

【哲学研究】

胡瑗经学的核心思想*

张培高 张爱萍

摘要:胡瑗既是著名的教育家,又是出色的经学家。仔细阅读胡瑗的经学著作后会发现,有些思想是一以贯之的,这其实就是胡瑗的核心思想。其核心思想可概括为四个方面:重性情、重民本、重中庸、重共治。这些思想不仅具有很强的现实针对性(如针对佛老的挑战、李翱的“灭情”说等),而且在不同程度上得到了理学家的继承。

关键词:经学;性情;中庸;民本;共治

中图分类号:B244

文献标识码:A

文章编号:1003-0751(2021)07-0114-07

胡瑗(993—1059),宋代著名的教育家,其所创建的“明体达用”之学,为宋朝培养了大批人才,影响深远,故受到了皇帝、大臣的高度赞誉,如文天祥曰“经义治事,深究体用”^①。学界对此进行了相当深入的研究,取得了一大批成果。但实际上,他也是出色的经学家,有《周易口义》《中庸义》《洪范口义》《尚书全解》《春秋要义》《春秋口义》等经学著作。^②遗憾的是,只有前面三部著作较完整地保留了下来。^③最近30年来,学术界对胡瑗的经学也展开了研究,取得了不少成果,这些成果可分为两类:一是对某部经典的研究,其中《周易口义》最多^④,其次是《中庸义》《春秋要义》或《春秋口义》^⑤;二是对胡瑗经学思想的整体研究^⑥。纵观这些研究成果,呈现出两个特点:其一,对某部经典展开的研究落脚点在于该经典,此固然能够深入探讨,但缺少整体的眼光,因而对不同经典思想的异同点往往都忽视了。其二,整体上的研究往往存在顾此失彼及对问题的研究不深入等方面的不足。如有些文章谈到了心性论而遗失了中庸论,或者谈到了民本思想而又未涉及心性论等。仔细阅读胡瑗的经学著作后会发现,有些思想贯穿于各著作中,这其实就是胡瑗的核心

思想。若不对其进行分析,就无法对其经学思想进行整体、全面而准确的把握。其核心思想可概括为四个方面:重性情、重民本、重中庸、重共治。

一、重性情

胡瑗的学生徐积(1028—1103)说:“安定说《中庸》,始于性情。”^⑦《中庸》开篇便云“天命之谓性,率性之谓道,修道之谓教”,郑玄、孔颖达及理学家在解释《中庸》时,往往都是始于“性、道、教”的,故而徐积之言并不稀奇。然而,通读现存的胡瑗经学著作会发现,虽然他对《洪范》《周易》的解释并不始于“性情”,但性情思想是贯穿其中的。究其原因在于,安定以此作为成圣成贤和推行王道的基础。

首先,肯定“情”的正当性,并以此作为执政的基础。胡瑗释《中庸》“道不远人”曰:“此言忠恕之道,不远于人情……至于好安佚恶危殆,趋欢乐恶死亡,是人情不相远也,故忠恕之为道,不远于人情。”^⑧又说,“夫人情莫不欲饱煖而恶其饥寒……人情莫不欲安平而恶其劳苦。是故,圣人以己之心推天下之心,亿兆之众,深情厚貌,皆可以见矣”^⑨,“夫好者天下所同好也,恶者天下所同恶也……圣

收稿日期:2021-01-04

*基金项目:国家社会科学基金重大项目“中国仁学发展史(多卷本)”(19ZDA024)。

作者简介:张培高,男,四川大学哲学系特聘研究员,哲学博士(成都 610065)。

张爱萍,女,衢州学院马克思主义学院讲师,哲学硕士(衢州 324000)。

人能均其好恶,酌中道而治天下”^⑩。在此,胡瑗表达了三层含义:第一,人之情皆在于趋利避害,求好恶坏;第二,圣人有情,且其情与凡人同;第三,圣人以己之情推他人之情,故而能感同身受,进而同其好恶,以此治天下。这里既有孔子“推己及人”^⑪、孟子“与民同乐”^⑫的思想,又有荀子“今人之性,饥而欲饱,寒而欲煖,劳而欲休,此人之情性”^⑬的思想。经过这一分析,从表面上看,似乎只是重复或综合了先秦儒家的思想,并无创新之处,但其实这在当时具有很重要的意义。那就是先秦儒家所主张的性情一致或肯定“情”的观点,在汉唐时演变为两者对立,甚至出现了“灭情”的主张。胡瑗之说对此进行了纠正。

