宣十八年。楚子旅卒。）

臧孙许臧孙辰子。（成元年。盟于赤棘。）

王者至尊。天下莫得而敌非茅戎可得败也。定王庸暗。无宣王之烈王师为茅戎所败。恶之大者。故孔子以王师自败为文所以存周也。（王师败绩于茅戎。）

汶阳之田。鲁地也。齐人侵之。今鲁从晋。故复取之。不言取之齐者。明本非齐地。（成二年。取汶阳田。）

来归者。弃而来归也（成五年。杞叔姬来归。）

虫牢之盟。郑服也。天王崩。晋会诸侯同盟于虫牢。不顾甚矣。（同盟于虫牢。）

武宫者。武公之宫也。其毁已久。宗庙有常。故不言立。此言二月辛巳立武宫。非礼可知也。（成六年。立武宫。）

宣九年。取根牟。此年取郭。襄十三年取郭。皆微国也。（取郭。）

吴本子爵。始见于经。曰吴者。恶其僭号也。（成七年。吴伐郑。）

吴乘楚伐郑。故入州来。州来。微国。（吴入州来。）

汶阳之田。齐所侵鲁地也。故二年用师于齐。取之。晋侯使韩穿来言归之于齐。非正也。鲁之土地。天子所封。非晋侯所得制也。晋侯使归之于齐。

是鲁国之命。制在晋也。故曰晋侯使韩穿来言汶阳之田。归之。于齐以恶之。（成八年。韩穿来言汶阳之田。）

成虽既位八年。非有勤王之绩。天子使召伯来赐公命。滥赏也。（天子使召伯来赐公命。）

林父七年奔晋。其言自晋归于卫者。由晋侯而得归也。大夫由晋侯而得归。则卫国之事可知矣。（成十四年。卫孙林父自晋归于卫）

诸侯大夫不敢致吴子也。吴子在锺离。故相与会吴于锺离尔。（成十五年。会吴于锺离。）

郑与楚比周。晋侯再假王命。三合诸侯以讨之。而不能服郑。霸国不振可知也。（成十七年。公会单子晋侯宋公卫侯曹伯齐人邾人伐郑）

君士卿佐。是为股肱。厉公不道。一日而杀三卿。此自祸之道。故列数之以著其恶（晋杀其大夫却鞮却犇却至。）

楚师侵宋。所以救郑也。（襄元年。楚公子王夫帅师侵宋。）

成公夫人。（襄二年夫人姜氏薨。）

叔孙豹。侨如弟（叔孙豹如宋）

季氏四月城所食邑。其专可知也（襄七年。城费。）

公前年会诸侯于邲。不至者。公自邲朝晋也。（襄八年春王正月。公如晋。）

盗者微贱之称。盗一日而杀三卿。故列数之。恶郑伯失刑政也。（襄十年。盗杀郑公子驂公子发公孙辄。）

大国三军。次国二军。鲁以次国而作三军。乱圣王之制也。（襄十一年春王正月。作三军。）

天子不亲迎。取后则三公逆之。刘夏。士也。王后。天下母。使微者逆之。可哉。故曰刘夏逆王后于齐。以著其恶。（襄十五年刘夏逆王后于齐。）

晋平溴梁之会。方退。执莒于邾子以归。又不归于京师。非所以宗诸侯也。（襄十六年。晋人执莒于邾子以归。）

三年之中。君臣加兵于鲁者四。齐之不道。亦可知也（襄十七年。齐侯伐我北鄙。）

诸侯不序前自后凡也（襄十九年。诸侯盟于祝柯。）

诸侯土地。受之天子。不可取也。言取。恶内也。（取邾田自濞水。）

城西郭城武城。惧齐也（城武城。）

书界我来奔。恶内也。恶乡受邾叛人邑。今又纳邾叛人也。故是年冬。臧纥出奔。邾亦受之。（襄二十三年。邾畀我。来奔。）

此乐盈以曲沃之甲入晋。败而奔曲沃也。经言栾盈复入于晋。入于曲沃者。栾盈复入于晋。犯君当诛。曲沃大夫不可纳也。入于曲沃。明曲沃大夫纳之当坐。（栾盈复入于晋。入于曲沃。）

次。止也。言救言次。恶不急救患也。君命救晋。豹畏齐废命而止。故曰叔孙豹帅师救晋。次于雍榆以恶之。（叔孙豹帅师救晋。次于雍榆。）

孟壮子也(仲孙速卒。)

不言其大夫者。栾盈出奔楚。当绝也。称人以杀。从讨贼辞。(晋人杀栾盈。)

羯。仲孙速子。孟孝伯也(襄二十四年仲孙羯帅师侵齐)

晋再合诸侯将伐齐。齐人惧。弑壮公以求成。晋侯许之。八月己巳。诸侯同盟于重邱是也。壮公复背澶渊之盟。加兵晋术。信不道矣。然齐人弑壮公以求成。逆之大者。晋不能讨之。以定齐国之乱。曷以宗诸侯。宜乎大夫日炽。自是卒不可制也故先书崔杼士弑。以著其恶(会于夷仪。)

献公之奔齐也。孙林父遂之。宁喜弑剽以纳献公。故林父惧。入于戚以叛。(襄二十六年。孙林父入于戚以叛。)

先言辛卯卫宁喜弑其君剽。后言甲午卫侯衎复归于卫者以见衎待弑而归也。案。十四年卫侯衎出奔齐。前年入于夷仪。今喜弑剽。四日而复归于卫。此待弑而归可知也。(卫侯衎复归于卫。)

称君以弑世子。甚之也。(宋公杀其世子痤。)

隐桓之际。天子失道。诸侯擅权。宣成之间。诸侯僭命。大夫专国。至宋之会。则又甚矣。何哉。自宋之会。诸侯日微。天下之政。皆大夫专持之也。故二十九年。城杞三十年。会澶渊。昭元年。会虢。诸侯莫有见者。此天下政。皆大夫专持之可知也。(襄二十七年。会于宋。)

宁喜不以讨贼辞书者。献公杀之。不以其罪也。(卫杀其大夫宁喜。)

无冰时燠也。(襄二十八年春。无冰。)

公留于楚者七月(襄二十九年夏五月。公至自楚。)

共谥也。内女不葬。葬者。皆非常也。壮四年。齐侯葬纪伯姬。三十年。葬纪叔姬。此年叔弓如宋。葬共姬是也。(襄三十年。葬宋共姬。)

襄公太子。未逾年之君也。名者襄公未葬也。不葬不地。降成君也(襄三十一年秋九月癸巳。子野卒。)

公不能以礼自重。取困辱也。昭二年冬。如晋至河乃复。

待昭公反。季孙之不若。亦晋侯之恶也。(季孙叔如晋。)陈哀公二子。太子偃师。次子留。公弟招与大夫过皆爱留。欲立之。哀公疾。遂杀太子偃师以立之。留庶孽也。偃师。冢嗣也。招以叔父之亲。不顾宗社之重。陨冢嗣以立庶孽致楚灭陈。皆招之由也故曰陈侯之弟招杀陈世子偃师以甚招之恶也(昭八年。陈侯之弟招。杀陈世子偃师。)

此公子招杀大夫公子过也。其言陈人杀其大夫公子过者。不与公子招杀也。故以陈人自讨为文。(陈人杀其大夫公子过。)

十月壬午。楚师灭陈。此言葬陈哀公。如不灭之辞者。所以存陈也。九年。陈灾同此。(葬陈哀公。)

此年无冬者脱也。(昭十年。)

般弑逆之人。诸侯皆得杀之。楚子名者。楚子暴虐无道。贪蔡土地。不以弑君之罪杀般也。四月丁巳。楚子虔诱蔡侯般杀之于申。十有一月丁酉。楚子灭蔡。执蔡世子有以归用之。此暴虐无道。贪蔡土地不得以讨贼例。当坐诱杀蔡侯般也。(昭十一年。楚子虔诱蔡侯般。杀之于申。)

蒐。春田也。五月。不时也。时又有夫人之丧。（大蒐于比蒲。）会于厥慙。欲救蔡而不能也。（会于厥慙）

先生归者。明比不与谋也。后言弑者。正比之罪也。（昭十三年。楚公子比自晋归于楚。）

大夫执则至。至则名。不称氏。前见也。（昭十四年春。意如至自晋。）

宋卫陈郑同日而灾也。宋卫陈郑同日而灾。异之甚者。（昭十八年。宋卫陈郑灾。）

鄆。公孙会之邑也。言自鄆出奔宋者。以别从国都而去尔。（昭二十年。曹公孙会自鄆出奔宋。）

卫侯之母兄。而盗得杀之。卫侯之无刑政也。故曰盗杀卫侯之兄縶。以著其恶。（盗杀卫侯之兄縶。）

以天子之尊。三月而葬。此诸侯之不若也。（昭二十二年葬景王。）

言王。所以明当嗣之人也。言子。所以见未逾年之君也。言猛。所以别君王之子也。不崩不葬。降成君也。（王子猛卒。）

春秋之战。书败者多矣。未有诸侯之师。略而不序者。此六国之师。略而不序者。贱之也。其言胡子髡沈子逞灭。深恶二国之君。不得其死。皆以自灭为文也。（昭二十三年。胡子髡。沈子逞灭。）

内讳奔。皆曰孙。次于阳州者。不得入于齐也。（昭二十五年。公孙于齐。）

齐侯取郚。以处公也。不言处公者。明年公至自齐。居于郚。此处公可知也。（齐侯取郚。）

居于郚者。公为意如所拒。不得入于鲁也。（昭二十六年。公至自齐。居于郚。）

谋纳公而不能也。（盟于郭陵。）

公前年如齐者再。皆不见礼。故如晋。其言次于乾侯者。不得入于晋也。公既不见礼于齐。又不得入于晋。其穷辱如此。（昭二十八年。公如晋。次于乾侯。）

季孙意如。逐君之贼也。晋侯不能讨而戮之。既使荀跖会意如于适历。又使荀跖唁公于乾侯何所为哉。此晋侯之恶亦可见矣。（昭三十一年。晋侯使荀跖唁于乾侯。）

周自天子言之。则曰王城成周。诸侯言之。则曰京师。（昭三十一年。城成周。）

不书正月者。定公未立。不与季氏承其正朔也。是时季氏专国。昭公薨于乾侯。及岁之交。定又未立。故略不书焉。所以黜强臣而存公室也。（定元年春王。）

春秋之义诸侯不得专执。况大夫乎。宋仲几会城成周。韩不信。陪臣也。

非天子命。执仲几于天子之侧。甚矣。故曰。晋人执宋仲几于京师。以疾之。（晋人执宋仲几于京师。）

其言雉门及两观灾音。雉门与两观俱灾也。雉门两观。天子之制。（定二年。雉门及两观灾。）

蔡人病楚。使告于晋。故晋合诸侯于此。此救蔡伐楚也。然诸侯不振。使救蔡伐楚之功。归于强吴。冬。蔡侯以吴子及楚人战于柏举。楚师败绩是也。（定四年春。侵楚。）

蔡公孙姓帅师灭沈。沈兴楚故也。沈子嘉归。杀之。公孙姓之罪不容诛也。（灭沈。）

以者。乞师而用之也。晋合十八国之君。不能救蔡伐楚。吴能救之伐之。此吴晋之事。强弱之势。较然可见也。故自是诸侯小大皆宗于吴。（冬。战于柏举。）

晋师救我。故公会于瓦。（定八年公会晋师于瓦。）

不曰盗归宝玉大弓者。盗微贱。不可再见也。（定九年。得宝玉大弓。）

郟叛。叔孙州仇仲孙何忌帅师围之。郟不服。故二卿秋再围。（定十年。围郟。）

天子祭社稷宗庙。有与诸侯共福之礼。此谓助祭诸侯也。鲁未尝助祭。天王使石尚来归脤。非礼也。（定十四年。天王使石尚来归脤。）

雨不克葬。讥不能葬也。葬不为雨止。戊午。日下昃。乃克葬。言无备之甚也。（定十五年。两不克葬。）

夏四月。卫灵公卒。卫人立辄。辄者。蒯聩之子也。故晋赵鞅帅师纳蒯聩于戚。其言于戚者。为辄所拒不得入于卫也。案。定十四年。卫世子蒯聩出奔宋灵公既卒。辄又已立。犹称曩日之世子。蒯聩当嗣。恶辄贪国叛父。逆乱人理。以灭天性。孔子正其名而书之也。（哀二年。纳卫世子蒯聩于戚。）

闰月。丧事不数。葬齐晋公。非礼也。春秋二百四十二年。书闰者。性文六年不告月。此年葬齐景公尔。皆讥其变常也。且三年之丧。练祥各有其月。此非礼可知。（哀五年闰月。葬齐景公。）

吴伐我。以邾子益来故也。直曰伐我者。兵加于都城也。（哀八年吴伐我。）

田者。井田也。赋者。财赋也。宣公奢泰。始什二而税。至于哀公。则又甚焉。哀公不道。既什二而税其田。又什二而敛其财。故曰。用田赋。言用田以为财赋之率也。（哀十二年春。用田赋。）

周之十二月。夏之十月也。为异这甚。（冬十有二月螽）。

报雍邱之师也。二国覆师以相偿报。其恶如此。（哀十三年春。郑罕达帅师取宋师于岩。）

吴子方会越。乘其无备而入之也。（于越入吴。）

光芒四出曰孛。不言所在之次者。见于旦也。文十四年。有星孛入于北斗。昭十七年。有星孛入于大辰。此不言所在之次者。见于旦可知也。（冬十有一月。有星孛于东方。）

### 睢阳子集(补)

孔子而下。称大儒者。曰孟轲荀卿扬雄。至于董仲舒则忽而不举。何哉。仲舒对策。推明孔子。抑黜百家。诸不在六艺之科者。绝其其道。勿使并进。期可谓尽心于圣人之道者也。暴秦之后。圣道晦而复明者。

仲舒之力。（董仲舒。）史固称汉孝元少而好儒。及即位。登用儒生。委之以政。故贡薛之徒。迭为宰相。而上牵制文义。优游不断。孝宣之业衰焉。噫。昔宣帝尝怒元帝。言用儒生将乱其家者也。亦不思之甚矣。向使元帝能纳萧望之刘更生之谋。安有衰灭。盖用儒而不能委之以政尔。（书汉元帝赞后。）

国家踵隋唐之制。专以词赋取人。故天下之士。皆致力于声病对偶之间。探索圣贤之阃奥者。百无一二而非挺然特出。不徇世俗之士。孰克舍坡而取此。

专守王弼韩康伯之说。而求于。大易。吾未见其能尽于大易也。专守左氏公羊谷梁杜何范氏之说。而求于春秋。吾未见其能尽于春秋也。专守毛萁郑康成之说。而求于诗。吾未见其能尽于诗也。专守孔氏之说。而求于书。吾未见其能尽于书也(以上与范天章书。)

文者。道之用也。道者。教之本也。故必得之于心。而后成之于言。自汉至唐。以文垂世者众矣。然多杨墨佛老虚无报应之事。沈谢徐庾妖艳邪侈之辞。始终仁义。不叛不杂者。惟董仲舒扬雄王通韩愈。(与张洞书。)

传曰。四郊多垒。此卿大夫之辱也。地广大荒而不治。此亦士之辱也。噫。仁义不行。礼乐不作。儒者之辱。与夫仁义礼乐。治世之本也。王道所由兴。人伦所由正。扣其本。知则何所为。噫。儒者之辱。始于战国。杨墨乱之于前。申韩杂之于后。汉魏而下。则又甚焉。佛老之徒。横于中国。彼以死生祸福虚无报应为事。千万其端。给我生民。绝灭仁义。屏弃礼乐。以涂塞天下之耳目。天下之人。愚众贤寡。惧其死生祸福报应人之若彼也。莫不争奉而竞趋之。观其相与为群。纷纷扰扰。周乎天下。于是其教与儒齐驱并驾。峙而为三。吁可怪也。去君臣之礼。绝父子之戚。灭夫归之义。儒者不以仁义礼乐为心则已。若以为心。得不鸣鼓而攻之乎。凡今之人。与人争鬻。小有所不胜。尚以为辱。矧夫夷狄诸子之法。乱

我圣人之教。其为辱也大矣。噫。圣人不生。怪乱不平。章甫其冠。逢掖其衣。不知其辱。反从而尊之。得不为罪人乎。由汉魏而下千馀岁。其源流既深。其本支既固。不得其位。不翦其类。其将奈何。其将奈何。(儒辱)。

## 附 录

先生退居泰山之阳。枯槁憔悴。须眉皓白。故相李文定迪守竟。见之欢曰。先生年五十。一室独居。谁事左右。不幸风雨饮食生疾奈何。吾弟之女甚贤。可以奉箕帚。先生固辞。文定曰。吾女不妻先生。

不过一官人妻。先生德高天下。幸壻李氏。荣贵莫大于此。先生曰。宰相女不以妻公侯贵戚。而固以嫁山谷衰老藜藿不充之人。相国之贤。古无有也。予安敢不承。其女亦甘淡泊。事先生尽礼。当时士大夫莫不贤之。(泃水燕谈。)

范文正在睢阳掌学。有孙秀才者。索游。上谒文正。赠钱一千。明年。孙生复过睢阳。谒文正。又赠一千。因问何为级级于道路。生戚然动色曰。母老无以为养若日得百钱。甘旨足矣。文正曰。吾观子辞气。非乞客也。二年仆仆所得几何。而废学多矣。吾今补子学职。月可得三千以供养。子能安于学乎。生大喜。于是受以春秋。而孙生笃学不舍尽夜。明年。文正去睢阳。孙生亦辞归。后十年。闻泰山下有孙明复先生。以春秋教授学者。道德高迈。朝廷召至。乃昔日索游孙秀才也。(杨公笔录。)

祖望谨按。此段稍可疑。宜再考。先生壻于李文定公

时。年已五十矣。疑其稍长于范文正公。未必反受春秋于文正也。（梓材案。泰山以淳化三年壬辰生。文正以端拱三年己丑生。实长于泰山三岁。）且本传言文正实荐先生入国子。则此所云朝廷召至。文正乃知之者。不已谬乎。

欧阳文忠曰。先生治春秋。不惑传注。不为曲说以乱经。其言简易。明于诸侯大夫功罪。以考时之盛衰。而推见王道之治乱。得于经之本义为多。（补）

王得臣曰。泰山著春秋尊王发微。以为凡经所书。皆变古乱常则书。故曰春秋无褒。盖与梁子所谓常事不书之义同。（补）

朱子曰。近时言春秋。皆计较利害。大义却不会见。如唐之陆淳。本朝孙明复之徒。虽未能深于圣经。然观其推言治道。凛凛然可畏。终得圣人意思。（补）

百家谨案。石徂徕泰山书院记。自周以上观之。贤人之达者。臬陶传说伊尹吕望召公毕公是也。自周以下观之。贤人之穷者。孟子杨子文中子韩吏部是也。然较其功业德行。穷不易达。吏部后三百年贤人之穷者。又有泰山先生。孟子杨子文中子吏部。皆以其道授弟子。既授弟子。复传之于书。其书大行。其道大耀。先生亦以其道授弟子。既授弟子。亦将传之于书。将使其书大行。其道大耀。乃于泰山之阳。起学舍讲堂。聚先圣之书满屋。与群弟子而居之。当时人游之贵者。孟子则有梁惠王齐宣王滕文公之属。杨则有刘歆桓谭之属。文中子则有越公之属。吏部则有裴晋公郑相国张仆射之属。门人之高第者。孟则有万章公孙丑乐正克之徒。杨则有侯芭刘莽之徒。文中子

则有董常程元薛收李靖杜如晦房魏之徒。吏部则有要观李翔李汉张籍皇甫湜之徒。今先生从游之贵者。故王沂公蔡贰卿李泰州孔中丞。今李丞相范经略明子京张安道士熙道祖择之。门人之高第者。石介刘牧姜潜张洞李缙。足以相望于千百年之闲矣。孰谓先生穷乎。大哉圣贤之道无屯泰。孟子杨子文中子吏部。皆屯于无位与小官。而孟子泰于七篇。杨子泰于法言太元。文中子泰于绩经中说。吏部泰于原道论佛骨表十馀万言。先生当以为尝孔子之心者大易。尽孔子之用者春秋。是二大经。圣人之极笔也。治世之大法也。

故作易说六十四篇。春秋尊王发微十二篇。疑四凶之不去。十六相之不举。故作尧权。防后世之篡夺。诸侯之僭逼。故作舜制。辨注家之误。正世子之名。故作正名解。美出处之得。明传嗣之嫡。故作四皓论。先生述作。上宗周孔。下拟韩孟。是亦为泰。先生孰少之哉。介乐先生之道。大先生之为。请以此说刊之石。陷于讲堂之西壁。又徂徕与祖择之书云。自周以上观之。圣人之穷者惟孔子。自周以下观之。贤人之穷者惟泰山明复先生。今先生之书。不可尽见。但以徂徕之学问。而为其尊戴如此。即可以知先生矣。嗟乎。师道之难言也。视学问重。则其视师也必尊。视学问轻。则其视师也自忽。故庐陵之志先生墓曰。鲁多学者。其尤贤而有道者石介。自介而下。皆以弟子事之。孔给事道辅。闻先生之风。就见之。介执杖履侍左右。先生坐则立升降。拜则扶之。及其往谢也亦然。鲁人既素高此两人。由是始识师弟子之礼。莫不嗟欢

之。呜呼。观于徂徠事师之严。虽不见先生之书。不可以知先生之道之尊哉。

## 直讲石徂徠先生介

石介。字守道。奉符人。第进士。历郓州南京推官。笃学有志尚。乐善疾恶。喜声名。遇事奋然敢为。以论赦书。罢为镇南掌书记。代父丙远官为嘉州军事判官。丁父母艰。垢面跣足。躬耕徂徠山下。葬不葬者七十丧。以易教授其徒。鲁人称徂徠先生。入为国子监直讲太子中允。直集贤院。学者从之甚众。尝患文章之弊。佛老为蠹。著怪说三篇及中国论。言去此三者。乃可以有为。又著唐鉴以戒奸臣宦官宫女。指切当时无所忌讳。庆历三年。吕夷简罢相。夏竦罢枢密使。而杜公衍。章公得象。晏公殊。贾公昌朝。范公仲淹。富公弼。韩公琦。同是执政。欧阳公修。余公靖。王公素。蔡公襄。并为谏官。先生喜曰。此盛事也。乃作庆历圣德诗。略曰。众贤之进。如茅斯拔。大奸之去。如距斯脱。众贤指杜等大奸仟竦也。泰山见之曰。子祸始此矣。先生不自安。求出判濮州。未赴。卒于家。年四十一。会孔直温谋畔。搜其家得先生书。夏竦欲因以修报复。且中伤杜公等。因言介诈死。北走契丹。请发棺以验。诏下。时杜公在兖。以语官属龚鼎臣。愿以阖族保介必死。提点刑狱吕居简亦曰。介果走。孥戮非酷。不然。国家无故。剖人冢墓。

何以示后世。且介死必有亲属门生会葬。苟召问无异。亦足应诏。于是众数百同保。乃免斩棺。子弟羈管他

州。亦得还。先生家故贫。妻子不免冻馁。富韩二公共买田以贍养之。有徂徕集行于世。(云濠案。徂徕集三十卷。谢山学案扎记。徂徕易解五卷。陈直齐曰。所解止六十四卦。亦无大发明。)

梓材谨案。宋史范忠宣传云。仲淹门下多贤士。如胡瑗孙复石介李观之徒。纯仁皆与从游。知胡孙石李四先生。皆在文正门下。而先生与盱江辈行较后于安定泰山。则列之文正门人可也。

## 春秋说

称人者。贬也。而人不必皆贬。微者亦称人。称爵褒者。也。而爵未必纯褒。讥者亦称爵。继故不书即位。而桓宣则书即位。妾母不称夫人。而成风则称夫人。失地之君名。而卫侯奔楚则不名。未逾年之君称子。而郑伯伐许则不称子。会盟。先主会者。而瓦屋之盟则先宋。征伐。首主兵者。而瓦之师则后齐。母弟一也。而或称之以见其恶。或没之以著其罪。天王一也。或称天以著其失。或去天以示其非。

春秋为无王而作。孰谓隐为贤且让而始之哉。(以上总论。)

子叔姬先书被执。次书来归。非郟杞之比。夫商人弑君自立。又虐其国君之母。天子不能讨。诸侯不能伐。李孙行父再如晋。诸侯为是盟于悒。皆无能为而退。徒得单伯之至。子叔姬之归而已。而与兵以侵鲁者未已也。于以见晋霸之不竞也。于以见诸侯之有弑君者。而莫之讨也。

于以见齐之横而鲁之弱也。(文十四年。齐人执子叔姬。)翠弑隐公。遂弑子赤。桓公之立。逆女使翠。宣公之立。逆女便遂。斯二人者。在国以为贼。而桓宣以为忠也。故终桓宣之世。翠遂皆称公子无异词。(宣元年。公子遂如齐逆女。)

礼有重轻先后之不同。以祭视绎则祭为重。而泽为轻。以绎视卿佐之丧。则绎为轻。而卿佐之丧为重。有国者。当图其称也(壬午。犹绎。万入去籥)

内取外邑。皆曰取如取因取防取訾娄。外归鲁地皆曰归。如济西龟阴及灌阡汶阳田。鲁地也。齐人以归于我。当日归。今而曰取者。盖因晋力而取之也。归者。其意也。取者。我也。非其志也。于后齐复事晋。故八年使韩穿来言归之于齐。然此年齐归我田。喜曰取。

八年齐取我田。乃曰归者。取之自晋。归之自晋。以见鲁国之命制于晋而已。故难我田也。而不得偃然有之。其犹寄尔。故齐归我田。书曰取犹若取之于外者。齐取我田。书曰归。犹若齐之。所有也(成二年。取汶阳田)

公之此行。有侨如之患。外不见于霸主。故危而致之。(成十六年。公至自会。)

不书及。内之也。郑有国而私属于鲁。鲁之私属节也。皆不臣之著收。(襄五年。叔孙豹郑世子巫如晋。)

成九年为蒲之会。将以合吴。而吴不至。故十五年。诸侯之大夫会之于锺离。前三年悼公盟鸡泽。使荀会逆吴子而又不至。故此年使鲁先会之于善道。凡此皆往会之也。至秋。戚之会。序吴于列。而不复殊者。因来会也。

凡序吴者。来会我也。殊吴者。往会之也。（襄五年。仲孙箴卫孙林父会吴于善道。）

日食之变。起于交也。有难交而不食者。春秋二百四十二年。而日食三十六。有频交而食者。

此年及二十四年。三年之内。连月而食者再也。请儒以为历无此法。或传写之误。然汉之时亦有频食者。高帝三年。及文帝前三年十月晦十一月晦是也。天道至远。不可得而知。后世执推步之术。案交会之度而求之。亦已难矣。（襄二十一年九月庚戌朔。日有食之。冬十月庚辰朔。日有食之。）

## 徂徕文集

尧舜禹汤文武周孔之道。万世常行。不可易之道也。佛老以妖妄怪诞之教坏乱之。杨亿以淫巧浮伪之言破碎之。（怪说。）

慈溪黄氏曰。徂徕先生学正识卓。辟邪说。卫正道。上继韩子以达于孟子。真百世之师也。杨亿不过文词浮靡。其害本不至与佛老等。而亦癖之。峻如此。盖宋与八十年。浮靡之习方开。为所怪也。使先生生乎今之世。见托儒者之名。售佛老之说者。辟之又当何如哉。

狗当我户。猫捕我鼠。鸡知天时。有功于人。食人之食。可矣。彼素餐尸禄。将狗猫鸡之不若乎。（责素餐。）

天地间必然无有者有三。无神仙。无黄金术。无佛。大凡穷天下而奉之者一人也。莫贵于一人。天地两间苟所有者。求之莫不得也。秦始皇求为仙。汉武帝求为黄金。

梁武帝求为佛。勤亦至矣。而始皇远游死。梁武饿死。汉武铸黄金不成。吾故知三者之必无也。（辨惑。）

郑康成注文王世子云。文王以扰勤损寿之说。大非也。文王享年九十有七。岂为损寿乎。夫勤忧天下者。圣人之心也。安乐一身者。匹夫之情也。后世人君皆耽于逸乐。寿命不长。康成之罪也。（忧勤非损寿论。）

辱书为士熙道言天人有感应为失。至乃谓人自人。天自天。天人不相与。断然以行乎大中之道。行之则有福。异之则有祸。非有感应也。夫能行大中之道。则是为善。善降之福。是人以善感天。天以福应善。人不能行大中之道则是为恶。恶则降之过。是人以恶感天。天以过应恶也。此所谓感应者也。而曰非感应。吾所未达也。人亦天。天亦人。天人相去。其间不容发。但天阴险下人。不如国家昭昭然设爵赏刑罚以示人善恶。书曰。天工人其代之。易曰。兼三才而两之。文中子曰。三才之道。不相离。又乾卦曰。先天而天弗违。后天而奉天时。杨雄曰。天辟乎上。地辟乎下。人辟乎中。天人果不相与乎。熙道通天地人者。故言人必言天。言天必言人。文中子曰。春秋其以天道终乎。元经其以人事终乎。天人相兴之际。甚可畏也。

故君子备之。言人而遗乎天。言天而遗乎人。未尽天人之道也。（与范奉礼书。○以上梨洲原本。）

攘背欲操万丈戈。力与熙道攻浮认。（上孙先生书。）

有非常之事。然后有非常之人。有非常之人。然后有非常之功。今元昊猖狂。亦非常也。求非常之事。立非常

之功。莫若阁下。然建大厦者非一材。维泰山者非一绳（上韩密学经略书。）

日月天之目。御史天子之目。（上李杂端书。）

合天下之公也。虽其亲昵。人不谓之私。用一人之私也。虽其疏远。人不谓之公。（上王沂公书。）

昔郭代公为太学生。家信至。寄钱四十万为学粮。有縗服叫门云。五代未葬。代公即命以车一时载去。略无留者。亦不问姓氏。代公其年绝粗。不能成举。柳河东布衣时。坐酒肆中。有书生在其侧。言贫无以葬。柳即搜于其家。得白金百余两。钱数万。遗之。故代公富贵功业光隆于唐。河东文章声名照映本朝。（上王状元书。乞助改葬石氏七十丧。）

生幸而值如孔子孟轲者。同其时。居幸而遭如孔子孟轲者。同其里。则是坐遇孔孟。亲见圣贤。不隔数千百年。得其人而师之。不走万数千里。获其师而学之也。（上孙少傅书。）

频见仆所为文。仆文字实足动人。然仆之心能专正道。不敢跬步叛去圣人。其文则无悖理害教者。斯亦鄙夫硿硿然有一节之长也。书中又言仆书字怪且异。古亦无。今亦无。为天下非之。此诚仆之病也。此为之不能也。然永叔谓我特异于人。似不知我也。仆诚亦有自异于众者。则非永叔之所谓也。今天下为佛老。其徒噍噍乎声。附合响应。仆独挺然自持吾圣人之道。今天下为杨亿。其众晓晓乎口。

