

第一章 叶适生活时代的社会和思想背景

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。而在社会矛盾激比，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。

一、在屈辱“和议”下相对稳定的政治局面

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，及私蓘香茶、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，安得不重敛于民。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。如所谓和余米，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）和余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比，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。

二 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“元祐党禁”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“元祐党籍”，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“元祐党禁”。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，元祐党禁渐弛。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，元祐党籍子孙，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，特别是道学家们的“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，盍小人之所不为。”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，衷心惕然，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。

高闾谏事高宗、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，于是曲学逐行”，他要求高宗“申戒内外师儒之官，有为乖僻之论者，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；甚者私伊川元祐之说，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，秦桧一党对高闾的攻击，同胡寅时高闾的斥责，是根本不同的。胡寅是斥责高闾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。

三 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。表直木于四达之途，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”。朱熹还是一个大教育家，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，心皆具是理。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，而常行于事物之间者也”（《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，唐携生员百余人应聘，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。

珍重友朋相切磋，须知至乐在于令。

（《语录》，《象山全集》卷三十四）

诗念了一半，朱熹就对吕祖谦说：“子寿早已上了子静舫了也”（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，常常是有利于唯物主义的。”（《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。

朱陈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”；因此在朱颂王道、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)

朱陈王霸义利之辩，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，且莫相撻掇，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，啐面盎背，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。景祐三年（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昵恩爱也。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。

(二) 学术繁荣的几个特点

1. 民间性

上述学派、论争、书院，都属于私人学术活动性质，是非官方的。虽然当时的学者大部分曾在政府任职，但他们所提出的学术观点、创立的学派以及所从事的聚徒讲学活动，都是他们的个人行为，与其所担任的官职无关。就是说，他们是以学者身份而不是以官员身份从事学术活动的。他们在职务之余暇或罢职之后进行著述或讲学。之所以能如此，与宋代实行祠禄制度有关。从北宋真宗开始，设宫观使以安置罢职官员。以后员额逐渐增多，到南宋官员“请祠”为常事。官员“奉祠”实际并不到任，只挂虚衔，但月给俸禄（低于现职官员）。这样一来，就使那些不任现职的官员得以依靠祠禄来从事著述和讲学活动，而不至有生活无着落之忧。实际上，南宋的许多曾任官职的学者都是在“奉祠”时完成其学术著述的。

在南宋理宗以前，学术界各学派（包括道学）的观点、著述等，并未得官方的承认，相反还常常受到来自官方的压制乃至迫害（后面将评述）。其聚徒讲学及书院的教学活动，也具有私人性质，而与官学系统的教育活动相区别。南宋书院盛行的原因，是由于官学衰败，教学内容陈旧，教学方法死板，从而禁锢了人们的思想；同时官府财政困难，官学（州县学）经费缺乏。在这种情况下，地方上的一些名门大户愿意出钱、置田兴办私学，聘请名师教导子弟。由于当时各学派的思想不为官方所承认，不能在官学中讲授，书院就成了各学派思想传播的主要场所。因此，当时的学者也都乐于执教于书院。书院的创办和教学活动，也得到了某些地方官员的帮助（如朱熹在任职时就曾这样做过），但是，这也并非朝廷赋予他们的职权，而是一种个人行为。当时各派的学者都有向皇帝上书言事的举动，力图使自己的观点得到最高统治者的承认并付诸实施；但他们观点的产生，都是自己研究的结果，在未得到最高统治者承认之前，仍是民间性的。

2. 同时性

南宋的诸多学派和各派之间的论争（著名的几次），都是同时发生双向进行的。这是思想史上的一个奇特的现象。在思想史上，不同学派之间的论争，往往是纵向进行的，即后来者批评前面学者的思想，即使是先秦诸子百家的学术争鸣，其主要代表人物之间仍有长短不同的时间间隔；象南宋这样众多的学派同时出现，并且直接地横向地展开辩论，确是少见的。汉代王充批评董仲舒发生在东西汉之间；魏晋玄学崇有贵无之争、南朝神灭神不灭之争、唐代韩柳之争，虽在同时但学派不多。只有北宋濂、洛、关、蜀、新学，学派众多，并且同时，可与南宋相比。各学派代表人物同时出现并直接辩论，对于学术交流和研究深入，都是有很大好处的。

3. 学者之间互相尊重、平等相处、友好相待

在这一点上，南宋学者的表现要比北宋好。在当时，不但朱熹、张栻、吕祖谦是好朋友，陈亮和叶适亲如兄弟，就是曾经发生过重大争论的朱熹和陆九渊之间、朱熹和陈亮之间都保持着良好的友谊。朱陆鹅湖之会，辩为学之方非常激烈，各不相让，但相处友好；当时朱、吕曾谈及“九卦”，二陆“大服”（《宋元学杂》卷七十七《槐堂诸儒学案》），朱陆之间仍有共同语言。因此鹅湖之会是求同存异。南康之会，朱陆为学之方的辩论仍在继续，但朱熹待陆九渊如贵宾，陆讲“君子喻于义，小人喻于利”受到朱熹的称赞。朱陆之间书信往返甚多，其中有争论学术问题（如“无极大极”之辩）的，但也有共叙友谊的。陈亮虽与道学思想分歧较深，但他敬佩北宋周张二程“光大”了儒学（《伊洛正源书序》，《陈亮集》卷二十三），称赞朱熹、张栻、吕祖谦这三大大家“鼎立为一世学者宗师”（《与张定叟侍郎》，《陈亮集》卷二十八），他佩服朱熹的人品，曾称“朱元晦，人中之龙也”（《与林和叔侍郎》，同上，卷二十七）。朱熹则称陈亮“志大宇宙，勇迈终古”（《寄陈同甫书》，《朱文公文集》卷三十六）。即使在朱陈进行王霸义利之辩时，二人仍互致问候，每逢朱熹生辰，陈亮都要派人致寿词、送礼品等，为不同学派学者之间学术论争的一段佳话。当时，各派学者年龄有大小，官职有高低，有的还是布衣（如陈亮），但他们都能以学者的身份平等相处，互相尊重其学术上的建树。吕祖谦叹陈亮：“未可以世为不能用。虎帅以听，谁敢犯子！”（《龙川文集序》，《水心文集》卷十二）叶适年纪较轻，对诸儒比较尊重，推为前辈；而朱熹对叶适学术上的长进赞以“后生可畏”（《寄陈同甫书》，《朱文公文集》卷三十六）。

（三）孝宗朝的禁道学

在南宋学术繁荣的同时，也有与此不相协调的现象。在孝宗朝，有谢廓然上疏主张“毋以程颐、王安石之说取士”；但由于朱熹的学说广泛传播，影响很大，因此，这时禁道学的主要对象是朱熹。淳熙年间，针对朱熹的禁道学，共发生了两次。

第一次在淳熙十年（公元1183年）。在此前，浙东连年发生旱、蝗等自然灾害，人民处于饥饿线上。淳熙八年（公元1181年），根据宰相王淮的推荐，朱熹就任提举浙东常平盐茶公事职务，巡视浙东，次年行部台州。根据台州人的告发，朱熹向朝廷上章弹劾原台州知州唐仲友（当时已新任江西提刑，尚未赴任）。由于唐仲友是王淮的同乡和姻亲，朱熹此举在朝野引起了很大的震动。如陈亮给朱熹的信中所说：“台州之事，是非毁誉往往相半，然其为震动则一也。世俗日浅，小小举措已足以震动一世，使秘书得展其所为，于今日断可以风行草偃。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。”（《陈亮集》卷之二十七）陈亮写信时，朱熹已奉祠到武夷山居住，唐仲友也已罢归。但是，朝廷上禁道学的浪潮由此而掀起。先是吏部尚书郑丙上疏说：“近世士大夫有所谓道学者，欺世盗名，不宜信用。”（《道学崇黜》，《宋史纪事本末》卷八十）接着，御史陈贾在面对时，进一步论道学：“臣伏见近世士大夫有所谓道学者，其说以谨独为能，以践履为高，以正心诚意、克己复礼为事。若此之类，皆学者所共学也，而其徒乃谓己独能之。夷考其所为，则又大不然，不几于假其名以济其伪者耶！臣愿陛下明诏中外，痛革此习，每于听纳除授之间，考察其人，摈斥勿用，以示好恶之所在。庶几多士靡然向风，言行表里一出于正，无或肆为诡异，以于治体，实宗社无疆之福！”这些言词是指向朱熹的，孝宗“从之”。（同上）后来的叶绍翁曾论到此事的背景，当朱熹的官司到孝宗手中时，孝宗曾问及王淮，王淮“乃以朱程学，唐苏学为对。上笑而缓其罪。时上方崇厉苏氏，未遑表章程氏也。故王探上之意以为解。”（《四朝闻见录》乙集）

从郑丙、陈贾的言论公布之后，“道学”就作为一种罪名了。其后直学士院尤袤向孝宗进言，为道学辩护：“道学者，尧、舜所以帝，禹、汤、文、武所以王，周公、孔子所以设教。近立此名诋皆士君子，故临财不苟得，所谓廉介；安贫守道，所谓恬退；择言顾行，所谓践履；行己有耻，所谓名节；皆目之为道学。此名一立，贤人君子欲自见于世，一举足且入其中，俱无所免，岂盛世所宜有！愿循名责实，听言观行，人情庶几不坏于疑似。”孝宗说：“道学岂不美之名，正恐假托为名，真伪相乱耳。”（《续资治通鉴》卷一百四十八）郑丙、陈贾所论，并没有对道学的思想内容进行什么批判，他们同孝宗一样，都是着重指责道学的“伪”。从道理上讲，他们的话似乎并无不当；但实际上，当时究竟有谁分清过真伪？从后果来看，以道学为罪，必然殃及学人，使并非道学家的学者也受株连。陈亮的冤狱就是一个明显的例证。

淳熙十一年（公元1184年）初，陈亮被捕入狱。经辛弃疾、罗点等人营救，被无罪释放。出狱后，陈亮给朱熹写信，根据自己的切身感受，说明捕

他入狱的原因：“当路之意，主于治道学耳。亮滥膺无须之祸，初欲以杀人残其命，后欲以受贿残其躯，推狱百端，搜寻竟不得一毫之罪。而撮其投到状一言之误，坐以异同之罪，可谓吹毛求疵之极矣。最可笑者，狱司深疑其挟监司之势，鼓合州县以求赂。”（《陈亮集》卷之二十八）这里说的“监司”，正是朱熹（因朱熹曾任提举浙东常平盐茶公事，故称监司）。由于朱熹同陈亮友谊较深，来往甚密，当权者治道学而株连到陈亮。而如果陈亮定了罪，下一步显然就要治朱熹之罪了。其实，陈亮在思想上同道学的界限是分明的。如他自己所说：“亮虽不肖，然口说得，手去得，本非闭眉合眼，矇矓精神以自附于道学者也。”（同上）陈亮反道学，是思想领域中认真的思想斗争，是以一种学术思想反对另一种学术思想；而郑丙、陈贾等人反道学则不然，他们是用政治手段（如上疏）从外面禁止一种学术，而他们自己在学术上并无建树，这样做实际上不能对道学本身作任何批判，而是以道学为一种罪名来打击学者，这是同陈亮反道学不可同日而语的，也是陈亮本人非常反感的。

到了淳熙十五年（公元1188年），又发生了一起以道学为罪名弹劾朱熹的事件。当时王淮已罢相，朱熹被宰相周必大推荐，入朝奏事，其后任命为兵部郎官。顶头上司兵部侍郎林栗因同朱熹讨论《易》及张载的《西铭》不合，向皇帝上书弹劾朱熹。这个林栗还是有学问的，他曾著有《易解》一书，寄给了朱熹，朱熹批评此书“大纲领处有可疑者”。这是学术之争，本是正常现象，但林栗弹劾朱熹却言过其实，扣了政治帽子。他说：“熹本无学术，徒窃张载、程颐之绪余，为浮诞宗主，谓之道学，妄自推尊。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。今采其虚名，俾之入奏，将置列朝，以次收用。而熹闻命之初，迂延道途，邀索高价，门徒迭为游说，政府许以风闻，然后入门。既经陛对，得旨除郎，而辄怀不满，傲视累日，不肯供职。是岂程颐、张载之学教之然也？望将熹停罢，以为事君无礼者之戒！”（《道学崇黜》，《宋史纪事本末》卷八十）

这次出来为朱熹辩护的，是永嘉学派的学者叶适。叶适当时任太常博士，见到林栗的上疏后，立即作《辩兵部郎官朱元晦状》，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，臣不可不力辨。”叶适指责林栗“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，固未甚害，第恐自此游词无实，谗言横生，良善受祸，何所不有！”（《水心文集》卷之二）显然，叶适是鉴于郑丙、陈贾禁道学而使他的好友陈亮蒙受冤狱的教训，看出林栗以道学为罪，受害的决不止朱熹一人，是很有见地的。叶适的这篇辩护状，是一篇很有意义的文章，学术界至今对此有不同的看法。本书将在适当地方专门予以剖析，以说明叶适论事的深刻和切合实际。

到了光宗绍熙元年（公元1190年），殿中侍御史刘光祖言：“近世是非不明，则邪正互攻；公论不立，则私情交起。此固道之消长，时之否泰，而实国家之祸福，社稷之存亡系焉者也。……臣始至时，闻有讥贬道学之说，而实未^却朋党之分。中更外艰，去国六载，已忧两议之各甚，而恐一旦之

无须之祸：典出东汉末年袁绍、袁术等朝官率兵攻入宫中杀宦官。一些无须的男人亦被错当成宦官而杀。陈亮本非道学家。在当权者治道学时被株连而入狱，因此说自己是“滥膺无须之祸”。

交攻也。逮臣复来，其事果见。因恶道学，乃生朋党，因生朋党，乃罪忠谏。夫以忠谏为罪，其去绍圣几何？陛下即位之初，凡所进退，率用人言，初无好恶之私，而一岁之内，斥逐纷纷，以人臣之私意，累天日之清明。往往纳忠之言，谓为沽名之举；至于洁身以退，亦曰愤懑而然；欲激怒于至尊，必加之以讪讪。事势至此，循默成风，国家安赖！”（《续资治通鉴》卷一百五十二）由此可见，到了光宗时，已不仅仅是禁道学的问题了，“因恶道学，乃生朋党”，至此，庆元党禁已是一触即发，只待时机了。

四 庆元党禁和学术争鸣局面的终结

庆元党禁（全称为伪学逆党之禁）是南宋政治和学术史上的一个重要事件。这次事件的主要打击目标是以朱熹为代表的道学，但事实上并不如此简单。在庆元党禁的实际过程中，不但朱熹一派的道学家受到政治上的打击，那些并非朱熹一派的学者也受到了打击，如陆氏心学的主要传人也被列入党籍而遭禁，甚至连反对朱熹一派的学者，如永嘉学派的主要代表也被列入党籍而遭禁。庆元党禁实际上是南宋当权的统治集团对学术界的一次大规模的、全面的打击。这样做的结果，使得乾道、淳熙年间的那种学术繁荣、学派林立、百家争鸣的局面一去而不复返。因此，庆元党禁是我国历史上知识分子遭受的一场浩劫。

（一）庆元党禁的起因

庆元党禁在做法上模仿元祐党禁，但实际上二者有显著的不同。现代学者余嘉锡先生曾指出：

其实庆元之党祸，与元祐时事迥异。元祐党与熙丰党争，起于诸君子之攻王安石；而庆元之党，起于韩侂胄之挤赵汝愚。安石与侂胄，人品相去天渊，不可以并论。且元祐所争者国事，特诸君子年反熙丰之政，操之已蹙，遂互为消长。迨章惇、蔡京之徒进用，而祸遂中于国家。至于侂胄之与庆元党人，本无深仇积怨，直因不得节钺，以赏薄怨望汝愚。因朱子为汝愚所引，忌其名高，故先去之。又因当时人心愤愤不平，遂以叛逆坐汝愚，以伪学诬朱子，为一网打尽计。……元祐之时，有蜀党、洛党、朔党之目，君子与君子争，庆元之党无是也。独其先朱子尝劾唐仲友，又为林栗所劾耳。然仲友、栗固不在党籍中，即攻伪学之人，亦无一为二人之徒党者。此自截然各为一事。朱子与陆九渊、陈傅良辈讲学虽亦不合，然仍以朋友相终始，未尝如蜀、洛之相攻，有何瑕隙，为小人之所乘乎？（《四库提要辩证》卷六，《史部》四）

余先生此说是符合历史实际的。元祐党人（后又分为蜀、洛、朔党）即所谓旧党与熙、丰党人即新党之争，是关于王安石新法的问题，而庆元党禁中韩、赵之间并无重要的政治分歧。朱熹也曾说：“元祐诸公后来被绍圣群小治时，却是元祐曾去撩拨它来，而今却是平地起这件事出。”（《朱子语类》卷一百七）这是说，被列入庆元党籍的人原来并未去惹韩侂胄一党中人。韩赵发生矛盾，是因为一个并不大的问题。

原来在绍熙五年（公元1194年）太上皇赵昚逝世，光宗赵昚因病不能主持葬礼，知枢密院事赵汝愚为主谋，发动了一起宫廷政变，拥立赵昚之子赵扩（即宁宗）为皇帝，尊赵昚为太上皇，史称“绍熙内禅”。当时韩侂胄是宫廷内臣知閤门事，也参与其事。事成后，韩侂胄希望论功行赏，封他为节度使，遭到了赵汝愚的反对。韩侂胄因此而对赵汝愚产生了怨恨。赵汝愚尊崇道学，把朱熹从湖南召到临安，任焕章阁侍制兼侍讲，做宁宗皇帝的老师。朱熹并未参与“绍熙内禅”之事，对赵汝愚此举有所非议；他也曾劝赵汝愚用厚赏酬韩侂胄之劳，赵汝愚不听。因此，朱熹和赵汝愚很难说是一党。但因朱熹是赵汝愚引荐入朝的，因此，韩侂胄打击赵汝愚还是从排斥朱熹开始。绍熙五年闰十月韩侂胄以内臣的有利条件出内批罢朱熹。庆元元年（公元1195年）二月赵汝愚罢右丞相（赵汝愚任相仅半年），第二年正月死于衡阳。在罢黜朱熹和赵汝愚时，都有一批官员出来为他们辩护，都被罢官远斥。后来，这些人部被以“道学”的罪名打成了“逆党”。

庆元党禁的直接起因是韩侂胄与赵汝愚之间争权夺利的斗争。但是事情也并不如此简单。庆元党禁的特点是党禁和学禁相结合，以政治手段来禁止学术。庆元党禁与元祐党禁的不同，除了前面所引余嘉锡先生所说的以外，还有以下一点：元祐党禁虽然也禁程氏道学，但不占主要地位，主要的还是打击政治上的异己；而庆元党禁则不然，它主要的打击目标是朱熹道学，以政治手段来禁止一种学术，而实际上是使当时所有的学术都遭到禁止。因此，庆元党禁实际上是学禁。而这种以政治手段来打击一种学术，把某种学术（如道学）作为一种罪名的做法，并不从庆元开始。我们前面已经说到，在孝宗朝（甚至高宗朝）就已经这样做了，只不过在那时还没有真正的实行，没有这样大规模地展开罢了。这种做法的深刻的根源，我们留待后面进一步探讨。

总之，当权的统治者争权夺利的斗争和以道学为罪名、以政治手段打击一种学术的做法相结合，是庆元党禁的起因。

（二）庆元党禁的经过：由道学而“伪学”，而“逆党”，逐步升级

庆元元年（公元1195年），“更道学之名曰伪学”。当时有人“言道学何罪，当名曰‘伪学’，善类自皆不安。由是有‘伪学’之目。”右正言刘德秀上言：“邪正之辨，无过真与伪而已。彼口道先生之言，而行如市人所不为，在兴王之所必斥也。”他要求宁宗“以孝宗为法，考核真伪以辨邪正”。诏下其章。（《续资治通鉴》卷一百五十四）

按照以上的逻辑，似乎是把“道学”和“伪学”作了区分。他们只禁“伪学”，并不一般地禁止道学。但是，实际上，他们是把“伪学”作为道学的代名词，禁止“伪学”，也就是禁止道学。

庆元二年（公元1196年）二月，端明殿学士叶翥知贡举。同知贡举、右正言刘德秀言：“伪学之魁，以匹夫窃入主之柄，鼓动天下，故文风未能丕变。请将语录之类尽行除毁。”故是科取上，稍涉义理者，悉皆黜落；《六经》、《语》、《孟》、《中庸》、《大学》之书，为世大禁。（《续资治通鉴》卷一百五十四）八月，太常少卿胡纮上言：“比年以来，伪学猖獗，图为不轨，动摇上皇，诋毁圣德，几至大乱。”他反对有人“倡为调停之议”，而引用历史故事，危言耸听地说：“汉霍光废昌邑王贺，一日而诛其群臣一百余人；唐五王不杀武三思，不旋踵而皆毙于三思之手”，应以为戒。他认为，“今纵不能尽用古法，宜令退伏田里，循省愆咎。”自是学禁愈急。接着，大理司直部褒然上言：“三十年来，伪学显行，场屋之权，尽归其党。请诏大臣审察其所学。”宁宗下诏：“伪学之党，勿除在内差遣。”（《续资治通鉴》卷一百五十四）也就是说不许在朝中做官。到了十二月，又有选人余嘉上书，“乞斩（朱）熹以绝伪学”（同上）。

在这当中，并没有人对“伪学”和“道学”作什么区分。王夫之就曾指出过这种所谓“伪学”的虚伪性，他说：“道学者，非恶声也。揭以为名，不足以为罪。乃知其不类之甚，而又为之名曰‘伪学’。言伪者，非其本心也，其同类之相语以相诮者，固曰道学，不言伪也。”（《宋论》卷十三）

到了庆元三年（公元1197年），道学之禁又升级，由“伪学”而“逆党”。这是由刘三杰首先提出的。是年闰六月，朝散大夫刘三杰入见，论曰：

今日之忧有二：有边境之忧，有伪学之忧。边境之忧，有大臣以任其表，臣未敢轻论。若夫伪学之忧，姑未论其远，请以三十余年而论之：其始有张栻者，淡性理之学，言一出口，嘘枯吹生，人争趋之，可以获利，栻虽欲为义，而学之者已为利矣。又有朱熹者，专于为利，借《大学》、《中庸》以文其奸而行其计，下一拜则以为颜（回）、闵（子骞）；得一语即为孔、孟，获利愈广，而肆无忌惮，然犹未有在上有势者为之主盟。已而周必大为右相，欲与左丞相王淮相倾而夺之柄，知此曹敢为无顾忌大言而能变乱黑白也，遂诱而置之朝列，卒籍其力倾去王淮，而此曹愈得志矣。其后留止之来，虽明知此曹之非，顾势已成，无可奈何，反藉其党与心腹。至赵汝愚，则素怀不轨之心，非此曹莫与共事；而此曹亦知汝愚之心也，垂涎利禄，其为鹰犬以凯倖非望，故或驾姍笑君父之说于邻国，或为三女一鱼之符以惑众庶，扇妖造怪，不可胜数，盖前日为伪学，至此变而为逆党矣。疏入，韩侂胄大喜，即日除刘三杰右正言（《续资治通鉴》卷一百五十四）。

刘三杰这篇对道学的声讨书，集以往谴责道学言论之大成，并把罪名升级为“逆党”，从而把道学之禁推向了高潮。

同年十二月，知绵州王沆上疏，“请置伪学之籍”，宁宗“从之”。于是仿元祐党禁的做法，置《伪学逆党籍》，入籍者凡五十九人。其中有：宰执赵汝愚、留正、王藺、周必大等四人；待制以上朱熹、徐谊、彭龟年、陈傅良、薛叔似等十三人；余官刘光祖、吕祖俭、叶适、杨简、袁燮等三十一人；武臣皇甫斌等三人；士人杨宏中、蔡元定、吕祖泰等八人。（据李心传《道命录》卷七下，又据《续资治通鉴》卷一百五十四）

其实在此之前，这五十九人已经罢官的罢官，远斥的远斥，有的已逮捕，有的已充军，甚至有的已被迫害至死。立《伪学逆党籍》是把以前的排斥打击做了一个总结。

（三）庆元党禁的结果：凡学皆伪，学人遭难

在庆元党禁中，受害的不止朱熹一人，甚至不止道学一个学派。庆元党禁的发动者，置当时学术界各派的分歧和争论于不顾，不问青红皂白，把当时学术界各派的主要人物一网打尽。虽然在庆元以前，张斌、吕祖谦、陆九渊、陈亮这样著名学者已先后去世而幸免于难，但是，只要我们对列入《伪学逆党籍》的名单作一分析，就可以看到，各学派的代表人物仍然样样俱全。

在列入党籍的五十九人中，除了赵汝愚、周必大、留正等政治人物（他们是道学的支持者，但并非道学家）外，在学者当中属于道学家的只占少数。如果按照《宋史·道学传》，只有朱熹和黄灏二人是道学家；如果按照《宋元学案》，属于道学一派的，还有刘光祖（晦翁同调）、楼钥（晦翁私淑）、彭龟年、吴猎、李皇、沈有开、范仲黼（以上为南轩门人），以及蔡元定等。如果说这些人都是“伪学”者，他们的道学是假的，那末，真正的道学又在哪里呢？

再进一步看，在列入党籍的人物中，还有朱熹道学的反对派，其中属于陆氏心学一派的，有杨简、袁燮、徐谊等人，他们是陆九渊去世后心学的主要代表；还有永嘉学派的主要代表陈傅良、叶适、蔡幼学、薛叔似等人。这两派是从不同的角度反对道学观点的。还有吕祖谦的弟弟吕祖俭和族弟吕祖泰等人。他们是东莱学术的继承者，吕学虽有调和诸派和兼收并蓄的特点，但毕竟是不同于朱学的另一学派。如果说这些人都是“伪学”者，那末真正的学术和学者又在哪里呢？

“城门失火，殃及池鱼。”在庆元党禁中，不仅道学即“伪学”，而且是凡学皆“伪”；这些根本不成其为“党”的各学派，都被宠统地称之为“伪学逆党”而予以排斥，为这次党禁的一大特色。

在庆元党禁中，受到打击和损害的还不以列入党籍的五十九人为限，而是士人普遍受害，搞得人人自危。监司、帅守荐举改官，必须在奏牒前声说“非伪学之人”；科举时，应试者必须在状上写明“系不是伪学”五字。（《续资治通鉴》卷一百五十四）在当时，朱熹的“门人故交，尝过其门凛然不敢入”（叶绍翁《四朝闻见录》丁集），甚至“更名他师，……变易衣冠，狎游市肆，以自别其非党。”（《宋史·道学三·朱熹传》）“方是时，士之绳趋尺步，稍以儒名者，无所容其身。”（同上）

庆元六年（公元1200年）三月，朱熹死于建阳之考亭。十一月，“将葬，右正言施康年言：‘四方伪徒，聚于信（信州，今江西上饶市）上，欲送伪师之葬。会聚之间，非妄谈时人短长，则谬议时政得失。乞下守臣约束。’从之。”（《宋史纪事本末》卷八十）因此，“门生故旧至无送葬者。（辛）弃疾为文往哭之曰：‘所不朽者，垂万世名。孰谓公死，凛凛犹生！’”（《宋史·辛弃疾传》）辛弃疾不在党籍，亦非朱熹门生，却能冒死哭祭朱熹。

朱熹一生经历坎坷，临终时处境凄凉。在他死时，连送葬也受朝廷的限制，由此可见庆元党禁对学者打击的严厉。

(四) 党禁之弛和对道学的尊崇

宁宗嘉泰二年(公元1202年)二月,“弛伪学、伪党禁”。当时力主禁学的人已相继去位或去世,韩侂胄“已厌前事”。张孝伯对韩说:“不弛党禁,恐后不免报复之祸。”陈景思劝韩“当勿为已甚”,都被韩所接受。(见《续资治通鉴》卷一百五十六)于是赵汝愚追复资政殿大学士;党人健在者,徐谊、刘光祖、陈傅良、章颖、薛叔似、叶适、林大中、詹体仁、蔡幼学、曾三聘、项安世、范仲黼、黄灏、游仲鸿等,皆先后复官自便。又削荐牒中“不系伪学”一节。十月有旨,朱熹已致仕,可除华文阁待制,依条与致仕恩泽。十二月,周必大复少傅,留正复少保。“自是学禁稍稍解矣”(《道命录》卷七下)。

有的论著认为,禁道学是为开禧北伐做思想舆论准备,这是没有根据的,在庆元党禁期间,并无北伐的策划和行动。相反,弛禁倒是与开禧北伐有点关系。据记载,当时韩侂胄“且欲开边,而往时废退之人,又有以复仇之说进者”(《续资治通鉴》卷一百五十六),在开禧北伐中,党籍中出任将帅者不乏其人。开禧北伐失败后,投降派击杀韩侂胄以求和,这些人又以附和韩侂胄开边的罪名被罢官远斥。由此可见,把道学定为投降理论,禁道学是为抗战做准备,是不符合历史实际的。

宁宗嘉定四年(公元1211年)十二月,著作郎李道传上奏,指出:“往者权臣(按指韩侂胄)顾以此学(按指道学)为禁,十数年间,士气日衰,士论日卑,士风日坏,识者忧之。今其禁虽除,而独未尝明示天下以除之之说,臣窃谓当世先务,莫要于此。”又说:“臣闻学莫急于致知,致知莫大于读书,书之当读者莫出于圣人之经,经之当先者莫要于《大学》、《论语》、《孟子》、《中庸》之篇。故侍讲朱熹有《论语、孟子集注》、《大学、中庸章句》、《或问》,学者传之,所谓择之精而语之详者,于是乎在。臣愿陛下诏有司取是四书,颁之大学,使诸生以次诵习,俟其通贯浹洽,然后次第以及诸经,务求所以教育天下人才,为国家用。”他还重提绍兴年间胡安国以邵雍、程颢、程颐、张载四人“从祀孔子之庙”的建议。但是由于当时西府(按指枢密院)中“有不喜道学者”,未及施行。(《宋史纪事本末》卷八十)到嘉定五年(公元1212年)十二月,国子司业刘燾,请以朱熹《论语、孟子集注》立学,“从之”。(《续资治通鉴》卷一百五十九)从这开始,道学得到官方的承认。

宋理宗赵昀宝庆三年(公元1227年)正月,下诏说:“朕观朱熹集注《大学》、《论语》、《孟子》、《中庸》,发挥圣贤蕴奥,有补治道。朕方励志讲学,缅怀典刑,深用叹慕。可特赠熹太师,封信国公。”绍定二年(公元1229年)九月,改封朱熹徽国公。(《宋史纪事本末》卷八十)理宗淳祐元年(公元1241年)正月,下诏说:

朕惟孔子之道,自孟轲后不得其传,至我朝周敦颐、张载、程颢、程颐,真见实践,深探圣域,千载绝学,始有指归。中兴以来,又得朱熹,精思明辨,折衷融会,使《大学》、《论》、《孟》、《中庸》之旨本末洞彻,孔子之道益以大明于世。朕每观五臣论著,启沃良多。今视学有日,其令学官列诸从祀,以副朕崇奖儒先之意。

在以朱熹从祀孔子庙的同时,又斥王安石为“万世罪人”,罢黜其从祀孔子庙。不久,又封周敦颐为汝南伯,张载为郟伯,程颢为河南伯,程颐为

伊阳伯。（《宋史纪事本末》卷八十）到宋理宗时，程朱道学被定为官方思想。至此，庆元党禁才算彻底结束。但是，在庆元党禁中一起受到迫害的道学以外的各学派，如心学、永嘉学派等，却并没有象道学一样受到尊崇。它们虽然不再遭禁，但没有上升为官方思想而仍是民间的。它们与道学的地位不再平等。在庆元党禁中被破坏的学术争鸣的局面，一去不复返了。

（五）关于庆元党禁的评价

庆元党禁是我国学术思想史上的一个奇特的现象。从它的起因（韩赵权力之争）看似似乎是偶然的，其实不然。在大致叙述了这个事件的过程后，我们要进一步说它是必然的。

为什么在南宋一而再、再而三地出现以政治手段来压制某种学术的现象（从郑丙、陈贾，经林栗，一直到庆元党禁）呢？原因在于，当时封建社会已进入了后期，社会关系已经发生了许多新的变化，从汉代以来一直在思想领域占统治地位的孔、孟儒学，已经不能完全适应后期封建社会的需要。为了维护封建统治，为了封建社会的长治久安，就有一些封建思想家出来进行探讨，把孔、孟儒学加以改造，提出一些新观点，建立一些新体系。这些思想家看问题总是比较深一些，远一些，他们是封建统治阶级的一般利益和长远利益的代表。就南宋而论，朱熹、陆九渊、叶适等都是从不同角度来做这项工作的思想家。如马克思和恩格斯所说：“在这个阶级内部，一部分人是作为该阶级的思想家而出现的（他们是这一阶级的积极的、有概括能力的思想家，他们把编造这一阶级关于自身的幻想当作谋生的主要源泉），而另一些人对于这些思想和幻想则采取比较消极的态度，他们准备接受这些思想和幻想，因为在实际中他们是该阶级的积极成员，他们很少有时间来编造关于自身的幻想和思想。在这一阶级内部，这种分裂甚至可以发展成为这两部分人之间的某种程度上的对立和敌视……”（《马克思恩格斯选集》）人民出版社 1972 年版，第一卷第 52—53 页）就我国后期封建社会来说，究竟哪一种思想体系有利于这个社会的长治久安，需要一个较长时间的历史选择的过程；即使这种思想被思想家们创造出来以后，也往往不被这个阶级中的多数人所认识，尤其是不被这个阶级的政治代表所认识。相比之下，这个阶级的政治代表往往不象这个阶级的思想家那样看得深、看得远，他们所代表的是封建统治阶级的暂时利益和特殊利益，而不象思想家那样代表了该阶级的长远利益和一般利益。由于这种差别，就产生了矛盾，有时这种矛盾会尖锐比起来，形成了封建统治阶级中这两部分人的对立和敌视。在这些封建统治阶级的政治代表看来，维护封建统治有孔孟思想就够了，不必再提出什么新思想、新体系，出现新学派。他们对思想领域中的新东西，往往有一种不信任感甚至恐惧感，生怕新思想、新体系的出现会引起思想的混乱，进而会引起社会的混乱，从而动摇封建统治。特别是当一种新思想得到广泛传播时，如道学在南宋广泛传播，这种恐惧感就越来越强烈。因为任何一种新思想的出现，以及它的初期传播，都是民间性的，非官方的，如朱熹的大量著作和讲学活动，都是在没有官方支持的情况下完成的，陆氏心学和永熹学派的学者也是这样，更不必说终身未仕的陈亮了。而当权的封建统治者由于无暇顾及和思想的局限，往往对这些思想家的思想和活动缺乏理解，总是对他们不放心，甚至视为洪水猛兽。而这些当权者又是握有政治权力的，因此在一定条件下（如人事关系、争权夺利）就出现了同一阶级内两部分人的对立和敌视。南宋历次禁道学直到庆元党禁的发生，其源盖出于此。认清了这种根源，并不是抹煞这种学禁对思想文化的残害，相反，它使我们更清楚地认识到这种文化专制主义（与政治上的专制主义相适应）的危害性。以某种学术为罪，惩治思想犯，是封建文化专制主义的主要特征，在庆元党禁中得到了充分的表现。这种文化专制主义，主要是压制农民阶级的反抗（尤其是禁锢他们的

思想)的；但是，在一定条件下，惩治起本阶级的某种思想和思想家来，也是毫不手软的。扼杀本阶级的有生气的思想，残害本阶级的有远见的思想家，从一个方面表现出封建文化专制主义的反动性。

当然，这种自相残杀，从历史上来看是暂时的。随着历史向前推移，时过境迁，封建统治阶级终于发现，某种思想(如道学)不但对封建制度无害，反而是有利的，它比原有的孔孟儒学更适应封建社会长治久安的需要。到了这时，封建统治者就把原来被压制的学术思想(如道学)和学者(如朱熹等人)尊崇起来，上升为官方思想，而且越抬越高，直到当作神灵供奉为止。到这时，封建文化专制主义就表现为强迫人们接受破抬到官方地位的统治思想(如道学)，谁如果对此非议，就要受到压制和打击。大体说来，一种思想(如道学)后来被抬得多高，同原来被打击得多重成正比；后来所戴上的闪耀着灵光的桂冠，同原来被扣上的政治帽子，构成了一幅绝妙的历史讽刺画。所不同的是，当统治者禁上某种学术(如道学)时，是横扫一切，与此并存的其他学派和学者同时受害；而当一种学术(如道学)被推崇起来时，那些同时受压制的其他学派，却没有受到重视，仍被冷落。在学禁时，各学派的分歧和争论被置之不顾，不问青红皂白，一律打为“伪学”；而道学被抬到官方地位时，它同其他学派的分歧却被注意了，被计较了；其他学派虽与道学同当其难，事后却不能分享其“福”。以百花被杀的代价，换来了一花独放的结果，损失是何等巨大。而收获又是如此的微薄。在封建文化专制主义下面，还能企望有更好的结局吗？

第二章 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。

— “贫匮三世”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，贫匮三世矣。”（《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，家境皆贫匮。徙瑞安后，仍无定居，至光祖才“定为永嘉人”。叶光祖“性拓举，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。”（《致政朝请郎叶公壙志》，《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，而犹得保为士人之家者，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”的士人之家，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“士人之家”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，长幼分殊；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焯。陈焯字民表，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，加之辜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。哲宗元祐年间，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“元祐更化”。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“元祐党籍”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，转侧闾巷间，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）高子莫在鄂州京山（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（上）（一）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“州县卑亢之官”（《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）叶适这次有机会升擢而不应召，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，徐议拔擢，亦无可。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。”（《又乙巳春书之一》，《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；
讥诃致囚箠，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。
念烈僥天回，意大须事匠；
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，弹射坠埃堦。

（《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，廩禄无算，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、刘燿、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）

（二）《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：“使熹果无学术欤？人何用仰之？果有学术欤？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，诋习元祐学术，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，坏处还不大；叶适所担忧的是，这个口子一开，“自此游辞无实，谗口横生，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，那末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《上殿札子》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）

（三）试郡治民，办事务实

淳熙十六年（公元1189年）二月孝宗内禅，太子赵惇即位，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。……陛下严祇寅畏，足以膺受付託；仁恕温厚，足以慰答僭望；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“贵州县关防之要”。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，就翻新花伴，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“详冶司废置之宜”。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。

四从政时期（下）

（一）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《绍熙内禅》）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）六月九日孝宗赵惇死于重华宫，而光宗赵惇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。

工部尚书赵彦逾对赵汝愚说：“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。”赵彦逾说：“既有此御笔，何不便立嘉王？”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。赵彦逾说：“留丞相以足疾求去，天付此一段事业与知院，岂可持疑？禫祭在近，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。知阁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）同为知阁门事。

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、知阁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《蔡知阁墓志铭》，《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。当时是平时时期，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，往往妄称贳积，以为己功”。绍熙末，内藏库（皇宫府库）下文调拨淮东总领所之余财。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）。

（二）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，叶适被御史胡纆所劾，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、叶适的友人也都同时罹难，叶适与他们往来甚少，只与永嘉隐士陈焯过从甚密，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：

生薑门外山如染，山水娱人岁月长。
净社倾城同禊饮，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）余始居生薑门外西湖上，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班逃回临安，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。

（三）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，置器械，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，于已得之地，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，制虜有余”。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，中外恐悚，遂出余金陵，制置江上……（《叶岑书房记》，《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，沟壑深阔，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戎的建议，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！

（四）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，“其民奔进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，“无以处之，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，又将奔进流徙而丧其生乎！”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，淮人奔进南渡，

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，不至狼狽失所”（《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，所宜招徠安集，量加赈贷。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，秋冬入堡，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，不致奔迸求渡，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，目即劝诱流民复业，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，溢“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）这是说，二十余年的政治实践从此终结了，此后将过一种新的生活。在这十余年中，叶适进一步研究从年轻时就崇信的永嘉事功之学，并对他二十余年的政治实践加以总结，从而丰富和发展了永嘉学派的思想，以集其大成。这一阶段的研究成果，集中于他的专著《习学记言序目》之中。

叶适退居水心村时，同辈的著名学者都已去世，来往较多的，只有隐士陈焯，此时年已逾八十；前来问学论事的，大多是一些后辈士人。对当时的生活，他也略有记叙：

余久居水心村落，农蓑圃笠，共谈陇亩间。有士人来，多言场屋利害破题工拙而已。周子实数过余，必示以前辈旧闻，每得一二，耳目鲜醒，置于举业丛中，不啻夜光之照敝帚也。（《题周子实所录》，《水心文集》卷二十九）按照此说，叶适俨然为一隐士；其实也不尽然。以叶适这样一个终生忧国忧民的知识分子，他是不会完全置身于国家民族盛衰兴亡大事之外的。他虽身居水心村，对天下大事如金与蒙古战事及宋金关系等仍有所留意。

叶适居水心，不顺心之事颇多。嘉定四年十二月，终身伴侣高氏夫人去世，享年五十二岁。叶适不胜悲痛，追忆其贤：

为余妻，赁舍甚贫，闭一闾，终日不闻声。亲馊粥 十余盘，鱼肉鲑菜略具，人或以为难。官视禄上下，月储以奉舅，次伯叔群从，无余。所食者，太湖葱、城东菘芥尔。服饰进止常俨然，见者皆尚其华整，不知其敝故洗刷而然也。晚岁，三子始育，始有宅居，稍垦田，不市，然自处一如其初。盖其刚简无欲，余所惮；其静密有智，余所服；其多能而易解，缓急中程，识事本末，大抵余所资以为家也。（《高令人墓志铭》，《水心文集》卷十八）可见叶适一生，得其妻之助甚多。高氏少叶适十岁，不寿而终，因其操劳过度。当时，叶适感到“既老而休，且病且衰，且暮且尽，而高氏迫不余待，遂弃余，以是使余无顺亲和戚而为之扞托也，是亦不足悲乎！”（同上）

《宋史》本传与《宋元学案》皆作“忠定”。1960年出土的《叶适墓志铭》作“文定”（《文物》1962年第九期），今从之。

六叶适的著作

《水心文集》，由叶适门人赵汝说编次刊行，用编年法，“集起淳熙壬寅（按即九年，公元1182年），更三朝（按指孝宗、光宗、宁宗三朝）四十余年中，期运通塞，人物散聚，政化隆替，策虑安危，往往发之于文”（该书赵汝说序）。据宋人陈振孙说：“《水心文集》二十八卷，《拾遗》一卷。”（《直斋书录解题》卷十（八）这种编年本到明时已无完本。明正统年间，赣人黎谅搜集名目不同的各种残本，得“其各集中所作札、状、奏议、记、序、诗、铭并杂著，成篇章者得八百余篇，编集汇次，分为二十九卷，其所著经传子史，编为《后集》，总名曰《水心先生文集》”（该书黎谅序），于景泰二年（公元1451年）刊行。《四库全书总目》所著录及商务印书馆影印《四部丛刊》中的《水心文集》，都是明刊本，但只有二十九卷，并无黎序所谓《后集》。清光绪八年（公元1882年），瑞安人孙衣言又据钱桂森所藏黎刻二十九卷本校正重刊，曾增入重辑的《补遗》一卷，成三十卷，为现存《水心文集》较好的版本。

《水心别集》，不知最初由何人刊行。陈振孙说：“《别集》十六卷”，又说：“《外集》（按即《别集》）者，前九卷为《制科进卷》，后六卷号《外稿》，末一卷号《后总》，专论买田贍兵。”（《直斋书录解题》卷十八）《进卷》写于为母服丧时，曾单独刊行，朱熹见过，有批评，并称其欲毁板，“亦毁得是”（《朱子语类》卷一百二十三）。据《别集》卷十五后叶适自跋，《外稿》是淳熙十二年他由苏州入都，为准备应召对而写的，“稿属四十余篇”，获对后，无复诘难，“遂箠藏不出矣”，嘉泰四年（公元1204年），叶适丁父忧居家，将《外稿》编次定稿，准备“他日以授案、宓（叶适二子）焉”（《水心别集》卷十五）。但《后总》一篇述及女真、蒙古战事及宋绝币罢和，为嘉定年间事，是后来写的。清同治九年（公元1870年），遵义人李春和据其师孙衣言所藏本重刊《水心别集》，内容、编次与陈振孙所述之宋本相同，可见其保存了宋本的原貌。

1960年，中华书局将孙刻本《水心文集》（二十九卷，《补遗》一卷）和李刻本《水心别集》（十六卷）合编为《叶适集》分三册出版，但《文集》和《别集》二名及其卷目仍分别保留。为避免重复，把《文集》中与《别集》重复的文章正文全部删除，只保存目录，而保存《别集》的完整。

《习学记言序目》，是叶适评论历代学术著作的专著，共五十卷。凡经十四卷，诸子七卷，史二十五卷，宋文鉴四卷。“子案既以先志编次，谗今越（按即绍兴府）帅新安汪公（名纲），侵木郡斋”，门人孙之弘作序，是为宋嘉定本。据孙序称，该书成书分二阶段，“初，先生辑录经史百氏条目，名《习学记言》，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”（孙之弘序）。由此可见，《习学记言序目》之外并无另一《习学记言》。《四库全书总目》著录于《子部·杂家类》。到清光绪年间，“《习学记言》五十卷，亦颇已散失”。当时瑞安人黄体芳与其师孙衣言处各有缮本，黄体芳据孙衣言校本于光绪十年（公元1884年）五月付刊，次年刊成于江阴，并由黄体芳作序。

民国十七年（公元1928年），永嘉人黄群据黄体芳刻本与三种抄本校其异同，并假文澜阁本（按即《四库全书》本）对勘，再次刊印。1976年中华书局以黄体芳刻本为底本，吸收黄群校本的成果，并参考北京图书馆藏瞿

氏明抄本和上海图书馆藏叶氏清初抄本，改正错字，调整章节次第，统一标题，加了标点，用简化汉字，分二册出版发行。

第三章 永嘉学派概论

南宋乾道、淳熙年间，学术繁荣，人才辈出，温州尤盛。“温多士，为东南最”（《宋元学案》卷七十四《慈湖学案·徐凤传》），陈亮有“人物满东瓯”之赞誉（《陈亮集》卷三十九）。在温州（永嘉）地区的众多学者中，在学术思想上最有成就、最具特色的，是薛季宣、陈傅良、叶适一脉相承而由叶适集其大成的永嘉事功学派，历史上一般称为永嘉学派。

对永嘉学派在南宋学术界所处的位置，清代学者全祖望在《宋元学案》中为《水心学案》所作的按语中，是这样评定的：

乾、淳诸老既没，学术之会，总为朱、陆二派，而水心断断其间，遂称鼎足。

这就是说，在南宋中期学术界，存在三大学派：以朱熹为代表的道学；以陆九渊为代表的心学；独立于二者之外的还有以叶适为代表的事功之学。三者成鼎足之势。全祖望此说，定永嘉事功之学为道学和心学之外的独立学派，是很对的；但是，他忽略了当时同样著名、并且旗帜鲜明地“左袒非朱、右袒非陆”的以陈亮为代表的永康学派。之所以如此，原因有二：一是全祖望把陈亮和叶适视为学术上的互为同调（这应该说是对的）；二是在他看来，陈亮在学统上无所承接，因此虽与朱、陆对立，但不能称为鼎足之势，而叶适在学统上是承接程颐的。他说：

永嘉以经制言事功，皆推原以为得统于程氏，永康则专言事功而无所承，其学更粗莽。（《宋元学案》卷五十六《龙川学案》）

黄百家也说：

永嘉之学，薛、郑俱出自程子。是时陈同甫亮又崛起于永康，无所承接。然其为学，俱以读书经济为事，嗤黜空疏、随人牙后谈性命者，以为灰埃。亦遂为世所忌，以为此近于功利，俱目之为浙学。（同上）

这里所说的“俱目之为浙学”，是指当时人把永嘉和永康两派合而称之。就永嘉和永康都反对空谈性命而重事功而言，这样统称也无不可；说陈亮独树一帜而学无所师承，也非不实之词；但说永嘉之学在学统上承接于程颐，则尚需进一步研究。对这个问题，从古代一直到现代，都有不同看法，我们不可用简单的方法回答“是”与“否”，而应进行历史的具体的分析。

一 永嘉之学与永嘉学派

我们所说的“永嘉学派”，指的是什么呢？

在回答这个问题之前，我们应对学派的概念有个起码的规定。只有那些具有独立的学术见解、并形成思想体系的学者，方可指为某学派。按照这个要求，永嘉学派就不是一个单纯的地域概念，而是一个学术称谓，并不是所有永嘉地区的学者都可归之为永嘉学派的。因此，我们可以把“永嘉之学”和“永嘉学派”加以区别。前者是泛指自北宋以来籍贯在永嘉地区的学者而言；后者则是特指从薛季宣、陈傅良等到叶适所构成的一个学派，这个学派就叫永嘉学派，也称永嘉事功之学。显然，永嘉之学包括了永嘉学派，前者包括较广，后者所指较狭。在南宋，与朱陆鼎足而三者，就是后者。

叶适在《温州新修学记》中记录了温州太守留茂潜在嘉定七年所说的两段话：

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。颇益衰歇，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，兴王远大之制，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。（《水心文集》卷之十）这虽是留茂潜的话，但为叶适记录在自己的文章中，看来叶适是同意的。从历史的角度看，这两段话概叙了同称为“永嘉之学”的两条线索：一条是从周行己到郑伯熊，一条是从薛季宣到陈傅良。我们先顺着这两条线索，看看永嘉之学的历史发展，然后再比较一下两者的异同。

第一条线索始于周行己。据陈振孙说：

周行己……十七入太学，有盛名，师事程伊川，元祐六年（公元 1091 年）进士，为太学博士，以亲老归，教授其乡，……永嘉学问所从出也。（《直斋书录解題》卷十七）周行己与许景衡、刘安节、刘安上、戴述、赵霄、张辉、沈躬行、蒋元中等九位永嘉人，于北宋神宗元丰年间就学于太学，号称“永嘉九先生”。与此同时，在京师就学的，还有鲍若雨、潘闵和陈经正兄弟等七人。这些人都是程门学生，但也不尽然。全祖望说：

世知永嘉诸子之传洛学，不知其兼传关学。考所谓“九先生”者，其六人及程门，其三则私淑也。而周浮址、沈彬老又尝从蓝田吕氏游，非横渠之再传乎？

鲍敬亭辈七人，其五人及程门。……吾浙学之盛，实始于此。而林竹轩者，横塘之高弟也，其学亦颇启象山一派。（《宋元学案》卷三十二《周许诸儒学案序录》）全祖望是浙东人，对如此众多的浙籍学者传播中原学术文化到浙，很引为自豪。但这里有两点值得注意：一是周行己、沈躬行不但是程氏学的传播者，而且曾就学于张载学术的传人吕大忠、吕大钧、吕大临兄弟，是张载关学的再传；二是许景衡弟子林季仲的思想，已露出了后来陆九渊心学的苗头。全祖望曾引用了林季仲的一首诗来说明这一点：

儒生底用苦知书，学到根源物物无。
曾子当年多一唯，颜渊终日只如愚。
水流万壑心无竞，月落千山影自孤。

把手沙头莫言别，与君原不隔江湖。

全祖望认为，这首诗的思想“已开象山宗旨矣”（《宋元学案》卷三十二《横塘门人·林季仲传》）。

北宋时这样多的永嘉学者学得洛学、关学并传播开来，为什么推周行己为“永嘉学问所从出”呢？全祖望说：“永嘉诸先生从伊川者，其学多无传，独先生（指周行己）尚有绪言。南渡之后，郑景望私淑之，遂以重光。……然则先生之功不可没也。”黄百家也说：“伊洛之学，东南之士，（杨）龟山、（游）定夫之外，惟许景衡、周行己亲见伊川，得其传以归。景衡之后不振，行己以躬行之学，得郑景望为之弟子。”（以上均见《宋元学案》卷三十二《周许诸儒学案》）这就是说，周行己的地位如此重要，同郑景望是他的私淑子弟有很大关系。

郑景望名伯熊，与其弟伯英（字景元）齐名，永嘉人，时人称为大郑公、小郑公。郑伯熊是绍兴十五年（公元1145年）进士，官至直龙图阁知宁国府、建宁府。郑伯英是隆兴元年（公元1163年）进士第四名，但无意仕进，只做过几任幕职，即辞官居家养母。绍兴年间，秦桧禁程氏学、禁私家修史，实行愚民政策。而郑伯熊、伯英兄弟在永嘉传播程氏学，有很大影响。“方秦氏以愚擅国，人自识字外，不知有学。独景元与其兄，推性命微眇，酌古今要会，师友警策，惟统纪不接是忧，今天下以学名者，皆出其后也。”（《郑景元墓志铭》，《水心文集》卷二十一）郑伯熊在任福建提举时，“首雕程氏书于闽中，由是永嘉之学宗郑氏。……乾、淳之间，永嘉学者连袂成帷，然无不以先生兄弟为渠率。”（《宋元学案》卷三十二《周许诸儒学案·郑伯熊传》）对郑伯熊、伯英兄弟在学术上所起的作用，叶适有如下的评论：

