

胡宏道学体用论的双重意义

朱汉民¹

(湖南大学, 湖南 长沙 410082)

【摘要】 胡宏通过碧泉书院实现他的师道理想,完成他的道学建构,开创了湖湘学统。胡宏往往以“体用”表述“道”的内涵,其中包含的双重思想结构值得进一步分梳。一方面胡宏从哲学思辨的角度论道之体用,作为道之体的性是形而上的终极存在,作为道之用的心是“知天地、宰万物以成性者”;另一方面他从文化价值的角度论道之体用,提出“仁其体,义其用”的论断,仁是儒家文化价值之体,义是儒家革新政令之用。把握好胡宏道学体用的双重意义,能够更加完整地理解道学的丰富思想内涵与学术体系。

【关键词】 胡宏 湖湘学派 道学 师道 体用

湖湘学派是由胡安国、胡宏父子在湖湘开创的地域性学统,后来的历史学家特别强调胡宏作为湖湘学统开创者的地位。清代学者全祖望在《五峰学案序录》中说:“绍兴诸儒所造,莫出五峰之上,其所作《知言》,东莱以为过于《正蒙》,卒开湖湘之学统。”¹由于胡宏以强烈的师道精神深刻回应了儒学重建的核心问题,他“优悠南山之下余二十年,玩心神明,不舍昼夜”²的深刻思考,建构了一个“体用该备”的道学体系,所以这一学派成为南宋初年很有地位和影响的地域学派与学统。应该说,开创湖湘学统只是胡宏弘扬道学的历史结果,也是后来学术史家的总结和评价,而在南宋时期的学术思潮中,胡宏其实是以承担道学为己任的,希望建构以师道为主体的道学与道统。

一、胡宏的师道与学统

宋学兴起于北宋庆历时期,至熙宁时期大盛,出现了许多影响很大的地域学派,正如宋孝宗时期的员兴宗所说:“昔者国家右文之盛,蜀学如苏氏,洛学如程氏,临川如王氏,皆以所长经纬吾道,务鸣其善鸣者也。”³员兴宗认为蜀学、洛学、临川学均是以复兴儒家之道为目标的宋学学派,但他承认三家学术各有特点,即所谓“苏学长于经济,洛学长于性理,临川学长于名数”⁴。而在此三家之中,洛学一派往往以“道学”自称。胡安国、胡宏父子均是二程洛学的传人,胡宏通过程门大弟子谢良佐、杨时而与二程兄弟有了学术脉络关系。胡宏本人也将自己看作是二程兄弟的私淑,他说:“予小子恨生之晚,不得供洒扫于先生(指二程)之门,姑集其遗言,行思而坐诵,息养而瞬存,因其所言而得其所言,因其所以言而得其言之所不可及者,则与侍先生之坐而受先生之教也,又何异焉!”⁵

正因为这一缘故,在南宋初年的学术界中,胡宏旗帜鲜明地标榜自己的学术是“道学”。熙宁以来,在当时的学术界、教育界较长时间占据统治地位的是王安石的“荆公新学”,而二程的洛学则主要是一种民间学术,还常常受到政治势力的打压。所以,胡宏以“道学”的神圣使命与同道相互勉励,他说,“道学衰微,风教大颓,吾徒当以死自担”⁶。胡宏之所以要将“道学”作为“以死自担”的使命,其背后有一个强烈的“道统”意识。胡宏曾高度评价二程之学是孔孟之道的承传者,他说:“孔孟之道不传久矣,自颐兄弟始发明之,然后知其可学而至。今使学者师孔孟而禁不得从颐学,是入室而不由户。”⁷虽然明确提出“道统”概念的是他的弟子张栻以及朱熹,但是胡宏的道学思想其实是包括“道统”意识在内的。

¹作者简介:朱汉民,男,湖南大学岳麓书院教授、博士生导师。

基金项目:国家社科基金重大项目“宋学源流”(项目编号:19ZDA028)

但是,“道学”之名,往往使得道学家群体受到宋学其他学派的批评指责,这也是南宋庆元党禁时期道学派人士受到政治打压的原因之一。要对胡宏的思想特点与哲学成就作出恰当的理解,对宋学学术最后为什么会走向道学独尊作出恰当的说明,需要对宋学中的“道学”意识再作一考察和分析。

“道学”之“道”,其实与儒家的“王道”“师道”有着密切联系,这是贯穿儒家思想的一个核心概念。假如对这一概念作知识考古,可以更深入地理解“道学”的思想追求和政治意义。儒家创建于天下纷乱、战争不断的春秋时期,如何重建一个稳定的天下,成为儒家的政治任务和文化使命。儒家提供的解决方案就是“王道”,孔子整理了体现三代王道精神的六经,作为后世帝王平治天下的政治典范,也作为儒家推行王道精神的学术典范。考察历史典籍,在儒家诸子、六经传记中,存在大量“王道”的概念和思想。也就是说,“王道”是儒家从三代先王的政典中总结、发明出来的重要概念,儒家学者总是不断地说服后世君主能够效法尧舜、文武的“王道”。但是儒家士人也逐渐意识到,这一“王道”理想暂时还只能够存在于儒家诸子建构的经典体系以及对经典的解释之中,而现实中的君王可能并非“王道”的承担者。当然儒家诸子也不曾因此灰心丧气,仍然一代代地继续向后世的君王、权臣、士人宣讲“王道”,以最终实现“王道”的天下理想,这也就是孔子以来的儒家士人所盼望、追求的“天下有道”。