一唱百和。仆独确然自守吾圣人之经。兹是仆有异乎

众者。然亦非特为取高于人。道适当然也。（答欧阳永叔书。）

为文之道。如日行有道。月行有次。星生有躔。水出有源。亦归于海。（与张秀才书。）

咸章韶夏。至乐也。秦于夔牙之府。而奏于鄙俚。恶能审其声而知其音也。飞兔骠袅。逸馭也。不骋于王乐之前。而鬻于市人。恶能审其骏而知其良也。今天下大道榛塞。吾常思得韩孟大贤人出。

为芟去其荆棘。逐去其狐狸。道大辟而无荒磧。往年官在汶上。始得土熙道。今春来南昌郡。又逢孙明复。韩孟兹遂生矣。（与裴员外书。）

夷王下堂。乱是以作。宣公税亩。乱是以作。秦开阡陌。乱是以作。秦襄王太后临轩。乱是以作。秦始皇罢封建。置郡县。乱是以作。秦汉美人之号凡四十等。

乱是以作。汉武帝数宴后宫。奏请多以宦官主之。乱是以作。不反其始。其乱不止。（原乱）

孔子为圣人之至。吏部为贤人之卓。孔子之易春秋。自圣人来未有也。吏部原道原仁原毁行难禹问佛骨表诤臣论。自诸子以来未有也。呜呼至矣。（尊韩。）

道大坏。由一人存之。天下国家大乱。由一人扶之。古言大厦将颠。非一木所支。是弃道而忘天下国家也。颠而不支坐而视其颠。斯亦为不智者矣。曰见可而进。量力而动。其全身苟生者欤。（救说。）

天地之治曰祸福。君之治曰刑赏。皆随其善恶而散布之。夫人不达天地君之治。兢兢焉守小慈。蹈小仁。不肯

去一奸人。刑一有罪。皆曰存阴德。其大旨谓不杀一人。不伤一物。则天地神明之所佑也。且天地能覆载而不能明示过福于人。树之以君。任其刑赏。人君能刑赏而不能亲行黜陟于下。任之以臣。佐其威权。违天地君。而曰存阴德。过斯及矣。(阴德论。○以上黄氏补本。)

## 附 录

守道为举子时。寓学于南都。其固穷苦学。世无比者。王洙闻其穷约。因会客以盘餐遗之。石谢曰。甘脆者。亦介之愿也。但日飧之则可。若止一餐。则明日无继。朝飧膏粱。暮厌粗粝。人之常情也。介所以不敢当赐。便以食远。王咨重之。(倦游录。)

景佑二年。录五代及诸国后。时辟先生御史台主簿未至。论不当求诸伪国后。坐罢。欧阳文忠贻书责杜祁公曰。主簿于台中。非言事官。介足未履台门之阃。已用言事罢。可谓正直刚明不畏避矣。度介之才。不止为主簿。直可为御史也。介斥而他举亦必择贤。贤者固好辩。如此。必得愚暗懦默者而止。杜不能用。(史)

欧阳公志其墓曰。先生非隐者也。其仕尝位于朝矣。鲁之人不称其官。而称基德。以为徂徕鲁之望。先生鲁人之所尊。故因其所居之山。以配其有德之称。曰徂徕先生。其遇事发愤。作为文章。极陈古今治乱成败。以指切当世贤愚善恶是是非非。无所讳忌。世俗颇骇其言。由是谤议喧然。而小人尤嫉恶之。相与出力。必挤之死先生安然不惑不变。曰吾道固如是。吾勇过孟轲矣。

吕氏家塾记曰。天圣以来。穆伯长尹师鲁苏子美欧阳永叔。始创为古文。以变西昆体。学者翕然从之。其有为杨。刘体者。守道尤嫉之。以为孔门之大害。作怪说三篇。以排佛老及杨亿。于是新进后学。不敢为杨刘体。亦不敢谈佛老。

杜默曰。夏英公因庆历时之斥已。恨先生刺骨。因先生有奏记富文忠公。责以行伊周之事。欲因是以倾文忠及范文正等。乃使女奴阴习先生成书。改伊周为伊霍又伪作先生为富撰废立诏草。飞语上闻。富范大惧。适闻契丹伐夏。遂请行边。既得命。过郑州。见吕公夷简。吕公问何事遂出。范对以经略两路事毕即远。吕曰。君此行正蹈危机。岂得复入。若欲经制西事。莫若在朝为便。范公愕然。八月。以富公为河北宣抚史。富范既去朝。攻者益急。帝心不能无疑矣。先生亦不自安。乃请外。得濮州通判。

李端叔姑溪集曰。初夏竦在枢府。深怨石介之讥已。必欲报之。滁州狂人孔直温谋反。伏诛。搜其家得石介书。时介已死。竦为宣徽南院使。言介诈死。乃富弼遣介结契丹起兵。期以一路兵为内应。请发介棺验之。诏下兖州。时知兖者为杜衍。语僚属。莫敢答。掌书记龚鼎臣愿以阖族保介必死。提刑吕居简。亦言无故发棺。何以示后。具状上之。始获免

孙氏鸿庆居士集曰。夏竦既谗先生于仁宗。谓介不死。北走契丹。幸吕居简为京东转运使。具状保于中使。仁宗始悟竦之谮。及竦之死。仁宗将往浇奠。吴奎言于帝

曰。夏悚多诈。今亦死矣。仁宗恍然至其家。浇奠毕。踌躇久之。命大阍去竦面幕而视之。世谓剖棺之与去面幕。其为人主之疑一也。亦所谓报应者邪。（以上梨洲原本。）

叶水心习学记言曰。救时莫如养力。辨道莫如平气。石介以其忿嫉不忍之意。发于褊荡太过之词。激犹可与为善者之心。坚已陷于邪者之敌。群而攻之。故回挽无毫发。而伤败积邱陵。哀哉。然自学者言之。则见善明。立志果。殉道重。视身轻。自谓大过。上六当其任。则其节有足取也。（补。○梓材案。谢山学案扎记残句。有攻过不知养德六字。未知何人之说。与水心此修首二语相类。姑附识于此）

谢山读徂徕集曰。徂徕先生严气正性。允与泰山第一高座。独其析理有未精者。其论学统。则曰不作符命。自投于阁。以美杨雄。而不难改窜汉书之言。以韩其酖。其论治统。则曰五代大坏。瀛王救之以美冯道。而竟忘其长乐老人之谬。夫欲崇节谊。而乃有取于斯二人者。一言以为不知。其斯之谓与。忠烈文先生彦博（附师史炤）

文彦博。字宽夫。介休人。少与张昇高若讷从颖昌史炤学。炤母异之。曰。贵人也。待之甚厚。第进士。官至同平章事。封潞国公。神宗朝。累拜太尉。请老。以太师致仕。居洛阳。元佑初。司马温公荐先生宿德元老。宜起以自辅。宣仁后命平章军国重事。居五年。复致仕。绍圣初。章惇秉政。言者论先生朋附温公。诋毁先烈。降太子少保。卒年九十二。先生历事四朝。任将相五十年。名闻四夷。平居接物谦下。尊德乐善。如恐不及。其在洛也。

洛人邵康节及程明道兄弟皆以道自重。宾接之如布衣交。崇宁中。预元佑赏籍。后特命出籍。追复太师。谥曰忠烈（参史傅）

梓材谨案。王定国闻见近录。以先生兄弟为泰山门人。则颖昌史氏。特其幼学师也。

## 附 录

吕氏杂志曰，凡与交游书。其父祖知名于世者。须避其名讳。文潞公与故旧款接。一生未尝犯其父讳。

梓材谨案。此条自荥阳学案。黎洲原本移入。

## 运判刘长民先生牧

刘牧字先之。号长民。衢之西安人。年十六。举进士不第。曰有司岂枉我哉。乃买书闭户治之。及再举。遂为举首。调州军事推官。与州将争公事。为所挤。几不免。及后将范文正公至。先生大喜曰。此吾师也。遂以为师。文正亦数称先生。勉以实学。因得从学于泰山之间。岁终。将举京官。先生以让其同官有亲而老者。文正欢息许之曰。吾不可以不成君之美。及文正抚河东。举先生可治剧。于是为兖州观察推官。改大理寺丞。知大名府。先是多盗。先生即用其党推逐。有发辄得。后遂无为盗者。有诏集其强壮刺其手。为义勇。多惶怖不知所为。相率欲亡走。先生论以诏意。为言利害。皆就刺。欣然曰。刘君不我欺也。通判建州。富文忠公以枢密副使使河北。奏掌机

宜文字。保州兵士为乱。文忠使抚视。先生自长垣三日抵其城下定之。会文忠罢去。乃之建州。连丁内外艰服除。通判庐州。朝廷弛茶榷。使江西议均其税。奏事得请。人皆便之。除广南西路转运判官。修险厄。募丁壮。以减戍卒。徙仓便输。考摄官功次。绝其行赇。居二年凡利害无不兴废者。乃移荆湖北路。至逾月卒。家贫无以为丧。自棺槨诸物。皆荆南士人为具。先生既优于学。复优于才。又为范富二公所知。一时士大夫争誉之。先生亦慨然自以为当得意。已而屯遭流落。抑没于庸人之中。几老矣。乃稍出为世作。若将以有为也。而即死。抡材者为之怅然。先生又受易学于范谔昌。谔昌本于许坚。坚本于种放。实与康节同所自出。其门人则吴秘黄黎献也。秘上其书于朝。黎献序之。卦德通论一卷。钩隐圆三卷。(云濠案。谢山学案扎记云。刘长民易解十五卷。又案。宋志称先生新注周易十一卷。图一卷。晁公武读书志。作图三卷。则宋志误也。其注今不传。图在道藏洞真部灵图类。通志堂刑行于世。)

下 篇

南宋诸儒教育文论选读



## 杨万里教育文论选读

杨万里(一一二七——一二〇六)字廷秀。吉州吉水人。绍兴进士,调零陵丞。时张浚谪居永州,勉以正心诚意之学,万里服其教终身,名读书之室曰“诚斋”。乾道六年(一一七〇)上千虑策,为枢密虞允文所重,荐为国子博士。为太常博士,礼部右侍郎。出知漳州、常州、筠州。以宝文阁待制致仕。万里秉性刚直,遇事敢言,长于诗,当时称为“杨诚斋体。”重视人才,王淮为相,问曰:“宰相先务者何事?”曰:“人才。”又问:“孰为才?”即疏荐朱熹、袁枢等六十人。尝曰:“学之为言,效也。以己之不知效彼之知,以己之不能效彼之能。学云学云,诵数云乎哉!辞命云乎哉!”又曰:“学而不化,非学也。”反对汉儒章句之学,谓“说经弥亲,去经弥疏”。著有诚斋易传、诚斋集等。

### 通州重修学记(节选)

予闻学者内而不外,古也;外而不内,古乎?故自离家而出至于平天下,自修身而入至于格物,出者止于三而人者极于五,内外之详略何如哉?今有璞玉于此,弗琢焉雕焉,则大不作圭,小不作佩,故身不可以不修也。琢且雕矣,而脉理之不端,瑕类之不莹,则玉人者力倍而器无就,故修身在正心。理端矣,类莹矣,良工视之,曰:嘻!则褫肖而里不核,故正心在诚意。幸而玉也,非也,而主人焉莫之识,则亦或毁于填,或捐诸沟而已,故诚意在致知。又幸而主人有宝

而能识矣 ,问其所以宝 ,或能言其粗 ,莫能言其精 ,则亦浅之为知矣 ,故致知在格物。君子之学盖如此 ! 何谓物 ? 其纲有三 ,其端有四 ,其典有五。是物也 ,天生烝民之则者非欤 ? 究而至之 ,是之谓格。学者能用力乎此 ,则自士而进于贤 ,自贤而跂于圣 ,潜乎身 ,溥乎天下国家 ,夫独待于外乎哉 ! 士之报公 ,不在此 ,其将焉在 ?

杨万里 :诚斋集 ,卷七十三 ,商务印书馆 ,四部丛刊本。

## 谭氏学林堂记

茶陵谭氏世儒其业 ,至令郢州郡博士始策上第者 ,世选其名 ,勤之其字也。勤之兄之子知言年二十有四 ,嗜学明经 ,有司以秋赋之溢员选试太学 ,知言亦在选中。尝筑一堂 ,丛书于间 ,绝甘屏荤而以诗礼为膏粱 ,捐绮縠而以文史为襟带 ,去丝远竹而以简编为笙镛。问堂名于良斋先生谢公 ,公大书“学林”以扁其楣。

又问学林之讼于余 ,则讯之曰 :“此班固之语而黄豫章撷之以谥学者也。子尝观于高山深林乎 ? 绕绕乎其陟而弥峻也 ,蔚蔚乎其眺而弥广也 ,窈窈乎其曠而弥辽也 ,子也入焉 ,将奚取乎 ? 根柢乎 ? 荣华乎 ?”曰 :“根柢哉 !”余曰 :“子入学林 ,亦若是而已矣 ! 而其峻也 ,其广也 ,其邃也 ,又有甚于此者焉。有义理之林 ,有文词之林 ,有圣贤之林 ,有名爵之林 ,由于义理 ,入自圣贤 ,此根柢之林也。由于文词 ,入自名爵 ,此荣华之林也。学者亦孰不曰吾将根柢之求而不荣华之求哉 ? 然咀义理者其滋淡 ,餐文词者其味腴 ,蹈圣贤者其涂悠 ,趋名爵者其蹊捷。子能不诱于腴 ,不厌于淡 ,不勤

于捷,不堕于悠,则假道义理之林有日矣!不然,腴与淡战于口,悠与捷战于心,吾惧荣华之胜而根柢之负也,文词之述而义理之荒也,名爵之向而圣贤之徇也。向圣贤而徇名爵,苟不止其,向必至于尔也。向名爵而徇圣贤,虽不止其向,亦必至于否也?子将欲入其林,愿闻其向。”

知言字养正。绍熙五年十二月□日具位杨万里记。

同前书,卷七十四。

### 秀溪书院记(节选)

(周)彦博来问于予曰:“奕也闻先生之于后学,勿之有拒焉尔矣。盖有不可教而教,未有可教而不教也;盖有未尝问而告,未有有问而无告也。奕将俾诸子之学系理义乎?或曰:若是哉,其左也,令之仕者非此其出也。系文辞乎?或曰:若是哉,其洿也,古之学者非此其入也。愿先生摊张谢公(良斋)大书书院之旨以启其衷。”

予对曰:“子之言皆是也。抑汉高帝所谓公知其一,未知其二者也。我今告子。子以为圣人之经、君子之学端奚事乎?道之以人之理,齐之以人之纲,如是而止耳。纲焉在?曰亲曰君而止耳。理焉在?曰孝曰忠而止耳。故动天地,贯日月,通神明,开金石,表四海,范百世,莫大乎忠孝。昔者孔子尝谓古之学者为己矣,欲知古人为己之学,此其是也,曰左,可乎?若夫学文者,孝弟之余力也,修辞者,立诚之宅里也,故四教首文。黎献先言:昔者子张尝学干禄矣,欲知今人干禄之学,此其是也,曰洿,可乎?将由夫或者前之讼乎,是木植而断其柢也。将由夫或者后之讼乎,是谷茹

而讪其耘也。子于斯二者,惟勿后乎子之所先者,勿先乎子之所后者,勿讪其耘,左者其不右乎!勿断其柢,洿者其不隆乎!子盍于孔子子张而问之乎?“彦博嗜学而强记,经史百氏,靡不综贯云”。

同前书,卷七十六。

### 送王才臣赴秋试序(节选)

最后得王生子俊才臣者,其於古圣贤书,一见便领其妙,下笔无俗下语。亦不之彼而之比,生其有以哉!居数月,告予以行,曰:“将试於有司,请所以赠”。

予曰:“生之是行,志於得科目而已也,将其志不止於得科目而已耶?志於得科目而已也,则生之挟,时之悦,生之鬻,时之售,有馀也,科目足道哉?其志将不止於得科目而已也,则予欲不言,得而不言耶!上之不置乎士,士之不遁乎上,生以为为何等事耶?静则道,动则功,出处语默,世则仪之,天地人物,身则福之,是之为也。场屋之文,夸以贾敬,丽人媒欣,抑末矣,是之为耶?士之言曰:我将先之末,继之本。嗟乎!本以先独末以继,而又末以先者耶?是故为士者植其初,用士者计其终,而取士不与焉。盖曰姑以是取之云尔!古之人不介不达,不执不见。场屋之文,其士之介与摯也欤!介之弁若吃也,摯之恶若嫩也,於宾之贤若否也无紧也。

士之愚良,紧不紧於场屋之文哉?种玉者不,菽稗者不禾,奈之何其以末先,以本继也?生其力乎其所以植,以堪乎其所以计,则生之得科目,非生之得也,上之人之得也。

介与摯乎尔 ,夸与丽乎尔 ,则生之得。生之得也 ,上之人得也耶 ?生行也 ,予於生乎观。”

## 礼 论

论曰 道无所倚 ,有所践。有所倚 ,则天下莫之稽 ;无所践 ,则天下莫之居。莫之稽 ,道之渎也 ;莫之居 ,道之弃也。圣人以道而寄於经 ,以悟於后 ,乃至於渎与弃。渎则道不神。弃则道不行。道不神 ,且不行 ,则经也者 ,无乃虚其所以寄而杜其所以悟哉 ?

夫惟经首於易而后道不渎 ,继易以礼而后道不弃 ,圣人之虑 ,微矣 !盖天人之理 ,性命之源 ,仁义道德 ,吉凶悔吝 ,纷然齿於卦而形於象 ,卦之中又有卦 ,而象之外又有象焉。此所以为无所倚也。无所倚 ,则无所穷。无所穷者 ,听天下之人各入其入 ,随至其至也。是以天下仰其神而稽焉。虽然 ,道则神矣 ,不渎矣 ,天下于焉而稽之矣。然天下之人 ,圣不数也 ,贤亦不数也 ,而愚不肖则不弃也。圣人之经 ,为圣贤而作也 ,不为愚不肖而作也。则有易已多矣。否也 ,则以不踈之愚不肖 ,而举责之以不数之圣贤 ,是却天下之进于圣贤 ,而坚天下之心 ,使安于愚不肖也。是故圣人本之以不倚而进之以可践。礼也者所以示天下之可践也。

圆不以规 ,方不以矩 ,运斤而成风 ,惟匠石可也。欲举天下之工而皆匠石也 ,皆不规不矩也 ,则天下之工有弃其斤斧而去耳。何则 ?无所可践也。易者 ,圣人成风之斤也。礼者 ,圣人规矩之器也。匠石不以匠石而废规矩 ,故无匠石而有匠石 ;圣人不以圣人而废礼法 ,故无圣人而有圣人。盖

道有所可践而后天下有所可居。易之言曰：“神无方也，易无体也。彼且无方，则不可以方求。彼且无体，则不可以体见。不可以方求，则契其方者出乎方者也。不可以体见，则得其体者遗于体者也。欲天下之人皆出乎方，契其方，遗乎体，得其体，呜呼，难哉！是故有礼焉，如是而君臣父子，如是而冠昏丧祭，如是而交际辞受，如是而出处进退，严乎洒扫之末，以达乎精义入神、动容周旋之顷，而礼皆至焉。其义粲然无所不可知，而其地画然有所必可践，愚不肖者孰不可以勉而践、践而居哉？有可践，则天下得以不置其足于道之外；有可居，则天下得以置其身于道之内。使天下之人置其身于道之内，而不置其足于道之外，相敬相爱，相安相养，以至于今，礼之教也。

而老子曰：“失道德仁义而后礼。”又曰：“礼者忠信之薄”。嗟乎！去礼以求忠信，是去裘以求燠者之智也。且礼亡，则道德仁义其犹有存欤？尝观老子之徒，有问乎聃者！雁行避影而后进，而聃未轻告也。己则一日不可无师弟子之礼，而天下独可一日无君臣父子之礼耶！人有一朝三饭于家，而教其邻以辟谷之方者，此可信也哉？聃是已！谨论。

同前书，卷八十四。

## 曾子论 中

论曰：学道者必有以用道也。学之而无所用之，则亲见尧、舜、周、孔而无所觐，博极诗、书、礼、乐、易、春秋而无所涉，洞贯仁义忠信而无所归。何也？尧、舜、周、孔，道之人

也。六经，道之林也；仁义忠信，道之器也。见其人，极其林，洞其器，谓之不学道，不可也；谓之学道，亦不可也。学则学矣，用则未有以用也。布之可以温，故人取之以衣其身；粟之可以饱，故人取之以实其腹。令且有人，积布而不衣，藏粟而不食，则虽积藏如丘山，而夫人者不免于冻馁而死矣。夫布与粟如丘山，而不免于死，非不富之罪也，富而不用其富之罪也。学道而不用，安以道为哉？

曾子曰：“吾日三省吾身：为人谋而不忠乎？与朋友交而不信乎？传不习乎？”此曾子之始学也，彼固有所用之也。然则曾子之用何所用？用之者体之也，体之者身之也。学道而至于体之以身，夫然后道为吾之有矣。故夫世之学道者，吾见其学道矣，未见其有夫道也。学而不能有，则道自道，我自我也。夫惟道即我，而我即道者，可以言道为我之有矣。曾子之三省其身，非省其身也，省其身与道之一二也。身与道果一也，曾子之幸也；若犹二也，曾子其得不省乎？省之则不二矣。

且夫身与道为二者，岂身非道而道非身哉？道与身为一者，又岂道自外至而身徒中受哉？谓身非道，则身安得有夫道；

谓道非身，则道安得有于身。谓道自外至，则有所至，必有所见，徒中受，则有所受，必有所盈。迎其至而无见也，反其受而无盈也，则道非自外至，而身非从中受也。道非升而身非内，则不可谓身非道而道非身也。身与道，本一也，一而二者，不察之过也，二而一者，察之功也。子思曰：“‘鸟飞戾天，鱼跃于渊’，上下察也。”人之一心，察之之妙，上际

于天 ,下极于渊 ,无一理之逃也 ,而况于及是察而用之于吾身之乎 ?

匹夫有璧而椟之于家 ,既久而偶忘之 ,不胜其困 ,而假丐于其邻 ,自以为天下之至贫也 ,而不知其富也。三年而忽忆其璧也 ,出而鬻之 ,一朝而获千金。夫千金非自外至也 ,匹夫之所自有也 ,有千金而困于贫 ,既贫则富 ,则察与不察也。当其不察 ,璧亦不亡 ! 及其既察 ,璧固自若。道也者 ,吾身之璧也 ,学者有璧而弗察 ,弗察而忘者也。曾子者有璧而日察之 ,日察之而日忆之者也。为人谋而忠 ,与朋友交而信 ,传道而必习 :学者岂无是哉 ? 有而不有者 ,谁之过欤 ? 曾子一日而察者三 ,岂有脱而不存也哉 ? 孟子曰 :“ 万物皆备于我矣 ,反身而诚 ,乐莫大焉。”知备而不知反 ,宜学者之无所乐也。曾子三省之学 ,惟孟子传之也欤 ! 谨论。

同前书 ,卷八十五。

## 子思论 上

论曰 道必有措手之所 ,而后学者得以用其功。邈然如天 ,渊然如渊 ,则学者安所措其手哉 ? 子思曰 :“ 喜怒哀乐之未发谓之中。”夫不言所以处喜怒哀乐者 ,而止言其喜怒哀乐之未发者 ,初无影之可捕 ,而况求其形哉 ? 学者求其说而不得 ,则流而入于槁木死灰之学。夫槁木死灰之学 ,非洙泗之学也 ,西学也。

然则学者不入于此而入于彼 ,无乃子思不示人以措手之所 ,而纳之于茫洋之地而然乎 ? 子思不然也。子思盖有示人以措手之所者矣。而章句之学离之也。离而不合 ,此

学者所以止求之于喜怒哀乐未发之言,而不知子思所以处夫喜怒哀乐未发之妙,则固在于言前也。

且子思不云乎:“天命之谓性,率性之谓道,修道之谓教。”又继之曰:“君子戒不睹,惧不闻。莫见乎隐,莫显乎微,故君子敬其独。”然后曰:“喜怒哀乐之未发谓之中,发而皆中节谓之和。中也者天下之大本,和也者天下之达道。致中和,天地位焉,万物育焉。”盖天下未有无用之道,而君子亦不为不蒂之言也。中也者,固性之有也,然性不可见而中不可能。使子思曰“天命之谓性”而止耳,曰“喜怒哀乐之未发谓之中”而止耳,则此言无乃邻于不蒂而此道无乃堕于无用耶?故子思之学,不恃其性,而恃其率;不恃其中,而恃其致。率也者,循是而教焉者也;致也者,力而求之者也。性不可见而率性者可见;中不可能而致中者可能。致则率矣,中则性矣,是则子思之意也。而学者不之详也。

象犀珠玉,绝域之产也,而人得而用之者,夫固有以致之也。吾性之中,不如是之远也,不远也而不迩也,则未有以致之尔。致犀象珠玉则犀象珠玉至,致中则中至。

然则何以致夫中?曰喜怒哀乐之未发有以处之是也。然则何以处夫喜怒哀乐之未发?曰君子敬其独是也。盖天下之理,莫隐于十目之所视,而莫显于喜怒哀乐之未发。当其未发吾已知之,非吾知之也,心知之也,非心知之也,天知之也。天且知之,而曰不显可乎?曰不显而不戒不惧,则喜怒哀乐未发之初,内不既其养,外不既其闲。未发而不养,则其发必妄;未发而不闲,则其发必肆。妄与肆相遭,喜与怒相激,哀与乐相战,将以致中,是闲蝇蚋千百于一室而求

其静也。是以君子敬其独也。敬心不以隐显而去留,则内有养,外有闲。方其独也,若不胜其众也;方其未发也,若不胜其动也;方其不睹不闻也,若不胜其耳目之属也。何也?独者,众之源也,静者,动之机也,一息之顷,心与天已知之矣,知而养,养而闲,则一妄起,一察应:一肆动,一傲随。察与应妄,则察至而妄者除;傲与肆随,则傲至而肆者伏。妄者除而肆者伏,当是之时,此心莹然,真而法矣。未发而真,发而非真;未发而法,发而非法,天下有是理乎?去妄、去肆,而一之于真与法,而中在其间矣。人有病目者,不求其本而急其末,以为所以病吾目者翳而已,去翳则目宜必明,然去一翳,生一翳,则不知养肝之过也。肝得其养,而目自明,则夫翳者不去而去矣。喜怒哀乐未发谓之中,其自中也耶?其有以养其中也耶?谨论。

同前书,卷八十六。

### 子思论 中(节选)

盖自夫子有性习近远之论,而不明言性之善恶,至孟子则断之以性善之说,于是荀、扬、韩三子者,各出一说以与孟子竞。说者以为夫子不立论以起争,而起三子之争者,孟子喜于立论之过也。嗟乎!夫子非不立论也,夫子而不立论而持两端,则仁义礼乐于何而折衷哉?性习近远之说,是夫子之立论也,立论而微者也。孟子岂喜于立论者哉?入夫子之海,先得夫子之珠,瞥然见其性相近之旨,悟其真而发其微,不忍自秘而分于人,此亦仁人君子用心之切者也,而孟子何过焉?

三子之竞,岂孟子起耶?三子邀功之急者也。三子邀功而孟子遂为过。君子于此亦难于处也哉!盖将附三子,则悖于圣人,附孟子,则三子者不服。然则何以处之?昔者秦缓死,其长子得其术,而医之名齐于缓。其二三子者不胜其忌也,于是各为新奇而托之于其父,以求胜其兄。非不爱其兄也,以为不有以异于兄,则不得以同于父。天下未有以决也。

他日,其东邻之父,得秦缓枕中之书而出以证焉,然后长子之术始信于天下,有所讼者必有所质也。中庸之书,夫子枕中之书也,而子思得之。中庸曰:“天命之谓性,率性之谓道。”又曰:“能尽其性,则能尽人物之性,可以赞化育,参天地。”质之以此而后孟子之说始信也欤!性果恶耶?则曰违之,所至当逆天地而戾人物矣,奚其?又奚其参?人性之有善恶,善则恶不得以寄,恶则善不得以居,如冰之寒而湿,火之燠而燥也。今曰善恶混,吾将曰冰之性燥湿混,而火之性寒燠混也,可乎?至于裂性而三之,裂三而五之,则亦不胜其劳矣。

盖三子言性而未见性者也。曷为言性而未见性也?不自尽其性也。自东海而趋西海,必至于西海而后尽也;未至于西海而止也,而曰西无海也,之三子者是也。吾性一尽而育人物,参天地者在焉,性为善耶恶耶?三子者亦尝进于此也乎?三子者自有性而不尽也,宜其言之不彻也。质之中庸而后三子者心服矣。

三子非服孟子也,服孔子也。三子服而后孟子之说信,而后孔子之意明。孔子之意明而后性善之论定,性善之论

定而后天下之为善者众,则子思之功岂不大哉!子思不邀功者也,不邀功而大有功者。谨论。

同前书。

## 子思论 下

论曰:学者病乎无见,亦病乎有见。学而无见,学之俗也;学而有见,学之妙也。俗则病矣,妙矣而亦曰病,可乎?妙亦病也,妙而不反,斯病矣。人惟无见也,人而有见,则逐于见而不反。盖世有病于能俯而不能仰者,终身不知有天也。一日而其病愈,仰而见天之高,自以为未始见也而喜焉,喜而不足,则终日观天而不复视地焉,坐亦观天,行亦观天,不知逢荆棘、蹈溪岳也,蹶而伤焉。岂天使之蹶而伤哉?伤生于喜,喜生于见,见生于不见,故也。学者其初患于无见也,而尽锐以求于一见,见矣其患反甚于不见,何也?不见则羨,既见则喜,自夫人之喜心一生也,而道始远矣。非喜心之害道也,喜其高则必厌其下,喜其远则必弃其迩,喜其大则必厌其细。不知夫道也者,下不二于高,迩不二于远,而细不二于大也,而二之,是故崇先觉,卑后学,务遐想,蔑近思,以君臣父子之日用为浅易,以仁义礼乐之名教为粗迹。于是探混苙以为深,极孤绝以为高,而不知入于空虚无有之地。举空虚无有之学以治身济世,此犹取梦中之饮食以济饥渴也,不已蹊乎?

