



先秦儒家与道德存有——牟宗三道德存有论献疑

(2005-6-28 15:28:45)

作者：杨泽波

这18个“物”字，可分为两类。一类是使动之物，即以动词相连，由动词产生的物，如例2的“体物”，例4、5的“尽物”，例10的“载物”，例11的“覆物”，例8、9、12的“成物”，例13的“为物”，例3、14的“生物”。另一类是名称之物，是使动的对象，如例1、15、16、17、18的“万物”，例6的“物之终始”、例7的“无物”。按照这种划分，再来分析物字的含义。前面讲过，《孟子》中的“物”字有两个基本义项，一是物品、物件之自然物，一是事物、事情之行为物，这大致可代表当时“物”字的一般用法。但我发现，《中庸》中的“物”字相对讲却比较简单，只是自然物，没有行为物。如例22章的“能尽人之性，则能尽物之性；能尽物之性，则可以赞天地之化育”的“物”字与天地化育联系在一起，当然只宜解释为自然物。再如第26章的“今夫天，斯昭昭之多，及其无穷也，日月星辰系焉，万物覆焉。今夫地，一撮土之多，及其广厚，载华岳而不重，振河海而不泄，万物载焉。”这里将“万物”与日月星辰，华岳河海相联系，也只能是自然物。按照这个标准，逐一核对，其余的物字也很难与行为物联系起来。

这样就产生了一个问题：《中庸》一书顾名思义是谈中庸问题，既然如此为什么要与自然物联系在一起呢？我的看法是，这可能和《中庸》作者的时代有密切关系。关于《中庸》的作者历来有不同的看法。尽管《史记·孔子世家》明确有“子思作《中庸》”的说法，但至少从宋代开始，就有人根据今本《中庸》内在的矛盾对司马迁的说法提出怀疑，清代之后更有人提出“《中庸》必非子思所作”的看法。我曾从内容方面、文体方面、性质方面、风格方面的差异对今本《中庸》前后两个部分作过专门分析，特别是根据汉语中复词晚出的规律，选出化育、经纶、洋溢、成己、成物、中和、温柔、妖孽、悠久、高明等十个复词进行比较，结果发现今本《中庸》前19章与首章、后13章有明显的区别。经过这种比较，我得出了这样的结论：“今本《中庸》是由两个部分组成的，前19章为一个部分，而首章和后13章为另一个部分；……前19章在时间上要早一些，可能是《礼记·中庸》之原文，为子思所作，而首章和后13章，在时间上要晚一些，可能是《汉书·艺文志》中所列的《中庸说》，为秦汉人士所为。” [8](P48)

这为解决上述问题有很大的帮助。既然今本《中庸》是两个不同时期作品的混合，其首章、后13章大谈天道、诚明、成物，与前19章只是引孔子之言谈中庸之重要性完全不同，一个合理的解释就是，在孔子提出中庸问题后，随着时间的发展，其后继者必然要将这一思想推至形上层加以彻底解决。我们知道，虽然学界公认中庸是孔子的重要思想，但《论语》中有关的论述却非常少，只有“中庸之为德，其至矣乎！民鲜久矣”等很少的话，加上《中庸》前19章引述孔子之言，有关的论述也不太多。这些论述多是就社会生活中的一些事项加以阐释，很少从理论上说明何以会有中庸，中庸何以如此重要的问题。这与今本《中庸》首章、后13章却大谈天道、诚明、成物，有着明显的不同。这种情况仅仅从文本本身来看，是很难理解的，但如果将其置于历史发展的逻辑之中，就很容易明白了。孔子提出中庸思想的时候，只是出于对社会生活的实际观察，觉得中庸这个问题非常重要，便不断对弟子们讲解传授。并没有去想中庸究竟源自何处，来自何方等问题。孟子对孔子中庸思想有所发展，进一步提出了时中的概念，但也没有想到如何从理论上根本性地解决这个问题。随着时间的发展，人类思维的形上要求迫使人们必须从形上的角度彻底解决这个问题。由于《中庸》首章、后13章的作者属于秦汉之际人士，按照当时的思维水平，将这个问题置于形上层加以解决，就成了势之必然。从这个意义上我们就可以明了为什么首章、后13章会突然冒出那么多关于天的论述来了。

这种情况可以在今本《中庸》中找到明确的证据。《中庸》首章、后13章贯穿着一个十分突出的特点，即直接以天道论中庸。阅读《中庸》首章和后13章可以很容易看出文本中始终贯穿着天人两极的对比。这个对比可列表如下：

关于天的论述	天命	性	诚者	至诚	自诚明	圣人
关于人的论述	修道	教	诚之者	致曲	自明诚	君子

这个表的上边一行，均是讲天或天道，重要的论述有：“天命之谓性，率性之谓道”（第1章），“诚者，天之道也”（第20章），“诚者不勉而中，不思而得，从容中道”（第20章），“自诚明，谓之性”（第21章），“唯天下至诚，为能尽其性”（第22章），“至诚之道，可以前知”（第24章），“诚者自成也，而道自道也”（第25章），“诚者物之终始，不诚无物”（第25章），“至诚无息”（第26章），“唯天下至圣为能聪明睿知，足以有临也”（第31章），“唯天下至诚，为能经纶天下之大经，立天下之大本，知天地之化育”（第32章）；下面一行均是讲人，重要的论述有：“修道之谓教”（第1章），“诚之者，人之道也”（第20章），“自明诚，谓之教”（第21章），“其次致曲，曲能有诚”（第23章），“君子诚之为贵”（第25章），“君子尊德性而道问学”（第26章）。