儒士对性情的看法,秦汉以后发生了较大的转变。先秦的儒者都是重视“情”的。如孟子一方面对“性”与“情”做了明确的区分,他说:“口之于味也,目之于色也,耳之于声也,鼻之于臭也,四肢之于安佚也,性也,有命焉,君子不谓性也。”^⑭这些生理欲望与情感,虽也是生而具有的,但君子不把它当作“性”,真正的“性”乃是“四心”。另一方面孟子不反对“情”,如曰“好色,人之所欲也”“男女居室,人之大伦也”^⑮。同时孟子还主张道德与情感的统一,故曰“理义之悦我心,犹刍豢之悦我口”^⑯。荀子把生而具有的本性称之为“性”,“情”是“性”的一个具体内容,且是不可去除的,“性者,天之就也;情者,性之质也;欲者,情之应也”^⑰。情欲在现实生活中的具体表现就是:尽可能地追求好的,如追求美味、美声、美女等皆是天生具有的本性^⑱,且是人人皆具有的(“君子之与小人,其性一也”^⑲),若人皆任性,那么必然会导致严重后果,轻则道德礼仪丧失,重则发生暴乱,因此荀子称“性”为“恶”^⑳。避免方法是用礼义对其进行节制,正所谓“欲虽不可去,求可节也”^㉑。虽然孟、荀对“性”的看法不同,但皆认为人性是平等的,且也肯定正当的“情”,或者说主张性情相统一。

性情对立及人性不平等的主张,始于董仲舒。在“性”上,董氏主张三品论,圣人全善,愚人全恶;在“性情”上,董氏主张两者相对,性善情恶。^㉒这一思想在唐代得到了李翱的批判继承。李翱一方面坚决否定性三品论的不平等人性论,另一方面则认为性、情相对立,主张“灭情复性”。李翱说,“百姓之性与圣人之性,弗差也”,又说,“妄情灭息,本性清

明,周流六虚,所以谓之能复其性也”。^㉓李翱“邪情”“灭情”的思想是对先秦儒家思想的背离。因此,胡瑗以“情”作为治理天下的基础之一,不仅批判了李翱的“灭情”说,恢复了先秦儒家的主张,而且为治理天下找到一个稳固的、可行的基础。

其次,初步构建了性二元论的模式,论证成圣成贤的基础。李翱肯定了人性之善与平等,这其实就对人成为圣贤之可能做了明确的回答,而“灭情”则是通往圣贤的必经之途。但这一途径在许多儒士看来却“不合法”,因为他们不会同意其“邪情”的主张,胡瑗也是如此。不过,对于自小便“以圣贤自期许”^㉔的胡瑗来说,却为之付出了艰苦的努力(“攻苦食淡,终夜不寝,一坐十年不归”^㉕),从理论上论证成为圣贤的可能与必然。他说,“性之善,非独圣贤有之也,天下至愚之人皆有之”^㉖。既然人皆有善性,为何圣人很少或人为何有恶呢?胡瑗认为,圣人虽然与众人一样皆有善性,但由于他们之间存有禀气厚、薄之差异(“性者,五常之性,圣人得天之全性,众人则禀赋有厚薄”^㉗),又加上趋利避害的人情和物诱的共同作用,得天之全性的圣人能自觉地控制情(“性其情”)和抵制外物的引诱,自然不会有恶,而禀气之偏、薄的常人则不能,于是正当的情就会变成邪情,最终“以情而乱其性,以至流恶之深”^㉘。圣人之性与众人同之论与李翱一样,肯定了人成为圣贤的可能;但在对“恶”产生原因的分析上,两人根本不同,胡认为“恶”之发生根本不是因为“邪情”,而主要是存在禀气厚薄的差异,从而导致常人无法像圣人那样控制情。这种模式与后来理学家所建构的“天地之性”与“气质之性”的模式极其相似,故可说开启了性二元论的先河。

既然“恶”产生之因如此,那么“复性”之方也就大不相同了。胡瑗提出了两种方法。其一,治心明性。“惟大贤君子,为能治心明性,知其有不善而速改之,不能形于外……以至由小贤至于大贤,由大贤至于圣人。”^㉙“明性”就是使众人知晓性本善,“治心”是指勿以善小而不为,勿以恶小而为之,积小善成大善。其二,“节情抑邪”。“夫人之情,目之于色,耳之于声,口之于味,鼻之于臭,四体之于安逸,必得礼以节制之,然后所为适中,动作合度而放僻之心无自入矣。”^㉚“节情”就是以“礼”来控制人的情感欲望,使之不成为“邪情”。如果通过上述的方法达到了“天性之全”,那么自然就能够把天下治理好

了。因为“性全”与“治天下”有必然的联系,胡瑗说,“惟是圣人得天地之全性……及发于外也,可以措天下之用,兴天下之利”^③，“圣人治天下,当大立其大中之道而后行……夫王者,由五常之性取中而后行者也”^④。

