

胡宏仁学思想探微

王立

(湖南大学岳麓书院, 湖南省长沙市, 410082)

摘要: 在胡宏的仁学思想体系中, 以“天地之心”释仁, 仁体现为一种“体万物备而为人”的精神境界。这里胡宏以“天地之心”释仁, 与董仲舒的天心即仁不相同, 因为前者更侧重于仁的“万物与我俱生”之意, 而后者侧重于天人相副。为了更进一步论述他的观点, 胡宏又以“心之道”论仁, 其意义是突出仁之“生意”, 并强调“仁”是“性体”流行过程中表现形式, 需要借助主体精神“心”的作用才能够显现, 为主体的德性行为提供了现实依据, 这一点较北宋时期儒者, 以“生意”释仁而言更为具体、清晰。

关键词: 胡宏; 仁学; 天地之心; 心之道

中图分类号: B244

文献标识码: Z

我们知道北宋儒者们已经开始从宇宙论上对仁进行思考, 而这一点对胡宏的影响很大。虽然在胡宏仁学思想中没有像北宋儒者们一样, 直接以“生意”释仁、以“一体”论仁、以“知觉”言仁, 但是他以“天地之心”释仁, 我们知道这里胡宏以“天地之心”释仁, 最后也会回归对这些问题思考。在这里我们还需要注意胡宏的观点与之前董仲舒主张的“仁, 天心也”^①一起区分, 因为在这里胡宏的观点更侧重于仁的“万物俱生”之意和“体万物而为人”之意, 而董仲舒更侧重的是天人相副。他说: “人之受命于天也, 取仁于天而仁也。”^②这里董仲舒认为主体所具的仁的精神、情感、意志都来源于“天”。很显然, 董仲舒又有向三代时期宗教信仰回归的倾向, 胡宏在此处与其有很大的不同。

在胡宏思想中他非常重视作为主体精神“心”的作用, 并认为作为主体精神“心”可知天地、宰万物以成性, 故此而他提出“尽心以言仁”, 这里的仁则可视作是“性体”流行发用之表现。而在他的思想中“性体”流行发用之后是“心”, 因为在他思想中“心”主于“性”。那么关于“心”与“仁”之间, 胡宏又作出了进一步论述。他说: “仁者, 心之道乎!”^③这里胡宏以“心之道”论仁, 其主要意义是突出主体的道德地位, 同时也为主体的德性行为提供了现实依据。对主体而言这是一个生命意义流行的过程, 因为在这个过程中, 主体的存在价值和存在意义都能得到集中体现。

^① 董仲舒撰. 曾振宇, 傅永聚注. 春秋繁露新注. 北京: 商务印书馆, 2010, 113

^② 董仲舒撰. 曾振宇, 傅永聚注. 春秋繁露新注. 北京: 商务印书馆, 2010, 235

^③ 胡宏. 胡宏集. 北京: 中华书局, 2012, 1

一、天地之心与仁

胡宏说：“察夫天地之间，有一物息者乎……滔滔天下，若动若植，是曾无一物息者矣。”^①天地万物生生不息，没有一物是可以绝对静止的，而道又是天地万物生生之大本，世间万物之能够生生不息，就是因为道是宇宙万物生生之本。关于“道”为宇宙万物生生之本，胡宏说：“‘乾道变化，各正性命’，命之所以不已，性之所以不一，物之所以万殊也。”^②韩非子也说：“道者，万物之所以然，万理之所稽也。”（《韩非子·解老》）那么道和万物之间又是怎样的关系呢？胡宏认为道与万物之间就如同于“风”与“风之动”。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，夫孰能间之。”^③“道”离不开万物，因为“道”需要万物才能彰显，反之“万物”也离不开“道”，因为“道”是万物生生之本。而在胡宏思想中“道”又与“天”又同属一个范畴，胡宏说：“天者，道之总名也。”^④根据儒者们的观点，我们可得知世间万物都是由天地创造，而不是在宇宙中真正存在着一位造物主，因此胡宏说：“天以生为道者也。”^⑤这里的“生”是指创生，而在《易传》中即“天地之大德”。《易传·系辞》说：“天地之大德曰生，圣人之大宝曰位。”从这里我们可知胡宏深受《易传》的影响，为了更进一步论述“天以生为道”。他又说：“诚者，命之道乎！中者，性之道乎！仁者，心之道乎！”^⑥这里胡宏重点突出了天地之道生生不已，而“诚”、“中”、“仁”则可视作是天地之道因其动用逐渐精妙而成之表现方式。“生生之‘本’”及其实际表现，总是一个不可分离的整体结构，这就是‘道’。生生之‘本’因其动用而有逐渐精妙的‘命-性-心’三层，生生之‘道’相应地也有逐渐显著的‘诚’-‘中’-‘仁’三层。”