通过这样的比较，可以看出，今本《中庸》的作者将天与人作这样明显的对比，其目的是要以天来证明中庸的合理性，教导人们按照中庸的原则去做。这种情况与我所说的“以天论德”有很大的一致性。为什么会有中庸？为什么要行中庸？为了解决这个问题，儒家不得不把其终极性原因归到天上，以天来证明中庸的合理性。这与以天作为道德心性的形上根据所用的是相同的思路。《中庸》开篇就是一句“天命之谓性，率性之谓道”，直接将问题提到天的高度来讨论。第22章和26章又说：“唯天下至诚，为能尽其性；能尽其性，则能尽人之性；能尽人之性，则能尽物之性；能尽物之性，则可以赞天地之化育，则可以与天地参矣。”“故至诚无息。不息则久，久则微。微则悠远，悠远则博厚，博厚则高明。博厚，所以载物也；高明，所以覆物也；悠久，所以成物也。”这些都告诉我们，天是中的最高形态，“不勉而中，不思而得，从容中道”。更重要的是，因为天是中的最高形态，所以天在创生万物的过程中，也将中的原则贯穿其中了，这就是所谓有“载物”、“覆物”、“成物”。人虽然不等于天，与天有一段距离，但可以通过教，通过“择善而固执之”达到诚，达到天的高度，实现中庸。这也就是第27章所说的“大哉圣人之道！洋洋乎！发育万物，峻极于天。优优大哉！礼仪三百，威仪三千。待其人而后行。故曰苟不至德，至不凝焉。故君子尊德性而道问学，致广大而尽精微，极高明而道中庸。”通过《中庸》的这种论述和说明，孔子所创立的中庸原则，就有了终极的根据，成了最高的哲学原则，人们学习中庸也就有了可靠的保证。

正是在这个意义上，我不同意牟宗三将“不诚无物”作存有论的解释。“不诚无物”的全文是“诚者自成也，而道自道也。诚者物之终始，不诚无物。是故君子诚之为贵。诚者非自成己而已也，所以成物也。成己，仁也；成物，知也。性之德也，合外内之道也，故时措之宜也。”（第25章）要了解此章的含义，首先要明白“诚者”与“诚之（者）”的关系。《中庸》第20章讲“诚者，天之道也；诚之者，人之道也。”“天之道”是至高的境界，是“不勉而中，不思而得，从容中道”的，故为“诚者”；“人之道”就差了一个等级，达不到那个境界，只能向天之道学习，“择善而固执之”，故为“诚之者”。这很明显是将天道与人道作为对比。由此不难看出，此章的“诚者自成也”也是讲的“天之道”，意即作为“天之道”的“诚者”是可以自成的。那么“诚者自成”的内容是什么呢？此章接着说“诚者非自成己而已，所以成物也。成己，仁也；成物，知也。”意思是作为“天之道”的“诚者”不是只管自己，而且还负责生物。成己是仁，成物是智。但是至此，我们仍然很难看出由“诚者”所成之“物”的确切所指。此章接着又讲“性之德也，合外内之道也，故时措之宜也”。这句话很重要，可以帮助我们解开上面的谜团。所谓“性之德”联系“天命之谓性”（第1章）的说法，当解释为天命之谓性之德。所谓“宜”联系“仁者人也，亲亲为大；义者宜也，尊贤为大”（第20章）的说法，当解释为合宜。朱子《四书集注》亦云：“诚虽所以成己，然既有以自成，则自然及物，而道亦行于彼矣。行者体之存，知者用之发，是皆吾性之固有，而无内外之殊。既得于己，则见于事之者以时措之，而皆得其宜也。”以此为根据，“时措之宜”即为“时时施行无不合宜”的意思。由此可见，《中庸》此章“诚者物之终始，不诚无物”完全是在以“天之道”论证中庸的合理性。联系上下文，“诚者物之终始，不诚无物”意思是说：“诚者贯穿于整个物的始终，因为诚者是时措之宜的，所以才有了中庸之物，没有诚者也就不可能有中庸之物了。君子当以诚之为贵，努力效法天之道，达到中庸。”这就是说，《中庸》的“不诚无物”完全是为了阐释中庸，与道德创生存有没有关系。牟宗三对“不诚无物”所作的存有论的种种解释，如主张此章是说诚是本体，诚体可以赋予外物以道德的价值和意义，可以进行道德存有的创生，是以今释古，与文本意义相距甚远。

[\[第 1 页\]](#)

[\[第 2 页\]](#)

[\[第 3 页\]](#)

[\[第 4 页\]](#)

[\[关闭窗口\]](#)