

叶适的道器观及其对心性之学的批评

李明友

(浙江大学 哲学系, 浙江 杭州 310028)

[摘要] 在浙江学派诸思想家中, 叶适对程朱学派的批评是比较系统的。在道与物(器)的关系问题上, 叶适的论述较薛季宣、陈亮等人详尽, 认为道与器统一, 而统一的基础不是道, 而是物、事、器, 即世界上存在的具体事物。当理学排斥见闻之知, 专务内省的唯心主义认识论盛行之时, 叶适提出了“内外交相成”的唯物主义认识论。叶适还从儒家经典、道统及程朱学派理论渊源等一系列问题上对程朱学派进行了驳斥。

[关键词] 叶适; 永嘉学派; 道器观

[中图分类号] B244.92 [文献标识码] A [文章编号] 1008-942X(2001)01-0117-07

A Critique of Ye Shi's Ideas on Tao And Qi And His Knowledge of the Mind

LI Ming-you

(Department of Philosophy, Zhejiang University, Hangzhou 310028, China)

Abstract: Among the Zhejiang School philosophers, Ye Shi was one who systematically criticized the Chen-Zhu School of Confucianism. The description he offered on the relation between Tao and Qi was more systematical than that put forward by Xie Jibing and Chen Liang. He believed that Tao and Qi was a unity based on the Qi or the physical existence of the world rather than on the Tao. It is significant that his materialistic idea of "a Being both of the interior and the exterior" was proposed at a time when empirical knowledge was denounced by the Southern Song Confucianism and when introspective ideological empiricism ran wild. Ye also gave a criticism of the Chen-Zhu School of Confucianism in terms of its canonicity, methodology and development.

Key words: Ye Shi; Yongjia society; the idea of Tao and Qi

叶适(1150-1123)字正则, 学者称水心先生, 南宋浙江永嘉人。他晚年退居永嘉城外水心村授徒讲学。撰成《习学记言》50卷, 评论历代学术, 排斥佛老, 批评程朱理学, 有许多独到的见解。此外, 他还著有《水心文集》29卷, 《别集》16卷。

一、以物为本的道器观

在道与物(器)的关系问题上, 叶适的论述较薛季宣、陈亮等人详尽。他认为, 道与物(器)统一, 而统一的基础不是道, 而是物、事、器, 即世界上存在的具体事物。

离物言道, 是理学流于玄虚的主要方法论根源。叶适认为, 谈论道或理, 都不可脱离物而空论, 所谓“物之情”、“物之理”, 无非指物所言, 以物为本。他说:“夫形于天地之间者, 物也; 皆一而有不同者, 物之情也; 因其不同而听之, 不失其所以一者, 物之理也; 坚凝纷错, 迂遁谲伏, 无不释然而解, 油然而遇者, 由其理之不可乱也^{〔1〕}。”这就是说, 天地间有形有象的就叫做“物”; “物”一而有不同, 既统一又有区别, 而统一的物质世界表现为各种不同的物质形态, 这就叫做“物之情”, 即物自身固有的特性, 而任其不同但又“不失其所以一者”叫做“物之理”, 即事物运动变化的规律。在这里, 叶适表述了一个十分重要的思想, 即认为多样的事物之所以构成一个统一和谐的世界, 就在于事物的

运动变化遵循着(听之)其自身的规律(物之理)的缘故。可见,叶适对“理”的理解,要比一般的将“理”解释为静止的条理、秩序的说法要深刻得多。因此,在叶适的道(理)物(器)关系论中,“道(理)”当然不是脱离具体器物而存在的抽象本体了;“物(器)”也不是什么至善至妙之“天理”的体现了,理与物统一,道与器统一,而物(器)是二者统一的基础。叶适这种以物为本的观点,自然是当时流行的“天理论”的挑战。

