

胡宏“性本论”探析

罗来文

(黄山学院 文学院,安徽 黄山 245041)

摘要:性是中国哲学史上一个重要的哲学概念。在胡宏之前,很多哲学家都对性进行过深入论述,但他们都只局限于人性论,没有把性提高到本体论的高度。胡宏哲学的显著特点就在于他认为性不仅具有人性的意义,它更是宇宙间天地万物变化、生成之源与人伦日用之本。这种作为天下之本的性是善恶无法表达的,要做到“成性”,必须“尽心”。

关键词:胡宏;心性;本体;人性

中图分类号:B244

文献标识码:A

文章编号:1672-447X(2008)01-0035-04

胡宏(公元1106-1161年),字仁仲,祖籍福建崇安,一生潜心于道学,南宋初因战避居湖南,后来长期隐居衡山,曾任岳麓书院山长,教学授徒,著书立说,与其父著名学者胡安国一起开创湖湘学派。其现存的著作有《知言》、《五峰集》5卷、《皇王大纪》80卷。其中《知言》是一部记录胡宏论学之语的哲学著作,并反映了胡宏的政治思想、伦理道德观、教育思想等,标志着胡宏的最高学术成就。

性是中国哲学史上一个重要的哲学概念,是几乎各家学派和思想家都有所涉及并一直在探讨的问题。早在先秦时期,孔子就认为“性相近也,习相远也”,孟子主张性善论,告子有“食色性也”,庄子认为“马蹄可以践雪霜,毛可以御风寒,吃草饮水,翘足而跳,此马之真性也”。西汉董仲舒又提出“性三品”说,将人性分为“圣人之性”、“中民之性”和“斗筲之性”。其后,东汉的王充和唐代的韩愈也提出过类似的观点。除此之外,西汉末期的杨雄主张“性善恶混”,唐末的李翱主张性善情恶,认为要做到恢复到本来的善性,就必须做到忘情。此乃两宋之前各家对性之论述。

到了宋儒那里,与汉儒一样性情并言,但却归

宗孟子,主张性情不两离,不再做性善情恶的划分。为了同外来佛教相抗衡,改变先秦儒学偏重于现实的社会政治和伦理道德,没有建立起高深的形而上学本体论的弱点,宋代理学家都致力于本体论的建构。周敦颐讲“太极”,张载提出“太虚即气”,二程讲“天理”,可以说他们在为儒家伦理寻找本体论依据方面取得了很大的成功。但是,在他们的思想体系中,“性”是附庸于“太极”、“太虚”和“天理”的,不足以作为最高本体的存在。而把“性”作为世界天地万物终极存在的根源的则是胡宏。牟宗三先生曾给予胡宏“性”学以高度评价,认为在学术界普遍把宋代理学划分为程朱理学和陆王心学两系之外,还应该存在第三系——胡宏“性”本论。

一、性立天下之大本

以“性”为本是胡宏哲学的基本特征。“性”作为客观本体,与“气”、“理”等其他本体性范畴一样,也属于超越性的存在,具有普遍必然性。他说:“天命之谓性。性,天下之大本也”^{[1]328}，“性也者,天地之所以立也”^{[1]333}，“大哉性乎,万理具焉,天地由此而立

收稿日期:2007-08-30

基金项目:黄山学院校级课题“胡宏哲学思想研究”(2006xskq008)

作者简介:罗来文(1979—),江西九江人,黄山学院文学院助教,硕士,研究方向为中国哲学史。

矣”，^[228]“万物皆性所有也，圣人尽性，故无弃物”，^[228]“万事万物，性之质也”。^[214]胡宏明确提出，“性”是“天下之大本”，而这里所言的本就是指本体。因此，“性”在胡宏的哲学体系中，就远远超过了一般的人性意义，而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变化、生成之源与人伦日用之本，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。胡宏的这一思想也体现在他对“性”与“天”、“道”、“理”、“气”等关系的论述当中。

