

對反構設的對反

——葉適儒學本統的構設

陳 貴 弘*

提 要

本文討論葉適儒學構設的基本關懷，不在思想內部概念的辨析，而在學術框架構築的方向，並概括此項理論特質為「對反構設的對反」，從而探索其儒學「本統」的構設。第一節為前言，說明葉適當時儒家學界「對反構設」的背景。第二節討論葉適對於佛老學說等思想他者的態度，乃在於隨順各學說如其所是地自存，毋須對反性地回應。第三節討論葉適對於當時儒學的批評，乃在於其理論構設意圖的對反性，以及此對反性將造成的流弊。第四節討論葉適對於儒學「本統」的構設，亦即在敏感於理論構設之對反性的狀態下，由儒家原初根本所開出的學說。第五節嘗試回應學界葉適研究關於其儒學理論的批評。第六節結

本文 111.09.11 收稿，112.02.16 審查通過。

* 國立清華大學中國文學系博士班六年級。

DOI:10.29419/SICL.202302_(55).0002。

論，主張對反構設的對反，重點不在解消構設，而在無有對反性地重新構設；本文對葉適這樣的詮釋，使其對反於對反構設的理論性質得以嶄露，從而得見其於宋明理學脈絡中所呈現出的獨特樣態。

關鍵詞：葉適、儒學、本統、理學、道統、對反構設

Antithetical to The Structuring of

Antithesis:

Ye Shi's Structuring of The Confucian Original Orthodoxy

Chen Kuei-hung*

Abstract

This article discusses how the fundamental concern of Ye Shi's structuring of Confucianism lies not in differentiating and analyzing internal concepts of thought, but in reconsidering the way academic frameworks are constructed. I summarize the theoretical characteristic of his as being "antithetical to the structuring of antithesis" and explore the manner in which Ye Shi structured the "original orthodoxy" of Confucianism. The introduction explains the background of "the structuring of antithesis" in the Confucian academic community in Ye's era. The second section discusses his attitude towards Buddhism and Taoism, which was to let each theory stand as it is without responding negatively. The third section discusses Ye Shi's critique of the Confucianism of his day, which lay in the antithetical nature of its theoretical structuring intention and the disadvantages that this antithesis will cause. The fourth section discusses Ye's structuring of the "original orthodoxy" of

* Ph.D. student, Department of Chinese Literature, National Tsing Hua University.

Confucianism, which is the theory developed from the original foundation of Confucianism in a state of being sensitive to the antithetical nature of theoretical structuring. The fifth section attempts to respond to criticisms of Ye Shi's theory of Confucianism in academia. The conclusion asserts that being antithetical to the structuring of antithesis does not mean eliminating structuring, but rather restructuring without antithesis. Once this theoretical characteristic is understood, the unique features of Ye Shi's Confucianism can be appreciated in the context of Neo-Confucianism in the Song and Ming Dynasties.

Keywords: Ye Shi, Confucianism, Original Orthodoxy, Neo-Confucianism, Confucian Orthodoxy, The Structuring of Antithesis

對反構設的對反

——葉適儒學本統的構設

陳 貴 弘

一、前言

葉適（字正則，號水心，1150-1223）的儒學理論，學界研究有以其未能充分理解兩宋諸儒的道學思想，並對其義理內涵多所批判。¹ 然而細忖葉適儒學構設的基本關懷，很可能不在思想內部概念的辨析，而在學術框架構築的方向；本文即欲闡明葉適儒學的這點特質，並概括以「對反構設的對反」，進而省思其儒學「本統」的理論構設。²

¹ 此脈絡中最具代表性者，當推牟宗三、張亨二位先生的研究，二文理論闡述極具深度，批判亦嚴厲，參牟宗三：《心體與性體》，收入《牟宗三先生全集》第5-7冊（臺北：聯經出版事業公司，2003年），第1冊，第1部，綜論，第5章〈對於葉水心〈總述講學大旨〉之衡定〉，頁235-334；張亨：〈〈定性書〉在中國思想史上的意義〉，收入張亨：《思文論集：儒道思想的現代詮釋》（臺北：臺灣大學出版中心，2014年），頁321-369。本文將於第五節嘗試回應如斯脈絡的批判。另可參杜保瑞：〈葉水心事功進路的儒學建構之批判〉，《鵝湖學誌》第37期（2006年12月），頁35-76。

² 本文將聚焦於此種儒學理論的性質，暫擱葉適其它面向的研究。學界過往雖未著眼於此理論性質，各類研究實已有相當成果，筆者亦斟酌參考，關於總體綜述的研究，參周夢江：《葉適與永嘉學派》（杭州：浙江古籍出版社，2005年）、張義德：《葉適評傳》（南京：南京大學出版社，2011年）；側重事功思想以立論者，參孫金波：《葉適事功思想研究》（哈爾濱：黑龍江人民出版社，2009年）；就經學與外王內聖之思

葉適生於南宋，年少於儒學大家朱熹（字元晦，號晦庵，1130-1200）二十歲，兩人曾有書信往來。在葉適的時代，有別於以往的儒學典範逐漸成形，陳榮捷言：

由十二世紀以迄近代，新儒學之主要傳統，習稱為程朱學派，即指謂程頤與朱熹。諸儒之所以共同信念者即緣於程頤提供最基本之學旨，而朱子則併程頤之兄顥，其師周敦頤，其舅張載，其友及鄰人邵雍諸儒之學說予以發明，擴充並綜合之。經歷此一傳統，寢假已形成確定之範型。

3

此段說明該種新的儒學傳統典範之成員構成，以及其間思想繫聯之相關脈絡。此種新的儒學傳統典範之特色，牟宗三曾論其所以為新之意義，就外部而言，可謂在於確定以曾子、子思、孟子及《中庸》、《易傳》與《大學》為足以代表儒家傳承正宗之傳法統系，並以相應於孔子、孟子之生命智慧而言成德之教者為儒學；就內部而言，則可謂在於以孔子、孟子、《大學》、《易傳》、《中庸》為經典所詮釋出嶄新之思想，並以關乎本體論、宇宙論乃至形上學之課題為主要關懷之所在。⁴ 對於如此儒學典範思想的醞釀與興起，陳榮捷則言：

想以立論者，參蔣偉勝：《葉適的習學之道》（北京：中國社會科學出版社，2009年）；較為晚近的研究編目，參黃君平：〈葉適研究論述索引初編〉，《葉適與永嘉學派研究》第1期（2016年10月），頁139-153。

³ 陳榮捷著，萬先法譯：〈新儒家範型：論程朱之異〉，收入陳榮捷：《朱學論集》（臺北：臺灣學生書局，1982年），頁69-97，引文見頁69。引文「寢假」原作「寢假」，恐為形近致誤，今依文義逕改。引文中之著重標記、底線為筆者自加，以下皆仿此。

⁴ 牟宗三論宋明理學之特色，參牟宗三：《心體與性體》，第1冊，第1部，綜論，第1章〈宋明儒學之課題〉，尤其是頁13-45。

宋代新儒家之所以發展一種新形而上學，主要為佛老思想之批撥。為應付佛氏之空與老氏之無，新儒家必須創建自身之宇宙論與形而上學，以是新儒家造作太極、理與氣等名詞。⁵

此段說明宋代儒學家對於自身思想理論的創建，實與對於外在他者如佛老思想的批駁撥正有著密切的關係。如何處理伴隨此時代思潮而來的諸般理論，大抵即葉適與當時儒者所共同面臨的重要課題。

對於前段所述宋代儒學家意圖藉由詮釋太極、理、氣等具有形上學及宇宙論義涵之概念，來回應對於佛氏之空、老氏之無的現象，祝平次有言：

這種立破關係，隱約含藏一種意向性，或可稱之為理論意圖。理論意圖時常先於理論完備之前而存在，而對理論構設的方向發生影響。……在他們開始認同儒學之時，其本身理論應還只是在發展的起點，然而其反對釋老的態度、意識卻已清楚地確立。這種意向性使得宋理學家在構設自己理論時，預先決定了其理論某些重要論點與佛老理論的對反性。這種後來理論對於其前理論有意的反對，而且這種反對決定了其部分理論的方向，我稱這種情形為「對反構設」。⁶

⁵ 陳榮捷著，萬先法譯：〈早期明代之程朱學派〉，收入陳榮捷：《朱學論集》，頁 331-351，引文見頁 342。引文「老氏之無」處，譯文原作「老氏之無為」，祝平次對此處已有析辨，今查核原文（the Taoist concept of Nonbeing）後逕改；又引文末二處逗號，譯文原作句號，今查核原文後逕改。陳榮捷的原文以及祝平次的研究，參 Wing-Tsit Chan, "The Ch'eng-Chu School of Early Ming", in *Self and Society in Ming Thought*, ed. Wm. Theodore de Bary and the Conference on Ming Thought (New York and London: Columbia University Press, 1970), pp.29-51, p.44；祝平次：《朱子學與明初理學的發展》（臺北：臺灣學生書局，1994 年），第 1 章〈朱子的理氣論〉，頁 52，註 1。

