

叶适事功学的自我疏证

——《习学记言序目》札记

何俊

(复旦大学 哲学学院,上海 200433)

[摘要]叶适是永嘉学派的集大成者,其代表作是《习学记言序目》。永嘉学派以经制言事功,在南宋思想界成为与程朱理学、象山心学鼎足而三的学派。由于《习学记言序目》成书晚,事功学的思想概念与陈述形式都不同于主流的理学与心学,因此永嘉事功学一直以来因朱熹的贬斥而未得真正理解。现代研究囿于学科分类,对《习学记言序目》缺乏系统的研究,故叶适事功学终亦未得彰显。叶适在《习学记言序目》中根柢六经、折衷诸子、考诸史事,最终表征于对北宋一朝文献的评判,从而完成了永嘉事功学的自我疏证。分析这一疏证,不仅推进对叶适事功学的系统理解,而且有益于探索现代中国学术话语从传统中的转出。

[关键词]叶适;永嘉学派;《习学记言序目》

DOI:10.3969/j.issn.1002-1698.2021.09.001

永嘉学派的集大成者叶适(1150—1223,字正则,号水心)在最后退隐家乡温州水心村的十六年间,完成了代表作五十卷《习学记言序目》(以下简称《序目》)。这部札记体著作以其迥异于朱、陆的思想而与之鼎足而三。由于此书是基于文献研读所作笔记后的深思札记,不同于宋儒广泛采用的注经、经说、文集、语录等文体,故晚宋博学如黄震,在《黄氏日抄》中也只涉《水心文集》与《外集》,而未涉及《序目》。真正彰显此书

而重视叶适学术思想者是《宋元学案》。^[1]今人受其影响,虽关注此书,但受限于现代学术的学科分类与论述文体,都只是取其一鳞半爪,^[2]既不能全面深入理解其学术思想,也不能真切体会其风格气象。今试脱出时文程式,依《序目》而札论之,冀得见叶适事功学的自我疏证。

一、根柢《六经》以明尧舜之道

叶适论学,根柢《六经》。《序目》说经十四

作者简介:何俊(1963—),《学术界》本期封面人物,浙江长兴人,哲学博士。现任复旦大学特聘教授、哲学学院博士生导师。曾任杭州师范大学副校长、教授;杭州大学、浙江大学哲学系教授、博士生导师;香港中文大学崇基学院客座教授。2001年入选哈佛燕京学社访问学者,2006—2010年担任日本文部省重大研究领域海外学术评议人。主要从事中国哲学与思想史研究,代表作有“何俊著作集”三种:《西学与晚明思想的裂变》《南宋儒学建构》《从经学到理学》,以及专题论文集《事与心:浙学的精神维度》《师英录》《儒学之镜》;主编《余英时英文论著汉译集》《余英时学术思想文选》;在《中国社会科学》《哲学研究》《历史研究》《新华文摘》《光明日报》等发表学术论文数篇。兼任全国朱子学会副会长、中国哲学史学会常务理事。

卷:《易》四卷,《尚书》《毛诗》各一卷,《周礼》《仪礼》合一卷,《礼记》一卷,《春秋》一卷,《左传》二卷,《国语》一卷,《论语》《孟子》各一卷,其中《国语》以为《左传》参较。^[3]叶适“虽以《诗》《书》《春秋》《易》《周官》《左氏》为正文,推见孔氏之学,而患无书可以互考”,^[4]故于十四卷后,续以《老子》《孔子家语》《孔丛子》各一卷,以作参考。不过,叶适以为,《六经》载道,孔子述道,而孔子的弟子们及孟子未必真知孔子之意,《论语》《孟子》与《六经》终有根本区别。故本文将《六经》与《论语》及其后,分而论之。

卷三《周易三》“上下经总论”条:

《易》推天道以明人事,在传统知识系统中居群经之首,在知识内涵上被认为是所有知识的源头,宋儒对它高度重视,叶适也是如此。《序目》论经共九卷,首四卷都是关于《易》,不仅对于六十四卦一一作了讨论,而且在此基础上,专门写了这则“上下经总论”,阐明自己的总看法。

解《易》的维度因人而异,大致有四:辞、象、占、变。叶适主张取象是解《易》的正道,每一卦象代表了人类实践的一种典型经验,以及隐涵于这一经验中的道理。他摘录《象传》对每卦的解释,指出这些解释都是“因是象,用是德,修身应事,致治消患之正条目也”,其内涵与《论语》所记载孔子问答弟子们的内容相吻合。

传统认为整个《易传》是孔子所撰,但叶适质疑这一看法,他以为只有《彖传》《象传》可能是孔子写的,而《象传》尤其反映了孔子的精神。《象传》不仅在思想上如上所讲,与《论语》的内容相吻合,而且言语风格也相一致。孔子以后,《象传》与《论语》这种简明亲切、明确易行的道理与风格渐趋消失,所谓的义理看似千端万绪,其实只是繁杂空洞。

与《象传》因象明理相区别,《彖传》重在揭明卦义理。叶适指出,卦所隐含的义理,有些很明白,有些需要通过解释才能说明,而且当时的卦义在后代也未必适用,因此,对卦义不必太拘执,全部卦义无不在后来的仁义礼智信中。总

之,叶适解易,由卦象而明德,由卦名以通义。

卷四《周易四》“系辞”条:

叶适在四卷关于《易》的札记中,前三卷是逐一解卦,第四卷专论《系辞传》与《序卦传》。由于程朱理学的理论架构与核心概念主要来自《系辞传》,因此叶适专论《系辞传》主要是针对程朱理学,持批判与否定的。

在这条札记中,叶适首先指出历来众多的解《易》者,淫诬怪幻者居多。孔子自称述而不作,但于《易》却有专论,这就是叶适主张的《彖》《象》为孔子所作。孔子不语怪力乱神,因此与历来解《易》的淫诬怪幻有根本的区别,而且叶适以为孔子所作《彖》《象》,就是对解《易》淫诬怪幻的忧患。然而学者往往推崇《系辞传》以下的诸篇,未得孔子解《易》的根本精神。叶适以为,《系辞传》的根本问题是“依于神以夸其表,耀于文以逞其流”,虽已相当程度上摆脱了淫诬怪幻,但终究与《彖》《象》所呈现的朴实相悖。

叶适最后讲到,据《周官》,原本有《三易》:《连山》《归藏》《周易》。只是前二者失传了,仅《周易》流传了下来,但因此对其进行神化,则是不应该的。

“系辞上”条:

叶适对《系辞上》的攻驳较详,所论散布,难以列举,这里仅举几例,以为管见。

(一)主张崇阳。解《易》在阴阳关系上,有崇阳、崇阴、阴阳并重三种立场。《系辞传》取阴阳并重,所谓“一阴一阳之谓道”。程朱理学也主要取此立论。叶适批评这一主张看似精妙,“以为微言之极”,其实“至难明也”;落在践行上,则往往“综统之机难执”,“归全之本易离”。只有坚持崇阳,才真正能继善成性,仁者不忧,智者不惑。

(二)否定《易》有成序。程朱理学强调事物背后都有特定的理据,程颐的《周易程氏传》尤其重视《序卦传》,但叶适否定这种卦象背后秩序的存在,他强调六十四卦就是独立的人类经验,经验之间并无内在的逻辑,人们研修《易》,

就是从具体的经验中获得启示。

(三)否定揲蓍成卦。《系辞上》“大衍之数五十”一节,后人据此解释成卦的方法,朱熹即是。叶适以为《易》的成卦就是三爻而成八卦,八卦重叠而成六十四卦,所谓的用四十九,经过挂、归、扚,只是筮人后来浅薄了的仪式化,如果执此而解卦,那就成了本末倒置。

(四)否定太极概念。“易有太极”是程朱理学重要的理论,即叶适所谓“近世学者以为宗旨秘义”。叶适以为,《易》象只有八物,各具其义,八物之义不足,则进而有六十四卦,但唯独没有所谓“太极”。“太极”其实源自庄子、列子的概念,这是《系辞传》引道家以释《易》的表征。

“系辞下”条:

在这条札记中,叶适所论要简略许多,且以一二段为例。在第一段,叶适针对《系辞下》第二章中举六十四卦中的十三卦以推测古人因卦象而立礼法、制器用,批评这样的比附过于牵强,研习《易》不应沉迷于这种附会,而应该由卦象而明义,以此经世济民,律身成德。

在第二段,叶适针对《系辞下》讲的“天下同归而殊途,一致而百虑”,指出这样的说法实为虚浮的夸大之辞,“以为不足思,不足虑也”。叶适这样的批评,旨在针对宋代理学的发展过程中所出现的援禅入儒,强调知识的增长与德性的培植,都有赖于对前人言行的艰苦学习,不存在轻松的殊途同归,百虑一致。

“序卦”条:

叶适对《序卦传》最具负面看法,一是以为《易》的六十四卦本来以卦象取之,文辞甚少,而且有些也不清楚讲什么,彼此之间并无内在逻辑关系,只是零散经验案例的汇集,《序卦传》试图揭明六十四卦背后的逻辑,这在叶适看来是强为之说。再则是因为叶适的易学思想主要针对程颐《周易程氏传》,程颐的易学思想重在建构理的观念,他的《易传》依据《序卦传》,着力阐发卦的内在逻辑,以彰显事物表象背后的理据,叶适强调事物本身,其思想与程颐理学正相反。

卷五《尚书》“书序·孔安国序”条:

传统认为《六经》都是孔子删修,其中包括《尚书》及其《书序》。叶适以为这一说法出自班固,班固出自司马迁,而司马迁是根据孔安国的说法。孔安国是孔子的十世孙,汉武帝时,孔府旧宅破壁,发现了《尚书》《礼记》《论语》等,其书写的文字是汉代人已不认识的古文字,孔安国用汉代人书写的文字进行了整理,但孔安国认为《尚书》及其《书序》为孔子作,在叶适看来是无依据的。在思想上,由后文论及的“总述讲学大指”知道,叶适以为,道由尧、舜起,孔子只是道丧以后的传承,因此孔子整理了《尚书》是可能的,但不能认为《尚书》是孔子所作。这一札记是叶适关于道统思想在《尚书》上的反映。

“总论”条:

此札仍然是强调“道”应当从尧、舜讲起。近世之学,即宋代儒学,虽然都尊经,但泛泛而言,未经梳理,因此杂乱无统,以至尊崇舜与文王,却忽略了尧、禹,强调曾子、子思的思想,而无视皋陶、伊尹的贡献。叶适以为,“道”的源起要从《尚书》加以求证。

卷六《毛诗》“诗序”条:

诗用形象语言勾勒出诗的意象,在意象中是否隐涵诗义,或者寄托了怎样的诗义,这是《诗经》学上的重要问题。叶适以为诗的意象中应该是隐涵着诗义的,否则就没必要创作诗了。

在《诗经》学上,《诗序》因其对诗义的阐释而具有重要地位。但宋儒疑传疑经的风气兴起,对经典的注释乃至经典都提出了许多质疑,对《诗经》也是如此。朱熹是宋代对《诗序》提出质疑乃至否定的重要代表,叶适虽没有朱熹那么强烈与系统,但同样持质疑态度,以为用《诗经》来进行印证,可以发现《诗序》的论断有失条理。比如讨论诗风的正变是《诗经》学的一个重要内容,《诗序》虽然多有见解,但并不尽然。

此外,关于孔子“删《诗》为三百篇”,“《雅》为朝廷礼乐政事而作”等传统观点,叶适也提出了质疑。最后,叶适试图说明唯独周代的诗得以

流传是因为周人行诗教的缘故。

“总论”条：

叶适根据《诗》的成篇年代，参证《左传》中的逸诗，推断《诗经》的编集目的主要取治乱兴亡以及中兴，从而对君王进行美刺，以行诗教。而且诗教的传统起于周，由朝廷而下及诸侯。因此，《诗经》成书应在西周之后，东周之时，断非孔子删定为三百篇。不仅《诗经》如此，《六经》大义皆源深流远，后世全归于孔子，虽出于尊崇，但并不符合史实。叶适的根本宗旨，就在阐明儒家的道就是华夏民族的文明，而此文明是尧、舜以来的创造演化。孔子的贡献是在于他生当礼乐崩逸之时，以自己的努力纠正当时的偏离背悖。叶适这一核心思想的关键，在于强调人的现实生活中的实践的重要性与先在性，这也是永嘉事功学在叶适这里得以集大成的根本精神。

在此礼最后，叶适由《诗》《书》而论及《易》。他认为，《诗》《书》原已有之，《易》是卜筮的工具，占卜者各自立说，结果象数之学胜，易的义理茫昧难明。孔子撰《彖》《象》，从而使易的义理得以彰显，与文王、周公的精神相一致，故孔子系《易》的性质与删《诗》《书》是有所不同的。

卷七《周礼》条：

此礼是叶适关于《周礼》的一个总评论。永嘉学派以经制言学，所谓经，是根柢六经，以六经为思想基础；所谓制，是重视周制，以周礼为历史基础。这个特点在宋代永嘉学派即已形成，至晚清民初永嘉学重振时依然继承。

