



《中庸》的“参赞化育说”

蒙培元

《中庸》和《易传》一样，是早期儒家中最具形而上学特征的一部著作（但不是纯粹形而上学的著作），书中提出了“天人合一说”的基本模式。《中庸》相传为子思所作。如果真是这样，那么，它就是孔子和孟子之间的最重要的文献。从中可以看出，从孔子的天命说到孟子的心性说是如何发展的。郭店楚简的出土和上海战国楚简的发现能够证明这一点。

郭店楚简中的《性自命出》和上海楚简（一）中的《性情论》，是两篇内容相同的文献，实际上是同一篇文章的不同抄本，由于时间上有先后，在文字和内容上出现了一些小的差别。郭店楚简的墓主被定为战国中期即子思、孟子之间，而后者被定为战国晚期。在两个不同时代的楚墓中发现同一篇文章，说明这篇文章非常重要，特别受到楚人的重视。这篇文章主张“性自命出，命自天降”，与《中庸》的“天命之谓性”（第一章）是完全一致的，只是《性自命出》和《性情论》更多地谈到情的问题，而情在《中庸》中也是谈到了的，其中的“喜怒哀乐”就是讲情的，只是未出现“情”字。由此可以推断，这两篇文章的原本应当在子思同时或前后，而天、命、性、情、道这些重要范畴及其相互关系已成为当时儒家最关心的问题，子思以及与子思有关的学派已经明确提出了自己的主张。这显然与孔子的天命说、“性与天道”说有关，可说是对孔子学说的进一步发展。《中庸》的“参赞化育说”正是建立在这一天人学说之上的。

一、形而上的意义追寻

“天命之谓性”是《中庸》关于天人关系理论的宗旨。这句话除了说明“天人合一”的基本内容之外，还表达了对形而上的意义的追寻。从这个意义上说，“天命之谓性”是一个形而上学的命题。这里所说的“命”与“性”都有超越的形而上的意义。

我们在讨论孔子思想时曾指出，孔子所说的“命”，有两个层面的意义。一层意义是指“知天命”之命，另一层意义是指“死生有命”之命。但是到了《中庸》，后一层意义淡化了，而前一层意义突出了，并且集中地体现在“天命之谓性”这一纲领性的表述之中。将天命与人性合而为一，并且作为普遍命题提出来，这是《中庸》对儒家学说的最大贡献。在这里，命与性都有超越的形而上的意义，因为只有这样，才能建立普遍的人性学说：天命是普遍的，有目的性的，因而人性也是普遍的、必然的。所谓普遍的，是指对于一切人乃至一切生命都是适用的、有效的；所谓有目的性的，是指命者命于人而为性，人则“率性”而为道，“修道”而为教，从而成为人的目的性活动。

天究竟是什么？这仍然是《中庸》中所暗含着的问题。“天命之谓性”可能有两种解读。一种是天、命分读，意思是天之所命即是性，天是主体性存在，而命是动词；一种是天、命合读，天命即是性，天与命并不分离，命字可作名词理解。按照前一种解释，天可能被理解为人格化的主体即上帝；按照后一种解释，天命可能被理解为实体性的存在。但是，这两种理解，都是按照西方哲学的某种观念进行解读的。事实上，按照原文的语境和语义，天既是最高存在，又

是化育流行的过程，命则是这一过程的目的性意义的表述，是一个动名结构，既不是单纯的动词，也不是单纯的名词。这一理解就是后儒所说的“天命流行”而赋予人者谓之性。从天的方面说是“赋予”，从人的方面说是“禀受”，其实是一回事。

“天命流行”就是自然界的发育流行，天就是自然界，决不是上帝；命就是自然界的目的性活动，不是上帝的命令。自然目的论与自然机械论可能是中西哲学的一个重要差别。但是，《中庸》并不是讲纯粹的自然哲学，不是将天即自然界视为纯粹的认识对象去理解，而是从一开始就关注“天人之际”的问题，既不离天而讲人，亦不离人而讲天。这样，自然界的发育流行与人的生命存在之间便有一种内在的目的性关系，人性便是天命的实现。天命既不是完全自在的，人性也不是完全自为的，天命之性便是自在与自为的统一。