⁶ 祝平次：《朱子學與明初理學的發展》，第 1 章〈朱子的理氣論〉，頁 2。

從這樣「對反構設」的觀點，來檢視葉適當時的儒學建構風氣，當可捕捉葉適所處思潮脈絡的特殊性質。如斯「對反構設」的觀點亦受研究宋代儒家的學者所採用，張素卿即言：

「對反構設」說頗能凸顯道學家批撥佛、老之意圖先於理論構成從而決定其理論構成的論述特點，這屬於「思想構成」的層面，處理的問題側重在道學「如何」(how)構成。⁷

此段說明由「對反構設」的視點來觀察，可將側重點由往往備受矚目的思想意義的內涵議題上移轉，從而關注於思想構成的形式議題。這樣思想構成的獨特形式，也使宋代儒學別開生面，祝平次有言：

在理學家之前在儒學的傳統中，即有反對釋老的聲音。這種反對只是站在傳統儒學立場，反對釋空、道無兩概念對儒家倫常所造成的破壞，並沒有發展出新的理論。就歷史事實來看，理學家之前的反佛老運動並沒有成功，則宋儒思有以新的角度，面對面地去瓦解佛、老理論，正是對儒學的新貢獻。而「反佛、老」這件事也是一窺宋理學與其前儒學異同的一個好觀點。⁸

據此以論，宋儒之前，反對佛老卻無新的理論建構，大抵可謂有對反而無構設；宋儒之後，建構新的道學、理學系統，方有所謂對反之構設。葉適所處的時代，正是在如斯對反構設的儒學典範勃興風行之際。

葉適雖然身處於這樣的思想環境，對於該蓬勃發展的對反構設之儒學典範，卻抱持相異的看法，曾於對《周易》〈繫辭傳〉的批評中言：

⁷ 張素卿：〈思想的展示：述論張載思想的「學思歷程」〉，《臺大中文學報》第7期（1995年4月），頁313-346，引文見頁333註43。

⁸ 祝平次：《朱子學與明初理學的發展》，第1章〈朱子的理氣論〉，頁3。

余嘗患浮屠氏之學至中國，而中國之人皆以其意立言；非其學能與中國相亂，而中國之人實自亂之也。⁹

又於自述講學大旨的長文中有言：

與浮屠、老子辯，豈非以病為藥，而與寇盜設郭郭，助之捍禦乎？……
浮屠書，言識心，非曰「識此心」；言見性，非曰「見此性」；其滅，非斷滅；其覺，非覺知。其所謂道，固非吾所有；而吾所謂道，亦非彼所知也。予每患自昔儒者與浮屠辯，不越此四端，不合之以自同，則離之以自異，然不知其所謂而強言之，則其失愈大，其害愈深矣。¹⁰

觀察以上二段文字，足見葉適反省當時儒家學說，有其對於義理內容的批評，更有其對於立論基底方向的批評；亦即其所不滿意者，不單單為當時儒學構設的內容，或許更在於當時儒學構設之理論意圖的「對反性」。

本文試圖闡明葉適對於當時對反構設之理論意圖的對反性，實有清楚的認知，並從而解釋其自身儒學理論的自覺構設。首先，將探究葉適對於佛老學說等思想他者的態度，亦即其對於當代之對反構設所對反者的態度；其次，將探究葉適對於當時儒學的批評，亦即其對於當代之對反構設學說的批評；再者，將討論葉適對於儒學「本統」的構設，亦即其在敏感於理論構設之對反性的狀態下，如何構設其自身心目中可能的論述，此即本文所謂「對反構設的對反」的理論關懷；最後，將承此理論關懷的脈絡，回應學界對於葉適儒學理論的批評。

⁹ 宋·葉適：《習學記言序目》（北京：中華書局，1977年），卷4，周易四，繫辭，〈繫辭上〉，頁46。

¹⁰ 宋·葉適：《習學記言序目》，卷49，皇朝文鑑三，序，〈因范育序《正蒙》遂總述講學大旨〉，頁741。

二、葉適對佛老學說的態度

葉適自少年時代起便與佛教界有著密切的交往，對佛學義理有著相當程度的熟稔，¹¹ 行文時亦經常佛、老並言，¹² 今將扣緊葉適論及儒學理論之對反性的相關議題切入觀察。葉適對於將佛老學說視為儒家學說所對反者的態度，可見於《進卷》中的早年話語，¹³ 其討論老子學說處有言：

學者，所以至乎道也，豈以孔、佛、老為間哉？使其為道誠有以過乎孔氏，則雖孔氏猶將從之。惟其參驗反覆，要之於道之所窮，卒不可以捨孔氏而他求者，故雖後世亦莫得而從也。嗚呼！若此者，可以為忠厚之至，有以合於聖人之本心矣，烏在於望而非之若其世仇也？¹⁴

此段極其實際地論述學者為學之方，若佛學、老學真有益於切近葉適心目中的理想之道，則孔、佛、老自可以無所隔膜，甚或尚可揣想孔子求學於佛老的可能；如若如斯腳踏實地參驗反覆後，明悉該理想之道於孔子學說之外實不可得，則自毋須著意用力於佛老學說，唯對其加以非難批駁如寇讎則亦屬無謂。

¹¹ 關於葉適與佛門的往來淵源，可見張家成之概述，參張家成：〈論葉適與佛教的關係〉，收入杭州佛學院編：《吳越佛教（第1卷）》（北京：宗教文化出版社，2006年），頁340-345。

¹² 關於葉適對於佛道思想的基本看法，可見張家成之概述，參張家成：〈葉適的佛道觀〉，收入張義德、李明友、洪振寧編：《葉適與永嘉學派論集》（北京：光明日報出版社，2000年），頁411-418。

¹³ 葉適《進卷》大抵完成於淳熙七年（庚子，1180）左右，亦即葉適三十歲前後一兩年，此關於葉適《進卷》文本內容與寫成年代的詳細討論，參祝平次：〈從「治足以為經」到「統紀之學」——論葉適對儒家經典的看法〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》第76本第1分（2005年3月），頁117-168，尤其是頁122-126。

¹⁴ 宋·葉適：《水心別集》，收入宋·葉適著，劉公純、王孝魚、李哲夫點校：《葉適集》（北京：中華書局，1961年），卷1，《進卷》，〈老子〉，頁707。

今先討論佛家學說的部分。葉適對於佛家學說不採取對反的態度，認為不妨存異而反覆參驗，此可見於其為張士特（生卒年不詳）所注如《心經》、《金剛經》、《圓覺經》、《楞嚴經》、《四十二章經》等佛書題辭時所言：

昔余在荊州，無吏責，讀浮屠書盡數千卷。於其義類，粗若該涉。今觀張君貫穿出入，證會反復，悉從舊文，不以私意為之說也。至於要言微趣，人所難知，往往迎刃冰解，則多自得之矣。……彼浮屠者，直以人身喜怒哀樂之間，披析解剝，別其真妄，究其終始，為聖狂、賢不肖之分，蓋世外奇偉廣博之論也，與中國之學皎然殊異，豈可同哉！¹⁵

此段足明葉適紹熙元年（庚戌，1190）於湖北參議官任時浸潤於佛學經籍，¹⁶ 達致可以評析他人著作於佛學精微處能否得解的熟稔程度，並於此相應理解而非對反非難的閱讀基礎上，見得佛學解析身心情緒思慮、分別真妄終始的特性，而將其視為與中國之學迥異的世外奇偉廣博之論，實則無礙各自如其所是地存在。葉適於紹熙二年（辛亥，1191）與朱熹論學時，亦表達相同的見解：

在荊州無事，看得佛書，乃知世外環奇之說，本不能與治道相亂，所以參雜辨爭，亦是讀者不深考爾。¹⁷

¹⁵ 宋·葉適：《水心文集》，收入宋·葉適著，劉公純、王孝魚、李哲夫點校：《葉適集》，卷 29，雜著，〈題張君所注佛書〉，頁 599。

¹⁶ 關於葉適的生平繫年，當以周學武、周夢江的研究最為詳盡精細，今多斟酌參照，不另出注，參周學武：《葉水心先生年譜》，收入吳洪澤、尹波主編：《宋人年譜叢刊》（成都：四川大學出版社，2002 年）、周夢江：《葉適年譜》（杭州：浙江古籍出版社，2006 年）。

¹⁷ 葉適與朱熹論學書，不見於其今本文集中，轉引自朱熹答書中引文，參宋·朱熹：《晦庵先生朱文公文集》，收入朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編：《朱子全書》（上海：上海古籍出版社、合肥：安徽教育出版社，2010 年，修訂本），第 20-25 冊，卷 56，書（知舊門人問答），〈答葉正則（適）〉，四，頁 2651。關於此段朱熹與葉適論學

此段葉適謂佛學乃世外瓌奇之說，正如前謂世外奇偉廣博之論，本不致與中國儒家重視綱常倫理之治道相亂，若不深考儒佛學說本無礙於各自如其所是地存在而強行參雜辨爭，則葉適恐無法認同。上述二段，葉適皆將佛學定位於「世外」之學，認為本即有異於側重人世間「治道」的中國之學。葉適相似的見解，亦見於其為李之翰（字周翰，生卒年不詳）作記時所言：

佛之學入中原，其始固為異教而已，久而遂與聖人之道相亂。有志者常欲致精索微以勝之，卒不能有所別異而又自同於佛者，智不足以兩明而學失之略也。君始學於佛，既悟其說，然後歸而求之聖人之道，有是乎？無是乎？反倫類者易知，合性命者難辨，於是誠得其所以不同者，故其修身教人，出於仁義道德之本統，而知入德之有門矣。¹⁸

