

以“情”代“性”：欧阳修“人情”内涵 及对儒家性情论的影响

孔令伟

摘要：欧阳修继承了先秦“情”的实意内涵，以“人情”指代人们能普遍经验和接受的基础常识。在他看来，这种常识具有质实性意义，是人之为人均应具有的属性特征，从而使“人情”被抽象为具有规范意义的普适理则，成为阐释经典和审视制度的观念基础。欧阳修对“人情”的看重与其对儒家传统“性”论的批评密切相关。将“性”进行分类和价值判定的同时直接诉诸现实经验支撑的传统论述模式存在内在矛盾，并减损了“人生而静”之“性”的本体意义，流于玄远空洞。因此，欧阳修试图以“人情”代替“性”论，以恢复先秦儒家“易明可行”的学说特征，增强儒家思想的现实感和说服力。欧阳修“以情代性”的观念尽管不够完善，但对宋代“性”论的发展仍有诸多裨益。

关键词：欧阳修 人情 质实 性论 人生而静 以情代性

欧阳修虽以北宋诗文革新领袖而名世，然其于经学与治道亦著述颇多，对庆历年间思想发展演变产生诸多影响。朱熹称其与刘敞、孙复等“始自出议论”，使得“理义渐欲复明于世”^①。在欧阳修的政治和经学论述中，“人情”这一概念使用频率极高，在《四库全书》所收录的欧阳修所有著作中共出现182次^②。以“人情”为基础，欧阳修提出“圣人之言，在人情不远”^③、“圣人之以人情而制礼也”^④等论断。以往相关研究多是将其所言“人情”直接理解成人之情感，归入心理情欲范畴，并以为之为基础理解其著述。^⑤然而，对于以经为师、深究其意的欧阳修来说，包括“人情”在内的许多概念舍弃汉唐繁琐的章句训诂，建立于直面经典的基础之上，因而有着独特含义。本文试图厘清欧阳

① 黎靖德：《朱子语类》，中华书局，1986年，第2089页。

② 刘德清：《欧阳修“人情说”与执政理念》，《社会科学战线》2011年第1期。

③④ 欧阳修：《欧阳修全集》，中华书局，2001年，第1015页，第1873页。

⑤ 参见刘越峰：《庆历学术与欧阳修散文》，商务印书馆，2013年；丁功谊：《人情与礼制的冲突——濮议中的欧阳修》，《宁夏社会科学》2013年第3期；梁丹丹：《论欧阳修以“人情”解〈诗〉对讽喻诠释传统的突破》，《中国比较文学》2015年第2期。

【基金项目】本文系国家社科基金重大项目“中国政治伦理思想通史”（编号：16ZDA104）的阶段性成果。

【收稿日期】2019-02-28

【作者简介】孔令伟，南开大学周恩来政府管理学院博士研究生，研究方向：中国政治思想。

天津 300350

修“人情”观念的内涵，分析其对儒家传统“性”论的批评和以“情”代“性”的主张，以期裨益于对宋代性情论的理解。

一、“人情”的内涵

作为宋代“疑古惑经”思潮的重要代表，欧阳修治学倡导舍传从经，探究经典原意。在他看来，“世无孔子久矣，六经之旨失其传”^①，因此“学者当师经，师经必先求其意。意得则心定，心定则道纯”^②。在治史、治经、上书对奏乃至诗文创作中，欧阳修都多次提及“人情”。较之于汉唐性情论，其“人情”观念更多基于先秦的“情实”和“质实”内涵。

“情”在先秦文献中的用法主要有两种，即名词意义上表示的“实”，与“本质（essence）”相关，以及在形容词和副词意义上表示的“真实（genuine）”。^③这一含义在《易传》中有典型体现，比如：