天命所体现的目的性并不是超自然的目的性，即不是在自然界之上有一个上帝按照其目的创造世界与人，或上帝按照其目的赋予人以性或为自然界颁布秩序。《中庸》中出现过“上帝”这一名称，“郊社之礼，所以事上帝也。”（第十九章）这是沿用了殷周以来的用法，从祭祀之礼说明“修道之谓教”（第一章）的，这个“教”并不是严格意义上的宗教，毋宁说是“神道设教”，即设一个“教”表示对自然界的神圣性的尊敬。郊是祭天之礼，社是祭地之礼，天地就是自然界，天之所覆，地之所载，即是自然界的万物。天地运行，产生了万事万物，万物是天地自然界的组成部分。命是天地自然界所具有的神圣的目的性功能，以其生、长、养、育成就了万物，也成就了人性，人应当以敬畏之心对待自然界。《中庸》虽然沿用了祭天之礼，但其实际意义已经不同于上古时期的祭天了。

客观地说，天命就是天道，天道就是诚。诚是一个价值意义很浓的范畴，表明天道运行是“至诚不息”（第二十六章）的，也就是实实在在的，没有任何虚妄、虚幻之处。运行不息，生生不息，这就是天之所以为天之道。天即自然界以其“生生不息”之功能而显示其存在，是在生命创造中存在的，不是绝对静止的，更不是超绝的精神实体，但是，确实又有超越性的一面。生生之道，即诚，是无声无臭的，无法感觉的，但又是存在的。《中庸》引《诗经》中的诗句说：“‘上天之载，无声无臭’，至矣！”（第三十三章）无声无臭之道，超越了感性存在，是客观普遍的，又是无所不在的。《中庸》说：“天地之道，可一言而尽也；其为物不贰，则其生物不测。天地之道，博也，厚也，高也，明也，悠也，久也。”（第二十六章）天地自然界的根本功能是“生物”，也就是以“生”为道，这是自孔子以来直到《易传》都强调的，《中庸》提出以诚生物，便进一步加强了它的实在性，同时也突显了自然界的价值意义。承认自然界具有价值，而且是生命创造意义上的道德价值，这是《中庸》和儒家其他经典著作的最大特点。这里所说的博、厚、高、悠、久，既是事实性的陈述，又是价值性的表述。

自然界是博厚、高明而又悠久的，只有自然界有这样的“德”，只有与天“合德”之人，才能配称这样的德。“博厚，所以载物也；高明，所以覆物也；悠久，所以成物也。博厚配地，高明配天，悠久无疆。”（二十六章）覆载万物而又“成物”，这是自然界的大德，成物亦即包含着“生物”。这与《易传》的“天地之大德曰生”是完全一致的，只是《中庸》提出一个“诚”字作为天地之德的根本标志，使其目的性意义更加明确了。“诚”不只是存在意义上的“真实”，还有道德意义上的“诚实”，包含着目的性的善。这当然需要人来实现，《中庸》的“天人合一”之学就是解决这个问题的（见下）。

哲学上所说的自然界与科学上所说的自然界毕竟是不同的，这一点虽然在古代并未作出目前的区分，但是在“世界观”还是具体科学的问题上是能够进行区分的。科学上所说的自然界，无论从宏观还是微观（现代科学还有宇宙观）上说，都是指具体的认识对象，如物理现象或生命

现象，虽然其中也可能涉及到形而上的理论问题，但是不超出其认识对象的范围之外。哲学上所说的自然界，则是指自然界的全体或整体而言的，并不指向任何具体对象，甚至不是任何认识对象，虽然它也讨论到全体与局部、整体与部分的关系问题，但整个论域是全体性的问题，是“至大无外”，“至小无内”的，是大则“天下莫能载”，小则“天下莫能破”（第十二章）的。从这里可以看出《中庸》关于天地自然界的学说是哲学的，而不是科学的。正是从这个意义上说，它具有形而上学的意义。《中庸》说：“今夫天，斯昭昭之明也，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，振河海而不淹，万物载焉。今夫山，一卷石之多，及其广大，草木生之，禽兽居之，宝藏兴焉。今夫水，一勺之多，及其不测，鼃龟、蛟龙、鱼鳖生焉，货财殖焉。”（第二十六章）这正是讨论局部与全体、部分与整体的关系问题。所谓无穷、广厚等等是指全体或整体而言的，自然界的覆载生养之功也是从全体上说的。全体并不是局部或部分相加之和，而是指其普遍的生生不息之诚道，正如朱子所说，无穷、广厚、广大、不测“此四条，皆以发明由此不贰不息以致盛大而能生物之意。然天、地、山、川，实非由积累而后大，读者不以辞害意可也。”（《中庸章句注》）这种整体论是有机生命意义上的整体论，也是哲学层次上的整体论。它必须为人的生命存在找到宇宙论本体论的根源，即天道、天命，然后才能说明人在宇宙自然界的地位和作用，说明人的生命意义，最终解决人与自然的关系问题。因此，《中庸》再次引用《诗经》之言曰：“诗云：‘维天之命，于穆不已！’盖曰天之所以为天也。”（第二十六章）天命即天道，是普遍的法则，即至诚而无息，深远得很，肃穆得很，这就是天即自然界的本性，人的德性即由此而来。因此，人应当敬畏天命。敬畏天命就是完成并实现自己的德性。