“物”在宋代理学中的解释有许多种,并非全指“物质”,如二程将读书也叫做“格物”。叶适利用古代的五行说、八卦说及北宋以来的气化说,论证“物”即客观实在的五行之物、八卦所象之物及弥漫宇宙的气。他在论历志时则说:“五行之物 遍满天下 触之即应 求之即得^②”。他在论《周易》所言“八卦”时则说:“按卦所象惟八物,推八物之爻为乾、坤、艮、巽、坎、离、震、兑^③”。所谓“五行”即金、木、水、火、土五种物质元素;所谓“八物”即天、地、水、火、雷、风、山、泽八种自然现象。叶适以“五行”、“八物”来对“物”所作的具体说明,与上文提及的他的“形于天地之间者物也”的命题是一致的。五行、八物都是由气构成的,气才是天地万物之根源。他说:“夫天、地、水、火、雷、风、山、泽 此八物者,一气之所役,阴阳之所分。其始为造,其卒为化,而圣人不知其所由来者也。因其相摩相荡,鼓舞阖辟,设而两之,而义理生焉,故曰卦^④”。这就是说,八卦所象之八物是由气所构成的;“其始为造”,而八物最终又生化为气,故“其卒为化”。这一说法,同张载的气之聚散屈伸之理是一脉相承的。

基于上述思想,叶适认为,天地间事物的运动变化呈现出各种形态(物之情),而事物的运动变化又遵循其自身的规律(物之理),因而,一切都是由气构成的物,世界就是物;“物之情”、“物之理”都是物的表现,无须象理学家那样在气、物之上或之外再安上什么“无极”、“太极”、“清虚”、“一大”之类的本体。叶适说:“后世学者,幸《六经》之已明,五行八卦,品列纯备,道之会宗,无所变流,可以日用而无疑矣,奈何反为太极无极,动静男女,清虚一大,转相夸授,自贻蔽蒙?悲夫^⑤!五行八卦,无所不在,日用而无疑 理学家所谓无极太极、清虚一大之类的说法,只能是自贻蒙蔽。这样,叶适排斥了唯心主义的本体论,坚持了以物为本的唯物主义宇宙观。

其次,关于“物之所在,道则在焉”。

在物与道的关系问题上,叶适极力反对那种言道于物外及言道于未有天地之先的说法。他说:“‘有物混成,先天地生’老氏之言如此。按自古圣人,中天地而立,因天地而教。道可言,未有于天地之先而言道者^⑥。”“道在天地先”、“道生天地”之类的说法源于道家宋代二程、张载及朱熹等理学家改头换面,讲什么“太极生阴阳”、“理生气”、“虽未有而已有物之理”。针对这种离物言道(理)的理论,叶适提出道不离物,道即物之道的唯物主义观点。他说:“按古诗作者,无不以一物立义,物之所在,道则在焉。物有止,道无止也。非知道者不能该物,非知物者不能至道。道虽广大,理备事足,而终归之于物,不使散流。此圣贤经世之业,非习为文词者所能知也^⑦”。作诗文要言之有物,言之无物之文不可取者。“物之所在,道则生焉”,是说有物则有道,道在物中。“物有止,道无止也”,是说古诗作者所言之物是有限的,而其中所体现出来的道是无限的。因此,不了解道的人言物便不能周备,不了解物的人体道也不能通达;“道虽广大,理备事足”,但终究以物为基础,无物则道无所寄也。所以,离物言道之文必流于空疏。在这里,叶适通过诗文中言物与体道的关系,阐述了以物为本,道为物之道的唯物主义道器观,这比薛季宣所说“道不远物,常存乎形器之内”的观点要深刻得多。

从唯物主义的道器观出发,叶适对“物与极”、“有与无”的关系问题作出自己的新解释。他说:“夫极非有物,而所以建是极者则有物也。君子必将即其所以建者而言之,自有适无,而后皇极乃可得而论也。^⑧”在这里,叶适提出“极与物”、“无与有”的关系问题。他认为,“极”即事物本身固有的特性,物有形,极无形,但可被感知;“建极”必须有物;“极”的存在有赖于具体事物的存在,这就叫