此可見葉適以佛教本為異教，如若李之翰此等豪傑特起之士，自可反覆參驗證會，深得儒佛所以不同者而自在出入，仍以葉適所認同的仁義道德之「本統」來修身教人；若才智未足以儒佛兩明而參學復失於簡略之學者，無能別異儒佛而又籠統自同於佛學，則其闢佛「勝之」的志向終難謂為可取。¹⁹

之背景脈絡，東景南之研究描述得頗為生動，參東景南：《朱子大傳：「性」的救贖之路》（上海：復旦大學出版社，2016年），第19章〈卜居考亭〉，頁682-684。

¹⁸ 宋·葉適：《水心文集》，卷9，記，〈李氏中洲記〉，頁144-145。

¹⁹ 關於葉適的「本統」，本文將於第四節闡述。此處可先留意，若回顧宋儒與佛教之關係，葉適「本統」之「本」，極易聯想到北宋儒者歐陽修（字永叔，號醉翁，1007-1072）的〈本論〉之「本」；然若從對反構設的角度觀察，歐陽修〈本論〉最為關鍵之「修其本以勝之」的「勝之」一語，亦即欲修儒學之本以「勝」佛學，便與葉適對反於對反構設的基本關懷完全相異。歐陽修〈本論〉三篇，見宋·歐陽修：《居士外集》，收入宋·歐陽修著，李逸安點校：《歐陽修全集》（北京：中華書局，2001年），卷10，論辨九首，〈本論上〉，頁860-863；宋·歐陽修：《居士集》，收入宋·歐陽修著，李逸安點校：《歐陽修全集》，卷17，論七首，〈本論中〉、〈本論下〉，頁288-290、頁291-293。

葉適對佛家學說抱持開放的態度，實有其自歷史文化之觀點檢視的緣由，其《宋書》〈夷蠻列傳〉閱讀筆記中有言：

西南夷、訶羅陀、呵羅單、婆達、師子、天竺迦毗黎所通表文，皆與佛書之行於中國者不異，蓋魏晉前所未有。然則今釋氏諸書，是其國俗之常文，中國人不曉，轉相崇尚以為經爾。微言妙義與夫鬼神之貫通，誠無間於夷夏。然彼可以施之於我，而我不得以革之於彼，其淺深之不同、雅俗之不合，孟子所謂「未聞變於夷」者也。²⁰

其《梁書》〈諸夷列傳〉閱讀筆記中則言：

扶南國致佛髮，勅勒獻佛袈裟，及載阿育王造塔甚詳，及天竺王屈多所上表，略如佛書。然則是其國文字之體，從昔相傳而然。又言「獅子國舊無人民，止有鬼神及龍居之」。蓋華夷之俗不同，而其道亦異，中國之學自不當變於夷，而亦無足深貶。凡後之學，變其道而從夷，而又以其道貶之，然亦苦於顛倒流轉，遂不復自知爾。²¹

其《隋書》〈南蠻列傳〉閱讀筆記中復言：

赤土，南海中國也。官名、服飾、儀衛，大抵類浮屠所言。自佛學入中國，學者不能知其淺深，或銜以為異，或詆以為妄。夫彼安於國俗之常，不我效，而我反效之，又置是非毀譽於其間，何哉？²²

觀察葉適閱讀史傳的心得，可知對於佛家經籍之文體，葉適視作有別於中國風俗之區域地方所為之常文，風俗習慣相異則自有不同文化底蘊之形成，故華夷

²⁰ 宋·葉適：《習學記言序目》，卷 31，宋書，列傳，「夷蠻」，頁 458。

²¹ 宋·葉適：《習學記言序目》，卷 33，梁書二，列傳，「諸夷·海南諸國」，頁 483。

²² 宋·葉適：《習學記言序目》，卷 37，隋書二，列傳，「赤土」，頁 557。

儒佛各自追求的理想之道有所不同亦屬正常，本不待轉而相從抑或貶抑。從各地文化背景不同處著眼，為葉適衡量佛家學說的基本立場，此點亦可見於其自述講學大旨之長文中的夾注語：

佛在西南數萬里外，未嘗以其學求勝於中國，其俗無君臣父子，安得以人倫義理責之？特中國好異者折而從彼，蓋禁令不立而然。聖賢在上猶反手，惡在校是非、角勝負哉！²³

此段可見葉適認為地理空間的相異、風俗習慣的不同，自有可能醞釀出不同的文化與倫理觀念，毋須於這些方面相互強求；從這樣文化風俗各自相異的角度檢視，儒、佛實可各自如其所是地獨立存在。²⁴

再論老子學說的部分。葉適對於老子學說，大抵頗能平實地看待，其總論老子學說之筭記起首處有言：

蓋老子之學，乃昔人之常，至其能盡去謬悠不根之談，而精於事物之情偽，執其機要以御時變，則他人之為書固莫能及也。²⁵

此段可見葉適未以敵對的立場看待老子學說，反而能肯定老子學說有異於其它著作的殊勝處。通觀葉適對於老子思想的評析，²⁶ 雖自有批評，唯亦仍以此種學問能否實際助益於理想之道的為學觀點來看待，其總括老子學說大義處有言：

²³ 宋·葉適：《習學記言序目》，卷 49，皇朝文鑑三，序，〈因范育序《正蒙》遂總述講學大指〉，頁 740。

²⁴ 蔣義斌認為葉適的論點雖未必周全嚴縝，然若相較於主禮樂論排佛而間出的過激之論，則尚屬公允而值得參考，本文同意這樣的觀點，參蔣義斌：《宋代儒釋調和論及排佛論之演進——王安石之融通儒釋及程朱學派之排佛反王》（臺北：臺灣商務印書館，1988 年），第 3 章〈北宋張、程之排佛反王〉，頁 64。

²⁵ 宋·葉適：《習學記言序目》，卷 15，老子，頁 209-210。

²⁶ 見宋·葉適：《習學記言序目》，卷 15，老子，頁 209-218。

蓋老子之微言才數十章，其有見於道者，以盈為沖、以有為無、以柔為剛、以弱為強而已。然而謂堯、舜、三代之聖人皆不知出此也，遂欲盡廢之而以其說行天下。嗚呼！使其為藏史之老聃歟？則執異學以亂王道，罪不勝誅矣；使其非藏史之老聃歟？而處士山人乘王道衰闕之際，妄作而不可述，奇言而無所考，學者放而絕之可也，奈何俛首以聽，而或者又助之持矛盾焉！然則學而不盡其統，與不學同，於是以自有之聰明而陷於人之聾瞽者，百世之通患也。²⁷

葉適對於老子學說的態度，亦可謂如其對待佛家學說一般，乃採反覆參驗證會的方式來處理，觀察老子學說中有見於道者何在，實事求是地亟欲盡得學問之統緒；然若學者若不能窮盡葉適心目中理想當盡之學統，則或但聽從或反成助皆不得要領，糾纏對治反而恐有陷自身之聰明於他人之聾瞽的弊病，不如對該學說放絕擱置，隨順該學說如其所是地自存，毋須將其視當對反者而攻擊辯駁。

三、葉適對當時儒學的批評

葉適無意將佛老學說視為儒家學說之對反者，願意存其異同而不事攻訐，而其有感於當時儒者對反著佛老學說以進行理論構設的問題，在前引《進卷》中亦有批評，該段論學處有言：

自孟軻拒楊、墨，而韓愈闢佛、老，儒者因之。蓋楊、墨之道既已息矣，而佛、老之學猶與孔氏並行於天下，是以儒者望而非之，以為非是而無以為儒。夫望而非之，則無以究其學之終始，而其為說也不明。昔者惡夫攻異端者。夫不脩其道，以合天下之異，而紛然攻之，則祇以自小而

²⁷ 宋·葉適：《習學記言序目》，卷15，老子，頁217。

為怨；操自小之心而用不明之說，則其於佛、老也，助之而已矣。……必奮而操戈焉，是未能尊其道而徒私其人者也。²⁸

此段論儒者以佛老學說為儒學思想之他者的對反態度，有著與孟子拒斥楊朱、墨翟般相似的思想型態淵源，大抵可謂自唐代韓愈（字退之，768-824）闢駁佛老為始，然儒者恐多無能洞悉佛老學說之本末究竟，單純觀望非難的對反，乃至對治為說的對反構設，終將或隱或顯地反而成為佛老學說的助益；²⁹ 自命為儒而以闢拒佛老為號召，大興旗鼓地操戈吶喊，或許皆只是成就個人聲名地位之私養，無益於葉適心目中儒家正學至道之尊尚。葉適對於當時儒者進行對反構設的批評，亦可見於前引其為張士特所注佛書題辭時所言：

世之儒者，不知其淺深，猥欲強為攘斥，然反以中國之學佐佑異端，而曰吾能自信不惑者，其於道鮮矣。³⁰

此段葉適論不知佛學深淺之儒者，以佛老學說為所對反者，大抵只是強為攘斥，而對反著佛老學說而構設理論者，則恐反成以中國之學佐佑異端，因其對反構設之方向進程，已先為佛老學說之脈絡框架所拘囿，如此於葉適理想之學道助益則微乎其微。

