

纪念叶适诞辰 850 周年暨永嘉学派 国际学术研讨会

International Symposium in Honour
of the 850th Anniversary of Ye Shi's
Birth & Yongjia School of Thought

论 文

2000 年 11 月 中国·温州

纪念叶适诞辰850周年暨永嘉学派国际学术研讨会

论 文 目 录

B244.92-53
4441
v1

- | | | |
|-----|--------------------------------|----------------------------|
| 1 | 叶适的德性之学及其批判精神 | 蒙培元（中国社科院哲学所） |
| 9 | 叶适礼乐思想初探 | 徐远和（中国社科院哲学所） |
| 17 | 南宋浙东学术论稿 | 吴 江 |
| 29 | 论叶适与浙东学派的事功之学 | 潘富恩（复旦大学） |
| 38 | 叶适的儒学传统与批判精神（提纲） | 钟肇鹏（ 中国社科院 宗教所） |
| 39 | 评叶适以功利主义为特点的伦理思想 | 王凤贤（ 浙江省社科院 ） |
| 48 | 叶适事功思想简论 | 来可泓（ 上海大学 ） |
| 55 | 叶适在南宋学术界树起的三面旗帜 | 张义德（光明日报社） |
| 63 | 叶适的本体功夫思想及其影响 | 屠承先（浙江大学） |
| 73 | “古之圣贤无独指心者”
——从叶适看孔孟心性之学的分歧 | 杨泽波（复旦大学） |
| 83 | 论叶适的学术批判精神 | 臧 宏 郭淑新（安徽师大） |
| 97 | 叶适与道统 | 何 俊（浙江大学） |
| 120 | 论叶适的事功之学与经学思想 | 陈居渊（复旦大学） |
| 131 | 叶适关于一般与个别的思想 | 张根有（杭州市委党校） |
| 136 | 论永嘉学派的历史形成 | 胡珠生（温州） |

- | | | |
|-----|------------------------------|----------------------|
| 147 | 论叶适的经济思想 | 张祖桐（温州职业技术学院） |
| 154 | 叶适的文学思想 | 周梦江（温州师范学院） |
| 162 | 叶适的佛道观 | 张家成（浙江大学） |
| 168 | 叶适的《春秋》学 | 黄开国（成都市社科所） |
| 177 | 叶适哲学与理学的关系 | 方同义（宁波大学） |
| 185 | 天地洪炉谁扇鞴
——就《习学记言序目》建构水心哲学 | 郑宏杰 吴志文
（温岭市孔子学会） |
| 193 | 永嘉学派与湖湘学派的互动关系 | 王兴国（湖南省社科院） |
| 201 | 论南宋叶适的民族思想 | 张 洁 方赛赛（温州师范学院） |
| 207 | 从叶适的辩证观论中庸之道 | 徐儒宗（浙江省社科院） |
| 218 | 叶适对中国古代社会性质的认识 及其启示 | 张凌云（上海市社科联） |
| 221 | 薛季宣对理学的异议 | 李明友（浙江大学） |
| 225 | 永嘉学派与今日温州 | 洪振宁（温州市社科联） |
| 231 | 叶适事功价值观与温州精神特质 | 陈安金（温州大学） |
| 237 | 叶适在台州 | 吴小谦 吴志文（温岭市孔子学会） |
| 241 | 《十先生奥论》中的叶适佚文 | 潘猛补（温州市图书馆） |
| 247 | 南宋时期对浙江有影响的儒家学派 | 吴小谦（温岭市孔子学会） |

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。

一

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,正是为了从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,那就只能事个人的内在体验,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》P557）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，人心究意是什么？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，既是理，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 P52）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 P736）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’……盖人之所受者衰，非止于命也。”（同上书 P107）这个“衰”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”之说更是反对不遗余力。总之,“性命道德,未有超然遗物而独立者也。”(《叶适集》P730)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(见下)。