八卦以象告，爻象以情言。（《周易·系辞下》）

变动以利言，吉凶以情迁。（《周易·系辞下》）

六爻发挥，旁通情也。（《周易·文言》）

这几处“情”字均包含有真切的“情状”、“情形”之意，指向的是事物的客观真实状况，也即“情实”。这一层面的含义，在其他典籍中也普遍存在，如：

余听狱虽不能察，必以情断之。（《国语·鲁语上》）

今人主不掩其情，不匿其端。（《韩非子·二柄》）

天畏棗忱，民情大可见。（《尚书·康浩》）

无情者不得尽其辞。（《礼记·大学》）

昔者圣人建阴阳天地之情，立以为《易》。（《礼记·祭义》）

从“情实”的含义出发，“情”字又引申出另一层内涵，直接指代“真实”、“真诚”，如“民情伪尽知之矣”（《左传·僖公二十八年》）、“鲁有名而无情，伐之，必得志焉”（《左传·哀公八年》）。由此，在更抽象的层面上，“情”具有了“质实”的内容，指向事物所实际具有的本真而内在的属性，也即葛瑞汉所指的“本质”。例如：

观其所恒，而天地万物之情可见矣。（《周易·恒卦·象传》）

夫物之不齐，物之情也。（《孟子·滕文公上》）

兵之情主速，乘人之不及。（《孙子·九地》）

葛瑞汉认为，在这一类语境中，事物之“情”乃是其本质属性本身：X之“情”即“何谓真正的X”，或“X本质上是是什么”。正是在这个意义上，葛氏将“性”与“情”分别理解为“自然的”与“真实的”，并认为二者是重叠的概念。^④

尽管作为“质实”的“情”相比于“情实”层面的意义而言明显具有了更多抽象内涵，但其与“性”仍然不能等同。徐复观对二者的区别和关联曾有很好的表述：“在先秦，情与性，是同质而常常可以互用的两个名词。在当时一般的说法，性与情，好像一株树生长的部位。根的地方是性，由根伸长上去的枝干是情；部位不同，而本质则一。所以先秦诸子谈到性与情时，都是同质的东西。”^⑤一方面，“质实”之“情”与“性”一样，都在较为抽象的意义上指向事物的属性或本质。另一方

①② 欧阳修：《欧阳修全集》，中华书局，2001年，第666页，第1009页。

③④ 葛瑞汉：《情的意义》，安乐哲、江文思：《孟子心性之学》，梁溪译，社会科学文献出版社，2005年。

⑤ 徐复观：《中国人性论史》（先秦篇），生活·读书·新知三联书店，2001年，第233页。

面，正如树枝与树根的区别一样，“性”侧重于强调属性或本质本身，侧重其形而上的一面；“情”则是本质的不同呈现，侧重于可被经验和实感的形而下一面。

欧阳修的“人情”观念继承了先秦“情”的内涵，多是就“质实”之意而言。在他看来，“人情”乃是“人之情”，也就是人类群体所具有的普遍共通的特性——这些特性指向人类的本真，是人类普遍具有的经验性特征。例如：

凡蹈危者虑深而获全，居安者患生于所忽，此人情之常也。（《新五代史·冯道传》）

呜呼！人情处安乐，自非圣哲，不能久而无骄怠。（《新五代史·张居翰传》）

夫人情莫不共知爱其亲，莫不共知恶于不孝。（《新五代史·杨彦询传》）

人情贵自适，独乐非钟鼓。^①

仕宦而至将相，富贵而归故乡，此人情之所荣，而今昔之所同也。^②

物性莫不欲茂，则薰之以太和；人情莫不欲寿，则济之以不夭。^③

又极陈人情，谓人之亲莫如兄弟，凡人有死丧可畏之事惟兄弟是念。^④

在这里，欧阳修所使用的“人情”概念多可解为“人之常情”，强调的是可为人们普遍经验和接受的倾向性特征。人们向往安乐，也向往长寿富贵、荣归故里。与此同时，人们还共同具有“爱其亲”、“恶于不孝”的倾向，在面临死亡的时候也很自然地会想起至亲兄弟等，这些特征基本存在于每个人自身，并且也可从其他人类个体中普遍经验到。

在欧阳修的论述中，这种“人情之常”既包含人之欲望成分，也包含人之亲情观念，还包括思维习惯等，是基于对现实的认知而进行的客观确认，并没有对其进行善恶的价值判断。另外，这些倾向性特征并非单个人所独有，其所指范围乃是全体人类，是对人类群体所具有的共通特性的总结。由此而言，欧阳修在“人之常情”意义上所言的“人情”，实际上包含着客观性与普遍性两层内涵，既来自每一个体对自我与他人的主观经验和实感，也因这一经验和实感的普遍性和共通性而成为对于人类个体的客观认知。

