

胡瑗與南宋儒學的實踐意識

任 鋒*

摘要

作為北宋儒學的重要人物，胡瑗在南宋時期經歷了一個被重新理解和評價的過程。汪應辰、朱熹和薛季宣、周必大、黃震等人通過對胡瑗的回溯和詮釋，吸取並轉化出積極的實踐意識，以對治理學發展中的過度理論化弊端。他們或者把胡瑗視作理學先驅和實踐本源，或者視為重要的宋學典範。不同的評價透露出南宋儒學實踐意識的複雜內涵，圍繞天理與實踐、道德實踐與政治實踐這兩組重要關係，衍生出儒家思想內部的張力與多樣性。通過剖析南宋儒家學者之間對於胡瑗的評價與實踐意識的互動關係，本文為瞭解兩宋思想轉型提供了一個內在視角。

關鍵詞：胡瑗、宋代、儒學、實踐意識、朱熹、理學

一、前 言

胡瑗是宋代儒學開創時期的重要學者，其學術、教育理念與實踐在北宋時期產生了很大影響，許多學者和官員都出自他門下。其思想文化價值，在當時就得到了劉彝、王安石、二程兄弟等人的積極推崇。現在的通行看法是把他視作理學思潮的先驅，歸入「宋初三先生」（還有孫復、石介）之列。¹

收稿日期：2006年9月1日，通過刊登日期：2007年10月1日。

* 作者係天津南開大學政治學系講師。

1 胡瑗以師道自任，在教學上分齋設科，如「經義」與「治事」（或稱「治道齋」），注重培養學生的理論和實踐能力。慶曆年間（1041-1048），他制定的學規被採納為「太學法」。高足劉彝向宋神宗指出胡瑗的明體達用之學確立了儒學的政教之本，王安石作詩期許以宰相事業，程頤受教於胡瑗，對他也終生敬服。相關研究見徐洪興，《思想的轉型：理學發生過程》。

本文以南宋儒學對於胡瑗的認知和評價為論述切入點，由此關注兩方面的問題：首先，南宋的儒家學者如何理解與評價這位北宋大儒？我們將看到不同時期、不同思想取向的學者論調並不一致，流行的理學式評價乃是這個過程的最終產物。其次，上述理解和評價與南宋儒學的實踐意識具有密切的內在聯繫。²一方面，知識階層在對於胡瑗的回溯中獲得了積極的思想啓示，刺激和增強了他們的實踐意識；另一方面，他們對於胡瑗的評價又體現出各自實踐意識的特徵和變化取向。通過上述觀察，既可促進對於胡瑗成為宋學重要精神原型的理解，也可加深我們對於南宋思想發展（特別是理學形成期的道德——政治觀念）的認識。另外，對於前朝人物的評論、實踐意識的嬗變，都關涉到儒學的定位和發展定向，也為分析兩宋之際的思想文化變遷——這一在近期備受矚目的歷史之謎，提供了一種內在理路的審視。³

二、汪應辰視野中的胡瑗：「小學蓋所以爲大學也」

南宋紹興八年（1138），高宗朝廷曾下詔錄用胡瑗後人，補其曾孫為下湖文學，以示緬懷。對於胡瑗學術思想的評價，在紹興年間也已展開。汪應辰（1118-1176）與張戒（1100？-1157？）曾就「小學」與「大學」的關係有過通信，涉及到對於胡瑗的評價問題。⁴汪氏的評論由張戒對於胡瑗小學

研究》（上海：上海人民出版社，1996），下篇，第3章〈胡瑗論〉。

- 2 實踐意識指學者對於實踐在儒學中內涵與意義的理解判定。實踐作為儒家的一種重要存在方式，其意義、範圍、形式、重心、要素等問題，構成其主要關切。
- 3 以劉子健、余英時等人著作為主，現有的探討主要圍繞這個時期經世志向的延續或轉變，關注儒家政治文化的變遷。見 James T. C. Liu *China Turning Inward: Intellectual-political Changes in the Early Twelfth Century* (Cambridge, Mass.: Council on East Asian Studies, Harvard University, 1988)；余英時，《朱熹的歷史世界：宋代士大夫的政治文化研究》（臺北：允晨文化公司，2003）。從政治思想史的視野來看，我們應該把觀察角度進一步細化、深化，才能夠彰顯這一歷史之謎在思想上涵攝的多重向度。
- 4 汪應辰，字聖錫，信州玉山人，紹興五年（1135）進士第一。批評秦檜和議，出通判建州，後累官至吏部尚書，為官剛正，直言不避。謚文定，學者稱玉山先生。張戒，字定夫（定復），北宋宣和六年（1124）進士登第，紹興五年被趙鼎舉薦為國子監丞，歷任兵部員外郎、司農少卿，因批評宋金和議被視為趙鼎一黨而去職。紹興二十七年（1157）奉祠致仕，著有《歲寒堂詩話》。



的態度引發，「聖人之教，有小學，有大學。若《周官》所謂六藝，來書所謂胡安定教人以吏事、知兵、水利與算數等事，小學也；若《中庸》、《大學》之所謂者，大學也」。⁵針對於此，汪氏認為「學無大小之分，小學蓋所以爲大學也」，並根據孔子的「下學而上達」指出正確的學問進路由小學實踐上升到對大學的理解。汪氏擔心大學一小學的邏輯區分在學術上會導致割裂、偏頗，走向徒善和徒法兩種錯誤形態。「後世學者高談微妙而闊略名數、度越繩墨，蕩然無所執守，枵然不適於用，若此者非特不知小學，亦非所以爲大學也；以刑名法術爲其家，以章句訓詁傳其徒，陋而無法，博而寡要，若此者非特不知大學，亦非所以爲小學也。以此論者，學無大小之分，知其一則萬事畢，否則，兩失之矣」。⁶學者應該認識到二者並非絕對分離，而是處於一種統一互補的關係中，透過一端可以把握全體。

結束回信時，汪氏提出對於胡瑗思想的評價問題，「胡安定之學，晚近不能知其詳，抑其止於此乎？或又有所謂知新上達之功乎？此則未敢以輕論也」。⁷這說明，胡瑗的學說由於年隔歲遠，至南宋初期已經不很明晰，學者之間產生了評價上的分歧。⁸張戒把胡瑗的治事齋內容歸爲小學，與大學對舉，據汪氏引述，似乎流露出了尊大抑小的意向。⁹汪對此表示異議，指出胡瑗的學術是否停留在小學的粗疏水準，還是已上達大學的高明境界，由於瞭解有限，不能輕易論斷。

5 宋·汪應辰，《文定集》，《景印文淵閣四庫全書》（臺北：臺灣商務印書館，1983），第1138冊，卷16〈答張定夫〉，頁737-738。

6 同上註，頁737。

7 同上註，頁737-738。

8 這種認知困難，也為後世學者重新詮釋歷史人物的思想提供了可能性。胡瑗在學術和教育上，對於理論、道德與政事幾方面之間的具體關係，尚未有深入透闢的探討。

9 張戒把胡瑗的治事齋講習內容歸爲「小學」，這種分類並不見於胡瑗留傳下的相關文獻。胡瑗及其弟子們的言論中，也沒有發現對於此種「小學」、「大學」關係的說明。比較相關的一條紀錄是，胡氏門人徐中行，「其為教，必自灑掃、應對、格物、致知，達於治國、平天下，俾不失其性，不越其序而後已」，見黃宗羲著，全祖望補修，陳金生、梁運華點校，《宋元學案》（北京：中華書局，1986），卷1〈安定學案〉，頁47。據此而言，若以《大學》「格物致知」等八條目為「大學」，則「小學」乃指灑掃應對，不包括軍政事務等內容。張戒的理解自出機杼，突出小學作為事、大學作為道的特性，可能與南宋初期道學內傾化下重視理論抽象、輕視經世實踐的風氣有關。由於其人材料闕如，難以查證其觀念的確切來源。



張戒的原信已不可復考，我們只能從汪氏的角度來探討問題的思想內涵。雖然汪氏未敢輕論，但上面有關小學和大學的論調多少暗示出他的理解和評價傾向，即「小學蓋所以爲大學也」的理解思路。¹⁰我們可以透過他對於胡瑗及門人徐積的態度窺測消息。湖州博士吳元美採用胡瑗當年的教規育人，大臣常同由此舉薦吳元美。汪氏爲常同撰寫墓誌銘，特別記述此事，認爲其學問繼承了胡瑗以至二程的正統。¹¹這一點間接反映出他對胡瑗的學術價值抱積極肯定的態度。另外，汪氏雅慕蘇學，而蘇軾、黃庭堅都受到胡瑗高弟徐積的思想影響。徐積曾向東坡指出，大禹和周公的卓越事功根植於他們深厚的道德修養（「不矜不伐」，「不驕不吝」）；¹²黃魯直向徐氏問政，後者告知以「爲政之務，慮不厭熟則寡過，睦僚佐則事舉」，魯直稱讚「大雅之爲人遠矣」，願意參前倚衡，終身不忘。汪氏認爲徐積的這些觀點「精確簡直」，深有意味，「應辰誦此言久矣！」¹³可以看出，徐積有關政務吏事的觀念屬於張戒所指的「小學」，這種小學被認爲是理想政治的切實基礎，篤實的道德涵養同樣是實現理想政治的重要條件。在汪氏的認知中，徐積繼承的胡瑗學術體現爲由道德——政治實踐通向高明超越的理想境界。由此可以推論，「小學蓋所以爲大學也」含蓄地表示了汪氏對於胡瑗學術的理解取向。雖然他沒有正式地就此論定胡瑗的思想學術價值，但這種取向已是如弦上之箭，引而待發。

值得深究的是，汪氏對於胡瑗學術的認知與評價標準實際上透露出他的一種實踐意識，「小學蓋所以爲大學也」蘊含的實踐本位傾向需要在其意識結構中去觀察。

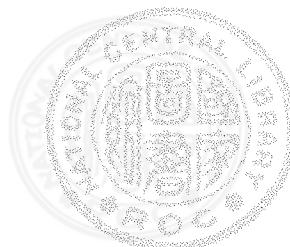
整體而言，汪氏的實踐意識重視張戒「小學」所代表的道德實踐和政治實踐，它們構成了實踐活動的主要形式。實踐意識的重要前提是「大學」代表的義理知識，對於儒家實踐的認識必須置於二者的相互關係中進行。一方

