

性本还是心本？ ——论胡宏哲学主题*

沈 顺 福

(山东大学 儒学高等研究院, 山东, 济南 250100)

[摘 要] 人性是胡宏哲学的基本问题之一。他认为, 性为天下之本, 万物以性为基础。这个基础无善恶。原因不在于性难言。同时胡宏提出心为天下之大本。具有认识、主宰等经验功能的心是成全本性的关键, 甚至是基础, 故为大本。胡宏援心证性, 借用佛家所重视之心来引证, 成全儒家之性, 重视经验、突出实用才是胡宏哲学的中心。因此, 心才是胡宏哲学的真正主题。

[关键词] 胡宏; 性; 心; 儒家; 佛教

[中图分类号] B244.99

[文献标识码] A

[文章编号] 1008—1763(2014)01—0033—05

Being Nature or Being Mind? On Hu Hong's Philosophical Theme

SHEN Shun-fu

(Advanced Institute for Confucian Studies, Shandong University, Jinan 250100, China)

Abstract: Human nature is one of Hu Hong's principal philosophical themes. He contends that nature is the foundation of the world, which is beyond good and evil. The ineffableness of nature accounts for this position. Meanwhile, Hu Hong proposes that mind is the great foundation of the world. The mind, which is able to cognize and master, is the key to accomplish the nature. As a sequel, it is regarded as the great foundation. Hu Hong borrows mind from Buddhism to prove Confucian nature. The emphasis of experience and practical usage is the center of his theory. Thereby, mind is Hu Hong's real principal theme.

Key words: Hu Hong; nature; mind; Confucian; Buddhism

胡宏是湖湘学派的主要代表。他甚至被称为理学三系^①或四系^[1]之一, 与程朱、陆王等分天下。不少学者将其哲学称为性本论^②或性本体论^[2], 似乎人性论是胡宏哲学主题。可是, 胡宏亦曾提出心为“大本”之说, 似乎除了性本之外, 还有心本。那么, 胡宏哲学主题究竟是性本还是心本? 这将是本文试图回答的主要问题。

一 性论: 气主乎性

人性一直是中国哲学的主题。它是对万物尤其

是生物的本质规定性的描述。胡宏思想的重心之一也是人性。在胡宏看来, 首先, “性, 天下之大本也。”^{[3](P328)}性是天下万物的基础和根本。作为本, 性成为万物生长的出发点。万物因此而立: “性也者, 天地之所以立也。”^{[3](P333)}物即气之流行、万物之本即性: “非性无物, 非气无形。性, 其气之本乎!”^{[3](P22)}性即万物、气之根本。性立天下之有: “探视听言动无息之本, 可以知性, 察视听言动不怠之际, 可以会情。视听言动, 道义明着, 孰知其为此心? 视听言动, 物欲引取, 孰知其为人欲? 是故诚成天下

* [收稿日期] 2013—10—25

[基金项目] 2011 年度教育部新世纪人才支持计划项目: 儒家形而上学(NCET—110308); 山东大学自主创新项目: 人性论研究

[作者简介] 沈顺福(1967—), 男, 安徽安庆人, 山东大学儒学高等研究院教授、博士生导师, 哲学博士。研究方向: 中国哲学。

① 牟宗三:《心体与性体》上, 上海: 上海古籍出版社, 1999 年, 第 42—43 页; 张立文, “胡寅、胡宏为湖湘学奠基”, 《湖湘论坛》, 2012 年 1 期(总第 142 期); 朱汉民: 论胡宏的性本论哲学, 第 17 卷第 5 期, 《湖南大学学报》1990 年第五期; 蒋九愚, “理本论和心本论之外的第三条进路——胡宏析要”, 第 23 卷第 5 期, 1999 年 10 月, 湘潭大学社会科学学报, Vol. 23 No. 5

