

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·第十七卷)

[宋]陈 亮(1143年~1194年)

[宋]叶 适(1150年~1223年)

“事功”教育思想与教育论著选读



中国环境科学出版社 出  
学苑音像出版社 版

图书在版编目(CIP)数据

中国教育名家名作精读丛书·第二辑/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]陈亮、叶适“事功”教育思想与教育论著选读

北京师联教育科学研究所 编 选

总主编 冯克诚

中国环境科学出版社 出版发行  
学苑音像出版社

★

北京密云红光印刷厂印刷

2006 年 5 月第 1 版第 1 次印刷

开本 1/32 印张 195 字数 5066 千字

ISBN 7 - 80135 - 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·第十七卷

[宋]陈亮、叶适“事功”教育思想与教育论著选读

上 篇

陈亮、叶适教育活动与“事功”教育思想

|                             |      |
|-----------------------------|------|
| 宋学的“实学”倾向与“践履”同“事功”之分 ..... | (1)  |
| 南宋事功学派与中华民族精神 .....         | (4)  |
| (一)统一故疆的追求 .....            | (5)  |
| (二)求真务实的态度 .....            | (7)  |
| (三)学以致用用的方法 .....           | (9)  |
| 叶适生活时代的社会政治局面 .....         | (10) |
| 南宋初期思想学术状况 .....            | (18) |
| 南宋中期的学术繁荣 .....             | (23) |
| (一)学术繁荣的标志 .....            | (23) |
| 陈亮的生平和教育活动 .....            | (36) |
| 龙川诤儒——陈亮 .....              | (42) |
| (一)才气超迈凛凛气节不移 .....         | (42) |
| (二)雄才大略高论卓识超群 .....         | (46) |
| (三)批判理学论说“王霸”“事功” .....     | (51) |
| (四)崇高形象声誉历代不衰 .....         | (55) |
| 叶适的生平和著作 .....              | (57) |
| (一)“贫贱三世”之家 .....           | (58) |
| (二)求学时期 .....               | (59) |

|                       |       |
|-----------------------|-------|
| (三)从政时期 .....         | (63)  |
| 叶适的生平和教育活动 .....      | (95)  |
| 叶适的道统论 .....          | (99)  |
| 叶适经济事功思想的要点与价值 .....  | (107) |
| 叶适的德性之学 .....         | (118) |
| (一)性命与德性的理论 .....     | (118) |
| (二)“人伦日用”的实践 .....    | (122) |
| (三)德性义理与功利 .....      | (126) |
| 叶适的社会政治思想 .....       | (128) |
| 叶适 南宋永嘉学派的集大成者 .....  | (139) |
| 叶适在南宋学术界树起的三面旗帜 ..... | (145) |
| 爱国主义旗帜 .....          | (145) |
| 功利主义旗帜 .....          | (147) |
| 反理学的旗帜 .....          | (148) |
| 叶适道统重构 .....          | (150) |
| (一)对程朱“道统说”的质疑 .....  | (151) |
| (二)重构“道统说” .....      | (155) |
| (三)儒佛之辨 .....         | (160) |
| 陈亮、叶适的教育理论基础 .....    | (165) |
| 陈亮、叶适关于教育目的的主张 .....  | (168) |
| 陈亮、叶适关于教育内容的主张 .....  | (172) |
| 陈亮、叶适的教育方法和学风 .....   | (175) |
| (一)学以致用,立的放矢 .....    | (175) |
| (二)刻苦磨炼,不断积累 .....    | (178) |
| (三)大胆批判,勇于创发 .....    | (182) |
| (四)严谨治学,师友讲论 .....    | (185) |
| 叶适的功利教育思想 .....       | (188) |
| (一)教育目标 学以致用 .....    | (188) |

|                         |       |
|-------------------------|-------|
| (二)教学内容 :百家之学 .....     | (189) |
| (三)学风 :质实、讲论、创发 .....   | (190) |
| (四)学习态度 :立志、勤苦、虚心 ..... | (191) |

## 下 篇

### 陈亮、叶适教育论著选读

|                     |       |
|---------------------|-------|
| 陈亮教育文论分类解读 .....    | (197) |
| (一)哲学思想 .....       | (197) |
| (二)教育思想 .....       | (199) |
| 《陈亮集》教育文论选读 .....   | (206) |
| 《上孝宗皇帝书》评析 .....    | (206) |
| 上孝宗皇帝第三书(节选) .....  | (214) |
| 戊申再上孝宗皇帝书(节选) ..... | (215) |
| 论开诚之道(节选) .....     | (215) |
| 酌古论序(节选) .....      | (216) |
| 勉强行道大有功(节选) .....   | (216) |
| 经书发题(节选) .....      | (217) |
| 耘斋铭为剡中任氏兄弟作 .....   | (218) |
| 廷对(节选) .....        | (219) |
| 国    子 .....        | (220) |
| 传    注 .....        | (222) |
| 变    文    法 .....   | (224) |
| 制    举 .....        | (226) |
| 子房贾生孔明魏征何以学异端 ..... | (228) |
| 诸葛亮(节选) .....       | (229) |
| 类次文中子引 .....        | (230) |

|                      |       |
|----------------------|-------|
| 送吴允成运干序(节选) .....    | (231) |
| 赠武川陈童子序 .....        | (232) |
| 书伊川先生春秋传后 .....      | (232) |
| 甲辰秋答朱元晦秘书书(节选) ..... | (233) |
| 与朱元晦秘书(节选) .....     | (235) |
| 叶适《习学记言》选读 .....     | (235) |
| 周易大畜乾下艮上 .....       | (235) |
| 大 学 .....            | (236) |
| 国语·齐语 .....          | (238) |
| 学 而 .....            | (238) |
| 述 而 .....            | (238) |
| 孟子·告子 .....          | (240) |
| 汉书·列传 .....          | (241) |
| 后汉书·列传 .....         | (241) |
| 魏 志 .....            | (242) |
| 吴 志 .....            | (243) |
| 晋书·列传 .....          | (243) |
| 宋书·列传 .....          | (244) |
| 南齐书·列传 .....         | (245) |
| 梁书二·列传 .....         | (246) |
| 魏书·列传 .....          | (246) |
| 周书·列传 .....          | (247) |
| 隋书·帝纪 .....          | (247) |
| 隋书二·志 .....          | (248) |
| 隋书·列传 .....          | (248) |
| 荀子·劝学 .....          | (249) |
| 解 蔽 .....            | (249) |
| 性 恶 .....            | (250) |

|                       |       |
|-----------------------|-------|
| 法言·吾子 .....           | (250) |
| 问 道 .....             | (251) |
| 金坛县重建学记 .....         | (252) |
| 同安县学朱先生祠堂纪 .....      | (254) |
| 瑞安县重修县学记 .....        | (255) |
| 温州新修学记 .....          | (256) |
| 信州重修学记 .....          | (257) |
| 长溪修学记 .....           | (258) |
| 台州州学三老先生祠堂记(节选) ..... | (259) |
| 宜兴县修学记(节选) .....      | (260) |
| 士 学 下 .....           | (261) |
| 战 国 策 .....           | (263) |
| 廷 对(节选) .....         | (265) |
| 科 举 .....             | (266) |
| 学 校 .....             | (267) |
| 制 科 .....             | (269) |
| 宏 词 .....             | (270) |
| 辩林栗论朱熹封事 .....        | (272) |
| 《叶适集》教育论评析 .....      | (272) |

# 上 篇

陈亮、叶适教育活动与“事功”  
教育思想



## 宋学的“实学”倾向与“践履” 同“事功”之分

一般说来,实学是明中叶以降三百余年的重要社会思潮。实际上,实学自宋即伴随新儒学(即宋学)而共生演化。理学、心学中蕴涵反空疏虚学而主张“躬行践履”的实学特色,而浙东学派讲求实利功效力倡“经世致用”之实学,开明清事功实学之先河,成为东南区域史研究中不容忽视的重要内容。

所谓“宋学”即宋代学术,包括文、史、哲、经各学。其结构特征主要是学派林立各有传承,又相互汲取相互交锋,兼容并蓄相斥趋同;其学术特征主要是对儒家经典及其传注的质疑,通过较为开放自主的方式重新解经,以阐发学术见解思想主张,探索义理性命宇宙生成。表现出经世济用、规范伦理或重思辨、明义理的思想倾向,学理思路又多吸收释、道二教,因而在方法、观念、学风上有别于传统儒学。宋代丰富多彩的思想学说和格调迥异趋同的观点主张,汇集而成精神文化发展的五彩长河,蕴积而为中国传统社会文化发展的又一高峰。

继先秦诸子、两汉经学、魏晋玄学、隋唐佛学之后,宋学蓬起,自“宋初三先生”、李觏、范仲淹、欧阳修、周敦颐、邵雍、张载、王安石、司马光、苏轼、程颐、程颢到张栻、朱熹、陆九渊、吕祖谦、陈亮、叶适等思想家,人才济济,学派林立,各臻其妙,其中对后世影响最大的是兴起于北宋集成于南宋的理学。自周敦颐、张载、二程,发展到南宋的朱熹、陆九渊,建构了理学发展的流脉体系,至元明而流变赓续,入清渐趋衰微。理学融汇儒、释、道三教,结合自然科学的发展,使儒学思辨化、哲理化,并发展了儒家学说的道德伦理,成为中国帝政时代后

期社会秩序意识形态的核心,和士林学术思想与思维定式的规范。

实学与理学共生而又对立。明代实学家崔铣说:“宋之四子造诣精矣,皆实学矣。”(《洵词》卷10)“宋之四子”即周敦颐、程颐、张载、邵雍。清代实学家章学诚也称赞朱子学是“性命、事功、学问、文章合而为一”,认为其后学“皆承朱子而务为实学”。(《文史通义》卷3《朱陆》)但“实学”一词在宋以前就有,如东汉王充《论衡·非韩篇》说:“以儒名而俗行,以实学而伪说,贪官尊荣,故不足贵。”《全齐文》卷26《释玄光》有“圣贤功绩,何莫由斯。实学者之渊海,生民之日月”(收入严可均校辑:《全上古三代秦汉三国六朝文》第3册)。唐代道宣撰《续高僧传》卷13《释道岳》“毗昙成实学知非好,摄大乘论诚乃清微。”《旧唐书》卷119《杨綰传》引其论贡举之弊的奏疏中有“人伦一变,既归实学,当识大猷”。至宋,伴随着理学的兴起“实学”的概念被更多地运用,如《河南程氏遗书》卷一记载程颐说:“治经,实学也。……如国家有九经及历代圣人之迹,莫非实学也。”他强调“穷经将以致用也。”(同上,卷4)朱熹《中庸章句》的《题解》开篇讲程子释《中庸》“放之则弥六合,卷之则退藏于密,其味无穷,皆实学也。”他批评“近世学者不知圣门实学之根本次第,而溺于老、佛之说,无致知之功,无力行之实”(《朱文公文集》卷46)。他认为“今学问流而为禅,上蔡(指谢良佐)为之首,今人自无实学”(《朱子语类》卷5)“一味说入虚谈最为惑人,然亦但能谩得无学底人,若是有实学人,如何被他谩才说悟,便不是学问。”(《朱子语类》卷121)“大抵今日之弊,务讲学者多阙于践履,……殊不知因践履之实,以致讲学之功,使所知益明,则所守日用。”(《朱文公文集》卷46)他指出:“只是无志,以举业为妨实学”,提出“学之之博,未若知之之要;知之之要,未若行之之实。”(《朱子语类》卷13)可见朱子是十分强调实学的。其他宋学者也大多倡实学,如张拭说:“圣门实学,贵于践履。”(《南轩全集·论语解》卷四)心学提倡“躬行实践”(《陆九渊集》卷6),陆九渊讲自己“平生学问惟有一实,一实则万虚

皆碎。“（《陆九渊集》卷36）其文集中有包恢在《三陆先生祠堂记》中提到“孟子之实学”（同上，卷36）”等说法。宋代官方文书也用实学，如建炎元年科举诏令中有“俾谨择于考官，用精搜于实学”；庆元四年有言者叹云“天下士子，谁务实学哉！”（《文献通考》卷32《选举五》）“学校必选实有道德之人，使为学官，以来实学之士。”（《文献通考》卷42《学校三》）

应当说，儒家传统中是有经世内涵的，而无论程、朱还是陆、王，都未完全抛弃此传统，理学思想体系中也蕴涵着某些实学的因素，“所以明清时期的实学家在批评、否定理学的空谈心性的同时，对其中的某些实学思想也多加肯定和继承。”但理学是在反对佛老的“虚无寂灭之教”与汉学“辞章记诵之学”中发展实学的，将追求人间真实的圣贤之学和在现实生活中实践道德之学，称为实学，即日本学者所称的“追求人间真实之实学”与“道德实践之实学”，而称明末清初的实学为“经世致用之实学”。著名实学研究者源了圆先生提出：“实学乃如具有多种侧面之巨像”，有实践、实用、实证、求实等等之学，观其与社会之关系有“经世济民、经世致用”、“利用厚生”等等之学。“当人们不满意现存之思潮及价值观，社会价值体系发生动摇时，则有些人将支持当时价值观之学问贬为‘虚学’或‘伪学’，而将自己的学问称为‘实学’，以强调其正当性。”说到底，实学就是指实实在在的学问。

应当看到，宋明以来，理学以“新儒学”之风貌立世，今人视理学为空谈“性命义理”之虚学，而当时的理学家则恰恰认为自己的学问是反对章句训诂之空疏虚学而主张躬行践履的实学。但这个“实”并非明清以后“实学”之“实”，而与后一意义的实学相近的事功之学也在这一时期大成气候，事功之学不仅与理学并存，而且本身就是“新儒学”的组成部分。美国学者提出“道德伦理”与“事功伦理”之分，有“功利主义事功伦理学”和“个人德性与动机伦理学”之说，认为功利主义代表了传统儒家入世思想和政治主义取向的复兴。我认为

为心性修炼与社会实践都是理学的命题,理学与事功学派都师承儒家修、齐、治、平理念,涵蕴修养道德和经世致用的思想。但事功学派以实现社会功利实效为经世致用,理学家则以追求真实学问、修养德性并付诸实践为实用;事功之学以改造外部社会并取得实利功效为宗旨,理学家则以内在的学问追求、德性涵养为本功利为末;虽都讲“务实”,经世致用与躬行践履是不同的。这种不同寓有十分深远的意义——儒学至宋而学派分化并立(这也是自宋始可建瞻博之“学案”的缘故),经世传统向着潜沉践履和经世致用两个主要方向发展,尤其是后者对此后中国社会及思想文化的影响很大,而这种影响对整个社会形态的演进起到重要作用”。到“天崩地析”时的明清实学,“主要分为实体实学、经世实学、质测实学、考据实学和启蒙实学。其中经世实学是主流,其余则是支流,共同构成了一股强大的社会思潮。”经世致用之学(或称事功之学、经济之学等)是中国走向近代化的重要文化要素。经世致用的实学思潮遍及社会各领域,谋求富强的需要与社会变革的要求,促进了经济发展和社会变迁。

## 南宋事功学派与中华民族精神

靖康之后,徽钦二宗被掳五国城,山河破碎,生灵涂炭。宋室南渡,最终定都临安,苟安于东南一隅。面对尖锐的民族矛盾和社会问题,南宋“君主飘摇无壮志,诸臣高论而无特操”但众多文人却表现出崇高的民族气节和强烈的爱国精神,崛起于浙东地区的事功学派,成为这批人的典型代表。以陈亮为代表的永康学派、以叶适为代表的永嘉学派等强烈要求“复故疆之半”,结束南北对峙的局面,求得统一;主张从实际出发,反对空谈,提倡义利统一,谋求功利,以实现国富民强,注重“学以致用”,出经入史,注重从历史中寻找解决现实

问题的办法。在民族危难的情况下,这批学者为恢复故疆奔走呼号,求真务实,正视现实问题,并积极寻求解决办法,集中体现出强烈的民族精神。

## (一)统一故疆的追求

事功学派在民族危亡之际,身体力行,坚毅执着,力图挽救民族于危难,实现统一,充分体现了崇高的民族气节和爱国情操。永康学派的代表人物陈亮,一生力主抗金,至死不渝,“复仇自是平生志,勿谓儒臣鬓发苍”。宋室南渡,与金人签订和议,朝野不少人苟且偷安,“直把杭州作汴州”,忘记耻辱,拱手谈性命,而陈亮一心恢复中原,反对苟安。隆兴初,朝廷与金人约和,“天下忻然得苏息,独亮持不可”。他上书孝宗皇帝“不可恃衣冠礼乐之旧,祖宗积累之深,以为天命人心可以安坐而久系也”,并痛斥道学家对于抗金的态度,指责他们“自以为得正心诚意之学者,皆风痹不知痛痒之人也。举一世安于君父之仇而方低头拱手谈性命,不知何者谓之性命乎”。公元1169年,陈亮向孝宗皇帝献《中兴五论》提出恢复中原的计划,又先后六次上书孝宗皇帝要他坚定抗金的信念,并为之分析天下的形势,指出“江南之不必忧,和议之不必守,虏人之不足畏,而书生之论不足凭也”。可惜的是,由于种种原因,他的建议都没有被采纳,而他的抱负最终也没能实现。然而他一生为恢复故疆、实现统一而奔走呼号,以社稷为重,不计个人得失,正如他所说“吾欲为社稷开数百年之基,宁用以博一官乎”,这种心系天下的爱国精神正是中华民族精神的集中体现。

与陈亮同时代的永嘉学派代表人物叶适,面对南宋政权的腐败、金兵的入侵,指出“二陵之仇未报,故疆之半未复,此一大事者,天下之公愤,臣子之深责也;或知而不言,或言而不尽,皆非人臣之义也”,他几次上书皇帝,提出了变革图强的改革建议,坚持抗金,还亲

自参加了开禧北伐。叶适坚决反对偏安,力主用武力恢复统一。他在殿试《廷对》中说:“复仇,天下之大义,还故境土,天之尊名也。以天下之大义而陛下能行,以天下之尊名而陛下能举……陛下欲教天下以为人子之义,使枕戈北首,虑不顾身,天下之人其又何辞。”叶适向宋光宗建议要“先明所以治其国之意”,也指出要先把握形势,然后再制定相应的措施。他提出了一套政治方案以及抗金计划,但都没有被采纳。虽然他主张武力收复中原,但反对打无准备的仗,认为“必备成而后动,守定而后战”,韩侂胄起兵北伐,叶适并不同意,结果,开禧北伐的失败使南宋受到了很大的削弱。陈亮、叶适等人认为,在民族危亡之际,当务之急乃是如何救亡图存。他们主张确定抗金的基本路线,反对苟安,叶适认为“甘弱而幸安者衰,改弱以就强者兴”,他上书宁宗,希望能够“先虑预算,思报积耻,规恢祖业”,陈亮则以国事为己任,“留神政事,励志恢复,罔敢自暇自逸”。他们主张积极投身社会实践中,以事功救国,指责当时朝廷种种议论,为“为奇谋秘画者,则止于乘机待时;忠义决策者,则止于亲征迁都;深沉虑远者,则止于固本自治;高谈者远述性命,而以功业为可略;精论者妄推天意,而以夷夏为无辨”。陈亮也指责那些口言性命无心政事的人,认为“为士者耻言文章行义,而曰‘尽心知性’,居官者耻言政事书判而曰‘学道爱人’,相蒙相欺以尽废天下之实,则亦终于百事不理而已”。抗金保国,恢复故疆,是事功学派为之奋斗一生的主题,为了统一事业,他们坚毅执着,不屈不挠;为了社稷生民,他们甘愿驰骋疆场,马革裹尸。但主和派在朝廷一直占据上风,宋廷基本上采取了主和路线,致使主战派壮志难酬。陈亮的词句“壮士泪,肺肝裂”,“尧之都,舜之壤,禹之封:于中应有,一个半个耻臣贼。万里腥膻如许,千古英灵安在,磅礴几时通”。长歌当哭,直抒胸臆。尽管如此,他们依然坚定地统一事业而奔走,“千古风流今在此,万里功名莫放休”,他们坚信“胡运何须问,赫日自当中”,其爱国精神洋溢言表,鼓舞人心。

## (二)求真务实的态度

宋廷南渡定都临安之后,尽管军事上屡屡失败,但经济文化并没有因此萧条。相反地,江南经济有了显著发展,尤其是江浙一带。这里作为南宋政治中心,具有优越的发展基础,同时也为文化教育的发展提供了良好的环境,事功学派就是在这样的条件下发展起来的。面对社会的积弊,他们反对空谈义理,讲求实事实功,重视人才培养,主张义利双行,体现了求真务实的精神。事功学派在主张积极投身实践的同时,非常注重人才的培养。他们认为人才是实现事功的根本。“今夫求天下豪杰特起之士,所以恢圣业而共治功”。叶适反对科举专用诗赋的做法,认为这样选拔的人才只有“口耳之学而无得于心”,人才的素养是需要经过培养和锻炼才能具备的,“古者将取士而用之,则必先养之”,叶适进一步谈到修养的形成主要靠“自善”,“师虽有传,说虽有本,然而学者,必自善,自善则聪明有开也,义理有辨也,德行有新也,推之乎万世所共繇不异矣”。自善之外,最主要的是积极参加实践活动,“忠信孝悌,必修于家,必闻于乡;材智贤能,必见于事,必推于友”。对于人才的培养,陈亮与叶适持基本相同的观点,他认为国家所需要的人才绝不是“风痹不知痛痒之人”,而是能够积极投身社会实践,“才德双行,智勇仁义交出”之人。而这样的人才也是经过千锤百炼,从实践中培养出来的,所谓“自古英豪非履险知艰,往往不能济”。吕祖谦在政治上也反对因循守旧,主张革新时弊,认为“祖宗之意,只欲天下安,我措置得天下安,便是承祖宗之意,不必事事要学也”。在人才培养方面,他在《太学策问》中阐发自己的主张“讲实理,育实才,而求实用”,“大抵为学,不可令虚声多实事少,非畏标榜之祸也,为互相激扬之时,本心已不实,学问已无本矣”。求学本身就是一个求真务实的过程,只有这样才能具备推行事功的能力。事功学派以培养人才作为实现事功的根本,所

以在培养人才方面也尽显其求真务实的精神。

事功学派的求真务实更主要体现在“义利观”上。正统儒家一直是重义轻利,孔子讲“君子喻于义,小人喻于利”,孟子则将二者两分开来,“王何必曰利,亦有仁义而已”,宋代理学家自称上承孔孟,将义、利对立起来,而事功学派却特别强调义与利的统一性。他们一方面吸收了儒家思想之外的一些功利思想,陈亮自称“口诵墨翟之言,身从杨朱之道,外有子贡之行,内有原宪之实”,另一方面是吸收了北宋以来的功利思想,并逐步走向完善和成熟。他们提倡以义利统一为前提,以谋求事功为手段来实现国富民强的目的,这正是事功之学的核心。事功学派强调道德与社会实效的统一,认为“利”是“义之和”也是“义之本”,“兴天下之大义”必须表现为“兴天下之大利。以薛季宣为代表的早期事功学派认为“唯知利者为义之和,而后可与共论生财之道”,义利一定要结合,如只知求利,就会天下大乱。叶适继承了这种观点,认为在“义利双行”的思想指导下,才能做到务实不务虚。他认为道义离不开功利,对于汉儒“正谊不谋利,明道不计功”的说法,他认为“此语初看极好,细看全疏阔。古人以利与人而不自居其功,故道义光明,后世儒者行仲舒之论,既无功利,则道义者乃无用之虚语尔”。陈亮谈到义利观时,首先肯定了人的自然本性,“人生为何,为其有欲”,但物欲不是没有节制的,而应受到道义的限制,“夫道岂有他物哉?喜怒哀乐得其正而已”。义利统一,用义规范利,这是事功学派追求事功的指导思想,他们注重实际,力主变革,重视人才培养,主张发展经济,这些大都围绕“义利统一”的思想展开,体现事功学派的求真务实,如薛季宣所言:“务为深醇盛大,以求经学之正,讲明时务,本末利害必周知之,无为空言,无戾于行”。事功学派的学者有着强烈的民族自尊心,高举“实事实功”的旗帜,他们所追求的事功都是关系民族命运的大事,而绝非如道学家所指责的那样“在利欲的胶漆盘里”,他们求真务实的态度向世人展示出民族精神的力量。

### (三)学以致用的方法

事功学派的学者们都非常重视史学研究,旨在借古通今。浙东之学言性命必究于史,他们遵循学以致用的方法,在强烈的爱国精神指导下,从历史中寻求对现实有借鉴意义的东西,寻求救国救民的途径,在理论上做出了卓越的贡献。吕祖谦是两宋史学史上一位重要的人物,在史学日益理学化的情形下,他深受事功之学的影响,始终坚“多识前言往行以畜其德”的史学传统。吴怀祺先生认为吕祖谦强调“前言往行”的研究有两方面的用意,其一是读史而变风气,其二是致用。“前言”、“往行”以及“畜德”都和“用”有关,他的历史研究除了论说天理纲常为社会根本之外,突出表现在致用上。<sup>①</sup>吕祖谦认为研究历史应该从实际出发,观史“当如身在其中,见事之利害,时之祸患,必掩卷自思,使我遇此等事,当如何处之,如此观史,学问亦可以进,知识亦可以高,方为有益”,也就是说,研究历史要从当时具体情况进行考察,从中总结经验教训,并应用于自己的实践,才能真正做到学以致用。他认为历史中蕴藏着治世的方法,学者要从历史中不断吸取教训,寻求解决现实问题的方法。薛季宣则注重从经史百家中寻求“务通于今”的经验教训,其弟子陈傅良曾如是评价,云:“公自六经之外,历代史、天官、地理、兵、刑、农、末,至于隐书小说,靡不搜研采获,不以百氏故废,尤邃于古,封建、井田、乡遂、司马之制,务通于今”。事功学派集大成者叶适继承并发扬了这种“务通于今”的思想,他认为“不能知古则不能知今”,明确指出研究历史就是为“当世”提供借鉴。从叶适关于史书编撰方面的看法,我们可以更清楚地了解这一点。他强调务实不虚妄,“以空文为实事,其害浅,易正也,质之以实则信矣,以实事为空文,则其害深而难正,以为

① 吴怀祺. 中国史学思想通史。宋辽金卷. 安徽: 黄山书社, 1992. 348 页。

虽犹弗信也”。他反对空言,认为只有追求历史的真实性才能对现实发挥指导作用。陈亮在历史研究上更明确地主张学以致用,他认为研究历史是“中兴”的需要,自然十分重视总结借鉴历史的经验教训,在他的《酌古论序》中将这一点表达地十分清楚,读史就是“使得失较然,可以观,可以法,可以戒,大则兴王,小则临敌,皆可以酌乎此也”。基于这样的历史观,陈亮猛烈地抨击尊崇上古三代贬低汉唐的理学历史观,强调只要有利于社会进步,顺应历史发展的就是“圣贤事业”、“典范之举”,主张凡事因时而异,顺势而变,尤其是在“版輿之地半入于夷狄,国家之耻未雪,臣子之痛未伸”的危机之下,更应“思所以变而通之”,否则“维持之具穷矣”。事功学派在逐步发展的过程中,形成了这种优良的学风,勇于批判、创新,坚持古为今用,这种学以致用精神的进一步发扬,与事功学派的爱国、求实、变革等精神相融合,共同展示出中华民族民族精神光辉的一面。

以上的论述可见,在南宋王朝,山河破碎,始终存在着民族危机的情况下,事功学派为恢复故国积极奔走,讲求实事实功,并从历史中寻求救国救民的真理,集中体现出中华民族积极向上的民族精神。南宋时期,国家内忧外患,风雨飘摇,举步维艰,却能支撑 150 余年,士大夫这种强烈的民族精神发挥了积极的作用。今天,这种精神所蕴藏的丰富内涵仍然是我们民族发展的重要支柱,有着积极的历史和现实意义。

## 叶适生活时代的社会政治局面

有宋一代,是我国历史上少有的学术繁荣时期。学术繁荣的标志,是学派林立,人才辈出,形成了百家争鸣的局面。宋代的这种百家争鸣局面,为此前的汉、唐所不能比拟,嗣后的明代也不能望其项背,

只有先秦才可与其相比。王梓材、冯云濠在《校刊宋元学案条例》中说：

宋元儒异于明儒。明儒诸家，派别尚少，宋元儒则自安定（按指胡瑗），泰山（按指孙复）诸先生，以及濂、洛、关、闽，相继而起者，子目不知凡几。故明儒学案可以无表，宋元学案不可无表，以揭其流派。（《宋元学案》卷首）制表虽是一个技术问题，但制表的必要性，反映了有宋一代学派关系的纷繁复杂。在北宋，除了上文所列的濂（周敦颐），洛（程颢、程颐），关（张载）诸学外，还有新学（王安石），蜀学（苏轼、苏辙）等学派。到南宋，濂、洛、关学发展为闽学（朱熹），湖湘学（张栻），通称为道学，又出现了心学（陆九渊），婺学（吕祖谦），永嘉学派（薛季宣、陈傅良、叶适），永康学派（陈亮）等新学派，不同学派之间的论争更为可观，学术繁荣的程度超过了北宋。

南宋仅保有半壁河山，屈居于东南一隅，国力贫弱，时刻面临危亡之险，为什么在学术思想上反而繁荣呢？为什么其学术繁荣程度超过了汉、唐盛世呢？这是有其深刻的社会根源的。这是由于社会生产力和生产关系、经济基础和上层建筑的矛盾极为尖锐，阶级矛盾和民族矛盾交织在一起，并且不断激化，而民族矛盾处于主要矛盾，这样一些错综复杂的状况所决定的。一般说来，在我国封建社会，每当一个王朝出现，都有一个社会矛盾相对缓和，经济发展，社会和政治相对稳定的时期，历史上称为“治世”或“盛世”，

在这种情况下，在思想学术领域往往难以出现新的思想和新的学派。而在社会矛盾激化，各种问题充分暴露出来以后，一些善于深思的思想家才去探索问题，揭露矛盾，提出解决问题的方案，出现新思想，甚至出现新学派。与以往朝代不同的是，南宋从一开始就是处于动乱之中，面临危亡之势，社会矛盾激烈尖锐，问题充分暴露，使得思想家们不得不去深入思考，思想学术繁荣就由此而生。

叶适生活在南宋高宗、孝宗、光宗、宁宗四朝。其政治和学术活动主要在孝宗到宁宗三朝。这段时间在政治上的特点是在屈辱“和

议”下的相对稳定。由于南宋军民的抗金斗争,靖康之变到绍兴初年的那种战乱局面已成过去,南北对峙的局面已形成,但由于南宋统治者奉行对金的妥协投降政策,这种相对稳定的政治局面始终笼罩在屈辱“和议”的阴影之下,民族压迫和阶级压迫结合在一起,使南宋人民生活在水深火热之中,苦难极为深重。在南宋,民族矛盾和阶级矛盾交织在一起,民族矛盾是主要矛盾。对金的和、战、守问题是政治生活的主要问题。以和战而论,在叶适出生前有“绍兴和议”,在叶适出生后,有孝宗北伐和“隆兴和议”以及宁宗朝的开禧北伐和“嘉定和议”。

“绍兴和议”是在抗金战争节节胜利的情况下进行的。有两次,一次成于绍兴八年(公元1138年),一次成于绍兴十一年(公元1141年),都有宋对金纳贡称臣的内容,条件非常苛刻,而以第二次和议维持的时间最长,影响最大。绍兴十一年和议,是在金完颜宗弼(兀术)南侵,宋军反击,取得了顺昌之捷(刘锜)和尚源之捷(吴玠等),郾城之捷(岳飞)之后,宗弼通过其派往南宋的内奸秦桧实现的。高宗,秦桧为了求和,放弃了宋军经过艰苦战斗已收复的淮河以北的土地。宋帝向金称臣,每年向金纳绢25万匹,银25万两。绍兴十一年是南宋历史上最黑暗的一年。这年不但接受了屈辱的“和议”,为了保障“和议”的实行,高宗,秦桧还收了前线各大将的兵权,杀害了民族英雄岳飞,罢黜了抗金名将韩世忠,一大批反对屈辱“和议”的官员被罢职流放。如陈亮所抨击的,这是“忍耻事仇,饰太平于一隅以为欺”(《上孝宗皇帝第一书》,《陈亮集》第6页)。

绍兴三十二年(公元1162年),高宗赵构实行“内禅”,传位于太子赵昀(宋太祖赵匡胤的七世孙),是为孝宗。孝宗初即位,即起用主战派大臣张浚,主持北伐。宋兵由两淮北上,由于前线将领不和,造成符离兵溃,金兵乘机渡淮南下。南宋在秦桧余党汤思退主持下,与金议和。隆兴二年(公元1164年)冬,和议成,宋帝不再称臣,金、宋二帝以叔侄相称,改“岁贡”为“岁币”,银、绢各减5万,分别为20万

两匹,宋割四郡地,两国地界恢复绍兴和议原状。叶适回顾这次历史事件说:

往者隆兴之初,聚重兵于淮水之上,使辅臣督之。方其未战也,天下交口而议其后;及其一战而不胜也,大兵溃散,飞檄告警,督师罢黜,而复与虏和矣。(《廷对》,《水心别集》卷九)

在当时,士大夫中主和者为多数,反对和议的是少数。但这个主和的多数并不能代表南宋军民的多数,如朱熹所说:“且若必以人之众寡为胜负,则夫所谓士大夫是和之多者,又孰若六军,万姓之为多耶?”(《朱文公文集》卷七十三)宋孝宗原是“锐意恢复”的君主,但在为数众多的主和派的包围下,进取之志逐渐减弱,终于不能有所作为。

在屈辱和议下,南宋人民受着宋金统治者的双重压迫和剥削。仅岁贡(隆兴后改岁币)一项,南宋每年派官吏军兵押送过境,途中费用自备,不堪其苦。入金后,不断地受金官吏刁难和勒索。“初交绢十退其九,以金人秤尺无法,又胥吏需索作难之故。数月后所需如欲,方始通融,然亦十退四、五。”实际负担远远超过“和议”规定之数。此外,每年宋金要互派正旦使、生辰使,宋使入金要纳大量财物,金使南来大肆勒索。如“正旦生朝遣使,每次礼物金器一千两,银器一万两,彩缎一千匹。又有脑子、香茶等物,及私覬香茶、药物、果子、币帛、杂物,莫不与焉。若外遣泛使,则其礼物等又皆倍之。又有起发副使土物之费。又有朝辞回程宜赐等费。若盱眙等军,在路四处应办南北贺正旦生辰,常使往回程八次,赐御筵每处钱一万八千五百余贯,而沿途应办复不预。若北使之来,赐予尤不赀焉。”连完颜宗弼(兀术)也不得不承认:“江南累岁供需岁币,竭其财赋,安得不重斂于民。非理扰乱,人心离怨,叛亡必矣。”宋末周密认为:“开边之用固无穷,而和戎之费亦不易。”(《齐东野语》卷十二《淳绍岁币》)南宋统治者就是这样以大量的民脂民膏去讨好自己的仇敌,以求得在东南的苟安。南宋的官僚、大地主在残酷刻剥人民的基础上,过着

醉生梦死的生活,而置复仇雪耻和中原人民的苦难于不顾。定都临安(杭州)后,以高宗为首的统治集团就大兴土木,营造宫殿,作长期偏安的打算。由中原南逃的贵族大家,官僚富户聚集临安,他们“酣歌深宫,啸傲湖山,玩岁月,缓急倒施”(《宋史 汪立信传》)。诗人林升在《题临安邸》诗中,揭露了他们苟且偷安的情景:

山外青山楼外楼,西湖歌舞几时休  
暖风吹得游人醉,直把杭州当汴州。

南宋晚期文人罗大经也有类似的讽刺诗:

杀胡快剑是清讴,牛渚依然一片秋;  
却恨荷花留玉辇,竟忘烟柳汴宫愁。

(《十里荷花》,《鹤林玉露》丙编卷一)陈亮对南宋统治者这种“忍耻事仇,饰太平于一隅以为欺”;“乐其生于干戈之际,上下宴安”(《上孝宗皇帝第一书》,《陈亮集》卷一)的行径深恶痛绝。而叶适正是生于绍兴和议之后,亲眼看到隆兴北伐的失败和隆兴和议的实现。他的政治活动和学术研究,就是面对着这个现实并在此基础上进行的。到了晚年,叶适又亲历了开禧北伐和嘉定和议。

宁宗(赵扩)嘉泰三年(公元1204年)十二月,邓友龙使金,有人夜半求见,“且言金为蒙古所困,饥馑连年,民不聊生。王师若来,势如拉朽。邓友龙归告韩侂胄,且上倡兵之书,北伐之议遂起。”次年正月,“有劝韩侂胄立盖世功名以自固者,侂胄然之,遂定议伐金”;又有浙东安抚使辛弃疾人见,“言金必乱必亡,愿属元老大臣备兵为仓卒应变之计”,侂胄大喜。郑挺、邓友龙等又“附和其说,侂胄用兵之意益锐”。(以上均见《续资治通鉴》卷一百五十六)应该说,金外有蒙古之患,内有饥荒,说“必乱必亡”,并非虚言,建议“以元老大臣备兵”以为“应变之计”也是必要的。问题在于当时南宋在屈辱的“和议”下苟安数十年,国力贫弱,内政腐败,人民困苦,兵情将怯,北伐恢复失地虽符合人民的愿望,但在并无充分准备的情况下“出兵”,却是轻举妄动。当时主持北伐的韩侂胄是一个外戚、权臣,在政治军

事上并无杰出才能,实不堪此重任。他不听有识之士的劝告,一意孤行,兴兵北伐。由于此举发生在开禧年间,史称“开禧北伐”。开禧元年(公元1205年),韩侂胄加封平章军国事,下令各军密作准备。开禧二年(公元1206年)宋军分四路出击。淮东一路,因有大将毕再遇比较能战,于四月取得了攻占泗州和附近四县的小胜。韩侂胄得到消息后,就请宁宗下诏伐金。诏书于五月下达,淮东一路郭倬所率五万之众在宿州城下溃败;其后其他各路皆败。十月,金兵分九路南下,深入两淮,江南震动。金主扬言:“径度长江,亦其时矣。淮南既为我有,临江为界,理所其然。”(《续资治通鉴》卷一百五十六)与此同时,韩侂胄派往四川的吴曦叛宋降金被封蜀王。年底,两淮金兵被击退。开禧三年初,金主帅仆散揆病死军中,四川宋军杀吴曦平叛,战事渐趋平稳。但宋廷急于求和,史弥远(礼部侍郎)发动政变,袭杀韩侂胄,双方罢兵议和。嘉定元年(公元1208年)和议成,宋帝与金帝改称侄伯,宋增岁币绢,银各三十万匹,两;犒军钱三百万贯;函韩侂胄首至金,双方疆界如旧。可见,嘉定和议的条件更为苛刻。南宋后期文人罗大经曾评论说:开禧之举,韩侂胄无谋浪战,固可罪矣。然乃至函首以乞和,何也?当时太学诸生之诗曰:“晁错既诛终叛汉,于期已入竟亡燕。”此但以利害言耳,盖未尝以名义言也。譬如人家子孙,其祖父为人所杀,其田宅为人所吞,有一狂仆佐之复仇,谋疏计浅,迄不能遂,乃归罪此仆,送之仇人,使之甘心焉,可乎哉(《函首诗》),《鹤林玉露》乙编卷二)罗大经是个道学家,他认为复仇本身是合于“义理”的,韩侂胄之罪在于“谋疏计浅”,杀韩并函首送金以乞和,是不合“义理”的。这是对嘉定主持和议的投降派的有力斥责,也与元代修《宋史》把韩侂胄列入《奸臣传》,与蔡京、秦桧为伍的不公正做法根本不同。

开禧北伐的失败和嘉定和议的屈辱,再次暴露了南宋朝廷的腐败。南宋人民不仅受金兵南侵的残害和屈辱和议的刻剥,也受南宋地主官僚统治集团的压榨。宋南迁后,皇室、贵族、官僚、地主、商人

掀起了兼并土地的狂潮,南方的地主也和官府通同作弊,乘战乱中土地簿籍丧失之机,抢占农民土地。秦桧在溧水县永丰圩(今属江苏高淳县)一地就占田10万亩,此外在金陵也“田业甚富”,有永宁庄,荆山庄等。张俊占田接州连县,年收租米60万斛。杨存中仅楚州(今江苏淮安)宝应县占田就有4万亩。绍兴府鉴湖地区农民开辟湖田2300多顷,都被豪族强占。淮南驻军开垦荒地,被将领占作私人庄田。韩侂胄被杀后,朝廷没收韩侂胄、陈自强、苏师旦等的田产归官,每年收租米70多万斛。南宋土地兼并的激烈程度,大大超过了北宋。

南宋的赋税剥削也十分苛重。正税(夏秋二税)以外的苛捐杂税,名目繁多,层出不穷。从北宋末年开始到南宋,每次兴兵,就加税,军事罢后,加税不减,这样越积越多。“正税之外,科条繁重。”“税米一斛,有输及五、六斛;税钱一千,有输及七、八千者。如所谓和籴米,与所输正税等,而未尝支钱。它皆类此。”(《建炎以来系年要录》卷四十二)和籴原是政府用低价向农民证购粮食,但后来变成无偿交纳。此外杂税还有经总制钱(多种杂税总合向地方摊派),月桩钱,折帛钱和买、预借、科配等名目。到孝宗时,杂税已达正税的九倍。南宋建国之初,朝廷收入不满1000万贯,到高宗绍兴二十七年(公元1157年)猛增到6000万贯,到孝宗淳熙十四年(公元1187年)又增到8000万贯。南宋统治区不到北宋的三分之二,朝廷的剥削收入,却已超过北宋(北宋初1600余万贯,神宗时最高达6000万贯)。如朱熹所说:“古者刻剥之法,本朝皆备。”(《朱子语类》卷一百一十)。

由于土地兼并使大量农民破产,官户、寺院、农村上户有免税的特权和逃税之法,沉重的赋税负担就完全落到下户自耕农和佃客身上,加速了他们的贫困比。加上沉重的地租和高利贷剥削,使得南宋社会阶级矛盾日益激化,社会危机十分严重。

南宋人民在宋金统治者的双重压迫剥削下无法生活,不断举行

起义以反抗南宋统治者的黑暗统治。建炎四年(公元1130年)荆湖南路洞庭湖地区农民在钟相、杨太领导下的起义是规模最大的一次。钟相向农民宣传:“法分贵贱贫富,非善法也。我行法,当等贵贱,均贫富。”以此作为起义的纲领。这次起义历时六年,到绍兴五年(公元1135年)被张浚、岳飞以精锐军队镇压下去。从公元1130—1140年,在江西、湖南、福建等地还有王宗石、彭友、陈颢、王仓、邓宁等领导的农民起义,都被南宋朝廷派兵镇压。绍兴和议后,又爆发了“管天下”、“满山红”、俞一、杜八子、何白旗等领导的农民起义。在孝宗统治时期,又有李金、赖文政等领导的农民起义,以及陈峒领导的湖南少数民族起义。从南宋一建立,农民起义就接连不断,地域广泛。值得注意的是,这些起义有的是反抗官府、豪绅的迫害和压榨,有的是反对南宋统治者的投降政策。如钟相的儿子钟昂原来曾率部赶到南京(今河南商丘)勤王,准备抗金。只因高宗君臣妥协投降,决计南逃,遣散各地勤王军,钟相才举旗起义。后来伪齐派人联络杨太“联合灭宋”,杨太断然拒绝,撕毁伪齐官诰,并杀了伪齐说客三十五人,表现了坚定的民族气节。南宋政权采取“攘外必先安内”的政策,调集抗金主力军镇压农民起义。对外求和和对内镇压都表现了南宋政权的反动和腐败,而农民起义是南宋政权黑暗统治和转嫁金统治者民族压迫的结果。

在阶级矛盾和民族矛盾交错,社会危机严重的情况下,人民苦难深重,封建统治受到威胁,民族处于生死存亡的关头,在知识分子中普遍存在着忧患意识;以屈辱的和议为代价而换来的社会的相对安定,使知识分子也存在着强烈的受压抑感。这种忧患意识和受压抑感,是激发当时知识分子深入思考社会问题和人生问题的直接动力。社会的阶级矛盾和民族矛盾通过它们而折射到各种思想家的思想上,因为各自的社会地位、阶层、社会经历、所受的教育、所承接的传统等的不同,而形成了各种不同的思想体系,分成了各种不同的学派,提出了各种解决社会危机的方案。各种不同的观点之间发生了

接触、撞击、论争、吸收、融合等,使得南宋的思想学术界空前活跃起来,出现了学术繁荣的时期,而在孝宗乾道、淳熙年间,形成了高峰期。

## 南宋初期思想学术状况

南宋的学术是逐渐繁荣起来的。在南宋初,还是处于战争时期,政治不稳定,经济遭破坏,人民颠沛流离,知识分子同样缺乏安定的治学环境,学术发展的条件不充分。当时虽有程颐的弟子尹焞、杨时等在传播程氏道学,杨时教授于东南,影响尤大,但基本上是承前启后,还谈不上发展。胡安国之子胡宏首开湖湘学派,亦传程氏之学,胡安国的《春秋传》为理学之下刊经典。张九成以禅理阐述理学思想,朱震传象数之学,撰《汉上易传》为象数学名著。但总的来说,此时还是一个学术相对沉寂的时期。此时的学术上的斗争,与政治和朝廷人事关系交织在一起,单线进行:围绕着推崇与禁止程氏学的问题,有两次崇程氏学和两次禁程氏学,前者在赵鼎任宰相时,后者在赵鼎罢相之后。

南宋初崇程氏学,是北宋“元佑党禁”后的一种反弹。徽宗崇宁二年(公元1102年)在奸相蔡京的主持下,立“元佑党籍”,士人九十八人列入党籍,受到罢斥,并刻石立碑,示不复用,史称“元佑党禁”。道学家程颐也被列入党籍,其学术被斥为“邪说”,遭到禁止。靖康之变后,随着蔡京父子的败亡,元佑党禁渐弛。南宋高宗绍兴元年(公元1131年)下诏褒赠程颐为直龙图阁,为其恢复名誉。但在这个褒赠程颐的制词中,对当时“窃其名以自售”的“浮伪之徒”有所斥责,以示区别。在此之后,赵鼎两次出任宰相,都尊崇程颐之学。“鼎素重伊川程颐之学,元佑党籍子孙,多所擢用。”(《建炎以来系年

要录》卷八十六)“赵忠简为相,尹和靖(焞)以布衣入讲,士大夫多称托伊川门人进用。……时号‘伊川三魂’:鼎为‘尊魂’,(王)居正为‘强魂’,杨时为‘还魂’,言时死而道犹行也。”(《建炎以来朝野杂记》甲集卷八)这当中也有真假混杂的现象。“赵鼎素尊程颐之学,一时学者,皆聚于朝。然鼎不及见颐,故有伪称伊川门人以求进者,亦蒙擢用。”(《建炎以来系年要录》卷八十八)这种现象,自然为主张禁止程颐之学者提供了口实。所以,在赵鼎两次罢相之后,出现了两次禁程颐之学的事件,一次是在张浚独任宰相时,一次是在秦桧独任宰相时。这两次禁程颐之学又有所不同,前者禁得并不彻底,而且也允许不同意见进行辩论;后一次才是彻底的禁。

绍兴六年(公元1136年)十二月,赵鼎第一次罢相。其后就发生了关于程颐之学的争论。其中有三种意见,以陈公辅、胡安国、吕祉三人为代表。左司谏陈公辅上疏,指责“在朝廷之臣”(实指赵鼎)“辄以私意取程颐之说,谓之伊川学,相率从之。是以趋时竞进,饰作沽名之徒,翕然胥效,倡为大言,谓:‘尧、舜、文、武之道,传之仲尼,仲尼传之孟轲,孟轲传之程颐,颐死无传焉。’狂言怪语,淫说鄙喻,曰:‘此伊川之文。’幅巾大袖,高视阔步,曰:‘此伊川之行也。’能师伊川之文,行伊川之行,则为贤士大夫,舍此皆非也。”在这里陈公辅不但批评了程颐之徒,而且批评了程颐之学本身,特别是道家们的“道统”论。陈公辅还进一步指出:“臣谓使颐尚在,能了国家事乎?取颐之学,令学者师焉,非独营私植党,复有党同之弊,如蔡京之绍述。且将见浅俗僻陋之习,终至惑天下后世矣。”因此,他要求将“群臣中有为此学”者,“皆屏绝之”。对这个奏疏,宰相张浚代批旨说:“士大夫之学,宜以孔、孟为师,庶几言行相称,可济时用。”(《建炎以来系年要录》卷一百七;又见《道命录》卷三)这就是说,有孔、孟之学就行了,不必讲什么程氏之学。这个以高宗的名义发布的旨意,是支持陈公辅奏疏的。

陈公辅这个奏疏公布之后,提举万寿观兼侍读胡安国立即上疏

反驳。他说：“孔、孟之道久矣，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，是入室不由户也。”胡安国这里首先辩护的，正是“道统”论，这里不但批驳了陈公辅，而且驳了圣旨。他还称颂了程氏兄弟及邵雍、张载，“皆以道德名世，公卿大夫所钦慕而师尊之”，要求“下礼官讨论故事，加此四人封爵，载在祀典”，并且“哀其遗书，以羽翼六经，使邪说不得作，而道术定矣。”（同上书，卷一百八；又见《道命录》卷三）都督府（时张浚开都督府于建康）参议军事吕祉的意见，与陈公辅、胡安国各有不同。他上疏认为，六经加上《中庸》七篇，“自汉室至本朝，上所教，下所学，鸿儒硕学，端亮闳伟之士，接武于时，何尝不由此道，岂特程颐而后传也。”可见他是不同意“道统”说的。但是，他对程颐还是有所肯定的，“臣窃详程颐之学，大抵宗子思《中庸》篇，以为入德之要。《中庸》曰：‘君子之中庸时中。’程颐之所以得也。”吕祉着重指责的是那些“近世小人”，他们看到程颐之学稍传，其徒杨时“名动一时”，于是就“变巾易服，更相汲引，以列于朝。则曰：‘此伊川之学也。’其恶直丑正，欲挤排之，则又为之说曰：‘此王氏之学，非吾徒也。’号为伊川之学者，类非有守之士，考其素行，盖小人之所不为。”例如，瑞安（今浙江省瑞安县）知县李处廉，“专事货赂，交结权贵，取程颐文并杂说，刊板作帙，遍遗朝士。朋比交口称誉，谓处廉学伊川。”这个李处廉已犯贪污罪入狱。这都是所谓“小人之中庸而无忌惮者也。”（同上）

这次争论发生在张浚当宰相的时候，张浚虽然支持陈公辅的意见，但他还是允许不同意见发表。而且他对程颐的门人也不是采取一概排斥的态度，对待尹焞就是一个明显的例子。原来在赵鼎未罢相之前，曾由范冲推荐，召尹焞到临安来做经筵讲官。尹焞行到九江，得知陈公辅请禁程颐之学，就停止不前，上书辞命，说：“学程氏学者，焞也。”于是，张浚就向高宗继续推荐尹焞。说他在任川陕宣抚处置大使时，得知尹焞拒不接受刘豫父子伪命，长途跋涉，逃到四川。他曾接见过尹焞观其所学所养，诚有大过人者。”建议高宗降

旨让尹焞迅速就道,来临安任职。(同上)与此相比,秦桧的做法就大不一样了。他是把程氏之学作为一种罪名,用来排除异己,打击原来赵鼎所信用的人物的。这种打击是从高闾开始的。高闾原是赵鼎一派人物。赵鼎因“和议”问题与高宗,秦桧不合而被罢相(第二次罢相)后,高闾也被斥闲住。在屈辱的绍兴“和议”实现以后,高宗,秦桧为了粉饰升平,决定恢复太学(大学的地址正在岳飞的故宅),并起用高闾做国子司业。高闾卖力地做了此事之后,在绍兴十四年(公元1144年)二月上表,请高宗视察太学。他的这个举动,受到了抗战派胡寅(胡安国之养子)义正词严的斥责。胡寅在给高闾的信中说:“及见请视太学之表,寅心惕然,不意阁下有所请而有斯言也。……今关河重地,悉为敌国,园陵暴露,不得瞻守,族宗拘隔,不得相见,土地分裂,人民困苦,不得鸠集,冤恨之气,外薄四海,不得伸雪。而柄臣(指秦桧)者,方且施施然厚诬天下,自为有大功乎。……今阁下目睹忘仇逆理,北面事敌,以苟宴安之事,犹偃然为天下师儒之首,既不能建大伦,明天人之理,以正君心,乃阿谀柄臣,希合风旨,求举太平文具之典,又为之词云云,欺天罔人孰甚焉,是党其恶也。人皆谓阁下平生志业扫地矣!数十年之积,而一朝毁之乎”(《建炎以来系年要录》卷一百五十一)胡寅和高闾都是杨时门人,程颐的再传弟子,学术渊源相同,而政治态度却迥然相别,一高一下,一正一邪,不可同日而语。

高闾谄事高宗,秦桧如此,仍不为其所容。在高闾被他们利用之后,就被一脚踢开。在“程氏之学”的罪名之下,秦桧党人对高闾的攻击纷纷而来。先有御史中丞李文会弹劾高闾“录程颐之学,徇赵鼎以邀名”,即罢高闾出知筠州,接着又有右正言何若上书:“自赵鼎倡为伊川之学,高闾之徒从而和之,乃有横渠(即张载)《正蒙》书圣传十论,大率务为好奇立异,而流入于乖僻之域,顷缘闾为国子司业,学者争投所好,于是曲学遂行”,他要求高宗“申戒内外师儒之官,有乖僻之论者,悉显黜之”,高宗认为“若所论甚当”,并指斥程颐“不

识大体”；其后，又有御史中丞杨愿大放厥词：“数十年来，士风浇浮，议论蜂起，多饰虚名，不恤国计。沮讲和之议者，意在避出疆之行；腾用兵之说者，止欲收流俗之誉；甚者私伊川元佑之说，以为就利避害之计，慢公死党，实繁有徒。……愿下臣章，揭示庙堂，俾中外洗心自新，以复祖宗之盛。”这是把伊川学说看成是“和议”的障碍。对这一派投降的胡言，高宗欣然“从之”。（同上书，卷一百五十二）可见，秦桧一党对高宗的攻击，同胡寅时高宗的斥责，是根本不同的。胡寅是斥责高宗为投降派效劳而不合程学之“义理”，而秦桧党人则以程学的罪名来排斥异己，为其投降活动服务。

直到秦桧死后，才有人指出“向者朝论专尚程颐之学，有立说稍异者，皆不在选，前日大臣（抬秦桧）则阴佑王安石，而取其说稍涉程学者，一切摈弃”为偏颇，而主张“精择而博取，不拘一家之说，使学者无偏曲之弊，则学术正而人才出矣”。这个建议得到高宗的赞同，他说：“赵鼎主程颐。秦桧尚安石，诚为偏也。卿所言极当。”（同上书，卷一百七十）至此，程学之禁才稍弛一些。但说秦桧崇尚王安石，纯属无稽之谈。高宗曾同秦桧一唱一和地说：“言者多功朕变法。朕思祖宗之法已善，岂宜轻改？”秦桧说：“遵先王之法而或过者，未之有也。”高宗说：“然！”（同上书，卷一百五十二）一味屈膝投降，苟且偷安于东南一隅的高宗和秦桧，岂可与不安于积弱积贫而力求变法图强的王安石同日而语？但是，如果反过来说高宗，秦桧是“尊程反王”（《中国通史》第四编第二章第六节），也是不符合实际的。这种说法，是按照“唯心—保守—投降”的公式推导出来的。程颐学说是唯心主义，但把它同南宋的投降派等同起来，则是没有根据的。作为民族败类的秦桧，并无一定的学术思想信仰，很难把他归到哪一个学派。他反程学是出于政治目的，是为了排斥赵鼎一派人物和实现“和议”。而上文提到的程学的传人，如尹焞，胡安国，胡寅父子，都是具有民族气节的知识分子，而尊崇程学的赵鼎，则是抗战派的政治代表之一。在此以后，道学家中主张抗战者也不乏其人。

## 南宋中期的学术繁荣

南宋从孝宗乾道、淳熙年间到宁宗庆元之前,为学术繁荣时期。当时,人才辈出,学派林立,学术论争频繁,书院盛行。叶适回顾当时人才之盛说:每念绍兴末,淳熙终,若汪圣锡,芮国瑞,王龟龄,张钦夫,朱元晦,郑景望,薛士隆,吕伯恭及刘宾之,复之兄弟十余公,位虽屈,其道伸矣;身虽没,其言立矣。好恶同,出处偕,进退用舍,必能一其志者也。表直木于四达之逵,后生之所望而从者也。(《著作正字二刘公墓志铭》,《水心文集》卷十六)

这个名单当然不全。应该补上的,至少应有陆九渊,陈傅良,陈亮和叶适本人。不过这几位年龄稍小,学术活动时间稍后,可算在“后生”之列。叶适这里只指出了他们的共同点,其实他们在学术思想上各自相异,分成各种学派。当时的学术繁荣,可以由此说起。

### (一)学术繁荣的标志

#### 1. 学派林立

南宋最大的学派是道学。道学是从北宋继承下来而又有所发展。道学在南宋又分为以张栻为代表的湖湘学派和以朱熹为代表的闽学派。与道学相对立的,有以陆九渊为代表的心学学派。道学和心学后人通称为理学。与道学和心学对立的,有薛季宣,陈傅良,叶适为代表的永嘉学派和以陈亮为代表的永康学派。以吕祖谦为代表的婺(金华)学派,兼取各家之长。与永嘉、永康观点相近的有金华唐仲友的学派。

湖湘学派。主要代表张栻(公元1133—1180年)字敬夫(又字

钦夫),号南轩,汉州绵竹(今四川广汉县)人,为南宋主战名臣张浚长子。一生力主抗金,反对和议。曾从胡宏问学于衡山。胡宏传其父安国之学,安国学宗二程。胡“开湖湘学统”(《宋元学案》卷四十二《五峰学案》),上接二程。

张栻之学,以理为宇宙本体,事物之主宰。认为“有是理则有是事,有是物”(《孟子说》卷四),“事事物物皆有所以然,其所以然者,天理也”(同上,卷六)。又认为“太极动而二气形,二气形而万物化生,人与物俱本乎此者也”(《存斋记》,《南轩全集》卷十一),与朱熹“太极即理”观点一致。又以天理人欲释义利,由此引申出“存天理,去人欲”的道德论,朱熹称赞为“扩前圣之所未发”(《张公神道碑》,《朱文公文集》卷八十九)。张栻又有“心也者,贯万事统万理而为万物之主宰者”(《存斋记》,《南轩全集》卷十二)之论,与程朱道学相离异,而表现出通向“心学”之倾向。但主导思想仍为道学。

闽学派。主要代表朱熹(公元1130—1200年)字元晦,号晦翁,徽州婺源(婺源今属江西)人,生于建州尤溪(今福建省尤溪县)。其父朱松绍兴年间与同列上书反对和议而忤秦桧,被御史所劾。朱熹曾受学于延平李侗。李侗为罗从彦门人,罗从彦师杨时,故朱熹为程颐之四传弟子。朱熹继承和发展二程学说,建立了完整的道学思想体系。他认为,理是宇宙的本体。断言“未有天地之先,毕竟也只是理”(《朱子语类》卷一),明确提出“理在先,气在后”,“有是理便有是气,但理是本”(同上)。持“理一分殊”说,认为“万物之中又各具一理”,但“总只是一个理”(同上,卷九十四);有辩证思想,指出“凡事无不相反以相成”,认为事物“只是一分为二,节节如此,以至于无穷,皆是一生两尔。”(同上,卷六十七)

在知行关系上,认为“论先后,知为先”,而“论轻重,行为重”(同上,卷九),注意行的重要性,但颠倒二者的先后次序。提出天命之性(“道心”)和气质之性(“人心”)之分别,认为人禀气而生,所禀之气有清浊,故有圣贤,愚不肖之分。强调天理与人欲对立,主张“存

天理,去人欲”。朱嘉还是一个大家教育家,无论居官还是退居武夷,皆聚徒讲学,从学者甚众,门人遍布闽浙赣湘各地,形成规模宏大的学派。

心学学派。主要代表陆九渊(公元1139—1193年)字子静,自号存斋,抚州金溪(今属江西)人,中年后讲学于贵溪象山精舍,学者称象山先生。与兄九韶(子美),九龄(子寿)并称“三陆子之学”。其学以“心”为宇宙万物之本原,有“宇宙便是吾心,吾心即是宇宙”(《杂说》,《象山全集》卷二十二)之论。提出“心即理”命题,认为“人皆有是心,心皆是理。心即理也。”(《与李宰》之二,同上,卷十一)在心物关系上,认为“万物森然方寸之间,满心而发,充塞宇宙,无非此理。”(《语录》,同上,卷三十四)万物都包容在我心中。认为人的认识就是“发明本心”,“古人教人,不过存心,养心,求放心。此心之良。人所固有,人惟不知保养而反戕贼放失之耳。”(《与舒西美》,同上,卷五)他以“发明本心”的方法为“易简工夫”,认为要保存人心之“固有良知”,须“存心去欲”。这种主观唯心主义的宇宙观和内省修养的认识论,被陆九渊的大弟子杨简发展到极端,成了唯我论。

吕氏婺学派。主要代表吕祖谦(公元1137—1181年)字伯恭,婺州(今浙江金华)人,学者称东莱先生。与朱熹,张栻齐名,时称“东南三贤”。吕祖谦有深厚的家学渊源,有中原文献之传,不名一师,不私一说,受二程影响较深。淳熙二年(公元1175年)初夏,吕祖谦访朱熹于建阳寒泉精舍,共读周张二程之书,共编为《近思录》一书,为该书作跋。此书为道学之入门书,首卷言“道体”并为全书核心,是朱吕的共同主张。故明代杨维桢说吕氏“以性命绍道统”。

吕祖谦以“理”为最高范畴和宇宙万物的总原则,认为“理之在天下,犹元气之在万物也。……名虽千万而未尝不一也。”(《东莱左氏博议》卷一)但是,他还认为“心外有道非心也,道外有心非道也”(同上,卷二)的“心即道”的观点,又与陆氏心学相接近。全祖望认

为：“宋乾、淳以后，学派分而为三：朱学也，吕学也，陆学也。三家同时，皆下甚合。朱学以格物致知，陆学以明心，吕学则兼取其长，而复以中原文献润色之。”（《宋元学案》卷五十一《东莱学案》）不仅如此，吕祖谦还提倡治经史以致用，反对空谈道德性命，主张“学者须当为有用之学”（《左氏传说》卷五），又有包容事功之学的特点。朱熹说“伯恭则兼君举，同甫之所长”（同上），并批评他“博杂极害事”（《朱子语类》卷一百二十二）。

永康学派。主要代表陈亮（公元1143—1194年）字同甫，婺州永康人，学者称龙川先生。陈亮于乾道五年，淳熙五年，十五年三次上书孝宗皇帝论“恢复”，“修皇帝王霸之学”，注重功利，提倡务实。认为“禹无功，何以成六府，乾无利，何以具四德”（《宋元学案》卷五十六《龙川学案》）。

主张农商并重，指出“商籍农而立，农赖商而行，求以相补，而非求以相病”（《四弊》，《陈亮集》卷十二）。要求变法革新，对“南渡以来，大抵遵祖宗之旧”（《上孝宗皇帝第一书》，同上，卷一）深为不满。哲学上认为“夫盈宇宙者无非物，日用之间无非事”（《六经发题 书经》，同上，卷十）；认为道离不开具体事物，“夫道出于形气之表，而常行干事物之间者也”（《勉强行道大有功》，同上，卷九）；道是具体事物的法则，“千涂万辙，因事作则”（《与应仲实》，同上，卷二十七）。持自然物欲论，认为声、色、臭、味、安佚“出于性，则人之所同欲也；委于命，则必有制之者而不可违也。富贵尊荣，则耳目口鼻之与四肢皆得其欲，危亡困辱则反是”（《问答下》，同上，卷四）；认为人离不开物质生活条件，衣食室庐门户皆非外物，“有一不具，则人道为有缺，是举吾身而弃之也。”（同上）以此而反对道学家“存天理，去人欲”的禁欲主义。但陈亮仍认为“高卑大小，则各有分也”（同上）。人欲应受封建伦理纲常的节制。因此，陈亮认为“天理人欲可以并行”（《与朱元晦书》，同上，卷二十八）；主张“王霸并用，义利双行”（同上）。但又用自然观上的“气”解释社会历史的盛衰，陷入神秘的

“运数”论。永嘉学派(见下章)。

唐氏婺学。主要代表唐仲友(公元1135—1187年),字与正,号说斋,金华人。其学“不主一说,不苟一人,隐之于心,稽之于圣经,合者取之,疑者阙之。”(《宋元学案》卷六十《说斋学案》)广泛涉猎天文、地理、刑政、军事、财赋、经史、传记等。“痛辟佛老,斥当时之言心学者”(同上)。为“经制之学”,与“永嘉诸先生”之学“最为同调”(同上)。自淳熙九年被朱熹劾后,隐居乡里,著书讲学,与当时学者来往甚少。东阳吴文炳办安田书院,聘唐仲友主教事,唐携生徒百余人应聘,远近惊愕。可见其学影响颇大。全祖望认为:“说斋既被放,杜门著书以老,则其人非求富贵者,不可以一偏遂废之,……说斋之被纠,所当存而不论,而其言有可采者,即令朱子复起,或亦以予言为然”,说斋之学,可“备南宋一家之言”(同上)。

明代杨维桢说:“余闻婺学在宋有三氏:东莱氏以性命绍道统;说斋氏以经世立治术,龙川氏以皇帝王霸之略志事功。”(《宋文宪公集序》)全祖望说:“浙学于南宋为极盛,然自东莱卒后,则大愚(指吕祖俭)守其兄之学力一家,叶(适)、蔡(幼学)宗止斋(陈傅良)以绍薛(季宣)、郑(伯熊)之学力一家,遂与同甫之学鼎立,皆左袒非朱,右袒非陆,而自为门庭者。”(《宋元学案》卷五十三《止斋学案》)上述吕氏兄弟、唐仲友、永嘉、永康各派,互相差异,但都“左袒非朱,有袒非陆”,可见当时学派的分野。这也从朱熹的言论中得到反映。他说:“江西之学(陆学)只是禅,浙学却专是功利。禅学,后来学者摸索,一旦无可摸索,自会转去。若功利,学者习之便可见效,此意甚可忧。”(《朱子语类》卷一百二十)又说:“陆氏之学虽是偏,尚是要去做个人,若永嘉、永康之说,大不成学问!不知何故如此。”(同上,卷一百二十二)从朱熹的批评中,我们可以看到,朱陆分歧同朱熹与浙学(主要是永嘉、永康)的分歧具有不同的性质,不同的层次。从哲学上说,朱熹的客观唯心主义同陆九渊的主观唯心主义,同属于理学唯心主义阵营,根本观点是一致的;而永嘉、永康之学是唯物主义

思想,与朱、陆的唯心主义根本对立。唯物、唯心两条基本哲学路线和派别的对立,是哲学上最高层次的对立,而两条基本路线和派别内部(如朱陆之间、永嘉永康之间)的差异是属于下一层次的。

## 2. 学术论争频繁

虽说当时各学派之间的观点分歧并未都展开争论,但已经发生的争论已相当频繁,其中最著名的有如下一些。

鹅湖之会——朱陆为学之方之争。原来朱陆之间在为学之方就存在分歧,陆强调“尊德性”,朱强调“道问学”,吕祖谦对此感到不安,试图从中调解,于是发起鹅湖之会。淳熙二年(公元1175年)初夏,吕祖谦访朱熹后归家,朱熹送他至信州(今江西上饶)铅山鹅湖寺,吕祖谦约请陆九渊及其五兄九龄前来相会。在鹅湖会上,朱陆关于学习方法进行了激烈的辩论。据与会者记述:“鹅湖之会论及教人,元晦之意欲令人泛观博览而后归之约,二陆之意欲先发明人之本心而后使之博览,朱以陆之教人为太简,陆以朱之教人为支离,此颇不合。先生(陆九渊)更欲与元晦辩,以为尧舜之前何书可读,复斋(陆九龄)止之。”(《宋元学案》卷七十七《槐堂诸儒学案 朱亨道传》)会上,二陆以诗的形式表述自己的观点。陆九龄诗云:

孩提知爱长知钦,古圣相传只此心。

太批有基方筑室,未闻无址忽成岑。

留情传注翻藁塞,著意精微转陆沉。

珍重友朋相切琢,须知至乐在于今。

(《语录》,《象山全集》卷三十四)

诗念了一半,朱熹就对吕祖谦说:“子寿早已上了子静舡了也”(同上),表示失望。陆九渊则认为兄诗甚佳,但第二句“微有未安”。为补其不足,亦赋诗云:

墟墓兴哀宗庙钦,斯人千古不磨心。

涓流积至沧溟水,拳石崇成泰华岑。

易简工夫终久大,支离事业竟浮沉。

欲知自下升高处 ,真伪先须辨古今。

(同上 ,卷二十五《鹅湖和教授兄韵》)

朱熹听了很不高兴。辩论历经旬日 ,分歧不但没解决 ,反而加深了。三年后 ,朱熹和二陆诗 :

德义风流夙所钦 ,别离三载更关心。

偶扶藜杖出寒谷 ,又枉篮舆度远岑。

旧学商量加邃密 ,新知培养转深沉。

却愁说到无言处 ,不信人间有古今。

(《鹅湖寺和陆子寿》,《朱文公文集》卷四)

鹅湖会后六年 ,陆九渊访朱熹于白鹿洞书院 ,继续争论为学之方 ,陆指朱为“邪意见 ,闲议论” ,朱指陆“作禅会” ,“为禅学” ,争论仍很激烈。

“无极” ,“太极”之辩——朱陆关于世界观之争。约在淳熙十四年(公元 1187 年)间 ,陆九韶与朱熹讨论 ,认为《太极图说》非周敦颐所作 ,或者是其学术未成熟时所作。其根据有二 :一是《太极图说》与周敦颐的另一著作《通书》不类 ,《通书》只言“太极” ,这是儒家经典《易传》里有的 ,而《太极图说》却言“无极”(“无极而太极”) ,这是儒家经典中没有的 ;二是若干“太极”之上加“无极”二字 ,乃是蔽于老氏之学。朱熹在《答陆子美》书中 ,认为“无极” ,“太极”并无差异 ,肯定《太极图说》“无极而太极”是周敦颐的本意。并解释说 :“不言无极 ,则太极同于一物 ,而不足为万化根本 ;不言太极 ,则无极沦于空寂而不能为万化之根。”(《朱文公文集》卷三十六)从淳熙十五年(1188)开始 ,陆九渊接过来与朱熹辩论 ,往返书信凡四封 ,其主要分歧是 :