儒家之“儒”本来就可以溯源到西周时期从事教育的职官“师儒”“司徒”等,将“师儒”的教育者身份与他的天下理想之“道”结合起来,就是儒家诸子的核心概念“师道”。在早期儒家学者中,明确提出“师道”的是孟子,他在继承孔子“士志于道”的精神基础上提出了“师道”。孟子认为儒家之师就是“道”的传授者,他说:“曾子、子思同道,曾子,师也。”(《孟子·离娄下》)曾子、子思是建立在“道”之传承上的师生关系。另外,孟子强调儒家士人是“道”的掌握者,故而必须以师道尊严参与事君的政治实践,他说:“君子之事君也,务引其君以当道,志于仁而已。”(《孟子·告子下》)孟子本人曾经对齐君表达了自己的师道尊严,他说:“我非尧舜之道,不敢陈于王前。”(《孟子·公孙丑下》)孟子坚持认为儒者承担的是“尧舜之道”,这样他就将儒家向君王推荐的“王道”,转化为儒家“引其君以当道”的“师道”。孟子相信“师道”的思想力量,远远超越君王的权势,能够达到“说大人,则藐之,勿视其巍巍然”(《孟子·尽心下》)。由此可见,后世所谓的“孔孟之道”,其实就是孔子、孟子一脉相承的“师道”。“王道”与“师道”的一个重要区别,就是这种儒家价值理想的主体,前者是君王,后者是师儒。

唐宋之际的儒学复兴运动,恰恰体现出宋代士大夫推动从三代先王之“王道”向孔孟儒家之“师道”的转型。从中唐韩愈《师道》一文对“师道”的呼唤,到北宋庆历后儒家士大夫普遍推动的师道精神,“以师道明正学”的学术追求,推动了两宋时期的儒学重建与宋学崛起。宋学追求一种“明体达用”的精神,以及以“师道”为主体的道统论思想建构。宋儒以师道复兴为契机,推动着“周孔之道”(汉学型的王道)向“孔孟之道”(宋学型的师道)的转型,体现出中国传统政教形态历史转型的趋势⁸。胡瑗等宋初三先生“以师道明正学”的思想行动,得到了当时诸多大儒的高度评价。如欧阳修《胡先生墓表》说:“师道废久矣,自景祐、明道以来,学者有师,惟先生(胡瑗)暨泰山孙明复、石守道三人。”⁹欧阳修肯定了胡瑗、孙明复、石守道对宋代师道的复兴所产生的重大影响,而此三人恰恰成为推动宋学学统发展的“宋初三先生”。

胡宏传承了北宋新儒家的师道精神,他特别将宋儒这一师道精神与孔孟之道联系起来,将三代的“王道”作为引导当朝君王的政治典范,他在《上光尧皇帝书》中提出,“揆天下之事,陈王道之本,明仁政之方”¹⁰。此王道应是当朝皇帝效法的榜样。同时,胡宏特别指出,三代时期尧、舜、文、武的“王道”,到了孔子这里就成为“师道”,他论述说:“迨周之季,人不学说,诸夏衰落,天生孔子,发愤忘食,讲学成经,然后人知所立。后世主欲保大其业,未有不尊崇师道者也。”¹¹胡宏特别将三代时期有道之王者与春秋以后创建师道的孔子作比较,强调师道具有“开万世之道学无穷也”的长远意义:

夫子被王者服,巍然当坐,群弟子以公侯环列,春秋二时受天下盛礼。在昔黄帝、尧、舜、禹、汤、文、武,真居天位之君也,乃有所不如。其故何哉?成一时之勋业有限,而开万世之道学无穷也。¹²

在胡宏看来,孔子的师道精神,也恰恰是“夫子被王者服”的根本原因。这里要特别说一说,孔子开创了儒家的“师道”,

儒者讲学明理的师道，其实也就是宋代儒者标榜的“道学”。

胡宏特别推崇孟子的师道精神，他认为孟子之所以提出“引君当道”，恰恰是源于儒者内在的师道精神。胡宏在《师》一文中论述说：“师严，然后道尊，贵贱一也。孟子于齐王有师道焉，未闻有官守言责也。夫官守于一职，言责于一事，职修事行，则有功而受赏，出守忘责，则有功而受罚，可程可督，受之于君者，臣也。君所未知而已发之，君所未有而已与之，提携其善，增益其能，以陶冶君心，君反受命焉者，师也。孰敢官之而责以言哉？”¹³胡宏有意区别“师”与“官守”，强调“师”对“君”的使命是“提携其善，增益其能，以陶冶君心”。胡宏通过孟子“师道”精神的解释，表达了他对儒家士大夫能够“以师道自居”的期盼，赞扬了那种能够在王权面前表现出师道尊严的精神。后来其弟子张栻也是将复兴师道追溯到孔孟之道，他感叹秦汉以后“师道之不可不立也久矣”，故而主张复兴先秦孔孟的师道精神：“是则秦汉以来师道之立，宜莫盛于今也。”¹⁴可见，道学派追求的“道”，恰恰就是原始儒家孔孟奠定的师道。

