

论三苏蜀学的哲学思想

蔡方鹿

(四川师范大学 政治教育学院, 成都 610066)

摘要:三苏蜀学在哲学上有较深造诣,这主要表现在三苏在本体论上提出道本论宇宙观,在人性论上提出善恶非性的思想,在辩证思维方面提出阴阳相资的思想,而具有自身的特色。这些思想不仅对宋代巴蜀哲学产生了重要影响,而且作为其苏氏蜀学的哲学理论基础,对蜀学自身的建构起到了重要作用。

关键词:三苏蜀学;哲学思想;宇宙观;人性论;辩证法

中图分类号:B244.99 **文献标志码:**A **文章编号:**1000-5315(2013)06-0014-05

苏洵(1009-1066)、苏轼(1037-1101)、苏辙(1039-1112)为北宋时期蜀学代表人物,眉州(今四川眉山市)人,著名文学家、思想家。

三苏蜀学亦是广义的宋代蜀学的重要组成部分,宋代巴蜀哲学的发展与三苏蜀学有着密切的关系。作为产生于蜀地、又在与全国各地学术文化流派的交往中确立并占有重要地位的三苏蜀学,在宇宙观、人性论和辩证法思想等哲学领域有较深造诣,客观地对宋代巴蜀哲学产生了重要影响。

三苏作为北宋时期蜀学代表人物,其学术虽以文学见长,但在哲学上也有较深造诣。这主要表现为三苏在本体论上提出道本论宇宙观,在人性论上提出善恶非性的思想,在辩证思维方面提出阴阳相资的思想等。

一 道本论宇宙观

三苏哲学以道为最高范畴,道与其他诸哲学范畴逻辑地联系在一起,共同构成三苏哲学的理论体系。三苏哲学的道多来自道家,指无形的宇宙本原、非有非无的精神实体、事物的规律等。

(一)道为万物之本

苏辙说:“道者,万物之母,故生万物者,道也。

……形虽由物,成虽由势,而非道不生。”^[1]卷下《道之生章第五十一》,第5册,454 以道为产生万物的本原,万物非道不生。道作为万物之本,具有形上性、观念性,与具体有形的事物不同。故又曰:“物之有形者皆丽于阴阳,故上曷下昧,不可逃也。道虽在上而不曷,虽在下而不昧,难以形数推也。”^[1]卷上《视之不见章第十四》,第5册,414 认为具体事物附着于阴阳,所以是在上明亮,在下昏暗,皆有形可见而不可逃,而道则不明不暗,恍惚不可捉摸,不能以有形物及其数目来推论。表明道具有形上超验的性质,不为人们的感官所感知。道虽无形,却是有形万物之所以存在的根据。他说“圣人之所以知万物之所以然者,以能体道而不去故也。”^[1]卷上《孔德之容章第二十一》,第5册,426 万物之所以存在,是因为其以道为体。苏轼说:“道者,器之上达者也;器者,道之下见者也,其本一也。”^[2]卷七《系辞传上》,第1册,370 以道为形而上,以器为形而下,道是器的本体,器是本体道的表现。虽然道器一本,但本之于道,按苏辙的话说,即道为“万物之宗”,而万物为“道之末”。他说:“道,万物之宗也;万物,道之末也,……故万物宾其所

收稿日期:2013-07-20

基金项目:本文系国家社会科学基金项目“蜀学与经学研究”(11BZX044)的阶段性成果。

作者简介:蔡方鹿(1951—),男,四川眉山人,四川师范大学首席教授、中国哲学与文化研究所所长。

宗。”^[1]卷上《道常无名章第三十二》，第5册，437 道为本、为主，万物为末、为宾。认为天下万物之所以为物，其原因在于道。道作为其哲学的最高范畴，既是万物的基始，具有宇宙本原的意义；又是宇宙万物之宗，是万物存在的根据，具有宇宙本体的意义。所以三苏的道是宇宙生成论与本体论统一的哲学范畴。三苏哲学的道虽多来自道家，指无形的宇宙本原，但也讲儒家穷理尽性之伦理道德。苏洵说：“夫尧不能穷理尽性，安能行道？古之所谓行道者，尧舜而已。”^[3]卷一《圣》，第3册，287 把穷理尽性作为行道的前提，可见道不离穷理尽性。这是对儒家推行伦理道德规范以治国行道原则的继承。但三苏之道与儒家伦理没有直接的联系，作为儒家伦理道德的仁智之善，在苏氏看来，只是“道之继，而指以为道则不可”^[2]卷七《系辞传上》，第1册，352。

