



學 的 拓

中國本土化敘事

余治平 著



上海交通大學出版社
SHANGHAI JIAO TONG UNIVERSITY PRESS

哲学的中国本土化叙事

余治平 著

上海交通大学出版社

内容简介

哲学来到中国、在中国拥有自己的学科建制已有一百多年的历史，但哲学在中国的叙事还远未完成，甚或刚刚开始。本书怀着一种积极而开放的情怀探索并追寻本土化的“中国哲学”。“中国哲学”及其学科范式、话语体系、自身问题域的创生始终建基并汲泽于中国的文化传统与学术资源。今日人们催生“中国哲学”、创写中国哲学史及其哲学学科范式革新的要求背后，潜伏着中国自主意识、中国自己风格的觉醒。但哲学要完成它在中国的本土化叙事还必须经历一个自然发生与客观选择的过程，这具有生成性、历史性与实践性，不能被人设定。它必然受制于现实的社会存在之本体，其成熟与完备还得依赖现代化在中国的成功和中国国家力量的真正崛起。在本质上，中西激荡、古今交汇的最终结果应该是一个由当下实践、社会历史作出选择的自然过程。时代生活及社会发展呼唤着一种富有原创精神和形上引领力量的中国哲学的诞生。尽管重构中国哲学也将面临着来源于社会基础、主体内容承接、话语转换、心态阻隔等方面的困难与挑战，但无论如何，哲学的种子已经撒向中国，并且会在这片肥沃厚实的土壤上生根、开花和结果，形成居于自己的叙事方式与思想超越。

图书在版编目(CIP)数据

哲学的中国本土化叙事/余治平著. —上海: 上海交通大学

大学出版社, 2016

ISBN 978-7-313-15393-7

I. ①哲… II. ①余… III. ①哲学—研究—中国

IV. ①B2

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2016) 第 156402 号

哲学的中国本土化叙事

著 者: 余治平

出版发行: 上海交通大学出版社

邮政编码: 200030

出 版 人: 韩建民

印 制: 苏州市越洋印刷有限公司

开 本: 710mm×1000mm 1/16

字 数: 432 千字

版 次: 2016 年 7 月第 1 版

书 号: ISBN 978-7-313-15393-7/B

定 价: 78.00 元

地 址: 上海市番禺路 951 号

电 话: 021-64071208

经 销: 全国新华书店

印 张: 27.25

印 次: 2016 年 7 月第 1 次印刷

版权所有 侵权必究

告读者: 如发现本书有印装质量问题请与印刷厂质量科联系

联系电话: 0512-68180638

上海社会科学院哲学研究所



中西哲學論衡
PHILOSOPHISCHE BEGEGNUNGEN

资助出版

前言——“载之空言”而又“见之于行事”

眼前这本书的构思和酝酿其实已有时日，但因为所涉主题自身的重要程度、解决难度及其复杂的相关性，就一直都不敢轻易脱手，生怕出笼惹事。直到2015年末，上海社会科学院哲学研究所、《中西哲学论衡》（年刊）提供了一次出版资助的机会，也顾虑到，如果时间搁置得太久则容易丧失对这一主题的兴趣和热情，而导致熄火、流产，所以这本书文稿的确定、整理和加工就被提上了日程安排。说犹抱琵琶半遮面，一点也不为过。

自踏入黉门、投身学术以来，我个人的董仲舒研究范式便经常在哲学叙事与历史叙事之间游移、纠结，产生过许多迟疑和困惑。经学叙事因为有对经学自身的话语系统、发生脉络和原初生态背景的高度强调，所以也不妨视为广义历史叙事的一种。董仲舒是《春秋》学大师，公羊学大家，今天的我们在理解、诠释他思想的时候，应该以怎样的方式呈现出属于我们这个时代的精神产品和学术成果才是合适的，或者，如何在哲学叙事与历史叙事之间维持住一种合理的张力呢？这个问题绝不是虚的，而很真实，很具体。无论是《汉书》的《天人三策》，还是传世文献《春秋繁露》，你要阐释里面的任何一个概念、术语、观念，就都得首先面对这个问题。许多研习中国哲学的同行都只顾埋头干活，而有意、无意地忽略对这个问题作认真而自觉的探讨，其实上就无异于主动屏蔽了对方法论的检查和反省。

