

关于先秦儒学道德形而上转进的新探讨^{*}

——由《中庸》到《孟子》

熊 凯

(南京大学 哲学系,江苏 南京 224003)

摘 要:《中庸》在发挥孔子德性之天以及中庸思想时,提出了一个以“诚”贯通天道人道的形而上理论架构。但是作为天道的“诚”究竟意义没有被加以具象化落实于人道,使得天道的“诚”与实现人道的主体之间的关联较为模糊,而且就主体如何实现天道也语曰不详。孟子在继承《中庸》形而上理论架构的基础上,进一步将作为天道的“诚”内化于“心”,并且由“心”推出“四端”,指出人性皆有“四端”,只是由于人沉沦于物欲,而迷失本性,只要人们存心养性,发挥自身良知良能,寡欲、求其放心,不但可以知性、知天,而且可以成为尧舜一类的圣人,达到儒家赞天地之化育、与天地参的理想追求;而诸侯如果能够从自身先天存在的“四端”出发,以不忍人之心,推己及人,实行仁政,不但可以统一天下,而且可以达到古先圣王的境界。

关键词:《中庸》;诚;《孟子》;心

中图分类号:B222.5

文献标识码:A

文章编号:1008-5092(2006)02-0025-04

传统儒学最核心的部分是心性论,儒家心性论自孟子始具规模。孟子心性论不但承继孔子学说在战国时期出现的“仁”“礼”分殊的理路,而且为宋明新儒学开出了心性论义理根据,因此对中国传统儒学有着重要的影响。近代以来,学术界在对于孟子的“心”可谓众说纷纭,存在着迥然不同的诸种解说,如有人认为孟子的“心”是一种主体,也有人是从同一性来看待孟子的“心”。这些解释虽然大都源自于孟子“心”的不同涵义,并且在各自层面都反映了学界对孟子心性论的一些合理性认识,但是也存在着许多不足、片面之处,不能对孟子思想中的“心”与“诚”的关系给以历史的合理的解释,进而使得我们不但对于先秦思孟学派的历史思想关联性存在问题相当的歧异,而且由于这些对于孟子“心”的不同理解,进一步影响到我们对于孟子哲学的总体认识。

思孟学派是先秦最著名的儒家思想流派之

一,同时也是在中国思想上有着深刻影响的流派。从历史记载看,孟子虽然曾经说过“未得为孔子徒也,予私淑诸人也”(《孟子·离娄下》),但是孟子私淑的“诸人”究竟指代何人,现在已经难以知晓。子思与孟子之间的这种师承关系,首见于《荀子》。荀子在其《非十二子》中说道:“略法先王而不知其统,犹然而材剧志大,闻见杂博。案往旧造说,谓之五行,甚僻违而无类,幽隐而无说,闭约而无解。案饰其辞而祇敬之曰:‘此真君子之言也’。子思唱之,孟轲和之,世俗之沟犹瞽儒嚙嚙然不知其所非也,遂受而传之,以为仲尼、子游为兹厚于后世。是则子思、孟轲之罪也。”^[1]其后韩非在《显学》篇说:“世之显学,儒墨也。儒之所至,孔丘也。墨之所至,墨翟也。自孔子之死也,有子张之儒,有子思之儒,有颜氏之儒,有孟氏之儒,有漆雕氏之儒,有仲良氏之儒,有孙氏之儒,有乐正氏之儒。……故孔、墨之后,儒分为八,墨分为三,取舍相反不同,而皆自谓真孔墨。”^[2]这里虽然提到“子思之儒”、“孟氏之儒”等儒家流派,

^{*} 收稿日期:2005-12-08

作者简介:熊 凯(1977-),男,江西临川人,南京大学哲学专业博士研究生,研究方向:中国古代哲学研究。

但只是把它们看作“儒分为八”中的两派,对于二者关系如何,则根本没有提到。后来司马迁据《非十二子》在《史记·孟子荀卿列传》中就直接说孟子是“受业于子思门人”了。不过这种说法在中唐韩愈《原道》昌明儒家道统以前,并不怎么被重视,《原道》之后很快就被大多数儒士特别是宋明理学家接受,以此重构儒家道统,思孟学派开始与道统结合在一起,作为儒家道统的传递者。二程认为:“孔子没,曾子之道日益光大。孔子没,传孔子之道者,曾子而已。曾子传之子思,子思传之孟子,孟子死,不得其传,至孟子而圣人之道益尊。”^[3]理学家将思孟学派说成是道统的传递者,而这个道统又主要是指内在的心性问题。他们认为子思所著的《中庸》里面的“天命之谓性,率性之谓道,修道之谓教”等观点,为孟子所继承和发扬,进而发展成为一种以道德修养为中心的儒家心性之学。虽然后来也有一些儒者对于宋儒的道统论乃至思孟学派是否成立存有疑义,但是从思想文本上看,宋儒的观点无疑是正确的,《中庸》与《孟子》确实存在密切的思想关联。