（二）道非有非无，亦有亦无

苏辙说：“道非有无，故以恍惚言之，然极其运而成象，著而成物，未有不出于恍惚者也。”^[1]卷上《孔德之容章第二十一》，第5册，425 道恍惚而非有非无，但有形有象的万物都产生于它。这个超越有无，又产生万物的道，只能是精神性的实体。

从道的非无而言，苏辙认为：“道虽常存，终莫得而名，然亦不可谓无也”^[1]卷上《道冲章第四》，第5册，406。在万物产生以前，作为本原的道就已存在，这时的道不叫无。苏轼说：“廓然无一物，而不可谓之无有，此真道之似也。”^[2]卷七《系辞传上》，第1册，352 虽然空无一物，但道作为生物根据已经存在，既然有这个根据存在，就不能说无有。所以道是非无。非无，并不是说道就是有，而是说道不是绝对的虚无。

从道的非有而言，苏辙认为，有是指有形的万物，而道无形，超然于形上，所以道不是有。他说：“道非有无，故谓之大象。苟其昭然有形，则有同有异，同者好之，异者恶之，好之则来，恶之则去，不足以使天下皆往矣。”^[1]卷上《执大象章第三十五》，第5册，438 道不是无，也不是有，如果说道是有形的事物，那么就会产生同异的差别和好恶的取舍，道就不是万物之所以存在的根据了。道的非有，不是说道就是无，而是指道的无形，道与有形的万物相区别，这就是它的非有。

道产生万物，是从无形到有形的过程。道既非有非无，也即亦有亦无。讲道的非无时，要注意苏轼说的“不可谓之无有”是指道作为万物存在的根据

而言，有这个根据，就不可谓之无有；讲道的非有时，要区分绝对的虚无与无形的界限，无是指道的无形而言，不是指绝对的虚无。苏辙对此总结说：“非有，则无无以致其用；非无，则有无以施其利。是以圣人常无以观其妙，常有以观其微，知两者之为一而不可分，则至矣。”^[1]卷上《三十辐章第十一》，第5册，412 道非有非无，亦有亦无，超越有无，又兼有无，这就是苏氏论道的思辨之处。

（三）道是事物的规律

道不以人为的主观追求为转移，它是事物自然而然的规律。苏轼说：“道可致而不可求。何谓致？孙武曰：‘善战者致人不致于人。’子夏曰：‘百工居肆以成其事，君子学以致其道。’莫之求而自至，斯以为致也欤。”^[4]卷一百一十五《日喻》，第14册，414 认为道是可致而不可求的。所谓致，是指“莫之求而自至”，这种客观的、自然而然的道是存在于具体事物之中的，因而它具有事物规律的涵义。苏轼举例说：“南方多没人，日与水居也。七岁而能涉，十岁而能浮，十五而能浮没矣。夫没者，岂苟然哉？必将有得于水之道者。日与水居，则十五而得其道。”^[4]卷一百一十五《日喻》，第14册，414 这里所说的道，是指游泳的规律。苏轼认为，事物的规律不能脱离事物而存在，如果脱离水而谈水之道，那么“未有不溺者也”^[4]卷一百一十五《日喻》，第14册，414 苏轼在这里说明了道不以人主观意志而转移，事物的规律只能存在于事物之中，通过具体的事物来表现。

二 善恶非性的人性论

三苏提出善恶非性的人性论，认为性乃人之所以为人的本质属性，即指饮食男女人之大欲的生物属性；性非善非恶，不可以善恶言性，据此批评了孟、荀的性善、性恶论。在性情问题上，三苏主张性情合一，二者没有善恶之别，批评韩愈“离性以为情”；并重视人情，提出“礼沿人情”的思想，体现了巴蜀哲学情理结合、性情不离的思想特色，而与程颐主张的“性无不善”^[5]《河南程氏粹言》卷二，1256 的性善论区别开来。

