

中庸之道为什么必须以诚为基础

陈赟

华东师范大学哲学系

摘要：中庸之道展开为天下的打开或世界的接纳，而诚恰恰是接纳世界的基础：是诚给出了世界，提供了人与天地相参的根本条件。

关键词：诚之与思诚 天道之诚 各正性命 中庸之道

中图分类号：

文献标识码：

一、接纳世界为什么必须以诚为基础

中庸之道的展开，也就是作为天下之大本的“中”（上下通达）寓诸“庸”（发而为用、展现在世界之中）的过程，在这个意义上，中庸之道表现为世界的接纳或天下的打开，从而使世界或天下得以作为一个命、性、道、教之间相互通达的“文—化”的境域而呈现出来。事实上，黎立武已经指出：

性也，道也，教也，内外相成之道，是三者得之，然后为中庸之道。¹
首章言命、性、道、教，此以下专以道言，举一以该三也。²

这里的要点在于，命、性、道、教四者的通达是中庸之道，四者缺一就不再是中庸。也正是这一相互通达，才得以打开天下或世界，而给出天下或世界的过程，也就是成己、成人与成物之相互通达的过程：在成己之际成人与成物。而已、人与物相互指引、彼此缘发之时，恰恰是世界的到来之际。所以，当下之给出世界，或与出世界，也就是，在当下之行为中成己、成人、成物。

当然，所谓“成”是指“成性”，“成”相对于“生”而言，是在生的基础上的成就。就天地之间的一切存在者之“性”的构成而言，它包含着“生”、“养”、“成”三个维度，“生”是天的事情，而人物无与其功，“养”是由厚德载物的大地来承担的，但“成”却是人的事业，因而有所谓“天生”、“地养”、“人成”之说：

何谓本？曰：天、地、人，万物之本也。天生之，地养之，人成之。天生之以孝悌，地养之以衣食，人成之以礼乐。三者相为手足，合以成体，不可一无也。无孝悌则亡其所以生，无衣食则亡其所以养，无礼乐则亡其所以成也。³

一切事物（包括人）之养育之功悉应归于大地，而其生均出于天而不系于人，其成则系于人而不出于天。如此，天、地、人始可谓之“三本”。在这个意义上，“成性存存，道义

之门”，⁴表述的就是性的事业。就天地而言，我们可以说，“生之谓性”；但就人而论，则是“成之者性也”。成性的事业，与天地之生养，乃是一接续承继的过程，所成之性恰恰是天地所生、所养之性。天生我你为人，就此生性而言，我你之性均为人性；但就成性而言，我你是否人性，则并非已经预先决定与现成，而应由当下之行动对天地所生养之性的回答、回应来断定。同样，事物之性固由天地所生所养，但只有通过人成，它才得以纳入天地之间，纳入作为存在者居所的世界，离开人的存在，北极熊与南极企鹅、夏虫与冰等根本就不能进入同一个世界，作为同一个世界的不同存在者而存在。⁵

人之性、物之性与己之性，在我当下的行动中得以一同带出，得以一同显现，有其条件。这就是“诚”：

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。⁶

诚者物之终始，不诚无物。是故君子诚之为贵。诚者非自成自己而已也，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。⁷

诚是当下地给出世界的条件，也就是当下地成己之性、成人之性、成物之性的条件。这同时意味着，在诚中，发生的不再是如同在“素隐行怪”者那里存在着的成己、成人与成物的分离，恰恰相反，在诚中，己、人、物共属一体，相互支撑而打开的是世界。不仅如此，在诚中，智与仁的分离也得以克服，二者不再处于各自为政、相互拒绝的状态中。相反，盛德之至，上德不德，智之用事之时，仁也自行显示在智中；仁之用事之时，智也自行显示在仁中——二者虽然各自用事，然彼此浑溶无间，相互通达，一之于诚。换言之，当诚到来之时，智与仁的分别已经没有太多的意义。正是成物之智与成己之仁以及成己、成人、成物的对立在诚中克服，所以，是诚给出了世界，也是诚使得人可以成为与天、地并立的三本之一，也就是说，不是其他，而是诚，才真正提供了人与天地相参的根本条件。