日本学者土田健次郎认为，欧阳修将“人情”当做与常识（common sense）相等的概念来使用。^⑤就其所指代的人之属性特征的经验性而言，这一判断无疑是正确的。在使用之中，“人情”所指向的属性特征具有浓厚的经验性，不管是爱其亲或欲长寿的倾向还是自我肯定、自我确证的思维逻辑，这些都能诉诸经验直觉而无需经由复杂的推理或思辨即可确认。

但是，尽管“人情”概念有常识性的一面，但欧阳修实际上更多的是在“关于人类的质实性常识”这一层面上加以使用，既强调其可被普遍经验和实感的作为常识的一面，也强调其作为人类群体普遍特征的客观性一面；既强调其为“人人所知”的共通性，也强调其为“人人所有”的共同性。由此出发，欧阳修将“人情”这一经验性观念在某种程度上抽象化，成为具有规范性的理则，进而以之作为其构建学说的基础。例如：

谓此三说出于一人乎，则殆非人情也。人情常患自是其偏见，而立言之士莫不自信，其欲以垂乎后世，惟恐异说之攻之也，其肯自为二三之说以相抵牾而疑世，使人不信其书乎？故曰非人情也。^⑥

若曰已受河图，又须有为立卦，则观于天地鸟兽、取于人物者皆备言之矣，而独遗其本始所授于天者，不曰取法于河图，此岂近于人情乎？^⑦

至其叛己不臣而自王，乃反优容而不问者十年，此岂近于人情邪？由是言之，谓西伯受命称

①②③⑥⑦ 欧阳修：《欧阳修全集》，中华书局，2001年，第723页，第586页，第868页，第1121页，第1122页。

④ 欧阳修：《诗本义》，《景印文渊阁四库全书》（第70册），台湾商务印书馆，1986年，第220页。

⑤ 土田健次郎：《道学之形成》，朱刚译，上海古籍出版社，2010年，第55页。

五十年者，妄说也。^①

且《关雎》本谓文王、太姒，而终篇无一语及之，此岂近于人情？^②

且卫人暂出从军，已有怨刺之言，其卒伍岂宜相约偕老于军中？此又非人情也。^③

在欧阳修看来，“人情”因为立足于被普遍接受的经验直觉而成为可靠的阐释标准，是“一切类推活动的基础”^④。他曾言：“古今虽相去远矣，其为天地、人物与今无以异也。毛氏之说以今人情、物理推之，事不为怪，宜其有之。”^⑤在这里，欧阳修将“人情”与“物理”作为相类似的概念来使用，“人情”乃是“人之理”，指的是人所具有的固有特征或属性。古与今相距甚远，但天地与人所具有的特征、属性却不会有差别。“常患自是其偏见”、追求学说逻辑自洽乃是每一个体自然具有的追求。以此为依据，欧阳修判定那些上下矛盾或者有逻辑漏洞的“不近人情”之说乃是不可信的谬误。

从可经验的现实和直觉出发，欧阳修以“人情”而非常见的人之“性”指代人类普遍具有的属性特征，这与其对传统“性”论的批评密切相关。

二、以“人情”代“性”

先秦之后，人们多以“性”指代对人的自然属性的认识，是关于人类群体的“事实”。儒家学者多试图以这种事实判定为基础，说明“善”从何来、道德何以可能。例如，韩愈谓“性之品有中下三”，“其所以为性者五”，即“仁义礼智信”。^⑥或者如李翱将“性”“情”相分，认为“性善情恶”、“性静情动”，将“性”视为善的根源，“情”则作为恶的根源：“人之所以为圣人者，性也。人之所以惑其性者也，情也。”^⑦这些欧阳修之前的“性”论，多是就“性”谈“性”，通过直接将“性”与价值判定相关联，来对人们可经验的现实社会差别进行说明。

对于“性”，欧阳修自己也有一套较为完整的认识。与其他学者不同的是，欧阳修持有一种经验主义的立场，认为只有源自人类经验、现实可感的知识内容才是可靠的，对过于先验抽象、带有唯理色彩的“性”论持怀疑态度。在欧阳修看来，“性”就是“性”，只是一种客观而抽象的本体性存在，人们实际上根本无法依靠自身经验性认识而对“性”进行价值判定。他批评道：

