

以人道显天道：论《中庸》诚的思想

陈赞

(华东师范大学中国现代思想文化研究所)

摘要: 在《中庸》的思想体系中,诚是“一切道之道”、“一切德之德”,是人道与天道得以连接的枢纽。人道显现天道之诚的方式有两种:思诚与诚之。但同时,天道之诚开显在天道万物的各正性命中,因此,人之给出万物的各正性命的行动,才是开显天道的根本方式。

关键词: 中庸; 诚; 各正性命

如果我们将中庸之道理解为命、性、道、教四者的统一[1] (第六章),那么真正使得这四者统一起来的中心元素就是诚,所以王夫之说:“曰‘命’、曰‘性’、曰‘道’、曰‘教’,无不受统于此一‘诚’字。与此不察,其引人入胜者不小。”[2] (P996)唐君毅也强调:在《中庸》的思想体系中,诚是“一切道之道”、“一切德之德”[3] (P39-40)。那么,作为有限的生命,个人如何在其生活中达到诚,从而开显天道呢?

一、“天道之诚”向着“诚之”者与“思诚”者开放

《中庸》云:“诚者,天之道也;诚之者,人之道也”,对此,人们通常如是而理解,“诚”是天的存在方式,而以自觉地追求“诚”为目的的“诚之”,则是人的存在方式。这种流俗的理解,不仅将人道视为天道下贯、落实或分殊到人那里而形成的结果,而且,将诚的本源、本性在实质上分配给可以先行于人道而得以展开自身的天道,例如所谓的自然界的必然规律。这样,“诚之”的活动,就可以反过来理解为对天道已然之诚的摹仿,而不是人的一种具有原始意义上的存在方式;而且,在这种理解中,人的存在方式被限定在“诚之”中,而被否定了进升到“诚”与“至诚”的可能性。

自在的自然乃是向着文化世界中的生命显现的,身处自然之中的花草树木并不能发现在它们身上展现着自身的自然,同样,天道之诚在最为本质的意义上乃是对人敞开的,自在的世界并没有诚或不诚的问题。在这个意义上,通过“诚者天之道”所表述的,乃是对人而言的天道(在人之天道),而不是脱离了人的存在而言的天道之本然(在天之天道)。

对此,南宋学者陈淳与明代王夫之都有深刻的论述:“‘诚者,天之道’。《章句》所谓‘本然’者是也。以人道相对言之,‘诚之’乃人分上事。天道流行,赋于人,而人受以为性,此天命之本然者,即诚也;人得天命之本然,无非真实,如孩提知爱,及长知敬,皆不思不学而能,此即‘在人之天道也。’”[4] (P1058)“在天之德无有不诚,则不可谓天为诚。诚原与不诚相对,在人始可名之曰诚”[2] (P145)。“天地之道,可以在人之诚配,而天地则无不诚,而不可以诚言也(自注:云‘诚者天之道’,以在人之天言耳)”[2] (P560)。由于天本无所谓不诚,因而,也无所谓诚。诚与不诚相对而言,可以“诚”来言说的存在者,同时也是可以“不诚”来言说的存在者,唯其如此,“诚”本身才不是一个已经存在或将要抵达的现成化结果或目标,而是一个开放着的过程本身。如此一来,可以述说“诚”的那种存在者,就是那个可以打开“诚”的存在者,也就是能够“诚之”、同样也可以“不诚”的存在者。事实上,只有人这种存在者才有“不诚”的可能性,但也只有它才有自觉的“诚之”的可能性,“诚之”的可

能性永远伴随着“不诚”，如同“不诚”的可能性也始终伴随着“诚之”那样，不待“诚之”来打开的“诚”从来就没有发生，一旦抵达了“诚”由此而可从此摆脱“不诚”的情况根本不可能出现。没有“不诚”，“诚之”的意义就无法安顿；同样，没有“诚之”与“不诚”，也就不能打开、照亮“诚”自身。在这个意义上，“不诚”、“诚”与“诚之”等等，勾勒了一种存在者的可能性，这种存在者在与诚的关联中，也就是在“诚之”、“诚”、“不诚”三者之间的张力中开启自身的存在，而“诚”也唯有通过这种存在者才得以打开自身。