古之君子,盖有穷百家、究六合、极师友,博论辨而无得也;非无得也,有得而无用也。有得而无用,则是吾见之为病也。从其见而反焉,则有得矣。见不损于今,亦不加于

今 ;见不异于昔 ,亦不同于昔。至此则向之所谓百家、六合、师友、论辨 ,皆非也而皆是也。百家一人 ,六合一室 ,师友一户。论辨一口。孰为高、孰为下、孰为远、孰为迩、孰为大、孰为细耶?道之归有在矣。中庸曰:“道之不行也 ,道之不明也 ,贤智过之 ,愚不肖不及也。”夫愚不肖之不及 ,固离于道矣 ,而贤智之过之 ,乃中庸之所甚忧。而道之不行与不明 ,乃贤智者之罪。此无他 ,见而不反之病也。又曰:“君子学德性而道问学 ,致广大而尽精微 ,极高明而道中庸 ,温故而知新 ,敦厚以崇礼 ,是故居上不骄 ,为下不倍。夫学之功 ,至于居上而不骄 ,为下而不倍 ,此真有用之学也 ,求其所以然者 ,则本于不以性废学 ,不以大忽微 ,不以高弃中 ,不以新忘故 ,不以质去文。嗟乎!学至于此 ,其斯以为子思中庸之学也欤!

好游者以为九州之内 ,四海之外 ,其山川人物 ,非复其乡里所有之山川人物也 ,竭其家以为粮 ,以求博观于天下 ,三年而贫也、而倦也 ,悔而归 ,则其乡里之山川人物 ,即九州四海之山川人物也 ,而后释然悟 ,翻然喜。学者之学而有见 ,见而不反 ,盖游而未悔者也。安得游而悔者与之共学子思之中庸也耶?谨论。

同前书。

## 人 才 上

臣闻才之在天下 ,求之之法愈密则愈踈 ,取之之涂愈博则愈狭。然则天下之才 ,果不可求乎?古者一代圣人之兴 ,则一代之人才亦从而兴 ,夫岂不求而自至也?盖圣人者 ,度

越世俗之拘挛 ,彻藩墙 ,去城府 ,神倾意豁 ,以来天下度外奇杰之士 ,故才者毕赴 ,不才者自伏。后世之君 ,以为天下之人 ,举将欺我而不可信 ,于是立为规矩 ,创为绳墨 ,以簸扬澄汰天下之士 ,取之不胜其精而实粗 ,得之者皆截然入规矩 ,中绳墨 ,而奇杰之士皆漏于规矩绳墨之外 ,故求治而莫之与治 ,遭乱而莫之与除 ,纷纭胶扰 ,而卒不能成功。然则天下之才 ,求之安事于密 ,而取之安事于博哉 ? 盖密则必有所隔 ,博而未离于密也。

国家自祖宗知规矩绳墨之米足以罗度外奇杰之士也 ,是故进士任子以待群才 ,制科以待异才 ,得人盖不少矣。然自制科中罢而复行 ,今四十年 ,而竟未有一士出而副侧席之求 ,此其故何也 ? 无乃今之制科 ,非古之制科欤 ? 无乃不用规矩绳墨而规矩绳墨愈急欤 ? 故臣尝谓今欲求制科奇杰之士 ,夫惟有所不求 ,斯可以求之矣。昔者西汉制科之盛 ,莫武帝若也。尝求其所以策之之讼 ,则曰 ,上嘉唐虞 ,下悼桀纣而已。则又曰 ,禹汤水旱 ,厥咎何由而已。何其甚平而无难也 ? 非无难也 ,不暇于难也。夫武帝者 ,方夙寤晨兴 ,以愿闻治道之要之不暇 ,而暇度蠹简 ,摘度辞以为苟难 ,以与书生角一日之记问也哉 ? 今则不然 ,先命有司而诚之以莫知所从出之题 ,既又亲策于廷 ,而杂之以奥僻怪奇之故事 ,不过于何晏、赵岐、孔安国、郑康成之传注 ,与夫孔颖达之疏羲而已。此岂有关于圣贤之妙学 ,英雄豪杰济世之策谋也哉 ? 以训诂之苛碎而求磊落之士 ,以虫鱼之散殊而钓文武将相之才 ,不几于施罾罾之笱以罗横江之鲸 ,挂黄口之饵以望凤之来食也耶 ? 其不至 ,固也 ! 虽使古之圣贤如孟轲者

复生,亦不能也。孟子之时,去周之盛时,与今孰远也?孟子与孟献子相去犹近也。诸侯恶周籍之害己而去之,孟子已不能记其详。孟献子之友五人,孟子已忘其三,则孟子亦安能中今之所谓制科也哉?夫孟子者,因无事于此能也。孟子则有所能者矣。孟子曰:“如欲平治天下,舍我其谁?”韩子曰:“孔子以是传之孟子。”此孟子之所能也。今不求天下之士为孟子之所能,而求其为孟子所不能,则是其所求者非其所求也。故曰,令欲求制科奇杰之士,夫惟有所不求,斯可以求之矣。

且朝廷以此等求士而不得也,求而得,则亦乌用是咕咕者为哉?张华能对千门万户之问,而不能救贾后、司马伦之乱,前之敏,后之痴,小之明,大之暗。臣愚欲望朝廷参之以祖宗汉唐制科之本意,立大端而去细目,使士之所治,上之六经之正经,下之十七代史与诸子之书,而削去传注奥僻之问,其学则主乎有用,其辞则主乎去谀,上及乘舆而不诛,历诋在廷而不怒。使天子得闻草野狂直之论,而士得专意乎兴亡治乱经济之业,庶乎奇杰有所挟者稍稍出矣。

议者曰:求马者,非求驽也,求骏也。今去其难而纯乎易,则惧驽者之至,如之何?是不然。求马者求其一日千里乎?抑将求其他技乎?令求马者,不问其能千里与否,而曰吾欲其能撮蚤而扞虱搏鬲而抢免也,可乎?士之能廋辞隐帙者,岂曰奇杰,而奇杰之士乌在廋辞隐帙之能也?

虽然,臣犹欲有言焉,士固有挟策谋而不能乎文有辞,能乎文辞而不肯入有司之刀尺。苟军旅之间,委诸将以荐谋臣才士,不间于文与武,仕与未仕,而诸郡大比之荐,各辍

进士定额十之一 ,以其半而试士之能古文者 ,略仿宏词之体 ;以其半而试士之知兵献策者 ,略仿武举之制。上之于宗伯 ,而取之视进士之科各焉。其数不出乎奏名之常员 ,而不羁之不至于横弃。其与以声病之文而取科级者 ,不犹愈乎 ? 如此而犹有遗才焉 ,臣不信也。

同前书 ,卷八十七。

## 人 才 下(节选)

臣闻人有常言 ,皆曰今天下乏才。天下真乏才耶 ? 才者天之生也 ,古多才而今乏才 ,则是天之厚于古而薄于今耶 ? 穡非后稷 ,而无岁无粟 ;地非渭川 ,而无地无竹。天之生物 ,今犹古也 ,而独不生才耶 ? 臣尝闻之 ,天下之才 ,其生在天 ,其成不在天。天生之 ,君成之 ,亦君坏之。才生于天而坏于君 ,而曰天下乏才也 ,可乎哉 ?

盖天下之才 ,莫难于成 ,而莫易于坏。士之幼而壮 ,壮而老父兄之所训诲 ,君师之所长育 ,不知其几何日 ;博之古今以入其智 ,试之世务以出其能 ,不知其几何事。或昔之过而令补之以功 ,或彼之短而此济之以长 ,尝险易而涉风霜 ,不知其几何变。阅日之久也 ,更事之多也 ,应变之熟也 ,而其才犹有不成者矣 ! 幸而成才 ,则上之人当如何而爱惜之。故曰 ,才莫难于成人之至情 ,自非前无千载之眩 ,后无万人之怵 ,独立自信 ,如比干 ,如伯夷 ,谁不违于祸以向于福者 ? 天下之人 ,如是而成才矣。日夜莹之 ,犹恐昏之 ;日夜策之 ,犹恐息之。而上之人乃不使之免于祸 ,则是才者国之获而身之贼也 ,其谁不解体故曰 ,才莫易于坏。

惟善用才者不惟能成天下之才 ,亦能转坏以为成 ;而不善用才者 ,不惟不能邀其成 ,而亦不能扶其坏。今日坏其一 ,明日坏其二 ,天下之才 ,销委腐败 ,而缓急乃无一人为之用 ,无一人为之用 ,其果无才耶 ?使善用者起而承之 ,濯摩翦拂而用之 ,则故者新 ,懦者奋 ,而散者聚 ,天下之大功 ,不终朝而可成。后世见汉高帝、唐太宗收揽天下英雄而尽得其用 ,以为后世无复有此之人物。不知汉之所用 ,即秦之所弃 ;唐之所得 ,即隋之所遗。何前之无而后之有耶 ?盖坏其成与成其坏 ,惟上之人如何尔。令天下之无才 ,岂真无耶 ?抑上之人成之者过少而坏之者过多耶 ?

同前书。

## 庸 言(节选)

### 二

杨子曰 :仁者安其固然 ,故不忧。知者明其当然 ,故不惑。勇者信其不然 ,故不惧。

杨子曰 :仕优则学 ,丰其歉 ;学优则仕 ,散其积。

杨子曰 :“君子不器” :不以一能而盈诸身。“及某使人也 ,器之” :不以众能而责诸人。

### 三

杨子曰 :“学以聚之” ;“无不受也” ;“问以辨之” ,有不<sub>受</sub>也。

杨子曰 :“割不正不食” ;“席不正不坐。”一身而不正 ,可乎 ?“食不厌精 ,脍不厌细”。一学而不精 ,可乎 ?

四

杨子曰：置虚器于水，中未充则鸣，既充则默。画画以为知道，器器以为知德，充乎哉！

五

或问：“非知之艰，行之惟艰”，传说之言也；“不致其知，不力其行”，小程子之言也。由前之说，珍乎行；由后之说，珍乎知。学者将畴从？杨子曰：知，譬则目也；行，譬则趾也。目焉而已矣，离娄而辟也，可乎？趾焉而已矣，师冕而驰也，可乎？人乎人，目趾具而已矣。

或问：何谓学？杨子曰：学之为言，效也。以己之不知效彼之知，以己之不能效彼之能。学云学云，诵数云乎哉！辞命云乎哉！

诚齐集，卷九十一。

七

或问：圣人可学乎？杨子曰：奚而不可学也？“圣人，人伦之至也”，子孟子之言也；“圣尽伦”，子荀子之言也；“圣人，尽人道者也”，子程子之言也。圣人，人也，我亦人也，我无人伦乎？我无人道乎？昧弗明，舍弗行，行弗至弗尽耳。

九

或问：书一也，或诵焉而君子，或诵焉而小人，何也？杨子曰：非诵与不诵也，由与不由也。

杨子曰：学而不化，非学也。故曰：“虽愚必明，虽柔必强”。岂惟愚明柔强哉？虽明必愚，虽强必柔。

杨子曰：头垢则思沐，足垢则思濯。一心垢则不思沐濯焉，何哉？

十

杨子曰：精于理者，其言易而明。粗于事者，其言费而昏。

或曰：学者莫上于敏，莫下于钝；然敏或以窒，钝或以通，何也？杨子曰：不可怙者天，不可画者人。

同前书 卷九十二。

十二

杨子曰：读书者非言语之谓也，将以灌吾道德之本根，荣吾道德之枝叶也。本根将枯，枝叶将瘁，试取圣贤之书一阅焉，枯者茂，瘁者荣。

十三

或问：“天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教”，何谓也？杨子曰：“天命之谓性”，人为云乎哉？“率性之谓道”，外取云乎哉？“修道之谓教”，幸得云乎哉？故令之界之〔之〕谓命，无加无损之谓率，作之勋之之谓修。

或问：无穷之谓理，无尽之谓性，而曰穷理尽性，如之何？曰：穷无穷、尽无尽之谓学。

十四

或问：诸儒同异之说，学者宜何从？杨子曰：事疑从古，义疑从是。

或问：汉儒句读之学何如？杨子曰：非不善也，——说字无字外之句，说句无句外之意，说意无意外之味。故说经弥亲，去经弥疏。

十五

或问：学经有法乎？杨子曰：有四：曰耳，曰目，曰心，曰

神。虽然 ,是四法者耳为下。耳以聚之 ,目以辨之 ,心以思之 ,神以会之。

杨子曰 :告子之论性不胜其离也。以善外也 ,非内也 ,故作“性犹杞柳”之论 ;以性随也 ,非定也 ,故作“性犹湍水”之论 ;以性者人犹物 ,物犹人 ,故作“生之谓性”之论 ;以性者知斯欲 ,欲斯知 ,故作“食色性也”之论。一性数说 ,一说百离。告子而知性也 ? 自言之 ,自离之。故孟子曰 :“邪辞知其所离”。

同前书 ,卷九十三。

十七

或问 :孔子曰 :“温故而知新 ,可以为师。”何也 ? 杨子曰 :温故而知新 ,岂特可谓一时之师哉 ,为百世之师可也。然则其谁能之 ? 曰 :其惟孔子乎。然则温故为难乎 ? 温故而知新为难乎 ? 曰 :温故非难也 ,温故而知新 ,则难也。然则其孰为故、孰为新 ? 曰 :古人已往之迹之谓故 ,出古人故迹之外神而明之之谓新也。

同前书 ,卷九十四。

## 学箴 为清江陈叔声作

匪仁弗泉 ,匪敬弗源 ,心为之渊 ,以安其天。是心未熟 ,求躬之淑 ,譬彼菽麦 ,而求获菽。圣有六籍 ,道之国都 ,立师求友 ,往问之涂。有充于中 ,必光于外 ,行与圣契 ,言与圣会。其或载笔 ,以葩厥辞 ,大本斯拔 ,何叶弗萎。咨尔后学于斯盍觉。惟其笃之 ,是以告之。

同前书 ,卷九十七。

## 范成大教育文论选读

范成大(1126~1193),字至能,一字幼元,早岁自号此山居士,后又自号石湖居士。宋平江府吴县人(治今苏州吴中区)人。成大出生时,正当“靖康之耻”;幼年又遭流离,生四岁而金军再度南下,繁华的平江城毁于战火,使早慧的成大深寓家国之痛。其父范雱终官秘书郎,其母蔡氏夫人却出身名门,乃蔡襄孙女,文彦博外孙女,家学渊源有自。成大幼承庭训,自幼聪颖,据周必大撰《神道碑》记载:“公在怀抱,已识屏间字。”十二岁时已“遍读经史”,年十四,已“能文词”。其后,连遭亲丧,十年不出,竭力抚二弟、嫁二妹。当时,成大备极艰辛,上无片瓦,下无寸土,只能寄居寺院,无科举意。范成大的创作生涯开始很早,自称:自十四五岁,“始为诗文”。在昆山苦读时,已加入邑中诗社,与马先觉等唱酬,诗见《昆山杂咏》。在其父执、昆山名士王葆的激励下,才奋发应举,中绍兴二十四年(1154)进士,开始走上仕途。

绍兴二十六年春至三十年冬(1156~1160),范成大初宦徽州司户参军,在任凡五年,歷二任,更歷三守,先后为李植、潘莘、洪适。三十而立的成大表现出非凡的吏治和才干,徽州的老吏以弄权著称,成大以其干练精明令老吏敛手屏迹,三任州守对这位年青的僚属均颇器重。御下苛严的李植“霁威待公”,迁官提点坑冶时“辟公干办公事,不就”。(《神道碑》)以“博洽精明”名世的洪适,则付以吏事,且常“与公商榷古今”,相当倚重,认为成大乃官至两府之才,自充举主,令成大迁官“从事郎,入监行在太平惠民和剂局。”(《神道碑》)成大在任时,多次因公务往来于今苏、浙、皖交界地区,对生活在社会基层的百姓及其生活状态、思想感情有了一定的了解,创作了《后催

租行》等反映社会现实的杰作,与州教授严焕等僚友有唱酬之作。

由于洪适的举荐,绍兴三十二年(1162)春,成大来到南宋行都临安府(治今浙江杭州)任京官,与适之兄弟——洪遵、洪迈也结下不渝的情谊。前一年在姑苏守阙待选时,为知府洪遵撰写了《思贤堂记》、《瞻仪堂记》;是年,洪迈使金,有诗送行、迎归,但洪迈却辱命而归,有失成大之期许。隆兴元年(1163),礼部贡试,翰林学士承旨洪遵知贡举,成大为点检试卷,(俗称小试官,北宋梅尧臣亦尝任此官。)楼钥、王阮是科进士及第,其后均对范成大推崇备至。

对“靖康之耻”和“平江屠城”有切肤之痛的范成大,对主战的爱国士人有爱屋及乌的亲近感。他在此前后曾上书取得“采石大捷”的虞允文,向他表示敬意;又上贺启致元老重臣张浚,庆贺他的复出。主战名相陈康伯罢相出判信州,成大赋《昼锦行》壮行,誉他为北宋名相韩琦,期许他再入朝执政。二年后,对他的去世表示了诚挚的哀悼,有挽诗二首。与请斩秦桧而享重名的胡铨有诗唱酬,对他表示由衷的敬佩。但成大因其岳父魏信臣的关系,与主和派魏良臣(信臣弟)关系颇亲密;汤思退则秦桧余党,但由于乃石湖第进士时的同知贡举,因师生关系亦颇密切。也许正是处在两大阵营夹缝中的尴尬,使成大在隆兴和战的政争中几乎没有发表什么意见。但成大绝非依违于和战两党间的骑墙派,他有自己的操守和主见。他在这二年中,先后任编类高宗圣政所检讨官,兼敕令所,上条陈论时弊十事。除枢密院编修官,召试除秘书省正字,初为馆职。在临安,成大诗作几无政治题材,多赏花、游园、宴会及朋友间唱酬之作。唯一的亮点是:在抗议和反对孝宗信用近习龙大渊、曾觐的浪潮中,成大大义无反顾的支持了他的两位挚友——周必大、陆游因反对龙、曾而去国,成大向他们表示了自己的支持和同情。

干道元年(1165),成大兼国史院编修官,迁著作佐郎;二年,擢尚书吏部员外郎,旋被言者以超迁论罢,与宫祠,返故乡。干道三年十二月,成大被任命权知处州,于次年八月抵达任所。这是成大首任

亲民官,在任虽仅数月,政绩却值得大书特书。今仅举其荦荦大者:四年五月,召对,成大上三疏:其一为《论日力国力人力》,日力谓惜寸阴,国力乃资用,人力指思虑智术之所及;其二为《论慎刑》,大抵乞令囚“自通重情,以合其(责状)款”;务使“伏辜者无憾,负枉者获伸”。即不枉不纵。其三为《论兵制》,指出当时“法意中弛,戒备久缺”;“简阅未精,营伍未立”之弊。克服此弊,则“人材可恃”,“纪律可行”,才能成军隐然。这不仅是成大切中时弊之论,也成为他日后历宦州郡,膺寄方面的施政纲领。

其一,他在处州力倡义役。其法,民户按物力高下出田产钱物以助役户,以免执役时遭破家之患。役法乃宋代政争之大端,北宋行差役法,王安石变法改免役法,元佑更化,司马光废罢新法,复行差役,当时苏轼等也认为鲁莽灭裂,主张免役法有其合理成份。至南宋初,役法扰民之弊已达极至。诚如干道三年十月臣僚奏疏中所论:“有弓兵月巡之扰,有透漏禁物之责,有捕获出限之罚,有将迎担擎之差,有催科填代之费,有应副按检之用,有承判追呼之劳”;令执役者无不破家丧产。而“大姓猾民〔为〕避免赋役”,常与“人吏乡司通同作弊”,诡名析产,“将一家之产”析为“女户五七十户,凡有科配,悉行蠲免。”这种情形,较之北宋熙丰变法前有过之而无不及,范成大倡导的义役与王安石的免役法也有惊人的相似之处。由于执行过程中有摊派之弊,且又强令原行助役之官民、僧道重复出钱等,遭到一些人的反对。这仅是执行过程中的偏差,但其立法的本意是使乡民贫富互助,不为不善,故不仅两浙路行之既众,且江南东、西路、福建路等处亦仿效行之。处州义役之争的实质是:差役法时,吏缘为奸;义役法行,其无所措手,故造为誉论,欲败成谋。结果乃差役、义役并行不悖,由民自行选择,庶几法意完备。

其二,则兴修通济堰,有《堰记》记其事;又确立《堰规》二十条,手书刻石,以永其传。关于此事周必大《神道碑》有极为生动真切的记载:

处多山田,梁天监中,詹、南二司马作通济堰于松阳、遂昌之间,激溪水四十里外,溉田二十万亩。溪远田高,堰坏已五十年。公寻故迹,议伐大木,横壅溪流,度水与田平,即循溪迭石岸,引水行其中。置四十九闸以节启闭。上源用足,乃及其中,次及其下,而堰可复。议定,官为雇工运石,命其旁食利户各发丁壮,分画界至,以五年正月同日兴工,四月而成。水大至,如初议。适公被召,躬往劳之。父老欢呼曰:“堰成,公忍去我耶?”公曰:“吾能经始,安能保其无坏!”

为立詹南庙,作《堰规》,刻石庙中,尽给左右山林为修堰备,至今蒙其利。

成大思虑周全,踵事之密,确有过人之处。不仅在处州留下了一项兴修水利的仁政,使处州山田“灌溉有序,民食其利”。而且,其护堰保闸的《堰规》,避免了许多不必要的争水纠纷,直到二十世纪中期,因争水而引起的大规模械斗之事仍时有所闻。八百余年前的古人范成大已预为之立下一定之规,其思虑深令人钦佩。但更重要的是:《堰规》详尽而细致的规定,犹如不成文法,克服了水利工程旋修旋废之老大难顽症。成大非凡的吏治于此可见一斑。《堰规》刻石二十条,因年代久远,今已荡然无存,但赖《堰志》一书,留传至清。李遇孙《栝仓金石志》卷五据以收录,八百余年前的佳话赖以留传至今。元人叶现称赏《堰规》为“鸠工有规,变程有法”;清人王尚廉(号云舫)跋云:“〔丽〕西之通济,水利最大”,成大“刻规立石”;“后之淤污通塞,实赖其法”。所言均为实录,确非虚誉。李遇孙跋还说明了“《堰规》凡二十条,今除去《堰山》一条”的原因。当时“用木筏筑成堰堤,取材于山,拦水入堰。自开禧元年(一二〇五)郡人〔前〕参政何澹筑成石堤”后,请有司批准将樵采之堰山据为家山,故除去《堰山》一条。这个据山为已有的何澹,在“庆元党禁”中成为韩侂胄禁道学的主要帮凶而得以发迹,除参加政事而知枢密院事兼参政,但嘉泰元年(一二〇一)即罢知院。开禧中,居乡仍占山为物业,与成大悉心兴办水利,造福一方适成鲜明对照。

成大又因处州“带郭浮桥,岁久弗葺”,遂“造舟为梁,联以铁纆”。新之以便民跋涉,桥命名为“平政”,桥亭则名之曰“知津”。“又得废浮图之田五十亩于缙云,以其租属亭”;为“岁时治桥”之费。成大亲撰《平政桥记》并铭,又有《桥规》,宋时均刻石,惜今《桥规》已佚。

成大在处州仅数月,却兴义役,浚通济渠,修平政桥,且定下经久之规,深得民心。处州百姓列其入名宦祠奉祀。

干道五年五月,除礼部员外郎兼崇政殿说书,并兼国史院编修官、实录院检讨官,说书多以卿监兼,以郎官兼者仅王十朋、范成大等三人,殆异恩殊典也。岁末,擢起居舍人兼侍讲,次年五月,又进官起居郎。

范成大立朝最值得称颂的一件大事是:干道六年(一一七〇),为改变使孝宗感到极为屈辱难堪的离座起立受书礼及请归河南故地,成大出使金国。不畏强暴,在剑拔弩张的金廷猝发私书,力争国体,虽未能如愿以偿,但这种主动请缨的勇气,以国事为重的忠贞,临危不惧、视死如归的气节,却受到当时宋、金朝野的一致赞扬,也得到孝宗的信任和好感。此后成大宦运亨通,步步高升,卒至两府大臣,实肇始于此。

隆兴和议,未能变更离座起立受书之礼,使孝宗极为难堪,时相虞允文遣泛使乞请改变并请河南皇室陵寝之地。但在宋金外交史上,只有贺正旦或告丧、贺新主等才遣使,无故遣泛使被视为挑衅,使者非杀即拘,凶多吉少。当时虞允文推荐著名史学家李焘,焘以“丞相杀焘”为辞。成大则勇于任事,慨然请行。行前,成大即安排了家事,作好不归的充分准备。由于在国书中只写请归陵寝地一事,此次出使的主要目的只能靠成大私书发之,更是犯金之大忌,几遭杀身之祸。杨万里以极洗炼的文字称:成大“仗汉节,使强虏,即其庭伏穹庐不肯起,袖出私书,切责之。君臣大惊。”成大在“守吏微言有议留使人者”的客馆赋诗词以明志。其诗云:“万里孤臣致命秋,此身何

止一泓浮！提携汉节同生死，休问羝羊解乳不（方按：音否）？”其词略云：“万里汉家使，双节照清秋”。“袖里天书，眼底关河百二，歌罢此生浮。惟有平安讯，随雁到南州。”可见成大北行已有视死如归的非凡决心。

使还，成大被任命为中书舍人、同修国史及实录院同修撰。六年十一月，兼侍讲，时张栻亦为侍讲。次年三月，除外戚张说签书枢密院事，朝论哗然。张说无才又超迁，因近习而膺大用。张栻切谏，范成大久不视草，周必大不草答诏，莫济不书录黄，台、谏李衡、王希吕交章疏论，可谓朝议藉藉。其中起关键作用的是范成大，他缴纳词头时劝谏孝宗说：

门官“骤真二府”，犹如“州郡以典谒〔门〕吏为倖贰，观听如何？”义正辞严，次日，罢说除枢筦之命。不久，成大又论不当召倖幸宋观，缘此二事，不安于位，求去，于八月五日除集英殿修撰、知静江府兼广西经略安抚使。据说成大与张说有私交，但不以私谊妨公事，是非分明，则尤为可贵。正如石湖在任所草叶衡起复制词所云：“体国忘恩，或不能掩义。”

干道八年十二月七日，怀着对“骖鸾仙去”胜景广西边陲的美好向往，成大笑慰谈瘴色变亲友的担心，怡然就道，赴广西帅任。开始了他长达十年之久，走遍当时南宋疆域四至的方面大员生涯，这也是他人生中阅历最丰富，创作最出色的辉煌岁月。正如张镃诗所称：“事业文章两足尊，南北东西曾遍履。”赴任途中历时三月有余，有日记体散文《骖鸾录》记其途中见闻，又有诗四十余首，结集为《南征小集》。

干道九年三月十日，成大入桂林接任府事帅印。广西当时管辖二十五郡、七十三县，“经抚群蛮，不知几千万〔部〕落。”广西地处荒远，财政匮乏，平时“仰湖北及封椿钱七十余万缗裨岁计”，南宋初，不再划拨，支出“惟恃盐货。”（《神道碑》）但改官般官卖法为钞盐法后，盐利尽归漕司，州郡地方财政困窘，守令束手无策，盐有增价抑配

之弊。成大之任后,连上奏疏数千言,亟论钞法之弊,漕司强取之非,主张宽郡县上交之额,严禁增价抑配,杜绝侵欺之弊,其要在复官般法,对广东客盐原入广西的盐利损失,岁认二万四千六百缗。广西旧卖官盐八万箩,如仅以五万箩为额,即岁计可得九十余万缗省(合七十余万缗足),而漕计仍很充裕。范成大的一揽子解决方案核心是调整了中央和地方财政的分配比例,得到宋廷批准,长期困扰广西的盐政问题轻而易举得以解决,充分显示范成大洞烛幽微的观察力和处理棘手社会经济问题的过人能力。这种精明干练同样表现在处理广西马政的行政能力上。

广西买马,岁以三十纲为额,每纲五十匹。岁久日弊,一是擅自提高马之尺寸标准,二是边吏将买马之银入铜,名四六银,盐则减斤,百得七十,并折发起解的草料钱干没侵吞。成大洞察秋毫,连上四奏,提出改革马政之弊的措施:其一,仍坚持四十年之久的四尺三寸为合格标准,仍以邕州横山寨为主要互市地。其二,银足成色,盐足斤两,印给支票凭由,每量得马尺寸,即批明尺寸、及盐斤两,杜绝官吏欺弊,蛮马近悦远来。其三,严买马官之选,执行赏罚之格,即以合格之马为率,不足一千五百匹,展磨勘一年;多二百匹以上,减磨勘;多千匹,则转官。其四,针对途中损马之弊建策:沿途给足草料,病马留寓医治,且配备兽医随行。成大莅任之际,广马极弊。邕州买马,原额一千六百匹(方按:团纲解送千五百匹),至是,亦仅二十七匹而已。一是另开宜州买马场,二是官吏欺侵所致。成大以帅守兼任买马事,仅二年买马额奇迹般地彪升至六十纲,即三千匹,增倍岁额,乃极弊时百余倍。此虽为淳熙二年(一一七五)额,时成大正离桂赴蜀之际(方按:邕州开马市在正月),但创南宋广西买马最高记录则皆赖成大改革马政之力也。于此,足见成大的足智多谋与精明练达。

成大在广西还賑昭、贺二州旱灾,乞减四等以下户田租之半。拣汰郡卒,练兵教阅,约束徭民,置团统属,妥善处理民族关系,恩威兼施,实行卓有成效的羁縻政策,抚定西南边陲。成大政余与宾僚登临

风光秀丽的山水之间,留下许多脍炙人口的诗文及不少题名石刻。又兴建驂鸾亭、所思亭、碧虚亭、平易堂、正夏堂等,均为郡中名胜。“桂林山水甲天下”,今其地成旅游圣地,成大实有先导之功,功不可没。

淳熙二年正月二十八日,范成大依依不舍告别朝夕相处的幕僚及广西军民踏上赴成都帅任的征程。

自桂至蜀,水陆兼程,长途跋涉数千里,历时四月有余,蜀道之艰险,途中之辛劳,严重损害了他的健康。成大在《与五一兄书》中自述:“只存四茎骨头,乌皮包裹,其不仆于道涂者,天也!”尽管如此,成大仍怀着对广西的深情,在途中完成了《桂海虞衡志》一书,虽今传本已散佚大半,但由于范成大据目验耳闻之风俗輿情而成,是书歷为世所重,胡起望教授称之为:“开一代体例,传宝贵资料,为历代文人所乐道,给研究少数民族历史者以启迪”,实际上,还给治宋史、西南民族史、边境地理史、生物学史、中外交通史的学者提供了极为宝贵的第一手数据。从某种意义上说,这是古代广西的一部百科全书式博物事典,其博洽堪与沈括《梦溪笔谈》媲美。成大在途中留意各地之风俗,古迹之幽奇,山水之胜概,物侯之变异,生民之疾苦,社会之情状,感触之深,多形之于歌咏。凡得诗一三三首,结成《西征小集》,陆游序称“尤隽伟”。诗已编入《范石湖集》卷一五至一六,凡两卷。

