

论婺学、湖湘学的交流与共识

朱汉民 徐艳兰¹

【摘要】 婺学与湖湘学均是宋代具有鲜明特征的地域性学派，两派各有自己不同的地域学术背景和学术思想。但是考察这两大地域性学派，会发现它们一直有着密切交往和相互影响，故而两派具有相通的学术旨趣，并且在学术交流中形成了许多学术共识。婺学与湖湘学不仅在“重建内圣外王之道”的学术旨趣上有相通性，同时在道兼体用、经史通贯、经世致用等方面有许多学术共识。探讨婺学与湖湘学两派在学术上的渊源、相通与共识，可以深化对宋学地域性衍化过程的理解，丰富对宋代儒学多元化发展的认识。

【关键词】 婺学 湖湘学 学术共识 道兼体用 经史通贯

婺学与湖湘学皆为南宋儒学史上形成的地域性学派。南宋时期浙东地区学术繁荣，产生出包括婺学、永康学、永嘉学三个学派的浙东地域学术，而婺学是指吕祖谦所开创的地域学派。吕祖谦既与朱熹、张栻、陆九渊学术交往密切，又与浙东学人陈亮、叶适有地域与学术上的接近，故而被视为“杂驳”。

而湖湘学派是南宋时期形成于湖南衡山、长沙一带的地域性学派，其代表人物主要有胡安国、胡宏、张栻等人，他们均表现出以理学经世的学术旨趣。婺学与湖湘学派之间有着重要的学术联系，从时间上讲，湖湘学派比婺学的形成要早几十年，所以婺学和湖湘学既有学脉上的师承关系，又是学术上的同道关系，故在学术思想上形成了许多重要的学术共识。

婺学与湖湘学这两大地域性学派既有思想差异，又有学术共识。因篇幅限制，本文主要讨论婺学与湖湘学相同的渊源与思想共识的问题，至于两派的学术差异，当另外撰文。笔者认为，探讨婺学与湖湘学两派的学术渊源与思想共识，既可以深化宋学地域性学术的复杂衍化过程，又可以丰富对宋代儒学多元化发展的认识。

一、两派授受之同源

婺学的开创者吕祖谦与湖湘学的渊源颇深，他除了受“中原文献之传”的影响之外，受湖湘学的影响最大。一定程度上可以说，湖湘学是吕祖谦婺学的重要源头之一。此可从吕祖谦得湖湘学的传承路径上窥见。具体而言，吕祖谦主要通过曾几、吕本中、张九成、胡宪、汪应辰、张栻六条途径得湖湘学之传。

周敦颐之学被称之为“濂溪学”而非“湖湘学”，但“濂溪”是周敦颐故里湖南道州的一条河流名称，故而湖湘学宗师胡宏、张栻特别推崇“濂溪学”，南宋以后周敦颐成为“道学宗主”。一些广义的“湖湘学”的概念，往往也会将濂溪学包括在其中。周敦颐的濂溪学与吕祖谦的婺学有一些关系，周敦颐与吕祖谦的六世祖吕公著交好。

熙宁初，吕公著在当侍从时闻周敦颐之名，力荐之为官，其婉拒道：“在薄宦有四方之游，于高贤无一日之雅。”¹但吕祖谦得周敦颐之学主要是通过其外祖父曾几。周敦颐与曾几的外公孔延之为讲友，孔文仲、孔武仲为孔延之子，二人都曾师事周敦颐，而曾几又师事舅父孔文仲、孔武仲，因此吕祖谦得周濂溪之传的传承路径即为：周敦颐→孔文仲、孔武仲→曾几→吕大器→吕祖谦。

¹作者简介：朱汉民，湖南大学岳麓书院教授、博士生导师；（长沙 410082）徐艳兰，中南大学马克思主义学院讲师。（长沙 410083）
基金项目：贵州省哲学社会科学规划国学单列课题重大项目“宋学学统研究”（19GZX06）；国家社科基金重大项目“宋学源流”（19ZDA028）阶段性成果

胡安国作为湖湘学派的开创者，虽不是二程的弟子，但他曾师事靳裁之，靳裁之为大程弟子，因此胡安国是大程的再传弟子。胡安国与吕氏家族关系甚好。安国本来认为佛学甚非，但却极推重荜阳公。“或问康侯：‘吕公何故学佛’？康侯曰：‘吕公儒释兼通’”⁽²⁾。安国弟子众多，曾几、薛微言、胡铨、胡宪、胡宏、胡寅、汪应辰、方畴、刘芮皆师事之。同时，张九成亦向胡安国请益过。