“自有(物)适无(极)”,用有形之物建立无形之极。他进而举出房子及车子为例,阐明这“有物建极”、“自有适无”的道理,批评那些唯心主义者“自无适无”的谬说。他说:“室人之为室也,栋宇几筵,旁障周设,然后以庙以寝,以库以厩,而游居寝饭于其下,泰然无外事之忧。车人之为车也,轮盖舆轂,辐轂,轂,然后以载以驾,以式以顾,而南首梁、楚,北历燕、晋,肆焉无重之劳。夫其所以为是车与室也,无不备也。有一不备,是不极也,不极则不居矣。苟为不然,得其中而忘其四隅,不知为有而欲用之以无,是以无适无也,将使人君何从而建之。”^[8]这是对《老子》讲的室之用在于有“无”,车之用也在于有“无”的驳斥。这就是说,室之所以为室,在于它具备了如“栋宇几筵,旁障周设”各种必要的物质条件;车之所以为车,在于它具备了如“轮盖舆轂,辐轂,轂”各种必要的物质条件。换言之,只有具备这些必要的物质条件(有),才能构成所谓的室与车,如果不具备这些条件或“有一不备”,便不成其为室与车。而有关房子、车子的“极(理)”,便是建立在房子的建造和车子的制造基础之上的,如果连房子、车子都不具备,便谈不上房子之极(理)、车子之极(理)。所以,叶适认为,建房造车的条件都已具备,才有所谓房子的极、车子的极,如果“有一不备”,便叫“不极”,即无所谓房子的极、车子的极。“极”是看不见的(无),它的效果可以被感知。像这样通过具体事物(有)来建立“极”,以看得见的“有”来建立看不见的“无”,这就叫“自有适无”,叶适认为这是可以的,而且是必须的。然而程朱理学企图不通过具体事物就建立“极”,企图离开看得见的“有”来建立看不见的“无”,这就是“不知为有而欲用之以无,是以无适无也”。“以无适无”,即从抽象到抽象,而不从具体到抽象,这样离开具体事物的所谓“极”是根本不存在的。

“太极”是理学家用以阐说宇宙本体之范畴,太极与阴阳的关系,演变成理与气、道与器的关系,不管对“太极”的解释是“道”还是“气”,都是就本体论立言的,尤其朱熹的“太极即天理”的说法,流传甚广,就像《庄子》、《列子》书中将宇宙的原始状态说成是什么“太始”、“太素”、“未始有夫未始有无”等茫昧广远之说,实际都是一种神秘的解释。为破除对“太极”的神秘见解,叶适指出:“易有太极”,近世学者以为宗旨秘义。按卦所象八物,推八物之爻为乾、坤、艮、巽、坎、离、震、兑,孔子以为未足也,又因《彖》以明之,其征兆往往卦义所未及。故谓‘乾’各正性命,谓‘复’见天地之心,言神于‘观’,言情于‘大壮’,言感于‘咸’,言久于‘恒’,言大义于‘归妹’,无所不备矣,独无所谓‘太极’者,不知《传》何以称之也?自老聃为虚无之祖,然犹不敢放言,曰‘无名天地之始,有名万物之母’而已。至庄、列始妄为名字,不胜其多,故有‘太始’、‘太素’、‘未始有夫未始有无’茫昧广远之说。传《易》者将以本原圣人,扶立世教,而亦为太极以骇异后学。后学鼓而从之,失其会归,而道日已离矣。又言‘太极生两仪,两仪生四象’,则文浅而义陋矣。^[9]叶适这一大段议论,旨在说明“太极”一词出于《易传》,而《易传》非孔子之作;“为太极以骇异后学”是《易传》的罪过,其危害之烈大于老、庄、列。这里,叶适已经意识到《易传》所谓“太极”的说法与道家的虚无说、“太始”说是相通的。这样,叶适从根本上批评了理学的“太极”说。

再次,“一两相济”与“中和之道”。

叶适沿用“中庸之道”的古老命题,发挥“一两相济”的矛盾统一思想。他说:“中和之道致于我,而天地万物之理遂于彼矣……《中庸》之书,过是不外求矣。”^[10]所谓“中和”,即“中庸”所言“中也者,天下之大本也,和也者,天下之达道也”,叶适以此说明矛盾运动的平衡状态。

叶适认为,世界的生成变化,都是由于事物内部矛盾双方相互作用的结果。他说:“道原于一而成于两,古之言道者必以两。凡物之形,阴阳、刚柔、逆顺、向背、奇偶、离合、经纬、纪纲皆两也。夫岂惟此,凡天下之可言者皆两也,非一也。一物无不然,而况万物。万物皆然,而况其相禅之无穷者也。”^[11]“皆两非一”,是说事物的矛盾现象是普遍存在的,每一事物都包含着矛盾的两方面;“相禅无穷”是说事物的变化,前后相续,从不间断,以至于无穷,是矛盾双方作用的结果;前者强调矛盾的普遍性,后者强调矛盾的永恒性。叶适虽然看到了事物的矛盾性,但没有进一步认识到矛盾双方

