中央研究院歷史語言研究所集刊
第七十六本，第一分
出版日期：民國九十四年三月

從「治足以為經」到「統紀之學」——論葉適對儒家經典的看法

祝平次*

本文藉由兩種文本，討論葉適對於儒家經典看法的轉變及這種轉變的意義。這兩種文本，是葉適《進卷》中的經論及《習學記言序目》中與「經」相關的部分條目。第一節為前言，介紹本文的議題。第二節討論葉適在《進卷》的「論」中，對於儒家經典詮釋的重點以及葉適對於個別經典的看法和論斷。葉適認為經典是理想之治的文字紀錄。他並以此為基調，連繫不同經典中的重要概念與「治」的關係。第三節先介紹《習學記言序目》做為一種文本的特色，及從章節安排上，討論葉適的「正文」觀念。在這個觀念之下，葉適對於儒家文本的抉擇和傳統看法之間存在著極大的差異。若考慮道學學者對於儒家經典的看法，這種差異就凸顯出葉適與道學的異同。第四節討論《習學記言序目》中，對於個別經書的看法和定位。可以說，葉適晚年對於儒家經典的看法，在內容上已較偏重「德」；而在一種大的文化文本的批評架構下，其最重要的觀點即是「統紀」。第五節一方面總結葉適儒家經典觀的變化——從「治足以為經」的概念轉變為以「統紀」之學為文本文化批評的基準；一方面申論在葉適的個案中，含蘊在科舉文本之儒學思想義涵的歷史意義。

關鍵詞：葉適 經典 進論 習學記言序目 統紀

* 國立清華大學中國文學系

一、前言

本文主要討論葉適（字正則，號水心，1150-1223）的兩組文本，一組是《進卷》中的經論，另一組則是《習學記言序目》（以下簡稱爲《序目》）中評論經典的條目。《進卷》，即現行《葉適集・水心別集》中的卷一到卷八，又稱《制科進卷》、《賢良進卷》，是葉適於淳熙五年 (1178) 在考上進士不久之後，於居母喪期間所寫，原是爲了進呈南宋孝宗（1163-1189在位），以通過制科中的「賢良方正」項目；是葉適在三十五歲前完成的作品。[1]《序目》則爲葉適於嘉定元年 (1208) 落職以後至其死前十六年之間所寫成；是葉適五十九歲以後完成的作品。[2] 兩種文本內容所涵涉的範圍類似，都是對儒家經典、歷代正史，及一些子書的評論，但本文只涉及其中關於儒家經典論述的部分。兩組文本寫成年代的差異和內容的類似，正好提供我們一個比較葉適早晚期思想的基礎。藉著這兩種文本的比較，筆者想要指出葉適早晚期思想的變化，及其在思想史上的意義。

現階段學界對葉適的理解，大致有幾個焦點。第一個是對於葉適生平的探究；第二個是將葉適視爲南宋事功學派的代表，強調他著重事功經制的政治主張；第三個是強調葉適反道學的面向；第四個是對於葉適思想的直接討論和批評，包括將葉適視爲唯物主義者的一些研究。這四個面向在二十世紀都有一定的成果。一九三〇年代，何格恩指出葉適思想和其他南宋學者的相似處，他認爲葉適的思想不出永嘉諸子、呂祖謙 (1137-1181)、陳亮 (1143-1194) 的範圍，並且進一步依據資料指出葉適是個思想批評家而不是思想家，他批評的對象有程朱道學、佛老與陸九淵 (1139-1193) 的學術。[3] 何文一方面繼承了全祖望 (1705-1755) 在《宋元學案》看法，指出葉適思想和其他南宋浙東儒者的類似處；另一

---

[1] 此處現行本指北京中華書局於一九六三年出版的點校本《葉適集》，收有《水心文集》、《水心文集補遺》與《水心別集》。關於《進卷》寫成年代的詳細討論，請參看本文第二節。《進卷》現收於《葉適集》，為《水心別集》的前八卷。必要時，筆者也參校了《文淵閣四庫全書》本中的《水心集》。凡是本文引用《文淵閣四庫全書》中的資料，皆是香港迪志文化出版公司於二〇〇二年所出版的全文檢索內聯網版。以下的註腳凡註明「《四庫》本」，皆是此一來源，不另說明出版事實。

[2] 本文用的《習學記言序目》是北京中華書局一九七七年出版的標點本。於必要時，也參校《四庫》本的《習學記言》。關於《序目》的書名及成書經過，請參看本文第三節。

[3] 何格恩，〈葉適在中國哲學上之位置〉，《嶺南學報》2.4(1933)：102-135。

方面則明確地指出葉適批評的對象。[4] 但何文並未全面而具體地討論、比較這幾位南宋儒者的思想內容，也忽略葉適之前的幾位南宋儒者，在系統上都缺乏完整性，無法與朱熹所代表的道學傳統相抗衡；而葉適一部分的貢獻即在爲這幾位儒者的學術傾向給予理論上的說明，並展示出其可能發展成的系統。

一九六〇年代，牟宗三則以自己對於儒學的認定，來批駁葉適的學術思想。他以「皇極一元論」來標誌葉適的學術，指出：

> 葉水心所謂「道統」即堯舜以來三代開物成務之原始綜合構造之過程也。……所謂「道德」即是表現于典章制度中之道德。[5]

牟先生指出葉適思想的特點在於連接道德概念和典章制度，並且觀察到葉適主張中的雜多性。但牟先生根據的只有《宋元學案》所選編的資料，沒有考慮到《序目》中文化觀點的重要性，及葉適晚年對「皇極」概念的負面批評。

一九七四年，Winston Wan Lo 的英文著作 *The Life and Thought of Yeh Shih*，著重在葉適生平與其政治思想的探討，尤其偏重在其對金政策的探討。[6] 一九八四年侯外廬等人所編的《宋明理學史》主要討論葉適和反道學的思想，對於何格恩所提出的論點有更詳細的補充。[7] 一九八八年，周學武將其對葉適研究的心得，整理爲《葉水心先生年譜》出版，雖名爲年譜，但其中常常詳細羅列與葉適相關的人、事、物，對於理解以葉適爲中心的南宋士人群體也有很大的幫助。[8] 一九九二年，周夢江將他之前陸續發表的研究重新整理爲專書，以「葉適與永嘉學派」爲名出版。[9] 書中對於葉適思想的研究，在政治思想方面，著重於溫州的歷史背景如何影響了葉適的政治主張；在學術方面，繼續強調葉適反道學的面向，指出葉適批評道學的排他性，道學顛倒道和學的關係；另外，葉適是唯

---

[4] 全祖望對於葉適的評價及討論，可參看永嘉諸學案前全祖望的案語。黃宗羲、全祖望，《宋元學案》（臺北：華世出版社，1987），頁1690-1691, 1710, 1738, 1830。

[5] 牟宗三，〈對於葉水心「總述講學大旨」之衡定〉，收入《心體與性體》（臺北：正中書局，1979），第1冊，第五章，頁225, 243。就思想論定而言，牟先生此文不能站在葉適的立場以詮解葉適，不無所憾。然而討論葉適思想中的問題，至今仍以此篇最具深度。

[6] Winston Wan Lo, *The Life and Thought of Yeh Shih* (Hong Kong: The Chinese University of Hong Kong, 1974).

[7] 侯外廬、邱漢生、張豈之主編，《宋明理學史・上卷》（北京：人民出版社，1984），頁447-467。

[8] 周學武，《葉水心先生年譜》（臺北：大安出版社，1988）。

[9] 周夢江，《葉適與永嘉學派》（杭州：浙江古籍出版社，1992）。

物論或唯心論，也是周書關心的重點，雖然這個問題並不是在葉適的思想脈絡之下提出，但在討論當中也觸及葉適對於「物」和「器」兩個概念。一九九四年張義德的《葉適評傳》雖然論述範圍的架構也類似周夢江的書，但書中對於葉適思想的討論比較深入。其中並特別注意到葉適思想中方法論的問題、其對傳統文本的批評精神，及永嘉之學與永嘉學派的不同意涵。[10] Pu Niu 一九九八年的博士論文，則以永嘉學術發展爲背景，探討了葉適與朱熹、陸九淵與陳亮思想的異同。然而議題選擇的範圍和結論則難脫張義德已有的成果。[11]

筆者在一九九八年博士論文的最後一章探討葉適的思想。文中以同時注重「治身」與「事君」的態度論葉適的爲學取向，以對道學讚揚、批判和記錄道學歷史論葉適與道學的關係。最後，則以「統紀之學」論葉適晚年學術思想的宗旨。[12] 楊儒賓最近的〈葉適與荻生徂徠〉則是第一篇以葉適爲主題的比較研究論文。相對於透過與道學或其他南宋儒家學者的關係來呈顯葉適的思想，楊文直接從正面的角度說明葉適「融道德於制度之中」的取向，並由葉適對「禮」、「道」、人的材質等方面說明葉適的思想。對於葉適重視先王禮樂，楊文也處理了禮的雜多和整體性之間的問題。[13] 日本學者岡元司對宋代溫州有一系列的研究，特別注重溫州士大夫實際的社會以及政治活動，並探討地方士人之間如何互動，是一種綜合研究的進路，在方法上較爲凸出。對於葉適，則集中在葉適對於財政的看法。[14]

另外值得一提的是宋代黃震 (1213-1280) 的觀點。在其《黃氏日抄》當中，於說明朱熹、陸九淵、陳亮、陳傅良的學術取向之後，黃震接著評論葉適：

---

[10] 張義德，《葉適評傳》（南京：南京大學出版社，1994）。葉適對於舊文獻的批評，也可以參考葉國良，《宋人疑經改經考》（收入《國立臺灣大學文史叢刊》55，臺北：國立臺灣大學文學院，1980）各章中關於葉適的部分及附錄二的圖表。

[11] Pu Niu, *Confucian Statecraft in Song China: Ye Shi and the Yongjia School*（宋代儒家的治術：葉適與永嘉學派）(Unpublished Ph.D. Dissertation, Arizona State University, 1998), pp. 91-153.

[12] Ping-tzu Chu, *Tradition Building and Cultural Competition in Southern Song China (1160-1220): The Way, the Learning, and the Texts*（南宋時期傳統的建立與文化的競爭）(Unpublished Ph.D. Dissertation, Harvard University, 1998), pp. 390-465.

[13] 楊儒賓，〈葉適與荻生徂徠〉，收入張寶三、楊儒賓編，《日本漢學研究初探》（臺北：喜瑪拉雅基金會，2001），頁109-138。

[14] 岡元司，〈葉適の宋代財政觀と財政改革案〉，《史学研究》197(1992)：35-55。

> 水心豈欲集諸儒之大成者乎？然未嘗明言統緒果為何物，令人曉然易知如諸儒者。嘗略窺其所指為統緒者，似以禮為主，故其言曰：「學必始於復禮，禮復而敬立矣。安上治民莫善於禮。」若然，則又似專言推行於文物制度之禮，以防民之非者也，非吾夫子所指根本於吾內心之禮，使克去己私而復之者也。[15]

這裡值得注意的是黃震對於葉適晚年學術趨向的衡定。亦即黃震已經提出葉適對於自己的學術有一個「統緒」的觀點，而且這個觀點和「集諸儒之大成」有關。這個觀點是不是「禮」還有商榷的餘地，但是就黃震而言，葉適並不只是一個思想批評家。黃震對於葉適「統緒」的觀點和筆者上述以統紀之學來標誌晚年思想一樣；而指出葉適的統緒其實是「禮」的看法，也和後來楊儒賓從禮的觀點研究葉適相符。

最後，何俊二〇〇〇年的論文曾有如下的看法：

> 縱觀葉適一生，其思想發展可非常清楚地以嘉定元年、其五十九歲罷官而息影家鄉水心村為界分成兩個部分，其前是從政，實踐其「治道」，思想初步形成并定形；其後則總結思想并予闡發，「倡道永嘉，以斯文為己任」。因此在宗旨上是前後一貫的，區別僅在于思考重點有所不同。作為思想的反映，前者主要見之于《葉適集》，特別是其中《進卷》、《外稿》及奏札部分；後者則以《習學記言序目》為重。[16]

雖然何文認爲葉適早晚期的思想「前後一貫」，但他已經注意到葉適思想早晚期的問題。然而「實踐治道」和「倡道永嘉，以斯文爲己任」之間的確切關係是什麼？乃至於兩者之間是不是真的「前後一貫」？也都值得再加以商榷。

本文即在前人研究的基礎上，一方面著重葉適早晚期思想的變化，一方面注重文本形式與思想內容的關係。並以葉適對於儒家經典看法的改變，具體地來談相關的問題。

葉適對於儒家經典早期的觀點，可以用「治足以爲經」一語來代表，亦即理想的政治對於作爲文本的經有種優越性。這種優越性，可以從幾方面來講。一方面治是經的基礎，經只不過是治的紀錄；沒有理想之治，就沒有對理想之治的紀錄。另一方面，理想之治的範圍內容複雜廣泛，而經對於治，永遠只是片面的紀

---

[15] 黃震，《黃氏日抄》（《四庫》本），卷六八，頁7。
[16] 何俊，〈葉適與道統〉，《溫州大學學報》2000.2：8。

錄，無法完整顯現經的內容。最後，後人希望依照經書來治國，卻無法達至理想的效果，因爲經書只是理想之治不完整的紀錄。葉適在《進卷》中，對儒家個別經典的看法，即在強調理想之治的前提下，探討它們與治的關係，試圖在經典已然形成一個傳統的時代，說明經書與實現理想之治之間的關係。

葉適晚期的學術趨向，可以用「統紀之學」一詞來表示，而儒家經典在「統紀之學」的系統裡，則居於「本統」的地位。[17] 關於「統紀」的觀念，筆者在一九九八年完成的博士論文中，曾簡單地討論過，並認爲《序目》即是葉適統紀之學的具體表現。在論文當中，筆者認爲「統紀」一詞對於葉適而言，至少有下列三種涵義。第一個涵義在於強調儒家的文化價值和文本表現的整體性，亦即理想的儒學是貫穿經、史、文辭，強調文化的統合。第二個涵義在於強調本源的意思，如果不能對於儒學的本源有所認識，則難免在浩瀚的文本學說中步入歧途，失去了判斷好壞正偏的標準；在葉適的著作當中，這個涵義也常以「本統」一詞來表示。第三個涵義，則是強調對於「流變」的掌握，亦即對於「史」的注重。這三個涵義，和永嘉學派的學術取向相合：注重學術文化的整體統合，了解本源及掌握流變。[18] 用葉適自己的話來講，就是能掌握住「學之本統，古今倫貫，物變終始」。[19] 然而「統紀之學」的內容是什麼？這也是本文希望更深入探討的問題。

二、《進卷》中的經論

《進卷》是葉適爲準備參加皇帝親試之制科的寫作，依當時的規定，有策二十五篇、論二十五篇，加上一篇序，共五十一篇。寫作年代，無法確定。孫詒讓 (1848-1908) 認爲是「水心少時所作」。[20] 周學武則認爲：「《進卷》究竟上於

---

[17] 「統紀之學」語出葉適〈紀年備遺序〉一文，見《葉適集》，頁208。另外，也見於《序目》，〈孔叢子・嘉言〉，頁246；〈揚子・法言・重黎〉，頁660。至於葉適用「統紀」一詞的次數則更多，於此不另統計。

[18] Chu, *Tradition Building and Cultural Competition in Southern Song China (1160-1220)*, pp. 443-465。在這一節裡，筆者以「統紀之學及其文本表現：《習學記言序目》」探討葉適「正文」及「統紀」的觀念；本文的第三節主要改寫自這一部分。但本文對《序目》的分卷問題做了較詳細的討論，而一九九八年的論文則只以其排列順序做為主要依據。

[19] 葉適，〈宋廈父墓誌銘〉，收入《葉適集》，頁490。

[20] 孫詒讓，《溫州經籍志》（臺北：廣文書局，1969），頁1365。孫詒讓並引阮元，《揅經室外集》，以為是葉適於淳熙十一年 (1184) 所進，孫氏並未採其說，大概因為從葉適

何年，或是否已上此卷，皆無由詳考，今亦不必臆斷。」[21] 但周學武將此討論繫在淳熙十一年 (1184)，亦即葉適考中進士守母喪之後的第一次制科。[22] 周夢江、張義德認爲是葉適考上進士之後，守母制 (1178-1181) 時所寫。[23] 余英時在其近著，則推測《進卷》是紹熙末年（紹熙爲南宋光宗年號，1190-1194）寫成的，這樣的推測和前面幾位學者的推定差距很大。[24]

明代田汝成《西湖遊覽志餘》曾記有陳讜假託葉適之名見韓侂胄一事：

> 韓侂胄當國時嘗招致水心葉適，已在坐，忽門外有以漫刺求見，題曰「水心葉適」候見坐中恍然。侂胄乃匿水心於便室，延見之。歷問水心《進卷》中語，其人曰：「此皆某少作也，後嘗改削矣。」每誦改語，極精妙。……其人笑曰：「文人才子如水心比者車載斗量，今日不假水心之名未必蒙與進至此。」侂胄笑而然之，收屬門下。其人姓陳名讜，建寧人，後舉進士。[25]