²⁸ 宋·葉適：《水心別集》，卷1，《進卷》，〈老子〉，頁707。

²⁹ 葉適認為如斯對思想他者拒斥、闢駁、非難之對反式的做法，反而會有增強思想他者危害的流弊，此可見其論荀子非十二子處，對孟子的連帶批判：「余嘗疑孟子力排楊、墨，楊、墨豈能害道？然排之不已者，害所由生也。此自孟子一病，不可為法。」見宋·葉適：《習學記言序目》，卷44，荀子，非十二子，頁646-647。本文下節將概括如斯批判，為葉適對於孟、荀之「對反辭辯」的反思。

³⁰ 宋·葉適：《水心文集》，卷29，雜著，〈題張君所注佛書〉，頁599。

葉適對於如斯對反著佛老而開出之理論性質的敏感，更清楚顯示於其對年代稍早之程顥（字伯淳，號明道，1032-1085）與張載（字子厚，1020-1077）二位大儒之對反構設的批評：

按程氏答張載論定性：「動亦定，靜亦定，無將迎，無內外」、「當在外時，何者為內」、「天地普萬物而無心，聖人順萬事而無情」、「擴然而大公，物來而順應」、「有為為應迹，明覺為自然」、「內外兩忘」、「無事則定，定則明」、「喜怒不繫於心而繫於物」，皆老、佛、莊、列常語也。程、張攻斥老、佛至深，然盡用其學而不自知者，以《易》〈大傳〉誤之，而又自於《易》誤解也。……嗟夫！未有自坐佛老病處，而揭其號曰「我固辨佛老以明聖人之道者」也。³¹

此段葉適以為程顥、張載回應佛老學說之對反構設不盡完善的緣故，大抵可謂因二位儒者已採用佛老抑或對反於儒學之思想他者的語彙脈絡，隨順其對反者之語彙脈絡而論動靜、內外、心物，乃至有為、無事、明覺，如此則縱使有儒家經典為依據，以該典籍為經典為依據的動機意圖，或許早已先受其對反者之語彙脈絡所影響，逸離出葉適心目中理想儒家學道的論述方向，遂對該典籍的解讀亦恐有差誤之虞。葉適於自述講學大旨的長文中，對於這樣對反構設的理論學說亦有批判：

本朝承平時，禪說尤熾，儒釋共駕，異端會同。其間豪傑之士，有欲修明吾說以勝之者，而周、張、二程出焉。自謂出入於佛、老甚久，已而曰「吾道固有之矣」。故無極太極、動靜男女、太和參兩、形氣聚散、網緼感通、有直內無方外，不足以入堯、舜之道，皆本於〈十翼〉，以為此

³¹ 宋·葉適：《習學記言序目》，卷 50，皇朝文鑑四，書，頁 751-752。

吾所有之道，非彼之道也。及其啟教後學，於子思、孟子之新說奇論，皆特發明之。大抵欲抑浮屠之鋒銳，而示吾所有之道若此。然不悟〈十翼〉非孔子作，則道之本統尚晦。³²

此段葉適對北宋儒學家的理論構設有所不滿，認為其因欲修整學說以闢佛勝佛，尋求過往儒家典籍如《周易》〈十翼〉而釐定以經典位置，復特地發揚闡述子思、孟子的思想，大抵皆從這樣對反構設的理論方向而來；葉適並不認同這樣的方式，認為該依順闢佛勝佛的欲求方向而建構闡述的理論有所偏誤，反使儒學之道的「本統」隱晦不彰。³³

葉適熟悉佛家學說於人身喜怒哀樂之間披析解剝的道理，明白佛家學說對於心性覺識皆有精密深邃的分析，但認為直以「世外」之說來看待即可，不需要對反於此佛家心性學說而構設專屬於儒家的心性學說，其《進卷》〈總述〉中曾言：

唐、虞、三代，內外無不合，故心不勞而道自存，推之父子而合，推之君臣而合，推之兄弟、朋友、夫婦而合，上合天明，下合地性。今之為道者，務出內以治外也；然而於君臣、父子、兄弟、朋友、夫婦，常患其不合也。守其心以自信，或不合焉，則道何以成？於是三者或不能知

³² 宋·葉適：《習學記言序目》，卷 49，皇朝文鑑三，序，〈因范育序《正蒙》遂總述講學大指〉，頁 740。

³³ 李承貴曾區分宋儒利用佛教來重構儒學的方式至少有四：否定肯定式、詮釋賦義式、改造更新式、直接移用式，參李承貴：〈論宋儒重構儒學利用佛教的諸種方式〉，收入李承貴：《儒學的形態與開展》（北京：社會科學文獻出版社，2016 年），頁 125-140。放在此處討論脈絡下觀察，該四種方式即四種對反構設的方式，無論方式為何，其由對反性出發之理論意圖，皆為葉適所不取。

其所當施之意，而徒飾其說以自好，則何以為行道之功？故夫昔以不知道為患，而今以能明道為憂也。³⁴

葉適理想的儒家學說，內外本無不合、心不勞而道自存，倫理綱常、政道治道本即完善地運作於天地之間，毋須因應佛家精密的心識理論而強分內外；但如當時為道者，因由著該對反者而再行論述非出於內則無以治外，以其心可守而益加自信，終究不過構設出自身滿意的理論，無法成就道之運作，無能實踐行道之功，若以此對反構設而突顯之道為道，則此明道之能者反而著實令人憂心。葉適對此般因著對反構設而風行的道學頗為憂心，³⁵ 其晚年於嘉定十三年（庚辰，1220）寄予學生吳子良（字明輔，號荊溪，1197-1256）之書信中有言：

「道學」之名起於近世儒者，其意曰「舉天下之學皆不足以致其道，獨我能致之」，故云爾。其本少差，其末大弊矣。³⁶

又於題周子實（生卒年不詳）所錄之前輩舊聞時言：

古人多識前言往行，謂之畜德。近世以心通性達為學，而見聞幾廢，為其不能畜德也。然可以畜而猶廢之，狹而不充，為德之病矣，當更熟論。

37

³⁴ 宋·葉適：《水心別集》，卷7，《進卷》，〈總述〉，頁727。

³⁵ 關於葉適對當時道學中道與學之關係的看法，祝平次與何俊之研究值得深研，參 Ping-tzu Chu, *Tradition Building and Cultural Competition in Southern Song China (1160-1220): The Way, the Learning, and the Texts* (Ph.D. diss., Harvard University, 1998), Chapter Six: "Ye Shi's Learning of Original Tradition and Chronology", pp.427-431；何俊：〈葉適論道學與道統〉，收入何俊：《事與心：浙學的精神維度》（北京：北京大學出版社，2013年），頁89-136，尤其是頁99-104。

³⁶ 宋·葉適：《水心文集》，卷27，書，〈答吳明輔書〉，頁554。

³⁷ 宋·葉適：《水心文集》，卷29，雜著，〈題周子實所錄〉，頁603。

其晚年於嘉定十四年（辛巳，1221）為其友宋駒（字廕父，1159-1220）作墓誌銘時，曾憶及當時光景而言：

時諸儒以觀心空寂名學，徒默視危拱，不能有論詰，猥曰「道已存矣」。

38

葉適批評當時從事於道學之儒者，其理論根本若是以對反於佛家細密之心識理論而論述出來之心通性達的學說，³⁹ 此學說所足以達致之道，亦非天下之學所能同循共由者；復因該對反構設所追求之心通性達的參學方式，又將幾乎廢去見聞知識的探索，反致無能於多識蓄德之實事，恐難免於儒者本欲避免的佛老重內遺外之病，這樣的末流，葉適自然認為是弊端叢生。

四、葉適對儒學本統的構設

葉適既認為毋須以對反的態度去面對作為儒家學說之思想他者的佛老學說，復認為當時代對反於佛老學說而構設之儒家道學實有弊端，則其對於自身所嚮往之理想儒家學說的理論構設，便須留意避免當時代對反構設之理論意圖的框

³⁸ 宋·葉適：《水心文集》，卷 25，墓誌銘，〈宋廕父墓誌銘〉，頁 490。

³⁹ 葉適對於當時道學儒者偏重心性精微之學的批評，實關乎程朱學派為抗衡佛老所為之對反構設，大抵是預見如斯對反構設恐將造成的危機與問題，此點唐君毅所言極其諦當，值得大段引錄：「在葉適之意，孔門之學，不當限于『重吾日三省吾身』，作內心之自修之曾子一脈。……孔子之一貫之道，亦不當限于曾子所言之以忠恕存心。今程朱只重在心性之學之精微，乃意在明儒家亦自有足與佛老之論相抗者。而不知其講學偏在內心，遂不將事功之學，放在學術之內，其學即勢有同于佛老之重內遺外，明體而不能達于用者。故葉適之論儒學，必講官制、財賦、兵法……之種種經國濟民之學。」見唐君毅：《中國哲學原論：原教篇》（臺北：學生書局，1990年，《唐君毅全集》卷 17，全集校訂本），第 26 章〈事勢之理在中國思想中之地位及三百年來之中國哲學中「道」之流行（上）〉，頁 682-683。

架，鬆脫因見著佛老學說精深的形上學與宇宙論而自然生起抗衡的心念，而去省視反思自身心目中無所對反亦無所依傍的儒家根源「本統」。⁴⁰ 葉適門人孫之弘（或作孫之宏，字偉夫，生卒年不詳）於嘉定十六年（癸未，1223）序揭葉適晚年著作《習學紀言序目》之宗旨時有言：