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。”(同上书 P653)理学家虽有两种性之说,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 P95)。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 P17)“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 P187)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》P674-675),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,天下之义理固止。”(《习学记言序目》P182)“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 P205)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》P186)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,凡经验都是在定一时间中获得的,常常因时而异,因地而异,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——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。

按《洪范》,耳目之官不思而为聪明,自外入以成其内也;思曰睿,自内出以成其外也。……古人未有不内外交相成而至于圣贤,故尧舜皆备诸德,而以聪明为首。……夫古人之耳目,安得不官而蔽于物?而思有是非邪正,心有人道危微,后人安能常官而安之?舍四从一,是谓不知天之所与,而非天之所以禁彼也。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。(同上书 P207)

这是以知识考古学的方式阐明德性何以来自后天习得而不是先天禀赋的最典型的例子。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,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》P603）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。由于宋儒的学说计较利害而追求完美、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》P324）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 P386),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,叶适明确提出:“市者,天下之利也。”(同上书 P15)并批评“抑末厚本”之论“非正论也”(同上书 P273),他还肯定商人对社会贡献,认为是“州县之本,上下之所赖也”(《叶适集》P657)。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,以圣贤为品格典范,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。

既然叶适取消了人性的超越根据,不以“天人合一”境界为人生的终极目的,那么,叶适有没有终极关切,也就是宗教诉求?

事实上,叶适是有宗教诉求的,他的宗教诉求主要表现在对于天的敬畏。这一点也是来自孔子。

众所周知,孔子对古代的天命观进行了改革,但仍然有敬畏天命的思想,对此,学者们有过不同的解释,至今仍在争论之中。问题的关键是,天是不是神?天命是不是神意?按照我的理解,孔子心目中的天,虽然有许多神秘主义色彩,但其基本意义已经发生了根本性变化,天变成了“不知其所以然而然”(朱子语)的宇宙运行过程,也可以说是自然界的本源性存在,并且与人的德性有某种关系(对此我另有论述)。正如孟子所说:“莫之为而为者,天也;莫之致而至者,命也。”(《孟子·万章上》)如此看来,天既不是神,又是不可知而具有神圣性的最高存在。叶适批评了心即天、心与天一的性命之学,却继承了孔孟以来关于天的客观性、本源性、神圣性的一面,并且对之充满敬意,不

能不说是一种很深沉的宗教情怀。

在这个意义上说,叶适并不否定天对人有决定性作用,人类生命及其活动就是天之所“命”,但他否定人性来源于天命且内在于人心的性命之学、心性之学;他也并不否定天是超越者或有超越性,但不是善性的超越根据。“命者,天之所以命我也;志者,我之所以为我也。”(《习学记言序目》P27)叶适所说的“命”,与理学家所说并不相同。按照叶适的说法,命是外在的“命令”或力量,人是不能违反的;按照理学家的说法,命是内在地赋予人的,因而成为天命之性。至于“志”,则是人所专有的。这也可以说明,叶适所理解的天,并无意志,并不是人格神,但是却具有至高无上的权威和神性,可理解为永恒的宇宙秩序。把命与志区分开,就是把天与人区分开,人是有意志的,但人的意志并不等于天命,而是尊天命而行事,对天要有敬畏之心。“尽人道以事天者,圣人也;与天为一,则学者之过也。”(同上书 P76)人性决不是以天命为其超越的必然根据,人不可能与天为一,人的德性只能靠“人道”而完成,尽人道以完成德性,这就是“事天”。但如果说心就是天,心性就是天命,人与天为一,则是完全错误的。

在叶适的心目中,天是神圣的、伟大的,是真正的超越者,也是人事的“裁判者”,因此要有敬畏心,而不可有丝毫的傲慢之心。他在批评老子对天的各种毫无敬意的说法时说:“然则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。”(同上书 P213)天是外在的超越者,又是世界的本源性存在,万事万物包括人的生命,皆来源于天(人的生命是整体性的,并不等于心性),所以,人只能以敬畏之心“事天”,而不能以心为天,当然更不可傲慢玩狎而肆无忌惮。