10 從上文汪氏的回信來看，他對於「小學」「大學」關係的探討，是在張定夫提出的分類範疇下進行的，同時又補充說《周官》六藝也屬於「小學」。《文定集》中對此沒有另外不同的解釋。

11 《文定集》，卷 20〈御史中丞常公墓誌銘〉，頁 787。

12 《文定集》，卷 12〈題節孝先生行狀〉，頁 695。

13 《文定集》，卷 9〈送鮑以道序〉，頁 667-668。



面，儒家實踐不是缺乏義理引導的盲目活動，學者必須明瞭實踐的義理向度，否則流於漢儒一路的徒法實踐，無法實現真正的經世。「大抵聖人仰觀俯察、制禮作樂，皆有至蹟存乎其間。不然，則是紛紛者贅也」，「(三代之後)後世之士有志於學者，推尋文義於毫釐之間，謹守法度於造次之際，亦可謂強學力行也，而知之者實未至也！」¹⁴「不知所謂約，則所學者特技耳！」¹⁵以技術主義或形式化的心態來對待實踐，或根據漢唐經學進行的強學力行，都是不夠的。¹⁶

另一方面，儒家義理具有明確的經世指向，實踐性是其本質特徵，這構成汪氏實踐意識的主旨。他贊同徐壽卿說「夫道之可以經世，而非私智之鑿也。言之必可行，非邪說之誣也」。¹⁷知道還需盡道，這依賴廣泛實踐。「世之自謂得道者，以前言往行爲糟粕芻狗，以治天下國家爲緒餘土苴，迄之放棄典型、闇略世務，至於爲西晉之禍。或者出而矯之曰『吾之道固所以經世也』。然而天人異觀，物我殊歸，高明中庸，析爲二致。跡其行事，則私智之鑿而已。道果如是乎！」¹⁸相形之下，「小學蓋所以爲大學也」正是一種立足實踐以盡道的觀念，強調道的豁顯離不開實踐。這種實踐本位論在他的實踐意識中每每有突出上升的態勢，比如與朱熹關於《東銘》和《西銘》關係的討論，試圖論證《東銘》相對於《西銘》的必要性，強調行爲儀度的切實踐履。¹⁹另外，汪氏並沒有把道德實踐和政治實踐進行本末高低的價值區

14 《文定集》，卷9〈潛齋記〉，頁671。

15 《文定集》，卷16〈與汪叔嘉〉，頁734。

16 汪氏仰慕的黃庭堅針對空談義理的風氣，主張嚴格按照經文進行灑掃應對進退的小學實踐，有論者指出這種觀點依然處於胡瑗明體達用的格局，見盧國龍，《宋儒微言》（北京：華夏出版社，2001），頁426。黃庭堅對於義理討論的低調態度，汪氏有所認識，「汪玉山〈跋山谷帖〉曰：山谷詩〈示張氏子〉曰『莫學今時新進士，談說性命若懸河』，蓋當時學者之弊！」見《宋元學案》，卷19〈范呂諸儒學案〉附錄，頁810。但汪氏強調義理對於實踐的必要意義，也可看出對於胡瑗實踐觀實質上的超越。

17 《文定集》，卷9〈徐壽卿集序〉，頁666。

18 《宋元學案》，卷46〈玉山學案〉，頁1456。

19 汪氏指出道學運動突出了張載《西銘》的地位，但對於《東銘》不甚重視。他根據二程「體用一源，顯微無間」的原理，認為「東西二銘所以相為表裏」，以此突出《東銘》中的篤實踐履意味（《文定集》，卷15〈與朱元晦〉，頁725）。這與朱熹等理學家側重高明精微的《西銘》持論有異，所以朱熹指出汪氏實際是主張「《西銘》待《東銘》而足」，沒有認識到《西銘》在更高意境上符合二程原理，而《東銘》氣象卑下，不須重視。汪氏對於《東銘》的特



分，而是認為這兩個領域一體通貫，不能偏廢。「大抵學問之道，止是揆于心而安，稽于古而合，措於事而宜，所以體充涵養、躬行日用，要以盡此道而已。若家務人事，以至應舉從仕，皆不相妨」。²⁰他積極為張戒所謂的小學（吏事、知兵、水利與算數等）辯護，同樣出於此一意識。其政治思想並重道德踐履與政治行動，在一篇重要的政論裏，他特別強調君主的力行實踐，其中主要包括心術、任使和紀綱三個部分。²¹

但是，整體來看，其實踐本位論還沒有達到成熟穩定的形態，尚面對一種理論上的糾結，削弱了它在實踐意識中的力量。問題突出表現在汪氏對於道德實踐與義理的關係思考還不透徹。在道德實踐上，當時學者注意到汪氏主張致知見道然後操存踐履。這種論調後來引起朱熹和張栻等人的批評，指出作為道德實踐前提的致知見道如何實現並不明確（沒有下手處），容易流入禪家見性覺悟的路數。²²這個缺陷使所謂「下學上達」沒有完全落實，道德實踐本位的理論意義沒有顯豁。職是之故，強調見道致知為先與主張實踐本位的論調勢必構成內在衝突，形若二本。後來朱熹批評汪氏學問「鶻突」，群疑塞胸，理論上模稜含糊，並非無由。²³

在南宋初期的思想環境中，汪氏對於胡瑗的評價蘊含了一種比較特出的實踐意識。²⁴這種意識以義理與實踐的基本關係為架構，強調道的實踐性，

殊興趣其實是「小學蓋所以為大學」意見的同一發揮，二者都繼承了洛學「體用一源，顯微無間」的原則，強調其中的實踐指向。見宋·朱熹，《晦庵集》，《景印文淵閣四庫全書》第1143冊，卷30〈答汪尚書〉，頁661。

20 《文定集》，卷15〈與方叔興〉，頁732。

21 《文定集》，卷7〈廷試策〉，頁642-649。

22 考慮到汪氏受到張九成乃至宗杲禪師的影響，學者的批評並非沒有根據。代表性意見見宋·張栻，《南軒集》，《景印文淵閣四庫全書》第1167冊，卷15〈送嚴主簿序〉，頁549-550；卷26〈答章茂獻〉，頁638。

23 宋·黎靖德編，王星賢點校，《朱子語類》（北京：中華書局，1986），卷124，頁2973。

24 汪氏思想來源比較複雜。他受喻樗、呂本中、胡安國和張九成等人影響，儒學思想大體來自洛學系統，服膺二程的基本學旨，同時對於蘇學、呂氏家族學問也十分傾慕。受張九成和宗杲影響，又有禪學的思想氣息。洛學發展受到佛老影響，引發學者對於儒學虛無化的憂慮，這是南宋初期儒學思想的特徵之一。前註指出，張戒對「小學」、「大學」的理解，就可能受此影響。應辰的實踐意識在這個背景下便顯得具有代表性。具體而言，張九成對於他的影響比較明顯，重視人情日用實踐，但又強調覺悟致知的前提意義，可參見《文定集》，卷14〈與呂逢吉〉，頁719。關於張九成的思想，見何俊，《南宋儒學建構》（上海：上海人民出



注重道德實踐與政治實踐，並且透露出一種實踐本位論的傾向。這種傾向成為他理解胡瑗的主要根據，代表了南宋儒學在胡瑗評價方面的新動向。

三、朱熹與薛季宣的論辯：實踐意識的成熟及分化

汪應辰觸及的問題在南宋理學發展進入興盛期後（乾道至淳熙年間）進一步展示。這個時期對於胡瑗的理解和評價基本確立了他在理學史上的形象，顯示出儒家實踐意識的成熟發展。值得注意的是，在這發展中也出現了意義深遠的分化傾向。

孝宗乾道七年至八年間（1171-1172），出任湖州知府不久的薛季宣（1134-1173）致信閩中家居的朱熹（1130-1200），願意聯誼通好，並勸說朱熹出山再仕，一同實現經世抱負。²⁵季宣談到胡瑗在湖州興學的歷史意義，「湖學權輿於胡安定，本朝人物之盛，由來造端於此」，季宣有心重振，希望朱熹提出積極建議。朱熹在回信中回應了季宣學術交流的意願，對於出仕則委婉謝絕。慨歎湖學興衰之餘，朱熹提出了一個感到困惑的問題：

然竊嘗讀安定之書，考其所學，蓋不出乎章句誦說之間。以近歲學者高明自得之論校之，其卑甚矣。然以古准今，則其虛實淳漓、輕重厚薄之效，其不相逮至遠。是以嘗竊疑之，敢因垂問之及而請質焉。²⁶

季宣同意朱熹的觀察，「教以安定之傳，蓋不出乎章句誦說，校之近歲高明自得之學，其遠不相逮。要終而論，真確實語也」。對朱熹的疑問具體解釋：

嘗謂翼之先生所以教人，得於古之洒掃應對進退，知其說者徐仲車（徐積）爾。餘子類能有立於世，是皆舉其一端。介甫詩以宰相期之，特窺其緒餘耳。成人成己，眾人未足以知之。且君子道無精粗、無小大，是故致廣大者必盡精微，極高明者必道中庸，滯於一方，要為徒法徒善。漢儒之陋，則有所謂章句家法。異端之教，則有所謂不立文字。稽於政在方冊，人存乃舉，

出版社，2004），頁57-62。

25 薛季宣，字士龍，學者稱良齋先生，永嘉人。受學於二程門人袁溉，歷任武昌縣令、大理正、知湖州，以經制事功之學聞名，是南宋永嘉學派由心性學轉向事功學的關鍵人物。對於其思想淵源的細緻梳理，可參見任鋒，〈薛季宣思想淵源新探〉，《中國哲學史》54(2006.2): 75-82。

26 《晦庵集》，卷38〈答薛士隆〉，頁90-91。



禮儀威儀，待人以行，智者觀之，不待辨而章矣！²⁷

季宣的解釋得到了朱熹的認同：

垂諭湖學本末，不勝感歎。而所論胡公之學，蓋得於古之所謂洒掃應對進退者，尤爲的當，警發深矣。竊意高明所以成己成物之要未嘗不在於此，而廣大精微之蘊，其所超然而獨得者，又非言之所能諭也。²⁸

