

DOI: 10.26919/j.cnki.2097-4663.20250308

# 论苏轼非难孟子性善说的性情论基础

杜思凡

(山东大学易学与中国古代哲学研究中心, 山东 济南 250100)

**摘要:**苏轼在讨论人之性问题时提出的“未有必然之论”与“性之继”两个说法,既是其非难孟子性善说的关键,也是其构思自己独特性情论的基点。前者提示出他对性所持有的灵活化与丰富化,即拥有无限可能性和多种向度或层次的理解,后者则提示出他对性所处的形而上本质之体位置的确认。但是,这灵活而丰富的“性体”唯有发而为“情用”,方能证明自己的真实存在,故苏轼以“情用”为首要之“本”,并因其所具有的“现实具体”品格而将之与一般的“以人情为本”并用,形成了独具特色的“情本”之思。这种大异于其同时代理学家的理论形态,蕴含的其实是苏轼在共殊关系的考量上向殊别存在倾斜的态度,是他始终坚持的中道原则在面向向共性存在倾斜的特殊文化、政治环境时的具体实现。

**关键词:**苏轼;非孟;性;情;共殊;中道

收稿日期:2025-01-18

基金项目:本文系教育部中华优秀传统文化专项课题(A类)重大项目(尼山世界儒学中心/中国孔子基金会课题基金项目)“历代苏诗学文献整理与研究”(23JDT CZ010)的阶段性成果。

作者简介:杜思凡,男,河南鹤壁人,博士研究生。

苏轼对孟子性善说的驳斥,前人已论述颇详:无论是据苏轼哲学整体思想倾向所作的诠释<sup>①</sup>,还是就苏轼辨孟言论进行的条分缕析的阐发<sup>②</sup>,都取得了相当可观的成果。但是,若论由此向更深一层处进行的追溯,亦即对苏轼驳斥孟子性善说之“所以”——性情论进行的探讨,在清晰、细致程度与贯通性等方面却仍显不足。有鉴于此,笔者不揣浅陋,在综合分析了苏轼散布在其文章和经解中有关“性”“情”等重要概念之典型议论的基础上,结合学界已有之洞见,力图发掘出苏轼在非难孟子性善说时所倚之独特的性情论前提,并厘清其内在理路;而后通过“出乎其外”的思想透视,希冀进一步察明苏轼在这一理论建构中所注入的问题关切与方法论原则,从而对苏轼的性情论获得更加深刻的认识。

## 一、“未必”与“继”:非孟的两个关键

苏轼对孟子性善说明确的驳斥主要集中于三处。若以出现时间的早晚而论,则其一为他侧

<sup>①</sup>参见:余敦康《汉宋易学解读》,中华书局2017年版,第194—199页。

<sup>②</sup>参见:王水照等《苏轼评传》,长江文艺出版社2019年版,第122—132页;胡金旺《论苏轼的“辨孟”思想》,《北京化工大学学报(社会科学版)》2012年第1期,第30—34页;安文研《苏轼辨孟考》,《云南大学学报(社会科学版)》2016年第3期,第38—44页。

重讨论人之性问题的数篇议论文,其中以《子思论》最为典型和尖锐:

昔三子之争,起于孟子。孟子曰:“人之性善。”是以荀子曰:“人之性恶。”而扬子又曰:“人之性,善恶混。”孟子既已据其善,是故荀子不得不出于恶。人之性有善恶而已,二子既已据之,是以扬子亦不得不出于善恶混也。为论不求其精,而务以为异于人,则纷纷之说,未可以知其所止。

且夫夫子未尝言性也,盖亦尝言之矣,而未有必然之论也。孟子之所谓性善者,皆出于其师子思之书。子思之书,皆圣人之微言笃论。孟子得之而不善用之,能言其道而不知其所以为言之名,举天下之大,而必之以性善之论,昭昭乎自以为的于天下,使天下之过者,莫不欲援弓而射之。故夫二子之为异论者,皆孟子之过也。<sup>①</sup>

其二为他在《苏氏易传·系辞传上》中对“一阴一阳之谓道,继之者善也,成之者性也”进行注解时所发的议论:

昔者孟子以善为性,以为至矣,读《易》而后知其非也。孟子之于性,盖见其继者而已。夫善,性之效也。孟子不及见性,而见夫性之效,因以所见者为性。性之于善,犹火之能熟物也。吾未尝见火,而指天下之熟物以为火,可乎?夫熟物则火之效也。<sup>②</sup>

其三为他在《论语说·阳货篇》中对“性相近,习相远”与“惟上智与下愚不移”进行注解时所发的议论:

孟子有见于性而离<sup>③</sup>于善。《易》曰:“一阴一阳之谓道。继之者善也,成之者性也。”成道者性,而善继之耳,非性也。性如阴阳,善如万物。万物无非阴阳者,而以万物为阴阳则不可,故阴阳者视之不见,听之不闻,而非无也。今以其非无即有而命之,则凡有者皆物矣,非阴阳也。故天一为水,而水非天一也;地二为火,而火非地二也。人性为善,而善非性也……性其不可以善恶命之,故孔子之言曰“性相近,习相远也”而已。<sup>④</sup>