竊聞學必待習而成，因所習而記焉，稽合乎孔氏之本統者也。夫去聖綿邈，百家競起，孰不曰「道術有在於此」？獨先生之書能稽合乎孔氏之本統者，何也？

蓋學失其統久矣，漢、唐諸儒皆推宗孟軻氏，謂其能嗣孔子；至本朝閩、洛驟興，始稱子思得之曾子，孟軻本之子思，是為孔門之要傳。近世張、呂、朱二三巨公益加探討，名人秀士鮮不從風而靡。

先生後出，異識超曠，不假梯級，謂洙、泗所講，前世帝王之典籍賴以存，開物成務之倫紀賴以著；《易》〈象〉、〈象〉，仲尼親筆也，〈十翼〉則訛矣；《詩》、《書》，義理所聚也，《中庸》、《大學》則後矣；曾子不在四科之目，曰「參也魯」；以孟軻能嗣孔子，未為過也，捨孔子而宗孟軻，則於本統離矣。

故根柢《六經》，折衷諸子，剖析秦、漢，迄於五季，以呂氏《文鑑》終焉。……前聖之緒業可續，後儒之浮論盡廢，其切理會心，冰銷日朗，無異親造孔室之閔深，繼有宗廟百官之美富，可謂稽合乎孔子之本統者也。⁴¹

⁴⁰ 葉適於此「本統」念茲在茲，如其為周茂良（字君實，生卒年不詳）所作之銘即言：「學有本統，昭然垂憲。未知之也，役思研慮，涉聞辨知而卒無益；既知之也，博論廣類，極治盡末而終不倦。」見宋·葉適：《水心文集》，卷 26，銘，〈陸山堂銘〉，頁 529。除前引〈李氏中洲記〉外，「本統」於其文集中多處可見，今不盡列。

⁴¹ 宋·葉適：《習學記言序目》，附錄一，〈孫之弘序〉，頁 759-760。

孫之弘此段序言義涵甚豐，亦深得葉適為學宗旨，此處扣緊對反構設之議題來說明，可謂對反構設所對反的佛老思想在此序文中完全未顯，隱含著葉適不以佛老思想為儒家學說所當對反者的意義。對於在形上學與宇宙論層面，能與佛老思想抗衡，而倍受當時代對反構設之儒學理論所推崇依據者，如思想先哲曾子、孟子、子思，如思想典籍《周易》〈十翼〉、《中庸》、《大學》，葉適皆採實際持平的評價，不因其有利於儒學之對反構設而加以尊尚；思考作為理想儒學的根源基底，葉適不假漢、唐以來乃至當時宋儒之梯級，唯以孔子於洙、泗所講者為學統之準衡，學問根柢於《六經》，亦在於稽合乎孔子之「本統」而已。

葉適以孔子之「本統」作為儒學理論構設的衡量基底，相較於對反構設之儒學理論對於抗衡佛老學說之「道」的重視，可謂葉適對於懇切自誠而日用切身之「學」更為關注，⁴² 此在葉適對《周易》〈无妄〉之解釋可見端倪：

乾居外而其內為坤、為離、為艮、為兌、為巽，無有吉者；獨為震也，以剛居內而消陰。妄者，陰也；无妄者，剛居內而消去之也。聖人欲教天下之不為妄，則必自其剛之居內者始。近世之學，謂動以天則无妄，動以人則有妄，夫卦之畫，孰非天者？偶震與乾合，而遂謂動以天為无妄，則他卦之妄者多矣，豈足以教人哉！且人之動，則固人而已矣，又孰從而天之？不見其天而強名焉，是將自掩而為妄，不可止也。孔子曰：

⁴² 葉適於嘉定八年（乙亥，1215）五月撰成之〈溫州新修學記〉曾以如下段落為結：「夫學不自身始而曰推之天下，可乎？雖曰推之天下而不足以反其身，可乎？……孔子進參與賜示之道，皆曰『吾一以貫之』，豈非無本末之辨，而欲合門人同異之趨哉！……且道無貴而苟欲忽其所賤，學無淺而方自病其不能深乎！」此亦足明其晚年對於孔子之「學」的思想關懷，見宋·葉適：《水心文集》，卷10，記，〈溫州新修學記〉，頁178-179。

「吾未見剛者。」或對曰：「申根。」子曰：「根也愆，焉得剛！」然則以剛居內而消陰，卦之正義，孔氏之本學也。⁴³

此段葉適釋〈无妄〉卦不採當時代所謂動分天人之形上學區分，若不見其天卻作本質形上之思而強名一天，甚而再分為動以人抑或動以天，恐難脫於對反構設由佛老形上玄遠之思而來之無謂架疊；葉適復扣緊〈无妄〉震下乾上之卦象(䷘)來闡述以剛居內而消陰之義理，欲教天下之不為妄，則唯有從剛之居內者那般的基底出發，不因對反於佛老學說而妄作對反之構設，但求自誠無妄而由始終作為儒學基底的孔子處開出，此方得為葉適理想中的孔子之「本統」、孔氏之「本學」。

葉適重視孔子之「本學」，其所進行之對反構設的對反，便得以此孔子本學為衡量義理之基礎；遂其所追求之學即孔子追求之學，其所嚮往之道即孔子嚮往之道，其所肯定認可之經典及統緒，即其所認定孔子將會肯定認可之經典及以孔子為最終依歸之統緒。葉適心目中的孔子之學與聖賢道統，可見於其總論荀子處所言：

荀卿於陋儒專門立見識，隆禮而貶《詩》、《書》，為入道之害；又專辨析諸子，無體道之弘心，皆略具前章。按後世言道統相承，自孔氏門人至孟、荀而止。孔氏未嘗以辭明道，內之所安則為仁，外之所明則為學（學則《六經》也，門人之志於《六經》者少）；至於內外不得而異稱者，於道其庶幾矣。子思之流，始以辭明道（《中庸》未必專子思作，其徒所共言也），……孟子不止於辭，而辯勝矣；荀卿本起稷下，凡有所言，皆欲挫辯士之鋒，破滑稽之的，……先王大道，至此散薄，無復淳完。……學者苟知辭辯之未足以盡道，而能推見孔氏之學，以上接聖賢之統，散

⁴³ 宋·葉適：《習學記言序目》，卷2，周易二，「无妄（震下乾上）」，頁16。

可復完，薄可復淳矣。不然，循而下之，無所終極，斷港絕潢，爭於波靡，於道何有哉！⁴⁴

此段可說處甚多，唯今將扣緊葉適對於對反性的「辭辯」之不滿、對於聖賢統緒之釐定、對於儒學經典之認可此三者，於下依序分述。葉適無法苟同於「辭辯」盡「道」之說，遂對孔子之後的子思、孟子、荀子以辭辯繫聯聖道之方式皆持批判態度，從中亦可推想葉適對於對反構設之態度；若因析辨所對反者之理論而生對反之意圖，復因對反之意圖而生理論辭辯之對反構設，此終難為葉適所認可。由此對於「對反辭辯」之不滿，得以進論葉適對於聖賢統緒之釐定，亦仍推尊未嘗以辭明道而安於內仁、明於外學的孔子；由孔子之學出發，方有上接聖賢統緒的可能，而葉適所認可之聖賢統緒，亦唯由此孔子之學乃得明見。從孔子之學見得聖賢統緒，復依孔子之學安頓儒學經典，遂孔子所學所定之《六經》如《易》、《詩》、《書》、《春秋》，自亦為葉適心目中之儒學經典；⁴⁵ 荀子貶抑《詩》、《書》之舉實有害於葉適理想之聖道，孔子未曾得見之《中庸》大抵亦不受葉適所推尊。據此以論，葉適對於諸多學術議題之權衡，皆根據於其所認定的孔子「本學」，而立基抉發於此孔子之本學，乃有論述葉適理想之儒學本統之可能。

⁴⁴ 宋·葉適：《習學記言序目》，卷 44，荀子，〈總論〉，頁 654。括號內之文字為原文註語。

⁴⁵ 葉適抱持《易》、《詩》、《書》、《春秋》皆為孔子所修定之經典文本的看法，其於《進論》討論儒家經典之〈總義〉中有言：「孔子哀先王之道將遂湮沒而不可考而自傷其莫能救也，迹其聖賢憂世之勤勞而驗其成敗因革之故，知其言語文字之存者猶足以為訓於天下也，於是定為《易》、《詩》、《書》、《春秋》之文，……（其後）其欲學者無所據依，於是始皆求之於書，而孔子之經遂行於天下。」又觀該卷亦論《周禮》，除卻早已亡佚之《樂經》，葉適大抵以《六經》皆為孔子所修定者。參宋·葉適：《水心別集》，卷 5，《進卷》，〈總義〉，頁 694。關於葉適《進卷》中的經論，目前所論最精者當屬祝平次的研究，參祝平次：〈從「治足以為經」到「統紀之學」——論葉適對儒家經典的看法〉，尤其是頁 122-139。

葉適所認定的孔子「本學」乃至「本統」，亦極為切身實際而可考索，對此學統其曾於討論荀子〈勸學〉處有言：

傳說固已言學之要，孔子講之尤詳。道無內外，學則內外交相明，今在《書》、《論語》者，其指可以考索而獲也。……近世之學，則又偏墮太甚，謂獨自內出、不由外入，往往以為一念之功，聖賢可招揖而致；不知此身之稂莠，未可遽以嘉禾自名也。故余謂孔子以三語成聖人之功，極至於無內外；其所以學者，皆內外交相明之事，無生死壯老之分，而不厭不倦於其中，此孔子之本統，與傳說同也。⁴⁶

