

【传统儒学研究】

“中庸”的理念、历史与实践

——论作为“道学”著作的《中庸》

何益鑫

【摘要】《中庸》是一部以中庸之道为主题的道学著作。据《论语·尧曰》、古文《尚书·大禹谟》以及清华简《保训》等的记载,尧舜禹三代以来就已形成了以“中”为最高原则的政治传统。在相关思想叙事中,舜乃是中的思想的开端。他的“求中”、“得中”(《保训》),“执其两端,用其中于民”(《中庸》),实是“中”的原初实践的一个隐喻,揭示了中的当下实践与历史生成的基本逻辑。此后,中的具体性在历史进程中逐步展开,也逐渐凝聚而成特定的历史形态,如《洪范》的“皇极”和“王道”。孔子把“中”改造为“中庸”,与三代的“直”道相通,又以礼为中庸之道的具体内容,无疑是对以往中道传统的扩充。子思继承了这一传统,在《中庸》中,他对“中”的终极意义、“中庸”的本质结构、“中庸之道”的具体生成与历史形态等,作了详尽的阐述;又在德行体用论的结构中,突出阐明了修身成德的实践意义,以“诚”为核心,论述了修身成德的工夫与境界。根据子思之意,孔子由“祖述尧舜,宪章文武”而凝成的“君子之道”,实是中庸之道最圆满的现实形态,既是政治的根本,又是道德的极致。君子以此修身,可期待“君子而时中”,乃至“从容中道”的实践境界。要之,《中庸》全篇紧扣“中庸之道”展开环环相扣的阐述,乃是一篇思想系统、结构缜密的道学著作。但它不是本体意义上的道学,而是实践意义上的道学。《中庸》关于中庸之道的发生学考察,对于当下的道德生活、政治生活,也具有重要的启发意义。

【关键词】求中;时中;子思;《中庸》;《保训》

【作者简介】何益鑫,哲学博士,复旦大学哲学学院副教授(上海 200433)。

【原文出处】《复旦学报》:社会科学版(沪),2024.2.27~47

【基金项目】本文是国家社科基金青年项目“早期儒学视阈中的孟子心性论研究”(项目批准号:21CZX026)的阶段性成果。

《中庸》是子思思想的集大成之作。《史记·孔子世家》记载:“尝困于宋,子思作《中庸》。”另据《孔丛子·居卫》,子思尝谓:“祖君屈于陈蔡作《春秋》,吾困于宋,可无作乎?”言下之意,他作《中庸》,实是效法孔子作《春秋》。若这一记载符合实情,至少可以说明,《中庸》是子思心目中的忧患之作,也是最具代表性的著作。不仅如此,孔子所作《春秋》,作为一部政治哲学的根本著作,是孔子政治事功方面的最大功绩,所谓“孔子成《春秋》而乱臣贼子惧”(《孟子·滕文公下》)。子思自比于孔子,似乎是在暗示,拟圣而作的《中庸》,也可能是一部政治哲学的根本之论。

《中庸》原为《礼记》中的一篇,南朝开始有人为

它单独作注。自此以后,解释者、论说者不绝。直到宋明,一跃而为“四书”之一,与《大学》一并,成了理学概念、命题与工夫论的经典依据。然而,《中庸》作为一个整体,它的核心旨趣究竟为何?说者往往因时代而异,没有定论。据陈来先生的提法,历史上的《中庸》解释可以分为四个阶段:第一是德行论,第二是为政论,第三是性情功夫论,第四是道统论。前两个阶段很好理解,因为《中庸》前半部分多论德行,后半部分多讲为政。第三阶段从李翱开始,注重性情功夫。第四阶段朱熹提出“道统之传”,把它作为理解《中庸》的基本脉络。^①近代以来,新儒家学者又着力从《中庸》探讨宇宙论、宗教哲学、道德形而上学等

超越性议题,但其发挥的基础,主要还是宋明学者尤其是朱熹在《中庸》诠释中给出的基本设定。道德哲学当然是《中庸》的重要内容,但同时大量存在的政治方面的讨论,又时时提醒读者《中庸》主题的复杂性。于是,一种常见的解决方案,是接着王柏等人提出的质疑,认为今本《中庸》原由“中庸”、“诚明”两篇合成,它们主题不同、思想不同、文体不同,应重新分为两篇。^②但这一做法,在经典解释史上并不常见,尤须谨慎对待。另外,有学者对“时中”多有关注,希望由此建立统一的理解。^③“时中”是中庸的根本要义之一,但大体而言,它是《中庸》的一个面向,是中庸哲学的一个环节,还不能代表《中庸》的完整思想。

近十几年来,由于清华简《保训》的研究,及《洪范》“皇极”概念的讨论,^④古代政治哲学中的“中道”传统得到了极大的关注和重视。这方面的大量研究,让我们意识到,子思的中庸思想不是突然冒出的观念、学说,它的背后乃是三代以来悠久的政治哲学传统。这一传统,启发我们以历史的眼光重新审视中庸之道的原初发生和具体形态,并以此为线索,重新梳理《中庸》的文本逻辑,理解《中庸》的思想旨趣。

一、舜的隐喻:“求中”、“执两用中”与“中”的源初实践

据现有文献,“中”的观念最早可以追溯到尧舜时代。

尧曰:“咨!尔舜!天之历数在尔躬。

允执其中,四海困穷,天禄永终。”舜亦以命

禹。(《论语·尧曰》)

尧禅让于舜,而有一番告诫:帝王相传的次第,犹如岁时节气一般,而今到了你的身上;你应该执持中正之道,若天下陷入困穷之境,你的天禄也将永绝。^⑤对照下文,这里的“中”是治理天下的根本原则。若不执持,就会造成“四海困穷”的后果。舜禅让于禹,也是同样的告诫。后者见载于古文《虞书·大禹谟》:

帝曰:“来,禹!……予懋乃德,嘉乃丕绩,天之历数在汝躬,汝终陟元后。人心惟危,道心惟

微,惟精惟一,允执厥中。……慎乃有位,敬修其可愿,四海困穷,天禄永终。”

在赞许了禹的功绩和德行之后,舜给出了一番以“人心惟危,道心惟微,惟精惟一,允执厥中”为核心的告诫。这句话在宋明时代备受重视,被誉为“十六字心传”。近代以来,由于《大禹谟》的伪书性质,这一记载饱受质疑。^⑥但若直从义理来说,这十六字应是从《尧曰》“允执其中”增衍而来的。如果说《尧曰》“允执其中”,主要是行为上的告诫,要在政治行为中持守中正之道;那么,《大禹谟》的十六字,则是以“人心”、“道心”的区分为基础,通过“惟精惟一”的工夫,确立“允执厥中”得以奉行的内在根据。此间已转出了存心与修养的问题。

“允执其中”的告诫,由尧传给舜、由舜传给禹。三代禅让,舜居中间。禹之后,则不见类似典诰。这在一定程度上显示了舜的独特地位。清华简《保训》的出土,更加确证了这一点。《保训》记载的是文王病重后,向武王传授训示之事。

惟王五十年,不豫。王念日之多鬲(逝),恐坠保(宝)训。戊子自溃(曠)水。己丑昧[爽]□□□□□□□□。[王]若曰:“发,朕疾适(渍)甚,恐不汝及训。昔前人传保(宝),必受之以诹。今朕疾允病,恐弗念(堪,或读忝)终,汝以书受之。钦哉!勿淫!”

昔舜久作小人,亲耕於鬲茅(历丘)。恐,求中。自诣(稽)厥志不违于庶万姓之多欲,厥有施于上下远迩。乃易位执诣(设稽),测阴阳之物,咸顺不逆。舜既得中,言不易实变名,身兹服惟允,翼翼不懈,用作三降之德。帝尧嘉之,用授厥绪。呜呼!祗之哉!

昔微假中于河,以复有易,有易服厥罪。微亡害,乃追中于河。微志弗忘,传贻子孙,至于成汤,祗服不懈,用受大命。呜呼!发,敬哉!

朕闻兹不久,命未有所延(或读引)。今汝祗服毋懈,其有所由矣。不及尔身受大命,敬哉,毋淫!日不足,唯宿不祥。”^⑦

文王说历来帝王相传有一个“宝训”。在病重之际,他担心宝训失传,遂传给了武王。记述中两个“恐”

字,可以看出文王对它的珍视。“宝训”的核心,就是“中”。为此,文王举了两个例子,一个是舜,一个是上甲微。

舜在上位之前,躬耕于历丘,“恐,求中”。据下文推测,舜的“恐”应与“庶万姓之多欲”相关。“多欲”即甚欲,欲望无度必引发争夺。《荀子·礼论》:“人生而有欲,欲而不得,则不能无求。求而无度量分界,则不能不争;争则乱,乱则穷。”描绘的正是这种状况。秩序的混乱引起了舜的不安,他想通过“求中”解决这个问题。在此,“中”成为治理混乱、建立秩序的根本原则。舜是如何“求中”而“得中”的呢?关键在“自稽厥志不违于庶万姓之多欲”。自稽,自度、自省。厥志,他自己的意志,具体来讲应该是他的主张、他所要推行的方法。舜自省自己的主张不会违背所有人的欲求,方才施行于高低远近的人群关系之中。^⑧换言之,舜是在人人多欲的情况之下,找到了一种照顾各方需要、平衡各方诉求的中道的实现方法。^⑨

得了人际关系之“中”,舜又进求天地之“中”。“乃易位设稽,测阴阳之物”一句,一般认为与设立圭表测时间、方位,或“求地中”有关。张汝伦先生指出:“根据《尚书·尧典》,舜受尧禅让之大位后,首先做的是‘在璇玑玉衡,以齐七政’。也就是‘观察璇玑玉衡即北斗七星的星象,视其斗柄(玉衡)所指方向来认识四时、节令、物候。以处理‘春、夏、秋、冬、天文、地理、人道’这七项与民生有关的要政’。这才谈得上‘测阴阳之物,咸顺不扰’。”^⑩当是有益的补充。根据斗柄方向来确立时令、物候,等等,也当属于“测阴阳之物”,它是安排一切人事活动的基础,其意义不弱于“求地中”。

故舜的“求中”表现为两个方面:一是人事之中,他找到了处理人际关系、建立人间秩序的基本原则;一是天地之中,通过天文的观察发现了四时、节令、物候的表征,作为人事活动的基本依据。后者是客观的,属于纯粹的发现。前者虽以客观为依据,但多少带有建构的成分。舜的求中,实际上是对“是”与“应当”的规范性的确认。故舜得中之后,即把它以名实的方式确定下来。所谓“言不易实变名”,是说

“不变乱名实”,^⑪作为人事活动的基本准则;所谓“身兹服惟允”,是说自己恭谨奉行之。这里没有说舜所得的人事之中的具体内容是什么。根据后世的记载,我们可以作一些推测。《韩非子·难一》载:“历山之农者侵畔,舜往耕焉,期年,畊亩正。河滨之渔者争坻,舜往渔焉,期年,而让长。东夷之陶者器苦窳,舜往陶焉,期年而器牢。”历山之农争田,舜来一年,为他们勘定了田界;河滨渔者争鱼,舜来一年,他们变得敬让长辈;东夷制作陶器不坚固,舜来一年,陶器也变得坚固牢靠了。这些事迹可以视为舜于事求中的缩影:农者和陶者的例子,是确立了分配的标准与事物的规范;渔者的例子,则暗示了人伦秩序的确立。

上甲微的故事,见于《山海经》《竹书纪年》等文献。《山海经·大荒东经》郭璞注引《古本竹书纪年》:“殷王子亥宾于有易而淫焉,有易之君绵臣杀而放之。是故殷主(上)甲微假师于河伯以伐有易,灭之,遂杀其君绵臣也。”这是一个复仇故事。有易之君杀了王子亥,上甲微假借河伯的军队讨伐了有易,杀了有易之君。《保训》的“假中于河”,应该与借助河伯之力有关。但“中”字何解,学者分歧很大,或直解为“军队”,或说是象征最高权力的“旌旗”。但这里的“中”,绝不是指具体之物,否则不可能成为“保训”的主旨。相较而言,梁涛先生的解释比较可取。他认为,“中”是中正、公正,上甲微是向河伯寻求公断:“上甲微向河伯请求公正,也就是请河伯主持公道,做审判人、调节人。盖古代部落之间发生冲突时,为避免矛盾激化,常常请有一定的地位、影响,且与双方都保持友好关系的第三方来调节。”^⑫此说得之。文王曾以西伯身份,以德行和周国风尚感召虞芮国君,解决两国边界之争。这件事情极大提高了文王的威望,引起诸侯纷纷归附,所谓:“虞芮质厥成,文王蹶厥生。予曰有疏附,予曰有先后,予曰有奔奏,予曰有御侮。”(《大雅·绵》)河伯的角色,正与文王相似。根据《保训》的记录,河伯助上甲微征讨有易,有易服罪,上甲微也就不再加害。^⑬他把这种中道的处理方式,归功于河伯,并谨记在心,传给子孙。直到成汤,用受大命。

舜“求中”、“得中”而受禅,上甲微“服中”、至成汤而受命。舜的“中”, (就人事而言)主要是在人际之间求得一个中道,使人與人达到秩序的和谐;河伯的“中”,是以中正、公正之心处理群体之间、诸侯之间的矛盾和冲突。从高处说,“中”是处理人间事务的最高原则。但它又不是一个预定的抽象原则。它的具体生成,依托于“侵畔”、“争抵”、“复仇”之类具体的实践情境;是历史人物以公正之心,依据客观实情,兼顾各方志愿,斟酌、判断而来。

对此,《中庸》有一个精要的概括。

子曰:“舜其大知也!与!舜好问而好察迩言,隐恶而扬善,执其两端,用其中于民,其斯以为舜乎!”

