

# 旋乾转坤:胡瑗的“勿用潜龙”

张鑫

**摘要:** 不同于古今学人将乾卦初九爻爻辞“潜龙勿用”解释为人应效法潜龙韬光养晦,胡瑗认为“潜龙勿用”恰恰是在讲圣贤君子不应像潜龙那样遁世无为,而应积极有为。从语法上看,这是胡瑗将“潜龙勿用”视为宾语前置之倒装句的结果,但就实质来看,则是济世精神范导下其对经典的以意逆志。相较于与时偕行的客体顺应,胡瑗更加强调以道济时的主体担当。其对性三品说的突破和对心志的重视则为这种主体担当提供了内在的理论根据。

**关键词:** 胡瑗; 潜龙; 勿用; 以意逆志 《周易》

**基金项目:** “泰山学者工程专项经费资助”项目( tsqn202408409); 国家社会科学基金社科学术社团学术研究项目“元代经学思想研究”( 24SGC049)

**作者简介:** 张鑫,山东大学易学与中国古代哲学研究中心( 济南 250100)、孟子研究院( 邹城 273500)

在《周易》六十四卦三百八十四条爻辞中,乾卦初九爻爻辞“潜龙勿用”虽然算不上疑难爻辞,但却是最重要的爻辞之一。这种重要性很大程度源自它系乾卦首句爻辞,当然也是《周易》首句爻辞。与古今学人通常认为“潜龙勿用”是指人应效法潜龙韬光养晦不同,胡瑗( 993—1059,字翼之)认为“潜龙勿用”恰恰是在讲圣贤君子不应像潜龙那样遁世无为,而应积极有为。将“潜龙勿用”理解为“勿用潜龙”,放眼易学史,唯有胡瑗作此解读。两种截然相反的观点当如何理解?胡瑗的依据是什么?其中又存在哪些问题?背后反映了经典注释与体系建构怎样的关系?凡此皆宜进行深入探究。

## 一、“潜龙勿用”的三种诠释进路

“潜龙勿用”在今天有两种标点方式:一种是“潜龙”与“勿用”之间加逗号,作“潜龙,勿用”;一种是两词之间没有逗号,直接作“潜龙勿用”。《说文》讲“潜,涉水也。一曰藏也。一曰汉水为潜”;“用,可施行也”。<sup>①</sup>将“潜龙勿用”的基本义蕴释读为韬光养晦,从语法上看是将其认定为主谓结构的结果。而作主谓结构讲的“潜龙勿用”与“潜龙,勿用”,两种标点方式在含义上无甚差别。

高亨曾将《周易》卦爻辞分为记事、取象、说事、断占四类,认为“记事、取象、说事之辞本意含

<sup>①</sup> 许慎撰 徐铉校定《说文解字(附音序、笔画检字)》北京:中华书局,2013年,第233、64页。

有休咎之意义，断占之辞遂揭示其休咎也”。<sup>①</sup>作主谓结构来讲的“潜龙勿用”，主语“潜龙”属取象之辞，谓语“勿用”为断占之辞，<sup>②</sup>“潜龙”即为“勿用”之原因。由此，对“潜龙勿用”疏解的关键就落在“潜龙”上，“潜龙”之义明，“勿用”之理自在其中矣。这几乎成为除胡瑗之外易学家的共识。而按照《系辞传》“圣人设卦观象系辞”的观点，汉唐以降，诸家皆认为卦爻象在卦爻辞之先，辞乃依象而作，由是“潜龙”之辞自然也应从象上寻其依据。稽考《易传》与汉唐以来的注疏，此种理据之推求可大致归纳为三种进路。

首先是爻位说。乾卦《小象传》讲“‘潜龙勿用’，阳在下也。”（《小象传》）《文言传》讲：“‘潜龙勿用’，下也。”（《文言传》）所谓的“下”便是就爻位而言：一方面，一卦六爻，初爻处于最下；另一方面，“兼三才而两之”（《说卦传》），初二爻象征地，三四爻象征人，五上爻象征天，初爻又处二爻之下是谓地之下。乾卦六爻均为阳爻，有刚健不息之意，而龙为“鳞虫之长，能幽能明，能细能巨，能短能长”，<sup>③</sup>有神圣之德和变化之能，因此乾卦六爻取而象之。乾卦初爻符示地下之龙，尚处潜隐，故而勿用。胡瑗之前的崔憬“潜，隐也。龙下隐地，潜德不彰，是以君子韬光待时，未成其行，故曰‘勿用’”；<sup>④</sup>之后的朱熹“潜，藏也；龙，阳物也。初阳在下，未可施用，故其象为‘潜龙’，其占曰‘勿用’”，<sup>⑤</sup>均是从爻位的角度解释“潜龙勿用”与卦爻象的关系。