上述通信是南宋儒學中討論胡瑗極爲重要的材料。比照汪應辰與張戒的對話，問題視野與討論深度得到擴展。起初朱熹覺得胡瑗的學術缺乏高明超越的氣象。但論以學問精粗與實際影響，胡氏學術卻要勝過後世的高明之學。薛季宣強調「古之所謂洒掃應對進退者」，朱熹深表贊同。表面上看，這個共識與汪應辰的觀點十分接近，都認爲胡瑗的學問絕非卑之無甚高論，而是奠定了學術精深化的牢固基礎。薛氏表達的實踐意識與汪氏的「小學蓋所以爲大學也」精神上尤其相契。但是，把這次討論放在更廣闊的思想史背景中俯瞰，就會發現其中的實踐意識已經產生了新的重要變動。

首先，我們應注意到通信中提到的所謂「近歲高明自得之學」，這是他們領會胡瑗學術精神的重要思想史背景。南宋初期道學發展呈現出「內傾化」的態勢，受佛老學說影響追究理論上的精深玄遠，忽視了修身涵養與經世致用的儒家理想。²⁹ 薛、朱二人對於胡瑗的回溯評論，不可脫離這個學術發展來理解，其中折射出他們關於儒學實踐性的思考意識。進一步審視，除了上文所表達者，他們對於胡瑗的整體理解是否一致，與各自的思想形態有何關聯，其中的實踐意識又有何同異？以上述通信爲線索，我們分別從朱熹和薛季宣兩個角度來剖析這些問題。

在朱熹方面，我們先透過他對於「洒掃應對進退」的論述來瞭解其實踐意識的核心——道德實踐觀念。朱熹贊同「古之所謂洒掃應對進退」的小學實踐是高明者成己成物的基礎。這個態度其實與此時期他的思想轉型精神一致。即自1168年到1172年，他逐步實現了思想上由中和舊說到新說的轉變，

27 見薛季宣撰，張良權點校，《薛季宣集》（上海：上海社會科學院出版社，2003），卷23〈又與朱編修書〉，頁295。

28 同註26，頁91。

29 相關情況可參見關長龍，《兩宋道學命運的歷史考察》（上海：學林出版社，2001），第3章第2節「道學之內傾與末流化及道學名義的貶損」。

總結這次轉變的〈中和舊說序〉就撰成於和季宣來往討論的時期。需要指出的是，朱熹具體地對於「洒掃應對進退」的思考，實經歷了一個漫長的探索過程。這個思考主要圍繞二程學說中「洒掃應對」與「精義入神」的關係而生發。早在 1156 年左右同安主簿任上，朱熹就根據《論語》〈子張篇〉「子游謂子夏之門人小子洒掃應對進退」章悟出「洒掃應對」與「精義入神」在事上確有本末先後分別，學者應從洒掃等最基本的道德實踐開始，循序漸進，逐步上達精深的義理層次。後來朱熹又經歷從學李侗、遊學湖湘等階段，對這個問題相關的理論探討漸次獲得一個體系性的認識。³⁰ 而對於上述《論語》一章與二程諸說的關係梳理，則終其一生不斷尋求確解。³¹ 就乾道四（1168）年以後的思想轉型來看，「涵養須持敬，進學在致知」是朱熹繼承程頤思想而得以明確的理學宗旨。湖湘學者主張以心察識仁體端倪，然後去主敬涵養。識仁本身欠缺平時的涵養工夫，很容易走向以心求心，流於禪說。對此，朱熹予以糾正，強調主敬涵養與踐履貫穿了致知活動的前後，致知要在長期篤實的道德實踐中實現；另一方面，道德實踐必須通向對於天理本體的體認，自覺把握天理的價值本體意義。道德實踐和義理致知是一個統一、相

30 從學李侗階段，使朱熹堅信了「洒掃應對」諸事與「精義入神」在理上一以貫之，李侗指點他務必於分殊上體認，日用上作工夫，而主要強調主靜體認道體；李侗去世後，在張栻等湖湘學者影響下，逐漸反思李侗的「未發」、「主靜」等觀念，接受了「未發為性，已發為心」、「先察識後操作」的學說，重視「主敬工夫」。在此之後，又經由直接整理二程著作，對湖湘學派的不足進行批判超越，形成所謂中和新說。這一系列的演進顯示出朱熹對於以洒掃工夫為基礎的涵養踐履非常重視，矢志於為學者體認道體奠定一個切實周密的實踐基礎，避免流入禪宗虛無的歧途。關於這個過程的詳盡描述，見束景南，《朱子大傳》（北京：商務印書館，2003），上冊，第 5 至 7 章。

31 如錢穆總結，朱熹在這個問題上至少經歷了三個階段。首先是同安之悟，其次是《四書或問》編定之後修改至六十四時答潘時舉等門人問的階段，最後是七十歲左右答陳淳等門人問時的晚年定論。其中複雜處在於如何理清二程諸說與《論語》本章原意的關係。錢先生認為朱子晚年定論確信「理一分殊」在事上須循序漸進，於理上本末一貫，引明道「君子教人有序」一段話明《論語》本章義，於伊川不嚴密處也不復依違回護，貫徹了下學上達、格物致知的基本學理精神。這個過程的詳細分析，見錢穆，《朱子新學案》（成都：巴蜀書社，1986），下冊，「五二、朱子與二程解經相異下·論洒掃應對與精義入神」，頁 1530-1541。正文中關注的思想轉型，介於第一和第二階段之間，其時朱熹對於「小學」、「大學」的關係獲得了系統性的認識。關於朱熹在這個問題上思考的複雜性和長期性，筆者特別感謝本文匿名審查人的提示和指正，使筆者對於問題的觀察得以全面、深入。

互發明的過程。³²具體到「洒掃應對」的小學道德實踐來說，它是正心誠意等大學道德實踐的發端和基礎，統攝於主敬涵養之中，進而構成大學窮理致知的基礎與互動力量。³³朱熹認可薛季宣點撥出的胡瑗學術之精髓（「尤爲的當」），把「洒掃應對進退」視作重要的「爲仁之方」，正契合了這時期道德實踐意識的成熟。在小學基礎上強調主敬涵養的重要性，明確了由小學到大學的道德實踐對於致知窮理的必要性，糾正了湖湘學者的缺陷，對於同安之悟乃進一步的肯定、深化。³⁴另一方面，又確認致知窮理的價值前提，指出它與道德實踐的互相推動、不可分離。強調道德實踐而又突出義理前提，在汪應辰的道德實踐論中原是兩個衝突的思想意向，由此得到一個圓融的處理。

與薛季宣的通信之外，我們還須注意到朱熹對於胡瑗的整體評價。這個方面展示出廣闊的學術視野，有助於深刻理解其實踐意識中的議題。朱熹認爲胡瑗在儒學復興運動中扮演了重要角色，尤其是推動了理學的產生。宋初儒學逐漸擺脫掉唐以來文學風尚的籠罩，從范仲淹、石介等人開始關心學問實效，到胡瑗設立治事齋表達出更加明確的政治關懷（「理會政事，漸漸挪得近裏」），最終引導二程兄弟對作爲政教之本的義理深入探索，方有理學的誕生。³⁵朱熹認爲，這種理學先行者的特殊地位，表現爲胡瑗學術思想上的兩面性。

一方面，胡瑗重視政事，講究王霸義利之辨，並且強調修身涵養，視野開闊而理論平實。朱熹稱許胡瑗對於治道的探索，已經論及政治原則的修身根本，「如二程未出時，便有胡安定、孫泰山、石徂徠。他們說經雖是甚有

32 關於朱熹對於知行關係的論述，參見陳來，《朱子哲學研究》（上海：華東師範大學出版社，2000），第 14 章；趙峰，《朱熹的終極關懷》（上海：華東師範大學出版社，2004），第 2 章第 2 節。

33 朱熹指出小學實踐的基本價值，「小學教人以灑掃、應對、進退之節，愛親、敬長、隆師、親友之道，皆所以爲修身、齊家、治國、平天下之本，而必使其講而習之於幼稚之時」，《晦庵集》，卷 76〈題小學〉，頁 580。

34 這個實踐意識的深層動機來自對於所謂「道學內傾化」的焦慮。實踐作為儒家天理的必然體現，具有區別於佛老的文化正統論意義。這和胡瑗當初主要針對詞章文賦之學風、強調政教之本的實踐意識，已經大不相同。由此可見思想史背景的轉換造成了實踐意識生發的不同動力和意涵。

35 《朱子語類》第 7 冊，卷 120，頁 2915。



疏略處，觀其推明治道，直是凜凜然可畏！」³⁶「胡氏開治道齋，亦非獨只理會這些。如所謂『頭容直，足容重，手容恭』，許多說話都是本原。」³⁷朱熹還積極肯定胡瑗的理論形式和實踐特徵，「只據他所知，說得平正明白，無一些玄妙。近有一輩人，別說一般惹邪底詳說話，禪亦不是如此」，「嘉祐前輩如此厚重。胡安定於義理不分明，然是甚氣象！」³⁸朱熹對於胡瑗重視道德實踐和政治實踐及其理論十分肯定。事實上，他也積極繼承了這些特徵。上文已經介紹了他在道德實踐觀念上的進一步發展。在經世理想之發揚、時政參與和治道探討上，朱熹也毫不遜色。這一點，已漸為現代的研究者所揭示。³⁹