对立斗争的普遍性、绝对性,他主张矛盾双方可以而且应该平衡、调和。他又发挥“中庸之道”这一命题说:“彼其(道)所以通行于万物之间,无所不可而无以累之,传之于万世而不可易,何欤?呜呼,是其所谓中庸者耶?然则中庸者,所以济物之两而明道之一者也,为两之所能依而非两之所能者也。水至于平而止,道至于中庸而止矣。”^{¶10]}在叶适看来,所谓“中庸”,即“所以济物之两而明道之一者也”。道所以通行于万物之间而不间隔,不中断,就是由于中庸之道的缘故,而且“道至于中庸而止”,中庸之道即矛盾的调和、平衡,是事物发展的最高目的和最后归宿。这种中庸之道就是作为天下之大本、天下之达道的中和之道。

叶适这种以矛盾双方和谐相处的平衡论为特征的“中庸之道”(中和之道),也表现在他对“极”的解释上。他说:“‘极’之于天下,无不有也;耳目聪明,血气和平,饮食嗜好,能壮能老,一身之极也。孝慈友弟,不相疾怨,养老守孤,不饥不寒,一家之极也。刑罚衰止,盗贼不作,时和岁丰,财用不匮,一国之极也。越不瘠秦,夷不谋夏,兵革寝伏,大教不爽,天下之极也。此其大凡也。至于士农工贾,族姓殊异,亦各自以为极而不能相通,其间爱恶相攻,偏党相害,而失其所以为极。是故圣人作焉,执大道以冒之,使之有以为异而无以害异,是谓之‘皇极’。天地之内,六合之外,何不在焉?”^{¶11]}叶适认为,“极”即矛盾双方和谐相处即平衡,社会生活的各个方面充满矛盾,但不能“相攻”、“相害”,而应该“使之有以为异而无以害异”,即矛盾双方的调和、平衡,身、家、国、天下,都应如此。叶适这种矛盾平衡论,强调协调社会各方面的关系而维护社会的相对稳定,有他独到之见和用心之处。但他对矛盾的平衡强调过多,对矛盾双方斗争及转化则注意不够。显然,这是他在理论上的缺点和不足。

二、“内外交相成”的认识论

当理学排斥见闻之和,专务内省的唯心主义认识论盛行之时,叶适提出了“内外交相成”的唯物主义认识论。

叶适认为,人的认识来源于客观的物质世界,因而,判断认识的对错应对客观事实为依据。他说:“夫欲折衷天下之义理,必尽考详天下之事物而后不谬。”^{¶12]}这就是说,义理的正误,必须以对天下之事物的详细考察为依据,而不以事实为基础的所谓义理之学,只能是“论高而实违”,流于空疏。他说:“无验于事者,其言不合;无考于器者,其道不化。论高而实违,是又不可也。”^{¶13]}言须合于事,道须合于器,论须合于实,任何思想理论,必须符合客观实际。判断某一思想理论正确与否,也只有根据客观事物加以检验。他又以“弓矢从的”来比喻这一道理。他说:“盖昔者其人所行之事,与其人所立之论,尚为不远。论立于此,若射之有的也,或百步之外,或五十步之外,必先立,然后挟弓注矢以从之,故弓矢从的而非从弓矢也。”^{¶14]}“弓矢从的”就是要对准“的”来放“矢”;立论也要如此,必须言之有物,否则便成了没有箭靶子的乱射箭,流于不切实际的空论。他指出当时流传的“先天之学”便是一种“舍实事而希影像,弃有用而为无益。”^{¶15]}