依據《宋史》及其他史料，韓侂胄藉著慶元黨禁逐走趙汝愚而當國，葉適也名列黨禁僞學名單內。陳讜在黨禁時以攻僞學久居言官，不應在此時有假葉適名謁見韓侂胄事。[26] 但是這個記載，也間接說明了《進卷》爲葉適少作這一看法的流行。

《進卷》完成的確切日期，雖然不可得知，在現行的《水心文集》也找不到和《進卷》相關的資料，但值得注意的是，葉適《外稿》中有一篇〈制科〉，乃

自身的文獻其實找不到他曾經參加制科的證據。

[21] 周學武，《葉水心先生年譜》，頁46。又葉適，〈鄭景元墓誌銘〉亦提到鄭伯英 (1130-1192) 對朝廷以幹官相召有如下的評語：「此冗官爾，法當廢省，可身踐之乎！」這樣態度也受到葉適的讚賞。葉適若在《外稿》（收入《葉適集・水心別集》）批評制科，則後來《進卷》未上，也可能與此有關。

[22] 見《宋史・孝宗本紀》（北京：中華書局標校本），頁682。引自中央研究院漢籍電子文獻資料庫網頁：「http://www.sinica.edu.tw/~tdbproj/handy1/」。下引《宋史》亦同。

[23] 周夢江，《葉適與永嘉學派》，頁162。張義德，《葉適評傳》，頁61-62, 103。周書出版於一九九二年，是他先前對永嘉學派研究之單篇論文的結集，但於一九九六年出版的《葉適年譜》（杭州：浙江古籍出版社），周亦兩引阮元、孫詒讓之說，並言「待他日考定」。

[24] 余英時，《朱熹的歷史世界：宋代士大夫政治文化的研究》（臺北：允晨文化實業股份有限公司，2003），頁552-555, 566。

[25] 田汝成，《西湖遊覽志餘》（《四庫》本），卷二一，頁12-13。

[26] 見《宋史》，〈呂祖泰傳〉，頁13372；及〈姦臣四・韓侂胄傳〉，頁13773。又《西湖遊覽志・提要》（頁2）即曾說《志餘》「摭拾南宋軼聞，分門臚載」，但是「悉不列其書名，遂使出典無徵，莫能考證其真僞」。

以反對制科立論。[27]《外稿》寫成的年代，根據葉適自己的跋，是一一八五年（淳熙十二年）。[28] 而葉適性直，爲他人作墓誌，據實以書，不願有諛詞，似乎不可能在短短時間內，自己的行爲和自己的主張有所衝突。[29] 據此，似可斷定《進卷》的寫成年代，應早於一一八五年。因此周夢江、張義德認爲《進卷》完成於葉適守母制之時，是合理的推測；從葉適守完母制到一一八五年，大概還有三、四年之久，中間葉適對制科看法有所改變，應較合理。所以《進卷》應是完成於一一八〇年左右，也就是葉適三十歲前後一兩年。

余英時先生斷定《進卷》寫成年代的依據，乃是《朱子語類》中朱熹對《進卷》的批評。然而朱熹的批評，只能證明《進卷》在朱熹做此批評之前已寫成，卻不能證明《進卷》是寫成於朱熹批評的前後。而且余先生自己的書中已提及：一、「皇極」一詞的政治含義，實和以王淮爲中心的南宋官僚集團有著正面的關聯，而王淮已於淳熙十五年 (1188) 罷相；二、葉適對於王淮持著嚴厲的批判態度；三、葉適的學生周南在一一九〇年已對「皇極」一詞的政治意義提出批判。因此要說葉適在一一九〇年後才寫成之《進卷》中對「皇極」做出正面的解釋，可能性非常小。另外，余先生也未考慮《進卷》乃是爲了制科而寫。紹熙年間，葉適已爲朝官，且彼時身爲太上皇的孝宗和光宗之關係正處於極度緊張的時候，葉適也不可能會於此時準備《進卷》，通過制科。另外，如上文所言，葉適在一一八五年時已在其《外稿》中，表明反對制科的立場，這也使得其在一一九〇年代準備制科的可能性減少。在《水心別集》中的三種文獻，《進卷》、《外稿》及〈後總〉也很可能是依照時間先後排列。這也使得其他學者對於《進卷》成於《外稿》前的推斷較爲合理。[30]

但如余先生所指出的，葉適的《進卷》在慶元黨禁前後頗爲流行，才會引起當時人的討論批評，及遭到禁毀。若推斷《進卷》成於《外稿》之前，則其成書和流傳之間有十多年的差距。然而，根據葉紹翁的《四朝聞見錄》，葉適的《外稿》也有同樣的情形：

---

[27]《葉適集》，頁801-802。又〈法度總論・三〉也提到這點，見《葉適集》，頁790。

[28]《葉適集》，頁843。

[29] 見吳子良，〈前輩不肯妄改已成文字〉記葉適為汪勃墓誌事，收入《荊溪林下偶談》（《四庫》本），卷二，頁14-15。又見周夢江，《葉適與永嘉學派》，頁175引此以證葉適性格。

[30] 吳子良曾提到葉適的文集是依照編年法所成，見《荊溪林下偶談》卷二，「水心文可資為史」條，頁16。

> 先生（葉適）《外稿》蓋草于淳熙 (1174-1189) 自姑蘇入都之時，是書流傳則盛于嘉定 (1208-1224) 間。[31]

《外稿》寫成於一一八五年，流傳盛行於二十幾年之後。《進卷》寫成年代和流行年代之間的差距，雖然無法獲得解釋，但至少《外稿》的例子證明它不是獨特的現象。

《進卷》的內容，包含作爲序的〈序發〉一篇、二十五篇的時務策，和二十五篇的論。二十五篇的策分別論述君德、治勢、國本、民事、財計、官法、士學、兵權、外論。[32] 二十五篇的論則含括對於經、子、史以及歷史人物的論述；亦即《水心別集》卷五的經，卷六的子、史，卷七對於擇取之儒家經典篇章的討論，以及卷八對於歷史人物的評論。依據孫詒讓所見歸安陸氏儀顧堂藏鈔本，於卷五〈總義〉前題有「讀經五首」，卷六〈管子〉前題有「讀子五首」、〈左氏春秋〉前題有「讀史五首」，卷七〈總述〉前題有「述學三首」，卷八〈傅說〉前題有「敘臣五首」。[33] 雖然最後面這些關於《進卷》後四卷的總題，無法判知是否爲葉適親題，然而這些總題卻適切地標誌出這四卷的內容。[34]

制科中的「賢良方正能直言極諫」科，在宋代時復時罷。《宋史》記錄南宋高宗紹興二年 (1132) 重新詔舉此科的情形如下：

> 紹興元年，初復館職試，凡預召者，學士院試時務策一道，天子親覽焉。然是時校書多不試，而正字或試或否。二年，詔舉「賢良方正能直言極諫」科，一遵舊制，自尚書兩省諫議大夫以上、御史中丞、學士、待制各舉一人。凡應詔者，先具所著策、論五十篇繳進，兩省侍從參考之，分為

---

31 葉紹翁，《四朝聞見錄》（《四庫》本），卷一，頁34。

32 周學武言：「故宮所藏《賢良進卷》清鈔本二冊，即僅有前四卷。又阮氏所見亦四卷本，其內容或與故宮藏本同。」見氏著，《葉水心先生年譜》，頁46。很可能《進卷》前面二十五篇策曾經單獨印行，作為士子學習寫策的範本。《四庫全書》雖然沒有收錄《水心別集》，但是《進卷》前四卷加上〈序發〉一篇，完全收在明代楊士奇所編的《歷代名臣奏議》（《四庫》本），卷五四，頁23下到卷末，以及卷五五卷首到頁44上；《進卷》卷五，則以「五經論」為題，收在《十先生奧論註・後集》（《四庫》本），卷一五，也可看出前四卷可能單獨出版的原因。

33 《溫州經籍志》，頁1366。

34 尤其卷五、六、七「讀經」、「讀子」、「讀史」的標記和後來《黃氏日抄》之各卷、節的總題一樣，而葉適晚年之作《序目》實際也可說是一種讀書筆記。這種對某一知識領域的類型化閱讀與文本寫作，是不是科考對文體形成的影響也是一個重要的問題，本文在第五節會對這個問題略有討論。

> 三等，次優以上，召赴祕閣，試論六首，於九經、十七史、七書、《國語》、《荀》、《揚》、《管子》、《文中子》內出題，學士兩省官考校，御史監之，四通以上為合格。[35]

於此詔中，可以看出葉適《進卷》策論的數目與制科的規定相合，而二十五篇論所含括的內容，也大致和祕閣考校的六首論範圍相同，包括四部分類中的經、史、子。[36] 明代黎諒在跋《水心文集》時也說：「其所著經傳子史，編爲《後集》。」[37] 可見《進卷》內容的範圍以及論的表達形式，都和制科的規定相關。[38]

雖然《進卷》的論包含經、子、史三個部分，但本節只討論《進卷》中與經相關的論，亦即卷五、卷七，以及卷六中的〈左氏春秋〉。經由這些討論，可以具體呈現葉適在一一八五年前對儒家經典的看法，及其所涵蘊的思想史議題。

如上節所言，葉適在《進卷》中的經論，主要是從「治」或「治道」的角度來闡明「經」的意義。他在卷五第一篇論的〈總義〉中，詳細地闡明他對經、治關係的看法，然後在接著的五篇論裡，從不同的角度申說不同的經典與理想治道的關係。他在卷七裡，則論述了三個主題：「皇極」、「大學」、「中庸」。這三個主題同時也代表了三種重要的文本：《尚書・洪範》、〈大學〉與〈中庸〉。同樣地，在分別論述這三個主題之前，葉適有〈總述〉一篇，說明這三個主題所要申明的概念是「道」。然而，經由內容的分析，可以發現葉適所說的道，其實和卷五裡面的「治」有密切的關係。這一卷中的三個主題，也是當時日漸興起的道學傳統特別重視的主題。葉適之所以包括這三個主題在其《進卷》之內，很可能是受到當時道學的影響。葉適晚年的思想，以駁斥道學著稱，因此這三篇作品裡的正面主張，可以當作是葉適試著與道學接觸的一個嘗試。[39] 至於

---

[35] 《宋史・選舉志二・科目下》，頁3649-3650。此處九經應為唐所定以《易》、《書》、《詩》加上三傳、三禮為九經。七書即武經七書，包括《孫子》、《吳子》、《六韜》、《司馬法》、《黃石公三略》、《尉繚子》、《李衛公問對》，亦即《序目》卷四六所論述的對象。

[36] 關於宋代制科及「賢良方正能直言極諫」科，可另外參考《宋會要輯本》（臺北：世界書局，1977），頁4442-4446。

[37] 黎諒，〈水心文集跋〉，收入《葉適集》，頁5。

[38] 《歷代名臣奏議》將《進卷》中的二十五篇策分別編在卷五四及卷五五，似乎不認為是同一組作品。但從本文上述種種證據而言，《進卷》應是為制科所寫，其中的二十五篇策應是同時寫成。

[39] 同樣的情形也發生在當時有名的陳亮。陳亮與朱熹在呂祖謙死後曾有過一場有名的「王霸之辯」。陳亮與葉適對於道學的興趣和學習，一方面可能是受一一七二到一一七八年

〈左氏春秋〉一篇，申論《左傳》與《春秋》的關係，就連接經、史兩種學術有特別重要的地位，對永嘉學術有特別的意義。葉適如何論證《左傳》的重要性，以及這種重要性在他晚年有無變化，也是本文注意的重點。

葉適的〈總義〉對於經書的起源、孔子修定經書的目的、經書傳統的興起，以及當代人希望實行經書所記載之制度器數時的難題，都有獨到的見解。[40] 這些意見和問題都圍繞在「治」和「經」的關係上。〈總義〉第一段的破題文字，對葉適主張的經治關係，有很扼要的說明：

> 古之治足以為經，不待經以為治；後世待經以為治，而治未能出於經。其事宏大廣遠，非一人之故，一日之力，而儒者欲以一二言之，此其所以漫然而莫得其紀者也。[41]

在這段破題的文字，葉適首先肯定儒家的經典文獻乃來自實際的政治經驗：後世將治和經的關係做了改變，想要依經求治，卻反而受到經書文字的限制。因爲，古代的理想之治所含括的「事」規模宏大，範圍廣遠。後代儒者受限於經書，對於「事」反而抱持著簡化的觀點，因此無法求得儒家治道的真貌。在下面的申論中，對於這裡的論點，葉適有更詳細的說明。但值得注意的是，葉適抱持負面的態度來看待經書。這種負面的態度，是基於「治」的原初性，亦即儒學的價值根源在於治，而不在於記錄治的「經」；又因爲經對於治的記載，不可能完整，所以經相對於「古之治」而言，又缺乏了完整性。

葉適接著詳細說明經書的起源，只是對於上古聖人之治的紀錄。聖人恆常的道表現在器物和如何使用器物的方法，聖人隨著時空而有的「變通」表現在個別事物中。[42] 其他關於治的種種規定，也都是藉由種種行爲，在具體的空間裡，表

之間，三次科考的主考官都是同情道學者有關，其中一個重要的關鍵人物即是呂祖謙。關於陳亮，請參看註100。

[40] 葉適，〈總義〉，收入《葉適集》，頁693-695，以下引自本文者，不另出註。〈總義〉在《十先生奧論註・後集》卷一四，頁1上作「總論」。

[41]《十先生奧論註・後集・總論》末兩句作：「而儒者欲以簡易言之，此所以謾然而莫得其統也」。現行本的「一二」於此作「簡易」，「漫然」作「謾然」，「莫得其紀」作「莫得其統」。最後一個例子，「紀」「統」互文，再證以〈總義〉中論述經的歷史，也證明本文上節所說，「統紀」含有以史闡明流變、追溯本源的涵義。《十先生奧論註・後集》所輯葉適經論，在文字上與現行本有些出入。本文引文以現行本為主，必要時，才參照《十先生奧論註・後集》。

[42]「變通」二字依《十先生奧論註・後集》卷一四，頁1上改，現行本作「通變」。就葉適

現於人倫關係之中。[43] 這些關於治的規定，藉由「誦說」，使人民了然自得於心，然後能以身躬行。這樣的治世所留下來的語言文字，即是後世所謂的「經」。然而葉適並不認爲「經」是對於理想治世的完整紀錄，而是「始之以陳其義，或終之以紀其成」，亦即語言文字只是用來陳述理想之治的意義，或是記載理想之治完成後的結果。但是這兩種語言文字的行爲，對理想之治而言，都是片面的，一種只記錄其源起，一種只記錄其成效。而且葉適認爲古聖人之治，順應前代的弊病來改變法制，於是出現損益文質的情況。雖然損益前後的治道相同，但實際的治理方法會有所更改，這時候對於治的紀錄也會有所不同。然而這樣的不同，並不妨礙這些紀錄同被稱爲「經」。葉適用這樣的論述說明理想治道的先存性，而「經」既是後存於治，則經對於理想治道的存在與否就沒有決定性的影響，亦即古代的天下「不待經以爲治」。

在這段關於經書起源的討論裡，葉適一方面結合抽象的「道」、「變通」等概念和具體的器數事物，另一方面細緻地指出古代聖人理想之治的治、道關係。葉適暗示抽象的概念或政治規定，是「心」所了解的對象，也就是文中提到的「意」和「義」。具體的器數事物，是「身」在實踐時，必須遵守的「節」或整個治道有所成就時的體現。這種平行結構，與有些學者將葉適歸爲「唯物論者」是相衝突的。在葉適的著作中，他很少給予「道」一明確的定義或指涉，然而他肯定「道」做爲事物背後一種抽象的基礎。在治、道關係之中，他提出治的先存性，論證理想的治非來自於經，而經是理想之治的不完整記載。這種不完整性，否定了後人依據經來達成理想之治的可能。

至於孔子纂輯經書的目的，和古聖人時代的經、治關係有所不同。在古聖人時，經只是理想之治的紀錄。但在孔子的時代，政治卻是處在一種不理想的狀態：古代聖人製作的器物，多已失傳；或是雖然有所遺留，但已不知道使用它們的方法。人們的耳目與心都無法再浸潤在先王製作的器物裡，因此行爲越來越「鄙詐戾虐」，風俗越來越敗壞。葉適認爲孔子無法以實際的政治行動來停止這樣的趨勢，所以才理定經書，期冀先王的治道，可以留傳給後人。但從孔子仍有

上下文來看，這裡的「變通」和「事物」指的應該是有時器數的規定，會隨著個別事件的特殊性而有所變化。

[43] 葉適提到這些規定包含「紀綱、倫類、律度、曲折」，行為包含「周流、登降、會通、感應」，空間包含「宗廟、朝廷、州閭、鄉井」，人倫關係則包含「君臣、父子、夫婦、昆弟」。

