

『天命：之谓性！』片读《中庸》

伍晓明 著

爱智文丛
Critical Metaphysics



北京大学出版社
PEKING UNIVERSITY PRESS

『天命：之谓性！』片读《中庸》

伍晓明 著

方理尽性



北京大学出版社
PEKING UNIVERSITY PRESS

图书在版编目(CIP)数据

“天命:之谓性!”:片读《中庸》/伍晓明著. —北京:北京大学出版社,
2009. 8

(爱智文丛)

ISBN 978-7-301-15470-0

I. 天… II. 伍… III. ①儒家②中庸—研究 IV. B222.15

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2009)第 116492 号

书 名:“天命:之谓性!”——片读《中庸》

著作责任者:伍晓明 著

责任编辑:吴 敏

封面设计:奇文云海

标准书号:ISBN 978-7-301-15470-0/B·0808

出版发行:北京大学出版社

地 址:北京市海淀区成府路 205 号 100871

网 址:<http://www.pup.cn> 电子邮箱:pkuphilo@163.com

电 话:邮购部 62752015 发行部 62750672 出版部 62754962
编辑部 62752025

印 刷 者:北京山润国际印务有限公司

经 销 者:新华书店

650mm×980mm 16 开本 19.5 印张 290 千字

2009 年 8 月第 1 版 2009 年 8 月第 1 次印刷

定 价:31.00 元

未经许可,不得以任何方式复制或抄袭本书之部分或全部内容。

版权所有,侵权必究

举报电话:010-62752024;电子邮箱:fd@pup.pku.edu.cn

**为晓援,为自己,
也为已经过去的和即将到来的
知命之年而作**

致 谢

在本书写作过程中,妻子尚晓媛以其特定方式对作者的精神鼓励和支持功不可没。她也是本书各阶段原稿的“第一读者”。所以,作为本书的第一被题献者,她应该当之无愧。

友人杨煦生与夏可君读过本书的全部或部分原稿,并贡献了他们的意见,使作者获益匪浅;杜小真为我提供了有关法国哲学家及汉学家余莲对《中庸》的介绍、翻译及注释(*Zhong yong, ou, La régulation à usage ordinaire*)的信息,在此一并致谢。

本书部分章节曾以单篇论文的形式发表于下列刊物或丛书:吴炫主编的《原创》第一辑与第二辑(哈尔滨:黑龙江出版社,2007年,2008年),宋耕主编的《重读传统:跨文化阅读新视野》(北京:外语教学与研究出版社,2005年),以及台湾南华大学出版的《当代中国哲学学报》第2期。作者对此表示感谢。

本书责任编辑吴敏耐心细致的校读使本书增色不少。她所建议的修改促使作者对很多行文都做了进一步的推敲。如果读者在阅读中可以感到本书至少在某些地方还不算过分“繁复”的话,那他们首先应该感谢的就是本书的责任编辑。因此,本书作者对她的特殊感谢其实无以言表。

最后,本书作者在此要感谢杨煦生兄使本书封面生辉的题签。

写在前面

天命：之谓性！

天命……：此即所谓性也！

“天命”这一表述，这一言简意赅、含义复杂而需要详尽展开的传统表述，所说的就是性！

作为对于汉语传统中经典文本《中庸》的极其“片面”或极其有限的重读，此性在本书中将被论证为人之性。而人之性或人之为人则将被阐明为在于其能在某种极其深刻的意义上有天命。

然而，我们今天还有谁真会说自己仍然在听到自己的天命，回应自己的天命，理解自己的天命，接受自己的天命，完成自己的天命——听到、回应、理解、接受和完成人之天命，人作为人即必然会有有的天命？换言之，身处“天命”观念涌现于其中的汉语传统之中，今天有谁还真正相信天命，相信人之天命，相信人作为人即必在某种极其深刻的意义上有其天命？

“天命”这一观念难道不早就已经过时了吗？我们今天对“天命之谓

性”中所说之“天命”的讨论，除了纯粹的学术上的意义之外，还能有其他的意义吗？此一研究能有助于我们自己“安身立命”吗？但所谓“安身立命”说的又是什么呢？我们自己那当“安”之“身”（或者，当“安”之“生”）与当“立”之“命”究竟意味着什么，而又究竟自何而来呢？难道此当“立”之“命”——如今我们也许会说：此一需要“安顿”的“生命”——与中国传统所谓“天命”，与中国古代王者受命而王天下之“天命”，与中国古代圣者“五十而知天命”之“天命”，与“天命之谓性”这一表述中的“天命”，已经没有任何关系的吗？