这样，就不难理解胡宏《知言》中如下的陈述：

诚成天下之性，性立天下之有。^{[1] (P21)}

成天下之性、立天下之有，也就是在当下与出世界、开通天下，此皆维系于诚。在这个意义上，就不难理解《中庸》对于人道的那种理解：“诚之者人之道也。”周敦颐在其《通书·诚下》中将此意转述为“诚则无事矣”，这意味着，除了“诚之”之外，打开人道的一切作为，还能有什么呢？无他，唯有“诚之”而已，只有在“诚之”的过程中，才能打开人性自身，从而进一步地打开世界、接纳世界；而“诚之”本身就是人通向人自身的道路、人将自身提升到人性水平上的唯一方式，也是打开天道之诚的方式。这同时意味着，人的一切作为，只要不是围绕着诚而建立自身，那么，它就不可能打开人道与天道。诚虽系性之德，却可通达世界，因而，建基于诚的中庸，自然也就是“合内外之道”。

诚以成（己、人、物）性为其鹄的，而人之以诚成（己、人、物）性，又是继天地生养之性的过程：“一阴一阳之谓道，继之者善也，成之者性也。”⁸换言之，成性（人通过修道所打开之性）其实又可以看作生性（天命之性）的自行开显。与此相应，人通过诚所给出的世界，人通过成己—成人—成物所给出的世界，不是作为主体的人基于意志与欲望而建造的世界，不是任何形式的创世，而是世界之自行给出。尽管我们可以说作为“在世者”的人打开了世界，可以说世界唯有对人才得以敞开自身，也可以说各正性命的万物唯有通过人的在世才得以进入作为相互指引境域总体的世界，但人却无论如何都不是世界的制造或创造者，世界有其自身的存在。

正如卡尔·勒维特所说的那样，“世界不是一个单纯宇宙‘观念’（康德），一个唯一‘全景’（胡塞尔），一个世界‘筹划’（海德格尔），世界是它自身，是绝对独立的它自身，一个完全的实在。只有各种世界图画才能被筹划，世界本身绝不可能被筹划……（世界）本身绝不呈现为像其他客体那样的一个客体；它包围着每一事物，它深不可测。它是最伟大、最丰富的，同时，就像一个没有图画的画框一样，它是空洞的。”^{[2][P84]}世界的秩序不是取决于人的关切和恳求，在山是山、水是水、天空是天空、大地是大地的世界秩序中，世界本身表现为一种因超离了基于人的那种目的性关切而抵达的了无挂碍、空空或如如。这样的世界，从来就不是人的作品，毋宁可以视为来自天命的馈赠，换言之，它应该被作为礼物来接纳。而对于个人而言，他的生命作为真正意义上的生命而展开本身，就已经是在接纳这一礼物。生命在什么意义上才能作为生命而展开自身呢？这其实也是在追问，在什么意义上，世界才能作为礼物而得以进入我们的生命？从馈赠或礼物的角度思考世界，这意味着，世界不是我们的附属物品，不是人类生产自身的目的、意志与欲望所使用的材料。人不能占有世界，但却无法离开世界，在这个意义上，世界又是被抛的天命，无论我们接纳还是拒绝，世界都在抵达我们的存在。“物理世界可以不以人的存在作为参照物被思考，而人却不能离开世界被思考。我们来到世上，我们又离世而去。世界不属于我们；相反，我们却属于世界。”^{[2][P84]}

