

浅析苏轼“性命之学”

金 怡

杭州师范大学公共管理学院, 浙江 杭州

收稿日期: 2024年7月9日; 录用日期: 2024年7月30日; 发布日期: 2024年8月12日

摘 要

宋代政治改革频频受挫, 加之精致入微的佛教逐渐深入人心, 儒家学者由“外王”转向“内圣”, 以佛教义理丰富儒家性命学, 大谈“性命”之学以重建儒家地位。苏轼反对奢谈“性命”, 主张过度的“谈性说命”歪曲了孔子以来言“性”的本义, 批判古之学者混淆“性”与“善”、“恶”等概念, 提出由“情”见“性”以至于“命”建立起了自己的“性命论”纠正不良之风, 警示世人关注日常生活, 从日常生活中见“情”见“性”见“命”。

关键词

苏轼, “性”, “情”, “命”

An Analysis of Su Shi's "The Science of Life"

Yi Jin

School of Public Administration, Hangzhou Normal University, Hangzhou Zhejiang

Received: Jul. 9th, 2024; accepted: Jul. 30th, 2024; published: Aug. 12th, 2024

Abstract

During the Song Dynasty, political reforms were frequently thwarted, coupled with the gradual penetration of Buddhism into the hearts of the people, Confucian scholars shifted from the “external king” to the “internal saint,” enriched the Confucian life science with Buddhist doctrine, and talked about the “life” science in order to rebuild the status of Confucianism. The Confucian scholars shifted from “external king” to “internal saint,” enriching the Confucian life science with Buddhist doctrine and talking about “life” to rebuild the status of Confucianism. Su Shi objected to the extravagant talk of “life,” arguing that excessive “talk about sex and life” distorted the original meaning of “sex” as Confucius had said since then, and criticised ancient scholars for confusing “sex” with “life”. “Sex” was criticised by ancient scholars for confusing the concepts of “sex” with “goodness” and “evil”, and it was proposed that “sex” should be seen from “emotion” to “nature”.

He established his own "Theory of Life" to correct the bad trend and warn the world to pay attention to daily life, and to see "emotion" and "nature" in daily life. The world is warned to pay attention to daily life, and to see "emotion", "sex" and "life" from daily life.

Keywords

Su Shi, "Nature", "Love", "Life"

Copyright © 2024 by author(s) and Hans Publishers Inc.

This work is licensed under the Creative Commons Attribution International License (CC BY 4.0).

<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>



Open Access

1. 引言

对于“性命”问题的探讨自古就被密切关注，从孔子对于“人之本性”问题的回应，后世儒者不断从中开拓。到了北宋时期，“谈性说命”之风盛行，其中主要原因是自魏晋以来，佛教思想的势头逐渐盖过了传统儒家思想，特别是在性命之说上，佛家对于心性问题的见解颇有见地，分疏细致入微，传统儒学对此则显得模糊粗糙许多。此外，北宋频繁经历新政改革却频频受挫，于是王安石等人开创儒家性命之学，儒家学者逐渐由“外王”转向“内圣”，将“性命”之学纳入到考察研究的范围。“谈性说命”逐渐成为一股势不可挡的浪潮，无论是支持“谈性说命”与否都成为了其中的重要组成部分。欧阳修、苏轼等人并不主张过分去讲“性命”，然而在当时为了抵制世人“谈性说命”的风气，对于该问题也进行了诸多论述。

2. “谈性说命”之风的兴起

“性命”是中国古代重要哲学范畴，自先秦孔子言“性相近、习相远”，后世学者对“性命”的探讨从未停止过，特别是在北宋儒学复兴以后，文人学士“谈性说命”成为一种风尚。此风由王安石早年所著《淮南杂说》正式开启，书中多言道德性命，据晁公武《郡斋读书后志》引言说到：“宋兴，文物盛矣，然不知道德性命之理。安石奋乎百世之下，追尧舜三代，通乎昼夜阴阳所不能测，而入于神。初著《杂说》数万言，世谓其言与孟轲相上下，于是天下之士始原道德之意，窥性命之端”([1], p. 241)。