另一方面，朱熹認為與後世理學家相比，胡瑗對於理學之「理」，認識還不夠精深，思想顯得粗疏。這體現出朱熹的評價標準突出了天理的本體論和認識論意義，牽涉到實踐與義理的關係問題。「於義理不分明」、「規模雖稍疏」，這些消極評價反映出朱熹對於精深宏大理論的自我期許。對於理學實踐來說，天理指示一種引導和安排實踐活動的根本價值原則，構成了朱熹實踐意識的創新之源。首先，「爲學之實固在踐履，苟徒知而不行，誠與不學無異。然欲行而未明於理，則所踐履者又未知其果何事也」。⁴⁰實踐不是任意盲目的活動，而是具有價值選擇性的規範行為。其次，天理觀成爲儒家實踐的根本價值原則，這正是程朱理學超越胡瑗等前輩之處。它對實踐意識的影響在「真知樂行（或必行）」的觀念中發揮到極致。真正的天理認知必然會表現在實踐領域，換言之，實踐將會是天理認知活動深化的必然結果。這體現出天理觀認識論對實踐必然性的極大信心，尤其代表了程朱理學實踐意識的

36 《朱子語類》第6冊，卷83，頁2174。

37 《朱子語類》第6冊，卷84，頁2180。

38 《朱子語類》第8冊，卷129，頁3090-3091。

39 可見蕭公權，《中國政治思想史》（北京：新星出版社，2005），第15章第4節，頁336-338；前引余英時的《朱熹的歷史世界：宋代士大夫的政治文化研究》，以及趙峰《朱熹的終極關懷》，第3章。近世儒學經世思想問題的整體分析，可見張灝，《宋明以來儒家經世思想試釋》，《張灝自選集》（上海：上海教育出版社，2002），頁58-81。本文關注的是朱熹實踐意識的內在構造、意涵及其傾向性。

40 《晦庵集》，卷59〈答曹元可〉，頁39。



創新性。⁴¹ 這個新發展當時引起了其他儒學人士的深刻擔憂，認為將導致儒學實踐的危機，下文會詳論。

對於胡瑗的繼承與超越最終表現為朱熹實踐意識的形態轉化。朱熹在回答學生關於「經正而庶民興」的解釋時指出，「經正」包括道德和政事兩個方面的實踐，但二者關係是「新民必本於明德，明德之所以為新民」。⁴² 其間的實踐意識已有異於胡瑗。胡瑗均衡對待個人的道德實踐與政治實踐，對二者的關係還沒有形成完善精緻的論述。上述不同與二人在體用論上的形態差異互為表裏。胡瑗的體是包含於經義中的文化原則，具體指仁義禮樂之道德和體制規範，用則是合乎皇極大中之道的政治效用。所以「明體達用」在實踐上表現為道德和政事制度並行的格局。⁴³ 從二程開始的理論創新，其指導原則「體用一源，顯微無間」已大不同於胡瑗。二程的體是天理，用則指天理在宇宙現象之間的具體顯示，理論形態更加形上化、抽象化。表現在實踐意識上，就是天理作為核心觀念，成為儒家實踐的絕對理論前提，而以天理為價值前提的道德實踐地位上升，成為政治實踐的根本。⁴⁴ 以大學之道說明，就是正心、誠意、修身成為實踐意識的重中之重，治國平天下的政治實踐乃是前者的延伸和擴大。⁴⁵ 朱熹對於南宋時政危機的分析和對策，視野寬

41 當然，朱熹等理學家整體上還是把握到了知行關係上的平衡，根據先後、輕重的角度指出知行各自的意義，強調二者併發。見註32所引陳來、趙峰著作。正文中只是特別指出「真知必行」在實踐意識上包含的思想新義，以及思想界的反應。

42 《朱子語類》第4冊，卷61，頁1477。

43 劉彝總結胡瑗的觀點，「聖人之道，有體、有用、有文。君臣父子、仁義禮樂，歷世不變者，其體也；《詩》、《書》、史、傳、子、集，垂法後世者，其文也；舉而措之天下，能潤澤斯民，歸於皇極者，其用也」。見《宋元學案》，卷1〈安定學案〉，頁25。胡瑗對義理、道德、政事與體用觀念之間的關係並無明論。但據劉說可推斷，胡瑗的「經義齋」注重對於經典義理的探討，探討範圍涵蓋仁義價值與禮樂法度，屬於「明體」；在教學中，強調學者的修身道德實踐，設立「治事齋」重視政事能力的培養。實踐乃是對於經典義理的運用，因此歸於「達用」。

44 從上文指出的道德實踐與致知窮理的相互關係上，可以明白為何朱熹會如此重視正心、誠意等道德實踐，因為它是確保學者把握天理的最堅實途徑；而從政治實踐的角度看，天理前提下的道德實踐則確立了最牢固的根本，形成了經世思想中人格本位的政治觀。關於宋明理學中「人格本位的政治觀」，見張灝，〈宋明以來儒家經世思想試釋〉，頁69-70。

45 一個方面是道德實踐本身構成教化政治的主幹，另外，道德實踐很大程度上也主導了封建、學校、井田等制度實踐，可見汪暉，《現代中國思想的興起》（北京：三聯書店，2004），



廣而見解深刻，覆蓋綱紀、人事、財政諸多方面，但根本解決之道則歸溯於天理規範君主的「心術」。旨在引導君主正心誠意，體認天理，由正一身而正朝廷、正國家、正天下，充分體現出上述實踐意識的思路。⁴⁶ 這個變化標誌著以天理為前提、以道德實踐為政治實踐根本的理學實踐意識的成熟，對後世儒學發展影響深遠。

這個變化的特質通過與薛季宣的對比更見清晰。季宣指出胡瑗的學術教育宗旨在於「古之洒掃應對進退」的小學。這個觀念值得注意。季宣極為重視小學，他認為，「古人以小學訓習童蒙，皆大學之具也。大學之道，但神而明之爾。小學之廢久矣，為大學者失其養心之地，流於異教，不過空寂之歸。開物成務之功，宜無望於賢者」。⁴⁷ 他與弟子陳傅良共勉，「冀吾人共事斯于日用，小學純全，大體具焉」。⁴⁸ 陳傅良總結季宣的學術宗旨，「大抵以古人事，神而明之。大學之道，傳遠說離，故漢儒守器數章句名家，小知穿鑿。異端之徒，乃一切屏事，忘言後已。高淪虛無，而卑知滯物，卒不合。合歸於一，是為得之」。⁴⁹ 可以看出，季宣向朱熹強調小學，絕非偶然，而是深思熟慮的結果，契合於他的儒學宗旨。

具體來說，他對於小學的理解，體現出一個系統性的論述脈絡。只有把握到這個脈絡整體，才能領會季宣小學觀念背後的實踐意識。這個脈絡可以從以下三個層面揭示出來：首先，就小學與大學的關係而言，季宣認為大學養心如果離開小學，就會流於佛老，無法實現開物成務的理想，可見小學不可或缺。為什麼季宣如此強調小學的意義？這根基於他的哲學觀念，即對於道與事、物、形器關係的認識，是第二層次的問題。就小學而言，季宣幾次指出，洒掃應對雖然只是威儀之一，但是不可忽視。因為根據道無本末的原理，這些儀式細節本身乃是道表現自身、不可分離的載體。根據同一邏輯，他指出，政治性「法守」也是「道揆」得以表現自身的重要形式。對於威儀

上卷，第1部第1章。

46 朱熹在孝宗淳熙年間的幾次重要政論，如庚子封事、戊申封事，都是以指陳君過、格正君心為總綱。見趙峰，《朱熹的終極關懷》，第3章。

47 《薛季宣集》，卷23〈答石應之書〉，頁299。

48 《薛季宣集》，卷24〈答君舉書二〉，頁315。

49 《薛季宣集》，附錄一，陳傅良撰〈宋右奉議郎新改差常州借紫薛公行狀〉，頁615。



和法守的重視，有別於「任心而作」的修養與異端離法守、言道體的「貳本」錯誤。⁵⁰這正是季宣反對離事物形器言道的觀念。他的道器觀突出了事物形器的載體價值，見於他和陳亮等人的多處論述中。⁵¹所以，小學威儀與法守制度被視作體道之物而得到重視。⁵²它們分別構成小學一大學道德實踐與大學之政治實踐的必要基礎。由此引導出論述的第三個層面，即季宣強調的「明而誠」、「致曲」的中庸格物之道。他提出的「致廣大者必盡精微，極高明者必道中庸」得自胡瑗的思想啟發，尤其體現出「道中庸」的實踐本位特徵。季宣提出，「君子雖極高明，道實中庸」，⁵³「高明，所以覆物者；中庸，所以成物者」。⁵⁴他並不否認「先立其大者」確立天理根本的高明，但最為心儀的還是「由當然以即本然」的致曲之道和格物思想。⁵⁵他批評當時學者突出「誠而明」的理路容易引人墮入虛無，轉而積極提倡「明而誠」。即通過對於道德規範和法守制度的廣泛學習與積極實踐，培養儒者的道德素養和實踐能力，奠定通往高明境界的基礎。⁵⁶這就把對於體道之物的重視正式轉

50 「法守之事，此吾聖人所以異於貳本者。空無之家不可謂無所見，迄無所用，不知所謂不貳者爾。未明道揆通于法守之務，要終為無用，洒掃進退雖為威儀之一，古人以謂道無本末者，其視任心而作，居然有間。」「故須拔萃豪傑，超然遠見，道揆、法守，渾為一途，蒙養本根，源泉時出，使人心悅誠服，得之觀感而化乃可為耳。此事甚大，既非一日之積，又非盡智窮力所到，故聖人難言之。後世昧于誠明、明誠之分，遂謂有不學而能者。彼天之道，何與於人之道！致曲未盡，何以能有誠哉！」見《薛季宣集》，卷23〈沈應先書〉，頁304；還可見《薛季宣集》，卷25〈抵沈叔晦〉，頁332。

51 集中見於與陳亮的通信中，《薛季宣集》，卷23〈答陳同父書〉，頁298；及卷25〈抵楊敬仲〉，頁331。

52 季宣強調，「道之不可邇，未遽以體用論。見之時措，體用疑若可識。卒之何者為體？何者為用？即以徒法徒善為體用之別，體用固如是邪？」《薛季宣集》，卷23〈答陳同父書〉，頁298。這表露出他對於體用範疇在政治中適用性的懷疑，其中實際包含了對於理學體用論的反思，以避免道德實踐與政事制度實踐的價值高下分離，違背其所主張的道揆法守渾合論。