由此，唯有对人这种存在者而言，天道才得以将其本性显现为诚，因而，在这一显现中，已经深深地镂刻着人的踪迹。人的“诚之”虽然可以敞开“天道之诚”，但“天道之诚”并不因而就是“诚之”的作品，相反，“诚之”活动本身却又未尝不在始终受到“天道之诚”的指引，尽管指引着“诚之”活动的“天道之诚”一开始也许是“不言之诚”，尚没有被“诚之”者看作“诚”。当然，对生命而言，“天道之诚”对“诚之”的指引，也不是现成的，它总是对准备好的、倾听天道的生命敞开自身。

《中庸》说“诚之者人之道”而不说“诚之者天之道”，这是因为，存在着这样一种可能性，那就是，人的“诚之”的活动恰恰也是拒绝“天道之诚”（它表现在生命深处的天性之诚）的方式。当社会或个人真诚地去掩饰内心的真诚时，诚之本身就表现在追求虚伪的那种“真诚”之中。尽管人们知道这种“诚之”恰恰是“不诚”的，但却真诚地去伪装自己，真诚地给自己戴上面具，真诚地去不诚，从而远离了天性之诚。一旦这样的“诚之”成了一个文化过程，或社会风尚，那么，在这样的文化中，人文与天文相互分离，道、教与命、性相互隔阂，不能相通，而生命也因此处在由于内外的不通而导致的分裂之中，不能自由地舒展自身。不仅如此，人们必伪装起来，隐藏起来，才能保全自身。这就是王夫之所讲的“伪以诚”的现象：“呜呼！伪以迹，而公论自伸于迹露之日；伪以诚，而举天下以如狂，莫有能自信其哀乐喜怒者，于是而天理、民彝渐灭矣。”[5]（P206）只有当“诚之”进升至“思诚”的层次时，这种“伪以诚”的存在状况才会在“诚之”者那里瓦解。换言之，在“伪以诚”的存在境况中，返回到“诚”的可能性的途径，维系在“思诚”上。试比较以下不同的论述：第一，《中庸》：“诚者天之道也，诚之者人之道也。”第二，《孟子·离娄上》：“诚者天之道也，思诚者人之道也。”显然，“诚之”是一个更具有涵盖性的表述，一切意义上的对“诚”的自觉追求本身，都是“诚之”，在这个意义上，“思诚”也是“诚之”的一种可能方式。然而，“诚之”却不能为“思诚”所涵盖，“思诚”业已将“诚之”的可能性限定在“思”中。

“思”在孟子的思想中具有特殊的定位，它始终与大体、小体之辨联系在一起，所以，《孟子·告子上》对人道的如下理解，就具有与《中庸》不同的视角：“从其大体为大人，从其小体为小人……耳目之官不思而蔽于物，物交物则引之而已矣。心之官则思，思则得之，不思则不得也。此天之所与我者，先立乎其大者，则其小者不能夺也，此为大人而已矣……体有贵贱，有小大。无以小害大，无以贱害贵。养其小者为小人，养其大者为大人。”显然，对孟子而言，心官与耳目之官具有根本上的不同，这种不同是尊贵的大体与卑贱的小体的差异，这一差异的核心是能思与不能思。通过思，大体之心摆脱了对感官对象的依赖性，解除了感官对在场性的依赖。而耳目之小体，恰恰将人的存在建基于这种依赖之上。所以，当孟子以思诚来规定人道时，这恰恰意味着，诚唯有通过大体之心思而不是通过小体，才能得以展现；在这个意义上，在思的地基上接纳天道之诚，就是人道的唯一可能性。在这种脉络中，“思”是“诚”在那里得以呈现的唯一可能性。但这样一来，在孟子那里，“思诚”就得以作为形而上者而受到尊重，它表达了一种将人道提升为形而上之道的根本性要求。“盖形而上之道，无可见，无可闻，则惟思为独效。形而下之有色有声者，本耳目之所司，心即阑入而终非其本职，思亦徒劳而不为功。故可见可闻者谓之物，而仁义不可谓之物，以其自微至着，乃至功效乃已成，而终无成形。若夫食、色等，则皆物也。是故唯思仁义为思，而思食色等非思也”[5]（P1092-1093）。由在大体之思中得以呈现的是形而上者，而不是形而下之物，所以，通过思来开放的“诚之”，