第一 ,对“太极”的不同理解。朱熹认为“无极”是“太极”的形容 ,借“无极”以说明“理”的无形 ,“无极而太极”即为“无形而有理”。他说 :“周子所谓‘无极’ ,正以其无方所无形状 ,以为在无物之前而未尝不立于有物之后 ,以为在阴阳之外而未尝不行乎阴阳之中 ,以为通贯全体 ,无乎不在 ,则又初无声臭影响之可言也。”(同上)经

朱熹的这番解释,“太极”(即“理”)就成了没有任何规定性的最高抽象了。陆九渊则认为“太极”即“理”,毋需用“无极”来形容。他说:“盖‘极’者,‘中’也,言‘无极’则是犹言‘无中’也,是奚可哉”(《象山全集》卷二《与朱元晦》之一)认为朱熹“无极而太极”之论乃“叠床上之床,架屋下之屋”,完全是多余的。(同上,《与朱元晦》之二)

第二,对“阴阳”的不同理解。陆九渊以“无极”为多余,同他反对把“理气”,“道器”等关系分为形而上,形而下的关系是相联系的。他说:“《易》之《大传》曰:‘形而上者谓之道。’又曰:‘一阴一阳之谓道。’一阴一阳,已是形而上者,况太极乎”(同上)这就把“阴阳”与“太极”都看成是形而上之“道”。这个批评动摇了朱熹形而上与形而下的区分。朱熹写信辩解说:

至于《大传》既曰“形而上者谓之道”矣,而又曰“一阴一阳之谓道”,此岂真以阴阳为形而上者哉!正所以见一阴一阳虽属形器,然其所以一阴而一阳者,乃道体之所为也。故语道体之至极,则谓之太极,语太极之流行,则谓之道。虽有二名,初无两体。(《答陆子静》,《朱文公文集》卷三十六)

这就是说,“一阴一阳之谓道”,并不是说“阴阳”是“道”,是形而上,而是“所以阴阳”者,是“道体”所为。在这里,朱熹坚持了“道”(“太极”)为形而上,“阴阳”(“气”,“器”)为形而下的观点。朱陆之所以有此分歧,是由于陆九渊的思想体系里,没有关于宇宙形成的思想,没有“气”的范畴,因此他不能把“阴阳”理解为“气”的表现,而只能是“道”的表现,而朱熹则有比较完备的宇宙形成思想,其中“气”为一个环节,他认为“气也者,形而下之器也,生物之具也。”(《答黄道夫》,同上,卷五十八)“阴阳,气也,……五行,阴阳七者滚合,便是生物底材料。”(《朱子语类》卷九十四)由“理”(“太极”,“道”)派生出“气”,再由“气”组成事物,所以,他把“阴阳”理解为“形而下之器”。在朱熹的思想体系中,就有形而上的“理”(“道”)

世界和形而下的“气”(“器”)世界的区分。陆九渊认为,朱熹的弊病就在于把“道”与“器”,“理”与“气”对立起来,而他认为“道”与“器”,“理”与“气”是统一的,都是形而上者,它们都统一于“心”的世界。陆九渊对朱熹的批评,确实揭露了道学客观唯心主义的内在矛盾。但他用“心即理”的观点来统一这个矛盾,以“心”为万物的本原,又使自己的主观唯心主义陷入了新的矛盾。陆九渊对朱熹的批评,对其形而上,形而下二元化倾向的揭露,确实动摇了道学客观唯心主义的基础。如列宁所说:“当一个唯心主义者批判另一个唯心主义者的唯心主义基础时,常常是有益于唯物主义的。”(《列宁全集》第55卷,人民出版社,1990年第2版,第243页)陆既揭露了朱在道器、理气关系上所陷入的矛盾,而陆本身又无法解决这个矛盾,那末,“道在器中”,“道不离物”的唯物主义就是解决这个矛盾的必然出路。这就是永嘉学派所做的工作。

王霸义利之辩——朱陈历史观之争。从淳熙十一年(公元1184年)开始,陈亮和朱熹之间开展了一场关于王霸和义利问题的争论。朱熹以天理人欲论历史,又与其“道统”说联系起来,认为夏商周三代之帝王能承接“尧舜禹相传之密旨”,所以“惟有天理而无人欲”(《寄陈同甫书》,《朱文公文集》卷三十六);三代以后,天理失传,汉唐之君“无一念不出于人欲”,历史走向黑暗,“汉唐之君或不能无暗合之时,而其全体却只在利欲上”(同上),其所行只是霸道,而不是王道,“此其所以尧舜三代自尧舜三代,汉祖唐宗自汉祖唐宗,终不能合而为一也”(同上)。朱熹此论,就把历史分割成截然不同的两段。对这种割断历史的观点,陈亮明确表示反对。他在给朱熹的信中说:“近世诸儒,遂谓三代专以天理行,汉唐专以人欲行,其间有与天理暗合者,是以亦能久长。信斯言也,千五百年之间,天地亦是架漏过时,而人心亦是牵补度日,万物何以阜蕃,而道何以常存乎”(《又甲辰秋书》,《陈亮集》卷二十八)他认为,刘邦、李世民的事功,“其德义真足以君天下”,因而“未有异于汤武也”(同上,卷三),与

三代的王道可以相接。他说：“谓之杂霸者，其道固本于王也。”（《又甲辰秋书》，同上，卷二十八）；而王道中也夹杂着霸道，如行王道的三代也有征伐和谋位，如“禹，启始以天下为一家而自我之。有扈氏不以为是也，启大战而后胜之。汤放桀于南巢而为商，武王伐纣取之而为周。武庚挟管蔡之隙，求复故业，……周公违众议举兵而后胜之。”（《又乙巳春书》之一，同上）可见王道正是通过霸道来实现的。后来的王霸纷争，是从三代的王道而来的。行霸道时，也并非没有仁政，如管仲助齐争霸，也是王道的需要，孔子还称“如其仁，如其仁”。所以霸道本于王道，王霸并用。

朱熹由王霸之争进而涉及义利问题。朱熹认为，三代的王道内本天理，而汉唐的霸道，“心乃利欲之心，迹乃利欲之迹”，因此在朱熹王道，斥霸道时，必然崇义继利，义利不两立。陈亮认为，义要体现在利上。他所说的利，并非一己私利，而是泛指“生民之利”。利和功一样，也是三代圣人所讲求的。他说：“秘书以为三代以前都无利欲，都无要富贵底人。今《诗》《书》载得如此净洁，只此是正大本子。亮以为才有人心便有许多不净洁。‘革’道止于革面，亦有不尽概圣人之心者。圣贤建立于前，后嗣承庇于后，又经孔子一洗，故得如此净洁。”（《又乙巳秋书》，同上）这里说的利欲，是本于人心，是“生民”的自然需要。而后世儒者所读的经典，是经过“孔子一洗”，从而把三代讲求生民的利欲洗净了，从而使义理与利欲对立了起来。针对朱熹所说的汉唐“无一念不出于人欲”的观点，陈亮认为，应当“大其眼以观之，平其心以参酌之”，“于驳杂中有以得其真心故也。波流进，利欲万端，宛转于其中而能察其真心之所在者”（《又乙巳春书》之二，同上）；从汉高祖，唐太宗的“真心”看，“无一念不在斯民”，因此，体现了三代的义理。因此，义理就在利欲中，利体现了义，人欲体现了天理。所以陈亮认为：“王霸可以杂用，则天理入欲可以并行。”（《又丙午秋书》，同上）

朱熹王霸义利之辩，最后归之于在现实社会中如何立身处世，如

何做人之争。朱熹要求陈亮“继去义利双行,王霸并用之说,而从事于惩忿窒欲,迁善改过之事,粹然以醇儒之道自律。”(同上)“奉告老兄,且莫相撙掇,留闲汉在山里咬菜根,与人无相干涉,了却几卷残书,与村秀才子寻数墨,亦是一事”(同上)。对这种“独善其身”,以“醇儒自律”的成人之道,陈亮很不以为然。陈亮认为,儒者应该以天下为己任,关心天下国家大事,做“大有为”的“英雄豪杰”,以恢复为终身大业,“穷天地造化之初,考古今沿革之变,以推极皇帝王伯之道”(《上孝宗皇帝第一书》,《陈亮集》卷一),是为今日“陈国家立国之本末而开大有为之略,论天下形势之消长而决大有力之机”(《上孝宗皇帝第二书》,同上)。他在给朱高的信中说:“研究义理之精微,辨析古今之同异,原心于秒忽,较礼于分寸,以积累为功,以涵养为止,淬面盎背,则亮于诸儒诚有愧焉。至于堂堂之阵,正正之旗,风雨云雷交发而并至,龙蛇虎豹变见而出没,推倒一世智勇,开拓万古之心胸,如世俗所谓粗块大裔,饱有余而文不足者,自谓差有一日之长。”(《又甲辰秋书》,同上,二十八)陈亮的这种为人处世之道,表明了他对天下国家大事的积极态度和忧国忧民的心胸;而朱熹的为人处世之道,表明了他对解决现实的社会矛盾失去信心,退而讲求个人的道德修养,态度比较消极。

朱陈之间王霸义利之辩历时数年,往返书信十余封,各自阐述观点,但终于未能取得一致看法。如叶适所说:“朱元晦意有不与,而不能夺也。”(《龙川文集序》,《水心文集》卷十二)

以上所述,只是当时几个最著名的争论,其他的争论还有,如朱陆之间围绕《王荆公祠堂记》而进行的关于王安石和熙宁新法的争论,朱熹和陈傅良之间的争论等,不一一介绍了。这些争论,无疑有助于各派学术的深入发展,也是学术繁荣的一个重要标志。

### 3. 书院盛行

南宋的诸多思想家,同时也是教育家。他们聚徒讲学,从者甚众,各派的学术思想从而得到广泛传播。而聚徒讲学的场所,主要是

各地的书院。因此,在南宋书院盛极一时。这些书院,是大学和州,县学的官学系统以外由私人办的(个别书院是民办官助的)。当时有名的书院,有如下一些。岳麓书院。位于荆湖南路潭州(今长沙)湘江西岸之岳麓山。前身为唐代僧人讲所。北宋开宝九年(公元976年)由潭州太守朱洞创建书院。宋真宗赐书“岳麓书院”匾额。南宋初金兵南侵,毁于兵火。孝宗乾道元年(公元1165年)湖南安抚使知潭州刘珙重建,聘请张栻主持教事,一时群英骤至,人文荟萃,从学者广及东南各路,人数达千人之众,为岳麓书院史上前所未有。岳麓书院因而成为道学湖湘学派的活动基地。湖湘学派的著名学者彭龟年,吴猎,赵方等,都曾就学于岳麓书院,为张栻之高弟。乾道三年(公元1167年)朱熹从福建崇安千里跋涉至潭州,访张栻于岳麓书院,研讨道学之义理,史称岳麓朱张会讲。光宗绍熙四年(公元1193年)朱熹任湖南安抚使知潭州,兴学岳麓,为书院聘请读书职事,学录,重订学规,亲自执教,督课,乃至谋画更建书院(更建完成在朱离任后),使书院再次兴盛。岳麓书院具有强烈的爱国主义传统,“南轩先生岳麓之教,身后不衰。宋之亡也,岳麓诸生乘城共守。及破,死者无算。”(《宋元学案》卷五十《南轩学案》)

“长沙之陷,岳麓诸生荷戈登碑,死者什九。”(同上,《丽泽诸儒学案》)

此外,张栻在潭州建有城南书院,也很有名。

白鹿洞书院。在江西庐山五老峰下。原为唐代文人李渤隐居处。南唐升元四年(公元940年)建“白鹿洞国庠”,以李善道为洞主,掌教授。北宋咸平五年(公元1002年)改称书院。与岳麓,石鼓,应天(睢阳)并称四大书院。就学者常数十百人。后渐衰落。南宋淳熙六年(公元1179年),朱熹知南康军,重加修葺,疏请敕额赐书,为订学规,陆续添置学田,从学者日众。朱熹所订《白鹿洞书院揭示》(亦称学规),以“父子有亲,君臣有义,夫妇有别,长幼有序,朋友有信”为“五教之目”;“博学之,慎思之,明辨之,笃行之”为“为学

之序”；“言忠信，行笃敬，惩忿窒欲，迁善改过”为“修身之要”；“正其谊(义)不谋其利，明其道不计其功”为“处事之要”；“己所不欲，勿施于人，行有不得，反求诸己”为“接物之要”。并附一长跋，以“讲明义理，以修其身，然后推己及人”为学之根本。后儒讲学，以此为准则。淳熙八年(公元1181年)二月，陆九渊访朱熹。朱与陆俱至白鹿洞书院，请升讲席，陆九渊以“君子喻于义，小人喻于利”为题发论，朱熹以为切中学者隐微深痼之病，请陆九渊书讲义于简而受藏之。这也是当时讲学的一件大事。

石鼓书院。位于荆湖南路衡州(今湖南衡阳)石鼓山。始建于唐李宽。北宋至道年间，赐“石鼓书院”敕额。景佑三年(公元1066年)，州县兴学，书院遂废。南宋淳熙十二年(公元1185年)，知衡州潘时因旧址复建，其后宋若水等加以扩建，聘永嘉学者戴溪(字肖望)为山长，为置田二千二百多亩，岁收米二百多斛，以为书院经费。从学者甚众，直至宋末不废。丽泽书院。在婺州(即金华)城中，为吕祖谦、祖俭兄弟讲学之所。有中原文献之传，博四方师友之所讲，兼取融洽。如本郡唐仲友门人傅寅有《禹贡图》，吕祖俭称其“集先儒之大成”，延之丽泽书院，列坐诸生，揭其图，使申言之，诸生不以门户之见耻受教。(《宋元学案》卷六十《说斋学案》)由此可见丽泽书院的教学风格。

婺州东阳(今浙江省东阳县)有郭氏大户，郭钦止(张九成门人)创石洞书院，钦止从兄良臣，良显创西园书院，良臣子郭溥创南湖书院。三书院聘朱熹、吕祖谦、叶适、薛叔似等著名学者，教授子弟，附近学子从学甚众。东阳另一大户吴文炳，亦创安田书院，先后聘兰溪徐畸、永嘉石天民、金华唐仲友等学者主教事。东阳书院学兴，起了移风易俗的作用。“东阳旧俗，以气力为雄，带刀束棍裹行道上，失意辄相仇杀，庭讼，视胜者歌舞贺之尔。”兴学后，“用儒学，又知世所尊贵学之上者，其有原本善士，千里外礼致，托以子弟，不专请乡州先生也。嫁女取一时名人，饰遣具，从夫子所向，不以族姓当对分毫

拣择为近呢恩爱也。人急难求假,必随其力以应,未尝控避。……其敬贤知义有耻,拔为高明,不见卑陋。”(《郭处士墓志铭》,《水心文集》卷十三)

在当时,朱熹居于福建建阳之寒泉精舍,武夷精舍(武夷书院,紫阳书院),考亭精舍等处,皆为讲学之所;陆九渊中年后讲学于贵溪象山书院,其弟子杨简、袁燮等讲学于明州(今浙江宁波)之慈湖东山石坡书院,陈傅良讲学于瑞安(今浙江瑞安)城南书院。此外,衢州开化县汪国观于淳熙年间,建书院于包山,初名听雨轩,聘朱熹,吕祖谦等讲学其中,庆元年间宁宗赐名“包山书院”;婺州永康县寿山固厚峰下石洞,朱熹、陈亮、吕祖谦曾讲学于此,时人称“三贤”,后人于此建“五峰书院”。一时书院众多,讲学之风大盛。

## 陈亮的生平和教育活动

陈亮,字同甫(也写作同父),原名汝能,学者称他为龙川先生。浙江永康人。生于南宋高宗绍兴十三年(1143年),死于南宋光宗绍熙五年(1194年),终年52岁。他比朱熹晚生13年,早死6年。

陈亮出身于普通庶民之家,八世祖之前,已经“散落为民,谱不可系。”<sup>①</sup>他的八世祖和七世祖都是“自奋于田闾间”的庶民。<sup>②</sup>陈亮的祖父陈益,“少以志气自豪,盖尝入舍选,从事于科举,皆垂得而失。既又以武事自奋,亦弗克如其志。晚乃浮沉里闾,自放于杯酒

---

① 《陈亮集》卷十六,《书家谱石刻后》。中华书局1974年版。下引此书,只注篇名。

② 《先祖府君墓志铭》。

间,酒酣歌呼。……然其孝友慈爱,明敏有胆决,盖天资固如此也。”<sup>①</sup>陈亮的父亲陈次尹,社会地位不显。陈亮出生时,其母年仅14岁。所以,陈亮幼年,全赖其祖父母抚养教育,他的祖父对他有很深的影响。他说:“昔皇妣之生我,年才十有四,皇祖、皇祖妣鞠我而教以学,冀其必有立于斯世,而谓其必能魁多士也。故尝形诸梦寐。状元童汝能,以为此吾孙也。少则名亮以汝能,而字以同甫真。惓惓恳恳之意,虽取笑于乡人而不恤。”<sup>②</sup>表现了他的祖父对他抱有殷切的希望和充分的信心。

陈亮十四、五岁,就学于同邑何子刚馆舍。何子刚为人正直,从不依势慕富,自屈于乡,诚心向善,且学识渊博,深令陈亮“心降而诚服”。他追忆说:“方亮未冠时,束书就学于公之馆。公不凡儿待之,……其后亮方奔走四方,见公之日常少,而闻公之德谊特多。”<sup>③</sup>可见,从学于何子刚,给陈亮留下深刻的印象,即使见面甚少,仍追慕其品行德操。年少长,尝读书于龙窟卧龙山中。

陈亮“才气超迈,有‘平盖万夫’之概(用辛弃疾的《祭陈同甫文》原句),酒酣耳热,语及陈元龙、周公瑾故事,则抵掌叫呼以为乐;睹国势之日非,慨言有经略四方之志,且议论风生,下笔数千言立就。”<sup>④</sup>

陈亮十八九岁时,“尝考古人用兵成败之迹,著《酌古论》”,抒发爱国抗金之志,提出了“文武之道一也”的教育主张和为学要旨。爱国抗金、文武一道,成为陈亮和道学家在教育思想上的原则分歧。周葵得其《酌古论》,见而奇之,相与论难,盛赞陈亮为“他日国土也”,

① 《先祖府君墓志铭》。

② 《告祖考文》。

③ 《祭何子刚文》。

④ 童振福:《陈亮年谱》,商务印书馆,1938年版。

请为上客,并授以《中庸》、《大学》之旨。<sup>①</sup>他回顾说:“绍兴辛巳、壬午之间,余以极论兵事,为一时名公巨臣之所许,而授以《中庸》、《大学》之旨,余不能识也,而复以古文自诡于当时,道德性命之学亦渐开矣。”<sup>②</sup>当时,注重道德性命的道学已甚盛行,而陈亮对《中庸》、《大学》兴趣不大。但是,周葵慕其才华,在参知政事时,延陈亮于幕下,“朝士白事,葵必指令揖先生。”<sup>③</sup>自此,陈亮有了交结一时豪杰,尽其议论的机会。这对他后来的成长有重要意义。

陈亮青年时期,曾与乡人陈圣嘉、应仲实、徐子才等人交游,“相与谈论,而应仲实尤抚摩煦饫,情好之深逾于昆弟。三人皆有文名于乡里,而年事均长,……而先生亦以此三人品学兼优,故极愿归心焉。”<sup>④</sup>他自己也说:“亮自十八九岁,获从故老乡人游,故老乡人莫余知也,而陈圣嘉、应仲实、徐子才独以为可。圣嘉之与人交,仲实之自处,子才之特立,皆余之所愿学也。晚与一世豪杰上下其论,而三人者每每不能去心。”<sup>⑤</sup>可见,此三人对陈亮影响之深。

陈亮26岁时,首贡于乡,录为太学生。27岁应礼部试,不中,并表示对在太学学习不甚感兴趣,他说:“偶为有司所录,俾填成均生员之数,未能高飞远举,聊复尔耳。岂敢不识造成之意,而较是非利害于荣辱之场,不自省悟。来秋,决去此矣。”<sup>⑥</sup>陈亮参加科举考试不中,深受刺激,并感到在是非利害荣辱之场奔竞,实非志之所在,遂厌恶科举,不满太学。他后来对南宋的科举制度和学校教育多所批评,正是基于自己青年时期的亲身感受。

① 童振福:《陈亮年谱》。

② 童振福:《陈亮年谱》。

③ 童振福:《陈亮年谱》。

④ 童振福:《陈亮年谱》。

⑤ 童振福:《陈亮年谱》。

⑥ 《与叶丞相衡书》。

这时,“宋金和议初成,朝野忻然,庆得苏息,独先生以为不可。至临安,上《中兴五论》,奏入,不报,归休于家,杜门读书,学者多归之。”<sup>①</sup>陈亮在金贵族不断侵扰面前一贯主战拒和,表现了坚定的爱国立场。但得不到朝廷的支持。他满怀激情地撰写了《中兴五论》,陈述己见,竟不被理睬,气愤之余,决意归家,以读书授徒为业。数年间,从学者益多,遂立“保社”,进行讲学和研究。(“保社”实与书院性质相同,大概因为当时理学家多以书院讲学为事,故陈亮别立“保社”之名,以示讲学主旨之异。)《陈亮集》卷十有《经书发题》,讲述《书经》、《诗经》、《周礼》、《春秋》、《礼记》、《论语》、《孟子》的大意。这些大概都是他在“保社”讲学时所用的讲义。<sup>②</sup>

这个时期,陈亮的学术思想和教育思想有了重要的进展,形成了重实事、讲实学,致力于经世致用的事功之学。他同朱熹等人性命道德之学的分歧和论争也由此时开端。他说:“辛卯、壬辰(乾道七、八年)之间,始悟空言心悟,于世无补,乃穷天地造化之初,考古今沿革之变,以推极帝王伯之道,而得汉魏晋唐长短之由。”<sup>③</sup>又说:“世之学者,玩心于无形之表,以为卓然而有见,万物虽众,此其得之浅者,不过如枯木死灰而止耳;得之深者,纵横妙用,肆而不约,安所谓文理密察之道,泛乎中流,每所底止,犹自谓其有得,岂不可哀也哉!”<sup>④</sup>充分表明了陈亮和理学家的教育主旨迥然有别。

陈亮在“保社”边著述、边讲授,并时常与友人相互议论争辩,前后用了近10年的时间,开创了事功学派的基本理论体系。陈亮的许多重要著作,如:现存于《陈亮集》中的《三国纪年》、《伊洛正源书序》、《三先生论事录序》等,都完成于此时。他的弟子中有籍可考者

① 《中兴论后记》。

② 童振福:《陈亮年谱》。

③ 《上孝宗皇帝第一书》。

④ 《与应仲实》。

30 余人,绝大部分是在这一时期前来拜师从学的。他的学术研究成果也就成为他教学的主要材料。

在这期间,陈亮的家庭屡遭不幸。乾道元年母死,乾道二年父被诬入狱,乾道三年六月祖母死,十二月祖父歿,乾道九年父卒。七八年间连遭四丧,然而陈亮在心情极度悲痛、生活十分困苦的情况下,仍坚持刻苦攻读,潜心著述,讲学不辍。“斯时贫困已极,父死不能举丧,从人贷钱以葬。弟子章椿实左右之。坟墓未干,以宿逋累累,不得不移灵他处,以供教学之用。”<sup>①</sup>“先是,先生贫不能自食,乡人徐介卿令其子硕从先生游,而供食焉。先生未之应。其后计穷,乃馆于其家。”<sup>②</sup>“是年,同邑章椿、章与、章充皆来受业,下年教于其家。”<sup>③</sup>可见,陈亮曾作了一两年的家庭教师。

淳熙四年(1177年),陈亮35岁,因对考试官不满,愤而“弃学校而决归耕之计”。据《四朝闻见录》载:先是“亮试南宫,何澹校其文而黜之,亮不能平,遍语朝之故旧曰:‘亮老矣,反为小子所辱。’澹闻而衔之。”陈亮在《上孝宗皇帝第三书》中又说:“臣本太学诸生,自忧制以来,退而读书者六七年矣。虽蚤夜以求皇帝王伯之略,而科举之文不合于程式不止也。去年一发其狂论于小试之间,满学之士口语纷然,至腾谤以动朝路,数月而未已。而为之学官者,迄今进退未有据也。臣自是始弃学校而决归耕之计矣。”

淳熙五年(1178年),陈亮36岁,三次上书孝宗皇帝,劝其积极北向抗金,不可苟安于东南一隅。孝宗为之感动,准备予以擢用,但为诸大臣所阻。等待数日,竟未得皇帝召见,只表示欲授一官。陈亮愤而笑曰:“吾欲为社稷开数百年之基,宁用以博一官乎”。遂渡江而归,继续在故乡授徒讲学。此后,曾两次被诬下狱,遭受极大的折磨。

淳熙十一年(1184年),朱熹致书陈亮,劝他“痛加收敛,绌义利

① 《先考移灵文》。

② 《徐妇赵氏墓志铭》、《章夫人田氏墓志铭》。

王霸并用之说,以醇儒之道自律。”由此,陈亮和朱熹围绕着王霸义利、天理人欲、三代汉唐、醇儒成人等问题,展开了激烈论争,长达数年之久。现存朱熹致陈亮信函16封,陈亮致朱熹信函8封。陈亮与朱熹的学术思想论争,涉及到政治、经济、历史、哲学等各个学术领域,教育问题也占有很大的分量。

淳熙十五年(1188年),高宗死于临安,金使来吊,态度极为轻慢,陈亮闻知,深感愤慨,再次上书孝宗,陈述复仇之义。因孝宗即将禅位光宗,陈亮的上书未得回复,只好仍归乡教授。

淳熙十六年(1189年),陈亮贫病交困,心情有些沮丧。在致陆伯寿信中称:“亮自七月二十五日一病不知人者两月,自此日里不能吃饭,夜间不能上床,凡二十余日,方渐渐较可。入九月,吃饭打睡,方能自齿于平人,然未至五更,便睡不着,望见暮景,已自如此,不如早与一死为快脆也!”但他仍然在病初愈时,写了《送吴允成运幹序》,表示了对当时教育的关注和不满,阐明了与道学家教育主张的原则分歧,他说:“自道德性命之说一兴,而寻常烂熟无所能解之人,自托于其间,以端悫静深为体,以徐行缓语为用,务为不可穷测,以盖其所无,一艺一能,皆以为不足自通于圣人之道也,于是天下之士,始丧其所有而不知适从矣。为士者,耻言文章行义,而曰尽心知性;居官者,耻言政事书判,而曰学道爱人,相蒙相欺,以尽废天下之实,则亦终于百事不理而已。”

宋光宗绍熙元年(1190年),陈亮49岁,再次被诬入狱,两年后才获释。绍熙四年,光宗试进士,陈亮时年已51岁,仍决意应试。他的对策深得光宗赏识,被擢为第一名,授金书建康节度判官厅公事。《知不足斋丛书·林下偶谈》详细记述了陈亮应试的事迹:“陈龙川自大理狱出赴省试。试出,过陈止斋,举第一场义破,止斋曰:‘又休了。’举第二场《勉强行道大有功论》破云:‘天下岂有道外之功哉?’止斋笑曰:‘出门便见哉。然此句却有理。’又第三场策起云:‘天下大势之所趋,天地鬼神不能易,而易之者人也。’止斋曰:‘此番得

了。’既而果中选。”

陈亮应试中首选,并立即授官,再次激起奋身报国之志,他在《谢留丞相启》中表示:“数十年穷居畋亩,未谐豹变之怀。五千言上彻冕旒,误中龙头之选。顾今自喜,论古良惭。虽欲有言,莫知所谢。如亮者,才不逮于中人,学未臻于上达。十年壁水,一几明窗。六达帝廷,上恢复中原之策。两讥宰相,无辅佐上圣之能,荷寿皇之兼容,恢汉光之大度,留张齐贤以遗主上,裨宋广平而冠群儒。静言叨冒之多,知自吹嘘之力。亮青年立志,白首奋身,敢不益励初心,期在重温旧业。出片言而悟明主,尚愧古人,设三表以系单于,请从今日,若徐求其可称,必更得于所图。”他在《谢恩和御赐诗韵》中也说:“复仇自是平生志,勿谓儒臣鬓发苍。”不幸的是,就在得第授官的第二年,未及上任,却溘然长逝了,终年52岁。

陈亮一生著作甚多,现存《龙川文集》三十卷。1974年,中华书局出版的《陈亮集》(上下两册)比较完善,是研究陈亮教育思想的主要资料。

## 龙川诤儒——陈亮

陈亮是南宋时期最著名的事功学派代表,杰出的思想家、政论家,是中国思想史上反理学的先驱。他一生反对道学,主张抗金和恢复统一,也是一位忧国忧民的爱国志士,在中国思想史上占有重要地位。

### (一)才气超迈凛凛气节不移

陈亮,字同甫,婺州永康(今浙江永康)龙窟山人。世称龙川先

生。生于宋高宗绍兴十三年(1143年),卒于宋光宗绍熙五年(1194年)著有《龙川文集》(现有中华书局校订本《陈亮集》行世)可供学者研究。

陈亮出生于一个没落的地主家庭。在他的身叙中说:“陈氏以财豪于乡,旧矣,首五世而子孙散落,往往失其所庇依。”(《陈亮集》卷15《送岩起叔之官序》),陈氏在其祖父代,家境富裕,人了兴旺“当时聚会,动则数百人”“其后数年,死生困顿,何所不有”(同上卷22《祭三五伯祖父》),从此便没落下来,陈亮的曾祖父陈知元在北宋徽宗宣和年间“以武弁赴京守御,从大将刘元庆”死于抗金战斗之中。他的祖父陈益“明敏有胆决”,其父陈次尹刚成年即为全家生活而奔波,陈亮的母亲,14岁便生下了陈亮,对陈亮的哺养教育之责,主要由祖父母承担,他们把复兴陈家的希望寄托在陈亮身上。陈亮说:“皇祖、皇祖妣鞠我而教以学,冀其必有立于斯世,而谓其必能魁多士也……少则名亮以汝能,而字以同父。倦倦恳恳之意”(《陈亮集》卷22《告祖考文》)。陈亮自小受其祖父豪放之性格之影响,又受其曾祖父抗金事迹的感染,从小就关心国家命运,抱有经略四方之志,为他后来走向光辉的人生道路确定了初步的方向。

《宋史·陈亮传》说他“生而且有光芒、为人才气超迈,喜谈兵,议论风生,下笔数千言立就”,从青少年开始,就显示了他是一位聪颖精明,才华横溢和志量非凡的人。在18岁时,他就考查了历代古人用兵成败的事迹,写出了《酌古论》3篇,讨论了19位风云人物。当时的婺州郡守周葵看了这部书,对他十分赏识,赞誉为“他日国士也”,并“请为上客”(同上)。然而,周葵所欣赏的是陈亮博通古今的才华,期望把这位有希望的青年人纳入道德性命之学的轨范中去,孝宗隆兴元年,周葵参知政事,聘陈亮为其幕宾“朝士百事、必指令揖亮,因得时豪俊尽其议论”。周葵授以《中庸》《大学》曰:“谈此可精性命之学”(同上),但陈亮对此不很感兴趣,他后来说“绍兴辛巳,壬午之间,余以报治兵事,为一时明公巨臣之所许,而反授《中庸》

《大学》之旨,余不能识也,而复以古文自诡于时,道德性命之学亦渐闻矣。”(《陈亮集》卷28《钱叔因墓碣铭》)经过学习,陈亮虽然对道德性命之学有所了解,但他却认为,那种空谈心性的道德性命之学无补于实际,更不能解决抗金统一事业,所以没有按照周葵为他设计的道路去实行,而是继续研究前人的历史,并且又撰著了《英豪录》和《中兴遗传》两部著作,冀图从历史的经验和教训中总结出中兴复国的借鉴。

陈亮是一位博学多才的学者,又是一位具有自己的主张不随波逐流,不趋炎附势的英豪之士,他的文章和议论不是为了谋取官职而作,且常常为权势人物所不悦,因此,在青壮年时期,曾两次参加科举考试,都未得中。他说:“亮闻古人之于文也,犹其为仕也,仕将以行其道也,文将以载其道也,道不在于我,则虽仕何为?”(《陈亮传》卷28《复吴叔异》)陈亮认为,做官是为了实现自己的理想和主张,若不如是,不如不做官,后来他又参加了几次科举考试,这不仅仅是为了追求个人的功名,而主要是为了求得一官以“行其道”,为了寻找一个施展自己的才能和实现抗金复国的宏愿。他参加科举考试未中,主要是因为思想倾向和政见上与当道者不合,以陈亮的学识和才华而论,在一般情况下,通过科举求得一官半职并非难事,只是因为他性格和见解同当时的学风、仕风不相合拍,在17岁时他作《谪仙歌》,赞颂李白“脱靴奴使高力士,辞官受视杨贵妃,此真太白大节处,他人不知吾亦知。我生恨不与同时,死犹喜得见其诗,岂特文章为其法,凛凛气节安可移……”在《谪仙歌》序言中写道“吾所起敬者,太白一人而已,感叹久之,恨无人继……太白有灵,其听我声,知我意矣。”(《陈亮集》卷17)后来他又在《上孝宗皇帝第三书》中表明自己的态度说:“使臣有一毫攫取爵禄之心,以臣所习科举文更一二试,而考官又平心以考之,不亦随列得之矣。”(《陈亮集》卷1)这些言论充分地表现了陈亮重视气节而不媚世以葡取富贵的高尚情操和性格。事实也确如此,宋孝宗淳熙五年(1178年)陈亮35岁时又“诣

阙上言”，慷慨激昂地批判了自秦桧以来朝廷苟安东南一隅的国策和儒生、学士拱手端坐空言性命的不良风气，感动了孝宗，受其赏识，“欲榜朝堂以励群臣，用种放故事，诏令上殿，将擢用之”（《宋史》本传），但被陈亮拒绝了。这是因为孝宗的宠幸大臣曾觐插手这件事，他想掠美皇恩，抢在孝宗颁发之前见了陈亮，借拢络陈亮以扩展个人势力，此事为陈亮所知，因而“逾垣而逃”（同上）。送上门的官他不做，只是要坚持大节，不与势利之人为伍。

孝宗乾道四年（1168年）陈亮24岁“首贡于乡，旋入太学”（《重修浙江通志稿·人物传》）次年，朝廷与金人媾和，“天下欣然，幸得苏息”，独陈亮敢冒风险，认为不可，他以布衣身分，连上五疏，这就是历史上著名的《中兴五论》。二百年后的方孝儒，在读陈同甫《上孝宗四书》时称赞道“士大夫厌厌无气，有言责者不敢吐一词，况若同甫一布衣乎！人不以为狂，则以为妄”（《陈亮集》《附录》二），朝廷置之不理，陈亮回乡教书讲学，“学者多归之”，但他出于一个爱国者的责任感，又于1178年中，连续三次上书，由于奏疏直言不讳，大胆揭发了一班大臣退让求和，苟且求安和儒士们脱离实际的空谈风，遭到了当道者的忌恨。回乡之后，就有人向刑部控告了他，刑部侍郎何澹素忌恨陈亮，以“言涉犯上”之罪，逮捕了他，并施以酷刑“笞亮无完肤”。此事孝宗得知，下诏免死，陈亮回乡后，又发生了家僮杀人的事，被仇家控告为陈亮所指使，陈亮之父被囚于州狱，本人被下大理狱，这次蒙难因丞相王淮和好友辛弃疾等人的营救，又得免死，回家后的三年中，同朱熹展开了“王霸义利之辨”的交锋。

经过两次下狱，经受严重打击排斥之后，陈亮并未对恢复中原之志有所改变，孝宗淳熙十五年（1188年），亲自到建康（南京）京口（镇江）观察地形，作词《念奴娇·登多景楼》，对建康京口一带有如下描写“一水横陈，连冈三两，做出争雄势。六朝何事？只成门户私计”、“正好长驱，不须反顾，寻取中流誓”（《陈亮集》卷17），主张不要把长江天险仅仅当做是隔断南疆北界的门户，而要把它作为北伐

中原,恢复失地的跳板,长驱直入,不须反顾。并且再次上疏,建议孝宗“由太子监军,驻节建康,以示天下锐意恢复”。这时正遇孝宗决定内禅,奏疏未予上报,此次上书不但未到孝宗皇帝之手,反而因其内容指陈时弊,触怒了许多官僚,“繇是在廷交怒,以为狂怪”(《陈亮集》附录二,《宋史》本传)“当路欲置我于死地”(《陈亮集》卷28《庶弟昭甫墓志铭》)。陈亮回乡后,一次参加乡人宴会,有人在杯中放了胡椒末,同座的人回家暴风,他的家人诬告陈下了毒,陈亮再吃官司,下了大理。其后因少卿郑汝谐在光宗面前求情,才免于死,这次下狱,从表面上看,属于刑事案件,实际在其背后隐藏着政治原因。陈亮出狱后说“亮滥膺无须之祸,初欲以人残其命,后欲以受赂残其躯,拒狱反端,搜寻竟不得一笔之罪……可谓吹毛求疵之极矣。”(《陈亮集》卷20《又甲辰秋书》)其中透露了陈亮受迫害的缘由。

陈亮竭忧于国事,为国家民族的复兴尽瘁忧梦,多次上书中,向朝廷提出了很多好的建议,虽也曾得到孝宗皇帝的赏识,但终未被任用。直到绍熙四年(1193年)51岁时,他参加礼部的进士试,考中了状元。为什么年近50还要热衷于科举?是因为他没有社会地位和官职卑下,虽然满腹经纶,胸怀雄才大略,但要施展才能实现抗金复仇的抱负,非得如此不可。他在中状元后的报恩诗中说:“复仇自是平生志,勿谓儒臣鬓发苍”(《陈亮集》卷17《及第谢恩和御赐诗韵》),又在《告祖考文》中说:“亲不能报,报君勿替。70年间,大责有归,非毕大事,心实耻之”。(同上卷22)及第后,授签书建康军判官厅公事,然而,终因长期“忧患困折,精泽内耗,形体外高”(叶适《陈同甫墓志铭》),于绍熙五年(1194年)52岁就病逝了。陈亮死后40年,他的著作被编辑为《龙川集》行世。

## (二)雄才大略高论卓识超群

南宋王朝自偏安东南一隅之后,与入居中原的金贵族统治者分

统南北,为了换取金统治者不再南侵的许诺,竟然“忍耻事仇”,不惜用大量的贡银输绢屈辱称臣,求得暂时苟安的局面。尽管如此,双方战争仍然连绵不断,使得人民颠沛流离,南宋统治区的人民,既要负担庞大统治集团的一切繁重费用,又要承担起给金朝纳贡的巨额费用,还要忍受地主的残酷剥削,他们的负担已达到了难以承受和忍无可忍的地步,因此,农民的反抗和起义也就连绵不断。加之统治集团的内部斗争,国内的政治危机和经济危机十分严重。生活于这个时代的陈亮对当时的民族危机和社会问题十分关切,他在少年时期就怀有经略四方之志,冀图能在抗金复仇,解决社会危机,振兴国家的事业上施展自己的才能。

作为一个具有卓识远见的爱国思想家,陈亮眼界开阔,年青时期就走上了同那些埋头读经者不同的道路。他的一生奋斗,主要表现为主张抗金恢复统一和批判理学这两件为时人所关心的大事业。虽然由于在科举上屡遭失败,在政治上屡遭迫害,长期没有取得官职,未能得到施展才能的机会,但在思想领域的斗争中所表现的不屈不挠精神,在思想言论上的卓识高见则闪烁着永不磨灭的光辉。他在青年时期写的《酌古论》“考古人用兵成败之迹”,就是一部才华横溢别具一格的优秀军事史。

为了实现自己的宏大抱负,陈亮在26岁就以布衣身份,大胆向皇帝上书言事,那时朝廷与金人媾和,无人敢言抗金之事,而陈亮独以为不可,他连上五疏,名为《中兴五论》提出了反对议和,实现中兴的建议,由于这次上书是在“隆兴和议”之后,“中外欣然,幸得苏息”之时,在议和气氛掩盖着危机的情况下,陈亮的上书自然被置之不理,然而他的“中兴五论”却被历代爱国人士所赞颂。《中兴五论》说:“赤子嗷嗷无告,不可以不拯,国家凭陵之耻,不可以不雪,陵寝不可以不还,舆地不可以不复”,他建议趁当时金人内部混乱,“虏酋庸懦,政令日弛,舍戎狄鞍马之长,而从事中州浮靡之习,君臣之间,日趋怠情”的大好时机“早为图之”,如果错过良机,恢复中原就不可

能了。以后,他又上书四次,竭力反对南宋政府隐忍事仇,苟且偷安与金人通和的妥协政策,他说:“一日之苟安,数百年之大患也”(《上孝宗皇帝第一书》),要求孝宗皇帝“不可苟安以玩岁月”(同上)他批判主和派的悲观论调说:“以北方为可畏,以南方为可忧”,是“不识形势”(《戊申再上皇帝书》),认为从历史上看分裂的局面不可持久,统一才是历史发展的大趋势,在军事上,他反对以临安(今杭州)为京都,认为“坐钱塘浮移之隅以图中原,则非其地”(《上孝宗皇帝第二书》)因为钱塘地势不利,一亮尝环视钱塘,喟然叹曰“城可灌耳”(《宋史》本传),因此坚决主张迁都于建业(今南京),这里有“据险临前之势”“如虎之出穴”可足以“成戎马长驱之势”(《戊申再上孝宗皇帝书》)。他建议定都建业,经营襄、汉,作为防守和出兵北伐的基地。这一建议在当时是完全正确的,后来方孝孺在《读陈同前上孝宗四书》中评论说,当时宋孝宗如能“用同甫,听其言,从其设施,则未必无成功”。

陈亮的几次上书不仅在抗金复国方面提出了正确的策略和政案,而且还以锐敏的眼光,指出了南宋的政治腐败,士气不振,理学误事等积弊都与恢复大业息息相关,指出这些因素都是造成“萎靡而不振”的政治和思想根源,针对这些问题,他提出了一些革新措施。陈亮认为造成南宋政治腐败的根源在于统治集团的因循守旧,不思变法。指出南宋政治“大抵遵祖宗之旧,……不究变通之理”(《上孝宗皇帝第一书》),结果是“至于今日,而不思所以变而通之,则维持之具穷矣”(同上)。为此,提出了革新变法的主张,认为“法令不必尽酌之古,要以必引”(《三国纪年》),陈亮在《中兴五论》的《中兴论》里提出了如下的改革纲领:

清中书之务以立大计,重六卿之权以总大纲;任贤使能以汰宦曹,尊老慈幼以厚风俗;减进士以列选能之科,革任子以崇荐举之实;多置台谏以肃朝纲,精择监司以清郡邑;简练重令以澄其源,崇礼立制以齐其习;立纲目以节浮费,示先务以斥虚文;严政条以核名实,惩

吏奸以明赏罚,时简外郡之率以充禁旅之数,调交总司之赢以估军旅之储。择宗令以滋户口,户口繁则财自阜;束束将佐以立军政,军政明而兵自强。置大帅以总边陲,委之专而边陲之利自兴;任文武以分边郡,付之久而边郡之守自固。右武事以振国家之势,来敢言以作天子之气,数间谍以得虏人之情,括形势以动中原之心。

这个改革纲领共 24 项,对行政、经济、财政、军事、法制、风俗等各个方面都提出了比较全面的改革建议。陈亮在这篇《中兴论》中充满信心地说,只要做到以上各点,“不出数日纪纲自定,比及两揔,内外自实,人心自同,天时自顺”、“中兴之功,可跼足而须也”(同上)。

《中兴五论》发表于宋孝宗乾道五年(公元 1169 年)。这时陈亮 26 岁,此次上书未被采纳,事隔十年,即淳熙五年再次上书,又把他的改革方案归纳为三项:一是鼓动抗金复仇的士气;二是“国家之规模”即国家体制的改革;三是“任人之道”即对人才的任用制度的改革。除第一项之外,第二和第三项体现了陈亮革新思想重点。

关于“国家之规模”即国家体制改革,陈亮的目标主要是针对宋朝高度的中央集权造成的“郡县空虚而本末俱弱”“萎靡而不振”(《上孝宗皇帝第三书》)的衰败局面。指出:在高度中央集权下,“发一政,用一人,无非出于独断……朝廷有一政事,而多出御批,有一委任,而多出特旨”(《中兴五论》)。这样,就形成了“圣断裁判中外,而大臣充位,胥吏坐行条令,而百司逃责,人才日以口茸”(《上孝宗皇帝第一书》)的局面。这种情况不仅使整个国家机器死气沉沉没有生机,各级官吏不能充分地发挥其主动作用,“群臣救过之不及,而何暇展布体以求济度外之功哉!”(《上孝宗皇帝第三书》)针对这种情况,他要求取消皇帝个人独裁;一切政事“付之会议”,主张给中央各部和地方官以应有的权力。提出“重六卿之权”“置大帅以总边陲”“任文武以分边郡”,充分发挥中央各部分和地方各级行政机构官吏的作用。他认为,如果能如此,就可达到“财自阜”“兵自强”

“利自兴”“守自固”。使国富民强的目的。北宋王朝在建国之初实行高度的中央集权,目的是为了彻底结束地方割据,巩固国家统一。高宗南渡以后,为了推行对金人妥协投降的路线,防止主战派将帅专权抗战,死抱中央集权不放,大大削弱了抗金力量,由于将帅无主动权,因而屡战屡败。陈亮的改良主张,不仅可以纠正君主集权造成的种种弊端,而且还对于加强发展抗金的军事力量有着积极的作用。由此可见,陈亮的分权主张,在南宋更有其特殊意义。

对于“任人之道”,陈亮认为,南宋之所以萎靡不振,也与“任人之道”不当有着密切关系,这种“任人不当”首先表现于“以儒立国”(《上孝宗皇帝第三书》),以儒家经典为内容进行科举取士,形成了使士大夫“宛转于文法之中”,“而不知事功之为何物”,“不知形势之为何用”(《戊申再上孝宗皇帝书》),造就了大批的“儒庸萎(王肖)之人”(《中兴五论》)使之充斥朝廷,那能为国家办好事?在这样的用人制度下,许多有真才实学的能人受到排斥。其次表现在用人不信,不能“虚心以待之”,推诚以用之(《中兴五论》),这就使得天下的英豪之士不能为朝廷所用。针对这些问题,陈亮提出了“疑则无用,用则勿疑”、“与其位,勿夺其职,任以事,勿间以言”(同上)的建议,这种建议是要求放手发挥各级官吏的作用,使人尽其才。

在选用人才上,陈亮认为“自古乱离战争之际,往往奇才辈出”(《中兴遗传序》),他讲了一个善于选求人才的寓言故事:

昔人有以千金求千里马者,不得,则以五百金买其骨焉。不逾期,而千里马至者三。何则?趋其所好,人之情也。不得于生者,见其骨犹贵之,可谓诚好之矣。生者之思奋,因也。(《英豪录序》)

这个故事含义深刻,说明只要能真正爱护人才和真心实意求取人才,就不会忧虑没有人才,他有一句名言“何世不生才”,关键在于善于发现和求取。他提出要“任贤使能”“以清宦官”,就是要对旧的官吏进行清理整顿,对那些贤能之才要加以重用,对那些名不当实的庸人要加以摒弃,为此,他还要求废除腐朽的“恩荫”制度,不能再给

皇族、官僚子孙不通过严格考核而靠祖、父辈特权为官的机会。

在对人才的考核上,陈亮主张通过实际使用来进行检验。提出了“人才以用而见其能否”(《上孝宗皇帝第一书》)和“策之以言,而试之以事”(《英豪录序》),对在职官员的考核、升降、赏罚,陈亮提出了“严政条以核名实”,“惩吏奸以明赏罚”的原则。

陈亮的改革思想见地虽高,意见虽好,可惜终未得到统治者的重视和采纳。然而,他的一片爱国热忱和金玉良言却在历史上,留下了长久不息的光辉。

### (三)批判理学论说“王霸”“事功”

陈亮的思想。有一个从浅到深的发展过程。

在初期阶段,即青年时期,他对南宋在抵抗金人入侵的斗争中软弱无力,在战场上连连失败的原因认识不深,仅仅归结为军事上的处置不当。因此从“考古人用兵成败之迹”出发,写出了《酌古论》,用单纯的军事观点考察补救之方。随着其社会阅历的增加,他才察知若要取得抗金事业的胜利,还必须解决政治上的积弊,在他的五次《上孝宗皇帝书》中,表现了他的思路从军事转向了政治的发展。在其思想发展的第二阶段,不仅提出了抗金的战略、策略,同时还着重研究了政治问题,提出了许多解救南宋萎靡颓败局面,使国家重新统一的变革主张。这些思想都包含在他对皇帝的上书之中,这在前文已有评述。陈亮思想发展的第三个阶段,是他的哲学思想的成熟,这一更深刻的转变,表现在用唯物主义的功利思想为武器,对理学唯心主义批判之中。在当时,理学已被抬到压倒一切学术思想的地位,它不仅成为一种学术思潮而且成了可以左右舆论,定夺是非的政治势力,成了士大夫们猎取官职,攫取权力利禄的资借物。对于这种弥漫于天下的社会思潮,陈亮自青年时期起便置身于冷静观察的地位,不肯盲从附和。经过长期的观察分析,终于认识到这种脱离社会实

际,空谈心性的理学不但无补于实际,反而与南宋统治者在政治上的因循苟且。对金人侵略的忍辱求降有着紧密的联系,“始悟今日之儒士,自以为得正心诚意之学者,皆风痹不知痛痒之人也。举一世安于君父之仇,而低头拱手以谈性命,不知何者谓之性命乎”(《上孝宗皇帝第一书》),他同当时理学的代表人物朱熹进行了激烈的论战,双方壁垒森严,互不退让,在辩论中对理学进行了系统的批判。后来,陈亮又经过了反复研究,终于建立了与理学相抗衡的永康学派,在社会上产生了重大影响,竟然使朱熹为之惊恐声言其“可畏!可畏!”(《朱子语类》卷123)

陈亮在批判理学的思想斗争中,以唯物论的事功主义为武器、从事实上和理论上揭露和批判了朱、陆学说脱离实际的危害性,他说“世之学者,玩心于无形之表,以为卓然而有见,事物虽众,此其得之浅者,不过如枯木死灰耳;得之深者,纵横妙用,肆而不约,安知所谓文理密察之道,浮乎中流,无所底止,犹自谓其有得,岂不哀也哉!”(《陈亮集》卷19《与应仲实》);“得之浅者”指陆九渊一派心家,他们只注重自己的心性修养,使之不受外物干扰,结果把人弄成了像“枯木死灰”一样的废物。“得之深者”指朱熹一派的理学家,他们自谓留心于对外界的“文理密察之道”,但却“肆而不约”,支离破碎,二者都无助于解决国家兴亡和民生实际中的迫切问题。陈亮指出,理学家们“只知议论之当正,而不知事功为何物”(同上卷《戊申再上孝宗皇帝书》)陈亮的学说不拘于门户之见,他表明自己做学问的态度是:“正欲揽金、银、铜、铁、锡作一器,要以实用为主耳。”(同上卷20《答朱元晦秘书》、《又己巳春书之一》)又说:“亮以为学者学为成人,而儒者门户之大者耳”(同上《又甲辰秋书》),他主张广采博闻,取各家有用之学,目的是为了实际社会问题,这在当时,是难能可贵的进步思想。

### 1. 在世界观上与理学的对立

陈亮的世界观,是同他的事功主义联系在一起的,他针对理学

的唯心主义在哲学上坚持了事物是宇宙间唯一存在的唯物主义立场。他说：“夫盈宇宙者，无非物；日用之间，无非事”（同上《经书发题》），又说：“夫道非出于形气之表，而常行于事物之间者也”（同上卷9《勉强行道大有功》）。与朱熹相对立，他坚持了道在事物之中的观点。从这个观点出发，他认为“道”既然体现于日常事物之中，所以任何具体事物都具有其相应的法则，他说：“夫道之在天下，何物非道，千途万辙，因事作则。”（同上卷19《与应仲实》）只要人们能用心从客观存在的事物中去“体认”，就可以认识和掌握事物自身的法则，这样，他就用朴素唯物主义的观点批判了朱熹理在事先、道在物先的唯心主义论调。“千途万辙”是指事物的复杂性及其运动形式的多样性；“因事作则”主要是要求执政者“明于事物之故，发言立政，顺民之心，因时之宜”（同上）。

针对朱熹“理一分殊”的形而上学观点，陈亮从理不脱离具体事物的观点出发，认为具体的理只能从属于具体的事物。物有种和属的关系，理就有总体的理和部分的理的关系。他对“理一分殊”作了唯物主义的解释，把“理一分殊”的“理一”看做是天地万物之理的整体，把“分殊”解释为这个整体所属的每一事物的功能，认为整体的理就是各部分理的总和。朱熹的“理一分殊”认为，理是脱离具体事物的，万理分享此理，而又各得此理之全。陈亮说：“尝试观诸其身，耳目口鼻，肢体脉络，森然有陈列而不乱，定于分于一体也。一处有阙，惟失其用，而体固不完矣。”理一而分殊之说也，“是推理存义之实也。”（同上卷14《西铭说》）这就是说，“理一”和“分殊”的关系，如同人的全身和耳目口鼻，肢体脉络的关系。世界上绝没有孤悬于物外之理。陈亮对道（理）、物之关系的论述，把被朱熹等人颠倒了的精神和物质之关系再颠倒过来，坚持了唯物主义的正确原则。

## 2. 在历史观上同理学的对立

陈亮同以朱熹为代表的理学唯心主义的斗争，主要是围绕着“王霸义利”问题而展开的。而在“王霸义利”问题的辩论之中，又集

中地表现为两种历史观的分歧。

朱熹在继承和发挥程关于天理与人欲不能并存的说法,认为“人之一心,天理存则人欲灭,人欲胜则天理灭,未有天理人欲夹杂者”(《朱子语类》卷13),与此相应,他又认为天理是“义”,人欲是“利”,天理与人欲的对立,就是仁义道德同利欲的对立。朱熹把这一理论运用于历史观,提出了“王霸义利之辩”和“理欲之辩”。朱熹认为,决定历史变化的主要原因是人心的好坏,其关键是帝王心术的好坏。在他看来,夏商周三代的帝王继承了尧、舜、禹相传之密旨,其心术最好,所以他们“惟有天理而无人欲”,社会上一切都是光明的,至善的王道政治;三代以后,天理失传,“汉唐之君,无一念之不出于人欲”(同上卷20《[附]寄陈同甫书》)。此后历史便走上黑暗,社会历史陷入混乱局面,前者天理流行,为义,是王道,后者人欲横流,是为利,为霸道。按照朱熹的观点,历史的演变是后退的,人们品质愈往后愈低,因为三代圣人心传的道统失传了。因此,要挽救社会倒退的危机,就只有从“存天理,灭人欲”的道德修养入手。

与朱熹针锋相对,陈亮从他的“道不舍人”的观点出发,批判了朱熹历史倒退论,他说:“夫不为尧存,不为舜亡者,非谓其舍人而为道也,若谓道之存之非人所能与,则舍人可以为道,而释氏之言不诬矣”(同上《又乙巳春书之一》)。在这里,陈亮强调了社会规律不能“舍人而为道”,即不能离开人的活动。这是针对朱熹认为三代君主能按尧、舜、禹所传的“道统”办事,实行“王道”,汉唐以后的君主不按“道统”办事而行“霸道”而说的。他认为,道是不会中断的,因为它不能离人而派灭,如果朱熹的说法能够成立,那么就“使千五百年之间成一大空缺”(同上《又乙巳春书之二》)。如此,则“道于何处而常不息哉”(同上《又己巳春书之一》),他以历史事实为依据,认为三代以下不仅不是混乱的黑暗时代,而且认为“汉唐之君本领非不洪大开廓,故能以其国与天地并立,而人物赖以生息”(同上《又甲辰答书》),他们使国家统一,使经济文化得以空前发展,其“大功大德

因已暴著于天下”(同上卷《问答》),他用历史事实的铁证,有力地驳斥了朱熹的倒退历史观。

在陈亮看来,“义”与“利”或“天理”与“人欲”,在人类社会生活中从来就是相互并存的,所谓王道政治与霸道政治,从来就是交杂并用的,根本不存在“三代以上”和“汉唐以下”的绝对不同。他有一句名言:“功到成处,便是有德,事到济处,便是有理”(《宋元学案》卷16《龙川学案》)。他认为王霸、义利之间也不存在着绝对对立的鸿沟。这就是他对三者关系的正确结论。从这个观点出发,陈亮认为,既然“义”和“利”可以统一起来,那么所谓“天理”和“人欲”也不是绝对对立的。他认为,物质欲望是人的天性,不应忽视,统治者对其不能强迫禁止。只能“因其欲恶而为之节而已”(《陈亮集》卷3《问答七》)他主张统治者应用赏罚的手段使为善者得到富贵尊荣,为恶者受到危亡困辱,这就是顺应人的天性,对人们的利欲进行正确控制,而不要从根本上对出于人之天性的利欲要求加以禁止和否定。与重视“事功”的思想相联系,陈亮认为“顺民之心,因时之宜”这才是正确处理问题的方法。

在“王霸”“义利”问题上,陈亮对理学的批判在历史上,特别是在南宋时代,具有重大的进步意义。在今天看来,仍然具有深刻的现实意义。

#### (四)崇高形象声誉历代不衰

疏枝横玉瘦,小事点珠光。  
一朵忽先变,白花皆后香。  
欲传春信息,不怕雪里藏。  
王运休三弄,东君正主张。

(卷17《梅花》)

陈亮一生,忧国忧民。他那种为坚持抗金,为振兴和统一国家、

百折不回,不怕牺牲的爱国精神,在历史上给人们留下了宝贵的精神遗产。上面这首诗,实际上是借花抒情,表达了他高尚、乐观的精神和卓然超拔的意境,欲“传春信息”,不怕“雪里藏”的千古绝唱,正是陈亮一生崇高形象的生动写照。他力主抗战,反对腐败,提倡革新,批判理学。

陈亮的同乡,诗人王柏心在《龙川集跋》中说:“夫龙川先生天下士也,以豪杰而有志圣贤,坎壈不迁,乃用文章显,虽阅百世,其光芒魄力如雷霆虹电,犹挥霍震烁于霄壤……读其书而慷慨奋发、遗弃萎琐卑陋,卓然思自跻于高明光大之域,则其有功于人心学术也”。这一评论,恰如其分地描绘了陈亮的高大形象和不朽功绩,任何历史人物,其言其行不仅在他生前要受人们的毁誉,更重要的是要受历史的检验,要看后人的评说,在这方面,陈亮也算是一个皎皎者。

在萎靡腐败的南宋政治环境中,作为一个胸怀壮志智略横生,议论风凜(辛弃疾《祭陈同甫文》),力排众议,思图革新的思想家,陈亮具有高尚的气节和情操。他在17岁的时候就在《谪仙歌》中借李白来抒发自己的性格,诗中称赞李白说:“我生恨不与同时,死犹喜得见其诗,岂特文章为足法,凜凜气节安可移……!脱靴奴使高力士,辞官视杨贵妃,此真大白太节处,他人不知吾亦知”。表明他在人生价值取向上,不以高官厚禄为追求目标,而是要做一个堂堂正正的人,在此后的几十年中,虽然受打击排斥,其爱国热忱始终不渝,为后人树立了美好的风范,辛弃疾赞颂陈亮为一风流酷似卧龙诸葛(《贺新郎》,《辛弃疾词选》中华书局1979年版第91页,陈亮自己在同朱熹论辩中也写了这样的话来表白表示“研究义理之精微,辨古今同异,原心于炒忍……以涵养为正,睥面盎背,则亮有于诸儒诚有愧焉。至于堂堂之阵,正正之旗,风雨雷电交发而并至,龙蛇虎豹变见而出没,推倒一世之智勇,开拓万古之心胸……自谓差有一日之长”(《陈亮集》卷20《又甲辰秋书》)。他的胆略、才智、谋筹、议论和一些抱负确实与诸葛亮大有相似之处,清人姬肇燕在《刻龙川集序》中说:

宇宙之垂不朽者有三 ,曰事功 ,曰气节 ,曰文章……事功不立 ,其气节可知 ;气节不立 ,其文章可知 ,然求之于古今 ,往往难其人。窃谓永邑(永康)同甫陈公可以当之。

此人在序文中说 :“卧龙、龙川 ,千古一辙 ,何多让焉 !至其气节 ,虽屡遭刑狱 ,而百折不回。有铜肝铁胆 ,唾手成功之志 ,所谓真英雄、真豪杰、真义士 ,真理学者 ,非其人耶 ?”这些评论 ,亦有助于我们对陈亮研究。

吾人读了陈亮之书 ,不免与上述诸人产生同感 ,同时也产生一些遗憾 ,正如明方孝儒所言 :“以同甫之才 ,而不得以一展之死 ,又岂非天哉 !”读此言 ,不由人想起杜甫吊诸葛亮诗“出师未捷身先死 ,长使英雄泪满襟”的佳句。陈亮虽未在其位 ,但才智襟怀 ,韬略谋虑 ,遭遇与诸葛亮何其相似也 !