性者，与身俱生而人之所皆有也。为君子者，修身治人而已，性之善恶不必究也。使性果善邪，身不可以不修，人不可以不治；使性果恶邪，身不可以不修，人不可以不治。不修其身，虽君子而为小人……能修其身，虽小人而为君子……治道备，人斯为善矣……治道失，人斯为恶矣……故为君子者，以修身治人为急，而不穷性以为言。^⑧

传统“性”论对人性的善恶认定实际上更多的是主观判断，而无法真正地从经验中推导出来。正如休谟所曾指出的，为了证明某一是非标准是对每个人都具有约束力的法则，单是指出善恶所依据的关系并不足够，而是应指出那种关系具有某种必然性——与意志之间存在必然的联系，将于人内心之中产生必然的影响。然而，这种证明实际上是不可能的。包括道德关系在内的任何存在必然性的因果关系都只能于经验中被发现和证明，但人们却无法基于对认识对象的经验把握而得出这种必然性。^⑨欧阳修同样认为，在现实经验中，对于人性进行的道德判定实际上并不存在必然性：即便人性

①⑧ 欧阳修：《欧阳修全集》，中华书局，2001年，第311页，第670页。

②③⑤ 欧阳修：《诗本义》，《景印文渊阁四库全书》（第70册），台湾商务印书馆，1986年，第183页，第195页，第286页。

④ 土田健次郎：《道学之形成》，朱刚译，上海古籍出版社，2010年，第55页。

⑥ 韩愈：《韩昌黎文集校注》，马其昶校注，马茂元整理，上海古籍出版社，1986年，第20页。

⑦ 李翱：《李翱集》，甘肃人民出版社，1992年，第53页。

⑨ 休谟：《人性论》，关文运译，商务印书馆，1996年，第505-506页。

本善，也可能因内在或外在原因而变恶；如果人性本恶，也可能因内在或外在原因而从善。执着于直接对“性”进行判定就成了某种主观的谬误，而并非对“事实”的真正的认识，也无法真正地引出应然价值。

欧阳修实际上指出了以往人性学说所存在的内在矛盾：一方面，人们试图从“事实”的维度上认识人性，将对人性的论证诉诸经验的支撑；另一方面，人们又同时对人性直接基于价值进行分类或判定。传统“性”论试图将关于人性的实然认知和应然判断同时混合于单一概念中，在以应然规范实然的同时，以实然论证和支撑应然。

为了不落入传统“性”论的窠臼，欧阳修试图寻找一种中间概念来解释仅是“存在”意义上而言的“生而静”之“性”与现实中之善恶贤愚的差别。

函五行之秀气，兼二仪之肖貌，禀尔至命，得之自天。厥生而静谓之性，触物而动感其欲，派而为贤愚，诱而为善恶，贤愚所以异贵贱，善恶所以定吉凶。贫富穷达，死生夭寿，赋分而有定，循环而无端。圣人达之，内照乎神明；小人逆之，外灭于天理。^①

《礼记·乐记》中言：“人生而静，天之性也；感于物而动，性之欲也。”欧阳修认为，“厥生而静谓之性，触物而动感其欲”，与此言基本一致。“生而静”者，谓“性”乃生而即有，“天之就也”，可见此“性”乃荀子所言“生之所以然”之“性”。这一“人生而静”的“性”更接近于“存在”本身，具有了本体的意味。

在欧阳修看来，“性”触外物而动则生“欲”，贤愚善恶之分由之产生，并以之确定了人之贵贱吉凶。因此人之善恶贤愚的不同，并非来自先天之“性”，而是决定于人们所生之“欲”的差别。与先天的“生而静”之“性”不同的是，“欲”是后天派生的动态概念，每一个体具体所感之欲各不相同，从而能够“派而为贤愚，诱而为善恶”，产生出人们所经验到的社会现实中的多样化，而这种动态的中间概念正是传统“性”论所欠缺的。