就不可能是那种真诚地去掩饰真诚(伪以诚)的“诚之”,后者恰恰是“不诚”的最糟糕的形式。换言之,只要“诚”的开放还由形而上之思所引导,那么,“诚之”的活动本身就不会降低为由人为意志、欲望所引导的过程,那么,“诚之”对“诚”本身的颠覆就不可能得以发生。但另一方面,以“思”的方式打开的“诚”,还在“形而上”与“形而下”的对立中开放自身,还拒绝对感性的小体进行开放。在这个意义上,“思诚者人之道”所表述的人道,就是形而上之道,而不是形而下之道;进一步地说,在“思诚者人之道”中,还保留着形而上与形而下的区分。

只要大体与小体、形而上与形而下的区分还占据着主导的位置,那么,见山不是山、见水不是水,或者说,见山是天道,见水也是天道,就成为天道经验的根本形式。只要处在这种形而上经验形式中,存在物在日常生活中的那种显现方式——它表现为见山是山、见水是水——就还被作为形而下者加以看待;而且,生命自身也就处在大体与小体的对峙中,不是全幅的身体,而是与身体分化的心灵,才是天道的打开与接纳者。这个时候的天道,还把自身限制在理念(idea)之内,就还停留在光闪闪、亮晶晶但却没有阴影的裸露的世界中,不能向感性开放自身[6](P16-27)。任何阴影都与具有形著能力的形体同时呈现自身,在阴影出现的地方,看不到赤裸裸的光亮,相反,现身的总是形、影与罔两(影子的影子)。与此相反,“所有真正的裸体都是形上学的”[6](P27),一旦将阴影与形体这些外在因素去除,所看到的就只是本质或形而上者的赤裸裸的呈现。由于保持在“理念”中的形上世界自身所具有的那种先于形体、因而也先于形著的特征,它不可能具有阴影,不可能具有遮蔽自身的可能性,因而也就没有解蔽、去蔽的必要性。它只是天道之自身打开、自身显示,而不是向着人的生命的打开、在人的生命之中的落实与显现。因而,在心思中,天道之诚作为自在之物自我开显。我们之所以能述说这种理念化的形而上学的天道,就是因为,理念本身的那种没有阴影的光亮,可以为心官之思,也就是孟子所谓的“大体”所照明,却不能向耳目之官(小体)呈露。孟子将“诚”完全交付给心思之“大体”的时候,也就是将诚的显现托付给了理念论的形而上学。在心思中,诚唯有以理念的方式存在,但诚本身对于身体却保持着非开放的状态,它还不是这个身体呈现出来的某种状态,而是这个身体之外的某种存在。因而,“思诚者人之道”表达了一种将人道从形而下的方式中超拔而出、从而建基于形而上基础之上的要求,它与“先立其大”的思路紧密相关。但一旦大体大本确立以后,孟子就不得不面对从“形而上学”到“后形而上学”的回返。也正是在这个时候,孟子在《尽心上》提出了“践形”的学说:“形色,天性也。惟圣人然后可以践形。”这是一种将身体的形色作为天性来接收的要求,一种以身体的全体、身体的每一个细节来整体地、因而也只能“不言而喻”地接收存在的要求:“君子所性,仁义礼智根于心。其生色也,睟然见于面,盎于背,施于四体,四体不言而喻。”形而上与形而下、大体与小体的区分在此得以克服。在《孟子·尽心上》的内在脉络中,这种接收存在的要求出现在“尽心知性知天”的表述之后,绝非偶然。事实上,也正是在这一章,孟子要求我们注意,诚体是由“反身”这一践形意义上的动作来呈现并加以完成的,因而,在这个时候,诚体就不再是心思的对应物或心思本身,而是作用着身体的诚体,因而《尽心上》云:“万物皆备于我矣。反身而诚,乐莫大焉。强恕而行,求仁莫近焉。”对于孟子而言,从心——性——天、在我——在外之间的视角出发,就会看到,对天道、天命的接纳或打开,必须以在我者作为开端,反身而诚正是一个从自己身体上打开天命之物的活动,而所谓天命之万物,首先就是天命于我而为我之天性之万物,在这个意义上它们属于天,因为它们是“莫之为而为”、“莫之致而致”的。我的身体发肤、视听言动,可以说是我的天性,它们是在我之天,是天作用着的我们并在我们生命中的呈现。

当诚以理的形态向大体(心)敞开自己的时候,它还是赤裸裸的、是封闭着的而不是作用着的。一旦诚作用地展开,诚便由理的存在样式转化到身体之“文”,从而自己不再是赤裸裸的,而是在文中呈现自身,这其实就是“践形”,是将形色展开为人之为人的特征的过程。因