通览这三处文字,不难发现,苏轼在非难孟子、讨论人之所以为人的“性”的问题时,实际上提出了两个支撑其观点极为重要的概念:“未必”(“未有必然之论”)与“继”(即“效”)。可以说,对这两个概念的澄清,既是理解苏轼反对传统有关人之性论议(包括但不仅限于孟子的性善说)之缘由的关键,也是捋清他整个性情论的起点。

何谓“未必”?若综合苏轼在同一时期的相关文字进行分析便不难理解,“未必”就是指人之性不能用固定僵化的善或恶,甚至含括但不止于二者的伦理道德属性进行规定的特点。这是因为,在苏轼看来,人之性本身其实是拥有无限可能性和多种向度或层次的,而任何的善恶言行不过是人之性中某一种可能性的实现,甚至伦理道德属性本身也不过是人之性中某一个

<sup>①</sup>苏轼《子思论》,《文集》卷一百,曾枣庄等主编《苏东坡全集》,中华书局2021年版,第5册,第2576—2577页。

<sup>②</sup>苏轼《苏氏易传·系辞传上》,《苏东坡全集》,第7册,第3538页。

<sup>③</sup>按:据一些研究者之见,此“离”当作“附丽”之“丽”讲。参见:安文研《苏轼辨孟考》,《云南大学学报(社会科学版)》2016年第3期,第38—44页。

<sup>④</sup>苏轼《论语说·阳货篇》,《苏东坡全集》,第7册,第3859页。

可能向度或层次的实现而已。于《扬雄论》中,苏轼对此实已有明言:“则夫善恶者,性之所能之,而非性之所能有也。且夫言性者,安以其善恶为哉!”<sup>①</sup>“所能有”强调的,正是一种固定僵化之“必”,以它作为人之性的规定,即是以一种已经实现出来的可能去压抑、束缚余下所有尚未实现的可能;而“所能之”“安以其善恶为”强调的则是一种非固定僵化之“未必”,以它作为人之性的规定,能够为已实现之可能外的一切可能提供承认与保证。既然人之性本身是充溢着无限可能性和多种向度或层次的“未必”,那么已然固定僵化下来的一切现实之“必”(包括伦理道德的善恶)便难以用来说明或规定它了。因之,孟子以属“必”之“善”去规定人之性,过错显而易见:他不仅忽视了人之性所拥有的无限可能,更强行以其中一隅的实现去求同“天下之大”。在苏轼眼中,许多反驳者虽然提出了种种异说,却也都因以孟子为标的,陷入了与之同样的误区。所以,孟子可谓造成关于人之性问题聚讼纷纭局面的“始作俑者”,也在根本上错引了这一问题的致思方向。而且,因为“未必”内在地蕴含着难以所知和所见(亦为固定僵化之存在)进行说明或规定的意义,苏轼后来才会在《易传》中直陈<sup>②</sup>:“古之君子,患性之难见也,故以可见者言性。夫以可见者言性,皆性之似也。”<sup>③</sup>并将孟子对人之性的讨论实际上也划入了“性之似”的范围之中:“孟子之于性,盖见其继者而已。夫善,性之效也。孟子不及见性,而见夫性之效,因以所见者为性。”

那么,“继”又何谓呢?尽管苏轼对此字的运用导源于《系辞传上》的“继之者善也,成之者性也”句,但通过他的整体论述不难看出,“继”的内涵在这里已不只是原初的“承继”之义,而且获得了与“效”(即“功用”“显现”)等同的意义。换言之,性之“继”即是性之“效”,是性的“功用”或“显现”,是人们在现实中了解性的凭借,但非“性”本身。苏轼这一对“继”字别出心裁的新解反映出,较之早年,他在后来思考人之性的问题时已经开始自觉运用本体论的“体一用”或“本质一表象”的思维方式了:人之性作为一种形而上本质之体的存在,固然需要在现实中以种种形而下的表象之用(如在伦理道德方面的为善或作恶)来显示自身,但是两者虽然不异,就层次<sup>④</sup>而言却也不一。简言之,苏轼在中晚年所作的经解中,借对“性”与“性之继”(或“性之效”“性之似”)的区分,将人之性明确提升为一种本体,从而使他早年所认为的性之“未必”,即非固定从而难以知见、说明或规定的特点,成为了这一本体的基本特征。以此再来看孟子的指善为性,无疑是将某一种表象之用当成了本质之体,将“继”中之一隅当作了“性”本身,混淆了明显不同的层次,这当然是不合理的。但是,人毕竟又确乎有这样一个作为本质之体的性,需要对它作一个即使是不成说明的说明、不成规定的规定,否则“性”这个指称及有关它的讨论还有何存在的意义?人又如何说自己有一个将自己区别于他物的本质呢?如此,唯一的选择恐怕就只能向孔子论性时所说的“相近”回归了:“予为《论语说》,与孟子辩者八。”<sup>⑤</sup>“吾非好辩也,以孟子为近于孔子也……故必与孟子辩。辩而胜,则达于孔子矣。”只不过,这相当宽泛和笼统的“相近”(即每个人都拥有的、人之所以为人而不为其他品物的本质)其实已经是一种人类学而不再是伦理学的说明

①苏轼《扬雄论》,《文集》卷一百一,《苏东坡全集》,第5册,第2588页。

②学界已有研究者对这一问题进行了专门的分析与探讨。参见:赵清文《人性“可见”吗?——〈东坡易传〉对传统人性理论的批评》,《周易研究》2009年第1期,第71—75页。