范成大知成都府兼安抚制置使,其权略视宣抚司,除财计、茶马不预外,举凡“节制御前军马、官员升改放散、类省试举人、铨量郡守,举辟边州守贰”,无不在其职权之内,可谓权重事专、名实相符的方面大员、封疆大吏。诚如成大《自广帅蜀谢表》称:“去国八千里,恨青天蜀道之难;提封六十州,岂白面书生之事!”较之广西,疆域倍之而有余。成大深感责任重大,以“既来万里,敢计一身”的献身精神面对这一挑战。他在《帅蜀即真谢表》中就提出了两大施政纲领:安边抚远,知人安民。

成大当时面临严峻的守边重任。干道九年(一一七三),吐蕃、青羌两犯黎州,奴儿结、蕃列等尤桀黠;成大建三策以应付,谓内教将

兵,外修堡寨,教阅团结土丁。孝宗手札奖谕,并赐度牒钱四十万。成大日夜阅士,制备器甲,奏置边地路分都监,增黎州五砦,籍少壮五千为战兵,扼吐蕃入侵之路,要冲筑堡寨十八处以御。奴儿结二千人入侵安静砦,成大急调训练有素的成都禁军——飞虎军(方案:《宋史·蛮夷四》作“飞山军”)千人前往戍守,示之以威,敌三日而退。范成大对仲淹经略西事时的谋略娴熟于胸,在新的历史条件下,创造性运用了其训练土丁,增筑堡寨的积极防御战略,实际是当时历史条件下进退得宜的惟一可能之策,两范之心是相通的。所以楼钥在制词中称誉他:“胸中之有兵甲,世称小范之才高。”用范仲淹守延州之典来誉成大安边之功,是极为贴切的。范成大在御边之奏中分析川路嘉、黎、雅三州因买马,诸蕃常有觊觎之心“来则有虏掠之利,退则无追蹙之忧”。切不可因虑及买马而养痍貽患,对首恶必加追讨,“乘风焚山,严兵清野”,除恶务尽。又榜示文州,分化瓦解诸蕃,保护正常的茶马贸易,开放互市榷场,对白水寨叛将王文才则募人斩杀。恩威兼施,军事、经济措施双管齐下,“声震四境”,巩固西南防务,以收长治久安之效。成大确有非凡之军事才能,其效初见于广右,大显于四川。

成大行政,以弛利惠民为念。在四川奏减酒课四十七万余缗,又罢关外科余五十二万斛。宋制,蜀帅月率一入学见诸生,成都府学崇宁新建以来,岁久敝漏,成大亲自擘画,筹集经费,“选吏程督”,一新室屋,踰年而毕功,使成都学“为西南冠”。其重视兴学,所至均然,与范仲淹也如出一辙。淳熙四年(一一七七)成大又续修方志《成都古今丙记》十卷,亲撰《丙记序》,惜是书已佚。重视文化事业也是他一贯宗旨。

陆游与范成大定交于绍兴三十二年(一一六二),时为编类圣政所同僚,孝宗刚即位。十五年后两人在成都一为帅守,一为幕僚,但友谊却与日俱增。陆游对成大的洽闻强记,精明干练,远见卓识,推崇备至,期望他以“廊庙之重”,北定燕赵,“早为神州清虏尘”。

成大以病弱之躯,游宦四方,淳熙四年春,因病上章丐祠,孝宗手诏答称:“范某已病,尚为国远虑,可趣其来。”成大应诏东归,李廌称其为帅蜀之贤者,尤以文章政事见重当世。

成大五月二十九日启程离成都,十月三日入姑苏盘门,东归历时四月有余,有行记《吴船录》,原本一卷,今传本二卷乃后人所析,非其旧。凡途经之地山川、形胜、古迹、风俗、人物、典故、园林、寺院、镇市、物产等无不记载,充分显示了成大的博学和广闻的功力。如其过三峡的峭急奇险,写来跌宕有致,游刃有余;读之惊心动魄,击节赞赏。蜀中风物,鬼斧神工,尽现石湖笔下。

是年十一月初,成大赴临安入对,除权礼部尚书。五年正月知贡举,为克服拆换试券之弊,乞添试券头背压缝朱印。三月兼直学士院,四月拜参知政事,兼权修《国史》、《日历》;六月,即被言者论罢。出知婺州,辞免,请以本官奉祠,返乡家居。成大徜徉在故乡的青山秀水之间,遍游石湖及姑苏诸名胜古迹,诗思泉涌,复与友人唱和相酬,其乐融融。诗作中不乏关注农事及生民疾苦之意,亦颇及吴地风俗。

淳熙七年(一一八〇)二月,判明州魏王赵愷病卒,诏起成大代知明州(治今浙江宁波)并兼沿海制置使。乞罢进奉海物,又乞权阁魏王挪用诸司钱十五万缗,以纾民力,诏皆除之。成大之任,又上奏札,论与东南蕃舶交易而铜钱外流,虽严刑峻法不能禁止之弊,认为蓄货多不急或无用之物,主张可以权停海外贸易,以绝其弊,实乃因噎废食之举。但又提出建议,令蕃舶回程时,亦博买中国货物,约与来货等价,并科其抽解,方准其住泊,否则,禁其贸易。这才是明智之举,惜是否为宋廷采纳已无明文可考。当时明州海船之多,令人叹为观止,反映了造船业的发达和海外贸易的兴盛。为防范沿海海盗侵扰,成大献海界图本,建议根括沿海船户,凡海船五八八七艘,令以五家为甲,如一船有犯,同保并科其罪。将所结保甲撰写成册,如获海盗,则按册根治。这是将王安石创议的“保甲法”行之沿海明州管下。南宋以来,海外贸易极盛,但未闻海盗之患,或与成大这一建策

有关,为了维护赵宋王朝的长治久安,成大堪称处心积虑,竭尽其智。成大上此札时已受命移知建康府(治今江苏南京)兼江东路安抚使。

淳熙八年(一一八一)四月,成大到建康任所,时值岁旱,他以急迫的心情,负责的态度,全力以赴投入救灾赈济。成大救荒之策主要有:招徕商贾,奏请上游税场,不可邀拦江西、湖北客米。请准得军储粮二十万石赈饥民。权阁夏税,蠲免当年秋税额二十万斛的三分之二。府属五县受救济粮者达四五四〇〇余户,民无流徙者。当时,在沿江渡口,凡流民过淮处,皆差官给粮,津发其回,不愿回者则妥善安置之。流民被荒,残税申乞蠲阁,流移归业,行李牛畜,免收渡税。次年,又筹府之余财代输下户秋苗及丁钱之半。总之,竭尽所能赈济灾民,减免两税及丁钱,鼓励生产自救。这是宋代官员的常用之策,范成大的过人之处在于:“米到即行〔赈济〕”,且“印榜晓谕,恐村落不能通知”,亦防官吏上下其手,中饱私囊。九年八月,成大因赈济旱伤有功,诏转一官,减二年磨勘。

成大在金陵任,又奉旨亲盘大军仓、转般仓。两仓及监官并干人原均属淮西总领所,应成大之请,淳熙九年七月九日诏令,自今见在米斛,依盘到实数拨付守臣认数椿管。成大认为大军仓创建四十六年,拨付军粮二千余万斛,今盘亏八万六千余斛,鉴于历年未除亏损,建议不再追究监官、干人依律断罪并追赔补偿。体现了成大既精明干练又实事求是的精神,不仅认真踏实查处,又能合乎情理的提出处理意见,不枉不纵,难能可贵。成大以积劳苦于头晕,上五十章求闲,诏除资政殿闲学士,再领宫祠。

成大在石湖度过几年优闲的宫祠生涯,创作了大量诗文作品。淳熙十五年起知福州,十六年二月赴任行到婺州(治今浙江金华),对成大信宠有加的孝宗内禅,光宗即位。恬于进退的成大称疾力请奉祠,应诏上疏光宗,论当世要务云:“执仁术以守家法,坚国本以定规模,节经费以苏民力,精规谋以应事机,审选任以求将材,修堡障以固西南,议盐筴以安二广,严钱禁以榷官会,广屯田以实边储。”

(《神道碑》)又特别指出:中国万里边境,“祖宗筑城寨置兵,今名存而实废,乞行下蜀、广巡修。”对黎州青羌、吐蕃、雅州碉门、嘉州夜郎等蛮“结亲相通”,极表忧虑。其时成大虽宦情已冷,壮志渐淡,老病加身,惟祈退居石湖,以终天年,但对国事日非仍极为关注,以其经略四方的丰富经验提出了当务之急,只是已力不从心,说说而已。对党禁已渐之萌、近习擅权则只字未及,也许成大已无壮年时力挫张说、宋旻时之锐气了。

成大最后一次出仕乃绍熙三年(一一九二),加大资政起知太平州(治今安徽当涂),五月之官。因随从赴官的次女卒于任所,哀恸欲绝,遂坚请纳禄奉祠。绍熙四年(一一九三)九月五日,一代名臣范成大久病不起,归道山,积官通议大夫,朝命赠五官。(《神道碑》)卒谥文穆,二子:莘、兹。其文集乃生前手自编定。

## 论知人札子

臣闻古今未尝有不生才之世,而君子常患于无知人之明。今有知人之明,则天下之人无不才者。无知人之明,而徒起乏才之叹,是亦厚诬天下而已。不知其知兵而使之治财,不知其知财而使之治礼,及其不集事也,则均受不才之名。一旦名以其所长,易地而使之,三人者犹前日之人也,而各以其才称。一动其机,才否为之变。是机也,非智力之所能为,天与之明,道与之妙,其于人也,交际密庸于精神视听之表,固不可以言语笔舌谕也。文王之立政,克知三有宅心,灼见三有后心,是以有能官人之名。夫谓之克知,谓之灼见,此岂有谕而可传哉!令不先究知人之明,而但起乏才之叹,不谓诬,可乎?

臣尝谓钱谷甲兵,万事之统,皆可以立说,惟人才不知,

不可以置论。何者？知人之明，在人君心术之微，而非变政易令之所及故也。呜呼，知人之明尚矣。其次莫若公。公虽非明，而可以生明。去胸中之私喜怒，用天下之公是非，以进退天下之才，虽不能皆当，要亦十得七八。伏惟圣明省臣激切而加意焉。

孔凡礼辑 范成大佚著辑存·奏札，中华书局一九八三年版。

## 石经始末记

石经已载前记，晁子止作考异而为之序。考异之作，大抵以监本参考，互有得失，其间颠倒缺讹，所当辨正，然古令字画，虽小不同，而实通用耳。考异并序，凡二十一碑，具在石经堂中。子止之序曰：“鸿都石经，自迁徙邺雍，遂茫昧于人间。至唐太和中，复刊十二经，立石国学。而唐长与中，诸国子博士田敏与其僚校诸经，镂之版，故令世六学之传，独此二木尔”。按：赵清献公成都记，伪蜀相母昭裔捐俸金，取九经琢石于学宫。而或又云：母昭裔依太和旧本，令张德钊书。国朝皇佑中，田元均补刻公羊高、谷梁赤二传，然后十二经始全。至宣和间，席文献又刻孟轲书，参焉。今考之，伪相，实母昭裔也。孝经、论语、尔雅，广政甲辰岁张德钊书。周易，辛亥岁杨钧、孙逢吉书。尚书，周德正书。周礼，孙朋吉书。毛诗、礼记、仪礼，张绍文书。左氏传，不志何人书，而详观其字画，亦必为蜀人所书。然则蜀之立石盖十经，其书者，不独德钊，而能尽用太和本，固已可嘉，凡历八年，其石千数，昭裔独辨之，尤伟然也。

公武异时守三荣。尝讨国子监所模长与版本读之，其

差误盖多矣。昔议者谓太和石本,授写弗精,时人弗之许,而世以长兴版本为便。国初遂颁布天下,收向日民间写本,不用。然有讹传,无由参校判知其谬,犹以为官既刊定,难于独改。由是而观,石经固脱错,而监本亦难尽从。公武至少城,寒暑一再易节,暇日,因命学官雠校之。石本周易·说卦·乾·健也,以下有韩康伯注略例,有邢琇注礼记·月令,从唐李林甫改定者。监本皆不取外,周经文不同者五科,尚书十科,毛诗四十七科,周礼四十二科,仪礼三十一科,礼记三十二科,春秋左氏传四十六科,公羊传二十一科,谷梁传一十三科,孝经四科,论语八科,尔雅五科,孟子二十七科。其传注不同者,尤多不可胜记。独计经文,犹三百二科。迹其文理,虽石本多误,然如尚书·禹贡篇“梦土作父”,毛诗·日月篇“以至困穷而作是诗也”,左氏传昭公十七年“六物之占,在宋、卫、陈、郑乎、论语·述而篇”举一隅而示之”、卫灵公篇“敬其事而后食其禄”、之类,未知孰是。先儒有改尚书“无颇”为“无陂”,改春秋“郭公”为“郭亡”者,世皆讥之。此不敢决之以臆,姑两存之,亦镌诸乐石,附于经后不诬,将来必有能考而正之者焉。

子止又刻古文尚书于堂,而为之序曰:“自秦更前代法制以来,凡曰古者,后世寥乎无闻,书契之作,固始于伏牺,然变状百出,而不彼之若者,亦已多矣。尚书一经,独有古文在,岂非得于壁间,以圣人旧藏,而天地亦有所获,不忍使之绝灭,中间虽遭汉巫蛊、唐天宝之害,终不能晦蚀,今犹行于人间者,岂无谓耶!况孔子谓尚书以其上古之书也,当时科斗既不复见,其为隶古定此实一耳。虽然,圣人远矣,而

文字间可以概想,则古书之传,不为浪设。予抵少城,作石经考升之余,因得此古文全编于学官,乃延士张奭,仿吕氏所镂本再刻诸石,是不徒文字足以贻世,若二典曰若粤嶷之类,学者可不知欤?呜呼?“信而好古”,“学于古训,乃有获”,盖前牒所令,方将配孝经、周易经文之古者,同附于石经之列,以故弗克。第述一二,以示后之好识奇字者,又安知世无扬子云?时乾道庚寅仲夏望日序”。

同前书,记序。

## 姑苏同年会诗序

进士科始隋,盛于唐,本朝因之。偕升者谓之同年。衣冠之好,由来尚矣。唐人尤喜,期集燕设之名,亡虑十数,而曲江会,长安坊市为半空,天子至御楼以观。当此时,通榜之士,意气相予甚厚,否则有紫陌青云之讥。本朝略去浮侈,但存闻喜一燕而为之,同年之制,则加详写。既朝谢揆日集贤院,奉赐第录黄于香案,列拜礼毕,更以齿班上。四十以上,东序,西乡。未四十,西序,东乡。推年最长若最少者各一人升堂,长者中立南乡,少者北乡。春官吏赞拜,少者拜,又赞答拜长者,泊两序皆再拜,谓之拜黄甲,叙同年,所以明章风期,笃叙事契,委曲之意,过唐远矣。士大夫宁得轻负此意,翫然云散,异日相视,如涂之人乎?

绍熙改元,建阳袁起严,张元善俱使浙西,始以岁五日会同年之仕吴下者于姑苏之台,登临胜绝,倾倒情素,献酬乐甚,赋诗相属,州里传写,一夕殆徧。好事者杂然高赞,以为伐木之诗也。起严谓仆尝夸春闱,属为序引,仆时位下,

渠足数！独以亲见诸公贵名之起，又嘉二使君能修旧好，略记团司故实，以代扬觝之词。使凡号称曰同年者，闻风动怀，增重名羲，或于雅道小有补焉，非真为一觞一咏设也。二月望日，石湖范某书。

## 魏了翁教育文论选读

魏了翁是南宋后期著名的理学家和进步的思想家，他一生的主要贡献，是经过他的努力倡导，使理学在遭受“伪学之禁”以后，取得了正统地位，成为在封建社会中居于统治地位的学术思想。作为进步的思想家，他具有重民思想，关心民众的疾苦。他批评了当时的弊政，提出了社会改良的方案，是一位热情实践儒家政治理想的思想家和社会改良主义者。

### （一）神童早登金榜 终生服膺程朱

魏了翁字华父，邓州蒲江（今四川蒲江县）人。生于南宋孝宗淳熙五年（1178年），卒于宋理宗嘉熙六年（1237年），自称出生于一个“贫贱”的家庭。他的曾祖父魏大昕，祖父魏苹，父亲魏士行都未作过官。魏了翁原不姓魏，其生父为高孝（王寿），与魏士行是亲兄弟，因魏了翁的祖母高氏之兄无后，乃将孝（王寿）过继高家，孝（王寿）生有六子，了翁排行第五。后又因魏士行无子，再将了翁过继给魏士行为子，又改姓魏。

了翁自幼聪明端重，“年数岁从诸兄入学，伊如成人。少长，英悟绝出，日诵千余言。过目不再览。乡里称为神童。”（《宋史》本传）

15岁时,他就写出了很有见解的《韩愈论》,其文“抑扬顿挫,有作者风”(同上)。由于他学有造就,才华出众,21岁应省试,就在《易经》科中居经生之冠。庆元五年(1199年)22岁的魏了翁又中了进士,并且名列第三,授签书剑南西川节度判官之职。

自青少时期开始,魏了翁就接受了理学思想,他17岁拜章寅臣为师,学习义理之学。当其成年入仕的时候,正是理学遭受打击,被定为“伪学”,严令禁止的时期。朱熹等59人被判为“逆党”,受到严重打击。26岁担任学官的时候,他“获接四方之士而取师友”,就在这时候,魏了翁在临安结识了朱熹的门人辅广、李燾等著名学者,与之结为学友,经常和他们共同探讨学问。自此以后,魏了翁便逐步加深了对程朱理学的了解。他从辅广和李燾那里获赠了一些朱熹的著作,开始系统研究朱熹的思想。魏了翁非常崇拜朱熹,称其为“集濂、洛之大成”的学者,并颂称“朱子之功不在孟子下”。(《鹤山先生大全文集·朱文公年谱序》,以下简称《文集》)

公元1207-1210年间,魏了翁回到故乡,其间三次辞去朝廷之聘召,筑室于白鹤山下,与诸友研习经书。宋宁宗嘉定三年(1210年),在家乡蒲江创建了著名的鹤山书院,开门授徒,传授程朱理学。在这时,四川的读书人“争负笈从之。由是蜀人尽知义理之学。”(《宋史》)与此同时,他又将辅广所赠之朱熹著作大量地加以刊印,使其广泛地流行于四川各地。经过魏了翁的讲学授徒活动,理学就在四川各地传播开来。加之他于较长时期在四川一些地方作官,所到之处积极从事讲学活动,对理学在四川的振兴起到了巨大的作用。

宋理宗宝庆元年(1225年),魏了翁因上疏言事得罪了权贵,遭受贬谪。在他谪居靖州(今湖南靖县)期间,又在当地办了一所鹤山书院。由于他的名声很大,一时各地学者云集,“湖南江浙之士,不远千里负书从学。”(同上)谪居靖州期间,他还撰写了《九经要义》100卷。从公元1225年到公元1231年,达6年之久的谪居时期,他几乎将全部精力投入了授徒讲学与著述活动。绍定六年(1233年),

来理宗亲政,56岁的魏了翁才被召回朝廷,担任了中央政府的重要职务,这段时期,宋理宗对于他的理学治国主张和政治改良意见表示欣赏,并被进爵为临邛郡开国侯,又面赐御书“鹤山书院”四个大字,用以表彰他的讲学活动。

嘉熙元年(1237年)魏了翁逝世,终年60岁。卒后十日诏以资政殿大学士,通奉大夫致仕。(同上)这个职称,在宋代只授给罢政之宰相或其他地位显要的大臣,是从政官员的最高虚衔。后来,魏了翁再“诏赠太师,谥文靖,赐第宅苏州,累赠秦国公。”

魏了翁一生的著作很多,其大部分被后人汇编为《鹤山先生大全文集》共110卷。另外,他还著有《九经要义》多卷,《古今考》1卷,《正朔考》1卷。

## (二)适应政治需要 树立理学权威

产生于北宋时期的理学思潮,在其初步发展时期,虽然对社会有重大影响,但并未受到当时统治阶级的特别重视。理学的基本思想是以儒家的经典为依据,又以其精巧的哲学思辨来论证“三纲”“五常”的至高无上性,竭力为中国后期封建社会的中央集权政治服务。然而,它又继承了儒家的“王道”政治思想,主张对大地主、大官僚的过分骄奢淫逸和无限制的横征暴敛、腐败贪残等伤天害理行为进行适当的限制。基于这个原因,它必然要受到特权阶层的限制和压抑,虽然有一些崇尚或支持理学的官僚士大夫竭力为之提倡和争取,但仍得不到顺利的发展,乃至在统治阶级内部的斗争中受到牵连或压抑,其倡导者甚至遭到打击排斥。南宋前期出现的“庆元党禁”,曾使理学遭受厄运。宋孝宗淳熙年间(1174-1189年),理学势力相当可观,当时有朱熹、张栻、吕祖谦和陆九渊等著名理学家聚徒讲学,其影响很大,理学发展十分迅速。朱熹等人还借助于给皇帝讲书的机会来干预朝政,因而引起了一些官员的敌视和反对,如郑丙、陈贾、林

栗等人就十分敌视理学人士,先后奏请禁止理学。到来宁宗庆元年间(1195 - 1200年),在统治集团内部,发生了以赵汝愚同韩胄为代表的两派政治势力的权力之争。当时身居相位的赵汝愚,引用了朱熹等理学家担任要职,而韩胄则在朝中一批反理学官员支持下,与赵汝愚争夺权力。结果是韩胄得势,赵汝愚被迫下台。这就使理学势力在政治上受到了沉重的打击,理学被定为“伪学”而被严令禁止,又将朱熹等59人列为“过党”加以打击排斥。此后,理学便开始处于低潮时期。

魏了翁在上述情况下,于1199年考中进士。到了庆元年间(1205 - 1207年)韩胄为了提高自己的声望以巩固自己的权势,冒然发动了对金战争,结果失败被诛。嘉定改元(1208年),史弥远为相,以韩胄为代表的主战派势力受到挫败。在这种政治气氛中,理学又重新抬头。魏了翁和真德秀就是在理学处于低潮时期从事学术和政治活动的。他们二人“志同道合”,共同为“嗣往圣,开来哲”——为承接“道统”,振兴和发扬理学而共同奋斗。

嘉定九年(1216年),当时正在四川做官的魏了翁开始上疏宋宁宗,请求表彰理学开山周敦颐,请为之赐封谥号。其奏疏说:

盖自周衰孔孟氏没,更秦汉魏晋隋唐,学者无所宗主,支离泮涣,莫这其归。……敦颐独奋乎百世之下,乃始探造化之至赜,建图著书,阐发幽秘,而示人以日用常行之要。使诵其遗文者,始得晓然于诛泐之正传。……又有河南程颢、程颐亲得其传,其学益以大振。虽三人皆不及大用于时,而其嗣往圣,开来哲,发天理,正人心,其于一代之治乱、万世之明暗所关,盖甚不浅。(《文集》卷15,《奏乞为周濂溪赐谥》)

对理学家的褒赠,在当时已有先例,如嘉定二年(1209年)宋宁宗曾下诏,赐朱熹为“文公”,嘉定八年,又谥张栻为“宣公”,嘉定九年,再谥吕祖谦为“成公”。然而,请为周敦颐和二程赐谥号,则是一桩不寻常的事件。按照历史惯例,死后有资格受封谥号者,都是在生

前地位特高、受到皇帝敬重的人,周敦颐和二程,生前并未显耀于朝廷,社会地位不高。再则,史弥远之表彰朱熹等人,实出于政治需要。因此,朝廷对魏了翁请给周、程赐封谥号和定理学为正宗的建议,一时难于作出决定,因而迟迟不能表示可否,更未得到施行。

嘉定十年(1217年),魏了翁再次上疏申言前奏,请为周敦颐和二程赐封谥号。在此次上书中,他把这件事看做是关系“学术之标准,风俗之枢机”的大事,要求把他们的思想学说定为指导思想,“以风励四方,示学士趋向之级,则其于崇化善俗之道,无以急于此者。”(同上,《奏乞早定周程三先生谥议》)经过魏了翁的一再奏请和强调,加之一些朝臣如真德秀等人的有力支持,到了嘉定十三年(1222年),宋宁宗终于决定下了诏书,谥周敦颐为元公,程颢为纯公,程颐为正公,并向全国褒扬了周、程开创理学的功绩。以此为契机,崇尚理学之风很快就在国内各地兴起。各州郡纷纷为周程等理学家建立祠堂。魏了翁也应各州郡之请,为各处的周、程祠堂作记,表彰宏扬,大张理学旗帜,如他在《长宁军六先生祠堂记》中说:“不有周程诸学为图为书,振聋发聩,如是而为极、为仪、为性命,为仁义礼智、为阴阳鬼神,即躬行日用之常,示穷理致知之要,则人将泯泯愤愤,无所于闻。”(《全集》卷48)这些话,将周敦颐和二程同他们开创的理学推崇到了无以复加的地位,在魏了翁看来,有了周、程三人的出现,世人才得以从“泯泯愤愤”中清醒过来,否则文明将会趋于纸灭,人们只能懵懵懂懂地处于野蛮状态之中。这种看法未免夸张过分。

周、程等理学家及其所开创的理学受到朝廷的公开褒扬,这是中国儒学发展史上的一个重大转折。自此以后,以理学形态出现的新儒学,不仅成为南宋后期在意识形态中居于支配地位的官方哲学,并且一直为后世的统治阶级所尊崇,成了长时期居于支配地位的思想理论基础。由此可见,在使理学从“伪学”变为官方正统学说的过程中,魏了翁起到了关键的作用。

魏了翁当时竭力倡导理学,虽然是为了帮助南宋王朝维护其封

建的中央集权制度,但也是为了解决当时的社会危机。那时的南宋小朝廷苟安东南一隅,统治集团中的权贵们,甘心忍辱事敌谋和,不思进取复仇,恢复失地。他们之中的多数人,只把自己的注意力集中于巩固既得利益,以维持自己的统治地位。他们为了满足自己贪得无厌的欲求,不断加深了对人民的压迫和剥削。魏了翁曾对当时的社会状态有所揭露,他指出:“富者连阡陌,贫者厌糟糠”(《文集》卷43,《谭州惠民仓记》);“俗流世坏,士大夫以官为市,与民为仇。”(《文集》卷37,《江陵别安抚》)“以渔猎为学问,以辍辑为文章,以操功为实才,以贪刻为奉公”(《文集》卷16;《论敷求硕儒开阐正学》)。他揭发上述士人将“六经之书仅为记览辞辩之资,而鲜有以施诸政。”(《文集》卷43,《谭州惠民合记》)正是由于上述腐败之风,激化了社会阶级矛盾,加深了统治危机,使南宋王朝处于岌岌可危之中。作为地主阶级中有识之士魏了翁,清醒地看到了这种危机,他企图以理学为国号,使之作为指导思想,用以整治人心,扭转政风和士风达到挽救危机之目的。这就是他和真德秀等人要极力为理学争取地位的目的。

### (三)政治思想开明 积极倡言改良

在南宋时期的理学家之中,魏了翁的政治思想是倾向于进步的。作为一个封建社会中的进步思想家,其主要标志是看他在当时的社会条件下,能否关心人民疾苦,是否能大胆地揭露剥削制度下的不合理现象,并提出有利于社会进步的社会改革方案。在这几个方面,魏了翁都有一定程度的表现。作为封建地主阶级的代表人物,他算是一位头脑比较清醒的。

魏了翁在政治思想上的进步性主要表现在以下几个方面。

#### 1. “观民以察我道”的重民思想

在儒家经典之中,很早就提出了“天视自我民视,天听自我民

听”的“敬德保民”主张,特别是孟子“保民而王”的“仁政”思想,可算是儒家学说中的进步思想成分。魏了翁出身于平民家庭,他对这些优良的思想成分自然容易有所继承,“观民以察我道”的重民思想就表明了这一点。他说:“抑不知民与天一也,安有欺民之事而可以应天?亦安有为欺天之事而可以助民?”(《文集·特班奏事》)这个说法虽然带有浓厚的天命论色彩,然而结合当时流行的思想意识来看,这个“天”无疑是指天理。在魏了翁看来,天意与民意是一致的,欺民就是欺天,欺天就是欺民,这种行为是天理所不能容的。他警告统治者不可作欺民之事。因此,他强调:“为政不害于民”。他说:“为政不害于民,得使尽力耕耘,自事生产,故百姓和而年岁丰也。”(《春秋左传要义》卷7)这种把民和天看得同等重要的观点,在当时的封建士大夫中,确实是难能可贵的。虽然其出发点是为了巩固封建政权,但他毕竟认识到,首先必须满足人民群众的基本生活需要,才能达到使国家巩固,只有不害于民,才可能使劳动人民得以积极从事生产活动,从而做到民和岁丰。为此,他提出了这样一个观点:“在上位,思利于民,欲民之安饱,是其忠也”(《春秋左传要义》卷7)。这就为“忠”的内容赋予了新的含义,他不认为仅仅把对君主的愚忠看做是“忠”的全部内容,而把关心民众疾苦,改善他们的生活,使之得到安定和温饱也看做是“忠”的一个重要标志。当然,这也是与忠君有着直接联系的。

从上述观点出发,魏了翁大胆而深刻地揭露了南宋王朝的“欺民之事”,他说:“今钱荒、物贵、赋重,敛烦,独仰岁以为生,将救民于垂死。”(《文集》卷99,《天庆节祈雨醮词》)他对当时社会上的贫富两极分化之原因也进行了揭露,魏了翁指出:“富者弥富,骄奢而难治;贫者益贫,饥寒而犯法。且贫者资富而至贫,富者削贫而为富。恶民之富乃是愍民之贫。”(《春秋左传要义》卷27)。他提出消除这一恶果的办法是“使贫富均而劳逸等”(同上)。这种“均贫富,等劳逸”的说法,竟然出自一位封建地位阶级思想家魏了翁之口,其与当

时农民起义军“均贫富，等贵贱”的革命口号几乎同出一辙，确实值得加以玩味。从这个观点来看，我们更可以了解到魏了翁重民思想的可贵之处。对于当时农民群众反抗地主阶级的斗争，魏了翁同样是站在地主阶级统治者的立场上加以反对，他也把起义的农民称之为“盗”，然而，他又认为，农民之所以为“盗”，是因为那些贪官污吏用暴力逼迫所至。他说：“民非自暴，吏诲之盗。”（《文集》卷20，《处士高君墓志铭》）所谓“吏诲之盗”，意思是认为那些贪官暴吏本身就是残害人民的盗贼，他们就是强盗们的老师，老百姓之所以为“盗”，不过是以其入之道还治其人之身罢了。他又说：“使民无所斲，是为盗而寇民者，吏也。而民贫贼兴，则善良受其害，此千载一律。”（同上）短短的两句话，对封建剥削阶级统治下“官逼民反”的根源揭露得十分深刻。从历史经验上讲，“民贫贼兴”，历来如此，民为什么贫？归根结底是剥削和压迫造成的。上述言论反映了魏了翁敢于面对现实，不回避矛盾，能够仗义直言，大胆地批判封建制度下的主要弊端，表现了他的重民思想的可贵之处。

