

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*

郭晓东

(复旦大学哲学学院, 上海 200433)

[摘要] 胡氏之说《中庸》始于性情, 其以“天地之性”作为善之依据, 以“性其情”作为工夫之法门, 已指揭槩了后来张、程、朱子等道学主流的论说方向。从经学史的角度来说, 胡氏之注《中庸》, 则明显表现出了一种摆落注疏、以义理说经的倾向。从中我们可以看到, 作为宋儒《中庸》学之滥觞, 其对《中庸》的诠释, 其内涵虽不及后来张、程等人那么丰富与深刻, 但无疑已经引领了一代人的思考方向, 其意义或已在内容本身之上。

[关键词] 胡瑗;《中庸》;性;情

[中图分类号] B244

[文献标识码] A

[文章编号] 1008—1763(2014)01—0027—06

On Hu Yuan's Interpretation of ZhongYong

GUO Xiao-dong

(School of Philosophy, Fudan University, Shanghai 200433, China)

Abstract: Taking “Tian Di Zhi Xing” as the basis of “Goodness” and “Xing Qi qing” as the approach for Gong Fu, the Interpretation of Hu Yuan about ZhongYong has begun from Xing & Qing, from this, he has begun the main direction of argument of Zhang Zai, two Cheng Brothers and Zhu Xi. From the history of Jing Xue, his commentary on ZhongYong shows a clear trend that it is to interpret classics with philosophical connotations. Therefore, we can say, as the origin of the Study of ZhongYong during Song Dynasty's Confucianism, the interpretation of Hu Yuan about ZhongYong is not such rich and deep as Zhang Zai and Two Cheng Brothers, but he has indeed led the thinking way for his generation. And the significance is above the content itself.

Key words: Hu Yuan; ZhongYong; Xing; Qing

一 引言

在宋代的《中庸》诠释史上, 胡瑗是一个开创性的人物, 正如夏长朴先生所说的, “胡瑗首开儒者著述《中庸》之风”。^{[1](P159)}按《宋史·艺文志》著录有《胡先生中庸义》一卷, 其弟子盛乔纂集而成, 这是目前所见到宋儒最早诠释《中庸》的著作, 朱彝尊作《经义考》, 有宋诸儒的《中庸》论著即首列安定的《中庸义》。然而到目前为止, 学界似乎尚未有人对其展开

研究,^①究其原因, 或许是“文献不足故也”。胡氏《中庸义》一书早佚, 博雅如朱彝尊, 亦称其“未见”(《经义考》卷151), 是以夏长朴先生说:“原书已亡佚, 晁说之的《中庸传》残存数条, 但已无法知其原貌, 殊为可惜。”^{[1](P159)}按晁说之的《中庸传》留下胡瑗论述《中庸》的材料仅有6条, 且多语焉不详, 确实无法通过它来考察胡氏的《中庸》学说, 但这并不意味着我们完全“无法知其原貌”。在胡氏目前尚存的著作中, 《周易口义》、《洪范口义》等, 都或多或少涉及到《中庸》及其相关义理的论述, 而更为宝贵的是,

* [收稿日期] 2013-11-19

[作者简介] 郭晓东(1970—), 男, 福建霞浦人, 复旦大学哲学学院副教授, 哲学博士, 研究方向: 宋明理学, 儒家经学。

① 目前学界胡瑗研究较有代表性的著作中, 所讨论的基本上集中在对胡氏《周易口义》与《洪范口义》的研究, 如徐洪兴:《思想的转型: 理学发生过程研究》(上海人民出版社, 1996年), 第296—335页; 漆侠:《宋学的发展与演变》(河北人民出版社, 2002年), 第239—358页; 金中枢:《宋代学术思想研究》(幼狮文化事业公司, 1989年), 第255—343页。

南宋卫湜所著的《礼记集说》中,留下了 27 段胡瑗论述《中庸》的材料。如果以朱子《中庸章句》所分的 33 章为参照,则保存在《礼记集说》中的资料,分别散布在其中的 23 章中,^①可以说安定之《中庸》学说的基本面目已可通过该书而获得了解。是以本文即以卫湜之《礼记集说》、晁说之之《中庸传》,以及胡氏本人之《周易口义》等著作为资料基础,试图对胡氏之《中庸》学说作一个概要性的考察。