53 《薛季宣集》，卷25〈與潘文叔〉，頁333。

54 《薛季宣集》，卷29〈中庸解〉，頁397。

55 季宣認為，「大學之道無它，在乎格物而已」（《薛季宣集》，卷29〈大學解〉，頁402），「惟能平其謂忿悁恐懼、好樂憂患，復六情之未發，心不失正，良知良能，其何遠之有乎？用之讀書，用之正身，用之事物與人，皆是物也。」（《薛季宣集》，卷23〈答石應之書〉，頁300）。《洪範》「皇極」也是格物，見《薛季宣集》，卷29〈大學解〉，頁402。

56 見註50中所引論述；另，「性，本然者也。教，當然者也。本然者未嘗不著，由當然以即本然，則本然之性見矣。故雖聖人，未有不由學而至者。所謂致曲也，知所謂教，自愚而聖



化成了積極的實踐意識，道德實踐與政治實踐成為儒者區別於佛老異端、體認天理的根本途徑。

總而言之，季宣主張根據小學道德實踐，於節文中修養身心，保持心志精神的平正和精進，日久必當有所體會。⁵⁷ 道德實踐的重心和特色在於以小學為本位形式的身心訓練。透過對體道之物「致曲」實踐的強調，培養出具有實踐精神和道德修養的治人主體。這種主體在大學的政治實踐中能適當處理道德修養與政事制度的關係，保障道揆與法守的融合，實現「開物成務」。小學和大學的道德實踐與大學之政治實踐相互依存，前者樹立了政治實踐的治人主體，後者確保了主體實踐的進一步擴展，實現由己及人。⁵⁸ 通過整個實踐的過程，學者逐漸走向對於天理的深刻體認和把握，最終印證「明而誠」的理念。⁵⁹ 因此季宣稱胡瑗「成人成己，衆人未足以知之」，不能像王安石只以宰相事業（「緒餘」）去對待他。

胡瑗帶給薛氏的啓示也符合季宣對於道學發展的認識，對於時病具有很強的救治意義。所謂時病，一是道學的內傾化末流忽視中庸實踐的經世理想，一是季宣在湖州感觸頗深的「利害之場與刑名之習」政治風氣，近於法家的刑名功利。⁶⁰ 強調道德與政治的實踐，注重經世事功，可以糾治前者；而堅持實踐意識的天理自覺，可以避免後者對於儒家原則的偏離。綜合上述原因，他對胡瑗情有獨鍾，學術上表現出向宋學源頭回溯的意向。朱熹和石公等希望他能和理學家一起共同發揚二程、張載的學術，他卻婉轉推辭，寄望胡瑗湖學的復興。他數次向朱熹、沈煥等人強調湖學是宋代精英才

無難者，誠明蓋一道爾。」見《薛季宣集》，卷29〈中庸解〉，頁395。

57 如勉勵陳亮嚴格修身，「曾子日且三省其身，吾曹安可輒廢檢察」，「以同父天資之高，檢察之至，信如有見，必能自隱諸心」，見《薛季宣集》，卷23〈答陳同父書〉，頁299。另見《薛季宣集》，卷25〈與潘文叔〉，頁333-334。

58 從人格理想上看，季宣也努力把個人成德（「為己」）與政治追求（「事功」）縮合為一。摯友鄭伯英評價他，「聖賢不作，道喪文弊。問學事功，歧而為二。事功維何？惟材與力。問學維何？書癡傳癖。學不適用，用者無學。為己為人，在在乖錯。公之探討，專用律身。推而放之，於以及人。」見《薛季宣集》，附錄一，頁595。

59 如，他告訴陳亮，在格物經世過程中，「第於事物之上，習於心無適莫，則將天理自見，持之以久，會當知之。」見《薛季宣集》，卷23〈答陳同父書〉，頁299。

60 《薛季宣集》，卷23〈又與朱編修書〉，頁294。



幹的搖籃，由此寄託培養治才、經世實踐的理想。⁶¹

由上可見，胡瑗對於朱熹是一個值得肯定卻又需要超越的理學先行者，對於季宣則是一個需要繼承並積極發揚的儒學典範。他們都從胡瑗那裏吸收了積極的實踐意識，但引申發揮卻呈現相當大的差異，預示出南宋儒學發展的兩個不同面向。

對於道德實踐和政治實踐的關係，朱、薛二人都認識到了二者對於儒家經世的重要性，意欲兼顧，但實際上都有重心上的偏移。朱熹把前者視為後者的根本，而季宣在理論上相對均衡地看待二者的作用，實質上則傾向於注重政事制度的相對獨立價值，以之為事功追求的重要途徑。⁶²表現在政治思想上，朱熹強調「格君心之非」是理想政治的總綱，政事制度等領域依賴於君主道德實踐的成就。⁶³季宣不贊成過度拔高政治主體的道德作用，指出君主努力修身的同時，政事制度如官制、兵制等的改革具有自身的積極意義。⁶⁴大致而言，在宋明儒學經世思想的架構中，朱熹重視道德實踐的根本地位，季宣強調政事制度實踐的重要性。⁶⁵

61 可見《薛季宣集》，卷 23〈答沈縣尉書〉，頁 297。他同朱熹說湖學「學中舊存當時賜書與孔子伯魚畫像，亡軼殆盡，比方略整齊之」，表示「『為之師匠』，某何者，而辱望以此邪！然與朋友共成之，不敢不勉」；向石磬說「湖學，國朝人物所起，惟故館在，未知教養之道，殊無術以興之。有可警督其愚，無惜規誨乃荷」。引文分見同書卷 23〈又與朱編修書〉、〈答尤溪石宰書〉，頁 294、296。

62 比如對「大學之道」的理解，季宣的解釋特色不在於強調正心誠意等修養工夫本身的內涵意義，而是突出其政事實踐上的指向性。或者指出其中安內而後攘外的戰略意義，見《薛季宣集》，卷 20〈再上張魏公書〉，頁 259；或者指出君主正心在官員體制上的實踐內涵，見薛季宣，《書古文訓》，《續修四庫全書》（上海：上海古籍出版社，2002），第 42 冊，卷 12〈立政〉，頁 347。對於政治體制的研究構成薛季宣學術的主要特徵，即所謂經制之學。他也由此聞名於世，下啟陳傅良、葉適等人的永嘉之學。

63 趙峰，《朱熹的終極關懷》，第 3 章第 3 節，頁 291-299。

64 「納約自牖，要非一日之積。必若伊尹之學，恐不可望人於秦、漢之後也」，見《薛季宣集》，卷 23〈與朱編修書〉，頁 293；關於政治體制的意見，可見《薛季宣集》，卷 16〈召對劄子一、二〉，頁 189-193，對於君主修身一筆帶過，主要論述重心是當時的官制和兵制改革問題。

65 宋明以來經世思想至少包括三層意思，它們是儒家的入世價值取向，人格本位的政治觀，即宋明儒所稱治道，以及制度政策等治法問題，見張灝，〈宋明以來儒家經世思想試釋〉，頁 77-78。朱熹與薛季宣在儒家入世取向上基本一致，而經世思想重心可以說分別落於上述治道、治法之上。



在道德實踐的內容上，就小學而言，上文的整體分析已顯示兩人的具體理解分歧很大。相對於大學，朱熹認為小學還只是初級階段，比較簡單粗糙。他更注意發揮大學道德實踐的主敬來融攝小學，重心是如何加深學者對於主體心性的深度體認和修養。⁶⁶大學道德實踐是朱熹道德實踐意識的核心，它統攝小學實踐，構成致知窮理的重要基礎。而季宣的大學道德實踐主要依託小學，強調節文儀式的重要性，內省、檢察、正心等德目遠沒有朱熹的工夫論那樣深入、精微。

在天理與實踐的關係上，由於強調由器物見道，突出實踐本位，季宣主張透過實踐活動逐漸領會、自覺天理。⁶⁷對於天理的言辭討論，他基本上持一種低調態度。針對乾道年間學者高談心性的風氣，他擔心會把注意力誤導到離器物言道的歧途，對實踐形成消極影響，因此提出「義理之學不必深究」的激言。⁶⁸相比之下，朱熹始終要求學者明確天理的價值本體意義，努力在道德實踐中加以體認，由此確立政治實踐的道德主體。天理是引導、規範實踐的鮮明原則，致知窮理更是需要正面而深入的討論爭辯。從上述分析看來，他們二人在實踐意識上的歧異，主要根源乃是對於心性之學（天理觀的本體論、認識論與道德實踐）的態度和理解大相徑庭。⁶⁹

朱熹代表了理學實踐論的典範，突出天理的價值前提意義，特別強調道

66 學者必須先奠定持敬涵養的基礎，再「旋旋去理會禮樂射御書數」等禮樂之文，「但不先就切身處理會得道理，便教考究得些禮文制度，又干自家身己甚事」，「今人既無本領，只去理會許多閑骨董，百方措置思索，反以害心」，《朱子語類》第1冊，卷7，頁125。

67 薛季宣認識到學者必須有追求天理的自覺，但這個過程十分漫長，融入到了整個實踐過程中。學者對於天理的體認、把握，可以說是「默而識之」。季宣常用這個詞語來描述他的信仰實現狀態。見《薛季宣集》，卷24〈與君舉書二〉，頁315；卷27〈知性辨示君舉〉，頁355。

68 呂祖謙曾向朱熹轉述，季宣當初並無是言，只是基於當時清談風氣的興起，才有這種主張。見呂祖謙，《東萊集》，《景印文淵閣四庫全書》第1150冊，別集卷7〈與朱侍講書〉，頁239。季宣對於心性討論的不滿，可見《薛季宣集》，卷27〈知性辨示君舉〉，頁354-355。

69 非常感謝本文審查人對於這一點的強調，使本文能夠把朱、薛實踐意識的分歧根源進一步顯豁。朱熹批評浙學，「公浙中有一般學，是學為英雄之學，務為駢馳豪縱，全不知點檢身心。某這裏須是事事從心上理會起，舉止動步，事事有個道理。一毫不然，便是欠缺了他道理」，見《朱子語類》，卷116，頁2801。「事事從心上理會起」，恰與季宣等永嘉學者的特徵相對。黃宗羲評價「永嘉之學，教人就事上理會，步步著實，言之必使可行，足以開物成務」，見《宋元學案》，卷52〈艮齋學案〉，頁1696。



