

《中庸》之“诚”范畴考辨

张 洪 波

(武汉大学 哲学学院, 湖北 武汉 430072)

[作者简介] 张洪波(1970-), 男, 湖北枝江人, 武汉大学哲学学院博士生, 三峡大学讲师, 主要从事中国伦理思想史研究。

[摘 要] 孟子以善为性中本有之义讲“诚”, 开创了论“诚”的源头。《荀子》从多方面规定“诚”的意义, 发挥了“诚”是天道的思想; 拓展了“诚”则能化的主题; 以“诚”作为天地生万物的根据; 首先以规律性理解“诚”和天道, 以积极的人生观肯定人能参赞天地之化育, 这些观念都为《中庸》所吸收。《吕氏春秋》对“诚”的解析发展了精诚感应的思想, 也与《中庸》有亲缘关系。《中庸》看起来似乎有一个统一的主题, 这一主题也与《荀子》有密不可分的关系。

[关键词] 诚; 性; 天道; 参赞化育

[中图分类号] B222.1 [文献标识码] A [文章编号] 1672-7320(2007)04-0615-05

诚是《中庸》的重要范畴。《中庸》中从二十章到二十六章, 以及第三十二章论及“诚”范畴。这些章节的论述涵括多种主题: 以性善言“诚”、“诚”则能化; “诚”之作为天道与人道; 参赞天地之化育; 精诚感应等。这些主题相互之间并不一贯, “诚”之意蕴也是如此。“诚”字至少有两种各不相关之意义: 一是真诚、真实之意, “自诚明, 谓之性”^[1] (第11页)即是此意; 一是生成、完成之意, “诚者自成也”^[1] (第12页)即是。“诚”范畴的各种意蕴无法完全统一, 当出于不同思想家的创造, 而《中庸》将其糅合在一起, 其裂痕无法弥缝。只有厘清与“诚”有关的思想之演化轨迹, 才能确定它们在思想史中的演化历程。

一

现存文献中, 最早将“诚”提升为一个范畴的当属《孟子》, 但整部《孟子》中“诚”作为范畴出现者也仅此一段: “孟子曰: 居下位而不获于上, 民不可得而治也; 获乎上有道, 不信于朋友, 弗获于上矣; 信于友有道, 事亲弗悦, 弗信于友矣; 悦亲有道, 反身不诚, 不悦于亲矣; 诚身有道, 不明乎善, 不诚其身矣。是故诚者, 天之道也, 思诚者, 人之道也。至诚而不动者, 未之有也。不诚, 未有能动者也。”^[2] (第299页)这一段被《中庸》全文收录, 仅略有小异。

这段话首题“孟子曰”, 说明这是孟子的话, 而《孟子》一书为孟子及其弟子所编撰, 从无异议。若《中庸》为子思所作, 孟子常于引用前人之说处注明出处, 尤其于书、传引用特多, 不当据其师祖之说为己说, 此一证也。从文义上看, 此段主旨前后一贯, 乃在论证诚身对于事亲、交友、治国的重要性, 而诚身的主旨在于明善, 只有明善诚身, 方能取信于亲戚、朋友、长上, 使之信从自己。而《中庸》此段话虽是引文(从其上下文即可看出), 却不指明出处, 而它与后面对“诚”的铺展尚有一段话的间隔, 此段与前后都不属, 可能是错简。若去掉此段, 则中庸言“诚”之段落都可前后连贯, 此亦可证《中庸》论“诚”部分是一个相对的整体。在《孟子》此段话之后, 《中庸》多出了一句: “诚者不勉而中, 不思而得, 从容中道。诚之者, 择善

而固执之者也”^[1](第 10 页)。这句话很明显是对前一句“诚者,天之道也,诚之者,人之道也”^[4](第 10 页)的解释。而且此段若下接第二十一章“自诚明,谓之性,自明诚,谓之教”^[1](第 11 页),则文义相当一贯,因此这一句应属下读。《中庸》缺少《孟子》此段最后一句,与之相应的是第二十三章:“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”^[1](第 12 页),此与二十二章所说自诚明、自明诚以至参赞天地之化育在文脉上是一贯的,而与《孟子》的文脉不同,并且此段也看似上引《孟子》最后一句的解说。此《中庸》引《孟子》之二证也。