据《武林梵志》载，张九成曾拜谒胡文定公：“咨尽心行己之道，胡告以将《语》《孟》谈仁义处，类作一处看，则要在其中。公稟受其语，造次不忘。”⁽³⁾吕祖谦“从无垢学最久，见知爱最深”⁽⁴⁾，从张九成处得胡安国之传亦在情理之中。吕祖谦亦师从胡宪、汪应辰，且自幼在外祖父曾几身边长大，因此其得胡安国之学主要通过张九成、曾几、胡宪、汪应辰，其传授脉络为：胡安国→曾几、胡宪、汪应辰、张九成→吕祖谦。

胡宏继承其父安国之志，将湖湘学派进一步发扬光大。吕祖谦得胡宏之传，主要是通过汪应辰、曾几。胡宏与汪应辰、曾几关系很好，当汪应辰受到朝廷重用为都司时，胡宏喜而不寐，并写信与其商讨中兴之计。他认为“若能密赞于万化之原，使国有储而君有副，辅之以端人正士，庶几有变通于将来。”⁽⁵⁾

此外，秦桧死后，汪应辰还举荐胡宏为官，适时，胡宏因疾病卒于家中，未能走马上任有一番作为。胡宏与曾几则是讲友，多讨论心性义理。《胡宏集》中有三封写给曾几的信，讨论的皆是心性义理。如：“窃谓未发只可言性，已发乃可言心。故伊川曰：‘中者，所以状性之体’，而不言状心之体段也”⁽⁶⁾。

在这封信中，胡宏提出了其性体心用说。但最能代表胡宏心性义理的著作是《知言》。朱熹与弟子亦肯定：“湖湘学者崇尚胡子《知言》。”⁽⁷⁾东南三贤围绕《知言》展开了大讨论，形成了《知言疑义》。张栻作为胡宏之高弟，在朱熹的影响下，对其师之说多所存疑，而吕祖谦则认为“《知言》胜似《正蒙》”⁽⁸⁾。其在与朱熹的信中言：“十年前初得五峰《知言》，见其间渗漏张皇处多，遂不细看。后来翻阅，所知终是短底。向来见其短而忽其长，正是识其小者”⁽⁹⁾。可见吕祖谦对胡宏之学亦有所继承和坚守。

张栻作为胡宏之高弟，乃湖湘学派的集大成者，他以岳麓书院和城南书院为讲学中心，使得湖湘学派成为当世之显学“湖南一派，在当时为最盛”⁽¹⁰⁾。张栻虽比吕祖谦年长四岁，但吕祖谦始终以后学的身份来看待其和张栻的关系，吕祖谦曾在给张栻的信中说：“两年承教，可谓浹洽。”⁽¹¹⁾

在吕祖谦的心目中，张栻“系斯文之兴废”⁽¹²⁾，可谓当时学术领袖。他们二人“声同气合、莫逆无间”⁽¹³⁾。张吕二人亦彼此相互规谏，张栻指出吕祖谦的缺点时云：“大抵觉得老兄平日似于果断有所未足，时有牵滞，流于姑息之弊。”⁽¹⁴⁾吕祖谦对张栻亦有规劝：“吾丈者，世道所系，居之实难，谓宜深体志未平之戒，朝夕省察，……工夫自无不进之理”⁽¹⁵⁾。

张、吕二人在学问方面亦有切磋。吕祖谦曾向张栻请教存养察识工夫，张栻回答说：“存养察识之功固当并进，然存养是本，觉向来工夫不进，盖为存养处不深厚”⁽¹⁶⁾。张栻亦向吕祖谦请教如何读史，吕祖谦回复说：“观史先自《书》始，然后次及《左传》《通鉴》，欲其体统源流相承也”⁽¹⁷⁾。张、吕二人还于《知言》《论语》《孟子》《易传》《阉范》《仁说》等著作皆有所交流，在商榷中互相指正，在切磋中互相提高。