余尝叹章（即章惇）、蔡氏（蔡京父子）擅事，秦桧终成之，更五六十年，闭塞经史，灭绝理义，天下以佞谀鄙浅成俗，岂惟圣贤之常道隐，民彝并丧矣。于斯时也，士能以古人源流，前辈出处，终始执守，慨然力行，为后生率，非瓌杰特起者乎？吾永嘉二郑公是也。

（《归愚翁文集序》，《水心文集》卷十二）叶适在这里猛烈地抨击了“绍圣以来弊政”（其中包括“元祐党禁”），一直到秦桧的禁程氏学，这是当时一般知识分子的普遍看法。这个看法包含两个方面：一是对王安石变法的否定态度；一是对由于政治斗争而在学术上用政治手段来禁止某种学术（如程氏学）的反感。前就一方面来说，叶适还未能摆脱当时一般知识分子的普遍的偏见（叶适有此偏见还有他的特殊的社会关系的原因）；就后一方面来说，叶适的批评是有道理的（这与他为朱熹的辩护一脉相承。）叶适把二郑放在这样一个历史背景下来评论他们的学术活动，认为他们起了拨乱反正的作用，是对后来学者起表率作用的奇伟（瓌杰）之士，这个评价是比较高的。

至此，我们已简略地考察了从周行己等北宋元丰“永嘉九先生”到南宋郑伯熊、郑伯英的情况及其在学术上的作用，也就是“永嘉之学”的第一条线索。在这一百年时间里，这些永嘉学者把中原产生的二程、张载的道学思想传播到永嘉地区，而且在“元祐党禁”和秦桧禁程氏学产生了消极影响的背景下，重振程氏学，使之发扬光大。这些工作的结果，就在永嘉地区造成了一个良好的文化氛围，建立了创立新的独立学派的学术文化地基和前提条件。如果没有从“永嘉九先生”到二郑公的百年工作，要在空地上形成永嘉学派，那是不可想象的。

在充分肯定了从“永嘉九先生”到二郑公的“永嘉之学”的作用之后，我们还要指出他们的局限性，这就是：他们还只是传播洛学、关学思想到永嘉地区，只是地域上的扩张；他们恪守师说，少有变通。因此，他们只不过是程门（连带还有张、吕之门）之别传，道学的一个分支而已，还没有形成一个独立的学派；这时的“永嘉之学”，是后来与朱、陆鼎足而三的永嘉学派这座大厦赖以建立的地基，但还不是大厦本身。作为“弥纶以通世变”的永嘉学派，是从薛季宣开始，经陈傅良发展而由叶适集其大成的。

二永嘉学派的形成与发展

第二条线索始于薛季宣。全祖望说：

永嘉之学统远矣，其以程门袁氏之传为别派者，自艮斋薛文宪公始。艮斋之父学于武夷，而艮斋又自成一家，亦人门之盛也。其学主礼乐制度，以求见之事功。

（《宋元学案》卷五十二《艮斋学案序录》）全祖望说得明白，薛季宣“自成一家”，“其学主礼乐制度，以求见之事功”，因而是永嘉事功学派的开创者。

薛季宣，字士隆（《宋史》和《宋元学案》作士龙），号艮斋，永嘉人。生于南宋高宗绍兴四年（公元1134年）六月，卒于孝宗乾道九年（公元1173年）七月，终年仅四十岁。其父薛徽言是程氏洛学私淑弟子胡安国的门人。绍兴议和时，薛徽言坚决反对，在高宗前与秦桧当面辩论，“廷争移晷，中寒疾卒”（陈傅良：《薛公行状》，《止斋集》卷五十一），遗疏犹论秦氏主张之非。这年薛季宣才六岁。继而母亲胡氏亦染病下世，遂为其伯父薛弼所收养。薛弼曾任岳飞参谋。薛季宣随薛弼宦游各地，因得“逮事过江诸贤，闻中兴经理大略。……喜从老校退卒语，得岳（飞）、韩（世忠）二三大将兵间事甚悉”（吕祖谦：《薛常州墓志》，《东莱文集》卷七），深受军旅知识和爱国思想的熏陶。十七岁时，薛弼亡故，薛季宣辟为荆湖南路安抚司书写机密文字。在此之后，薛季宣问学于湖襄间著名学者袁溉。薛季宣记述问学袁溉的情况道：

袁先生讳溉，字道洁，汝阴人也，……初，从二程先生（按指程颐）学，闻蜀薛先生（名富顺）名，……薛翁以所学授之，……先生自六经百氏，下至博奕、小数、方术、兵书，无所不通。诵习其言，略皆上口，于《易》、《礼》说尤邃。……走尝得于先生授教，其所以为诱进者甚博。……又尝闻先生言，盖尝以所学纂一文字，凡四类：曰理，曰义，曰事，其一今忘之矣。从问义理之辨，先生曰：“学者自当求之，他人之言善，非吾有。”走请终身诵服斯语。（《浪语集》卷三十二《袁先生传》）可见薛季宣的事功思想，受袁溉的影响很大。

隆兴二年（公元1164年）薛季宣由鄂州武昌县令任满回永嘉，开始设帐授徒，陈傅良即为其得意门生，徐元德、薛叔似、王楠、沈有开等也都曾从薛季宣学。由薛季宣开始，永嘉之学别开生面，自成一家。黄宗羲道：

永嘉之学，教人就事上理会，步步著实，言之必使可行，足以开物成务。盖亦鉴一种闭目合眼，矇矓精神，自附道学者，于古今事物之变不知为何等也。（《宋元学案》卷五十二《艮斋学案》）这就是说，薛季宣开启的永嘉之学，是有鉴于空谈性命而不通古今事物之变的“自附道学者”而发的，具有“就事上理会”，“言之必使可行，足以开物成务”的特色的事功之学。从此之后，永嘉事功之学就由程门别传转而为独立学派，与程氏道学分道扬镳了。清代四库馆臣评论《浪语集》时也是这样说的：“季宣少师事袁溉，……晚复与朱子、吕祖谦等相往来，……然朱子喜谈心性，而季宣兼重事功，……其后陈傅良、叶适等相祖述，而永嘉之学遂别为一家。”（《四库全书总目》卷十六）

首先，薛季宣对道家们空谈义理的学风提出了批评，目之为“异端”。他说：“今之异端，言道而不及物。”（《浪语集》卷二十五）又说：“语道而不及事，……而清谈脱俗之论，诚未能无恶焉。”（同上）这种离开“物”与“事”来谈论“道”，从而把“道”与“事物”割裂开来的“异端”之说，是很有害的。他认为，认识“道”与“理”，应该从事物开始。“第于事物

之上，习于心无适莫，则将大理自见，持之以久，会当知之。”（《浪语集》卷二十三《答陈同甫书》）对于程朱道学把“道”看成是离开“器”而独立存在的本体，而“器”只是“道”之用（体现）的说法，薛季宣提出了异议：

夫道不可迹，未遽以体用论。见之时措，体用宛若可识，卒之何者为体，何者为用？即以徒善徒法为体用之别，体用固如是邪？（同上）针对这种割裂“道”与“器”的关系的观点，薛季宣明确地阐述了自己的道不离器的观点。他说：

曰道曰器，道无形舍，器将安适哉？且道非器可名，然不违物，则常存乎形器之内。昧者离器于道，以为非道，遗之，非但不能知器，亦不知道矣。（同上）例如，儒者常说的“上达”以“知天”，薛季宣说：“知天而后可以得天之知”，就是说，只有认识天，才能得到关于天的知识；这样的认识和知识，“决非学异端遗形器者之求之见”（同上）。由上可见，薛季宣在当时哲学的重大问题是同程朱道学根本对立的。他以在道与器（事、物）的关系上的唯物主义观点，反对了程朱道学的唯心主义观点，这是薛季宣开创的永嘉学派自成一家的根本标志。

在此基础上，薛季宣强调为学要切于实务，要“学以致用”，把义理和事功统一起来，反对不实的空言。他教导学生和后辈，要研究有利于民生计的实学，“讲明时务本末利害，必周知之，无为空言，无戾于行”（《浪语集》卷二十五《答象先（薛叔似）侄书》）。他以唯物主义观点解释“经制”，从经史百家之学中探索出有用于当今之世的学问。“自《六经》之外，历代史、天官（天文）、地理、兵、刑、农、末（工商）……，靡不搜研采获。……尤邃于古封建、井田、乡遂、司马之制，务通于今”（《止斋集》卷五十一《薛公行状》）。楼钥说：“惟薛氏后出，加以考订千载，自井田、王制、司马法、八阵图之属，该通委曲，真可施之实用。”（《攻媿集·宋故宝谟阁待制赠通议大夫陈公神道碑》）薛季宣的好友吕祖谦也称赞说：“士龙坦平坚决，所学确实有用”，“于世务二三条，如田赋、兵制、地形、水利，甚曾下工夫，眼前殊少见其比”（《东莱文集》卷三《与朱元晦书》）。尤为可贵的是，薛季宣针对南宋政治、军事、财赋等方面的弊端，提出了不少改革主张，如依靠民兵防边、裁减冗官冗兵、革除吏胥在收税中的舞弊、合理使用人才等，这对后来叶适提出一系列改革方案都有很大的启示。

继薛季宣而起并传其学的第一人是陈傅良。陈傅良，字君举，号止斋，温州瑞安人，生于宋高宗绍兴七年（公元1137年）。青年时就是永嘉地区的有名儒士，在家乡授徒讲学，以观点新奇而引起轰动。叶适曾生动地叙述当时的情景：

初讲城南茶院时，诸老先生传科举旧学，摩荡鼓舞，受教者无异辞。公（指陈傅良）未三十，心思挺出，陈编宿说，披剥溃败，奇意穿甲，新语懋长；士苏醒起立，骇未曾有，皆相号召，雷动从之，虽靡他师，亦籍名陈氏。由是其文擅于当世。（《宝谟阁待制中书舍人陈公墓志铭》，《水心文集》卷十六）可见青年陈傅良真有一种破旧创新的气势，敢想敢说，不同凡响，而当时他还不过是一个布衣儒士呢！但是，陈傅良并不以此为满足。

公不自喜，悉谢去，独崇敬郑景望、薛士隆，师友事之。入太学，则张钦夫、吕伯恭相视遇兄弟也。四方受业愈众。（同上）陈傅良师事郑伯熊、薛季宣，而得季宣之学为多。《宋元学案》叙述薛季宣与陈傅良的关系：

薛良斋过之，启以其端，已而束书屏居。良斋又过之，问治何业，先生陈其所得。良斋曰：“吾惧子之累于得也。”于是往依良斋而卒学焉。茅茨

一间，聚书千余卷，日考古咨今于其中，盖从游者凡七八年。……先生既得之（按指薛氏之学），而又解剥于《周官》、《左史》，变通当世之治具条画，本末粲如也。（卷五十三《止斋学案》）按照叶适所说，陈傅良师事郑伯熊、薛季宣，而又与张栻、吕祖谦相处亲密，情同兄弟，吕祖谦尤其赞赏陈傅良。然而，还是有所不同。

公之从郑、薛也，以克己兢畏为主，敬德集义。于张公尽心焉。至古人经制，三代治法，又与薛公反复论之。而吕公为言：“本朝文献相承，所以垂世立国，然后学之内本末未备矣。”公犹不已，年经月纬，昼验夜索，询世旧，繙史牒，蒐断闻，一事一物，必稽于极而后止。千载之上，珠贯而丝组之，若目见而身折旋其间，吕公以为其长不独在文字也。（《宝谟阁待制中书舍人陈公墓志铭》，《水心文集》卷十六）

从叶适的叙述中我们可以看到陈傅良对郑、薛（尤其是薛）与对张、吕的不同态度。因此，全祖望说：“陈止斋入太学，所得于东莱、南轩为多，然两先生皆莫能以止斋为及门。”（《宋元学案》卷五十三《止斋学案》）至于朱熹，则更对薛季宣、陈傅良的学术深为不满。如黄百家所说，薛季宣之学，“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（即朱熹）之徒所不喜，目之为功利之学。”（《宋元学案》卷五十二《艮斋学案》）

然而吕祖谦说陈傅良“其长不独在文字”，确实不是虚言。陈傅良对“治体”有较深入的研究，提出了一些独到的见解，其中还有改革弊政的设想，这就把薛季宣的思想向前推进了。对此，叶适有很高的评价。

公既实究治体，故常本原祖宗德意，欲减重征，捐末利（按指政府放弃对工商业的经营），还之于民，省兵薄刑，期于富厚。而稍修取士法，养其理义廉耻为人材地，以待上用。其于君德内治，则欲内朝外庭为人主一体，群臣庶民并询迭谏，而无雍塞不通之情。凡成周之所以为盛，皆可以行于今世，视昔人之致其君，非止以气力负荷之，华藻润色之而已也。呜呼！其操术精而致用远，弥纶之义弘矣。

……今公亦考元祐、庆历，上极建隆，以达乎绍兴之后，将栉理弦续，起废疾解倒悬而燠然之。使公而得尽其用，则未知于四人（按指春秋时鲁之臧文仲、郑之子产、齐之晏婴、晋之叔向）者孰先后也。

（《宝谟阁待制中书舍人陈公墓志铭》，《水心文集》卷十六）显然，陈傅良对“治体”的研究，以及提出的改革措施，同叶适后来提出的改革建议，是一脉相承的。然而，陈傅良生不逢时，要实现自己的抱负，稍有作为，即屡遭阻难。在任太学录时，刚议论科举敝法，“拘于常而习于故”的保守派就出来反对；在任福州通判时，断事明曲直辨是非，“畏其明而苦其快”的昏庸之辈却指责他为“专”；孝宗、光宗都对陈傅良比较赏识，但谗臣、忌者交相离间，“流言转易，应和喧然，而公之道不得行矣。”直到庆元党禁，陈傅良本是朱熹道学的反对派，却仍被列入《伪学逆党籍》，罢官远斥。泰嘉二年弛禁，才得复官，但年事已高。泰嘉三年（公元1203年）卒于官（宝谟阁待制），享年六十七岁。叶适感慨说：“余于公所以叹其开物之易而周身之难，成名之厚而收功之薄也。悲夫！”（同上）

陈傅良有学侣黄度，字文叔，越新昌（今绍兴市新昌县）人。“公志在经世，而以学为本。学终其身，不私己见为足，不名一家。有《诗》、《书》五十卷，《周礼》五卷，得义理所安为多，诸儒罕能过也。”（《故礼部尚书龙图阁学士黄公墓志铭》，《水心文集》卷二十）叶适将陈傅良所著《周

礼说》与黄度之《周礼》相比较，认为各有千秋：

同时永嘉陈君举亦著《周礼说》十二篇，盖尝献之绍熙天子（光宗），为科举家宗尚。君举素善文叔，论议颇相出入。所以异者，君举以后准前，由本朝至汉，逆而通之；文叔以前准后，由春秋、战国至本朝，沿而别之。（《黄文叔周礼序》，《水心文集》卷十二）

关于陈傅良，还有一个插曲。据叶绍翁（叶适的门人）记载，陈傅良早年以《春秋》应举，与其门人蔡幼学同游太学。而蔡幼学研究《春秋》成就超过老师，于是陈傅良就改由词赋应科举，结果成绩“为中兴冠”。朱熹视为畏友，曾对其门人说：“以伯恭、君举、同父合做一个，方纔是好。”显然是认为三人各有其短长。朱熹晚年注《毛诗》，与陈傅良的意见发生分歧，但陈傅良不肯与朱熹辩论。叶绍翁说：

考亭先生晚注《毛诗》，尽去序文，以“彤管”为淫奔之具，以“城阙”为偷期之所。止斋得其说而病之，谓“以千七百年女史之彤管，与三代之学校，以为淫奔之具，偷期之所私，窃有所未安。”不与考亭先生辨，考亭微知其然，尝移书求斯《诗说》。止斋答以“近公与陆子静斗辨无极，又与陈同父争论王霸矣。且某未尝注诗，所以说诗者，不过与门人学子讲义，今皆毁之矣。”盖不欲佐陆、陈之辨也。今止斋诗传方行于世云。（《四朝闻见录》甲集）

陈傅良讲学于永嘉，从学者甚众。除叶适（叶适师事陈傅良，见其生平部分）外，著名学者也不乏其人。如蔡幼学，字行之，瑞安人，生于高宗绍兴二十四年（公元1154年），卒于宁宗嘉定十年（公元1217年），终年六十四岁，官至兵部尚书。稚年从陈傅良学，朝夕侍侧者十年，傅良勉以前辈学业。“观行之所著书，大率在古人经制治术讲求，终其身固未尝名他师也。”（《宋元学案》卷五十三《止斋学案》）虽然蔡幼学出自陈门，与朱学判然相别，在庆元党禁中亦难逃厄运，罢职奉祠凡八年。叶适长他四岁，但对他非常敬重：

公内负实力，而忧世至深。愤耻复仇，无悠悠碌碌之论；节减与民，无奇奇怪怪之策。所知必立，所立必遂，不前锐而后挫，不外强而中弱。……非公师友深虑而知化，孰能考次熙宁而后，节敛目取，民困兵骄，所以致患之由，而告于上（按指孝宗）哉！（《兵部尚书蔡公墓志铭》，《水心文集》卷二十三）蔡幼学优国优民，论学行事平实，终生坚持不变。到嘉定年间，永嘉学派的著名学者或死或退，蔡幼学仍立朝中。嘉定十年，宋金关系发生新的变化，蔡幼学力排众议，提出了自己的积极主张，果然是“不前锐而后挫”。

叶适说：

初，我币（即岁币）已入，值虜有难，不暇受。稍定，则以兵扣边索，中外恟惧，无不言当亟与。公为尚书，即日请对，明其不然，始诏与虜绝。因请“固本根以弭外虞，示意向以晓众志，公汲引而材谋奋，审怀附而南北亲”。条序简捷，士皆惊诵，谓何勇之决也！

上（按指宁宗）方倚以经度西北，而公病矣。呜呼！岂亦所谓鞠躬尽力，死而后已乎！（同上）蔡幼学“固本根以弭外虞”，同叶适的“议和不可，独有守淮”的主张，同出一辙。可惜南宋朝廷已为史弥远为首的投降派所控制，不能付诸实行，终于不能自保。

三叶适在永嘉学派中的地位

如前所述，从薛季宣到陈傅良的永嘉之学，“弥纶以通世变”，亦即经世致用，已突破了由永嘉九先生和二郑所承接和传播的二程洛学的传统，成为具有功利主义特色的独立学派，即永嘉事功学派。但是，薛季宣、陈傅良还没有来得及系统地清算他们所师承的二程思想的影响，在一些命题上仍承袭了道学的传统观点。这个任务是由叶适来完成的。叶适师承薛季宣、陈傅良，而又在他们的基础上把永嘉事功学派的思想向前发展，一方面比较深入地清算了他们所师承的二程道学思想，另一方面把永嘉事功之学系统化，从而集其大成。全祖望指出：

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旨，未可以方隅之见弃之。乾、淳诸老既没，学术之会，总为朱陆二派，而水心断断其间，遂称鼎足。（《宋元学案》卷五十四《水心学案》上）

说叶适与薛季宣、陈傅良之间“其学始同而终异”，基本上是符合事实的。因为叶适对薛、陈的思想不但有继承，还有发展。他有自己的创见，提出了“卓然不经人道”的新思想，从而提高了永嘉学派的地位，而与朱、陆二派鼎足而三。但是，说“永嘉功利之说，至水心始一洗之”，则不符合事实。因为叶适并不排斥功利之说，相反，正是叶适对永嘉功利之说作了系统的论证，为其提供了更深的理论基础，从而把永嘉功利之学推向前进了。

那末，叶适与薛季宣、陈傅良“其学始同而终异”之“异”，表现在哪里呢？

首先，是治学道路上的歧异。黄百家说：“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，其徒益甚。此亦一时灿然学问之区也，然为考亭之徒所不喜，目之为功利之学。”（《宋元学案》卷五十二《艮斋学案》）这就是说，薛季宣、陈傅良是沿着一条“治史”的道路来建立“功利之学”的。叶适则不然，他在治学上走的是一条治经的道路。在《习学记言序目》中，虽然对大量的史籍作了评论，以此来阐发自己的思想，但他着重研究的还是儒家的经书，他以经为自己理论的出发点，以解经作为阐发自己理论的主要形式，以尧到孔丘之道为自己理论的前提。他把自己的功利思想建立在阐发儒家经书的理论上，从而走出一条与以往永嘉学派学者不相同的道路。在当时，人们往往把治史与功利等同为一事，如朱熹就这样看；全祖望也囿于此，看到叶适由治史转而治经，就以为他不再坚持功利之学了。其实，以治经来明功利，正是叶适的一大特色。钱穆先生认为：“故言宋学精神，厥有两端，一曰革新政令，二曰创通经义。”（《中国近三百年学术史》第一章《引论》）叶适于此两端兼而有之，以创通经义而倡言革新政令，亦即由治经而明功利，从而把义理与功利结合起来。

其次，叶适对程朱道学的理论基础作了比较系统的批评。薛季宣、陈傅良只是一般地批评了道学家空谈义理的错误，他们着重从正面阐发了自己的功利思想，而对道学的理论基础还未作直接的深入批评。叶适则通过对儒家经典的系统研究，批评了道学的思想渊源和理论基础。全祖望说叶适“言砭古人多过情，其自曾子、子思而下皆不免”，似乎对此有所不满。实际上，

叶适并非为批评曾参、子思而批评曾参、子思，他是通过对曾参、子思的批评而否定曾参、子思、孟轲这个承传系统对孔丘的嫡传地位，从而在这个要害部位上把道学家所标榜的“道统”拦腰截断，以推翻所谓“道统”论。在对道学的批评中，这是最有力的一击，充分体现了叶适思想的批判精神。这是叶适所做出的超过其前人的贡献。确如全祖望所说，叶适“不仅如象山之诋伊川”，他对道学的批评是系统的、深入的，因此在根本上实现了永嘉学派同二程道学的决裂，而以一个独立学派的面貌出现于南宋学术界。

综合以上两个方面，叶适有破有立，有体有用，既批评了道学的理论基础，又建立了功利之学的理论基础，从而集永嘉事功学派之大成，使之与朱陆二派鼎足而立。

与此相应的是叶适与陈亮的永康之学的区别。陈亮的功利之学也是走治史的道路，通过研究历史上的帝皇王霸之学来论证其功利思想。叶适在治学道路上与陈亮不同，已如上述。陈亮是曾经同朱熹直接开展过辩论的，但他与朱熹所辩论的是王霸义利问题，虽然争论得很激烈，但也仅限于历史观和道德观层面的问题，尚未在更深的理论层次上与朱熹交锋。叶适对道学的批评要比陈亮更深入更系统一些，理论性更强一些。还有，陈亮在与朱熹辩论中所持的观点，与叶适也有差别。陈亮认为汉唐之君可与三代之君相接，叶适则不以为然。叶适强调尧舜三代之统，以寄托自己的政治和社会理想；但他明确反对程氏“三代天理，汉唐人欲”之论，认为三代之君也有人欲，汤武灭染纣，只可言有功，不免有惭于德；至于汉唐诸君，则连功都谈不上。他说：

尧舜三代之统既绝，学者寂寥，莫能推与，不得不从汉唐，然其道德固难论，而功亦未易言也。……如汉高祖唐太宗，与群盗争攘竞杀，胜者得之，皆为己富贵，何尝有志于民！以人之命相乘除而我收其利，若此者犹可以为功乎？今但当论其得志后不至于淫夸暴虐，可与百姓为刑赏之主足矣，若便说向汤武成康，大义一差，万世不复有所准程，学者之大患也。

（《唐书一》，《习学记言序目》卷三十八）这段话虽没有直接批评陈亮，但明显地与陈亮所说汉高祖唐太宗“无一念不在斯民”相反对。叶适与陈亮之所以有此分歧，也是由二人的不同治学道路所引起的。叶适以治经而推重尧舜三代之道，由此而阐发出义理，以为其功利思想的理论基础，作为其革新现实政治的依据，而不从汉唐的历史中寻求依据，这是与陈亮不同的。

四水嘉学派产生和发展的条件

上面我们已经分别考察了永嘉之学的两条线索：一条是从周行己到郑伯熊，一条是从薛季宣到陈傅良（后继者还有叶适和蔡幼学）。两条线索前后相接，其共同处是都导源于程颐的洛学和张载的关学（主要是洛学）。其相异处是前者仅仅是把中原的关学、洛学传播到永嘉地区，但恪守师说未有创新，因而尚未形成一个独立的学派；而后者则在前者的基础上有所创新，重事功而通世变，自成一派，而与程氏洛学根本对立，在南宋与朱熹道学、陆九渊心学鼎足而三。两条线索的异同，历史上已有定论，但在理论上如何理解，尚需进一步分析。

到现代，胡适之、冯友兰先生教授《中国哲学史》，皆未论及永嘉之学。1926年，吕思勉先生在上海沪江大学讲授《中国哲学史》以理学为主要内容，成《理学纲要》一书于1928年出版。其中有《浙学》一篇，论及永嘉学派：

浙学分永嘉永康二派。永嘉一派，道原于薛良斋，而大成于叶正则。与宋时所谓理学者，根本立异。薛良斋问学于袁道洁，袁道洁问学于二程，故永嘉之学，亦出伊洛。良斋好言礼乐兵农，而学始稍变。陈君举继之，宗旨亦与良斋同。然不过讲求实务，期见诸施行而已。（君举颇主《周官》，谓不能以王安石故，因噎废食。）于伊洛宗旨，未尝显有异同也。至叶水心出，而其说大变。水心之意，以为圣人之言，必务平实。凡幽深玄远者，皆非圣人之言。理学矩矱，当推周、张、二程，其哲理皆出于《易》。故水心于《易》，力加排斥……（《理学纲要》商务印书馆1928年版，第131页）吕先生说永嘉学派源出于伊洛而又与理学“根本立异”，总的来说是对的；但又说薛、陈之学“于伊洛宗旨未尝显有异同”，就有点自相矛盾，此其一。第二，吕先生述永嘉之学源于伊洛而不及“九先生”，又不及二郑之中兴程氏学，亦似有所欠缺。

此后，又有何炳松先生出来，发表了“几个大胆的主张”：

第一，就是认定南宋以后，我国的学术思想还是三个系统，由佛家思想脱胎出来的陆九渊一派心学，由道家思想脱胎出来的朱熹一派道学，和承继儒家正宗思想而转入史学研究的程颐一派。第二，就是认定南宋以后程颐一派的学术流入浙东演化而成为所谓前期的浙东史学。（《浙东学派溯源》，商务印书馆1933年版，第6页）对浙东学派，何先生又作进一步论述：浙东的学派在南宋初期分为永嘉和金华两大支。永嘉一支创始于许景衡和周行己诸人而中兴于郑伯熊和薛季宣；至于金华一支的蔚起刚刚在永嘉一支中兴的时候，而以吕祖谦、陈亮和唐仲友三个人为首领。这两支中人都是直接或者间接承继程氏的学说。所以浙东的学派实在就是程氏学说的主流，在南宋时代和朱陆两家成一个鼎足三分的局面。（同上书，第204页）我们看到，吕思勉先生有所欠缺之处，何炳松先生都补上了。但是，何先生只注意到永嘉学派（他把它包括在浙东学派之中）源于程氏学的一面，而抹煞了永嘉学派的思想与程氏道学的根本对立（与此相关的是夸大了程学与朱学的差异），因此又从吕先生的观点上后退了。朱陆都是南宋的两大学派，而与之鼎足而三的却要从北宋拉出一个程颐来，实在有些不伦不类；这样实际上是否认了永嘉学派是一个独立学派，把它看成仅仅是程氏学的附属品，这就贬低了永嘉学派的地位，从黄宗羲、全祖望的观点上后退了。

其实，把朱学看成是由道家脱胎出来，把陆学看成是由佛家脱胎出来，

也不是新看法，朱陆两家在辩论时都这样互相指责。在思想史上，追究某种学术的渊源，不但是一种论证的方法，也是一种论辩的工具。朱嘉指责陆学为“禅”；陆九渊则追究朱熹所祖述的周敦颐《太极图》来源于道士陈传。朱陆互相指责未免失之偏颇，但也不为无据。因为宋明理学（无论是道学还是心学）是儒、道、佛三教融合的结果，朱陆如此，程颐岂能例外？程朱异同，历来学者有所辨析，近出钱穆先生《朱子新学案》考之尤详。朱嘉本人曾有明确表示：“某说大处自与伊川合，小处却时有意见不同。”（《朱子全书》卷二十三）程学在南宋的主流是朱学而非浙东学术。何先生忽视大处之合而夸大小处之不同，将程朱分为二系统；又将永嘉学派附于程学之后，而忽视其根本对立，是与历史事实不相符合的。

这里涉及一个如何看待永嘉学派与洛学、关学的继承和批判的关系问题。从北宋元丰年间开始，诸永嘉学者在永嘉地区传播洛学、关学，是很有意义的。因为在北宋时，永嘉地区虽然经济比较发达，但地处偏远，远离政治、文比中心，在学术文化方面同中原地区有较大差距，这种物质生产和精神生产的不平衡、不相对称的状况，是通过“永嘉九先生”传播中原学术文化开始改变的。他们所做的这种工作，开了风气之先，成了当地学术文化发展的先驱，使他们的后继者有所承接，因此，叶适对此十分珍视。他说：

余观自古尧、舜旧都，鲁、卫故国，莫不因前代师友之教，流风相接，使其后生有所考信。今永嘉徒以僻远下州，见闻最晚；而九人者，乃能志志开道，蔚为之前，岂非俊豪先觉之士也哉？然百余年间，绪言遗论稍已坠失，而吾侨浅陋，不及识知者多矣。幸其犹有存者，岂可不为之勤重玩绎之软？”（《题二刘文集后》，《水心文集》卷二十九）在这里，叶适表明了他在学术文化观上的两个重要的思想：一是重视学术文化在历史上的前后承接的关系，这种“流风相接，使后生有所考信”，是学术文化发展的一个重要条件；二是重视学术文化由中心区向“僻远”地区传播的作用，这种传播是使学术文化上较为后进（“见闻最晚”）的地区变为较先进地区的条件。前者是学术文化的纵向继承关系；后者是学术文比的横向扩散关系。叶适从这两个方面来评价“永嘉九先生”，就对他们的作用看得比较深入，也比较准确。这个评价不仅适用于“九先生”，也适用于南宋时的永嘉学者郑伯熊、郑伯英等人。他们为永嘉学派的产生打下了基础，准备了前提条件。这在前面已说过了。由薛季宣到叶适的永嘉学者，就是在先辈们所提供的思维材料的前提下，进行加工改造，创为新说，形成独立的永嘉学派的。

叶适的上述学术文比观的合理因素是很显然的。按照马克思主义观点，任何一种思想体系，作为社会意识形态，它的产生和发展，其根源和动力深藏于社会的经济关系之中（这个根本观点当然是作为封建时代的思想家所达不到的，我们也不能以此来要求叶适）；但是，这种社会意识一旦产生，就有其相对独立性，就有其独立的发展道路。如恩格斯所说：意识形态是由所谓的思想家有意识地、但是以虚假意识完成的过程。推动他的真正动力始终是他所不知道的，否则这就不是意识形态的过程了。因此，他想象出虚假的或表面的动力。因为这是思维过程，所以它的内容和形式都是从纯粹的思维中——不是从他自己的思维中，就是从他的先辈的思维中得出的。他只和思维材料打交道，他直率地认为这种材料是由思维产生的，而不去研究任何其他的、比较疏远的、不属于思维的根源……历史思想家（历史在这里只是政治的、法律的、哲学的、神学的——总之，一切属于社会的

而不仅仅属于自然界的领域的集合名词)在每一科学部门中都有一定的材料,这些材料是从以前的各代人的思维中独立形成的,并且在这些世代相继的人们的头脑中经过了自已的独立的发展道路。(《马克思恩格斯选集》人民出版社1972年版第四卷第501页)这就是说,一定的社会意识形态产生和发展的深刻根源和真正动力是一定社会的经济基础,是与一定社会生产力相适应的经济关系的总和。但是,这种社会意识形态一旦产生,就有其相对的独立性,有其自身的相对独立的发展道路,都要同前人的思维中所形成的思维材料打交道。一般意识形态如此,作为更高的意识形态的哲学,更是如此:

每一个时代的哲学作为分工的一个特定的领域,都具有由它的先驱者传给它而它便由以出发的特定的思想资料作为前提。……经济发展对这些领域的最终的支配作用,在我看来是无疑的,但是这种支配作用是发生在各该领域本身所限定的那些条件的范围内:例如在哲学中,它是发生在这样一种作用所限定的条件的范围内,这种作用就是各种经济影响(这些影响多半又只是在它的政治等等的外衣下起作用)对先驱者所提供的现有哲学资料发生的作用。经济在这里并不重新创造出任何东西,但是它决定着现有思想资料的改变和进一步发展的方式,而且这一作用多半也是间接发生的,而对哲学发生最大的直接影响的,则是政治的、法律和道德的反映。(同上书,第485—486页)就永嘉学派来说,它无疑是在永嘉地区比较发达的社会经济(包括商品经济)的基础上产生的。在当时,温州已经是东南地区重要的工商城市,从北宋末到南宋初七十余年中,温州人口由16万多增到90多万。由于未遭兵火之害,社会比较安定,工农业生产有较大的发展。粮食产量较高,“上田收米三石,次等二石”(《桂阳军劝农文》,《止斋集》卷四十四)。温州的造船业在北宋末岁额已达600艘,与明州(今宁波)同居全国之首。手工作坊众多,生产具有温州地区特色的漆器、鬲纸、瓷器等产品,丝织业“机户”也开始出现,这些手工业产品不但在全国销售,甚至出口到海外。如漆器曾远销到真腊(今柬埔寨)。农产品也商品化,叶适曾谈到当时谷价:“每杠谷计钱三十贯文。”(《水心别集》卷十六)温州地区著名的匝柑是国内市场上的抢手货:“岁当重阳,(柑)色未黄,有采之者,名曰摘青,舟载江浙间。”“贩而适远者,遇涂柑则争售。”(韩彦直:《桔录》序言及卷下《采摘》)茶叶和盐也是流通的主要商品。在温州所属永嘉、平阳、瑞安、乐清四县中,有永嘉、天富(属平阳)、双穗(属瑞安)三大盐场(《宋史·地理志》),所产盐行销内地,而私贩多于官卖(见《宋史·食货志》)。四县境内,有八镇、二十二个小市,为商品交换场所。绍兴元年以前,温州设有市舶务,管理海外贸易。在杭州、明州(今宁波)曾设市舶司。有宋一代,温州和东南地区社会经济的发展,出现了一批有钱的工商业主。虽然当时占统治地位的仍是封建经济制度,但商品经济的发展和工商业主无疑是社会经济中的新因素。温州地区社会经济的发展,必然影响永嘉学者的思想,经济关系是它的最深的根源。但是,在北宋时,永嘉地区的经济就已经相当发达了,却并没有自然而然地直接产生出永嘉学派来。只有在“九先生”开始把中原学术文化传播到“远僻”之州以后,经过百年的代代相传的延续过程,才为永嘉学派的产生,准备了足够的思维材料,具备了永嘉学派的学者们所由以出发进行加工改造的思想前提。从这个意义上说,叶适所说的某地学术文化的发展,“莫不因前代师友之教,流风相接,使其后生有所考信”,是非常正确的。这里有继承的一面,也有批判的一面。前者叶适已明确指出

了，后者叶适（也包括薛季宣、陈傅良）在实际学术活动中做到了。因此，永嘉学派是中原文化同东南沿海地区的经济社会相结合的产物，这是第一。

第二，永嘉学派的产生与温州地区比较发达的社会经济条件有着特殊的关系；但是，永嘉学派的主要代表人物，如薛季宣、陈傅良、叶适等，他们所活动的范围也不限于温州地区。尤其是叶适，他一生的足迹，遍及浙闽、吴楚、两淮、湖湘等长江流域和沿海地区，在当时都是经济比较发达的地区（当时岭南是边僻之地，是安置流放人员的处所），因此，永嘉学派的产生还有南宋的一般经济基础。也就是说，永嘉学派虽有其地域的特性，但并非是一个单纯地域的概念，他们所面对的是一个全国的问题，他们的思想具有一般性。对此，叶适用“乡”与“天下”的关系来作了论述。他说：

自孟子为论世尚友之说，始轻视一乡之善。盖天下所同善者犹未足也，况一乡哉！按《周官》，乡即国也，……然则一乡之所谓君子者，固无往而不为君子矣。夫疑天下之善不足于一乡，而又以一乡之善不足于天下者，惑也。（《草庐先生墓志铭》，《水心文集》卷十九）这就是说，不要把地方性的利害是非与全国性的利害是非对立起来，地方性与全国性、个别性与一般性是统一的。一乡之善即为天下之善，天下之善即为一乡之善，“疑天下之善不足于一乡，而又以一乡之善不足于天下”，是不对的。一方面，抹煞了地方性，就没有全国性，否定了个别，一般也就不存在；另一方面，又不能局限于地方性，而应把地方性提高到全国性来考察，从个别性提高到一般性，才有意义。叶适指出：

不徒善其身者，以人治身而不以身治人；必并淑于乡者，以天下准其乡而不以乡准天下。《诗》云：“他山之石，可以攻玉。”况人之同类，天下之同域哉！其智之交相明，其材之交相成，不既多矣乎！（《送林子炳序》，《水心文集》卷十二）这个“以天下准其乡而不以乡准天下”，是叶适看问题的一个重要的思想方法，也表明了永嘉学派的一个重要特点，就是它是能够超越地区的局限而面向全国，考察全局性和一般性的问题的。之所以能如此，是因为“人之同类，天下之同域”，具有其共同性，有着共同的（也就是一般的）基础，虽然他还没有意识到这个共同的基础是社会经济条件。

第三，无论是温州地区的特殊经济基础，还是南宋的一般经济基础，都只能间接地对永嘉学派的产生和发展起作用，对此直接起作用的，主要是政治因素。在中原沦为敌手、宋朝仅保有半壁河山而且经常面临亡国危险的情况下，对金的战、和、守的问题，始终是南宋政治的首要问题。当时阶级矛盾和民族矛盾交织在一起，而民族矛盾是主要矛盾。忧国忧民的爱国热情，政治上反对苟安求和、主张复仇和恢复故土的立场，使得永嘉学者去研究当时政治、经济、军事上的弊政，寻求救国救民的道路，探索改革弊政的措施。严酷的现实和改弱图强的迫切愿望，使永嘉学者逐渐认识到空谈义理、忽略事功的程朱道学的不合事理，不切实用，不能解决国家民族的实际问题，因而与之分道扬镳。虽然当时朱熹、张栻等道学家在政治上也是反对苟和、主张抗战的，但他们不敢面对现实。不去研究和解决实际问题，而是试图通过“正心诚意”这样的空洞议论去回避现实问题，因而不能为永嘉学派所苟同。永嘉学者始而传播程氏道学为程门之别传，后又与之在观念上决裂，而独树一帜，另立一派，其中政治上的推动是直接的，经济原因是间接的（虽为间接，但也并非无迹可寻）。第四，宋南渡后，随着东南新的政治中心的形成，中原文化也南移，中原学者纷纷南迁，南方又崛起一批新的学者，形成各种

学派。永嘉学者与同时代的著名学者朱熹、张栻、陆九渊、吕祖谦、陈亮等都有程度不同的交往，互相交流思想、切磋学问、开展争论、辨析异同，从而使他们见闻（用现代语言说叫“信息”）大增，眼界宽阔，为他们提供的由以出发的思想资料，也远远超过“永嘉九先生”所传播的程氏洛学（以及张、吕、关学）。这也就是如叶适所说的“其智交相明，其材交相成”了。因此，叶适所说的“师友之教”，“流风相接”，不但包括前后的纵向承接关系，也包括同时代学者之间的横向交流关系。没有这样的条件，永嘉学派的形成和发展也是不可能的。可以对此作出反证的是，洛学、关学的故乡中原地区，在被女真统治者占领后，原来的学术文化并无发展，终金之世，其统治者和文人学士既不知有道学、心学，也不知有永嘉、永康之学。虽然金朝统治者也是尊崇孔、孟儒学的。之所以如此，是因为北宋的那种文化氛围已不存在了。

第四章 叶适思想的判精神

叶适晚年所完成的《习学记言序目》一书，是当时一部使人耳目一新的学术著作。当叶适退居水心村时，乾、淳年间活跃一时的著名学者都已相继谢世，叶适有条件对南宋的学术作一个批判性的总结。这个批判总结，是站在永嘉学派的立场，直指朱陆之道学与心学，并且追根溯源，对以往的经、史、百家都作了认真的研究，提出了自己独特的见解，充分体现了他的严谨的治学态度、独立思考的精神和批判的精神。因此，《习学记言序目》是南宋的一部重要的学术思想史专著，引起后人的高度注意。南宋的陈振孙说该书“自孔子之外，古今百家，随其浅深，咸有遗论，无得免者。”（《直斋书录解题》卷十）宋末元初的黄震说：“水心纯力排老庄，正矣；乃并讥程伊川，则异论也。”（《慈溪黄氏日记钞分类》卷六十八）黄东发学宗程朱，把叶适批评程颐斥为“异论”，不免为门户之见。到清代，纪昀更具体指出：其书（《习学记言序目》）乃辑录经、史、百家，各为论述。……所论喜为新奇，不屑摭拾陈语。故陈振孙……谓其……义理未得为纯明正大。刘克庄……亦谓其讲学析理，多异先儒。今观其书，如谓“太极生两仪”等语为文浅义陋，谓《檀弓》肤率于义理而蹇缩于文词，谓孟子、子产不知为政，仲尼“不为已甚”语皆未当，此类诚不免于骇俗。然如……言《国语》非左氏所作，以及考子思生卒年月，斥汉人言《洪范》五行灾异之非，皆能确有听见，足与其雄辩之才相副。至于论唐史诸条，往往为宋事而发，其识尤未易及。特当宋之末世，方恪守洛、闽之言，而适独不免于同导，故振孙等不满之耳。（《四库全书提要·子部·杂家类》）纪晓岚之评论，较陈、黄为平实；认叶适“所论喜为新奇，不屑俯拾陈语”，并非贬词；至于“为宋事而发”，其实不限于“论唐史诸条”，而是《习学记言序目》中所有论史条目的一个指导思想。

需要指出的是，善于独立思考，“不屑摭拾陈语”的批判精神，并非叶适一个人独有，而是南宋学术界的一种普遍精神和治学态度，是一种社会思潮。这种敢于怀疑陈说，创立新说的精神和态度，是南宋学术繁荣、学派林立的一个重要条件。叶适的老师陈傅良在家乡讲学时，敢于披剥陈说，出语新奇，从而醒世骇俗，引起轰动的情景，前面已叙述过了；就是永嘉学派在学术上的对立面朱熹，也是一个敢于怀疑旧说和勇于创新之人。朱熹和吕祖谦合编的《近思录》就记录了二程的主张“学者要先会疑”（《河南程氏外书》卷十一）。朱熹还说：

读书无疑，须教有疑。有疑者却要无疑。到这里，方是长进。（《朱子语类》卷十一）某向时与朋友说读书，也教他去思索，求所疑。近方见得，读书只是且恁地虚心就上面熟读，久之自有所得，亦自有疑处。盖熟读后，自有窒碍，不通处是自然有疑，方好较量。（同上）怀疑当然不是治学的目的，但是治学过程中的一个必不可少的环节。与此相应，朱熹主张学者不可只守旧说，而应有新意。

学者不可只管守从前所见，须除了，方见新意。

如去了浊水，然后清者出焉。（同上）因此，朱熹批评那种不敢疑旧说、不敢立新论的“懒惰”作风：

今世上有一般议论，成就后生懒惰。如云不敢轻议前辈，不敢妄立论之类，皆中怠惰之意。前辈固不敢妄议，然论其行事之是非，何害？固不可凿空立论，然读书有疑，有所见，自不容不立论。其不立论者，只是读书不到

疑处耳。（同上）当然，如果朱熹仅仅是说说而已，这还算不了什么。朱熹不但这样说，而且这样做：他疑经。经，历来是只可注、疏，不可疑的；朱熹却敢于怀疑。如他对古文《尚书》提出怀疑，就是很大胆的。他说：汉儒以伏生之《书》为今文，而谓安国之《书》为古文。以今考之，则今文多艰涩，而古文反平易。或者以为今文自伏生女子日授晁错时失之，则先秦古书所引之文皆已如此。或者以为记录之实语难正，而润色之雅词易好，则暗诵者不应偏得所难，而考文反专得其所易。是皆有不可知者。至诸序之文，或颇与经不合。如《唐浩》、《酒浩》、《梓材》之类。而安国之序，又绝不类西京文字。亦皆可疑。（《朱文公文集》卷六十五）朱熹是从比较了《尚书》今古文之不同而怀疑的：“某尝疑孔安国《书》是假书”（《朱子语类》卷七十八）；又疑《书序》不可信。这两疑还同陈亮讨论过：

《书序》不可信，伏生时无之。其文甚弱，亦不是前汉人文字，只似后汉末人。又《书》亦多可疑者，如《康诰》、《酒诰》二篇，必是武王时书。人只被作洛事在前惑之。……《梓材》一篇又不知何处录得来，此与他人言皆不领。尝与陈同甫言。陈曰：“每常读，亦不觉。今思之诚然。”（同上）显然，陈亮是受了朱熹的启发，同意了他的看法。此外，朱熹还同吕祖谦讨论过。

在视六经为神圣的时代，敢于疑经，是一件了不起的事。与此同时，朱熹还敢于对其祖师提出异议。朱熹道学，祖述周张二程，本人程门嫡传，但他对程颐的批评，也不含糊：

“允恭克让”，程先生说得义理亦好，只恐《书》意不如此。程先生说多如此，《诗》尤甚。然却得许多义理在其中。（《语类》卷七十八）

伊川解经，是据他一时所见道理恁他说，未必便是圣经本旨。要之他那个说，却亦是好说。（同上，卷一百零五）这是说程颐解经多失本旨，是把自己的“义理”加上去的。据钱穆先生统计，仅《语类》辨二程解经失误，有二三百条，以伊川为特多。（《朱子新学案》中册第829页）如此批评祖师，时人亦不以为怪，可见是一种风气。“吾爱吾师，尤爱真理”（亚里士多德语），不独古希腊有之。无怪乎，连朱熹的大弟子黄也对《近思录》有所异议，说“此书首言太极，非近思，乃远思也”。这话受到明人杨慎的称赞，说勉斋不失为“朱子之忠臣也”（《升庵外集》卷六十）。

以上所述，说明疑经、非师在南宋学术界是一种时尚。叶适生活在这样一种文化氛围中，为其熏陶，受到启迪，敢破陈说，敢发新论，独立思考，勇于批判，也就毫不奇怪了。

一 叶适对《易》的批判

历史上所传下来的《周易》，分“经”和“传”两部分。《易经》包括八卦、六十四卦、三百八十四爻，以及说明卦、爻的卦辞、爻辞。相传伏羲画八卦，周文王演为六十四卦。《易传》包括《彖》上下、《象》上下、《系辞》上下、《文言》、《序卦》、《说卦》、《杂卦》十篇，又称《十翼》，自两汉以来都说是孔丘所作。有宋以来，欧阳修就开始在《易童子问》中怀疑“十翼”为孔丘所作的说法。但道学家们却不予理会，仍守旧说，并据此大做文章，以宣扬他们的“义理”。《易》学在道学中占了相当重要的地位。叶适对《周易》的批判性研究，就是针对道学家的《易》学而发的。他说：

自有《易》以来，说者不胜其多，而淫诬怪幻亦不胜其众。孔子之学，无所作也，而于《易》独有成书，盖其忧患之者至矣。不幸而与《大传》以下并行，学者于孔氏无所得，惟《大传》以下之为信。虽非昔之所谓淫诬怪幻者，然而依于神以夸其表，耀于文以逞其流，于《易》之道犹日出入焉而已。余既条其大指，稍厘析之，诚涣然如此，则孔氏之成书翳而复明，《易》之道其庶几乎！（《习学记言序目》卷四，本章中以下引此书只注卷数）叶适这里所说“虽非昔之所谓淫诬怪幻者”，显然是指“今世”之学者，而他对《易》“条其大指，稍厘析之”，就是为了批驳那种“依于神以夸其表，耀于文以逞其流”的浮文虚论。具体来说，有如下一些：

（一）否定“伏羲画八卦”、“文王演为六十四卦”说

叶适认为，所谓“伏羲文王作卦重爻”的说法，“与《周官》不合，盖出于相传浮说，不可信”（卷三）。可见他怀疑“伏羲画八卦”、“文王演为六十四卦”的传统说法的根据是《周礼》（即《周官》）所记载的材料。他说：

大卜（即太卜，周代的一种官名）“掌三易之法：一曰《连山》，二曰《归藏》，三曰《周易》，其经卦皆八，其别皆六十有四”。占人“以八卦占筮之八”，故筮人“掌三易以辨九筮之名”。详此，则《周易》之为二易，别卦之为六十四，自舜禹以来用之矣。而后世有伏羲始画八卦，文王重为六十四，又谓纣囚文王于羑里，始演《周易》，……学者因之有伏羲先天、文王后天之论，不知何所本始。（卷七）

这就是说，“伏羲画八卦”、“文王重为六十四”的说法是没有根据的。他又分别批驳说：

后世之言易者，乃曰“伏羲始画八卦”，又曰“以代结绳之政”，神于野而诞于朴，非学者所宜述也。（卷四）学者所述，应该有根有据；而“伏羲始画八卦”之说，是“神于野而诞于朴”的相传浮说，无根无据，不可信。他又进一步批驳“文王演《周易》”之说：

然则《周易》果文王所改作，而后世臣子不以严宗庙，参《典》《谟》，顾乃藏之于太祝，等之于卜筮，何媿媿其先君若是哉？（卷七）

这是说《周易》不过是藏于太祝的占筮之书，把这说成是周文王所改作，是不合王朝的体统的。因此，叶适认为：“《周易》者，知道者所为，而周有司所用也。”其作者不可考，“《易》不知何人所作”（卷四十九）。

叶适以唯物主义观点来说明八卦：

日与人接，最著而察者八物，因八物之交错而象之者，卦也。此君子之所用，非个人之所知也。（卷三）

他又以变化观点来说明“易”：

以其义推之，非变则无以为易，非经非别则无以尽变，古人之所同者，不知其安所从始也。（卷四）

从以上两方面说，易卦都是“不知其安所从始”，很难归于某具体人的；“君子之所用”的“君子”，也并非哪一两个人，而是指“周有司”，即周代的史祝之官，“所用”就是占筮之用。正因如此，所以《周易》中，凡卦之辞，爻之繇，筮史所测，推数极象，比物连类，不差毫发。（卷七）

由此可见，把八卦附会到伏羲身上，把六十四卦说成是文王所演，是根本不能成立的。破了这个陈说，叶适从根本上破除两宋道学家把《易》附会《河图》、《洛书》，编造所谓“伏羲先天、文王后天之论”，认为此说“不知何所本始”，也就顺理成章了。

（二）对《易传》为孔丘所作提出怀疑

叶适说“《易》不知何人所作”，不但指《易经》，也包括《易传》，也就是《十翼》。他在怀疑“伏羲文工作卦重交”的同时，对《十翼》为孔丘所作也提出了怀疑：

言“孔氏为之《彖》、《象》、《系辞》、《文言》、《序卦》之属”，亦无明据。《论语》但言“加我数年，五十以学《易》”而已，《易》学之成与其讲论问答，乃无所见，所谓《彖》、《象》、《系辞》作于孔氏者，亦未敢从也。

（卷三）在这里，叶适对“十翼”为孔丘所作全体上是怀疑的，认为此说“无明据”，“未敢从”；但是他又肯定《彖》、《象》二辞为孔丘所作：

《彖》、《象》辞意劲厉，截然著明，正与《论语》相出入，然后信其为孔氏作无疑。（卷三）孔子独为之著《彖》、《象》。盖惜其为他异说所乱，故约之中正以明卦爻之指，黜异说之妄，以示道德之归。（卷四十九）

这样一来，就与前面在全体上怀疑《十翼》为孔丘所作自相矛盾了。这是叶适论学的一个小小的不严密处。在肯定《彖》、《象》为孔丘所作之后，对“十翼”的其他诸篇，叶适都否定其为孔丘所作：