二、显与微、费与隐的统一

《中庸》提出显与微、费与隐两对范畴，说明人与自然界的存在状态，实际上开启了后来的体用范畴。后儒有“体用同源，显微无间”之说，除了吸收佛教与玄学的体用学说之外，同时也受到《中庸》思想的启示。宋儒将《中庸》、《易传》视为他们的理学思想的来源，不是没有道理的。

显与微、费与隐的关系有似于《易·系辞》的“形而上者谓之道，形而下者谓之器”以及寂与感的关系。所谓微，所谓隐，是指隐微而难见或无形而不可见的精微之道，所谓显，所谓费，是指明显而易见或有形而可见的杂多之物。这显然是将世界划分为两个层面，前者是人的感觉经验无法把握的，只能靠“思”与“辩”的功夫或方法，后者是感觉经验能够把握的，只要运用视、听等感官便能知道。天命、天道即诚，显然属于前者，而天地（可见者）万物显然属于后者。前者是意义世界，后者是感性世界。从这个角度来看，二者的区别与西方哲学中的理念与现实、精神与广袤、本体与现象的区别很相似，但实际上大不然。

《中庸》虽然提出了显与微、费与隐的区别，但并不是将二者对立起来，形成两个世界。前者既不是现实世界永远达不到的理念世界或本体界，后者也不是理念世界的“影子”或杂乱无章的一堆材料，二者更不是互不相干而又平行的两个实体即精神实体与物质实体。《中庸》提出这两对范畴，既说明无形而不可见之道与有形而可见之物是有区别的，前者是普遍的、完善的，后者是个别的或不完善的，同时又说明二者是统一的，不能分离的。其统一性的根本依据是，只有一个世界，没有两个世界。这个世界是整体的，不是分裂的。这个整体的世界虽然有部分，有各种各样的杂多性，但它有一个统一之道，这就是诚，所谓“天地之道，……其为物不二”，就是指此而言的。“不二”之道并不限制世界的杂多性，恰恰相反，正因为“不二”，才有杂多，正因为“其为物不二”，才有“其生物不测”。“不测”就是多而不可测

量，杂而不可测度。这就是统一性与多样性的关系。

这也不是数学或物理学式的整体论，这是说明哲学的整体论。“天地之道”是天地自然界本身所固有的，它就是自然界的本质或本性，既不是以天地为实体，以道为属性；也不是以道为实体即本体，以天地为现象。用实体与属性的思维方式解决《中庸》与中国哲学，不是很恰当、很合适的。《中庸》所体现的更像是生命存在及其过程哲学。自然界作为生命整体，包含了无形之道与有形之物两个层面，借用后儒的一句话，这叫“一体而两分”。这个“体”可以从本体上说，亦可以从形体上说，但其真实意思应当是整体。自然界是如此，就个别事物特别是就人而言，也是如此。虽有分，但归根到底是合为一体。从这个意义上说，《中庸》和中国哲学并没有西方式的形而上学。

所谓生命哲学的整体论，是说《中庸》完全是讲生命现象的，是关于自然界与人的生命存在的学问。天地“生物”，亦可以说是天地之道“生物”，自然界作为生命整体，其本性就是“生物”，就是“化育”万物，天地之高明博厚，就是一切生命的根源，离开自然界，人的生命从何而来呢？高明博厚之天地，在其永不停息的运行中产生了万物，养育了万物，这就是“至诚不息”之道。至诚之道是在自然界的“化育”过程中存在并发挥其功能的。《中庸》特别提出诚，就是从生命的意义上确立自然界“生物”、“化育”万物的真实性、实在性，不是在自然界之上安置一个精神实体。但是“至诚不息”之道毕竟不是感性直观可以看得见的那个自然界，能看得见的有形的自然界是有限的局部的，而自然界的“生物”之功是在看不见的整个联系中起作用的，故称之为“微”，称之为“隐”。