其次是卦气说。最早以“气”解释“潜龙勿用”始自《文言传》：“‘潜龙勿用’，阳气潜藏。”（《文言传》）高亨认为这一解释运用的是卦气说：

《文言》似将一年十二月分配于六爻，每爻占两月。认为《乾》卦之六个阳爻循位次而上升，乃象天之阳气循时序而上升。而龙之活动则以阳气之上升为转移，故各爻爻辞又代表天道四时之变化。此近于先秦阴阳家之说矣。初九是阳爻在下，象阳气藏于地下。此时约当周历之正月二月、夏历之十一月十二月，龙潜于水中而不动。故曰“潜龙勿用，阳气潜藏。”<sup>⑥</sup>

以卦爻符示阴阳二气之消息，并将其与节气物候月令相匹配，是卦气说的核心，但高氏“《文言》似将一年十二月分配于六爻，每爻占两月”的结论，并不符合汉儒卦气说的匹配体例。在汉儒那里，复卦、临卦、泰卦、大壮卦、夬卦、乾卦、姤卦、遯卦、否卦、观卦、剥卦、坤卦十二消息卦与一年十二月相匹配，象征阴阳消长与周流不息，其中，乾卦初爻源自复卦初爻，代表子月，即夏历十一月、周历正月，此时一阳来复，阳气萌而未发，万物尚处潜藏。因此，何妥曰“当十一月，阳气虽动，犹在地中，故曰‘潜龙’也。”<sup>⑦</sup>马融亦言“物莫大于龙，故借龙以喻天之阳气也。初九，建子之月，阳气始动于黄泉，既未萌芽，犹是潜伏，故曰‘潜龙’也。”<sup>⑧</sup>当然，马融这里的“初九，建子之月”还可以以纳甲说释之，乾卦初爻天干纳甲，地支纳子，也有建子之月的含义。孔颖达便是综合消息说与纳甲说而言：

① 高亨《周易古经今注》，北京：清华大学出版社，2010年，第49页。

② 高亨《周易古经今注》，第51页。

③ 许慎撰，徐铉校定《说文解字（附音序、笔画检字）》，第245页。

④ 李鼎祚撰，王丰先点校《周易集解》，北京：中华书局，2016年，第1—2页。

⑤ 朱熹撰，廖名春点校《周易本义》，北京：中华书局，2009年，第30页。

⑥ 高亨《周易大传今注》，济南：齐鲁书社，2009年，第45—46页。

⑦ 李鼎祚撰，王丰先点校《周易集解》，第21页。

⑧ 李鼎祚撰，王丰先点校《周易集解》，第2页。

潜者 隐伏之名;龙者 变化之物。言天之自然之气起于建子之月,阴气始盛,阳气潜在地下,故言“初九潜龙”也。此自然之象,圣人作法,言于此潜龙之时,小人道盛,圣人虽有龙德,于此时唯宜潜藏,勿可施用,故言“勿用”。<sup>①</sup>

如果说,爻位说是直认观象系辞所取之象为卦爻之象,那么卦气说则“直造先天未画前”,借由卦爻将所取之象究极于天地自然。

再次是天文说。《易传》中虽然没有以天文解读《周易》古经爻辞的具体示例,但《系辞传》“仰以观于天文,俯以察于地理,是故知幽明之故”“仰则观象于天,俯则观法于地”(《系辞传》)与丰卦《象传》“日中则昃,月盈则食,天地盈虚,与时消息,而况于人乎?况于鬼神乎?”(《象传》)诸语成为后世易学家以天文现象和知识解读《周易》之渊藪。

《说文》言龙“春分而登天,秋分而潜渊”,<sup>②</sup>以天文说解释乾卦爻辞的学者普遍认为,爻辞所言龙之“潜”“见”“惕”“跃”“飞”“亢”诸阶段,就是指苍龙七宿之运行轨迹,只不过在六种变化阶段与苍龙七宿运行之月份的对应问题上,各家有所分歧。如黄宗羲便持与《说文》不同的看法“东方苍龙七宿:角、亢、氐、房、心、尾、箕。子丑月黄昏,苍龙入地,故曰‘潜’。寅卯月,角宿昏见天渊之分,故曰‘在渊’。”<sup>③</sup>无论是按夏历还是按周历,子丑寅卯四月均与秋分无关,显然黄氏所言与《说文》“秋分而潜渊”的讲法有别。而闻一多则认可《说文》的观点“案古书言龙,多谓东宫苍龙之星。《乾卦》六言龙,亦皆谓龙星……九五‘飞龙在天’,春分之龙也;初九‘潜龙’,九四‘或跃在渊’,秋分之龙也。”<sup>④</sup>亦有学者依据现代天文学知识认为,苍龙七宿的运行轨迹与乾卦六爻所纳子寅辰午申戌之地支所代表的月份严丝合缝:

乾卦的六条龙态描述,当是对天上苍龙星座在一个回归年中依次呈现的不同形态所进行的文字表达,它是一个不能分割的完整序列。这个星象序列与节气和季节有对应关系,即夏历十一月冬至为“潜龙”,正月立春或惊蛰为“见龙”,三月为“惕龙”,五月夏至为“跃龙”,七月为无所拘的“飞龙”,九月为高亢而尽消的“悔龙”,冬季为旦见的“群龙”。<sup>⑤</sup>