二 安定说《中庸》始于性情

据胡瑗之高足徐积说,“安定说《中庸》始于性情。”(《宋元学案·安定学案》)《中庸》一开篇就谈“天命之谓性”,又以喜怒哀乐诸情之发与未发论中和,其后程朱等道学家之释《中庸》,无不以性情说为下手处,故安定之“说《中庸》始于性、情”,已然引领了两宋《中庸》诠释的基本方向。不过,就现有材料而言,安定之说性情,更多见于其传世的《周易口义》,其曰:

性者,天之所稟之性也。天地之性,寂然不动,不知所以然而然者,天地之性也。然而元善之气,受之于人,皆有善性,至明而不昏,至正而不邪,至公而不私。圣人得天地之全性,纯而不杂,刚而不暴,喜则与天下共喜,怒则与天下共怒,以仁爱天下之人,以义宜天下之物。继天之善性,以成就己之性,既成就己之性,又成就万物之性,既成就万物之性,则于天地之性可参矣。是能继天地之善者,人之性也。(《周易口义》卷 11)

按:“性”之一字,严格上说不能称为“天之所稟”,故“性者,天之所稟之性”之说略有不辞,其义或为“性者,稟之于天之性”。这虽然是胡氏在释《系辞》中“成之者性”一语,但显然是顺承《中庸》“天命之谓性”的说法而来。从郑玄开始,即以人所稟受之于天来释“天命之谓性”:

天命,谓天所命生人者也,是谓性命。木神则仁,金神则义,火神则礼,水神则信,土神则知。《孝经说》曰:“性者,生之质命,人所稟受度也。”(《礼记正义》卷 52)

大概受郑玄的影响,北宋中期一批儒者在解释“天命之谓性”时亦多从稟受的角度来理解。^②顺着“天命之谓性”的语脉,以性为稟之于天者,无疑是可以成立的,即便后来朱子注《中庸》,亦不离稟受的立场,但问题的关键是,性之作为“天命之性”,其所稟

者为何?郑玄以五行之气来作为所稟者,而安定则提出了一个在后来张、程等道学家那里常常用到的概念,即“天地之性”。其所谓“天地之性”,安定称“寂然不动”,又“不知所以然而然”,其所指向,颇接近于张载所讲的作为“万物之一源”的“天地之性”,亦近于伊川所说的“穷本极源之性”,似乎有本体的意味。故诚如金中枢先生所说的:“安定的‘天地之性’说,实是创新,发前人之所未发,不仅仅在横渠之先,且为伊川所继承。”^{[2](P340)}就“天地之性”这一概念本身而言,未必是“发前人之所未发”的“创新”,先秦两汉的著作中都曾出现过,不过,就安定之为宋初三先生之首而言,就安定之为伊川之师而言,其“天地之性”之说不可能不对张、程等人产生影响。然而,安定所谓之“天地之性”,毕竟与横渠、伊川不同。在张、程那里,天地之性是作为本体而被确立,并与气质之性相对举。而在安定那里,虽然以“天地之性”作为具体人物所要稟的“天命之性”,但安定进而称之为“元善之气”,则“天地之性”,仍未脱离郑注孔疏的稟气为性的窠臼,如孔颖达发挥郑说云:

案《左传》云天有六气,降而生五行。至于含生之类,皆感五行生矣。唯人独稟秀气,故《礼运》云:人者五行之秀气,被色而生。既有五常仁、义、礼、智、信,……但感五行,在人为五常,得其清气备者则为圣人,得其浊气简者则为愚人。降圣以下,愚人以上,所稟或多或少,不可言一,故分为九等。孔子云:“唯上智与下愚不移。”二者之外,逐物移矣,故《论语》云:“性相近,习相远也。”(《礼记正义》卷 52)

