

第一章 历史背景

社会意识是社会存在的反映，每一种思想的出现、形成，每一位思想家、哲学家的诞生、成长，都有其深刻的社会原因和思想根源。李靛思想的产生、创建，是与其所处的历史时代紧密相关的。李靛所处的时代，造就了李靛的思想；李靛的思想，反映了李靛的时代面貌，这就是历史辩证法的生动体现。

一、时代背景

公元960年，宋太祖赵匡胤在开封东北的陈桥驿，发动兵变，推翻后周，黄袍加身，自称皇帝，建立宋朝，定都东京（今河南开封）。又经过多年的东征西讨、南征北战，而结束了五代十国时期的割据和纷争局面，统一了中国。赵匡胤当了皇帝后，为了避免割据形势的再度出现，巩固中央集权

的政治统治，他与大臣们总结和吸取了唐代安史之乱后，藩镇之祸的教训，结合自己篡权夺位的经验，而采取了一系列政治统治措施，以巩固自己的统治地位。

宋朝开国伊始，面临内忧外患情势，各种矛盾此起彼伏、防不胜防。为了解决“朝廷之权，散之四方”和“君弱臣强，正统数易”的突出矛盾，赵匡胤决定采取果断措施削弱武装割据势力，所以说：“宋初革五季之患，召诸镇节度，会于京师，赐第以留之。分命朝官，出守列郡。号权知军州事，军谓兵，州谓民政焉。”北宋建立的第二年，赵匡胤与赵普的一段对话，说的是同一个问题：“帝……一日召赵普问曰：‘自唐季以来数十年，帝王凡易八姓，战斗不息，生民涂地，其故何也？’昔曰：‘陛下言及此，天地人神之福也，此非他故，方镇太重，召弱臣强而已。今欲治之，惟稍夺其权，制其钱谷，收其精兵，则天下自安矣。’”北宋最高统治者认识到：唐朝经过安史之乱灭亡以后的梁、唐、晋、汉、周诸朝，其所以短命，是由于藩镇节度使，拥兵持重，势力太强，朝廷的统治力量太弱，指挥不灵，不听调度。为了巩固和强化政治统治，就必须加强专制君主的中央集权，为此赵匡胤采用赵普之谋，丁辛酉建隆二年（公元961年）七月，命石守信、高怀德、王审琦、张令铎等，皆罢军职，出领诸节度，这就是历史上有名的“杯酒释兵权”一事，其结果，使军权集中在中央，军队听候皇帝指挥调动。对此事邵伯温在《邵氏闻见录》卷一中，更有详细地记载：“太祖初受天命，诛李筠、李重进，威德日盛，因问赵普，‘自唐季以来，数十年间，帝王凡易十姓，兵革不息，生灵涂地，其故何哉？吾欲息兵定长久之计，其道何如？’普曰：‘陛下言及此，天人之福也。唐季以来，战争不息、家散人亡者无他，节镇太重，君弱臣强而已。今欲治之，惟稍夺其权，制其钱谷，收其精兵，则天下安矣。’语未卒，帝曰：‘卿勿复言，吾已悉矣。’顷之，上因晚朝，与故人石守信、王审琦饮酒，帝屏左右谓曰：‘吾资尔曹之力多矣，念尔之功不忘。然为天子亦大艰难，殊不若为节度使之乐，吾今终夕未尝敢安枕而卧也。’守信等问其故，帝曰：‘此岂难知。所谓天位者，众欲居之尔。’守信等皆顿首曰：‘陛下出此言何也？今天命已定，谁敢复有异心。’上曰：‘不然，汝曹虽无此心，其如麾下之人欲富贵者何？一旦以黄袍加汝之身，汝虽欲不为，其可得乎！’守信等涕泣曰：‘臣愚不及此，惟陛下哀怜，示以可生之涂。’上曰：‘人生如白驹过隙耳，所谓富贵者，不过欲多积金钱，厚自娱乐，使子孙显荣耳。汝曹何不释去兵权，择便好田宅市之，为子孙立永久之业，多置歌儿舞女，日饮食相欢以终天命。君臣之间两无猜嫌，上下

《资治通鉴》卷二六二《韩偓语》。

《陈亮集》卷一《上孝宗皇帝第三书》。

《宋史》卷一六七《职官志》第七。

《续资治通鉴》卷二，太祖建隆二年。

相安，不亦善乎！’守信等皆拜谢曰：‘陛下念臣及此幸甚。’明日，皆称疾，请解军政。上许之，尽以散官就第，所以慰抚赐赉甚厚，或与之结婚。于是更置易制者，使主亲军；其后又置转运使、通判使，主诸道钱谷；收天下精兵以备宿卫，而诸功臣亦以善终，子孙富贵，迄今不绝。”邵伯温具体而生动的记述了“杯酒释兵权”的事实经过和赵匡胤的真实用心所在。

赵匡胤在收兵权的同时，又把财政权、赏罚刑政权等等，都收回中央。朱熹说：“因说历代承袭之弊，曰：本朝鉴五代藩镇之弊，遂尽夺藩镇之权，兵也收了，财也收了，赏罚刑政一切收了。州郡遂日就困弱，靖康之祸，虏骑所过，莫不溃散。”赵匡胤深知自己用非法手段篡来的帝位不稳，生怕别人以其人之道，还治其人之身，所以千方百计来巩固赵宋王朝的统治，他本人则在惶恐忧惧中度过一生。王夫之评论道：“权不重，故不敢以兵威劫远人；望不隆，故不敢以诛夷待勋旧；学不夙，故不敢以智慧轻儒素；恩不洽，故不敢以苛法督吏民。”就是说，没有掌握重权，没有皇室的威望，没有学识的素养，也没有民众的拥戴，不具备这些统治者所必备的条件，因此，是很难维护其统治地位的。为了维护其统治地位，赵匡胤便把各种权力收回中央，从而加强其中央集权制的统治。

赵匡胤这一系列措施，虽然从表面上看是强化了封建中央集权统治，但是并不说明其政治力量的强大和统治地位的稳固，也不意味着各种社会矛盾的解决和缓和。相反，却产生许多矛盾和带来种种困难，并潜伏着更深的危机。面对“内忧外患”的形势，赵宋王朝仍然陷入困境。

在军事上，宋朝开国之初，即受到两大敌人的威胁：东北的辽和西北的夏。公元936年，由于后晋石敬瑭卖国求荣、甘当儿皇帝，而割让“燕云十六州”之地给契丹，契丹大大增强了军事和经济力量。不久契丹改国号为辽，成为中国北方的第一强国，时时威胁内地。公元959年，后周世宗举兵北伐，虽从辽国手中夺回冀、瀛二州之地，但其余各州仍在辽人手中。宋初诸帝曾多次想收复其余各州之地，翦除辽敌之患，却始终没有达到目的。宋太宗于公元979、980、986年，二度御驾亲征，每次都以失败而告终。太宗死后，真宗于公元1004年与辽签订“澶渊”盟约，规定宋、辽两国以兄弟之国相称，宋向辽每年纳银三十万两。

由于北方大片国土的丧失，失去了北方屏障，造成了无穷的后患。“辽之为国，邻于梁、唐、晋、汉、周。晋以恩故，始则父子一家，终则寇仇相攻，梁、唐则隐然一敌国，宋惟太宗征北汉，辽不能俅，余多败衄，纵得亦不偿失，多由石晋献土，中国失五关之故。”五关即山海关、紫荆关、古北口、居庸关、松亭关。这五关南挟华北平原，五关之失，无险可守。辽、金、元都因据五关之地，而能长驱直入、大举南侵。辽之为患，由来已久。

西夏主赵元昊以甘肃之众，进占宁夏乃至陕西等西北边境，惨祸不断。起初宋帝仅以赵元昊为盗首，悬赏缉其首级。接着从公元1038—1048年，征战十年之久，使双方耗尽民力、民财。虽在公元1044年，签订和约，但侵掠事件时有发生，时战时和持续多年。面对这种时局，少年张载“慨然以功名

《朱子语类》卷一二八。

《宋论》卷一。

《辽史》卷三十六《兵志》。

自许”，“少喜谈兵，至欲结客取洮西之地”，曾向邠人焦寅学习兵法，想组织兵力对西夏作战，收复失地，解除西夏对边境的侵扰。所以张载二十一岁（公元1040年）时，宋王朝任命范仲淹为陕西招讨副使兼延州知府，他便上书谒范仲淹，建议对边境用兵。

宋朝与这两大敌人交战，人力、物力、财力损失都很大，而使之步入“积贫积弱”的颓势。

宋王朝所以陷入窘境，是与赵匡胤所制定的国策密切相关的。他利用“杯酒释兵权”，把骁兵勇将，萃聚京师，削去兵权，赏以厚恩，使之富贵。这不仅造成了大批的冗官、冗员，而且削弱了边塞兵力，使边关吃紧。由于宋朝最高统治者采取了重内轻外、重文轻武、重中央轻地方的统治政策，既削弱了军事力量，又减弱边防的防御力量，进而使整个兵力大大减弱。到了李昉生活的真宗、仁宗时代，则处于“燕蓟不收，则河北不固，河北不固，则河南不可高枕而卧”的危急环境中。

宋王朝规定二军统帅“有握兵之重，无发兵之权”，发兵权属于枢密院，而枢密院则“无握兵之重。”这种调兵权和领兵权的分离，增加了枢密院与三帅之间的矛盾，形成彼此掣肘。宋太祖时还制定了“更戍法”，规定每三年调动一次军队的驻地。由于军队不断调动，不但耗费了大量的物力财力，而且造成了将卒互不相识，削弱了指挥能力和作战能力。

为了防止“兵权所在，则随之以兴；兵权所去，则随之以亡”的拥兵自重局面的再度出现。宋代皇帝则亲自指挥、调动军队。把军队分为：禁军、厢兵、乡兵、蕃兵四种。禁军由皇帝直接掌握、指挥，装备精良，驻守京师。同时采取了“内外相制”的办法，把全部兵力分驻在京畿和全国各地，各占一半，相互牵制。目的是防备军队造反，加强中央集权统治。对此，宋神宗曾作了说明：“艺祖（指赵匡胤——引者注）养兵止二十二万。京师十万余，诸道十万余。使京师之兵足以制诸道，则无外乱；合诸道之兵足以当京师，则无内变。内外相制，无偏重之患。”

宋朝统治者，由于在军事上采取了调、领分离，将、兵分离，重内轻外，内外相制的措施，虽然加强了中央专制集权的统治，但却大大削弱了军队的战斗力和边境的防御力。他们既要利用军队维护自己的政治统治，镇压农民起义；又害怕军队叛变，复辟藩镇割据的局面。从而采取了利用与控制、使用与限制的统治权术。这样就既不可能使军队有真正的组织系统、指挥系统和较强的战斗能力，又不可能有效地抵抗外敌的侵扰，更不可能收复已丧失的国土。由于军事上的非策、失误，使宋朝始终处于内忧外患的困境。宋太宗赵光义毫不掩饰地说：“国家无外忧必有内患。外忧不过边事耳，皆可预防。若奸邪共济为内患，深可惧也。”在宋朝最高当权者看来，内患比外忧更可怕，因此他们着力于内患，而不顾外敌之患。结果招致军事上的一再失

吕大临：《横渠先生行状》。

《宋史》卷四二七《张载传》。

《读史方輿纪要》卷十《直隶一》。

何坦：《西畴老人常言》。

范浚：《香溪集》卷四《五代论》。

《续资治通鉴长编》卷三二七。

《宋史》卷二九一《宋绶传》。

利，处于被动挨打的地位。

在经济上，由于官僚地主豪强势力的恶性膨胀，大量兼并土地，致使广大农民丧失土地，无地可耕，无蚕可养，走投无路，陷入绝境。因此，严重地破坏了社会生产力，使农业生产停滞不前。宋朝统治者，为了取得大官僚、大地主的支持，而采取了“不抑兼并”的土地政策，规定了大官僚、大地主享有种种经济特权。由于这种特权的不断扩大，使土地兼并愈益发展。王明清说：“[本朝]不抑兼并，曰：‘富室连我阡陌，为国守财尔，缓急盗贼窃发，边境扰动，兼并之财乐于输纳，皆我之物。’”在北宋时代，大官僚、大地主竟霸占了全国百分之七十以上的土地，因而造成了“富者有弥望之田，贫者无卓锥之地”的两极分化形势。到宋仁宗晚年，继续发展，无法制止。

“承平浸久，势宦富姓，占田无限，兼并冒伪，习以为俗，重禁莫能止焉。”

许多大官僚又是土地的兼并者和拥有者。如：宰相王溥的父亲王祚，就是一个“频领牧守，能殖货，所至有田宅，家累万金”者。比部员外郎郑平则“占籍真定，有田七百余顷。”很多公卿大臣占地都在千顷以上。与大官僚、大地主兼并土地的同时，富商大贾也参加了兼并土地的行列。他们利用高利贷作为兼并土地的一个重要手段。宋真宗时，寇准知永兴军，长安一带就是“豪民多贷钱贫民，重取其息，岁偿不逮，即平入田产。”由于大官僚、大地主、大商人三位一体而向广大农民进行土地兼并和掠夺，使广大农民失去了土地，而沦为佃户。所以与唐朝前期比较，宋朝的自耕农大为减少，佃户却大量增加。

李觏说，“今之浮客，佃人之田，居人之地者，盖多于主户

矣。”稍后于李觏的吕陶说：“天下之自耕而食为天子之农者，十无二三，而食于富人而为之农者，盖七八矣”，因而造形“主户益耗，客户日益多”的局面。由此而形成了阶级矛盾的日益尖锐化。

由于地主阶级无限兼并土地，广大农民沦为佃户，任地主阶级宰割，地主阶级又常常以“增租划佃”的方式扩大剥削。加之政府通过地主向佃户征收田赋、丁口赋和摊派各种徭役，使广大农民不堪重负，无法忍受这种种剥削和搜刮，而陷入无法生存的惨境。对于这种情况，北宋许多思想家、文学家在他们的诗文、政论中，都作了具体而生动的描述，并同时提出均平土地、恢复井田、抑制兼并的主张，李觏则是其中突出的一个，他针对“法制不立，土地不均，富者日长，贫者日削”的现实，明确地提出了“平土均田”的主张。李觏之后的王安石说：“先王有经制，颁赒上所行。后世不复古，贫穷主兼并。……我尝不忍此，愿见井地平。大意苦未就，小官苟营营。三年佐

《挥麈后录余话》卷一《祖宗兵制名枢廷备检》条。

《宋史》卷一七三《食货志》。

《宋史》卷二四九《王溥传》。

《宋史》卷三《吕冲传》。

《续资治通鉴长编》卷八十六。

《寄上孙安抚书》，《李觏集》卷二十八，中华书局1981年8月版，第310页。

《论申必行之法任必择之官疏》，杨士奇等辑《历代名臣奏议》卷一六。

吕大临：《民议》，吕祖谦编《皇朝文鉴》卷一六，四部丛刊本。

《平土书序》，《李觏集》卷十九，第183页。

荒州，市有弃饿婴。”又说：“三代子百姓，公私无异财。人主擅权柄，如天持斗魁。赋予皆自我，兼并乃奸回。奸回法有诛，势亦无自来。……俗吏不知方，培克乃为材。俗儒不知变，兼并可无摧。利孔至百出，小人私阖开。有司与之争，民愈可怜哉！”

广大劳动农民受土地兼并之苦的惨景，目不忍睹，他们背井离乡、野仆僵谷、饿殍满地。在宋神宗时，据官方统计数字，农民流离失所、逃亡在外的已占全国总人口的三分之一以上。宋代诗人王禹偁在《感流亡》诗中，描绘了一户三代逃亡农民的悲惨境况：“老翁与病妪，头鬓皆皤然。呱呱三儿泣，惛惛一夫鰥。……妇死埋异乡，客贫思故园。……襁负且乞丐，冻馁复险艰。唯愁大雨雪，僵死山谷间。”另一诗人苏舜钦在《城南感怀呈永叔》诗中，记述了逃亡农民在沿路挖野菜充饥，这种野菜挖光之后，只好吃有毒的药草，致使大多数人中毒，竟造成了“十有八九死，当路横其尸。犬彘咋其骨，鸟鸢啄其皮。”面对这种惨景，诗人愤慨地责问：“胡为贼良民，令此鸟兽肥？”当然这是由封建地主和官僚们所为了。

北宋农民所受之苦是由最高统治者所推行的政策和所采取的措施造成的。我们已经说过，宋太祖采取“杯酒释兵权”之后，大批武将被裁减，从而形成了大批的冗官、冗吏、冗员。他们失去了兵权，却得到了优厚的物质待遇。又由于重视文官，而使文官俸禄特别优厚。宰相、枢密使正俸中的月钱有三百千之金，这笔钱足够买一百多亩良田。对宋朝“制禄之厚”，清代史学家赵翼则有详细记述：“京朝官宰相、枢密使，月三百千，春、秋服各绫二十匹，绢三十匹，绵百两。参知政事、枢密副使，月二百千，绫十四匹，绢三十匹，绵五十两，其下以是为差。节度使月四百千，节度、观察留后三百千，观察二百千，绫绢随品分给，其下亦以是为差。凡俸钱并支一分见钱，二分折支，此正俸也。其禄粟则宰相、枢密使月一百石，三公、三少一百五十石，权三司使七十石，其下以是为差。节度使一百五十石，观察、防御使一百石，其下以是为差。……衣粮之外，又有僦人餐钱，朝官自二十千至五千凡七等，京官自十五千至三千凡八等，诸司使副等官九等。此外又有茶酒厨料之给，薪蒿炭盐诸物之给，饲马刍粟之给，米面羊口之给。其官于外者别有公用钱。……公用钱之外，又有职田之制，两京大藩府四十顷，次藩镇三十五顷，防团以下各按品级为差。”宋朝对官吏的优厚待遇，是历代封建王朝所少见的。由于宋朝统治者实行的是“恩逮于百官者惟恐其不足，财取于万民者不留其有余”的政策，所以造成大批官吏无限度地搜刮民脂民膏。随着官僚的增加，人民的负担愈益加重。宋真宗景德以前，内外官员一万三千多人，宋仁宗庆历和皇祐中，增至二万多人，到宋英宗治平中，则达二万四千多人。官吏日增，俸禄随增，支出亦增。不仅如此，还由于宋朝的恩荫之滥、恩赏之厚、冗官冗费、郊祀之费等，“亦徒耗尽无穷之经费，竭民力以养冗员。”

尤其是皇室的挥霍浪费，更是无法计算的。如：造天书、封泰山、造宫

《临川先生文集》卷十二《发廩》。

《王文公文集》卷五十一《兼并》。

《廿二史劄记》卷二十五《宋制禄之厚》。

《廿二史劄记》卷二十五《宋制禄之厚》。

《廿二史劄记》卷二十五《宋恩荫之滥》。

观，兴土木、制玩好，每年耗费的金银，不可数计。宋真宗是个迷信十足的皇帝，他声称有天书自天而降，给他带来“世祚延永之意。”又言梦中见到“神人”，自称是玉皇大帝的使者，“传玉皇之命”等等。其他符瑞祥兆，如龙的显现，灵芝的发现等，都在真宗统治期间发生。对于这些荒诞不经的自欺欺人的迷信妄言，虽然有不少大臣冒死揭露其谬，真宗却沉迷其中，无以自拔，直到公元 1022 年真宗死时，将天书与其尸体一起埋葬了事。公元 1008 年，真宗下令造玉清昭应宫，委任三司使丁谓作总监工，而丁谓则是一个献灵芝草有名、善于阿谀奉迎以附会帝意的贼臣。当时一些忠直敢谏大臣对此都表示反对，认为这是竭天下之财，伤生灵之命，切不可为之。张 说：“近年虚国帑藏，竭生民膏血，以奉无用之土木，皆贼臣丁谓、王钦若启上侈心之为也。不诛死，无以谢天下。”

与此同时，由于对辽和西夏战争的失利，每年都要给辽和西夏以巨款和绢帛。如，宋仁宗庆历二年（公元 1042 年），输给辽国银二十万两，绢三十万匹。宋仁宗庆历四年（公元 1044 年），输给夏国的银五万两，绢十三万匹，茶二万斤。这些都大大地增加了国库的开支，加重了人民的负担，加深了经济的危机。

我们已经说过，军队的频繁征调，使军费开支剧增。为了镇压农民起义和应付辽、夏之扰，又加速扩军和增加军费。宋朝的军队，从宋太祖于公元 960 年建国，到宋仁宗庆历年间（公元 1041—1048 年），几乎增加了六倍，即由 22 万人，增加到 125.9 万人。宋仁宗皇祐中（公元 1050 年左右），做过三司使的蔡襄，曾把军队的岁支与国家总收入作过统计比较，说明军队年支总额占国家全部收入的六分之五。关于这种情况，宋代不少思想家都作过计算和说明。张载说：“养兵之费，在天下十居七八。今边患作矣，将谨防于外，修实于内，为持久之计，而不爱吾财，则患日增而力日不足，岂善为计议哉！”朱熹说：“财用不足，皆起于养兵。十分，八分是养兵，其他用度止在二分之一中。”蔡襄，张载、朱熹等都明确指出宋朝军费支出占国家总收入的十分之七、八。这样庞大的军费开支，无疑使国家陷入了严重的财政危机、经济危机，而当权的统治者却无法、无力摆脱这种危机。

宋朝统治集团摆脱经济危机的唯一办法是增加田赋、搜刮民财。他们千方百计地巧立名目，变换手法，敲剥农民。诸如：公田之赋、民田之赋、城廓之赋、丁口之赋，杂变之赋等等。这些赋税和租税，以实物交纳的叫岁赋之物，即以谷、布帛丝绵、金铁、物产等。这种赋税制度在宋朝，实行了约一百年之久，到宋神宗时，因田赋不均，税收减少，又采取了新的办法扩大税收。

土地兼并，租税增加，军费剧增，地主盘剥，官吏勒索，商人巧取等天灾人祸，一齐向广大劳苦农民扑来，从而加剧了、激化了农民同封建政权所代表的地主阶级的矛盾，所以农民起义不断地发生。王小波、李顺所领导的农民起义，便是无数次农民起义的典型代表。王小波提出：“吾疾贫富不均，

《续资治通鉴长编》卷七十一。

《续资治通鉴长编》卷七十九。

《宋史》卷二九三《张 传》。

《文集佚存·边议》，《张载集》，中华书局 1978 年 8 月版，第 358 页。

《朱子语类》卷一一。

今为汝均之！”这个“均贫富”口号的提出，既表达了广大贫苦农民要摆脱痛苦不堪的悲惨境遇，要夺回劳动果实的强烈愿望和迫切要求，又反映了宋代地主阶级统治集团对农民的残酷剥削所造成的贫富不均的两极对立及其所带来的社会危机。广大农民决心以武装暴力来解决阶级矛盾和社会危机。

在取士用人上，存在着严重的弊端。北宋中期以前，继承隋、唐以来的科举取士制度，或用经学考试士子对经学传注是否记诵精熟，或用诗赋考试士子是否文辞可观，学校也是从经学记诵和文辞写作方面培养人才。同时，还扩大了科举取士的范围和名额，社会上的许多人，甚至一些和尚、道士，都前来应试。他们企图“以一日之长决取终生富贵”。士子学人耗尽精力，整天背诵经书，沉吟章句，梦想有朝一日能登天子堂。这种科举取士制度，虽较隋朝以前的荐举、察举的制度公平合理一些，但由于宋代科场纪律松弛，“科场之例亦太弛纵矣”，而常常发生“纳贿舞弊”行为，使一些伪劣之人得逞。因而选拔不出真正有补于国、有利于民的贤才、干将。对于科举制度的流弊，宋代许多思想家、政治家都指出过。王安石认为，当时的科举取士，所选拔出来的人都不切实用。他说：“所谓文吏者，不徒苟尚文辞而已，必也通古今，习礼法，天文人事，政教更张，然后施之职事，则以详平政体，有大议论使以古今参之是也。所谓诸生者，不独取训习句读而已，必也习典礼，明制度，臣主威仪，时政沿袭，然后施之职事，则以缘饰治道，有大议论则以经术断之是也。以今准古，今之进士，古之文吏也；今之经学，古之儒生也。然其策进士，则但以章句声病，苟尚文辞，类皆小能者为之；策经学者，徒以记问为能，不责大义，类皆蒙鄙者能之。”王安石在《上皇帝万言书》中，更具体地说明了科举取士的危害，指出当今学校之所教，只是“讲说章句而已”，“课试之文章，非博诵强学穷日之力则不能”。这不但使学者“耗精疲神”，“困苦毁坏”，“不得成才”，而且是“大则不足以用天下国家，小则不足以为天下国家之用。”因此，王安石主张改革科举取士制度。

叶适则更明确地揭示了科举制度的流弊和危害。他说：“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。……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，而廉隅之所砥励，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！”按理说，国家通过层层考试，应当选拔出对国家有用、于民众有益的治国救民的干才。然而偏偏是这些通过科举制度而考取进士、登上高位的人，却真正指出由于科举制度的种种弊端，选取的是一些只能记诵默写诗赋、经传的误国者，而不是注重实事实功、经世致用的真正人才。因此，叶适断定科举取士是弊法，而非良方。他说：“用科举之常法，不是以得天下之才；其偶然得之者，幸也。自明道、景祐以来，能言之士有

王辟之，《澠水燕谈录》卷八。

《历代制度详说科目篇》。

《廿二史劄记》卷二十五《宋科场处分之轻》。

《王文公文集》卷三十二《取材》。

《王文公文集》卷一。

《叶适集·别集》卷十三《科举》。

是论矣。虽然，原其本以至于末，亦未见有偶然得之者，要以为坏天下之才，而使之至于举无可举，此科举之弊法也。”刘豫认为，北宋时代“误国者皆进士及第之人也。”陆九渊在白鹿洞书院讲学时，也指出科举制度之弊害。他说：“科举取士久矣，名儒巨公，皆由此出，今为士者，固不能免此。然场屋之得失，顾其技与有司之好恶如何耳。非所以为君子小人之辨也。而今世以此相尚，使泪没于此，而不能自拔，则终日从事者，虽曰圣贤之书，而要其志之所响，则有与圣贤背而驰者矣。推而上之，则又惟官资崇卑，禄禀厚薄是计，岂能悉心力于国事民隐，以无负于任使之者哉！”就是说，由于科举制度之误，而不能为国家造就、选拔优秀的治国人才。

种种事实表明，北宋中期，已是内忧外患，危机四伏的颓势了。面对这种“积贫积弱”的困境，一些有识之士和开明的思想家、政治家，则要求改革，倡导革新。以范仲淹为代表的杰出人物，以“先天下之忧而忧，后天下之乐而乐”的政治情怀和“居庙堂之高，则忧其民；处江湖之远，则忧其君”的人生情操，首先提出了改革方案，并在公元1043年开始实行改革，这就是历史上有名的“庆历新政”。李觏与范仲淹有密切关系，“文正公门下多延贤士，如胡瑗、孙复、石介、李觏之徒，与忠宣游，昼夜肄业，置灯帐内，夜不分寝。后公贵，夫人犹收其帐，顶如墨色，时以示子孙曰：‘尔父少时勤学灯烟迹也。’”李觏是“庆历新政”的积极拥护者和思想上的倡导者、立论者。他在公元1043年撰写的《庆历民言》、《周礼致太平论》等政论，被目为“皆极当时之病，真医国之书”，就是明证。总观李觏的全部著作，更足以证明他是为改革而立论的。

任何一种社会意识的产生和思想家思想的诞生，都有其深刻的社会根源，都由其社会经济、政治条件决定的，而思想意识又是该社会时代的反映，并为社会经济、政治服务。李觏的思想，正是由北宋中期的社会存在决定的，是当时历史背景下的产物。同时我们也清楚地看到，李觏的思想是积极反映了当时的社会存在，并为医国济民、扶正救弊服务。

《叶适集·别集》卷十三《制科》。

李心传：《建炎以来系年要录》卷一二七。

《宋元学案》卷五十八《象山学案》。

《范文正公集》卷十六《岳阳楼记》。

《名臣言行录》，转引自《宋人轶事汇编》卷八《范仲淹》。

《祖学士五书》，《李觏外集》卷二，第478页。

二、思想渊源

社会存在决定社会意识，社会意识又具有相对的独立性。社会意识的相对独立性的一个重要表现，是它在发展过程中具有历史的继承性。每一个历史时代的社会意识，都与其先前的思想成果有着继承的关系。每一时代的思想家、哲学家，在认识 and 解决当代社会问题、精思和构建自己的思想体系时，都要继承和利用前人所创造的思想成果和遗留下来的思想材料，把它们加以改造和发挥，使社会思想文化不断向前推进和提高。李觞的思想亦是这样形成的。他吸取了前人的积极成果，经过自己加工制造后，从而建立了自己的思想观点。

在李觞的思想体系中，我们可以看到，他在各个方面都合理地吸取了其先行者的思想成果。主要表现是：

（一）李觞的气论，主要吸取了中国古代的气本论和气化论思想，并加以引申和发挥。

“气”是中国古代哲学的一个重要范畴，许多哲学家都经常使用，并赋予各种不同的涵义。在一定意义上可以说，不了解气、理解气，便无法了解中国古代哲学的深刻内容和基本特征。

“气”是一个古老的概念，在甲骨文中，气作“𠄎”表示一种游动物质沿水平方向移动。后来，经过不断的衍变而为“𠄎”，“气”，标明气既有水平移动，又有上下游动。《说文解字》说：“气，云气也。”“云，象云回转形。”说明“气”的概念是由最初对云的观察而形成的。由于气的流动、回转而形成了风，风吹物动，人们见物动而不见风，故气从此具有易动、无形的特性。由此人们又把春夏秋冬四季的寒暑往来的变化，称为天气的变化。万物生长、枯荣等，都是气的作用。从此，气被抽象概括成为广大无限、变化无穷、无形而有能量的物质范畴，并被广泛应用。

“气”与阴阳学说结合，形成了阴气、阳气、和气、冲气等概念；“气”与五行学说结合，形成了五行之气、五行之秀、五行之德等概念；“气”与天地、万物结合，形成了天地之气、万物之气等等。“气”由此作为阴阳和合之气（元气），而成为人和天地万物的本原、始基。

中国古代的思想家、哲学家，大多把“气”作为人和万物的本原、实体。老子认为，“道”产生了阴阳二气，阴阳二气交和作用，而产生万物。他说：“道生一，一生二，二生三，三生万物，万物负阴而抱阳，冲气以为和。”万物由阴阳而生，故万物自身包含着阴阳二气。庄子继承了老子的思想，认为：“阴阳者，气之大者也，道者为之公。”阴阳的对立统一、交互作用，产生了万物。所以说：“至阴肃肃，至阳赫赫。肃肃出乎天，赫赫发乎地，两者交通成和，而物生焉。”阴阳调和、交通成和，而万物生。荀子吸取《周易》关于“一阴一阳之谓道”的思想，认为阴阳是产生万物的最原始物质和最高实体。他说：“天地合而万物生，阴阳接而变化起。”又说：“水火有气而无生，草木有生而无知，禽兽有知而无义，人有气、有生、有

《老子》第四十二章。

《庄子·则阳》。

《庄子·田子方》。

《荀子·礼论》。

知亦且有义，故最为天下贵也。”就是说，“气”是万物产生的原始物质基础。《吕氏春秋》把阴阳、五行、天文、律历、政治、军事、人生等，组成一个系统，即为十二纪。十二纪把天、地、人的各个方面普遍联系、配搭起来，依据阴阳的消长、四时的变更而发展变化。一年四季、万物盛衰，都是阴阳相消长、相激荡的结果。阴阳消长形成宇宙万物，宇宙万物都有阴阳的性质。因此，人们应当根据“阴阳变化，一上一下”的发展变化规律，来认识人事和万物的发展变化之理。

两汉时期的思想家、哲学家，则把元气本体论进一步向前推进了一步。王充继承了先秦以来的“元气”论，论述了元气自然论的宇宙万物化生论。他说：“天地，含气之自然也。”“天地合气，万物自生。”“夫天覆于上，地偃于下，下气蒸上，上气降下，万物自生其中间矣。”“万物自生，皆禀元气。”人和万物都由阴阳和合之元气所化生的。王充认为，由于元气的不同，而产生了千差万别的人和万物。天的元气生动物，地的元气生植物，元气中的精气则产生人的精神，精气中的精微者是产生圣人的特殊材料，更高级的光气则为天子所独有。王符则对元气本原论作了系统的论述。他说：“上古之世，太素之时，元气窈冥，未有形兆，万精合并，混而为一，莫制莫御。若斯久之，翻然自化，清浊分别，变成阴阳。阴阳有体，实生两仪。天地壹郁，万物化淳。和气生人，以理统之。”这是说，在最初的宇宙中，只有浑沌未分的元气。它没有形状，包含着各种各样的精质，它们混合在一起，浑沦无间，没有制约，没有主宰。经过长时间的变化，自己分化出清气和浊气，清者为阳气，浊者为阴气。阳气上升形成为天体，阴气下降形成为大地。天地形成后，天地之气又交互作用，而演化为万物。其中和气产生人类，由人类来统帅天地万物。

汉代以后的思想家、哲学家，沿着其先行者的元气本体论的思想路径，继续作了系统的论证和发挥，而使元气本体论的宇宙观，在中国哲学发展史上占有重要的地位。

李觏在前代思想家所阐发的元气一元论宇宙观的基础上，站在唯物主义哲学高度，论述了气是万物之源的宇宙观，明确肯定宇宙万物都是由阴阳二气会合而产生和形成的，他的结论是“天地不合，万物不生”。李觏的气论，与中国古代的气论，有明显的思想渊源关系。

（二）李觏的易论，主要是继承和发展了《周易》的基本思想，同时时王弼的《周易注》、《周易略例》进行吸取和改造，从而建立了自己的易论。

《周易》以阴阳为基础，说明天地万物的产生和运动变化的规律。《周易》以两个基础符号：☰ 与 ☷，即阳爻与阴爻，由这两个符号演化为八卦和六十四卦，从而建立了自然万物演化系统的自然哲学。“一阴一阳之谓道”，“生生之谓易”。《易传》以三个阳爻三为乾，象征天和父；三个阴爻三为坤，象征地和母。“乾。称父”，“坤，称母”。由于天地或父母的交感而

《荀子·王制》。

《吕氏春秋·大乐》。

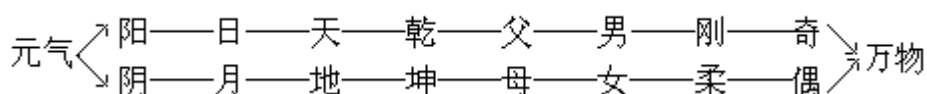
《论衡·谈天》。

《论衡·自然》。

《论衡·言毒》。

《潜夫论·本训》。

生出三男三女。父母是人的最高实体，天地是万物的最大实体，而这最高和最大的实体之本质、本原，则为阴阳。阴阳是产生人和万物的实体，万物稟阴阳而生。因此，《易传》称阴阳为物，“乾，阳物也；坤，阴物也。”阳的属性是刚健，阴的属性是柔顺，“分阴分阳，选用刚柔。”“阴阳合德，而刚柔有体。”阳为奇，阴为偶：“阳卦奇，阴卦偶。”艮、坎、震为少男、中男、长男，为阳卦，皆一阳爻而二阴爻；兑、离、巽为少女、中女、长女，为阴卦，皆一阴爻而二阳爻。日阳月阴，日乾月坤，刚阳柔阴，天阳地阴，奇阳偶阴。整个宇宙万物和人事之理，都可以纳入阴阳的框架之中，并且都具有对待性、对偶性、互补性，既对立又统一，这便形成了下面的宇宙生成模式：



在这个天地之大德曰生，生生之谓易的宇宙生成、变化论中，揭示了宇宙万物是一个动静互涵、刚柔相易、变化无常、生生不息的演化过程。《易传》的作者，对此颇有精论。所以说：“《易》之为书也不可远，为道也屡迁，变动不居，周流六虚，上下无常，刚柔相易，不可为典要，唯变所适。”天地万物，周流不息，变动不居，动静无常，正因为如此，宇宙万物才生生不息、盛德日新。“夫乾，其静也专，其动也直，是以大生焉。夫坤，其静也翕，其动也辟，是以广生焉。”动静往来，刚柔相推，翕辟相续，化生万物。“刚柔相推，变在其中矣。系辞焉而命之，动在其中矣。吉凶悔吝者，生乎动者也。”一切事物都在矛盾双方相互对立、相互依赖中发展变化的。这种发展变化，又是一个不断的“一分为二”的过程。这就是：“易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦。”这些思想都是辩证思维的重要内容和积极成果，并对后世哲学辩证法的发展产生了重大影响。

王弼在《周易注》、《周易略例》中，通过注释《周易》，来阐发《周易》的义理和自己的观点。王弼是以客观唯心主义的思想来解释、注解《周易》的，他反对汉代经学的学风，认为汉人注疏、讲解《周易》太烦琐，因此他予以重新注解。《周易略例》则是对《周易》的总论。李觏以唯物主义观点把王弼的《周易注》加以改造和发展，这是十分有意义的，它不仅使《周易》及王弼的《周易注》从客观唯心主义倾向转变为唯物主义，而且以“圣人作《易》，本以教人”的思想为指导，极力驳斥了鄙儒之无能和异端之蜂起，尤其是着力批驳了在当时影响很大的刘牧的《易数钩隐图》“诳误学子，坏隳世教”的唯心主义思想。其目的是为了康国济民，经世致用，拯救苍生，

-
- 《周易·系辞下》。
 - 《周易·说卦》。
 - 《周易·系辞下》。
 - 《周易·系辞下》。
 - 《周易·系辞下》。
 - 《周易·系辞上》。
 - 《周易·系辞上》。

教育学子。他自己讲得很明确，“ 觐尝著《易论》十二篇，援辅嗣（王弼字辅嗣——引者注）之注以解义，盖急乎天下国家之用，毫析幽微，所未暇也。”

李觐的《易论》，主要是继承和引申《周易》及王弼的《周易注》等思想而形成的。

（三）李觐的礼论，主要继承和吸取《周礼》和儒家关于礼的思想，并加以改造和发展，尤其是吸取和发展了荀子的礼论思想，经过精思和加工而形成的。

我们综观李觐的《礼论》七篇和《礼论后语》，以及《周礼致太平论》五十一篇并《序》，对照《周礼》及儒家有关礼的思想，就可以发现，李觐的“礼论”，与上述诸家的“礼论”思想，有明显的思想渊源关系。

李觐平生为学立论，对“礼”极为重视，故“学通《五经》，尤长于《礼》”。他说：“予幼而好古，诵味经籍，窥测教意，然卒未能语其纲条。至于今兹年二十四，思之熟矣。比因多病，退伏庐下，身无他役，得近纸笔，故作《礼论》七篇。”由于他用功之勤，钻研之深，所以对礼的见解颇有其独到之处。尽管如此，如果我们把李觐关于礼的观点，与儒家，特别是荀子的礼论思想加以分析、比较、研究，就可以看出他们对礼的起源、产生、含义、作用等，都有相近、相似、相同的思想主张。关于他们礼论思想的继承关系，我们将在本书第五章再作详论，在此不作具体说明。

（四）李觐的批判佛教、道教的主张和无神论思想，主要吸取和发挥了荀子、王充、范缜等唯物主义无神论思想和对鬼神、巫祝、卜相等世俗迷信的批判主张，同时接过韩愈等人的排佛观点，阐发了唯物主义无神论观点。

李觐把佛教、道教及世俗迷信的各种危害，加以集中概括，集中予以揭露和批判，因而具有强烈的针对性和战斗性。

（五）李觐的人性论和道德观，主要吸取和引申了董仲舒、王充、荀悦、韩愈等人的性三品论和儒家的纲常名教、等级观念的伦理学说构建而成。

李觐对先秦以来的诸家人性思想进行了全面研究、综合比较，而同意人性三品论，并提出“性之三品，而人之类五”的人性学说。他认为，在各种人性理论中，只有性三品论，才能合理地解决人性善恶的问题。因此，他称赞韩愈的性三品论，是“诚为得也”的正确理论。李觐以人性三品论为根据，而阐明了自己的人性学说。

李觐依据自己的人性理论，而提出了教化成善的道德学说。他认为，绝大多数的中人是可善可恶的，只要圣人君子施以教化，就会促其由恶变善，去恶为善。据此，李觐强调教育的促善作用。

（六）李觐的经济思想，主要是吸取《周礼》的理财思想等构建而成的。他的平土均田主张是依据《周礼》的井田制而提出来的。他在论述其经济主张和改革措施时，常常引证《周礼》的规定作为历史根据，以揭示宋代的经济弊端。同时，李觐还吸取和糅合了《管子》、《商君书》、《孟子》、《荀子》、《韩非子》等有关富国安民、重农抑商、强本抑末的思想主张，提出了保民富国、并地均田，使耕者得食，蚕者得衣的经济政策，最终达到国富民足的目的。

李觐在论述其经济思想、制定其经济措施时，均以历史典籍作根据，对

《删定易图序论》，《李觐集》卷四，第52页。

《礼论》七篇并《序》，《李觐集》卷二，第5页。

照宋代的社会现实，这样既使他的经济改革主张有历史的根据，又切中北宋经济的时弊。因此，在李觏的整个思想体系中，经济思想占有突出的地位，并且是最丰富、最有价值的部分。

（七）李觏的政治思想，主要吸取和引申了先秦诸家，特别是法家的改革主张和法治思想。如他的“一致于法”的法治观点，显然是继承和发展了商鞅的“刑无等级”、“自卿相

将军以至大夫庶人，有不从王令，犯国禁，乱上制者，罪死不赦”，荀子的“无德不贵，无能不官，无功不赏，无罪不罚”，韩非子的“法不阿贵”，“刑过不避大臣，赏善不遗匹夫”等法治思想。李觏吸收了这些“一断于法”的思想，从而提出了“一致于法”和“正刑法”的主张。这在当时对于上层特权阶级逃避法律制裁的现实，无疑是一种抗争。

（八）李觏的军事思想，主要是吸取和发挥了《周礼》、《孙子》、《管子》、《商君书》、《司马法》、《吴子》、《三略》、《唐太宗李卫公问对》等的军事学说。如李觏所说的“兵者，国之大事”，“夫兵者，诡道。有形或不可视，有声或不可听，令散如雷电，隐见如鬼神。……陷之死地而后生，投之亡地而后存也。”诸如此类，从思想到语言，都出自《孙子》，并为历代兵家所推重，李觏论兵，亦以此为据，并取之他家，合而论之。

李觏广采博取众家的思想材料，并吸收撷取各家思想中的有用部分，同时针对北宋中期社会中的各种弊端和鄙风，提出各种经国济民之策，有钠放矢，矢皆中的，这就更加突显了李觏思想的战斗性和时代性。因此，我认为，李觏思想既有其源远流长的思想渊源，又有其广泛深厚的现实基础，当然也就显示了这位进步思想家思想的真实价值。

《商君书·赏刑》。

《荀子·王制》。

《韩非子·有度》。

《军卫》第一，《李觏集》卷九，第91页。

《强兵策》第十，《李觏集》卷十七，第166页。

三、学风之变

宋朝建立后，面对着内忧外患、伦常毁坏的局面，总结和吸取了唐以来历代王朝兴衰的教训，除了采取“杯酒释兵权”等政治、军事措施加强中央集权制统治外，在意识形态领域便采取了整顿伦理纲常、维护等级秩序、强化宗法道德等一系列措施，以收拾人心道心，使臣民归顺。

我们知道，由于五代十国的长期封建割据和战乱纷争，致使封建王朝急剧更替，伦理纲常严重破坏，等级制度松弛，宗法道德废弃。不但乱臣贼子们犯上作乱，弑父弑君，卖国求荣，就连一般文臣士大夫也“以仁义忠信为学，享人之禄、任人之国者，不顾其存亡，皆恬然以苟生为得，非徒不知愧，而反以其得为荣。”在这种情况下，赵宋王朝建立以后，便需要一种新学说，以便为其政治统治制造理论根据，为重整伦理纲常制造哲学根据。经过统治者的提倡和思想家的精思，而于北宋中期形成了以儒家思想为核心，吸取释、道两家思想，使之“三教合一”的新学说，即“理学”的诞生。理学的产生、形成，与宋代开国以来的学术之盛、学风之变，有密切关系。

在中国学术思想发展史上，中唐以后，儒家学者开始怀疑汉儒训诂注经的治经方法，逐渐突破汉儒的章句注疏之学和笃守师说的家法束缚。宋代学者，一反汉儒的经注之风，不仅疑古惑经，而且批评汉儒的治经方法，并以己意论经，发挥自己的思想。孙复说：“专守毛萇、郑康成之说而求于《诗》，吾未见其能尽于《诗》也。专守孔氏之说而求于《书》。吾未见其能尽于《书》也。”叶适在《习学记言序目》中尖锐批评“汉人不知学”。论经注经，从汉儒的“疏不破注”到宋儒的“疑古惑经”、“疑经改经”，在思想领域，确实是一次解放和突破，有力地推动了义理之学的产生和思辨哲学的发展，并为“理学”的出现创造了有利的学术环境。

宋代学风之变，学术之盛，与范仲淹、李觏、胡瑗、孙复、石介讲学明道有密切关系。李觏、胡瑗、孙复、石介，常与范仲淹游，且“昼夜肄业，置灯帐内，夜不分寝”。他们当然是为讲学论道、经国济世而聚集在一起的。胡瑗一生官职，多在太学任教，他以经义教授诸生，明道德仁义之本，再教以经世达用之学。胡瑗于公元1059年因病请假回家，由李觏接任太学教授之职。足见，他们思想的相通处。孙复举进士落第后，退居泰山，学《春秋》，著《春秋尊王发微》十二篇，效法孔子作《春秋》的笔法，阐扬儒家的礼法，发挥自己的思想，教授诸生修己明道。石介气孙复同学多年，共同求学，倡明义理。石介的道统说，尊崇韩愈，反对佛道等，都对宋代学风之变推波助澜。胡瑗、孙复、石介，被后人称为宋初三先生。他们三人在治学上，重经义、轻训诂；在教学上，主张严肃，倡明师道。他们对于义理、人性、正心、修己等思想的讲授、阐扬，对宋代学风之变和理学的产生，都起了积极的促进作用。全祖望说：“宋世学术之盛，安定（胡瑗）、泰山（孙复）为之先河，程、朱二先生皆以为然。”黄百家说：“先文洁公曰：‘宋兴八十年，安定胡先生、泰山孙先生、徂徕石先生始以师道明正学，继而濂、洛兴矣。故本朝理学虽至伊洛而精，实自三先生而始，故晦庵有伊川不敢忘三先生之

《新五代史》卷三十三《死事传序》。

《睢阳子集》《与范天章书》。

《宋元学案》卷首《宋元学案序录》。

语。震既抄读伊洛书，而终之以徂徕、安定笃实之学，以推其发源之自，以示归根复命之意，使为吾子孙者毋蹈或者未流谈虚之失，而反之笃行之实。’”

由于朱熹等把宋代学术之盛，学风之变归之于胡瑗、孙复、石介，认为伊洛理学之精，实自三先生始，所以后世学者也都称赞“宋初三先生”之功德，而忽略了、忘却了李觏之功德。以至全祖望等人在编定《宋元学案》时，亦没把李觏单独立案，而编入《高平学案》，对此王梓材说：全祖望“尝立《盱江学案》。检原底《序录·士刘诸儒学案》条有‘江楚则有李觏’句，后定刊本又节之，盖以《盱江》并入《高平》尔。又案《忠宣传》：安定、泰山、徂徕、盱江皆客文正门。”该《学案》在讲到范纯仁时，亦讲到李觏与范纯仁之父范仲淹及“宋初三先生”的关系：“范纯仁字尧夫，文正公仲子也。以父任为太常寺太祝第进士，调知武进县，以远亲不赴，易长葛，又辞。时胡安定瑗与孙泰山复、石徂徕介、李盱江觏，皆客文正门，先生从之学。（梓材案：楼攻媿《序忠宣文集》云：‘盖公天资诚确，笃志学问，承文正公之亲传，博之以泰山孙明复、徂徕石守道，盱江李泰伯三先生师友之益，发为文辞，根柢《六经》，切于论事，无有长语，而一出于正。’据此则孙、石、李三先生之于忠宣，皆在师友之间，殆泰山与安定为其师，而徂徕、盱江特其友与？）每讲肄，至夜不分寝，置灯帐中，帐顶如墨。”此等密切关系、志同道合、讲学论道，故不能把宋初的学术之盛、学风之变，仅归于“三先生”，而遗却了李觏。由我们上述所援引的史料可证，历史上许多思想家、史学家，常把李觏与“宋初三先生”相提并论。我们之所以要详细引证这些史料，旨在说明李觏于宋学的历史贡献，使这位杰出的思想家，不再被忘却，并从中发现其思想的真正价值。

《宋元学案》卷二《泰山学案》。

《宋元学案》卷三《高平学案》。

《宋元学案》卷三《高平学案》。

第二章 生平著作

李觏，字泰伯，北宋建昌南城（今江西省南城县）人。生于宋真宗大中祥符二年（公元 1009 年），卒于宋仁宗嘉祐四年（公元 1059 年）。南城位于盱江边，李觏于此创建盱江书院，并讲学于此，故学者称之为“盱江先生”。李觏一生贫困坎坷，而志不衰、业愈勤，故著作宏富而思想深邃。本章对其生平和著作，略加叙述。

一、生平传略

李觏在宋真宗大中祥符二年（公元 1009 年）出生于江西省南城县。南城是宋代建昌军的治所、江南的一个名镇。它西有麻姑山，东临盱江，山青水媚，土地肥沃。

李觏出生前一年，他母亲梦见两个道士下棋，便去旁边观看，其中一个道士取一棋子送给她，她怀孕后，次年生了李觏。李觏说：“吾母初无子，凡有可祷，无不至。祥符元年（公元 1008 年），梦二道士弈棋户外，往观之。其一人者，取局之一子授焉，遂娠。”李觏的母亲婚后所生的两个儿子，都先后夭折，直到梦见道士送棋子而生子李觏，才保住生命。

李觏的出生地南城，位于江西省东部，在长江以南数百里，与闽、粤为腹背，土地衍沃，宜植稻、桑、麻，又无水旱、飞蝗之灾，其人丰衣足食，而李觏一生却在穷苦边缘挣扎。这是什么原因呢？

据李觏自称和史料记载：他的先祖可能在朝廷里做过官，但到他的父祖辈却没能继承这一传统，而使家道中落。李觏说：“窃念觏郡之衣冠家也，数十年来，禄禀中绝，天恤私门，不惜中和一点气，造为蓂尔之微躬。”又说：“臣生长荒陬，世家寒士，徒际恢儒之运，谬怀荣古之心。”这表明李觏先祖有做官为宦之人，故使他缅怀追忆祖上之荣。在康熙年间编辑的《李觏文集》中，载着许多学者、官员的《原叙》、《原序》，内中多次提到此事，有的则说李觏是南唐国（公元 937—975 年）李氏皇室的后裔。如说：“李泰伯先生，旧属南唐之后裔。”“泰伯公……固南唐之胤也。先封于临，自临徙金溪，至公六世祖，始挈家而籍盱城之长山，……则公称之曰盱江。”“先生故南唐宗室，始封临川，继徙金溪，又徙沪溪，复徙安仁。”如果这些记载为事实，则说明李觏先祖为南唐李氏皇室后裔，并做过官，先封于临川，后迁到金溪等地，到李觏出生前的几十年里，则家境贫寒。

李觏的父亲，虽然读过书，但是却未曾应试，更未做官，以农为生。“先君尝学，不应举，以教其子作诗赋，亦乐施惠。”李觏父亲勉励儿子读书、作诗赋、应科举。李觏读了家藏书后，便对汉以来的考试方法开始有了认识。“觏生江楚间，始数岁，窃习其家书。见晁、董、公孙之对问决科，皆所以发天人之秘，而弥缝国家之务。”由于李觏发奋读书，而于“六七岁时，调声韵，习字书，勉勉不忘，则知先生一二年问向学矣。”到 10 岁时，李觏“知声律”，由是可“知先生于是年知习举业矣。”11 岁时，李觏随父在田间干活，宿东郊，做了一个梦，梦见有人给他一本《王状元文集》，从而

《疑仙赋并序》，《李觏集》卷一，第 4 页。又见《直讲李先生年谱》，《李觏集》第 494 页。

《上慎殿丞书》，《李觏集》卷二十七，第 283 页。

《谢授官表》，《李觏集》卷二十六，第 274 页。

陆瑶林：《李泰伯先生文集原序》，《李觏集》附录三，第 524 页。

李来泰：《宋泰伯公文集原叙》，《李觏集》附录三，第 525 页。

王谦：《李盱江先生文集原序》，《李觏集》附录三，第 533 页。

《先夫人墓志》，《李觏集》卷三十一，第 359—360 页。

《上叶学士书》，《李觏集》卷二十七，第 287 页。

《直讲李先生年谱》，《李觏集》第 493 页。

《直讲李先生年谱》，《李觏集》第 493 页。

开始学习，并孜孜以求。由于李觏的父亲是个农民，他自幼从父亲适田间，他成年以后，因两次应试，皆不中第，故全家人过着困苦的生活。他多次谈到家境之苦和本人贱微。“饥寒病瘁，日就颠仆”，“家贫亲老，弗获禄仕”，“觏，南城贱民”，“觏，江南贱夫”，“觏，草野之人，未得仕进”等等。虽然如此，但是，李觏仍然坚持不懈，勤苦自励，好学进取。

李觏 14 岁，父亲去世，家境更困难，由于母亲郑氏昼耕夜织，辛勤劳作，勤俭持家，才使全家免于饥寒冻馁，并使李觏在服丧三年后，在 17 岁时得以出游求师访友。李觏在为母亲作的墓志铭中说：“夫人姓郑氏，其先盖乡大姓。……既而生觏，十四年而先君没。是时家破贫甚，屏居山中，去城百里，水田裁二三亩，其余高陆，故常不食者。夫人刚正有计算，募僮客烧薙耕耨，与其同利。昼阅农事，夜治女功。斥卖所作，以佐财用。茧月盖未尝寝，勤苦竭尽，以免冻馁。而觏也得出游，求师友，不为家事罔其心用，卒业为成人。”出游几年后回家，于 22 岁时娶陈氏为妻。娶妻后，李觏继续刻苦求学，著书立说，以求康国济民。虽被人讥笑而志不衰，其所以能如此，就因为他为国担忧，为民扣道，求学成材，以备国用。他说：“觏，邑外草莱之民也，落魄不肖。生年二十三，身不被一命之宠，家不藏担石之谷。鸡鸣而起，诵孔子、孟轲群圣人之言，纂成文章，以康国济民为意。余力读孙、吴书，学耕战法，以备朝廷犬马驱指。肤寒热，腹饥渴，颠倒而不变。”李觏这里所说的他 23 岁时“纂成文章”，是指著《潜书》十五篇而言。

李觏在 24 岁时著《礼论》七篇，他在《礼论序》对自己作此书的目的、用意有明确的说明。他说：“予幼而好古，诵味经籍，窥测教意，然卒未能语其纲条。至于今兹年二十四，思之熟矣。比因多病，退伏庐下，身无他役，得近纸笔，故作《礼论》七篇，推其本以见其末，正其名以责其实。崇先圣之遗制，攻后世之乖缺。邦国之龟筑，生民之耳目，在乎此矣。”经过几年抱病苦读、博览群经后，李觏 28 岁时，著《明堂定制图》并《序》、《平土书》等书。李觏在给苏舜钦的信中说，他 27 岁时，“因欲作《明堂定制图》一道并《序》。遇病中废，未克成之。”就是说，他在 27 岁以前，虽然“勉勉不忘”“存心于古学”，但是由于“饥寒病瘁”，“遇病中废”、“力弱货殫”、“不能尽写”，所以没有完成。到 28 岁时，才完成上述诸书。他说：“觏，江南贱夫，行年二十八矣，唯学古喜事，其志焰然。……觏尝以明堂者，古帝王之大事也。……因作《明堂定制图》一道并《序》，约五千言。非执事博古知变，不牵于世俗之论，则不能以别此书。”这里说的“行年二十八”，是指李觏 28 岁那年，完成了《明堂定制图》及其《序》。同时于此

《上苏祠部书》，《李觏集》卷二十七，第 298 页。

《上宋舍人书》，《李觏集》卷二十七，第 291 页。

《上苏祠部书》，《李觏集》卷二十七，第 297 页。

《上聂学士书》，《李觏集》卷二十七，第 286 页。

《上杨屯田书》，《李觏集》卷二十七，第 285 页。

《先夫人墓志》，《李觏集》卷三十一，第 359 页。

《上孙寺丞书》，《李觏集》卷二十七，第 296 页。

《李觏集》卷二，第 5 页。

《上苏祠部书》，《李觏集》卷二十七，第 298 页。

《上聂学士书》，《李觏集》卷二十七，第 286 页。

一二年间撰著了《平土书》二十章，得井田之意，阐平土之策，讲治国之道，明生民之本。

李觏 29 岁，入京参加乡举，因应试不利落举，尝游京邑，请谒儒师，悲愤彷徨，身病力竭，而去都阳拜访范仲淹。关于此次拜访，李觏和范仲淹都有过说明。李觏说：“觏，建昌南城人也。生二十九年矣。韶龀喜事，以进士自业。摘花蕊，写云烟，为世俗辞语，颇甚可取。……将以尧吾君，羲吾民。晨夜精思，颇为有得。视阙政如己之疾，视恶吏如己之仇，恨无斗水以洗濯瑕秽。四顾悲歌，时或涕洟。然而命薄计拙，动成颠仆。乡书之不录，况爵命乎？孤贫无依，载其空文走南北。楫焉而川竭，蹄焉而路穷。尝游京邑，凡时之所谓文宗儒师者，多请谒焉。但伏执事之名，时最久矣。谋之于儒林，则又谓执事表知乐之士，有自褐衣而得召者。如觏等辈，庶可依归。……时异事变，卒无所遇。彷徨而归，又黜乡举。身病矣，力穷矣，仰喜朝车，适留兹土，故不远五百里，犯风雨寒苦，来拜于庑下。”。范仲淹在致李觏信中，也谈到李觏到鄱阳访他一事。“仲淹白秀才李君：在鄱阳劳惠访，寻以改郡，不敢奉邀。”入京考进士不中，孤愤无依，贫病交加，身衰力竭，冒着风雨寒苦，不远五百里，去鄱阳拜访范仲淹。之后，经范仲淹的邀请与推荐，李觏去润州讲学，教授诸生。

李觏 30 岁，著《广潜书》十五篇、《命箴》、《野记》等。他在《广潜书自序》中说：“岁辛未（公元 1031 年，是年李觏 23 岁），泰伯以‘潜’名书。后七年，羈栖山岩，即而广之，复为十五篇。心愈苦，言愈多。呜呼！其亦见险而不能止者乎！”李觏 23 岁时，“愤吊世故，警宪邦国”，因此撰著了《潜书》。七年之后，虽“羈栖山岩”，但“见险而不能止”，故又扩而广之而撰著了《广潜书》。就是说，他看到北宋王朝日益腐朽，社会危机不断加深，佛教危害日趋严重，礼制王道破坏日渐加重，人民苦不堪言，并且愈演愈烈。为了传圣人之道，行王道之纲，吊世警国，止险救民，而写了《广潜书》。李觏说：“窃念觏资朴不美，其生三十余年，所务唯学，所好唯经，于当时之文，诚未有以过人者。至若周公之作，孔子之述，先儒之所未达，历代之所不行者，尝用功焉。其志将以昭圣人之法，拯王道之纲，制为图书，以备施用。”

李觏 31 岁，著《富国策》十首，《强兵策》十首，《安民策》十首。全面系统地阐明了他的富国、强兵、安民的政治主张，于中可见他的忧国之心，救民之意。次年，赴越州拜访范仲淹。