德實踐，視之為實踐的核心部分，是政治實踐的先導和根本；薛季宣的實踐論，則著力強調道德實踐和政治實踐的本位性，傾向於重視政治實踐領域，主張經由積極而廣泛的實踐去逐漸體認儒家的天理本體。這其間蘊含了南宋儒學實踐意識的分化。朱熹等道學家認為季宣輕視天理價值前提的關鍵意義，而好高騖遠追求事功，忽視經世根本，有淪為法家異端的危險；⁷⁰季宣則擔憂道學沉溺於義理討論，會悖離儒家實踐的本旨，執著於道德實踐為本的思路，將輕視政治實踐所需要的多方面才能的培養。⁷¹概要而言，在經世理想的推動下，天理與實踐、道德實踐與政治實踐，構成南宋儒學實踐意識中兩組重要而微妙的關係。⁷²朱熹和薛季宣的個案顯現出他們各自傾向於不同的著力角度，又努力維持整體平衡，從而產生了彼此之間的批判性張力。⁷³這種張力，是我們理解南宋儒學思想多樣性的一個有利視角。

四、作為宋學典範的胡瑗：周必大的實踐意識

與朱、薛討論同一時期（1173-1174），另外兩位重要的儒家士大夫周必大（1126-1204）與張栻（1133-1180）圍繞理學中的知行關係，有過兩次精

70 張栻同呂祖謙說，「土龍正欲詳其為人，事功固所當為，若曰喜事功，則喜字上煞有病」。朱熹則「目之為功利之徒」。見《宋元學案》，卷52〈艮齋學案〉，頁1696、1691。

71 季宣認為，「張、呂之賢，皆願見而未能者，言稱先師，要為有法，理敬之說，進學之指南也。可與立者，權多不足，九流之合，須得通方之士議之」。見《薛季宣集》，卷24〈答君舉書二〉，頁314。

72 相比「內聖外王」的傳統概念，這兩組關係更能突顯宋代儒學內部的問題意識。內聖包括義理致知和道德實踐，外王指政治一社會秩序的建立。實踐意識顯示，義理與道德政治實踐構成宋學內部的一重緊張性，道德實踐與政治實踐的輕重關係構成另一重緊張性。討論內聖與外王之間的關係，應該看到這兩重緊張性的分疏和交織。

73 朱熹理學體大思精，其人經世志篤，尚能很好地處理實踐意識中的平衡關係。但其學理重心圍繞格物致知與道德實踐展開，一定程度上會削弱對政治實踐的強調。後世朱學就顯示出進一步內傾化的弊端，末流者甚至忽視了道德實踐的必要性，引起理學中人的批判，而批判的資源也借重了胡瑗，下文會有述及；季宣的傳人陳傅良，進一步發揚對於政事制度實踐的關注，對於理學的實踐思路表示異議。他也認識到胡瑗的實踐特徵，「泰山、徂徠間則有行修經明、學者所謂『師表』，湖學胡公，尤篤治道，其學者多有才效，號為學術尤備」。見陳傅良，《止齋集》，《景印文淵閣四庫全書》第1150冊，卷43〈策問十四首〉，頁843。他通過回顧北宋前期胡瑗等人的儒學特質來反思理學發展的問題，這一點可見陳安金、王宇，〈貫通內聖外王的努力——評永嘉學派的思想歷程〉，《哲學研究》2002.8: 64。



彩的通信辯論。⁷⁴ 討論的主題之一便是理學實踐意識中的觀念「真知必行」。討論中，胡瑗作為宋學初創期儒家的傑出人物，受到周必大的積極推崇，成為捍衛實踐重要性的歷史典範。由此可以瞭解周氏的實踐意識之強度，認識他與張栻等理學家的同異。

必大在〈與張欽夫左司〉（乾道九年，1173）之三指出當時理學的一種新觀點，「頃見士友云，『人患不知道，知則無不能行』」，對此必大表示「及以五經語孟考之，竊恐不然」。⁷⁵ 他指出顏淵雖然學問精深，堪稱知道者，對於儒學實踐仍然不敢輕忽。上述這些士人「不知如胡安定因其材而篤之，惟復一概語上也。邇來晚輩喜竊伊洛之言濟其私，欲詰之則恫疑虛喝，反謂人為蹇淺。非如庸夫，尚有忌憚」。胡瑗教學注重因材施教，才性疏通者研究經義，有特長者側重各種實踐才能的培養，體現出循序漸進、重視實踐的特色。而理學主知論的自負極端重視心性探討，把學者引入玄談高論，很容易導致清談誤國。

張栻在回信中首先申明了理學的基本立場，堅持知先行後論中心性本體論的價值先導意義。在此前提下，致知和力行兩種工夫是相互促進的，力行可以促進知識的進步。知則無不能行，是知行工夫到達極致後的境界。對於周必大指出的未流化現象，張栻認為那些人恰恰是因為在知識上還不真確，所以實踐不能篤實，才會表現狂妄。⁷⁶

必大並沒有被說服，他在第二封信中從宋代政治文化的角度試圖反駁理學的主知論實踐觀，申論知識的深化並不能保證儒家實踐的成功。「觀嘉祐以前名卿賢士，雖未嘗極談道德性命，而其踐履皆不草草。熙寧以後，論聖賢學者高矣美矣，跡其行事，往往未能過昔人。至於近世抑又甚焉！雖其間真學實能固自有人，然而上智常少，中人常多，深恐貪名棄實、相率為僞，其害有不可言者」。道德性命的義理知識與儒家實踐之間的關係，從宋代歷史來看，並不如理學宣稱的那樣理想化。正確的儒家教學之道應該是孔子的

74 周必大，字子充、洪道，紹興二十一年（1151）進士，累官起居郎、秘書少監、右丞相，封益國公，諡文忠；張栻，字敬夫，號南軒，張浚之子，從學胡宏，曾任吏部侍郎，與朱熹、呂祖謙同為南宋時期重要的理學家。

75 宋·周必大，《文忠集》，《景印文淵閣四庫全書》第1149冊，卷186，頁86。

76 張栻，《南軒集》，卷19〈寄周子充尚書〉，頁577-579。



「誨人固有先後，未嘗一概語以極致也」，「學者進德亦有次第，未敢遽以聖賢自期也」。⁷⁷ 循序漸進的長期實踐，而不是直究根本、好高騖遠的理論探討，才可充當儒家成德的堅實基礎。這正是胡瑗等嘉祐名臣的儒學特徵。

張栻的再次回信認可必大的憂慮，但認為不能因噎廢食，否定致知講學。他針對周氏的歷史論證指出，熙寧時期的實踐失敗正是由於王安石代表的新學在義理上誤入歧途（「祖虛無而害實用」），沒有獲得正確的知識前提。他再次重申，忽視義理知識對於實踐的規導作用，只能陷入「冥行」。

周必大對於理學的批評，顯示了其儒學視野中實踐本位與主知論的衝突。嘉祐時期胡瑗等人的學術代表了宋學形成階段對於實踐的重視，符合孔子儒學的真精神，是值得取法的歷史典範，對於理學弊端具有批判意義。周密《癸辛雜識》中的一段記述可以深化我們對此的瞭解，「周平原云『學問須觀其效』。如祖宗時尚詩賦，後來以不如經義，然熙豐以來用經義取士何如祖宗時得人。又如元符以後，尚伊川之學，輕鄙王氏，然元符以後何如熙豐。今劉子澄輩至云韓魏公、歐陽公及其祖元公之屬惜不遇伊川。使見之，學問功業當不止此。不知諸公乃就實行中做也。又言聖如孔子，必以言與行相配言之。故雖孔門高第，尚有聽言觀行之說。今諸公卻言自有真知，具此知者，所行自然無失。恐無此理。今之學者，但是議論中理會太深切，不加意於實行。只如人學安定先生有何差錯，若學伊川、喻子才、仲彌性之徒豈不誤事，張南軒亦爲人誤耳！」⁷⁸ 這段記述實與上述通信意旨相同，都批評了理學主知論的實踐觀，主張取法胡瑗等先儒的實踐精神。

必大的視野與朱熹相同，都從宋學發展脈絡去觀察胡瑗。但評價的差異反映出他們實踐意識的分野。朱熹更強調義理的精深化對於儒學實踐的引導推動。在此標準下，宋學發展是一個逐漸深入、向理學真理邁進的進步過程，胡瑗是開導理學的重要先驅人物，二程才是運動的靈魂；而按照必大的標準，宋學的發展顯示出實踐能力上的逐步退化，這種退化與義理上的精深化一起出現。在理學家看來，王安石的失敗是心性之學的迷失導致的，只有重新獲得真理，才能挽救儒家的政治文化命運；在必大看來，王安石與理學

⁷⁷ 同註 75，頁 88。

⁷⁸ 宋·周密，《癸辛雜識》，《景印文淵閣四庫全書》第 1040 冊，別集卷下〈空談實效〉，頁 142。



在整體思路上都悖離了宋學初創時的實踐精神，誤入義理討論的歧途。真知必行反映出對於實踐的樂觀信念，這種信念削弱了學者對於實踐本身特性的重視，導致實踐能力的萎縮。⁷⁹ 周必大重視的「實效」，只有以實踐為本位才能保障。所以，胡瑗，而非程頤，才是宋學生命力的真正典範，是重振儒學政治實效的圭臬。可以看出，周必大的這個取向與前述薛季宣向宋學源頭回溯的意向相一致，而且更加明確了。⁸⁰ 在周必大看來，張栻等人在這一方面已誤入歧途。

張栻對於實踐問題的認識，我們不能只憑必大的一面之詞概定。實際上，與朱熹一樣，他對於理學的內傾化弊端同樣進行過嚴肅的糾正。除了主張知先行後，他也強調知行併發或知輕行重。他的篤實踐履是遠遠超越那些理學末流的，這一點周必大也給以肯定。⁸¹ 在和周必大討論的前一年（1172），他與薛季宣談到胡瑗，讚賞胡瑗積極興學、養成人才的歷史功績，希望季宣好好修繕其墓地。⁸² 可以推見，張栻對胡瑗的整體評價應該和朱熹相近，其實踐意識既堅持心性本體論的價值先導，又注重道德實踐的核心地位。⁸³