舜有大智,他能判断别人话的好坏,不好的隐而不宣,好的播而广之。这种智慧一方面是基于道德意识(哪句话是道德上好的,哪句是不好的),一方面也是基于实践中的判断力(哪句是适用的,哪句是不适用的)。所谓“执其两端,用其中于民”,朱子注:“两端,谓众论不同之极致。盖凡物皆有两端,如小大厚薄之类,于善之中又执其两端,而量度以取中,然后用之,则其择之审而行之至矣。”^⑩其说是也。对于一个事物,尤其是政治事务,站在不同的立场、基于不同的考量,总会形成不同的主张。若是有善恶之别,在实践中就是认知问题,而不存在选择。但很多情况下,不同主张并无绝对的是与非、对与错。这正是“于善之中又执其两端”的处境。此时,统治者就不能从一端看全体,而必须站在更为公正的立场,于诸善之间寻求一个适合的点,以达到彼此之间的协调。这正是政治实践的复杂之处,它既要求保有中正的公心,又要求“执其两端,用其中于民”的智慧。此舜之所以为舜,也即舜所求之“中”。

在儒家叙事中,舜的一大功绩,是建立人伦。《舜典》载:“帝曰:‘契,百姓不亲,五品不逊。汝作司徒,敬敷五教,在宽。’”舜鉴于百姓不相亲睦,没有伦理秩序,故命契掌管人伦教化之事。孟子有一段,可视为对它的发挥:“人之有道也,饱食、暖衣、逸居而无教,则近于禽兽。圣人有忧之,使契为司徒,教以人伦:父子有亲,君臣有义,夫妇有别,长幼有序,朋友

有信。”(《孟子·滕文公上》)这里的圣人,也应该指舜。他担心百姓只知道饱暖安居,近于禽兽,故命契为司徒之官,教百姓以父子、君臣、夫妇、长幼、朋友五伦。文本没有说人伦是舜“求中”的结果,但结合《舜典》和《保训》的论述,我们可以作出这一推测。当然,“五伦”的提法,应是儒家在发展过程中渐渐提炼而出,不会是尧舜时代的观念。但它所指向的以角色或地位之区分为基础的人间秩序,则未必不能追溯到作为规范、原则之最初建立者的舜。自其开创之后,“人伦”就成为了礼乐社会百世不变的内在基石。人伦规范的生成、社会制度的生成,乃至具体人事之则的生成,不可能是某一个圣人一蹴而就的事情,而是在历史演进的过程中渐渐积淀而成。就此而言,舜的叙事也可以视为这一过程的一个隐喻。

以上关于舜的论述,是否合于真实的历史,已然无法考证。要之,在《保训》和儒家的叙事中,舜的事迹象征着“中”的原初发生。在舜那里,“中”不是现成的东西,它是所要追寻的理想目标,是一个形式理念。它作为目标,是确定无疑的;其具体内容,则尚未展开。随着舜的“求中”、“得中”,具体事物之“中”得以渐渐显露,并推广运用于人群社会政治活动之间,成为具体行事的典范和标准。而一切具体之“中”都系于同一个“中”字之下;故“中”作为一个“有差异的同一”概念,成为上古帝王相传的“宝训”。

二、从《尚书》到孔子:“中”的具体性生成与历史形态

《保训》中的“中”,既有人事层面的,又有自然层面的。后者是人类社会和人事活动的先在条件,但由于其显而易见的客观性,此意义上的“求中”活动,主要依靠“稽测”。而人事层面的“求中”活动,则是原初意义上的实践智慧。它面向具体生活,而又无所依傍。它源于现实社会的生存困境,在历代圣贤不断的忧心和悲悯的催迫之下,寻求最为恰当的解决方案。具体事物之“中”的给出,都是源于善与恶的分判、善与善的抉择和事物之分度的界定。这些实践虽有一个形式理念作为引导,实际上并没有一

个预设的原则,作为行事的标准或行事准则的源头。借用康德在《判断力批评》中的区分,它与其说是“规定性判断”,不如说是“反思性判断”。^⑤它并不是依据既成的原则,分析、推演出行为的准则;只有借由先贤通过观察、理解、判断、取舍诸活动,给出了现实准则之后,才能呈现出其与理念原则之间的精神关联,反过来充实理念原则的具体意义。在此意义上,原初的“求中”活动,或者“执其两端,用其中于民”的活动,本质上是一种创造性的理解、判断活动;是在四无依傍、没有头绪的世界之中,努力撑开四维经纬的开创性的实践活动。其结果,是人文世界和意义世界的生成和开显,其意义不亚于自然世界中的“观象授时”。

在此意义上的“求中”与“得中”,看上去是一个凭空建立的过程,但它并非是任意、没有依据的。《保训》“自稽厥志不违于庶万姓之多欲,厥有施于上下远迩”,舜只有确定自己的主张不违背万姓的欲望和诉求之后,才会普遍推行到上下远近的社会生活中。“不违于庶万姓之多欲”,就是要尽可能满足所有人的诉求,获得所有人的普遍认同;“施于上下远迩”,则意味着此原则必须具有可普遍化的性质。在此,蕴含了“中”的形式要求或检验原则:一是平衡和满足各方的诉求;一是具有可普遍化的性质。前者近于中正,后者近于公正。舜不是为了个别群体去设定一个规则,而是平视天下万姓的欲望和诉求,秉持中正和公正的立场,寻找普遍的行事原则。它类似于今人所说的“共识”,但在古人看来,“共识”之所以具有规范效力,恰恰在于它与事物本有的规范之间有一层内在的关联。求中的活动,以“事物之中”的客观性为条件(详后)。在宽泛的意义上,“求中”是一切实践智慧的内在结构。但在创制意义上的“求中”活动,必有足以为后世法的思想遗产。在求中的实践中,物与物的区分逐渐清晰,物的规定性得以确立;相应的具有典范意义的生存实践,则渐渐确立为应然的行事方法。或者通过有意的推行,或者通过历史的积淀,渐渐融入人文世界的意义脉络。

政治层面的“求中”活动,其结果就是制度规范

的建立。《逸周书·度训第一》:“天生民而制其度,度小大以正,权轻重以极,明本末以立中。”所谓“立中”,就是要把权衡、度量而得的法度、原则,以规范的形式确立下来。^⑥在历史中,就表现为王朝相袭的典章制度。古文尚书《蔡仲之命》:“率自中,无作聪明乱旧章。”孔安国传:“循用大中之道,无敢为小聪明,作异辩,以变乱旧典文章。”^⑦在这里,“中”不直接等于“旧章”,但“率自中”当用“旧章”,而不能自作聪明。同篇又有“率乃祖文王之彝训”的说法,“旧章”作为文武之常教,乃是大中之道的现实载体,是后人应当继承和遵循的规范。《洪范》九畴“五曰建用皇极”:“皇建其有极。……无偏无陂,遵王之义;无有作好,遵王之道;无有作恶,尊王之路。无偏无党,王道荡荡;无党无偏,王道平平;无反无侧,王道正直。会其有极,归其有极。”所谓“皇极”,据孔安国传,即为“大中之道”。^⑧所谓“建用皇极”、“皇建其有极”,是要在统治行为中确立大中之道的原则意义;至于“皇极”的内容,本身却不是时王之所构建,而是先王相传之道,下文“王道”是也。^⑨孔颖达疏:“更言大中之体。为人君者,当无偏私、无陂曲,动循先王之正义;无有乱为私好,谬赏恶人,动循先王之正道;无有乱为私恶,滥罚善人,动循先王之正路。无偏私、无阿党,王家所行道荡荡然开辟矣;无阿党、无偏私,王者所立之道平平然辨治矣;所行无反道、无偏侧,王家之道正直矣。”^⑩所谓“大中之体”,即大中之道的体要。核心要义,是排除王者私人的好恶,无有偏倚,一依先王之道而行,考察庶民和官员,行中正的奖惩。这里用“无偏无党”、“无党无偏”、“无反无侧”对“大中”之义作了解释,而先王之道义与道路作为大中之道的现实载体,成了王者必须遵循的治国之本。

值得注意的是,中的原则,在典狱、刑罚中尤为凸显。前引《保训》“假中于伯”、文王断虞芮之讼,都是裁断仇怨、调节纠纷的典范实践,成为后人可以追寻、效法的规范。梁涛说:“法律条文的最初制定,也是古之‘圣人’审时度势,执两用中的结果,有些就是来自古代的判例。如《保训》中河伯居中调解,以中道的形式处理了上甲微与有易的矛盾,此后‘微志弗

忘,传贻子孙’,将‘以直报怨’作为后世处理外部矛盾、冲突的基本原则,使其具有法律的效力和地位。”^④说是。故《吕刑》多见“中”,所谓“士制百姓于刑之中,以教祗德”,“罔不惟德之勤,故乃明于刑之中,率义于民棐彝”,“观于五刑之中”,“非佞折狱,惟良折狱,罔非在中”,“哀敬折狱,明启刑书胥占,咸庶中正”,“民之乱,罔不中听狱之两辞,无或私家于狱之两辞”。作者认为,刑书为中的载体,依据刑书断狱,方能得中。典狱刑罚的要义,是在兼听事实的前提之下,以刑书为依据,给出恰当的判罚。《君陈》:“殷民在辟,予曰辟,尔惟勿辟;予曰宥,尔惟勿宥,惟厥中。”周成王要求君陈,断狱时不要考虑他的意见,而要以中道为准绳。郭店竹简《五行》提到的“简-匿”问题,也是在求刑狱之中。

在《尚书》,“中”主要是作为根本的政治原则和刑狱原则,在历史积淀中具体表达为王道和刑书。此外,还作为中正、公正的德行,与“中道”相应。《盘庚中》:“汝分猷念以相从,各设中于乃心。”盘庚希望商人能在内心秉持中正,从整体利益出发考虑迁都的事宜。《酒诰》:“丕惟曰尔克永观省,作稽中德。”此“中德”,即“中正之德”。有中德,乃能行中道,两者在实践中是相应的。

《周易》也重视“中”。如爻辞有“中行”,《彖传》、《象传》有“中正”、“中道”。学者往往将这些与《尚书》一道,探讨中道思想的渊源。但爻辞的“中行”,就其本义而言,乃指“中途”或“道中”,^⑤并非抽象的中道。而《彖》《象》,一般认为是战国时期的作品,主要反映了儒家的思想。两者都不能作为孔子之前的思想材料。

孔子主要从两个方面谈“中”,一是性情德行(德),一是行为标准(礼)。前者,如子曰:“不得中行而与之,必也狂狷乎!狂者进取,狷者有所不为也。”(《论语·子路》)据朱子的解释,“狂”是志高而行不掩,“狷”是志不及而守有余。由此反推,所谓“中行”,自然是又能进取又有坚守、进退得宜的人。中行之人是孔子要找的理想学生,可惜很少,只能退而求其次,或者狂,或者狷,有其一端。子贡问:“师与商也孰贤?”子曰:“师也过,商也不及。”曰:“然则师愈