② 王立新, 《胡宏》, 台湾: 东大图书公司, 民国八十五年版, 第 90 页; 向世陵, 理气性心之间——宋明理学的分系与四系, 人民出版社 2008 年版, 第 266 页; 朱汉民, 湖湘学派史论, 湖南大学出版社 2004 年版, 第 117 页。

之性,性立天下之有,情效天下之动,心妙性情之德。”^{[3](P21)}天下万物因此而确立。“大哉性乎,万理具焉,天地由此而立矣。”^{[3](P28)}性立天地。

比如人,“天命不已,故人生无穷。其耳目、口鼻、手足而成身,合父子、君臣、夫妇、长幼、朋友而成世,非有假于外而强成之也,是性然矣。”^{[3](P6)}人天生而有四肢、懂礼义。这些从何而来?来源于性。性使之然。人因为有了性,便视听言动、懂得礼义。

同时,它也从根本上决定了万物的根本属性或自性。万物因此而获得其自性或本质规定性。“万物皆性所有也。圣人尽性,故无弃物。”^{[3](P28)}万物因性而有。“气主乎性,性主乎心。心纯,则性定而气正。”^{[3](P16)}气由性定。性从根本上决定了气、进而决定了万物的属性。“事物属于性,君子不谓之性也,必有心焉,而后能治。裁制属诸心,君子不谓之心也,必有性焉,然后能存。”^{[3](P25)}事物因为性而获得自身的规定性。“中和变化,万物各正性命而纯备者,人也,性之极也。故观万物之流形,其性则异,察万物之本性,其源则一。”^{[3](P14)}性异则物别,性同则物一。性决定了物的本质、自性。“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。万物之性,动殖、小大、高下,各有分焉,循其性而不以欲乱,则无一物不得其所。非知道者,孰能识之?”^{[3](P41)}性决定了物。

比如人,“夫人目于五色,耳于五声,口于五味,其性固然,非外来也。圣人因其性而导之,由于至善,故民之化之也易。”^{[3](P9)}、“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。”^{[3](P16)}性即人自身,圣人、世人没有什么区别。唯一的区别在于圣人顺性,让自身本性得到充分的伸张。

二 性之难言

胡宏在给曾吉甫的信中指出:“心、性二字,乃道义渊源,当明辨不失毫厘,然后有所持循。未发只可言性,已发乃可言心。故伊川云‘中者,所以状性之体段’,而不可言‘状心之体段’。心之体段难言,‘无思也,无为也,寂然不动,感而遂通天下之故’是也。未发之时,圣人与众同一性;已发,则无思无为,寂然不动,感而遂通天下之故,圣人之所独。若杨、尹二先生以未发为寂然不动,是圣人感物亦动,与众人何异?至尹先生又以未发为真心,然则圣人立天下之大业,成绝俗之至行,举非真心邪?故某尝谓喜怒哀乐未发,冲漠无朕,同此大本,虽庸与圣无以异。而无思无为,寂然不动,乃是指易而言。易则发矣。故无思无

为,寂然不动,圣人之所独。”^{[3](P115)}性是未发,心是已发。未发之性,无思、无为、寂然不动。

由于它自身的属性和人类认识的特点,性被人们视为无:“物之生死,理也。理者,万物之贞也。生聚而可见,则为有;死散而不可见,则为无。夫可以有无见者,物之形也。物之理,则未尝有无也。老氏乃以有无焉生物之本,陋哉!天得地而后有万物,夫得妇而后有男女,君得臣而后有万化,此一之道也,所以为至也。”^{[3](P8)}人们以形具可见为有。理、性却不是形体,似乎是无。不过,胡宏强调道:不可以用经验认识来判断其存在与否(“物之理,则未尝有无也”)。事实上,“有而不能无者,性之谓欤!宰物而不死者,心之谓欤!感而无息者,诚之谓欤!往而不穷者,鬼之谓欤!来而不测者,神之谓欤!”^{[3](P28)}性是实在的。只是这个实在的存在没有形体,因而无形可见。既然不可见,更谈不上言说它了。故,性难言。

善恶是人类两种最基本的言说方式。语言无法表达性,善恶也就无法描述它了。这便是性无善恶。有人借历史上的人性论来反驳其学说曰:“然则孟轲氏、荀卿氏、扬雄氏之以善恶言性也,非欤?”