## 2. 针对南宋弊政的社会改良思想

为了挽救社会危机，魏了翁提出了他的社会改革方案。他针对当时南宋政权的弊政，提出了以下的意见和建议：

第一，实行裕民政策。他建议“先修裕民之政，请薄敛、省债、振荒、救饥。”（《文集》，《问兵民财吏之弊今日何以为革之方》）魏了翁鉴于当时由于政府和大小地主对农民的沉重剥削造成的严重的社会问题，已经威胁着政治统治的稳定，他认为，解决危机的首要任务应该是稳定人心，争取人民的支持。而要得到人民的支持，就应做到孔子提出的“敬事而信，节用而爱人，使民以时”。如果能使这一“圣人之言字字服行，未有不明效大验者，特患不能实下功夫而徒假外饰。”（《文集》卷34，《答曾参政》）他向皇帝上书，要求实行履亩之令以宽民力。具体办法是“督上户（大地主）贵近之家（享有免税特权的权贵之家）”入税，“借上户气势以振作楮币（纸币），或可望其指日

增价”(《文集》卷20,《奏乞审度履亩利害以宽中下户》),期望用这一措施来解决货币危机。对下户(自耕农)或可略与蠲减或又全免“其应纳之赋税”。他认为,这样就可以“让中下户宽得一分,则受一分之赐,人心不摇,弊事可革,天下幸甚。”(同上)这一改良措施完全是针对当时大地主逃避赋税,农民承受不起过重负担而造成的财政空虚而提出来的。魏了翁的裕民薄敛主张,虽然是为了巩固地主阶级的统治,但在客观上也是符合人民利益和愿望的。

第二,针对当时的政治危机,魏了翁提出了“治国之本始于正君”的主张。

这条主张是根据朱熹“正君心是大本”之说而来。它包含了在一定程度上限制皇权的思想。如何正君心?就是要求皇帝做到“正心诚意”,不能以一人之好恶为用舍。(《文集》卷42,《安少保果州生祠记》)他认为这是管理好国家的根本。而要达到这一要求,就必须广开言路以通下情。他对皇帝说:“岂有言脱诸口,必使心同声并谈而莫予违也,此风一成而依阿者得志,正直者屏远,尤非国家之福。唯陛下亟图之。”(《文集》卷19,《奏议第四札》)他甚至要求最高统治者“亲贤而远色,清心而寡欲”(《文集》卷19,《奏事第三札》),更要做到“舍己以从众,举贤而逊能”(《文集》卷18,《应诏封事》)。这些言论,表现了魏了翁敢于“犯颜直谏”,不同于那些处处投人君之好恶,一味阿谀逢迎以求得志的鲜廉寡耻之徒,表明了他的正直无私的性格。这种提出限制皇权的大胆言论,在历史上曾有董仲舒提出过,他企图用“天人感应”的神权说教来限制皇权,结果是差一点丢掉脑袋。朱熹和魏了翁企图用“正君心”的办法限制皇权,其目的也是为了维护封建政权的长治久安。然而这个主张同那个至高无上的皇帝是相抵触的,对他来说,无非是缘木求鱼,不可能产生良好的效果。

第三,针对南宋政权的机构痲肿、官俸开支庞大,提出了裁减冗员的方案,同时还提出省用、理财,讲求实功的建议。在理财的问题

上,魏了翁不象其他理学家那样,把义理同功利对立起来,相反,他主张把义理和功利统一起来。如他说:“众寡强弱可不计,然本诸义理之是非,则事功之利害从之。”(《文集》卷47,《黔阳县学记》)只要是从小义理出发,凡符合义理之是非标准的事功,其所产生的利害关系,就应该予以计较。

此外,他还提出了解决兵制腐败、军队庞大而缺乏战斗力的一些建议,如要求令军队屯垦戍边以开发边疆农业、增加军粮储备、加强边境防卫力等等。

#### (四)兼收各家之长 创立一家学说

魏了翁的理学思想虽然是从程朱那里继承下来的,但由于他具有求是治学的态度和比较开放的治学方法,所以能够扩展视野、广览博收各家之长,使之为己所用。前文述及了翁服膺程朱,早年从朱熹弟子辅广、李燔处接受了朱熹的学说,并称朱熹“集濂洛之大成”,又说“朱子之功不在孟子下”,他用了大量的精力学习、研究和传播程朱理学。然而,在他的学术活动中,并未以此为满足。魏了翁的学问,强调“道贵自得”,他在《答周监酒》中说:“本书乃谓只须祖述朱文公诸书,文公诸书读之久矣。正欲不愿于卖花担上看桃李,须树头技底见活精神也。”(《文集》卷36)他不固守门户,其治学途径是以研习朱熹之学开其大端,继而独以穷经学古,自为一家。此外,他还善于采纳各家之长,使之为我所用。魏了翁于公元1225年谪居靖州后,在那里主办了鹤山书院,各地来此求学之人很多,在此期间他结识了陆九渊之子陆持之的门人叶元老,并留叶在靖州客居数月。共同读书论学,他还和陆九渊的后学如陈和仲,以及袁广微兄弟等人结为密友,从他们那里得到了陆九渊的大弟子杨简的《慈湖问答》,在这些活动中,受到了陆九渊思想的影响。此后,魏了翁便开始把理学和心学融为一体,构建了一个具有自己特色的主观唯心主义哲学体系。

在魏了翁的学术思想中,同时还接受了浙东事功学派的一些影响。在当时,除朱陆的学说在社会上具有较大影响力之外,浙东事功学派著名学者陈亮、叶适的功利主义学说也比较流行。魏了翁主张把事功同义理统一起来,如在理、欲关系上,他不象程朱那样,把二者视为水火之不相容,他认为只要是合理的欲望,就是不可“灭”的,如“饮食男女”之欲,即人们求生的欲望,是无可非议的。这就说明,他在理欲关系上也有事功主义的倾向。

下面介绍魏了翁的学术思想。

### 1. 由“理学”转向“心学”

魏了翁的学术思想发展经过了三个阶段:最初是笃信朱熹的客观唯心主义理学。他于公元1205年在临安结识了朱熹门人辅广、李燾之后,常常同他们在一起“同看朱子诸书,只数月间”,便从过去“只喜记问词章,所以无所不记”,转而认为这种方法“不足以为学”。乃取朱注《论语》、《孟子》等书,“字字细读”(《文集》卷35,《答朱择善》)由此便服膺了朱熹的客观唯心主义理学。在宇宙观上,他断言“理”是“参天地、宰万物”的最高本原。魏了翁说:“自有乾坤,即具此理……是乃天地自然之则,古今至实之理,帝王所以扶世立极,圣贤所以明德、新民,未有不由此者。”(《文集》卷42,《简州四先生祠堂记》)因此他又说:“此理”乃是“天下万物之学”。这就是说,作为世界本原的理,是“参天地、宰万物”,决定社会变化发展的唯一根源,是整个“天地自然之则”,因而是“万世之学”。由此可知,在其理学活动的第一阶段,他是一个客观唯心主义者。

随着时间的向前推移,善于独立思考的注重实际的魏了翁,发现了程朱理学的一些弊病,如它的烦琐、迂阔和空洞不实,不但使学者难于掌握,而且它被一些人用作“藻饰词辩之资”和“给取生利之计”。这些人标榜理学,讲论理学,实际上是把理学作为沽名求利的一种工具和手段。因此,魏了翁便逐渐抛弃了朱熹理学中的那些烦琐、迂阔和空洞的东西,着手重起炉灶,将理学与心学融为一本。企

图用陆九渊“切己反省”、“发明本心”的易简功夫来整治人心,以克服朱学的弊病,以期达到挽救统治危机之目的。为此,他发展朱熹理学中的心学成分,以其同陆学接轨。朱熹说过:“心者,人之所以主乎身者也,一而不二者也,为主而不为客者也,命物而不命于物者也。”(《朱文公集》卷67)又说:“心者人之神明,所以聚众理而应万事者也。”(《四书集注·孟子·尽心上》)以此为中介,魏了翁把朱熹理学中的客观唯心论转化成为主观唯心主义的心学,把心、理融为一体,提出了“义理之说”是“千百载而一目,千万人而一心”(《文集》卷65,《题周子靖理斋铭后》)、“民心之所同则天理也”(《文集》卷52,《达贤录序》)等等,强调心、理融合的说法。这个思路,就是把程朱所讲的理或天理加以主观化,断言理只存在于千万人的心中,只要他们能够“推是心也,见善而迁,有过而改”,天下国家“必将如风厉雷迅,不晷刻安也”(《文集》卷50,《邛州白鹤山营造记》)。魏了翁发现了理学对维护和巩固封建秩序的不足之处,发现了它难以真正奏效,所以他才转而企图用心学去整治人心,以达到挽救危机的目的,这就是他从理学转变到心学的主要原因。

然而,魏了翁所讲的“心”同陆九渊又有不同之处。其不同点之一就是他强调心理合一。即所谓“民心之所同,则天理也”。“民心所同则天理”之说同他的“民与天一”之说是一致的。不同之二表现于他讲的“心”是超脱个人主观意识的“千百载而一日,千万人而一心”的心,是一切人的共同之心,它超越了个人的主观意识,是具有客观性的“心”。

不过,从实质上讲,魏了翁的世界观仍然属于主观唯心论,这是因为,他是把“心”作为其哲学最高范畴来使用的。他说:

心者,人之大极,而人心又为天地之大极,以主两仪,以命万物,不越诸此。……抑天地神明,不越此心也。(《文集》卷16,《论人主之心义理所安是谓天》)

大哉心乎,所以主天地而命万物也。(《文集》卷15,《论人心不

能与天地相似者》)

心焉者 理之会而气之帅 贯通古今 错综人物莫不由之。(《文集·杨纯公杨忠襄公祠堂记》)

此心之神明则天也 此心之所不安 则天理之所不可。人心之外又所谓天乎?(《天集》卷 56,《跋师原卿遇致仕十诗》)

上面的引文,充分说明魏了翁是把“心”作为他的哲学的最高范畴,在他那里,“心”是宇宙的本原,也是产生天地万物的最终极之根源。“心”是理与气的统率者,它贯穿于历史发展的全过程。总之,心外无天,心外无理。作为宇宙本原的“心”,不仅是天地万物的总根源,是支配一切事物运动变化的根本,而且具有超时空的特性。他说:“‘心’昭昭者,固不与气形俱为斯尽也。”(《文集》卷 84,《知威州陆君坚复墓志铭》)。虽然魏了翁讲的心不仅指个人主观的“心”,但从他把“理”融于“心”,以此为宇宙本原来看,应该属于主观唯心论,因为主观与客观毕竟是不可等同的,况且,这个“心”的内涵,主要是指纲常伦理一类的东西,这些东西归根结底仍是主观意识的产物。只是他自己将其加上了一层薄薄的客观外形而已。因此,魏了翁的哲学是以“心理合一”的特殊形式出现的主观唯心论。

## 2. “致其知而明其明”的认识论

在认识论上,魏了翁提出了“致其知而明其明”的方法。他和朱陆一样,认为“心”既是宇宙的来原,又是认识的对象和主体。在魏了翁看来,做学问不需认识外物,主要是向内用功,以发掘自己心中固有的“知”和“明”。他说:“人之一心,广大而精微,学问之道,所以致其知而明其明也。”(《文集》卷 47,《张行父忠恕拙斋记》)既然“心”能“主天地”,“命万物”,能“贯通古今”和“错综人物”,是宇宙万物之本原,所以认识的对象就是主体的“心”。“致其知而明其明”的意思,就是通过对内心固有的“知”加以发掘光大,以达到通晓一切之目的。怎样达到这一目的呢?魏了翁提出了一个“以敬为主”的方法。他说:“以敬为主,则圣门传心之要也。是故敬焉者,所以

此心而根万善者也。”“主静”是二程和张栻的修养方法。所谓“主敬”，是通过自我修养和抑制，使自己固有的善良之心保持专一不二、不为外物所动的修养方法，它类似于佛家的“定功”。所谓“致其知而明其明”的方法，实际上是陆九渊“发明本心”的修养方法和认识方法。魏了翁也主张“先应乎其大者”，他说：“大者立，则小者达焉”（《文集》卷49，《均州尹公亭记》）。不过，他讲“先立乎其大者”主要目的是为了克服朱熹学说的烦琐、迂阔之病。其实，魏了翁在治学方法上并不赞成陆九渊不读书、不穷理，静坐而论道的治学方法。他主张“循环读经，亦以此明此心”，这是要求把朱熹的“格物致知”同陆九渊的“自存本心”结合起来，主张通过“致知”的途径去“发明本心”。他既主张以明本心为根本，又要求熟读经书，既抛弃了朱熹“今日格一物，明日格一物”的支离无所归宿的方法，又否定了陆九渊“六经注我，我注六经”的态度。这就是魏了翁“致其知明其明”的认识论之基本特点。

### 3. “欲有善不善存”的“理”“欲”关系论

同其他理学家一样，魏了翁也重视对人欲问题的研究。他认为，人欲产生于外物对人心的影响，如他认为，心体本静，“感于物而心遂动，是性之所贪欲也。”（《礼记要义》卷19）但他又认为，不是人的一切欲望皆恶，他说：“人之有欲，即从心出，……欲虽人之所有，然欲有善不善存焉。”（《文集》卷32，《答虞永康》）把人欲分为善与不善，是魏了翁不同于程朱和陆九渊之处。从这一区分出发，他肯定了饮食男女是人心之最大欲求，他说：“饮食男女是人心之大端绪也；死亡、贫苦是人心所恶之大端绪也。”（《礼记要义》卷9）这就是说，他肯定了人们维持自身生存欲望的合理性。因此，他不像其他一些理学家那样笼统地反对人欲，对于人民正当的欲求持肯定态度。所以他主张“为政不害于民”，在其改革方案中还提出了“先修裕民之政”的要求。对于不合于义理的“人欲”，魏了翁也不主张“灭”，而是进行“节制”，他说：“物俗强时心节制”（《文集》卷96《即斋次的权县

约客》)。这就是说,他不主张一概地灭人欲,而是先把人欲分为“善”与“不善”两种,对于前者,如饮食男女之类的人类基本欲求,他不但不主张“灭”,反而认为这是合理的、应该予以承认和适当满足的要求,对于不善的欲望,要用“心”去加以节制,不使其恶性发展就可以了。魏了翁赞成其老师胡宏的看法,他说:“五峰谓天理人欲同体异用,同行异情,此语最完备。”(《文集》卷109,《师友雅言》)胡宏认为,天理和人欲同出于一个本体“天性”,只是各自所发生的作用不同。胡宏不笼统地排除人欲,他主张“欲而不淫”,只反对“饮而不止”(《知言》卷3,《纷华》)。魏了翁进一步把人欲分为善与不善的思想,是受胡宏之启发提出来的,他还从孟子那里找到根据说:“圣贤寡欲矣,未尝无欲也。”(《宋元学案·鹤山学案》)考《孟子》七篇,确实只讲“寡欲”,不曾要求“无欲”。

在一定程度上肯定人欲之合理性的前提下,魏了翁不赞成程颐反对寡妇再嫁而提出的“饿死事极小,失节事极大”的极端主义思想,他说:“先儒有言:‘妇适不再,妇适而饥寒之害,然饥寒之事小而失节事大。’此岂妇之责也,亦为士也之诚。”(《文集》卷73,《顾夫人墓志铭》)在魏了翁看来,处于饥寒交迫的寡妇如果改嫁,这种“失节”的罪名不该由再嫁的妇女来承担,这倒是那些作为“士”的男人应该引以为戒的。在这个问题上,表现了魏了翁对深受封建压迫之苦的妇女的同情,对不合理和道德说教的批判,这说明他比同时代的其他理学家的思想开明和进步。

## (五)倡导理学功过 应有公正评说

作为中国后期封建社会中居统治地位的理学思潮,在其形成和发展的初期,并不像后来那样备受封建统治的重视,其创始人如周敦颐等,在其生前也并不像后来那样名声显赫,南宋前期集理学之大成的朱熹也不像后来那样走红,在当时地主阶级统治集团内部的权力

斗争中,朱熹等人甚至遭受过沉重的打击,理学曾一度被定为“伪学”而加以禁止。魏了翁作为一位具有卓识远见的地主阶级代表人物,就是在理学遭受厄运而处于低潮时期,站出来奋力为之恢复名誉、争取地位的关键人物。经过他同真德秀等人的积极努力,终于使理学恢复了名誉,并且取得了官方哲学的崇高地位,毋庸置疑,他在理学发展史上作出了不可磨灭的巨大贡献。

魏了翁倡导理学并使之取得显赫地位,并不只是靠给皇帝上疏,请求褒扬理学先贤、宣扬理学之如何高明那样简单的事,他之所以能够使理学在中国学术思想领域中占居正统地位,成为官方哲学,主要是适应了当时统治者阶级在政治上的需要,还在于他同真德秀等人对理学进行了苦心孤诣地进行了创造性的研究,特别是魏了翁对理学的创造性贡献。他的创造性研究,主要表现于他不死守陈说,不依傍门户,能够兼取各家之长。他能够摆脱程朱学说脱离现实生活和烦琐支离的弊病,对儒家思想的精华部分,如忧国忧民的忧患意识和“天民一体”的重民思想,在他的思想中体现得十分明显,对这些东西,他不但有所发挥,而且还竭力争取付诸实行。魏了翁和那些常常被人嘲笑的道学先生不同,他不迂不腐,没有过多的书呆子气,而是一位学识渊博、思想比较开明的进步思想家。在当时的历史条件下,提倡和宣扬理学的主观愿望,虽然是为了维系人心和挽救封建统治危机,但也包含了符合于大多数人民安定生活与救国救民的善良愿望。至于理学在客观上对中国社会发展的不良影响,是魏了翁本人始料不及的。

### 论敦求硕儒开阐正学(节选)

臣自去岁尝以士习之弊告于先帝,大抵谓今之为士,足迹诡秘,见利则趋,脱有缓急不可倚仗。今不幸而言中,小则卖友以求免,大则卖国以偷生。虽其自丽典刑,然已有伤国

体,不及今图所以久安长治之道,而随事随救,虽严刑峻法,比而诛之,不能禁也。臣以庆元进士,嘉泰学官,开禧馆职,嘉定史臣,三十年间,得诸旧闻,验以亲见,盖自乾道淳熙以来,涵养作成,大儒辈出,学者景从。淳熙之季,虽已有唱为道学之目者,然而儒风鼎盛,正理常胜。自孽韩柄国,又更伪学之名,以排斥善类。其始也,宗相之黜,举朝咸曰不可,以是得罪者凡五十余人,太学生上书固争,亦蹈难而不悔。犹以见先朝表章风厉,有益于人心者若此。

自学禁既密,士习日浮,夫所谓伊、洛之学,非伊、洛之学也,洙泗之学也;非洙泗之学也,天下万世之学也。索诸天地万物之奥,而父子夫妇之常不能违也,约诸日用饮食之近,而鬼神阴阳之微不能外也。大要以六经、语、孟为本,使人即事即物穷理以致其知,而近思反求,精体实践,期不失本心焉耳,奚其伪?而被以此名,屏不得传,于是驱一世而纳诸近功浅利之域,以渔猎为学问,以缀缉为文章,以操切为实才,以贪刻为奉公,踵陋习波,恬不之讲。方时苟安害未甚见也,一旦开边之议,大官唱声,一口附和,其不谓然者,不过一二馆职之卑耳。卒之内讧外制,误国残民,流毒至今。夫学术之不明,其害乃至于此!

魏了翁:鹤山先生大全文集,卷十六,商务印书馆四部业刊本。

## 上建康留守叶侍郎适

某邛之鄙人也,生长寒乡,幼尝有志于学,网罗经传,涉猎书记,往往能以诵说词章悦人耳目,哆然谓如是足矣。少长而稍闻先生长者之训,知圣贤之学在于求仁格物,居敬精

义,以明吾性分之所固有者耳,则恍然以失,瞿然以与。于是俛焉以求其志。不幸而贫贱迫之,科举累之,而志始挠弱。一行作吏,则益不能以纯固矣。年二十六,来为学官,始获接四方之士而取师友焉。职分既专,始获肆力于学。渐习既久,时有新得。明年为馆职,始获尽见中秘书。取帝王所以继天立极,及圣贤明德止善之要,研习体察。而又即夫河南诸子所以讲学次第,以推原寻流,而后知夫天地间有可爱可求者莫不有之。而某之生也有年,乃独懵不知觉,方以弱植浅山,藐然于利禄之蹊,所得亡几,而所丧自滋,日往月流,迷不知复,则将骎骎为小人之归矣。

因惟圣人之学,十五而志逮,三十而立,某今也行年二十有九矣!圣人生知安行,固未可以规放万一,而独不可知所师慕,以为求端用力之标准乎!于是丐归田,以师立名其所居斋。拟求一语为谢。侍郎方以道学正宗倡明后进,几有以警诲之俾,得以循是而思所以立焉,不胜幸甚!

同前书,卷三十二。

### 石泉军军学记(节选)

三代之学,莫备于周,降秦汉而后,莫备于我国朝。周之制,自王宫国都闾巷党术,莫不有学,司徒总其事,乐正崇其教,下至庠塾,皆以民之有道德者为左右师。自天子之元子众子、公卿大夫士之适子,以至庶民之子若弟,八岁则入小学,教之以洒扫应对进退之节,礼乐射御书数之文。厥十有五,则进乎大学,而教之以致知、格物、正心诚意之道。士生斯时,藏修息游,未尝斯须不由于学,故其成材也易。国

朝之制虽不若是详也。然有非秦汉以来所及者。盖自嵩阳、庐阜、黟、黠、睢阳，各有师徒，锡之经传。至乾兴元年而兖州立学，景佑四年则藩镇皆立学，宝元元年则大郡亦立学，至庆历三年以后则郡县无怙咸得立学焉。此既为前代所未有而职之以教授，领之以部刺史守相令丞。则又昔之所无。降周而来，亦庶几无遗憾者矣！然周之得士，彬彬济济，极于治化休明，风俗醇厚，而今之士，修诸身，措诸事业，类或有不逮周者。天生丞民，有物有则，容有今昔之间乎？

是不然。古者自入小学，学幼仪，隶简谅，则既有以固其肌肤之会，筋骸之束，而养其良知良能之本。其入大学也，所以为教之具，非强其所无也。凡以上帝所降之衷，生民所秉之彝，万物构具，而作之君师者，特因其固有而为之品节以导迪之，使明其仁义礼智之性，以行诸君臣父子、兄弟、夫妇朋友之伦，而无不尽其分焉耳。今之为教者独何如哉？利禄之诱梏于其前，既不由小学以养其德性，厚其基本，又不进之于大学以明其本初而渍于大成。其父兄之所训迪，师友之所切磨。大抵务记览，为词章，以求合于有司之程，为规取利禄计耳。

自始童习以阶成人，耳目之所濡，心志之所之，始进既若是，随事磨礱，往而不返。其以是干泽也，不至于得不已；幸而得之，则又将其所以教于人者教人。彼是相寻，其流益降，充而为公为卿，皆由此选，其所成就，有不逮古人者。盖不俟其入政，而固可前知之矣！呜呼！为士者盖亦反其本，而职教者亦尝于是前加之意乎？

同前书，卷三十九。

## 书鹤山书院始末

开禧二年秋八月,临邛魏了翁请郡西还,既又三辞聘召,遂得迁延岁月丘园之乐者累年。先庸枕山,与古白鹤罔阜属连山,之类则修竹缘坡,循坡而上,草木膠葛,又上焉则荆棘之所于也,有烽燧故基,相传为李唐时西南夷数大入,是为望敌之所。盖居一县之最高峰。故县人亦罕至其地。一日与家人穷跻,颇爱面前隈支一峰,欲即之而不得,则除剪其荆棘,蒙犯虺蜴,聚足而上则其地平袤,衡广二百尺,纵数里,无复侧峻凹凸,殆天阨而地藏者。隈支中峰复屹立其前,如有钜人端土色授面承。欲遂卜室,貯书其上,与朋友共焉。会居心制,未即功。

嘉定三年春,诏郡国聘士,邛之预宾贡者比屋相望,未有讲肄之所。会鹤山书院落成,乃授之馆,其秋试于有司,士自首选而下,拔士而得入,书室俄空焉。人竞传为美谈。了翁曰:是不过务记览、为文词,以规取利禄云尔!学云,学云!记览文词云乎哉!则又取友于四方,与之共学,负笈而至者,襁属不绝。

乃增广前后,各为一堂二内,廊庑门墉,以次毕具,旁为小室,曰“立斋”。永嘉叶公为之铭。介二堂曰书舫,舫之左右为南北窗堂之后为阁家故有书,某又得秘书之副而传录焉,与记寻于公私所板行者,凡得十万卷,以附益而尊阁之。取六经阁记中语,榜以“尊经”,则阳安刘公为之记。阁之下又为一堂二内,堂曰“事心”,取邵子语。阁之阴辟小圃,凿池筑室,艺卉木,为游息之所。圃之后凭高瞰虚,一川风物

之秀,皆在目中。又为亭其上,于以仰观日星风露之变,俯察鸟兽草木之宜,又若有以荡开灵襟,助发神观者。自惟穷乡晚进,学未能信,而涖叨烦使,轻涉世纷,将败绩厥官是惧。方表乞祠言之禄。若得请焉,退而聚友于斯,藏修息游于斯,相与诵先王之遗言,随事省察,万有一不队厥初,以为朋友羞,尚不虚筑室书之意也!

同前书,卷四十一。

### 普州贡院记(节选)

某为人记贡院,记学宫多矣!然而考诸制度之详略,风俗之薄厚,则未尝不致疑焉。且国初天下未有学也,庆历三年,以后,虽用范文正公之议诏州县立学,然学未遍,而诏旋寝矣。迨崇宁以蔡京之请,州县无远小咸得立学,官之备,乃昉乎此。国初,贡院废置,亦无常居,自崇宁至政和,中都外郡,咸有贡院,贡院之备又昉此。夫既养士于学,又为贡士之宫以重其事,风厉作成,是宜人才辈出,以称隆指。然以今视之,崇宁养才,孰与国初,崇宁以后得士,孰与国初,天下之理,至于制逾密而敝兹多,法既详而奸不胜,则亦必有故矣。

夫所谓科举取士者,非有此闾族党月书岁考之素,直以寸晷之文,一夫之目,拔自疏贱升之长治,五侯三吏,皆由此选,此非细事也。然而梅子其所谓四海士民之数,能言之类,至多也,指世陈教,言成文章,质诸先圣而不谬,施之当世合时务者,亦无几人。夫使以言取之,而不谬于先圣,不惭于当世,则虽以言取人,未为甚失也。乃自俗流世败,有

司之操衡尺 ,士子之揣程度者 ,大抵含其德性之知 ,易其师友之素 ,而相与求合于卑谄之中。当岁大比 ,往往窃取朝廷馀论、荐绅奏疏 ,与郡国邸吏所传 ,胪分条别 ,纂缀以备问。使朝廷清明 ,君仁臣直 ,则上无阙政 ,下无谀词 ,正学以言 ,犹可得士。脱不幸而遭时之难 ,问绍述则替绍述 ,谋合戎则替和戎 ,欲开边则是开边 ,大抵凿经术以傅世好 ,刺邪说以阿有司 ,或者贫黜成风 ,则货取势夺 ,抑又有甚难言者。然则虽为庠序以肄其业 ,宫室以校其艺 ,其不能以得天下士 ,盖可亿而知之矣。

中兴至今有百馀载 ,治化体盛 ,士习纯美 ,所谓傅世好 ,阿有司 ,货取而势夺者固无崇政之甚。然此岁以来 ,不保其不尽然 ,脱使始迨若是 ,则措诸事业 ,抑从可知。因楚望之属记于予也 ,慨然有感于世变之推移 ,故直书其事以告之者若此。或幸而刻诸石 ,则校士于斯 ,试言于斯者 ,其亦知所发哉 !

同前书 ,卷四十四。

## 泸州重修学记

泸故有孔子庙 ,在州郭之北 ,唐咸亨所建也。迨庆历四年 ,诏州县兴学 ,爰始除合以羸生徒。元佑五年 ,徙庙学于州南。绍兴中 ,始置教授自崇宁讫嘉泰 ,虽三历缮修 ,然今既三十年矣。某起家守泸 ,以故事谒先圣先师 ,堂序若将压焉 ,则撤而新之。前端门术 ,后建斋寝 ,左右列从祀位。念庙学不可混 ,更建东西序 ,筑师生之馆于外。尊垒爵洗故以梓 ,今范金为之 ,凡二百一十 ,焉有司制冕服 ,诸生制衣帻。

役未既,会其以君命召。士曰:“公无一言以告我乎?”某对曰:“吾幼而学之,孔孟之书也,壮而欲行之,率不与事俨。今愿窃有告焉。且古者国子舍于王宫,教于师氏,而时会于大司乐,以习诵弦,以学乐舞。万民居于此闾,教于塾师,而时属于州序,以受教法,以正齿位,皆非常廩之士也。自汉景时文翁为蜀郡守,立学官,置左右生,而郡国养士始此。武帝立博士弟子员,而大学养士始此。古者以有道有德者教国子,父师少师教于闾塾。盖礼所谓乡先生,国人所视为矜式者,故于射饮则为遵。自乡治废而教法坏,至新莽始于校学立经师,繇是相承。有郡文学,州博士之等,迨我庆历设教授之官始也。犹听举人自择。熙宁以后,命于朝廷,命于吏部,则皆听之资格矣。”

古者有养老乞言,有旅酬合语。盖学校,公论所出也。自春秋至二汉,此意尚存。迨其后也,规约日繁,禁防日密,至蔡京专国,则宪禁申令,如谤讪朝政,如造为飞语,皆坐首罚。至于今,未之改也。虽然,是特学制之变耳,其如庙制则滋异昔闻。

古者祝祭享之别,不相僭渎,未有非鬼非族,而可以言庙,不尺不馘不暇不绥、不旅、不绎,而可以言享也。鲁哀公十七年,立孔庙于故宅,阅千馀载,未尝出阙里也。汉儒所谓立学释典,未知先圣先师为谁,自载记之外无闻焉。迨魏齐王、晋武帝释奠于学,虽窃见史册而未有原庙也。唐武帝二年,庙周孔子冑监,迨贞观定为孔子为先圣而黜周公。于是牲牢器币,日增月益,无异庙祧之祀矣。古老弟子之于师,子孙之于父祖,尊之而无以加也,则称字以别之,字之至贵,

汉初犹然。而新莽不知仲尼之为尊也，妄为作谥，然宣尼之云未戢削其字也。至追崇之典代增，则以累谥为重、王封为贵矣。

古者惟功臣与享太丞未闻弟子从祀于师也。自建武祠七十二子于孔庙，然亦不出阙里也。贞观末，加以左卜诸儒，从祀大学，而武成王之祠亦启而为之。总章开元以来，又加诸儒以三等之爵，而州县学官，咸有后祀矣。夫是数者，孰非致隆极美之事？乃肇自汉景武，而盛于魏晋齐梁隋唐以后。然则五、三之典非与易、书、诗、春秋不可信与借曰昔人未及闻知，则美化善俗，宜有以远过三代，而民之淳漓，世之治乱，顾相反若此，则又何在？

大抵先王之时，其人则四民也，其居则六乡、三采、五比、佛四闾也，其田则一井、二牧、三屋、九夫也，其食则九谷、六畜、五牲、三牺也，其服则九文、六采、五色、五章也，其官则三吏六联、五侯、九伯也，其教则五事、五典也，其学则六德、六行、五礼、六乐、五御、六射、六事、九数也。民少而习之，长而安焉，不夺于奇器异物，不挠于淫辞调行，不荡于奸声乱色，族闾所学，师友所讲，无适而非尧、舜、禹、汤、文、武、周公、仲尼之道。虽以周之叔季，而车轨书文行伦，草之或异也。自赵渠梁坏田制田政，燔诗书，道失民散，至汉而不能复。于是波淫邪遁之言，得以乘虚窃入。始也孔老离立，久之而释氏参焉。盖自天地山川、日月星辰、雨风震电，下至虫虺草木，皆为宫室衣冠，以肖人类，府吏胥徒，以象官府，以至民之日用饮食车服器皿，亦无一而不改先生之旧。举世由之，不以为疑也。使于是时，又不为之建学立师，示

之以五三六经之准的 ,则生民之类 ,几何而不胥为夷也然则学盛而员广 ,庙隆而祀繁 ,其殆起于异端日炽 ,大道寢微之时乎 !