与?”子曰:“过犹不及。”(《先进》)子张“才高意广”,言行常过中;子夏“笃信谨守”,而“规模狭隘”,故常不及。孔子于两人之间求中道的用意甚为明确。又,子路问:“闻斯行诸?”子曰:“有父兄在,如之何其闻斯行之?”冉有问:“闻斯行诸?”子曰:“闻斯行之。”公西华不解,子曰:“求也退,故进之;由也兼人,故退之。”(《先进》)借用前面的话,由也过,行过于勇,以致缺乏反思意识,故孔子退之;求也不及,缺乏行动意志,故孔子进之。孔子依据弟子不同的性情特征,给予不同的实践指导,也是为了回归中道。宋儒以“无过无不及”解“中”,得了孔子之意。^⑥

从后者来说,孔子把中与礼直接联系了起来。据《礼记·仲尼燕居》记载,在孔子评论子张与子夏一过、一不及,子产能食不能教之后,子贡越席而对:“敢问将何以为此中者也?”子曰:“礼乎礼!夫礼所以制中也。”如何达到中道呢?通过礼。唯有遵循礼,可以达到中。在此,礼作为中道的现实代表,成了儒者随时奉行的标准。故孔子说,“使女以礼周流,无不遍也”;又说,“君子无理不动,无节不作”。礼之为中的意思,在三年之丧的讨论中得到了典型的体现。《礼记·丧服四制》:“圣人因杀以制节,此丧之所以三年。贤者不得过,不肖者不得不及,此丧之中庸也,王者之所常行也。”儒家认为,三年之丧是“称情而立文”(《礼记·三年问》),对情感作出了最恰当的节制。它是“丧之中庸”,不可以过,也不可以不及。据《礼记·檀弓上》,子夏除丧,弹琴不成声,曰“先王制礼,而弗敢过也”;子张除丧,弹琴成声,曰“先王制礼,不敢不至焉”。^⑦在此,子夏本过,子张本不及,但因为三年之丧的规定而归于中道,此正“礼以制中”之义。

孔子最先提出了“中庸”的概念。子曰:“中庸之为德也,其至矣乎!民鲜久矣。”(《论语·雍也》)子曰:“中庸其至矣乎!民鲜能久矣!”(《中庸》)记载稍有不同,前者是说中庸之德,后者更多是指中庸之道。孔子说的“中庸”,何晏解作“中和可常行之德”,^⑧朱子认为“无过、不及之意多”。^⑨值得注意的是,从“民鲜久矣”看,中庸的主体是“民”,并且孔子认为民曾是中庸的。与之相关,子曰:“人之生也直,罔之生也幸

而免。”(《雍也》)孔子以“直”为人道生存的根本,妄人也幸赖直道而免。子曰:“斯民也,三代之所以直道而行也。”(《卫灵公》)今日之民即三代之民,三代以斯民行斯道。可见,在孔子看来,三代之民是直道而行的。两相比较,孔子所说的中庸,盖近于直道。樊迟问知,子曰:“举直错诸枉,能使枉者直。”(《颜渊》)直,即正直,与中义近。子夏发挥道:“舜有天下,选于众,举皋陶,不仁者远矣。汤有天下,选于众,举伊尹,不仁者远矣。”这里所举的皋陶、伊尹,并非一般的贤臣。《韩诗外传》卷二“听狱执中者,皋陶也”,皋陶是刑狱执中的典范;伊尹放太甲、复迎太甲,又是政治时中的典范。如此看来,孔子所说的中庸很大程度上体现在“直”的概念上。

但孔子所说的“直”,又不是抽象的耿直,而是包含具体规范性的正直。叶公语孔子曰:“吾党有直躬者,其父攘羊,而子证之。”孔子曰:“吾党之直者异于是。父为子隐,子为父隐,直在其中矣。”(《子路》)此章备受关注。叶公说的“直”,是能在父亲攘羊的时候,依据事实检举父亲。但孔子认为,在这件事情中,“父为子隐,子为父隐”才是真正的直。这个直,是直行其内心的真实情感,乃是人伦中正之道。或曰:“以德报怨,何如?”子曰:“何以报德?以直报怨,以德报德。”(《宪问》)对等还报,这可能是早期人类社会的一般准则。“以德报怨”的说法,见于《老子》,孔子曾说它是“宽身之仁”(《礼记·表记》),但自己并不认同。孔子反问道,若“以德报怨”,怎么“报德”呢?报德与报怨,必有所区分。孔子的主张是“以直报怨”,看上去是回到了最初的对等还报,其实不是。^②“以直报怨”是以中正、中直之道报之。这就好比《保训》所言上甲微之事,若是杀了有异之君、甚至灭了有易之族,可说是对等还报;而“有易服厥罪”,“微亡害”,却是“中”道,即孔子所说的“直”。在孔子,直既是道,也是德,故曰“直道”、“直者”,与“中”既表道又表德是可以对应的。

故在道的层面,“中”的思想发展到孔子,与“直”(中直)与“礼”发生了深刻的结合。尤其是“礼”,作为礼乐社会的核心,具有无所不包的性质。如此一来,“中”的概念,不再仅仅是刑狱之中、制度原则之中,

更在普遍的意义上传透到了古代政治和生活的方方面面。这正是“中庸”之普遍性的依据。

如果说“中”作为一个理念,一直作为事物之标准和处事之节度而为当下人事活动的目标;那么,“礼”作为在历史进程中积淀而成的生活方式和行为规范,则是“中”在特定历史时代的现实化表达。中是一个形式化的指引,礼则赋予了它具体的内容。以礼为依循,人们可以求中、行中、得中,这是两者的一致性。但理念与现实不可能完全一致。有限的礼,不可能囊括理念现实化的一切需求。一方面,礼是不变的,在历史的进程中必有“因革损益”;另一方面,礼的具体规范并非无孔不入,面对特殊的事变,仍有创发新义的要求。

故孔子一方面强调“立于礼”(《泰伯》),“不知礼,无以立也”(《尧曰》),告颜渊曰“非礼勿视,非礼勿听,非礼勿言,非礼勿动”(《颜渊》),以礼为立身的基础、视听言动的准则。一方面又说“可与立,未可与权”(《子罕》)。此“权”,是权衡判断的权,它是权变的源头。在孔子看来,立于礼、对礼的固守,并非是为学的极致;学的极致在于“权”,即能够根据具体的事态、面向现实的生活,给出恰当的判断和抉择。这不仅关涉于对既有的礼的深入底层的理解,也关涉于面向新的事变寻求新的解决道路的可能。实际上,它回到了原初意义上的“求中”的实践。一味依循既成的具体规范的行为,尚未真正回归原初的生存处境。唯有到了权的程度,才是真正面向本源生存而生活。夫子自道:“七十而从心所欲,不逾矩。”(《为政》)一般认为,孔子“从心所欲,不逾矩”,是基于法度、理的烂熟。这样说没有把握到精髓。实际上,它是一种站在生存世界的根源之处,随时随地给出判断、给出法度的创造性活动,是真正意义上的“时中”。^③

三、《中庸》对“中庸”诸义的阐发

在继承孔子的基础之上,子思在《中庸》一篇中,对中庸思想作了系统的发明。对于子思而言,“中庸”就是道的别称。

变“中”为“中庸”,始见孔子,子思袭用之。关于“庸”字的含义,郑玄注:“名曰《中庸》者,以其记中和

之为用也。庸,用也。”²⁹“君子中庸”郑注:“庸,常也,用中为常道也。”³⁰郑玄给出了两种解释,一训“用”,一训“常”(恒常),此后学者大多沿用郑玄之说。训“庸”为“用”,在文字学上是可行的。但下文有“中庸其至矣乎”、“择乎中庸”、“君子依乎中庸”、“极高明而道中庸”,皆以“中庸”为道或所择的善,似都不宜以“用中”替入。故以“用中”解“中庸”,难为确诂。朱子《章句》引程子曰:“不偏之谓中,不易之谓庸。中者,天下之正道;庸者,天下之定理。”³¹程子以“不易”与“定理”训“庸”,取了庸的恒常义。由于“中”为常道,故由单字的“中”变为“中庸”,以凸显其“中”且“常”的意义,是比较合理的。而朱子在“恒常”的基础上,又添一“平常”义,曰:“庸,平常也。”³²从思想上讲,朱子之说不是没有道理。但从子思的逻辑来说,平常实是派生义,不是“庸”的第一义。

南宋以来,有不少学者主张《中庸》原为两篇,前后有不同的思想主题。其实,撇开个别处有后人增窜、改动的痕迹,《中庸》总体上都是围绕“中庸”展开的,逻辑清晰明确,主题一以贯之。相关误解,应是未能恰切把握子思思想的复杂结构所致。下面,我们基于前述的思想背景,按照《中庸》自身的文本线索,逐次梳理中庸的诸层含义。一方面是为了理顺《中庸》的文本逻辑,一方面也是为后续的讨论奠定基础。

其一,“中”的“大本”义。首章提出了“中和”概念:“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。”宋以后,这两句话极受重视。理学家从中看本体、看工夫,生出许多深入的讨论。³³如朱子《章句》以“未发”为性(性即理),以“天下之大本”指“道之体”。³⁴类似解法,应视为思想上的发挥,而不是文本的本义;它或许具有思想上的必然性,却难以拟合子思的本怀。据上下文,前一句的“中和”是站在个体实践的角度,以“未发之中”统摄“发而中节”。后一句,所谓“天下之大本”,已经不是在说个体层面事,而是向前推了一步,从社会、政治乃至天下的视域,谈治理天下的根本原则。此“天下之大本”的中,作为一个统摄性的理念,就是舜所求的“中”,也即《洪

范》的“皇极”。故下文第32章云:“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。”³⁵“大本”与“化育”对举,与首章“中”与“和”的对举完全相应。联系前文,所谓“大经”,即“哀公问政章”提到的“五伦”和“九经”等;所谓“大本”,与首章一致,即是“中”。“立天下之大本”,就是卜辞的“立中”,《洪范》的“建极”,是在政治生活中确立最高原则。《中庸》把“中”称作“天下之大本”,正是这一古老政治传统的重新表述。

其二,中庸的“至极”、“至难”义。第3章,子曰:“中庸其至矣乎!民鲜能久矣!”借用孔子的话,盛赞中庸为至极之道,同时又肯定它为先民曾行之道。中庸乃是至极与平常的统一。“民鲜能久矣”,是在与上古的对比中,感叹今日道之不行。何以不行?第4章,子曰:“道之不行也,我知之矣:知者过之,愚者不及也。道之不明也,我知之矣:贤者过之,不肖者不及也。”智者以为(平常,故)不足行,愚者(不能知,故又)不及行,故道不行;贤者(行之易)以为不足知,不肖者(不及行,故又)不足以知,故道不明。愚不肖者不能知道、行道,很好理解。智者、贤者也不能行道、明道,尤当注意。智者长于智,而中庸之道大中至正,似无胜义可言,故不如循百家之说、求隐僻之理、为怪异之行;贤者长于行,而中庸之道旧章法度布在方策,遵而循之,似无深求之必要。知者知而不行,贤者行而不思,此道之所以不明、不行也。“人莫不饮食也,鲜能知味也”,人人不离于饮食,却鲜有能知饮食之味;恰如人类生存皆不离于中道,却皆在依稀仿佛之间,鲜有能知之而又持守行之者。故第5章,子曰:“道其不行矣夫!”孔子感慨至深焉。此下,第6章举了舜的例子,舜之为舜,在于能察善而用善,“执其两端,用其中于民”,他是知与行的典范。第7章则讽刺了自认为知的人,辨别了中庸却不能坚守,对应于前文的“知者过之”。第8章,又以颜回为知而能守的榜样。子曰:“回之为人也,择乎中庸,得一善,则拳拳服膺而弗失之矣。”颜子选定了中庸之道,每得一善,即能拳拳奉行、著于心胸而不再失去。不过,颜子的守不是全凭意志,而是由于中心沛然。“所谓‘拳拳服膺’,不是指不断的自我暗示,而是指对‘善’

的深入咀嚼和消化;所谓‘弗失之’,也不是有意的持守,而是由于颜子早已将之融释于生命之中,故无所谓‘失’。”^③第9章,再次感慨中庸之难行。中庸之难,不在求偏僻之理、为奇怪之行,而在于日用常行之间,知而行之,时时以处中。