至于所谓《上下系（辞）》、《文言》、《序卦》，文义重复，浅深失中，与《彖》、《象》导，而亦附之孔氏者，妄也。（卷三）

其余《文言》、《上下系（辞）》、《说卦》诸篇，所著之人，或在孔子前，或在孔子后，或与孔子同时，习《易》者会为一书，后世不深考，以为皆孔子作也。（卷四十九）当然，叶适肯定《彖》、《象》为孔丘所作，其余不是，有以《彖》、《象》为《易》之正，而其他篇非正的意思在里面。如他在论《乾》卦时说：

乾《文言》详矣，学者玩《文言》而忘《彖》、《象》。且《文言》与《上下系（辞）》、《说卦》、《序卦》之说，嚶嚶焉皆非《易》之正也。（卷一）

按《上下系（辞）》、《说卦》浮称泛指，去道虽远，犹时有所明，惟《序卦》最浅鄙，于《易》有害。（卷四）

尖锐地批评了《文言》、《上下系（辞）》、《说卦》、《序卦》等《十翼》中的大多数篇章为“浮称泛指”，“去道甚远”，非《易》之正。叶适肯定录辞、象辞为孔丘所作，但是，恰恰是象辞和象辞，为历代习《易》者（包括宋代的道学家）所不重视，他们总是利用《十翼》（除《彖》、《象》外）大做文章。“故《彖》、《象》掩郁未振，而《十翼》讲诵独多。”（卷四十九）叶适对此深为不满。而叶适否定《十翼》（即《易传》）为孔丘所作，也就抽掉了道学家立论的根据。

在我国封建时代的文化典籍中，“经”具有特殊的地位。“传”作为“经”的解释，地位低于“经”。如《春秋》的《左氏》、《公羊》、《谷梁》三传，只是《春秋》经的附属品。但《易传》由于被附会为孔丘所作，却取得了与《易经》同等的“经”的地位。叶适敢于否定《易传》为孔丘所作，也就否定了它的“经”的地位，这同他认为《周易》“不知何人所作”，只不过是“周有司所用”的卜筮之书一样，都是很大胆的举动，是当时的“疑经”思潮的一个组成部分，对后世也有很大影响，是值得称道的。

(三) 对“易有太极”等说的批判

前面所述叶适对《易》的作者提出的怀疑，其中已涉及到《易传》某些内容。下面我们再看叶适对《易传》内容所作的批判，其中最重要的，首先是对道家奉为“宗旨秘义”的“易有太极”的批判。他说：

“易有太极”，近世学者以为宗旨秘义。按卦所象惟八物，推八物之义为乾、坤、艮、巽、坎、离、震、兑，孔子以为未足也，又因《象》以明之，其微兆往往卦义所未及。故谓《乾》各正性命，谓《复》见天地之心，言神于《观》，言情于《大壮》，言感于《咸》，言久于《恒》，言大义于《归妹》，无所不备矣。独无所谓“太极”者，不知《传》何以称之也？自老聃为虚无之祖，然犹不敢放言，曰“无名天地之始，有名万物之母”而已。至庄、列始妄为名字，不胜其多，始有“太始”、“太素”、“未始有夫未始有无”茫昧广远之说。传《易》者将以本原圣人，扶立世教，而亦为“太极”以骇异后学。后学鼓而从之，失其会归，而道日以离矣。又言“太极生两仪，两仪生四象”，则文浅而义陋矣。（卷四）

这里所着重批判的，是《易传》中《系辞上》所说的“易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦”这段话，认为其“文浅而义陋”。分别来说，有以下几层意思：第一，叶适否定了《易传》中包括《系辞》在内的大部分篇章为孔丘所作（如前所述），在这里又指出孔丘述《易》涉及到一些内容，但是，“独无所谓‘太极’者，不知《传》何以称之也？”孔丘根本就没有说到“太极”的问题，因此，这个作为道家“宗旨秘义”的“易有太极”归于孔丘名下，是没有根据的。第二，叶适认为，“太极”这个概念来自道家。但作为“虚无之祖”的老聃还没有提出，到《庄子》、《列子》才开始有“太始”、“太素”等“茫昧广远之说”。而“传《易》者”把这些概念挂到圣人（指孔丘）名下，“为‘太极’以骇异后学”。第三，后学（指道家）对这个并非出自孔丘的“易有太极”之说，“鼓而从之，失其会归”，从而离开儒家的“道”越来越远了。第四，叶适既揭示了《易传》（这里主要是指《系辞》）、道家、后学（指宋代道学家）之间的联系，就以自己的观点来反对以上三者的神秘主义观点。道学家的“无极”——“太极”——“阴阳”——“五行”——“男女”——“万物”的宇宙生成图式，脱胎于《易传·系辞上》的“易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦”和《老子》的“道生一，一生二，二生三，三生万物”，其说虽少有差异，但基本一致，都是客观唯心主义的宇宙生成论。叶适对此提出了相反的观点，认为“八卦”是由“八物”而来的：“物”是根本的，“卦”只是“物”的“象”，“推八物之义为乾、坤、艮、巽、坎、离、震、兑（‘八卦’）”。这个说法，朴素切实，清楚明白，毫无神秘色彩。叶适就以自己的朴素唯物论观点，来反对《易传》中“易有太极……”的神秘主义的宇宙生成论，同时也否定了道家和宋代道学家的类似观点。

对叶适的这个批评，后世有的学者持有异议。如清人黄体芳认为，叶适说“太极生两仪等文浅义陋”，是“一时愤激之言而不可转相师述”（《习学记言序目》附录一黄序），意思是说叶适感情用事，立论偏激。《四库全书总目提要》也认为叶适这个批评“语皆未当，诚不免于骇俗”（卷一百十七）。其实，这是叶适晚年的作品，是作了认真研究的结果，“骇俗”则有之，“语皆未当”乃纪晓岚的苛责；也不存在感情用事的问题，因此不能说是“一时愤激之言”。在此之前，朱陆争论周敦颐《太极图说》中的“无极

而太极”（按：据考原文本为“自无极而为太极”）时，陆九渊认为“太极”之前再加“无极”是多余的；朱熹认为“太极”为“理”之总汇，“无名可名”，以“无形而有理”来解释“无极而太极”。叶适则另辟蹊径，考定“太极”为孔丘所不道，根本就不是儒学的概念，而是从道家那里来的，因此与儒家的“道”相去甚远。这就把朱陆都反对了，是叶适与朱陆鼎足而三的表现之一。而他还以其朴素唯物论观点来解释“八卦”源于“八物”，反对了道学家奉为“宗旨秘义”的“易有太极，是生两仪……”，这就是哲学上两条根本路线的对立，为黄体芳等人所无法理解了。

叶适还从二程的“天理”论同《易传》的联系上，批判了二者。《易传·系辞上》有如下一段话：

《易》，无思也，无为也，寂然不动，感而遂通天下之故，非天下之至神，其孰能与于此！夫《易》，圣人之所以极深而研几也。唯深也，故能通天下之志；唯几也，故能成天下之务；唯神也，故不疾而速，不行而至。二程对此极为重视，利用它来论证他们的“天理”。如说：圣人作《易》，未尝言无为，惟曰“无思也，无为也”，此戒夫作为也；然下即曰“寂然不动，感而遂通天下之故”，是动静之理，未尝为一偏之说矣。（《河南程氏遗书》卷五）“感而遂通天下之故”，以其“寂然不动”，小则事物之至，大则无时而不感。（同上，卷三）

“寂然不动，感而遂通”者，天理具备，元无欠少，不为尧存，不为桀亡，父子君臣，常理不易，何尝动来？因不动，故言寂，然虽不动，感便通，感非自外也。（同上，卷二上）二程利用《易传》中的话，是要论证两方面的问题：其一，以《易》本身的“无思无为”、“寂然不动”，来论证其“天理”的普遍性和永恒性，即“天理”无处不在，无时不在。“元无欠少，不为尧存，不为桀亡，父子君臣，常理不易”，就是“天理”的永恒性；“理则天下只是一个理，故推至四海而准”（同上），主宰一切，“小则事物之至，大则无时而不感”，就是“天理”的普遍性。总之，是以《易》的“寂然不动”来论证“常理不易”，“理”是超时间和空间的绝对本体。其二，是企图以此来解决“天理”论中的一个困难问题。原来二程的“天理”是来自佛教的真如佛性，其意为永恒不变的“永恒真理”或本体。在佛教中已有某些宗派提出：人人皆有佛性，何以有人成佛，有人不能成佛？其说纷纭。二程感到他们的“天理”论也遇到类似的问题：“天理”是绝对的善，普遍存在，人人心中皆有的，那么何以有人为善，又有人为恶？为了解决这个难题，二程从《易传》中找到了“寂然不动，感而遂通天下之故”这篇话，加以发挥。其意为：《易》本身是无思无为，寂然不动的，但人用《易》以占事，诚心诚意，感而通之，遂能明白天下之至理，“天理”就具备了。在这里，关键是一个“感”字，“感便通”；但这个“感”又不是通常所说的感觉、感性认识，因为“感非自外也”，还是被封闭在自己所设置的超感觉的圈子里的。那么，这个“非自外”的“感”，何以能“通天下之故”呢？这就只能求助于“神”。《易传》说：“非天下之至神，其孰能与于此！……唯神也，故不疾而速，不行而至。”这是一种神秘主义的解释。二程则借用了“诚”的范畴，加以改造，用以说明“天理”与人的关系。他们说，天理即“诚”，又说只要人们心存诚敬就能感知天理。而“至诚如神”，“诚”也被解释成人的神秘主义精神状态。二程企图借助《易传》上述神秘之论来解决“天理”论的难题，非但没有解决，反而越说越糊涂，陷入神秘主义泥坑而不能自拔。

叶适批评了《易传》中的上述言论，同时也批评了二程。他尖锐地指出：按《易》以《彖》释卦，皆即因其画之刚柔逆顺往来之情，以明其吉凶得失之故，无所谓“无思无为”、“寂然不动”、“不疾而速、不行而至”者。余尝患浮屠氏之学至中国，而中国之人皆以其意立言，非其学能与中国相乱，而中国之人实自乱之也。今《传》之言《易》如此，则何以责夫异端者乎？（卷四）叶适明确指出《易传·系辞》中的上述说法都合于道家而不合孔丘的思想，而道学家据此立论，以迎合佛教思想，从而是“中国之人实自乱之”；道学家指责佛老为异端，而正是他们自己与佛老思想相通，又有什么理由指责其为异端呢！叶适进一步批评说：

按程氏（指程颖）答张载论定性……皆老佛庄列常语也。程张攻斥老佛至深，然尽用其学而不自知者，以《易·大传》误之，而又自于《易》误解也。……嗟夫！未有自坐佛老病处，而揭其号曰“我国辨佛老以明圣人之道者”也。（卷五十）叶适认为，在远古时代，“经籍乖异，无所统壹，怪妄之所由起，转相诞惑而不能正”，是可以谅解的。而宋代的道学家思想的混乱，是由于轻信了《易传》的缘故。他说：

后世学者，幸《六经》之已明，五行八卦，品列纯备，道之会宗，无所变流，可以日用而无疑矣，奈何反为“太极无极”，“动静男女”，“清虚一大”，转相夸授，自贻蔽蒙？悲夫！盖孔子已尽究古人之异学，发于《彖》、《象》，其述天地精微，皆卦义所未言。不幸《大传》、《文言》诸杂说附益混乱，是以令学者纷纷至此。

夫悬日月以示人，惟无目故不能见，若有目而昧之，可谓智乎！（卷十六）对于《易传》中“易有太极”等说，后人有不同解释。宋代道学家利用它们来构筑其唯心主义的“理”（“太极”）本论，叶适对其批判是唯物主义反对唯心主义的斗争，基本是正确的。但是，叶适在批判中，主要根据古老的“五行”、“八卦”的朴素唯物论，而对理与气的关系未作论证，尤其是对张载的气本论未予注意，这是一个缺点。第二，对于《易传》本身所包含的辩证法的内容，叶适也在否定《易传》的同时，未作充分的注意，不能在批判中吸取其合理的思想，这是叶适这个批判中的又一缺点。

程颢答张载论定性：“所谓定者，静亦定，动亦定，无将迎，无内外。苟以物为外，牵己而从之，是以性为有内外也。性为随于外，则当其在外时，何音在内也？是有意于绝外诱，而下知性之无内外也。既以内外为本，则又乌可语定哉？夫天地之常，以其心普万物而无心；圣人之常，以其情顺万事而无情。故君子之学，莫若廓然而大公，物来而顺应。……人之情各有所蔽，故不能适道，其害在于是内而自私也，用智也。自私则不能以有为为应迹，用智则不能以明觉为自然。今以恶外物之心，而求照无物之地，是反鉴而索照也。与其非外而是内，不若内外之两忘也。两忘，则澄然无事矣。无事则定，定则明，明则何物之为累哉？圣人之喜，以物之当喜；圣人之怒，以物之当怒；喜怒不系于心而系于物，圣人未尝绝物而不应也。人之情易发而难制者，惟怒为甚。能以方怒之时，遽忘怒心，而观理之是非，亦可见外诱之不足恶，而于道亦思过半矣。”（《河南程氏粹言》卷二）叶适批评此论时，曾摘引其中言语，与原文稍有出入。观此论，其要为“内（心）外（物）两忘”，“无事则定”，与老氏之“以无为为本”，慧能之“菩提本无树，明镜亦非台”，异曲而同工。叶适从此为“老佛之常语”，是为确论。

二对其他古代著作的考订

儒家之“经”，除了《易》以外，还有《诗》、《书》、《春秋》等。叶适对孔丘删《诗》、定《书》、作《春秋》都有怀疑。他说：

旧传（孔丘）删《诗》，定《书》，作《春秋》，余以诸书考详，始明其不然。
（卷四十九）下面分别说明。

（一）“《诗》《书》不因孔子而后删”

叶适对“《书》为孔氏之书，《序》亦孔子作”之说，提出了异议。这个说法出于班固的《汉书·艺文志》，而班固是根据司马迁的《史记》，司马迁则根据孔安国。但“安国无先世的传，止据前后浮称”（卷五）。班固引“洛出《书》”是“字文为书”，叶适认为此说“已甚陋”；孔安国则说孔丘“讨论《坟》、《典》”，“芟夷烦乱，翦截浮辞”，按照这个说法，“则是孔子并大训亦去取也，岂有是哉！”（同上）叶适认为：

文字章，义理著，自《典》、《谟》始。此古圣贤所择以为法言，……孔氏得之，知其为统纪之宗，致道成德之要者也，何所不足而加损于其间，以为孔氏之书欤？（同上）因此，《尚书》百篇，并非出于孔丘之手，说经他删剪取舍，是不实之词。叶适还认为，《书序》也是“由旧史所述”，“非孔子作也”。其根据是《序》中“明记当时之事”，如“升自”、“放太甲”、“杀受”等，“皆其《书》所无有”，孔子怎么会“断然录之”呢？叶适认为，春秋以后，许多文化典籍都收集在孔丘手中，“不因孔氏而获见《书》之全者寡矣”，何况后世古文《尚书》是从孔宅的墙壁中发现的。因此，“其尽归之孔氏，不足怪也”。但是，这终究是不符合事实的。

至于迹上古已定不刊之训，推孔氏有述无作之心，则盖有不然者。后有君子，

当更考详。（卷五）

孔丘删《诗》之说，《史记》说得很具体：“古《诗》三千余篇，孔子取三百五篇”，孔安国也说孔子“删《诗》为三百篇”。叶适对此十分怀疑，他说：“疑不待孔子而后删十取一也”（卷六）。他怀疑此说的根据有三：第一，以《春秋左氏传》为证。“按《诗》，周及诸侯用为乐章，今载于《左氏》者，皆史官先所采定，就有逸诗，殊少矣”（同上）。既然是十取其一，那么十分之九的大量逸诗在哪里呢？第二，以《论语》为证：“《论语》称‘《诗》三百’，本谓古人已具之《诗》，不应指其自删者言之也。”（同上）第三，以周代“以诗为教”为证。

周以《诗》为教，置学立师，比辑义类，以本朝廷，况《颂》者乃其宗庙之乐乎！诸侯之风，上及京师，列于学官，其所去取，亦皆当时朝廷之意，……孔子生远数百年后，无位于王朝，而以一代所教之《诗》，删落高下十不存一为皆出其手，岂非学者随声承误，失于考订而然乎？（同上）

这就是说，周代以《诗》为教，即便对《诗》有所取舍，也是朝廷的事，不会由几百年后又在周王朝不任任何职务的孔丘来把作为“一代之教”的《诗》删得十不存一。那么，孔丘所说“吾自卫反鲁，然后乐正，《雅》《颂》各得其所”（《论语·子罕》）又作何理解呢？叶适解释说，当时距周王朝东迁已二百余年，王室更加衰微，诸侯日益强横，战乱频繁，鲁、卫诸国往往变坏，文物残缺，管理文化典籍的史祝之官沦溃散亡。在这种情况下，《诗》、《书》残乱，礼乐崩逸，孔子于时力足以正之，使复其旧而已，非谓尽取旧闻纷更之也。后世赖孔子一时是正之力得以垂于无穷，而谓凡孔子以前者皆其所去取，盖失之矣。故曰《诗》、《书》不因孔子而后删。（同上）这就是说，孔丘只是整理而不是删《诗》、《书》。整理当然有利于后世，其功不可磨灭，但是不应对这个“失于考订”的删《诗》《书》说，盲目相信，“随声承误”。

（二）“孔子之于《春秋》，盖修而不作”

“孔子作《春秋》”说，始于孟轲。他说：

世衰道微，邪说暴行有作，臣弑其君者有之，子弑其父者有之。孔子惧，作《春秋》。《春秋》，天子之事也。是故孔子曰：“知我者其惟《春秋》乎！罪我者其惟《春秋》乎！”……孔子成《春秋》而乱臣贼子惧。（《孟子·滕文公下》）

至汉司马迁作《史记》沿袭此说，有“因史记作《春秋》”，“笔则笔，削则削，子夏之徒不能赞一辞”（《孔子世家》）之说。宋代道学家亦深信不疑。胡安国说：“仲尼作《春秋》以寓王法。”朱熹说：“愚谓孔子作《春秋》以讨乱贼，则致治之法垂于万世，是亦一治也。”（《四书章句集注·孟子集注》卷六）叶适认为，“孟子去孔子才百余岁，见闻未远，固学者所取信而不疑也。”（卷九）是可以理解的。但是，他认为这个说法是错误的。他说：

孟子言《春秋》鲁史记之名，孔子所作以代天子诛赏，……今以《春秋》未作以前诸书考详，乃有不然者。（同上）

叶适从两个方面批评了孟轲“孔子作《春秋》”说：第一，否定“《春秋》鲁史记之名”。叶适指出，《春秋》与《诗》、《书》不同，某日、某月、某事、某人，“皆从其实，不可乱也”。周王朝东迁以后，王室不能自振，而诸侯并起。“故《春秋》因诸侯之史，录世变，述霸政，续《诗》、《书》之统绪，使东周有所系而未失。”（同上）但旧的载事之史书法“有是非而不尽乎义”，故孔子修而正之，所以示法戒，垂统纪，存旧章，录世变也。然则《春秋》非独鲁史记之名，孔子之于《春秋》，盖修而不作。（同上）这就是说，孔丘对原有的史书只是加以修正，而不是“作《春秋》”。第二，否定了“代天子诛赏”之说。叶适说，以功罪为赏罚是“人主”的事情，以善恶为是非是“史官”的职责。孟轲说孔丘作《春秋》是“天子之事”，代天子行诛赏，是把两者混为一谈了。叶适认为，孔丘对《春秋》修而不作，其中明辨是非，类似于史官的职责，并非代天子行诛赏。他说：

且善恶所在，无问尊卑，凡操义理之柄者，皆得以是非之，又况于圣人乎！乃其职业当然，非侵人主之权而代之也。然则《春秋》者，实孔子之事，非天子之事也，不知孟子何为有此言也。（同上）

叶适从这两方面批评了孟轲以后，又进一步指出孟轲此说对后世的不良影响：

后世之所以纷纷乎《春秋》而莫知其底丽者，小则以《公》（《公羊传》）、《谷》（《谷梁传》）浮妄之说，而大则以孟子卓越之论故也。（同上）

（三）叶适的孔子观

叶适对那种把《春秋》中的一切褒贬予夺都归于孔丘的看法深为不满。他说：

盖二百四十二年所关诸国，好恶不一，是非不同，彼皆自欲表章劝惩于一时，而必日待孔子而后定；且孔子举以前代之劝惩为非是，而必日由我而后可：此后人之臆说，相承之议论，非圣人经世之学本然也。（卷十一）

这种“臆说”是后人强加给孔丘的，并不是孔丘“经世之学本然”，这个评论是很正确也是很重要的。在考订《诗》、《书》与孔丘的关系时，叶适也有类似的说法：

余于《尚书》，既辨百篇非出于孔氏，复疑《诗》不因孔氏而后删，非故异于诸儒也，盖将推孔氏之学于古圣贤者求之，视后世之学自孔氏而始者则为有间，亦次第之义当然尔。（卷六）

以上两段论述，提出了一个重要的方法论问题。叶适无疑是十分尊崇孔子的。但是，他认为对待孔丘也应该实事求是，对孔丘功绩的评定要恰如其分，不能无限夸大，把并非其功绩的内容强加到他的头上；同时，要把孔丘放在一定的历史联系中来看待其学说，不能割断历史，把一切都归功于孔丘，而抹煞在他之前的“古圣贤者”的贡献，制造一切都开始于孔丘的偶像。对此，叶适还有更为系统而明确的论述：

孔子之先，非无达人，《六经》大义，源深流远，取舍予夺，要有所承，使皆芜废讹杂，则仲尼将安取斯？今尽掩前闻，一归孔氏，后世之所以尊孔子者，固已至矣，推孔子之所以承先圣者，则未为得也。（同上）

叶适对孔丘和儒家《六经》的这种态度，显然与把孔丘和《六经》神化，“托孔孟以驾浮说，倚圣经以售私义，穷思极虑而无当于道，使孔氏之所以教者犹郁而未伸”（卷十一）的俗儒，有着根本的区别，充分体现了永嘉学派的务实精神。

（四）对《周礼》的考订

此外，叶适对《周礼》为周公所为也有怀疑。永嘉学派是很重视《周礼》（即《周官》）的。如陈傅良就认为“《周礼》一经，尚多三代经理遗迹。……周制可得而考，则天下几于理矣。”（《宋元学案》卷五十三《止斋学案》）并指出因为王安石变法以《周礼》为据而废《周礼》是“因噎废食”（同上）。叶适也很重视《周礼》，在《进卷》（见《水心别集》）和《习学记言序目》中都有专门论述。但是，对《周礼》成于周公有怀疑：

《周官》独藏于成周，孔子未之言，晚始出秦汉之际，故学者疑信不一。好之

甚者以为周公所自为，此固妄耳。（卷七）

叶适以此为妄的根据是：“余所疑者，周都丰镐，而其书专治洛邑”（同上）。都丰镐者为西周，洛邑是周室东迁后的都城。《周礼》一书既“专治洛邑”，都是东周之事，“书之所不言，不可得考，而周之所以致盛治（按指西周成康盛世），则犹有不具者，此其为深可惜也。”（同上）周公执政于西周之初，说《周礼》为周公所自为，难以成立。但是，叶适认为，《周礼》“虽不必周公所自为，而非如周公者亦不能为也”（同上）。

（五）对儒家经典以外著作的考订

如《老子》一书的作者，司马迁曾记叙孔丘问礼于老聃，叹其为“龙”；老聃原为周室守藏史，去职至关，关令尹喜强之著书，乃著言道德书上下篇；这是将孔丘问礼的老聃与《老子》书的作者合而为一。叶适以庄周言论考之，庄称老聃为“古之博大真人”，也说孔丘赞其为“龙”。叶适认为，这是道家“黄老学者借孔子以重其师之辞”，不可轻信。他说：

教孔子者必非著书之老子，而为此书者必非礼家所谓老聃，妄人讹而合之尔。

（卷十五）老聃本周史官，而其书尽遗万事而特言道。凡其形貌朕兆，眇忽微妙，无不悉具。余尝疑其非聃所著，或隐者之词也。（卷七）这就是说，孔丘问礼之老聃同《老子》一书的作者决不是一个人；《老子》的作者是“隐者”，而不是周室守藏史老聃。这是很有见地的。

又如《国语》的作者，历来都认为与《左传》的作者同为一。司马迁有“左丘失明，厥有《国语》”（《报任安书》）之说。叶适“以《国语》、《左氏》二书参较，《左氏》虽有全用《国语》文字者，然所采次仅十一而已。”（卷十二）《左传》记事，往往与《国语》有所不同。“《左氏》之取义广，叙事实，兼新旧，通简策，虽名曰《传》，其实史也。”（卷十一）“《左氏》合诸国记载成一家之言，工拙烦简自应若此”（卷十二）；而《国语》记事。往往有“谬妄不足信”之处。因此，《国语》的作者与《左传》的作者，决非一人，“盖《国语》出于辨士浮夸之词”（同上）。这个看法也很有参考价值。

再如《管子》一书，叶适认为“非一人之笔，亦非一时之书，莫知谁所为”，否定了“自昔相承直云此是齐桓管仲相与谋议唯诺之辞”（卷四十五）的说法，甚合该书之原貌，常为后来学者所称引。对该书的内容，叶适认为是“申（不害）、韩（非）之先驱，（商）鞅、（李）斯之初觉”（同上），也是准确的，与当代学者认为是“齐法家”之书相一致。

叶适对古代著述的考订，看去似乎琐碎，其实有其深意。第一，从考订中我们可以看到叶适是把古代的典籍（包括儒家的经书）当作历史文献来对待的，与儒家的传统把它们当作神圣的东西有根本区别。由此可见永嘉学派的求实精神。第二，从这里我们也可以看到，叶适是把古时的圣人当历史人物来看待的。特别是对孔丘，叶适把他看作是圣人，但不认为他是“神人”，对于他的功绩主张采取实事求是的态度，反对把并非他的功绩强加给他，而应放到一定历史联系中来考察。这些，都是很可贵的。

三对《中庸》和《大学》的批评

《中庸》和《大学》原是《礼记》中的两篇，二程开始把它们与《论语》、《孟子》并称，抬高到和《六经》相同的地位。《宋史·程颐传》说，程颐之为学，“以《大学》、《语》、《孟》、《中庸》为标指，而达于《六经》。”后来朱熹继之，完成《四书章句集注》。在道学取得统治地位后，《四书》取代《五经》成了最高经典，这是后话。但在两宋时，《四书》并行，确是继董仲舒建议汉武帝罢黜百家，表章六艺之后，学术思想史上的又一重大事件。叶适批评道学，不免对《中庸》有所批评。

首先，叶适对《中庸》统绪提出了怀疑。二程断言《中庸》传自孔丘。程颐说：“《中庸》之书，决是传圣人之学不杂，子思恐传授渐失，故著此一卷书。”（《河南程氏遗书》卷十五）“《中庸》之书，是孔门传授，成于子思。”（同上）程颐此说，是强调孔丘传给曾参，曾参传给子思这样一个统绪。叶适对此表示怀疑。他说：

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，是颜（回）、闵（子骞）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，宜非上世所传也。然则言孔子传曾子，曾子传子思，必有谬误。（卷四十九）

叶适从《论语》考之，“中庸”并不占重要地位，只一处讲到；如果《中庸》是孔丘的遗言，为什么不对颜回、闵子骞这些主要弟子讲，而“独闕其家”，这是不能成立的；如果说是子思自作，那就不是“上世所传”。叶适认为：“汉人虽称《中庸》子思所著，今以其书考之，疑不专出于子思也。”（卷八）因此，说孔丘传曾参，曾参传子思，是错误的。对这个“统绪”问题，后面要着重剖析，这里且看叶适对《中庸》内容的批评。

（一）对“命”、“性”、“道”、“教”等概念的不同解释

《中庸》一开始就说：“天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教。道也者，不可须臾离也，可离非道也。”叶适说：“此章为近世言性命之总会。”因此，逐条加以分析。

朱熹解释说：“命，犹令也。性即理也。”“率，循也。道，犹路也。人物各循其性之自然，……是则所谓道也。修，品节之也。性道虽同，而气禀或异，故不能无过不及之差，圣人因人物之所当行者而品节之，以为法于天下。则谓之教，若礼、乐、刑、政之属是也。”（《四书集注·中庸章句》）

叶适对此提出了不同的解释。第一，“万物与人生于天地之间，同谓之命。”那么，为什么物不能“率”（循），而人能“率”呢？“盖人之所受者衷（中、正之意），而非止于命也”，“若止受于命，不可知其当然也”，也就是说，只有人才能认识事物之“当然”（可作原因、规律讲），而物不能。第二，对于“性”，只“可以言若有恒性，而不可以言率性”。人与物不同，人“能得其当然者，若其有恒，则可以为性”；如果“止受于命”，不能认识事物之“当然”，而主观地认为“所谓当然者率之，又加道焉，则道离于性而非率也。”在这里，叶适指出了如果人不能认识事物之“当然”，那么就不能率（循）性，道与性就相离了，第三，对于“道”，只“可以言绥（安定），而不可以言修”。这是对“修道之谓教”的批评。叶适认为，如果民有“恒性”而君能“绥之”（也就是使其安定），就应该没有增加和减损；而“修则有所损益而道非其实，道非其实，则教者强民以从己矣。”朱熹解释“修道之谓教”是“礼、乐、刑、政之属”，叶适则指出它是“强民以从己”。“强民以从己”，不就是专制主义吗？第四，叶适认为，“率性之谓道”是逆而非顺：

古人言道，顺而下之，“率性之谓道”，是逆而上之也。夫性与道合可也，率性而谓之道，则以道合性，将各徇乎人之所安，而大公至正之路不得而共由矣。（卷八）

以性合道为顺，以道合性为逆；君主绥（安定）道谓教为顺，修（有所损益）道谓教为逆。叶适在这里实际上否定了道学家“性即理”、“性道同”的重要命题。第五，叶适认为“道也者不可须臾离，可离非道”这个说法是自相矛盾的。叶适引用孔丘的话：“谁能出不由户，何莫由斯道也！”认为“以此喻道，可谓明而切矣”。他说：

夫自户而出，则非其户有不出者矣，今日不可须臾离，则是无往而非户也；无往而非户，则不可须臾离者有时而离之矣。将以明道而反蔽之，必自此言始。（同上）

（二）对《中庸》论“过”与“不及”的怀疑

“过”与“不及”是《中庸》的两个重要概念，被抬得很高，当作“贤”与“不肖”、“智”与“愚”的分界，并且同“道”的“不行”与“不明”联系起来。《中庸》第四章说：

子曰：“道之不行也，我知之矣，知者过之，愚者不及也。道之不明也，我知之矣，贤者过之，不肖者不及也。人莫不饮食也，鲜能知味也。”《中庸》是把这当作孔丘的话来引用的。朱熹对此解释说：

道者，天理之当然，中而已矣。知、愚、贤、不肖之过、不及，则生禀之异而夫其中也。知者知之过，既以道为不足行；愚者不及知，又不知所以行，此道之所以常不行也。贤者行之过，既以道为不足知；不肖者不及行，又不求所以知，此道之所以常不明也。……

道不可离，人自不察，是以有过不及之弊。（《四书集注·中庸章句》）显然，朱熹是相信这段话是孔丘说的。他顺此话之意作了发挥，来论证他的“天理”。叶适怀疑这段话是孔丘的原话，他先指出它与孔丘在《论语》中的话不相符合，进而指出它理论上说不通，逻辑混乱。《论语》记载：

子贡问：“师与商也孰贤？”子曰：“师也过，商也不及。”曰：“然则师愈与？”子曰：“过犹不及。”（《先进》）这个对话很有名，孔丘原来是回答端木赐（子贡）问颡孙师和卜商两人哪个贤的问题，说了“师也过，商也不及”；端木赐又进一步问：是不是颡孙师比较好一些？孔丘就作出了“过犹不及”这个著名论断，体现了辩证法思想，常为后人所称引。而朱熹对“过犹不及”的解释是：“道以中庸为至。贤、知之过，虽若胜于愚、不肖之不及，然其失中则一也。”（《四书集注·论语集注》卷六）这是强词夺理。按这种说法，颡孙师虽“过”仍不失为贤、知，而卜商“不及”却被判为愚、不肖，怎么是一样的呢？这样解释根本不合孔丘的原意，孔丘说“过犹不及”是否定了端木赐认为“过”的颡孙师比较好一些的提问，而认为“过”和“不及”一样，都是不好的。而叶适的解释则比较符合孔丘的原意：

夫师之过，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？（卷八）颡孙师（字子张）和卜商（字子夏）都是孔门著名弟子，虽有“过”和“不及”之偏，仍不失为贤者、知者，这是属于“学之不能化”的问题，是贤者、知者的缺点，不能断言一个是贤者、知者，而另一个是愚者、不肖者。知与愚、贤与不肖的区别，则是属于另一个性质的问题，不能同知者、贤者中的“过”与“不及”的偏差混为一谈，愚者、不肖者根本就谈不上“过”与“不及”的问题，把道的不明与不行归咎于愚者、不肖者是没有道理的。这是第一层意思，叶适认为这“不过涉道寡浅而已”，为害还比较小。第二，叶适进一步批评说：

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，是以道不明”，然则欲道之明，必处贤、不肖之间矣。（同上）

处知、愚之间，也就是既不知，也不愚；处贤、不肖之间，也就是既不贤，也不不肖。这算是一种什么样的状态呢？处于这样一种状态，而能达到道之行、道之明的目的，岂不是十分荒唐的吗？叶适在这里揭露《中庸》的作者逻辑上的混乱，是很有力的。第三，叶适提出了他自己的看法：

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、不肖者何为哉？（同上）

这就是说，道的兴与废，都是贤与智者的事，他们中有的“过”，有的“不及”，发生了偏向，道就废；改正了这两种偏向而“归于中”，道就兴。这里的“中”，就是适中、适度的意思；“过”和“不及”，都是偏，不合于道，都不好。显然，这是符合孔丘“过犹不及”思想的原意的。这里叶适把愚、不肖排除在道之兴废之外，而不承认愚、不肖者经过教育也有变为智、贤者的可能，这是一种局限性。最后，叶适指出：

合二者而并言，使贤、智听役于愚、不肖，而其害大矣。饮食知味自为一章，犹足以教世也。若系此章之下，是以贤智、愚不肖同为不知味者，害尤大矣，此中庸之贼，非所以训也。（同上）这意思是说，既然行道必处智、愚之间，明道必处贤、不肖之间，那就是使智、贤听役于愚、不肖。以此来论危害，似乎尚未切中其要害。其实，《中庸》的作者说智者“过”，愚者“不及”，贤者“过”，不肖者“不及”，是认为智、贤者虽“过”而不失为智、贤者，愚、不肖者“不及”终归是愚、不肖者；而智、贤者总是胜于愚、不肖者，“过”是比“不及”好的。这样一来，孔丘“过犹不及”的著名论断也就被推翻了。按照这种“过”比“不及”好的思想方法来做人、行事，那么一切“过”如冒险、莽撞都没有多大的关系，仍不失为智者、贤者；而“不及”是要不得的，那是属于愚者、不肖者。真正的危害是在这里。而孔丘的“过犹不及”是认为“过”和“不及”都一样不好，应该坚持“中庸”而反对“过”和“不及”两种偏向的。

“过犹不及”是孔丘留给我们的重要思想遗产之一，毛泽东对此十分重视。他说：

“过犹不及”是两条战线斗争的方法，是重要思想方法之一。一切哲学，一切思想，一切日常生活，都要作两条战线斗争，去肯定事物与概念的相对安定的质。……“过”的即是“左”的东西，“不及”的即是右的东西。依照现在的观点说来，过与不及乃指一定事物在时间与空间中运动，当其发展到一定状态时，应从量的关系上找出与确定其一定的质，这就是“中”或“中庸”，或“时中”。说这个事物已经不是这种状态而进到别种状态了，这就是另一种质，就是“过”或“左”倾了。说这个事物还停止在原来状态并无发展，这是老的事物，是概念停滞，是守旧顽固，是右倾，是“不及”。孔子的中庸观念没有这种发展的思想，乃是排斥异端树立己说的意思为多，而不是从量上去找出与确定质而反对“左”右倾则是无疑的。这个思想的确……是孔子的一大发现，一大功绩，是哲学的重要范畴，值得很好地解释一番。（《毛泽东书信选集》人民出版社1983年版第145—147页）毛泽东从马克思主义辩证法的观念来解释和发挥“过犹不及”，仍不失孔丘的原意；而自称继承孔丘的《中庸》作者和朱熹却妄加解释，说什么智、贤者“过”，愚、不肖者“不及”，“过”胜于“不及”，如果把这种观点用到现在，那就是“‘左’比右好”，“‘左’是认识问题，右是立场问题”了。由于叶适的批评在最后一一点上没有切中要害，因此作了以上的补充，以说明《中庸》的作者和朱熹在这个问题上与孔丘的原意相去甚远，而以孔丘名义引的这段话，决不是他的原话。

(三)对“君子中庸，小人反中庸”说的批评

《中庸》第二章说：

仲尼曰：“君子中庸，小人反中庸。君子之中庸也，君子而时中；个人之中庸也，小人而无忌惮也。”

叶适对此表示怀疑。首先，他指出以上的话，同第三章所引孔丘的话“中庸其至矣乎！民鲜能久矣”相矛盾。他说：

详孔子称中庸至德民鲜能之意，凡当时所谓君子，盖不以中庸许之矣；而此章乃言“君子中庸，个人反中庸”，则是凡当时所谓君子者，皆以中庸许之，而非鲜能也。夫许君子以中庸而时中，滥于善犹可也，小人为恶何所不至，而必以反中庸言之，亦将滥于恶乎？（卷八）

孔丘把中庸看成是至德，要求是很高的，因此当时的君子很少有人能够做到；而说“君子中庸，小人反中庸”，那就是承认当时的君子都能做到中庸而时中，那就不是“鲜能”，而是“滥于善”了。这样降低了中庸的要求，那中庸就不是“至德”了。这是相互矛盾的。叶适还指出另一个矛盾的地方：

且其言至于“天下（国家）可均，爵禄可辞，白刃可蹈，中庸不可能”（《中庸》第九章），若是其严；则凡所谓君子者，固亦不以中庸许之矣。天下将轻弃难能之中庸，而乐从易能之无忌惮者，此言为之也。（同上）

说“中庸不可能”，就比“鲜能”更严，是认为君子都不可能做到中庸了。既然这样，天下所有的人将会舍弃“难能之中庸”，而乐于“从易能之无忌惮者”，这样一来，君子都没有了，大家都去做小人了。由上面这段话，就必然得出这样的结论。

由此看来，在同是《中庸》这篇文章中，同是引用孔丘的话，对中庸却有“鲜能”、“皆能”、“不可能”三种说法，实在令人无所适从、莫衷一是。叶适揭示出这三者的不一致，是一个发现。实际上，他否定了“皆能”、“不可能”两种说法，而肯定“鲜能”的说法：“君子中庸”之说，把要求降得太低，认为当时君子“皆能”做到，这是“滥于善”；“中庸不可能”之说，把要求定得太严苛，认为君子都做下到，那么大家都去肆无忌惮；中庸既是“至德”，要求当然是很高的，但并非高到任何人都做不到，只是很少有人做到，因此是“鲜能”，叶适是肯定这种说法的，他实际上是认为这段话才是孔丘的原话，其他都不是，而是“子思之疏释”（同上）。叶适的这个辨析，是符合实际的。

叶适进一步指出：

孔子不许当时君子之中庸，何也？孔子于善恶是非之反，固皆以君子小人对称之，而中庸独无对者，其德至矣，圣人尽心焉尔。（同上）

叶适这段话在方法论上很有意义。象善恶、是非这样的范畴，意义相反，是互相对立的，因此可以用君子小人“对称”之，以君子为善，小人为恶，

按《论语·公冶长》中，孔丘的这段话原文是这样的：“中庸之为德也，其至矣乎！民鲜久矣。”“鲜”字下原无“能”字；叶适所引是《中庸》第三章的文字，稍有出入。

《习学记言序目》卷八《礼记·中庸》最后一段说：“子思之疏释曰‘君子之中庸也，君子而时中’，又曰‘择乎中庸而不能期月守也’，又曰‘回之为人也择乎中庸’，又曰‘中庸不可能也’，又曰‘庸德之行，庸言之谨’。”可见叶适是把除在《论语》中出现过的“中庸之为德”以外的关于中庸的引文，都当作是子思的话，而不是孔丘的原文。

君子为是，小人为非；但是中庸却不能用君子小人来“对称”，如说“君子中庸，小人反中庸”是不妥的。因为在孔丘那里，中庸为“至德”，只有很少的人（如颜回这样的人）才能做到；多数人都难以做到，即使象颡孙师和卜商这样的高徒，也不免有“过”和“不及”这样的偏向，而达不到中庸的要求。既然多数人都做不到中庸，难免“过”或“不及”，那就不应该用“反中庸”来苛责他们，给他们戴上“小人”的帽子；这种过严的苛责，同“君子中庸而时中”的廉价的轻许一样，都是偏颇，本身就不中庸。而且孔丘也并不认为“过”与“不及”是无法改变的毛病。作为教育家，孔丘主张对不同的人采取不同的方法，来帮助他们克服自己的毛病。如他说：“求也退，故进之；由也兼人，故退之。”（《论语·先进》）对保守的冉有鼓鼓劲，对冒进的子路泼点冷水，使他们各自向其缺乏的方向发展，从而改掉“不足”和“过”的毛病，达到“适中”。而孔丘这种对症下药、因材施教的方法，也就是“时中”。《中庸》的作者根本不理解孔丘的辩证思想，而用“非此即彼”的形而上学方法来思维，用君子小人套在中庸这个问题上，一会儿说“君子中庸而时中”，一会儿又说“中庸不可能”，总是走极端，这种思想方法离中庸就更远了。叶适感慨说：

呜呼！儒者失孔子之意，不择而易言之，后世学者又过信之，轻重失伦，虚实

无统，而中庸之道卒于无所明。（同上）

这里说的“不择”，是说后儒没有考辨哪些是孔丘原话，哪些不是。这不仅是对《中庸》作者的批评，也是对后世学者即“以义理为空言”的道学家的批评。

其实“是非”这对范畴，以君子小人“对称”之也不妥。君子未必皆是，非者未必是小人，“是非”是与“善恶”不同的概念。

(四) 对《大学》“格物致知”程朱说的批评

二程和朱熹都竭力推崇《大学》。程颐在《大学》的按语中首称“《大学》孔氏之遗书，而初学入德之门也。”朱熹说：“于今可见古人为学次第者，独赖此篇之存，而《论》、《孟》次之。学者必由是而学焉，则庶几乎不差矣。”他认为《大学》是“为学纲目”，“修身治人底规模”（《四书集注·大学章句》）。二程兄弟各自改正《大学》，朱熹亦为《大学》补写了“格物致知”一章。而叶适对“格物致知”有自己的理解，而与程朱有根本的不同。他认为，只有先格物致知，然后才能达到意诚、心正。他评论《大学》时说：

意可形也，心可存也；在意为诚，在心为正，夫然后修其身，齐其家，以至于天下，而是书（指《大学》）既言之矣。致知格物在心、意之先，为大学之要，而是书不言焉。（《水心别集》卷七）

对于程朱的“格物穷理”说，叶适也有不同意见。程颐说：“格物者，穷理也。”朱熹说：“所谓致知在格物者，言欲致吾之知，在即物而穷其理也。”（《四书集注·大学章句》）叶适对此批评说：

程氏言：“格物者，穷理也。”按此篇（指《大学》），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，矩矱不逾，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：“民之靡盬，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，未至之知，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，故疑误后学者；以此知趋诣简捷之地未能求而徒易惑也。（卷八）

这就是说，把格物说成是穷理是不对的。格物只能达到致知，还不能达到穷理。至于穷理，不经过致知、正心、诚意等阶段是不能达到的。越过必经阶段而把格物说成是穷理，就会把认识引向神秘主义的道路。程颐正是这样。当他把格物说成是穷理后，就宣称这是他所发现的《大学》指示给人们的一条“简捷”途径。朱熹发展了这一思想，他说：“至于用力之久，而一旦豁然贯通焉，则众物之表里精粗无不到，而吾心之全体大用无不明矣。”（《四书集注·大学章句》）对此，叶适批评说：“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。”（《水心文集》卷十七）这里所批评的“一造而尽获”，也就是朱熹所谓的“一旦豁然贯通”，这实质上是庄周思想和佛教禅宗的顿悟说。在这一点上，道学和心学是相通的，可以说是殊途而同归了。叶适指出：“今世之学，以心起之，推而至于穷事物之理，反而至于复性命之际”；“今之为道者，务出内以治外也；然而于君臣、父子、兄弟、朋友、夫妇，常患其不合也。守其心以自信，或不合焉，则道何以成？”（《水心别集》卷七）这就是对道学和心学一并批评了。

对《大学》本身，叶适对其前后矛盾、不相贯通也深为不满，认为它名为“大学”，实为“小学”。他说：

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，而贯穿透彻之义终以不明。学者（按指程朱）又逐逐焉章句析，随文为说，名为习大学，而实未离于小学，此其可惜者也。（卷八）

四对“道统”论的批评

两宋道学家的一个重要的精神支柱，是所谓“道统”论，他们自认为是这个“道统”的嫡传。叶适批评道学，自然不能放过这个要害问题。

（一）何谓“道统”论

所谓“道统”之说，倒不是两宋道学家的发明，最早提出“道统”说的，是唐代思想家韩愈。他在《原道》这篇文章中说：

斯吾所谓道也，非向所谓老与佛之道也。尧以是传之舜，舜以是传之禹，禹以是传之汤，汤以是传之文武周公，文武周公传之孔子，孔子传之孟轲，轲之死不得其传焉。

这就是所谓尧、舜、禹、汤、文王、武王、周公、孔丘、孟轲一脉相传的“道统”，而韩愈又自以为是接绪孟轲的。两宋道学家接过韩愈的“道统”说，并加以发展；但他们甩开了韩愈本人，而认为道学家才接绪孟轲的千载不传之“道统”。而且“道统”二字也是道学家才开始使用的。如朱熹说：

道统之传有自来矣，……尧之所以授舜也，……舜之所以授禹也，……自是以来，圣圣相承，若成汤、文、武之为君，皋陶、伊、傅、周、召之为臣，既皆以此相接夫道统之传。若吾夫子（按指孔丘），则虽不得其位，而所以继往圣、开来学，其功反有贤于尧舜者。然当是时，见而知之者，惟颜氏曾氏之传得其宗。及曾氏之再传，而复得夫子之孙子思，……自是而又再传以得孟氏，为能推明是书（按指《中庸》），以承先圣之统，及其没而遂失其传焉。……然而幸此书之不泯，故程夫子兄弟者出，得有所考，以续夫千载不传之绪。（《四书集注·中庸章句序》）

朱熹所列“道统”相传谱系，与韩愈大体相同，所异之处，在孔丘之前，加进了皋陶、伊尹、傅说、召公，这还不怎么重要。最重要的是下面两点：一是在孔丘和孟轲之间，加进了曾参和子思，朱熹虽说孔丘时，颜回和曾参“得传其宗”，但颜回早夭，无传，因此“曾子独得其传”（《宋史·道学传》）；二是“续夫千载不传之绪”的是程颢、程颐兄弟二人。这个说法，是从程颐为其兄写的《明道先生墓表》中来的。程颐说：

周公没，圣人之道不行；孟轲死，圣人之学不传。道不行，百世无善治；学不传，千载无真儒。……先生生千四百年之后，得不传之学于遗经，志将以斯道觉斯民。……圣人之道得先生而后明，为功大矣。（《河南程氏文集》卷十一）

朱熹本于此，作《近思录》和《伊洛渊源录》，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，为了使曾参、子思加入“道统”能自圆其说，从二程到朱熹都特别推崇《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，合称为“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可以说是天衣无缝、无懈可击了。

这个“道统”论可以说是两宋道学家的一大特色，不可把它简单地理解为学术上的一般继承关系，它具有封闭性、神秘性、自大性和排它性的特征。“道统”论所编造的是一种一线单传的自我封闭系统；它牵强附会，在实际上缺乏联系的地方，以主观臆断的方法，用想象的联系来代替实际的关系，因此是神秘的；它以学术上的正统自居，狂妄地断言唯我独得“道”之真传；它排斥一切异己的学派，在北宋，它排斥“新学”、“蜀学”，在南宋，它排斥陆学和永嘉、永康之学。叶适说：

“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，独我能之，故云尔。其本少差，其末大弊矣。（《答吴明辅书》，《水心文集》卷二十七）

这是对道学的批评，尤其是对“道统”论的批评。在道学的思想体系中，“道统”论是最没有道理的。因此，叶适着重批评了道学家的“道统”论。

大体说来，叶适并不否认从尧到孔丘所传的“一贯之道”，也就是道家所说“道统”的前半部分的承接关系；他也并不否定从曾参到子思，再到孟轲，以至到两宋道学家这一传承关系；他所否定的，是曾参对孔丘的承接关系，从这个关键部位，把道家所谓的“道统”拦腰截断。然后，他又进一步指出“道统”的后半部分，背离了前一系统的根本之“道”，从而认为两宋道学其实并没有继承从尧到孔丘之“道”。

（二）对“曾子独得其（孔子）传”说的批评

两宋道学家认为曾参独受孔丘亲传之道，然后又传之于人，叶适对此不以为然。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于孔子则可，以为尧、舜、禹、汤、文、武、周公、孔子之所以一者，而曾子独受而传之人，大不可也。（卷十三）

这是很有道理的。叶适从三个方面分别说明这个论述。

第一，后世学者（包括道学家）认为曾参亲得孔丘所传之道，是根据孔丘对曾参的“一以贯之”的教诲；而叶适认为，曾参并没有领会和掌握孔丘所传之道。他说：“余尝疑孔子既以‘一贯’语曾子，直‘唯’而止，无所问质，若素知者”（同上），而曾参自己对此的理解与“一贯”的本意并不相合。

曾子又自转为“忠恕”。忠以尽己，恕以及人，虽日内外合一，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。（同上）

叶适又举出孔丘与子贡（端木赐）关于“一以贯之”的对话来进行比较，认为“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。”（同上）“曾子徒唯而子贡疑之”（卷四十四）；子贡还说过：“夫子之文章，可得而闻也；夫子之言性与天道，不可得而闻也。”（《论语·公冶长》）叶适认为，“一贯之指，因子贡而粗明，因曾子而大迷。”（卷十三）为什么说“大迷”呢？因为曾参以“忠恕”说“一贯”，从“尽己”出发，推及于人，所指偏狭，与“古圣人经纬天地之妙用”相去甚远，“故余以为‘一贯’之语（曾参）虽‘唯’而不悟也。”（卷八）而宋代的道学家抓住孔丘对曾参说“一贯”来大做文章，以证明曾参“独得”孔丘之传。对此，叶适批评说：

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。（卷十三）

总之，叶适认为，对孔丘对曾参所说“吾道一以贯之”的话的意义不应过分夸大；而且曾参以“忠恕”来说“一贯”并不符合孔丘的本意。因此，说曾参独得孔丘所传之道是不符合实际的。

第二，道学家认为曾参“亲传孔子之道，死复传之于人”，是根据《论语》中“曾子有疾，孟敬子问之”一章。叶适认为，此章所录曾参的“动容貌”、“正颜色”、“出辞气”的话，

专以己为是，以人为非，而克（己）与未克，归（仁）与未归，皆不可知，但以己形物而已。且其言谓“君子所贵乎道者三”，而“笾豆之事，则有司存”，尊其所贵，忽其所贱，又与“一贯”之指不合，故曰“非得孔子之道而传之”也，（同

“子曰：‘参乎！吾道一以贯之。’曾子曰：‘唯。’子出。门人问曰：‘何谓也？’曾子曰：‘夫子之道，忠恕而已矣。’”（《论语·里仁》）

“子曰：‘赐也，女以予为多学而识之者与？’对曰：‘然，非与？’曰：‘非也，予一以贯之。’”（《论语·卫灵公》）

“曾子有疾，孟敬子问之。曾子言曰：‘鸟之将死，其鸣也哀；人之将死，其言也善。君子所贵乎道者三：动容貌，斯远暴慢矣；正颜色，斯近信矣；出辞气，斯远鄙倍矣。笾豆之事，则有司存。’”（《论语·泰伯》）

上)

对曾参的话，程颐解释说，动容貌、正颜色、出辞气三者正身而不外求，故曰笾豆之事则有司存”。尹焞解释说：“曾子盖以修己为为政之本。若乃器用事物之细，则有司存焉。”朱熹说，此三事“皆修身之要、为政之本，……若夫笾豆之事，器数之末，道之全体固无不该，然其分则有司之守，而非君子之所重矣。”（以上皆引自《四书集注·论语集注》卷四）可见曾参是重修身而忽略其所贱的器物的。道学家们非常推崇这种思想，而叶适不以为然，认为曾参所说，又与“一贯”之指不合。叶适说：“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。”（卷四十九）这篇向孟敬子“传道”的话，是曾参在临终时说的，“曾子没后语不及正于孔子，以为曾子自传其所得之道则可，以为得孔子之道而传之，不可也。”（卷十三）