此段足見葉適以孔子之學為核心，論述孔子同於傳說之本學本統，亦即自《尚書》、《論語》中可以平實索獲的「內外交相明」之學及「無內外」之道，遂對於當時代或因對反著佛老思想而構設出「獨自內出、不由外入」那般重視心性之精密細微、卻可能隔闕內外的理論學說有所批評。此段論孔子之本學與本統，尚有可開展之議題，今將再進論葉適所重視之「學」與《尚書》之傳說、《論語》之孔子的關係，以及其中「內外交相明」之義理。葉適重視《尚書》中傳說言學之部分，⁴⁷ 故常稱引其說，今列舉如下：

傳說已稱：「王，人求多聞，時惟建事，學于古訓，乃有獲。」然則堯、舜、禹、湯之前，道固常行而學固常明也。……夫所貴乎儒者，得古人之意，續其統紀以貽後人。奈何效諸子隱士，轉相增飾，重為斯道之蔽

⁴⁶ 宋·葉適：《習學記言序目》，卷 44，荀子，〈勸學〉，頁 645。

⁴⁷ 傳說言學之部分載於《尚書》〈商書〉之〈說命〉，其載傳說言：「王，人求多聞，時惟建事，學于古訓，乃有獲。事不師古，以克永世，匪說攸聞。惟學遜志，務時敏，厥修乃來。允懷于茲，道積于厥躬。惟教學半，念終始典于學，厥德脩罔覺。」參漢·孔安國傳，唐·孔穎達疏，李學勤主編，十三經注疏整理委員會整理本：《尚書正義》（北京：北京大學出版社，2000 年），卷 10，〈說命下〉，頁 300-301。

乎？雖孔子盡力補綴，由周以前，尚多缺遺；然則堯、舜以前無孔子，其為鴻荒太古，何足怪也？⁴⁸

傳說言「王人求多聞」，而原伯魯不說學，可並觀也。⁴⁹

傳說謂「惟學遜志」、「道積于厥躬」，孔子謂「學而不思則罔、思而不學則殆」，是思、學兼進者為聖；又稱「初筮告，再三瀆，瀆則不告」，「瀆蒙也，蒙以養正，聖功也」，是則學者聖之所出，未學者，聖之所存，而孔子教人以求聖者，其門固在是矣。⁵⁰

此皆採傳說論學之說，並與孔子論學之說並參，突顯學思兼進之重要；於此脈絡下，以如斯儒家本學體得古人心意、接續聖賢統紀、存懷未學養正，方足顯出儒者之為貴。葉適重視足以體現孔子氣象之《論語》，謂「孔子以三語成聖人之功」，這點可見於其論《論語》開篇之〈學而〉首章：

「學而時習之，不亦說乎！有朋自遠方來，不亦樂乎！人不知而不愠，不亦君子乎！」前乎孔子，聖賢之所以自修者，無所登載，故莫知其止泊處；若孔子成聖之功，在此三語而已，蓋終其身而不息也。⁵¹

亦可與其論〈泰伯〉言學處對參：

⁴⁸ 宋·葉適：《習學記言序目》，卷 8，禮記，〈表記〉，頁 112。

⁴⁹ 宋·葉適：《習學記言序目》，卷 11，左傳二，〈定公〉，頁 159。

⁵⁰ 宋·葉適：《習學記言序目》，卷 13，論語，〈述而〉，頁 186。

⁵¹ 宋·葉適：《習學記言序目》，卷 13，論語，〈學而〉，頁 175。

「學如不及，猶恐失之」，傳說「終始典于學」，〈頌〉「學有緝熙于光明」，言學之功用大矣，然未有如此其急；如此其急，自孔子始也。「時習」，節也；「如不及」，節之峻疾者也，非「如不及」，不足以得之也。⁵²

葉適以孔子之得自修成聖者，即在《論語》開篇首章「學而時習」之三語，並將如斯平實懇切之功夫進行到底而終身不息，始終貫徹以「如不及」之奮進無止的心意，急切於學亦峻疾於習，如斯之學習方能實有所得，方為葉適所肯認的孔子之本學。此外，葉適論學重視「內外交相明」之義理，轉換表法則亦有謂「內外交相成」者，其論孟子〈告子〉關於心思之議題處有言：

按〈洪範〉，耳、目之官不思而為聰、明，自外入以成其內也；思曰睿，自內出以成其外也。故聰入作哲，明入作謀，睿出作聖。貌、言，亦自內出而成於外。古人未有不內外交相成而至於聖賢，故堯、舜皆備諸德，而以聰、明為首。……夫古人之耳目，安得不官而蔽於物？而思有是非邪正，心有人道危微，後人安能常官而得之？舍四從一，是謂不知天之所與，而非天之與此而禁彼也。蓋以心為官，出孔子之後；以性為善，自孟子始。然後學者盡廢古人入德之條目，而專以心性為宗主，致虛意多、實力少，測知廣、凝聚狹，而堯、舜以來內外交相成之道廢矣。⁵³

葉適論此「內外交相成」之義理，實本於《尚書》〈洪範〉「五事」之記載，⁵⁴ 敬用貌、言、視、聽、思，而能恭、從、明、聰、睿，即可致肅、乂、哲、謀、聖。

⁵² 宋·葉適：《習學記言序目》，卷 13，論語，〈泰伯〉，頁 189。

⁵³ 宋·葉適：《習學記言序目》，卷 14，孟子，〈告子〉，頁 207。

⁵⁴ 箕子向周武王陳述「五事」之事，見載於《尚書》〈周書〉之〈洪範〉，該處載箕子言：「次二曰敬用五事，……五事：一曰貌，二曰言，三曰視，四曰聽，五曰思。貌曰恭，言曰從，視曰明，聽曰聰，思曰睿。恭作肅，從作乂，明作哲，聰作謀，睿作聖。」參漢·孔安國傳，唐·孔穎達疏，李學勤主編，十三經注疏整理委員會整理本：《尚書正義》，卷 12，〈說命下〉，頁 355-361。

葉適以此五事兼舉並重為古人入德之條目，並分析此五事出入之成，視、聽二者為外入成內，貌、言、思三者為內出成外，故敬用五事乃可共成「內外交相成」之道；然若如葉適所解的孟子及其後學者之單標心性，則恐為捨四事而從一事，單為一內出成外之事，而無其它四者內外交相成之事。據此以觀，可謂葉適心目中的孔子之本學，實為內外交相明者，亦即可達致內外交相成者；敬用貌、言、視、聽、思五事而終身不息，急切於學亦峻疾於習，此即葉適儒學本統構設根源之學思。⁵⁵

五、學界葉適研究的再省思

學界對於葉適之研究成果已豐，觀察論及關於葉適儒學之構設與詮釋的研究時，常可見諸多研究對葉適此部分之評價傾向貶抑，然此現象或與研究者自身選擇之視角框架脈絡關係密切。今將嘗試從葉適別開手眼之特殊處切入，亦即從葉適對於對反構設之對反的視點觀察，重新回應學界研究對於葉適此部分的評價褒貶。今以篇首言及之牟宗三與張亨二位先生為主要回應對象。

牟宗三對於葉適的批評，主要針對前引其討論自身講學大旨之長文，牟氏言：

⁵⁵ 至於如何從「孔子本學」到「永嘉之學」，或有待另文開展，唯觀察葉適追述永嘉之學的由來時，將周行己（字恭叔，1067-1125）與鄭伯熊（字景望，約1127-1181）、薛季宣（字士龍，一作士隆，1134-1173）與陳傅良（字君舉，1137-1203）的學風，凝鍊為內向的「必兢省以禦物欲」與外向的「必彌綸以通世變」二語，此處所謂傳說、孔子以降的「內外交相成」、「內外交相明」之學，當是關鍵所在。該二語見宋·葉適：《水心文集》，卷10，記〈溫州新修學記〉，頁178；另參劉芝慶：〈「真迂闊」的儒者——葉適的事功之學〉，收入劉芝慶：《解釋世界與改變世界：中國思想史中的知識信仰與人間情懷》（武漢：武漢大學出版社，2019年），頁127-151，尤其是頁146-147。

葉水心不滿曾子、子思、孟子、《中庸》、《易傳》以及北宋諸儒所弘揚之「性理」，而另開講學之大旨，以期有合於二帝三王之「本統」。然而不解孔子對於道之本統再建之意義，孔子之傳統全被抹殺，是則其歸也終於成為隔絕論與冥惑論。故真正輕忽孔子而與孔子傳統為敵者葉水心也。彼繼永嘉功利之說推進一步，以三代本統為原則性之劃定，彼自不無所見。其如此劃定以為講學之標的，其心態特別凸出，由此心態所決定之觀念形態亦是一特別之形態，吾名之曰「皇極一元論」。其論皇極亦甚好，然而由此而抹殺孔子之傳統，成為隔絕論與冥惑論，則其愚悍狂悖亦云極矣。⁵⁶