③苏轼《苏氏易传·乾卦》,《苏东坡全集》,第7册,第3395页。

④此处之“层次”指本体论的形而上、下层次,与“性”本身所拥有的层次不同。

⑤苏轼《论语说·阳货篇》,《苏东坡全集》,第7册,第3860页。

与规定了<sup>①</sup>。

## 二、“食色”“善恶”与“至于命”：性的三个层次

既然由“未必”与“继”引出的是一种对人之性更加宽泛的、拥有更多可能性和向度或层次的理解,那么苏轼自然不会满足于前人仅以单一的善或恶及其所从属的伦理道德来论性的说法。一种最直接、最容易想到的其他向度或层次就是饥餐渴饮、七情六欲之类的自然本能,这是苏轼讨论人之性时自始至终都坚持的:

人之好恶,莫如好色而恶臭,是人之性也。<sup>②</sup>

人生而莫不有饥寒之患,牝牡之欲,今告乎人曰:饥而食,渴而饮,男女之欲,不出于人之性也,可乎?是天下知其不可也。<sup>③</sup>

夫所以食者,为饥也;所以饥者,为渴也,岂自外入哉?人之于饮食,不待学而能者,其所以然者明也,盍徐而察之?饥渴之所从出,岂不有未尝饥渴者存乎?于是性可得而见也。<sup>④</sup>

正因此,苏轼在《论语说》中明确批评了《孟子·尽心下》篇提出的“谓不谓”之说:

孟子曰:“食色,性也,有命焉,君子不谓性也。仁义,命也,有性焉,君子不谓命也。”君子之教人,将以其实,何谓不谓之有?夫以食色为性,则是可求而得也,而君子禁之。以仁义为命,则是不可求而得也,而君子强之。禁其可求者,强其不可求者,天下其孰能从之?<sup>⑤</sup>

据此,有不少研究者在分析苏轼对人之性的看法时就径直将这种以本能为内涵的自然性视作了其理论的根柢<sup>⑥</sup>,并进而将这种自然性与以伦理道德善恶为主要内涵的社会性对举,去讨论二者在苏轼性论中的辩证统一关系<sup>⑦</sup>。这种对苏轼所持性论的诠释固然不无所见,却存在两个较大的问题:第一,窄化了苏轼后来(开始以本体论思维方式思考人之性时)对自然性的理解;第二,因而

①陈先生在《朱子哲学研究》中曾明确提及人性范畴的伦理化问题:“从历史发展来看,人性范畴的伦理化和儒家哲学逐渐居于主导地位的过程大体相应。先秦哲学中,如告子、公都子以性无善无不善,断言人性与伦理学的善恶无关,甚至孔子也只讲性相近,而没有讲性善论。随着哲学的不断发展,除宗教哲学外,一般哲学家都认为人性与善恶有关,在儒家更是始终把人性作为伦理学的重要范畴。这样看来,在中国哲学中,人性由人类学的范畴逐渐演变为一个伦理学的范畴。”(北京大学出版社2023年版,第336页)如此看来,苏轼以“性”“未有必然之论”的观点对孟子性善说进行的非难,是向孔子“相近”说进行的回归,颇有对人性范畴进行“逆伦理化”的意思,亦即将人性范畴重新“人类学化”。这或许并非是一种“逆潮流”的“反动”,因为现实中的人(正如苏轼意识到的)不只有伦理道德这一个向度或层次,“人类学化”的人性范畴意味着对人性中更多向度或层次的包容与接纳,从而也更贴近现实的人性。两相比较,“伦理化”的人性范畴更窄,而“人类学化”的人性范畴更宽。

②苏轼《中庸论上》,《文集》卷九十八,《苏东坡全集》,第5册,第2548页。

③苏轼《扬雄论》,《文集》卷一百一,《苏东坡全集》,第5册,第2588页。

④苏轼《苏氏易传·说卦传》,《苏东坡全集》,第7册,第3563页。

⑤苏轼《论语说·述而篇》,《苏东坡全集》,第7册,第3820页。

⑥一如胡金旺先生的总结:“目前学界多是从自然之性来讨论苏轼的人性论。”参见:胡金旺《苏轼与程颐在性情论上的分歧》,《电子科技大学学报(社科版)》2012年第6期,第63—67页。

⑦如余敦康先生便以“天与人”“无心与有意”的贯通析之,而王水照和朱刚先生则以“自然与名教”的衔接论之。参见:余敦康《汉宋易学解读》,第194—202页;王水照等《苏轼评传》,第116—138页。

模糊甚至忽视了苏轼后来讨论人之性时所拥有的一个更高的层次。

苏轼后来所理解的自然性,不仅是本能,更是一种从中抽绎出来的“不待学而能”“莫知其所以然而然”的特征或状态。正如冷成金先生所说:“这并不是自然人性论,不是将人的动物性的感官欲求当作人性的本质,而是将这种欲求的自然而然的特点提到了超越性的高度,进而将其规定为人性的本质。”<sup>①</sup>如果说前者是人拥有的一种“本能自然性”,那么后者就是一种“超越自然性”。苏轼虽未明确给人之性中的这种“超越自然性”命名,却对其进行了相当充分的阐发:

君子日修其善,以消其不善,不善者日消,有不可得而消者焉。小人日修其不善,以消其善,善者日消,亦有不可得而消者焉。夫不可得而消者,尧、舜不能加焉,桀、纣不能亡焉。是岂非性也哉?君子之至于是,用是为道,则去圣不远矣。虽然,有至是者,有用是者,则其为道常二。犹器之用于手,不如手之自用,莫知其所以然而然也。性至于是,则谓之命。命,令也。君之令曰命,天之令曰命,性之至者亦曰命。性之至者非命也,无以名之,而寄之命也。死生祸福,莫非命者。虽有圣智,莫知其所以然而然。君子之于道,至于一而不可二,如手之自用,则亦莫知其所以然而然矣。此所以寄之命也……命之与性,非有天人之间也。至其一而无我,则谓之命耳。<sup>②</sup>

君子欲行道德,而不知其所以然之说,则役于其名而为之尔。夫苟役于其名而不安其实,则小大相害,前后相陵,而道德不和顺矣。譬如以机发木偶,手举而足发,口动而鼻随也。此岂若人之自用其身,动者自动,止者自止,曷尝调之而后和,理之而后顺哉?是以君子贵性与命也。欲至于性命,必自其所以然者溯而上之。夫所以食者,为饥也;所以饥者,为渴也,岂自外入哉?人之于饮食,不待学而能者,其所以然者明也,盍徐而察之?饥渴之所从出,岂不有未尝饥渴者存乎?于是性可得而见也。有性者,有见者,孰能一是二者,则至于命矣。<sup>③</sup>

所谓“至于命”,即此“超越自然性”。不过,从苏轼的论述中可以很明显地看到,这种“超越自然性”与以伦理道德善恶为代表的社会性密不可分<sup>④</sup>。换言之,“超越自然性”是人将自己所拥有的社会性可能性实现后,经长期的操持训练而使之达到的一种与“本能自然性”相类的自然而然的特征。但是,它又不等同于甚至超越了一般的“学而能”的社会性(“用是者”“器之用于手”“机发木偶”),而具有了一种如庖丁解牛般自由的美感(“至是者”“手之自用”“自用其身”“一而无我”)<sup>⑤</sup>。简言之,它是一种人的“本能自然性”与社会性完美融合后的高度和谐性,既容纳又超越了前两者。人的艺术与审美向度正是由此而来。

在苏轼看来,如果说“本能自然性”是人之性中一种先天的、无心的、盲目的“自在”层次,其特点是直接的自然而然,那么社会性就是人之性中一种后天的、有意的、自觉的“自为”层次,其特点往往是机械刻板;而“超越自然性”则是人之性中一种实为后天却似先天的、有意去无心的、自觉

①冷成金《苏轼的哲学观与文艺观》,学苑出版社2004年版,第96页。

②苏轼《苏氏易传·乾卦》,《苏东坡全集》,第7册,第3395页。

③苏轼《苏氏易传·说卦传》,《苏东坡全集》,第7册,第3562—3563页。

④之所以说“以伦理道德善恶为代表”,是因为如前所言,在苏轼的观念中,可被归于人的社会性层面的可能性或向度尚有其他,不仅限于伦理道德。

⑤王水照和朱刚先生在分析苏轼此处的性命之论时以“自由精神境界”称之,甚为贴切,但又说“被假称为‘命’的这种自由境界,必然是对儒家礼教的自觉践履”,似对苏轼之“性”的理解有所窄化。参见:王水照等《苏轼评传》,第133页。

去“盲目”的“自为自在”层次,其特点是一种更高维度的自然而然。这三者虽有层次之别,却又都是在人之性中真实存在且不可或缺的向度:无本能则人难以存活,无伦常则人难以居安,无超越则人难以舒适自由。正因此,苏轼才会批评孟子的“谓不谓”之说“未以其实”,认为孟子的要求“天下无人能从”,是一种忽视“本能自然性”与“超越自然性”而单单以社会性之伦理道德向度去裁割人之性的“禁”“强”之行,这其实是从一个更深的层面去非难孟子的性善说了。若引苏轼之意而申之,则孟子的这种做派难免使单调的虚伪丛生、丰富的真实枯萎。不过,真实的人之性即使再丰富,握有再多可能的向度或层次,若只停留在不可知见的本质之体层面,终究也只是一种空想的悬设,它必须在现实中实现,以证明自己的存在。

### 三、“动”而“有为”：“情本”何谓

如前文所述,于现实中实现的性,就是处于表象之用层面的“性之继”或“性之效”。因为性本身拥有的“未必”特点,所以“性之继”亦可以是许多可能向度或层次中的某一显现,而不必然是伦理道德的善或恶。故苏轼也以“情”称之而不将善恶施加其上:

情者,性之动也。溯而上,至于命;沿而下,至于情,无非性者。性之与情,非有善恶之别也。方其散而有所为,则谓之情耳……“乾道变化,各正性命,保合大和,乃利贞”,以各正性命为贞,则情之为利也亦明矣。又曰:“利贞者,性情也。”言其变而之乎情,反而直其性也。<sup>①</sup>