二、重民本

成为圣贤并非是士人的终极追求,士人的最终目标落实在经世济民上,正如孔子所言“修己以安人”“修己以安百姓”^⑤。也就是说,“人”“百姓”是士人追求的最高与最终的价值指向,这便是儒家民本思想的具体表征。民本思想源远流长,在《尚书》中早已有之。如《五子之歌》曰“民惟邦本,本固邦宁”^⑥，《洪范》曰“惟天阴鹭下民,相协厥居”^⑦。《尚书》不仅强调了执政者最终的指向是民众,而且强调了民众乃是国家的根基。孟子继承了《尚书》《论语》的思想,提出了“亲亲而仁民”“民为贵,社稷次之,君为轻”^⑧等说法。“贵”是最有价值之义,即相对于国家与君主来说,民众是最有价值的。^⑨对于“贵”,孟子有详细的论述。其一,民众是国家的基础,“得其民,斯得天下矣”^⑩。其二,国家应为百姓提供能满足基本生活的条件,“明君制民之产,必使仰足以事父母,俯足以畜妻子,乐岁终身饱,凶年免于死亡”^⑪。其三,君主应为百姓提供接受教育的条件,“谨庠序之教,申之以孝悌之义”^⑫。其四,国家须实行轻税制,“有布缕之征,粟米之征,力役之征。君子用其一,缓其二。用其二而民有殍,用其三而父子离”^⑬。《尚书》及孔孟的这些思想对后世影响甚大,即便秦以来,君主的权力越来越集中,以至在明清时达到了高峰,但儒家的民本思想始终起着消解或抵制君主专制权力的作用,以尽可能地防止君主绝对独裁的出现。

先秦儒家所倡导的“身国共治”的价值追求,在宋初因佛教的挑战而面临着严峻的形势。范仲淹在《四民诗》中说:“前王诏多士,咸以德为先……此道日以疏,善恶何茫然……术者乘其隙,异端千万惑……学者忽其本,仕者浮于职。节义为空言,功名思苟得。”^⑭面对士人担当精神的缺失,范仲淹建构了以“道”为核心的价值观体系,“然则道者何?率性之谓也。从者何?由道之谓也。臣则由乎忠,子则由乎孝,行己由乎礼,制事由乎义,保民由乎信,待物由乎仁,此道之端也。子将从之乎,然后可以言

国,可以言家,可以言民,可以言物,岂不大哉”^⑮。只有以儒家之“道”作为指导,才能建功立业。

胡瑗是范仲淹的门下贤士^⑯,对其思想并不陌生,故也说:“夫君子之所务,上思忠于君,下思利于民,其一谋一虑,必以天下之利存于心。”^⑰既然“必以天下之利存于心”,那么如何落实呢?胡瑗除了继承先秦儒家的观点外,也有其新论。先从继承方面说,其一,肯定《尚书》与孟子的思想,把民作为国家之根本,“盖国以民为本,本既不立,则国何由而治哉……夫民者,君所赖为本也,在《书》曰:‘民惟邦本,本固邦宁’”^⑱。其二,强调朝廷为百姓提供各种基本的保障(如薄税、办学等),“宜民者,兴庠序……薄赋敛,节用度”^⑲，“盖以仁义之道,务农重本,轻徭薄赋,天下之人衣食充足,财用丰实而又安其所居,使各得其所”^⑳。在《洪范口义》中,他把贫民与富民之道放在一起讲,“民本”的思想就更加凸显了,一方面说“富民之道”是“民乐业而勤农桑,仰足以事父母,俯足以畜妻子,乐岁终身饱,凶年免于死亡,富之道也”,另一方面又说民贫的原因在于“繇役频、租敛烦,男不耕、女不织,田亩荒,机杼空,民贫之道也”^㉑,造成“繇役频、租敛烦”之根本原因实即为统治者不以民为本所致。胡瑗对于“薄赋”采用的是“什一税制”:“古之什一为万世中正常行之法”^㉒。其三,强调君主对百姓要有“仁心”,“‘惠心’者,夫天下之广,生灵之众,圣人在上非可以家抚而户养之也,盖所惠者惠于心而已”^㉓。在孟子这里,仁心是推行仁政的前提与基础^㉔,受孟子影响,胡也认为君主爱民之基础是“惠心”(即“仁心”)。

在“民本”思想上,胡瑗也有突破的方面,即主张损君而益民。他说:“益者,损上以益下,损君以益民,明圣人之志在于民也。然损下益上谓之损者,盖既损民之财,又损君之德也。损上益下则谓之益者,盖既益之财,而又益君之德也。”^㉕《益》(䷗)卦,从卦上看,六二为阴,九五为阳,阳有余而阴不足,所以可损有余而补不足,正如《彖》所说,“益,损上益下,民说无疆”。孔颖达主要也是从卦意本身来说的^㉖,胡瑗则与之根本不同,直接从君民关系上说。胡瑗的逻辑比较简单,既然“圣人之志在于民”,而“圣人”在现实生活中往往是由君主来扮演,与此同时,“率土之滨,莫非王臣”,于是社会财富往往集中在君主身上,那么损君而益民就成为必然。这一思想可以说是胡瑗的一个特色标志,而且直接对着皇