微妙难测、隐而不见之道，又称之为神或鬼神。鬼神是天地之“德”，并不是存在于另一个世界的人格神，它就在万物之中起作用，是万物生长、化育的动力，以其不测，故有神秘性，超出了一般知性范围。神就是诚，是超越层面的“天之道”，但神又是整个自然界的内在的精神力量。这样说似乎是矛盾的，所谓超越，是对什么说的？当然是对自然界的有形之物而言的，自然界的有形之物是整个自然界的组成部分，如果没有有形之物，自然界就不存在了，就成为虚妄或虚幻之物。但是，自然界是一个有生命联系的整体，就自然界整体而言，自身便具有神的作用。这种作用对于部分有形之物而言，就成为超越的了。因此，所谓超越并不是绝对的，更不是自然界之上有一个绝对超越的主宰者。

鬼神的观念也是自孔子而来的。但孔子“不语怪、力、乱、神”（《论语·述而篇》），当学生子路问到鬼神时，孔子说：“未能事人，焉能事鬼？”（《论语·先进篇》）孔子对于鬼神，采取“敬而远之”的态度，这是人人皆知的。但孔子所说的鬼神，确实是指人死后能否成鬼的问题，即有无人格神的问题。我们在这里不讨论孔子的鬼神观，只就《中庸》而言，和《易传》一样，它是将鬼神视为自然界的神秘力量或功能，而不是人格神。不过这种力量或功能是人智力难以测知的，因而是神圣的或具有神性的。所谓神性，就是具有无限能力，是超理性的，但又是无所不在的。神就在万物中起作用，推动万物的运动变化。《中庸》引孔子的话说：“鬼神之为德，其盛矣乎！视之而弗见，听之而弗闻，体物而不可遗。使天下之人齐明盛服，以承祭祀。洋洋乎！如在具上，如在其左右。诗曰：‘神之格思，不可度思！矧可射思！’夫微之显，诚不可揜如此夫。”（第十六章）

这里所说，首先是将神视为“德”，即自然界的内在价值，具有动力和目的意义。这种德对于万物而言又有超越性，视之弗见，听之弗闻者，不只是因其无形而不可见、不可闻，而且是一种精神性力量。但是，神却又遍在于万物而使之运动、变化、生长、发育，故万物不能没有神的作用。这便是“体物而不遗”。这个“体”是动词，不是静态的所谓“本体”，是体现、体

行之意，朱子解释“体物，犹《易》所谓干事”（《中庸章句》），是准确的。

“体物不遗”就是由微之显，显微之间的统一性由此得到说明。神即诚显现于万物，在万物中发生作用，使万物具有生命力，活泼泼地，天地之间充满了生机。《中庸》引用《诗经》中的“鸢飞戾天，鱼跃于渊”来形容自然界的生命流行，是无所不在的，也是随处可见的，即“言其上下察也”（第十二章）。“察”是显著之义，“上下察”就是上自天空中的飞鸟，下至河湖中的鱼类，自由地飞翔遨游，显示了自然界的生命活力及其多样性。鸢飞鱼跃是能够看得见的，但是其中又有微妙难见之处，这就是诚、神之道。这又是费与隐的关系。“君子之道费而隐。夫妇之愚，可以与知焉，及其至也，虽圣人有所不知焉；夫妇之不肖，可以能行焉，及其至也，虽圣人亦有所不能焉。天地之大也，人犹有所憾。故君子语大，天下莫能载焉；语小，天下莫能破焉。”（同上）“费”即杂多，表示多样性；“隐”则是隐藏于多样性中的全体之道。自然界的发育流行，是人人可见可知的，至于其中的“至道”，虽圣人亦有所不能。从杂多性方面说，自然界虽然很大，但是，也有人感到遗憾的地方，比如生长发育之不正不全或自然灾害之类，这是就局部现象而言的；至于自然界全体，则是沿着生命之道流行的。这里，“天地之大”是指自然界中人所能看得见、感知到的大，“君子语大”则是指自然界的全体之道，亦即“至道”。

虽然如此，“至道”不是多样性之外的实体，“至道”即存在于多样性之中，并由多样性显示，宇宙生命的和谐即在于多样性的统一，鸢飞鱼跃就是最好的写照。

至于《中庸》所说的祭祀鬼神，则是为了“使天下之人”表达其对自然界的神圣性的敬畏之情，所采取的“神道设教”的方法，具有强烈的宗教精神，但同严格意义上的宗教（无论是一神教还是多神教）是不同的。“如在其上，如在其左右”，正说明神性无所不在，但又不是肯定真有一个神或许多神，只是“诚之不可揜”的意思。“诚不可揜”就是天道之诚即神在万物中显现，通过万物的生长、发育而实现出来，也是“微而显”、“费而隐”的意思。