（一）“性者，其所以为人者也”

苏轼说：“性者，其所以为人者也，非是无以成道矣。”^[2]卷七《系辞传上》，第1册，352 认为性就是人之所以为人的本质属性，即指人的生物属性，人离开了饮食男女人之本性，就无以成道。他又说：“性所以成道而存存也，尧舜不能加，桀纣不能亡，此真存也。存是则道义所从出也。”^[2]卷七《系辞传上》，第1册，358 这种人的本

质属性是不因圣人或暴君而有所改变的。苏轼进一步指出：“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。圣人无是，无由以为圣。而小人无是，无由以为恶。”^[4]卷一百零一《扬雄论》，第14册，201认为性是指饥寒之患、牝牡之欲，即吃饭穿衣、饮食男女的物质欲望，不能将此排除于人性之外。指出圣人离开了饮食男女，就无由以为圣；小人离开了饮食男女，也无由以为恶。可见不论圣人还是小人，均不离性。

(二)“善恶果非性也”

从性乃人之所以为人的本质属性的思想出发，三苏提出善恶非性的人性论。苏辙说：“孔子曰：‘性相近也，习相远也。’夫虽尧桀而均有是性，是谓相近；及其与物相遇，而尧以为善，桀以为恶，是谓相远。习者，性之所有事也，自是而后相远，则善恶果非性也。”^[6]卷六十七《孟子解二十四章》，第18册，136认为善恶乃习，而不是性。不仅善恶非性，而且性与情也没有善恶之别。苏轼说：“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。”^[2]卷一《乾卦》，第1册，142这与李翱等人的“性善情恶”的思想有别。

从善恶非性出发，苏辙批评了孟、荀的性善、性恶论。苏辙说：“孔子曰：‘性相近也，习相远也。’圣人之言性，止于是而已矣。孟子学于子思，得其说而渐失之，则指善以为性。至于孙卿，自任而好异，因孟子而反之，则曰人性恶。夫善恶皆习也，指习以为性，而不知其非，二子之失一也。然而性之有习，习之有善、恶，譬如火之能熟，与其能焚也。孟子之所谓善，则火之能熟者也，是火之得其性者也。孙卿之所谓恶，则火之能焚者也，是火之失其性者也，孙卿之失则远矣。”^[7]卷三十四《孟子孙卿列传》，第4册，237-238分别批评孟、荀的性善、性恶论，认为善恶皆习；指习以为性，而不知其非，这是孟、荀二人共同的失误。指出善恶不过是性之有习的表现，习之有善恶，正像火能熟物、焚物一样，但不能把习作为性本身。

苏轼也指出：“夫仁智，圣人之所以谓善也。善者道之继，而指以为道则不可。……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。”^[2]卷七《系辞传上》，第1册，352认为善是道之继、性之效，是按道、性的要求行事而表现出来的效果，而不是道、性本身。这与理学家主张的性善论迥然相异。

(三)“礼沿人情”，性情不离

与善恶非性的人性论密切相关，三苏提出“礼沿人情”、性情不离的思想。苏辙说：“夫礼沿人情，人情所安，天意必顺。”^[6]卷四十二《论明堂神位状》，第17册，292强调礼建立在人情的基础上，天意也必须顺从人情。人情与天意相关，把人情的地位提高到天意的高度。

苏轼亦重视人情。他说：“夫礼之初，缘诸人情，因其所安者，而为之节文。凡人情之所安而有节者，举皆礼也，则是礼未始有定论也；然而不可以出于人情之所不安，则亦未始无定论也。执其无定以为定论，则途之人皆可以为礼。”^[4]卷九十八《礼以养人为本论》，第14册，128指出礼产生于人情，依据人情，加以节文而形成礼，礼须符合人情所安。苏轼进一步指出：“君子之欲诚也，莫若以明。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。故曰莫若以明。”^[4]卷九十八《中庸论中》，第14册，141认为圣人之道，从根本上讲，则皆出于人情。而人情就是性，最终饮食男女之欲是圣人之道来源，圣人之道建立在喜怒哀惧爱恶欲之情、饮食男女之欲的基础上。圣人对此加以调节而使之趋向于善。