^{[3](P333)}历史上有孟子的性善论、荀子的性恶论、扬雄的性善恶混论等,难道他们都错了?这似乎是对胡宏的极大挑战。胡宏坚定地指出:“性也者,天地鬼神之奥也,善不足以言之,况恶乎?……曰:宏闻之先君子曰,孟子所以独出诸儒之表者,以其知性也。宏谓曰:何谓也?先君子曰:孟子道性善云者,叹美之辞也,不与恶对。”^{[3](P333)}性乃天地鬼神之奥,是世界上最神秘莫测的事物,善不可言之,何况恶?至于孟子之性善论,那只不过是一种溢美之词。“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。然则何以别于众人乎?圣人发而中节,而众人不中节也。中节者为是,不中节者为非。挟是而行则为正,挟非而行则为邪。正者为善,邪者为恶。而世儒乃以善恶言性,邈乎辽哉!”

^{[3](P333-334)}圣人与世人生而同性,它并无善恶之分。正性为善,逆性为恶。善恶只不过是性之流的属性。

胡宏的性无善恶说遭到了朱熹的强烈批判:“朱子谓《知言》可疑者,大端有八:性无善恶,心为已发,仁以用言,心以用尽,不事涵养,先务知识,气象迫狭,语论过高。然会而言之,三端而已:性无善恶,一也。心为已发,故不得不从用处求尽;‘仁,人心也’;已发言心,故不得不从用处言仁;三者同条,二也。察识此心,而后操存,三也。其下二句,则不过辞气之间。愚以为胡氏主张本然之善,本自无对,便与恶对,盖不欲将气质之性混入义理也。心为已发,亦自

伊川初说有‘凡言心，皆指已发’而言，以其未定者为定尔。察识此心而后操存，善观之，亦与明道识仁无异；不善观之，则不知存养之熟，自识仁体。有朱子之疑，则胡氏之说未始不相济也。”^{[4](P651)}八大罪状之首项即性无善恶。

那么，为什么性难言、性无善恶呢？

原因有二，一是有无的经验性：“有聚而可见谓之有者，知其有于目，故散而不可见者谓之无。有实而可蹈谓之有者，知其有于心，故妄而不可蹈者谓之无。”^{[3](P12)}所谓的有与无，仅仅指心目之在与否。人类的经验认识只能在经验界、现象界内有效。任何的僭越只能带来矛盾或悖论。这是康德^①与慧远^②的基本立场。

其二，性是体。胡宏明确指出：“圣人指明其体曰性，指明其用曰心。性不能不动，动则心矣。圣人传心，教人下以仁也。”^{[3](P336)}性是体。性亦曰理，故理为天下大体：“为天下者，必本于理义。理也者，天下之大体也，义也者，天下之大用也。理不可以不明，义不可以不精。理明，然后纲纪可正，义精，然后权衡可平。纲纪正，权衡平，则万事治，百姓服，四海同。夫理，天命也，义，人心也。”^{[3](P29)}性理天命，为天下之体。胡宏以水为喻：“性譬诸水乎，则心犹水之下，情犹水之澜，欲犹水之波浪。”^{[3](P13)}性是水，却分显为水下和波澜。这个比喻来源于华严宗。华严将理视为水，将经验的事物即事实为波。理事关系即水波关系。而理事关系即体用关系，故水波比喻揭示了性为体、心为用的关系。