圣人既得性命之理,则顺而下之,以极其变。<sup>②</sup>

“有为”之说不仅意味着情的固定与可知见的特点,还暗示了性的“无为”,亦即非固定与不可知见的特点;“动”“变”“极变”之言则意味着,情乃是其所从来之性拥有的无限可能性、多种向度或层次的丰富展开。二者结合,道尽了苏轼对性与情的根本特点及二者所形成的体用结构的认知。简言之,在苏轼中晚年相对成熟的哲学体系中,无限丰富的可能始终是其性情之思关注的核心内容,而借以表达核心内容的典型形式则是性体情用论<sup>③</sup>,可简化以“性—情”示之。正如陈来先生在总结中国古代哲学性情观时所说:“在朱熹之前,性动(发)为情、情根于性,是一个普遍的看法。”<sup>④</sup>苏轼以性为本质之体、以情为表象之用且体用不二的性情论,本来并没有什么特别突出的超越其时代之处,也无甚异议可提。但是,有的研究者,如冷成金先生认为苏轼的性情论是一种“情本论”,“是从人的自然的感性需求中抽绎出人情,这种人情秉承了人的感性需求的自然性,但又超越了物质层面上的自然需求,使之上升到了形而上的高度”<sup>⑤</sup>。这是何故?冷成金先生给出了两点说明。其一,“苏轼从人的自然而然的本性中抽绎出情,再让情进入到本体的层次,使情、性、命处于同一个层面”<sup>⑥</sup>。依据即是上引“情者,性之动也”一段。其二,“在现实中,人的各种活动往往是首先从感情出发的,因此,按照情、性、命合一的理论,人的情感实际上变成了

①苏轼《苏氏易传·乾卦》,《苏东坡全集》,第7册,第3395页。

②苏轼《苏氏易传·说卦传》,《苏东坡全集》,第7册,第3563页。

③苏轼哲学中的“性为体”而“情为用”,研究者孔涛先生已有明确的说法。参见:孔涛《论苏轼与程颐在道论和性情论上的差别》,《齐鲁学刊》2008年第3期,第19—22页。

④陈来《朱子哲学研究》,第224页。

⑤冷成金《苏轼的哲学观与文艺观》,第101页。

⑥冷成金《苏轼的哲学观与文艺观》,第99页。

人事活动的本源和根据”。依据则当是苏轼散布于著作中的大量关涉“情”的文字及“苏轼式”的“以人情推之”。如果说前者是一种哲学本体论的理论理由,那么后者就是对苏轼著作进行体贴后的事实理由。

然而,这两种理由都有待进一步商榷。就前者而言,尽管中国古代的哲学思维认可“体用相即”的“本质—表象”关系而可以“由用溯体”,但表象之用并不就等同于本质之体。在苏轼那里,这显示为情与性毕竟分别处在用与体的不同层面,所以不能因为二者在内容上的融贯(无限丰富的可能)、形式上的相即,便视其处在同一层次,把本来作为表象之用的情当作本质之体。

不过,冷成金先生的这种看法提示了一个在研究苏轼哲学时需要特别注意的问题:“体”与“用”,究竟谁为“本”(“本末”之本,即重要程度的区别义)?在同时代乃至之前和之后的许多哲学家那里,“体”自然是首要之“本”,而“用”是次要之“末”,因为没有“体”,则何来“用”?但在苏轼处,情况似乎有所不同。因为在他看来,“体”(在人处为“性”)是不可知见的,其拥有的无限可能终究只是一种抽象的可能,是必须靠“用”(在人处为“情”)来显现自身、在现实中将之实现为具体存在的。所以,如果没有“用”,那么“体”是否存在、即使存在还有什么意义就难说了。因此,作为表象之“用”在苏轼看来反而是首要之“本”,作为本质之“体”则降格至次要之“末”的地位了。以此而论,即使我们可以在哲学本体论的意义上说苏轼的性情论是以情为“本”,但也要明确:苏轼所说的情依然是“用”,而“体”则是性;“本”仅仅是就重要程度来说的,不能将之与体用关系的“本”等同。简言之,苏轼哲学本体论意义上的“情本”论,是以“情用”为首要之“本”,而非以“情”为本质之“体”。

至于事实理由,乍看起来似乎毫无问题。人情作为苏轼大量议论及解经的根据与出发点的“本”,业已成为学界的共识<sup>①</sup>。苏轼早年对此有过明确的言说:“夫圣人之道,自本而观之,则皆出于人情。不循其本,而逆观之于其末,则以为圣人有所勉强力行,而非人情之所乐者。夫如是,则虽欲诚之,其道无由。”<sup>②</sup>后来在《苏氏易传》中,他立足于“卦以言其性,爻以言其情”<sup>③</sup>的观点,大举以人之情推论而解经,如:“仇之鬻带,夺诸其人之身而已服之,于人情有赧焉,故终朝三褫之。”<sup>④</sup>“人之情,无大患难则日入于偷。天下既已治矣,而犹以涉川为事,则畏其偷也。”<sup>⑤</sup>但是,若将其关涉“情”的文字综合起来进行考察,便不难发现“情”在苏轼的运用中是有不同含义的。如果真想立论根据与出发点的意义上用“情本”去总结苏轼著作的特点,并借以透视他如此做的核心关切,那么对“情”之内涵作一番更为细致的分疏十分必要。

