



先秦儒家与道德存有——牟宗三道德存有论献疑

(2005-6-28 15:28:13)

作者：杨泽波

“万物皆备于我”章在我看来并不能作道德存有论的解释。这可以从以下几个方面来分析。首先是证据的数量。要将此章解释好，关键是要明白这里的“物”字的含义。我曾作过统计，《孟子》中共有22个的“物”字，其含义可分为两类。一是物品、物件，这可以称为自然物，如：“物皆然，心为甚”（《梁惠王上》第7章）；“夫物之不齐，物之情也”（《滕文公上》第4章）；“夫物则亦有然者也”（《告子上》第4章）；“虽有天下易生之物也”（《告子上》第9章）；“流水之为物也”（《尽心上》第24章）。二是事物、事情，这类的物字大多和伦理道德有关，可以称为行为物，如：“既不能令，又不能命，是绝物也”（《离娄上》第7章）；“此物奚宜至哉”（《离娄下》第8章）；“舜明于庶物”（《离娄下》第19章）；“故有物必有则”（《告子上》第6章）。在这22个“物”字当中，除“万物皆备于我”一处尚待讨论之外，其余都不具有道德之心赋予外物以价值和意义的意思。如果此章像牟宗三那样解释为道德存有论，是指仁心觉润一切，创生一切，那么从字义考证来说，这便是一个孤证，这对于牟宗三的解释是不利的。

其次是用字的含义。既然《孟子》中的“物”字只有物品、物件（自然物）和事物、事情（行为物）两种义项，那么“万物皆备于我”的“物”应当作何种解释呢？显然不能指物品、物件之自然物。因为如果是这样的话，“万物皆备于我”就等于是说“天下的物品、物件我都具有”，这肯定是不通的。这里可以提供两个旁证。《孟子》中有这样一句：“既不能令，又不能命，是绝物也。”（《离娄上》第7章）这是齐景公的话，意思是“既然不能命令别人，又不接受别人的命令，这是死路一条。”这个“物”字便不是自然物。再有孟子说过：“有大人者，正己而物正者也。”（《尽心上》第19章）意思是“有大人，那是端正了自己，外面的情况也就随之端正的人。”这里的“物”字，当然也不能理解为自然物，而只能解释为人的行为。“万物皆备于我”的“物”字也应如是观，解释为行为物。联系《孟子》全书，这种理解是很自然的。在孟子，“物”“事”不分，可以互用，“万物皆备于我”也就等于是说“万事皆备于我”。孟子为什么主张“万事皆备于我”呢？我们知道，孟子性善论的基础就是“仁义礼智，非由外铄我也，我固有之”。孟子坚信，恻隐之心、羞恶之心、恭敬之心、是非之心我皆具有，这是成就道德的根据，遇事只要反思自问，诚信不欺，就可以达成善行了。因此，这里的“物”其实就道德根据而言，而“万物皆备于我”只是“良心本心我全具有，道德根据就在我心中，除此之外毋庸外求”的意思[7]（P181-182），所以，绝对不宜将此处的“物”字解释为道德存有之物。

再次是章句的语境。“万物皆备于我”出自《尽心上》第4章，原文是：“万物皆备于我矣。反身而诚，乐莫大焉。强恕而行，求仁莫近焉。”对“万物皆备于我”一句的解释必须照顾到整章的意思。如果依照我们上面的诠释，整章的意思是非常连贯的：道德的全部根据我都具有；反身求得良心本心，真诚地按照它的要求去做，就可以体验到最大的快乐；不懈地按照推己及人恕道去做，是达到仁的最近的途径。这里先是肯定道德的根据，再讲求得这个根据的方法，最后是强调由内而外达成仁义，语义非常通顺。如果将“万物皆备于我”解释为仁心无外，觉润外物，后两个分句很难通下来。所谓仁心无外即是以道德之心赋予外物以道德的意义，但是这和“反身而诚”是什么关系？和“强恕而行”又是什么关系？这个问题是很难回答的。可能正是由于这个原因，我们很少能看到牟宗三对这个问题的解释。

最后是时代的背景。哲学家只能回答他那个时代所面临的问题，尽管可以超前，但也不可能超前太多。检查一个哲学家是否具有某一类思想，一个重要的方法，是看他那个时代是否已经开始关注此类问题了。比如，如果不出现文明发展的弊端，就不可能有道家的思想；如果没有周礼的失落，就不可能有儒家的思想；如果不是为了反对儒家学说，就不可能有墨家的思想。这是哲学研究中的一个基本原则。我坚持认为不能对孟子的“万物皆备于我”作存有论的说明，正是从这个基本原则出发的。在考证此句含义时我们应当考虑这样一个问题：孟子当时最关切的是什么？无疑是仁政的问题，是性善的问题，是杨墨学说误民的问题，而不可能是道德创生存有的问题。我们当然不能说

