



叶适的德性之学及其批判精神

蒙培元

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

—

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

二是性命之学无益于事功。朱子说过，永嘉之学“偏重事功”，当时和以后的许多学者都承认叶适（永嘉之学的主要代表）提倡事功。但叶适除了提倡事功，更重视提倡德性，并且主张德性与事功的统一，而不是纯粹个人的功利主义，当然也不是提倡纯粹个人的善。在叶适看来，性命之学既然得不到经验事实的验证，不能产生实际的社会效果，那就只能是个人的内在体验，而缺乏客观有效性。

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

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

从心灵哲学的角度看，人心究竟是什么，这是理学心性论所要解决的重要问题。但是，有一点是可以肯定的，这就是一些重要的理学家无不承认有“心之本体”或“本体之心”的存在，他们的形而上学心性论就是建立在这一基本体认之上的。从这个意义上说，无论二程、朱子，还是陆象山，都承认心即理，心即性，心即天。朱子的“心与理一”之学，不仅是他的理论所要达到的最后结论，而且是他的理论的基本前提。牟宗三先生将朱子所谓心说成形而下的认知心，这是不符合事实的。他只说到朱子心论的一个层面（形而下的层面），却有意无意地否定了朱子心论的另一个层面（形而上的层面）。从形而上的层面上说，心即是性，即是理，因此才有“心与理一”之说，否则，“心与理一”从何说起？理学家的性命之学必然落到心性关系问题上，而心具有超越的形而上的意义，这是所有理学家都没有例外的。正是在这个意义上，叶适并没有区分哪种性命之学，而是将他们统统归之于“后儒”，将他们的学说归之于“性命之学”、“心性之学”，而进行了批判，这是很能说明问题的。

在叶适看来，人心就是平常人之心，平常人之心就是生死利害之心，并没有什么本体之心。他把人心恢复到经验心理的层面，一切争论如人心道心、未发已发之类就统统变成了心理过程而不是形上形下、本体作用一类的问题，“性命”之学也就从形而上的言说中被取消了。“人心，众人之同心也，所以就利远害，能成养生送死之事也。是心也，可以成而不可以安；能使之安者，道心也，利害生死不胶于中者也。”（同上书，第52页）这是从生物学、心理学的意义上说人心，实质上是情欲问题，如果说这是性，那么，这是从荀子、告子而来的。所谓道心，只是“心安”之谓，使利害生死之心能“安”者就是道心。这里所说的“安”，可解释为道德情感或道德良心，如同孔子所说“女安则为之”之“安”，而与先验道德本体毫无关系。因此他又说：“人心至可见，执中至易知，至易行，不言性命。”（同上书，第736页）人心只有一个，即经验之心，故易见；执中是经验综合中的正确选择，故易知，且易行。所谓“不言性命”者，不言“天命之谓性”那一类的性命，并不是完全取消性命。其实叶适也是讲性命的，只是不讲先验主义的性命之学。他说：“‘天命之谓性’，……盖人之所受者衷，非止于命也。”（同上书，第107页）这个“衷”是指形而下之气，不是指形而上之道，因此他对《易·系辞》中的“形而上者谓之道”的说法是持否定态度的，对“易有太极”之说更是极力反对。总之，“性命道德，未有超然遗物而独立者也。”（《叶适集》，第730页）超然遗物而独立者就是超越者，叶适认为没有这样的超越者，理学家既然以性命道德为这样的超越者，所以他不言。“后世儒者常言人心自有天理，嗟夫，此岂天耶？”这里所说的“人心”，其实是指理学家所谓本体之心，他认为这样的心是没有的。至于天，叶适有另外的解释（详后）。

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

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

什么？

这所谓道就是他所说的“人道”，而不是“天道性命”之道，“人道”与“天道”是有分别的，而不是如同理学家所说，“人道即天道”。人道是指人的现实的社会活动及其规则，这种人类活动是感性的、经验的、实践的，就在日常生活之中，所谓道就是“人情物理”（同上书，第95页）。在日常生活中培养德性，在生活世界中实现德性，在日常语言中讨论德性，这就是叶适所主张的成德之学。把超越的理想境界转换成生活世界，这就是叶适所做的全部工作，也是叶适所承担的责任。如果说，明清之际普遍出现了对于人的感性存在的“召唤”，那么，这并不是突然出现的，从理论发展而言，叶适等人已经开始进行这样的工作了。