基于对传统人性学说的批评，欧阳修对“性”持怀疑态度。他曾自言：“修患世之学者多言性，故常为说曰‘夫性，非学者之所急，而圣人之所罕言也’。”^②在欧阳修看来，“性命”等问题具有过于强烈的先验色彩，“微而奥，博而远”，人们难以去真正认知把握。欧阳修较早看重《中庸》篇，在《问进士策》中多次提及或引用，但其理解角度与崇尚“性”论者多有不同，始终围绕人事而言，以申明“道不远人”、“以道率性”。对于篇中所言“自诚明谓之性，自明诚谓之教”，欧阳修认为过于空洞而难以“履之于身”：“自诚明，生而知之者；自明诚，学而知之者。若孔子者，可谓学而知之者，孔子必须学，则《中庸》所谓自诚而明、不学而知之者，谁可当之欤？”^③像孔子那样的圣人都是由学入道，顶多可算是“自明诚”而已，那么“自诚明谓之性”的表述就缺乏现实经验的支撑，而只能被认为是先验的判定，乃“不假言之道也”。欧阳修认为，这种论断由于脱离生活经验而无可验证，因而对于普通人来说在接受和理解中存在太多的困难，“虽言之，弗可晓也”^④。再者，这种境界圣人尚且难以达到，对普通人而言也就过于玄远，失去了身体力行的教化意义。

身为一位自幼失怙、“以获画地学书”而终致功名的庶族士人，一位政治实践的积极参与者与倡导改革的文坛领袖，欧阳修始终直面现实，以务实态度思考社会政治问题。《宋史》言其“方贬夷陵时，无以自遣，因取旧案反复观之，见其枉直乖错不可胜数，于是仰天叹曰：‘以荒远小邑，且如此，天下固可知。’”在他看来，“文章止于润身，政事可以及物”（《宋史·欧阳修传》），面对严峻的内外政治形势，儒者应更多发扬经世致用、切于人事的品格。欧阳修将儒家圣人视作这一品格的积极践行者，所好于古者，“其事乃君臣、上下、礼乐、刑法之事”^⑤，根本主旨无外乎推明治道。通过自己的言行，圣人们已经对于儒家之道进行了最好的诠释：“其道，周公、孔子、孟轲之徒常履而

①②③④⑤ 欧阳修：《欧阳修全集》，中华书局，2001年，第868页，第668-669页，第670页，第868页，第978。

行之者是也；其文章，则六经所载至今而取信者是也。其道易知而可法，其言易明而可行。”^①

因此，“易知可法”、“易明可行”成为欧阳修对儒家之道形式特征的认定，失去了这一经验性特征，也就离开了真正的“道”。在他看来，作为儒者理应遵循这一特征，汲汲于为治之道与礼乐教化，以入世之身行兴国利民之事，而非“务高言而鲜事实”^②。正是基于这一认定，欧阳修并没有进一步沿循其“性-欲”路径阐释其学说，而是基本摒弃了在他看来缺乏经验实感的“性”论，而青睐于“人情”。“欲”解释了“存在”意义上的“生而静”之“性”与多样的社会现实之间的关系，是个体差别所由产生的根源，但在欧阳修看来，“人情”这一概念能够指代人类经验现实的共通性一面。相比于“性”与“欲”，“人情”能够在立足于现实多样性的基础上，进一步通约抽象出易于理解、简明易行、具有实感的普遍理则，从而得以恢复儒家学说“易知可法”、“易明可行”的特征，进而得以真正聚焦于“推明治道”，重振儒家政治伦理规范。

三、对宋代性情论的影响

“人情”概念在欧阳修的学说论述中产生了经验之维和理性之维两方面的作用。

所谓经验之维，是就其内容和来源而言的，指的是“人情”的内涵是具体的、碎片化的，其来源乃是个体性的。“人情”基于人之常识，人们在日常生活中依靠个体性的直观、直觉而进行的认知活动乃是“人情”具体内涵的来源。正是每一个体都基于自身所共有的感知能力而在生活中与其他人共同经验了这些内涵，方能使其为所有人共知，从而具有了常识性的一面。另外，由于人人具有自我肯定这一“人情”，对于自身所经验之事具有更大的确信，从而反过来使得“人情”概念获得了可靠性和权威性：既然自身确实经验过，那么应该就是正确的。