总的来说,在苏轼的著作中,“情”大致有三种不同的含义。

第一,“情伪”之“情”,亦即“真实”义:“臣窃以为陛下即位以来,岁历三纪,更于事变,审于情伪,不为不熟矣。”<sup>⑥</sup>“情者,其诚然也。”<sup>⑦</sup>

第二,“情境”之情,亦即人所面对的千变万化的客观“时境”义:“古之善原人情而深识天下之

①参见:杨胜宽《苏轼与理学家的性情之争——兼论儒家性情观的历史演变》,《四川大学学报(哲学社会科学版)》1993年第1期,第43—49页;王莹《圣人之道始于人情——论苏轼的儒学思想》,《中国哲学史》2003年第3期,第75—80页。

②苏轼《中庸论中》,《文集》卷九十八,《苏东坡全集》,第5册,第2549页。

③苏轼《苏氏易传·乾卦》,《苏东坡全集》,第7册,第3395页。

④苏轼《苏氏易传·讼卦》,《苏东坡全集》,第7册,第3409页。

⑤苏轼《苏氏易传·蛊卦》,《苏东坡全集》,第7册,第3432页。

⑥苏轼《御试制科策》,《文集》卷一百一十三,《苏东坡全集》,第5册,第2725页。

⑦苏轼《苏氏易传·咸卦》,《苏东坡全集》,第7册,第3459页。

势者,无如高帝。”<sup>①</sup>“邪正吉凶、悔吝忧虞、进退得失之情,不可胜穷也。”<sup>②</sup>

第三,“情感”之情,亦即人出于自身需要或面对不同的客观“时境”而产生的多种多样的主观“情绪”或“情感”义:“愈之说,以为性之无与乎情,而喜怒哀乐皆非性者,是愈流入于佛、老而不自知也。”<sup>③</sup>“人之情,在难则厌事,而无难之世,常不能安有其福。”<sup>④</sup>

当然,在不同的语境中,这三种含义经常存在重叠的情况,尤其是后两者,往往难以分离<sup>⑤</sup>。但由于“情”和作为主体的人的高度相关性,若不对其内涵加以区分,这种多含义的并存共在,往往会导致对其理解局限于或过于侧重第三种含义,一如冷成金先生的观点。加之苏轼对“性”之自然本能向度的论议,难免更进一步将其“情本”观念当作一种自然人性论进行赞扬<sup>⑥</sup>或批判。反之,如果在对“情”的这三种含义进行分疏的基础上再去审视苏轼的“情本”观念,就会明白他“以人情为本”之“情”想强调的,并不仅仅是作为人主观需要或应对的第三种含义,而是容纳了第一种含义(“真实”)和第二种含义(“情境”)在内的综合含义。换言之,关注真实的人及其存在于其中的真实境遇,才是苏轼在立论根据与出发点意义上的“情本”论的精义所在。在这里,人是拥有无限可能并于现实中不断将之实现(含括“情感”在内)的主体,丰富而具化;境遇是迁流不断并为人实现无限可能提供的客体,复杂且多变;真实则萃取于二者,表明了二者所共有的“现实具体”性——这一只属于形而下世界之存在的特性——在苏轼思想观念中的优先地位,这便与哲学本体论意义上的以“情用”为首要之“本”的“情本”论相通了。

所以,无论是哲学本体论意义上的以“情用”为首要之“本”,还是在一般生活创作中所立足之根据意义上的“以人情为本”,关注形而下层面的“现实具体”都是这两者最突出的特征。一言以蔽之,所谓“情本”即“以现实具体为本”。这种“以现实具体为本”的观念,意味着苏轼一定会赞同孟子面对经验世界时“物之不齐,物之情也”<sup>⑦</sup>的实事求是态度,反对孟子在为处于经验世界之人的伦理道德言行寻找根据时提出的、违背其“不齐之情”观点而强求齐一的性善说。这其实也是苏轼非难自孟子以来所有讨论人之性问题典型观点的根本立足之处:单一且抽象的伦理道德论断在面对现实中复杂且具体的外在境遇与相关主体时,往往是苍白无力的。这不仅因为每个主体所处的境遇不可能完全相同,更因为不同主体出于自身的无限可能,是绝难整齐地做到与理论说教若合符契的。当然,这种“情本”的论调,无疑会在很大程度上消解古代伦理道德的绝对性与神圣性,从而被高自标持的“醇儒”嗤之以鼻。但是,无论从苏轼本人留世的文字和一生行状观察,还是从苏轼所处的历史阶段和环境考虑,他都没有也不可能进行乃至实现这种消解。实际

①苏轼《汉高帝论》,《文集》卷一百,《苏东坡全集》,第5册,第2567页。

②苏轼《苏氏易传·说卦传》,《苏东坡全集》,第7册,第3563页。

③苏轼《扬雄论》,《文集》卷一百一,《苏东坡全集》,第5册,第2588页。

④苏轼《苏氏易传·既济卦》,《苏东坡全集》,第7册,第3529—3530页。

⑤其原因当如李泽厚先生所言:“在中国哲学传统,任何事物与人和人际关系很难分开,事实、情实、情况、情状、情态、情势、情境,都是在人的具体活动中展现,而人的具体活动中总有情感,因此‘情境’与人们的‘情感’总有着或远或近、或多或少的关联,所以才用同一个字‘情’来表示……两者有所区分,但又有联系。当然,‘情境’包括了物,这已扩展到非人际关系的范围,例如《周易》讲的‘以类万物之情’即万物的情况、情势、情景、情境。但毕竟首要的涵义仍然在人的情境。”(李泽厚《人类学历史本体论:伦理学纲要》,人民文学出版社2019年版,第255页)