牟氏對葉適之批評自有深刻見地，唯其對於葉適如此嚴厲之斥責，恐怕在於對葉適「心態」之揣測；然自始至終皆未能闡明其所認定造成葉適儒學構設型態如斯特別的「心態」究竟為何，彷彿葉適只因不滿、不解而反對，而這也可能是造成其無法設身處地同感於葉適思想的原因。⁵⁷ 對於葉適思想的問題，牟氏以「隔絕論」、「冥惑論」、「皇極一元論」總括，此三點批判皆有其理論預設之詮釋，當可依序闡明：（1）隔絕論的批判，乃根據其超越而不隔絕之性體、心體之本體宇宙論、「道德的形上學」的詮釋；⁵⁸（2）冥惑論的批判，乃根據其肯認性命天道皆為道德性之實理、道德實踐可開出理想價值之源的詮釋；⁵⁹（3）皇極一元論，

⁵⁶ 牟宗三：《心體與性體》，第1冊，第1部，綜論，第5章〈對於葉水心〈總述講學大旨〉之衡定〉，頁235。

⁵⁷ 楊自平認為牟氏對葉適的嚴厲批判，並非全然針對葉適而發，實另有其駁正重事功系學者之思想、重新釐析道統認定之議題的兩點用意，本文同意這樣的觀點，參楊自平：〈論葉適與牟宗三先生之道統觀〉，收入楊自平：《儒學的現代詮釋與時代關懷》（臺北：臺灣學生書局有限公司，2017年），頁313-347，尤其是頁346-347。

⁵⁸ 參牟宗三：《心體與性體》，第1冊，第1部，綜論，第3章〈自律道德與道德的形上學〉，頁186-187。

⁵⁹ 參牟宗三：《心體與性體》，第1冊，第1部，綜論，第5章〈對於葉水心〈總述講學大旨〉之衡定〉，頁242-243、頁288-289。

乃根據其詮釋除作為政規的君道之皇極外，尚有天道之太極、仁教之人極的道德總規。⁶⁰ 此三點批判，皆切中要害，葉適可能得概括承受；然而這三點批判所根據的詮釋，那樣的道德本體、那樣的道德實踐、那樣的道德總規，如前所述，葉適可能都不會認同，也無法同意。⁶¹ 此時若能從對反構設的對反之視角觀察，所謂葉適的「心態」，或許即在於其對於佛老思想作為對反者的敏銳感受，有感於對反佛老思想而開出之儒學乃至道統、「性理」，實有反為佛老思想之議題框架所限囿的危機，遂欲對反於對反構設，使構設回歸無有對反性的單純之構設，方以孔子之本學為基底，不強調以心性為宗主，但求落實於終身不息的學習之道。在這樣的脈絡下，葉適或許無所謂抹殺孔子之傳統，亦無所謂對孔子或孔子傳統之輕忽或為敵，不過是對反著對反構設的方向，依據其所理解而尊崇的孔子氣象，構設出其所認為無所依傍而由儒學本源開出的本學本統而已。

張亨對於葉適的批評，主要針對前引其論及程顥與張載二位儒者之話語，張亨言：

這種籠統的論斷，只能算是葉適個人意見的宣示，真可謂是一種以「暴力」加諸本文的理解。葉適「以經制言事功」，對自濂溪以降的道學家，乃至朱子、陸象山等都持反對的態度。他提出道之「本統」說，認為自堯、舜、禹、皋陶、伊尹、文王、周公、召公「道統歷然如貫聯」，孔子繼傳，不過蒐補遺文墜典，有述無作；孔子歿後就沒能傳道的了。……葉適這一悖謬的論調，明顯地是為反對朱子的道統之說，卻也是他的思

⁶⁰ 參牟宗三：《心體與性體》，第1冊，第1部，綜論，第5章〈對於葉水心〈總述講學大旨〉之衡定〉，頁274-275。

⁶¹ 縱使不由對反構設之對反的角度回應，但言葉適所重視之道乃在禮樂制度界而不在超越界，重視經驗論與實在論式的解釋，亦足明該三點批評與葉適的關懷並不在同一脈絡中。關於葉適所重視之道，楊儒賓極能同情地理解，參楊儒賓：〈葉適與荻生徂徠——皇極之學的開展〉，收入楊儒賓：《異議的意義——近世東亞的反理學思潮》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2012年），頁363-396，尤其是頁379-380、頁393-396。

想的基本立場。……葉適不解對道德本體形上思考的必要，也無視於思想發展的複雜性；都當作是新說奇論，無益於實際，來加以攻斥，這形成理解的根本障礙。⁶²

張亨對於葉適文本中呈顯之現象描述皆可謂精確，唯若暫擱儒家學說是否定須具備對於道德本體形上思考之必要的議題，不將葉適固定於必然「以經制言事功」或只是為了反對朱熹道統之說的立場，⁶³ 葉適的論述確實可能只是其個人意見的理解，但或許既無挑釁亦不悖謬。若從對反構設的對反之視角觀察，葉適對於所謂道德本體形上之思考或許亦能相應地理解，但可能正是由於這樣的理解，窺見其中對反於佛老思想論述而來的陰影，遂其反對的乃是對反構設這樣的思想理論構成之形式，以及此形式可能帶來的危機；而以那樣的理論意圖來進行對反構設的儒者，便成為葉適所批評的對象。在葉適心目中，孔子或許真的只是「蒐補遺文墜典」、「有述無作」，然而葉適所欣賞的儒學精神，或許也就是這樣無對於佛老本體形上之思，也就是這樣平實地體現於孔子這樣的氣象。

若無佛老思想的刺激，宋代儒者是否會詮釋出那樣重視宇宙論與形上學的儒學理論，或許仍是個難有定論的開放議題；⁶⁴ 然若本文解讀尚屬得法，那樣

⁶² 張亨：〈〈定性書〉在中國思想史上的意義〉，頁 329-331。引文中所謂「蒐補遺文墜典」、「有述無作」，本即葉適對於孔子的中性敘述，其原文言：「周道既壞，上世所存皆放失，諸子、辯士，人各為家。孔子蒐補遺文墜典，《詩》、《書》、《禮》、《樂》、《春秋》有述無作，惟《易》著〈彖〉、〈象〉；然後唐、虞、三代之道，賴以有傳。」見宋·葉適：《習學記言序目》，卷 49，皇朝文鑑三，序，〈因范育序《正蒙》遂總述講學大指〉，頁 738。

⁶³ 此處可以留意葉適與朱熹實有相同之處，即皆肯定道德實踐的重要性，唯朱熹著眼於聖王與聖賢的心性工夫，而葉適側重於修德與致治的修身經世，參楊自平：〈論葉適與牟宗三先生之道統觀〉，頁 335-336。

⁶⁴ 如蔣義斌的論述，基本上認為宋儒重視形上學內涵的體系擴充，乃受到佛教的影響，而李承貴大抵亦作如是想；另一方面，除牟宗三詮釋孔子所言之「性與天道」本即具有超越意義的溯源方式外，如杜維明則對以宋儒重視形上學乃主因於回應佛教、道教的說法不滿意，從而進論宋儒關於道德與社會的思想本即立基於一種高度整合的形

重視宇宙論與形上學的理論方向，絕非葉適所認可的儒者關懷，則大抵無疑。⁶⁵ 對於葉適儒學研究的褒貶評價，自可在對反構設下重視宇宙論與形上學的脈絡去談，學界也早有精闢之論；但外於此脈絡，在對反構設之對反的脈絡下來看，或許更能相應於葉適對當時思潮的省思，從而亦得見其理論構設的正面意義。⁶⁶

上學層次。依蔣、李之說，理學為對反構設則無疑；依牟、杜之說，理學之理論意圖的對反性未必重要，亦未必須以對反構設來詮釋理學。參蔣義斌：《宋代儒釋調和論及排佛論之演進——王安石之融通儒釋及程朱學派之排佛反王》，尤其是第9章〈結論〉，頁197-198；李承貴：《儒士視域中的佛教——宋代儒士佛教觀研究》（北京：宗教文化出版社，2007年），尤其是第8章〈宋代儒士佛教觀合論〉，頁518-523；牟宗三：《心體與性體》，第1冊，第1部，綜論，第4章〈道之本統與孔子對於本統之再建〉，頁197-234；杜維明：〈宋明儒學本體論初探〉，收入杜維明：《儒家思想：以創造轉化為自我認同》（臺北：東大圖書股份有限公司，1997年），頁167-191。

⁶⁵ 牟宗三於批評葉適論《易傳》與周、張、二程處曾附言：「不獨對於佛教須正視而有以籠罩之。對於道家亦須正視而有以籠罩之。道家非外來者，乃是自家文化生命中之駢枝，亦於精神生命之方向上有所決定。若不能予以消化、制限，而順成之，儒家即不足以完成其為主流主幹之使命。所謂主流主幹者非謂只我一家之意也。要在能己立而立人，己達而達人，不遏不禁，能不失自己之統而亦能順成他人者也。葉適之愚陋何足以知此？而猶侈談道之本統耶？」見牟宗三：《心體與性體》，第1冊，第1部，綜論，第5章〈對於葉水心〈總述講學大旨〉之衡定〉，頁329-330。大抵葉適對於佛老能夠「正視」，但選擇「不籠罩」；先不談「消化」、「制限」，牟氏該處「籠罩」、「順成」的詞語選得已屬中性，但儒學是否須承擔「籠罩」佛老的任務，才能成其為儒學？儒學是否須那樣地「完成其為主流主幹之使命」？而「籠罩」的過程中，又如何能完全不談儒家思想與例如輪迴、死後之世界、修證之次第的關係？那樣的「籠罩」，多少影響了自身的理論方向，縱使不是反著談，也算是對著談。葉適確實有意識到這些問題，而選擇不進入這樣的過程，也警覺大多數人進入這樣的過程可能會有種種的流弊。牟氏那樣的儒者關懷確實令人肅然起敬，但於葉適思想的基本關懷，恐怕難以相應。