不过,相较来说,安定以“元善之气”为天地可稟之性,而郑注孔疏则只是泛论天之五行之气。对于孔氏而言,五行之气有清浊之分,故稟清气为圣人,稟浊气为愚人,也就是说,圣凡人物之区别,在于所稟气的“成色”,而这一“成色”是在稟受之际,便已先在地被决定了,故圣凡之间,“上智与下愚不移”。而安定则不然,如他说:

(1)夫圣人得天性之全,故五常之道,无所不备。贤人得之偏,故五常之道,多所不备,或厚于仁而薄于义,或厚于礼而薄于信,是五常之性,故不能如圣人之兼也。(《周易口义》卷 11)

(2)夫圣人稟天地之全性,五常之道,皆出于中。(《周易口义》卷 11)

(3)性之善,非独圣贤有之也,天下至愚之人皆有之。然愚者不知善性之在己也,不能循而行之。(《礼记集说》卷 123)

① 卫湜《礼记集说》中保存的胡氏《中庸》诠释的资料,按朱子所分之章节,分别见之于第 1、2、4、6、7、8、9、11、13、14、16、17、18、19、20、22、24、25、26、27、28、29、31 等 23 章中。

② 如司马光说:“性者,物之所稟于天以生者也。”王安石曰:“人受天而生,使我有是之谓命,命之在我之谓性。不唯人之受而有是也,至草木、禽兽、昆虫、鱼鳖之类,亦稟天而有性也。”(《礼记集说》卷 123)

(4)性者,五常之性,圣人得天之全性,众人则禀赋有厚薄。《礼记集说》卷133)

在安定看来,圣人之所以为圣人,是因为他禀得“天地之性”之“全性”,而包括贤人在内的常人所禀则有所偏,或偏仁或偏义,但他们所禀的那个“天地之性”,则与圣人无不同,故常人与圣人所禀之“天地之性”,不在于“成色”不同,而在于“分量”的不同。故从所禀者而言,常人与圣人并无区别,所禀的都是天地之“元善之气”,故人性之善,不仅只是圣贤所有,常人亦无不同,圣人与常人的区别,不过是常人“不知善性之在己也,不能循而行之”而已,从而安定以其具有“元善之气”的“天地之性”,使得儒学重新回归到孟子的性善论传统,^①并以“天地之性”作为人性善的保证与根据,就此而言,安定之说已与郑注孔疏大异其趣,并隐然指揭了后来张、程、朱子等道学主流的论说方向,其唯一的差别不过就在于,对程朱而言,“性即理”的论说将“性”从“气”中剥离开来,将善的依据诉诸形上之“理”,而将恶归之于形下之“气”,而在安定那里,作为善之依据的“天地之性”,仍被视为一种“气”,尽管这种具有“元善之气”的“天地之性”,往往又被安定视为“五常之性”,而这一“五常之性”,亦即就是程朱心目中所谓“性即理”的基本内涵。

进而安定又以这样一种保证了人性之善的“天地之性”,来奠定起他的整个工夫学说。对于安定来说,既然人性禀之于具有“元善之气”的“天地之性”,那么具体的人性就应该是善的,然而,现实中的恶又从何而来呢?从这一问题出发,安定遂提出了他的性情之辨:

性者,天生之资,仁义礼智信五常之道,无不具备,故禀之为正性。喜怒哀乐爱恶欲七者之来,皆由物诱于外,则情见于内,故流之为邪情。《周易口义》卷1)

若全然禀得天地之“五常之性”者,则为“正性”,而恶的产生,则承《礼记·乐记》的说法,认为是由于“物诱于外”,从而“情见于内”而流为“邪情”。“邪情”之说,或本于李翱,《复性书》称:“情本邪也,妄也。”然而,与李氏不同的是,李氏以为凡情皆为邪

妄,而安定虽有“邪情”之说,却认为情本身还是有正有邪,“邪情”之所以能产生,只不过是因禀得的性有不全不正:

惟圣人得天性之全,故凡思虑之间未有一不善,故发而皆中于道。贤人而下,则其性偏于五常之道,有厚有薄,情欲之发,有邪有正,故于心术之间,思虑之际,不能无所汨。唯圣人则能使万物得其利而不失其正者,是能性其情,不使外物迁之也。然则圣人之情固有也,所以不为之邪者,但能以正性制之耳。《周易口义》卷5)