《周礼》又称《周官》，是周代政治制度的记载与说明，但晚出于秦汉之际，故真伪一直难定。叶适既不认为是周公所作，也不认同完全是刘歆伪造。他总体上认为此经是由类似周公这样的人物所设想的政治理想，即所谓“周、召之徒，因天下已定，集成其书，章明一代之典法”。叶适对此书的论证与阐释，参用《诗》《书》，证诸历史，这是叶适治学的重要特征。参用《诗》《书》，是以经证经；证诸历史，是以史证经。

由于《周官》是基于一定政治实践的政治理

想，因此后世怀抱政治野心或追求者，多有死搬硬套《周官》来进行政治改革，前者如汉之王莽，后者如宋之王安石，这在叶适看来，都是极成问题的，因为历史已发生变化，不可能用基于历史经验而设想的政治制度来施治于变化了的后世。但是，叶适对《周官》的基本精神是充分肯定的，他指出“《舜典》以人任官，而《周官》以官任人尔”，以官任人，才能以职责设岗任人，从而“知官有职业，则道可行；知人有职业，则材可成”。

“天官冢宰”条：

《周官》设天、地、春、夏、秋、冬六卿，其中冬官司空已失，仅存《考工记》一篇。叶适对其余五官都有评论，是他的政治思想的重要表达。天官冢宰，又称太宰，是主财务与王家宫内事务的官，周武王死时，成王年少，周公曾以此官行摄政，可知这其实是六卿之首。财政是国家的根本，它以赋税的形式取之于民，用之于政。赋税究竟收多少合理，这是人民能否安康、社会能否持续发展、国家能否长治久安的重要问题，为历代政治家与思想家所重视。叶适批评汉代经学大师郑玄对赋的解释只重文字表面之义，而失政治大意。叶适以为，“尧、舜三代之治法，任民以地而不责其身，故用民之力，丰年无过三日，其爱惜如此”，强调赋税的核定依据在地，即实际收入，而不是以人口，要减轻赋税。其次，国家财政应该用于教养人民，使人民起居饮食有足，吉凶生死和谐，至于具体的定税标准应该以此为准，而不是死扣十取一与否。如果真正用于人民，则不止十取一亦无妨；如果不真正用于人民，哪怕三十取一也是多了。

财政用于人民的教养，能使人民起居饮食有足，吉凶生死和谐，这就是“儒以道得民”。叶适进而指出，《周官》“言道则兼艺”，即养之外，重教化，这便是“至德以为道本”。对“道”的这一精神，叶适以为孔子讲得尤为著明，但没有对“道”作直接的界定；老子则相反，离开具体的事物本身，大讲特讲“道”，近于隐士所言。《易传》以及子思、孟子开始界定“道”为何物，至宋儒进

一步援引佛老加以阐扬,结果愈详说愈乖离。因此,叶适强调,“儒以道得民”与“至德以为道本”最为关键。这其实也是叶适事功哲学在政治思想上的呈现。

“地官司徒”条:

地官掌管田地耕作与劳役。此礼考证分封的领地大小事,旨在说明分封领地的大小与其可食者并无必然关系,从而表示田地耕作与劳役的政策应当据实而定。此外,由于市场既是人员混杂的场所,也是利益交集的地方,故管理应该特别加强,即“司市为之治教禁令甚详”。

“春官宗伯”条:

春官宗伯掌管邦礼。叶适以治“道”为儒家的精神内涵,故他以功能主义的视角来说明礼乐的作用。人的行为言语是经过理性支配的,属于“魂知”,可以“匿情”,亦可称之“伪”,归于阴;人的感官情绪是“体魄”的自然反映,无所隐藏,归于阳。礼的功能是规范人的行为言语,乐的功能是调和人的感官情绪,礼乐兼用从而使使人“性正而身安”,“中和兼得”。中和是宋代儒学非常关注的哲学主题,但所论偏重于人的内在精神,“教人抑情以徇伪”,叶适由《周官》作了不同的解释,立足于人的活动,使人的生命感性存在与社会的文明规范达成某种和谐。由此,叶适对古代的原始歌舞与原始宗教也作了相应的解释,强调以人为中心的文明建构。

此礼最后一段又论及三易之法,沿用一贯的以经证经的方法,引《诗》《书》证伪有关《易》“人更三圣、世历三古而后成书”的观点,阐明孔子系《易》的根本精神是抉发易学的中正理性精神,剔除祸福利害的卜筮虚妄。

“夏官司马”条:

夏官司马掌军。叶适引《周官》军事设施的用心安排,说明南宋与金的边界无险固可守。叶适一直主张抗金北伐,但开禧北伐时,他已深知南宋的困境,主张改北伐为备边。《序目》是开禧北伐失败,叶适致仕后隐居水心村写成,此礼首段由古论今,亦是有感而发。此礼第二段讨论

周的疆域。以为周的实际统治领域狭小,但战略所及却广大,表明周公、召公之政,并非赖以武力,而主要仰赖德政。

“秋官司寇”条:

秋官司寇掌刑狱。刑狱是治国不可或缺的工具,但如何认识与使用,则是政治思想的一个重要内容。《周官》有“刑新国用轻典”“刑平国用中典”“刑乱国用重典”的“三典”之说。但叶适以为,“周、召之用刑,罪有余而法不足;孔子之论刑,杀有穷而生无穷”,刑不可无,但不得已而用之,并不恃刑滥用。而且,周重礼制,也并不在仪式本身,而在人心的感召。周朝礼崩乐坏以后,对刑狱真正有所认识与实践的,只有管仲的德礼之治。只是由于孔子对管仲有“小器”的批评,加之孟子对刑狱问题缺乏真正的认识,“欲以建三典,纠万民”,使得后世对刑狱问题的认识蔽塞甚多,管仲的贡献也一并被忽略。

《仪礼》条:

《礼》有三礼之称,包括《周礼》《仪礼》《礼记》。《仪礼》记载周朝冠、婚、丧、祭等种种仪式,“当时举一礼必有仪,仪不胜记”,虽《仪礼》已难全。叶适以为,仪式本身只是一种形式,它的真正价值在于形式中所隐涵的意义。因此,研究《仪礼》,根本是要把握其隐涵的意义,弄清楚其精神,而不是就形式而形式。但与此同时,仪式虽有隐涵的意义,又并不意味着任何仪式都有明确的指义,而且仪式本身也在时时变化中。因此,学者应该从儒家之道的根本出发,把握仪式的真精神,而不宜拘执于破碎的仪式复原。

卷八《礼记》“曲礼”条:

《礼记》原是《仪礼》的附属,是战国秦汉时期儒家有关礼的论述,至东汉郑玄选辑作注而定编,收有四十九篇论述,从而由附属而独立,逐渐成为经典,其思想的丰富与影响的深远要超于《仪礼》与《周礼》。叶适《序目》论《礼》三卷,也以《礼记》的讨论最多。

《曲礼》是《礼记》中的一篇,在这篇札记中,叶适对《曲礼》上下篇给予高度评价,以为所记

的三百余条礼,“人情物理,的然不违”,不仅“使初学者由之而入”,而且“固当终身守而不畔”。叶适以为,孔子教人为仁,克己复礼是根本路径,“必欲此身常行于度数折旋之中”。然而,曾子将广泛的生活实践压缩为“动容貌、出辞气、正颜色”三件事,使克己复礼严重窄化。后世对于传统的各种礼规已难以知晓,在这样的背景下,曾子三事固然也可以遵用,但必须在生活实践中作进一步的打开,“有致于中,有格于外”,才能真正把握与践行儒家之道。此礼不仅反映了叶适内外交相成的思想,而且也重在否定程朱确认的曾子对孔子思想的垄断性继承。

“王制”条:

《王制》是《礼记》中的一篇,反映了儒家关于国家法律制度的思想,内容涉及封建、职官、爵禄、祭祀、刑罚,以及建邑、选官、学校等。叶适以为此文是出于施政的实际需要,由博士诸生考论而撰成的,因此不同于一般的见闻记录,所述比较系统。但是,叶适指出,历史是向前不断演化的,孔子的时代已不同于唐虞三代,孟子又身处不同于孔子的时代,秦汉郡县制以后更是大不同于宗周封建礼制,因此对国家法律制度的梳理考论,应该体会制度背后的精神,即“古人之意”,而决不是复原陈迹,妄想以虚文致用于当下。

“月令”条:

月令原是古代的一种文体,主要按月将人事活动纳入,以为准则。《礼记》中的《月令》是这种文体现存的一篇,主要反映了汉代的思想。叶适认为月令这种思想,根本上是对自然世界的功能与作用作一种僵化而呆滞的认识,如果以此来支配人的活动,更是荒诞不经。《礼记》所存的《月令》把汉代的五行观念附于四季,看似精致,实则更成问题,后来的讖纬种种附会之说,都由此滋生。《月令》的作者与《礼记》中其他篇章的作者一样,都难以确考,叶适推测《月令》是来自吕不韦的杂家思想。当然,叶适并不完全否定自然有其规律,但他反对对自然规律作简单化处理,以免陷于虚妄,而更重视自然规律的丰富性

与复杂性,强调具体现象世界中的经验习得。

“曾子问”条:

婚与丧是人的生命中重要的环节,其相关仪式在儒家礼仪中也成为重要部分。《曾子问》是《礼记》中以孔子与曾子问答的形式,讨论丧制与丧服主题的一篇文章。叶适在这则札记中着意指出,曾子所问反映出他对礼仪的关注更偏向内心,而不注重仪式本身,与《论语》中所记录曾子所讲的“笾豆之事则有司存”是相吻合的。叶适批评曾子的这种内心化偏向,认为礼仪背后是存有意义的,不习礼,实际上将难以体会仪式中的义;孔子的持守与所教在克己复礼,虽颠沛流离而犹不忘,曾子的偏向与孔子的言行有所偏离。这实际上也是叶适否定程朱以曾子为孔子正统继承者的重要依据,同时也是叶适对儒家精神的理解不同于程朱理学的重要内容。

“礼运”条:

《礼运》是《礼记》中以孔子与言偃问答的形式而论述礼的演变和运用的一篇文章。叶适此札首先否定《礼运》是孔子的思想。他认为,孔子的言语都非常简明,直面当下事情,解决当下问题,根本没有道行与道隐、大同与小康这些浮辞泛说,后世对儒者的诟病皆因这些浮辞泛说而起。其次分析了孔门弟子对孔子精神的偏离及其后果。叶适指出,知识性质的“义数”可以通过书本传承,价值性质的“义理”可以存于人心而不泯灭,因此孔门弟子中,颜回与曾子求于心,子贡、子游、子夏等求于书,结果使孔子承担当下之物的精神被分散而不可复合,礼亦因此坏而不行,即便勉强行之,又因失其传承而不能。

“乐记”条:

《乐记》是《礼记》中关于乐论的文章,不仅论述了乐的产生,乐与礼的关系,以及乐对人类社会的作用等,而且论及人性与认知及其价值偏向等。由于《六经》中的《乐》失传了,因此《乐记》便在相当程度上成为替代《乐》的经典。

叶适把儒学的根本界定为文明的建构与演进,即所谓治道,因此他对一切知识,包括礼乐都

在治道的功能上作阐释。在此札中,叶适以为治道初以礼乐,后转进为政刑,这在孔子以前就已如此。后人礼乐刑政并称,看似融通,其实肤浅,最终落到“礼乐不用而以刑政为极功”。

《乐记》中论及人性及其与外物的关系,以为人的天性是静的,感应于外物而生发出的是人的欲望,叶适否定“以性为静,以物为欲,尊性而贱欲”的观念。此外,《乐记》中还讨论到人的认知与外物的关系,以为认知因外物而生,进而演生出情感上的好恶,好恶的情感不受节制,致使天理灭矣。叶适对此显然也不认同,因为这把知与物都界定为不善,如此人类文明的发展便无从谈起。叶适在讨论《乐记》的知与物时,援引了《大学》“致知在格物”的观念,以为对照,表征他对《大学》观点的认同。

“祭义”条:

《礼记》中的《祭义》专论祭祀的相关问题。叶适摘录了其中孔子与弟子宰我关于鬼神魂魄的答问,就此发表了自己的观点。叶适先引《论语》中孔子不谈论死与鬼神材料,强调《祭义》中孔子与宰我的答问是不可信的。进而引《周官》说明,祭祀本是政治文明的组成部分,其功能在于建立族群的共同认同,不是个人性质的行为,这是《论语》中孔子不回答这类问题的原因。然后叶适杂引季札、子产,以及《礼运》《易传》的相关论述,综而论定孔子在鬼神问题上的思想,是强调“人道立而鬼神可安,人职尽而生死为一”,即叶适以为祭义的核心是在人道的确立。

“经解”条

《礼记》中的《经解》篇引孔子关于《六经》得失的话,作进一步阐发。叶适据此而论“当时读书之人,其陋已如此”。叶适强调周公、召公之后,儒家的大道已离析,只有孔子还能加以统合,予以传承,至子思、孟子已有所缺憾了。叶适自视甚高,他的志向就是要根柢《六经》,折衷诸子,从而继承孔子,这也是《序目》的宗旨。

“仲尼燕居”条:

《仲尼燕居》记述孔子与弟子子张、子贡、子

游漫谈礼的问题。针对首段所载孔子对子张(师)、子夏(商)与子产的评论,叶适以为只是贬抑子产而已,而叶适对子产高度肯定。同时又针对此评论而提的问题,指出“愈疏阔矣”。

接着,叶适就礼乐问题作了自己的阐述。叶适以为,礼乐固然有其内在的意义,但玉帛钟鼓所表征的仪式是不可或缺的。后儒不明此义,将仪式停留于言语,以为只要讲述清楚,便足以体认到仪式中所隐涵的意义,从而落实于践行,其结果,“不惟礼乐无所据,而言行先失其统”,“天下遂无复礼乐矣”。

“中庸”条:

《中庸》是《礼记》中被抽离出来,与《论语》《大学》《孟子》合为《四书》的篇章。《四书》是宋代理学发展中确立起来的新经典系统,视作通往传统经典《五经》的阶梯。叶适显然不认同这个新经典系统,所以他强调自己根柢《六经》。关于《中庸》的作者,汉代学者认为是子思,但叶适在小注中怀疑“不专出子思”。

由于《中庸》为宋代理学高度重视,所以叶适此札也辨析甚详,对《中庸》的主要论断几乎都作了考论,提出了自己的论述。如对“为近世言性命之总会”的首章“天命之谓性,率性之谓道,修道之谓教”,叶适不以为然,他运用一贯的论学方法,援引《六经》,此处主要是引《书》以及《论语》予以辩驳。与此相反,叶适对“故君子戒慎乎其所不睹,恐惧乎其所不闻,莫见乎隐,莫显乎微,故君子慎其独也”一章给予高度肯定,以为“《礼记》中与圣人不抵牾如此类者甚少”。总体而言,叶适强调,“古人教德必先立义,教成则德成矣”;“教立于此,而德成于彼,非以义理为空言也”。

“大学”条:

《大学》与《中庸》一样,属于《四书》新经典系统之一;而且,《六经》中的文字,“往往因事该理,多前后断绝,或彼此不相顾。而《大学》自心意及身,发明功用至于国家天下,贯穿透彻,本末全具,故程氏指为学者趋诣简捷之地,近世(指朱

熹)讲习尤详”。但叶适并不完全认同《大学》的论述,而是以为“其间极有当论者”。

叶适认同大学以致知为始的观点,但认为不必再添一“物”字,将致知与格物并提,因为格物的内涵是不明确的。如果“以为物欲而害道,宜格而绝之”;如果“以为物备而助道,宜格而通之”,但是“物之是非固未可定”,关键仍在致知,所以不必在致知之上,再画蛇添足,提格物。叶适进而指出,程颐说“格物者,穷理也”,更是有问题。叶适强调,《大学》的正心、诚意、致知,都是“入德之门”,并未能达到穷理的层面。如果物理获得了穷尽,自然已是达到了正心、诚意、致知;如果为了穷尽物理,那么没有达到正心、诚意、致知,又如何可能去穷理。因此,程颐将格物界定为穷理,是有疑问的;而程颐的问题,正来自《大学》致知与格物并举造成的。此外,叶适还对“诚意”章提出了辨析。

叶适对《大学》的总体认识是,大学异于小学,根本在于强调“以其学而成”,“处可以修身齐家,出可以治国平天下”,但《大学》硬将此根本思想“开截笺解”,结果“彼此不相顾,而贯穿通彻之义终以不明”。《大学》本身有此弊病,而“学者又逐逐焉章分句析,随文为说,名为习大学,而实未离于小学”,这又是针对朱熹的。

卷九《春秋》条:

《春秋》为《六经》之一,自孟子起,认为是孔子所作的鲁国历史,内含褒贬,“以代天子诛赏”。叶适认为,“古者载事之史,皆名《春秋》”,只是“史有书法而未至于道,书法有是非而不尽于义,故孔子修而正之,所以示法戒,垂统纪,存旧章,录世变也”。尤其是,叶适强调,对历史事实作价值评判,并不是帝王的权力,而是每个人都拥有的权力。

《春秋》难读,后世有《公羊传》《谷梁传》《左传》予以解释。叶适以为,三传之中,只有《左传》为理解《春秋》提供了可靠的史实,《公羊传》与《谷梁传》是“末世口说流行之学”,“空张虚义”,“《春秋》必欲因事明义,故其浮妄尤甚,害

义实大”。叶适对三传的评定与取舍,充分表征了他对史学的重视。但是,叶适指出,虽然“读《春秋》者,不可以无《左氏》”,但并不等于“《春秋》非《左氏》不成书”,作为经的《春秋》与作为史的《左传》,互为印证,这正是叶适集大成的永嘉事功学经史并重的思想特征与方法。

此外,叶适指出,《春秋》的大旨是对世治道行与否的记录,而管仲所代表的功业,即所谓齐桓、晋文之事,则是《春秋》之桢干。“至于凡例条章,或常或变,区区乎众人之所争者,乃史家之常,《春秋》之细尔”,是史学者应该有所了解的。

卷十一《左传二》“总论”条:

叶适关于《春秋》的这则《总论》,核心是为《左传》作辩护,细述《左传》与《春秋》的关系,指出《左传》的重要性是在于“以其足以质传闻之谬,订转易之讹,循本以知末,因事以明意”。叶适重视史事,因为他强调道理存于事实之中,离开了事实的道理只是虚理,这正是永嘉事功学的根本思想。但是,历史是向前的,为什么记录过往史事及其隐涵的价值的《六经》对后人仍然具有永久性的意义呢?如何对待孔子的工作呢?叶适在此则札记最后指出,华夏文明的发生与创化,如果没有孔子的工作,都湮灭了,孔子使得文明与文化得以传承,这是孔子的贡献。但是,“若夫托孔、孟以驾浮说,倚圣经以售私义,穷思致虑而无当于道,使孔氏之所以教者犹郁而未伸”,则是令人“甚惧”的。

卷十二《国语》“总论”条:

《左传》与《国语》同是记载春秋史事的重要著作,但汉、魏相传二书的作者是一人,叶适对此提出了自己的分析。

二、推见孔子之学以明一贯之道

叶适虽然根柢《六经》,但他对《论语》的整个评价并不低,他讲:“余尝疑集《论语》何人,而义精词严,视《诗》《书》有加焉。孔子而无是书,其道或几乎隐矣。”^[5]同样,叶适对孟子思想虽有许多不以为然,但也以为对尧舜之道的传承具有

重要作用,他讲:“尧舜,君道也,孔子难言之;其推以与天下共而以行之疾徐先后喻之,明非不可为者,自孟子始也。”由于依靠《六经》来推见孔子之学受限于文献,故叶适于《论语》《孟子》后,取《老子》《子华子》《孔子家语》《孔丛子》以参见。颇有趣味的是,叶适对这些书的真伪都持有怀疑,但他显然更看重它们的思想是否有助于对孔子之学的阐明。这一思想取向,从下文首条论《论语集解》“何晏序”,高度肯定“破经生专门之陋”,就看得很清楚。

卷十三《论语》“何晏序”条:

《论语》共二十卷,叶适的札记只涉其中十四卷,这正是《序目》笔记体的特征,有感而发。何晏是魏晋玄学的代表,他的《论语集解》推翻了汉儒的注疏,开宋学先风,即所谓“后世诣理之学,以晏及王弼为祖,始破经生专门之陋”。但东晋经学家范宁对何晏、王弼非常不满,而叶适对此说则不以为然。

“学而”条:

《学而》共十六章,叶适只札记了五章,此下各卷亦随感而札论之。今亦仿之。比如,对《学而》首章的三句话,叶适给予高度肯定,“若孔子成圣之功,在此三语而已,盖终其身而不息也”,表明叶适将此三句话视为人整个生命的存在形态。叶适将自己的代表著作命名为《序目》,亦足以表征他对《学而》首章的认同。针对《学而》第二章有子所言,叶适指出,“有子虽不为放言,而卑弱如此,孔氏之传失矣。”有子的地位在孔门中很高,孔子逝后,曾一度为接班人,但不被众人服。叶适此评点出了有子的优长与短处,有子之优长在规规矩矩,短处在卑弱,可知有子守成有余、开拓不足,不能真正继承与光大孔子儒学。

“为政”条:

叶适是同时代中非常具有独立思考与批判意识的思想家,同时他的批判意识也不是凭空而发,通常都依据文献对比,或者经验推论来断。比如,此札中对于孔子六十耳顺、七十从心所欲的质疑,便是例子。又如,关于学而不思,思而不

学,叶适以为在孔子,这是具体语境中有所针对的讲话,但在后世读书人,则表现为另外的两种病症:学而不思,表现为“祖习训故,浅陋相承”;思而不学,表现为“穿穴性命,空虚自喜”。

“八佾”条:

叶适以治道为儒学的根本内容,故他对孔子思想的阐扬也着重在此。《八佾》共二十六章,但叶适仅由首章“孔子谓季氏章”而发论。叶适由三家之僭礼,论及治道的败坏,再联系到管仲的功业,以及孔子对管仲的评价,强调孔子的志向是在现实政治秩序的建立,“将率天下以复周、召之功”。孔门弟子误解孔子对管仲的评价,孟子则把现实治理看得易如反掌,“以齐王犹反手”,在叶适看来,都是偏离了孔子思想的根本。

“里仁”条:

孔子思想以仁为核心概念,至宋儒都强调在心性上用工夫,而叶适依据《里仁》所记诸条,强调“要须有用力处”。其中,“克己复礼”与“为仁由己”是具体内涵,“出门如宾,使民如祭”是操作形式,“己欲立而立人,己欲达而达人”则为更细碎的工夫。

此札对《子曰参乎章》作了长段论述,因为这涉及叶适思想的关键。宋儒复兴儒学,从韩愈那里接过道统的观念,构建自己思想传承的正统性。这一具有正统性的道统自孔子而下,曾子是关键。曾子对孔子“吾道一以贯之”解释为忠恕,叶适认为文本并不支持这一解释,只是曾子的自以为是,故“疑此语未经孔子是正,恐亦不可便以为准也”。至于“一以贯之”的道究竟是什么?叶适以为,从功能上讲,道应该是“行之于身,必待施之于人,措之于治”,但要给予界定,则“道者,自古以为微渺难见;学者,自古以为纤悉难统”。因此,叶适根柢《六经》,折衷诸子,证于历史,见于文章,予以阐明,《序目》的宗旨就在此。

“公冶长”条:

此札论及《公冶长》中的五章,这里略讲其中两章。《伯夷叔齐章》讲伯夷、叔齐不念旧恶,

很少抱怨。这个怨,可以有己怨与人怨二解。己怨,指伯夷与叔齐兄弟之间不念旧恶,彼此很少怨恨;人怨,指他俩对别人不念旧恶,故别人很少怨恨他俩。人有过错,虽圣人不免;有过错,招人厌恶,也是正常,但能恶其事,不恶其人,便是难得。伯夷、叔齐能够做到,故孔子在此章给予肯定。叶适对比孔子与孟子,微讽孟子过于高标。这其实也是叶适对孟子有所不满的地方。

《颜渊季路侍章》是一则很有画面感的场景记录,讲孔子与颜渊、子路各言其志。子路的志向是与朋友分享自己的车马与衣裘,虽坏无憾。颜回的志向更精神面一些,不夸耀自己的善德,不吹嘘自己的劳苦。孔子的志向似乎很平淡,给前辈安宁,给同辈信任,给晚辈关怀,但其实是一个很高的境界。只是,宋代儒学对孔子的这一志向又作了无限的抽象拔高,“与天地同量”,叶适对这样的赞颂不以为然,因为这样反而遮蔽了孔子“安老而怀少”的世俗情怀。

“雍也”条:

《哀公问弟子章》叶适作了颇有意味的评述。此章记录哀公问孔子门下弟子谁最好学,孔子告知是颜回,而给出的理据是“不迁怒,不贰过”。孔子弟子三千,通六艺者七十二,孔子独誉颜回好学,因此颜回所好何学,便成为一个令人感兴趣的问题。“不迁怒,不贰过”的说明,表征孔子对颜回的好学显然不在知识,而在践履。颜回早逝,他的知识也许还没有达到博通的程度,但他的践履却进入相当境界,因为怒与过,人所难免,颜回能够不迁、不贰,很难得。不迁怒,说明他克己工夫很强;不贰过,反映他用力工夫很正。但是,叶适以为,仅作此解,还不足以体会孔子称誉颜回的根本。他强调,“盖置身于喜怒是非之外者,始可以言好学,而一世之人,常区区乎求免于喜怒是非之内而不获,如搯泥而扬其波也”。换言之,孔子标举颜回好学而欲垂教于世的,乃是对知识的追求,应当超越个人喜怒的情感与是非的价值判断,不人云亦云。叶适此札中其余多条也涉及人物评品。

“述而”条:

《述而》篇中,叶适札记较多,此举前三章《述而不作章》《默而识之章》《德之不修章》而言之。叶适以为“三章相属联,似若有意次第者。盖初言功用,中言所以用功,末言功之所以不得成而废;虽未必一时之言,而其言正相发明,学者不待他求也”。故叶适论此三章,从发明孔学根本、知晓孔子如何用功,到揭示孔子的警示,构成了一个完整的闭环。