中国是一个史官文化高度发达的国度，异乎寻常，非同一般，历史叙事深入人心，具象思维广为流行。按照《史记·太史公自序》的记载，孔子编纂《春秋》的最初原因是：“我欲载之空言，不如见之于行事之深切著明也”。这可能也是孔子一生行仁立教、最终自己却不留一个文字传世的真正原因。鲁哀公十四年春，孔子“西狩获麟”，自知已经馀日不多，于是便埋头编纂《春秋》。孔子为什么不赶紧像老子那样写出一部哪怕只有五千言

的、纯粹理论化的经典而藏之名山、流芳百世呢？《史记三家注》曰：“空言，谓褒贬是非也。空立此文而乱臣贼子惧也。孔子言我徒欲立空言、设褒贬，则不如附见于当时所因事之人臣有僭侈篡逆，因就此笔削以褒贬深切著明，而书之以为将来诫也。”对于那些乱臣贼子，单有王道正义的空洞说教是远远不够的，根本解决不了问题。理论的力量有时会显得特别苍白、脆弱而抵挡不了权力和利益的巨大诱惑，所以就必须逮住他们在实施“僭侈篡逆”时的具体行为，结合毛病与错误，就事论事不放过，有针对性地提出警示，及时加以规训。这样，王道正义的威慑力效果就会明显一些。

显然，孔子是在刻意回避一种抽象化、学理化、逻辑化的哲学叙事，而宁愿把埋藏在他心底里的那些王道理想——寄托并有效渗透于每一个具体、确凿的历史事件里，通过进退褒贬、讥刺诛绝之类的属辞方式予以揭橥和阐发，经微言而见大义，孔子本人的胸意情怀由此而获得伸张。“空言”无据，概念来概念去，述之无物，只会凭添几分混乱，而肯定没有“行事”来得踏实、靠谱，孔子的“去哲学化”倾向是非常明显的。而如果沿着“行事”这条路径一直走下去，近百年以来哲学在中国的一切尝试，从梁启超、胡适、冯友兰、熊十力，到牟宗三、唐君毅、杜维明等前辈巨擘所付出的所有努力和收获，岂不完全都泡汤了，甚至还会成为今后必须大张旗鼓予以推行的历史叙事的“负面资产”？更有甚者，中国境内自1902年京师大学堂设立“哲学门”之后，学科建制内已经存在了一百多年的“中国哲学”二级学科还有没有继续存在的必要呢？作为本土之学的国学、儒学，如果真的如当今部分热心学者们所愿望的那样，而升格为现行学科体系下的一级学科，那么，它们与哲学一级学科又应该维持一种怎样的关系呢？

史官文化的味道浓烈，其实也并不意味着中国人就没有形而上的冲动，更不意味着中国人就一定不善于抽象思辨。康德在《纯粹理性批判》一书的最末部分——“先验方法论”里说过：“人类理性自从它进行思想、或不如说进行沉思以来，从来就没有缺少过形而上学”（KrV.，A842；B870），甚至，“形而上学也是人类理性的一切教养的完成，这种教养是不可或缺的，即使人们立刻把它的作为科学对一定确定的目的的影响撇在一边。”（KrV.，A850；B878）可见，形而上学是人类的一种本能，不论中西古今，哪个民族都具有这样的内在需要和思想机能，只是超越的渠道、思想的形式、概念与范畴有所不同罢了。儒家虽然一向注重把仁道学理落实在事上

磨炼，不尚清谈空议，但也从来也不乏形上思辨的欲求和能力。被称为中国哲学原点的《周易》，最先是伏羲氏通过仰观俯察天地万物之象而立爻、画卦，其实，阴爻、阳爻、八经卦本身就已经是一种抽象的结果，而不可能是经验实物的原始形象。后来的周文王则因卦象而演绎六十四卦，作卦下之辞，指称王事，包罗万物，判明吉凶。再后来，据说就是孔子为之作《传》了。《易传》的“十翼”之中，《系辞》的抽象程度非常高超，出于象而又超越象，即于卦而又离于卦，不但丝毫不影响对卦象、卦辞、卦气、卦德的阐发，而且还有利于揭示蕴藏在其中的深奥义理。如果说《周易》还只是一种借助于卦、爻、象、辞所展开的形下叙事，那么，以《系辞》为代表的《易传》则无疑已经上升到一种形上叙事的高度了。如果没有《易传》，尤其是《系辞》，那么，《周易》可能始终还只是一本仅仅掌握在神通之人手里的卜筮之书，登不了高大上的学术殿堂，它的价值和意义就还仅仅局限于算命打卦，而无法进入更多的知识系统和存在领域。