三、“参赞化育”之功及其实现

《中庸》的“天人合一说”主要表现在诚与明的学说中，并且突出了道与教的作用，也就是人文教化的作用。

天道只是诚，在人则为性，即“天命之谓性”。但是，诚性虽然人人具有，因为这是先验的普遍必然性；但并不是人人都能“不勉而中，不思而得，从容中道”，即不经过个人努力而自发地实现出来，因为这是后天的实践问题。实践是人道之事，因此要“勉”，要“思”，一句话，要经过“明”的功夫。《中庸》说：“诚者，天之道也；诚之者，人之道也。”（第二十章）又说：“自诚明，谓之性；自明诚，谓之教。诚则明矣。”（第二十一章）“诚之者”就是“明”，就是“择善而固执之”（第二十章），即经过个人的不断努力使诚性得以保存并实现出来。在这里，人文教化起着重要作用，但个人实践始终是内在的动力。

《中庸》的“天人合一说”，并不是消极地提倡人道合于天道，以此证明自然界的伟大及其目的性。自然界是伟大的，自然界的伟大是由人来完成的；自然界是有目的的，自然界的目的是由人来实现的。人既是自然界的产物，是自然界的一部分，又是自然界的“杰作”，也是自然界的“功臣”。因此，人在自然界占有特殊的地位，具有特殊的作用。人在自然界的最重要的作用就是“参赞化育”。

自然界的本性就是以诚“生”物，以诚“化”物，诚就是天道、天德。天道是就其发育流行的过程而言，天德是就其内在价值而言的。这样看来，自然界之诚即真实性便具有“存在”与价值两重意义。这是不是人化的自然呢？从一定意义上说是这样。人类出现以前的“洪荒”时代，那是神的世界（即神化世界），自从人类出现以后，这个世界就是人的世界，即人类通过自己的窗口所观察到的世界。现代科学技术能够推测出亿万年以前的世界的样子，提出大爆炸的理论和人类起源的各种理论，还能够通过基因组合创造或改变生命，但是即使如此，也不能说人类对世界的认识已经到头了，人并不能代替自然生命的发生与进化。人类的认识能力是自然界给予的。自然界并不只是供人类认识改造的对象，他首先是人类生存的条件，人类生命的源泉。从生命的意义上说，人类不仅要认识自然界，首先要感谢自然界，理解自然界，尊敬自然界。这种理解和尊敬本身就是生命存在的方式，是从人类自身的生命活动中体验到的，也是靠人类的智慧（“聪明圣知”）得到的。认为自然界有德，有目的性，固然有人文的一面，但是，如果反过来问，人的德性究竟自何而来？就只有人类中心论与非人类中心论两种回答。显然，《中庸》的回答是非人类中心论的。它明确指出，自然界是人类德性和目的性的源泉。“盹盹其仁！渊渊其渊！浩浩其天！苟不固聪明圣知达天德者，其孰能知之？”（第三十二章）这是对自然界生命价值的最富有敬意的肯定。正是这种肯定，促使我们从新反思人与自然的关系。

但是，《中庸》并没有否定人的主体性；正好相反，它是从德性实践的意义上肯定了人类的主体性，肯定了人的作用，这正是《中庸》最富有现代意义的积极成果。

万物皆是自然界所“生”，所生之物又是自然界的组成部分。那么，物与物、人与物是何关系？人有人之性，物有物之性，人性与物性又有什么关系？人又如何“参赞化育”？这是《中庸》提出的问题，并且作出了回答。

《中庸》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；可以赞天地之化育，则可以与天地参矣。”（第二十二章）这里涉及到所谓特殊性与普遍性的关系问题。人性不同于物性，人性具有特殊性。但是，人与万物都是天地所生之物，因而人具有人物所共有的普遍性。一般而言，特殊性高于普遍性，特殊性中有普遍性所没有的成分，这一点在荀子那里有过表述。但是，《中庸》所表达的则是通过特殊性而达到普遍性，因为特殊性中即包含着普遍性的成分。实际上，从特殊性到普遍性，从普遍性到特殊性，这是两种相反相成的过程。