## 叶适的生平和著作

叶适生于南宋高宗绍兴二十年(公元 1150 年) ,卒于宁宗嘉定十六年(公元 1223 年) ,经历高宗 ,孝宗 ,光宗 ,宁宗四朝 ,主要政治和学术活动在孝宗 ,光宗 ,宁宗三朝 ,从孝宗到宁宗三朝政治上和学术上的重要历史事件 ,如孝宗朝的禁道学 ,光宗朝绍熙内禅 ,宁宗朝的庆元党禁 ,开禧北伐等 ,叶适都曾亲身经历。在这些事件中 ,他都有自己独特的言行和遭遇。了解叶适的生平 ,既可了解其学术思想的基础 ,也可了解其学术思想的特点 ,是他的学术思想的有机组成部分。

叶适的生平 ,大体可分为三个阶段 :从幼年到淳熙五年(公元 1178 年)中进士第二名 ,为求学阶段 ;中进士到开禧三年(公元 1207 年)被劾罢官 ,为从政阶段 ;嘉定元年(公元 1208 年)后 ,回永嘉水心村著书讲学 ,为学术研究阶段。在第二阶段中 ,除两次丁忧(父母各

一次)和庆元党禁期间罢职在原籍外,有二十余年任地方官和京朝官,主要从事政治实践。

叶适的经历中,有许多令人不解的矛盾现象,如作为反道学的永嘉学派的主要代表,为什么挺身而出为道学家朱熹辩护,又在庆元党禁中被列入“伪学逆党籍”为什么一生都主张恢复故土,主张报仇雪耻的抗战派代表,在开禧北伐时拒绝起草北伐诏书,为什么一介书生在开禧北伐失败的危急关头,能力挽狂澜,转危为安,这些都要放在一定的历史条件下,并联系叶适本人的政治、学术观点加以分析,才能得出正确的答案,从而解开这些疑问。

## (一)“贫窳三世”之家

叶适出身于一个贫穷知识分子家庭。父亲叶光祖,字显之,是一位教书先生。叶家原籍处州(今浙江省丽水地区)龙泉县,原来家境尚好。光祖之祖公济,曾游太学,无成,家道衰落。“叶氏自处州龙泉徙于瑞安,贫窳三世矣。”(《母杜氏墓志铭》,《水心文集》卷二十五)自叶公济徙居瑞安,到叶光祖已三世,家境皆贫窳。徙瑞安后,仍无定居,至光祖才“定为永嘉人”。叶光祖“性拓萃,志愿大,困于无地,不自振立。岁既晚,专屏静处,不预人事,味山野之乐而远朝市,服台笠以忘冠绅焉。”(《致政朝请郎叶公圻志》,《水心文集》卷十五)这晚岁,大约是叶适中进士以后的事了。叶光祖有子六人:逮、适、还、过、迈、造,女三人,虽贫穷,家口还是不少。

叶适之母杜氏夫人,是一位勤劳的贤慧的劳动妇女。杜氏温州瑞安人,祖上曾任县吏,父辈居田间,“有渔耕之乐”。杜氏生时,家业已衰。未出嫁前,即“能当其门户劳辱之事”,“孝敬仁善,异于他女子”。嫁到叶家后,过着颠沛困厄的生活,泰然处之,“未尝变色”;辛勤劳作,不避琐事,有人讥笑,仍乐而为之,且曰:“此吾职也,不可废。”(《母杜氏墓志铭》,《水心文集》卷二十五)尽管生活如此困苦,

夫人仍不忘子女的教育,曾勉励叶适兄弟说:“吾无师以教汝,汝善为之,无累我也。”“废兴成败,天也;若义不能立,徒以积困之故受怜于人,此人为之缪耳。汝勉之,善不可失也。”因此,叶适从小就刻苦攻读经书。“故虽其穷如此,而犹得保为士人家者,由夫人见之之明而所守者笃也。”(同上)

乾道二年(公元1166年),温州、台州一带发生大水灾。当时叶适已十七岁。叶家遭灾,“飘没数百里,室庐什器皆尽。自是连困厄,无常居,随就辄迁,凡二十一所。所至或出门无路,或栋宇不完……”(同上)。经过这种颠沛流离的生活之后,叶光祖最后才定居于永嘉。

关于叶适的家庭出身,有的论著定为庶族地主,是不妥的。各种材料尚无关于叶适出身的家庭有收田租之类的剥削行为的记载,是不能定为地主的。叶家生活的来源,主要是其父“聚数童子以自给”,然而“多不继”;还要靠其母做些家庭手工业活来补贴家用。(同上)这两项都是劳动收入,并未剥削他人。因此,叶适出身的家庭,是一个“贫匮三世”的士人家,也就是贫穷知识分子的家庭。至于叶适的政治、经济思想,往往代表了庶族地主的利益,但这是另一个范畴的问题,并不能作为他是出身于庶族地主的根据。叶适在中进士以后,有了官职和俸禄,可以购置田产,收取地租,从而使其家庭上升为庶族地主,那是以后的事情。叶适出身于贫穷知识分子的家庭,比较接近劳动人民,对人民的苦难有较深切的了解,这与他以后的思想中充满了对劳动人民的同情,要求统治者尽量减轻人民的苦难,有很大的关系。

## (二)求学时期

叶家虽贫穷,仍保持“士人家”的门风。叶适从小读书求学,先是出于家教。但其父叶光祖毕竟是个“童子师”(相当于现今的小

学教师),并非硕学名儒。叶适要在学问上求得进一步发展,就要就学于名师。幸好当时永嘉地区学问渊博思想深刻的学者,不乏其人。永嘉著名学者薛季宣、郑伯熊、陈傅良等,当时正在永嘉一带讲学,叶适都曾向他们请教。

《宋元学案》定叶适为郑氏门人。但叶适自己说:“某之于公,长幼殊殊,登门晚矣,承教则疏。”(《祭郑景望龙图文》,《水心文集》卷二十八)这就是说,叶适虽问学于郑门,但为时很短。受教不多。而他与薛季宣、陈傅良则过从甚密。乾道五年(公元1169年),叶适到婺州(金华)拜访薛季宣(当时任婺州司理参军),向他求教,从此二人之间书信不断,直至乾道九年(公元1173年)薛季宣四十而亡。叶适与陈傅良交游更长,“余亦陪公游四十年,教余勤矣。”(《宝谟阁待制中书舍人陈公墓志铭》,《水心文集》卷十六)

叶适与陈傅良交游,始于孝宗隆兴元年(公元1163年)。当年叶适十四岁,寄学于瑞安林元章家,与其子颐叔(正仲)和渊叔(懿仲)同学。“元章能敛喜散,乡党乐附。诸子自刻琢,聘请陈君举为师,一州文士毕至”(《林正仲墓志铭》,《水心文集》卷十六)。

当然,叶适在青少年时代,勤奋好学,为其师者亦不仅限于永嘉学派的学者。凡有学问有德行者,如刘夙、刘朔二兄弟,叶适亦曾师事之。二刘是林光朝的门人。林光朝为程氏三传,世称艾轩先生。“终宋之世,艾轩之学,别为源流。”(《宋元学案》卷四十七《艾轩学案序录》)二刘公“其学本于师友,成于理义,轻爵禄而重出处,厚名闻而薄利势”。二人相继教授温州,“于是邦之士,披山通谷,浚泉源而达之川流,其尚克有闻,二公之力也。”叶适亦“童孺事二公”,而与刘夙子弥正、刘朔子起晦同学为友。(《著作正字二刘公墓志铭》,《水心文集》卷十六)二刘公的学问和政绩,对年轻的叶适都有一定的影响。

为叶适之师者,还有隐君子永嘉人陈烨。陈烨字民表,生于高宗建炎元年(公元1127年),愤于“道衰教失”,隐居永嘉郭之西,平生

著书甚工却不示人，“不欲以词藻竞于时”，揣摩世事甚精，对客默而不解，“惟恐以聪察矜于物”；非其耕不食，非其织不衣，非其好不与游而久，无悲愁愠忿生于色，无怨尤非怒加于人。以上为陈隐士所称，“自余幼从君至者，验其所行，无不然者。”（《陈民表墓志铭》，《水心文集》卷二十五）陈焯卒于嘉定七年，享年八十八岁，是叶适一生中交游时间最长的一位。孝宗乾道九年（公元1173年），叶适二十四岁，由于家境贫困，无以为养，奉母之命赴京城（当时称行在）临安（今杭州）谋生，就学于太学。当时孝宗皇帝精厉图治，屡下诏求直言，而所征询的问题，正是叶适平时所学习和研究的，因此他是有言可发的。但是，按当时的制度，太学生不得向皇帝上书言事，叶适就只得向西府（即枢密院）上书，时间在他到临安的第二年。

叶适上书的西府长官，是叶衡。淳熙元年（公元1174年）四月开始，他先后任签书枢密院事，权知枢密院事，直至左丞相兼枢密使。叶适对他抱有很大希望，故上书言“今天下大势”。他指出，当时“天下大势”的一个主要问题，是“畏战无勇之俗”。此俗由来已久。宋初，太宗下太原，“势可以定燕，代而不果”，真宗亲征至澶渊，“力可以破契丹而不听，乃反黜币赐金”，订立城下之盟，已开这种积弱之势。到宋仁宗时，“专以偃兵不战持守天下”，这种风气已到“莫能易”的地步。“当时元老大臣，以和亲避狄为上策。学士大夫，以因循苟简为正论。”在这种普遍的社会心理状态中，虽在“士马全盛，生民安乐”时，“然一方有警，天下震动”。而事态平息后，“兵寝事竟，则谋议之臣动色相贺，以为万全，不自知其耻也”。“畏战无勇之俗”就是这样形成的。直到宋神宗“熙宁，元丰之际，始稍变其习（按指王安石变法），思有以振之，然天下之心终以不服。至于邪正相非，朋党相接，大坏极弊，以及靖康之忧。”自此之后，“虽有忠良谋智之士，学于圣贤”，但是，“刚心勇气，无复存矣”。

面对这种积弱苟安和畏战无勇的大势，叶适的态度是积极的。他认为，“治乱无常势，成败无定谋”，“弱可强也，怯可勇也”。从历

史上看,“穰苴之胜,战已败之师,勾践之霸,奋垂亡之国”,当前正需以这种发愤图强的精神,“用今之民,求今之治,则亦变今之势矣。”在这种思想指导下,他向枢密院长官提出了一系列改革措施和建议,以改变积弱的形势。首先是“酌古今之变,权利害之实,以先定国是于天下。”然后是“收召废弃有名之士,斥去大言无验之臣”;“辟和同之论,息朋党之说”;“罢太甚之求以纾民力”;“广武举之路”;“耕因屯之田以代军输”;“稍宽闽、浙之患,无旷江南之野”等等。而为了这些措施得以实行,还必须做到三条:诚、赏、罚。所谓“诚”,就是“发号出令,无有巨小,必思生民之大计而不徇乎一身之喜怒”;所谓“赏”,就是“爱人之功,求人之善,举之公卿之上而忘其疏贱之丑”;所谓“罚”,就是“惩人之过,明人之恶,加之鞫殛之戮而遗其贵近之厚”。(以上引文,均见《上西府书》,《水心文集》卷二十七)

以上是叶适第一次上书言事,即已切中时弊,足见永嘉之学重事功,谋实务之本色。这次上书中的观点和主张,在叶适的政治实践和学术生涯中一以贯之。

叶适在临安的时间并不长,只有一年多。在《上西府书》中就已表示要“收拾废放,将就陇亩”了。上书后,即回永嘉。此时叶适虽只有二十多岁,但学问已相当可观,因此可以操其父业,聚徒教学了。从临安归,“后二年,余教诸生于乐清”(《丁少詹墓志铭》,《水心文集》卷十四)。慕名来就学的,就有台州黄岩人丁希亮。丁希亮字少詹,淳熙元年曾在临安见过叶适。这次到乐清来,“人谓少詹年已尊老(大叶适四岁),读书有数,而论议自许夸大,相与背笑之,少詹知而不温也。”(同上)次年又变名字从陈亮,陈亮惊奇之。

叶适回到永嘉,直到考中进士第二名,这段时间一面教学,一面研究学问,已是一知名学者了。

在淳熙四年(公元1177年),叶适二十八岁时,娶高氏为妻。高氏比叶适小十岁,出身于“门贵身贫”之家。“高氏既归余,余号尤贫。高氏之能匀厚培薄,均足内外,使余尚自立闾巷者,皆用夫人

(按指叶适岳母)教。”(《高夫人墓志铭》,《水心文集》卷十四)高家原籍亳州蒙城(今安徽蒙城县),祖上从高琼开始,世为宋之勋臣,英宗宣仁圣烈后(神宗之母)出于其门。哲宗元佑年间,宣仁高氏以太皇太后主政,起用司马光为首旧党,改王安石新法,史称“元佑更化”。叶适岳父高子莫(字执中)曾祖公绘为宣仁后亲侄,曾任保静军节度使,赠太师,追封咸宁郡王。徽宗崇宁年间,蔡京立“元佑党籍”打击异己,宣仁后受贬,高家也家道中落。子莫父本之,任江西运司干官,死时子莫才五岁。南渡时,“逃乱转客,留居永嘉”(《高夫人墓志铭》,《水心文集》卷十四)。“高氏来永嘉,无宅无田。公(指高子莫)幼孤,贫甚,天性耐穷约,知事轻重,转侧间巷间,自求师友以立门户,故虽贵姓而知名与儒书生等。”(《高永州墓志铭》,《水心文集》卷十五)高子莫在郢州京山(今湖北省京山县)任县尉,高夫人翁氏“远不能至,独与两女闭门课纺织自给”,“夫人智能通南北之俗,自文绣工巧,下至炊爨烦辱,皆身亲之,豫算有无,乃具衣食”。因此,夫人能“相夫子之贫而不废礼,成夫子之廉而不失义”(《高夫人墓志铭》,《水心文集》卷十四)。高家这种门风与境况,与叶家虽贫而犹得保为士人之家极相类似,因此,得以联为姻亲。

### (三)从政时期

#### 1. 步入仕途

孝宗淳熙五年(公元1178年),叶适二十九岁,是年四月,赐进士及第出身四百七十七人,叶适为第二名,授职平江节度推官。平江军属两浙西路,在苏州。节度推官是从八品的幕僚之职,为当时进士甲科授官的起点。叶适赴任不久,即逢母丧,丁忧在家。

叶母杜氏从乾道八年(公元1172年)开始得异疾,卧病七年。到淳熙五年春,一天,忽然能下地行走,如平常人一般。亲戚子侄交相庆,而叶适正好中进士归省。大家都以为从此病就好转了。然而,

到了六月,病复发,不可救,于闰六月二十三日去世,享年五十三岁。

叶适居家守制,以读书,研究学问为主,与学者交游也不少。在守制期间,写成《制科进卷》九卷,刊行于世。当时永嘉学者都相继归来:郑伯熊景望由知宁国府秩满归永嘉,陈傅良君举由福州通判被劾罢归,徐元德居厚由绍兴府推官罢去,徐谊丁忧在家,戴溪肖望未得官。叶适有条件与他们叙友情,切磋学问。淳熙七年(公元1180年)秋七月,陈亮由永康到永嘉,与陈傅良、叶适、郑景望、景元、蔡幼学、徐元德、陈谦、戴溪、徐谊诸子相聚论学,永嘉诸子盛情款待,交游盛欢。陈亮别时,作词《南乡子》一首以致谢:

人物满东瓯,  
别我江心识俊游。  
北尽平芜南似画,  
中流,谁系龙骧万斛舟。  
去去几时休  
犹自潮来更上头。  
醉墨淋漓人感旧,  
离愁,一夜西风似夏不

(《陈亮集》卷三十九)“醉墨淋漓”形容永嘉诸友饯别陈亮时饮酒赋诗的情景。

淳熙八年(公元1181年),叶适三十二岁,守制已满,改授武昌军节度推官。武昌军在鄂州(今湖北省鄂州市),属荆湖北路。叶适溯江西上,到鄂州仍任八品的幕僚之职,为“州县卑冗之官”(《与赵丞相书》,《水心文集》卷二十七),公务虽杂,但还有闲暇时间来研究学问。

这年六月,少师史浩向皇帝荐薛叔似、杨简、陆九渊、陈谦、叶适、袁燮、赵善誉等十六人,孝宗下诏并赴都堂审察。(《宋史·孝宗本纪》)审察的结果,叶适也在“升擢之数”。叶适得知后,一面具公状申省,一面给宰相赵雄写信,力辞升擢之召。理由是:“某幕僚得试

吏之勤,待次有为学之暇,可以自守其义,而无负朝廷器使之意,则相公不必责之当至也。”(《与赵丞相书》,《水心文集》卷二十七)这当然是对宰相说的客气话,其实,当时的地方低级官员也并不是那样轻松的。“凡人为官,稍可以纤意快志者,至京朝官始有其仿佛耳。自此以下者,皆劳筋苦骨,摧折精神,为人所役使,去仆隶无几也。”(《苏老泉先生全集》卷十三)叶适这次有机会计擢而不应召,是因为考虑到“可辞而不辞,别人必以为冒”(《与赵丞相书》,《水心文集》卷二十七),为了避免冒进之嫌,宁肯忍受幕僚之劳苦。

约淳熙十年(公元1183年),改授浙西提刑司干办公事。浙西提刑置司苏州,干办公事为其幕僚。由于当时叶适颇有名望,因此吴、越等地的知识分子慕名而去问学,探讨时政和学术的人很多,其中常随叶适的有吴人孟猷(字良甫),孟导(字达甫)兄弟,周南(字南仲),绍兴人宋驹(字厩父),商河人孔元忠(字复君),吴人滕成(字季度),饶州(今江西上饶市)王大受(字宗可)等。

淳熙十二年(公元1185年),叶适被召,“自姑苏入都”(《水心别集》卷十五),授职太学正。这虽是正九品(低于原任幕职品级)的小官,但已改为京官,以后升迁较快,不久就改为大学博士(从八品)。叶适这次入都改任京官,是出于宰相王淮的推荐。在此之前,陈亮致信王淮,竭力保举叶适。其中说:

亮向尝言叶适之文学与其为人,此众所共知,丞相亦尝首肯之矣。此人极有思虑,又心事和平,不肯随时翻覆,既有时名,又取甲科。今一任回改官,于格例极易拈掇。丞相若拔擢而用之,必将有为报效者。但秀才要索事分,若使之随例文候于逆旅,恐非其所能。今已余两月,丞相若干半月间那辍一差遣与之,徐议拔摧,亦无不可。薛叔似文学虽不及适,然识虑精密,心事和平,盖亦不减。向因面对,上亦意其可用。丞相盖已将顺上意矣。若并收此人,更与一迁,而适代之,上必不以为难。是丞相一举而得两士,亦足以厌满天下之公论。亮当以五十口保任其终始可信也。(《与王季海丞相》,《陈亮

集》卷二十七)这个建议很具体:将薛叔似升迁,而以叶适代之。薛由太学录升至太常博士,叶适为太学正(太学正,录皆为正九品),大概就在此时。这在王淮来说不过是举手之劳。而陈亮在淳熙十一年冤案出狱后,曾致王淮一信(《谢王丞相启》,《陈亮集》卷二十七),表示感谢,彼此皆有好感,王淮也会给陈亮这个面子的。叶适在任满改官的过程中,同陈亮,朱熹都有书信往来。陈亮在给朱熹的信中说:“正则学识日以超颖,非复向时建宁相见之正则也。”(《又乙己春书之一》,《陈亮集》卷二十八)而朱熹的看法,则与陈亮不同,他说:正则闻甚长进。比得其书,甚久不甚答得,前日有便,已写下而复遗之,今以附纳,幸为致之。观其议论,亦多与鄙意不同,此事尽当商量,俱卒乍未能得聚,便得相聚亦恐未便信得耳。(《寄陈同甫书》,《朱文公文集》卷三十六)由此可见,此时叶适的观点同朱熹的分歧已很显然。谨记此点,对了解后面叶适为朱熹辩护的意义,会很有帮助。

这年陈亮在老家起新屋数间,其中有三间柏屋,名“抱膝”,请叶适、陈傅良、朱熹等人作诗。叶适作《抱膝吟》二首,陈傅良作一百。叶适之吟如下:

昔人但抱膝,将军拥和銮;  
徒知许国易,未信藏身难;  
功虽愆岁晚,誉已塞世间。  
今人但抱膝,流俗忌长叹;  
儒书所不传,群士欲焚删;  
讥诃致囚絏,一饭不得安。

《宋史》本传有“参知政事龚茂良荐之,召为大学正,迁博士”的记载,有关叶适的著述多所引用,实误。按龚茂良于淳熙元年任参知政事,淳熙四年六月罢。叶适到淳熙五年才考中进士,是年龚茂良卒于英州贬所。故这次叶适改官,推荐者不可能是龚茂良,而是王淮。第一,淳熙八年史浩荐叶适等16人时,王淮已是枢密使,奉诏都堂审

察,王淮当与其事,第二,是由于陈亮向王淮作了荐举。

珠玉无先容。松柏有后艰。  
内窥深深息,仰视冥冥翰;  
勿要两髀消,且令四体胖。  
徘徊重徘徊,夜雪埋前山。  
音骇则难听,问骇则难答;  
我欲终言之,复恐来噂沓。  
培风鹏未高,弱水海不纳。  
区夫负独志,经丈考离合;  
手捩二千年,柔条起衰飒。  
念烈傥天回,意大须事匝;  
偶然不施用,甘尽斋中榻。  
宁为楚人弓,亡矢任挽踏;  
莫作随侯珠,弹射坠埃。

(《水心文集》卷六)

陈亮曾将叶适和陈傅良的《抱膝》诗寄朱熹,朱熹回信评论说:  
“二公诗皆甚高,而正则摹写尤工,卒章致意尤笃,令人叹息。”(《朱文公文集》卷三十六)叶适从姑苏入都时,曾准备了奏稿凡四十余篇,以应皇帝召对,但未得机会。到了淳熙十四年(公元1187年)才有机会上殿轮对。叶适向孝宗皇帝进言道:

臣窃以为今日人臣之义所当为陛下建明者,一大事而已:二陵之仇未报,故疆之半未复。此一大事者,天下之公愤,臣子之深责也。或知而不言,或言而不尽,皆非人臣之义也。

……方今之虑,正以我自有所谓难,我自有所谓不可耳。夫我自有所谓难,而不知变其难以从其易;我自有所谓不可,而不知变其不可以从其可。于是力屈气索,甘为退伏,常愿和好,抽兵反戍,拱手奉虏,而暂安于东南。臣以为此今日之大患,所当先论者也。

接着叶适分别分析了所谓四难变和五不可:“国是难变,议论难

变,人材难变,法度难变,加以兵多而弱不可动,财多而乏不可动,不信官而信吏不可动,不任人而任法不可动,不用贤而用资格不可动。”其中国是难变一条中,叶适特别批评了“重誓约,畏先事,以金币啖虏,本景德(宋真宗年号)以来立国之素规”,直到“绍兴既和,则细损不较,册命行于至尊,陪隶施于宰辅”的“屈意损威以求和好”的国策,指出“置不戴之仇而广兼爱之义,自为虚弱,既已久矣”。在议论难变一条中,叶适批评了当时议论混乱的状况:“小人之论如彼,君子之论如此。陛下欲询众谋,则流言成市,互为废兴,若断以独志,则虑之不尽,事难轻发。”在论述人材难变一条时,叶适尖锐地指出:“当艰难鼎峙之时,岂无杰材异禀,克就勋绩者乎?今环视诸臣,前者后者,迭进迭退,其知此事本而可以反覆议论者谁乎?其抱此志意而可以策励期望者谁乎?”在法度难变一条中,叶适批评了“徒鉴五代之致乱而不思靖康之得祸”的偏颇,“陛下循守旧模,而欲驱一世之人以报君仇,则形势乖阻,诚无展力之地”。在五不可动中,“今营,屯,厢,禁,见卒至六十万,群校贵将,廪禄无算,外虚州县,内困朝廷,盖兵以多而遂至于弱矣”。南宋苛捐杂税繁多,人民负担沉重,困苦特甚,“岁入于官者八千万缗,而支费常不足,盖财以多而遂至于乏矣。”

叶适接着提出了“变国是,变议论,变人材,所以举大事”的变革主张。他建议:“讲利害,明虚实,断是非,决废置,在陛下所为耳。大义既立,则国是之难者先变矣;陛下之国是变,则士大夫议论之难亦变矣;群臣之在内者进而问之,在外者举而问之,其任是事者亲用之,其不任是事者,斥远之,则人材之难亦变矣。”四难既变,“则兵以多而弱者,可使少之而后强也;财以多而乏者,可使少之而后裕也”,如此等等。只要进行一番改革,“期年必变,三年必立,五年必成,二陵之仇必报,故疆之半必复,不越此矣。”(以上引文均见《上殿札子》,《水心别集》卷十五)。

显然,叶适在多年的幕僚生涯中,对国家的政治、经济、军事等方

面的实际情况都有比较深入的考察,因此这个奏札论事皆能切中时弊,所提建议也较切合实际,因此能够打动孝宗这个有志于恢复的皇帝的心。孝宗看了这个奏札,“惨然久之”(见《宋史》本传)。在此之后,叶适改任太常博士兼实录院检讨官。

然后,叶适又上书丞相,荐举“近岁海内方闻之士,志行端一,才能敏强,可以卓然当国家之用者”,凡三十四人。有:陈傅良,刘清之,勾昌泰,祝环,石斗文,陆九渊,沈焕,王谦,丰谊,章颖,陈损之,郑伯英,黄艾,王叔简,马大同,吕祖俭,石宗昭,范仲黼,徐谊,杨简,潘景宪,徐元德,戴溪,蔡戡,岳甫,王楠,游九言,吴镒,项安世,刘烜,舒璘,林鼐,袁燾,廖德明。(《上执政荐士书》,《水心文集》卷二十七)这些人“后皆召用,时称得人”(《宋史》本传)。

叶适的这些上书,荐士的举动,在当时的知识分子中反响较大。如朱熹在致陈亮的信中,就曾赞赏说:“承谕正则自以为进,‘后生可畏’非虚言也。想已相见,必深得其要领,恨不得与闻一二。”(《朱文公文集》卷三十六)

## 2. 《辩兵部郎官朱元晦状》

在叶适的文章中,《辩兵部郎官朱元晦状》是一篇颇具特色的辩论文。叶适是南宋永嘉学派的主要代表人物之一,朱熹是南宋道学的主要代表人物,这两派在学术观点上是根本对立的,但是为什么在兵部侍郎林栗弹劾朱熹时,叶适要挺身而出,为朱熹辩护呢?叶适为朱熹辩护有什么意义呢?这首先要从这篇辩护状本身的内容上分析起。

《辩兵部郎官朱元晦状》的内容大体上可分为两个部分:一部分是对朱熹被任命为兵部郎官后,因脚疾而未供职,林栗因此而给朱熹定以罪名,要求停罢朱熹所作的辩护。在这个问题上,叶适据实力争,仗义执言,驳斥林栗对朱熹指斥的“不实”,从而证明朱熹无罪。另一部分是针对林栗指责朱熹“本无学术”,以朱熹聚徒讲学为“乱”,以“道学”为罪,所作的批驳。

在这个问题上,叶适不但为朱熹辩护,而且对以“道学”为罪这种做法的后果作了论述,其意义超出了为朱熹辩护本身。

叶适向孝宗皇帝说明了他上书为朱熹辩护的原因。他说:“今以郎官去留,何至上封事,徒溷宸虑哉!盖见大臣以下,畏栗凶焰,莫敢明辨,积在厉阶,将害大体尔。”林栗官职比叶适高,在朝中相当有势力,连大臣都怕他,叶适以一个太常博士的小官,敢于挺身而出与之相抗,这种精神是可嘉的。

叶适在反驳林栗指责朱熹“本无学术”时,明确指出其不实:“使熹果无学术,人何用仰之?果有学术,其相与从之者,非欲强自标目以劝人为忠为孝者,乃所以为人材计,为国家计也。”叶适指出贬斥朱熹“本无学术”之不实,所说极是。即使是从今天看来,朱熹也无疑是他那个时代学识渊博的学问家,他所集其大成的道学思想,也是一个博大精深的思想体系,可备一家之言,叶适作为永嘉事功学派的代表,在学术观点上是同朱熹根本对立的,他同朱熹在观点上的对立,是一种学术观点同另一种学术观点的对立,这种对立,以互相承认其学术价值为前提,而林栗全盘否定朱熹,贬斥朱熹根本“无学术”,叶适不能容忍这种贬斥是可以理解的,因为这种贬斥根本不符合事实,是从偏见出发的。叶适指出,朱熹授徒论学,有那么多人“相与从之”,正说明朱熹并非“本无学术”,而是有学术的。叶适从封建国家的立场来看,认为朱熹聚徒讲学,是“为人材计,为国家计”,是对国家有利的。

林栗指责朱熹“所至辄携门人数十人,习为春秋,战国之态,妄希孔,孟历聘之风。绳以治世之法,则乱人之首也。”这个政治帽子扣得很大,叶适不能不予以反驳。他说:“臣闻朝廷开学校,建儒官,公教育于上,士子辟家塾,隆师友,私淑支持于下,自古而然矣。”叶适这里实际上概括地追述了我国自古以来的教育史,既有由国子监,太学,直至州,县学的官学系统,又有士人(知识分子)私人聚徒讲学的私学系统。而打破“学在官府”的垄断局面,开私人讲学风气之先

的,正是春秋末期的伟大思想家、教育家孔子。官学和私学两个系统并存,是我国教育和学术发展的传统,“自古而然矣”。特别是有宋一代,士子私人讲学之风特盛,书院林立(书院大部是私人所办,有的是民办官助),为学术繁荣的一大标志。到了南宋,不但朱熹讲学于闽赣湖湘等地,还有陆九渊兄弟讲学于江西,张栻讲学于湖湘,陈亮讲学于永康,薛季宣、陈傅良、叶适等讲学于永嘉,可谓一时之盛。这是“自古而然”的私人讲学传统在南宋的发展,完全是一种正常现象,根本不是“乱人之首”。相反,只有在奸臣当道的情况下,才要破坏这种学术、教育发展的正常状况。如“蔡京用事,诋习元佑学术,曾有不得为师之禁”。这是不正常的,这种做法已经受到了谴责,这个时期已经过去。“今栗以诸生不得从熹讲学为熹之罪,而又谓非治世之法,宜禁绝之,此又非其实也。”显然,林栗是把“治”与“乱”的关系颠倒了,以讲学为罪,要禁绝之,才真正“非治世之法”,是重复蔡京之类的奸臣“不得为师之禁”的致乱之法。叶适从历史的回顾中来反驳林栗,是很有力的。

在此基础上,叶适又进一步指出:

凡栗之辞,始末参验,无一实者。至于其中“谓之道学”一语,则无实最甚。利害所系,不独朱熹,臣不可不力辩。盖自音小人残害忠良,率有指名,或以为好名,或以为立异,或以为植党。近创为“道学”之目,郑丙倡之,陈贾和之,居要津者密相付授,见士大夫有稍慕洁修,羸能操守,辄以道学之名归之。以为善为玷阙,以好学为过愆,相为钩距,使不能进,从旁窥伺,使不获安。于是贤士惴栗,中材解体,销声灭影,秽德垢行,以避此祸,殆如吃菜事魔影迹犯败之类。往日王淮表里台谏,阴废正人,盖用此术。……栗为侍从,就其蹇浅,无以达陛下之德意志虑,示信于下。而更袭用郑丙、陈贾密相付授之说,以道学为大罪,文致语言,逐去一熹。自此游辞无实,谗口横生,善良受祸,何所不有!(以上引文均见《水心文集》卷之二)叶适这里主要是从后果上来论述以“道学”为罪的危害,作出“利害所系,不独

朱熹”的论断,是这篇辩护状的核心观点,意义十分重大。围绕这个论点,叶适从几个方面进行了论证。

首先,叶适回顾了几年前郑丙、陈贾请禁道学的做法,开了一个很坏的先例,就是以某种学术为罪名来打击学者。叶适说,以往“小人残害忠良”,往往用“好名”、“立异”、“植党”为罪名,从郑丙、陈贾开始,用“道学”为罪名,“以为善为玷阙,以好学为过愆,相为钩距,使不能进,从旁窥伺,使不获安”,搞得人心惶惶,“贤士惴栗,中材解体,销声灭影,秽德垢行,以避此祸”,产生了很坏的效果。第二,叶适指出,这种以“道学”为罪名来打击学者的行为,在手法上也不正当,是“居要津者密相付授”的方法,行动诡秘,不是光明正大的,“往日王淮表里台谏,阴废正人,盖用此术。”第三,林栗“袭用郑丙、陈贾密相付授之说,以道学为大罪”,如果仅仅是为了罢黜一个朱熹,害处还不大,叶适所担忧的是,这个口子一开,“自此游辞无实,逸口横生,善良受祸”,那危害就大了。以“道学”为罪,势必殃及学人,受害的绝不是朱熹一人,叶适为朱熹同时代的学者,对这个问题特别敏感。叶适有此担忧,绝不是杞人之忧,作为事功学派的代表,他看问题要比别人更切合实际一些,更深入一些。他不能不看到,郑丙、陈贾禁道学的上疏公布之后,朝廷上下掀起一股反道学的潮流,这种潮流显然与他自己及陈亮对道学的批评有本质的不同,而是一种学术界以外的政治力量。以政治手段对道学学者的打击和排斥,而实际受害者却不限于道学学者,连他的挚友陈亮也受株连,惨遭冤狱。有此历史教训,所以当林栗以“道学”为罪而弹劾朱熹时,叶适就警觉起来,预感到这样做的后果的严重性,“利害所系,不独朱熹”,而是对着所有在学术上有所建树,能提出新观点,建《宋史纪事本末·道学崇黜》中引叶适此疏,在此之下有“固未甚害,第恐”之语,连接上下文,更加顺畅,也更合叶适此文的本意,似应补上。立新体系并聚徒讲学的学者而来的。在这个问题上,叶适同朱熹在利害上有了共同性,因此,他要挺身而出,为朱熹辩护。他在这时为朱熹辩护,并不

是只为朱熹一人辩护,而且是为当时所有具有新观点,建立新体系并授徒讲学的学者辩护,是抵制政治上的强权对学术界的横加干涉,是要保护学者自身探讨学术,学者之间互相论辩得以正常进行,而不受外来的干预。如果说,那些道学家们往往空谈义理,空谈性命,而讳言利害,表现得比较迂阔的话,那末象叶适这样的事功学派的学者却不是这样。而是注重事情本身的来龙去脉的分析,从中认清事理之所在,他不回避利害的问题,而是特别注意事物的利害,注重事情的后果。由此看来,叶适此时挺身而出为朱熹辩护,并没有违背他作为事功学派学者的根本观点,却上表明了事功学派注重实际,切中事理,顾及后果,明辨利害之所系的本色。我们可以看到,“庆元党禁”的出现,证实了叶适在这篇辩护状中所做的预测,叶适在这里所担忧的事,在“庆元党禁”中都成了严酷的事实。

对叶适的《辩兵部郎官朱元晦状》,当代学者在关于叶适的著作和论文中,或避而不谈,或涉及到而不置可否,个别著作中有所评论却颇有微词。如《宋明理学史》论及此事时,有这样的评论:“到淳熙十五年,当朱熹遭到林栗攻击时,他(指叶适)却出来为朱开脱,辩解。……林栗出于排斥理学家参加政权的需要,自然不免于不实之词。而叶适在《辩兵部郎官朱元晦状》中,却激烈攻击林栗,袒护朱熹……反映了叶适当时对道学的认识,在思想上还不完全明确。”(该书第十四章第二节)这里有两个问题:一个是,叶适当时为朱熹辩护反驳林栗,做得到底对不对?一个是,叶适为朱熹辩护,是因为“当时对道学的认识,在思想上还不完全明确”,还是有别的原因?以叶适这样一个朱熹在学术上的反对派出来为朱熹辩护,似乎是不可理解,但只要稍加分析,就可明白个中之道理。林栗对朱熹的弹劾,并未批评到道学的内容,林栗本人也没有在学术上提出什么观点来同朱熹的道学思想相对立。因此,林栗同朱熹之争,根本不是学术之争。林栗弹劾朱熹,也不仅仅是出于排斥理学家参加政权的需要,否则也难以理解林栗贬斥朱熹“本无学术”,以“道学”为罪,要求禁止

朱熹聚徒讲学这样一些不属参加政权的学术活动。林栗本人曾著有《易解》一书,也可算是个学者,但他弹劾朱熹并非以学者身份,而是以兵部侍郎的身份,从他弹劾的内容来看,他代表的是一种政治力量,代表了强权。他对朱熹的弹劾,实际上是代表强权对一种学术的压制,而这种压制如果得以实行,那未受压制的就不是一种学术(如道学),而是一切学术。因此,叶适为朱熹辩护。不独为朱熹一人,而是为整个学术界辩护,是代表学术界与林栗所代表的强权相对抗。因此可见叶适为朱熹辩护的正义性。我们还可以进一步看到,正因为朱熹同叶适在理论上是论敌的关系,叶适为朱熹辩护表明他同朱熹并无门户之见,更可见叶适品质的高尚。由于林栗并未批判朱熹的道学观点,而叶适也并未对朱熹的道学观点本身进行辩护,因此也不能说叶适袒护了朱熹。

叶适对道学的认识是有一个过程的,他对道学进行系统的批评,是在被罢职后退居永嘉水心村时的事,在他为朱熹辩护之前,尚未同朱熹发生过正面的辩论,如陈亮同朱熹辩论那样。但是,这并不意味着叶适为朱熹辩护时,对道学的认识还不够明确。事实上,在此之前,叶适同朱熹在观点上的分歧是清楚的。淳熙十二年,叶适在致朱熹的信(此信不见于《叶适集》,已佚)中曾阐述过自己的观点,朱熹致陈亮的信中提到叶适:“观其议论,亦多与鄙意不同,此事尽当商量。”这年叶适在为应皇帝的召对而准备的稿子中,有“虽有精微深博之论,务使天下之义理不可逾越,然亦空言也”(《水心别集》卷十)之论;到淳熙十四年,在《上殿札子》中,有“高谈者远述性命,而以功业为可略”(同上,卷十五)的批评,这些显然是针对朱熹等道学家把“义理”同“事功”对立起来,空谈“义理”而不切实事的观点而发的。这里所论及的,是永嘉之学同道学的主要分歧,带有根本对立的性质。为什么到了淳熙十五年,叶适反而站出来为朱熹辩护呢?是叶适在原有的观点上后退了呢?还是原来对道学的认识就不清楚,因而同道学划不清界限?反过来说,如果叶适对道学的认识更加深刻,更加

清楚了,是不是就不再出来为朱熹辩护了呢?不是的。这里的问题在于,叶适同朱熹在学术观点上的分歧,同林栗弹劾朱熹,完全是两个性质不同的问题。如前所述,叶适同朱熹在学术观点上的分歧,是学者之间的学术之争,而林栗弹劾朱熹是以政治权力来压制一种学术。叶适同朱熹在学术观点上的分歧,并不妨碍他在朱熹受到政治迫害时站到朱熹一边;叶适为朱熹辩护,并不意味着他在学术上放弃自己的观点,混淆了他同朱熹在思想上的界限,并不妨碍他在以后的学术生涯中进一步批评道学的观点。因此,可以这样说,即使他在以后的研究中对道学的认识更深刻,更清楚了,他也不会容忍来自外面的以政治权力来压制一种学术(如道学)的做法,因为以后的事实越来越证明,这种做法对学术界来说是一场灾难。

叶适的《辩兵部郎官朱元晦状》的结果是“疏上,不报”。其后,林栗被劾出知泉州,而朱熹亦“请祠”,回武夷山著书去了。(《续资治通鉴》卷一百五十一)

此后,叶适在临安并不顺心。主要是他在淳熙十四年《上殿礼子》论恢复没有结果,原因是孝宗“此志已泯”。丞相周必大也没有支持叶适。因此,叶适觉得在朝中无事可做,不如出外做个地方官。陈亮说:“正则闻欲求外,周丈(即周必大)独当政柄,何以使贤者至此乎!”(《与尤延之侍郎》,《陈亮集》卷二十九)

### 3. 试郡治民,办事务实

淳熙十六年(公元1189年)二月孝宗内禅,太子赵敦即位,是为光宗。叶适作为太常博士,在新君“祇见祖宗之初,颇预讨论,尝叨奉引。……获缀末班”(《蕲州到任谢表》,《水心文集》卷之二)。新君即位,引起了叶适的新希望,在召对之机,上《应诏条奏六事》,再论恢复之策。他首先阐明“治国之要”：“当微弱之时,则必思强大;当分裂之时,则必思混并;当仇耻之时,则必思报复;当弊坏之时,则必思振起;……”然后,分别分析了当时在政治、经济、军事等方面的六大问题,称为“未善者六事”,即“国势未善”,“士未善”,“民未

善”、“兵未善”、“财未善”、“纪纲法度未善”。最后,叶适总结说,首先还是要“明治国之意”、“不先明治国之意,使此六者本伤而未坏,……臣之议论无所复用矣”。他恳切地说:“臣伏观寿皇圣帝在位二十八年,英武刚健,勤劳恭俭,整厉臣工,变移风俗,大志未酬,亲授陛下。……陛下严祗寅畏,足以膺受付托;仁恕温厚,足以慰答僉望;虚心无我,足以容受正直;……于此而先明所以治国之意,又何难哉!”(《应诏条奏六事》,《水心别集》卷十五)

上书之后,叶适又“自求外补”,由秘书郎出知蕲州。蕲州(今湖北省蕲春县)在淮西路,当时属边郡。新君派遣叶适,“远役忽栖于故楚,浮家几遍于长川(指长江)”,“遂令试郡,课以治民”(《蕲州到任谢表》,《水心文集》卷之二)。叶适离永嘉时,携眷登舟,其岳母高夫人翁氏送叶妻高氏至江(当为瓯江)滨,“有诀别语,盖知其不再见也”(《高夫人墓志铭》,《水心文集》卷十四)。挚友陈亮亦相送,并作词《祝英台近》一首相赠:

驾扁舟,冲剧暑,千里江上去。  
夜宿晨兴,一一旧时路。  
百年忘了句头,被人馋破;  
故纸里,是争雄处。  
怎生诉,欲待细与分疏,其如有凭据!  
包裹生鱼,活底怎遭遇  
相逢樽酒何时  
征衫容易,君去也,自家须住。  
时在淳熙十六年六月十一日。

(见《陈亮集》卷三十九)

叶适溯江而上,到湖口,改道北上,经黄梅到达蕲州。这蕲州虽为“山泽之聚,淮之名城也”,“然而州无城堞,市无廛肆。屋无楼观,佳卉良木不殖,公私一切简陋。……”(《烟霏楼记》。《水心文集》

卷之九)叶适到蕲州,除知州一般职务所应办之事外,还对本地区铁钱之事多有留意。到任之初,即对公私铁钱相混,官府禁绝铁钱而不得要领,致使“畏两文销折之多,市井至于昼闭,取十年工本之数,军库为之顿空”的严重状况,作了上报。(见《蕲州到任谢表》,《水心文集》卷之二)不久,朝廷又委任叶适以提举淮西铁冶司的兼职。

淮西铁冶司始设于孝宗乾道初年,是因为铜钱渗漏到敌国,朝廷命两淮、京西等地用铁钱而设立的。淮西铁冶司管辖舒、蕲、黄三州的三监,冶铸铁钱。(见《宋史·食货志》下二)因铸铁钱有利可图,私铸较多,币制混乱,“私铸铁钱散漫江淮,公私受弊”,朝廷为稳定币制并使百姓利益不受损害,“不惜厚费,特与收换”(《淮西论铁钱五事状》,《水心文集》卷之二)。叶适兼领淮西铁冶司,就负责这项工作。他在执行时发现,要使公铸铁钱流通,使私钱禁止,是一件相当复杂的事。为此,他从实际情况出发,建议采取五项措施来解决这个问题。

第一项叫“开民间行使之路”。原来铁钱不分官私,民间不辨真伪,得钱便使。自禁私钱后,百姓在买卖时,文文拣择,有时将官钱也当私钱拣出,不肯收受,这样官钱的流通也受到阻碍,使货物交易也受到影响。叶适在淮西路采取的办法是,将“新旧诸样官钱,钉板印榜,晓谕民间,令其从便行使;亦立私钱样,令拣选不用”,做到家喻户晓,都能分辨官钱、私钱,用官钱不疑。“须待官钱流通,物价复旧,方见禁断私钱之利”。第二项叫“责州县关防之要”。自禁私钱以来,“号令纷纷,争为严峻”,如果一一严格执行,则“诬告罗织,狱讼繁兴”;如果放松了,“奸究仍在”。这都是因为“不得关防之要”。叶适在淮西路下令各属官,“专一禁止行使私钱之家,旬具委无行使私钱结罪”,申报本司。“只此一令,不必繁多,但要行之坚久,私钱无用,私铸自息”。叶适认为,“盖必无私铸,其说难信;欲必不使私钱,其事易遵。”只抓住一条,可谓得其要领了。第三项叫“审朝廷称提之政”。当时铜钱过江北,可以兑换铁钱,但铁钱过江南,不能兑

换铜钱。“故江北自行铁钱之后,金银官会(一种纸币),无不高贵,富商大贾,财本隔碍。”长此以往,“流转不行”,货物流通受到阻碍。因此,叶适建议,“若要称提得所,义理均平,当使铁钱之过江南,亦如铜钱之过江北,皆有兑换之处,两无废弃之虞。”第四项叫“谨诸监铸造之法”。原来铁冶司为了对付私铸者,就翻新花样,铁钱字文四季一样,每贯钱重从四斤十二两增至五斤八两。这样铸钱,连铸工都记忆不清,百姓更无法辨认。叶适认为,钱文应该统一,轻重大小应一致,这样才能使“民听不疑,行用不惑”。为此,他已下令淮西诸监,以蕲春监淳熙七、八、九年所铸钱为标准,不要增加分量和翻新花样。第五项叫“详治司废置之宜”。叶适建议,冶司应与各路监司分别职责,“为冶司者,但当督察稽考,总其大柄而已”。(同上)以上措施,在叶适职权范围内的,已经施行;在他管辖范围外的,建议朝廷采纳施行。

#### 4. 在“绍熙内禅”中参与策划

宋光宗绍熙三年(公元1192年),叶适被召到临安,任尚书左选郎官。这是吏部属官,掌管文职京朝官的考核和升降。在此任内,叶适参与了南宋历史上的一起重大政治事件,即“绍熙内禅”。

所谓“绍熙内禅”,不同于高宗和孝宗内禅,前二者是高宗和孝宗主动传位给太子,自己退位做太上皇,而“绍熙内禅”则并非出于光宗本人的主动,它实际上是由宫廷内外官员密谋进行的一次宫廷政变。

这场宫廷政变的起因,源于光宗和孝宗关系不好。而光宗与孝宗关系不好,光宗的皇后李氏起了很坏的作用。在叶适问京之前,就已经发生过李后乘光宗祭祀圜丘之机,杀害了光宗的宠妃黄氏的事件,加之因大风雨祭祀不成,光宗“忧惧不宁,遂得心疾”。因为孝宗在位时对太上皇有一月四朝的先例,当时一般社会舆论都把这事看作是政治稳定的标志。在光宗即位之初,还能做到一月四朝重华宫(孝宗做太上皇时居住之宫);但由于李后的挟制和光宗自身有病,

便越来越不按一定节序到重华宫去谒见孝宗了。对这种背离封建礼教的行为,南宋朝野议论纷纷:上自宰执,下至布衣,有人面谏,有人疏陈,都劝光宗按时朝重华宫。叶适从蕲州回临安后,也加入这个行列。绍熙三年十一月,他与兵部尚书罗点,给事中尤袤,中书舍人黄裳,御史黄度,都上疏请光宗朝重华宫,不从。(《续资治通鉴》卷一百五十二)

当然,对此事也有不同意见。绍熙四年(公元1193年)五月,朝廷开科考进士,陈亮应试。在对答皇帝的策问时,有如下一段文字:臣窃叹陛下之于寿皇,莅政二十有八年之间,宁有一政一事之不在圣怀!而问安视寝之余,所以察词而观色,因此而得彼者,甚端甚众,亦既得其机要而见诸施行矣。岂徒一月四朝而以为京邑之美观也哉!(《陈亮集》卷十一)

此说与众不同。意谓只要继承孝宗遗志,力事恢复,就是善处父子关系,而不在乎是否一月四朝。光宗看后,颇为赏识,亲自取为第一名。

然而,当时的舆论还是把是否朝重华宫看作政治稳定的标志。当年重阳节,光宗因病不朝重华宫。节后,经百官上疏相劝,光宗准备起驾,百官列班静候。光宗已出殿门,泼妇李后赶出来挽他回宫,说:“天色冷,官家且进一杯酒。”百官大惊失色。中书舍人陈傅良上前拉住光宗衣裾,并随皇帝到御屏后。李后大骂:“这是什么去处,你秀才们要砍掉驴头的!”陈傅良就在殿下恸哭起来。然而无济于事,皇帝还是被李后拖回宫去了。(周密《齐东野语》卷三《绍熙内祥》)在朝臣们的劝说下,终于在十一月光宗开始朝重华宫。叶适上奏:“自今宜于过宫之日,令宰执,侍从先诣起居,异时两宫圣意有难言者,自可因此传到,则责任有归;不可复使近习小人增损语言以生疑惑。”不报。(《续资治通鉴》卷一百五十三)

如果说,光宗不朝重华宫还仅仅是政治不稳的一个标志的话,那末到了绍熙五年(公元1194年)六月九日孝宗赵敦死于重华宫,而

光宗赵敦因病未能到重华宫主持丧礼,就使南宋王朝面临一场政治危机。十三日是孝宗大殓的日子,光宗车驾不至,无与成服。中外人情汹汹,以为祸在旦夕。近习巨室,竞辇金帛藏匿村落。朝士中遁去数日者有之,搬家归乡者甚众,甚至侍从欲相率出城。军士籍籍有语,有发生变乱迹象。

面对如此危急的形势,叶适向宰相留正建议:“帝疾而不执丧,将何辞以谢天下。今嘉王长,若预建参决,则疑谤释矣。”嘉王即光宗第二子赵扩。留正采纳了叶适的意见,率执政入内向光宗启奏:“皇子嘉王,仁孝夙成,宜早正储位,以安人心。”过了六天又请示,光宗批示:“甚好。”次日,

宰相和执政共同拟旨以进,请求皇帝亲批付学士院降诏。当天晚上,御礼付丞相:“历事岁久,念欲退闲。”宰相留正看了,十分害怕。第二天,留正上朝时,仆于殿庭,伤了脚。就上表请求罢免,在五鼓时分让人抬出了临安城。(《续资治通鉴》卷一百五十三)作为宰相,在紧要关头采取了出城俟命的做法,使得人心更加动摇,从而加深了政治危机。

留正没有看到,那个使他害怕的“念欲退闲”的批示,其实是摆脱当时的政治危机的一个出路。抓住这个批语来做文章,就有了一个合法的根据,但要冒很大的风险。留正无此胆识,朝野的忧国之士就把希望寄托在知枢密院事赵汝愚身上。不过赵汝愚是宗室出身,要冒的风险会更大一些。工部尚书赵彥逾对赵汝愚说:“近事危急如此,知院乃同姓之卿,岂容坐视。当思救之之策可也。”并问:“闻上有御笔八字,果否。”赵汝愚说:“留丞相丁宁莫说。今事急矣,与尚书说亦不妨。”赵彥逾说:“既有此御笔,何不立嘉王。”赵汝愚说:“向尝有立储之请,尚恐上怒。此事谁敢擅当。且看慈福,寿成两宫之意如何。”慈福即高宗皇后,寿成即孝宗皇后。赵彥逾说:“留丞相以足疾求去,天付此一段事业与知院,岂可持疑禪祭在近,便可举行。”(《齐东野语》卷三《绍熙内祥》)尚书左司郎中徐谊也劝赵汝愚说:

“自古人臣为忠则忠,为奸则奸,忠奸杂而能济者,未之有也。公内虽心惕,外欲坐观,非杂之谓欤。国家安危,在此一举。”赵汝愚问策安出,徐谊说:“此大事,非太皇太后命不可。知合门事韩侂胄与同里蔡必胜同在侂门,可因必胜招之。”(《续资治通鉴》卷一百五十三)这里引出此事件中的一个关键人物蔡必胜。蔡是温州平阳人,武状元出身,与太皇太后吴氏的外甥韩侂胄(北宋名臣韩琦五世孙)同为知合门事。

叶适与蔡必胜为同乡,关系极密切。叶适对蔡必胜说:“国事至此,子为近臣,庸坐视乎!”蔡答应了叶适的要求,回宫去同宣赞舍人傅昌朝、知内侍省关礼、知合门事韩侂胄三人定计。韩侂胄又同慈福宫提点张宗尹联络,取得一致意见,即告蔡必胜。蔡必胜又通过叶适急告赵汝愚。赵汝愚请蔡必胜议事,然后让韩侂胄通过张宗尹、关礼以内禅的动议上奏太皇太后吴氏,并请太皇太后垂帘,主持其事。太皇太后批准后,决策才定下来。其中的所有表章、奏稿及诏书,都由赵汝愚与叶适裁定,临到行大礼时才交付给仪曹郎。(见《宋史·叶适传》及《蔡知公墓志铭》,《水心文集》卷十七)

绍熙五年七月甲子日,赵汝愚率百官到孝宗梓宫前,太皇太后吴氏垂帘,蔡必胜和韩侂胄扶抱嘉王升座即皇帝位,是为宁宗。一场政治危机至此总算解除。

新君即位后,叶适迁为国子司业。宁宗以赵汝愚为右丞相,赵汝愚辞不拜,说:“同姓之卿,不幸处君臣之变,敢言功乎!”宁宗改任赵汝愚为枢密使。赵汝愚要论叶适之功,叶适推辞,说:“国危效忠,职也,适何功之有!”

但是,并非人人都如叶适。韩侂胄就希望能得到节钺(即节度使的职衔)。但赵汝愚不同意,他说:“吾宗臣,汝外戚也(当时已立韩侂胄的侄女为皇后),何可以言功!惟爪牙之臣,则当推赏。”韩侂胄的愿望没有得到满足,就对赵汝愚怀恨在心。知临安府徐谊对赵汝愚说:“侂胄异时必为国患,宜饱其欲而远之。”赵汝愚不听。叶适

也劝赵汝愚：“侂胄所望，不过节锁，宜与之。”赵汝愚又不从。叶适说：“祸自此始矣！”于是力求补外。（《续资治通鉴》卷一百五）

显然，叶适是看清韩侂胄是有野心的，不过当时野心还不小，只不过是当个节度使。以他在定策时的功劳，升个节度使也不为过。叶适向赵汝愚提此建议，一方面满足了韩侂胄的欲望，可以平息他的不满情绪；另一方面，韩侂胄是个内臣，经常在皇帝身边，如果他对赵汝愚有怨恨之心，在皇帝身边搞些小动作，将对赵汝愚十分不利，甚至会把朝廷的政事搞乱，赏他个节度使，就可以把他从皇帝身边调开，使他不致为害。从赵汝愚来说，他虽说自己是“宗臣”，不言功，但后来还是接受了右丞相的职位，这也不能使韩侂胄信服，更为严重的是，赵汝愚以宗臣居相位，会给人以口实，是非常危险的。这些因素加在一起，就使赵汝愚处于一个十分险恶的境地，赵汝愚不设法摆脱险境，可见他见识的短浅。叶适看得比较实际，权衡利害，预计后果，见解比赵汝愚要深远得多。但赵汝愚不听他的劝告，他觉得在赵汝愚周围再也无所作为了，而且还会得祸。因此，他力求补外。朝廷同意了他的请求，以大府卿总领淮东军马钱粮，离开了临安。

总领军马钱粮的职务，是绍兴十一年朝廷收诸大帅之兵改为御前军后设置的，共有四员，与四大驻屯军相对应。总领官职务后面，还带“专一报发御前军马文字”，实际上负有监察将帅的使命。因此，总领官有“预闻军政，制其财赋之权”（《除大府卿淮东总领谢表》，《水心文集》卷之二）。淮东总领一职，掌管驻扎镇江一带的御前诸军（该军原为韩世忠所部）之钱粮，岁费为钱960余万缗。米90万石。当时是平时，备总领所收入的钱粮，每年支出外，还稍有赢余。有关部门“多掩蔽所余，不尽载于册，往往妄称趲积，以为己功”。绍熙末，内藏库（皇宫府库）下文调拨淮东总领所的余财。这时叶适已到任，于庆元元年二月上书，说明“此钱当存留以备缓急”，不应调拨。请求朝廷“诏有司，自今除每岁收支外，并将有管实在之数，开具成册，使朝廷通知有余不足之数”。主张“非缘军前事，毋得

辄支移起发，欲以它用”。待到以后“储积累多”，再行议论，“考拨定之数，宽减州县，还之于民”（《建炎以来朝野杂记》甲集卷十七）。

### 5. 庆元党禁中的叶适

庆元党禁发生时，叶适不在临安，而在镇江任总领淮东军马钱粮。叶适力求补外，目的在于避祸，然而当党禁发生后，叶适还是在劫难逃。其原因，一是淳熙十五年叶适曾上《辩兵部郎官朱元晦状》，为朱熹辩护；二是在“绍熙内禅”中叶适为赵汝愚出谋划策。因此，叶适被目为赵汝愚、朱熹一党，而受到株连。

庆元二年赵汝愚被贬衡阳，不久死于衡阳。此后，叶适被御史胡纁所劾，降两官罢，主管冲佑观。叶适由镇江罢归，回到故乡永嘉，闭门不出。面对如此腐败之朝政，叶适决意退出政治生涯。既“赐归于穷舍，即甘息望于荣涂”（《湖南运判到任谢表》，《水心文集》卷之二）。于是，变卖田产，在永嘉城外西湖中之水心村购得一所住宅，就在那里隐居起来，依靠祠禄为生，潜心研究学问。当时永嘉学者，叶适的友人都同时罹难，叶适与他们往来甚少，只与永嘉隐士陈垲过从甚密，志趣甚为相投。对水心村的情景和隐居生活，叶适有诗六首咏之：

生姜门外山如染，山水娱人岁月长。  
净社倾城同楔饮，法明阖郭共烧香。  
我久无家今谩归，卖田买宅事交违。  
填高帮阔为深费，柱小檐低可厚非。  
虽有莲荷浸屋东，暑烦睡过一陂红。  
秋来人意稍苏醒，似惜霜前零乱风。  
拒霜旋插花疎疎，甘菊新移日晒枯。  
花草只令如此在，儿时写作《会昌图》。  
听唱三更啰里论，白榜单浆水心村。  
潮回再入家家浦，月上还当处处门。

吴翁肥遯逾七十,术老芝荒手自锄。  
惠我篇章成锦字,西邻得伴亦堪书。

(《水心即事六首兼谢吴民表宣义》,《水心文集》卷之八)从此以后,凡叶适退居永嘉,即居于水心村。因此,后人称他为“水心先生”。当时也有一些年轻人慕名来向叶适求学,其中有前宰相王淮之侄王植。庆元戊午(四年,公元1198年)余始居生姜门外西湖上,金华王植立之实来。于时士相禁以学,立之宰相家子,匿姓名,舍辎重,从余穷绝处,木村夜寂,蟹舍一渔火隐约,而立之执书循厓,且诵且思,声甚悲苦。其中表有仕永嘉者,节朔设玷盛集,立之独后至。中表笑曰:“上学来欤。”盖靳之也。自是岁率一来。(《庄夫人墓志铭》,《水心文集》卷十六)可见当时叶适处境艰难,也使他的学生心情悲苦。

庆元五年(公元1199年)夏天,叶适得病,“畏风,更用寒热,药不疗病,聚腹胁上行,四肢百体皆失度,如土木偶。众医妄议却立,亲党不知所为”(《高永州墓志铭》,《水心文集》卷十五)、“医工莫知主名,可谓异疾”(《湖南运判到任谢表》,《水心文集》卷之二)。当时叶适的丈人高子莫新授知永州(今湖南零陵),未到任而得病,回到永嘉,死于庆元六年(公元1200年)四月。“方永州且病且死,余不能伏枕席,常狂行竟日,其疾不能问,其殓不能哭也。”第二年,高子莫下葬,叶适又不能提笔为其写墓志铭。(《高永州墓志铭》,《水心文集》卷十五)叶适这场病历时十余年之久。

叶适得此异疾,与当时政治上的遭遇有很大关系。朝中的当权者,并不以立党籍,将党籍中人罢斥为满足,还要制造更大的冤狱,置党籍中人于死地而后快。庆元五年正月,原来在赵汝愚策划立宁宗时因泄漏过机密而被远斥的蔡璘逃回临安,韩侂胄指使他诬告赵汝愚在定策时有“异谋”,蔡璘所写诬告状七十余纸,韩侂胄指使大理寺逮捕彭龟年,曾三聘,沈有开,叶适,项安世等来审问。经中书舍人范仲艺劝阻,总算没有逮捕。(《续资治通鉴》卷一百五十五)但此事

对叶适的打击很大。从他的病状看,显然是在精神上受到很大刺激所引起的。虽然庆元党禁的发生,是他预料之中的事,但事情发展到如此严重的地步,学术界受到如此巨大的摧残,他的朋友们几乎无一例外地受到迫害,贬的贬,死的死,举目四顾,一片凄凉,使他心中感到无限的孤独和愤懑,其中确实也有一些使他难以理解和难以承受的东西,因而在心理上失去了平衡。庆元党禁将当时在学术上有所建树的各派学者一网打尽,乾道、淳熙年间的那种学术繁荣,百家争鸣的局面,一去不复返了。不仅如此,叶适所毕生努力的革新政治,振兴经济,增强军力以实现收复故土,报仇雪耻的抱负,也前途渺茫。显然,依靠朝中那些只知投机钻营,踩着别人的身体往上爬而在政治、军事、学术上都毫无建树的庸碌小人,恢复大业是没有希望的。此时此景,叶适的心中万分悲苦是可想而知的。而叶适身体上的疾病,正是由于他的这种心病所引起,为汤药所无法治疗的。

## 6. 开禧北伐中的叶适

宋宁宗嘉泰二年(公元1202年)二月,“弛伪学,伪党禁”。在此前一年,叶适起为湖南转运判官,带病赴任。二年,又改为知泉州(今福建泉州市)。这次弛禁,与准备北伐有关,因为党籍中人有曾“以复仇之说进者”,当然包括叶适。

嘉泰三年(公元1203年)九月,叶适应召由泉州回临安,上殿应对。他对宁宗“志虑日新,销磨党偏,秉执中道,人材庶几复合”予以肯定,并进言“治国以和为体,处事以平为极”。他说自己“久病积衰,已绝荣望。区区之愚,所期人臣忘己体国,铭心既往,图报方来”,“使下知和平之实义,上享和平之实福”(《上宁宗皇帝札子(嘉泰三年)》,《水心文集》卷之一)。他对自己在党禁中的遭遇并无怨言,只是希望消除党禁的影响,使得人材复合。宁宗嘉纳之,授官权兵部侍郎。叶适举荐楼钥、邱密、黄度三人,皆授郡守职。

嘉泰三年十一月十一日,叶适父光祖逝世。叶适回永嘉守制。开禧二年(公元1206年)服除,召至临安。叶适即对韩侂胄拟议中

的北伐提出异议:是未可易言也。请先择濒淮沿汉数十州郡,牢作家计。州以万家为率,国家大捐缗钱二千万,为之立庐舍,具牛种,置器杖,耕织之外,课习战射。计一州有二万人胜兵,三数年间,家计完实,事艺精熟,二十万人,声势联合,心力齐同,敌虽百万,不敢轻挠。如其送死,则长弓劲矢,倚堑以待。当是时,我不渝约,挑彼先动,因其际会,河南可复。既复之后,于己得之地,更作一重。气壮志强,实力足恃,虽无大战,敌自消缩,况谋因力运,虽大战亦光难。此所谓先为不可胜以待可胜者也。(《宋元学案》卷五十四,《水心学案》上)叶适这个兵民结合,坚守淮汉,在我方基地巩固,立于不败之地的条件下,再逐步向前推进,恢复故土的建议,是切合实际的。但当时韩侂胄“意方锐,不听”。于是叶适上书宁宗:

臣闻甘弱而幸安者衰,改弱以就强者兴。今陛下申命大臣,先虑预算,思报积耻,规恢祖业,盖欲改弱以就强矣。臣宿有志愿,中夜感发,窃谓必先审知今日强弱之势而定其论,论定而后修实政,行实德,如此则弱果可变而为强,非有难也。很显然,叶适对于报仇雪耻,恢复祖业,从根本上是赞成的,这是他的一贯主张,但是要实现这个目标,先要定其论,修实政,行实德,从而改弱就强。因此,他提出了“备成而后动,守定而后战”的战略主张。他说:

此至大至重事也。诚宜深谋,诚宜熟虑,宜百前而不懼,不宜一却而不收。故必备成而后动,守定而后战。今或谓虜已衰弱,虜有天变,虜有外患,怵轻勇试进之计,用粗武直上之策,姑开先衅,不惧后艰,求宣和之所不能,为绍兴、隆兴之所不敢,此至险至危事也。在这里,叶适明确地反对在准备不足的情况下,轻开边衅,贸然出兵,他警告宁宗,这是“至险至危”之事,一定要慎重,否则局面将不可收拾。因此,他认为当务之急是“修实政”,“行实德”。所谓“修实政”,首先是“经营濒淮沿汉诸郡,各作家计,牢实自守”,“然后进取之计可言矣”。其次是四处驻屯大兵,其统副将校,人马器甲,营伍队阵,进战退守,“未能一一皆是”,必须措置得当,能做到“一人真有一人之

用,淮、汉能守,此兵能战,数年之内,制虏有余”。第三是人材,由于“积安之久”,对于恢复大业“素所不习,耳闻目见,茫然生疎”,必须按其才能大小,“宜付一职,使之观事揆策,以身尝试”,得到锻炼。所谓“行实德”,就是要改变“财既多而国愈贫”,“赋既加而事愈散”的局面,审度“何名之赋害民最甚,何等横费裁节宜先”,免除苛捐杂税以宽民力,使“人民蒙自活之利”。只有“修实政”,“行实德”,才能改弱就强,“屡战而不屈,必胜而无败”(《上宁宗皇帝札子(开禧二年)》,《水心文集》卷之一)。

叶适这篇奏札,申述了他的一贯主张,也针对当时的朝政恳切地提出了自己的意见,皆切中事理。但韩侂胄不接受他的警告和建议。此后,叶适改任权工部侍郎。

当时,韩侂胄对北伐的四路大军部署已定,就请宁宗下诏伐金。他先是改任叶适为权吏部侍郎,兼直学士院,想利用叶适的文笔起草诏书来鼓动中外。但叶适因韩侂胄不听他的建议,在准备不足的情况下贸然出兵,因此不肯草诏,于是以病为名力辞兼职。韩侂胄无奈,只得将直学士院一职改授李壁,由李来起草诏书。

在四路大军已出,诏书已下的情况下,叶适预料此举失败的可能性很大,万一前线败退下来,只有长江可守。于是,他向韩侂胄建议,应预先布置长江防务,又不听。叶适回顾说:

丙寅岁,骤起师北伐,余争论于朝,请侂润、江、池别募兵急备守,补楼船器甲之坏以虞寇至,未之许也。无几,田俊迈为虏得,郭倬、李爽、皇甫斌不任战而溃,中外惊悚,遂出余金陵,制置江上……(《叶零书房记》,《水心文集》卷十)在前线几路大军溃败,战事转入两淮,江南震动,南宋又一次处于危亡的紧要关头的背景下,朝廷于六月以叶适为宝谟阁待制,知建康府,兼沿江制置使,去收拾残局。叶适根据三国孙吴“以江北守江”的历史经验,向朝廷请示,要求兼节制江北诸州,这次韩侂胄总算同意了。

叶适受命于危难之际,带着未愈的病体赶到建康。首先,他根据

庐州知州厉仲方(叶适的学生,武举出身)的推荐,以田琳上报朝廷,使他代替打了败仗的建康都统李爽戍合肥。同时,在帅府召集诸将讨论防江事宜,诸将各呈故事,其说纷坛。或说葺治战舰,或说布列岸兵,或说栽埋鹿角,或说开掘沟堑,皆数里而屯,计步而守。各种防守方法,一齐进呈到叶适面前。这些措施,在防江中都是必要的。叶适也认为,只要“厉人心而坚守,阻大江而自固,则如前诸事,亦岂不足以立功”(《定山瓜步石跋三堡坞状》,《水心文集》卷之二)。但是,这些措施加在一起,也不过是以江守江的老套。后来的事实证明,大江是不足恃的,以江守江是难以成功的。

十月,金兵分九路南下。主帅平章政事兼左副元帅仆散揆率金兵主力,经颖上,寿州(今安徽寿县)长驱直入,攻合肥,和州(今安徽和县),六合,陷真州(今江苏仪征),“整列军骑,沿江上下,毕张旗帜,江表大震。”(《续资治通鉴》卷一百五十七)仆散揆军有十余万人,与叶适镇守的建康隔江对峙。77年前,即建炎三年(公元1129年)完颜宗弼(兀术)就是从建康附近渡过长江,迫使宋高宗逃亡海上的。仆散揆的意图是要重演兀术的旧事。由此可见当时形势的严峻和叶适责任的重大。叶适叙述当时的情景:至十月之末,边遽告急,淮人渡江以亿万计,江南震动,众情惶惑。一日,有两骑伪效番装,跃马江岸,相传虏人至矣,济渡之舟,斫缆离岸,橹揖失措,渡者攀舟,覆溺数十百人。某始叹息曰:“是真不足赖也。”(《定山瓜步石跋三堡坞状》,《水心文集》卷之不但如此,连建康城中的官吏也惊慌失措,“吏颤余前,不能持纸”(《叶书房记》,《水心文集》卷之十)。

面对此情此景,叶适深感人心动摇危害最大。这个问题不解决,其他任何措施都没有用处。“今虽岸步有寨,江流有船,鹿角,暗樯,数重并设,沟堑深阔,不可越逾,其如人心已摇,谁与力拒!万一虏兵果至,彼皆弃之而走尔。”(《定山瓜步石跋三堡坞状》,《水心文集》卷之二)

如何才能稳定人心,振奋士气呢?说空话是没有用的,要靠实际

战斗并取得胜利。叶适采纳了得意门生滕成的建议,发挥南兵之所长,去砍营劫寨。于是出重赏,募勇士,第一次召募到市井悍少和帐下愿行者,得200人作为敢死队。派采石将徐纬统领,夜间乘小船渡到北岸,在茅草芦苇丛中埋伏起来。金兵来时,先用箭射,应弦而倒;箭射完后,又挥刀向前砍敌兵,金兵不知宋军虚实,惊慌中败退。到黎明时追到江岸,宋军已上船到江中了。如此往返,凡十数次,皆获胜利。叶适又命江北石跋,定山两个据点的宋军也出击劫敌营。所得敌俘和馘(割左耳)不断传来报功。胜利消息传开,士气振奋,人心安定下来了。

在宋军的攻击下,金兵解了和州之围,退屯瓜步(今江苏六合县东南)。接着叶适又命厉仲方(当时任建康守将)派遣部将石斌贤从宣化渡江,又派夏侯成等分道出击,所向皆捷。金兵退去,宋军收复江北重镇滁州(今安徽滁县)。在当时,“羽檄旁午,而适治事如平时。军须皆从官给,民以不扰。淮民渡江有舟,次止有寺,给钱饷米,其来如归。”(《宋史》本传)

到年底,金兵大部退出两淮,只留一军驻濠州(今安徽凤阳东),作为议和时讨价还价的条件,仆散揆退到下蔡(今安徽寿县北),不久得病,次年二月病死于军中。

自从开禧出兵以来,各路宋军大都惨败。叶适镇守建康,处于战线的关键部位,在长江沿线挡注金兵主力的攻势,扭转败局,连战皆捷,迫使金兵退却。叶适此功,可推开禧之首,而与绍兴三十一年(公元1161年)卢允文在采石与金主完颜亮大战江中,转败为胜之功相比。

然而,叶适立此大功,是冲破了重重阻力才完成的。从战略上说,叶适采取的是以攻为守的积极防御的方针;从战术上说,叶适所目的是砍营劫寨。但在当时,不敢用此法者不乏其人。其原因有二:一无此胆,二无此识。叶适后来追述说:“世之败者无他,惮敌而已之气势自夺,非能夺气势于彼者也。余顷在江上所闻见,上自公

卿诸将,下至走卒,无不如此。”(《习学记言序目》卷三十二)这是说其无胆。“后世但恃长江为巨防,敌一得渡,则鸟奔兽散,甚者或未渡已望风惊溃矣。……玩长江而自堕其力,乃后世大患也。”(同上,卷三十二)这是说其既无识又无胆。上述诸将走卒姑且不论,单是“公卿”就使叶适施行其战术困难重重。当叶适提出砍营劫寨之策时,“宣司”不敢实行,叶适“为备陈南人唯长于此技,且援北魏太武之言以证之,强而后可。”“宣司”犹深忧以为生事,叶适笑答:“敌实不能战,在叶适出镇建康的同时,朝廷以邱密为刑部尚书,两淮宣抚使,置司扬州。按当时制度,“宣司”地位高于叶适的“制司”。金兵大入后,朝廷又升邱密为签书枢密院事,督视江淮军马,仍置“督府”于扬州。邱密虽为叶适友人,但对战法的见解不一致。次年一月,朝廷免邱密职,以知枢密院事张督视江淮军马,张更是庸才。

叶适后来追述此事说:“魏太武言……‘吴人止有斫营伎,我亦知彼情,离彼百里止宿……’斫营者江南之所长,大战者虏人之所畏,故魏太武声欲渡江而已,其计正在虏掠残坏尔。夷狄之情,古今一致。”也,所以胜我,由于此间之自为瓦解耳!(《宋元学案》卷五十四《水心学案上》)可见叶适不但要同金兵作战,还要同怯懦不知兵的上司舌战。此时此地,立功是何等艰难!(《习学记言序目》卷三十一)

## 7. 措置屯田,建立堡坞安集流民,江北守江

金兵退后,朝廷于开禧三年二月进叶适为宝文阁待制,兼江淮制置使,专门措置屯田。至此,叶适有机会来实行他的以江北守江的战略思想。这个思想是他原来就有的,但在实行的时候,也曾走过一段弯路,在事实的教育下才有了改变。他后来总结这个经验教训时说,原来三国孙吴以来,是以江北守江的;到五代吴杨行密无争淮北之势,而淮不可守;南唐李氏割淮向周称臣,不敢窥视江北,而江不可守;建炎绍兴以来,承用杨李旧法,以淮守淮,以江守江,孙吴以来的历史经验不复讲。“余顷在制司,初亦循近辙,几误;急易之,仅能自

完。既将经画江北以及两淮,而上自卿相士大夫,下至偏校走卒,无一人以过江守江,过淮守淮为是者,……此今世大议论也,未有不知守江淮而犹欲论取中原者也。”(《习学记言序目》卷二十七)显然,经营两淮,从防御意义上说,是以江北守江;从进攻意义上说,是建立进取中原,收复故土的基地。因此它的意义是十分重大的。

叶适经营两淮,做了以下几件大事:

### (1)建立三大堡坞

建堡坞的起因,在渡江砍营劫寨时。“然渡江之兵,苦于江北无家,基寨无所驻足,故石斌贤之徒不能成大功。”因此,在金兵退后,叶适立即在江北建立定山(今江苏省江阴县东二十五里),瓜步(今江苏省六合县东南),石跋(今安徽省和县东北三十里)三大堡坞。定山(离江三里)屏蔽靖安,近在江津的石跋屏蔽采石,瓜步屏蔽东阳,下蜀,西护历阳,东连仪真。三堡缓急应援,首尾联络,形成守江的一道防线。平常无事时,各堡只以五百人一将戍守。万一有警,可增兵到二千五百人,连同堡坞内外居民中挑选的二千人,各堡通为四千五百人,共同把守。然后由制司别募精勇敢死兵士千人,作为劫寨,烧粮,冲锋搏击之用。这样一来,建立堡坞不仅使过江之兵有了落脚点,对于防江有四利:一是使江南岸的守兵胜气自生,无所畏怯,敢于向前进击;二是使江中舟师有接应之利;三是利于海船入江而决死斗;四是利于舟中甲士战斗。这样长江的防务就有了保障。如果敌人发兵攻击堡坞,由于三堡离江较近,我军以战舰海船在江中攻击敌军,使敌人腹背受敌。如果敌人攻击和州,滁州,仪真,六合等城,则可发堡坞之兵分出其前后袭击敌军。(《定山瓜步石跋三堡坞状》,《水心文集》卷之二)可见三大堡坞的建立,是实现江北守江战略的第一个坚实措施。

### (2)措置屯田,安集流民

由于南宋政府在投降派控制下,只怕建设边防会引起金国统治者的不满,根本不顾两淮百姓的死活,以致沿淮千里边疆毫无守备。

开禧二年金兵侵入两淮,仅安丰、濠、盱眙、楚、庐和、扬七郡,“其民奔迸渡江求活者几二十万家”,未渡江而流徙者,又有十万家。“度今七郡之民,通计三十万家,……终当皇皇无所归宿。”叶适见此,深感痛心。他向朝廷大声疾呼:淮民流徙,“无处以之,则地为弃地而国谁与共守!设使今岁边报复急,此三十万家者,又将奔迸流徙而丧其生乎!”他指出这种惨状的出现,根源在于政府的投降妥协政策:“自唐以后至本朝,以和戎为国是,千里之州,百里之邑,混然一区,烟火相望;无有扞蔽,一旦胡尘猝起,星飞云散,无有能自保者。”(《安集两淮申省状》,《水心文集》卷之二)

在叶适受命“专一措置屯田”后,深深感到,“今之屯田,与昔不同”,今非昔比,不能照搬古人屯田之“常论”。“自虏寇惊骚,淮人奔迸南渡,生理破坏,田舍荒墟,十郡萧然,无复保聚。今之所急,在于耕其旧业而复其所常安,守其旧庐而忘其所畏尔,岂得以昔日之常论冒行之乎!”(《定山瓜步石跋三堡坞状》,《水心文集》卷之二)可见叶适当时经营屯田,是安集两淮流徙之民,使其耕种因战争而荒废之土地,恢复其家业。叶适安集流民是与建立堡坞密切相关的。建立江北三大堡坞,是一个相当大的工程,所费人力、物力、财力甚大。叶适曾为此请朝廷拨钱四十万贯,米十万石;并计划“若兴此役,流民必多应募,因可以贍给之,不至狼狈失所”(《条陈堡坞五事》,《水心文集》补遗)。这就是以工代赈之法,既修了堡坞,又安集了流民,一举两得。在堡坞建成后,又可安集更多的流民:今三堡既就,流民渐归,所宜招徕安集,量加赍贷。令于东西一二百里,南北三四十里之内,其旧有田舍者,依本住坐,元无本业,随便居止。其间有强壮者,稍加劝募,给之弓弩,教以习射,时命程试,利以赏激。度一堡界分内,可得二千家为率,万一虏骑今秋再至,随处入堡,与官兵共守,此今日经营之大略也。(《定山瓜步石跋三堡坞状》,《水心文集》卷之二)。