士复请曰 :“记学校者多矣 ,而不及此 ,亦曰生斯世也 ,而必古制之是 ,不其迂乎 ?”曰 :“吾固知是古之无益 ,而不可以末之间也。千百年间 ,习焉不察 ,以郡县之制视邦国 ,以塔庙之议日庠序 ,以羌胡之教释圣言 ,今日无益而末之间也 ,是孰为有益乎 ?”乃次第其说 ,勒诸学官 ,以谕同志 ,相与敷求坠典 ,搜索遗言 ,期绍昔闻 ,开来哲。为万里建长治之策。呜呼 ,其无有闻风而兴起者乎 ?

同前书 ,卷四十五。

## 华亭县重修学记

华亭县故有宣圣庙。自庆历后郡县皆有学 ,于是县立学官以附子庙。绍兴绍熙 ,虽加缮治 ,又数十年矣。今令会稽杨君瑾始至 ,戢奸惠柔 ,剔纷起废 ,一年而搏节浮蠹 ,储米三千石为平余仓 ,又一年鸠材潺庸 ,修大成殿 ,前门后阁 ,左右二翼 ,而馆乡贤于夹。又东甃泮水 ,建讲堂一 ,斋庐八 ,令佐之疑谒有次 ,诸生之公养有廩 ,通为垣以官之 ,翼翼沈沈 ,邃严靖深。平来以图请记成事。

予惟论学校者未有不伤教法之坏 ,议科举者未有不叹辞章之靡 ,经生学士尚论比闾之法 ,庠塾之教 ,则悼王制之不可复。呜呼 ! 侯封并牧 ,去籍二千年矣 ,是未可以骤复也。虽然 ,治古终不可复与 ? 曰 ,不然也。天命流行 ,发生万物 ,虽五行异质四时异气 ,而仁、羲、礼、知之性 ,惻隐、羞

恶、辞逊、是非之情，则古今同此民也，父慈、子孝、兄友、弟恭、夫义、妇听，则古今同此心也。古之为教？非强其所无也，亦惟即射乡之会而正齿位，所以养其尊贤敬老之良知。即岁月之吉而读教法，所以发其尊君亲上之深省。逮已事而竣也，则反诸闾塾。所谓家有塾者，合二十五家之子弟于闾门之左右，而父师者为之左右师以教之。民生其间，无习而非正人，无行而非正道，无闻而非正言，志壹心臧，不见异物而迁。故曰“斯民也，三代之所以直道而行也。”

自乡治废而民散，朝夕无闾塾之教，岁时无庠序之属，死徙不相知，出入不相友，缓急不相赙，而为民父母者，沈于簿书期会之衡，晨夜，救过不赡，于是奸胥乱民，绿绝为欺，吏以官为市，民以吏为仇，违其常心以陷于辟，是虽曰世降俗敝，已非一日。独不思古今一宇宙也，而令之民，顾不古若，岂诚不古若哉？而况吴中族姓人物之盛，自东汉以来，有闻于时，逮魏晋而后，彬彬辈出，左太冲所谓“高门鼎贵，魁岸豪杰，虞魏之昆，顾陆之裔。”虽通言吴都，而居华亭者为尤著。盖其地负海枕江，平畴沃野，生民之资用饶衍，得以异力于所尝事，故士奋于学，民兴于仁，代生人才，以给时须。自陆士衡、士龙以至唐宰相元方，象先希声，犹曰隋世以就功名，至敬舆则归然三代人物也。涵养作成，此岂一旦之功。先正朱文公谓三代而下，惟董仲舒、诸葛孔明、陆敬舆俱有王佐气象。自今观之，其论谏数百，如推诚散利等疏，无非圣贤之明训。其所辟邪说，如宁我负人，反经合道，凡后世丧邦之说，一绳以正。呜呼！斯不亦问世之大儒乎！

乃自近岁，遽以华亭为不易治，令不具官，胥横民肆，簿

书 ,漫漶狱讼繁滋 ,铨曹注拟 ,往往有望望然去之者。吁 !何至是哉 !记曰 :“凡释奠者 ,必有合也。”或谓合他国之先贤而祀之。然则是邦有如宣公 ,自可为人物之标准 ,地灵人杰 ,千古不磨 ,作而兴之 ,则非守令事邪 ?唐人诗称宣公为县人 ,而志不书 ,其何以为行善化俗之助 ?

杨君建学之初 ,揭堂曰“明善” ,合子思孟子相传之要指 ,在诸生发明为己之学 ,冠佩林立 ,听者皆竦。呜呼 !千万人之心一也 ,上以诚感则下以诚应矣 !予既嘉杨君之为 ,又叹宣公锺美是邦而人未之或知 ,为表而出之。其自今父诏师传 ,其游斯息 ,玩圣贤之所学何事 ,以无志贤令尹之德 ,安知如敬舆者不数数遇也。

同前书 ,卷四十六。

### 夔州重建州学记(节选)

当闻之斯民也 ,三代之所与共学者也。然而古今异俗 ,则亦有幸不幸焉。三代建学立节之制 ,于周为详。今周官所述 ,惟大司乐成均之法 ,师氏王官之教 ,乡遂属民读法之节 ,而他未有考焉。参之诸书 ,则自二十五家之间为塾 ,以里居之有道德者为左右师 ,所以合国人弟子 ,导以幼学之节 ,而养其良知之本。由是升之党庠 ,升之术序 ,升之国学。不特王公大夫士之子也 ,乡之俊选莫不咸在。不特小乐正教以威仪也 ,大乐正迪之以义理不特齿及宾介也 ,郊人之疏贱亦取爵于堂上之尊以相旅。不特三岁而案比也 ,中年而校其进否。不特六乡兴贤也 ,自遂以降至三等之国亦如乡制。盖曰 :天之生斯民也 ,仁义礼智之性 ,父子、君臣、夫妇、

长幼、朋友之伦，民所同有也，而行之不著，习矣不察。是故立之后王君公，承以大夫师长，建之学校庠序，则所以为之耳目导其所响，使充是四端，行诸五典，有亲有义有别有序、有信，而无不尽其分焉。是先觉先知者之责至重而不轻也。又虑其笃近而遗远、详贵而略贱也，则以井牧，书以比闾，合以射乡，考以节授，盈天地间无尺地一民不相属为。夫然，故民生其时，出入有教，动息有养。所谓人有士君子之行者，非虚语也。

自上失其道，莫知所以君之师之。上以权谋利禄为操世之具，下以揣摩迎合为取宠之资。于是小有才者捷出，居近利者速化。至科目之设，则士自童习，已有计功求获之志，而俗日以卑。其间岂无不待文王而兴者，然不能皆尔。而况小有才则溺愈深，居近利则坏愈速。记览而谓之学，词采而谓之文，虚无而谓之道，袭讹承陋，不自觉知。甚者则有口谈儒术，心是异端者焉。夫后王君公，大夫师长，学校庠序，本所以为时人之耳目，使知有广居可居，正位可位，大道可行也。而千百年间为之耳目者，反有以误其所向，俾之旷安宅，舍正路，倒行逆施，俛俛然无所归。盖至于本朝之盛，诸儒迭出，正学中兴，然后士识所趋，知有人己义利之辨。然而二百年间笃信而力行者，犹可枚数，则以染濡既久，自奋维艰。呜呼！生于三代者，果何其甚幸邪！周始于后稷，夏商终于杞宋，皆二千馀年有国，圣贤于先，治化休盛，明伦立本，其效固若是。而秦汉以下，乱浮于治，士鲜常心，则为人耳目者，亦尝思其故乎？

夔地虽陋，而接壤二蜀，蜀之学者，自先汉之初，已能方

驾齐鲁 ,故史谓巴蜀好文雅。今夔之诸郡 ,则巴之故壤也。重以孔明、子美之所熏渍 ,质实而近本。况今奉生诸儒之后 ,理羲精明。乃收乃监 ,又相与为之耳目以导之 ,使趋 ,然则如前所谓揣摩迎合、为利禄计者 ,士既知所耻矣 ,则反其性之所自有 ,尽其分之所得为 ,士亦知所勉哉 !

同前书 ,卷四十七。

## 黔阳县学记

大学之道 ,必诚其意 ,必谨其独 ,凡以求其本心而毋失焉耳。夫天与人 ,一气也 ,人与万物一体也 ,虽诚无为 ,几则已动 ,己所独知 ,人未有不知。是故圣贤之教 ,因其有是实理也 ,为之建学立师以申其义焉。使人即事亲敬长之近 ,充之于仁民爱物之广 ,随事体习 ,必著必察 ,如是而为仁义礼知之性 ,如是而为恻隐羞恶、是非、辞逊之情 ,苟有秋毫之不合 ,则焉能以斯须。其曰必诚必谨云者 ,舍是则为失其本心 ,不足以谓之学。

爰自科举取士 ,士读圣贤之书 ,相与讲切究图 ,曷尝不知此理 ,有如词华之丧志 ,记问之溺心 ,权利之倍谊 ,奸邪之病正 ,淫哇之乱雅 ,惨刻之伤恩 ,聚歛之妨民 ,虚无之害道 ,妖妄之疑众 ,皆知辞而辟之。而夷考其朝夕之所孜孜者 ,则不惟实有以事乎此 ,而又出是数者之下焉。于是小有才则溺益深 ,居近利则坏逾速。盖其说曰 ,正学以言 ,则有司之所必弃 ,直道而行 ,则斯世之所以不容。故虽心迹言行显然不相顾 ,而人不以为怪 ,以此胥告 ,固已可鄙 ,又有讳其名而践其实者。岂知乖逢得丧 ,有义有命 ,况正学以言 ,安知其

不合 ,直道而行 ,安知其不容。此不惟待己之凉亦望人太浅 ,其为不诚不谨亦甚矣 !

宝庆初 ,余以罪戾徙靖 ,始亦陋其土 ,夷其民 ,徐即之而不然。盖民不知有纷华之悦 ,故寡欲易足 ;士不知有科举之利 ,故质实近本。祀事往往用尸 ,虽功总亦疏食以终丧 ,吉凶不以佛老 ,无塔庙僧牒之耗 ,郊人犹有大布之冠者。既乃知辰沅间亦莫不然。然则斯民也 ,视小有才而居近利者 ,固不可同年而语矣。甘受和白受采。使因其去本未远 ,而有以开导扶植焉 ,视他邦不既易易乎 !

昭武饶君敏学 ,故朱文公弟子也 ,为令黔扬 ,纾滞救乏 ,摧奸抑强 ,威行令孚 ,粟衍财物。思以父兄所讲淑其民人。县故有学于治寺之东 ,自嘉泰后钱君衢移之县西南 ,罗君方畦又为礼殿 ,余悉未备。饶君始为门墙 ,继葺殿屋 ,堂室斋 ,馆庖溷庭庑、以次毕具。又为绘象祭器 ,以严春秋之祀。命贡士单铨此其役事 ,谒记于余 ,夫饶君之所以厚其民者若此 ,余虽不敏 ,敢不诵所见闻期有以告于邑之人 ,相与反诸其本心 ,明辩而笃行之 ,以无员兴学之意云 !

同前书 ,卷四十七。

## 全州清湘书院率性堂记

吾友林仲岷守全日 ,得柳侯仲徐氏读书遗址乃钜荒筑室 ,馆士储书 ,与邦人讲肆其间 ,且以致怀贤尚德之意。嗣守者不替有引 ,斋庐稟稍 ,岁衍月益 ,今锡之号 ,荣 ,殆与睢、狱、嵩、庐四书院相为侪等。今守赵立夫必愿复增而大之 ,中为堂三楹 ,榜以“率性” ,而移书某曰愿有以告于邦之人

也。维侯故相忠定公之世适。忠定为政，尊经崇儒，表章性命之学。侯习闻之故，将与邦人共明此道，是敢不诺。

或闻而疑之，曰：圣人之教人若，不以性为先。而子思、孟子以前，论性者亦未有必然之说也。今毋问始学，例语以率性，得无陵节躐等之患乎？曰：不然也。成汤告民于亳曰：“民有常性。”周武誓众于孟津曰：“人为物灵。”凡皆立国之初，是为群言之首，盖大本要道，无以先此。夫易，圣人所以开物济民者也，首于乾坤，发明性善之义，曰“大哉乾元，万物资始；”曰“至哉坤元，万物资生。”凡各正性命于天地间者，未有不资于元，元则万善之长，四德之宗也。犹虑人之弗察也，于击辞申之曰：“一阴一阳之谓道，继之者善也，成之者性也，”犹曰，是理也，行乎气之先，而人得之以为性云耳，”曰：“成性存存，道义之门。”则又示人以知礼成性，道义皆由此出也。而终之曰：“圣人之作易也，将以顺性命之理。”是则易之为书，其大本要道，顾有先于此者乎？故子思于中庸，撮其要而言之，若曰天所以命于人则谓之性，率乎性而行之则谓之道，即是道而品节之以示训则谓之教。呜呼！圣贤之心，后先一揆，故中庸之首，则易与诰誓之旨也。

疑者又曰：“以性命为教，吾既得闻命矣，其在学者则何如其为功也曰：“先天之易乾南坤比非性之体乎！后天之易，离南坎比非性之用乎！坤之正位变乾为离，明见乎外者也，而曰畜牝牛，吉，则须以养之。乾之正位，变坤为坎，明根乎中者也，而曰有孚维心亨，则刚以行之。夫惟位在德元而养之以顺，行之以刚，清明在躬，不役于物，此尽心知性之

极功也。故子思子先列性、道、教之目，次又释道体之不可离，而继之曰是故君子戒谨乎其所不睹，恐惧乎其所不闻，莫见乎隐，莫显乎微，故君子谨其独也。盖自可离非道而上，则道之体也；是故君子戒谨恐惧以下，则人所以求道也。圣贤之言，本末备具，顾读者不察耳。诚能于睹闻之外，隐微之际，已所独觉，而人未及知。随其萌蘖之动，以谨乎善利之几，则仰观俯察，前参后倚，其有以见夫仁义礼知之则，行乎君臣父子长幼朋友之间，皆吾性所本有，分所当为，而实不容以须臾离也。”

于是疑者舍然以作曰，推本乾坤之体坎离之用以发明性、道、教之节，吾昉闻诸此，盍以复于赵侯与学者共讲焉。余曰：诺哉！是为记。

## 潭州州学重建稽古阁明伦堂记

古今学校之制，相似而不同，其来尚矣。盖自汉儒始有先圣先师之说，然而西京太学，仅寓曲台，郡国虽立学校官，而先圣之庙，终汉之世不出阙里。考诸史，亦未有释奠之文，不知记礼者何从受之。永平二年，始诏郡县道行乡饮于学校，祀周公孔子，则先圣之祠，有出阙里者矣。然犹未有作庙之文也。至唐武德二年，始命胄监立孔庙。贞观四年，始命州县皆立孔庙。则庙制至是遍乎州县矣。至我仁宗景佑宝元庆历之盛，州县无小咸得立学，而孔庙岿然其中。则州县间庙学之备，实此乎昉。所以风厉作成之意，视前益有光矣。然而教思益详，而士习不加厚，其故何哉？

古之为庠序，岁时以属乡民，行射饮，读教法，正齿位。

竣事 则反间塾 事父母 亲师友 睦族姻。其幼而学也 洒扫、应对、进退之节 礼、乐、射、御、书、数之文也。长而学也 格物、致知、正心、诚意、修身、齐家、治国、平天下之事也。然则视后世之学 越乡违亲 群居聚食 词章之尚 利禄之劝 异端之趋 不曰相似而不同 其可乎！孔子曰：“古之学者为己 今之学者为人。”夫自孔子时而既然矣 何责乎今之又今也。或者病其如此 则谓王制既坏 人心之浇讹已人 生斯世也 为斯世也 而可矣。抑不思父子有亲 君臣有义 夫妇有别 长幼有序 朋友有信 远稽古谊 近察人伦 今独不古若乎？庠序之制虽异 而庠序之意则同 先王之教 亦惟申其义而降之德焉 非有它谬巧 何至自弃于古人 由乎人伦之中而不自知也？二气五行之运 阅千古如一日。尧、舜、禹、汤、文武、周公、仲尼之道。所以行乎伦类者 有能内反诸心 则安有彼能是而我不能？顾口诵于此而志乡在彼。所谓天叙天秩 昭昭乎官庭屋漏 洋洋乎日用饮食者 非视为空谈 则习矣不察。士满天下 宁无自、拔于流俗以起千载之溺者乎？

国初未有学天下惟四书院 而潭之猗麓居其一自庆历四年 始建学于定王台之北。治平二年 以地卑 且居西比偏 吴侯中复更宝迁东南隅。祠宇斋庐既备 又为阁曰“稽古” 堂曰“议道” 而毁于建炎之寇至绍兴六年以后 吕忠穆公发少府馀财复之会君命召 至十四年 摄守勾侯光祖徙。建于甘泉之上。嗣守刘侯眩始以忠穆所储卒成之视 旧加壮。而礼殿之后 仍以“稽古”名阁 更堂曰“明伦”。堂之东西 斋庐凡八阅三年而成。由乾道元年刘忠肃公以

后,历数贤收,随宜缮修。迄于此岁,参知政事曾公为礼殿,为大门,若无复馀憾矣。而转运副使李公摄守,以阁若堂岁久弗洽,复更新之。其费取于节缩浮蠹之馀,为钱七百万,米四百石。属郡教授梁子强、长沙县尉陈纯仁、学录舒高主其事。事已,则以张应揖诸生之请,求记于了翁,且曰:“昔者吾建学于夔子,尝为记之,令独无以告于浑之士乎?”夫曰稽古,曰明伦,公所以语人者,亦切至矣。况是邦昔号多士,而又胡氏张氏父子流俗所渐尚,安以予言为?诚使因名思义,顾瞻杰阁,宸翰昭回,必思古先圣贤所传者何事;执经讲席,堂扁昭揭,必思庠序学校所申者何义。相与朝益莫习,以循其分之所当止,则岂惟化民成俗是赖。推而致之,位天地,育万物,皆为士之分也。公之所以望于邦人者,非此其在乎!公名鼎,豫章人,某年进士,尝历宗正丞、驾部郎官、大理少卿,外庸甚茂,所去见思云。

同前书,卷四十九。

## 朱文公年谱序

天生斯民,必有出乎其类者为之君师,以任先觉之责。然而非一人所能自为也。必并生错出。交修并发,然后道章而化成。是故有尧、舜则有禹、皋陶,有汤文则有伊尹、莱朱大公望、散宜生,各当其世,观其会通,以尽其所当为之分。然后天衷以位,人极以立,万世之标准以定。虽气数讫信之不齐,而天之爱人,阅千古如一日也。自此闾节授之法坏,射饮读法之礼无所于行,君师之枋,移于孔子,则又有冉闵、颜曾君弟子左右羽翼之。微言大义,天开日揭,万物咸

睹。自孔子没则诸子已有不能尽得其传者。于是子思、孟子又为之阐幽明微，著嫌辨似，而后孔氏之道，历万世而亡敝。呜呼！是不曰天之所命而谁实为之秦汉以来，诸儒生于籍去书焚师异指殊之后，不惟孔道晦蚀、孟氏之说，亦鲜知之。千数百年间何可谓无人，则往往孤立寡俦，倡焉莫之和也，绝焉弗之续也。

乃至国朝之盛，南自湖湘，北至河洛，西极开辅，地之相去，何翅千有馀里，而大儒辈出，声应气求，若合符节。曰极、曰诚、曰仁、曰道、曰中、曰恕、曰性命、曰气质、曰天理人欲、曰阴阳鬼神，若此等类，凡皆圣门讲学之枢要，而千数百年习浮踵陋，莫知其说者，至是脱然如沈疴之间，大寐之醒，至干吕、谢、游、杨、尹、张、侯、胡诸儒，切磋究之，分别白之，亦几无馀蕴矣。然而绝之久而复之难，传者寡而咻者众也。

朱文公先生始以强志博见，凌高厉空，自受学延平李子，退然如将弗胜，于是敛豪就实，反博归约，迨其蓄久而思浑，资深而行熟，则贯精粗，合外内，群献之精蕴，百家之异指，毫分缕析，如瞽诸掌。张宣公、吕成公同心协力，以闲先圣之道，而仅及中身，论述靡竟。惟先生岿然独存，中更学禁，自信益笃。

盖自易、诗、中庸、大学、论语、孟子，悉为之推明演绎，以至三礼孝经下迨屈韩之文，周、程、邵、张之书，司马氏之史，先正之言行，亦各为之论著。然后帝王经世之规，圣贤新民之学，粲然中兴。学者习其读，惟其羲，则知三才一本，道器一致，幽采乎无极太极之妙，而实不离乎匹夫匹妇之所知，大至于位天地，育万物，而实不外乎暗室屋漏之无愧。

盖至近而远 ,至显而微 ,非若弃伦绝学者之慕乎高 ,而啐出取宠者之安于卑也。猗其盛与 !

吾友李公晦方子尝辑先生之年行。今高安洪史君友成为之锓本 ,以寿其傅。高安之弟天成属予识其卷首。呜呼 !帝王不作而洙泗之教兴 ,微孟子 ,吾不知大道之与异端 ,果孰为胜负也。圣贤既熄而关洛之学与微朱子 ,亦未知圣傅之与俗学果孰为显晦也。韩子谓孟子之功不在禹下 ,予谓朱子之功不在孟子下。予生也后 ,虽不及事先生 ,而与公晦及辅汉卿广昔者尝共学焉 ,故不敢以固陋辞。

同前书 ,卷五十四。

## 邵万州孝弟蒙求序

蒙求之书 ,便于记诵。自迂固书以讫于本朝史 ,先儒为之者凡数家矣。金华邵伯方笥又用李氏蒙求韵 ,录古今孝弟事 ,尝以示予。予作而叹曰 :是不惟纂言用韵之工 ,盖见诸行事之实者也。夫学莫大于求仁 ,仁则五性之本 ;求仁必自孝弟始 ,则孝弟又所以为仁之本也。古之教者 ,居于家则事父兄 ,坐于塾则亲师友 ,会于序则读教法 ,饮于乡则序齿位 ,朝益莫习 ,日诱月化 ,无适而非事亲敬长之节 ,凡以申其义而降之德焉耳。曰申曰降 ,又皆因其固有振而新之 ,非如后之教者 ,利禄之诱 ,词华之兢 ,而本焉之不务也。是书于始学尤为有益 ,非徒记诵之云。伯方请遂识之 ,予不敢辞。绍定元年二月初吉。

同前书。

## 止堂训蒙序

天所以命于人 ,人所以受于天 ,帝王所以立极 ,圣贤所以相传 ,画于易 ,书于书 ,咏于三百篇 ,笔削于春秋 ,节文于三礼 ,难疑答问于孔孟之遗编 ,如风雨霜露 ,日星山川 ,精义至教 ,无隐乎人。而秦汉以来 ,世教民散 ,指失言烟。至我国朝 ,矩人元夫 ,迭相后先 ,究极仁义之奥 ,发挥阴阳之睛 ,而日用饮食之近 ,宫庭屋漏之实 ,反观约取 ,则不出乎家人父子之近 ,日用饮食之质 ,若远而至近 ,若殊而实一非若异端小道 ,空言而无实也。朱张氏作 ,师传友习 ,讲贯加密。然而散在方册 ,浩乎溟读。至彭公为训蒙之书 ,诂经考传 ,韵联辞属 ,以便于学士之习读子始得于公之子欽。盖六学之会 ,百行之蓄。其季铉也以校本来 ,嗜之益笃 ,玩之益孰。起家守庐 ,念扶世而善俗 ,取诸此书 ,殆不翅足乃刻梓于州府 ,以俟世之知言知德者焉。呜呼 ! 是乃作圣之功毋徒以训蒙自之也。龙集执徐之岁辰会大火之宿临邛魏某书于州庠之塾。

同前书。

## 真德秀教育文论选读

真德秀(一一七八——一二三五)字景元 ,后改字希元 ,学者称西山先生 ,建州浦城人。庆元五年(一一九九)进士 ,继中博学宏词

科。召为大学正,迁博士。擢礼部侍郎、宜学士院,户部尚书。以大学衍羲进。改翰林学士、知制诰,对时政多所论建。拜参知政事。德秀之学以朱熹为宗。韩侂胄立伪学之名以锢善类,德秀晚出,慨然以斯文自任,讲习而服行之。德秀以为有志于学者当“致知以为智,力行以为仁”,慨叹“世远教失,士知荣身而不知修身,知求利而不知求道”,“利欲之风,深入肺腑,理义之习,目为迂阔”。著有西山甲乙稿、西山文集、大学衍羲、读书记、四书集编等书。

## (一) 少幼苦读成器 入仕为国分忧

真德秀字景元,后更为希元,福建浦城(今浦城县晋阳镇人)本姓慎,因避孝宗讳改姓真。生于宋孝宗淳熙五年(1178年),卒于宋理宗端平二年(1235年)。出生于一个贫寒之家。自幼聪颖,4岁开始读书,即能一过成诵。德秀从小爱好学习,在学习中勤奋过人。据其学生刘某在他死后所写的《行状》记载:“入小学夜归,尝置书枕旁”,深夜还在蚊帐中看书,以至蚊帐被蜡烛薰成黑色。当其他儿童玩水游戏之时,德秀就把这些儿童的书取来阅读熟了。真德秀15岁时丧父,其母亲吴夫人在穷困中操劳家计,供他学习,抚养其成长,使他获得了专心学习的机会。由于他勤奋努力,学业上进步很快,在18岁时便考上了举人,19岁时即来宁宗庆元五年(1199年)和魏了翁同榜考中进士,授南剑州(今福建南平市)判官。再试,中博学宏词科,被闽帅萧遼聘为幕僚,协助萧遼办理政务,旋召为太学正,宁宗嘉定元年(1208年)升为博士官。

自从政之后,真德秀胸怀忧国忧民之志,竭诚于职守,希望能够使处于内外交困的宋王朝振作起来,以摆脱危机。他是当时腐败政权中少数头脑清醒的大臣之一。真德秀的治国方案主要是用理学思想为指导来正君心,眼民心。在对待北方金人的侵略上,他一方面反对纳贡称臣,一方面又主张不急于征讨,而应该首先巩固内部,实行

自治自守的政策。在当时的形势下,南宋小朝廷确实已面临日暮途穷的处境,根本谈不上恢复故疆。他鉴于韩胄贸然出兵北伐惨败的教训,主张清除腐败,严肃政纪,收服民心,这对当时处于危势的宋王朝来说,不失其为正确的决策。他看到当时南宋再也经不起大的折腾了,于嘉定元年,首次入对,向理宗进言说:

“权臣开边,南北涂炭,今兹继好,岂非天下之福,然日者以行人之遣,金人欲多岁币数,而吾亦日可增,金人欲得奸臣之首,而吾亦日可与,往来之称谓,犒军之金币,根括归明流徙之民,皆承之唯谨,得无滋慢我乎?抑善谋国者不观敌情,观吾政事。今号为更化,而无以使敌情之畏服,正恐彼资吾岁赂以厚其力,乘吾不备以长其谋,一旦挑争端而吾无以应,此有识所为寒心。”(《宋史》本传)

提醒最高统治者不要安于暂时的和平,应该看到其中隐藏的祸患和危险性,所以应该提高警惕思图振救之法。按照真德秀的意见,其振救祸患之法就是崇尚理学,奉行正道,褒崇名节,以明示好尚。因此他还对理宗说:“胄自知不为清议所贷,至诚忧国之士则名以好异,于是忠良之士斥,而正论不闻,正心诚意之学则诬以好名,于是伪学之论兴,而正道不行。今日改弦更张,正当褒崇名节,明示好尚”。(同上)真德秀认为,韩胄制造“庆元党禁”,禁止理学,迫害理学人士,使正道不行。他趁理宗有改弦更张之意的時候,劝其重兴理学,以正人心、定国是,转移风气、矫正士习。他和魏了霸一样,认为当时解决政治混乱的根本方法就是推尊理学。

嘉定三年(1210年)真德秀在入对中又向理宗提出两条建议:其一:“开公道,窒旁蹊,以抑小人道长之渐”。这是要求最高统治者广开言路,倾听更多人的意见,制止邪说歪道,以抑制小人之势;其二:“选良牧,励战士,以扼群盗声张之锐。”这是为了防备内乱,加强统治。他认为从当时的内外形势看,南宋王朝的首要任务应该是稳定国内政治局势。真德秀特别强调“公议”对政治统治的重要性,他说:

“天下有不可泯没之理，万世由一日者，公议是也。自昔虽甚无道之世，能使公议不行于天下，不能使公议不存于人心。胄用事，能颠倒是非于一时，终不免为世大戮，何者？公议，天道也，胄犯之，则违天矣。故善为国者，畏公议如畏天。则天佐之，人助之。”（《后村先生大全集》卷166《西山真文忠公行状》）

这些话也是对皇帝讲的，要求在统治集团内部实行言论公开。他把“公议”提到“天理”的高度，企图得到皇帝的重视。既然“天理”是永远不可泯灭的，那么，作为“天理”之表现的“公议”，也是万世如一日，不可泯灭的。其不可泯灭的根本原因，在于“公议”存于人心，尽管有权势的人可以暂时颠倒是非，然而最终为世人所不容。真德秀认为，“公议”，就是“天道”。顺应天道，则人佐之，天助之。这种天人一体的思想显然是儒家的顺天应人思想的表现。