宋儒复兴师道的制度基础，就是学校与书院。胡宏一直对书院特别重视，他是南宋时期最早表达出将师道精神与书院教育结合的道学家。他曾经谢绝了秦桧的出仕之邀，在他的回信中，表达出了鲜明的师道担当的理想：

稽诸数千年间，士大夫颠冥于富贵、醉生而梦死者，无世无之，何啻百亿。虽当时足以快胸臆，耀妻子，曾不旋踵而身名俱灭。某志学以来，所不愿也。至于杰然自立志气，充塞乎天地，临大节而不可夺，有道德足以赞时，有事业足以拨乱，进退自得，风不能靡，波不能流，身虽死矣，而凛凛然长有生气，如在人间者，是真可谓大丈夫矣。¹⁵

胡宏希望担任岳麓书院山长，以成全自己的师道理想。他说：“以某有继述其先人之志，特命为山长，依州县监当官，给以廪禄，于以表朝廷崇儒广教之美。”¹⁶虽然秦桧没有能够帮助他实现师道理想，但是他最终还是建成了著名的碧泉书院，他期望：“伏愿上梁以后，远邦朋至，近地风从；袞袞下以纷芳，继杏坛而踰济；云台断栋，来求概日之梗楠；天路渐逵，看引风生之骐驎；驱除异习，纲纪圣传；斯不忝于儒流，因永垂于士式。”¹⁷书院建成后，即成为南宋初年的道学基地。著名理学家张栻及彪居正等人，皆在此书院拜师问学于胡宏。可见，胡宏正是通过碧泉书院，成全了他的师道理想，也使得他在南岳潜心学术20多年，完成了他对道学的学术建构与思想传承。

二、哲学思辨之道：性体心用

在宋学史上，“道学”一直有狭义和广义之分。一般来说，狭义的道学往往是指自我标榜“道学”的程朱学派，而广义的道学则是指宋代复兴和重建儒学的广大儒家学者¹⁸。广义的“道学”主要关注文化价值的相同，而狭义的“道学”不仅包括文化价值的相同，同时还要强调哲学思辨的一致性。胡宏以师道精神，表达出对“道学”的自觉承担，从学统而言他也是二程的三传弟子。但是他的学术后来并没有被列为“道学”，他也没有能够进入“道统”脉络。其主要原因不是文化价值，而是在哲学思辨方面与程朱的重要区别。这就要进一步分析胡宏的哲学思辨之道。

胡宏以师道为终生理想，并承担道的理论的建构。胡宏与其他所有道学家一样，常常喜欢以“体用”的话语论述“道”。但是他在定义“道”的体用时，有时候将性与心看作道的体与用，有时候又将仁与义看作体与用。其实，这两个用法是不一样的。当他以心性论讲道之体用时，是从哲学思辨的角度；而当他以仁义讲道之体用，却是文化价值论的。

这里，我们首先讨论胡宏以哲学思辨的心性论所讲的道之体用。在胡宏看来，“道”是一种心性论的体用之学，他说：“有是道则有是名也，圣人指明其体曰性，指明其用曰心。”¹⁹胡宏在这里论述的道、道学的体用问题，完全是以心性论而言，这无疑属于对道、道学的哲学思考，而他在后面以仁义论“道”之体用时，则属于道或道学的文化价值问题。

必须指出，胡宏的道学包含的精深哲学思辨，集中体现为一种心性论的建构。参照完全成型的、系统化的朱熹道学体系，其哲学体系包括了理气论、心性论、工夫论这三个方面。胡宏之学虽然传承北宋道学，但是他的哲学思辨却体现出自己的路径和特

色。他反对用宇宙生成论说明“道”的哲学特性和终极意义，他说：“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。”²⁰胡宏批判了老子《道德经》中提出的“一生二，二生三”的宇宙生成论，他希望从《周易》的“一阴一阳之谓道”来说明“道”的终极意义。所以胡宏坚决反对将“道”理解成生成宇宙的存在，他不承认有一个离开“物”而存在的形而上之“道”，他说，“道不能无物而自道，物不能无道而自物。道之有物，犹风之有动，犹水之有流也”²¹。胡宏认为热衷于离物求道的恍惚之论，最终会流于“多寻空言，不究实用”的弊端。他坚持认为自己的“道学”，从来就是一种“体用该备，可举而行”²²的思想学说。所以，在胡宏“道学”的哲学思辨中，不需要具有宇宙生成论意义的理气论，而是由两个核心范畴即性与心构成的心性论，来建构其道学的哲学大厦。