### (3)建立兵民共守的防御体系

开禧二年战事未起时,叶适曾向朝廷建议濒淮汉而守边,未被采纳。战事起后,情况有很大变化,叶适又有新的策划:今事已无及,长淮之险,与虏共之。惟有因民之欲,令其依山阻水,自相保聚,用其豪杰,借其声势,摩以小职,济其急难。春夏散耕,秋冬入保,大将凭城郭,诸使总号令。虏虽大入,而吾之人民安堵如故,扣城则不下,攻壁则不入,然后设伏以诱其进,纵兵以扰其归。使此谋果定,行之有成,又何汲汲于畏虏乎!(《安集两淮申省状》,《水心文集》卷之二)按照这个防守方案,前述屯田和堡坞之立,收兵民杂守之用,屏蔽江面,仅为“先作一层”,其作用是使江北之民,心有所恃,敌兵再来,不致奔进求渡,腾突纷扰,贻乱江南。“此外入深第二层,更择别有山水险要可充堡坞去处,接续措置”(《条陈堡坞之事》,《水心文集》补遗)。为此,制司派人持帖到两淮各州军界内说谕:

本处土豪有信义为众所推服之人,先与借补官资,差充总首,令各从便选择地利,依山傍水,可充堡坞去处,团结人户,防备虏骑冲突,且即劝诱流民复业,且就便居止,或有急难,则入坞屯聚。如保守无虞,即当差官去点检,照当司所定则例,申具朝廷,正补官资施行。(同上)帖中还开列所保聚人口多少(从三千口到五万口以上)拟授之官阶(从进勇副尉到成忠郎)。各地民兵所用军器,也由官司供给。据叶适调查,“两淮民兵,最便于皮笠,纸甲,皮甲,短装弩,……此外如三叉枪,短枪,手斧,提刀之类,皆不可阙。今当以十万人军器为率。”(同上)由于措置得当,两淮各地豪杰起来响应,结寨保守,安集流民者,不乏其人。“见团结山水为寨者四十七处,……特借以声势,使自为守,春夏散耕,秋冬入堡”。叶适将其居民户口姓名帐册申报朝廷,实效甚为显著。在叶适的努力下,建堡坞,依山水结寨,措置屯田,安集流民,兵民共守,次第深入,以江北守江的防御体系初步形成。叶适感叹说:“不然,则南北并争之际,无岁不有兵革,淮人岂能屡逃屡复,以自滨于流离死亡也哉!”(《定山瓜步石跋三堡坞状》,

《水心文集》卷之二)

正当叶适在建康忧国忧民,呕心沥血地经营两淮防务时,南宋朝廷中的投降派却在于着另一种勾当。他们不但不以叶适以江北守江的主张为然,反而为了妥协投降而准备答应金国的任何苛刻的条件,直到以韩侂胄的头颅去换取金国的“和议”。在韩侂胄被杀后,御史中丞雷孝友又以“附和”韩侂胄用兵的罪名弹劾叶适,朝廷据此将叶适落职。这个雷孝友原来正是韩侂胄一党,而叶适反对韩侂胄贸然出兵的文字俱在,却无人顾及。真是颠倒黑白!叶适在危急之际出镇建康,转败为胜,又经营两淮,安集流民,积极防御,都是有功于朝廷的。朝廷不但不赏,反而治罪,足见其腐败。叶适回永嘉仕门家居,绝不自辩。

然而,对叶适在开禧年间的作为,后人自有公论。如明代李贽说:“此儒者乃无半点头巾气,胜李纲,范纯仁远矣,真用得,真用得!”(《藏书》卷十四)黄宗羲也认为:“是役也,不用先生之言以取败。事急而出先生以救之,……而金人卒以退去。时中朝方急于求和,先生以为不必,但请力修堡坞以自固,乃徐为进取之渐。而韩侂胄死,朝事又一变。许及之,雷孝友本韩党也,至是畏罪,乃反劾先生附会侂胄起兵端,并以此追削辛弃疾诸人官,而先生前此封事,具在庙堂,竟莫能明其本末,盖大臣亦藉此以去君子。”(《宋元学案》卷五十四《水心学案》上)凡此,皆可认作千古之定论。五专门研究学术时期开禧三年十二月,叶适离开建康,回到永嘉,住在水心村,专门研究学术。从嘉定元年(公元1208年)开始奉祠,到嘉定十二年(公元1219年)叶适七十岁时,曾申省状请求致仕,未获准;次年再申省状,获准以宝文阁学士,通议大夫致仕,至此奉祠凡十三年。嘉定十六年(公元1223年)叶适逝世于永嘉,享年七十四岁,赠光禄大夫,谥“文定”。在由建康到永嘉途中,叶适在致友人的书信中说:“某一生多难,学为世嗤,誓将去瓯闽之上,凿井筑室,有以自老,于今天下之事无所复置其念矣。”(《寄王正言书》,《水心文集》卷二十七)。

## 叶适的生平和教育活动

叶适,字正则,学者称水心先生,浙江温州永嘉人。生于高宗绍兴二十年(1150年),死于宁宗嘉定十六年(1223年),终年73岁。叶适比陈亮晚生6年,晚死28年。

叶适出身于“贫匮三世”之家。其父以教童子为生,其母是一位农家女子。自叶适出生后,又遭连年灾荒,生活极度贫困。叶适自述其家世称:“岁大水,飘没数百里,室庐什器皆尽,自是连困厄,无常居,随僦辄迁,凡迁二十一所。所至或出门无行,或栋宇不完。”“家君聚数童子以自给,多不继。”其母“至乃拾滞麻遗纴缉之,仅成端匹”,“穷居如是二十余年,皆人耳目所未尝见闻者”。<sup>①</sup>

叶适在生活极端困苦的条件下,仍勤奋攻读。他的母亲教导他,使知事业的成败,全靠个人的努力。“尝戒适等曰:‘吾无师以教汝也,汝善为之,无累我也。’又曰:‘废兴成败,天也,若义不能立,徒以积困之故受怜于人,此人为之缪耳。汝勉之,善不可失也。’”所以,其家境虽穷困,仍能保持着“士人之家”的门风,全赖其母“见之之明而所守者笃也。”<sup>②</sup>陈亮对其母至为敬爱,他的成长也深受她的影响。

叶适14岁时,永嘉著名学者陈傅良(君举)应瑞安林家之聘,为林家子弟授学。叶适因与林家子弟同学,所以得与陈傅良相交往。大约在叶适20岁左右,又专程拜访了当时永嘉另一位著名学者薛季宣(士龙),交流学问。薛季宣少从袁道洁学。袁氏虽学于二程,但不专讲义理,自六经百氏、博弈小数、方术兵书无不洽通。陈傅良也

① 《叶适集》卷二十五,《母杜氏墓志》。下引此书只注篇名。

② 《叶适集》卷二十五,《母杜氏墓志》。下引此书只注篇名。

曾拜薛季宣为师。薛季宣、陈傅良被认为是南宋事功学派的创始人。黄百家在《艮斋学案》中说：“季宣既得道洁之传，加以考订千载，凡夫礼乐兵农，莫不该通委曲，真可施之实用。又得陈傅良继之，其徒益盛，此亦一时灿然学问之区也。然为考亭（朱熹）之徒所不喜，目之为功利之学。”薛、陈二人对叶适的学术思想和教育思想的形成有重要的影响。叶适与薛、陈二人过从甚密，书信不断，尤其是同陈傅良交游更久，叶适自称“余亦陪公游四十年，教余勤矣。”<sup>①</sup>正是在薛、陈二人的影响下，叶适走上了“言事功”、“谋功利”、“求实用”的事功学派治学教人的道路。

叶适二十二、三岁，其母患重病，儿女“不知所为，但相聚环旁泣耳”。其母一边安慰儿女，一边鼓励儿女要靠自立谋生，以前程为重：“汝所谋以养者在千里之外，汝去矣，徒守我亡益也。”<sup>②</sup>于是，叶适奉母命赴京师临安（今杭州）谋生。

叶适 24 岁至京师临安，第二年即上书枢密使，对当时的政治形势和国家命运作了详细分析，并提出切实的建议，初步表明了他的政治主张和学术见解。他批评当权者“畏战无勇”，“以求苟安”，“不自知其耻”，提出必须树立“刚心勇气”，“使民无嗜战之意而亦无畏战之心”，做到“外可以立功而内不失为无事”。他提出的具体改革措施有：“辟和同之论，息朋党之争”，“罢太甚之求以纾民力”，“耕因屯之田以代军输”，“收召废弃有名之士，斥去大言无验之臣”等等。在教育上，他明确提出要“广武举之路”，“爱人之功，求人之善，举之公卿之上而忘其疏贱之丑”，“惩人之过，明人之恶，加之窜殛之戮而遗其贵近之厚”。<sup>③</sup>这正是叶适一生中政治、学术和教育活动的基本指导思想。

① 《宝谟阁待制中书舍人陈公墓志铭》。

② 《母杜氏墓志》。

③ 《上西府书》。

淳熙五年(1178年),叶适29岁,应试中进士第二,授平江节度推官,但因母死服丧,未能赴任,后改任武昌节度判官,以后又改授浙西提刑司干办公事。在浙西一带,叶适生活了8年时间,当地的读书士子许多人与他频繁交往,一起探讨政治、学术问题。叶适成为颇有声望的学者,在浙西一带有广泛的影响。

淳熙十四年(1187年),叶适38岁,由于参知政事龚茂良的推荐,被召为大学正,又迁为博士。赴任不久,即上书孝宗,对朝廷“屈意损威以求和好”的投降政策提出批评,建议“变国是,变议论,变人材”,以举“大事”,主张进行政治、学术和教育改革。他特别指出:“学科举,挂名荫,计级而升,循途而进,无不可为者,何贤何不肖,何君子何小人之有哉!廉耻日阙,名实日丧,风俗日坏而不可救,盖不任人而任法之弊,遂至于不用贤能而用资格耳。”为革此弊,必须“讲利害,明虚实,断是非,决废置”,“使贤能与资格并行而不屈于资格”。<sup>①</sup>孝宗阅后深受感动,“惨然久之”。不久,叶适升任太常博士兼录院检讨官,并曾上书执事,推荐陈傅良等34人,提出:“国家之用贤才,必如饥渴之于饮食,诚心为之,求取之急惟恐不至,口腹之获惟恐不尽”,必须“急求力取,博选亟用”。<sup>②</sup>

光宗绍熙元年(1190年),叶适41岁,又应诏条奏六事,详细分析当时形势,指出存在的六大问题,即:“国势未善”,“士未善”,“民未善”,“兵未善”,“财未善”,“纪纲法度未善”。他认为“士未善”是“治国之意未明”的重要标志。朝廷“不以任贤使能为急”,使贤能不能用于今世。“今之修饬廉隅者反以行见异,研玩经术者反以学见非,志尚卓荦者反以材见嫉,伦类通博者反以名见忌。”这样,必然迫使贤能之士“锢于朋党,沉于卑贱,老于岩穴”,造成“风流日以坠失,士俗日以颓败”。他极力主张锐意振起,反对保守苟安。在人材选

① 《上殿劄子》。

② 《上执政荐士书》。

拔和任用上,要杜塞侥幸,招徕英杰。<sup>①</sup>但书疏奏于朝廷,未得反应,叶适大失所望。此后五年,叶适历任秘书郎、蕲州知府、尚书左选郎官、国子司业、太府卿、总领淮东军马钱粮等职。由于统治集团内部党派斗争纷起,叶适的才智难得发挥之机,使他抱恨不已。

宁宗庆元元年(1195年),叶适46岁。当时支持程、朱道学的宰相赵汝愚被罢相,韩侂胄代之而起任宰相。叶适由于在淳熙十五年林栗弹劾朱熹时曾出面辩诬,因而被目为朱熹同党,被御史胡纘所劾而罢官。庆元四年(1198年)立伪学逆党籍,叶适也名列其中。

宁宗嘉泰二年(1202年)解除党禁,此时叶适已53岁,又复官为兵部侍郎,后又为工部侍郎、吏部侍郎。这期间,叶适曾为建康府知府兼沿江制置使,节制江北诸州,并曾取得对金作战的胜利,收复了滁州,为进一步巩固两淮江北地区的边防作出了贡献。这也是叶适在政治生涯中所取得的最大事功。

开禧三年(1207年),韩侂胄被害,叶适又被劾助韩用兵而被罢官。曾经被韩侂胄的党徒视为朱熹同党的叶适,此时又被拥护朱学之人弹劾为助韩用兵。宦海浮沉,竟如此变幻莫测。自此,叶适结束了多年的政治生涯。这年叶适已58岁,于是返回故乡水心村,从事学术研究,授徒讲学。直到病逝为止。16年来,他精心研究经史和诸子典籍,结合自己的经验体会,对历史事件、历代人物和各家学说进行考察比较,总结历史经验教训,形成了独特的学术思想,提出了区别于朱、陆的教育主张。

叶适一生的活动,大体上可以分为前后两个时期。前期以从事实际政治活动为主,奠定了事功学派的实际基础;后期专门从事学术研究、讲学和著述,结合实际政治活动和历史的批判,创建和发展了自己的学术理论体系。这正是叶适思想由萌芽到成熟的独特过程。叶适的门人孙之宏曾说:“初,先生辑录经史百家条目,名《习学记

<sup>①</sup> 《应诏条奏六事》。

言》,未有论述。自金陵归,间研玩群书,更十六寒暑,乃成《序目》五十卷。”<sup>①</sup>据陈耆卿所著《笥窗集》卷五《上水心先生书》称:“闻所著作有曰《习学记言》者,天下学子争师诵之。”陈的书信写于宁宗嘉定十年(1217年)。表明代表叶适思想的著作《习学记言序目》一书,此时已基本完成。这年叶适已68岁。

叶适的著作保存比较完整,中华书局校点出版的《叶适集》(包括《水心文集》、《水心别集》)和《习学记言序目》,是研究叶适教育思想的主要资料。

对陈亮、叶适二人思想的学派,历来有不同看法。一般认为同属于事功学派而重点与风格略异,并非如全祖望所言:“永嘉功利之说,至水心始一洗之。”<sup>②</sup>也非如黄震所言:“又以功利之说为卑”。<sup>③</sup>因此,我们在分别记述他们的生平和学术教育活动之后,仍然把他们视为同一个学派,综合评析他们的教育思想。

## 叶适的道统论

叶适有明确的道统思想,以为自尧舜禹至孔子有着一个连贯的道统次序。他反对将曾子、子思、孟子列入儒家道统之内,显示出他反对程朱的道统论及否认他们的道统继承权。同时,他本人也有着强烈的继承道统的思想,以为儒家道统存在于六经之中,因此通过读经则可以继承道统。叶适的道统论与他的王道功利说也是有关联的。首先,叶适认为三代圣贤也讲功利,但它是基于王道基础之上

① 《〈习学记言〉嘉定十六年序》。

② 《宋元学案·水心学案》。

③ 《慈溪黄氏日钞分类》卷六八,《读水心文集》。

的,而后世讲功利则基于申商韩非等人的理论之上。其次,叶适以这种王道功利说来衡量后世史事,以此评判他们是否继承道统。叶适的王道功利论与道统论相辅相成,体现在他对历史问题的看法上。叶适对历史问题的看法不是一种向前看的观点,而是一种强烈的回归三代的观点,这种观点正是他的以人心来讨论历史发展趋势的必然结果。

关于叶适的道统论问题,前辈与时贤已注意到叶适批评孟子,否认子思、孟子等人在儒家道统中的地位,但由于种种原因,有些问题也没有得到进一步论述,因此有必要加以讨论。

叶适是有明确的道统思想的,他以为:自尧、舜、禹、皋陶、汤、伊尹、文、武、周公直至孔子,存在着一个连贯的道统次序,虽然“世有差降,代有出入,时有难易,道有屈伸”,但孔子排定了自尧至周公的道统次序是无可非议的,而汉唐诸儒尊子思、孟子,致使“二千年间,萌蘖泛滥,若存若亡”,他们不但没有揭示道统真正的大义所在,有些观点也与孔子有较大差异;宋代诸儒“博探详考,知本统所由,而后能标颜、曾、孟子为之传,揭《大学》《中庸》为之教,语学者必曰:‘不如是,不足达孔子之道也。’然后序次不差而道德几尽信矣”。在叶适看来,揭示尧舜禹到孔孟的道统系统的功绩应归于两程、张载、朱熹及吕祖谦等数人,尤其对朱熹“极辨于毫厘之微,尤激切而殷勤,未尝不为之叹息也。”不过,叶适一方面肯定宋儒揭示儒家道统的功绩,另一方面又强烈地反对将子思、孟子纳入这一道统系统之内。他明确说过:“然自周(公)召(公)既往,大道厘析,六艺之文,惟孔子能尽得其意,使上世圣贤之统可合。自子思孟子犹有所憾”,意思指子思、孟子不能完全理解先王圣贤之意,当然也就不能继承道统。由此,叶适叹息地表示:“自孔氏之高弟不足以知之,各因其质之所安而谓道止于如此”,也就是说,叶适排斥了孟子之后所有儒家学者的道统继承权,当然也就不把宋儒如周敦颐、两程、张载、朱熹等人作为道统的继承者。

应该指出,宋代自两程起,一直推崇子思及孟子,而朱熹更将子思与孟子这一道统视为自己学术理论的生命线,将周程诸儒承继于思孟这一道统之后,当然自己也就当仁不让地自继于两程之后:“宋德隆盛,治教休明,于是河南程氏两夫子出,而有接乎孟子之传,然后古者大学教人之法,圣经贤传之指,粲然复明于世,虽以熹之不敏,亦幸私淑而与有间焉。”正因为朱熹尊子思与孟子,他也就极其重视四书,甚至将四书的地位放在六经之前,排定四书次序为《大学》《中庸》《论语》《孟子》,作为学者入德之门。显然,朱熹抬高了思孟学派的地位。叶适则从具体问题入手,来批评两程的观点,以便否定他们的道统继承权。他批判了“程氏诲学者必以敬为始”的观点,认为“学有本始,如物始生,无不懋长焉,不可强立也”,“是则敬者,德之成也。学必始于复礼,故治其非礼者而后能复。礼复而后能敬,所敬者寡而悦者众矣,则谓之无事焉可也。未能复礼而遽责以敬,内则不悦于己,外则不悦于人,诚行之则近愚,明行之则近伪;愚与伪杂,则礼散而事益繁,安得谓无!此教之失,非孔氏本旨也。”叶适与两程的差异在于:两程认为学以持敬为始,而叶适则以为学以复礼为始。叶适还指出:“近世之学,虽曰一出于经,然而泛杂无统,洞失次,以今疑古,以后准前,尊舜文王而不知尧禹,以曾子子思断制众理,而皋陶伊尹所造,忽而不思,意悟难守,力践非实”,甚至挖苦道:“理不尽,徒胶昔以病今;心不明,姑舍己以辨物。勤苦而种,皆文藻之末;鲁莽而获,皆枝叶之余。”值得注意的是,朱熹对两程的“持敬”工夫是极其赞赏的,一直告诫自己学生要将敬字作为学者的第一义。显然,叶适反对两程持敬,实际也含有对朱熹的批评,通过这些批评来达到否定他们继承了道统。

正因为叶适对子思、孟子加以批评,也就使他将《大学》《中庸》《孟子》三书排斥在“经”之外,他在《习学记言序目》中专门对《大学》等三书的主要观点进行过严厉地批评,以为此三书与六经存在着很多差异,甚至嘲笑道“学者不足以知其统而务袭孟子之迹,则以

道为新说奇论矣。”值得补充的是,叶适只是批评子思、孟子的某些学术观点,指出他们与孔子之间的不同,反对将他们纳入儒家道统继承人的行列,但对子思、孟子仍有许多赞美之词,甚至有时仍将孟子视为儒家道统的继承人,这种矛盾的现象在叶适著作中仍不少见,下仅举两例:

“孟子道性善,言必称尧舜。”按子思独演尧舜之道,颜曾以下为善有艺极者所不能也,故自孟子少时,则固已授之矣。尧舜,君道也,孔子难言之;其推以与天下共而以行之疾徐先后喻之,明非不可为者,自孟子始也。

周衰而天下之风俗渐坏,齐晋以盟会相统率,及田氏六卿吞灭,非复成周之旧,遂大坏而不可收,戎夷之横猾不是过也。当时往往以为人性自应如此,……而孟子并非之,直言人性无不善,不幸失其所养使至于此,牧民者之罪,民非有罪也,以此接尧舜禹汤之统。……此孟子之功所以能使帝王之道几绝复续,不以毫厘秒忽之未备为限断也。……而后世学者,既不亲履孟子之时,莫得之所以言之要,小则无见善之效,大则无作圣之功,则所谓性者,姑以备论习之一焉而已。

前一段是叶适对孟子认定的尧舜之道“非不可为”观点的肯定,后一段对孟子使王道“几绝复续”之功的赞扬,似乎又在一定程度上承认孟子对儒家道统的继承权。显然,夸大叶适“非孟”思想是有欠缺的,但叶适在更多的场合表示子思、孟子不应继道统也是明显的事实。叶适学生孙之弘在《习学记言序目序》中也曾明确指出:叶适认为“以孟轲能嗣孔子,未为过也,舍孔子而宗孟子,则于本统离矣”,显然可见,叶适反对的主要是“舍孔子而宗孟子”的观点,实际是批评宋儒中特别尊崇思孟学派的理学家,如朱熹等人。

叶适也反对将曾子作为孔子道统的继承人,他说:

然余尝疑孔子既以一贯语曾子,直唯而止,无所问质,若素知之者,以其告孟敬子者考之,乃有粗细之异,贵贱之别,未知于一贯之指

果合否？曾子又自转为忠恕。忠以尽己，恕以及人，虽曰内外合一，而自古圣人经纬天地之妙用固不止于是。疑此语未经孔子是正，恐亦不可便以为准也。子贡虽分截文章、性命，自绝于其大者而不敢近，孔子丁宁告晓，使决知此道虽未尝离学，而不在于学，其所以识之者，一以贯之而已，是曾子之易听，反不若子贡之难晓。至于近世之学，但夸大曾子一贯之说，而子贡所闻者殆置而不言，此又余所不能测也。若孔子晚岁独进曾子，或曾子于孔子后歿，德加尊，行加修，独任孔子之道，然无明据。又按曾子之学，以身为本，容色辞气之外不暇问，于大道多所遗略，未可谓至。叶适否定曾子、子思、孟子继道统，实质上也否定两程、朱熹等人的道统论及道统继承权，但是，他仍坚信儒家确实是存在着道统的：“不能言统纪者固非，而能言者亦未必是也。”那么，这一道统究竟如何呢？叶适以为：“《书》称‘人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允执厥中’，道之统纪体用卓然，百圣所同”，“此道常在，无阶级之异，无圣狂、贤不肖之殊”，显然，叶适所谓的“道统”与两程乃至朱熹等理学家的看法毫无两样。但是，两程至朱熹的理学家认为是他们继承了孔孟不传之道统，否定其他学者也有继承道统的权力。叶适则认为：自孔子之后的道统确实是存在的，但是，“道统”既不是由曾子、子思、孟子等人继承过，也并非属于某些人私有：“时诸儒以观心空寂名学，徒默视危拱，不能有论诂，猥曰‘道已存矣。’”这里的“时诸儒”是有所指的：“古圣贤之微言，先儒所共讲也，然皆曰：‘至二程而始明。’凡二程所尝讲，皆曰：‘至是止矣。’其密承亲领，游、杨、尹、谢之流，而张、吕、朱氏后时同起，交阐互畅，厥义大弘，无留蕴焉。窃怪数十年，士之诣门请益，历阶睹奥者，提策警厉之深，涵玩充溢之久，固宣各有论述，自名其宗，而未闻与众出之以扶翼其教，何哉？岂敬其师之所以觉我，而谦于我之所以觉人欤？”显然，叶适是批评两程至张、吕祖谦乃至朱熹等理学家。在叶适看来：“道者，天下共由之途也。使有人焉，以为我有是物也，将探而取之，而又曰我得之矣，则其统已离矣”，其意指两程等人自

命继承了道统,实际上已经离开了道统。叶适也断然否认陈亮所说的汉唐帝王、英雄豪杰也能继承孔子道统的观点。在叶适看来,孔子之后虽然没有具体的人来继承道统,但是道统存在于六经之中,六经始终存在于世,那么道统也就存在于世,而不像朱熹等所说的儒家道统密传几绝,因此应该从源头六经开始钻研,认真理解六经的含义,以真正掌握儒家道统,否则就会像子思、孟子那样走样。他说:“道者,自古以为微妙难见,学者,自古以为纤悉难统。今得其所谓一,贯通上下,应变逢原,故不必其人之可化,不必其治之有立,虽极乱大坏,绝灭蠹朽之余,而道固常存,学固常明,不以(孔子)身没而遂隐也”,因此,“读书不知接统绪,虽多无益也;为文为能关教事,虽工无益也;笃行而不合于大义,虽高无益也。立志不存于忧世,虽仁无益也。”叶适之所以将自己的著作取名为《习学记言》,其根本原因也在这里。

叶适还有一段特别重要的话,表现他自命继承道统的理论根据与意向:“生于数千载之后,既不及亲见圣人之行事,循其言语动作而可以得其心,与接闻其风声而可以知其人矣,其所以学为圣贤者,独其言在耳。是故孔子录之为经以示后世,其意反覆深切,将使学者因是言而求之,而可以得尧、舜、禹、汤、文、武、周公之心,与知其为人而无疑也。……达者知其言也而至于道,不达者不知也,则众人而已矣,今其载于书者皆是也。

显然,叶适以为可以通过“学其(圣人)言”而达其道,即继承圣人的道统。正因为此,叶适对曾以续六经为己任的王通无不恻隐之心:“以续经而病王氏者,举后世皆然也,夫孰知其道之在焉”,“善哉乎王通氏,其知天下之志乎!其有能为天下之心乎!何以知之?以其能续经而知之。”叶适对王通的赞美,实际是他自命道统继承人的心灵写照。

叶适的道统论与他的王道功利说也是有关系的。首先,叶适认为三代圣贤也讲功利,但这种功利是基于王道基础之上的,而后世讲

功利则基于申商韩非等人的理论之上。例如,叶适认为周公平武庚之叛的功业是符合王道的:“武庚弗顺可也,四国多方,胡为而迪屡不静乎?以是知纣之存亡为世道之大变矣。周公虽尽心力以行王道,而自是以后,圣人之治终不复作,乃世变之当然,不可不知也。”换句话说,周公这种符合王道的功业,符合“圣人之治”的要求,也是他继承道统的根据之一,但后世则很少有完全符合王道的功业了。叶适讨论管仲与诸葛亮两人的功业与王道的关系是十分典型的资料:周衰,圣贤不作,管仲相齐,成匡济之业,《春秋》二百余年载之。余考次仲事,与王道未有以异,而处士权谋用为首称。诸葛亮治蜀,虽不能复汉,然千岁间炳如丹青。余抚亮所行实用霸政,而论者乃以为几于王道。盖古今之世不同,而人心见识亦随以变也。

三代之下,道远世降,本王心行霸政,以儒道挟权术,为申商韩非而不自知,以(诸葛)亮始末考之,历历可见;所以使其功烈不能究者,皆末俗余论误之也,余故谆谆具之。

这里,叶适虽然将管仲辅齐桓公称霸仍看成“与王道未有以异”的功业,但明确表示这是“周衰,圣贤不作”的情况下出现的“成匡济之业”,意思是管仲仍不属于圣贤,当然叶适也就不会说管仲有资格继承道统,只承认孔子所品评的“如其仁,如其仁”了。至于诸葛亮,叶适十分明确指出他“实用霸政”,那么也就完全没有资格继承道统了,因此对那种认为诸葛亮“几于王道”观点,叶适表示不能同意的。叶适之所以“谆谆具之”,是因为功业必须以王道为准,如果功利与王道相悖,那只是申商韩非之类的功利,是不符合王道的,因此也就应该剥夺他们的道统继承权。显然,叶适的功利说是基于王道理想之上的,因此我们称之为王道功利论。

其次,叶适以这种王道功利说来衡量后世史事,以此评判他们是否继承道统。叶适指出,古今人物对功业态度是不同的:

古无力征天下之术,以德而天下自至,则有之矣。……卫鞅之后,苏秦张仪,造为从(纵)横,为从者抗秦以自存而已,为衡者虽连

诸侯以事秦,然服之而未有以取之也。既而谋诈蜂出,至韩非李斯,卒并山东而取天下,于是论天下始有势,兼天下始有术。秦之亡,谋臣智士抵掌而议,运宇宙如丸泥,张良陈平之徒,竟以空手辅佐其人,而攫取天下无不如志;自后相承,说客处士舍是则不谈。然则王道之亡而人心转易至此,嗟夫甚哉!学者贵自反而已。

古人勤心苦力为民除患致利,迁之善而远其罪,所以成民也,尧舜文武所传以为治也,苟操一致而已,又何难焉!故申商之术命尧禹曰桎梏。战国至秦,既已大败,而后世更为霸、王杂用之说,自以为甚恕矣;至于书传间时得其一若申商之类者,未尝不拊卷嗟惜,以为偶举而必效,当行而无疑也。

这里,叶适指出古人与今人对功业的态度是不同的,古人以“德”来致天下,而不以力征,后人则以申商韩非之术来致功业。因此他指出:“古人于事变之际少干涉,不惟功名之心薄,诚恐雅道(王道)自此而坏,若后世则不然。”叶适曾例说周文王:“文王不改物,始终一道而已,故孔子言‘三分天下有其二,以服事殷,周之德其可谓至德也已矣’,此最论王伯(霸)之准的也。学必守统纪,不随世推迁,后学既訛伯为霸,而其道亦因以离。”显然,周文王的德行与功业是无可指责的,而后世既讲霸道,自然也就离开了道统了。这里还须补充,上述引文中,叶适明确表示反对“霸、王杂用”之说,虽未指明何人,但陈亮所持“王霸并用”之说,叶适显然是不能同意的。

叶适以这种观点来讨论其他历史问题,如评论孝文帝迁都并非王道,并以周公相比较:“孝文(帝)都洛最无谓。周公虽有四方朝贡道里均之说,然成周固未尝受迁邑之利,五帝三代何尝有都洛之文?况王政废兴,岂在都邑。乃汉以后经生相承,夸大其辞耳。孝文自合更为其国开百余年深厚之王业,岂谓一迁洛而本根浮动,坟庙宗族,皆已弃绝,边徼镇戍,单寒无依?向非孝文,便当身见祸乱,然亦竟十余年而国为墟矣。盖好名慕古而不实见国家大计,其害至此。后之学者,又将誉之不已,是以亡为存,以败为成,乌在其言王道也!”叶

适在讨论春秋时期史事时也批评过孟子：“狐偃言‘求诸侯莫如勤王’，晋侯辞秦伯，纳襄王，霸业实始于此，与荀劝曹操拒袁绍事意略同。盖诈谋日开，假托日盛，王道遂亡，正孔子所恶，而孟子犹与尧舜汤武同称，盖择义未尽也。”晋侯求霸业造成了“王道遂亡”的结局，自然是破坏了道统，而孟子比作尧舜汤武，即将他也列入道统体系，叶适是不能同意并对孟子提出批评。叶适还批评过欧阳修赞扬汉唐而轻三代的观点，以为欧阳修所说“唐太宗之治能几乎三王”是毫无根据的，因此表示强烈反感，这正是基于他那种王道功利论之上的。总之，叶适的王道功利论是与他的道统论相辅相成，体现在他对历史问题的看法。从总体来说，叶适对历史问题的看法确实不是一种向前看的观点，而是一种强烈的回归三代的观点，这正是他的以人心来讨论历史发展趋势的必然结果，而理论色彩则较为逊色。当然，叶适在讨论具体历史问题时，也有着不少闪光的东西，这也是应该肯定的，不过，限于篇幅问题，这里就不展开讨论了。

## 叶适经济事功思想的要点与价值

永嘉学派的经济思想在浙东实学中最具系统性，而其集大成者叶适的经济思想具有典型意义。

叶适(1150—1223年)字正则，晚年在永嘉城外水心村著书讲学，世称水心先生，温州永嘉(今浙江温州)人。淳熙五年(1178年)中进士，历仕京外，曾为兵部侍郎、吏部侍郎、太常博士等，屡奏言复兴，要求抗金。《宋史·叶适传》称“适志意慷慨，雅以经济自负。”开禧北伐时，他出知建康府立有战功；又在江淮屯田练兵修垒筑堡，防御金兵进犯，到韩侂胄败后，他因“附会用兵”被革职。叶适倡导“务实而不务虚”(《水心文集·补遗》)，他批评“高谈者远述性命，而以

功业为可略”(《水心别集》卷15《上殿札子》),主张“黜虚从实”,修实政、行实德、实事实功。黄宗羲在《宋元学案·艮斋学案》的案语中说:“永嘉之学,教人就事上理会,步步着实,言之必使可行,足以开物成务。”实际功效是衡量道义正确性的指标。

就学术渊源看,一般认为永嘉学宗二程,有永嘉先辈周行己、许景衡、郑伯熊等,经薛季宣(1134—1173)、陈傅良(1137—1203)发展“实事实理”学风,到叶适而永嘉实学蔚为大观。黄百家说:“永嘉之学,薛、郑俱出自程子。”(《宋元学案》卷56《龙川学案》)但全祖望提出:“世知永嘉诸子之传洛学,不知其兼传关学。”(《宋元学案》卷32《周许诸儒学案·序录》)他认为:“浙学于南宋为极盛……,叶、蔡宗止斋以绍薛、郑之学为一家,遂与同甫之学鼎立,皆左袒非朱、右袒非陆,而自为门庭者。”(《宋元学案》卷53《止斋学案》)为叶适立学案,论“水心较止斋又稍晚出,其学始同而终异,永嘉功利之说,至水心一洗之。……乾淳诸老既歿,学术之会,总为朱、陆二派,而水心其间,遂称鼎足。”(《宋元学案》卷54《水心学案上》)叶适引留茂潜语:“故永嘉之学,必弥纶以通世变者,薛经其始而陈纬其终也。”(《水心文集》卷10《温州新修学记》)学术流脉固然重要但不易说清,且思想家的研究不宜仅以此为据,故宜较宏观性把握。叶适远承伊洛,近师周、郑,光大薛、陈而集永嘉学之大成,其学术是有宋以来反传统思想与务实精神的集中体现,是中原文化的发展流变与东南地域社会经济结合的产物。当时,孝宗朝既有战争威胁又相对稳定,要励精图治就要务实空谈无用,这也是时局的需求。另外,宋南渡后大量士人荟萃东南有利于交流汲取,形成众多学派并存的生动局面,具叶适所说的“师友之教”与“流风相接”,加上他任官务实的经历等等,对永嘉实学之大成均起作用。

叶适的思想经历了一个发展过程。他与朱熹有联系,又与浙东其他学派有来往,他推崇陈亮,为之铭墓志、序文集,他们被朱熹指责为“若永嘉、永康之说,大不成学问,不知何故如此。”(《朱子语类》卷

122)早年他还在朝中为朱熹理学进言说话,在《进卷·管子》中,指责管仲始坏王政,“以利为实,以义为名”(《水心别集》卷6);在淳熙五年(1178年)的《廷对》中他提出:“孔子修群圣人之道,付之儒者使世守之。而秦汉以还,习于功利杂伯之政,与群圣人之道不类”,主张“谈谊而不谈利,计德而不计功”(《水心别集》卷9)。而晚年的代表作《习学记言序目》则明显变化,反对空谈倡言功利。此书“根柢《六经》,折衷诸子,剖析秦汉,迄于五季。”(《习学记言序目》嘉定十六年序)是他对传统思想的系统反思。

叶适在经济思想方面的贡献,突出于其反传统精神和商品经济发展的时代特征,并且较为全面系统,所及几乎涵括传统经济观诸方面,以下要点较为集中地反映了他对传统经济思想的发展创新——

### 1. 义利观

事功实学在义利观上有其鲜明的反传统倾向。叶适说:“‘仁人正谊不谋利,明道不计功’,此语初看极好,细看全疏阔。古人以利与人而不自居其功,故道义光明。后世儒者行仲舒之论,既无功利,则道义者乃无用之虚语尔。”(《习学记言序目》卷23)汉代大儒董仲舒的名言受到“全疏阔”的评价,无功利的道义被认为只是无用的“虚语”,这是对传统儒家的义利观进行的深刻修正。叶适解释道:“古人以利和义,不以义抑利。”(《习学记言序目》卷27)“昔之圣人,未尝吝天下之利。”(《水心别集》卷3《官法下》)他说:“古人之称曰:‘利,义之和’,其次曰‘义,利之本’,其后曰‘何必曰利?’然则虽和义犹不害其为纯义也;虽废利犹不害其为专利也,此古今之分也。”(《习学记言序目》卷11)他主张“成其利,致其义”(《习学记言序目》卷22)。也就是说,在他看来“利”不仅与“义”不矛盾,而且是“义”的基础,完全不同于将“义”置于首位或要求以符合“义”的规范来取“利”的要求。他强调致富,但认为“崇高莫大乎富贵”,是以富贵为主,至权与道德并称,《书》、《诗》何尝有此义,学者不可从也;从之则富贵不足以成道德,而终至于灭道德矣。”(《习学记言序目》

卷4)他不认为义利是对立的,也不主张“明道”和“计功”对立,功利是义理的外化,主张结合事功讲义理,他说:“崇义以养利,隆礼以致力”(《水心别集》卷3《士学上》);“义”成为养“利”的手段。

## 2. 本末观

“重本抑末”是传统经济观的主要倾向。叶适则讲三代“皆以国家之力扶持商贾,流通货币”,到汉代始行抑商政策,他认为:“夫四民交致其用而后治化兴,抑末厚本,非正论也。使其果出于厚本而抑末,虽偏,尚有义。若后世但夺之以自利,则何名为抑?”(《习学记言序目》卷19)此前反对“重本抑末”者也不乏人,但对这一传统教条本身进行公然批判否定、从学理上指为“非正论”的则自叶适始。尽管他还未能从根本上改变“农本工商末”的基本理念,但他的“非正论”说,已经标志着宋人的商品经济观念进入一个新的历史时期。他主张“商贾往来,道路无禁”(《水心别集》卷1《治势下》),指出“夫山泽之产,三代虽不以与民,而亦未尝禁民自利”,当时“而坐盐茶、榷酤及它比、巧法、田役、税赋之不齐以陷于罪者,十分之居其六七矣。故曰比三代之刑为重。”(《水心别集》卷2《国本下》)他要求政府改变政策。

叶适对工商业的重视,不仅表现在反对重本抑末和夺商专利方面,而且提高到欲使工商业者参政议事、进入统治集团的程度。“其要欲使四民世为之,其理固当然,而四民古今未有不以事。至于丞进髦士,则古人盖曰无类,虽工商不敢绝也。”(《习学记言序目》卷12)否定不许工商子弟为官的旧规,主张入仕无身份限制等,在经济思想史有着重要意义,这与时代变迁相关联。当时“乃至工商之子亦登仕进之途”,“如工商杂类人内有奇才异行卓认不群者,亦许解送。”(《宋会要辑稿·选举》卷14之15、16)苏辙说:“凡今农工商贾之家,未有不舍其旧而为士者也。”(《栾城集》卷21《上皇帝书》)与唐代“工商之家不得预于士”(《唐六典》卷3)不同了。叶适的观点很有价值,当时随着商品经济的发展,商人的经济地位提高,政治利益

要求也提上日程,而古代中国谈不上有商人思想家,因此士大夫集团中代表商人利益、为他们讲话的意见就很难得。从北宋范仲淹以“吾商”自喻,到叶适要求许可工商业者入仕,证实社会经济发展促进思想观念变化。不过,这还是有很大局限性的,与西方的市民阶级的自治权益要求不同。

更为重要的,是永嘉学派对“农本工商末”这一基本概念的否定和突破。叶适的学生陈耆卿在叶适死后继承其学,并有光大。叶适生前对他褒奖有加,在《题陈寿老文集后》中夸陈之作“驰骤群言,特立新意,险不流怪,巧不入浮”。(《水心别集》卷29)陈耆卿在所修《嘉定赤城志》卷三七《风俗门·重本业》中,采用绍圣三年(1096年)当地地方官郑至道所作《谕俗七篇》内容,明确提出士农工商“此四者皆百姓之本业,自生民以来,未有能易之者也。”此为迄今所发现的中国历史上最早的“四业皆本”的史料,较以往学术界定论此论最早由明末清初的黄宗羲(1610—1695年)在《明夷待访录·财计三》中提出早约五百余年,浙东实学在中国经济思想史上有着重要贡献。

### 3. 理财观

传统时代的经济问题中财政是为关键。由于“讳言财利”,连大张旗鼓变法理财的王安石都小心谨慎地避“言利”、“聚敛”之名。叶适指出:“理财与聚敛异。今之言理财者,聚敛而已矣。……而其善者,则取之巧而民不知,上有余而下不困,斯其为理财而已矣。……是故以天下之财与天下共理之者,大禹、周公是也。古之人未有不善理财而为圣君贤臣者也。”他是说圣君贤臣都应善理财,这是很杰出的思想。他还提出“世异时殊不可行而行之者,固不足以理财也。”即再好的办法,不顾客观时代环境也不行。他批评王安石变法“夺商贾之赢”“天下终以大弊”,“故今之君子真以为圣贤不理财,言理财者必小人而后可矣。”“苟欲以不言利为义,坐视小人为之,亦以为当然而无怪也。”(《水心别集》卷2《财计上》)他的“善理财”的标准

是“以天下之财与天下共理之”，但他并不赞成司马迁的自由放任主张，《习学记言序目》评述《史记·货殖列传》时说：“所谓‘善者因之，其次利道，其次教诲整齐’者，其权皆听于奸猾不轨之细民而后可，则孰与为治？兼失之矣。”因为“欲收天下之功……以利为实，以义为名……故凡为管仲之术者，导利之端，启兵之源，济之以贪，行之以诈，而天下之乱益起而不息。”还说：“若桑弘羊之于汉，直聚敛而已耳，此则管仲、商鞅之不忍为也。盖至于唐之衰，取民之利无所不尽，则又有弘羊之所不忍为者焉。”（《水心别集》卷6《进卷·管子》）

他对当时财利匮乏的认识也别具一格：“盖自昔之所患者，财不多也，而今以多为累；……故财以多为累而至于竭。……财以多为累，则莫若少之。”（《水心别集》卷10《实谋》）这在经济思想史上是不多见的论点。不过，叶适自有他的道理：“隋最富而亡，唐最贫而兴。……故财之多少有无，非古人为国之所患，所患者，谋虑取舍，定计数，必治功之间耳。”（《水心别集》卷11《财总论一》）即关键在于治国方略的正确和取得实利功效，而不应“奉头竭足以较锱铢”。他提出入宋以来财入数倍发展“是自有天地，而财用之多未有今日之比也”，但贫乏越重。指出“夫计治道之兴废而不计财用之多少，此善于为国者也。古者财愈少而愈治，今者财愈多而愈不治，古者财愈少而有余，今者财愈多而不足。”他要求罢去苛捐杂税，则“财少则有余，有余则逸，以之求治。”（《水心别集》卷11《财总论二》）尤其针对越来越多的财入，说是“盖王安石之法，桑弘羊、刘晏所不道，蔡京之法，又王安石之所不道，而经总制之为钱也，虽吴居厚、蔡京亦羞为之。”（《水心别集》卷11《经总制钱一》）“多财本以富国，财既多而国愈贫”（《水心文集》卷1《上宁宗皇帝札子三》），“兵多而至于弱矣，……盖财以多而遂至于乏矣。……兵以多而弱者，可使少而后强也；财以多而乏者，可使少而后裕也。”（《水心别集》卷15《上殿札子》）也就是要削减财入，减轻民众负担，这与他的富民思想分不开。

#### 4. 富民观

主张“藏富于民”是传统儒家的主张,但这是从富民是富国的基础出发的。叶适发展了这样的主张,强调许民求富、保民之富,反对政府抑制,还公然为富人辩护。他反对“抑兼并”和行井田制,说:“俗吏见近事,儒者好远谋,故小者欲抑夺兼并之家以宽细民,而大者则欲复古井田之制,使其民皆得其利。夫抑兼并之术,吏之强敏有必行之于州县者矣。而井田之制,百年之间……虽告亦莫之听也。夫二说者,其为论虽可通,而皆非有益于当世,为治之道终不在此。”他认为“不可以为井”、“亦不必为井”,因为“已远者不追,已废者难因。”再就是说:“今俗吏欲抑兼并,破富人以扶贫弱者,意则善矣”,但不应实行,因为:“小民之无田者,假田于富人;得田而无以为耕,借资于富人;岁时有急,求于富人;其甚者,庸作奴婢,归于富人;游手未作,俳优伎艺,传食于富人;而又上当官输,杂出无数,吏常有非时之责无以应上命,常取具于富人。然则富人者,州县之本,上下之所赖也。富人为天子养小民,又供上用,虽厚取赢以自封殖,计其勤劳亦略相当矣。”对于豪强恶霸则应当“教戒”使之“自改”。在叶适的认识中,富人的社会功能几乎达到无所不包的程度。作为国家的根基,富人当然应当受到保护,不容抑制损伤。“富人代天子养小民”之说有特殊意义,说明宋代国家与自耕农及佃农的关系变化。“夫人主既未能自养小民,而吏先以破坏富人为事,徒使其客主相怨,有不安之心,此非善为治者也。故臣以为儒者复井田之学可罢,而俗吏抑兼并富人之意可损。因时施智,观世立法。诚使制度定于上,十年之后,无甚富甚贫之民,兼并而不抑而自已,使天下速得生养之利,此天子与其群臣当汲汲为之。”(《水心别集》卷2《民事下》)他反对夺富人“今天下之民不齐久矣,开阖、敛散、轻重之权不一出于上,而富人大贾分而有之,不知其几千百年也,而遽夺之可乎?夺之可也,嫉其自利而欲为国利可乎?呜呼!居今之世,周公固不行是法矣。”(《水心别集》卷2《财计上》)“数世之富人,食指众矣,用财侈矣,而田畴

不愈于旧,使之能慨然一旦自贬损而还其初乎,是独何忧!虽然,盖未有能之者也。于是卖田畴鬻宝器以充之,使不至于大贫竭尽,索然无聊而不止。”(《水心别集》卷2《财计下》)“使后世之治无愧于三代,则为田之利,使民自养于中,亦独何异于古!”(《水心别集》卷2《民事下》)他多次要求除去苛捐杂税,使“小民蒙自活之利,疲俗有宽息之实。”(《水心文集》卷1《上宁宗皇帝札子三》)要求保护求富,与儒家传统的“不富不贫”主张已经大相径庭了。叶适为富人辩护的思想,包括了地主、农民和工商业者的整个民众在内,他把富民作为富国的基础,但并非从“国”与“民”的分配关系中,完全代表“民”的利益。他强调的是国家的整体利益,而国家是以民众为基础的,这也是古代中国富民思想的特征,不存在纯粹意义上的富民思想,如叶适这样具有鲜明的反传统意识者也不曾逾越。

余英时先生十分重视“富民论”,认为主张国家应保护富民使之能“安其富”的观点,“这在儒家经济思想史上是一个比较新颖的观点。当时除了其(指苏辙)兄苏轼以外,司马光也持论相近,南宋叶适则发挥得更多。但这一新观点的广泛流行却在明代中叶以下。”他的《中国近世宗教伦理与商人精神》主要讲明清时代,在学术界有很大影响。实际上,宋代为富人辩护思想对后世影响很大,与中国社会的商品经济发展和经济对政治的反抗过程相一致,成为中国前近代社会经济思想的重要特征。明代丘浚说:“富家巨室,小民所赖,国家所以藏富于民者也。”(《大学衍义补》卷13《蕃民之生》)并发展为“安富”思想,他也反对抑制富人“乃欲夺富以与贫以为天下,焉有是理哉!”(同上,卷25《市采之令》)王夫之说:“大贾富民者,国之司名也”(《黄书·大正第六》);“国无富人,民不足以殖”(《读通鉴论》卷2),抑兼并是“犹割肥人之肉以置瘠人之身,瘠者不能受之以肥,而肥者毙矣。”(《宋论》卷12)明清以后这样的观点越来越普遍,成为社会形态演进的反映。

## 5. 人地观

人口问题也是经济思想史的重要问题,而人口与土地的关系以及生产发展与生态保护问题,到宋代尤其南宋才凸显出来,这是与当时的社会经济发展相一致。叶适在这些问题上的认识也很独到。他在《民事中》中提出:“为国之要,在于得民”,他的所谓“得民”一是要合理利用民力,二是要人地优化配置。当时宋金战争疮痍遍地,人口大规模南移,两浙人口“百倍于常时”(《建炎以来系年要录》卷158)。叶适说:“户口昌炽,生齿繁衍,几及全盛之世,其众强富大之形宜无敌于天下。然而偏聚而不均,势属而不亲,是故无垦田之利勉为其难增税之入,役不众,兵不强,反有贫弱之实见于外,民虽多而不知所以用之,直听其自生自死而已。”劳动力不能充分利用还徒耗财富,应当“有民必使之辟地,辟地则税增,故其居则可以为役,出则可以为兵。”(《水心别集》卷2《民事中》)应充分发挥生产要素的功用。

由于南宋偏安一隅,生产密集生态破坏,叶适十分忧心:“凿山捍海,摘抉遗利,地之生育有限而民之锄耨无穷,至于动伤阴阳,侵败五行,使其地力竭而不应,天气亢而不属,肩摩袂错,愁居戚处,不自聊赖,则臣恐二者之皆病也。”那么,怎么办呢?他提出了“夫分闽、浙以实荆、楚,去狭而就广”的办法,认为这样一来,就会“田益垦而税益增。其出可以为兵,其居可以为役,财不理而自富,此当务之急也。”(同上,《民事中》)即以“分闽、浙以实荆、楚,去狭而就广”的人地优化配置方案,来解决人多不富的“偏聚不均”问题。

吴越之地数十年无战火,所以人口拼命云集于此,造成激烈的人地冲突,而荆、楚之地到汉末还很兴盛,唐、五代后才“不复振起”。若前者以其盛坐待其衰实在是傻事,后者有广阔的开发复振前景,不利用也是很可惜的。他从生态平衡角度分析闽、浙集约式经营有伤地力,不解决会“极其盛而将坐待其衰”,所以提出“均民”的主张,发展了苏轼的“度地以居民”的思想,也是对“适度人口”理论的较早理解。这有利于打破传统的安土重迁习惯,减轻发达地区压力,开发落

后地区的后发优势。叶适注意发挥人口的生产要素功能“有民必使之辟地”,在《民事下》中他还提出了招徕农民开垦各州荒地等主张,想既可解决土地问题也可缓和贫富对立,还可增加国家税收。统筹全局合理分布,缓解人地冲突,最大限度地发挥劳动力效益;并使发达地区免于盛极而衰,使落后地区重振优势,这在区域经济发展与人口合理配置方面是重要的思想。

## 6. 货币观

宋代的货币思想不仅在中国而且在世界经济思想史上都有其独特地位。“钱荒”是宋代货币问题的焦点,北宋人论钱荒主要是指金属货币,尽管交子在四川发行,但与“钱荒”关系不大。到南宋则不同,纸币已较为广泛地流通,“钱荒”的内容复杂得多,不单纯指流通中必要货币量不足,还包括几种货币的相互关系。因此,南宋人的货币思想在经济思想史中有独到价值。

叶适的货币思想主要集中在《财计中》、《淮西论铁钱五事状》以及《文献通考·钱币二》所载文献中。他的反传统倾向在货币思想中也有突出表现,他提出“今之所谓钱乏者,岂诚乏耶?上无以为用耶?下无以为市耶?是不然也。”(《水心别集》卷2《财计中》)对几乎众口一辞的“钱荒”提出质疑。他认为并非真的“钱荒”,从物价变化来考察铜币购买力来看,不是“钱重物轻”,反倒是“钱轻物重”,说是“然则今日之患,钱多而物少,钱贱而物贵也明矣”他考察历代米价变化来证明“天下百物皆贵而钱贱”,认为这是“方今之事,比于前世,则钱既已多矣,而犹患其少者”的原因,即物价上涨的普遍要求,使不断扩大的铸币量依然不能满足需求,铜币购买力下降钱多物少,必然形成钱贱物贵,钱多反而物贵,这是完全不同于传统的认识,比单纯从货币绝对量看问题要深刻得多,并能辨证地观察货币量与物价变动关系,且较为符合当时无价变动的实际。叶适这里讲的是钱的绝对数量并不少,但不能满足物价上涨后的流通需求,因此不能认为是“钱荒”。

更重要的是,他提出尽管钱的绝对数量并不少,而实际流通中的量却不足,主要原因是纸币的发行排斥了铜币,使之退出流通所致。他说:由于钱币不足“至于造楮以权之”,形成“凡今之所谓钱者反听命于楮,楮行而钱益少”,所以“大都市肆,四方所集,不复有金钱之用,尽以楮相贸易”,结果是“皆轻出他货以售楮,天下阴相折阅,不可胜计。故今日之弊,岂惟使钱益少,而他货亦并乏矣,设法以消天下之利,孰甚于此!”他认为纸币的流通,加速本来就不能满足流通需要的铜币退出流通领域,而纸币贬值使持有者受损失,还使人们不愿将商品多上市——一系列恶果。他不仅认识到铜币为纸币所驱,而且指出这是一种必然规律:“虽然壅天下之钱,非上下之所欲也。用楮之势至于此也。赍行者有千倍之轻,兑鬻者有什一之获,则楮在而钱亡,楮尊而钱贱者,固其势也。”——这就是“劣币驱除良币规律”!货币理论史上称为“格雷欣法则”,认为是十六世纪英国人格雷欣(Thomas Gresham, 1519—1579)首先发现的。不过,李约瑟(J. Needham)考证哥白尼(N. Copernicus 1473—1543)写出过震撼世界的《天体运行论》,还写过《论铸币》的重要论文,陈述了“劣币驱除良币规律”。而叶适早于西方人三百余年就阐述了这一规律。比他稍晚的袁燮(1144—1224)也认识到此规律,他说“臣窃观当今州郡,大抵兼行楮币,所在填委,而钱常不足。间有纯用铜钱不杂他币者,而钱每有余。以是知楮惟能害铜,非能济铜之所不及也。”(《历代名臣奏议》卷273《便民疏》)只要并行几种质量不同的货币,就会出现上述规律。在中国历史上很早就有人接近对上述规律的认识,如汉代贾谊(前200—前168)“奸钱日繁,正钱日亡”(《新书》卷4《铸币》)南北朝时颜竣“若细物必行,而不从公铸……五钱半两之属,不盈一年,必至于尽。”(《宋书·颜竣传》),但都不及叶适“不知夫造楮之弊,驱天下之钱”“楮在而钱亡,楮尊而钱贱”“楮行而钱益少”(均出《财计中》)明确,叶适的货币观是较为先进的。

总的来说,叶适的通达与明智,远见和卓识非一般人可比。顺应

历史发展和顺乎自然趋势,让经济沿着自身发展规律演进,反对强权干预,主张富民发展民间经济实力,批评“腐儒”陈见,主张务实重实利功效,提出一系列反传统性经济思想观点,代表了浙东实学的较高成就,值得深入系统研究。

## 叶适的德性之学

叶适是南宋时期的一位重要的儒学思想家,其德性学说及其批判精神独具特色,并影响到宋明以后的儒学发展。除了孔子及原始经典之外,诸子百家之学皆在其批判之列,其中,宋代的性命之学(亦即心性之学)是其批判的主要对象。

### (一)性命与德性的理论

叶适对当时盛行并成为儒学主流思潮的性命之学的批判,主要表现在两个方面。一是对性命之学的先验超越根据的批判,认为这种学说无法经受实际生活经验的证明,只是后儒的一种臆测和想象,他称之为“影像”。这种影像论在很大程度上受到佛教的影响。追根溯源,他将宋代性命之学追溯到《大学》、《中庸》、《易·系辞》等儒家著作以及孟子,否定了从孔子到曾子、子思再到孟子的所谓传承谱系,主张回到孔子,而将佛教传入中国的时间提前到汉代以前直到先秦的周朝。他之所以这样作,正是为了重新建立儒家德性之学的谱系:孔子开创的儒家学说不是后儒所说的先天性命之学,而是重视后天经验的德性之学。

二是性命之学无益于事功。朱子说过,永嘉之学“偏重事功”,当时和以后的许多学者都承认叶适(永嘉之学的主要代表)提倡事

功。但叶适除了提倡事功,更重视提倡德性,并且主张德性与事功的统一,而不是纯粹个人的功利主义,当然也不是提倡纯粹个人的善。在叶适看来,性命之学既然得不到经验事实的验证,不能产生实际的社会效果,那就只能是个人的内在体验,而缺乏客观有效性。

宋代的性命之学,以形而上学的形式确立了人生的普遍价值,其理论根据是以性为天所命、心所具的先验人性论,或者以心为性、为天的心性之学。叶适作为一名儒家学者,自然很关心人性的问题,但他不能接受心—性—天合而为一的先验理论,而是主张回到孔子的“性相近,习相远”的学说,强调后天习得的重要性,使儒家的人性学说变成经验之学。因此,他与理学家对孔子学说的取舍与解释是不同的。比如《论语》开卷的头三句话,“学而时习之”等等,曾受到叶适的高度重视,认为孔子“成德之功”全在于此,但在理学家看来,这些话虽然很重要,但必须以先验性善论为前提,正如朱子所说,其目的是“明善而复其初”。

这是可以理解的。理学家在佛教心性论的刺激、挑战之下,需要找到人性的超越根据,以说明善的普遍必然性,并以此与佛教相抗衡;但在叶适看来,儒者不必建立超越的根据,也不必如此看重佛教而仿效之、是非之,因为它本来就不是中国宗教,各安其所安而已。“夫彼安于国俗之常,不我效而我反效之,又置是非毁誉于其间,何哉?”(《习学记言序目》,第557页)这是一种开放的同时又是以儒为本位的德性观,其内在的理论依据便是由孔子所开创的重视经验学习的获得性理论。这种德性观与西方亚里士多德所代表的以“习惯”为德性之主要来源的德性观倒是很相近,而与理学家所主张的心—性—天合一的德性观有所不同。

从心灵哲学的角度看,人心究竟是什么,这是理学心性论所要解决的重要问题。但是,有一点是可以肯定的,这就是一些重要的理学家无不承认有“心之本体”或“本体之心”的存在,他们的形而上学心性论就是建立在这一基本体认之上的。从这个意义上说,无论二程、

朱子,还是陆象山,都承认心即理,心即性,心即天。朱子的“心与理一”之学,不仅是他的理论所要达到的最后结论,而且是他的理论的基本前提。牟宗三先生将朱子所谓心说成形而下的认知心,这是不符合事实的。他只说到朱子心论的一个层面(形而下的层面),却有意无意地否定了朱子心论的另一个层面(形而上的层面)。从形而上的层面上说,心即是性,即是理,因此才有“心与理一”之说,否则,“心与理一”从何说起?理学家的性命之学必然落到心性关系问题上,而心具有超越的形而上的意义,这是所有理学家都没有例外的。正是在这个意义上,叶适并没有区分哪种性命之学,而是将他们统统归之于“后儒”,将他们的学说归之于“性命之学”、“心性之学”,而进行了批判,这是很能说明问题的。

在叶适看来,人心就是平常人之心,平常人之心就是生死利害之心,并没有什么本体之心。他把人心恢复到经验心理的层面,一切争论如人心道心、未发已发之类就统统变成了心理过程而不是形上形下、本体作用一类的问题,“性命”之学也就从形而上的言说中被取消了。“人心,众人之同心也,所以就利远害,能成养生送死之事也。是心也,可以成而不可以安,能使之安者,道心也,利害生死不胶于中者也。”(同上书,第52页)这是从生物学、心理学的意义上说人心,实质上是情欲问题,如果说这是性,那么,这是从荀子、告子而来的。所谓道心,只是“心安”之谓,使利害生死之心能“安”者就是道心。这里所说的“安”,可解释为道德情感或道德良心,如同孔子所说“女安则为之”之“安”,而与先验道德本体毫无关系。因此他又说:“人心至可见,执中至易知,至易行,不言性命。”(同上书,第736页)人心只有一个,即经验之心,故易见,执中是经验综合中的正确选择,故易知,且易行。所谓“不言性命”者,不言“天命之谓性”那一类的性命,并不是完全取消性命。其实叶适也是讲性命的,只是不讲先验主义的性命之学。他说:“‘天命之谓性’,……盖人之所受者衷,非止于命也。”(同上书,第107页)这个“衷”是指形而下之气,不是指形

而上之道,因此他对《易·系辞》中的“形而上者谓之道”的说法是持否定态度的,对“易有太极”之说更是极力反对。总之,“性命道德,未有超然遗物而独立者也。”(《叶适集》,第730页)超然遗物而独立者就是超越者,叶适认为没有这样的超越者,理学家既然以性命道德为这样的超越者,所以他不言。“后世儒者常言人心自有天理,嗟夫,此岂天耶?”这里所说的“人心”,其实是指理学家所谓本体之心,他认为这样的心是没有的。至于天,叶适有另外的解释(详后)。

叶适否定“天命之性”,也就是否定理学心性论的超越根据。理学心性论以天道性命为绝对超越者,且为人心中所具有,他们之所以建立这套理论,是为了从终极的意义上解决人生的“安身立命”的问题,理学的人文宗教精神主要体现在这里。叶适是具有强烈的现实关怀的思想家,也是一位关心人生价值的思想家,但他并没有走上“内在超越”(当代新儒家的说法,姑言之)之路,而是关心人的现实存在,重视人的经验认识能力,并以此建立其德性之学,其策略则是回到儒家“原典”,重新审视人性问题。他明确提出:“古人不以善恶论性也,而所以至于圣人者必有道矣。”(《叶适集》,第653页)理学家虽有二种性之说,但从本质上说是先验性善论者,“不以善恶论性”正是针对这种理论而发的。他看到人性的复杂性,并不以善恶作为德性论的前提,这是有见地的。

不以善恶论性,并不是不讲德性,也不是不讲善,叶适的德性之学就是“成圣”之学,圣贤人格即体现了善,但其根据并不是超越的绝对的“必然性”,而是别有“道”,这所谓“道”是什么?