显然，哲学叙事与历史叙事之间，“载之空言”与“见之于行事”之间，都应该是一种并列、互补、相辅、共生的关系，而一定不是一种彼此割裂、相冲、矛盾的对子。协调资用，中道为王，一旦走向一个极端，只作片面的强调和执着，则就滑边、不靠谱了。我们不能因为汉代经学讲究法统，非常强调自身话语的纯洁性和传承脉络的醇正性，就断然否定宋明时代理学、心学在儒家经典意义的挖掘、阐发和推扬方面所完成的巨大学术贡献。今日中国的儒学研究如果拒绝哲学、排斥哲学，只能成小器，保守有馀而创化不足，因而不可能呈现出复兴、振兴的大格局。

哲学叙事与历史叙事的关系问题，抑或还有哲学学科建制与国学学科建制、儒学学科建制的关系问题，它们的翻转，其实就是作为弱势文明的我如何面对西方现代化的洗礼的问题，就是本土传统如何应对现代文明挑战的问题。于是，如何认清和厘定我们当今中国人的存在状况、如何找到解决一切问题的根本之体并使之成为我们一切学术议论的必要基础和现实前提，便成为一个非常重要而迫在眉睫的问题。“去哲学化”、“汉话汉说”、“回归经学本身”之类主张背后的潜台词似乎就是排斥现代化、拒绝现代化，乃至反现代化，直说了也无妨。这样看来，就不免要进一步追问下去：生活在21世纪的你，尽管可以装扮得很古代、很传统，穿对襟长袍，留山羊胡须，甚至还可以用你自己所理解的、也不知哪朝哪代的“文言文”

进行写作，但是你能够拒绝电灯、电话、互联网吗，你能够不坐汽车、高铁和飞机而始终保持步行、马车、牛车而外出吗？如果你做不到，那就乖乖就范，虚心学习，耐心求教，等取到西方现代化和西方现代文明的真经了，然后再改造我们的国故旧学，回归我们民族自身的历史叙事。社会存在原本就是一个天人集合，一个价值总体。这个具有无限牵引性和巨大决定性的本体，我们无可商量地就已经置身于其中，逃之不得，躲之不能。可为什么它始终就难以进入我们许多知识分子的学术视野呢？！为什么总有那么多的学者始终无法正视这个巨大现实呢？！实际上，它理应成为我们所有学术立论和学术讨论的根基，抛开这个根基，说啥都是扯淡。

这里收录的二十七篇文章，主体部分都是我近十多年来对中国哲学领域里经学传统、哲学诠释、话语方式、资源清理、生成过程、互动对话、哲学比较等一系列问题所做的思考和探索，即便是对诸位前辈所做的学术访谈，两篇德语、英语的参会论文，也都跟这些问题密切相关。而这些问题引申出去，说到底无非又都聚焦于哲学这个源自西方的舶来品能不能与传统的中国文化大厦相接集，在中国的水土里生根、开花与结果，以及它会以怎样的方式予以实施和推进，最终完成中国化、本土化的使命而转化为中国人的思维基因，成为中国人精神世界的有益养分。

因为大多是旧作，其中一些文章的一些观点今天回看已难免有所改变，但也不想修改了，只图保留我当初思考的痕迹，姑且算作对个人学术史的一份备案和一种尊重吧！又因为不同的媒介载体在风格、篇幅、雅俗层次上有不同的要求，书中有些长篇大论还曾以简约版或精华版的形式在先或在后发表过，以适应不同读者的胃口；一些文字因为主张鲜明、观点重要或有个性、有代表性，间或被多次征引，现在也懒得一一甄别而加以剔除，一律保持当初发表时的原貌。于是，便难免出现局部重复现象，希请批评和海涵！

最后，衷心感谢素有“巍巍交大，百年书香”美誉的上海交通大学出版社，特别是李广良副社长、李烨编辑、刘旭编辑，也非常感谢我的研究生王丹、路珧同学，他们都为本书的出版、编校和发行付出了许多心血，值得永远铭记！