《述而不作章》中,孔子自比于商朝贤大夫老彭,“述而不作,信而好古”,自谦没有创作什么新东西,只是整理编纂了旧材料。这看似保守,但其实在旧材料的整理中不仅确立起知识系统,而且蕴涵着对人类价值的确认。叶适所谓“初言功用”,即在此意。在叶适关于儒家思想的确认中,他始终以治道,即人类文明的形成与展开作为儒家精神的根本。因此,尧、舜、周、孔之道贯通一体,而又分为两段。“自尧、舜至于周公,有作矣,而未有述也”;孔子虽述而不作,但传承了文明,型塑确立了知识与价值系统,使得后世有所依据。叶适反复强调,只有明确这一点,才能既充分认识到孔子的地位与意义,又能得孔子儒学之精神,如此才算得上是真正信奉孔子。否则,无论怎么尊崇孔子,也只是“不述乎孔子而述其所述,不信乎孔子而信其所信,则尧、舜、周、孔之道终以不明”。

在《默而识之章》,孔子讲自己“默而识之,学而不厌,诲人不倦”,叶适以为承接上章,讲如何用功。孔子这三条,看起来似乎寻常,但作为学者,真正做到,决非易事,常人更难做到。学不见道,虽久也难默识;学非所乐,很难日久不厌;事不关己,哪来不倦的热情与耐心?故叶适称誉孔子是“自陈尽力处以告后人,如火燎暗冥,舟济不通,可谓至切至近,无微妙不可知之秘”。

《德之不修章》孔子讲了自己所忧的四件事:“德之不修,学之不讲,闻义不能徙,不善不能改。”这四件事,叶适以为正是“功之所以不得成而废”的原因。修德是目的与手段的合一;德是

目的,修是手段;德是道理见之于心,心随事而发,其状态如何,只有自己知道,故需要时时体会调适,这便是修。修德据于明理,故不能不学,而学问必须讨论讲习。明白了道理,践行又是一大考验。有些事,方向虽正确,但有许多不合理处,一旦认识了,就要调整;有些事,压根就错了,就要下决心改。每个人遇到的问题有所不同,但这四件事可作为重要抓手,引导自己前行。

“泰伯”条:

“曾子有疾孟敬子问之章”是涉及宋代儒学思想正统性辩论的重要文本,这一正统性的背后涉及的则是对孔子儒学精神的确认问题。“曾子有疾孟敬子问之章”记载曾子临终前的答问。曾子以为君子最在乎的道主要是三个方面:“动容貌,正颜色,出辞气”,而表征礼制与一切政务的笱豆之事,则属于官员职守,非道之所重。这样的遗训将孔子的儒学精神内卷为个人的修身,呈现在诸如体貌、神色、言辞等。由于宋代儒学的主流认同孔子、曾子、子思、孟子的思想传衍代表了正统,因此曾子对孔子儒学的内卷化便获得了思想正确性。叶适对此是持坚决否定态度的。叶适的否定从两方面讲,一是质疑曾子对孔子的垄断性继承。孔子弟子众多,叶适以为,这些弟子“所受各不同。以为虽不同而皆受之于孔子则可,以为尧、舜、禹、汤、文、武、周公、孔子之所以一者,而曾子独受而传之人,大不可也”。二是质疑曾子对孔子思想的理解。叶适指出,曾子的话并没有得到孔子的认定,因此,“以为曾子自传其所得之道则可,以为得孔子之道而传之,不可也”。叶适进而阐明,孔子告知颜回“一日克己复礼,天下归仁焉”,这表明“己不必是,人不必非,克己以尽物可也”。如仅以曾子所强调的体貌、神色、言辞而言,“则专以己为是,以人为非,而克与未克,归与未归,皆不可知,但以己形物而已”;曾子以修身为贵,视政务为官员的职守,实是“尊其所贵,忽其所贱,又与一贯之指不合,故曰‘非得孔子之道而传之’也”。概言之,叶适所认为的孔子儒家之道是内外交相成之道,必是成

己成物之道,而不只是内卷于一己之身的修养。

“子罕”条:

孔子倡言复礼,尝被识为极端的保守者,《麻冕礼也章》很能表征孔子的真精神。在这章中,孔子举了两个例子:一个是选用什么质料的冠冕,一个是如何行拜礼。在他的时代,这些服饰与仪式都是变化的,孔子深明这种变化的必然性,但他却有自己的取舍。在选用冠冕的事上,他缘俗而化,接受改变,因为改变的背后是更为俭省。在行拜礼的事上,孔子不接受改变,固执传统,因为礼仪改变的背后是对人的尊重的丧失。叶适对孔子的真精神具有高度的理解与认同,指出“孔子言古今异同,有所损益从违于其间,一本乎理而已。若记礼及他书之言,不能判其是非而但以变古为贬者,非也”。孔子并不是一个保守主义者,他的复礼,他对传统的取舍损益,依据的是合理性。

“先进”条:

《先进》篇凡二十五章,叶适礼记仅四章,出处进退是其中一个主要论点。在《从我于陈蔡章》中,叶适指出,那些早年追随孔子周游列国、受困蒙难的弟子,都是远离了父母兄弟妻子,周旋于天下而不得安宁,其困顿的境遇有时“欲自比于寻常怀土力田之人而不可得”,但正是这样的坚持,才“卓然成材,没世而名立也”,“此圣贤出处之要也”。

叶适年轻起就怀抱经世济民之志,故他并不欣赏消极的人生观,但是他的进取与否决不是在于个人的利益,而在能否有功于国家与社会,他在开禧北伐上的态度、担当与退隐,就是最显著的表征。《子路曾皙冉有公西华侍坐章》因孔子有“吾与点也”的评断,令后人对孔子精神作飘然洒脱的解释。叶适在此章的札记中指出,“孔子之所以为天下后世师者,道进而心退”,他对曾点的肯定,是在于“其心庶几焉”,即曾点的“浴沂风雩,咏歌而归”的心志比较接近于“道进而心退”的境界。如果仅就“浴沂风雩,咏歌而归”而言,“通国皆然”,又有什么值得肯定的?故叶

适一生抱持着积极的人生观,并不以自己的个人利益而进取或消沉,唯如此,在他晚年退出政坛,息影于家乡以后,能够勤勉于学,著成极有思想针对性、充满现实关怀的《序目》。

“颜渊”条:

叶适对孔子答颜回的“克己复礼为仁”非常看重,反复强调这是孔子仁学的精神。在此札中,他更揭明这是“举全体以告颜渊”;这一“全体”又“因目而后明”。所谓的“目”,就是视听言动,即生活的具体展开。叶适否定曾子以忠恕为孔子精神,就在于曾子将孔子之仁从生活的全体大用内卷为修身。

“子路”条:

孔子的弟子冉有担任鲁国季氏的家宰,《子路》篇中的《冉子退朝章》记录某日冉有退朝颇晚,孔子问原因,冉有答“有政”,孔子便回应了“其事也。如有政,虽不吾以,吾其与闻之”这句极富深义的话。叶适指出,这个深义是在于揭明废兴,为后世法。为什么呢?因为季氏专权,冉有与季氏讨论的只是季氏的家事,并非国家的政务,否则孔子虽已不见用,但他尝为大夫,按制度,他对政务是应当有所听闻,不会全然不知。孔子着意于政务与家事的区分,亦即公与私的分别,便揭明了废兴所在。

“季氏”条:

通行本《论语》共二十篇,但仔细看,前十篇似构成一个较完整的单位。这十篇中,前九篇记录了孔子应答学生与时人的话,以及学生相互记录的孔子教诲,或个别弟子的话,总之是语录,这正是《论语》的基本风格;第十篇《乡党》记录的并非语录,而主要是孔子日常生活中的行为。言与行,似已呈现了孔子的完整形象。《论语》后十篇好像是前十篇的续编,不仅略有重复,而且编到第十九篇时似乎已基本完成,最后第二十篇只有三章,仿佛是凑数。总之,《论语》后十篇与前十篇存在一定差异。这也就是程朱以为存有“错简”的原因。但是,叶适否定这样的怀疑。他强调:“《先进》以后诸篇,言厉而义峻,皆成德

以上之事,当时门人不能尽识,谓之错简,非也。”叶适的思想根柢《六经》,同时他对《论语》非常重视,认为后者是对前者的发明。

“微子”条:

《微子》的《逸民章》记录了七位隐逸者,孔子按持志、身份认同、言行取舍,将七人分成三类,予以评价,从而说明虽同为隐逸,但立心与造行大不同。只是,只要是隐逸者,即便是率性放言,舍弃自己,也大抵是坚守大道之权变的。换言之,虽为隐逸者,也不至于全然放倒。孔子自认为自己与此七人有根本不同,即表现在“无可无不可”。叶适对“可”与“不可”作了解释,但同时强调,孔子之“无可无不可”只是表示“不为”,并非“以无可、无不可为圣人也”。无可无不可,在孔子并不是失其持守,而是孔子“从心所欲不逾矩”,正如尧、舜、文王,无所谓可与不可。

卷十四《孟子》“梁惠王”条:

《孟子》一书自唐代起逐渐受到士人重视,至宋代叶适之时,已与《论语》《大学》《中庸》一起合为《四书》,构成儒学的新经典系统。叶适对曾子、子思、孟子的传统不认同,以为这一传统将孔子所传述的尧舜三代之道内卷为狭隘的心性之说,故他对《孟子》的评论多围绕此而发。《孟子》共七篇,叶适的札记涉及六篇,最后的《尽心》篇没有涉论,恐亦与他对孟子的格心之功不以为然有关。

在《梁惠王》札记中,叶适针对梁惠王与孟子的问答指出,孟子以为“格君心之非”乃国家治理的关键,因为“君仁莫不仁,君义莫不义,君正莫不正,一正君而国定”;而心术之公私判明,又可以在切近事情中一二语指出,这便将国家治理的复杂艰难看得易如反掌,太轻巧了。叶适强调,“舜禹克艰,伊尹一德,周公无逸,圣贤常道,怵惕兢畏,不若是之易言也”。况且,孟子的时代,“去孔子歿虽才百余年,然齐韩赵魏皆已改物,鲁卫旧俗沦坏不反,天下尽变,不啻如夷狄”,单凭梁惠王因为孟子的显示与警发,“岂能破长夜之幽昏”?叶适最后指出,“自孟子一新机括,

后之儒者无不益加讨论,而格心之功既终不验,反手之治亦复难兴,可为永叹矣!”

“公孙丑”条:

此札论孟子三点。其一是引孟子的“四十不动心”,以批评“近世之学”,即程朱代表的理学。叶适以为,孟子“四十不动心”,能够“乐其道而忘人之势,不以壮老易其守”的原因,是在于“集义所生,非义袭而取之”。他进一步引孔子“君子有三戒”之语,强调人的生命自始至终基于血气,无血气则无生命,“集义所生”是“化血气从义理”,“义理本要调和一身,使蹶趋者能为浩然,耘耨者不为助长”。如“近世之学”,则反其道而行之,“握义理就血气”,“以不动心、养气为圣贤之难事,孟子之极功,诘论往反,析理精粗”,结果到老也未能有成,更谈不上“四十不动心”,一遇到出处进退等具体事情,离古人远甚。

其二是分析孟子的以不忍人之心行不忍人之政。叶适指出,孟子的这个观点是针对“战国之人失其本心,无能不忍人者,故著此论”;至于现实的政治治理,则“先王之政,则不止为不忍人而发”。叶适强调,“舜、禹未尝不勤心苦力以奉其民,非为民赐也,惧失职耳”。后世因孟子之语,作偏狭之论,将儒家之道内卷为格心之功,这正是叶适所反复争辩的问题。

其三主要是比较孔子与孟子面临出处进退时的果断与迟缓,微讽孟子。

“滕文公”条:

叶适对孟子思想难得有肯定的议论,此札中有两点肯定。一是论“孟子道性善,言必称尧、舜”,肯定孟子对政治的自觉担当。叶适讲:“尧、舜,君道也,孔子难言之;其推以与天下共而以行之疾徐先后喻之,明非不可为者,自孟子始也。”宋代士人有与君共治天下的高度自觉,叶适年轻起就以天下为己任,雅意经济自负,他把士人的这种政治自觉归于孟子,无疑是对孟子的一个极大肯定。二是以为孟子“与梁、齐、滕文公论治,最孟子要切处”。叶适以为,孟子的时代,“大抵民不能皆有田而尽力于农,学校废缺而上

无教,乃当时之大患,故谆谆言之”;同时,赋税问题是国家治理的根本,故孟子亦多论之。这说明,孟子对于国家治理的认识并非全是在格心之功,经世济民的举措同样是认真考量的。叶适指出,诸如田地、学校、赋税这些现实问题,需要根据具体时代而论,后人因为孟子有所议论,或“争论不已”,或“违避弗称”,结果对于现实问题,“乃茫然无以救此”,无益于治道。

“离娄”条:

此篇的数则札记,都是针对《孟子》书中的一些议论而发。叶适重批判意识,好作质疑性评论。有些颇多启发,也自有依据,有些则近乎硬挑毛病。见仁见智,不必一概而论。

“万章”条:

叶适论学,经史并重,经为理义,史为事实,而理义须见诸事实。《六经》在叶适看来,不完全是空言义理,其本身即是古史的记录。“六经皆史”的正式提出虽然晚至清代章学诚,但其思想意识实早已有之,叶适大致也持这样的意识。对于孟子,叶适讲:“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。”即孟子所议论,在叶适看来,常常缺乏历史依据,而孔子不是这样的。

“告子”条:

性善是孟子的核心思想,叶适对此唯唯否否。一方面肯定提出性善的意义。他认为孟子的时代,政治已极度败坏,人们以为人性本是如此,或如告子所讲,可以进行纠正。孟子提出人性本善,其不善是因为政治的败坏,“牧民者之罪,民非有罪也”。因此,孟子的主张直指现实政治的问题,“以此接尧、舜、禹、汤之统”。另一方面是质疑性善论不准确。叶适引汤、伊尹、孔子之言性,以为“乃言性之正,非止善字所能弘通”。

孟子在《告子》篇中提出的另一个重要思想,就是将心与耳目对立起来,强调心的功能,认为心是“天之所以与我者,先立乎其大者则小者弗能夺也,此为大人而已矣”。叶适对此很不以

为然。他引《洪范》而强调,耳目感官与心之思不可偏废,而须相得益彰,唯有如此,才可能“内外交相成”。内外交相成是叶适最重要与最基本的思想,他认为人的一切知识与能力都由此而成,并进而发展与完善,“古人未有不内外交相成而至于圣贤”。孟子独标心的重要,“舍四从一,是谓不知天之所与”。对此,叶适的批评是非常严厉的,他讲:“盖以心为官,出孔子之后,以性为善,自孟子始;然后学者尽废古人入德之条目,而专以心性为宗主,致虚意多,实力少,测知广,凝聚狭,而尧、舜以来内外交相成之道废矣。”

卷十五《老子》条:

叶适对于司马迁《史记》中关于老子的史述,以及庄子所述,皆持怀疑态度,以为“二说皆涂引巷授,非有明据”;所谓孔子学礼于老子,叹其犹龙,则是“黄老学者借孔子以重其师之辞也”。至于老子的思想,叶适的基本看法是:“盖老子之学,乃昔人之常,至其能尽去谬悠不根之谈,而精于事物之情伪,执其机要以御时变,则他人之为书固莫能及也。”

“一章”条:

《老子》八十一章,叶适札记或论单章,或合几章而论之,但也并非各章皆论。在首章札记中,叶适以为,老子虽被后世奉为虚无之宗,但所言都是可以加以验证的道理,所论范围从事物的有无之变,到人间的好恶之情,启示人把握其中的机理,从而应对之。如果将老子的思想理解为虚幻不定的东西,那么对老子的思想宗旨就不能把握,只能以浮言澜漫于世。换言之,叶适秉持他的经验主义精神,对老子思想持理性认识。

“四章”条:

叶适以为四章所言是老子论道而示人最亲切处,其要义是在冲而不盈。人的所为,都会因舒泰而过分,结果引发事物与自己关系的变化,而道的要义在于冲而不盈,故人应该知道谦退。

“五至七章”条:

叶适对老子思想放置于经验的层面上作理解,反对作超经验的论说;如果是作超经验的论

说,其实只是一己的主观臆断,无法获得自然的验证。此札开门见山就点明这一点,即“余固谓老子之言有定理可验,至于私其道以自喜,而于言天地则多失之”。此下,叶适杂引《老子》五至七章中所论天地言语,指出“古人言天地之道,莫详于《易》”,而“老子徒以孤意妄为窥测,而其说辄屡变不同”。最后,叶适断言,“从古圣贤者畏天敬天;而从老氏者疑天慢天,妄窥而屡变,玩狎而不忌,其不可也必矣。”

“五十三章”条:

最后这则札记对老子论道作一总的论断。叶适指出,老子之论道,“以盈为冲,以有为无,以柔为刚,以弱为强而已”,这些智慧与修养尧、舜三代之圣不可能不知晓,或不具备。但是,尧、舜三代文明的历史发展过程所表征的儒家之道要远比老子的道丰富而艰难。因此,《老子》的作者决不可能是周代史官的老聃,而只可能是王道衰阙之际的处士山人;《老子》所言,实是“妄作而不可述,奇言而无所考,学者放而绝之可也”。

卷十六《子华子》“总论”条:

《子华子》旧题周朝程本撰。程本之名见于《孔子家语》,子华子则见于《列子》。程本与子华子是否是同一个人,并不清楚。《子华子》一书汉代已亡,南宋始流布,但被疑为伪托。叶适似乎并不在乎《子华子》的真伪,而更在乎程本以及此书的论述,即所谓“盖程子与孔子同时,相从一倾盖之间,所敬惟夫子,其书甚古,而文与今人相近”。事实上,《子华子》也多被认为是颇具理致文采的子书,故叶适颇多采录而论之,反映了叶适对于知识的理性态度。

卷十七《孔子家语》“总论”条:

《孔子家语》是记录孔子及其弟子思想言行的著作,汉代曾失传,至东汉末王肃自称得之于孔子后人并为之作注后,此书得以广泛流传,但唐代起始疑为伪书,清代以后更成为定论。晚近的考古出土文献表明《孔子家语》并不能简单视为伪书。

叶适对《孔子家语》比较重视。虽然“终不

能明其于孔子之言为正伪”，但他仍作了较多摘录并作了札记，《总论》可以看到叶适的基本观点。他认为，《家语》虽然比不上《论语》的“问对之极”，不如《论语》“正实”与“切事”，但“孔子周旋当世五六十年，所从之众，问对之多，宜不特《论语》一书而止，则其别为记集以辅世教，如《家语》之类几是也”。这里，叶适还提出了一个重要的方法问题，即他表示，他也怀疑《论语》《左传》之外所记录的孔子言行，但并不持简单粗暴的排斥态度；相反，孟子自视甚高，推倒众人，“以孔子为生民所未有而愿学之者，然其于《论语》《左氏》及《家语》之正伪亦未能有别也”。

《孔丛子》“独治”条：

《孔丛子》二十一篇，内容近似于孔子家学案，记述从战国到东汉中期十几位孔子后代子孙的言语行事，旧题八世孙孔鲋（子鱼）撰。书末另附孔藏写的赋和书，故又别称《连丛》。《孔丛子》的编纂与成书年代至今没有定论。

叶适针对此书中的《嘉言》《居卫》《独治》《连丛书》撰有四条札记，从中可以看到，叶适对此书评价不高，认为不仅对于孔子的思想认识有偏差，而且对孔子后代的岁月记载也不可考。但是，叶适并不完全否认此书的学术价值，在《独治》的札记中，他以子鱼与叔孙通的师生关系，试以说明秦汉之际的儒学传承。

三、剖析秦汉讫于五季以明治乱通变之原

《序目》论史，诸家目录多以为二十五卷，从卷十九《史记》到卷四十三《唐书六·五代史》，但按此划分，卷十八《战国策》便无从安顿。叶适以为战国史缺乏史书，而“《战国策》本迁所凭依，粗有诸国事，读者以岁月验其先后，因之以知得失，或庶几焉”。^[6]《温州经籍志提要》将论《战国策》归入读史部分。^[7]叶适剖析历史，充分表征了叶适事功学“欲废后儒之浮论”^[8]的学术风格。后人尝以为“水心之才之识，最长于论史事”，“是书史学二十五卷，往往得水心经济所在”；^[9]馆臣亦云：“论唐史诸条，往往为宋事而

发，于治乱通变之原，言之最悉，其识尤未易及。”^[10]因史事繁杂，难以细述，故于所涉各史略取数则而偏于思想，以冀得窥斑之效。

卷十八《战国策》“刘向序”条：

《战国策》作者不详，名称原亦多种，西汉末年刘向进行校订、整理，取名《战国策》。《战国策》体例与《国语》相同，按国编排，但内容主要是战国时游说之士的策谋和言论汇编。因此，此书不能全作史书看，可以作为战国纵横家的材料。但它反映的时代是《春秋》之后，始东周定王十六年（前453）韩、赵、魏三家灭智氏，终秦二世元年（前209），故又的确是战国的重要史书。叶适《序目》研读史书部分，由此书始。

叶适对刘向序文中关于战国史的论述，以为“大意虽不差，尚浅而未究”。他认为，时势的变化是一个过程，“道德、礼义、学校，自有天地圣人以来共之，非文、武之所独为也，及圣人不作，积以废坏，极于亡秦，而诈伪之弊遂不可复反”，战国之行诈作伪不完全是战国本身的问题。

“总论”条：

在《总论》中，叶适根据“《战国策》国别必列苏、张从横，且载代、厉始末”，推测“其宗苏（秦）氏学者所次辑也”。此外，叶适提出“论世有三道，皆以人心为本”的论断，而人心由止于道德仁义，渐失而最终背心离性，则是一个世变的过程。人类的知识追求应当是“复于人心之所止”，但从历史中需要把握的根本是要认识其世变，而不是流于表象；如果津津乐道于《战国策》中的策谋，则更不应该，当为学之大禁。

卷十九《史记一》“《五帝本纪》”条：

司马迁《史记》作为第一部纪传体通史，在史著中具有崇高地位。叶适对《史记》自然也很重视，分别摘录本纪、表、书、世家、列传等，最后是太史公自序，进行评论。只是叶适从史法到史识，重在批评，提出问题，而不是表彰。

在《五帝本纪》条中，叶适批评司马迁“不择义而务广意”。虽然叶适颇具史识，对古史断自尧、舜，认为是取以文明开化为标准，即所谓“简

弃鸿荒”，而不是因为孔子讲的，但他对司马迁“未造古人之深旨，特于百家杂乱之中取其雅驯者而著之”的批评则不免苛责。上古史料缺乏，司马迁穷其可能而述之，其实正是他的贡献。

“《项羽本纪》”条：

叶适指出“古书之于圣贤，皆因事以著其人，未尝以人载事”，项羽“盗夺”，《史记》却立本纪。由于《项羽本纪》详细记载了项羽的成学经历似足以了解“古人之材与后世之材何以教，何以成就”，但叶适以为，“上世教法尽废，而亡命草野之人出为雄强。迁欲以此接周、孔之统纪，恐未可也”，多少反映出其历史观的偏颇。

“《高祖本纪》”条：

“述高祖神怪相术，太烦而妄”，叶适极不以为然，认为是“史笔之未精也”。传统史籍中的帝皇与重要人物传记，大多有神异化记载，叶适强调，“若舍其德而以异震愚俗，则民之受患者众矣”，他的批评显然是理性而光辉的。

“表”条：

叶适高度重视历史经验的习得，但他并不简单地在古今之间作取舍。他以为，历史中的所有举措，都是据于当时的时势所作出的，后人研习历史，重在由中知其是非得失，了解变化的由来。他讲：“明于道者，有是非而无今古。至学之则不然，不深于古，无以见后；不监于后，无以明前；古今并策，道可复兴，圣人之志也。”但他同时指出，对此，“言之易者行之难”。

卷二十《史记二》“自序”条：

《太史公自序》是司马迁自述撰写《史记》的理论依据的重要文章，但叶适以为司马迁依据董仲舒的《公羊》春秋学，存有许多问题，故此札详疏而论之，反映了叶适对汉代儒学的评断。其大意强调，《春秋》只是《六经》之一，不可舍它经而专奉《春秋》，而且《六经》是一整体，不可自为分别，否则对儒家之道就缺乏系统整体的把握。“学者必学乎孔孟，孔子之言约而尽其义，孟子之言详而义不遗”；董仲舒的《公羊》春秋学，“前后章义俱不尽，杂然漫载；迁之言亦然”。

卷二十一《汉书一》条：

叶适指出，自《史记》起，上古的历史记载方式发生了根本改变，班固《汉书》以下不得不别自为法，这便是包举一代的断代史体例。叶适对《汉书》《后汉书》都比较重视，分别有三卷札记。在这则《汉书》的开篇札记中，叶适承认了班固的“别自为法”，并为“汉以来为准点”，但又指出因此而使得“唐、虞三代姑泛焉而已”。叶适比较了作为史书的《六经》与后世的史书，指出：“古人以德为言，以义为事，言与事至简，而犹不胜德义之多，此《诗》《书》诸经所以虽约而能该贯二千年也。”换言之，班固以下的史书详于言与事，即所谓“世次日月，地名年号，文字工拙，本末纤悉，皆古人所略，而为后世所详”，至于德与义，反而淹没了。人类历史真正的意义在于“德与义”所表征的人类价值系统的确立与发展，“言与事”只不过是历史的陈迹而已。

《汉书》的编纂体例，大体根据《史记》而小有改变，其中最突显的是改“书”为“志”。《汉书》的“志”不仅比《史记》的“书”更为系统，而且内容也远为扩大，有些完全是独创，如食货、刑法、地理、艺文等志。此为叶适所重视。

卷二十三《汉书三》“列传·董仲舒”条：

“正其谊不谋其利，明其道不计其功。”董仲舒的这一著名论断强调人的行为动机与理据，而不以行为的结果为虑，此属义务论的立场。但人的行为完全脱了行为的结果而论，则所谓动机与理据终亦难以成立。叶适是事功学的集大成者，他自然不认同董仲舒的论断，以为“此语初看极好，细看全疏阔”。他强调，“古人以利与人而不自居其功，故道义光明”，行为的结果是行为的重要依据，只是人不完全以此结果为一己所有，此为根本。事实上，董仲舒此语，思想也近于此，他所谓的利与功，也是针对一己而言，只是话一旦成为一种标签，便往往被滥用而失其本义。

卷二十五《后汉书二》“列传·郑玄”条：

宋儒推倒汉唐经学，这是大势，其背后的理据便是以为训义解说不足以把握尧、舜三代之

道。只是,训义解说虽然可能构成一种认识上的间隔,但人终究难以摆脱语言本身,就此而言,叶适也不得不承认孔子言教的必要性与必然性。但在叶适的思想中,孔子之言教,仍是面向生活世界本身的,而郑玄的训义解说,“不过能折衷众俗儒之是非尔,何曾望见圣贤藩墙耶!”