李觏 34 岁，再次入京应试，是年七月试制科落第不中，遂归。路过南康时，拜见郡守祖无择。此次落第，对李觏刺激很大，故从此决心不再仕进。“庆历中，应科目罢归，迺自念亲老矣而数弃去。舟江湖，客京国，以为之忧。抑又穷空无以备甘脆，非人子所宜，固决不仕进。”这是他 35 岁时所作的抉择。从此他著书立说，以著作文章传世为归旨。他于 35 岁时，集《退居类稿》十二卷，著《庆历民言》三十篇，作《周礼致太平论》五十篇等。

《上范待制书》，《李觏集》卷二十七，第 293 页。

《范文正公三书》，《李觏外集》卷二，第 472 页。

《李觏集》卷二十，第 221 页。

《上富舍人书》，《李觏集》卷二十七，第 278 页。

《先夫人墓志》，《李觏集》卷三十一，第 359 页。

李觏深知自己是“适时匪我长，不朽乃所拟。”故不求做官富贵，而求著文治世。他说：“庆历三年，屏居里中，自念生而宦学，其秉心也劳，其虑事也多，既不克进，且为编户以死，终无一言，其何补于世！记曰：‘上酌民言，则下天上施。’故为《庆历民言》，凡三十篇。”

此间，李觏退居乡里，一方面著书立说，治世医国，另一方面广招学子，教授徒生。李觏的高足弟子邓润甫说：“庆历三年，南城始诏立学，先生为之师，四方来学尝数百人。”

李觏 36 岁，家居著书，上书富弼、范仲淹，“献《庆历民言》及言国事。”

李觏 37 岁，由余靖推荐于朝，荐章曰：“李觏博学通识，包括古今，潜心著书，研极治乱，江南儒士，共所师法。”又据《直讲李先生年谱》载：“闽中名士黄通以书与范文正公曰：李觏生圣时三十七年也，其德行文学，其智识材术，疑三代英灵复生于今，大江而南，皆呼曰先生。”由于李觏的道德文章俱优，不仅使一般学子聚集门下，而且使当世的名公巨儒，如富弼、欧阳修、余靖、祖无择等，“莫不竟造其行而优礼之。”

李觏 38 岁，作《长江赋》，集《皇祐续稿》作《序》等。

李觏 39 岁，著《礼论后语》、《删定易图序论》、《宋屯田延平集序》等。是年，李觏夫人陈氏卒。后再娶饶氏，不知娶于何年。次年，女儿死。

李觏 41 岁，范仲淹荐于朝。范氏在皇祐元年（公元 1049 年）十一月二十日的荐章中说：“臣观李觏于经术文章，实能兼富，今草泽中未见其比。非独臣知此人，朝廷士大夫亦多知之。臣今取到本人所业《礼论》七篇，《明堂定制图厅》一篇，《平土书》三篇，《易论》十三篇，共二十四篇，编为一十卷，谨缮写上进，伏乞圣慈当乙夜之勤，一赐御览，则知斯人之才、之学非常儒也。其人以母老不愿仕宦，伏乞朝廷优赐，就除一官，许令侍养，亦可光其道业，荣于闾里，以明圣人在上，下无遗才。若不如举状，臣甘重受朝典。”

李觏 42 岁，应范仲淹之招赴杭州相会。范仲淹再荐于朝，于皇祐二年（公元 1050 年）六月的荐章中说：“臣伏见建昌军草泽李觏，十余年前曾撰《明堂图》并《序》一首，大约言周家之制。……觏能研精其书，会同大义，按而视之，可以制作。臣于去年十一月录进前人所业十卷，其《明堂图序》为一卷，必在两制看详。今朝廷行此大礼，千载一时，何斯人学古之心上契圣作。臣今再录其《图》并《序》上进，伏望特赐圣览，于朝廷讨论之际，庶有所补。仍乞详臣前奏，殊加天奖，以劝儒林取进止。”经范仲淹两次荐举，李觏赴太学教书，先为助教，后为直讲。

《寄祖秘丞》，《李觏集》卷三十五，第 386 页。

《庆历民言·序》，《李觏集》卷二十一，第 229 页。

《直讲李先生年谱》，《李觏集》第 500 页。

《直讲李先生年谱》，《李觏集》第 501 页。

《荐章四首·余侍郎一首》，《李觏外集》卷一，第 471 页。

《直讲李先生年谱》，《李觏集》第 502 页。

《直讲李先生年谱》，《李觏集》第 502 页。

《荐章四首·范文正公三首》，《李觏外集》卷一，第 469 页。

《荐章四首·范文正公三首》，《李觏外集》卷一，第 469—470 页。

李觏 43 岁，丁母郑夫人忧，十二月乙酉葬于具父墓东南隅，实建昌军南城凤凰山之麓。

李觏 44 岁，带病整理了《皇祐续稿》八卷并《序》，刊行《周礼致太平论》十卷等。李觏在《皇祐续稿序》中说：“噫！行年四十四，疾疹日发作，其于文字间尚可进也欤！《续稿》凡八卷，时又有《周礼致太平论》十卷孤行焉。”

李觏 45 岁，著《常语》上、中、下三卷等，对历史事实、历史人物，发表看法，作出评论。现《李觏集》中，此三卷书，文字不长，即从 364—377 页，有几篇似乎曾被《李泰伯先生文集》的编辑者删定过。依《宋元学案》的作者《常语辩》中的材料看，所删者均为褒扬齐桓公和管仲而贬抑孟子的内容。

李觏 46 岁，除郑夫人服。作《常语后序》、《袁州学记》等。《袁州学记》。河东柳淇书、京兆章友直篆，天下称为三绝。

第觏 47 岁，作《长江赋》等，皆论东南利害。

李觏 49 岁，国子监奏荐李觏为太学说书。在奏劄中云：“太学助教李觏，素负才学，博通经史。……南方士流，皆宗师之。欲望朝廷特与注授一官，差充太学说书，所冀有裨庠序风化之职。”国子监奏劄之后，李觏奉圣旨，即赴太学，任太学说书。

李觏 50 岁，被授通州海门县主簿，并继续担任太学说书。范仲淹在是年七月的《告词》中，称赞李觏，“杰将仕郎试太学助教、说书李觏。……尔醇明茂美，通于经术，东南人士，推以为冠。自佐学政，逾年于兹，孜孜渠渠，务恪厥守。……尔其悉心使诸生兢兢兴于廉让而服于教训，则其善也。可特授通州海门县主簿，太学说书散官如故。”由于李觏精通经史，道德纯正，孜孜以求，诲人不倦，因此受到诸生的尊敬和爱戴。“从学者常数十百人”，“门人升录千有余人”，世莫及之，天下皆曰“泰伯先生”。

李觏 51 岁，因胡缓有病请假回家，他于此年权同管勾太学。同年八月，卒于家中。十二月祔葬于凤凰山府君之莹。据李觏弟子陈次公所作《先生墓志铭》中云：“临终无他言，独执次公手以《明堂制图》为托，又以为《三礼论》未成为恨。其孜孜为学者如此。”

李觏一生，家境窘困，仕途坎坷，但贫而好学，积极进取，终成学业，他视富贵如浮云，因此安心于贫病之境，教书之职。他在《自遣》诗中写道：“富贵浮云毕竟空，大都仁义最无穷。一千八百周时国，谁及颜回陋巷中？”他称赞“孔颜乐处”，安贫乐道之道德遗风，立志要学颜渊，作个学道高尚的人。他一生正是这样做的。由于他长期从事教育工作，因此门人弟子甚多，“学者千余人”，据《直讲李先生门人录》载，其有名的弟子为 38 人。李觏的道德学问，为士人楷模。

《李觏集》卷二十五，第 969 页。

参见《宋元学案》卷三《高平学案·常语辩》。

《劄子四首》，《李觏外集》卷一，第 467 页。

《李觏外集》卷一，第 466 页。

《李觏外集》卷三，第 487 页。

二、著作概论

李觏一生，发愤读书，勤奋耕耘，精于著述，著作宏富。他从“十岁知声律，十二近文章”起，到22岁“尝所著文”，撰著了“九十五首”策论，“约万余言”。在以后的30年间，他于诗赋、文论，无所不工、无所不著，从未间断，故写就了大量的著作。

李觏的著作，前人已编辑出版《盱江文集》，或称《直讲李先生文集》，或称《李泰伯先生文集》等，1981年8月，中华书局收集整理出版的《李觏集》，是一本包括李觏著作及有关历史资料的较完整的集子。本书所引李觏著作的出处及页码，均以该书为准。

有关李觏的著作，在前节《李觏传略》有所论及，为了说明李觏著作的基本概况和思想要旨，现择其主要论著，作些概论性的分析。

《潜书》著于宋仁宗灭圣九年（公元1031年），李觏是年23岁。著此书的目的是为了揭露弊政，改革弊端，警宪邦国，康国济民，李觏说：“泰伯闲居，有书十五篇，愤吊世故，警宪邦国，遐探切喻，辞不柔伏。噫！道未行，速谤何也，姑待知者而出之乎！乃命曰《潜书》。”李觏在《上孙寺丞书》中，也说到他二十三岁时，诵孔、孟之书，“纂成文章，以康国济民为意”之事，即指著《潜书》而言。

《潜书》中阐发了李觏的政治思想主张和忧世济民救国意识。他在申明民为国本、民贵君轻的同时，指斥暴君、污吏之危国，浮屠、卜筮之为害，平土均田之重要，以及品评人物之失当，进而提出了自己的观点，主张，标准，以此警世救民。

《礼论》著于宋仁宗明道元年（公元1032年），李觏是年24岁。李觏在《礼论序》中说：他在24岁时，经过深思熟虑，带病作《礼论》七篇。通过探索、考察“礼”的产生、实质、范围、作用等，从而达到推其本以见其未，正其名以责其实，即以经世致用、改变鄙风、改革弊政为目的。余靖在读了《礼论》七篇后，在给李觏的信中，谈到《礼论》一书的重要意义，称赞李觏对于“礼”的重要贡献。余靖说：“李君秀才……所示《礼论》七篇，推进《礼经》，准的世教。派仁义，赞刑政，正其本于礼，成一家之言。工古人之未工，导明王之要道。岂止独步江表，校声名于后俊者哉！开益蒙蔽，不胜降叹。”李觏对于“礼”的见解是深刻的，其贡献是突出的。他以《礼论》为核心，而建立了他的整个思想体系。因此，他十分重视礼的问题。

《明堂定制图序》著于宋仁宗景祐三年（公元1036年），李觏是年28岁。这本是一系列图案的《序》，《李觏集》没有收刊图案，只有《序》文。由于周朝距李觏已千余载，周礼废绝，学者各是己见，竞牵师习。李觏根据《周礼》、《大戴礼》，《吕氏春秋》等书所述，经过长期思考、反复究省，而把周朝时一些房间的正确位置描绘在这些图案上。这些房间统称为明堂，周朝的君王曾在明堂里举行各种重要的仪式，即“明堂者，古圣王之务也。所以事上帝，严先祖，班时令，令诸侯。朝廷之仪，莫盛于此。”李觏对此

《上余监丞书》，《李觏集》卷二十七，第296页。

《潜书》十五篇并《序》，《李觏集》卷二十，第214页。

《余侍郎三书》，《李觏外集》卷二，第474页。

《明堂定制图序》，《李觏集》卷十五，第122页。

《图》和《序》一生都很重视，并期望有朝一日能够付诸实施。因此，在临终前还拉着弟子陈次公的手”‘以《明堂定制图》为托”。

《平土书》亦著于宋仁宗景祐三年(公元1036年)，李觏在五年前著《潜书》时，就想到“并地之法”和“生民之权衡”等问题，五年后，经过精思，得并田之意，扩充成二十章为《平土书》。他希望周朝的井田制度能够在宋朝恢复，以实现其平土均田的主张。

《广潜书》著于宋仁宗宝元元年(公元1038年)，李觏是年30岁。这是他七年前所著《潜书》的扩充和延续，再一次申明《潜书》的有关思想主张，旨在止险救世，去弊救民。

《富国策》、《强兵策》、《安民策》著于宋仁宗宝元二年(公元1039年)，李觏是年31岁，这是全面系统论述他的政治、经济、军事思想的著作，旨在富国强兵，安民救弊，于中可见其良苦用心。

《庆历民言》著于宋仁宗庆历三年(公元1043年)，李觏是年35岁。李觏由于前一年进京应试，二次落第，而对科举仕进心灰意冷，故屏居乡里，以教书为业。但医国济民之志未消，故作《庆历民言》，以备朝廷之用，有补于世。祖无择在给李觏的信中赞道：“《庆历民言》皆极当时之病，真医国之书耳。使今相天子宰天下者闻其言而行之，何忧乎獯粥？何患乎拓跋氏邪？”吏部验封清吏司主事左赞在请修李觏墓的奏状中说：“《庆历民言》三十篇，论时政之得失。”同年，李觏出于同一目的，还著了《周礼致太平论》五十一篇。他自己申明著此书，不是为了“解经”，而是为了述“天下之理”，明“为政之本”，讲“先王之制”，通“古今之义”，以“利用厚生”，使“圣人君子知其有为言之也。”左赞说：“《周礼致太平论》皆足以羽翼圣经，发明治体。”可见这两部著作是有感而发，切中时弊的。

《易论》究竟作于何年，李觏及弟子们始终没有标明，《年谱》中亦未言明。可以肯定的是：此书著于庆历七年(公元1047年)之前，李觏于是年著《删定易图序论》中说：“觏尝著《易论》十三篇，援辅嗣之注以解义，盖急于天下国家之用。”虽未标明著于哪年，但却是在此之前，经过长期深思熟虑，精心撰著而成。李觏在27岁时，给苏舜钦的信中说：“觏……年二十七矣。……谓《易》者，三圣之所以教人，因时动静，而终之以德义，《五经》特是为深矣。古今解者，唯王辅嗣尤得其旨，然亦未免缺误。况此经变动无常，学者不能知所准的。觏常撮其交卦，各有部分，仍辨辅嗣之失，因欲作《易论》十篇。然非汰思虑，旬月间不可以措笔。”虽然不能确定《易论》的写作年月，但从李觏著作中提到《易论》之处，可以肯定是在27岁到39岁的十多年中，经过长期研读、思考而撰著的。

《易论》主要是阐发李觏的哲学思想、辩证法观点、无神论思想，旨在“急于天下国家之用”和“修人事而明王道”，故亦表现了他的政治观点。

李觏一生写了许许多多文论、诗词，他从23—24岁写《潜书》、《礼论》

《祖学士五书》，《李觏外集》卷二，第478页。

《乞修李觏墓状》，《李觏外集》卷三，第490页。

《周礼致太平论序》，《李觏集》卷五，第67页。

《乞修李觏墓状》，《李觏外集》卷三，第490页。

《李觏集》卷四，第52页。

《上苏祠部书》，《李觏集》卷二十七，第298—299页。

起，便奠定了他的思想基础和政治主张，随着他攻读愈勤、社会积弊愈险，他的医国救民之心愈切，而言愈多，论愈精。本章中我们只对他的主要文论作初步评介，下面我们将具体分析论述他的整个思想。

第三章 哲学思想

李觏是中国十一世纪著名的唯物主义哲学家和进步的思想家。他的唯物主义思想主要表现在他的《易论》中。在《易论》中，他把《易》从神学的迷雾中和唯心主义的藩篱中解放出来，并给以唯物主义的解释和无神论的阐发。他一再申明，他所著的“《易论》十三篇”，是“援辅嗣之注以解义”，并“辨辅嗣之失”，即根据王弼的《周易注》来解释《周易》，从而进一步引申和发挥自己的哲学思想。其目的是为了“急乎天下国家之用”和使“人事修而王道明”。为此，李觏对当时流行的刘牧的《易数钩隐图》大加删定，指斥这种学说是一种“释人事而责天道”，“假于鬼神时日卜筮以疑众”的荒诞之论。

因此，李觏极力驳斥这种神学迷信的虚妄之言，认为必须予以禁止、废除，不得使其流传泛滥，祸国殃民。为了正本清源，阐扬《周易》的精义，李觏著《易论》十三篇，旨

在注重人事。同时，论证了他的唯物主义哲学思想，以此把《周易》从其他人的注解的神学天国中，拉回到现实的人间世界。我们在本章中，根据李觏的《易论》等著作，主要分析论述他的哲学思想，从中透视其哲学思想的真实价值。

一、气为万物之源

世界的本原、本体是物质，还是精神？历来是哲学家们所极为关注的一个重大问题，亦是他们在回答人和万物的起源这个宇宙观的根本问题时，所必须回答、解决的重大课题。中国历代的哲学家对这个重大问题，进行了长期、艰苦的探索，提出了种种的见解。其中一种唯物主义的观点，则把“气”（物质）作为宇宙万物的本原、始基。

中国古代的唯物主义哲学家认为，“气”或“元气”是人和自然万物产生的最高本体和最初始基。这“一气”或“元气”中包含着阴阳二气的对立和斗争，因而产生。演化为人和万物，这就是气一元论的唯物主义宇宙观，或元气本体论的宇宙观。

李觏继承和发展了中国古代元气本体论的唯物主义思想，对人和万物的本原、起源、产生、演化作出了自己的解释。

李觏认为，宇宙中的人和万物，都是根源干气，都是由阴阳二气相互会合、相互作用而产生和形成的。其产生和形成的过程和模式是：原始之初，由一气而分为阴阳二气，阴阳二气会合产生五行，五行变化而形成万物。如果没有阴阳二气之会合，就没有五行化生，当然也就没有万物的形成，所以说“气”为万物之源。李觏说：

厥初太极之分，天以阳高于上，地以阴卑于下。……夫物以阴阳二气之会而后有象，象而后有形。象旨，胚胎是也；形者，耳、目、鼻、口、手、足是也。《河图》之数，二气未会，而刘氏（指刘牧）谓之象，悖矣。……且阴阳会合而后能主。……天降阳，地出阴，阴阳合而生五行，此理甚明白，岂右阳与阳合而生阴哉？李觏指出，刘牧把《河图》、《洛书》“合而为一”，又以《河图》无十，而说水、火、木、金不得土，而未能成形，故叫做象；由于《洛书》有十，水、火、木、金附于土而成形，故叫做形，这显然是怪异之论。李觏进一步指出，“五行有象且有形矣，象与形相因之物也。”因此，不能把阴气阳、形与象分离开来。就是说，阴阳生五行，五行生万物，五行和万物都有形有象，这是晓然明白之理。只有阴与阳合才能化生五行和万物，并有其各自的形象，否则“二气未合，品物未生，何所象乎？”因此结论只能是“天地不合，万物不生”。

那么，阴阳二气是怎样会合、交合而产生人和万物的呢？对此，李觏作了具体的说明。

李觏指出，在阴阳两仪未分之前，“太极”或“虚一”作为阴阳和合体的原始物质——“一气”，存在于宇宙之中，由于一分而为二，二分而为四等不断地分化、衍变，而形成了人和万物。李觏把“太极”训为“气”、“物”，即“虚一”在“两仪”之前的本体之气。他说：

究观《系辞》以四十九分而为二，以象两，则是虚一在两仪之前也。下文太极生两仪，则又太极在两仪之前。太极与虚一相当，则一非太极而何也！且其（指刘牧——引者注）谓大衍后，天地之数，则太极不可配虚其一之位，此又不思之甚矣。作大衍之法，

《删定易图序论·论一》。《李觏集》卷四，第54—55页。

《删定易图序论·论一》，《李觏集》卷四，第55页。

《删定易图序论·论二》，《李觏集》卷四，第56页。

诚在数之后矣。然其所取象，固在数之先。所谓分而为二，以象两者也。盖有两仪，而后有数也。既可象两仪于数之先，岂不得配太极于两极之上哉！若以一二三四便为两仪，则天非一天，地非一地而已也。是知天地者，其体也；一二三四之类，其气也。苟虚一以象天一之气，而分四十九以象两仪之体，则是逸其未而劳其本，于义乖矣。……吾以为天地之先，强名太极，其言易有太极，谓有此名曰太极者耳，非谓太极便有形也。李觏认为，刘牧以“天”为一，而不以“太极”、“虚一”为一，则是未说到本原处、真正的“一”。其实，“天”为“阳”，只是与“地”、“阴”相对的一个对立方面，是“太极”的一仪，故不能作为“一”，只有“太极”才是在“天地之先”者，才能作为宇宙唯一本体而存在。因为“太极与虚一相当”，“虚一”为“气”，故“太极”亦为“气”。所谓“太极”是指在“天地之先”的极顶之物，故“强名太极”。“太极”含有“两仪”——阴阳，由此不断衍变为人和万物，这就是变易之理，大衍之法。

阴阳二气为什么能够相互会合、交感而产生人和天地万物呢？李觏说：

厥初太极之分，天以阳高于上，地以阴卑于下。天地之气，各亢所处，则五行万物何从而生？故初一则天气降于正北，次二则地气出于西南，次三则天气降于正东，次四则地气出于东南，次五则天气降于中央，次六则地气出于西北，次七则天气降于正西，次八则地气出于东北，次九则天气降于正南。天气虽降，地气虽出，而犹各居一位，未之会合，亦未能生五行矣！譬诸男未冠，女未笄，昏姻之礼未成，则何孕育之有哉？

地气上齐，天气下降，阴阳相摩，天地相荡，雷霆风雨，四时日月，百化之兴，以为乐者，天地之和也”李觏认为，“太极”作为阴阳二气的结合体，本身包涵着阴阳两个方面的相互作用，由于阴阳对立双方的矛盾斗争，而形成了天和地，这是太极初分的情形。这种阴阳（天地）之分，不是绝对对立之分割，而是对立统一的相依。由于阴阳二气的上升下降，运动不止，相互对立，相互斗争，相互摩擦，相互激荡，相互渗透，相互联系，相感相合，各得其宜，因而产生了宇宙万物。如果阴阳二气各居其位，彼此不动，静止守常，不发生交感和合作用，便不能产生宇宙万物。所以说“天地之气，各亢所处，则五行万物何从而生？”

在李觏看来，如果阴阳二气“各亢所处”，“各居一位”，不相会合，不相交感，不仅不能产生五行和万物，而且亦不能产生人。因为“人感阴阳气以生。阳主动，阴主静。动则为谋、为虑、为决断、为事业。静则为懈情、为因仍、为逸乐。动胜静则昭，静胜动则聋，理必然也。”所以只有阴阳二气相互会合、交感，彼此胜负，动静不息，往来不止，才能产生人和万物，并具有各种形象。相反，“二气未合，品物未生，何所象乎？”如此说来，只有“阴阳会合而后能生”。这显然是对宇宙万物的产生、形成所作的唯物主义说明，并具有辩证思维的闪光。

尤其应当看到，李觏在对《周易》乾卦卦辞“元、亨、利、贞”的解释中，更具体地阐发了他的唯物主义观点。他说：

《删定易图序论·论三》，《李觏集》卷四，第60—61页。

《删定易图序论·论一》，《李觏集》卷四，第54—55页。

《礼论第六》，《李觏集》卷二，第17页。

《庆历民言·广意》，《李觏年》卷二十一，第234页。

或曰：敢问元、亨、利、贞何谓也？

曰：大哉乎乾之四德也，而先儒解诂未能显阐，是使天道不大明，君子无所法。若夫元以始物，亨以通物，利以宜物，贞以干物，读《易》者能言之矣。然所以始之，通之，宜之，于之，必有其状。窃尝论之曰：始者，其气也。通者，其形也。宜者，其命也。于者，其性也。走者得之以胎，飞者得之以卵，百谷草木得之以勾萌，此其始也。胎者不~~死~~，卵者不~~殒~~，勾者以伸，萌者以出，此其通也。人有衣食，兽有山野，虫~~豸~~有陆，鳞介有水，此其宜也。坚者可破而不可软，炎者可灭而不可冷，流者不可使之止，植者不可使之行，此其干也。乾而不元，则物无以始，故女不孕也。元而不亨，则物无以通，故孕不育也。亨而不利，则物失其宜，故当视而言，当听而聩也。利而不贞，则物不能干，故不孝不忠，为逆为恶也。是故《文言》曰：“元者，善之长也；亨者，嘉之会也；利者，义之和也；贞者，事之于也。”从李觏对“元、亨、利、贞”

的解释中，我们可以清楚地看到，他把宇宙中的一切事物，包括人类、走兽、飞禽、虫豸、鳞介、百谷、草木等等，从其生成、壮大、死亡等不同的发展变化，都认为是由于“气”的不同变化而形成的，都是“气”的不同表现形式，一切都离不开物质性的“气”。“气”是万物的根源和始基。所以说“始者，其气也”。因为有了“气”这个“始者”为本原，所以才有“通者”、“宜者”、“于者”可言，如果没有“气”为“始物”，其余的“生物”便无从产生，当然也就没有万事万物的发生、发展、变化了。在这里，明显地表现了李觏的朴素唯物主义观点。

李觏解《易》和注《易》，不仅仅是为了阐明他的唯物主义哲学思想，更重要的是为了解决当时的社会现实问题，“急乎天下国家之用”，即为了医国救民，经世致用。因此，他极为反对那种成天“疲心于无用之说”，借以欺世惑众的易学。他说：

圣人作《易》，本以教人，而世之鄙儒，忽其常道，竞习异端。有日我明其象，则卜筮之书未为泥也；有日我通其意，则释、老之学未为荒也。昼读夜思，疲心于无用之说，其以惑也，不亦宜乎？包囊画八卦而重之，文王、周公、孔子系之辞，辅嗣之贤，从而为之注。炳如秋阳，但如大逵。君得之以为君，臣得之以为臣。万事之理，犹辐之于轮，靡不在其中矣。李觏极力驳斥世俗鄙儒、宗教信徒，他们利用解

《易》和注《易》，来宣扬神学唯心主义和迷信思想，借以自欺欺人，迷世惑人，对国家和人民有·巨害而无一利。李觏主张对这种危害甚大的异端之学必须坚决予以废止，对那些“非史非巫，言称命运”的人，必须禁止他们的非法活动，使之改邪归正。

李觏在批驳他们的谬论，揭露他们的危害的同时，经过多年的缜密思考，精心研究，针锋相对的撰著了《易论》十三篇，着重阐明了对国家人民有利的经世致用之学。综观《易论》，我们可以得知：《易论》第一是论“为君之道”；第二是论“任官之急”；第三是论“为臣之道”；第四是论“治身”与“治家”之道；第五是论“遇于人”之道；第六是论“动而无悔”之道；第七是论“因人”与“应变”之道；第八是论“常”与“变”之道；第九是论“慎祸福”之道；第十是论“招患与免患”之道；第十一是论“心一与迹殊”之道；第十二是论“卦时”之道；第十二是论“以事明卦象”之道。这

《删定易图序论·论五》，《李觏集》卷四，第64—65页。

《易论第一》，《李觏集》卷三，第27页。

些都是论说国家人事之道，没有玄谈天命之理。

在李觏的唯物主义宇宙观中，我们可以清楚地看到，他不仅肯定世界的物质性及其对万物的根源性，而且把这种唯物主义思想用以指导修身、齐家、治国、安民和除邪、救弊。因此，具有实际的指导意义。同时，在他的朴素唯物主义思想中，渗透着辩证法思想，这在当时是十分可贵的。

二、万物都在易中

李觏在其朴素唯物主义宇宙观的基础上，提出了万物都在“易”中的朴素辩证法思想。

所谓“易”，就是指变易。变化、发生。发展，变动不居，往来无穷而言。李觏认为，宇宙万物都是由“气”产生和形成的，而“气”是由阴阳两个矛盾对立的方面组成的。阳气的特性是浮、升、动、刚；阴气的特性是沉、降、静、柔。由于阴阳二气的浮沉、升降、动静、刚柔的矛盾运动，不息变化，相感相应，相交相合，从而化生了宇宙万物。因此，由“气”化生和构成的宇宙万物，在阴阳的矛盾对立中处于不停的运动状态，这就是万物都在“易”中的道理。李觏指出，

《易》和《礼》、《乐》都是圣人根据阴阳往来、动静变化之形，万物兴衰之象而制定的。所以说：

天高地卑，动静方物，在天成象，在地成形，以为礼者，天地之别也。地气上齐，天气下降，阴阳相摩，天地相荡，雷霆风雨，四时日月，百化之兴，以为乐者，天地之和也。由此观之，则礼乐之比隆竟大，盖已著矣。……天地阴阳者，礼乐之象也，人事者，礼乐之实也。李觏在这里显然是引申和发挥《周易》的观物取象，远取诸物，近取诸身的思想，以说明万物形成、变化的道理。

我们在前面已经说过，李觏的气化论，已经包涵着辩证法的发展观，尤其是他在解释“元、亨、利、贞”时，把宇宙万物都看成是“气”的不断变化，由于气的变化而产生万物由胚胎、萌芽到生长、壮大等不同发展，这样他便把辩证法与唯物论紧密地结合在走。在唯物论中闪耀着辩证法的光彩，而辩证法则建立在唯物论的基础上，因此是光辉而有价值的珍品。

李觏在《易论》十三篇中，提出许多对立、对应范畴，说明《易》的道理，论证了人们应当认识种种变化的情况，掌握变化的规律，从而处理好天下国家。自身和家庭的各种事情。李觏指出，天地万物，日月星辰，家国人事等等，都在不停地运动变化，循环迭至，交错往来，人们只有认识、懂得这种无穷的变化之理，才能顺应事物发展的客观形势，正确处理各种矛盾，而不发生谬误。他以文干之囚、箕子之奴、比干之死等历史事实来解释有关卦象之后，而作出了结论式的结语。他说：

噫！天道之变，日星循环，占之而不并者，以知其数也。人事之动，情伪交错，应之而不谬者，以知其势也。持之以正，用之以中，百禄之来，弗可辞也已。噫！非天下之至变，其孰能与于此哉！李觏深知，客观事物的发展变化是错综复杂的，由于事物对立面双方都有其相互转化的机制、时机，因此人们要注意把握时机，审时度势，适时度宜，不要错过时机，丧失机遇，这样才能转祸为福，转危为安，转败为胜。所以他说：“兹祸福之机也。事有不可不然，亦不可必然，在度宜而行之耳。”掌握时机，度宜而行，不错过机会，故要“持之以正，用之以中”。李觏在这里发挥了儒家的中道思想，主张持正用中，执两用中。

《礼论第六》，《李觏集》卷二，第17页。

《易论第十》，《李觏集》卷三第46页。

《易论第二》，《李觏集》卷三，第30页。

不过应当看到，李觏的中道思想，与早期儒家稍有所异。儒家认为：“过犹不及”。李觏则认为：“过”则招患，“不及”可以发愤求进而达到“中”的境界，“过”则无法返回了。为此他反对“过于正者”。他说：

人之患不在乎不及，而在乎过之。不及则下于人，下于人则愤，愤则知进矣。过之则出乎类，出乎类则矜，矜则不知反矣。李觏旨在告诉人们既要注意适中用中，不要“过之”，因为“过之”招患，又要在“不及”时，发愤努力，不断进取，以求适中。这显然是讲论辩证法的度量问题，当然亦是合理的。

李觏根据他的对立面的矛盾斗争促使事物发生、发展和变化的思想，驳斥了阴阳五行家所说的“五行相生则吉，相克则凶”的错误观点，提出了“相生未必吉，相克未必凶”的正确观点，并以此进一步论证了以物制物，裁物为用的宝贵思想和宇宙万物相依相克的生存转化之理。他说：

或曰：敢问五行相生则吉，相克则凶，信乎？

曰：相生未必吉，相克未必凶，用之得其宜，则虽相克而吉；用之失其宜，则虽相生而凶。今夫水克于火，则燔烧可救；火克于金，则器械可铸；金克于木，则宫室可匠；木克于土，则萌芽可出；土克于水，则漂溢可防，是用之得其宜，虽相克而吉也。以水浸木则腐，以木入火则焚，以火加土则焦，以土埋金则鏃，以金投水则沉，是用之失其宜，虽相生而凶也。是以《太玄》之《赞》，决在昼夜，当昼则相克亦吉，当夜则相生亦凶。《玄告》曰：五生不相殄，五克不相逆，不相砂乃能相继也，不相逆乃能相治也。相继则父子之道也，相治则君臣之宝也。今夫父之于子，能食之弗能教之。则恩吾于义也。君之于臣，能赏之，又能刑之，则威克厥爱也。恩害义则家法乱，威克爱则国事修。吾故曰：“相生未必吉，相克未必凶”也。李觏认为，各种事物之间的相互作用，彼此斗争，相依相克，是吉还是凶，是利还是害，不在于它们是相生还是相克，而在于它们之间的相互作用是得其宜还是失其宜，得其宜则吉，失其宜则凶。宇宙万物就是在相生相克的矛盾对立统一中产生和发展的。他以金、木、水、火、土五行之间的相互作用关系，来说明宇宙万物的发展变化之理。因为在李觏的思想中，是元气化生阴阳，阴阳化生五行，五行化生万物，所以五行的这种相互作用关系，亦普遍适用于万事万物。李觏指出，人们正是利用事物之间的相用适宜而得益，相用失宜而避害。这种以物取利，用物取益，裁物为用的辩证法观点是非常有价值的。它不仅有力地驳斥了唯心主义形而上学观点，而且为人们利用万物取利提供了理论根据。

还应当指出，李觏在论述择乎中庸、持正用中思想的同时，还对“常”与“权”的范畴作了说明，于中阐发了辩证法的观点。

我们知道，“常”与“权”是一对古老的辩证法范畴。“常”为常规、常理、恒常、经常，故“常”与“经”同义；“权”为权变、权宜、事变、反常之义。

李觏对“常”、“权”二者的辩证关系进行了具体的说明。他把“常”视为事物的常住性，即质的相对稳定性；“权”是“反常者”，即“事变”者，是指事物的变动性。他说：

《杂文·复说》，《李觏集》卷二十九，第331页。

《删定易图序论·论六》，《李觏集》卷四，第65—66页。

常者，道之纪也。道不以权，弗能济也。是故权者，反常者也。事变矣，势异矣，而一本于常，犹胶柱而鼓瑟也。……若夫排患解纷，量时制宜，事出一切，愈不可常也。李觏看到事物发展存在着“常”与“权”的两种运动形式。二者既相互对立。彼此矛盾，又相互依赖、彼此相济。人们认识了事物的这种发展变化的规律，就会因时制宜，顺应事物发展变化的趋势而不断地排患解纷，向前进取。因此李觏反对“胶柱而鼓瑟”，“守常而不变”的形而上学观点。

李觏还发挥了孔子的通达权变、权变合道的思想，说明“应时迁徙”，“权变合道”是合乎圣人之道、圣人之情。他说：“子见南子似不正。昭公知礼似不直。将之荆，先之以子夏，申之以冉有，不欲速贫，似不廉。文王既没，用我者其为东周，似不让。诛少正卯，似不仁。诺阳货‘将仕’，似个信。应时迁徙，各得其所。礼所以制中乎，义所以谓之宜也。可与适道，未可与立；可与立，未可与权，圣人之情也。”李觏的应时而变，通达权变，因时制宜的权变思想，是为当时的改革救弊的政治主张而立论的。所以说：“夫救弊之术，莫大乎通变。”由此可以说，李觏的辩证法思想，既代表了政治改革派要求改革弊政的强烈愿望，又有力地支持了“庆历新政”的实践行动，因而具有其时代意义。

《易论第八》，《李觏集》卷三，第41页。

《杂义·复说》，《李觏集》卷二十九，第331页。

《易论第一》，《李觏集》卷三，第28—29页。

三、习是见广之知

李觏在其朴素唯物主义宇宙观的基础上，对人的认识问题作出了唯物主义的说明，从而建立了唯物主义的知行观。李觏认为，由物质性的“气”所产生和形成的宇宙万物，是真实的客观存在，人们的主观意识是来自于客观事物，是对客观事物的反映。因此，他提出了见习而知、习之是而见之广的唯物主义认识论。他说：

夫心官于耳目，耳目狭而心广者，来之有也。耳目有得则感于心，感则思，思则无所不尽矣。人对客观事物的认识，是由耳目等感觉器官与外界事物的接触，而获得感性认识，再由耳目与心思相感而获得理性知识。没有客观事物为源泉，人的耳目等无所得；耳目等虽有所得，但不感于心，使心上升到思维，则认识还不算完结、穷尽。只有耳目感于心，心感而思，“思则无所不尽矣”，这样才完成了对事物的认识。

李觏在重视耳目与心思结合之知的同时，强调“习之是”，“见之广”之知。他说：

性不能自贤，必有习也；事不能自知，必有见也。习之是，而见之广，君子所以有成也。这是说，人要达到圣贤的境界，就必须学习、习行；人要认识各种事物，获得知识，就必须广闻、博见。只有具备这两个条件，人的思想、品德、事业，才有所成。李觏把“习之是”，“见之广”作为认识论的基本条件。只有“习之是”，才能“性贤”；只有“见之广”，才能“知事”。这是人求知、立身的必备条件。

在李觏看来，耳目感官接触外物愈多、愈广，而心官之思就愈知、愈尽，由此人们就可以尽知万物，所以要“见之广”。感官有得，心官方能思，“耳目狭而心广者，未之有也”。不仅要广见、广思，而且要“习之是”，“习之久”，以此求知、修德，方可通晓人情物理，达观时政。所以说：“明主思之以为在德，德修而灾异消，然后愈知天之明而德之益也。……耳习于闻，目习于见，心习于思。”人的认识、知识、思想、品德等，都是广习博取而来的，不是先天固有的。由于人的后天接习不同，而使知识有种种差异。所以说：

居山者不知渔，扈译者不知猎，习之之异也。今欲令禁渔人以罔罟，洁猎者以从禽，虽日撻之弗可改也。李觏所讲的“习”，不是仅仅学习书本知识，而已包括亲身经历的习行践履，习之久、习之知，久而久之便认识了物理，形成了习惯，掌握了技艺，达到了性贤之境，再改掉这种“习”就不容易了，因此要“习之是”，而不能习之非。这显然是坚持从物到感觉和思想的唯物主义认识路线和习行而知、习行而能的实践观点。

基于这种唯物主义认识路线，李觏强调环境、教育对人的知识获取、品

《庆历民言·广意》，《李觏集》卷二十一，第234页。

《易论第四》，《李觏集》卷三，第33页。

《庆历民言·天谕》，《李觏集》卷二十二，第246页。

《安民策第一》，《李觏集》卷十八，第169页。

德形成的重要作用。他说：

人不教不善，不善则罪，罪则灾其亲、坠其祀，是身及家以不教坏也。故明主推恩群臣，必先教学。……不务教而务官之，以市井言，未学而仕，其幸大矣。智者虑之，则为祸亦大。由于李觏认识到人的知识、品德是后天获得和形成的，所以强调教育的重要性。他指出，治国安民必先进行教育，对于官来说，必须是“学而优则仕”；对于民来说，则应该是“教而使之善”。有了这种官、民，国家便长治久安了。因此，明君贤主治国安民，不仅要“饮之、食之、治之、令之”，而且要“教化”万民。教化使人由恶变善，不教化使人由善变恶，以至于犯罪。

在李觏看来，人君的职责是“养民”、“安民”，同时要施以“教之”。如果“无以教之”，则民不知孝、友、忠、信之善德，而发生贪、争、淫、骄等恶行，这不仅是为君之失职，而已“是纳民于阱也。”不教而诛，使民至死不悔而生者不悟，这是置民于陷阱之中的暴行，也是秦朝二世而亡的原因。李觏在这里蕴涵着对统治者的警告之意。

李觏进一步指出，同任何事物的形成都有一个发生、发展的过程一样，人的善恶也有一个发生、发展的过程，为此他主张要及早加强教育，不断地加强教育，使民积善去恶，不使之积恶去善，以至酿成大恶，招致大祸。所以说：

善哉为国乎！人之大恶岂一朝一夕，必有渐也。放僻邪侈之情动，而无所畏忌，则涓涓以成江河，毫末以寻斧柯。或伏尸市朝，或流血刀锯，虽其悔之，犹噬脐也。是故先王之驭民必早为之。人的善与恶，既不是先大具有的，也不是一朝一夕形成的，而是后天逐渐形成的。为了使人从善去恶，为善不为恶，就要防微杜渐，及早警诫、教化，否则如同涓涓之水汇成江河，毫末之木长成斧柯之树一样，到最后犯罪而被判刑、诛杀，这时则悔之莫及。李觏在看到教育的作用，后天环境对人的影响的同时，也看到人的善恶、好坏是一个渐变的过程，这些思想对人们有警诫作用和积极意义。

李觏从唯物主义认识论出发，深知认识事物之难，而认识人则尤难。他看到当时的仕宦海里“言行不相顾者，滔滔皆是也”和一些“佞邪”之人侥幸取官而乱世的现实，而提出了“考能”“止幸”、“试之以事”的用人观点。他说：

呜呼！天下皆以言进，未能不以言取。既取矣，胡不试之以事？事仇于言，然后命以其官可也。《王制》曰：论定然后官之，试此职也。任官然后爵之，以能而命也。如是则无旷官矣！认识人、选取人、任用人，是看“言”，还是看“行”？李觏主张“试之以事”，看其事功、能力，而取之、任之，这种重事功的观点，与其重习行的认识论是一致的，当然也是可取的。

李觏的上述认识方法、原则，是针对当时社会积弊有感而发的。在他看

《庆切民言·夏教》，《李觏集》卷二十二，第245页。

《安民策第一》，《李觏集》卷十八，第169页。

《周礼致太平论·刑禁第五》，《李觏集》卷十，第101页。

《庆历民言·考能》，《李觏集》卷二十一，第237页。

来，当时社会现实是言行不一，言不由衷，师非其师，士作其士。他说：“孔子之言满天地，孔子之道未尝行。……师其言不师其道。故得其言者为富贵，得其道者为贫夫。悲夫！”面对这种悲痛局面，李觏慨然道：“夫士者，众之所仰望也。服儒衣，读儒书，而躬小人之行，是涂民耳目也。士之不听，师非其师也。师之不才，学校不修之过也。”李觏指出，造成这种现象的原因，除了师非其师，学校不修之外，还有其认识论原因：

言一也，而所由生者异。或生于心，或生于耳。生于心者，帅志而言，言则必形于事；生于耳者，剽人之言，施之事则悖矣。这是说，人的言论是由两种途径产生的，一是出于自己的心思，表达自己的意志，这种言论就会“形于事”，在所做的事情中表现出来；另一种是听别人说的，人云亦云，随人说和，这种言论不会在做事中体现，而与事实相悖。李觏进一步指出，造成这种言行不一、与事相悖的根本原因，是在上者“好言”而“不试之以事”所致。所以说：“上不好言，则利不在言，言者皆志也；上之好言，则言可近利，无志者亦言矣。抄占书，略今文，变白为素，析一为二，以希世愿用，一易其褐，则言且忘矣，何有干事？”为了解决言行不一的问题，做到言行一致，以能取官，就必须“试之以事”。“试之以事”就会在履事的实践中，考察一个人的实际工作能力，防止那些巧言令色的佞邪之人取得官爵，从而欺君罔上，涂民耳目。李觏的“试之以事”的观点，不仅具有认识论上的方法论意义，而且具有止险救弊的实际意义。

李觏还指出，有些事物由于被现象或假象所蒙蔽，使其真相本质一时没有显露或暴露出来，人们虽然与之接触，以至与之共处，但是，却不能马上认识，只有其发展到一定程度，当其本质暴露时，人们才能知之、明之。比如人们对盗好的认识，就是这样。李觏说：

盗之未泄也，日与之接，而不知其盗；奸之未露也，日与之居，而不知其奸。衣纓言动与人同，而盗奸在其心，知之固未易也。及夫赃出械见，刑杀于市，而众人皆知其盗；谋行乱作，国家敝败，而后世皆知好。知其盗，非众之智，由狱吏之讞也；知其奸，非后之贤，由史臣之笔也。李觏的这个思想，是符合人的认识规律的。因为客观事物有一个发展过程，人对它同样亦有一个认识过程，即由不知到知，由知之少到知之多，由知之浅到知之深的认识过程。对人的认识亦如此。一个盗贼、奸人，当其罪恶本质没有泄露、败露之前，他们的一切行动都与常人无异，因此人们不可能认识他们的真正面目，而被现象或假象掩蔽着，当其罪行败露后，人们才可能认识，所以后世人对前代人的认识才是清楚的。虽然，在客观事物发展的过程中，某些事物的本质暂时被现象、假象掩饰着，但是，终究是要暴露的，人们要认识到假象是对本质的歪曲反映，现象是反映本质的。因此，人们要透过现象认识本质，戳穿假象，揭露本质，只有这样，才能真正认识事物发展的规律、趋势，适应客观形势的发展，因势利导，

《潜书》，《李觏集》卷二十，第220页。

《安民策第二》，《李觏集》卷十八，第170页。

《庆历民言·考能》，《李觏集》卷二十一，第236页。

《庆历民言·考能》，《李觏集》卷二十一，第236—237页。

《庆历民言·审奸》，《李觏集》卷二十一，第230页。

治国安民。

第四章 无神论

马克思主义哲学认为，有神论和宗教作为一种社会意识形态，是现实世界在人们头脑中一种虚幻的、歪曲的反映。它随着人类社会的发展而发展，随着人类认识的改变而改变。

早期的有神论观念，是灵魂、鬼神和万物有灵的观念。由于原始人对自然界各种强大的压力和神秘现象以及自身的生理、思维等许多现象无法解释，便把各种自然现象与由做梦而引起的灵魂、鬼神观念联系起来，认为这种种现象是由一些和人的灵魂相类似的、超自然物主宰的，于是便产生了“神灵”观念。

进入阶级社会以后，由于产生了阶级，人们分化为统治者和被统治者，统治者为了给自己的统治寻找理论根据，于是便把自己打扮成上天之子，是上天派下来统治万民的代理人，是人间最高的主宰者。于是便创造了一个在上天主宰一切的万能的神——上帝，与此相对应则有一个在人间主宰一切的君主。正如恩格斯所说：“随着理智和意志对世界的统治，就出现了超自然主义。从虚无中进行创造以及一神论，还特别用‘人的意识的统一性’来说明一神论。至于没有统一的君主就决不会出现统一的神，至于神的统一性不过是统一的东方专制君主的反映。”鬼神与上帝观念及宗教的产生、存在和发展，都有其阶级根源和认识论根源。在漫长的中国封建社会里，由于封建统治阶级的政治需要，而大搞“神道设教”，他们既欺骗自己，又欺骗人民，因此使有神论宗教观念长期存在和发展。

在有神论和宗教观念产生、发展、流行之时，在中国长期的历史前进的长河中，有许许多多的无神论者，则从不同方面，各个角度，论证了鬼神的虚妄性，揭露了宗教神学唯心主义的欺骗性和危害性，捍卫了唯物主义哲学的纯洁性和科学性。

伴随封建社会的发展和统治阶级的需要，魏、晋，南北朝、隋、唐、宋以来，宗教神学和世俗迷信则愈演愈烈，而反对宗教神学和世俗迷信的斗争亦愈斗愈强。李觏在唯物主义宇宙观的指导下，对佛教神学、世俗迷信、象数学派等，进行了揭露和批判，并阐发了无神论思想，从中透露出他重人不重神的可贵见解。一、批判佛道之谬

李觏以他的宇宙观、礼本论为思想指导，从他的政治、经济、道德观点出发，对佛教进行了无情的揭露和严厉的批判。他用儒家的思想去批判佛教的学说，主张以儒家的礼教来代替佛教的仪式。他从政治、经济上揭露佛教的危害性，从伦理道德上揭露佛教的不合乎人性、人伦的破坏性，说明佛教是祸国殃民的病根毒瘤，从而提示了根除佛教及其思想影响的必要性。

李觏指出，佛教叫人出家，身居名山，修身养性，脱离尘世，远离亲人，不与家中亲人共同生活，不对父母、妻儿承担任何义务，这是违反“人之大伦”的行为。一个人从小就出家当和尚，不事君亲，不识父母。幼小时不知其害，长大了才知后悔，年老后不知所终，这既不符合人的伦理道德，又对自己百害无一益，因此是十分可悲的。李觏从儒家的伦理道德观，对佛教进行了批判。

孟子有言曰：“男女居室，人之大伦也。”虽圣人未之有异，而浮屠何其介哉？彼此尽能泊然以循其法者也。

惟人之愚父母，徒惑其富厚安闲，捐孺子而奴之。厥初未有知也，既长而悔，盍归乎？无业以衣食也，不得已而终焉。其心岂异人哉？是钟梵不足以乐怨旷，奈何其欲阴阳之和也？事亲以孝，事君以礼，圣人以是师天下也。佛之法曰：必绝而亲，去而君，剔发而胡衣，捐生以事我，其获福不知所尽。此独何欣？受亲之体而不养于其侧，食君之田而无一拜之谒，家有叛子而族人爱之，邦有做民而吏不肯诛，以佛之主其上也。约为诸侯逋逃主，而诸侯伐之；佛为天子逋逃主，而天子未尝怒。哀哉！儒家的伦理道德观念主张，夫妇和，父子亲，君臣义，兄弟友，朋友信。人之发肤，受之父母，一个人在家为父要慈，为子要孝，为弟要悌，这为人成仁之根本和要义；入朝为君要仁，为臣要忠。忠、孝是紧密相联的，忠臣出于孝子之门，这便是移孝行忠之义。所以要“事亲以孝，事君以礼”，这便是儒家师法之道。人自幼至老都在家庭和社会伦常中生活，做到幼有所养，壮有所用，老有所归，这才是一个人的正常生活。然而佛教却不然，它愚弄人们，叫人们“必绝而亲，上而君”，捐子而奴佛，捐生以事佛，使人子不孝亲、不礼君，幼而不知，长而后悔，老而无归，这是对家、对国不负责任，不尽义务，祸及身、家、国的不道德的行为。

李觏揭露了佛教宣扬的不杀生的伪善性和危害性。他指出，由于佛教主张不害生、不杀生，结果造成“家有叛子而族人爱之，邦有做民而吏不肯诛”的局面，佛教成了坏人的保护伞。世人以佛教不杀生而称其仁，其实非也。李觏说：

浮屠以不杀为道，水饮而蔬食，举世称其仁。夫鸡豚狗彘，待人而后生者也，食人之粟，以滋其种类，一日无人，则饥而死。然而天下之民所以不爱其资，豢而畜之者，用于其家故也。神灵之祭，宾客之奉，于是乎取之。今且使民无摇手于其间，则阿侍而粒之哉？吾见其无遗种矣。抑将不杀其身而绝其类乎？仁者不为也。抑将夺人之食以饱无用之禽乎？仁者不为也。呜呼！浮屠之仁软，止于是而已矣！李觏指出，佛教所宣扬的不杀生之仁道，在事实上是不可能的。如人们饲养鸡、猪、狗等家畜、家禽，是为了食用。正因为这样，人们才个惜其资、耗费精力，去喂养这些禽畜，禽畜正是有了人们的饲养才得以生存、成长、繁衍，不然则会绝种。佛教以不杀生为道、为仁的说教，究其实则是“夺人之食以饱无用之禽”，“不杀其身而绝其类”，这才是真正的不道、不仁。

李觏对佛教宣扬的鬼神论，灵魂转世论等进行了批判。佛教认为，人死之后为鬼，肉体腐朽了，灵魂是不死的，而转到他人之体；前世的因，种下今世的果，今世的因，种下来世的果。他们宣扬“灵魂不灭”，“三世轮回”，“善有善报”，“恶有恶报”的神不灭论和因果报应论等有神论观点。

李觏继承了中国古代唯物主义无神论，尤其是吸取了荀子的“形具而神生”；桓谭的“精神居形体，犹火之燃烛矣。……烛无，火亦不能独行于虚

《广潜书》，《李觏集》卷二十，第224页。

《潜书》，《李觏集》卷二十，第218页。

《潜书》，《李觏集》卷二十，第215页。

《荀子·天论》。

空，又不能后燃其炷”，“以烛火喻形神”；王充的“天下无独燃之火，世间安有无体独知之精”。人死不能为鬼，亦不能害人；范缜的“形存则神存，形谢则神灭”，“形神相即”，“形质神用”等唯物主义形神观，驳斥了佛教的神不灭论、灵魂转世论等。李觏说：

今浮屠之言曰：“人死则为鬼，善有美报，恶有无极苦。”其于训愚，盖少附于理。

若继之曰：“侈我字，严我像，衣食我徒，虽弑君父，亡所恤。”而王公大人反朋而和之，何也？佛教所宣扬的人死为鬼，因果报应，是培养人们愚昧无知，不符合事理，毫无道理。佛教徒告诉人们：如果礼佛、事佛，即使作恶多端、弑君弑父之人，亦可成佛，死后亦受优待，这显然是欺骗说教。李觏在这里，揭露了佛教的不合理性、欺骗性、虚伪性。

李觏教人们要面对活生生的人伦世界，不要相信根本不存在的虚幻的鬼神世界。所以说：“鬼事无形尚可疑，人伦有验众皆知。武夷山路几百里，归去西风落叶时。”由于李觏在理论上和实践上对佛教的本质和危害有深刻的认识，所以在他的一生中，用很大的精力去反佛、排佛，随着阅历的增加，知识的增长，理论的成熟，对佛教的本质认识愈深刻，其批判就愈有力。当黄汉杰等人曲解、歪曲李觏的反佛、排佛之意，诬他崇佛、尊佛时，李觏在庆历七年（公元1047年），三十九岁时，写了一篇《答黄著作书》，说明自己批判、反佛已久，有事实存在，有著作存在，人皆见之，人皆知之，你黄汉杰不熟读书，故歪曲本旨。李觏说：

觏排浮屠固久，于《潜书》、于《富国策》人皆见之矣。岂期年近四十，气志益坚之时而辄渝哉？惟汉杰观厥二记（按：指《景德寺新院记》、《邵式军学置庄田记》）

不甚熟耳。吾于此言乃责儒者之深，非尊浮屠也。李觏从二十二岁著第一本书《潜书》，就开始反佛，到年近四十的一系列著作，都着意于反佛，其思想旨意是一贯而明确的，而真正尊佛的是黄汉杰自己。“汉杰两执亲丧矣，亦尝礼佛饭僧矣。”

李觏排佛的理论根据是儒家思想。他认为，佛教的思想主张与儒家的经典思想不相符合，故他用儒家的礼教排斥佛教的仪式。在李觏看来，由于儒家学者对儒家的思想宣传不力，而使佛教思想乘虚而入，结果使传统儒学受到排斥。因此，他深责儒者的失职、失礼，而自己则奋起反对佛教的流行、泛滥。他说：

民之欲善，盖其天性。古之儒者用于世，必有以教导之。民之耳、目、鼻、口、心知、百体皆有所主，其于异端何暇及哉？后之儒者用于世，则无以教导之，民之耳、目、鼻、口、心知、百体皆无所主，将舍浮屠何适哉？……吾故曰：儒失其守，教化坠于地。

《新论·形神》。

《论衡·论死》。

《神灭论》。

《潜书》，《李觏集》卷二十，和219页。

《近体诗·送周山人》，《李觏集》卷三十六，第434页。

《答黄著作书》，《李觏集》卷二十八，第322页。

《答黄著作书》，《李觏集》卷二十八，第322页。

凡所以修身正心，养生送死，举无其柄。天下之人若饥渴之于饮食，苟得而已。当是时也，释之徒以其道鼓行之，焉往而不利云云。由于儒者失其职守，使教化不兴，人民百姓感官、心知、百体皆无所主、无所适，修身正心，养生送死，举无其柄，正当人们如饥似渴地寻找精神依托时，佛教乘机而入，鼓噪而行，大讲佛法，致使人们纷纷信之。如果儒家学者能够宣传《周礼》、《周易》、《乐记》、《中庸》等儒家经典的思想内容，使人们精神有所主，使《周礼》流行，人民百姓“日月时岁皆有礼以行之”，“凡所以修身正心，养生送死”等一切社会生活，都以儒家之礼行之，那么，人们就无暇顾及佛教，佛教也就没有地盘了，这样佛教就可以被完全排除了。为此，李觏极力论证“礼”的重要性，说明“礼”是顺乎人情，养人之欲，给人之求，合乎需要的，并主张儒家学者要与佛教之徒针锋相对，争夺阵地，处处不让，时时必争。他说：

觏闻命窃商之曰：儒者垢释氏，为其笼于世也，而不解其所以然。释氏之徒善自大其法，内虽不跬而外强焉。童而老，约而泰，无日不在乎佛。民用是信，事用是立。儒者则不然，其未得之，借儒以干上；既得之，则谓政事与文学异。孳革唯府史之师，顾其旧如蝉蜕。及其困于淫辟，恤乎罪疾，欲闻性命之趣，不知吾儒自有至要，反从释氏而求之。吾游江淮而南不一日，有库序者不一邦，踵其地而问之：“栋宇修欤？”或曰：“为去官之舍馆矣。”“委积完欤？”曰：“充郡府之庖厨矣。”“刺史在欤？”曰：“某院参禅，某寺听讲矣。”噫！释氏之行固久，始吾闻之疑，及味其言，有可爱者，盖不出吾《易·系辞》、《乐记》、《中庸》数句间。苟不得已，犹有老子、庄周书在，何速冕弁匍匐于戎人前邪？李觏指出，由于佛教徒们善于“自大其法”，广为宣扬，使许多人信之、用之、行之，天天斋佛。其实佛教所宣扬的东西，并没有什么新鲜货色，儒家经典中古已有之。如果儒家学者亦能善于“自大其法”，与佛教徒一样宣传儒术，便会使人们无日不入儒，那么人们也就不会拜倒在戎人面前而匍匐前进了。因此，李觏发誓要使儒者自大其学，自大其法，不仅要使“孔子之言满天地”，而且要使“孔子之道”行天下。他的教学旨意就在于倡行儒学，排斥佛教。因此，他力主立学兴教，以礼乐敦民化俗，排除佛教之害。他在《袁州学记》中说：

今代遭圣神，尔袁得贤君，傅尔由库序践古人之迹。天下治，则禅礼乐以陶吾民，一有不幸，犹当伏大节。为臣死忠，为子死孝。使人有所法，且有所赖。是惟朝家教学之意。礼职于儒，儒微而礼不宗，故释、老夺之。孝子念亲必归于寺观，而宗庙不迹矣，夫祭祀，岂徒自尽其心以交神明而已。盖有君臣、父子、夫妇、亲疏、长幼、贵贱、上下、爵贵、政事之义，是谓教之本也。彼寺观何义哉？呜呼！释、老不存，则寺观不屋，非宗庙何适？儒之强则礼可复，虽释、老其若我何？李觏以儒家的伦理道德、礼仪制度为根据，以排斥佛、道。他认为，宣传礼论是儒者的职责，由于儒者宣传不力，而使儒学式微，且不宗礼，所以被“释、老夺之”。伦理纲常

《答黄著作书》，《李觏集》卷二十八，第322页。

《邵武甲学置庄田记》，《李觏集》卷二十三，第252页。

《李觏集》卷二十三，第248页。

《庆历民言·孝原》，《李觏集》卷二十二，第246页。

被破坏了，孝子念亲、追思先祖的宗庙毁坏了，结果使人们必然“归于寺观”了。李觏申明他施教之本，就是要人们明确君臣、父子、夫妇、亲疏、长幼、贵贱、上下、爵赏、政事之义，指明寺观非礼无义可言。他施教的宗旨目的是明儒学，排佛、道。他终身之志是要使“释、老不存，则寺观不屋”，要人们归儒复礼，适之宗庙。

李觏之所以如此排佛，是因为佛教在当时的盛行和流传，给社会带来了严重危害，故引起一些有识之士、有见地的思想家的重视。如李觏的同时代的大文学家、思想家欧阳修就是其中的一位。欧阳修在《本论》中所阐发的反佛教的无神论思想，与李觏基本相近；其写作时间亦与李觏的《景德寺新院记》相近。欧阳修说：“礼义者，胜佛之本也。今一介之士知礼义者，尚能不为之屈，使天下皆知礼义，则胜之矣。此自然之势也。”又说：“今尧、舜三代之政，其说尚传，其具皆在。诚能讲而修之，行之以勤而浸之以渐，使民皆乐而趋焉，则充行乎天下，而佛无所施矣。”可见欧阳修与李觏的排佛思想是相同的，这显然是智者相见略同。