二程、朱子和叶适都讲“敬”,但意趣各不相同。二程强调内在的心性修养,以此实现超越,进入“天人合一”境界;朱子除了接受二程之说,还强调敬畏;叶适则只讲敬畏,而敬畏的对象就是外在的最高存在天及其“天秩天序”,以实现圣贤之德业为职志而事之。朱子虽然讲敬畏,但本质上是天人合一论者,叶适则属于另一种形态。这说明,在历史的发展中,儒学自身具有开放性,可能出现多样化的选择,但儒学的本质特征——德性之学是所有讲儒学的人都必须遵守的。

2000.7.28

叶适礼乐思想初探

徐远和

在宋代学术史上,叶适(1150-1223)是以提倡功利主义学说而著称的。诚如全祖望所说,“乾、淳诸老既歿,学术之会,总为朱、陆二派,而水心断断其间,遂称鼎足。”^①所谓“乾、淳诸老”,盖指南宋道(1165-1173)、淳熙(1174-1189)年间的张栻(1133-1180)、吕祖谦(1137-1181)、薛季宣(1134-1173)、陈傅良(1137-1203)诸大儒而言。在“乾、淳诸老”之后,南宋学术分为理学与心学两大派,分别由朱熹与陆九渊所代表。而叶适则集永嘉功利学说之大成,其学乃与朱、陆之学鼎足而三。总的说来,全祖望的评价尚属公允。

叶适的功利主义思想表现于诸多方面。其中,有一个领域迄今似乎尚未引起论者足够的注意:叶适相当重视儒家传统的礼乐思想,并对其作了功利主义的解说。这篇短文所要探讨的,就是叶适功利主义的礼乐思想。

礼与道

叶适将“道义”与“功利”统一起来的思想是十分明确的^②。他有一个非常著名论断:

“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。^③

自汉儒董仲舒提出所谓“正其谊不谋其利,明其道不计其功”^④之说后,一向被儒家学者奉为圭臬。仲舒之说的要害是将“道义”与“功利”割裂开来,并将二者对立起来,实质上是以“道义”否定“功利”。故叶适一针见血地指出:“既无功利,则道义者乃无用之虚语尔”。而叶适是主张将“功利”与“道义”统一起来,“成其利,致其义”^⑤的。

当然,对于什么是“道义”或“道”,叶适亦有自己独立的见解。他说:

道始于尧……次舜……次禹……次皋陶……次汤……次伊尹……次文

王……次周公……次孔子。^⑥

承认自尧至孔子之间存在着一个一脉相传的“道”。此即儒家尤其是理学家通常所说的“道统”。叶适自己也说：

自尧、舜以来，圣贤继作，措于事物，其该括演畅，皆不得如周公，而召公与焉，遂成一代之治，道统历然如贯联不可违越。^⑦

认同了“道统”的说法。但是，叶适认为，“道”在孔子之后便发生了分裂。早在孔子所处的春秋时代，即已呈现出“诸子辩士，人各为家”的状况；而在子思、孟子之后，则更是“学者趋新逐奇，忽忘本统，使道不完而有迹”^⑧。所谓“道不完而有迹”，从叶适对周、孔与思、孟所作的比较中可以看出，他说：

古之言道者，以道为止；后之言道者，以道为始。以道为止者，周公孔子也；以道为始者，子思孟軻也。^⑨

说明在“道”的问题上，周、孔与思、孟在思想路线上存在着很大的不同。^⑩

这种不同，一个重要的表现，就是如何对待礼乐的问题。按照叶适的看法，夏、商、周都同样遵行礼乐，“以人代天，典礼赏罚，本诸天意，禹相与共行之，夏、商、周一遵之。”周公时，更是“治教并行，礼刑兼举，百官众有司虽名物卑琐，而道德义理皆具。”^⑪但是，到了思、孟之后，在礼乐问题上，却是各行其是了，也就是叶适所说的“文献礼乐，各审所从矣。”^⑫

