

叶适的虚实观及其对理学的批评

向世陵

【提要】虚实关系是宋代哲学的重要理论课题。理学家曾以自己的“实”学对佛老的空虚观展开深入的批判。但在叶适眼中，理学之“实”实际是虚。叶适通过对《易传》文本的梳理和观点的重新阐释，否定《象》、《象》以外其他各篇为孔子所作，认为从根本上支撑起理学理论的《易传》诸说，实际与佛老的专以心性为宗主走到了一起，从而泯灭了尧舜以来作为学术正途的内外交相成之道。叶适的揭示和批评对“实”学和理学本身都具有重要的意义。

【关键词】“实”学 理学 《易传》 心性

〔中图分类号〕 B244.92 **〔文献标识码〕** A **〔文章编号〕** 1000-2952 (2011) 03-0034-07

宋代理学产生，在一定意义上表现为以自身的“实”学对抗佛老的空虚学。理学家认为他们所创立的以实理、实性、实气、实心等为标识的实学，是克服佛老空虚之学的最有力的武器。然而，理学家的实学，在事功学派的叶适眼中，却往往不具有“实”的意义，而被归之于空虚不实之学。何以如此呢？这需要结合叶适的虚实观进行具体的分析。

一、二程的“实”学

二程是理学阵营中最早强调务实和阐释“实学”之人。“实”与实学在二程，包括儒者修身和经典研习等不同的方面。《遗书》记载：

苏季明曾以治经为传道居业之实，居常讲习，只是空言无益，质之两先生。伯淳先生曰：“‘修辞立其诚’，不可不仔细理会。言能修省言辞，便是要立诚。若只是修饰言辞为心，只是为伪也。若修其言辞，正为立

己之诚意，乃是体当自家敬以诚内，义以方外之实事。道之浩浩，何处下手？惟立诚才有可居之处，有可居之处则可以修业也。‘终日乾乾’，大小之事，却只是‘忠信所以进德’为实下手处，‘修辞立其诚’为实修业处。”

正叔先生曰：“治经，实学也。‘譬诸草木，区以别矣。’道之在经，大小远近，高下精粗，森列于其中。譬诸日月在上，有人不见者，一人指之，不如众人指之，自见也。如《中庸》一卷书，自至理便推之于事。如国家有九经，及历代圣人之迹，莫非实学也。如登九层之台，自下而上者为是。人患居常讲习空言无实者，盖不自得也。为学，治经最好。苟不自得，则尽治《五经》，亦是空言。今有人心得实达，所得多矣。有虽好读书，却患在空虚者，未免此弊。”^①

苏昞（季明）本为张载学生，也是《正蒙》篇章的最早编订者，并以为最知张载学术之“大旨”。后虽卒业于程氏，但关学的务实风气对他的影响却始终存在。他因为担忧“居常讲习”流于空言而落不到实处，所以就向二程请益。

程颢的回答，是以《文言》的“修辞立其诚”为纲。按程颢之意，修省言辞即首先在言辞上明白应当怎样做是必要的，但若只是以心里明白便止步，未能落实到实践，则只是伪而非实。因为明白辞义的目的在于“立诚”，而“立诚”就是《文言》所说的“君子敬以直内，义以方外”。程颢将原来的“直”内换成了“诚”内，意味通过“敬”的工夫才能使内心正直和外物合乎规范。所谓传道居业，“立诚”是最基本的步骤，因为它提供了德行的基础，人方才能够立足，进而建功立业。当然，“修辞立其诚”也有自己的前件，那就是“忠信所以进德”。从忠信入手培养德行，是以修辞立诚作为实际的工夫的。

那么，程颢论“实学”，出发点显然是内在的心性锻炼，可谓是心之实。然而，《文言》在整体上被叶适否定，其所说“修辞立其诚”之实，对于主张“无验于事者，其言不合；无考于器者，其道不化”的叶适来说，仍然属于无益的空言，可以说是“论高而实违，是又不可也”。^①