用世之心，證明孔子也知道經只是對於理想治道的記載，因爲經書作爲理想治道的不完整記載，對於後世之人雖然仍能有所啓發訓示，卻絕不是治道的依據。

但是，到了經書開始流行的後世，儒家學者對於經和治的關係卻有所誤解。代表古代理想之治的器物已經不復存在，後世的人對於古聖人理想之治，雖然抱持肯定的態度，卻已經無法再親身體驗古人器物所呈現出來的理想之治。於是，只好以孔子所理定的經書作爲理解堯、舜、三代之治的依據。自此以後，解釋經書變成一種傳統，然而：

> 句斷章解，補緝壞爛，歷世數十而不能以相一。（〈總義〉）

後人對於孔子所留下的經書所做的種種工作，並不能得到一致的結果。葉適認爲這種情況，一直到離他寫文章的一百多年前，才得到改善。他總結經書從伏羲演變到當時的歷史：

> 蓋自伏羲至於孔子而道始存於經，自孔子至於今而其經始明，有能施之於治，殆庶幾乎！（〈總義〉）

葉適這裡指出，理想的治道從具體的器數事物轉移到經書文本，而孔子理定經書的真義，到宋代才得以被解明，然而即使如此，卻尚未付之實行。既然治才是經書的源頭，而孔子理定經書的目的也是希望理想的治道能夠傳給後世，所以解明經的義理並不夠，能夠將含蘊於經書的治道應用、施行於政事上，才是理解經書的目的。

然而在全文的末段，葉適卻進一步宣說治對於經的優先性，以及後人若欲依據經書來治理天下會遭遇到四種困難。第一種困難是古代理想之治與當代距離太遠，堯、舜、三代的制度器數已經不容易了解，而且千年前的制度器數能不能適用於當代也是問題。第二種困難是若由當代人「節文自爲之」，以自己的判斷來施政而不依據經書，施政者難免自我懷疑，受治者也會因爲沒有文本權威做爲標準來衡量施治者的作爲而產生抗拒。第三種困難是維持現狀會產生的狀況：循守留傳下來的舊說不改，則理論沒有政事上的證驗、治道沒有器物可以徵考，將使得理想與現實違背，也無法達成具體的政治成果。最後，猶豫不決的態度會導致第四種困難，意即若徘徊猶豫，不決定經書與理想治道之間的關係，將出現「異論」——和經書主張不同的理論——取代經書的傳統，葉適認爲這也是一種不好的結果。

對於這四種困難，葉適並沒有提出解決之道。依據前文所說，要讀者深思「天地之變化」、「治道之離合」的範圍非常地廣大，不容易掌握，經書的意義

也不容易理解。天地變化、治道離合，即是前文所說理想之治的廣大範圍，經書的意義則是孔子理定經書所欲達到的目的。葉適在這裡還是將理想之治視爲具體政事，經只是文本，兩者有所關聯，但卻不能等同。在〈總義〉之後的五篇經論，可以說即是要解明這個關聯，試圖結合經、治兩個領域。

對於《周易》，葉適在文中把「易」理解爲「變化」、「遷移」，是宇宙運行的重要現象。[44] 聖人觀察到這個重要現象，於是就用「道」來改易天下。所以《周易》的內容並不是關於「道」的本身，而是關於「用道」的原則和方法。葉適認爲秦漢以後的亂世，就是因爲沒有聖人用道來改易天下，卻聽由天下自由地演變所造成。那麼後世的人是否可以再從《周易》習得用道的原則和方法？

對於這個問題，葉適又在〈總義〉當中，提出文本和實際有所差距的現象：

> 書之未備也，《易》存乎道，見道者足以為《易》。書之既備也，《易》存乎書，天下即其書而求之，書備而《易》始窮矣。（〈易〉）

葉適這裡同樣地指出了文本化後的《易》所產生的問題，和其在〈總義〉一篇所論相應。《易》文本化爲經書之後，爲象數、筮占等等小數、俚說所託，使人以爲《易》幽遠難通，沒有實際的政治功能。葉適認爲要了解《易》的義理，還是需要回到根本，從了解卦、象、爻、爻四者的意義入手，接著回到道與《易》關係的理解，這樣才能了解用道之《易》。文末，葉適引用了《周易・繫辭傳》關於「理財正辭」、「利用出入，民咸用之」的兩段話，認爲是孔子自己爲《易》之所以爲《易》下的註解。這篇關於《周易》的論，再次凸顯葉適個人對經書傳統的理解，一方面著重在器數財法等較具體的治道，另一方面則是對經、治之間差異的關切。

關於《尚書》，葉適以「天有常道，地有常事，人有常心」一句破題。[45] 認爲唐、虞、三代之治極其美順，就是因爲上古帝王的智謀和一般人相同，只是能夠守住自己的常心。後代的人則喜歡巧謀密計，出人不測，造成後世之治「淺陋鄙野而不足稱述」。接著葉適引《尚書》周穆王和秦穆公的例子，指出他們曾經失去常心，造成巨大的政治缺失，但老的時候又能「悔過，復得其常心」，因此也被孔子錄進《尚書》。葉適利用這兩個例子，暗示後世之治要能再上軌道，只有恢復常心一途。

---

[44] 葉適，〈易〉，收入《葉適集》，頁695-697，以下引自本文者，不另出註。
[45] 葉適，〈書〉，收入《葉適集》，頁697-698，以下引自本文者，不另出註。

在論《詩經》的部分，葉適認爲記載周代之治道最詳細的莫過於《詩經》，周代之始盛後衰，衰而復興，最後復又衰微，皆「見於歌詠而極其形容」。[46] 因此接下來，葉適將王道的盛衰和人心的親怨關聯起來，說明即使在周代王道衰微的時候，《詩經》裡所表達出來的感情仍對理想之治抱持希望，想要有所作爲。一直到王道「削滅潰壞」，歌詩的傳統也隨之終結，然後《春秋》才出現。兩種文本，標誌著兩種政治狀態及其時代。周代之後，歌詩的傳統就因不同的政治時空而產生了流變：

> 〈離騷〉，《詩》之變也；賦，《詩》之流也；異體雜出，與時轉移，又下而為俳優里巷之詞，然皆《詩》之類也。（〈詩〉）

葉適雖然肯定這些流變、異體都是《詩經》，卻也強調它們常是「詩之失」。他總結，從《詩經》不只可以看出周代治道之詳，也可以從《詩經》和因流變而產生的異體，看出後代的政治爲什麼比不上周代。

就《春秋》而言，葉適給予它非常高的讚譽，指出《春秋》結合天地大義和人倫的標準，是聖人治人的極則。[47] 葉適認爲古代聖人最高的治理方式是「止之於心」，也就是使每個人打從心裡就不做不該做的事；而不是「行之於事」，也就是必須用實際政治賞罰來達到鼓勵或禁止的效果。所以表面上，一般人看不出施治的痕跡，治人者也不會因自己治理的成績感到自傲。在這種最高的治理方式之下，有仁義禮樂、是非、賞罰等三種方式用來「止惡而進善」。當這三種方式都沒有辦法達到治的效果時，《春秋》仍然可以有所作用。因此，《春秋》可以說是治理天下的最後一道防線。

「仁義禮樂」是儒家治國的主張，仁義相應於「止之於心」，禮樂相應於「行之於事」，也是葉適認爲治人極則之下，最好的治國方式。「是非」指利用被治者對他人評論的喜懼，來產生鼓勵或抑止的作用。賞罰則是政治對於個人直接的制裁與引導。相對於這三者的勸止作用，《春秋》的功能在於產生「無窮之名」，亦即藉著歷史的記載使得後世可對之加以褒貶。葉適舉出歷史的例子，說明身分卑微的人在動亂之時，會想到亂定之後的歷史評價而希冀立功；同樣地，在動亂之時弒君的人也會在意亂定之後的歷史評價。《春秋》即是以這種超越一時得失的方式，來達到勸善止惡的目的。

---

[46] 葉適，〈詩〉，收入《葉適集》，頁699-700，以下引自本文者，不另出註。

[47] 葉適，〈春秋〉，收入《葉適集》，頁701-702，以下引自本文者，不另出註。

葉適指出孔子以《春秋》來勸善止惡，是其他政治手段都不能發生作用時的最後方法，所以就使用上而言是非常嚴格。後世的人不了解這一點，常常拿《春秋》之義來評斷一個人，而且又常在文字枝節上作文章。這種情形必定使得人情不堪忍受，最後會放棄《春秋》作爲衡定政治行爲的標準。要改善這樣的情況，葉適認爲應從「情」、「勢」、「理」三方面來了解《春秋》，若不顧情、勢而只言理，則理只是和現實違背的概念，必然導致《春秋》以無窮之名來勸善止惡的功能也全面喪失。[48]

關於《周禮》，葉適首先再次強調後世儒者求治不能自信於必行，所以一定要尋求經書裡的依據。[49] 當人們尋求經書作爲依據時，就可以發覺葉適在前面幾篇經論中所提的經、治關係：

> 於《易》，所以見其載道之用者也；於《書》，所以見帝王之處天下之心者也；於《詩》，所以見天下之處其君之心者也；而《春秋》，所以禁其為此而反之於道，以明其必不可違天下之大義而獨任其私者也。（〈周禮〉）

但是除了《周禮》，其他經書都沒有詳細地記載周公治周的具體措施。所以《周禮》的獨特之處在於：

> 能補上世之未備而後世之為不可復者，其先後可見，其本末可言也。（〈周禮〉）

這樣的特點，補足了其他經書對於聖人制度缺少詳細記載的不足。然而葉適進一步認爲，《周禮》對於制度的詳細記載卻有可能引來後人對經書的質疑，因爲《周禮》所記乃致治之器，非致治之規矩。而且規矩做爲一種爲器的原理，是存在於心，並非存在於器。若要完全將《周禮》的制度在宋代實施，那就像是「執三代之器而用今之材」，會有適用上的問題。

葉適接著就指出《周禮》曾在宋代被用過，然而結果卻是「非惟不足以治而乃至於亂」。[50] 葉適認爲原因就在於不能分清楚事情的內外輕重，而只求外在規

---

[48] 葉適這裡主張不能只以「理」言，而必須兼顧情、勢。衡諸當日的《春秋》說，有只貶不褒，或如程頤以《春秋》為斷案，都只強調《春秋》定是非的作用，而不考慮人情和事勢。

[49] 葉適，〈周禮〉，收入《葉適集》，頁702-704，以下引自本文者，不另出註。

[50] 雖然葉適並未明言是誰曾經在宋代推行過《周禮》所記載的制度，然而從脈絡上來講應該是王安石。王安石在〈上仁宗皇帝言事書〉曾言：「然臣以謂今之失患在不法先王之

定繁簡無所不合，所以理想雖然很好，但卻沒辦法實行，造成人民心理的不安，導致政治秩序的混亂。最後，葉適認爲若以宋代當時的情勢，使周公治之，周公一定也有辦法來治理。這樣的假設，葉適認爲值得讀《周禮》的人深思。這樣的結論，自然也符合葉適一開始在〈總義〉的意見。《周禮》只不過是周公致治的一個記載，記載不可能詳盡地對理想之治有完整的紀錄；而且「法存於心」，不是存於具體的制度文物。所以重要的是能夠了解周公的精神，「脩身以應變，酌古以御今」，而非一味迷信典籍，將經書的具體記載硬生生地套在千年後的宋代。

《進卷》的論經部分，不論就形式或內容來講，都顯得完整而一致；雖然其中有些篇章就內容上顯得較爲薄弱，如論《尚書》與論《詩經》的兩篇。但整體而言，〈總義〉提出「治足以爲經」，指出儒家關心的「治」和後來因治所衍生出來的文獻傳統之間的緊張性。在〈總義〉中，葉適也將治和道做了關聯，亦即他所謂的道，就是先王之道，而先王之道就是先王之「治道」。具現道的事雖然「宏大廣遠」，卻表現在人民日常生活中的器數事物。[51] 下面對於各經的論述，即是著眼於這些經書與治道的關係，以期透過對這些經書的正確理解，能解決〈總義〉提出的兩難問題。在最後一篇的〈周禮〉中，葉適也點明了前面幾篇經論中經、治關係的重點，並以〈周禮〉的器數爲具體的例證，講述器數與規矩之間的差異，而回到〈總義〉中經、治之間有所差別的問題。

在卷七中，葉適則是藉著選取另外一些儒家文獻，表達他對「道」的看法；藉著「皇極」、「中庸」、「大學」三個概念的論述，來達成他的目的。這幾個概念，都是當時道學的重要議題，而概念出處的文本也是當時道學所推重的。但葉適是以治道而不是以性理作爲詮釋經書的基準，他對這三個概念的理解也異於道學學者。

第一篇〈總述〉和卷五的〈總義〉在結構上扮演同樣的角色：解釋這一卷其他三篇論的相關性——三篇都是道在不同方面的顯現。葉適在一開頭，即闡明這種關係：

政者，以謂當法其意而已。夫二帝三王相去蓋千有餘載，一治一亂，其盛衰之時具矣。其所遭之變所遇之勢亦各不同，其施設之方亦皆殊，而其爲天下國家之意本末先後未嘗不同也。臣故曰『當法其意而已』。」（王安石，《臨川文集》〔《四庫》本〕，卷三九，頁2下）這裡王安石的主張似乎和葉適於此所言「法存於心」的主張類似。所以葉適的批評，應是針對後來王安石新法中所更改的諸多法度而言。

[51] 見〈總義〉全篇，頁693-695。

> 道不可見，而在唐、虞、三代之世者，上之治謂之「皇極」，下之教謂之「大學」，行之天下謂之「中庸」，此道之合而可名者也。其散在事物，而無不合於此，緣其名以考其實，即其事以達其義，豈有一不常哉！（〈總述〉）[52]

葉適這裡藉著上古的理想之治，將抽象不可見的道以合散、名實、事義的方式來論述；綜合性的三個概念分別相應於上位之人的治理、下位之人的教育，和通行上位下位的準則。而理想之治的名實、事義是相符的。這種情況和後世不同。

周代之後，理想的治道已然消失，從漢到唐，後代之士雖然紛紛想從經書裡由名求實、即事達義，但卻莫衷一是。有的透過章句之學，有的透過制度器數，有的透過讖緯，有的透過釋老，到唐代乃以漢代經師傳統爲主要的依據，博取百家之說，撰成了《五經正義》。葉適認爲這種紛亂不一的現象，都是周代之後士人不能「求之於心」，以口耳相傳爲學問，追求新奇誇大的結果。而「今世之學」就針對這樣的缺點加以修正：

> 以心起之，推而至於窮事物之理，反而至於復性命之際，然後因孔氏之經以求唐、虞、三代之道，無不得其所同然者，而「皇極」、「中庸」、「大學」之意始可以復見而無疑。（〈總述〉）

從卷七幾篇特定的儒家文獻推定，葉適的「今世之學」指的應是方興未艾的「道學」。他斷定道學和其前儒家了解「道」的方法不同，在於「以心起之」，重新掌握了「皇極」、「大學」、「中庸」等三個概念。

但在末段，葉適認定古代的理想之治是「內外無不合，故心不勞而道自存」，亦即古代人內在的道德性命和外在的器數事物是相合的。[53]「今之爲道者」雖然知道口耳之學的錯誤，而反求於性命之理，但是這種追求內在性理的取徑，卻常常和外在人倫應有的表現有所不合。當世的學術，雖或有超出從漢至唐的成果，然而於「皇極」、「大學」、「中庸」，仍不了解推行它們的方法，於是不能收「行道之功」，而達到唐、虞、三代「上有治，下有教，而道行於天地萬物之中」的盛況。所以葉適在下面三篇中，就詳細地敘述他心目中之成功治道所包含的三個面向。

葉適在〈皇極〉篇裡，將「極」了解爲標準，或是極則。所以他認爲「極之

---

[52] 葉適，〈總述〉，收入《葉適集》，頁726-727，以下引自本文者，不另出註。
[53] 見〈總義〉，頁693。

於天下，無不有也」，亦即天下的事物都有自己的極則；如一個人身體的極則在於維持身體的良好狀況，使「耳目聰明，血氣和平」；又如一個家的極則，則是成員之間彼此「不相疾怨」，在經濟方面能「不飢不寒」。[54] 甚至「士農工賈、族姓殊異」，也都有他們自認爲的極。但這種種人、事、物的極不能相通，反而相害相攻，最後就失去極作爲準則的意涵。葉適認爲「皇極」做爲一種極的特殊地方，就在於能夠「執大道以冒之，使之有以爲異，無以害異」，亦即皇極能夠統合各式各樣的極，並使得不同的極可以維持自己作爲一種極則的意涵而不會影響到其他的極的成立。[55] 也可以說皇極的作用，就在於維持各種極則之間的秩序。這種解釋，配合〈總述〉裡將「皇極」闡釋爲「上之治」，可以說皇極就是政治的極則。

接著葉適以「建用皇極」、「皇建其有極」兩語爲依據，說明〈洪範〉的大義並不在於解釋皇極是什麼，而在於指出如何建立皇極。要建立皇極，就要知道皇極作爲〈洪範〉九種政事類別裡的一種，和其他八種類別的關係。葉適說：