第三，叶适不但否定了认为曾参“独得孔子之道而传之”的两个具体根据，还一般地否定了曾参独得孔丘之传。叶适指出，孔丘曾分德行、言语、政事、文学四科，列举了颜回以下十人，其中无曾参，却说过“参也鲁”（《论语·先进》）。如果说“孔子晚岁独进曾子”，或孔丘死后曾参德加尊，行加修，“独任孔子之道，然无明据”（卷四十九）。叶适还从方法论的角度指出：“夫尧、舜、禹、汤、文、武、周公、孔子之所以一者，非特以身传也；存之于书所以考其德，得之于言所以知其心。”而曾参与此不同，他并未有“书”和“言”可考、可知，以证明他独得孔丘之道而传。“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、孔子所以一者受而传之也。”（卷十三）因此，叶适郑重地说明：

传之有无，道之大事也。世以为曾子能传，而余以为不能，余岂与曾子辨哉？

不本诸古人之源流，而以浅心狭志自为窥测，学者之患也。（卷十三）

叶适从以上三个方面具体说明了曾参并未独得从尧到孔丘的一脉相承之道而传之，只是自传其所得之道，这就在关键部位上把道学家所宣扬的“道统”分为两截，这个批评对“道统”论是一个有力的打击。

(三) 指出从曾参到孟轲的传承系统背离了从尧到孔丘一脉相承之“道”

叶适否定了曾参“独得其(孔丘)传”，但并不否认曾参分得其传，承认孔丘的弟子(包括曾参)虽所受不同而皆受之于孔丘。既然是分得其传，就不免有所“偏失”。叶适指出，在孔丘时，礼已崩坏不行，“道”分散而不可复。

礼一日不行即一日坏，惟义数之在书者尚可传，义理之在人心者犹不混，故颜(回)、曾(参)欲求之于心，子贡(端木赐)、游(言偃)、夏(卜商)之徒欲求之于书，孔子皆指其偏失处，至明至切。然终以分散而不可复合者，礼已坏而不行，行之又无所固故也。(卷八)

可见曾参的“偏失”，在于“欲求之于心”。前面所述以“忠恕”说“一贯”，“君子所贵乎道者三”，即容貌、颜色、辞气，而“笾豆之事，则有司存”，都是“求之于心”的表现，这是与“一贯”之指不合，“于大道多所遗略”的。因为在叶适看来，自尧至孔丘，凡是讲到“道”或“义理”，从不离开具体的器物或自身的行为的。而曾参却离开具体器物或自身的行为，而“欲求之于心”，显然是于大道有所“偏失”了。

曾参的内省论观念，传到了子思、孟轲，得到了发展，对大道的“偏失”就更大了。叶适说：

古之言道者，以道为止；后之言道者，以道为始。以道为止者，周公孔子也；

以道为始者，子思孟轲也。(卷四十四)

以道为止和以道为始，用现代语言来说，是两条根本对立的思想路线。叶适认为，子思孟轲言道，是以道为始，与周公孔丘以道为止相反，当然是大“偏失”了，叶适指出：

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。(卷四十四)

所谓“心官贱耳目之说”，指的是孟轲的话：“耳目之官，不思而蔽于物，……心之官则思，思则得之，不思则不得也。”(《孟子·告子》)这就是夸大了“心”的功能“思”的作用，而贬低耳目的功能感觉的作用。叶适对这种夸大“心”的作用的观点进行了尖锐的批评：

《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，心有人道危微，后人安能常官而得之？……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，而专以心性为宗主，致虚意多，实力少，测知广，凝聚散，而尧舜以来内外交相成之道废矣。(卷十四)

“内外交相成”是叶适在认识论上的重要观点，我们后面还要详细论述；这里叶适以“内外交相成”的观点来否定孟轲以“心性为宗主”的观点，认为它尽废尧至孔丘之“道”，是对从曾参到孟轲的唯心主义认识论的有力批判。由此而证明道学家的“道统”论认为曾参到孟轲这个承接系统得到从尧到孔丘之“道”的错误的说法的错误。

对于孟轲的性善论，叶适也不以为然，而认为性“非止善字所能弘通”。他说：

告子谓“性犹杞柳，义犹柷栿”，犹是言其可以矫揉而善，尚不为恶者。而孟子并非之，直言人性无不善，……以此接尧、舜、禹、汤之统。虽论者乖离，或以为有善有不善，或以为无善无不善，或直以为恶，而人性之至善未尝不隐然见于搏噬、絪夺之中，……余尝疑汤“若有恒性”，伊尹“习与性成”，孔子“性近习远”，

乃言性之正，非止善字所能弘通也。（同上）

对于人性问题，叶适不赞成仅用一个“善”字或“恶”字来概括，因此，他既反对孟轲的性善论，也反对荀况的性恶论。他说：

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，故能起伪以化圣，使之终于为善而不为恶，则是圣人者，其性亦未尝善软？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。（卷四十四）

在这里，叶适是根据“古人不以善恶论性”来反对性善论和性恶论的；由此也证明，孟轲的性善论和荀况的性恶论，都与孔丘的思想不合，背离了由尧到孔丘一脉相传之“道”。叶适说：

按后世言道统相承，自孔氏门人至孟荀而止。孔氏未尝以辞明道，内之所安则为仁，外之所明则为学，至于内外不得而异称者，于道其庶几矣。子思之流，始以辞明道，辞之所之，道亦之焉，非其辞也，则道不可以明。孟子不止于辞而辩胜矣。……学者苟知辞、辩之未足以尽道，而能推见孔氏之学以上接圣贤之统，散可复完，薄可复淳矣。不然，循而下之，无所终极，断港绝潢，争于波靡，于道何有哉！（卷四十四）

由此可见，叶适认为孔丘以后“道”已散，曾参分得其传，已开始“偏失”，子思以“辞”，孟轲以“辩”，皆“未足以尽道”；只有直接推见孔丘之学，以上接从尧到周公之统，才能承接一脉相承之“道”，才能使已散、已薄之“道”，复于“完”和“淳”。这就是叶适以自己所理解的“道”来纠正曾参到孟轲对“道”的“偏失”。

(四) 追溯宋代道学的思想渊源

叶适认为，两宋道学是子思、孟轲思想与《易传》、佛、老之说相结合的产物。他说：

近世之学，虽曰一出于经，然而泛杂无统，洄泐失次，以今疑古，以后推前，

尊舜、文王而不知尧、禹，以曾子、子思断制众理……（卷五）

就是说，曾子、子思的思想在道学家那里有着特殊重要的地位，起着“断制众理”的作用。而“孟子言性，言命，言仁，言天，皆古人所未及”，“学者（按指道学家）不足以知其统，而务袭孟子之迹，则以道为新说奇论矣。”（卷四十九）道学家自称承接子思、孟轲“千载不传之学”。对于道学家思想渊源于子思、孟轲，叶适是承认的。但叶适认为子思、孟轲的思想不合于尧到孔丘一脉相承之“道”；因此，叶适认为道学家其实是“不知其统”。道学家的另一思想渊源是《易传》即《十翼》。而叶适怀疑《十翼》为孔子所作（《彖》、《象》除外）。叶适认为，“自颜曾而下，讫于子思孟子，所名义理，万端千绪，然皆不若《彖》、《象》之示人简而切，确而易行。”（卷三）但是，长期以来，历代学者都不重视《彖》、《象》，而利用《十翼》（《彖》、《象》除外）大做文章。叶适对此深为不满，进行了有力的抨击，从古到今，一泻千里，一直到宋代的道学家。他说：

故《彖》、《象》掩郁未振，而《十翼》讲诵独多。魏晋而后，遂与老庄并行，号为“孔老”。佛学后出，其变为禅，喜其说者以为与孔子不异，亦援《十翼》以自况，故又号为“儒释”。本朝承平时，禅说尤炽，儒释共驾，异端会同。其间豪杰之士，有欲修明吾说以胜之者，而周张二程出焉，自谓出入于佛老甚久，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。及其启教后学，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，而徒以新说奇论辟之，则子思孟子之失遂彰。……呜呼！道果止于孟子而遂绝耶？其果至是而复传耶？（卷四十九）

叶适的这段文字，不但深刻地揭示了道学的思想渊源，也是对道学家所编造的“道统”论的有力批判。他的门人孙之弘在为《习学记言序目》写的序言中，说明了他写作此书的主要目的：

夫去圣绵邈，百家竞起，孰不曰“道术有在于此”？独先生之书能稽合乎孔氏之本统者，何也？盖学失其统久矣，汉唐诸儒推崇孟轲氏，谓其能嗣孔子，至本朝关洛骤兴，始称子思得之曾子，孟轲本之子思，是为孔门之要传。近世张（栻）、吕（祖谦）、朱氏（熹）二三巨公，益加探讨，名人秀士鲜不从风而靡。先生后出，异识超旷，不假梯级，……（以）曾子不在四科之目，曰“参也鲁”；以孟轲能嗣孔子，未为过也，舍孔子而宗孟轲，则于本统离矣。（孙之弘序）

叶适批评道学家的“道统”论，指出他们背离了自尧至孔丘一脉相传之“道”；而他对学术思想史研究的目的，正是要力求“推见孔氏之学以上接圣贤之统”，从而使已散，已薄之“道”复于“完”，复于“淳”。由此可见，叶适还不能完全摆脱时尚的“道统”观念。在封建时代，这似乎是难以避免的。在叶适，“推见孔氏之学以上接圣贤之统”，既是他研究学术思想史的目的，同时也是一种方法，即批判道学的一种武器。我们看到，对“孔氏之学”和“圣贤之统”本身的理解上，对它们的内容的取舍上，叶适同道

学家都有着根本的分歧。正是在这种根本分歧中，我们看到了叶适思想的批判精神之所在。

第五章 叶适的政治、经济和军事思想

在南宋，民族矛盾占主要地位，宋金关系是政治的首要问题。叶适作为一个爱国的进步思想家，一生忧国忧民，主张报仇雪耻，收复失地；他不仅为此而在实践上努力奋斗，而且学术研究也围绕这个问题进行，体现了永嘉学派务实的学风。围绕着抗金爱国、收复故土这个中心思想，叶适从政治、经济、军事、法制、人事等各方面研究了当时社会的积弊，提出了一系列改革主张，以期达到使南宋王国变弱为强，从而收复故土的目的。在这个问题上，叶适旗帜鲜明地反对了当时在政治上占统治地位的投降派的主张，也同那些虽主张恢复但空谈心性、义理的道学和心学的学者根本不同，有自己的独特的思想。

一以改革求恢复的理论

南宋孝宗淳熙五年（公元 1178 年），叶适应进士试，在回答皇帝策问的《廷对》中说：“夫复仇，天下之大义也；还故境土，天下之尊名也。”（《水心别集》卷九）这个主张贯穿了叶适的一生，是他的全部政治思想的出发点和归宿。然而叶适之论恢复，不同于常人，有其独特的观点和方法，在南宋独树一帜。

（一）主张从“苟简”的方法中摆脱出来

宋南渡以后，战和问题争论不绝，与此相应，在实际上，用兵不成即转而议和，在这两个极端之间不断转换。几十年过去，复仇大义未能行，恢复大业未能举。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，另辟蹊径，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而已，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）

在这里，叶适提出了一个思想方法的问题。“为国之道，必有次第”，就是一个层次和顺序的问题：哪个为本，哪个为末；何者为先，何者为后，都应有认真的研究，通盘的考虑。“欲久和好以无事”，名为固本之论，其实并未抓住根本，把复仇恢复置之不顾，是最大的忘本；“斗胜负于兵革”论者虽然未忘恢复之根本，但在事情的顺序上摆错了位置，因此也难以成功。“天下大事，不容苟简”，就是说天下大事是个复杂的整体，应该从多方面、从全体上来看待，不可简单化，陷于片面性；单纯的主张“用兵”或“通和”，“自用兵以外无他画”，或“自通和之外无长虑”，都是简单化、片面性（即“苟简”）的表现。单纯的“用兵”和单纯的“通和”是两个极端，互相反对，互相排斥；但在一定条件下会互相转换。单纯的“用兵”遭到失败，投降派就出来主张“议和”，由一个极端转向了另一个极端。南宋以来对金关系的历史不就是这样不断地重复着的吗？叶适感到，这种单纯的“用兵”和“通和”的两极转换的状态不能再继续下去了，而为了摆脱这种状态，必须先在思想上改变简单化、片面性即“苟简”的方法，于是，他发出了“岂可不出于用兵则出于通和哉”的呼喊。

（二）主张走先改革后恢复的新路

叶适认为，要摆脱“不出于用兵则出于通和”的“苟简”的思想方法，就要考虑本末、次第。在《廷对》中，叶适答复孝宗皇帝“民力艰而未裕”的策问时，对孝宗“以为俟版图之复也，当尽捐天下之赋在于常科之外者”，提出了不同的看法。他说：

臣以为陛下诚欲大有为也，则必先有大慰天下之望。故夫能捐横赋而后可以复版图，俟版图之复而后捐之者，无是道也；能裕民力而后可以议进取，待进取之定而后裕之者，无是道也。陛下徒因今之法而少宽之，此不足以裕民；果裕民也，更为之法可也。

（《水心别集》卷九）在这里，叶适从先后次序而论及本末，由“能捐横赋而后可以复版图”，到“能裕民力而后可以议进取”，到裕民必“更法”，从而抓住了恢复大业的根本——更法。更法——裕民力——进取——恢复故土，这就是叶适为恢复大业所设计的一条新路，即以改革求恢复之路。

叶适的这个恢复论，是建立在对当时政治形势的客观分析的基础上的。他说：

立国之势，有未当论治乱安危而当先论存亡者，……至如今日事势，亦只当先论存亡。今日存亡之势，在外而不在内；而今日堤防之策，乃在内而不在外；一朝陵突，举国拱手，堤防者尽坏而相随之亡，哀哉！（《习学记言序目》卷四十三）

由此可见，当时政治形势的首要问题，不是治乱安危，而是存亡；存亡之势，在外而不在内，也就是由于女真族统治者的威胁，“虏威所加，自然有土崩瓦解之势”（同上），致使南宋国家时时处在生死存亡关头；而挽救国家危亡之策，在内不在外，不能把希望寄托在敌人方面，如敌人能遵守盟约，敌国有内乱等，都是靠不住的，而应力争把自己国家的事情办好，从而宽裕民力，增强国力，变弱为强，转败为胜，化被动为主动，然后才能达到报仇雪耻、收复失地的目的，而这一切，都要归结为切切实实地改革内政。

叶适认为防止亡国之策在内不在外，是由他总结历史上亡国的教训而得出的结论。这里说的内，是指政府本身的作为。他回顾历史上的亡国，往往起于夷狄或盗贼（指农民起义或将帅的叛乱），而成于官吏。夷狄或盗贼是亡国的外因，而官吏的腐败是内因，外因通过内因起作用；只有外因还不至于亡国，外因通过内因而亡其国。他举例说，唐代“道州西原蛮掠居人数万去，遗方数千，而诸使调发符牒乃至二百函”，故元结赋诗以为贼之不如；而杜甫有“粲粲元道州，前贤畏后生”之语。“盖一经兵乱，不肖之人，妄相促迫，草芥其民，贼犹未足以为病，而官吏相与亡其国矣！”（《唐书五》，《习学记言序目》卷四十二）这样的论述，深得罗大经的赞同，他说：“至哉言乎！古今国家之亡，兆之者夷狄盗贼，而成之者不肖之官吏也。且非特兵乱之后，暴驱虐取吾民而已，方其变之始也，不务为弭变之道，乃以幸变之心，施激变之术张皇其事，夸大其功，借生灵之性命，为富贵之梯媒。甚者假夷狄盗贼以邀胁其君。辗转滋蔓，日甚一日，而国随亡矣。”（《鹤林玉露》乙编，卷三）罗大经此论，甚合叶适之本意，是对叶适观点的很好的发挥。在南宋时，亡国的威胁主要在异族（当时为金），叶适主张，通过改革国内之弊政，来缓和国内的矛盾，从而避免那些不肖之官吏利用弊政来残害百姓，“草芥其民”，通过他们之手来实现异族灭亡宋国的危险。

叶适把救亡归结为改革内政，是他对于南宋国家的政治、经济、军事、

法律乃至士大夫的习惯心态等方面的积弊的深入研究而得出的。这些积弊，有的是宋南渡以来几十年中形成的，有的甚至可追溯到北宋建国之初，因此积弊是很深的。研究这些积弊从而提出相应的改革措施，是叶适的“实谋”的重要内容。叶适研究积弊，举其大者有四：一，“以六千余万（缗）供四屯驻之兵”，“故财以多为累而至于竭”；二，四屯驻大军、诸州之厢兵、禁兵、土兵，“并兵之数亦且百万”，“故兵以多为累而至于弱”；三，“昏然儻首一听于法度，而事功日堕，风俗日坏，贫民愈无告，奸人得志”，“故法度以密为累而治道不举”；四，“万里之远，皆上所制命”，“一朝之患，皆上所独当”，“故纪纲以专为累而至于国威不立”。（《实谋》，《水心别集》卷十）叶适总论当时之弊说：

取民者已困矣，犹以为仁政；趋事者已弊矣，犹以为良法。国无骏功，常道先丧；士无奇节，常心先坏；俗衰时迫，谁与谋长！（同上）叶适认为，只有敢于面对现实，下决心革除积弊，才能大有所为。他向孝宗皇帝建议说：

自非深观远览，逼知前失而不讳；坚志强力，独行所难而不惑；当为则为，毋以为昔未尝有；当改则改，毋以为今方循用；除百年之宿，开兴王之大道，计岁月之举措，求日新之功效；明发慷慨，同于饥渴，乌能尽天下而虑之乎！（同上）

在这种积极革新思想指导下，叶适主张对前述的四大积弊，“不可以不更”：“财以多为累，则莫若少之”；“兵以多为累，则莫若少之”；“法度以密为累，则莫若疏之”；“纪纲以专为累，则莫若分之”。这就是减赋、精兵、宽法、分权（具体论述后面还要谈到），为改革的几个要点。叶适认为：

更之则慰民心，苏民力，解纒起痼，兴滞补弊，则二三年之间，可以抗首北出，而取燕之利在掌握矣。然非先尽（去）其害，则不能得其利，害尽去则利见矣。（同上）

这就是说，改革以慰民心、苏民力是进取以收复失地的前提。值得注意的是，叶适在这里强调了“取燕”，这是叶适恢复论中的重要内容。原来叶适所主张的恢复，不仅要收复原来属于北宋而沦于金的故土，还要收复五代时后晋石敬瑭割弃的燕云十六州。他说：

夫燕、蓟，中国之郭郭也；河北、河东，中国之阨阨也。……今虽使张王师，返都邑，款陵庙，尽复祖宗已夫之地，而燕、蓟之不复，犹处国家之弱势，未削石氏之覆轍，威必不振，国必不立。何也？有天下者以天下取，以天下守，故尽天下之势，非可以畏缩苟安，立私说而妨正论也。（同上）

这就是说，燕、蓟是中原的屏障，燕、蓟不收复，河北、河东（今山西）无险可守，国家仍处弱势。因此，“究利害之所极，以定国家之论，亦必曰取燕。”（同上）

以改革内政为始，以取燕为终——这就是叶适的恢复论的全部内容。这个思想是有别于其他人的，具有独特性。

（三）对妥协投降和苟安的抨击

进取恢复的反面是妥协投降、苟安。叶适的恢复论包含了对妥协投降苟安的批判，在批判妥协投降苟安中进一步论述了恢复的主张。

自南渡以后，妥协投降派的阴影一直笼罩着南宋朝廷，并在大部分时间里占统治地位。其中最突出的是绍兴年间秦桧的“南自南北自北”的谬论。叶适斥责道：

苟目前亡大辱者，为“南自南北自北”之论，视君父之仇如疥痒之在身，忍而不搔无害也；明示祸福以胁衣冠，举俛首而奉虏。……是又绍兴以来为小人之所挟制，而不能尽天下之虑也。（《水心别集》卷十）

这种投降论调和投降派的阴谋活动，破坏了南宋初年曾经出现的那种抗金局面。对这种投降论调和投降活动，叶适义正辞严地予以抨击：

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。夫子弟不能报父兄之耻，反惧仇人怀不释憾之疑，遂欲与之结欢以自安，可乎？往者绍兴行之，天下不厌，至于废逐大臣，诛杀名将，尽黜异议者，空士大夫之列，汹汹数岁而后定。一旦虏自败约，始举不得已之兵以应之，天下因又以言复仇为事。暴师淮水之上，久未有功，宰相乃用前策，建议罢督师，撤攻具，出西北道四要郡以乞之，而复为和。（《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，即夷狄和仇敌相区别的问题。所谓夷夏之别，是儒家的传统思想。主和派的“执事者”，“借夷狄之名以抚之”；也有主战派大臣如赵鼎，“自附于问学，收拾文义遗说，与其一时士大夫共为贵中国贱夷狄之论，此说《春秋》者所常讲也”（《终论五》，《水心别集》卷十五）。总之，主和派和主战派都曾从夷夏之别的传统思想中找理论根据。叶适对此不以为然，而提出了自己的理论根据。他以仇敌立论而突破了夷夏之别的传统思想，认为“北虏乃吾仇也，非复可以夷狄畜”，不能把女真简单地看成是夷狄，而以一般的夷狄来对待它；认为“中国之不可以徒贵，夷狄之不可以徒贱也”（同上）。女真统治者侵占宋朝的北方国土，虏去徽、钦二帝，残害宋土人民，是宋朝的仇敌，与宋朝君臣和广大人民不共戴天，因此，不能用对待夷狄的办法来“抚之”，不能对仇敌讲和；而宋朝军民抗金，也并不因为女真是夷狄，不是出于华夏贵而夷狄贱的想法，而是因为女真是仇敌。叶适突破夷夏之别的传统思想，而以仇敌立论，以此来论证女真统治者的非正义性和南宋抗金的正义性，同时以此来抨击妥协投降的思想和行为，是非常有力的。这就把当时的抗战思想提到了一个新的水平。

叶适又进一步驳斥了当时南宋朝廷中的妥协投降派以义理性命之学作为其妥协投降行为的理论依据的行径。他指出：

方建炎、绍兴十余年间，天下能愤恚视虏如仇敌，秦桧既坚持之，自此不惟以和亲为性命义理之实，而言复仇雪耻者更为元恶大愆，灭天常，绝人理，其事极大，未知此论何时当回也！？（卷四十三）这种“以和亲为性命义理之实”，反以言复仇雪耻者为“元恶大愆”的论调，是多么荒谬的理论颠倒！而几十年来，这种谬论却成了一种思维定势，牢不可破。奋志于进取恢复的叶适，不能容忍这种谬论，他要以自己的“义理”来驳斥这种理论

此处似有笔误。从内容看，当为“自附于道学”。

的颠倒，驳斥这些“以和亲为性命义理之实”的“自附道学者”，以证明其不合义理。他说：

以往之事，不可追而悔者也。方来之虑不尽，则天下之患又将有所甚于此，岂可以坐而讲尧、舜、三代之旧，洋洋焉，熙熙焉，而不思夷夏之分，不辨逆顺之理，不立仇耻之义，一切听其为南北之成形，以与宋、齐、梁、陈并称而已者乎？（《水心别集》卷十）

叶适以“逆顺之理”、“仇耻之义”来反对“以和亲为性命义理之实”，就是把颠倒的理论再颠倒过来。他认为，“惟以复仇为正义，而明和亲之决不可为，自此以往，庶有可得而论者”（同上，卷四）。

叶适还进一步批驳了当时士大夫中“过于誉虏而甘为伏弱”的论调和心理状态，从而把对妥协投降论的批判更深入一步。他说：

其誉之也，谓“阿骨打、粘罕、兀术三人者，夷狄之雄杰，皆古所无有，故本朝之被祸最深”。此大妄也。（《水心别集》卷十五）为什么是“大妄”呢？叶适认为，完颜阿骨打是利用辽国政乱的机会，并吞了辽国，“用其兵，食其粮，取其遗戈委甲而收其土地，披靡逃遁而坐获其国都”，并没有特别高明的地方；而金国侵占了宋的大片土地，也是宋君臣拱手让出的，并不是力战所得的。

三酋者之奋而我之所以布阵立敌而复不胜者，何故也？自其始入，吾固已空千里无当之者矣。彼荡然而来也，夫未尝与之战败，则粘罕、兀术何以能独过于古之诸胡，而遂取吾之中原如是之酷哉？盖吾上下之人莫有用命，拱手誉虏甘为伏弱而至此耳。（同上）

叶适历数过去之失：建炎初，只有河东失于金，其他地方仍为宋所有，只因“大臣怯懦不能当，日夜以谋退却”，于是二年河南、河北全部丢失，绍兴元年开始失去京东、京西，三年又失去五路。后来粘罕死，伪齐废，金以数千里之地归还，然而宋不能守，得而复失。直到完颜亮殒灭，北方溃乱，归义之民，处处屯聚，京东西、秦、凤、熙河州县相继恢复，出现了有利于宋的形势。“然宰辅无状，踵失策，继旧盟，卒亦黽勉割四要郡界之，徒使中原遗黎，饮泣内恨，绝望于我。”（《水心别集》卷十）这都是由于宋“上下之人莫有用命，拱手誉虏甘为伏弱”所造成的，并不是由于敌人特别高明，金国的这些君臣，并没有超过古时胡人首领的地方。因此，“过于誉虏而甘为伏弱”，长敌人之威风，灭自己之志气，是没有根据的。

叶适还指出，“过于誉虏而不能自守”，在开始时，由于“乍见骇闻，仓皇扰攘”，还有原因可说；那末，现在情况不同了，今安定久矣，然而誉之不已，何也？誉彼之兵则精锐而吾则疲弱，然则何不易吾之疲弱？而誉彼之精锐，何也？誉彼之威令则明信而吾则玩侮，然则何不易吾之玩侮？而誉彼之明信，何也？誉彼之规画则审当而吾则苟简，然则何不易吾之苟简？而誉彼之审当，何也？誉虏以胁国人，而因为偷安窃禄之计，此风俗不忠之大，而无有知者。（《水心别集》卷十五）叶适对妥协投降派的批驳是很有力的：既然你们认为敌方之兵精锐、威令明信、规画审当，而我方之兵疲弱、号令轻慢、规画苟简，那末，为什么不努力改变我方之疲弱、轻慢、苟简，而做到精锐、明信、审当呢？显然，这些妥协投降论者是根本不想改变我方的弱势，而奋发图强的；他们“誉虏”是为了吓唬国人（当然也是吓唬自己），目的是“偷安窃禄”。叶适指出，这是“不忠”，是风俗的大问题，但是还没有人识破它；叶适揭穿了投降派“偷安窃禄”的用心，其实质是“不忠”，

可以说是切中要害的。

妥协苟安论在当时又表现为“待时”、“乘机”之说。叶适认为，这是一种“似是而非”的论调。真正的“待时”，必须是目的明确、计划周密、有切实的行动，象春秋末年越国人那样，以二十年为期，二十年之内不妄动，而“二十年之内，越人日夜之所为，皆报吴之具也”。而南宋的所谓“待时”，却是旷日持久的等待，实际上却无所作为；“待时之说转而为乘机，此群臣之款大事而误陛下以自宽也”。在隆兴议和以后，“由乾道元年以迄今日，不知何时可待而何机可乘乎？时若是之久而当待，机若是之远而未可乘”，“使少壮至于耆老而终不见邪？盖待时之虚论，其误天下国家审矣”（《水心别集》卷十）。因此，叶适主张“时自我为之”，“机自我发之”，坚决抛弃这种苟且偷安的“待时”、“乘机”之虚论。他对孝宗皇帝建议说：

臣请决今日之论，时自我为之，则不可以有所待也；机自我发之，则不可以有所乘也。不为则无时矣，何待？不发则无机矣，何乘？陛下姑自为其时而自待之，毋使群臣相倚相背，徒玩岁月，前者既去，后者复来，不过如此而已也。（同上）

(四) 对单纯用兵观点的批评

叶适反对“自通和以外无长虑”的妥协苟安，也反对“自用兵之外无他画”的虚论。当然，这是性质不同的两个问题：单纯用兵的主张，虽然苟简，但持这种主张的人还是要复仇雪耻，反对妥协投降的，在这个根本点上，叶适是与他们一致的；但是，单纯用兵的主张，在实际上总是归于失败，兵败之后又是重新议和，因此，单纯用兵不可能实现复仇雪耻、收复失地的目的，因此，叶适也要反对这种主张。叶适通过批评单纯用兵的观点，从他们那里吸取教训，从而充实了自己的恢复论。

叶适指出，单纯用兵观点眼光过于狭小，谋略不完备，他们只是考虑：“粮食储备乎？器械精乎？士卒练乎？所恃者如此而已，可谓眇矣”，把复仇仅仅归结为“斗胜负于兵革而已”，这是把事情看得过于简单了。叶适认为，“夫复仇者，本非用兵之谓也”（《水心别集》卷九）。

叶适指出，当时有一种“出奇言”的现象，实际上是非常有害的。“言之实者无奇，无奇则难听，故天下多奇言，而言兵为尤奇。人主慨然欲闻天下之言，则奇言得以入，而言兵者入之为最深。”叶适列举了当时“平居无事，常言兵计”的种种表现，然后指出：“凡此者，皆奇言也，人主慨然而乐听之”；“凡此者，其意非真以为见干事也，以为言之不得不奇也；非谋国也，非虑患也，中一时之欲而已者也。”“今天下之士，好为奇言，而言兵为尤奇者，十年于此矣”，“奇言盛而实言息矣”。但这种奇言，实际上是“今日之腐壤而无用者也”。奇言听得多了，听厌了，现在大概可以听听实言了。说实言，并不是说可以不用兵，要看兵如何用；实言并不是容忍偷安姑息之论。他说：

何谓实言？今世或有以为兵端可畏，易开难合，厚赂请和，可以持久，此偷安姑息之论也。兵何尝一日而不可用也，顾其用如何也。故不多杀人，则兵可用；邦本不摇，则兵可用；不横敛，不急征，则兵可用；将非小人，则兵可用；天下虽不畏战而亦不好战，则兵可用；视北方如南方，则兵可用。功成而患不至，外斗而内不知；虽不免于用诈而羞称其术，虽大启旧国而能不矜其事：若是者，其兵无不可用也。（《水心别集》卷四）

可见叶适是既反对畏兵请和的偷安姑息之论，也反对无条件的单纯用兵，而是主张用兵要同各种内外条件结合起来。

单纯用兵观点在当时又表现为“亲征”。所谓“亲征”，就是“天下方有事，君臣不得安宁，以身斗于兵革，夷伤危苦而后定”，因此是“用兵以外无他画”的表现。御驾亲征，能在一定的时候起到鼓舞士气的作用，但论者夸大了这种作用，说什么“天子所在，兵无不胜”，其实是书生之虚论，其错处在于对克敌致胜的各种条件“百不一讲，而委人主以临危事。”叶适指出：

夫今日之为谬论者，曰“久和好也”，以苟安而已。其不以苟安而为正论者，问其说则曰亲征而已矣。呜呼！谋国如是，殆矣！兵强可也，财富可也，将能而禽敌可也。若此旨，分画明，法度修，纪纲正，君臣上下一心同力以致之者也，岂亲征可以致之哉！（《水心别集》卷十）

可见叶适是以积极的态度来反“亲征”的，他主张把注意力放在增强兵力、积聚财力、选择能将这些事情上，而这一切要靠改革内政，使得计划明确、法度合理、纪纲正当，君臣同心协力才能做到，只有这样，才能从过去

那种要么亲征，要么议和的不断转换中摆脱出来，开辟出一条进取恢复的新路。

叶适还对“前日言恢复者之首”张浚和赵鼎进行了批评。其实他们也不免于“用兵以外无他画”的局限，谋划不周。赵鼎主政时，“虏来则进而拒，名曰亲征；虏去则退而安，名曰驻蹕。”（《水心别集》卷十五）因无高明的策划，致使秦桧“南自南北自北”之论冲入其中，坚不可破，而鼎与浚均被逐。隆兴之初，“浚专以恢复之说自任，号召天下，名为忠义自喜者和而从之，其实无措手足之地”。“至其一败符离，师徒溃散，人情摧阻，异论交兴，而汤思退、王之望、尹穡力主割地以盟，而中原再失望矣”（《水心别集》卷十五）。由于赵鼎、张浚这些主战派谋事不周，用兵失败，总是给投降派以可乘之机，最终是归于妥协投降，这个教训是很深刻的。当然，叶适对赵鼎、张浚的忠心还是肯定的。如他对“浚年少为将相，困蹶白首，忠义不衰”表示钦佩，而对“其所经画者止于如此”表示遗憾。叶适认为，要从他们的失策中吸取教训，才能找到胜之之道。他说：

胜之之道，尽去吾之弊政，用必死之帅、必死之将、必死之士，决坏二百年糜烂不可通之说，真以必死敌之，则胜矣。若今世之言兵，出某策，张某阵，用某人，以奇立功者，岂可赖邪？在以实胜虚，以志胜气，以力胜口而已矣。（同上，卷十五）

以改革求恢复，就是叶适恢复论的主要之点，由此，我们也可以理解，叶适为什么对开禧北伐持反对态度。原来韩侂胄是在弊政未改，国力、兵力未强，准备不充分的情况下贸然兴兵北伐的，充其量也不过是以往“用兵之外无他画”的一次简单的重复，与叶适的恢复谋略根本不同，叶适预料它必然失败，其后果将会难以收拾。韩侂胄不听叶适的劝告，果然失败了。

二叶适的经济思想和经济改革主张

叶适既以“尽去吾之弊政”为“胜之之道”，就着力于研究南宋社会政治经济的腐败状况，并提出了相应的改革措施。在经济方面，他对当时的财竭和民困的问题，作了充分的揭露，并提出了解决的办法，其中有一些重要的经济思想，值得我们注意。

（一）理财非聚敛的思想

前面说过，叶适不同意孝宗皇帝“俟版图之复”之后，“当尽捐天下之赋在常科之外者”的承诺，而认为“能捐横赋而后

可以复版图”。这里所说的“常科”，是指正常的夏秋二税；“常科之外者”，就是二税之外的苛捐杂税，叶适称为“横赋”。在南宋，政府每年的常科和横赋收入共有八千万缗之巨。“是自有天地，而财用之多未有今日之比也。”（《财总论二》，《水心别集》卷十一）但是，当时的支出也很巨大。叶适指出：

今天下有百万之兵，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厚禄。（《财计下》，同上，卷二）

由于入不敷出，以至朝廷上下，汲汲皇皇，诛求无厌，“主计之臣，甘受聚敛之名而不辞；郡县之官，明行侵刻而不愧”；国以二税为常赋，常赋之外，苛捐杂税不断增加，名目繁多，以至于“今日之财，自一缕以上无不尽取”（《廷对》，同上，卷九）。由于贵族官僚等衣冠势力和兼并之家享有不纳税的特权，而破产农民则无法纳税，因此，“大抵得以税与役自通于官者不能三之一”（《民事上》，同上，卷二），如此沉重的税役负担，都落到了不到三分之一的中小地主和个体农民的身上，从而加速了中间阶层的贫困与破产，整个社会犹如破败之家一样，“不至于大贫竭尽、索然无聊而不止”（同上）。这就出现了“财愈多而愈不治”，“财愈多而不足”，“财以多为累以至于竭”的矛盾现象。

叶适指出，苛捐杂税繁多是当时财政上的最大问题。他说：

臣请陈今日财之四患：一曰经总制钱之患，二曰折帛之患，三曰和买之患，四曰茶盐之患。四患去则财少，财少则有余，有余则逸。有余而逸，以之求治，朝令而夕改矣。（《财总论二》，同上，卷十一）

这四项都是“常科”以外的苛捐杂税，其中以经总制钱为害最大。经总制钱是南宋政府把各种杂税合在一起采取“一揽子”的办法向地方政府摊派的，“上之取财，其多名若是，于是州县之所以诛求者，……其名尤繁，其籍尤杂”，层层加码，各县“多者万余缗，少者犹不下数千缗”；而州县采用的办法，是“用十数爪牙吏，百计罔民，日月消削”，其结果是“生民日困”。叶适说：

今之所谓富人者，皆其智足以兼并，与县官抗衡，及衣冠势力之家在耳。若夫齐民中产者，衣食仅足，昔可以耕织自营者，今皆转徙为盗贼冻饿矣。若经总制钱不除，州县破坏，生民之困未有已也。（《经总制钱二》，同上，卷十一）

由于南宋采取这种竭泽而渔的方法来聚敛财富，造成大量的中产之民破产，国家税和役的来源越来越缩小，因此“其本先竭”。国家所得赋税虽多，但“国用日乏”。叶适说：

故经总制钱不除，则取之虽多，敛之虽急，而国用之乏终不可救也。（同上）

针对这种“财以多为累而至于竭”的状况，叶适提出一个重要经济思想：

经总制钱为北宋末到南宋向地方政府征调的若干项财赋和杂税之总称。前后有所变化，到南宋初，定为七项：权添卖酒钱、量添卖糟钱、官吏俸百分取一头子钱、楼店务增添三分房钱、典卖田宅增添牙税钱及无额上供钱二项。经总制钱为南宋财政的重要收入。

“理财非聚敛”。他说：“理财与聚敛异。今之言理财者，聚敛而已矣。”（《财计上》，同上，卷二）由于把理财等同于聚敛，“故君子避理财之名，而小人执理财之权”（同上）。君子“徒有仁义之意”，把理财推给了小人，“小人无仁义之意而有聚敛之资，虽非有益于己而务以多取为悦，是故当之而不辞，执之而弗置”（同上）。这些“有聚敛之资”而“执理财之权”的小人，“务以多取为悦”，其结果必然是“常科”之外的“横赋”越来越多，以至于出现了象经总制钱这样的苛捐杂税，使得民困而国用乏。叶适说：“经总制之为钱也，虽吴居厚、蔡京亦羞为之。……而秦桧权伎，劫胁一世而出其上，及其取于弃余消屑之间以为国命者，是何其无耻之至是也哉！”（《经总制钱一》，同上，卷十一）叶适认为，要改变这种聚敛无度的状况，首先要从思想上改变理财即聚敛的观念，明确“理财与聚敛异”，理财绝不是聚敛，理财乃是君臣治国的重要事情。他说：“古之人，未有不善理财而为圣君贤臣者也。”（《财计上》，同上，卷二）因此，君子不应避理财之名，而把理财之权推给小人，让小人去横征暴敛，害国害民；君子也应把理财的责任担当起来，要摆脱那种“徒曰我不为利”，“以不言利为义”的迂腐见解。问题在于如何去理财？叶适说：“上有余而下不困，斯为理财而已矣”，“以天下之财与天下共理之”（同上）。按照这个要求，就要改变使民困而国用乏的横征暴敛的做法，反其道而行之，“财以多为累，则莫若少之”，而不是“务以多取为悦”，具体地说，就是要“尽捐天下之赋在于常科之外者”。叶适说：

今欲变而通之，莫若先削今额之半，正其窳名之不当取者罢去。然后令州县无敢为板帐、月椿以困民，黜其旧吏刻削之不可训诲者，而拔用惻怛爱民之人，使稍修牧养之政。其次罢和买，其次罢折帛，最后议茶盐而宽减之。若此，则人才不衰，生民不困矣。（《经总制钱二》，同上，卷十一）

这是从政府的赋税收入减去当时总数的一半。与此相应，叶适建议朝廷以二年为期，裁减国家的用度，减去开支的十分之五六。在二年之内，由于减少赋税收入而造成入不敷出，则由皇帝“尽斥内帑封椿以补助之”（《经论一》，同上，卷十五）。至于削减国家财政支出，叶适认为应该从裁减冗兵（对此后面还要涉及）、冗官冗吏上入手，如“减进士入官”、“减任子入官”等等，“乘此以革去朝廷百年之宿弊”（同上）。由此可见，叶适从理财非聚敛的思想出发，为解决南宋“财以多为累而至于竭”的问题，从削减苛捐杂税以宽民力和削减国家财政开支两个方面入手，进行财政改革，从而开辟了一条君子理财的新思路，是切中时弊而又切实可行的。

（二）裕民思想

叶适主张：“能裕民力，而后可以议进取。”这是他的恢复论中的重要观点，同时也是他的重要的经济观点。叶适认为，“为国之要，在于得民。民多则田垦而税增，役众而兵强”（《水心别集》卷二）。所谓得民，就是“君民上下皆出于一本”，做到“君既养民，又教民，然后治民，而其力常有余。”这是古者民与君的关系。而“后世不养不教，专治民而力犹不足”，甚至“巧立名字，并缘侵取，求民无已，变生养之仁为渔食之政”，这样，“其君民上下判然出于二本，反若外为之以临其民者”（同上）。这种渔食之政实行的结果，使得广大农民贫困破产。在当时，民户增加，人口繁衍，已接近全盛之世，但人民还不免于贫弱。叶适描述当时人民的惨状：

而今也不然，使之穷苦憔悴，无地以自业。其弩钝不才者，且为浮客，为佣力；其怀利强力者，则为商贾，为窃盗，苟得旦暮之食，而不能为家。丰年乐岁，市无贵崇，而民常患夫斗升之求无所从给。大抵得以税与役自通于官者不能三之一，有田者不自垦而能垦者非其田，此其所以虽善炽昌衍而其上不得而用之者也。（同上）

叶适认为，造成人民如此贫困的原因有三：一是赋税繁重（已如前述）；二是役法大坏；三是“衣冠贵人”尽集江南。

叶适考察了宋代的役法，熙宁变法，改差役为募役。但后来役法大坏，因为朝廷把原来征自人民的募役钱起发上供，地方上无钱募役，以至募役不能实行。下层之役，“乃独无法”，名为募役实为差役。许多农民因负担差役而倾家荡产。叶适根据自己的亲身经历揭露当时差役之害：

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，费辄兼倍，少不破家荡产。民之恶役，甚于寇仇，余尝疑之。……然余行江、淮、闽、浙、洞庭之南北，盖无不为此言者矣。（《跋义役》，《水心文集》卷二十九）

宋代的役法，以田产为服役标准，但官户有免役的特权，于是就有很多民户以田产投靠势家官户以逃避差役的现象，叫做“诡产”。在当时，“诡产遍天下”（《水心别集》卷十三）。这样，差役的负担就全部落在了个体农民和庶族地主的身上，从而加速了他们的贫困和破产。

“衣冠贵人”尽集江南所造成的后果更为严重。叶适指出：

夫吴、越之地，自钱氏时独不被兵，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，鸡豚菜茹樵薪之鬻五倍于旧，田宅之价十倍于旧，其便利上腴争取而不置者数十百倍于旧。……此一路之生聚，近在畿甸之间者，十年之后，将何以救之乎？夫迹其民多而地不足若此，则其穷而无告者，其上岂宜有不察者乎？（同上，卷二）

由于南渡后原来中原地区的势家贵族尽集吴、越之地，一方面造成了该地区日用品以至土地房产等物价高涨，使当地人民的生活日益恶化；同时也加速了土地的兼并和集中，使农民乃至庶族地主破产，“民多而地不足”的矛盾更加突出，而陷于“穷而无告”的境地。这实际上是南宋社会势家贵族和广大人民（包括庶族地主）在经济利益上的尖锐矛盾。

叶适揭露了当时“民多而地不足”、“有田者不自垦而能垦者非其田”、民“无地以自业”，实际上已涉及封建社会的一个根本问题：土地问题。叶适提出这个问题，但还没有找到解决这个问题的出路。他对于道学家们关于恢复“井田”的议论是持反对态度的。他说：“且不得天下之田尽在官，则

不可以为井；而臣以为虽得天下之田尽在官，文、武、周公复出而治天下，亦不必为井。”（同上）“已远者不追，已废者难因”，而何况“井田远在数千岁之上”，要恢复是不可能的。在这个问题上，叶适显然要比那些道学家要切合实际一些。对于当时“俗吏”的所谓“抑夺兼并之家以宽细民”的意见，叶适也持反对态度，而认为“富人者，州县之本，上下之所赖也”，那种主张“破富人以扶贫弱者，意则善矣”，但“非上之所以恃以为治也”。叶适主张，对于富人，“其豪暴过甚兼取无已者，吏当教戒之；不可教戒，随事而治之，使之自改则止矣，不宜豫置疾恶于其心，苟欲以立威取名也”（同上）。对于当时已严重存在的兼并现象，叶适显然是责之甚薄而怨之甚轻，根本无法抑制兼并的弊害，其原因是在他自己的立场是在“富人”一边，为其说话的。因此，他对当时的“民多而地不足”、“有田者不自垦而能垦者非其田”的社会问题，所能提出的修补方案，只限于“分闽、浙以实荆、楚，去狭而就广，田益垦而税益增”一策。至于他所主张的“因时施智，观世立法”，希望“十年之后，无甚富甚贫之民，兼并不抑而自己”（同上），则显然是目标与措施不相适应，因而要达到这个目标也是很难的了。对于解决差役问题，叶适认为对逃役的“诡产”现象不应过分追究，“诡产遍天下，其弊安可绝？”而应着重解决州县以差役困民的问题，其办法是把雇役钱归还州县，使州县有钱去募役，这样，“差役之害太半去矣”（同上，卷十二）。当然，这些措施如果能付诸实施，还是可以使民力稍宽的。比较起来，叶适在经济方面的改革主张，最重要的还是免除苛捐杂税以宽民力比较切中时弊而又切实可行。

总之，叶适在经济问题上的议论，比较深刻地揭露了南宋政府所加给人民的沉重负担，以及势家贵族与广大人民在经济利益上的尖锐矛盾；他针对当时经济上的严重问题所提出的改良措施，体现了他对人民苦难的同情和“裕民力而后可以议进取”的思想，具有进步性。但是，他所提出的解决办法，却只限于限制一下贵族势家的封建特权，以及官府和富人对广大人民的过分刻剥。这是当时的时代局限和他所代表的庶族地主的阶级局限所使然，是我们不能苛求于他的。我们应该重视的，是他对当时社会矛盾的深刻的揭露，虽然解决的措施不甚得力，但总是提出了问题，这本身就是留给我们的一笔精神财富。

（三）重视工商的思想和百物流通的主张

叶适的“理财非聚敛”的思想，也包括强调百物生产的充足和百物流通的重要。在南宋，商品经济有了一定程度的发展，尤其是东南沿海和长江两岸，商品生产和交换比较发达。在这当中，也出现了一些问题，叶适通过对商品生产和流通中的问题的研究，表达了他的一些经济思想。

如对货币在商品流通中的地位和作用，叶适有了明确的认识。他说：“百物皆所以为货，而钱并制其权”（《水心别集》，卷二）。这里的“百物”指的是农民和手工业者所生产的产品，“货”就是“商品”；而“钱”就是“货币”。货币在商品交换中的作用，就是制“货”之“权”，也就是衡量商品的价值的尺度。叶适又说：“钱之所以上下尊之，其权尽重于百物者，为其能通百物之用也；积而不发，则无异于一物。”（同上）这里说“钱”（货币）“能通百物之用”，是说它是流通的手段；如果把它积存起来（“贮藏货币”），而不加入流通，那么它也只不过同一般商品甚至物品一样，起不到货币的作用了。叶适批评当时存在的“驱天下之钱，内积于府库，外藏于富室”的现象，说这样做的人，“徒知钱之不可以不积，而不知其障固而不流；徒知积之不可以不多，而不知其已聚者之不散，……而天下有坐镇莫移之钱，此岂智者之所为哉？”（同上）从这个批评中，我们可以看到，叶适是主张货币（“钱”）加速流通以通百货之用的。按照钱通百物的观点，叶适考察了当时存在的“钱多而物少，钱贱而物贵”的现象，与“古之盛世，钱未尝不贵而物未尝不贱”相比，有很大的反差。叶适认为，这是由于供需关系的不同所使然。在汉唐盛世，“治安则物蓄，物蓄则民不求而皆足，是故钱无所用”；而在南宋当时，“天下百物皆贵而钱贱，瓜瓠果彘，鱼鳖牛彘（猪），凡山泽之所产，无不尽取。非其有不足也，而何至于此？”（同上）前者供给大于需求（“不求而皆足”），因此，物价低（“物贵钱贱”）；后者需求大于供给（“不足”），因此物价高（“钱贱而物贵”）。而需求大于供给，归根到底是由于生产的相对不足，而政府赋税和俸禄却成倍增加，二者不相适应。而“中民之家”的纷纷破产，更加剧了这种矛盾。“天下惟中民之家，衣食或不待钱而粗具。何者？其农力之所得者足以取也。而天下之不为中民者十六，是故常割中民以举之，故钱货纷纷于市，而物不能多出于地。”（同上）而当时官府滥发滥用楮券（一种纸币）以代替金属钱币，从而造成通货膨胀的状况，又加剧了这个矛盾。叶适承认，当时纸币代钱币流通，也有其必然性：“资行者有千倍之轻，兑鬻者有什一之获，则楮在而钱亡，楮尊而钱贱者，固其势也。”（同上）问题在于滥发纸币，与百物的生产、货物的供应不相适应，加剧了供需关系的紧张，造成了通货膨胀，物价倍增。叶适指出：“夫持空钱以制物犹不可，而况持空券以制钱乎！”（同上）这种现象是人为造成的，“兴利之臣，苟欲必行，知摹刻之易而不知其为尽钱之难，十年之后，四方之钱亦藏而不用矣，将交执空券，皇皇焉而无所从得，此岂非天下之大忧乎！”（同上）对于这种危险性，叶适提醒当局要充分注意：“然则天子与大臣，当忧其本而已矣！”（同上）由此可见，叶适的理财思想，就包括理顺这些经济关系，使得现实经济能正常运转，使百货得以流通的主张，而与只知聚敛，只知刻剥百姓的理财思想根本不同。

与重视百物流通思想相一致，叶适还有重视工商之民的思想。在封建社会，士农工商被称为四民，而以农为本，以工商为末。崇本抑末是封建社会

一贯的指导思想和方针政策，这种思想和政策对于维持和发展封建社会的经济基础农业，从而巩固封建政治统治，都起了积极的作用，因此，在提出之初是进步的。但是，这种进步性是与时俱进的，到了封建社会的后期，则日益失去其进步性。因此，在封建社会后期，就有进步思想家出来反对“崇本抑末”的思想和政策，叶适即为其中之一。叶适说：

《书》“懋迁有无化居”，周讥而不征，春秋通商惠工，皆以国家之力扶持商贾，流通货币，故子产拒韩宣子一环不与，今其词尚存也。汉高祖始行困辱商人之策，至武帝乃有算船告缗之令，盐铁榷酤之入，极于平准，取天下百货自居之。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》，卷十九）

这里有两层意思：其一是厚本抑末的政策本身就不是“正论”，而是“偏”论，叶适所主张的正论是“四民交致其用，而后治化兴”；其次是后世在执行这个政策时，是夺工商之利而自利，那末离这个政策的本意也很远了，根本达不到厚本的目的。这个批评是很深刻的。与此相应的是，叶适还进一步提出要提高工商之民的社会地位，认为他们也可以进入士的行列。他对“四民勿使杂处”的说法，持有异议：

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。至于鬻进鬻士，则古人盖曰“无类”，虽工商不敢绝也。（同上，卷十二）

叶适借用孔丘“有教无类”的说法，认为工商之民（包括其子弟）也有权受教育，并通过科举的道路，进入四民之首的“士”的地位，而从事文化乃至政治活动。叶适的这个思想，显然是颇新的，它是宋代东南沿海地区和长江流域一带工商业比较发达、商品经济发展，而工商之民在政治上、经济上要求进一步发展在思想上的反映。正因为如此，这个思想也不仅叶适有，其他思想家也有表示。如吕祖谦就曾认为百工技艺是一门学问：“天下事，何尝一件不是学，如百工技艺，皆是学。”（《东莱吕太史外集》卷五《拾遗一·杂说》）徐积认为：“知夫农本，而不知乎商贾者市井之本，则小民何依焉？故或依于农，或依于工，或依于商贾行旅，各得其所依，则各得其所养，然后教化可行，刑罚可省，患盗者可以息盗也。”（《节孝先生文集》卷二十八）在宋代，一般还是禁止工商之民参加科举的，但已部分地开禁：“如工商杂类人内有奇才异行、卓然不群者，亦许解送。”（《宋会要·选举》卷十四之十五、十六）因此到了北宋后期，苏辙就曾指出了这种现象：“凡今农工商贾之家，未有不舍其旧而为士者也”（《栾城集》卷二十一《上皇帝书》）。这与唐代“工商之家不得预于士”（《大唐六典》卷三）相比，显然是进步多了。而叶适的重视工商和工商之民入士的思想，则是这个历史进步的一个反映。