“谈性说命”在北宋以前鲜有儒家学者为之，却是佛家常谈之物。程颐就曾形容他们“今之学禅者，平居高谈性命之际”([2], p. 198)。东晋以来，世人对佛教义理愈加推崇，传统儒家对于“性命”问题避而不谈的态度逐渐让当时的儒生们感到自卑，一方面这种态度使得儒生们对传统儒学要点不得要领，另一方面佛学的精密细致深入人心。苏辙就曾对东晋以来的儒者进行了客观的分析，认为他们大多皓首穷经却不得圣人之道之要领，他说：“东晋以来，天下学者分而为南北。南方简约，得其精华；北方深芜，穷其枝叶。至唐始以义疏通南北之异，虽未闻圣人之大道，而形器之说备矣。上自郊庙朝廷之仪，下至冠昏丧祭之法，何所不取于此？然以其不言道也，故学者小之。……呜呼，世无孔孟，使杨墨塞路而莫之辟，吾则罪人尔矣！”([3], p. 6912)于是，有志于复兴儒学的儒者们走向了复儒辟佛之路，韩愈提出“火其书，庐其人”；欧阳修提出“修本以胜之”；王安石对佛教明确提出“有所去取，所以明吾道”，通过汲取佛教中的“性命”等有益内容复兴儒学使得传统儒学更为精深。相比较单薄的学理方面的倡议，王安石从古礼中提取其中的道德、性命，对此进行完善以对抗禅风获得世人普遍的认可，而后的宋儒逐渐重视儒学中形而上学的内容，借鉴道家、佛家中为己所用，到了二程时代，儒学中的“道”学建立起来，因此而“谈性说命”之风实可谓是王安石所领，成为儒学复兴中各派林立的开端。

对佛学态度的不同致使儒者们复兴儒学的路径也有很大区别。司马光对于“性命”完全避而不谈，也并不认为传统儒学中存在形而上的内容；王安石对于佛教显得更为积极，公开主张援引佛教重建儒学；程颐与上述不同，辟佛但也积极从中汲取有益的内容，日常生活中主张“半日读书、半日静坐”。苏轼对佛教的反对态度某种程度上继承了欧阳修一派，认为不应奢谈“性命”、擅立新论，然而特殊的背景下，也在他的文章与著作中都有相当篇幅谈及“性命”，成为其哲学的重要组成部分。秦观就曾评价苏轼“苏氏之道，最深于性命自得之际。其次则器足以任重，识足以致远，至于议论文章，乃其与世周旋，至粗者也” ([4], p. 555)，由此可见其“性命之学”的洞见。

3. 苏轼“性命说”

3.1. 古之言“性”实为“性之似”

苏轼所处时代的独特性要求他必须论述“性”为何物，甚至于他虽坚持“性”不可容言，关于“性”的论述还是成为了其哲学体系的重要组成部分。他首先做的一件事就是对已有的理论进行分析和梳理，在他的许多文章里都曾记录下了对于古者“人性论”主张的思考。

他说：“古之言性者，如告警者以其所不识也，替者未尝有见也，欲告之以是物，患其不识也，则又以一物状之。夫以一物状之，则又一物也，非是物矣。彼惟未见，故告之；以一物而不识，又可以多物眩之乎？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。” ([5], p. 5) 他说古之言性者都有一个共同特征，就是喻“性”之似，因为“性”本身难以被看见，向世人描述“性”的时候就以一种与“性”相似的东西来形容，这样往往既解释不清楚“性”，还使得“性”之解释与本意相差愈远。对于这种解释方式的巨大漏洞，苏轼在《日喻》中有形象的描述：“生而眇者不识日，问之有目者。或告之曰：‘日之状如铜盘。’叩盘而得打烛而得其声。他日其钟，以为日也，或告之曰：‘日之光如烛。’他日揣篇，以为日也。日之与钟、籥亦远矣，而眇者不知其异，以其未尝见而求之人也。” ([6], p. 414) 其意大致为先天目盲的人向看得见的人请教什么是太阳。有人说太阳像铜盘，盲人就以为敲盘声是太阳，一日听见好似敲盘声的钟声便认定是太阳；有人说太阳像蜡烛，盲人就以为蜡烛的形状是太阳，一日摸到好似蜡烛形状的笛子便以为是太阳。我们并不能说给盲人类比的人不认识太阳，他们确是见过太阳并且所类比的确有相似之处，然而这些未曾见过太阳的人并不能够区分清楚其中的不同之处。因此，苏轼所指的“古之言性者”所作之事与之相似，他们用一种与“性”相似的事物告诉那些未曾见到过“性”的人，结果这些人因为不懂得真正的“性”而对此产生错误的认知。