在这个意义上，我们只能发现、打开、接纳世界，而不能占有、生产、创造世界。而对世界的真正接纳，要求世界作为天命馈赠之礼物而被打开，因而，与创造世界的那种生产劳动的主体不同，接纳世界的那种存在者，在打开世界时，也将其人生展开为礼乐的生活，而诚作为接纳世界的德性，也正是礼乐生活的德性。通过“诚之”的德性，人在其成己一成人一成物中给出世界的过程，其实也就是给出一个文化境域，在这个境域中，命、性、道、教相互通达，而诚正是命、性、道、教得以相互通达的条件。

曰“命”、曰“性”、曰“道”、曰“教”，无不受统于此一“诚”字。与此不察，其引人入胜津者不小。^{[3][P996]}

由于命、性、道、教之间得以相互通达，因而，由诚而打开的人文境域同时也是天文的接续形式，是天命的人文，或通达天命的人文。在这里，文化本身成了天地生养万物的宇宙事业的一种推进，是对展开在天地之间的那个被命名为“自然”的流行着的天道过程的一种接收。由此，人的“诚之”活动才是天道、地道与人道在那里得以打开的方式。这样，我们必须进一步思考《中庸》的那个著名的论题：“诚者，天之道也；诚之者，人之道也。”⁹

二、“天道之诚”总是向着“诚之”者与“思诚”者开放

对于这句话，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“原一始”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，而这种可能性，在《中庸》中不仅一再出现，而且成为中庸之道进一步提升自身的要求。因而，这种理解，不再是打开中庸、接纳中庸的方式，却构成了以某些现代的观念意识拒绝中庸的方式。

那么，“诚者，天之道也；诚之者，人之道也”，在什么意义上，才可以获得真实的理解呢？这个问题可以转换为，“诚”在什么意义上才成为问题？或者，“诚”得以向我们显现的条件是什么？与此相关的问题是，天道与人道在其对我们的显现中，孰者具有先行展现自

身的优先性？而且，天道与人道的区分是在什么条件下确立的？又是在什么样情况下，这一区分本身的意义将会退隐？

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：

天道人道有数样分别。且以天道言之，“维天之命，于穆不已”，贞而复元，循环不息，万古常然，无一息之闲，此皆理之真实处如此，即“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。及其做工夫处，则尽己之忠，以实之信，凡求以尽其实者，即“诚之者，人之道”。章句所谓“当然”者是也。又自圣贤论之，圣人生知安行，纯是天理，本末皆实，无一毫之妄，不待思勉，而自然中道，此亦天之道也。自大贤以上言之，气禀不能纯乎清明，道理未能浑然真实，故知有不实，则必择善；行有不实，则必固执。须是二者并进，乃能至于诚，此则所谓人之道也。自二十章以下，皆用此意分天道、人道而言也。前此十六章“诚之不可掩”是以天道言诚，上文“诚身”是以人道言诚。此则兼二者而并言之。“诚者”、“诚之者”，二“者”字正与“也”字，相应下二者，是指人说，当重看诚者，以成德言。故先不勉，而后不思即安行之仁、生知之知也。从容中道一句，是自然之勇，诚之者以进德之序言，故先择善而后固执，即学知之知，利行之仁，而勇在其中。此前皆言知仁勇，学者入德之事，此下兼言仁知勇，圣人成德之事。如下章尽性仁也，前知知也，无息勇也。博厚仁也，高明知也，悠久勇也，如地之持载仁也，如天之覆帟知也，如日月代明四时错行勇也，却自此不勉不思始焉。¹⁰

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。^{[3][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。）^{[3][P560]}

由于天（自然）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。但这并不意味着，“天道之诚”就是人的“诚之”活动的一个结果，“天道之诚”就可以归结为人的“诚之”，或者说，人的“诚之”对于“天道之诚”

就具有奠基性的意义。不是的！人的“诚之”虽然可以在自身中打开“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，它开放在有准备的、倾听天道的生命之中。随着论述的展开，我们还将看到，“诚之”与“诚”标明了生命存在的两种不同的阶段与状态。随着“诚之”者的德进，“诚之”到“诚”的过渡也就得以可能，而在那个时候，“诚者天之道”述说的就不是生命之外的大自然，而恰恰是人的生命存在本身，在那个时候，人的“诚之”本身就是“诚之自明”。