此外，婺学学者陈傅良、舒璘亦与湖湘学者张栻存在学术上的互动。《宋元学案》载“陈止斋入太学，所得于东莱、南轩为多”⁽¹⁸⁾，《宋史》认为陈傅良于吕祖谦处得“本朝文献相承条序”，而于张栻处得“主敬集义之功”⁽¹⁹⁾。作为甬上四先生之一的舒璘，游太学时亦从学于张栻：“时张宣公官中都，元质请益焉，有所开警。”⁽²⁰⁾

因湖湘学的宗师张栻早逝，张栻弟子中无人能够举起湖湘学的大旗，出现湖湘后学纷纷从学其他宗师的局面。此后，婺学以及其他浙东学者开始影响湖湘学者。所以，除了婺学学者对湖湘学者的学术传承外，湖湘后学亦有对婺学的传承。如岳麓诸

儒沈有开曾先后从学于吕祖谦、薛季宣、陈傅良；宋牲从学于吕祖谦，胡大时从学于陈傅良。特别是胡宏之子、张栻之婿、湖湘学派传人胡大时从学于陈傅良，引起了朱熹的强烈不满，其云：“君举（陈傅良）到湘中一收，收尽南轩门人，胡季随亦从之问学。某向见季随，固知其不能自立，其胸中自空空无主人，所以才闻他人之说，便动。”⁽²¹⁾

朱熹认为胡季随之所以从学于陈傅良，在于其心中无所主。但我们认为正因为湖湘学与婺学在义理架构与经世致用上的一致性，才使得胡季随从学于陈傅良。也即是说，内圣与外王并重，是湖湘学与婺学合流的重要原因。因此黄宗羲所云：“五峰之门，得南轩而有耀。从游南轩者甚众，乃无一人得其传。”⁽²²⁾是值得进一步商榷的，事实上湖湘学的传承在张栻去世后并没有中断，而是参与到其他不同学派之中，其中有一部分与婺学合流。

二、两派旨趣之相通

由吕祖谦与湖湘学的渊源可知，婺学与湖湘学虽然属于两个不同的地域性学派，但婺学对湖湘学继承以及后来湖湘学者从学吕祖谦，表明婺学与湖湘学的学术旨趣存在明显的相通性。而两派旨趣之相通，特别体现在希望共同重建儒家内圣外王之道。

《中庸》曰：“诚者非成己而已也，所以成物也。成己，仁也；成物，知也。性之德也，合内外之道也，故时措之宜也。”⁽²³⁾成己是内，成物是外，儒家之道是合内外之道，内圣外王相统一是儒家的显著特征，北宋五子之学皆为内圣外王之学。如周敦颐云：“志伊尹之志，学颜子之学”；大程评价邵雍之学问时云：“尧夫，内圣外王之学也”⁽²⁴⁾；二程之学亦内圣外王之学。吕公著认为程颐“洞明经术，通古今治乱之要，有经世济物之才”⁽²⁵⁾。张载认为道学与政术本为一事，其云：“朝廷以道学、政术为二事，此正自古之可忧者。”⁽²⁶⁾

无怪乎张栻在论及周敦颐、二程推动理学的根本目标和意义时云：“秦汉以来，言治者汨于五伯功利之习，求道者沦于异端空虚之说，而于先王发政施仁之实，圣人天理人伦之教，莫克推行而讲明之。故言治者若无预于学，而求道者反不涉于事。……惟先生崛起于千载之后……于是五伯功利之习无以乱其真，异端空虚之说无以申其诬，求道者有其序，而言治者有所本。”⁽²⁷⁾道者有其序，治者有其本，内圣与外王二者兼备乃北宋五子学术之旨归。

可此种内圣外王并重之学，却由于王安石荆公新学外王之学的片面发展，特别是熙宁新政失败引发的历史后果，在南宋却不可避免地转向了内在，使得儒学主流越来越朝内圣之学发展。正如刘子健所云：“宋代新儒家在本质内省的学说当中浸润的时间越长，对形而上学和宇宙论课题的思量越深刻，就越发难以转向平淡而客观的社会现实。”⁽²⁸⁾