在先秦儒家道德创生存有的思想一点都没有，这样的一些肯定是在存在的，因为只要关心道德，只要是真正有德的人，都会以道德的眼光审视周围的世界，从而将自己的好恶情感、价值观念赋予周围的世界。但这些不可能是包括孟子在内的先秦儒家的思想主流，用正规一点的哲学术语来讲，这就叫做“存有尚未进入先秦儒家的视野”。

三

再将视线转向《中庸》。牟宗三主要是依据《中庸》的“不诚无物”来证明其已经具有道德创生存有思想的。我们先看牟宗三这样两段论述：

一切事物皆由诚成始而成终。由诚成始而成终，即是诚体贯彻于其中而成全之。在此成始成终之过程中，物得以成其为物，成其为具体而真实之存在。设将此诚体撤销，则物即不成其为物，不成其为存在，而归于虚无。此即所谓“不诚无物”。[1]（P325）

仁者之以天地万物为一体非私意之臆想造作其是如此，乃是其心之仁（其无限智心之感通润物之用）本若是其与天地万物为一体也。此即是说，其无限智心本有此存有论的遍润性。此遍润性之所以为存有论的乃因此无限智心是“乾坤万有之基”之故也。王阳明即依此义而说“有心俱是实，无心俱是幻。”意即一有此无限智心之润泽，则一切俱是真实的；若无此心之润泽，则一切俱是虚幻的。此亦即中庸所谓“诚者物之终始，不诚无物。”[6]（P307）

《中庸》讲“诚者物之终始，不诚无物。”牟宗三认为，诚即是体，即是诚体，又叫天道，贯彻于万事万物之中，使万事万物得其真实的存在，否则，将诚体撤销，物即不成其为物，不成其为存在，而归于虚无。也就是说，万事万物都涵泳在诚体的润泽之中，从这个意义上说，诚体即是“乾坤万有之基”。这就是阳明所说的“有心俱是实，无心俱是幻”，也就是《中庸》所说的“诚者物之终始，不诚无物”。

在另一处，牟宗三对于《中庸》的这一思想作过一个相当详尽的分析：

《中庸》言“诚者物之始终，不诚无物”。此物字亦可概事与物两者而言。一切事与物皆是诚体之所贯而使之成始而成终。此明是本体宇宙论的纵贯语句。《中庸》又言：“诚者非自成己而已也，所以成物也。成己仁也，成物智也，性之德也，合外内之道也。”诚体既成己，亦成物。“成己”是就事言，“成物”则是就物言。成己是内，成物是外。就此内外而言，则有仁智分属之权说。然仁与智皆是性之德（本质的内容），亦即皆是诚体之内容，故此成己成物之诚体便是合内外而为一之道。《中庸》言诚，到明道而由仁说，至阳明而由良知明觉说，其实皆是说的这同一本体。是故就成己与成物之分而有所事与物之不同，然而其根据则是一本而无二。就成己而言，是道德实践；就成物而言，是形上学，然而在合内外之道之实践下，亦即在圆教下的形上学，故是实践形上学，亦曰道德的形上学。[4]（P241）

《中庸》中“不诚无物”的“物”字既指事又指物，事是成己，物是成物，事是内，物是外，事是仁，物是智，事是道德实践，物是形上学，所以“不诚无物”是合内外而为一之道的。牟宗三在这里特别强调，“不诚无物”必须从道德形上学的意义上理解，这种道德形上学就是诚体创生存有之学，也就是所谓的道德创生存有。

在我看来，牟宗三将《中庸》的“不诚无物”作道德存有论的解释，是很值得商榷的。我们还是先来分析《中庸》中“物”字的含义。《中庸》中“物”字出现18次，为了分析的方便，逐一引述如下：

致中和，天地位焉，万物[例1]育焉。（第1章）

视之而弗见，听之而弗闻，体物[例2]而不可遗。（第16章）

故天之生物[例3]，必因其材而笃焉。（第17章）

能尽人之性，则能尽物[例4]之性；能尽物[例5]之性，则可以赞天地之化育。（第22章）

诚者物[例6]之始终，不诚无物[例7]。（第25章）

诚者非自成己而已也，所以成物[例8]也。成己，仁也；成物[例9]，知也。（第25章）

博厚，所以载物[例10]也；高明，所以覆物[例11]也；悠久，所以成物[例12]也。（第26章）

天地之道，可一言而尽也：其为物[例13]不贰，则其生物[例14]不测。（第26章）

今夫天，斯昭昭之多，及其无穷也，日月星辰系焉，万物[例15]覆焉。今夫地，一撮土之多，及其广厚，载华岳而不重，振河海而不泄，万物[例16]载焉。（第26章）

大哉圣人之道！洋洋乎！发育万物[例17]，峻极于天。（第27章）

万物[例18]并育而不相害，道并行而不相悖，小德川流，大德敦化，此地之所以为大也。（第30章）