儒家重视礼乐，提倡礼教和乐教。叶适又是如何看待礼教和乐教的呢？且看其言论。关于礼教，他说：

礼教至周而大备。道盛仁熟之士，固已揖让周旋其中，初德偏善，亦皆有所依据，外不失人，内不失己。故孔子深惜礼之废，而欲其复行也。恭慎勇直，复于天者非不美，然有礼则以其质成，无礼则以其质坏。人非下愚，未有无可成之质，使皆一于礼，则病尽而材全。

以曾子问礼及《杂记》诸礼与《仪礼》考之，益知其所谓“筮豆之事，则有司存”者，盖曾子之所厌而不讲也。虽然，筮豆，数也，数所以出义也。古称孔子与其徒未尝不习礼，虽逆旅茆舍不忘。是时礼文犹班班然行于上下，智者将弃之矣。贯而为一，孔子之所守也。执精略粗，得末失本，皆其所惧也。

《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《周礼》二言为证，庶学者无畔援之患，而不失古人之统。^⑬

上述言论包含以下思想：第一，礼教至西周时已经发展得非常完备，并且在“兼艺而言道”的《周礼》中得到了充分的表述，其中，“以道得民”、“至德以为道本”二言最为切要。只有加以坚持，才能“不失古人之统”。第二，孔子及其弟子不忘坚持“习礼”、“守礼”，使其“贯而为一”；并担心在行礼过程中产生“执精略粗，得末失本”的偏失。第三，人的美德与礼密切相关，人的品质是可以通过礼加以培养、塑造的，其品质之好坏，取决于“有礼”还是“无礼”，只要做到“一于礼”，就能消除缺点而成为完美的人。总之，

在叶适看来,礼教既关乎群体利益,又关乎个人修养,社会的和谐与秩序有赖于礼教予以维持。

那么,叶适又是如何理解“礼”的呢?叶适非常重视荀子对于礼的论述,他说:

“礼者,养也。刍豢五味以养口”等语,则礼者,欲而已。^④

“礼者,养也,刍豢五味以养口”,在《荀子·礼论》中原作:“故礼者,养也。刍豢稻粱,五味调香,所以养口也”,是荀子在论礼的起源之后提出的一个论断。据此,叶适得出一个重要的结论:“礼者,欲而已”。“礼”即是“欲”。所谓“欲”,即是人生的欲望,它与物质利益紧密地联系在一起。这个论断,与叶适的功利主义的思想体系是一致的,因而构成了叶适功利之学的重要组成部分。

“礼乐”的本质和作用又是什么呢?《礼记·乐记》说:“乐者,天地之和也;礼者,天地之序也。和故百物皆化,序故群物皆别。”“大乐与天地同和,大礼与天地同节。”儒家认为“乐”贯注着“和”的精神,而“礼”则贯注着“序”的精神。所谓“和”,意味着和合、和谐;所谓“序”,则意味着等级、秩序。和谐与秩序是对立的统一。中国古代社会,一方面靠“礼”即政治制度与道德规范维护其等级秩序,另方面则用“乐”即诗歌、音乐、舞蹈等情感满足方式维系其和谐一致。这也就是通常所说的“礼合同,乐别异”的作用。《乐记》揭示出“礼”的本质是“序”,“乐”的本质是“和”,的确是一个很深刻的思想。宋代理学家程颐就很好地把握了“礼乐”的本质,他说:“推本而言,礼只是一个序,乐只是一个和。只此两字,含蓄多少义理。”^⑤对礼乐的本质,叶适也有深切的体法,强调“礼乐兼防,而中和兼得”,反对“礼不能中,乐不能和”^⑥,认为只有这样,才能维护社会等级秩序与人际和谐。