接着便探讨“古之言性者”如何处理“性”的命题。苏轼在《扬雄论》中说：“昔之为性论者多矣，而不能定于一。始孟子以为善，而荀子以为恶，扬子以为善恶混。而韩愈者又取夫三子之说，而折之以孔子之论，离性以为三，曰：‘中人可以上下，而上智与下愚不移。’” ([6], p. 201) 苏轼与这些主流儒家学者在“性命”命题的观点颇有出入，他认为这四种主张看似相互对立，实则是好为新论、互相攻讦的趋同之言，他指出孔子所提出的圣人之道为“可由而不可知，可言而不可议”，其立言实为讲明圣人之道不得已而为之，他说“昔者夫子之文章，非有意于为文，是以未尝立论也。所得而言者，唯其归于至当，斯以为圣人而已矣。夫子之道，可由而不可知，可言而不可议。此其不争为区区之论，以开是非之端，是以独得不废，以与天下后世为仁义礼乐之主” ([7], p. 1286)。但后代儒者们大谈“性命”只怕对于圣人道路的领悟要失之毫厘，谬以千里，因为他们对于“性”的解释已然发生质的改变，注重的是“立言于后世”和为孔子所言找到形而上根据，而非引导人们行圣人之道。

3.2. “性”者不可得而消之

苏轼认为多数人都将“性”之相似物看作是“性”，即使是真正看到过“性”的人也无法真正将“性”

直截了当的告诉其他人，“性”之感正是在于它的难见。因此，世人通过经验感知到的或“善”或“恶”或“善恶交杂”等的认识都是一种靠近“性”但永远不可能是“性”的描摹，这种对“性”的认知会混淆真正的“性”和“善”、“恶”。他以最常见的“水”和“火”举例，说：“人性为善，而善非性也。使性而可以谓之善，则孔子言之矣。……夫苟相近，则上智下愚曷为不可移也？曰：有可移之理，无可移之资也。若夫吾弟子由之论也，曰：‘雨于天者，水也；流于江河，蓄于坎井，亦水也；积而为涂泥者，亦水也’。指泥涂而告人曰：‘是有水之性。’可也。曰：‘吾将候其清而饮之。’则不可。”([6], p. 255)水在江河、坎井、淤泥中呈现出不一样的状态，或浑浊或清晰，但清晰或浑浊并非“水”的特性，只不过是“水”的具体表现。又说“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。”([7], p. 296)“火”能够让此物变熟，但这个“熟物”并非就是“火”，也就是“火之为物，不能自见，比丽于物而后有形”，我们不能因为“火”需要依赖“熟物”表现出来就认为“火”是“熟物”，“性”就好像是“火”一般需要依赖“善”、“恶”等表现出来，他们分属两个领域，不该混为一谈。

“性”与“善恶”之易混可见其难见，然“性”为何物？他说：“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。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？”([8], p. 114)即使是终日作恶的恶人也无法消除他还有可能为善的可能性，终日行善的好人也无法消除有朝一日作恶的可能性。因而“性”实为“不可得而消”之物，紧接着苏轼对“性”之易混概念进行了分析。

3.3. 由“情”至“性”以至于“命”

因“性”之难见，苏轼认为可以从日常生活可见的“情”入手，反溯至“性”，即他所说“得其情而尽其性也”([6], p. 338)。而识其“性”可连接天命，约莫郭店楚简提出“性自命出，命自天降”以及《中庸》所言“天命之谓性，率性之谓道”之后，世人便普遍将“性”与“命”并举研究，此处所言“命”正是“性”向上的一种极致状态。苏轼所谓“性”与“情”和“命”：“情者，性之动也，汭而上，至于命，沿而下，至于情，无非性者。性之与情，非有善恶之别也，方其散而有为，则谓之情耳。命之与性，非有天人辩也，至其一而无我，则谓之命耳。其于《易》也，卦以言其性，爻以言其情。”([5], p. 6)在这里，苏轼从宏观的角度看待“命”、“性”、“情”，将“性”“汭而上”连接“命”、“沿而下”连接“情”。