首先，性在胡宏道学思想中，具有与其他道学家完全不一样的哲学意义。在《知言》中，胡宏反复论述了性范畴，以它作为宇宙的本体，他说：“天命之谓性，性，天下之大本也”²³；“性也者，天地之所以立也”²⁴；“非性无物，非气无形。性，其气之本乎！”²⁵胡宏明确提出，性是“天下之大本”，是“气之本”，而这里所言的“本”，也就是本体。因此，性在胡宏的哲学体系中，远远超过了一般的人性意义，是一个标志宇宙本体的最高哲学范畴。性成为宇宙间天地万物的形而上之本体，它是“天地之所以立”的依据，故而是一切形而下的天地万物的终极存在。

胡宏以性为天下之大本，也就是说，尽管天地之间的器物、草木鸟兽与人各不相齐，但均是以性为其大本大源。胡宏以高度的哲学思辨，解决了宇宙的统一性问题。但是，作为一个重建儒学之道的宋代道学家，他还必须面对几个重大的理论问题。其中第一个，也是最大的一个问题就是天地万物的差异性如何形成的问题。胡宏提出“万物皆性所有也”²⁶的命题，以解决纷纭复杂的天地万物的统一性问题，但是，天地万物的差异是否也是由性决定的？如果性不能够说明天地万物的差异，它作为宇宙世界的依据又如何能够确定？一些学者敏感地发现，事物的差异性问题可能是新儒学遇到的理论困难，甚至认为这一困难“在新儒学那里似乎并没有得到很好的解决”²⁷。所以这里需要进一步考察胡宏的性论，看看他是如何解决人性与物性的差异性问题的。

胡宏以性论统一天地万物以来，就注意到人性与物性的差异性。他既要坚守孟子的人性论，又要将此性诠释为天地万物之本体，确实面临很大的理论困难。他在批判司马光的“疑孟”时，专门著《释疑孟》，对人性与物性的差异作出哲学化诠释。他说：

形而在上者谓之性，形而在下者谓之物。性有大体，人尽之矣。一人之性，万物备之矣。论其体，则浑沦乎天地，博浹于万物，虽圣人，无得而名焉；论其生，则散而万殊，善恶吉凶百行俱载，不可掩遏。论至于是，则知物有定性，而性无定体矣，乌得以不能自变之色比而同之乎？²⁸

这一段话，包含了胡宏关于人性、物性的差异性与统一性的两点哲学思考。其一，胡宏坚持性是差异性与统一性的结合，他以所谓“物有定性，而性无定体”来表述自己对这一重大问题的思考。“物有定性”是肯定性的统一性，即天地万物均是由其性决定的；而“性无定体”则是肯定性的差异性，即天地万物之性体的内涵是不同的。所以胡宏特别主张“观万物之流形，其性则异；察万物之本性，其源则一”²⁹。其二，胡宏对人性、物性的差异性以“尽不尽”“全不全”加以区别。他认为，人作为天地之精华，人性无疑能够尽天地万物之性，而万物之性则是不完全的。譬如，我们对所谓“性有大体，人尽之矣”，可以理解为除了人所特有之人之性（仁义礼智信）外，还有动物具有的动物之性（饥食渴饮），甚至还有一般物体存在的物理之性。与人性比较，其他的动物、物体的性均是不全的。所以，胡宏批判了告子将人性与犬牛之性混同的错误，他说：“告子知羽雪玉之白，而不知犬牛人之性，昧乎万化之原。此孟子所以不得不辨其妄也。”³⁰孟子与告子辩论时就强调人性与犬牛之性的区别，即人虽然也与犬牛一样具有食色的需求，但人性恰恰主要体现在除了食色之性以外的仁义礼智之性。

胡宏以性为天地之大体，最主要是从“人能尽之”的万理皆具的人性而言。他说：“大哉性乎！万理具焉，天地由此而立矣。世儒之言性者，类指一理而言之尔，未有见天命之全体者也。”³¹他把性看成是“天命之全体者”，肯定万理只存在于人的性体之中。这也可以解释，胡宏以性为“道之体”“天下之大本”，而不是以“理”“天理”为“道之体”“天下之大本”的原因。

胡宏将性诠释成“道之体”“天下之大本”，则必然面临另一个重大理论问题，就是这一内涵丰富、具有形上意义的性与儒家性论传统是什么关系？这一呈现于天地万物之中的性，与儒家热衷讨论的人性善恶问题是如何处理的？

由于胡宏充分肯定人能够尽万物之性，其实也就是肯定了人的一切特征、功能均源于其本来之性。所以，胡宏在讨论人性问题时，常常提出许多与其他道学家不一样的观点。其一，他将人的生理感官、好恶情欲等等，均看作是其性使然，也都具有性体的依据，正如他所说：“夫人目于五色，耳于五声，口于五味，其性固然，非外来也”³²；“好恶，性也”³³。胡宏肯定人的生理功能、好恶情欲均源于性，故而他进一步肯定“天理人欲，同体而异用，同行而异情，进修君子，宜深别焉”³⁴。胡宏的这一结论，显然是由于他将性看作是一个包括人之性（仁义礼智信）、动物之性（饥食渴饮）甚至物理之性的宇宙普遍本性。