余治平 谨识
海西浦东鍾毓轩
2016年7月11日

目 录

前言——“载之空言”而又“见之于行事”	1
---------------------------	---

卷一 经学传统与哲学诠释

儒家成己成性的哲学追求

——以《中庸》之“诚”为中心	3
----------------------	---

儒家恕道的哲学辩证

——“黄金法则”与他者伦理之间的张力分析	21
----------------------------	----

时间传统与生活信念	38
-----------------	----

孟子“仁心”的本体论阐发	55
--------------------	----

孟子“不忍人之心”的哲学分析	68
----------------------	----

面对经典：从被动守护到积极诠释	84
-----------------------	----

卷二 话语开放与范式转换

哲学的中国话语：自闭与开放	91
---------------------	----

儒学话语对哲学话语的涵摄

——对儒学研究中一种极端保守态度的批评	96
---------------------------	----

“反向格义”与哲学的中国叙事

——余治平研究员在香港中文大学的讲演	110
--------------------------	-----

从经学到哲学：董仲舒研究范式的现代扭转

——以冯友兰《中国哲学史》上下卷、《简史》和《新编》为例 ...	124
----------------------------------	-----

卷三 资源清理与生成研究

重构中国哲学：前景、可能与资源清理·····	159
从“合法性”到“现代性” ——评郑家栋教授《“中国哲学”与现代性》一文·····	173
哲学的中国方式：追寻、反思与心态分析 ——中国哲学及其学科范式创新的生成性研究·····	194
中国哲学：发展中生成与历史中呈现·····	212
中国现代化的精神准备 ——儒学的现代困境与马克思主义的方法论贡献·····	215

卷四 互动对话与透视比较

从诠释、判教走向对话、原创 ——“中国哲学”本土化叙事的展开与推进·····	231
中西哲学：从互动走向对话·····	253
全球化视野下的中西哲学对话·····	257
中西哲学比较：处境分析与路向超越·····	267

卷五 智慧灼见与思想启迪

中国哲学应该对人类进步有更大贡献 ——蒙培元教授访谈录·····	287
哲学是一门通学 ——叶秀山教授哲学治学答问录·····	294
新传统主义：重建民族叙事的哲学诉求 ——郑家栋教授学术访谈录·····	302
面向后现代重建中国哲学 ——访加拿大文化更新研究中心院长梁燕城博士·····	321
红色学者：思想与人生的传奇之旅 ——梁志学教授访谈录·····	335
董仲舒“天人三策在，不废万年传” ——余治平教授学术访谈录····· 李现红	358

附录 381

Erläuterung der Begriffe von “Bewandtnis”, “Schicksal” in der
 Heideggers Philosophie und dem Konfuzianischen Verständnis ... 383

Toward or Beyond the Universal Morality — In the case of Confucianism
 “Golden Rule” 402

卷一

经学传统与哲学诠释

儒家成己成性的哲学追求 ——以《中庸》之“诚”为中心

《礼记·大学》语境中，诚还只是一种为儒家所追求和倡导的与人行忠的道德品格。“所谓诚其意者，毋自欺也。如恶恶臭，如好好色，此之谓自谦。故君子必慎其独也。”诚指仁心一旦流现于外、成于事，则始终能够保持与它自身大本的一致，真实无妄，而不自违、自欺。而所谓“自谦”则是心安理得、心底踏实，虔诚而不虚伪，不做作，就好比人们讨厌臭味、喜欢美色一样自然而然。“诚于中，形于外，故君子必慎其独也。”^{〔1〕}“慎独”，是一种高度的道德自觉，指自己一个人独处的时候也能够做到正心诚意，所思所想、言行举止都能够符合道德规范与伦理要求。实际上，有之于内必然能够形之于外。人如果能够做到正心诚意，其行为举止也一定能够接近于仁。所以，伦理意义上的诚之关键在于加强自我的人性修养，提高主体的道德自觉能力。所以现代汉语中，赤诚、虔诚、竭诚一类仍然是忠的最高表现。然而，原先只作为一种忠贞专一、真实无欺而具有强烈意志控制力的道德品格的诚，很快就被儒家学者们提升到形而上的高度而展开一番即本体论即工夫论的哲学性言说。几乎从《中庸》一书的写作开始，经过孟子的阐发，直至宋明时代道学家们的极力推扬，诚逐步被演绎为儒家实现成己、成性理想的唯一方法与路径。无论对于人而言，还是对于物而言，自己达到自己，自己成为自己，自己是自己的所是、所在，这才是物之为物的天性。

〔1〕陈戌国点校：《礼记·大学》，第531页，岳麓书社，1989年，长沙。

一、“不诚无物”与“天道”、“人道”