暂不论以上观点哪种更为准确,仅就以天文解《易》的实质来看,其更近于从自然科学入手,撇开乾卦爻辞同具体爻画的关系,将爻辞付诸实证观测。由此解读的乾卦爻辞自然多了一重“客观性”。

需要补充的是,本为卜筮之书的《周易》古经,汉唐时人以其卜筮时,凡遇“潜龙勿用”亦作不可施用看。如《旧唐书》和《新唐书》皆记载朱泚僭位称帝后将其府邸改名为“潜龙宫”一事“泚自号其宅曰潜龙宫,悉移内库珍货瑰宝以实之。识者曰‘《易》称‘潜龙勿用’,此败征也。’无几,百姓剽夺其珍宝,泚不能禁止”;<sup>⑥</sup>“朱泚既僭号,名其旧第曰潜龙宫,移内府珍货以实之。占者以为《易》称‘潜龙勿用’,此败祥也”;<sup>⑦</sup>“泚未败,号其第为潜龙宫,徙珍宝实之,人谓‘潜龙勿

① 《十三经注疏》整理委员会整理《周易正义》,北京:北京大学出版社,2000年,第2页。

② 许慎撰,徐铉校定《说文解字(附音序、笔画检字)》,第245页。

③ 黄宗羲撰,张克宾疏证《易学象数论疏证》,济南:山东大学出版社,2022年,第134页。

④ 闻一多《古典新义》,北京:商务印书馆,2011年,第40—41页。

⑤ 宋会群《乾卦六龙态的天文含义研究——〈左传〉“龙纪”历法钩沉》,《史学月刊》2002年第2期。

⑥ 《旧唐书》卷二〇〇下《朱泚传》,北京:中华书局,1975年,第5389页。

⑦ 《新唐书》卷三五《讹言》,北京:中华书局,1975年,第922页。

用’亡兆也”。<sup>①</sup>“占者”亦即“识者”将“潜龙”视为败征、败祥、亡兆，其所据的就是“勿用”之延伸义。

三种诠释进路，从时间上看，当有早出和晚出之别，但从内容上看，又互为补充、相辅相成：爻位说取于卦爻之象，特点是直观简明；卦气说取于节气物候之象，特点是生动可感；天文说取于星宿之象，特点是实证可测。更为重要的是，三种进路推求之象均与“时位”紧密相关。如果说，从语法之主谓结构上认定“潜龙勿用”的基本意蕴为韬光养晦、待时而动还是形式上的判断，那么“时位”则为这种判断提供了内容上的凭证。换言之，与寻象相比，对试图翻转出一番新意来的胡瑗而言，象背后所透显的时的哲学、强调的实践智慧，才是他真正要面对的问题。

## 二、从“潜龙，勿用”到“勿用潜龙”

胡瑗与诸家观点之分歧有明暗两处，明者在“勿用”何指，暗者在“潜龙”之“龙”何喻。作为明经取士的定本，胡瑗首先将标靶对准了彼时影响最大的《周易正义》：“孔颖达作疏，以为勿用者，于此时小人道盛，若其施用，则为小人所害，寡不敌众，弱不胜强，祸患斯及，故戒勿施用。此大非圣人之旨。”<sup>②</sup>在胡瑗看来，爻辞之取象语“潜龙”中的“龙”并非喻示所有人，而专指圣贤君子；断占语“勿用”也并非指圣贤君子不宜有所施用，而是“圣人戒后世勿用此潜龙为德”：

“潜”者，隐也。“龙”者，有变化之神，阳气之象也。阳以生成为德，君子之象也。凡乾坤之十二爻，配之十二月。今初九乃是建子之月，一阳始萌于黄钟之宫，虽生成之功未及于物，然已有生成万物之心矣。若君子未得位之时，虽道未泽于世，然已有泽天下之心矣。谓之“潜龙”者，言阳气未发见而在潜隐之地也。“勿用”者，圣人戒后世勿用此潜龙为德也。<sup>③</sup>

“凡乾坤之十二爻，配之十二月”之说最早源自东晋干宝。<sup>④</sup>其基于卦气说中十二消息卦与十二支、十二月相匹配，进而将乾卦六爻由初至上依次与子丑寅卯辰巳相匹配，以符示十一月至四月六个月；坤卦六爻由初至上依次与午未申酉戌亥相匹配，以符示五月至十月六个月。胡瑗采用此说，以乾卦初九爻源自复卦初九爻，地支纳子，于十二律吕配黄钟，符示十一月，所以讲“一阳始萌于黄钟之宫”“阳气未发见而在潜隐之地”。尽管胡瑗持与汉唐学人相反的观点，但对“潜龙”的解释，显然仍循顺了象数易学中爻位说与卦气说的进路。与其说这体现出胡瑗对传统象数易学的沿袭，毋宁说展现了他在义理框架下对象数理论的创造性转化。因为有别于其他诸家顺承象数推演逻辑所关注的是一阳来复后的势微气弱，胡瑗在这里则转进一步，强调的关键词是“心”。