其二，既然胡宏道学体系的性是天地万物的普遍存在的本性，那么人文世界的理与欲均同源出于性之体，也就是说性本体是不受善恶、是非评价的，所以胡宏必然主张性无善无恶论：“性也者，天地鬼神之奥也，善不足以言之，况恶乎？”³⁵

胡宏的性是天地万物的普遍本性，具有“天地鬼神之奥”的形而上的超越性，当然也超越人文世界的善恶评价。所以，胡宏得出上述“理欲同体”“性无善恶”的人性论，源于他希望建构一种天地万物普遍本性的本体论哲学。但是，道学的人性论是为了肯定仁义道德的内在依据，同时希望强化儒家道德主体性，故而需要弘扬孟子的性善论。而胡宏的“理欲同体”“性无善恶”的人性论，显然与道学家普遍认同的性善论是悖逆的。所以胡宏的人性论不能够得到道学家的肯定，后来也就受到了朱熹等道学家的批判。

其次，心在胡宏道学思想中只是道之用，但是并不意味着心不重要。在胡宏对心的诠释中，心具有重要思想意义和实践意义。胡宏认为，性是天地万物之所以立的最终根源，但是性是否能够实现自我则取决于心。所以，在胡宏的心性论中，心成了本体之性的实现者和天地万物的主宰者，胡宏这样说：“心也者，知天地，宰万物，以成性者也”³⁶；“气之流行，性为之主。性之流行，心为之主”³⁷。

一方面，心总是通过个体意识才能够呈现出来，它是作为个体存在的自我；另一方面，心又是终极性的性本体的体现，它是能够主宰天地万物的根本精神。在心性的关系上，性为本体，心为功用，功用必须以本体为依据，心必须以性为本，即所谓“此心本于天性，不可磨灭，妙道精义具在于是。圣人则寂然不动感而遂通”³⁸。心本之于性，心所体现的妙道精义，皆源于之性。但是，心性关系还有另一个方面，即心体现性。性是纯静、无声无臭的，性的本体作用必须要通过心才能体现出来，胡宏说：“夫性无不体者，心也”³⁹，“六君子（即尧、舜、禹、汤、文王、孔子）尽心者也，故能立天下之大本”⁴⁰。于是，在胡宏的心性论中发生了一个倒转，本来是性体心用，那么，应是性决定心，但是从性的实现过程来说，则应是“心成性”，即心决定性。

胡宏肯定“知性”的理性能力是人所独具的，他说：“视万形，听万声，而兼辨之者，则人而已。睹形色而知其性，闻声音而达其义，通乎耳目之表、形器之外，非圣人则不能与于斯矣。”⁴¹人的意志能力也称之为心，胡宏主张耳目的感觉器官必须受到心的控制，理性的心，也须通过耳目之官才得以实现。他说：“夫耳目者，心之所以流通也。若夫目形具而不能见，耳形具而不能闻，则亦奚用夫耳目之官哉？”⁴²胡宏在他的道德修养论中，把“求放心”作为学问之道的根本，他说：

心无不在，本天道变化，为世俗酬酢，参天地，备万物。人之为道，至大也，至善也。放而不知求，耳目闻见为己蔽，父子夫妇为己累，衣裘饮食为己欲，既失其本矣，犹皆曰我有知……故孟子曰：“学问之道无他，求其放心而已矣。”⁴³

他在这里复述孟子的“求放心”，他本人完全赞同并十分重视这种“内求”的方法。胡宏对内求方法的重视，又使得他的工夫论与心本论者有许多相通的地方。

与此相关，胡宏认为儒家理想的圣人，其实也与众人一样具有情、欲、忧、怨等各种情感欲求，这是由他提出“全体之性”的普遍之性的学说决定的。所以胡宏说：“凡天命所有而众人有之者，圣人皆有之。人以情为有累也，圣人不去情；人以才为有

害也，圣人不病才；人以欲为不善也，圣人不欲；人以术为伤德也，圣人不弃术；人以忧为非达也，圣人不忘忧；人以怨为非宏也，圣人不释怨。”⁴⁴那些被认为损害崇高人格、纯粹道德的情、才、欲、忧、怨等等，都是圣人所具有的，而圣愚之别只在于明辨形声以达性义。所以，胡宏又常常肯定道德主体的心先天蕴含着道德本体，主张心本身即具道德良知，从而提出“心无不仁”的观点。