但是，更重要的是，《中庸》并不是从普遍性与特殊性的认识角度出发，来说明人性与物性的关系，而是从生命存在的意义上理解人性与物性的。换句话说，《中庸》不是从认识主体出发说明人与物的关系，而是从德性主体出发说明人与物的关系。人作为德性主体，不是与万物对立的，更不是凌驾于万物之上的，而是与万物平等的。《中庸》作者看来，天地所生之物，都是一样的，都有自己存在的权利，也有各自的价值，物与物之间是“并育而不相害，道并行而不相悖”（第三十章）的关系。自然界虽然有竞争，有选择，甚至有相残之事，但这并不妨碍其生态系统，不妨碍其“并育而不相害”的发展。人与物是平等的，并没有什么优越性，在生命的意义上也是相同的，并没有什么“特殊”，更不能高居万物之上，对万物实行主宰。这看起来是将人降到一般生物的水平，实际上正是对生命的尊重，对万物的尊重，同时提高了人的地位和作用，突出了人的责任和义务；从人自身的生命中体会万物生命之宝贵，尽其性以尽人之性，尽物之性。这种由己及物的过程正是人所特有的，也是人的可贵之处，正所谓“仁者人也”（第二十章）。

只有以同情之心尽物之性，才能“赞天地之化育”，即参与天地之化育，助成天地之化育。“唯天下至诚”，为能尽其性以尽人之性，尽物之性，这说明人需要很高的境界，才能以至诚之心对待物，使物各得其所。诚与仁是相互包含的，诚之中有仁，仁之中有诚，以至诚之心尽其性也就是以至仁之心尽其性。人随时随地都离不开自然界的万事万物，随时随地都与万物打交道，以诚心待物，这是处理人与物关系的根本态度。以诚待物就是尊重万物，同情、爱护和理解万物，以天地化育之道促成万物的生长发育，而不是相反，即不是将万物视为与生命无关的外在之物去役使、去控制、去破坏。“尽物之性”就是使物性得到实现而不要受到伤害。物各有性，物性是物之为物者，也是物的内在价值之所在，人不仅应当尊重物的价值，而且要从人性的自我反省出发体认其物性，这就是人的责任和义务，也是人的价值的实现。人与物本来都是自然界生命整体中的组成部分，由于人能够推致而实现其诚性，认识到天地化育之道，因此承担起“赞天地之化育”的使命，成为自然界这中特殊的一员，发挥着特殊的作用。人如果真正这样作了，即完成了“赞天地之化育”的使命，那么，人就可以“与天地参”，即与天地并立而为三了，人在自然界的地位也就确立了。这才是人的主体性之所在。

人如何才能实现诚性，进入至诚的境界呢？《中庸》承认圣人是“自诚而明”的，不需要特别的功夫即能实现诚性，但其他人则需要“自明而诚”的功夫。“明”是生命体验和认识活动，从实践上说是“择善”（从这里可以看出，《中庸》似乎承认人性是复杂的，与孟子的性善论不完全相同），从认识上说是“明善”，其实二者是统一的，不能分离的。这是人的德性修养之事，非常重要。有关这方面的内容，《中庸》讲了很多，这里不必详述。但是，人的一切修养的根本目的，都是为了“至诚”而“化物”，完成人生的使命。人如果不是“天降之圣”，就要“致曲”，即经过曲折的努力，由局部而达到全体，最终实现“至诚”之境。《中庸》特别强调人性修养的必要性和可能性，认为只要经过努力实践，必能达到人生的最高点，完成化育之功。人生在世，注定了就是完成这件事，再没有什么更重要的事了。这不仅是人生的职责，而且是人生的需要，因为人如果离开天地万物，就不知如何生存。也不知归宿在何处。因此，《中庸》说：“其次致曲，曲能有诚，诚则形，形则著，著则明，明则动，动则变，变则化，唯天下至诚为能化。”（第二十三章）从“致曲”到“能化”，这一系列由内到外的过程，既是人生自我提升的过程，又是对待万物、处理人与万物关系的过程；既是达到“化境”的过程，又是“参赞化育”的过程。可见，《中庸》是把人性修养和“参赞化育”紧密地联系在一起。

达到“至诚”之境，就自然能够化育万物，虽无形而有形，这就是“参赞”，也叫“配天”。“化物”也就是“成物”。以诚待物就能尽物之性，按照事物的本性成就它而不是伤害它，促成其生长发育而不是破坏它。“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。博厚配地，高明配天，悠久无疆。如此者，不见而章，不动而变，无为而成。”（第二十六章）只有天地是博厚而悠久的，故能覆载万物；只有天地之道是至诚无息的，故能生成万物。人如果能达到“至诚”之境，便能与天地一样成就万物，助成天地化育之功，这正是人的伟大之处。