《礼记·中庸》所提出的“诚”字，作为儒家哲学的一个重要范畴或命题，所获得的形上境界提升是其他任何一个儒学概念所无法比拟的。

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。^{〔2〕}

《中庸》讲诚，为什么总离不开物？物之为物为什么注定要与“诚”紧紧联系在一起呢？应该说，将“诚”提升到与物的生、成、形、灭相始终的地位，是《中庸》的独到发明。于是，诚在《中庸》一书里已经获得了一种本体论的决定意义。没有人心感物之诚，没有物自身^{〔3〕}志意之诚，万

〔2〕《中庸·第二十五章》，见朱熹《四书章句集注》，第34页，中华书局，1983年，北京。郑玄注曰：“大人无诚，万物不生；小人无诚，则事不成。”显然，“大人”致诚，是可以化生万物的。孔颖达疏曰：“人能有至诚之德，则自成就其身。”“若人有道艺，则能自道达于己。”“人有至诚，则能与万物为终始。若无至诚，则不能成其物。”“若能成就己身，则仁道兴立。”“若能成就外物，则知力广远。”见郑玄、孔颖达《礼记正义·中庸》，第1450、1451页，北京大学出版社，1999年。

〔3〕“物自身”显然是一个非常复杂的哲学概念。I. 康德哲学中，物自身（das Ding an sich）或被称为“自在之物”、“自在之物本身”（das Ding an sich selbst）。第一批判（KrV）中，康德所持的著名观点是，自在之物可能是什么，我并不知道，而且也不需要知道，因为除非在现象之中，没有一个物能够呈现给我（A276，B332）。能够被我们所议论的只是时间空间中的现象而已。于是，物自身丝毫不能通过表像而被我们所认识，它从来不在经验中被探讨（A30，B45）。凡是空间时间中的现象都不是自在之物本身，而只是表象，并且这些表像只能够通过我们的内部或知觉被给予出来，而不可能有其他的主观来源（A493，B521）。然而，如果我们仅仅停留在物自身不可知的消极层面上，则永远不可能解决感性、直观的客观来源和真理的客观性、真理的本质及判断的有效性之类的问题。康德从来就没有否认过物自身的真实存在，但它不再只是一种消极的本体，毋宁更是一种积极的本体，因为它能够为物质现象奠定基础（B428），它可以离开我们的感官和可能经验的关系而自在地实存着某种意义本身（A493，B521）。更为重要的是，康德也说过，对于自在之物本身而言，它们的合规律性（Gesetzmäßigkeit）即使撇开对之认识的某种知性，也会必然地归属于它们（B164）。（转下页）

物就不可能走出自身而成为现象存在。所以，感于物性是君子成己、成物的最高工夫，感物之诚也是君子最为珍贵的品格。然而，诚还不只是人心主动地去感物之诚，这只是它进入人世生活（即“成己”、“仁”）的一面，它还有更为源始、呼应道体（即“成物”、“知”）的一面。这两个方面的结合与完善才能够成就出真正的诚，也才能够化生出天地万物。历来的儒学经典中，《中庸》一书对“诚”的阐发与议论，实在堪称精妙之至。

更进一步，则是《中庸》一句非常深奥难懂、语义错综复杂的传世名言：

诚者，天之道也；诚之者，人之道也。诚者，不勉而中，不思而得，从容中道，圣人也。诚之者，择善而固执之者也。^{〔4〕}

（接上页）显然，物自身是有内部、有生命、有活力而合规律、合目的的，因而也应该是机能的，自由的。物自身的发生、发展、生存与存在从来不是一蹴而就的，毋宁始终在经历了一个个瞬间即逝的当下过程。这一点经常被康德哲学的诠释者们所忽略和忘记。作为不可知的本体物自身与作为真理本质的物自身应该是密切联系在一起的，如果人为把它们割裂开来，物则是死的、静寂的、没有意义的空，或完全消解了一切价值内容的无，那么，人与物之间永远都是两开的，毫无瓜葛，我们则永远都找不到因果关系的真实基础。物自身一旦进入人类的视野，或者一旦成为一种理论学说，言之于人，则离不开知性范畴、理性判断与理性理想；言之于物，则无论如何都必须涉及它自身的内部、产生、生存与过程，两者都可以成立，并且缺一不可。实际上，在先验辩证论中，自在的物自身已经开始被康德理解为一种存在于人类理性中的先验理想，它通过调节性原则，通过一个“大全”的理念（die Idee von einem All），试图把我们的知识扩展到一切经验之外，即物自身之内，于是，物自身作为一种通盘规定的普遍概念才能够被表象出来（A576，B604）。这便无异于将物自身看作是真理信仰、真理动力和真理内在本质的一个组成部分。本文正是在物与人、本体物自身与真理本质的双重意义上使用“物自身”的概念的。因为分析、叙述的需要，《中庸》文本虽指出过“诚者”与“诚之者”、“自诚明”与“自明诚”、“天之道”与“人之道”之间的区分，但在根本义理上更强调“自诚”、“自道”的“尽性”之道及“自诚明”与“自明诚”的圆融性、天道与人道的统贯性和诚与成物、成己、成性的一致性。