⁶⁶ 此處亦須坦言，葉適雖敏感於理論構設的對反性，但欲全然外於如斯對反構設、無有對反性地重新構設，實則相當不易，此為思想理論構設的難處。簡言之，就佛老思想而言，葉適可謂極其自覺地追求無有對反性地重新構設儒學，或可謂有其「無對構設」的追求；但就理學思想而言，觀其對著理學、反著理學而立論的脈絡，葉適仍是一種「對反構設」。「對反構設」的離脫、消解或超越，其實相當困難，此般理論構設的難處，亦不僅限於葉適思想的討論。本文最後選擇概括葉適儒學理論的特性為「對反

六、結論

儒家思想學說於宋朝興起一種新的理論典範，此種理論典範有著對反構設之性質。宋儒前，有對反，無構設；宋儒後，出現對反之構設，也因此才有對反構設之對反的可能。葉適的儒學構設，在本文的脈絡梳理下，便是呈現出這樣的理論性質，亦即對反構設的對反。

葉適對於佛老學說的態度，多採反覆參驗證會的方式來處理，無意將佛老學說視為儒家學說之對反者，毋須著意用力於佛老學說，對佛老學說加以非難批駁如寇讎亦屬無謂；葉適或自歷史文化觀點視佛學為迥異於中國之學的世外之論，或實事求是地亟欲自老學處盡得學問之統緒，皆願意不事攻斥而存其異同，隨順該學說如其所是地自存。

葉適對於當時儒學的批評，在於認為儒家學說立論的基底，不當為對於佛老思想的對反，因為若理論構設的意圖為批撥佛老，循此意圖而求索足以回應、乃至超越他者的自身經典與思想資源，或許終將為回應批撥他者的意圖所框限，反而迷失儒家自身可能本具的價值與精神。因著那樣的對反性而建立的學說乃至道統，恐怕便成因破而立、因著佛老論述方向而建立的道統，而非自本而立、根據儒家原初純粹根本所開出的本統。

葉適對於儒學本統的構設，有感於對反構設與對反辭辯的可能流弊，不朝向佛老學說宇宙論與形上學之議題，亦無假於程朱學派理論典範之梯級，乃立基於其對孔子之本學與本統的體認。葉適所見得之孔子本統，乃依著其所認定孔子將會肯認之經典、以孔子為最終依歸之統緒而建立，儒學本統最為重要之

構設的對反」，而非「消解對反的構設」，即欲保留葉適儒學理論之二重性的描述，並保留討論此思想構設之兩難處的餘地，以待日後研究反思批判。

經典即曾經手於孔子修定之經典，聖賢統緒亦唯賴孔子之學以上接；而孔子自修成聖之本學，也就是終身踐履學習悅樂之孔子三語，落實於敬用五事而使內外交互相成相明之本學。

對反構設，所對反者為思想的義理，為理論的內容；對反構設的對反，所對反者為構設的意圖，為理論的方向。對反構設的對反，重點不在解消構設，而在無有對反性地重新構設。本文對葉適這樣的詮釋，作用於學界葉適研究之再省思時，亦可提供有別於過往之視點，同情體貼於葉適儒學構設時所可能面對的思潮議題，由葉適的立場去替葉適發聲，使其對反於對反構設的理論性質得以蘄露，從而窺見其於宋明理學脈絡中所呈現出之獨樹一幟的樣態。

徵引書目

一、傳統文獻

- 漢·孔安國傳，唐·孔穎達疏，李學勤主編，十三經注疏整理委員會整理本：《尚書正義》，北京：北京大學出版社，2000年。
- 宋·歐陽修：《居士集》，收入宋·歐陽修著，李逸安點校：《歐陽修全集》，北京：中華書局，2001年。
- 宋·歐陽修：《居士外集》，收入宋·歐陽修著，李逸安點校：《歐陽修全集》。
- 宋·朱熹：《晦庵先生朱文公文集》，收入朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編：《朱子全書》，上海：上海古籍出版社、合肥：安徽教育出版社，2010年，修訂本，第20-25冊。
- 宋·葉適：《水心文集》，收入宋·葉適著，劉公純、王孝魚、李哲夫點校：《葉適集》，北京：中華書局，1961年。
- 宋·葉適：《水心別集》，收入宋·葉適著，劉公純、王孝魚、李哲夫點校：《葉適集》。
- 宋·葉適：《習學記言序目》，北京：中華書局，1977年。

二、近人論著

(一) 專書

- 牟宗三：《心體與性體》，收入《牟宗三先生全集》第5-7冊，臺北：聯經出版事業公司，2003年。

李承貴：《儒士視域中的佛教——宋代儒士佛教觀研究》，北京：宗教文化出版社，2007年。

東景南：《朱子大傳：「性」的救贖之路》，上海：復旦大學出版社，2016年。

周夢江：《葉適與永嘉學派》，杭州：浙江古籍出版社，2005年。

_____：《葉適年譜》，杭州：浙江古籍出版社，2006年。

周學武：《葉水心先生年譜》，收入吳洪澤、尹波主編：《宋人年譜叢刊》，成都：四川大學出版社，2002年。

唐君毅：《中國哲學原論：原教篇》，臺北：學生書局，1990年，《唐君毅全集》卷17，全集校訂本。

孫金波：《葉適事功思想研究》，哈爾濱：黑龍江人民出版社，2009年。

祝平次：《朱子學與明初理學的發展》，臺北：臺灣學生書局，1994年。

張義德：《葉適評傳》，南京：南京大學出版社，2011年。

蔣偉勝：《葉適的習學之道》，北京：中國社會科學出版社，2009年。

蔣義斌：《宋代儒釋調和論及排佛論之演進——王安石之融通儒釋及程朱學派之排佛反王》，臺北：臺灣商務印書館，1988年。

Ping-tzu Chu, *Tradition Building and Cultural Competition in Southern Song China (1160-1220): The Way, the Learning, and the Texts*, Ph.D. diss., Harvard University, 1998.

（二）單篇論文

何俊：〈葉適論道學與道統〉，收入何俊：《事與心：浙學的精神維度》，北京：北京大學出版社，2013年，頁89-136。

- 李承貴：〈論宋儒重構儒學利用佛教的諸種方式〉，收入李承貴：《儒學的形態與開展》，北京：社會科學文獻出版社，2016年，頁125-140。
DOI:10.978.75097/90557
- 杜保瑞：〈葉水心事功進路的儒學建構之批判〉，《鵝湖學誌》第37期，2006年12月，頁35-76。DOI:10.29653/LS.200612.0002
- 杜維明：〈宋明儒學本體論初探〉，收入杜維明：《儒家思想：以創造轉化為自我認同》，臺北：東大圖書股份有限公司，1997年，頁167-191。
- 祝平次：〈從「治足以為經」到「統紀之學」——論葉適對儒家經典的看法〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》第76本第1分，2005年3月，頁117-168。DOI:10.6355/BIHPAS.200503.0117
- 張亨：〈〈定性書〉在中國思想史上的意義〉，收入張亨：《思文論集：儒道思想的現代詮釋》，臺北：臺灣大學出版中心，2014年，頁321-369。
DOI:10.6327/NTUPRS-9789863500445
- 張家成：〈葉適的佛道觀〉，收入張義德、李明友、洪振寧編：《葉適與永嘉學派論集》，北京：光明日報出版社，2000年，頁411-418。
- _____：〈論葉適與佛教的關係〉，收入杭州佛學院編：《吳越佛教（第1卷）》，北京：宗教文化出版社，2006年，頁340-345。
- 張素卿：〈思想的展示：述論張載思想的「學思歷程」〉，《臺大中文學報》第7期，1995年4月，頁313-346。
- 陳榮捷著，萬先法譯：〈早期明代之程朱學派〉，收入陳榮捷：《朱學論集》，頁331-351。
- _____：〈新儒家範型：論程朱之異〉，收入陳榮捷：《朱學論集》，臺北：臺灣學生書局，1982年，頁69-97。

黃君平：〈葉適研究論述索引初編〉，《葉適與永嘉學派研究》第 1 期，2016 年 10 月，頁 139-153。

楊自平：〈論葉適與牟宗三先生之道統觀〉，收入楊自平：《儒學的現代詮釋與時代關懷》，臺北：臺灣學生書局有限公司，2017 年，頁 313-347。

楊儒賓：〈葉適與荻生徂徠——皇極之學的開展〉，收入楊儒賓：《異議的意義——近世東亞的反理學思潮》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2012 年，頁 363-396。

劉芝慶：〈「真迂闊」的儒者——葉適的事功之學〉，收入劉芝慶：《解釋世界與改變世界：中國思想史中的知識信仰與人間情懷》，武漢：武漢大學出版社，2019 年，頁 127-151。

Wing-Tsit Chan, "The Ch'eng-Chu School of Early Ming", in *Self and Society in Ming Thought*, ed. Wm. Theodore de Bary and the Conference on Ming Thought, New York and London: Columbia University Press, 1970, pp.29-51.