李觏在《礼论》、《富国策》、《潜书》等一系列著作中，从不同的方面、角度，对佛、道进行了批判。在批判中，李觏提示了佛教、道教流行的原因。

李觏指出，佛教、道教之所以能够流行，除了儒者失职、失守之外，还在于佛教、道教的欺骗性，给人以不切合实际的幻想和追求长生不老、得道成仙和死后进入虚无缥缈的来世天堂，即宗教的欺骗说教和人们的无知上当，使佛教、道教泛滥盛行。他说：

三代之英既往，礼教不竞，人欲大胜。欲莫甚乎生，恶莫甚乎死。而道家流诵秘书，称不死法以啖之。故秦、汉之际，神仙之学入于王公，而方士甚尊宠。然或云延年，或云轻举，皆人耳目间事，久而未验，众则非之矣。佛之徒后出，而言愈幽远。其称天宫之乐，地狱之苦，鬼神之为，非人可见，虽明者犹或疑焉。是故浮屠之居，货贿竭天下，宫室僭王者，而黄冠师穷智役辩，终弗能及。自非当世好事慕方外之游者，孰克回面于真灵之境哉？

李觏从佛、道流行的历史中，窥察出其流行的原因。人们都喜欢生，害怕死，这是人之欲望，道教根据人们的这种心理欲望，便以其秘传的长生不老、返老还童、得道成仙等神仙之学骗人，这种学说传到王公贵族那里，投其所好，而使方术道士受宠，道教便流行起来，充塞人间，久而未验，众人非之。佛教传入中国，其说更是玄妙幽远，大讲天堂之乐，地狱之苦，皆鬼神所为，这些玄远之论，在现实人间看不到、不可验，虽有明智者表示怀疑，但愚者却信之不疑。人们为了追求来世进入天堂的极乐世界，而不惜竭财以趋佛。这便是佛教、道教泛滥的原因。李觏明确指出，所谓长生不死、得道成仙、天堂地狱之说，不过是镜中花、水中月，根本不存在，究其实是由“诈权”和“贪欲”所造的。他说：“流俗好仙方学道，至人乐道自成仙。飞升若也由贪欲，紫府还应用权诈。尘里笙歌千古梦，洞中星斗几家天？无心便是归真日，姹女河车总谩传。”不要白日做梦去追求仙境佛国，而要立足现实而返朴归真，过真正人世间的生活。

《本论》中。

《本论》下。

《重修麻姑殿记》，《李觏集》卷二十三，第255页。

《七言四韵诗·朽麻姑庙》，《李觏集》卷三十六，第445页。

李觏以他的富国安民、治国救民的经济、政治思想，着重揭露了佛教的危害性。他说：

浮屠法其有功于兹乎，何也？曰：天生民而胙之畎亩，其库则手于工，足于商，为有益于人而后食其报，不然，父母不得私其子，放诸饿殍而已矣。今夫闲民，童其首而衣之继，所之饱暖而安肆。是有功于情也。古之教者曰：“天道福善祸淫。”令夫大猾阴贼，恤其谪之及，乃美僧饭，大佛屋，谓之忏悔，因施施无复色忧。是有功于恶也。宫室之度，非财不侈，巨木丹碧庶人鲜，或用淫巧，无所弹其绳。惟宅浮屠，无艺不惮，穷山裂石必致之，淫巧日富矣。是有功于未作且宠奇货也。苟去浮屠氏，是使情者苦，恶者惧，未作穷，奇货贱。是天下不可一日而无浮屠也。宜乎其排之而不见听也！佛教为害很大、很多，主要是培养懒惰，造就罪恶，弃本逐末，崇尚奇货，浪费财物，耗尽人力。最终使国弱民贫，国乱民危。李觏分析道：佛教对于闲民来说，只顾饱暖安逸，不管劳动生产，故造成懒惰；对于奸猾阴贼来说，他们对自己的亲属都怜悯所及，而对佛教之徒既美僧饭，又修佛堂，说什么这是忏悔，故造成罪恶；佛教事业浪费大量的金钱，建筑阔气的殿堂，这使人们追求奇技淫巧，崇尚奇货，而使农业荒芜，故废本逐末。虽然危害如此之多、之大，可是要废除佛教，却是非常困难的事。因为除却佛教“是使情者苦，恶者惧，未作穷，奇货贱”，所以许多人都不愿意，以至造成“天下不可一日无浮屠”的局面，由此人们便对反佛理论不听不见。

李觏认为，必须采取果断而有效的措施去除掉佛教的危害。其根本办法是发展农业生产，惩办阴贼，禁止未作，贬抑奇货。李觏之所以如此极力排佛，就在于他关心国家人民利益。他看到，由于佛教的泛滥，广修庙宇，大建寺院，不仅占据名山胜地，而且耗尽民财，弹尽民力，尤其是他们欺世惑民，祸国殃民。他十分痛恨“浮屠扫民家而召之，且赞之谒佛，尽坐诵累译之言，谓之加持”的可耻行径。这种欺骗而能猖狂得势，就在于人们不知礼义廉耻，而唯利是图，使器器之人以奇货收买人心，以妄言惑众得逞。佛教乘机兴风作浪，使人怀疑天地的真实存在，而耗财竭力去事佛。李觏说：

予曰：浮屠人尽心于塔庙，固其职耳。能不以祸福诱胁，殫吾民之力者，盖未之见。天下名山水域，为佛坠者什有八九。其次一泉一石，含清吐寒，粗远坐俗处，靡不为桑门所蹈籍。盖佛之威灵赫赫于世，僧之辩慧有以得之。故国不爱其土，民不爱其财，以割以裂，奉事之弗暇。佛教之徒，占去天下十分之八九的名山大川，胡说这是佛灵威赫，僧徒有慧的结果，其恶果是使国家不爱惜土地，人民不爱惜财富，国土割裂，奉事不暇。李觏指出，由于佛教兴建寺院，广占良田利宅，霸占名山大川，并驱民为役，竭财奉佛，造成嫩衣饱食，坐谈空虚，诳耀愚俗，因此佛教是天下最大的祸害。李觏在揭露佛教之害的同时，对道教亦进行了揭露。由此他把佛、道之徒列在四民之外，皆在排斥之列。

李觏在《富国策》第五中，详细地列举了佛教和道教的十大害处，他认为，排斥佛教、道教，是使“民人乐业，国家富强”的“万世之策”。他批判得淋漓尽致，慷慨激昂。他说：佛教叫人们弃家违亲，对鸟兽鱼鳖等都不

《广潜书》，《李觏集》卷二十，第222—223页。

《广潜书》，《李觏集》卷二十，第225页。

《修梓山寺殿记》，《李觏集》卷二十四，第267页。

得杀害，这不是兼爱了吗？但为我是无君，兼爱是无父，无父无君，不忠不孝，是一种极大的罪过。他指出，保存佛、道有十害，排除佛、道有十利。十害是：男人不知耕种而农夫供给他们粮食，女人不知养蚕而织女供给他们衣服，是一害；男人旷走在外，女人无家生怨，上感阴阳，下长淫滥，是二害；幼小时不为黄童，成人后不为壮丁，坐逃谣役，不为国家尽义务，是三害；造成社会风俗是不怕贫穷而怕不施舍，不怕作恶而怕不斋佛，民财蝉尽，国用大耗，是四害；欺骗诱惑人家子弟，披衣削发，不养亲老，不救家贫，是五害；不改易田地，不种果圃，大山深泽，尽被占据，是六害；营建修缮寺庙之功，岁月不断，驱使贫民，夺去农时，是七害；材木瓦石，兼收并采，市价腾跃，民无居室，是八害；门堂修饰，器用奢华，刻画雕漆，未作炽兴，是九害；情农之子，避吏之猾，逃避佣役，所至如归，是十害。如果排除佛、道，就可以变十害为十利。十利是：男人使之耕种，农夫不缺粮食，女人使之养蚕，织妇不缺衣服，是一利；男人有妻室，女人有家庭，和气以臻，风俗日正，是二利；家家增人，户户增丁，谣役平均，民力不困，是三利；财无所施，食无所斋，民有余财，国家充实，是四利；父保其子，兄保其弟，冠带相连，不去出家，是五利；修整土地，有助经费，山泽之富，一归衡虞，是六利；营缮劳费，一律禁止，不驱贫民，不夺农时，是七利；良材密室，亦既亡用，民得住房，官得缮完，是八利；淫巧之工，无措手足，弃未反本，尽归田亩，是九利；宫寺毁坏，不使佣役，情猾之人，不可逃避，是十利。去掉十害而换取十利，便是使百姓乐业，国家富强的万世之策，为什么不为之呢？李觏的见解是大胆而深刻的。

从李觏的排佛、道的言论中，我们看到，他把批判的锋芒主要指向佛教，而对道教则有所缓和，有时是避而不论，不得不论时则是佛道并论，他很少有单独排斥道教之论。这大概是因为其母梦见二道士弈棋，往观之，一个道士取一棋子送之，而怀孕生李觏所致吧！

二、揭露迷信之妄

李觏在严厉批判佛教、道教的宗教唯心主义所造成的危害的同时，还对神仙方士、巫医卜相，五行生克、图饿符咒、吉凶祸福、鬼神淫邪等世俗迷信进行无情的揭露和批判。

李觏的一系列无神论著作，旨在把人们从神学迷信的妖雾中解放出来，不使人们沉迷于神学幻想之中，而直面现实人生，过着真正人的生活，不追求子虚乌有的神的世界，尤其不被各种荒诞不经的世俗迷信所惑。

李觏以唯物主义辩证法为指导，批判了阴阳五行家的神学唯心主义的形而上学，阴阳五行家认为，“五行相生则吉，相克则凶”。李觏针锋相对地提出“相生未必吉，相克未必凶”，是吉，还是凶，关键在于用之是否得其宜，“用之得其宜，则虽相克而吉；用之失其宜，则虽相生而凶。”如水克火，当发生火灾时，用水灭火，这种水克火不是凶而是吉。火克金，用火冶金则可以做出种种器具，这种火克金是吉而不是凶，等等。以此证明，两物相克，只要用之得当、适宜，就有利无害，是吉不是凶。反之，用之失其宜，则相生亦为凶。如水生木，如果用水长期浸木，木就腐朽了，这种水生木不是吉而是凶。木生火，如果把木放在火中，木就被火焚烧了，这种木生火不是吉而是凶。以此说明阴阳五行家说法之谬。

李觏还揭露了卜筮者以龟草之类预卜人的吉凶祸福的谬论，指斥他们是以“妄言”欺骗人们。李觏说：

善卜筮者，能告人以祸福，不能使祸福必至于人。喜福而怠修，则转而之祸；但祸而思戒，则易而为福。若是，则龟策皆妄言。故歌大宁者，无验于昏主；恤危亡者，常失于明后；善言天下者，言其有以治乱，不言其必治乱。李觏指出，卜筮者诡称能预告人的吉凶祸福、生死寿夭等，而不能使人明白吉凶祸福、生死寿夭由人不由神的道理。李觏运用吉凶、祸福、生死、寿夭相互转化的道理，告诉人们要谨修、警诫自己，就可逢凶化吉，避祸得福，益寿延年，而不要相信龟策之类的征兆。因为以龟策推算人的吉凶祸福之类都是荒诞的妄言。李觏还指出：以卜相决定人的吉凶祸福的说法，同样是荒谬的欺人之谈。针对当时卜相流行的种种怪现象，李觏写道。

今夫卜相下艺，先民之所不齿者也，而所居之室重冠累盖，名卿大人引领而愿见，若饥之食焉，以其能言己之祸福故也。……吁！可怪也。彼卜相之言祸福受之天，而不可变者也。虽其知之，无益于事。做官为宦之人，特别是名卿大人者，不信有识之士的智者之言，而相信卜相之言，真是咄咄怪事。李觏指出，这些当官的之所以如饥似渴地欲求见卜相者，相信其欺骗之言，是因为卜相者告诉当官者相貌受之于天而不可变，故以相貌定吉凶祸福，加之卜相者投其所好，而以假言逢迎当官者，就是说能以假言而妄谈吉凶祸福而骗人，人们甘愿受骗，实在可怪。

李觏极端痛恨这些巫医、卜筮、卜相之人，因为他们大搞旁门左道，施行骗术，欺世惑众，骗取钱财，扰乱社会，所以李觏主张严惩这些骗子。他

《潜书》，《李觏集》卷二十，第215页。

《上富舍人书》，《李觏集》卷二十六，第277页。

说：

古者执左道以乱政，杀；假于鬼神时日卜筮以疑众，杀。《周礼》有医师掌疾医疡医，以治万民之疾病疮疡，其员不过十数。今也巫医卜相之类，肩相摩，毂相击也。或托淫邪之鬼，或用亡验之方，或轻言天地之数，或囿许人伦之鉴，迂怪矫妄，猎取财物，人之信之若司命焉。对于这些百害无一利的骗子，不可姑息养好，留存为患，要坚决地处置，“杀”就是最终结论和最好办法。

李觏对那些求仙拜佛、祭鬼求福的人，给以无情的讽刺和鞭挞，不论什么人都不放过。他痛斥和讽刺汉武帝延方士、建宫馆、封泰山、禅梁父，求仙拜神，用荒诞不经之言，以求长生不死的行径。李觏嘲讽道：“甲帐居神本妄言，露盘犹在国东迁。欲知千载金人泪，为耻君王不得仙。”李觏还对那些好仙求道，祭鬼求神，贪欲飞升，信天有命的不正之人，进行了斥责和讽刺，并说明了“鬼事无形尚可疑，人伦有验众皆知”的道理。告诫人们千万不要上当受骗，要以“济主人如意”，不要“好仙方学道”；要着眼于实实在在的今生，不要追求茫茫荡荡的仙境。李觏的无神论，充满着战争精神和时代特征。

《富国策第四》，《李觏集》卷十六，第139页。

《七言二韵·嘲汉武》，《李觏集》卷三十六，第431页。

三、删节易图之误

我们已经说过，李觏作《易论》的目的是想把《周易》从神秘主义和宗教迷信的妖雾中解放出来。他以唯物主义宇宙观为指导，来改造《周易》，使之归还人世。因此他说：“圣人作《易》，本以教人，而世俗之鄙儒，忽其常道，竞习异端。有曰我明其象，则卜筑之书未为泥也；有曰我通其意，则释、老之学未为荒也。昼读夜思，疲心于无用之说，其以惑也，不亦宜乎。”

李觏在这里讲得很明白，他改造《周易》，写作《易论》，旨在排斥佛、老之学，否定卜筑之书，反对整天疲心于无用之说。因此，他抓住当时广为流行的“释人事而责天道”的刘牧的《易数钩隐图》这个异端之尤，大加删节，无情鞭笞。

为了说明李觏对刘牧的《易数钩隐图》的批判意义，我们对刘牧及其象数思想，略述如下。

刘牧，一字长民，《墓志》作先之，“未详就是，或有两字”，北宋彭城（今江苏徐州市）人，《宋史》无传，其生卒年代，生平事迹均无可详考。约生于宋真宗大中祥符三年（公元1010年），卒于宋英宗治平元年（公元1064年），终年54岁。与李觏同时代。刘牧死后，王安石为其作《荆湖北路转运判官尚书屯田郎中刘君墓志铭》，概述其生平事迹，于中可见其大概。

《墓志铭》载：“牧，字先之。其先杭州临安县人。君曾大父讳彦琛，为吴越王将，有功，刺衢州，葬西安，于是刘氏又为西安人。当太宗时，尝求诸有功吴越者录其后，而君大父讳仁祚，辞以疾。及其父讳知礼，又不仕，而乡人称为君子。后以君故，赠官至尚书职方郎中。”

刘牧少时聪明敏慧，努力好学。16岁时，考进士不中，退而家居，“乃多买书，闭户治之。及再举，遂为举首。”步入仕途。在饶州任军事推官时，拜范仲淹为师。以后又从孙复学《春秋》，与石介为友。范仲淹安抚河东时，推荐刘牧为兖州观察推官。因刘牧治蝗有功，改任大理寺丞，知大名府馆陶县。深得富弼赏识，刘牧通判庐州，出使江西，任广南西路转运判官，后移荆湖北路转运判官、尚书屯田郎中等。最后，官至太常博士。

刘牧的著作有《周易注》十一卷，《图》一卷，《易数钩隐图》三卷，附《遗论九事》一卷。“晁公武《读书志》则作《图》三卷。其注不传，惟《图》尚在，卷数与晁氏本同。”

刘牧是北宋象数学派的首倡者和主要代表人物之一。所以《四库全书总目提要》卷一中说：

汉儒言《易》多主象数，至宋而象数之中复歧出《图书》一派。（刘）牧在邵子（邵雍）之前，其首倡者也。牧之学出于种放，放出于陈抟，其源流与邵子之出于穆、李同。而以九为《河图》，十为《洛书》，则与邵异。其学盛行于仁宗时。……李觏复有《删定易图论》。

关于北宋道学易学的传授谱系、思想联系，朱震在《进周易表》中，作出了具体的说明。他说：

《易论第一》，《李觏集》卷三，第27页。

《王文公文集》卷九十五。

《四库全书总目提要》卷一。

陈抟以《先天图》传种放，放传穆修，穆修传李之才，之才传邵雍。放以《河图》、《洛书》传李溉，溉传许坚，许坚传范愕昌，愕昌传刘牧。穆修以《太极图》传周敦颐，敦颐传程颢、程颐。是时，张载讲学于二程、邵雍之间。故雍著《皇极经世书》，牧陈天地五十有五之数，敦颐作《通书》，程颐著《易传》，载造《太和》、《参两》篇。臣今以《易传》为宗，和会雍、载之论，上采汉、魏、吴、晋，下逮有唐及今，包括异同，庶几道离而复合。朱震在这里揭示了北宋道学家的易学传授系统，是从易学究天人之际的角度来论述其“授受源委”的，“故其于象数加详焉。”

其思想旨意是说明自己是象数学派的集大成者。于中可见，这种易学始来源于道教，华山道士陈抟则为其始祖。从这个易学授受的谱系看，易学的流派为三：一是先天图学；一是《河图》、《洛书》；一是《太极图说》。三派都把《易传》作为思想材料，引申和发挥自己的哲学观点，故既相区别，又相联系。刘牧则是象数派的重要代表。

刘牧认为，宇宙中有形有象的万事万物，都是由无形无象的“数”派生的。他说：“象者，形上之应，原其本，则形由象生，象由数生。”“象”为形而上之应，“形”由象生，“象”由数生，所以说“数”为万事万物的唯一本原、最初本体。“数”的“天一”和“天五”是最根本的造物主。“天五为变化之始，散在五行之始，故中无定象。又天一居尊而不动，以用天德也。天一者，象之始也，有生之宗也，为造化之主，故居尊而不动也。”“天一”和“天五”都是演化万物之“数”。“天一”虽然无形无象、居尊不动，但却是产生有形有象万物的祖宗、开始，所以其至尊至贵；“天五”是散落在五行之中的，五行动而生万物，实则为天五之动，所以天五是变化产生万物的开始。不论“天一”是象的开始，为造化之主也好，还是“天五”为变化的开始也好，都是旨在论证有形有象的万物是由无形无象的数字产生的。

其实，在刘牧的象数学的宇宙万物演化体系中，“天一”就是“太极”，即一切都由“太极”产生的。“太极”为形而上之道，万物是形而下之器。他说：

学者莫洞其旨，盖由象与形不析有无之义也，道与器未分上下之理也。……地六而上谓之道，地六而下谓之器也，谓天一、地二、天三、地四，止有四象，未著乎形体，故曰：“形而上者谓之道”也。天五运乎变化，上驾天一，下生地六，水之数也；下驾地二，上生天七，火之数也；右驾天三，左生地八，木之数也；左驾地四，右生天九，金之数也；地十应五而居中，土之数也，此则已著乎形体，故曰：“形而下者谓之器。”“象”是没有形体的“无”，“形”是有形体的“有”，无形体者是“形而上者谓之道”，有形体者是“形而下者谓之器”。有形生于无形，这就是“有生于无”。宇宙万物都是由“太极”即“天一”演化而来的，太极变易而生两仪，两仪变易而生四象，四象变易而生八卦，八卦重叠而生六十四卦，依

《宋史》卷四三五，《朱震传》。

《宋史》卷四三五，《朱震传》。

《易数钩隐图》卷上《太极生两仪》。

《易数钩隐图》卷下《论下》。

《易数钩隐图》卷中《论中》。

此而演化成天地万物。这就是刘牧讲的“数生象”，“象生物”的宇宙演化论。刘牧的象数学，不仅标明了其唯心主义的宇宙观，而且充满了神秘主义的鬼神论。

然而，刘牧的这种“执左道以乱政”，“假于鬼神时日卜筮以疑众”，“诳误学子，坏隳世教”的《易数钩隐图》一书，在宋仁宗时却颇为盛行。为了揭破刘牧所散布的神秘主义象数学的迷信思想，李觏不仅删节了刘牧的《易数钩隐图》，而且写出论文，驳斥刘牧象数学之谬。李觏明确地指出他撰著这一系列著作的宗旨、目的：

世有治《易》根于刘牧者，其说日不同。因购牧所为《易图》五十五首，观之则甚复重，假令其说之善，犹不出乎《河图》、《洛书》、《八卦》三者之内，彼五十二皆疣赘也。而况力穿凿以从傀异，考之破碎，鲜可信用。大惧诳误学子，坏隳世教，乃删其图而存之者三焉；所谓《河图》也，《洛书》也，《八卦》也。于其序解之中，撮举而是正之。诸所触类，亦复详说。成六论，庶乎人事修而王道明也。其小得失，不足喜温者，不尽纠割。……牧又注《易》，所以为新意者，合牵象数而已。李觏在这里指明了刘牧《易图》的象数学的神秘主义实质和自己删定易图、写作《六论》的目的。他指出，刘牧的《易图》五十五首，不仅重复、疣赘，而且是“力穿凿以从傀异”，其危害是“诳误学子，坏隳世教”，为了使“人事修而王道明”，李觏在对刘牧《易图》大加删定的同时，还以元气一元论的宇宙观和阴阳对立、交合的辩证法，对刘牧的象数学的神秘主义思想进行了批判。

李觏指出，“圣人作《易》，本以教人”，万事万物之理，都在《易》中。圣人观察宇宙万物及其生成变化之理，而取物、观身、作《易》、教人，而不是为了宣扬神秘主义。我们已经说过，李觏把“太极”（元气）作为宇宙万物的最高本体，由于太极生阴阳，阴阳会合而化生万物。李觏在对《乾》卦卦辞“元、亨、利、贞”的解释中，明确地论证了他的唯物主义思想，驳斥了刘牧的“数生象”的无中生有的象数论；李觏以阴阳会合化生万物的化生论，驳斥了刘牧的“独阴独阳”、“二气未合”、“品物未生”而有象的形而上学神秘论；李觏以“五行相生未必吉，相克未必凶”的以自然物本身性质及其变化规律，来说明取物为利、裁物为用的自然观点，驳斥了阴阳家、象数派的“五行相生则吉，相克则凶”的形而上学神学观。总观李觏的《易论》十三篇和《删定易图序论》及《六论》，便可以看到，李觏的论《易》、解《易》，要在反对当时流行的“释人事而责天道”，“假于鬼神时日卜筮以疑众”的易学迷信思想。他所抓住的主要批判对象则是刘牧的《易数钩隐图》，因此对之加以着力批判。

四、吉凶由人之论

在李觏的无神论思想中，我们可以明确地看到，他是重视人、轻视神的。李觏认为，人之所以贵，就在于人有知、有智，因此人才能持身、理家、治国。他说：

过而不能知，是不智也；知而不能改，是不勇也。持疑犹豫，目以为害，古之亡国败家，未尝不 0093 以此也。过而不知是不智，知过而不改是亡国败家之途，所以人要做“明者”，不做“昧者”。“明者”是早辨是非，及时改过，“昧者”是以智饰非，最终悔之莫及。只有人才有这种意识能力，所以要重视人的作用和智能的发挥。

李觏从重人观点出发，在论《易》中，一反历史上传统的神学迷信的解释《周易》的神秘观念，而以自己的理解，结合国家、百姓利益之用，而阐发《周易》的合理思想。他说：

人受命于天，固超然异于群生。入有父子兄弟之亲，出有君臣上下之谊，会聚相遇，则有耆老长幼之施，臭然有文以相接，驩然有恩以相爱，此人之所以贵也。生五谷以食之，桑麻以衣之，六畜以养之，服牛乘马，圈豹槛虎，是其得天之灵，贵于物也。……是以制民之法，足民之用，而命行矣；导民以学，节民以礼，而性成矣。则是圣人之为天之所为也。《系辞》曰：“吉凶者，言乎其失得也；悔吝者，言乎其小疵也；无咎者，善补过也。”由此观之，吉凶由人，乃《易》之教也。……若夫释人事而责天道，斯孔子所罕言。……后之儒生，非史非巫，而言称运命，矫举经籍，以缘饰邪说，谓存亡得丧，一出自然，其听之者亦已荒矣。李觏继承了儒家的“天地之性人为贵”，“人为万物之灵”的重人思想，说明人优于、异于群生、万物之处，就在于人有道德、意识，由此论证人为天地万物之主和吉凶由人的道理。既然这样，人就应当重视自己，不应当“释人事而责天道”，这就是《周易》教人之道。而神学唯心主义者却是“释人事而责天道”，“执左道以乱政”，“假于鬼神时日卜筮以疑众”；一些腐儒、鄙儒则“言称运命，矫举经籍，以缘饰邪说”。就是说，他们只相信天命鬼神，而不知吉凶由人的道理。李觏为了明《易》道，成君道，而反复强调由人不由神的无神论思想。

李觏的吉凶由人论，揭露了易学中的神学迷信思想，阐明了朴素唯物主义辩证法观点，目的在“通变救弊”。他看到赵宋王朝所面临的种种弊端，为了挽救社会危机，就要“通变救弊”。从这种忧患意识出发，李觏孜孜于易学研究。他说：

作《易》者既有忧患矣，读《易》者其无忧患乎？苟安而不忘危，存而不忘亡，治而不忘乱，以忧患之心，思忧患之故，通其变，使民不倦，神而化之，使民宜之，则自天佑之，吉无不利矣。这段话是李觏《易论》十三篇的最后一段，在一定意义上可以视为其《易论》的结论。从中突显出李觏《易论》的出发点是“作《易》教人”，归宿地是“使民宜之”，而忧国忧民意识贯穿其中，体现了他重人而排神的思想。

《易论第九》，《李觏集》卷三，第 45 页。

《易论第十三》，《李觏集》卷三，第 51 页。

由上所述，我们总观李觏的无神论思想，清楚表明其科学性、战斗性、针对性和现实性，因而颇具特色、很有价值。

然而，我们亦必须看到，由于历史时代的局限，李觏的无神论思想，也具有不彻底性。

在李觏的无神论思想中，保留了“天命”、“天佑”、“神化”一类的概念和《河图》、《洛书》、《八卦》三图，亦用大量文字引申“毫析幽微”之论。他在批判佛教、道教、神仙、妖术、巫医。卜相之类的有神论和迷信以及它们对国家和人民所造成的严重危害的同时，却又为一些庙宇、神祠作记，又承认神灵的存在、颂扬神的灵验。如他说：

建昌治城北有民邵氏，世奉“五通”，祷祠之人日累什百。景祐元年冬，里中大疫，而吾家与焉，乃使人请命于“五通”。神不能言，决之以竹杯校。时老母病不识人，妻子暨予相继困甚，唯“五通”谕以无害。疾之解去，皆约时日，虽宝龟泰筮弗是过噫！“五通”之为神，不名于旧文，不次于典祀，正人君子未之尝言，而有功于予，其可以废？李觏在这里活灵活现地描述了“五通”神的显灵之验，对他家如何有功德，因此不可以废掉。他承认神仙的存在，还说他和母亲都梦见过神仙，认为这是“生有自来”的。他不仅承认神仙的存在，而且认为“神为人之本”，强调事神的必要。他说。

神者，人之本也，不可以不事也，于是为之禘尝郊社，山川中雷，以修祭把。丰杀有等，疏数有度。贵有常奉，贱有常守。贤者不敢过，不肖者不敢不及。此礼之大本也。李觏把“神”视为“人之本”，把“事神”视为“礼之大本”。他还信奉天命，崇信天命，他说：“畏天者昌，习天者亡。……明主思之以为在德，德修而灾异消，然后愈知天之明而德之益也。”李觏接过董仲舒的天人感应论、谴告说，要人主修德以消灾异，否则天必出灾异而谴之。李觏从有神观念出发，还主张厚葬等。这些都表现出李觏思想的局限性和无神论的不彻底性。

《邵氏神祠记》，《李觏集》卷二十四，第 268 页。

《礼论第一》，《李觏集》卷二，第 6 页。

《庆历民言·天谕》，《李觏集》卷二十二，第 246 页。

第五章 礼论

在李觏的整个思想体系中，“礼论”占据着十分重要的地位。他以礼制作为施政、立教、治国、安民、修己、育人的准绳和根据。

李觏一生为学，“学通《五经》，尤长于《礼》。”因此，“礼”在李觏的整个学说中，居于核心位置，理解“礼”是把握其思想的关键。因为“礼”贯穿在李觏学说的各个方面。他认为：“礼”是仁、义、智、信之本，如果只知道仁、义、智、信之美，而不知求之于礼，亦只是“率私意，附邪说，荡然而不反，此失本者也。”所以我们说，在一定意义上，“礼论”是李觏思想的核心和主旨。通观李觏的《礼论》七篇和他的全部著作，我们可以得出这个论断。我们在此对之作具体论述。

一、礼的涵义和起源

李觏把“礼”抬到极为重要的地位，他认为“礼”，是人的一切行动和全部生活的最高准则，也是圣人施教的主要依据和思想主旨。因此他在《礼论第一》中，开宗明义就写道：

或问：圣人之言礼，奚如是之大也？曰：夫礼，人道之准，世教之主也。圣人之所以治天下国家，修身正心，无他，一于礼而已矣。既然“礼”如此重要，当然要重视“礼”了。据此，李觏特别关注对“礼”的研究与论述。他首先对“礼”的涵义作了规定和界定，对“礼”的起源作了探索和考察。

李觏的《礼论》思想是对《周礼》及儒家“礼”的思想、尤其是对荀子的《礼论》思想的引申和发挥。孔、孟尚“礼”、荀子“隆礼”，李觏视“礼”为一切之本，这是一脉相承的。为了说明李觏的《礼论》与荀子的《礼论》的思想渊源关系，我们择其要者加以分析评述。

关于什么是“礼”和“礼”的重要性，李觏与荀子的说法极为相似、相近、相同。荀子说：

礼者，法之大分，类之纲纪也，故学至乎《礼》而至矣。夫是之谓道德之极。荀子认为，“礼”是法的总纲和其他律例的纲纪，是人们学习的最高思想境界和做人的最高道德标准。所以说：“学恶乎始？恶乎终？曰：其数则始乎诵经，终乎读礼；其义则始乎为士，终乎为圣人。”学至乎礼，便可以为圣了，达到了知识和道德的极致。可见，荀子对“礼”是何等重视。他在《礼论》篇中，全面系统地论述了他的有关礼的见解。

李觏十分赞同、推尊荀子的“礼论”观点，并写了《礼论》七篇，继承和发展了荀子的“礼论”思想，申明了自己的“礼论”见解。他说：

礼者，圣人之法制也。仁、义、智、信者，实用也。礼者，虚称也，法制之总名也。圣人率其仁、义、智、信之性，会而为礼，礼成而后，仁、义、智、信可见矣！贤人者，知乎仁、义、智、信之美，而学礼以求之者也。礼得而后仁、义、智、信亦可见矣！吾论如此。李觏认为“礼”是“法”的总纲，总名，是圣人的法制，是圣人会合仁、义、智、信之德性而成之总名；是人能否变贤的标准，人为了求仁、义、智、信的美德，就要学习礼，学习到了礼，人就具备仁、义、智、信的美德，也就成为贤人了，也就是说，人学习和实践了礼，就成为贤人，并体现了仁、义、智、信的美德，所以人必须重视礼、学习礼。实践礼。

“礼”在荀子和李觏的思想里，都有法的总纲、总名和人的最高美德的涵义。这可以说明他们关于“礼”的界说是比较一致的。李觏的这些思想显然是对荀子思想的沿续和引申，并证明其思想渊源关系。但是，李觏关于“礼”的思想，要比荀子的思想深入广泛得多。因为李觏除了吸取荀子《礼论》思

《李觏集》卷二，第5页。

《荀子·劝学》。

《荀子·劝学》。

《礼论第四》，《李觏集》卷二，第11页。

《礼论后语》，《李觏集》卷二，第24页。

想外，还吸取了其他先行者的思想材料。如《左传》隐公十一年：“夫礼，经国家，定社稷，叙人民，利后嗣”的思想，也被李觏吸取并体现在他的著作中。所以说李觏关于“礼”的见解，要超过以往的思想家的思想。

关于“礼”的起源和产生，荀子曾有过具体的探讨和论述，李觏沿着荀子所开创的思想道路继续前进。在这个问题上，我们同样看到了他们思想的相似之处和思想渊源关系。荀子说：

礼起于何也？曰：人生而有欲，欲而不得，则不能无求，求而无度量分界，则不能不争。争则乱，乱则穷。先王恶其乱也，故制礼义以分之，以养人之欲，给人之求。使欲必不穷乎物，物必不屈于欲，两者相持而长，是礼之所起也。故礼者，养也。_荀子认为，人生下来之后，就有了各种物质欲望的需求，这种种欲望得不到满足，便不能不要求得到。要求没有限制和度量界限，便发生了争夺。争夺造成社会动乱，动乱之后便是穷困。圣王为了制止这种动乱的蔓延和穷困的恶化，就制定了礼义，以此养人之欲，给人之求。这样就使欲而不穷于物，物亦不屈于欲，两者相持而长，这就是礼的起源。荀子的结论是：“礼者，养也。”同时，我们还可以看到，荀子的“礼”，包含着“法”的内容。这里讲的“度量分界”，就含有“法”的意义。荀子主张一切官吏都要以法度治政，“莫不法度而公”，不可徇私枉法，为此他告诫君主“隆礼至法”，使国家长治久安。

李觏对“礼”的起源和产生同样进行了探讨和说明。于斯可见，李觏与荀子思想的相似、相同之处。李觏说：

夫礼之初，顺人之性欲而之节文者也。人之始生，饥渴存乎内，寒暑交乎外。饥渴寒暑，生民之大患也。食草木之实、鸟兽之内，茹其毛而饮其血，不足以养口腹也。被发衣皮，不足以称肌体也。圣王有作，于是因土地之宜，以殖百谷；因水火之利，以为炮潘烹炙。治其犬豕牛羊及酱酒醴醢，以为饮食；芝麻为布，纁丝为帛，以为衣服。复居槽巢，则有颠坠之忧；冬入营窟，则有阴寒重腿之疾，于是为之栋宇。取材于山，取土于地，以为宫室。手足不能以独成事也，饮食不可以措诸地也，于是范金 102 斫木，或为陶瓦，脂胶丹漆，以为器皿。李觏认为，“礼”是顺应人们的物质欲望要求，解决人的饮食衣服、宫室器皿等而产生的“节文者”，就是调节、满足人们的衣食住行而产生的。人生之初，便有饥而欲食、渴而欲饮、寒而欲衣等生活要求，为了满足并节制人的种种物欲之求，圣王才制定了礼。

从李觏对于礼的产生和起源的具体考察和论述中，我们可以看到，他把“礼”赋予了实在的物质内容，既打破了传统的把礼抽象化的理论教条，又驳斥了佛教的禁欲主义欺骗说教。把礼从抽象的理论玄谈中，归还到实在的物质生活中去，从幻想的神学迷信的天国，还俗到真实的实实在在的人间世界，这在当时有着十分积极的现实意义，并对以后的唯物主义哲学家批判宋明理学家的“存天理、灭人欲”的“天理人欲之辨”，提供了重要的理论根据。李觏的《礼论》理论告诉人们，人们的物质欲望要求，不仅不是过错和恶的表现，而且是合乎人的本性和圣人的礼的规定，并且是“礼之大本”。

李觏同时指出，夫妇、父子、长幼、君臣、上下、师友、宾客、死丧、祭把之礼等，都是根据人性、人情而为之节制、调节，顺乎人欲、人情而产

生的，所以也是“礼之大本”。他说：

夫妇不正，则男女无别；父子不亲，则人无所本；长幼不分，则强弱相犯，于是为之婚姻，以正夫妇。为之左右奉养，以亲父子。为之伯仲叔季，以分长幼。君臣不辨，则事无统；上下不列，则群党争，于是为之朝觐会同，以辨君臣。为之公、卿、大夫、士、庶人，以列上下。人之心不学则惜也，于是为之庠序讲习，以立师友。人之道不接则离也，于是为之宴享苞直，以交宾客。死者人之终也，不可以不厚也，于是为之衣衾棺槨，衰麻哭踊，以奉死丧。神者，人之本也，不可以不事也，于是为之禘尝郊社，山川中雷，以修祭祀。丰杀有等，疏数有度。贵有常奉，贱有常守。贤者不敢过，不肖者不敢不及。此礼之大本也。李觏把“礼”从人的物质生活欲求范围，扩大到社会领域，推广到伦理道德范畴。认为这一切都是“礼之大本”。以至于“事鬼神”，“修祭祀”等，亦是“人之本也”。“礼”在这里既是封建等级制度的反映，又是封建伦理道德观念的体现，更是神学迷信思想的保留。这就使李觏关于“礼”的起源的朴素唯物主义思想失去了光彩。并且涂上了神学唯心主义的油彩。因此，使他陷入了神学唯心主义的迷雾之中。

二、礼的内容和范围

荀子已经扩大了礼的范围，扩充了礼的内容，荀子的“礼”不仅包括“法”的因素，而且囊括天地、日月、四时、山川、河流等自然万物，礼成为自然现象、社会事物、人伦道德的共同准则。他说：

凡礼，始乎税，成乎文，终乎悦校。……天地以合，日月以明，四时以序，星辰以行，江河以流，万物以昌；好恶以节，喜怒以当，以为下则顺，以为上则明，万变不乱，贰之则丧也。礼岂不至矣哉！立隆以为极，而天下莫之能损益也。……故绳者，直之至；衡者，平之至；规矩者，方圆之至；礼者，人道之极也。“礼”无所不包，无所不能，且为万物之极，人道之极，人和万物离开了礼，则发生紊乱，有了礼，则万变不乱，“礼”是完美无缺的，自满自足的，人和万物只能遵循礼，而不能损益礼。这个礼简直成了宇宙的至高无上者。

李觏发展了荀子的这个“礼”的思想，亦把“礼”，视为范围广大、无所不包的极广大、致精微者。他认为，“礼”是包括天地、阴阳、人事的无穷广阔者。所以说：

（或）曰：古之言礼乐者，必穷乎天地阴阳，今吾子之论，何其小也？

曰：天地阴阳者，礼乐之象也，人事者，礼乐之实也。言其象，止于尊大其教；言其实，足以轨范于人。由此出发，李觏认为，“礼”是天地阴阳之根，人道之准，世教之主，治国之策，修身之要，法制之总名，道德之大本，等级制度的体现，神学迷信的保留。所以“礼”的范围极其广大，“礼”的内容极为广泛。

李觏一反历史上儒家学者有关礼、乐、刑、政、仁、义、智、信八者并行的传统说法，而以“礼”为其他条目的根本，其他七者都一本于“礼”。他说：

尝闻之，礼、乐、刑、政，天下之大法也。仁、义、礼、智、信，天下之至行也。八者并用，传之者久矣，而吾子一本于礼，无乃不可乎？

曰：是皆礼也。饮食、衣服、宫室、器皿、夫妇、父子、长幼、君臣、上下、师友、宾客、死丧、祭祀，礼之本也。日乐、日政、日刑，礼之支也。而刑者，又政之属矣。

日仁、日义、日智、日信，礼之别名也。是七者，盖皆礼矣。李觏把“礼”凌驾于乐、刑、政、仁、义、智、信七者之上，不是八者并行并用，而是“礼”为其余七者之本，其余七者都是礼的体现和别名，就这个意义上讲，其余七者亦都是礼。李觏还把饮食、衣服、宫室、器皿、夫妇、父子、长幼、君臣、上下、师友、宾客、死丧、祭祀作为礼之本；乐、刑、政作为礼之支；仁、义、智、信作为礼之别名。三支与礼的关系，如同手足与身体的关系；四名与礼的关系，如同筋骸与身体的关系。礼包括乐、刑、政、仁、义、智、信七者，如同人的身体包括手足筋骸一样。就是说，“礼”为本，为体，其余七者为末，为用。

《荀子·礼论》。

《礼论第六》，《李觏集》卷二，第17—18页。

《礼论第一》，《李觏集》卷二，第5—6页。

从李觏关于“礼”的论述中，我们可以看到，“礼”既包括衣、食、住、行等物质欲求的内容，又包括音乐、政治、法律、道德、知识等上层建筑领域的各个内容，所以“礼”的范围广大、内容丰富。李觏在《礼论》的第二、三、四、五、六篇中，具体地阐明了这个基本思想。

在李觏有关“礼”的一系列解释中，告诉人们，“礼”不是抽象的玄谈天地阴阳之理，更不等同于仁、义、智、信等“无其物”的观念，而是论述人事之实的具体轨范，是“有其物”的存在。他指出，如果把具有真实内容，有实际意义的“礼”抽象化。空洞化，变为玄想空谈的概念，特别是把“礼”神秘化、神圣化，进而洋洋阔论，并以教人，使人耳目惊眩，混沌不清，不知所云，不知所取，这便是一种不能容忍的罪过。因此，李觏反对玄谈无用之礼，而注重礼的实际内容、现实意义。他说：

前世之言教道者众矣，例多阔大，其意洋洋，其文以旧说为陈熟，以虚辞为微妙，出入混沌，上下鬼神，使学者观之耳目惊眩，不知其所取，是亦教人者之罪也。夫仁、义、智、信，岂有其物哉？总乎礼、乐、刑、政而命之，则是仁、义、智、信矣，故止谓之别名也。有仁、义、智、信，然后有法制，法制者，礼、乐、刑、政也。有法制，然后有其物。无其物，则不得以见法制。无法制，则不得以见仁、义、智、信。备其物，正其法，而后仁、义、智、信炳然而章矣。在李觏看来，“礼”是包含实在内容的总概念，是有其物的大范畴，不是空洞无物的小概念。他把“无其物”的仁、义、智、信，看成是“有其物”的“礼”的别名。“有其物”的“礼”，就是法制，而法制就是礼、乐、刑、政。“无其物”的仁、义、智、信之所以存在的根据，则是“有其物”的“礼”。因此，李觏主张以人事实际的礼教人，不能以玄谈妙论骗人。李觏的这些思想，在北宋中期，学风空浮，道学盛行，道学家尚天道而远人事，尚空疏而下务实际的学风笼罩整个社会思想的情况下，无疑具有进步的实践意义，也是他的思想光辉之处。

正因为这样，李觏的《礼论》七篇写成后十五年，章望之专门著文反对他的《礼论》思想，有人持章文来驳斥李觏。章望之指责李觏的《礼论》是“好怪”之说，是“率天下之人为礼不求诸内，而竟诸外，人之内不充而惟外之饰焉，终亦必乱而已矣。亦犹《老子》之言‘礼者，忠信之薄’。盖不知礼之本，徒以节制文章，献酬揖让，登降附仰之繁而罪之也。”章望之以为，李觏的《礼论》是教天下人不求诸内，而求诸外，即不求之于主观动机，而务求客观实际。章望之是以唯心主义观点来反对李觏的唯物主义思想的。对于章望之的无理指责，李觏写了《礼论后语》，据理驳斥了章望之的错误思想。

李觏指出，章望之对他的指责是毫无道理、没有根据的，因而是站不住脚的。这纯粹是蒙着眼睛，捂着耳朵，有眼不看，有耳不听的胡说。李觏认为，“礼”是内外一贯，表里如一的。他驳斥章望之道：我的“礼论”观点，何曾教人认为‘礼不求诸内，而竟诸外邪？岂尝以节制文章之类为礼之实邪？章子有耳目不至乎此也。’天下人没有误解、歪曲我的“礼论”观点，只

《礼论第六》，《李觏集》卷二，第18页。

《礼论第五》，《李觏集》卷二，第16页。

《礼论后语》卷二，《李觏集》卷二，第24页。

《礼论后语》卷二，《李觏集》卷二，第24页。

有你章望之才是有目不识、有耳不闻、有意歪曲，才以我的“礼论”为“好怪”之论，真是岂有此理。李觏继续驳斥道：

夫章子以仁、义、礼、智、信为内，犹饥而求食，渴而求饮，饮食非自外来也，发于吾心而已矣。礼、乐、刑、政为外，犹冠弁之在首，衣裳之在身，必使正之耳，衣冠非自内出也。

呜呼！章子之惑甚矣！夫有诸内者必出于外，有诸外者必由于内。孰谓礼、乐、刑、政之大，不发于心而伪饰云乎？且谓衣冠非自内出，则寒而被之葛，热而被之裘可乎？夏则求轻，冬则求暖，固出于吾心，与饥渴之求饮食一也。而章子异之，不己惑乎？故天下之善，无非内者也。圣人会其仁、义、智、信而为法制，固由于内也。贤入学法制以求仁、义，亦内也。李觏以他的朴素的唯物主义辩证法思想，阐明了“礼论”观点，驳斥了章望之对他的指责。李觏指出，章望之以仁、义、礼、智、信为内，以礼、乐、刑、政为外，这是自相矛盾，也是理论上的迷惑不清，这种说法如同饥而欲食，渴而欲饮，寒而欲衣，是发自内心而为内者；当吃饱了，喝足了，穿暖了，便是出自外物而为外者。这种割裂内外的做法，显然是一种迷惑之论。在李觏看来，“礼”没有什么内外之分，它是根源于人的物质欲望需求产生的，是合乎人性，顺乎人情而制定的，是人的性情欲望所必需而形成的。性寓于内，礼呈于外，“有诸内者必出于外，有诸外者必由于内”，因此是内外一致，表里一贯，不可分离，不容割裂。这就是礼、乐、刑、政等存在和表现的根据。所以说：“性畜于内，法行于外，虽有其性，不以为法，则暧昧而不章。”李觏针对当时的学风、政风之弊，极力反对玄谈空言道德性命，不讲实事实功，以及妄分内外，重内轻外，主内遗外的唯心主义观点，强调内外一贯，表里如一，言行一致的思想，这是有现实意义的。

我们知道，关于内与外之争，是北宋中期学术思想界，引申而及之政治界斗争的一个重要问题。继李觏与章望之的争论之后，王安石与司马光、程颢、程颐等人围绕这个问题，也展开了激烈的论争。

王安石所代表的革新派主张，要努力发挥人的主观能动性，积极进取，进行变法改革，求新图强，兴利除弊，振兴国家，富国强兵，以求改变“积贫积弱”的颓势。因此，他们反对老于消极无为的思想主张。王安石说：

道有本有末。本者，万物之所以生也；末者，万物之所以成也。本者，出之自然，故不假乎人力而万物以生也；末者，涉乎形器，故待人力而后万物以成也。夫其不假人力而万物以生，则是圣人可以无言也、无为也；至乎有待于人力而万物以成，则是圣人之所以不能无言也、无为也。故昔圣人之在上而以万物为己任者，必制四术焉。四术者，礼、乐、刑、政是也，所以成万物者也。……老子者，独不然，以为涉乎形器者皆不足言也、不足为也，故抵去礼、乐、刑、政而唯道之称焉。是不察于理而务高之过矣。夫道之自然者，又何预乎？唯其涉乎形器，是以必待于人之言也、人之为也。王安石所讲的“本”就是“天”、“天道”、“自然”；“末”是指人力的制作、创造。他认为，天道是无言、无为的，即天道自然无为；人道则是有言、有

《礼论后语》，《李觏集》卷二，第24—25页。

《礼论第四》，《李觏集》卷二，第11页。

《王文公文集》卷二十七《老子》。

为的。古代圣人就是依据人道有言有为的思想，而制作了礼、乐、刑、政“四术”，这是为了“成万物”。而老子却说什么“道”是要废除礼、乐、刑、政的。在王安石看来，老子这种强本弃末，显然是把本与末、天与人混为一谈，去掉了末，本也就无意义了。其实质是不察于理的好高骛远之论，亦是消极无为之根。因此，王安石反对老子的消极无为之论，把“本”与“末”区别开来，要人们积极努力，以人力治末而成就万物，这就为其变法革新提供了理论根据。

司马光、程颢、程颐等所代表的保守派，与王安石等革新派恰恰相反。他们以老子的守本弃末、消极无为的思想为理论根据，作为反对王安石变法的思想武器。司马光说：

老子曰：“天下神器，不可为也，为者败之，执者失之。”又曰：“我无为而民自化，我好静而民自正，我无事而民自富，我无欲而民自朴。”又曰：“治大国若烹小鲜。”今介甫为政，尽变更祖宗旧法，先者后之，上者下之，右者左之，成者毁之，弃者取之，矻矻焉穷日力继之以夜，而不得息。使上自朝廷，下及田野，内起京师，外周四海，士吏兵农，工商僧道，无一人得袭故而守常者，纷纷扰扰，莫安其居。此岂老氏之志乎？

程颢、程颐兄弟，对王安石的革新思想主张，亦是极力反对。他们认为，王安石的“新学”，是当时的一大祸害，甚至比佛学还要坏。他们说：

然在今日，释氏却未消理会，大患者却是介甫之学。……如今日，却要整顿介甫之学，坏了后生学者。程颢多次当着宋神宗的面攻击“王安石之学不是”。说什么“王安石博学多闻则有之，守约则未也。”司马光和程氏兄弟一派之所以极力反对王安石及其思想，就在于他要死死抱住那个人所不能干涉、无能为力的“道之本”，主张消极无为，率由旧章，认为只有这样才是符合祖宗之法。如果人们去研究“万物之所以成”的“道之末”，积极有为，就是违反了祖宗之法。他们所说的“道之本”，就是指人的主观精神，道德修养，即所谓“内”；他们所反对的“道之末”，就是指外界的客观事物以及人们对具体事物的研究、制作和革新，即所谓“外”。在他们看来，人们研究客观事物，制作和革新具体事物是“玩物丧志”，而不是圣人之学，因此他们主张求于内，不必求于外。程颐说：

学也者，使人求于内也。不求于内而求于外，非圣人之学也。何谓不求于内而求于外？以文为主者是也。学也者，使人求于本也。不求于本而求于末，非圣人之学也。何谓不求于本而求于末？考详略，采同异者是也。是二者皆无益于身，君子弗学。可见“本”与“末”、“内”与“外”、“无为”与“有为”是相应的范畴。所谓“本”、“内”就是指“心”而言，所谓“末”、“外”就是指“物”而言。他们主张“求于内”、“求于本”，就是要加强内心修养，从主观内省下功夫，不必求之于外物。因此，他们反对分析研究事物，综合考察事物，认为这样做既不利于身心，又无益于家国。司马光明确提出“治心”的主张，

《温国文正司马公文集》卷六十《与王介甫书》。

《河南程氏遗书》卷二上。

《河南程氏遗书》卷二上。

《河南程氏遗书》卷二十五。

认为只有这样才算是抓住了根本，才是圣人君子之学。他说：

迂叟曰：学者所以求治心也，学虽多而心不治，安以学为？

迂叟曰：小人治迹，君子治心。公明者，心也；功状者，迹也。司马光、程颖。

程颐认为，人们不必研究礼、乐、刑、政和自然界的客观事物，只要向内心寻求，反省体验，就是抓住了“道之本”，这样一切问题都可以解决了。因此，不需要向外寻求，分析研究具体事物，去求那个“道之末”，这才是圣人、君子之学。

由此可见，李靓与章望之，王安石与司马光、程颖、程颐等围绕着“内”与“外”、“本”与“末”之争，实质是唯物主义与唯心主义、改革派与保守派之争。

《温国文正司马公文集》卷七十四《迂书·学要》。

《温国文正司马公文集》卷七十四《迂书·治心》。

《资治通鉴》卷七十三。

三、礼的实质和作用

荀子认为，“礼”的实质和作用在于“分之”，即分别人和各物事物的等级差别。所以说：“易谓别？曰：贵贱有等，长幼有差，贫富轻重皆有称者也。”李觏继承和发展了荀子的这个思想，并作了具体的论证。

李觏认为，由于礼根源于人性，而人性分为三品，所以礼也有其分别性、差别性。等级性。礼有夫妇、父子、长幼之别，君臣、上下之差，圣贤、智愚之分。他说：

定君臣，别男女，序长幼，兴廉让，立谏争，设选举，正刑法，为衣食，起宫室，具器皿，异亲疏，次上下，列官府，纪文书，筑城郭，治军旅，亲师傅，广学问，为号令，律式禄，位班次，车马服御，官守民业，言而必中，行而必果者，谓之非礼可乎？……

总而言之，又皆礼矣。“礼”不仅具有广泛性，而且具有差别性、品级性、规定性，对不同的人 and 事，有不同的规定。要求。人人都按照“礼”的规范行事，则天下就大治了，君之职是主政令，必生杀；臣之职是守职事，死干戈；男女有别，不得相乱；长幼有序，不得相凌及其他等等，都是“礼”的表现，故不得违礼，违礼则乱。

李觏认为，“礼”差别性是根据人性的品级性所制定的，就是说人性的不同等级是制定礼的不同差别的理论根据。李觏说：

圣人者，根诸性者也。贤人者，学礼而后能者也。圣人率其仁、义、智、信之性，会而为礼，礼成而后仁、义、智、信可见矣。仁、义、智、信者，圣人之性也。……礼既行，虽愚者，必知之曰：此仁也，此义也，此智也，此信也。贤人旨，知乎仁、义、智、信之美而学礼以求之者也。礼得而后仁、义、智、信亦可见矣。圣与贤，其终一也。

始之所以异者，性与学之谓也。在李觏看来，圣人的“礼”是根源于先天的本性而具有的。圣人的任务是把仁、义、智、信四者会合起来而成为礼，有了礼其余四者就自然显现出来。因此，圣人不用学习就具备了礼，故圣人能据此而制定各种法制和道德规范。贤人则是知道仁、义、智、信为美德而学习以后才得到了礼，有了礼之后，才具有仁、义、智、信、圣人与贤人，对于礼的获得，虽然开始不同，而最终的结果却是一样的，即都具有或得到了礼。差别在于性具与学知的不同。虽然有此不同，但是结局部获得了礼，所以他们才是圣人、贤人。

李觏进一步指出，由于人的智愚不同，而分为“生而知之”，“学而知之”，“困而知之”等不同差别，这些人经过圣贤的教化，还算是能知之、得之者。对于那些下愚之人来说，却是永远学不到、得不到礼的。所以说：“下愚虽学，弗得之矣。”李觏的“礼论”，从各方面具体说明了“礼”的等级性、差别性，这便是其“礼论”的实质所在。我们说，李觏虽然反对“礼”有内外之差，强调内外一贯，却主张“礼”有等级之差，强调品级不同。而具有这两种属性的“礼”，则能贯穿一切，适用一切。这就是：“夫礼，天

《荀子·礼论》

《礼论第三》，《李觏集》卷二，第10—11页。

《礼论第四》，《李觏集》卷二，第11页。

《礼论后语》，《李觏集》卷二，第25页。

之经也，地之义也，民之行也。天地之经，而民实则之。”天经、地义、民行，广大无穷，不可改变，只能遵行。

李觏之所以如此强调“礼”的作用，抬高“礼”的地位，就在于他为庶族地主阶级和广大劳苦农民避免大地主和大官僚兼并土地之害而抗争。他指出，大地主和大官僚兼并中小地主和农民土地是“非礼”不仁的行为。因此，他批驳了“礼不下庶人”的传统说法，指斥这个说法是“述《曲礼》者之妄”，从而提出“庶人丧祭皆有礼”的观点。他说：

礼者，生民之大也。……圣人之所以作，贤者之所以述，天子之所以正天下，诸侯之所以治其国，卿大夫士之所以守其位，庶人之所以保其生，无一物而不以礼也。穷天地，亘万世，不可须突而去也。或曰：《曲礼》谓“礼不下庶人”，而君子及之，何哉？曰：予所言者，道也。道者，无不备，无不至也。彼所言者，货财而已耳。谓人贫富不均，不可一以齐之焉。然而《王制》曰：“庶人县封，葬不为而止，不封不树，丧不贰事。”此亦庶人之丧礼也。庶人春荐韭，夏荐麦，秋荐黍，冬荐稻。韭以卵，麦以鱼，黍以豚，稻以雁，此亦庶人之祭礼也。既庶人丧祭皆有其礼，而谓“礼不下庶人”者，抑述《曲礼》者之妄也。李觏提出“礼”是“生民之礼”，“生民之大”，庶人以“礼”“保其生”，“庶人丧祭皆有礼”的思想，驳斥了“礼不下庶人”的传统思想之妄。他用具体事实说明了庶人亦有礼的观点，这在当时是一种大胆的见解。

我们还必须看到，李觏提出的“礼者，为而节之之谓也。”这里的“节”字，讲的是节制有度，权衡度量，合理适度，反对无节无度，挥霍无度，没有法度。按照这个“节”字的要求，根据“礼”的规定，要求统治阶级要在政治、经济、法律、道德、军事等方面，都按“礼”的规定行事，并以礼的标准对他们的行为进行衡量，加以限制，不使他们非礼无法。诸如：政治上的政令不严，赏罚不当，官无其守，事无其程，“如此，则何以见其政哉？”

经济上的井田贡赋不兴，食货不聚，“夺其常产，废其农时，重其赋税，以至饥寒憔悴，而时赐米制以为哀人之困，如此则何以见其礼？”法律上的“铁钺无其准，刀锯无其平”，“轻无其等，重无其常，用之无其地，决之无其时”，“如此，则何以见刑哉！”道德上的“背其君亲，疏其兄弟”，“连结私党”，“谄谀机巧。”军事上的“军旅不制”，“甲冑五兵不成。”如此等等，都是违礼行为。对此，李觏都予以反对、痛斥。

李觏的“礼论”，贯穿于他的整个思想体系的各方面，他从不同侧面、各个角度，具体分析、全面论述了“礼”的意义、作用，旨在医国、救弊、益民。

《礼论后语》，《李觏集》卷二，第25页。

《礼论第六》，《李觏集》卷二，第19—20页。

《礼论第二》，《李觏集》卷二，第8页。

《礼论第二》，《李觏集》卷二，第9页。

《礼论第四》，《李觏集》卷二，第12页。

《礼论第二》，《李觏集》卷二，第9页。

《礼论第四》，《李觏集》卷二，第12页。

《礼论第二》，《李觏集》卷二，第9页。

第六章 性三品论

人性问题，一直是中国历代的哲学家、思想家、教育家所极为重视的一个重大问题。其所以如此，就在于人性论是人生哲学、伦理道德、政治主张的理论基础。

人性是指人的本质属性而言。研究、探索人性，旨在揭示人的本性、本质，说明人应当如何生活才算是幸福、愉快、有价值、有意义，告诉人们只有按照人的本性有规律、有秩序、有道德、有理想的生活，为善去恶，变恶为善，人的生活才有意义，人的生命才有价值，最终实现人生的理想、目的。