⑥如胡金旺先生就以“人情之情”为人的“自然之性”。参见:胡金旺《苏轼与程颐在性情论上的分歧》,《电子科技大学学报(社科版)》2012年第6期,第63—67页。

⑦苏轼也明确称引过孟子此语:“物之不齐,物之情也,故吉凶者,势之所不免也。”(苏轼《苏氏易传·系辞传下》,《苏东坡全集》,第7册,第3560页)

上,苏轼所做的只不过是强调共性价值和整体一致的深厚文化传统和特殊政治环境中为个性价值和多元追求进行适度张目的折中性努力。

#### 四、尊重个性、守护可能与从容中道:问题关切与方法论原则

如果说对“情用”与“人情”的重视表现了苏轼对殊别存在的关注,那么,依旧以“性”为“体”并对人之性的问题进行持续一生的思索,则表现了苏轼对共有存在的坚持。同时,对“性”之“未必”的言论(使共有的稳定类本质灵活化、丰富化)与对“情”由“性”发的看法(将别具的多变独特活动进行收摄、统纳)又显示出苏轼在思考二者时具有的一种融通态度,尽管前者是其性情论中最具特色之处。简言之,苏轼哲学中的性情论建构,渗透着他面对共殊关系问题时一以贯之的中道原则,亦即综合折中性的解决思路。

关于中道原则,苏轼本人在早年已有明确意识和论说:

君子非其信道之不笃也,非其力行之不至也,得其偏而忘其中,不得终日安行乎通涂,夫虽欲不废,其可得耶?《记》曰:“道之不行也,我知之矣。贤者过之,不肖者不及也。”以为过者之难欤。复之中者之难欤?宜若过者之难也。然天下有能过而未有能中,则是复之中者之难也。<sup>①</sup>

学界对于苏轼之思、言、行所遵循的中道原则也早有提示:“中庸这个概念,意思是通过结合各个极端来持续地创造一个中心,这个概念既是这些文章的文学结构的组织原则……也是苏轼关于政府、为学和操履的组织原则。”<sup>②</sup>此外,从苏轼因在改革派和保守派两端摇摆而造成的坎坷起伏的人生经历中亦不难看出其在实践领域中对这一原则的落实。但是,现实的发展和历史的行进往往是在无数微观的偏颇中实现总体宏观的中道,而当处于某一不无偏颇的微观时空中的个人试图以中道去应对现实和特定历史阶段的状况时,常常只能选择以另一端的偏颇去“矫枉过正”。所以,身处北宋中期的苏轼在面对因一系列变革而造成笼罩整个时代的、强调共有一致性的独断专制倾向(非如此则令不行、禁难止而变革难成)时,他大量被后人称道的、为其殊别个性及自由辩护的文字<sup>③</sup>也就非常容易理解了:他希望以此提醒世人,尤其是执政者,勿忘“过犹不及”与“允执厥中”。这种殊别个性及自由辩护的立场,落实在对人之性情问题的思考上,便是前文所述的对“性”拥有之无限可能的明示以及对两重意义上的“情”的重视。由于后者与殊别存在的关联在前节已有详示,故此处不赘,单表前者。

“性”在传统的人性论语境及苏轼后来相对成熟的哲学体系中即是一种本质、本体层面的存在,它本身便也意味着共性:它是对群体内各个个体之独特性进行摒落、对个体所处万千情境及所发情思进行忽略后抽象出的概念。这个作为共有存在的抽象本质或本体本没有现实的对应物,是非固定化和非实在化的。但是,深受“具有极端重视现实实用的特点”的“实用理性”<sup>④</sup>影响的中国哲学传统,始终有一种对本质或本体在现实中进行固定化与实在化的倾向:“中国古代哲

①苏轼《中庸论下》,《文集》卷九十八,《苏东坡全集》,第5册,第2550页。

②包弼德《斯文:唐宋思想的转型》,刘宁译,江苏人民出版社2017年版,第330页。

③如余敦康先生就说:“苏轼……认为抽象之共性不可见,可见者皆为具体的个性,强调异比同更重要,主张据其末而反求其本,由分殊而理一。”(余敦康《汉宋易学解读》,第222页)王水照和朱刚先生则说“苏学永远跟一种自由的学术精神相关联”(王水照等《苏轼评传》,第99页)。