^⑦

胡宏又说：“是故学为圣人者，必务识心之体焉。识其体矣，不息所以为人也。此圣人与天地为一之道。”^⑧胡宏认为学习圣人，就应当像圣人一样识“心

^① 胡宏. 胡宏集. 北京：中华书局，2012，155

^② 胡宏. 胡宏集. 北京：中华书局，2012，41

^③ 胡宏. 胡宏集. 北京：中华书局，2012，4

^④ 胡宏. 胡宏集. 北京：中华书局，2012，42

^⑤ 胡宏. 胡宏集. 北京：中华书局，2012，196

^⑥ 胡宏. 胡宏集. 北京：中华书局，2012，1

^⑦ 李清良. 湖湘文化名著读本（哲学卷）. 长沙：湖南大学出版社，2012，45

^⑧ 胡宏. 胡宏集. 北京：中华书局，2012，155

之体”，只有识得“心之体”，才能切身感知宇宙万物生生不息，而这里的“心之体”即是上文中论述的“生生之道”。故此胡宏提出：“仁者，天地之心也。”^①我们知道“天地之心”最早出于《周易》中：“复，其见天地之心乎。”那么何谓“天地之心”呢？汉代儒者荀爽说：“复者，冬至之卦。阳起初九，为天地之心；万物所始，吉凶之先。故曰见天地之心矣。”^②荀爽认为“天地之心”是万物的开始，为万物之源。张载也说：“大抵言天地之心者，天地之大德曰生，则以生物为本者，乃天地之心也。”^③张载认为天地之心即生物之心，是万物生生之源。而在他们的讨论的基础上，胡宏也提出：“天地之心，生生不穷者也。”^④这里胡宏认为，天地之心即万物生生之本源，而这里“仁”则视作是生生之本源形俱于人的人之道。关于这个问题，胡宏作出了进一步论述。他说：“人之道，奉天理者也。自天子达于庶人，道无二也。”^⑤胡宏认为人之道，即是天地之道其俱形于主体的人之道，因为在天地中不存在两种不相同的道。能否一言以蔽之？胡宏说：“圣人之道，本诸身以成万物，广大不可穷，变通不可测，而有一言以蔽之，曰：仁而已。”^⑥这里胡宏清楚点明圣人之道即是仁，所以他又说：“其合于天地、通于鬼神者，何也？曰：仁也。”^⑦胡宏认为仁就是合于天地、通于鬼神，其形于人的天之道。在他的观点上，他的弟子张栻更明确指出“仁”就是“天地之心”存在于人的人之道。张栻说：“盖仁者天地之心，天地之心而存乎人，所谓仁也。”^⑧而在他们之前程颢就已经提出：“天地之大德曰生，天地𬘡缊，万物化醇，生之谓性，万物之生意最可观，此元者善之长也，斯所谓仁也。”^⑨这里程颢的以“生”释仁，其实与胡宏的以“天地之心”释仁非常接近，关于这一点，我们可以认为胡宏是受到了程颢的影响。