人性理论是中国哲学思想发展史中的一个源远流长，绵延不断，思想纷繁，内容丰富，底蕴深刻的重大问题。

在中国充满哲人智慧的思想发展史的长廊中，我们可以看到，各个历史时期，各个不同学术派别的哲学家，都对人性问题进行了艰苦的探究，提出了自己的观点，申明了自己的根据，展开了激烈的论争。各家各派的思想学说，都在对

立中互相融合，在斗争中求得发展，既批评对方的缺点，又吸取对方的长处，既互争雄长，又共同前进，这就使中国古代的人性理论，诸家蜂起，思想纷呈，博大精深。

人性在中国古代哲学家的思想观念中，是一个多义性的范畴。有的是指人的自然资质，属性，生而具有，不学而能的本能欲望；有的是指人优于、灵长于禽兽的意识活动、道德属性、理性能力；有的是指人赖以形成生命，体现天命、天理的根本属性和成圣、成佛的主要根据；有的是指人的主观精神、宇宙本体；有的是指人的后天学习、环境培养而形成的品格，等等。

因此，中国的哲学家从各个方面、不同角度、全方位、多层次来探讨、论证人性问题。有的主张性善论，有的主张性恶论，有的主张性无善恶论，有的主张性善恶混论，有的主张性三品论，有的主张性善情恶论，有的主张人性二元论，等等。尽管说法不同，观点各异，但都是围绕着“善”与“恶”这个中心问题而展开人性思想论述的。

从先秦至汉唐的哲学思想发展史中可见，有关人性的主要观点，哲学家们都基本上提出来了，并作了具体的论证。与人性问题紧密相关的道德论、义利观，亦有详细的论证。

李觏在唯物主义宇宙观的基础上，总结和吸取了前人的思想材料和理论成果，从而说明了自己的人性理和道德观点。

一、性三品论的诸家言

在围绕人性“善”与“恶”的探讨、争论中，李觏的思想先行者们提出了种种见解。诸如：孔子的性相近、习相远

论；孟子的性善论；告了的性无善恶论；世硕的性有善恶论；荀子的性恶论；董仲舒的性三品论；扬雄的善恶混论等等。

李觏对于这些人性观点，经过长期考察沉思、分析比较以后，他同意性三品论，并提出“性之三品，而人之类五”的人性学说。为了揭示李觏人性学说的思想渊源，我们在这里对李觏之前主张性三品论的各家思想，作个简要追踪分析。

性三品论的最早发端则是孔子的“中人以上，可以语上也；中人以下，不可以语上也”和“惟上智与下愚不移。”孔子把人分为：中人以上、中人、中人以下或上智、中等、下愚，即人分为上、中、下三等。孔子虽然未明确地从人性上把人分为三等，但是把人分为上、中、下，这就为其后继者提供了思想前提，留下了发挥的余地。故后世儒家学者便提出和论证了上、中、下三品的性三品论。

贾谊根据人的材性、素质等不同，发挥了孔子的人分为三等的思想，把人主分为上、中、下三个不同等级。他说：

窃闻之曰：有上主者，有中主者，有下主者。上主者，可引而上，不可引而下；下主者，可以引而下，不可引而上；中主者，可以引而上，可以引而下。……故材性乃上主也，贤人必合，而不肖人必离，国家必治，无可忧者也。若材性下主也，邪人必合，贤止必远，坐而须亡耳，又不可胜忧矣。故其可忧者，唯中主尔，又似练丝，染之蓝则青，染之缁则黑，得善佐则存，无善佐则亡，此其不可不忧者耳。所谓“材性”，即先天的自然质性、素质。由于人主的材性不同，而分为上主、中主、下主。上主只能引导为上，不可引导为下；下主只能引导为下，不可引导为上；中主则可以引导其为上或为下。其实真正可引者，只有中主，这种引如同练丝，染之蓝则青，染之缁则黑。中主得善人辅佐则国家存治，得恶人辅佐则国家危亡。所以对中主往哪里引，则是很重要的。至于上主只能上，不可忧；下主必然亡，忧亦无用。如此说来，只有中主可忧。贾谊的材性分三等，上下不可互引、变化的思想，与孔子的“上智下愚不移”是一脉相承的，又是董仲舒性三品论的思想前导。

董仲舒认为，人性受之于天命，这种受之于天命之性，既有善的因素，又有恶的因素，人“有善善恶恶之性”。由此出发，他根据孔子的“中人以上”和“中人以下”的思想，而提出了性三品论，并作了具体说明。

董仲舒把人性分为三种：一是情欲很少，不教自善的“圣人之性”；二是情欲很多，教也不能为善的“斗筭之性”，三是有情欲，而可以为善亦可以为恶的“中民之性”。他说：

《论语·雍也》。

《论语·阳货》。

《贾子新书》卷五《连语》。

《春秋繁露》卷一《玉杯》。

名性不以上，不以下，以其中名之。——圣人之性，不可以名性。斗筭之性，又不可以名性。名性者，中民之性。中民之性，如茧如卵，卵待复二十日而后能为雏，茧待缣以涑汤而后能为丝，性待渐于教训而后能为善。善，教诲之所然也，非质朴之所能至也。

董仲舒虽然没有明确标出人性为上、中、下三品，但他却标出“名性”：“下以上、不以下、以其中名之”和“圣人之性”、“中民之性”、“斗筭之性”，这即是上、中、下的性三品之义。董仲舒按照他的“质朴之谓性”的界说，认为只有可善可恶的“中民之性”，才可以说是性。因为只有“中民之性”，才具有善与恶的资质、因素，经过圣王的教化，才可以为善。而纯善的“圣人之性”和纯恶的“斗筭之性”，都不可以叫做性。据此，董仲舒认为，性善、性恶之论，都是不足称的，只有善善恶恶才足以称为性。

王充在《论衡·本性》篇中，对先秦以来各家的人性理论，进行了总结。他对孟子的性善论，荀子的性恶论，都不赞同，认为他们的说法，“虽有所缘”，但“未为得实”；而董仲舒之言，亦“未能得实”。王充同意世硕的人性有善有恶论。世硕主张“人性有善有恶，举人之善性，养而致之则善长；性恶，养而致之则恶长。”这是说，人性含有善恶，养善而善，养恶而恶。由此出发，王充提出了自己的性三品论。他说：

自孟子以下至刘子政，鸿儒博生，闻见多矣。然而论情性，竟无定是。唯世硕、公孙尼子之徒颇得其正。由此言之，事易知，道难论也。……实者，八性有善有恶，犹人才有高有下也。高不可下，下不可高。谓性无善恶，是谓人才无高下也。……九州田土之性，善恶不均。故有黄、赤、黑之别，上、中、下之差。……余固以孟轲言人性善者，中人以上者也；孙卿言人性恶旨，中人以下者也；扬雄言人性善恶混者，中人也。王充

明确地将人性分为上、中、上或善、善恶混、恶三品。他认为，孟子讲人件善，是指中人以上者；荀子讲人性恶，是指中人以下者；扬雄讲人性善恶混，是指中人。王充是中国哲学上最早明确提出性三品论的哲学家。

荀悦认为，由于人性有善有恶，所以人性分为三品。他说：“或问：天命人事。曰：有三品焉，上下不移，其中则人事存焉尔。”天命和人事的关系相当，天命有三品，人性亦有三品。上等和下等都是不可改变的，只有中等者才是天命与人事关系最密切者。荀悦还把三品各再分为三品，这样就有了九品，九品中“上智与下愚不移”者，都是极少数。由此，他主张对大多数中品者要施行教化，对极少数不移者，只要不放过教化，亦可以有“微移者”，最终都可以教育成善。所以说：

或曰：善恶皆性也，则法教何施？曰：性虽善，待教而成；性虽恶，待法而消。唯上智与下愚不移，其次善恶交争，于是教扶其善，法抑其恶。得施之九品。从教者半，畏刑者四分之三，其不移大数，九分之一也。一分之中，又有微移者矣。然则法教之于化民也，几尽之矣。人性共分为九品，从教者有一半，畏刑者四分之三，只有九分之一者不移，这一分之不移者，只要很好地教育，亦有一部分微移者。由此说来，教育和法制会使几乎所有的人由恶变善。因此，荀悦强

《春秋繁露》卷十《实性》。

《论衡·本性》。

《申鉴·杂言下》。

《申鉴·杂言下》。

调法教。性善待教而成，性恶待法而消。这便是荀悦的性三品论的旨意。

韩愈对性三品论进行了总结、去取、补充和发展，完善了性三品论，并作了具体的论证，同时说明了性与情的关系。他说：

性也者，与生俱生也；情也者，接于物而生也。性之品有三，而其所以为性者五；情之品有三，而其所以为情者七，日何也？曰：性之品有上、中、下三。上焉者，善焉而已矣；中焉者，可导而上下也；下焉者，恶焉而已矣。其所以为性者五：曰仁，曰礼，曰信，曰义，曰智。上焉者之于五也，主于一而行于四。中焉者之于五也，一不少有焉，则少反焉，其于四也混。下焉者之于五也，反于一而悖于四。性之于情，视其品。情之品有上、中、下三，其所以为情者七：曰喜，曰怒，曰哀，曰惧，曰爱，曰恶，曰欲。上焉者之于七也，动而处其中。中焉者之于七也，有所甚，有所亡，然而求合其中者也。

下焉者之于七也，亡与甚，直情而行者也。情之于性，视其品。在韩愈看来，“性”是与生俱来的，生来就具备的；“情”是接触外物而产生的。人性分为上、中、下三品。上品之性是纯粹至善的，中品之性是有善有恶的，下品之性是纯粹至恶的。其所以划分为上、中、下三个不同等级，就在于是否具有仁、义、礼、智、信这五种道德。上等人生来本性中就具有这五种道德，所以是善的；中等人生来本性中对于这五种道德就有所欠缺，所以是有善有恶的；下等人生来本性中就不具有这五种道德，所以是恶的。韩愈认为，孟子的性善论，荀子的性恶论，扬雄的性善恶混论，都是指中品性说的，并没有包括上品之性和下品之性，因而都有其欠缺之处，都是得其一而遗其二。他说：“夫始善而进恶，与始恶而进善，与始也混而今也善恶，皆举其中而遗其上下者也，得其一而失其二者也。”就是说，只有性三品论，才是全面的、完善的人性理论，才可以正确地解决人性善与恶的问题。因此，韩愈力主人性三品论。

韩愈把人性看成是人与生俱来的先天本性，人性中所具有的仁、义、礼、智、信这五种道德，同样是先天具有的，这五种道德的不同差异也是先天具有的，所以先天具有的上、下两个品级不同的人性，是永远不可改变的。他以孔子的“惟上智与下愚不移”的先验论为根据，证明上品之善性与下品之恶性，是不可改变的。

韩愈在人性三品论的基础上，为了进一步论证人性三品论，同时提出了情三品论。他认为，人不仅有性，而且有情，与性三品相对应，情也有三品。情的内容是：喜、怒、哀、惧、爱、恶、欲。“性之于情，视其品”，同样“情之于性，视其品”。情之上、中、下三品与性之上、中、下三品分别对应。上品之性其发必为上品之情；中品之性其发必为中品之情；下品之性其发必为下品之情。上品之情的发动都合乎中道原则；中品之情的发动则有所过或不及，有部分合乎中道原则；下品之情的发动则不合乎中道原则，是“直情而行”了。韩愈的性、情三品论。旨在说明“上者可教，而下者可制。”是为封建等级制度的品级性作理论说明的。

《昌黎先生集》《原性》。

《昌黎先生集》《原性》。

《吕黎先生集·原性》。

二、性之三品的人性论

李觏对先秦以来的人性理论，加以分析比较后，同意性三品论，并提出“性之三品，而入之类五”的人性学说。

李觏的人性论，与他的宇宙观有密切关系。他认为，人由阴阳二气相会合而生，阴阳二气的动静、往来、激荡而化主人，有了人便有了人性，阴阳二气是自然的，而人性是得自“天命”的，即天之自然所命。李觏说：

命者天之所以使民为善也，性者人之所以明于善也。观其善则见人之性，见其性则知天之命。……董仲舒曰：“天令之谓命，命非圣人不行；质朴之谓性，性非教化不成。”

人受命于天，固超然异于群生。……然则本乎天谓之命，在乎人谓之性，非圣人则命不行，非教化则性不成。李觏以他的朴素唯物主义自然观来解释人性，认为人性是来自天命，是天命的表现。天命是善的，所以观天命之善，则见人性为善，见人性则知天命。他引述董仲舒的天命论，加以说明。按李觏的人禀气而生，生而有性的观点，应当说人性是指人的自然属性；然而人毕竟是社会的人，不同于自然物，“超越异于群生”，而具有人的特殊本性，李觏无法回答这个矛盾，只好求助于天，依据董仲舒的天命论予以回答，即“人受命于天”，正因为如此，人才优异于群生。在这里李觏引董仲舒为同调，而使自己在人性领域陷入了窘境。

人性是受命于天的，那么这种受命于天的人性，究竟是善，还是恶呢？李觏对人性善恶之论、之争作以比较之后，而赞同性三品论。他说：

古之言性者四：孟子谓之皆善，荀卿谓之皆恶，扬雄谓之善恶混，韩退之谓性之品

三：上焉者善也，中焉者善恶混也，下焉者恶而已矣。今观退之之辩，诚为得也，孟子

岂能专之？在诸家的人性理论中，李觏只同意韩愈的性三品论，同时

把人分为五类。为什么这样划分呢？根据是什么呢，李觏认为，人性是“天之命”、“畜于内”的，“圣人者，根诸性者也。贤人者，学礼而后能者也。”而下愚者，是不识性者也。圣人之性先天就是善的，由于圣人具有这种先天的善性，所以能“率其仁、义、智、信之性，会而为礼，礼成而后仁、义、智、信可见矣。仁、义、智、信者，圣人之性也。”因为圣人先天具有仁、义、礼、智、信之性、善德，所以圣人天生具有本然善性。贤人之性是中性，是学习礼而后知仁、义、智、信之美德而得到的，这种中性即是扬雄所说的“善恶混”之性。人性之品级有三：上智、中人、下愚。上智是不学而能的圣人；下愚是学而不能的蠢人；中人则分为学而成为贤人，与上智同的人，学而后还迷惑不清，失其本者的中人，兀然不学的固陋、愚蠢的下人。据此，李觏把人性分为三品，而人却分为五类，这就是李觏人性学说的要旨。他说：

贤人之性，中也。扬雄所谓“善恶混”者也。安有仁、义、智、信哉？性之品有三：

上智，不学而自能者，圣人也。下愚，虽学而不能者也，具人之体而已矣。中人者，又

可以为三焉：学而得其本者，为贤人，与上智同。学而失其本者，为迷惑，守于中人而

《删定易图序论·论六》，《李觏集》卷四，第66页。

《礼论第六》，《李觏集》卷二，第18页。

《礼论第四》，《李觏集》卷二，第11页。

已矣。兀然而不学者，为固陋，与下愚同。是则性之三品，而入之类五也。

李觏把人性分为上、中、下三品，把人分为圣人、贤人、中人、同于下愚之人、下愚之人五类。而人性是“畜于内”、“生于内”、“天之命”的。圣人之性是至善不变、先天具有的上品之性；下愚者之性是至恶不变的下品之性；只有中人之性是善恶混的可变之性，即经过圣人的教化，而使中品之性发生不同变化。就是说，上智不用学，下愚不能学，中人才可学。李觏关于人性品级的划分、善恶来源的说明，都是先验性的，没有科学理论根据的，因而是错误的，这是李觏的时代所不可避免的理论失误。

三、教化成善的道德说

李觏在其人性理论的基础上，提出了教化成善的道德说。

李觏强调教化的作用，但教化的对象是指中人说的。因为在李觏看来，圣人受命于天，先天本性自善，不用教化；愚人固陋，学而不能，教化无用；中人方可教之变恶为善，促其成就善性，培养强化善德。李觏针对中人的三种不同情况的变化，主张实施教化，以成就人的美行善德。所以李觏的人性论是其道德说的理论基础。

李觏认为，圣人的伦理道德观念、规范——仁、义、智、信，都根源于人性，由这四种根源于人性的善德，会合而成为礼，礼是“圣人之法制”，“礼得而后仁、义、智、信可见”。由于礼根源于性，性有三品，所以礼亦有等级性、差别性。仁、义、智、信是“圣人之性”，只有圣人具有这些善性、美德；圣人以此善性、美德教育中等的贤人，而使贤人亦具有这些善性、美德，这是圣人之职、之德。由此出发，李觏强调教化在成善中的作用。

李觏断定，人不受教育则不会变善，不善就会为恶犯罪，犯罪就会灾其亲友，毁其宗祀，坏其家门，这是其自己不学习和家庭、社会不教化所造成的恶果。国君治国安民之策，除了以“饮之、食之、治之、令之”而外，还必须“教之”，实行“教化”。明君贤主推恩于群臣、百姓的首要措施是教比成善。李觏认识到教化成善比以刑惩恶、去恶的作用大得多。如果教比不当而使人变恶遭刑受惩，这样的结果是刑不足以胜其恶；如果教化得当而使人变善免刑，这如用良药给人治病使人健康。因此，国君治国、任人、安民，不能只顾眼前，不看长远，只授以官，不施以教，只顾施刑，不求移风，这样做眼前看是大幸，长远看是大祸。只有施以教化之后，再用之、任之，不仅可以使人变善，敦厚民风，移风易俗，聚集贤才，而且可以得贤臣、利国家、益万民。据此，李觏十分注意教化之道的的问题。他说：

立人以善，成善以教。教而不善邪，是尧、舜之民，鄙夫矣；不教而善邪，是桀、纣之民，可封矣。移风俗，敛贤才，未有不由此道也。故大司徒“以乡三物教万民而宾兴之……。”教人成善，养善去恶，这既可以使国家得到忠贤之才，淳风化俗，又可以“使民父子亲，夫妇和，宗族和睦，乡党相信，财不以争，力不以斗，肃肃雍雍，相从于礼让之地”。相反，则“使民父子不亲，夫妇不和，宗族不睦，乡党不信，财则必争，力则必斗，呼天扣心，相从于刑戮之场。”“此周所以长世，而秦所以不祀也”。两相对照比较，孰好孰坏，孰安孰危，真是泾渭分明，是非可见。

既然教育如此重要，就必须加强教育，而教育的主要场所是学校，所以要建立学校，以学校教育为先，才是促民为善的大道、正路。否则，教法不行，无人可师，无道可学，是不可能使人变善的，这便是邪门、歪道。李觏说：

大哉！先王之所以驱民而纳之于善也，教以开其前，如得大路，终日行而弗迷失。刑以策其后，使不敢反顾，而况宾兴以劝之哉！养天性，灭人欲，家可使得孝子，国可

《周礼致太平论·教道第一》，《李觏集》卷十三，第111页。

《安民策第一》，《李觏集》卷十八，第169页。

使得忠臣矣。学校不立，教法不行，人莫知何人可师，道莫知何道可学。耳何以为正声？目何以为正色？口何以为正言？身何以为止行？明者幸而得之，昧者不幸而失之。将欲求腹心于中林，访忠信于十室，不易得矣。学校教人以正道直行，伦理道德，教育为先，刑法于后，经过教育陶冶和律令警诫，使人懂得“为臣死忠，为子死孝”的道理，如此家可以得孝子，国可以得忠臣，这就是先王立教之旨。因此，要立学校、明教道。

李觏认为，除了要建立学校，明确教道外，还要慎择教师。他深知教师在教育中的主导作用和重要地位，所以注重发挥教师的作用。作为一个教师必须是贤才，具有优良品德。要慎重选择良师，以能者为师。一个真正的良师，虽然不居人君之位，但是，必具人君之德。只有贤才、良师，才能培养出真才、贤者。这就是“择师不可不慎”的原因。所以说：

善之本在教，教之本在师。师者，所以制民命，其可以非人哉？古者家有塾，党有痒，术有序，国有学，为民立师也。学校废，师不命于上，而学者自择焉。识不至，择不精，是能言之类莫不可师也。然则父儒而子墨，朝华而暮戎，不足怪矣。李觏把教师视为教育之本，主张选择品行端正、学识渊博的人为教师，而不要那些能言善辩、花言巧语之人为师，只有这样，才能培养出为国为民、持身立节的有用之才。李觏关于兴学校的重要，教育的作用，择师的必要等一系列教育见解，思想主张，无疑是合理而可取的，在当今仍有其一定的价值。

但是，我们必须看到，李觏的教育目的是为了维护封建等级秩序和统治利益。他所说的教道是指封建伦理纲常名教。他认为，“礼”是分等级的，并且是万古不变的。体现“礼”的人，也是按等级名位、高低贵贱而划分的，亦同样是不可改变的。在李觏看来，“名位不立，贵贱不分”和“名位既立，贵贱既分”的结果是一样的，同样是“乱而已矣”。原因是前者“统不一”，后者是“欲而争”。因此，李觏主张政令要统一于君主，在这个前提下，再明确名位高低，贵贱之别，这样就可以使人人都不为利欲而相争斗，君主就可以永远统治下去了。君主之所以为君主，就在于其“主政令，必生杀”，使人“不得不从”。人臣之所以为人臣，就在于其“守职事，死干戈”，使天下“不得少变”，等等，这些都是仁、义、智、信之道，是“固守而下变者也。”李觏的这些道德律令，都是为封建统治制度立论的。

在李觏的思想观念中，上下、尊卑、长幼、男女等分别及地位之差都是非常严格的。他认为，“男女有别，不得相乱”，“长幼有序，不得相陵”等，同样是“固守而不变者也。”即使二人同居一室，也必须使幼者服从长者，并以此推及到千百万人，人人都做到尊人之长以及吾长，养人之老以及吾老。使人人都知道长幼之序，轻重之别。这样那些不孝不悌者就像禽兽一样不成其为人了。他还说：“妇人，从人者也。”妇人就是要服从丈夫，正因为服从丈夫，所以才尊贵，否则就不成其为妇人了。如果妇人不服从丈夫，社会风化就发生混乱，王化之道也就不存在了。因此，妇人要尽到服从丈夫的义务，服从封建等级制度之礼。

《周礼致太平论·教道第一》，《李觏集》卷十二，第111—112页。

《广潜书》，《李觏集》卷二十，第227—228页。

《礼论第三》，《李觏集》卷二，第10页。

《广潜书》，《李觏集》卷二十，第226页。

依据这些封建等级制度之礼的规定，为了维护封建统治秩序，李觏主张加强以宗族观念为主的宗法制度的统治。我们知道，在漫长的中国封建社会里，各个角落都渗透着封建宗法思想观念。这种宗法制度和宗法思想，严格规定了每个人在社会里和家庭中的贵贱、尊卑、男女、长幼、亲疏的关系和地位。宗法制度和宗法思想禁锢着每一个社会成员和家庭成员。特别是宋代以后，这种宗法制度和宗法思想更加系统化、完整化，对人们的统治和禁锢更加严酷。“著族必有谱”，有族谱、宗谱、家谱等宗法谱系，旨在“敬宗收族”。李觏的时代，正是宗法思想盛行的时代，当然他也不例外地提倡宗法思想，以此收拾人心。他说：

大宰“以九两系邦国之民。”“五曰：宗以族得民。”宗继别为大宗，收族者也。大宗者，其先祖之负荷，族人之纪纲乎？《大传》曰：“别子为祖，继别为宗，继称者为小宗。有百世不迁之宗，有五世则迁之宗，百世不迁者，别子之后也。宗，其继别于之所自出者，百世不迁者也。宗，继其高祖者，五世则迁者也。”别子谓公子，若始来在此国者，后世以为祖也。别子之适子、适孙，世世继别子，为大宗，百世不迁。族人五世外者，皆为之齐衰三月，母妻亦然。故大宗有族食、族燕之礼，所以收族也。夫五服者，人造之大治也。……故立大宗以承其祖，族人五世外皆合之宗子之家，序以昭穆，则是始祖常祀而同姓常亲也。始祖常祀非孝乎？同姓常亲非睦乎？李觏继承了《周礼》的宗法思想和宗法制度，主张“敬宗收族”，“重宗尊祖”，以此作为敦民化俗的“教道”。他认为，通过宗教之礼、宗族之法的教育，既可以使人们不忘其祖、慎宗追远、睦族孝亲，又可以维护宗法制度之纪纲，保持富豪大族的世世繁衍、族系相袭不变，这样封建统治阶级就可以长久地统治下去。在李觏看来，以这种宗子法之教民，远远胜于“齐之以刑”。李觏的这个理论，就其教育子弟不忘祖恩、祖德，使人孝敬亲祖而言，不无一定的合理性，但他的主要倾向是为封建统治者开列统治药方的，这是由其历史时代决定的。对此，亦不可厚责这位进步的思想家。

四、义利双行的义利观

义和利的问题，是中国古代的哲学家、思想家所十分关注的、讨论较多的一个重要问题。因为它与人性论紧密相联。又关涉人的道德、生活问题，所以引起历代哲学家、思想家的重视。

义和利作为一对重要的道德范畴，讲的是道德行为和物质利益关系问题。“义”是指道义、道德行为之当然；“利”是物质利益，利有公利与私利之别，为国家、民族谋利为公利，为个人谋求私欲满足为私利。义和利作为道德评判、评价标准、尺度，又有动机与效果之义。如果仅以“义”为评判人们道德行为标准，只注意动机，忽视效果者，为动机论者；如果仅以“利”为评判人们道德行为标准，只注意效果，忽视动机，为效果论者。两者都注重，既重义，又重利，既看动机，又看效果，则是动机与效果统一论者。

孔子首先提出“义”和“利”的范畴，并以此作为评判人为“君子”或“小人”的标准。他说：“君子喻于义，小人喻于利。”君子之所以为君子，就在于他们明白义、重视义；小人之所以为小人，就在于他们明白利、重视利。孔子要人们重义轻利，尚义薄利，做君子，不做小人，“君子以义为上。”

所以他提倡见义勇为，见义不为不是君子之勇。他说：“见义不为，无勇也。”告诫人们“见利思义。”不能为了私利，而不顾道义。孔子是重义轻利者，他自己则是“行其义”而“罕言利”。

孟子继承了孔子的义利观，亦把义和利作为衡量君子与小人的标准。他反对讲利，而大讲仁义。所以当梁惠王问孟子：“叟！不远千里而来，亦将有以利吾国乎？”孟子的回答是：“王！何必曰利？亦有仁义而已矣。王曰何以利吾国？大夫曰何以利吾家？士庶人曰何以利吾身？上下交征利而国危矣。万乘之国，弑其君者，必千乘之家；千乘之国，弑其君者，必百乘之家。万取千焉，千取百焉，不为不多矣。苟为后义而先利，不夺不履。未有仁而遗其亲者也，未有义而后其君者也。王亦曰仁义而已矣，何必曰利！”孟子认为，国君为政治民，不必讲利，只讲仁义，就可以理万民，王天下。显然孟子把义和利对立起来，且只尚义，不讲利。

墨子“贵义”，“尚利”。他认为，凡是合乎“公利”者，就是“义”，否则便是不义。公利是评价人的道德行为义与不义的标准。他说：“所为贵良宝者，可以利民也。而义可以利人，故曰：义，天下之良宝也。”墨子所讲的“利”是指“万民之大利”，“天下之大利”和“国家百姓之利”的“公利”。他主张天下人要“兼相爱，交相利”，“义利合一”，“志功合一”，即动机和效果的统一。

荀子总结了先秦各家的义利观，而提出义利兼顾、以义制利、先义后利的义利观。他说：“义与利者，人之所两有也。虽尧、舜不能去民之欲利，然而能使其欲利不克其好义也。虽桀、纣亦不能去民之好义，然而能使其好

《论语·里仁》。

《论语·阳货》。

《论语·为政》。

《论语·宪问》。

《孟子·梁惠王上》。

《墨子·耕柱》。

义不胜其欲利也”。这是说，义和利都是人性中所具有的，“民之欲利”与“民之好义”都是合乎人性的，所以都“不能去”，而要两者兼顾、并取。但是，义和利并不是等量齐观、并重并行的，而是有轻重、先后的，所以说：“先义而后利者荣，先利而后义者辱；荣者常通，辱者常穷；通者常制人，穷者常制于人；是荣辱之大分也。”义和利孰先孰后，孰轻孰重，对一个人来说，关系到其荣辱问题，是“荣辱之大分”，对于国家来说，则关系到其治乱存亡问题，“义胜利者为治世，利克义者为乱世。”为此，荀子主张“以义制利。”就是说，以道义为先、为重，来控制、克制人欲泛滥、恶性发展。荀子的义利兼顾、义先利后、以义制利的义利观，不仅是合理的，而且在当今仍具有其现实意义和思想价值。

董仲舒继承和发挥了先秦儒家的义利观点，提出了自己的义利思想。他说：“天之生人也，使之生义与利。利以养其体，义以养其心。心不得义不能乐，体不得利不能安。义者，心之养也；利者，体之养也。体莫贵于心，故养莫重于义。义之养生人大于利矣。”天生人而使人有义和利，以义养其心，以利养其体，人有心有体，故要有义有利，义利兼具。但人身之养莫重于义，故应以义为重。在董仲舒的义利观中，虽然讲义利兼顾，但其思想主旨是义重于利的。所以说：“仁人者正其道不谋其利，修其理不急其功。”而《汉书·董仲舒传》的作者则将这段话改为“仁人者正其谊（义）不谋其利，明其道不计其功。”从此董仲舒以这段名言而成了儒家重义轻利派的重要代表，而义和利的问题，更引起了各家学者的极大兴趣，成为他们经常讨论的一个重要问题。他们认为，讲义、重道则为君子；讲利、计功则为小人。当然亦有主张道义与功利兼举并重的哲学家，因而关于义与利之争，持续了几千年。

李觏针对北宋初中期的社会积弊，积极主张社会改革，尤其是经济改革。以求抑制土地兼并，做到轻摇薄赋，发展农业生产，实行理财富国，达到国富民强的目的。为此他总结和吸取了前人关于义和利的争论观点及有关的思想材料，一反儒家的“重义轻利”，“贵义贱利”的传统思想，提出了义利双行的义利观和王霸并用的强国论。在李觏看来，由于一些儒家末流，“贵义而贱利，其言非道德教化则不出诸口矣”，结果造成国贫民弱，所以他要言利、重利，使义利并行。

李觏注重功利，提倡乐利，肯定人非利则无以生存。他反对孔子、孟子、董仲舒等儒家学者的轻利主义，认为他们的观点是过激之言，过失之词，损害人生，违反人情之论。因此，他极力反对世儒的非利、禁欲思想。他说：

利可言乎？曰：人非利不生，昌为不可言？欲可言乎？曰：欲者人之情，易为不可言？言而不以礼，是贪与淫，罪矣。不贪不淫而曰不可言，无乃贼人之生，反人之情，

《荀子·大略》

《荀子·荣辱》。

《荀子·大略》。

《荀子·正论》。

《春秋繁露》卷九《身之养重于义》。

《春秋繁露》卷九《对胶西王越大夫不得为仁》。

《富国策第一》，《李觏集》卷十六，第133页。

世俗之不喜儒以此。孟子谓“何必曰利”，激也。焉有仁义而不利者乎？其书数称汤，武将以七十里、百里而王天下，利岂小哉？孔子七十，所欲不踰距，非无欲也。于《诗》

则道男女之时，容貌之美，悲感念望，以见一国之风，其顺人也至矣。李觏指出，人非利不生，为什么不可以讲利呢？这是驳斥孟子的“何必曰利？亦有仁义而已矣”的说法。欲利是人生之情，合乎人性的，为什么不可以言呢？言利求欲，只要符合“礼”的规定，以“礼”为之“节文”，不使之过度，就不是贪和淫，这是利于人生、合乎人性、顺乎人情的。如果不以“礼”为调节，超出“礼”的规定，就是贪和淫的罪过。如果认为不贪不淫的利欲不可讲、不可求，这便是贼害人生、不合人性、违反人情的。孔子、孟子所谓不求利、不言利，其实并非如此。李觏以孔、孟的行为，说明他们并不是不求利欲，而是求大利欲。在李觏看来，利就是人之所欲，正因为是人之所欲，所以人们才有心所求，谋之所以得，于是才计之所熟；害却恰恰相反，所以不为人们所求、所谋，而为人们所避、所远。虽然谋利、求欲，但是不可过度、无节，特别是统治者，更不能利欲无度，要与万民同利欲。否则就会引起盗贼，招致祸患。所以说：“与众同利则利良民，不与众同利则利凶人。凶人嗜利，盗之所由兴也。”这无疑是向纵欲求利无度的统治者发出警告，要他们与民众同利同欲，不要像凶人恶狼一样敲剥良民，贼害民众，否则最终要自食其果的。

李觏提倡利欲，讲求功利，并没有否认、排斥道义。他是主张义利并行，相辅为用，以道义为主，以功利为辅。因此，他反对扬雄在《法言》中说的：“大人之学为道也，小人之学为利也”的说法。因为大人与小人、圣人与众人的性情是相同的，其区别在于圣人知道求欲过度必招致祸患的道理，因而能做到求欲而不过度，以礼节欲，故能得其欲而不招致祸患；众人则不同，求欲过度，不知节制，结果是以其多欲而最终不得欲。李觏说：

形同则性同，性同则情同。圣人之形与众同，而性情岂有异哉？然则众多欲而圣寡欲，非寡欲也，知其欲之生祸也。……圣人寡欲，故能得所欲；众人多欲，以所欲奉他人耳。……夫能损上益下，与百姓偕乐，其谁曰不可？李觏在这里明确指出，众

人之所以多欲，是由统治者的剥削造成的，因为众人以其所欲奉他人，即奉献给统治者、剥削者。由此，李觏主张利欲不能过度奢求，不可无节制的贪得无厌，特别是最高统治者更应如此，无度追求利欲，就必然会因欲得祸。他以齐桓公、秦始皇的荒淫无度、无限求欲，最终招致祸患的史实为例，说明“祸生于欲，诚足畏也”的道理。这是以古喻今，借古讽今正告当时的统治者，不要只顾自己追求无限的享乐，不顾人民的死活，这样做是绝不会有好下场的，是必定要重蹈齐桓公、秦始皇的覆辙的。所以李觏主张“损上益下，与百姓偕乐”，这是他的思想宗旨和结论。这些言论，在当时是有感而发、有的放矢的大胆中肯之论。

李觏在注重功利的同时，提出了霸道与强国并重的思想主张。他反复驳斥那种“贵义而贱利”，只讲“道义”、“王道”，不知“霸道”、“强国”

《原文》，《李觏集》卷二十九，第326页。

《庆历民言·释禁》，《李觏集》卷二十二，第241页。

《庆历民言·损欲》，《李觏集》卷二十一，第234—235页。

《庆历民言·损欲》，《李觏集》卷二十一，第235页。

的世儒之论，并对什么是“王道”与“霸道”作出了自己的解释和说明。

李觏指出，当今“儒生之论”，说什么由于实行了霸道，而不如古代的王道，这种论调是不知霸道者，强国也，是王道所不及的道理。如：管仲之相齐桓公，是霸道。当时外攘戎狄，内尊京师，比之今天哪个强大？再如：商鞅之相秦孝公，是强国也。由于明法术，奖耕战，而使国富兵强，与今天比哪个好些？如果天子有帝王的本领，而国家却没有强国的实力，那些为国的忠贤良臣应当深察是什么原因造成的。李觏以古代霸道、强国的历史事实，说明霸道、强国可取的道理。那么什么是王道和霸道呢？他说：

或问：自汉迄唐，孰王孰霸？曰：天子也，安得霸哉？皇帝王霸者，其人之号，非其道之目也。自王以上，天子号也，惟其所凶称耳。……霸，诸侯号也。霸之为言，伯也，所以长诸侯也。岂天子之所得为哉？道有粹有驳，其人之号不可以易之也。世俗见古之王者粹，则诸侯而粹者亦曰行王道；见古之霸者驳，则天子而驳者亦曰行霸道，悖矣。宣帝言汉家制度本以霸王道杂之，由此也。……所谓王道，则有之矣，安天下也。

所谓霸道，则有之矣，尊京师也。非粹与驳与谓也。李觏指出，所谓皇帝、王霸都是对人的称谓，并不是指他们实行的那个道的名目。自王以上的人，称号为天子。所谓霸，是诸侯的称谓。霸者，伯也，即长诸侯之谓也。并不是天子所得的称呼。“道”有纯粹和驳杂的不同，但人的称号是不可更易的。世俗之论看到古代王者之道纯粹，于是就说诸侯之道纯粹者亦是行王道；看到古代霸者之道驳杂，于是就说天子之道驳杂者亦是行霸道，这显然是一种悖谬之论。其实，所谓王道就是天子安天下；所谓霸道就是诸侯拥护中央政府而安天下。王道与霸道的真正区别是指立功者的地位不同，不是义和利的区别。因此，李觏驳斥了历来区别王道与霸道的标准。他认为，行霸道而强国要比那种讲仁义而弱国好得多。他极力反对“仲尼之徒无道桓文之事者”的传统说法。他认为，正是由于管仲相齐桓公，商鞅相秦孝公，而使国富兵强，外攘夷狄，内尊京师。这比当时宋朝的积贫积弱，内忧外患，国贫民弱要好得多。李觏极力主张义利并行，王霸并用，富国利民，这在当时都有其现实意义。

第七章 经济思想

李觏是一位十分注重生民实际经济利益、关心万民物质经济生活的思想家。因此，他特别注意研究经济领域中的各种问题，以及人们的衣食住行的各种问题。在李觏的整个思想体系中，经济思想尤为丰富、精彩，并占有非常重要的地位。

我们已经说过，北宋中期，大官僚、大地主、大商人已构成三位一体，他们联合起来肆无忌惮地兼并广大农民的土地，极端残酷地榨取农民的血汗，沉重的赋役使广大农民无法生活，被迫背井离乡，造成了饥寒冻馁，僵仆野谷，饿莩遍野。由于内忧外患，接踵而至，因而使北宋王朝已经百孔千疮，陷入积贫积弱的深渊。为了挽救赵宋王朝的衰败颓势，免于一旦之忧，李觏提出了一系列的经济思想主张。他根据《周礼》的理财思想和经济制度，提出了自己的富国利民、平

土均田、薄赋轻役、重农抑商等经济思想。他的著作的主旨是以“康国济民为意”，都是“医国之书”，其经济思想，尤为如此。

一、平土均田之论

李觏针对北宋中期，土地兼并日趋严重的弊端，专门写作了《平土书》和《潜书》等著作，在这些著作中，他阐发了平土均田的理论，主张恢复《周礼》的井田制，抑制大官僚、大地主、大商人兼并中小地主和广大农民的土地。

李觏继承了传统的“民以食为天，吃饭第一”的思想，认为吃饭问题是人民生计中最大的问题，土地问题是社会诸问题中的根本问题，解决社会矛盾的关键在于解决土地问题，这个根本问题解决了，其他别的社会问题就容易解决了。因此，解决土地的均平问题，是治国安民的根本措施。如果不抓住土地这个根本问题，而去解决别的问题，就是“不知其本而求其末”，是苟且偷安的治标之策。然而，土地所有在当时极端不合理、不平均，形成了严重的两极分化，诱发了种种的社会问题，这就是：“贫民无立锥之地，而富者田连阡陌。富人虽有丁强，而乘坚驱良，食有粱肉，其势不能以力耕也，专以其财役贫民而已。贫民之黠者则逐末矣，冗食矣。”结果造成土地荒芜，地力不尽，谷米不多，赋税锐减，民贫国弱。为了解决土地分配不均而造成贫富不均的这个根本问题，李觏反复论证了他的平土均田、抑制土地兼并、制止两极分化的思想主张。他说：

生民之道食为大，有国者未始不闻此论也。顾罕知其本焉。不知其本而求其末，虽尽智力弗可为已。是故，土地，本也；耕获，末也。无地而责之耕，犹徒手而使战也。法制不立，土田不均，富者日长，贫者日削，虽有耒耜，谷不可得而食也。食不足，心不常，虽有礼义，民不可得而教也。尧、舜复起，未如之何矣！故平土之法，圣人先之。……

古之行王政必自此始。吃食是生民之大计，土地为有国者之根本，不知道抓住这个根本问题全力加以解决，而弃本求末，抓住其他次要问题，往往是徒劳无益的。农民无土地而责之耕种收获，就如同使士兵空手而令其去打仗一样，这是不可能成功的。可是由于商鞅变法，实行“废井田，开阡陌，迄今数千百年”以来，造成了土地不均，而宋朝当时更是法制不立，土田不均，富者日长，贫者日削，这种尖锐的两极分化、对立，致使广大贫苦农民食不足，心不常。这个根本问题不解决，即使是尧、舜圣君再现，也毫无办法。因此，李觏明确提出“立法制，均土田”的主张，大声疾呼地要求平土均田。他以周朝的井田制，作为自己平土之法的理论根据，而具体申明了平土均田之论。他说：

民之大命，谷米也。国之所宝，租税也。天下久安矣，生人既庶矣，而谷米不益多，租税不益增者，何也？地力不尽，田不垦辟也。周制井田，一夫百亩。当今四十一亩有奇。人无易业而一心于农，农时不失，农功不粗，则地力可尽也。既又赋之以莱，或五十亩，或百亩，或二百亩，课其余力，治其旷土，则田可垦辟也。经界既毁，王法弗复，然犹能者时出焉。在李觏看来，古代的土地制度，最好的是周朝的井田

《富国策第二》，《李觏集》卷十六，第135—136页。

《平土书序》，《李觏集》卷十九，第183页。

《平土书序》，《李觏集》卷十九，第183页。

《富国策第二》，《李觏集》卷十六，第135页。

制，因为夏、商以前，记之不详，传之大简，“备而明者，莫如周制”，所以“行王政必自此始”，即实行“周制井田”。李觏的井田制，均田法，实质是对大地主阶级鲸吞农民土地的一种限制。

李觏一针见血地指出，造成当时社会各种问题，特别是广大农民饥寒冻馁、痛苦万端的根本原因是土地制度、剥削制度，即“土非其有”，“口腹夺之”。他说：

吾民之饥，不耕乎？曰：天下无废田。吾民之寒，不蚕乎？曰：柔桑满野，女手尽之。然则如之何其饥且寒也？曰：耕不免饥，蚕不得衣；不耕不蚕，其利自至。耕不免饥，土非其有也；蚕不得衣，口腹夺之也。锄耰未乾，喉不甘矣；新丝出盎，肤不缝矣。鉅产宿财之家，谷陈而帛腐。佣饥之男，婢寒之女，所售弗过升斗尺寸。呜呼！吾乃今知井地之法，生民之权衡乎！井地立则田均，田均则耕者得食，食足则蚕者得衣；不耕不蚕，不饥寒者希矣。只有解决土地平均的问题，才能做到“耕者得食”，“蚕者得衣”，使人民丰衣足食，安稳常住，不背井离乡，逃亡失所，方可达到国富民强的目的。在李觏平土均田论中，我们可以看到，有这样几个重要思想内容。

（一）由于剥削阶级兼并土地，聚敛财富，敲榨盘剥广大农民，因而造成了贫富悬殊的两极对立。形成了一方面是巨产宿财之家，谷陈而帛腐，另一方面是佣饥之男，婢寒之女，无斗升之粮、尺寸之帛。耕织者不得衣食，不耕不织者却是其利自至，真是一幅“朱门酒肉臭，路有冻死骨”的景象。在李觏的诗文中，只要有就会就暴露这种种人间不平之事。他无情地揭露了这种极端不合理性，有力地鞭笞了剥削阶级的残暴行径。

（二）产生贫富不均，阶级对立的根本原因是土地所有制造成的。由于“法制不立，土田不均”，而使农民“土非其有”，因而出现了“富者日长，贫者日削”的两极分化和阶级对立。在这里，李觏初步看到了产生阶级对立的经济根源，这个思想在当时是难能可贵的。

（三）解决贫富不均、缓和阶级对立的根本办法是平土均田。平土均田之后，人人都可以在自己的土地上耕种收获，植桑养蚕，而使耕者得食，蚕者得衣，人尽其力，自食其力，促使游手好闲，不务本业的人，归之于农业生产这个本业，这样便可做到食足衣暖，免于饥寒冻馁。只有那些不耕不蚕的剥削者，才变成了“饥寒者”。这显然是一种“耕者有其田”，不劳动者不得食的思想雏形。他说：

天之生民未有无能者也。能其事而后可以食，无事而食，是众之殃，政之害也。是故圣人制天下之民，各从其能，以服干事，取有利于国家，然后可也。李觏关于不劳动者不得食，不劳而获是众之殃的思想，虽然在当时是一种不可能实现的想法，但是对那些不劳而食的剥削者的非法行径确实是一种警告、抨击。所以说是一种具有其时代意义的进步思想。

（四）与不劳动者不得食的思想相适应的是李觏提出了“人无遗力，地无遗利”和“人各有事，事各有功”而使“民富国强”的主张，他认为，这样做不仅能达到平土田，均贫富的目的，而且可以达到“民用富而邦财丰”

《潜书》，《李觏集》卷二十，第214—215页。

《周礼致太平论·国用第三》，《李觏集》卷六，第77页。

的目的。因为这是“富民之大本，为国之上务”，所以必须认真实行之。他说：

言井田之善者，皆以均则无贫，各自足也。此知其一，未知其二。必也，人无遗力，地无遗利，一手一足无不耕，一步一亩无不稼，谷出多而民用富，民用富而邦财丰者乎！……若余夫、致仕者、仕者、贾人、庶人在官者、畜牧者之家，皆受田，则是人无不耕。无不耕，则力岂有遗哉？一易再易，莱皆颁之，则是地无不稼。无不稼，则利岂有遗哉？人各有事，事各有功，以兴材征，以济经用。无情而自安，无贼于粮食，是富民之大本，为国之上务。虽关百圣，何以易此？既要平土均田，实行井田，又要人尽其力，地无遗利，就是说，只要广大劳动者有了自己的土地，并积极耕种收获，做到“一手一足无不耕”，人人都参加生产劳动，当官者也不例外，“一步一亩无不稼”，所有的田地都种上庄稼，这样发展生产，增加财富，才是治国之上策，富民之根本。

（五）生产发展了，财富增加了，做到了人“足食”，国“足用”，就可以抵御各种自然灾害的侵袭。因此，李觏强调人力的作用，不违农时，适时耕种，不靠自然的恩赐。他说：

地利之食于人博哉！农既得其时，种既得其宜，然且不熟者，水旱贼之也。水旱之灾，虽天所为，至于人力亦有可及矣。李觏承认自然灾害对农作物生长、收成的影响，但是，他认为人在自然面前不是无能为力、毫无作为的，只要发挥人力的作用，亦可以战胜自然灾害。天有天的职能，人有人的职能。人们可以因势利导，修治沟恤，疏浚河道，蓄水排水，治旱救涝，这样做了之后，“虽大雨霖，其水有所渫，能为害者希矣。……虽久不雨，其水可以得能为害者希矣。”李觏的人定胜天思想是合理的。

（六）尤为可贵的是李觏看到了物质经济生活对人们道德意识的决定作用。他在强调“生民之道食为大”，“谷米”为“民之大命”的同时，则强调“足食”则民安、心常，可教而善；反之，“食不足，心不常，虽有礼义，民不可得而教也。”就是说，有了物质经济生活的保证，人民就可得而教，而讲究礼义道德了。这种物质决定道德的思想确实是光辉的。

李觏在其所著《平土书》中，对《周礼》的井田制作了美化之后，提出了自己的平均土地的方案，设计了一个他所憧憬的美好蓝图。在这个方案中规定，除宅田之外，一夫给田百亩。王宫、贵族、百官占田都有定数，不准他们随意兼并土地，扩大田亩。国家要做到“以官地为沟途，不害民田”。平土均田不是空言，要落到实处。只有真正实行平土均田，使民有田可耕，有蚕可养，做到衣食自足，免除饥寒之苦，才能人心稳定，安居乐业，国家才能长治久安。所以说：“夫治民必先定其居处，而后可使之乐业也。”而养民之本，乐业之基“必本于农”，即农业是生民的根本大业。“衣食之急”是“生人之大患”，故“仁君、善吏所宜孳孳也”。要勤勤恳恳，不断努力去办好农业之事，关心农民的疾苦。所以要“诚申命四方，以吏课为后，

《周礼致太平论·国用第四》，《李觏集》卷六，第78页。

《周礼致太平论·国用第三》，《李觏集》卷六，第77页。

《周礼致太平论·国用第五》，《李觏集》卷六，第79页。

《平土书》，《李觏集》卷十九，第200页。

以农政为急，劝农之官，交举其职，时行属县，问民疾苦。土田垦辟，稼穡蕃滋，百姓乐业而无冤人，则书以为功。反是则劾以为罪。或几乎农对不违而颂声可作也。”在李觏看来，明君、贤吏的主要职责在于努力解决生民之衣食住行。开垦土地，种植庄稼，植桑养蚕，这是使民安居乐业之本。因此，明君、贤吏应当孳孳而为之。

李觏认为，由于“周之制”实行井田，而使民有田以“足其食”，树桑以“为其衣”，又能使“媒氏以时其婚姻，庠塾以贤其子弟”。因此，他十分赞赏这种养民之制。因为天生万民，为民立君，是“为亿万人也”，不是“天命之私一人”。所以说国君的任务在于“养民”、“安民”，不是贼民、害民。这就要求国君“孳孳焉以安民为务”，而不能以天下万民之利去私其一人。李觏看到当时皇帝的荒淫无道，敲剥万民之财而私其一人可耻行径，故有感而发。

李觏指出，由于秦孝公任用商鞅变法，实行“废井田，开阡陌”，使井田制度遭到了破坏，于是刮起了兼并土地之风，由此而引起了一系列祸患，造成了土地荒芜，情民增加，饥馑不断，赋税减少。他认为这是“以恶政恶吏困自养之民。”因此，李觏极力主张恢复井田制。他说：

自阡陌之制行，兼并之祸起，贫者欲耕而或无地，富者有地而或乏人，野夫有作情游，况邑居乎？沃壤犹为芜秽，况瘠土乎？饥馑所以不支，贡赋所以日削。孟子曰“仁政必自经界始”，师丹言“宜略为限”，不可不察也。李觏认为，恢复井田制，可以抑制土地兼并的恶性膨胀，缓和农民与地主的阶级矛盾。为了恢复井田制，李觏提出了实施井田制度的具体步骤和做法。他指出，要想实行井田制度，“则莫若先行抑未之术。以驱游民，游民既归矣，然后限人占田，各有顷数，不得过制。游民既归而兼并不行，则土价必贱。土价贱，则田易可得。田易可得而无逐末之路、冗食之幸，则一心于农。一心于农，则地力可尽矣。其不能者，又依富家为浮客，则富家之役使者众；役使者众，则耕者多；耕者多，则地力可尽矣。然后于占田之外，有能垦辟者，不限其数。……富人既不得广占田而可垦辟，因以拜爵，则皆将以财役佣，务垦辟矣。如是而人有遗力，地有遗利，仓廩不实，颂声不作，未之信也。《管子》曰：‘与之在君，夺之在君，贫之在君，富之在君。’”禁止游惰之民、淫巧之民巧行未术，不务本业，使他们尽归于以农为本，一心务农，然后限制人们多占田地，规定占地限额，不得超出。这样做了可以使土地价钱不至于上涨昂贵，农民可以得到耕地，并尽心竭力地从事耕作收获。没有土地者，亦可以依附于富家，为之役力。除此之外，还奖励开垦荒地，有功者授予爵位。这样不仅可以堵塞“逐末之路、冗食之幸”，更重要可以做到人无遗力，地无遗利，仓廩充实，颂声大作，否则便是人有遗力，地有遗利，仓廩不实，颂声不作。两相对照，孰好孰坏，十分清楚。李觏摆出两种不同事实，叫统治者选择。

李觏指出，君主及各级官吏的一个重要职责就是“计本末”，“强本抑末”，防止豪族地主兼并土地，无限占田，特别是要防止富商大贾“乘人之

《安民策第十》，《李觏集》卷十八，第182页。

《潜书》，《李觏集》卷二十，第218页。

《周礼致太平论·国用策四》，《李觏集》卷六，第78—79页。

《富国策第二》，《李觏集》卷十六，第136页。

急”，“买贱卖贵”，牟取暴利，坑害民家，破坏民产。他尤为强调国君的主导作用，援引《管子》“与之在君，夺之在君，贫之在君，富之在君”的话，要国君关心民隐，做到与民、富民，不可夺民、贫民。李觏也十分痛恨那些贪官污吏，他们自称“为民父母”，实际上这些“父母官”却是“不计本末，罔农夫以附商”，敲骨吸髓的可恶者。官吏的贪占、贪官与好商的狼狈为奸，相互勾结，敲剥农民，是祸乱天下的根源。李觏说：

好伪恶物而可杂乱欺人以取利，则人竞趋之矣！岂唯愚民见欺邪？使人妨日废业以

作无用之物，人废业则本不厚矣，物无用而国不实矣。下去本而上失实，祸自此始也。

由于贪官与好商勾结，冒好习伪，以恶物欺人取利，而使人们竞相趋之，结果使农业这个本业荒芜，而末业却盛行起来，久而久之，必定招致祸患。因此他反复强调要强本抑末，厚本薄末。他所要抑制的“末”，是指被兼并而失去土地的“游民”和从事土地兼并、巧取豪夺、投机取利的商贾。李觏“强本抑末”的目的是要使这些人都从事农业生产，发展农业生产力，使国家富强，人民饱暖。所以他反对“弃本逐末”。他说：“夫农人，国之本也。三时力耕，隙而讲武，以之足食，以之足兵。……若夫工商之类，弃本逐末，但以世资其用，不可无之，安足比于农人哉？抑其各有所统，工则统于司空，贾则统于司市，庶人在官者各统于其官府，其余皆然，虽不系于乡遂可也。……圣王敦本尚俭，虽有工贾必不甚众，庶人在官者亦有常数，其余益寡矣。”李觏并非完全排斥工商业者在社会生活中的作用，但他们却不是“国之本”，而是“国之末”，这些人不可无，亦不可多，要有所统，而不可乱。然而工商业者，与农人相比较，对国家的贡献是次要的、无法比的，“安足比于农人哉？”因为“农人”是“国之本也”，所以要强本抑末。李觏生活在重农的国家、重农的时代，这个思想具有其时代特征和现实意义。

《周礼致太平论·国用第十二》，《李觏集》卷八，第86页。

《平土书》，《李觏集》卷十九，第202页。

二、理财富国之制

李觏根据《周礼》的理财思想、理财制度和义利双行的义利观点，针对北宋当时在财政经济方面存在的弊端，提出了自己的理财富国主张。他反对儒家“贵义而贱利”、重道义轻财利的传统思想，认为这是本末倒置的思想主张，故应当予以更正，使人们明白强本抑末的道理，并更新传统的旧观念。李觏说：

愚窃观儒者之论，鲜不贵义而贱利，其言非道德教化则不出诸口矣。然《洪范》八政：“一日食，二日货。”孔子曰，“足食，足兵，民信之矣。”是则治国之实，必本于财用。盖城郭宫室，非财不完；羞服车马，非财不具；百官群吏，非财不养；军旅征戍，非财不给；郊社宗庙，非财不事；兄弟婚媾，非财不亲；诸侯四夷朝觐聘问，非财不接；矜寡孤独，凶荒札瘥，非财不恤。礼以是举，政以是成，爱以是立，威以是行。舍是而克为治者，未之有也。是故圣贤之君，经济之士，必先富其国焉。所谓富国者，非曰巧筹算，析毫末，厚取于民以媒怨也，在乎强本节用，下无不足而上则有命也。李觏在其“富国策”之中，开宗明义就阐发了自己的思想主张，即“治国之实，必本于财用”，这是一个非常重要而光辉的思想。在这里我们可以看到，李觏明确地认识到，国家的一切活动都必须以财物金钱为基础，没有“财用”，则一切都办不成。诸如：国家的建设，官吏的养育，军队的征战，宗教的礼仪，百姓的婚娶，诸侯的朝觐，孤寡的抚恤等等，都非财不成，就是国家的政治、法律、军事、外交、文化、道德、礼仪、宗教等，都是由“财用”决定的，即由经济决定的。离开了财用，一切都无从谈起。所谓“财用”，就是物质财物和金融财政。李觏看到或猜到了社会物质经济财富对国家的上层建筑所起的决定性作用。认识到“食饱居安，人情所不免”的道理，并作了具体的说明。他说：

食不足，心不常，虽有礼义，民不可得而教也。尧、舜复起，未如之何矣！

孔子谓“既庶矣，富之；既富矣，教之。”《管子》有言，“仓廩实知礼节，衣食足知荣辱。”然则民不富，仓廩不实，衣食不足，而欲教以礼节，使之趋荣而避辱，学者皆知其难也。李觏认识到衣食等物质经济条件对人的礼义、道德、教育等所起的决定作用，并引述孔子、管子的有关思想加以论证，同时以具体事实予以证明。这应该说是在历史观上的唯物论的萌芽或表现，可谓智者之见。

李觏指出，明君贤臣的主要职责是理财富国、养民治政。假若君臣负不起为国家理财、为养民治政的责任，而使理财之权掌握在商贾手中，由他们操纵市场，聚敛财富，盘剥农民，榨取百姓，那就是失职，断民物之命，是失政养恶去善之行。他说：

天之生物，而不自用，用之者人；人之有财，而不自治，治之者君。《系辞》曰：“理财正辞，禁民为非曰义。”是也。君不理，则权在商贾；商贾操市井之权，断民物之命。缓急人之所时有也，虽贱不得不卖，裁其价大半可矣；虽贵不得不买，倍其本什

《富国策第一》，《李觏集》卷十六，第133页。

《平土书序》，《李觏集》卷十九，第183页。

《周礼致太平论·国用第十六》，《李觏集》卷八，第89页。

百可矣。如此，蚩蚩之氓，何以能育？是故，不售之货则敛之，不时而买则与之，物褐而书，使知其价，而况賂物以备礼，货本以治生，皆所以纾贫窳而钳兼并，养民之政不亦善乎？李觏明确指出，君主理财，掌握、控制市场物价，不仅可以纾贫窳而钳兼并，而且可以防止好商乘民之危，断民命之物，使老百姓受害。为此，李觏主张君主必须理财。李觏不仅提出君主应当理财、必须理财，而且具体他说明了应当如何理财，为此他设计了一整套的理财方案：

（一）君主应以天下为家，不应为个人敛私财。李觏指出，几天下之金玉、玩好、兵器、文织、齿革等一切财物，皆天下人所共有，供天下人所共享，任何人不得聚敛私财，即使是“王者”也不能例外，“未闻天子有私财者”，所以说：

盖王者无外，以天下为家，尺地莫非其田，一民莫非其子，财物之在海内，如在囊中，况于贡赋之入，何彼我之云哉？历观书传，自《禹贡》以来，未闻天子有私财者。汉汤沐邑，为私奉养，不领于经费，灵帝西园，万金常聚为私藏，皆衰乱之俗，非先王之法也。故虽天子器用、财贿，燕私之物，受贡献，备常赐之职，皆属于大府。属于大府，则日有成，月有要，岁有会。职内之人，职岁之出，司书之要，贰司会之，钩考废置，诛赏之典存焉。如此，用安得不节？财安得不聚？“溥天之下莫非王土，率土之宾莫非王臣”，故天子应当以天下为家，以天下为公，不得聚敛私财，不得藏匿私物，更不能挥霍财物，这是先王之法早已规定的了，任何人都不得违反。如果“为私奉养，不领于经费”，“万金常聚为私藏”，不仅违反先王之法，而且会败坏社会风俗。李觏看到历代封建帝王及其所豢养的大批贪官污吏，特别是赵宋王朝的统治者挥金如上，纸醉金迷的奢侈生活，把天下所有的财物和玩好，作为自己的私财，供一姓一人之享用的现实，而提出“天子无私财”，“王者无外”的理财主张，这是非常有现实针对性的。这个思想在当今亦有其鉴借意义。