也就是说,情欲之发,所以有邪有正者,正由于“贤人以下”所禀得的性有所偏而不全,从而其心就易于为外物所感而流为“邪情”。不同于李翱的“息灭妄情”之说,安定认为情本身并不能没有,即便是圣人亦是有情,但圣人与常人不同的是,圣人能得天地之“全性”与“正性”,从而其所发之情能合于中道而无不正。而圣人所禀之“正性”之所以能保证所发之情为正情者,在于圣人能够以其“正性”来制其可能流出的“邪情”,这就是所谓的“性其情”,此说后来为伊川《颜子所好何学论》中进一步阐扬,遂成为道学中的一个重要命题。^②而反过来,“小人则反是,故以情而乱其性,以至流恶之深”,《周易口义》卷5)如其注《中庸》“去谗远色”曰:“色惑人则性昏,性昏则善恶不能别”,《礼记集说》卷131)如此则性反为情之所乱而流于恶。因此,对于“贤人以下”者而言,工夫的关键就是要努力防止以情乱性,而努力趋近于圣道。^③

那么,如何才能防止以情乱性呢?对此安定提出“复性”之说:

贤人君子,凡思虑之间一有不善,则能早辨之,使过恶不形于外,而复其性于善道。《周易口义》卷5)

先复其性,则邪恶不萌于心,而善道充积于内,以发于外。《周易口义》卷5)

此“复性”之说,亦当本于李习之。不过,对李氏而言,复性的法门在于灭情,其曰:“妄情灭息,本性清明,周流六虚,所以谓之能复其性也。”《复性书》然而,安定已清楚指出,情不可灭,^④而性本身又为

① 金中樞先生即认为此“与孟子言性善相符。”见氏著:《宋代学术思想研究》,第338页。

② 不过,需要指出的是,对安定来说,“性其情”乃是就圣人来说,其工夫的意味少;而对伊川来讲,“觉者约其情,使合于中,正其心,养其性,故曰性其情”,故“性其情”乃更多侧重于学者之工夫。又论者颇有以伊川之“性其情”之说直接承自王弼,而多不注意乃师安定那里亦多有此论。因此,作为安定之弟子,伊川在讲“性其情”时,可能更直接地是受到安定之影响。

③ 对安定而言,既然不论圣愚,都同禀得具有“元善之气”的“天地之性”,所差别者只是所禀厚薄多少之不同,那么,这一“天地之性”的存在,就使得“贤人以下”有可能通过德行上的工夫而达到圣人的境地,故安定说:“贤人以下,必学然后可以几近于圣人之道。”《礼记集说》卷123)又曰:“学其所未能,行其所未至,思其所未得,是所以自成于己也,修其道,以自引导其自小贤至于大贤,自大贤至于圣人,是自道达其身也。”《礼记集说》卷123)

④ 情是否可灭,关涉到的是儒释之辨的分野。朱子说:“李翱复性则是,云灭情以复性则非。情如何可灭?此乃释氏之说,陷于其中不自知。”《朱子语类》卷59)在安定那里,未必有这种自觉,但在立场上,已与后来正统之道学若合符契。

所禀者,因此,性本身亦无可治,^①而“邪情”之所以发,乃是由“心术之间,思虑之际,不能无所汨”,故复性工夫的下手处就只能是情之所由发的心,故安定屡有“治心明性”之说:

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,故可以无大悔吝而获元大之吉也。《《周易口义》卷5》

夫有敦厚之德,则思虑不及于邪,而动无躁妄,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,而悔吝亡矣。《《周易口义》卷5》

而“治心明性”的办法,不外乎“知其不善而速改之”,从而“思虑不及于邪”,其注《周易》“闲邪存其诚”一语曰:

闲邪存其诚者,宽而防之谓之闲,诚则至诚也。言此九二能以中正之德,防闲其邪恶,虑其从微而至著,故常切切而防闲之,若《中庸》所谓“博学之,审问之,慎思之,明辨之,笃行之”,以小善至于大善,由大善乃至至圣,是由能防其邪恶,而内存至诚然也。《《周易口义》卷1》