虽然胡宏对“仁者，天地之心”^⑩没有进行展开讨论，但是他认为圣人是非常清楚的。他说：“噫！六尺之躯有神妙，而人不自知也。圣人昭之曰，‘人者，

^① 胡宏. 胡宏集. 北京：中华书局，2012，4

^② 丁寿昌撰. 读易会通. 北京：中国书店，1992，47

^③ 张载. 张载集. 北京：中华书局，2007，113

^④ 胡宏. 胡宏集. 北京：中华书局，2012，6

^⑤ 胡宏. 胡宏集. 北京：中华书局，2012，42

^⑥ 胡宏. 胡宏集. 北京：中华书局，2012，196

^⑦ 胡宏. 胡宏集. 北京：中华书局，2012，150

^⑧ 张栻. 张栻集. 长沙：岳麓书社，2010，616

^⑨ 二程. 二程集. 北京：中华书局，2004，120

^⑩ 胡宏. 胡宏集. 北京：中华书局，2012，4

天地之心也。’此心宰制万物，象不能滞，形不能婴，名不能荣辱，利不能穷通，幽赞于鬼神，明行乎礼乐，经纶天下，充周咸徧，日新无息。”^①因为圣人知之，所以圣人不受外物限制，而能与万物同化。而他又说：“人仁，则生矣。生，则天地交泰，乾坤正，礼乐作，而万物俱生矣”^②；“人仁，则道立，广大无疆，变通莫测。”^③在这里所谓“人仁”就是指个人对“仁”的体认，而胡宏认为只有通过对“仁之体”的体认，才能感知天道与我同流，万物与我共生。而万物与我共生，则视作是主体体验万物生命流行的一种形式，其实这也是宇宙万物生生不已的创造过程，所以胡宏说：“天成象而地成形，万古不变。仁行乎其中，万物育而大业生矣。”^④这里的“万物育而大业生”正是关于这种形式的描述，则重点突出了万物与我俱生之生命意义。而这种生命意义，融入于主体个人的生命中，即是一种至高无上精神境界，胡宏说：“仁者，人所以肖天地之机要也。”^⑤在这里“肖天地之机要”则视作是主体察觉万物与我俱生之后的精神境界，具有两方面意义：其一、是指仁之创生意；其二、指仁具有绝对普遍性。其实胡宏是很重视仁的“万物与我俱生”意，所以他反对他的弟子直接从以“与万物为一”论仁。因为他认为人是有生老病死，所以个人不能直接实现“与万物为一”。胡宏说：“予以六尺之躯，若何而能与万物为一……人心有百病一死，天下之物有一变万生，子若何而能与万物为一。”^⑥胡宏认为我们不可以直接与万物为一，只能够从宇宙大化流行中去感受万物与我俱生。“胡宏的说法表明‘万物与我为一’确实不限于境界意义，而有本体意义，只是他不赞同人在直接意义上能够达到这种本体意义。”^⑦

那么我们又如何理解这种“万物与我俱生”呢？这里我们不能把“万物与我俱生”理解为虚无、空寂，因为在“万物与我俱生”的过程中，已充满着无限生命意蕴。而这里的意蕴又如何得到体现呢？胡宏说：“物盈于天地之间，仁者无不爱也，故以斯文为己任，理万物而与天地参矣。”^⑧胡宏认为天地万物无不与