所谓理性之维，是指在依托“经验之维”获得可靠性和权威性之后，“人情”概念成了具有普适性的理则。不管是在对经典的诠释中，还是在政治制度的审视和评判中，欧阳修都把“人情”作为应当遵从的规范性标准。就解诗而言，“诗文虽简易，然能曲尽人事，而古今人情一也。求诗义者，以人情求之，则不远矣”^③。不独《诗经》，如上文例举中所呈现的那样，欧阳修在治《易》《书》《春秋》之时，均是缘“人情”而求经旨，以“人情”而质疑说。就治道而言，欧阳修认为“圣人之言，在人情不远”^④，制度的建立和政策的合理性同样需要像解经那样“质诸人情”。以之为依据，欧阳修在政治实践中倡导顺乎“人情”，极力提倡宽简稳重、无为而治，并提出了具有鲜明特征的“礼顺人情”论。

“人情”较之于“性”，最大的区别就在于它是一个具有更多形而下色彩的概念，为人所“易知”“易明”。与人之“性”一样，“人情”同样可以指代人之“事实”、人之“实然”，同时还消减了形上色彩，增强了经验性实感。一方面，“人情”就其概念本身而言就指向人的经验，因此无需像之前的人性学说那样进行合经验的论证。另一方面，“人情”虽然也指的是人类群体意义上的特征，但是这些特征并不具有“性”概念中的那种强烈的属性意义与必然性内涵，而是通过个体的经验直觉加以界定和支撑，从而具有了更大的弹性，一定程度上避免了传统“性”论的缺陷。“人情”允许例外，一个人的所作所为可能是不近“人情”的，但是却无法否定“人情”基于人们的普遍接受而具有的规范性意义。因此，欧阳修才并没有沿着“性-欲”路径对“性命”学说进行更深入的阐释，而是以“人情”来解决他所认为的人性学说的困境。无论是治经、治史，还是审视道德伦理，在他看来都需要顺应或者承认人自然具有的真实特征，无论这些特征指的是思维模式、情感欲望还是好利

^{①②④} 欧阳修：《欧阳修全集》，中华书局，2001年，第978页，第978页，第1015页。

^③ 欧阳修：《诗本义》，《景印文渊阁四库全书》（第70册），台湾商务印书馆，1986年，第222页。

倾向。

如果仅仅将是否“近于人情”作为经义研究中进行推理质疑的依据的话，或许有其正确性。但若以之作为理性原则来使用，赋予其价值内涵，则走向了新的误区。通过诉诸“人情”，欧阳修将经验与价值依旧糅合进同一概念之中，既希望自己的论述得以建立在现实经验的基础上，从而获得更大的说服力，又希望运用“人情”所具有的普遍性，来发挥其规范性作用。

由此，欧阳修在某种程度上产生了与其所批评的传统“性”论相似的错误。他对传统人性学说的批评，实际上就是指出了把经验事实当做价值规范这一乔治·摩尔所言的“自然主义的谬误”。但其自身将源自经验的“人情”作为理性原则来使用，无疑也是把事实当做价值，把实然当做应然，同样具有明显的自然主义倾向，潜含的前提就是“自然即合理”。正如乔治·摩尔早已做过的批评那样，这种学说最大的问题是，“它根本没有为任何伦理判断提供理由”。^① 如果认为一事物因其与经验相符，是“人之常情”，就认为其是“善”，实际上就等于承认经验本身或者“实然”本身就是价值判断的标准，价值所具有的规范意义也就不复存在。

另外，由于“人情”并无具体的标准而完全凭借个体的经验，因此其在评判中具有明显的主观色彩，而容易陷入道德相对主义的困境，无法充当真正的是非评判标准。欧阳修“人情”论的继承者苏洵在《辨奸论》中就曾言“凡事之不近人情者，鲜不为大奸慝”^②，以王安石行为举止不合“人之常情”，来对其政治主张加以攻击，影射其为奸臣。由此，合于“人情”与否成了进行政治斗争乃至人身攻击的工具。

尽管如此，欧阳修对“性”仅就“人生而静”的层面进行论述，并以“欲”这样的中间概念代替“性”来解释道德上的善恶。这种思路打破了传统“性”论与价值判断和现实经验相互杂糅的缺陷，为儒学本体论的形成创造了条件。^③ 经过欧阳修批评以后，人们无法再如之前“性善论”、“性恶论”和韩愈“性三品说”等那样单纯围绕人之本性直接进行经验性的道德判定，而是需要厘清“人生而静”之“性”的本体作用，并像欧阳修那样通过引入新的中间概念、以新的方式来对这一本体与经验世界的关系加以阐释。