三叶适的兵制改革和军事战略思想

叶适反对“自用兵以外无他画”的单纯用兵观点，但是，他并不根本反对用兵；相反，要完成报仇雪耻、恢复故土的大业，总是要通过用兵来完成的。因此，他对军事问题的研究是相当深入的，他所提出的兵制改革的方案和军事战略思想，是相当完备并且大部是切合实际的，可以说，这是叶适思想中最精彩的一部分。

（一）分兵变法的思想

对南宋军政的腐败状况，叶适有个总的评论：“养兵以自困，多兵以自祸，不用兵以自败，未有甚于本朝者也。”（《兵总论二》，《水心别集》卷十一）“虽有百万之兵，而不免自贬为至弱之国”。（《厢禁军弓手士兵》，同上，卷十二）兵多是南宋财政困难的重要原因之一。“为天下之大害，十分之九以供之，而犹不足者，兵是也。”（《廷对》，同上，卷九）叶适特别揭露了绍兴十一年高宗、秦桧收兵权后，军政的腐败状况：

虽然，以秦桧之虑不及远也，不止以屈辱为安，而直以今之所措置为大功，疲尽南方之财力以养此四大兵，惴惴然常有不足之患，桧犹坐视而不恤也。桧久于其位，老疾而死，后来者习见而不复知，但以为当然。故朝廷以四大兵为命而困民财，四都副统制因之而侵刻兵食，内臣贵倖因之而握制将权，璐弊相承，无甚于此。而况不战既久，老成消耗，新补惰偷，堪战之兵十无四五，气势懦弱。（《四屯驻大兵》，同上，卷十二）

四大屯驻兵如此懦弱无战斗力，是“今日之深患”，因此，叶适向孝宗皇帝惊呼：

今奈何尽耗（国家之财）于三十万之疲卒，袭五六十年之积弊，以为庸将、腐阉卖鬻富贵之地，则陛下之远业，将安所托乎？陛下诚奋然欲大有为于天下，掇不可掩抑之素志，以谋夫不同覆载者之深仇，必自是始。（同上）

这就是说，要完成恢复大业，必须从改革军政的积弊开始，叶适坚决反对当时士大夫中那种“恃兵之固，制兵之善，可因而不可改，可增而不可损”的因循守旧的陈腐观念，而主张对兵制进行改革。他向孝宗皇帝建议：“臣愿陛下审虑定计，以分四者之兵而变今之法”（《兵总论一》，《水心别集》卷十一）。这里说的“四者之兵”，是指边兵、宿卫兵、屯驻兵、州郡兵四种。当时实行的是募兵制，四种兵都由召募而集，并且一律由国家供应给养。叶适指出这种兵制的弊害是：

四者皆募，而竭国力以养之，是徒知募而供其衣食耳，此所以竭国力而不足以养百万之兵也。力则已困，用则不可，故进不可战，退不可守，百人跳梁则一方震动，而夷狄之侵侮无时而可禁也。（同上）

针对此弊，叶适认为应该“分四者之兵而变今之法”，即改变单纯的募兵制及一律由国家供应给养的制度，而对四种兵采取不同的集兵和供给制度。具体来说：边兵“因其地，练其民，不待内地之兵食而固徼塞也”，实际上是用屯田和训练边郡民兵（对此后面还要论及）来解决；宿卫兵“因郡邑所近之民，教成而番上，与募士杂，国廩其半而不全养也”，也就是募兵和训练民兵相结合的办法；屯驻兵作为国家的主力部队，“悉用募士而教其精锐，全养之而已”；州郡兵则“以州郡之人守而不以州郡之力养之也”（其养法后面介绍）。实行这种“分兵”法，只有屯驻兵和宿卫兵之一半是由募兵制来集兵并由国家供应给养，其他都由民兵来代替，这就可以大大减轻国家的财政负担。叶适认为，采取这样的改革措施，“法行制定，财不足以为大忧而兵可用矣。”（同上）

除了采用“分兵”法以改供应制度外，叶适还有“精兵”的主张，要求把各种兵的人数都精简下来，做到“兵以少而后强”。他说：“不减宿卫、屯驻之兵，则国力不宽；不减厢、禁、弓手、士兵，则州郡之力不宽。”（《厢禁军弓手士兵》，《水心别集》卷十二）他认为，要做到“兵以少而后强”，

主要是减少“特养”之兵。他说：“古人之兵，以宿师为拙，以聚屯为病，不敢别异于民而特养之，虽特养之，不多数也。”（《应诏条奏六事》，《水心别集》卷十五）他回顾宋太祖时，“国用亦足，兵威亦强”，是由于“所蓄之兵锐而不众，所用之将专而不疑”；后来“兵威不振，国用转急”，是由于“所蓄之兵冗而不尽锐，所用之将众而不自专”。因此，他认为，要“修太祖之烈”，一方面要“使明良忠智之士久于其任”亦即“将专”，一方面要“汰疲冗之兵”，亦即“精兵”。他主张，宿卫、屯驻兵减去一半以上。他认为，以前所谓“欲一当百”、“欲一当十”的说法都不对。他说：

姑得以一当一，则精兵也。夫一人得一人之用，则固已十四五万人矣，用之必死，谁敢敌者！……夫用兵者，用其气也，多兵以自困，气先索耳。（《终论二》，《水心别集》卷十五）

至于州县兵，他主张“厢、禁军、弓手、士兵皆散”，而以民兵代之；“自三等以上，籍其家一人为兵，蠲其税役；大州二千人而止，下州八百人而止。州县各为之所，将校率其州人；秋冬而教，春夏则否，有警呼召，不用常法。然其为兵也，必在州县四方三十里之近家者”（同上）。这样，两方面的冗兵都加以裁减，方能达到“上宽朝廷，下宽州县”的目的。总之，只有定兵制，减兵额，“减州县之供，以苏息穷民”，然后“厉其兵使必斗，厉其将使不惧”，才能达到兵以少而后强，“一再当虏而胜负决矣”（《四屯驻大兵》，《水心别集》卷十二），恢复大业才有成功的希望。

（二）“由募还农”的思想

叶适的兵制改革思想，除了前述分兵以改变供应制度和精兵的主张外，还有更为根本的想法，就是“由募还农”。前者是兵制改革的着手处，后者是兵制改革的落脚点。这两方面是紧密相连、不可分割的。

叶适考察了历史上兵与农的关系，并由兵农关系的变化来议论历史上兵制的变化，他把府兵制和募兵制的产生和替代，放在兵农的合与分的背景下来考察，认为府兵制是在兵农分离的情况下产生的，而在府兵制产生之前，有一个兵农未尝相离的历史时代。因此，他不同意那种把“寓兵于农”同府兵制等同起来的观点。他说：“每观后世之论，皆谓当寓兵于农，故其称府兵，以为得先王之遗意”，其实不然，“历考战国秦汉之后至未立府兵之前，兵农本未尝相离，何待寓也！”府兵之制，实始于北朝，宇文泰、苏绰“始令兵农各籍，不相牵缀，既隶府额，长征莫返，而居者晏然不知，缘此国富兵强”；隋文帝“因之平一宇内，……徒以兵农判而为二故也”。因此，“府兵成于周隋”，而唐高祖、太宗不过“遵其旧法行之耳”。到唐高宗、玄宗时，府兵制浸坏，转而“一切募士”。“兵农已分，法久而坏，齐民云布，孰可征发！以畏动之意，求愿从之名，虽至百万，无不用募，何足怪矣！”募兵制代替府兵制，势所必然。一直沿袭到南宋，积弊之深，已如前述。鉴于历史上的沿革，总结其经验教训，针对当前兵制之弊，叶适提出了“由募还农”的设想。他说：

若以天下奉一君而人人不免为兵，不复任养兵之责，则圣人固所不为；若以天下奉一君，而养兵至于百万，独任其责而不能供，则庸人知其不可。今自守其州县者，兵须地着，给田力耕；千里之内，番上宿卫，已有诸御前兵，不可轻改，因其地分募乐耕者以渐归本；边关捍御，尽须耕作，人自为战：三说参用，由募还农，大费既省，守可以固，战可以克；不必慨募府兵，追羨井田，误离为合，徇空谈而忘实用矣。圣人复起，不能易也。（《唐书二》，《习学记言序目》卷三十九）

这里所说的“三说参用”，与前述“分四者之兵而变今之法”大体相同，但是这里提出“由募还农”，使“变今之法”更为明确，落到实处，可看作叶适的晚年定论。这个“由募还农”的主张，是克服募兵制积弊的一个出路，但并非完全恢复过去的府兵制，更不是空谈井田制，而是从当前实际出发，提出了“寓兵于农”的办法，以免除当时募兵制下冗兵坐食使国家财竭而兵弱的弊端。叶适的这个设想，显然是受了他的老师陈傅良的启发，特别是陈傅良认为“寓兵于农”的长处，在于“民有常兵而无常征之劳，国有常备而无聚食之费”（《历代兵制》卷二）的论述，很能切中当时之弊，促使了叶适提出“由募还农”的主张。当然，即使是募兵制，叶适也并不是主张完全废弃不用，“番上宿卫，已有诸御前兵，不可轻改”，这样，国家的主力部队得以保留，只是要减少数量，增强素质，从而提高战斗力。由此可见，叶适的兵制改革思想是比较切合实际的。

叶适不是仅仅提出“由募还农”的设想，还有一系列具体措施，其中包括屯田、训练民兵，由“以田养兵”来代替“以税养兵”等。关于屯田，是把两淮、沿汉等边郡因战乱而流离失所的百姓，聚集起来，政府给以一定的资助，使他们去耕种因战乱而荒废的土地。屯田又与建立堡坞、依山阻水结寨而建立防御体系结合起来，使屯田之民“春夏散耕，秋冬入保”，以收兵民共守之效。因此，“今之屯田，与昔不同”，并非照搬古时屯田之常论。

叶适不但在理论上做了阐述，而且在开禧三年江淮制置使任内专门措置屯田，实践了他的方案。屯田又与训练民兵相结合。叶适说：“古者以民为兵，不以兵为民。”（《上殿札子》，《水心别集》卷十五）在两淮措置屯田时，也对训练民兵作了策划，计划编练民兵十万，并发给适当的武器。当然，按叶适的设想，编练民兵不限于边郡，内地州郡也应该如此，这是减少州郡之兵的一个办法（已如前述）。训练民兵的方案，显然是受到王安石变法的启发，因为当时实行保甲法，曾有训练民兵数十万的先例。屯田和训练民兵，都是寓兵于农思想的体现。为了实现寓兵于农，还有以田养兵来代替以税养兵的改革措施。叶适说：

夫因民为兵而以田养之，古今不易之定制也。募人为兵而以税养之，昔人一时思虑仓猝不审，积习而致然尔。（《后总》，《水心别集》卷十六）

直到晚年，叶适仍然坚持这个想法，并根据历史经验，进一步予以阐述：

余注心凝想，昼夜不暂舍，积数十年，方悟唐人一时仓猝，不知以田养兵，而以税养兵，故流害相承至此之极。夫以田养兵，亩四十至百而养一（原注：通约大军、厢、禁在内。），以税养兵，亩四百至千而养一（原注：亦通约大军、厢、禁在内。），以田养者，可至百万；以税养者，过十万则困竭矣。所以自国初至熙（宁）、（元）丰前已不可为，况熙丰后至靖康前乎！熙丰至靖康前已往，绍兴至今，如坐螭中，常与乱亡较早暮，可为凛凛！今若为民田者，使州郡亩三十买一，而自耕以养厢、禁兵，（原注：随田所在买之，聚于附郭，买费取之税契钱，自耕如民间佃种法，即用原额取原租，无所更易。）则春行之而秋可减州郡之税矣。为沿江、淮、襄、汉、川、蜀、关外未耕之田，或可种之山，（原注：虽名民田而不能耕者皆是。）使总领取而自耕自种，（原注：田一兵亩百，山一兵以所种粟计。）以养屯驻大兵，则今岁行之，而来岁可减总领之赋矣。若行之数年，民不耕之田尽取而自耕，可种之山尽取而自种，则天下之赋皆可减矣。兵养至百万，而不饥，税减至三十取一而藏其余，以待凶年及国之移用，如此，则天下始有苏息之望矣。（《孔子家语》，《习学记言序目》卷十七）

这个以田养兵的想法，涉及到边兵、州郡兵、屯驻大兵各个方面。为了把这个想法具体化，他还以温州为实例，拟定了一个买田赡军的方案。他说：

本朝制兵，……龠米寸帛，皆仰给于官，先军后民，养卒不满三千，阖郡为之困弊，举三百年之中以为无可为者，亦不思以田养之而徒以税养之故也。今欲傅城三十里内，以爵及僧牒买田，今岁买之，则来岁之获可永减民税十之三。官以其全赋给一郡之用，犹余十之五（此据温州所余言之，他州或过或不及）。（《后总》，《水心别集》卷十六）

根据此计划，如在温州绕城四周三十里内，有田官民户自三十亩以上，共一千九百五十三户，官府买其田之半，共计谷九万八千一百二十五杠（每杠计作米一石五斗）。由佃给农民所收地租，便可养一州的厢禁军、弓手、土兵共二千七百二十二人，以此革除苛敛民财以养兵的弊政。（同上）这个方案从生产关系上来说，并未突破封建租佃关系的范围，但体现了他减轻人民租税负担和免除官吏敲剥的愿望。当然，在封建制度下，由封建官吏来实施这个方案，是根本不可能的。因此，这个方案不过是叶适这个务实思想家的一个不现实的幻想。南宋末的黄震曾说：“水心论恢复在先宽民力，宽民力在省养兵之费，其言哀痛激切。然《后总》一篇，卒归宿于买官田，则恐非必效之方也。”（《宋元学案》卷五十五《水心学案下》）此说甚是。

（三）军事战略思想

叶适认为，“谋边规敌，策贵因时”，“取其径切的实者可也”（《习学记言序目》卷三十一）。由此出发，他主张切实地筹措进取和防守，有一个全面而长远的谋画。他总结历史经验，研究现实形势，提出了一个以江北守江、经营两淮沿汉，先固守、后进取，逐步推进，最终收复故土、报仇雪耻的战略计划。

叶适的军事战略思想，首先表现为以江北守江。他总结了历史上的经验教训，指出：原来三国时孙吴以来，是以江北守江的，南朝也是如此；到五代吴国杨行密无争淮北之势，而淮不可守；南唐李氏割淮向后周称臣，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，在战略上处于被动之势。即使是叶适自己，虽然早就有江北守江的思想，但他在以沿江制置使出镇建康之初，由于客观形势和认识不统一，也曾走过一段弯路，后来在事实教育下才改变了战略。叶适后来回顾说：

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，无一人以过辽守江、过淮守淮为是者，……此今世大议论也，未有不知守江淮而犹欲沦取中原者也。（《魏志》，《习学记言序目》卷二十七）

经画江北以及两淮，之所以是“今世之大议论”，是因为它具有防御和进取的双重意义，是一个战略问题：从防御意义上说，是以江北守江；从进攻的意义上说，是建立进取中原、收复故土的基地。因此，它是叶适的军事战略思想的一个关键所在。

叶适主张，战略上的策划，应该是“数十百年单行一说，世守不易”，而不应该“施浮游尝试之计，朝责夕效，后毁前功”（《宋书》，同上书，卷三十一）。因此，他对战略问题的谋画，是前后一贯，始终坚守的。经营两淮，以兼防守和进取之效，不但在江淮制置使任内坚持并实行之，在此之前早已提出，在此之后仍守此说。如在开禧北伐即将发动之时，叶适就向韩侂胄提出坚守淮汉的建议，而不同意贸然出兵。他后来回顾说：

顷者朝廷方举复仇之义，余深患之。欲先择沿淮、汉十州郡臣宰做家计，州以万家为率，国家大捐缗钱二千万，为之立庐舍，具牛种，置器仗，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，虏虽百万，不得轻挠。当是时，我无渝约，挑彼先动，因其际会，河南可复。既复之后，于已得之地仍作一重，气壮志强，实力足恃，虽无大战，虏当销缩，谋因力运，战亦无难。如此，则藩墙扞城，堂奥不动矣。（同上）

由于韩侂胄没有采纳叶适以上建议，开禧北伐失败，复归于议和。但是，叶适仍然坚持这个战略，认为“今虏虽已复和，尤当用此策”（同上）。

在叶适退居水心村后，形势有了新的变比，蒙古族与女真族连年战争，南宋朝廷的大臣们对此作出了反应。叶适观天下之变，对此深为忧虑。他说：

忽女真、蒙鞞相攻击，议臣谓可乘隙经营，遂绝而罢和。六七年间，牵引山东、河北，破坏关外，未有毫发之益，而所丧巨亿万计，东南之人不得相保。（《后总》，《水心别集》卷十六）

叶适对此很不以为然。那么，“复归于和”又怎么样呢？叶适认为，这也“势有甚不可者”。因为“女真、蒙鞞，兴灭未定，各责重赂，争邀厚礼，

使聘并驰，何以立国？绝旧希新，后福奚算？禁新挟旧，先效焉取？”其结果必然是“化我沃野，卒为汗莱”。因此，“议和方为目前莫大之忧矣”（同上），议和是把希望寄托在别人身上，而且形同赌博，都是靠不住的。叶适主张要靠自己，把自己的事情办好，这样不管天下如何风云变幻，都能立于不败之地。他说：

议和不可，独有守淮。淮非边也，今为边耳。……行一守百固之策，自淮为始，画地而守，今岁行之，来岁必收其效。（同上）

清朝廷专建使名，自一里至三四十里，令民居之，有陂泽之利者固之，有已居之家者助之。于淮水内深广壕堑，略如冈阜，乘高瞰下。虏攻则拒守，常时耕作自恣，以逸待劳。（同上）

显然，这是叶适的一贯主张，而且是他在江淮制置使任内曾经实行过的战略，但在蒙古、女真争战于北方时再次提出，仍有实际意义。但南宋朝廷已腐败，不可救药，不能实行。

对于军队的部署，叶适也根据防守与进取相结合的原则，进行了策划：

我之当进而置兵者四：兴元一也，襄阳一也，合肥一也，沿海制置司一也。我之当宁而置兵者二：建康一也，鄂州一也。当进而置兵，其必进者二：兴元也，襄阳也；其不必进者，则合肥也，沿海制置司也。

（《终论六》，《水心别集》卷十五）这个策划分了内外两个层次，建康、鄂州为内地，之所以置兵，“皆所以安江南也”；而沿边的四个战略要点，又分为必进和不必进两类。合肥一路，“从淮以出毫、宋、大梁，地散而难一，且虏之所必争也。虏所必争，吾能拒之使不可进而安江南之心，其功多而大矣”（同上），因此是当进而下进，实际上是取守势。沿海制置司统率的是水军，其进是渡海以取齐（今山东半岛），但“海，奇事也，危道也”（同上），因此也属当进而不必进。因此，进取的战略方向归结为两个：“襄阳之出宛、洛，兴元之出秦、凤”，二者是当进而必进。为什么呢？“据中州，按关、陇，形势之最先，古今之同论，决不可易者也。”“使关、洛事济”，可取“四方响答”（同上）之效。显然，叶适的策划，同诸葛亮在隆中对刘备的策划：“命一上将将荆州之军以向宛、洛，将军身率益州之众出于秦川”（《草庐对》，《诸葛忠武侯文集》卷一），完全一致，确为古今不可易之同论。

在军事问题上，叶适也有不切实际之论，如他反对“攻人之无备，出人之不意”，而主张“必有堂堂之阵，正正之旗”（《水心别集》卷十五）。这是出于对当时不少士人出“奇计异谋”的反感，但实是因噎废食而置军事行动的特点于不顾。当然，在实战（如建康防御战）中，叶适还是采用了偷袭的方法去砍营劫寨而取胜，并没有摆出“堂堂之阵、正正之旗”的架势，他自己的实践就否定了自己的理论。

四叶适的政治改革思想

叶适指出：“天下之弱势，历数古人之为国，无甚于本朝者。”（《纪纲三》，《水心别集》卷十四）而这种积弱不振之势，有其政治上的深刻原因，这就是他所说的“纪纲”和“法度”的问题。他认为这二者实际上是一个问题，只是有大细之别。“纪纲、法度，一事也，法度其细也，纪纲其大也。”（《纪纲一》，同上）指的是宋代的政治体制问题。在这个问题上的弊端，是“法度以密为累而治道不举”，“纪纲以专为患而至于国威不立”（《实谋》，同上书，卷十）。叶适认为，有宋一代在对外关系上处于弱势，对辽、西夏的关系处于被动局面，后来半壁江山为金占有，南渡后屈辱求和，根本原因就是政治体制上的弊害；叶适对政治问题的研究，着重探讨了这个问题，提出了很有价值的观点；他的政治改革主张，也是由此而发，认为改弱就强，应该从根本上解决政治体制上的积弊，只有这样，才能实现报仇雪耻、收复故土的目标。

（一）对宋代极端君主专制主义的批评

我国从秦、汉以来，政治体制上都是实行中央集权的君主专制主义；到了宋代，这种体制发展到了极端，成了极端君主专制主义，在地方与中央、将帅与朝廷的关系上，权力高度集中于中央，集中于君主一人。叶适说：“昔之立国者，知威柄之不能独专也，故必有所分；控持之不可尽用也，故必有所纵。”（《应诏条奏六事》，同上书，卷十五）也就是专与分、控持与纵舍之间还有所兼顾。而宋代不然，“能专而不能分，能密而不能疏，知控持而不知纵舍”（同上），与历代大不相同。叶适指出：

尽收威柄，一总事权，视天下之大如一家之细，孰有如本朝之密者欤？（同上）

国家因唐、五季之极弊，收敛藩镇，权归于上，一兵之籍，一财之源，一地之守，皆人主自为之也。欲专大利而无受其大害，遂废人而用法，废官而用吏，禁防纤悉，特与古异，而威柄最为不分。（《始议二》，《水心别集》卷十）叶适认为，当时“治国之意未明”而“纪纲法度未善”，就表现在这种权力高度集中于中央（即朝廷），一切“皆人主自为之”即极端君主专制上面，这是宋代与前代显著不同之处。

当然，这种高度集权的体制，是在一定的历史条件下产生的。他说：“唐之中世，既失其纪纲而藩镇横；及其后也，藩镇复不能自有其威令而士卒骄。”“民困于唐末、五代之久乱”，希望“能使强藩悍将退听而天下安息”（《纪纲二》，《水心别集》卷十四）。宋初之君，专务矫正唐末五代藩镇割据的局面，实行加强中央集权的措施，有其历史的必然性，也是顺乎民心的。这样做的结果是：“诸镇皆束手请命，归老宿卫，昔日节度之害尽去，而四方万里之远，奉尊京师，文符朝下，期会夕报，伸缩缓急，皆在朝廷矣。”（同上）唐末、五代藩镇割据的“极弊”是被除掉了。

然而，矫枉过了正，去一弊而又生一弊，从一个极端跳到了另一个极端。“曩以惩创五季太甚之故，削损已多，提防已严”（同上），这还不够，“以二百余年所立之国，专务以矫失为得，而真所以得之之道独弃置而未讲。”（《法度总论二》，《水心别集》卷十二）什么是“所以得之之道”呢？就是专与分、密与疏、控持与纵舍有所兼顾、互相结合而不致偏废。而宋代的纪纲法度则是以偏纠偏，顾此失彼。“本朝之所以立国定制，维持人心，期于永存而不可动者，皆以惩创五季而矫唐末之失策为言，细者愈细，密者愈密，摇手举足，辄有法禁。”（同上）这是法度密而不疏。“自边徼犬牙万里之远，皆上所自制命”，这是“纪纲之专也”，专而不分，权力集中于君主一身，地方之守臣、军队之将帅没有自主权和机动权，“四边无所付，外无郭郭则内无堂室，故处不可以守，出不可以取”（《实谋》，《水心别集》卷十），在外敌面前，只能处于弱势，代代相承，积弊至深。以致于到靖康年间，“远夷作难而中国拱手”，“小民伏死而州郡迎降”，“边关莫御而汴都摧破”这样的惨祸得以发生（《应诏条奏六事》，《水心别集》卷十五）。叶适指出：

无所分画则无所寄任，天下泛泛焉而已矣；百年之忧，一朝之患，皆上所独当，而群臣不与也。夫万里之远，皆上所制命，则上诚利矣；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，仇耻所以最甚而莫报也。故纪纲以专为患而至于国威不立。（《实谋》，《水心别集》卷十）叶适把南宋二百余年来国势积弱，特别是靖康之祸以及南宋不能报仇

雪耻的根本原因，归之于高度集权的极端君主专制的体制（“纪纲之专”），是他的政治思想的深刻而高出他人之处。在这里，叶适从权利和责任的关系上来分析君主高度集权的弊害。“万里之远，皆上所制命”，是权力集中于君主一身；与此相应的，是“百年之忧，一朝之患，皆上所独当，而群臣不与也”，这是说责任也集中于君主一身。叶适认为，权力和责任是一致的，有多大的权力，就有多大的责任；全国的军、政、财权集中于君主，“皆上所制命”，固然是一利，但“百年之忧，一朝之患，皆上所独当”，则是大害。其原因，在于君主“私其臣之无一事不禀我者为国利，而忘其仇之无一事不禁切我者为国害”（《应诏条奏六事》，同上，卷十五），而至今不悟。叶适说：“天下非可以私智为也，方略非可以私术验也。”“唯本朝之论，则欲私为而私验之，是以颓弊委靡，至于今日而莫晓其故。”（《纪纲四》，同上，卷十四）他这里所批评的，不是哪一个君主的昏庸无能，哪一个君主的失策误国，或是哪一个君主个人品质的恶劣，而是有宋以来代代相承的一种体制，即“纪纲法度”，也就是宋代君臣常说的“祖宗之法”。这个“祖宗之法”在宋代君臣看来是神圣不可侵犯的，王安石曾经想改变这个“祖宗之法”，在身后曾遭到很多人的责骂。叶适敢于批评这个“祖宗之法”，而且是根本性质的“纪纲法度”，除了他思想见识的深刻外，还需要有很大的理论勇气，没有高度的忧国忧民的思虑，是很难做到这一点的。因此，叶适此论，可谓有胆有识。虽然他还没有从根本上否定封建君主专制主义，但是他的批评是针对封建君主专制主义而发的，他对这个制度的弊害的揭露，代表了我国思想史上对这个制度认识所已经达到的深度，在当时来说，在思想水平上是最高的。因此，叶适的批评是我国思想史上的一笔可贵的遗产，它无疑会给后人以有益的启发。

（二）外坚内柔论

为了论证宋代政治体制的专而下分、密而不疏、控持而不纵舍的偏失对国家的弊害，叶适进一步从理论上进行了分析，提出了固外和安内有别，外坚内柔的观点，并以此作为他改革政治体制的理论依据。他考察了历代治国之纪纲，研究其治乱存亡的得失，总结其经验教训，认为其间是有规律可循的，他把这称之为“常道”。他说：

为天下之纪纲，则固有常道。譬如一家，藩篱坦墉，所以为固也；堂奥寝处，所以为安也。固外者宜坚，安内者宜柔；使外亦如内之柔，不可为也。唐失其道，化内地为藩镇，内外皆坚，而入至不能自安；本朝反其弊，使内外皆柔，虽能自安，而有大不可安者。（《纪纲二》，同上，卷十四）

固外宜坚、安内宜柔，是天下纪纲之“常道”；唐之失在内外皆坚，宋之失在内外皆柔，都不合“常道”，因而唐终于不能自安，而宋虽能自安而有大不可安。而宋代这种内外皆柔之势，是同君主高度集权的体制密切相关的。叶适说：

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。故内治柔和无狡猾思乱之民，不烦寸兵尺铁，可以安枕无事，此其得也。然外网疏漏，有骄横不臣之虏，虽聚重兵勇将而无一捷之用，卒不免屈意损威以就和好，此其失也。（《上殿札子》，同上，卷十五）

君主高度集权的结果，免除了藩镇割据之祸和统兵大臣夺帝位的危险，宋代皇帝可以高枕无忧，百姓也可免除内战之苦，这可以说是内治柔和之得；但是，在这样的体制下，对外防御的力量也很柔弱，面对外敌，“虽聚重兵勇将而无一捷之用”，为什么呢？“诸将不能自奋于一战者，权任轻而法制密，从中制外，而有所不行也。”（《纪纲二》，同上，卷十四）本来宋朝所面临的外敌，无论是辽、西夏，还是金，都并非特别强大，只因宋朝本身自甘处于柔弱之势，才无力抗击外患。而“论者方偏乐安靖，以为宁有外虞而无使内忧”（《上殿札子》，同上，卷十五），死守“祖宗法度”而不思改变，积弱至深，终于罹致靖康之祸。“且靖康之事，未闻我有一城一邑敢为叛命，而坐视胡虏长驱深入，惕息待死，屠戮之惨，与五代何异！”（同上）这就是有宋一代内外皆柔，虽能自安而“有大不可安者”。但是，直到南宋，论者仍然“徒鉴五代之致乱而不思靖康之得祸”（同上），不知固外宜坚、安内宜柔之“常道”，实在使叶适痛心疾首。

叶适以固外宜坚、安内宜柔立论，以明有宋一代因纪纲之专而致使内外皆柔，形成弱勢，他的政治改革思想由此而发；为了总结经验教训，他还据此对王安石变法进行了批评。在当时，士大夫中批评王安石的人甚多，轻重各不相同，最甚者，把靖康之祸归罪王安石轻改“祖宗之法”。叶适时王安石变法的批评，确实与众不同。首先，他肯定王安石变法是因为不甘于宋朝的积弱之势，“财用耗乏，人材颓弛，天下玩弊愈甚，而士以虚名相高。故王安石相神宗，欲一反之。”（《纪纲三》，《水心别集》卷十四）出发点显然是好的。但是，叶适认为，王安石变法只是在一些并非根本的问题上做文章，而没有抓住纪纲这个根本问题。他说：

而安石不知其为患在于纪纲内外之间，分画委任之异，而以为在于兵之不强，财之不多也。使安石知之，正其纪纲，明其内外，分画委任而责成功，然后取赋敛之烦者削之，本学校，隆经术，以新美天下，岂复有汹汹之论，不惟无成而反有所

表也！（同上）

叶适批评王安石对有宋以来的弊害认识不深，因此其变法只是着重解决“兵之不强，财之不多”这样的问题，而没有认识到当时的社会根本问题是纪纲之专、内外皆柔、分画委任之异，因此，王安石变法没有抓到要害。当然，兵、财的问题也是应该解决的，叶适本人的改革设想也包含了这些问题；但是，解决这些问题只是治标，而没有治本；要治本，就是要解决纪纲内外之间、分画委任之异这样的根本问题，而根本问题不解决，兵和财的问题也是解决不好的。叶适设想，如果王安石对北宋社会问题的认识深入一些，真正看到其弊害之所在，变法从“正其纪纲，明其内外，分画委任而责成功”入手，然后再去解决财赋等具体问题，那末，变法的结果就会是另一个样子。王安石变法失败的原因，从外部说是因为保守势力太大，认为“祖宗之法不可变”的习惯势力太顽固；而从内部说，则是变法本身没有从解决根本政治体制即“纪纲”问题入手。而在纪纲偏失的情况下，“举一事，本以求利于事也，而卒以害是事；立一法，本以求利于法也，而卒以害是法。”（《法度总论二》，《水心别集》卷十二）纪纲不正，任何改革措施都难以收到好的效果，都会走向反面。这个教训，对叶适的影响很深，对王安石变法的失败，叶适也深表惋惜。他说：

以神宗之励志有为，终于举措衡决，变法则伤民，开边则为生事，力图灵武，遂以失利，亦悔用兵之无益者，不知改弱勢而为强势，而欲因弱勢以为强势也。（《纪纲三》，同上，卷十四）

改弱勢而为强势，就要从正纪纲入手；欲因弱勢以为强势，只是解决兵、财等问题。这是叶适与王安石改革思路的不同，也是叶适对王安石认识不够深刻因而改革没有抓住要害的批评。

对于王安石以后的历史变化，叶适认为，“夫改之与因，由始论之，一言之殊耳。及其力行坚执，乃成党锢，更绍圣、崇宁而天下大病”（同上）。这样几次反复，就造成了三个后果：一是新法的成果丧失殆尽，“凡青苗，凡保甲，凡兵财之政，所谓欲因弱勢而为强势者，至宣和末年，扫地无有。”（同上）二是“昔日弱勢之可守者，又皆废坏”（同上）。旧的破坏了，新的又没建立起来。三是“其弱勢之不可反者，遂为膏肓不可疗之危疾”（同上），这里指的就是纪纲之专、内外皆柔之势。在这种情况下，靖康之祸就是不可避免的了。显然，叶适并没有把靖康之祸归咎于王安石变法，而是把变法失败看成靖康之祸的原因之一；而致祸的根本原因纪纲之偏失在变法中未曾被触动，犹如医生没有找到病根，因而未能根除疾病反而成了膏肓之疾而不可医治。由此可见，叶适对王安石变法的批评，是一个改革思想家对另一个改革思想家的批评，而与保守派对改革的批评有根本的不同。就象叶适对张浚、赵鼎的批评，是一个主战派对另外的主战派的批评，而与投降妥协派对主战派的批评根本不同一样。

如果说王安石变法是自觉地改变“祖宗家法”，那末，南宋初年宋高宗迫于战争形势，部分改变“祖宗家法”，假予将帅和地方官以各种权力，则是不自觉的。但在实际效果上说，已经稍改内外皆柔之势，抗击金兵的能力有所增强，开始形成了内柔外坚之势，使南宋政权站稳了脚根，抗金战争也一度形成了较好的局面，直到岳飞的反攻节节胜利，恢复河南大部州县，进军到汴京（今河南开封）郊外。叶适对此基本上是肯定的，他认为“江左所以粗定，而虏肯和者，亦任人之效也。”（《纪纲四》，《水心别集》卷十

四) 到绍兴十一年(公元1141年)发生了高宗、秦桧收诸大帅兵权的事件。对此,叶适评论说:

秦桧虑不及远,急于求和,以屈辱为安者,盖诸将之兵未易收,浸成疽赘,……故约诸军支遣之数,分天下之财,特命朝臣以总领之,以为喉舌出内之要。诸将之兵尽隶御前,将帅虽出于军中,而易置皆由于人主,以示臂指相使之势。向之大将,或杀或废,惕息俟命,而后江左得以少安。(《四屯驻大兵》,同上,卷十二)

近来有人引用叶适这段话,以肯定高宗、秦桧此举的“合理部分”,认为“不收兵权就无法保障这半壁江山的内部安定。叶适此处的‘少安’,就是指这种暂时的安定。也就是说,从巩固中央集权的角度来说,收兵权及其他措施,是有一定作用的”。此说与叶适的本意相去甚远,或者说根本不合叶适的原意。首先,叶适这里所说的“少安”,是一种叙述,很难说是一种肯定的评价;从含义来说,也不仅是甚至主要不是指“内部安定”,而是指秦桧“急于求和,以屈辱为安”,这是前文已经交待清楚的;叶适终身坚持报仇雪耻的大义,当然是不会肯定这种“以屈辱为安”的“少安”的。这还不算主要问题。主要问题是,应不应该从“巩固中央集权的角度”来肯定收兵权等措施?这样肯定是否合于叶适的原意呢?回答是否定的。我们现在说的“中央集权”,叶适当时称为“纪纲之专”,也就是集权于朝廷、集权于君主一人,对此,叶适是持批判态度的(已如前述);叶适正是从这个“角度”来抨击这次收兵权的举动的。他说:

秦桧以为国权不可外假,兵柄不可与人,故屈意俯首,唯虏所命,以就和约。废诛诸将,窜逐名士,使兵一归于御前,督府结局,收还便宜,使州郡复承平之常制。桧方矜其勋伐,自比赵普,以为经国之长算莫能及也。且祖宗之天下,无故而失其大半,迁劫之仇,百世而不可复矣,乃以抚定江左为大功,何哉?(《纪纲四》,同上,卷十四)

显然,他并不以秦桧此举为“有功”,而是认为有罪。所谓“国权不可外假,兵柄不可与人”,正是有宋一代的“祖宗家法”;南宋初稍改,开始出现外坚之势和抗金斗争的良好局面,虽有其弊,但诸将仍尊朝廷,并未对中央政权发生根本威胁;绍兴十一年是在抗金战斗的关键时刻收兵权,实与屈辱和议相表里,“祖宗家法”是恢复了,纪纲之专、法度之密,一如北宋,而内外皆柔之势则甚于北宋,自撤屏障,自毁长城,不要说其后每次战事皆告失败,就是“女真一旦出语不逊,闻于殿陛,朝野喧然,搏手无措,相对骇愕,无可为者”(同上),根本谈不上国家的稳定。叶适非常痛心地揭示了这次收兵权后纪纲的弊害:

内治不定,则夫仇讎者谁与谋之?今百计衷取,竭东南之力以供四驻扎者,而兵不知用;因任旧将之子弟、部曲,以次得为统帅,而将不知兵;除授更易一出内廷,报发承受名为机密,而大臣不闻;诸州禁兵零细纤弱,专使路铃教阅训练,而守臣不预;防遏内江,虚撤沿淮,纪纲所在,错缪无序。然则有民谁治?有兵谁用?有地谁守?岁迁月易,孰为可见之效?(同上)

这就是叶适“所谓必尽知天下之害,而后能尽知天下之利”(同上),他的政治体制改革思想,也就由此而发。

（三）分权、疏法——对政治体制改革的设想

叶适关于改革政治体制的主张，就是要解决纪纲、法度弊失的问题。在批评王安石变法时，他就提出了“正其纪纲，明其内外，分画委任而责成功”的改革思路。对此，他还进一步予以阐明：

为天下者，不按九州之图籍，略其四旁，规其中央，左顾右望，以尽天下之大形；坚外柔内，分画委任，群臣合力，功罪有归，以正天下之常势；第因其所有，掩绝前后，而欲以人主之一力守之，岂可得哉！此天下之大患所以二百年而常在，论今天下之事所以穷数百万言而不能决也。（《纪纲三》，《水心别集》卷十四）

纠正天下“以人主之一力守之”的“纪纲之专”的偏失，使之合于天下纪纲之“常道”，改内外皆柔之势，使之“坚外柔内”，以正天下之“常势”，这是叶适政治体制改革的基本思想。而实现这个改革的途径是：“纪纲以专为累，则莫若分之”，“法度以密为累，则莫若疏之”（《实谋》，同上，卷十），简言之，就是分权疏法。

所谓分权，就是朝廷、君主把一定的权力，包括兵、民、财赋之权，分给将帅和地方守臣，使之得以自用，得以专任，即有其自主权。叶适的具体策划是：

分两淮、江南、荆湖、四川为四镇，以今四驻扎之兵，各以委之。所谓四镇者，非尽举此百余郡之地以植立之地。于中各割属数州，使兵、民、财赋皆得自用，而朝廷不加问焉，余则名属之而已。而又专择其人以各自治其一州，所谓兵、民、财赋，皆得自用，则朝廷平日所以置四总领其军粮者，二年之后，皆可无复与彼，以数州之财足以养之矣。如此，则彼之任专，而吾之费轻矣。（《终论一》，同上，卷十五）

这里把州郡分为两类：一类是四镇驻扎兵所在之州郡，“由郡守摄都统制，召旧师使归宿卫”（《终论二》，同上）；一类是一般州郡。其守臣权力的轻重是不同的，但共同的是“兵、民、财赋皆得自用”。这样做，可以减轻朝廷财政上的沉重负担，兵由州郡自养自食，但这还不是主要的。主要的功效在于使“朝廷所谓烦密不可变之法度者尽变之，以共由于疏通明达之途”；“分江、淮、川、蜀之地，与之兵、民、财赋以重人臣之任，而后朝廷所谓专闭不可分之纪纲者尽分之，以各合于外坚中柔之术矣。”（《终论一》，同上）分权、疏法，改变原来纪纲专闭、法度烦密之宿弊，从而达到外坚内柔之势，是政治体制改革的主要目的。

叶适明白，这件事情很简单：“以兵与人，以地与人，此今日异常之大事也。”（同上）之所以是大事，因为它是要改变有宋以来的“祖宗家法”。虽然做起来并不困难，“其为之也，不惊世，不动众，陛下一日命之则成矣。成则久，久则安之以为常然。”（同上）但阻力一定不小。叶适认为，为国为民，为了成报仇雪耻、恢复故土之大功，必须这样做。“内以期月之内，尽去民之所患苦”，这是为民；“外以二年之外，兵勇士厉可用之于死，而大功可举矣”，这是为国。因此，叶适奉劝孝宗皇帝：“陛下不惜财，不吝权，念吾之所大欲者，解胶固，伸挛缩，易于举动，果于责成，而大功可举矣。”（同上）

叶适所主张的分权、疏法，是有限度的、有前提的。其前提就是保持朝

此处有笔误。川即蜀；而上文有荆湖，因此这里简称应为江、淮、荆、蜀。

廷的用人权，对于守臣、将帅选用要得当。任用之后，既有所纵，也有所控。在他们应有的兵、民、财权的范围内，朝廷让他们得以自用、得以专任，“一听其所为，而吾无问焉”（同上）。但是，也并非一切不问，完全放纵，如对原来的四屯驻兵，改隶于四镇，就要进行整顿，“钩考其隐冒、乾没、请给不尽及军人之罪，声而治之”；朝廷对守臣、将帅“所问者，吾欲精其军，使各不过三四万；吾欲用士之锐，而不并富其家小”；“更其敝政，行其新令，吾欲其无讙无动，以惟吾之所命”（同上）。总之，朝廷对地方守臣、将帅是有所问又有所不问，既给予自主权，又保持朝廷应有的控制权。这就是把专与分、密与疏、控持与纵舍结合起来的天下纪纲之“常道”。实行这个“常道”，既可纠正有宋一代纪纲法度“能专而不能分，能密而不能疏，知控持而不知纵舍”的弊端，又可防止出现唐末五代那种藩镇割据、内战频繁的祸乱，从而形成外坚内柔之“常势”，改国家的积弱之势力强势，实现报仇雪耻、恢复故土的目标。叶适关于政治体制改革的设想，是针对当时高度集权的君主专制制度而发的，由于没有被南宋的最高统治者采纳，不可能实现。但是，这里所议论的问题，如中央与地方的关系，集权与分权的关系，法疏与法密的关系等等，即使是在封建制和君主制不存在的情况下，也是存在的。因此。叶适的思想至今仍对人们有启发。

(四) 改革人材选拔和任用制度的主张

叶适认为，宋代纪纲之失，与人材选拔和任用制度之弊密切相关。“纪纲之失犹其粗者耳，并与人材皆坏。”（《纪纲二》，同上）纪纲之专、法度之密，“而又文之以儒术，辅之以正论，人心日柔，士气日惰，人才日弱，举为儒弛之行以相与奉繁密之法。”（《法度总论二》，《水心别集》卷十二）他列举了“今朝廷之法度，其经久常行不可变改者，十数条而已”，包括“资格”、“铨选”、“荐举”、“任子”、“科举”等人材选拔、考核、迁升等方面的制度，“皆为法度之害”（《法度总论三》，同上）。针对其弊害，叶适提出了相应的改革主张。

针对“资格为用人之害”，叶适说：

以贤举人，以德命官，贤有小大，德有小大，而官爵从之，一定而不易，此尧舜以来之常道也。无有所谓自贱而历贵，循小官之次而至于卿相，如后世之所谓资格者。（《资格》，同上）

叶适认为，“盖资格者，生于世之不治，贤否混并而无所别”，是衰世之法；“而本朝遂以治世而行衰世之法”（同上）。其具体表现为：“无有流品，无有贤否，由出身而并升，……资深者叙进，格到者次迁而已矣。若是而欲以举贤才，起治功，其可得乎！”（同上）因此，“资格之害深，则人皆弃贤而为愚，治道日坏而不自知。”（同上）他建议最高统治者“审乎资格之实，深念今日人才衰乏已甚，稍加变通，号召收拾，以终成资格之利而不受资格之害”（同上）。他主张：“贤材有德之人，以此官而称此官可也，岂可疑其资格未至而姑迟之哉！”（同上）只要符合德和才这两个标准，就应授予相应的职务，而不应以资格不够来阻碍其任用。

对于“荐举之害”，叶适曾生动而又辛辣地进行了批评。他描述了那些要晋升之人，在晋升前后的变化：

方其人之未得出乎此也，卑身屈体以求之，仆隶贱人之所耻者而不耻也。……及其人之既得脱乎此也，抗颜庄色以居之；彼其下者，又为卑身屈体之状以进焉，彼亦安受之而已。相承若此，则以此见举，以此举人。（《荐举》，《水心别集》卷十三）

这种状态，颇类似民间那种“多年的媳妇熬成婆”的现象；而这里所描述的是官场丑态。在“荐举”制度下，人身依附、人格扭曲而不顾廉耻，其结果是“人才坏而生民受其病，无足疑者”（同上）。可悲的是，“流弊之极，皆固守而不思变”（同上）。叶适认为应该改变荐举制以除其弊。他主张，一般情况下，对官员的升迁，应“多其考，累其任，使其积日计月而无在官之过者”，可以“循次而进”，不必由人荐举；这样，“士之稍自重者知有常途之可由，而不汲汲焉为是卑身屈体以求之，而仆隶贱人之所耻者亦或知耻矣”（同上）。在特殊情况下，对真有贤能者，“大吏或一举其才，则朝廷信而用之，拔于常调，此荐举之正也。”（同上）

“任子”之制，非始于宋，但在宋为害特甚。叶适批评那种所谓“荫补”的世禄制，“其功业未有以异，然且从而官其子”，这只能使那些“庸庸无所短长之士，而必使世继为之”（《任子》，同上）。叶适进一步批评因“任子”而发生的“一人入仕世官无穷”的现象“为一害”。他指出，“古者裂地分茅以报人臣之有功，使其子孙嗣上”，那只限于功臣；现在把这种办法扩大到入仕为官者，那就违背了选贤任能的原则，“以为恩则滥，以为法则

敝，以为义则悖”；这是“朝廷不尚贤而尚贵”（同上）的表现。从崇宁、大观以来七八十年，“人臣不以道而得贵仕者”，“今也子孙仕宦，不知艺极，骄侈多忌，自称世家，将使世之所谓贤者何以劝焉？”（同上）他指出：“公卿大夫之子弟，因父兄之任己，不求于有司而得之，若此者，亦非以为贤也，非以为材也，而天下皆以为不当得，虽其上亦以为不当得也。”（《官法下》，《水心别集》卷三）因此，他认为：“夫天下患公卿大夫之子弟不学无能而多取天下之爵禄”（同上），这种状况如果不改变，真正的贤能之士就会被埋没。他根据古代的官制指出：“世禄不在不朽之数”，“自古亦未有无功德而可以世其禄者”（《习学记言序目》卷十一）。因此，世禄制当在必除之列。废除世禄制，而代之以选贤任能之制。叶适说：“任之者皆贤且能，而不肖者自知其不当得而无所归怨；所与之人必少于旧，而上无立法更制之劳，下无守法任怨之患。”（《官法下》，《水心别集》卷三）与此同时，“举公卿大夫之子弟而养之于学校，择天下之明师良友以成就之，使其才器卓然，可以为国家用”（《任子》，同上，卷十三），也可从另一方面免除庸庸不肖者滥荫入官之患。

叶适认为，“夫士者，人才之本源，立国之命系焉。”（《科举》，同上）当时选拔人才的主要途径是科举，而科举制度的流弊尤其大。它使知识分子只会背诵那些无用的“程式之文”，“俯首诵习谓之‘黄策子’者，家以此教，国以是选”，这本是“人之所轻者”，而“上之求士而用之”，甚至“公卿大臣由此途出”（同上）。因此，叶适痛切地说：“要以为坏天下之才而使至于举无可举，此科举之弊法也。”又说：“用科举之常法，不足以得天下之才；其偶然得之，幸也。”（《制科》，同上）所以在“科举之常法”之外，又有“制科”，朝廷待之尤重，选之尤难，“制举之法反密于科举（按指“科举之常法”）”，这样，“使科举不足以得才，则制科者亦庶几乎得之矣”（同上）。在北宋，富弼、苏轼、苏辙兄弟等名士均由此科入仕。但是，制科也有其弊。“当制举之盛时，置学立师，以法相授，浮言虚论，披抉不穷，号为制举习气。故科举既不足以得之，而制举又或失之。”其流弊之所及，以致于“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。”（同上）叶适最不满意的是“词科”，南宋称为“博学宏词科”，叶适认为有弊而无利。他说：

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夸，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。（《宏词》，同上）然以此人仕而显贵者，“其人未尝知义也，其学未尝知方也，其才未尝中器也”（同上）。因此，叶适认为，制科虽有弊尤有可取，而词科一无可取：“盖进士制科，其法犹有可议而损益之者，至于宏词则直罢之而已矣。”（同上）

第六章 叶适“物在”则“道在”的唯物主义思想

永嘉学派的特点之一是务实。叶适曾说，“欲申大义”，“图大事”，就必须“务实而不务虚”。他坚决反对脱离“事功”而空谈“义理”的道学、心学，也有别于“进利害而退是非”的单纯“功利之学”，而是主张把事功和义理结合起来。永嘉学派的务实学风的哲学基础就是唯物主义思想。叶适为奠定永嘉学派的哲学基础做了许多工作，其中包括对道学、心学唯心主义进行批判，对当时哲学领域着重讨论的道与物、道与器、理与物、极与物等一系列范畴做了研究，提出了自己的唯物主义的观点，从而提高了永嘉学派理论水平。由于陈亮的哲学思想不够深刻系统，因此，当时能在哲学理论上与朱、陆的唯心主义相抗衡的只有叶适。叶适的唯物主义思想在南宋独树一帜。

一对道、理与器、物关系问题的唯物主义回答

对于思维与存在、精神与物质的关系这个哲学基本问题，道学、心学和永嘉学派都做了根本不同的回答，从而表现了两条基本哲学路线的斗争。道学一派，把道、理这些范畴规定为独立于天地万物之外的绝对精神，从而表现为客观唯心主义；心学一派，认为“心即理”，心是宇宙万物的本体，表现为主观唯心主义。朱熹说：

天地之间，有理有气。理也者，形而上之道也，生物之本也；气也者，形而下之器也，生物之具也。（《答黄道夫》，《朱文公文集》卷五十八）

未有天地之先，毕竟也只是理。有此理，便有此天地；若无此理，便亦无天地，无人无物，都无该载了。（《朱子语类》卷一）

在这里，道和理是先于天地、人、物的独立存在，是产生天地万物的精神本原，是天地、人、物的主宰，而天地、人、物都是道和理的派生物。这样一来，物质和精神就完全被颠倒了。陆九渊认为，“宇宙便是吾心，吾心即是宇宙”；万物都包罗在我的“心”中，“万物森然于方寸之间”（《语录上》，《陆九渊集》卷三十四），心外无物；“人皆有是心，心皆具是理，心即理也。”（《与李宰（二）》，《陆九渊集》卷十一）心外无理。这又是从另一个方面来颠倒物质与精神的关系。面对道学和心学对物质和精神关系的颠倒，永嘉学派的集大成者叶适则摆正了物质和精神的关系。他进一步发展了薛季宣关于道“常存乎形器之内”、道不离器的思想，论证了“物在”则“道在”的关系。他说：

古诗作者无不以一物立义，物之所在，道则在焉，物有止，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。（《习学记言序目》卷四十七）

这里的论述，虽由说明诗作者必须要借一种具体事物才能表达一种思想而引出，但这里所阐述的，却是认为只有“物在”才有“道在”，道、理“终归之于物”才不致“散流”，这样一个普遍的、根本的哲学道理。在这里，物是不依赖于道、理的客观存在，而道、理是物之道、物之理，道、理“终归之于物”。显然，这是一种唯物主义的观点。叶适从以下几个方面论述了这个唯物主义观点。

（一）物的统一性和多样性

叶适认为，物是天地间的普遍存在。他说：

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，逃遁谲伏，无不释然而解，油然而遇者，由其理之不可乱也。（《诗》，《水心别集》卷五）

这就是说，物作为天地间的普遍存在，有其统一性（“一”）；而物的具体存在形式、形态（“物之情”）又各有其特殊性和多样性（“不同”）；物是统一性和多样性的统一。物之具体表现，如“罔缁芒昧，将形将生，阴阳晦明，风雨霜露，或始或卒，山川草木，形著懋长，高飞之翼，蛰居之虫，若夫四时之至，声气之感触，华实荣耀，消落枯槁……”（同上），是多种多样，形态各异的；但它们所以能够统一，有其内在根据，这就是“物之理”；“理”就是物的统一性和多样性结合而不至混乱的内在条理性 and 规律性；所以，“理”是存在于物之中的，是离不开物的；“理”不是在物之外、高居于其上而与之相对立的独立存在。这样来解释“物”与“理”的关系，就合乎二者的本来面目，而与道学、心学根本不同了。