可见,“治心”之工夫全在“闲邪”,能在心地防闲邪恶,即内存至诚。而“身有至诚,而其性明”,《《礼记集说》卷133》故“治心”即可“明性”。^②

除上述工夫学说之外,安定之学又素以明体达用而著称,^③如果说“治心明性”之工夫在于复性之“体”的话,那么,此“体”发之于外,即如何通过修己以治民,^④则属“用”的范畴。^⑤而所以修己以治民者,在安定看来,其首要之务当为教化。对于安定来说,既然圣人与人的区别不过是如前所述,“愚者不知善性之在己也,不能循而行之”,那么圣人就有责任以自己所禀得的“全性”来教化那些尚未能自觉到“善性之在己”的常人:

(1)圣人尽己之性以观人之性,然后施五常之教以教人。使仁者尽其所以为仁,义者尽其所以为义,至于礼智信皆然。则天下之人莫不尽其性。《《礼记集说》卷133》

(2)在上者当修治充广无常之道,使下之民睹而效之,故谓之教。“老吾老以及人老,幼吾幼以及人幼”,此教民以仁也;制为庐井,使“出入相友,守望相助,疾病相扶持”,此教民以义也;郊社宗庙,致敬鬼

神,此教民以智也;设为冠、昏、丧、祭、乡饮酒之仪,此教民以礼也;发号施令,信赏必罚,不欺于民,此教民以信也。《《礼记集说》卷123》

(3)由是推己之性,以观天下之性,推己之仁,以安天下之物,使天下之人,万品之物,皆安土而定居矣。《《周易口义》11》

由此可见,政教之基础在于圣人禀得的“天地之性”,圣人以其所禀的仁义礼智信之道以教人,而所谓“教”者,不过是各因常人所禀得的仁义礼智之性,使之各尽其性,所谓“仁者尽其所以为仁,义者尽其所以为义”。

进而在安定看来,圣人教化之道,不仅表现在“尽己之性以观人之性”,又因圣人亦有“情”与“欲”,故圣人之教化,亦表现推己之情与欲,以及他人之情与欲:

(1)圣人莫不有其喜之情,若夫举贤赏善,兴利天下,是与天下同其喜也;圣人莫不有怒之情,若夫大奸大恶,反道败德者,从而诛之,是与天下同其怒也。《《周易口义》1》

(2)内尽其心谓之忠,如己之心谓之恕。人能推己之欲以及人之欲,推己之恶以及人之恶,己爱其亲,必思人亦爱其亲;己爱其子,必思人亦爱其子。至于好安佚恶危殆,趋欢乐恶死亡,是人情不相远也。《《礼记集说》卷127》

从理论上说,上述说法并无特别之新意,不过是从人情之不相远的角度论忠恕之道而已。不过,这里需要注意的是安定对“情”的论述。前文已提到,常人之情往往会因外诱而流为“邪情”,而这里则称“好安佚恶危殆,趋欢乐恶死亡,是人情不相远”,似乎又是对“情”的全面肯定,从而与“邪情”之说或有相抵牾之处。然考诸实际,安定之说并不矛盾。安定在此所述之情,仍置一前提,即圣人之情,圣人能性其情,故其情无不正,从而可以与天下同其正情:

是皆圣人有其情则制之以正性,故发于外,则为中和之教,而天下得其利也。《《周易口义》1》

其又曰:

忠恕积于心,发于外,所为必中,不劳思虑,自然合于人情。《《礼记集说》卷127》

也就是说,惟有在忠恕积于中的前提下,或者

① 安定一般只谈治心,而不谈治性,只有极个别的情况,会涉及“治性”之说,如其释《中庸》“齐明盛服”时说:“齐明盛服者,既齐洁严明,以治性于内,又盛饰其服,以整饬于外。”这里称“治性于内”,或当视为其理论上不够自治之处。