帝讲,正如陈右司曰,“胡先生在迩英,专以损上益下,损下益上为说”⁵⁵。不过,这种“损”并非让君主劳动创造财富分给百姓,因为这是不可能的,也是不可持续的,所以“损上益下”的方法是,“盖居人上者为之求贤,或为农官,或兴水利,劝其力穡,使游手之民敦本而弃末,又为之择守令,宣行教化,兴利除害,以益其民”⁵⁶。此处仍有孟子的影子,孟子曾嘲笑子产只知“惠”而不知“政”。郑国国相子产,看到老百姓不能渡河,于是用自己的车子帮助他们。对此,孟子认为国相只是一个人,哪能够对百姓一一进行帮助呢(“为政者,每人而悦之,日亦不足矣”)?所以明智的做法是修一座桥。⁵⁷这个“桥”是个比喻,对于治理国家的君主来说,最重要、最具可操作性与最高效的就是,设计一个能帮助百姓的好“制度”。而这一“制度”,胡瑗认为是朝廷设农官、修水利、兴教化等。

三、重中庸

尽管胡瑗与先秦儒家一样,把“民”作为国家的基础与根本,并且提出了许多爱民的具体举措,但好逸恶劳是民之情,民众又多,社会财富又有限,因此如何把民众治理好,便成了一个关键的问题。不同的经典所提出的方法各有不同,《洪范》曰:“皇极:皇建有其极,敛时五福,用敷锡厥庶民……凡厥庶民,无有淫朋,人无有比德,惟皇作极。”⁵⁸对于“皇极”,孔安国释曰:“皇,大。极,中也。凡立事当用大中之道。”⁵⁹对于“大中”之义,安国未有明言,但其有“太中有道,大立其有中,谓行九畴之义”⁶⁰之语。按此,“中”的基本意是指“皇极”本身。因为它位于九畴中间的位置,正如孔颖达云,“‘皇极’居中者,总包上下,故‘皇极’传云‘大中之道’”⁶¹。不过,即便如此,与孔安国相比,孔颖达对“大中”的解释仍然有不一致之处,即把“中”解释为无过与无不及,并与《中庸》的“中道”和《论语》的“执中”密切联系了起来。他说:“凡行不迂僻则谓之‘中’,《中庸》所谓‘从容中道’,《论语》‘允执其中’,皆谓此也。九畴为德,皆求大中,是为善之总……九畴之义皆求得中,非独此畴(按:第五畴皇极)求大中也。”⁶²如此,“大中”与“中庸”(中道)就一个意思了,不再特指“皇极”,而具有了普遍的意义。这一观念得到了刘禹锡、柳宗元、吕温等唐人(尤其是柳)的继承与弘扬。柳宗元认为当时的儒学以及个

人之所以会出现问题,就在于背离了“大中”原则。如他说:“近世之言理道者众矣,率由大中而出者咸无焉。其言本儒术,则迂回茫洋而不知其适……故道不明于天下,而学者之至少也。”⁶³解决之方,必然是以“中道”为守了,如对好友韩愈说:“是退之宜守中道,不忘其直,无以他事自恐。退之之恐,唯在不直、不得中道,刑祸非所恐也。”⁶⁴个人之所以会出现不幸,乃在于违背中道,因此若以“中道”作为处事的原则,那就用不着担心了。

胡瑗继承了孔颖达与柳宗元的思想,也把“大中”与“中庸”当作一回事。如曰,“皇,大;极,中也。言圣人治天下,建立万事,当用大中之道”,“圣人既由中道而治天下,又虑执中无权犹执一”⁶⁵。不仅如此,胡还较柳进了一大步。不仅以“大中”释《周易》《中庸》,如释《中庸》“用其中于民”曰,“用大中之道于民,使贤知则俯而就,愚不肖则企而及也”⁶⁶,又如释《易·大有》曰,“六五以柔顺之质居至尊之位,以大中之道行于天下,使天下之人无过无不及而尽合于中,故天下之人皆来应之也”⁶⁷;而且把这个理念彻底贯彻到经典的诠释中,如在《周易口义》中,“大中”或“中道”一词出现达百余次,在《洪范口义》中次数也近半百了。与此同时,还以之作为个人的内在价值和修养、治民的重要方法。

首先,以个人的内在价值说,胡瑗明言:“君子之道,积于内则为中庸之德,施于外则为皇极之化。”⁶⁸就“中庸”本身的含义来讲,其义有二:其一,无过与无不及的方法;其二,最高的道德。如《中庸》引孔子之言曰,“知者过之,愚者不及也……贤者过之,不肖者不及也”,“中庸其至矣乎”⁶⁹。然而胡瑗所说的“中庸之德”之“中庸”是第一种含义。因为这是据于《乾》九二爻“见龙在田,利见大人”所做的发挥,而九二居中,故释曰,“以人事言之,则是圣贤君子有中庸之德,发见于世之时也”⁷⁰。既然“中庸”之义是一种“无过与无不及”的方法,那么“中庸之德”自然是指化方法为内在的德行。若能把这种德行运用于民,即为“皇极之化”。对此精神,高宗朝状元王十朋(1112—1171)曾以“《中庸》有传,皇极以敷”⁷¹言之,这一概括无疑是准确的。