（二）理财为民，去伪为先。李觏指出，君主理财的目的是为了“利于民”，不是为了“害于民”。要做到这一点，就必须使“物实厚”，而不能使“物行苦”，即要讲求物品的实用、实惠，不准弄虚作假，伪装诈利，更不准用假冒伪劣商品欺民取利。李觏把“去伪”作为理财利民的第一要务。他说：

司市“凡治市之货贿六畜珍异。亡者使有，利者使阜，害者使亡，靡者使微。”利，利于民，谓物实厚者；害，害于民，谓物行苦者。使有、使阜，起其贾以召之也；使亡、使微，抑其贾以却之也。……夫理财之道，去伪为先，民之诈为，盖其常心，蚓兹市井，饰行僣，何所不至哉！为国理财要为民着想，因此要注重货真价实，物实有用，市场要起到调节货物，便利万民的作用，不得过于侈靡，更不得伪诈取利。只有既利于国，又利于民，才算是真正的为国。为民者。否则让假冒伪劣产品充斥市场，以“杂乱欺人以取利”，不仅会使人们“矧兹市井，饰行僣，何所不至”，“废业以作无用之物”，而且会因“下去本而上失实”，追求奇货巧利，最终招致祸患。李觏真是有先见之明。

《周礼致太平论·国用第十一》，《李觏集》卷八，第85页。

《周礼致太平论·国用第二》，《李觏集》卷六，第76页。

《周礼致太平论·国用第十二》，《李觏集》卷八，第86页。

(三)量入以为出，取用有定制。李觏认为，一个国家要做到人足食，国足用，除了要发展生产之外，还要注意节俭，爱惜人力，珍惜物力。要做到这些，国家的费用要有一定的制度，一定的式法，不能随意开支，浪费财物，耗费人力，挥霍财力。这样可以做到“国安财阜”，方为“治世之政”。相反，当权者随意浪费财物，消耗人力，积怨甚多，这便是“乱世之政”。李觏说：

人所以为人，足食也；国所以为国，足用也。然而天不常生，其生有时；地不遍产，其产有宜；人不皆作，其作有能；国不尽得，其得有数。一谷之税，一钱之赋，给公上者，各有定制。苟不量入以为出，节用而爱人，则哀公云“二犹不足”，《公羊》谓“大柴小桀，诛求无已”，怨刺并兴，乱世之政也。

凡其一赋之出，则给一事之费，费之多少，一以式法。如是，而国安财阜，非偶然也。李觏主张，国家要立法制，定制度，一式法，规定节用聚财的具体措施，做到量入为出，取民有制，“如此，用安得不节？财安得不聚？”绝对不得“伤财害民”，这是大事，而“非细事也”。这无疑是对统治者发出的警告，使他们不得用财无法，挥霍无度，而要按规定的制度取财用物。

(四)调查民财，加强管理。李觏依据《周礼·司书》中关于“三岁则大计群吏之治，以知民之财、器械之数，以知田野夫家六畜之数，以知山林川泽之数，以逆群使之政令”的规定，提出要调查民财，了解和掌握民财的数量，这样做的好处是：使民皆知惜费，吏不敢厚敛，而不出现饥寒冻馁之事。因此，李觏在引述《周礼》的这段话之后，接着说：

逆，谓钩考也。恐其群吏滥税敛万民，故知此本数，乃钩考其政令也。夫奢则以为荣，俭则以为辱，不顾家之有亡，汲汲以从俗为事者，民之常情也。是故，为之禁今，地嫩收多，则用之丰；地恶收少，则用之省。如此，民皆知惜费矣。亏下以益上，贪功以求赏，不恤人之困乏，皇皇以言利为先者，吏之常态也。是故，为之钩考，虽器械。六畜、山林、川泽，必知其数，如此，吏不敢厚敛矣。民皆知惜费，吏不敢厚敛，而不免冻馁者，未尝闻也。李觏提出的调查民财、管理资源，所要达到的目的：一是要使广大民众知道自己的财物多寡，从而做到量财致用，节约开支，不浪费财物；二是为了禁止官吏们为了贪功求赏，损下益上，从而不顾民众的疾苦，以滥税敛万民，造成万民财富的匮乏，尤其是可以防止贪官污吏敲剥民众，中饱私囊。其最终目的是使民免除饥寒冻馁之苦。真可谓“救民医国”之论。

(五)强本抑末，禁止游惰。李觏指出，农业是百业之本，国家发展生产，理财致富，就必须首先采取发展农业的措施。因为一夫不耕要受饥，一女不织要受寒。如果国家存在大量的游惰之人，他们不从事耕织生产而游手好闲，坐食他人的劳动果实，必然造成国家财用困乏，百姓饥寒冻馁，还会引起社会混乱、动乱。所以，李觏极力主张强本抑末，禁止“末者”、“冗食者”的存在，驱使他们归于本业，从事农业生产。他说：

《周礼致平论·国用第一》，《李觏集》卷六，第75、76页。

《周礼致太平论·国用第二》，《李觏集》卷六，第76—77页。

《周礼致太平论·国用第八》，《李觏集》卷七，第82页。

夫农人，国之本也。三时力耕，隙而讲武，以之足食，以之足兵。……若夫工商之类，弃本逐末，但以世资其用，不可无之，安足比于农人哉？地力不尽，则谷米不多；田不垦辟，则租税不增，理固然也。今将救之，则莫若先行抑末之术，以驱游民，游民既归矣，然后限人占田，各有顷数，不得过制。……则一心于农，一心于农，则地力可尽矣。农人是国民之本，农业是诸业之本。李觏所讲的“本”就是指农业而言。人人都务本弃末，而不是弃本逐末，就可以足食足兵，国强民富，所以，为国者必须强本抑末。于是李觏提出驱游民以务本，禁止“末者”和“冗食者”的非法活动。

那么，什么是李觏所说的“末者”和“冗食者”呢？他在《富国策第四》里，作了具体的说明。

李觏说：“所谓末者，工商也。”事实上，李觏所讲的“末者”，包括两部分人，一种是由于井田制的破坏，土地兼并的发展，丧失了自己土地的“游民”；另一类是从事土地兼并的工商之类人物。这两种人都是弃本逐末者，都是李觏所要“驱”和“抑”的对象。在李觏看来，这些人不仅不从事农业生产，使本业荒废，而且弄巧施伪，败坏社会风气，对国家、社会无益。为了恢复朴素，敦化世风，发展本业，李觏主张禁去伪巧。

李觏说：“所谓冗者，不在四民之列者也。”这些不在士、农、工、商“四民之列”的“冗食者”，李觏指出有以下几种人：

一是释、老之徒。李觏说：“古者把天神，祭地抵，享人鬼，它未闻也。今也释、老用事，率吾民而事之，为缙焉，为黄焉，籍而未度者，民之为役者，无虑几百万。广占良田利宅，微衣饱食，坐谈空虚以班曜愚俗。此不在四民之列者也。”大量的释、老之徒，不仅自己整天从事宗教活动，坐谈空虚，不事生产，愚俗惑众，率民事神，而且广占良田利宅，名山大川，兴建寺院，浪费大批的人力。物力、财力，危害社会国家，故必须坚决“驱之”、“禁之”、“抑之”。

二是冗官、冗食者。李觏说：“古者府史胥徒，官有定数。今也郡县之治未免宽贷，冒名待阙，佣书雇纳，请嘱之流，动以千计。内满官府，外填街陌，交相赞助，招权为好，狗偷蚕食，竭人膏血。此又不在四民之列者也。”

各级官吏无有定数，弄虚作假，冒名顶替，使冗官、冗食者充满官府，堵塞街巷，狼狽为奸，吸民膏血，欺压百姓，对这些人，必须坚决“驱之”、“禁之”。“抑之”。

三是巫医卜相之类。李觏说：“古者执左道以乱政，杀；假于鬼神时日卜筮以疑众，杀。《周礼》有医师掌疾医疡医，以治万民之疾病疮疡，其员不过十数。今也巫医卜相之类，肩相摩，毅相击也。或托淫邪之鬼，或用亡验之方，或轻言天

地之数，或自许人伦之鉴，迂怪矫妄，猎取财物，人之信之若司命焉。

《平土书》，《李觏集》卷十九，第202页。

《富国策第二》，《李觏集》卷十六，第136页。

《富国策第四》，《李觏集》卷十六，第138页。

《富国策第四》，《李觏集》卷十六，第138页。

《富国策第四》，《李觏集》卷十六，第138页。

《富国策第四》，《李觏集》卷十六，第138—139页。

此又不在四民之列者也。”巫医卜相之类闲散之人，装神弄鬼，以虚妄怪诞之言，欺世惑众，骗取钱财，对这些人，必须坚决“驱之”、“禁之”、“抑之”。

四是倡优百戏之类。李觏说：“古者，天子、诸侯、大夫、士用乐，庶人无用乐之文。况新乐之发，子夏所不语，匹夫荧惑诸侯，孔子诛之。今也里巷之中，鼓吹无节，歌舞相乐，倡优扰杂，角抵之戏，木棋革鞠，养玩鸟兽，其徒亡数，群行类聚，往来自恣，仰给于人。此又不在四民之列者也。”

游手好闲，不务正业，不事生产，仰给于人，对这些人，必须坚决“驱之”、“禁之”、“抑之”。

李觏指出，一夫不耕而受饥，一女不织而受寒，当今国家中却充满着不计其数的不耕不织的游情之人，这怎能不使天下人受饥受寒呢？李觏以古今对比说明必须禁止游情活动的道理。只有禁止这些“不在四民之列”的游情之人的活动，使他们归之于本业，才能使民不饥寒而国不匮乏。

李觏还指出，这些“不在四民之列”的游情之人，不仅是游手好闲、不劳而食的“冗食者”，而且是诳惑世俗，欺骗群众，霸占田宅，弄权为好，狗偷鼠窃，装神弄鬼，猎取财物，玩养鸟兽，走街串巷的社会危害者，是社会秩序不安定的一个主要原因，因此对他们必须统统加以驱之，使之归心复业于农。

李觏在揭露“冗食者”、“游情者”的丑行、恶习的同时，还提出了“驱之”、“抑之”的具体措施。“驱工商者”的办法，“则莫若复朴素而禁巧伪”。这样可以民风朴实，物价低，利润少，以使民归于农。“驱释、老之徒”的办法，“则莫若止度人而禁修寺观”，这样可以使已度之人“不安其居而或罢归”，使未度之人“无所待而皆罢归”，即有些“不归者”，几十年后，也会人老物尽，寺院荒废，这样释、考之徒可以“驱”了。禁止冗官、冗吏的办法，“则莫若申明宪令，慎择守宰。法严而吏察，则无所措手。无所措手，则不得不罢归矣。”这样做了，官府之冗官、好吏可以“驱”了。禁上巫医方术的办法，“则莫若立医学以教生徒，制其员数，责以精深，治人不愈，书以为罪，其余妖妄托言祸福，一切禁绝，重以遴募，论之如法。为之既艰，则不得不罢归矣。”如此，就可以使巫医方术之滥可“驱”。禁止声伎百戏的办法，“则莫若令民家毋得用乐，衣冠之会勿纳俳戏，申命关防，呵其过往，用之既少，则不得不罢归矣。”这样做了，就可以使声伎百戏之贱可“驱”。如果对上述这种种游情之民，采取相应的措施，“驱之有术，复之有业，然而不力于农者，未之信也。”经过“禁”和“驱”，使他们“一心于农”，这样可以增加农业生产劳动力，发展农业生产，做到“人无不耕”，“地无不稼”，“人力可尽”，“地利可尽”。

李觏还指出，由于这些游情之人“志在逸”，“不在劳”，如果不限、抑制他们的情行逸志，“节其所为”，而任其发展，“极其所为”，就势必造成“逸者极其逸”，“劳者极其劳”。这样发展下去，不需要几年，就会使游情增加，冗食得进，劳者减少，田园荒芜，国库空虚。因此，李觏主张采取严厉措施，节制游情之人的逸志，使其“不得逸”，同时要节制农民的

《富国策第四》，《李觏集》卷十六，第139页。

《富国策第四》，《李觏集》卷十六，第139页。

以上引文均见《富国策第四》，《李觏集》卷十六，第139—140页。

劳动强度，使其“不甚劳”。做到人人都劳动，人人都不劳累过度，这样就可以使国家安定，人民康泰。

（六）置平准，定物价。李觏依据《周礼·泉府》之制的规定，即“泉府掌以市之征布。敛市之不售，货之滞于民用者，以其贾买之，物揭而书之，以待不时而买者，买者各从其抵，都鄙从其主，国人郊人从其有司，然后予之，凡賒者，祭把无过旬日，丧纪无过三月。凡民之贷者，与其有司辨而授之，以国服为之息。”他分析了“商贾操市并之权，断民物之命”，“乘人之急”而“买贱卖贵”的情况后，参照汉代桑弘羊的“平准均输”法，提出了置平准，定物价的主张。按《泉府》之制规定物价，使商贾不得操纵市并之权，囤积居奇，垄断市场，抬高物价，敲剥农民。就是说要禁止“蓄贾专行”，以此来“纾贫窶而钳兼并”。李觏说：

地所有而官不用，则物必贱；地所无而反求之，则价必贵。况天时所不生，则虽有如无矣。买贱卖贵，乘人之急，必劫倍蓰之利者，大贾蓄家之幸也。为民父母，奈何不计本末，罔农夫以附商贾？令下之日，吏旁为奸，公不获皮毛而私啄其髓矣。坏民家，败民产，此其甚也。李觏针对官商勾结，剥削农民，敲骨吸髓的事实，极力主张效仿桑弘羊的做法，要“置平准于京师”，防止富商大贾乘人之急，哄抬物价，以保护广大农民不受其害，毁掉家产。他说：

汉桑都尉领大农，以诸官各自市相争，物以故腾跃，而天下赋输。……令远方各以其物如异时商贾所转贩者为赋，置平准于京师，都受天下委输。大农诸官，尽笼天下之货物。如此，官商大贾亡所牟大利，则反本，而万物不得腾跃。故抑天下之物，名曰：“平准”。李觏的这个理财措施，限制了富商大贾乘农民之急，制造混乱，攫取暴利，客观上保护了广大劳动者的经济利益，这在当时是很有现实意义的，不能不说这是一种革新的积极措施。

（七）务多蓄积，有备无患。李觏认识到，水旱等自然灾害的发生，是由自然规律决定的，人力是无法阻止的，即使是圣王也不可能避免。但是，作为国君管理天下万民之事，却不能不估计到自然灾害的发生，要有计划、有预算，准备自然灾害发生后的救灾支出。因此，要“务多蓄积，以为之备”，做到有备无患。李觏主张国家要有计划地积累财富，储备物资，防止自然灾害发生后所带来的困难、忧患。他说：

水旱之忧，圣王所不免。尧，汤之事，贤愚尝共闻也。故君子者，务多蓄积，以为之备。《王制》曰：“三年耕必有一年之食，九年耕必有三年之食，以三十年之通，虽有凶旱水溢，民无菜色。”《周礼》：“遗人掌邦之委积，以待施惠。乡里之委积，以恤民之艰阨；门关之委积，以养老孤；郊里之委积，以待宾客；野鄙之委积，以待羸旅；县都之委积，以待凶荒。”此皆计国用之余，随便蓄积，以须乏困。故时可灾，物可夭，苗可槁，地可赤，而人不可饥也。……愚窃迹古制之宜于时者，莫若义仓之为愈也。盖丰年损其有余，俭年救其不足。事至纤悉，功垂无穷。国君及群臣，要计划国家的收入、支出，做到财物有数，计算人口，进行消费。同时要教育人民注意

《周礼致太平论·国用第九》，《李觏集》卷七，第83页。

《周礼致太平论·国用第九》，《李觏集》卷七，第83页。

《富国策第七》，《李觏集》卷十六，第143—144页。

节俭，合理消费，在丰年时不要“食之亡节，用之亡度，或委于粪土，或腐于甑甗，或以饫狗马，或以肥鸡鹜。”否则，遇到凶年，就会“家不素蓄，人不豫备，室如馨矣，突不黔矣。草木之根实，不足以饱矣。于是强者为盗贼，弱者转而死沟壑，父母妻子不能相保。”注意节俭，似丰补欠，以有余补不足。这样可以使民免于饥荒，彼此相保，同时使国家太平，不发生祸乱，人民安居乐业，这可以说是“功垂无穷”了。

（八）实行平之余法，保护农民利益。李觏在《富国策第六》篇中，通过对谷物与货币交换的具体分析，看到了谷贱伤农，谷贵亦伤农的不合理现象。他指出，不管是卖出，还是买进，农民总是吃亏，富商大贾总是可以非法取利。李觏在对这种不合理的现象进行细致剖析之后，进一步阐明了他的理财主张和国君理财的必要性。他说：

古人有言曰，“谷甚贱则伤农，贵则伤未。”谓农常果而未常来也，此一切之论也。愚以为贱则伤农，贵亦伤农。贱则利未，贵亦利未。盖农不常崇，有时而来也；未不常来，有时而采也。以一岁之中论之，大批敛时多贱，而种时多贵矣。夫农劳于作，剧于病也，爱其谷，甚于生也。不得已而采者，则有由焉。小则具服器，大则营昏丧。公有赋役之令，私有称贷之责。故一谷始熟，腰镰未解而日输于市焉。采者既多，其价不得不贱。贱则贾人乘势而罔之，轻其市而大其量，不然则不售矣。故曰：敛时多贱，贱则伤农而利未也。农人仓廩既不盈，糴窖既不实，多或数月，少或旬时，而用度竭矣。土将生而或无种也，未将执而或无食也，于是乎日取于市焉。来者既多，其价不得不贵。贵则贾人乘势而闭之，重其市而小其量，不然则不予矣。故曰：种时多贵，贵亦伤农而利未也”

李觏对谷物贵与贱的情况作了具体分析后，一反历史上关于谷贱伤农，谷贵伤农的说法，论述了谷贱伤农，谷贵亦伤农的道理。就是说，秋收后，农民急需钱以解决种种困难，故到市场上去卖粮，商贾趁机压低粮价，农民不得不卖，这就是谷贱伤农。春种之时，农民需要种子和食粮，为了得到急需之粮，不得不买，而商贾却趁势抬高粮价，农民只好以高价买粮，这是谷贵伤农。这一贱一贵，都是伤农而利未。

李觏的认识是深刻的，分析是有道理的，揭露是中肯的。为了解决谷贱伤农利未，谷贵亦伤农利未的不合理现象，打击富商大贾的不法行为，制止他们操纵市场，乘人之急而敲剥农民的罪恶行径，李觏主张君主要理财利民。只有这样才能聚居百姓、国富民强。所以说：“《易·系辞》曰：‘何以聚人？曰财。理财正辞，禁民为非曰义。’，财者，君之所理也。君不理，则蓄贾专行而制民命矣。上之泽于是不下流而人无聊矣。”君主理财的主要方法是实行“平桑之法”。实行了平桑之法，可以使农民免受商贾之害。免得农民劳而受其害，商买逸而受其利。这样既利国又便民，故要认真行之。李觏说：

盖平桑之法行，则农人秋采不甚贱，春采不甚贵，大贾蓄家不得豪夺之矣。而官之出息常什一二，民既不困，国且有利，兹古圣贤之用心也。然其所未至，则有三焉：数少也，道远也，吏奸也。……今若广置本泉，增其余数，则蓄贾无所专利矣；仓储之建，

《富国策第七》，《李觏集》卷十六，第 144 页。

《富国策第六》，《李觏集》卷十六，第 142 页。

《富国策第六》，《李觏集》卷十六，第 142 页。

各于其县，则远民可以得食矣；申命州部，必使廉能，则好吏无以侵刻矣。如此，利国便人，事可经久，是谓通轻重之权，不可不察，在李觏看来，实行了平余之法，由国家掌握粮食、控制粮价，能使广大农民不至因为秋收崇贱，春天来贵而受剥削。吃大亏；富商大贾不能因为囤积居奇、垄断市场而巧取豪夺农民的财产，可以制止“蓄贾专行而制民命”，即做到谷贱、谷贵都不伤农、不利未。故为君主理财的最好办法。

李觏进一步指出，历史上管仲以平来之法行于齐国，而使齐桓公称霸；李悝以此法行于魏国，而使魏国富强；耿寿昌以此法行于汉，而使汉朝国不失实，人获其利。他们的风流德业至今还为人们称颂，以此告诫人君要实行平余之法，以蓄财利国、便民。

在李觏的理财思想中，还有一个重要内容，就是他认识到货币多少与物价、流通的关系。在货币流通的时代，可以以货币购买货物，不像古代以物易物。如果国家不掌握货币数量和货物的市场投放量，使大量金钱流散民间，一些奸人则会淆杂他巧，以恶钱充容于市，而恶钱又不可为国用，故其钱益少，货物益贵，民受其害。李觏说：

大抵钱多则轻，轻则物重；钱少则重，重则物轻。物重则用或阙，物轻则货或滞，一重一轻，利病存乎民矣。至以国计论之，莫若多之为贵，何者？用有常数，不可裁减故也。……夫泉流布散，通于上下，不足于国，则余于民，必然之势也。……是有奸人销之也。

古之人曰：钱者，亡用器也，而可以易富贵。富贵者，人主操柄也，果慎斯术，则操柄无失而群下服从，有国之急务也。钱多物少，则轻钱重物而物贵，钱少物多，则物贱。国君理财，要控制货币的数量和商品的价格，不使货币减少而商品价格上涨，这样做对国家有利，对人民有益。这也是国君治国安民的权柄，操住这个权柄，不使奸人损害万民利益，这是为国之急务。李觏关于货币、商品的市场投放量多少与物价关系、国家控制货币、物价的思想，虽然我们不能说李觏认识到价值规律的作用，更不能说他发现这个规律。但是，十一世纪的思想家李觏，能对市场、物价、商品与理财等，发表这些有见识的议论，确实是非常有价值的智者的见。

三、薄赋均役之策

我们在前面已经说过，北宋王朝从建国到中期，已经走上了“积贫积弱”的道路。当权的统治者为了应对“内忧外患”的惨局，免于“一旦之忧”，而加重了对广大农民的剥削和搜刮。广大穷苦农民在沉重而苛刻的赋税、徭役剥削下，无法求生。那些大官僚、大地主、大商人，却享有种种免役、免赋的特权。随着赋税和徭役的增加，农民负担的加重，地主特权的膨胀，官僚恩荫的盛行，更加剧了农民阶级同封建统治阶级的矛盾，并日趋激化，农民起义此起彼伏，连年不断。面对这种严酷的现实，李觏提出了薄赋税，均役力的政策，以减轻广大贫苦农民的沉重负担，从而缓和日益尖锐的阶级矛盾。

针对北宋当时名目繁多、沉重苛刻的赋税制度，李觏提出应当采取“薄赋敛”的政策。他认为，只有采取这种政策才能给中小地主和广大农民以生路。比较合理的赋税制度是：“轻者不减二十而一，重者不逾十二，以役多少参折之”，只有实行“什一而税”，才是通达合理之策。他主张在一般情况下，要实行什一税，重者不能超过十之二，轻者不能少于二十之一。如果遇到荒年凶岁，还要视收成多少而决定，不要不看丰凶，一律收税，困杀百姓。他说：

夫什一而税，天下中正，是故谓之彻。彻者，通也。然耕获之事，丰俭亡常，不幸凶旱水溢，或螟螣蠹贼，农虽尽力，谷有不登，而有司必求如法，于理安乎？孟子道：“龙子之言曰：‘治地莫善于助，莫不善于贡’，贡者，校数岁之中以为常。乐岁，粒米狼戾，多取之而不为虐，则寡取之；凶年，粪其田而不足，则必取盈焉。为民父母，使民盼盼然，将终岁勤动，不得以养其父母，又称贷而益之，使老稚转乎沟壑，恶在其为民父母也！”故圣人设官，必于谷之将熟，巡于田野，视其丰凶，而后制税敛焉。丰年从正，亦不多取也；凶年则损，何取盈之有哉？自古以来都实行“什一而税”，这是较为合理的赋税制度。然而，如果国家不根据收成的好坏、年景的丰凶，计算国家的费用，不知道粮物的足否，而一律按什一税而敛财，这样在凶年就会使农民转乎沟壑。僵仆野谷。据此，李觏提出：各级官吏，在庄稼将熟季节，巡视田野，观察丰凶，而后制税敛。做到丰年从正，不多取多征；凶荒则损之、少征。这样可以使国有用、民有食。李觏依据《王制》“用地小大，视年之丰耗，以三十年之通，制国用，量入以为出”的规定，主张国家规定“什一而税”要以三十年的丰凶平均为标准，即使这样也还要看当年的收成好坏而后制税敛，不可滥征赋税。

可是，当时的统治者，却不顾人民的死活而重取其赋，重敛民财，特别是那些心术不正的贪官污吏，为了自己“贪功以求赏，不恤人之困乏”，随意“滥税敛万民”，造成万民贫困，无以为生，他们自己却升官发财，弹冠相庆，真是可恶。李觏对此发出无限的感慨，他讽刺道：

官家的的要宽征，古时什一今更轻。州县酷嫌民渐富，几多率敛是无名！白刃劫君君勿言，人生祸难俱由天。君家岁计能多少，未了官军一饭钱。庭下螺囚何争？刀笔

少年初醉醒。黄金满把未回眼，笑杀迂儒欲措刑。在李觏看来，“为国者未有不欲其民富且寿矣。薄税敛所以富之也。”而当今的统治者及各级官吏，却不是这样，一些特权阶级。贪官污吏不仅不纳税赋。不服谣役，反而巧立名目敲诈勒索广大农民，有感于此，李觏在他的诗文中，进行了大胆的揭露，无情的讽刺。他指出，繁重的赋役像杀人的刀子一样按在人民的脖子上。虽然这般残酷，人民却敢怒而不敢言。李觏对官僚地主阶级对农民“夺其常产，废其农时，重其赋税，以至饥寒惟悴，而时赐米帛以为哀人之困”的非礼不仁的罪行，不断揭露，痛加鞭笞。他指斥这种不仁道的罪恶行径是违反先王之道的。他以先王之道、税制为据，予以批判，在批判中，继续阐发了他的赋税主张。他说：

先王之道，取于民有制，计口发财日赋，收其田人日税。赋共车马兵甲士徒之投，充实府库，赐予之用。税给郊社宗庙百神之祀，天子奉养，百官禄食，庶事之费。诸侯亦什一而税。……贡之所入，各有其常。……贡不以常，则人无备，人无备而责之必有，非买于蓄家不能以有也。故取之于非其地，求之于非其常，皆农人之病而商贾之利也。

李觏积极主张以田亩收税，以人口征赋，实行严格的赋税制度，做到贡赋有常制，使人民有准备，不得随意增加赋税。如果无制而取赋税，必然使广大农民无所措手足，只好向那些商贾蓄积之家高价购买粮食，以致伤害农民，有利商贾。

李觏的这些主张是非常有针对性的，由于土地兼并的恶性膨胀，大官僚、大地主、大商人不仅垄断大量的土地，而且享有各种免赋役的特权，他们隐瞒大量的土地，漏纳赋税，也有些农民为了逃避赋税的沉重负担，而携带土地“匿比舍而称逃亡”，成为特权者的佃客，这样就使登记在册的田亩大大减少，田赋随之亦相应减少。因此，按田亩纳税，计人口缴赋，在当时是个非常重要的现实问题。宋真宗时，丁谓说：“二十而税一者有之，三十而税二者有之。”即豪强地主兼并者们，二十亩田纳一亩田地的税，三十亩田纳二亩田的税者，大有人在。在此同时，只有小块土地的农民和中小地主，却负担着沉重的赋税。以至他们在破产之后，却依然负担着原有的田税。这样就出现了“有产无税”，“产去税存”的不合理现象。结果是富者愈富，贫者愈贫，两极分化，愈演愈烈。由此可见，李觏主张的按田亩计赋税的办法是有时代背景和实际意义的。

李觏的轻税薄赋政策，既是为了使各级官吏“不敢厚敛”，又是为了“宫民”，使农民免于饥寒冻馁，流离失所，达到“内以给吉凶之用，外以奉公上之求”，就是说要达到利国富民的目的。所以他告诫统治者要“薄税敛”，以富万民。

李觏在主张“薄税敛”的同时，又主张“均力役”。我们知道，宋代的差役，名目繁多，极为苛重。诸如：衙前、里正、户长、耆长、壮丁、承符、

《有感诗三首》，《李觏集》卷三十六，第431—432页。

《安民策第五》，《李觏集》卷十八，第174页。

《礼论第四》，《李觏集》卷二，第12页。

《安民策第九》，《李觏集》卷十八，第180—181页。

《文献通考·田赋考》。

《文献通考·田赋考》。

人力、手力、渡于、斗子、拦头、厅子等等种类。尽管差役繁多，负担甚重，可是官户以至沾点官气的，都不服差役。商人也基本上是“赋调所不加，百役所不及”，和尚、道士等都免除差役。大部分有钱有势的地主也想方设法逃避差役。因此，沉重苛刻的徭役都压在农民的头上。由于繁重的徭役连年不断，使许多人“困于久役”，“破坏家产”。为了改变这种不合理的状况，李觏提出了“均力役”的主张。他指出，按《周礼·乡大夫》的规定：“以岁时登其夫家之众寡，辨其可任者，同中自七尺以及六十，野自六尺以及六十五，皆征之。其舍者，国中贵者，贤者、能者、服公事者、老者，疾者皆舍。”其他的人都不能免力役。可是，当今却不是这样，倒是那些有钱、有权、有势的人不服徭役，为此，李觏主张，除了按《周礼·乡大夫》所规定的人免役外，其余所有的人都应当平均担负力役。他说：

君子之于人，裁其劳逸而用之，可不谓义乎？世有仕学之乡，或舍役者半，农其问者不亦难乎？而上弗之恤，悖矣！贵者有爵命，服公事者有功劳，诚不可役，然复其身而已。世有一户皆免之，若是则老者，疾者亦可以同门不使耶！

大司徒以“保息六养万民。”“六曰安富”，谓平其繇役，不专取也。大哉！先王之法，其所以有天下而民不叛者乎？……及其为国家则有反是者矣。田皆可耕也，桑皆可蚕也，材皆可伤也，货皆可通也，独以是富者，心有所知，力有所勤，夙兴夜寐，攻苦食淡，以趣天时，听上令也。如此而后可以为人之民，反疾恶之，何哉？疾恶之，则任之重，求之多，劳必于是，费必于是，富者几何其不黜而贫也。使天下皆贫，则为之君者，利不利乎？故先王平其繇役，不专取以安之也。先上之法，是干徭役，只有少数贵者、服公事者、老者、病者才予以免役，其余的人都要平均负担徭役，不专取一部分人。这样可以使天下官庶，民不怨恨。李觏依据先圣王之法，主张平均徭役，不专取之。他所说的专取对象是那些“任之重，求之多，劳必于是”的中小地主阶级。李觏认为，如果国家把沉重的徭役负担，全部压在他们的头上，专取之他们，使他们不堪重负，最终必然由富变穷，以至造成天下皆贫，国家不安。这样对封建统治者非常不利。因此，李觏反复说明不应专取徭役的道理和平均役力的必要。他的动机是为封建国家着想，为中小地主阶级争利，与大官僚、大地主抗争，客观上对广大劳动者有利。

李觏在揭露、痛斥那些频征役力、聚敛财富的贪官污吏的同时，对那些不频征役力和不重取赋税的亲民、爱民官吏予以称赞：

太平无武备，一动未能安。庙算何时胜，人生到难处。役频农力耗，赋重女工寒。
只有盱江守，怜民不爱官。（自注：时国子慎儒士守本郡。））

贪官污吏，频征力役，耗尽农力，加重赋税，使民饥寒，他们都是只爱官，不爱民，使人民在重赋频役的压榨下，生活到处难，简直无法生活下去。只有盱江大守，才怜民不爱官，值得赞扬。

《食货论畿赋》，《乐全集》卷十四。

《续资治通鉴长编》卷七十三。

《周礼致太平论·国用第十五》，《李觏集》卷八，第89页。

《周礼致太平论·国用第十六》，《李觏集》卷八，第89—90页。

《感事诗》，《李觏集》卷三十六，第407页。

李觏还指出，国家发展经济，强本抑末，除了采取理财富民、平土均田、薄赋均役、控制物价等措施外，还要兴水利，备水旱，制农器，修稼政，救凶荒，委积粮，国足用，治病疫，免民疾等等。其目的都是为了救国富民，康国济民。如果说李觏的全部著作都是“从大处起论”的“真医国之书”，那么他的有关经济思想方面的著作更是如此。这就使他的经济思想不仅十分丰富，而且极为有价值。

四、为民申怨之争

李觏目睹北宋中期在社会经济方面存在的种种弊端，提出了一系列有重要价值的经济改革措施和具体主张。同时，他对统治阶级在经济制度方面的失策、非道、无理，以及大批贪官污吏的聚敛、压榨。盘剥，给广大劳苦农民所带来的无穷灾难，造成的悲惨局面，予以大胆的揭露，发出强烈的抗争。

李觏指出，由于各级统治者的腐败、榨取，使人民陷入贫病交加的水深火热之中，面对这种严酷的惨景，当权者理应“所宜动心”，然而他们却不动心。李觏在《周礼致太平论·国用第十四》中，列举了如下情况，告诫“人主宜动心”。一是发生疾病。疾病是常有的事，发生了疾病，“或连月不愈，或阖门不起，丁壮卧于床蓐，则老稚无能为。饮食所不给，医药所不济，以至于死者”，面对这种情况，“人主所宜动心矣！”下达政令，急救民病，不可坐视不管。二是遇到凶年。自然灾害是常有的现象，遇到了凶岁，就要舍证赋税；不可依旧征收，不能助天为虐。“凶年非直除减田租，彼货贿之征皆舍之，疾疫亦然。夫阻饥之人，营求衣食，固无所不至，又将笼其货贿，则何以措手足乎？况于疾疫之世，安得助天为虐？人主所宜动心矣！”三是祸灾杀礼。遇到了各种灾祸、意外情况，要杀礼去用，节省开支。“若新建国及礼丧、祸灾，在野在外，皆杀礼也。礼许俭不非无，安得重困于无聊之民，求备乎篷豆之事也？人主所宜动心矣！”这些外事之礼可以封杀。四是贬抑王膳。遇到大灾大荒之年，不仅于外事杀礼，而且“王膳亦为贬也”。否则就如同“父母，其子之不哺而日余膏粱可哉，人主所宜动心矣！”在李觏看来，那些身为民之父母的当权统治者及其豢养的各级官吏，而对万民的疾苦、灾难，不仅不动心，思考“忧民之道”，解救民众之苦，反而变本加厉地榨取民众的血汗、膏脂。因此，他在自己的诗文中予以无情的揭露。

李觏揭露当权统治者罪恶的理论根据，是他的“以礼为本”的思想。他认为，国家的一切制度、政策、法规，都应当“以礼为本”，以“礼”来规范、指导各方面的行动。对那些违礼、非礼的行为，他毫不客气地加以抨击和挞伐。他指出，由于当权者的违礼，失本，而对广大农民在经济上是：“夺其常产，废其农时，重其赋税，以至饥寒惟悴，而时赐米帛以为哀人之困”；在政治上是：“宪章烦密，官吏枉酷，杀戮无数，而时发赦有以为爱人之命”；在军事上是：“军旅屡动，流血满野，民人疲极，不知丧葬，而收敛骸骨以为惠及死者”，诸如此类，都是“非礼之仁也。”这一系列非礼不仁之举，不仅造成了大量的旷夫、怨女，而且使广大农民陷入了无法生活的绝境。李觏在他的诗中，常常描绘沉重的租税，压得农民透不过气来的现实。如云：“朝阳过山来，下田犹露湿。饷妇念儿啼，逢人不敢立。青黄先后收，断折偃倭折。鸟鼠满官仓，于今又租入。”一面是穷苦农民的悲惨景况，一面是官仓粮食流溢，陈陈相因，养肥了鸟鼠。一幅鲜明对照的画面呈现在人们的面前，使人怎么能不痛恨当权者，同情劳动者。

更有甚者，李觏在《哀老妇》一诗中，具体描述了一个老妇人守寡四十余年，到六十岁时，虽然几孙成群，围绕膝下，然而却由于生活所迫，无以为生，不得不改嫁的悲惨情景。他写道：

《礼论第四》，《李觏集》卷二，第12页。

《获稻》，《李觏集》卷三十五，第381页。

里中一老妇，行行啼路隅。自悼未亡人，暮年从二夫。寡时十八九，嫁时六十余。昔日遗腹儿，今兹垂白须。子岂不欲养？母岂不怀居？徭役及下户，财尽无所输。异籍幸可免，嫁母乃良图。牵车送出门，急若盗贼驱。儿孙孙有妇，小大攀且呼。回头与永诀，欲死无刑珠。我时闻此言，为之长叹呜。天民固有穷，鲜寡实其徒。仁政先四者，著在孟轲书。吾君务复古，旦旦思黄虞。赦书求节妇，许与施门间。繁尔愚妇人，岂日礼所拘。蓬茨四十年，不知形影孤。州县莫能察，诏旨成徒虚。而况赋役间，群小所同趋。奸欺至骨髓，公利未锱铢。良田岁岁卖，存者惟菜汗。兄弟欲离散，母子固变渝。

天地岂非大，曾不容尔躯？嗟嗟孝治王，早晚能闻诸，吾言又无位，反袂空涟如。李觏详细地描述了这位老妇人，从十八、九岁守寡，到六十多岁改嫁的经过，她暮年离开故土，离别子孙，既不是因为她不守节，不怀恋故居，也不是固为儿孙不愿意养活她，而是因为“徭役及下户，财尽无所输。异籍幸可免，嫁母乃良图”所致。李觏以描述老妇与儿孙离别的凄惨情景，揭露了“苛政猛于虎”的罪行，抒发了自己的慨叹之情，告诫统治者要施行黄帝、尧以来的仁政，不可施行暴政。老妇改嫁出门时，母子永诀，祖孙悲痛，一家老小彼此攀牵的痛哭惨景，使人看到一幅悲惨的画面，不仅诗人为之愤慨，而且引起社会的共鸣。

我们说，李觏的经济思想，不仅内容十分丰富，而且内涵极为深刻，并具有重要的价值，有许多思想是颇具光辉的。然而，由于豪强大族、官僚地主、富商大贾及其利益的最高代表者——赵宋王朝进行着专制统治和贪得无厌的残酷剥削。即使叫他们作出一点让步，减轻一小部分赋税。徭役，他们也都是万万不肯的。这就决定了李觏的改革主张、经济政策，在当时是不可能被当权者采纳的，也是不可能实现的。他的一系列经济主张只能是代表中小地主阶级利益的一种幻想，事实上，李觏所积极支持并为之立论的范仲淹领导的“庆历新政”的改革运动，刚刚进行不久，就在大官僚、大地主为首的政治保守势力和经济既得利益者的强烈反对下，而成为昙花一现的失败记录。李觏的后继者王安石所领导的“熙宁新法”的改革运动，尽管在理论上和实践上都远远地超过了李觏的思想主张，亦因为同样的原因而失败，这是由历史时代所决定的必然结局。

还应当特别指出的是：李觏的平土均田主张，在当时只能是一种不可能实现的主观愿望。列宁曾说：“‘地权’和‘平分土地，思想，无非是为了完全推翻地主权力和完全消灭土地所有制而斗争的农民力求平等的革命愿望的表现而已。”李觏站在中小地主阶级的立场上，只为与大地主阶级争利而发出的一种抗争，提出了“平土均田”的主张，当然不可能代表农民提出“完全推翻地主权力和完全消灭土地所有制”，更不可能完全表现“农民力求平等的革命愿望”。李觏尽管常常讲到“民”，虽然他所讲的“民”，有时也包括农民，但是他的思想主旨是指中小地主而言的。李觏的经济思想，是代表中小地主阶级利益，为了缓和日趋尖锐化的阶级矛盾，抑制日益加剧的两极分化而开设的药方。由于阶级的和历史的条件所决定，他的一切主张和措施，都只能付之东流。不过，我们也必须看到，李觏作为一位“愤吊世故，警宪邦国”的进步思想家，他的一系列经济主张和他的全部思想一样，都有

《衰老妇》，《李觏集》在三十五，第381—382页。

《纪念赫尔岑》，《列宁全集》第十八卷，人民出版社1963年版，第12页。

其一定的人民性和时代的进步性，这在十一世纪来说，确实是思想领域中的可贵珍品。

第八章 政治思想

马克思主义认为，任何一种政治思想的产生、形成、发展都是由一定的社会经济基础决定的，都有其深刻的社会根源。马克思说：“例如，与权威原理相适应的是十一世纪，与个人主义原理相适应的是十八世纪。推其因果，我们应当说，不是原理属于世纪，而是世纪属于原理。换句话说，不是历史创造原理，而是原理创造历史。但是，如果为了顾全原理和历史我们再进一步自问一下，为什么该原理出现在十一世纪或者十八世纪，而不出现在其他某一世纪，我们就必然要仔细研究一下：十一世纪的人们是怎样的，十八世纪的人们是怎样的，在每个世纪中，人们的需求、生产力、生产方式以及生产中使用的原料是怎样的；最后，中这一切生存条件的产生的人与人之间的关系是怎样的。”这就是说，社会存在决定社会意识，社会意识是社会存在的反映，每一种思想意识的产生、形成，都与其当时代的物质经济生活条件紧密相关，有什么样的物质经济条件，就有什么样的社会意识与之相适应。因此，要探讨、了解一种意识形态的动因，就必须探究、考察其社会经济条件的状况。在各个阶级社会形态中，每个阶级为了维护本阶级的统治地位和经济利益，大都要提出自己的政治思想主张。李觏作为代表中小地主阶级利益的进步思想家，亦是如此。

李觏生活在北宋初中期，由于阶级矛盾和民族矛盾的急剧激化，赵宋王朝专制统治的危机在宋仁宗宝元、康定年间(公元1038—1040年)继续发展，不断加深。这就使统治者不可能照旧不变地维持自己的统治，被统治者由于贫困和灾难的空前加剧，也不可能照旧地生活下去。连年爆发的农民起义斗争，沉重地打击了地主阶级的腐朽统治，而对这种严峻的现实，一些地主阶级的有识之士要求改革现状的愿望愈来愈强烈。到了宋仁宗庆历一、二年(公元1042—1043年)时，范仲淹提出了一套改革方案，并开始实施，这就是历史上有名的“庆历新政”。李觏则是“庆历新政”的积极拥护者和实际支持者。他的一系列政治思想主张，就是在这种条件下，应运而生。

一、康国济民的医国之论

李觏的政治思想主张，大都是针对北宋当时社会的弊政、鄙风，有的放矢，有感而发的。为了康国济民，他提出了一整套的医国政论。

李觏指出，要治理好、医治好国家，安定、稳定住民心，就必须有明君、贤吏，推行德政、仁政。对明君的要求是：除了在经济上做到无私财，以天下为公，为国家理财外，在政治上要清正爱民，以天下为务，以万民之身为身，以万民之心为心，不可只管自己一姓一家一人之享受，而不顾万民的死活。李觏说：

君人者不以身为身，以天下之身为身也；不以心为心，以天下之心为心也。如使下皆狂，则上谁与肃？下皆僭，则上谁与义？下皆豫，则上谁与哲？下皆急，则上谁与谋？下皆蒙，则上谁与圣？故明王欲肃则去下之狂，欲义则去下之僭，欲哲则去下之豫，欲谋则去下之急，欲圣则去下之蒙。君明臣忠，百姓亲睦，然后可以致和气也。若能自知而不能知人，能自治而不能治人，愚者在位，贪者在职，以找贼元元，家愁户怨，靡所控告，是虽尧为天子，舜摠百揆，其何以媚于上下神祇哉！故去四凶，举十六相，所以为大功也。做一个贤明的君主，就必须以天下万民的政务为己任，要想万民的利益，为天下兴利除弊。不仅要做到“自知”，而且能够“知人”；不仅要做到“自治”，还要能够“治人”，就是要知己知人，知人善任，不能以己昏蒙，而使天下皆蒙。这样才能够使贤者在位，明者在职，不使愚者在位，贪者在职，人民方可免遭戕杀贼害。

由这个明君治国理民的理想出发，李觏十分称赞古代那些以天下为公，以天下为务的君子，反对那些以一身为私，以一身富贵为务的小人，要人们为君子，而不要为小人。他说：

士之不见礼于世久矣。古之君子以天下为务，故思与天下之明共视，与天下之聪共听，与天下之智共谋，孳孳焉唯恐失一士以病吾元元也。如是安得不急于见贤哉？后之君子以一身为务，故思以一身之贵穷天下之爵，以一身之富尽天下之禄，以一身之能擅天下之功名，望望焉唯恐人之先己也。如是谁暇于求贤哉？嗟呼！天下至公也，一身至私也，循公而灭私，是五尺竖子成知之也。然而鲜能者，道不胜乎欲也。李觏十分称赞古代那些见贤若渴，见贤思齐的君子，因为他们以天下为公，以天下为务，能与天下人共视、听、智、谋，“不以天下之大私一人”。李觏极力反对后世那些追名逐利、求官欲爵的“君子”（实则小人），因为他们以一身为务，一心想穷尽天下之富贵，擅得天下之功名，以天下之大私一人。李觏更指出，虽然有一些人知道天下为公、一身为私的道理，口头上讲循公而灭私，而实际上却不能行之，就在于为私欲所蔽，即道不能胜欲使之然的。

李觏指出，君主施行仁政。德政是通过各级官吏实施的，实际上“郡守县令，吾民之司命也。”因此，要谨慎选拔、设置各级官吏，任用贤才，罢不肖之人，为民造福、免祸。“惟聪明睿智，益垂意于任官，则灾害可消，而富寿在矣。”相反，如果任用、设置不肖之人为官，人民就会遭到饥寒惊

《安民策第五》，《李觏集》卷十八，第 175 页。

《上富舍人书》，《李觏集》卷二十六，第 277 页。

《安民策第五》，《李觏集》卷十八，第 175 页。

病，受到穷、役、杀、害之祸，无以保其生，无法得平安。李觏说：

君者，亲也。民音，子也。吏者，其乳保也。亲不能自育其子，育之者乳保也；君不能自治其民，治之者官吏也。赤子之在极裸，知有乳不知有母也；细民之在田野，知有吏不知有君也。乳之不才，则饥之渴之，惊之痛之，亲虽慈不能幸其子以生也。吏之不才，则穷之役之，杀之害之，君虽仁不能幸其民以安也。然乳保之任，不离帷房之间，亲之卧起可以接也。官吏之职，必远畿疆之外，君之视听无由及也。是故置吏不可不慎也。李觏认为，君主与万民的关系，如同父母气子女的关系，因为父母总是爱护其子女的，所以君主亦应当爱护万民；“官吏与万民的关系，如同乳保与婴儿的关系，因为乳保要使婴儿健康成长，就必须很好地抚育婴儿，不能使其遭受饥饿惊痛，更不能使其遭受穷、役、杀、害之祸，所以要像乳保爱护婴儿一样地爱护万民。李觏对君主与万民、官吏与民众之间关系的看法，是中国封建社会中的传统看法。在中国漫长的封建社会里，皇帝被称为“君父”，其各级官吏被称为“民之父母官”。这种封建皇权思想藩篱，李觏也不可能跳出。马克思说，“就像皇帝通常被尊为全国的君父一样，皇帝的每一个官吏也都在他所管辖的地区内被看作是这种父权的代表。”不过李觏指出，既然皇帝、官吏是民之父母、乳保，那么就应当爱护其子，抚育婴儿，保护其民，而不能杀害、伤残万民。

然而，当今的各级官吏，却既不师古道，又不守法治政，随心所欲，各行其是，姑息养奸，放纵恶人，不求善德，而务阴德，以这般不知治体的官吏来治政，怎么能管理好国家和万民之事呢？李觏说：

窃思今之所谓良吏者，多不得其衷焉。不师古道，不观人情，各是其所是，非其所非而已。其务近名者，则曰政必以猛，其务阴德者，则曰政必以宽。其务自异者，则曰前之政猛矣，我必以宽；前之政宽矣，我必以猛。其务自守者，则曰何必以猛，何必以宽，断诸法而已矣，是皆一方之论也。……是故近名者，刻薄之人也。阴德者，柔邪之人也。自异者，诡激之人也。自守者，畏懦之人也。皆不足以知治体矣。在李觏看来，这些所谓“良吏者”之为政，务近名者认为“政必以猛”，实行苛政；务阴德者认为“政必以宽”，宽容恶人；务自异者认为“前之政猛，我必以宽”，“前之政宽，我必以猛”；务自守者认为“何必以猛，何必以宽”，以法行事而已。这些人都是持一方之论，行私己之政，而不知治政之体，不观人情施政，结果是政猛对善人无所谓善，政宽对恶人却有益，“以容奸为大度”。良吏如此，污吏更可想而知了。

李觏认为，理民治政，过猛和过宽都不行，而应当按孔干所提倡的“宽猛相济”的办法治政，这样才可以使百姓阜康。他说：

仲尼曰：“宽以济猛，猛以济宽，政是以和。”盖言宽猛不可偏任也。夫之于宽，则济以猛。失之于猛，则济以宽。宽猛并行，然后为治也。何谓宽猛并行哉？于善则宽，而于恶则猛也。皋陶曰：“看过无大，刑故无小。”过虽大而有其宽也，故虽小而刑其猛也。明主诚宜处宽猛之用，以命群吏，谨察其所为，而废兴之，则治道一致而百姓阜

《安民策第七》，《李觏集》卷十八，第177页。

《中国革命和欧洲革命》、《马克思恩格斯全集》第九卷，人民出版社1965年版，第110页。

《安民策第七》，《李觏集》卷十八，第177—178页。

康矣。

理民治政，不能片面地猛，亦不能片面地宽，而要宽猛相济，宽猛并行，视情况而定。对于善人善行要宽，对于恶人恶行要猛，且要始终一贯，并用如一，只有宽猛并用，不偏任一方，才能政和民通。明君贤主要以宽猛并用之政来任用官吏，考察百官所行所为，而废兴之，这样治道一致而百姓阜康。

据此，李觏主张贤明的君主，必须认真选择任用各级官吏，慎置清官廉吏，勿择贪官污吏。他认为，各级官吏要与人民相知心，相亲爱，要做到这些，就必须经过长期的相互了解。吏知民则政令明，政令明则政平；民知吏则信服，信服则令行。李觏说：

吏之于民必相知心，然后治也。吏知民心则明。明则政平矣；民知吏心则信，信则令行矣。欲相知心，岂一朝一夕而可哉？上下未相知，或知之未久，遽委而去之，后来者亦如此，则是吏未尝知民心，民未尝知吏心。吏以所治为传舍，事或不举，则日以待后人；民视所属如过客，理或不胜，亦日以待后人，官何以修？众何以服？谓其有功邪，进其爵可也，重其赏可也。……矧伊无功之人，而可虚受禄食，往来于道路间邪！官吏要治好民，取得民的信任，就必须彼此相知、知心。要做到相知、知心，就要长朗相处，不是一朝一夕所能做到的。故为官者要有长久为民治政的打算，不能以治所为传舍，不务民事，以待后人，如此则民视其所属为过客，理或不胜，亦以待后人，这就造成了官不修，民不服的局面，久而久之使积弊丛生。因此，要慎择官，任良吏。

君主要想治理好国家和万民，除了要慎重选择、任用各级官吏外，还要严格执行政令，不可朝令夕政，必须做到政令如山，这样才可以使民众赴汤蹈火，拼命向前。李觏说：

民之所从，非从君也，从其令也。君之所守，非守国也，守其令也。君端冕乎奥阼之位，而民被坚执锐，履肠涉血，赴死万里者，令使之也。君夙驾乎囿游之中，而民居处笑语如不知者，令不及故也。是民从令非从君也。

封疆有固，山川有险，人犹踰之。比间小吏，执三尺之法，则老奸大豪无敢违者，是君守国不如守令也，君以令用民、民以令事君。令之所取，民亦取之；令之所去，民亦去之。故令可一而不可变也。……是故令之于民也，与其出而中废，不若勿出之愈也。善人见善而莫肯进，惧其令变而不必赏也；恶人见禁而莫肯改，幸其令变而不必罚也。朝一命焉，夕一命焉，群吏奉承之弗暇，愚民惶惑而失图，出令如此，不若勿出之愈也。

李觏指出，民众之所以服从君主的统治，并不是惧怕其个人的威严，而是服从政令。君主之所以能进行很好的统治，并不在于守住国家，而是要守住政令。君主属于高位，只有做到政令严明，万民才会为其尽力，“被坚执锐，履肠涉血，赴死万里”，在所不辞，万民之所以这样不顾个人安危，为君主卖命效劳，这一切都是政令使之然的。既然政令有如此大的威严和作用，因此，一旦把政令颁布实施，就要始终如、坚定不移地贯彻下去，而不能随意改变，中途废止。与其将发出的政令中途废止，倒不如不发出为好。因为随意更改政令的结果是：善人见政令勤换而不肯进取求功，恐怕政令多变而有功无赏；恶人见政令勤改，即使有了禁令也不肯改正恶行，侥幸政令多变而

不受惩罚，蒙混过去。如果政府不断发布政令而又不断更易政令，朝一道政令而夕改之，夕一道政令而朝改之，这样就会使百官应接不暇，百姓不知所措。这样的政令，不如根本不发为好。李觏认为，治国安民，必须严格政令，严守政令，严肃政令，不可朝令之而夕改之，要取信于民，不能使民无所措手足。所以必须改变随意发布政令，更改政令，使民无所措手足的状况。以此取信于民，使政和民悦。

二、通变救弊的治国之术

李觏指出，政令有重要作用，君主凭藉各种政令，可以使万民赴汤蹈火，即君主能够“主政令，必生杀”，使民“不得不从”，这是政令严明而有其利的一方面，同时李觏还指出，政令亦有弊的一方面。他说：

夫为令之弊有四：初不审，终不断，言者矜，闻者争也。……彼作事不咨于众，虑不待尽而辄行，使人有以诟病，是初不审也。日月之行，则有冬有夏；月之从垦，则有风雨，谓政治不可偏从民欲耳！彼有沮之，则不计利害大小而速改，是终不断也。君陈以谋，猷入告而顺之于外曰：“惟我后之德。”彼议以一事则夸以为功，使其党间而疾之，是言者矜也。……彼闻人之功，耻居其下，虽善必沮，是闻者争也。人主能知弊之所在，则可以行令矣。李觏在说明政令之利的同时，又指出政令之弊的方面，并从政令之利与弊的两个方面告诫君主必须“慎令”，不可随意发布政令，要深思熟虑，计算利害得失，不夸功自矜，不听风是雨，要初审、终断，做到上威、下听、令行、禁止。为此，君主必须看到政令不严之弊。

李觏由政令之弊而看到宋代社会政治之弊，故他提出必须解救社会之弊，而救弊必须通变。通过社会改革，挽救社会危机。所以说：

夫救弊之木，莫太乎通变。在李觏看来，只有通变，才能救弊，通则变，变则久，否则社会的政治危机是无法解决的。为此，李觏积极发挥了《周易》的通变理论，结合社会政治实际，提倡政治改革。要改革弊政，就要了解社会的弊政所在。因此，他主张了解社会真实情况，体察人民疾苦隐痛，要允许人民讲话，尤其是讲真话，这就要广开言路，畅所欲言，实行“开讳”，不设“禁区”。他在《庆历民言》中，把“开讳”作为“补于世”的第一项变革措施。他所说的“开讳”，就是解除忌讳，允许讲话，打破禁锢，正视国家的利害得失、生死存亡，不要忌讳人家讲死亡，大力提倡人民讲实话，尤要提倡群臣直言敢谏君主的是非功过，这才是智者之策，明君之举。李觏说：

主谏净，则不得讳其恶矣。身莫不恶死，而未尝有不死；国莫不恶亡，而未尝有不亡。等死耳，殇不若彭之寿；等亡耳，奉不若周之世。寿虽高而归之死，世虽永而归之亡，然而以死亡为讳者，是不智也。闻死而温，则医不敢斥其疾；言亡而怒，则臣不敢争其失。疾不治则死，或非命；失不改则亡，或非数。是讳死而速死，讳亡而速亡，智者果如是哉！

李觏针对当时堵塞言路，只听颂歌，不听逆言等弊病，经过多年思考和事实验证，为了有“补于世”，而发出这些救世。

除弊之言。他认为，君主治理国家，洞察群臣，救民善政，就要立谏净，不讳其恶，这如同一个人，没有不害怕自己早死一样，假若害怕自己于死而讳疾忌医，听到死而烦怒，那么医生就不会说出其病症所在，不得医治，因而早死，这就是怕死、讳死而早死的道理。如果一个国家，害怕群臣说其弊端、

《庆历民言·慎令》，《李觏集》卷二十一，第236页。

《易论第一》，《李觏集》卷三，第28—29页。

《礼论第三》，《李觏集》卷二，第10页。

《庆历民言·开讳》，《李觏集》卷二十一，第229页。

亡症而不准说亡，听到说亡而震怒，那么群臣也不敢说出其亡症和亡因，不纠其失，因而早亡，这就是讳亡而早亡的道理。怕死、怕亡，而不准言死。言亡的做法，显然不是智者之策，而是愚人之举。

明君贤主要“立谏净”，“不讳恶”，“设开讳”，让群臣讲话，要相信人事的作用，不要相信天命的主宰。因为“守国在政，行政在人”，只有发挥人的作用，才能治理好国家。李觏的这些政治见解，既是有胆有识的智者之论，又是切中要害的救弊之术。

在“通变救弊”、“开讳救弊”的前提下，李觏还提出了“审奸”，“防蔽”，“虑永”，“谨听”等治国救弊的措施。

李觏明确指出，国家的治与乱是交替进行的。“治之民思乱，乱之民思治”。一个贤明的统治者，要看到这种乱与治的不同发展变化，能在乱中思治。求治，在治中备乱、防乱。愚昧的统治者，却看不到这种乱与治的不同发展变化，认为治永远不会变乱，故不能备乱、防乱。李觏说：“治之民思乱，乱之民思治。……故智者虑乱于治，愚者谓治不复乱。”李觏以历史事实为根据，历史经验为借鉴，具体地分析了造成国家混乱和灭亡的重要因素是“盗”和“奸”。“奸”比“盗”的危害更大，因为“奸”以锄“盗”为名，借以收买人心，培植自己的势力，最终可以推翻君主的统治，而“盗”则没有这么大的作用。但是，“盗”为“奸”提供了条件，二者狼狈为好，相互勾结，相互利用，破坏国家，搞乱社会，俱为危险者。因此，明君贤主要思治防乱，杜盗除奸。

“盗”与“奸”是乱国坑民之患，由于他们善于隐蔽、伪装，以伪善的假象，掩饰其丑恶的本质。这就使人们不容易发现·揭露他们的罪恶，直到他们的罪行败露之后，人们才可以看清他们的真面目。再就是左右群臣蒙蔽君主，使君主不了解真相，不知道“盗”与“奸”作乱的根源。左右群臣之所以要蒙蔽君主，是因为他们“惧诛”。他们为什么“惧诛”呢？因为这些人平常是以“佞邪席其身，养君之欲，迎君之非，君有问焉，必曰安于泰山也。然而乱且起，国且危，是昔者欺吾君也。君一怒焉，则死不待顷，于是纒君之耳，不使闻危乱。姑缓吾死，何暇虑长久也。”由于“盗”与“奸”，善于阿谀奉迎，投君所好，隐瞒真情，不吐实话，不让君主知道国家的危难之境，以求保全自己，求得苟活。他们不仅欺君罔上，而且致乱国家。为了防止这般人的欺君罔上，致乱国家，就必须“防蔽”，使君主了解真情、实情。李觏认为，为了“防蔽”，就要“谨听”。要鉴别、洞察真假之言。不要为那些“谗者”的谗佞之言所欺骗和蒙蔽。因此，要“谨听”、“信谏”、“防谗”，“细察”、“远私”。他说：