在现存资料里面《中庸》只是《礼记》中的一篇,由于宋儒将它作为“孔门心法”而逐渐被重视,如二程就认为:“此篇乃孔门传授心法,子思恐其久而差也,故笔之于书,以授孟子。其书始言一理,中散为万事,末复合为一理;放之则弥六合,卷之则退藏于密,其味无穷,皆实学也。”^[4](《中庸章句》)宋儒是以《中庸》上溯到上古圣王,去探寻儒家道统之源的。二程之后,南宋朱熹进而将《中庸》与《大学》、《论语》、《孟子》合成《四书》,作为儒家的重要经典,其地位更加突出。

《中庸》通篇的主旨是论中和,认为中和是性,中和是道。要达“中”,首先要“诚”。“诚”作为一种连接天人之际的道德本体,其思想实际上来自孔子对于天道的认识。在先秦孔子之时,围绕天人关系问题之天,便存在着三种含义:自然之天、运命之天以及后来更著名的德性之天。自然之天后来为儒家荀子一派所发展;而德性之天则主要为儒家的思孟学派所坚持。在孔子那里,“生德予吾”的天道是社会伦理道德的合理性、绝对性、永恒性的最终理据。由此而形成的天人合一论,实际上就是把天道人道化、伦理化,人间的伦理观念被强加给天地万物,赋予万物以这种抽象的德性。这为后来《中庸》以“诚”作为天道本体奠定了理论基础。

《中庸》认为,“诚者天之道也,思诚者人之道也”,“至诚如神”、“诚者物之始终,不诚无物”。万物皆由“诚”而出,“诚”是万物的本源和终极依据,它自身涵括了一切创造和发展的潜在可能性,万物与人,都是“诚”这样一种天道本体的体现。就本体意义而言,天道、人道、物道是一致的,天道也是人道、人道也是物道。“诚”本身不以自身为目的,“诚者,非自成己也,所以成物也”,它本身表现为一种圆满,这种圆满的实现有待于物尽其用、人尽其职,各安本分,各尽其性。而就万事万物包括人而言,其终极价值的实现,也有待于与本体的合一,所以《中庸》最后说“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”。这种价值与本体的合一,实际上也就蕴含着主客、内外、天人合一的意思。

《中庸》虽然指出天道与人道的区别与联系,以“诚”为本为体,物为末为用,希望通过对天道“诚”的追求,达到“赞天地之化育”“与天地参”天人合一的最高境界,但是就人道如何实现天道,如何达到“至诚”,亦即所谓“天功人其代之”,这实际上其中包涵了人的心灵境界的问题方面,《中庸》没有作深入的展开,只是较为含糊的谈到“思诚”,“诚”与主体的关系并没有明确说明,可能是内在也可能是外在,而且就《中庸》主导思想看来,是将诚外在处理的。而这方面的努力,主要是由孟子来完成的。

二

孟子的“心”是接着《中庸》的“诚”而来的。这可从《孟子·离娄上》说“诚者天之道,思诚者人之道也。至诚而不动者,未之有也”中得到一些线索,这些表述表明在连接天道人道方面,两者在以“诚”作为天道、思诚作为人道这一认识上是一致的。不过这样的表述在《孟子》一书中非常罕见,这代表了孟子的早期思想认识。《中庸》还只是“思诚”,《孟子》一书中更多的是就“心”上而言,如文中说“万物皆备于我,反身而诚”。(《孟子·尽心上》)“尽其心者,知其性也;知其性,则知天矣。存其心,养其性,所以事天也。”《孟子·尽心上》等等。显然,孟子的这些表述,深化了对于作为天道的“诚”、作为人道的“思诚”的合理认识。孟子明确把《中庸》里面代表天道

的“诚”进一步内化于主体的“心”，从“心”上言。“诚”非外在，“心”本有之。“诚”与“心”，两者实际上是一而二、二而一的，由此，《中庸》“诚”所具有天道意义被孟子赋予了内在于主体的“心”，“心”同时也具有作为天道本体的意味。