叶适认为,推行礼乐教化有助于治理国家,他说:

钟离意《疏》:“百姓可以德胜,难以力服。”“《鹿鸣》之诗必言燕乐者,以人

神之心洽,然后天气和。”有味哉,其言之也!推其所行,措之三代不难。^⑦

所谓“措之三代不难”,是说可以致“三代之治”。一句“有味哉,其言之也”,显露出叶适对于礼乐教化未始没有赞赏之情。

当然,叶适也反对侈谈礼乐,尤其是反对那种脱离实际而徒有虚名的礼乐,反对片面夸大礼乐在治国实践中的作用的观点。他说:

礼非玉帛所云,而终不可以难玉帛。乐非钟鼓所云,而终不可以舍钟鼓。

《仲尼燕居》乃以几筵、升降、酌献、酬酢不必谓之礼,而以言而履之为礼,以缀兆、羽龠、钟鼓不必谓之乐,而以行而乐之为乐,是则虽离玉帛,舍钟鼓,而寄之以礼乐之虚名,天下无复礼乐矣。

以乐论治可也,求治而以乐为先,钟鼓管絃之存,何救于德之败乎?而仲舒亦以乐为先,躬行之实废矣。又终于祥瑞,尤躬行者所讳也。^⑧

在叶适看来,脱离躬行之实而徒有虚名的礼乐,求治而以礼乐为先务,是非常错误的。因为这样做既无助于挽救社会道德的日益衰败,也无益于治国安邦的具体实践。

此外,叶适还特别指出了“军礼”的特殊作用。他说:

《周官》：“宗伯以军礼同邦国，大师之礼用众也，大均之礼恤众也，大田之礼简众也，大役之礼任众也，大封之礼合众也。”所贵于礼者，谓能有所别异，而军礼独言同。《三略》所云“将礼”，不可谓不得古人之意。晋侯登有莘之墟以观师，曰“少长有礼，其可用也”，不知当时所言礼指何事。后世不言礼，而言威，故子玉治兵，“终朝而毕，鞭七人，贯三人耳”，芻蕘以为“刚而无礼，不可以治民”。其有能吊死哀丧，同士卒甘苦，则又以为恩而不复言礼矣。夫礼者，将之本；威者，将之末；恩者，威之余也。^⑩

通常，“礼”的功能总是“别异”，而“军礼”则“同邦国”，起着“合同”的作用，即所谓“用众”、“恤众”、“简众”、“任众”乃至“合众”，等等。据此，叶适强调“礼者，将之本；威者，将之末；恩者，威之余”。换言之，对于军事统帅来说，首要的是严格按照军礼行事，而威、恩则是次要的。

情与伪

儒家认为，礼乐不仅对人的外在行为具有主宰、规范、制约的作用，而且对人的内在心理起着引导、节制、调适的作用。“礼”的外在规范作用自不待言，其内在调适作用亦早已被人们所认识，春秋时期的子大叔即已指明：“为礼…以制六志”。^⑪杜预注说：“为礼以制好恶喜怒哀乐六志，使不过节。”孔子则引“礼”归“仁”，进一步将“礼”与内在情感联系起来。正如李泽厚所指出的那样，“如果没有‘仁’的内在情感，再清越热喧的钟鼓，再温润绚丽的玉帛，是并无价值的；内在情感的真实和诚恳更胜于外在仪容的要求。从而，这里重要的是，不仅把一种自然生物的亲子关系予以社会化，而且还要求把体现这种社会化的具体制度（‘礼乐’）予以内在的情感化、心理化，并把它当作人的最后实在和最高本体。”^⑫至于“乐”，则更是表达情感的手段。荀子说：“夫乐者，乐也，人情之所必不免也。故人不能无乐，乐则必发于声音，形于动静。而人之道，声音动静，性术之变尽是矣。”^⑬《礼记·乐记》则说：“凡音之起，由人心生也。人心之动，物使之然也。感於物而动，故形於声。声相应，故生变，变成方，谓之音，比音而乐之及干戚羽旄谓之乐。乐者，音之所由生也；其本在人心之感於物也。”无论荀子，还是《乐记》的作者，都认为“乐”是表达人的情感和欲望的。著名音乐史家杨荫浏先生说：“音乐是欲望。但儒家并不否认欲望，所以也并不排斥音乐。”^⑭儒家非但不排斥音乐，而且十分重视利用人对于优美声音的喜好，对人的欲望加以引导和节制，使人的情感通过“乐”的陶冶而升华。