这所谓道就是他所说的“人道”,而不是“天道性命”之道,“人道”与“天道”是有分别的,而不是如同理学家所说,“人道即天道”。人道是指人的现实的社会活动及其规则,这种人类活动是感性的、经验的、实践的,就在日常生活之中,所谓道就是“人情物理”(同上书,第95页)。在日常生活中培养德性,在生活世界中实现德性,在日常语言中讨论德性,这就是叶适所主张的成德之学。把超越的理想

境界转换成生活世界,这就是叶适所做的全部工作,也是叶适所承担的责任。如果说,明清之际普遍出现了对于人的感性存在的“召唤”,那么,这并不是突然出现的,从理论发展而言,叶适等人已经开始进行这样的工作了。

## (二)“人伦日用”的实践

理学家也很重视生活实践、日常生活,成德之学要在“人伦日用”中完成而又见之于“人伦日用”,但其前提预设是“天命之性”,实践是为了“复性”,而性是先天具有的。叶适并不承认有先天禀受之性,成德只能靠后天经验的积累,他称之为“畜德”。畜者积也。“夫德未有无据而能新者,故必多识前言往行以大畜之,然后其德日新而不可御矣。”(同上书,第17页)“故孔子教人以多闻多见而得之,又著于大畜之象曰:‘多识前言往行,以畜其德。’”(同上书,第187页)这里明确提出德性的根据问题。

事实上,理学家是很重视根据问题的,不过,他们认为,只有超越的根据(即天命天道)才能保证德性之善具有普遍必然性,除此之外没有任何根据能够保证之。应当说,理学家的这种形上诉求,更多地是建立在人生体验和信念之上,而不是建立在“知识学”之上,也不是经验证明或理性证明的问题。在西方,康德建立了道德形上学,但“实践理性”、“自由意志”何以可能的问题并没有证成,而只是一个“设准”(最后诉之于信仰)。牟宗三先生提出“智的直觉”来解决这个问题,但是人何以有理性直觉,从理论上也很难证明。而在叶适看来,理学家所说的根据既无法验证,就等于无根据,就是“无据”,无据便不能成德、新德。要为德性找到真正的根据,就要从形而上的超越的思考中解脱出来,回到生活世界,以“多闻多见”的生活经验为根据,这才是可验的,也是可靠的,更是符合孔子学说的。孔子的“修德”之学就是以“多闻多见”、“择善而从”为其根据的。当然,孔

子也有“天生德于予”、“知天命”等说,对此叶适则不取。

在经验学习之中,叶适特别强调“多识前言往行”,表现出强烈的历史意识,这是特别值得重视的。这种历史意识表明,人是历史的存在,是历史经验的承载者,因此,需要从历史经验中吸取智慧,需要靠先贤的言行纪录滋养德性,而不能离开历史的空间谈论形而上的性命之学。他将孔子视为成德的典范,而不是超越历史时空的神圣偶像。他并不讳言孔子孟子(他对孟子有批判有称赞)之“迂阔”(见《叶适集》,第674—675页),就是说,他并不以成败论英雄,不以得失论圣贤。因为孔、孟作为历史“典范”,有巨大的历史作用,使后人有所遵循。因此,除了当下的生活实践和经验之外,还要在“前言往行”即历史“典范”中去学习,这样的历史“典范”是非常重要的。他批评后世儒者常常离开历史“典范”,自己创造出一套虚幻的理论,使其成德之学“无据”,自然也就不能成德。他之所以坚持孔子“述古”而不“作古”,就是为了恢复历史“原典”,从中吸取精神营养,而不是向往“无据”之创造。叶适开创的这种历史谱系学,与他的知识谱系学是互为条件的。

从历史谱系学的角度看,历史人物、事件及其历史记载的文献、典籍都有其真实性、客观性,这构成历史的“实事”,并由此证实了历史的延续性。历史人物就是在不同的历史空间中活动的,而历史经验是靠他们积累的,所谓孔子“述古”而不“作古”,就体现出对历史真实的尊重。人人都生活在历史中,生活在历史的时间与空间所构成的谱系之中,只有承认这一点,人的存在才是有“据”的,多识前言往行以畜德也是有“据”的。时间是进行的,事物是变化的,从这个意义上说,一切都可以纳入到历史的序列,一切都在变化之中,《周易》所谓变化之道也不例外。这是广义的历史。

但是,在事物变化之中,又有一贯之“统纪”,即所谓“道统”(此“道统”与程朱所谓“道统”不同),这就是物有变而理不息,“天下之事变虽无穷,天下之义理固有止”(《习学记言序目》,第182页)。

“止”者止于物也，道是不能离开事物而独立存在的。道之所以存在也是有“据”的，其据就是历史的“实事”，这也就是理之所“止”。叶适并不反对讲义理，“然订之理义，亦必以史而后不为空言”（同上书，第205页）。这里所说的“史”，是指广义上的历史事实，包括人的存在及其言行。如果离开历史事实而空谈义理，那就是“影像”，影像不是真实存在。他评论孟子说：“若孟子之论理义至矣，以其无史而空言，或有史不及见而遽言，故其论虽至，而亦人之所未安也。”（同上）换句话说，孟子所论之理义（即义理）无非是“影像”而非真实之论，故不能使人心安。由此看见，“实事”与“影像”之说，是叶适基于历史意识而提出的一个重要的理论方法。

从知识谱系学的角度而言，叶适坚持认为，孔子的“思学兼进”（见《习学记言序目》，第186页）的方法，是成德的根本途径，而多闻、多见之学，则居于首要地位。这里也有时间观念，凡见闻之知都属于经验范畴，凡经验都是在一定时间中获得的，常常因时而异，因地而异，孔子之时的人与事与南宋之时的人与事有所不同，所经历的人生经验也不同，就此而论，不需要也不可能回到古代社会，得到与古人一样的经验，因此，他是反对“泥古”的。即使是同时代的人也不可能得到完全相同的经验，但是，他相信经验中凝聚着共性，个别中包含着通例，正如孔子所说，“德不孤而必有邻”，就是说，德之所以为德，固有其相似性、相通性、一贯性。这是靠心之思而得以存在的，而思又不离耳目见闻，由此而“内外交相成”，并保证其客观性。就思维方式而言，这是比较典型的经验综合性思维，而其根本目的并不是获得科学知识，而是成就人的德性，使我们变得更好而不是相反，所以它是富有价值内涵的。

“内外交相成”的方法从正面肯定了人的理性能力，肯定了思；但其根本立足点则是建立在经验之上的后天获得性理论，耳目聪明起关键作用。也就是说，人的感性存在、感性活动——从所见所闻中形成人生的品质、美德，这才是最重要的。为此，它对宋儒的心性之

学从源头上进行了考察并进行了批评,除了对“中庸”的“天命之谓性”、《易·系辞》的“形而上者谓之道”、《乐记》的“人生而静天之性也”等重要学说一一进行批评之外,还特别对孟子的“耳目之官不思而蔽于物”、“心之官则思”的说法进行了严厉批评。

他将《洪范》视为最古老的典范,而将其“耳目聪明”之说与孔子的“多闻多见”之说视为古人畜德的经典叙述,以这种阐释策略将孟子以至后儒的先天心性之学排斥在知识谱系之外,试图重建儒家的德性之学,这在当时心性之学已经盛行并且变成权威的情况下,从儒学内部掀起了一股强有力的批判思潮,真可谓异军突起。

所谓“古人之耳目,安得不官而蔽于物”的责问(同上书,第209页),固然有言辞过当之处,因为孟子并没有否定耳目是“官”,只是说耳目之官不思而“蔽于物”,只有心之官才能思而“得之”。这表现了孟子的理性主义特点。但在叶适看来,耳目之官既然“蔽于物”,此所谓“官”也就不成其为内外交相成之官了。德性之学,“以聪明为首”,这是叶适立论的根据之所在。聪明出于耳目,耳目虽不思,但心之所以能思,正有赖于耳目。人何以不能相信自己的耳目聪明?贵心而贱耳目,贵思而贱聪明,其议论看起来很玄妙,实际上是“辩士索隐”之流,“断港绝潢”之论,并不能真正完成德性。在儒家学者中没有人比叶适更重视经验的重要性了。

德性成于学,学成于耳目见闻,以及由“前言往行”而得的历史“典范”之知,这被认为是儒家成德之学的真正的“统纪”即“道统”,这个“统纪”即“道统”是前后一贯的,不应有断绝。生当千百年之后,亦能“接尧舜禹汤之统”,但只能回到生活世界,回到生活经验,使用日常语言,从日常行为中踏踏实实培养人的德性,这就是叶适的知识考古学所要告诉我们的。但“近世以心通性达为学,而见闻几废,为其不能成德也”(《叶适集》,第603页)。所谓先天的必然性,所谓超越的根据,所谓心通性达式的直觉体验,在叶适看来,只能说而不能作,于成德之学无补。就此而言,叶适对先验论的批判是很

彻底的。

我们知道,先天与后天,经验与理性,人道与天道,这类问题确实是宋明哲学反复讨论的重要问题,而凡言性命、心性者无不诉之于先天学,这已经成为理学发展的一个“标志”。叶适以其特有的智慧和勇气,敢于破先天之学,而立后天之学,给予经验世界以重要地位,赋予人的感性存在以正面价值,正视人生遭遇,面对人生问题,以其知识谱系学的策略解决德性问题,开出了儒学发展中的另一条重要的经验主义传统,使人们能够在现实存在之中“畜德”、“成德”,应当说作出了历史性贡献。叶适的德性之学,更加容易贴近生活,这是毫无疑问的。

### (三)德性义理与功利

历史意识使叶适的学说具有新的时代意义,其中最重要的一点是,德性的内涵发生了历史性的变化,或者说增加了历史性内容,这就是,德性能够而且必须容纳功利,并且以功利为基础。

德性主义与功利主义本来是两种不同的学说,很可能是互相冲突的。宋儒也经常讨论“计功谋利”与“明道正谊”的关系问题。宋儒的心性之学虽不是义务论,却与义务论可以相容,但是与功利主义却是对立的。叶适并不是功利主义者,而是德性主义者,但叶适的德性主义却能够与功利相结合,因而是一种独特的德性学说。

所谓德性,可以包含许多方面的内容,就其社会层面而言,可以表现为道义论或正义论,叶适的德性学说便有这方面的意义。在叶适这里,道义、正义不能离开功利而存在,正好相反,它无非是解决功利问题的道德原则,这原则即存在于功利之中,包括利益分配等等。离开功利,所谓道义、正义就成为无实之“虚语”,失去了任何意义。由于宋儒的学说不计利害而追求完美、至善,叶适批评说:“后世儒者行仲舒之论,既无功利,则道义者乃无用之虚语尔”(《习学记言序

目》,第324页)。但是,如果由此断定,叶适是功利主义者,宋儒是道德主义者,则似乎有失公允。宋儒的不计利害,并不是不要甚至反对利益,而是以道德为最高原则,只要合于义,富贵也要,只有当二者发生冲突时,宁可取义而不要利。叶适的重视功利,也不是不要道义,而是以利益分配的合理性判定道义,由于道义视功利之合理与否而定,因此没有冲突不冲突的问题。叶适只是提出了道义原则,至于这个原则的具体内容是什么,他并没有说。

道义和功利不是一回事,道义可以与功利结合,也可以不结合,各自都能成为一种学说,一种理论。在中国历史上也有不同的主张。董仲舒所代表的是一种宗教式的道义论,他的理论基本上被宋儒所接受,但内容发生了变化。叶适的道义论不仅容纳了功利,而且以功利为其判定基础,这是一个很大的发展。所谓“古人以利和义,不以义抑利”(同上书,第386页),就是以功利、利益原则来体现道义,而不是用道义去限制利益。这种学说对当今社会而言,具有重要的启示作用和参考价值。

值得指出的是,在肯定功利的同时,叶适特别强调商业利益和市场经济的重要性,这不仅反映了当时商业经济发展的需要,而且反映了叶适德性学说的时代性。与传统的以农为本的思想不同,叶适明确指出:“市者,天下之利也。”(同上书,第15页)并批评“抑末厚本”之论“非正论也”(同上书,第273页),他还肯定商人对社会的贡献,认为是“州县之本,上下之所赖也”(《叶适集》,第657页)。问题不在于叶适生活的时代有没有商人和商业经济(这一点是无疑的),而在于叶适作为一名儒家学者,能够看到商业经济及其利益的重要性,并对商人(富人大凡与商业有关)作出极高评价,这是一般儒者难以企及的。按照这种说法,商人也有德,贡献于社会,就是最大的德。这与“为富不仁”、“商人无德”等说法确乎是不同的。也许正是出于这样的思考,他试图建立新的正义原则,实现“以利和义”的社会发展。这就更加值得我们重视了。

叶适所要建立的原则是“现实原则”,还是“理想原则”,这是可以讨论的,但叶适决不是没有理想的人生追求,这一点是肯定无疑的。他认为,在一切现实原则之中,体现着德性原则,即实现完美的人格,以圣贤为人格典范,这就是叶适的理想追求。而他所说的圣贤人格,与宋儒所说的境界、气象确实不完全相同,他不是以“天人合一”、“心理合一”的心灵境界作为圣人的标志,而是将道德理想与事功结合起来,突出其社会价值。

## 叶适的社会政治思想

对于永嘉学派的集大成者叶适来说,尽管人们一再引用全祖望在《宋元学案·水心学案》中的案语,将朱、陆成鼎足之分,但对其思想的某种程度的批评是始终存在的。从他同时代的朱熹开始,就在《语类》中说,“永嘉、永康之说,大不成学问,不知何故如此。”陈振孙在《直斋书录题解》中也说,“其文刻削精工,而义理未得为纯明正大。”即使评价较为公允的黄宗羲,在指出其思想的特点和价值时,也不回避其不足之处,“其意欲废后儒之浮论,所言不无过高,以言乎疵则有之,若云其概无所闻,则亦堕于浮论矣。”<sup>①</sup>即使在现代,我们也仍然看到类似的说法,例如韦政通在肯定叶适“尧舜以来内外交相成之道”的同时,又说“但因此而贬抑儒统,完全不了解春秋以后儒学发展的社会政治因素,以及政教分化以后的历史意义,他这方面所表现的独断与无知,是相当惊人的。”<sup>②</sup>当然,不可否认的是,

① 《宋元学案·水心学案》黄宗羲案语。

② 韦政通:《中国思想史》,下册,台北:水牛出版社,1989,1227页。

在每一种评价后面,都隐含了一种特定的气质、前提和立场。对于那些偏好理论思维的人来说,这样的批评也是自然而然的。事实上,叶适思想的真正价值并不完全在于理论上的建树,而是一种立足于现实的态度以及由此对现实社会的强烈的批判。因此,即使我们说到他的理论的意义,那也主要是批判和否定性的,象那些关于无极、太极的争论、对儒学道统的怀疑、对孟子的批评等,重要的不是这些争论的内容,而是这些争论后面所表现的立场、态度以及不同的社会潮流。在这点上如黄宗羲所说,“永嘉之学,教人就事上理会,步步着实,言之必使可行,足以开物成务。”<sup>①</sup>在南宋那样一个积贫积弱、偏安一隅、摇摇欲坠的社会里,叶适所关心的不是冷静的思考和理论上的分析,而是国家社会的存亡和对现实政治的种种弊端的强烈的揭露与批判,他的思想本身就是面向现实的。这也就是说,在他的整个思想中,那些关于现实社会政治的内容也许具有更重要的意义。在这方面,他的思想倒有点类似十八世纪法国的唯物主义,不过这也就是类似而已。

宋代的社会继唐代而发展,南北朝以来的贵族从安史之乱日益衰弱,对抗皇权的力量减少了,中央集权日渐强大,一个较低的中间阶层在兴起,微观的社会走向有序而稳定,对社会的控制与管理走向规范化,科举取士的扩大使得一大批出身中小地主阶层的人进入仕途,成为皇权的基础。唐代的宗教热情也在淡化,时代的潮流走向某种理性和现实的道路,这些都促进了理学和文化的繁荣。但在这同时,社会在走向有序化的控制时,也日益丧失了它的活力,当皇权高度集中的时候,士大夫的自觉的意识也在衰退,庞大而复杂的官僚机构腐化而堕落,外患、冗兵和财政的危机加大了对民众的压榨,主和派苟且偷安。在这种情况下,叶适站在主战派的立场上,对那种脱离现实的道学、以及孟子、老子、佛教等进行了尖锐的批判。

<sup>①</sup> 黄宗羲《艮斋学案》案语。

叶适以及永嘉学派所代表的立场是与他们的生活环境密切相关的。从其地理上来说,永嘉处于偏僻之地,是处于文化和经济中心以外的边缘,叶适自己就说,“永嘉徒以僻远下州,见闻最晚。”(水心文集卷二十九)事实上,不仅是永嘉学派,整个浙东学派也都具有类似的历史背景。历史学家曹聚仁在《我与我的世界》中,就曾指出了浙东的小自耕农经济与浙西的差别(这种经济和社会的差异可以帮助我们解释浙东学派注重历史和人事的特点,我们知道,处于中等阶层的知识分子总是偏于理论思考的)。此外,从永嘉学派诸人来看,也多出生和成长于一个较低的社会阶层中。就叶适自己来说,是“寒门俊士”,他在《母杜氏墓志》中说,“始,叶氏自处州龙泉徙于瑞安,贫匮三世矣。当此时,夫人归叶氏也。夫人既归而岁大水,飘没数百里,室庐什器皆尽。自是连困厄,无常居,随僦辄迁,凡迁二十一所。所至或出门无行路,或栋宇不完”。……夫人常戒适等曰:“吾无师以教汝也,汝善为之,……若义不能立,徒以积困之故受怜于人,此人为之缪耳!”

此种生活环境和教育,使得他容易把儒家的“善”、“义”与重视小学的事功精神结合起来。而且,不仅是叶适,永嘉学派的其他一些人也有类似的经历,如刘静君幼时“家零落”,“买宅城南,四无垣堦,萧艾数尺”。陈傅良自述说,“以学多病,以贫数穷,使我岁晏,亦二者之功。”<sup>①</sup>蔡幼学在《陈傅良行状》中,说自陈傅良以前,从闽迁浙八世,从没有做过官。总之,他们在仕途上,也都是遭受排挤以至被贬逐。这些背景和基础,就造成了叶适及永嘉学派的一些特征,即反映了中小地主、自由商人的利益和要求,也反映了独立小生产者的若干利益和愿望。

叶适政治思想中的一个重要方面表现在于对宋代君权的批判。他认为,宋朝的弊病在于权能专而不能分,法能密而不能疏,对于利

<sup>①</sup> 《止斋文集》卷四十四,自赞。

知控制而不知舍弃。<sup>①</sup> 他的批判也正表明了整个宋代社会的特征。我们知道,宋代以后君王的权力不断增大,宰相多出身于社会中下层,不再具有象以前出身贵族的宰相那样的独立性,钱穆在《国史大纲》中说,“古者三公坐而论道,唐五代宰相见天子议大政事,亦必命坐赐茶。宋初,周世宗旧臣范质等为相,憚帝英睿,讲每事具子进呈。由是奉御浸多,始废坐论之理,而宰相见天子亦立谈矣。”<sup>②</sup>叶适在《习学记言序目》卷五中,强调君权在古代远没有到达后世那样的程度,“舜禹贵民之甚,以君为轻,汤不敢违故也,虽然,世道一变矣。”“古者戒人君自作福威玉食,必也克己以惠下,敬身以敦俗,况于人臣,尚安有作福威玉食者!”(卷五)只是到了夏商之季,俗坏民薄,而尧舜禹汤之道已不可复反乎!“古者君人无威,桀始坐威,威作而德灭矣。”(卷五)以后周衰,“虚伪已张,廉耻已丧,”“君德日衰,臣节日坏,是使帝王之道非降为刑名法术弗止矣,悲夫!”(卷五)

对于宋代的专制政治,叶适认为虽然还没有到达秦那样严酷残暴的程度,但许多地方也带上了类似的特点,“臣窃尝悲当世之故,而其义不得一进言:请泛论前世之帝王得失成败可考之迹,以见其意。”<sup>③</sup>秦皇汉武曾东征西伐,慑服宇内,意所诛戮,如毙犬豕,役使天下以观其欲,后世之君,虽外讳其失而中有羡慕之侈心焉。以势力威力为君道,以刑政未作为治体,汉之文、宣,唐之太宗虽号贤君,其实和桀纣相差无几。到了宋代,鉴于唐五代藩镇之祸,集天下权力于一身,“国家规模特异前代,本缘唐季陵夷,藩方擅命,其极为五代废立。士宰断制之祸。是以收揽天下之权,铢分以上,悉总于朝,上独专操制之劳,而下获享其富贵之逸。”<sup>④</sup>这样又导致了种种弊病,“百

① 《水心文集》卷一。

② 钱穆:《国史大纲》,下册,北京:商务印书馆,1994,531页。

③ 《水心别集》卷一,君德一。

④ 《文集》卷一,上孝宗皇帝子。

年之忧,一朝之患,皆上所独当,而群臣不与也。夫万里之遥,皆上所制命,则上诚利焉。百年之忧,一朝之患,皆上所独当,而其害如之何,此夷狄所以凭陵而莫御,仇耻所以最盛而莫报也。”<sup>①</sup>君王专权,可以内安,而一遇外敌,则软弱不堪。这是纪纲之专也。宋王朝为控制地方官吏,使兵、财分职,互相监督,万里之内,一举一动,上皆知之。这样,就使地方官吏丧失了活力和自主权。此外,叶适还认为当时的法度太密,“今内外上下,一事之小,一罪之微,皆先有法以待之。极一世之人,志虑之所以周浹,忽得一智自以为甚奇,而法固已备之矣,是法之密也。虽然,人才之不获尽,人之志不获伸,昏然首一听于法度,而事功日隳,风俗日坏,贫民愈无告,奸人愈得志,此上下之所同患,而臣不敢诬也。故法度以密为累,而治道不举。”<sup>②</sup>国家法度太密,也表现在科举上。国家强盛需要人才,但宋代的教育是“以利诱天下”,“古者化天下之人而为士,使之知义。今者化天下之人而为士,尽以入官。”<sup>③</sup>官员越来越多,增加了国家的财政负担。规范化的科举制度之所以无法甄别、选拔优秀的人才,原因就是太过规范化,法度太密,“科举之所以不得才者,谓其以有常之法,而律不常之人,则制科庶乎得之者,必其无法焉。而制举之法反密于科举,……若今制科之法是半无意于得才,而徒立法以困天下之泛然能记诵者耳。此固所谓豪杰特起者轻视而不屑就也。”<sup>④</sup>制科的目的本是要求特异之士,但也“责之于记诵,取之于课试。”<sup>⑤</sup>在对官吏进行考核时,表面上有一套严密的制度,实际上流于形式和僵化,“艺祖太宗所用

① 《水心文集》卷四,实谋。

② 《水心文集》卷四,实谋。

③ 《水心文集》卷三,法度总论。

④ 《水心文集》卷三,制科。

⑤ 《水心文集》卷三,法度总论三。

犹未有定法，惟上所用，间得魁磊之士。”<sup>①</sup>而到后来，资格要求愈盛，愈益繁复；“其人之贤否，其事之罪功，其地之远近，其资之先后，其禄之厚薄，其阙之多少，则同是一切有法矣。”<sup>②</sup>这些繁复的条例，层层束缚，纵有人才，也不能发挥，于是权力归于胥吏，因为一切以法度为决断，而最熟悉法度者是胥吏；“国家以法为本，以例为要，其官虽贵也，其人虽贤也，然而非法无决也，非例无行也。骤而问之，不若吏之素也。……官举而归之吏，则朝廷之纲目，其在吏也何疑！夫先人而后法，则人用；先法而后人，则人废；不任人而任法，则官失职而吏得志矣。”（《文集卷一，上孝宗皇帝子》）“本朝人才所以衰弱，不逮古人者，直以文法繁密，每事必守程度，按故例，一出意，则为妄作矣。”（《文集卷四，财总论二》）在这里，叶适尽管反对程朱的道统，但仍然是站在儒家的立场上，希望人君“必以其道服天下，而不以名位临天下。”（《君德一》）假如人君行申韩之术，“以智巧行令，其令必壅；以智巧用权，其权必侵；以智巧守法，其法必坏。”（《君德一》）在这个基础上，他认为君王立国的根本一是礼臣，二是恤刑。他承认刑法立国的需要，但人主应当使“其臣无犯君之法”，而不是以刑法御其臣，<sup>③</sup>舜和文王之时，礼遇臣下，“最能得天下贤才而用之。”“盖舜、文王之意迄周衰而亡，历秦汉隋唐而不复兴，至于艺祖、太宗，而后尽去前帝帝王苛刻猜忍之意，一以宽大诚信进退礼节遇其臣下。”（《国本中》）自真宗、仁宗而后，执政大臣去位，让其上疏自乞，不得已而去之，为之进官加爵，宋之世殊少谏诤忤旨而死者，进人以礼，退人以义，不以刑法御其臣，无过于祖宗之世。正因为如此，他认为当世优于汉唐，但逊于三代“虽然，今世之用刑，比汉唐为轻，比三代则为重。”<sup>④</sup>在这里，

① 《文集》卷三，资格。

② 《文集》卷三，铨选。

③ 《水心别集》卷二，国本中。

④ 《水心别集》卷二，国本下。

叶适的思想反映了宋代的状况,君王的权利虽得到加强,但未达到汉唐那样严酷的程度,宋代的问题是智谋巧诈太多,法度太密,限制了臣民的活力。韩非说过,上古竞于道德,中世逐于智谋,当今争于气力。那么宋代的状况相当于韩非所说的中间阶段,智谋狡诈太多,刑法尚不是很严酷,君王礼遇士大夫。叶适的态度总的来说是站在儒家的立场上,希望君王不要以巧诈等法家之术来驾御臣下,而要以宽厚仁道为主。在治理天下时法度不能太密,要给臣下以一定的自主性,给地方上以一定的管理军民、财政的能力,只有这样才能使宋王朝由柔弱变强,做到民有人治,兵有人用,地有人守,而不是,“尽收权变,一总事机,视天下之大如一家之细。”

宋朝的弊病除了权力太专以外,就是逐利太甚。叶适认为政治的基本原则在于有利于人民的生产和利益,没有这一点,光凭权力,霸道去统治,是不得人心的。叶适认为应当给民众以参政的机会,并主张通商惠工,扶持商贾,流通货币。但是宋王朝为了加强中央集权和对社会的控制,建立了庞大的军队和官僚机构,并把沉重的经济负担转嫁于民众。太祖开国时,有兵二十万,太祖开宝时,增至三十七万八千,太宗至道时,六十六万六千,真宗天禧时,九十一万二千,仁宗庆历时,一百二十五万九千,南宋时疆土只剩其半,但仍有百万大军。冗兵和冗官增加了财政的危机和对人民的压榨。叶适指出,南宋政府从正规的夏秋两税和和其他名目繁多、横征暴敛的杂税中,每年敛取八千万缗的收入,实是历史上前所未有的庞大数字,仅仅三十万屯驻在四镇的大军,每年就耗钱六千余万缗,米数百万斛。但是将领只知剥削士兵,士兵因为穷饿而不满,没有战斗力,军队成为“庸将腐阉卖鬻富贵之地,”(别级卷十二)、以致“天下有百万之兵,不耕不战,而仰食于官,北有强大之虏,以未复之仇,而岁取吾重赂,官吏之数日益而不损,而贵臣之员多不省事而坐食原禄”(别集卷十二)。

在这种情况下,为了摆脱财政危机,满足贪欲,统治者横征暴敛,“名为理财,实为聚敛,今言理财者,聚敛而已,故君子避其名,

而小人执理财之权。”<sup>①</sup>叶适认为在历史上,这种聚敛财富的霸道始于管仲,然后到桑弘羊、李斯,一代胜于一代。到了宋代,从王安石到蔡京,聚敛益盛,“王安石理财法,桑弘羊、刘晏所不道;蔡京之法,又王安石所不道;及经总制钱法,蔡京亦羞为之。”<sup>②</sup>王安石时,所敛尚不及民,在以后“于是蔡京变茶盐法,刮地宝,走商贾,所得五千两,内穷奢侈,外炽兵革。”(文集卷一,子三)到了南宋时候,各种名目的税收愈益繁杂,“今经总制、月输、青草、折估等钱,虽稍已减损犹患太重,趁辩甚难,而和宝、折帛之类,民间至有用田租一半以上输纳者,贪官暴吏,展转科折。民既穷极,而州县亦不可为矣。”(文集卷一,自三)。由于贵族地主和兼并之家不纳赋税,破产农民无法纳税,于是全部负担落到占人口三分之一的“得以税与役自通于官的”庶族地主和个体农民身上,使社会的中间阶层走向贫困和破产,“若夫齐民中产,衣食仅足,昔可以耕织自营者,今皆转徙为盗贼冻饿矣。”<sup>③</sup>赋税的繁重使得破产农民无法忍受,他说,“余尝问为保正者曰:费必数百千?保长者曰:必百余千,不幸遇意外事,费辄加倍,少不破家荡产。……余欲以其言为妄,然余行江淮、闽浙、洞庭之南北,盖无不为此言者矣。”<sup>④</sup>对于这种情况,叶适还站在东南庶族地主的立场上,将矛头集于南渡而来的世家大族身上,由于“衣冠贵人”尽集江南,使得土地、房产和生活费用高涨,“夫吴越之地,自钱氏始独不被兵,又以四十年都邑之盛,四方流徙,尽集于千里之内,而衣冠贵人不知其几族!故以十五州之众,当今天下之半,计其地不足以居其半,而米粟布帛之值三倍于旧,鸡豚茶茹樵薪之鬻五倍于旧,田宅之

① 《外集》,财计篇。

② 《外集》经总制钱论。

③ 《水心别集》卷二,经总制钱二。

④ 《水心文集》卷二十九,跋义役。

价十倍于旧,其便利上腴争取而不置者数十百倍于旧。”<sup>①</sup>宋代的役法以田产为服役标准,但这些世家大族却享有免役特权,于是纷纷以田产投靠势家豪族,而差役负担全落到了庶族地主和个体农民身上。

面对着南宋社会财竭、兵弱、民困、势衰的腐败状况,叶适要求限制贵族地主的封建特权,要“修实政,行实德”。他认为“多财本以富国,财既多而国愈贫,加赋本以就事,赋加而事愈散。然则英主自济非常之业,岂以财货多少为拘!”(文集卷三,子一)他要求朝廷裁减经费,减少十之五六的开支,罢去经总制钱之半及和买、折帛等不正之敛,原来起供上用的也还州县以用于雇役,减税所造成的经费短缺由君王负担,“尽斥内帑封以补助之。”<sup>②</sup>在土地问题上,他认为道学家的所谓恢复井田不过是空洞的幻想,历史的变迁已经不可能恢复到以前的状况。同时,他又站在庶族地主的立场上,反对俗吏“抑夺兼并之家以宽细曲”的意见,认为穷困的农民从庶族地主那里租得田地,借得资金,在围困时从他们那里获得帮助,社会的游手末作、俳优技艺又仰食于夫人,而且他们又为国家提供税收,因此他们乃是国家的根本,他们的财产来自于自己的勤劳,有其合理性,只是不能走向贪虐。假如过于贪虐,只应适当加以节制,让他们得以改进,总之,然则富人者,州县之本,上下之所赖也。妇人为天下养小民,又供上用,虽厚取赢以自封殖,计其勤劳,亦相当矣。乃其豪暴过甚,兼取无已者,吏当教戒之;不可教戒,随时而治之,使之自改而止矣。不宜预置疾恶于其心。<sup>③</sup>在差役的问题上,他同样也有这种妥协性的表现,如他认为对免役的官户的仇视,或对逃避的诡产的追究,是“浅夫庸人之论,不宜过多追究,也不能从根本上根绝,因为流弊已遍于天下,

① 《水心别集》卷二,民事中。

② 《水心别集》卷十五。

③ 《水心别集》卷二,民事下。

只要把雇役钱还于州县,除去差役之害,官户也就可以应役而不必加以督责。”<sup>①</sup>

叶适的社会政治思想,反映了在积贫积弱的南宋社会中下阶层的政治态度,并与当时的道学形成某种差异和对立,并在相对的意义形成务实而不务虚,注重功利的特色。对于这些特点,后代可以站在各种立场上去评价,但每一种评价都有他的合理性。倾向于理性的人自然会认为其注重功利而在理论上有所欠缺,而那些注重现实的人又会对其中的唯物主义成分有好感。事实上,在人类的思想史上,每一种思想都是真实的存在,都代表了人们从特定的角度对现存世界的感受和态度。对于叶适及其永嘉学派来说,我们不能仅仅将其放在与道学的对立上来判断其是非,而要放在一个更广的背景来看待其存在和特色。他们所代表的中小地主阶层既不同于世家贵族,也不同于下层的农民,而是处于中间的立场上。另外,从时代的变迁来看,叶适的思想尽管批评宋代的弊政,但在各方面也仍然带上了宋代社会的许多特征。由此我们也就可以理解叶适思想中那些复杂的方面(宋代社会也同样处于某种过渡阶段上),尽管他面向现实和强调事功,也仍然保留了儒家的某些道德和理性化的成分,所以人们才说他的思想是有体有用,或内外交相成之道。当然,这种兼有很难精确地加以描述,相对于朱熹而言,现实的一面是更加突出了。但假如比起明代以后的许多学者,他的现实性无疑又显得不足,他毕竟生活在宋代的社会中。他对君权的批评,反映了宋代以来皇权不断加强的现状,也反映了儒家士大夫的态度。他既反对前代帝王的严酷和残暴,也反对当世的智谋和巧诈,以及烦琐和细密的法度,他希望帝王以道和仁爱来临天下,这样他的基本的态度仍是属于儒家的,只不过倾向儒家思想中接近现实的一面罢了。他在批评当代时弊的时候,也认为宋代的刑法未达到前代的程度,这是为宋代社会决定

<sup>①</sup> 《水心别集》卷十三。

的。而到了明代以后,当封建社会的集权更加走向严酷时,我们就在黄宗羲那里看到不同的风格,亦即更加激烈的批判了,“天下之人,怨恶其君,视之如寇仇,名之为独夫。”<sup>①</sup>在对待南宋的许多弊政上,他一方面说国家的根本在于民,要关心民之疾苦,但在另一方面又强调富人的合理存在并维护他们的利益。在国家的纪纲和法度问题上,一方面认为国家失其纪纲和法度,同时又认为施政太密,“而欲恃繁文细故以维持其国家,可静而不可动,易屈辱而难尊荣,则本朝之事是已。”<sup>②</sup>

对于其他的许多弊政,他也只是局限于形式上,即所谓制度上的改良,而不会去触动君王和世家贵族的根本利益。他在晚年,曾立定了一个买官田以贍军的计划,例如在温州绕城四周三十里之内,由政府买其田之一半,以租佃给农民,则每年收入可养一州军士 2722 人,可以革除敛民财以养兵的弊政。在其计划里,并且规定了监官吏卒、乡官保甲的人数、待遇和职务,以严密地防范官吏的贪暴,来使民众减轻税负和官吏的剥削。但在当时的现实社会里,仍然只是一些美好的理想而已,缺少真正的现实性,也不能到达真正的事功。

因此,尽管“天子以保民为职。宰相群臣,助天子保民者也,智虽绝伦,谋虽超众,必其可以保民而后用之,不足以保民者不可用也,”但事实却是“我百姓死者四十余万人也,是累岁守边之策不足以保民也。行之不变,民命却尽,其事非远。且民知其不足以保我,必将自求生路,东南全蜀皆为盗区,是时虽欲一守而百固,可得乎?”<sup>③</sup>

① 《明夷待访录·原君》。

② 《水心文集》卷五《纪纲一》。

③ 《水心别集》卷十六《后总》。

## 叶适：南宋永嘉学派的集大成者

叶适是南宋永嘉学派的集大成者和主要代表，是与朱熹、陆九渊“鼎足而三”的思想家。本馆通过叶适生平事迹的陈列，系统、全面地展示叶适的唯物主义思想、功利主义思想、批判精神和务实精神；展示叶适主张改革社会政治、经济、军事等方面的积弊，以求富民强国，实现抗金、恢复故土的爱国壮志和宏图大略，展示叶适在危难之际守土抗战的杰出功绩和在学术研究上独立思考、勇于创新、不存门户之见的坦荡胸怀。再现了这位改革思想家和爱国主义者的形象。叶适在我国历史上有着重要的地位。叶适的思想对后世尤其在温州起了很大的影响。叶适故乡的人民正继承和发扬务实创新精神，建设更加美好富饶的现代化新家园。

生于瑞安叶适，字正则，学者称水心先生，南宋绍兴二十年（1150）五月初九（公历5月26日）生于瑞安县县城南门望江桥一带，一个三世贫穷的知识分子家庭。父光祖，字显之，教书为业。母杜氏，是一位勤劳贤慧的农家妇女。她生于瑞安，善于教子，给童年时代的叶适影响很大。

叶家祖籍处州（今丽水地区）龙泉县，光祖之祖公济徙居温州瑞安县。

### 迁居永嘉

十三岁随父迁居永嘉（今温州市）。时浙南水灾频发，叶家遭灾。少年叶适无定居，飘泊于瑞安。永嘉间。

叶适居住过永强、楠溪等地。叶适从小聪慧，童年随父读书，少年受教于陈傅良，青年结识名士游学大江南北，博学多师，终成有宋一代大儒。

求学地方 瑞安 温州、乐清(白石。北雁荡山)、永嘉(楠溪)、永强、瓯海、金华、义乌、永康、武义、衢州、嘉兴等。

### 受教止斋

叶适十一岁寄学于瑞安邻居林元章家。林家聘陈傅良为师,叶适始受教于陈傅良,从游四十余年。陈傅良(1137—1203),字君举,学者称止斋先生,南宋瑞安##村(今凤川)人。乾道八年(1172)进士,官至集英殿修纂、宝谟阁待制。曾主讲于永嘉城南茶院寺学塾,湖南岳麓书院等,创办仙岩书院。师从薛季宣,结交张##、吕祖谦、朱熹、陈亮等,为永嘉学派代表人物之一。

叶适《陈傅良墓志铭》:“余亦陪公游四十年,教余勤矣”。(《水心文集》卷16《宝谟阁待制中书舍人陈公墓志铭》)。

### 求学城南

叶适十四岁在毛主办的永嘉县城南茶院寺学塾读书。

问学刘愈后又在永嘉楠溪从刘愈学习,并与当时名流戴溪、王楠、陈武、刘凤、刘朔等结识交游、问学。刘愈,字进之,永嘉楠溪人,绍兴二十七年(1157)任温州州学学正,以义行慈善著称,长叶适55岁。叶适《刘子怡墓志铭》:“余少学于君……。”

### 问学王楠

王楠(1143—1217),字叔,号合斋。永嘉亭山人。乾道二年(1166)进士,历官国子司业,赣州知州。为官刚直,为文古谈,为陈傅良、叶适等人所叹服。

叶适《王楠墓志铭》:“余稚从公至毫。”《水心文集》卷《王楠墓志铭》。

### 步入仕途

淳熙八年(1181),叶适三十三岁,守制已满,改任武昌军节度推官。因少师史浩荐,叶氏力辞升招之召,改任浙西路提刑司干办公事。

叶适在苏州游览许多名胜古迹,写下《虎丘》、《齐云楼》、《灵岩》、《葑门》等诗篇。

淳熙十二年(1185)叶适三十六岁,被召入都,以宰相王推荐,改京官,授宣教郎太学正,改太学博士。

### 上殿札子

为应召对,叶适准备了奏稿四十余篇。淳熙十四年(1187),叶适上殿轮对,进《上殿札子》,论复仇大事。《上殿札子》提出“变国是、变议论、变人材,所以举人事”的变革主张,深深打动了这个有志恢复的孝宗皇帝的心。孝宗看了这个奏札“惨然久之”。

### 上书荐士

叶适上书丞远相周必大,荐举陈傅良、刘清之、陆九渊、郑伯英、吕祖俭、徐谊、杨简、戴溪等三十四人。这些人“后皆召用,时称得人”。

叶适上书、荐士的举动,在当时的知识分子中反响强烈。朱熹在致陈亮的信中十分赞赏叶适。(参考《朱文公集》卷三十六:“承谕正则自以为进,‘后生可畏’,非虚言也。想已相见,必深得其要领,恨不得与闻一、二。”)叶适在任满改官的过程中,同陈亮、朱熹都有书信往来。(《水心文集》卷六)

《陈亮集》卷二十八·《又乙巳春书之一》:“正则学识,日以超颖,非复向时建宁相见之正则也。”

### 辩护朱熹

淳熙十五年(1188)六月,发生了朱熹被兵部侍郎林栗参劾的事。叶适上《辨兵部郎官朱元晦状》,激烈抨击林栗以政治权力来,压制学术的恶劣行径。

朱熹(1130~1200),字元晦,号晦翁。先世徽州婺源,迁居福建崇安县。绍兴十八(1148)十九岁中进士,官至焕章阁待制兼侍讲。卒谥文。他是宋代理学的集大成者,长期在武夷山聚众讲学,著作等

身,在中国思想史上占有重要地位。(参考《宋诗三百首》328 下图)

### 再论恢复

淳熙十六年(1189),孝宗内禅,光宗即位。叶适以太常博士上书《应诏条奏六事》,再论恢复之事。(《水心别集》卷十五·《应诏条奏六事》)

淳熙十六年五月间,周必大免去相职。叶适请求外调,被任命为荆湖北路安抚司参议官,任上作《江陵府修城记》。

陈亮作词《祝英台近·六月十一日送叶正则如江陵》。(《陈亮集》增订本卷二十九)。

### 讲学活动

研究学术时期(1208~1223)

叶适一生们导重教兴学,以培养人为己任。少年时期,他边读书边讲学。中年时期,在求学之间,从政之暇均设塾授徒。晚年居水心村,悉心讲学,培养大批复合型人才。

乾道元年(1165),叶适十六岁到乐清白石北山小学舍讲习。

乾道二年(1166),浙南遭遇特大水灾,给叶适讲习生活带来一场灾难。

### 葑门讲学

淳熙八年(1181),叶适以浙西路提刑司干办公事出任平江府。在苏州葑门讲学授徒,培养了滕朗、周南、厉仲方、薛仲庚等一批学者。

滕庞(1156~1218),长期从叶适游,曾佐助叶氏坚守建康,击退金兵。

周南(1159—1213),宋史有传。

厉仲方(1159—1212),陈亮女婿。曾协助叶适防守建康,在抗金中屡建功勋。

### 台州讲学

叶适罢职还乡后,尝寓居台州、黄岩、温岭一带办学授业,培养出陈耆卿、吴子良、丁希亮等许多名士,对台州当时学术界影响颇大。后入在台州路桥罗洋街叶适讲学处建毓英庙纪念。

### 水心讲学

叶适被诬罢职后,于庆元四年回到永嘉,定居水心,悉心讲学。学生中有宰相王淮之侄王植和黄岩柯大春等。晚年潜居水心,杜门家居,讲学授徒。问学者有著名人物如永嘉四灵、永嘉薛师石、瑞安曹豳,还有台州、余姚、福建等地来受业的学者。

南宋著名学者刘宰记述叶适讲学情况。(《漫塘文集》卷十九·《送黄竹涧序》:叶水心在永嘉,户外之履常满,盖其师友相从,尽有乐地……亦徘徊而不忍去。)

### 病逝水心

嘉定十六年(1223)正月二十日,叶适病逝于水心村,年七十四岁,封赠光禄大夫,谥文定。

### 永远纪念

人民永远纪念叶适,在温州、台州、瑞安建造祠宇、纪念馆,组织各种纪念活动。图为瑞安水心街和水心殿。

台州路桥大岙山叫叶适衣冠冢碑。

莘塍洛川叶适纪念馆落成。

莘塍筹建叶适纪念馆座谈会。

近年出版的《叶适集》、《习学记言序目》、《叶适与永嘉学派》、《叶适年谱》、《叶适评传》、《叶适与永嘉学派论集》等文集。

2000年11月,纪念叶适诞辰850周年暨永嘉学派国际学术研讨会在温州举行。

记录叶适一生中所经历或参与过的大事

宋绍兴二十年(1150)一岁叶适生于瑞安县城内。

宋绍兴二十九年(1159)十岁能文,从小聪慧,随父读书。

宋绍兴三十年(1160)十一岁初识陈傅良于林元章家,交游四十年。

宋绍兴三十一年(1161)十二岁寄学于瑞安林元章家,始就教于陈傅良。

宋绍兴三十二年(1162)十三岁随父母迁居永嘉。无常居,随僦随迁,凡迁二十一所。

乾道元年(1165)十六岁。在乐清白石北山小学舍讲习。

乾道四年(1168)十九岁。游学婺州。与永康陈亮定交。

乾道八年(1172)二十三岁。向郑伯熊请益。

乾道九年(1173)二十四岁。赴临安。次年上书枢密院,论治国大事。

淳熙二年(1175)二十六岁。问学于吕祖谦,受吕氏赏识。

### 爱国主义思想

功利主义思想 批判精神 务实精神 爱国主义思想

一位伟大的爱国主义者,他一生有着强烈的爱国思想。当南宋江山遭受夷狄女真族侵犯时,他主张抗击、收复故土。同时他通过揭露宋代政治、经济、军事等制度的弊端,深入和系统地提出了一系列改革措施。当开禧北伐失败后,国家处于生死存亡的关键时刻,他毅然受命带病出镇建康,组织兵民,抗击金兵,收复失土,立下不朽功勋。

### 功利主义思想

是叶适暨永嘉学派的最具特色的思想。叶适反对朱陆空谈义理和心性,而把义和利、理和欲统一起来。叶适的功利思想,更重要的是国家民族之功和为民谋利,于是提倡修实政,行实德,建实功,改革社会,发展商贾,去害兴利,改弱就强,实现复仇的大义。

### 批判精神

叶适有严谨的治学态度,独立思考和批判的精神。他对孔子之

外的古今经、史、百家都作了认真研究。对旧说,敢于怀疑,勇于批判,提出自己独特的见解。叶适对《易经》为孔子所作提出怀疑,对“易有太极”等说提出批判。

叶适对《诗》、《书》、《春秋》等古代著作都作过考订,提出怀疑。

叶适对《中庸》、《大学》提出批评。叶适对程朱道学的理论“道统”学提出严厉的批判,从而与唯心主义彻底决裂。务实精神是叶适思想的光辉点。他作为一位爱国的思想家,首先忧国忧民,以实际行动报仇雪耻,收复失地;同时,他研究史学,吸取历史上国家兴亡的教训,针对当时社会在政治、经济、军事、法制、人事等方面的积弊,提出一系列改革措施。他还主张记史叙事应实事求是,对后人有很大影响。

## 叶适在南宋学术界树起的三面旗帜

叶适(公元1150-1223年)字正则,原籍处州龙泉,后涉温州永嘉,是南宋事功之学的永嘉学派主要代表和集大成者。叶适在历史上的地位,从横向来看,是与朱、陆“鼎足而三”(《宋元学案》中语)的思想家;从纵向来看,是宋代最后一位著名思想家,对宋代各学派思想做了一个总结。叶适在南宋思想界树起的爱国主义、功利主义和反理学(包括道学和心学)三面旗帜,是他在学术上所处地位的突出表现。

### 爱国主义旗帜

在南宋,一般的爱国主义思想主要表现为不忘靖康之耻,主张复

仇、抗金,收复故土。叶适的爱国主义思想,除了上述一般性外,还有其特殊性:一是突破了儒家传统的夷夏之别的思想,以仇敌立论,来论证金统治者的非正义性和南宋抗金的正义性;二是突破了以往“不出于用兵则出于通和”的苟简思维方式,主张走改革弊政、改弱就强以求恢复的新路。这表现了以叶适为代表的永嘉学派的爱国主义思想的独特性。叶适在反对投降论调和投降活动时,义正辞严地指出:“夫北虏乃吾仇也,非复可以夷狄畜;而执事者过计,借夷狄之名以抚之。”(《水心别集》卷四)在这里,叶适提出了一个重要的政治理论问题,即夷狄和仇敌的区别问题。其实,当时的主和派和主战派,都从传统的夷夏之别的思想寻找理论根据。叶适抛弃了这种立论根据,而以仇敌立论。他认为:“北虏乃吾仇也,非复可以夷狄畜”。这就是说,不能把女真简单地看成是夷狄,而以一般的夷狄来对待它。他认为,“中国不可以徒贵,夷狄不可以徒贱也”(同上)。叶适认为,南宋抗金,并不是因为华夏贵而夷狄贱,而是因为女真是仇敌。叶适那时提出这种思想,确实是一种新思想。按照这种思想,对于那些并非仇敌的夷狄,就应该采取“抚之”的方针,也就是平等相待,友好相处。这表明叶适是一个伟大的爱国主义者,而并非是一个狭隘的民族主义者。再说怎样抗战的问题。叶适总结以往的教训,认为不应在非“用兵”即“通和”这二者之间不断转换,而应改变思路,走出一条新路来。他说:“为复仇之论者有矣,不过欲斗胜负于兵革而已,自用兵以来(外)无他画也。为固本之论者有矣,不过欲久和好以无事也,自通和之外无长虑也。为国之道,必有次第;天下大事,不容苟简;岂可不出于用兵则出于通和哉?”(同上,卷九)为了摆脱这种单纯的“用兵”和“通和”的简单转换的状态,必须先在思想方法上来一个转变。

叶适在回答孝宗皇帝的策问时,提出了“能捐横赋而后可以复版图”的主张,认为“能裕民力而后可以议进取”,而“果裕民也,更为之法可也。”(同上)由此可见,更法—裕民力—进取—恢复故土,这

就是叶适为恢复大业设计的一条新路,即以改革求恢复之路。为了改弱就强,叶适深入研究了有宋一代政治、经济、军事等方面的积弊,由此提出了一系列改革的指导思想和措施、方案。叶适的爱国主义,不但表现在思想上,还表现在行动中。开禧北伐失败后,叶适受命出镇建康,在国家处于生死存亡的关键时刻,毅然采取斡营劫寨的战术,打败了金兵,保卫了南宋半壁江山;之后又建立了堡坞,安集流民,经营两淮,建立起兵民共守的防御体系,作为进取中原的出发点。朝廷对叶适的大功,不但不赏,反而将他落职罢归。但对叶适的功绩,后人自有公论。

## 功利主义旗帜

以叶适为代表的永嘉学派,最具特色的思想是功利主义。他们以此与道学、心学相区别,而与永康学派互为同调。义利之辩的关键,在于如何看待利。道学家以“存天理、去人欲”的思想把义与利对立起来,以义理排斥功利。叶适反对当时道学和心学空谈义理和心性,把义与利、理与欲统一起来。他说:“人心,众人之同心也,所以就利远害,能成养生送死之事也。是心也,可以成而不可以安,能使之安者,道心也,利害生死不胶于中者也。”(《习学记言序目》卷五)因此,叶适认为,计较利害,就利远害,是自然之事,只要不越其分就可以了。当然,叶适议论得最多的,还是国家、天下的利害。他认为,“必尽知天下之害,而后能尽知天下之利”(《水心别集》卷十四);在行事上,“非先尽(去)其害,则不能得其利,害尽去则利见矣”(同上,卷十)。道学家认为,利害是不必计较的,凡事只要从“义”入手,有了“义”,“利”也就有了;叶适则认为,认识要先从“害”入手,然后才能知“利”之所在,去“害”才能见“利”。叶适的功利主义思想,有体有用。其人性天赋论、理欲统一论、义利统一论等,即是其基础理论,是其体,而他的改革主张,则是功利主义思想的实际应用。改革就是

去害兴利,改弱就强,最后实现复仇的大义,“夫复仇,天下之大义也”(同上,卷九)。叶适认为,“利惟谋新,害不改旧”(同上,卷十),因而建议孝宗皇帝“究古今之变,尽其利害之情,而得难易之实”(同上,卷十五),改革弊政,使国家富强起来。在我国思想史上,义与利之辩从先秦就已开始,但以功利主义为主要特征并形成学派,到南宋永嘉、永康开始。这与我国封建社会进入后期,对内外商品交换有了较大的发展有很大的关系。如冯友兰先生所说:“在南宋时期,沿海一带对外贸易很活跃,商人的地位提高了,陈亮、叶适等功利派也发出了重商言论……这是中国封建社会开始发生动摇的信息。”(《中国哲学史新编》第六册《绪论》)

## 反理学的旗帜

用全祖望的话来说,是“左袒非朱,右袒非陆”。也就是说,叶适作为与朱、陆同时代的思想家,对道学和心学都持反对态度,因而是反理学的先驱。永嘉之学渊源于二程,原为程门别传。薛季宣、陈傅良创为事功之学,遂与程学分道扬镳,叶适又进一步通过对学术思想史的研究,对程朱道学的理论基础作了系统批判,特别是批判了作为道学主要标志的“道统”论,从而与道学彻底决裂。最早提出“道统”说的,是唐代思想家韩愈。两宋道学家接过韩愈的“道统”说,但甩开了韩愈,认为宋代道学家才接绪了孟轲的千载不传之“道统”。如朱熹说:“程夫子兄弟者出,得有所考,以续夫子千年不传之绪。”(《四书集注·中庸章句序》)朱熹本于此,明确宋代“道统”谱系,以二程为核心,上推及其师友周敦颐、邵雍、张载,下接其门人弟子。二程和朱熹都特别推崇《大学》和《中庸》,分别把二者说成是曾参、子思所作,并把它们与《论语》、《孟子》并列,合称“四书”。这样一来,既有传人,又有著作,从孔丘到孟轲的传承关系似乎天衣无缝了。叶适最早对“道统”论提出批判。大体说来,叶适并不反对从尧到孔子

的“一贯之道”，他也并不反对从曾参到子思、再到孟轲，以至两宋道学家的这种传承关系，他所否定的，是曾参对孔子的承接关系，从这个关键部位，把道学家所谓的“道统”拦腰截断。他说：“自尧、舜、禹、汤、文、武、周公、孔子，所传皆一道，孔子以教其徒，而所受各不同。以为虽不同而皆受之孔子则可，以为尧、舜、禹、汤、文、武、周公、孔子》卷十三）这就是说，曾参对孔子的思想，说他“分得其传”是可以的，但说曾参“独受其传”而后再传给别人，是不符合实际的。然后，叶适指出“道统”的后半部分（即从曾参到宋代道学），背离了前一系列（从尧到孔子）的根本之“道”，从而认为两宋道学其实并没有继承从尧到孔子之“道”。叶适通过对“道统”论的批判，追溯了道学的思想渊源，论述了道学与先秦思孟学派、道家、佛教唯心主义的思想联系，排除了道学所自我标榜的承袭由尧舜到孔子的一贯之道的正统地位，从而与道学唯心主义彻底决裂。在南宋，还有一种反道学，这就是朝廷的大臣以政治手段来禁道学，从淳熙年间的郑丙、陈贾和林栗请禁道学，到“庆元党禁”，都属于这一类。叶适曾因《辩兵部郎官朱元晦状》在“庆元党禁”中被列入“伪学逆党籍”，受到迫害。叶适的反道学，是正常的学术之争，有利于学术的发展和思想的进步；以政治手段反道学，是封建文化专制主义的表现，是对学术界的摧残。因此，叶适为朱熹辩护，是对以强权来压制学术的一种反抗，并不意味着他在学术上放弃了反道学的旗帜，混淆了他同道学家在思想上的界限。人类认识的发展，是在矛盾斗争推动下螺旋式上升或波浪式前进的。在宋代哲学（思想）发展这个圆圈中，张载的唯物主义—程朱和陆氏的唯心主义—叶适的唯物主义；经术和政事结合的经世致用学风—重经术而轻政事的偏向—经术和政事重新结合的经世致用学风；义利结合的功利主义思想—重义轻利思想—义理与功利重新结合的功利主义。在这三个方面的螺旋曲线中，叶适都处于综合各派思想的位置上，对有宋一代的思想学术作了一个总结。

## 叶适道统重构

叶适字正则,世称水心先生,温州永嘉人。全祖望於《宋元学案水心学案上》案曰:“水心较止斋又稍晚出,其学始同而终异。”永嘉功利之说,至水心始一洗之。然水心天资高,放言砭古人多过情,其自曾子,子思而下皆不免,不仅如象山之诋伊川也。要亦有卓然不经人道者,未可以方隅之见弃之。乾,淳诸老既歿,学术之会,总为朱,陆二派,而水心断断其闲,遂称鼎足。後世学者视叶适为永嘉学派重要代表人物,其学於南宋时期与朱熹,陆象山鼎足而三。

若按全祖望所言,叶适之学与陈傅良“其学始同而终异”,又说“永嘉功利之说,至水心始一洗之。”那麼,全祖望显然认为叶适出於永嘉学派而有所不同,其特出之处始能一洗永嘉功利之说,且与朱陆并逐。也就是说,全祖望隐然认为叶适虽然归属於讲求事功,功利之永嘉学派,但与专言功利之永嘉诸儒有所不同,出於蓝而更胜於蓝。“始一洗之”之语,即已包含褒贬判断,此处所谓“洗之”,当是指一洗专求功利之说。然则叶适明明归於永嘉学派,亦以讲求事功著称,何以有如此差别判准就此来看,後世学者称叶适为永嘉学派集大成者,显然见其同而不见其异。

依循全祖望之见观察叶适学术思想,则叶适作为永嘉学派重要代表人物的地位,不仅来自於他继承了永嘉学派讲求事功,功利之学术思想,更关键的是他为事功,功利思想找寻到能为世人接受的立论基础与根源。而也正是因为叶适能提出一套完整的理论依据,所以方能使事功,功利思想立论坚固,不流於“进利害而退是非,与刑名之学殊途而同归矣。”也就是说,叶适应该有一能与朱陆相逐的立论根据,且此立论根据同时能兼摄永嘉功利之说,而能成“乾,淳诸老

既歿，学术之会，总为朱、陆二派，而水心断其闲，遂称鼎足。”的局面。笔者认为，此一立论根据，即是叶适的“道统观”。

## （一）对程朱“道统说”的质疑

在南宋学术史上，叶适最重大的贡献与突破，在于质疑程朱学派所谓“道统说”的合理性。程朱学派“道统说”以尧、舜、禹、汤、文、武、周公之道，传之孔子，孔子传曾子，曾子传子思，子思传孟子，孟子而下无有传者，道统遂绝，直待北宋二程先生出而方能接孟子之后。此道统说虽然唐代韩愈即已提出，但正式确立道统说的人却是朱熹，而随著朱熹学说的兴盛与传播，“道统”一说已普遍为当时学界所接受。在这种几乎已定诸公论，无人置疑的情况下，叶适对此“道统”之说提出质疑，显示叶适对于“道统”何在的问题有所发见。

叶适於《总述讲学大旨》中说：

按：孔子自言“德行颜渊”而下十人无曾子，曰：“参也鲁。”若孔子晚岁，独进曾子，或曾子于孔子歿后，德加尊，行加修，独任孔子之道，然无明据。又按：曾子之学，以身为本，容色辞气之外不暇问，于大道多所遗略，未可谓至。又按：伯鱼答陈亢无益闻。孔子尝言“中庸之德民鲜能”，而子思作《中庸》。若以《中庸》为孔子遗言，则颜、闵犹无是告而独闕其家，非是。若子思所自作，则高者极高，深者极深，非上世所传也。然则言孔子传曾子，曾子传子思，必有谬误。

叶适明白指出曾子之学与孔子之道根本不同处在于“曾子之学，以身为本，容色辞气之外，不暇问，于大道多遗略，未可谓至。”可见“以身为本”之学并非所谓“大道”，而亦没有证据证明此为孔子所独传于曾子者。后人相信曾子传孔子之“道”者，大抵都是以“一以贯之”之说立论，然而叶适却认为：

舜言精一而不详，伊尹一德详矣。至孔子於道及学，始皆言“一以贯之”。夫行之於身，必待施之於人，措之于治，是一将有时而隐。孔子不必待其人与治也。道者，自古以为微眇难见。学者，自古以为纤悉难统。今得其所谓一，贯通上下，应变逢原，故不必其人之可化，不必其治之可立，虽极乱大坏绝灭蠹朽之余，而道固常存，学固常明，不以身殁而遂隐也。由以上两段话对比来看，叶适认为孔子谈“一以贯之”乃在道与学之上谈，此“一”是掌握“道”与“学”的关键，“今得其所谓一，贯通上下，应变逢原，故不必其人之可化，不必其治之可立。”是故道不因人而化，也不待治而立，它是一种客观的长存，“极乱大坏绝灭蠹朽之余，而道固常存，学固常明，不以身殁而遂隐也。”对叶适而言，无论曾子将“一以贯之”的“一”解释为个人修养的“忠恕”，以“忠恕”作为一贯之“道”，还是“君子所贵乎道者三”中，视“道”为“以身为本”的“动容貌，正颜色，出辞气”，都有“夫行之于身，必待施之于人”，“身殁而遂隐”的问题，而真正的“道”如果因人因治而有传不传的问题，那么“道”的存在显然毫无保证。故叶适认为曾子所理解之“一”并非孔子所谓“一以贯之”之“一”。叶适於此点出，曾子所谓的“一”（亦即后来为程朱学派所肯定且传承者）与孔子所言的“一”有根本不同的问题。

對於後人以为曾子独得“一”之道，叶适以为：余尝疑孔子既以一贯语曾子，直唯而止，无所问质，若素知之者，以其告孟敬子者考之，乃有粗细之异，贵贱之别，未知於一贯之指果合否？曾子又自转为忠恕。忠以尽己，恕以尽人，虽曰内外合一，而自古圣人经纬天地之妙用，固不止於是。疑此语未经孔子是正，恐亦不可便以为准也。子贡虽分截文章性命，自绝於其大者而不敢近，孔子丁宁晓告，使决知此道虽未尝离学，而不在於学，其所以识之者，一以贯之而已。是

曾子之易听,反不若子贡之难晓。至於近世之学,但夸大曾子一贯之说,而子贡所闻者,殆置而不言。此又余所不能测也。

孔子以一贯语曾子,然而曾子之解并不能肯定即孔子之意,如果详考“曾子有疾,孟敬子问之”章,则所谓“一”乃有精粗贵贱之差,不能融贯颜色辞气与簋豆之事,若转为“忠恕”解,则“忠恕”所谈论的范围仅止於人自身以及与人交接,无法谈到经纬天地等更盛大之事,则“一”的内容太狭小,“自古圣人经纬天地之妙用,固不止于是。”因此相较於《论语卫灵公》篇孔子回答子贡“一以贯之”,则可以清楚看出孔子之“一”“虽未尝离学,而不在于学”。而近世之学(应指程朱之学)是“夸大曾子一贯之说”,并非客观地取决判断孔子之言。

叶适对曾子继承道统的质疑大抵如此,不仅就事情逻辑上推判,同时也就思想内容上比较。而對於子思的讨论,也不出於此,所谓“孔子尝言‘中庸之德民鲜能’,而子思作《中庸》。若以为遗言,则颜、闵犹无是告,而独闕其家,非是。若所自作,则高者极高,深者极深,非上世所传也。”如果就实事发生来推论,顶多只能质疑,但无法说明何以曾子不能排入道统,而如果就思想内容的比较来看,则能得出推翻曾子继承道统的有力证据。此证据不仅证明曾子思想与孔子有异,同时也昭示了将曾子排入道统且自许道统继承人的程朱学派所言之道统,其实是有问题的。

如果叶适认为程朱之学循曾子,子思一脉而下所建立的道统传承并不符合“自古圣人之道”,那麼,“道统何在”尧舜乃至孔子所传之道为何《习学记言》曰:《周官》言道则兼艺,贵自国子弟,贱及民庶,皆教之。其言“儒以道得民”,“至德以为道本”,最为要切,而未尝言其所以为道者。虽《书》自尧,舜时亦已言道,及孔子言道尤著明,然终不的言道是何物。岂古人所谓道者,上下皆通知之,但患所行不至邪?老聃本周史官,而其书尽遗万事而特言道,凡其形貌眊眊,眊忽微妙,无不悉具。予疑非聃所著,或隐者之辞也。而易传及子思,孟子亦争言道,皆定为某物,故後世之于道,始有异说,而又益

以庄、列、西方之学，愈乖离矣。今且当以《周礼》二言为证，庶学者无畔援之患，而不失古人之统。

叶适认为，《周官》、《书》、孔子虽均曾言道，但我们无从知道的具体形象与内容是什么，因此他推测“岂古人所谓道者，上下皆通知之，但患所行不至邪？”也就是说，道对于古人而言，或许并不难得知，也不是什么神秘深远难测之物，而是一种实现的成果。专言“道”的老子，对于“道”的形貌徵兆描述则是“眇忽微妙，无不悉具”，虽然讲得极精妙仔细，但“道”仍未被定为某物。无论这是否为老聃所言，要之对道的了解与说明，还不脱离“道”的作用，而非视“道”为独立之物而论之。“而易传及子思、孟子亦争言道，皆定为某物，故后世之于道，始有异说，而又益以庄、列、西方之学，愈乖离矣。”叶适以为子思、孟子以下言道，则与古人相反，忽视“道”的实现与作用，而“定为某物”，将“道”视为远离事情的某种高妙难测的东西，视“道”为“对象”来探求。这种对象化的“道”，叶适认为并非古人所言之“道”，也非孔子所称之“道”。

如果“道”不能被对象化，那么“道”究竟是什么“道”在哪里？《习学记言》曰：古诗作者，无不以一物立义，物之所在，道则在焉，非知道者不能该物，非知物者不能至道，道虽广大，理备事足，而终归之于物，不使散流，此圣贤经世之业，非习文辞者所能知也。所谓“物之所在，道则在焉”简单至要地说明一件事：“道在物中”。所谓物，泛指人情事物，也就是说，道并不离人世（也就是经验客观世界）而单独存在，故“非知道者不能该物，非知物者不能至道，道虽广大，理备事足，而终归之于物。”这种“终归之於物”的道论，终归所要阐明的是：“此圣贤经世之业，非习文辞者所能知也。”亦即“道”不在形外，非由独由主观心意臆测感知，而是实实在在地在日常日用，万事万物之中，它最大的展现便是“圣贤经世之业”。由此观之，“道”虽然难以明言，但可以被展现；虽然没有形象，但存於物上。因此“虽极巨大坏绝灭蠹朽之余，而道固常存，学固常明，不以身歿而遂隐也。”

因此 程朱学派所说孟子以下道统断绝的问题对叶适来说并不存在。叶适之“道”是“圣贤经世之业”，此道“贯通上下，万变逢原，故不必其人之可化，不必其治之有立。”有待完成，而非外在形上。而道之所依存，在学之中。叶适与薛季宣等永嘉学者不同处在此，薛季宣乃至永康陈亮诸儒谈事功时，主要以史的角度来立论，但叶适学术思想的一大特色却是通过经来立论，他由经中确立道统的存在，再由此道统说明儒家的关怀与责任，如此方能一洗永嘉诸儒专言功利之说。

## (二)重构“道统说”

关于道统，叶适在《总述讲学大旨》一文中说得最详尽。叶适认为道统的传承次序为：道始於尧，命羲和，次舜，次禹，次皋陶，次汤，次伊尹，次文王，次周公，次孔子。在此道统排序中，孔子之前，道均在人事，如：

尧敬天至矣！历而象之，使人事与天行不差。若夫以术下神，而欲穷天道之所难知，则不许也。舜之知天，不过以器求之。日月五星齐，则天道合矣。其微言曰：“人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允执厥中。”人心至可见，执中至易行，不言性命。子思赞舜，始有大知执两端用中之论。孟子尤名，皆推称所及，非本文也。

次周公，治教并行，礼刑兼举，百官众有司虽名物卑琐，而道德义理皆具。自尧、舜、元凯以来，圣贤继作，措于事物，其该括演畅，皆不得如周公，不惟周公，而召公与焉，遂成一代之治，道统历然如贯联算数，不可违越。

尤以上几段文字来看，所谓“道”，或者“以器求之”，或曰“人事与天行不差”，或言“至易行”，皆由人事事务与实践层面切入说明。尤其论周公曰：“治教并行，礼刑兼举，百官众有司虽名物卑琐，而道德义理皆具。自尧、舜以来，圣贤继作，措于事物，其该括演畅，皆不

得如周公，不惟周公，而召公与焉，遂成一代之治，道统历然如贯联算数不可违越。”显然叶适认为周公“成一代之治”，是道的最完美展现。而此道的完成，“道统历然如贯联算数不可违越”，是经尧舜禹汤等一代一代累积下来的成果。周公“治教并行，礼刑兼举”，不谈心性之学，而“百官众有司虽名物卑琐，而道德义理皆具”。对叶适而言，道不在缥缈悠远的形上，而是在日用伦常，礼乐器物之中，道统的传承不在超越的天道性命之理，而是古圣先贤的治道之中，因此“道统历然如贯联不可违越”，这是有历史顺序累积的因素。

周公以后续接道统的是孔子，然而孔子既非实质施政者，如何能上接尧舜道统呢？叶适说：

次孔子，周道既坏，上世所存皆放失。诸子辩士，人各为家。孔子蒐补遗文坠典，《诗》，《书》，《礼》，《乐》，《春秋》有述无作，惟《易》著《彖》，《象》。……然後唐，虞，三代之道赖以有传。到了孔子的时代，周道衰坏，“上世所存皆放失”，亦即尧舜以来所传承的道统放失，“诸子辩士，人各为家”，因此孔子“蒐补遗文坠典，《诗》，《书》，《礼》，《乐》，《春秋》有述无作，惟《易》著《彖》，《象》”。孔子之所以能承接道统，在於他“蒐补遗文坠典”将上世之道藉由典籍保存下来，所谓“整理六经”，“述而不作”，唯独为《易》著《彖》，《象》。“蒐补遗文坠典”，正有将上世道统保存流传之功，正所谓“然後唐，虞，三代之道赖以有传。”

《习学记言》曰：夫尧，舜，禹，汤，文，武，周公，孔子之所以一者，非得以身传之也，存之於书，所以考其德；得之於言，所以知其心，故孔子称“天之未丧斯文”为己之责，独颜渊谓“博我以文，约我以礼，欲罢不能，既竭吾才”，余无见焉。夫托孤寄命，虽曰必全其节，任重道远，可惜止於其身。然则继周之损益为难知，《六艺》之统纪为难识，故曰非得尧，舜，禹，汤，文，武，周公，孔子之所以一者受而传之也。传之有无，道之大事也。世以曾子为能传，而余以为不能，余岂与曾子辩哉！不本诸古人之源流，而以浅心狭志自为窥测者，学者之

患也。

叶适认为,所谓道统并非“以身传也”,而是“存之于书,所以考其德,得之于言,所以知其心”,这是“尧,舜,禹,汤,文,武,周公,孔子之所以一者”的缘故。因此孔子之於道统,乃是以斯文为己任,此非贬籩豆而贵容貌辞气之曾子所能传。所以叶适以为谈心性学说之人以为曾子能传孔子之道是“不本诸古人之源流,而以浅心狭志自为窥测者,学者之患也。”换言之,即“道”之所在,不在“以浅心狭志自为窥测”,而是“《六艺》之统纪为难识,故曰非得尧,舜,禹,汤,文,武,周公,孔子之所以一者受而传之也。”

至此,我们可以发现,叶适所谈的“道”与“道统”,自孔子以降,便存之於《六艺》之中,透过孔子對於六经的整理,三代之道存於其中。因此,我们可以说,道在器中,经中所传,皆人情事理,故曰:

《曲礼》中三百余条,人情物理,的然不违。余如此要切言语,可并集为上下篇,使初学者由之而已。岂惟初入,固当终身守而不畔。盖一言一行,则有一事之益,如鉴覩像,不得相离也。古人治仪,因仪以知义。对叶适而言,道不在伦常外求,天道难言,但存於器物,人道可传,乃见於《诗》,《书》,因此他所认为的“道”并不是传心传人形上心性之道,而是客观长存,人皆可学而得之的圣贤经世之道。这道不论是就个人言,就整体言,都易知易行,在日用伦常之间而已。

因此,我们可以说,叶适质疑程朱道统说,并不是否定“道统”的存在,相反地,他肯定中国文明的确有一道统存在,此道统非“特以身传”,而是在历史,典籍,知识份子以斯文为己任的关怀之中。因此道统从来不曾中断,所谓“道固常存,学固常明”。程朱学派立道统之说而自任为道统继承人,对叶适来说是错看了道统的内容。他在《答吴明辅书》中说:

垂谕道学名实真伪之说,《书》:“为学逊志,务时敏,厥修乃来。允怀于兹,道积於厥功。”言学修而後道积也;《诗》:“日就月将,学有缉熙于光明。佛时仔间,示我显德行。”言学明而後德显也;皆以学

致道而不以道致学。道学之名,起於近世儒者,其意曰:“举天下之学皆不足以致其道,独我能致之,”故云尔。其本少差,其末大弊矣。

叶适认为“古人以学致道,不以道致学”,是认为“道”存在於典籍之中,可透过典籍的学习求致。对叶适来说,唐虞三代之治道的原理全由孔子继承,记述於六经之中,後世学者透过学习六经,便可以明道。因此,“道”不是什麼难知难求,形上物外之理,而是备於人伦大纪,礼乐仪节之中。学者通过学习,习得典制礼仪等事物,自然也能由学习实践之中,明白“道”的存在。所谓“盖一言行,则有一事之益,如鉴覩像,不得相离也。古人治仪,因仪以知事。”就是这个意思。

而近世儒者以为“举天下之学皆不足以致其道,独我能致之”这种以一己私意来窥测天道的作法,对叶适来说“其本少差,其末大弊矣。”这里的近世儒者所指为谁,我们无从得知,不过若就叶适晚年对程朱学派的反省和思考,以及程朱学派“道统说”及其对“道”的掌握要求先於经典,我们可以推测应是指程朱学派儒者。朱熹曾说:“四子,六经之阶梯。”认为为学应先由四子书契入,根本掌握道与理,然後再持此道理学六经,则六经道理才能明白。程颐亦有相似言论,所谓:“尝语学者,且先读《论语》,《孟子》,更读一经,然後看《春秋》。先识得个义理,方可看《春秋》。”又说:“学《春秋》可以尽道矣。然以通《论》,《孟》为先。”

程朱论点乍看之下,似乎与叶适所说“以学致道”并无太大差别,也就是叶适所谓“其本少差”,只是入门学习的方向不同而已,何以到头来会变成“其末大弊”呢对叶适来说,由四子书入手,先去推求,诠释出一个“道”的存在,然後再以此“道”去诠释六经,意即“以道致学”,这是非常危险的作法。四书学的形成与其地位,是到朱熹手上才确立,其意义在於藉由四书说明,诠释性命天道,以此作为其学说的中心,并企图将其地位提升至六经之上。然而就叶适的角度而言,《中庸》为子思自作,非孔子所传,《孟子》新说奇论,未得圣人

之旨,则岂有向四子书求“道”的理而六经为上世圣人所传,孔子所述,“道”存於六经之中丝毫无疑,又岂有舍六经而他外求“道”的理

叶适强调“由学致道”,所学即是六经,并且说明孔子绍继尧,舜,禹,汤,文,武,周公的立论点,正是因为孔子述六经,使唐虞三代之道赖以得传的缘故。因此勤习六经才可明道,所明之道也才是圣人之“道”。也就是说,道自始至终都存於书上,事上,物上,而不是诉诸於冥思,默契性命天道,自以为独得。《习学记言》曰:《书》称“人心惟危,道心惟微,惟精惟一,允执厥中”,道之统纪体用卓然,百圣所同,而《中庸》显示开明,尤为精的。盖于未发之际,能见其未发,则道心可以常存而不微。于将发之际,能使其发而皆中节,则人心可以常行而不危。不微不危,则中和之道致于我,而天地万物之理遂于彼矣。自舜,禹,孔,颜相授最切,其後惟此言能继之。

如果“道”只能诉诸默契,只能诉诸“传心”,那麼“道”只是形而上的存在,只能各自印心而不能论诂。他於宋廐父墓志铭一文中即说:“时诸儒以观心空寂名学,徒默视危拱,不能有论诂,猥曰‘道已存矣’。”又於《水心别集卷七总述》说:唐,虞,三代,上之治为皇极,下之教为大学,行之天下为中庸。汉以来,无能明之者。今世之学,始于心,而三者始明。然唐,虞,三代,内外无不合,故心不劳而道自存。今之为道者,务出内以治外,故常不合。

叶适认为中国的确有一“道统”的存在,此一道统自唐虞三代始,传至孔子,孔子总述六经而“道”得以传。这里的“道”不仅止於个人道德,更是天下治道,是“文物粲然,四方风动”礼兴乐制,百姓安乐的理想实现。因此他并非反对程朱“道统说”,相反地,他十分肯定“道统”的存在,只是他不能认同以天道性命为中心的“传心道统”,而是将“道统”确立在六经治教上,认为儒家的关怀目标应是经世济国,而非形上的性命天道。

叶适此种思考,同时表现在其对佛教的态度上,他对儒学根本关怀的思考,确立他对儒佛的分判态度,更加凸显,证明他的“道统观”

有別於程朱 ,并且能从中看出其精辟的眼光与思考。

### (三)儒佛之辨

叶适道统重构的意义 ,一方面是对内 ,一方面是对外。对内是针对程朱学派流弊而发 ,对外则是分辨儒佛之道的根本不同。儒佛之辨从唐代韩愈就开始了 ,但是到了宋代程朱之学虽立道统排佛 ,而实用佛教思维模式。对叶适来说 ,这是因为不明中国道统的缘故。也就是说 ,当叶适重述道统内容与关怀时 ,他不仅针对理学道学流弊 ,同时也在做儒佛之辨 ,说明这两种思想本质与关怀的不同 ,以及该如何面对佛教的问题。笔者以为 ,叶适对於儒佛之辨的看法是十分中肯而清晰的 ,而他之所以能如此中肯清晰 ,则来自於他对中国道统的本质与关怀认识清楚。

叶适在 总述讲学大旨 一文中谈到 :

本朝承平时 ,禅说尤炽。儒释共驾 ,异说会同 ,其间豪杰之士 ,有欲修明吾说以胜之者 ,而周 ,张 ,二程出焉 ,自谓出入于老 ,佛甚久 ,已而曰“吾道固有之矣”。故无极太极 ,动静男女 ,太和参两 ,形气聚散 ,絪縕感通 ,有直内 ,无方外 ,不足以入尧 ,舜之道 ,皆本于《十翼》 ,以为此吾所有之道 ,非彼之道也。及其启教後学 ,于子思 ,孟子之新说奇论 ,皆特发明之 ,大抵欲抑浮屠之锋锐 ,而示吾所有之道若此。然不悟《十翼》非孔子作 ,则道之本统尚晦 ,不知夷 ,狄之学 ,本与中国异。

叶适认为北宋时期禅学发达 ,周张二程抗佛彰儒的方法是祭出《十翼》 ,以及“于子思 ,孟子之新说奇论 ,皆特发明之” ,来说明“吾道固有之矣” ,目的是为了“抑浮屠之锋锐 ,而示吾所有之道若此。”叶适以为周张二程的用意良善 ,但方法与方向上却有根本错误。首先 ,“《十翼》非孔子作”因此以《十翼》作为抗佛的工具并不能彰显儒学

的特色,其次,采用“子思、孟子之新说奇论”,而非孔子总述之六经典籍,则中国道统不明。而周张二程之所以要举出《十翼》与子思、孟子,则是因应佛教所谈的心性之学,以为能举出与佛禅相抗衡的中国天道心性之理,则可以胜之。然而“夷、狄之学,本与中国异”,叶适清楚地认识到,佛学与儒学所关怀的目标不同,所以思考内容不同:

浮屠书言识心,非曰识此心,言见性,非曰见此性;其灭,非断灭;其觉,非觉知;其所谓道,固非吾所有,而吾所谓道,亦非彼所知也。予每患自昔儒者与浮屠辩,不越此四端,不合之以自同,则离之以自异,然不知其所谓而彊言之,则其失愈大,其害愈深矣。予欲析言,则其词类浮屠,故略发之而已。昔列御寇自言“忘其身而能御风”,又言“至诚者,入火不燔,入水不溺”。以是为道,大妄矣。若浮屠之妄,则又何止此。其言“天地之表,六合之外,无际无极,皆其身所亲历,足所亲履,目习见而耳习闻也”。以为世外瑰特广博之论,置之可矣。今儒者乃援引《大传》“天地絪縕”,“通昼夜之道而知”,“不疾而速,不行而至”;子思“诚之不可揜”;孟子“大而化”,“圣而不可知”,而曰“吾所有之道,盖若是也”。誉之者以自同,毁之者以自异。嘻,末矣!