^① 胡宏. 胡宏集. 北京：中华书局，2012，155

^② 胡宏. 胡宏集. 北京：中华书局，2012，165

^③ 胡宏. 胡宏集. 北京：中华书局，2012，151

^④ 胡宏. 胡宏集. 北京：中华书局，2012，41

^⑤ 胡宏. 胡宏集. 北京：中华书局，2012，25

^⑥ 胡宏. 胡宏集. 北京：中华书局，2012，335

^⑦ 陈来. 仁学本体论. 北京：三联书店，2014，177

^⑧ 胡宏. 胡宏集. 北京：中华书局，2012，25

我相关，所以应当关爱天地万物，犹视天地万物为一己，在这里胡宏已经把“万物与我俱生”的存在状态，向我们敞开出来，与此同时，这里的生命意蕴，也得到了相应彰显。而北宋时期张载的“民胞物与”与这里的观点很接近，张载说：“故天地之塞，吾其体；天地之帅，吾其性。民吾同胞，物吾与也。”^①张载认为宇宙就像一个大家庭，而宇宙中万物与我们是一样的，都是我们的同胞。程颢也说：“若夫至仁，则天地为一身，而天地之间，品物万形为四肢百体。夫人岂有视四肢百体而不爱者哉……医书有以手足风顽谓之四体不仁，为其疾痛不以累其心故也。夫手足在我，而疾痛不与知焉，非不仁而何？”^②在程颢思想中“仁”是一种“与万物一体”精神境界，所以这里的“知觉”不是生理上的知痛知痒，而是在心理上，视万物为一的内在验觉。因此他也说：“《订顽》意思，乃备言此体。以此意存之，更有何事？”^③程颢认为张载论述的内容，与自己的观点是非常接近的。在这里，他们的观点都对胡宏产生了很大影响，为了进一步完成“万物与我俱生”的论述。胡宏又说：“万物备而为人，物有未体，非仁也。万民合而为君，有一民而不归吾仁，非王也。”^④胡宏认为宇宙中万物都与我们息息相关，所以我们理应该体万物与我为一，而这个观点又与张载的“大其心”很相似。张载说：“大其心则能体天下之物，物有未体，则心为有外。”^⑤只是当时张载未能够将此“大心之境”说为仁。其实根据胡宏的论述，我们是可以把这里的“大心之境”理解为“仁”，因为这种心境更能够体现出胡宏的“仁者，天地之心也”^⑥之生命精神。

二、心与仁

天地间万物都是相互联系、相互作用的，胡宏说：“故天地之间，物必有对……不易之理也”^⑦；“物不独立必有对，对不分治必交焉。”^⑧既然万物之间是相互联系的，那么我们也不能例外。但是当我们与周围事物接触时，我们就会有所思虑，有所知觉，而喜、怒、哀、乐也会随之即发。这里我们又可以把作为主体精

^① 张载. 张载集. 北京：中华书局，2007，62

^② 二程. 二程集. 北京：中华书局，2004，74

^③ 张载. 张载集. 北京：中华书局，1981，24

^④ 胡宏. 胡宏集. 北京：中华书局，2012，4

^⑤ 张载. 张载集. 北京：中华书局，1978，24

^⑥ 胡宏. 胡宏集. 北京：中华书局，2012，4

^⑦ 胡宏. 胡宏集. 北京：中华书局，2012，325

^⑧ 胡宏. 胡宏集. 北京：中华书局，2012，25

神的心、情、欲视作是喜、怒、哀、乐“已发”之后的不同心理状态，而胡宏却将其视作是“性体”的表现方式。他说：“性譬诸水乎，则心犹水之下，情犹水之澜，欲犹水之波浪。”^①这里胡宏认为“水之下”、“水之澜”、“水之波浪”都是水的不同形态，并借此来论述作为主体精神的心、情、欲都视为“性体”的不同方向的表现方式（关于他思想中的“性体”，笔者将在下文中将进行论述）。

既然在胡宏思想中欲望与情感，都是性体的显现方式，那么如何辨别出现实中的天理和人欲呢？胡宏说：“好恶，性也。小人好恶以己，君子好恶以道。察乎此，则天理人欲可知。”^②胡宏认为我们个人的情欲，如果能够依据道义原则发出，那么便是天理，如果是依据个人的私心发出，那么便是人欲。又是什么原因造成了这种差异呢？胡宏说：“道充乎身，塞乎天地，而拘于躯者不见其大；存乎饮食男女之事，而溺于流者不知其精。”^③胡宏认为在现实生活中，因为我们常受制于个人的物质躯壳，所以导致了个人不能识其天理；因为不识天理，所以心之所发便为人欲。故此胡宏认为圣人与众人的区别存在于心，而不存在于性。他说：“未发只可言性，已发乃可言心……未发之时圣人与众生同一性；已发，则无思无为，寂然不动感而遂通天下之故，圣人之所独。”^④这里胡宏认为圣人与众人的差异存于已发之心，而不是未发是性。究竟是什么原因形成了这里的不同呢？关于这个问题，胡宏已经在上文中已经给出了回答。胡宏认为圣人之所以成圣，是因为圣人常以道义原则处理问题，所以圣人之心发而中节（中节为是）；而其他众人常以私心处理问题，所以众人之心发而不中节（不中节为非）。因为圣人之心发而中节，所以胡宏认为“圣人之行”、“圣人之见”不与俗异，不与俗同。那么圣人之心为何能够发而中节呢？胡宏说：“人备万物，贤者能体万物，故万物为我用……应不为万物役而反为万物役者，其不智孰甚焉”^⑤；“是故圣人顺万物之性，悖五典，庸五礼，章五服，用五刑，贤愚有别，亲疏有伦，贵贱有序，高下有等，轻重有权，体万物而昭明之，各当其用，一物不遗。”^⑥在这里“人备万物”是指主体都备存万物之性，而圣人能够顺其万物之性，所以圣人之心发而中节，并与万物同化，反之不中节而被万物役。由于圣人顺万物之性，