孟子进而提出尽心知性，将《中庸》“思诚”转化为“尽心”，“尽心”即达“至诚”，实际上也就进一步回答了《中庸》中所没有解决的如何达到“至诚”的问题。尽心知性与《中庸》所提出的至诚尽性虽然在表述上有着许多的共同性，但就实质内容上而言，存在重大不同。这种不同表现在孟子虽然继《中庸》的思路，关注天道本体“诚”的重要意义，但是，孟子比《中庸》更加关注天道的道德实现问题，着重从内在价值意义上讲心性问题的。

孟子首先将作为天道本体的“心”体现的为仁义礼智“四端”：

“惻隱之心，人皆有之；羞惡之心，人皆有之；恭敬之心，人皆有之；是非之心，人皆有之。惻隱之心，仁也；羞惡之心，義也；恭敬之心，禮也；是非之心，智也。仁義禮智，非由外铄我也，我固有之也，弗思耳矣。故曰：求則得之，舍則失之。”（《孟子·告子上》）

“仁义礼智根于心”。（《孟子·尽心上》）

“仁义礼智非由外铄我也，我固有之”。（《孟子·告子上》）

仁义礼智四端是人的先天本性，“根于心”而“由外铄我也”，因此人性是本善的。孟子甚至以“人之有四端也，犹其有四体也”来强调“四端”和肢体一样具有的先天本性。孟子的“四端”说是居于儒家宗法制度亲情血缘本性而言的，“亲亲”“尊尊”“泛爱众而亲仁”是先秦孔子以来儒家道德学说的逻辑起点，“仁之实，事亲是也；义之实，从兄是也”（《孟子·离娄上》）“孩提之童，无不知爱其亲者，及其长也，无不知敬其兄也。亲亲，仁也；敬长，义也。无他，达之天下也。”（《孟子·尽心上》）“老吾老，以及人之老；幼吾幼，以及人之幼。”（《孟子·梁惠王上》）“亲亲而仁民，仁民而爱物。”（《孟子·尽心上》）孟子从父子兄弟之间的血缘伦理关系出发，进而引申出人与人、人与社会、乃至人与天地万物之间的普遍性的自然伦理关系。

孟子认为仁义礼智四端“人皆有之”，“固凡同类，举相似也”（《孟子·告子上》）自然人人皆具有成为圣贤的“善性”。他说“心所同然者，何

也？谓理也，义也。圣人先得我心之所同然耳”。（《孟子·告子上》）圣人之所以为“圣”就在于“性之也”，凡人之所以为“凡”就在于他们没有能够保持本心，放纵了自己的私欲，未能发挥先天赋予的良知良能。“人之所不学而能者，其良能也；所不虑而知者，其良知也。”这种不待学习便能做到的“良能”，不待思考便会知道的“良知”，是生下来就具有的“善性”。人们如果摆脱私欲的干扰，凭借良能、良知，去尽其才，求其“放心”，自然而然就会表现出“善”的本性。固守这种善性，并将其发扬光大，则“人人可以为尧舜”。（《孟子·告子下》）“则知天矣”，从而达到“万物皆备于我”、“上下与天地同流”人生的最高境界；反之，如果人们不假教化，放纵自己的私欲，乃至泯灭这“四端”的人都被孟子视如禽兽。“非天之降才尔殊也，其所以陷溺其心者然也。”（《孟子·告子上》）“杨氏为我是无君也，墨氏兼爱是无父也，无父无君是禽兽也。”（《孟子·滕文公下》）“逸居而无教，则近于禽兽。”（《孟子·滕文公上》）“四端”是人与禽兽的根本区别。“人之所以异于禽兽者几希”（《孟子·离娄下》）

根据这种性善学说，孟子提出了仁政的政治哲学，并且对战国时期诸国为争夺土地城圉而长期进行的不义战争进行了批判，“争地以战，杀人盈野；争城以战，杀人盈城”，（《孟子·离娄上》）“贼仁者谓之贼，贼义者谓之残，残一贼之人，谓之一夫”，（《孟子·梁惠王下》）他说这纯粹是“率土地而食人肉，罪不容于死”（《孟子·离娄章句上》），主张“善战者服上刑，连诸侯者次之，辟草莱、任土地者次之”（《孟子·离娄下》）。孟子认为诸侯如果能够从自身先天存在的“四端”出发，依据儒家“亲亲”“尊尊”“泛爱众而亲仁”，以不忍人之心，推己及人，实行仁政，不但可以统一天下，而且可以达到古先圣王之道。“人皆有不忍之心，先王有不忍之心，斯有不忍之政矣。以不忍人之心，行不忍人之政，治天下可运之掌上。”（《孟子·公孙丑上》）