其三,“中”的“中正”义。第10章,子路问强,子曰:“南方之强与?北方之强与?抑而强与?宽柔以教,不报无道,南方之强也,君子居之。衽金革,死而不厌,北方之强也,而强者居之。”孔子区分了三种意义的强:南方的强、北方的强,“中国”的强。^④南方崇尚宽柔,犯而不校,“以含忍之力胜人为强”(朱子)。《老子》守柔不争、“以德报怨”,正是南方之强的代表。北方则相反,刚猛好斗,“以果敢之力胜人为强”(朱子)。两者在孔子看来都是一偏。真正的强,既不是血气之勇,也不是以弱克强,而是能持守中道、矢志不移者。“故君子和而不流,强哉矫!中立而不倚,强哉矫!国有道,不变塞焉,强哉矫!国无道,至死不变,强哉矫!”和而不流,中立而不倚,国有道不变以趋时,国无道守死不变,才是真的君子之强。所谓“中立”,表面上是介于南方、北方之间,实际上是说立于中道之上,孟子所谓“中道而立”是也。其实,“强”只是一个具体的例子。以孔子之意,君子之人格、德行,皆当以“中道”为标准。第11章,子曰:“素隐行怪,后世有述焉,吾弗为之矣。君子遵道而行,半涂而废,吾弗能已矣。君子依乎中庸,遁世不见知而不悔,唯圣者能之。”进一步发挥了君子中立之义。探求隐僻的思想,故作奇怪的行为,后世也会有称述者,但君子不为;君子遵中庸之道而行,又多半途而废,我则汲汲于道、无有休止;唯有圣人,能够始终依循中庸之道,遁世不为人知也无怨恨。三者之义理上可谓层层推进:“素隐行怪”者,本是选了不同的道路(如诸子、隐者),是不及知道;“中道而废”者,是选了中道,却不能持守终了,是知而不能守。君子的理想,当是依乎中庸之道,行之不已,至于终尽。其至高的实现,便是圣人。

其四,中庸之道是“费”与“隐”的同一。第12章,“君子之道费而隐。夫妇之愚,可以与知焉,及其至也,虽圣人亦有所不知焉;夫妇之不肖,可以能行焉,

及其至也,虽圣人亦有所不能焉。”此“君子之道”,即中庸之道。“费”是言其广,涵盖一切、遍在一切;“隐”是言其隐微,难以尽知尽行。普通夫妇能有所了解,但圣人也不能完全知道;普通夫妇也能做到一些,但圣人也有做不到的地方。非但圣人不能尽,即便天地也不能,也会有所遗憾。就其大者而言,天地所不能逃;就其具体性而言,万事皆不离(为不可破的规范)。“诗云:‘鸢飞戾天,鱼跃于渊。’言其上下察也。君子之道,造端乎夫妇;及其至也,察乎天地。”鸢飞鱼跃,本是形容天地间的生气。子思用以说明中庸之道上下昭明、无乎不在。它造端于匹夫匹妇之所知、所行,而其极致,察著于天地之间。此“察乎天地”,呼应于首章“致中和,天地位焉,万物育焉”,乃是中庸之道在现实中的彻底实现。

其五,行中庸之道的三个要义。一是“道不远人”,尤以“忠恕”为核心。第13章说“忠恕违道不远,施诸己而不愿,亦勿施于人”,又引出“君子之道四”。后者是在父子、君臣、兄弟、朋友的关系中,行忠恕之道,求为言行相顾的君子。值得注意的是,曾子曾以忠恕解夫子“一以贯之”之道。^⑤此处,子思把它作为行中庸之道的首要方法,应是受了曾子的影响。二是正己、修身。第14章:“君子素其位而行,不愿乎其外。素富贵,行乎富贵;素贫贱,行乎贫贱;素夷狄,行乎夷狄;素患难,行乎患难;君子无入而不自得焉。”君子在什么位、行什么事,^⑥无慕外之心。富贵时,不骄不淫;贫贱时,不谄不悻;身处夷狄,守道不改;身处患难,守死善道。君子的“自得”,乃是内得于己。所谓“正己而不求于人”,用心只在端正己行,而不求诸外缘。章末,子曰:“射有似乎君子,失诸正鹄,反求诸其身。”以射义,再明君子以修身为本。三是始于卑近。第15章:“君子之道,辟如行远必自迩,辟如登高必自卑。”中庸之道,广大至极,但其下手处,则在近处、卑处,在家庭伦理的实践之中。“诗曰:‘妻子好合,如鼓瑟琴;兄弟既翕,和乐且耽;宜尔室家,乐尔妻帑。’”从妻子到兄弟,到全家,尚不及言父母。故又曰:“父母其顺矣乎!”若以《大学》条目说之,第14章是“正心”、“修身”事;第15章是“齐家”事。此后数章又可对应于“治国”、“平天

下”事,只是论述角度已有不同,今不细论。

其六,言大德之效。《中庸》接着行道修身,从鬼神、圣王谈大德的效验。第16章,子曰:“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,洋洋乎如在其上,如在其左右。《诗》曰:‘神之格思,不可度思!矧可射思!’夫微之显,诚之不可掩如此夫。”鬼神之德,视之而不见,听之而不闻,却能生成万物、无有遗漏;使人斋戒明洁,以承祭祀,就好像见在人的上下左右一般。朱子认为,这是就“费之大者而言”;其实,此章与首章正好呼应。本章“弗见”、“弗闻”,义同首章“不睹”、“不闻”;“夫微之显”,即首章“莫见乎隐,莫显乎微”,指德的大用(隐微之大显)。鬼神之德如是,人之有德亦如此。故接下来第17章,举舜的例子以为大德之至。子曰:“舜其大孝也与!”舜以圣人之德而为天子之尊,享有祭祀、禄位、名声、长寿。“天之生物,必因其材而笃焉”,虽是说天地,也是在说舜。引诗“宪宪(显显)令德”、“宜民宜人”,原是赞成王,在此是为了赞美舜大德昭显,宜安民、宜官人,乃能“受禄于天”。

其七,言文、武、周公之德,文武之政,及周文。舜之后,举了文王、武王、周公为典范,子思之意是把三位圣贤作为一个整体来看的。据第18章,武王的功绩,在于“壹戎衣而有天下”,及“未受命”。而此功绩,唯有在继承大王、王季、文王,尤其是文王之德的前提下,才有可能。周公的功绩,在于“成文武之德,追王大王、王季,上祀先公以天子之礼”,且把此义推及天下。第19章,子曰:“武王、周公,其达孝矣乎!”以武王、周公为“继志述事”的典型。从“春秋修其祖庙”至“孝之至也”,对天子祭祀之礼作了详细铺陈。“郊社之礼”以下,重申祭祀之礼之于治国的意义。实际上,周公的功绩在于制礼作乐,把文王(也可包括武王)所奠定的道德理念、道德精神和典范行事,以制度方式确立下来,成为后人的法则。祭祀之礼,则是其中的一个核心环节。文王之德、武王之功、周公之礼,三者环环相扣,共同缔造了周代的礼乐文明。^⑩

第20章“哀公问政”,对“文武之政”作了论述。

文武之政以人为本,以礼为实。它有两个基本的原则,“亲亲”和“尊贤”,分别代表仁、义,乃是周礼所由生的依据。周礼以人伦为主要内容,所谓:“天下之达道五,所以行之者三:曰君臣也,父子也,夫妇也,昆弟也,朋友之交也;五者天下之达道也。知、仁、勇三者,天下之达德也,所以行之者一也。”以五伦为天下所共由的“达道”,以智、仁、勇三者为天下所通行的“达德”。在政治上又有所谓九经:“凡为天下国家有九经,曰:修身也,尊贤也,亲亲也,敬大臣也,体群臣也,子庶民也,来百工也,柔远人也,怀诸侯也。”九经以修身为本,尊贤所以修身、明道,故次“尊贤”;修身而后齐家,故次“亲亲”;齐家而后治国,先及朝廷、后及国人,故次“敬大臣也,体群臣也,子庶民也,来百工也”;治国而后及于天下,故次“柔远人也,怀诸侯也”。九经以修身为本,由内及外,由近及远,其实践的逻辑顺序与《大学》一致。所谓“达道”、所谓“九经”,乃至“文武之政”,在《中庸》的语境中,皆是中庸之道的具体内容,是它的历史形态。从源头上,它们都是源于圣贤的大德,故“文武之政”次“达孝”而来。其施行又取决于德,故接下来数章以“诚”为核心,对成德的方法与境界作了详尽的讨论。

第26章论述“至诚无息”,在讲完天地之道后,接着:“诗云:‘维天之命,於穆不已!’盖曰天之所以为天也。‘於乎不显!文王之德之纯!’盖曰文王之所以为文也,纯亦不已。”通过引《诗》,将文王之德与天并举,实是以文王之德为“至诚”境界的代表。紧接着,第27章:“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。”这里的“圣人之道”,看似没有实指。但从“敦厚以崇礼”、“吾学周礼”、“吾从周”等反推,此“发育万物,峻极于天”,“三百”、“三千”的圣人之道,所指主要就是以文王之德为基础,由武王、周公而创制的周文之道。孔子所要“宪章”的,也是以周礼为中心的文武之政或圣人之道。此外,郭店竹简《五行》提到:“圣智,礼乐之所由生也,五行之所和也。和则乐,乐则有德,有德则邦家兴。文王之示也如此。‘文王在上,於昭于天’,此之谓也。”在子思的想法中,文王正

是由于其圣智而达五行之和,令周国兴起;他的圣智,同时也成为了周代礼乐的源头,故曰“圣智,礼乐之所由生也”。若与第18、19章相比较,这一说法突出了圣人之德对于制礼作乐的基础意义,是把圣人之道之源头的追溯于圣人之德。

其八,孔子“祖述尧舜”、“宪章文武”的君子之道。第27章:“故君子尊德性而道问学,致广大而尽精微,极高明而道中庸。温故而知新,敦厚以崇礼。”此句接着前引“大哉圣人之道”而来,“君子”当指孔子而言。“尊德性而道问学”,是说崇奉天生的德性,以学问思辨为方法;“致广大而尽精微”,是说极尽道的广大之用与精微之理;“极高明而道中庸”,是说达至极高明的境界,又持行中庸之道。“温故而知新”,是孔子的为学方法(《论语·为政》);“敦厚以崇礼”,“崇礼”是最大的“道中庸”。第28章,阐述孔子“从周”之意。第29章,“故君子之道:本诸身,徵诸庶民,考诸三王而不缪,建诸天地而不悖,质诸鬼神而无疑,百世以俟圣人而不惑。”朱子说,这是“指王天下者而言”,^⑩不确。孔颖达曰:“因明君子行道,须本于身,达诸天地,质诸鬼神,使动则为天下之道,行则为后世之法,故能早有名誉于天下。盖孔子微自明己之意。”^⑪近是。子思没有明说是孔子,但“君子动而世为天下道,行而世为天下法,言而世为天下则”之类,实就是孔子。孔子有德无位,固然不敢作礼乐;他的道路,是在三代礼乐,尤其是周文的继承中,予以因革损益。其方法,则是“本于身,达诸天地,质诸鬼神”,不仅合乎人道,更求合乎天道。第30章:“仲尼祖述尧舜,宪章文武;上律天时,下袭水土。”其所以“祖述”、“宪章”,所以“上律”、“下袭”,即上章“考诸三王而不缪,建诸天地而不悖”。而孔子之道,如天地、如四时;孔子之德,亦如天地之大。第31章,“天下至圣”也是孔子,是说孔子有五行和合之德,乃得配天。第32章,“天下至诚”还是孔子。唯有至诚如孔子,乃能经纶天下之大经,“五达道”、“九经”等是也;确立天下之大本,“中”是也;知天地之化育,“致中和”、“尽物之性”等是也。末章择要说明了孔子本于修身而达于“笃恭而天下平”的君子之道,予以盛赞。在子思看来,孔子所开显的君子之道,实是