而，“反身”作为“践形”的动作，是紧接着“尽心”这个“形而上”的动作的进一步展开，它是在由大体之知转向身体的过程中发现的。身体的形色为一旦为我所践，作为天命之身体的形色，就成为人的特异性、也即其区别于其它存在者的特性的显现，只要抵达这一显现过程，那么，它就从天命于我、被抛地赠与我的礼物转换为“备于我”、经由我的努力而接纳的礼物。从另一层面看，诚身的动作与在我之外的存在者之间有什么关联呢？

“反身而诚”，与“乾道变化，各正性命，诚斯立焉”[7]（P15）具有相同的内涵，万物备于我，意味着万物在我的当下得以各正性命，在这个意义，万物通过我来到自身，就是备于我的真正内涵。换言之，在我的反身中，带出的不仅仅是我自己的人性，同时也有物性，我的尽己之行同时也就成了万物之各正性命的引导与推动，换言之，反身的动作，是一种参赞性的活动。

正是这个活动，给出了不同的万物。在这个意义上，接收天道之诚，也就是接收万物的各正性命。

二、接收天道之诚也就是接收万物之各正性命

“天道之诚”固然对“诚之”者或“思诚”者开放自身，但另一方面，唯有在万物的各正性命之中，“天道之诚”才得以向人显现。这意味着，在天道的显现中，万物反而具有一种先行展现自身的优先性，它与日常经验中存在物对于我们在本来意义上的优先性相呼应。

天道的开放中伴随着一种自身退隐的因素，关注的目光从自身那里散去，淡作隐藏着的背景，投向存在物那里，它把自己隐藏在显现着的存在物那里，这样，被自身的开放性的退隐所要求的天道才得以让存在物以其本来的优先性对人这种存在者而显现。如是，天道的退隐即是它的显现，以自身退隐的方式成为万物显现的允让，这种退隐本身成了它开放自身的结构性要素，于是，天道之诚，就不是开放在它与存在着的万物的彻底分离而获得的没有阴影的纯粹显明性之中，而恰恰开放在一切存在物之各正性命的精爽不失之中。当周敦颐说“乾道变化，各正性命，诚斯立焉”[7]（P15）时，他深切地体会到了天道之诚得以显现的那种特征——各正性命这一由存在物自身打开自身的事件，相对于对天道的注目本身，具有一种优先性；或者说，天道恰恰在万物的各正性命之中展现自身。如同我们在桃红柳绿、草长莺飞中发现春天，春天自身就隐藏在桃红柳绿、草长莺飞中那样，一切存在物是其所是，各正性命，就是天道之诚开放自身的方式。

虽然，一切存在者自行打开自身，并以自身的方式得以向我们显现，但万物的这种先行展现自身的

显现方式，并不是根源于其自身，而恰恰是完全由天道所规定的。正是天道自身展开自身的方式、天道与我们发生关系的方式，以及天道让万物得以向我们显现的方式，等等，导致了万物先行于天道而展现自身的可能性。这意味着，天道相对于存在物，具有一种形而上的优先性，没有这种优先性，我们甚至将无法理解存在物先行展现自身的优先性。《论语·阳货》云：“天何言哉！四时行焉，百物生焉，天何言哉！”这里的要点是，在“四时行焉”与“百物生焉”中发现了“不言之天”，而不是在“不言之天”中发现了“四时行焉”与“百物生焉”。然而，形而上学意识却发现了事情的另一面相，只要一旦立足于“大体”（心思）视野，就会发现，“四时行焉”与“百物生焉”，却并不优先于天道，其本身恰恰由天道所指引、所规定的，因而，万物的日常显现方式之所以能够作为一个现象得以发生，有其条件，而这个条件在形而上学的心思中才得以呈现。由此，“四时行”与“百物生”先行于“不言之天”的那种日常显现方式本身，恰恰表明了“不言之天”先行于“四时行”与“百物生”的优先性。只不过，这后一种优先性只有通过形而上学之思才能被发现，在形而上学之思中，“四时行焉”与“百物生焉”的日常显现方式本身，恰恰是“小体”主事的结果。但形而上学意识却没有意识到，