首先，在“性”与“天”的关系上，胡宏总是用“性”去取代“天”。他对“天”的论述中，往往把“天”和“道”等同起来，说“天者，道之总名也”。^[42]在胡宏看来，天或道也具有本体论意义。如他说：“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，水之有流也。”^[54]道为形而上者，物为形而下者，形而上之道与形而下之物是不可分离的。然而，他又认为，“道”之所以成为万物的本体，就因为它是“性”的体现。他说：“有是道则有是名也，圣人指明其体曰性，指明其用曰心。”^[1336]“性”成为“天”、“道”之体，实际上就是用“性”范畴取代了“天”、“道”。

胡宏在继承以往理学家“性即理”的理论格局基础之上，又从以“性”为本出发，对“性”与“理”的关系作了一番不同的阐述。他在《知言·一气》中说：“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。”按照程朱等人的观点，性是由天理赋形于人、物之中而成，天理与性的关系是天理→性，而胡宏把性看成是天命之全体和万理之整体，天地万物均禀性而立。用性取代了天，故而肯定万理只存在于性体之中。在性与理之间，胡宏以整体与部分、一般与个别的关系来规定之，表现为性一而理殊。他认为既然性是整体、是一般，理是部分、是个别，则只有性才具有充当哲学本体的资格，它代表天命之全体，具有最大的普遍必然性。这样，胡宏将他的性本论与二程“性即理”的理本论区分开来，重新规定了性理关系，在形式上形成为一个“理即性”的格局，是性→理。

胡宏对性气关系论述极尽详细，如他说：“气之流行，性为之主”，^[622]“非性无物，非气无形，性其气之本乎！”^[622]在这里，我们可以看出，胡宏是把性看成

为“气之本”，是“气之流行”之“主”，也即气之所以存在并得以流行的内在的根据和主导者。

二、性善不与恶对

胡宏将性作为天地万物之本体，但在他那里，本体之性不是玄虚的不动的存在，而要在气化流行中将自己实现出来。本体之性最终要落实于人伦日用，为人之现实道德行为服务。人为万物之最灵秀者，本体之性表现于人，则为人性。因此，胡宏在将“性”看作本体之性的同时，也没有舍人性而不谈。在他那里，“性”纵贯宇宙人生，既有本体之意，又有表现于人之意。总体说来，根据本体之性的自然流行发用，可以将其分为如下三个层次：

第一个层次，就是作为“天下之大本”的本然至善之性。此性属于“天命”的层面，它圆满自足，恒在不灭，是天地万物生成变化的根源，本体之性由于圆融、内在地包含了仁、义、礼、智等道德原则于自身，故又是社会人生日用伦常之根据。

本体之性流行于现实之人，由于气禀而表现为气禀之性，即“生之谓性”之性，是人与生俱来之性，是气性。由于气禀不同，故可为善，亦可为恶。胡宏认为，人之先天气禀之性，是本体之性与气之流行造成的，这显然是受到了张载“合虚与气，有性之名”^[721]思想的影响，这是“性”的第二个层次。

“性”的第三个层次，是表现于具体行为中的性，陷溺于世事之中的性，也即是“好恶之性”。此指人之气禀之性在日常行为中的具体表现与落实，本体之性中所包含的仁、义、礼、智诸道德原则若能完满地实现出来，则此“好恶之性”表现为善，若不能完满地表现出来，则此“好恶之性”表现为恶。“好恶之性”也就是人之后天性情。

胡宏的这种纵贯天人而论性的做法，直接打通了社会人生与宇宙本体，从而使儒家之纲常伦理有了更为坚实、合理的总体宇宙论基础。

可以看到，胡宏的论性，是直承程颢而来的，其“性”之三层次，分别对应于程颢的“人生而静以上不容说”之性、“善故性也，然恶亦不可不谓之性”的性以及“清浊”之性，不同之处在于，胡宏将程颢思想中的“‘人生而静’以上不容说”之性，拓宽并加以提升，使之成为“天地之所以立”的终极根据，这是胡宏对儒学思想所作的最大贡献。

对于性的第一个层面,胡宏认为它是超越人性意义上之善恶难以言说的至善之性,善恶是不足以言之的。关于这点,《知言疑义》有载:

或问性。曰:“性也者,天地之所以立也。”曰:“然则孟轲氏、荀卿氏、扬雄氏之以善恶言性也,非与?”曰:“性也者,天地鬼神之奥也,善不足以言之,况恶乎?”或者问曰:“何谓也?”曰:“宏闻之先君子曰‘孟子所以独出诸儒之表者,以其知性也。’宏请曰:‘何谓也?’先君子曰:‘孟子道性善云者,叹美之辞也,不与恶对。’”^{[1]333}

在这里,胡宏认为作为“天下之大本”的性是完美自足的,其至善无恶、纯净无染,是“善”这个词所无法全然表达的,之所以如此说,是因为胡宏认为,以善恶言性,就会把性局限于人性范围内,而不能使之达到本体之高度。“性”在胡宏那里,作为“天下之大本”,而不局限于人性,就必须是超越善恶而在其之上的。由此,他反对荀子、扬雄的性论,因为无论是荀子主“性恶”,还是扬雄主“性善恶混”,都不能给现实的道德修养行为提供本原处的本体依据。在胡宏看来,只有孟子的“性善论”,对于最高的本体之性才是有相应、深切契悟的,孟子之所以能“独出诸儒之表”,就在于其能“知性”。

三、尽心成性

在胡宏的哲学体系当中,“性”为“天下之大本”,“性立天下之有”,它作为宇宙存在的根源和至真属性是无尚的。但胡宏又说“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。’”^{[1]328} 在胡宏看来,“性”虽为大本,虽是根据,但性却是“自性原则”,必须有赖于心的作用才能真实的凸现出来,并最终得以成就。尽心才能使物各安其所,各当其分,使人尽其职,成其德;尽心成性才可“至于命”。

胡宏对“尽心”的强调,显然是受到《孟子》“尽心知性知天”思想的影响,孟子非常强调人的道德本心,认为“学问之道无他,求其放心而已”。但胡宏论“心”始终是以“成性”为前提的。只有“尽心”,才可使“成性”落于实处,只有这样,才不致使性之为道成为玄虚的和近于不可捉摸的东西。就这点来说,胡宏似乎消化了北宋诸子,他保留了周、张、二程的“太极”、“太虚”及“天理”的本原意义,而抛弃

了“太极”“太虚”等的玄奥特点和烦琐的论证,而直呼宇宙本体和根据为“性”,又极言“心”之功用,从而使“性”不再像“太极”等那样玄奥,而成为既是远在天边的根据,又是眼前普通的现实了。胡宏的这一成就,应当说是为儒家伦理的存在找寻根据的成功贡献。

然而,后来的朱熹不赞成胡宏的“尽心成性”的观点,认为“‘以成性者也’,此句可疑,欲作‘而统性情也’,何如?”^{[1]328} 又说“论心必兼性情,然后语意完备”。胡宏弟子张南轩又不同意朱熹的观点,认为“‘统’字亦未安,欲作而主性情,何如?”^{[1]328} 朱熹认为南轩所改“主”字极有功,并说“以大学之序言之,则尽心知性者,致知格物之事;存心养性者,诚意正心之事;而夭寿不貳、修身以俟之者,修身以下之事也。”把尽心知性与存心养性作了分别,认为一方面要做外在的求知工夫,格物致知,另一方面也要做内在的道德体认工夫,正心诚意。最后,朱熹对《知言》“天命之谓性……”一段作修改说:“性固天下之大本,而情亦天下之达道也,二者不能相无。而心也者,知天地,宰万物,而主性情者也。六君子惟尽其心,故能立天下之大本,行天下之达道。人至于今赖焉。”显然,朱熹是继承张载“心统性情”的思想而来,而不是从胡宏“性本论”的哲学立场来考虑问题。

四、胡宏“性”学的地位和影响

胡宏终身不仕,以其毕生的精力从事学术研究,终于成就为一个有着独特思想的知名学者。尽管他的学术地位不及程朱等著名理学家那样显赫,其哲学未能成为封建社会后期的国家哲学,但不能因此而低估其历史地位和影响。