谗者，沮善者也；谏者，抑恶者也。名之谏者，皆知好焉；名之谗者，皆知恶焉。

然而人主不免于信谗者，谗似乎谏也；愎谏者，谏似乎谗也。君曰可用，臣曰不可用，不可之辞同，而情则异矣。用君子而小人沮之，是为谗；用小人而君子抑之，则为谏。

君子小人之心，忽然而不可见，是谗谏所以乱也。好谏而不慎，则奸臣进；恶谗而不察，则正人退。谗佞之人沮善行恶，直谏之人抑恶行善。君主要谨察、明

鉴“谗言”和“谏言”，为了做到这些，就一定要“谨听”，“细察”，“深

《庆历民言·备乱》，《李觏集》卷二十一，第230页。

《庆历民言·防蔽》，《李觏集》卷二十一，第231页。

《庆历民言·谨听》，《李觏集》卷二十一，第232-233页。

观”，以此使君子进，小人退。

李觏深知，政治形势的发展，国家的治乱兴衰，都有一个长期的发展过程。天下的祸患都是渐渐发展、积累而成的，同时也是由客观形势所决定的。亡国之君，即使是像桀、纣之类的暴君，其所以使国家灭亡，亦并非完全因为其本人之恶而造成的，而是由客观形势的渐渐发展、积累的结果而促成的。微时不注意防微，一旦发展形成了“天下之势”，就如“决河堤使东流”一样，“一往而不反”，无法挽回。由此出发，李觏告诫明君贤主要“舍近而谋远”，不仅仅要考虑自己一世无患，而且要考虑子孙之世无患，要“为万世计，不可溺苟且之议。祸不在身而在子孙，既足动其心矣，而况仓卒之可虞哉！”只有深谋远虑，才不致祸及自身和子孙。

在这里，我们看到，李觏的“救弊之术”是以“通变”为理论根据的。他认识到，社会事物同自然万物一样，都有一个发生、发展的变化过程。这个变化过程是一个由渐变积累到突变成势的历史演进过程。所以说：“亡国之君不皆恶，非桀非纣，则所由渐矣。渐者何也？基祸于彼，而受祸于此也。天下之势，一往而不反，若决河堤使东流也。”这显然是历史决定论，而不是个人决定论；历史是渐进演化到突变飞跃，而不是偶然事件决定历史发展的，这是非常有见地的历史观点。

在李觏看来，“通变救弊”，要以《周易》的变易思想为指导，要掌握“常”与“权”、“中”与“偏”、“妄”与“怠”、“明”与“昧”的对立统一关系，做到因时制宜，不偏不倚，伺机而动，明而不昧，以权执常，这样就可以使国泰民安，康国阜民。

李觏的这些“通变救弊之术”，既有其正确的理论根据，又是切中时弊之言，所以是科学而中肯的智者卓见。

《庆历民言·虑永》，《李觏集》卷二十一，第 232 页。

《庆历民言·虑永》，《李觏集》卷二十一，第 232 页。

三、一致于法的法制观点

李觏为了维护赵宋王朝的封建统治，挽救其“一旦之忧”，除了提出“通变救弊之术”外，还提出了“正刑法”，“除盗贼”的法制观点。

李觏认为，盗贼虽然不能祸乱整个天下，但是却能招致整个天下之祸。他们杀人以求食，人们虽然仇恨他们，可是却不会祸乱整个天下。但由于盗贼多了，杀人亦多，因而仇恨的人亦越来越多，仇恨者却不能报仇。在这种情况下，奸雄乘机而起，并以除盗诛贼为民报仇之名，去剿灭盗贼，借以笼络天下民心，收取天下之权，于是便与君主分庭抗礼，祸乱天下。其实是盗贼引起奸雄，奸雄利用盗贼。要从根本上除掉国家的祸患，就必须“除盗贼”，“防奸雄”。因为他们是祸国殃民的两种互相依存、互相利用的恶势力。所以必须从根本上铲除他们。由这个思想出发，李觏提出了他的法制思想。

李觏首先说明了刑法的起源。他认为，古代先哲圣王制定刑法不是为了杀人，而是为了生人；不是想作威，而是为作福。就是说，在远古时代，由于人们群分之后，而相争相害，为了保护人类的生存，使之下相贼害，于是古圣先工们制定了刑法，刑法之所以产生是为了以刑止刑，以杀止杀，以刑禁恶，解救生民，这便是刑法产生的原因。李觏具体探讨和论证了这个问题。他说：

窃迹古先哲王之制刑法，非耆杀人，乃以生人也；非欲作威，乃以作福也。夫物生有类，类则有群，群则相争，争则相害。是以强者胁弱，众者暴寡，智者诈愚，勇者苦怯。或则以杀，或则以伤。不有王者作，人之相食且尽矣。故先王立礼，则天之明，因地之性，刑罚威狱，以类天之震耀杀戮也。温慈惠和，以效天之生长育也。大刑用甲兵，其次用斧钺！中刑用刀锯，其次用钻凿，薄刑用鞭朴。大者陈诸原野，小者致之市朝。杀人者死，然后人莫敢杀；伤人者刑，然后人莫敢伤，弱寡愚怯之民，有所赖矣。

故曰：鞭朴不可弛于家，刑罚不可废于国，征伐不可僵于天下也。若日有赦焉，有赎焉，是皆仁者之过也。李觏认为，伴随人类的进化、发展，人类之初便分为

部落群体，人类有了群分之后，群与群之间发生了争夺，相互贼害，强者胁迫弱者，众者欺负寡者，智者诈骗愚者，勇者困苦怯者。互相之间，不是杀戮，就是伤害。为了制止这种现象的发展、恶化，于是先哲圣王就制定了刑法，根据不同的罪行，给予不同的判处，这样就使人们不能互相残杀、伤害。实行了杀人者死，伤人者刑之后，使强、众、智、勇之民，不敢杀伤弱、寡、愚、怯之民，这就保护了人类的生存、繁衍。李觏虽然没有明确说明，也不可能解决刑法的产生是由经济基础决定的，是阶级对立和阶级矛盾不可调和而产生的这个历史唯物主义的基本问题。但是，他的确认识到刑法是在人类群分之后，为了保护人类，保护弱者，制止暴行而产生的，这个见解有相当的合理因素，不失为智者之见。

李觏继承了先秦法家的“法不阿贵”，“刑无等级”，“工了犯法与庶民同罪”的思想，提出了“一致于法”的法治主张。我们知道，先秦时代的法家，为了新兴地主阶级登上政治舞台，代表新兴地主阶级的利益，反对奴隶主贵族阶级“刑不上大夫”的主张，而要求实行法治，以法治国，赏罚分明，不分贵贱，一断于法。韩非子说：“法不阿贵，绳不挠曲。法之所加，

智者弗能辞，勇者弗敢争。刑过不避大臣，赏善不遗匹夫。”司马迁在评论先秦法家的有关思想时，说：“不别亲疏，不殊贵贱，一断于法。”任何人在法律面前都是平等的，有罪者罚，有功者赏。

李觏继承和发展了法家的这些思想，针对宋王朝“法禁怯不禁豪”的保护豪门大族特权的法律措施，依据历史上的先工之制，论证了庶民也应当与贵族在法律面前都具有相同平等的地位，说明了王于犯法应与民同罪的道理。他说：

“掌囚掌守盗贼。凡囚者上罪梏拑而桎，中罪桎梏，下罪梏。王之同族拑，有爵者桎，以待弊罪。及刑杀，告刑于王，奉而适朝，士加明梏以适市而刑杀之。凡有爵者与王之同族，奉而适甸帅氏，以待刑杀。”由此观之，先王之制虽同族，虽有爵，其犯法当刑，与庶民无以异也。法者，天子所与天下共也。如使同族犯之而不刑杀，是为君者私其亲也。有爵者犯之而不刑杀，是为臣者私其身也。君私其亲，臣私其身，君臣皆自私，则五刑之属三千止谓民也。赏庆则贵者先得，刑罚则贱者独当，上不媿于下，下不平于上，岂适治之道邪？故王者不辨亲疏，不异贵贱，一致于法。法律是天下所共有的，是众人所共守的，是从天子、王族到有爵位的贵者以至于万民的贱者，都要共同遵守的准绳。不论是天子及其同族，还是有功受爵者，只要犯法，就应处罪，量罪刑罚，与庶民无异，任何人都不能例外，都不能逃脱刑法的制裁。只有秉公执法，不避其亲，不私其身，该赏者赏，该罚者罚，方可使政治清平，万民和悦。如果赏庆之好处贵者先得，刑罚之坏事贱者独当，必然造成上下不平，好坏不分，国家就不可能治理得好。为了施行治世之道，治理好国家，管理好民众，李觏主张在刑法中规定，在执法中实行“不辨亲疏，不异贵贱，一致于法。”不论何人，都要犯法必究，犯罪必刑。因此，要“正刑法”。

李觏指出，明君贤主要想治国守国，驾驭群臣，统治万民，不被人篡权乱国，就要依法办事，不避亲疏，不分贵贱。所以说：

夫守国在政，行政在人。人不忠而乱乎政，政乱则国将从之。而且以不诛为仁，是轻国而重仁也。故明主持法以信，驭臣以威。信著则法行，威克则臣惧。法行臣惧，而后治可图也。在李觏看来，“仁者”都知道爱人，爱人是爱善，不是爱恶；爱众，不是爱寡。爱人要有爱人之术、爱人之方。如果不懂爱人之术、爱人之方，而不分善恶、好坏地爱一切人，结果使少数的恶人、坏人也得到保护，这不是“仁者”之“爱人”，而是佛教之“慈悲”，墨子之“兼爱”的流弊，不是儒家圣人所讲的“仁”，真正的“仁者”所说的“仁”，是“爱善不爱恶，爱众不爱寡”，对少数的恶人、坏人，要施以刑法、诛杀，从而保护众人、好人。李觏的这些法制主张是针对当时的豪门大族，皇亲国戚，百官群臣的贪赃在怯，徇私乱法，犯罪避法，以法害民的实际而提出的。这是对“刑不上大夫”传统观念的抗争，也是为中小地主阶级争取政治权力而限制豪门大族特权的法制措施，对广劳动者也是有利的。

李觏还针对当时苛政猛于虎的现实，提出“政不可以峻刻也。虽不可过，

《韩非子·有度》。

《史记·大史公自序》。

《庆历民言·本仁》，《李觏集》卷二十一，第235页。

亦不可未至而止也”的主张。这是说，仁君行政执法，既不能峻刻、大过，也不能过宽、不及，要适度、适中。要因地制宜，适时而变，该宽则宽，该严则严，宽严结合，宽猛相济。不能执一御万，胶柱鼓瑟，一成不变。李觏还说：

刑罚之行尚矣，积圣累贤未有能去者也。非好杀人，欲民之不相杀也；非使畏己，欲民之自相畏也。然而宪令所加，宽猛或异，苟夫权时之制，则致远恐泥矣。……一曰：刑新国用轻典。新国者，新辟地立君之国。用轻法者，为其民未习于教。二曰：刑平国用中典。平国，承平守成之国。用中典者，常行之法。三曰：刑乱国用重典。乱国，篡弑叛逆之国。用重典者，以其化恶伐灭之。盖四海之内，千八百国，国政或异，人心岂同？苟执一以御之，是胶柱而鼓瑟，欲尽五声之变不可得也。法律规定的条文、律令，人人都必须遵守执行，但是在执法施行的过程中，既要是一切犯法作恶的人量刑处罪，又要根据不同国家、不同地区的不同情况处罪。李觏指出，要分别三种情况，依时间不同、国家不同、形势不同，而采用轻典、中典、重典。对那些新辟地立国的用轻典。因为这些新国，其民居处未安，衣食不足，不习教化，君臣之义不巩固，上下之情不相通。因而必须用轻刑，否则会像惊走鱼鸟之聚一样使民离散。对那些承千守成之国，人备有其业，事各有其制，有常行之法的应施用中刑，不然缓了将放纵罪犯，急了要扰乱人民。至于那些乱国，篡弑叛逆之国，纪纲大坏，风俗大恶，强弱相胜，众寡相暴，则必须用重刑，否则羊狠狼贪，无法制驭。李觏的这些区别不同情况，使用不同刑法的主张，有一定的合理处。其目的是治理国家，稳定民心，劝民守业，以救生民。所以说：“王法必本于农。嗟乎！衣食之急，生民之大患也，仁君善吏所宜孳孳也。”李觏的医国救民之意，处处显现。

李觏主张用刑适度，既不能过宽，又不可过猛，要宽猛相济，宽猛并行，二者都不可偏废。这样才能使天下太平，百姓康阜。所以说：

仲尼曰：“宽以济猛，猛以济宽，政是以和。”盖言宽猛不可偏任也。失之于宽，则济以猛。失之于猛，则济以宽。宽猛并行，然后为治也。何谓宽猛并行哉？于善则宽，而于恶则猛也。……明主诚宜处宽猛之用，以命群吏，谨察其所为，而废兴之，则治道一致而百姓阜康矣。量刑定罪要十分慎重，要广询于众，明察真情。然后再根据法律，视其罪行轻重判处，切不可情况不明，罪行不清，证据不确，就急忙判处。李觏主张，对犯人一般不要伤残其肢体，刺刻其肌肤，造成终身残废和痛苦。尤其是判处刑杀之罪，更要慎之又慎，要做到“群臣、群吏、万民之同意”后，才可处死。因为凡有血气之类，没有不爱其生命者，即使对于牛羊狗猪之类的动物，也不应兀故随便杀死牠们，更何况“人为万物之灵”了。父母生之、育之，使其长大后，报答父母的养育之恩。如果施以极刑，则不能报答父母的恩情，即使断肢体、刻肌肤，也要造成终身残废，痛苦不已。因此，万万不能不加慎重地施以肉刑、极刑。

李觏以古代圣王为例，说明古之圣王有事与天下万民共同决定。广询于

《易论第三》，《李觏集》卷三，第32页。

《周礼致太平论·刑禁第一》，《李觏集》卷十，第96页。

《安民策第十》，《李觏集》卷十八，第181页。

《安民策第七》，《李觏集》卷十八，第178页。

众，经过群臣。群吏、万民同意，然后刑杀。可是后世之官，却“往往自用，同官为僚，或疑其卖己，闭口不与论职事”，更不要说征询万民了。他们“断狱弊讼一出，其臆如是”，由此造成了滥刑乱杀。李觏面对当时封建专制制度的残酷统治，昏官庸吏滥刑无辜、舞弊断狱，冤狱累出的社会政治现实，而主张慎重用刑、广询细查，再依法用刑。他打出古代圣王审慎断刑的旗号，说明圣王在刑人之罪时，都极为审慎，广询博听，察国中之实，听朝野之议，然后才量刑定罪。同时，他主张对那些重罪者，要“不亏其体”，免得造成终身残废，带来无限的痛苦。对照古代圣王，看看当今的昏官，他们的断案水准真是相差十万八千里啊！

李觏在力主不得滥用刑的同时，说明了用刑得当的重要性、必要性。他认为，该刑者刑，该罪者罪，惩恶护善，亦是顺天之意，合民之情。如果君主一味地推行其不忍人之心，则人无有可戮，罪无有可罚，亦是不可以的。他说：

君之于民，犹亲之于子也。亲则不忍其子，君焉得忍其民哉？推其不忍之心，则人无有可戮，罪无有可刑，王欲赦之，固其理也。然而天讨有罪，王者奉之以作五刑。刑者非王之意，大之意也。非天之意，天下之人之意也。杀人者死，而民犹有相杀；伤人者刑，而民犹有相伤。苟有以不忍而赦之，则杀人者不死，伤人者不刑。杀伤之者无以惩其恶，被杀伤者无以伸其冤。此不近于帅贼而攻人者乎？这是说，对那些害人的罪人，要予以惩处，伤人者处刑，杀人者处死，这是合乎古圣王之法，合乎天意，顺乎民意的，也是理所当然的。相反，对恶人不能惩其恶，使被害者不能伸冤报仇，这就等于帅贼人而攻好人。

李觏在上张惩恶护善，该判则判，该杀则杀的同时，还提出对犯罪分子不得随意赦免罪刑和实行以金钱赎罪的主

张。他认为，要正刑法，就必须做到严肃认真，有罪该诛者则诛，有罪不该赦者则不能赦。“情可赦者则赦，情不可赦者则不能赦”。如果有罪不刑，不该赦者而赦，就是“养稂莠”，“害禾稼”，“惠奸宄”，“贼良民之甚者”。因此“不可不慎也。”李觏说：

昔王符有言曰：“贼良民之甚者，莫大于数赦赎。赦赎数，则恶人昌而善人伤矣。”其论甚详，前哲称之。然今日之事又甚于古，且国之大祀皆有期日，天下所与知也。必以是时而赦，是启人以恶也。挟其奸邪，以逞其欲，脱身而行，避吏幽远，天波一洒，复为编户者，所至而见也。何百神受职之年，有椎埋为奸之弊？商旅或不敢越疆，孤嫠或不敢出户，此冥冥之民无告之甚也。又衣冠子孙，负势驰骋，禽虏下户，贪暴无厌，己之赎金无穷，而人之肌肉有尽，孰能以敲扑之苦，易铢两之罚哉？此又冥冥之民无告之甚也。与其赦之，昌若使畏而不犯？与其赎之，曷若使耻而不为？幸赦而好，卒以不悛，人鬼以怒，死亡以亟，非所以恤之也。幸赎而恶，终以不悔，辱其祖考，堕其门阀，非所以优之也。李觏认识到封建社会的统治者，有时为了保护有权有势又有钱的坏人、罪犯，而赦免他们的罪行，尤其是那些有钱的达官显贵，凭借大量的金钱就能赎罪、买命。因此，李觏提出不能随意多次赦罪，更不能以金钱赎罪。其理由是：第一，自古以来就是“杀人者死”，“伤人者刑”，

《周礼致太平论·刑禁第三》，《李觏集》卷十，第98—99页。

《周礼致太平论·刑禁第三》，《李觏集》卷十，第99页。

如果不分是非的以不忍人之心而赦免有罪之人，实行“杀人者不死”，“伤人者不刑”，就必然造成“杀伤之者无以惩其恶，被杀伤者无以伸其冤”的局面，这就是帅坏人伤好人。发展下去则是使恶人猖狂而善人遭殃。第二，如果实行以金钱赎买罪恶，就会更加促使那些衣冠子孙，仗势欺人，擒虏民众，贪暴无穷，伤害庶人。因为他们拥有无数的金钱，即使无故敲朴下户之肌肉。犯了罪恶，也可以用金钱赎罪。其结果会更加助长他们的嚣张气焰，使人民深受其害。第三，以金钱赎罪，还会使那些衣冠子孙变坏。因为他们凭藉自己家族敲剥的万贯金钱可以赎掉自己的罪恶，即使犯罪赎后，也不会痛改前非。相反，将使他们屡教不改，一犯再犯，最终毁坏其家族的门阀地位。基于这种认识，李觏主张量罪用刑，依法判罪，不得以金钱赎罪。李觏的这个主张是非常有道理的。

李觏在看到当时“宪章烦密，官吏在酷，杀戮无数，而时发赦宥以为爱人之命”的现实，而主张“不辨亲疏，不异贵贱，一致于法”的同时，又重礼治、教化。他认为，只有礼治，实行教化，使人为善不为恶，才是治本的办法。所以他贵礼义，并批评贵刑法的俗士之论。他说：

夫俗士之论，未有不贵刑法而贱礼义也。以为天下之大，可域之于囿狴也；群生之重，可摩之以刀锯也。闻有称王道诵教典也，则众共笑之矣。必谓杀之而不惧，尚何有于教化乎？是皆不睹圣人之情者也。独不知教夫而后恶，化成而后刑，刑所以不胜恶也。

善观民者，见刑之不胜恶也，则反之曰是教之罪也。焉可以刑不胜恶而谓教益不可用也。

李觏从教化成善的思想出发，肯定教育使人成善的作用，主张教而后诛，反对不教而诛。因为“人为万物之灵”者，只要善于教化，就能使之向善、为善，只有教化亦还为恶者，才可以施以刑罚。这才符合先王之道和万民之情，动辄刑罚，滥用刑罚，则“去先王远矣”，所以李觏主张“刑禁”，并写了《刑禁》六篇，阐发他的思想主张，这些思想不乏合理之处。

《礼论第四》，《李觏集》卷二，第12页。

《安民策第一》，《李觏集》卷十八，第168页。

四、效实用人的选材标准

我们在前面已经说过，北宋王朝，由于科举取士之流弊和加强中央集权统治之弊政，造成了大批的冗官、冗吏、冗员、冗食者。这一批庞大的官僚群、食利者，不仅是自己高官厚禄，过着花天酒地、荒淫无耻的生活，而且是恩荫子孙，世袭相传。他们都是些“误国”之人。有许多人是老朽、无能、贪污、腐败者。但是，他们靠门第，论资格，耍手腕而爬上高位，不理国政，不管民事，只顾自己升官发财，盘剥、搜刮民财，不管人民的死活，更不能为国家、民众而负荷担道。这些人连“良犬”见之都为他们的所作所为而羞耻。针对这种腐败的官僚制度，李觏提出了“效实”用人的选人、任官标准，就是要以实际才能、实事实功来选任人材，论功过赏罚，不论资排辈，按贤否升降，不按门第升迁。

李觏从各个方面揭露了当时在选用人材制度方面存在的严重问题。他说：当今天下人虽然不少，可是为国为公的人却很少，真正治国为民的人就更少。当权的统治者却不知道或者不认识他们选人之非策，用人之失误。有见于此，有感于此，李觏只好在抱病卧床的情况下，上书陈述自己的政治主张和用人观点。他说：

觏病卧草中，闻朝廷委节下一方之事，载惊载喜，已而泣下。嗟乎！自岭表有变，数千里间，火热汤沸，而未见有左右前后之臣，负大名于天下者一来镇抚，窃疑江湖之民，获罪上帝，不复得为周家草木在《行苇》之诗矣。嗟乎！今之天下何其少人哉？人材高下，未敢轻量。若夫至公至忠，图国忘身者，诚不易得。凡居位者，何异一曹司（曹觏一引者注）？但行文书，不责事实。但求免罪，不问成功。前后相推，上下相蔽，事到今日，犹不知非。昔西戎叛时，数年间，天下之民破骨出髓而不能取元昊一块土。今南蛮又叛，数月间，江湖之人拆衣卖絮而智高方拥美女，在珠玉堆中坐耳。何者？十羊九牧，朝令夕改，作无益以害有益故也。李觏十分慨叹凭一纸空文，不看实际的科举及第而做官的选材用人制度。由此而造成了国家的真正人材“诚个易得”的局面。他极力痛斥那些身居高官、亨食厚禄的人，他们只靠文书，不责事功，相互推委，上下欺蔽，敷衍塞责，得过且过，尽做百害无一益之事。国家到了内忧外患之时，他们不仅不能为国分忧，为民排患，而且不知非、不知耻，真是实在可悲！

李觏尤为痛恶的是“恩荫”制度及其所带来的危害。因为这个腐朽制度，催生了一个庞大的官僚队伍，食利阶层，使既得利益者子孙相沿，坐食其利，免服税役，而广大劳苦民众，却担负着沉重的赋役，产生了种种不合理的社会现象。他说：

古之贵者，舍征止其身耳。今之品官，及有荫子孙。当户差役，例皆免之，何其优也。承平滋久，仕宦实繁，况朝臣之先，又在赠典，一人通籍，则旁及兄弟，下至曾孙之子，安坐而已。比屋多是衣冠，素门方系繇役，日衰月少，朝替夕差，为今之民，盖亦难矣。由于宋代实行了恩荫制度，大批冗官、权贵及其衣冠子孙，都享受各种特权和优厚的待遇，他们兼并土地，无限占田，既免征赋税，又不服徭役，一切沉重的赋役都加在劳动人民的头上，致使广大劳苦人民无法

生活。李觏看到了“为今之民”的极端困难之处，所以他极力反对这种不合理的恩荫制度。

李觏进一步指出，由于恩荫制度的实施，不仅败坏了世风、廉政，而且造就了庸人、惰吏。尤其是那些豪族、权贵、高官们虽然享受着各种政治特权和经济特权，但是却不为国为公为民而忘私忘家忘身做一件有益之事，相反却以权谋私，仗势欺人，侵暴百姓，聚敛财富。这些人连狗都不如，良犬部为之耻。李觏这样描述道：

犬之无事时，叱则走，遗骨则争。及其噬人也，临之以捶而弗抑，投之以食而弗顾。

爱其家不敢爱其身也。受天子禄，守天子土，械奸民，劾情吏而致之法，上官一言，巨

室一金，则解而出之不待旦。晞势而惧，怀赂而喜，妥首摇尾，良犬之耻。李觏以狗

为例，揭露当时贪官污吏的丑恶嘴脸，可耻行径，他们只爱金钱，只顾其身，不为其国，不爱万民，只要上官一言，巨室一金，有利可图，有钱可得，他们就不顾一切地奔走效力，趋炎附势，奴颜卑膝。这些“晞势而惧，怀赂而喜，妥首摇尾”的无耻官吏，使良犬见到都感到耻辱。揭露得既形象而又深刻，真有其醒世警人的作用。

李觏分析了造成了这种贪官误国、污吏害民的一个重要原因是由于“今之取才”“不尽善”，“凡今任官，贵在科名”的科举取士制度造成的。为此，李觏严厉抨击以诗赋声病，背诵经书，凭一张答卷，取决于数百言取人，而不中经济实用，不看实事实功的科举取士制度。李觏指出，对于一个人的才能高下，品德贤否，要听其言而观其行，考其事而察其功，只有这样，才能看出其善与不善，才与不才。可是当今取人任官，却是不见其人之姓名，不知其身之善恶，断定其才与不才，贤与不贤的唯一标准，就在数百言的文章，这种做法是不可能无失的。对此，李觏表示反对。他说：

厥后古道不逞，辞科漫长，不由经济，一出声病。源而海之，以至今日。……三尺重子据案弄笔则足以斩决强梗矣。不待伟人深智而职事已治。故虽浮华浅陋之辈，率为可用。声律取士，孰不日宜？学小则易工，利近则可欲。员位有数，而求之音多。国朝患其或私谒也，于是糊其名，易其书，混致于考官之手。固不知其立身之行，于蛊之才。虽有仁如伯夷，孝如曾参，直如史鱼，廉如于陵，一语不中，则生平委地。况执其柄者，时或非人。声律之中，又有遗焉。荐于乡，奏于礼部，第于殿庭，偶失偶得，如弈棋耳。名卿大臣，以其无举知之责也，闭其口不复言。天下士悦视同术，疏若秦、越。于戏！学道之无益也如此，夫宜其腐儒小生去本逐末。父诏其子曰：“何必读书？姑诵赋而已矣。”兄教其弟曰：“何必有名？姑程试而已矣。”故有缣緌凝尘，不记篇目，而致甲科。惟薄污辱，市并不齿，而谐美仕。劝善惩恶，将安在那？

李觏深知，对一个人的认识是非常不容易的，不是一朝一夕、一时一事所能认识的，不经过长期考察了解，不与其久居共处是不可能认识其贤与不贤、才与不才、诚实与虚伪的。有的人言论与行动不一致，讲起话来滔滔不绝，做起事来件件不成。这种人到处都有，比屋而是，然而当今的选人任官，既不听其言，又不观其行，更不验其事，只看其“科名”。对那些平日什么都

《潜书》，《李觏集》卷二十，第219页。

《上范待制书》，《李觏集》卷二十七，第292—293页。

不了解的人，只要在科举考试中，一语中的，就平步青云，升官发财。如果一语不中，就名落孙山，平生委地。这种办法，怎么能够为国家选拔出有用的贤才、于才呢？不仅如此，还败坏了学风，伤害了学者。人们不必认真读书、思考，只要背诵经文，呻吟章句，应付考试，就可以升官成名了。

李觏还指斥这种“考能”办法千篇一律，众人一词，抄录古书，因袭旧论，以一种言论作标准，以一家之言作定论，以一人之是非为是非。不是出于自己深思熟虑得来的真知灼见，而是剽窃他人的口耳之言。结果常常与事实相背离，于国家无用途。他说：

言一也，而所由生者异。或生于心，或生于耳。生于心者，帅志而言，言则必形干事；生于耳者，剽人之言，施之于事则悖矣。……抄古书，略今文，变白为素，析一为二，以希世愿用，一易其褐，则言且忘矣，何有于事？而况偶匀谐韵，言非其言者，岂足问哉？呜呼！天下皆以言进，未能不以言取。既取矣，胡不试之以事？事仇于言，然后命以其官可也。《王制》曰：论定然后官之，试此职也。任官然后爵之，以能而命也。

如是则无旷官矣！李觏认为，以言取人任官是万万不行的，必须以事功取人任官，以效实取人。只有试之以事，验之以功，方可做到官名相应，名实相副。他说：

官，名也。事，实也，有名而无实，天下之大患也。上弛而下偷，文书具，口舌给，而信其行事，是见驾称骥而不考之千里也。国不一官，官不一事，何从而得其实？盖责之主者乎？县焉何实，责之郡；郡焉何实，责之诸道。诸道，外也；群司，内也。内外之实，责之宰相，宰相之实，上观之天而下察之人乎！上观之天，阴阳调乎？下察之人，国富乎？兵强乎？百姓康乐乎？四夷协服乎？此不待下席而见的见矣。责有所在，罪有所当，故曰：四郊多垒，卿大夫之辱。地广大荒而不治，亦士之辱。如是人人莫敢不自尽。

取才、考能、任官的标准是效实。验事、责职。不能光看虚名，而要验之以实，察之以事，有实功政绩者取之、任之。其具体办法是各级官吏相责，逐级向上，直至宰相。宰相总揽内外，总责全权，要上观天文气象，阴阳变化，下察国官兵强，百姓康乐，四夷平服等等。责有所在，罪有所当，于是使人人都各守其职，各尽其责。

李觏指出，在人人都各守其职，各尽其责的原则下，就要严格执行论功行赏的法令，有功者授以爵禄，无功者退其爵禄，有过者罚其过错。他说：

以德诏爵，以功诏禄，以能诏事，以久奠食。德，谓贤者。凡贤者，能旨，皆先试以事，久而有功，然后授之以爵，得禄食也。爵以贵乎人，天下之人共贵之；禄以富乎人，天下之人共富之。……天下共贵之而贵非其人，天下共富之而富非其人，则君命果义乎？众心果服乎？且人各有能有不能。……苟非试其事、考其功，不遽与之爵禄，则旷天官败公事何足道哉？《王制》曰：“论定然后官之，任官然后爵之，位定然后禄之。”

所谓官之者，使试守也。尧，舜岂不圣？而试臣以职，慎之至也。若是，则贤者必用，不肖者必舍，能者必行，否者必藏。嗇夫之印绶，不可以幸而得也，奚高位之辱哉？作为一个国家的最高统治者，当然都是想用贤人而退不肖者，可是却往往用的

《庆历民言·考能》，《李觏集》卷二十一，第236—237页。

《庆历民言·效实》，《李觏集》卷二十一，第231—232页。

《周礼致太平论·官人第二》，《李觏集》卷十一，第104页。

是不肖者，而退了贤人，其中的一个重要原因是“人未易知也”。认识一个人的本质、才能、贤否，是很难的事，即使像尧、舜这样的圣君，亦“犹以为难”。因此，要想真正认识、考察一个人的贤与否、肖与不肖、才与不才，就必须以事功验之，以实效观之，有功而能者。贤者、才者，授以爵禄，使之富贵，使人尊之；无功而否者、不肖者，不才者，退其爵禄，使其退藏，不得显贵。如果不以实事实功又经过长期考验其贤与否、能与不能，才与不才，而骤然授与爵禄，使其遽然富贵，这样一定会“旷天官，败公事”的。李觏主张，授官予爵，给俸加禄，要经过长期的事功考验，慎重行之，才能做到“贤者公用，不肖者必舍，能者必行，否者必藏”。李觏十分反对遵然授爵禄，使一些人侥幸骤然富贵的做法。于是他提出了“止幸”的主张，不使少数人侥幸得官受恩，招致多数人的怨恨，为国家带来不幸。他说：

乱始于恩，怨始于幸。乱始于恩，进非其人也；怨始于幸，有望而弗获也。选举所以吁贤能，而曰必多取，则不肖入之矣。贤者寡，用之可尽，而不肖满天下。用一不肖，舍一不肖，尚有怨，矧用一不肖，舍百不肖乎？

夫万物以类动，彼能是，我亦能是，用彼而舍我，宜其怨也。……有国者启人之幸，而欲人不怨，人之类尽官而后可也。《传》曰：“民之多幸，国之不幸。”宠不肖以败其官，不幸大矣，而况怨且怒哉！李觏认为，天下之乱开始于恩惠，天下之怨开始于侥幸。用人才不当，就产生了混乱，有希望要求而达不到，就产生了怨恨。由于多取人任官，使不肖之辈混入其中。贤能的人才很少，不肖之人却满天下，用一个不肖者，舍弃一个下肖者，都有怨气，更何况用一个不肖者，舍弃一百个不肖者呢？如果使不肖之人得幸，那就是国家的不幸。如果使不肖之人得宠，那就是国家更大的不幸，更何况因此而引起的怨和怒呢？因此，必须采取措施制止不肖之人侥幸而得宠的现象发生。为了做到这些，除了对官吏进行长期的事功、政绩考验、考核之外，还要经常考察其治状。功状显著者赏功进爵，无功有过者退爵罚罪。

李觏提出，对于官府中的百官，要在旬终、月终考其治状，对于治政不力者，随时责之。在岁终又要考核其一年的治状，这不仅仅责之，而且要看其“有功无功”，而决定其废置，有功而置者进其爵禄，无功而废者退其爵禄。到了三年，要进行一次总的考核，“及三岁，则家宰大计其治，大无功，不徒废，必罪之；大有功，不徒置，必赏之也。”只有这样不断地考核其治状，促使百官及各级官吏勤政，廉政、求功、晋升，国家才能治理好。为了不使一些人因一时一事有功而“骤获其利”，就必须进行长期的观察考核再决定对其赏否。三年进行一次大的考核，以决定其赏罚、升降。那么是否到了三年就一定升一次官呢？不一定，主要看其三年中的政绩好坏来决定。不然，如果三年一次进一次官，光靠论年资、排辈数，则草木长人了亦可用，牛马久使亦可用，人只要不死都可以达到公卿的地位，这显然是不合理的。所以李觏说：

有功者升，有过者黜，无功无过者，职其旧，如是可以劝功而惩过。世之考绩则异于此，无功无过者升，是升不必功也。有过者职其旧，是过不至黜也。功无益而过无损，

《庆历民言·止幸》，《李觏集》卷二十一，第237页。

《周礼致太平论·官人第三》，《李觏集》卷十一，第105页。

怨劝安在哉？……夫进人不问其功而问其久，彼草木久则长大可用，人之材不能日夜生息亦已明矣。三岁而进一官，是三岁而材一变乎？如此，则牛马走抑可以久而用之矣。

13800180_0224_0

董仲舒曰：“古所谓功者，以任官称职为差，非谓积日累久也。故小材虽累日，不离于小官；贤材虽未久，不害为辅佐。”必也，不求功实，而以日月为限，三年而迁一官，则人无死，孰不可公卿者乎？如果不视贤否，不看功绩，凭年资升官，论资排辈，仍然不能使贤才擢升，庸人退位，反而使贤才与庸人并进，这就造成“廉耻贤不肖，所以无辨也”，最终使官不知所归，而民却受其害。李觏坚决反对以年资升官，要求拔擢贤材，使贤者进，贪者退。他说：“官以资则庸人并进，敛之竭则民业多隳。为贪为暴，为寒为饥。如是而下为盗贼，臣不知其所归。”用人任官，要是累资进升，这与聚敛财富一样害国坑民，如同纵容盗贼一样可恶。李觏极为痛恨这种不合理的误国害民的用人任官制度。他主张用人任官，必须是有功者升，有过者罚，无功无过者不升不罚而维持原职。这样可以劝勉立功者，惩罚有过者，使各级官吏为民办事，为国效力，同时使年轻才隗脱颖而出。

然而，宋朝的考官、任官制度，却不是这样，而是实行无功无过者升，有过有罪者不废黜其职位。这样就分辨不出廉与耻、贤与否，只要做上了官，就混日度年，不求什么功与过，只想三年升一官。这种做法是毫无道理的，因为人的才能不一定就是三年一变，为什么要三年升一官呢？再说，这样做了，会使那些平庸之人，无材之辈，一旦做了官，仅凭年资升官，不务政绩，如此贤庸并进，好坏不分，才是国之不幸。由此，李觏力倡“以礼义”使人，不“以赏罚”使人。在他看来，“以礼义”使人，才是“圣人之使人也”；“以赏罚”使人，则是“众人之使人也”。“赏罚”为外，可去、可就；“礼义”为内，而中其心，使“天地四方无所逃矣”。所以说：“有赏罚而无礼义，安则可，非济危之具也。”因为李觏目睹当时世风大坏、官场污浊、吏不知耻，故主张“学以礼，行以义”，辅以赏，行以罚。他说：“世俗诚大坏矣，学者为官不为道，仕者为身不为君。见得其虎，闻丧其鼠。父子昆弟之诏告，妻妾之耳语，非富非贵，如举其讳。上之人又从而启之，赏先于功而功不立，罚轻于过而过不改。无事而禄，有事而赏，位孺稚、舆货财而后行，则是禄为我有，而事以赏佣也。礼义既销矣，而赏罚且玩，阶之吝其准乎？”李觏的思想主张，不仅是为国选贤才，而且是为了端仕风，所以告诫选官、做官者，都要做“君子学道则爱人”，不要仅仅为一身一家之富贵而当官求禄。

关于如何用人和取才，李觏指出：

人莫不有才，才莫不可用。才取其长，用当其宜，则天下之士皆吾臂指也。人用其才，取其所长，得其所宜，因才使用，能者举之。要做到合理地使用人才，就必须了解人才，知道各种人才的特点，用其长，避其短。为此，李觏提出了“以贤举贤”的裁举取人的措施。因为在李觏看来，人以类聚，物以群分，善者能举善，贤者能举贤，同类相举；不善者举不善，不肖者举不肖，亦同

《周礼致太平论·官人第三》，《李觏集》卷十一，第105页。

《长江赋》，《李觏集》卷一，第2页。

《庆历民言·懋节》，《李觏集》卷二十二，第240页。

《强兵策第九》，《李觏集》卷十七，第164页。

类相举。所以要实行“以贤举贤”的办法裁举取人。贤人在下位，如果不使贤人举之，而让上级官吏举之，上级官吏未必贤，他们如同不肖之人友好，而不会荐举贤人的。特别是不肖之人嫉恶贤能之人，亦如同贤人嫉恶不肖之人一样，这样就会使贤人不得举、不被用。因此，不能让在上位之人去荐举人才，而要让贤能之人去荐举贤良之才。“贤知贤”，所举者贤；“不肖之相好”，所举者必不肖。李觏说：

唯善能举其类，不善亦能举其类。……贤人在下位，不使贤人举之，而必日长吏，长吏皆贤邪？彼不肖之相好，亦若贤之于贤；不肖之恶贤，固如贤之恶不肖，好同而恶异也。不肖位乎上而望其进贤，难矣！贤知贤，不幸而非其属，又不得举，然则贤人不遇，岂天命哉？故责所举之贤，不若责举者之贤。举者贤，则所举贤；举者不肖，则所举不肖。一不肖达而举十不肖，十举百，百举千，如此则剥道成矣。李觏通过研究历史上的选举、察举、科举等选人任官制度，深知“人得择官久矣”。经过比较后，他主张“以贤举贤”的选才办法，肯定这是最好的办法。

李觏一方面以历史事实说明了以贤荐贤、贱能进贤的道理，以及这种办法的可取之处，另一方面又论述了按门第、不看贤否取人任官的害处，以正反对比来进一步辩明自己主张的好处。他说：

晋侯以勃鞞用赵衰，赵王以絳贤得蔺相如，皆奄人也。谓奄之贱而能进贤何也？曰：贱故能进贤，贵则疾之而已矣。古之奄给房闼使令，盖甚贱。贱则虽贤人当国何害？故进之。后之奄为帝王耳目，盖甚贵。贵则有威福玉食之罪，倖然唯恐贤者之绳己，故疾之。李觏认为，选才任人，不要论贵贱、看门第，而要看贤否、察实能，即使出身微贱，只要是贤才。干才，亦要举之、进之。那些出身高贵而行为污浊的人，由于害怕贤者、廉者进官后，而将他们绳之以法，所以非常嫉恨贤者，进而千方百计地压抑、排挤贤者。李觏以赵衰、蔺相如等人为例，说明要不怕贵者之嫉，而用贤者之才，从而使他们为国效力的道理。告诫当权者千万不能由于贵者之嫉，而遗弃人才，贻误国事。

李觏关于选才任官的一系列主张和议论，确实是深刻而有针对性的，是切中时弊的卓识伟论，这些思想不仅在当时有其重要的意义，在当今亦颇有其可惜鉴之处。

《庆历民言·裁举》，《李觏集》卷二十一，第237—238页。

《庆历民言·远私》，《李觏集》卷二十二，第244页。

第九章 军事思想

赵宋王朝封建专制统治集团的腐败无能，在军事上的表现尤为明显。从开国伊始，就加强了对军队的控制，防范，明令三军统帅和将领即使在疆场上，面对千变万化的敌我态势，也不能行使“将在军，君命有所不受”的权力，必须听从皇帝的指挥和调动。皇帝经常派心腹爪牙在军中监视将帅们的行动。造成统帅千军万马的将帅不敢视战争形势、敌我态势而灵活机动地指挥军队进行战斗，适时地打击敌人，而要按照皇帝颁布的图阵打仗。将帅在外领兵作战，只要皇帝的“单车之使，尺纸之诏”一到，就必须立即奉命“朝召而夕至。”因此，造成宋朝军队指挥系统不灵，战斗能力极弱，面对辽国和西夏的大举进犯和侵扰，既无招架之功，更无还击之力，只能一味妥协忍让、纳贡献赋。

面对此外患日重一日的严峻形势，宋代许多哲学家、思想家，为了解救国家之危，排除民族之患，努力攻读兵书战策，深究历代兵法，揭发宋代军事积弊，故使宋代兵学大盛。

李觏作为一个有积极进取精神的思想家、改革家，目睹北宋王朝的腐败无能、被动挨打的现实，他从青年时期就熟读兵书、研究军事、深通战法，以备国家民族一旦之需。他说：“觏，邑外草莱之民也，落魄不肖。生年二十三，身不被一命之宠，家不藏担石之谷。鸡鸣而起，诵孔子、孟轲群圣人之言，纂成文章，以康国济民为意。余力读孙、吴书，学耕战法，以备朝廷犬马驱使“肤寒热，腹饥渴，颠倒而不变。”以后又撰写了《军卫》、《强兵策》等军事著作。针对北宋封建政权治军之非策和军队中存在的严重弊端，李觏提出了自己的军事主张，阐明了自己的军事思想。

范祖禹：《范太史集》卷二十二《转对条上四事状》。
《上孙寺丞书》，《李觏集》卷二十七，第296页。

一、兵为大事的重兵思想

李觏深知军队、战争在国家社会生活中的重要地位、作用，故对军队的建设十分重视，并有具体而精辟的见解，于中可见其救世之意。

我们知道，战争是由来已久之事，亦是一个国家、民族的大事。所以它引起中外历代的哲学家、思想家、军事家的高度重视，因而从古及今都在人们心目中占有重要位置。如古希腊哲学家赫拉克利特就认为：“战争是普遍的。”“战争是万物之父，也是万物之王。它使一些人成为神，使一些人成为人，使一些人成为奴隶，使一些人成自由人。”战争不仅是普遍的，而且是神圣的，它可以决定人和宇宙万物的一切。所以他又说：“战死的灵魂比染疫而亡的灵魂纯洁。”因此“神和人都崇敬战争中阵亡的人。”战争中阵亡的人，是“更伟大的死”，应当“获得更伟大的奖赏”。就是说把战争视为头等大事。

在中国古代先哲中，把“兵”（或战争）视为国之大事，尤为普遍、突出。在中国古代的典籍中，有关兵戎、战争在人们社会生活中所占重要地位的论述，真可谓史不绝书，屡屡可见。诸如《管子》、《荀子》、《韩非子》、《吕氏春秋》等书，都对先民时代的原始冲突、早期战争及其在人们生活中的作用有所描述，由此说明战争之重要，且久远。如：《淮南子·兵略训》云：“古之用兵者，非利土壤之广，而贪金玉之略，将以存亡继绝，平天下之乱，而除万民之害也。……人有衣食之情，而物弗能足也，故群居杂处，分不均，求不淡，则争，争则强胁弱而勇侵怯。……有圣人勃然而起，乃讨强暴，平乱世，夷险除秽，以浊为清，以危为宁。故……兵之所由来者远矣。”这是说，战争是由来已久而非常重要的事情。

到了神农时代，由于有了原始农业，人口增加，食物减少，而战争不断。“昔者，神农伐补遂。”“昔者，神戎战斧遂。”“夙沙氏，自攻其君而归神农。”“诸侯相侵伐，暴虐百姓，而神农氏弗能征。”由此可见，战争之重要而频繁。随着部落集团的增多，需要大片的森林，土地进行狩猎采集和游牧农业，使氏族部落集团的接触日益增多，彼此之间的矛盾冲突日益加剧，因而使战争冲突连绵不断。据史书记载和传说，我国古代著名的大战有：一是神农穹斧遂之战；二是共工与蚩尤之战；三是黄帝与蚩尤之战；四是黄帝与炎帝之战。黄帝经过“三战”“然后得其志。”从而形成了以黄帝族为中心的部落联盟，又经过“五十二战而天下咸服”，这就决定了华夏民族的历史命运。战争给中华民族的文明社会刻上了深深的印记，并对形成中国这个伟大国家、民族及其特点，起了重要的作用。

《古希腊罗马哲学》，商务印书馆 1962 年版，第 19 页。

《古希腊罗马哲学》，第 23 页。

《古希腊罗马哲学》，第 31 页。

《古希腊罗马哲学》，第 21 页。

《战国策·秦策》。

《孙臆兵法·见威王》。

《吕氏春秋·用民》。

《史记·五帝本纪》。

《史记·五帝本纪》。

种种历史事实都说明，战争在原始人和文明时代人的生活中，都占据突出的地位。郭沫若指出：“战争在原始人的生活上是很重要的，这是谁也可以想象得到。《易经》中战争的文字之多，实在任何的事项之上。”接着他援引《易经》中的二十六条有关战争的内容，以说明战争在原始人生活中的重要位置。其实《易经》中，占卜战争、预测战争的内容远远不止于此。大量事实证明，古人确实把兵视为大事。部落、民族的形成依赖于战争；国家的成立、疆域的确定依赖于战争。阶级出现。国家产生之后，战争的地位尤为突显。从殷商时代出现的甲骨文中的“國”字古体，初书作“或”，从“戈”、“口”、“一”，即武器、人口、地理，以武力保卫人口和疆域之义。所谓“国之大事，在把与戎。”“古者先振兵释族，然后封禘。”祭祀天地与征服自然求得丰收的“生养”紧密相关；进行战争与征服他族求得生存的“武卫”紧密相关，所以“把与戎”是“国之大事”，对于这样关系到国家、民族命运的大事，当然要问卜、预测了。“祀与戎”是一个问题的两个人面，相互依赖，缺一不可的。

春秋时代，人们把战争视为“国之大事”，说明了人们对战争的意义、作用的认识前进了一步，有了新的飞跃和升华。随着历史的发展，战争的扩大，认识的深化，在春秋末年，社会形态急剧变动的社会实践中，伟大的军事家孙武，吸取了其先行者的军事思想，总结了前代和当代的战争经验，写成了《孙子》兵法这部“兵学圣典”。这部著作被誉为“世界古代第一兵书”，孙武本人被古今中外兵家。学者公认为“百世兵家之师”。在《孙子》这部光辉的兵学著作中，开宗明义就提出：“兵者，国之大事，死生之地，存亡之道，不可不察也。”孙子深刻地认识到，战争是国家的大事，它关系到人民的死生，国家的存亡，所以必须要慎重地考虑，认真地对待。孙子正是在慎察、详察。深察的基础上，提出了一整套的军事谋略、战争观点、指挥艺术等战略策略思想。孙子的“兵”为“国之大事”，“不可不察”的军事思想，既明确地肯定了战争在社会生活中的重要地位，又深刻他说明了人们应当如何认真地研究战争、对待战争。这是对以前军事思想的科学总结，它对后世的军事理论产生了重要的影响，并为历代兵家所推重、援引。

由于兵为“国之大事”，所以诸家皆言兵、察兵，总观先秦诸家，没有不察兵者。“兵家”言兵。察兵，本是题中之义，思想主旨，自不待言；“儒家”孔子、孟子、荀子言兵，为人知见，荀子还有专门的兵学著作《议兵》等；“道家”老子、庄子也尝言兵，《老子》一书被人视为“兵书”，并为历代“言兵者师之”；“墨家”墨子主“兼爱”、“非攻”，“是以讲求备御之法”，其《城守各篇》则是“皆兵家言”；“法家”商鞅、韩非更是言兵、察兵，《商君书》的《战法》、《立本》、《兵守》等篇，直是兵学著作，韩非的“战阵之间，不厌诈伪”，更为精论；“名家”邓析、尹文也尝言兵，邓析的“虑不先定，不可以应卒；兵不闲习，不可以当敌；庙算千里，帷幄之奇；百战百胜，黄帝之师”，尹文的“兵甲劲利，封疆修理，强国也”，“禁暴息兵，救世之斗，此人君之德，可以为主矣”，并推尊老子的“以正

《中国古代社会研究》，人民出版社 1977 年版，第 40 页。

《左传》成公十三年。

《汉书·郊祀志》。

《孙子·始计》。

治国，以奇用兵”之策略，可谓言兵、知兵；“阴阳家”以阴阳变化来“推刑德，随斗击，因五胜”，以解释宇宙万物是阴阳两种对立矛盾相互盈缩、消长的结果，此为兵家所取所用，而形成兵阴阳家，于此可见阴阳家言兵之理；“杂家”著作《吕氏春秋》，虽兼采各家，但言兵者亦在其中，其《荡兵》（一作《用兵》）、《振乱》、《禁塞》、《怀宠》等篇，则是兵学著作。干此说来，先秦诸子百家都在言兵、察兵、知兵、谋兵。

如果我们全面阅读，精心研究，仔细查找，则会发现，在先秦的典籍中，不仅子朽中言兵。察兵、知兵、谋兵，而且在经史诸书中，亦大量言兵、论兵、察兵、知兵，《周易》、《尚书》、《诗经》、《周礼》、《仪礼》、《礼记》、《左传》、《公羊传》、《谷梁传》、《国语》、《战国策》等等，无一不言兵、察秦汉以降，言兵者日多，兵学著作宏富，经、史、子、集言兵，政书、方志、类书、笔记杂著、诗词歌赋等，亦言兵，真可谓兵书即群书了。

到了宋代，言兵者更为活跃，论兵著作更为十富。许多有识之士，面对国家内忧外患之势，出于忧国忧民的使命感和修齐治平的责任感，促使他们喜论兵，乐从戎，勇出征，故军事思想在宋儒思想中居突出地位，而使中国传统兵学在宋代达到日臻完善、成熟的境界。李觏的兵论，尤为卓著。李觏继承了兵为“国之大事”的思想，不仅主张“有兵”，而且强调“足兵”。他说：

兵者，国之大事，人知之矣。然先王足兵而未尝有兵，后世有兵而未尝足矣。何以言之？……土不特选，皆吾民也；将不改置，皆吾吏也。有事刚驱之于行阵，事已则归之于田里。无招收之烦而数不阙，无禀给之费而食自饱。故曰：“先王足兵而未尝有兵也。”

垒壁以聚之，仓库以生之，群眠类坐而不使补死填亡之不暇。故曰：“后世有兵而未尝足兵”也。李觏以《周礼》的《小司徒》和《夏官序》的军制为据，古代军队实行“什伍相连”，将万民组织起来，有战争则出击应战，战争结束则返回田里，实行这种“兵农合一”之策，既无招兵之烦，又无禀给之费，表面看来“未尝有兵”，究其实际则是“足兵”。这就是“先王足兵而未尝有兵”。后世则是兵农分离，壁垒分明，坐吃皇粮，死亡不补，表面看来“有兵”，究其实际则是“未尝足兵”，这就是“后世有兵而未尝足兵”。李觏认为，依《周礼》之制建军，不仅可以“足食”、“足兵”，而且可以做到富国、强兵。所以他称赞：“管仲相齐恒公作内政而寓军令焉，故卒伍定乎里而军政成乎郊。连其什伍，居处同乐，生死同忧，祸福共之。故夜战则其声相闻，昼战则其目相见，缓急足以相死。其教已成，外攘夷狄，内尊天子，以安诸夏。然则乡军之法，固尝试矣。善哉！”李觏针对北宋采取的调、领分离，将、兵分离，将、兵不识，内外相制的用军之弊，以古代的兵农合一，寓兵于农的办法为最好的办法，故称赞管仲“作内政而寓军令”，“卒伍定乎里而军政成乎郊”的建军制度。

李觏在肯定兵为国之大事，主张“足食”、“足兵”的同时，还提出“备兵”、“强兵”的思想主张，他认为，自古以来就有兵、尚兵，一个国家没有军队保卫是万万不行的，为此他提倡建立一支强大的军队保卫国家，并具体描述了军队对于国家的重要性。他在《强兵策》开宗明义就写道：

兵之作，尚矣。黄帝、尧、舜以来，未之有改也。故国之于兵，犹鹰隼之于羽翼，虎豹之于爪牙也。羽翼不劲，鸷鸟不能以死尺鹤；爪牙不锐，猛兽不能以肉食；兵不强，圣人不能以制喝夫矣。军队对于国家的重要性，如同鹰隼之羽翼，虎豹之爪牙，没有强大的军队，不要说战胜强大的敌人，就连普通的褐夫，也不能制服。因此，李觏极力主张“强兵”，并写出《强兵策十首》，陈述他的“强兵”之策。

李觏指出，要想“强兵”，就要“备兵”，居安思危，常备不懈。李觏的“备兵”，既包括战争兵力。武力储备，又包括粮食蓄积、物资财力储备。他把“备兵”与发展生产、蓄积粮物结合起来，即把“备战”与“备荒”结合起来。把“强兵”与“富国”结合起来。他说：

水旱之忧，圣王所不免，尧、汤之事，贤愚尝共闻也。故君人者，务多蓄积，以为之备。……计国用之余，随便蓄积，以须乏网。故时可灾，物可夭，苗可槁，地可赤，而人不可饥也。……兵有储，边有备，则回之幸矣，吏之能矣，元元之民自为之而已矣。李觏深知，有备才能无患，天下太平之时，不要高枕无忧，忘乎忧患，因为忘战者必危亡，所以要在太平之时不忘武备，在太平之世不忘备乱。李觏的“武备”。“备乱”思想，与其“怜民”、“爱民”思想是融为一体的。这就是：

治之民思乱，乱之民思治。何也？生无事之时，身安而意侈。刑弛矣，急之则惊；敛轻矣，加之则怨。力未尝斗，自谓勇；心未尝谋，自谓智。知兵之利而未见兵之害，小不得意则欲翼而飞矣。故曰：治之民思乱也。处多难之世，城者不肆，野者不稼，强者僵于战，弱者毙于饿，父母妻子劫束屠脍，然后见兵之害而不获兵之利。幸而有主，则将雨其槁矣。故曰：乱之民思治也。李觏以国之治乱、兵之利害的辩证关系，说明治之民思乱，乱之民思治的道理，告诉当权者要在无事之时而思有事，处多难之世而思救民。一句话，就是要“备乱”、“武备”。所以说：“太平无武备，一动未能安。庙算何时胜，人生到处难。役频农力耗，赋重女工寒。只有盱江守，怜民不爱官。”于中可见，李觏的重兵、备乱、武备思想，与治政、富国、爱民思想，是紧密相联系的，如同车之两轮，鸟之两翼，不可或缺，不可偏废。

《强兵策第一》，《李觏集》卷十六，第151页。

《富国策第七》，《李觏集》卷十六，第143—144页。

《庆历民言·备乱》，《李觏集》卷二十一，第230页。

《感事诗》，《李觏集》卷三十六，第407页。

二、本末相权的用兵策略

李觏力主重兵、强兵、武备，但并非主张穷兵黩武、扩张军备、耗尽民财，而是提倡建立仁义之师，用兵旨在安良禁暴，进而提出“本末相权”的治军用兵策略。

我们知道，战争是敌我交战双方的活力、实力对抗、较量，是智力、勇气竞赛、斗争。由于战争所独具的特殊性，所以交战双方常常以诈用兵，制造假象，欺骗敌人，诱敌上当，诡诈取胜。

中国历代的典籍，兵书战策，都对“兵以诈立”，“兵不厌诈”，“兵者诡道”的用兵之策，作了论述。

对于“兵者诡道”的论述，以《孙子》为最详、最精、最确，被历代兵家奉为取胜之要道，用兵之要谋，制敌之良策。孙子说：

兵者，诡道也。故能而示之不能，用而示之不用，近而示之远，远而示之近。利而诱之，乱而取之，实而备之，强而避之，怒而挠之，卑而骄之，佚而劳之，亲而离之。

攻其无备，出其不意，此兵家之胜，不可先传也。

孙子的这一段话，中心是说“兵者，诡道也”，论述了军事斗争的本质特性和用兵制胜的具体策略，因而受到历代军事家、军事理论家的服膺、推崇，并作出了不同的理解和注释。曹操说：“兵无常形，以诡诈为道。”军事对抗，战争战势，变化多端，神妙莫测，但却以“诡诈”为其基本规律。李筌说：“军不厌诈。”战争就是要不厌其烦地使用诡诈手段欺迷敌人。梅尧臣说：“非谲不可以行权，非权不可以制敌。”战争的指挥者，没有狡猾的性格，就不会运用诡诈的权谋；不会运用诡诈的权谋，是不能够克敌制胜的。王皙说：“诡者，所以求胜敌；御众必以信也。”诡诈只是用以战胜敌人的手段；统帅自己的部队则必须讲信义。张预说：“用兵虽本于仁义，然其取胜必在诡诈。故曳柴扬尘，奕枝之谲也；万弩齐发，孙臆之奇也；千牛俱奔，田单之权也；囊沙垂水，淮阴之诈也。此皆用诡道而制胜也。”战争的主旨、目的，是为了除邪恶、兴仁义，但为了取胜，就要运用诡诈之策了。从孙子及各家注《孙子》的“兵者，诡道”之义来看，尽管说法不同，注释各异，但主要是指与常道相反之道，即诱敌、诈敌取胜之道。

孙子之后的历代兵家，都注重诈敌取胜之道。诸如：吴起的“可诈而诱”取胜；《六韬》的“妄张诈诱”制敌；《三略》的“非谲奇无以破奸息寇，非阴谋无以成功”的权谋；《淮南子》的以“诈谲之变”取敌之略；曹操的“兵无常形，以诡诈为道”；李筌的“非诡谲不战”的用兵之术，等等，都是对孙子“兵者，诡道也”的继承和发挥。于中可见历代兵家对诡诈用兵，

《孙子·始计》。

上述引文均见《十一家注孙子·始计》。

《吴子·论将》。

《豹韬·少众》。

《三略·中略》。

《淮南子·要略》。

《孙子注·始计》。

《太白阴经·沈谋》。

诡诈取胜的重视。

宋代儒家学者和兵家学者，对《孙子·始计》的“兵者，诡道也”的观点，亦颇为重视，各有所执，彼此争论，互不相让，李觏对历代各家学者就此所论的种种观点，进行了总结，并对同代学者的不同观点，进行了比较，而提出了自己的见解。他认为，建军的原则，用兵的策略，应当从政治与军事两个方面加以综合考量，要以“仁义”为本，“诈力”为末，要“本末相权”，不能得其一而失其二，亦不能只知一而不知二，所以他既反对儒生重仁义而遗诈力之论，又反对武夫的重诈力而大仁义之论，力倡仁义与诈力本末相权之论，并具体地阐发了他的“强兵”之策。他说：