^① 胡宏. 胡宏集. 北京：中华书局，2012，13

^② 胡宏. 胡宏集. 北京：中华书局，2012，330

^③ 胡宏. 胡宏集. 北京：中华书局，2012，3

^④ 胡宏. 胡宏集. 北京：中华书局，2012，15

^⑤ 胡宏. 胡宏集. 北京：中华书局，2012，22

^⑥ 胡宏. 胡宏集. 北京：中华书局，2012，41

所以在现实中圣人接之以礼仪、交之以道义。胡宏说：“夫妇之道，人丑之者，以淫欲为事也；圣人安之者，以保合为义也。接而知有礼焉，交而知有道焉，惟敬者为能守而勿失也。”^①

但是在胡宏思想中，圣人顺万物之性，即可理解为圣人理性以立命，因为这里的“顺”和“理”观照的对象是一致的，同时它们所要实现的目标也是相同的。关于“理性以立命”，胡宏说：“理性以立命，惟仁者能之。委于命者，失天心。失天心者，兴用废。理其性者，天心存。天心存者，废用兴。达乎是，然后知大君之不可以不仁也。”^②胡宏认为只有圣人能够理性立命，所以圣人可以保持一颗“不动之心”而与天地同流。我们又如何理解胡宏思想中的“理性立命”呢？在理解胡宏思想中的“理性立命”之前，我们还需要了解胡宏的另一个思想“性体心用”。胡宏说：“性，天下之大本也。”^③在胡宏思想中“性”是天地之大本，同时也是万物所立之依据。胡宏说：“性也者，天地之所以立也。”^④在现在的学术界中一致认为胡宏是“性本体”论，并与程朱的“理本体”论、陆王的“心本体”论构成了三种不同方式。关于他们之间的关系，在这里笔者不作具体讨论。而在胡宏思想中“性体”又不得不动，那么对主体而言动则是“心”。胡宏说：“性不能不动，动则心矣。”^⑤在胡宏思想中“心”是“性”之体现，而“性”又是“心”的动之依据，所以在这里胡宏直接点明“性”是“道之体”，“心”是“道之用”。他说：“圣人指明其体曰性，指明其用曰心。”^⑥既然“性”是“道之体”，“心”是“道之用”，那么我们就不能够把二者之间的关系直接理解为包含与被包含，因为二者之间是体与用的关系。现在我们已经对胡宏“性体心用”进行了了解，那么我们再对胡宏思想中的“理性立命”进行解析。这里的“理”我们不能理解为“天理”，而需要理解为主体的一种心地活动。我们知道在胡宏思想中作为主体精神“心”主于“性”，胡宏说：“性之流行，心为之主。”^⑦因此认为作为主体精神“心”能够顺“性”而为，他说：“夫性无不体