复卦《象传》讲“复，其见天地之心乎！”（《象传》）从十二消息卦来看，复卦紧承纯阴之卦坤卦而来，卦画初爻为阳爻，其上五爻皆阴爻，其象征阴气盛极之时，一阳悄然萌动于下，展现生生不息之理。所谓“天地之心”并非实体，就是指这天地化育万物生生不息的内在精神与原动力。胡瑗既认为乾卦初九爻源自复卦初九爻，乾初自亦蕴含着生生不息之理，其在天道便呈现为

① 《新唐书》卷二二五中《朱泚传》，第6450页。

② 胡瑗撰，陈京伟校点《周易口义》，北京：北京大学出版社，2023年，第12页。

③ 胡瑗撰，陈京伟校点《周易口义》，第11页。

④ 干宝卦气说详见林忠军《周易象数学史》第1册，上海：上海古籍出版社，2022年，第631—635页。

天地的“生成万物之心”其在人事则呈现为圣贤君子的“泽天下之心”。胡瑗的逻辑是,既有此心便不应潜隐无为,而应当顺承阳息阴消之势,有所作为。因此,“潜龙,勿用”不是说圣贤君子应效法潜龙,恰恰相反,而是说圣贤君子不可像潜龙那样遁世无为。

从语法上看,胡瑗的这番解释是将“潜龙勿用”视为宾语前置的倒装句式,其正常语序当为动宾结构的“勿用潜龙”。故而在他那里,“潜龙勿用”之表述方式,“潜龙”与“勿用”之间应加逗号而作“潜龙,勿用”以示同作主谓结构讲的“潜龙勿用”之区别。陈来等认为:“(胡瑗)将‘潜龙勿用’解释为‘勿用潜隐为德’,在句法上,只是将‘潜龙勿用’从一般的主谓句转读作谓语后置的句子,毫无牵强之处,便翻转出一层本于儒家忧民济世之怀的新义来。”<sup>①</sup>不拘泥旧说,推阐新义,有目共睹,但若论是否牵强,还需进一步考察胡瑗的依据。

对于自己的结论,胡瑗做出两点论证,一是针对明线上的分歧所提出的文本上的依据:

今历考《易》中,或彖或爻,言“勿用”者有四。若《屯》之彖云“勿用有攸往”,言屯难之时,不可往挠其民,务安全也。《姤》之彖云“勿用取女”,言一女配一男,是其正也,今一阴而遇五男,刚壮者也。若此之女,勿可取之,不可与长也。《师》之上六曰“大君有命,开国承家,小人勿用”,言上六师道之成,大君班爵行赏,其功大者,开建其国为诸侯;其功小者,建立其家为卿大夫。若小人偶立一战之效,与之金帛可也,赐之甲冑可也。后汉光武不任功臣以吏事,深得其道。不然,若用小人必乱其邦,所以韩、彭、英、卢立功受地,不旋踵而就戮也。《蒙》之六三曰“勿用取女,见金夫,不有躬,无攸利”,言妇人必当正静其德,以待六礼之备,然后用父母之命、媒妁之言,方可归之。今六三持身不正,见其金夫遂欲从之,圣人戒之勿用取此女也。由是观之,圣人之戒后世,不可用潜龙为德,诚无疑矣。<sup>②</sup>

查阅文本可知,在《周易》卦爻辞中,“勿用”并非只出现四次,而是十一次,除“潜龙勿用”和胡瑗所指出的四处外,还有泰卦上六爻“城复于隍,勿用师,自邑告命,贞吝”、颐卦六三爻“拂颐,贞凶,十年勿用,无攸利”、坎卦六三爻“来之坎坎,险且枕,入于坎窞,勿用”、遯卦初六爻“遯尾,厉,勿用有攸往”、小过卦九四爻“无咎,弗过遇之,往厉必戒,勿用永贞”、既济卦九三爻“高宗伐鬼方,三年克之,小人勿用”等六处。黄玉顺将其归纳为单用“勿用”“勿用某事”和“某事勿用”三种形式。<sup>③</sup>在胡瑗看来,“勿用某事”和“某事勿用”在《周易》古经中含义相同,均指不可行做某事,只不过前者是动宾结构的正常语序,后者则是宾语前置的倒装语序。单用“勿用”与“勿用某事”自然指不可行做某事,但类似“潜龙勿用”之“某事勿用”形式的三处——师卦与既济卦的“小人勿用”和颐卦的“十年勿用”,就未必如胡瑗所理解的那样也是指不可行做某事。“小人勿用”可以指不要任用小人,但也可以理解为小人不要有所施用;而“十年勿用”,同理解为不用十年时间相比,理解为十年不要有所行动更为恰当。因此,古经中的“勿用某事”与“某事勿用”尚不能简单地画等号,仅从文本上还不足以充分说明“潜龙勿用”就做“勿用潜龙”讲。