三

综上所述，《中庸》在发挥孔子德性之天，论述孔子的中庸思想时，提出了一个从诚——思诚——至诚——尽人之性——尽物之性——赞天地之化育——与天地参这么一个天人贯通的形而上理论架构。但是作为天道的“诚”实际上只是

一种脱离了现实的抽象,而并没有被加以具象化落实于人道,对“诚”与主体的关系也只是含糊的以一个“思诚”来加以回答。这样不但作为天道的“诚”与实现人道的主体之间的联系较为模糊,而且就主体如何达到天道也只能是空中楼阁。孟子在继承《中庸》关于天人之道的形而上理论架构的基础上,进一步将作为天道的“诚”内化于“心”,并且由“心”推出“四端”,指出人天生皆有“四端”和良知良能,只是由于人沉沦于物欲,而迷失本性,只要人们存心养性,发挥良知良能,寡欲、求其放心,则不但可以知性知天,而且可以成为尧舜一类的圣人,达到儒家赞天地之化育、与天地参这么一个最高的理想追求。而诸侯如果能够从自身先天存在的“四端”出发,以不忍人之心,推己及人,实行仁政,不但可以统一天下,而且可以达到古先圣王的境界。

显然,孟子将《中庸》的“诚”从内圣外王两方面做了发挥,他立足于人性本善的理论预设,强调了内在的良知发现,以此发掘人之初的善端根源,通过真心诚意、修身养性等道德实践活动,由内向外地逐渐实现儒家修齐治平、内圣外王的人生目的,最终完成儒士期盼的人皆尧舜、天下为公的大同理想,这客观上为以后宋明理学的形成与发展

奠定了理论基础,进而对传统文化有着深刻的影响。汉唐以来,强调礼乐制度的政治儒学、强调考证的训诂经学占据统治地位,《中庸》《孟子》开拓的天道性命理路没有被很好的继承下去,相反,为佛道所吸收,对佛教心性论产生重要的影响。心性化的佛学在隋唐之时兴起,吸引了大批儒士大夫,进而演化为足以动摇儒家经学的地位的有巨大影响的新兴学术思潮。面对系统而思辨性强的佛教心性论,自唐中叶韩愈、李翱以来,儒家学者逐步认识到,对形而上学理论的忽视,正是儒学致命的缺陷。儒家哲学需要一个具有普遍意义的宇宙论的基础,用以整合可相容的非儒家思想,来有效地应对佛道的挑战。只有这样,儒学思想才能给予人及其社会一个完整的生活方式,才能赋予人们日常活动以意义。正由于此,唐代的韩愈、李翱以表面辟佛而暗中借鉴佛教心性思想的方式开辟了重振儒家心性论的新思路——援佛入儒。这一理路被后来的宋代儒学家所继承,并且最终完成了儒学本体论的重构。这种重构在本体思维主要表现在促使传统儒家本体论由自发走向自觉,逐渐理论化、系统化,产生新的本体论的思维模式,自觉地建构起较为完整的哲学思想体系。

参考文献:

- [1] [清]王先谦.荀子集解[M].沈啸寰,王星贤点校,北京:中华书局,1988.
- [2] 陈奇猷.韩非子集释[M].上海:上海人民出版社,1974.
- [3] 二程集·河南程氏遗书[M].卷二十五.出版地、出版年、出版社不详.
- [4] [宋]朱熹.《四书集注》[M].《中庸章句》,海口:海南出版社,1992:25.

On the Transformation of Moral Metaphysics in Pre - Qin Confucianism: from Golden Mean to Mencius

XIONG Kai

(The Department of Philosophy, Nanjing university, Jiangsu Nanjing 210093, China)

Abstract: When inheriting the dharma Heaven and golden mean in Confucius philosophy, golden mean brings forward new philosophy about Cheng which have not been fulfilled in the world, and therefore not only can not put forward transparent affiliation between Heaven and humanism, but also path for carrying out Heaven. Relying on the Xin the inherited endosmosis Cheng, Mencius put forward the four Duan, inheritance for everyone and everyone can become the sage like Yao and Shun if they subsist their Xin and congenital competence, if not, they would lose themselves. The seigneurs would unify the world and became great king if they implement humanism politics according to his humanity philosophy. Mencius developed golden mean mainly in two aspects: immanence and extrinsic, which have profound infection to neo - Confucius and traditional philosophy.

Keywords: golden mean; Cheng; Mencius; Xin