最后,两者在用词上略有不同,《孟子》所用虚词并不一律,“乎”字与“于”字交叉使用,“不”字与“弗”字也交互使用,而《中庸》的“于”字全部换成了“乎”字,“弗”字也以“不”字代替,使《中庸》中此段话显得规范不少。甚至于为了统一此规则,《中庸》还改变了三句话的结构,将“事亲弗悦”改成“不顺乎亲”,将“悦亲有道”改成“顺乎亲有道”,将“不诚其身矣”改成“不诚乎身矣”。这种改动统一了这一组并列句的语法结构,这显然是《中庸》的编者有意识作出的改动。孟子如引用师说,显然没有必要作出这种改动。

《中庸》以“诚”言性而且有非常规范的表达,所谓“自诚明,谓之性,自明诚,谓之教”,若依《孟子》赵岐注“诚者,实也”^[2](第 520 页),此语应解释为自实有(善)而明白(此善),就叫做性(中本有),自明白(善)而实有(此善),就叫做教化,诚是性中实有的。《孟子》有相同的主题但表达方式不同,主要有两处涉及这一主题。其一,“孟子曰:万物皆备于我矣,反身而诚,乐莫大焉”^[2](第 520 页),这是明确宣称善是性中本有的,如能反观自己而发现自己实有此善,则其乐无穷。其二,“尧舜,性者也。汤武,反之也”^[2](第 595 页),王先谦的解释是:“尧舜生知,率性而行,自己为善者也。汤武以善自反其身,己身已安于善,然后加善于人。”^[2](第 595 页)这两处的“诚”都指性中实有,而且都是讲修身之方法与次第,正与《中庸》相同,反身而诚即是自明诚,尧舜性者即是自诚明,只是孟子没有明确说出这种次第,没有完整的形式和明确的意识,还不是一个中心主题,思想的创始与发展的必然过程是创始者简略粗糙而发展者则相对完善,由此看来《中庸》当在《孟子》之后。尤其是考虑到《中庸》紧接“自诚明”之后的尽性的说法,孟子只说“尽性则知天”,而《中庸》则铺叙为“唯天下至诚为能尽其性,能尽其性则能尽人这性,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。能赞天地之化育,则可以与天地参矣”^[2](第 11 页)。细玩此语,此尽性的说法已同孟子的观念大不相同,孟子明确区分性与命,区分求之有益于得和求之无益于得,求外物之得与不得由命不由己,而中庸则认为尽性可以参天地,意思显然不同。

二

我们在《荀子》中发现了与《中庸》密切相关的多重主题,其与《中庸》的相近似程度远远超过《孟子》,除了“自诚明,谓之性,自明诚,谓之道”的表述与《孟子》关系更为密切之外。《中庸》的主题在《荀子》中全部都有,其一是诚则能化的主题,其二是以诚为天道的主题,其三是诚与天地化育的关系。

关于诚则能化的主题,《中庸》用一句话概括:“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”^[1](第 12 页)。而《荀子》则用了较多的篇幅以解说诚则能化的道理。一则曰:“诚心守仁则形,形则神,神则能化矣;诚心行义则理,理则明,明则能变矣。变化代兴,谓之天德”^[3](第 28 页)。二则曰:“不诚则不独,不独则不形,不形则虽作于心,见于色,出于言,民犹若未从也”^[3](第 29 页)。再则曰:“天地为大矣,不诚则不能化万物,圣人为知矣,不诚则不能化万民,父子为亲矣,不诚则疏,君上为尊矣,不诚则卑”^[3](第 29 页)。可以看出,荀子从多方面解释了诚则能化的道理,一是诚心守仁守义,内心坚守仁德必会形之于外而若神,若神则能化,内心守义则表现于外必有条理而为人所明白理解,为人理解则能感化人。二是特别说到慎独的道理,这也是《中庸》尤其是《大学》的主题。三是将诚看作天地化万物、圣人化万民的根据。反之,《中庸》则仅仅摆出由诚到化的过程,完全没有涉及由诚到化的内涵和理由。尽管不能肯定《中庸》此句是对《荀子》的概括,然而从逻辑关系看,没有对每一范畴的具体理解,是不能有对它们的抽象概括。征之于孟子似乎也给我们以强烈的暗示,因为孟子仅仅说到“动”,它在

《中庸》里出现而在《荀子》中没有出现。诚一动与诚一形一著一明一动一变一化两个序列都说的是感化人的道理,可是《中庸》的铺张与《孟子》的简洁形成鲜明的对照,而《中庸》似乎有意综合孟荀,这恐怕不是偶然的。以“诚”为天道的观念,《孟子》中仅“诚者天之道也”一句,赵岐注“授人诚善之性者天也,故曰天道。思行其诚以奉天者,人道也”^[2](第299页)。则赵氏以人性善解天,天是人之善性的赋予者,对“知其性则知天矣”句的注是:“知其性,则知天道之贵善者也”^[2](第517页),同样将天与人性善相联系。综观《孟子》,天只是人之善性的授予者,是外物所不能夺者,诚可以看作人的本性,尽管孟子并未明确说出。至于天地生万物意义上的天,孟子基本上未曾言及,也非其关心所及。