《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。例如，当一个社会或个人真诚地去掩饰内心的真诚的时候，诚之本身就表现在追求虚伪的那种真诚的方式中。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”成了一个文化的过程，成了一种社会的风尚，那么，不能掩饰那种天性之诚，就会被视为没有教养、不文明、没有长大成熟的表现。在这样的文化形式中，所谓的教育就是引导人们如何掩饰自己的真诚，并将这种掩饰提升到没有任何掩饰的程度。在这样的文化中，人文高度异化，与天文相互分离，道、教与命、性之间相互隔阂，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。王夫之在王莽那个时代发现了这种拒绝“天道之诚”的“诚之”，一种不再“伪以迹”而是“伪以诚”的“诚之”：

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。^{[4][P206]}

那样一种与天道之诚相互脱离的“诚之”，恰恰是对那种根植于人性深处的“诚”的压制，一旦这种压制占了上风，那么，我们就处在“天下无道”的状况中，而且，这个时代作为一种现象而发生的“文一化”，就不再向着命、性、道、教的相互通达而开放自身，而是在四者之间的阻隔与间距中确立自己。这样的文化在实质上是无“文”之“饰”，一种将人性装在其中的“套子”，一种将真实的面孔隐藏起来的“面具”。在这样的时代，赤裸裸的真诚总是让人恐惧、颤栗，真诚要想持续下去，必须藉此极端虚伪的风习，从中打开一条缝隙。为此，那些在骨子里真诚的人们，就会给人以虚伪的感觉，因为内容上的真诚必须借着形式上的虚伪才能持续下去。生活这样的境况下，需要的不是“方以智”，而是“圆而神”的智慧，因而真诚也向他人表达自己、真诚地面向他人也就特别地困难。

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。我们可以比较以下的两个不同的论述：

诚者天之道也，诚之者人之道也。（《中庸》）

诚者天之道也，思诚者人之道也。（《孟子》）¹¹

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，

孟子对人道的理解，就具有与《中庸》不同的视角：

公都子问曰：“钧是人也。或为大人，或为小人，何也？”孟子曰：“从其大体为大人，从其小体为小人。”曰：“钧是人也，或从其大体，或从其小体，何也？”曰：“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。

12

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”在人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，以其自微至著，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。^{[3][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”，就不可能是前文所提到的那种真诚地去掩饰真诚或“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的经验形式中，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。¹³任何阴影都与具有形著能力的形体同时同撰地呈现自身，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”，^{[5][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之打开、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。¹⁴

我们之所以能述说这种理念化的天道，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 metaphysics（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，他提出了“践形”的学说，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。”¹⁵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。

孟子曰：万物皆备于我矣。反身而诚，乐莫大焉。强恕而行，求仁莫近焉。¹⁶

对于孟子而言，从心一性一天、在我一在外之间的视角出发，¹⁷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之、莫之致而致之的。例如我的身体发肤、视听言动，可以说是我的天性，“形色，天性也”。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”，是将形色打开为人性的过程。因而，“反身”这个“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、也即其区别于其他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连呢？“反身而诚”，与“乾道变化，各正性命，诚斯立焉”（周敦颐）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。如果从这个语境来理解的话，所谓“乐”就根源于将自己提升到与万物同一根源处的存在样式。而孟子至此才点明了天道在人的生命中出场的具体要求，这是一种准备，反身的准备，而强恕与求仁，正是反身的准备的具体方式。

在孟子的思想体系中，形而上与形而下的区分，以及建基于这一区分基础上的“形而上学”，具有过渡性的意义。¹⁸只要我们的文化、我们的时代始终还在形而上与形而下的对立中表明自身，那么，我们就有可能生活在“天下无道”也即文化境域已经异化的境况中。