> 是故聖人順天之五行，敬身之五事，紀以協於天，政以齊於人，蓍龜吉凶以占其心，雨暘燠寒以證其外，而又剛柔正直以平其施，五福六極以示其報。（〈皇極〉）

他認爲〈洪範〉中的其他八類政事，也就是五行、五事、八政、五紀、三德、稽疑、庶徵、五福六極，都是具體的。皇極就是將這八類政事表現到極致，並非皇極本身也是具體政事的一種。用葉適文中的話來表示，八類具體的政事是「有」或「有物」，皇極作爲一種抽象的原則是「無」；抽象的原則只有透過具體政事的施行才能被建立。若想要直接掌握皇極，就是不了解皇極如何才能夠被建立，結果就是「以無適無」，皇極反而不能被樹立。文末，葉適認爲周代之後的政治，雖然都想要建立皇極，但都因爲不知道如何建立或沒有能力建立，所以都不能樹立皇極，使得政治陷於混亂。

---

[54] 葉適，〈皇極〉，收入《葉適集》，頁728-729，以下引自本文者，不另出註。葉適於此，明顯地連接〈大學〉的社會政治層序與「極」的關係。葉適這裡的觀點可和朱熹引佛家概念「月映萬川」所言的「物物一太極，統體一太極」做比較。

[55] 這裡葉適對於「皇極」的概念，是一種含括的概念，亦即文中所說的「冒之」，這是葉適對於道的一貫看法。這種總冒的觀點，類似於數學中1＋1＝2的2，是一種總和。這樣的觀點和程朱道學的「理一分殊」觀念不同。楊儒賓曾從葉適重視「禮」的經驗性來談這種殊多的總和，見〈葉適與荻生徂徠〉，頁122-125。至於「皇極」為什麼能夠統會其他諸多不同的極，葉適沒有說明。請參看本文最後討論葉適「以一會萬」的說法。

在〈大學〉一篇裡，葉適首先論「學無小大之異」。[56] 但文字上，他又分述了各種不同的大、小，所以顯得意義有些混淆。例如他指的第一種大小是能修身以治國的爲大，只能用聰明來處理自己一身之所需而不能治國的爲小；第二種大小則是「學而不至，至而不合，合而不能遺忘，故君子小之」，也就是學有至、合、忘三個階段，沒有到達第三個階段的都是小學。最後他指出：「古之人以小養大，今之人以大遺小。以小養大者，未有不大者也；以大遺小者，未有能大者也。」可以看出他想要打破將學分成大小的說法。

接著葉適指出孔子從來沒有講過〈大學〉的事實。〈大學〉從一身的止善、明德講到家國天下，一方面有一種階序性，一方面又如環之無端，可以不斷地深入；這樣子完備的理論，就連子思、孟子的著作也都比不上。〈大學〉的義理，同樣地到了宋代才得到彰顯，最後「天下之人非是則無以學」，說明了〈大學〉做爲一種文本的重要性日益增加。葉適觀察到，在〈大學〉裡連接著家國天下的，並不是器物度數，而是正心、誠意等內在於人的觀念。他將這個現象連接到〈大學〉在當世流行的情形，認爲因爲「王政闕而禮樂壞」，人的耳目所見所聞，都已非王道之舊，而大部分是「夷狄」的物質世界。既然，外在的世界沒有完成理想治道的痕跡，只好向內的心性求取「聖賢之舊」。但是葉適指出在〈大學〉裡，格物、致知的關係在首章的文本後面就沒有再加以申述。他推斷其原因可能是「豈以夫致知格物者爲愈近而不必言」，然而〈大學〉中沒有解明格物、致知，後世的人卻以格物致知爲問學、求學的對象，結果造成了「幾得其似而非其真」的情況，每個人都自以爲意誠、心正，然而真正的情況卻是：

> 意誠而非其意，心正而非其心，以是而施之於天下國家也，幾何其不以毫釐而謬尋尺也！

這樣的情況不但使得自己的誠意正心之自修發生問題，也使家、國、天下的治理走上歧途；〈大學〉裡由修一人之身心到家國天下的治理，這樣完備一貫的理論反而被打破。

所以接著葉適便提出他自己的格物說，意圖補〈大學〉之缺。然而葉適的格物說語焉不詳，很難確切地了解他的意思；但大意仍可略知。以下先將全段引出，再略做分析。

---

[56] 葉適，〈大學〉，收入《葉適集》，頁730-732，以下引自本文者，不另出註。

> 人之所甚患者，以其自為物而遠於物。夫物之於我，幾若是之相去也，是故古之君子，以物用而不以己用；喜為物喜，怒為物怒，哀為物哀。其未發為中，其既發為和，一息而物不至，則喜怒哀樂幾若是而不自用也；自用則傷物，傷物則己病矣，夫是謂之格物。〈中庸〉曰：「誠者物之終始，不誠無物。」是故君子不以須臾離物也。夫其若是，則知之至者，皆物格之驗也。有一不知，是吾不與物皆至也；物之至我，其緩急不相應者，吾格之誠也。古之聖人，其致知之道有至於高遠而不可測者，而世遂以為神矣；而不知其格之者至，則物之所以赴之者速且果，是固當然也。夫如是，則意不期誠而誠，心不期正而正，而天下國家尚何足為焉！且物格而知至，是其在卓然之中與吾接而不去者也。然則古之人以為不必言而世未之察歟？使其察是而後得之於心，則放之天下國家而準矣。（〈大學〉）

葉適在這裡並沒有採取文字訓解的方式來說明格物致知，致使其對格物致知的表述並不清楚。但是與其思想一致的地方，是他強調人和物的關係，亦即具體事物的重要性，在前文他曾說：

> 書有剛柔比偶，樂有聲器，禮有威儀，物有規矩，事有度數，而性命道德，未有超然遺物而獨立者也。（〈大學〉）

暗示著對於書、樂、禮、物、事的學習和道德性命之說，並非截然可以兩分。在上引關於「格物」的一段文字裡，葉適也挪用〈中庸〉「道不可須臾離」來說明「君子不以須臾離物」。

就人物關係而言，葉適強調人也是物的事實，故人不應對物採取像「宰制」般的主動積極態度，而應該因物來行動，不將自己的喜怒強加在物上。[57] 這樣才能達到〈中庸〉所標舉的「中和」。接下來葉適以致知和格物並論，認爲人「知至」的時候，物也就至速。然而「物至」、「知至」到底是什麼意思，葉適並沒有交代清楚。若對照前文來看，人、物交接的最好狀況是「中和」，中和的前提是人不自用而「以物用」，要以物用就必須對物有一定的理解，這樣才不會落入傷物病己的情況。若要對葉適「格物」的「格」作出定義，似乎可以說「格」是相應於「致知」的「致」，亦即所謂的「格物」是透過致知而使物在人、物關係

[57] 這樣的說法似乎結合了邵雍「以物觀物」和程頤「聖人情順萬物而無情」的想法。

中保持「以物用」的狀態來呈現。[58] 而其結論認爲格物之說應察而後得之於心，但不必發於言，也是對宋代格物說紛紜的回應。

〈中庸〉一篇，葉適以「道原於一而成於兩，古之言道者必以兩」破題，認爲「天下之物」，或「天下之可言者」都是「兩」，而「兩」也是人文形成的原因。[59] 但是天下人不知道「兩」，卻「各執其一以自遂」，結果造成了「天道窮而人文亂」的情況，而「中庸」可以「濟物之兩而明道之一」，來改變這種執一的現象。接下來，葉適以今古做爲對比，認爲「古者以天下之至聖而行愚夫愚婦之所能行，極天下之高明而道眾人之中庸」，但是後世的人卻「視中庸也精而學之也粗」，反而形成「智巧果敢不能爲」的情況。這種以「庸常」解釋「中庸」也和上文論《尚書》重「常心」的意義一樣。接著，葉適分別論〈中庸〉裡的「誠」，然後以「致中和，天地位焉，萬物育焉」，說明「中和，所以養其誠」和「中庸足以濟物之兩而明道之一」。最後，又回到「天下之賢者、智者常過之，愚者、不肖者常不及」做收束，指明天下了解「中庸」的人其實不多。

卷八特地從儒家經典中，挑出「皇極」、「大學」、「中庸」三個概念，並加以序論。[60] 這三個擇取過後的概念，都是道學傳統注重者，這也顯示出道學對科舉的影響。[61] 然而，葉適並沒有接受道學對這三個概念的定位和詮釋。相反地，他從永嘉學派注重治道的角度而不從道德性命的角度，對這三個概念加以詮釋闡解。但是若從結構分析，可以發現除了〈總述〉一篇結構較謹嚴，能夠首尾相應外，卷八之其他三篇分論的結構都較爲鬆散。這也顯示，葉適對這三個較抽象的概念之掌握似乎並不很深入。

最後，在《進卷》中關於經書的論述，還有卷六關於《左傳》的〈左氏春秋〉一篇。[62] 這篇比較奇特的是，破題一段全從負面推衍，言《春秋》，則說

---

58 第三位評審建議以「感格」來詮解「格」字，但因上下文強調「物之至」，而且不強調人的主動作為，所以筆者還是避免將格解釋為「感格」。但「感格」和文中「誠」的連接的確比較直接而顯明。

59 葉適，〈中庸〉，收入《葉適集》，頁732-733，以下引自本文者，不另出註。

60 這三個概念，同時也代表了與之相應的文本；不過就其論述而言，與卷五的經論不一樣。在卷五中，《易》、《詩》、《書》、《春秋》、《周禮》都是文本，不過這一卷卻著重在三個概念的意義，而非其所代表之文本。

61 學者一般都接受在呂祖謙與尤袤的主導下，一一七二與一一七八這兩年的科考是偏向道學的。而一一七八即是葉適考上進士的年分。

62 葉適，〈左氏春秋〉，收入《葉適集》，頁715-718，以下引自本文者，不另出註。

《春秋》「皆衰世之事也，而名之曰經，以訓天下，學者疑焉」。論《左傳》，則認爲在學習《左傳》時，不管是想要追求功名、要用道停止政治亂象、要拿《左傳》當作文章典範，或是要透過《左傳》來了解《春秋》大義，都各有各的弊病。直至負面論述的最末才以「人心有廣狹，則其觀物有小大，學者患焉，故略論著其大概」一句，引起下文各段。接著的各段，每段都以「左氏錄之」做爲結束來說明《左傳》的內容，也就是首段所言的「物」。經過了對《左傳》中所記載的禮義、王道、宗族、祭祀、德目、常役、情性禍福、道德、用兵、三代遺言、人物、禮治等等敘述之後，葉適的結論說，這些紀錄都是爲了「翼扶《春秋》以待後世之擇」。爲什麼《左傳》能有這個功能？葉適認爲因爲春秋做爲一個衰世，「大綱已易而小紀未壞」，雖然夷狄和中國諸夏的界線已然相混，但是三代之治還有一些存留，所以「溯其末者可以反其本，迹其衰者可以見其興」。《左傳》既然可以反本見興，而反本見興也都是葉適關心之治道問題的正面價值，葉適自然對它的評價非常高，認爲「六經之外，捨《左氏》其誰歟！」雖然葉適對於《左傳》的評價很高，但就〈左氏春秋〉一篇所論，其實還是比較注重《左傳》的記錄功能，也就是從史書的角度去定位《左傳》，這從《進卷》卷六後半主要是關於史書的論，而以〈左氏春秋〉爲首篇也可看出。

在《進卷》中的論，顯示出葉適對儒家經典和經典中重要概念的看法。雖然這些論是特地爲制科而寫，然而以葉適的才能，形式體制上的限制，應該還是不會影響到他個人思想的表達。在卷五中，他以〈總義〉一篇，深刻地反省了儒家經典作爲一文獻傳統和治道之間的關係；後面幾篇分論，則針對他的主要關懷，做出了回應。卷八的四篇，由〈總述〉一篇總其大義，然而和後面三篇似乎缺乏連貫性。卷六的〈左氏春秋〉討論的雖然是葉適注重的《左傳》，然而也不見發揮。這些問題，下文在討論和《進卷》相對的《序目》文本裡，都將再作進一步的探究。

三、葉適的「正文」觀念

《序目》是葉適在晚年的作品。據葉適門人孫之宏的〈序〉，成書的經過如下：

初先生（葉適）輯錄經史百氏條目，名《習學記言》，未有論述。自金陵歸閒，研玩羣書，更十六寒暑，迺成《序目》五十卷。[63]

可見全書的完成分成兩個階段。第一個階段是葉適單純地輯錄自己讀過的書籍成條目；第二個階段則是葉適晚年沒有官職時，對於上述條目再加以論述而成《序目》。其間文本的延續性及轉變與本文的重點密切相關。就名稱而言，「習學記言」與「習學記言序目」似乎可以相通，孫之宏的〈序〉令人感覺，兩者似乎是不同的作品，前者只是單純地條錄資料，後者才有葉適自己的意見。但在葉適晚年，在陳耆卿寫給葉適的書信中，曾提到「習學記言」的名稱，可見當時人也以這個比較簡短的名稱稱呼葉適晚年的這部書。[64]

至於內容，孫之宏的〈序〉提到《序目》實是輯錄經、史、百氏三方面的論述。所謂「百氏」，比照《序目》內容，應包含子部及《呂氏文鑑》。另一篇汪綱寫的序則提到兩種版本，一種即孫之宏所序的版本，共五十卷，以「經史子前後排比次第」；一種分兩帙：

一自《書》、《詩》、《春秋》三經、歷代史記訖《五代史》，大抵備史法之醇疵，集時政之得失，所關於世道者甚大。一自《易》、《禮》、《語》、《孟》五經、諸子訖《呂氏文鑑》，大抵究物理之顯微，箸文理之盛衰，所關于世教者尤切。[65]

這種兩帙本，將對經書的評論分爲兩組，一組和評論史書的條目放在一起，強調它們的政治性；另一組則和評論子部及《皇朝文鑑》的條目放在一起，強調它們的教化性。這種將經書分爲兩組的現象，表示出葉適對儒家經典獨到的看法。今傳五十卷本《序目》卷目的前後次序爲經、史、子、《呂氏文鑑》，應即爲孫之宏所序之本，雖然沒有前述兩帙本將經書分爲二，然而在關於什麼是經書的問題上，仍然有不同於當時一般的看法。

關於經部的評論，《四庫全書總目》指出各部類的卷數：

其書乃輯錄經、史、百氏，各為論述，條列成編，凡經十四卷、諸子七卷、史二十五卷、《文鑑》四卷。[66]

但無論是汪綱的序，還是《四庫全書總目》都未說明所謂的經、史、子各包含哪

---

[63] 孫之宏，〈序〉，見《溫州經籍志》，頁1050。
[64] 陳耆卿，《篔窗集》（《四庫》本），卷五，頁2。
[65] 見《溫州經籍志》，頁1052。
[66] 見《溫州經籍志》，頁1054。

些卷目。在歷代的序跋中，提到卷目內容的爲黃百家；他認爲經書包含以下的十四卷：

> 說經共十四卷：《易》四卷，《書》一卷，《詩》一卷，《周禮》、《儀禮》合一卷，《禮記》一卷，《春秋》一卷，《左氏傳》二卷，《國語》一卷，《論語》一卷，《孟子》一卷。[67]

黃百家所說經部的卷數與《四庫全書總目》所分相合。但要注意的是，《國語》一書通常不被放在經書裡討論；在第二節所引《宋史》關於「賢良方正能直言極諫」科的規定裡，《國語》其實是被放在子部裡。至於其他三部分，呂祖謙所編的《文鑑》佔最後四卷，沒什麼問題。《四庫全書總目》所說「史二十五卷」，若由卷四三所含的《五代史》往上推二十五卷，則所謂的「史二十五卷」應指從卷一九的《史記》到《五代史》部分，所謂的「諸子七卷」應包括論《老子》一卷、《子華子》一卷、《孔叢子》和《孔子家語》一卷、《戰國策》一卷、《荀子》和《揚子》一卷、《管子》一卷、歷代兵法一卷；前四卷從卷一五到卷一八，後三卷爲卷四四到四六。至此，《四庫全書總目》所分經、史、子及《文鑑》的卷目可以完全被確定。

但是，《四庫全書總目》及黃百家對《序目》卷目分類的最大問題是將子部的部分一切爲二，一部分在論史之前，一部分在論史之後。然而在孫之宏與汪綱的序中，並未提及這種現象。另外，《戰國策》在《進卷》中，其實是被放在史部，而非子部。根據孫之宏的序，五十卷的編次乃葉適之子葉紹「以先志編次」。若今傳《序目》即葉紹根據葉適的意思所編次，則《四庫全書總目》與黃百家對於經、史、子三部所分卷目可能有問題。若由兩帙本分帙的情形看來，葉適並不忌諱依照自己的意思將經書加以重組，則很可能五十卷本《序目》的卷目排列也暗藏著葉適自己獨特的經典觀。

若不將子部一分爲二，則很可能葉適原來所列的經部是到卷一七的《孔子家語》和《孔叢子》，而史部是從《戰國策》到《五代史》共二十六卷，加上上述三卷的諸子和四卷的《文鑑》共五十卷。即使我們不將卷一五、一六、一七關於《老子》、《子華子》、《孔子家語》、《孔叢子》的論述，視同對經部的論述，但是子部被一分爲二的問題，仍然要解決。不管如何分配四部的卷目，葉適的安排，都代表著他對文獻的分類有自己獨特的看法，也是下文首先要探討的重點。