“列传·崔骃”条:

叶适在政治上主张宽政,故对崔寔欲以威刑整肃治理的政论颇为不满。他认为,崔寔所论,针对末世而发,其祸犹小,但这样的政论一旦成立,对后世而言,其祸甚大。

卷二十六《后汉书三》“列传·黄宪”条:

叶适认同对黄宪的肯定,但他着意指出,“观孔子所以许颜子者,皆言其学,不专以质”,即他对学的肯定,以为这是“德”的由来。如果只是以质为道,那么就会使老庄之说与孔颜并行。

“总论”条:

《后汉书》是南朝时期宋人范曄所撰的纪传体东汉史。司马迁、班固撰《史记》与《汉书》时,虽无史官,但作者与时代相接,采撰有所便利。范曄距东汉亡国已有二百多年,因此见闻传说难以获得,但却有前人所撰史书可以采录。尤其是后汉开始有史官,有官修史书《东观汉记》,加之其他各种私人所撰《后汉书》,为范曄撰《后汉书》提供了极大的便利。对此书,叶适的总体论断是“类次齐整,用律精深,但见识有限,体致局弱”;此外,范曄在《后汉书》各卷中,多数有论或序,颇多议论,反映了宋、齐以来的文字风格。

卷二十七《魏志》“彭城王据”条:

叶适非常主张人的成长,即德性的培养,是依靠学习,而学习是一个过程。学习的根本是除去那些拖累德性成长的积习,以及对蒙蔽之心的持续启悟,以求通透,即“常虑所以累德而去之,开心所以为塞而通之”。

“和洽”条:

义利关系是重要议题,好虚名者容易高标义,以至“以义抑利”。作为事功学的思想家,叶适主张“以利和义”,即义与利相协和,离开了利

的义只是空言,“勉而行之,必有疲悴”。

“杨阜”条:

论治道,制度与人才是两个要素,而说到底,制度由人制订,人是根本。一世自有一世的人才,而主事者往往以为没有人才,究其实,多是制度设计成为障碍。结果,进入体制内的,因循守旧,“皆愚儒也”;未能进入体制内的,又为不逞之徒。叶适以为,只有能够做到“度内而非愚,度外而非不逞”,才足以真正谈得上人尽其才。

卷二十八《吴志》“吴主权”条:

此札引孙权论魏明帝事,比较魏明帝与孙权的治理,对孙权的统治予以彻底的否定,由中可知叶适的政治思想。叶适指出“(孙)权有地数千里,立国数十年,以力战为强,以独任为能,残民以逞,终无毫发爱利之意,身死而其后不复振”,吴国败亡正缘于孙权的统治。

“总论”条:

《三国志》六十五卷,包括《魏志》三十卷,《蜀志》十五卷,《吴志》二十卷,晋陈寿撰,南朝宋裴松之注。《三国志》有纪、传,无志、表,素以文笔精简而记事翔实著称。叶适对《三国志》评价甚高,以为“笔高处逼司马迁”,“终胜(班)固”。此札中,叶适指出了一件很有意味的事,即由裴《注》可知,陈寿著书时,有许多史料“已尽取而为书矣,《注》之所载,皆寿书之弃余也”。正史修纂都经过了史料的取舍,后人偶见正史中没有记录的史料,即以为是新发现,实际上,这些史料往往是“书之弃余也”。

卷二十九《晋书一》“志·天文”条:

天人感应论在传统中国是一直存在的,只是呈现出渐为淡化的趋势。此则札记,叶适引《左传》,试图说明“先王旧学,天不胜人”,表达了即便是有所应验,人道仍应为重的思想。

“志·职官”条:

传统政治中,君相关系曾有复杂的变化;同时在制度设计中,权力如何分配才能有效,也是极为重要的问题。叶适此则札记便是围绕上述问题而作出的史论,总体而言,权力的分配似应

该总是处于调整之中,不然,久则弊病滋生。

卷三十《晋书二》“列传·陶璜”条:

兵是国家重器,销兵是让百姓获得休息,但如因此而放松战备,以致祸患,则反让百姓受害。在叶适看来,如何认识与把握才是其中关键。

“总论”条:

《晋书》一百三十卷于唐太宗贞观年间修成,从此,正史改由官修。官修正史,署名者主要是领导者,如《晋书》署名是房乔,实际上房玄龄只是以宰相领导修书,真正参与修撰的,主要是令狐德棻等十余人。《晋书》保存了许多重要史料,编纂体例也甚有可取之处,令狐德棻等撰者也被认为是老于文学。叶适对《晋书》的取舍,秉承自己一贯的经世济民之志,对历史的成败得失更为重视,而于文字则轻之,故对韩愈“记事者必提其要,纂言者必钩其玄”的读书法仍具微言。

卷三十一《宋书》“帝纪·顺帝”条:

叶适由刘宋下及整个南朝,分析国祚短促的原因,在于“君臣上下自富贵娱乐一身之外更无他说”;并且又穿插讨论古人治理天下的常道,在于“肇修人纪以至于有万邦”,指出周、秦以下,此一常道被逐渐破坏的过程。整个议论涉及历朝重要人物,不仅对于理解所涉史事人物有启示,而且也有助于认识叶适的政治思想。

“总论”条:

《宋书》一百卷,南朝梁沈约撰,记刘宋六十年史事,有纪、传、志而无表,保存史料较多,八志内容上溯三代秦汉,魏晋尤详,但《宋书》叙事多所忌讳,所以叶适说它“事多义少,其后遂为会要矣”;以为这样的体例能“备一代之故”。

卷三十二《南齐书》“列传·王僧虔”条:

南朝梁萧子显所撰《南齐书》,今存五十九卷,记南齐二十四年史事。萧子显是齐高帝萧道成的孙子,齐明帝萧鸾杀萧道成子孙殆尽,萧子显时八岁,幸免于难。齐亡入梁,萧子显官至吏部尚书,奉敕撰修南齐史。以前朝帝王子孙修前朝史书,在二十四史中《南齐书》是唯一的。由于萧子显是宫廷政治的亲历者,撰记的与自己关

系非常密切的史事,因此一方面保留了原始史料,另一方面不免夹杂着恩怨。《南齐书》以叙事简洁著称。此则札记综述当时玄学的情况及其兴衰。叶适指出,学术思潮一旦形成,便有自己的兴衰周期,其兴衰既决定于学术思潮的内容,又决定于参与其中的学者的水平。

“列传·张融”条:

叶适的学术思想具有高度的独立批判意识,这则札记便充分表征了他的观念。叶适强调,“人具一性,性具一源,求尽人职,必以圣人为师,师圣人必知其所自得,以见己之所当得者。”

卷三十三《梁书二》“列传·王褒”条:

南朝中的《梁书》《陈书》都是唐初姚思廉在其父姚察的基础上撰成的。《梁书》记梁朝五十六年史事,《陈书》记陈朝三十三年史事。姚察与梁、陈二朝都有密切关系,经历了梁、陈二朝的亡国,入隋后奉诏撰梁、陈之史。姚思廉初唐任职,受诏与魏征同撰梁、陈二史,但魏征实是监修,姚思廉完成了父亲的未竟之业。二史是现存记载两朝比较原始的史书,其中《梁书》内容更丰富、文笔也更生动。本条札记述论梁朝士大夫三教兼举的情况。宋儒追求儒学复兴,故叶适有此评论,从中亦可知宋人对韩愈肯定的原因。

“列传·诸夷海南诸国”条:

此札反映了叶适对佛教的认识。叶适曾经专门研读过大量佛教著作,他的总体认识是佛教属于夷学,与中国的学术思想迥异,但因各随自己的国情而起,因此对佛教“无足深贬”。叶适曾指出,周敦颐、张载、二程的思想,表面上是兴儒斥佛,实质上只是袭用《易传》中的一些概念,结合了佛教的思想,因此只是“变其道而从夷,而又以其道贬之”,“颠倒流转”“不复自知”。

卷三十四《魏书》“帝纪”条:

《魏书》是北齐魏收撰,记北魏道武帝拓拔珪到东、西魏相继灭亡的史事,共一百七十余年。叶适此札讨论政治治理,极有自己识见。叶适认为,“华夷地势不同,习俗亦异,统御不一,彼此不安,亦其势然也”。因此,有效治理必须各有针

对。他举道武帝与孝文帝为例,指出道武帝“纯用胡法控勒诸夏,故最为长久。孝文慨慕华风,力变夷俗,始迁洛邑,根本既虚,随即崩溃”的历史事实,强调“用夏变夷者,圣人之道也;以夷制夏者,夷狄之利也;失其利则衰,反其常则灭”,表征了叶适政治思想中理想而又现实的特性。

“列传·高道穆”条:

永嘉学派重事功,对经济多有心得,此札所论钱币问题就是一例。

“列传·徐遵明”条:

叶适言学极重独立精神与自由意志,故言“古者师无误,师即心也,心即师也;非师无心,非心无师”。但他“师即心也”并不是弃学,而是相反,他强调习学,只是在习学中须持心的自觉。

卷三十五《北齐书》“列传·陆法和”条:

《北齐书》五十卷,唐李百药撰,记载公元534年前后北魏分裂,东魏建立,中经550年北齐代东魏到577年北齐亡的四十余年史事。在这则札记中,叶适批评“世人舍仁义忠信常道而趋于神怪”。无论个体,还是社群,都存在着难以预料的事件,即所谓无常。如何处身于无常,趋利避害,几乎是所有人追求的,其根本的常道只能是仁义忠信。但世人往往以为仁义忠信不足以为常道,因而趋于神怪,“然神怪终坐视成败存亡,而不能加一毫智巧于其间”。上古时期,人类的生活中充满了怪力乱神,而孔子儒学则敬鬼神而远之,“子不语怪力乱神”。叶适不仅秉承这一理性传统,而且在他的思想中占有重要比重。

《周书》“列传·苏绰”条:

《周书》五十卷,唐令狐德棻撰,记载北周二十余年史事。高欢据中原,为北齐;宇文泰据关陇,为北周。双方力量相当,但高欢自以为正统,宇文泰门望不如高欢,文化不如江南,故着意改革。苏绰主持这一改革,改革特点是复古,尤其在官制与文字,《周书》卷二十三《苏绰传》是有关北周政治史的重要文献。叶适此札高度肯定苏绰,以为“由晋以后,南北判离,弃华从戎”,因苏绰改革,“至是自北而南,变夷为夏”。

卷三十六《隋书一》“志·律历”条:

《隋书》八十五卷,唐魏征等撰,记载隋代三十七年史事;《五代史志》三十卷,唐长孙无忌等撰,记载梁、陈、周、齐、隋五代的典章制度。隋代虽只有三十七年,但隋结束了从东晋南北朝以来的长期分裂,实现了国家统一,为后来唐代的发展奠定了基础。对于宋代而言,隋唐五代便是近代史,隋的短暂、唐的长久、五代的混乱,对宋代具有直接的历史意义,因此叶适研读史籍的札记,以隋唐五代为重。此札因《隋书·律历志》所涉阴阳自然观而论,表征了叶适对于如何认识自然现象,以及人事与自然之间关系的认识。

卷三十七《隋书二》“经籍志·因《隋史》叙讖纬事”条:

此札可以视为叶适对“讖纬”的基本认识。讖是秦汉间兴起的预示吉凶的隐语,附会于自然现象,后衍生为民间的求神问卜;纬是汉代附会儒家经义的解释。讖纬之学在传统政治中常被用来干预政治,叶适明确斥之,他指出,“古圣人所以为治道者,必能知天人之常理而顺行之”;他以鲧治水的失误,分析政治能否依顺自然与人事的常理是“三代”与“汉唐”的根本区分,对讖纬之说作出“起于畏天而成于诬天”的判定。

“列传·儒林”条:

东晋以降,因南北分治,遂有南学与北学的差异,但叶适此札颇具只眼。他以为,前人对南北之学的认识,只是表象,而非根本。在他看来,学术的根本在于对道的认知,进而正确表达这样的认知。至于章句注疏,只是形式。正是因为叶适秉持这一有关知识的观念,故他的学术思想呈以《序目》的形式,基本上是以问题为导向,通过对经典史籍的研读,阐明自己的思想。