天下有道，以道殉身；天下无道，以身殉道。¹⁹

天下有道的时候，道体就殉失于身体中，身体作为身体而获得尊重；但当天下无道之时，恰恰是身体殉葬于道体之时，身体不再作为身体，不再为了自身。

因而，在天下无道的时代，“非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动”几乎不再可能，因为，向着身体及其感触能力（视听言动）开放着的已经是一个非礼的世界，后者在整体地抵御礼乐，而不再将自身显现为“命一性一道一教”的自行打开。这个时候，由于身体发肤、视听言动以至于在无意识的日常生活细节中，都沉降着这个异化而无道的文化世界，身体的每一个细节、每一个部位的原始的自然和谐不再可能，天下的无道最大限度地展开在身体中，其结果就是破除了这种自然的、天然的和諧，从而使得身体的分化、分离成为根本性的状态。这种分化与分离有两个方面的内涵：一方面是被视为大体的心灵与被视为小体的身体的分化，这种分化被视为形而上与形而下的分化的表达；另一方面，个人的意志与欲望的攀援与膨胀，使得四肢百体、发肤形色等被作为工具加以对待。

一旦身体进入到全面异化的状态，对于礼的瞩目本身，便只有通过“理义之悦我心，犹刍豢之悦我口”²⁰的方式进行；也就是说，只能通过“舍其体而独其心”的形而上方式，才能打开礼乐、才能打开天道、打开诚。因而，形而上的存在方式意味着从视听言动的身体（小体）到作为大体的心思的退却，在天下无道、身体已经不再作为自然的身体而呈现自身的情况下，这种退却却是生命向上、向前挺进自身的唯一可能方式，小体与大体的区分的意义在这里才得以显现。而所谓的“以退为进”，正是“形而上学”之“守约”的存在方式的写照。在这种情景下，生命、道体、诚等等不得不退守在理念世界中，而对于小体的形而上学的贬抑以及对理念的形而上学的尊重，都是保存生命、保存道体、保存诚的正当方式。

而以心思打开这个光闪闪的没有阴影的形而上的“理念”的必要性，也就是“形而上学”存在的正当性所在。但这种正当性毕竟是有限的，它必须将自身放置在一个更为广大的文化过程中，在这个文化过程获得自身的有限位置，而不能替代其他文化形式。例如，当诚只能以“形而上学”的方式加以开启时，向着人的感触能力开放自身的诗与乐在这里也就还没有获得自己的位置。事实上，当诚与天道等等以“形而上学”的方式得以打开之时，也就是“形而上学”完成自己使命、理应退隐之时，因为，在这种时候，摆脱理念的存在样式，进展到身体的每一寸土地之中，在小体的视听言动中打开自身，就会成为“形而上学”所注目的诚与天道自身的要求，这种要求将天道与诚的自身显现从“形而上学”的理念论方式中解放出来，从心思走向整全的身体。在更为深刻的意义上，心思可以视为身体的一个机能，但身体却不能被限制在心之中，换言之，就生命本身而言，身体包含了心灵，但心灵却不能包含身体。如果说心灵也可以包含身体，那么，其对身体的包含则是内在性的，是理念化的包含，其实质是理念要求身体按照自身的方式打开自己。但理念对身体的过度要求，总是以理使气，在这种情况下，理念本身就不再是生命之气自由舒展而获得的条理。因而，当天道与诚在整全的生命中打开自身的时候，也就是其自身形著，在对身体及其视听言动开放自身的时候。