程颐与程颢相比，则有所不同，他的“实”是事之实。不同于程颢的心上下功夫，程颐注重在经典的研究上下功夫，通过对经典的层层深入、融会贯通便能明道。程颐不引《文言》，而用《论语》和《中庸》。譬如《中庸》，其所言“至理”都是落实推广于人伦日用的社会实践之中的，都有“迹”可寻。其“为天下国家”的“九经”，无一样不是实做之事，一步一个台阶，由“下”事而求“上”学。人所以会有“居常讲习空言无实”的担忧，在于将治经与实事分离开来，以致不能自得。自得与否其实很好鉴别，那就是治经要落实到实事上。倘若不能，即便是尽通《五经》，也只是虚而非实。

程颐所论“实”，比程颢更接近叶适之

“实”。其师胡瑗当年设教，“独立‘经义’、‘治事’斋，以敦实学”，^②这可能影响了程颐从“实学”出发治经的道路。但在叶适，程颐作为基础的《中庸》“九经”本身便是有缺陷的。所谓“九经虽与八统略同，然周、召知其所以一而用之于八，故为平治；《中庸》未知其所以一而用之于九，则为弱政矣。”^③即九经与八统在形式上是相似的，但周、召知道治国的根本目的是什么，所以能够将他们的治国理念具体落实到八种统治民众的方法中去，从而实现平治天下的理想；而《中庸》的九经却缺乏一个贯穿始终的中心，所以并不能在宋代政治落实，“弱政”也就不可避免。故问题的实质仍在于一以贯之的社会政治实践。

可以说，程颢的实学在实德，程颐的实学在实事，但实事终究又是体现在心的实得上的。以心诚而实反击佛老的空虚之学，对于理学的兴起具有重要的意义。但在叶适看来，二程尤其是程颢所论之“实”，却并非真正的实学。

二、理学文本的虚妄

在叶适看来，程颢从《文言》出发论儒家实学，在理论根据上就立足未稳。叶适在欧阳修之后，再次断定除《彖》、《象》外，包括《文言》在内的《易传》其他各篇都不是孔子所作。孔子所以要著《彖》、《象》，盖忧心其正学遭其他异说所乱，“故约之中正以明卦爻之指，黜异说之妄，以示道德之归”。^④可后来儒者却不能领会孔子的意图，走偏了方向：

乾《文言》详矣，学者玩《文言》而忘《彖》、《象》。且《文言》与上、下《系》、《说卦》、《序卦》之说，嚶嚶焉皆非

① 叶适：《水心别集·进卷·总义》，《叶适集》，中华书局1961年版，第694页。

② 《宋史》卷157《选举志·三》。

③ 叶适：《礼记·中庸》，《习学记言序目》卷8，中华书局1977年版，第111页。

④ 叶适：《皇朝文鉴序》，《习学记言序目》卷49，中华书局1977年版，第740页。

《易》之正也。^①

叶适认为,《周易》之《彖》、《象》是孔子唯一所著书,因为其“辞意劲厉,截然著明,正与《论语》相出入”;而《系辞》、《文言》等篇志大而言夸,“文义重复,浅深失中,与《彖》、《象》异”,完全是赘附孔子语的虚妄之说。^②按朱伯崑先生的考察,叶适此说有一定道理,因《彖》、《象》有些话确与《论语》相似,还有的则出于《论语》。“叶适抛弃了《文言》、《系辞》等传中的观点,他力图将《周易》与先秦时代的初期儒家学说结合起来,以此作为抵制佛老二家哲学体系的理论武器”。^③就是说,叶适对佛老的批判,是与他否定理学继承了先秦儒学的道统相适应的。理学理论的建立,本来也是以《文言》、《系辞》、《说卦》等篇为其理论建构的基本资源的。