然而，在南宋的湖湘学与婺学的学术旨趣中，仍然保留着对儒学内圣外王之学的坚守。胡宏学问之旨趣，乃在于重建内圣外王之道的圣学。胡宏本人亦以道自任：“道学衰微，风教大颓，吾徒当以死自担”⁽²⁹⁾，认为“圣人之道，得其体，必得其用。有体而无用，与异端何辨？”⁽³⁰⁾其上给高宗的奏折中亦指出“夫道有污隆，势有强弱，因时处事，体用不遗，本末并行，然后为得也。”⁽³¹⁾

陈亮为胡宏遗文做序时亦肯定了其内圣外王之道：“五峰实传文定之学……力扶正道，惓惓斯世，如有隐忧，发愤至于忘食，而出处之义终不苟，可为自尽于仁者矣。”⁽³²⁾到了孝宗时，学界盛行理学，主张存天理，灭人欲，只知空谈性命义理，无视现实社会政治，更不知富国强兵之术。连孝宗都曾忧虑南宋士大夫“好为高论而不务实，耻言理财，耻言务农”⁽³³⁾。

张栻亦认识到仅仅注重心性不注重外王会造成：“舍实理而驾虚说，忽下学而骤言上达，扫去形而下者而自以为在形器之表”⁽³⁴⁾的弊端。他说“自圣学不明，语道者不睹夫大全，卑则割裂而无统，高则汗漫而不精，是以性命之说不参乎事物之际，而经世之务仅出乎私意小智之为，岂不可叹哉！”⁽³⁵⁾在张栻看来，道之大全在于体用兼备，道德与事功并举“德者本也，事功者末也，而本末一致也”⁽³⁶⁾。由此可见，重建内圣外王之道是湖湘学派的学术旨趣。

湖湘学派性理与经世并重的内圣外王之学深深地吸引了吕祖谦，正因为湖湘学与婺学在“重建内圣外王之道”的学术旨趣上的一致性，才使得湖湘学与婺学在南宋时期有密切的交流和相互沟通。吕祖谦亦深刻地认识到理学的空疏学风无助于解决迫在眉睫的社会政治问题，内圣与外王割裂，儒学转向了内在。因此重建内圣外王之道既是婺学的问题意识亦是学术旨趣。

吕祖谦认为儒家自三代圣人以来，就是体用兼全、本末并举之学。其云：“盖禹之家学，文武两备，体用兼全、本末具举，不分精粗。”⁽³⁷⁾倘若仅有内圣，没有外王，儒家就如同佛老，有体而无用；仅有外王，又没有内圣，那外王也是假外王，有用而无体，他认为天道之“所以然”与人道之“所当然”是体用无间的关系：“经者，经纶之谓也。变理者，和调之谓也。明则邦国，幽则阴阳，幽明之所以然，乃所谓道也。”⁽³⁸⁾简而言之，吕祖谦将内圣外王看做一个不可分离的整体，从体用分立不分离的角度来看待内圣外王的，这一点与湖湘学派是一致的。

但婺学与湖湘学“重建内圣外王之道”的学理依据是什么？我们认为婺学与湖湘学是以《易》为体，以《春秋》为用。《易》和《春秋》是婺学和湖湘学派的重要经典依据。绍兴七年，胡安国闻陈公辅请禁程颐之学，乃上疏曰：“夫颐于易，因理以明象，而知体用之一原；于《春秋》，见于行事，而知圣人之大用”⁽³⁹⁾。在胡安国看来，《易》是道之体，《春秋》是道之用，《易》与《春秋》共同构成了圣人内圣外王之道。胡宏亦云：“知《易》，知《春秋》，然后知经纶之业。一目全牛，万隙开也。”⁽⁴⁰⁾

胡安国和张九成都曾任经筵侍讲，均进讲《春秋》，吕祖谦深受张九成影响，对《春秋》学亦专研有加。吕祖谦认为“学者当深观《春秋》，以察天理人欲之辨”⁽⁴¹⁾“《春秋》便是行事”⁽⁴²⁾。他专门诠释《春秋》的著作只有《春秋讲义》，但《左氏博议》《左氏续传》《左氏传说》三部著作中所阐发的义理往往与《春秋》相关。

吕祖谦于《易》更是十分推崇，他不仅复原了《古周易》而且还对《程氏易传》进行了整理与刊刻。他认为“《易》之消息盈虚、《春秋》之褒贬是非，未尝不是中。学者能看得《易》与《春秋》，自然识得中”⁽⁴³⁾。简言之，婺学与湖湘学乃内圣外王之学，内圣之学源于《易》，推显以至隐；外王之学源于《春秋》，推隐以至于显。一为理论，一为实证，微显阐幽，表里洞彻，显微一体。