可见，通过对天下有道与无道的论述，孟子发展了一个判别时代的尺度：当天下有道之时，道体不是在词语中作为人的要求、作为论辩的对象、作为理念的追求而出现，而恰恰是打开在身体中，其打开就是退隐，它将自身隐藏在身体中，被凸显的是身体，而且是那样一个身体为着身体的身体。在这个身体上，“为生而生存，为观云而观云，”²¹眼睛为着眼睛、耳朵为着耳朵。当那些时髦的女性在面孔上涂抹最高级的化妆品的时候，对待身体的这种方式并不是真正的“修身”或“有道”，这个时候，面孔不是为着面孔，而是为着欲望之心，而面孔在此作了工具性的对待。只要我们身体的每一寸“土地”都还没有进升到为着自身而打开自身以及为着身体的全体而打开自身的时候，道体就还没有抵达我们的身体，而身

体在这个时候总是“以身殉道”的工具或祭品。而只要道体始终以理念的方式静态地存在，那么，“以身殉道”就是不可避免的。而只要身体还总是被作为“以身殉道”的祭品来看待，那么，有道的状态就还没有实质性地到来，我们就还处在一个“天下无道”，也就是“天下无教”的时代，那是一个文教衰颓与礼乐式微的时代。

萧红的小说《生死场》所揭示的如下现象，即女人的身体被作为民族—国家象征符号的现象，如同在至今仍可想见的那个以民族国家名义为个体命名（取名）的现象一样，其所传达的，正是不同形式的“以身殉道”存在状况，而且，这种现象还在对这种现象引以为荣的骄傲意识中继续自己的存在。由此，不难看到，“以道殉身”的时代，如同人类所要求的本真性，《中庸》所呼唤的中庸之道那样，总是尚未到来，甚至在人类历史上从来就没有发生过。在这个意义上，本真之诚、中庸之道与天下有道打开的不是人类历史上的某一个阶段或时代，而是一个位于一切时代、而且总是作为尺度而存在的文化理想，没有这个尺度，我们便无法断言我们的时代是无道的、不诚的、非中庸的。由于以尺度、理想与要求的方式而到来，我们对时代的理解不可避免地通过它们而展开，所以，它总是先于任何一个具体的时代，但同时也总是后于任何一个历史时代。在这个视角内，“以身殉道”总是不可避免地发生在所有的时代，因而，形而上学也总是伴随着所有的时代，但也正是在形而上学的时代，人们也总是通过将“以道殉身”作为其完成状态的修身践形，为天下有道的出场而作准备，为存在物在日常显现方式的显现的回归作准备。由此，“天下有道”与“天下无道”总是不可能作为人类历史的一个时代、一个阶段而到来，但又总是同时出现在人类历史迄今的每一个时代，与此相应，“诚之”与“思诚”的循环交错，构成了“诚之”的人道的真实图景。

三、为什么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，“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，这一显现是一种从当前的消散、淡化、退隐，而这消散、淡化、退隐恰恰是万物的显现的允让。天道的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”²²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“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。孔子云：“天何言哉！四时行焉，百物生焉，天何言哉！”²³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，只要现成地执著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。^[6]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，天下无道一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。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性命，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性命中，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？”^{[7][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，惇叙五典，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。^{[8][P21/41]}

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，不同于其他的存在者，它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，在参天地的过程中而确立自身。换言之，当那个“诚之”的存在者调理万物，使之各得其所的时候，他也同时成为万物之本原，这意味着，那个在成己的同时成人、成物的存在者，其“诚之”的活动，也就是将其自身有限的生命提升到万物共同根源处的活动，也唯有如此，不同存在者各正性命的事情才通过他的存在而得以被接纳、得以持续与发生。

对那种“自作元命”地走在“诚之”的道路上的人们来说，他能够将自己的生命提升到与天、地同等的层次，成为万物的本原，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：

天地之道，可一言而尽也：其为物不贰，则其生物不测。²⁴

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，而不是向着其他存在者而生，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“其中有精，其精甚真，其中有信”²⁵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，“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。”²⁶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。²⁷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可言之大美，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，也就是它的文一天文。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。

参考文献：

- [1] [宋]胡宏. 知言·事物, 胡宏集[C]中华书局 1987 年版, 21.
- [2] 卡尔·勒维特. 世界与人类世界, 转引自理查德·沃林. 海德格尔的弟子: 阿伦特、勒维特、约纳斯和马尔库塞[M], 张国清 王大林译, 江苏教育出版社 2005 年版, 84.
- [3] 船山全书[M]. 第六册, 145、560、996、1092-1093.
- [4] 船山全书[M]第十册, 岳麓书社 1996 年版, 206.
- [5] Francois Jullien. 本质或裸体[M], 林志明、张婉真译, 桂冠图书有限公司 2004 年版, 27.