三、文化价值之道：仁体义用

胡宏对“道学”的哲学诠释是性体心用，而他对“道学”的文化价值与政教意义的诠释，却是仁体义用。他说：“道者，体用之总名。仁，其体，义，其用，合体与用，斯为道矣。”⁴⁵胡宏虽然同样以“体用”来表述“道学”的内涵，却提出“仁其体，义其用”的观点，似乎不同于前面以性体心用诠释道学的哲学内涵。显然，胡宏的这一诠释，可以看作他是在诠释道、道学的文化价值与政教意义。从哲学思辨而言，性才是体，心只是用，但是从文化价值、政教意义来说，仁成为体。在胡宏的大量论述中，其仁往往就是他在哲学思辨之中讲到的心。从胡宏的哲学思辨角度，性才是体，仁心只是用；但是从胡宏的文化价值而言，却应该是以仁为体。

从文化价值与政教意义上看，胡宏必须将仁义作为其衡量一切的根本。他认为孔孟创建儒家学派的同时，就确立了仁的核心价值。胡宏以“道学”作为自己“以死自担”的文化使命，在他看来，此“道”的核心也就是仁。他提出：“仁也者，人也，人而能仁，道是以生。生则安，安则久，久则天，天以生为道者也”⁴⁶，“道非仁不立”⁴⁷。

胡宏肯定“道”之所以能“生”，“道”之所以能“立”，完全是根源于仁。仁既然如此重要，而仁又离不开主体的人，特别是离不开主体精神的心，所以，胡宏从文化价值意义上论述仁是道之体时，总是会强调仁与人、仁与心的一致性。胡宏有时会将作为核心价值的仁提升为一种超越人生的天地意义、宇宙精神。仁心就具有价值形而上学的意义，他说：

其合于天地、通于鬼神者，何也？曰：仁也。人而克仁，乃能乘天运，御六气，赞化工，生万物，与天地参，正名为人。⁴⁸

此心妙无方，比道大无配。妙处果在我，不用袭前辈。得之眉睫间，直与天地对。混然员且成，万古不破碎。⁴⁹

在胡宏对道、道学作性本体的哲学诠释中，他曾经肯定“性也者，天地鬼神之奥也”；而他在此论述仁的文化价值的崇高意义时，同样将其提升为“合于天地、通于鬼神”。但是二者还是有明显区别的：前者是就普遍本质的宇宙哲学而言，后者是从精神境界的价值意义而言；前者依赖于理性的哲学思考，后者借助于实践的精神修行。

与此同时，胡宏以“体用”来表述“道学”的内涵，并提出“仁其体，义其用”的思想，体现的不仅仅是仁的文化价值，还是义的革新政令。胡宏曾上书宋高宗，向皇帝陈述“王道之本”“仁政之方”。胡宏在上书中提出：

臣闻治天下有本，修其本者，以听言则知其道，以用人则知其才，以立政则知其统，以应变则知其宜。何谓本？仁也。何谓仁？心也。心官茫茫，莫知其乡，若为知其体乎？有所不察，则不知矣。⁵⁰

胡宏在这一篇万言的上书中，最后提出：“陛下幸听臣言，反求诸心，神而明之，施于有政，灭仇讎，诛叛逆，恢复中原，仁覆天下，乃其功矣。”⁵¹在这里，我们可以看到胡宏的仁之体的意义诠释，一方面是从文化价值而言，他希望朝廷能够确立仁的核心价值地位，他肯定仁就是心，显然是从文化价值而言。另一方面，仁之体还指仁体现为治国理政的根本，是政教的核心。这样，胡宏的仁学还体现为一种经世论。

宋学的兴起其实是与两宋时期的政治改革紧密联系在一起的，庆历新政、熙宁新政是宋学兴起的重要契机。宋代儒学中道学一派也有自己的改革方案，胡宏在南宋初年，就十分急切地强调改革的重要性，他说：

国家之败，必有坏乱，不起之处，深知其处。大变革之者，其功大；小变革之者，其功小；不变革者，必沦胥以亡。⁵²

故乘大乱之时必变法。法不变而能成治功者，未之有也。⁵³

他认为只有通过政治改革，才能真正解决政局动乱、国家衰败等一系列问题，达到富国强兵、抵御外侮的政治目的。所以胡宏确立的政改方案，恰恰是他仁义思想的体现，他总是将具体的革新政令的举措与仁义结合起来，他说：

士选于庠塾，政令行乎世臣，学校起于乡行，财出于九赋，兵起于乡遂，然后政行乎百姓，而仁覆天下矣。⁵⁴

仁心，立政之本也。均田，为政之先也。田里不均，虽有仁心而民不被其泽矣。井田者，圣人均田之要法也。⁵⁵

胡宏提出革新政令的方案，并肯定它是仁之本的实现。也可以说，由胡宏的仁心之体，可以进入到他的革新政令的礼义之用。这些具体的政改思想，其实就是在礼义之用中实现仁心之体。胡宏提出：“惟仁者为能所执无非礼，所行无非义。”⁵⁶他往往是从用的角度，提出井田、封建、学校、军制等礼义的改革方案。他说：“学圣人之道，得其体，必得其用。有体而无用，与异端何辨？井田、封建、学校、军制，皆圣人竭心思致用之大者也。”⁵⁷由此可见，道学之道，并不完全是一套形而上的心性之学，同时还是一整套形而下的礼义形态、经世方案。