《荀子》言“诚”却已在多方面与天道相关联,首先是以实有和规律性理解天道。《荀子》说:“天不言而人推高焉,地不言而人推厚焉,四时不言而百姓期焉。夫此有常以致其诚者也”^[3](第28页)。此“诚”既是实有也是天地四时之常即其规律性。此一意义上的天道在《天论》中反复申说,所谓“天行有常,不为尧存,不为桀亡”^[3](第205页)。这种意义上的诚是孟子所不曾言及的,但《中庸》之“诚”显然有此一层意义。所谓为物不二即是常,即是诚。还有,“故至诚无息,不息则久,久则征,征则悠远,悠远则博厚,博厚则高明”^[1](第12-13页)，“不息”与“有常”在意义上是相通的,即便不是完全相同。

尤其值得注意的是《中庸》讲天地生成万物的观念,是《荀子》的重要主题,这在《天论篇》中则有集中的体现。《荀子·天论》:“万物各得其所和以生,各得其养以成,不见其事而见其功,夫是之谓神。皆知其所以成,莫知其无形,夫是之谓天”^[3](第206页)。而《中庸》说:“不见而章,不动而变,无为而成”,两者意思一致。“诚者,物之终始,不诚无物”,似亦对《荀子》“天地为大矣,不诚则不能化万物”的概括。

我们还应注意,《中庸》论“诚”的核心内容也与《荀子》有关联,因为《中庸》的中心主题并不是人性善,而是天、地、人之和谐发展的天道。《中庸》将诚作为天之道不仅涉及人的本性和天的本性,也不仅涉及天地化生万物的主题,而且将天、地、人统一起来形成一个和谐的系统,成己与成物被看作相互关联的,只有尽己之性才能尽物之性,能尽物之性则能参赞天地之化育。葛瑞汉对此有精彩的论述,他认为《中庸》的观点是:天赋予万物以本性,此本性只是潜能,而道则是万物得于实现其潜能的道路,人可以顺应其本性的成长来协助天道,原文过长,此不具引^[4](第137页)。孟子并未将人性善的观念推广到天地万物,但是我们在《荀子》中却看到了人与天地万物相参的观点。多数人只注意到荀子讲天人之分,然而却不曾注意荀子强调明于天人之分是为了参赞天地之化育,这很可能是天地人三才之道的源头。《荀子·天论》说:“天有其时,地有其财,人有其治,夫是之谓能参。舍其所以参而愿其所参,则惑矣。”^[3](第206页)天、地、人之间的关系并不仅仅是“不与天争职”,而且能参赞天地之化育,只不过应以顺应天道为前提。万物之生长与完成各有其道,是人所不能知的,所谓“万物各得其所和以生,各得其养以成,不见其事而见其成功,夫是之谓神”^[3](第206页)。因而万物各有其本性,人不应干扰它。对参赞天地最清楚的表达是:“圣人清其天君,正其天官,备其天养,顺其天政,养其天情,以全其天功,如是则知其所为,知其所不为矣。则天地官而万物役矣”^[3](第207页)。

人之天性由天所赋予,人必须顺应其天性,在此基础上可以参赞天地之化育。这可以非常明显地看出荀子并非不承认天所赋予的人性,只不过这天性需要人去完成。“天命之谓性”的表达式仅仅表明人性是天所赋予的,它并未明确说出性善的观点因而是可以从多方面理解的,荀子对性的定义同样也适合于这种表达。荀子说“凡性者,天之就也,不可学,不可事”^[3](第290页),人性同样与天相关,是天所赋予的。

综上所述,《中庸》的主题与《荀子》的关系非常密切,尤其是关于诚与天道的关系这一主题及其表达式,极其明显地与《荀子》接近,而参赞天地之化育的思想似乎应看作荀子的原创,《中庸》只是利用了这一思想。