^① 胡宏. 胡宏集. 北京：中华书局，2012，7

^② 胡宏. 胡宏集. 北京：中华书局，2012，41

^③ 胡宏. 胡宏集. 北京：中华书局，2012，328

^④ 胡宏. 胡宏集. 北京：中华书局，2012，333

^⑤ 胡宏. 胡宏集. 北京：中华书局，2012，336

^⑥ 胡宏. 胡宏集. 北京：中华书局，2012，336

^⑦ 胡宏. 胡宏集. 北京：中华书局，2012，22

者，心也。”^①既然在胡宏思想中作为主体精神“心”主于“性”，并又能顺“性”而为，所以这里的“理性立命”即可视作是主体的一种心地活动。而胡宏非常重视“理性立命”，所以他极力强调“尽心”。他说：“天命之谓性……尧、舜、禹、汤、文王、仲尼六君子先后相诏，必曰心，而不曰性，何也？曰心也者，知天地，宰万物，以成性者也。六君子，尽心者也，故能立天下之大本。”^②胡宏认为圣人能够尽心，因为尽心以成性，所以圣人之心可周乎万物、通乎无穷。何谓“尽心”？他说：“天命为性，人性为心。不行己之欲，不用己之智，而循天之理，所以求尽其心也。”^③胡宏认为“尽心”就是指不需要过多人为干涉，顺其万物之理，歇尽全力让“性体”得到充分彰显。这是一个过程，而在这个过程中“仁之道”也得以彰显。胡宏说：“人尽其心，则可与言仁矣。”^④这里我们可以把胡宏思想中“仁”视作是“性体”流行发用之表现。而在他的思想中“性体”流行发用之后是“心”，所以这里他又以“心之道”论仁。他说：“仁者，心之道乎！”^⑤其实在胡宏之前很少有儒者会以这种形式论述，而在胡宏的思想中这种论述形式具有两方面意义：一方面是重点突出了仁之“生意”，并特别指出仁之“生意”需要借助作为主体精神“心”的作才能显现；第二方面是着重强调“仁”是“性体”的流行发用之表现。

因为圣人能够理性立命，所以圣人之心妙性情之德。胡宏说：“性情之德，庸人与圣人同，圣人妙而庸人所以不妙者，拘滞于有形而不能通尔。”^⑥在这段文字中最关键的是“心妙性情之德”，目前有些学者认为胡宏的“心妙性情之德”是从张载“心统性情”直接转换而来，而在当时张载对“心统性情”没有详细展开。其实针对胡宏的“心妙性情之德”，南宋时期朱熹是非常欣赏的。关于这一点我们可以在他后期建立心统性情学说中，常常可见他直接用“心妙性情之德”来进行表述。例如：他在《太极图说解》中，他提出：“妙性情之德者，心也。”^⑦在“己丑之悟”后，他在写给张栻的信件中，也是沿用了胡宏的说法：“心也

^① 胡宏. 胡宏集. 北京：中华书局，2012，16

^② 胡宏. 胡宏集. 北京：中华书局，2012，328

^③ 胡宏. 胡宏集. 北京：中华书局，2012，4

^④ 胡宏. 胡宏集. 北京：中华书局，2012，26

^⑤ 胡宏. 胡宏集. 北京：中华书局，2012，1

^⑥ 胡宏. 胡宏集. 北京：中华书局，2012，21

^⑦ 黎靖德. 朱子语类. 北京：中华书局，1986，87

者，其妙性情之德者欤。”^①而关于“心妙性情之德”胡宏自己没有作出过多的论述。那么何谓“性情之德”？朱熹认为“性情之德”是仁，他说“性情之德无所不备，而一言足以尽其妙，曰仁而已矣。”^②虽然胡宏没有直接论述“性情之德”为“仁”，但是他以“心之道”论仁就已透析出了这一层含义。因为圣人之心妙性情之德，所以胡宏认为圣人能够“不去情”、“不病才”、“不绝欲”、“不弃术”、“不忘忧”、“不释怨”而与“仁”同归。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，圣人不绝欲；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。”^③这里圣人“不去情”、“不病才”、“不绝欲”、“不弃术”、“不忘忧”、“不释怨”这本身就是一个“心之道”润物流行的过程，而在整个过程中，作为主体精神“心”作用又是特别关键。

三、德与仁

在佛教教义中，世间万物皆为梦幻泡影，而胡宏认为他们的观点是颠倒万物之所用，不能得其性命之全。胡宏说：“释氏绝物遁世，栖身冲冥，窥见天机有不器于物者，遂以此自大……于是颠倒所用，莫知所止，反为有适有莫，不得道义之全。名为识心见性，然四达而实不能一贯。展转淫遁，莫可致诘。世之君子信其幻语而惑之。”^④从这里可以得知，胡宏是不支持佛教中“绝物遁世”，而相反他更加注重于现实生活中的“事”。他说：“释氏定其心而不理其事，故听其言如该通，征其行则颠沛。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。”^⑤胡宏认为佛教专注于“心”而不理于事，而当我们听佛家讲“道”时又似乎感觉没有不顺畅的地方存在，但殊不知这是颠倒道之所用；而儒学讲求个人理于事、止于心，所以对主体而言内可以成己，外可成物，可赞天地化育万物。正是因为胡宏重视生活中“事”，所以他说：“自观我者而言，事至而知起，则我之仁可见矣；事不至而知不起，则我之仁不可见也。”^⑥那