嘉定六年（公元1213年）冬十月，真德秀受命为特使北去金国庆贺其新主登位，十一月至盱眙（今属江苏），有消息传来，得知金国发生内乱，就中途返回京师。他回朝之后，对宁宗说：

臣自扬之楚，自楚之盱眙，沃壤无际，陂湖相连，民皆强悍强忍，此天赐吾国以屏障大江，使强兵足食，为进取之资。

顾田畴不辟，沟洫不治，险恶不扼，了壮不练，豪杰武勇不收拾，一旦有警，则徒以长江为恃，岂如及今大修垦田之政，尊为一司以领之，数年之后，积粟充实，边民父子争欲自保，因其什伍，勒以兵法，不待粮饷，皆为精兵（《宋史》本传）。

这个建议，对于当时巩固北方边防，不失其为最好的策略。由于南宋王朝的政治腐败，从中央到地方的多数各级官吏文恬武嬉，不顾大局，搜刮民脂民膏，图一时之享乐，造成沃野荒芜，田畴不辟，水利失修，边关要隘守卫松弛，兵士不加训练，武备人才不受招用，一旦有警，只侥幸寄希望于长江天险之阻，这是很危险的。真德秀看到了长江以北大片土地和人民对国家安危的重要意义，也看到了统治阶层对上述问题的忽视。他认为，如果能够在长江以北的南宋辖区设立

专门机构,派人前去,一面大修垦田之政,解决了生产问题,不出数年,就可以使积储充实,一面就地组织爱国群众,因其什伍进行军事训练,一定能够做到足食足兵,巩固边防,抵御北方敌人的入侵。可惜真德秀的满腔热情和正确的建议,未被腐败的当权者所采纳。于是他只好再进忠言,提醒最高统治者说:“国耻不可忘,邻盗不可轻,幸安之谋不可恃,导谏之言不可听,至公之论不可忽。”(同上)真可谓竭尽忠忱,不遗余力。

真德秀于宁宗在位的后期,忧患于国事,屡屡进言,数年之间,“论奏恳恳,无虑数千万言”,其中许多意见十分中肯,因而受到了宁宗的尊重,可又引起了当时身居高位的权相史弥远的忌恨,原来自韩胄失败后,大权落到主和派史弥远之手,他结党营私,重用小人,排除异己,真德秀对其所作所为十分憎恶,由于这些原因,史弥远对他更为不满。另一方面,由于真德秀的奏议言论在很大程度上代表了一些正直的士大夫之心声,在国内引起很大反响,许多人甚至将他的论奏抄录出去,进行传播和诵咏,这就使他成为名重一时的政论家。这时史弥远又想笼络他,使之为己所用,而真德秀却不与之合作,主动请求到地方上去任职。

## (二)关注国计民生 躬行惠民之政

宁宗在位的最后几年,真德秀基本上是做地方官。在这时期,他作了一些利国利民的好事,取得了显著的成绩。

其一是救荒惩贪。嘉定六年(1213年)十一月,真德秀受职为秘阁修撰,实授为江南东路转运副使。当时江南东路遭受了严重的旱蝗灾害,其中尤以广德、太平两军州最为严重,他到任后,首先是去赈灾,分别派遣官员到管区其他州县办理荒政,他亲自到最严重的广德、太平,协同当地官员到民间察看灾情,并授予当地长官开仓救灾的权力,从而使灾民得到了及时解救。当他把救灾工作办完,离开广

德时,当地有百姓数千人相送,至郊外,有人指着道旁的许多坟墓哭泣着告诉他说:“此皆往岁饿死者。微公,我辈已相随入此矣。”(《宋史》本传)。接着,他又下令废除了太平州私自创设的大斛,减轻了官府和地主对农民的超额剥削。在任期间,真德秀还弹劾了新徽州的贪官知州林琰和宁国知府张忠恕贪污赈济米的罪行。自此以后,真德秀的政誉更为提高。原来那些讥笑他为迂儒的言论,顿时烟消云散。

其二是整顿泉州漕政。嘉定十二年(1219年),真德秀以右文殿修撰出任泉州,当时泉州本来是中国同西方商人通航的一个大港口,在南宋中期,是全国最繁荣的海外贸易中心,每年有大量的阿拉伯等地外商来这里进行商业活动。但是,到南宋后期,由于管理海外贸易的官吏对外商进行繁重的敲诈勒索,一时冷落下来,每年来此贸易的外国商船减少到只有三、四艘。真德秀到任后,实行了优惠政策,减免了许多不合理的征税,很快就使来此从事商贸活动的外国船复增加到36艘,不但繁荣了商业,而且增加了税收。在泉州期间,他还在一定程度上抑制了当地富豪大家对人民的危害,减轻了人民的一些负担。在边防工作上,他还镇压了海寇,整顿和加强了海防。

其三是在潭州实施惠政。嘉定十五年(1222年),真德秀以宝谟阁待制的官析出任湖南安抚使知潭州。到任之后,立即着手整顿政风、土风,他以“廉仁公勤”四个字勉励僚属,用周敦颐、胡安国、朱熹、张栻之学术勉励读书人。在任期间对百姓实施惠政,首先废除了榷酤制度,免征了苛重的酒税,其次是停止加收斛面米,同时还免去了和来制度,废除了对农民的额外剥削,减轻了他们的一些负担。对生活上严重困难的农民,给予了适当的救济。更值得一提的,是他仿照朱熹当年创立义仓的办法,立惠民仓五万石,在青黄不接时,以平价卖给缺乏粮食的百姓,他又在辖区内十二个县普遍设立新仓,使之遍及乡落,以救饥民之急,此外又专门设立了慈幼仓,储备粮食,专门用来赈济无依无靠的老人和儿童。以上措施虽然不能解决根本问

题,但对那些处于饥寒交迫的穷苦人民还是起到了点解救作用。在潭州期间,他的另一重要任务仍然是加强政治统治,镇压人民反抗,在这方面也作了一些实际的事情。

综上所述,作为一个头脑比较清醒的封建地主阶级政治代表,真德秀所做的有利于国计民生的事情,无疑是应该肯定的。然而其根本目的仍在于巩固封建地主政权的统治,这也是不能忽视的。

真德秀在理宗时期再度历知泉州、福州,皆有政绩,后召为户部尚书,再改翰林学士,最后拜参知政事而卒,因其晚年曾在其家乡的莫西山读书和从事著述,故人称西山先生。其著作甚多,主要有《西山文集》、《读书记》、《四书集编》和《大学衍义》等。

### (三) 撰讲《大学衍义》阐发理学思想

真德秀的理学思想基本上是祖述朱熹,他对朱熹极为推崇,尊之为“百代宗师”,并自谓对朱学“尝私涉而有所得”。朱熹在儒学中能够占居那样崇高的地位,除了其自身对儒学巨大贡献之外,也与真德秀和魏了翁等人的宣扬分不开。作为朱熹之后学,真德秀的主要任务在于振兴和发扬理学,在学术贡献上重在阐发运用,但缺乏建树。全祖望说:“魏鹤山、真西山两家学术虽同出于考亭,而鹤山识力横绝,……西山则依门傍户,不敢自出一头地,盖墨守之而已”。(《宋元学案·西山真氏学策》按语)尽管如此,真德秀的学术思想仍然具有自己的特点。他用了大半生的时间,积极鼓吹理学,关于理学方面的著述也很丰富,除《西山真文忠公文集》所收之外,其理学思想主要体现在《读书记》中。这部著作“以六经、《语》、《孟》之言为主”,分甲记、乙记、丙记、丁记四个部份,“甲记曰性命道德之理,学问知行之要,凡二十有七卷;乙记曰人君为治之本,人臣辅治之法,凡一十有二卷;丙记曰经邦立国之制,临政治人之方。……丁记曰语默出处之道,辞岁取舍之宜。”(《后村先生大全集》)真德秀把这部书视为人

君治国的理论依据,他十分自信地说:“如有用我,执此以往”,又曰:“他日得达乙览,死无憾矣。”(同上)《读书记·乙记》,上编是《大学衍义》,他在朝作缠经待读的时候,特将《大学衍义》进呈理宗皇帝,并逐章逐句向理宗进行了讲解和发挥。希望通过这个办法去指导最高统治者用理学思想治理国家。他在《大学衍义自序》中说:

“臣始读《大学》之书,见其自格物致如、诚意正心、修身齐家至于治国平天下,其本末有序,其先后有伦。益尝抚卷三叹曰:为人君者不可以不知《大学》,为人臣者,不可以不知《大学》。为人君而不知《大学》,无以尽正君之法。即又参观在昔帝王之治,未有不本之身而达之天下者,然后知此书之陈,实百圣传心之要典,而非孔氏之私言也。三代而下,此学失传,其书虽存,概以传记目之而已,求治者既莫之或考,言治道亦不以望其君。独唐韩愈、李翱尝举其说……盖自秦汉以后,尊信此书者惟愈及翱,而亦未知其为圣学之渊源,治道之根抵也,况其他乎?臣尝妄谓《大学》一书,君天下之律令格例也,本之则必治,违之则必乱。”(《宋元学案·西山真氏学案》)

这里《大学衍义》于皇帝,其大旨在于正君心、振纲纪、明治道,肃宫闱、抑权幸。在真德秀的诱导下,感动了理宗皇帝,此书深为理宗所称赞,说《衍义》一书“备人君之轨范焉。”《大学衍义》也为后世帝王所重视,元武宗说:“治天下,此一书足矣”,明太祖尝问以帝王之学何书为要,宋濂举《大学衍义》,乃命大书揭之殿两壁。(《明史·宋濂传》由此可见真德秀理学思想通过《大学衍义》发表之后,其影响力之大。)

真德秀的理学思想虽然十分丰富,但他上继程朱,不越其轨,以下仅就其特色略加论述。

### 1. “德性天与”和“顺天应人”思想

真德秀认为,人与动物不同,其形体和秉性都是天地之所赋,但人之所以为人,其与禽兽之根本区别,在于他们不但在形体上有别于禽兽,更具有仁、义、礼、智的特性。他说:

自吾一身以至于万事万物皆各各有道理,须要逐渐研究。且如此一身是从何来,须是知天地赋我以此形,与我以此性。形既与禽兽不同,性亦与禽兽绝异。何谓性?仁义礼智也。惟其有此者,所以才方名为人。我便当力行此五者,以不负天之所与。(《文集》卷26《问格物致知》)

在这里,真德秀把仁义礼智等封建道德意识说或是上天所赋,与生具有的先验的德性。按照辩证唯物论观点,实际上仁义礼智等道德意识不过是人类物质生产活动发展到一定历史阶段的产物,是一定生产关系在意识形态上的反映。为了证明仁义礼智这些伦理道德的合理性,真德秀才提出了“人性天赋”的观点,这一方面固然是为了在思想意识上规范士民,使其言行不逾封建礼教之规矩,同时也用之来约束最高统治者违背义理的行为,因此它也具有一定程度的合理性。他说:“仁义礼智之性,恻隐、辞让、羞恶、是非之情,耳目界口、四肢百骸之为用,君臣、父子、兄弟、夫妇之为伦,何莫而非天也。”(同上书卷24,《明道先生书堂记》)在真德秀看来,仁义礼智等德性和鼻口四肢百骸的作用,以及君臣、父子、兄弟、夫妇之间的权利义务关系,都是上天所规定并赋予人类的。总而言之,人类社会的规范和秩序都是上天安排的,因此,人类必须不折不扣地予以遵守和执行。

基于上述理论,真德秀认为,包括所有的人,皇帝也不例外,都必须严格遵守和服从天命。人所共知,在封建社会中,作为最高统治者的君主都是不受法律约束的。真德秀则认为在上天面前,人人都是平等的,君主也不能例外,应该无条件地服从天命。他在担任理宗皇帝的侍读期间,不遗余力,苦口婆心地规劝理宗皇帝敬天修法,每次进言,都是托天命以为言,如他说:

“政令之不合宜者,其事有几。凡人情之所未允者,即天意所未允也,……盖天之视听因民之视听,民心之向背即天心之向背也。”(《文集》卷13《召除户书内引札子一》)又一次上书说:

会中原无主,正是上天临现四方,为民择主之时,陛下若能修德以格天,天必命陛下为中原之主。不能则天命将归之他人。此臣所以进祈天永命之说也。(《文集》卷13《得圣语中省状》)

以人君言之,天既命我以此生。又命我以此位。有此德方可保此位。(《文集》卷18《经筵讲义进读大学卷子》)

由此可知,真德秀宣扬天命论,其用意,主要是做戒人君,其内容大致是要皇帝以身作则,先正己(正君心),然后正人心。号令臣下整肃纲纪,澄清吏治,缓和国内矛盾,争取民心以巩固统治。在统治阶级的政权处于危机四伏的时候,搬出天命论,提出敬天恤民已是不得已的办法了。所以他再三强调,要使政治清明,必须从“正君心”着手,他说:

朝廷者,天下之本。人君者,朝廷之本。而心者,又人君之本也。人君能正其心,湛然清明,物莫能威,则发号施令,同有不恢臧,而朝廷正矣。朝廷正,则贤不肖有别,君子小人不相易位,而百官正矣。(《大学行义》卷1《帝王为治之序》)

由此可知,真德秀鼓吹天命论的真实用意在于整顿朝纲,澄清吏治,转移颓风。而要达到此目的,又必须首先让皇帝端正思想,改良政风,纠正士习。他用天命论给皇帝施加影响,已是别无他法。明代魏校就指出:“昔人为人君至尊,故称天以畏之,却是举一大者来压人君。”这说明在他的天理观也含有一定的合理因素。

真德秀的天命思想中,虽然认为“天”能主宰万物,能为赏罚予夺,主要不是因为“天”是人格之神,而是认为“天”本身蕴含着秩序万物的“理”,这个“理”能够发挥出人格神的作用:“福善祸淫,不少差忒”,就是说,它能够报善以福,报淫以祸,在真德秀看来,人类社会的秩序(即纲常名教)就是“天理”所在。他将程朱的理学同董仲舒的“天人感应”论结合在一起,把理学涂上了神秘主义的色彩,这在当时的政治情况下虽然具有一定的现实意义,但从理论思维上看,却是一种倒退。

## 2. “即器求理”与“持敬”相结合的涵养论

程朱理学历来强调把认识论同道德修养论相结合。真德秀根据这种“穷理持敬”的思想,主张“穷理”与“持敬”相辅而行。他说:“欲穷理而不知持敬以养心,则思虑纷坛,精神昏乱,于义理必无所得。知以养心矣,而不知穷理,则此心虽清明虚静,又只是个空荡荡地物事,而无许多义理以为之主,其于应事接物,必不能皆当。”(同上卷3。《论学问思辨乃存养功夫》)

关于如何“穷理”的问题,真德秀认为穷理就是“从事物上推求义理到极至之处。”他说:

《易》曰:“形而上者谓之道,形而下者谓之器”。道者理也。器者物也。精粗之辩,固不同矣,然理未尝离乎物中。知此,则知“有物有则”之说矣。盖盈乎天地少间者,莫非物,而人亦物也,事亦物也。有此物则具此理,是所谓则也。……则者,准则之谓,一定而不可易也。……失物之所以有是则者,天实为之,人但循其则尔。(《大学衍义》卷5)。

这里指出:理是形而上学的“道”,是事物之则;具体事物是形而下的“器”,从二者的关系上说,理是形而上者,事物是形而下者,二者虽然有精粗之别,但“理未尝离乎事物之中”,这就是人们所说的“有物有则”。这种说法基本上是合理的。问题是,他虽然认为形而上学的“理”不能离乎具体事物而存在,提出了“有此物则具此理”的主张,但又错误地认为,一物之所以有一物之则,“天实为之”就是说事物之“则”不是该事物自身所固有的。粗看起来,这种“理未尝离乎事物之中”的思想是合理的,然而仔细看来,归根结底这个“未尝离乎事之中”的“理”仍然是那个独立于事物之外的、绝对的“天理”在事物中的体现。毫无疑问,这是朱熹“物物有一太极”的理一分殊思想的翻版,是与朱熹一脉相承的客观唯心论。此其错误之一。其二,他虽然讲到“盈乎天地之间者莫非物。”并且说“人亦物也”,但当其对“人之理”作解释的时候,则说:人之为人,所以与天地并立,而

为三者,盖形有小大之殊,而理无小大之间故也。理者何?仁、义、礼、智是也。人之有是理者,天与之也。自天道而元,则曰元亨利贞;自人道而言,则曰仁义礼智。其实一而已矣。(《文集》卷32,《代刘季父浦城县库四德四端讲义》)这就把封建道德说成是来自人类以外的先验的绝对观念,并且认为这种“一定而不可易”的准则对人来说,是只能遵循而绝对不可违犯的最高规范。

既然认为仁义礼智之德性为天之所赋,那么,关于仁义礼智的“理”,就只能向内探求即从人自身的意识中去求,何必又要在事物上求理?真德秀说:“孟子所谓不虑而知者良知也。孩提之童莫不知爱其亲,及其长,无不知敬其兄,此即良知,所谓本然之知也。然虽有此良知,若不就事物上推求义理到极至处,亦无缘知得尽。”(同上卷18《讲筵进读手记》)其前提是人具有先天性的“本然之知”即“良知”,但“良知”还不是义理极至,因此还必须就事物上去推求,使之达到义理极至处,这才是求理之最大目标。所谓“义理”,仍然指的是仁义礼智之理。人生先天具有的仁义礼智是一种潜意识性的“理”,通过“即器求理”所达到的对义理的深刻认识才是理之极至。人亦是物,求人理要从人本身的“良知”出发,结合对“洒扫应对”等人伦日用等事物的推究,就可以达到对“义理”的本质性认识,用以扩充心中之理,这就使“本然之知”升华到义理之极至了。由此可见,所谓“就事物上推求义理之极至”并非是探求客观事物的规律,而是要上人把封建伦理关系的理在认识论上从一般的人伦日用上升到“理”(或“道”)的高度,上升到一定而不可易和只能遵循而不可违反的“天理”的高度。

如何才能使“本然之知”上升为义理之知的高度?真德秀提出了“穷理”与“持敬”相辅而行的主张。何谓“持敬”?按真德秀的说法,敬就是外表端庄,整齐严肃,内心敬一,无二无杂,使外表的端庄严肃同内心的专一无杂相互交正。他说:“端庄主容貌而言,敬一主心而言,盖表里交正之义,合而言之,则敬而已矣。”(同上卷《问端庄

静一乃存养功夫》)。

真德秀的“穷理持敬”思想是对二程思想的继承和发挥。二程说：“涵养须用敬，进学则在致知”，他在此基础上，进一步强调了认识论同道德论的统一性，强调把二者相结合、相辅而行。在理学思想上进一步强化了封建主义意识的知行统一观。

### 3. “神者气之伸，鬼者气之屈”的泛神论思想

儒家学者历来有“神通设教”思想，孔子“敬鬼神而远之”是对鬼神之有无持存疑态度。在多数人相信但又没有得到科学的确凿证实之前，采用这种态度对待鬼神，也是可以的。《易传·系辞》)谓“阴阳不测谓之神”，认为事物之变化是阴阳二气的神妙作用。人们对那些不能认识(不测)的阴阳变化就称之为“神”。“神”是神妙莫测的意思。比如对人的精神现象古人不能作出科学的解释，一般认为那是精气使然，人死后，精气散了，又归回到大气之中去了。张载道：“鬼神，二气之良能也。”真德秀说：“天之神曰神(以其造化神妙不可测也)地之神曰示(以其山川草木有形，显然示人也)，人之神曰鬼(鬼谓气之已屈者也)。”(《文集》卷30《谓神鬼而祭章》)这种解释已接近于朴素唯物论的观点。从这一观点出发，他进一步指出：“若以鬼神二字言之，则神者气之伸(发出)，鬼者气之屈。……神者伸也，鬼者归也。且以人之身论之，生则曰人，死者曰鬼……自其生而言之，则自幼而壮，此气之伸也；自壮而老，自老而死，此又伸而屈也。自其死而言之，则鬼游魂降，寂无形兆，此气之屈也。及子孙享把以诚感之，则又能来格，此又屈而伸也。”(同上)这就道出了他的神道设教的思想。孔子说：“孟孙问孝于我，我对曰：‘无违’……生事之以礼，死葬之以礼，祭之以礼。”(《论语·为政》)又说：“祭如者，祭神如神在。”(同上《八佾》)这是孔子神道设教的思想。孔子对于究竟有无鬼神不予肯定。所以他讲“祭如者，祭神如神在”的假设性用语。孔子主张祭祀，主要是提倡对祖先敬孝道，对假设的神表敬意。《易·观·象》说：“圣人以神道设教而天下服矣。”就连原来的唯物

论者范缜、张载也主张用“神道设教”去教化百姓,表现了他们的无神论的不彻底性。真德秀在作理宗皇帝经筵侍讲的过程中,指出“天命”论来劝君修法,同样反映了他的“神道设教”思想。

“神道设教”虽然没有跳出有神论的圈子,但就真德秀来说,他对鬼神的解释却类似于泛神论者,除前所述之外,他还说:“至若造化之鬼神,则山泽水火雷风是也,日与电皆火也,月与雨亦水也,是数者合而言之,又只是阴阳二气而已,阴阳二气既流行于天地之间,乃物赖以生,赖以成,此即所谓鬼神也。”又说:“天地之气即人身之气,人身之气即天地之气。”(同上)用阴阳二气的变化来解释鬼神,类似于西方哲学史上的唯物主义的泛神论,它与无神思想是相接近的。表现了其唯心主义的不彻底性。

从上述观点出发,真德秀又用精气说来论证了他的形神观。他说:“《易·系辞》曰:精气为物,游魂为变。人之生也,精与气合而已。精者血之类,滋养一身者,故属阴。气是能知觉运动者,故属阳,二者合而为人。精即魄也,目之所以明,耳之所以聪者,即精之为也,此之谓魄气充乎体。凡人心之能思虑,有知识,身之能举动,与夫勇决敢为者即气之所为也,此之谓魄。……魂魄合则生,离则死。”(同上)用这种观点解释人之形神关系,其理论远不及范缜之精确,但它已与彻底的有神论产生了离异的倾向。

#### 4. 魏、真志同道合 西山鹤山齐名

宋明理学在南来后期的思想统治地位之确立,一方面是为了适应封建专制主义的政治统治和加强思想统治的需要,同时也是理学本身全面发展达到成熟阶段的必然结果。当时一批著名的理学家如胡宏、吕祖谦、朱熹、张栻、陆九渊等人在思想界享有极高的声望,特别是朱熹集理学之大成,建立了完整的理学思想体系,经过其后学的宣扬,形成了为其他学说不可取代的大思潮。在它的发展过程中,虽然经过一些波折,甚至曾一度受到禁锢和压抑,后来仍然确立了其不可动摇的统治地位。真德秀和魏了翁二人,在理学处于低潮时期站

出来为之树立了崇高的地位。在确立理学正统地位的事业中起了关键性的作用。魏、真二人在当时不仅具有高度的理学素养,而且有很高的政治地位,因而在当时享有极高的声望,加之他们“志同道合”(魏了翁语)慨然以斯文为任。魏了翁多次向皇帝上书,力陈推尊理学之必要,真德秀以经筵侍读的身份,不遗余力地给皇帝灌输理学思想,深得理宗的信任。终于使理学正式得到最高统治者的褒扬和肯定。黄百家说:“从来西山鹤山并称,如鸟之双翼,车之双轮,不独举也”。(《宋元学案》卷81)

魏了翁和真德秀在理学发展史上的地位和作用是非常重要的。

## 铅山县修学记

铅山学自淳熙中蒋侯亿修之,距今绍定初元,适五十祀矣。向之修者益坏,士无所于业,县方疲于供亿,何暇议学校事,诵弦之音,至或旷岁弗闻。吴兴章侯来,环视大息,亟思所以复其旧者。居未几,政修财羨,乃度功而赋役焉。首辟肄业诸斋,更极星门,缮藏书楼,升从祀于东西厢,祀先贤于某所,由内达外,莫不焕然矣。又惟廩士之储未裕,则括废寺若绝家田合若干亩,充榷入之取,征榷钱三万,佐其废士之业于斯者,得以优游砥砺,益富厥艺。是岁秋赋,登名倍他日。明年,对大庭者凡六人。士灌然曰:“我侯教育之效也。”则以书来属识厥事。

某惟淳熙之役,子朱子实记之,格言不训,昭揭星日。其何人斯而敢嗣音?独尝熟读平记之辞有曰:“古者以德行道艺教其民。学者于日用起居食饮之间,既无事而非学;其于群居藏修游息之地,亦无学而非事。”呜呼!斯言至矣!

试相与阐释其义,可乎?

盖古者学与事一,故精义所以致用,而利用所以崇德。后世学与事二,故求道者以形器为粗迹,而图事者以理义为空言,此今古之学所以不同也。自圣门言之,则洒扫应对,即性命道德之微,致知格物,即治国平天下之本,体与用未尝相离也。自诸子言之,则老庄言理而不及事,是天下有无用之体也,管商言事而不及理,是天下有无体之用也。异端之术所以得罪于圣人者,其不以此欤!世降益末,为士者一以辞艺为宗,内无穷理尽性之功,外无开物成务之益,此子朱子所为深忧而屡叹也。今之学者,诚知学不外乎事,事必原于学,讲论省察,于二者交致其力,则其业为有用之业,及其至也,其材皆有用之材,其仁足以成己,其智足以成物,然后为无负于钜人硕师之教,而亦贤大夫所薪于土也。若夫群居终日,惟雕镂琢刻是工,于本心之理不暇求,当世之务不暇究,穷居无以独善,得志不能泽民,平生所习归于无用而已。是岂朱子立言开教之指,亦岂吾侯所为作成尔土之意哉!

侯名谦亨,字某,尝合扬之泰兴,又宰斯邑。

真德秀:西山先生真文忠公文集,卷二十五,商务印书馆四部业刊本。

## 敬思斋记

予友曹晋伯取曲礼首章之义,命其斋曰“敬思”,而属予为记。予惟此章之约,不过数言,而修身治国之事略备,其与大学中庸,盖异篇而同指也。今吾晋伯能其大要,书而揭

之,以当盘盂之铭,匪有志于学,畴克尔!然敬一也,而贯乎动静,故有思不思之异焉。七情未发,天理浑然,此心之存,惟有持养。当是时也,无所事乎思,情之既发,激慝以分,几微弗察,毫末千里。当是时也,始不容不思矣。无思所以立本,有思所以致用,动静相须,其功一也。然圣贤所严,尤在于静,深居燕处,怠肆易萌,探存之功,莫此为要。曰“毋不敬”者,兼动静而言也。曰“俨若思”,则专以静言矣。存静之时,何思何虑,而曰若思何也?犹鉴之明,虽未照物,能照之理,无时不存。心之虚灵,洞达内外?思虑未作,其理具全,正襟肃容,俨焉弗动,而神明昭彻,若有思然,以身体之意象自见。彼蒙庄氏之说,则曰“形可使如槁木,心可使如死灰”。夫吾之不思,所以为有思之地,而彼之不思,则欲委其心于无用焉。异端误人,每每如此。使心而无用,则参赞化育,贯通神明,何所本之?弥纶万化,利泽千祀,何所发之?故曰寂然不动,感而遂通天下之故。论至圣人,然后亡弊。晋伯其尚实体于兹,动静循环,无往非敬,则其有思者寂之感,其无思者感之寂,涵养功深,久将自熟。竅言亡补,其尚戒之。

同前书。

## 弘毅堂记

果山游侯景仁名堂曰“弘毅”,而属予记之。始予于侯,闻其德性之美,问学之力,心诚向之而欲记,其未能也。既又闻其立朝之盛节,劲挺贯金石,皦厉逾冰霜,则竦然曰:是真有志于弘且毅矣,可无记乎?

维人之生 ,具天地之性而为天地之心 ,仁如尧舜 ,皆可能也 ,道如周孔 ,皆可至也 ,顾安有限量哉 ? 自其执德之不弘 ,则志小而弗志于大 ,曰 ,吾非鸟获 ,不能以举百钧也。用心之不刚 ,则力近而弗力于远 ,曰 ,吾非骅骝 ,不可以致千里也。噫 ! 之人也 ,不几于自弃乎 ! 是故圣门之学 ,必以弘毅为主 ,颜子在陋巷 ,退然一矦生尔 ,其问仁也 ,得克己复礼之传 ,闻视听言动之目 ,则奋然请事而弗辩。仰鑽瞻忽 ,未领其要 ,虽既竭吾才 ,曾不少懈。其立心之大 ,进道之勇 ,为何如耶 !

继颜者曾 ,若出一揆。故其言曰 :“ 士不可以不弘毅。” 其见诸力行 ,则躬三省于前 ,不苟怠也 ;悟一贯于后 ,不苟止也。以能问于不能 ,以多问于寡 ,有若无 ,实若虚 ,虽曰属其友 ,实以之自任也。托六尺之孤 ,寄百里之命 ,临大节而不可夺 ,虽泛语君子 ,实以之自许也。迨夫手足既启之馀 ! 知战兢之可免矣 ,一闻隅坐执烛者之言 ,即不安于大夫之簟 ,必欲得正而后已。在人有一毫可取之善 ,虽童子不敢忽也 ;在己有一毫未至于圣人 ,虽垂没弗肯已也。吁 ! 此其所以能任重而致远欤 ! 此其所以独传洙泗之道欤 !

后之记体者 ,袭其辟而异其指 ,曰 :仁之为器重 ,其为道远 ,举者莫能致也 ,行者莫能致也。呜呼 ! 为仁由己 ,欲之欺至 ,未见用力有不足者。以此质彼 ,殆非夫子之言乎 ! 士之为士 ,苟能深味颜曾气象 ,以广大强果自期 ,毋安于小成 ,毋书于中道。俯焉孳孳 ,弗毙弗止 ,则重可胜也 ,远可至也。景仁之于斯道 ,益信乎其有志矣 ! 虽然 ,为山戒一篑之亏 ,九十居百里之半 ,景仁其尚敬之而尚懔之 ,笃信践行 ,必期

底于颜曾之域 ,则吾将举手而贺曰 :圣门有人 !天下有人 !  
同前书。

## 政和县修学记

绍定五年秋九月 ,政和县修学成。令括苍徐君来请识。予按古教法起于家而成于乡 !所习不过闺门子弟之职 ,用之则为公卿大夫之材 ,是何也 ? 闾有塾 ,族有师 ,亡驰骛之累以贼其良心 ;孝友以为行 ,中和以为德 ,有践修之实以保其正性 ,心存而性得 ,故推其自成者皆足以成物。后世乡里之学广废 ,士之干时蹈利者 ,浮游四出 ,而为战国之从衡。章句文辞之学兴 ,则又穿凿奇伪 ,为汉之经生 ,雕镂叶靡 ,为唐之进士。昔以存心者今以荡心 ;昔以养性者今以害性。吁 !由后世之法 ,而冀欲化成 ,人材出 ,不亦左乎 !