綜上所述，周、張二人各持己見的討論進一步凸顯出南宋實踐意識中實踐本位與知識先導的緊張性。張栻的回應堅持天理觀對實踐的價值規導作用，他的道德實踐意識並沒有與必大對於踐履的重視接榫，提供雙方良性交

79 周氏對於知識不能積極地付諸實踐，持一貫的批評立場。理學是沉溺於心性的抽象知識討論，漢儒則淹沒於經文章句的知識研究，二者都沒有實現儒學的實踐理想。關於漢儒的批評，見《文忠集》，卷155〈經筵故事〉，《景印文淵閣四庫全書》第1148冊，頁686-687；必大對於理學主知論的批評表現出一種對於意識形態的警覺，這種具有排斥性的思想形態聲稱通過幾個大的抽象原則可以解釋複雜的世界，對於行動具有絕對的指導意義。必大的警覺很大程度出於作為職業官員對於實際閱歷和事務能力的重視。見《文忠集》，卷55〈送曾明發序〉，《景印文淵閣四庫全書》第1147冊，頁584；卷186〈鄭公景望吏部〉，《景印文淵閣四庫全書》第1149冊，頁85。

80 除了批評理學末流化忽視實踐這個學術內在因素，孝宗早期強調儒學的實踐實用，也是一個時代因素，可能對周、薛等大臣產生影響。參見關長龍，《兩宋道學命運的歷史考察》，第3章第2節，頁323。

81 《文忠集》，卷42〈讀張敬夫《南軒集》夜夢賦詩〉云「道學人爭說，躬行少似君」，《景印文淵閣四庫全書》第1147冊，頁460。

82 《南軒集》，卷19〈答湖守薛士龍寺正〉，頁579-580。

83 見朱漢民，《湖湘學派史論》（長沙：湖南大學出版社，2004），第6章第2節。



流的契機。必大原本就是有激而發，針鋒相對的討論推動其實踐意識出現了激化的態勢，實踐與義理的關係趨於兩極。「小學所以爲大學」、「極高明者必道中庸」的實踐本位觀向一種唯實踐論的論調轉變。此種觀照下的宋代儒學發展，以胡瑗爲精神典範，對於義理追求透露出排斥性。⁸⁴朱熹和薛季宣對於胡瑗的討論尙形成了一定的共識。二人在實踐意識上表現出的儒學內部分化，不是沒有可以通約或攻錯的可能性。但是周必大和張栻的討論顯示，這種可能性稍縱即逝，必大實踐意識的激化暴露出觀念分化的深刻程度。

五、理學的實踐性本源：黃震的胡瑗觀

南宋晚期的理學家黃震（1213-1280）在整理宋代學術發展時，對胡瑗進行了高度評價。⁸⁵這種評價表明南宋儒學對於胡瑗的理解最終以理學形式呈現出來。它不僅促進了黃震自身的思想發展和特徵形成，並且象徵著上述實踐意識之內部分化的基本確定。

理學被官方確立爲意識形態正統後，思想演進業已成熟，黃震對於宋代學術史的整理適逢其時。這個整理集中見於黃氏的《黃氏日抄》卷33至45。他把胡瑗、石介和孫復作爲理學的根源發始，對於胡瑗尤其致意。在梳理了理學自周敦頤、二程至朱熹、張栻、呂祖謙和陸九淵的傳承脈絡之後，把對於胡瑗等人的述評置於壓軸位置，闡述了其特殊用意：

本朝理學雖至伊洛而精，實自三先生而始。……震既讀伊、洛書抄其要，繼及其流之或同或異，而終之以徂徠、安定篤實之學，以推發源之自，以示歸根復命之意，使爲吾子孫毋蹈或者末流談虛之失，而反之篤行之實。⁸⁶

這一段爲治理學史者熟知廣引，顯示黃震明確以「理學」指稱程朱一系

84 這種唯實踐論對於主知論的教條化實踐固然具有消解作用，但也有否定理論價值、流入庸俗實用主義的危險。必大對於宋學演變的激烈批評反映了一種十分保守的立場，也忽視了胡瑗學術中義理關切與後世學術間的連續性，因此其觀點更多地表達了對於理學弊端的批判性心理情緒，在思想上缺乏後續發展。

85 黃震，字東發，號於越，寶佑四年（1256）進士，知撫州，後改提點刑獄，宋亡悲憤而逝。為人清介自守，門人私謚文潔先生。著有《古今紀要》十九卷、《黃氏日抄》一百卷。

86 宋·黃震，《黃氏日抄》，《景印文淵閣四庫全書》第708冊，卷45〈讀諸儒書十二〉，頁253。



的學術思想。本文認為，值得留心的是黃震把胡瑗等人的實踐精神視為兩宋理學的根源命脈，再次彰顯了胡瑗在實踐意識上對於學者的啓示意義。黃震把胡瑗作為理學的重要先驅之一，這種評價主導了後世的觀察視野。比朱熹更進一步，黃震不僅僅把胡瑗看作開啓理學的轉捩人物，而且是理學發展的本根、實踐意義上的定向者。換言之，黃震視野中胡瑗對於理學發展的意義比朱熹體會到的更重要。這個變化主要來自黃震對於朱熹理學之末流化弊端的焦慮和警惕，即上文所引「或者未流談虛之失」。⁸⁷ 理學發展過程中過於專注理論探討的傾向時趨嚴重，不斷引起南宋學者的擔憂和批評。至黃震，正式在理學內部把胡瑗確立為實踐批判性的理論根據。

黃震對於理學末流化的批判，是他作為理學修正者的主要貢獻，其理論意義正是實踐意識的強化。其中，胡瑗的啓示與這一強化關係匪淺。程朱的聖人觀中有「生而知之」論，黃震並不贊同，他引用胡瑗的觀點（「孔子固學於人而後為孔子」）強調學習的重要性。⁸⁸ 他並不相信那種「生而知之」的天才人格，而是強調學習活動對於理想人格的決定性。他稱讚胡瑗，「立己立人之難如此，非篤實力行何以哉！」可見實踐對於實現儒家理想的重要性。⁸⁹ 這與篤信「明而誠」致曲之道的薛季宣十分相似。比起一般理學家，黃震更加強調學者的躬行實踐，「凡今見於《論語》二十篇者，往往不過片言而止，言之非艱，行之惟艱，聖門何嘗以能言為事！」⁹⁰

黃震的實踐意識，重心落在理學的道德實踐之上。對於胡瑗實踐精神的理解，基本上是程朱理學式的思路。道德實踐造就的聖賢人格，是儒家道德一政治理想的基石，政事制度實踐是道德實踐的拓展和延伸。「忠孝者，萬世之綱常，實國家之與立」，⁹¹ 「其本既立，其用斯溥，他日推之天下國家，特舉而措之爾」。⁹² 針對理學成為正統後出現的輕視政事實踐之流弊，黃震突出儒家之道的治理實用性，批駁探討十六字心法的理論風氣。他指出「所謂

87 參見張偉，《黃震與東發學派》（北京：人民出版社，2001），第4章第3節「主躬行，反空談」。

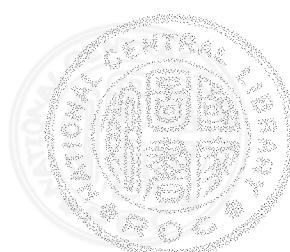
88 同註86，頁252。

89 《黃氏日抄》，卷50〈胡安定〉，頁334。

90 《黃氏日抄》，卷82〈餘姚縣學講義〉，頁844。

91 《黃氏日抄》，卷91〈跋張北海手澤〉，頁983。

92 《黃氏日抄》，卷82〈撫州辛未冬至講義〉，頁841。



「道」者，即〈原道〉之書所謂其位君臣父子，其教禮樂刑政，其文《詩》、《書》、《易》、《春秋》，以至絲麻、宮室、粟米、蔬果、魚肉，皆道之實也」。⁹³因此，黃震對於實際政事制度比較重視，在科舉薦舉、財政田制、軍事等事務上積極吸取前人的思考，並且投身於具體實踐之中。⁹⁴他對政事實踐的重視體現出鮮明的務實取向，且有上升強化的傾向。比如他說「某非不知善政不如善教，高談大言足以悅人觀聽，而區區必以財賦爲言者，誠以政立而後教可行。不務實而務空言，非所以事先生之道也」。⁹⁵

不過，總體上黃震的實踐意識沒有突破朱熹理學的規模。這與薛季宣一路從道德實踐—政事制度並重來理解「道中庸」的實踐意識是不同的。這個基本差異在黃震對於永嘉後學葉適的評價中有所表現。葉適批評理學的學問思路過於注重內在的理論探討，「專以心爲宗主，致虛意多，實力少，測知廣，凝聚狹」，認爲理學家的心性之學缺乏堅實有效的實踐。⁹⁶針對這種「由內以治外」的思路，葉適提倡回歸堯舜先王的「內外交相成之道」。⁹⁷這與薛季宣並重道德實踐和政事制度實踐的觀點是一脈相承的。⁹⁸具體而言，葉適特別致力於構建一種政治體制理論，強調政治體制的歷史探討和現實分析，注重各種現實事務的歷練。儒家政治理想的實現，不必步步基於內聖層面，也要重視政治社會的結構性因素。⁹⁹黃震對於葉適十分重視，後者在政治上的許多見解得到他的重視。¹⁰⁰但是，在實踐意識的基本形態上，則對水心持

93 《黃氏日抄》，卷59〈讀文集——韓文〉，頁468。

94 張偉，《黃震與東發學派》，第2章第2節。

95 《黃氏日抄》，卷84〈與葉制使（西澗）〉，頁870。

96 葉適對於心性之學的批評及其道德觀的特徵，可見蒙培元，〈葉適的德性之學及其批判精神〉，《哲學研究》2001.4: 65-70。

97 《宋元學案》，卷54〈水心學案上〉，頁1751。

98 葉適受季宣、傅良的經制學影響很大，對他們關於胡瑗的評價不至於陌生。就葉適本人的自覺意識來看，他對於胡瑗一代在宋儒治道上的傑出成績基本肯定，但認為還有很大不足。因此他遠邁先儒，直追堯舜孔子。其治體研究的視野與水準在思想史上獨樹一幟，已經超越胡瑗等人的規模。見葉適，《習學記言》，《景印文淵閣四庫全書》第849冊，卷47〈呂氏文鑑〉，頁777。