---

[67]《宋元學案》，頁1794-1795。

如前文所言，《序目》是葉適晚年失去官職後的居家之作。寫作的素材與內容，是對葉適自己所筆記、節錄之經、史、子的條文，加以論評而成。[68] 就形式而言，比起《進卷》中經論的完整文體，《序目》中的條目按語長短不一，有時短至一句，有時長達一兩頁，較爲自由。[69] 在內容方面，因爲是筆記式的體裁，《序目》對於經書的論述，就不僅只是對一經的通論，也有對於較小問題的討論。和《進卷》最重要的差別則在於葉適對儒家經典系統的認定，在《序目》當中不再受制科的限制，他特別標舉《子華子》、《孔子家語》、《孔叢子》等書，拉近這些子書與經書的距離，甚至也將《老子》和經書放在一起。由於這個觀點涉及到對《序目》經典概念的確立，下文將先對此點稍加引證，再論述葉適於《序目》中對個別經典的看法。

如果認定《序目》前十七卷爲關於經書或與經書有密切關係的論述，則其中較需要解釋的有卷一二的《國語》、卷一五的《老子》、卷一六的《子華子》、卷一七的《孔叢子》和《孔子家語》。卷一〇、一一的《左傳》雖然在《進卷》中屬於史部，然而如第二節所言，葉適以舉例的方式，說明《左傳》的重要性，而以「六經之外，捨《左氏》其誰歟」的論斷來肯定《左傳》的地位。其實在關於《子華子》的〈總論〉之中，葉適即言：

> 余雖以《詩》、《書》、《易》、《春秋》、《周官》、《左氏》為正文，推見孔氏之學，而患無他書可以互考。[70]

在這裡，葉適提出「正文」的觀念，而「正文」的觀念顯然和儒學傳統對於「經書」的觀念不一樣。在南宋當時，已有「九經」、「十三經」的說法，所以葉適只擇取了其中的六經來代表孔子的學術，顯見其對文本的抉擇有自己的看法。其他被包括在《序目》前的文本，可以說都和這一組正文有關係，亦即此處所說的「互考」。

---

[68] 《序目》似乎於四部中獨缺集部，然而在論史的部分，常以評論個別作者的方式評論「文字」的問題，可以說對於集部的看法，是他評論歷史人物的一部分。另外，《序目》以呂祖謙所編《皇朝文鑑》終篇，亦是以一總集做為結尾，在時序上可以說是接續他的論史之作。這樣評論「文字」的方式，其實也可以視為是葉適統紀之學的具體呈現。

[69] 如卷五〈尚書・虞書〉的部分，就有三條短至一句的例子，見《序目》，頁52-53。長者如卷三〈周易三・上下經總論〉、卷六〈毛詩・總論〉，分見頁34-35, 79-80。

[70] 《序目》，頁229。

葉適在《序目》經部書目還包括了《儀禮》、《禮記》、《論語》、《孟子》。對於《儀禮》，葉適認爲其寫成的年代有禮必有儀，而《儀禮》必不能盡記，如所謂的天子之禮，《儀禮》就沒記。天子之禮，自然和治道最有關係，所以葉適對於《儀禮》的態度是比較負面的；認爲「儒者爲學，固宜有繁要博約之異」，《儀禮》流於瑣碎，學者應該注重的是「統紀」。[71]《禮記》收有程朱道學傳統最重視的〈大學〉和〈中庸〉，而葉適於論述《禮記》各節，對於曾子多有貶抑之詞。如在「曲禮」條中，評論曾子「動容貌，出辭氣，正顏色」三事，說：「若他無所用力，而惟三者之求，則厚者以株守爲固，而薄者以捷出爲僞矣。」[72] 對於曾子不講「籩豆之事」加以批評。[73] 而對於〈大學〉、〈中庸〉的批駁，更是明顯，詳見下文。至於《論語》、《孟子》也是道學傳統中的重要典籍。就《論語》而言，葉適將之與《左傳》做了如下的比較：

> 余嘗疑集《論語》何人，而義精詞嚴，視《詩》、《書》有加焉。孔氏而無是書，其道或幾乎隱矣。至《左氏》兼諸國事，見孔子之所以斷制物理者，比《論語》尤精，然學者多忽而不親。[74]

雖然葉適這裡肯定《論語》的價值，就詞義而言勝過《詩經》和《尚書》，但是與《左傳》相比，他顯然較注重《左傳》。而且葉適也自知，他這種對經典文本的價值判斷，和當時一般的儒家學者並不相同，正可以顯示出他對儒家學術特別的看法。至於《孟子》，在《序目》卷一四對之批駁的條目接連不斷；全卷終之以「統紀疏矣」，也可看出葉適對於《孟子》的否定態度。由本段的引證，可知葉適在寫作《序目》時，心中對於文本的抉擇，有非常清楚的理念。

既然葉適對於傳統定義的經書，有清楚的抉擇標準，對於他在卷一四之前加入的《國語》，和之後加入的《老子》、《子華子》、《孔叢子》、《孔子家語》也一定有他的理由。《國語》被置於《左傳》之後，葉適對它似乎並不特別讚賞，他批評《國語》「徒空文，非事實」，所以《左傳》采用《國語》的資料，只有十分之一左右。然而它卻能證明《左傳》的成書特點，所以葉適說：

> 《左氏》合諸國記載成一家之言，工拙煩簡自應若此。惜他書不存，無以徧觀也。

---

[71]《序目》，頁91-92。
[72]《序目》，頁99。
[73]《序目》，頁99, 101-102。
[74]《序目》，頁231。

既然無他書可以看出《左傳》精到之處，則《國語》雖然本身價值不高，卻可以提供互考參較的作用。因此重視《左傳》的葉適，自然有理由將之置於《左傳》之後。

至於《老子》，葉適首先辨明「禮家儒者所傳」之老子，與「非禮家儒者所傳」之老子。然後以《三墳》、《五典》對比出《老子》一書的正面價值：

> 自伏羲以來，漸有文字，《三墳》、《五典》今不傳於世，大抵多言變化懽恍，非世教所用，非人心所安。故堯、舜、禹、皋陶以至周公、孔子，損削弗稱。……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。

老子所談及的是「昔人之常」，而且能夠去荒誕、精情僞、執機御變；傳說的《三墳》、《五典》內容不一樣，不講常而講「變化懽恍」，和人們日常經驗有所差距，既不可以拿來當作教育的教材，裡面的內容也不是人情所安。葉適用這點來解釋爲什麼在古聖先王的時代，《三墳》、《五典》會被棄而不用，終至失傳。而葉適自己則時時強調「道」普遍庸常的一面，所以他用「天下共由之塗」、「天下共由之」等觀念來闡釋道。[75] 由此可見他對《老子》「昔人之常」的評價是正面的。雖然他對《老子》也有所批評，然而基本上葉適認爲老子的關懷和儒者類似，但是操之過急、否定堯、舜、三代的文明，則是老子和儒者相異的地方：

> 夫聃之書，憂天下而思有以救之，其拯一世之溺，蓋有急於孔子焉。[76]

因爲老子是有所激而然，結果反而是「欲以速治天下而卒不免於亂」。[77] 最後，葉適以「學而不盡其統，與不學同」做爲他對《老子》一書的總結，[78] 可以說是用《老子》做爲他統紀之學的一個負面例子。但即使是負面的例子，正可以彰顯他所選「正文」的意義，因此也可以說是「正文」的一種參考。

《子華子》一書則是葉適別具隻眼的選擇。在上文所引關於葉適「正文」概念的引文之後，葉適說：

---

[75] 如於〈故運副龍圖侍郎孟公墓誌銘〉，葉適言：「道者，天下共由之塗也。使有人焉，以為我有是物也，將探而取之，而又曰我能得之矣，則其統已離矣。」見《葉適集》，頁431。

[76] 《葉適集》，頁708。

[77] 《葉適集》，頁709。

[78] 《序目》，頁217。

晚始得劉向所校《子華子》。[79]

可見葉適認爲《子華子》可以與他所謂的正文互相印證。而且在論《子華子》的一卷中，葉適的語氣與他在批駁《禮記》中的曾子和孟子大不相同。他對於《子華子》舊題的作者程班多所讚美之辭，如言：「程子自不求用，非世不用程子，其言如此，亦非激於中也」、「若程子，則此心不約而常在，尤爲歷然也」。[80]然而更重要的，《子華子》之所以能做爲「正文」的參考，更在於它能彰顯孔子的生平出處：

「仲尼，天也，其可違物而奠處乎？其可絕物而自營乎？日月不宇宙，四指必迷所鄉矣。仲尼，人之準繩也。仲尼之轍迹則病矣，而亦皇暇之恤！」按儀封人、達巷黨人所稱孔子皆不得如程子之大，而程子之賢何止二人？弟子存彼遺此，然則他書之所不見，而聖賢之出處，不得盡白於世者眾矣。[81]

認爲程班對孔子的讚辭有「他書之所不見」。就像在另外一條資料中，葉適將程班的生平與孔子的生平加以比照，其結語則說：

孔子用世之驗才此一舉，晻晦不明，為害大矣。

將孔子出處的「晻晦不明」和《子華子》做連結，也看出葉適對此書有意標舉。而其標舉的基準，其實是以增加後人對孔子的了解爲重心。

南宋陳振孫對於葉適的《序目》有如下的討論：

自孔子之外，古今百家隨其淺深，咸有遺論，無得免者。而獨於近世所傳《子華子》篤信推崇之，以為真與孔子同時，可與六經並考而不悟其為偽也。[82]

全祖望也認爲：

陳振孫深以水心之篤信《子華子》為誚，水心亦自嘗云「《子華子》書甚古，而文與今人近」，則固疑之矣。此乃其第一條。亦言其駁而終不以為偽，則蔽也。[83]

陳振孫和全祖望的批評，正可以看出葉適篤信《子華子》特出的地方，而其原因

[79]《序目》，頁229。
[80] 分見《序目》，頁226, 228。
[81]《序目》，頁225。
[82] 陳振孫，《直齋書錄解題》（《四庫》本），卷一〇，頁24下。
[83]《宋元學案》，頁1771。

則在於葉適對《子華子》與孔子關係的認定。這和下一卷論《孔子家語》及《孔叢子》的情況類似。

前文已引述葉適在論《孔子家語》的序目中，討論《左傳》與《論語》兩書優劣，討論的重點仍是圍繞在孔子之言與孔子之道。於《孔子家語》的〈總論〉中，葉適以《論語》和《孔子家語》並論，認爲「《論語》、《左氏》外，疑皆非孔子之言」，並批評孔安國將《孔子家語》的記載視爲「實夫子本旨」的說法。但是，葉適卻也肯定《孔子家語》對於孔子流傳佚失的言論能有所補充：

> 孔子周旋當世五六十年，所對之眾，問對之多，宜不特《論語》一書而止，則其別為記集以輔世教，如《家語》之類幾是也。

對於性質類似的《孔叢子》一書，葉適只有四條序評。葉適在第一條即指出，他晚年最重要的學術概念「統紀」一詞的來源：

> 「統紀」二字，《論語》無之，始見於此。[84]

之後的三條評述也都與孔子後人傳承孔子之學有關。

但是在指出「統紀」二字出於《孔叢子》之後，葉適卻接著說：

> 孔氏子孫所謂「統紀」者，或是用漢儒言語，相承記之，不知真所謂統紀者安在也。

指出孔子後人其實已不知統紀的真實內容爲何。這和他後面三條對於孔子後人不能承孔子之學正相對應。而其實第二條的對象就是關於子思的記載。子思是〈中庸〉傳說中的作者，對於程朱道學傳統而言，是一位重要的人物，而〈中庸〉也是道學傳統中的重要文本。葉適對記載子思的部分抱著批評的態度：

> 孔子歿而《春秋》廢，雖其子孫自記家事，而於子思之歲月尚訛舛如此，況其他乎！[85]

《序目》在這一卷的《孔子家語》與《孔叢子》論述，一方面指出後世對於孔子的記載不一定可靠，孔子的後人也不一定能承繼孔子之學。然而，葉適仍然將之置於所謂的「正文」或一般所公認的經書之後，正可看出其所謂的統紀：一方面在文本指向所謂的正文，和其周圍一些可以互考參究的次要文本，一方面統紀也指向孔子本人做爲一學術傳統的起點。相對於這個起點，後來的傳繼都可能只是背離，也都免不了受到葉適或多或少的批評。[86]

---

[84]《序目》，頁245。

[85]《序目》，頁247。

[86] 所以全祖望言：「水心天資高，放言砭古人多過情，其自曾子、子思而下皆不免。」

四、《習學記言序目》中的經典觀

葉適在《進卷》中，對於儒家經典的評述是論文式的，在《序目》中是條目式的，亦即書名中「記言序目」四字的意思。雖然對於部分的經書，現行本的《序目》也有〈總論〉這樣的條目出現，然而這些〈總論〉在體裁上卻仍是條目式的論述；不像《進卷》中的論，在形式及內容上都是完整的「論」。[87] 本節對於《進卷》和《序目》的內容比較，在次序上，先比較葉適稱之爲「正文」的五經和《左傳》，然後再比較《進卷》卷七中的「皇極」、〈大學〉與〈中庸〉等概念和文本，以此展示葉適早晚期經典觀的發展。

如第二節所述，在《進卷》中，葉適論評儒家經書，首重在「治」。這種重治以言經的情況，在《序目》中並不特別明顯。如最常爲近世學者所稱引的〈總述講學大旨〉，雖亦提到「治」的問題，但並不特別標舉。反而在篇中帶有小結意味的一段話中，葉適說：

> 堯、舜、禹、皋陶、湯、伊尹於道德性命、天人之交，君臣民庶均有之矣。[88]

這裡，葉適論述的重點不再是《進卷》中所言治之器數及治道，而是「道德性命、天人之交」；而道德性命、天人之交的問題，可說是程朱道學的學術重點。雖然就《序目》全書而言，「治」仍可說是葉適關注的問題，然而，像《進卷》或《外稿》中那樣完整的論述已經少見，更多的是葉適在對古代文獻條目式的論評下關於個別政策的具體意見。另外，與對「治」之強調相關的是治對於經書做爲一種文本的優先性；這一點在《序目》中更是不明顯。葉適這種學術轉向的原因及意義，留待下節再論，本節先討論他在《序目》中對個別經書的大略看法。

在《進卷》中，葉適以《周易》爲用道之書，而歸結於〈繫辭〉傳所說的守位、聚人、理財、正辭、禁民爲非、形器、制法、民用。然而晚年的葉適，已不認爲〈十翼〉完全爲孔子的作品，尤其是道學學者喜好引用的〈繫辭〉上下傳，更是葉適所抨擊的對象。葉適在《序目・周易・上下經總論》中，仍然以天、地、水、火、雷、風、山、澤八物之象言卦之所起，但不再從這八物以言「察天

（《宋元學案・水心學案・上》，頁1738）南宋陳振孫也已經觀察到這個現象，見前引文。

[87] 北京中華書局《序目》標點本卷中的次標題是編者所加，原《序目》只有以「書」為單位的標目。

[88]《序目》，頁737。「道德性命天人之交」中間的頓號為筆者所加。

地陰陽」、言「太極立而始終具」，反而遍抄五十三卦的大象傳，然後下一結語：「皆因是象，用是德，修身應事，致治消患之正條目也。」[89] 之後又有一條，言諸卦之名，曰：

> 夫人之一身，自仁義禮智信之外無餘理，行於世故，自六十四卦之外無餘義，學者溯源而後循流，則庶幾得之，若沿流以求源，則不勝其失。故余諄諄焉以卦象定入德之條目而略於爻，又以卦名通世故之義訓而略於卦者，懼沿流不足以求源也。[90]

這裡葉適再次提到「德」的觀念。雖然葉適仍然關心「致治消患」的問題，然而在《序目》中，對於《周易》，葉適更偏重在對於「德」的闡揚。這種現象在《序目》前四卷論《周易》的部分，非常明顯。四卷中，共出現「德」字九十次，而「治」字只出現二十一次。「道」字雖然有一百零六次，除大約十次爲「道說」之義外，言「治道」一次，言「王道」一次，言「君臣之道」三次，除了這三次是直接和「治」有關係之外，其餘都是較爲抽象的意涵，不能解作「治道」。[91]

關於《尚書》，葉適總論性的意見，表現在其論孔安國的〈序〉與〈總論〉。在論〈書序〉的地方，葉適表達了下列意見：一、「文字章，義理著，自〈典〉、〈謨〉始」，確立了《尚書》的地位；二、《尚書》非孔子所作；三、〈書序〉也非孔子所作；四、孔子知道《尚書》爲「統紀」之宗。[92] 在〈總論〉的部分，葉適以在《進卷》中論《尚書》的主題句「天有常道，地有常事，人有常心」開始，但並未再加以論述發揮，而是直引經文，以堯、舜、禹、皋陶四人，再接湯、伊尹、文、武、周公，爲儒家傳統中「德」的代表人物。而且這種代表性，被孔子認爲是「學之統緒」。葉適接著以此爲準，對所謂的「近世之學」展開了批判：