上述问题已经在暗示着，本书在某种意义上将是让中国传统中的天命——首先是“天命”这一观念，当然也应该是天命本身，如果我们还能够这么说的话——重新接近我们，同时也是让我们重新接近此一传统所理解之天命的一个尝试。而这同时也将是让我们理解或重新理解自己——理解自己之性，理解自己之人性，或理解人之何以为人——的一个尝试。

当然，此或许会被视为一过分大胆的尝试，甚至可能会被讥为一非分的尝试。然而，如果思想——汉语思想，我们在汉语中所聆听和回应的思想——从未敢于如此尝试的话，那么我们这一传统中就可能还未曾有过任何有关天命的观念，而我们也就可能还未曾有过任何天命。也许，思想——汉语思想——之天命（如果汉语思想真有其自身之天命的话），就包括去理解天命，这一产生于汉语思想中的重要观念。这当然是冒险，但却可能是思想所应冒之险，必冒之险，或人作为人即应冒之险，必冒之险。

进行此种思想冒险的勇气应当来自诚，来自《中庸》所言之诚，那被此一文本的作者相信为让人能“尽其性”之诚。但诚这一观念所蕴含的深刻意义，又首先需要我们来重新阅读和重新阐释者。因此，在本书上篇对“天命之谓性”的重读之后，《中庸》所言之“诚”将成为下篇的论题。

本书之写作发源于“天命之谓性”这一有力表述在本书作者对《中庸》的阅读和重读过程中对其思想所产生的巨大冲击，而本书的思想与写作历程将其作者带向的结论是：人就“是”自己的天命，而诚则最终即是让人去面对自己。在一个没有唯一至上人格神的文化中，此处是否即蕴含着此一文化的最深刻的宗教性？本书将止于此问题的提及和某些初步探讨之上。

在本书上篇中展开的对“天命之谓性”的重读中，首先开始执著地纠缠作者之思想与写作的乃是汉语传统中“命”这一观念本身。“天命”当然也是“命”，亦即也是某种意义上的“命”。而孟子早已说过：“莫非命也！”诚然其言也！当然，这只是某种意义上的“诚然”，因为我们其实也许尚不清楚孟子此言之意。如果对于人而言，一切都是“命”，此“命”与“天命”之“命”能有关吗？也许其“关”——关联，关系——最终即在于此“命”字？因为，对于人而言，在某种意义上，确实可以说“莫非命也”！而“莫非命也”是因为，来自于人者其实无一非命，亦即其实无一不是要求——“命令”——人作出回应并采取行动。所以天命是命，王（之）命（令）是命，父母之命（令）是命，以至于人所无端禀受的一切亦皆为命，人所无故遭遇的一切亦皆为命。但此处最后所说的两“命”，两个似乎与任何“天（之）命（令）”或“人（之）命（令）”皆无关系的“命运”之“命”，在其表面所透露的人之某种被动或无奈之下，其实也许依然传达着“命”之本来的“命令”之义。而有命令即意味着，有某一命我者，或有他者。人作为人即始终必为他人或他者所命，亦始终必须回应他人或他者之命，而此所谓“他者”则既可以或必须包括自己，亦可以或必须包括天，其意义在中国传统中始终不定、始终多义，因而始终皆有待于深入分析之天。因此，诚如《庄子》中作者借孔子之口所言者，命乃人之无所逃于天地之间者。^{〔1〕}人作为人即不可能逃避自己之命，其意义虽然多重却又以某种方式统一起来的命，而此一不可逃避也许并非意味着人之无望。因为人作为人本身可能即始于一“命”，始于其最初之回应和接受其“生”为“命”。此“命”在中国传统中乃是人所受之于天——一个其意义仍有待于被阐明之“天”——者。而此“受”字即标志着人的某种原初的、甚至先于原初的被动。但此“命”，我们如今称之为“生命”之“命”，却同时也已经是人之必须将其作为“命令”而主动完成之“命”，无论此一完成将采取何种方式。就此而言，人之“生（命）”本身其实即已在命（令）人完成人之“（生）命”。

然而，人之并非由自己所选择和决定之生何以为命，人所遭遇之种种不可抗拒的境遇何以为命，他人之于我（他人之作为我必须对其作出回应和应承者，或必须为之负责者）又何以为命？凡此种种命在其根本之处能有