一旦取消了“小体”与“大体”的对待,一旦心思也被作为身体的一个机能在其原始的意义
上加以理解,那么,那最原始的、当然也可能是对“小体”而打开的“四时行焉、百物生焉”
优先于“不言之天”的日常显现方式本身,却再次成为最终的显现方式。在这个意义上,只要
现成地执着于对日常显现方式超越,过分强调形而上学显现方式的优先性,并把这种在心思
中呈现的优先性误置在日常生活的显现方式中,就会导致存在物在天道开放自身过程中的显
现的优先性的取消。实质上,存在物先行展现自身的优先性,本身就是具有优先性的天道开放
自身的内在要求,或者说,天道开放自身的过程中,恰恰是自身的显现的优先性的退隐以及存
在物的显现的优先性的生成。

这样,我们就获得了两种不同的显现方式:在形而上学的显现方式中,天道具有先于万物
的优先性;而在日常的显现方式中,万物却具有先于天道展现自身的优先性。但前一种优先性
要求这后一种优先性,并将自身退隐在后一种优先性的开放过程中。在这个意义上,天道以何
种方式开放自身才得以让存在物自行打开自身具有某种优先性,才是问题的关键所在。英格
博格·舒斯勒对存在与存在物关系的诉说,也显明了天道与各正性命的存在物之间的关系,
如果我们将其所诉说的存在理解为天道的话:“很明显,这种开放其方式必须是特定的,通过
这种方式,存在本身既以开放的方式退隐,又不把注意力引向自身,而是转向他处,即存在物
——与存在物的关系总是归存在控制。但这并非全部。因为,鉴于总是由开放性来控制存
在使后者得以展开,存在的这种退隐必须正好在开放性自身退隐的情况下才有可能,开放性
是由不同特征整体构建的,而退隐正是其构建特征之一,而且其退隐将在它身上占有统治性
地位。因为,只有这样,被自身之开放性的退隐所控制的存在才能让存在物在此以其本来的优
先性对我们出现。这就是存在之开放性的形态,这种开放性是存在物之优先性的根源。”[8]
(P38-39)这样,对存在物的日常接收方式,就成为天道自身的要求。但形而上学的视野却不
能充分正视这一要求。见山不是山,见水不是水;郁郁黄花,无非般若,青青翠竹,无非佛性—
—形而上学接收天道而不接收山水,接收般若、佛性而不接收黄花、翠竹,接收树林而不接
收树木,接收春天而不接收桃红柳绿。在形而上学接收方式,天道本身无所谓不诚,也无所谓
诚。换言之,以理念的方式向我们的心思开放的是天道自身,后世的学者称之为“在天之天道”,
而不是作用在那个可以“诚之”、也可以“不诚”的存在者身体生命中的天道,也即那个作用
地显现着自身的天道。而那个作用地显现着自身的天道,当它显现自身时,不再是见山是
天道、见水也是天道,而恰恰是见山是山、见水是水,换言之,在这里,存在着的万物获得了在日
常生活意识中本有的优先性,只有当形而上学意识克服自身的时候,生命才能再次进入到日
常生活世界中,日常生活的经验才可能再次作为伟大的真理而赢得真正的尊重。反过来,只要
万物尚没有获得它的这种相对于天道的优先性,天道就只能以理念的方式仅仅向我们的心思
开放自身,那么,我们也就还始终处在形而上学所规定的存在方式中,这种存在方式将生命转
化为严格希腊意义上的剧院(theatre)里的“观众”而不是“演员”,形而上学家安居在“理
论”(theory)的“观看”中,这种“观看”只能通过纯粹的“大体”(奴斯、理性、灵魂)
来达成,其观看的行为本身就是理论的生成活动。但在这种理论性的观看中,自己玩弄自己的
天道,在观赏与把玩中成为静态的、而不是作用着观赏者自身的一道风景,如是,我们的生
活世界就不得不在形而上与形而下的对立中开启自身,一如我们的生命在此也不得不在身与心
的分离中开启自身那样。只要这种形而上学的方式还规定着我们的存在,我们就还没有抵达
由“上下通达”所规定的中庸之道。

与形而上学的接收世界的方式相反,天下无道——有道交织状况中的日常生活,由于长
期地对“文——化”的过度接收以至于丧失了其原始性与天然性,以至于它似乎更多地接收
山水而不是天道,接收黄花、翠竹而不是般若、佛性。这就使得日常生活可以被形而上学正
当地作为形而下者从而与形上世界对立起来。但是在原始意义上的日常生活中,春天与桃红
柳绿一同被接收,正如“四时行”、“百物生”与“不言之天”一同被接收那样。“天无自体,