^① 朱熹.朱子全书.上海：上海古籍出版社；合肥：安徽教育出版社，2002，1403

^② 朱熹.朱子全书.上海：上海古籍出版社；合肥：安徽教育出版社，2002，3709

^③ 胡宏.胡宏集.北京：中华书局，2012，333-334

^④ 胡宏.胡宏集.北京：中华书局，2012，6

^⑤ 胡宏.胡宏集.北京：中华书局，2012，3

^⑥ 胡宏.胡宏集.北京：中华书局，2012，12

么我们如何理解这里的“事”呢？之前韩非子就说：“事者，为也。”（《韩非子·喻老》）（在这里“为”我们可以理解为“行”，意指人的活动。）这里胡宏认为主体只有在事中才可感知出仁道遍润流行，由此可知“仁道”不是一种理论意义上预设，而是“畅于四肢，达于天地”的一以贯之道。

但是在现实世界中，我们又面临着各种各样的问题，而人生价值不在于问题本身，关键在于能否感知这里的“一以贯之道”。胡宏说：“道无不可行之时，时无不可处之事。时无穷，事万变，惟仁者为能处之，不失其道而有成功。”^①胡宏认为因为仁者能够一以贯之，所以在具体的“事”中可以处之以道义，握之以时机。关于“时机”，胡宏也说：“事有大变，时有大宜。通其变，然后可为也。务其宜，然后有功也。”^②这里胡宏旨在强调“时”在事中的重要性。那么这是什么原因使得仁者们能够处之以道义，握之以时机呢？胡宏说：“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。”^③胡宏认为因为仁者们自知天命存于自身，所以他们能够顺应天命，因此他们在具体的“事”中也自然能够处之以道义，握以时机。故此胡宏又说：“仁之道弘大而亲切，知者可以一言尽，不知者虽设千万言亦不知也”^④胡宏认为仁道既宏大，又亲切，知之则一言以悟，不知则纵有千万言也不知。这里有一个关键词就是“亲切”，那么我们如何理解这里的“亲切”呢？孔子说：“我欲仁，斯仁至矣”（《孔子·述而》）孔子认为只有我想达到仁，仁就来了。而孔子又说：能行五者于天下，为仁矣……曰：恭、宽、信、敏、惠。”（《孔子·阳货》）孔子认为仁是全德，统摄一切诸德。在孔子的基础上，程颐作出了进一步论述。他说：“四德之元，犹五常之仁，偏言则一事，专言则包四者。”^⑤程颐进一步提出“天之乾元”即“人之仁德”，故分而言之四德五常，统而贯之则是一元一仁遍润流行。这里程颐从宇宙论上论述仁是遍润流行之体，统摄了一切诸德。因为受到了他们的影响，所以胡宏也说：“仁者临机发用而后见，不可预指，故季路、冉有、公西华之仁，孔子不得而言也。孟武伯不知仁，故有问，孔子各以材答之。夫学于圣门者，皆以仁为本，三子者今之所能若是，后日之进未已也。其进未已，虽圣人安得而预

^① 胡宏. 胡宏集. 北京：中华书局，2012，4

^② 胡宏. 胡宏集. 北京：中华书局，2012，35

^③ 胡宏. 胡宏集. 北京：中华书局，2012，9

^④ 胡宏. 胡宏集. 北京：中华书局，2012，334

^⑤ 二程. 二程集. 北京：中华书局，1981，697

言之？故孔子不知其仁。”^①胡宏认为“仁道”润物流行，为一切诸德之源，这就是为何孔子各以材答与弟子之原因。为了更进一步论述他的观点，胡宏又说：“惟仁者为能所执无非礼，所行无非义。”^②这里胡宏以这种论述方式告诉我们，在现实中仁是全德，而仁者之行即是礼义之行。又说：“仁者之心如鉴，妍者来则妍，丑者来则丑。方其妍也，乌得不谓之妍？方其丑也，乌得不谓之丑？”^③胡宏认为仁者之心就如同一面明镜，则映照出人世间的真、善、美。