三、两派学术之共识

由于婺学、湖湘学两派有学脉传承与密切交往，有相通的学术旨趣，故而能够形成许多重要的学术共识。这里主要讨论三个重要方面：道兼体用的义理架构、经史贯通的学术观、以治道为核心的经世思想。

首先在义理架构上，吕祖谦与湖湘学派在道兼体用的义理思想方面达成共识。吕祖谦在义理架构上是以周敦颐《太极图说》中“无极而太极”所奠定“道”作为一个整全结构为出发点，以相倚相成作为整全之道的展开方式，且认为构成道之整体的各部分要素分立而不分离。周敦颐的《太极图说》在宋明理学中具有重要的学术地位，其所呈现的就是一个一而二、二而五、五而一的宇宙结构图像，在这个图像中，阴阳是互根之象。正如其在《通书》中所云：“二气五行，化生万物，五殊二实，二本则一。”⁽⁴⁴⁾

胡宏肯定周敦颐之“道”是一个整全结构，故云：“一阴一阳之谓道，有一则有三，自三而无穷矣。老氏谓‘一生二、二生三’，非知太极之蕴者也。”⁽⁴⁵⁾“有一则有三”这种函三为一的义理架构即是一种整全之道。他还说：“道者，体用之总名。仁其体，义其用。合体与用，斯为道矣。”⁽⁴⁶⁾可见道兼体用是湖湘学派的一大义理特色，许多学者均肯定，周敦颐“不将‘道’仅仅理解为‘体’，而是认为它是兼含‘体’与‘用’的整体结构。”⁽⁴⁷⁾

吕祖谦义理之学继承了湖湘学派这一义理诠释路径，将周敦颐的无极二五理解为一个整全之道，这一点可以从吕祖谦和张栻对朱熹所著《太极图说解》的质疑中得到印证。朱熹以形而上、形而下分别太极阴阳、道器，以仁、义、中、正分动静，这些思想受到张吕二人的质疑。吕祖谦认为太极阴阳相合、动静互涵，因而认为朱熹以动静、阴阳分“继善成性”有分截之病，

以道、器分指太极与阴阳有“形容太过”之病。

而张栻认为朱熹以仁、义、中、正分动静不符合周子原意，其质疑道：“但某意却疑仁、义、中、正分动静之说，盖是四者皆有动静之可言，而静者常为主，必欲于其中指二者为静，终有弊病。兼恐非周子之意。周子此图固是毫分缕析，首尾洞贯，但此句似不必如此分。”⁽⁴⁸⁾并且张栻在与吕祖谦的信中云：“濂溪自得处浑全，诚为二先生发源所自。然元晦持其说，句句而论，字字而解，故未免反流于牵强，而亦非濂溪本意也。”⁽⁴⁹⁾尤其是对“无极二五”的理解上，朱熹将其理解为理一分殊的关系，而吕祖谦则认为“无极二五”是一个不可分割的结构关系。

简言之，张、吕二人与朱熹在《太极图说解》存在分歧的根本点就在于他们对道的理解不同，也即对太极的理解不同。张、吕二人所理解的道是“无极而太极”的合体用之道，而朱熹所理解的道是形而上之天理。在吕祖谦看来，无极与太极是道的一体两面，无极指道本身就是自己的根据，是道之体，而太极使得道於穆不已，是道之用，道之体与道之用不能截然分开，它是一种体用不离、动静互涵的整体结构。