作为体的性本来不动。但是，事实上，“性不能不动，动则心矣。”^{[3](P336)}性不能不动。可是一旦它动了，便是心。这说明：性是不动的，因为动者是心。因此，胡宏称之为“未发”：“未发只可言性”^{[3](P115)}。性“不动”、“未发”。不动、未发之物，给我们的经验认识带来了挑战：经验认识的主要对象或内容是某种关系，或者是时间上的先后，或者是空间中的左右等等。“不动”、“未发”意味着没有关系。没有了关系，经验认识便无能为力。对于未发、不动之性、“物之理，则未尝有无也”，不可以为没有、空洞。但是，我们不可以用经验认识来界定它，故不可认识，也不可言说。性无法被言说，包括善恶定性。因此，性无善恶。

无善无恶之性是体。“圣人指明其体曰性，指明其用曰心。性不能不动，动则心矣。”^{[3](P336)}性体不得动而为用。性之用即心。

三 心论：性主乎心

性体必然伴随着用心。何谓心？在胡宏看来，心有五义。

首先，心具有认识功能。胡宏曰：“有是心则有知，无是心则无知。巧言令色之人，一失其心于浮伪，未有能仁者也。”^{[3](P11)}心的重要功能是知晓，比如对疼痛的感知：“人之于天地，有感必应，犹心之于身，疾痛必知焉。”^{[3](P25)}心知疼痛。

能够认知的心能够为人们的行为确定目的、指明方向。胡子曰：“学道者，正如学射，才持弓矢，必先知的，然后可以积习而求中的矣。若射者不求知的，不求中的，则何用持弓矢以射为？列圣诸经，千言万语，必有大体，必有要妙，人自少而有志，尚恐夺于世念，日月蹉跎，终身不见也。君若不在于的，苟欲玩其辞而已，是谓口耳之学，曾何足云？夫留情于章句之间，固远胜于博弈戏豫者，时以一斑自喜，何其小也！何不志于大体，以求要妙？譬如游山，必上东岱，至于绝顶，坐使天下高峰远岫、卷阿大泽悉来献状，岂不伟欤！……敬者，圣门用功之妙道也，然坤卦之善，与乾相蒙，敬以直内，终之以方也。苟知不先至，则不知所终，譬如将适一所，而路有多歧，莫知所适，则敬不得施，内无主矣。内无主而应事物，则未有能审事物之轻重者也。故务圣人之道者，必先致知，及超然有所见，方力行以终之。终之之妙，则在其人，他人不得而与也。”^{[3](P33-34)}目的明确、方向清晰是行为的基础，此为知晓、“知道”。

“知道”是人类理性行为的基本要求。故，胡宏指出：“人皆谓人生则有知者也。夫人皆生而无知，能亲师取友，然后有知者也。是故知危者，然后可与图安者也；知亡者，然后可与图存者也；知乱者，然后可与图治者也。以楚子文之忠，而孔子犹曰：未知，焉得仁？大哉知乎！天下万事，莫先乎知矣。足以君子必先致其知。”^{[3](P43)}只有知晓，方可天下平。“阴阳升降有道，刚柔屈伸有理，仁义进退有法。知道者可与论政，知理者可与谋事，知法者可与取人。知道者理得，知理者法得，是以君子贵知道也。”^{[3](P30)}“知道”、“知理”、“知法”是齐治天下的基本要求。这种知晓显然体现了人类的理性特征。

其次，心是“主宰”。胡宏曰：“万物生于天，万事宰于心。性，天命也。命，人心也。而气经纬乎其

① 康德说：“对于理性世界的事物，由于人类理智的纯粹概念的缘故，我们既不知晓，也不能知晓，因为人类理智的纯粹概念，以及纯粹直觉只能够认识可能经验的物体，识别感官事物。”(Kant Gesammelte Schriften, Band IV, Berlin: Druck und Verlag von Georg Reimer, 1911, P315)

② 慧远曰：“‘六合之外，存而不论’者，非不可论，论之或乖；‘六合之内，论而不辩’者，非不可辩，辩之或疑；《春秋》经世先王之志，辩而不议者，非不可议，议之或乱。此三者皆即其身耳目之所不至以为关键，而不关视听之外者也。”(《沙门不敬王者论》，《弘明集》卷5)