对于“道”与“物”的关系，叶适也是以道不离器（物）的思想来解释。他认为，“其道在于器数，其通变在于事物”（《总义》，《水心别集》卷五）；“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”（同上）；“道行于天地万物之中”（《总述》，同上，卷七）。这就是说，“道”作为普遍的原则，是存在于个体之中的，只有从具体事物当中。才能掌握抽象的原则；因此，“道”是不能离开具体事物而存在的。他还进一步说，古之圣贤，自尧舜到孔丘，“终不的言道是何物”，就是说，不把“道”说成是某个东西；到老聃，“其书尽遗万事，而特言道，凡此形貌朕兆，眇忽微妙，无不悉具”，甚为可疑；“而《易传》及子思、孟子亦争言道，皆定为某物，故后世之道始有异说；而益以庄、列、西方之学（按指佛教），愈乖离矣。”（《习学记言序目》卷七）无论是“尽遗万事而特言道”，还是“言道皆定为某物”，都是把“道”同具体事物割裂开来，把它看成是独立于具体事物而存在的东西，一切唯心主义都是从这里开始的。叶适这里的批判，可谓击中要害。这里所说的《易传》把“道”定力“某物”，是指《系辞上》中“形而上者谓之道”的说法，叶适批评说：

“形而上者谓之道”。按“一阴一阳之谓道”，兼阴虽差，犹可也；若夫言“形上”则无下，而道愈隐矣。（《习学记言序目》卷四）

显然，叶适是明确反对把“形上”和“形下”、“道”和“器”割裂开来的，因为这样割裂的结果，就把“道”变成了脱离具体事物（“器”）的独立存在（“某物”）了，这样一来，存在于事物之中、与“器”不能分离的“道”，也就“隐”了。对于《老子》一书“尽遗万事而独言道”，叶适还有进一步的批评（见后面）。叶适还对荀况的“万物为道一偏”之说以为不然。他说：

万物之于道，无偏也，无中也；一物之于万物，无偏也，无中也；自其中言之，皆中也，一物犹万物也；自其偏言之，皆偏也，万物犹一物也。荀卿以诸子为愚而偏，而自谓为中也，而其乖错不合于道如此，吾未见其能异于诸子也。（《习学记言序目》卷四十四）

这里说“万物之于道”无所谓偏与中，“一物之于万物”无所谓偏与中，

“一物犹万物”、“万物犹一物”，都是说的一个道理：世界统一于物。而“道”并不在“万物”之外，而是“行于天地万物之中”。荀况说“万物为道一偏”，显然是抬高了“道”而贬低了万物，违背了物的统一性，不合于“行于天地万物”之“道”。由此可见，叶适是从更彻底的唯物主义观点来反对荀况唯物主义的不彻底性。

（二）“道”不先于天地万物而存在

前面所述，可见叶适认为“道”不是万物之外的独立存在物，而是存在于万物之中的。下面我们还可进一步看到，叶适还认为“道”不是先于天地万物而存在的东西，从而从另一个方面论证了道与物的关系。这是从叶适对《老子》关于道的见解的批评中表现出来的。他说：

“有物混成，先天地生”，老氏之言道如此。按自古圣人，中天地而立，因天地而教，道可言，未有于天地之先而言道者。（同上，卷四十七）

这就是说，具体的事物、天地是立人设教的基础，道作为天地万物的法则存在于天地万物之中，而不存在于天地万物之先，所以自古以来圣人谈论道从来没有说道是存在于天地之先的。那末，道与天地是什么关系呢？叶适说：

夫有天地与人而道行焉，未知其孰先后也。老子私其道以自喜，故曰“先天地生”，又曰“天法道”，又曰“天得一以清”。且道果混成而在天地之先乎？道法天乎？天法道乎？一得天乎？天得一乎？山林之学，不稽于古圣贤，以道言天，而其慢侮如此；及其以天道言人事，则又忘之，故曰“不争而善胜，不言而善应，不召而自来”；又曰“天道其犹张弓”；则是为天者常以机示物，而未尝法道之虚一无为也。然则从古圣贤者畏天敬天；而无老氏者疑天慢天，妄窥而屡变，玩狎而不忘，其不可也必矣。（同上，卷十五）

这里意思是，道是不能离开天、地、人的，天地人是基础，只有天地人存在了，道才在其中运行，因此道和天地人之间没有先后的分别。老子偏爱道，把道抬高到天地之上，说道存在于天地之先，说天是效法道而运行的，又说天得道才清明。这些都是隐居山林中的隐士的思想，与古圣贤的思想不相合。当说到天道和人事的关系时，老子的说法便与前面相反，变成了天是主动的，天常以“机”示物，而不是效法道的“虚一无为”了。这样一来，就自相矛盾了。叶适认为，老子的学说之所以自相矛盾，不能首尾一贯，其原因在于老子的道先于天地的观点是错误的。

叶适在批评《老子》的道论的同时，肯定了《易经》中关于道的观点。他说：

按古人言天地之道，莫详于《易》，即其运行交接之著明者，自画而推，逆顺取之，其察至于能见天地之心，而其粗亦能通吉凶之变，后世共由，不可改也。今老子徒以孤意妄为窥测，而其说辄屡变不同。（同上）

叶适赞同《易经》中的观点，认为道即是物中相反方面的对立交替，这种交替是普遍存在的，万物皆如此，万世皆如此。他把《周易》之道与《老子》之道做了对比，分别了它们之间之不同，肯定了道作为变化法则、运行规律的意义，并认为运动变化的法则、规律不能脱离运动变化的主体，道不能脱离物，从而批评了老子把道说成是先于天地的观点的错误。这实际上也是对朱熹的“未有天地之先，毕竟也只是理”的观点的批评。

（三）“八物”、“五物”最终归结为“气”的思想

叶适认为，“水火金木土谷，则五行也”，“五行无所不在”，是普遍的存在物。（《习学记言序目》卷二十二）又说：“八卦取物之大者以义象”（同上）；“日与人接，最著而察者为八物，因八物之交错而象之者，卦也”（同上，卷三）；“卦所象惟八物，推八物之义为乾、坤、艮、巽、坎、离、震、兑”（同上，卷四）。这就是说，八卦起源于八物（天、地、水、火、雷、风、山、泽），物是根本的，卦只是物的象；以卦而象八物，是“君子之所用”（同上，卷三），因此是“事在前而卦在后”（同上，卷一）。五行与五物的关系，也是如此：

五行之物，遍满天下，触之即应，求之即得，而谓其生成之数必有次第，盖历家立其所起以象天地之行，不得不然也。（同上，卷三十九）“五行”之五物（金、木、水、火、土）与“八卦”之人物（天、地、水、火、雷、风、山、泽）都是自然的存在物，在它们之间，没有次序和先后之分，天地万物的运行变化，是五物、八物的运行变化。

但是，叶适对世界物质性的认识，并没有停留在“八物”、“五物”上面，而是更进了一步，看到了它们都是由“气”构成的，“气”又有“阴阳”之分，由“阴阳”交变而发生天地万物的运行变化。这就是气一元论。他说：

夫天、地、水、火、雷、风、山、泽，此八物者，一气之所役，阴阳之所分，其始为造，其卒为化，而圣人不知其所由来者也。因其相摩相荡，鼓舞阖辟，设而两之，而义理生焉，故曰卦。（《易》，《水心别集》卷五）这里需要说明的是天、地、水、火、雷、风、山、泽八物，“圣人”也“不知其所由来”，并不是说这八物不可知。叶适认为，“夫物之推移，世之迁革，流行变化，不常其所，此天地之至数也，圣人已见之矣”（同上），因此对八物的运行变化，圣人是能知的。那末，“不知其所由来”是什么意思呢？这是说，本来并不存在八物“所由来”的问题，八物作为自然存在物，是本来如此，永远如此，无始无终的，因此，“其所由来”是连“圣人”也“不知”的。这样一种看法，就是反对《老子》一书认为在“天地之先”有个“道”和朱熹认为“未有天地之先”只有“理”这样的观点的。当然，叶适也认为，八物的存在和变化，有其内在的根据，这就是“气”；气分阴阳，阴阳互相摩荡、鼓舞阖（合）辟（开），而发生天地万物的变化。把万物归结为“气”，是当时的历史条件下“物质的抽象”所能达到的水平。这个“气”不是某种具体物，而是物质一般；它存在于万物之中而不在万物之外，除此之外再也没有别的外在的根源。显然，这是古代朴素唯物主义的共同特征。以气（阴阳）来说明八物，以八物来说明八卦，从而排除了在天地万物之上还有一个“太极”的说法。叶适指出，《易传》的作者“为太极以骇异后学，后学鼓而从之，失其会归，而道日以离矣”（《习学记言序目》卷四）。叶适认为，道就存在于五行、八卦之中，有了五行、八卦，就足以“日用而无疑”了，如果在五行、八卦之上再设置出什么“太极”、“无极”等抽象玄虚的范畴，只能使自己更加糊涂。他说：

后世学者，幸《六经》之已明，五行八卦，品列纯备，道之会宗，无所流变，可以日用而无疑矣，奈何反为“太极无极”、“动静男女”、“清虚太一”，转相夸授，自贻蔽蒙！（同上，卷十六）这是对道学的唯心主义思想的直接批评。但是这个批评显然是过于笼统了。如“清虚太一”本是张载

气本论的概念，叶适也把它同“太极无极”等概念一起批评了。

二论“极”

“太极”、“无极”是道学思想体系中的重要范畴，也是道学与心学争论的一个重要问题。叶适对这些范畴的态度，前后有变化。在淳熙年间写的《进卷》中，对“太极”还是肯定的，如他说：

有《卦》则有《易》，有《易》则有太极，太极立而始终具矣，因而两之而变生焉。（《易》，《水心别集》卷五）在这里，叶适还是把“太极”当作与“道”同一序列的范畴加以肯定的。到了《习学记言序目》中，叶适才对“太极”、“无极”等范畴重新做了考订，认为是古圣贤所不道，《易经》所无，《易传》作者所加而为近世学者（道学家）奉为“宗旨秘义”，而采取了否定态度。但是，叶适否定“太极”、“无极”，并不否定“极”，而是站在唯物主义的立场上，对“极”作了自己的解释。

(一) 认为“极非有物，而所以建极者则有物”

首先，叶适认为“极”是“物之极”，“极”不离物。他说：

夫极非有物，而所以建极者则有物也。君子必将即其所以建者而言之，自有适无，而后皇极乃可得而论也。（《皇极》，《水心别集》卷七）

这就是说，“极”本身不是物，但是，“极”又是不能离开物的；“极”是物之极，因此必须通过物去讲“极”，去“建极”，这就是“自有适无”；与此相反，离开物去讲“极”，“以无适无”，则“极”无从而建。因此，“极”与物的关系，实际上涉及到有与无的关系问题。“极”不能离物，犹如无不能离有，不能从无到无。在这里，叶适实际上是在批判道学家和心学家（朱与陆）关于“无极而太极”问题的玄虚辩论，而自己另辟蹊径，发出新论，与之鼎足而三。

《老子》一书主张“天下万物生于有，有生于无”（四十章）；道学家的“无极而太极”（按据清人考证，应为“自无极而为太极”），本于《老子》的“有生于无”之意。《老子》书中和朱熹的言论都有关于“车”和“室”的论述，表明了他们的“以无适无”的思想。《老子》说：

三十辐，共一毂，当其无，有车之用；埴埴以为器，当其无，有器之用；凿户牖以为室，当其无，有室之用。（十一章）朱熹说：

如一所屋，只是一个道理，有厅有堂；如草木，只是一个道理，有桃有李；如这众人，只是一个道理，有张三李四。（《朱子语类》卷六）《老子》和朱熹的理论都认为，事物的性质和作用，都是由那些抽象、空洞的原则（老子称为“无”，朱熹称为“理”）所规定的，而不是物本身所固有的。叶适对老子的上述言论，作了尖锐的批评。他说：

老子之为是言也，所以明无也，然适见其无者而已。天下之物，当其有而用者皆是也，何未之思乎？然则有无不足以相明，而道之所不在也；盖老子之所操者虽微而狭矣。（《习学记言序目》卷十五）

这就是说，老子强调了“无”而忽略了“有”，他不知道“天下之物，当其有而用者皆是也”，因此老子的思想方法虽精微但偏狭，实际上是片面的。叶适还指出，这样来论事物，是“得其中而忘其四隅，不知为有而欲用之以无，是以无适无也”（《皇极》，《水心别集》卷七）。如房子，“得其中而忘其四隅”，没四壁和屋顶，只有空间，那就什么也不是了，谈什么“室之用”呢！叶适运用他自己关于“所以建极者则有物”的思想，对车之为车、室之为室，在理论上进行了论述，从根本上否定了老子和朱熹的唯心主义思想。他说：

室人之为室也，栋宇儿筵，旁障周设，然后以庙以寝，以库以厩，而游居寝饭于其下，泰然无外事之忧；车人之为车也，轮盖輿軫，辐毂辘轳，然后以载以驾，以式以顾，而南首梁、楚，北历燕、晋，肆焉无重研之劳。夫其所以为是车与室也，无不备也。有一不备，是不极也，不极则不居矣。（《皇极》，《水心别集》卷七）

这就是说，“车”和“室”只有构成它们的那些具体材料和部分都已具备、一件也不缺的时候，才具有“车”和“室”的性质和作用；不然，“车”就不成其为“车”，“室”也不成其为“室”，就不能起到“车”和“室”的作用；这就是“所以建极者有物也”。当然，“车”和“室”之所以为用，有其“无”的因素（如“车”之“毂”，“室”之空间），但这“无”是包含在“有”（“车”、“室”的具体材料、部分）之中的，不是离开了“有”

的“无”。也就是说，作为“车”、“室”的概念，是不能离开组成“车”、“室”的具体器物，以及作为它们这个整体而具有的性质和作用的。《老子》之失，在于只见“车”、“室”之用的“无”的方面，而忽略了其“有”的方面；朱熹之失，在于强调了抽象的“理”而使之脱离了具体事物；他们的共同点是离开了具体事物去讲“极”，“以无适无”，而不知“所以建极者则有物也”这个道理。叶适坚持“自有适无”而反对“以无适无”，就是坚持不能离开具体事物去讲“极”。根据同样的道理，叶适也反对那种抛开具体的礼乐器物和仪式而空谈礼乐概念意义的理论。他说：

《诗》称礼乐，未尝不兼玉帛、钟鼓。……礼非玉帛所云，而终不可以离玉帛；乐非钟鼓所云，而终不可以舍钟鼓也。（《习学记言序目》卷八）这就是说，礼不等于玉帛，但离不开玉帛；乐不等于钟鼓，但离不开钟鼓；这与“极非有物，而所以建极者。则有物也”，是一个意思。

（二）“极”是物自身的一种状态

以上所说，是所谓“建极”的问题。那末“极”指的是什么呢？叶适列举了一系列事例，进行了说明：

极之于天下，无不有也。耳目聪明，血气和平，饮食嗜好，能壮能老，一身之极；孝慈友弟，不相疾怨，养老字孤，不饥不寒，一家之极也；刑罚衰止，盗贼不作，时和岁丰，财用不匮，一国之极也；越不瘠秦，夷不谋夏，兵革寝伏，大教不爽，天下之极也；此其大凡也。至于士农工贾，族姓殊异，亦各自以为极而不能相通，其间爱恶相攻，偏党相害，而失其于以为极；是故圣人作焉，执大道以冒之，使之有以为导而无以害异，是之谓皇极。天地之内，六合之外，何不在焉？立于不测，传于无穷，并包洪濛，执知其终！夫非为其有此极耶？（《皇极》，《水心别集》卷七）

这就是说，“极”是普遍的，“极”存在于各种事物之中，有一事之极，一物之极，一身之极，一家之极，乃至国家、天下之极，既然“极非有物”，都不是离开具体事物而独立存在的，那么，它就是事物存在的一种状态或特性：从“有一不备，是不极也”说，“极”就是事物存在的整体性；“极”是事物内部或物与物之间一种最和谐的状态，事物的这种内在的和谐性是事物存在的内在根据，也是此事物区别于它事物的界限。圣人掌握了大道，对事物进行治疗使之保持其区别（异）而不混淆其区别（害其异），这就叫做“皇极”。

“皇极”一语，原出于《尚书·洪范》：“皇建其有极”。皇意为大，极，屋极；皇极指帝王施政的最高准则。陆九渊认为在天有“太极”，在地有“皇极”，“皇极之建，……根于人心，而塞乎天地”，“圣天子建用皇极，亦是受天所赐。”（《象山先生全集·杂说》）叶适对“皇极”的解释，以各种事物各自有其“极”为前提，“极”为物之极，“皇极”是帝王（圣人）根据事物本身的规律（道）来进行治理，而使事物保持其“极”。这样的解释，与陆九渊认为皇极“根于人心”和道家们的超然万物之上的所谓“太极”、“无极”，都是根本不同的。叶适和道学、心学在“极”问题上也表现了唯物主义和唯心主义的根本对立。

三天道、人道有别的思想和反对迷信

古代唯心主义鼓吹有意志的“天”主宰世界、干预人事，人是受“天”之命，宋代道学家以“天理”代替“天命”，否定了“天”的有意志的人格神的性质，但“天理”仍是超然于天地万物的精神实体，实质仍是一样的。叶适继承古代唯物主义“明天人之分”的思想，主张天道、人道有别，天道不干预人事，对唯心主义的天命论进行了批评，同时也是对宋代道学家的“天理”论的批评。叶适说：

天自有天道，人自有人道，历象璇玑，顺天行以授人，使不异而已。若不尽人道，而求备于天以齐之，必如“景（即影）之象形，响之应声”，求天甚详，责天愈急，而人道尽废矣。（《习学记言序目》卷二十二）这里说的“天”是自然之天，“天道”是自然运行的规律，人可以认识“天道”，顺应而不违背它；但不能把“天道”和“人道”等同起来，看成是“影”和“形”、“响”和“声”的关系，因为二者是有区别的；对于人事，则应该尽“人道”，如果不是这样，而去“求天”、“责天”，那就“人道尽废”了。叶适进一步指出：

天文、地理、人道，本皆人之所以自命，其是非得失，吉凶祸福，要当反之于身。若夫星文之多，气候之杂，天不以命于人，而人皆以自命者求天，日天有是命则人有是事，此亦古圣贤之所不道，而学为君子者所当阙也。（同上）

天下命人人自命，得失祸福反自身，天道不干预人事，这是叶适对“天道”与“人道”关系的基本看法；而那种认为“天有是命则人有是事”的天命论，则是为“古圣贤所不道”、“君子所当阙”的。

显然，叶适的天道与天道有别、天道不干预人事的思想，正是先秦荀况的“明天人之分”思想的继续。但是，叶适却反对荀况“官使天地”的说法和“制天命而用之”的重要命题。他认为，古圣人为求“知天”、“则天”、“奉天”，“未尝敢自大其身而曰‘吾能官使天地’者也”，“未尝‘物畜而制之’也”，“未尝‘制天命而用之’也”（《习学记言序目》卷四十四）。其实，在天人关系上，叶适与荀况的观点基本上是一致的。所不同的是，叶适把重点放在“则天”、“奉天”，即顺应自然规律方面，但并不取消人的努力；荀况把重点放在“官天”、“制天”，即发挥人的主观能动作用方面，但并不认为人可以无视天自身的规律。比较起来，叶适对人类自身战胜自然的自信心和能动性的理解上要比荀况稍差一些。而思想上的这种差别，则是由于所处的历史条件的不同：荀况处于我国封建社会的上升时期，他所代表的新兴地主阶级是奋发有为的；而叶适处于封建社会后期，他所代表的地主阶级已失去了早期那种奋发向上的气势了。

根据天道与天道有别、天道不干预人事的思想，叶适批评了“天人感应”的唯心主义思想。他批评了邹衍的“五德终始”说，指出“人主皆以有德王，无德亡”（同上，卷二十二），朝代兴亡与五行生克毫无关系。叶适进一步提出，“水火金木土谷，则五行也”，是自然事物，而“正德、利用、厚生”，则是人间的“庶政群事也”：二者不是一回事。古之圣人利用它们，“欲其顺天行而万物并育”，也就是“顺五行之理以修养民之常政”；而汉儒却把五行与君主一人的行为直接联系起来，“乃枚指人主一身之失德，致五行不得其性，又人主虽有德而智与力不具，则亦无以致五行之功”，这就“仅救（人主）一身之阙以冀五行之顺己”，用这种“天人感应”的方法来论事，

“则汉儒之所以匡其君也末”（同上）。这是对刘向《五行传》的批评。《五行传》把“五行五事联附为一”，“五事”即《洪范九畴》中的貌、言、视、听、思。叶适说：“五事者，人君德之根源，生人之所同”（同上），这是人自身之事，并非自然物。《五行传》“以五事配五行”，从而使“《洪范》经世之成法，降为灾异阴阳之书，至今千余年，终未有明者，殆可为痛哭耳！”（同上）汉武帝向董仲舒征询对天道之要的看法，董仲舒却向他申说阴阳灾异，结果根本无助于武帝。这种“灾异”说在汉代十分盛行，但到千余年后的宋代，对道学家的思想仍有影响。“灾异”说的实质，是认为“天”是有意志的。叶适批评“灾异”说，批评“以五事配五行”，是反对有意志之“天”，同时也是反对宋代道学家把道德赋予“天理”的道德之“天”，而还“天”以自然之天的本来面貌，从而坚持了唯物主义。

按照天道不干预人事的思想，叶适也反对了神怪、风水等迷信思想。他批评《礼记·祭义》中载宰我与孔丘的问答，认为“尤为诞浅而不经”。他说：“且生生死死，人道相续，冥冥而昭昭，神道常存，乌有待人死之气而后为神，待人死之魄而后为鬼者乎？骨肉为土，气为昭明，使神道之狭果如此，岂足以流通于无穷乎？”（《习学记言序目》卷八）在当时的历史条件下，自然科学的发展还不足以否定鬼神的迷信，但叶适认为对这个问题还是保持孔丘那种“绝神怪而不言”的态度为好。对于封建帝王的“封禅”，叶适持反对态度。他说：“封禅最无据。”他认为，古代并没有封禅之说，“至秦始封禅，而汉武帝因之，皆用方士之说，虚引黄帝而推于神仙变诈，是以淫祀默天也”。他对司马迁“亦知其非，不能论正，反傅会之”（《习学记言序目》卷十九）深为不满。对于两汉盛行的图谶迷信，他认为更是荒诞不经。他说：“至后汉又以许文封禅，益无据矣。”（同上，卷二十四）他对占验迷信也批评说：“吴范（三国时吴人）占验存亡兴废，无不审中，使如其言，无用人事矣，将天定而人从耶？将人为者天合耶？将如物之形立而影随也。”（同上，卷二十八）他认为，国家和个人的命运都是人为的结果，而绝不是鬼神所能决定的。高洋敬礼道人陆法和，是由于畏惧“冥祸”，叶适说：“国之将亡，固听于神也”。他认为：

余尝论世人舍仁义忠信常道而趋于神怪，必谓亡可为存，败可为成，然神怪终坐视成败存亡，而不能加一毫智巧于其间；而亡果能存，败果能成，必仁义忠信常道而后可。（同上，卷三十五）

又说：

然则人力之所能为者，决非神怪之所能知，而天数所不可龟者，又非神怪之所能预，真不足复顾也。（同上）

鬼神根本不能知道人事，更不能改变“天数”（即客观的必然的规律）。而国家的兴亡成败，取决于仁义忠信这个人之“常道”。对于迷信风水，叶适也予以批评。他说：

余尝怪苏公子瞻居阳羨而葬嵩山，一身岂能应四方山川之求；近时朱公元晦，听蔡季通预卜藏穴，门人裹行绋，六日始至；乃知好奇者固通人大儒之常患也。（《阴阳精义序》，《水心文集》卷十二）

“通人”指苏轼，“大儒”指朱熹，对他们迷信风水的行为，叶适很不同以为然。

第七章 叶适“凡物皆两”和“中和”的辩证法思想

关于动与静的问题，是我国古代哲学家们经常讨论的问题，宋代哲学家也不例外。在两宋，哲学家们已经对运动及其根源问题作了诸多探讨，其中“一分为二”的提出无疑是一个重大的思想成果，例如，朱熹就曾对“一分为二”作了许多的论述。但是，叶适与道学、心学根本不同的是，道学、心学对于“动”及其原因“一分为二”的论述，仅限于概念本身；而叶适所说的运动变化，是万物的运动变化，而运动变化的根源，是“一气之所役，阴阳之所分”，叶适所说的“一分为二”是物本身的内部矛盾。因此，叶适的辩证法是唯物主义的，而与道学、心学的唯心辩证法根本不同。

— “时常运而无息，万物皆动而不止”

叶适的朴素辩证法思想，首先表现在“万物皆变”的观点上。他说：

时常运而无息，万物与人亦皆动而不止。《易》虽因事以明随时之义，然终不能尽其变通，而古今憧憧，更起迭仆，如机发轮转而不得停也，可不哀欤！（《时斋记》，《水心文集》卷九）

这里有三层意思：第一，客观事物是处于永恒的运动之中的，“常运而无息”、“皆动而不止”，“如机发轮转而不得停也”；第二，这个永恒运动的过程，叫做“时”；第三，《易》与“时”的关系：《易》是永恒运动过程“时”的表现，但是，《易》又不能“尽其变通”，人用《易》是不能完全穷尽事物的永恒运动的过程的。因此，“时之为用大矣，发生于朽败之余，流行于缺绝之后。大地虽人物之主，而不自为，一皆听命于时而已，所兴不能夺，所废莫之与也。”（同上）以“时”来概括事物运动变比的无限过程，是叶适哲学思想的一大特色。

叶适认为，事物的运动变化是永恒的，绝对的（“常运而无息”、“皆动而不止”）；但是在绝对的运动过程中，也色含了相对的静止（“息”、“止”）。他举《易》的《艮》卦来说明：“惟《艮》以息为象，时虽运而必息；人以止为本，道必止而后行。”（同上）这就引出了运与息、行与止的关系，也就是运动与静止的关系，在“时”即总的永恒的运动过程中，包含着静止（息、止）。只有这样，才能理解运动。因此，“是其义以止明行而非以行明行，以静柅（阻塞）动而非以动机动也”（同上）。“以行明行”、“以动柅动”将无法把握运动；只有“以止明行”、“以静柅动”才能把握运动。“时所同趋，将遯而不返”（同上），运动是永恒的、绝对的；这种永恒的、绝对的运动，只有同暂时的、相对的静止（止、息）结合起来，才能为人所把握。

再说万物运动变化与《易》的关系。叶适说：

《易》非道也，所以用是道也。圣人有以用天下之道而名之为《易》。《易》者，易也。夫物之推移，世之迁革，流行变化，不常其所，此天地之至数也。（《易》，《水心别集》卷五）

这里所说的天地间万物万事的推移、迁革、流行、变化、“不常其所”，也就是前述“常运而不息”、“皆动而不止”的永恒运动变化的过程，也就是变易的过程；而“道”就是这个永恒运动变化的规律；《易》就是这个永恒变易过程及其规律（道）的反映。人的作用就是根据客观的变易规律（道）来推进万物万事的变易，而不坐待它们自己变易。“是故道以易天下而不待其自易。”（同上）人对于客观事物的变易过程，“迎其端萌，察其逆顺而与之终始”（同上），但又不能“尽其变通”。因此，人对事物的变易过程，既不能任意妄为，又不是无能为力的。

在当时，无论是朱熹一派道学家，还是陆九渊一派心学家，虽然在一定程度上承认了世界万物的“动”，但是又认为作为世界万物的本体的“理”和“心”是不动的。如朱熹就认为“静能生动”，“若不是极静，则天地万物不生”（《阴符经考异》，《朱子遗书》二刻），“理”能生“气”，“静能生动”，运动的根源被移到事物的外部，移到神、主体那里去了。《礼记·乐记》中有“人生而静，天之性也；感物而动，性之欲也”这段话，是道学家和心学家们最为欣赏的。叶适则对此不以为然，他尖锐地批评了这段话：“但

不生耳，生即动，何有与静？以性为静，以物为欲，尊性而贱欲，相去几何？”（《习学记言序目》卷八）这就是说，“动”是人以至万物的本性，只要它生下来，存在于世界上，它就是动的，而且万物也是在动中生成的；因此说“人生而静，天之性也”是根本不合人和万物的本性的。叶适通过对《乐记》中这段话的批评，进一步阐明了“万物与人皆动而不止”的思想。

二万物之动“起于二气之争”

万物皆动，原因何在？这是叶适着重探讨的问题。在论述八卦为八物时，叶适就已经指出，八物是“一气之所役，阴阳之所分”，并且不断地“相摩相荡，鼓舞阅辟，设而两之”，这是说八物是由于阴阳二气的互相摩荡，有开有合而产生的；他又说：“因八物而两之，而后有义，义立而后有用”（《易》，《水心别集》卷五）；“因而两之而变生焉。故夫两者所以明变，而六者所以为两也”（同上），这都是说物之“两”是发生“变”的原因，事物运动变化的原因在于事物内部所包含的矛盾，而不是其他。

叶适认为“凡物皆两”，就是说矛盾是普遍存在的。他说：

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，而况万物；万物皆然，而况其相禅之无穷者乎！交错纷坛，若见若闻，是谓人文。（《中庸》，《水心别集》卷七）

这就是说，世界上的一切事物都是一分为两，而且永远一分为两，没有也永远不会有绝对单一的东西，一切事物的形状、性质都是由相互对立的两个方面所组成的，这种“交错纷坛”的状况，就叫做“人文”。这种“一分为两”，“所以通行于万物之间，无所不可，而无以累之，传之于万世而不可易”（同上），是普遍的，又是永恒的。

叶适在论述“凡物皆两”的同时，反对了两种错误的偏向，这两种偏向从不同方面否定了“一分为两”，否定了事物的矛盾性。一种偏向是：“天下不知其为两也久矣，而各执其一以自遂”（同上），只见一面，不见对面，只知其一而不知其二，这种片面性的思维方法的结果是“天道穷而人文乱”（同上）。另一种偏向是：“及其为两也，则又形具而机不运，迹滞而神不化”（同上），虽看到两面，却不见两面的联系，把两面机械地割裂开来，而看不到两面的推移转化、相反相成的关系。叶适对以上两种偏向的批评，进一步阐明了他的凡物皆一分为两的思想，表明了“一”与“两”之间的一而二、二而一的关系。这是他对我国古代朴素辩证法思想所作出的贡献。

应该指出的是，上述凡物皆一分为两的思想，是他在《进卷》中论述的，到了晚年，在《习学记言序目》中坚持这一思想，因此是他一贯的思想。在批评《老子》一书中所谓“天地不仁，以万物为刍狗”的说法时，叶适指出：

夫天地以大用付与阴阳，阴阳之气运而成四时，杀此生波，岂天地有不仁哉：

（《习学记言序目》卷十五）

又说：

且天长地久，自古而然，未有知其所由来者，岂以其不自生而后能长生哉？……

飘风骤雨，非天地之意也；若其陵肆发达，起于二气之争，至于过甚，亦有天地所不能止者矣。（同上）

这就是说，万物的生成及其运动变化，都是阴阳二气的运动、斗争的结果，这是自然而然并且是自古而然的，并没有任何主宰者的意志，也不存在天地“不仁”的问题。显然，叶适的辩证法思想是唯物主义的，与道学、心学从天地万物之外去寻找运动变化的原因是根本对立的。

但是，叶适“凡物皆两”的观点没有贯彻到底。例如，他评论《易传·系辞》中“一阴一阳之谓道”这个著名论断时，就违背了“凡物皆两”的思想。他说：“一阴一阳，氤氲渺微，至难明也。”又说：“道者，阳而不阴之谓

也，一阴一阳，非所以谓道也。”（同上，卷四）这样，就把“一阴一阳之谓道”这个辩证法命题否定了，从而使自己在理论上陷入了自相矛盾的境地。

三关于“致中和”的思想

下面我们要讨论一个有争议的问题：如何看待叶适关于“致中和”的思想？

这要先从“中庸”这个概念说起。前面说到，叶适在论述“万物皆两”时，反对了两种偏向；那末，如何才能知物之两，又使之机运、神化呢？叶适认为，只有用“中庸”之道。他说：

然则中庸者，所以济物之两而明道之一者也，为两者之所能依而非两者所能在

者也。水至于平而止，道至于中庸而至矣！（《中庸》，《水心别集》卷七）

由此可见，“中庸”是这样一种状态：在这种状态中，对立的两个极端既不在中点而又依存于中点；两极的对立在这里得到了调和、取得了均衡、达到了统一；正象水流至于平而止一样，两极对立至于中庸而止。

叶适把“中庸”解释为“诚”。他说：“诚者何也？曰：‘此其所以为中庸也。’”（同上）他认为，天、地、人都有其诚然或常然的规律。他说：

日用寒暑，风雨霜露，是虽远也而可以候推，此天之中庸也，候而不至，是不诚也。艺之而必生，凿之而及泉，山岳附之、人畜附之而不倾也，此地之中庸也。

是故天诚覆而地诚载。惟人亦然，如是而生，如是而死，君臣父子，仁义教化，有所谓诚然也。是心与物或起伪焉，则物不应矣；高者必危，卑者必斥，不诚之患也。

（同上）

“诚”的本义是诚实无欺或真实无妄。孟轲提出“诚者，天之道；思诚者，人之道”（《孟子·离娄上》），以“诚”为人事社会的最高道德范畴。

《中庸》的“诚”主要也是道德范畴，但兼有本体论和认识论的意义，“诚”作为精神的实体起着化育万物的作用。“诚者，自成也；而道自道也。诚者，物之终始，不诚无物”，“诚”成为宇宙的本原。这个思想被宋代道学家所利用。叶适对“诚”的概念作了自己的解释，把它改造成了天、地等自然界和人事社会运动变化的一定的状态，在这种状态中包括着自然的、诚然的规律，叶适对“诚”的理解，符合于“诚”的本义，即诚实无欺或真实无妄。

叶适又把“诚”解释为“中和”。他说：“‘致中和，天地位焉，万物育焉’，何谓也？曰：‘此明其所以为诚也。’”（同上）又说：

故中和者，所以养其诚也。中和足以养诚，诚足以为中庸，中庸足以济物之两而明道之一，此孔子之所谓至也。（同上）这样，就把“诚”、“中和”、“中庸”这几个概念联系起来。

我们看到，一些论著在评论叶适的思想时，对他的“万物皆两”、万物之动“起于二气之争”的思想，都是给予充分的肯定，认为是叶适的辩证法思想，但是仅限于此；而说到“中庸”、“中和”、“诚”这些概念时，就认为叶适陷入了形而上学的泥坑，扼杀了辩证法，从而在根本上给了否定的评价。

现在，我们就来讨论一下：叶适关于“中和”的思想，是否陷入了形而上学的泥坑？其中是否包含着辩证法的合理思想？然后，再来看看它有什么局限性？

（一）“中和”是事物发展变化的一种和谐状态

叶适对“中和”是这样解释的：

未发之前非无物也，而得其所谓中焉，是其本也枝叶悉备；既发之后非有物也，而得其所谓和焉，是其道也幽显感格；未发而不中，既发而不和，则天地万物，吾见其错陈而已矣。古之人，使中和为我用，则天地自位，万物自育，而吾顺之者也，尧、舜、禹、文、武之君臣是也。夫如是，则伪不起矣。（同上）

在这里，叶适把“中和”说成是事物发展变化的一种状态，即有条理而和谐的状态；与这种状态相对的是“不中”、“不和”，就是天地万物的“错陈”，即纷然杂陈、没有条理的状态。人可以认识这种状态及其规律，顺应它，使之为我所用，这样天地万物（包括人）就各安其分、各居其位、各得其所而和谐相处。

（二）“中和之道”与“天地万物之理”

叶适说：

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，其后惟此言能继之；《中庸》之书，过是不外求矣。

（《习学记言序目》卷八）

以“中和之道”与“天地万物之理”相对应，把“中和之道”看作是“天地万物之理”的反映，这就把“中和”看成不仅是一种道德境界，同时也是认识事物的一种方法，就与道学、心学根本不同了。

（三）“致中和”的途径

“中和”既是一种境界，那就要通过一定的途径去达到它，这就是“致中和”。叶适说：

性合于中，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，何寥泯而不继欤？呜呼！安得不博类广伦以明之，毕躬殫力以奉之欤！此师友之教，问学之讲，所以穷无穷、极无极也。

（《信州重修学记》，《水心文集》卷十一）

这里叶适看到了一个矛盾：“中和”是“千万人同有”而并非圣贤所独有的，但实际上古时就“不多”，后来又“不继”。为什么呢？因为“中和”是一种最高的道德境界和思维方法，是“无穷”、“无极”（不同于道学家的“无极而太极”），是人们应该追求的一种目标。而追求的途径有二：一是“博类广伦以明之”，也就是学习和研究；一是“毕躬殫力以奉之”，即实践；总之是“师友之教，问学之讲”，以此来穷极“无穷”、“无极”的目标。无论是理论研究和学习，还是实践，都要有很深的修养功夫。他说：

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，会虑思索无挠其灵，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。（《宜兴县修学记》，同上）

（四）“中庸”提法有变，“中和”提法始终如一

前面引用的关于“中庸”的言论，是叶适在《进卷》中所说的，属于早年作品；他还以“中庸之道”来教导他的学生丁希亮（字少詹），这也是早年的事情。他说：

某虽薄多难，自少粗闻义理之大方，所愿守常道，不踰乎中庸之德。虽其间气质有偏，不能尽合，然要当修为充扩，勉而中道。……及见少詹欲自负太过，慕为豪杰非常之行，轻鄙中正平易之论，而多为惊世骇俗绝高之语，又未尝不太息也。

……至于以机变为经常，以不逊为坦荡，以窥测隐度为义理，以见人隐伏为新奇，以跌荡不可羁束为通透，以多所疑忌为先觉，此道德之弃才也。为之必不成，行之必不遂，读书之博，祇以长傲；见理之明，祇以遂非：故不愿少詹如此，而不敢深言也。（《答少詹书》，同上，卷二十七）

这里的“中正平易之论”可以与“中庸”互训。叶适主要是以“中”或“中道”来教导丁希亮。中庸之“中”，是无过无不及，“过犹不及”的意思，又叫“时中”。从信中看，丁希亮的言行属于“过”的一种偏向，叶适开导他，希望他能纠正偏向，合于“中道”。由此信也可见叶适本人的思想和操守。陈亮在向王淮推荐叶适时，说他“心事和平”，由此可见一斑。

在叶适那里，把“中”与“和”并用，而称为“中和”，并以此为目标，而穷极之，以“致中和”，都是高度重视并且始终坚持的。而“中庸”则又有所不同，到了晚年，叶适对“中”和“庸”并用似乎有所怀疑。他说：

又“庸”字，古称“弗徇之谋勿庸”。“自我五礼有庸哉”，“生生自庸”，“民功日庸”，《左氏》“无辞有庸”，《孟子》“利之而弗庸”，《丧服四制》“此丧之中庸”，大抵为用、为利、为实、为常之义。《周官》“以乐德教国子：中、和、祗、庸、孝、友”，然则中庸之为德，岂其此类也欤？（《习学记言序目》，卷八）

又说：

夫以为时中则不待庸也；以为庸德庸行，则不待中也；然则中庸之为德，果一乎，果二乎？后世无所据执而以意言之，虽服膺拳拳，不敢失坠，而以义理为空言之患未忘也，此亦学者之所当思也。（同上）叶适把“庸”解释为用、利、实、常之义，其意义显然不如“时中”与“和”重要；虽然他并没有否定“中庸之为德”（因为这是孔丘的原话）的提法，但他对“中”与“庸”并提还是有怀疑的。我们不能断言叶适有意以“中和之道”来代替“中庸之道”，但二者在叶适的思想中（尤其是晚年）所受的重视程度显然是有所不同的。无论如何，我们应该特别注意叶适关于“中和之道致于我，而天地万物之理遂于彼”这样的名言，并给予确切的评价。

(五) 叶适“中和”思想的意义

“中”与“庸”可以分开说，“中”与“和”也是可以分开说的。“中”的含义已如前述，这里着重说“和”。首先，要把作为哲学概念的“和”与政治概念的“和”相区别，这里所说是哲学概念。

值得注意的是，叶适对“和”的重视。西周末史伯首先提出“和”的范畴并与“同”作了区别。他说“夫和实生物，同则不继。以他平他谓之和，故能丰长而物归之；若以同裨同，尽乃弃矣。”（《国语·郑语》）其意为不同东西的和合才能产生事物；如果相同东西简单相加，则事将无成。春秋时的晏婴进一步发挥了史伯的和同思想，认为“五味”相和，方能成羹，“和如羹焉”，“若以水济水，谁能食之？若琴瑟之专壹，谁能听之？同之不可也如是”；又认为君臣关系应和而不同：“君所谓可，而有否焉，臣献其否，以成其可；君所谓否，而有可焉，臣献其可，以去其否。”（《左传·昭公二十年》）孔丘认为：“君子和而不同，小人同而不和。”（《论语·子路》）应该说，“和而不同”是我国古代的重要思想遗产。叶适是这样论述“和而不同”的：

弃和取同，史伯以是为（周）幽王致寇之本，晏子亦陈和同之异甚详，然不言其为兴亡之听在也。……因史伯、晏子所言验天下古今之常理，凡异民力作，百工成事，万物并生，未有不求和者，虽欲同之，不敢同也；非惟不敢，势亦不能同也。惟人心之取舍好恶，求同者皆是，而求和者千百之一二焉；若夫暴而至人主，又万一焉。贤否圣狂之不齐，治乱存亡之难常，其机惟在于此，可不畏哉！（《习学记言序目》卷十二）

“同”就是抽象的同一性，即事物自身与自身同一，或此事物与它事物的简单相加，这样的同一不包含任何差别和对立，因此又叫形式的同一性、空洞的同一性，是形而上学抽象思维的产物；而“和”与此相反，是包含差别和对立的同一性，是具体的同一性，是辩证思维的概念。叶适发挥史伯、晏子关于“和同之异”的思想，“验天下古今之常理，凡异民力作，百工成事，万物并生，未有不求和者”，虽欲“同”之，不敢“同”，“势亦不能同也”，这都说的是客观的辩证法，按照这样的辩证法来思维，就是辩证思维。但是，人们在主观上（“人心”）还是求“同”者多，求“和”者极少，要达到辩证思维，是很不容易的。

再看叶适关于“中和”的思想。叶适认为，“中和”是事物发展变化的一种有条理而和谐的状态，在这个状态中，对立的两极得到了调和，取得了均衡，达到了统一，“足以济物之两而明道之一”。我们不能因此而断言叶适陷入了形而上学，就象我们不能断言“合二而一”是形而上学一样。现代唯物辩证法并不否定对立面的融合、统一。如马克思所说：“两个相互矛盾的方面的共存、斗争以及融合成一个新范畴，就是辩证运动的实质。”（《马克思恩格斯选集》，人民出版社1972年版，第1卷第111页）当然，叶适的辩证法思想还未达到这样的水平；但是，无论如何不能认为他的“中和”思想不是辩证思想。就叶适来说，他关于天地万物运动变化的思想前后是相联系的，如他所说，是“如出一贯”的，“凡物皆两”、“二气之争”与“中和”是不能割裂的，勿宁说，“中和”是“凡物皆两”、“二气之争”的一种必然趋势，一种发展的结果；只肯定“凡物皆两”、“二气之争”，是辩证思想，而认为它们的结果是形而上学，不符合叶适思想的实际。叶适的思

想也有保守的方面，如他强调“中和”状态中，万物和人各安其分、各守其位、各得其所，就是肯定事物的稳定性、肯定现存事物的合理性，但也不能因此而认为他扼杀了辩证法。诚如恩格斯所说，辩证法“也有保守的方面：它承认认识和社会的每一个阶段对自己的时间和条件来说都有存在的理由”（同上，第4卷，第213页），当然这种保守方面是相对的，而革命性质是绝对的。叶适并没有自觉地认识到这种保守方面的相对性，也不可能站在革命的立场上来看待现存事物（尤其是现存的社会制度）；但是，他并不是一个现状维持派和保守派，而是一个改革思想家。作为一个改革思想家，叶适对现存事物有很强烈的不满，对现实矛盾和现存制度的弊端有比较深刻的批判，并有一系列改革的策划。当然，他所要求的改革没有也不可能要求改变封建社会的根本制度，而是在封建制度的范围内进行改良。无论是对于社会，还是人们的认识，叶适都设想有一种和谐状态作为追求的目标，这种目标只存在于他的理想中，而不存在于现实中；他把这个目标称为“至”，就是最高的也是最后的境界。就他设定有一个最后的境界来说，意味着他要在某一点上结束事物发展和人的认识过程，也就是要结束他的辩证法，从而表现了他的辩证法的不彻底。但是，他把“致中和”看成是一个“穷无穷、极无极”的过程，看成是对理想目标的无限追求的过程，并非对现存事物的完全肯定，因此“致中和”虽有局限性但仍不失其辩证因素。

第八章 叶适“内外交相成”的认识论

叶适的认识论，是“物在”则“道在”的唯物主义思想在认识论上的表现。肯定道在物中，是认识的前提。叶适认为，“夫欲折衷天下之义理，必尽考详天下事物而后不谬。”（《题姚令威西溪集》，《水心文集》卷二十九）就是说，要衡量一种思想或理论，必须详尽地考察天下的事物，然后才能得出正确的结论。认识的来源和对象是客观世界和具体事物。而认识的手段必须是实测而不是空言。他说：“盖天地阴阳之密理，最患于以空言测。”（《习学记言序目》卷三十六）只有通过对客观事物的实际考察，才能从其中引出道或理。人的认识的正确与否，必须验之于实事，归之于实用，以达到实谋和实行的目的。

一主观服从客观的“克己以尽物”说

主观与客观的关系问题，是认识论的中心问题。叶适把认识的主观称之为“己”，认识的客观对象称之为“物”。他认为，人应该使自己的主观认识适应、符合客观事物，以心应物、尽物、通物，而不应使客观事物来适应、符合自己，强物就我。当然，这种区分也是相对的，在叶适看来，整个天下，都是“物主之”，作为认识主体的人，“内有肺腑肝胆，外有耳目手足，此独非物那？”（《大学》，《水心别集》卷七）从存在来说，无论是认识的对象、客体，还是认识的主体人，都是物。但是，在认识论范围内，又可将主体和客体、主观和客观加以区分，一个称为“己”，一个称为“物”。叶适主张“克己以尽物”，就是使主观服从于客观。

（一）“以物用而不以己用”的格物致知说

“格物致知”是道学家们着重讨论的问题。叶适在讨论这个问题时，反对了道学家的观点而提出了自己的见解。首先，他认为只有先格物致知，然后才能达到意诚、心正；其次，他反对程朱的“格物穷理”说，认为格物只能达到致知，而不能达到穷理，穷理要经过一系列阶段才能达到，越过必经阶段而把格物说成是穷理，就会把认识引向神秘主义。这些在评论叶适对《大学》的批评时已详细说到，这里不再赘述。在此基础上，叶适提出了自己的“以物用而不以己用”的格物致知说，也就是说，格物是对于物的客观反映，而不是用主观意念去使物就范。他说：

人之所甚患者，以其自为物而远于物。夫物之于我，几若是之相去也。是故古之君子，以物用而不以己用；喜为物喜，怒为物怒，哀为物哀，乐为物乐。其未发为中，其既发为和。一息而物不至，则喜怒哀乐几若是而不自用也。自用则伤物，伤物则己病矣，夫是谓之格物。（同上）

在这里，叶适对“格物”作了唯物主义的解释：格物就是人通过感官与物接触，从而在人的主观中得到相应的反映；如果离开了物，就不可能有这样的反映。叶适又说：

是故君子不以须臾离物也。夫其若是，则知之至者，皆格物之验也。有一不知，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。（同上）

这里明确了格物与致知的关系：只有通过格物，才能获得对事物的认识，取得关于事物的知识；只有格物以诚（诚实无欺或真实无妄），才能得到关于事物的可靠的知识，如果不诚，就物我不相应，不可能致知。因此，知之至，是“格物之验”。这是十分明白的事情，没有任何神秘性。他说：“且格物而后知至，是其在卓然之中与吾接而不能去者也。”（同上）

叶适“以物用而不自用”来解格物致知，格物是人的感官接触事物而得到反映，格物而后致知，这是一条由物到心（思想）的唯物主义认识路线。他所反对的是与此相反的路线，即由心到物的路线。他指出：“今世之学，以心起之，推而至于穷事物之理，反而至于复性命之际”（《总述》，《水心别集》卷七）；“今之为道者，务出内以治外也；然而于君臣、父子、兄弟、朋友、夫妇，常患其不合也。守其心以自信，或不合焉，则道何以成？”（同上）“故夫昔以不知道为患，而今以能明道为忧也。”（同上）这里所说的“以心起之”、“务出内以治外”、“守其心以自信”，等等，正是“尽遗万事而特言道”的唯心主义认识路线的实质，是道学和心学所共有的。

（二）“克己以尽物”说

叶适把孔丘关于道德修养的“克己复礼”说接了过来，引伸到认识论中，提出了“克己以尽物”说，以此来强调认识主体（“己”）的修养。他说：

按孔子告颜子“一日克己复礼，天下归仁焉”；盖己不必是，人不必非，克己以尽物可也。若动容貌而远暴慢，正颜色而近信，出辞气而远鄙倍，则专以己为是，以人为非，而克与未克，归与未归，皆不可知，但以己形物而已。（《习学记言序目》卷十三）

在这里，叶适区别了认识中的两种根本不同的态度：一种是“专己为是，以人为非”的“自用”态度，也就是“以己形物”的主观主义态度；一种是“己不必是，人不必非”，“克己以尽物”的客观态度。“以己形物”的主观主义态度，是私心自用，用主观规范客观，甚至伤害客观；“不本诸古人之源流，而以浅心狭志自为窥测，学者之大患也。”（同上）而“克己以尽物”的客观态度，则是要使人的主观去符合客观，为此，作为认识主体的“己”，必须注重自身的修养，也就是要“克己”；“克己”就要克服自以为是的自用态度。

注重认识主体自身的修养，是认识论中的一个重要问题。叶适把孔丘的“克己复礼”引进认识论，提出了“克己以尽物”的命题，是对我国古代唯物主义认识论的一大贡献。当然，强调主体修养的并非叶适一人，程朱道学和陆氏心学也都强调主体修养；但是道学和心学只是抽象地“尽心知性”，孤立地讲“格心”，不外求于物，排斥事功，而叶适则把“克己”与“尽物”结合起来：把认识与事功结合起来，这是根本不同的。叶适强调“克己尽物”，注重认识主体的自我修养，说明他所说的认识并非对物的消极被动的反映，这是很有意义的。

叶适认为，圣贤之所以比一般人高明，在于“不恃其力之足以致物，而忧其心之未能通物”（《传说》，《水心别集》卷八），也就是不凭借强力来使物就我，而是力求使自己的心通晓天下的事物。他批评那些为人君者，掌握了生杀予夺的大权，天下无不听命于自己，就自以为其“力足以致物”，就能掌握天下的一切真理。叶适指出：

夫徒恃其力之足以致物，则吾应物之道汽浅而心之所存者狭矣，是以古圣人于此不存焉。嗟夫！后之人君，任势与力以待物之自至，而心犹不如或反失之者众矣，若之何其能如古圣贤之事耶！（同上）

在叶适看来，权力本身并不能给人以知识，强权并不等于真理；自恃其力而误认为掌握了真理，其实是一种迷信，其心思浅且狭，堵塞了通向真理的道路。应该引以为戒。

二 耳目与心官并用的“内外交相成之道”

关于获得知识的途径，叶适提出了耳目与心官并用：前者所得为见闻之知，后者所得为义理、心性之知；前者相当于感性认识，后者相当于理性认识；前者自外入内，后者自内出外；二者交互作用，沟通心与物的联系，叫做“内外交相成之道”。他说：

按《洪范》，耳目之官不思而为聪明，自外入以成其内也；思日睿，自内出以式其外也，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。（《孟子》，《习学记言序目》卷十四）这个“内外交相成之道”，叶适有时又叫“内外交相明”。如他说：“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。”（《习学记言序目》卷四十四）

又说：“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。”（同上）据此，叶适反对了两种偏向：一种是以往的唯物论，虽然肯定了由物到思、由外入内，但“从此则彼背，外得则内失”，“终不能使人知学是何物”；一种是“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；不知此身之良莠，未可遽以嘉禾自名也。”（同上）这后者指的是宋代道学、心学的唯心主义认识论。

（一）“以聪明为首”

叶适认为，取得知识必须耳目之官与心官并用，感性认识与理性认识都不可偏废。那末，有没有先后之分呢？当然是有的。叶适认为，认识应“以聪明为首”，也就是以耳目之闻见开始，从感性认识开始，先由外（物）入内（心）。这个看法，当然是由叶适认识论的唯物主义性质所决定的。