从生成论看,《系辞》提出的“易有太极,是生两仪,两仪生四象,四象生八卦”之说,被理学家解释成太极二分化生的宇宙生成论,太极为宇宙的本原,由太极而生的阴阳二气成为构成宇宙的基本材料。至于太极是气、是道、是理、是性、是心,则实际上构成了不同的哲学理论体系。在本体论上,由《系辞》“形而上者谓之道,形而下者谓之器”引申出来的以“上下”论道器说,将具体有形的可感之物划归形而下,将没有具体形象的不可感之物划归形而上;规定道器双方相互依存,但无形不可感的道比有形可感的器更根本等观点,构成了宋代理学本体论的核心内容。此外,《文言》的“元亨利贞”四德与“天人合德”、《系辞》的“继善成性”和“生生之谓易”、《说卦》的“穷理尽性以至于命”等等,都成为理学兴起不可或缺的资源。譬如周敦颐等北宋“五子”,倘若离开了除《彖》、《象》之外的《易传》各篇,很难设想他们所建构的理论会是何种样态。

当然,叶适不否认理学家在主观目的上也是批佛老的,但建立在《易传》文本上的理论创造,不但批不倒佛老,反而混淆了儒佛的界限。背离了儒家之“本统”,“奈何反为太极无极、动静男女、清虚一大,转相夸授,自贻蔽

蒙?悲乎!盖孔子已尽究古人之异学,发于《彖》、《象》,其述天地精微,皆卦义所未言。不幸《大传》、《文言》诸杂说附益混乱,是以令学者纷纷至此。”^④在叶适,卦自身所不能揭橥的天地精微,孔子于《彖》、《象》给予了充分的发明。于是他的《上下经总论》,也就根本不需要论《经》,而只需要论《传》——《彖传》和《(大)象传》,其内容集中在修身立德,与“太极无极、动静男女、清虚一大”等说也就毫无关系。

三、理学解《易》的不实

叶适对理学搬用《系辞》、《文言》“诸杂说”的批评,主要集中在周敦颐的太极生化和张载的太虚气化上,二者的相关性在于都讨论宇宙的生成,而这在叶适却正是混同于佛老的空虚之学。具体而论,周敦颐的“太极无极、动静男女”在《太极图》中是自无而有、自虚而实地描述宇宙万物的创生,虚无是其本来的样态;张载所说的“太虚”(或“清虚一大”),亦是其哲学的中心概念。张载虽然从虚实互发的角度论证了“太虚”是“至实”,但围绕此“无形”的本体而带来的“虚者天地之主,天地从虚中来”^⑤等阐释,也明白说明了这与周敦颐的太极无极生天地万物,所走的都是同一的自无而有、自虚而实的道路。而这条道路的祖师爷就是老子,所谓“老聃为虚无之祖”也,而在此之后的“太始”、“太素”、“未始有夫未始有无”等等,则是更为“茫昧广远”的虚无之说。^⑥

① 叶适:《周易一·乾》,《习学记言序目》,中华书局1977年版,第1页。

② 叶适:《周易三·上下经总论》,《习学记言序目》,中华书局1977年版,第35页。

③ 朱伯崑:《易学哲学史》中册,北京大学出版社1988年版,第578~579页。

④ 叶适:《子华子》,《习学记言序目》卷16,中华书局1977年版,第220页。

⑤ 张载:《张子语录中》,《张载集》,中华书局1978年版,第326页。

⑥ 叶适:《周易四·系辞上》,《习学记言序目》卷4,中华书局1977年版,第47页。

无疑，张载对老子的“有生于无”及后来道家的“虚能生气”等说进行了深刻的批判，但这在形式上并不能否认“太虚”本“虚”的事实。而且，“太虚”之“至实”乃是思维提炼的结果，它并未落在客观现实的层面，用张载的话，便是“太虚者心之实也”。^①有意思的是，因“太虚”之虚而否定“太虚”的概念，不只是后来的叶适，当时程颐就是如此认识的。当学生语及太虚，程颐的态度非常坚决。曰：“亦无太虚。”遂指虚曰：“皆是理，安得谓之虚？天下无实于理者。”^②程颐以实理否定太虚，固然有理本论视野下的哲学立场，但“太虚”作为表述“最虚”的语词，在形式上终究与“实”存在着间隔。同时，叶适虽然批判理学，但并不避讳使用“理”，所谓“夫人之一身，自仁义礼智信外无余理”也。^③理就是仁义礼智信，也就是程颐所说的实理，人身充实，再无别理，也就根本没有“太虚”存在的余地。故程颐和叶适在此也可算走到了一起。