> 雖曰一出於經，然而汎雜無統，洄洑失次，以今疑古，以後準前，尊舜、文王而不知堯、禹，以曾子、子思斷制眾理，而皋陶、伊尹所造忽而不思，意悟難守，力踐非實，凡此類當於《書》求之。[93]

---

[89]《序目》，頁35。以八物言卦之所起，常被中國大陸學者引用來證明葉適是「唯物論」者。這樣的論點，忽視了葉適文本的整體性，故本文不加以討論。

[90]《序目》，頁36。「行」字作「形」，依《習學記言》（《四庫》本），卷三，頁13改。

[91] 此統計所依據的仍為《四庫》本的全文檢索。

[92]《序目》，頁51。

[93]《序目》，頁60。

《尚書》所彰顯出來的聖王系譜，可以說是葉適和道學共同尊崇的系譜，然而葉適卻指出在道學聖王系譜中的兩個問題：一是忽略了聖王系譜的堯、禹和幾個重要臣子的地位，如皋陶、伊尹；二是聖王系譜之後，道學的宣揚者，誤以曾子與子思來接續這個傳統。第一個問題，一方面指出道學所擇取之能夠代表聖王的文本缺漏，一方面顯然和葉適重視治道有關。而且皋陶、伊尹代表的正是能幹的臣子，和聖王不一樣的是，他們正可以作爲後代士人追求治道表現的模範。第二個問題，則造成了學者注重了悟義理但卻無法實踐，這種知識與行爲分離的現象。

對於《詩經》，葉適則集中在孔子未刪《詩經》一事上。認爲若孔子曾經刪《詩》，則逸詩應多所見於他書，然以記東周事最詳的《左傳》，對於逸詩的記載極少，所以不認爲孔子曾刪《詩經》之三千首爲三百首。並認爲孔子未刪《詩》、《書》之事，與孔子爲《易》做繫辭之事不能相比，因爲《易》原爲卜筮之書，故孔子繫《易》以彰顯義理，罷黜卜筮象數之說。在《進卷》中，葉適將《詩》牽連到「治」的問題，而在《序目》中，則只談及文本的問題。

《進卷》關於《禮》只論述了《周禮》，在《序目》中，對於《三禮》皆有所論評。對於《周禮》，葉適仍然特加尊崇，認爲「古今事理之粹精，特聚見於此。如《詩》、《書》則尚有興壞是非之粗迹存焉故也」。[94] 不過對於《周禮》是否成於周公？所記載的官制是否曾在周代實施？就算曾有部分實施，是否能達成其官制設定的目的？葉適都抱持懷疑的態度。然而，葉適認爲這些問題，都不足以影響《周禮》的價值，甚至認爲後代應該惋惜的地方是《周禮》尚未能盡備周代的盛治。相較於對《周禮》的寬容，他對《儀禮》的態度就有所不同，他認爲《儀禮》「文多而義少，事淺而防深」，所以整體而言，是抱持批評的態度。[95] 雖然他認爲「荒陋不知，忽略不講」或「以爲先王一微一小皆有精義，錯陳午割，必中法程」都不對，然而，《儀禮》不及天子之事，總是一個大的缺憾。但在評論《禮記・曲禮》時，葉適又從另一方面立論，認爲：

> 〈曲禮〉中三百餘條，人情物理的然不違，餘篇如此要切言語，可併集為上下篇，使初學者由之而入，豈惟初入，固當終其身守而不畔。

---

[94]《序目》，頁83。

[95] 這和朱熹對於《儀禮》的重視也是針鋒相對。朱熹對於《儀禮》的重視和對《周禮》較為輕忽的態度，可以參考朱熹，《朱子語類》（臺北：中央研究院漢籍電子文獻資料庫〔http://www.sinica.edu.tw/~tdbproj/handy1/〕），卷八六及卷八七。

葉適並且認爲「古人治儀，因儀以知義」，而這些儀都是曾子所說的「籩豆之事」，是曾子所不重視的「度數折旋」，他因此覺得曾子並未達孔子一貫之旨。[96]《序目》對於《禮記》並無總論性的條目，但常於各篇章中提出負面的批評，尤其是道學傳統所重視的文本。所以他說：《禮記》中「與聖人不抵牾……者甚少。雖〈中庸〉、〈大學〉亦不過三四爾。」至於他論〈中庸〉、〈大學〉的文字，下文再分論。

《春秋》對於重視歷史的永嘉學者而言，有特別的意義，因爲它的地位是經，它的內容卻是史。可想而知，葉適對《春秋》的評價，前後期應不會有太大的改變。葉適就曾經說：「《春秋》名經而實史也」，表示出對《春秋》特殊地位的自覺。[97] 在《序目》裡，葉適首駁孟子有關《春秋》爲天子之事的說法，認爲歷史的是非善惡是史官之事，功罪賞罰才是天子之事。接著，他辨明《公羊》、《穀梁》二傳，爲漢人「末世口說流行之學」之浮妄，不足爲傳經之書。最後，則指出《左傳》才是真正討論《春秋》應該依憑的傳。關於《春秋》的意旨，葉適則是引《論語》的說法，認爲孔子稱讚管仲之仁及評論天下禮樂征伐之所出兩則，爲《春秋》書法之「繩墨」，而「凡例條章」只是《春秋》做爲一部史書的「史家之常」，乃「《春秋》之細爾」。其中隱含對後世捨繩墨而求細瑣的批評。和《進卷》中以《春秋》爲「道之極，聖人之終事」的說法比較起來，晚年的葉適不再從終極抽象之道來論《春秋》，而以較具體且平實的善惡書法來立論。[98]

在《春秋》之後，《序目》有論《左傳》條目兩卷。在《進卷》裡，葉適以《左傳》能「翼扶《春秋》」而爲《六經》之外最重要的文獻，其原因如前文所述，在於《左傳》記錄了很多和當時政治相關的制度器物。在《序目》裡，葉適認爲《左氏》「雖名曰傳，其實史也」，這和他對《春秋》「名經而實史」的理解是一致的。[99] 葉適對於《春秋》和《左傳》的看法，在晚年時，認爲兩書都只是修定舊史而成，並非藉著書法而寄託作者的微言大義。葉適以如下的語句結束他對《左傳》的總論：

---

[96] 葉適論「一貫」不似朱熹、陸九淵從「一多」關係上著眼，而以「精粗」為一貫之兩端。此處所說的儀、度數、折旋即是粗的部分，道德性命即是精的部分。所以在批評曾子的同時，其實也含藏著葉適對道學的批評。

[97]〈徐德操春秋解序〉，收入《葉適集》，頁221。

[98]《葉適集》，頁718。

[99]《序目》，頁163。

若夫托孔、孟以駕浮說，倚聖經以售私義，窮思極慮而無當於道，使孔氏之所以教者猶鬱而未伸，則余所甚懼也，故於其終復具論之。

表達了對當時學風的不滿。其所以斷斷於《春秋》、《左傳》爲書的本質，即在於以所推論的本質，來批評當時假託《論語》、《孟子》立說的學風，而這也是對《論語》、《孟子》的間接批評。

《序目》對於《禮記》、〈大學〉、〈中庸〉的評論文字，是目前學界討論葉適思想常常引用的資料。由於這兩種文本對於道學傳統非常重要，葉適對於這兩種文本內容的批評，顯示出他晚年對道學的不滿。因爲在《進卷》中，葉適以〈總述〉一篇將「皇極」、「大學」、「中庸」三個概念聯合起來以闡釋「道」，所以下文也將此三者一併討論。

這三個詞「皇極」、「大學」、「中庸」，一方面都是某種概念，如《尚書》原文「皇建其有極」、朱熹注文「大人之學」、〈中庸〉原文「君子之中庸」；或如葉適在《進卷》中想要建立起來的系統，以道之可名者將三者分別對應「上之治」、「下之教」、「行之天下」這樣的內容。然而這三個詞同時也各有其所指涉的文本：「皇極」代表的是《尚書・洪範》篇中「九疇」的第五項及其相關文字，而〈大學〉、〈中庸〉則是《禮記》裡的兩篇文字。學者對於《進卷》這一卷的內容，一方面見其與《序目》內容不同，凸顯出葉適晚年反對道學理論的證據；一方面又從《進卷》的文字抽繹出葉適的思想內容，以做爲葉適主要思想的代表，而不復做早、晚期的區分。這種對於同一文本不一致的處理現象，顯示出葉適文字原本就帶有的模糊性。但更重要的是，早期《進卷》中對於這三個概念或文本的申述，的確在葉適晚年的思想中有變化也有承繼，就如本節前文所述。

首先就態度而言，《進卷》中對於三個概念皆持正面評價，並聯合三者以爲古人之道之可名者。而將「上之治」、「下之教」、「行之天下」這三個概念做一種系統性的詮釋，也可看出葉適對於這三個道學重視的概念，努力地了解吸收後，再以自己的理解加以呈現。不過如上文所說，這三篇分寫「皇極」、「大學」、「中庸」的文字可能是《進卷》中寫得最不好的三篇，這多少表現出葉適早期思想和道學傳統不相合的情形，但就這三篇的寫作而言，可看出早期葉適想

要彌縫這種差異的痕跡。[100] 然而，這種不合與調適在《序目》當中，卻成爲強烈的負面批判。

對於皇極，葉適在《序目》中曾有數次批評，他的著眼點主要集中在「皇極」一詞所代表的君民關係。在這種關係中，君主佔有絕對的權威，而臣民則必須居於絕對服從的地位。君主用「皇極」來稱讚自己的德性，卻以「淫朋比德」來斥責臣下結成黨派。君主所設下的行爲規範，臣民必須去除自己的好惡不偏不倚地遵行不悖。君王可以自作威福、自享玉食，卻禁止臣民做同樣的事。葉適認爲這樣是「待於民者已狹，而出於君者已不可忤」，亦即臣民被非常嚴厲地對待，但君主的權威完全不可違背。葉適指控這樣的君民關係，已經脫離了儒家以厚德治世的原則：

> 皇極雖多立善意以待其臣，然黨偏已扇，虛僞已張，廉耻已喪，欲救於末流甚難。至於臣自為威福玉食，則非大刑弗治，非峻防必踰。君德日衰，臣節日壞，是使帝王之道非降為刑名法術弗止矣。悲夫！

葉適對於這種情形的結論就是，箕子的話是「商之末世」的代表，與堯、舜所代表的儒家理想之治有所差別。[101] 但在《進卷》中，葉適以「皇極」爲「上之

---

[100] 陳亮也有與葉適早期謀求融合道學學術方向的經驗，後來放棄了。在一一七二年左右，陳亮編了《伊洛正源書》、《三先生論事錄》、《伊洛禮書補亡》，而且刊行了楊時的《中庸解》、胡安國的《春秋傳》。見陳亮，《龍川集》（《四庫》本），卷一四，〈伊洛正源書序〉、〈伊洛禮書補亡序〉、〈三先生論事錄序〉、〈楊龜山中庸解序〉，頁1-3。又，在〈錢叔因墓誌銘〉，陳亮也提到：「紹興辛巳、壬午之間，余以極論兵事為一時明公巨臣之所許，而反授以〈中庸〉、〈大學〉之旨，余不能識也，而復以古文自詭。於時，道德性命之學亦漸開矣。又四五年，廣漢張栻敬夫、東萊呂祖謙伯恭相與上下其論，而皆有列於朝。新安朱熹元晦講之武夷而強立不反，其說遂以行而不可遏止。齒牙所至，噓枯吹生，天下之學士大夫賢不肖往往繫其意之所向背，雖心誠不樂，而亦陽相應和。若余非不願附，而第其品級不能高也。余亦自咎其有所不講而未敢怨。」（《龍川集》卷二八，頁18-19）陳亮這段話，很能描繪出當道學在乾道、淳熙年間流行時，對彼時士人的影響。然而陳亮似乎對於道學興趣最強烈的時候是呂祖謙對科考還有影響力時；對於道學所注重的德行問題，陳亮並不感興趣。而葉適對於「德行」的問題，卻一直都有一定的關注，在晚年尤其注重。

[101] 南宋關於「皇極」概念的討論及其與政治的關係，可以參見余英時，《朱熹的歷史世界・下篇》，頁532-587。而葉適本身對「皇極」與政治之關聯的看法，可以由他在為周南寫墓誌銘時，引用周南的廷對，認為「朋黨」、「道學」、「皇極」是三個阻礙南宋皇帝用人及攻擊政敵的三大藉口。見周南，《房山集》（《四庫》本），卷七，頁9下；《葉適集》，頁381。牟宗三以「皇極一元論」衡定葉適思想，即以其早期所言之「皇

治」，是天下萬事萬物之極的保證。可以看出葉適早、晚年對「皇極」意涵的認知，有非常大的距離。

關於〈中庸〉、〈大學〉，葉適將之視爲《禮記》的兩篇。上節已經提及，在三禮當中，葉適對《周禮》抱持比較正面的態度，對於《儀禮》則批評其不備天子之禮，對於《禮記》則認爲：「與聖人不抵牾……者甚少」。〈中庸〉、〈大學〉兩篇文獻對當時道學傳統的重要性，葉適知之甚詳，所以於評論〈中庸〉首章曰：「此章爲近世言性命之總會」，於〈大學〉則曰：「程氏指爲『學者趨詣簡捷之地』，近世講習尤詳」。學者也因此常引用葉適對於這兩種文獻的批評，作爲他晚年攻擊道學的證據。葉適對這兩篇的意見，歸納起來，於〈中庸〉一篇，重點在於駁斥首章「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教。道也者不可須臾離也，可離非道也」，以及「中庸」的概念；於〈大學〉，則以批判「格物致知」之說爲主。由於這些批評都必須與程朱道學的理論相勘，方能凸顯其意義，又今日學者對於這些批評已有解析，所以本文不欲在此詳論。值得提出來的是，葉適進行論駁的方式，都是以其他他認爲是「正文」的經典來支持自己的批評，其中有似是而非者，有明顯衝突者。如論〈中庸〉首章，曰：

> 《書》稱「惟皇上帝，降衷于下民」，即「天命之謂性」也；然可以言「降衷」而不可以言「天命」，蓋物與人生於天地之間，同謂之命，若降衷則人固獨得之矣，降命而人獨受則遺物，與物同受命則物何以不能率而人能率之哉？蓋人之所受者衷，而非止於命也。[102]

藉著與《尚書》裡面的文句對比，葉適指出〈中庸〉裡的思想，與儒家真正義理所在的經典異同爲何。此段之後，葉適又從《尚書》引出另兩段文字，以同樣的方式，指出「率性之謂道」與「修道之謂教」的錯誤。以下一段文字，則是他對〈大學〉「格物」之說的批評：

> 舜「人心惟危，道心惟微」，孔子「非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動」，皆不論有物無物。子思「喜怒哀樂之未發」，非無物；「發而皆中節」，非有物。三章真學者趍詣簡捷之地也，其他未有繼者也。今欲以〈大學〉之語繼之，當由致知為始，更不論知以上有物、無物，物為是、物為非，格為絕、格為通也。[103]

極」來了解葉適〈總述講學大旨〉的思想。然而，晚年的葉適對於「皇極」一詞實抱著負面的態度。見牟宗三，《心體與性體》，頁225-319。

[102]《序目・禮記・中庸》，頁107。

[103]《序目・禮記・大學》，頁114。

對於「格物」一詞在宋代解釋紛紜的情況，葉適藉著其他三段文本，指出〈大學〉「格物」違背先儒的地方。除了負面的批評，對於〈中庸〉的兩處文字，葉適也有正面的評論：

> 「故君子戒慎乎其所不睹，恐懼乎其所不聞，莫見乎隱，莫顯乎微。故君子慎其獨也。」按：子張問行，孔子曰：「立則見其參於前也，在輿則見其倚於衡也，夫然後行。」夫以為我之所必見，則參前倚衡，微孰甚焉。以為人之所不見，則不睹不聞，著孰甚焉。其義互相發明。[104]
>
> 「喜怒哀樂之未發謂之中，發而皆中節謂之和。中也者，天下之大本也；和也者，天下之達道也。致中和，天地位焉，萬物育焉。」按：《書》稱「人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中。」道之統紀，體用卓然，百聖所同，而此章顯示開明尤為精的。蓋於未發之際能見其未發，則道心可以常存而不微；於將發之際，能使其發而皆中節，則人心可以常行而不危，不微不危則中和之道致於我，而天地萬物之理遂於彼矣。自舜、禹、孔、顏相授最切，其後惟此言能繼之。[105]

同樣地，在這兩段文字當中，對於〈中庸〉文字的價值詮定，也是藉著其他文本來達成。這種以某些文本爲基礎批評其他文本的作法，再次顯示出上節所說的「正文」對於葉適晚年所寫成之《序目》的重要性，而分判一種文獻是不是「正文」即在於它符不符合葉適的統紀概念。亦即此段引文中所說的：「道之統紀，體用卓然，百聖所同」。既然道的統紀，百聖所同，則只要能把握住統紀的內容，自然就能夠分判古代的文獻，哪些符合統紀，哪些不然。