见闻之知作为感性认识，又可分为直接经验（见）和间接经验（闻），它们都是理性认识（义理、道等）的基础。叶适说：

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，为其不能畜德也。然可以畜而犹废之，狭而不充，为德之病矣。（《题周子实所录》，《水心文集》卷二十九）

在见闻之中，叶适更重视“见”的直接经验。如他说：夫观古人之所以为国，非必遽效之也。故观众器者为良匠，观众方者为良医，尽观而后自为之，故无泥古之失而有合道之功。（《法度总论一》，《水心别集》卷十二）这就是说，对于古人治国的经验，不能立刻拿来就用，而必须仔细观察当前的事物，就象良匠观器、良医观方那样，根据实际情况“自为之”，这样才能“不泥古”，而能合乎客观规律从而取得正确的结果。

对于治国的经验是如此，对于自然现象的认识，叶适也重视实测。如天文学，盖天说、宣夜说被浑天说代替，隋代的刘焯想改正浑天说，曾经设计了一个实验，打算在黄河北取平坦之地，距离数百里，“南北使正，审时以漏，平地以绳，随气至分，同日度影，得其差率，里即可知”。这个实验虽未做，但叶适还是赞赏这个设计，认为“使时行其说，或得新义，可以补前人之未至也”（《习学记言序目》卷三十六）。由此，他发了一通议论：

盖天地阴阳之密理，最患于以空言测。古人听以置羲和于四方之极，岂固欲以地准天，以实定虚耶！（同上）

相传尧命羲仲、羲叔、和仲、和叔四人分驻东南西北四方，掌天文历象，这是我国最古的天文观测。叶适推重这种“以地准天、以实定虚”的实测，认为是认识“天地阴阳之密理”的基础，而否定“以空言测”的方法。所谓“闻”即间接经验，其中包括历史事实和历史经验，这也是理性认识的基础。叶适认为，理义如果脱离史实，就会变成空言。如他批评孟轲说：然订之理义，亦必以史而不为空言。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。（《孟子》，《习学记言序目》卷十四）当然，目之所见、耳之所闻，史书的记载也会有误，因此需要加以考订，考订时也要看是否合于理义。叶适指出，“昔人固多汨于所闻而不订之于理义”，“后人亦莫不然”；“如孔子事，耳目最近，然苟非载籍，则壤地不殊而见闻各异者多矣”（同上）；因此，考订的最后的根据还是史实。

(二) 关于“思”的作用的探讨

叶适说：

《洪范》“思曰睿，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，融畅论浹，卷舒不穷而已。（《管子》，《习学记言序目》卷四十五）这是说“思”和“视听”，都谓之圣，“思”是“心”的功能，如同“视听”是“耳目”的功能一样，都是“各守身之一职”。“心”的功能“思”是由内出外，与“耳目”的功能“视听”由外入内相结合，以成“内外交相成”或“内外交相明”之道，构成了认识的全过程。

这里叶适肯定“心”与“耳目”“各守身之一职”，把思维看作是人体某种器官“心”的功能，在认识论上是正确的，虽然从自然科学上说并不正确。由此可见，叶适并不反对孟轲“心之官则思”的说法，而是反对他“尽心知性，心官贱耳目之说”，而“古之圣贤无独指心者”（《荀子》，《习学记言序目》卷四十四）。叶适认为，孟轲的错误在于不知道“思有是非邪正，心有人道危微”（《习学记言序目》卷十四）之分，而专以心之官所思为是、为正、为善，而贬低了耳目的作用，“专以心为宗主，致虚意多，实力少，测知广，凝聚狭，而尧舜以来内外交相成之道废矣。”（同上）叶适指出，“执心既甚，形质块然，视听废而不行”，这是“辩士诸子之言心，其极未尝不如此；而后学初不考验，特喜其异而亟称之，则为心术之害大矣！”（同上，卷四十五）这样的“执心”，实际上是“害心”。这里说的“后学”，包括当时的心学、道学。叶适又说：“由思得睿，由睿得圣，古人常道也。而近世学者讳之，以为作圣当自蒙，盖疑睿之流于薄也。”（《水心文集》卷二十九）“自蒙”就是排斥耳目的作用，闭目塞听，不得聪明，把心封闭起来，不向外求，这就是近世心学、道学违背了作圣的“常道”。

由上可见，叶适是反对“心官贱耳目”之说的。但是，叶适有时也有与此不一致的地方。如他说：“以心为官而使耳目不得用，与以心为官而使视听尽其用，二义不同，而皆足以至道，学者各行其所安可也。”（《管子》，《习学记言序目》卷四十四）这就肯定了“以心为官而使耳目不得用”也可以“至道”，从而与他批评“心官贱耳目”相矛盾了。虽然这是个别的地方，也可见叶适论事也有不严密之处。

叶适认为认识必须起于耳目的闻见，但又认为认识不能停留在见闻之中，而应在此基础上进入思维，使认识超出见闻之表，而深入其内，认识其中之“理”。他说：

所谓觉者，道德、仁义、天命、人事之理是已。夫是理岂不素具而常存乎？其于人也，岂不均赋而无偏乎？然而无色无形，无对无待，其于是人也，必颖然独悟，必渺然特见，其耳目之聪明，心志之思虑，必有出于见闻觉知之外者焉；不如是者，不足以得之。（《觉斋记》，《水心文集》卷九）

这就是说，“理”是无色无形的，要认识它，必须发挥“心”的作用，做到颖然独悟和渺然特见，“出于见闻觉知之外”，由感性上升到理性。

自然科学证明，思维器官是人脑而不是心，我国清初王清任通过解剖人体，得出“灵机记性在脑而不在心”（《医林改错》）的结论。

(三) 注意研究思维方法

叶适既肯定“心”的功能“思”的作用，就注意研究思维的方法。其中叶适首先强调思维的抽象法，即用思维的力量，把与当前的研究无关的东西舍弃掉，从而使复杂的事物简单化、使具体对象抽象化，以便从中把最简单最抽象的基本东西抓住。他把这种方法叫做“除之又除之”、“尽之又尽之”。他说：

问学之道，除之又除之，至于不容除；尽之又尽之，至于不容尽。故称钧石必以铢，会亿万必以一。读虽广，不眩也；记虽博，不杂也。日融月释，心形俱化，声色玩好，如委灰焉，然后退于栝而进于道矣。（《栝斋藏书记》，《水心文集》卷十一）

叶适这里所说的“除之又除之”、“尽之又尽之”的“问学之道”。是很有意思的。这样不断的“除”和“尽”的结果，得到的是“不容除”和“不容尽”的最基本的东西；这个基本的东西，犹如衡量钧石的最小单位“铢”，或者亿万这样巨大数量的最基本的数字“一”；掌握了这个基本的东西，可以使阅读和记忆的广博材料有条理而不至杂乱；在这个不断“除”和“尽”的过程中，被舍弃掉的是“栝”（即无用之材），而得到的是最基本最抽象的“道”。

用这种抽象法把握“道”是非常重要的。它的重要意义就在于，掌握了这个最基本最抽象的“道”以后，人的思维就可以反过去贯通万事万物，去说明万事万物，使得道与物、一与多结合起来。因此，叶适特别重视“至孔子，于道及学始皆言‘一以贯之’”的意义，并对此作了恰如其分的解释（叶适是不满意曾参关于“忠恕”的解释的）。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，虽极乱大坏绝灭朽之余，而道固常存，学固常明，不以身没而遂隐也。（《习学记言序目》卷十三）

得道的所谓“一”，使之“贯通上下。应变逢原”，是思维所特有的功能；掌握了这个“一”，就可“举一隅”而以“三隅反”，使诸多事物都得到说明，因此，孔丘教人，“其可见者，孰为一隅，孰为二隅，理无不贯”（同上）；“而作圣实本于思，其他哲、谋、肃、义，随时类而应，则思之所通，诚一身之主宰”，“孔子称‘学而不思则罔，思而不学则殆’，是思学兼进者为圣”（同上）。道、理与物相贯通，学与思相结合，是认识（知）的途径，也是实践（行）的途径，受到了叶适的高度重视。

道与物、一与多的关系，又表现为博与约的关系。叶适解释孔丘“博学于文，约之以礼，亦可以弗畔矣夫”时说：“则所谓博而约者，礼也。”（同上，卷四十四）他又说：

古人自修不惰，以山明之，故曰“为山九仞，功亏一篑”；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，往事溢目而骄肆逾长，是误其所由之途而趋于愚暗尔。（同上）所谓博，就是多闻多见的万事万物；在多闻多见中守约、卓，就是坚守其中的道、理，就是“一以贯之”的道，在多中守一。叶适认为，“一以为学，古圣人未之及言也，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。”（同上）曾

参以“忠恕”解“一贯”，孟轲自以为无所不悟，都没有真正把握多闻多见与约、卓的关系，多学与一贯的关系，万事万物与道的关系，不能把它们统一起来，不合孔丘的本意，因此，博学虽实而反约为虚。叶适说：

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。（同上）可见“反约”，就是从多闻多见中抽象、概括出本质的东西，这就是道，就是一；抓住了它，就抓住万事万物的内在根据，就能贯通万事万物。

学与思的结合又同经与史、理与事结合有关。叶适说：“经，理也；史，事也。”（《徐德操春秋解序》，《水心文集》卷十二）“专于经则理虚而无证”，理义离史实为空言，这在前面已批评过了；“专于史则事碍而不通”（同上），这又是另一种偏向，就是仅有史事而不明理义，叶适也是反对的。叶适主张经与史、理与事结合，“理之熟，故经而非虚；事之类，故史而非碍”（同上）。

(四) 求师与师心

叶适重视“思”的作用，还表现在他强调独立思考，用他的话说，叫做“师心”。他说：“夫力学莫如求师，无师莫如师心。”（《送戴许蔡仍王汶序》，《水心文集》卷十二）他论证了求师和师心的关系，认为求师是重要的，但师心更重要。他以山泉作比喻：“泉之在山，虽险难蔽塞，然而或激或止，不已其行，终为江海者，盖物莫能御，而非俟夫有以导之也。”（同上）这就是说，为学有师引导固然好；但如果没有师来引导，人的思想也可以冲破艰难险阻，达到更高的境界，如同山泉成为江海一样。叶适说：“人必知其所当行，不知而师告之，师不吾告，则反求于心，必不能告，非其心也”；“人必知其所自有，不知而师告之，师不吾告，则反求于心，心不能告，非其心也。”（同上）这就是说，求师与师心相比，师心更为重要，只要能开动脑筋，独立思考，“求其心而已，无师非所患也。”（同上）

在求师与师心的关系上，叶适反对两种偏向：一种是“惟师之信而心不复求”，这是师误；一种是“以心为陷阱”，这是心误。叶适指出，“古者师无误，师即心也，心即师也；非师无心，非心无师。”（《习学记言序目》卷三十四）当然不存在这两种偏向。但是，“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”（同上），这就成了门户之见，使学派变成了是非不分的宗派；另一方面，又师心自用，自以为是。叶适反对这两种偏向，但比较起来，“师误犹可改，心误不可为”（同上），而在当时师心自用者更为严重，“以心为陷阱者，方滔滔矣。”（同上）因此，叶适特别反对那种师心自用的“心误”，这显然是针对心学的“发明本心”而发的。

针对这种“心误”的偏向，叶适批评了佛教的“顿悟”说。他说：

余尝问楚（即鲍楚）：“儒之于佛，强者温，弱者眩，皆莫之睨，子以何道知之，又为之分高而别下，取要而舍烦哉？楚曰：“无道也，悟而已矣。”其为是宗者，亦曰：“无道也，悟而已矣。”余闻而愈悲。夫“不愤不启，不悱不发”，故曰“亦可以弗畔矣”。今悟遂畔之，庸知非迷之大乎！（《宗记序》，《水心文集》卷十二）

这就是说，心学的“发明本心”而至于“以心为陷阱”，同佛教的“悟”一样，都是“大迷”。另一方面，叶适又把那种“惟师之信而心不复求”的门户之见，称之为“私其学”，并进行了批评。他说：

其学善而能合乎万世共由之学矣，若夫私其学者非也。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，推之乎万世共由不异矣。谓必用一说一本者，以学为诿也；不一说，不一本，而不至乎其所共由者，以学为私者也。（《题薛常州论语小学后》，《水心文集》卷二十）

九）在反对这种“私其学”的同时，叶适特别推重那种不“同声趋和”的独立思考精神，这在前面已说过了。

三 验事考实的客观真理论

叶适的朴素唯物主义认识论，还表现在强调认识的实际功用和以实际功用来检验认识的正确与否。他说：“欲折衷天下之义理，必尽考详天下之事物而后不谬。”（《题姚令威西溪集》，《水心文集》卷二十九）又说“物不验不为理”（《习学记言序目》卷二十四），“无验于事者，其言不合”，“论高而违实，是又不可也。”（《水心别集》卷五）这都是强调“理”必须符合实际，并且必须经过事和物的考验，才是正确的。显然，这是唯物主义的客观真理论。叶适在推重那种不“同声趋和”的精神时，强调这种精神不是以主观意志定是非，而是以实际考验、核实为标准，从而把独立思考的精神同实事求是的学风结合了起来。他说：

不敢以意为是，而独以力之能者试之。常左经而右律，目验而耳覈，考实而以任重，先难以致远。非其心之所通，虽诚闻之，不苟从也；非其行之所至，虽审知之，犹置之。……不同其所趋而不导其所合，宁少于其意而致多于其事，徒辛苦于所难而不敢安于所易也，……（《彭子复墓志铭》，《水心文集》卷十五）

这是说，人的认识的是非，不以自己的私意来决定，而要以“力之能者试之”，也就是要付诸实行，以“试”其是否正确；在“试”的过程中，要以目之所见来考验，以耳之所闻来核实，总之是要“考实”；要通过自己的“心”去思考，不能贯通就不苟从；更重要的是，没有付诸实行的思想，即使很周密详细，也仍应作为疑问而放在一边。这种以实事和实行来检验认识的正确与否的思想，虽还没有达到但已接近实践检验真理的思想了。

叶适强调人的劳动而使物以致用在认识中（无论是感性还是理性）的作用。他以人和水的关系为例，说：“水行于地而上于井，虽十仞之深，未有不入者也。”“盖水不求人，人求水而用之，其勤劳至此。”（《习学记言序目》卷三）他进一步指出：

夫岂惟水，天下之物，未有人不极其勤而可以致其用者也。目之色，耳之声，口之味，四肢之安佚，皆非一日之勤所能力也。智者知之积，一粒之萌芽，一缕之滋长，以教天下，天下由之而不自知也，皆劳民劝相之道也。（同上）这就是说，无论是耳、目、口、四肢的感觉，还是智慧和教育，都是以人的劳动而使物以致用为基础的。只有这样，人的认识才不致陷入虚幻。反过来说，人的认识又必须以实际功用为目的，才不致沦为空谈。他把认识或理论同实际功用的关系比喻为矢与的的关系，主张“有的放矢”。他说：

立论于此，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。（《终论七》，《水心别集》卷十五）

叶适的这个“有的放矢”之论，从学术上说，是反对当时的道学家和心学家空谈义理和心性而不切实际；从政治上说，是反对主和派苟且偷安而忘记了报仇雪耻、恢复故土的目标。叶适认为，在国家民族处于危亡的形势下，必须敢于面对现实，务实而不务虚；空谈义理、心性无济于事；醉生梦死、屈辱求和更加有害；北方女真贵族强敌，绝不是“口舌讲论，析理精微”（《终论五》，同上）所能取胜的。因此，叶适主张实谋，对南宋王朝的积弊作深刻的认识，定出恢复故土的目标，提出切合实际的改革措施，以改弱就强，实现这个目标。由此可见，叶适在认识论上强调实际功用，是与他以改革求恢复的政治理论相一致的。

第九章 叶适功利与义理统一的伦理思想

叶适的伦理思想是功利主义的——从他肯定功利的意义上说，这是对的。但是，他并不如朱熹所指责的那样，“专是功利”；而是主张功利与义理的统一。叶适并不否定义理，而是反对当时的道学和心学空谈义理，把义和利、理和欲截然对立起来，以义理来排斥功利的观点；正是在反对道学和心学的过程中，叶适主张把义和利、理和欲统一起来，从而在南宋伦理思想的争论中，独树一帜；也对我国从先秦以来一直争论不休的伦理问题表明了自己独特的看法，反对了“正谊（义）不谋利，明道不计功”的传统思想，把功利主义伦理思想发展到新的水平。

—人性天赋论

叶适认为，人性是天赋的。这里所说的“天”，并非有意志的神秘之天，而是自然之天，因此，天赋也就是天然的意思。人和万物都是物，但天所赋予人者与天所赋予万物者有所不同：天对人只能“降衷”，也就是“中和之性”为人所独得；而天对人和万物是“降命”，人与物同受。叶适是这样区分“降衷”与“降命”的：

按《书》称“惟皇上帝降衷于下民”，即“天命之谓性”也，然可以言降衷，而不可以言天命。盖万物与人生于天地之间，同谓之命；若降衷则人固独得之矣。

降命而人独受则遗物，与物同受命，则物何以不能率而人能率之哉？盖人之所受者衷，而非止于命也。（《中庸》，《习学记言序目》卷八）这就是说，人与万物的区别就在于：人有自觉的意识，能认识事物之当然，因而能“率（循）性”；而万物“止受于命”，不能“率性”，没有自觉的意识，只有自然本性。叶适意识到人与万物的这种区别，是一个正确的开端；但他没有进一步认识到，人与自然事物的这种区别，不在于天赋的不同，而在于人具有自己的社会关系、具有社会性，因此，他的天赋人性论，不免陷于抽象的人性论。

人性的善与恶问题，是一个长期争论不休的问题。叶适既反对性善论，也反对性恶论。他肯定孟轲“直言人性无不善，不幸失其所养使至于此（按指天下风俗大坏），牧民者之罪，民非有罪也”，“而入性之至善未尝不隐然见于搏噬、夺之中”（《孟子》，《习学记言序目》卷十四）。在这里，叶适肯定了“孟子之功”，有两点：一是在人们“搏噬、噬夺”之中发现“人性之至善”；二是指出人们之所以互相“搏噬、噬夺”，是由于人“不幸失其所养”，不能维持最起码的生活水准，所以不得不互相争斗，这是“牧民者之罪，民非有罪也”。这个思想显然与孟轲的“民贵君轻”思想相一致，强调了人性（善性）的维持与保证人民的应有生活水准相联系，是有进步意义的。叶适认为，孟轲关于人性的思想的以上合理性，是与当时天下风俗大坏的历史背景相联系的，不能脱离这个背景抽象地看。对于孟轲的人性善的思想，叶适还是不同意的，他认为“言性之正”，还应该以孔丘所说的“性近习远”为准，“非止善字所能弘通”（同上），不能用一个“善”字来概括。他批评“后世学者”，不顾孟轲此论的历史背景，“既不亲履孟子之时，莫得其所以言之要，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。”（同上）

同样，叶适也认为，人性也不能以一个“恶”字来概括，对荀况的性恶论也持反对态度。他批评说：“知其为恶而后进夫善以至于圣人，故能起伪以比圣，使之终于为善而不恶，则是圣人者，其性亦未尝善欤？”（《荀子》，《习学记言序目》卷四十四）这也是自相矛盾的，不能成立。同样，根据孔丘“性近习远”的论述，叶适认为，“古人固不以善恶论性”，因此，性恶论也是不对的。总之，叶适认为，天赋的人性，本是无所谓善或恶的。

二理欲统一论

叶适既肯定了人性是天（自然）赋的，由此而论到了礼与欲、伪与情的关系。他说：“伪者，动作、文为、辞让、度数之辨也；情者，耳目口鼻四肢之节也。”（《周礼》，《习学记言序目》卷七）伪，就是人为，相对于自然而言，指的是人所规定的社会秩序、道德准则、行为规范等，也就是礼。而情，则是人的各种肉体器官的自然需要（欲）和对外界事物的反映（情）。人体和外物都是自然事物，因此欲和情都是自然的。“夫内有肺腑肝胆，外有耳目手足，此独非物耶？”（《大学》，《水心别集》卷七）“是故古之君子，以物用而不以己用；喜为物喜，怒为物怒，哀为物哀，乐为物乐。”（同上）因此，“君子不以须臾离物”（同上）。叶适认为，物欲是一种客观的必然趋势。他说：

凡人心实而腹虚，骨弱而志强，其有欲于物者势也，能使反之，则其无欲于物者亦势也。圣人知天下之所欲，而顺道节文之使至于治，而老氏以为抑遏泯绝之，使不至于乱，此有为无为之别也。（《老子》，《习学记言序目》卷十五）

有欲于物和无欲于物都是势，圣人顺其有欲之势使至治，是有为，老子抑遏泯绝之，使不至于乱，是无为，这是有区别的；但是，物欲作为一种客观的趋势，是人的自然本性，不是人为的。

欲和情既是人的自然本性，那末，人为地禁绝它是不可能的，人只能“顺道节文之使至于治”。因此，礼、伪的正当作用，在于调节情和欲，而不是代替情和欲。叶适认为，自然的情欲和人为的礼应该区别开来，而不应相混淆。叶适不同意荀况“制礼以为养”的说法，如稻粱五味养口，椒兰芬养鼻，雕琢刻镂养目，钟鼓琴瑟养耳，房屋床第养体，认为这都是属于欲的范围，还不是礼。他说：“使耳目口鼻百体之须必皆有待于礼，则礼者欲而已矣。”（《荀子》，《习学记言序目》卷四十四）这就把礼与欲混淆起来了。叶适的意思是，耳目口鼻百体之须，作为人的自然需要，是不待于礼的。满足人的自然需要，有待于物，而不待于礼。而作为礼，是人为的。如孔丘教颜渊“非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动”，是“自克以复礼”，而“自克则不费乎物而礼行焉”；即使是物质条件很差，如颜渊革食瓢饮陋巷，也可以复礼，可以有很高的道德修养。叶适说：“今为费（乎物）以求多于礼，筋骸通塞，纷纷乎豢养于外物之不暇，而安有所复哉？”（同上）在这里，叶适强调人的自然物欲与人为的礼相区别是对的；但是，他把这种区别过分夸大了，认为“自克则不费乎物而礼行焉”，“养于外物”则不暇复礼，似乎复礼与人的物欲的满足毫无关系，就未免偏颇了。

当然，叶适区别人的自然物欲与人为的礼，是肯定二者各有其存在的根据，而反对以一个来禁绝另一个，反对抬高一个而贬低一个。据此，叶适反对了当时道学和心学以“天理”来排斥“人欲”的观点。如叶适驳斥了《乐记》中“人生而静”的观点，否定了脱离物欲的所谓“天之性”的存在，反对了“以性为静，以物为欲，尊性而贱欲”（《习学记言序目》卷八）的观点。叶适指出，“近世之论学”者，认为“君子之当自损者，莫如忿忿而窒欲，当自益者，莫如改过而迁善”；但他们又认为，三代以上的圣人只有“天理”而没有“人欲”，这样就“忿不待惩，欲不待窒”，从而“无善可迁，无过可改”，“则尧舜禹汤之所以修己者废矣”（《习学记言序目》卷二）。这就是说，作为“修己”的普遍道德准则的“窒欲”、“改过”，却不适用

于作为道德典范的“无欲”的圣人，这就自相矛盾了。由此，叶适得出结论说：“以天理人欲为圣狂之分者，其择义未精也。”（同上）叶适认为，“理”是物之理，人也是一种物；人之欲和物之理都是建立在自然本性之上的，因此是不能割裂，不能以一个来排斥另一个的。

叶适认为，人虽然也是一种自然物，但人还是不同于一般的自然物。这个不同在于，人能够通过勤恳的劳动，求得物为人所用。如水作为一种自然物，是不求于人的；人通过凿井汲水，而求水为人所用。推而广之，“天下之物，未有人不极其勤而可以致用者也。”（《习学记言序目》卷三）叶适的这个观点，不但在认识论上是非常重要的（这在前面已说过了），在伦理思想上也是非常重要的。这意味着，人的物欲是出于自然本性，但人满足物欲的途径是劳动，是通过人自身的活动使自然物改变而为人所用，这是人为的。因此，劳动是人的情与伪相联系的纽带，是欲与理统一的基础。可惜的是叶适没有对此展开来论述，但已经露出了可贵思想的苗头，足以弥补前述夸大自然物欲与人为之礼的区别的偏颇。

叶适肯定了物欲是人的自然本性，是不能禁绝的；但是他也认为物欲不应无限制地任其发展，而应受社会秩序、道德规范等的约束，这就是礼，就是伪，它们可以调节人的情和欲，使之合乎理，不越其分，不出其位。这里最重要的是物欲与道德的关系问题：物欲是道德的基础，道德是对物欲的限制和规定。

作为儒家，叶适把封建社会的伦理纲常看成是万古不变的“分”、“道之极”，是规范人们行为、节制人们物欲的基本准则。在叶适看来，人的本性，以及建立在本性之上的物欲，是自然的，其中并无善与恶之分；而当物欲与伦理纲常发生关系时，就有善与恶之分了：符合三纲五常的为善，违背纲常的就是恶。按照这个标准，叶适将所谓“止恶而进善”者，其物欲受封建道德制约的不同程度，分为三个等次，亦即道德修养的不同境界。他说：

《春秋》者，道之极也，圣人终事也。天地之大义，在于君臣、父子、兄弟、夫妇、朋友、宾主之交，其尤精者，上通于阴阳，旁达于无间。古之圣人，其必有以合是而出者矣。其于治人也，止恶而进善，有不同焉。止之于心而不行之于事，人不见其自治之迹，而已不多其能自治之功，是虽圣人不能加也。有己则有私，有私则有欲，而既行之于事矣，然而知仁义礼乐之胜己也，折而从之，则圣人之治之也佚，是其次也。

仁义礼乐有不能胜，则圣人之治始劳矣，然而闻人之非己也必以为惧，闻人之是己也必以为喜，是故因其所喜惧而治之，是又其次也。是己不喜，非己不惧，不喜者，自弃也，不惧者，自暴也，宜何以治之？（《春秋》，《水心别集》卷五）这就是说，能将私欲自觉地“止之于心”而不见诸行动，是上等；私欲虽见诸行动，但能以“仁义礼乐”来克服它，为其次；在舆论压力面前能改过自新的，为又其次。这三个等次之外，还有一种完全置道德于不顾而自暴自弃的人，道德对他们是无能为力的，但他们“畏夫罚”，那就只能以刑罚来治之了。如果我们撇开道德的内容暂且不论，一般来看道德教育和道德修养，不同人道德修养的程度和道德境界的高低，大体上都有这样的不同层次。例如，在社会主义条件下，社会关系已经根本不同，道德的内容和道德标准也不相同，但人们道德修养的程度和道德境界的高低，也是可以分为如上几个层次的。因此，叶适在议论特殊的封建道德时也表达了道德发展的一般性的东西。

从叶适把封建的伦理纲常作为道德的标准看，他同当时的道学和心学在维护封建道德的权威地位上，是一致的。他同道学和心学的分歧，主要表现在对物欲和道德的关系的看法上。道学家虽然承认在封建等级制（“分”）之内的物质需求是正当的，但他们却把物质欲望看成是引向罪恶的渊藪，因而主张“存天理，去人欲”，把理与欲对立起来，把禁欲主义作为道德学说的基本内容。叶适虽把人的物欲限制在封建道德的范围内，但他肯定物欲是人的自然本性，承认在封建道德范围内的人欲的合理性，而要求把道德建立在物欲的基础上。叶适认为，“君子体升之象，达民所欲而助其往”（《习学记言序目》卷二），是为治之要。《子华子》有全生、亏生、迫生之说，认为“全生者为上，亏生者次之，死次之，迫生为下矣。”“古之知道者，务全其生。”“所谓全生者，六欲皆得其宜也；所谓亏生者，六欲分得其宜也；……所谓迫生者，六欲莫得其宜也，皆获其所恶者也，辱莫大于不义，不义者，迫生也。故曰迫生者不如死。”迫生就是“六欲莫得其宜”，就是恶，就是不义；与此相反，全生就是“六欲皆得其宜”，就是知道。叶适对《子华子》非常重视。他肯定“六欲莫得其宜”的迫生不如死的观点，认为这是“以道而为生”；也肯定“六欲皆得其宜”为全生的观点，认为“全生以归道，圣贤道其常，立论之本指也”（《习学记言序目》卷十六），这样，就把“六欲”与“道”统一起来了；“不然，则是饮食男女之生，而道者外假而已”（同上），就是把“欲”与“道”割裂开来，叶适是不同意的。当然，这里所说的“六欲皆得其宜”的“宜”，仍是以封建的伦理纲常为标准的，但在这个范围内“六欲”是为叶适所肯定的。叶适从“道原于一而成于两”这个辩证命题出发，论证了“理”与“欲”的统一。他把事物因对立统一所呈现的“交错纷坛”状况叫做“人文”；他认为，如果人违背事物的对立统一，各执其一而不明两，就会阻碍事物的正常发展，“是以施于其君者失其父之所愿，援乎其上下者非下之所欲，乖忤反逆，则天道穷而人文乱也。”（《水心别集》卷七）因此，他认为行中、庸之道，“济物之两而明道之一”，就是要“以天下之至圣而行愚夫愚妇之所能行，极天下之高明而道众人之中庸。”（同上）这里所说的“愚”，就是指不明“天理”而仅知“人欲”而言。叶适认为，要把“至圣”之“德”，实行于“众人”之中，就要从实际情况出发，必须适合于他们的实际水平，考虑到愚夫愚妇之“所能行”；这就不能只讲“理”而不顾“欲”，只讲“伪”而不顾“情”，而应顺民之“情”，“达民所欲而助其往”；在此基础上，以“理”、“伪”（礼义）来规范、调节“欲”和“情”，从而把“理”与“欲”、“伪”与“情”之“两”，“一”于“中庸”之道，亦即“中和”之道。叶适指出：

伪不可见而能匿情，故为阴；情可见而能灭伪，故为阳；礼乐兼防而中和兼得，则性正而身安，此古人之微言笃论也。若后世之师者，教人抑情以徇伪，礼不能中，乐不能和，则性枉而身病矣。（《习学记言序目》卷七）这里叶适着重批评了“后世之师者”即道学、心学者。“抑情以徇伪”，也就是“存天理，去人欲”，这样把“情”与“伪”、“欲”与“理”对立起来的结果，反而使“礼乐”（即“伪”）受到了损害，不能达到“中和”，与“古人之微言笃论”相悖。叶适说：

古人之德，未尝不兼物而言，舍物举德，《春秋》之论也。孔子曰：“饭

参见《吕氏春秋·贵生》。今本《子华子》为后世伪书。

疏食，饮水，曲肱而枕之，乐亦在其中矣；不义而富且贵，于我如浮云”，亦欲德兼物，不能兼则舍物而自乐也。（同上，卷十）只有在德与物（物质生活）不可兼的情况下，才舍物以举德以求自乐，而古人之常道是德物相兼。

叶适的理欲统一论，反对了理学家的禁欲主义，在南宋那样仅有半壁河山、人民生活于水深火热之中的状况下，具有现实意义。一方面它要求减轻广大人民的沉重负担，使他们的起码生活需求得到满足；另一方面它要求抑制统治阶级日益膨胀的物质欲望，使之限制在封建制度的一定名分之内，以减轻人民的负担和国家的财政困难。这两方面的要求，都是为了实现“裕民力而后可以议进取”的战略方针，是叶适改革南宋弊政的设想在道德方面的前提和保证。因此，叶适的理欲统一论虽未越出封建伦理纲常的界限，但却在一定条件下反映了人民的要求。

三义利统一论

义与利的关系问题，是我国伦理思想史上的重要问题。这个问题实际上是同理与欲的关系相一致的，分开来说，只是为了理论上论述的方便。义利之辩的关键，在于如何看待利。而我国从先秦以来的重义轻利的传统思想，往往只讲义与利相对，而排斥利与害相对。因此，在研究叶适的义利统一论时，要从他如何看待利害关系入手。

（一）要不要讲利害关系

南宋晚期（当时道学已取得了统治地位）的罗大经，曾有一段关于利害和义利的记载和议论，颇能说明问题，兹录于后：

朝廷一有计较利害之心，便非王道。士大夫一有计较利害之心，便非儒学。绍兴间，张登为尤溪宰。视事之日，请邑之耆老人士相见，首问“天”字以何字对，皆曰“地”。又问“日”字以何字对，皆曰“月”。又问“利”字以何字对，皆曰“害”。张曰：“误矣，人只知以利对害，便只管要寻利去，人人寻利，其间多少事！”

‘利’字，只当以‘义’字对。”因详言义利之辨。一揖而退。（《利害》，《鹤林玉露》甲编卷三）这里所记的是绍兴年间的事，当时道学传播不广，在士人中讲利害的还不乏其人，象张登这样只讲义利而不计利害的议论，还是颇为新鲜，与罗大经所处的时代有所不同。当然，这不是文字游戏，而是伦理思想中的一个重要问题：“利”是不是只能同“义”相对而不能同“害”相对？应该不应该计较“利害”关系？叶适对这个问题作出了不同于道学家的回答。首先，他肯定就利远害是人心之所同。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）

这就是说，利害之心是“人心”所固有的，其作用是成养生送死之事，出于人求生存之本能，是人的自然本性；而“道心”起着调节“人心”的利害生死关系，使之安其分的作用。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。

叶适认为，“昔之圣人，未尝吝天下之利。”（《官法下》，《水心别集》卷三）他说：“夫天下所以听命于上而上所以能制其命者，以利之所在，非我则无以得焉耳。是故其途可通而不可塞，塞则沮天下之望；可广而不可狭，狭则来天下之争。”（同上）圣人并不压抑天下之人获利的愿望，而是使获利之门路通而且广，从而使天下之人“程其功能”，各得其所；同时“为之立其等秩”，据礼仪名分使其得应得之利，按名分应食而食之无愧，不然，则“虽饥且死，不敢食矣”。如果“操利天下之权而示其抑天下之意”，那就必然使人们为争利而“天下相攻之不暇”，这样，“安能使之靡然心服以为治哉！”（同上）因此，叶适“以为必有不抑天下之道，而使之知其上有皆欲与之之心。任之者皆贤且能，而不肖者自知其不当得而无所归怨”（同上）。这就可以达到天下至治的目的。显然，叶适此论与道学家根本不言利的思想是大不相同的。

叶适议论得最多的，还是国家民族的利害、天下的利害。在认识上，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，他认为，“非先尽（去）其害，则不能得其利，害尽去则利见矣”（同上，卷十）。可见叶适的思路是与道学家不同的：道学家认为，利害是不必计较的，凡事只要从“义”出发，有了“义”，“利”也就有了；而叶适认为，认识要先从“害”入手，然后才能知“利”之所在，去“害”才能见“利”。因此，只讲“义”而不计“利害”，是空言；而他自己从“害”到“利”以明天下之大“义”，才是实谋。由此，叶适建立自己的改革思想：改革就是去害兴利，改弱就强，最后实现复仇的大义。叶适深入地研究了南

宋的政治、经济、军事等各方面的积弊（害），提出了一系列改革措施，以期达到兴利除弊（害）的目的。他认为，“利惟谋新，害不改旧”（同上），因而奉劝孝宗皇帝“究观古今之变，尽其利害之情，而得其难易之实，解胶固，申挛缩，先有以大慰天下之心”（同上，卷十五），改革弊政，使国家富强起来。如果说，个人的私利，没有一定的规范和约束，会与“义”相冲突，那末国家民族的利益就有所不同，在南宋，为国家民族而兴利去害，是实现复仇和恢复故土的有效途径，因此，在这里利和义是根本一致的。如叶适所说：“夫复仇，天下之大义也；还故境土，天下之尊名也。”（同上，卷九）道学家虽然不否定复仇之大义，但他们反对计较利害，只想通过道德教化来实现其“义”，实际上是对革除当时的弊政失去了信心。叶适从揭露当时的积弊入手，提出兴利除弊的改革主张，以实现其复仇之大义，是将义与利统一起来的表现。这是叶适伦理思想的一大特色。

（二）“崇义以养利”：义与利在观念上的统一

叶适注意研究利害，主张兴利除害，但他并不主张单纯寻利，而是注意把义和利结合起来，以义来约束、规范利。因此，他在义利问题上的基本观点是：“崇义以养利，隆礼以致力”（《士学上》，《水心别集》卷三）。在这个问题上，他反对了两个极端：

义理之是非在目前者常又不能守，而每以利害为去就，盖自古而然；而又有庸人执以为义理之所在非圣人不能择者，亦自古而然；二端，学者不可不谨察也。（《习学记言序目》卷十三）

这两个极端各偏一面，都不能把义和利统一起来，因此是叶适所不能同意的。叶适认为，利和义的关系，在历史上有一个发展变化的过程，并不是“自古而然”的。他说：

天地之初，皆夷狄也，相攘相杀，以力自雄，盖其常势，虽炎黄以道御之，不能止也。及尧舜以身为德，感而化物，远近丕变，功成治定，择贤退处，不为己有，而忠信礼让之俗成矣。夫先人后己，徙义远利，必出于心之自然而明于理之不可悖。

（同上，卷三十五）

在这里，叶适认为人类之初有一个不知礼义、为利而以力相争相杀的时代，大体上相当于我们现在所说的野蛮时代；后来由于尧舜这样的圣人进行道德教化，才有礼义来约束人们的行为，使社会得到治理。从历史来说，这样的区分并不十分准确。如在原始野蛮时代，虽然氏族、部落之间厮杀频繁，但其内部还是保持着平等和谐的习俗；而在所谓文明时代，虽有礼义来维护社会的安定，但也不免有为利而进行的争斗。叶适作这种区分的意义，在于说明利与义的关系在历史上是有变化的，并非自古而然，这是有可取之处的。当然，他还不可能揭示这种变化的根源在于物质生产力的发展以及由此而引起的社会生产关系的变化。重要的是，叶适按照儒家的传统，设想了一个从尧舜开始的“圣人之治”作为他的道德理想境界。

在叶适的理想境界中，“民与君为一”，“君既养民，又教民，然后治民”（《民事上》，《水心别集》卷二）；“古之圣人，以民不能自衣食而教以衣食之方。”（《习学记言序目》卷二十）从君民关系说：“盖自君言之，则当先民而后君；自民而言之，则当先公而后私；理各有所正，不苟自晦也。”（同上，卷十）总之，养民与教民、衣食与礼义、生养与道德是相结合的，义和利是统一的，因此叫做“生养之仁”。叶适说：

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。

（同上，卷十一）

这就是说，在古时，义和利是统一的；而到后世，人们把义和利分割开来了，这是古今的分别。后世把义和利分割开来，表现为两种极端的观点，叶适批评说：

陋儒不晓，一切筑垣而封之，反以不言利自锢，而言利者遂因缘以病民矣。（同上，卷二十二）在这里，叶适反对了不言利而只言义的空言和言利者不顾义以病民两种偏向。在反对两种偏向的同时，叶适着重反对董仲舒的“正其谊（义）不谋其利，明其道不计其功”的观点。之所以如此，是由于“后世学者指意亦多本之仲舒”，这“后世学者”指的就是宋代的道学家。叶适指出：“《诗》、《书》所谓稽古先民者，皆恭俭敬畏，力行不息，去

民之疾，成其利，致其义”（同上，卷二十三），在义与利之间并无偏废。据此，他批评了董仲舒：

“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，而反以为诡于天下矣。（同上，卷二十）

这就是说，排斥了功利，道义就成了“无用之虚语”，这是不合于《诗》《书》所传的圣人之道。叶适在这里批评了董仲舒，同时也批评了空谈义理的宋代道学家。那种认为“董仲舒‘正其谊不谋其利，明其道不计其功’之说，其言与宋儒大异，盖正其谊，利即在其中，明其道，功即在其中，董氏并无斥功利之意，叶水心痛诋之，以为乃无用之虚语，未免太过”的评论，是不正确的。其实，在这个问题上，宋儒（道学家）与董仲舒只有小异，并无“大异”。如朱嘉说：“循天理，则不求利而自无不利”；“惟仁义则不求利而未尝不利也。”（《四书章句集注·孟子集注》卷一）又说：“但只要向义边一直去，更不通思量第二著。……不要做这一边，又思量那一边。仲舒所以分明说‘不谋其利，不计其功’。”（《朱子语类》卷五十一）这显然是在发挥董仲舒的观点，因此，叶适把董仲舒和道学家的观点一概斥为“无用之虚语”，实在是一语中的，并不过分。

贺昌群：《论王霸义利之辨》（写于1940年），载《中国哲学》第八辑，生活读书新知三联书店1982年出版，以上引文见29页。

（三）摆脱义与利在现实中的不统一

叶适认为，与“生养之仁”的理想境界相对照的“后世”，即现实中，情况正好相反：“其君民上下判然出于二本，反若外为之以临民者”；君对民“不养不教，专治民”；甚至“巧立名字，并缘侵取，求民无已，变生养之仁为渔食之政”（《民事上》，《水心别集》卷二）；“上下无制，而因其所以衣食者，斗其力，专其利，争夺而不愧，贍足而不止。”（《习学记言序目》卷二十）叶适认为，“损益之成理”应该是：“以损之道言之，惟在我者可自损以益人”；而“以益之道言之，必在上者自损而可以益下”；但是，实际情况却与此相反，“世之纷纷乎损人以益己，剥下以丰上”（同上，卷二），以至于“上下苦心劳力奉行刻剥之策，使仁人志士，欲出其一二求以毫末利民而不可”（同上，卷二十二）。实行这种“剥下以丰上”的“刻剥之策”的结果，使得民“穷苦憔悴，无地以自业”，“徒相搏取攘窃以为衣食，使其俗贪诈淫靡而无信义忠厚之行”（《民事中》，《水心别集》卷二）。

由上可见，叶适关于养与教、利与义、衣食与道德相结合，即“生养之仁”的理想境界，与他所面对的那种养与教、利与义、衣食与道德相脱节的现实，即“渔食之政”，有着非常尖锐的矛盾，存在着很大的反差。在这当中，一方面是因为民无所养、衣食无着，基本的物质生活条件得不到保证，而在道德上“无信义忠厚之行”；另一方面是在士大夫即统治阶级里面分裂为“以不言利为义”的所谓“君子”和“无仁义之意而有聚敛之资”的“小人”。叶适指出：

故君子避理财之名，而小人执理财之权。夫君子不知其义而徒有仁义之意，以为理之者必取之也，是故避之而弗为。小人无仁义之意而有聚敛之资，虽非有益于己而务以多取为悦，是故当之而不辞，执之而弗置。而其上亦以君子为不能也，故举天下之大计属之小人，虽明知其负天下之不义而莫之恤，以为是固当然而不疑也。呜呼！使君子避理财之名，小人执理财之权，而上之任用亦出于小人而无疑，民之受病，国之受谤，何时而已！（《财计上》，《水心别集》卷二）

这里所说的“聚敛”，就是前述“剥下以丰上”的“刻剥之策”。由于当时的社会舆论都把仁义道德和理财言利对立起来，把理财言利看成是不合仁义的不道德的行为，君子“徒有仁义之意”而“避理财之名”，这样，理财之权就落到了“无仁义之意”的小人手里，小人就把理财变成了“聚敛”，只知“刻剥”，“取诸民而供上用”，而且是“务以多取为悦”，使得人民和国家都受其害。叶适揭示了“以不言利为义”的“君子”和“无仁义之意”的“小人”互相并存而且互相补充、互为因果的关系，构成了现实封建社会的一幅讽刺画，从而揭露了那些“徒有仁义之意”的“君子”所标榜的道德的虚伪性。在叶适看来，“聚敛”之害，虽是“小人”之所为，但是任用“小人”的“其上”（实指作为最高统治者的君主）和“避理财之名”的“君子”都有推卸不了的责任。因为“其上”“举天下之大计属之小人，虽明知其负天下之不义而莫之恤”；而“君子”侈谈“仁义”而把理财之权推给了“聚敛”之“小人”，让他们去“刻剥”百姓，这样的“仁义”还有什么意义呢？因此，叶适尖锐地批评说：

然则奈何君子避理财之名，苟欲以不言利为义，坐视小人为之，亦以为当然而无怪也！徒从其后频蹙而议之，厉色而争之耳。然则仁者固为是耶？（同上）

“仁者固为是耶”的质问，揭露了那些“以不言利为义”的“仁者”的虚伪性。他们本来是“坐视小人”为“聚敛”之行，并且“以为当然”；只是在事后人民怨恨了，才装模作样地“厉色而争”，其实不过是推卸责任而保住自己的名声而已。叶适把“以不言利为义”的空言和行“聚敛”以“刻剥”百姓之实二者联系起来，以揭露仁义道德的虚伪性，是很有意义的。

叶适既痛恨那些以理财为“聚敛”的“小人”，也不满那些空谈“仁义”的“君子”，而主张实行一种真诚而不虚伪的道德（其内容仍是封建的伦理纲常），从而把“仁义”和理财言利统一起来。从经济思想上，是把理财和聚敛区别开来；从伦理思想上，是把义和利统一起来。他主张，从“仁义”、“爱民”的思想出发，以定“今之开阖、敛散、轻重之权，有余不足之数”，发“天下之遗利”，使天下之人“得而用之”，从而“以天下之财与天下共理之”（同上）。这就是叶适所说的非“聚敛”的理财，合于“仁义”的言“利”。其实际措施就是“尽捐天下之赋在于常科之外者”（《水心别集》卷九），罢去各种苛捐杂税，使“民所谓不正之敛皆无有”（同上，卷十五）。这是叶适经济改革思想的主要内容，前面已介绍过了。从伦理思想来说，叶适是主张以“仁义”来规范理财，从而给他的经济改革设想提供思想道德方面的保证。因为任何一种改革，都是权力和利益的调整，其中不免要触犯一些人的实际利益，要求统治阶级中的一些人做出一定的牺牲。在这里，确实需要道德起作用。但是，这种道德不是“以不言利为义”的空言，而是义与利结合的真诚的道德。叶适指出，“人之养六畜”，尚且“时其饥饱，为之圈牢，求所以利之”；但是，上之治民，对“民之饮食居处，上则夺之以自利，是不如六畜也”（《习学记言序目》卷四十五）。因此，他要求在“上”者有所节制，改变“夺之以自利”的“刻剥之策”，使“民之饮食居处”之“利”，即起码的生活条件得到保证，然后才谈得上“礼义”。他同意“治人如治水潦”的比喻，认为“若上以礼义为坊，谨而勿慢，如以治水潦之道治之犹可也。”（同上）这就如同积水顺其道而得到疏通那样，以“礼义”为堤坊，使“利”受“礼义”调节，顺其道而得到疏通，从而把“利”与“义”统一起来，上下各得其利，各安其分，都合于“礼义”。这就是叶适为摆脱现实中的“义”与“利”的分离而要求二者统一起来的思想。

应该说，叶适这种义与利统一的伦理思想并不是很高的要求，而且也并未超出封建伦理纲常的界限，如同他的政治、经济改革思想并未超出封建制度的界限一样。他在伦理道德领域中所作的批判，无疑切中时弊。但他没有看到，道德的根源深藏于社会经济关系之中，封建道德的虚伪性正是封建社会经济制度在道德领域中的反映，而这种虚伪的封建道德正是封建的“刻剥”制度的必然产物，尤其是封建社会后期，这种“刻剥”越来越严重，就更需要虚伪的道德来维护它。因此，叶适要求在“上”者抑制“刻剥”其下以利于民和实行真诚而非虚伪的仁义道德，终归是一种不可能实现的空想。

四士人价值论

在叶适的伦理思想中，关于士即知识分子的社会地位和价值的论述，有重要意义。在我国古代，士农工商同属四民，但士作为精神生产者，又与农工商这些物质生产和流通的承担者有所不同。叶适认为，“士农工贾，族姓殊异，亦各自以为极而不能相通”，圣人作“皇极”，“使之有以为异而无以害异”（《水心别集》卷七），就是对这种社会分工的肯定。由于社会分工不同，士就有自己的特殊的社会职能和特性，如叶适所说：

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。（《台州州学三老先生祠堂记》，《水心文集》卷十一）

这就是说，士的社会职能，一是行道，一是为学，都是属于精神生产。由于这种不同，因此，叶适认为道德修养上的表现也不相同。他在论述“德非种不成”时说：

义勇而先，利怯而后，君子也；小人反是。然则廉者种之，贪者毁之也。……为其原不为其薄，治于己不治于人，宁散无积，宁俭无怙，皆所以种而不敢毁也。朝种暮获，市人之德也；时种岁获，农夫之德也；种不求获，不敢毁，不敢成，圣贤之德也；冲漠之际，万理炳然，种者常福，毁者常祸，天地之德也。（《郭氏种德庵记》，《水心文集》卷十一）

这里所说的“天地之德”是指不以人的意志为转移的客观必然性；“市人之德”即工商之德，它与“农夫之德”一样，都是种而求获的；而“圣贤之德”是种而不求获，虽非士人普遍能做到，但是士人道德修养的高标准要求。“种德不求获”，用现在的话说是做了好事不求人报答，也就是“无私奉献”，叶适认为只有士人中的“圣贤”才能做到，而农工商做不到，这是他的局限性；但他对士人的道德修养提出更高的要求，则是很有意义的。

值得注意的是，叶适认为士人“学无仕无已，始终之也”，从而把“士”与“仕”区别开来，是对读书为做官的世俗观念的一个否定，是一种值得注意的价值观。他说：

方周衰不复取士，冻饿甚者儿不活矣。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。（《信州重修学记》，同上）

在这里，叶适提出了一个很有意思的看法：士的道和学，同统治者的取士，存在着一种反比的关系：不取士，师教之，徒学之，道在；取士，师为取而教，士为取而学，道反而微。叶适又说：

秦、汉以前，士自为家，造智设巧，意出准量，立表极以号于世而已；……至后世，折衷之学始大盛。士因古人之已成者论之，知所统壹，足以致用，不必自为家焉。然非其趯然出于科举场屋之外，详考而深思者不能也。（《粹裘集序》，《水心文集》卷十二）

这就是说，那些“出于科举场屋之外”的士，往往能在学术上有所成就；而把学业仅限于应科举，那是很难在学术上有所成就的，成家立派就更不可能了。当然，这并不是说凡应科举的士人都不可能在学术上有成就。实际上，与叶适同时代的著名学者如朱熹、张栻、吕祖谦、陆九渊、陈傅良、陈亮等，都中过进士，而叶适本人还是进士第二名。叶适在这里所说的，是一种思想境界和治学道路。在思想境界上是不以应试做官为唯一目的，在治学道路上

是不以举业为限，而是“学无仕无已，始终之”，走着自己的治学道路，做个“详考而深思者”，才能在学术上做出自己的贡献。正因为叶适自己经历过科举，他对这种制度的弊害有深切的了解。

对科举制度，叶适有一根本性的批评：

古者化天下之人为士使之知义，今也化天下之人为士尽以入官为一害。（《法度总论三》，《水心别集》卷十二）这个对比，反映了叶适对知识分子价值的看法，有颇深的意义。请看他的解释：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，……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。（《科举》，同上，卷十三）

叶适的理想境界，是“羨于为士而无羨于入官”，这就是“知义”，其含义就是“不待爵而贵，不待禄而富”。在他看来，爵、禄都是身外之物，“不待爵而贵，不待禄而富”，就是士以自身之贵为贵，以自身之富为富。也就是说，士本身就具有其价值。那末，士本身的价值何在呢？就是如前所述的“道”和“学”，就是士之成为士的那些事业和特性：道德、品格、思想、学问、知识等，也就是人们常说的道德文章。这些本身就具有其价值，而非爵、禄这些身外之物所能衡量。所以，士之贵以道德品格之高尚为贵，士之富以思想学识之深广为富。坚守其自身之价值而不为“人情之所欲慕者”（如爵、禄等）所动，是士的理想人格。至于这种理想境界和理想人格在历史上或现实中得到了多大程度的实现，我们在此不作深究；或许这正是叶适借历史上的“至治之世”来寄托自己的理想而对不理想的现实的一种超越。但是，叶适对与此相反的“化天下之人为士尽以入官为一害”的批评，却是非常现实的。如他指出：

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？（同上）

在科举制度下，总角小童就习举业，以追求入官为唯一目标，而置品格锻炼、义理性命于不顾，从而坏天下之才至于无用，道德与学业两废。这是由于科举制“以利（爵、禄之利）诱之于前而法限之于后”，以至于“假冒干请，无所不为”（同上）。在科举制度下，士不以自身之贵为贵、以自身之富为富，而以爵为贵、以禄为富，爵、禄成了衡量士的价值的标准，入官为学业的唯一出发点与归宿。这样，学业本身就如鲁迅所说的那样成了“敲门砖”，入官之门敲开，砖即弃置门外而无用。这就是说，士本身的价值不成其价值，不为社会所承认，也不为自身所持守；而以爵、禄为价值，不入官则无价值，入官以取爵、禄反过来支配士自身。这就是科举制度使士的人格发生了异化。由此可见，叶适批评科举制度“化天下之人为士尽以入官为一害”是何等的深刻。