尽出其用以行四时、生百物，无体不用，无用非其体”【9】（P58）。所以，对世界的接纳，必然向这种原始的接收方式回返：接纳桃红柳绿也接纳春天，接纳天道也接纳万物，接纳存在也接纳存在者。当然，只要按照春天显现自身的要求而接纳春天，就会把春天接纳在桃红柳绿上；只要按照天道显现自身的要求而接纳天道，就会把天道接收在万物的各正生命中，如同接纳存在必然同时地接纳存在者一样。

然而，存在物之各正性命的事件本身，却不能被理解为一个已经完成的事实，自然，也非尚未发生的当然所能范围，而是贯通在已然与当然相互通达的过程中，作为一个进行着的事件而发生。对各正性命的任何一种静态的观照本身，都遗漏了观照者本人也是各正性命的承担者，各正性命不是一个外在于生命、生活的现成性“事实”，而是一种由他本人必须以自身的方式去自正性命时才能开启的“可能性”，这样，各正性命作为一个事件得以发生，要求摆脱对各正性命的观赏、旁观的态度，而要求他现身其中，在自己的身体上打开各正性命的事情本身。天道展开在万物之各正生命中，就如同阳春之意发生在数以万计、各不相同的草木之中那样：“譬之一草一木，无不得天地之阳春以发生，草木以亿万计，其发生之情状，亦以亿万计，而未尝有相同一定之形，无不盎然皆具阳春之意，岂得曰：若者得天地之阳春，而若者为不得者哉？”【10】（P7）

这样，就不难理解，也只有基于那种能够“诚之”的存在者而言，一切存在者的“各正性命”本身才得以被视为天道之诚的打开。与此相应，而“诚之”的活动也就是人道之诚，后者在给出差异的他者、接纳各正性命的世界中得以展开。也正是这里，“诚之”的活动，才构成了“天道之诚”特有的打开与照亮方式。胡宏在《知言》中的如下陈述就指向对天道之诚的这种打开与照亮：“圣人理天下，以万物各得其所为至极。”“中和变化，万物各正性命而纯备者，人也，性之极也。故观万物之流行，其性则异；察万物之本性，其源则一。圣人执天之机，C叙五典，庸秩五礼，顺是者章之以五服，逆是者讨之以五刑。调理万物，各得其所，此人之以为天地也”【11】（P21、P41）。

由于“诚之”活动，就是成己、成人与成物的活动，就是“调理万物，各得其所”的活动，就是给出世界的活动，因而，能够“诚之”的那个特殊的存在者本身，具有了与天、地同样的意义，也就是跻身于构成所有存在者的三大本原之一。也只有在这种情况下，那种在自然物理领域中展现自身的“天道之诚”，才可能得以对他显现，因为，在这里，他的“诚之”本身已经是天道之“诚”的直接显现。由此，对于“诚之”的生命而言，天地本身才显现出“诚”的特征，此“诚”就表现在天地的“为物不贰”与“生物不测”之中，《中庸》云：“天地之道，可一言而尽也：其为物不贰，则其生物不测。”天地之道将自身开放在山是山、水是水、花是花、树是树等等之中，事物不可遏止地向着自身而开放自身本身，却彰显了大自然内发的“意图”。通过一种天然而完善的、既不可人为抵达也不可人为抹煞的自生性，一切的存在者都由自身的最深处涌现出来，为它们自身而生，自正性命，而不是向着其它存在者而生，但恰恰是这种自正性命本身形成了存在者整体地各正性命所达到的“太和”状态——一种先于任何规定、计划的秩序与和谐——从而给人以《老子》所说的“其中有精，其精甚真，其中有信”的意义感，这种意义感在生命面向大自然展开自身的过程中，不可遏止地显现出它的真实性，这种意义感正是宇宙自身的那种“为物不贰”之诚。