文本之外,胡瑗又从义理上展开分析,是为其第二条理由,也是就暗线上的分歧所阐述的观点:

① 陈来等《中国儒学史·宋元卷》,北京:北京大学出版社,2011年,第8页。

② 胡瑗撰,陈京伟校点《周易口义》,第12页。

③ 黄玉顺《易经古歌考释(修订本)》,上海:上海古籍出版社,2014年,第37—38页。黄玉顺统计“勿用”在《周易》古经中共出现十次,不确。

凡人萃五行秀气而生，为万物之最灵者也，然天下之众，愚不肖者常多，贤智者常少，况圣人挺全粹之德，受天元之纯，则又过于贤也远矣。夫有圣人之资，则无所不通，无所不明矣。固当出见于世，辅其君，泽其民，利其物，以成天下之事业则可也。《文言》曰：“君子以成德为行，日可见之行也。”今有圣人之德之明，反以潜隐为事，则天下之愚不肖将谁治之？是不知天所以生圣人之意也。<sup>①</sup>

“在成书于西周初年的《周易》古经那里，龙乃是一种能‘配于天’的神物，而以龙来表征乾卦之蕴，也正表现了‘乾为天’（《说卦传》）之义”。<sup>②</sup>因此，在胡瑗看来，乾卦取龙为象便不是宽泛地象征所有人，而是特以圣人为喻。圣人既具有天赋的全副德性，自然也就具备应对各种复杂问题的智慧与能力，而且圣人作为万民表率，肩负着辅佐君主、沾溉百姓、利物成事等不容推辞的责任与义务，因此不能潜隐也不必潜隐。其背后一个朴素的道理是，天下无道之时，如果连圣贤君子都潜匿隐遁，那么还应由谁来拯溺？唯仁者宜在高位不应是仁者的等待，而应是仁者“虽千万人吾往矣”（《孟子·公孙丑上》）的挺膺担当。胡瑗的这番道理虽然在逻辑上能够实现自治，不过放诸易学语境仍然面临两个问题。

一是同易学与时偕行的实践智慧相龃龉。以孔颖达为代表的传统解释实质上注重的是客观时遇对人的先在影响，“这种时遇对于他具有不可抗拒的第一位的优先性或先在性，他必然要以其意志为转移地接受既定之时遇的制约”。<sup>③</sup>所谓接受此一制约，最恰当的做法便是如《易传》所讲“时止则止，时行则行，动静不失其时”（《彖传》）。王夫之有言“当其潜而不能以潜养之，则非龙德矣”，<sup>④</sup>此虽未必针对胡瑗而言，但确实对胡瑗的观点形成决定性冲击。正是隐约意识到此中问题，胡瑗不得不做出某种程度的妥协：“虽然天阳之气，有时而潜，有时而见，圣贤君子，亦有时而潜，有时而见，盖圣人虑万世之下，观此潜龙之事，遂务隐遯而失其施用，故于此戒之，言当勿用此‘潜龙’为德也。”<sup>⑤</sup>承认天道人事有潜有现，也就意味着不否认隐遁。但如此一来，胡瑗对“潜龙勿用”的解读与诸家观点之不同似乎只是由于所站视角有异而已——前人关注的是阳气方萌之际的与时消息，胡瑗强调的是乾卦整体时遇下的自强不息，“潜龙勿用”作“勿用潜龙”讲的必然性也就成为一个问题。

二是同先秦儒家的隐逸思想有出入。圣人不是脱离现实的超人，胡瑗的观点有意忽略圣人凡俗性的一面，以及传统儒家所推崇的圣贤中亦有伯夷、叔齐等隐士的事实，在一定程度上有悖于先秦儒家的隐逸思想。孔孟虽都是积极的入世者，但面对无可奈何的现实境遇仍不免发出过隐退的慨叹。孔子曾讲“道不行，乘桴浮于海”（《论语·公冶长》），亦明确提出“天下有道则见，无道则隐”（《论语·泰伯》），孟子则进一步发展出“穷则独善其身，达则兼善天下”（《孟子·尽心上》）的价值理念。这些都表明先秦儒家持有一种“时隐”的观念，认为士人应根据时局选择行藏。在天下无道或不可为时，圣人贤者可以，甚至应当选择隐退，而非强行入世。显然，胡瑗的看法与这些思想存在一定紧张，作为调和，他又提出了“隐其身不隐其道”的观点：

然圣贤岂无隐乎？曰：己道未著，己行未成，必学问之以养成圣德，然后施为于天下耳，

① 胡瑗撰 陈京伟校点《周易口义》，第11—12页。  
 ② 张克宾《龙德与易道》，《社会科学战线》2012年第8期。  
 ③ 王新春《〈周易〉时的哲学发微》，《孔子研究》2001年第6期。  
 ④ 王夫之《周易外传》，北京：中华书局，1977年，第7页。  
 ⑤ 胡瑗撰 陈京伟校点《周易口义》，第19页。