“至诚”而“化物”之学，也就是儒家的“成己”而“成物”之学，诚与仁是一致的，以诚待物就是以仁待物。《中庸》主要讲诚，但仁亦在其中。《中庸》说：“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，所以成物也。成己，仁也；成物，知也。性之德也，合内外之道也，故时措之宜也。”（第二十五章）“自成”与“自道”是就完成自己的人格而说的，这是解决人与物的关系的前提，也是实现人与万物和谐统一的关键。人的主体性作用在这里表现得十分清楚，但这是以“成物”为宗旨的，德性主

体，决不是以“役物”即奴役、宰制万物为宗旨的知性主体所能完成的。这并不意味着人可以不用“用物”，人要生存发展，当然要“用物”，但人之“用物”要以“成物”为指导，要在“成物”的指导下去“用物”。如何具体实现这一点，当然还有许多社会政治方面的措施，有许多具体的政策法令，《记礼》中有许多这方面的规定。《中庸》只是提出一个基本原则，这个原则是十分重要的。

在人类知性发展、社会文明建立之后，自然界的万物几乎都在人的视野之内，或者在人的控制范围之内，人类如何对待万物，就成为至关重要的问题了。“诚者物之终始，不诚无物”，就是《中庸》对此所作的令人惊叹的回答。在人与物的关系中，物是靠人的诚性得以存在和发展的，不以诚待物，物便不成其为物，即等于无物。反过来说，人如果缺乏诚意，他所作的一切便等于没有作，或者更糟糕，因为他很可能对万物造成极大的伤害。诚虽然靠自己完成，但不仅仅是“成己”就完事了，“成己”是为了“成物”，“成己”才能“成物”，这才是《中庸》和儒家所以重视“成己”功夫的用意所在。

《中庸》以“成己”为仁，以“成物”为知，这一说法是对孔子仁知之学的进一步发展。孔子的“仁者爱人”、“知者知人”（见《论语·颜渊篇》）之说是从人与人的关系立论的，且以仁为“为己”之学的核心，知也要以仁为据，故又有“知及之，仁不能守之，虽得之，必失之”（《论语·卫灵公篇》）的说法。《中庸》则将这种学说扩充到人与物的关系，以实现人与万物的统一和谐为宗旨。“成己”以仁，既是完成人的德性主体，所谓“仁者人也”（第二十章）；“成物”以知，则是提高人的智慧以“知天地之化育”（第三十二章），“能聪明睿智”而“足以有临”（第三十一章），不仅要知人，而且要知天、知物。知物正所以成物，而不是役物、害物，因为人与物就其广泛的生命意义而言是相通的。就“成己”之仁而言，这是“性之德也”；就“成物”之知而言，这是“合内外之道也，时措之宜也”。其实，仁与知也是统一的，从仁德出发而知物，必定包含着爱物，即对万物的同情与尊重，这就是“合内外之道”，在对待万物的过程中能够措之以时而得其宜，即采取正确的措施。

四、“中和说”的意义

前面说过，《中庸》提出了情感的问题。那么，情在天命、性、道中占有何种地位呢？在人与自然的关系中有何作用呢？

《中庸》在讲述“天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教”时，并未提到情的问题，而是强调道不离人，并且提出以“戒慎”、“恐惧”之心对待天命之性，实现率性之道，完成修道之教。这是两个过程。从存在的意义上说是“由隐之显”，从实践的意义上说是“由显之隐”。但二者是相辅相成的，后者由前者加以保证，而前者由后者加以体证。

“率性之谓道”如何实现呢？是由情来实现的。在这里，情感起着关键性的作用。因此，《中庸》在提出命、性、道、教之后紧接着说：“喜怒哀乐之未发，谓之中；发而皆中节，谓之和。中也者，天下之大本也；和也者，天下之达道也。致中和，天地位焉，万物育焉。”（第一章）喜怒哀乐是自然情感，人人生而有之，并且贯穿于人的一切行为之中，成为人生实践的重要的内在因素，所谓“道不可须臾离”，正是由情感来体现的。在《中庸》作者看来，情感来源于性而实现为道，是真正的实现原则，“中和”就是这一原则的表述。

关于未发、已发，中、和的关系问题，在宋儒特别是朱熹、张栻等人那里进行过热烈的辩论，在此不论。就《中庸》而言，确实涉及到性情关系问题，并且是主张性情统一的。未发之中即

是天命之性，发而皆中节之和即是由性而来之情。“发”就是实现、发现。由天命而来之性本来就包含着喜怒哀乐之情，而且是无过无不及之中，从这个意义上说，性是自在的存在，合于自然之命；当其发而为情，如果能“率”而循其性，则自然“中节”。“中节”即是和，和者和谐也。