任何内在的意义联系吗？而这些命又如何与人之自天而来之命——至高无上之命，终极之命，纯粹之命，如果在某种意义上真有这样的命的话——相联系？这些不同意义的命是否最终即统一于汉语的“命”？换言之，汉语中“命”这一观念本身——在其分化为意义不同的命之前，在其被我们对待为不同的观念之前——是否即包含着让我们可以接近以上诸“命”的途径？这些问题意味着，我们其实还有待于“知命”：知（自）己之“命”，知（他）人之“命”，知天之“命”，知天所予人的也许不止一义之“命”。就此而言，本书在某种意义上首先乃是作者本人的一个有限的“知命”尝试，一个“知天命”——知自己之天命，以及知人之天命——的有限尝试，一个虽然有限而且谦卑，但却也可能被认为过分大胆的尝试。“知天命”这一表述当然让人想到孔子，想到他两千五百年前对自己之生命历程的描述：“吾……五十而知天命。”但在中国文化传统中，孔子的此一描述也早已成为对我们每一个人的可能描述，成为我们每一个人对自己的可能描述，或成为我们每一个人所可以或应该期待于自己者。从孔子开始，知命——知天命——乃是君子作为君子即所应为者，而这也就是说，是人作为人即所应为者。

本书之写作开始于作者本人的“知命之年”以前，本拟将其完成为礼物，一个为了先于我而达到“知命之年”者——晓援——而作的礼物，然而却竟然迟至早已过了作者自己的“知命之年”的今日才以某种未完成的方式而完成。这一情况意味着作者本人在尝试知命过程中的困惑。作者本人现在也还不敢说自己就真的已经知命：知中国传统中之命（这一观念），知自己之（有限之）命，知自己之（必须完成之）天命，知人（作为人也许即应有、必有而且必须完成）之天命。当然，如果人之命，人之意义多重而又统一的命，或人之天命，必然是至死方休，甚至是至死不休（因为他人之命已在我们身上延续，而我们之命也将在他人身上延续），那么人之知命的过程也必然没有尽头。因此，谨以此有限而谦卑的知命尝试，一个希望激发思想回应的尝试，献给已经过去和将会到来的“知命之年”，献给那些在一个至少是表面上早已远离传统的天命观念的时代中仍然出于一己之感与一己之诚而愿意思考天命与人性者。

注 释

- 〔1〕《庄子·人间世》：“仲尼曰：‘天下有大戒二：其一命也，其一义也。’子之爱亲，命也，不可解于心；臣之事君，义也，无适而非君也。无所逃于天地之间：是之谓大戒。”

序论：重读《中庸》

在全部古代儒家经典文献中，始见于在汉代成书的《礼记》四十九篇之一的《中庸》的地位似乎与其长度不成比例。今本《中庸》全文只有 3544 字，却自宋代以来即享有着某种可以称之为“经典之经典”的地位。从最初的作为一经中之一篇，直至被视为“群经之统会枢要”，就是《中庸》这一文本在中国思想文化传统中所经历的经典化过程。^[1]此后，从 1313 年起到 1905 年止，在将近七百年之中，《中庸》又是作为中国传统社会制度的关键构成部分的科举考试的必读经典之一。

其实，早在成为宋明理学所形成的“四书”之一以前，《中庸》就已经开始引人注目。此则似与佛教思想之开始传入中国并发生日益深入的影响不无关系。而这也就是说，在《中庸》这一文本似乎默默问世之后，是佛教这一“他者”的到来，才让中国文化首次重新“发现”或者“发明”了《中庸》。《隋书·经籍志》录有宋戴顒所撰之《礼记中庸传》二卷，梁武帝（464—549）所撰之《中庸讲疏》一卷，不著作者之《私记制旨中庸义》五卷。^[2]这些文本今皆不存，然由此已可见当时即特重《中庸》。但此在某种程度上皆系受佛教思想之启发。唐代李翱（772—841）《复性书》在某种程度上亦是以佛教中的禅宗思想解释《中庸》。若无佛教思想的此种重要影响，《中庸》或许仍

将与《礼记》中其他诸篇处于“平等”地位之上，而继续其某种意义上的“无闻”状态。因此，《中庸》的此种在佛教思想之激发下的被重新“发现/发明”，在某种意义上乃是宋明理学重新“发现/发明”此一重要文本的先河。