四、结语：哲学之道与价值之道的统一

胡宏既以心性学诠释道或道学之体用，又以仁义论诠释道或道学之体用，前者是普遍本质的宇宙哲学，后者是从精神修行、经世治国而言；前者依赖于理性的哲学思考，后者借助于社会实践修行，但是二者之间又是密切联系的。胡宏的“圣人之道”和“圣人之政”，恰恰是紧密联系在一起。对性的探寻往往与现实的致用有着不可分割的联系。他说：“子思子曰：‘率性谓之道。’万事万物，性之质也。因质以致用，人之道也。”⁵⁸由于性与万事万物联系在一起，那么，完全可以从“致用”的“人之道”中获得对性的形而上的超越，即可以由人道而及天道。

胡宏十分担心专讲心性之学的儒者脱离这些现实功用。他说，“后知学者多寻空言，不究实用，平居高谈性命之际，亹亹可听，临事茫然，不知性命之所在者，多矣”⁵⁹，并指出：

“维天之命，于穆不已”，圣人知天命存于身者，渊源无穷，故施于民者溥博无尽，而事功不同也。知之，则于一事功可以尽圣人之蕴；不知，则一事功而已矣，不足以言圣人也。庄周乃曰：“圣人之道，真以治身，其绪余土苴以治天下。”岂其然乎？⁶⁰

胡宏推崇的圣人是将仁爱之体与礼义事功合为一体的理想人格，故而严厉批判庄子那种自命“圣人之道”否定礼义事功的态度，对庄子的批判其实也是对那些空谈心性的腐儒的批判。胡宏认为“穷则独善其身，达则兼善天下”并非最高的人格理想，因为“独善其身”的道德实践脱离了外王的政治事功，违背了圣人之道“体用合一”“成己成物”的原则。胡宏指出“‘穷则独善其身，达则兼善天下’者，大贤之分也；‘达则兼善天下，穷则兼善万世’者，圣人之分也”⁶¹。

胡宏提出的义利之辨、理欲之辨也体现出他将心性之学与仁义之学的统一追求。胡宏频频把寡欲、灭欲的要求指向掌握国家政治权力的统治者。他说：“寡欲之君，然后可与言王道。无欲之臣，然后可以言王佐”⁶²；“汉、唐之盛，忠臣烈士攻其君之过，禁其君之欲，纠其政之缪，弹其人之佞而止己”⁶³。他要求君主寡欲，大臣无欲，认为他们过多的私欲，已经严重地违犯了儒家道德的天理，而正是这些天理代表着天下的人文秩序。他说：“夫上之化下，疾于影响，欺诞之风，习之成俗，又何罪焉？今阁下虽欲察其欺诞，必大致烦苛，诖误吏民，而非将命之本意也。必欲正之，亦盍反其本矣。夫所谓本者何也？正天子之心也。”⁶⁴胡宏坚持把习俗暴恶、道德堕落的原因归咎于“君心多欲”，故而“正天子之心”一直成为胡宏理欲论的一个主要宗旨。胡宏提出：“一身之利，无谋也，而利天下者则谋之；一时之利，无谋也，而利万世者则谋之。”⁶⁵他的仁义之道最终代表“利天下”“利

万世”，是家国的群体利益与长远的天下利益。胡宏总是把“内圣”的道德自觉与“外王”的政治权力联系起来，他倡导的识心、尽性、行仁的道德能动性，无不和治国行主者之政的政治活动结合在一起。胡宏反复强调：“王者，法天以行其政者也。法天之道，必先知天。知天之道，必先识心。识心之道，必先识心之性情”⁶⁶，“以理义服天下易，以威力服天下难，理义本诸身，威力假诸人者也。本诸身者有性，假诸人者有命。性可必而命不可必，性存则命立，而权度纵释在我矣。是故善为国者，尊吾性而已”⁶⁷。可见，“识心”“反求诸己”“尊吾性”的主体性精神，都是为了在“行其政”“定天下”“善为国”的政治活动中达到一种道德的自主。