中庸之道的当下现实。

全篇《中庸》,除了第20章后半到第26章前半以“诚”为论述主题之外,其它部分无不围绕“中庸”二字,渐次阐明中庸之道的诸层意义。以上诸义之中,“大本”义,继承自传统政治的“立中”、“皇极”思想,是在天下视域中确立政治的根本原则;“中正”义,是在更为一般的层面讨论思想言行的规范;“费而隐”义,是说中庸之道广大周普、遍及一切而又难以尽知、尽行,具有彻上彻下的终极意义。此三者可以说是“中庸”的基本意涵。随后,行中庸之道的三个要义,大德受命的极致效用,前后相因。其间,舜的例子凸显了“大德”与“受命”的关系,而不及于制度方面的创设;文、武、周公的例子,一方面以文王之德为活水源头,一方面尤为凸显礼乐制度的创设,后者乃是中庸之道的客观化和现实化。如果说,第16章以前,主要是在理论的意义谈中庸之道;那么,自第17章以下(除了“诚”的部分),实已进入历史化的叙事语境。舜为中道初显的阶段,其中道乃由自身大德直接发用出来的具体行为;制礼作乐之后,中庸则不再是由圣王个体之德直接开显而来,而是作为布在方策的文武之政、礼乐文章、圣人之道而存在。三代礼乐以周文为盛,故孔子考诸三代礼乐而从周。孔子因革损益,成君子之道,重订六经以为后世之法,实是在修饬历史化、具体化、客观化的中庸之道,使之在当时的境遇之下更合乎中庸的理念。自此,大到治国平天下的大本、大经,小到修身成德的原则、方法,广大悉备;以修身为本,以至于“笃恭而天下平”的大道,粲然分明。君子之道至此大备。首章云“修道之谓教”,此之谓也。

四、“时中”:中庸的本质结构

前述讨论,呈现了“中庸”的多重意义。它们从不同侧面揭示了中庸之为中庸的规定性,但还不能说就是中庸的本质结构。第2章,子思借孔子的话,对“中庸”的本质作了揭示:“君子之中庸也,君子而时中。”从发生学的源头说,或从最一般的意义上说,中庸的本质结构就是“时中”。所谓“时中”,按其字面含义,即时时切中事物之宜、切中事物的规范。朱子曰:“以其有君子之德,而又能随时以处中也。”^⑫

“随时以处中”，便是“时中”。

“时中”的概念，包含两重意义结构：一是“中”，一是“时”。“中”是“时中”的前提，以客观的“中”为基础，方有实践的“时中”；“时”是“中”的存在形式，唯有在实践的“时”中，客观的“中”才能显现自身。下面，我们就从这两个方面作一些探讨。

其一，“中”的客观性。若无“中”的先在，后续的中庸之道便无所依凭。在《保训》中，舜“求中”，它是作为一个客观目标去追寻的；“得中”，是得到了客观的原则或方法。人间秩序之“中”，与天地阴阳之理一样，具有客观性。“中”之为中，是相对于所有相关方面而言的。舜“执其两端，用其中于民”，字面是说两端取中，实际上是以天下之民为背景；诸端分歧而取中道，故可用于天下之民。尧曰“允执其中”，同样以整个天下为背景。以天下为背景的中是大中，所以是最高的政治原则。具体事物之“中”，同样具有客观性。首章云：“喜怒哀乐之未发，谓之中；发而皆中节，谓之和。”所谓“中节”，若以性情言，即得性情之正，孔颖达所谓“喜怒哀乐之情，虽复发动，皆中节限，犹如盐梅相得，性行和谐”，^④或朱子所谓“发皆中节，情之正也，无所乖戾”；^⑤若以事为言，则是事物之宜，如竹简《性自命出》所谓“始者近情，终者近义”。从下文看，后者之意更重。^⑥故“中节”的“节”，为事物固有的节度，“中节”即行为切中事物固有之节度。事物之“中”，与“义”的概念多有交涉。子曰：“礼乎礼！夫礼所以制中也。”（《礼记·仲尼燕居》）礼是达到中的方法。与此同时，子曰：“君子义以为质，礼以行之。”（《论语·卫灵公》）义是礼的实质。作为礼的目标和理念的“中”，与作为礼之内在实质的“义”，意义相近。孟子曰：“《诗》曰：‘天生蒸民，有物有则。民之秉夷，好是懿德。’孔子曰：‘为此诗者，其知道乎！故有物必有则，民之秉夷也，故好是懿德。’”（《孟子·告子上》）所谓“有物必有则”，有一物必有一物之则，它既可以从事物自身来说，也可以就其与人的实践相关性而说。物固有的“则”，即所当切中之“节”，它是天之所生。

在理学中，“中”的客观义被识别为“理”。如明道曰：“中者，天下之大本。天地之间，亭亭当当，直

上直下之正理，出则不是，唯敬而无失最尽。”^⑦张汝伦先生解释说：“‘直上直下之正理’表明‘中’不是与任何事物保持同样距离的‘环中’，而是真理之极致：‘中是极致处。’”^⑧朱子《章句》引程子曰：“不偏之谓中，不易之谓庸。中者，天下之正道，庸者，天下之定理。”不易即常，中庸为常道，即天下之“定理”。朱子曰：“盖中无定体，随时而在，是乃平常之理也。”^⑨也是以时中之中为理，只是他特别强调是平常之理。^⑩理学论“中”，往往分体用而言。如朱子以“不偏不倚、无过不及”二义解“中”字。陈来先生指出：“不偏不倚之中是作为心体之中，无过不及之中是作为行为的中，前者是体，后者是用。”^⑪又说：“在（朱子）这个系统中，‘中庸之中’是兼动静体用而言的，它包含‘中和之中’与‘时中之中’两方面，在这两方面中，‘中和之中’是体，‘时中之中’是用。‘中和之中’又可称‘未发之中’、‘在中之义’、‘不偏不倚之中’、‘在心之中’；‘时中之中’又可称‘中节之中（已发之和）’、‘中之道’、‘无过不及之中’、‘在事之中’。”^⑫实际上，“喜怒哀乐之未发”之“中”，与大本之中、时中之中，不是一个东西。前者指内在的德，后两者则是天下之原则、事物之法度，是道。所谓“致中和”，接着“大本”、“达道”而言（非个人的德行体用），是立天下之大本、行天下之大道，如此才能“天地位焉，万物育焉”。

值得注意的是，船山不同意仅仅以“时中”为用的观点。他说：“其专以中和之中为体则可，而专以时中之中为用则所未安。”^⑬在他看来，时中有“时中之体”，不只是用而已：“时中之中，非但用也。中，体也；时而措之，然后其为用也。喜怒哀乐之未发，体也；发而皆中节，亦不得谓之非体也。所以然者，喜自有喜之体，怒自有怒之体，哀乐自有哀乐之体；喜而赏，怒而刑，哀而丧，乐而乐，则用也。虽然，赏亦自有赏之体，刑亦自有刑之体，丧亦自有丧之体，乐亦自有乐之体，是亦终不离乎体也。……中皆体也，时措之喜怒哀乐之间而用之于民者，则用也。以此知夫凡言中者皆体，而非用矣。”^⑭这段话不是很好理解。其实，船山所谓的“体”，并非朱子意义上的体，而是指事物之中客观的“理”。“喜怒哀乐之未发”，是

纯粹至善的天理；“喜怒哀乐”的情感背后，亦必有所以喜怒哀乐之理，此即“喜怒哀乐之体”；“赏刑丧乐”之事，来源于喜怒哀乐之情，但自身又自有当然之则，此即“赏刑丧乐之体”。故依船山之意，情感、事为之“时中”，相对于“未发之中”是用；但用中之中，本身即是体。凡言中，皆是体。“已发既成乎用，而天理则固有其察上察下之体。中为体，故曰建中，曰执中，曰时中，曰用中。浑然在中者，大而万理万化在焉，小而一事一物亦莫不在焉。庸为用，则中之流行于喜怒哀乐之中，为之节文，为之等杀，皆庸也。”^⑤所谓“天理固有察上察下之体”，即是“中体”；“浑然在中者”，即是未发之体，是天理之大全；而“中之流行于喜怒哀乐之中”，即是情感事理当然之则，具体事物之理也。要之，船山的解法大体不逃于理学的思路，但其“时中”之体的思想，无疑是对中的客观性的极致强调，对于“时中”概念的理解来说具有重要的意义。

其二，“时”的权衡义。“中”的显现，有赖于“权”。这里包含了两层含义：一是就中的历史发生而言，一是就中的当下实践而言。从前者说，“中”不是直接摆在那里的现成之物，也不同于天文、四时、节令之类可在现象界中观察、稽测而得的规律。“中”的发生，对于人类历史而言，既是发现，又未尝不是一种创构，它是发现与发明的合一。在草创时代，舜的“求中”、“执两用中”，代表了“中”的原初发生。除了“中”的理念引导之外，一切有待建立，无所依傍。唯有在一事一物的理解、权衡之中，给出尽可能好的判断，开辟尽可能合乎理念的道路。这是真正意义上的面向具体生活的探索活动。而舜之为舜，就在于他能分辨不同说法，褒扬善而隐去恶；能在不同观点、不同诉求之间，找到公平中正之道，推行于民众之间。其所依赖的，唯有个人的善的识别能力和权衡、判断能力，此舜之所以为舜。舜的“大知”，是求中实践的原初发生；而《舜典》所载，舜以契为司徒，教以人伦，则意味着中道现实性的原初开显。不论是否合乎历史的实情，舜的叙事，实可视为中道的原初发生与历史积累的一个隐喻。

在历史积累中，中道的具体内容渐渐得到了充

实。及至孔子时代，礼作为其具体化的表现，已然无所不包。但对于每一个个体的成长而言，“求中”的实践，仍然是道德觉醒和成长过程中不可避免的核心环节。在实践中，即便告知了君子之道，学者未必能够理解它何以为中庸之道；即便有所认知，也未必有毅力坚守。子曰：“回之为人也，择乎中庸，得一善，则拳拳服膺而弗失之矣。”（《中庸》）即便对于颜回而言，也存在着“择乎中庸”的问题。他需要在所接触、所见闻的思想学说之间，选择出、体认出真正的中庸之道。在此过程中，儒家之道之所以为道，也使得得到了更为深刻的理解。竹简《五行》曰：“闻君子道而不知其君子道也，谓之不圣。”帛书《五行说》解释道：“闻君子道而不色然，而不知其天之道也，谓之不圣。”君子道之为君子道，有待于人去认知和认可。真正的圣，是听闻君子道之后，能确认它是天之道（或合于天道）。如果说“天之道”是理念上的道，那么，这种意义上对“君子道”的确认，实际上就是用理念来重新衡量和审视它的现实载体。它的本质，还是“求中”的实践。只是这种“求中”，表现为对既有道路的源发性的理解。

理解之后，就需要坚守。道的持守，乃是君子之人格与行为方式形成的基础。这是孔子“三十而立”、“立于礼”的“立”。

子曰：“可与共学，未可与适道；可与适道，未可与立；可与立，未可与权。”（《论语·子罕》）可以一起学习相同的内容，未必可以一起求道；可以一起求道，未必可以一起立于道而不变；可以一起立于道，未必可与权衡、得时措之宜。所谓“权”，有两种理解，一是权衡，一是权变。两者之中，权衡为本，权变只是权衡运用于特殊的情境。后者又不同于全新事务之行事准则的原初创立，它的结果往往是违背于既有的行事规则，从而显示出“变”的一面。但这个变，又不离于事理之当然，仍是切中事物之中。故程子曰：“汉儒以反经合道为权，故有权变权术之论，皆非也。权只是经也。”^⑥程子所说的“经”，乃是“定理”之意，它所指的是中道的理念；而汉儒“反经”的经，则是现实的、具体的历史准则。历史的准则，出于特定的时空情境，适用于特定的实践场合，总不

能全尽一切的可能;但它自身又往往有一种普遍化的倾向,把自己当成中道理念的现实、等价原则。此时,权变的发生,指出了历史准则之不足,也为它划定了实践的边界;“反经合道”成了中道理念重新现实化、再度精细化的途径。看上去“反经”的行为,恰恰是修正了中道在当下的表达方式,是中道本身的丰富化和具体化。回到文本,“可与立,未可与权”的权,当有彻上彻下的意义。“可与立”,是通过君子之道的学习,获得了一套可以操守的准则与方法。但它在实践中具体如何呈现,既关乎君子之道的理解程度,也关乎对实践处境的具体判断。吕祖谦说:“若使中有定所,如仁义礼智信,只须按定本去做;惟其无定,此君子所以欲明善。”^⑩在具体实践中,定的只是价值理念或一般原则,运用之妙则存乎一心,此之谓“权”。