所谓强兵者，非日日寻干戈，暴骨万里，逞一朝之忿以求横行天下也，必有仁义存焉耳。仁义之说何如？曰：历观世俗之论兵者，多得其一而未能具也。儒生曰：仁义而已矣，何必诈力？武夫曰：诈力而已矣，何必仁义？是皆知其一，未知其二也。愚以为仁义者，兵之本也；作力者，兵之末也。本末相权，用之得所，则无故矣。故君者，纯于本者也；将者，駁于末者也。孙子曰：“主孰有道，将孰有能？”道，道德也。能，智能也。又曰：“将者，智也，信也，仁也，勇也，严也。”乃知君则专用道德，将则智、信、仁、勇、严并用之矣。……然为将者多知诈力，而为君者或不通仁义，故虽百战百胜而国愈不安，敌愈不服也。所谓“强兵”并不是穷兵黩武，扩充军队，发动战争，大动干戈，横行天下，还必须崇尚仁义，以仁义为上。在李觏看来，“仁义”是“兵之本”，“诈力”是“兵之末”，一支强大的军队，必须是“本末相权”，“本末兼俱”，不能舍本逐末，亦不能固末失本，只有如此，才可以无故于天下。他进一步指出，作为国君要讲仁义纯于本，作为将帅要讲诈力駁于末。国君治天下，建军队，要尚仁义，得民心，使民不怨，百姓亲附；将帅统三军，与敌战，要用诈谋，施奇计，巧胜敌。只有这样，才能战胜敌人，威服敌人，诚服百姓，安定天下。“仁义”与“诈力”是相互表里，不可失却的，“仁义”是“诈力”的前提，基础，“诈力”是“仁义”的保证、工具，二者缺一不可，所以要“本末相权”，末不可离本，本不可遗末。

李觏在讲治军、用兵以“仁义”为本的同时，对“仁义”的涵义作了具体的解释。他说：“所谓仁义者，亦朝肆赦，暮行赏，姑息于人之谓也。贤者兴，愚者废，善者劝，恶者 惩。赋敛有法，谣役有时。人各有业而无乏用，乐其生而亲其上。此仁义之凡也。彼贫其民而我富之，彼劳其民而我逸之，彼虐其民而我宽之，则敌人望之若赤子之号父母，将匍匐而至矣。彼虽有石城汤池，谁与守也，虽有坚甲利兵，谁与执也，是谓不战而屈人之兵矣。若彼贫其民我亦贫之，彼劳其民我亦劳之，彼虐其民我亦虐之，而望敌人之来是犹以鸩浆待渴者，以附子呼饥人。彼宁无聊必死而已，孰为来哉？敌无归心而誓必死，则我虽以大公为将，孟贲为卒，飞兔为骑，太阿为兵，未易可图也。而况吾民不附，自生它变，亦不可不慎也。”李觏在说明治军、用兵要以仁义为本，诈力为末，本末相权的同时，详细地阐发了以仁义为本的道理。综观李觏的思想，可以看出，他所说的“本”是指思想、民心而言，“末”是指力量，勇力而吉。他所讲的“仁义”涵义是很丰富的，既包括仁

《强兵策第一》，《李觏集》卷十七，第151—152页。

《强兵策第一》、《李觏集》卷十七第152页。

义道德，施行仁政，又包括富民爱民，招附万民，亦包括兴贤废愚，劝善惩恶。以此“仁义”之道推行于国家万民之中，则会使天下万民悦服，人心归顺，连“敌人望之若赤子之号父母”，以此仁义之道、仁义之兵去征伐敌人，就可以“不战而屈人之兵”。因此，治军、用兵之道要治本、治心。只有治心，才能使士卒在战争中视死如归，勇猛杀敌，无往不胜。李觏说：

夫用兵之道岂特式艺而已哉？先在治其心，次可用其力。昔晋文公始入而教其民，二年，欲用之。子犯曰：“民未知义”，于是乎出定襄子，入务利民。又曰“民未知信”，于是乎伐原以示之信。又曰“民未知礼”，于是乎大蒐以示之礼。民听不惑而后用之，故能一战而霸。……今之守郡监兵，职为将帅，奉行邦典，岂敢他言？恩意不通，路人而已。立尸之地，何以使之？矧将帅之材，在乎奇伟。而今所谓良吏者，小心畏忌之士耳。彼欲笞人数十，犹顾文法，捉笔不敢断，而望其一步百变，赴死如归，何可得也？用兵之道，先在治其心，次可用其力。治其心就要以仁、义、礼、智、信之德，教之于民，用之于民，对民推恩，对兵施爱，如吴起吮疽，李广与士卒共饮食，这样爱兵如子，使士卒与之同心协力，就会在千变万化的战场中“赴死如归”，“赴汤蹈火”，无往不胜。李觏以古今对比，说明古之良将注意“治心”，而使上下相得，将卒齐心，战无不胜；而今之守郡监兵，职为将帅者，却是与兵民恩意不通，视之路人而已。如此，怎么能使士卒“赴死如归”呢？因此，李觏主张治军、用兵要注意“逆顺之心”，即要首先注意思想教育，明确人心向背；其次要注意用其力，使士兵奋勇杀敌，不惧阵，不畏敌，有战斗力。

李觏所主张的用兵之道，“先在治其心，次在用其力”，在强调政治思想，民心向背，“不战而屈人之兵”的同时，亦注意军队建设，军事武力的作用。他针对宋朝当时的政治、军事方面的弊端，提出解决问题的十种对策——“十事”时，开始就申明：“今之先务。莫若使甲兵不阙，盗贼不起，民不至无告，上不至失职。如此者，凡十事。”紧接着论述了他的建军、用兵之策。从中可见其对军事武力的重视。

《寄上富枢密书》，《李觏集》集卷二十八，第304页。

参见《寄上孙安抚书》，《李觏集》卷二十八，第309—313页。

三、兵农合一的强兵之策

李觏认为，一个国家要想巩固疆土，保护国民，康阜百姓，就必须具有一支强大的军队。他由其“本末相权”，的思想出发，提出了“明本治军”，“富国强兵”，之策。

李觏指出，军队建设是“国之大事”，这是人人共知之事。然而人们并不一定真正了解、认识兵的实质、职能、作用。所以李觏说：“天之制兵革，其有意乎？见其末者曰：为一人威天下，明其本者曰：为天下威一人。生民病伤，四海冤叫，汤、武之为臣，不得以其斧钺私于桀、纣。”李觏在对上述两种思想主张作了分析之后，肯定见其末者不可取，明其本者亦有所失，故应当本末兼顾，以本为先，先修其本。后行其末，不可遗末。李觏的“强兵之策”，“用兵之法”是“必修诸内而后行诸外。”具体办法则是“屯田之法”、“乡军之法”，即“兵农合一”之策。李觏说：

故当今之虑，若兴屯田之利，以积谷于边，外足兵食，内免馈运，民以息肩，国以省费，既安既饱，以时训练，来则奋击，去则勿追，以逸待劳，以老其师，此策之上也。

实行了屯田法，可使边郡之民，安其居，故其田，乐其业；边郡之兵，自禁旅之外，别置屯军；又使冗食、冗役者，移之边郡，从而使之“合而籍之”，隶属于屯田。这样不患无人劳作，农时投之耒耜，教之稼穡，不违农时，奖勤罚惰，以集农功；又编之什伍，任命武官，赋予兵器，农暇之时，教之兵法，习之战斗，兴之武事。如此“食既足，兵既练，禁旅未动而屯军固已锐矣。以红腐之积，济虎貔之师，利则进战，否则坚守，国不知耗，民不知劳，而边将高枕矣。”以此良策，使民多而兵少，国富而兵强，内安而外固，所以李觏积极主张实行“屯田之法”。

与“屯田之法”紧密相关的是“屯军之耕”和“乡军之法”。李觏认为，不仅要在边郡实行“屯田之法”，以收兴武、固边。足民之利，而且要在全国实行“屯军之耕”，以收足食。足兵、富民之利。他说：

今天下公田。往往而是，籍没之产，未尝绝书。或为豪党占佃，或以裁价斥卖。公家之利，亦云薄矣。其势莫若置屯官而领之。举力田之士，以为之吏。招浮寄之人，以为之卒。立其家室，艺以桑麻。三时治田，一时讲事。男耕而后食，女蚕而后衣。撮粒不取于仓，寸帛不取于府。而带甲之壮，执兵之锐，出盈野、入盈城矣，其所输粟又多于民，而亡养士之费，积之仓而已矣。此足食、足兵之良算也。李觏在主张实行“屯军之耕”的同时，还主张实行“乡军之法”，即根据《周礼·小司徒》“会万民之卒伍而用之，家出一人，比为伍，闾为两，族为卒，党为旅，州为师，乡为军”的规定，把天下万民组织起来，使之连其什伍，居处同乐，死生同忧，祝福共之。无事时从事生产，闲暇教其习武，有事时共同出战，守战至死。“如此则乡军日强也。屯军以征戎，乡军以守备，郡国之势皆王之藩屏也。”就是说，实行了上述的屯田驻兵之策后，既加强了军队的建设，保障

《潜书》，《李觏集》卷二十，第217页。

《强兵策第二》，《李觏集》卷十七，第153页。

《强兵策第二》，《李觏集》卷十七，第154页。

《强兵策第三》，《李觏集》卷十七，第156页。

了边境的安全，又减轻了国家、人民的负担，省去了各种劳费、开支。这种富国、利民。养兵、强兵之法，实为上策。

在李觏的强兵之策中，不仅包括足食，足兵之义，而且包括教民习武之义。前者是对孔子“足食，足兵，民信之矣”思想的发展，后者是对孔子“善人教民七年，亦可以即戎矣。……不教民而战，是谓弃之”思想的引申。

李觏强调教民而战，教民习武。李觏的这个思想，是从知识、道德等由见习而知，接习而得的认识论高度所阐发出来的。他认为，由于人的认识、知识，善德等是由于见习、接习而获得的，所以军队的战法、列阵、战技等也是由“素习”而来的。只有经常练兵，掌握战法，熟悉战技，才能在战争中打败敌人，取得胜利。相反，只在纸上谈兵，闭门议论，在战争中一定要吃败仗。李觏说：

夫守国之备，不可以不素习也，不素习，则驱市人而战之未足为喻也。是故春教兵入乎列陈，如战之阵，辨鼓铙钜之用，以教坐作进退疾徐疏数之节；夏教草止，如振旅之陈，辨号名之用，以辨军之夜事；秋教师出，如振旅之阵，辨旗物之用；至冬大阅，简军实焉。然而不祥之器不得已而用之。若无故而习，是习杀人也，非示天下不复同兵之意也。故因春蒐、夏苗、秋狝、冬狩而教焉。……天下无事，则卒伍放于冗从，器械束于故府。学军旅者指为凶人。一方有警。则旦收而暮教之；暮教而旦发之，人情焉得不惊？战阵焉得不败？李觏以《周礼·大司马》的“中青教振旅”、“中夏教蒐舍”、“中秋教治兵”，“中冬教大阅”为据。说明春、夏、秋、冬都应教民习武、练兵的道理。军队只有常备不懈，经常练习，不断操练，掌握战技，熟悉战阵，才能够在战争中克敌制胜。否则，以为天下太平，没有战事。而刀枪入库，马放南山，兵卒离去，一旦有急，便早召而暮教，暮教而旦发，人们没有思想准备，亦没有战争准备，更不熟悉战法，以这样的军队去打仗，还能不败！这种不教战而令民战。就等于叫人民去送死，“是谓弃之”，因此，李觏在说明“今之先务”的“十事”中，前两事就讲：“今若为广场于邑居之中，先取有勇力为众服者宠异之，使率其党以用暇习诸兵仗”，这是其一曰；其二曰“今若于材落之中，每十数甲为一教场，使其人员各以闲暇就便集之。既不妨农，且无所费。当户差役，勿复与免。或其有故，则许兄弟子递代，乃是一人在籍，数人习兵。”李觏的教民习武是以“兵农合一”，“亦农亦兵”的思想为前提的，其思想主旨是“爱民”、“济国”。

李觏主张兵农合一、亦农亦兵，并非为了穷兵黩武，扩充军队，发动战争，而是为了保卫同家，保护人民，因为他深知“兵衬，不祥之器，不得已而用之”的道理，所以他既反对为扩充军备而搜刮民财，又反对当权者凭一时之怨怒而发动战争。他说：

兵盖不祥之器，学者未得其千一，而志意已壮。壮则思用，不用则聚而怨。怨则无不为，是有国者教之叛也。李觏认为，战争是凶险之器，不可随意发动战

《论语·颜渊》。

《论语·子路》。

《周礼致太平论·军卫第二》，《李觏集》卷九，第92—93页

《寄上孙安抚书》，《李觏集》卷二十八，第310页。

《庆历民言·储将》，《李觏集》卷二十二，第244页。

争，只有到了不得不用战争禁止暴行、解救万民于水火之时，才用战争解决问题，所以说“不得已而用之”。这个思想显然是对老子的“兵者，不祥之器，非君子之器。不得已而用之，恬淡为上。胜而不美，而美之者，是乐杀人。夫乐杀人者，则不可得志于下矣”思想的继承和发挥。自从老子提出“夫伟兵者，不

祥之器”以后，中国历代兵家、道家、儒家等诸家学者论兵，大部持此论，反对战争，尤其反对侵略战争——不义之战，而主张“不以兵强天下”，以“不战而屈人之兵”，这个战争观点，策略思想，铸就了中国人民爱好和平，从不侵略别国的优秀品格和民族精神。

李觏反对战争，是反对不义之战，并不是取消军队。他认为，要进行正义战争，并取得胜利，不仅要习兵练武、富国强兵，而且还要加强军备建设，加强兵器的修造，制造精良的武器，以此装备军队，才能有效地打击敌人，保护自己。

否则，武器不精良，进攻时不能有力地出击敌人，防御时不能有效地保护自己，只会误大事，招大祸。他说：

兵矢者，军之神灵也。甲冑者，人之司命也。故一夫奋剑，则千人披靡。孟贲袒裼，则重子关弓能来之矣。然兵不利不若无兵之愈也。无兵则慎所击，而远于败矣。甲不坚不若无甲之愈也。无甲则知所避，而免于死矣。有兵而不利，有甲而不坚，而假之以求胜，恃之以求生，则误大事、取大祸，莫斯之甚也。故《周官·考工》为器之法，天有时，地有气，材有美，工有巧，合此四者，然后可以为良。凡器皆然，况于兵乎？

没有坚甲利兵，是不可能战胜敌人的，有兵而不利，不如无兵；有甲而不坚，不如无甲。因为无兵、无甲则知道防御。躲避敌人的袭击；有兵，有甲而不利、不坚，仅凭之以求胜，恃之以求生，结果是不堪一击，注定要误大事、取大祸的。因此，李觏把兵器视为“军之神灵”，“人之司命”，而加以高度重视。他主张对于万般兵器，诸如：弓矢、戈矛、剑戟、刀枪、甲冑等等，都要选取精良的材料，招集精工巧匠，按照严格的标准，制作最好的战守之具，将士运用这样的兵器去进行战斗，便可以征服敌人了。所以说：“愚以为天下造兵，宜专命守臣以莅之，总置使名以督之，工之选必难其人而进其食以优之，材之取必善其物而增其价以来之。取之肖地，来之有时，为之有法，日省之，月试之。善至多则赏，恶虽少而刑。上下检察，用为急务，其旧兵革，勿绝缮完，以备豫为政。则龙州。太阿下独称于古、而蛮夷猾夏有血刃之期矣。”李觏十分注意军队的武器装备建设，抬高到“军之神灵”，“人之司命”的位置加以认以，并作为“强兵之策”加以论证。

在李觏的“强兵策”中，我们可以看到，他把经济实力、政治权力，军事强力，武器装备等结合起来加以考察，从而阐发了他的“富国”。“强兵”之策，所以又说：“图国在忠。用忠在力，济力在权。力者，兵也，食也。权者，所以制兵食也。忠而无力，则忠非其忠；力而无权，则力非其力。忠

《老子》第三十一章。

《老子》第三十一章。

《强兵策第五》，《李觏集》卷十七，第158页。

《强兵策第五》，《李觏集》卷十七，第159页。

非其忠，死无益也。力非其力，令不从也。” 衡量一国家、军队是否强大，不能仅仅看一个方面，而要综合其经济，政治、军事，乃至道德、法制等。李觏以秦国虽凭强大的军事力量战胜六国，似乎很强盛，然而由于其“为不义，陈胜、吴广岂尝据大权也”！综观李觏的富国、安民，强兵之策，是全面而合理的。

《庆历民言·崇卫》.《李觏集》卷二十二，第 240 页。

《庆历民言·崇卫》，《李觏集》卷二十三，第 241 页。

四、精兵择将的建军思想

在李觏的军事思想体系中，我们可以清楚地看到，他在重视富国强兵、民心向背、武器装备的同时，尤其重视军队自身的建设，而军队建设中的人与物相比较，他更重视人的作用，故他反复强调精兵择将的建军思想，且语洋论精，颇具光彩。

李觏认为，要使国强。兵兴，就必须选择良将，挑选精兵，这是国之所以为国，兵之所以为兵的关键。他说：

国之所以为国，能择将也；将之所以为将，能养士也。人莫不爱身，而以身当矢石；莫不爱死，而以死卫社稷者，厚无所往也。故曰：“视卒如婴儿，故可与之赴深溪；视卒如爱子，故可与之俱死”。为国要在择将，为将要在爱兵。人没有不爱惜自己的身体，如果良将爱士卒，就可以做到以身体当矢石；人莫有不考虑自己的生死，如果良将爱士卒，就可以做到以死来保卫国家，将领爱士养卒，爱兵如子，视兵如婴，就可以使将、兵共奔于疆场，为保卫国家而置生死于度外。只有认真选择良将、精兵，做到将贤、兵勇，方可以在战争中，以一当十，战无不胜，这才是强国、强兵。因此，将在贤不可庸，兵在勇不在多。李觏说：

天下有攻守。……攻之兵虽怯而勇，乘胜也；守之兵虽勇而怯，未之试也。不试已然，况败歇？夫战在气，三鼓而竭，曹刖所以克齐。

为政者务兵多以强国，而不知其弱国兵多则不择，不择则大抵怯耳。勇者尚怯，况真怯哉？驱十怯以向一勇，败不足疑。……后虽勇士，固心醉矣。非弱国而何？故不芟其冗，转其资，以厚敢死，使以寡胜众，而后气可复，庶乎强国矣！李觏针对宋朝养活大量的冗兵、怯兵、弱兵，十个不顶一个，没有战斗力，而使国弱、兵弱的事实，提出“芟其冗，转其资，以厚敢死，使以寡胜众”的强国、强兵之策。就是说。为国为政者，都想使国强。兵强，但是他们只知道兵多将广为强者，而不知兵多，怯懦为弱的道理。战争中主要形式是攻与守，一般说来攻者勇猛，守则怯懦，如果选择勇敢之士，士气旺盛，攻则一鼓作气，先发制人，则会攻守适宜，无往不胜。李觏以“驱十怯以向一勇，败不足疑”的观点，告诫当朝统治者要精兵奖勇，不可养冗力患。以此可以做到以寡胜众，国家才可以强大。

李觏注重择精兵、奖勇士的同时，更强调将帅在战争中的重要作用。李觏从战争的重要性和所独具的特殊性等方面，具体论述了择将的必要性和重要性，以及如何择将和储将等问题。

李觏认为，战争是死生之地，存亡之道的大事，而将帅在战争中掌握着死生、存亡之权，这不仅决定了为将之难，也决定了择将之严，所以要全面衡量，严格标准，选择真正有实用，能统兵的良将，不能凭口会说、手能写而选用纸上谈兵之人为将，即不以言，而以行，不以诵兵书，而以实战之绩“精择”之。李觏说：

《强兵策第七》，《李觏集》卷十七，第161页。

《庆历民言·柬士》，《李觏集》卷二十二，第243页。

死生存亡在将，将之准也。百夫长犹不可虚，矧其上者乎？资舟于旱，资车于水，先事而求，则详以实验也，事至而求，则粗以言择也。……孙子语将能则曰“智、信、仁、勇、严”，不信而任事。则事反；不仁而御众，则众殃，如是而曰“能不必行”可乎？矧彼言者，又非能也。以言择将，天下皆欲言。婢儿庸保亦知诵书传、学计策以自进，进者多矣，可尽用乎？

由于将帅在战争中居于主导地位，起着决定作用，所以不仅要严格择将，按标准择将，而且还要“储将”，以备战争之用。择将、储将的标准是孙子所讲的“智、信、仁、勇、严”，并以实战实功验之，取之，不能以背经书之言择之。如果以背诵经传、计策的标准来取人择将，那么就连婢儿庸保都可能被选中，要是用这种人去指挥战争，注定是要失败的。因此，绝对不能“以言择将”，而要以实战取将。

李觏反对“以言择将”，以“诵经传、学计策”取人，并非反对将领熟读兵书、精研兵法，其实他只是反对徒空论而不务实际的“以言取人”，而主张将领们“熟读兵法”，“必习兵法”。他说：

将之有兵法，犹儒之有《六经》也。儒莫不读《六经》，而知道者鲜矣。将莫不读兵法，而适变者鲜矣。世一贤士，犹为踵武，国一贤将，犹为比肩，其故何也？性生于内而学成于外，非学问之能移性也。……然值承平之止，言尧、舜者，皆可以为善。当有事之际，学孙、吴旨，未必能应敌。缓急之势异也。

今以众人之识，读众人之书，而求以胜彼，亦已疏矣。昔赵奢之子括，自少时，学兵法，言兵事。以天下莫能当，尝与其父言兵事，奢不能唯，然不谓善。括母问奢其故，奢曰：“兵死地也，而括易言之。使赵不将括则已，若必将之，破赵军者必括也。”及孝成王使括为将，藁相如曰：“王以名使括，若胶柱而鼓瑟耳。括徒能读其父书传，不知合变也。”赵王弗听，故有长平之败。乃知有将才者，必习兵法。

习兵法者，不必有将才。况以言取人，孔子病诸。兵战之场，立尸之地，固明主所宜留意也。李觏深刻地认识到，由于战争是生死之场、立尸之地，作为战争指挥者的将领，必须熟读兵法，研习兵法，尤其要运用兵法，应变应敌。他明确指出，儒者学《六经》，并不一定都能。“知道”，将者读兵法，并不一定能“适变”。平时不学习兵法，当有战争发生之时，才去学习孙、吴兵法，更不能“应敌”。太平之世，言尧、舜之道可以为善；战争之际，学孙、吴兵法未必能应敌。因为形势缓急不同，所以要平时就学习兵法。仅仅学习兵法还远远不够，兵法读之再熟，不会运用兵法适应战争态势变化、战场形势变化，而灵活对付敌人，也是不行的。李觏以赵括的纸上谈兵而招致“长平之败”，为例，说明“有将才者，必习兵法。习兵法者，不必有将才”的道理。就是说，一个真正的将才，必须是既熟悉兵法，又有实战经验者，如此才能在战争中，奇正分合，随机应变，应变应敌，取得胜利。李觏从战争的重要性，说明择将的必要性，告诫“明主”对此“所宜留意也”，即要重视将领的学习、选择问题。

与此同时，李觏进一步指出，由于战争所独具的特殊性——诡谲性、多变性，更证明将领学习兵法、活用兵法、反用兵法的必要性、制胜性，他以

《庆历民言·储将》，《李觏集》卷二十二，第243—244页。

《强兵策第十》，《李觏集》卷十七，第165—166页。

《强兵策第十》，《李觏集》卷十七，166—167页。

韩信用兵战必胜，攻必取为例，说明这个道理。他说：

夫兵者，诡道。有形或不可视，有声或不可听，合散如雷电，隐见如鬼神。而欲以昔人之余论，既往之陈迹，拟议于其间，不亦难乎？苟非有高世之识，出类之才，动如循环，一步百变者，其孰能与于此哉？楚。汉之时，诸将多矣，唯韩信起于饿隶，战而必胜，攻而必取，未尝败北者，何也？岂其兵法皆众人之所未学者乎？盖其用之非众人之所及也。是谓反兵法而用兵法也。《兵法》曰：绝水必远水，客绝水而来，勿迎之于水内，令敌半渡而击之，利。欲战，无附于水而迎客也。及信与龙且夹潍水阵，乃夜令人于万余囊，盛沙壅水上流，引军半渡击龙且，佯不胜还走，龙且果喜曰：固知信怯也。此反“半渡”之文也，而卒以胜者，杂于利而务可伸，杂于害而患可解也。《兵法》：右背山陵，前左水泽。而信攻赵，未至井陘口，乃使万人先行，出背水阵，赵军望见，大笑之。此反“前左”之文，而卒以胜者，陷之死地而后生，投之亡地而后存也。反其显而用其微，人以为拙，己以为工。智者不能与其谋，巧者不能同其伎。用兵若此，可以言学矣。

李觏在这里以韩信用兵取胜为例，引申和发挥了孙子“兵者，诡道”和“示形”、“无形”的思想，“说明反兵法而用兵法”，“陷之死地而后生，投之亡地而后存”的战法，有了这种“智者不能与其谋，巧者不能同其伎”的将领，方能克敌制胜。也只有如此活目。反用兵法的将领，才“可以言学矣”。否则，纸上谈兵之人，不可以言学。李觏的这些思想，无疑是对孙子“兵者，诡道也。故能而示之不能，用而示之不用，近而示之远，远而示之近。……攻其无备，出其不意”和“形兵之极，至于无形。无形，则深间不能窥，智者不能谋。因形而措胜于众，众不能知，人皆知我所以胜之形，而莫知吾所以制胜之形，故其战胜不复，而应形于无穷”的用兵之略的再现和引申。于中表明了李觏兵论的渊源和光彩。

李觏论治军、择将。用兵之道，多以古喻今，以古对今。古为今用。他常常以古代兵书战策为据，说明宋朝治军、择将。用兵之非策和失误。由于他青年时代就“读孙、吴书，学耕战法”，所以多以孙、吴之书为据，说明自己的兵论。就择将而言，尤以孙子为据。《孙子·谋攻》篇有言“将能而君不御者胜。”对此历代兵家都予以肯定、称赞。李觏亦给以充分的肯定和发挥。他以李牧、周亚夫为例说明“将能而君不御”、“将在军君命有所不受”的道理：“李牧之为赵将，居边，军市之租，皆自用飧士，赏赐决于外，不从中御也。周亚夫之军细柳，军中唯闻将军之命，不闻天子之诏也。……盖任贤之道不得不然也。”李觏不仅肯定这个思想的合理性，而且认为这是“任贤之道不得不然”者。李觏之所以如此重视。强调此“任贤之道”，亦是有的放矢，有感而发的，并由战争的待质规定的。

北宋王朝，由于害怕将帅拥兵持重，反叛朝廷，因此，对将帅们始终不放心，恐怕有朝一日像赵匡胤一样来个“黄袍加身”，篡夺皇帝之位，故不敢交给兵权，派文官监视。控制武将，使武将在战场上没有独立的指挥权，不能发挥自己的指挥才能而全权指挥作战，而受文官监军掣肘。针对这种情

《强兵策第十》，《李觏集》卷十七，第166页。

《孙子·始计》

《孙子·虚实》

《强兵策第六》，《李觏集》卷十七，第160。

况，李觏主张，要给将帅们以独立、全权的指挥权，取消监军，对将帅要充分信任重用，不要怀疑牵制，更不要“置节目于其间”，以便使他们在瞬息万变、变化莫测的战争中，独立地发挥其指挥才能，以求应变应敌而取胜。他说：

用兵之法，一步百变，见可则进，知难则退，而日有王命焉，是白大人以救火也。未及反命而燬烬久矣。曰肩监军焉，是作舍道边也，谋无适从，而终不可矣成。窃迹其原，盖知之不尽，信之不笃也。知之不尽，恐其不贤也；信之不笃，惧其不忠也。不贤而无所制，则或败事矣；不忠而无所监，则或生变矣。是故束之以诏令，持之以亲贵焉。然恐其不贤。胡不选贤而任之？慎其不忠，胡不择忠而使之？未见其贤而任之，是国无贤邪？未知其忠而使之，是下无忠邪？与其用之之疑，曷若取之之慎。……令兹兵兴矣，将用矣，帷上心旷然，与忠贤为一体，无置节目于其间，则将才如神，军锋如雷，功业易可成也。李觏指出，领兵打仗，动如连环，一步百变，急如救人，机不可失，急不可待，因此要视机而动，可进则进，可退则退。如果按照宋朝的军制，行阵图法，将从中御，设置监军，无所适从，这种远水不能救近火的做法，势必误事，终不可成。李觏进一步指出，这种做法是一个对将帅的信任与怀疑的问题，“与其用之之疑，局若取之之慎”。其实应在择将任帅之时，就应当解决信与疑的问题。一旦选择了忠良之将帅，就要充分信任，授予真正的指挥权，不要惧其不忠，疑其生变，从而不信任他们，以王命限制他们，派监军监视他们，制阵图束缚他们，结果捆住了他们的手脚，使他们不能适应千变万化的战争形势去指挥作战，这样的军队必然要打败仗的。如果要使兵兴将用，就必须无置节目于其间，皇帝与忠贤之将帅结为一体，于是则可以使将帅用兵如神，军锋如雷，成就大业。

择将、任将，信将，不是对所有的将领都如此，而是要选择、信任那些有专长、有才能的忠良之将，那些能统帅于军万马，威震天下的人；不能选择。信任那些妻子之将，十人之将，以至于百人之将。绝不可小才大用，亦不可大才小用。因为人各有所长，所以要才取其长，用人之长。李觏说：

人莫不有才，才莫不可用。才取其长，用当其宜，则天下之上皆吾臂指也。故曰：使智使勇，使贪使愚。智者乐立其功，勇者好行其志，贪者决取其利，愚者不爱其死。因其至情而用之，此军之微权也。

窃观世俗之论，则有异于此。不求于己而专责于人，不用其长而专攻其短。适时则谓之违礼，从权则谓之坏法，刚毅则谓之不逊，倜傥则谓之不俭。轻财则肩之不俭，为生则谓之不廉。见其一不问其二，观诸外不察诸内。以帷幄之淡而校之老生之议，以戎马之任而同之俗吏之选。是犹责越客以骑射，望胡人以乘舟，虽其贤才，何益于事哉？……故知善不必皆可，恶不必皆否。置之有地，使之有时，一不可废也。小才之于大用，是匹雏不能以举千钧也。大才之于小用，是尧，舜不能以牧羊也。人有其才，才有其用，取其所长，用当其宜，不同的人，有不同的用法，使之各得其宜，才能发挥其作用。李觏见于当时不求于己而专责于人，不用其长而专攻其短的“世俗之论”，提出要全面衡量、对待、取用人才，任用将领。他指出，由于当时有些人不能正确、全面对待人才，“见其一不问其二，观诸外不察诸内”，因而使一些真正有用的人才被废之不用，使军中人才匮乏。李觏在提

出鉴别“妻子之将”，“十人之将”，“百人之将”，“千人之将”，“万人之将”，“十万人之将”，“百万人之将”的标准后，告诫“明主诚能不牵于世俗之论，而尽乎才用之宜，则不视而形，不听而声，不降席而横行乎四夷矣。”得用人才，任以为将，天下无敌。

李觏认为，一个贤良之将，除了有所长。任所宜、能打仗外，还要爱士卒、推恩信。共甘苦，这样才能将、卒同心，相互协力，共同杀敌，攻取战胜。他以吴起、李广为例，说明将领爱兵如子，与士兵朝夕相处，彼此相亲，对于战争胜利的重要作用，告诉明君贤主对此“所宜察”之，不可忽略。“吴起吮疽，而战不旋踵；李广与士卒共饮食，而爱乐为用。亲非父母也，伦非兄弟也，然而所以抚循尽得其欢心者，非一朝一夕之事也。故临敌易将，兵家所忌。彼其推恩信，分甘苦，旷日持久，上下亲矣，犹不能以有功，一同而易之，则虽贤矣，虽仁矣，上恩不可一言而洽也，下情不可一顾而通也，卒然用之，则安能有以为哉？”李觏在这里提出一个非常重要的问题，即将要爱兵，彼此相知，只有经过长期的朝夕相处，同甘共苦，才能彼此同心，共同对敌。这就是将爱兵，兵知将的重要性所在，由此出发，李觏进一步说明“临敌易将，兵家所忌”的道理。如果面对敌人的进攻，而仓促换将，频繁易帅，就如同“马之驰矣，而断其蹄，虽代以驥足，弗能行也。子之孩矣，而逐其乳，虽继以毛嫫。弗能育也。”古代燕国以骑劫代替乐毅，于是便有即墨之败，七十多个城堡都输给齐国。赵国以马服子代替廉颇，结果有长平之败，使四十万大军都坑于秦国，对于这些历史上血的教训，明君贤主都应当仔细研究，悉心明察。易不易将帅的标准，不能单纯看一次战争是否打胜仗或者打败仗，而要长期观察看其贤与不贤，个以一次胜败论英雄、定易就。所以说：

窃观今之易将，诚以败衄不称故也。夫任人当审其贤不贤，未可责其胜不胜也，不贤而胜，非国之福也，适所以召敌也。贤而不胜，非国之患也，适

所以傲之也。使彼胜而骄，我败而怒，以无功之将，用无功之士，竭智尽力，以求洒耻，则不知山之有高，石之有坚，水之有溺，人之有焚，死之可畏，生之可怀矣。孰能当其锋哉？诚能注意贤才，期之远大，一胜勿遽赏，贼平之后，财茅土存焉。一败勿遽罚，事终不济，则鈇钺存焉。困兽犹斗，况大将乎？是则耻不足洒，而贼不足平也，

李觏不仅具体说明了临敌易将之害，而且论述了任贤之利，并引申出要深谋远虑，从长计议，以及不可遽赏、遽罚的道理。这些见解都是他观察宋朝轻于“易将”，不观贤否，只据一时一役之胜负，而遽赏罚的积弊而发出的卓识智见。

李觏在反对遽赏、遽罚的同时，针对“一败勿罚，过可略也。一胜勿赏，何以使人？”的说法，对于将士的奖惩，提出了自己的主张。

李觏认为，对于将士的赏罚，要十分慎重，不要凭一时之胜而速赏，也不能因一仗之败而速罚。因为赏爵授禄能够使人富贵，而“富贵者，是人之

《强兵策第九》，《李觏集》卷十七，第165页。

《强兵策第七》，《李觏集》卷十七，第161—162页。

《强兵策第七》，《李觏集》卷十七，第162页。

《强兵策第七》，《李觏集》卷十七，第162页。

《强兵策第七》，《李觏集》卷十七，第163页。

所欲也”，如果“赏之太速而浮于功”，这便是“徒如赏之可以使人，而不知赏极则弗能使之矣。”再说“爵等有数，而敌人无数；赐物有尽，而贼众无尽。”若是凭一战一功速赏，便可造成国家未定，尺地未收，而爵位到顶，财物殚尽。受赏者个人却是身家富贵，子女玉帛，亲友受恩。这除了使其“体习宴安，志在骄佚，胜则无以加，败则失其旧”之外，对于国家毫无益处，而且是产生“国家之弊”的主要根源之一。因此，切不可“速赏使人”。反之，如果因一仗之败而速罚，亦不是“使人之术”。这同样对国家、军队没有什么好处，即使打了败仗，也不要马上撤职、治罪，要给将士立功赎罪的机会，因为打了败仗的将士，会吸取教训，鼓起勇气，冲锋陷阵，转败为胜的，所以胜而勿速赏，败而勿速罚，“是所以使人之术也”。明君贤主“诚曰慎于赏爵，则师可使武，臣可使力，而四方无嗅也。”李觏的这个思想是有一定道理的。

李觏的军事思想，从其关于战略、策略、富国、强兵、治军、建军、择将、精兵等一系列论述中，不仅具有时代性，而且有其针对性，亦不乏合理性，在今天仍有其可鉴借之处

以上引文均见《强兵策第八》，《李觏集》卷十七，第163—164页。

第十章 思想影响

任何一种思想学说的出现，任何一个思想家思想的产生，不仅从已有的思想材料出发，从其先行者的思想中吸取营养，同时又给其后者提供思想材料，并产生其应有的影响。李觏及其思想，亦不例外。

李觏不仅从其前代的思想家那里吸取和继承了大量的思想材料，并以此为出发点构筑了自己的思想体系，提出了自己的理论学说，同时，又给他的后继者以很大的影响。对于李觏的思想影响，我们只择其要者论述如下。

一、李觏与王安石

关于李觏与王安石的关系问题，学术界有两种不同的看法，现将这两种意见简述一下，并提出我本人的一些看法，以就教于有关方家。

一种意见认为，李觏与王安石关系密切，王安石变法受李觏的思想影响。李觏“毕竟是北宋中期革新运动一位有见的思想家。他的思想对当时东南士人有着不小的影响。他的学生邓润甫参加了王安石变法，而他本人也曾受到王安石的称赞。”“李觏是北宋中期著名的唯物主义思想家，是范仲淹所领导的‘庆历新政’的积极拥护者。他的著作在当时产生过很大的影响。……王安石变法时也受过李觏的思想影响。”“《临川文集》卷七十六《答王景山书》，提到王安石与李觏的关系：‘书称欧阳永叔（修）、尹师鲁（洙）、蔡君谟（襄）诸君以见比。此数公，今之所谓贤者，不可以某比。足下又以江南士大夫为能文者，而李泰伯（觏）、曾子固（巩）豪士，某与纳焉。江南士大夫良多，度足下不遍识，安知无有道与艺闭匿不自见于世者乎？特以二君概之，亦不可也。’从‘李泰伯……某与纳焉’这句话看来，说明王安石与李觏是有过交往的。李觏生年比王安石早十一年，两人同是江西人。李觏的学生邓润甫参加了王安石的变法工作，是一个新党。李觏遗集，熙宁中由邓润甫上之于朝。从这些情况看来，李觏、王安石在思想上有某些关联是完全可以肯定的。有些学者认为李觏是王安石的先驱。从两人思想的共同处考察，他们都针对北宋中期的社会经济情况，发表了改良主义的主张，都是庶族地主的代言人。但是，从‘新法’的历史实践，或从。新学，的规模看来，王安石学术思想就不是李觏所能比拟了。”“李觏、王安石继起，乃以礼制为立国之大经，富强为政教之厚的，力矫迂远空疏之谈以事功为天下唱。”以上诸家学者都认为李觏与王安石在思想渊源、理论观点、变法主张等都相同、相近、相合，肯定李觏给王安石以重要影响。王安石变法从李觏思想中吸取了营养，二人或有过交往，而思想的继承关系是确定无疑的。为了说明问题，持之公允，我们在上面较详细地援引出各家所论，以供读者品评。而肯定李觏与王安石有密切关系这一观点的思想发端和论断切要的则是胡适。为了说明其原意，故引之如下。胡适在《记李觏的学说》一文中写道：“李觏是北宋的一个大思想家。他的大胆，他的见识，他的条理，在北宋的学者之中，几乎没有一个对手！然而《宋元学案》里竟不给他立学案，只附在范仲淹的学案内，全祖望本想为他立《盱江学案》，后来不知怎样，终有把他附在《高平学案》内。这几百年，大家竟不知道有李觏这一位大学者了！……他是江西学派的一个极重要的代表，是王安石的先导，是两宋哲学的一个开山大师。”胡适在文中《余论》部分写道：“李觏和王安石的关系，可以证明吗？本书《门人录》（按指《直讲李先生门人录》）引《盱江旧志》云：‘曾舍人巩，邓左丞温伯，皆先生之高弟，’邓温伯即是邓润甫，润甫先以字行，《宋史》四百三十二（卷），李觏传未有云：‘门人邓润甫熙宁中上其《退居类稿》、《皇祐续稿》并《后集》，请官其子参鲁，诏以为郊社斋

王国轩：《李觏集·前言》，《李觏集》中华书局 1981 年版，第 14 页。

仲泽：《北宋唯物主义思想家李觏的著作整理出版》，《人民日报》1982 年 5 月 11 日。

侯外庐主编：《中国思想通史》第四卷上册，人民出版社 1959 年版，第 398 页。

陈钟凡，《两宋思想述评》，商务印书馆 1933 年初版，第 2 页。

郎。’邓润甫亦是建昌人，与李觏同乡。王安石用他为编修中书户房事，后改知谏院，知制诰；后升为御史中丞。邓润甫是王安石的一员健将，他们在熙宁变法时代，特别上奏李觏的遗著，可见李觏在新法一派人的眼里，确是同调，确是一个前辈的大师。后来哲宗亲政时，邓润甫首先陈‘武王能继文王之声，成王能嗣文武之道’，遂开‘绍述’的运动。绍圣五年，润甫作尚书右丞。欧阳修生于庐陵，属吉州；王安石生于临川，属抚州；曾氏兄弟，邓润甫，和李觏同属建昌军。这一班人同属北宋之西路，南来之隆兴府，今江西省。”胡适在给李觏以充分肯定、很高评价的同时，说明了李觏与王安石的关系及其对王安石变法的影响，李觏“是两宋哲学的一个开山大师”，“在新法一派人的眼里，确是同调，确是一个前辈的大师”，“是王安石的先导”，不仅如此，还以充分有力的事实证明这个观点。正是由于胡适对李觏的肯定、评价、发掘，才引起学术界对李觏思想的重视，使这个九百余年来很少有人对之重视的哲学家。思想家，不再被忽视，乃至湮没，就此而论，胡适对李觏这位“一个不曾得君行道的王安石”的开拓研究，确实是功不可没的。

然而，由于胡适的上述所论、所证，却引出李觏与王安石关系的另一种意见，另一种见解。为了说明问题，持论公允，我们亦同样援引这一种观点，证明的原文如下：“首先看一下胡适有些什么货色。在《记李觏的学说》一文中，胡适试图说明王安石变法的历史渊源。胡适说：李觏是‘一个不曾得君行道的王安石’，‘是王安石的先导’。在这‘大胆的假设’后面，胡适‘小心求证’了一番，于是以李觏、王安石都讲《周礼》和同为江南西路人这两个理由，便‘证实，了王安石变法渊源于李觏。你看胡适是多么容易地‘解决’了在阶级斗争影响下，地主阶级内部经过多年酝酿而出现的王安石变法这个复杂的问题！胡适又是多么严重地夸大了李觏个人的作用！”“能否因李觏、王安石都谈《周礼》就说王安石变法原自李觏？不能。《周礼》作为古代思想资料之一可以供他们摄取，这固然有助于他们的政治观点的形成，但他们的政治观点之真正形成则取决于复杂的社会条件。虽然他们同属于地卜阶级，其思想实质亦都是封建主义的，然而他们各自所处条件如生活实践等的差别，不能不在一定程度上影响其思想观点。所以，尽管李觏、王安石同讲《周礼》，但在对待豪强兼并这个重要的现实问题上，李觏带有浓厚的妥协的色彩，而王安石则采抑制的态度，这正是同样抱着改良愿望的李觏和王安石重要分歧之处。显而易见。胡适的第一理由是根本不能成立的。至于胡适的第一个理由，那就更为肤浅可笑了。胡适还把另一个江西人欧阳修拉出来，有意让他充当‘媒婆’的角色，将李觏，王安石撮合起来。这是因为欧阳修也主张过改革，他们同为江西人，都具有先进的气味，所以王安石变法就会来自李觏。只要胡适稍微有点宋史的常识，他就该知道这一事实：在庆历年间范仲淹主持改革之日；欧阳修并未因范仲淹不是江西人而不予帮助；在熙宁年间王安石变法之时，欧阳修亦并未因王安石是江西人就不加反对。胡适这一着不过是替自己打几记耳光，并没有带来别的什，么。”“胡适……这种做法自然是徒劳的。……胡适‘小心求证’来的两个理由……并不高明；这样地来证明王安石新法

的渊源所自，只能说明胡适的历史学的破产。”从漆侠关于李觏与王安石关系的这几段文字的论述中，我们可以看到：漆侠为了驳斥、批判胡适所论李觏与王安石关系的观点，除了批判、嘲笑、讽刺胡适“更为肤浅可笑”，连“稍微有点宋史的常识”都没有之外，还说明了胡适“科学方法的虚妄”，“历史学的破产”，这是漆侠所论的一个旨意，对此，本人不敢恭维，亦不能全部苟同。我想尽人皆知，作为胡适这样一位学界泰斗、一代宗师，不至于连“稍微有点宋史的常识”都没有，更不至于“肤浅可笑”到什么都不知的地步。至于其批判、论断不符合事实、不够公允之论，我想学界已有公论，在此不赘述。我只想说明，不应以个人好恶取论、论人。

漆侠除了讽刺、批判胡适的“肤浅可笑”。没有“宋史的常识”外，旨在说明李觏与王安石没有关系，驳斥胡适认为李觏与王安石有关系的两个理由：（一）“李觏、王安石都讲《周礼》”；（二）他们“同为江南西路人”。在漆侠的讽刺、批判之论中，我们可以看到：就第一个理由而言，《周礼》作为古代的思想资料之一，人人都可以吸取，李觏和王安石亦可以“摄取”，“但他们的政治观点之真正形成则取决于复杂的社会条件”。由此说来，“显而易见，胡适的第一个理由是根本不能成立的”。“至于胡适的第二个理由，那就更为肤浅可笑了。”“肤浅可笑”的根据是胡适认为：李觏、王安石“同为江南西路人”。就是说，在漆侠看来，不能因为他们同为江西人就说明他们思想之同，而有渊源关系。由漆侠的全部所述，结论是：李觏与王安石没有思想渊源关系，李觏不是“王安石的先导”，他们思想的形成，变法的主张，是由“社会条件”决定的，而与思想联系、地域所属没有关系。

对于李觏与王安石关系的上述两种意见、观点，我同意第一种观点，反对第二种意见，即我认为：李觏与王安石关系密切，李觏是“王安石的先导”，李觏的变革思想是王安石变法的思想来源之一，给王安石以重要影响；反对以大批判的观点、以讽刺的口味，以反对某人为目的而否定李觏与王安石的关系，这既不符合历史事实，又不符合科学精神，所以我断然反对第二种意见，即以批判开路，而否认李觏与王安石的关系的意见。

我认为，作为一种社会思想的产生和形成，固然是由其社会经济基础和复杂的社会条件决定的，即任何一种思想的产生和形成都具有其深刻的社会根源和经济根源，但是社会思想的继承性，后代人从先行者吸取思想材料而构建自己思想的事实，则是不容忽视的。恩格斯在谈到科学社会主义的理论来源时，就明确地说明了这个道理。他指出：科学社会主义“和任何新的学说一样，它必须首先从已有的思想材料出发，虽然它的根源深藏在物质的经济的事实中。”在这里恩格斯明确地指出，任何一种新的学说的产生，“它必须首先从已有的思想材料出发”，这就是讲的思想继承性问题。

既然“李觏、王安石都讲《周礼》”，而“《周礼》作为古代思想资料之一可以供他们摄取”，这恰恰证明了他们同宗《周礼》、共继《周礼》。同出于一个思想来源，只能证明他们有关系，而不能证明他们无联系，至于胡适所说的李觏与王安石相关的第二个理由：他们“同为江南西路人”，亦不像漆侠所说的“更为肤浅可笑了”。如果说他们籍属相同而思想相联“更为肤浅可笑了”，反之要以他们籍属相同而论证其思想无关系则是“更为荒

漆侠：《王安石变法》，上海人民出版社，1979年版，军4—6页。

《社会主义从空想到科学的发展》，《马克思恩格斯选集》第三卷，人民出版社1966年版，第454页。

谬至极了”。因为籍属相同却证明其不同，那么如果籍属相异就能证明其思想相同了吗，这不更荒谬了吗，至于漆侠说“胡适还把另一个江西人欧阳修拉出来，有意让他充当‘媒婆’的角色，将李觏、王安石撮合起来。”如果细读胡适的原文、理解其原意，并非如此，我在前面已援引出这段文字，胡适在其《记李觏的学说》《余论》中，不是只拉出欧阳修一个江西人作李觏、王安石的“媒婆”，把他们“撮合起来”，而是列举了邓润甫、欧阳修、曾巩兄弟等，其实胡适亦并没有拉欧阳修作“媒婆”之意，如果硬要说人家有拉“媒婆”之意，那恐怕是批判者本人之意了。本人有感于学界批判之风、低毁之风的流行，往往以己意而批判他人。而使学风不正、文风不盛，故对上述所见，而发此微词，多费些笔墨，企求公正、公允论学、评人。

我认为，李觏与王安石思想的“同”是客观存在的事实，他们之间的思想联系、渊源关系是不容、亦不能抹杀的；他们思想的“异”也是客观存在的事实，他们之间的思想区别、各自特点也是不容、不能忽视的。他们同是江西人不能证明他们思想的“同”，亦更不能以此证明他们思想的“异”。不能只强调他们有“重要分歧之处”，而无视他们有许多共同之处；亦不能只强调他们有着密切的思想联系，而否定他们思想的许多差别。我主张要既看到他们之间的思想联系，又要看到他们之间的思想差别。对于这样一个复杂的政治思想史方面的问题，用“大胆假设”，“小心求证”的实用主义方法解决不了；可是不作科学的具体的分析，只用大批判的简单否定的形而上学方法也同样是不可取的。

根据历史的科学的方法，依据有关文献的记载和李觏、王安石著作的思想内容，对李觏与王安石的关系应作历史的具体的分析。我认为，李觏与王安石的思想联系是多方面的，又是十分密切的。李觏的变法思想、通变救弊之术，不仅是“庆历新政”的理论论证、理论基础，而且是“熙宁新法”的思想先导、思想渊源，可以说李觏是王安石的思想先驱者。理由如下：

第一，王安石自己作过明确说明。他在给王景山的答书中，肯定地承认了自己与李觏的思想联系。他说：

安石愚不量力，而唯古人之学。求友于天下久矣。闻世之文章者，辄求而不置，盖取友不敢须臾忽也。其意岂止于文章耶？读其文章，庶几得其志之所存。其文是也，则又欲求其质，是则固将取以为友焉。故闻足下之名，亦致得足下之文章以观。不回不遗而惠赐之，又语以见存之意。幸甚，幸甚。

书称欧阳永叔、尹师鲁。蔡君谟诸君以见比。此数公今之所谓贤者，不可以某比。足下又以江南士大夫为无能文者，而李泰伯、曾子固豪士，某与纳焉。江南士大夫良多，度足下不遍识。安知无有道与艺，闭匿不自见于世者乎？特以二君慨之，亦不可也。况如某者，岂足道哉？王安石自己清楚表明：他以李觏、曾巩为江南能文者、豪士。并对他们的思想是“某与纳焉”。这就是说，王安石吸取和采纳了李觏等人的思想，而以李觏为同调、师友。当然作为王安石这样杰出的思想家、政治家、文学家，虽博采众家，但并非兼收并蓄，而是有所去取，合理去取，王安石对各家各派的学说都是采取这个态度。他在给曾巩的信中说道：“某自百家诸子之书，至了《难经》、《素问》、《本草》、诸小说，

无所不读；农夫、女工，无所不问。”王安石对各家的思想学说，均能博览约取，扬长去短，对李觏的思想尤其如此。从王安石对李觏思想的称赞、采纳中，足以证明他们思想的渊源关系和密切联系。

第二，历史文献资料的记载可以证明。《直讲李先生门人录》转引《盱江旧志》云：“曾舍人巩。邓左丞温伯，皆先生之高弟。”据《门人录》载：“邓润甫，字温伯，避高鲁王讳，以字行。少与弟佑甫、仲甫俱学于先生（指李觏——引者注）。温伯文章角出诸生上，登皇祐元年第，官至尚书左丞，三入玉堂。熙宁中上先生辑稿，乞官先生之子参鲁。”《宋史》卷四三二《李觏传》说：“觏尝著《周礼致太平论》、《平上书》、《礼论》。门人邓润甫，熙宁中，上其《退居类稿》、《皇祐续稿》并《后集》，请官其子参鲁，诏以为郊社斋郎。”陈鉴在其所撰《建昌新建李泰伯祠堂记》中，对此亦作了相同的记述。罗伦在《建昌府重修李泰伯先生墓记》中亦说：“先生姓李氏，讳觏，字泰伯。学通《五经》，尤长于《礼》。以文辞自立，其言大而正。郡治北有凤凰冈，先生创书院其下，学者千余人。南丰曾子固，曾高弟也。”陆瑶林亦说：“李泰伯先生，旧属南唐之裔，生于宋真宗之时，道德文章，卓绝一世，且多所著作，学者皆斗山仰之，盖屹然为宋代儒宗。然志不乐仕进，当时名卿硕辅，尝交荐登朝，授以清要，而先生意淡如也。雅志归休，高尚其事，雍雍然效教授河汾之致，一时门人如曾子固、邓润甫，其表著焉。”李来泰亦说：“泰伯生于宋真宗之末年。……自公退居凤岗，创立盱江书院，远近生徒之聚而讲贯者，几乎鳞集麇至。如曾子固、邓润甫皆其高弟也。”我们之所以援引这些历史文献资料，旨在说明，曾子固、邓润甫是李觏的高足弟子，这是确定无疑的历史事实。依据这些确凿的历史事实，我们可以透过李觏与曾子固、邓润甫的师生关系，进而证明李觏与王安石的关系。

我们知道，王安石与曾子固（曾巩）的关系是非常友好、极为密切的。在王安石的诗文中，据我不完全统计，有七篇是《答曾子固》、《赠曾子固》、《与曾子固》、《寄曾子固》的。从王安石的这些诗文中，可以看出王安石对曾子固是十分称赞和恭维的。如说：

曾子文章众无有，水之江汉星之斗。挟才乘气不媚柔，群儿谤伤均一口。吾语群儿勿谤伤，岂有曾于终皇皇，惜令不幸贱且死，后日犹为班与杨。足见，王安石对曾巩是多么爱护和佩服。他们二人同作为唐宋文学“八大家”之一者，不仅同蜚声文坛，而且政见颇同，故关系密切，友谊甚深。对此，二程的弟子尹淳亦有所论。他说：“王介甫与曾子固巩善，役法之变，皆曾参酌之，晚年亦相榜。”不仅说明了他们的深厚友谊，而且说明了曾巩积极参与了王安石变

《临川先生文集》卷七十三《答曾子固书》。

《直讲李先生门人录》，《李觏集》第511页。

《直讲李先生门人录》，《李觏集》，第508页。

《李觏外集》卷三，第491页。

《李泰伯先生文集原序》，《李觏集》附录三，第524页。

《宋泰伯公文集原叙》，《李觏集》附录三，第525页。

《王文公文集》卷四十三《赠曾子固》。

《河南程氏外书》卷十二《祁宽所记尹和靖语》。

法。

王安石与邓润甫的关系，同样十分密切。邓润甫积极参加王安石变法。王安石执政时，开始用邓润甫做修中书户房事，后改知谏院、知制诰，又升为御史中丞。在王安石变法之际，邓润甫把其老师李觏的著作《退居类稿》、《皇祐续集》并《后集》，上奏于朝廷并请官其子参鲁。种种事实说明王安石与邓润甫的关系是十分密切而友好的，同时可以看出李觏的合作在新法一派人物心目中的重要位置。

李觏的两个高足曾子固、邓润甫与王安石的关系如此密切、友好，又积极参加王安石变法，足以证明王安石对李觏的思想是接受的，而不是排斥的，他们是有联系的，而不是没有关系的。

第三，从王安石与李觏思想之比较可以证明。李觏和王安石都以《周礼》的思想，尤其是其理财思想为依据，结合北宋中期的社会现实，针对当时社会存在的种种弊端，提出了理财富国，富国强兵，抑制兼并，实行井田，平均土地，平准均输，泉府之制，均役薄赋，变法救弊，陶冶人才，选贤任能，精兵择将等主张，要求改变宋朝“积贫积弱”的局面，避免“一旦之忧”的发生，这些经济措施，政治主张，军事谋策等，都有其许多相同之处，这些既是当时社会现实的反映，也许是智者所见略同，更可以证明他们的思想联系和渊源关系。当然，我们不能不看到，李觏和王安石各自都把《周礼》作为思想资料加以吸取和改造，并独立形成自己思想的一面。就此而论，亦说明他们思想的相同处、相通处，相关处。他们为什么都选择《周礼》，而不选择其他古籍呢？因为他们的旨意相同，出发点和归宿地亦相同，所以才致于此。

王安石与李觏在礼论和人性论上，是极其相近的。我们在前面已经讲过，李觏认为：“礼”是根于人的物质欲望而产生和形成的，这是人的性情所心需的欲求，性寓于内，礼呈于外，内外一贯，表里一致，不相分离，不能割裂。“内者必出于外”，“外者必由于内”，“性畜于内，法行于外”。王安石认为：性情为一物，无内外之殊。他说：“性情一也，世有论者曰：‘性善情恶’，是徒识性情之名，而不知性情之实也。喜、怒、哀、乐、好、恶。欲未发于外而存于心，性也；喜、怒、哀、乐、好、恶、欲发于外而见于行，情也。性者，情之本；情者，性之用，故吾曰性情一也。”性情不分内外善恶，可是在见诸事业上，则有善有恶的表现，为了使人长善遏恶，必须以“礼”为准则加以调节。“礼”是顺人之性情而为之节制者也。所以王安石说：“礼始于天而成于人，知天而不知人则野，知人而不知天则伪。圣人恶其野而疾其伪，以是礼兴焉。”“礼”是始于天而成于人者，圣人为了教人成善，故制作“礼”，以顺人之性情，调节人之性情，不使之无，亦不使之过，王安石的礼论、人性论，与李觏的礼论。人性论的基本观点、主导思想是相一致的。

王安石与李觏在经济思想、政治主张上，同样有许多相同。相近之处。他们都主张理财富国，平均土地，薄赋省役。李觏的思想主张，我们在前面已详细评述，在此不再赘述，在这里只对王安石的有关思想主张，从比较的角度作简单评介，从中可窥见他们的相似之处。王安石变法的一个重要方面

《王文公文集》卷二十七《性情》。

《王文公文集》卷二十九《礼论》。

在于理财富国利民。因此，他反复说明了自己的理财主张和理财办法。他说：

盖因天下之力，以生天下之财，取天下之财，以供天下之费，自古治世，未尝以不足为天下之公患也。患在治财无其道耳。今天下不见兵革之具，而元元安土乐业，人致其力，以生天下之财，然而公私尝以困穷为患者，殆亦理财未得其道，而有司不能度世之宜而通变耳。诚能理财以其道，而通其变，臣虽愚，固知增吏禄不足以伤经费也。王安石在他执政变法以前，做州县地方官之时，面对北宋王朝财政经济困难引起政治衰弱的现实，提出了他的生财、理财的主张。他认为，生财、理财，必须充分利用自然条件，发挥人的劳动能力，使二者密切结合起来，做到人尽其力，地尽其力，就可以达到国富民足。在他执政变法时，便采取措施实行这一主张，以解救民之疾苦。他说：“夫闵仁百姓而无夺其时，无侵其财，无耗其力，使其无憾于衣食，而有以养生丧死，此礼义廉耻之所兴。……凶年饥岁，民之父子夫妇，犹有不得保其家室而放平沟壑。意者吏或不良，不知所以振救省忧之方，而使之至此那！今吾于诸道置使者，使得察吏之良否而视民之疾苦，辄具以言。……诚能御轻重敛散之权。而禁因缘之奸，则何患乎经人之不足？”生财、理财，宽恤民力，解民倒悬。王安石生财的办法是利用自然，发展生产，发挥人的创造能力。理财的办法是抑制兼并，轻役薄赋，省敛宽民，不能非仁，不可无义。所以他说：“盖聚天下之人，不可以无财；理天下之财，不可以无义。夫以义理天下之财，则转输之劳逸不可以不均，用度之多寡不可以不通，货贿之有无不可以不制，而轻重敛散之权不可以无术。”王安石也是根据《周礼》、《周官》的理财之制而提倡理财的。熙宁二年，王安石在制三司条例司时，说：“周置泉府之官，以权制兼并，均齐贫乏，变通天下之财。后世唯桑弘羊、刘晏相粗合此意。今欲理财，当修泉府之法以收利权。”同年九月，实行青苗法，亦根据《周官》泉府之制的“凡民之贷者，与其有司辨而授之，以国服为之息”而实行的。这与李觏在《周礼致太平论·国用第十一》中说的“君不理，则权在商贾；商贾操市井之权，断民物之命。……如此，蚩蚩之氓，何以能育？是故……贷本以治生，皆所以纾贫窶而钳兼并，养民之政不亦善乎？”是一致的。