三

成书于秦并天下之前夕的《吕氏春秋》与荀子有密切的关系,而我们在《吕氏春秋》中也发现了对

“诚”的很多论述。《史记》说,“是时诸侯多辩士,如荀卿之徒,著书布天下。吕不韦乃使其客,人人著所闻,集论以为八览六论十二纪,二十余万言”^[5](第 339-340 页)。说“荀卿之徒著书布天下”,史公此话并非泛泛之言,乃直陈其书流布之广。吕不韦之著书乃受荀卿等著书的刺激,当然曾见荀子之书。考《吕氏春秋》,随时可见《荀子》一书的观点,兹举两例:《顺说》篇说“顺风而呼,声不加疾也,际高而望,目不加明也,所因便也”^[5](第 170 页),此是《荀子》劝学篇的概括,其语言表达式都来源于《荀子》。《为欲》篇说“使民无欲,上虽贤,犹不能用。夫无欲者,其视为天子也与为舆隶同,其视有天下也与无立锥之地同,其视为彭祖也与为殇子同”^[5](第 248 页),此是《荀子》反对子宋子之人之情欲寡的观点的根本理由(参见《荀子·正论》)。因其时荀子观点的传播极广,而荀子弟子李斯此时为吕不韦舍人,当然对其书的观点有所影响。胡适怀疑李斯曾参与《吕氏春秋》的写作,并非全无根据,虽然胡氏只是偶然提及:“将来帮助始皇做到天下统一的李斯也是吕不韦门下的舍人,也许即是当日著作《吕氏春秋》的一个人”^[6](第 289 页)。由于篇幅关系,对于《吕氏春秋》与《荀子》的密切关系,此处不能作详细论述。

《吕氏春秋》对“诚”的论述,仅就其篇幅而言比《荀子》的论述更多,而其主题和表达方式与《荀子》虽略有差别,但其间的密切关系是毋庸置疑的。首先给我们印象深刻的是对“信”的本体论性质的论述,而信与诚相通。《贵信》篇先引逸周书说明信的重要,“故周书曰:允哉允哉,以言非信则百事不满也,故信之为功大矣”^[5](第 250 页)。高注谓“满犹成”,这使我们联想到《中庸》“不诚无物”的表达,物即是事,古人物事二字意义相通。两者意思非常接近,这似乎暗示两种表达之间的亲缘关系。信不仅只与言相关,而随后即说到信与天道的关联:“天行不信,不能成岁。地行不信,草木不大。春之德风,风不信,其华(通“花”)不盛,华不盛则果实不生。夏之德暑,暑不信其土不肥,土不肥则长遂不精。秋之德雨,雨不信其谷不坚,谷不坚则五种不成。冬之德寒,寒不信其地不刚,地不刚则冻闭不开。天地之大,四时之化,而犹不能以不信成物,而况乎人事”^[5](第 205 页)。

这一段对天地之信的意义作了如此长的渲染,而其意思不过即是天地、四时不信则万物不成,也就是“不诚无物”的意思,同时也含有“诚者,天之道也”的意义。尤其最后一句“天地之大,四时之化,犹不能以不信成物”,强烈暗示了“不诚无物”的表达方式。荀子只说“天地不诚,则不能化万物”,使用了一个“化”字,而《吕氏春秋》则直接用了“成”字,这与《中庸》“诚者自成也,而道自道也”的表达也许也有关系。诚与万物生成的关系在此处表达得更清楚,更接近《中庸》的表达方式。需要声明的是,此种天道观显然出自《荀子》。而对于诚则化的主题,《吕氏春秋》也比《荀子》说得更多,不过其意义仍然大致相当。《具备》篇引孔子之言(恐是伪托)曰:“丘尝与之言曰:‘诚乎此者刑(‘形’之通假)乎彼’,必子必行此术于亶父也”^[6](第 234-235 页)。这是说明诚则形的道理。接着又说:“三月婴儿,轩冕在前,弗知欲也;斧钺在后,弗知恶也;慈母之爱谕焉,诚也。故诚有诚,乃合于精,精有精,乃通于天(此处衍五字)。木石之性皆可动也,又况于有血气者乎。故凡说与治之务莫若诚。听言哀者,不若见其哭也;听言怒者,不若见其斗也。说与治不诚,其动人心不神”^[5](第 235 页)。

此段申言诚则形、诚则神的道理,诚则能感人心,此与《荀子》亦具同一意思,只是更浅显更明晰而已。若诚则可以感动天地木石,这却不是荀子所有的思想,但《中庸》显然有这类思想。《中庸》说:“至诚之道,可以前知。国家将兴,必有贞祥,国家将亡,必有妖孽。见乎蓍龟,动乎四体。祸福将至,善,必先知之,不善,必先知之。故至诚如神”^[1](第 12 页)。这种精合感应的思想不是孟荀所能有的,而《吕氏春秋》却是有的,它有很强烈的天人感应思想。这并非就肯定《中庸》受了《吕氏春秋》的影响,但它们时代的相近大概是不能否认的。