道兼体用的整全之道该如何展开？湖湘学和婺学皆认为相倚相成是整全之道的展开方式。胡宏言“物不独立必有对，对不分治必交焉，而文生焉”⁽⁵⁰⁾。无极与太极是一个对子，阴与阳亦是一个对子，天地间的一切事物都无不在这样一种相倚相成的结构当中。如果仅仅像朱熹和陆九渊那样，将太极理解为理或心，那太极便无对，无对则无法相倚相成。只有太极有对，且由太极和无极组成道之全体，才能生生不息。由此吕祖谦提出“天下之理未尝无对”的说法，在他看来，世界上的一切事物都矛盾地存在着“有乾即有坤，未尝无对”⁽⁵¹⁾，任何事物都不可能孤立地存在，我们既要看到事物的差异性，也要看到其统一性，在对立中把握统一，“一而二、二而一”。互为对立面的阴阳是矛盾的两个方面，它们既对立又统一。因为对立，所以相斗相争，而相斗相争恰好又相倚相成。其云：“大抵天下之理，相反处乃是相治：水火相反也，而救火者必以水；冰炭相反也，而御冰者必以炭；险与平相反，而治险必以平。”⁽⁵²⁾我们既要承认事物之间的差异性，又要从整体的角度把握其统一性，因而各形成要素会形成一种“分立而不分离”的态势。明乎此，我们才能彻底理解为什么在吕祖谦的义理世界中，体与用、道与器、理与气、心与性、心与物、心与事、理与欲、义与利等范畴之间总是呈现出一种分立而不分离的结构关系。

其次，在经史关系上，吕祖谦与湖湘学派在通贯经史、经史经世方面达成共识。湖湘学派自胡安国开始就没有忽视史的重要性。当王安石将《春秋》看作“断烂朝报”时，胡安国谓：“六经惟此书出于先圣之手，乃使人主不得闻讲说，学者不得相传习，乱伦灭理，中原之祸殆由此乎。”⁽⁵³⁾他认为“孔子编《春秋》，其志存乎经世，其功配于抑洪水、膺戎狄、放龙蛇、驱虎豹；其大要，则皆天子之事也”⁽⁵⁴⁾。于是潜心刻意，哀古今诸儒所著述，准以《语》《孟》，权以《五经》、证以古今之史，穷研玩味，历三十年完成《春秋胡氏传》。正如胡安国在《春秋传序》中言“空言独能载其理，行事然后见其用”⁽⁵⁵⁾，言经而不言史，则无证而失于实；言史而不言经，则于理有碍而难通。经史相参，明经以读史，读史以证经，贯通经史、经史经世便是湖湘学派在经史观上的思想传统。《春秋胡氏传》对婺学的影响甚大，吕祖谦高度肯定了《春秋胡氏传》，并认为其纲领是“天下为公”⁽⁵⁶⁾的经世情怀；陈傅良在《跋胡文定公贴》称“浙间人家有《春秋传》”⁽⁵⁷⁾；陈亮对胡安国的《春秋传》也较为推崇，他将《胡氏春秋传》刊成小本发行，对《春秋传》的传播不无裨益。

胡宏继承了乃父的经史观，将经比作脉络、史比做肢体：“诸家载记，所谓史也。史之有经，犹身之支体有脉络也。《易》《诗》《书》《春秋》，所谓经也。经之有史，犹身之脉络有支体也。”⁽⁵⁸⁾脉络不能离却肢体，肢体也不能离却脉络，但当经史所述出现冲突时，其更倾向于取经之义，舍史之事：“经所传者，义也；史所载者，事也。事有可疑，则弃事而取义可也，义有可疑，则假事以诬义可也。若取事而忘义，则虽无经史可也。”⁽⁵⁹⁾可见，胡宏强调作为价值判断的“理”，优先于事实层面的“事”。张九成亦认为“经是法，史是断，我是守法断事者”⁽⁶⁰⁾。吕祖谦继承了胡宏和张九成的观点，认为应该“以理应事”，而不是“以事废理”。他说：“理有常然，而事有适然。因适然之事，而疑常然之理，智者不由也。历数天下之事，出于常然者十之九，出于适然者百之一。以一废百，奚可哉？”⁽⁶¹⁾。偶然之事并不能否定必然之理，颜回道德品质极佳，倘若因为颜回早夭而认为天亦祸善；盗跖虽坏，倘若因为盗跖长寿，而认为天亦利淫，那么儒家所言的事理就会被打破。但毕竟“空谈不可说经”，倘若没有事作为经之形迹，经将流于空洞。胡宏在《碧泉书院上梁文》中发出“期圣奥以翻经，立壮图而观史”⁽⁶²⁾