王安石在熙宁二年，实施均输法，在制置三司条例司中云：“今天下财用窘急无余，典领之官拘于弊法，内外不以相知，盈虚不以相补。诸路上供，岁有定额，丰年便道，可以多致，而不敢不赢；年俭物贵，难于供备，而不敢不足。远方有倍蓰之输，中都有半价之鬻。三司发运使按簿书、促期会而已，无所可否增损于其间。至遇军国郊祀之大费，则遣使划刷，殆无余藏，诸司财用事往往为伏匿不敢实言，以备缓急。又忧年计之不足，则多为支移折变，以取之民，纳租税数至或倍其本数。而朝廷所用之物多求于不产，责于非时，富商大贾因时乘公私之急，以擅轻重敛散之权。臣等以谓发运使摠六路之赋入，而其职以制置茶盐矾税为事，军储国用多所仰给，宜假以钱货，继其用之不给，使周知六路财赋之有无而移用之。凡余买税敛上供之物，皆得徙贵就贱，用近易远，令在京库藏年支见在之定数所当供办者得以从便变

《王文公文集》卷《上皇帝万言书》。

《王文公文集》卷九《诚励诸道转运使经画财利宽恤民力》。

《王文公文集》卷三十一《乞制置三司条制》。

《李觏集》卷八，第85页。

卖，以待上令。稍收轻重敛散之权，归之公上，而制其有无，以便转输，省劳费，去重敛，宽农民，庶几国用可足，民财不匮矣。”这与李觏所主张的“辨地物者，别其所有所无；原其生，生有时也。以此二者告王，虽是当州所有，而生有时，地所无，及物未生，则不求也。……地所有而官不用，则物必贱；地所无而反求之，则价必贵。况天时所不生，则虽有如无矣。买贱卖贵，乘人之急，必劫倍蓰之利者，大贾蓄家之幸也。为民父母，奈何不计本末，罔农夫以附商贾？”是一脉相承的。他们都是根据《周官》中的“制地贡”和《周礼》的“制其贡各以其所有”而提出的。熙宁五年，在实行市易法时，诏曰：“天下商旅物货至京，多为兼并之家所困；宜出内藏库钱帛，选宦于京帅，置市易务。”这与李觏所说的“天之生物而不自用，用之者人；人之有财而不自治，治之者君，……君不理，则权在商贾。……断民物之命。”是相一致的。都是根据《周官》中的“敛賒”，汉朝实行的“平准”之制而提出来的。《周官》司市职云：“以泉府同货而敛賒。”王安石与李觏在这一方面的思想主张，显然是相同或相近的，这当然不是偶然的巧合，而是思想继承关系了。

在兵役法上，王安石与李觏亦有相同的主张。熙宁初年，王安石想改变募兵法而实行保甲法，宋神宗表示同意。熙宁三年，下诏实行保甲法。令民十家为一保，选主户有干力者一人为保长。五十家为一大保，选主户最有心力及物力最高者一人为大保长。十大保为一都保，选主户最有心力材勇为众所服者为都保正，设副保正一人。应主客户，两丁以上选一人为保丁。每一大保，逐夜轮差五人，在保分内巡视警盗，同保犯法知而不告发者同坐犯罪。这同李觏所说的“凡民在乡则五家为比，家出一人，故在军五人为伍，比长因为伍长。五比为闾，故五伍为两，闾胥因为两司马。四闾为族，故四两为卒，族师因为卒长。五族为党，故五卒为旅，党正因为旅帅。五党为州，故五旅为师，州长因为师帅。五州为乡；故五师为军，乡大夫因为将军。士不特选，皆吾民也；将不改置，皆吾吏也。有事则驱之于行阵，事已则归之于田里。……故卒伍定乎里而军政成乎郊。连其什伍，居处同乐，死生同忧，祸福共之。”二者同样是相一致的。都是根据《周官》中的“小司徒会万民之卒伍而用之。五人为伍，五伍为两，四两为卒，五卒为旅，五旅为师，五师为军”和《周礼·夏官序》的“凡制军，万有二千五百人为军。王六军，大国三军，次国二军，小国一军，军将皆命卿。二千有五百人为师，师帅皆中大夫。五百人为旅，旅帅皆下大夫。百人为卒，卒长皆上士。二十五人为两，两司马皆中士。五人为伍，伍皆有长”的规定而提出的。王安石与李觏在富国强兵，汰弱选精，加强军备等一系列主张，也是颇为相近的。

王安石作为“熙宁新法”的领导者，确实总结和吸取了“庆历新政”的经验和教训，李觏的改革思想则是王安石吸取的主要思想材料之一。李觏的高足弟子曾子固、邓润甫积极参加王安石的变法运动，又由邓润甫上奏李觏的著作于朝廷，这说明李觏的著作、思想，对王安石变法确实有用并“与纳焉”。由此足以证明，王安石的思想与李觏的思想有许多的相同点、近似处，

《王文公文集》卷三十一《乞制置三司条制》。

《周礼致太平论·国用第九》，《李觏集》卷七，第83页。

《周礼致太平论·国用第十一》，《李觏集》卷八，第85页。

《周礼致太平论·军卫第一》，《李觏集》卷九，第91—92页。

绝不是无缘无故的偶合，而是由真实的思想渊源关系所致。当然，我们也应当看到他们的思想的不同点。由于他们所处的政治地位、思想旨趣不同：王安石则为参知政事、宰相，积极实施变法；李觏则为一介“草民”、“匹夫”，只顾读书著述立说。因此，从思想的深度和广度，推行变法的规模和行动的果敢程度等方面，王安石都超过李觏，这正可谓是“青出于蓝而胜于蓝”了。

第四，从籍属地域上分析来看。李觏和王安石同为江西人。我们既不能因为他们同为江西人就证明他们的思想就一定相同而且有渊源关系，地理环境决定论无疑是错误的。但是，也不能因为他们同是江西人，为了说明他们的思想不同，就断定与地域环境毫无关系，以至作出地域越近、思想越异的结论。这种否定地理环境的影响作用，同样是错误的，不足取的。在历史上，我们常常可以看到由于籍属相同、相近，而形成许多学派的相同思想，正是这些学派的地域关系、师承关系，而形成中国古代许多以地域划分、命名的文化、学派。诸如：齐鲁文比，燕赵文化、荆楚文化等等，以及濂学、洛学、关学、闽学、湘学、蜀学等等。更何况我们从王安石与李觏的思想比较而论，他们同属江西人、有相同的思想主张，证明他们有关系，特别是通过李觏的学生曾子固、邓润甫的中间环节，而使这种联系如丝不断，他们同为江西派，地域的相近不能不说是起了一定作用的，这一点在古代交通不便确实是很重要的条件。

通过上述分析，简单评述，我认为王安石与李觏的思想确实是有着千丝万缕的联系。这种联系是思想见解、政治主张等方面的相同、相近的自然的联系，并不是由“另一

283 个江西人欧阳修”出来“充当媒婆的角色，将李觏、王安石撮合起来。”我之所以费些笔墨论证王安石与李觏的关系，就是要驳斥这种不科学的论断。一言以蔽之，李觏的改革思想为王安石提供了理论借鉴、思想先导，所以李觏是王安石变法的先导。

二、李觏与陈亮

李觏所提倡的义利并行的义利观和王霸并用的强国论，既受到后继者的称赞和发展，又受到后来者的批评和反对，到了南宋时代便引发了陈亮、叶适与朱熹就“王霸义利”问题，进行了一场激烈的论争。

我们已经说过，自从孔子提出“君子喻于义，个人喻于利”之后，“义利”问题便引起了各家学者的注意和重视。就儒家学者而论，虽有荀子主张“兼顾义利”，“义与利者，人之所两有也。”但荀子注重的仍然是“以义制利”和“义胜利者为治世，利克义者为乱世。”就是说，儒家学者的主要思想倾向是重义轻利的，他们提倡王道，反对霸道。

李觏在儒家这种思想流行千余年之后，而提倡义利并行的义利观和王霸并用的强国论，自然会遭到正统儒家学者的批评、反对，当然也会受到儒家改革者的称赞、发展，于是一番理论争论便是必不可免的。

对李觏义利观的批评，程颐始之于前，朱熹继之于后。程颐认为：所谓利“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。”“惟利禄之诱最害人。”基于这种认识，程颐批评李觏的义利观。他说：

天下只是一个利，孟子与《周易》所言一般。只为后人趋著利便有弊，故孟子拔本塞源，不肯言利。其不信孟子者，却道不会非利，李（觏）[觏]是也。其信者，又直道不得近利。人无利，直是生不得，安得无利？且譬如椅子，人坐此便安，是利也。如求安不已，又要褥子，以求温暖、无所不为，然后夺之于君，夺之于父，此是趋利之弊也。

利只是一个利，只为人用得别。程颐认为，天下只有一个利，但有公利与私利之别，“公则一，私则万殊。”“公利”为“一本”，“私利”为“万殊”。如果人要趋私利，就会害公利。他批评李觏的言利思想，“人非利不生”的观点，“是趋利之弊”，“趋著利便有弊”。

朱熹继程颐之后，总结了传统儒家重义轻利的学说，并进一步作了发挥，从而提出了“明天理，灭人欲”，理与欲、义与利不可并行，并用的思想，只有人欲净尽，天理才可流行。朱熹说：

孔子所谓“克己复礼”；《中庸》所谓“致中和、尊德性、道问学”；《大学》所谓“明明德”；《书》曰：“人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允执厥中。”圣贤千言万语，只是教人明天理，灭人欲。在朱熹看来，儒家的圣经贤传，圣贤的千言万语，其思想宗旨就是教人明天理，灭人欲。“道心”是“公心”，体

《论语·里仁》。

《荀子·大略》。

《荀子·正论》。

《荀子·大略》。

《河南程氏遗书》卷十六。

《河南程氏遗书》卷十五。

《河南程氏遗书》卷十八。

《河南程氏遗书》卷十五。

《朱子语类》卷十二。

现天理；“人心”是“私心”，体现人欲。只有以道心主宰人心，才能以天理战胜人欲，以精神控制物欲。朱熹一再强调这个思想。诸如：“人之一心，天理存，则人欲亡；人欲胜，则天理灭。”“人只有个天理、人欲，此胜则彼退，彼胜则此退，无中立不进退之理。”“天理”是“微妙的”、“至善的”，即“未有不善者也”。天理“是心之本然”，体现“三纲五常”的。“人欲”是“危险的”。“至恶的”，即“恶底心”。人欲是“心之疾疢”，是为“嗜欲所迷”的。“人心”有了毛病，就产生恶念，就要犯上作乱。“天理”与“人欲”是尖锐对立、不能并存的，“天理人欲，不容并立”。朱熹发誓要“革尽人欲，复尽天理”。因此，他反复申明了“天理人欲之辨”的理论。

朱熹在展开“天理”、“人欲”之辨的同时，还以天理与人欲来说明义和利，从而阐发了他的义利观。他在注释孔子的“君子喻于义，小人喻于利”时，说：“义者，天理之所宜。利者，人情之所欲。”“君子”与“小人”的根本区别是：“君子”“见得义分明”，“小人”“只计较利害”。所以他说：

小人只理会下一截利，更不理会上截义。盖是君子之心，虚明洞彻，见得义分明。

小人只管计较利，虽然丝毫底利，也自理会得。朱熹的“义利之辨”，目的是要人安守“天理之所宜”，抑制“人情之所欲”，以便维护万年不变、不灭的纲常名教。

朱熹从其“重义轻利”观出发，极力推行董仲舒的“正其义不谋其利，明其道不计其功”的思想。朱熹把这个理论信条，作为《白鹿洞书院学规》，要弟子们处处都要按这个学规去做。他自己则反复论证、发挥这个理论的思想底蕴。他说：

正其义不谋其利，明其道不计其功，《春秋》大法，正是如此，今人却不正其义而谋其利，不明其道而计其功。正其义不谋其利，明其道不计其功，正其义则利自在，明其道则功自在，专去计较利害，定未必有利，未必有功。“朱熹这里所说的“今人”“专去计较利害”者，显然是指以陈亮为代表的“永康学派”和以叶适为代表的“永嘉学派”的功利主义思想。朱熹说：“永嘉学问，专去利害上计较。”就是明证。

针对朱熹的批评，诘难，陈亮和叶适上承李觏的义利并行，王霸并用的思想，有感于南宋时代的社会现实、思想实际，与朱熹展开了一场大论战，这就是历史上有名的“王霸义利之辨”。

陈亮在公元 1185 年防问过朱熹之后，在此后三年中，他们有过许多书信

《朱子语类》卷十三。

《孟子集注》卷二《梁惠王章句下》。

《朱子语类》卷十三。

《论语集注》卷二《里仁》。

《朱子语类》卷二十七。

《朱子语类》卷八十三。

《朱子语类》卷三十七。

《朱子语类》卷三十七。

往来，就“王霸义利”问题，进行了讨论，各抒己见。朱熹批评陈亮是在“利欲场中头出头没”，他要陈亮放弃自己的学说，丢掉实事实功的理论，而改信“醇儒之道”，做一个“醇儒”。他在给陈亮的信中写道：

观老兄平时自处于法度之外，不乐闻儒生礼法之论。……老兄高明刚决，非吝于改过者，愿以愚言思之。继去义利双行，王霸并用之说，从事于惩忿窒欲、迁善改过之事，粹然以醇儒之道自律，则岂独免于人道之祸，而其所以培壅本根，澄源正本，为异时发挥事业之地者，益光大而高明矣。朱熹从“重义轻利”，“存天理、灭人欲”的观点出发，对陈亮代表的“永康学派”的事功之学，极为不满、极力反对，他把陈亮的学说概括为“义利双行、王霸并用之说”，并要陈亮“继去”、放弃，而做个“醇儒”，“以醇儒之道自律”。

对于朱熹的批评、反对，陈亮接过李靓的理论武器，积极倡导、发扬“义利双行，王霸并用”的功利主义学说，并以“推倒一世之智勇，开拓万古之心胸”，摆开堂堂之阵，举起正正之旗，对朱熹的“义利之辨”，“重义轻利”的思想，进行了反驳、批判。陈亮说：

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，以涵养为正，辟面盎背，则亮于诸儒诚有愧焉。至于堂堂之阵，正正之旗，风雨云雷交发而并至，龙蛇虎豹变见而出没，推倒一世之智勇，开拓万古之心胸，如世俗所谓龠块大鹑，饱有余而文不足者，自足差有一日之长。而来教乃有义利双行，王霸并用之说，则前后布列区区，宜其皆未见悉也。海内之人，未有如此书之笃实真切者，岂敢不往复自尽其说以求正于长者！陈亮自己并没有讲“义利双行，王霸并用之说”，这是朱熹根据陈亮的思想概括出来的，对此陈亮并不反对。相反他要以“推倒一世之智勇，开拓万古之心胸”的伟大气魄，与朱熹就“义利”、“王霸”问题，展开辩论。

在陈亮与朱熹关于“王霸义利辨”中，主要围绕这样两个问题展开论争的：

（一）朱熹认为：“三代以上”“专以天理流行”，“三代以下”“专以人欲流行”，“至若论其本然之妙，则惟有天理而无人欲。是以圣人教人，必欲其尽去人欲而复全天理也。”针对朱熹把天理与人欲、义与利分割开来，重视前者，否定后者观点，陈亮驳斥道：

自孟、荀论义利王霸，汉、唐诸儒未能深明其说。本朝伊、洛诸公辨析天理人欲，而王霸义利之说于是大明。然谓三代以道治天下，汉、唐以智力把持天下，其说固已不能使人心服；而近世诸儒遂谓三代专以天理行，汉、唐专以人欲行，其间有与天理暗合者，是以亦能久长。信斯言也，千五百年之间，天地亦是架漏过时，而人心亦是牵补度日，万物何以阜蕃而道何以常存乎！故亮以为汉、唐之君本领非不洪不开廓，故能以其国与天地并立，而人物赖以生息。惟其时有转移，故其间不无渗漏。曹孟德本领一有跷欹，便把捉天地不定，成败相寻，更无着手处。此却是专以人欲行，而其间或能有成者，有分毫天理行乎其间也。诸儒之论，为曹孟德以下诸人设可也，以断汉、唐，岂不冤哉！高祖、太宗岂能心服于冥冥乎！天地鬼神亦不肯受此架漏。谓之杂霸者，其道固本于王

《朱文公文集》卷三十六《答陈同甫书》。

《朱文公文集》卷三十六《答陈同甫书》。

也。诸儒自处者曰义曰王，汉、唐做得成者曰利曰霸。一头自如此说，一头自如彼做；

说得虽甚好，做得亦不恶：如此都是义利双行，王霸并用。陈亮根本否认天理与人欲，义与利的绝对对立论，认为天理就在“古今王伯之迹”当中，人的物质欲望的合理满足就是人的天理，根本不存在超越功利的纯粹义理，义理就在利欲之中。他明确指出：“三代以上”的圣人并非纯是“天理”，他们追求富贵，亦有“人欲”；“三代以下”的君主并非纯是“人欲”，他们建功立业，利国利民，就是最大的“义理”。因此，“三代专以天理行”，“以道治天下”，“汉、唐专以人欲行”，“以智力把持天下”，是“不能使人心服”的虚构之论，不过是“腐儒之谈”而已。陈亮进一步肯定：“王霸可以杂用，则天理人欲可以并行矣。”

（二）由“王霸义利之辩”而引出动机和效果之争。朱熹认为，陈亮的事功之学是只注重效果，不注意动机，只以成败论是非、论英雄。朱熹诘难陈亮说：

尝谓天理、人欲二字不必求之于古今王霸之迹，但反之于吾心义利邪正之间。察之愈密则其见之愈明，持之愈严则其发之愈勇，……老兄视汉高帝、唐太宗之所为而察其心，果出于义耶，出于利耶？出于邪耶，正耶？若高帝则私意分数犹未甚炽，然已不可谓之无。太宗之心则吾恐其无一念之不出于人欲也。直以其能假仁借义以行其私，而当时与之争者才能知术既出其下，又不知有仁义之可饬，是以彼善于此而得以成其功耳。若以其能建立国家，传世久远，便谓其得天理之正，此正是以成败论是非，但取其获禽之多而不羞其诡遇之不出于正也。

老兄所谓贱儒者，复安能措一词于其间哉！然于鄙意实有所未安者，不敢雷同。……来教云云，其说虽多，然其大概，不过推尊汉、唐，以为与三代不异；贬抑三代，以为与汉、唐不殊。而其所以为说者，则不过以为古今异宜，圣贤之事不可尽以为法，但有救时之志，除乱之功，则其所为虽不尽合义理，亦自不妨为一世英雄。这是朱熹对陈亮的事功之学的看法，这种看法是片面的，究其实，陈亮在品评人物时，并非以成败论英雄，而是强调动机与效果的统一，如他在《上孝宗皇帝第二书》中，对张浚的主张，“誓不与虏俱生，百败而不折”的精神，认为虽“一功可论”，但却是“合于天人之心也”；而对秦桧的主和，虽使“东南赖以无事”，但却是“忘君父之仇，而置中国于度外”，其“违天人之心亦甚矣”。由于朱熹过分强调动机而排斥效果，故对陈亮才有此论。

陈亮在与朱熹的辩论中，把道学与事功之学加以比较、分析后，表明自己要做一个对国家、人民有利益、讲求实事实功的英雄，而反对空谈“义理”、“心性”，对国家、人民无利、无用的醇儒。由于陈亮以功利的“英雄”，否定了道学的“圣贤”，而使功利之学得到了发展。这就使朱熹对陈亮的事功之学产生了恐惧和担心，在辩论之中，产生了惊恐。他说：“永康事功，苦不极力争辩，此道无由得明。”并惊叫道：

陈同甫学已行到江西，浙人信向已多，家家谈王霸。不说萧河，张良，只说王猛，不说孔、孟，只说文中文子，可畏，可畏！江西之学只是禅，浙学却专是功利。禅学，后

《陈亮集》卷二十《甲辰答朱元晦书》。

《陈亮集》卷二十《丙午答朱元晦书》。

《朱文公文集》卷三十六《答陈同甫书》。

《朱子年谱》卷三上。

来学者摸索，一上（旦）无可摸索，自会转去。若功利，则学者习之，便可见效，此意甚可忧！在朱熹看来，江西陆九渊兄弟的心学（朱熹目之为禅学——作者注），并没有浙江陈亮等人为代表的事功之学可畏、可忧。因为陈亮等人所提倡的功利学说，能解决国家和人民的现实问题，所以引起强烈的反响，而禅学则离国家和人民现实生活较远，故不能直接解决人们的生计问题。这就使朱熹对于功利之学深感忧惧，于是便与陈亮展开了反复的辩论，并极力反对陈亮的事功之学。

三、李觏与叶适

朱熹基于相同的理由，在反对陈亮所代表的“永康之学”的同时，又极力反对叶适所代表的“永嘉之学”，把“永嘉之学”诬之为“大不成学问”的学说。由此引发了叶适与朱熹的争论。

叶适所代表的“永嘉学派”在南宋时期是一个有重要地位和思想影响的学派，尤其是他继承李觏的义利并行、王霸并重的功利之学，与当时的“浮论”相对立，而为人们所推重。黄宗羲说：

黄潛言“叶正则推郑景望（郑伯熊）、周恭叔（周行己）以达于程氏，若与吕氏（吕祖谦）所同自出。至其根抵《六经》，折衷诸子，凡所论述，无一合于吕氏，其传之久且不废者，直文而已，学固勿与焉。盖直目水心为文士。以余论之，水心异识超旷，不假梯级……。其意欲废后儒之浮论，所言不无过高，以言乎疵则有之，若云其概无所闻，则亦堕于浮论矣。”由于理学、心学的“浮论”，在南宋颇为流行，故叶适以实事实功之学与之对应，并欲废浮论而代之。

叶适继承和发展了李觏以来的事功学说，积极提倡功利之学。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。……又自成一家，……以求见之事功。”就是说，永嘉之学有其深远的思想渊源。全祖望指出：其来自袁氏（按指袁溉，字道洁）。关于袁溉为学宗旨，黄宗羲说：“道洁之学，自《六经》百氏，下至博弈小数、方术、兵书，无所不通。先生（按指薛季宣）得其所传，无不可惜之用也。”黄百家亦说：“季宣既得道洁之传，加以考订千载，凡夫礼乐兵农，莫不该通委曲，真可施之实用。又得陈傅良继之，其徒益盛。此亦一时灿然学问之区也。然为考亭之徒所不喜，目之为功利之学。”关于“永嘉之学”的为学要旨，黄宗羲说：“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。”

《宋元学案》卷五十二《艮斋学案》称郑伯熊、郑伯英兄弟是薛季宣的“讲友”，而叶适、陈亮为其“学侣”，叶适是郑伯熊的弟子。由此可见，叶适和陈亮的学术思想，可谓同出一源、旨趣相同，在宋代的一个思想源头，则是李觏的思想。陈亮对叶适是十分恭维的：“陈同甫与吴益恭书曰：“……正则俊明颖悟，视天下事有迎刃而解之意，但力量不及耳，此君更过六七年，诚难为敌，独未知伯恭（按指吕祖谦）如何。”至于全祖望所说：“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，其学更粗莽抡魁，晚节尤有惭德。”恐怕未必尽然，究其实陈亮、叶适的事功之学，与李觏不无思想渊源关系，这是前代学者所忽略的历史事实，亦可能是正统派儒学者的观念所致。

叶适是永嘉学派的集大成者，在南宋有巨大影响。全祖望说：“永嘉功利之说，至水心始一洗之。然水心天资高，放言砭古人多过情，其自曾子、子思而下皆不免，不仅如象山之诋伊川也。要亦有卓然不经人道者，未可以方隅之见弃之。乾、淳诸老既歿，学术之会，总为朱、陆二派，而水心断断

《宋元学案》卷五十二《艮斋学案》。

《宋元学案》卷五十二《艮斋学案》

《宋元学案》卷五十五《水心学案》下《附录》）。

《宋元学案》卷五十六《龙川学案》。

断其间，遂称鼎足。”说明叶、朱、陆之学，成为三

足鼎立之势。应当说，叶学针对南宋积弊所论，对于当时社会的现实价值是更为有意义的。

综观叶适的全部思想，在许多方面都与李觏相近、相同，就理财富国、富国强兵、改革弊政而论，更是如此。下面仅就此作简要说明。

李觏立论，言必《周礼》，叶适为学，亦是如此。他们都从《周礼》中吸取思想材料，发挥自己的见解。叶适说：

《周官》言道则兼艺，贵自国子弟，贱及民庶皆教之。其言“儒以道得民”，“至德以为道本”，最为要切，而未尝言其所以为道者。……今且当以“儒以道得民”，“至德以为道本”（按《宋元学案》卷五十四《水心学案》上，此二句概为《周礼》）二言为证，庶学者无畔援之患，而不失古人之统也。以《周礼》为标的，而提出一系列的治国理财主张。于中可见叶适与李觏之相同处，当然亦应当看到他们的不同之处。仅就他们思想的相近、相同处而言，有以下诸端。

第一，抑兼并，均贫富。李觏曾提出“抑兼并”，“平土田”的主张。叶适亦针对南宋大地主集团兼并大量土地，使农民及中小地丧失土地，形成“贫贱富贵”“踰越”“愈大”的情况，而提出“为国之要，在于得民。民多则田垦而税增，役众而兵强。田垦税增，役众兵强，则所为而必从，所欲而必遂”的主张。他认为，应当抑制土地兼并的扩大，使民有地而耕种，做到官无遗地，民无遗力。他说：

臣每见今之吏所谓劝农者，未尝不窃叹也。夫官有田而民不知种，有地而民不知辟，故使吏劝之。今其有者厚价以买之，无者半租以佣之，是容有情游者也。故有求农而不得地，无得地而不农也。官无遗地，民无遗力。……朝廷当为之立法以来农民，而使之从事焉耳。……为民田者，无所用劝；为官田者，徒劝而不从。叶适认为，由于土地非农民所有，所以欲耕者无地，有田者不耕，政府虽发表文告，派出官吏劝民耕种，但却没什么效果，最好的办法是使民有田而知耕，不使土地过于集中在少数不耕而食之人手中。在叶适看来，许行所提出的“贤者与民并耕而食，饗食而治”的思想，“虽非中道”，们比“刻薄之政”要好得多，因此他主张均平。他说：“儒者好远谋，故小者欲抑夺兼并之家以宽细民，而大者则欲复古井田之制，使其民皆得其利。夫抑兼并之术，吏之强敏有必行之于州县者矣。”叶适虽然认为，由于历史发展了恢复井田制已不可能，不可行（这与李觏思想不同），但不能使贫富差距太大，朝廷应因时施制，观世立法，使天下“无甚富甚贫之民，兼并不抑而自己，使天下速得生养之利。”这样就可以得民、养民、治民。

第二，理财富国，言利为义。叶适指出，自古以来，明君贤臣，没有不重视理财，没有不讲求理财的，为什么当今却把理财富国之大计，而视为属

《宋元学案》卷五十四《水心学案》上。

《习学记言序目》卷七《周礼》。

《水心别集》卷二《民事中》。

《宋元学案》卷五十四《水心学案》上。

《水心别集》卷二《民事下》。

《水心别集》卷二《民事下》。

于“小人”之事呢？就在于他们不理解理财之义，不能正确理财。他说：

理财与聚敛异，今之言理财者，聚敛而已矣。非独今之言理财者也，自周衰而义失，以为取诸民而供上用，故谓之理财。……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。个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。……是故以天下之财与天下共理者，大禹、周公是也。古之人，未有不善理财而为圣君贤臣者也。若是者，其上之用度，固已沛然满足而不匮矣。后世之论，则以为小人善理财而圣贤不为利也。圣贤诚不为利也，上下不给而圣贤不知所以通之，徒曰“我不为利也”，此其所以使小人为之而无疑欤！……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！

徒从其后颀蹙而议之，厉色而争之耳。然则仁者固如是耶？叶适认为，古代圣君贤臣也是重视理财的，讲求财利的。他们为了聚集天下之人，给万民以衣食住行之利，而以天下之财与天下共理。古代圣君贤臣，没有不是善于理财者，理财为民，这就是仁义之举。可是周朝之后，由于人们不理解理财为民是善德之义，而把理财与聚敛混为一谈，认为理财就是聚敛民财而供上用，因而“君子避理财之名，而小人执理财之权”，小人聚之愈甚，就愈败坏了理财之名、之义，从而使“民之受病，国之受谤”。由此而产生一种理论，“以为小人善理财而圣贤不为利”，于是便以“我不为利也”，而不理财，并“以不言利为义”，从而“坐视小人为之”，又在后面“议之”，“争之”。叶适针对这种迂腐之论，反复指斥其非、其谬。他指出，由于这种思想流行，而使国家财力匮乏，“财用不足”，造成国家内忧外患。为了解决这个当今之大事，叶适便考古论今，以古喻今，古为今用。他说：“财用，今日大事也，必尽究其本末而后可以措于政事。欲尽究今日之本末，必先考古者财用之本末。盖考古虽若无益，而不能知古则不能知今故也。夫财之多少有无，非古人为国之所患，而今世乃以为其患最大而不可整救，此其说安从出哉？”因此，叶适注意研究理财和功利问题。

叶适的功利之学，遭到朱熹的反对。朱熹认为：“永嘉学问，专去利害上计较。”朱熹还以董仲舒的“正其义不谋其利，明其道不计其功”的重义轻利思想批评叶适的功利之学。朱熹说：“不正其义而谋其利，不明其道而计其功。不知圣人将死，……是岂徒然。”对此，叶适反驳道：

“仁人正谊不谋利，明道不计功”，此语初看极好，细看全疏阔。古人以利与人而不自居其功，故道义光明。后世儒者行仲舒之论，既无功利，则道义者乃无用之虚语尔；然举者不能胜，行者不能至，而反以为诟于天下矣。叶适认为，自古以来，仁人君子，谋利而不谋个人私利，计功而不自居其功，这就是道义光明之所在。如果只讲义不谋利，只明道不计功，既无功利，又无道义可言，这种道义只能是一种空言虚语，于国家、人民毫无意义。

第三，减轻赋役，免除苛税。与理财富国，言利为义思想紧密相关的是

《水心别集》卷二《财计上》。

《水心别集》卷十一《财总论一》。

《朱子语类》卷三十七。

《朱子语类》卷八十三。

叶适针对当时国家的重徭役、苛赋税，给人民带来深重灾难之弊，而提出减轻赋役，免除苛税，实行宽民之政的主张。他在抨击宋廷不会理财，只会敛民，不顾人民死活的同时，告诫统治者不要“病民”，要量入为出，减轻人民的负担，要实行德政，不要实行恶政。他在开禧二年（公元1206年）《上宁宗皇帝劄子三》中，作了具体的说明：“臣窃观仁宗、英宗，号极盛之世，而不能得志于西北二虏，盖以增兵既多，经费困乏，宁自屈己，不敢病民也。王安石大挈利柄，封樁之钱，所在充满。绍圣、元符间，拓地进筑而敛不及民，熙、丰旧人矜伐其美。……于是蔡京变茶盐法，括地宝，走商贾，所得五千万，内穷奢侈，外炽兵革。宣和之后，方腊甫平，理伤残之地，则七色始立；燕、云乍复，急新边之用，而免夫又兴。自是以来，羽檄交警，增取之日，大者十数，而东南之赋，遂以八千万缗为额焉。多财本以富国，财既多而国愈贫，加赋本以就事，赋既加而事愈散。……近者国用置司，偶当警饬武备之际，外人但见立式太细，钩校甚详，不能无疑，谓将复取，臣独以为不然。何者？‘名实不欺，用度有纪，式宽民力，永底阜康’，此诏书也。两浙盐丁既尽免矣，方以宽民，而何至于复取乎！参考内外财赋所入，经费所出，一切会计而总核之，其理固当。然臣谓国家之体，当先论其所入。所入或悖，足以殃民，则所出非经，其为蠹国审矣。今经总制、月输、青草、折估等钱，虽稍已减损，犹患太重，趁办甚难，而和买、折帛之类，民间至有用田租一半以上输纳者。贪官暴吏，展转科折，民既穷极，而州县亦不可为矣。以此自保，惧无善后之计；况欲规恢，宜有大赉之泽。伏乞陛下特诏大臣，使国用司详议审度，何名之赋害民最甚，何等横费裁节宜先；减所入之额，定所出之费，不须对补，便可蠲除；小民蒙自活之利，疲俗有宽息之实。陛下修实政于上，而又行实德于下，和气融浹，善颂流闻，此其所以能屡战而不屈，必胜而无败者也。”叶适历数宋王朝聚敛财富，重赋苛税和贪官污吏横行无忌之弊，而造成民不聊生，小民无法活下去的现实，如此下去，不仅小民不得活，而南宋王朝自身亦难保，更不要说“中兴”复国，“规恢”大业了。只有量入以为出，取民而有制，轻役而薄赋，节省开支，宽省民力，实行德政，惠洽万民，方可转弱为强，不战而胜，立于不败之地。

叶适主张轻役薄赋，不仅要废除或减轻“和买、折帛之类”，而且要大大减轻田赋租税，古代实行“什一而税”，现在应当减至二十而一或二十而一。他说：

儒者争言古税法必出于十一，又有贡、助、彻之异，而其实皆不过十一。夫以司徒教养其民，起居饮食待官而具，吉凶生死无不与偕，则取之虽或不止于十一，固非为过也。后世豕狗百姓，不教不养，贫富忧乐，茫然不知，因其自有而遂取之，则就能止于十一，而已不胜其过矣，亦岂得为中止哉！况合天下以奉一君，地大税广，上无前代封建之烦，下无近世养兵之众，则虽二十而一可也，三十而一可也。叶适依据《周礼·天官冢宰》的税制，针对宋朝税制之重，而提出轻赋薄税的主张，旨在救国利民，这与李觏的有关思想是一致的，可以说是一脉相承的。

叶适在反对佛教、治军用兵等思想，亦与李觏有着极为相近、相同之处，在此不再详述。

《水心文集》卷一。

《习学记言序目》卷七《天官冢宰》。

综观陈亮、叶适以其功利之学，在南宋时期与朱熹就“王霸义利”问题，展开了论争。就王霸义利而论，自古已有之，就其当时的争论而言，则是具有现实意义的。在争论中，陈亮、叶适接过李觏的救世医国，经世致用之学，倡导义利并行，王霸并用之说，同朱熹的重义轻利，存理去欲之说，进行了反复的辩论。义与利、理与欲的关系问题，如何处理、摆正，不仅在历史上引起思想家的注意、重视，在当今依然是人们所应当思考、对待的一个重要问题。只讲“道义”不讲“事功”，只存“天理”灭绝“人欲”，人类社会不会正常发展；只讲“功利”不讲“道义”，只求“人欲”不存“天理”的人欲横流社会，亦不是正常的人类社会生活，我想还是以“立德、立功、立言”的“三不朽”和“尚义”“不急功近利”为好吧！

四、李觏与唐甄

李觏的思想在历史上产生了重要影响，他的功利思想则成为陈亮、叶适的功利之学的思想渊源；而他的社会批判思想则为唐甄的思想先驱。

在中国漫长的思想史发展的长河中，有两部《潜书》存在于世，一部是李觏的《潜书》十五篇和《广潜书》十五篇，别一部则是唐甄的《潜书》九十七篇。如果把他们二人的《潜书》加以比较，则会发现有许多的共同之处，于中可见他们的思想联系、渊源关系，李觏思想是唐甄思想之源，唐甄思想则超过李觏，这恐怕是后来者居上吧。故在此就两部《潜书》加以比较而予以论证。

就书的写作动机、目的而言：李觏说：“泰伯闲居，有书十五篇，愤吊世故，警宪邦国，遐探切喻，辞不柔伏。噫！道未行，速谤何也？姑待知者而出之乎！乃命曰《潜》。”又说：“岁辛未，泰伯以‘潜’名书。后七年，羈栖山岩，即而广之，复为十五篇。心愈苦，言愈多。呜呼！其亦见险而不能止者乎？”唐甄说：“四十以来，其志强，其气锐，虽知无用于世，而犹不绝于顾望。……不忧世之不我知，而伤天下之民不遂其生。郁结于中，不可以已，发而为言。有见则言，有闻则言。历三十年，累而存之，分为上下篇……号曰《潜书》。上观天道，下察人事，远正古迹，近度今宜，根于心而致之行，如在其位而谋其政，非虚言也。……君子不为无用之言。……窃有微用，不敢让焉。”一个是“愤吊世故，警宪邦国”，“心愈苦，言愈多。……见险而不能止”，为治国救民止险而作；一个是“伤天下之民不遂其生。郁结于中，不可以已，发而为言”，使“在其位者而谋其政，非虚言也。”均旨在注重实事实功，反对虚浮之言，以求改革弊政，解救生民，使其遂生。

就思想而论，在这里只就唐甄《潜书》与李觏思想相近、相同之处，作简要概述，请读者对照前面所述的李觏思想，作一比较，故对李觏思想不再叙述。

第一，均平平等，抑富扶贫。唐甄认为，宇宙万物，天地之道，就是一个“平”字，“平”是事物存在和处理各种事物之间关系的准则，“平”则万物各得其所而长久存在，“不平”则“坠”、“倾”，故应提倡“均平”、“平等”，不能使贫富相差悬殊，苦乐不均。他说：

天地之道故平，平则万物各得其所。及其不平也，此厚则彼薄，此乐则彼忧。为高台者，必有洿池；为安乘者，必有茧足。王公之家，一宴之味，费上农一岁之获，犹食之而不甘。吴西之民，非凶岁为藜见粥，杂以苡秆之灰，无食者见之，以为是天下之美味也。人之生也，无不同也，今若此，不平甚矣。提衡者权重于物则坠，负担者前重于后则倾，不平故也。是以……惧其不平以倾天下也。唐甄目睹当时贫富相差悬殊的社会现实，并以“王公之家”的奢侈，与“吴西之民”的困苦，加以对比，说明这种贫富两极之差，既违反“天地之道”，又不合“人生之理”。他对这种厚此薄彼，此乐彼忧的极端不合理的现象，表示了极大的愤慨，并

《潜书序》，《李觏集》卷二十，第214页。

《广潜书序》，《李觏集》卷二十，第221页。

《潜书·潜存》。

《潜书·大命》。

告诫当权者，“不平”终有一天会“倾天下”的。

唐甄在主张抑富均平的同时，还提倡“抑尊”。他指出，君主不仅在经济上实行“均平”，而且在政治上做到“抑尊”，即限制皇权，抑制尊威。他认为：“天子”“皆人也”，“非天帝大神也。”既然是人，就应当与人平等，不应当高高在上，“如在天上，与帝同体”，所以必须做到：“位在十人之上者，必处十人之下；位在百人之上者，必处百人之下；位在天下之上者，必处天下之下。”如此则可使万民归之，天下大治。

第二，众为邦本，理财富民。唐甄深知：国之所以为国在于有民，无民则无国可言。由此出发，他提出理财富民，为国理财的思想主张。他说：

徒者，众也。有众，土乃治；土治，财乃生；财生，用乃足。众为邦本，土为邦基，财用为生民之命。司徒之职，重农功，籍土田，审肥硇，时赢绌，稽蓄散，慎出纳。……必使民有余藏，国有余用，虽天灾流行，年谷不登，而民不困。……天子不得有私用之财，后宫不得有珠锦之饰，贵戚不得有田宅不饶，民庶不得有侈丽之好。……三年必生，五年必成，十年必富。唐甄认为，“财”是“国之宝”、“民之命”，故不可不理财以“富民。”君主的职责在于立国、富民、救民，“立国之道无他，唯在于富。”各级官吏的职责在于保民、养民，使人民生活逐步富裕，只要家家有“数石粟，数匹布，妇女温饱，相为娱乐”，就没有人“能诱之蹈不测之祸。”人人衣食饱暖，家家安居乐业，有谁还会起来造反呢！

唐甄批评那些为政而不懂政治的官吏，因为他们不明白治国与富民的关系，把二者分裂开来，只知求得国家富强，而不知国之所以富强，其根本则在民富的道理。所以唐甄说：

为政者多，知政者寡。政在兵，则见以为固边疆；政在食，则见以为充府库；政在度，则见以为尊朝廷；政在赏罚，则见以为叙官职。四政之立，盖非所见。见止于斯，虽善为政，卒之不固，不充，不尊，不叙，政日以坏，势日以削，国随以亡。国无民，岂有四政！封疆，民固之；府库，民充之；朝廷，民尊之；官职，民养之，奈何见政不见民也！尧曰：“四海困穷，天禄永终。”每诵斯言，心堕体战，为民上者，奈何忽之。唐甄总结了明朝灭亡的历史教训，以此为历史明鉴，面对清初四海穷困，民不聊生，而统治者不关心民命的现实，阐发了政治与经济的密切关系，告诫当权者民为国本，治国在富民的道理。如果为政者，不富民而刮民，不仁民而暴民，不利民而害民，最终其政权必然要危亡。因此，为政者不可不知政，为政不可只见政而忘民。“国无民，岂有四政！”要想求得政权巩固，必须固其根基，而欲固其根基，不能忽视富民。由此出发，唐甄把能否富民、养民作为考核官吏功绩的标准。他说：“古之贤君，举贤以图治，论功以举贤；养民以论功，足食以养民。虽官有百职，职有百务，要归于养民。上非是不以行赏，下非是不以效治。”以此则天下可治。否则“为治者不以富民为功，

《潜书·抑尊》。

《潜书·卿牧》。

《潜书·富民》。

《潜书·存言》。

《潜书·厚本》。

《潜书·明鉴》。

而欲幸致太平，是适燕而马首南指者也。虽有皋陶稷契之才，去治愈远矣。”故考核官吏的政绩、功绩，应以“富民为务”，以“富民为功”，有功则择之、擢之，无功则抑之、罚之。

第三，兵为大事，用兵救民。唐甄继承了孙子以来的“兵者，国之大事”的军事思想，亦与李觏一样提出了重兵思想。他的重兵思想与他的“事功”之学，“实功”之治，紧密相关。唐甄论学“尤长于言兵”。他从为政之道在“定乱，除暴，安百姓”，为官之责是“厚本”，“安民”，“利民”，“富民”的民本思想出发，而认为儒者应当言兵、重兵。因为兵是国之大事，不可不言，不可不学，他把仁、义、兵，作为“全学”的“三足鼎立”，缺一不可，故不可以轻视兵的作用。他说：

君子之为学也，不可以不知兵。……学者善独身。居平世，仁义足矣，而非全学也。全学犹鼎也。鼎有三足，学亦有之；仁一也，义一也，兵一也。一足折，则二足不支，而鼎因以倾矣。不知兵，则仁义无用，而国因以亡矣。夫兵者，国之大事，君子之急务也。……国之有兵，不时刺也；敌至无患，以兵习也。兵为国之大事，学问之一种，君子之急务。所以学者要注重兵学，研究兵法。只有把仁、义、兵都学习好，才是学到了全面的知识，不知兵，不为全学。不知兵的仁义之学，是无用之学，不能挽救国家的危亡，所以要有“全学”之知。

学兵、用兵的目的，旨在“伐暴”、“诛乱”而“安民”，这正是儒者的职责和所贵的原因。唐甄说：“所贵乎儒者，伐暴而天下之暴除，诛乱而天下之乱定，养民而天下之民安。”为了实现军队的这些职责，达到用兵的目的，就要建立仁义之师。唐甄由“民为邦本”，“民为兵本”的思想出发，引申出“以仁克暴”，“以杀止杀”的“仁师”建军思想。他说：

古之用兵者，皆以生民，非以杀民。后之用兵者，皆以杀民，非以生民。兵以去残而反自残，奈何袭行之而不察也。古之贤主，受命于天，为民父母，实有慈心，不握而提，不怀而抱。痛民之陷于死，兵以生之；恐民之迫于危，兵以安之，如保赤子。德者，乳也；兵者，药也，所以除疾保生也。

唐甄把战争分为生民、救民、安民、利民与杀民、暴民、毒民、害民两种，即正义战争与非正义战争，他主张前者，而反对后者。他指出，明君贤主用兵的目的是“以仁克暴”，“除疾保生”，“救民于水火之中”，不是为了侵掠财物，杀人夺地，残害无辜。为此要建立“仁师”，救民于“水火而御人之暴”。如：“黄帝伐涿鹿，舜伐有苗，汤伐有夏，文王伐崇，武王伐纣。黄帝三战，其余则皆一战遂定天下。当是之时，以仁克暴，如水灭火，兵不复举，乱无余遗。其交兵之际，虽未免與死扶伤之泣，然而天下和平，不闻有战争之事。”唐甄认为，这些“以仁克暴”之战，虽有死伤，但却是以战争禁止暴行，求得天下和平，万民得以生存。这种“以仁克暴”，“杀以成

《潜书·考功》。

《山西通志》卷儿十二《名宦》。

《潜书·全学》。

《潜书·全学》。

《潜书·仁师》。

《潜书·全学》。

仁”，“以短痛去长痛”的正义战争是可取的、必需的。为此，唐甄主张要以“一战之杀”，“一战之死”的“短痛”，去制止“久乱不定”，“百战不决”的“长痛”。他说：“是以仁人之于兵也，不欲久处。成功必速，罢兵必早，乃能救民。”就是说，要建立仁师，以仁用兵，以战止战，以杀止杀。唐甄在主张义战的同时，亦极力反对封建帝王以兵杀人，为夺取和巩固其反动统治，窃取至尊至贵的王位，而“屠府县百十城，杀无辜数千百万人”的罪行。他指出，自秦始皇以来的二千年中，被历代封建帝王杀害的无辜者，不计其数。帝王与盗贼杀人是各占其半，所以他们是同其类、同其罪，都为盗贼。由此，唐甄把帝王与盗贼相提并论，提出“自秦以来，凡为帝王者皆贼也”的大胆议论，并极力反对他们所发动的争天下、保权位、杀无辜的不义之战。

第四，内外两权，神智甲兵。唐甄从军队的人民性出发，依据李觏的“本末相权”的军事思想，提出了内自固，外制敌的“内外两权”的军事思想。他说：

兵有两权，内外是也。两得者兴，一得者亡。……熟察于二者之形，凡举事者，有必胜之兵，而不能先自固；有自固之计，而不能制胜，岂能幸存哉？同归于灭亡耳。

唐甄认为，要建立一支“必胜之兵”，就必须“内自固”，“外制敌”，这种“内外两权”，即两种权略，是相互依赖，相互补充，不可分割，缺一不可的统一体。两者俱存并用，则攻取战胜；失去一方，则双方“同归于灭亡”。这充分体现了唐甄的军事辩证法思想。

唐甄所说的“内”“自固之计有三：地、食、法是也。”地、食是讲宜民、利民，重民的建军思想；法是讲兵法，赏功罚罪，不私故亲，不分贵贱，一断于法的以法治军思想。只有令行禁止，赏罚严明，才能攻必取，战必胜。如果军队纪律松弛，法令不严，刑罚不中，功罪不明，必然造成贤者害，贪者利，善人祸，恶人福。这肯定治不好军队，破坏了“自固之计”，必“归于灭亡”。只有实行“自固之计”，方能立于“不败之地”。

唐甄所说的“外制敌之计”就是：“善用兵”。善用兵包括：结人心、有谋略、讲计策、谋下士、抓战机、智用兵、用奇兵等。唐甄指出：吴三桂积蓄数十年，金钱之富，甲兵之多，厚积之势，固于金城，拥兵持重，自称：“我用兵天下无双”，其实是“此贼实不知兵”。因为吴三桂误失战机，猜忌信谗，用人唯亲，急于称帝，结果是身死境失，子孙诛绝，身首分裂。所以说：“盗贼之智，本无远略，不好计策，不下谋士，恃其强固之势，适以速其灭亡也。”在唐甄看来，李自成之兵“因无本根，以至于亡”；吴三桂之兵因“昧于攻守之计，以至于亡”，如果“使去两短，兼用两长”就能“以

《潜书·全学》。

《潜书·仁师》。

《潜书·仁师》。

《潜书·室语》。

《潜书·两权》。

《潜书·两权》。

《潜书·两权》。

战必胜，以攻必取者也。”就是说，以“内自固”与“外制敌”的“两权”之计建军对敌，就可以建立“必胜之兵”了。

与此同时，唐甄强调“神智用兵”，反对“拙兵者”的愚蠢用兵。他在《潜书·五形》篇中，具体阐发了“神智用兵”的思想。其思想内容主要有以下各点：（一）掌握战争主动权，伺机而动，不坐以待毙，唐甄在提倡“神智用兵”、“用兵如神”的同时，耻笑、讽刺那些坐失战机，不敢主动适时出击之人是“拙将之智”。因为战争中，安与危，生与死，胜与败，是相互依伏，相互转化的，所以将帅要掌握主动权，抓住有利战机，主动出击，勇往直前，方可取胜，切不可误失战机，坐以待毙。（二）出其不意，攻其不备，奇正结合，以奇制胜。唐甄指出，善于用兵者，不仅要用正兵，尤其要用奇兵。因此，他概括出了“三奇”的战术原则：一是避实就虚，出其不意，“不出所当出，出所不当出”；二是声东击西，攻其不备，“不攻所当攻，攻所不当攻。欲取其东，必击其西，……欲取其后，必击其前”；三是制造假象，扰乱敌人，“不专主乎一军，正兵之外有兵，无兵之处皆兵。有游兵以扰之，有缀兵以牵之，有形兵以疑其目，有声兵以疑其耳。”以“此三奇者，必胜之兵也，少可胜众，弱可胜强。”（三）神智用兵，乘机取胜。唐甄非常强调智者用兵、把握战机的重要性。他讽刺那种“拙兵之智”者，如同老鼠出洞，左顾右盼，进寸返三，进尺返四，结果误失战机，招致失败。他主张乘机发动，夺取胜利。“凡用兵之道，莫神于得机。”“机者，天人之会，成败之决也。”机不可失，时不再来。因此，要神于得机，克敌制胜，方为善用兵者。（四）善用谍报，见形测微，排除假象，知敌真情。唐甄极为重视军事行动中的情报工作，要侦察敌情，辨别真伪，察之实情，不中敌谲。因为敌人常常故意“表其形”，“声其令”，“泄其隐”，借以诱我上当受骗，中其诡计，所以要审慎判断，抓住本质，去其伪情，使谍报工作真正起到军事行动中的耳目作用。（五）虚虚实实，真真假假，奇谋诈术，灵活机动，迷惑敌人。唐甄说：“山能显而不能隐，渊能隐而不能显，龙能变而不能常，虎能威而不能变。善用兵者，兼山渊龙虎之用，即显即隐，即常即变，使敌莫知所从，莫知所避，斯为神矣。”唐甄的军事思想真是独特而光辉。

唐甄的思想，就上述各个方面而言，我们可以窥见，不仅与李觐的思想极为相似、相同，而且比李觐思想丰富、蕴义深刻、言激意切，可谓源自李觐，而超出李觐。

《潜书·两权》。

以上之文均见《潜书·五形》。

五、后学论李觏

李觏出身寒微，少年贫困，成年之后，两次应试，皆不中第，故“家贫亲老，弗获禄仕”，“饥寒病瘁，日就颠仆”，而为“江南贱夫”，“南城小草民”，他一生在贫病交加的困苦中挣扎。晚年，虽因胡瑗有病请假回家，李觏被推为太学直讲权同管勾太学，不久便因病请辞，同年八月卒于家中。由于李觏家族不贵，官位不高，而不为权贵所重，事迹不显。

然而，李觏一生志大意坚，勤奋好学，积极进取，关心国家，康国济民，著书立说，锐意改革，故为弟子所尊，学者所重。他的著作在明、清时代，便被人编成文集，予以刊行。但也许因为李觏不喜欢孟子，而为正统儒家所抑，而没有给予其应有的思想评价、学术地位。亦由于其社会批判思想，医国救民的社会改革理论，不屈不挠的奋发精神，名重一世的道德文章，而为后世学者推崇、评论、赞扬。现择其要者，作简略叙述。

第一，道德文章，卓绝一世。

后世学者们在评价李觏时，都一直肯定他的道德文章，为人品格，高尚风骨。称赞其人是“经明行修，道德沈纯”，“其实如秋，其受如海，外示抒发，中以直正”，“立心高古，履行修整，竭力养亲，雅高恬退”；称赞其学为“讲论《六经》，辩博明达，释然圣人之旨，著书立言，有孟轲、扬雄之风”，“学通《五经》，尤长于《礼》。以文辞自立，其言大而正”，“文得自经中，皆自大处起议论”，“皆极当时之病，真医国之书”；称赞其功为“如天焉，无不覆，如地焉，无不载。天地以万物遂成为功，先生以四海咸若为功。用则任公卿，尸教化；而不用，以夫子之道教授学者。后之览其遗书，则如其所以然”。总而言之是：“李泰伯先生……道德文章，卓绝一世，且多所著作，学者皆斗山仰之，盖屹然为宋代儒宗”。“一代之名儒，后学之师表，不但如古所谓乡先生而已。”就是说，其“立德，立功，立言”均为“三不朽”也。清代学者陆瑶林在《李泰伯先生文集原序》中说：“世之所称不朽者，315 自事功而外，道德文章其上焉者。若夫盛德可师，名文范世，俾千载下想见其为人，足以倾动名流，醉心雅彦，真所谓俟百世而不惑者也。执鞭欣慕，实获我心。李泰伯先生。”

第二、儒学正宗，理学之先。

在清代以降的许多学者看来，李觏的思想理论，上承尧、舜、禹、文、武、周、孔、孟儒学道统真传，下启周、程、张、朱理学之先，而独树一帜、独成一家之学。如果深究李觏之学和宋儒为学之绪，则李觏之学乃宋学之绪，为周、程、张、朱理学的先导，正是由于李觏及“宋初三先生”之力为先，才使周、程、张、朱之学于后为盛。如说：“尧、舜以来，道统在君相，孔、孟以后，道统在师儒。有宋道学之兴，濂、洛、关、闽抑盛矣。然皆互相师友，渊源一脉。若夫上总孔、孟之学，下开濂、洛、关、闽之传，前无所师，后无所友，则唐昌黎子外，其吾乡泰伯先生乎！……予尝谓传道学者孟子而后惟昌黎，昌黎以后惟泰伯，泰伯以后，名贤继起，代不乏人，则皆昌黎与泰伯绵延一线之功也。”李觏的后世孙李来泰，在《泰伯公文集原叙》中说：“孔、孟不作而尧、舜、禹、汤、文、武之道之复明于宋者，宋君相崇儒之

《车觏集》附录三，第 524—525 页。

谢甘棠：《重刊盱江全集序》，《李觏集》附录三，第 535 页。

效也。有宋之治不臻于尧、舜，禹、汤、文、武之隆者，宗君相任儒之不专也。夫儒者，代不乏人，而明道之儒，唯宋独盛，周、程、张、朱，其最著矣。然学问渊源，递相师祖，如家泰伯生于宋真宗之末年，是时理学尚未繁兴，公菰芦中一韦素耳，将伯无助，独挺然倡绝学于东南，其于干禄应制之文，屏弃弗习，一以《六经》四子为宗，阐析微义，股肱大道。……予以为自唐迄宋，接孔、孟之派者，实维家泰伯。”陆瑶林亦说：“李泰伯先生先于周、程、张、朱数十年，尝与范希文诸先辈上下议论，畅发乎尧舜以来相传之旨，于是理学大明，儒风蔚起，识者谓濂、闽、关、洛之学，皆先生有以启其绪焉。其所以羽翼圣经，匡扶世教，岂浅鲜哉！”我们从上述学者所论李觏的思想中，可以看出，他们都认为李觏的思想是上承儒家道统之正学，下启宋代理学之先河，对周、程、张、朱的濂、洛、关、闽之学，有直接影响，并为其思想渊源。我们已经讲过，宋代学风之变、学术之盛，与李觏及“宋初三先生”——胡瑗、孙复、石介有密切关系，就这个意义而言，李觏亦是开宋学之端者，可谓理学之先导。

第三，提倡改革，谋功用世。

李觏一生虽未居于世官之位，但却并非不议其政。他从医国救民、康国济民之意出发，而疾斥弊政、关心民命，故力倡改革，谋功用世。对此，后世学者，亦有所论。近世学者，尤重此论。前已所述，胡适在1922年所著的《记李觏的学说》就称“李觏是北宋的一个大思想家”，“是王安石的先导”，“一个不曾得君行道的王安石”，李觏在王安石“新法一派人的眼里，……确是一个前辈的大师。”陈钟凡在《两宋思想述评》中说，“综观其（按指李觏）说，以礼制为治国之大径，富强为行政之埠的，吾国儒先，自孟子以言利为非，董仲舒以谋利计功为戒，直到李氏，始起而昌言矫正之。不可谓非政治上的一大进步也。”当然亦有认为：“李觏是一个复古主义者，他对许多古代的措施有很高的评价，因此希望能把它们复活。”“李觏所作的另外一些建议让人觉得他是一个保守主义者。如果他对他所处时代里的一些价值感到不满，那是因为他对社会里的新发展感到不安，而他总是回头向传统寻求答案。”还有近年一些学者对李觏颇有所论。

综观各家所论，尤其细观李觏所著所论，我认为，李觏是一个积极提倡改革的改革家，而不是一个向后看的“保守主义者”；是一个注重现实、关心时政、关怀民命的现实主义者，而不是“一个复古主义者”；他对现实的弊政不满，深感不安，是以“通变救弊之术”来解决的，而不是“总是回头向传统寻求答案”的。我们应当承认，李觏常常援引古典著作，尤以《周礼》为据，以井田言平土均田等，但其思想主旨是以古喻今，以古非今，以古为据，古为今用，并不是为复古而引古，为保守而怀旧。针对宋代之弊，包括王安石在内的改革家都引《周礼》，言井田，抑兼并等，这正是当时历史现实所致、所需，并不是李觏一人复古、保守所需、所求。据此，我对谢善元的所据、所论，不敢苟同。我想如果读者全观我这本拙著的上述全部文字，尤其是细研李觏的全部著作，则会确定地认识到他是一位积极进取、注重事功的改革家，并为他的道德、精神、事功、言行所感动，对之发出由衷的钦

《李觏集》附录三，第525页。

《李泰伯先生文集原序》，《李觏集》附录三，第524页。

谢善元：《李觏之生平及思想》，中华书局1988年版，第199页。

佩。

当然，亦应该看到，由于李觏一生的不得志、不得意，加之社会的种种积弊、重重矛盾，他想谋政而不居位、想救民而无能力，这就使他始终处于内忧外患和积贫积弱的社会环境中，在这种重重的社会矛盾中，亦造就了他的种种思想矛盾，并使他的改革思想主张不可能实现，而且有空想性、虚幻性，但这不是李觏一人的特殊性，而是历史上此类改革家的共同性。平心而论，李觏的思想，确实有许多珍品，值得吸取、借鉴，我们对之应当具体分析，摒弃糟粕，弘扬精华，珍惜这一部分宝贵的文化遗产。