卷三十八《唐书一》“帝纪”条:

叶适的唐五代史札记达六卷,所议论者往往从宋代的治理出发,具有很强的现实针对性,这也正是叶适治学的重要特征。《唐书》有《新唐书》与《旧唐书》。《旧唐书》是后晋刘昫等撰,修成后未及百年,宋人不满意而重修,由欧阳修、宋

祁等撰。自《新唐书》行世,《旧唐书》读者日少,得书亦不易,直到明代才有翻刻宋本流行。但叶适的札记是新旧《唐书》都涉及的。新旧《唐书》的比较,一直有不同的判识。在此条札记中,叶适以《书》《左传》为准,强调史书当以载事为重,载事必具本末。批评《公羊传》“空言主断”,《史记》纪传体又变史法,因人以著其事。指出欧阳修《新唐书》杂用三者,结果做得都不好。这条札记对于理解叶适的论史法很有益。

“帝纪·高祖”条:

叶适是永嘉事功学的集大成者,但什么是“功”,却是首先需要弄清楚。陈亮与朱熹曾就汉唐帝王的王霸义利有过争论,陈亮基本的观点是以效果论英雄。这则札记表明,叶适显然不认同陈亮的观点。叶适讲:“如汉高祖、唐太宗,与群盗争攘竞杀,胜者得之,皆为己富贵,何尝有志于民!以人之命相乘除而我收其利,若此者犹可以为功乎?”表明在叶适看来,“功”的内涵应该是有志于民,决不是单纯以成败论之。

卷三十九《唐书二》“表·宰相世系”条:

唐宋转型的一个重要标志,就是世系望族被散户细民取代,故叶适对于《唐书》所称颂的那些“各修其家法,务以门族相高,其材子贤孙,不殒其世德,或父子相继居相位,或累数世而屡显,或终唐之世不绝”的望族,提出了与时代相适应的看法。他先引孟子的观点,强调所谓的世臣,“必常与其国其民之命相关,治乱兴衰之所从出也”,而不只是顾了自家门户的兴盛。他指出,“若夫志不必虑国,行不必及民,但自修饰进取为门户计,子孙相接,世有显宠”,只能算是叔孙豹所讲的“谓之世禄,非不朽也”。

卷四十三《唐书六》“列传·李德裕”条:

叶适对佛老持坚决的否定态度,所据立场主要是在治道的层面。在他看来,佛老各自有一套自圆其说的理论,但与以治道为本的儒家思想风牛马不相及。因此,对于宋儒念念不忘辟佛斥老,叶适以为完全是多余的事;甚至表面上在辟佛斥老,实质上是援佛老以乱儒。

“列传·南蛮”条:

叶适以治道为儒家学术思想的中心,其内涵是宽民致利、迁善远罪的社会繁荣,即“古人勤心苦力为民除患致利,迁之善而远其罪,所以成民也,尧、舜、文、武所传以为治也”。如果社会治理只是追求简单粗暴的整齐划一,则虽不难达到,但对于人民而言却不过是桎梏而已。叶适强调,战国至秦,儒家的治道遭到败坏,后世杂霸王而用之,以至往往把申不害、商鞅的法家之术视为有效的治道,这是对儒家治道的错误认识。

《五代史》“梁本纪”条:

《五代史》也有新旧之分。《旧五代史》是北宋薛居正等撰,后散佚,今本是清人所辑。《新五代史》是北宋欧阳修所撰。欧阳修奉命修《唐书》,《新唐书》属于官修;《新五代史》原名《五代史记》,是欧阳修私人所修,为二十四史中自唐朝以后唯一的私修史书。此条札记虽然是讲梁太祖朱温,但针对的却是宋代的事情。李纲与宗泽都是两宋之际著名的抗金名将,黄潜善则是南宋初年主和的宰相,叶适强调,即便有李纲与宗泽,但如遇黄潜善这样的权相,仍然是无所作为的。

四、折衷诸子通《文鉴》总述讲学大指

现存《序目》据叶适弟子孙之弘序,是叶适儿子叶宥“以先志编次”,汪纲钁板刊印的。^[11]据汪纲跋,叶适另一弟子林德叟另有两帙本:“一自《书》《诗》《春秋》三经历史史记讫《五代史》,大抵备史法之醇疵,集时政之得失,所关于世道者甚大;一自《易》《礼》《论》《孟》《五经》诸子讫吕氏《文鉴》,大抵究物理之显微,著文理之盛衰,所关于世教者尤切。”^[12]叶适论学,“根柢《六经》,折衷诸子”,对诸子熟读深研,但以为《庄》《列》无益治道,加之晚年精力不济,故《序目》著力于荀、扬、管子与《武经七书》。吕祖谦婺学有“中原文献之传”称誉,承诏所编《皇朝文鉴》实北宋文化总汇,时人以为叶适之学足以嗣之,叶适《序目》以此殿后,“总述讲学大指”。

卷四十四《荀子》“劝学”条:

荀子(约公元前313年—公元前238年)作为战国末期的著名思想家,儒家学派的代表人物,对先秦时代的诸子思想有集大成的贡献。荀子主张性恶论,提出隆礼明法以及制天命而用之的一系列重要观点。荀子的著作在汉代流传较多,但有许多是重复的,经过汉代的整理,定著三十二篇传世。后世儒者论孔孟以后,常常将荀子与汉代扬雄并举,故叶适折衷诸子,首先是对荀、扬二人的著作作了认真的研读与评论。

关于荀子,这里只就这条札记与最后一则“总论”略加讨论。荀子的论述富有逻辑,析理精细,《劝学》是荀子的名篇,但叶适不以为然。叶适认为“道无内外,学则内外交相明”,在别处又称作“内外交相成”,而不是区分知与行,然后以知论学。叶适以为,荀子虽然“比物引类,条端数十,为辞甚苦,然终不能使人知学是何物,但杂举泛称,从此则彼背,外得则内失”。叶适又进而指出,扬雄亦是如此。总之,内外相隔,知行区分,在叶适看来,正是学之不明的根源。

“总论”条:

在这则关于荀子的总论中,叶适作了一个总结性的批评,即“于陋儒专门立见识,隆礼而贬《诗》《书》,为人道之害,又专辨析诸子,无体道之弘心”。这一批评主要包含两点:一是“隆礼而贬《诗》《书》”,实质是认为荀子舍弃《六经》所承载的治道,追求表层的制度设计,而依据的理论是性恶论,故“为人道之害”。叶适进一步举例说明,正是由于这样的认识偏差,所以不仅“先王大道,至此散薄,无复淳完”,而且还把孔子“诛少正卯,戮佞优”,视为“孔子之极功”;二是“专辨析诸子”,指荀子论理明晰,在理论上对诸子进行批判,这似乎有益于对儒家思想的辩明与认识,但叶适认为,其实是流于言语,不能真正去践行孔子的精神。孔子的精神是“未尝以辞明道,内之所安则为仁,外之所明则为学”,故荀子热衷的“辨析诸子”,其实是“无体道之弘心”。叶适还进一步对于“以辞明道”作了追溯性的认识,指出是由子思开始,中经孟子,推极于荀子。

《太玄》条:

扬雄(公元前53年—18年)是汉代著名文学家与思想家。早年以辞赋著称,后来以此为雕虫之事,转而研究哲学,仿《论语》作《法言》,仿《易经》作《太玄》。叶适以为《太玄》一书,“首名以节气起止,赞义以五行胜克,最为此书要会”。但是,此书最终归结为吉凶祸福死生,教人以避就趋舍。同时,叶适强调《易传》中只有《象》《象》可能是孔子所撰,《十翼》其他诸篇都不是孔子的,而扬雄与汉代人都笃信《十翼》是孔子作品,加以模仿,并融入汉代的五行、四时、二十四节气等知识,结果在思想上远不如《十翼》。

《法言·吾子》条:

扬雄仿《论语》作《法言》,共十三卷,每卷约语录三十条左右,最后有自序,述说每篇大意,以及概述自己的思想。《法言》的内容很泛,举凡政治、经济、伦理、文学、艺术、科学、历史人物与事件等等,均有涉及。扬雄被后世儒家所肯定,与他强调孟子思想,自觉捍卫儒学有关。叶适将荀子与扬雄并重,虽然多有批评,但显然是高度重视的。这里择取两条为例。

《吾子》是《法言》第二卷,扬雄主要讲了两层意思:一是表达了对赋的看法。作为一个著名的赋文学家,扬雄对赋的创作进行了否定;二是尊崇儒家经典。强调要排除诸子的影响,像孟子一样,维护孔子的思想。叶适在这则札记中,肯定了扬雄对赋的批评,认为尧、舜、三代之文自屈原始变,至扬雄“方知以上更有事”,此“乃雄回转关捩处”。但扬雄欲自拟《法言》为《经》,叶适指出:“虽更有孔子,其书亦不得为经也,而况《太玄》《法言》乎!”最后一段就孔子的博与约展开讨论,以为只有颜回有正确的理解,孟子已“渐失孔子之意”,“至雄析见为卓,而失之愈甚矣”。

《法言·问道》条:

道是以形象的路而表达具有普遍合理性的概念,是先秦哲学中最重要的核心概念。《问道》篇是《法言》的第四卷,叶适先引扬雄关于道的回答,然后就道的解释进行辩驳。叶适强调,

道是唯一的,因此,“以道为止”。这意味着,道与人的生活不可分离。如果以道为始,叶适认为这是子思、孟子的观点;或如果以道为通,这是扬雄的观点,那么道就可能与人的生活是分离的,其结果便引导人于生活之外别求所谓的道;这样,对道的追求,开始尚只是小小的差异,但久之便有南辕北辙的结局,即所谓“其初不毫忽,而其流有越南、燕北之远矣”。

卷四十五《管子》条:

《管子》托名于春秋齐国政治家、思想家管仲,原有八十六篇,今本存七十六篇。叶适认为:“《管子》非一人之笔,亦非一时之书,莫知谁所为;以其言毛嬙、西施、吴王好剑推之,当是春秋末年。”总览《管子》全书,内容庞杂,包括先秦各家思想,而以道家与法家为重。叶适对管仲评价甚高,但对《管子》多有批评,他在摘录《管子》诸篇的各条札记中,凡近于儒家者予以肯定,批评处多属道家与法家。叶适指出,此书托名于管仲,故后世论治道者,多发挥引申,极大地损害了儒家治道的正确理解,使法家思想得以张目,更使百姓蒙受祸害,即所谓“山林处士,妄意窥测,借以自名,王术始变,而后世信之转相疏别,幽蹊曲径遂与道绝;而此书方为申、韩之先驱,鞅、斯之初觉,民罹其祸而不蒙其福也”。

卷四十六《孙子》条:

《序目》卷四十六是关于《武经七书》的札记。《武经七书》是北宋朝廷所颁的兵法丛书,共《孙子兵法》《吴子兵法》《司马法》《六韬》《三略》《尉缭子》《唐太宗李卫公问对》七部,基本包括了北宋以前主要的军事著作,属于兵家。叶适折衷诸子,又对抗金北伐始终关心,故有《武经七书》札记。

《孙子兵法》十三篇是最早也是最著名的兵家著作。孙武是春秋末期齐国人,《孙子兵法》是孙武由齐流亡到吴,觐见吴王阖闾时已完成的著作,在吴国的经验进一步使之补充完善。汉初,《孙子兵法》十三篇是独立而完整的,但后来又有了八十二篇的记载。恢复十三篇是东汉末

年曹操完成的工作,其余八十余篇唐以后失传。叶适此条札记对于孙武与《孙子兵法》都表示怀疑,他推定《孙子兵法》只是“春秋末、战国初山林处士所为,其言得用于吴者,其徒夸大之说也”。因此,他对《孙子兵法》总体上评价不高,在具体札记中,主要也是持批评意见。在札记最后,叶适讲:“司马迁谓世所称师旅多道《孙子》十三篇。始管子、申、韩之学行于战国、秦、汉,而是书独为言兵之宗。及董仲舒、刘向修明孔氏,其说皆已黜,而是书犹杰然尊奉逮今,又将传之至于无穷,此文武所以卒为二涂也。悲夫甚哉!”可以说是叶适对《孙子兵法》的论定。

《吴子·图国》条:

《吴子》即《吴子兵法》,相传是战国初期吴起所著,战国末年已流传。吴起是卫国人,一生历仕鲁、魏、楚,在内政与军事上都有很高的成就,他的兵家思想融合了儒家与法家,主张内修文德,外治武备。《吴子兵法》汉代称四十八篇,但唐代记载为一卷,今本分上下两卷,共《图国》《料敌》《治兵》《论将》《应变》《励志》六篇。

叶适的札记涉及《图国》《治兵》《论将》,三则札记都是摘录原文,然后简单下一评语。在《图国》札记中,叶适肯定了吴起的分类法,这是吴起兵法强调“以治为胜”的重要基础,但叶适最后的评语“屠城、决围非是”,非常明确地表明,他对吴起兵家的肯定只是在战术与技术的层面,而在思想与价值的层面是否定的。从《治兵》的评语“按孙子言将事太深远,不若此之切近”,以及《论将》的评语“按《孙子》《军形》《兵势》《虚实》《军争》《九变》诸篇,微妙入神。然起此语简直明白,无智愚高下皆可用,用而必验,则过之矣”,同样可以看到叶适是在战术与技术层面对《吴子兵法》作肯定,而且在这个意义上,叶适对《吴子兵法》的评价要高于《孙子兵法》。