间,万变着见而不可掩。莫或使之,非鬼神而何?〔3〕〔P6〕、万事由心决定。这便是“宰”:“有而不能无者,性之谓欤!宰物而不死者,心之谓欤!”〔3〕〔P28〕、“裁制属诸心”〔3〕〔P25〕、“君子有宰天下之心。”〔3〕〔P17〕心“宰”万事,或曰,心具有“宰物”、“宰制”的功能。所谓心“宰”万事,即人类的实践活动依赖于主观意识或观念,并由主观意识所决定。人们因心而知道、而成事。这便是人类的理智功能。

既然理智之心具备决定性作用或功能,对其的规范便显得重要。这种规范、制约之道便是“心术”:“欲大变后世之法度,必先大变人主之心术。心术不正,则不能用真儒为大臣。大臣非真儒,则百官不可总己以听,而嗣君不可以三年不言,母后虽欲顺承天意,不挠外权,不可得矣。此不可不大变其本也。本正,则自身措之百官万民而天下皆正矣。”〔3〕〔P23〕心术端正才能够身正,身正则天下皆正。端正心术,用今天的话说便是树立正确的世界观、人生观。

第三,心是大本。胡宏曰:“天下有三大:大本也,大几也,大法也。大本一心也。大几万变也。大法三纲也。有大本,然后可以有天下。见大几,然后可以取天下。行大法,然后可以理天下。是故君先以天下自任,则皇天上帝畀付以天下矣。君以从列圣之盛德大业自期,则天下之仁人争辅之矣。君以保养天下为事而不以自奉养,则天下之黎民趋戴之矣。上得天心,中得圣贤心,下得兆民心,夫是之谓一心,心一而天下一矣。”〔3〕〔P42〕本是根基、基础。对于治理国家等实践活动而言,心是大本。有此大本,方可知“道”并治理天下。故,此心是大治的基础。

理、义并为天下之本:“为天下者,必本于理义。理也者,天下之大体也,义也者,天下之大用也。……夫理,天命也,义,人心也。”〔3〕〔P29〕义即人心。故曰:心为本。

大本之心没有生死之限。在朱熹的《知言疑义》中,胡宏提出心“无死生……夫惟不死,是以知之,又何问焉?……甚哉,子之蔽也。子无以形观心,而以心观心,则知之矣”〔3〕〔P333〕。心无生死之滞,因此具有某种无限性(“心无穷者也”〔3〕〔P334〕)与绝对性。其无限性与绝对性的根据在于:只有心不死,人们才能够知晓(“夫惟不死,是以知之”)。如果心死了,人如何知晓呢?我们不能将心仅仅视为有限的性体观念与意识(“无以形观心”〔3〕〔P334〕),而应该考虑到心的基础性,即,人们什么时候离开过思维与意识呢?因此,心无生死,因此是绝对的。对于人类来说,理性、思维无疑是绝对的。存在即思维。

第四,心知成性。胡宏曰:“尧、舜、禹、汤、文王、仲尼……六君子,尽心者也,故能立天下之大本。人至于今赖焉。不然,异端并作,物从其类而瓜分,孰能一之!”〔3〕〔P328〕古代圣贤为什么强调心而不是性

呢?原因在于心的知“道”与宰物功能是成性的基础,即性的成长必须依赖于心的作用。胡宏曰:“人之生也,良知良能,根于天,拘于己,汨于事,诱于物,故无所不用学也。学必习,习必熟,熟必久,久则天,天则神,天则不虑而行,神则不期而应。”〔3〕〔P31〕学习而日熟、熟久以成天、在天而曰性、依性而神行。这便是朱熹所谓的“变化气质”:通过细心学习、改造自身。〔5〕《大学》之道便在于此:“致知。……致知在格物。物不格,则知不至。知不至,则意不诚。意不诚,则心不正。心不正而身修者,未之有也。是故学为君子者,莫大于致知。彼夫随众人耳目闻见而知者,君子不谓之知也。”〔3〕〔P32〕致知是诚意修身平天下的关键环节。