事实上，叶适对理学的批评，虽然在泛论时将周张二程连提，但若进入到具体内容，则周、张无疑是他的主要对象。他说：

本朝承平时，禅说尤此，儒释共驾，异端会同。其间豪杰之士，有欲修明吾说以胜之者，而周张二程出焉。自谓出入于佛老甚久，已而曰：“吾道固有之矣。”故无极太极、动静男女、太和参两、形气聚散、氤氲感通、有直内无方外，不足以入尧舜之道，皆本于《十翼》，以为此吾所有之道，非彼之道也。^④

“儒释共驾，异端会同”可以说是宋代儒佛关系的常态，但立于道统论的基础，理学家无疑又都要弘扬儒学而排诋佛老，其中的代表就是周、张、二程。但接下来，叶适所列举的观点，除直内方外问题涉及各家外，其余“无极太极、动静男女、太和参两、形气聚散、氤氲感通”之说显然只限于周敦颐和张载。

周敦颐的《太极图》依次展示的无极太极、

阳动阴静、乾道成男、坤道成女、万物化生的序列，通过太极阴阳的动静互补阐释宇宙万物的生成，体现了理学新的思维观念，但这在形式上，却是将《老子》与《易传》结合起来的的结果，同时带有道家自无入有的宇宙创生模式的印迹。叶适说是“异端会同”，在文献上还是有根据的。

张载关于“太和参两、形气聚散、氤氲感通”的叙说，是讲气化的对待聚散和交集流行，显现的是气之实，注重“实”学的叶适，如何又要给予指斥呢？因为张载气化论的源头，是《系辞》的“天地氤氲，万物化醇，男女媾精，万物化生”之说，这对于立足于物、象论道理的叶适，实在都是一些大而无当之言。更重要的是，叶适解《易》有自己的特殊原则，即不认可《系辞》以天地开篇，乾坤被系属于天地又相互作用的观点，而提出乾坤高于天地而乾坤不并立。首先，叶适反对《系辞》“易与天地准”之说，而认为是正相反：“然则天地固准易，而易非准天地也。且既已准而从之矣，又安能弥纶之乎？”^⑤因为在《彖传》中，不但有乾元“统天”之说，而且论及天地之道、天地之情诸语，往往都是被说明的，属于第二序列的范畴，如豫卦的“顺以动故天地如之”；大壮卦的“正大而天地之情可见矣”，等等。而且，《系辞》所说在语言上也是不通的：既然讲易依循于天地，以天地为标准，它又怎么能够统摄、综括天地之道呢？其次，《系辞》以对立作用的机制解释天地万物的变化生成，张载继承之而论“太和之道”，进一步凸显动静屈伸的相互作用，这在叶适则是不能同意的。叶适要发明的，是“独乾非坤、有乾无坤之义”，要确立乾德的独立地位和决定作用。因而他要讲乾与坤分开，

① 张载：《张子语录中》，《张载集》，中华书局1978年版，第324页。

② 《遗书》卷3，《二程集》，第66页。

③ 叶适：《周易三·上下经总论》，《习学记言序目》卷3，中华书局1977年版，第36页。

④ 叶适：《皇朝文鉴三·序》，《习学记言序目》卷49，中华书局1977年版，第740页。

⑤ 叶适：《周易四·系辞上》，《习学记言序目》卷4，中华书局1977年版，第42页。

认为《彖辞》所云“大哉乾元，万物资始”、“乾道变化，各正性命”等都是肯定乾的主导地位的，“至乾以元统天，以六御天，正性命，合太和，皆有待于乾而后能；则乾之为大，非配天者也”。^①因为德行的基础就是乾，坤只是顺从乾而已，《系辞》所说的“乾道成男，坤道成女，乾知大始，坤作成物，乾以易知，坤以简能”等等，自然就不能是祖述尧舜的儒家正统学说。