其次,从修养方法上说,胡瑗认为“大中”或“中道”是“治心明性”的重要方法,他说:“(《复》䷗卦)六五,处坤之体,有敦厚之德;居上卦之中,有大中之道……有大中之道,则所行无过与不及。如是,故能

治心明性,以复于善道……五有敦厚大中之道,以自考察己之思虑,有不善未常不复于善也。”^②因为能做到“无过与不及”,故可自行判断是否是善行,一旦发现有不善之行,便可改正,使之归于善。如此,便能“治心明性”“复于善道”了。

最后,把“大中”或“中道”作为治理天下的关键方法。胡瑗说:“圣人之治天下,建立万事,当用大中之道。所谓道者何哉?即无偏无党,无反无侧……无有作恶,遵王之路是也……使天下贤者则不过,愚者则跂而及之;平平然,荡荡然,而使民无倾危之过者,皇极之义也。”^③胡瑗在此虽重复了孔颖达的主张,认为《洪范》“九畴”皆是“大中之道”,也就是“治天下”的关键方法,但比之更进了一步,他把“中道”或“大中”的理念更加彻底地贯彻到“九畴”之义中,几乎每一畴都言“行中道”或“由中道而行”之语,这在《洪范口义》卷下常见,而孔颖达则无之。《周易口义》也把“大中之道”作为治理天下的重要方法,如在释《革》(䷰)卦初九爻时云:“以大中之道固结于下,使民心信确顺从于己,然后可以大有为而行变革之事也。”^④变革于民的前提是必须取信于民,而取信于民的方法则是“大中之道”。

尽管胡瑗以“无过与不及”释“大中”,然在他看来,“大中”并非只是固定不变的“中间”“中点”,而是“随时而中”。胡瑗引《中庸》之语说:“君子之人凡所动作必从其时,不失其中,故《中庸》曰‘君子而时中’。”^⑤所谓“时中”是指因时而变,具体问题具体分析,如《洪范》九畴之六为“三德”(正直、刚克、柔克),何时用刚、用柔或刚柔并济,需针对具体情况加以判断,“刚过则刚,柔过则柔,三者当随时制宜而用之也”^⑥。

四、重共治

如上所述,在胡瑗看来,圣人(现实生活中往往是君主)禀有五常之性,故可行“大中之道”以安邦济民,但天下之广、人民之众,仅靠一人是治理不过来的。因此,这便成为一个问题。胡瑗提供的解决方案是:君主与士人共治天下。

对于儒家来说,要落实“修己安人”就必须“得君行道”,儒家对此有高度的自觉和自信。孟子就曾以木匠为喻向齐宣王陈述治国之理与“为巨室”是一样的,必须信任大师并让其施为,若让大师放弃所学而迁就君主,那么结果必然适得其反。^⑦这一思

想《道德经》也有,第七十四章曰:“常有司杀者杀,夫代司杀者杀,是谓代大匠斫。夫代大匠斫者,希有不伤其手矣。”^⑧本来,圣王也有此意识的,如《论语》曰:“舜有天下,选于众,举皋陶,不仁者远矣;汤有天下,选于众,举伊尹,不仁者远矣。”^⑨但从齐宣王“姑舍女所学而从我”之语来看,他并不太相信贤人志士,反而对自己很自信。而且自秦建立君主专政以来,随着君主权力的集中,君主在依靠与委任贤人上越来越紧张,怕他们对自己形成威胁,对他们始终高度戒备,但在客观现实上又不得不依靠他们,故而往往能在历代史籍中见到有为之君的“与士人共治天下”之语。如汉宣帝云:“与朕共治天下者,其唯良二千石乎!”^⑩曹操亦曰:“自古受命及中兴之君,曷尝不得贤人君子与之共治天下者乎!”^⑪隋文帝杨坚曰,“但令内外群官,同心戮力,以此共治天下”^⑫,等等。