[6] 周发祥等主编. 理解与阐释[C]第三辑, 百花文艺出版社 2005 年版, 38-39.

[7] 叶燮. 原诗·内篇上三, 原诗·一瓢诗话·说诗醉语[C], 人民文学出版社 2005 年版, 7.

[8] 胡宏集[C]中华书局 1987 年, 21、41.

注释:

1. [宋]黎立武《中庸指归》。
2. [宋]黎立武《中庸分章》。
3. 《春秋繁露·立元神》。
4. 《周易·系辞上》。
5. 陈赅《回归真实的存在——王船山哲学的阐释》，复旦大学出版社 2002 年版，第五章。
6. 《中庸》第二十二章。
7. 《中庸》第二十五章。
8. 《周易·系辞》。
9. 《中庸》第二十章。
10. 这话出自宋代学者陈淳，转引自[元]景星《中庸集说启蒙》卷下。
11. 《孟子·离娄上》。
12. 《孟子·告子上》。
13. 尽管弗朗索瓦·于连提出，裸体只可能是一个传统（也即希腊传统）下的事物，自古以来人们在裸体中寻求的事物，即是被称之为本质的事物。透过裸体，人重得本质，成为持久。欧洲长期持守于裸体，其理在此：欧洲艺术之固守裸体，正如其哲学之固守真实；裸体在艺术教学过程之中具有养成地位，有如哲学中的逻辑：欧洲学院中的训练描绘裸体，正如同理论教学中，必须锻炼真理之论证（以获得赤条条的真理）。但同时，孕育这一文化的各种紧张，正是在裸体中汇聚，并且达到顶峰。裸体是一个熔炉，将欧洲文化的各种对立（感性事物与抽象事物、物理与意念、情欲与精神、自然与艺术）在其中不断精炼和融化，这些对立在其中同时是更加活跃，但也归于消灭。（Francois Jullien《本质或裸体》，林志明、张婉真译，桂冠图书有限公司 2004 年版，第 16-18 页）但我们仍然可以在更为广泛的视野中来看待裸体，我们把那在希腊传统中生长起来的裸体文化看作人类文化中的一种向度与可能性，只是在希腊以及根植于希腊的欧洲，裸体得到特别的关注，但这并不意味着，希腊或欧洲以外的文化中完全没有裸体的维度，例如，在孟子和朱熹中，裸体所蕴含着的思想要素虽然不是中心要素，但未尝不占据一席之地。在裸体的层次上审视裸体，就会发现，裸体意谓本质，意味着进升至其理念的存在形式，而理念唯有在没有阴影的光亮状态中才得以完全呈现。正如笛卡尔所说，“当我把蜡和它的外在形态区分开来，便如同我把它的外衣剥掉，以它的赤裸状态来考虑它，我的判断纵然可能仍会出错，我便只有依人的心智才能形成对它的概念。”而只有心思，才能打开那没有阴影的光亮，那是一种赤裸的状态，也正是本质或理念向人开放的真正方式。所以，于连说：赤裸意味着将所有附加或移植之物去除，不再有覆盖和混合，因此能达到终极的真实，并且不再改变：已经达到本质的固定，具有存有学上的价值。因为，化约到赤裸状态，物理性事物便会失去现象的不坚定，因而具有形上学价值。换句话说，存有只有在赤裸状态下才能达致；当它被置于裸露状态时，并不是简约，而是受到提升。（Francois Jullien《本质或裸体》，第 25-27 页）
14. 在解释周敦颐《通书》“诚……静无而动有，至正而明达也”时，朱熹说：“方静而阴，诚固未尝无也。以其未形，而谓之无耳。及其动而阳，诚非至此而后有也，以其可见而谓之有耳。”（《朱子全书》第十二册，上海古籍出版社与安徽教育出版社 2002 年版，第 99 页）按照朱熹的理解，作为光态语言的阴阳就是相对于小体而言的明暗，说没有作用（静）的天道是无，也就是它不能对人的身体开放自身；说在作用的过程中“动有”，就是可以向身体开放自身。但其实，由于阴阳这个概念是对人的耳目之官而言的，正如有无的概念可以在大体的意义上真实地确立自己那样，这样一来，没有对人开放的天道自身，就存在于没有阴影的纯粹敞开性之中，没有明暗（阴阳）可言，没有遮蔽的可能性，也因此没有去蔽或解蔽的可能性。但这样的天道并不能对人显现为诚。在这个意义上，周敦颐所说的“静无”就可以理解为，完全由纯粹敞开性、纯粹自明性所规定的天道，其实仅仅是在天之在天道，或天道之本然，这个意义上的天道无所谓诚，或不能用诚的概念来述说。
15. 《孟子·尽心上》。
16. 《孟子·尽心上》。
17. 注意《孟子·尽心上》的谋篇布局，其结构的安排本身就是义理的表达方式：此篇的第 1 章到第 4 章之间有着严谨的承接关系。
18. 因而，于连所谓的裸体的文化要素（这一要素与理念论的形而上学相关），在孟子这里仅仅具有过渡性的意义，而不是终极性的意义，而且，裸露的状态恰恰是在舍其而独心的状态中达到的，换言之，裸露不再以裸体为载体。
19. 《孟子·尽心上》。
20. 《孟子·告子上》。
21. 这是诗人痲弦（1932-）在其诗作《深渊》（1959 年 5 月）中为我们提供的句子，也只有在那样一个