所谓“时中”,“时”关涉具体的、历史的实践处境;随时切中具体事务之“中”,乃为“时中”。“时中”的本质,即“权而得中”。程子曰:“欲知中庸,无如权,须是时而为中。”善矣。吕大临说:“时中者,当其可之谓也。时止则止,时行则行,当其可也;可以仕则仕,可以止则止,可以速则速,可以久则久,当其可也;曾子、子思易地则皆然,禹、稷、颜回同道,当其可也;舜不告而娶,周公杀管、蔡,孔子以微罪行,当其可也。”^⑪伯夷之清、伊尹之任,皆有所中;孔子仕、止、久、速得其时,“无可无不可”,此其所以为“集大成”、“圣之时者”。孔子的仕、止、久、速,不是依据既有的准则,而是出于具体的权衡与判断,本于“时中”的原初精神。至于舜不告而娶、武王不葬而兴师之类,突破了一般的历史原则,却也是回归“时中”的本意。但“时中”,又绝不是“执一”。孟子曰:“子莫执中,执中为近之,执中无权,犹执一也。所恶执一者,为其贼道也,举一而废百也。”(《孟子·尽心上》)执中,是于两端权衡之后而取中。权正是“求中”之道,无权则无中。子莫的“执中”,却是于事事物物求个平均的中点。这不是权衡,而是以机械的计算生造出另一个“端”。孟子把“执中无权”叫作“执一”,朱子所谓“胶于一定之中而不知变”是也。程子曰:“中字最难

识,须是默识心通。且试言一厅,则中央为中;一家,则厅非中而堂为中;一国,则堂非中而国之中为中,推此类可见矣。”中字随时而变,要在事事物物中具体权衡以取中,故为最难。

以上所论“中庸”的两重结构,“中”的客观义是中庸的理论基础,“时”的权衡义则是中庸发生的根本逻辑。中的客观义,首先是从理念层面说的,最初作为一个形式性的理念而存在。在它的引导之下,先贤通过“执两用中”的权衡、判断,以确定具体事为之中。历史上的“求中”实践,丰富了中道的内容,积淀而成历史性的表现形态。当下的“时中”实践,虽有作为中道之载体的君子之道的指导,但仍不能脱离它的本质——权。无论是在既有准则的具体运用中,还是依据理念而在新处境中开展创造性的实践,权衡与判断一直是它的核心环节。此“时中”之义,以理念为基石、以判断力为保障,无论是从历史发生学的视角,还是从当下实践的视角,都是道德实践的本质。

五、“君子而时中”:德行体用与中庸实践

中庸之道对于德而言,有规范性的意义,须是立于中道、合于中道才能为君子之德。反过来说,德之于中庸之道的现实和实现,也具有根本性的意义。在实践中,德是中庸之道的源头活水。

德的源头意义,可以从两方面说。其一,中庸之道的内容的充实和历史的展开,实以圣贤之德为源头。如果没有舜一般的理解力和判断力,也便无法于具体诸事之间求得其中,确立起最初的人伦和法度。舜所做的工作,乃是“无中生有”的工作,于空无依傍的时境中“求中”,从而开辟、创设最初的中庸之道。而其所以能如此,在于他的“大德”。在文、武、周公的传承中,文王以其“纯亦不已”之德,为周文确立了精神的根基;武王、周公继志述事,通过制礼作乐把道德具体化为制度规范,周文得以真正建立。周文是中庸之道在周代的历史形态,而文王之德则是它的切近源头。

其二,在更为一般的意义上,中庸或时中的实践,以德为本。这个意思,遍在《中庸》的文本结构和

具体论述之中。故《中庸》在铺陈中庸之道后,紧接着第13-15章阐述了行中庸之道的三个要义,尤以反己修身为根本精神,第16-19章又转而论述了大德之效。从道到德,是逻辑上的推进,是欲以修身成德统摄中庸之道的实践。第20章,“其人存,则其政举;其人亡,则其政息”,“故君子不可以不修身”,重申了修身成德在政治中的根本意义。具体而言,“天下之达道五,所以行之者三”,是以“三达德”统摄“五达道”,而“三达德”终又归摄为一;“凡为天下国家有九经,所以行之者一也”,“九经”以“修身”为首,而“九经”的实践又复归摄为一。此所谓“一”,即“诚”也。达道与九经,作为“天下之大经”、中庸之道的核心内容,在实践中皆归于德。由是,引出了中间几章以“诚”为中心的论述。诚在《中庸》中,兼工夫与境界而言,尤以境界为基本要义。后者相当于“德”。第27章云:“苟不至德,至道不凝焉。”“三百三千”的圣人之道,皆有赖于大德之人而后能施行其事。“苟诚非至德之人,则圣人至极之道不可成也。”^⑨子曰:“人能弘道,非道弘人。”(《论语·卫灵公》)正是此意。

将中庸之道归摄于德,实际上是把“时中”的可能性、其在主体方面的条件,归因于个体的德。由内在的成德,保证行为的“时中”。这正是子思德行论的基本结构。首章云:“喜怒哀乐之未发,谓之中;发而皆中节,谓之和。”这个“中”,首先是方位指示词,指代内心。竹简《性自命出》“教,所以生德于中者也”,清华简《心是谓中》“心,中,处身之中以君之,目、耳、口、踵四者为相,心是谓中”,都是直接以“中”代“心”。但句中作为“未发”的“中”不是一般的心,而是居于德行状态的中,是指心德的潜存未发状态。它相当于“中德”之中,这是“中”字的第二层含义。“中”与“和”的对举,是以潜存未发的心德之中,表达为时时中节的具体行为。以“德中”发为“时中”,由体及用。第2章,子曰:“君子之中庸也,君子而时中。”所谓“君子”,指有中庸之德的人。内有君子之德,而在行为上表达为“时中”,同样是德行体用的基本结构。

对于子思而言,“德”不是同质的东西,而是诸基本德行及相应原则的和合,具有复杂的内在结构。“时中”之所以可能,也正依赖于这一复杂的、平衡的结构。郭店竹简《五行》开篇提出五种“德之行”,并对德之为德作了基本的界定:“仁形于内谓之德之行,不形于内谓之之行。义形于内谓之德之行,不形于内谓之之行。礼形于内谓之德之行,不形于内谓之之行。智形于内谓之德之行,不形于内谓之之行。圣形于内谓之德之行,不形于内谓之德之行。德之行五和,谓之德。四行和,谓之善。”子思区分了“德之行”和“行”,“所谓‘德之行’是内心层面的行,只是它不是一般的心之行,而是‘心德之行’,即心德的存有与流行”,与之相对的“行”则是行为层面事。^⑩仁义礼智圣五种“德之行”,构成了心德的结构要素。五者的和合为一,谓之德。“德之行五和”的“和”,不是五者的相加,而是生成和结构意义上的和,是五者在相互关系中超越了各自独立的意义,共同构成心德总体的内在结构环节。故又称之为“一”。这个“一”,是包含内部差异和结构的一。

在五行中,以“仁”与“圣、智”最为基础。“仁”是价值、动机之根本,而“圣、智”决定了理解、权衡、判断之可能。据此,“五行之和”又区分出了两条可能的道路。一是以仁为始,和五行而成德;一是以圣、智为始,和五行而成德。前者,如《五行》第2章:“君子无中心之忧则无中心之智,无中心之智则无中心之悦,无中心之悦则不安,不安则不乐,不乐则无德。”在此,“中心之忧”是道德之忧;之所以有此忧,又来自于内在深切的欲仁、求仁之心。^⑪有意思的是,《保训》讲舜,提到“恐,求中”。如前所说,舜的“恐”,应是源于对民众无序生活的忧恐。若以《五行》为参照,则“恐”正是舜的“中心之忧”;“求中”,则是舜由“中心之忧”而生“中心之智”。其大智,体现在“舜好问而好察迩言”、“执其两端,用其中于民”,体现在能“得中”。舜的大智,是舜之所以为舜;但在他本人那里,又源于“恐”。此“恐”,未尝不是仁心的发动。后者,如第11章:“不聪不明、不圣不智,不智不仁,不仁不安,不安不乐,不乐无德。”所谓“聪明圣

智”，主要指对君子之道的认知和贤人之德的理解。此外，“圣”的特殊之处，还在于“圣人知天道也”。子思认为，文王是第二条道路的典型。《五行》所谓：“文王之示也如此。”文王之德的生成、周代礼乐的制作，源出于文王的圣智。^②在《保训》中，文王在历史中总结出“中”，作为“宝训”传给武王，正可以说是“闻而知之”（圣）的表现。在《中庸》中，子思以武王、周公制礼作乐为“继志述事”，以“三百三千”接着文王之德而说，也与《五行》之说暗合。要之，在《五行》看来，无论是理论上，还是历史经验上，仁与智（或圣智）都是“德”得以生成、“中庸”得以可能的最重要的德行因素。这也正是《中庸》“合外内之道”的依据。

五行之和，也意味着诸行事原则在实践中的具体统一。《五行》以刑狱中的“简”与“匿”两个原则的运用为例，阐述了仁义之和的问题。“简之为言，犹练也，大而晏者也。匿之为言也，犹匿匿也，小而轸者也。”根据帛书《说》的解释，所谓“简”指“有大罪而大诛之”，大罪加以诛杀；“匿”指“有小罪而赦之”，小罪予以宽赦。子思认为，是诛杀还是宽赦，应分不同的情况看。若是两者超出了各自的范围，犯了大罪而不诛杀，只是小罪却予以严惩，结果要么政令不行、要么害于仁道，皆不可取。“简，义之方也。匿，仁之方也。”刑狱中的“简”与“匿”，是义与仁两个原则在具体实践中的表达。两者的平衡和判断，本质上是仁义之和的问题。在子思时代，仁义的冲突已然成为一个问题，不仅是儒家，战国诸子对此也多有关关注。故《五行》此处的讨论，很有时代的针对性。若从中庸之道看，它的本质就是在实践中如何平衡运用相互矛盾的价值原则，或者说相互矛盾的价值原则如何在具体实践中明确各自的分度，达到实践的中道。故《五行》引《诗》，“‘不强不隸，不刚不柔’，此之谓也”。不刚不柔即仁义之和，是为中道。^③

基于德行生成论的思路，子思对“君子时中”给出了一个新的表述：“五行皆形于内而时行之，谓之君子。”形，生成、形成。“时行之”，以时行之，内含了

中节之义。意思是说，五种德之行和合于内，而随时行之（而中节），如是者乃为君子。“形于内”是生成心德之体，“时行之”是心德之用。其体用结构，与《中庸》的“中-和”，“君子而时中”完全一致。稍有不同的是，《五行》具体指出了德之为德的内在结构。虽然，在完成和境界的意义上，它就是“中和之中”，就是“所以行之者一”的“一”，就是“诚”。故《中庸》第20章：“诚者，不勉而中，不思而得，从容中道，圣人也。”圣人所以不待思勉而从容中道，由于内在的至诚之德。至诚在中，故能“从容中道”。此处，不免让人联想到孔子“七十而从心所欲，不逾矩”（《为政》）。彼时，矩对于孔子而言，已不是外在约束之物，随心所欲所发皆成规矩、典范。所谓“极高明而道中庸”，孔子是也。

在《中庸》中，子思以这一结构来理解孔子。第31章：“唯天下至圣，为能聪明睿知，足以有临也；宽裕温柔，足以有容也；发强刚毅，足以有执也；齐庄中正，足以有敬也；文理密察，足以有别也。”这一段，郑玄认为是说“孔子”，是也。^④前文以“仲尼祖述尧舜”引出孔子，接着的三段都是对孔子的礼赞。不止本章“天下至圣”，是说孔子；下一章“天下至诚”，也是说孔子。帛书《五行》出土之后，庞朴先生指出这一段五句话分别对应于圣、仁、义、礼、智五行，可谓卓识。^⑤可补充的是，若以体用而言，五句前半都是言体，后半都是言用。为了更清楚地说明这一结构，《中庸》给出了一个经典的比喻：“溥博渊泉，而时出之。溥博如天，渊泉如渊。”郑玄注：“言其临下普遍，思虑深重，非得其时，不出政教”；“如天，取其运照不已也。如渊，取其清深不测也。”^⑥这里出现了两个喻体，它们有各自的体用：溥博是天的体，广博周遍；源泉是渊的体，清深不测。两者之用，都在“而时出之”。天的“时出”，如上章所说，指“四时之错行”、“日月之代明”；作为一种规律性的、重复的发生，乃是整个自然世界和人类世界有序运行的基石；渊的“时出”，则在于活水源头汨汨而出，孕育万物。从对应关系看，天与渊的体，比喻圣人之德；时出之用，比喻圣人之时行。天、渊自身的体用关系，