故尝谓必放古之制 ,自闾里皆道学 ,使惟士之安而无慕乎外 ,必损今之弊 ,使相懋以德 ,而不相角以文 ,庶乎成周之意可渐而复。然岂有司所得为哉 ? 幸而有令之贤 ,能崇其邑之学 ,士之肄业者 ,得无违亲去家而失其所以学之本 ,盖在今世已有足书。予于徐君之请 ,所以屡叹也。始县学地废久 ,士无所于业。君之至 ,自门而殿 ,堂而无 ,皆新之 ,像设显严 ,藻绩辉奐 ,东西为斋四 ,以处生徒 ,中逮阁一 ,以藏奎画 ,射有圃 ,先贤有祠 ,藏修息游 ,无一或缺。又有馀力稽其粮储之入 ,吏不得乾没。君于是信乎其可书矣 !

虽然 ,士之于学 ,岂直处庠序为然哉 !鸡鸣凤兴 ,响晦宴息 ,皆学之时。微而暗室屋漏 ,显而乡党朝廷 ,皆学之地。动容周旋 ,洒扫应对 ,皆学之事。知无时之非学 ,则书而有

为夜而计过者其敢懈。知无地之非学,则警于冥冥,惕于未形者其敢忽。知无事之非学,则矜细行,勤小物者其敢或遗。教虽非古,而吾之存心养性以希圣贤者,未尝不古也。若夫足践黉舍之阃,口吟课试之文,而曰吾之学如是而止,则非愚所敢知。

同前书。

## 龙山书院记

龙山书院者,永丰黄君之所建也。君自少以博习修洁为乡党所称,名卿达人,争致以诲其子弟。既连蹇场屋,志弗克施,则慨然曰:“吾幸有薄田畴,与其私吾子孙,曷若举而为义塾,聚英才教育之以乐吾志。”于是諏地于团源,获吉壤焉。五山辐辏,蜿蜒如龙,溪横其前,清澈可镜,前望灵峰怀玉,秀峙天表。君曰:“是宜为学者藏修之地矣。”乃悉其力,载经载营,中为堂一,旁列斋六。起嘉定十四年六月,粤十月告成。君捐产之半以奉之。廩给课试,悉放州县法。春秋校艺,以礼屈邑左或乡人之中第者司其衡尺。日讲月肄,则君自主之。青衿来游,莫不竞劝。

君思久其事也,命族子从龙来谒予记,予未果作,又使其从子曰宏曰应豪者实来,屡请而不厌。予惟周官大司徒以乡三物教万民,而六德实居其首,故为名其堂曰“成德”。而以德之目名其斋,且傅以进修之义焉。古昔圣人以君师为己任,故其修道之教,无一弗备,先之以智者,欲其讲学穷理,以发良心之之知也。继之以仁者,欲其笃志力行,以充本心之德也。

而又圣以极其成,义以达诸用,立心以忠,而制行以和,道之全体,具在是矣。后世圣人阐教洙泗,亦必以知及仁守为先,与大司徒之法若合符节。然孔门之训,知仁而已。周官又益以四者,或详或略,岂无意耶?盖多为之目,所以使人各因其材而入;独举其要,又所以该众善之始终,其义则一而已尔。于后颜、曾、思、与更相授受,其语成德之方,必曰:博文约礼也,明善诚身也,格物而诚其意也。盖致知以为智,力行以为仁,千载源流,同出一贯。有志于学者,其可不以圣贤为师哉!

始书院之兴,从龙董其役要,未几,遂擢上第以去。自是举于有司者,前后相望。人物彬彬,方盛未艾,非惟山川之灵于此振发,其亦教育之验欤!虽然,君之所期于士者,不止是也。盖尝思之,三代而上,未有科目进取之涂,士之自修,果为何事?天之命我,万善具全,一毫有亏,是旷天职。古之君子,俯焉孳孳,毙而后已者,以是焉尔。世远教失,士知荣身而不知修身,知求利而不知求道,良心蠹蚀,皆原于此。

君之是举,其将以人材世道为意乎!要必有讲于此,如曰辞艺而已尔,科级而已尔。郡县有学,已弗翹足,其尚以赘为哉?吾知君之志非止于是也。故为推本圣贤所以教者,使与学者共讲焉。若夫忠和之云,则子程子尝举斯语笔之曰“中和”。盖与礼乐防民之指胥叶,然非愚所敢质也。学者姑即尽己之义而求之,则体立用行,所谓大本达道者从可识矣。然子程子之意亦所当知也,故并志于末云。君名惟直,字德申。

同前书,卷二十六。

## 南雄州学四先生祠堂记

宝庆三年某月,南雄州始立周子、二程子、朱子之祠于学。教授三山陈应龙以书属建人真某为之记。

某曰:四先生之道,高矣美矣!抑某之愚,未能窥其藩也,将何词以记之。虽然,昔尝闻其略矣。道之大原出于天,其用在天下,其传在圣贤,此子思子之中庸所以有性、道、教之别也。盖性者智愚所同得,道者今古之共由,而明道阐教以觉欺人,则非圣贤莫能与。故自尧舜以至孔子,率五百岁而圣人出,孔子既没,曾子子思与邹孟子复先后而推明之。百有馀岁之间,一圣三贤,更相授受,然后尧、舜、禹、汤、文、武、周公之所以开天常、立人纪者,粲焉昭陈,垂示罔极。然则天之生圣贤也,夫岂苟然哉?不幸战国嬴秦以后,学术泮散,无所统盟,虽以董相、韩文公之贤,相望于汉唐,而于渊源之正,体用之全,犹有未究其极者。故仅能著术道之功于一时,而无以任传道之责于万世。

天启圣朝,文治休洽,于是天禧明道以来,迄于中兴之世,大儒继出,以主张斯文为己任。盖孔孟之道,至周子而复明。周子之道,至二程子而益明;二程之道,至朱子而大明。其视曾子、子思、邹孟氏之传,若合符节,岂人所能为也哉?天也!然四先生之学,岂若世之立奇见,尚新说,求出乎前人所未及耶!凡亦因乎天而已。盖自荀杨氏以恶与混为性,而不知天命之本然;老庄氏以虚无为道,而不知天理之至实;佛氏以划灭彝伦为教,而不知天叙之不可易。周子

生乎绝学之后,乃独深探本原,阐发幽秘,二程子见而知之,朱子又闻而知之,述作相承,本末具备,自是人知性不外乎仁义礼智,而恶与混非性也,道不难乎日用事物,而虚无非道也,教必本于君臣、父子、夫妇、昆弟,而划灭彝伦非教也。阐圣学之户庭,祛世人之朦躒,千载相传之正统,其不在兹乎!呜呼!天之幸斯文也,其亦至矣!

南雄为郡,邈在峽南,士习视中州号称近厚。夫以近厚之资,迪之以至正之学,必将有俯焉自力者。然陈君之所望于学者,果焉属耶?天之命我,万善具全,一毫有亏,是旷天职?昔之君之,凜然渊冰,没世弗懈者,凡以全吾所受焉耳。嗟!后之世何其与古戾也!利欲之风,深入肺腑;理羲之习,目为阔迂。己之良贵,弃置如弁髦,而轩裳外物,则决性命以求之弗舍也。吁!是不可谓之大惑乎!志于道者其将奚所用力乎?缅观往昔,百圣相传,敬之一言,实其心法。盖天下之理,惟中为至正,惟诚为至极。然敬所以中,不敬则无中也。敬而后能诚,非敬则无以为诚也。气之决骤,轶于奔駟,敬则其衔轡也。情之横放,甚于溃川,敬则其堤防也。故周子主静之言,程子主一之训,皆其为人最切者。而于朱子又丁宁反复之,学者恍于是而知勉焉。思虑未萌,必戒必惧,事物既接,必恭必钦,动静相因,无少间断,则天德全而人欲泯。大本之所以立,达道之所以行,其不由此欤!陈君幸以为然,则愿以此刻于祠之壁,为学者观省之助。若夫诵其言而不反诸躬,惟其名之趋而匪实之践,是岂四先生立教之意哉!又岂陈君所望于南邦之士者哉!

同前书。

## 送周天骥序

上饶周君天骥 ,笃志于学 ,予尝因其名斋有以告之矣。令复枉顾敝庐 ,敛然自下 ,愿闻为学之要 ,终其身而可行者。予之于学也 ,涉猎而未醇 ,粗浅而弗精 ,将何以告子 ? 虽然 ,亦尝闻其略矣。以圣贤大道为必当由 ,异端邪径为不可蹈 ,此明趋向之要也。非义之富贵 ,远之如垢污 ,不幸而贱贫 ,甘之如饴蜜 ,志道而遗利 ,重内而轻外 ,此实取舍之要也。

欲进此二者 ,非学不能 ,学必读书。然书不可以泛读 ,先大学 ,次论孟 ,而终之以中庸。经既明 ,然后可观史 ,此其序也。沈潜乎训义 ,反覆乎句读 ,以身体之 ,以心验之 ,循序而渐进 ,熟读而精思 ,此其法也。然所以维持此心而为读书之地者 ,岂无要乎 ? 亦曰 ,敬而已矣 ! 子程子所谓主一无适者 ,敬之存乎中者也 ;整齐严肃者 ,敬之形于外者也。平居齐慄 ,如对神明 ,言动酬酢 ,不失尺寸 ,则心有定主而理义可入矣。盖操存固则知识明 ,知识明则操存愈固 ,子朱子之所以教人 ,大略如此。传曰 :“归而求之 ,有馀师。”子归取子朱子之书而伏读之 ,又从而深思之 ,实体之 ,则将有所自得之矣 ,又奚以予言为哉 ?

同前书 ,卷二十七。

## 送潭州陈教授序

括苍陈端父将教授于潭。徵予言以为赠。予方端忧 ,不能言也。顾尝窃病今之职于民者 ,未尝不曰治之难 ,职于

士者 ,未尝不曰教之难也。问之 ,则曰俗囿而难谕也 ,变诈百出而难察也 ,是其所以治之难也。至于士之难一 ,则甚于民 ,盖口于谊而衷于利者众也 ,蔚乎其文而驳乎其行者相踵也 ,是其所以教之难也。吁 ! 是则然矣 ,盍亦反而求诸身乎 ! 夫心者一身之主 ,犹之有司为是职治与教者也 ,耳目焉 ,手足焉 ,皆听命于心 ,犹其禀治与教者也。以一心而御众形 ,至约也 ,其能使之不随所嗜而迁乎 ! 其能使之动心以礼乎 ? 吾见物交物而引之流而荡者众矣。夫治之而弗驯 ,教之而弗率 ,则知忿而疾之 ,未闻耳目四体 ,之不从令而能惧然自咎者。

盖洙泗之道 ,暗郁不行于世 ,士自一命以上 ,知治人而已 ,故其朝夕所役役者 ,大抵以求人之过而已。反观内者 ,求其身之过者 ,未尝致须臾之功焉。至其效不若古人 ,则诿曰是俗之难治且教也 ,抑不思其身之已治否耶 ? 吾之所为 ,其可以教未耶 ? 以不治之身 ,而临难治之民 ,其身之未足以教 ,而尤其俗之不可以教 ,此岂圣贤反本之意哉 ? 昔者颜子问为邦于夫子 ,而夫子许之 ,溯其用功之地 ,不过视听言动四者而已。夫视听言动之不敢忽 ,岂薪以正人哉 ? 然卒之己正而民莫不从者。盖是理也 ,不惟吾有之 ,人亦有之也 ,开之则明 ,倡之则应矣 ,其用力顾不甚约也 ? 况士之为士 ,又非可以凡民例观耶 ?

潭维钜藩 ,昔者大儒经师接迹于此。士之以学自名者 ,不知其几千百 ,吾子受命而为之师 ,盖信乎其难也已。虽然 ,有道焉 ,惟毋求之于士而求之于身 ,毋求之于身而求之于心。心之令能行于其身 ,然后吾之教能行于其士 ,是固理

之不可易也者。吾子幸以为然，则愿并以告夫今之治人者，毋徒疾视其民而不知返也。嘉定壬午月正元日西山真德秀书。

同前书。

### 送徐元杰子祥序

读圣贤之书，而不知圣贤之道，自累于俗学始。何谓俗学？科举之业是已。然自宾兴废，上以是求于下，下以是应之，则士之业乎此，固有所不可已。而所谓程试之文，必是尧禹，必非桀蹠，必祖仁义，必尚忠孝，虽士之不可已，要亦未为害道也。惟其一以进取为心，故于经史传记，往往涉猎其辞，而未尝深研其义，持论虽美，要以悦人之观听，而非出于心之实然，破碎穿冗，苟求合乎有司之尺度，虽违经悖道，有所不恤。幸而得之，则以前日之技为已足，方且移畴昔之工，用之于笔记，以市宠贸利，终其身弗知止焉。至于理未穷，性未尽，人之所以为人者，百未究一二，则曰非吾所急也。吁！士之问学，果为何事而遽安于此耶？

有志之士则不然，方其从事于学也，曰：吾欲全吾所受于天者云尔，上以是取我，不得不应其求，而非专主于是也，其是尧禹而非桀蹠，祖仁义而尚忠孝，必躬履焉，非姑为是言也。至其所守，则宁见枉于有司，不肯自屈以求合。一旦得之，则舍其所已能而求其所未能，必穷理，必尽性，以学其所以为者者。回视故习，方自晒其陋，而敢惟是乏安！是以业益修，德益懋，推其所余，亦足以及物。若是者，虽科举不能以病之。

上饶徐子祥 ,以文艺三举于乡 ,方将策名天子之庭 ,顾汲汲焉以琢磨道义为事 ,予知其不累于俗学 ,而有志于圣贤之道也。故以是告之。明年来归 ,尽弃已陈之刍狗 ,偿不鄙焉 ,复相从于寂寞之滨 ,予之告子 ,又当有进乎此者。子其勉之。

同前书 ,卷二十八。

## 大学衍羲序

臣始读大学之书 ,见其自格物、致、知、诚意、正心、修身齐家 ,至于治国、平天下 ,其本末有序 ,其先后有伦 ,盖尝抚卷三叹曰 :为人君者 ,不可以不知大学 ;为人臣者 ,不可以不知大学。为人君而不知大学 ,无以清出治之源 ;为人臣而不知大学 ,无以尽正君之法。既又考观在昔 ,帝王之治 ,未有不本之身而达之天下者 ,然后知此书所陈 ,实百圣传心之要典 ,而非孔氏之私言也。三代而下 ,此学失传 ,其书虽存 ,概以传记目之而已。求治者毁莫之或考 ,言治者亦不以望其君。独唐韩愈、李翱尝举其说 ,见于原道复性之篇 ,而立朝论议 ,曾弗之及。盖有秦汉以后 ,尊信此书者 ,惟愈及翱 ,而亦未知其为圣学之渊源 ,治道之根柢也 ,况其他乎 !

臣尝妄谓大学一书 ,君天下者之律令格例也 ,本之则必治 ,违之则必乱。近世大儒朱熹尝为章句、或问 ,以析其义。宁皇之初 ,入侍经帷 ,又尝以此书进讲。愿治之君 ,傥取其书玩而绎之 ,则凡帝王为治之序 ,为学之本 ,洞然于胸次矣。臣不佞 ,窃思所以羽翼是书者 ,故剟取经文二百有五字 ,载于是编。而失之以尧典、皋谟、伊训 ,与思齐之诗、家人之卦

者,见前圣之规橈不异乎此也。继之以子思、孟子、荀况、董仲舒、扬雄、周敦颐之说者,见后贤之议论,不能外乎此也。尧、舜、禹、汤、文、武之学,纯乎此者也。商高宗周成王之学,庶几乎此者也。汉唐贤君之所谓学,已不能无悖乎此矣。而汉孝元以下数君之学,或以技艺,或以文辞,则甚缪乎此者也。上下数千载间,治乱存亡,皆由是出。臣故断然以为君天下之律令格例也。

虽然,人君之学,必知其要,然后有以为用力之地。盖明道术,辨人材,审治体,察民情者,人君格物致知之要也。崇敬畏,戒逸欲者,诚意正心之要也。谨言行,正威仪者,修身之要也。重妃匹,严内治,定国本,教戚属者,齐家主要也。四者之道得,则治国平天下在其中矣。每条之中,首以圣贤之明训,参以前古之事迹,得失之鉴,炳焉可观。昔时入侍迓英,盖尝有志乎是,比年以来,屏居无事,乃得繙阅经传,汇而辑之。畎亩微忠,朝思暮绎,所得惟此,秘之巾衍,以俟时而献焉。其书之指,皆本大学,前列二者之纲,后分四者之目,所以推衍大学之羲也,故题之曰大学衍羲云。

同前书,卷二十九。

## 西山问答(节选)

问:定、静、安

三字相类,但有浅深。学者用力且从定字起。如此心摇动不定,如何讲得学问,穷得义理?此心既定,方可渐到静与安之地。此心未定,便要得静与安,无是理也。

问：人之所以为学，心与理而已

存心、穷理二者常表里用功。盖知穷理而不知存心，则思虑纷扰，物欲交攻。此心既昏且乱，如何穷得义理？但知存心而不务穷理，虽能执持静定，亦不过如禅家之空寂而已。故必二者交进，则心无不正，而理无不通，学之大端，惟此而已。

问：学问思辨乃穷理工夫

程子曰：“涵养须用敬，进学则在致知。”盖穷理以此心为主，必须以敬自持，使心有主宰，无私意邪念之纷扰，然后有以为穷理之基本。心既有所主宰矣，又须事事物物，各穷其理，然后能致尽心之功。欲穷理而不知持敬以养心，则思虑纷纭，精神昏乱，于义理必无所得。知以养心矣，而不知穷理，则此心虽清明虚静，又只是个空荡荡底物事，而无许多义理以为之主，其于应事接物，必不能皆当。释氏补学，正是如此。故必以敬涵养，而又博学、审问、谨思、明辨，以致其知。则于清明虚静之中，而众理悉备。其静则湛然寂然，而有未发之中；其动则泛应曲当，而为中节之和。天下义理，学者工夫，无以加于此者。自伊川发出而文公又从而阐明之。中庸尊德性、道问学章，与大学此章皆同此意也。

问：今人行到五分便是只知得五分

朱文公曰：“知之与行，如车两轮，如鸟两翼，缺一不可。”尚书说命乃云：“知之非艰，行之惟艰。”何也？

盖高宗天资高明，未即位之前，已学于甘盘，其于天下之义理，多所通晓，传说恐其徒知而不力行，故告之以非知之艰而行之惟艰，欲其力行平日之所知故也。若学者之事，

须是以致知为先,知得一分,方能行得一分,知得十分,方能行得十分。若所知未真,断无能行之理。(所谓真知者,伊川先生所谓如虎所伤是也。又如饥必食,渴必饮,水不可入,火不可蹈,如此方为真知。佛家亦云:“知之—字,众妙之门。”亦此意也。)

问:大学只说格物,不说穷理

器者,有形之物也;道者,无形之理也。明道先生曰:“道即器,器即道,两者未尝相离。”盖凡天下之物,有形有象者,皆器也,其理便在其中。大而天地,亦形而下者;乾坤;坤,乃形而上者。日、月、星、辰,风、雨、霜、露,亦形而下者,其理即形而上者。以身言之:身之形体,皆形而下者;曰性,曰心之理,乃形而上者。至于一物一器,莫不皆然。且如灯烛者,器也;其所以能照物,形而上之理也。且如床桌,器也,而其用理也。天下未尝有无理之器,无器之理。即器以求之,则理在其中,如即天地则有健顺之理,即形体则有性情之理,精粗本末,初不相离,若舍器而求理,未有不蹈于空虚之见,非吾儒之实学也。所以大学教人以格物致知,盖即物而理在焉。庶几学者有著实用功之地;不致驰心于虚无之境也。

问:诚意章数条

自谦是为己。言己之所以为善者,乃是我合当如此,若不为善,则此心自不快足,自不能安,非是为他人而为善也。

自欺是为人。本无实意为善,但外面略假借以欺人,欲人称好而已。殊不知人心之灵,昭如日月,何可欺也,只是自欺而已!

自谦是诚！（诚则一）自欺是伪（伪则二）。譬如人子弟读书为学，乃是为己之事。若我不知读书，不知为学，是我身分上自有欠缺，干他人甚事。令人往往对父兄长上则读书讲学，才独处便怠惰一切废弃，如此则是为父兄长上而学也，其为自欺孰大焉！

问：正心修身章

喜怒忧惧，乃心之用，非惟不能无，亦不可无。但平居无事之时，不要先有此四者在胸中。如平居先有四者，即是私意。人若有些私意塞在胸中，便是不得其正。须是涵养此心，未应物时，湛然虚静，如镜之明，如衡之平，到得应物之时，方不差错。当喜而喜，当怒而怒，当忧而忧，当惧而惧，恰好则止，更无过当，如此方是本心之正。

问：“圣人恐无怒容否？”“朱子曰：‘当怒时亦必形于色。如治人之罪，却为笑容则不可。’”曰：“如此则恐涉忿厉之气否？”曰：“天之怒，雷霆亦震，但当怒而怒，便中节，事过便消了，更不积。”问：“古人喜怒不形于色，是正否？”曰：“此是养得胸中和粹，故虽中有喜怒，而不形于色，此正是涵养之效，安得谓之不正？”又问：“古人忧国至于白首，怒敌至于裂眦，此正否？”曰：“忧国怒敌，忧与怒之正者，虽若大过，然亦是不失其为正。但此乃志义之士所为，若圣人则未必然，必如是观之，乃尽。”

鉴空衡平之体，鉴空衡平之用，此二句切须玩味。盖未曾应物之时，此心只要清明虚静，不可先有一物，如鑑未照物，只是一个空，衡未称物，只有一个平。此乃心之本体。此所谓鑑空衡平之体也。及至事物之来，随感而应，因其可

喜而喜,因其可怒而怒,因其当忧而忧,因其当惧而惧。在我本未曾先有此心,但随物所感而应之耳。故其喜怒忧惧,无不中节。此所谓鉴空衡平之用。

问 新民章

朱文公言:“洗濯其心以去恶,犹沐浴其身以去垢。”斯言尽矣。盖身之有垢,特形骸之碍耳。然人犹知沐浴以去之,惟恐尘垢存则其体污秽至于心者神明之府,乃甘心为利欲所溺,以昏蔽之甚,如积粪壤,如聚蛭,而不肯一用其力以去之,是以形体为重,以心性为轻也,岂不缪哉?唐人有栉铭曰:“人之有发朝朝思理。有身有心,胡不如是?”深得成汤铭盘之意。礼记儒行篇云:“儒有澡身而浴德。”谓洗濯其身,沐浴其德,亦盘铭之义。

问 主忠信章

论语止言主忠信,不言诚。至子思孟子,然后言诚指盖诚全体而言,忠信指用功处而言。忠是尽于中者,信是形于外者。有忠方有信,不信则非所以为忠,二者表里体用之谓,如形之与影也。心无不尽之谓忠,言与行无不实之谓信。尽得忠与信,即是诚。故孔子虽不言诚,但欲人于忠信上着力。忠信无不尽,则诚在其中矣。孔子教人,大抵只就行处说,行到尽处自知诚则本源;子思孟子则并本源发出以示人,其义一也。

问 志气

志谓心,志气谓血气。学者若能立志以自强,则气亦从之,不至于怠惰。如将帅之统卒,有纪律,有号令,则士卒虽欲惰而不可得。苟心志不立,则未免为血气所使。孟子曰:

“志者气之帅也。”盖志强则气亦强，志惰则气亦惰，如将勇则士亦勇，将惰则士亦惰也。学者欲去昏惰之病，必以立志为先。

### 问颜乐

集注所引程子三说：其一曰不以贫窶改其乐；二曰盖其自有乐；三曰所乐何事。皆不说出颜子之乐是如何乐。其末却令学者于博文约礼上用功。博文约礼，亦有何乐程朱二先生似若有所隐而不以告人者，其实无所隐而告人之深也。又程氏遗书：有人谓颜子所乐者道，程先生以为非。由今观之，所乐者道之言，岂不有理，而程先生乃非之，何也？盖道只是当然之理而已，非有一物可以玩弄而娱悦也。若云所乐者道则吾身与道各为一物，未到浑融无间之地，岂足以语圣贤之乐哉！颜子工夫乃是从博文约礼上用力。博文者言于天下之理无不穷究，而用功之广也；约礼者言以礼检束其身，而用功之要也。博文者，格物致知之事也；约礼者，克己复礼之事也。内外精粗，二者并进，则此心此身，皆与理为一，从客游泳于天理之中，虽箪瓢陋巷，不知其为贫，万锺九鼎，不知其为富，此乃颜子之乐也。程朱二先生恐人只想像颜子之乐，而不知实用其功，虽日谈颜子之乐，何益于我。故程子全然不露，只使人自思而得之。朱先生又恐人无下手处，特说出“博文约礼”四字，令学者从此用力，真积力久，自然有得，至于欲罢不能之地，则颜子之乐，可以庶几矣。二先生之拳拳于学者，可谓甚至，不可不深玩其旨也。

### 问：语上语下

此章南轩先生之说，至为精密，所当玩味。所谓圣人之

道 精粗虽无二致者 ,盖道德性命者 ,理之精也 ,事亲事长、洒扫应对之属 ,事之粗也。然道德性命 ,只在事亲事长之中 ,苟能尽其事亲事长之道 ,则道德性命 ,不外乎此矣。但中人以下之资质 ,若骤然告之以道德性命 ,彼将何所从入。想像亿度 ,反所以害道 ,不若且从分明易知处告之。如事亲事长、洒扫应对之属 ,皆人所易知也。如此则可以循序而用力 ,不期而至于高远之地 ,此圣门教人之要法也。

同前书 ,卷三十、三十一。

### 潭州示学者说

予既新其郡之学 ,又为之续廩士之费。俾诵弦于斯者微一日之辍焉。教授陈君端甫过余而请曰 :“公之于士也 ,有以安其居 ,又有以足其食 ,顾亡一言以淑之可乎 ?”

余谢曰 :“此师儒之事也 ,予何言虽然 ,昔尝闻之孔氏矣 ,岂不曰古之学者为己乎。自汉以经术求士 ,士为青紫而明经 ,唐以辞艺取士 ,士为科目而业文 ,其去圣人之意远矣。今之学者 ,其果为己而学欤 ,其亦犹汉唐之士有所利而学也 ?如果为己而学 ,则理不可以不穷 ,性不可以不尽 ,不至乎圣贤之域弗止也。若其有所利而学 ,则苟能操觚吮墨 ,媒爵秩而贸轩裳斯足矣。驱贾其心弗顾也 ,夷虜其行弗耻也 ,此学者邪正之歧途也。请以是淑吾士可乎 ?”

端甫曰 :“敬闻命矣。抑后世之言学者 ,其有得于孔氏之指欤 ?曰 :“后世之言学者 ,其不缪于圣人鲜矣 ,独尝于唐之阳子 ,近世之石子尹子有取焉。阳子曰 :“学者学为忠孝也。”石子曰 :“学者学为仁羲也。”尹子曰 :“学者学为人

也。”是三言者，庶几圣门之遗意乎？方唐之世，士习之陋甚矣。阳子一旦偶斯言于太学，如天球之音，威凤之鸣，学者竦然洗心而易听，归覲其亲者踵相蹑焉。理义之感人如此。

官之与民，谊同一家，休戚利害，合相体恤。为有司者，不当以非法扰民；为百姓者，亦不当以非理扰官。太守平时以爱人利物为心，不啻饥渴。视事之始，切切讲求，已转牒州县官各以四事自勉，而为民除其十害。

何谓四事？律己以廉，抚民以仁，存心以公，莅事以勤是也。何谓十害？断狱不公，听讼不审，淹延囚击，惨酷用刑，泛滥追呼，招引告讦，重叠催税，科罚取财，纵吏下乡，低价买物是也。十者有无，所未详知。万一有之，当如拯溺救焚，不俟终日。务令田野安帖，愁叹不生。或民间有公共利病，太守所未及知，许明白具状，前来陈述。但不许匿名实封。许人私过。言而有理，即当详酌，以次施行。

尔民亦宜体太守此心，更相劝戒，非法之事勿妄作（如豪强凶横，吞谋贫弱，奸狡诈伪，欺骗良善，教唆词讼，计属公事，聚众斗殴，开坊赌博，居停盗贼，屠宰耕牛，沽卖私酒，典贩禁物，如此之类，皆系非法）。无理之讼勿妄为（如事不干己，辄说行告讦，撰装词类，夹带虚实，如此者，皆是无理）。或日前所为，未免害义，若能幡然悔悟，去恶从善，如汤沃雪，旧迹都消。人谁无过，改之为贵。周处三害，终为名贤。父老其以此意为乡间子弟反复解说。必若教之不悛，则国家有法，官司有刑，太守虽欲从宽不可得。尔民其幸听之，毋忽！

同前书。

## 崇风教(节选)

学校,风化之首,访闻诸县间,有不以教养为意者。贍学之田,或为豪民占据,或为公吏侵渔,甚至移作它用,未尝养土其间。虽名养士,又或容其居家,日请钱米,未尝在学习读,或虽住学,而未尝供课,或虽供课,而所习不过举业,未尝诵习经史,凡此皆有失国家育才待用之本意。今请知佐究心措置,学田所入,严加钩考,毋令渗漏,计其所入,专以养士。仍请主学官立定课程,每旬一再读书,许士子问难。再讲之日,各令覆说前所讲者。举业之外,更各课以经史,使之绎志义理,讲明世务。庶几异时皆为有用之材,所补非浅。

温陵,人材之渊藪,名德闻望,相继不绝。近入郡境,士友投书颇多,其间盖有议论至深切事情。益知此邦土风之盛,诚非它处可及。今恐诸县管下,有怀材抱艺而沉沦不偶,守道安贫而不肯苟求者,宜以礼延请致之学校,使后有所师法。仍以其姓名申郡,并当加之宾礼。

真德秀:西山政训,商务印书馆业书集成本。

## 教子斋规

一曰学礼。

凡为人要识道理,讲礼数。在家庭事父母,入书院事先生,并要恭敬顺从,遵依教诲,与之言则应,教之事则行,毋得怠惰自任己意。

二曰学坐。

定身端坐 ,齐脚敛手 ,毋得伏蹙靠背 ,偃仰倾侧。

三曰学行。

笼袖徐行 ,毋得掉臂跳足。

四曰学立。

拱手正身 ,毋得跛倚欹斜。

五曰学言。

朴实语事 ,毋得妄诞 ,低细出声 ,毋得叫唤。

六曰学揖。

低头弯腰 ,出声收手 ,毋得轻率慢易。

七曰学诵。

专心看字 ,断句慢读 ,须要字字分明 ,毋得目视东西 ,手弄他物。

八曰学书。

臻志把笔 ,字要齐整圆净 ,毋得轻易糊涂。

程端礼编 程氏家塾读书分年日程·纲领。商务印书馆业书集成本。