99 見景海峰，〈葉適的社會歷史本體觀：以「皇極」概念為中心〉，《哲學研究》2001.4: 71-74；何俊，《南宋儒學建構》，第4章，頁280-281。

100 張偉，《黃震與東發學派》，第2章，頁106、112、116、120、126。



批評態度。這一點通過他對葉適復禮觀念的駁斥可以窺見。葉適認為儒家學問應該以復禮為先，禮復然後敬立。禮樂制度的實踐是主體道德修養的前提條件。黃震卻認為只有以持敬為先導的克己工夫才是復禮的先決條件，由此再擴展到轉變民俗的政治目標。他批評葉適「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」。¹⁰¹ 葉適對於禮樂制度的構設嘗試在「內外交相成」的原則下思考，突出了立足體制規範的治法思維。而黃震卻認為「古人有言，有治人無治法。三代之治忽，各係其君之賢否，法之詳未聞也」。¹⁰² 在對於時政問題的見解上，黃震對於道德修養的重視仍先於制度整體的思考，或者表示出對於純粹制度思考缺乏信心。¹⁰³ 他堅持的依然是理學的實踐意識，「雖也未嘗不主於心，實則欲正此心以達之天下國家之用」。¹⁰⁴ 所以他對於薛季宣、葉適一路的實踐意識覺得比較隔膜，難以理解。

概言之，南宋晚期黃震從胡瑗學術中得到的啓示，凸顯了他對於理學實踐性的重視，其中的實踐意識沒有超越朱熹理學的基本架構。在前文朱熹與薛季宣對話中胡瑗學術展示出的多向啓示，最終以理學實踐意識的形式確立下來。鑑於這種評價形式對於後世的長期影響，而薛季宣、葉適一路的發展，則逐漸邊緣化，難以與之頽頏。從儒家體用論的變遷看，這個趨勢也是明顯的。胡瑗的聖人之道以仁義禮樂為體，實踐為用。到了晚宋理學名臣真德秀時，已成為「聖人之道有體有用，本之一身者體也，達之天下者用也」，「蓋其所謂格物致知誠意正心修身者，體也；其所謂齊家治國平天下者，用也。」¹⁰⁵ 葉適憂慮的「由內以治外」的理學思路已經主導了南宋儒學的實踐意識。

101 《黃氏日抄》，卷68〈讀葉水心文集〉，頁639。

102 《黃氏日抄》，卷63〈讀文集五曾南豐文〉，頁568。

103 同註100，頁109-110、119-120。

104 《黃氏日抄》，卷88〈江西提舉司撫州臨汝書院山長廳記〉，頁942。

105 真德秀，《西山集》，《景印文淵閣四庫全書》第1174冊，卷13〈召除戶部內引劄子四〉，頁209。與德秀齊名的另一位朱學傳人魏了翁受永嘉經制之學影響，對於政治制度比較重視，實踐意識不專主道德一面，體現出儒學思想合流互補的良性作用。見何俊，《南宋儒學建構》，第5章第3節，頁352-360。



六、結論

自汪應辰提出胡瑗學術的認識問題後，後者在南宋經歷了一個重新理解與評價的過程。針對理學發展過程中忽視實踐的態勢，朱熹、薛季宣、周必大、黃震等從上述過程吸取了積極的實踐意識。他們把胡瑗或者視作理學的先驅者與實踐精神本源，或者視為宋學的重要精神典範。大體上，根據實踐意識的重心、結構不同，朱熹、張栻、黃震代表了理學的實踐意識形態，薛季宣（包括其後的葉適）、周必大則代表了理學之外的一種類型。前者針對自身的末流化傾向，在天理和實踐的關係上努力實現一種平衡，作出了積極的貢獻。但實踐意識中圍繞天理產生的主知論衝動，經常使儒學實踐陷入價值次位的危險，被架空為義理知識的伴隨產物。道德實踐作為政治實踐的本位和前提，吸引了主要的目光，實際操作中難免會削弱政治實踐的重要性。與此相對，薛季宣等人比較正視實踐的本位價值，以積極實踐為義理發展的創新本源，把道德實踐和政治實踐作為儒家經世互相依存的雙軌。隨著胡瑗被確定為理學先驅，理學實踐意識也成為南宋晚期儒學的主導形式，很大程度上也象徵著宋學轉變的最終形成。胡瑗作為儒家實踐倫理的象徵，彰顯了由實踐確立道德自我與政治主體的關鍵意義。作為一種具有自我實現與秩序構建雙重向度的德性追求，南宋儒學的實踐意識可以為現代中國的實踐理論提供反思與創新的資源。

引用書目

一、傳統文獻

- 宋·朱熹，《晦庵集》，《景印文淵閣四庫全書》第1143冊，臺北：臺灣商務印書館，1983。
- 宋·呂祖謙，《東萊集》，《景印文淵閣四庫全書》第1150冊，臺北：臺灣商務印書館，1983。
- 宋·汪應辰，《文定集》，《景印文淵閣四庫全書》第1138冊，臺北：臺灣商務印書館，1983。
- 宋·周必大，《文忠集》，《景印文淵閣四庫全書》第1147冊，臺北：臺灣商務印書



- 館，1983。
- 宋·周密，《癸辛雜識》，《景印文淵閣四庫全書》第1040冊，臺北：臺灣商務印書館，1983。
- 宋·貞德秀，《西山集》，《景印文淵閣四庫全書》第1174冊，臺北：臺灣商務印書館，1983。
- 宋·張栻，《南軒集》，《景印文淵閣四庫全書》第1167冊，臺北：臺灣商務印書館，1983。
- 宋·陳傅良，《止齋集》，《景印文淵閣四庫全書》第1150冊，臺北：臺灣商務印書館，1983。
- 宋·黃震，《黃氏日抄》，《景印文淵閣四庫全書》第708冊，臺北：臺灣商務印書館，1983。
- 宋·葉適，《習學記言》，《景印文淵閣四庫全書》第849冊，臺北：臺灣商務印書館，1983。
- 宋·黎靖德編，王星賢點校，《朱子語類》，北京：中華書局，1986。
- 宋·薛季宣，《書古文訓》，《續修四庫全書》第42冊，上海：上海古籍出版社，2002。
- 宋·薛季宣，張良權點校，《薛季宣集》，上海：上海社會科學院出版社，2003。
- 明·黃宗羲著、全祖望補修，陳金生、梁運華點校，《宋元學案》，北京：中華書局，1986。

二、近人論著

- 任 鋒 2006 〈薛季宣思想淵源新探〉，《中國哲學史》54.2: 75-82。
- 朱漢民 2004 《湖湘學派史論》，長沙：湖南大學出版社。
- 何 俊 2004 《南宋儒學建構》，上海：上海人民出版社。
- 余英時 2003 《朱熹的歷史世界：宋代士大夫的政治文化研究》，臺北：允晨文化公司。
- 束景南 2003 《朱子大傳》，北京：商務印書館。
- 汪 曄 2004 《現代中國思想的興起》，北京：三聯書店。
- 徐洪興 1996 《思想的轉型：理學發生過程研究》，上海：上海人民出版社。
- 張 偉 2001 《黃震與東發學派》，北京：人民出版社。
- 張 穎 2002 〈宋明以來儒家經世思想試釋〉，《張灝自選集》，上海：上海教育出版社，頁58-81。
- 陳 來 2000 《朱子哲學研究》，上海：華東師範大學出版社。



- 陳安金、王宇 2002 〈貫通內聖外王的努力——評永嘉學派的思想歷程〉，《哲學研究》2002.8: 62-69。
- 景海峰 2001 〈葉適的社會歷史本體觀：以「皇極」概念為中心〉，《哲學研究》2001.4: 71-74。
- 蒙培元 2001 〈葉適的德性之學及其批判精神〉，《哲學研究》2001.4: 65-70。
- 趙峰 2004 《朱熹的終極關懷》，上海：華東師範大學出版社。
- 盧國龍 2001 《宋儒微言》，北京：華夏出版社。
- 蕭公權 2005 《中國政治思想史》，北京：新星出版社。
- 錢穆 1986 《朱子新學案》，成都：巴蜀書社。
- 關長龍 2001 《兩宋道學命運的歷史考察》，上海：學林出版社。
- Liu, James T. C. 1988. *China Turning Inward: Intellectual-political Changes in the Early Twelfth Century*. Cambridge, Mass.: Council on East Asian Studies, Harvard University.



Hu Yuan and the Confucian Consciousness of Praxis in Southern Song

Feng Ren *

Abstract

As an important Confucian in the Northern Song, Hu Yuan 胡瑗 experienced a process of being re-understood and reassessed in the Southern Song. Through the retrospective understanding of this figure, Wang Yingchen 汪應辰, Zhu Xi 朱熹, Xue Jixuan薛季宣, Zhou Bida 周必大, and Huang Zhen 黃震 assimilated and strengthened the active Confucian consciousness of Praxis to cure the over-theorization in the development of Song Neo-Confucianism. They regarded Hu either as the Praxis-oriented forerunner of Neo-Confucianism or as a representative of the most important practical paradigm for Song Confucianism as a whole. The different assessments reflect the complex meaning of the Confucian conception of Praxis in this period. The core of the conception is the relationship between Principle (*tianli* 天理) and Praxis, as well as between moral praxis and political praxis. The dialectics among these issues implies the intrinsic tension and the multiple possibilities in Southern Song Confucian thinking. This paper purports to provide an internal perspective for explaining the intellectual-cultural transformation from the Northern to the Southern Song.

Keywords: Hu Yuan 胡瑗, Song dynasty, Confucianism, Praxis, Zhu Xi 朱熹, Neo-Confucianism

* Feng Ren is a lecturer in the Department of Politics at Nankai University, Tianjin.