④李泽厚《中国古代思想史论》,人民文学出版社2021年版,第22页。

学家认为万物是实在的,作为万物本原的本体同样也是实在的。也就是说,本体虽然是无形的,但无形并不等于虚幻空无,而是实有……可以说,肯定万物和本体同样具有实在性,是中国古代哲学家本体论思想的一个特点。”<sup>①</sup>比如后来朱熹在讨论理气动静时提出的“人马喻”,以及由此引发的明初诸儒对理之“死活”的讨论,便是证明。然而,作为抽象共有存在的本质或本体一旦被固定、实在下来成为一物,它本身便成了具体殊别的存在,不能再称其为本质或本体,若已成为殊别存在的“本质”或“本体”仍继续坚持表面上的普遍共有,就必然会造成“以一正万”<sup>②</sup>的后果,即强行以自己的个性为共性的标尺去衡量、规范、裁割天下万物,从而使天下万物各自的个性受其荼毒。在苏轼看来,以伦理道德善恶去规定人之性,所做的正是对性在现实中狭隘的固定化和实在化,是一种“以一正万而万不正”的行径。因此,他才会猛烈批判孟子的性善说以及由孟子开启的论性思路,并明确以“未必”论性,认为性是不可知见、说明或规定的,至多以“相近”称之。这一方面是对性本身的非固定化和非实在化进行复归,另一方面则是对历史和现实中已然固定化和实在化的性的理解予以灵活化和丰富化,从而捍卫人之性拥有的更多可能性,为个性的生发和成就护航。这反映在苏轼的哲学体系中为宇宙万物之存在奠基的本体论部分,便是他对“自”的强调:

天地之间,或贵或贱,未有位之者也,卑高陈而贵贱自位矣;或刚或柔,未有断之者也,动静常而刚柔自断矣;或吉或凶,未有生之者也,类聚群分而吉凶自生矣;或变或化,未有见之者也,形象成而变化自见矣。是故“刚柔相摩,八卦相荡”,雷霆风雨,日月寒暑,更用迭作于其间,杂然施之而未尝有择也,忽然成之而未尝有意也。及其用息而功显,体分而名立,则得乾道者自成男,得坤道者自成女。夫男者,岂乾以其刚强之德为之?女者,岂坤以其柔顺之道造之哉?我有是道,物各得之,如是而已矣。<sup>③</sup>

万物自生自成,故天地设位而已。<sup>④</sup>

尽管从逻辑上说,苏轼对宇宙万物本体(“天道”)的思考与讨论当是对性情(“人道”)的思考与讨论的基础,但若从时间或思想的发生上看,恐怕恰恰相反:后者其实是前者的基础。换言之,苏轼先形成了对切近的人之性情的一系列看法,并亲身经历一系列事变之后,才将其以另一种形式推扩与延展至遐远的天地万物之域。可以说,对充满个性与可能性的“人”的关注,才是苏轼所有哲思的出发点和落脚点。诚如李泽厚先生在总结宋明理学的特点时所言:“不是宇宙观、认识论而是人性论才是宋明理学的体系核心。”<sup>⑤</sup>只不过,苏轼与同时代的理学家在关涉人的共殊关系的问题上,最终选择了两个截然相反的前进方向。

总之,借对孟子性善说的批驳,苏轼在一生中逐渐展开了他独具特色的性情之思与论。其中,对“性”之“未必”与多层次、多向度的看法,以“情用”与“人情”为“本”的态度,构成了他性情之思与论的核心:前者守护了丰富的可能,后者尊重了殊别的个性。这种理论建构,看似与苏轼始

①方立天《中国佛教哲学要义》,中国人民大学出版社2012年版,下册,第593页。

②郭庆藩《庄子集释》,王孝鱼点校,中华书局2013年版,第288页。

③苏轼《苏氏易传·系辞传上》,《苏东坡全集》,第7册,第3533—3534页。

④苏轼《苏氏易传·系辞传下》,《苏东坡全集》,第7册,第3560页。

⑤李泽厚《中国古代思想史论》,第190页。

终强调并努力践行的在一切两极(包括共与殊)间寻求恰到好处の中道原则相违,实际上却是这一原则于其所处之不无偏颇的特殊历史阶段和环境中亟需的务实形态,同时又从理论之外(“察世情”)说明了苏轼哲学对“现实具体”高度关注的品格。

## On the Human Nature and Sentiments Theory in Su Shi's Refutation of Mencius' Concept of the Innate Goodness of Human Nature

DU Sifan

(Center for Zhouyi & Ancient Chinese Philosophy, Shandong University, Jinan, Shandong 250100)

**Abstract:** Su Shi, in his discussion of human nature, puts forward two views, “no definite prescription of human nature” and “the functions of human nature”, which are not only his critical arguments he used to refute Mencius' concept of “the innate goodness of human nature”, but also the basis for his own unique theory of human nature and sentiments. The former reveals his understanding of the flexibility and richness of human nature with its infinite possibilities and multiple directions or levels, while the latter indicates his recognition of the metaphysical, essential and ontological position in which human nature situates. However, this flexible and rich human nature as ontology can only prove its real existence by manifesting sentiments as phenomenon, so Su Shi takes the sentiments as phenomenon as the most important part, and because of its “realistic and concrete” character, it is used together with the general practice of “putting sentiments first”, thus forming his unique “sentiments-based” thought. This theoretical form, which is quite different from those of his contemporary philosophers, implies Su Shi's inclination towards the individuality in the consideration of the relationship between commonality and individuality, and is the concrete realization of the principle of the middle way that he has always adhered to in the face of the special cultural and political environment that favors the commonality.

**Keywords:** Su Shi; the refutation of Mencius; human nature; sentiments; commonality and individuality; the middle way

[责任编辑:宋宏]