极端时代，才更容易显明这一诗句的意义。见张新颖编选《中国新诗 1916 - 2000》，复旦大学出版社 2004 年版，第 272 页。

22. [宋]周敦颐《通书·诚上》。

23. 《论语·阳货》。

24. 《中庸》第二十六章。

25. 《道德经》第二十一章。

26. 《周易·系辞下》。

27. 对规律的全神贯注本身，一旦坚持到最后，规律的绝对性就会动摇。所以，休谟主张，我们至少需要部分地闭上眼睛，作为使一个规律的世界出现的条件。不是全神贯注的留心，却是不小心、不细心和不在意，能够为在无序、无定的世界中生活的我们提供某种药物。我们通过万物消逝看到了连续性，通过各种流动的模态中没有任何事物、甚至没有一条绝对的规律可以延续这一事实，我们却看到了法则。与此相应，尼采断言，规律与形式，是我们强加给那些不断更新的事物的一成不变的表象，因此，人们对形式和规律的认同，不过是对自己所作的预测的崇拜，而这些预测扎根在我们的形而上学的最久远的深处，以至于被纳入到语言与语法范畴，甚至于扎根于我们这一物种的生存条件之中。参看[法]比特鲍罗(Michel Bitbol)《让科学思想步入异国他乡》，陈寒 游晓航译，见《跨文化对话》第 17 辑，上海三联书店、华东师范大学出版社 2005 年版。

Why Golden Mean Must Be Base on Cheng

Chen Yun

East china normal university

Abstract: golden mean open admission of world and cheng is just basic of admission world: cheng give the world and afford the basic condition of people and the world.

Key words: Chengzhi and Sicheng; Cheng of the World ;gezhenxingming; Golden Mean

收稿日期: 2006-9-4

作者简介: 陈贇, 男, 华东师大哲学系副教授。