正是圣人德行体用关系的生动说明。故朱子注：“言五者之德，充积于中，而以时发见于外也。”^⑥此解极是。其结构，与《五行》所说“五行皆形于内而时行之”完全一样。只是若仅仅限于个体行为，还不能凸显孔子时行的政治意义。故郑玄曰“非得其时，不出政教”，从圣人之德与圣人之教的关系立说，可以作为有益的补充。

孔子或圣人的“时出”，不仅是个体实践层面的用，更是中庸之道本身的开显。故下章接着说“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”，就是指孔子以五行形于中的至诚之德，而能经纶大经、建立大本、化育天下。故又感叹：“肫肫其仁！渊渊其渊！浩浩其天！”朱子以为三句分别对应于“经纶”、“立本”、“知化”，未免胶柱鼓瑟。其实，这三句与前面的比喻一样，仍是对夫子之德的盛赞。“肫肫其仁”，是说夫子其仁恳切，已达至诚；^⑦“渊渊其渊”、“浩浩其天”，是说夫子之德的渊深、盛大。又云：“苟不固聪明圣知达天德者，其孰能知之！”在《五行》中，“聪明圣智”都有明确意义，约言之，都与道德的识别和理解能力相关。子思之意，若是没有理解天德的能力，也就不足以知孔子之德与孔子之道。这一方面回应了七十子时代，某些人对孔子的质疑；^⑧另一方面，也是直接以孔子为天德的代表。《五行》曰：“德，天道也。”圣人之极，如孔子一般，其德“配天”。

此外，《中庸》中间部分围绕“诚”的概念作了详尽阐述。学者对这一部分与其它部分的关系，多有怀疑。实则，既是工夫又是境界、既是体又是用的“诚”，正是子思德行体用关系的最高实现形式。第26章：“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。”此章颇多歧解。但若了解了子思思想的基本关切和一般结构，这段话的意义也不难确定。诚是源于自身的、内在的，故曰“诚者自成也”。道是从人的性情发出来的，故曰“道自道也”。《性自命出》所谓“道始于情，情生于性，

始者近情，终者近义”，始于性情而展开为道路，意义与此相近。不过，从《中庸》说，道源于德的发用。在此意义上，“道自道也”实基于“诚者自成也”。唯有诚体（至诚之德）的先在，才能发为“道自道也”之用。万事万物皆有赖于诚，大到天地万物，若不是天道至诚无息，“为物不贰而生物不测”，则万物皆无以生成、存有；小到人间事为，若不是以诚而行，则亦无以成就。故曰：“诚者物之终始，不诚无物。”郑玄曰：“物，万物也，亦事也。大人无诚，万物不生。小人无诚，则事不成。”^⑨近是。故一个诚字，统内外而言、合成己成物而言。皆是诚。在己则是仁德之生成，故“成己，仁也”；在外则是智慧之运用、道的开显，从而成就万物，故曰“成物，知也”。它本于内在性德，由内而发外，由己以及物，故曰“合外内之道也，故时措之宜也”。“合外内之道”，即是“中和”；“故时措之宜”，即是“时中”。一个诚字，兼体用而言，代表了德行的最高实现。

子思先是在德行论的视域中，确立了德行体用的思想结构；而后，以一个“诚”字，统而摄之。后者乃是对孔子“一以贯之”之旨的直接回应。

六、小结：《中庸》作为一部“道学”著作

在《中庸》的历代解释中，影响最大的是朱子的《中庸章句》。朱子从“道统之传”的脉络，理解《中庸》的思想宗旨。但朱子的思路是理学的。相比于“允执其中”，朱子更加重视《大禹谟》的“人心”、“道心”之分和“道心”的提出，他在《中庸章句序》中作了大量发挥。陈来先生指出：“以前讲《中庸》是以‘允执厥中’为重点。可是到了朱熹，是以‘道心惟微’为重点。……这个道统的核心，在他的讲法里面，最关键的不是‘中’，而是‘道心惟微’，这就转向心性哲学、心性修养的路子。”^⑩之所以如此，以笔者的拙见，是因为唯有这个“道心”可以直下开出理学意义上的“天命之性”。故《序》云：“子思惧夫愈久而愈失其真也，于是推本尧舜以来相传之意，质以平日所闻父师之言，更互演绎，作为此书，以诏后之学者。……其曰‘天命率性’，则道心之谓也；其曰‘择善固执’，则精一之谓也；其曰‘君子时中’，则执中之谓也。”^⑪朱

子认为,子思忧心道统失传,故作《中庸》以推本溯源、更互演绎;所谓“天命率性”,即是十六字中的“道心”。但理学语境中的“天命之性”,是指天所赋予生人的性理。于是,在朱子的解释下,“天命之性”成了“道心”在新的思想形态下的新的表达,理学思想的基础设定(性即理)在朱子所说的“道统之传”中确立了根据,其意义可以类比于以“穷理”解《大学》的“格物”,乃是理学化经典解释的范例。朱子的做法影响深远,宋以后基本都是这一思路。

由于过度偏向于心性论的构建,朱子的《中庸》诠释对“中”和“中庸”本身缺少关注和发明。关于“中”字,朱子区分了“中和之中”和“时中之中”,这是对的。原本这两个“中”的背后,都有客观性的诉求。但在朱子解释中,其客观性要么被他者取代,要么被有意轻忽。如首章“中也者,天下之大本也”,朱子注:“大本者,天命之性,天下之理皆由此出,道之体也。”^③按三代的政治传统,“大本”乃是天下的“大本”,是政治生活的根本依据、最高的政治原则。朱子却说,“大本”即“天命之性”;由于它与道的本质同一性,又指“道之体”。如此一来,“中”作为政治生活之最高原则的意义,就让位于天命之性的本体意义了。而关于“时中”,朱子注“随时以处中”,“中无定体,随时而在”等说法,本无问题。但由于他过于强调“在中之中”与“时中之中”的体用关系,而对“时中之中”自身的规范性依据,缺乏足够的重视。王夫之“时中之中,非但用也”、“中无往而不为体”的说法,正是为了纠正朱子之说的偏颇。要之,经过朱子的诠释,《中庸》成了理学心性论意义上的基本经典,却不再能够承担《中庸》作为政治哲学之基本经典或道学经典的意义。

若从三代传统来说,《中庸》首先是一部“道学”的著作,它继承了尧舜以来的中道传统,在理论和历史两个维度,对中庸之道的内容作了系统的阐明;又在德行体用的架构中,对中庸之道的生成与实践,给出了结构性思考。此间,道与德的关系或者说德行体用的关系,乃是《中庸》实践哲学的背景结构;中庸之道的理念与现实、继承与损益,则是文本展开的基

本线索。若了解了以上两点,反观《中庸》文本,可谓粲然分明。

首章“天命之谓性,率性之谓道,修道之谓教”,是以“性”为依据,^④以“道”为规范;“道”是为了导性成善,“教”是为了修治、凝成此“道”。此“道”即中庸之道,是人类存在的根本途径,“不可须臾离也”。它不可见、不可闻,容易为人所轻忽,却是生存的根本依据,故君子当“戒慎”、“恐惧”。以道修身,最终是为了修德。“莫见乎隐,莫显乎微”,所谓“隐”、“微”皆指内心之德。第16章“夫微之显”、末章“知微之显”,都是说心德的妙用,“故君子慎其独也”。慎独的工夫,即要常怀戒慎、关注内心的成德。由道而进乎德,正是为了据德以行道,故接着就有了“中和”。从“未发”、“已发”论中和,是德行论的思路;从“大本”、“达道”论中和,则是推进一步,从天下的角度论中道。其中,作为“大本”的“中”,是根本之道、理念之道;作为“达道”的“和”,则是具体之道。推而极之,此中和之道,也是天地之所以序、万物之所以育的根据,故曰“致中和,天地位焉,万物育焉”。这也是第12章“上下察”之义。故首章要旨有二:一是中道的确立,一是体用关系的架构。两者正是《中庸》思想的基础。

后续章节,皆以中庸之道的理论与历史为主要线索展开论述,夹杂着德行实践的相关问题。第2-15章,是从理论的角度阐述中庸之道。第16章以“鬼神之为德”为切口,阐明“微(指德)之显”的义理,引出道的最初创生基于德,亦即中庸之道的历史叙述。第17章以舜为开端,表明“大德者必受命”,这是“微之显”在人间的极致。据前文及《保训》,舜又是“求中”、“得中”与“执中”的典范。第18-20章着重阐明文、武、周公之德,以及他们创制的道。前两章主要是礼,丧礼和祭祀之礼;后一章阐述“文武之政”,包括“亲亲”、“尊贤”的原则,以及“五达道”、“九经”等,这些正是第32章所说的“天下之大经”。在实践中,又归于修身成德。故子思引进了“诚”的概念,从第22章后半段开始到第26章,花了大量篇幅对诚的工夫、境界等,作了详尽的阐述。这一部分论述看

上去与前后文格格不入,实际上是从德的一面作了创造性的发挥。至诚是德的极致,也是“中庸”与“时中”在实践中的最高实现。第27-33章详细阐述孔子之道。其中,第27章是说孔子的学问之道;第28章是说孔子的从周之意;第29章是说孔子因革损益而成“君子之道”;第30章是说孔子之道“祖述尧舜,宪章文武”,如天地、四时之大;第31章结合五行说,赞颂孔子之德“配天”;第32章是说孔子经纶大经、立大本、知化育,非常人可知;最后第33章,通过反复引《诗》,进一步重申君子之道以及至德之效。在子思的想法中,自尧舜垂范、文武创制以来,孔子祖述、宪章之后凝成的“君子之道”,正是中庸之道的当下现实和极致表现。故篇末几章,对孔子的道与德,不惜笔墨、反复称颂。这也是《中庸》全篇的真正归宗。

要之,《中庸》一篇,在首章确立中和之道与德行体用之后,后面的论述都是围绕“中庸之道”而展开,或者阐明中庸、时中的一般原理,或者论述中庸之道的历史生成,又或者以德的修为统摄中庸之道的实践……皆以“中庸”的阐释为目的。以“中庸”二字为核心,全篇内容又可以概括为“中庸的发明”与“中庸的实践”两个要点。中庸的发明,指中庸之道在历史中的发生与演变,如舜的“求中”、文武周公的制礼作乐,最后在孔子处凝成了最完满的历史形态——“君子之道”。中庸的实践,包含两个方面:一是生成阶段,在四无依傍的情况下的“求中”活动,是一种原初实践;更多是指以某种既有的历史形态为基础的中庸实践,对于儒家而言,意味着如何把“君子之道”更好地付诸实践,做到“君子而时中”。无论是中庸的发明,还是中庸的实践,都以实践者内心成德为基础。就此而言,德行体用的关系作为《中庸》实践哲学的基础架构,具有思想上的必然性。

《中庸》以系统的方式给我们呈现了中庸之道得以发生、得以凝成、得以实践的要素和结构,对于我们理解当下的政治生活和道德实践具有重要的启发意义。这不仅仅是说,《中庸》意义上或三代传统意义上的中、中道、中庸或中正、中直、公平、公正等,作为一般的政治原则、社会原则,千百世上下具有同样

的基础性意义。更重要的是,《中庸》对“中”的发生学的历史考察,为当下生活的具体规范的生成与实践提供了借鉴。在一个“天理”难以建立起客观性、普遍性的时代,天理的提法本身并非没有意义。相较于天理是什么的讨论,在理念引导之下的求天理的具体实践,其实更为重要。唯有在“求”的实践中,天理才能渐渐开显出自身的具体性,理念才能现实化;也唯有在具体化的历史实践中,天理作为理念才能真正确立起来。所谓“立中”,正是这样一个理念与实践的历史互动,它是道的真实发生。而一切的基础,则是人的实践智慧的运用、判断力的创造性发挥。无论身处什么时代,德都是道的真实生发之处。

注释:

①参见陈来:《〈中庸〉的地位、影响与历史诠释》,《东岳论丛》2018年第11期。

②持相关主张的学者包括冯友兰、武内义雄、徐复观、郭沂、梁涛等。关于此问题的学术史梳理和辨析,参见梁涛:《郭店竹简与思孟学派》,北京:中国人民大学出版社,2008年,第261~286页。