胡宏性学体系的建立,在理论形式上是继承张载气学和二程道学之后理学发展的又一成果。

首先,他在建立湖湘学派的理论框架、形成湖湘学派的思想特色以及肇启湖湘学派的发展源流等方面发挥了开创性的作用,为湖湘学派形成奠定了基础,“卒开湖湘之学统”。^{[1]562}

其次,胡宏的学说对南宋理学后起学派的发展也具有重要影响。南宋时期,以胡宏、张栻为代表的

湖湘学派主要传播和活动时于湖南和四川,而后来在福建、江西和浙江分别产生了以朱熹、陆九渊、陈亮、叶适和吕祖谦为代表的“闽学”、“心学”、“浙学”,形成了四大派系并存的格局。但是在时间上,胡宏开创的湖湘学派比闽学、心学、浙学早半个世纪,前者对后者在学术上产生了不可忽视的作用和影响。如《宋元学案》中就说朱熹是湖湘学派的私淑弟子。朱熹虽然没有直接师事胡宏,他跨越闽浙地域,同湖湘学者来往时,胡宏已经去世。但从朱熹《跋胡五峰诗》看,他以体用来论性情关系,主张性体情用,曾受到胡宏体用一致观点的启发和影响。胡宏以“性”为本体,同时强调“心”显性成物的作用,对陆王心学也产生了影响,可以说,他是程朱理

学向心学发展的一个重要过渡阶段。

参考文献:

[1]朱熹.知言疑义[C]//吴仁华.胡宏集.北京:中华书局,1987.
 [2]胡宏.知言·一气[C]//吴仁华.胡宏集.北京:中华书局,1987.
 [3]胡宏.知言·往来[C]//吴仁华.胡宏集.北京:中华书局,1987.
 [4]胡宏.知言·汉文[C]//吴仁华.胡宏集.北京:中华书局,1987.
 [5]胡宏.知言·修身[C]//吴仁华.胡宏集.北京:中华书局,1987.
 [6]胡宏.知言·事物[C]//吴仁华.胡宏集.北京:中华书局,1987.
 [7]王夫之.张子正蒙注[M].北京:中华书局,1956.
 [8]黄宗羲.宋元学案·五峰学案[C]//黄宗羲.黄宗羲全集:第四册.杭州:浙江古籍出版社,1993.

责任编辑:张德学

Analysis on Huhong's "Nature Ontology"

Luo laiwen

(School of Literature Huangshan University, Huangshan245041, China)

Abstract: "Nature" is one of the important concepts in the history of Chinese philosophy. Many philosophers have deep exposition about it before Huhong, but they haven't put it into the height as ontology. The notable feature of Huhong's philosophy is that "nature" is the primitive of everything and the origin of human morality. Huhong thinks that "nature" is unable to be expressed by "good and bad" as ontology. We can achieve "nature" by devoting to "heart".

Key words: Hu Hong; dispositions; ontology; human nature

·徽州文化小资料·

徽商利润的流向

据明万历年间宋应星对侨居扬州盐商的估算,利润在30%左右。当铺利率一般在二三分。徽商利润,一部分转化为资本;个别投资于产业,如朱云沾在福建开采铁矿,阮弼在芜湖开设染坊,江长公在房村制造酒曲;更多的流向是课税、捐输、捐资办学、投资土地、投资公益建设或供挥霍。清初两淮盐纲课税只有90余万两,加上织造等课,也只有180余万,至乾隆年间竟达400余万两。乾隆三十八年(1773年),歙县江春等盐商为佐平金川军需,一次就捐银400万两。乾隆间,歙县盐商鲍志道曾捐3000金修紫阳书院,捐8000金修山问书院。至于投资家乡建设,仅歙县在明代就有祠堂、牌楼、佛寺、道观、桥梁、路亭300余处,清代投资就更多。有些徽商还以利润所得置田产,作为宗祠、义学收益,或传给子孙后代。如明代祁门商人胡天禄曾购输300亩为义田,以供祠堂祭祀之用。徽商发迹之前,尚能俭朴度日,一旦发迹致富,有些人即大肆挥霍,生活侈糜之至。徽商利润的流向有其时代性,没有能够扩大再生产,为其败亡埋下伏笔。