叶适明白佛教所谈的“心性”,与子思、孟子所谈“心性”,根本是不同的两回事,佛教说的“灭”,“觉”,也与中国传统认知里的“断灭”,“觉知”不同,更根本的是:“其所谓道,固非吾所有,而吾所谓道,亦非彼所知也。”这是两种不同的文化,如何拿来相比而欲胜之,儒与道同为中国所产之思想,则所论道已截然不同,更何况是不同文化体系的佛教而“今儒者乃援引《大传》‘天地絪縕’,‘通昼夜之道而知’,‘不疾而速,不行而至’;子思‘诚之不可揜’;孟子‘大而化’,‘圣而不可知’,而曰‘吾所有之道,盖若是也’。”这种比附的方法,无疑是“誉之者以自同,毁之者以自异”,是站在对方的立场来看事情,颠倒了本位客位的态度,是舍本逐末的作法。

《习学记言》曰：

中国之学，自不当变于夷。既变而从之，而又以其道贬之，颠倒流转，不复自知。

李氏中洲记 又曰：

佛之学入中原，其始固为异教而已，久而遂与圣人之道相乱。有志者常欲致精索微以胜之，卒不能有所别异，而又自同于佛者，知不足以两明，而又失之略也。

叶适知道中国之学与佛学不同，不该随人起舞，因此“自不当变于夷”，当固守我所有之道；而等到禅风炽盛“既变而从之”，更不该丧失主客地位，反“以其道贬之”，这是倒客为主的作法。但当时的学者，包括周张二程却“不复自知”，反而变成“有志者常欲致精索微以胜之，卒不能有所别异”。当叶适这么说的同时，其实已经说明了他有一套不同于援禅入儒的心性道统传承的看法。此道统能明儒佛之不同，而无须强求佛理之备於己。如果就这一点来看，笔者认为叶适对中国道统的看法事实上比程朱等人真切而深刻。

叶适在《题张君所注佛书》一文中，对中国与佛教的根本性差异与关怀有很清楚的论说：

《四十二章》，质略浅俗，是时天竺未测汉事，采摘大意，颇用华言以复命，非浮屠氏本书也。夫西戎僻阻，无有礼义忠信之教，彼浮屠者，直以人身喜怒哀乐之闲，披析解剥，别其真妄，究其终始，为圣狂贤不肖之分，盖世外之论也，与中国之学岂可同哉！世之儒者，不知其浅深，猥欲强为攘斥，然反以中国之学左右异端，而曰吾能自信不惑者，其于道鲜矣。叶适认为，佛教刚传来中国时，还不明白中国文化历史思想，因此“颇用华言以复命”，并非是佛书本意。印度文明无有中国“礼义忠信之教”，而“直以人身喜怒哀乐之闲，披析解剥，别其真妄，究其终始，为圣狂贤不肖之分”，也就是说，他们所关注的目标不是群体国家社会，人与人之间的“礼义忠信之教”，也不是圣贤经世之业，他们的兴趣在於“披析解剥，别其真妄，究其终

始”，并不落在人伦大纪之上。因此，叶适很清楚而中肯地说：“盖世外之论也，与中国之学岂可同哉！世之儒者，不知其浅深，猥欲强为攘斥，然反以中国之学左右异端，而曰吾能自信不惑者，其于道鲜矣。”他明白佛学与儒学因其关怀不同的根本差异，不可相比同而论，而当时排佛者不明白佛学兴趣所在以及其深奥之处，就随便“猥欲强为攘斥”，这只是无知的批评，不足为观。但更值得注意的是，“反以中国之学左右异端，而曰吾能自信不惑者”，意即曾深染佛学，而自认为能以中国之学来比并佛教之人，自信以为能以中国固有之道来左右之，这种人乍看好像真能以儒抗佛，但事实上却是因为他们不了解儒学“道”之所在，所以才会有此自信，以为不惑。

叶适所谓“反以中国之学左右异端，而曰吾能自信不惑者”，就是指周张二程乃至朱熹等学者，他们所用以排佛抗老的《十翼》与子思、孟子等道统说，事实上不足以彰明儒佛不同之处，只是主客颠倒地去求比并，而非真正从根本上认知这两种文化根本性格关怀不同的问题。

至此，我们可以发现，叶适虽然也谈儒佛之辨，但事实上他的目的不在打倒佛教或排斥佛教，而是藉由釐清儒佛不同之处来凸显中国儒学道统的特色与关怀。同时，他也藉由儒佛之辨提出对程朱学派“道统说”的质疑与反省，认为他们事实上并不真能了解中国道统所在，“道”的真实意义，而只是为了排佛抗老，所以举出自以为能与之匹敌的“道统说”。“道统”的确是存在，但并非如程朱“道统说”所认为的出於曾子、子思、孟子一派，讲求心性天命为主，叶适以为这是“新说奇论”，尧、舜、文、武、周公，孔子所不言者，不能继承“道统”。真正的道统，应是累积於尧、舜、文、武，成於周公制礼作乐，“文物粲然，四方风动”。而周公以下，惟孔子能以六经绍继之，之後，此圣贤经世之业便长存於经书之中，有赖於学者求之。所谓“道固常存，学固常明”是也。

叶适认为惟有寻此“道统”，才能凸显儒佛根本上的不同，而惟

有明白此根本关怀目标的不同,才能自立而“不变於夷”,也才不会发生主客颠倒,强以佛学之长来求於儒学所不论者;让佛学自为佛学,我儒者只当固守道统,根本不需要刻意排拒比较,因为这两者本来就是不同的思考方向。

叶适之胜於永嘉诸儒以及能一洗功利之说的关键,即在於他对儒家道统的重构。依凭著道统重构,将道统的继承权开放出来,彻底动摇程朱道学理学的根本,而自立一说。永嘉诸儒之所以无法撼程朱一派,无法与之匹敌,即是在於他们接受程朱对道统的全是和承认其继承权,如此一来,永嘉诸儒重史,重事功,重实用的学术思想,及无法取得合理立足的基础,因为站在程朱道统论的阴影下,重功利,事功,史实,实治,理论根本上即与谈形上天命心性之学相背。永嘉创始诸儒,乃至薛季宣,陈傅良皆为如此,他们一方面无法放弃程朱一派的立论根据,因此所谓重事功,实治的想法便无法建立起其正当性;另一方面,由於没有有力的根本立论基础,因此重功利,求实治的要求与强调拥有“道统”背书的理学家,道学家相较,便显得相对肤浅无力,不构成威胁,也不足以撼动其本。

而叶适所做的,正是由根本下手,直指程朱道统之说不可信,撼摇其本而攻之。他藉由对程朱“道统”的否定,释放出对道统的诠释权,再进一步上溯经典与历史,提出重构的道统说。此叶适道统说的建立不仅对程朱学说产生根本性的破坏,同时也为自己学说找到深厚的立论依凭,更透过对“道”及“道统”的诠释,肯定重事功,求实治的价值。此种价值倾向虽与永嘉诸儒相近,然而却又不同,不同之处在於他并非只求片面,一时一地的功利,而是站在文化的核心点上,提出儒家应该关怀的目标所在,在此种淑世要求下,所谓事功与实治,是知识份子的责任与担当,而非落於一般所认为的只求结果的功利主义思考。正是如此,所以叶适能为永嘉学派之集大成者,因其透过道统的重构,为求事功实治的思想提出一套完整的立论基础,同时也因为这套理论基础的建立,而使得永嘉学派一向为人所诟病的重

利思想得以脱胎换骨,除去肤浅的“功效”要求,而代之以知识份子的责任与贡献,来阐述所谓事功学派的根本关怀。

## 陈亮、叶适的教育理论基础

以陈亮、叶适为代表的南宋事功学派的教育思想,是在同以朱熹为代表的客观唯心主义“理学”和以陆九渊为代表的主观唯心主义“心学”的斗争和论辩中发展起来的。陈、叶同朱、陆在教育思想上的分歧,首先在于他们的教育理论基础是不同的。

朱熹、陆九渊都主张“道”或“天理”是超然独在的精神实体,先天地而生并派生万事万物,伦理纲常也是“道”或“天理”的体现。陈亮、叶适则主张“道”在事物之中,“理”是事物之理,不能离开事物而空言“道”或“天理”。陈亮说:“道非出于形气之表,而常行于事物之间。”<sup>①</sup>又说:“道之在天下,何物非道?千涂万辙,因事作则。”<sup>②</sup>叶适也认为:“自古圣人,中天地而立,因天地而教。道可言,未有于天地之先而言道者。”又说:“物之所在,道则在焉,物有止而道无止也,非知道者不能该物,非知物者不能至道。道虽广大,理备事足而终归之于物,不使散流。此圣贤经世之业,非习为文词者所能知也。”<sup>③</sup>他还说:“其道在于器数,其通变在于事物。……无验于事者,其言不合,无考于器者,其道不化。论高而实违,是又不可也。”<sup>④</sup>这同朱、陆等人空言道德性命的为学进德道路是迥然不同的。

① 《陈亮集·勉强行道大有功论》。

② 《陈亮集·与应仲实》。

③ 叶适:《心学记言序目》。

④ 《叶适集·进卷·总义》。

陈亮、叶适尖锐地批判朱、陆所谓“承道统”、“继绝学”之说。陈亮说：“二十年之间，道德性命之说一兴，迭相唱和，不知其所从来。后生小子，读书未成句读者，已能拾其遗说，高自誉道，非议前辈，以为不足学。世之高者，得其机而乘之，以圣人之道尽在我，以天下之事无所不能，麾其后生惟己之问，而后欲尽天下之说一取而教之，贸然以人师自命。”<sup>①</sup>就是说，“道统”、“绝学”之论，完全出自朱、陆等人的杜撰，旨在欺世盗名，惑乱后生。叶适也揭露说：“诸儒以观心空寂名学，徒默视危拱，不能有论诗，猥曰：‘道已存矣’。”<sup>②</sup>实际上，“道学之名，起于近世儒者，其意曰举天下之学不足以致道，独我能致之故云尔。其本少差，其末大敝。”<sup>③</sup>在叶适看来，朱、陆把“观心空寂”、“默视危拱”一套道德性命之说视为“学问”，诡称“道统”，不过是用来吓人，垄断学术的一种骗术。把道德性命之学引向“观心空寂”、“默视危拱”，并将此硬说成是“圣人之学”，又自封为“圣人之道尽在我”，武断地宣称“道已存矣”，或“独我能致之”，必然会排斥“天下之学”，阻碍学术思想的发展和进步。陈、叶在同朱、陆的论辩中虽不免有过激之词，但就其思想实质而言，的确击中了道学教育思想的要害。难怪朱熹对事功学派的传播忧心忡忡，他说：“江西之学（指陆学）只是禅，浙学（指事功学派）却专事功利。禅学，后来学者摸索；一旦无可摸索，自会转去。若功利，学者习之便可见效，此意甚可忧。”又说：“陈同甫学已行到江西，浙人信响已多，家家谈王霸，……可畏，可畏！”<sup>④</sup>说明朱熹对事功学派兴起的意义、分歧的实质，以及对理学思想带来的威胁最为敏感。

陈亮、叶适反对朱熹、陆九渊把“天理”、“人欲”和“道心”、“人

① 《陈亮集·送王仲德序》。

② 《叶适集·宋殿父墓志铭》。

③ 《叶适集·答吴明辅书》。

④ 《朱子语类》卷一二三。

心”加以割裂、对立的主张。他们指出 道家所谓“气禀有清浊”的说法,实际上是一种宿命论。虽然道家也承认通过涵养性情可以变化气质,但仍然保留着人的富贵、贫贱、智愚、寿夭“都是天所命”的思想。陈亮反对人生来就有圣凡之别的说法,认为人的才性都是后天炼就的。他说:“人只是这个人,气只是这个气,才只是这个才,譬之金银铜铁,只是金银铜铁,炼有多少,则器有精粗,岂有于本质之外,换出一般,以为绝世美器哉!”<sup>①</sup>陈亮更不赞成道家们那种“原心于秒忽,较礼于分寸,以积累为功,以涵养为正,辟面盎背”的修心养性的道德修养。叶适也认为以天理人欲为圣狂之分,尊性贱欲,主静轻动,是“择义未精”,他说:“但不生耳,生即动,何有于静?以性为静,以物为欲,尊性而贱欲,相去几何?”又说:“以天理人欲为圣狂之分者,其择义未精也。”<sup>②</sup>

陈亮、叶适同朱熹、陆九渊论辩的重要课题是王霸与义利、三代与汉唐,以及成人之道。辩论的中心是如何看待功利。朱熹、陆九渊等人主张对政治、历史、人才判断是非,应以是否合于“天理”为标准,而不能“以成败论是非”。陈亮认为不能空言义利,而应当王霸义利双行,不能盲目推崇三代而非难汉唐,汉唐之君本领洪大开廓,能以其国与天地并立而人物赖以生息,他们建功立业的宏伟政绩证明并不逊于三代,培养或选任人才不能“空言心性”,而应视其功业。总之,判断是非,首应以“功利”为准。叶适也认为:“古之大教在通人情。”他指出:“正谊不谋利,明道不计功,初看极好,细看极疏。古人以利与人而不自居其功,故道义光明。既无功利,则道义乃无用之虚语耳。”<sup>③</sup>

陈亮、叶适在哲学思想、社会政治观和历史观等各方面批判朱、

① 《陈亮集·又乙巳春书之一》。

② 叶适:《习学记言》。

③ 叶适:《习学记言》。

陆,建立起事功学派的思想理论体系,构成了求实用、讲功利、论实才、重实事的教育理论。陈亮、叶适关于教育目的、教育内容、教育教学的原则和方法,都是以此为出发点。

## 陈亮、叶适关于教育目的的主张

培养什么样的人的问题,是教育的根本问题。陈亮、叶适同朱熹、陆九渊在教育思想上的分歧,正是集中在培养什么样的人的问题上。陈亮、叶适关于教育目的的主张也正是在同朱熹、陆九渊的论辩中得到充分阐发的。

陈亮和朱熹围绕着“成人之道”问题展开过激烈的争论。以朱熹为代表的道学家的教育目的,可以概括为培养“醇儒”。他在写给陈亮的信中,劝诫陈亮“以醇儒自律”,他说:“继去义利双行、王霸并用之说,而从事于惩忿窒欲、迁善改过之事,粹然以醇儒之道自律”。<sup>①</sup>陈亮不赞成朱熹等人的这种主张,认为教育的目的应当是教人“做人”,而不是教人作“儒”。他说:“亮以为学者学为成人,……秘书(朱熹)不教以成人之道,而教以醇儒自律,……亮犹有遗恨也。”<sup>②</sup>又说:“人生只是要做个人。……学者,所以学为人也,而岂必其儒哉!亮之不肖,于今世儒者无能为役,其不足论甚矣,然亦自要做个人。”<sup>③</sup>鲜明地与道学家的教育目的划清了界限。陈亮指出:理学家所谓的“醇儒”,不过是“研习义理之精微,辨析古今之同异,原心于秒忽,较礼于分寸,以积累为功,以涵养为正,辟面盎背”的道学

① 朱熹:《寄陈同甫书》四。

② 《陈亮集·又甲辰答书》。

③ 《陈亮集·与朱元晦秘书》。

先生。这种人既无真才实学,又自命不凡,对于“堂堂之阵,正正之旗,风雨云雷交发而并至,龙蛇虎豹变见而出没,推倒一世之智勇,开拓万古之心胸”,却一窍不通,一无所能。<sup>①</sup>

陈亮认为,道学家所谓“成人之道”,所谓“以醇儒自律”,就是教人安坐不动,独善其身,不管国家存亡,不问生民利害,在金人步步进逼、半壁东南的宋朝岌岌可危,民众生活困苦不堪面前,只能兀然端坐,拱手无为,甘心亡国。陈亮对道学家的“成人之道”进行了深刻的批判,对朱熹所乐道的“醇儒”进行了尖刻的揭露和辛辣的讥讽,他说:

世之学者玩心于无形之表,以为卓然而有见。事物虽众,此其得之浅者,不过如枯木死灰而止耳;得之深者,纵横妙用,肆而不约,安知所谓文理密察之道,泛乎中流,无所底止,犹自谓其有得,岂不可哀也哉!<sup>②</sup>

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。举一世安于君父之仇,而方低头拱手以谈性命,不知何者谓之性命乎?<sup>③</sup>

至于艰难变故之际,书生之智,知议论之当正,而不知事功之为何物;知节义之当守,而不知形势之为何用;宛转于文法之中,而无一人能自拔者。<sup>④</sup>

在陈亮看来,天下之事,不能靠“安坐感动”,不能靠端坐冥悟去解决,只有靠“自家气力”才能“干得动”、“挟得转”。他说:

天下,大物也,须是自家气力可以干得动,挟得转,则天下之智力无非吾之智力,形同趋而势同利,虽异类可使不约

① 《陈亮集·又甲辰答书》。

② 《陈亮集·与应仲实》。

③ 《陈亮集·上孝宗皇帝第一书》。

④ 《陈亮集·戊申再上孝宗皇帝书》。

而从之。若只欲安坐而感动之,向来诸君子固已失之偏矣。<sup>①</sup>

风不动则不入,蛇不动则不行,龙不动则不能变化。今之君子欲以安坐感动者,是真腐儒之谈也。<sup>②</sup>

天下大势之所趋,天地鬼神不能易,而易之者人也。<sup>③</sup>

陈亮认为,培养空谈性命的“醇儒”,既不适应现实的需要,也不符合孔子成人之教的原意。他引孔子的话说:“若臧武仲之知,公绰之不欲,卞庄子之勇,冉求之艺,文之以礼乐,亦可以为成人矣”。可见孔子把知、不欲(仁)、勇、艺都看作是成人的必备条件,而朱熹等人的所谓“醇儒”,仅仅局限于“不欲”。显然是错误的。

陈亮指出,真正的“成人”,应当是文武兼资,博学多能,才智俱全,能够兴利除弊的“一世英雄”。他说:“文武之道一也,后世始歧为二。……吾以谓文非铅槧也,必有处世之才,武非剑楯也,必有料敌之智。才智所在,一焉而已。”<sup>④</sup>又说:“亮以为古今异宜,圣贤之事,不可尽以为法,但有救时之志,除乱之功,则其所为虽不尽合义理,亦不妨自为一世英雄。”<sup>⑤</sup>朱熹等人竭力非议“汉唐以智力把持天下”,而陈亮却盛赞汉唐“竞智角力”、“本领开廓”,有“救民之心”、“匡世之志”,以成就“大功大德”,从而“震动一世”。

陈亮对理学教育的培养目标、教育目的进行尖锐而深刻的批判,虽然言词有夸大偏激之嫌,论证也有时失于粗疏,但确实触及到理学教育虚浮无用的弊端。陈亮主张培养德才兼备、智勇仁义双全、文武一道、本领宏大,艺能精熟,能够开拓古今、推倒一世,建功立业的英

① 《陈亮集·壬寅答朱元晦秘书》。

② 《陈亮集·又癸卯通书》。

③ 王应麟:《困学纪闻》引。

④ 《陈亮集·酌古论序》。

⑤ 转引至朱熹《答陈同甫书·八》。

雄豪杰,体现了事功学派教育目的的鲜明特色。

叶适对教育目的和培养目标的看法与陈亮的主张是一致的,也是主张培养德才兼备、文武兼资、博学而多能的实用人才。叶适认为,这种人才配称为真正的士。教育就应当培养真正的士。

叶适认为,真正的士首先要有道义的修养,要“秉义明道,以此律己,以此化人”。但是道德修养不能做为一种个人的“雅好”或表面的装饰,而要见诸事功。他说:“读书不知接统绪,虽多无益也;为文不能关教事,虽工无益也;笃行而不合于大义,虽高无益也;立志不存于忧世,虽仁无益也。”<sup>①</sup>真正的士,不仅有道德修养,而且要有实际本领。他极力反对重德轻艺、学用脱节的现象,他说:“其平居道先古,语仁义、性与天道者,特雅好耳,特美观耳,特科举之余习耳,一日为吏,簿书、期会迫之于前,而操切无义之术用矣。曰:彼学也,此政也。学与政判然为二。”<sup>②</sup>叶适深刻地揭露和辛辣地嘲讽了道学家“处而学”与“出而仕”严重脱节的痼疾。

叶适认为,真正的士不仅要德才兼备,而且要文武兼资。他认为,长期以来吏治不善,冗官败政,其重要原因是文武分离,要克服冗官败政,改善吏治,就是要在教育上实行文武一道,培养文武兼资的人才。他说:“今世之官诚冗矣,不可讳已。夫文武不分则官不冗,官吏不分则官不冗,而自魏晋以来始分矣。昔之官,今之吏也,昔之能武者,今不能为文者也。”<sup>③</sup>这一主张对于克服长期以来在教育上文武分离、重文轻武的弊端,是有积极意义的。

叶适也认为,道学家的教育目的是培养卫道之士,这种人只坐谈空论,无补于世用,又毁坏了人才。这种教育比词赋取士还要坏,比玄学教育更要糟。他说:“昔日专用词赋,摘裂破碎,口耳之学,而无

① 《叶适集·赠薛子长》。

② 《叶适集·经总制钱二》。

③ 《叶适集·进卷·官法》。

得于心,此不足以知经耳。使其知之,则超然有异于众而可行,故昔日之患小。今天下之士,虽五尺童子,无不自谓知经,传写诵习,坐论圣贤,其高者谈天人,语性命,以为尧舜周孔之道,技尽于此,雕琢刻画,侮玩先王之法言,反甚于词赋。”<sup>①</sup>“玄之陋,非有益于道也,然当时贵之,预在此学者不为凡流,则是犹能以人守学,后世以性命之学为至贵,而其人不足以守学,百余年间视玄学愈下矣。”<sup>②</sup>

陈亮、叶适在对朱、陆等理学家教育目的的批判中,提出了事功学派的教育目的,主张教育应培养明道义、有实学、德才兼备、文武兼资、艺能两全、智勇仁义并求的俊秀之士,这在当时有积极意义,在教育思想发展史上,也占有重要地位。他们继承并发展了我国古代教育史的唯物主义传统,又成为明清之际反理学教育思潮的思想先导。

## 陈亮、叶适关于教育内容的主张

陈亮、叶适关于教育内容的主张与朱熹、陆九渊也存在着原则的分歧。朱熹强调“道问学”,提倡“读书穷理”,以读经为主;陆九渊强调“尊德性”,提倡“心悟”,虽不重读经,但也不讲实学。朱、陆有时也讲读史,读百家说,但多是作为心性修养的依据或参考,而不是为了增长知识和提高本领,作为治理国家、改造社会、利物爱民的指导。所以,陈亮、叶适批评朱、陆是空言性命道德,而不研究实理实学。

陈亮、叶适的教育内容,也包括讲习儒经,但他们强调经世致用,把儒经视为古代文献,具有“史”的性质,儒经总结了历史上成败的经验教训,可以作为当今兴功立业的借鉴。陈亮在《三国纪年序》中

① 《叶适集·进卷·士学》。

② 叶适:《习学记言》。

说:《易》是上古史;《书》是唐虞三代史,礼,载周代礼物,供后世考察;诗,记兴亡和各国风化,《春秋》是“事机之衡石,世变之砥柱”,为百王之所取法。叶适也发表过类似的见解。他在《进卷·总义》中说:“昔者孔子序《书》,录上古之帝王于其兴事造业、布政出令以经理天下之际”,“夏商远矣,书籍所记,存其大略,而其详不可得而言矣。详而可言莫如周,言周人之最详者莫如《诗》”,“盖《周礼》,六卿之书,言周公之为周,其于建国、设官、井田、兵法、兴利、防患、器械、工巧之术咸在”,“《春秋》所以讥刺挹损,皆衰世之事也”。朱熹认为,《六经》全是“天理”的体现,陆九渊认为,《六经》是“吾心之载籍”。陈亮、叶适和朱、陆的看法截然不同,认为经书不是千古不变的教条,只能用作当今的借鉴参考,应随时世损益变通。叶适说:“然则姑守其所闻以为如是而足以为治与?则无验于事者,其言不合,无考于器者,其道不化,论高而实远,是又不可也。”“盖《经》者所以载治,而非所以为治也。”

由此可见,陈亮、叶适虽然也都把儒经作为重要的教育内容,但对经书的看法以及对受教育者学习儒经的目的、要求,同朱、陆大不相同。陈亮、叶适要求门人从经书中所载的治道得到参证,因时因事,用于民生日用之间。叶适的弟子王象祖有一首诗,鲜明地表现出事功学派与理学教育在教育内容上的分野:

皋庆周召住中古,萧曹房杜兴汉唐。

因事因时修治效,不谈道学又何妨。

陈亮、叶适教育思想的特色是强调研究历史上的兴亡成败,考订各代名物制度,把历史文献知识作为重要的教育内容。以陈亮、叶适为代表的事功学派的大师都致力于文史而见长。陈亮著有《酌古论》、《三国纪年》、《史传》(包括高士传、忠臣传、义士传、谋臣传、辩士传、英豪录、中兴遗传等)、《中兴五论》等,都是考订上下二千余年,足以开物成务之作。叶适的《习学记言》也是探讨各家学说的历史性学术著作,是一部相当系统的学术思想批判史著作。他的《进

卷》所论,涉及纲纪、治势、国本、民事、法度、财计、军旅、经制、官法、士学、学校、科举、铨选、资格、赋税、役法等,都是考订历史、依据时世、改革弊政的建设性意见。这同朱熹等人治史的旨趣也迥然有别。朱、陆治史在知圣贤嘉言懿行,作为修身养性、独善其身的榜样,或抒发今不如昔的感叹的托辞,重点不在改革当前的弊政。

陈亮、叶适主张教育内容应当力求广通博洽,百家异流皆可作为教育内容。陈亮除用力于经史之外,喜谈兵法、山川形势。他对江河淮汴、量度权衡、官民商农都加讲论。他认为,学校应当成为百家皆可谈,时政也可议的场所。他说:“天子设学校于行都,使之群居切磨,朝暮讲究,斥百家之异说而不以为妄,言当今之利害而不以为狂,所以养成其才而充其气也。”<sup>①</sup>在陈亮看来,只有让学生讲论百家、议论时政,才能增长才干,锻炼品德。叶适非常重视广见博闻,反对废耳目之实而空讲道义,他说:“古人多识前言往行,谓之畜德。近世以心通性达为学,而见闻几废。”<sup>②</sup>他在《宜兴县修学记》中明确提出:“将深于学,必测之古,证之今,上该千世,旁括百家,异流殊方,如出一贯,而枝叶为轻而本根重矣。”陈亮、叶适提倡讲习诸子百家、异流众说,目的是取其长,避其短,以利于世用。

理学教育不重视艺能学习和掌握,朱熹认为:“一艺一能皆以为不足以自通于圣人之道。”斥责陈亮等研究一草一木不算什么学问,等于从炉渣里枉寻金子,白费力气。他说:“永嘉、永康之说,大不成学问,不知何故如此。”所以,理学教育直接把艺能学习排斥于教育内容之外。陈亮、叶适很重视艺能,提倡“学艺能以理百事”。陈亮认为,“道非出于形气之表,而常行于事物之间”,“道之在天下,何物非道,千涂万辙,因事作则”,须“潜心玩省,于所已发处体认”。因此,研究一草一木,掌握一能一艺,不仅是“平施于日用之间”的实际

① 《陈亮集·与徐彦才大谏》。

② 《叶适集·题周之实所录》。

需要,而且也是体认天下之道的必要途径。叶适在《习学记言》中引《七月》之诗,以及《洪范》、《无逸》等篇,提出:“古人未有不先知稼穡而能君其民以使协其居者”。虽然陈亮、叶适并不主张学生直接操练创建武功或直接从事耕种,如孔子不教稼穡一样,但他们认为这些知识是佐治人才必须知晓的学问。后来明末清初的颜、李学派有讲有习地教生徒学习兵农钱谷水火工虞等知识和技艺,正是陈亮、叶适等人的事功学派教育思想的进一步发展。

## 陈亮、叶适的教育方法和学风

陈亮、叶适在同朱熹、陆九渊的论争中,通过自己的教育实践,建立起独具特色的教育方法,形成特有的学风,充实和丰富了我国古代教育经验的宝库。

### (一)学以致用,立的放矢

学以致用是陈亮、叶适等人事功学派教育方法和学风的基本特色。

以朱熹、陆九渊为代表的理学教育基本上是教人涵养心性,以求“内无妄思,外无妄动”,达到“存天理,灭人欲”的道德修养目的。理学教育是以自我道德完善为中心的,基本的教育方法是修心养性。朱熹提倡“半日静坐,半日读书”,陆九渊更主张直接“体悟本心”,都是着重于做内向的治心工夫。朱熹虽然强调读书穷理,并积累了丰富的读书经验,也因此与陆九渊的为学之道产生严重的分歧,但朱熹常常把读书作为领悟先验之理的桥梁和涵养德性的辅助手段。朱熹和陆九渊的基本教育方法表面上极端对立,实质上是大同小异,或异

曲同工。而陈亮、叶适在教育方法论上同朱、陆的分歧却是原则性的、不可调和的。这一点连朱熹本人也直言不讳地承认：“江西之学（指陆九渊心学）只是禅，浙学（指陈、叶事功学派）却专是功利。禅学，后来学者摸索，一旦无可摸索，自会转来。若功利，学者习之便可见效，此意甚可忧！”<sup>①</sup>又说：“陆氏之学虽是偏，尚是要去做个人；若永嘉、永康之说，大不成学问！不知何故如此？”<sup>②</sup>清代学者对这一学术思想史上的公案有过比较清醒的认识和客观的评述。例如：全祖望在《宋元学案·水心学案序录》中说：“乾淳诸老既歿，学术之会，总为朱、陆二派，而水心断断其间，遂称鼎立。”黄宗义在《宋元学案·象山学案案语》中曾以亲身体会朱、陆之争有过生动的叙述：“昔先子尝与一友人书：子自负能助朱子排陆子与？亦未曾知朱子之学何如，陆子之学何如也？假令当日鹅湖之会，朱、陆诘难之时，忽有苍头仆子历阶升堂，捽陆子而殴之曰：我以助朱子也，将谓朱子喜乎？不喜乎？定知朱子必将捽而逐之矣。”因此，只有全面了解学术思想史上朱、陆之争及朱、陆与陈、叶之争的不同实质，才能更好地把握陈亮、叶适等事功派学者在教育方法和学风上的特点。

陈亮同叶适在教育方法和学风上也有某些差异，但基本学术方向上可称互为同调，“左袒非朱，右袒非陆”实是陈、叶的共同方向。这正是形成他们教育方法和学风特点的内在因素。

陈亮、叶适都反对朱、陆所提倡的静坐默想、闭门读书、涵养心性、空言道德的内求方法，认为心性之说本是道学家们无根无据的主观臆造，更无补于匡时救世，使学者徒尚空言，不理实事，整日闭目合眼，精神朦胧，消磨才智，虚耗年华。他们坚持向外求索的道路，教诲生徒在实事实学上用功夫，即一切就实事实上理会，对当前现实和历史上的治乱兴衰、成败利钝之迹，以及典章制度，都详加考订，务求能通

① 《朱子语类》卷一二三。

② 《朱子语类》卷一二三。

古今之变,以施于实政。黄宗义在《宋元学案·艮斋学案》按语中说:“永嘉之学,教人就事上理会,步步着实,言之必使可行,足以开物成务。”这正是陈亮、叶适等人事功学派在教育思想上的共同特点。陈亮认为,古人讲格物致知就是要在事物中考察必然之理、当然之事。他说:“道之在天下,何物非道,千涂万辙,因事作则。”叶适也认为:“君子不以须臾离物也。夫若是,则知之至者,皆物之验也。一有不知,是吾不与物皆至也。物之至我,其缓急不相应者,吾格之不诚也。古之圣人其致知之道有至于高远而不可测者,而世遂谓之神矣,而不知其格之者至,则物之所以赴之速且果,是固当然也。”<sup>①</sup>圣人也是由格物,达到一定程度,便掌握了事物必然之理,就能料事如神,并非有先验之理,先见之明。离开实际事物,便无法得到实学,获得真知。

叶适已觉察到感性认识与理性认识的关系,明确提出了“内外交相成”的思想。他说:“按《洪范》:耳目之官不思而为聪明,自外入以成其内也。思曰睿,自内出而成于外。古人未有不内外交相成而至于圣贤。”<sup>②</sup>“耳目”与“思”功能不同,但没有高低主从之分。耳目之官管感性认识,接受外界刺激,“自外入以成其内”;心思管理性认识,对外界刺激进行内部加工并作出相应的反应,“自内出而成于外”。叶适批判了理学家朱熹和心学代表陆九渊“专以心为宗主”的唯心主义思想,指出:“专以心为宗主,虚意多,实力少,测知广,凝聚狭,而尧舜以来内外交相成之道废矣。”<sup>③</sup>在叶适看来,在“内外交相成”的认识过程中,耳目之官所实现的感性认识是更为重要的,“夫欲折衷天下之义理,必尽考详天下之事物而后不谬”。<sup>④</sup>

① 《叶适集·进卷·大学》。

② 《习学记言》。

③ 《学习记言》。

④ 《叶适集·题姚令咸西溪集》。

这样,陈亮、叶适从认识论的基本问题,即认识的来源和感性认识与理性认识的关系上,为事功学派的教育理论奠定了基础。

陈亮、叶适认为,“学以致用”的原则不仅是学习知识、掌握艺能的唯一目的和基本途径,而且是验证知识、巩固艺能的唯一方法和基本原则。陈亮指出:“人才以用而见能否,安坐而能者不足恃也。”<sup>①</sup>他认为,文应当以处世之才为标准,武应当以料敌之智为标准,人的才智运用于实际得到了验证,才算真才智,而不能只从形式上、名义上判断有无才智。叶适也认为,评价人的智识艺能,不只看言论或表面文章,更要看于事功上能否处处见实效,“忠信孝悌,必修于家,必闻于乡,材智贤能,必见于事,必推于友”。<sup>②</sup>据此,叶适明确提出教育教学必须贯彻“立的放矢”的原则。他说:“昔者人所行之事,与其所立之论,尚为不远。论立于此,若射之有的也,或百步之外,或五十步之外,的必先立,然后挟弓注矢以从之,故弓矢从的,非的从弓矢也。”<sup>③</sup>这个“的”就是匡时救世、兴功立业。“立的放矢、弓矢从的”和“无的放矢、的从弓矢”,反映了两种对立的教育教学原则。陈亮、叶适批评朱熹、陆九渊等人都是无的放矢,或令的从弓矢,都是无补于事功,而“无功利则道义乃无用之虚语耳”。<sup>④</sup>

学以致用,立的放矢是陈亮、叶适等人的事功学派教育思想的最显著的特点之一,也是事功学派与理学教育的基本分歧之所在。

## (二)刻苦磨炼,不断积累

陈亮、叶适从学以致用的基本原则出发,特别强调后天学习,提

① 《陈亮集·上孝宗皇帝书》。

② 《叶适集·进卷·士学下》。

③ 《叶适集·外稿·终论七》。

④ 《习学记言》。

倡在实际中锻炼。陈亮针对理学家宣扬气禀有清浊、厚薄之别,人有圣凡之分的说法,提出人才靠锻炼而成,德才靠积累而得。他说:“浩然之气,百炼之血气也。”<sup>①</sup>任何人只要坚持在波流中奔进,在利欲万端中历练,便能德才日进,收到“点铁成金”之效;相反,教人万虑不作,只在鹜高远中寻求,反而会“以银为铁”,贻误人材。叶适极力推崇孔子“学如不及,犹恐失之”和“学而时习之”的思想,并说:“观孔子所以许颜子者,皆言其学,不专以质。”<sup>②</sup>

陈亮、叶适反对朱熹、陆九渊所宣扬的“以道致学”的主张,大力提倡“以学致道”。理学教育家都宣扬:“以道致学”,宣称“举天下之学皆不足以致其道,独我能致之。”叶适认为这是本末倒置,害人殊深。他明确提出“以学致道”。他说:“《书》:‘惟学逊志,务时敏,厥修乃来。允怀于兹,道积于厥躬。’言学修而后道积也;《诗》:‘日就月将,学有缉熙于光明。佛时仔肩,示我显德行。’言学明而后道显也。皆以学致道,而不以道致学。”<sup>③</sup>“以道致学”和“以学致道”反映了两条对立的教育教学的认识路线。朱、陆的“以道致学”代表了先验的唯心主义的路线,陈亮、叶适的“以学致道”,正是坚持了唯物主义的路线。

叶适在“以道致学”还是“以学致道”的争论中,进一步指出,理学家坚持“以道致学”,必然导致“内向执心”,而不重“耳目之实”。他认为:心与耳目功用不同,徒任耳目,或专意执心,也就是学而不思,或思而不学,都是片面的。前者会导致“祖习训故,浅陋相承”,而后者却导致“穿穴性命,虚空自喜”。理学家两种偏向都存在,但基本偏向是夸大“心”的功用,走向“思而不学”的极端,危害极为深重。他说:“按孟子称耳目之官不思而蔽于物,心之官则思,余论之

① 《陈亮集·又乙巳春书之一》,原题:《与朱元晦秘书》。

② 《学习记言》。

③ 《叶适集·答吴明辅书》。

已详。执心既甚,形质块然,视听废而不行,盖辩士诸子之言心,为心术之害大矣。《洪范》:“思曰睿,睿作圣”,各守身之一职,与聪明同谓之圣者,以其经纬乎道德仁义之理,流通于事物变化之用,融畅沦浹,卷舒不穷而已。乌有守独(指心)失类(耳目),超忽恍恍,狂通妄解,自矜鬼神,而曰此心术也哉!”<sup>①</sup>他指出,孟子首开重心性轻耳目之偏,朱、陆专讲正心养性,正是“其本少差,其末大弊矣。”陈亮、叶适对自孟子以来在教育教学夸大心术、轻视耳目的唯心主义先验论作了一个总批判,指出朱、陆等人将本来就错误的主张进一步夸大,发展到更荒谬的地步。这一见解是相当深刻的。

理学家由夸大心的作用,进一步走向提倡“心悟”、“顿悟”。陈亮、叶适都反对所谓“脱然有悟”,并揭露说:“心悟”、“顿悟”就是由佛学的“禅悟”之说而来的。指出:理学家口头上斥佛,实际保护了佛学,“猥欲强为排斥,而反以中国之学佐佑异端”。<sup>②</sup>

陈亮、叶适从学以致用的基本原则出发,提出“以学致道”的主张,反对理学家的“以道致学”,又批判了理学家重心思、轻耳目,从而迷信“心悟”、“顿悟”,陷入佛学唯心主义泥潭的错误,为事功学派重耳目之实,重实学实事奠定了更坚实的基础。

陈亮、叶适认为,学问道德全靠后天扎扎实实地“历练”,一点一滴地积累。叶适明确指出:“学非一日之积也”。<sup>③</sup>知识学问是长年累月勤奋学习、不断积累的结果,道德的成长也不能只靠一朝之悟。叶适说:“然仁必有方,道必有等,未有一造而能尽获也。一造而尽获,庄、佛氏之妄也。”<sup>④</sup>

陈亮、叶适强调重耳目之实,并不否认心思的功用,强调一事一

① 《习学记言》。

② 《叶适集·题张君所注佛书》。

③ 《叶适集·长兴修学记》。

④ 《叶适集·陈叔向墓志铭》。

物积累知识、一言一行磨炼德行,并不否认融会贯通。他们认为,经过勤学苦练,增长知识,达到融会贯通、触类旁通,表明认识上的飞跃,这同心悟、顿悟有原则区别。反对心悟、顿悟,并不否认深谋远虑、料事如神和科学预见。陈亮在考察历史上的英雄人物时,曾对预见性有过一段精彩的论述:

古之所谓英雄之士者,必有过人之智。两军对垒,临机料之,曲折备之,此未足为智也。天下有奇智者,运筹于掌握之中,制胜于千里之外,其始若甚茫然,而其终无一不如其言者,此其谙历者甚熟,而所见者甚远也。故始而定计也,人咸以为诞,已而成功也,人咸以为神。徐而究之,则非诞非神,而悉出于人情,顾人弗之察耳。<sup>①</sup>

在这里,陈亮肯定了预见性的必要和可能,又反对了有神论的荒唐迷信,而提出了“善料”的命题。“善料”是对客观情况全面了解、冷静分析、正确判断的结果;“谙历甚熟”才能“所见甚远”,具有“料事如神”的“奇智”。相反,平时不熟悉情况,不认真研究,不勤于思考,即使有过人之智,只能“临机料之,曲折备之”,“侥幸以求胜”,没有不失败的。所以,他说:“英雄之士”,“其平居暇日,规模术略,定于胸中者久矣,一旦遇事而发之,如坐千仞而转圆石,其勇决之势,殆有不可御者,故其用力也易,而其收功也大。”<sup>②</sup>深刻说明了人的聪明才智都是靠平日勤奋学习,点滴积累而成的道理。

以陈亮、叶适为代表的事功学派,要求积累实学,历练实事,明晓实理,重耳目之实,尚事物之验,致力于考订典章制度,研究历代的兴亡得失之迹,为了广兴民生日用之利,光大历代文献之传,提倡文章政事,一能一艺都要勤学苦练。他们自己都是不惜精神和气力,倾注毕生之力,从而形成了刻苦磨炼、不断积累的宝贵的教育经验和良好

① 《陈亮集·酌古论·崔浩》。

② 《陈亮集·酌古论·崔浩》。

的学风。

### (三)大胆批判,勇于创发

陈亮、叶适的学术思想和教育思想是在同各种学派的论争辩难中形成和发展的,并在学术论争中形成了可贵的批判精神和勇于创发的学风。

陈亮、叶适集中批判以朱熹、陆九渊为代表的理学教育思想,同时批判了理学家所推崇的各种唯心主义教育思想流派,如:儒家的曾参、孔伋、孟轲、董仲舒、程颢、程颐等,道家的老聃、庄周,以及一切谶纬、神鬼迷信思想,尤其对佛学,更是痛加责斥,甚至对千百年被视为神圣不可侵犯的“六经”,也敢于大胆提出怀疑。他们认为“六经”不是神圣的教条,只是一般参考文献,反对朱熹把六经看作全是天理的说法。

陈亮的思想充满了“异端”、“叛逆”的特点。他自称“口诵墨翟之言,身从杨朱之道,外有子贡之形,内居原宪之实”。<sup>①</sup>儒家正统派学者把墨翟、杨朱、子贡、原宪等视为“异端”,陈亮则认为,“异端”之学自有其“脱颖独见之地”。<sup>②</sup>

坚持批判态度的前提是独立钻研、不畏权势,坚持真理,不随声附和,保持自己的独立见解。陈亮在这方面有极为突出的表现。据说:“当乾道淳熙间,朱、张、吕、陆皆谈性命而辟功利。学者各守其师说,截然不可犯。陈同甫崛起其旁,独以为不然。”<sup>③</sup>陈亮曾与朱熹、张栻、吕祖谦等“相与上下其论”,皆因观点不同,各自保持学术上的独立见解。陈亮始终坚持批判立场,从不随声附和。朱熹在当

---

① 《陈亮集·又甲辰答书》。

② 《陈亮集·子房贾生孔明魏征何以学异端》。

③ 《宋元学案·答判喻芦隐先生偈》。

时名高势众，“齿牙所至，嘘枯吹生，天下之学士大夫贤不肖，往往系其意之所向背，虽心诚不乐，而亦阳相应和。”<sup>①</sup>独陈亮不愿折服，他宣称：“司马迁有言，贫贱未易居，下流多谤议，……亮之生于斯世也，如木出于嵌岩岖崎之间，奇蹇艰涩，盖未易以常理论，而人力又从而掩盖磨灭之。”<sup>②</sup>尽管如此，他仍旧傲然挺立，不甘屈从。这种不畏权势，敢于批判，敢于坚持独立见解的精神是难能可贵的。明代学者李贽曾高度评价过陈亮的这种精神，他说：“异哉！堂堂朱夫子，反以章句绳亮，粗豪目亮。悲夫！士惟患不粗豪耳，有粗有豪，而后其真精细出矣，不然，皆假矣。”<sup>③</sup>这一评价是客观的，符合学术发展的客观规律的。

叶适批判的锋芒更为突出，他“左袒非朱，右袒非陆”，对周、程、张、朱、陆展开了全面的批判，对曾、思、孟、韩统统加以评析。全祖望说：“乾淳诸老既歿，学术之会，总为朱、陆二派，而水心断断其间，遂称鼎足。”又说：“水心天资高，放言砭古人多过情，其自曾子、子思而下皆不免。”<sup>④</sup>全祖望肯定了叶适的永嘉事功学派断断于朱陆之间，“遂称鼎足”、“放言砭古人”、“自曾子、子思而皆不免”，正是肯定了叶适的批判精神。至于说叶适的批判“多过情”，显然是出于全祖望的儒家正统观念。黄震在《读水心文集》时有一段评论，很值得注意：

乾淳间正国家一昌明之会，诸儒彬彬辈出，而说各不同。晦翁本《大学》致知格物，以极于治国平天下，工夫细密，而象山斥其支离，直谓“心即是道”；陈同甫修皇帝王霸之学，欲前承后续，力柱乾坤，成事业，而不问纯驳；至陈傅

① 《陈亮集·钱叔因墓志铭》。

② 《陈亮集·又甲辰答书》。

③ 李贽：《藏书·名臣传》。

④ 《宋元学案·水心学案序录》。

良又精史学,欲专修汉唐制度吏治之功;其余亦各纷纷,而大要不出此四者,不归朱则归陆,不陆则又二陈之归。虽精粗高下,难一律齐,而皆能自白其说,皆足以使人易知。独水心混然于四者之间,总言统绪,病学者之言心而不及性,似不满于陆;又以功利之说为卑,则似不满于二陈;至于朱,则忘言焉。水心岂欲集诸儒之大成者乎?<sup>①</sup>

黄震同样肯定了叶适之学有独立“统绪”,对诸学派皆持批判态度。但黄震的评论有两点不合事实:一是他夸大了叶适同二陈的分歧,并把“功利之学”的发展歪曲为“不满”;二是他误认为叶适未言朱非。事实上,叶适随处都有对朱熹的批判。黄震自己也承认:“公于义理,独不满于陆而不及朱,……然朱之学正主程,而程之学专主敬,乃反以程子之言敬为非,又何耶?”<sup>②</sup>事实上,叶适批判二程的“主敬”,正是对朱熹为学要旨的批判。应当承认,陈亮、叶适在基本学术方向上是互为同调的,但两人的批判重点略有变化,陈亮集中非朱,叶适更重在非陆,而他们的批判精神却是一致的。

学术批判的根本目的是为了发展,为了创新。陈亮、叶适都积极提倡创新精神。陈亮反对死守前说、拾人牙慧、毫无创见的学风。黄百家评论说:陈亮“为学俱以读书经济为事,嗤黜空疏随人牙后谈性命者为灰埃。”<sup>③</sup>他不怕别人讥讽为粗豪诞怪,勇于发表独到的见解。乔行简说:陈亮研修“皇帝王霸之略,期于开物成务,酌古理今,其说盖近世儒者之所未讲。”<sup>④</sup>叶适也敬佩陈亮的创新精神,称赞他的著作“其说皆今人所未讲。”<sup>⑤</sup>

① 《慈溪黄氏日钞分类》卷六八,《读水心文集》。

② 《慈溪黄氏日钞分类》卷六八,《读水心文集》。

③ 《宋元学案·水心学案》。

④ 《陈亮集》附录二,《宋乔行简奏请谥陈龙川札子》。

⑤ 《陈亮集》附录三,《叶适 龙川文集 序》。

叶适也是一个勇于创发的学者。他反对泥古循旧,人云亦云。黄宗义称叶适是“异识超旷,不假梯级,……其意欲废后儒之浮论。”<sup>①</sup>全祖望也称叶适之论“要亦有卓然不经人道者。”<sup>②</sup>“不经人道”就是不墨守成规而另辟新径。《四库全书总目提要》也称叶适“所论喜为新奇”、“讲学析理,多异先儒”。

当然,提倡创新并不是单纯追求标新立异,更不是哗众取宠,而是要求学者们致力于补前人所不足,发前人所未发,起到所谓“补苴罅漏,张皇幽眇”的作用。陈亮、叶适以毕生精力救起经义之坠失,补充志乘之不足,“旁求广集以备史氏之阙遗”,<sup>③</sup>不仅在学术上有重大贡献,而且发扬和培育了敢于批判、勇于创发的精神和学风,这更是难能可贵的。

#### (四)严谨治学,师友讲论

陈亮、叶适提倡刻苦自学,严谨治学,主张对学问要独立下一番艰苦持久的钻研功夫。陈亮为究皇帝王霸之学,曾“十年壁水,一几明窗”。叶适少时读书于乐清北山,“常沿流上下,读书以忘日月”。叶适的门人雷铤曾说:“读先生文,非徒学其文也。其学为有用之学,而非无本而然,探源于经训,沿流于史籍,而切磋于师友。”<sup>④</sup>就是说,叶适的学问来源于刻苦自学,“探源于经训”,“沿流于史籍”,同时又经常与师友相互讲论,切磋琢磨。

陈亮、叶适对那些不学而自高的人严加斥责。陈亮说:“后生小子,读书未成句读者,已能拾其遗说(指朱熹的道德性命之学),高自

① 《宋元学案·水心学案》。

② 《宋元学案·水心学案》。

③ 《陈亮集·中兴遗传序》。

④ 雷铤:《叶水心先生文集序》。

誉道,非议前辈,以为不足学。世之高者,得其机而乘之,以圣人之道尽在我,以天下之事无所不能,麾其后生惟己之问,欲尽天下之说取而教之,顾然以人师自命。吾深惑夫治世之安有此事,而惧其流之未易禁也。”<sup>①</sup>就是说,道德性命之说风行,造成师生皆不务实学,破坏了刻苦自学、严谨治学的学风。叶适也说:“诸儒以观心空寂名学,徒默视危拱,不能有结论。”<sup>②</sup>

陈亮、叶适在提倡刻苦自学、严谨治学的同时,极其重视师友间的讲论,认为师友讲论和争辩是一种最好的学习方式。陈亮治学无固定的师承,却与许多学者保持着交往,相与讲论,上下其说。他自称:“亮自十八九岁,获从故老乡人游”,“晚与一世豪杰上下其论”,<sup>③</sup>“又四五年,广汉张栻敬夫,东莱吕祖谦伯恭,相与上下其论”。他和郑伯熊、薛季宣、陈傅良等都有交往,并深受他们的影响。陈亮同爱国诗人辛弃疾是亲密朋友,他们以共同的爱国抱负、豪放的意气、爽迈的风格相互激励。陈亮与吕祖谦交往甚密,相互交流学术见解,也常有激烈的争论,竟“极论至夜分”。陈亮与陈傅良论争,陈亮自述道:“吾常与陈君举(傅良)极论,往往击杯案,声撼林木。行之(蔡幼学)在旁,邈若无闻。客散,忽语吾道一尔,奚皇帝王霸之云。吾方数辩,而行之横启纵阖,援古证今,抵夜接日,若悬江河,吾谢不能乃已。”<sup>④</sup>生动地反映陈亮同师友讲论的情景。陈亮与朱熹论争长达数年之久,往来信件数十封,争论异常激烈,然而陈亮对朱熹仍十分尊重,视为长者,称朱熹为“亦一门户中之大者”。陈亮的《经书发题》是他讲学的讲稿,各段结尾多说“愿与诸君商榷”,“与诸君参考异同”。可见陈亮讲学,对后生学者也取讨论方式。

① 《陈亮集·送王仲德序》。

② 《叶适集·宋履父墓志铭》。

③ 《陈亮集·送徐子才赴富阳序》。

④ 《宋元学案·止斋学案》。

叶适也是常与知交往来,论学取友。在《水心学案》中就有叶适同刘愚、项平甫“讲论不倦”的记载。叶适批评朱熹治学空寂虚妄,朱熹批评叶适之说“大不成学问”,但他们之间也保持着深厚的友谊。当林栗弹劾朱熹时,叶适挺身而出,为朱熹辩诬,表明了他们之间学术上的不同见解并不影响道义上的友情。

陈亮、叶适不仅认为自己的学术成就和进步多得自师友讲论,而且积极主张把这种精神推广运用于学校教育的实践中去。叶适在论述学校教育的改革时,就明确地指出:“今宜稍重太学,变其故习,无以利诱,择当世之大儒,久于其职,而相与为师友讲习之道,使源流有所自出。”<sup>①</sup>叶适在《习学记言》中就摘引了《论语》中“三人行必有我师焉”,又摘引了《学记》中“独学而无友则孤陋而寡闻”的原文,表示肯定和提倡师友讲论、相互切磋的意思。陈亮也不赞成宗一师之说,反对自命为人师,主张师生同讨论、共商量。这种学风在古代书院的教学中得到了发扬。

以陈亮、叶适为代表的南宋事功学派,在朱、陆等人理学教育思想兴起之时,就敏锐地察觉其弊端,大胆地进行批判,并能击中其要害,是难能可贵的。由于在南宋末季之后,封建统治者推崇理学,朱、陆的门人又百般诋毁贬低事功之学,致使这个学派不能得到充分的发展。但是,他们的学以致用、开物成务的教育宗旨,以实理实事为中心的教育内容,以严谨治学、勇于批判、大胆创发为特色的教育原则和学风,却流传深广,长盛不衰。事功学派的教育思想成为明末清初早期启蒙思想家黄宗义、顾炎武、王夫之、颜元、戴震等人的思想先导,又成为清代汉学大师们的学术养料,为发展我国古代教育思想中的唯物主义传统作出了积极的贡献,对我国封建社会后期教育的发展产生了重要的影响。

<sup>①</sup> 《叶适集·进卷·学校》。

## 叶适的功利教育思想

叶适是永嘉学派的代表人物。他提倡学以致用为教育目标,百家之学为教育内容,勇于批判创新为学风。而且,他还提出学习者要有立志、勤苦、虚心等正确的学习态度。叶适的功利教育思想对中国封建社会后期教育的发展产生了重要影响。

叶适(公元1150年—1223年),字正则,学者称水心先生,浙江永嘉(今温州)人。叶适出身于“贫匮三世”之家。他成年后,迫于生计先后在故乡永嘉、乐清、吴县(现属江苏)一带辗转教学。淳熙五年(公元1178年),叶适二十九岁中进士后,度过了长达三十年的仕途生涯,其间他也未曾完全脱离教育活动。开禧三年(公元1207年),叶适五十八岁结束了政治生涯,退居故乡永嘉水心村,从事著书讲学,直到逝世。以追求事功经世为主要特征的永嘉学派,继承并发展了王安石的功利教育思想,在乾道、淳熙年间形成鼎盛之势,作为该学派的代表人物,叶适具有许多重要而有价值的教育思想。

### (一)教育目标:学以致用

培养什么人是教育的根本问题。功利教育的培养目标是适用于实际社会的人才。叶适主张教育应该培养明晓道义、有真才实学、德才兼备、文武兼资、博学又多能的俊秀之士。也就是培养维护封建国家秩序的统治人才,即封建国家的各级官吏。他认为,真正的士首先要有道义的修养,“秉义明道,以此律己,以此化人。”但是道德修养不能仅仅当作装饰、雅好,而应见诸事功,落实到匡时救世、建功立业的实际行动中,“读书不知接统绪,虽多无益也;为文不能关教事,虽

工无益也,笃行而不合于大义,虽高无益也;立志不存于忧世,虽仁无益也。真正的人才,不仅要有道德修养,而且要有实际本领。他深刻批评理学教育的卫道之士,只会坐谈性命道德,而无关乎国计民生,他认为这些人是废物,不仅于世无益,于人也有害。他极力反对重德轻艺、学用脱节的学风,深刻揭露和嘲讽了道学家“处而学”与“出而仕”相脱节的痼疾,“其平居道通先古,语仁义、性与天道者,特雅好耳,特美观耳,特科举之余习耳。一日为吏,簿书期会迫之于前,而操切无义之术用矣。曰徒学也,此政也,学与政判然为二。”叶适的这种事功教育思想,是中国古代教育史上唯物主义教育思想的承传和发展,又下启明清之际反理学教育思想。

## (二)教学内容:百家之学

教育内容的选择是根据即定教育目标决定的。叶适的教育内容范围甚广,既包括传统教材《六经》、各代历史以及诸子百家的书籍,又包括从实事中求知识。但都是“据经陈史,质证今事”的。北宋初期七十余年,士人所学多是经术、诗赋,以应付科举考试,而算术、水利等实科和武科却被时人鄙视。而叶适强调教育内容应该广博通洽,百家之学均可列为学校教育的科目,在学校里应该提倡百家可读,时政可议。叶适主张遍习诸子百家,认为“深于学,必测之古,证之今,上该千世,旁括百家。”通过广采博取以合于时用。他主张经世致用,视儒家经典于古代文献,具有“史”的性质,读之可总结历史上成败的经验、教训,作为当今兴功立业的借鉴。事功学派的突出特色是研究历史上的兴亡成败,考订各代名物制度,把历史文献知识作为重要的教育内容,叶适的《学习记言》是探讨各家学说的历史性著作。他的《进论》论及纲纪、治势、国本、民事、法度、财计、军旅、科举、学校、赋税、役法等,都是考订历史、依据实事、改革弊政的建设性意见。除此之外,叶适很重视艺能,提倡学艺以理百事。如其在《习

学记言》中引《七月》之诗,以及《洪范》、《无逸》等篇,认为古人“未有先不知稼穡而能君其民以使协其君者。”这自然并不意味着要求学生躬耕,但这些知识是佐治人材必须知晓的学问,无疑有助于扩大教学内容,并在学校教育中提高历来受歧视的艺能之地位。叶适说:“百家殊方异论,各造其及,如天地之宝并列于前,能兼取而无祸。”叶适提出范围甚广的教育内容,基本上是一个以经学为“统纪”,以史学、诸子百家为依托并注意参证实事的体系,将经学、史学、百家学说以及当世时务汇通合一,以适应新的时代需要。

### (三)学风:质实、讲论、创发

#### 1. 质实

立的放矢、讲求实效功利教育方法和学风的基本特色。它重视实际中锻炼学生的才能,反对理学家“专以心为宗主”的学习方法,认为“专以心为宗主,虚意多,实力少;测知多,凝聚狭,而尧舜以来内外交相成之道废矣。”叶适反对朱陆理学静坐读书,涵养心性、空谈德性的内求方法,认为心性之说是无根无据的主观臆造,更无补于匡时救世。叶适教诲生徒走向外探索的道路,在实事求是上下功夫,而一切就实事上理会,对当前和历史的治乱兴衰、成败利钝之迹以及典章制度详加考订,务求通古今之变,以施于实证。叶适说:“君子不以须臾离物也。”他认为验证知识和巩固艺能的方法是据实,即在事功上衡量其实效。他要求积累实学,历练实事,明晓实理,增进实利,从而形成鲜明的质实之教育方法。

#### 2. 讲论

功利教育所要培养的是实用型人才,所以非常注重培养学生的真才实学,叶适极其重视师友间的讲论,认为师友讲论、争辩是一种最好的学习方式。他时常与学友往来,共同讲论学问,并认为学校教

育应该“变其故习，无以利诱，择当世之大儒，久于其职，而相与师友讲习之道，使源流有所自出。”在《宋元学案·水心学案》中既记有叶适同刘愚、项平甫“讲学不倦”，又记有叶适批朱熹治学空寂虚妄，朱熹驳叶适之说“不成学问。”其实，叶适的事功教育思想本身就是同理学等学派的论争辩难中发展起来的，他的学术成就多得益于师友讲论的方式。

### 3. 创发

叶适在教育上强调创新，要求生徒敢于发展和提出自己的见解。叶适集中批判以朱陆为代表的理学教育思想，同时批判理学家所推崇的各种唯心主义教育思想流派，如儒家的曾参、孟子、董仲舒、程颐、程颢，道家的老庄，尤其对佛学，更极为痛斥，甚至于千百年来视为神圣不可侵犯的“六经”也敢于怀疑，只能把它们看作是一般的参考文献，可以损益变通。他对“至圣”孔子的言论，也不盲从，如《论语·雍也》载，孔子独赞颜渊好学，把其他弟子均于摒弃好学之列，叶适认为孔子持论不公“诬天下以无人，固余之所不敢从也。”他反对泥古循旧，人云亦云，敢于补前人之不足，发前人之所未发。黄宗羲赞叶适“弄识超旷，不假梯极，……其意欲废后儒之浮论。”《四库全书总目提要》称叶适“所论喜为新奇”，“讲学析理，多异先德。”

## （四）学习态度：立志、勤苦、虚心

### 1. 立志

叶适认为，要有效地获得知识，必须有端正的学习态度。首先要立志。叶适所提倡的“立志”有二层含义：其一是指人生所追求的总目标，“志者，人之主也，如射之的也。”人生倘若不立志，就没有生活目标。但每各人都有所追求，都有理想和抱负，志向各异，而且不是每各人所立的志向都是正确的，叶适所提倡的人生唯一正确的志向

是孔子所说的“志于道”，即如前所述，要成为明道义，有实学，德才兼备，文武兼资，智勇仁义并求的俊秀之士。其二，指在实现人生理想过程中虽“备荼苦而蓼辛”，但要有百折不挠的刚毅品质。人有否此心理素质决定个人在学习中努力程度和事业的成败，因此一旦确立志向，就要专一不二，而不要因一时一地出现暂时曲折，就灰心丧气，也不要目标分散、朝三暮四。总之，叶适主张要立的放矢，根据当时形势的需要，提出读书学习要忧时志学，要继承儒家的“统绪”，即抗金救国，“尊王攘夷”，着眼于实政实事。

## 2. 勤苦

人的才能和学识是长期学习积累的结果。叶适治学非常严谨，他不承认有什么先知先觉的天才，提倡学习要刻苦磨练，日积月累，对学习要下一番艰苦的持久的功夫。他少时曾读书于乐清北山，“常沿流北山，读书以忘日月。”他极力推崇孔子“学而时习之”的思想，认为学问道德全靠扎扎实实的“历练”，一点一滴的积累。他十分明确地提出：“学非一日之积也，道岂一世而成哉？”又说：“智者知之积”，“非一日之勤所能为也”。渊博的学问和高尚的道德只能靠不断积累和刻苦磨练而逐渐掌握和形成，决不是一朝一夕所能奏效的。他说：“然仁义有方，道必有等，未有一造而能尽获也。”文章正事，一艺一能不要妄想一步登天，而要勤学苦练，“学而不厌”。只有这样，才能达到融会贯通，融类旁通，而最终促成飞跃。

## 3. 虚心

叶适指出，学习时应该具有“自立于己，虚受人”的态度，即在学习过程中学习者既要独立思考，坚持自己的见解，不人云亦云；又要虚心地向别人学习，不自以为是。这是因为人各有所长，各有所短，所以一方面要虚心学习别人的长处，接受别人的教诲，相互交流，彼此启发，便能取长补短，共同受益，因此叶适说：“其智交相明，其材交相成”。另一方面，在向人家学习时不能盲目，要有主见，大胆

创新,不可“虚受人则失己,自立于己则失人”,要在既不要强人就己,也不要屈己从人的基础上得到人己的统一。即在坚持自己观点的同时,融合他人之长,只有把二者有机地结合起来,统一起来,学习才会有进步。

综上所述,叶适的功利教育思想,提倡以学以致用、开物成务为教育目标,实理实事为教育中心内容,严谨治学、勇于批判创新为学风。叶适的这种教育思想,不仅在当时与理学等教育思想相抗衡,而且上承北宋王安石等“经世应务”的教育思想传统,下启明、清黄宗曦、顾炎武、颜元等人的启蒙教育,对中国封建社会后期教育的发展产生了重要影响。

# 下 篇

陈亮、叶适教育论著选读



## 陈亮教育文论分类解读

### (一)哲学思想

【侯外庐等：《中国思想通史》，第四卷，下册，人民出版社1960年版，第765—780页】永嘉学派的特点，诚如黄宗义所说，在于“教人就事上理会，步步着实”，叶适自己也说：“欲申大义”“图大事”，就必须“务实而不务虚”。

永嘉学派，特别是在集其大成的叶适阶段，坚决反对脱离“事功”而空谈“义理”的思辨哲学路线，而坚持根据“事功”来剖析“义理”的路线。

叶适一反道学家对义理的规定，从道学家的脱离个体的纯粹的方式，而纳入可以思考对象的个体。他以为义理如当作“规律”，它只能存在于事物之中，如当作“概念”，它只能从“事功”的进程中反映出来。对于“义理”的这个看法，是叶适的哲学思想的核心。这种唯物思想，从下列几个方面可以很清楚地看出来：

第一，在哲学的根本问题上，和心学、理学两派相反，叶适：“说夫形于天地之间者，物也；皆一而有不同者，物之情也；因其不同而听之，不失其所以一者，物之理也；坚凝纷错，逃遁诡伏，无不释然而解，油然而遇者，由其理之不可乱也”（《水心别集》，卷五，《进卷：诗》，清刻本，第6页）这就是说，宇宙是一元的、物质的，它由具体的事物构成，事物的关系，在“一而不同”的矛盾里面显示出来；事物的规律或“物之理”，就存在于“一”与“不同”的相反相成的所以然之中；事物的千差万别，千变万化，运动发展，分合无阻，完全由于客观规律的

支配,其本身是可知的。

第二,在普遍和个体的关系问题上,叶适说:“上古圣人之治天下,至矣。其道在于器数;其通变在于事物;……无验于事者,其言不合;无考于器者,其道不化;论高而实违,是又不可也。”(《水心别集》,卷五,《进卷·总义》,清刻本,第1—2页)在叶适看来,所谓普遍即存在于个体之中,必从事具体事物的剖析,才能掌握抽象的原则。

第三,在世界的运动发展问题上,叶适已经洞察到对立面相互统一的矛盾原理。他根据古义“理者兼两”之说,进而发挥:“道原于一而成于‘两’,古之言道者必以‘两’。凡物之形,阴阳、刚柔、逆顺、向背、奇偶、离合、经纬、纪纲,皆‘两’也。夫岂惟此,凡天下之可言者,皆‘两’也,非一也。一物无不然,而况万进?万物皆然,而况其相禅之无穷者乎?”(《水心别集》,卷七,《物卷·中庸》,清刻本,第6页)叶适这一段话中包含着辩证法的因素。当叶适进入了历史理论时,就离开了真理。当他一旦面对农民起义威胁着封建土地所有制及其政治统治的场合,就又破坏了辩证法,自陷于形而上学。

第四,在认识论的领域中,叶适从唯物主义观点出发,也有不少的光辉的创见。例如:

(1)由于肯定了道在器中,所以认为:“夫欲折衷天下之义理,必尽考详天下之事物而后不谬。”(《水心文集》,卷二九,《题姚令威西溪集》,商务印书馆《四部丛刊》本,第21—22页)。

(2)为了使思想符合于客观实际,在认识方法上,叶适主张“有的放矢”、“论立于此,若射之有的也,或百步之外,或五十步之外,的必先立,然后挟弓注矢以从之。故弓矢从的,而的非从弓矢也”(同上书,卷五,《终论七》,第20页)。

(3)在叶适的理论批判中,应用矛盾律之处颇多。

第五,在哲学史批判上,叶适从根本上动摇了道学正统派的理论基础。叶适所批判的古今人物和学派虽甚广泛,而要以思孟学派为重点,对周程张朱所代表的“近世之学”开展了尖锐的斗争。

## (二)教育思想

### 教育的目的

【叶适：《水心先生文集》，卷二十七，《答吴明辅书》，商务印书馆《四部丛刊》本，第16—17页】《书》：“惟学逊志，务时敏，厥修乃来。永怀于兹，道积于厥躬。”言学修而后道积也。《诗》：“日就月将，学有缉熙于光明；佛时仔肩，示我显德行。”言学明而后德显也。皆以学致道，而不以道致学。道学之名，起于近世儒者，其意曰，举天下之学皆不足以致其道，独我能致之，故云尔。其本少差，其末大弊矣。

【叶适：《习学记言》，卷二十三，清刻本，第4页】仁人正谊不谋利，明道不计功，此语初看极好，细看全疏阔。古人以利与人，而不自居其功，故道义光明。后世儒者，行仲舒之论，既无功利，则道义者乃无用之虚语尔。

【叶适：《水心先生文集》，卷九，《觉斋记》，商务印书馆《四部丛刊》本，第5页】所谓“觉”者，道德仁义天命人事之理是已。

古之人其养是觉也何道？将非一趋于问学而不变乎！将非责难于师友而不息乎！将非先义而后利乎！将非笃于所以自为而不苟于所以为人乎！是其得之也，死生祝福齐焉，是非邪正定焉，人之大伦，天下国家之经纪，取极于是矣。

【同上书，卷九，《金坛县重建学记》，第15页】致学莫要于辨人己之分，而审其所处之义，使己立而物不病，可以达于道矣。

【同上书，卷三，《科举》，第14页】何谓化天下之人为士，

尽以入官,为一害?使天下有羨于为士,而无羨于入官,此至治之世,而《兔置》之诗所以作也。盖羨于为士则知义,知义则不待爵而赏,不待禄而富,穷人情之所歆慕者而不足以动其自守之勇。今也举天下之人总角而学之,力足以勉强于三日课试之文,则器器乎青紫之望盈其前,父兄以此督责,朋友以此劝励,然则尽有此心,而廉隅之所砥砺,义命之所服安者,果何在乎?