进而，苏轼提出性情不离的思想，批评性情相分。他说：“儒者之患，患在于论性，以为喜怒哀乐皆出于情，而非性之所有。夫有喜有怒，而后有仁义；有哀有乐，而后有礼乐。以为仁义礼乐皆出于情而非性，则是相率而叛圣人之教也。老子曰：‘能婴儿乎？’喜怒哀乐，苟不出乎性而出乎情，则是相率而为老子之‘婴儿’也。儒者或曰老、《易》，夫《易》，岂老子之徒欤？而儒者至有以老子说《易》，则是离性以为情者，其弊固至此也。嗟夫！君子之为学，知其人之所长而不知其蔽，岂可谓善学邪？”^[4]卷一百零一《韩愈论》，第14册，207批评儒者之患，患在于论性时把喜怒哀乐作为情而排除在性外。苏轼认为，有喜怒而后才有仁义，有哀乐而后才有礼乐。认为仁义礼乐皆出乎喜怒哀乐之性，不能把喜怒哀乐排除在性外。如果把仁义礼乐说成皆出于情而非性，那就是相率而叛圣人之教。苏轼强调，性包含了

人情,批评韩愈把性情分离开来。“韩愈欲以一人之才,定天下之性,且其言曰:‘今之言性者,皆杂乎佛、老。’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。”^[4]卷一百零一《韩愈论》,第14册,202批评韩愈把性与喜怒哀乐之情割裂开,认为这是流入于佛、老而不自知。苏轼认为喜怒哀乐是情,也是性,反对性情相分,主张性情合一;批评韩愈“离性以为情”,其以才为性,其论终不能通。

三 阴阳相资的辩证法思想

苏轼通过对离卦的解释,提出阴阳相资的辩证法思想。离卦九三爻辞云:“日昃之离,不鼓缶而歌,则大耋之嗟,凶。”象曰:“日昃之离,何可久也。”苏轼对其注解云:“火得其所附,则传;不得其所附,则穷。初九之于六二,六五之于上九,皆得其所附者,以阴阳之相资也。惟九三之于九四,不得其传而遇其穷,如日之昃、如人之耋也,君子之至此,命也,故鼓缶而歌,安以俟之。不然,咨嗟而不宁,则凶之道也。”^[2]卷三《离》,第1册,240他认为离即是附丽,“万物各以其类丽也”,“火之为物不能自见,必丽于物而后有形,故离之象取于火也”^[2]卷三《离》,第1册,239。以火喻离,火只有得其所附丽之物,才能薪火相传,否则将不能传。苏轼以离卦之初九与六二、六五与上九,都是阴阳相附,表达他阴阳相资的辩证法思想。只是离卦之九三与九四,都为阳爻相对立而不得其传而为穷,就像西边的太阳不久将落,人到晚年将不久于人世一样,所以要鼓缶而歌,安享晚年,如果咨嗟而不宁,则为凶之道。

苏轼看到阴阳的相互作用产生万物的重要性。他说:“阴阳相蕴而物生。乾坤者,生生之祖也。是故为易之蕴。乾坤之于易,犹日之于岁也。除日而求岁,岂可得哉?故乾坤毁则易不可见矣。易不可见。则乾为独阳,坤为独阴。生生之功息矣。”^[2]卷七《系辞传上》,第1册,370认为阴阳的相互作用产生万物,而阴阳对立之乾坤乃“生生之祖”。不能离开乾坤而谈变易,如果只看到乾坤独阳独阴的一面,而看不到阴阳相蕴,乾坤共成岁功的一面,取消了对立统一,就会使得“生生之功息矣”。表明万物产生和变化的根源就在于阴阳的相互作用,这体现