自从精神生产部门同国家机构相分离，社会上形成了一个专门从事精神生产的阶层士以后，如何处理封建政权同这个知识分子阶层的关系，吸引天下知识分子按照封建统治者的需要来为其服务，始终是封建社会巩固和发展的一个大问题。我国历史上曾经出现过的征辟制、察举制、九品中正制，都是为解决这个问题所作的尝试，但都不够完善。隋唐以来，逐步实行了科举制，较好地处理了封建政权同广大知识分子的关系，吸引了天下的知识分子

为封建政权服务，并且有了一个平等竞争的机制。因此，科举制比起以前的征辟制、察举制、九品中正制来，是人才选拔制度上的一大进步，其中包含的合理因素是很显然的。这些合理因素，甚至为现代发达资本主义国家的文官制度所吸取，我国社会主义政治体制改革实行公务员制度，也不应忽视我们的祖先在这方面为人类文明所做出的贡献。但是，历史上的事物往往是得失相伴、利弊相随的。科举制度在历史上的积极作用，是以知识分子自身价值的丧失为代价的。由此而产生的以做官为单一价值取向的价值观和知识分子人格的扭曲（依附于封建统治者的依附人格），成了沉重的历史重负，使我国的知识分子深受其害。有鉴于此，叶适发出了“出于科举场屋之外”，“详考而深思者”才能在学术文化上做出贡献的议论。当然，这只能是当时部分现实的反映，从总体上看，勿宁说是对现实的一种超越，是他对知识分子保持其自身价值的一种追求和对理想人格的一种向往。事实上，科举制度在我国历史上还有一个相当长的路程可走，废科举只是到了近代才实现。因此，叶适的上述意识是超前的。

叶适的功利主义思想，体现了我国古代功利主义思想的共同特点，具有代表性。这共同特点有二：其一是以“利民”、“利天下”为价值取向和价值标准；其二是主张以“义”谋“利”，“义”与“利”统一。这种功利主义肯定人的私利，但更强调公利；它并未引向利己主义，反对见利忘义。因此，这种功利主义实为一种社会功利主义，或可称为公利主义。这种功利主义，与西方的传统功利主义以追求个人利益、个人幸福为基点和归宿，有着明显的区别。这种区别的社会基础，是中国是以“群体为本位”（或“家族为本位”）的社会，而西方是以“个体为本位”的社会。叶适以这样的功利主义思想，在理论上反对了理学家“存理去欲”的禁欲主义思想，并论证了兴利去害的改革主张。

第十章 叶适的历史地位及其对后世的影响

叶适在历史上的地位，可以从横向和纵向两个方面来看。从横向看，叶适是南宋与朱陆鼎足而三的永嘉学派的集大成者和主要代表；从纵向看，叶适是有宋一代的最后一个著名哲学思想家，对有宋一代的各种学派的思想作了一个总结。因为叶适在历史上的这种地位和作用，因此，他的思想对后世有了很大的影响。

一 叶适在南宋思想界树起的三面旗帜

叶适作为与朱陆鼎足而三的永嘉学派的集大成者和主要代表，思想具有独特性。作为这种独特性的标志，主要有三个，就是叶适树起的三面旗帜，一面是爱国主义的旗帜，一面是功利主义的旗帜，一面是反理学（包括道学和心学）的旗帜。下面分别说明这三面旗帜。

（一）爱国主义的旗帜

一般的爱国主义思想，在南宋主要表现为不忘靖廉之耻，主张复仇、抗金，收复故土，还不是以叶适为代表的永嘉学派的特征。叶适的爱国主义思想，除了上述一般性外。还有其特殊性，主要表现在两点：一是突破了儒家传统的夷夏之别的思想，而以仇敌立论，以此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“不出于甲兵则出于通和”的苟简思维方式，主张走以改革弊政、改弱就强以求恢复的新路。这两点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，而与其他学派和人物相区别。

以传统的夷夏之别立论，有主和派的“执事行”，他们“借夷狄之名以抚之”；也有主战派大臣，以“贵中国贱夷狄之论”为抗战立论。主和派和主战派都曾从夷夏之别的思想中找理论根据。叶适则认为，女真是仇敌，因此不能与之讲和；而南宋抗金，并非因为华夏贵而夷狄贱，而是因为女真是仇敌。叶适突破夷夏之别的传统思想，而以仇敌立论，按照当时的具体的历史实际提出标准，以此来反对主和而主张抗战，确实高出于前人，而提出了一种新的思想。按照这种思想，对于并非仇敌的夷狄，就应该采取“抚之”的方针，平等相待，友好相处，而不能以“贵中国贱夷狄之论”来对待。这种思想表明，叶适是一个伟大的爱国主义者，却并非是一个狭隘的民族主义者。这种思想，不仅在当时是正确的，即使在现在看来也是正确的。叶适的可贵思想，在历史上可以永放光辉。

在爱国主义旗帜下，叶适提出了改革思想，主张走一条以改革求恢复的新路，以摆脱以往那种“不出于用兵则出于通和”的不断循环。叶适的思路是，爱国必须图强，而改弱就强就必须改革内政。为了改弱就强，叶适深入研究了有宋一代政治、经济、军事等各方面的积弊，由此提出了一系列改革的指导思想和措施、方案。因此，叶适是一个改革思想家。叶适的改革思想，在有宋一代是比较深入和系统的，超过了北宋的改革思想家王安石。所不同的是，王安石遇到了宋神宗这样的有为之君，能够使其改革思想付诸实行，而叶适则没有这样的机遇，因此不能象王安石那样成为改革家。与叶适同时代的理学（包括道学和心学）家们虽然也有一些改革弊政的思想，但不如叶适深入和系统，而且理学家们的着力点不在改革现实弊政，他们在这方面缺乏信心，而把主要注意力放在义理和心性的探究上面，企图通过道德教化来收拾人心，以此来维护封建统治，因此他们走的道路与叶适这样的务实思想家大不相同。叶适的改革主张，其性质仍是在封建制度的范围内的改良，没有也不可能要求改变封建社会的根本制度，但他在论证改革的过程中，通过揭露宋代政治、经济、军事制度的弊端，确实也反映了当时对封建制度（特别是封建君主专制主义制度）的认识所达到的水平，也在一定程度上反映了封建制度带给人民的苦难，这些也都是叶适留下的可贵的精神财富。

叶适的爱国主义，不但有思想，而且有行动。这主要表现在开禧北伐失败后，叶适出镇建康，在国家处于生死存亡的关键时刻，以其异乎常人的胆识，力排众议，毅然采取斫营劫寨的战术，打败了金兵，从而保卫了南宋半壁江山。之后，又建立堡坞，安集流民，经营两淮，建立起兵民共守的防御体系，以为进一步进取中原的出发点。这是叶适务实思想的部分实施，已为国家建立了大功。叶适的作为，与当时朝廷上的投降派的求和行为背道而驰。朝廷不但没有采纳他经营两淮的正确主张，对他抗击金兵的功绩也毫无封

赏，反而根据诬告将他落职罢归。但是，叶适的爱国主义思想和抗敌保国的功绩，永远留在历史上，是任何人也抹煞不了的。

（二）功利主义的旗帜

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。

叶适重视功利，但他并不如朱熹所指责的那样，“专是功利”，而是主张功利与义理的统一。道学家从人心、道心的对立，引出天理与人欲的对立，以“存天理、去人欲”的禁欲主义思想来论证义和利的关系，以义理来排斥功利。叶适反对当时道学和心学空谈义理和心性，把义和利、理和欲统一起来，反对“正谊（义）不谋利，明道不计功”的传统思想，认为“既无功利，则道义者乃无用之虚语尔”。这样，就对从先秦以来就一直争论不休的义与利的关系问题表明了自己的独特的看法，从而在南宋学术界独树一帜。

叶适的功利主义思想有体有用。其道在物中、以事验理、务实不务虚的思想，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；而关于政治、经济、军事等方面的改革主张，是这个基础理论的实际应用，以务实思想而作实谋，以期见之于事功。叶适的功利主义思想，与他在政治上主张抗击外族侵扰、求国土统一的思想相一致，与其爱国主义相一致。叶适的功利思想，更着重的是国家民族之功和为民谋利，在这高层次上求得义理和功利的统一。如牟宗三先生所说：“叶（适）、陈（亮）身处局中（案指南宋），就事而言，其言有对（案指挽救当时危弱之局）。对有宋一代立国之格局，皆言之真切，而中肯要。对其弊之积重而难挽转，尤言之痛切。非有大英雄、大震动，莫能裂大纲而起沉疴，以收云合响应之效。”

在我国思想史上，义与利之辩从先秦就开始，但以功利主义为其主要特征而且形成学派，到南宋永嘉、永康才开始。这是我国思想史上的一个新现象。这种现象的产生，与我国封建社会进入后期，东南沿海地区经济发达，对内对外的商品交换有了较大的发展，有很大的关系。商品经济中人们不但要考虑动机而且要顾及后果，讲究务实和实用，这是形成务实学风和重视功利的思想的客观基础。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的言论。……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》）当然，叶适和陈亮就其本质说还是地主阶级的思想家，他们的思想并未越出封建制度的界限；他们的功利主义思想不仅表现在重商上面，更主要的是对封建社会的政治、经济、军事等方面的改良；但他们的功利主义思想的出现，确实是受了商品经济发展的影响，表达了后期封建社会的某些新信息。

（三）反理学的旗帜

用全祖望的话说，是“左袒非朱，右袒非陆”。

永嘉之学渊源于二程，原为程门之别传。到薛季宣、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的批判，特别是批判了作为道学主要标志的“道统”论，追溯了道学的思想渊源，论述了道学与思孟唯心主义，道家和佛教唯心主义的关系，排除了道学所自我标榜的承袭由尧舜到孔丘的一贯之道的正统地位，从而与道学唯心主义彻底决裂。因此，叶适是与朱陆同时代而对道学、心学进行系统批判的思想家，是反理学的先驱。

叶适反理学，与朱陆两家在理学内部所作的斗争有根本的不同。朱陆是唯心主义阵营内部客观唯心主义与主观唯心主义的斗争，而叶适（与陈亮）的反对道学和心学，则是哲学上唯物主义与唯心主义两条基本路线的斗争。因此，叶适的反理学旗帜，实际上是唯物主义的旗帜，在道学和心学唯心主义广泛传播时，叶适站在唯物主义立场上，对二者都进行了批判，从而捍卫了唯物主义，具有重要的意义。这个斗争表明了唯物主义和唯心主义的斗争是哲学上的根本的斗争。这从朱熹本人的论述中可以得到反证，如说：“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？”（《朱子语类》卷一二二）朱熹对陆氏心学与永嘉、永康之学的不同态度，正好说明了永嘉、永康之学反理学的斗争，尤其是叶适对道学的批判具有根本的意义，是为朱陆之间的斗争所不能比拟的。

在南宋，除了永嘉、永康之学反道学和心学外，还有一种反道学的斗争，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。这种反道学，与永嘉、永康之学的反道学有根本的不同。因为永嘉、永康两派反道学毕竟还是学术界内部的学术之争，在学术斗争的同时，互相间友好相处、平等相待；而用政治手段来禁道学，是以强权来压制一种学术，其结果必然是不分青红皂白地殃及一切学人，使整个学术界皆受其害，用陈亮的话说，是“滥膺无须之祸”，陈亮和叶适也都曾受到这种株连。因此，前者是正常的学术之争，有利于学术的发展和思想的进步，后者是封建文化专制主义的表现，是对学术界的摧残。对于前一种斗争，叶适和陈亮都曾以积极而郑重的态度参加，而对后一种斗争，他们都表示了不同程度的不满，尤其是叶适，曾经挺身而出为朱熹辩护。叶适为朱熹辩护，是对以政治强权来压制学术的一种反抗，并不意味着他放弃了反道学的旗帜，混淆了他同道学家在思想上的界限；在庆元党禁中，他因此而被列入《伪学逆党籍》而受到打击，他也在所不惜，不作任何辩护，以表明自己在学术上不同于道学。

叶适无疑是在宋代批判理学最深刻、最系统的人，他对理学所作的批判，在有些方面甚至是后来的反理学学者也未曾达到的。但是，叶适反理学也有不足之处。如他对北宋的道学家就是笼统地否定，而忽视了张载这样的道学家的唯物主义思想，特别是张载关于“太虚即气”、以气为本的气一元论思想。叶适本人虽然也有把万物归结为气的气一元论思想，但由于未曾从张载那里吸收气本论思想，因此，他在批判程朱道学唯心主义的本论思想时，没有从理与气的关系上做文章，而是以更古老的五行（五物）、八卦（八物）等立论，从而使其唯物主义思想具有直观性和朴素性的特点，理论思维水平

不够高。这同他在认识论上重视感性经验而对理性思维重视不够有关。在思维方法上他只是强调了“除之又除”、“尽之又尽”的抽象法；而对于由最简单、最基本的抽象要素反过来说明各种具体形态，则没有着重强调，只重复了孔丘的“一以贯之”，而没有新的发展。与此有关的，是他虽把万物归结为气，但未曾着重以气来说明万事万物，没有从理与气的关系上来建立气本论的唯物主义思想；因而难以从理论上真正驳倒程朱道学唯心主义的理本论思想。这是叶适在理论上的主要局限性。

二宋代学术思想的总结者

叶适是有宋一代的最后一个思想家。这并不是说在叶适之后的南宋后期再也没有思想家了；而是说作为南宋主要学派的代表人物这样的思想家，叶适是最后一人。在叶适由金陵退居永嘉以后，道学和心学的传人仍在从事学术活动，但他们在学术上所从事的工作，不能同叶适相比拟。只有叶适才担当起总结有宋一代学术的任务，当然是以永嘉学派的集大成者的身份、站在唯物主义的立场上来做批判性的总结的。

对于叶适在学术上的这种地位，南宋末的思想家黄震曾有如下的评论：

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；至陈傅良则又精史学，欲专修汉唐制度吏治之功；其余亦各纷纷，而大要不出此四旨，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？（《读水心文集》，《慈溪黄氏日钞分类》卷六十八）

在这里，黄震过分夸大了叶适与二陈的异同，把对“功利之学”的发展说成是“不满”，并不符合实际；但他认为叶适“混然于四者之间”（当然并不是等距离），有自己的“统绪”，对朱陆都“不满”，而“集诸儒之大成”，则是符合实际的。这里所说的“集诸儒之大成”，不仅是集永嘉功利之学之大成，而且是集南宋诸儒之大成，乃至于集有宋一代诸儒之大成。就是说，叶适是在永嘉学派唯物主义体系的立场上，对有宋一代的学术做了一个总结。这种总结，表现在以下三个方面。

（一）政事和经术的统一

北宋学术，分经义和时务两大项，经义为其体，时务为其用。当时，以创通经义来推行政事的改革，是一种社会思潮，一种经世致用的学风。庆历新政、熙宁新政，都是这种思潮和学风的产物。“北宋学术不外经术、政事两端。大抵荆公新法以前，所重在政事，而新法以后，则所重尤在经术。”在王安石变法前，不但范仲淹、欧阳修等人以经义而致时政之用，就连张载关学、二程洛学也加入了创通经义和革新政令以经世致用的潮流，只不过他们的改革理想与王安石有所不同罢了。在王安石变法后，二程才转而反对新法而重经义。

到南宋，朱熹等人继承二程的这种趋势，为学之方偏于创通经义一端，而对革新政弊丧失了信心。他们不敢面对现实，只求依靠道德说教来收拾人心，希望通过把封建纲常、道德规范本体化为“天理”来维护封建统治。这种重经义而轻政事的偏向，在南宋成为一种社会思潮和学风，道学和心学都在其中，为学日益向内，而与北宋王安石变法前的经世致用之风气反向而行。当时永嘉、永康两派学者不堪政事之积弊，为报仇雪耻、恢复故上而力主改革弊政，欲重振北宋经世致用学风。兴事功之学以纠朱陆之偏。然而陈傅良、陈亮等人主要沿着治史道路而言事功，对于经义未曾着重研究。叶适在朱陆和二陈之后起，继承二陈事功之学，而由治史转而着重治经，把经术与政事结合了起来，既纠正了朱陆忽略事功而空谈义理、心性之偏，又把二陈的事功之学推向前进，使之建立在经义的基础之上，有体有用。这样，叶适就在南宋回夏了北宋前期儒者以经义为体、以政事为用的经世致用之学风。在新的历史条件下实现了经术和政事的统一。所不同的是，北宋时王安石曾执政，他的新经义得以列入学官，他的新法得以实行；程朱道学后来也被宋理宗定为官学；而叶适的学说，无论是经义还是政治改革思想，因未被最高统治者接受，始终是民间性的，也难以付诸实行。

（二）义理和功利的统一

在北宋，庆历新政的理论支持者李觏和熙宁新政的主持者王安石（通称新学）在义与利的关系上，都发挥了管仲“衣食足而知礼义”的观点，反对“贵义而贱利”的俗儒之论。李觏认为，应理直气壮地“言利”。他说：“利可言乎？曰：人非利不生，曷为不可言？”他批评孟轲说：“孟子谓‘何必曰利’，激也。焉有仁义而不利者乎？”（《李觏集·原文》）他提出了利而后义、义利统一的观点，主张“率饱暖之民，而纳之于仁义”（同上，《平土书》二十）。王安石认为，“聚天下之人，不可以无财；理天下之财，不可以无义。”（《乞制置三司条例》）主张对百姓要“使其无憾于衣食，而有以养生送死，此礼义廉耻之所兴”（《诚励诸道转运使经画财利宽恤民力》）。他们所主张的利，是利民、利国之公利；他们主张对私利加以限制，反对“以私利自高”和“以专利自厚”；王安石主张“为天下理财，不为证利”，“征利”即夺取百姓之利，理财则是“因民之所利而利之”，“理财乃所谓义也”（《答曾公立书》）。王安石主张以义利统一论来理财，其初衷并不以利废义。但在后来的实行中，却出现了小人理财而不知义，理财变成了聚敛，义和利发生了分裂；而一些所谓“君子”则避理财之名，口说“仁义”而把理财之权推给了小人。

程朱道学鉴于王安石变法的失败，重义利之辨。程颢认为，“大凡出义则入利，出利则入义。天下之事，惟义利而已。”（《遗书》卷十一）程颐认为，“不独财利之利，凡有利心便不可。如作一事，须寻自家稳便处，皆利心也。圣人以义为利，义安处便为利。”（同上，卷十六）他们又以天理与人欲推出义与利。程颢认为，“人心惟危，人欲也；道心惟微，天理也”。（《遗书》卷十一）天理即道心，是微妙的；人欲即人心，是危险的。程颐认为天下之害是由人欲引起的，主张“损人欲以夏天理”。朱熹认为，“人之一心，天理存则人欲亡；人欲胜则天理灭。未有天理人欲夹杂者”，“学者须是革尽人欲，复尽天理，方始是学。”（《语类》卷十三）天理为义，人欲为利，“循天理，则不求利而无不利用”，“惟仁义则不求利而未尝不利也。”（《孟子集注》卷一）由“存天理、去人欲”而言义不言利，是道学的主要观点。心学家陆九渊不赞成天理人欲之辨，认为天人非二，不当以天为理而以人为欲，因此，陆九渊极注重义利之辨，而不讲理欲之辨。在重义轻利上，道学和心学是一致的。

由新学的义利统一，到道学、心学的重义轻利，在义利关系上发生了偏失。永嘉、永康之学打出功利主义旗帜，主张义与利统一，以纠正这种偏失。陈亮以“义利双行”的观点与朱熹争辩。叶适对义利关系进行了系统的论述，批评董仲舒“正谊（义）不谋利，明道不计功”为“无用之虚语”；以理欲统一论反对了道学家“存天理、去人欲”的观点；以“崇义以养利”的义利统一观，反对了不言利只言义的空言和言利者不顾义以病民的两种偏向。在现实中，叶适既反对了“徒有仁义之意”而避理财之名的所谓“君子”，也反对了“无仁义之意”而把理财变成了聚敛的“小人”。在经济思想上主张非聚敛的理财，在伦理思想上主张把理财与仁义结合起来，把义与利结合起来。这就从理论上纠正了道学、心学把义与利割裂开来的错误，又从实际上吸取了新法实行中使理财变为聚敛的教训。因此，叶适的义利统一思想并非是北宋新学义利统一思想简单重复，而有着更为丰富的理论和实际的内

涵。其落脚点，还是他的兴利除弊（害）的改革思想，通过为国为民谋利，以实现复仇和收复故土的大义。

（三）实现了向唯物主义的复归

在北宋，唯物主义思想曾经盛行一时，其主要代表人物是张载和王安石。张王二人虽属于道学和新学两个不同学派，但在哲学思想上同属于唯物主义路线。张载以“太虚即气”、“太虚无形，气之本体”，气“聚而为万物”，万物“散而为太虚”的元气本体论观点，代替了以前的元气自然论，把唯物主义思想推到一个新的阶段。王安石也把“本末”、“体用”范畴引入自然观，以“元气”为自然界的本体，认为元气（朴）一分为二，分化为阴阳，产生五行，构成万物；万物毁灭复归于元气；认为“万物一气也”。因此也具有元气本体论的唯物主义思想。但是，张载和王安石的唯物主义思想由于自身的缺陷，被二程的以“理”为本的唯心主义思想分别从内部（张到二程）和外部（王到二程）所代替。从二程到朱熹，以“理”为本的道学唯心主义发展成了一个庞大的思想体系。在南宋，又有陆九渊的以“心”为本的心学唯心主义出来与朱熹的道学唯心主义相对立。

朱陆之争，是客观唯心主义与主观唯心主义之争。在无极太极问题的辩论中，陆九渊对朱熹关于形而上的“理”（“道”）世界和形而下的“气”（“器”）世界的区分的批评，动摇了道学客观唯心主义的基础；他用“心即理”的观点试图统一这个矛盾，自身又陷入了新的矛盾。朱陆两派在唯心主义内部互相攻击，互相揭露矛盾，但又都无法解决，因此，思想发展的必然逻辑就是摆脱以“理”为本和以“心”为本的唯心主义，而回复到唯物主义上来。

以叶适为代表的永嘉学派就是这样回复到唯物主义的。虽然叶适对张载和王安石都存有偏见，在笼统反对道学时对张载的气本论唯物主义思想没有重视，对王安石新法有所肯定并从中吸取了改革的教训，而对王安石的唯物主义思想也未充分肯定；但是，叶适的唯物主义思想实质上还是回复到张载、王安石的气一无论。叶适在道与器、理与物的关系问题上，反对了道学的以“理”为本的客观唯心主义和心学以“心”为本的主观唯心主义，而肯定道在物中、理为物之理；把万物归结为“五行”（“五物”）和“八卦”（“八物”），又把“五行”、“八卦”归结为“气”，认为阴阳二气“相摩相荡”、“鼓舞阖（合）辟（开）”，而发生天地万物的运动变化。这样的唯物主义思想，与张载、王安石是根本一致的。虽然这种一致性并未被叶适本人意识到。

人类思想的发展，不是直线前进的，而是曲折向前的，是在矛盾斗争的推动下螺旋式地上升或波浪式地前进的。黑格尔以他的逻辑的与历史的相一致的观点，把哲学史比作“圆圈”，对此，列宁非常赞赏，他说：“非常深刻而确切的比喻！！每一种思想 = 整个人类思想发展的大圆圈（螺旋）上的一个小圆圈。”（《列宁全集》，人民出版社，1990年第2版，第55卷第207页）就我国哲学发展来说，整个中国哲学（思想）史是一个大圆圈，而后期封建社会的哲学（思想）发展是一个小圆圈，这个圆圈从张载的气本论的唯物主义开始，中经程朱道学的客观唯心主义和陆王心学的主观唯心主义，而以明末清初的王夫之的唯物主义为终结；在这当中，南宋以叶适为代表的永嘉学派的唯物主义是这个圆圈中的一个环节，是王夫之唯物主义的先驱。

在后期封建社会哲学（思想）发展这个圆圈中，宋代哲学（思想）发展

又是其中的一个更小的圆圈。在这个圆圈中，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——重经术而忽略政事的偏向——经术和政事重新结合的经世致用学风（叶适）；李觏、王安石的义利结合的功利主义思想——程朱、陆氏重义轻利思想——叶适的义理与功利结合的功利主义。在这三个方面的螺旋曲线中，叶适都是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。当然，在以后的思想发展中，这个总结又成了新的起点。

三 叶适思想对后世的影响

以叶适为代表的永嘉学派，在叶适身后，其中传得最长的是陈耆卿一支，经吴于良传到舒岳祥和刘庄孙，舒氏门人有戴表元和林处恭。舒岳祥字舜侯，号阆风，与刘庄孙都是宁海人，宋亡，舒、刘、戴诸人避地四明之奉化。“水心之学，至间风师弟后，无复存矣。”（《宋元学案》卷五十五《水心学案》下）大体上永嘉学派与南宋共存亡。

永嘉学派作为一个学派虽不复存在，但其思想对后世还是有深远的影响。以下几个方面可以见叶适思想对后世的影响。

（一）时适与浙东学派的关系

所谓浙东学派，其狭义为清代以黄宗羲为代表的浙东学派，其广义为宋明以来浙东各学派之总称，包括南宋以吕祖谦为代表的金华学派，以叶适为代表的永嘉学派，以陈亮为代表的永康学派，明代以王守仁为代表的心学姚江学派。如近人金毓黻所说：

考浙东学派起于宋，时有永嘉学派、金华学派之称。永嘉之著者为陈傅良（止斋）、叶适（水心）；金华之著者为吕祖谦（东莱）、陈亮（同甫）。祖谦与朱子同时，于朱陆二派之歧异，则兼取其长，而辅以中原文献之传。（《中国史学史》，第九章《近代史学述略》）

这是指广义的浙东学派。在南宋，还有陆九渊的弟子杨简、袁燮等讲学于四明（宁波），传陆氏心学于浙东，为明代阳明心学的兴起打下了基础，无疑也包括在广义的浙东学派之内。清朝乾、嘉时代著名学者章学诚在其专著《文史通义》中有《浙东学术》篇，所论清代“浙东之学”，为狭义的浙东学派。清代浙东学派，其创始人为黄宗羲，主要代表人物有万斯同、全祖望、章学诚等。

关于清代浙东学派的一般特点，论者认为有三：一、具有鲜明的反封建专制的启蒙色彩；二、具有兼通经史的特色；三、

具有“自成系统”的经世致用的学风。对于清代浙东学派的学术渊源也应从这三个特点来向上追溯。从这个意义上看，清代浙东学派的学术渊源实际上有二：一是南宋的浙东事功之学，一是由宋到明的陆王心学。这二者对清代浙东学派的关系，前者是间接的，后者是直接的。清代浙东学派的创始人黄宗羲，是刘宗周的学生，而刘宗周是王守仁心学的传人和修正者。黄宗羲顺着其师的路子，在“天崩地解”的时代创浙东学派，在一定程度上复活了南宋事功之学的思想，并使其推向前进。

黄宗羲对宋以来的各个学派，都进行了综合的研究，他以“濂洛之统，综合诸家，横渠之礼教，康节之数学，东莱之文献，艮斋、止斋之经制，水心之文章，莫不旁推交通，连珠合璧，自来儒林所未有也。”（全祖望：《梨洲先生神道碑》）可见南宋永嘉学派的事功之学对黄宗羲是有较深的影响的。下面从三个方面把黄宗羲与叶适的思想加以对照，以见其思想上的联系。

王凤贤：《试评历代学者论清代浙东学派》，见浙江古籍出版社出版的国际黄宗羲学术讨论会论文集《黄宗羲论》一书。

1. 对封建专制主义的批判

黄宗羲的具有民主启蒙性质的政治思想，是建立在对封建君主专制主义的批判的基础之上的。在这方面，他同叶适的思想联系是很显然的。我们在前面已经叙述过叶适对封建君主专制主义的批判，不但揭露了集权于君主一身的弊害，而且指出造成这种弊害的原因，在于君主“私其臣之无一事不禀我者为国利，而忘其仇之无一事不禁切我者为国害”；认为三代之君如汤武灭桀纣，只可言有功，不免有惭于德，而汉唐诸君，如汉高祖唐太宗，“皆为己富贵，何尝有志于民！以人之命相乘除而我收其利，若此者犹可以为功乎？”黄宗羲抨击后世之为人君者“以为天下利害之权皆出于我，我以天下之利尽归于己，以天下之害尽归于人，亦无不可。使天下之人不敢自私，不敢自利，以我之大私为天下之大公。……是其未得之也，屠毒天下之肝脑，离散天下之子女，以博我一人之产业，曾不惨然！”（《明夷待访录·原君》）在这里，黄宗羲和叶适对君主专制的批评，不但思想一致，连语言都是相近的。当然，叶适还没有达到根本否定君主专制的程度，而黄宗羲则更进一步指出：“为天下之大害者，君而已矣。”（同上）并在此基础上提出了民主主义的政治思想，他认为：“以天下为主，君为客，凡君之所毕世而经营者，为天下也。”（同上）而这里所谓“天下”是指“兆人万姓”的人民。以“天下为主”也就是以人民为主，“君”不过是“客”，已不是原来意义之君了。而为“君”者，必须“不以一己之利为利，而使天下受其利，不以一己之害为害，而使天下释其害；此其人之勤劳必千万于天下之人。”（同上）这样，君与民的关系已经根本上改变了。

在当时，抨击君主的不仅黄宗羲一人。与黄宗羲同时的唐甄，还有更激烈的言论：“自秦以来，凡为帝王者皆贼也。”（《潜书·室语》）“杀一人而取其匹布斗粟，犹谓之贼；杀天下之人而尽有其布粟之富，而反不谓之贼乎！”（同上）“卒伍杀人，非卒伍杀之，天子实杀之；官吏杀人，非官吏杀之，天子实杀之。杀人者众手，实天子为之大手。”（同上）这些都与黄宗羲的“君害”论相呼应，可见这是一种社会思潮。而这种思潮也都可以追溯到叶适关于“以人之命相乘除而我收其利”的批评上来。

2. 兼通经史的特色

兼通经史是叶适治学的主张。他认为：“经，理也；史，事也。《春秋》名经而实史也，专于经则理虚而无证，专于史则事碍而不通。”（《水心文集》卷十二）叶适反对治经而不治史，致使理义脱离史实，变成空言，如他批评孟柯“论理义至矣，以其无史而空言”（《习学记言序目》卷十四）；也反对“泊于所闻而不订之于理义”（同上），离经而专于史，致使“事碍而不通”。叶适主张经与史、理与事结合，“理之熟，故经而非虚；事之类，故史而非碍”（《水心文集》卷十二）。在叶适自己的治学过程中，走的是以治经为主的道路，但并不废史，而是经史兼通。在治经时，他以历史的态度来对待六经，把它们放在一定的历史联系中来考察，把古之圣人特别是孔丘作为历史人物来对待，反对后儒把一切功绩加在孔丘身上，主张实事求是地看待孔丘的历史贡献；在研究历史时，主张以理义来贯通历史。叶适研究六经，不但把《春秋》看成是史，而且对其它经书也作为历史文献进行考订，破除了一系列浮称虚论，以成其学术思想史专著《习学记言序目》。

当然，叶适是思想家，还不是史学家；而清代浙东学派从黄宗羲到章学诚都是杰出的史学家，但黄宗羲首先是一位思想家。明经通史是他们的共同特色。黄宗羲认为，学者“必先穷经”，“必兼读史”（钱林、王藻：《黄宗羲传》）；“学必原本于经术而后不为蹈虚，必证明于史籍而后足以应务。”（全祖望：《甬上证人书院记》）到章学诚，则更进一步提出：“六经皆史也。古人不著书，古人未尝离事而言理，六经皆先王之政典也。”（《文史通义·易教上》）此说虽直接承王守仁“《春秋》亦经，五经亦史”（《传习录·答徐爱问》）之说，但往上可溯源于叶适，尤其是其“未尝离事而言理”的思想。如章学诚所说“后人贵经术，以其即三代之史耳。近儒谈经，似于人事之外，别有所谓义理矣。浙东之学，言性命者必究于史，此其所以卓也。”“知史学之本于《春秋》，知《春秋》之将以经世，则知性命无可空言”（《文史通义·浙东学术》），主张经与史、义理与史事结合，反对经与史分离，离史事而论义理、性命的空言，显然是叶适的思想在新的历史条件下的复活。

3. 经世致用的学风

叶适在学术上的重要贡献，是在南宋倡导“务实而不务虚”（《水心文集补遗·奏札》）的学风，把经术与政事结合起来，使北宋经世致用的学风得到恢复，而力主收复故土、倡言改革政事。到了清代，这种经世致用的学风在道学统治了几百年和心学盛行之后，又被一些先进思想家提倡起来，其中浙东学派就表现得最为明显。

梁启超曾指出：“浙东学风，从梨洲、季野（万斯同）、谢山（全祖望）起以至于章实斋（学诚），厘然自成一系统，而其贡献最大者实在史学。”（《中国近三百年学术史》第300页）浙东学派明经通史，本身并非目的，其目的在于“经世应务”。这个“自成系统”的学风，就是“经世应务”的学风，务实的学风。如黄宗羲所说，“经术所以经世”，谈史“而后足以应务”。章学诚说：“史学所以经世，固非空言著述也。”“不事所事，而但空言德性，空言问学，则黄茅白苇，极面目雷同，不得不殊门户，以为自见地耳。”（《文史通义·浙东学术》）

浙东学派的务实学风，是在“天崩地解”的社会大变动和宋明理学衰败的历史条件下形成和发展起来的。程朱道学在宋理宗定为官方之学后，元明两代的统治者沿袭尊崇，实际上已变为僵死不变的教条。如黄宗羲所说，“有明学术，从前习熟先儒之成说，未尝反身理会，推见至隐，所谓‘此亦一述朱，彼亦一述朱’耳。”（《姚江学案》，《明儒学案》卷十）甚至“以语录为究竟，仅附答问一二条于伊洛门下，便侧儒者之列，假其名以欺世。”而“一旦有大夫之忧，当报国之日，则蒙然张口，如坐云雾。”（《南雷文定·弁玉吴君墓志铭》）程朱道学已毫无生气，陆王心学的情况也不更好。黄宗羲说：“今之言心学者，则无事乎读书穷理；言理学者，其所读之书不过经生之章句，其所穷之理不过字义之从违……封己守残，摘索不出一卷之内……天崩地解，落然无与吾事，犹且说同道异，自附于所谓道学者，岂非逃之者愈巧乎！”（《留别海昌同学序》）可见当时心学家和道学家都逃避现实，在天崩地解的形势下归于无用，黄宗羲等人就只能另找出路。当然，黄宗羲是王守仁的“同里后学”，他“始终不非王学，但是正其末流之空疏”（《中国近三百年学术史》第16页）。为此，他对王守仁“致良知”作了新解释，认为“致字即是行字，以救空空穷理，只在‘知’上讨个分晓”。“梨洲的见解如此，所以他一生无日不做事，无日不读书，独于静坐参悟一类工夫，绝不提倡。他这种解释，是否适合阳明本意，另为一问题，总之和王门所传有点不同了。”因此，梁启超认为，黄宗羲“不是王学的革命家，也不是王学的继承人，他是王学的修正者。”（同上，第145页）“这些学者虽生长在阳明学派空气之下，因为时势突变，他们的思想也象蚕蛾一般，经蜕化而得一新生命。”从而“抛弃明心见性的空谈，专讲经世致用的实务”（同上，第106页）。既然这种经世致用的务实学风是反道学和心学之空言无用学风而起的，那它只能渊源于南宋事功之学。如陈训慈所说：“近世浙东之学，渊源深远，永嘉、金华之先哲，自不无导扬先路之功”（《清代浙东之史学》，《史学杂志》第二卷第六期）。

（二）叶适对顾炎武经世致用思想的影响

在明末清初，经世致用学风是一种社会风气，当然不限于浙东学派。顾炎武就是一个经世致用学风的倡导者和实行者，他的思想就深受叶适的影响。

顾炎武是一位具有启蒙性质的思想家。他的经世之学，以“自身以至家国天下”之所当务。他对“亡国”与“亡天下”作了区别。他说：

有亡国，有亡天下。亡国与亡天下奚辨？曰：易姓改号，谓之亡国。仁义充塞，而至于率兽食人，人将相食，谓之亡天下。……是故知保天下，然后知保其国。保国者，其君其臣肉食者谋之。保天下者，匹夫之贱，与有责焉耳矣。（《日知录》卷十三《正始》条）这段话后人引用时概括为“天下兴亡，匹夫有责”，曾产生过巨大的影响。这是说，国之兴亡是“食肉者”的事情；而天下之兴亡，是匹夫的权利和责任。因此，他主张“引古筹今，亦吾儒经世之用，然此等故事不欲令在位之人知之。”（《亭林文集》卷四《与人书》八）在他的心目中，改朝换代已不是中心议题，而社会制度（天下）的改革是他的中心议题，而社会改革不是“在位之人”（“食肉者”）的事，而是匹夫的事，应从匹夫做起。他说：“匹夫之心，天下人之心也。”（《日知录》卷十三）显然，这是民族精神的一种新的觉醒。在这种经世致用之学的支配下，他反对宋明学者空谈心性之学，而主张实学。他批评说：“昔之清谈谈老庄，今之清谈谈孔孟，……不考百王之典，不综当代之务，……以明心见性之空言，代修己治人之实学。”（《日知录》卷七）显然，这是对南宋事功学派的务实思想的回复。下面仅举几例，以说明顾炎武与叶适在思想上的联系。

1. 对封建社会后期政治体制的批评

顾炎武考察了封建社会的政治体制，认为封建制（即分封制）为郡县制代替有其历史必然性，但郡县制发展至今，其“敝已极”，以至于“民生之所以日贫，中国之所以日弱而益趋乱”。他说：“封建之失，其专在下；郡县之失，其专在上。古之圣人，以公心待天下之人，胙之土而分之国；今之君人者，尽四海之内为我郡县犹不足也，人人而疑之，事事而制之，科条文簿日多于一日，……而无肯为其民兴一日之利者，民乌得而不穷？国乌得而不弱？率此不变，虽千百年，而吾知其与乱同事，日甚一日矣。”（《亭林文集》卷一《郡县论一》）这是对“郡县之失，其专在上”的批评，同叶适对“纪纲以专为患”的批评一样，都是对高度中央集权的君主专制体制的批评，其根源在于以“私心”待天下之人，而不是以“公心”待天下之人；其敝之所及，致使民贫而国弱；而顾炎武所主张的“寓封建之意于郡县之中”的改革设想，也与叶适的“分权”主张异曲同工。

与这种君主专制体制相适应，是“吏胥之害”。叶适对此曾有尖锐的批评，顾炎武非常重视。他说：

善乎叶正则之言曰：“今天下之官无封建而吏有封建。”州县之蔽，吏胥窟穴

其中，父以是传之子，兄以是传之弟。而其尤桀黠者，则进而为院司之书吏，以掣

州县之权，上之人明知其为天下之大害而不能去也。（同上，《郡县论八》）

这就是所谓“养百万虎狼于民间者”，顾炎武认为应该通过以“官之力足以御吏而有余，吏无所以把持其官而自循其法”，使“吏胥之害”尽去，“治天下之愉快，孰过于此！”（同上）

与“纪纲之专”相应的是“法度之密”，“细者愈细，密者愈密，摇手举足，辄有法禁”。顾炎武对此也深有同感。他说：“宋叶适言：法令日繁，治具日密，禁防束缚至不可动，而人之智虑自不能出于绳约之内，故人材亦以不振。”（《日知录》卷九《人材》条）这是对封建制度束缚个性的批评，他的人才选举制度改革思想由此而发。他揭露了国家之设生员（不下五十万人）之害，主张废天下之生员，实际上是要改革封建国家的官制，而代之以“辟举之法”，使“天下之人皆得举而荐之”，并按人口推举的选举法，是一个大胆的设想。

2. 揭露苛捐杂税害民

叶适的经济改革主张，有废除苛捐杂税减轻人民负担，“先宽民力而后可以议进取”的思想。而南宋的苛捐杂税，最大的一项是经总制钱。这项杂税的始作俑者是陈遘。顾炎武读《宋史》，见陈逢被列入《忠义传》深为不满。他引用《鹤林玉露》中对经总制钱起源的揭露，及其“为州县之大患”的谴责。“初，亨伯（陈遘字）之作俑也，其兄闻之，哭于家庙。谓剥民敛怨，祸必及子孙。其后叶正则作《外稿》，谓必尽去经总钱，而天下乃可为，治平乃可望也。”（乙编卷一）顾炎武接着议论说：

然则宋之所以亡，自经总制钱，而此钱之兴，始于亨伯。虽其固守中山，一家十七人为叛将听害，而不足以偿其害民之罪也。……若亨伯之为此也，其初特一时权宜之计，而遗祸及于无穷。……焉得齿于忠义哉！知此，然后天下之为人臣者，不敢怀利以事其君，而但以一死自于忠臣之列矣。（《亭林文集》卷五）

顾炎武此论，表明了他的价值观。象陈遘这样的人，兴杂税以刻剥百姓，造成无穷之害，以至于来之亡；虽然全家被害，也不能抵消其剥民之罪，因此不可入“忠义”之列。在这里，重民思想和对剥民之罪的痛恨，与叶适是一致的。

3. 关于兵制改革和军事战略思想

叶适的兵制改革思想主要表现为“由募还农”，以实现兵农合一；其军事战略思想主要表现为以江北守江、经营两淮，由荆襄和关陕两路出击进取中原。顾炎武也有类似的思想。

顾炎武所论兵制是明朝的，具体情况与宋有所不同，但其指导思想与叶适一致，就是寓兵于农。顾炎武说：“尝考《春秋》、《周礼》寓兵于农之说，未尝不喟然太息，以为判兵与农而二之者，三代以下之通弊；判军与兵而又二之者，则自国朝（按指明朝）始。”“不急变，势不至尽驱民为兵不止，尽驱民为兵，而国事将不忍言矣。”“国家有兵二百万，可以无敌，而曾不得一人之用；二百万人之田，不可谓不赡，而曾不得一升一合之用。”（《军制论》，《亭林文集》卷六）其弊与宋代相仿。因此，顾炎武发出了“法不变，不可以救今已”（同上）的呼声，提出了“于不变之中，而寓变之之制，因已变之势，而复创造之规”（同上）的主张。

对于天下形势，顾炎武认为：“尝历考八代兴亡之故，中天下而论之，窃以为荆襄者，天下之吭，蜀者，天下之领，而两淮山东，其背上。”（《形势论》，《亭林文集》卷六）在南北对峙时，“无淮南北·而以江为守则亡”，“守淮者不于淮，于徐泗；守江者不于江，于两淮”（同上）。此说正是叶适以两淮守江的主张。顾炎武又总结宋以后的历史经验教训：“及元取宋，果自襄阳樊城以度鄂，故以天下之力围二城者五年，及其渡江，而以江为守则亡”（同上），此其一；其二，明太祖朱元璋以南取北，“人知高皇帝之都金陵，而不知高皇帝之所以取天下，当江东未定，先以大兵克襄汉，平淮安，降徐宿，而后北略中原，此用兵先得地势也。”（同上）凡此，都证明了叶适军事战略思想的正确。

顾炎武与叶适思想的一致，当然不仅如上所述。其所以一致，是由于他们治学的务实精神，注重经世致用的实务，不是为做学问而做学问。叶适在从建康罢归前，曾把实现其抱负的希望寄托于南宋朝廷；退居水心村后专心著书，以待后来者。顾炎武终身不与清朝统治者合作，其著书立说，不求见用于当世，只希望“有王者起，将以见诸行事，以跻斯世于治古之隆，而未敢为今人道也。”（《与人书》，《亭林文集》卷四）与叶适晚年的心胸是一样的。

(三) 理学的终结和叶适的思想

我国学术界的一般看法，起源于北宋的理学，终结于明清之际。虽然清代的统治者仍然尊崇程朱道学，但那是政治统治的工具，从理论的发展来说，到明清之际理学就终结了。如杜国庠同志所说，明清之际的思想家黄宗羲、顾炎武、王夫之、颜元等人在学术上的贡献，是总结了宋明五百余年的所谓“理学”，“经过了他们的批判，理学是决定性地终结了，绝没有死灰复燃的可能”（《论“理学”的终结》，《杜国庠文集》第377页）。杜老说：“黄顾王颜的学术，方面尽管不同，但有共通的二个特点：一是反理学，二是重‘致用’（因为重致用，故终至于反对玄幻的理学）。”（同上）而这两个特点，正是南宋事功之学特别是叶适为代表的永嘉学派所具有的。因此，明末清初的这几位思想家都在不同程度上同叶适有思想联系。其经世致用的特点已如前述，下面着重谈谈反理学的特点。杜老说：“当南宋理学正盛的时候，已有和它对立的学说存在，不过没有取得支配学术界的地位而已。”（同上，第378页）这里指的主要是与朱陆鼎足的叶适和陈亮为代表的事功之学。

明清之际批判理学，主要在理气关系、理欲关系、义利关系这几个问题上，其中对理学批判得最深刻的是王夫之。他的最大贡献是在理与气的关系上坚持了气本论，从而恢复了唯物主义的权威。

在理气关系问题上，王夫之认为“理”依存于“气”。他说：

气者，理之依也。气盛则理达，天积其健盛之气，故秩序条理，精密变化而日新。（《思问录》内篇）他又认为“理在气中”，理不能离开气而独立存在。他说：

若其实则理在气中，气无非理。气在空中，空无非气。……其聚而出为人物，

则形；散而入于太虚，则不形。（《张子正蒙注》卷一）

王夫之的“理在气中”、理依存于气的命题，与叶适的道在物中、道不离物在根本上是一致的，都是对理本论和心本论的唯心主义的否定。当然王夫之是在理学在学术界统治了几百年后恢复唯物主义的气本论的，其中还吸取了张载的气本论的思想（对此叶适是笼统地加以排斥的），还批判地吸取了佛、老二家的一些合理思想，在对程朱和陆王的批判中，吸取了思维发展的教训，因此，王夫之的唯物主义思想较好地总结了我国后期封建社会哲学的发展，代表了我国古代唯物主义的最高成就。

与理气关系相关的，还有理欲关系问题。王夫之极注重天理与人欲的统一，而反对理学家“存天理、去人欲”的观点。他认为天理与人欲是一体的，天理寓于人欲。他说：

天理原不舍人欲而别为体，则当其始而遽为禁抑，则且绝人情而未得天理之正，必有非所止而强止之患。（《周易外传》卷四上）

礼虽纯为天理之节文，而必寓于人欲以见。……唯然，故终不离人而别有天，终不离欲而别有理也。（《读四书大全说》卷八）

这是说，理与欲不可离。“离欲而别为理”，是释氏的观点；而儒家的观点是：“随处见人欲，即随处见天理。”（同上）

到戴震，进一步认为欲是理的基础，欲之中节便是理。他说：“理者，存乎欲者也。”（《孟子字义疏证》卷上）离欲则无理可说。对于“宋以来之言理者，其说为不出于理则出于欲，不出于欲则出于理，故辨乎理欲之界，

以为君子小人于此焉分”（同上），戴震持反对态度。他认为，应该把欲与私区分开来，善恶之别在于有私无私，而不在有欲无欲。“圣贤之道无私而非无欲；老庄释氏无欲而非无私。彼以无欲成其自私也；此以无私通天下之情遂天下之欲者也。”“君子亦无私而已矣，不贵无欲也。”（同上）他斥责理学家“存天理、去人欲”的所谓“理”，同于酷吏所谓法，“酷吏以法杀人，后儒以理杀人”（同上），这是对理学的最激烈的批判和血泪的控诉。

与理欲关系相关的还有义利关系。颜元的义利统一观，最与叶适相近。颜元论学重实践，主有用，反对理学的空言义理、心性。他极推重南宋的功利之学，尽力为其辩护而反对朱熹对他们的批评。下面仅举颜元对《朱子语类》的评论的几例，以见其意。

朱熹曾批评“永嘉诸公多喜文中子，然只是小；它自知做孔子不得，见小家便悦而趋之。”颜元反驳说：“咳！圣道之亡，只为先生辈贪大局，说大话，灭尽有用之学，而举世无一真德、真才矣。试问先生是学孔子乎？孔子岂是‘半日静坐’、‘半日读书’乎？”（《朱子语类评》，《颜元集》第262页）朱熹批评吕祖谦、陈亮、陈傅良三家“打成一片”为“可怪”。颜元说：“三家打成一片，不惟南宋社稷生民之幸，亦五百年乾坤之幸矣。奈渠原是以禅宗为根本，以章句为工夫，以著述为事业，全不是帝、皇、王、霸路上人。……宜乎致其师弟断绝之，欲杀之，而并罪伯恭也。”（同上，第265页）朱熹说：“子静是禅，却成一个行户。如叶正则说，只是要教人都晓不得（颜元旁批：“只此一言，压倒你一派。”），尝得一书来，言：‘世间有一般魁伟底道理，自不乱于三纲五常’，却是个甚么物事？也是乱道，也不说破。”颜元说：“龙川、正则使碎心肺，朱子全不晓是甚么物事，予素况之‘与夏虫语冰’，不益信乎？”（同上，第266页）朱熹说：“正则之说最误人，世间呆人都被他瞞。”颜元反讥说：“仆谓人再呆不过你，被你瞞者更呆。元亦呆了三十年，方从你瓶中出得半头，略见帝、皇、王、霸世界，尧、舜、周、孔派头，一回想在呆局中，几度摧胸堕泪！”（同上）朱熹说：“江西之学只是禅，浙学却专是功利。”颜元反批评道：“宋家老头巾群天下人于静坐、读书中，以为千古独得之秘；指办干政事为粗豪，为俗吏；指经济生民为功利，为杂霸。究之，使五百年中平常人皆读讲《集注》，揣摩八股，走富贵利达之场；高旷人皆高谈静、敬；著书集文，贪从把庙廷之典；莫谓唐、虞、三代之英，孔门贤众之士，世无一人，并汉、唐杰才亦不可得。是世间之德乃真乱矣，万有乃真空矣。”（同上）

颜元一面肯定南宋功利之学的主要精神，同时批评理学家排斥功利之害，以及理学末流高谈义理而实求私利的虚伪。与此同时，颜元阐述了自己的义利统一观。他说：

以义为利，圣贤平正道理也。……利者，义之和也。《易》言“利”更多。孟子极驳“利”字，恶夫捭聚敛者耳。其实，义中之利，君子所贵也。后儒乃云“正其谊不谋其利，明其道不计其功”，过矣！宋人喜道之，以文其空疏无用之学。予尝谓矫其偏，改云“正其谊以谋其利，明其道而计其功。”（《四书正误》卷一，《颜元集》第163页）

义中之利，即和义之利，不但不应反对，而且是君子所贵的；叶适批评排斥功利的道义“乃无用之虚语”，颜元则肯定说“正其谊以谋其利，明其道而计其功”，都是从不同角度否定了董仲舒的观点而坚持了道义与功利的统一。当郝公函问：“董子‘正谊明道’二句，似即‘谋道不谋食，之旨，

先生不取，何也？”颜元回答说：

世有耕种，而不谋收获者乎？世有荷网持钩，而不计得鱼者乎？抑将恭而不望其不侮，宽而不计其得众乎？这“不谋、不计”两“不”字，便是老无、释空之根；惟吾夫子“先难后获”、“先事后得”、“敬事后食”三“后”字无弊。盖“正谊”便谋利，“明道”便计功，是欲速，是助长；全不谋利计功，是空寂，是腐儒。（《颜习斋先生言行录》卷下第十四，《颜元集》第671页）义与利只有先后之分，而无有无之分。颜元主张先义后利，但反对全然不谋利计功的空寂、腐儒之论，而主张把道义和功利统一起来，重视台于道义的功效和利益。

由上可见，颜元的功利主义思想是在理学统治了几百年以后，在新的历史条件下对南宋功利之学特别是叶适的功利主义思想的回复。但是，这种回复并不是简单的重复，而是有了发展。颜元的思想同叶适也不尽相同。重实践、重效用是相同的，但颜元由此而对读书进行根本的否定，虽是为了矫正理学的空疏无用，但也未免失于偏颇，与叶适的读书而接统绪的主张不相合。

以上只是从理气、理欲、义利关系上简述明清之际思想家对理学的批判，从而终结了理学。在这个过程中，明清之际的思想家都在不同程度上回复到南宋事功之学的精神，由此可见叶适的思想产生的影响。

叶适的思想已经融化到我国的优秀思想文化传统之中，到近代和现代，仍然有其积极的影响。当代的中国人，尤其是知识分子，将从叶适的思想中吸取有益养分，使我国的优秀思想文化传统发扬光大，以面向世界，面向未来。附录