至于“有直内无方外”，可以看出叶适对《文言》的“直内方外”说也没有完全否定，他批评的是只重“直内”而轻视“方外”，即批评专注于内在德行而忽视外在功业的治学道路。例如，前面程颢讲“体当自家敬以诚内，义以方外之实事”，有直内也有方外。然而，由于方外的基础是立诚，又以忠信为下手处，都属于内在的德行修养的范畴，在叶适都属于虚而非实。叶适虽然也需要儒家的道统——尧舜之道，但他的尧舜之道却是内外交相成的，不能只有内而无外。程颢作有《答横渠先生定性书》，在理学心性论的发展史上有重要意义。但这在叶适看来，其所谓“动亦定，静亦定，无将迎，无内外”、“天地普万物而无心，圣人顺万事而无情”等等，“皆老佛庄列常语也。程张攻斥老佛至深，然尽用其学而不自知者，以《易大传》误之，而又自于《易》误解也”。^②在一般意义上，程颢此说可以联系到佛老的守静、禅定和无念等不着意的工夫，体现的是内外两忘、喜怒不系于心的超越的境界，但认为是《系辞》的误导和解《易》的不确，则属于叶适的孤明先发。

与此相关，张载向程颢讨教的“定性未能不动，犹累于外物”之说，表明了他希望摒弃外物干扰而专注于内心修养的意向。^③其论“直内方外”，重点自然就落在了内在的“敬以成仁”之路上。^④程颢虽然兼顾“直内方外”，但“义形于外，非在外也”，只要敬义立而德盛，则施用无不周备。^⑤显然，对于注重“敬”的心性涵养的理学家来说，“方外”的确是受到轻视的。

叶适以为，外来的佛教所以能乱中华，就在于《易传》诸说与佛以心性为根本走到了一

起。他说：“按《易》以《彖》释卦，皆即因其画之刚柔逆顺往来之情，以明其吉凶得失之故，无所谓‘无思无为’、‘寂然不动’、‘不疾而速，不行而至’者。”^⑥《彖传》释卦，是以卦画即爻象的刚柔变化说明一卦的吉凶得失的，是实实在在的事情，与“易”或圣人的自无而有、由静而动、不行而至等的心性涵养的神妙变化完全没有关系。

四、理学“专以心性为宗主”

叶适对理学的批评，中心在以实对虚上。《系辞》所论形而上下、道德性命诸说，因其道理虚玄难明，自然就受到他的质疑。

首先，《系辞》所谓“形而上者谓之道”，其说法完全不通：“按‘一阴一阳之谓道’，兼阴虽差，犹可也。若夫言形上则无下，而道愈隐矣。”^⑦叶适本来不认可“一阴一阳之谓道”的说法，因为在他那里，道本为阳所独享，阴只处于顺承的地位：“道者，阳而不阴之谓也，一阴一阳，非所以为道也。”^⑧但相对于“形而上者谓之道”单纯以“形而上者”言道来说，“一阴一阳之谓道”混淆阳与阴的主从地位的错误尚可容忍；“形而上者谓之道”则简单断定只有“形而上者”才能叫做道，就完全不知、也更无法发明道之为何了。

其次，在否定“形而上者谓之道”的存在地位之后，叶适进一步指明“一阴一阳之谓道”等语的问题。《系辞》以“一阴一阳之谓道，继之者善也，成之者性也”言道和善、性的成就，而这在叶适却是虚无缥缈而难以明白的。他说：“一阴一阳，氤氲渺微，至难明也。善之为继，而综统之机难执；性所以成，而归全之本易离，仁智皆道之偏也。”^⑨

①⑥⑦⑧⑨ 叶适：《周易四·系辞上》，《习学记言序目》卷4，中华书局1977年版，第43、46、47~48、42、42页。

② 叶适：《皇朝文鉴四·书》，《习学记言序目》卷50，中华书局1977年版，第751页。

③ 参见程颢《答横渠张子厚先生书》（《答横渠先生定性书》），《二程集》，第460页。

④ 参见《横渠易说·坤》、《张载集》，第82页。http://www.