苏轼将卦、爻与“性”、“情”并举，卦辞所说的“性”与爻辞所说的“情”相互发明，“情”是“性之动”，是“性散而有为”的具体表现。相比较“性”之难见，“情”在日常生活中可以被接触和认识。由“情”可至“性”，而“性”又可至于“命”。在他解释《周易》“大哉乾乎，刚健中正，纯粹精也”中说道“夫‘刚健’、‘中正’、‘纯粹’而‘精’者，此乾之大全也，卦也；及其散而有为，分裂出而各有得焉，则爻也。故曰：‘六爻发挥，旁通情也。’以爻为情，则卦之为性也明矣。……又曰：‘利、贞者，性、情也’，言其变而之乎情，反而直其性也。”([5], p. 378)在苏轼看来，卦之言“性”，爻之言“情”，刚健、中正、纯粹、精为乾卦的宏观表现，这些表现分散到具体的情境中又会产生各类具体的情状，这些情状都会具备乾卦的性质。因而想要了解乾卦，可以通过具体的情境反溯之，通过了解爻情来掌握卦性。此外需要补充的是，苏轼言“情”并非站在空中高谈阔论，他将“性”放在难见的形而上高度，正是希望人们能够重视日常生活中的修养，从日常小事中体悟“性”、“道”。所以他曾主张回归到子贡那个专注于日常生活的时代，感慨“余以为知命者，必尽人事，然后理足而无憾。”([6], p. 484)

尽人事而知命，此处所言“命”正是苏轼认为“性”之极致者。苏轼所谓“命”，在他解释《周易》“乾道变化，各正性命；保合太和，乃利贞”中注释到：“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，天之今日命，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，虽有圣者，莫知其所以然而然。君子之于道，至于一而二，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，非有天人之辨也，至其一而无我，则谓之命耳。”([5], p. 378)苏轼认为“性”至极状态难以形容，姑且称之为“命”，因为“命”在世人所知的含义里为即使是圣人君子也不知其所以然，“性”也由此特点。那如何由“性”至于“命”，苏轼再次以水做解释，他说“精义者，穷理也。入神者，尽性以至于命也。穷理尽性以至于命，岂徒然哉？将以致用也。譬之于水知其所以浮，知其所以沉，而与之为一，不知其为水入神者也。与水为一不知其为水，未有不善游者也，而况以操舟乎？此之谓致用也。”([5], p. 378)意思就是水可以让人浮沉，真正能够把握水的人，一定是浮沉一而二、二而一的，只有这样忘记水是水才能够进入尽“性”以至于“命”的境界，而这就叫“致用”。

由上可见，苏轼一整套由“情”至“性”以至于“命”不仅通达了孔子对于“可由而不可知，可言而不可议”的“道”，同时切实的将日常功夫修养落到实处，人之“性”难见就通过“情”反溯之，二人要达到“命”，则必须尽“性”，如此才可达到“物莫吾测而德崇”之境界。

4. 结语

苏轼在不得不纠正“谈性说命”风的责任心驱使下，在批判中建立起了自己的“性命论”，亦或说是“性情命”理论，将“性”拔高到了世人难见的形而上高度，跳出了孟子、荀子、扬雄、韩愈等“古之言性者”对“性”的概念的混谈，建构了自己由“情”见“性”以至于“命”的“性命论”体系，丰富了自己的哲学体系。通过“性命论”的架构将“性”落到日常生活中，启发世人重视日常生活中的一言一行，通过易把握的“情”反溯“性”，通过尽“性”做到知“命”，在一定程度上纠正了当时高谈性命的风气。

参考文献

- [1] 顾宏义, 整理. 王安石全集[M]. 上海: 复旦大学出版社, 2016.
- [2] 叶平. 三苏蜀学思想研究[M]. 郑州: 河南大学出版社, 2011.
- [3] 苏辙. 唐宋八大家散文总集[M]. 石家庄: 河北人民出版社, 1995.
- [4] 王水照. 王水照文集[M]. 上海: 上海古籍出版社, 2023.
- [5] [宋]苏轼, 著, 龙吟, 点评. 东坡易传[M]. 长春: 吉林文史出版社, 2002.
- [6] 曾枣庄, 舒大刚, 主编. 三苏全书[M]. 北京: 语文出版社, 2001.
- [7] (宋)苏轼. 苏东坡全集[M]. 北京: 北京燕山出版社, 2009.
- [8] 张茂泽, 著, 朱汉民, 舒大刚, 总主编. 儒学思想[M]. 上海: 上海古籍出版社, 2023.