到了宋代,君主与贤人共治的观念发生了质的变化,不是说内容发生了变化,而是说皇帝与士人对此的认识发生了质的变化,即两者达到了高度的共识。在朝廷方面,如宋太宗说,“天下至广,藉群材共治之”^⑬。在士人方面,如范仲淹说,“先王建官,共理天下”^⑭。受此双重影响,胡瑗把这一观念融入他的经学著作中,并有所发展。首先,“共治”思想在《周易口义》《洪范口义》(尤其前者)中屡见。如曰“以天下之广,生灵之众,一贤不可独治,故必群贤进于朝廷,则可大行其道”^⑮，“夫圣人既不能独治,必建贤诸侯所以为王室之辅也”^⑯等。其次,对君臣之间的关系,进行了新的定位。胡瑗认为大臣是君主的依靠、国家的栋梁(“夫臣者,国家之倚靠,君所赖以安者也”^⑰),君臣之间是一种相对平等的关系,“君之视臣如手足,则臣视君如腹心”^⑱。既然如此,那么君主对作为自己依靠的贤人,就不再仅仅是命令式的了,而是既厚其禄,又要充分信任。胡瑗说:“‘忠信重禄者’,既推忠信以待人,又副之以重禄。”^⑲这一解释与郑玄、孔颖达根本不同,郑、孔皆认为“忠信”者是大臣对君主的忠诚,君主对忠诚的人才给予厚禄。^⑳胡认为这是不够的,君主还必须以贤人为师,对其言听计从,“既有爵禄之道,又必当推心以任之,言听计从,温颜改容,推诚屈体。内既其信,外又尽其礼”^㉑。总之,在胡瑗看来,君主与贤人共治,不只是“价值判断”,也是“事实判断”。他一方面说,“夫为君之道,必得天下之贤而任使

之”^②，另一方面又说，“有是君，必须有是臣，然后万务可举，天民可治，若尧得舜……文王得吕尚是也”^③。前者是理论上的应当，后者则是客观的历史事实。

五、结语

对于胡瑗的学术地位，朱熹曾有明确的评价，“教以安定之传，盖不出于章句诵读，校之近世高明自得之学，其效远不相逮”，薛士龙对此深表赞同，“要终而论，真确实语也”。^④实际上，若抛开成见，很容易发现，若以周敦颐、张载、二程的学术作为标准，胡瑗的学术与之相比，其高度、深度确实略逊一筹，但要说“其效远不相逮”明显是太过了。因为从理论的影响与传承上说，上述胡瑗的这些思想不仅具有很强的现实针对性（如针对佛老的挑战、李翱的灭情说等），而且在不同程度上得到了理学家的继承。四库馆臣在《提要》中说：“其说《易》，以义理为宗……‘意其时必从而受业焉。世知其从事濂溪，不知其讲《易》从本翼之也。’……今核以程《传》良然。”^⑤虽然四库馆臣的评论是符合史实的，但还是不够的，因为这不只是体现在解《易》上，其他方面（如解《中庸》《论语》等）也多有继承。

具体言之，第一，在性情思想上，小程继承了胡瑗的“性其情”的思想。程颐在《颜子所好何学论》中说：“天地储精，得五行之秀者为人……形既生矣，外物触其形而动于中矣。其中动而七情出焉，曰喜怒哀乐爱恶欲。情既炽而益荡，其性凿矣。是故觉者约其情使合于中，正其心，养其性，故曰性其情……凡学之道，正其心，养其性而已。”^⑥小程此文实是综合周子与胡瑗的思想创作而成。“天地储精”至“形既生矣，外物触其形而动于中矣”则有取于《太极图说》之“二五之精，妙合而凝……万事出矣”。而“正其心，养其性，故曰性其情……凡学之道，正其心，养其性而已”则源于胡瑗的“明心复性”和“性其情”之说。^⑦不仅如此，胡瑗的人性论对程朱也有直接性的影响。第二，小程也吸收了胡瑗以“大中”释“中庸”的思想。小程说，“中者，只是不偏……庸只是常。犹言中者是大中也，庸者是定理也”，“圣人大中之道，贤者必俯而就，不肖者必跂而及”^⑧。后句简直是对胡瑗“用大中之道于民，使贤知俯而就，愚不肖则企而及也”之语的直接复制。第三，小程也继承了君臣之间相对关系的思想。胡

瑗在释《泰》(䷊)卦时言，“君以礼下于臣，臣以忠事于君，君臣道交而相和同，则天下皆获其安泰也”^⑨，小程释《泰》卦也说，“君推诚以任下，臣尽诚以事君，上下之志通，朝廷之泰也”^⑩。尽管两者在内容上有所不同，但皆强调君主对臣子的主动及君臣之间相对平等的关系。二程后学对此观念做了进一步弘扬，如吕大临说，“待之以忠信，养之以重禄，此士所以愿立乎其朝矣”^⑪；杨时说，“遇之不以忠信，养之不以重禄，则士不得志，有窶贫之忧，尚何劝之有”^⑫；朱子也说，“待之诚而养之厚”^⑬。