「統紀」概念的成型，可以說是《序目》中最凸出的一點。雖然葉適在早期即使用過類似的概念，然在《序目》中有更豐富的發揮。[106] 筆者曾以「統紀之學」概括葉適晚年的學術宗旨，認爲此概念挽合了永嘉學派注重融會經史、結合道德與治世的學術傾向。就儒家的文獻傳統而言，「統紀」更是提供了一批評的基點，使葉適能夠在《序目》中，對於經、史、子、集四部皆能有所論駁贊議，而不失其宗旨。對比於《進卷》中「治」和經的關係，「統紀」可以說是葉適晚年對儒家經典重新擇選輕重的詮釋視野。

---

[104]《序目・禮記・中庸》，頁108。

[105]《序目・禮記・中庸》，頁108-109。

[106] 如葉適在其〈廷對〉中即使用過此詞。見《葉適集》，頁745。

五、葉適經典觀的轉變及其思想史意義

就《進卷》與《序目》兩種文本而言，葉適對於儒家經典的改變，可以從兩點來看，第一點是治和經的關係，第二點是經治關係和經德關係的差異。前者可以說是探討經典源頭的問題，後者則是經典的效用問題。源頭的問題，問的是經典如何出現、經典出現前後對於儒者所執持的價值有什麼影響等問題。效用的問題則偏重在經典的作用，目的是指向政治社會的秩序，或個人的道德修養。源頭的問題，可以由《進卷》中「治足以爲經」到《序目》中強調「統紀」概念的變化看出。效用的問題，在葉適文本中，則可由論述重點從治到德的偏轉中看出。

首先，就《進卷》卷五而言，葉適試著以〈總義〉一篇所說治和經的關係，爲如何詮釋經典作出定位。治是經的源起，經只是治第二序的呈現。所以治的優先性，決定解釋經書的方向，即在明經之後可以「施之於治」。所以，在接下來的分論當中，他以「以道易天下」言《易》，以教養、君臣論帝王之常心解《書》，以考見周代之治釋《詩》，以治人之仁義、禮樂、是非、賞罰言《春秋》，以先王之治的器物度數言《周禮》。而在卷八，則以「上之治」釋皇極，「下之教」釋大學，「行之天下」釋中庸。詮釋《左傳》時，更以《左傳》記錄了各式各樣古代之治的相關事物，認爲六經之外，唯有《左傳》一書最爲重要。這些關於儒家經典的論，都證明了「治」，也就是理想的治國成效，是《進卷》中把握儒家經典的主要概念。但是這種將文本視爲第二序的紀錄在《序目》中，已然消失。

在《序目》中，葉適進行的可以說是對傳統文獻的文本批評。就其所涉及的範圍而言，涵蓋了經、史、子、集四部，這種全面性的範圍多少能代表他在《序目》中所欲呈現的系統性。雖然在形式上，《序目》是以條目的形式來呈現，條目和條目之間似乎並無特別的關係。然而，若要從這些看似隨手散記的筆記條目中找出一個貫穿的主要概念，則那個概念無疑就是「統紀」。無論是經、史、子、集，葉適基本上是以「統紀」做爲文本批評的基礎。這個基礎使他能夠對儒家的經書提出新的看法，以決定哪些是「正文」、哪些不是，哪些合乎「本統」、哪些不合。這個概念，也使得葉適的文獻批評範圍，有了一個貫穿的中心，因此一方面顯示出一種方法論的意味，一方面也可以用來論證永嘉學派兼重

經、史、文學與政事的傳統，[107] 由此可見「統紀」概念在葉適晚年作品《序目》的重要性。

從《進卷》以「治」來標示經典的核心意義，到《序目》以「統紀」來標示文本文化的系統和評判標準，葉適早、晚期對於儒家經典關注的重心有明顯的不同。這種不同，解釋了《尚書》在《序目》中的特殊地位。這種特殊地位可以葉適的〈總述講學大旨〉這一篇重要文獻做爲證明。不似《進卷》中平列五經的作法，《序目》中對於部分經書的偏重是明顯的。其中，葉適最爲看重的就是《尚書》。〈總述講學大旨〉主要是依著《尚書》結構而成，內容其實就是「統紀」概念的具體意義。另外，依《尚書》所建構的「統紀」概念，也顯示了這個晚期概念和早期以「治」爲重之經典觀的關係。因爲，在《尚書》的典謨系統所陳述的，正是一個理想之治的傳統。然而，「統紀」的概念雖蘊含著治道和經典的正面關係，卻不再強調治對於經存在的優先性。「統紀」所欲凸顯的是儒家文化的源頭及其流變，只要能確立源頭，就知道怎麼評價其流衍與變化，乃至於可以重新組構一套新的文本典範。除了「治」與「統紀」這兩種大方向的差異之外，對於個別文本的解釋方向也有所不同。如《序目》中對於《周易》著重在「德」的概念，以及將〈大學〉和〈中庸〉重新置回《禮記》，這些都和《進卷》不同。而在「統紀」的概念下，對於文本的重構與順序的安排，自然也非《進卷》中制式的考試科目所能比擬。

至於《序目》與《進卷》之間的延續性，「治」的問題雖然不再是《序目》中的主要重點，但葉適在行文之間還是處處表達了對現實政治的關懷。這點尤其在其論史的部分可以看出。[108] 本文因爲只作儒家經書的比較，較看不出其對「治」之關懷的連續性，所以順便於此補充這點。然而，這也對照出葉適詮釋經書重點由「治」到「德」的轉移。例如一些在《進卷》中釋經的文句，不管是《尚書》或《周易》，都重複出現於《序目》當中；前文已有述及，此處不贅。另一個重要的延續性，即是葉適仍然避免談抽象的形上之道。如學者已經指出的，葉適對於程朱所構設的「道統」有很多反駁。而其相對反的構設，就葉適的

---

[107] 關於葉適「統紀」概念較詳細的引證及論述，請參看筆者的博士論文 *Tradition Building and Cultural Competition in Southern Song China (1160-1200)*, pp. 443-465.

[108]《習學記言・提要》即說：「至於論唐史諸條，往往為宋事而發，於治亂通變之源言之最悉，其識尤未易及。」（提要，頁8下）《序目》對於治的關懷，如同在《進卷》中一樣，既有理解儒學過去傳統的面向，也有現實關懷的面向。

例子而言，即是「統紀」。[109] 相對於道學的「道統」那種以人回歸至天地之性理來架構聖賢的傳統，葉適的統紀則是溯源於人文傳統的源頭，而這源頭的文本根據，即是《尚書》中所記載的堯、舜。這種對「道」的理解，其實和他重治的學術傾向仍有所關聯。所以，可以說葉適在《進卷》中標示出的最大關懷——「治」，在《序目》的論述中並沒有消失，但的確有所轉化。葉適在《序目》中所標舉出的「治」不再強調它的現實原初性，而成爲「統紀」之學中一個較隱晦的部分。亦即，葉適的統紀之學是一個文化的概念，「治」雖是其原始關懷中的一部分，但卻不再是最重要的基礎。

「治」不再是《序目》最重要的關懷，可以從它和另一個概念的對舉看出來，那就是「德」。由《水心文集》，可以看到在光宗朝 (1190-1194) 之後，葉適屢次提及德的概念。雖然沒有很深入、細緻地探討「德」的起源，但無疑地對於「德」有更強烈的正面態度。[110] 這在《進卷》和《序目》的對比上，可以從上文所說對於《周易》關注點的改變得到證明。《序目》中的〈總述講學大旨〉，雖沿襲著《尚書》裡的帝王君相系譜，然而重點不在言禮樂刑政之粲然，而在「道德性命、天人之交，君臣民庶均有之矣」。從《進卷》中強調的器數事物到《序目》中的道德性命，葉適對於經典的看法，也從先王之治的紀錄，藉以了解先王之治然後施之於治，變成了先王與民共成其德的紀錄。

葉適對儒家經典看法變化的原因，似乎可以從他的生平得到合理的解釋。寫下《進卷》的葉適，是站在仕宦生涯起點的葉適，對宦途充滿了信心，而且當時整個永嘉學術的傾向，也是對從政抱持正面的態度。然而從光宗繼位，和太上皇孝宗之間一直存在著緊張的關係，對於儒家結合個人道德與群體政治的理想無疑是一大打擊。到寧宗即位，葉適受到慶元黨禁的影響遭論罷，而其所著《進策》

---

109 關於「對反構設」的概念，參見祝平次，《朱子學與明初理學的發展》（臺北：臺灣學生書局，1994），頁2-3。

110 光宗由於不見遜位的孝宗，引起當時南宋朝廷的危機。這危機最後以光宗在孝宗死後不願執喪，而被趙汝愚、葉適等大臣聯合太后逼迫光宗內禪寧宗收尾。葉適在這幾年之間，特別感到個人德性和政治的關聯可能也是對現實政治的一種反應。葉適參與光宗內禪之事，可參見周學武，《葉水心先生年譜》，頁91-101。全祖望於《宋元學案》對葉適極度讚揚，認為：「永嘉功利之說，至水心始一洗之」（頁1738）。全說衡之《序目》全書，顯然有過度彰顯葉適對於「德」的重視。然而，也可證明對全祖望而言，葉適比起其他兩位永嘉學者薛季宣 (1134-1173) 和陳傅良 (1137-1202)，的確有偏重「德」的現象。

中的一篇論還成爲被論罷的藉口。[111] 至寧宗嘉泰初年，黨禁弛，又遭起用，但後來韓侂胄用兵失利，又被論劾落職，自此家居不復出。其《序目》即完成於家居之時。此時的葉適已嚐盡官場的升落進退，了悟爲政的機會畢竟無法掌握在自己手中。而且在政爭中的是非及成敗，也和個人的道德修爲不一定一致。其於《序目》中，論及「皇極」，只有負面的批評，也可看出從政挫敗後的無奈。就晚年的葉適而言，如果經典的意義必須臣服於現實的「治道」，這無疑是一種諷刺。然而若將經典的意義偏轉向代表文化傳統的文本，與君臣個人道德之表述，則經典還可以和葉適此時的生命做一正面的連接。[112]

再從理論層面看，治道的禮器度數是屬於個人之外的領域，德性的追求則不受外在條件的限制，文本中所蘊藏的文化知識之培養受到的外在限制也較少。但不管是個人的德性或文化的培養，兩者的目的都是指向個人，而不是外在的世界。葉適在從政的早期與居家的晚期對於儒家經典詮釋的兩種方向，多少代表了當時士人對於經典意義可能的選擇。這兩種方向，分別對應於士人的出處。而就出仕完成政治理想而言，一個士人對於自己的仕途及成就並沒有必然的決定能力，葉適本身就是一個很好的例子。在這種背景下，將經典往對於理想之治的方向詮釋，只會造成士人心中理想治道與現實政治落差的矛盾。[113] 再者，理想的

---

111 周學武，《葉水心先生年譜》，頁102，引《四朝聞見錄》：「（胡）紘……論水心所著進策〈君德論〉以為無君。」

112 如何使經典對個人生命還有啟示性的意義，可以說是宋代儒學的一大課題，學界對於宋代理學的興起，即認為對於經典意義的反省是原因之一。如陳來即認為對文、經、道之間關係的衡定，是導致理學興起的一個原因，見氏著，《宋明理學》（臺北：洪業文化事業有限公司，1993），頁15-19。又如侯外廬等人所編的《宋明理學史》也認為「經學箋注的沒落」是理學興起的一個重要背景，見頁7。

113 在這裡，朱熹與葉適恰成一有趣的對比。朱熹對於經典的理解，偏重往理氣心性這樣一套個人道德語彙所建構起來的理論發展。然而在儒家「修己以安百姓」的理念傳統下，他對政治其實有著非常高的理想，使得這裡所說理想治道與現實落差加深、加劇，也使得朱熹對於出處非常地慎重。而歷史顯現的結果是，他雖然十八歲就考上進士，但其仕宦生涯只有九年，在中央朝廷任職的天數也只有四十多天，相對於當時其他士人的處境顯得相當特殊。葉適，秉承著薛季宣、陳傅良等永嘉學術前輩的學風，對政治抱著比較樂觀、實際的想法，故其所謂的理想治道，著重在禮器度數的實施，而非標舉一理想的三代之治。出處問題，對葉適而言不成為一個問題。理想治道與現實的落差所形成的張力，在抱持著較實際的心態下，也減輕了許多。然而，在他仕宦的晚期，受到韓侂胄的任用，之後也受到韓侂胄的牽累而退居家中。重新任職的可能性大大地減小以後，若要再將治道與經典結合，無疑地對葉適彼時的處境來說，是有點不太可能。因為如此一

治道是必須透過具體的政策與制度來實現，而政策與制度往往有其時空的針對性，這使得政策與制度往往無法經得起歷史的考驗。[114] 更何況當時士人主張的許多政策並未能實施，而政策、制度的施設卻需要實際的效果來證實它們的價值。[115] 這種種的因素，似乎都增加了將經典與理想治道做一緊密連結的困難度。另外，葉適本身在《進卷》中還揭示兩種困難：一、經典作爲一種文本紀錄，和被記錄的禮器度數之間永遠存在著差異；二、經典記錄的禮器度數已是千百年前的事物，如何仍能適用於今日，也是一大問題。[116] 對比於道學傳統將經典的意義偏重在與個人生命的連結上，而凸顯出其中非時空限制的理氣心性等概念，葉適對於儒家經典意義定向的轉變，也彰顯出一定的思想史意義。

就前文所論葉適的個案而言，儒家經典對於他有三個可能的意義，意即將之視爲理想治道的紀錄、對於個人修德的教導，以及一種文化傳統的源頭。這三者之間不是互斥的關係，而有疊合交融的部分。然而，一個當時的士人，的確對這三種意義可以有不同的態度。撰寫《進卷》的葉適，無疑地較偏重於治道的面向，而完成《序目》的葉適，則較偏重於文化與德行的意義。但是，若再進一步檢視葉適留下的文獻，雖然他常提到「德」，卻很少論述它。因此，與其說葉適晚年對於儒家經典的學術關懷是關於德行的，還不如說是關於文化的。[117] 而且這種文化的態度，使他對大量的文本進行廓清本源、批評流變的作法。

葉適全心全力撰寫《序目》的時候，也是道學在朱熹死後，脫離政治箝制，漸漸發揮深遠影響的時期。《序目》許多針對道學的負面批評，也證實了道學的

來，經典的意義對他個人而言，是一種無法實現的空談。這裡要注意的是，朱熹與葉適心目中的理想治道之具體內容，實有不同。

114 例如葉適的許多策論，就如其他士人一樣是針對南宋的情況而言，而這些策論在改朝換代之後，其現實意義就會大打折扣。

115 例如〈後總〉一篇內容為對於如何防守北邊金朝的軍事勢力往南入侵之具體規劃，即遭受到黃震的批評。〈後總〉見《葉適集・水心別集》卷一六。黃震的批評則見《黃氏日鈔》卷六八，頁63上-66上。

116 清初的學術，由關心實際上的禮樂制度，走向學術性的考據之學，和此點不無關係。因為要了解古代聖賢的禮樂制度之所以有「經典」的地位，必須對於名物和禮制進行的背景，有比較符合當時時空的了解。

117 前文已論及葉適對於德的注重，然而葉適並沒有像理學家一般對這個概念再作更細緻地分析或深入的論述。所以在葉適的例子，經典固然能對個人有德行的教導，但他並沒有因此發展出一套理學般的道德論述。

影響力成爲葉適晚年必須面對的學術問題。[118] 然而葉適本身的經典觀，由偏重經治關係，到強調個人的德性與文本的文化，也可以看出其與道學思潮相抗衡並受其正面影響所留下的痕跡。雖然這樣的趨向也如上文所說，必須從宋代文人的政治地位予以考量才較全面。

另外，值得注意的是，葉適早年「治足以爲經」的說法，和道學傳統興起時對於經典的態度有類似的地方。前文已經提及「治足以爲經」表現出「治」對於「經」而言，不管就存在的順序上，或就儒者所欲實踐的目的而言，皆有優先的地位。這種將文本視爲第二序的主張，凸顯出經作爲一種文本只是理想之治的紀錄，因此不管就所欲記錄的對象而言，或做爲一種閱讀對象所欲導致讀者達到的結果而言，其價值皆不能單獨而論。就像道學傳統的建立，和過去的儒學傳統比較起來，是建立起一套道德形上學的論述。這套道德形上學指出道德的根源來自於與宇宙同源的一種形上存有，不管這個形上存有是「誠」、「天理」、「理」或「虛」。古代經典只是對這個形上存有的一種表述，然而能指明經典與最終形上存有的關係，卻不在經書裡面。所以程頤說：「古之學者皆有傳授，如聖人作經本欲明道；今人若不先明義理，不可治經。」[119] 經的價值在於明道，但就明道而言，傳授之義卻不在經書之內。所以經書作爲一種彰顯道的文本，需要透過「師」來確認傳授之義。沒有師，書彰顯道的作用就無法呈現。