既然通过学习能够变化气质,气质之性便可以通过心得到改造。这便是心为性“主”。胡宏提出:“气主乎性,性主乎心。心纯,则性定而气正。气正,则动而不差。动而有差者,心未纯也。”〔3〕〔P16〕“气之流行,性为之主。性之流行,心为之主。”〔3〕〔P22〕心为性主。所谓性主,即心纯而性定、进而气正、动作不差。“性定,则心宰。心宰,则物随。”〔3〕〔P30〕性定离不开性、离不开理性以及在理性指导下的实践活动。胡宏说:“事物属于性,君子不谓之性也,必有心焉,而后能治。裁制属诸心,君子不谓之心也,必有性焉,然后能存。”〔3〕〔P25〕事物本有性,同时也离不开心。只有心才能够知道、知性,才能够治性。同样,“主宰”、知晓之心也离不开性。只有性才能让善心存留。

第五,心是性之用。无论是作为认识、“主宰”,还是作为大本,心依然是用。相对于性而言,心只能是用:“圣人指明其体曰性,指明其用曰心。”〔3〕〔P336〕性是体,心是用。“性譬诸水乎,则心犹水之下,情犹水之澜,欲犹水之波浪。”〔3〕〔P13〕性为水,即质料,如金狮子之金属材料。心为水形,如金狮子之手足。

胡宏以告子、孟施舍及思孟为例,曰:“告子不知心而以义为外,无主于中而主于言。言有不胜则惑矣,而心有不动乎?北宫黝、孟施舍以气为本,以果为行。一身之气,有时而衰,而心有不动乎?曾子、孟子之勇原于心,在身为道,虚物为义,气与道义同流,融合于视听言动之间,可谓尽性者矣。夫性无不体者,心也。”〔3〕〔P16〕告子的问题在于不知道义是心知,属于主观的、内在的东西。孟施舍的错误在于以气为本,气有竭故其勇能衰。只有孟子将性心统一,本心为性、为未发,进而发为道、义等心知。尽性在于视听言动之间。因此,性必然伴随着心。性体心用,体用为一:“学圣人之道,得其体必得其用,有体而无用,与异端何辨?”〔3〕〔P131〕体用不二,故,性心无二。

虽然作为用的心作用极大,但是,由于心的理性功能,它也引发出不少问题:“凡人之生,粹然天地之心,道义完具,无适无莫,不可以善恶辨,不可以是非分,无过也,无不及也。此中之所以名也。夫心宰万物,顺之则喜,逆之则怒,感于死则哀,动于生则乐。欲之所起,情亦随之,心亦放焉。故有私于身,蔽于爱,动于气,而失之毫厘,缪以千里者矣。众人昏昏,不自知觉,方且为善恶乱,方且为是非惑。”^{[3](P332)}心因为自己的喜怒哀乐而生欲、情。其可能的结果便是本心被蒙蔽、被放逐。“人欲盛,则于天理昏。”^{[3](P24)}这样便导致善恶混乱。

因此,寡欲是必要的:“修身以寡欲为要,行己以恭俭为先,自天子至于庶人,一也。”^{[3](P4)}无论是天子还是庶民都需寡欲以修身,“天理人欲,莫明辨于春秋。圣人教人清人欲,复天理,莫深切于春秋。”^{[3](P28)}涤荡人欲方能修复天理。