《周易口义》是“以义理说《易》之宗”，表明胡瑗经学解释的方法有重大的创新，即根本上扭转了汉唐注经重训诂轻义理的方法，使之发生了根本性的转向。但这一新方法不仅体现在《周易口义》中，在《中庸义》《洪范口义》等著作中也得以展现。然而新的解经方法固然重要，可是其重要性，较之于新思想来说，显然略逊一筹。因为方法可以是共用的，但新思想则是独创的。从思想上说，虽然胡瑗的经学思想不只是上述的四点，如在《洪范口义》中有“天人感应”的思想，在《中庸义》《周易口义》中有无为的思想，等等，但这些思想并非皆贯穿于经学著作中，而本文上述的四个方面则均体现在其中。总之，在诠释经典著作时，胡瑗在继承前辈思想的基础上，创造了一些新思想或新命题，而这些思想不仅贯穿在各种经注中，而且对理学家产生了直接性的影响，换句话说，理学之繁荣，胡瑗功不可没，此正谓安定之学“开伊洛之先”^⑭。

注释

①②杨镜如编著：《苏州府志》（上），苏州大学出版社，2013年，第303、321页。③胡瑗的《中庸义》部分存于南宋卫湜编的《礼记集说》中，按朱子分章共有23段文字。④如郑万耕：《胡瑗易学管》，《周易研究》1992年第3期；唐琳：《评胡瑗的易学观及其影响》，《江汉论坛》2001年第4期；刘越：《论北宋疑古思潮中的“疑经”与“疑传”——以胡瑗〈周易口义〉为例》，《求索》2007年第9期；王新春：《胡瑗经学视域下的〈周易〉观》，《周易研究》2009年第6期；陈睿超：《胡瑗〈周易口义〉在释卦体例上的创新》，《中国哲学史》2015年第3期；[日]土田健次郎：《道学之形成》，上海古籍出版社，2010年，第106—115页；等等。⑤如郭晓东：《宋儒〈中庸〉学之滥觞：从经学史与道学史的视角看胡瑗的〈中庸〉诠释》，《湖南大学学报》2014年第1期；张培高：《论胡瑗对〈中庸〉的诠释》，《中国哲学史》2015年第1期；崔广洲：《论孙觉〈春秋〉学思想对胡瑗的继承与发展》，《天中学刊》2014年第5期；黄富荣：《胡瑗抄袭孙复经说与孙胡交恶——由胡瑗的春秋学佚文说起》，《宋史研究论丛》2011年；侯

步云:《胡瑗〈春秋〉学述略》,《兰台世界》2012 年第 6 期;等等。⑥如徐洪兴:《胡瑗论》,《中州学刊》1988 年第 5 期;漆侠:《胡瑗在经学和教育上的杰出贡献》,《天津社会科学》2001 年第 4 期;李学功:《范型嬗变的宋学路向:胡瑗与宋初学术建构》,《管子学刊》2015 年第 3 期;朱广龙:《胡瑗经学思想与庆历学风的转变》,《学术界》2015 年第 5 期;等等。⑦⑧⑨⑩⑪〔清〕黄宗羲:《宋元学案·安定学案》,中华书局,1986 年,第 39、24、24、29、29—30、30 页。⑫〔宋〕卫湜:《礼记集说·中庸》卷一百二十七,吉林出版集团,2005 年,第 2671 页。下引《礼记集说》仅注卷数和页码。⑬〔宋〕胡瑗:《周易口义》卷十一,《儒藏》精编三,北京大学出版社,2009 年,第 402 页。下引《周易口义》仅注卷数和页码。⑭⑮⑯⑰⑱〔宋〕胡瑗:《洪范口义》卷下,文渊阁《四库全书》(影印本)第 54 册,台湾商务印书馆,1982 年,第 470、467、481—482、472、469 页。⑲〔宋〕朱熹:《四书章句集注·论语·卫灵公》,中华书局,2012 年,第 167 页。下引《四书章句集注》仅注页码。⑳㉑㉒㉓《四书章句集注·孟子·梁惠王上》,第 202、212、212、209 页。㉔㉕㉖梁启雄:《荀子简释·性恶》,中华书局,1983 年,第 329、330、333、327 页。㉗㉘《四书章句集注·孟子·尽心下》,第 377、379 页。㉙《四书章句集注·孟子·万章上》,第 308 页。㉚《四书章句集注·孟子·告子上》,第 336 页。㉛㉜梁启雄:《荀子简释·正名》,第 322、323 页。㉝详参李存山:《中国传统哲学纲要》,中国社会科学出版社,2008 年,第 166—169 页。㉞〔唐〕李翱:《李文公集》卷二《复性书中》,四部丛刊本。㉟㊱《礼记集说·中庸》卷一百二十三,第 2557、2802 页。㊲㊳㊴《周易口义》卷一,第 34、17、17、18 页。㊵㊶㊷《周易口义》卷五,第 158、151、152—153、152、160、153 页。㊸㊹㊺《周易口义》卷三,第 90、109、95 页。㊻㊼《周易口义》卷十二,第 436、422 页。㊽《四书章句集注·论语·宪问》,第 160 页。㊾㊿㊽㊾㊿〔唐〕孔颖达:《尚书正义·洪范》,北京大学出版社,1999 年,第 177、297、307、299、307、300、307 页。㊽㊾《尽心上》《尽心下》,《四书章句集注》,第 370、375 页。㊽李存山:《“人本”与“民本”》,《哲学动态》2005 年第 6 期。㊽《四书章句集注·孟子·离娄上》,第 285—286 页。㊽〔宋〕范仲淹:《范文正公文集》卷二,《范仲淹全集》,四川大学出版社,2007 年,第 23 页。下引《范文正公文集》仅注卷数和页码。㊽《范文正公文集》卷八《南京府学生朱从道名述》,第 176 页。㊽〔元〕脱脱等:《宋史》卷三百一十四《范仲淹传》,中华书局,1977 年,第 10282