⑤ 参见《周易程氏传·坤》，《二程集》，第712页。

“一阴一阳，氤氲渺微”可以联系到张载“太和所谓道”的解说，叶适本来反对张载的气化氤氲之说，但除了其对立互动的作用机制与他的乾阳为主导说冲突外，还因为张载发明气化所采用的“其来也几微易简，其究也广大坚固”，“起知于易者乾乎，效法于简者坤乎”，“散殊而可象为气，清通而不可象为神”等语，的确非常晦涩，从而也很难与叶适垂青的实际事物相沟通，受到批评也就难免。

与此相应，《系辞》以“继”论善，但如何从“继善”去阐明一阴一阳之道，二者间承接转换的关键是什么，却是很难把握的。下一步，性虽由人成就，但人成之性与天道本身就产生了距离。而且，性既非“恒性”，人又如何能顺性而归全于天呢？也正因为如此，所谓见仁见智之说，正好表明其出发点有偏而终不免其毫厘千里之误。

最后，理学家尽废古人入德之条目。不论是哪一派的儒家学者，德业的修持都是基本的功课，故入德的条目问题就需要探讨。叶适与理学家多从《大学》、《中庸》论寻入德之条目不同，他的进路是认定为孔子亲撰的《彖》、《象》而又特别是《大象》，所谓“余谆谆焉以卦象定入德之条目”也。^①那么，如何能从卦象去论定入德之条目呢？这在叶适最简单不过。因为《象传》（《大象》）已明白揭示了君子入德所应走的道路。譬如，乾卦的“以自强不息”，坤卦的“以厚德载物”，大有卦的“以竭恶扬善顺天休命”，大畜卦的“以多识前言往行以畜其德”，益卦的“以见善则迁有过则改”，等等。诸如此类，“皆因是象，用是德，修身应事，致治消患之正条目也。”^②因为孔子阐明的，都是立足于八卦（八物）上下交错之象而总结出的德行要求，并以此《象》意来引导君子修身践履，故不得不谓之入德之条目。

但在理学却有所不同。朱熹据程子语而申之曰：“子程子曰：‘《大学》，孔氏之遗书，而初学入德之门也。’于今可见古人为学次第者，独赖此篇之存，而《论》、《孟》次之。学者必由是而学焉，则庶乎其不差矣。”^③《大学》所述为学的次第，也就是入德的次第，即所谓八条

目也。叶适并不一般地反对程氏之言，甚而有所肯定，以为“程氏指为学者趋诣简捷之地，近世讲习尤详，其间极有当论者”。^④叶适的质疑，在《大学》“以致知、格物为《大学》之要，在诚意、正心之先”，而且程氏又以“穷理”释格物，于是便出现了问题。因为按《大学》所说，凡每一条目未做到便需要做到，所以心未正当正，意未诚当诚，等等。由于君臣父子之道各有自己所应遵循的标准，如君仁臣忠、父慈子孝等，这些都可说是入德之门，但却没有哪一项要求能穷理。“若穷尽物理，矩矱不逾，天下国家之道已自无复遗蕴，安得意未诚、心未正、知未至者而先能之？”^⑤就是说，穷理在叶适是最高要求，绝不可能在意诚、心正、知至之前实现。

之所以如此，是因为穷理在叶适是内外交相成的结果，主客观完全一致，即所谓“矩矱不逾”也。而理学家由于受《乐记》的影响而鄙视外物，所谓“好恶无节于内，知诱于外，不能反躬，天理灭矣。夫物之感人无穷，而人之好恶无节，则是物至而人化物也”。在此前提下，“物”已经成为了“天理之害”，这是叶适所不能同意的。因为此语根本没道理，且与格物说矛盾：“以为物欲而害道，宜格而绝之耶？以为物备而助道，宜格而通之耶？然则物之是非固未可定，而虽为《大学》之书者亦不能明也。”^⑥当然，在叶适，这不仅仅是语言的矛盾，更重要的还是理学的性命道德往往是脱离了物去讲其清静高洁，这是叶适完全不能同意的。所谓“物有规矩，事有度数，而性命道德，未有超然遗物而独立者也”。^⑦高洁的天理绝不可能超越于事物本身而独立自存。