【同上书,卷四,《财总论二》,第18—19页】本朝人才所以衰弱不逮古人者,直以文法繁密,每事必守程度,按故例,一出意则为妄作矣。当其风俗之成,名节之厉,犹知利之不当言,财之不当取。盖处而学与出而仕者虽不能合,而犹未甚离也。今也不然,其平居道前古,语仁、义、性与天道者,特雅好耳,特美观耳,特科举之余习耳。一日为吏,簿书期会,迫之于前,而操切无义之术用矣,曰,彼,学也;此,政也。学与政判然为二。

#### 教育的作用

【叶适:《习学记言》,卷八,清刻本,第16—17页】师之过,商之不及,皆知者贤者也。其有过不及者,质之偏,学之不能化也。若夫愚不肖则安取此?道之不明与不行,岂愚不肖者致之哉。今将号于天下曰,知者过,愚者不及,是以道不行,然则欲道之行,必处知愚之间矣;贤者过,不肖者不及,是以道不行,然则欲道之明,必处贤不肖之间矣。且任道者,贤与智者之责也。安其质而流于偏,故道废;尽其性而归于中,故道兴。愚不肖何为哉?

【同上书,卷二十六,第1页】黄叔度为后世颜子。观孔子

所以许颜子者,皆言其学,不专以质。汉人不知学,而叔度以质为道,遂使老庄之说与孔颜并行。

【同上书,卷三十五,第9页】士不先定其所存,正使探极原本,追配《雅》《颂》,只是驰骋于末流,无益也。

【同上书,卷十三,第17—18页】“学如不及,犹恐失之”。《传说》:“始终典于学”,《颂》:“学有缉熙于光明”,言学之功用大矣,然未有如此其急。如此其急,自孔子始也。时习,节也;如不及,节之峻疾者也。非如不及,不足以得之也。

【同上书,卷二十六,第6—7页】唐虞三代之为学,其君皆圣贤,以身所行,与士相长,取材任官,又与相治。后世不然,但立表置舍,以存其名,如贾谊、董仲舒之流,尚不知人主当自化,而徒欲立学以化人。明帝始终能以学为重,然徧察无弘裕之益,其意谓不迁怒,不贰过,惟用之诸生而已。此自汉以来知劝学而不知明义之过也。

【叶适:《水心别集》,卷六,《进卷》,清刻本,第11—12页】先王知天下者一人之所能有,而非一人之所能为也,是故以天下而为天下。夫以天下而为天下者,隆民之所尊,教民之所贤,用之以时而不使壅,养之有源而不使息,故其要在士。

#### 教育的内容和方法

【叶适:《水心先生文集》,卷十一,《宜兴县修学记》,商务印书馆《四部丛刊》本,第12页】将深于学,必测之古,证之今,上该千世,旁括百家,异流殊方,如出一贯,则枝叶为轻而本根重矣。

【叶适:《习学记言》,卷七,清刻本,第3页】《周官》言道则

兼艺 ,贵自国子弟 ,贱及民庶 ,皆教之。

【同上书 ,卷四十四 ,第 10 页】 孔氏未尝以辞明道 ,内之所安则为仁 ,外之所明则为学 ,学则亦经也。

【叶适 :《水心先生文集》 ,卷二十九 ,《题周子实所录》 ,商务印书馆《四部丛刊》本 ,第 12 页】 古人多识前言往行谓端德。近世以心通性达为学 ,而见闻几废。狭而不充 ,为德之病。

【同上书 ,《赠薛子长》 ,第 16 页】 读书不知接统绪 ,虽多无益也。为文不能关教事 ,虽工无益也。笃行而不合于大义 ,虽高无益也。立志不存于忧世 ,虽仁无益也。

【叶适 :《习学记言》 ,卷十四 ,清刻本 ,第 12—13 页】 按《洪范》 :耳目之官不思而为聪明 ,自外入以成其内也。思曰睿 ,自内出以成其外也。故聪入作哲 ,明入作谋 ,睿出作圣 ,貌言亦自内出而成于外。古人未有不内外交相成而至于圣贤。……盖以心为宫 ,出孔子之后 ;以性为善 ,自孟子始。然后学者尽废古人入德之条目 ,而专以心性为宗主 ,虚意多 ,实力少 ,测知广 ,凝聚狭 ,而尧舜以来内外交相成之道废矣。

【同上书 ,卷四十四 ,第 1 页】 孔子讲道无内外 ,学则内外交相明。荀卿言学数有终 ,义则不可须臾离 ,全是于陋儒专门上立见识 ,又隆礼而贬诗书 ,此最为入道之害。近世之学 ,则又偏堕太甚 ,谓独自内出 ,不由外入 ,往往以为一念之功 ,圣贤可招揖而致。不知此身之稂莠 ,未可遽以嘉禾自名也。

【同上书 ,卷四十五 ,第 8—9 页】 按孟子称耳目之官不思而蔽于物 ,心之官则思 ,余论之已详。执心既甚 ,形质块然 ,

视听废而不行,盖辩士诸子之言心,为心术之害大矣。《洪范》:“思日睿,睿作圣”,各守身之一职,与视听同谓之圣者,以其经纬乎道德仁义之理,流通于事物变化之用,融畅沦浹,卷舒不穷而已。乌有守独失类、超忽恍恍、狂通妄解、自矜鬼神,而曰此心术也哉?

【同上书,卷十三,第2页】学而不思,思而不学,孔子之时,其言必有所指。由后世言之,其祖习训故,浅陋相承者,不思之类也;其穿穴性命,空虚自喜者,不学之类也。士不越此二途也。

【叶适:《水心先生文集》,卷十七,《陈叔向墓志铭》,商务印书馆《四部丛刊》本,第10页】昔孔子称愤启悱发,举一而返三,而孟子亦言充其四端,至于能保四海,往往近于今之所谓悟者。然仁必有方,道必有等,未有一造而尽获也;一造而尽获,庄佛氏之妄也。

【同上书,卷十一,《长溪兴学记》,第4页】学非一日之积也,道岂一世而成哉。理,无形也,因润泽浹洽而后著,此兑之所以贵讲习也。其始若可越,其久乃不可测,其大至于无能名,皆由悦来也。

【叶适:《习学记言》,卷十三,清刻本,第12页】《记》称“独学而无友,则孤陋而寡闻”,诚是。然择友最难,有通国旷世而不获者矣。孔子曰:“三人行,必有我师焉,择其善者而从之,其不善者而改之。”故造次颠沛,皆道所在,而无难求难得之患。圣人所以能终其身于学而不厌,由此也。

#### 学校与科举

【叶适:《水心先生文集》,卷三,《学校》,商务印书馆《四部丛

刊》本,第15—16页】东汉太学则诚善矣,唐初犹得为美观。本朝其始议建学,久而不克就。至王安石乃卒就之,然未几而大狱起矣。崇观间<sup>①</sup>,以俊秀闻于学者,旋为大官。宣和、靖康<sup>②</sup>所用误朝之人,大抵学校之名士也。及诸生伏阙捶鼓以请起李纲,天下或以为有忠义之气,而朝廷以为倡乱动众者,无如太学之士。及秦桧为相,务使诸生为无廉耻以媚己,而以小利啖之,阴以拒塞言者。士人靡然成风,献颂拜表,希望恩泽,一有不及,谤议喧然。故至于今日,太学尤弊。盖其本为之法,使月书季考,校定分数之毫厘,以为终身之利害,而其外又以势力招徕,是宜其至此而无怪也。

今州县有学,官室廩餼,无所不备;置官立师,其过于汉唐甚远。惟其无所考察,而徒以聚食。而士之负俊气者,不愿于学矣。州县有学,先王之遗意幸而复见,将以造士,使之俊秀,而其俊秀者,乃反不愿于学,岂非法度之有所偏而讲之不至乎。今宜稍重太学,变其故习,无以利诱,择当世之大儒,久于其职,而相与为师友讲习之道,使源流有所自出。人知由学,而科举之陋稍可洗去;学有本统,而古之文宪庶不坠失。

【同上书,卷三,《制科》,第16—17页】用科举之常法,不足以得天下之才,其偶然得之者幸也。

当制举之盛时,置学立师,以法相授,浮言虚论,披抉不穷,号为制科习气,故科举既不足以得之,而制策又以失之。

① 崇宁(公元1102—1106)大观(元公1107—1110)均宋徽宗年号。

② 宣和(元公1119—1125)宋徽宗年号,靖康(公元1126—1127)宋钦宗年号。

今制科之法,是本无意于得才,而徒立法以困天下之泛然能记诵者耳。此固所谓豪杰特起者轻视而不屑就也。

【叶适:《水心别集》,卷三,《士学下》,清刻本,第10—11页】

今州县自岭海莫不有学,宫室<sub>剏</sub>廩,书籍器用,无所不具,来学者诵读之声,岁时不息。州必有师而教之,其礼甚优,其职甚专,而又月第其进否,时定其去留,不知三代之学,亦何以异此。然而无取士之法,无考察之意,学官与诸生,泛泛焉不相知名,无教无功,幸其岁满,则掉尾而去,既去宕素所不至者。

科举之患极矣。何者?昔日专用词赋,摘裂破碎口耳之学,而无得于心,此不足以知经耳。使其知之,则超然有异于众而可行,故昔日之患小。今天下之士,虽五尺童子,无不自谓知经,传写诵习,坐论圣贤,其高者谈天人,语性命,以为尧舜周孔之道技尽于此,雕琢刻画,侮玩先王之法言。众说溃乱,茫然而莫得其要。人文乖缪,大义不明,无甚于此。其过在于不养耳。

昔之养士诚难为也。州县无学无师,无饩廩器用,其创之也劳。今皆具矣,加之以法度,则一日而定矣。法度不立,而学为无用。凡今之士,惟其稚而未成,贫而无食者,乃肯入学,惟其昏眊不材,贪鄙而无节行者,乃皆聚于学;其有罪而不受罚者,乃求籍于学。故凡茂异秀杰之士,以不至于学为高;其有在者,则必共指以为无耻。然则今之学校乃为弃材之地乎!

夫折今之取士而入于学,可也;因今之学而后取士,亦可也。且三岁所官数百人,而天下之士常有不遇之叹。何

者？其一日而至者，不足以厌服天下也。忠信孝悌，必修于家，必闻于乡，材智贤能，必见于事，必推于友。举其茂异秀杰者毕至而务养其心，以稍息其多言，然后少变今之意，而足以取之。则先王之道，庶乎可得矣。

## 《陈亮集》教育文论选读

### 《上孝宗皇帝书》<sup>①</sup>评析

陈亮(1143—1194)，南宋思想家、文学家，“永康学派”的创始人。字同甫，婺州永康(今浙江)人。因世居城外龙窟村，学者又称龙川先生。年轻时喜谈兵，著《酌古论》。孝宗时作《中兴五论》，并上书皇帝，力主抗金，反对议和。因遭当权者嫉恨，三次入狱，惨受笞刑。晚年在家设塾，讲学著述。50岁时参加进士试，光宗擢第一，授签书建康府判官，未赴任卒。所学甚博，在文词、历史、哲学及政论方面皆有成就。遗世著作主要收入《龙川文集》三十卷。事迹详《宋史》卷三十六《儒林传》及《宋元学案》卷五十六《龙川学案》。

陈亮生活的时期正是南宋和金朝对峙，阶级矛盾和民族矛盾交织并十分尖锐的时期，同时又是南方商品经济有所发展的时期。陈亮基本反映了工商地主阶级的利益，要求有一个安定的环境来发展工商地主的产业，同时渴望在政治上取得地位。他提出了“实事实

---

<sup>①</sup> ①邓广铭校点，中华书局1987年8月版，《陈亮集》增订本上册，第1-20页。

功”的主张,希望最高统治者在用人上“尽收天下之材,长短大小各见诸用”,<sup>①</sup>体现了保护工商地主阶级的利益,要求改变其政治地位,从地主阶级下层知识分子中提拔人才的政治要求。如果说“事功”思想贯穿于陈亮的整个思想学说,那么他的人才思想则是其事功思想的突出表现。

在宇宙观上,陈亮承认世界的物质性,认为“夫盈于宇宙者无非物,日用之间无非事”<sup>②</sup>因而“天下固无道外之事也”。<sup>③</sup>“夫道之在天下,何物非道,千涂万辙,因事作则,苟能潜心玩省,于所已发处体认”,<sup>④</sup>这就是说,客观事物都有自己的规律性,事物都按其自身的规律运动,具体事物都有具体的法则。因此,人们的一切行为,都只能从“实事”和“实功”出发,办任何事情都只能面对现实,讲求实效。陈亮的人才思想充分地反映了其事功思想的特征。他针对当时“天下士人烂熟委靡”的人才弊病及当时抗击金国、恢复中原,解决南宋小朝廷“国势日以困竭”的经济政治危机的时代需要,主张对用人制度进行彻底改革,使士人能够“成其才而充其气”<sup>⑤</sup>使人才有展露才华的机会和大显身手的用武之地,以维持地主阶级政权的“长治久安”。为此,他多次上书孝宗皇帝,对当时的选人,用人制度提出批评,并表达了自己的人才选拔、任用的主张。

《上孝宗皇帝书》一共四通,作于淳熙五年和十五年。淳熙五年(1178年),陈亮36岁赴临安,正月十九日丁巳诣阙上书孝宗皇帝(第一书),劝其奖劝人才,振奋精神,积极北向抗金,不可苟安于东

① 《廷对》,同上书,第115页。

② 《六经发题·书》,邓广铭校点,中华书局,1987年8月版,《陈亮集》,增订本上册,第103页。

③ 《勉强行道大有功》,同上书,第100页。

④ 《与应仲实书》,同上书,下册,第318页。

⑤ 《与徐颜才大谏》,同上书,第312页。

南一隅。孝宗赫然震动,欲榜朝堂,以励群臣;用种放故事,召令殿上,将擢用之。大臣恶其直言无讳,交沮之。由是待命八日,未有消息,遂再诣阙上书(第二书)。宰相临以上旨,问所欲言,皆落落不少贬。又不合,待命十日,再诣阙上书(第三书),帝欲官之,陈亮以“吾欲为社稷开数百年之基,宁用以博一官乎?”渡江而归。淳熙十五年(1188)高宗死于临安,金使节来吊,态度轻慢。陈亮极为愤慨,再次上书孝宗,陈述复仇之义(《戊申再上孝宗皇帝书》),而在廷交怒,以为狂怪,遂不用。

陈亮的几次上书,以抗金复国为目标,以人才问题为中心,论述了自己的政治、经济、文化、教育诸方面的改革主张,批判了道学教育及封建专制政体对人才的败坏和销蚀,提出了选贤任能的具体措施,使其人才思想具有鲜明的时代感和现实针对性,洋溢着爱国主义热情,并在一定程度上揭示了社会与人才之间的关系等本质性问题,在人才思想史上作出了一定的理论贡献。

陈亮认为,抗金复国的现实迫切地需要有真才实学的人才。他指出,世界是变化莫测的,并不是国君个人的智力、精力所能掌握,即使是智慧超群的国君,也必须借助于贤才,才能够大有作为。贤才较一般人看得远,足智多谋,熟虑治国安邦之道,是国君不可或缺的有力助手。所以,自古以来,每个国君都要广收人才,重用人才,以达到自己的目的。春秋战国时期,诸侯各国为了自己的强盛,都不惜代价收买、拳养人才。汉高祖能够打败项羽,统一天下,也在于张良等人杰然其间。唐太宗夺取政权,实现贞观之治,完全是由于房玄龄、温彦博、李靖、魏征等贤臣的不断指点提醒。宋高宗任用奸臣秦桧,排斥忠良,导致对金战争中的屡战屡败。可见人才是国家兴亡的保证,国君必须依靠贤者治国,而贤者实也助君扬名,实现自己的远大抱负,两者实相辅成,谁也离不开谁。无论治理国政、保卫边疆,还是稳定社会、发展生产,都离不开人才。只有贤能的人执政,疆土才得以固守,朝政才得以修明,社会秩序才得以稳定,经济文化生活才得以

保障,因此,“有非常之人,然后可以建非常之功”,“苟得非常之人以共之,则电扫六合,非难致之事也。”

陈亮对销蚀人才的科举制度十分反感,为此,他曾撰写了许多文章,对科举制度束缚与摧残人才以及当时科举取人的沉滥进行了无情的揭露和尖锐的批评。陈亮指出,当时“选人之在途者,殆以万计,而侥幸之原,未有穷已。”科举考试根本没有客观的标准,纯粹是图侥幸。他认为,“国家以科举选士”,是“束天下豪杰于规矩尺度之中”。<sup>①</sup>这种“士以尺度而取,官以资格而进”的选人用人制度,以门第或儒家的经典教条作为选拔人才的标准,埋没了真正的人才,其结果是“本朝以儒道治天下,以格律守天下,而天下之人知经义之为常程,科举之为正路,法不得自议其私,人不得自由其智,而二百年太平由此而出也。”至于艰难变故之际,书生之智知议论之正当,不知事功之为何物,知节义之当守,而不知形势之为何用,宛转文法之中,而无人能自拔者。

同时,陈亮又极力反对在人才选拔和使用上恪守论资排辈的故法,认为这种“除授必以资格”的取人用人制度,使既得权位的官僚贵族得以垄断仕途,阻碍有识之士为国效力,并且扼杀有用之才。由于这些“庸愚齷齪之人”堵塞了人才的进取,“徒使度外之士摈弃而不得骋,日月蹉跎,而老将至矣。”陈亮的剖析,真可谓尖锐泼辣,痛切时弊。

在中国人才思想史上,陈亮第一次把人才问题同封建社会的君主专制制度联系起来,对事无大小巨细全由君主一人独断专行的君主专制制度对人才的压抑提出了尖锐的批评,认为它是造成庸人的总根源,而庸人又反过来成为君主专制政治的基础和土壤。马克思曾经指出:“君主政体的原则总的来说是轻视人,蔑视人,使人不成

<sup>①</sup> 《东阳郭德麟哀辞》,邓广铭校点,中华书局1987年8月版,《陈亮集》,增订本下册,第456页。

其为人。”因此“庸人是构成君主制的材料”。<sup>①</sup>陈亮认为,专制制度钳人太死,臣下自顾不暇,根本就不可能有所作为建功立业,“国家之规模使天下奉规矩准绳以从事。群臣救过之不给,而何暇展布四体以求济度外之功哉!故其势必至于委靡而不振。”陈亮在实践中觉察到,专制制度正是以压抑人才,销蚀智慧来求得其政权的稳定的:“艺祖皇帝一兴……士以尺度而取,官以资格而进,不求度外之奇才,不慕绝世之雋功,……以礼义廉耻婴士大夫之心,以仁义公恕厚斯民之生,举天下皆由于规矩准绳之中,而二百年太平之基由此而立。”在君主专制制度下,大臣胥吏对“圣意”只能奉行,不能言议,稍有不慎,触犯“龙颜”,则“罪无大小,动辄兴狱,而士大夫缄口而畏事矣。”正是封建专制制度本身,造成了一批“但行文书”的奴才和庸人,而只有奴才和庸人,才能与君主专制制度相安无事,而这正是抗金复国之所以无望的根源。皇帝“驱委庸人,笼络小儒”,使“度外之士往往多不能自容”;“不得少舒其志”,使“贤者私忧而奸者窃笑”,“而人才亦日以凡下。”因此,唯唯诺诺,寻章办事,一切“唯上”,无所作为,这是封建君主专制政体必然长出的一个毒瘤,是封建官僚政治的一大特点。

陈亮还对道学家们所宣扬的“成人之道”提出了严厉的批评。他认为,道学家所谓“成人之道”,所谓“以醇儒自律”,就是教人安坐不动,独善其身,不管国家存亡,不问生民利害,在金兵步步进逼,半壁江山岌岌可危的时候,只能兀然端坐,拱手无为,甘心亡国。这种“成人之道”“依违以为仁,戒喻以为义,牢笼以为礼,关防以为智”,“使君臣上下,苟一朝之安而息心于一隅,凡其志虑之经营,一切置中国于度外”,在北方广大人民和爱国志士同女真贵族的军队展开浴血奋战的时候,士大夫们则“忍耻事仇,饰太平于一隅以为欺”,“士大夫又从而治园囿台榭,以乐其生于干戈之余,上下宴安而钱塘

<sup>①</sup> 《马克思恩格斯全集》第1卷,第411—412页。

为乐国矣。”这些人无耻到了苟且偷生的地步！“醇儒”们的特长就只能是空谈性命，故弄蹊跷，既没有真才实学，也不讲实际事功。“自以为得富国强兵之术者，皆狂惑以肆叫呼之人也。不以暇时讲究立国之本末，而方扬眉吐气以论富强，不知何者谓之富强手？”“场屋之士以十万数，而文墨小异已足以称雄于其间矣！”“天下之经生学者讲先王之道者，反不足以明陛下之心，……而天下之才臣志士趋当世之务者又不足以明陛下之义。论恢复则曰修德待时，论富强则曰节用爱人，论治则曰正心，论事则曰守法。君以从谏务学为美，臣以识心见性为贤。论安言计，动引圣人。举世谓之正论，而经生学士合为一辞，以摩切陛下。”正是道学教育与封建专制政治互为表里，使社会安贫庸于一隅，不思进取，人的精神沦丧。道学教育所培养的所谓“醇儒”，既不适应现实的需要，也不符合孔子“成人”之教的原意。陈亮认为，真正的“成人”，应当是文武兼资，博学多能，才智俱全，能够兴利除弊的“一世英雄。”

抗战与主和，在当时不仅是两种对立的政治势力，它也涉及到思想、文化、教育各个方面。陈亮的人才思想与其政治立场一样，是与其抗金复国的现实政治要求联系在一起的，体现了其人才思想的爱国主义精神。他认为主和投降是当时消磨人才，产生庸人的直接政治原因。“秦桧倡邪议……忠臣义士，斥死南方，而天下之气惰矣。”与金议和，使整个社会丧失信心，死气沉沉，人才废置，庸人充斥，脱离实际，纸上谈兵，最后的结果只能是失败。在这种无所作为的过程中，往往庸人得志，人才蹉跎。“庸愚齷齪之人，皆得以恪守令、行文书以奉陛下之使命，而陛下亦幸其易制而无他也。徒使度外之士揆弃而不得聘，日月蹉跎而老将至矣。臣故曰：通和者，所以成上下之苟安，而为妄庸两售之地也”。“南北角立之时，废兵以惰人心，使之安于忘君父之大仇，而置中国于度外。徒以便妄庸之人。”

抗金复国的实际斗争才是培养治国安邦之才的基础、条件和有效途径。“东晋百年之间，南北未尝通也，故其臣东西驰骋而多可用之

才,”处于战备状态,正是英雄用武圣人出的大好时机:“使朝野常如虏兵之在境,乃国家之福,而英雄所用以争天下之机也。”只有坚决拒和,立志抗战,才是振奋人心,培养可用之才,剔除庸俗之辈的途径。

人才的发现和任用,是陈亮人才思想的又一重要方面。“惟才是用”的前提在于发现人才,并善于识辨人才的真伪。陈亮说,人才在还没有被发现之前“混于不可知之间,媚之者谓之狂,而实狂者又偶似之。”<sup>①</sup>人才与狂妄常难分辨,人才惊世骇俗为常人所不理解,斥之为狂;人才被疑忌又可被斥之为狂,而那些“一辈无赖平居大言以诋人”<sup>②</sup>者,又造成真假不分,狂常难辨,使得人才难以发现。这也是人才识辨上的一个带普遍性的问题。

陈亮主张从平凡的实际生活中选拔真正能熟悉实际事务的人才。他认为:“群臣既不足以望清光,而草茅贱士,不胜忧国之心,……臣以为拘挛齷齪之中,当有卓然自奋于草野而悟圣聪者。”他特赞扬唐太宗不拘一格选拔人才,给后世帝王做出了榜样。

陈亮还特别提出了举非常之事必须破格使用非常之才的思想。“有非常之才,然后可以建非常之功。第非常之事,非可与常人谋也。”“求非常之功而用常才、出常计、举常事以应之者,不待智者而后知其不济也。”因而“非常之命,黎民惧焉”,英雄豪杰之所以惊世骇俗,就因为他们要变革,“不有以新天下之耳目,易斯民之志虑,则吾之所求亦泛泛焉而已耳”。而求非常之才,就必须“破去旧例,不以次用人”,即废除“士以尺度而取”的科举制度和“官以资格而进”的官僚选拔和晋升用人制度,“于格律之外有以容奖天下之英伟奇杰。”

从其事功思想出发,陈亮进一步阐述了选拔人才的根本途径。他说:“人才以用而见其能否,安坐而能者,不足恃也;兵食以用而见

<sup>①</sup> 《英豪录序》,邓广铭校点,中华书局,1987年8月版,《陈亮集》,增订本下册,第240页。

<sup>②</sup> 《与王季海丞相》,同上书,下册,第308页。

其盈虚,安坐而盈者,不足恃也。”选拔人才的唯一途径就在于“用”,“东西驰骋而人才出矣”。文应当以处世之才为标准,武应当以料敌制胜为标准,人的才智应用于实际并得到实际验证,才算真才智。人才只有在具体的实践活动中才能够展露其才华。人才的知识才干也只有在实际的行事中才会“因事生智”,不断增长。因此,只有“以用见其能否”,才是唯一正确的选拔人才的途径。以人才的实际政绩决定其升降、赏罚,这样才不会上下相蒙,从而使那些欲以虚名求售者不能得逞。这是与道学家们的主静、静坐、坐而论道的学风旨趣完全针锋相对的。这既是一个人才选拔的途径和方法问题,也是教育的基本原理原则的问题。

为了人尽其才,陈亮提出,要全面地衡量、从本质上认识人才,不要求全责备,感情用事,因小失大。他批评了一种求全责备的用人现象,使有才者不能尽其才,而庸人则得志:“才者以蹶弛而弃,不才者以平稳而用;正言以迂阔而废,巽言以软美而入;奇论指横议,庸议谓有典型。”由于用人上“求全责备”,腐朽平庸之流充塞政府机关,有胆有识之人得不到重用。这是一个人才使用上极带普遍性的问题,特别是对开拓型人才的使用上常常出现的难题。在封建主义的专制集权下,这实在是一个解决不了的问题。在庸人得志的政治中,人才必然受到排挤,“朝得一朝士,暮以当路不便而逐;心知为庸人,而外以人言不至而留。”

陈亮的思想代表了下层的、并带有工商性质的地主阶级的利益,喊出了“实事实功”、面对现实、办事讲求实效的口号。人才思想是其事功思想的突出体现。但是,他要求提拔任用的人才只能是能够挽救南宋垂死局面的地主阶级中间的“有识之士。”他的人才思想的最终目的,是维护南宋小王朝的统治,使其“贤者在位,能者在职,而无一民之不安,无一物之不养,则大有功之验也。”使南宋统治者能够励精图志,“大有功于天下。”“志在灭虏”。这种思想代表了地主阶级激进派的思想,它确实要比以程朱为代表的道学家们“存天理、

灭人欲”的教育观要现实和进步得多。同时,我们也要看到,陈亮在强调“事功”,重视实际效用,面向现实,从实际中选拔人才的同时,反对儒士、道学家们的空谈,走到极处,又导致了他轻视抽象思维和理论指导的重要性的缺陷,而且,他的人才成长论也是缺乏现实根据和实践基础的。

### 上孝宗皇帝第三书(节选)

其三曰:“艺祖皇帝用天下之士人,以易武臣之任事者,而五代之乱不崇朝而定。”故本朝以儒立国,而儒道之振独忧于前代。今天下之士烂熟委靡,诚可厌恶,正在主上与二三大臣反其道以教之,作其气以养之,使临事不至乏才,随才皆足有用。则立国之规模,不至戾艺祖皇帝之本旨,而东西驰骋以定祸乱,不必专在武臣也。前汉以军吏立国,而用儒以致太平。要之人各有家法,未易轻动,惟在变而通之耳。天下大势之所趋,非人力之所能移也。

臣本太学诸生,自忧制以来,退而读书者六七年矣。虽蚤夜以求帝王伯之略,而科举之文不合于程度不止也。去年一发其狂论于小试之间,满学之士口语纷然,至腾谤以动朝路,数月而未已。而为之学官者迄今进退未有据也,臣自是始弃学校而决归耕之计矣。旋复自念,数年之间,所学云何?而陛下之心,臣独又知之。苟徒恤一世之谤,而不为陛下一陈国家社稷之大计,将得罪于天地之神与艺祖皇帝在天之灵而不可解,是故昧于一来。旧名已在学校之籍,于法不得以上书言事。使臣有一毫攫取爵禄之心,以臣所习科举之文更一二试,而考官又平心以考之,则亦随例得之

矣。何忍假数百年社稷之大计 ,以为一日之侥幸 ,而徒以累陛下哉 !

陈亮集 卷一 ,中华书局一九七四年版。

### 戊申再上孝宗皇帝书(节选)

本朝以儒道治天下 ,以格律守天下 ,而天下之人知经义之为常程 ,科举之为正路 ,法不得自议其私 ,人不得自用其智 ,而二百年之太平 ,効此而出也。至于艰难变故之际。书生之智 ,知识论之当正而不知事功之为何物 ,知节义之当守而不知形势之为何用 ,宛转于文法之中 ,而无一人能自拔者。陛下虽欲得非常之人以共斯世 ,而天下其谁肯信乎 ?

同前书。

### 论开诚之道(节选)

何世不生才 ,何才不资世。天下雄伟英豪之士 ,未尝不延颈待用 ,而每视人主之心为如何。使人主虚心以待之 ,推诚以用之 ,虽不必高爵厚禄而可使之死 ,况于其中之计谋乎 ! 人主而有矜天下之心 ,则虽高爵厚禄日陈于前 ,而雄伟英豪之士有穷饿而死尔 ,义有所不屑于此也。夫天下之可以爵禄诱者 ,皆非所谓雄伟英豪之士也。陛下勿以其可以爵禄诱 ,奴使而婢呼之。天下固有雄伟英豪之士 ,惧陛下诚心之不至而未来也。

同前书 卷二。

## 酌古论序(节选)

文武之道一也,后世始歧而为二:文士专铅槩,武夫事剑楯。彼此相笑,求以相胜。天下无事则文士胜,有事则武夫胜。各有所长,时有所用,岂二者卒不可合耶?吾以谓文非铅槩也,必有处事之才;武非剑楯也,必有料敌之智。才智所在,一焉而已,凡后世所谓文武者,特其名也。

同前书,卷五。

## 勉强行道大有功(节选)

武帝雄材大略,杰视前古,其天资非不高也。上嘉唐虞,下乐商周,其立志非不大也。念典礼之漂队,伤六经之散落,其意亦非止于求功夷狄以快吾心而已。固将求功于圣人之典,以与三代比隆,而为不世出之主也。而不知喜怒哀乐爱恶一失其正,则天下之盛举皆一人之欲心也,而去道远矣,有功亦止于美观耳。尧舜之“都”“俞”,尧舜之喜也,一喜而天下之贤智悉用也。汤武之诰、誓,汤武之怒也,一怒而天下之暴乱悉除矣。此其所以为行道之功也。经典之悉上送官,非武帝之私喜也。用为私喜,则真伪混淆,徒为虚文耳。夷狄之侵侮汉家,非武帝之私怒也。用为私怒,则人不聊生,徒为世戒耳。使武帝知勉强行道,以正用之,则表章而圣人之道明,必非为虚文也;诛讨而夷夏之势定,必不为世戒也。其功岂可胜计哉!武帝奋其雄材大略,而从容于声色货利之境,以泛应乎一日万几之繁,而不知警惧

焉 ,何往而非患也 ! 说者以为武帝好大喜功而不知强勉学问 ,正心诚意以从事乎形器之表 ,溥博渊泉 ,而后出之。故仲舒欲以渊源正大之理而易其胶胶扰扰之心 ,如枘凿之不相入 ,此武帝所以终弃之诸侯也。

同前书 ,卷九。

## 经书发题(节选)

诗 经

道之在天下 ,平施于日用之间 ,得其性情之正者 ,彼固有以知之矣。当先王时 ,天下之人 ,其发乎情 ,止乎礼义 ,盖有不知其然而然者。先王既远 ,民情之流也久矣。而其所谓平施于日用之间者 ,与生俱生 ,固不何得而离也。是以既流之情 ,易发之言 ,而天下亦不自知其何若 ,而圣人于其间有取焉 ,抑不独先王之泽也。圣人之于诗 ,固将使天下复性情之正 ,而得其平施于日用之间者。乃区区于章句训诂之末 ,岂圣人之心也哉 ! 孔子曰 : “ 兴于诗 ”。章句训诂亦足以兴乎 ? 愿与诸君求其所以兴者。

同前书 ,卷十。

礼 记

礼者 ,天则也。礼仪三百 ,威仪三千 ,周旋上下 ,曲折备具 ,此非圣人之所以能也。礼记一书 ,或难出于汉儒之手。今取曲礼若内则少仪诸篇 ,群而读之 ,其所载不过日用饮食、洒扫应对之事要 ,圣人之极致安在 ? 然读之使人心惬意满 ,虽欲以意增减 ,而辄不合。返观吾一日之间 ,悚然有隐

于中 ,是孰使之然哉 ! 今而后知三百三千之仪 ,无非吾心之所流通也。心不至焉 ,而礼亦去之。尽吾之心 ,则动容周旋 ,无往而不中矣。故世之谓繁文末节 ,圣人之所以穷神知化者也。

夫礼者 ,学之实地也。効敬而后可以学礼 ,学礼而后有所据依。三百三千而一毫之不准 ,皆敬之不至 ,而吾之心不尽也。一毫之不尽 ,则其运用变化之际 ,必有肆而不约者矣。谣此言之 ,礼者 ,天则也 ,果非圣人之所能为也。

同前书。

#### 论 语

论语一书 ,无非下学之事也。学者求其上达之说而不得 ,则取其言之若微妙者玩而索之 ,意生见长 ,又从而为之辞曰 :“ 此精也 ,彼特其粗耳。”呜呼 ! 此其所以终身读之而堕于榛莽之中 ,而犹自谓其有得也。夫道之在天下 ,无本末 ,无内外。圣人之言 ,乌有举其一而遗其一者乎 ! 举其一而遗其一 ,则是圣人犹与道为二也。

然则论语之书若之何而读之 ? 曰 ,用明于内 ,汲汲于下学 ,而求其心之所同然者 ,功深力到 ,则他日之上达 ,无非今日之下学也。于是而读论语之书 ,必知通体而好之矣。亮于此书 ,固终身之所愿学也。方将与诸君商榷其所向而戒涂焉。

同前书。

### 耘斋铭为剡中任氏兄弟作

人生而静 ,动则有迁 ,非物使之 ,人心则然。耳目鼻口 ,

实动之权 , 圣践而圣 , 贤治而贤。槁木不生 , 死灰不然 , 甚活者人 , 鸢鱼天渊。敬而无失 , 奉以周旋 , 喜怒哀乐 , 又何恶焉 ! 士之于学 , 农之于田 , 朝斯夕斯 , 舍是奚安。去其害苗 , 则心之偏 , 耘之又耘 , 嘉种易捐。不计其收 , 惧其不虔 ; 不虔不力 , 误我丰年。工贵其久 , 业贵其专。凡尔君子 , 相与勉旃 !

同前书。

## 廷对(节选)

臣闻禹立三年 , 百姓以仁遂焉。推其本原 , 则曰克俭克勤 , 不自满假而已。今时和岁丰 , 边鄙不耸 , 亦岁古之所谓小康者。陛下犹察其治之不加进 , 泽之不加广 , 而欲求其所谓教化之实、号令之意者 , 盖深知人心之未易正 , 民命之未易全也。臣请为陛下诵君道师道 , 以副陛下求治不已之心焉。

夫所谓教化之实 , 则不可以颊舌而动之矣 , 仁义孝悌以尽人君之所谓师道可也。所谓号令之意 , 则不可以权力而驱之矣 , 礼乐刑政以尽人君之所谓君道可也。

夫天下之学不能以相一 , 而一道德以同风俗者 , 乃五皇极之事也。极曰皇 , 而皇居五者 , 非九五之位则不能以建极也。以大公至正之道而察天下之不协于极、不罹于咎者 , 悉比而同之 , 此岂一人之私意小智乎 ! 无偏无党 , 无反无侧 , 以会天下于有极而已。吾夫子列四科 , 而厕德行于言语、政事、文学者 , 天下之长俱得而自进于极也。然而德行先之者 , 天下之学固由是以出也。周官之儒以道得民 , 师以贤得

民亦以当得民之二条耳。而二十年来,道德性命之学一兴,而文章政事几于尽废。其说既偏,而有志之士盖尝患苦之矣。十年之间群起而沮抑之,未能止其偏,去其伪,而天下之贤者先废而不用,旁观者亦为之发愤以昌言,则人心何効而正乎?臣愿陛下明师道以临天下,仁义孝悌交发而示之。尽收天下之人材,长短小大,各见诸用。德行、言语、政事、文学,无一之或废,而德行常居其先,荡荡乎与天下共谣于斯道,则圣问所谓“士大夫,风俗之倡也,朕所以劝励其志者不为不勤,而偷惰犹未尽革”,殆将不足忧矣。若使以皇极为名,而取其偷惰者而用之,以阴消天下之贤者,则风俗日以偷,而天下之事去矣。

同前书,卷十一。

## 国 子

国家之本末源流,大臣之所讲昼而士大夫之所共守也。公卿大夫之本末源流,子弟之所习闻而建官设学之所教诏也。

夫天下之贤才,岂固不若公卿大夫之子弟哉!国中之学不以及天下之士者,国家之本末源流非可以人人而告语之也。集天下之士而会之京师,非所以养其重厚质实之意也。以天下之学养天下之士,为之规矩准绳,命有司而宾兴之,岂将以销天下豪杰之心哉!天下而有豪杰特立之士,卓然不待教诏而知国家之本末源流者,彼固不能自掩于宾兴之际矣。犹将养其望实,以待天下之既孚,然后举而加诸上位。先王之所以处天下之士固已无负矣。而公卿大夫之子

弟,近在王朝之左右者,吾既尊礼其父兄而众庶共见矣,其子弟犹吾之子弟也,使之共处而教之。大司乐与其属以乐而和平其心,是成德达材之道也。师氏天子之所以长善而救失者,则又以中失之事而语国之子弟。其于国家之本末源流,固已如身尝而亲历之矣,故其适子往往可以继世为卿。而诸子之官,又集其庶子而教之以道德,肃之以戒令,平居则考其艺能,缓急则部以军法,凡在王朝之左右者,无非可用之才也,教其子弟而吾自用之,非若汉法待其父兄任以为郎也。虽重嫡以节其馀,又岂能禁其异时不举任之哉!

东汉之置五经师以教四姓小侯,唐分四学以官品而教其子弟,盖亦足以加惠于公卿士大夫矣。教养之无法,而时变之易移,终亦不免假四方游士以为盛也。东汉之衰,不足道矣。而唐之盛时已如此,奈之何其变之不亟哉!

本朝监学之法,虽参以天下之士,而于国子加厚矣,盖爱礼存羊,以有待也。吕汲公号为杰然有识之士,不知举先王教养国子之法,而欲于阶官加“左”“右”二字以勉励之。不究其本而齐其末,徒以启后来之纷纷也。今朝廷文选用,固已无间于文武若奏补矣。因其父兄之所任,冀其自学而任使之,而教学之法阙然不闻。故虽不学而从政者,举世安之而不以为异,尚鸟望其习熟国家之本末源流哉!

然国子犹置博士正录,则其文之一二犹存也。今以场屋一时之弊,将使国子若待补者试之别头,则其文从此尽废矣,况未能复其实而忍弃其文乎!上方以山林之士不能习知国家之本末,徒为纷纷以乱人听,而有意于国之子弟。于斯时也,而举先王教养国子之法,奚患不行!况其一二之遗

文，岂可以一时之弊而遂废之哉！

士大夫之嘱托其子弟，太祖皇帝之所以警陶谷者，尚可覆也。何至仓卒变法而类若亡具乎！集天下之士而养之京师，非良法也；人情之既安者，未可改也；太学之加厚于国子，犹美意也；天理之不可无者，独可轻变乎！草茅之论，不敢以私而害公，执事不可以公而自嫌于私也，其为今日卒言之。

同前书。

## 传 注

昔者孔子适周而观礼，上世帝王之书，盖亦无所不睹矣。包义氏、神农氏、黄帝氏始开天地而建人极，其大者固已为百王之所不可废，而风俗之尚朴、法度之尚简也。故其书不可存而存其大者，易所载十三卦，圣人是也。而易之书则天地古今之变备矣，帝〔王〕〔尧〕始因时立制，可以为万世法程，而百王之纲理世变者，自是而愈详，故裁而为书。三代损益之变，后世圣人将有考焉，而夏商之书，杞宋特不足证，于是始定周礼。又参考周家风俗之盛衰，与其列国离合之变，删而为诗。其于周可谓详矣。又取累圣之所以宣天地之和者，列为乐书。而又伤春秋之变遂不可为也。齐威晋文之伯，首变三代之故，而天地之大经从此废矣。圣人之所以通百代之变者，一切著之春秋。六经著而天人之际其始终可考矣。此圣人之志也，而王仲淹实知之。九师、三传，齐、韩、毛、郑、大戴、小戴与夫伏生、孔安国之徒，其于六经之文，穷年累岁，不遗余力矣。师友相传，考订是非，不任

胸臆矣。而圣人作经之大旨 ,则非数子之所能知也。天下而未有豪杰特起之士 ,则世之言经者 ,岂能出数子之外哉 ! 出数子之外者 ,任胸臆而侮圣言者也。彼其说之有源流也 ,历盛衰之变也 ,合前后之智也 ,于圣人之大者犹有遗也。纳天下之学者于规矩之内 ,吾未见其舍注疏而遽能使其心术之有所止也。

当汉唐之盛时 ,学者皆重厚质实 ,而不为浮躁怀浅之行 ,彼其源流有自来矣。祖宗之初 ,不以文字卑陋为当变 ,而以人心无所底止为可忧。故天下之士惟知诵先儒之说以为据依 ,而不自知其文之陋也。是以重厚质实之风 ,往往或过于汉唐盛时。其后景佑庆历之间 ,欧阳公首变五代卑陋之文 ,奋然有独抱遗经以究终始之意 ,终不敢舍先儒之说 ,而犹倦倦于正义 ,盖其源流未远也。嘉佑以后 ,文日盛而此风少衰矣。极而至于熙、丰之尚同 ,犹未若今日之放意肆志以侮玩圣言也。圣人作经之大旨 ,非豪杰特立之士不能知 ,而织悉曲折之际 ,则注疏亦详矣 ,何所见而忽略其源流而不论乎 ! 无怪乎人心之日偷而风俗之日薄也 ! 然考之三朝 ,未尝立法也 ,而天下之学者知以注疏为重 ,则人心之向背 ,顾上之人如何耳。

夫取果于未熟 ,与取之于既熟 ,相去旬日之间 ,而其味远矣。将以厚天下学者之心术 ,而先启其纷纷 ,则又执事之所当虑也。可与乐成 ,难与虑始 ,此岂忠厚者之论乎 ! 盖亦思所以先之 ?

同前书。

## 变 文 法

古人重变法,而变文犹非变法所当先也。天下之士岂不欲自为文哉,举天下之文而皆指其不然,则人各有必,未必以吾言为然也。然不然之言交发并至,而论者始纷纷矣。纷纷之论既兴,则一人之力决不能以胜众多之口,此古人所以重变法,而尤重于变文也。然则文之弊终不可变乎?均是变也,审所先后而已矣。

夫文弊之极,自古岂有逾于五代之际哉,卑陋萎弱,其可厌甚矣。艺祖一兴,而恢廓磊落,不事文墨,以振起天下之士气。而科举之文,一切听其所自为,有司以一时尺度律而取之,未尝变其格也。其后柳仲涂以当世大儒从事古学,卒不能麾天下以从己,及杨大年、刘子仪因其格而加以瑰奇精巧,则天下靡然从之,谓之昆体。穆修、张景专以古文相高,而不为骈俪之语,则亦不过与苏子美兄弟倡和于寂寞之滨而已。故天圣间,朝廷盖知厌之,而天下之士亦终未能从也。

其后欧阳公与尹师鲁之徒,古学既盛,祖宗之涵养天下,至是盖七八十年矣。故庆历间,天子慨然下诏书,风厉学者以近古,天下之士亦翕然丕变以称上意。于是胡翼之、孙复、石介以经术来居太学,而李泰伯、梅尧臣辈又以文墨议论游泳于其中,而士始得师矣。当是时,学校未有课试之法也。士之来者,至接屋以居而不倦,太学之盛,盖极于此矣。乘士气方奋之际,虽取三代两汉之文,立为科举取士之格,奚患其不从!此则变文之时也。艺祖固已逆知其如此矣。

然当时诸公变其体而不不变其格,出入乎文史而不本之以经术。学校课士之法,又往往失之太略。此王文公所以得乘间而行其说于熙宁也。经术造士之意非不美,而新学、字说何为者哉?学校课试之法非不善,而月书季考何为者哉?当是时。士之通于经术者,神宗作成之功,而非尽出于法也。及司马温公起相元佑,尽复祖宗之故,而不能参以熙宁经术造士之意,取其学校课试之大略,徒取决于一时而已。则夫士之工于词章者,皆祖宗涵养之余,而非必尽出于法也。绍圣、元符以后,号为绍述熙、丰,亦非复其旧矣。士皆肤浅于经而烂熟于文,其间可胜道哉!

中兴以来,参以诗赋经术以涵养天下之士气,又立太学以耸动四方之观听。故士之有文章者、德行者、深于经理者、明于古令者,莫不各得以自奋,盖亦可谓盛矣!然心志既舒,则易以纵弛;议论无择,则易以浮浅。凡其弊有如明问所云者,固其势之所必至也。议者思所以变之,其意非不美矣,而其事则艺祖之所难而嘉佑之所未及也。

夫三年课试之文,四方场屋之所系,此岂可以一朝而变乎!然学校之士,于经则敢为异说而不疑,于文则肆为浮论而不顾,其源渐不可长。此则长二之责,而主文衡者当示以好恶,而不在法也。昔庆历有胡翼之学法,熙宁有王文公学法,元佑有程正叔学法。今当请诸朝廷参取而用之,不专于月书季考以作成大学之士,以为四方之表仪,则祖宗之旧可以渐复。岂必遽变其文格以惊动之哉!古人重变法,而尤重于变文,则必有深意矣。不识执事以为何如?

同前书。

## 制 举

设科以取士,而制举所以待非常之才也。夫决科之士满天下,岂必皆常才,而非常之士或亦在其中矣。独制举得以擅其名者,岂古之贤君其待天下之士如是之薄哉!彼其以一身临王公士民之上,其于天下之故常惧其有阙也。自公卿等而下之,以至于郡县之小官,科目之一士,莫不各得以其言自通,然犹惧其有怀之不尽也。故设为制举以诏山林朴直之士,使之极言当世之故,而期之以非常之才。彼其受是名也,宜何以自异于等夷,则亦将尽吐其蕴,凡天下之所不敢言者,一切为吾君言之,以报其非常之知焉。然后人主可以尽闻其所不闻,恐惧修省,以无负天下之望。则古之贤君为是设科以待非常之才者,其求言之意,可谓切矣。岂徒为是区别而已哉!

五季之际,天下乏才甚矣。艺祖一兴而设制科以待来者,致使草泽得以自举,而不中第者犹命之以官。以艺祖之规模恢廓,固非饰法度以事美观,诚得夫古者设制科之本意,而求言之心不胜其汲汲也。虽当时才智之士,其所见不能有补于圣明,历太宗真宗而涵养天下之日既久,及天圣间,仁宗再复制科,而富韩公首应焉。其后异人辈出,仁宗既用以自白,而其余者犹为三代子孙之用。及熙宁之初,孔文仲吕陶犹能极论新法,以伸天下敢言之气。虽制科卒以此罢,艺祖之规模宏廓,其所庇赖后人多矣。而仁宗实当其盛时也,元佑既复之,而绍圣以后又罢之。及上皇中兴,首设制举以行艺祖之志,而士病于记问,莫有应者。嗣我主

上 ,切于求言而略其记问 ,士始奋然以应上之求。其于国家之大略 ,当世之大计 ,人之所不敢言而上之虚佇以待者 ,固将无所不闻矣。而执事方以董仲舒刘蕡所对之缓急 ,而论者皆有遗憾发于问目 ,岂将酌其中以警夫非常之士耶 !

夫言之难也久矣 ! 要之以其君为心 ,则其言之缓急无不当于时也。汉武帝 ,英明愿治之主也 ,负其雄才大略 ,欲挹还三代之盛 ,而汉家制度之变 ,亦其时矣。仲舒以为汉杂伯道以维持未安之天下 ,天下既安而教化犹未纯也 ,劝帝以更化 ,而更革之际 ,岂可任意而为之哉 ! 天人相与之际甚可畏 ,故缓其言 ,使武帝舒徐容与。因天下所同欲而更其所当先者 ,岂敢以一毫奋厉之气而激武帝之雄心哉 ! 仲舒之言虽缓而实切于时者 ,以武帝为心也 ,夫岂计其合不合哉 ! 异时固已甘心于膠西矣。唐文宗 ,恭俭少决之主也 ,乘主威不振之后 ,欲有所为 ,而辄复畏缩 ,而北司之患 ,至是盖亦极矣。蕡以为肃宗、代宗、德宗失柄于北司 ,元和之痛 ,臣子不可一朝安也 ,劝帝声其罪而讨之 ,而断决之际 ,岂可以阴谋而自陷于不直哉 ,社稷之大计非小故 ,故蕡急其言 ,使文宗奋厉果敢 ,因天下所同欲而易致如反手 ,岂敢徐步拯溺以待文宗之自悟哉 ! 蕡之言虽急而实审于时者 ,以文宗为心也 ,夫岂计其第不第哉 ! 彼其见黜固宜矣 ,而恨文宗之不一见也。论者病仲舒之不切而咎蕡之疏直 ,是殆未知其心耳。夫当世之务亦多矣 ,必其以君为心 ,然后其言之缓急当于时 ,言之缓急当于时 ,而后不负于国家非常之求哉 !

同前书。

## 子房贾生孔明魏征何以学异端

异端之学何所从起乎？起于上古之阔略，而成于春秋战国之君子伤周制之过详，忧世变之难救，各以己见而求圣人之道，得其一说，附之古而崛起于今者也。老庄为皇帝之道，许行为神农之言，墨氏祖于禹，而申、韩又祖于道德，其初岂自以为异端之学哉！原始要终，而卒背于圣人之道，故名曰异端而不可学也。

夫豪杰之士，虽无文王犹兴。天资既高，目力自异，得一书而读之，其颖脱独见之地不能逃，而背戾之所亦不能以惑我也。得其颖脱而不惑乎背戾，一旦出而见于设施，如兔之脱，如鹞之击，成天下之骏功而莫能御之者，此岂有得于异端之学哉！其说有以触吾之机耳。使圣人之道未散，而六经之学尚明，极其天资目力之所至，伏而读其书，以与一世共之，当掩后世之名臣而夺之气，而与三代之贤比隆矣。

子房、孔明盖庶几乎此者也。贾生不得自尽于汉，而魏征有以自见于唐，亦惟其所遭耳。

子房为高帝谋臣，从容一发，动中机会，而尝超然于事物之外，此岂圯下兵法之所有哉！孔明苟全于危世，不求闻达，三顾后起，而惓惓汉事，每以天人之际为难知。管乐功利之学，盖未能造此室也。天资之高，目力之异，卓然有会于胸中，必有因而发耳。贾生于汉道初成之际，经营讲画，不遗馀虑，推而达之于仁义礼乐，无所不可。申韩之书，直发其经世之志耳。魏征于太宗求治如不及之时，从谏议论，有过必救，有善必达，虽礼乐之未暇，而治体盖亦略尽。纵横之学，直发

其遇合之机耳。豪杰之士 ,天资之高 ,目力之异 ,未可以一书而律之也。嗟呼夫 !使圣人之道未散 ,六经之学尚明 ,而皆得以驰骋于孔氏之门 ,由由赐由游由夏不足进也。

昔者圣人历观上古之书 ,商周之典礼 ,断自唐虞以下 ,迄于周 ,叹其前之不足为法 ,而伤其后之不可复知 ,所以塞异端之原 ,而使其流之无以复开也。而春秋战国之君子 ,卒取唐虞以上不足存之说以驰骛于世 ,则孔子之虑诚远矣。然而诗书执礼 ,乃孔子之所雅言 ,日与群弟子共之者 ,而易春秋不与焉。何以发杰不群之志哉 !子路以为“有民人焉 ,有社稷焉 ,何必读书 ,然后为学”则深排而力斥之 ,以为非教人之常也。宜其律天下豪杰于规矩准绳之中 ,而乃上许管仲以一正天下之仁 ,下许颜子以四代之礼乐 ,是殆其他未有以当孔氏之心耳。贾生、魏征可也。吾是以三叹于子房孔明焉 !

同前书。

### 诸葛亮(节选)

初 ,孔明之游学也 ,颖川石广元、徐元直、孟公威等 ,往往务精熟 ,孔明独观其大略。及耕隆中 ,而庞德公在焉。司马德操兄事庞公 ,孔明每至庞公家 ,独拜庞公床下 ,庞公不为止。孔明为丞相时 ,许靖为太傅。靖在中州有英伟称 ,兄事颖川陈纪 ,与陈群、袁涣、平原华歆、东海王朗等善。于是靖老矣 ,爱乐人物 ,风流蔼然 ,孔明亲为之拜。玄德尝为孔明言 :“吾周旋陈元方郑康成间 ,每见启告治乱之道甚悉。”其君臣之间 ,始终可考者如此。

同前书 ,卷十二。

## 类次文中子引

初,文中子讲道河汾,门人咸有记焉。其高弟若董常、程元、仇璋,盖尝参取之矣。薛收、姚义始缀而名之曰中说,凡一百余纸,无篇目卷第,藏王氏家。文中子亚弟凝,晚始以授福郊、福畴,遂次为十篇,各举其端二字以冠篇首,又为之叙篇焉,惟阮逸所注本有之。至龚鼎臣得唐本于齐州李冠家,则以甲乙冠篇,而分篇始末皆不同;又本文多与逸异。然则分篇叙篇,未必皆福郊、福畴之旧也。昔者孔氏之遗言,盖集而为论语,其一多论学,其二多论政,其三多论礼乐。自记载之书,未尝不以类相从也。此书类次无条目。故读者多厌倦。余以暇日参取阮氏、龚氏本,正其本文,以类相从,次为十六篇。其无条目可入与凡可略者,往往不录,以为王氏正书。

盖文中子没于隋大业十三年五月。是岁十一月,唐公入关。其后攀龙附凤以翼成三百载之基业者,大略尝往来河汾矣。虽受经未必尽如所传,而讲论不可谓无也。然智不足以尽知其道,而师友之义未成,故朝论有所不及。不然,诸公岂遂忘其师者哉!及陆龟蒙、司空图、皮日休诸人,始知好其书。至本朝阮氏、龚氏,遂各以其所得本为之训义。考其始末,要皆不足以知之也。独伊川程氏以为隐君子,称其书胜荀扬。荀扬非其伦也,仲淹岂隐者哉!犹未为尽仲淹者。

自周室之东,诸侯散而不一,大抵用智于寻常,争利于毫末,其事微浅而不足论。齐桓一正天下之功大矣,而功利

之习 ,君子羞道焉。及周道既穷 ,吴越乃始称伯于中国。春秋天子之事 ,圣人盖有不得已焉者。战国之祸惨矣 ,保民之论 ,反本之策 ,君民轻重之分 ,仁义爵禄之辩 ,岂其乐与圣人异哉 !此孟子所以通春秋之用者也。“故事半古之人 ,功必倍之。”孟子固知夫事变之极 ,仁义之骤用而效见之易必也 ,纪纲之略备而民心之易安也。汉高帝之宽简 ,而人纪赖以再立 ,魏武之机巧 ,而天地为之分裂者十数世。此其用具之春秋 ,著之孟子 ,而世之君子不能通之耳。故夫功用之浅深 ,三才之去就 ,变故之相生 ,理数之相乘 ,其事有不可不载 ,其变有不可不备者 ,往往汨于记注之书。天地之经 ,纷纷然不可以复正。文中子始正之 ,续经之作 ,孔氏之志也。世胡足以知之哉 !经曰 :“天地设位 ,圣人成能。”传曰 :“天下之生久矣 ,一治一乱。”是以类次中说而窃有感焉。淳熙乙巳十一月既望 ,永康陈亮书。

同前书 ,卷十四。

### 送吴允成运干序(节选)

往三十年时 ,亮初有识知 ,犹记为士者必以文章行义自名 ,居官者必以政事书判自愿 ,各务其实而极其所至 ,人各有能有不能 ,卒亦不敢强也。自道德性命之说一兴 ,而寻常烂熟无所能解之人自托于其间 ,以端悫静深为体 ,以徐行缓语为用 ,务为不可穷测以盖其所无 ,一艺一能皆以为不足自通于圣人之道也。于是天下之士始丧其所有 ,而不知适从矣。为士者耻言文章行义而曰“尽心知性” ,居官者耻言政事书判而曰“学道爱人” ,相蒙相欺以尽废天下之实 ,则亦终于百事

不理而已。及其徒既衰,而异时熟视不平者合力共攻之,无须之祸滥及平人,固其所自取者,而出反之惨,乃至此乎!

同前书,卷十五。

### 赠武川陈童子序

童子以记诵为能,少壮以学识为本,老成以德业为重。年运而往,则所该愈广,所求愈众。穷天地之运,极古今之变,无非吾身不可阙之事也。故君子之道,不以其所已能者为足,而尝以其未能者为歉,一日课一日之功,月异而岁不同,孜孜矻矻,死而后已。自古圣人,及若后世之贤智君子,骚人墨客,凡所以告语童子者,辞虽各出其所长,而大概不过此矣。若余少而昏蒙,长不知勉,未老而颓惰如七八十岁人者,此天地之弃物,而何以语童子哉!

童子之资禀特异,而犹记畴昔之所闻所见其略之可言者。盖阙党童子,圣人既与之周旋矣。以其求速自见者,而有疑于异时之远到,故孺悲则辞而不见,将以警策之也。后世诸贤,其于童子岂能有此财成辅相之道哉!而况若余者乎!

童子行矣,奇妙英发,不极其所到,未可止也。落华收实,异时相与诵之。

同前书。

### 书伊川先生春秋传后

伊川先生之序此书也,盖年七十有一矣,四年而先生没。今其书之可见者才二十年,世咸惜其缺也。余以为不

然。先生尝称杜预之言曰：“优而柔之，使自求之；厌而飫之，使自趋之。涣然冰释，怡然理顺，然后为得也。”先生于是二十年之间，其义甚精，其例类博矣。学者苟精考其书，优柔厌飫，自得于言意之外，而达之其余，则精义之功在我矣。较之终日读其全书而于我无与者，其得失何如也！

同前书，卷十六。

### 甲辰秋答朱元晦秘书书（节选）

李密有言：“人言当指实，宁可面谏！”研究义理之精微，辨析古今之同异，原心于秒忽，较礼于分寸，以积累为功，以涵养为正，辟面盎背，则亮于诸儒诚有愧焉！至于堂堂之阵，正正之旗，风雨云雷交发而并至，龙蛇虎豹变见而出没，推倒一世之智勇，开拓万古之心胸，如世俗所谓龕块大鸾，饱有馀而文不足者，自谓差有一日之长。而来教乃有义利双行、王霸并用之说，则前后布列区区，宜其皆未见悉也。海内之人，未有如此书之笃实真切者，岂敢不往复自尽其说，以求正于长者！

自孟荀论义利王霸，汉唐诸儒未能深明其说。本朝伊洛诸公辨析天理人欲，而王霸义利之说于是大明。然谓三代以道治天下，汉唐以智力把持天下，其说固已不能使人心服，而近世诸儒遂谓三代专以天理行，汉唐专以人欲行，其间有与天理暗合者，是以亦能久长。信斯言也。千五百年之间，天地亦是架漏过时，而人心亦是牵补度日，万物何以阜蕃，而道何以常存乎！故亮以为汉唐之君，本领非不洪大开廓，故能以其国与天地并立，而人物赖以生息。惟其时有

转移,故其间不无渗漏。曹孟德本领一有跷欹,便把捉天地不定,成败相寻,更无着手处。此却是专以人欲行,而其间或能有成者,有分毫天理行乎其间也。诸儒之论,为曹孟德以下诸人设可也,以断汉唐,岂不冤哉!高祖太守岂能心服于冥冥乎!天地鬼神亦不肯受其架漏,谓之杂霸者,其道固本于王也。诸儒自处者曰义曰王,汉唐做得成者曰刊曰霸。一头自如此说,一头自如彼做,说得虽甚好,做得亦不恶,如此却是义利双行,王霸并用。如亮之说,却是直上直下,只有一个头颅做得成耳。向来十论大抵数广此意,只如太宗亦只是发他英雄之心,误处本秒忽而后断之以大义,岂右其为霸哉!发出三纲五常之大本,截断英雄差误之几微,而来谕乃谓其非三纲五常之正,是殆以人观之而不察其言也。王霸策问盖亦如此耳。

夫人之所以与天地并立为三者,以其有是气也,孟子终日言仁义,而与公孙丑论一段勇如此之详,又自发为浩然之气,盖担当开廓不去,则亦何有于仁义哉!气不足以充其所知,才不足以发其所能,守规矩准绳而不敢有一毫走作,传先民之说而后学有所持循,此子夏所以分出一门而谓之儒也。成人之道,宜未尽于此。故后世所谓有才而无德,有智勇而无仁义者,皆出于儒者之口。才德双行,智勇仁义交出而并见者,岂非诸儒有以引之乎!亮亮以为学者学为成人,而儒者亦一门户中之大者耳。秘书不教以成人之道,而教以醇儒自律,岂揣其分量则止于此乎?不然,亮犹有遗恨也。

同前书,卷二十。

## 与朱元晦秘书(节选)

天地人为三才。人生只是要做个人。圣人,人之极则也。如圣人,方是成人。故告子路者则曰:“亦可以为成人。”来谕谓“非成人之至”诚是也。谓之圣人者,于人中为圣,谓之大人者,于人中为大。才立个儒者名字,固有该不尽之处矣。学者,所以学为人也,而岂必其儒哉!子夏、子张、子游皆所谓儒者也。学之不至,则荀卿有某氏贱儒之说而不及其他。论语一书,只告子夏以“女为君子儒”,其他亦未之闻也。则亮之说亦不为无据矣。管仲尽合有商量处,其见笑于儒家亦多,毕竟总其大体,却是个人,当得世界轻重有无,故孔子曰人也。亮之不肖,于令世儒者无能为役,其不足论甚矣。然亦自要做个人,非专徇管箫以下规摹也。正欲揽金银铜铁熔作一器,要以适用为主耳。亦非专为汉唐分疏也,正欲明天地常运而人为常不息,要不可以架漏章补度时日耳。

同前书。

## 叶适《习学记言》选读

### 周易大畜乾下艮上

先生于无妄之义“茂对时育万物”,而君子不用者,君子

无其位 ,能自教而不敢教人也。“大畜刚健 笃实辉光 ,日新其德” ,而其象曰“君子以多识前言往行 ,以畜其德” ,夫德未有无据而能新者 ,故必多识前言往行以大畜之 ,然后其德日新而不可御矣。

## 大 学

按经传诸书 ,往往因事该理 ,多前后断绝 ,或彼此不相顾。而大学自心意及身 ,发明功用至于国家天下 ,贯穿透彻 ,本末全具 ,故程氏指为学者趋诣简捷之地 ,近世讲习尤详 ,其间极有当论者。尧典“克明俊德” ,而此篇以为自明其德 ,其修身、齐家、治国、平天下之条目 ,略皆依仿而云也。然此篇以致知、格物为大学之要 ,在诚意、正心之先 ,最合审辨。乐记言“知诱于外 ,好恶无节于内 ,物至而人化物” ,知与物皆天理之害也 ,余固以为非。此篇言诚意必先致知 ,则知者心意之师 ,非害也 ,若是 ,则物宜何从 ? 以为物欲而害道 ,宜格而绝之耶 ? 以为物备而助道 ,宜格而通之耶 ? 然则物之是非固未可定 ,而虽为大学之书者亦不能明也。程氏言“格物者 ,穷理也。”按此篇 ,心未正当正 ,意未诚当诚 ,知未至当致 ,而君臣父子之道各有所止 ,是亦入德之门尔 ,未至于能穷理也。若穷尽物理 ,矩获不逾 ,天下国家之道已自无复遗蕴 ,安得意未诚 ,心未正、知未至者而先能之 ? 诗曰 :“民之靡盈 ,谁夙知而莫成 !”疑程氏之言亦非也。若以为未能穷理而求穷理 ,则未正之心 ,未诚之意 ,未致之知 ,安能求之 ? 又非也。然所以若是者 ,正谓为大学之书者自不能明 ,故疑误后学尔 ;以此知趋诣简捷之地未能求而徒易惑也。

按舜“人心惟危，道心惟微”，孔子“非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动”，皆不论有物无物，子思“喜怒哀乐之未发”非无物，“发而皆中节”非有物，三章真学者趋诣简捷之地也，其他未有继者。今欲以大学之语继之，当由致知为始，更不论知以上有物、无物，物为是、物为非，格为绝、格为通也，若是，则所知灵悟，心意端壹，虽未至于趋诣简捷之地，而身与天下国家之理贯穿透彻，比于诸书之言，前后断绝，彼此不相顾者，功用之相去远矣。坐一“物”字或绝或通，自知不审，意迷心误，而身与国家天下之理滞窒而不通，大为学者之害，非余所也敢从也。

“所谓诚其意者，毋自欺也，如恶恶臭，如好好色，此之谓自谦”，“自谦”字误，不知本书当用何字。大学之端，莫先于致知，所知既审，则意之所形与其所发直至于善，不待好恶为佐使矣。正心亦然。“身有所忿懣”“身”当作“心”字。孟子言“君子所性，仁义礼智根于心，其生色也，然见于面，盎于背，施于四体，四体不言而喻，不更开截分段”。盖根心生色，则本原枝叶自然无不备矣。若致知之道既已卓然，而犹惧意之有欺，心之有忘，顾步畏影，怵惕不暇，而天下国家之理孰从而明之？是必其知未致而然也。故知致而意诚者，不期诚而诚也，不曰某道能诚之也，意诚而心正者，不期正而正也，不曰某道能正之也。

“心诚求之，虽不中不远矣，未有学养子而后嫁者也”；此言至切，施于当事者，对病之神药，照形之明镜也，自不以首尾次第论。如必待齐家、治国、平天下而后用之，则有所系缚，效反不得专矣。

所谓大学者 ,以其学而成 ,异于小学 ,处可以修身齐家 ,出可以治国平天下也。然其书开截笺解 ,彼此不相顾 ,而贯穿通彻之义终以不明。学者又逐逐焉章分句析 ,随文为说 ,名为习大学 ,而实未离于小学 ,此其可惜者也。

## 国语 · 齐语

“四民勿使难处” ,“别生分类”虽自古而然 ,然民情亦未尝不然出。处士于闲燕 ,谓学校也 ;不言学校而言闲燕 ,是不知学制尔。工必于官府 ,是使余民艰于器用也。商之市井 ,农之田野 ,固不待上之教令矣。其要欲使四民世为之 ,其理固当然 ,而四民古今未有不以世。至于烝进髦士 ,则古人盖曰无类 ,虽工商不敢绝也。

## 学 而

“学而时习之 ,不亦说乎 ! 有朋自远方来 ,不亦乐乎 ! 人不知而不愠 ,不亦君子乎 !”前乎孔子 ,圣贤之所以自修者无所登载 ,故莫知其止泊处 ;若孔子成圣之功 ,在此三语而已 ,盖终其身而不息也。常疑后人只作初学领会 ,既无说、乐之实 ,又迷不愠之趣 ,正使能好学无倦 ,死生以之 ,皆气血所为也。

## 述 而

“默而识之 ,学而不厌 ,诲人不倦” ,孔子自陈尽力处以

告后人,如火燎暗冥,舟济不通,可谓至切至近,无微妙不可知之秘。学者但苦听受剽略尔。

“志于道,据于德,依于仁,游于艺”,孔子之言固已甚明,而后世未能行者,以其莫知孰为道、孰为德、孰为仁故也,士始各以其私于己者讲之。人莫不有志也,特其志之非耳,诚知其非,则所志者道矣。据也,依也,亦莫不然。志者,人之主也,如射之的也;据者,其地也;依者,因地而立也。嗟夫!人孰肯自以为泛然旅于斯世者?曷不即其所志与其所据依者明辨而详择之哉!使其果能,则中庸所谓人十之己千之者,不足进矣。

“不愤不启,不悱不发,举一隅不以三隅反,则不复也。”又曰:“自行束修以上,吾未尝无诲焉。”又曰:“二三子以我为隐乎?吾无隐乎尔,吾无行而不与二三子者,是丘也。”又曰:“吾有知乎哉?无知也。有鄙夫问于我,空空如也,我叩其两端而竭焉。”孔子教人,浅深次第略具于此数端。今其泛然而诲之,与示以行事而不待于诲,与其人凡鄙而不知所诲者,皆不可见矣。其可见者,孰为一隅,孰为三隅,理无不贯,而言不可以若是其几也。学者诚有以知之,则百世之后如一日矣。不然,徒寻文索句而已。

孔子曰:“圣人,吾不得而见之矣,得见君子者斯可矣。”按尧舜禹汤,虽古今所共尊,而仁圣文武之德,犹皆通称杂举。文武周召之后,圣贤不作,孔子考论其故,于是始各有品目,而圣人之名不复滥与,是盖为修德进道者之验也。洪范言九畴天所锡,而作圣实本于思,其他哲、谋、肃、父,随时类而应,则思之所通,诚一身之主宰,非他德可并而云也。

然传说谓“惟学逊志”，“道积于厥躬”，孔子称“学而不思则罔，思而不学则殆”；是思学兼进者为圣。又称“初筮告，再三渎，渎则不告，渎蒙也，蒙以养正，圣功也”；是则学者圣之所出，未学者圣之所存，而孔子教人以求圣者，其门固在是矣。

## 孟子·告子

“耳目之官，不思而蔽于物，物交物，则引之而已矣；心之官则思，思则得之，不思则不得也。此天之所以与我者，先立乎其大者则小者弗能夺也，此为大人而已矣。”案洪范：耳目之官不思而为聪明，自外入以成其内也；思曰睿，自内出以成其外也。故聪入作哲，明入作谋，睿出作圣。貌言亦自内出而成于外。古人未有不内外交相成而至于圣贤。故尧舜皆备诸德，而以聪明为首。孔子告颜渊：“非礼勿视，非礼勿听，学者事也，然亦不言思”。故曰“学而不思则罔，思而不学则殆”。又曰：“吾尝终日不食，终夜不寝，以思，无益，不如学也”。季文子三思而后行，子闻之曰：“再斯可矣！”又物之是非邪正，终非有定。诗云“有物有则”，子思称“不诚无物”而孟子亦自言“万物皆备于我矣”夫古人之耳目，安得不官而蔽于物，而思有是非邪正，心有人危道微，后人安能常官而得之，舍四从一，是谓不知天之所与，而非天之与此而禁彼也。盖以心为官出，孔子之后，以性为善，自孟子始，然后学者尽废古人入德之条目，而专以心为宗主，致虚意多实力少，测知广，凝聚狭，而尧舜以来内外相成之道废矣！

## 汉书·列传

“仁人正谊不谋利，明道不计功”，此语初看极好，细看全疏阔。古人以利与人而不自居其功，故道义光明。后世儒者行仲舒之论，既无功利，则道义者乃无用之虚语尔；然举者不能胜，行者不能至，而反以为诟于天下矣。

## 后汉书·列传

黄叔度为后世颜子，其论已成不可改。东汉人材本有程品，绳墨在身，如影答形，污洁判然。至<sup>憲</sup>能不逾矩，而融明深厚，无异人之操，此其所以能伏一世，而陈蕃郭泰之流自以为不及也。然观孔子所以许颜子者，皆言其学，不专以质；曾子亦曰，“以能问于不能，以多问于寡，有若无，实若虚，犯而不校，昔者吾友尝从事于斯矣。”汉人不知学，而叔度以质为道，遂使老庄之说与孔颜并行，后世学者方步趋以求之，重道而轻学，未见其德所从也。

左雄言汉至今三百余载，“下饰其诈，上肆其残”，谓杀害不辜为威风，聚敛整辨为贤能，以理己安民为劣弱，奉法循理为不化。末世风俗渐靡，往往如此。自雄在纳言，明达政体，修察选法，崇尚学校，顺恒以后多知名士，雄之力也。论者不考实，但徇崔寔辈私意偏说，为后世言治之害，外强中干，与食鸟喙何异！

党锢之祸，虽曰宦贤暴横，桓灵昏虐，然所以致此，实由太学，盖是时诸生三万余人矣。唐虞三代之为学，其君皆圣

贤,以身所行与士相长,取材任官又与相治。后世不然,但立表置舍以存其名,如贾谊董仲舒之流,尚不知人主当自化,而徒欲立学以化人,如武宣固不足预此,独明帝始终能以学为重,然褊察无弘裕之益,其意谓不迁怒、不贰过,惟用之诸生而已,此自汉以来知劝学而不知明义之过也。况翟酺左雄,止要盖千百间好屋,使四方游士自来自去,于人主好尚,国家教养,了无交涉。师门徒者踵陋习,希辟召者养虚声,贤否相蒙,名实相冒,激成大难,皆太学为之。及灵帝末年,更为鸿都学,以词赋小技掩盖经术,不逞趋利者争从之,士心益蠹而汉亡矣。后世不深考,归咎于士大夫,不知群聚天下学者使之极盛,而人主庸驩,视为赘疣身外之物,其势固必至此。齐语谓“令士群萃而州处,故士之子恒为士”,诗云“攸介攸止,烝我髦士”;人材何常,而必欲群萃州处之?故余以为非管仲语。若人主不自为学,徒设学以教人,欣厌不同,忿心歛起,小则为然明之毁,大必为东汉之禁矣。

## 魏 志

魏略叙董遇、邯郸淳、苏林、乐祥等,言太学生千数,冬去春来,博士粗疏,弟子避役,无复学者;园丘议下,郎官诸吏见在万人,应书无几;朝士四百余人,能操笔者无十人。及刘靖亦云,“高门子弟耻非其伦,故无学者”。此论魏世儒学兴废大概可见也。曹氏父子,上马杀敌,下马赋诗,自难语学尔。

## 吴 志

孙权自作书疏数处 ,其与孙皎书 ,颇有文义可观 ;既知其能以谨细宽绰包受粗武之为难 ,又涉历经传 ,有益世用 ,所以劝吕蒙读书 ,不虚语也。曹操刘备 ,皆能道语言。操险薄著于词章无可录。备与禅书 ,称“勉之勉之 ,勿以恶小而为之 ,勿以善小而不为 ,汝与丞相从事 ,事之如父” ,其白云“周旋陈元方郑康成间 ,论治道多矣” ,当亦有味其言之也。

孙权与吕蒙论读书及光武曹孟德事 ,并鲁肃言蒙进学之益 ,学者富详看。若光武 ,庶几能读书者 ,权及曹操 ,未可言能读书也。权又谓“不当治经为博士” 。使博士中无此 ,则经当有两说 ;不然 ,则博士之说可发欤 !