② 对于《中庸》中极受后来之道学家重视的“诚”的观念,安定在义理上发明不多,其既未论及作为天道之“诚体”,亦未多方“诚”之工夫,其所说“诚”,更多是在效验上立言,如其曰:“《中庸》又曰:‘至诚无息,不息则久,久则征’,言至诚之道,终而不已,则有证验也。又曰:‘其次致曲,曲能有诚,唯天下至诚为能化’,盖言委曲之事,发于至诚,则形于外,而见著,见著则章明,章明则感动人心,人心感动则善者迁之,恶者改之,然后化其本性,故曰惟天下至诚为能化。此圣人存诚之验也。”《《周易口义》卷1》

③ 如安定高弟刘彝在回答宋神宗问胡瑗与王安石优劣时,称其师“以明体达用之学授诸生”(《宋元学案·安定学案》)。南宋黄东发亦曰:“先生明体用之学。”(《黄氏日钞》卷50)

④ 安定曰:“知自修身则可以治于人。”(《礼记集说》卷130)蔡襄志安定之墓曰:“解经至有要意,愚愚为诸生言其所以治己而后治诸人者。”

⑤ 刘彝在回答宋神宗问胡瑗与王安石优劣时曰:“圣人之道,有体、有用、有文。君臣父子、仁义礼乐,历世不变者,其体也;《诗》、《书》、史、传、子、集,垂法后世者,其文也;举而措之天下,能润泽斯民,归于皇极者,其用也。”(《宋元学案·安定学案》)

说,在制之以正性的前提下,所发之情能够合于中和,故其能合于人情。

三 安定《中庸》诠释的经学特征

除了性情学说作为安定《中庸》诠释思想之核心外,从经学史的角度看,又具有如下几个特征值得注意者:

(一) 拨弃注疏

有学者称:“胡瑗经学还有一个特点,以往人们似乎不太注意,那就是他对传统经学的反动。在庆历之际疑传感经的思潮中,胡瑗也算得上一个开风气之先的人。”^①这一点在其《中庸》诠释中亦多少表现出来。在现有资料中,我们可以从晁说之《中庸传》中发现一条安定对《中庸》文本本身的怀疑:

“至诚之道,可以前知。国家将兴,必有祲祥;国家将亡,必有妖孽。见乎蓍龟,动乎四体,祸福将至,善必先知之,不善必先知之,故至诚如神”者何?无闻焉尔也。胡先生、温公、姚子张皆疑之也。《景迂生集》卷12)

根据晁说之的这一转述,我们可以看到,安定与司马光及姚辟等人,对《中庸》至诚前知之说,持怀疑态度。晁说之并没有解释安定何以对此提出质疑,然就一般而论,《中庸》此说近于神秘,非常理所能度之,这大概是安定不能接受此说的原因吧。^②

除了对经文的质疑外,我们从现有资料看,安定之说《中庸》,虽没有直接批评郑注孔疏,但亦多有不同于注疏的说法,我们在此亦略举两例予以说明:

例一:《中庸》“知仁勇三者,天下之达德也,所以行之者一也”,郑氏于“一也”无注,孔氏曰:“言百王以来,行此五道三德,其义一也,古今不变也。”安定则曰:

一者,至诚也。《礼记集说》卷130)

例二:《中庸》“凡天下国家有九经,所以行之者一也。”郑曰:“一谓当豫也。”孔亦曰:“一,谓豫也。”而安定则曰:

一也,至诚也。《礼记集说》卷131)

按上述两例中的“一”字,安定均以“至诚”说之,显然均没有同意郑注孔疏之说,由之亦可见其对注疏之无视。值得注意的是,后来朱子之作《中庸章句》,于此两“一”字的解释,则均取自安定之说,由此

也可看出安定之说《中庸》,对后来道学家所产生的影响。

(二)《易》、《庸》之互释

安定之说《易》,多引《中庸》之说,故我们亦颇可从其《周易口义》中见其《中庸》学说,我们于此可举数例说明之:

例一:乾九二“见龙在田,利见大人”,安定释之曰:

以人事言之,则是圣贤君子有中庸之德发见于世之时也。夫君子之道积于内,则为中庸之德施于外,则为皇极之化。《周易口义》1)

例二:坤文言“积善之家,必有余庆”,安定引《中庸》又证之曰:

故《中庸》曰:“舜其大孝也与,德为圣人,尊为天子,富有四海之内,宗庙飨之,子孙保之,故大德必得其位,必得其禄,必得其名,必得其寿。”其言大舜自匹夫,有一小善未尝舍去,以至积为大善,而终享圣人之位,流庆于后,此积善之庆也。《周易口义》1)

例三:《系辞》“变通者,趣时者也”,安定释曰:

然则君子之人,凡所动作必从其时,不失其中,故《中庸》曰:“君子而时中”,是言君子之人,动作之间皆从其时也。《周易口义》11)

诸如此类的例子,可以说屡见于《周易口义》之中,从某种意义上讲,其以《庸》说《易》,亦是以《易》说《庸》。而现存于《礼记集说》的材料中,也有两例引《易》以说《中庸》:

例一:“君子依乎中庸,遁世不见知而不悔,唯圣者能之”,安定释之曰:

故不见知而不悔者,惟圣人能。然《易》称“遁世无闷,不见是而无闷”,故知惟圣人能之。此既陈隐之道,又恐人之轻于隐,故再言君子隐遁之道。《礼记集说》卷126)

例二:“明乎郊社之礼,禘尝之义,治国其如示诸掌乎”,安定释之曰:

在《易·观卦》曰:“观,盥而不荐,有孚颙若。”言在上之人,于宗庙之终致其孝谨,在下之人,观而化之孚信颙然。故圣人之制祭祀为教化之本原,其于治国之道如指掌中之物。《礼记集说》卷129)

(三)以《孟子》释《中庸》

除了《易》《庸》互释之外,安定又颇有以《孟子》释《中庸》者。有学者称,“北宋时期,以《孟子》解经

① 徐洪兴:《思想的转型:理学发生过程研究》,第315页。相关的论述,亦见金中樞:《宋代学术思想研究》,第255—343页。

② 叶国良先生认为,司马光、胡瑗等有此说,盖“事涉玄虚,故亦可疑”。见氏著:《先秦古礼书研究之反思》,收入《经学侧论》,新竹:清华大学出版社,2005年,第159—160页。不过,需要一提的是,在《礼记集说》所保留的资料中,则有一条是安定对“至诚前知”的解释:“此一节言至诚前知之事,由身有至诚,而其性明,性既明,则可以豫知前事,虽未萌未兆,可以逆知。国家将兴将亡之理,若进退不肖,其政教皆仁义,虽未大兴,至诚之人必知其将兴也。又天必有祲祥之应。若小人在位,贤人在野,政教废弛,纲纪紊乱,虽未绝灭,至诚之人必知其将亡也。又天必有妖孽之应。此皆至诚前知,默契天意者也。蓍先知之物。圣人有先知之见,如蓍之灵也。人有四体,四体之动,必先知之,圣人于祲祥之兆,亦先知之,神者阴阳不测之谓也。”《礼记集说》卷133)

渐成风气。”^[3](P191) 安定可以说便是其中的开风气者,在《周易口义》中,即屡见其引《孟子》以说经义,^①其《中庸》诠释亦然。前面已经讨论过,在安定论述“天地之性”时,已然回归到了孟子“性善论”的理路,而在一些具体问题的诠释上,也有引孟子之说者,现存于《礼记集说》的材料中,就有若干相关的内容:

例一:《中庸》“思知人不可以不知天”,安定即注曰:

思欲知人者必知天之心,知天心则圣贤之心也。天以生成万物为心,而圣人以生成天下为心。其体虽异,其德一也。故孟子曰:“尽其心者,知其性,知其性,则知天矣。”能知天则是知性者也。知性则知人矣。故曰思知人不可以不知天。(《礼记集说》卷130)

例二:《中庸》曰“知耻近乎勇”,安定亦引孟子之语曰:

孟子曰:“舜何人也?予何人也?”“舜为法于天下”,“我未免为乡人”,此知耻者也。(《礼记集说》卷130)

例三:《中庸》“人道敏政”之说,安定曰:

“尧舜率天下以仁而民从之”,文武兴而民好善,是人道敏疾于政也。(《礼记集说》卷130)

按:“文武兴而民好善”一语,即本之《孟子·告子上》:“是故文武兴,则民好善。”