到了宋代，从皇帝到士大夫，《中庸》开始更加流行。据说宋仁宗（1010—1063）本人即曾将亲笔书写的《中庸》一册送给其大臣王尧臣（1001—1056）。此后几十年间，《中庸》乃是皇帝赐赠给那些成功通过殿试的学子的经常性礼物之一。^[3]所以，当时范仲淹（989—1025）之建议青年张载（1020—1077）去钻研《中庸》而不去习读军事，似乎就并非仅为范仲淹个人之卓见，而是时代风气的某种反映。^[4]当时，不仅儒家学者重视《中庸》，佛教学者也重视《中庸》。自称“中庸子”的智圆（967—1022），以及另一位佛教学者契嵩（1007—1072），就都曾作过《中庸》的阐释。^[5]

因此，当朱熹将《中庸》这一经典文本详加注释，并以之与其所注释的另外三部经典《大学》、《论语》和《孟子》一起最终形成儒家之“四书”时，这位集大成者从某种意义上说其实只是在完成而不是在开创一个在其所身处的传统之中早已开始的运动，亦即《中庸》本身的“经典化”或其被化为“经典之经典”的过程。而此一“完成”在儒家思想传统中当然也标志着某种新的重要开始：对于宋明理学的发展以及现代的整个所谓新儒家传统来说，《中庸》将成为最具有思想激发力量的文本之一。^[6]因此，当陈荣捷 20 世纪 60 年代在美国以资料书的形式向英语读者初次系统介绍“中国哲学”时，即称《中庸》“在全部古代儒家文献中显而易见为一部哲学著作，或许是一部最具哲学性的（the most philosophical）著作”^[7]。就其如此之重视《中庸》这一文本而言，陈荣捷仍然是在继承着此一将《中庸》视为“经典之经典”的传统。当然，陈荣捷的这一说法在某种程度上也反映着，当中国“思想”开始在西方“哲学”的尺度下被衡量之时，《中庸》被视为或许是最能符合其标准者。但是，他的这一说法同时也表明，《中庸》这一文本——或诸文本之某种“汇集”——之中，或许确实也蕴含着理解全部中国思想传统的某一关键，而此关键则自此文本成为经典或“经典之经典”以来，其实即始终以某种思想之谜的形式呈现于历代读者之前。而唯其呈现为思想之谜，呈现为激发理智之好奇并构成思想之挑战的谜，《中庸》这一短短的文本才会吸引

了如此大量的读者，并且似乎仍然在吸引着今天的我们。^[8]

的确，《中庸》这一文本的思想或“哲学”力量可能与其所包含的思想或“哲学”之谜密不可分。因此，北宋之程氏兄弟一方面明确肯定《中庸》为“孔门传授心法”，亦即秘中之秘，那仅可为“孔门”之登堂入室者所心领神会者，或甚至连登堂入室者都难以心领神会者，但另一方面又认为“善读者玩索而有得焉，则终身用之，有不能尽者矣”。^[9]“用之……不能尽”说的当然是，《中庸》乃取之不竭的思想或道德行为准则之源。但此一说法在某种意义上也意味着，此一所谓“心法”将始终保持自身为某种不可穷尽之谜。在二程之后，以几乎毕生精力注释《中庸》的朱熹也一方面明确地肯定此一文本为经典之最：“历选前圣之书，所以提挈纲维，开示蕴奥，未有若是之明且尽者也”，另一方面却也毫不隐藏他在此一被自己肯定为“明且尽”的文本面前所感到的困惑：“熹自蚤岁即尝受读而窃疑之，沉潜反复，盖亦有年，一旦恍然似有以得其要领者，然后乃敢会众说而折其中，既为定著章句一篇，以俟后之君子。”^[10]朱熹此语的最后一句在某种意义上当然是谦语，但“以俟后之君子”之说无疑也隐含着，即使在《中庸章句》完成之后，朱熹对于自己在《中庸》这一所谓“明且尽”的文本之中所“窃疑”者其实也并无确切的定论。“恍然似有以得其要领”毕竟只是“恍然”，而不是“确然”。《中庸》这一文本中之可为朱熹或可为我们所“窃疑”者，或其所蕴含的思想之谜，其实仍然继续存在。