的宏愿。在胡宏的眼中,读史的最终目的是“由源逢委,自叶穷根,明治乱之所由”⁽⁶³⁾。张栻亦认为:“观史工夫要当考察治乱兴坏之所以然,察其人之是非邪正”⁽⁶⁴⁾。他们都认为史学的目标在于考论古今治乱兴衰规律,为当世治道服务。用钱穆先生的话说,就是从“人物贤奸”衡论“世运兴衰”,因此探求义理之微妙应该与考论古今治乱兴衰相结合。吕祖谦亦认可这一点,他认为“读史先看统体。合一代纲纪风俗、消长治乱观之,如秦之暴虐、汉之宽大,皆其统体也。”⁽⁶⁵⁾且觉得《左传》“反映了一代之所以升降,一国之所以盛衰,一君之所以治乱,一人之所以变迁”⁽⁶⁶⁾。可见吕祖谦继承了湖湘学派经史一体,经为法、史为事,无经则不足以断事,无史则无以证经的经史经世的思想。

最后,吕祖谦与湖湘学在济民利物、成己成物的治道思想达成共识。宋代士大夫不仅是学术思想重建的文化主体,还是与帝王共治天下的政治主体,因而其思想文化最后是要落实在经世济民的治道上。湖湘学派自周敦颐开始,就是成己成物、经世致用之学。周敦颐在《通书》中云:“志伊尹之志,学颜子之学”,主张做圣之功与成圣之志并举。胡宏和张栻皆肯定了周敦颐的说法,胡宏在《周子通书序》云:“人有真能立伊尹之志,修颜回之学然后知《通书》之言包括至大,而圣门之事业无穷矣。”⁽⁶⁷⁾张栻亦于《道州重建周濂溪先生祠堂记》中云:“其教人,使之志伊尹之志,学颜子之学;推之于治,先王之礼乐刑政,可举而行,如指诸掌。”⁽⁶⁸⁾胡安国亦提出“济民利物”的思想,其云:“凡出身事主,本吾至诚懇惻,忧国爱君,济民利物之心,立乎人之本朝,不可有分毫私欲。”⁽⁶⁹⁾胡宏亦提出“辅君济民”之说:“大丈夫得路,固将辅是君,而济斯民也”⁽⁷⁰⁾,且认为成己成物乃儒者之事“儒者理于事而心有止,故内不失成己,外不失成物,可以赞化育而与天地参也”⁽⁷¹⁾。在胡宏看来,学习的最终目的就是为“济人利物”的治道服务:“学者,所以学为治也。讲之熟,则义理明;义理明,则心志定,心志定,则当其职,而行其事无不中节,可以济人利物矣。”⁽⁷²⁾张栻在《岳麓书院记》中将湖湘学派教育的宗旨说得更为明白:“盖欲成就人才,以传道而济斯民也”⁽⁷³⁾。简而言之,湖湘学派追求“道者有其序,治者有所本”的治平之道。

吕祖谦继承了湖湘学派成己成物的经世济民的思想。其云:“天下事只有两件,君子振民育德。先育德后振民,先修己后治人”⁽⁷⁴⁾,又云:“儒者本经术,兼通世务”⁽⁷⁵⁾,“大抵事只有成己、成物两件”⁽⁷⁶⁾,因而其教育学生“以讲求经旨,明理躬行为本”⁽⁷⁷⁾。尤其是在有关治道体统的政治思想方面,吕祖谦较多地继承了胡宏的观点。如在君臣关系上,胡宏坚持孟子“君之视臣如犬马,则臣视君如寇仇”的观点,认为君臣之间是一种平等的关系,倘若君主不贤明,臣子可以将其废除,别立新君,他说:“故伊尹放太甲,使太甲终不类,则别立君必矣。后世霍光废昌邑,立孝宣,天下归之,人至于今称焉。”⁽⁷⁸⁾吕祖谦在此基础上更进一步指出“君臣之间,君当求臣,臣不可先求君”⁽⁷⁹⁾。在君民关系上,胡宏把民比作人之作腹心;把兵比作手足,认为手足坏,心尚能保之;而腹心苟病,则四肢不为所用,因而认为统治者当以养人民为本,其云:“国之有民,犹人之有腹心也;国之有兵,犹身之有手足也。手足虽病,心能保之;心腹苟病矣,四肢何有焉。是故欲富国者,务使百姓辟其地,欲强兵者,务使有司富其民。国无治乱,时无丰凶,政无经权,莫不以辟土地,养人民为本。”⁽⁸⁰⁾吕祖谦亦尊重每一个小民,把小民之身看作国家之身的一部分,天命的一部分,其云:“召公言,我欲王以小民而受天之永命。永命在天,君之所以受之者乃在于小民。”⁽⁸¹⁾吕祖谦还提醒统治者不要忽视民之力量,其云“秦弱百姓而备匈奴,岂非惧匈奴之势强,而谓‘百姓何能为’乎?然亡秦者非匈奴也,乃‘何能为’之百姓也”⁽⁸²⁾。