(四)引《论语》、《大学》释《中庸》

除了以《周易》、《孟子》释《中庸》外,安定又有以《论语》、《大学》等书释《中庸》者。我们在此亦可举数例以明之:

例一:安定释“索隐行怪”之“隐”时说:

隐者非谓山林常住巢栖谷处之谓也。韬藏其知,不见于外之谓隐。故《论语》称宁武子之知,“邦无道则愚”,此所谓愚者韬光晦智若愚人然。如此者非愚也,盖隐也。(《礼记集说》卷126)

例二:安定释“知仁勇”之“仁”时说:

仁之道至大,孔子曰:“若圣与仁,则吾岂敢。”至于子路、冉有、公西赤,但言治千乘之赋,为百里之宰,“仁则吾不知也”。是圣人之重仁也。(《礼记集说》卷130)

按:“若圣与仁”一语见于《论语·述而》,子路等事见于《公冶长》,“仁则吾不知也”一语引自《宪问》。

以上两例是引《论语》以证《中庸》者,而现存材料中,尚有一例以《大学》释《中庸》者:

“尧舜率天下以仁而民从之”,文武兴而民好善,是人道敏疾于政也。(《礼记集说》卷130)

按:“尧舜率天下以仁而民从之”一语,即本之《大学》。

总之,从经学的立场上看,安定之说《中庸》,无不体现出庆历之际那种新经学的风尚,不论是其拨弃注疏,还是以《周易》、《孟子》乃至《论语》、《大学》说《中庸》,均可谓开风气之先,对经宋学的进一步发展产生了十分深远的影响。

四 小 结

朱子称:“安定之传,考其所学,盖不出乎章句诵说之间,以自世学者高明自得之论校之,其卑甚矣。”(《答薛士龙》,《朱子文集》卷38)从对安定之《中庸》诠释的考察看,此说似乎太过。如果说在庆历之前,学者“多守章句注疏之学”(吴曾:《能改斋漫录》卷1),尚得其实,但作为庆历时期颇具代表性的思想家,称安定“不出乎章句诵说之间”,则未免过于苛责。安定于《周易口义》等书中,多有抨击注疏之语,尽管其说《中庸》,未直接批评郑注孔疏,但其对经义的理解,则多不取注疏之说,则其摆落注疏,是显而易见的事实。更重要的是,我们从其对《中庸》的论说中,可以清楚地看到其以义理说经的倾向,因此,简单地说他“不出乎章句诵说之间”,恐怕不是太合适。至于“以自世学者高明自得之论校之,其卑甚矣”之说,则亦当有所辨析。作为开宋学之先河的安定,^②当然未能及作为道学成熟形态之周、张、二程等人那种鞭辟入里的程度,然而,称之“卑甚矣”,也似乎有失公允。^[4]如安定之提出“天地之性”与“性其情”等命题,其后在张载、二程那里均成为北宋道学运动展开的标志性命题之一,尽管其内涵不及后来张、程等人那么丰富与深刻,但无疑已经引领了一代人的思考方向,其意义或已在内容本身之上。

[参 考 文 献]

- [1] 夏长朴. 论《中庸》兴起与宋代儒学发展的关系[A]. 中国经学第2辑[C]. 桂林:广西师大出版社, 2007.
- [2] 金中枢. 宋代学术思想研究[M]. 台北:幼狮文化事业公司, 1989.
- [3] 吴国武. 经术与性理——北宋儒学转型考论[M]. 北京:学苑出版社, 2009.
- [4] 乐爱国. 论朱熹《中庸章句》中的“人一物”平等思想[J]. 吉首大学学报(社会科学版), 2013, (1): 7-13.

① 如其注坤卦“不习无不利”,即引孟子四十不动心为例(《周易口义》卷一),又如其注《系辞》“乐天知命故不忧”,即引《孟子·万章上》“莫之为而为者,天也;莫之致而致者,命也”一语,来论说“人之性命之理,死生之道,皆本于天。”(《周易口义》卷十一)

② 全祖望称,“宋世学术之盛,安定、泰山为之先河。”(《宋元学案·安定学案》)