## 晋书·列传

卫恒等所著书势 ,自古文、篆、隶、草书皆具。文字之兴 ,盖莫知其所从始。而汉以来则谓伏羲始书八卦 ,造书契以代结绳 ;后世学者信之 ,至言沮诵仓颉因鸟迹以兴思 ,其语不经。按易传虽称“包牺氏观鸟兽之文与地之宜 ,始作八卦” ,又称其他卦义在八卦之外 ;故周官“太卜掌三易 ,其经卦皆八 ,其别皆六十有四” 。夫易 ,学者以为文字之初。然上古之易 ,卦义已备 ,学者乃谓伏羲始书 ,文王始重 ;是古人文字简略未具 ,方有待于后人而具也。孔字序书起于唐虞 ,今考典谟 ,凡后也所谓文字又理 ,是时皆已备尽 ,不可复加。

人文乃自然之理，圣贤得其精，庸人并粗失之；盖有古人所能而后世不及，未有古人未备而犹待后人备之者也。至于字之形制，随世不同，篆、隶、真、草，其体愈降，华夷异用，古今各行，而工拙妍丑因以自见。此则桓与崔瑗蔡邕辈之所以咏歌形容，而遂欲以是论文字之源流，失之远矣。

刘毅论九品，称“所立品格，还访刁攸，攸非州里之所归，非职分之所置”，莫晓此语，似是为止中正者私问之也。又言“刘良上攸之所下，石公罪攸之所行”，犹不可解。傅咸传：“臣识石公，前在殿上脱衣，为荀恺所奉。”若非人主素所知名，岂应但略疏而不析言也？毅陈八损虽精详，然不如卫瓘。瓘言“魏氏承颠覆之运，起丧乱之后，人士流移，考详无地”，此九品始立，有为为之也。又言“魏始造，乡邑清议，不拘爵位，褒贬所加，足为劝动，犹有乡论馀风；中间渐染，遂计资定品，使天下观望，惟以居位为贵”，此论九品得失之要也。李重又言“九品始于丧乱军中之政”。详此，是汉末用兵久，人材自行伍杂进，莫能考察，故以中正乡论品之，使不得尽由军功；及其敝，则反以位定品，并门地子孙皆然，而素行无施，名实乱矣。然则瓘之论又不如重之简而可考也。按操虽以百战篡汉，而能立中正九品，清浊不杂，仕进老赖之，正始以后，胜流争出，标宇离俗，为国光华，后世固不及远矣。

## 宋书·列传

沈约言“自黄初至晋末，百余年中儒教尽”，所记藏熹、徐广、傅隆、裴松之、何承天、雷次宗、庾蔚之、周野王、周王

子、向瑗、贺道养,虽未及古人,然立名当世固不得而略也。时主苟不至如秦烧书杀士,则学以人兴,传之久近,自系其道之精粗,不以利禄盛衰也。

沈约恩幸序称“魏立九品,盖论人材优劣,非为世族高卑”。“岁月迁讹,斯风渐笃,凡厥衣冠,莫非二品,自此以还,遂成卑庶,周汉之道,以智役愚,台隸参差,用成等级。魏晋以来,以贵役贱,士庶之科,较然有辨”。自刘毅、卫瓘、李重论中正,至约尽之矣。此魏晋江左大事也。不然,则戴法兴、徐爱、阮佃夫辈,皆士大夫之选,岂得尚为恩幸耶!

## 南齐书·列传

王僧虔诫子书,当时学玄者略可见,言“专一书转通数十家注,至老不释卷尚未敢轻言。汝开老子卷头五尺许,使手捉麈尾,自呼谈士。设令袁令命汝言易,谢中书挑汝言庄,张吴兴叩汝言老,端可复言未尝看耶”?袁令,谓粲也;谢中书,朏也;张吴兴,绪也;当时风流所宗也。“才性四本,声无哀乐,皆言家口实”,谓执谈之本转相破解者也;自王弼、何晏、郭象所传,二百年间胜人名士所从出也。玄之陋非有益于道也,然当时贵之,预在此学者不为凡流,则是犹能以人守学也。后世以性命之学为至贵,而其人不足以守学,百余年,视玄愈下矣。

王俭自负经术,其作相也,不能协辅时主,光弘道化,立规垂训,庶乎久成;区区炫耀耳目,以家为馆,孩抚后进,蹇肆成风,盖儒者之学坠于是矣。而史臣以为“家寻”孔教,人诵儒书,执卷欣欣,此焉弥盛,殆见其外耶?

张融自序,言“丈夫当删诗书,制礼乐,何至因循寄人篱下”!此言诚太狂简,如融自不足深论,然人具一性,性具一源,求尽人职,必以圣人为师,师圣人必知其所自得,以见己之所当得者。诗书虽不可复删,礼乐虽不可自制,至于随世见闻,因时述作,既不极乎义理之正,而祖其固陋,转相师习,枝缠叶绕,不能自脱者,锢人之材,窒人之德者也。

## 梁书二·列传

按史记“明山宾沈峻、严植之、贺旻为博士,各主一馆,馆有数百生,给饩廩,射策通明者即除为吏”,“又遣学生如会稽云门,受业于何胤,分遣博士祭酒到州郡主学”,“皇太子、皇子、宗室、王侯皆受业于太学”;终梁武之世。自周衰道丧,极于秦,至汉武始有博士弟子补官,汉明帝以人主自讲,其后太学为党锢之祸,然皆莫及梁武之盛。儒雅之行,文字之流,礼典之成书,盖千年所仅有,而后世无称者何也?

## 魏书·列传

徐遵明指其心,谓“真师正在于此”。古者师无误师即心也,心即师也,非师无心,非心无师。以左氏考之,周衰设学而教者,师已有误,故其义理渐差。及至后世,积众师之误以成一家之学,学者惟师之信而心不复求,遵明此语,殆千载所未发。虽然,师误犹可改,心误不可为,此既遵明智

所不及 ,而以心为陷阱者方滔滔矣。

## 周书·列传

薛慎传载宇文泰“于行台置学 ,取丞郎及府佐德行明敏者充生 ,悉令旦理公务 ,晚就讲习 ,先六经 ,后子、史 ;又于诸生中简淳懿者侍其读书”。余尝恨刘裕质可语上 ,而刘穆之痼之 ,然则苏绰之力多矣。汉高祖言“乃公马上得之 ,安事诗书” ,至溺儒冠 ;史臣乃谓其“不修文学而性明达” ,嘻 ,甚矣 ,又安足述乎 !

## 隋书·帝纪

仁寿元年 ,减国子学生 ,止留七十人 ,太学、四门、州县学并废。当时国子千数 ,则所散遣者数千万人矣 ,岂不骇动 ,虽有谏者皆不听 ,史臣以为其暮年精华销竭致然 ,时方遣十六使巡省风俗 ,而诏以为“徒有名录 ,空度岁时 ,未有德为代范 ,才任国用 ,良由设学之理多而未精。”至三年七月下诏 ,令州县搜扬贤哲 ,则云“虽求傅岩 ,莫见幽人 ,徒想崆峒 ,未闻至道 ,惟恐商歌于长夜 ,抱关于夷门” ,旨意恳切 ;且“限以三旬 ,咸令进路 ,微召将送 ,必须以礼” ,则所谓精华将竭 ,有所厌怠者亦未然 ,盖其心实谓空设学校未足以得人耳。古之为教 ,使材者必出学 ,舜周公之论是也。汉以后传经师章句而已 ,材者由于学则枉以坏 ,不材者由于学则握以成 ,教之无本而不行 ,取之虽骤而不获 ,则学之盛衰兴发 ,盖未易言也。

## 隋书二·志

古文尚书,屋壁所出,谓蝌蚪书也。孔安国以隶古定,即今文也。其后学书以楷为宗,故孔安国书遂为古文。然自蔡邕之流,已变从今文矣。自晋梅賾、齐姚方兴始厌孔安国尚书,学者方复以古文行之;而唐始令卫包变从今文,学者因以今之所谓书者非复古文。不知字有古今,而义无古今;不然,则西方绝域之学,旁行累译,安得尽通于中国哉!人情之好恶,习俗之流传,亘古今而常在,岂特义无古今夷夏,而文亦无古今夷夏也。学者知此,则道德之意,思过半矣。至明皇改“无颇”为“无陂”,则转易义训矣。然李肇所云,亦止此一条尔。

## 隋书·列传

李谔论当时文弊,谓“连篇累牍,不出月露之形;积案盈箱,唯是风云之状;世俗以此相高,朝廷据兹擢士。”始苏绰以典诰体风厉境内三十年矣,而谔所言乃如此。余所谓反助徐庾之风,激天下而从之者也。谔又言司马幼之以文表轻艳获罪,“自是公卿大臣咸知正路,莫不钻仰填索,弃绝华绮,进先王之令典,行大道于兹世”;且欲以宪司之势禁绝之,谔尤陋矣。而史乃称“四海靡然向风,深革其弊”。世俗一种凡鄙见识,无不然者,彼以为文者若是而已耶?

叙儒林称晋魏以后,“南北所治,章句好尚,互有不同”,“大抵南人简约,得其英华;北学深芜,穷其枝叶”。后人因

此遂谓南北之异可以折衷 ,此甚不然。实即华也 ,英华即枝叶也 ,无繁简之殊。经生学士之言所以烂烂漫充斥而不可据者 ,正以英华非英华而枝叶非枝叶也。使其是 ,则溯一枝叶可以得本根 ,又何厌焉 !知道然后知言 ,知言则无章句。近世虽无章句之陋 ,其所以为患者 ,不知道又不知言 ,与昔日章句无异也。

## 荀子 · 劝学

传说固已言学之要 ,孔子讲之尤详。道无内外 ,学则内外交相明 ,今在书论语者 ,其指可以考索而获也。荀卿累千数百余言 ,比物引类 ,条端数十 ,为辞甚苦 ,然终不能使人知学是何物 ,但杂举泛称 ,从此则彼背 ,外得则内失 ,其言学数有终 ,义则不可须臾离 ,全是于陋儒专门上立见识 ,又隆礼而贬诗书 ,此最为入道之害。后扬雄言“学 ,行之上 ,言之次 ,教人又其次” ,亦是与专门者较浅深尔。古人固无以行为上而教人为下者 ,惟后世陋儒专门 ,莫知所以学 ,而徒守其师传之妄以教人 ,雄习见之 ,以为能胜此而兼行者则上矣。近世之学则又偏堕太甚 ,谓独自内出 ,不由外入 ,往往以为一念之功 ,圣贤可招揖而致 ;不知此身之稂莠 ,未可遽以嘉禾自名也。故余谓孔子以三语成圣人之功 ,而极至于无内外 ,其所以学者 ,皆内外交相明之事。无生死壮老之分 ,而不厌不倦于其中 ,此孔氏之本统与传说同也。

## 解 蔽

荀卿议论之要有三 ,曰解蔽 ,正名、性恶而已。其言诸

子莫不有蔽,而不蔽之理,莫如知道而治心;故曰“虚一而静,谓之大清明,万物莫形而不见,莫见而不论,莫论而失位,坐于室而见四海,处于今而论久远,疏观万物而知其情,参稽治乱而通其度”,至于参日月,满八极,谓之大人,而无有蔽之者也。虽然,难矣。盖诸子之学,何尝不曰知道而治心,使之虚静而清明以形天下万物之理,而自谓不能蔽也!荀卿以己之所明而号人以蔽,人安得而受之?舜言“人心惟危,道心惟微,不止于治心”;箕子“思曰睿”,不在心;古之圣贤无独指心者。至孟子,始有尽心知性、心官贱耳目之说。然则辩士素隐之流,固多论心,而孟荀为甚焉。孔子曰:“学而时习之,不亦说乎!有朋自远方来,不亦乐乎!人不知而不愠,不亦君子乎!”夫学常进则得其养,同于人则不偏于己,重于己则不尤于人,舍是,吾未见其不蔽也。

## 性 恶

孟子“性善”,荀卿“性恶”,皆切物理,皆关世教,未易重轻也。夫知其为善,则固损夫恶矣;知其为恶,则固进夫善矣。然而知其为恶而后进夫善以至于圣人,故能起伪以化性,使之终于为善而不为恶,则是圣人者,其性亦未尝善欤?伊尹曰:“兹乃不义,习与性成”;孔子曰:“性相近也,习相远也,惟上智与下愚不移。”呜呼!古人固不以善恶论性也,而所以至于圣人者,则必有道矣。

## 法言·吾子

“多闻则守之以约,多见则守之以卓,寡闻则无约也,寡

见则无卓也”。按孟子称“博学而详说之,将以反说约”,又言“曾子守约”,荀卿多言博约;颜渊“既竭吾才,如有所立卓尔”,雄酌于颜孟,故定约卓之论也。义理随世讲习而为准的,诚无后先,然必质于孔子而后不失其正。按孔子“博学于文,约之以礼,亦可以弗畔矣夫”,颜渊自言“博我以文,约我以礼”;则所谓博而约者,礼也。子曰“惜乎吾见其进也,未见其止也”;又曰“譬如为山,未成一簣,止吾止也,譬如平地,虽覆一簣,进吾往也”。古人自修不惰,以山明之,故曰“为山九仞,功亏一簣”,而颜子自言“欲罢不能,既竭吾才,如有所立卓尔”,则所谓卓者,进而不止也。今于多闻多见中欲守以约、卓,而不知约为何实,卓为何形,意择而妄执,则前言满胸而固吝不除,往事溢口而骄肆逾长,是误其所由之途而趋于愚暗尔。子曰:“赐,汝以予为多学而识之者欤!”子贡曰:“然,非与?”曰:“非也,予一以贯之。”以为学,古圣人未之及也,而独见于孔子。曾子徒唯而子贡疑之;孟子自以为无所不悟,然渐失孔子之意,故博学虽实而反约为虚。至雄析见为卓,而失之愈甚矣,夫苟得其一,无精粗,无本末,终身由之,安有约、卓之异!不然,则见闻无据而立说以为主,未见其能至道也。

## 问 道

或问道。曰:“道也者通也,无不通也。”或曰:“可以适他欤?”曰:“适尧舜文王者为正道,非尧舜文王者为他道,君子正而不他。”或问道。曰:“道若涂若川,车航混混,不舍昼夜。”或曰:“焉得直道而由诸?”曰:“涂虽曲而通诸夏则由

诸 ,川虽曲而通诸海则由诸。”或曰 :“事虽曲而通诸圣则由诸乎?”古之言道也 ,以道为止 ;后之言道也 ,以道为始。以道为止者 ,周公孔子也 ;以道为始者 ,子思孟轲也。至雄 ,则又失其所以始而以无不通为道。夫行者以不得乎道也 ,故陷于迷 ;学者以不得乎道也 ,故趋于谬 ;是则道者限也 ,非有不通而非无不通也。道一而已 ,无正也 ,无他也 ,自行而言 ,车航混混 ,不舍昼夜 ,虽不得其道犹至也 ;自学而言 ,车航混混 ,不舍昼夜 ,苟不得其道皆迷也。奈何并诸子百家之纷纷举以为道 ,而姑教其惟尧舜文王之适 ?彼不知其所以适 ,虽尧舜文王 ,而不知道犹是也。徐行先长者 ,曹交乌得而为 ?性善称尧舜 ,滕世子何取于信 ?以其始之易于言也 ,是以误后世之无所始也。至韩愈则又曰“道有君子 ,有小人 ;德有凶 ,有吉” ,岂惟无所始 ,几于攘臂而诟矣。已则然 ,而曰吾辟异说以明夫道也 ,可乎 ?盖周公孔子之道 ,而学者喜为异以离之 ,其初不毫忽 ,而其流有越南、燕北之远矣。

叶适 :习学记言序目 ,中华书局

一九七七年版。

## 金坛县重建学记

致学莫要于辨人已之分而审其所处之义 ,使己立而物不病 ,可以达于道矣。

孟子谓“伯夷、柳下惠 ,百世之师也” ,以孟子之言考之 ,伯夷以为人不尽如己 ,而已不可以苟用 ,故必不用以伸己 ;柳下惠不然 ,以为人固不尽如己而已亦不必志于不用 ,故或用或不用以伸物 ,夫二人之高卑皆过矣 ,惟其于人已之分豫

辨,而所以处之素审,故虽高而不伤物,虽卑而不丧己也。

又以孔子之言考之,“不降其志,不辱其身”,固学之至极;虽降志辱身,而言诚能中伦,行诚能中虑,而无至于卑,其于人己之分犹豫辨,所以处之尤素审,一于恕而已矣。裁成群圣贤之道而制行定,率性尽习而教法明;用则自我而行可也,不用则敛藏以待也。此孔氏之所以学,而颜、孟皆传之,古今之义理准焉,虽更燔灭坏乱,而传注终不能汨,异说终不能迷也。

然则后之学孔氏何当哉?敬其所传,可与、言学之方欤?简传注、辟异说,可与言道之序欤?若夫人己之分未豫辨,而以敬其所传者貌加之;所以处之未素审,而以简传注、辟异说者众建之;成己不忠而成物不恕,是故高则伤物而卑则丧己,此非孔氏之学使然也。

奉议郎李燾知金坛县,改旧弃陋,大为学宫,请前襄阳司理参军路芾主教后学,又请余记其大意。

昔太伯、季札蓄德于己,不较于物。物纷然就之不足,己冲然自靖有余也。澹台灭明行不由径,非公事不出户,言偃以为得人。古人之行虽殊,学虽有浅深高下,然未有不辨人己之分而审其所以处之者矣。史称子游吴人也,而澹台子羽盖尝从弟子南游至江。方吴与越遁与,至汉、魏以后,京口常为江南必争之地,其人以智诈勇力擅名于时,而古人之遗风余教无闻焉,何也?今将因其地俗而教之以禄利,则所学者固科举之华藻尔。若将教之以道,则必自敬其所传始,必自简传注、辟异说始。嗟夫!去古远而师友不明,余上考太伯、夷、惠,下参季札、子游、子羽,析之于孔氏,以为

人己之分当豫辨,所以处之当素审也,盖庶几云尔。

庆元元年十二月二十九日。

叶适集 卷九,中华书局一九六一年版。

## 同安县学朱先生祠堂纪

初,新安先生朱公为同安县主簿,今知县事毛君当时祀公学宫。

昔孔子既修述尧、舜、三代纪法垂后世,而黄、老、申、韩之流亦各自为书,学者荡析畔离,苟私所受,未有博探详考,务合本统也。及董仲舒稍推明之,与人主意合,则杂家异学始绌,而归一于孔氏矣。姑设禄利<sub>岐</sub>縻使从,岂道德果尽信哉!故经师句生无有知者,徒为短狭,蔽大义而已。独司马迁采论语,发明孟子不言利,为传世家;孔安国解古文论语;杨雄数称颜渊,笃好孟轲;小戴集记大学,中庸,郑玄并注之,孟子有赵岐,论语又有何晏,韩愈、李翱,文人也,愈本曾参,翱尊子思矣。

噫!二千年间,萌蘖泛滥,若存若亡,而大义之难明如此!则其博探详考,知本统所由,而后能标颜、曾、孟子为之传,揭大学、中庸为之教,语学者必曰:“不如是,不足达孔子之道也”。然后序次不差而道德几尽信矣,非程、张暨朱、吕数君子之力欤!

今夫笈传衰竭,而士之聪明亦益以放恣,夷夏同指,科举冒没,浇识而深守,正说而伪受,交背于一室之内,而不以是心为残贼无几矣。余每见朱公极辨于毫厘之微,尤激切而殷勤,未尝不为之叹息也。夫学莫熟于好,道莫成于乐,

颜、曾、孟子所以潜其心也 ,行莫如诚 ,止莫如善 ,大学、中庸所以致其义也。夷佛、疾疢也 ,科举、痒癩也 :公所甚惧也。

毛君尝与余学 ,去而宰同安 ,有惠政。夫政之得民速 ,不如教之及民远也。

同前书 ,卷十。

## 瑞安县重修县学记

者刘君龟从宰瑞安 ,颇修学。前记云 :“ 糜镪二百万 ” ,不薄矣。未久已浸敝 ,颓障堕级 ,栋扶梁柱 ,岌岌摇动 ,如坐漏舟中 ,邑人以为大惭。顷岁谋于余 ,将自治之。余曰 :“ 止。政在有司 ,非乡民所敢干也。此岂佛、老氏室庐耶 ,又可醺而就乎 ?”

嘉定四年 ,黄君葵初领县 ,贯无赢铢 ,叹曰 :“ 吾其舍旃 !” 士之职于学者郑炎 ,陈观大趣赞曰 :“ 愿尽力。” 费比昔十四 ,而学复壮好 ,如新成焉。

凡吏之品有三 :上者以学为吏 ,其次本于吏而学以饰之 ,下者苟吏 ,无饰也。君始至即修学 ,视一邑之政 ,无先于学 ,斯知以学为吏欤 ! 世之论吏亦有三 :上者学成而能教 ,其次虽未能教而以政养民 ,下者无养 ,豕饲兽扰之尔。君知以学为吏 ,固不鄙慢其民 ,教与养斯勉而进欤 !

世之论 ,常曰“ 吏必设学 ,而教且养人最急 ”。不知吏当先自教且自养 ,急顾有甚于人者。何也 ? 彼虽知以学为吏 ,烛物之智浅 ,察己之功不深 ,意则以教且养者厚民 ,实则以教且养者病民矣 ,乌得勉而进哉 ! 且自一令长以上 ,所关于民 ,杀活成败 ,不可预测。若但竖数十屋而宫 ,群数十士而

饭,而曰教养尽是矣,何其易也!故明恕而多通,吏之所以自教;节廉而少欲,吏之所以自养。少欲则民有余力,多通则民有馀倩。然后推其所以自养者亦养人廉,推其所以自教者亦教人恕,此忠信礼义之俗所由起,而学之道所由明也。余既嘉君能重学于先,故乐为君系其勉于学者于后。

同前书。

## 温州新修学记

学立于绍兴初,积久蠹毁。嘉定七年,留公茂潜来守,既修崇之,食增田焉。告诸生曰:

“峙饰庐廩苟厚其养而已,若夫本原师友,必纳诸道德,太守职也。”

昔周恭叔首闻程、吕氏微言,始放新经,黜旧疏,挈其侑伦,退而自求,视千载之已绝,俨然如醉忽醒,梦方觉也。颇益衰竭,而郑景望出,明见天理,神畅气怡,笃信固守,言与行应,而后知今人之心可即于古人之心矣。故永嘉之学,必兢省以御物欲者,周作于前而郑承于后也。

薛士隆愤发昭旷,独究体统,与王远大之制,叔未寡陋之术,不随毁誉,必摭故实,如有用我,疗复之方安在!至陈君举尤号精密,民病某政,国厌某法,铢称镒数,各到根穴,而后知古人之治可措于今人之治矣。故永嘉之学,必弥纶以通世变者,薛经其始而陈纬其终也。四人,邦之哲民也,诸生得无景行哉!

夫学不自身始而曰推之天下,可乎?虽曰推之天下而不足以反其身可乎?然则妄相融会者零落而不存,外为驰

骤者粗鄙而不近矣。虽然 ,未至于圣人 ,未有不滞于所先得而以偏受为患者。孔子进参与赐示之道 ,皆曰“吾一以贯之” ,岂非无本末之辨 ,而欲合门人同异之趋哉 !今观曾子最后之传 ,终以笱豆有司之事为可略 ,是则唯而不悟者自若也 ;子贡平日之愧 ,终以性与天道为不可得而闻 ,是则疑而未达者犹在也。且道无贵而苟欲忽其所贱 ,学无浅而方自病其不能深乎 !

诸生侧听 ,转相语 ,自学官及其父兄 ,皆请余笔受。

嘉定八年五月

同前书。

## 信州重修学记

余记教授厅文明年 ,施君应龙大修学。君用学法肄士 ,士初不便 ,已而出论语、孟子书交问更质 ,指中庸、大学为之归 ,益以司马氏通鉴 ,士乃附悦 ,有跃于心 ,相率请曰 :“先生惠教以远者 ,使变而至道 ,厚矣。然惟此学始元丰 ,余十纪 ,摧剥行尽 ,身且不庇 ,教于何立 !”君患之 ,复召郑著 ,余凤约岁损食 ,命工先木。相次信二守、东方两使属县助长各有差。使杨梦庚、郑连、诸葛褒撤像殿之坏十六 ,饰加彤朱。作论堂、棣星门 ,崇大于旧。偃植之敝 ,尺以上 ,悉易以成材。上瓦下砖 ,楹间之门牖 ,无不重整。祭之豆笱、冠佩、章甫 ,无不新设。噫 !亦劳甚矣。始余以师之室庐非师之责也 ,今并弟子之室庐亦师之责矣。古今固异事也 ,及其成功 ,一而已 ,渠古之是 ,今之非哉 !施君于是则可以教矣。

昔孔子叹材难 ,而舜止五臣 ,周之乱臣仅九人焉。孟子

亦言由尧、舜至于孔子，见闻之际，彰彰乎莫之企及也。道之凝聚显发，比最其盛者。然而本之为中庸，固天所以降命乎我尔；要之为大学，固物所以会通乎我尔。性合而中，物至于和，独圣贤哉？乃千万人同有也。何孔、孟所称稀阔而不多欤？由孔、孟至于今，又加久矣，其可称者，何寥<sub>次</sub>而不继欤？呜呼！安得不博类广伦以明之，毕躬殚力以奉之欤！此师友之教，问学之讲，所以穷无穷，极无极也。

虽然，有一无此。方周衰不复取士，冻饿甚者几不活矣。孔、孟不以其不取而不教也；孔、孟之徒不以其不取而不学也，道在焉故也。后世取士矣，师视其取而后教之，士视其取而后学之。夫道不以取而后存也，故愈微。然则教其所不取，施君勉诸！学其所不取，信之士勉诸！

嘉定九年正月。

同前书，卷十一。

## 长溪修学记

县初设学不置粮，士虽居，不能食也。先令黄君龟朋，自出新意，分厘收拾良苦，然后始得食。而学屋百楹，又破漏倾侧，几坏几堕，则虽食将不能居。今令江君嗣祖，治多暇日，径来坐直舍，斤锯不烦，役徒不嚣，而坏者忽成，堕者忽隆，则居与食皆遂矣。

其为士者叹曰：“自庆历后，为令何啻数十，独二君有功于学，赖以久存。而江君勇于为民，凡可以自力而利其人者，不待告请，常先事率作无怠。古人所谓‘心诚求之’，非缘饰学校以美其名也。”故相与谋而谥记于余至五六，要必

得乃止,曰:“吾欲使后读是记者,思其令不忍忘尔。”

惟长溪弥亘山海最巨邑,宦游满天下。廉村薛氏举进士为闽、越首,赤岸尤盛。往年迎蜀人师先生于金台寺,事之如古游、夏之俦,其言论风指,皆世守之。先生没,即寺建祠,正岁若讳日,必奠谒成礼,冠者、童子皆在,丙子逾一周,敬恭不衰。盖其俗朴而专,和而靖,其士缚于文而厚于质,既能思其师而不忍忘,固宜思其令而不忍忘也。

夫师之不忘,以道;令之不忘,以政。三代远矣,令有政而不由学;孔、孟远矣,师有道而不知统也。学非一日之积也,道岂一世而成哉?理无形也,因润泽浹洽而后著,此兑之所以贵讲习也。其始若可越,其久乃不可测,其大至于无能名,皆由悦来也。江君盍揭先生而祠于学,以慰其父兄之思,择士之知伦类统纪者主其子弟,以继先生之道,使习而愈悦,久而愈成!是先生因令而愈不忘也,是令与先生交相为不忘也。

嘉定九年十一月。

同前书。

### 台州州学三老先生祠堂记(节选)

学者,聚道之地而仕所由出也。或畔道从利,苟荣其身,欲复之于学,弗可受矣,况可祠乎!台州之学,得祠者三人:罗提刑适,陈侍郎公辅,陈詹事良翰。提刑用不究,故事不显。

士在天地间,无他职业,一徇于道,一由于学而已。道有伸有屈,生死之也;学无仕无已,始终之也。集义而行,道

之序也 ,致命而止 ,学之成也。后世地或千里无学 ,其君子以意行道 ,晚进阔远 ,不知所从。庆历后 ,名一功 ,著一善 ,往往复之于学矣。今其秀人美士 ,群萃而校处 ,朝夕瞻顾 ,拂拭像服 ,如三老之存 ;春秋盥薦 ,饗醴芳苾 ,如三老之飧。而又仰其大节 ,俯其细行 ,无不皆可师也。为聚道之助 ,不既多乎 !

同前书

### 宜兴县修学记(节选)

熙宁吏用经义 ,士初昧溺于时。开封礼部有二邵 ,集英亲策有余 ,选皆第一。京师之大 ,四海之广 ,一邑而擅魁特者三 ,或疑非地禀之文华不能也。

夫发于劲挺 ,孰若纳于中和 ;华其文辞 ,孰若厚其根本 !根本 ,学也 ;中和 ,道也 ;地安能预哉 !阙党、互乡 ,地耻其人也 ;鲁多儒 ,术君子 ,人美其地也。

今夫邑之翘材颖质 ,将进于道 ,必约以性 ,通以心 ,肝脾胃肾无恣其情 ,念虑思索无挠其灵 ,则偏气不胜而中和全矣 ,将深于学 ,必测之古 ,证之今 ,上该千世 ,旁括百家 ,异流殊方 ,如出一贯 ,则枝叶为轻而本根重矣。学与道会 ,人与德合 ,登高丘可以奄鲁 ,俯长流可以观逝 ,则山川虽富 ,同游于覆载之内 ,义理至乐 ,独行于物欲之外矣 ,岂非令长修学之本意哉 !菴画之溪 ,犹浴沂也 ;善拳之宝 ,亦舞雩也 ;非骚人墨士专而有也。

同前书。

## 士 学 下

天下之物 ,养之者必取之 ,养其山者必材 ,养其泽者必渔。其养之者备 ,则其取之者多 ;其养之者久 ,则其得之者精。夫其所以养之者 ,固其所以为取也。古者将欲取士而用之 ,则必先养之。故族、党、州、乡皆为之学 ,在诸侯者达于国学 ,在天子者达于太学 ,其在诸侯之学者必达于天子之学。性有仁、义、圣、智之本 ,行有中、和、孝、友之实 ,教有歌、舞、进、退之容 ,诵有诗、书、礼、乐之文。其为术也备而久 ,故其取之也必得其俊异之甚者。夫非必待之以卿相 ,而养之既若此矣。其后世衰不复取士 ,而养之之术坏。至于两汉 ,有急士之心 ,不暇于养而遽取之 ,多为之科目以待其求者 ,其所选拔 ,有不暂而为乡相。于是天下之士始去本忘实 ,争为其名以应之。虽其所以得之者犹有所取之 ,而视三代则已陋矣。后世习见其事 ,始以不养而取者为士之常 ,故人材衰薄 ,乃不足以庶几于两汉。

嗟夫 ! 岂三代之士独贤哉 ? 然犹未至如今之世 ,既养而不取 ,虽取而不养 ,而其养之也常于其所不取 ,其取之也常于其所不养 ,事具而其法不举 ,两异而莫适为用 ,此亦执事大臣因循之过也。今三岁诏举进士 ,州以名闻者数十万人 ,礼部奏之 ,而天子亲为之发策于廷。去为州县吏者数百人 ,而与大政当国论者取焉 ,侍从人主之左右者取焉 ,谏诤弹击者取焉 ,有不暂而遂至者焉。然其在高等者 ,天下多以其词艺为不当得 ;而况于其人煮騃浮躁 ,乡里之无行者 ,巍然躐处于其上 ! 朝廷既以取之 ,虽知其不可而亦不敢较 ,则

取而不养,此天下之所共知而莫能革者也。

今州县自岭海莫不有学,宫室饬廩,书籍器用,无所不具,来学者诵读之声岁时不息;州必有师而教之,其礼甚优,其职甚专,而又月第其进否,时定其去留;不知三代之学,亦何以异此?然而无取士之法,无考察之意,学官与诸生泛泛焉不相知名,无教无劝,幸其岁满,则掉臂而去,既去若素所不至者,盖一官司耳。呜呼!四五十年矣。则养而不取,此亦方今之所未知也。能勿为之计乎!

夫科举之患极矣。何者?昔日专用词赋,摘裂破碎,口耳之学而无得于心。此不足以知经耳,使其知之,则超然有异于众而可行,故昔日之患小。今天下之士,虽五尺童子无不自谓知经,传写诵习,坐论圣贤。其高者谈天人,语性命,以为尧、舜、周、孔之道,技尽于此,雕琢刻画,侮玩先王之法言,反甚于词赋;南方之薄者,工巧而先造;少北之朴士,屈意而愿学。众说溃乱,茫然而莫得其要。人文乖缪,大义不明,无甚于此,而知者曾不察欤!噫!其过在于不养耳。

昔之养士,诚难为也。州县无学,无师,无饬廩器用,其创之也劳。今皆具矣,加之以法度,则一日而定矣。法度不立,而学为无用。凡今之士,惟其稚而未成,贫而无食者,乃肯入学;惟其昏眊不材,贪鄙而无节行者,乃皆聚于学;其有罪而不受罚者,乃求籍于学。故凡茂异秀杰之士,以不至于学为高;其有在者,则必共指以为无耻,而皆以为谚。故其养之常于其所不取,而取之常于其所不得养。然则今之学校,乃为弃材之地乎?噫!三代之王,独何以取天下之士,而使之皆由于学哉?

夫折今之取士而入于学可也,因今之学而后取士亦可也。且三岁所官数百人,而天下之士常有不遇之叹。何者?其一日而至者,不足以厌服天下也。忠信孝悌,必修于家,必闻于乡;材智贤能,必见于事,必推于友。举其茂异秀杰者毕至,而务养其心以稍息其多言,然后少变今之意而足以取之,则先王之道庶乎可复矣。夫礼义廉耻,惟上所厉,故士得以自重。今天下嚣嚣然养之而不以道,而上不免有嫚士厌儒之心,譬犹父母不素教子,一旦以其不肖而欲尽弃其所爱,不可之大者也。

《叶适集·水心别集》卷三。

## 战 国 策

古今之士,能以口舌轻重安危人之国者,无甚于战国;君之求士急而礼之卑,士之得利速、挟势重者,亦无甚于战国。六国不相振而至于亡,而始皇、李斯迁怒,禽灭其人,烧除其书,盖天地之大变,更数千年而未复,天下以其祸福之报归罪于士大夫。六国土地最大,而其为国之政,天时、人事、农桑、地力、祠祀、亲宾之节,皆无所见,独其游士以策干其君,辨兴亡之效于反掌,使之立致重宝尊位,割先人之地以中其欲者,具之于书,其饰辞成理,有可观听。以此知六国之君,劫于游士之说,合天下之兵以剋之而不暇计其国家,而士之不义无行所以致此极者,亦其流靡使然欤!夫因其流靡之使然而罪之者,为世俗之论可也。若天下何赖焉!

先王知天下者,一人之所能有而非一人之所能为也,是故以天下而为天下。夫以天下而为天下者,隆民之所尊,教

民之所贤 ,用之以时而不使壅 ,养之有源而不使息 ,故其要在士。周之盛时 ,其论士之法矣。盖其比、闾、族、党、乡、遂之民 ,莫不有学 ,而京师之学 ,天子亲临视之 ,农、商、工、贾之髦异者 ,皆进之于学而教之礼、乐、射、御之事 ;京师有三岁之宾兴 ,而诸侯之君又皆以贡士为贤否 ;会其祭而为之赏罚。夫士进得事于天子 ,退得臣于诸侯 ,为善于家者 ,知其必显于朝也 ;修身于私者 ,知其必用于公也 ;是故自重难进而不为干世之行。故有秀士、进士、俊士、造士之目 ,有贤、圣、君子之德 ,而宣为大夫、为公、为卿之官。故周人之治所以称为太平之世者 ,以其得士之多而为用者众也 ,夫士何尝负国家哉 ?

其后周衰而取士之法坏 ,独一宣王能修之。未几奔遁于戎 ,人主自救不给 ,不知起天下之士以自辅 ,而取士之法废不复讲 ,京师之学先废 ,而周人反皆去为商贾负贩之业。诸侯不复贡士 ,而下国之才绝望于王都 ,其豪杰皆屈意免首而为陪臣。然则周之不振 ,非诸侯之罪也。虽然 ,诸侯犹知自用其士 ,则士犹各自贵于其国。其后诸侯失政 ,则虽其一国取士之法亦废矣。天下之士望望焉而无归 ,则皆自附于大夫之家 ,食其斗升之粟 ,则为之屏首受戮而不敢悔。若孔子弟子 ,皆天下之高才异能者也 ,犹未免去为家臣 ,独公皙哀季次未尝仕 ,而颜渊、闵子骞不及仕 ,见称于门人。呜呼 !士之不遇 ,至此极矣。孰知兼并之祸吞灭无余 ,故家旧俗亡失世次 ,则天下之士盖有愿为家臣而不得者耶 !

夫三百余年之间 ,天下不复有论士之法 ,以至于天子、诸侯、大夫 ,皆不得为之臣矣 ,然后及于战国之时。则士何

以自业于世而不恣睢四出 ,奋口舌之能以要其群之位而自快于一时者哉 ? 孟子谓宋句践曰 : “ 子好游乎 ? 吾语子游 ” 。然则游于战国者 , 乃其士之业。游说也 , 游侠也 , 游行也 , 皆以其术游。而椎鲁之人释耒耜 , 阡陌之人弃质剂 , 相与并游于世。子不难于诈其父 , 臣不难于协其君 , 士不难于卖其友 , 黄金横带 , 从车梁肉 , 以偷乐焉而已矣 , 而尚奚择哉 ! 故曰其流靡使然也。夫因其流靡之使然而逐罪之 , 则禽灭其人而烧除其书 , 岂独始皇、李斯有是心欤 ?

噫 ! 后世之士 , 当其盛满之际 , 举选之道阙 , 去家捐亲而游于天下 , 其流靡以至于不义者凛凛矣 , 非惟战国之时为然也。而遂从而罪之 , 则天下何赖焉 ! 然则举而措之而已矣。

同前书 , 卷六。

## 廷 对(节选)

“ 士风惰而未振 ” , 陛下思振之欤 ? 陛下必以今世儒者最为无用 , 而科举之士多文少实 , 陛下且欲任使而不可得乎 ! 臣请析之。臣闻周公太宰之治 , 以九两系邦国之民 , 有曰 “ 师以贤得民 , 儒以道得民 ” 。儒者职业 , 在周公时犹未大也。其后孔子修群圣入之道 , 付之儒者使世守之。而秦、汉以还 , 习于功利亲伯之政 , 与群圣入之道不类 , 故儒者诵孔氏之遗言 , 取六经之具载者而切磨之。彼直抱圣人所传之道耳 , 至其用之则在人主。夫其忠信孝友以为行 , 言语文字以为能 , 谈谊而不谈利 , 计德而不计功 , 朋友无间言 , 乡党无过行 , 斯可谓修洁博习之贤 , 亦足当卿大夫之选矣 ; 凡今儒

者,正当是耳,陛下如欲求卓异特起之士如孟轲、子思、周公、召公以兴起治道,则宜详择而遍观之。天之生是人也不数矣。陛下望之太深,责之太备,以大贤之任而欲众儒者之皆能,臣是以知其难也。天下不察,猥谓陛下不好儒,斯言过矣。科举之法,凡今大略皆所以隄防不肖而欲贤者自振于其中,此直幸耳。其多得不肖而不自振者,此乃法之所宜有也,而又何怪焉!虽然,振之在陛下耳。

同前书,卷九。

## 科 举

何谓“今并与艺而失之为为一害”?盖昔之所谓后父者,其程试之文往往称于世俗,而其人亦或有立于世。今之所以取之者,非所以取之,其在高选,辄为天下之所鄙笑。而乡曲之贱人,父兄之庸子弟,俯首诵习谓之“黄策子”者,家以此教,国以此选,命服之所贲者,乃人之所轻。且夫世之所重者,岂必知重其人哉?亦或其艺文之可称者耳。此固不足以卜其内。今其可称者又莫之获,而人之所轻者乃反得之。然则上之求士而用之,公卿大臣由此涂出,岂有始于为人之所轻而终也乃足以为国家之所重者乎!

何谓“化天下之人为士尽以入官为一害”?使天下有羨于为士而无羨于入官,此至治之世,而免冢之诗所以作也。盖羨于为士则知义,知义则不待爵而贵,不待禄而富,穷人情之所欲慕者而不足以动其所守之勇。今也举天下之人总角而学之,力足以勉强于三日课试之文,则器器乎青紫之望盈其前,父兄以此督责,朋友以此劝励。然则尽有此心,而

廉隅之所砥砺,义命之所服安者,果何在乎?朝廷得斯人者而用之,将何所赖以兴起天下之人才哉?

何谓“解额一定为一害”?百人解一,承平之时酌中之法也。其时闽、浙之士少以应书,而为解决之额狭矣。今江、淮之间,或至以仅能识字成文者充数;而闽浙之士,其茂异颖发者,乃困于额少而不以与选,奔走四方,或求门客,或冒亲戚,或趁糴纳。夫士之为学,其精至于性命之际,而其用在于进退出处之间,然后朝廷资其才力以任天下之重。今也以利诱之于前而以法限之于后,假冒干请,无所不为。然则以其有是士之可取也而取之。此其义理之当然者耳,则解额之狭于彼者,何不通之使与宽者均乎?

何谓“一预乡贡以官锡之为为一害”?古人之取士也,取之四五而后定其终身。而本朝之法不然,其乡贡也,一取之而已;一取而不复弃其人,三十年之后,憐其无成而亦命之官。盖昔艺祖之初,悯天下士有更五代困于场屋而犹不得自遂者,因以为之赐,今也士人充塞,偶然一得,何足为言,则安用此而遂为常法乎!

夫士者,人才之本源,立国之命系焉。四患不除,而朝廷于人才之本源,戕贼斲丧,不复长育,则宜其不足于用也。去四患,得四利,所谓养之于始,自拱把而至于桐梓,古人之言不可忽也。

同前书。卷十三。

## 学 校

何谓“京师之学有考察之法而以利诱天下”?三代、汉

儒,其言学法盛矣,皆人耳目之所熟知,不复论。若东汉太学,则诚善矣;唐初犹得为美观。本朝其始议建学,久而不克就,至王安石乃卒就之,然未几而大狱起矣。崇、观间,以后秀闻于学者,旋为大官,宣和、靖康所用误朝之臣,大抵学校之名士也。及诸生伏阙捶鼓以请起李纲,天下或以为有忠义之气,而朝廷以为倡乱动众者无如太学之士。及秦桧为相,务使诸生为无廉耻以媚己,而以小利啖之,阴以拒塞言者。士人靡然成风,献颂拜表,希望恩泽,一有不及,谤议喧然。故至于今日,大学尤弊,遂为姑息之地。夫秉谊明道,以此律己,以此化人,宜莫如天子之学。而今也何〔以〕使之至此?盖其本为之法,使月书季考校定分数之毫厘以为终身之利害,而其外又以势利招来之,是宜其至此而无怪也。

何谓“州县之学无考察之法则聚会而已”?往者崇、观、政和间,盖常考察州县之学如天子之学,使士之进皆由此而罢科举矣。此其法度未必不善,然所以行是法者皆天下之小人也,故不久而遂废。今州县有学,宫室稟饩,无所不备,置官立师,其过于汉、唐甚远。惟其无所考察而徒以聚食,而士之后秀者不愿于学矣。州县有学,先王之〔馀〕〔遗〕意幸而复见,将以造士使之后秀,而其后秀者乃反不愿于学,岂非法度之有所遍而讲之不至乎?今宜稍重太学,变其故习,无以利诱,择当世之大儒,久于其职,而相与为师友讲习之道,使源流有所自出;其卓然成德者,朝廷官使之为难矣。而州县之学,宜使考察,上于监司,闻于礼部,建于天子;其卓然成德者,或进于太学,或遂官之。人知由学,而科

举之陋稍可洗去 ,学有本统 ,而古人之宪庶不坠失。

若此类者 ,更法定制 ,皆于朝廷非有所难 ,顾自以为不可为耳。虽然 ,治道不明 ,其纪纲度数不一揭而正 ,则宜有不可为者。陛下揭而正之 ,则如此类者 ,虽欲不为 ,亦不可得也。

同前书。

## 制 科

用科举之常法 ,不足以得天下之才 ,其偶然得之者 ,幸也。自明道、景佑以来 ,能言之士有是论矣。虽然 ,原其本以至于末 ,亦未见有偶然得之者。要以为坏天下之才而使之至于举无可举 ,此科举之弊法也。至于制科者 ,朝廷待之尤重 ,选之尤难 ,使科举不足以得才 ,则制科者亦庶几乎得之矣。虽然 ,科举所以不得才者 ,谓其以有常之法而律不常之人 ,则制举之庶乎得之者必其无法焉 ,而制举之法反密于科举。

今夫求天下豪杰特起之士 ,所以恢圣业而共治功。彼区区之题目记诵明数暗数制度者 ,胡为而责之 ? 而又于一篇之策 ,天文、地理、人事之纪 ,问之略徧 ,以为其说足以酬吾之问 ,则亦可谓之奇才矣。当制举之盛时 ,置学立师 ,以法相授 ,浮言虚论 ,披挟不穷 ,号为制举习气。故科举既不足以得之 ,而制又或失之。然则朝廷之求为一事也 ,必先立为一法。若夫制科之法 ,是本无意于得才 ,而徒立法以困天下之泛然能记诵者耳。此固所谓豪杰特起者轻视而不屑就也。

又有甚于此者。盖昔以三题试进士,而为制举者,以答策为至难,彼其能之,则犹有以取之。自熙宁以策试进士,其说蔓延,而五尺之童子,无不习言利害以应故事,则制举之策不足以为能。故哲宗以为今进士之策有过此者,而制科由此再废矣。是以八九十年,其荐而不得试者,其试而不见取者。其幸而取者,其人才凡下,往往不逮于科举之俊士。然且三年一下诏而追复,不俟科举之岁,皆得举之,将何所为乎?设之以至密之法,与之以至美之名,使其得与此者,为急官爵计耳。

且天下识治知言之人,不应如是之多,则三岁以策试进士,使肆言而无所用,是诚失之矣。今又使制举者自以其所谓五十篇之文,泛指古今,数陈利害,其言烦杂,见者厌视,闻者厌听。且士之猥多,无甚于今世,挟无以大相过之实而冒不可加之名,则朝廷所以汲汲然而求之者,乃为讥笑之具。今宜暂息天下之多言,进士无亲策,制举无记诵,无论者稍稍忘其故步,一日天子慨然自举之,三代之英才未可骤得,亦不至如近世之冗长无取,非惟无益而反有害也。

同前书。

## 宏 词

法或生于相激。宏词之废久矣!绍圣初,既尽罢词赋,而患天下应用之文由此遂绝,始立博学宏词科。其后又为词学兼茂,其为法尤不切事实。何者?朝廷诏诰典册之文,当使简直宏大,敷畅义理,以风晓天下,典、谏、训、诰诸书是也。孔子录为经常之词以教后世,而百王不能易,可谓重

矣。至两汉制诏,词意短陋,不复仿佛其万一。盖当时之人,所贵者武功,所重者经术,而文词者,虽其士人哗然自相矜尚,而朝廷忽略之,大要去刀笔吏之所能无几也。然其深厚温雅,犹称雄于后世,而自汉以来,莫有能及者。若乃四六、对偶、铭、檄、赞颂,循沿汉末以及宋、齐,此真两汉刀笔吏能之而不作者,而今世谓之奇文绝技,以此取天下士而用之于朝廷,何哉?

自词科之兴,其最贵者四六之文,然其文最为陋而无用。士大夫以对偶亲切用事精的相誇,至有以一联之工而遂擅终身之官爵者。此风炽而不可遏,七八十年矣,前后居卿相显人,祖父子孙相望于要地者,率词科之人也。其人未尝知义也,其学未尝知方也,其才未尝中器也,操纸援笔以为比偶之词,又未尝取成于心而本其源流于古人也,是何所取,而以卿相显人待之,相承而不能革哉?

且又有甚悖戾者。自熙宁之以经术造士也,固患天下习为词赋之浮华而不适于实用;凡王安石之于神宗,往反极论,至于尽摈斥一时之文人,其意晓然矣。绍圣、崇宁,号为追述熙宁,既禁其求仕者不为词赋,而反以美官诱其已仕者使为宏词,是始以经义开迪之而终以文词蔽淫之也,士何所折衷?故既以为宏词,则其人已自绝于道德性命之本统,而以为天下之所能者尽于区区之曲艺;则其患又不特举朝廷之高爵厚禄轻以与之而已也,反使人才陷入于不肖而不可救。且昔以罢词赋而置词科,今词赋、经义并行久矣,而词科迄未尝有所更易,是何创法于始而不能考其终,使不自为背驰也?盖进士制科,其法犹有可议而损益之者,至宏词则

直罢之而已矣。

同前书。

## 辩林栗论朱熹封事

考(林)栗之辞,始末参验,无一实者,其中“谓之道学”一语,无实最甚。盖自昔小人残害良善,率有指名,或以为好名,或以为立异,或以为植党。近忽创为“道学”之目,郑丙唱之,陈贾和之。居要路者密相付授,见士大夫有稍务洁修,粗能操守,辄以道学之名归之,殆如吃菜事魔、影迹犯败之类。往日王淮表里一谏,阴废正人,盖用此术。栗为侍从,无以达陛下之德意志虑,而更袭郑丙、陈贾密相传授之说,以道学为大罪。文致言语,逐去一熹,固未甚害,第恐自此游辞无实,谗言横生,善良受害,无所不有!

愿陛下正纪纲之所在,绝欺罔于既形,摧抑暴横以扶善类,奋发刚断以慰公言。

宋史,卷三百九十四,林栗列传。

## 《叶适集》教育论评析

叶适(1150—1223),字正则,自号水心居士。学者称水心先生。浙江温州永嘉人。南宋后期著名的唯物主义思想家和教育家,南宋事功学派的代表人物。

叶适出身于“贫匮”之家。其母为农家女,给了他良好的人格教育;其父“聚数童子以自给”以教书为生。叶家虽家境困厄,却有“士人”之风。叶适青少年时期,与南宋事功学派创始人薛季宣(士龙)、陈傅良(君举)结识,并与二人过从甚密。因此其学术思想和教育思

想的形成深受薛、陈影响。24岁时,赴京师临安(今杭州)谋生。淳熙五年(1178年)中进士。历官工部侍郎、史部侍郎、知建康府兼沿江制置使。金人入侵,力主抗金,并参加过抗金斗争,获有劳绩。叶适从事实际政治活动近30年。开禧三年(1207年),被夺官去职,遂返乡授徒,在故乡城外水心村讲学并从事学术研究,直至病逝。享年74岁。叶适结束政治生涯后,十几年来一直精研经史、诸子典籍,并结合实际政治活动和历史的批判,形成了独特的学术思想,提出了区别于朱熹、陆九渊的教育主张。叶适生活于南宋内忧外患之时,作为浙江一带中小商业地主阶层政治经济利益的代表,他力主抗金,要求改革,反对空谈心性的唯心主义哲学;在教育上提倡培养务实人才,从而形成了他“言事功”、“谋功利”、“求实用”的思想风格。

叶适的著作保存得比较完整。《叶适集》和《习学记言序目》是代表叶适思想的力作。《叶适集》包括《水心文集》、《水心别集》两部分,共45卷,中华书局1961年12月版,全3册,共598千字。是研究叶适教育思想的主要资料。

《叶适集》中反映出的教育思想十分丰富,其功利色彩尤为浓厚。由于以叶适为代表的南宋事功学派的教育思想与朱、陆教育思想在教育理论基础之上不同,从而导致了整个教育理论体系的差异。

叶适的教育观是唯物主义的。在“道”与“物”的关系上,叶适主张“物”在“道”先。“道”在事物之中,“理”是事物之理,不能离开事物而空谈“道”或“天理”。他在《进卷·总义》篇中说:“其道在于器数,其通变在于事物。……无验于事者,其言不合,无考于器者,其道不化。论高而实违,是又不可也。”反对朱、陆空言道德性命的为学进德之路。在认识论上,试图以唯物主义观点去解释人类认识的来源和过程。他还击中道学教育思想的要害,指出“诸儒以观心空寂名学,徒默视危拱”,将“观心空寂”、“默视危拱”视为“道统”、“学问”以及“举天下之学不足以致道,独我能致之”,不过是垄断学术的骗术而已,且必然会排斥“天下之学”、阻碍学术思想的发展和进步。

叶适进而批判了理学教育“远述性命,而功业为可略”,义利分离、不重功利的思想。他以唯物主义功利观为其教育理论的出发点,论述了教育的作用、内容、目的和方法。

### 1. “以学致道”的教育作用论

叶适亦是从小性论出发而论教育的作用的。他否定了理学家的气禀说,提出了人性平等、无圣凡之别的主张。“性合而中,物至而中,独圣贤哉?亦千万人同有也。”<sup>①</sup>又从天赋平等观点出发,肯定了教育权利的平等。他还认为人类具有普遍的认识能力,但这种能力只为人认识事物提供了可能性,所以还必须通过一定的教育和实践,才能真正认识真理。他说:“《书》‘惟学逊志,务时敏,厥修乃来。允怀于兹,道积于厥躬。’言学修而后道积也;《诗》‘日就月将,学有缉熙于光明。佛时仔肩,示我显德行。’言学明而后德显也;皆以学致道而不以道致学”。<sup>②</sup>强调后天教育的作用,认为教育能化性起伪,按人的心理特征去塑造人。“翘材颖质,将进于道,必约以性,通以心肝脾胃肾无恣其情,念虑思索,无挠其灵,则偏气不胜而中和全矣。”<sup>③</sup>须指出的是,叶适虽然认为人性平等,且需用教育来发展人的认识能力,但他为维护封建官僚的既得利益,明确提出教育条件的不平等。“举公卿大夫之子而养之于学校,择天下之明师良久以成就之,使其才器卓然,可以为国家用”,<sup>④</sup>则显出他阶级的局限性。

### 2. 培养德才兼备、文武兼资人才的教育目的论

叶适在批判理学教育目的的过程中提出了事功学派的教育目的:培养德才兼备、文武兼资、博学多能的实用人才,即集智、仁、勇于

① 《叶适集》第185页。

② 《水心文集》卷27,《答吴明辅书》。

③ 《水心文集》卷十一,《宜兴县修学记》。

④ 《叶适集》第798页。

一身的真正的士。真正的士须具备哪些素质呢？他认为，要有丰富的知识，包括儒家经典、历史文献、诸子百家之学等知识，旨在作今人治世之借鉴，尤要善于运用这些知识服务于现实。叶适说：“永嘉之学，必弥纶以通世变者。”<sup>①</sup>除此之外，还须具备从政的艺能，有政事书判、文章术业等实际本领。认为“读书不知接统绪”，“虽多无益”；“为文不能关教事”，“虽工无益”；“笃行而不合于大义”，“虽高无益”；“立志不存于忧世”，“虽仁无益”。<sup>②</sup>总之，要博学多能，经世致用。此外他还把优良品德视为士的重要素质。强调道德修养的作用。不以秉义明道为止境，还要见诸事功。极力反对重德轻艺、学用脱节现象。“果行育德，则不可胜用矣。”<sup>③</sup>具有了优良的品德，就可以“夫秉义明道，以此律己，以此化人。”一方面用“义”武装自己，教育他人，从而承担起辅佐政治之重责，另一方面可以恪守救时除乱之志，担负起复我中原之大任。

叶适从南宋抗金斗争的实际需要出发，针对当时重文轻武、文武脱离的风气，提出真正的士不仅要德才兼备，且要文武兼资。如此，才能克服冗官，改善吏治。因此在教育上实行文武一道，使培养出来的人既有料敌之智又有治事之功。叶适提出了自己鲜明的培养目标，与理学家主张培养“醇儒”的教育目标公开对抗，这在当时有积极进步意义，也颇具理想色彩。在教育思想发展史上，占有重要地位。

### 3. 经世致用的教育内容论

叶适关于教育内容的论述，以经世致用、培养道德和事功兼备的人才为出发点，不仅重视儒家经典及此外的历史文献、诸子百家之学，且重视文章判书等实事，突破了儒家传统教育的框子，扩大了教育的

① 《水心文集》卷十，《温州新修学记》。

② 《水心别集》卷七，《送薛子长》。

③ 《水心文集》卷十二，《送戴许蔡仍王汉序》。

内容,而且还明确提出把儒家经典当作历史文献研究,而不是奉为教条加以效法的主张。这对后世学术思想的发展产生了积极影响。

叶适极为重视研究儒家经典,尤其《六经》。认为《六经》记载了古人治世的历史,且各具不同的社会作用。“《易》非道也,所以用是道也。”<sup>①</sup>把《易》作为一门指导历史和现实政治的学问列为教育内容。学《书》旨在使当时学风从虚谈空论中挣脱出来,回到切实解决国计民生的实际事功上去。“言周人之最详者,莫如《诗》。”《诗》不但使人了解周代社会,且以其特有的艺术形式使人于不知不觉中受教。《春秋》寓理于事,具备历史的教育功能,所以备受叶适的推崇。他认为《周礼》提供了一套治国的“规矩”,学习它就可任在具体治术上随时而变、因事制宜。《乐》有其政治及教育上的功能,故也被叶适列为教育内容。

叶适还十分重视儒家经典以外的历史文献知识的学习。这是叶适教育思想的一大特色。他认为,若“不言古,则无所斟酌,无所变通,一切出于苟简而不可裁制矣。”<sup>②</sup>“考古虽若无益,而不能知古则不能知今”,<sup>③</sup>离开了历史就失去了讨论现实问题的经验依据。但学史不是照搬,而是在“因其已行,袭其旧例,听其已然”的基础上,“加之以振救之术”。<sup>④</sup>还要多闻多见。因为“观众器者为良匠,观众方者为良医,尽观而后为之,无泥古之失,而有合道之功。”<sup>⑤</sup>只有博知广见,才能融会贯通,去末求本。在历史知识的运用上,叶适见解独到,强调要“用其意而不习其迹”。“盖经者所以载治,而非所以为治

① 《叶适集》,第695页。

② 《叶适集》,第695页。

③ 《叶适集》,第770页。

④ 同上,第786页。

⑤ 《水心别集》卷十二,《法度总论一》。

也。”<sup>①</sup>研习经史,应结合当时历史事实,从现实需要出发加以运用,其治史旨趣在于改革弊政,体现了经世致用的思想。

叶适还提倡学习诸子百家、异流众说。意在通古今之变,掌握变通之理,取长避短。在博通基础上,找出利于世用的治世之道。尤须指出的是,为了培养多才多艺的事功人才,叶适也倡导文章、政事、兵法、度量等方面知识的学习,认为这是从政治国的必备能力。

#### 4. 学以致用用的学习方法论

叶适在与朱、陆理学教育的论争与对立中,通过自身大量的教育、教学实践,形成了自己颇具特色的教学方法。尤其“师友讲习”、“学以致用”、“不断积累”等学习方法充分体现了事功学派教育方法及学风的基本特色。

师友讲习是叶适事功学派一个重要的教学方法。它使教学过程中的师生处于平等的地位,体现了对我国古代具有民主精神的教学相长优良传统的继承。叶适在《进卷·学校》中写道:“今宜稍重太学,变其故习,无以利诱,择当世之大儒,久于其职,而相与为师友讲习之道,使源流有所自出。”他之所以提倡师友讲习、共同切磋,是因为师友之间只有以平等的地位、求实的态度相互辩论,在这个过程中才能有效地互相启发,获得真知。

最能集中体现叶适教学思想事功特色的是学以致用、立的放矢的学习原则和方法。叶适对理学教育造成士子“读书不知接统绪”、“为文不能关教事”、“笃行而不合于大义”、“立志不存于忧世”的风气深恶痛绝。而对那种把学习只作为一种装饰、雅好而不与实用结合起来的做法持坚决反对态度。他在《水心别集》“经总制钱二”中批道:“其平居道先古、语仁义,性与天道者,特雅好耳,特美观耳,特科举之余习耳。一日为吏,簿书期会迫之于前,而操切无义之术用

<sup>①</sup> 《水心别集》卷五,《进卷·总义》。

矣,曰彼学也,此政也,学与政判然为二。”叶适认为学以致用就是“忠信孝悌,必修于家,必闻于乡。”<sup>①</sup>,即把道德知识付诸自己的道德实践,亦是“才智贤能,必见于事,必推于友。”<sup>②</sup>,把所学知识艺能运用到实政中去。学以致用,须以“立的放矢”为前提。叶适说:“昔者人所行之事,与其人所立之论,尚为不远。论立于此,若射之有的也,或百步之外,或五十步之外,的必先立,然后挟弓注矢以从之,故弓矢从的,非的从弓矢也。”<sup>③</sup>认为学习须先立目标,然后才能围绕目标进行学习与活动。具体地讲,所立之矢即恢复中原、振兴民族的宏伟事业,它是一切行动的出发点和中心。

叶适从学以致用的基本原则出发,特别强调后天的学习积累,认为这是获得广博知识的重要前提。知识的学习是一个不断积累的过程。学问道德全靠后天扎实地“历练”,点滴地去积累。叶适明确指出:“学非一日之积也,道岂一世而成哉。”<sup>④</sup>知识学问是长年累月不断学习积累的结果,道德的长进也不是靠一朝顿悟而成。他还说:“然仁必有方,道必有等,未有一造而能尽获也。一造而尽获,庄、佛氏之妄也。”<sup>⑤</sup>叶适反对理学教育以“心悟”、“顿悟”作为求知的方法,坚持“以学致道”的唯物主义认识路线,为事功学派重耳目之实,重实学实事,重不断积累,奠定了更坚实的基础。

叶适强调学习及积累的重要,但并不否定思考的作用。他对孔子学思结合思想作了进一步的发挥,提倡独立思考。曾在《题薛常州论语小学后》中写道:“师虽有传,说虽有本,然而学者必自善,自善则聪明有开也。”自善是指独立思考。他认为只有独立思考,才能

① 《水心别集》卷三,《进卷·士学下》。

② 《水心别集》卷三,《进卷·士学下》。

③ 《水心别集》卷十五,《终论七》。

④ 《叶适集·长兴修学记》。

⑤ 《叶适集·陈叔向墓志铭》。

对当前的事物作出正确的分析和判断,找出解决问题的方法,坚决反对限制人独立思考的做法。学思结合,独立思考是叶适一贯的也是他坚决主张的学风。

此外,叶适还把“学以知意为始,以尽力为终。”<sup>①</sup>作为学习要着儿。意,指一种具体学习目标的设计,是人的内心愿望;力,指为实现自己设计的学习目标而付出的实际劳动。愿望虽好,但不付诸行动,结果只能是目标可望而不可及。为此,叶适提出:

(1)“宁少于其意而致多于其事”。尽量减少不切实际的幻想,尽可能多地扎实求学。

(2)立力所能及之意,量力而施。“力所不及,圣贤犹舍诸;力之所及,则材为实材,德为实德矣。”

(3)“以力从意,不以意为力”。

以力从意,就是一旦立了“意”,就要为之作出努力。不以意为力,即不要只停留在愿望、目标阶段,对目标、结果的倾慕不能代替扎实勤奋的努力。叶适反对心学家不知“为善之难”,<sup>②</sup>妄图以一念之功使圣贤立至的好大务空的学风。主张多干实事,意于事功,少发空论,而着力于事功。叶适称科举、性命之学为“不知意”,<sup>③</sup>因其既无意于事功,亦无力于事功。

叶适提倡博览群书。“材之高下,固书之浅深系焉”。<sup>④</sup>认为一个人才能的大小、品行的高下、事业的成败和他读书的多寡与得法与否有密切关系。读书要注意理解背景。因为书总是和一定的时代相联系的,或“陈其义”,或“纪其成”。因此“言与事迁,书与世易。”<sup>⑤</sup>

① 《叶适集》,第154页。

② 以上均见《叶适集》,第273页。

③ 《叶适集》,第154页。

④ 《叶适集》,第176页。

⑤ 《叶适集》,第693页。

只有站在不同的时代背景上,才能理解不同的学术与思想。读书还要以“道”为核心,树立统纪。“学者之患,在于不明统纪”。<sup>①</sup>既博览群书,又不失王道立场。用统贯群书的“道”亦即他的政治、哲学、伦理观来指导读书。

总之《叶适集》中提出了富于功利主义色彩的教育思想。在教育宗旨上表现为求实用;在培养目标上表现为求实才;在教育内容上表现为求实学。这一思想在与唯心主义理学及理学教育的斗争中得以产生和发展,并以其深刻的社会内容和社会实践意义对当世以及后世产生了深刻的影响,在中国古代教育发展史上写下了重要一页。

---

<sup>①</sup> 《叶适集》,第607页。