對於「道」的理解，則必須透過道學家對於形上存有的種種詮釋來加以掌握。在這樣的情況，一方面可以看到北宋道學家如何連結古代經典與含有這個形上存有的思想系統，使古代經典有新的詮釋系統；另一方面，也看到新的思想命題不斷出現，而不只是單純地衍解經典，如周敦頤的「主靜立人極」、張載的「太虛即氣」、程顥的「天理」、程頤的「性即理」等等，都很難說是從經典字句發展而來。南宋的朱熹一方面藉著道學的新文體，如語錄、論學書討論新的議題，如「理先氣先」、「理氣關係」；一方面又以傳註的形式來重新註解儒家傳統經典。陸九淵則更進一步發展出「心即理」的命題，說出了「學苟知本，六經皆我註腳」、「六經註我，我註六經」、「若某則不識一箇字，亦須還我堂堂地做箇人」。[120] 這種情況在在都說明著，終極的形上存有做爲文本經典的依據，

---

[118] 葉適對道學的批評是多方面的，學者多已述及。然而其中有些細緻的地方，還是值得進一步探討，但因非本文方向，於此只討論和道學經典觀的異同。

[119] 程頤、程顥，《二程遺書》（《四庫》本），卷二上，頁1。

[120] 陸九淵，《象山集》（《四庫》本），卷一，頁1, 8；卷四，頁2。

不管是在實際存在的順序上，或做爲經典所欲指涉的最終對象，都和《進卷》中「治」對於「經」所具有的原初性和優先性類似。

在《進卷》中，還可以看到道學和葉適的其他關係。在卷七中，可以看到葉適如何透過論述「皇極」、「大學」、「中庸」三個概念，對道學中的重要概念提出自己的意見。這些意見大致還是從政治、社會面出發，和道學注重性理、「出內以治外」不同。若考慮經書和道學的關係，以及卷五〈總義〉和卷七〈總述〉敘述的相似性，更可以看出葉適一方面同意宋代道學的發展對於儒家古代經典的貢獻，改變秦、漢以下至唐對於經書真義的誤解。但另一方面，在〈總述〉也指出道學尚未能恢復堯、舜、三代之治，在〈總義〉則指出道學不能使得內在的性理與外在人倫關係相合。葉適自己的五篇經論和三篇闡述「皇極」、「中庸」、「大學」的論，可以說即是在這個意識下，想要超越道學的不足。這個現象，也顯示科舉不只是彼時士人的敲門磚，科舉的內容常會牽涉到當時士人彼此間的文化競爭，而這種競爭又和科舉本身的競爭相呼應。

朱熹對於葉適在《進卷》裡批評的反應，只指出葉適「說話只是杜撰」、「葉《進卷》……毀板，亦毀得是」。[121] 但葉適在朱熹死後所寫定的《序目》則對道學傳統有更深入而全面的批評。在《序目》中，葉適所標舉的「統紀」成了批判道學傳統的正面概念。在第四節所舉《序目》中關於〈大學〉、〈中庸〉的討論即是一例。葉適利用「統紀」的文本系統概念批判道學對儒學的背離。究其根源，道學對於儒學的創新，即是在對形上之理和個人道德性命的關係上做出了新的貢獻。道學中形上存有和經典文本的先後輕重關係，可以說變成道學傳統的一部分，甚至形成了宋代道學文本經典化的現象。亦即，理學家有不依傍經典，直接討論形上存有的現象。[122] 這種現象只要證諸明代的理學家所討論的文本，與其說是圍繞在傳統儒家經典的周遭，還不如說是圍繞在宋代理學文本的周遭，不管這些文本是經過宋代理學家所抉擇、所凸顯的，或就是宋代理學家本身的作品。甚至可以說，這種經典化的過程在宋代即已開展，並且是以師生相承的方式來進行。葉適就曾經有過這樣的質疑：

---

[121] 《朱子語類》，頁2977。

[122] 葉適就曾經認為經典上的記載是「以學致道」，而道學學者是「以道致學」。葉適這個說法精確地指出，道學的學術內容是植基於對道的論述，而不是對經典的學習。〈答吳明輔書〉，收入《葉適集》，頁554。

> 其密承親領（二程之教），游、楊、尹、謝之流，而張、呂、朱氏後時同起，交闡互暢，厥義大弘，無留蘊焉。竊怪數十年，士之詣門請益，歷階睹奧者，提策警厲之深，涵玩充溢之久，固宜各有論述，自名其宗，而未聞與眾出之以扶翼其教，何哉？豈敬其師之所以覺我，而謙於我之所以覺人歟！[123]

葉適批評理學學者不敢「自名其宗」，即是指出道學學者謹守師說的模樣和態度。晚年的葉適淡化「治足以爲經」的看法，而以「統紀」之學的觀念回歸經典，也可視爲是對於道學這種脫離經典言道而且以宋代理學家作品做爲學問中心的一種反應。

最後，本文所討論之兩種文本的另一個共同點，也值得治思想史學者的注意，即是兩種文本與科舉的關係。葉適的這兩種文本，可以說提供了一個具體的個案，以探視宋代的科舉制度如何型塑士人文化的內容與思考方式。就《進卷》而言，他將不同的儒家經典整合在「治」的觀念底下，這樣才能貫穿五篇對經典的論述。透過這樣的論述，他爲不同的經典找到一個整合的基點，而且這個基點可以和他解決當時實際政治問題的時務策相配合。《序目》也是起始於葉適準備科考的札記。晚年的葉適面對這些零散的札記，賦予它們一整體性的方法，則是透過他自己的批評文字，在「統紀」觀念的基礎上來論列不同的文本和歷史上的人物。

《進卷》中表面上的統合，實涵藏著不一致，這種不一致由葉適在《序目》中凸顯出某些經典的重要性，或是重新將傳統經典連繫至某些不是經典的文本可以看出。相反地，對於《序目》表面上的零散，葉適則藉著經、史、子、集這樣一種固定的排列，希望呈現一整體性，更進一步藉著「統紀」的觀念，貫穿他批評的基調。這樣的現象告訴我們，經由科考的形式，一個應舉人面對許多不同性質的文本，而如何賦予這些文本一整體性，便成爲一個問題。[124]

---

[123] 〈題陳壽老論孟紀蒙〉，收入《葉適集》，頁607。

[124] 又如陳亮，《龍川集》卷一〇，頁1上-9上，有〈經書發題〉，以《尚書》、《詩經》、《周禮》、《春秋》、《禮記》、《論語》、《孟子》讓學生練習科舉中的論；陳藻，《樂軒集》（《四庫》本，卷六，頁3上-12上）中，也以《易》、《書》、《詩》、《春秋》、《禮記》、《周禮》為策問的題目。這種例子常見於南宋士人的文集中。若將《進卷》中的論與這兩個例子比較起來，陳亮的策問題目顯得分散，陳藻只問經典傳承的歷史，似乎以將自己的意見融入策論中而言，葉適還是比較成功，這應也是《進卷》得到南宋士人肯定的原因。但不論如何，在這些例子中，可以看到科舉要求南宋士人對經

對於這樣一種形式上的挑戰，不同的學術立場也有著不同的意見。當時兩位理學領導人物朱熹和陸九淵都對科考採取比較負面的態度，認爲參加科考會影響到個人修身的進程。朱熹對「博學」容易導致博雜，有很多的批評，而其尊崇的理學前輩程頤也有「作文害道」的說法。陸九淵在「心即理」的主張之下，則認爲要「先立其大」、要「辨志」、要「去病」，而這些主張都可以和經典沒有直接關係。在著名的鵝湖之會中，他的兄長也有「留情傳註翻蓁塞」的詩句。對於科考中必須涉及到的大量文本，和之後以爲文的方式來表述自己的意見這樣的過程和取向，朱、陸二人顯然抱持比較負面的態度。

相對地，當時的呂祖謙以身傳「中原文獻」之學著稱。他與朱、陸二人交好，也是葉適推崇的對象。在考過進士不久之後，呂祖謙即通過「博學宏詞」的制科考試。《序目》中的最後一部分內容，就在析論呂祖謙所編的《皇朝文鑑》（亦即《宋文鑑》）。呂祖謙本身也以「博學」著稱，同樣受到朱熹的批評。葉適在《序目》中極力地推出統紀的觀念，多少也可說是對朱熹批評的一種回應。在〈櫟齋藏書記〉，葉適寫道：

> 問學之要，除之又除之，至於不容除；盡之又盡之，至於不容盡。故稱鈞石必以銖，會億萬必以一。讀雖廣，不眩也；記雖博，不雜也。[125]

希望能以一會億萬，能除能盡，然後達到廣而不眩、博而不雜的目的。

科考是南宋文人必須面對的事實，朱熹和陸九淵雖然對科考採取負面的態度，然而他們本身都是通過科考的進士。就他們的學術取向而言，科考是被擺在一個儘量減低它負面作用的消極位置。呂祖謙和葉適則對科考採取比較正面的態度。他們藉由不同階段的科考，發展自己的學術，將兩者密切結合。然而這種對

典要有一定程度的整體性理解。又如南宋時期出現的《十先生奧論註》除了收有葉適的五篇經論外，另外也收了楊萬里的六篇經論（〈前集〉卷八）、張震的五篇經論（〈前集〉卷一一），和陳傅良的六篇經論（包括一篇序，〈後集〉卷四）。楊萬里比較注重聖人如何著作五經，張震則從性理的角度來闡解六經的義理，同為永嘉學派的陳傅良也是從君、臣、民的關係論述五經，其中關於《春秋》的看法與葉適近似。如上文所論，如何重新發現「經典」的意義，在宋代原就是一個問題，所以 Kasoff 即認為，如何在解釋不同的經書時保持一貫的義理內容，是宋儒解經時的考量。見 Ira E. Kasoff, *The Thought of Chang Tsai (1020-1077)*（張載的思想）(Cambridge: Cambridge University Press, 1984), pp.17-19.

[125] 《葉適集》，頁200。

比，在科考系統吸納入朱學之後，自然又另當別論。此處所言，只是葉適當時的情況。[126]

由葉適的《進卷》和《序目》中所表現出的經典觀，可以看到當時儒家學者如何對一套傳統文本提出自己的意見，重新詮解經典的時代意義。葉適在兩種文本中所提出的不同意見，可以看出他學術發展的轉變，與面對他所不認同之道學興盛時的學術反擊。而從重治，到重德與言統紀的發展，也可看出一位儒者在當時政治權力無法由自己掌控之下，對於外王之道追求的困境，這些情形也可以幫助我們了解南宋永嘉學術主張的沒落與道學內聖之學越漸興盛的緣由。

（本文於民國九十三年十月七日通過刊登）

後記

本文為國科會計畫編號NSC89-2411-H006-028、NSC90-2411-H006-011計畫題目「永嘉學派與南宋文化」之研究成果的一部分。筆者感謝三位評審對本文提出的諸多意見。尤其後兩位評審的意見對本文的修訂有很大的幫助，謹此表示由衷的謝意。

[126] 根據岡元司在〈南宋期科科挙の試官をめぐる地域性—浙東出身者の位置づけを中心に〉一文所統計，溫州的進士人數在南宋排名第二，僅次於福州，同樣地試官的人數也是福州第一、溫州第二。可以看出，科舉在南宋溫州文化的重要性。該文收於宋代史研究會所編的《宋代史研究會告第六集・宋代社會のネットワーク》（東京：汲古書院，1998），頁233-273；統計表見頁250, 252。

引用書目

一、傳統文獻

《十先生奧論註》，《文淵閣四庫全書》，香港：迪志文化出版公司全文檢索內聯網版，2002。
《宋史》，北京中華書局標校本，臺北：中央研究院漢籍電子文獻資料庫（http://www.sinica.edu.tw/~tdbproj/handy1/）。
《宋會要輯本》，臺北：世界書局，1977。
王安石，《臨川文集》，《文淵閣四庫全書》。
田汝成，《西湖遊覽志餘》，《文淵閣四庫全書》。
朱熹，《朱子語類》，臺北：中央研究院漢籍電子文獻資料庫（http://www.sinica.edu.tw/~tdbproj/handy1/）。
吳子良，《荊溪林下偶談》，《文淵閣四庫全書》。
周南，《房山集》，《文淵閣四庫全書》。
孫詒讓，《溫州經籍志》，臺北：廣文書局，1969。
陳亮，《龍川集》，《文淵閣四庫全書》。
陳振孫，《直齋書錄解題》，《文淵閣四庫全書》。
陳耆卿，《篔窗集》，《文淵閣四庫全書》。
陳藻，《樂軒集》，《文淵閣四庫全書》。
陸九淵，《象山集》，《文淵閣四庫全書》。
程頤、程顥，《二程遺書》，《文淵閣四庫全書》。
黃宗羲、全祖望，《宋元學案》，臺北：華世出版社，1987。
黃震，《黃氏日鈔》，《文淵閣四庫全書》。
楊士奇，《歷代名臣奏議》，《文淵閣四庫全書》。
葉紹翁，《四朝聞見錄》，《文淵閣四庫全書》。
葉適，《水心集》，《文淵閣四庫全書》。
葉適，《習學記言》，《文淵閣四庫全書》。
葉適，《習學記言序目》，北京：中華書局標點本，1977。
葉適，《葉適集》，北京：中華書局點校本，1963。

二、近人論著

牟宗三

1979 《心體與性體》，臺北：正中書局。

何俊

2000 〈葉適與道統〉，《溫州大學學報》2000.2：8-16。

何格恩

1933 〈葉適在中國哲學上之位置〉，《嶺南學報》2.4：102-135。

余英時

2003 《朱熹的歷史世界：宋代士大夫政治文化的研究》，臺北：允晨文化實業股份有限公司。

周夢江

1992 《葉適與永嘉學派》，杭州：浙江古籍出版社。

1996 《葉適年譜》，杭州：浙江古籍出版社。

周學武

1988 《葉水心先生年譜》，臺北：大安出版社。

侯外廬、邱漢生、張豈之主編

1984 《宋明理學史》，北京：人民出版社。

祝平次

1994 《朱子學與明初理學的發展》，臺北：臺灣學生書局。

張義德

1994 《葉適評傳》，南京：南京大學出版社。

陳來

1993 《宋明理學》，臺北：洪業文化事業有限公司。

楊儒賓

2001 〈葉適與荻生徂徠〉，收入張寶三、楊儒賓編，《日本漢學研究初探》，臺北：喜瑪拉雅基金會，頁109-138。

葉國良

1980 《宋人疑經改經考》，收入《國立臺灣大學文史叢刊》55，臺北：國立臺灣大學文學院。

岡元司

1992 〈葉適の宋代財政観と財政改革案〉，《史学研究》197：35-55。

1998 〈南宋期科科挙の試官をめぐる地域性—浙東出身者の位置づけを中心に〉，收入宋代史研究會編，《宋代史研究會告第六集・宋代社會のネットワーク》，東京：汲古書院，頁233-273。

Chu, Ping-tzu（祝平次）

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

Kasoff, Ira E.

1984 *The Thought of Chang Tsai (1020-1077).* Cambridge: Cambridge University Press.

Lo, Winston Wan

1974 *The Life and Thought of Yeh Shih.* Hong Kong: The Chinese University of Hong Kong.

Niu, Pu

1998 *Confucian Statecraft in Song China: Ye Shi and the Yongjia School.* Unpublished Ph.D. Dissertation, Arizona State University.

祝平次

From "Governance is Sufficient to be Made into the Classics" to "The Theory of Cultural Framework": Ye Shi's View on the Confucian Classics

Ping-tzu Chu

Department of Chinese Literature, National Tsing Hua University

Through the careful examination of excerpts from two texts, both related to the civil service examinations, this article will explore the shift in Ye Shi's (1150-1223) view on the Confucian Classics and the significance of that shift within Southern Song intellectual history. The excerpts studied are taken from Ye's *Presented Volume* (*Jinjuan* 進卷) and his *Noting the Headings from the Records of Practice and Learning* (*Xixue jiyan xumu* 習學記言序目). The article is divided into five sections: first, the questions and goals of the paper; second, Ye's early views on the Confucian Classics as expressed in his *Presented Volume*; third, Ye's advocacy of "essential texts" or *zhengwen* (正文), which redefined the importance of the Confucian Classics as well as other works; fourth, Ye's later views on the Confucian Classics as they developed in the *Noting the Headings from the Records of Practice and Learning*; and lastly, conclusions based on the shift in Ye's viewpoint. In his late years, rather than arguing that all the Classics originated from the faultless governance of ancient sages, Ye Shi places greater emphasis on the cultural unity of the Confucian textual tradition, without making too strong a link between this tradition and political achievement. In order to illustrate his point, he employs the concept of a Confucian "cultural framework" or *tongji* (統紀). In addition, this article considers other relevant issues, namely the significance of the Classics to Southern Song *literati*, the relationship between the examination system and Confucian thought, and the competition between the Yongjia school and the *Daoxue* (道學 learning of the way) school.

Keywords: Ye Shi, Classics, *Presented Volume*, *Noting the Headings from the Records of Practice and Learning*, *tongji*