因此，作为此一传统中的后来者，作为必然首先已经以某种方式对此传统作出自己之无条件的回应者，本书作者也感到了重读《中庸》这一重要文本的必要。也就是说，感到了《中庸》这一文本所包含的思想之谜，即那些可能令包括朱熹在内的众多杰出读者“窃疑”而始终不得“确解”者，对于我们这些现代读者的巨大吸引力和挑战性。重读在某种意义上意味着重新回到和面对《中庸》这一文本本身，重新回到和面对这一文本本身所包含的思想之谜，或这一作为思想之谜本身的文本。然而，此一“重新回到和面对”却并不意味着忽视那些已经介于《中庸》与我们的阅读之间的诸多重要阐释。举其要者而言，在今天的《中庸》读者与《中庸》这一文本“之间”，我们无法绕开的首先就是宋明理学对《中庸》的深入阅读（注解、阐发、诠释）。

这些先前的重要阅读几乎已经成为《中庸》密不可分的“上下文(本)”(context)或其“共同文本”(con-text)。而《中庸》的这些“共同文本”本身也已经成为后来的学者,尤其是那些以继承儒家传统为己任的现代新儒家学者,与《中庸》一起详加阅读。^[11]所以,即使我们现在只是非常“天真”地想要完全回到《中庸》这一文本本身,想要“重新”“直接”面对《中庸》,想要“重新”“直接”阅读这一文本,我们的阅读在某种意义上也必然只能是对于《中庸》的阅读的阅读的阅读的……阅读。因为,我们这里所将尝试的阅读无论表面上可能如何“直接”,都必然已经以某种方式为前人对《中庸》的那些重要阅读所渗透。是以,无论我们这里所欲作出的对《中庸》的“重新”阅读能“新”到何种程度,亦无论其如何有限,如何谦卑,都必然始终只能是某种“重”读,亦即,是跟在这一传统之中的无数读者之后的某种再次阅读。因此,使用“重读”这一表述首先意味着对于已经存在的阅读的必然承认和尊重。但是,“重读”也必然蕴含着:在先贤和今哲对《中庸》的无数阅读之后,由于《中庸》所仍然蕴含着的巨大思想之谜,或其所仍然提出着的诸多未解问题,我们确实试图以某种方式再一次回到文本“自身”,试图再一次让文本“自己”说话。只有这样,“本原”的文本或者文本的“本原”才不会完全在无数“后来”的阅读中被完全淹没,尽管我们也必须承认,没有这些“后来”的阅读也就根本还无所谓任何“本原”的文本。

这里的根本问题正在于,虽然文本只有在阅读中始能获得和保证其“本原”地位,但是任何阅读又都必然会在为文本赋予这一“本原”地位的同时也倾向于取消其“本原”地位。文本只能在不断的阅读中延续自身之“命”,但是任何阅读又都有可能通过将自身“嫁接”于文本之上而欲使自身成为文本之“新命”,并从而结束文本自身之“旧命”。正因为如此,回到文本的“重读”又始终都是必要的,虽然任何重读都不可能保证不让自身取代文本而成为其“命”,尽管不以自身取代文本乃是任何真正认真的阅读对自身的基本要求。这可能就是任何阅读作为阅读即必然要受到的双重约束:我们必须阅读!我们不能阅读!为了让文本活下去,让文本“通过”我们活下去,为了让经典继续生长或继续其“经典化”甚至“非经典化”的过程,我们必须阅读。阅读是我们的不可推卸的伦理责任,亦即,对于那未及或未经

我们自己的选择即已交托给我们的文化传统的伦理责任。阅读——尤其是对于传统经典的阅读——在某种意义上可以说是我们的永远持续的哀悼活动：对于一个已经逝去的过去的哀悼。但恰恰又是通过真诚的哀悼，我们让过去活在这里，活在我们“之中”，并“通过”我们而活下去。当然，活在我们“之中”就有与我们完全成为“一体”的危险，亦即被我们真正遗忘的危险。所以，为了让文本——让经典中的文本或文本中的经典——活下去，我们必须尊重和遵从文本之“命”，必须打开文本，必须阅读，但又不能让其完全消失在我们的阅读之中。因此，我们不能阅读！我们不能通过阅读而化文本为我们，或者化我们为文本。阅读是文本给我们的一个必须完成而又不可能完成的命令。所以，套用《诗经》的一行诗句，我们或许可以说：“文本虽旧，其‘命’惟新。”