叶适十分强调全面观察和亲身实践对于认识事物规律的重要性。他说:“观众器者为良匠,观众病者为良医。尽观而后自为之,故无泥古之失,而有合道之功。”^{¶16]}“将深于学,必测之古,证之今,上该千世,旁括百家,异流殊方,如出一贯,则枝叶为轻而本根重矣。”(<《文集》卷十一《宜兴县修学记》)^{¶17]}这就是说,要达到对事物的根本即道的认识,就必须“尽观而后自为之”,即要全面观察,亲身实践。叶适这种强调尽观自为,考核验证的认识论,确与当时理学的性理空谈是根本对立的。他说:“古人多识前言往行,谓之畜德。近世以心通性达为学,而见闻几废,为其不能畜德也,狭而不充,为德之病矣。”^{¶18]}叶适认为,心性之学在认识论上的主要毛病即在排斥闻见之知,而这与古

人所说的“畜德”是相乖戾的。“畜德”即多接受前人的间接经验来培养、提高自己的知识才能，而废弃见闻之知，就会使自己变得狭窄而不充实，这是人在认识及修养中的不正常现象。

针对理学专务心性，排斥见闻之知的唯心主义认识论，叶适提出“内外交相成”的唯物主义认识论命题。他说：“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。故聪入作哲，明入作谋，睿出作圣，貌言亦自内出而成于外。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……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。”¹⁹叶适认为，耳目见闻和理性思维是认识过程中两个重要的部分，感性知识依靠于“耳目之官”，“自内出以成其外”。有关科学的是非和道德善恶的知识，有赖于理性判断所得的结果。但理性认识中不一定人人都能获得正确的结果。他认为全面的、正确的认识，必须是感性认识和理性认识的综合，即所谓“内外交相成而至于圣贤”。只有通过“内外交相成”，理性认识和感性认识综合起来，便可得到全面认识。“心性之学”离开人对外界事物的见闻和认识，只在心中下功夫，结果所说的，大多是虚妄臆测的东西，脱离实际，毫无意义，而这种“心性之学”的错误就在于违背了自古以来的“内外交相成”的认识方法。叶适在《习学记言》卷四四评论《荀子·劝学》时，将“内外交相成”说成“内外交相明”，其意更为准确。他说“道无内外，学则内外交相明”，“孔子以三语成圣人之功，而极至于无内外，其所以学者，皆内外交相明之事”。他既批评荀子、扬雄“外得则内失”，又批评“近世之学”谓独自内出，不由外入，往往以为一念之功，圣贤可招揖而致，就是说，重外轻内与重内轻外都是错误的，只有“内外交相成（明）”，才是正确的、有效的认识途径。基于“内外交相成”的认识论命题，叶适对“格物致知”作了不同于程朱学派的解释。他说：“人之所甚患者，以其自为物而远于物。夫物之于我几若是之相去也，是故古之君子，以物用而不以己用。喜为物喜，怒为物怒，哀为物哀，乐为物乐。……而不自用也。自用则伤物，伤物则已病矣。夫是谓之格物。《中庸》曰：‘诚者物之终始，不诚无物。’是故君子不以须臾离物也。夫其若是，则知之至者，皆物格之验也。有一不知，是否不与物皆至也，物之至我，其缓急不相应者，吾格之不诚也。”²⁰叶适解释《大学》所谓“格物”就是“以物用而不以己用”，主张使己服从物，即主观服从客观，反对以己代替物，即以主观代替客观。所谓“君子不以须臾离物”，主观认识一刻也不能脱离客观对象。因此，他进一步将“致知”解释为“吾与物俱至”，即主观与客观接触。叶适解释格物致知为主观服从客观，主观符合客观，与他的“内外交相成之道”是一致的，而与程朱解释为即物穷理及陆九渊解释为反省本心的观点是完全对立的。

三、对程朱学派的批评

在浙江学派诸思想家中，叶适对程朱学派的批评是比较系统的。除上面所述的在宇宙论和认识论上的批判之外，他还从儒家经典、道统及程朱学派理论渊源等一系列问题上进行驳斥。

叶适自以为是孔门之学的正宗，他往往以抬出孔子来反对程朱学派。譬如《周易》，是理学所依据的重要经典，而其中的《传》即“十翼”又传说是孔子所作。《易传》中有所谓“易有太极”的说法，是朱熹等人赖以建立哲学体系的重要依据。叶适认为，把《易传》当做孔子之作是毫无根据的。他说：“《易》不知何人所作……有《易》以来，筮之辞义不胜多矣。《周易》者，知道者所为，而周有司所用也。孔子独为之著《彖》、《象》，盖惜其为他异说所乱，故约之中正以明卦爻之指，黜异说之妄以示道德之归。其余《文言》、《上下系》、《说卦》诸篇，所著之人，或在孔子前，或在孔子后，或与孔子同时，习《易》者会为一书，后世不深考，以为皆孔子作也。”²¹叶适以《论语》的文体风格为标尺，认为“《彖》、《象》辞意劲厉，截然著明，正与《论语》相出入，然后信其为孔氏作无疑”，而其余诸篇“文义复