注释:

1(2)吕本中:《吕本中全集》第3册,韩西山辑校,中华书局2019年版,第968、1099页

2 吴之鲸:《武林梵志》,杭州出版社2006年版,第188页。

3(57)陈傅良:《陈傅良先生文集》,周梦江点校,浙江大学出版社1999年版,第535、529页

4(6)(30)(31)(40)(45)(50)(58)(59)(62)(63)(67)(70)(71)(72)(78)(80)胡宏:《胡宏集》,吴仁华点校,中华书局2012年版,第125、115、131、99、40、7、10、25、165、240、202、202、161、125、33、128、16、14页。

5(8)马端临：《文献通考》卷 210, 华东师范大学古籍研究所点校, 中华书局 2011 年版, 第 5928、5929 页。

6(10)(18)(22)(25)(29)(53)(56)(69)(79)黄宗羲：《宋元学案》，全祖望补修, 陈金生、梁运华点校, 中华书局 1982 年版, 第 1382、1611、1711、1635、648、1382、1177、1179、1174、1655 页。

7(12)(13)(15)(17)(41)(65)(74)(77)吕祖谦：《吕祖谦全集》第 1 册, 黄灵庚、吴战垒主编, 浙江古籍出版社 2008 年版, 第 394、76、135、395、395、544~556、561、727、360 页。

8(16)(27)(34)(35)(36)(48)(49)(64)(68)(73)张栻：《张栻集》，杨世文点校, 中华书局 2015 年版, 第 138~139、1133、915~916、1140、1272、494、1065、1134、1144、907、899 页。

9 脱脱等：《宋史》，中华书局 1985 年版, 第 12886 页。

10 袁燮：《絮斋集》，中华书局 1985 年版, 第 136 页。

11 朱熹：《朱子全书》，朱杰人、严佐之、刘永翔主编, 上海古籍出版社、安徽教育出版社 2010 年版, 第 3865~3866 页。

12 朱熹：《四书章句集注》，中华书局 2011 年版, 第 34 页。

13 邵雍：《皇极经世书》，陈明点校, 学林出版社 2003 年版, 第 941 页。

14 张载：《张载集》，章锡琛点校, 中华书局 2012 年版, 第 349 页。

15 刘子健：《中国转向内在：两宋之际的文化内向》，江苏人民出版社 2002 年版, 第 141 页。

16 陈亮：《陈亮集》，邓广铭点校, 中华书局 1987 年版, 第 165 页。

17 李心传：《建炎以来朝野杂记》，徐规点校, 中华书局 2013 年版, 第 543 页。

18(38)(81)吕祖谦：《吕祖谦全集》第 3 册, 黄灵庚、吴战垒主编, 浙江古籍出版社 2008 年版, 第 103、385、298 页。

19 程颢、程颐：《二程集》，王孝鱼点校, 中华书局 1981 年版, 第 349 页。

20(66)(75)吕祖谦：《吕祖谦全集》第 7 册, 黄灵庚、吴战垒主编, 浙江古籍出版社 2008 年版, 第 318、1、245 页。

21(51)(52)(76)吕祖谦：《吕祖谦全集》第 2 册, 黄灵庚、吴战垒主编, 浙江古籍出版社 2008 年版, 第 209~210、7、95、259 页。

22 周敦颐：《周敦颐集》，陈克明点校, 中华书局 2019 年版, 第 32 页。

23 李清良：《湖湘文化名著读本》（哲学卷），湖南大学出版社 2012 年版, 第 10 页。

24(55)胡安国：《春秋传》，王丽梅点校, 岳麓书社 2011 年版, 第 1 页。

25 张九成：《张九成集》，杨新勋整理，浙江古籍出版社 2013 年版，第 1176 页。

26 (82) 吕祖谦：《吕祖谦全集》第 6 册，黄灵庚、吴战垒主编，浙江古籍出版社 2008 年版，第 499～500、31～33 页。