二

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

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

在经验学习之中，叶适特别强调“多识前言往行”，表现出强烈的历史意识，这是特别值得重视的。这种历史意识表明，人是历史的存在，是历史经验的承载者，因此，需要从历史经验中吸取智慧，需要靠先贤的言行纪录滋养德性，而不能离开历史的空间谈论形而上的性命之学。他将孔子视为成德的典范，而不是超越历史时空的神圣偶像。他并不讳言孔子孟子（他对孟子有批判有称赞）之“迂阔”（见《叶适集》，第674—675页），就是说，他并不以成败论英雄，不以得失论圣贤。因为孔、孟作为历史“典范”，有巨大的历史作用，使后世有人有所遵循。因此，除了当下的生活实践和经验之外，还要在“前言往行”即历史“典范”中去学习，这样的历史“典范”是非常重要的。他批评后世儒者常常离开历史“典范”，自己创造出的一套虚幻的理论，使其成德之学“无据”，自然也就不能成德。他之所以坚持孔子“述古”而不“作古”，就是为了恢复历史“原典”，从中吸取精神营养，而不是向往“无据”之创造。叶适开创的这种历史谱系学，与他的知识谱系学是互为条件的。

从历史谱系学的角度看，历史人物、事件及其历史记载的文献、典籍都有其真实性、客观性，

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

但是，在事物变化之中，又有一贯之“统纪”，即所谓“道统”（此“道统”与程朱所谓“道统”不同），这就是物有变而理不息，“天下之事变虽无穷，天下之义理固有止”（《习学记言序目》，第182页）。“止”者止于物也，道是不能离开事物而独立存在的。道之所以存在也是有“据”的，其据就是历史的“实事”，这也就是理之所“止”。叶适并不反对讲义理，“然订之理义，亦必以史而后不为空言”（同上书，第205页）。这里所说的“史”，是指广义上的历史事实，包括人的存在及其言行。如果离开历史事实而空谈义理，那就是“影像”，影像不是真实存在。他评论孟子说：“若孟子之论理义至矣，以其无史而空言，或有史不及见而遽言，故其论虽至，而亦人之所未安也。”（同上）换句话说，孟子所论之理义（即义理）无非是“影像”而非真实之论，故不能使人心安。由此看见，“实事”与“影像”之说，是叶适基于历史意识而提出的一个重要的理论方法。

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

“内外交相成”的方法从正面肯定了人的理性能力，肯定了思；但其根本立足点则是建立在经验之上的后天获得性理论，耳目聪明起关键作用。也就是说，人的感性存在、感性活动——从所见所闻中形成人生的品质、美德，这才是最重要的。为此，它对宋儒的心性之学从源头上进行了考察并进行了批评，除了对“中庸”的“天命之谓性”、《易·系辞》的“形而上者谓之道”、《乐记》的“人生而静天之性也”等重要学说一一进行批评之外，还特别对孟子的“耳目之官不思而蔽于物”、“心之官则思”的说法进行了严厉批评。

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

所谓“古人之耳目，安得不官而蔽于物”的责问（同上书，第209页），固然有言辞过当之处，因为孟子并没有否定耳目是“官”，只是说耳目之官不思而“蔽于物”，只有心之官才能

思而“得之”。这表现了孟子的理性主义特点。但在叶适看来，耳目之官既然“蔽于物”，此所谓“官”也就不成其为内外交相成之官了。德性之学，“以聪明为首”，这是叶适立论的根据之所在。聪明出于耳目，耳目虽不思，但心之所以能思，正有赖于耳目。人何以不能相信自己的耳目聪明？贵心而贱耳目，贵思而贱聪明，其议论看起来很玄妙，实际上是“辩士索隐”之流，“断港绝潢”之论，并不能真正完成德性。在儒家学者中没有人比叶适更重视经验的重要性了。

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

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

三

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

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

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

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

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

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

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

原载《哲学研究》2001年第4期

2002年1月23日

[写信谈感想](#) [到论坛发表评论](#)

版权声明：凡本站文章，均经作者与相关版权人授权发布。任何网站，媒体如欲转载，必须得到原作者及Confucius2000的许可。本站有权利和义务协助作者维护相关权益。