甘终身于山林、川泽哉?然或上下为戾,亦有可隐之时,故《中庸》曰“君子之道费而隐。”虽然,岂隐遯哉?隐其身不隐其道。所以然者,不以一己之私忘天下之公。故孔子皇皇于衰周,孟轲汲汲于战国,皆谓有圣人之德,身未显,而其道不自穷也。乾六爻皆圣人之象也,若之何有圣人之资而潜隐自居乎?《文言》曰“潜之为言也,隐而未见,行而未成,是以君子弗用也。”圣人之戒勿用潜隐为德,可谓明矣。<sup>①</sup>

“隐其身”指时运不济之时,选择隐居的生活方式,肉体生命从公众视野具体事务中抽离出来,“不隐其道”则指即便匏瓜空悬,也不丧失济世情怀,精神生命仍致力于拯溺于天下。在胡瑗看来,学思养成之际,不谓之隐;济世行道之时,不能够隐;时乖命蹇之时,身虽隐,但道不隐。

由此,我们在胡瑗的《周易口义》中也看到了比较复杂的出世观与隐逸观。如屯卦卦辞“勿用有攸往”明显是讲处屯卦符示之境遇时不宜有所行动,然而胡瑗却解释道“是以君子之人,将欲立功、立事,不可以时屯而不往,世难而不行。虽小人之譖毁、倾险,安损君子之道哉。且君子之道,独立不惧而行。若终屯而不行,乃生灵之不幸耳,小人何能掩我哉。”<sup>②</sup>但到解释否卦卦辞“不利君子贞”时,胡瑗又顺承卦辞之义讲“‘不利君子贞’者,夫否之时,天地不相交,君臣不相接,小人见用而其道长,小人之道长,则谗疾于君子。为君子者苟欲以正道而行,则必为小人之所害,故韬晦道德,卷怀仁义,退而自处,不露其正则可也。”<sup>③</sup>仅就此两例来说,我们似乎可以认为时屯与时否在蹇难程度上有所差别,因而一个要独立不惧,一个要求退而自处,但稍加通览《周易口义》,便会发现这其实是由对“潜龙勿用”之新解而引申出的横亘在胡瑗易学思想中的一个基本矛盾。背后反映的是,经典解读中经典“本义”与解读者“新思想”之间的某种冲突关系。

### 三、以意逆志与心性根据

哲学诠释学认为,诠释活动必定受到诠释者自身历史语境的影响,亦即加达默尔所言“一切诠释学条件中最首要的条件总是前理解,这种前理解来自于与同一事情相关联的存在”。<sup>④</sup>胡瑗下大力气对“潜龙勿用”旋乾转坤,受到北宋中前期政治文化,尤其是当时士大夫群体所高扬的以天下为己任的济世精神的影响,这点是毋庸置疑的。相较于与时偕行的客体顺应,胡瑗显然更加强调整以道济时的主体担当。“隐其身不隐其道”与其说在他那里是对儒家济世精神与隐逸思想的折衷,毋宁说是维护孔孟权威的权宜虚说。他通过道不可隐的价值预设,试图对先秦儒家隐逸思想的合理内涵做进一步转进,最终的落脚点在济世行道、积极有为上。换言之,胡瑗突破《易传》与汉唐注疏,将“潜龙勿用”解读为“勿用潜龙”,不是或者说不仅仅是一次视角的转换,而是济世精神范导下对经典的以意逆志。

当然,从主观上看,胡瑗不会认为自己“潜龙勿用”的解读是个人的哲学创造,而坚持认为是对《易》之本义的揭示。这其实既是古代经典诠释者们的共同追求,同时也反映了诠释者们或者说很大一部分诠释者们,借由经典诠释建构他们自己哲学思想时的不自觉。“中国哲学诠释

① 胡瑗撰,陈京伟校点《周易口义》,第13页。

② 胡瑗撰,陈京伟校点《周易口义》,第43页。

③ 胡瑗撰,陈京伟校点《周易口义》,第90页。

④ 加达默尔《真理与方法:哲学诠释学的基本特征(上卷)》,洪汉鼎译,上海:上海译文出版社,1999年,第378页。

传统的突出特点是以经典诠释的方式建构或表达新的哲学体系，这样必然会出现经典文本自身意义与诠释者的新体系之间的紧张或矛盾。因为，经典注释和诠释会带来文本的限制，而体系建构则要求创造。”<sup>①</sup>《周易》作为一部由卜筮之书逐步晋升为天人之际的典籍，其中所蕴含的德性精神与实践智慧不仅仅是济世精神所能涵括的，里面甚至存在有悖于济世精神的内容。因此，胡瑗在注解《周易》的过程中，当意欲全面呈现济世精神时，便会出现与文本本义扞格之处。以刘笑敢所提出的经典诠释的两种定向和两种标准——“即文本的、历史的、客观的定向与当下的、自我表达的两种定向以及随之而来的应该确立的两种不同的评价标准”<sup>②</sup>来看，胡瑗主观上是要对“潜龙勿用”做文本的、历史的、客观的定向诠释，诠释成果却是当下的、自我表达的定向，一个诠释过程中存在两种定向，其中的冲突便是不可避免的。上文指出的，胡瑗在“潜龙勿用”的解释上所面临的矛盾、妥协与缠结，根本原因正在于此。