叶适同样重视礼乐在控制人的内在情感方面的作用。这在他关于“情”与“伪”的论述中可以清楚地看出来。他说：

《司徒》“以五礼防万民之伪而教之中，以六乐防万民之情而教之和”。而《宗伯》“以天产作阴德，以中礼防之，以地产作阳德，以和乐防之。”是则民伪者，天之属也，民情者，地之属也。伪者，动作文为辞让度数之辨也。情者，耳目口鼻四肢之节也。……伪不可见，而能匿情，故为阴。情可见，而能灭伪，

故为阳。礼乐兼防，而中和兼得，则性正而身安，此古人之微言笃论也。若后世之师者，教人抑情以徇伪，礼不能中，乐不能和，则性枉而身病矣。^①

《司徒》与《宗伯》是《周礼》中的两篇。叶适援引《周礼》中的论述，对“伪”与“情”这对范畴作了阐释。《司徒》所谓“以五礼防万民之伪而教之中，以六乐防万民之情而教之和”，郑玄解作“礼所以节止民之侈伪，使其行得中”；“乐所以荡正民之情思，歛其心应和也”。^②《宗伯》所谓“以天产作阴德，以中礼防之，以地产作阳德，以和乐防之”，郑玄解作“天产者，动物，谓六牲之属；地产者，植物，谓九谷之属。阴德，阴气在人者，阴气虚，纯之则劣，故食动物，作之使动，过则伤性，制中礼以节之。阳德，阳气在人者，阳气盈，纯之则躁，故食植物，作之使静，过则伤性，制和乐以节之。如是，然后阴阳平，情性和，而能育其类。”^③叶适则直接以“民伪”属“天”，而以“民情”属“地”。其所谓“伪”，是指“动作文为辞让度数之辨”，就是说，人的言语动作等外在行为，必须合乎“中”，否则，就是不“诚”；其所谓“情”，是指“耳目口鼻四肢之节”，就是说，人的喜怒哀乐等内在情感，必须合乎“节”，否则，就是不“和”。“情”与“伪”的关系，一方面是“伪”可以“匿情”，另方面是“情”可以“灭伪”，二者均有所偏失，必须以“礼”防“伪”，以“乐”防“情”。但是，叶适又是反对“抑情以徇伪”的，他所要求的是“礼乐兼防，中和兼得”，认为只有这样，才能够“性正而身安”。

叶适又说：

《曲礼》中三百余条，人情物理，的然不违。……古人治仪，因仪以知事。曾子所谓筮豆之事，今《仪礼》所遗与《周官》戴氏杂记者是也。然孔子教颜渊“非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动”，盖必欲此身常行于度数折旋之中。而曾子告孟敬子，乃以为所贵者“动容貌，正颜色，出辞气”三事而已，是则度数折旋皆可忽略而不省，有司徒具其文，而礼因以废矣。故予以为，一贯之语，虽唯而不悟也。今世度数折旋既已无复可考，则曾子之告孟敬子者，宜若可以遵用，然必致于中，有格于外，使人情事理不相逾越，而后其道庶几可存。若他无所用力，而惟三者之求，则厚者以株守为固，而薄者以捷出为伪矣。^④