四 结论:性本与心本

从胡宏的整个思想体系来看,其主要使命是:如何继承并弘扬儒家德性论传统?为了解决这一基本问题,胡宏从两个方面入手。

首先,面对流传华夏近千年的佛教,胡宏不再是一味地打压和批判。他审时度势地采取了消化与吸收的态度,并将其运用于改造、提升儒学理论中。胡宏认为:“释氏有适而可,有适而不可,吾儒无可无不可。人能自强于行履之地,则必不假释氏淫遁之词以自殆矣。释氏惟明一心,亦可谓要矣,然真孔子所谓好仁不好学者也。不如是,岂其愚至于无父无君,而不自知其非也哉?”^{[3](P22)}唯心论是佛教的主旨,它值得肯定的。因此胡宏高度肯定了佛教的唯心论,以为其“惟明一心”并“窥见心体”:“释氏窥见心体,故言为无不周遍。然未知止于其所,故外伦理而妄行,不足与言孔、孟之道也。”^{[3](P22)}佛教的唯心论还是有道理的。

消化、吸收唯心论的目的是为了改造儒家德性论传统。这便是胡宏真正用意:传承儒家传统。儒家传统哲学的基本主题是人性或曰德性。故,胡宏依然重视性,以之为天下之大本。学者们因此而断定其为性本论、性本体论等。这种称呼显然将性视为胡宏哲学的第一范畴或最终旨趣。其实不然。

在胡宏看来,“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。”^{[3](P328)}先王如何成性、立天下之本?关键在于心。故,“圣人传心,教人下以仁也。”^{[3](P336)}他将儒家传统由性学改造为心学,以为儒学乃心学:“生本无可好,人之所以好生者,以欲也,死本无可恶,人之所以恶死者,亦以欲也。生,求称其欲;死,惧失其欲。冲冲天地之间,莫不以欲为事,而心学不传矣。”^{[3](P18)}情欲挤占了本心、德性,从而心学失传、道德不再。由此看来,胡宏更重视心、重视用、重视认识、重视践行。只有认识,才能够完善本性。与空洞之性相比,胡宏似乎更在意具体的、实用的心。

事实上,从朱熹对胡宏的批判来看,其重心亦在心以及应用之上:“程子尽心知性,不假存养,其唯圣人乎?盖惟圣人则合下尽得此体,而用处自然无所不尽,中间更不须下存养充扩节次功夫。然程子之意,亦指夫始条理者而为言,非便以‘尽心’二字就功用上说也。今观此书之言‘尽心’,大抵皆就功用上说,又便以为圣人之事,窃疑未安。(旧说未明,今别改定如此)”^{[3](P328-329)}程子尽心知性,却无尽心之功用,无实际之用,而胡宏尽心且致用。这是二者的最大区别。故,朱汉民认为胡宏“在经世致用方面亦有重要贡献。……胡宏把‘用’与抗金复仇、拨乱兴治、改革政治、强国富民的政治事功统一起来,就是说,心性的超越性本体必须现在现世的政治事功之中。”^[6]何俊等亦认为:“南宋儒学面对的问题与北宋儒学是一贯的,……另一个是要寻找国家富强的良方。”^{[7](P74)}实用、功用是其目的之一。

性论是一种抽象的、思辨的、不实用的理论思维形式。相反,心论则是经验性、现实的、实用的理论。对心论的侧重与倚重体现了胡宏的现实关切与抱负。心性一体、心论甚于性论才是胡宏哲学的基本特征。

[参 考 文 献]

- [1] 向世陵,理气性心之间——宋明理学的分系与四系[M]. 北京:人民出版社,2008.
- [2] 向世陵,胡宏性本体论的意义及其本体论与生成论的关系[J]. 孔子研究,1993,(1):79—82.
- [3] 胡宏集[M]. 北京:中华书局,1987.
- [4] 黄宗羲. 宋元学案·五峰学案[M]. 北京:中国书店,1990.
- [5] 朱熹. 朱子语类[J]. 北京:中华书局,1986. 2019.
- [6] 朱汉民. 论胡宏的性本论哲学[J]. 湖南大学学报(社会科学版),1990,(5):44—50.
- [7] 何俊,范立舟. 南宋思想史[M]. 上海:上海古籍出版社,2008.