其次，大自然之“诚”还显现在，大自然本身将自身开放为一个存在的多样性、差异性、变化的不可穷竭性与不可测度性等等，从中自发地涌现出来的一个发生性境域。于是，宇宙将自身显示为千姿百态、千变万化的长廊，光怪陆离而又变幻不定的平面，正如《周易·系辞下》所说，“变动不居，周流六虚，上下无常，刚柔相易，不可为典要，唯变所适”。它拒绝一定和现成，不能以规律与必然性加以测度和要求，可以确定的只有那不可确定的过程本身，但恰恰是这种不可确定性、不可测度性、不可穷竭性本身，成了推动着万物的法则。然而，法则不是从变化中的收回，而恰恰是变化的推动者；变化不是突破法则，而恰恰将自身保持在法则之中。

对于“诚之”的生命而言,这样的天地宇宙,愈发地展示了它的“为物不贰,生物不测”之诚。相反,那个完全被形式、规律、完成和一定所统治的世界,反而不能将自身显现为诚。同时,天地之诚不只是来自其真,而是来自它所不断显示的不言之大美,来自事物因其不克制止地开向美而显示一种内发的意图。宇宙所不可遏止地绽露出来的不仅仅是其中有真,其中有信,其中有精的存在的真实性,而且是那种不可名状的、不可测度的生化功能,也就是它的文——天文。这种天文表现为永不停息的生养,化育滋润的纯粹性与唯一性。

更为神妙的是,恰恰是那为物不贰、生物不测之诚来标画自身的天地之道,却允许可以“不诚”、也可以“诚之”的存在者,从而有了自然(天文)与文化(人文)的分化。也正是有了这一分化,“不诚”在世界上的出现才得以可能,然而,恰恰又是在这个可以“不诚”的世界中,“诚”却得以发生。人文总是一再地突破天文的限制,按照自己的方式建造自己,但它不得不面临着破坏“天地之诚”的命运,但另一方面,人文无论如何都是天文在更大范围内的展开,恰恰是在人文中,“天地之诚”才得以作为“天地之诚”而显现,正如在可以“不诚”的存在者的生命中,“天道之诚”得以打开一样。也正是这个既是天地的敌人又是天地的朋友的人的人文,在天文力所不能及的范围内推动着天文。天道给出各正性命的世界,存在物以自己的方式自行打开自身,而人却可以在他自身的活动中接纳、打开那个各正性命的世界。这种种难以理解的神妙性本身同样是“天地之诚”的表现。

因此,就天道言,诚意味着各正性命发生着的境域;对于个体而言,诚不仅仅是“一种精神状态,而且还是一种能动的力量,它始终在转化事物和完成事物,使天(自然)和人在流行过程中一致起来”[12](P81)。

参考文献:

- [1] 陈赞. 中庸的思想[M]. 北京:三联书店, 2007.
- [2] 王夫之. 船山全书:第六册[M]. 长沙:岳麓书社, 1996.
- [3] 唐君毅. 中国哲学原论(原性篇)[M]. 北京:中国社会科学出版社, 2005.
- [4] 景星. 中庸集说启蒙[A]. 文渊阁四库全书:第二〇四册[C]. 上海:古籍出版社, 2003.
- [5] 王夫之. 船山全书:第十册[M]. 长沙:岳麓书社, 1996.
- [6] [法]弗朗索瓦·于连. 本质或裸体[M]. 林志明、张婉真译. 台北:桂冠图书有限公司, 2004.
- [7] 周敦颐集[M]. 长沙:岳麓书社, 2002.
- [8] [德]英格博格·舒斯勒. 艺术与真理——海德格尔对艺术的后形而上学阐释[A]. 钱翰译. 周发祥等. 理解与阐释:第三辑[C]. 天津:百花文艺出版社, 2005.
- [9] 王夫之. 船山全书:第一册[M]. 长沙:岳麓书社, 1996.
- [10] 叶燮,等. 原诗·一瓢诗话·说诗语[M]. 北京:人民文学出版社, 2005.
- [11] 胡宏集[M]. 北京:中华书局, 1987.
- [12] 杜维明. 论儒学的宗教性——对中庸的现代诠释[M]. 武汉:武汉大学出版社, 1999.

Communication the Heaven Way and Human Nature: On the Sincerity of Zhongyong

Chen Yun

(Institute of Modern Chinese Thoughts & Culture, East China Normal University,
Shanghai 200241, China)

Abstract: The concept of Sincerity is the most important category in Zhongyong, because it is the key to combination between the HeavenWay and Human Nature. To think upon it and make ourselves honest is two way to open the HeavenWay in our life. Meanwhile, we must let all things on their right places in order to follow the HeavenWay.

Key words: Zhongyong; Sincerity; gezhengxingming;