认为孔子关于非礼勿视听言动的教导，是要求在日常生活中遵循“度数折旋”的礼仪。而曾子却只强调“动容貌，正颜色，出辞气”三事，不再重视“度数折旋”的礼仪，这样一来，“礼”也就被废弃了。所以，叶适认为，曾子实际上并没有真正领悟孔子思想。叶适主张，在“度数折旋”的礼仪已不可考的情况下，可以遵用曾子之说，但必须“有致于中，有格于外”，就是说，内在的情感与外在的行为，两方面都必须加以重视，以合乎“人情物理”，“使人情事理不相逾越”，避免“厚者以株守为固，而薄者以捷出为伪”。

要之，在礼乐问题上，叶适反对当世儒者“教人抑情以徇伪，礼不能中，乐不能和”所造成的人性的扭曲。

行与宜

叶适非常重视礼乐尤其是礼制在社会生活领域的运用。他认为，在“行”即运用古

代的礼制时,必须斟酌、变通,以求合“宜”。这一点,在他关于《周礼》的论述中表现得
很突出。叶适是肯定《周礼》一书保存了周公治国之道的,他说:

盖《周礼》六卿之书,言周公之为周,其于建国、设官、井田、兵法、兴利、防
患、器械、工巧之术咸在,凡成、康之盛,所以能补上世之未备而后世之为不可
复者,其先后可见,其本末可言也。^⑧

正因为如此,儒家学者才“莫不为欣然自喜,以为可以必行而无疑矣。”但是,叶适却告
诫说:

虽然,使先王之治所以必不行,而后世谘闻寡见之君,因遂以经为不可尽
信者,其必自是书始矣。^⑨

这就是说,倘若忽视古今异时,一味泥古不化,就会造成“先王之治必不行”,以至使人
对儒家经典的权威性产生怀疑。

那么,应该如何对待《周礼》所发明的古代礼制呢?首先,叶适以“工人之器”为喻,
对此作了说明。他说:

工人之为器也,得规矩以通之天下之器,其可方可圆可觚可楮者,皆规矩
之类也。故法存于心,巧形于物,器成而天下利,未有尽待其法而尽用其巧者
也。有贱工焉,执三代之器而用今之材,闭户而摹之,出户而示诸人,人不能
识也,则强之而莫之售,是其材非不美也。^⑩

在叶适看来,良匠在利用规矩以制造器物时,做到了“法存于心,巧形于物”,所以能够
顺利地获得成功。而“贱工”是做不到这一点的。《周礼》的礼制,在运用于治国实践
时,假若像“贱工”那样,“执三代之器而用今之材,闭户而摹之”,其结果不但不足以致
治反而会致乱,所以,叶适说:“今夫《周礼》之书,尝一用之矣,非惟不足以治而乃至
于乱。”^⑪

其次,叶适又以孔子治经的事例,说明应该如何对待古代礼制。他说:

孔子之于经也,微见先王之意而不尽其所以为之之说,其告门人弟子与
其当时之人所以问之政事者详矣,若曰修身以应变,酌古以御今,然后其继周
者百世可知也,奈何取其说之具者而徒加之后世哉?^⑫

这里的“修身以应变”,是对主体性的一种强调,即承认世事在不断地变化,因此必须修
养主体之“身”,以应客体之“变”。而“酌古以御今”,则是突出时代性问题,即肯定古
今异时,因此必须斟酌损益“古”之礼制,以求驾御统帅“今”之时势。

“酌古以御今”是叶适贯彻始终的一个重要思想。叶适在讨论“法度”问题时,曾详
细地阐述了这一思想。他说:

欲自为其国,必先观古人之所以为国。论者……独曰“古今异时,言古则
不通于今”,是摈古于今,绝今于古,且使不言古,则无所斟酌,无所变通,一切
出于苟简而不可裁制矣。^⑬

这里所说的“观古人之所以为国”,就是“酌古”,其目的是为了“自为其国”,即“御今”。
叶适明确地反对“摈古于今,绝今于古”,认为“不言古,则无所斟酌,无所变通”,从而失