页。㊽《礼记集说·中庸》卷一百二十八,第 2702 页。㊽㊽㊽㊽㊽《周易口义》卷七,第 232、241、236、237、246 页。㊽〔唐〕孔颖达:《周易正义》,北京大学出版社,1999 年,第 176 页。㊽《四书章句集注·孟子·离娄下》,第 294—295 页。㊽〔唐〕柳宗元:《柳宗元集》卷三十一《与吕道州温论〈非国语〉书》,中华书局,1979 年,第 822 页。㊽〔唐〕柳宗元:《柳宗元集》卷三十一《与韩愈论史官书》,中华书局,1979 年,第 809 页。㊽㊽㊽〔宋〕胡瑗:《洪范口义》卷上,文渊阁《四库全书》(影印本)第 54 册,台湾商务印书馆,1982 年,第 455—456、455、465 页。㊽《礼记集说·中庸》卷一百二十五,第 2614 页。㊽〔宋〕朱熹:《四书章句集注·中庸》,第 19 页。㊽〔宋〕王十朋:《王十朋全集》,上海古籍出版社,2012 年,第 991 页。㊽《周易口义》卷八,第 274 页。㊽《四书章句集注·孟子·梁惠王下》,第 222 页。㊽楼宇烈:《老子道德经校释》,中华书局,2008 年,第 183 页。㊽《四书章句集注·论语·颜渊》,第 140 页。㊽王钦若等编纂,周勋初等校订:《册府元龟》卷四百七十五,凤凰出版社,2006 年,第 5380 页。㊽〔西晋〕陈寿:《三国志·魏志》卷一,中华书局,1961 年,第 32 页。㊽〔唐〕魏征等:《隋书》卷二,中华书局,1973 年,第 53 页。㊽〔宋〕李焘:《续资治通鉴长编》卷三十三,中华书局,1995 年,第 735 页。㊽〔宋〕范仲淹:《范文正公文集》卷九《奏上时务书》,第 202 页。㊽《周易口义》卷六,第 201 页。㊽㊽㊽《礼记集说·中庸》卷一百三十一,第 2764、2764、2755 页。㊽〔唐〕孔颖达:《礼记正义·中庸》,上海古籍出版社,2008 年,第 1443—1444 页。张培高、吴祖刚的《郑玄、孔颖达与朱熹对〈中庸〉诠释的异同》(《西南民族大学学报》2016 年第 4 期)有较详细的论述,可参看。㊽〔清〕永瑢等:《钦定四库全书总目》(上),中华书局,1997 年,第 10 页。㊽〔宋〕程颢、程颐:《二程集》,中华书局,2004 年,第 577 页。下引《二程集》仅注页码。㊽李存山:《气论对中国哲学的意义》,《哲学研究》2012 年第 3 期。另张培高的《论胡瑗对〈中庸〉的诠释》(《中国哲学史》2015 年第 2 期)也有论述,可参看。㊽《程氏遗书》卷十五、十八,《二程集》,中华书局,2004 年,第 160、211 页。㊽《程氏易传》卷一,《二程集》,第 753 页。㊽〔宋〕吕大临:《礼记解·中庸》,陈俊民:《蓝田吕氏遗著辑校》,中华书局,1993 年,第 293 页。㊽《四书章句集注·中庸章句》,第 31 页。

责任编辑:涵 含

Central Thoughts in Hu Yuan's Confucian Classic Studies

Zhang Peigao Zhang Aiping

Abstract: Hu Yuan was not only a famous educator but also an influential expert on Confucian Classic studies. A careful investigation in Hu Yuan's works can identify his central thoughts, which can be encapsulated in four aspects: understanding of human nature and emotion; people-centered theory; interpretations on Zhong Yong; collective governance. These thoughts were in direct response to practical challenges, such as those from Buddhism and Taoism and the theory of eliminating emotion proposed by Li Ao. They were, to some degree, inherited by Song and Ming Neo-Confucians.

Key words: Confucian Classic studies; human nature and emotion; Zhong Yong; people-centered theory; collective governance