了苏轼的辩证法思想。

苏辙亦讲阴阳相荡的辩证法。他说:“阴阳相荡,高下相倾,大小相使,或行于前,或随于后,或响而暖之,或吹而寒之,或益而强之,或损而羸之,或截而成之,或隳而毁之,皆物之自然,而势之不免者也。”^[1]卷上《将欲取天下章第二十九》,第5册,434认为“阴阳相荡”的自然规律是“物之自然”,不以人为的因素而转移,但世之愚人却为了一己之私利而违背阴阳相荡的客观事物之法则,自取其祸,以至于遭受挫折。只有圣人明白客观自然规律不可逆违而只能加以顺应道理,去除极端、奢侈和过度,不至于因人为的过分而伤害事物,如此则天下无患。可见对于阴阳对应、相资相荡的自然辩证规律,苏辙是充分重视的。并把阴阳相对应,视为事物的普遍规律,认为“阴阳之相下,物无不然”^[8]卷十四《小雅·白华》,第2册,476,指出“阴阳有定数,开塞亦当理”^[6]卷十四《河冰》,第16册,356,阴阳规律有定数而不得违反。

苏洵也讲阴阳的辩证法,对于矛盾双方不得偏废。他说:“阴不至于涸,而阳不至于亢。苟不能先审观己之为阴,与己之为阳,而以阴攻阴,以阳攻阳,则阴者固死于阴,而阳者固死于阳,不可救也。是以善养身者,先审其阴阳;而善制天下者,先审其强弱,以为之谋。”^[9]卷九《审势》,第6册,116苏洵强调,就阴而言,不能竭尽;就阳而言,不至于过度,须掌握阴阳平衡,不能偏向于某一方;阴阳谐调,才能善养其身。

三苏蜀学在宇宙观、人性论和辩证法思想等哲学领域的造诣,不仅对宋代巴蜀哲学产生了重要影响,而且作为其苏氏蜀学的哲学理论基础,对蜀学自身的建构起到了重要作用。在哲学本体论上,三苏以道为宇宙本体,但其道没有儒家伦理的内涵,认为仁智之善只是“道之继”,而不是道本身,这与宋代理学家的“道即理”,理包含仁义礼智之善的思想区别开来。在人性论上,三苏重视自然之人情,而与宋代理学家崇性抑情,重视人性修养以保持先验之善性的思想有异。如此等等,体现了蜀学乃至巴蜀哲学的特色。三苏在与同时代学者的交往和对以往哲学的总结中,不仅提出了颇具自身特色的哲学思想,而且促进了北宋以来巴蜀哲学的演变发展。

参考文献:

[1] 苏辙.老子解[G]//三苏全书.北京:语文出版社,2001.

- [2] 苏轼.苏氏易传[G]//三苏全书.北京:语文出版社,2001.
- [3] 苏洵.谥法[G]//三苏全书.北京:语文出版社,2001.
- [4] 苏轼.苏轼文集[G]//三苏全书.北京:语文出版社,2001.
- [5] 程颢,程颐.二程集[M].北京:中华书局,1981.
- [6] 苏辙.苏辙集[G]//三苏全书.北京:语文出版社,2001.
- [7] 苏辙.古史[G]//三苏全书.北京:语文出版社,2001.
- [8] 苏辙.诗集传[G]//三苏全书.北京:语文出版社,2001.
- [9] 苏洵.苏洵集[G]//三苏全书.北京:语文出版社,2001.

On the Philosophy of the Su's Shu Learning

CAI Fang-lu

(College of Political Education, Sichuan Normal University, Chengdu, Sichuan 610066, China)

Abstract: The Su's Shu learning reaches a high level in philosophy. It includes three aspects: cosmology based on ontology of Taoism, the thoughts on human nature of being neither good nor evil, as well as dialectical thoughts of Yin and Yang's relying on each other. All those thoughts with their distinctive characteristics, not only had an important influence on Shu learning of the Song dynasty, but also played an important role in the building of the Shu learning. Furthermore, they are philosophical foundation of the Su's Shu learning.

Key words: the Su's Shu learning; philosophy; cosmology; thoughts on human nature; dialectical thoughts

[责任编辑:苏雪梅]