重浅深失中,与《彖》、《象》异,而亦附之孔氏者,妄也。^{¶22】}叶适主要攻击的是《文言》、《系辞》诸篇,他认为这些篇都非孔子之作,“太极”之说是背离孔子解《易》之原意的。叶适用釜底抽薪的方法,先打破朱熹一派以太极建立其最高范畴依据,那么,由此派生的理论自然不攻自破。再如《易传》中所说的“无思无为”、“寂然不动”,也是朱熹一派常用的语言,叶适指出这也是《系辞》对《易》的曲解,“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。”^{¶23】}

薛季宣曾对程朱等人的道统说中所谓孔子传曾子,曾子传子思,子思传孟子的问题提出怀疑。叶适进而提出所谓“孔子传曾子,曾子传子思,必有谬误。^{¶21】}他明确指出曾子不能传孔子之道,说:“孔子尝告曾子‘吾道一以贯之’,曾子既唯之而自以为忠恕。按孔子告颜子‘一日克己复礼,天下归仁焉’。盖己不必是,人不必非,克己以尽物可也。若动容貌而远暴慢,正颜色而近信,出辞气而远鄙倍,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。且其言谓‘君子所贵乎道者三’,而‘笾豆之事则有司存’,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’。……传之有无,道之大事也。世以曾子为能传,而余以为不能,余岂与曾子辨哉?”^{¶23】}叶适指出,曾子将孔子的“一贯之道”归结为“忠恕”,那只能看作曾子自己的体会,并非得孔子之道而传。而且,“按孔子自言德行颜渊而下十人,无曾子”,如果说“孔子晚岁独进曾子,或曾子于孔子后歿,德加尊,行加修,独任孔子之道,然无明据。^{¶24】}叶适这些考辨,否定了“近世以曾子为亲传孔子之道”的道统,给程朱学派的道统说以致命的打击。关于子思,叶适也提出疑问,他说:“孔子尝言‘中庸之德民鲜能’,而子思作《中庸》,若以《中庸》为孔子遗言,是颜、闵犹无是告,而独其家非是。若子思所自作,则高者极高,深者极深,宜非上世所传也。然则言孔子传曾子,曾子传子思,必有谬误。^{¶21】}

叶适认为,孟子的学说有不少独创之见,值得肯定,但孟子的心性论则背离孔子的学说而流毒深广。叶适指出,“古之圣贤无独指心者,至孟子始有尽心知性,心官贱耳目之说。^{¶21】}他认为,孟子这种学说,使“后学者尽废古人入德之条目,而专以心性为宗主”;而尧舜以来内外交相成之道废。^{¶19】}叶适对孟子承传孔子之道的说法也提出怀疑,他说:“后世以孟子能传孔子,殆或庶几。然开德广,语治骤,处己过,涉世疏,学者趋新逐奇,忽忘本统,使道不完而有迹。^{¶21】}又说:“学者不足以知其统而务袭孟子之迹,则以道为新说奇论矣。^{¶21】}叶适对孟子的批评,也直接批评了程朱学派。