生活年代稍晚的二程在“性”论方面明显受到了欧阳修这种新路径的影响。程颢一方面继续秉持“生之谓性”的说法，承认在“存在”意义上的人性乃是中性的；另一方面提出了“继之者善”意义上的“性”：

“生之谓性”，性即气，气即性，生之谓也。人生气禀，理有善恶，然不是性中元有此两物相对而生也。有自幼而善，有自幼而恶，是气禀有然也。善固性也，然恶亦不可不谓之性也。盖“生之谓性”，“人生而静”以上不容说，才说性时，便已不是性也。凡人说性，只是说“继之者善也”，孟子言人性善是也。夫所谓“继之者善也”者，犹水流而就下也。皆水也，有流而至海，终无所污。此何烦人力之为也？有流而未远，固已渐浊。有出而甚远，方有所浊。有浊之多者，有浊之少者。清浊虽不同，然不可以浊者不为水也。如此，则人不可以不加澄治之功。故用力敏勇，则疾清。用力缓怠，则迟清。及其清也，则却只是元初水也。亦不是将清来换却浊，亦不是取出浊来置在一隅也。水之清，则性善之谓也。故不是善与恶在性中为两物相对，各自出来。^④

程颢试图通过区分两种不同层面的“性”，对其“存在”内涵和价值规范内涵分别加以强调。人

^① 乔治·摩尔：《伦理学原理》，长河译，上海人民出版社，2005年，第23页。

^② 苏洵：《嘉祐集笺注》，曾枣庄、金成礼笺注，上海古籍出版社，1993年，第272页。

^③ 向世陵：《儒佛之际与宋初性无善恶说》，《东岳论丛》2005年第1期。

^④ 程颢，程颐：《二程集》（第1册），中华书局，1981年，第10-11页。

之善恶差别源自气禀不同，然而就“人生而静”的层面而言，“性”其实并无善恶之别，这种“性”指向的也是人之“存在”，是“生之所以然”之“性”。如同水就是水，本身是一种客观的物质存在一样。在这一点上，其与欧阳修所言之“性”基本相同。但在“继之者善也”的层面上，正如清澈是水的本来属性，程颢认为善也是人本就具有之“性”，只是人之气禀不同，如同水流清浊程度不同。正如不能因为浊水不清就否定浊水是水，也不能因为人气禀有恶就否定了其有从善之“性”。此时程颢所言之“性”，乃是“不事而自然”意义上的性，是就“性”之趋向性而言。人之性善，如同水之性清，乃是一种“不事而自然”之貌。对于气禀较差导致从恶之人，需要加以矫正，从而使其恢复善之原性，如同恢复水清之原貌。

尽管对两种不同内涵的“性”进行了区分，程颢仍旧都使用“性”这一概念来论述，二者之间的关系仍然不够清晰明确。程颐则进一步将其兄长的阐释加以完善。一方面，程颐以“才”的概念指代“气质之性”，以气禀不同来解释人之差异，从而更加有效地回答了人之“事实”为何。另一方面，通过首次提出“性即理也”，程颐将“本性”，即程颢所言道德意义上“继之者善”的“性”，直接归入“理”的内涵之中，从而具有了本体论的意义。由此，“性”之内涵的道德意义愈加地绝对化，“实际上是以社会的道德原则为人类永恒不变的本性”^①。

由此看来，尽管欧阳修指出了原有学说的缺陷，但其以“人情”代替“性”论的做法本身并没有很好地解决这一缺陷。但是其对传统模式的批评和对新论述路径的探究，依旧对宋代性情理论产生了诸多裨益。正如包弼德所指出的，欧阳修提供了一种思考价值观的模式，将人们的注意力从寻求普遍的教条扭转回来——“他一方面降低了思想的起点，另一方面又增强了为学的责任”^②。

(责任编辑：赵荣华)

^① 陈来：《宋明理学》，华东师范大学出版社，2004年，第79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，第255页。