〔4〕《中庸·第二十章》，见朱熹《四书章句集注》，第31页，中华书局，1983年。郑玄注曰：“诚者，天性也。诚之者，学而诚之者也。”孔颖达正义曰：“此经明至诚之道，天之性也。则人当学其至诚之性，是上天之道不为而诚，不思而得。若天之性有生杀，信着四时，是天之道。”“人能勉力学此至诚，是入之道也。不学则不得，故云入之道。”天之道，自然而成；入之道，则必须通过主体的积极修习。人群之中，只有圣人可以不学而仁，因为圣人之性原本直接符合于仁道。“唯圣人能然，谓不勉励而自中当于善，不思虑而自得于善，从容间暇而自中乎道，以圣人性合于天道自然。”圣人以下，都必须经过勤奋学习才能够恢复仁心，求得善行。“由学而致此至诚，谓贤人也。”“选择善事，而坚固执之，行之不已，遂致至诚也。”见郑玄、孔颖达《礼记正义·中庸》，第1446、1447页，北京大学出版社，1999年。

自诚明，谓之性。自明诚，谓之教。诚则明矣，明则诚矣。〔5〕

诚，不仅仅是一种只属于人的精神体验，或一种情感执着，它既是“人之道”，更是“天之道”。常识话语系统中，人心有诚、可以为诚，是完全可以理解的，但天有诚、物能够诚，而且人心能够主动地去呼应物，则不太容易接受了。朱熹注释说，“诚者，真实无妄之谓，天理之本然也”，属于物的存在的本来状态，是物自身先天固有的属性、品格。物自身之诚，不需要通过任何人为的努力就可以自然而然地合乎中道，不需要进行任何思索就已经直接是大道真体，物自身生来就自然而然地与蕴藏在它内部的大道相绝对统一。只有圣人能够感通于浑然天理，直接获得对物自身的感悟。人心在感物之诚的时候，其实也无非是要寻求物的本体大道并努力坚守之。

《中庸》的诚，指涉物自身的生生、存在，是物自己的纯粹的天。诚的最根本存在状态就是天道，即以它自身的方式而存在，而是它自身，成为它自身。而诚之，则意味着人试图主动地感通、应合于物，而这恰恰是人生存于世界之中的价值所在。物存在，自身清澈澄明，无私无垢，晶莹透亮，自己存在于属于自己的澄明状态之中，自己与自己绝对同一，这是它的内在生机、生意与生性的必然呈现。而在现象世界中，人又试图体悟道体物性源始而本真的状态，回到物自身，通达于物或人自己的天道，则是人心主观意识所具备的基本功能。人是物，但又不是物，因为他（她）还具有物所不能具有的与他者、别物相交流、通会的主动性与积极性，人可以把物对象化或认识论化。在诚的存在论境域里，诚与它自身合而为一，诚与明、天、人合而为一，天道与人道绝对统一，道、性、教合而为一。自然界的本性就是诚，或者，诚就是自然本身，诚即是天，即是物自身。所以，并不是诚可以生物，不应该将诚物化与时间化，毋宁是诚本身从宇

〔5〕《中庸·第二十一章》，见朱熹《四书章句集注》，第32页，中华书局，1983年，北京。郑玄注曰：“自，由也。由至诚而有明德，是圣人之性者也。由明德而有至诚，是贤人学以知之也。有至诚则必有明德，有明德则必有至诚。”孔颖达正义曰：“此一经明天性至诚，或学而能。两者虽异，功用则相通。”“由天性至诚，而身有明德，此乃自然天性如此。故谓之性。”“由身聪明，勉力学习，而致至诚，非由天性教习使然，故云谓之教。”“圣人天性至诚，则能有明德，由至诚而致明也。”而“贤人由身聪明习学，乃致至诚。”“诚则能明，明则能诚，优劣虽异，二者皆通有至诚也。”见郑玄、孔颖达《礼记正义·中庸》，第1447、1448页，北京大学出版社，1999年。