注释：

1 黄宗羲、全祖望：《宋元学案》第2册，中华书局1986年版，第1366页。

2 《胡宏集》，中华书局1987年版，第338页。

3 员兴宗：《九华集》第9卷，《影印文渊阁四库全书》第1158册，台湾商务印书馆1983年版，第68页上。

4 员兴宗：《九华集》第9卷，《影印文渊阁四库全书》第1158册，台湾商务印书馆1983年版，第68页上。

5(1) 《胡宏集》，中华书局1987年版，第158页。

6(2) 《胡宏集》，中华书局1987年版，第147页。

7(3) 《宋史》第435卷，中华书局1977年版，第12914页。

8(4) 朱汉民：《师道复兴与宋学崛起》，《哲学动态》2020年第7期。

9(5) 《欧阳修全集》，北京市中国书店1986年版，第178页。

10(6) 《胡宏集》，中华书局1987年版，第83页。

11(7) 《胡宏集》，中华书局1987年版，第150页。

12(8) 《胡宏集》，中华书局1987年版，第150页。

13(9) 《胡宏集》，中华书局1987年版，第324页。

14(10) 《张栻集》，中华书局2015年版，第917—918页。

15(11) 《胡宏集》，中华书局1987年版，第104页。

16(12) 《胡宏集》，中华书局1987年版，第105页。

17(13) 《胡宏集》，中华书局1987年版，第202页。

18(14) 学界中,张立文教授所讲的道学是狭义的;而田浩教授主张的道学是广义的,他提出“道学”内涵包括三个层次:(1)哲学思辨;(2)文化价值;(3)现实政论(参阅[美]田浩:《朱熹的思维世界(增订版)》,江苏人民出版社 2011 年版,“原版序”第 2 页)。

19(15) 《胡宏著作两种》,岳麓书社 2008 年版,第 45 页。

20(16) 《胡宏集》,中华书局 1987 年版,第 7 页。

21(17) 《胡宏集》,中华书局 1987 年版,第 4 页。

22(18) 《张栻集》,中华书局 2015 年版,第 974 页。

23(19) 《胡宏著作两种》,岳麓书社 2008 年版,第 7 页。

24(20) 《胡宏著作两种》,岳麓书社 2008 年版,第 30 页。

25(21) 《胡宏集》,中华书局 1987 年版,第 22 页。

26(22) 《胡宏集》,中华书局 1987 年版,第 28 页。

27(23) 方旭东:《新儒学义理要论》,生活·读书·新知三联书店 2019 年版,第 20 页。

28(24) 《胡宏集》,中华书局 1987 年版,第 319 页。

29(25) 《胡宏集》,中华书局 1987 年版,第 14 页。

30(26) 《胡宏集》,中华书局 1987 年版,第 319 页。

31(27) 《胡宏集》,中华书局 1987 年版,第 28 页。

32(28) 《胡宏集》,中华书局 1987 年版,第 9 页。

33(29) 《胡宏著作两种》,岳麓书社 2008 年版,第 14 页。

34(30) 《胡宏著作两种》,岳麓书社 2008 年版,第 9 页。

35(31) 《胡宏著作两种》,岳麓书社 2008 年版,第 30 页。

36(32) 《胡宏著作两种》,岳麓书社 2008 年版,第 7 页。

37(33) 《胡宏集》,中华书局 1987 年版,第 22 页。

38(34) 《胡宏集》,中华书局 1987 年版,第 120—121 页。

-
- 39(35) 《胡宏集》，中华书局 1987 年版, 第 16 页。
- 40(36) 《胡宏著作两种》，岳麓书社 2008 年版, 第 7 页。
- 41(37) 《胡宏集》，中华书局 1987 年版, 第 14 页。
- 42(38) 《胡宏集》，中华书局 1987 年版, 第 108 页。
- 43(39) 《胡宏著作两种》，岳麓书社 2008 年版, 第 19 页。
- 44(40) 《胡宏著作两种》，岳麓书社 2008 年版, 第 30 页。
- 45(41) 《胡宏集》，中华书局 1987 年版, 第 10 页。
- 46(42) 《胡宏集》，中华书局 1987 年版, 第 196 页。
- 47(43) 《胡宏集》，中华书局 1987 年版, 第 4 页。
- 48(44) 《胡宏集》，中华书局 1987 年版, 第 150 页。
- 49(45) 《胡宏集》，中华书局 1987 年版, 第 68 页。
- 50(46) 《胡宏集》，中华书局 1987 年版, 第 83 页。
- 51(47) 《胡宏集》，中华书局 1987 年版, 第 103 页。
- 52(48) 《胡宏集》，中华书局 1987 年版, 第 208 页。
- 53(49) 《胡宏集》，中华书局 1987 年版, 第 24 页。
- 54(50) 《胡宏集》，中华书局 1987 年版, 第 1 页。
- 55(51) 《胡宏集》，中华书局 1987 年版, 第 19 页。
- 56(52) 《胡宏集》，中华书局 1987 年版, 第 17 页。
- 57(53) 《胡宏集》，中华书局 1987 年版, 第 131 页。
- 58(54) 《胡宏集》，中华书局 1987 年版, 第 14 页。
- 59(55) 《胡宏集》，中华书局 1987 年版, 第 124 页。
- 60(56) 《胡宏集》，中华书局 1987 年版, 第 9 页。

61(57)《胡宏集》，中华书局 1987 年版，第 26 页。

62(58)《胡宏集》，中华书局 1987 年版，第 10 页。

63(59)《胡宏集》，中华书局 1987 年版，第 8 页。

64(60)《胡宏集》，中华书局 1987 年版，第 111 页。

65(61)《胡宏集》，中华书局 1987 年版，第 24 页。

66(62)《胡宏集》，中华书局 1987 年版，第 38 页。

67(63)《胡宏集》，中华书局 1987 年版，第 16 页。