①② 叶适：《周易三·上下经总论》，《习学记言序目》卷3，中华书局1977年版，第37、35页。

③ 朱熹：《大学章句》篇首，《四书章句集注》，中华书局1983年版，第3页。

④⑤⑥ 叶适：《礼记·大学》，《习学记言序目》卷8，中华书局1977年版，第113、113~114、113页。

⑦ 叶适：《水心别集·进卷·大学》，《叶适集》，中华书局1961年版，第730页。

在这方面，理学家所号称接续的思孟、尤其是孟子的心性论说，从根本上便引偏了方向，背离了孔子。叶适指出，孟子的很多“新说奇论”，如对性、命、仁、天等解说并不符合孔子的原意，而推尊心性，更是孟子的杰作：“至孟子，始有尽心知性、心官贱耳目之说。”^①据此，叶适对自孟子至理学的以内在心性为主导的理论走向提出了尖锐的批评。他说：

盖以心为官，出孔子之后；以性为善，自孟子始。然后学者尽废古人入德之条目，而专以心性为宗主，至虚意多，实力少，测知广，凝聚狭，而尧舜以来内外交相成之道废矣。^②

叶适的批评在史实上应当是准确的。儒家心性论在典型的意义上的确是从孟子开始，而“遥接”孟子的宋明理学则将其发扬光大。但这一条道路是否违背了孔子开创的实践儒学的精神，是否真是如叶适所说是只讲内之思而不讲外之学，以至于泯灭了内外交相成的治学之道，则取决于事功学派立足事物与理学家突出心性的不同认知和学术立场。

可以说，叶适因不满理学的心性空谈，对理学家“专以心性为宗主”而脱离实际的学术倾向提出了严厉的批评。但理学“专以心性为宗主”这一特征的揭示本身，除了彰显居于其对立一方的叶适“实”学外，更在事实的层面揭示出理学最为典型的理论特征，具有深远的意义。而理学家自身，由于强调自己不同于佛老的实理、实性等特色，并不将自己的学术概括为心性之学，所以最终只能是站在批评者立场的叶适才能做到。直至今日，人们用心性之学的观念解释理学，仍觉得较为准确，但它的始祖无疑是叶适。当然，这是批评理学的叶适和理学家本身都没有料到的。

本文作者：哲学博士，中国人民大学哲学
院教授、博士生导师

责任编辑：周勤勤

① 叶适：《荀子·解蔽》，《习学记言序目》卷44，中华书局1977年版，第652页。

② 叶适：《孟子·告子》，《习学记言序目》卷14，中华书局1977年版，第207页。

Ye Shi's Outlook on Vacuity-reality and his Criticism to Neo-Confucianism

Xiang Shiling

Abstract: The topic on the relationship between vacuity and reality is very important for the philosophy of Song Dynasty. The philosophers of Neo-Confucianism made deep criticisms to the ideas of vacuity and emptiness from Buddhism and Taoism. But in Ye Shi's opinion, the reality of Neo-Confucianism is also vacuous actually. Ye Shi denied that most of *Yi Zhuan* was written by Confucius and thought the theory of Neo-Confucianism based on the interpretations of *Yi Zhuan* is the theory that focused on the mind-nature from Buddhism and Taoism, which destroyed the correct academic path since the period of Yao and Shun. Ye Shi's ideas and criticisms to Neo-Confucianism have far-reaching significance to the doctrine of reality and Neo-Confucianism itself.

Key words: doctrine of reality; Neo-Confucianism; *Yi Zhuan*; mind-nature