③如何光顺试图在心性儒学和政治儒学两条道路之间,以“中庸”的“时中”义予以沟通(参见何光顺:《孔子“中庸”的“时中”境域——兼评当代新儒家心性儒学和政治儒学两条路径》,《哲学研究》2019年第9期);秦际明认为,《中庸》政治哲学在圣人之道与制度之间的转换,突出了“时中”义(秦际明:《圣人、君子与制度——以〈中庸〉之道为中心》,《社会科学战线》2023年第8期)。

④《保训》的研究,后面有所提及。近年来的“皇极”研究,较早发表的是吴震的《宋代政治思想史上的“皇极”解释——以朱熹〈皇极辨〉为中心》(《复旦学报》2012年第6期)、陈来的《“一破千古之惑”——朱子对〈洪范〉皇极说的解释》(《北京大学学报》2013年第2期),是对朱熹皇极说的梳理和解释,随后扩展到思想史中其他学者的皇极说,以及对皇极本义的讨论。

⑤关于“四海困穷,天禄永终”一句,历史上多有歧解,主要问题出在“永终”二字上。《尚书·金縢》有“唯永终是图”,《周颂·振鹭》有“以永终誉”,《归妹·大象》有“君子以永终知蔽”,皆以“永终”为“永长”,汉魏禅位之册亦多沿用。但三国以后,

又有以“永终”为“永绝”的用法。包咸、皇侃以“永终”为“长终”，而解“四海困穷”为“穷极四海”，多为后人诟病。阎潜丘认为两句分别为义，“四海当念其困穷，天禄当期其永终”，程树德斥“当念”二字为“添设”（以上参见程树德：《论语集释》，北京：中华书局，1990年，第1346~1348页）。朱子注：“四海之人困穷，则君禄亦永绝矣，戒之也。”（朱熹：《四书章句集注》，北京：中华书局，2011年，第180页）今人多从之。

⑥一般认为，《大禹谟》的十六字与《荀子·解蔽》所引《道经》“人心之危，道心之微”有关。

⑦释文参见李学勤主编：《清华大学藏战国竹简（壹）》，上海：中西书局，2011年，第143页。

⑧学者几乎都在“自稽厥志”下断句，肖晓晖认为当断于“诤（稽）”字，“毕（厥）志”属下读（参见肖晓晖：《清华简〈保训〉笔札》，复旦大学出土文献与古文字研究中心网站，<http://fdgwz.org.cn/Web/Show/905>）。本文连读，以“厥志”与“万姓之多欲”的一致性关系为“自稽”的对象。

⑨用荀子的话说，就是“义”或“礼义”。《礼论》接着“乱则穷”说：“先王恶其乱也，故制礼义以分之，以养人之欲，给人之求。”先王忧的是乱、恶的是乱，故制定礼义的规则、通过恰当的分来达到给养上的均平。又《王制》：“人何以能群？曰：分。分何以能行？曰：义。故义以分则和，和则一，一则多力，多力则强，强则胜物；故宫室可得而居也。故序四时，裁万物，兼利天下，无它故焉，得之分义也。”混乱是由于不“分”，有“分”才能“和”，人群才能作为一个整体而获得有秩序的存在。分的依据是“义”。故舜所得的“中”，在荀子说来就是得了“义”。《大略》载，舜曰：“维予从欲而治。”与荀子关于礼义之最初发生的叙事是一致的。又，荀子曰：“好义者众矣，而舜独传者，壹也。”（《荀子·解蔽》）

⑩张汝伦：《〈中庸〉研究（第一卷）：〈中庸〉前传》，上海：上海古籍出版社，2023年，第443页。

⑪李学勤主编：《清华大学藏战国竹简（壹）》，第146页。

⑫梁涛：《儒家道统说新探》，上海：华东师范大学出版社，第15~16页。

⑬关于复仇到什么程度，《保训》与传世文献说法有所不同，或与不同文献背后的思想观念有关。

⑭朱熹：《四书章句集注》，第22页。

⑮康德：《判断力批判》，北京：人民出版社，2002年，第13~14页。

⑯卜辞也有“立中”之说，或认为是指商人立圭表测影时的占卜祭祀活动（萧良琼：《卜辞中的“立中”与商代的圭表测影》，载中国天文学史整理研究小组编：《科学史文集》第10

辑，上海：上海科学技术出版社，1983年，第27页），或认为与《洪范》“建极”相近（丁四新：《洪范大义与忠恕之道》，北京：商务印书馆，2022年，第129页）。

⑰孔安国传、孔颖达疏：《尚书正义》，上海：上海古籍出版社，2007年，第662页。

⑱丁四新说：“‘皇极’即王极，即天子之中道，而此中道既对王位而言，又对君人而言，所以皇极畴一曰‘皇建其有极’，二曰‘建用皇极’，二者相辅相承，都是‘皇极’概念的内涵。”（丁四新：《洪范大义与忠恕之道》，北京：商务印书馆，2022年，第128页）可参。

⑲王博说：“《洪范》的皇极观念，以天命、王权和德为中心，为世界确立一个至高无上的标准，纳万物和万民于其中，是古典时代政治思想的集中表达。”（王博：《北京大学学报》2018年第6期）

⑳孔安国传、孔颖达疏：《尚书正义》，第464页。

㉑梁涛：《儒家道统说新论》，第53页。

㉒如《泰》九二“得尚于中行”，高亨说：“中行即道中。”（高亨：《周易大传今注》，济南：齐鲁书社，1998年，第114页）《夬》九五“中行无咎”，李零说：“‘中行’是半道。”（李零：《死生有命 富贵在天：〈周易〉的自然哲学》，北京：生活·读书·新知三联书店，2013年，第230页）

㉓庞朴先生对“中庸”做过系统的讨论，他认为，中庸是儒家看待世界、处理事物的基本方法，具体表现为四种常见的思维方式：A而B，A而不A'，不A不B，亦A亦B。为此，他举出了很多具体的例子作分析（参见庞朴：《儒家辩证法研究》，北京：中华书局，2009年，第82~94页）。不过，从所涉及的范围看，主要是关于性情德行方面的无过不及。

㉔《孔子家语·六本》也有类似记载，只是故事主角换成了闵子骞和子夏。此处，具体人物不重要，直取其义，可矣。

㉕皇侃：《论语义疏》，北京：中华书局，2013年，第150页。

㉖黎靖德编：《朱子语类》，北京：中华书局，1986年，第841页。

㉗据《表記》，子曰：“以德报德，则民有所劝；以怨报怨，则民有所惩。”这句话很容易被理解为对等还报。其实，它是站在统治者的角度，说明奖惩对于治民的重要性。论述者并不是作为报的一方。

㉘笔者曾言：“所谓‘矩’，不仅是既有的规范，也包括典范的创造。孔子的从心，不是由外在规范的熟习而来的本能反应。‘矩’是包含更多的可能性，或更大的创造空间的法度的概念。……在‘直射’章，钱穆先生感叹道：‘此乃一时率尔触发，然遂永为千古大训。可见凡孔子行迹所至，偶所亲即，其光风

之所薰灼,精神之所影响,实有其永不昧灭者。”(何益鑫:《成之不已:孔子的成德之学》,上海:复旦大学出版社,2020年,第279页)

②③郑玄注、孔颖达疏:《礼记正义》,上海:上海古籍出版社,2008年,第1987页。

③朱熹:《四书章句集注》,第19页。

③④朱熹:《四书章句集注》,第19、20页。

③参见张汝伦:《理解之难——从〈中庸〉“喜怒哀乐未发”句看》,《复旦学报》2020年第3期。

⑤为了引用方便,本文所引《中庸》章号依据朱子《中庸章句》的分章。

⑥何益鑫:《表象与真实——颜子“好学”新论》,《中国哲学史》2022年第3期。

⑦郑玄注:“而之言女也,谓中国也。”(郑玄注、孔颖达疏:《礼记正义》,第1994页)

⑧子曰:“参乎!吾道一以贯之。”曾子曰:“唯。”子出。门人问曰:“何谓也?”曾子曰:“夫子之道,忠恕而已矣。”(《论语·里仁》)

⑨子曰:“不在其位,不谋其政。”曾子曰:“君子思不出其位。”(《论语·宪问》)

⑩值得注意的是,这几章中“孝”尤为凸显,成了圣王大德的代表,又取与之相关的祭祀之礼,作为制礼作乐的代表,或是受了曾子《孝经》的影响。

⑪⑫朱熹:《四书章句集注》,第38、21页。

⑫郑玄注、孔颖达疏:《礼记正义》,第2040页。

⑬郑玄注、孔颖达疏:《礼记正义》,第1989页。

⑭⑮朱熹:《四书章句集注》,第20、21页。

⑯有子曰:“礼之用,和为贵。先王之道斯为美,小大由之。”(《论语·学而》)联系起来看,达道所指的主要内容应当是礼。下文“五达道”,同样包含在礼的内涵中。

⑰程颢、程颐:《二程集》,北京:中华书局,2004年,第132页。

⑱张汝伦:《〈中庸〉研究(第一卷):〈中庸〉前传》,第449页。

⑳朱子认为,说平常自然包含了定理之义,“所谓平常者,事理当然而无诡异也”(《朱子语类》,第1484页)。若从下文“夫妇之愚”可以与知与行,不为“素隐行怪”之事,及“道不远人”等说法看,中庸之道确有平常的意思。但相对于客观“不易”而言,平常只能说是它的第二义。

㉑㉒陈来:《诠释与重建:王船山的哲学精神》,北京:生活·读书·新知三联书店,2010年,第93、95页。

㉓王夫之:《读四书大全说》,北京:中华书局,1975年,第60页。

㉔㉕王夫之:《读四书大全说》,第60、101页。

㉖朱熹:《四书章句集注》,第110页。

㉗㉘卫湜:《中庸集说》,桂林:漓江出版社,2011年,第52、47页。

㉙郑玄注、孔颖达疏:《礼记正义》,第2032页。

㉚参见何益鑫:《德的生成——竹简〈五行〉篇的德行生成论及其思想史意义》,《哲学研究》2022年第8期。

㉛参见何益鑫:《成性存存:孔门成德之学的演进》,上海:上海古籍出版社,2022年,第278~284页。

㉜以文王为圣智的代表,与《诗经》关于文王的刻画有关,如《大雅·文王》“文王在上,於昭于天”、“文王陟降,在帝左右”,《大雅·皇矣》“帝谓文王”之类。

㉝法家从防微杜渐的角度,强调严刑峻法。如《管子·法法》:“民毋重罪,过不大也;民毋大过,上毋赦也。上赦小过,则民多重罪,积之所生也。……赦过遗善,则民不励。有过不赦,有善不遗,励民之道,于此乎用之矣。”对比之下,可见儒者中道的意义。

㉞参见郑玄注、孔颖达疏:《礼记正义》,第2043页。

㉟庞朴:《思孟五行新考》,《竹帛〈五行〉篇校注及研究》,台北:万卷楼图书有限公司,2000年,第142页。

㊱郑玄注、孔颖达疏:《礼记正义》,第2044页。

㊲朱熹:《四书章句集注》,第39页。

㊳孔颖达曰:“肫肫,恳诚之貌”(郑玄注、孔颖达疏:《礼记正义》,第2048页)。

㊴如在《论语·子张》,“叔孙武叔毁仲尼”,又说“子贡贤于仲尼”,子贡曰:“譬之宫墙,赐之墙也及肩,窥见室家之好。夫子之墙数仞,不得其门而入,不见宗庙之美,百官之富。得其门者或寡矣。夫子之云,不亦宜乎!”理解孔子的好处是有门槛的,自身不到那个程度,就看不出孔子的好。这与子思之意是一样的。

㊵郑玄注、孔颖达疏:《礼记正义》,第2027页。

㊶陈来:《〈中庸〉的地位、影响与历史诠释》,《东岳论丛》2018年第11期。

㊷㊸朱熹:《四书章句集注》,第17、20页。

㊹这个“性”不是理学意义上的天命之性,而是早期儒家性情论思想中的性。赵法生说:“我们认为‘天命之谓性’的性,应是性情论之性,其内涵的规定不应该脱离情,不宜将其看作是一种与情具有质的不同的对象,性之内涵依然是情。”(赵法生:《先秦儒家性情论视域下的〈中庸〉人性论》,《中国哲学史》2020年第5期)