注 释

- [1] 语见[宋]黎立武：《中庸指归》：“《中庸》者，群经之统会枢要也。”《学海类编》第一册。
- [2] 见《隋书》卷三十二，志第二十七，经籍一（经）：“《礼记中庸传》二卷，宋散骑常侍戴颙撰。《中庸讲疏》一卷，梁武帝撰。《私记制旨中庸义》五卷。”
- [3] 宋仁宗，1023—1063年在位。史载，仁宗皇帝1027年以御制诗集及《中庸》一册赐殿试及第者。王尧臣作为当年状元可能得到了一册仁宗御笔《中庸》。见李焘：《续资治通鉴长编》，161：9。转引自 Tu Wei-ming（杜维明）：*Centrality and Commonality: An Essay on Confucian Religiousness, A Revised and Enlarged Edition of Centrality and Commonality: An Essay on Chung-yung*, Albany, NY: State University of New York Press, 1989, p. 129.
- [4] 有关张载的很多记述都提到范仲淹的这一教导。很多学者认为，张载早年对《中庸》的研读对其后来的思想发展的影响很大。见《宋史新编》中之《道学传》。转引自杜维明书，第129页。
- [5] 见蔡爱仁：《中庸研究》，台北：为学出版社，1964年，第4页。现代佛教学者欧阳竟无也曾评论过《中庸》（见《欧阳竟无先生内外学》，四川：支那内学院，1941年，第14卷）。

- [6] 当然,可能也是最困难的文本之一。朱熹自己即曾承认“《中庸》之书难看”,是以他教给学生读四书的次序是先《大学》,次《论语》,次《孟子》,最后才是难读的《中庸》。这是一个先易后难的次序。在朱熹这里,《中庸》之难读的主要原因之一是其“说得高,说下学处少,说上达处多”(朱熹语转引自来可泓:《大学直解·中庸直解》,上海:复旦大学出版社,1998年,第125页)。在宋明理学的语言中,此或许可以被解释为,《中庸》所关心的主要不是日用伦常,即道德行为原则,而是“天理”,即天地万物的“形而上根据”。
- [7] “It can readily be seen that the *Doctrine of the Mean* is a philosophical work, perhaps the most philosophical in the whole body of ancient Confucian literature.” (Win-tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy*, Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1963, p. 96.)
- [8] 关于以汉语及其他语言写成的《中庸》的注解、诠释和研究,请参看本书“参考书目”。就笔者所知,杜维明1976年发表的 *Centrality and Commonality: An Essay on Chung-yung* 是从哲学上研究《中庸》的第一部英语专著。该书在初版十三年以后增订再版为 *Centrality and Commonality: An Essay on Confucian Religiousness, A Revised and Enlarged Edition of Centrality and Commonality: An Essay on Chung-yung* (Albany, NY: State University of New York Press, 1989)。此似不仅表明这一研究本身的持久价值,而且也表明了西方中国研究对这一重要的中国儒家经典的持续兴趣。美国的安乐哲(Roger Ames)和法国的余莲(Francois Jullien)近年来对于《中庸》的翻译和专题研究也值得注意。中国国内近年来发表的《中庸》专题研究也与日俱增。详见本书“参考书目”。
- [9] 朱熹《中庸章句》篇名注释中引。亦见《二程集》:“尹子曰:‘伊川先生尝言,《中庸》乃孔门传授心法。’”(王孝鱼点校,北京:中华书局,1981年,2004年,第411页。)
- [10] 此二引文俱见朱熹《中庸章句序》。
- [11] 其中最值得注意者之一当属牟宗三。其《心体与性体》和《从陆象山到刘蕺山》是研究宋明理学(“心性之学”、“内圣之学”、或“成德之教”)的专著。二书的主体皆为对于重要宋明理学文本的详细阅读(疏解、评论、阐发)。而《中庸》则是这些文本所阅读的五大基本文本(牟宗三的说法。其他为《大

学》、《论语》、《孟子》、《易传》)之一。就此而言,二书已经包含着牟宗三对于《中庸》本身的重要阅读。但是这一阅读似乎一方面受制于宋明理学所提出的基本问题及其提问方式,另一方面又受制于牟宗三“借以”诠释、回归和重构儒家思想(最终体现为牟宗三所致力建立的“道德的形〔而〕上学”〔即 moral metaphysics,而非 the metaphysics of morals 或“道德之(底)形(而)上学”〕。见牟宗三:《心体与性体》上,第7—8页)的康德哲学。