通过上面论述，我们可知仁是润物流行之德，而个人的德性又需要通过个人的行为体现。胡宏说：“君子有宰天下之心，裁之自亲始；君子有善万世之心，行之自亲始。”^④胡宏认为纵使君子具备宰天地、善万世之心，那么也需要躬亲践行。而在这个践行的过程中孝又是润物流行之德的基础，胡宏说：“孝者，仁之基也”^⑤；“孝也者，为仁之本也。”^⑥胡宏认为孝是仁之基础。既然孝是仁之基础，那么我们可以认为不孝敬父母就是不仁；而对不仁之人，胡宏认为与禽兽无异。他说：“故有不仁而入于夷狄禽兽之性者矣。”^⑦我们知道孝是指个人对父母的关爱之情，而在儒学中这种关爱之情不应当只局限于个人父母，还应当推而广之，所以胡宏又说：“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。”^⑧胡宏认为志士仁人不应当只局限于个人的利益，而需要为天下百姓谋求公利，为万世子孙谋求太平，这才是仁道之大用。在这里可以视作是胡宏对孟子“亲亲，仁民，爱物”思想的继承和发展。

^① 胡宏. 胡宏集. 北京：中华书局，2012，33

^② 胡宏. 胡宏集. 北京：中华书局，2012，17

^③ 胡宏. 胡宏集. 北京：中华书局，2012，303

^④ 胡宏. 胡宏集. 北京：中华书局，2012，17

^⑤ 胡宏. 胡宏集. 北京：中华书局，2012，4

^⑥ 胡宏. 胡宏集. 北京：中华书局，2012，31

^⑦ 胡宏. 胡宏集. 北京：中华书局，2012，14

^⑧ 胡宏. 胡宏集. 北京：中华书局，2012，24

参考文献

- [1] (汉) 董仲舒撰. 曾振宇, 傅永聚注. 春秋繁露新注. 北京: 商务印书馆, 2010
- [2] (宋) 周敦颐. 周敦颐集. 北京: 中华书局, 2009
- [3] (宋) 张载. 张载集. 北京: 中华书局, 1978
- [4] (宋) 程颢、程颐. 二程集. 北京: 中华书局, 2004
- [5] (宋) 胡宏. 胡宏集. 北京: 中华书局, 2012
- [6] (宋) 张栻. 张栻集. 长沙: 岳麓书社, 2010
- [8] (宋) 朱熹. 四书章句集注. 北京: 中华书局, 2010
- [9] 朱汉民. 湖湘学派与湖湘文化. 长沙: 湖南大学出版社, 2010

The Study on Hu Hong's Benevolence Thought**Li Wang**

(Changsha, Hunan Province, 410082)

Abstract: In hu hong ren learnin, he explained “benevolence” by using “the mind of universe”. in his doctrine, “benevolence” is a spiritual realm that believes “human could be human after learning to appreciate the universe”; however, in his doctrine . Hu’s explanation of benevolence by using “the mind of universe” was not exactly the same to “the mind of universe” by Dong Zhongshu, for the former put more emphasis on the connotation that “I co-exist with the universe” while the latter put more emphasis on the connotation that “the universe and human are complementary to each other” . In order to further expound his opinions, Hu then discussed benevolence by using “the Taoism of the heart” whose significance was to highlight the “life and vitality” of benevolence and emphasized that “benevolence” was the expression of “mind nature” in its course of prevalence. He also proposed that the “life and vitality” of benevolence could only be manifested when it drew support from the “heart” of the subject spirit, which laid a realistic foundation for the moral behaviors of the subject. It was more specific and distinct compared with Confucianists in the Northern Song Dynasty (A.D. 960—1127) who explained benevolence by using “life and vitality” .

Keywords: Huhong; Benevolence; The heart of the universe; The rule of a human heart;

作者简介:王立 (1988—), 湖南岳阳人, 现湖南大学岳麓书院中国哲学硕士研究生, 研究方向: 湖湘文化、大学生教育。