关于诚则动人心的论述,《吕氏春秋》士容论还有一处:“夫骥骅之气,鸿鹄之志,有谕乎人心者,诚也。人亦然。诚有之,则神应乎人矣。言岂足以谕之哉。此谓不言之言也”^[5](第 328-329 页)。值得注意的是,这里“神”作名词的用法,这也是《荀子》所没有的,肯定神可以由精诚所感而应,与《中庸》“至诚如神”是完全一致的。《大学》亦讲诚意,同样没有精诚感应之说。

从表达形式上看,似乎也有一些暗示。例如关于“乎”的用法,前已说过《中庸》将《孟子》中的“于”字

一律改为“乎”字,前引《吕氏春秋》亦多以“乎”为“于”,当然并非一律。再如,多个“则”字的连续使用,在《中庸》非常突出,多至一句话出现六个“则”字。而《吕氏春秋》亦有多个“则”字连用,如上引“天地不信”一段话。当然这仅仅是一个暗示,但从理论发展的规律看也似乎有根据。因为“则”字表达的是因果关系,时代越后,越能理解因果关系的重要意义,越强调因果关系。例如《孟子》就没有如此多的“则”字连用的语句。如果《中庸》论“诚”与《吕氏春秋》也有亲缘关系,则其论“诚”部分的写成当是战国末年至秦汉初年,而根据以上考察,答案似乎是肯定的。

总之,在儒学的系统中,孟子开启了《中庸》论“诚”的源头,以善为性中本有之义讲诚。《荀子》发展了诚是天道的思想,从多方面开拓了诚作为天道的意义。诚则能化的主题相对于《孟子》而言得到了开展,并且将诚作为天地生万物的根据。荀子首先以规律性理解诚和天道,这也为《中庸》所采纳。最有意义的是荀子以他积极的人生观开拓了人能参赞天地之化育的思想。所有这些观念都为《中庸》所吸收。在《吕氏春秋》中我们也发现了不少的证据表明,大量引用《荀子》观点的《吕氏春秋》对“诚”的论述也与《中庸》有亲缘关系,尤其是表达方式的亲缘关系,表明此时荀子以诚(信)为天道的观念已发生了大影响。并且《吕氏春秋》有以天人感应的观念理解诚的苗头,这也在《中庸》有所体现。《中庸》对“诚”的论述明显有多种主题,而且表达也不统一,但似乎是一种有意识的综合。通过这种综合,它显示出一个统一的主题,即通过诚而尽己之性,以至尽物之性,便能参赞天地之化育,从而达致天、地、人的和谐发展。而从我们前面的考释来看,《中庸》的这种理论追求应与荀子的思想有密不可分的关系。

[参 考 文 献]

- [1] 朱熹. 中庸章句集注[C]. 宋元人注. 四书五经:上. 北京:中国书店,1985.
- [2] 焦循. 孟子正义[M]. 见诸子集成:卷1. 上海:上海书店出版社,1986.
- [3] 王先谦. 荀子集解[M]. 见诸子集成:卷2. 上海:上海书店出版社,1986.
- [4] 葛瑞汉. 论道者[M]. 北京:中国社会科学出版社,2003.
- [5] 吕不韦. 吕氏春秋[M]. 高诱,注. 见诸子集成:卷6. 上海:上海书店,1986.
- [6] 胡适. 中国中古思想史长编[C]. 胡适选集. 长春:吉林人民出版社,2005.

(责任编辑 严真)

On Origin of the Theory about *Cheng* in *Zhongyong*

ZHANG Hongbo

(School of Philosophy, Wuhan University, Wuhan 430072, Hubei, China)

Biographies: ZHANG Hongbo(1970-), male, Doctoral candidate, School of Philosophy, Wuhan University, majoring in Chinese ethics intellectual history.

Abstract: Meng-tzu initiated the theory of *Cheng* as *Xingshan*, Hsun-tzu expanded the meaning of *Cheng* in many aspects, such as *Cheng* as *Tiandao*, *Cheng* as regularity, *Cheng* as basis of creation of *Tianti*, all this is absorbed by *Zhongyong*. Ideas about *Cheng* in *Lushichunqiu* from Hsun-tzu was intimated to *Zhongyong*. The subject of theory on *Cheng* in *Zhongyong* was very close to Hsun-tzu, all these illustrate the part about *Cheng* in *Zhongyong* was writed after Hsun-tzu.

Key words: *Cheng*; *Xing*; *Tiaodao*; helping-creation