胡瑗的解读虽然在内涵上同易学与时偕行的精神有不相应之处，但吊诡的是，在贯彻其时代精神上，这样的做法又恰恰生动诠释了与时偕行的精神内核，而且深刻反映了《周易》古经思想体系的不同面向。“潜龙勿用”作为《周易》首条爻辞具有奠定全书基调的特殊地位，对于视《周易》为“极天地之渊蕴，尽人事之终始”的胡瑗来讲，<sup>③</sup>这种基调便不可能被定性为消极、遁世与无为，而只能是积极、进取和有为。因此，以“隐其身不隐其道”的观念消化其中的隐逸思想就成为胡瑗的必然选择。如果说，注解《周易》从更为权威、古老的经典出发，超越孔孟的“时隐”观念，是胡瑗为以天下为己任的济世精神所寻找到的外在本体依据，那么，心性思想则是其为之所探寻的内在理论根基。

如上文所言，有别于其他诸家关注的是一阳来复后乾卦初九爻的势微气弱，胡瑗强调的是“生成万物之心”和“泽天下之心”。就胡瑗所言之心的实质来看，既非孟子所讲形上道德本心，亦非此后陆九渊、王阳明所言之本体意义的心，而是更近于孟子所讲的为“气之帅”的志，是一种以成德为定向的心志：

“潜之为言也，隐而未见，行而未成，是以君子弗用也”者，夫君子之人，既以成德为行为心，则不可专务隐晦，今之潜则是以圣人之资性反在于潜遯未见之时也。“行而未成”者，言既有圣人之性，则必学之问之，修成其道，而为行于己，然后用之于外，则可以成圣人之全德。今止以潜遯为心，则是有圣人之资质，而不学不问，亦终不能成行于己，是与不圣同矣。故圣人于此戒之，言是以君子弗用此潜龙为德也。<sup>④</sup>

在胡瑗看来，心志不但决定着修养方向，而且不受时遇拘束。君子以成德为目标，心志坚定，即便身处逆境，最终亦可达致圣人的境界，但若心志不坚，专务潜遯，即便有圣人之资性最终也会混然众人矣。因此，“圣贤君子无论天下有道无道，皆宜遥契天、通天而心系天下，皆可为而皆当为，绝无可以放弃与自己的角色不相应的遁世洁身而自好之时”。<sup>⑤</sup>

胡瑗将君子应当以成德为心志的依据诉之于性，在中国哲学人性论史上具有突破性的意义。胡瑗处于由汉唐经学向宋明理学的过渡期，“有宋真、仁二宗之际，儒林之草昧也。当时濂、洛之

① 刘笑敢《诠释与定向：中国哲学研究方法之探究》，北京：商务印书馆，2009年，第51页。

② 刘笑敢《诠释与定向：中国哲学研究方法之探究》，第54页。

③ 胡瑗撰，陈京伟校点《周易口义》，第349页。

④ 胡瑗撰，陈京伟校点《周易口义》，第29页。

⑤ 王新春《胡瑗经学视域下的〈周易〉观》，《周易研究》2009年第6期。

徒方萌芽而未出”<sup>①</sup>以董仲舒、韩愈为代表的性三品说仍为儒家的主流人性学说。在性三品说中,上品者纯善无恶,为圣人之性;中品者善恶混杂,可导上下,为中人之性;下品者纯恶无善,为斗筭之性;圣人之性与生俱来,君子贤者以及万民属于中人之性,属于被教化的对象,但永远难以达致圣人境界。对此,胡瑗也认可将人性划为三品“夫圣人得天地之正性,继天地之行事,故无所不知,无所不明。贤人得天地之偏,又可以仰及于圣人之行事。然圣人之道至深至奥,贤人尚可以偏窥之,至于天下百姓,常常之人,得天性之少者,故不可以明圣人所行之事。”<sup>②</sup>但不拘泥于圣人、贤人、常常之人性的划分,胡瑗又有三点重要突破:

一者,其认为人人皆秉受善性,圣人之性与其他人之性的不同在于得天性之全与偏,而非善与恶“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”;“夫圣人得天性之全,故五常之道无所不备。贤人得天性之偏,故五常之道多所不备。”<sup>③</sup>人皆有善性,那么,圣人之性与贤人、常人之性也就不存在先天质上的差别。二者,其认为君子之性不属于中人之性,同圣人一样,君子亦得天之全性“君子之人秉天之全性,发见于世,而能执中庸之道者也。”<sup>④</sup>换言之,在胡瑗看来,君子亦有成圣之可能。三者,其认为圣人并非天生而即成,亦须做后天工夫方可达致“盖圣人虽得天生善性之全,亦须广博其学以精其德,审问以辨其疑,而又宽裕居其时,以畜聚其事业而志于远大。”<sup>⑤</sup>虽有先天之资而无后天之修养工夫,在胡瑗看来,也不可成为圣人,修养工夫的重要性被着重强调。

这些观点在一定程度上消弭了性三品说所造成的先天隔阂,内在地看,为君子成圣初步扫清了人性论上的障碍,突出了心志和后天工夫修养的重要性。外在地看,激励了当时广大的士人君子挺立生命的主体性,积极投身于社会变革之中,以儒家的理想和道德来引领时代,从而实现个人价值,推动社会进步。可以说,胡瑗对“潜龙勿用”的新解新见,正是在其对心性的有关思考取得突破的前提下具体而微的呈现。当然,比之此后宋明理学诸家对心性问题的广大且精微的论述,胡瑗的思考还稍显粗疏,但笼罩汉唐千百年的性三品说在胡瑗这里开始出现松动则是不刊之论。具体到胡瑗对“潜龙勿用”的解读,这种新见解则进一步推动了卦爻辞诠释重心从时的哲学向德性精神的转变,亦深刻影响了此后宋明理学的致思方向。

本文在写作过程中,承蒙宋继和教授悉心指导,谨致谢忱!

(责任编辑:毛悦)

① 谢山《庆历五先生书院记》,见黄宗羲原著,全祖望补修,陈金生、梁运华点校《宋元学案》卷三《高平学案》,北京:中华书局,1986年,第134页。

② 胡瑗撰,陈京伟校点《周易口义》,第345页。

③ 胡瑗撰,陈京伟校点《周易口义》,第345页。

④ 胡瑗撰,陈京伟校点《周易口义》,第29页。

⑤ 胡瑗撰,陈京伟校点《周易口义》,第29页。

but also gradually moved from classical techniques to “addressing worldly affairs” and “practical applications”.

**Keywords:** Zhu Xi school’s classical studies; Neo-Confucianism; school of mind; relationship between classics and history

### **Inversion: Hu Yuan’s “Don’t Be a Hidden Loong”**

Zhang Xin

**Abstract:** Unlike scholars of ancient and modern times who interpret the hexagram Qian’s first nine lines as “the hidden long is not to be used”, meaning that one should emulate the hidden long by keeping a low profile and biding one’s time, Hu Yuan believed that the hexagram Qian’s first nine lines as “don’t be a hidden loong” actually means that sages and gentlemen should not be like the hidden loong, which retreats from the world and does nothing, but should be proactive and enterprising. From a grammatical perspective, this is the result of Hu Yuan treating “the hidden long is not to be used” as an inverted sentence with the object placed before the verb. However, in essence, it reflects his interpretation of the classics based on his understanding of the spirit of saving the world. Compared to the objective conformity of keeping pace with the times, Hu Yuan placed greater emphasis on the subjective responsibility of using Dao to benefit the world. His breakthrough in the theory of the three levels of human nature and his emphasis on mind and will provide an inherent theoretical basis for this subjective responsibility.

**Keywords:** Hu Yuan; hidden loong; don’t become; meet intention with self-understanding; willpower; *The Book of Changes*

### **Consensus and Vision of Confucian-Islamic Civilizational Dialogue**

Qi Jinjiang

**Abstract:** The millennium-long interaction between Confucian civilization and Islamic civilization has presented the connotation and characteristics of dialogue between the two civilizations, with a deep alignment in ethical and psychological values. The dialogue between Confucian and Islamic civilizations has reached many consensuses. “The integration of Confucianism and Islam” and “sharing the same ideals and principles” are highly summarized and intensively expressed from millennia of experience. “The teachings of the sages are the same in the East and the West, and unify the past and the present” is a heartfelt word and a universal consensus. The interconnectedness of public opinion and the unity of the people’s hearts are the enduring essence and solid foundation. The historical practice of dialogue, exchange, and mutual learning between Confucian and Islamic civilizations endows future dialogues with a bright outlook and beautiful vision. Sharing beauty, harmony and achieving a great commonwealth represent beautiful ideals and forward-looking visions of mutual prosperity and harmony. The experience and nourishment contained in the process and patterns of dialogue between Confucian and Islamic civilisations also repay the global community of world civilization exchange and mutual learning, providing new references and resources for the prosperity and development of various civilizations, and contributing wisdom and strength to jointly advocating and promoting the common values of all mankind.

**Keywords:** Confucian-Islamic civilization dialogue; the integration of Confucianism and Islam; sharing the same ideals and principles; sharing beauty and harmony; the unity of the people’s hearts