对于程朱学派的思想渊源,叶适已初步觉察到它是儒、佛、道三派合流的产物。他说:“故《彖》、《象》掩郁未振,而《十翼》讲诵独多。魏晋而后,遂与老庄并行,号为孔老。佛学后出,其变为禅,喜其说者以为与孔子不异,亦援《十翼》以自况,故又号为儒释。本朝承平时,禅说犹炽,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、纲缊感通、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。及其启教后学,于子思、孟子之新说奇论,皆特发明之,大抵欲抑浮屠之锋锐,而示吾所有之道若此。然不悟《十翼》非孔子作,则道之本统尚晦,不知夷狄之学本与中国异。^{¶21】}从《十翼》的出现到“孔、老”并称,进而“儒、释”相杂,到宋代的儒家思孟学说、老庄、禅说融合,周程张朱之说就是儒、佛、道三教合流的结果。叶适还指出程颢《定性书》是揉和佛、老的产物。他说:“按程氏答张载论定性‘动亦定,静亦定,无将迎,无内外’;‘当在外时,何者为内?’天地普万物而无心,圣人顺万事而无情’;扩然而大公,物来而顺应’;‘有为为应迹’;‘明觉为自然’;‘内外两忘’;‘无事则定,定则明’;‘喜怒不系于心而系于物’;皆老、佛、庄、列常语也。程张攻斥佛、老至深,然尽用其学而不自知者,以《易》、《大传》误之,而又自于《易》误解也。子思虽渐失古人本统,然犹未至此,孟子稍萌芽,其后儒者无不然矣。^{¶25】}叶适指出,程朱等

人攻斥佛、老，实际上尽用佛、老、庄、列之学而不自知。叶适的见解是十分深刻的。这对于后人正确认识程朱学派及其理论渊源，有着重要的启迪作用。

[参考文献]

- [1] 叶适·进卷·谦[A].叶适集(别集卷五[C]).北京:中华书局,1961.699.
- [2] 叶适·唐书二·志[A].习学记言(卷三九[C]).北京:中华书局,1997.580.
- [3] 叶适·周易四·系辞上[A].习学记言(卷四[C]).北京:中华书局,1977.47 A7 A6.
- [4] 叶适·进卷·易[A].习学记言(卷四[C]).北京:中华书局,1961.696.
- [5] 叶适·子华子·阳城胥渠问[A].习学记言(卷一六[C]).北京:中华书局,1977.220.
- [6] 叶适·皇朝文鉴一·律赋[A].习学记言(卷四七[C]).北京:中华书局,1977.700.
- [7] 叶适·皇朝文鉴一·四言诗[A].习学记言(卷四七[C]).北京:中华书局,1977.702.
- [8] 叶适·进卷·皇极[A].叶适集(别集卷七[C]).北京:中华书局,1977.728.
- [9] 叶适·礼记·中庸[A].习学记言(卷八[C]).北京:中华书局,1977.109.
- [10] 叶适·进卷·中庸[A].叶适集(别集卷七[C]).北京:中华书局,1961.732.
- [11] 叶适·进卷·皇极[A].叶适集(别集卷七[C]).北京:中华书局,1961.728.
- [12] 叶适·杂著·题姚令威西溪集[A].叶适集(文集卷二九[C]).北京:中华书局,1961.614.
- [13] 叶适·进卷·总义[A].叶适集(别集卷五[C]).北京:中华书局,1961.694.
- [14] 叶适·外稿·终论七[A].叶适集(别集卷一五[C]).北京:中华书局,1961.829~830.
- [15] 叶适·皇朝文鉴一·七言律诗[A].习学记言(卷四七[C]).北京:中华书局,1961.706.
- [16] 叶适·外稿·法度总论一[A].叶适集(别集卷一二[C]).北京:中华书局,1961.787.
- [17] 叶适·宜兴县修学记[A].叶适集(文集卷一一[C]).北京:中华书局,1961.195.
- [18] 叶适·题周子实所录[A].叶适集(文集卷二九[C]).北京:中华书局,1961.603.
- [19] 叶适·孟子·告子[A].习学记言(卷一四[C]).北京:中华书局,1977.207,207.
- [20] 叶适·进卷·大学[A].叶适集(别集卷七[C]).北京:中华书局,1961.731.
- [21] 叶适·皇朝文鉴三·序[A].习学记言(卷四九[C]).北京:中华书局,1977.740,739,739,739,739,739,740.
- [22] 叶适·周易三·上下经总论[A].习学记言(卷三[C]).北京:中华书局,1977.35.
- [23] 叶适·论语·泰伯[A].习学记言(卷一三[C]).北京:中华书局,1977.188~189.
- [24] 叶适·荀子·解蔽[A].习学记言(卷四四[C]).北京:中华书局,1977.652.
- [25] 叶适·皇朝文鉴·书[A].习学记言(卷四九[C]).北京:中华书局,1977.751.

[责任编辑 庄道鹤]