《司马法》条:

《司马法》大约成书于战国初期。据《史记·司马穰苴列传》,齐威王使大夫追论古者司马兵法而附穰苴于其中,故称《司马穰苴兵法》。

司马迁在《太史公自序》中还讲到,《司马法》一直为人所尊崇。《司马法》并非一人所撰,而是在夏、商历代掌兵的司马编纂的基础上,最后由周朝的首任司马姜太公初编成书,又经后人增补完成的。在《汉书·艺文志》中,《司马法》共一百五十五篇,至《隋书·经籍志》时仅存三卷五篇,即今本原型。司马迁对《司马法》评价很高,即叶适所引述的“司马兵法闳廓深远,虽三代征伐未能竟其义”,但叶适对此深表怀疑,在这则札记中,他摘引了二三句,以为“不成语”或“尤不成语”。总体上,叶适以为后世儒生学士从根本上没有领会儒家之道,因而也不能积学以成德,只是借名于兵,结果“漫漶弛靡无所归宿”。

《六韬》条:

《六韬》又称《太公六韬》《太公兵法》。《汉书·艺文志》著录“《太公》237篇,其中《谋》81篇,《言》71篇,《兵》85篇”;《隋书·经籍志》收录此书,题“周文王师姜望撰”。姜望即姜太公吕望。全书以太公与文王、武王对话形式编成,分文韬、武韬、龙韬、虎韬、豹韬、犬韬六卷。南宋始疑为伪书。1972年山东临沂银雀山汉墓出土与《六韬》有关的竹简,证明此书至少在西汉已流传。现一般认为此书成于战国时代。

叶适相信文王遇太公望之史事,但可惜记载阙略,只有《诗》与《左传》有一些零星记载。至于《六韬》,叶适认为是“兵家窃借以为书”,内容“阴谲狭隘”。所撰两条札记,一条综论《龙韬》至《犬韬》,说明是对孙子、吴起,包括先秦诸子有关思想的混合;另一条专论《虎韬》中的《军用》篇,对其内容提出质疑。

《三略·上略》条:

《三略》又称《黄石公三略》,相传作者是汉初隐士黄石公,《史记·留侯世家》中张良遇黄石公授兵书,就指此事。实际上,《三略》不早于西汉中期,是在吸收先秦兵家思想的基础上,总结秦与汉初的政治与军事,假托前人名义编纂而成。《三略》分上略、中略、下略三部分,主要讲战略,尤侧重政略。叶适札记仅涉上略与中略。

此札从“将礼”切入,指出“礼”的本义在“有所别异”,兵家“军礼”在求同,系兵家自创,与《周官》“军礼”不合。叶适同时说明,兵家提出“将礼”,“亦不可谓不得古人之意”。只是“后世及今,讹谬相传,为将者不言礼而皆言威”;“其有能吊死哀伤,同士卒甘苦,则又以为恩而不复言礼”。结果,使得原本是“将之本”的礼,与“将之末”的威,本末倒置,恩则成为威之余;士兵对于长官,“惟威是必,无敢希恩”,更谈不上“将礼”。

《三略·中略》条:

“使智使勇,使贪使愚”是《三略·中略》引述古书《军势》中的话,以阐述《中略》所关注的用人问题,核心是强调权变,用人所长,志在取胜,即叶适所谓“师必以功,无不可使,惟其胜而已”。叶适对《武经七书》的评价总体上都不高,原因不在于战术或技术,而在于兵家没有正义的观念,“惟其胜而已”。叶适以为,如果兵家“惟其胜而已”的价值观成立,那么其后患便不可止。

《尉缭子·制谈》条:

《尉缭子》传世本共五卷二十四篇,此书的作者、成书年代,以及属于兵家或杂家,一直都存有争议。宋代将它收入《武经七书》,表明在宋人看来,它主要属于兵家。《隋书·经籍志》注称作者是梁惠王时的尉缭,但也有学者以为是秦始皇时人。1972年山东临沂银雀山汉墓出土了《尉缭子》残篇,表明此书在西汉已流传,故一般认为成书于战国时期。叶适的札记只涉及二十四篇中的《制谈》与《武议》篇。

在《武经七书》中,叶适最认可的是吴起,认为吴起的军事思想切近而简直明白。此则因《尉缭子·制谈》而引述吴起语,“要在强兵,破游说之言纵横者”。叶适以为,兵家著作喜欢在谋略上动脑筋,但“世固自有常势,士已无特出之智,所恃者以前代成败自考质,或能警省尔”。如果不能从历史中吸取经验教训,认清世之常势,那么历史只是徒增眩惑;至于专谈权谋计略的兵书,“则腐陋不足采听尤甚矣”。

《尉缭子·武议》条：

《孙子》是兵家的代表，但叶适并不以为然，而是批评甚多。此札引尉缭子之语，批评《孙子》强调“计虏掠之多少”。进而指出，天下名为禁暴除患者，其实往往不过盗贼自居。这也是叶适对喜谈兵法的兵家之不以为然的原因。

《唐太宗李卫公问对》条：

《唐太宗李靖问对》简称《唐李问对》，共三卷，因以李世民与李靖一问一答而得名。此书的真伪一直存有争议，但所涉军政问题则是有意义的。卷上主要论述军事理论中的奇正问题，以及其他阵法、兵法、军队编制等；卷中主要论述成边、训练军队等问题；卷下主要论述重刑峻法与胜负关系、御将、阴阳术数等问题。叶适择取自己关心的议题，结合史事，进行了讨论。

“孙之弘附记”条：

叶适论诸子札记是他的事功学思想的重要组成部分。孙之弘这则附记说明了叶适没有涉及《庄》《列》《文中子》的原因。据孙之弘所引叶适信可知，叶适虽熟读《庄子》《列子》等道家名著，但没有专门讨论，一则是所涉甚广，难以简单处理，晚年精力恐亦不济，再则也是觉得不值得处理，即所谓“因思向前有多少聪明豪杰之士，向渠瓮瓮里淹杀，可邻！可邻！”可邻，便是可怜之意。至于《文中子》，这是隋唐之际王通的著作，颇受宋人重视，但叶适没有关注。

卷四十七《皇朝文鉴一》“周必大序”条：

《皇朝文鉴》又称《宋文鉴》，共一百五十卷，南宋吕祖谦奉宋孝宗之命编选的文集，共收北宋文集达八百家。古人所称“文学”，内涵比今天的文学宽泛许多，属于孔门德行、言语、政事、文学四教之一。《皇朝文鉴》所收文章，从赋、诗、骚等单纯的文学，到诏、敕、册、诰、奏疏等政书类文书，涵盖了当时所有的文体，内容则政治、经济、文化、军事、技艺等无所不包，正如札记所讲，“以道为治，而文出于其中”。一代文章总汇足以表征一代的兴衰存亡，而选文宗旨则如孝宗所谕，“专取有益治道者”，故取名《文鉴》，如《资治

通鉴》一样，“以文为鉴”，可以“资治”。

吕祖谦(1137—1181)，字伯恭，浙江金华人，人称东莱先生。吕祖谦在南宋初中期的学术思想史上与朱熹、张栻并称。朱熹尝认为吕学合永嘉陈傅良与永康陈亮二人学术于一，是浙学代表人物；吕祖谦逝后，浙学中人认为叶适足以嗣吕学。《序目》以《皇朝文鉴》殿后，表明叶适有继承吕学之意。周必大是南宋重要政治家与文学家，承诏为序，但叶适以为，周序对北宋一代文章，“均年析号各擅其美”，并不成立，而对王安石改革、二程倡言道学的危害也没有指出，整个序文“无一词不谄”，不足以论。

卷四十九《皇朝文鉴三》“序·因范育序《正蒙》，遂总述讲学大指”条：

叶适自称“总述讲学大指”，足见它是叶适思想的大纲，非常重要。“讲学大指”分四层：

第一层是从尧讲到周公。主要是对儒家之道作了“唐虞三代之道”的概括与描述，也就是对儒家的基本内容与根本精神作了历史性的阐述。通过这一历史性阐述，叶适说明儒家之道就是华夏文明形成与演化的历程，这一文明涵盖了从物质生活到制度安排，从社会伦常到精神世界的全部，它是在历史中逐渐演化而完善的。

第二层讲孔子。这层文字很少，但却是叶适思想的关键。叶适以为，在孔子时代，发展到周公的华夏文明遭到了毁灭性破坏，孔子删修《六经》，使华夏文明得以传承。叶适这一阐述，表彰了孔子有传道的贡献，但对于孔子思想的创造性贡献轻易地遮蔽了。即便如此，叶适对于孔子删修《六经》，也依然有质疑；同时，他对于孔子思想本身，也指出了文献中的问题。

第三层是从孔子殁讲到孟子。叶适围绕着宋儒所认同的孔子传曾子、曾子传子思、子思传孟子的思想脉络，辩驳这一传承脉络在事实与思想两方面的不可靠性。在事实方面，主要是质疑曾子对孔子的传承，从而切断这一脉络；在思想方面，主要是指出曾子、子思、孟子的思想虽然自有创发，但在精神宗旨上是与孔子思想有根本分

歧的,从而否定这一脉络。

第四层是其余部分。叶适着重指出入宋以后,儒者依托《易传》,重构儒学,以此来攻驳佛教,但实质上是援佛入儒,既不足以真正攻倒佛教,也未能真正阐扬儒家之道。为了阐明这点,叶适对于孔子是《易传》作者的真实可靠性提出了质疑,予以否定。最后则对佛教本身阐发了自己的认识,指出佛教与儒家的根本区别。

从“总述讲学大指”既可以看到叶适关于儒家之道的认识,也可以看到叶适《序目》具有着非常强烈的针对性。《序目》并不是单纯的读书札记,而是叶适思想的系统表达,他的表达是针对着宋代儒学的主流,即程朱理学与陆九渊心学而展开的。叶适以为,陆九渊心学以心通性达为学,虽自以为接续孟子,但其实近乎废弃知识学问,其不足取而不足以论;程朱理学强调格物穷理,对于知识学问高度重视,故叶适的批判主要针对程朱理学。在叶适看来,程朱理学虽重学,但将学自限于从曾子、子思、孟子的脉络,依托《易传》来展开,其实质是引佛入儒,不仅背离了孔子思想的精神,而且更把儒家之道的丰富性遮蔽了,使得呈现广阔的整个生活世界的儒家之道抽象成虚幻的形而上学,并内卷为狭窄的心性之学。整个《序目》就是要通过已往全部知识的重新学习,彰显儒家之道的丰富性与广阔性。

卷五十《皇朝文鉴四》“总论”条:

叶适在此《总论》中,先说明《皇朝文鉴》足以表征北宋一朝的治道,即所谓“盖一代之统纪略具焉”,同时以为由此可以理解吕祖谦的学术思想,即“欲明吕氏之学者,宜于此求之矣”。然后借陈亮祭文,对孔子儒学的后世传承作评判,

推尊吕祖谦。北宋学术思想大略可分二程性理、三苏文章、荆公新学,吕祖谦的学术思想有合北宋三派于一体的气象,只可惜年未五十而逝。当时浙学中人以为叶适之学足以嗣吕学,叶适因札记《皇朝文鉴》而追记此故事。以《序目》而论,可以断言,叶适的学术思想呈现于从《六经》至《皇朝文鉴》的整个经史子集研读札记中,其视野气象已溢出吕祖谦《皇朝文鉴》所涵盖的北宋一代之学术思想,其识见论断也足以表征晚年叶适的卓绝独特已自成系统而超越吕氏婺学了。

注释:

[1]《宋元学案》不仅为叶适立《水心学案》上下两卷,与朱熹的学案作等量齐观,且照录《习学记言序目》卷四十九《皇朝文鉴三》中的“总述讲学大指”,置于《水心学案》所辑资料首条,独具只眼。

[2]最具代表性的便是牟宗三的《心体与性体》专辟一章“衡定”叶适的“总述讲学大指”。其他论著中引用“大指”,以及杂引《习学记言序目》者不一而足,但既未见其淹博,亦难得其总贯。

[3][4][5][6]《习学记言序目》,北京:中华书局,1977年,第173、229、231、249页。

[7]《附录·温州经籍志提要》,《习学记言序目》,北京:中华书局,1977年,第769页。

[8]《附录·宋元学案水心学案语》,《习学记言序目》,北京:中华书局,1977年,第770页。

[9]《附录·黄体芳序》,《习学记言序目》,北京:中华书局,1977年,第761-762页。

[10]《附录·清四库全书总目提要》,《习学记言序目》,北京:中华书局,1977年,第768页。

[11]《附录·孙之弘序》,《习学记言序目》,北京:中华书局,1977年,第759页。

[12]《附录·汪纲原跋》,《习学记言序目》,北京:中华书局,1977年,第762页。

〔责任编辑:汪家耀〕