为什么以中为天下之大本，以和为天下之达道呢？这既是从人的主体性而言，也是从天道天命而言，因为人的性情即是天命，天人是合一的。天下之事是由人来作的，天命之德是由人来实现的，因此，这里特别彰显了人的主体性。这也是孔子所说“人能弘道”之意。但是，人的实践活动归根到底无非是实现自然界的根本法则，即中和之道。这里不仅仅限于人间性，而且包含着人与自然界万物之间的关系。人与人之间要和谐相处，人与万物之间也要和谐相处，这才是天地中和之道。

“中和”之“中”也就是《中庸》之“中”，无过不及、不偏不倚，有一个自然之“度”，这是天道之本然。《中庸》之“庸”是用的意思，即“执其两端而用其中”之用；“中和”之“和”则是指应事接物时的情感态度。二者都时人道之应然。应然源于本然，本然之中即包含着应然，不过这是由自然界的“命令”而成为人类活动的当然。自然界化育万物的过程本来是和谐有序的，因此才有人类的出现；但人类的活动不同于其他生命，人类活动对自然界具有极大的影响。在这种情况下，人类能不能按天道之本然、人道之当然行事，就是至关重要的事情了。这不仅关系到自然界的化育，也关系到人类自身的生存。因为人与自然是一个有机的生命系统，用今天的话说，是一个生态系统。人决不能离开这个系统而单独活动；人类如果破坏了这个系统，就要受到自然界的惩罚。按照《中庸》的说法，这一点是不言而喻的，决不只是个人生活之事。

按照西方理性主义的说法，人类能够“为自然立法”，为人类自身制定行为的规范；但是，按照《中庸》的说法，人能够“经纶天下之大经，立天下之大本”（第三十二章）。“大经”即人伦之常，“大本”即中的原则，二者皆出于天命之性，但通过人的情感活动表现出来，是一种情感交流。在情感交流的过程中还有认识的问题，即“聪明睿智”之知，其根本职能是“知天地之化育（同上）。这种“知”同对象式的科学认识是不同的，这种“知”是生命体验式的智慧；人是天地化育中的一员，又是执行天地化育的主体。这种“知”之所以重要，就在于能够按照天地化育之道而实现人与人、人与自然界的和谐一致，而不是对自然界施以暴力，进行改造和征服。正因为如此，在中国没有西方式的科学进步，未能发展出近现代的科学技术；但是在维护自然界的生态系统、保持人与自然和谐共处方面，却留下非常珍贵的价值资源。中国哲学的缺点和优点都集中于一身。如果说，这反映了农业文明与工业文明两种文明的对立，那么，决不能说农业文明只有落后性的一面，而工业文明只有先进性的一面。现代文明如果不能很好地继承农业文明的积极成果，其后果将是不堪设想的，事实已经证明了这一点。

人类生活在自然界中，从动物中区分出来，但是仍然参与自然界的“活动”。人类担任什么样的角色，不仅决定人类的生活方式，而且决定人类的生存发展。人是自然界的“成员”，还是自然界的“主人”，这个“天人之际”的问题始终是人类所面对的基本问题，也是哲学必须解决的问题。《中庸》既重视人的主体性，同时又强调人与自然界的和谐统一，把实现整个自然界的生命和谐看作是人类的重大使命，这正是值得今人反思的。《中庸》的这一学说也正是基于对自然界的化育之功的认识，这一认识是从人类生命活动及其自然界的内在关系中体认出来的，不是将人类自己凌驾于自然之上，将自然视为无生命的对象而认识到的。“万物并育而不相害，道并行而不相悖，小德川流，大德教化，此天地之所以为大也。”（地三十章）这是

《中庸》对自然界以及人与自然关系的最重要的认识。自然界也有冲突，有灾害，有生存竞争，但是就整个进化而言，是和谐的，有序的，万物皆能得到生长发育而不相妨害，万物之道皆能顺利流行而不相冲突，“小德”如川流一般不息，“大德”则深厚盛大而无穷。这里所说的“德”既是对自然界的价值判断，也是对人作为德性主体所应尽的责任和义务的承诺。“小德”指万物所受之德，“大德”指自然界的全体之德，“大德”与“小德”的关系正是多样性与整体性的统一。只有维护自然界的多样性，才能实现整体的和谐；只有承认自然界的内在价值，才能作到这一点。

2002年4月17日

[写信谈感想](#) [到论坛发表评论](#)

版权声明：凡本站文章，均经作者与相关版权人授权发布。任何网站，媒体如欲转载，必须得到原作者及Confucius2000的许可。本站有权利和义务协助作者维护相关权益。