

中国古代文学与文献

“诚”的话语谱系与意义生成*

夏 静

【提 要】有关“诚”的阐释，是历代思想家理论建构的重要内容。纵观“诚”的话语谱系在子学、经学、理学解释传统中的演变发展，可以看到，建立在认识论、本体论基础上，“诚”既与经验层面的伦理规范相联系，也与天地人的整体意义世界和人的存在本体相联系，还与精神生活所向往的审美境界相联系。梳理“诚”的话语谱系在子学、经学和理学中的意义脉络，有助于重新审视“诚”及其衍生范畴在传统价值观建构中的重要意义。

【关键词】“诚”“诚明”“自诚明”“自明诚”

〔中图分类号〕I206.2〔文献标识码〕A〔文章编号〕1000-2952(2017)01-0096-06

在源远流长的经典解释传统中，思想家围绕“诚”的阐释形成了不同的话语脉络与意义系统，“诚”是一种生活态度，也是一种修养功夫，更是一种人生境界，关乎知识、思想、信仰各个层面，具有丰富复杂的语义内蕴。本文尝试从先秦子学、汉唐经学、宋明理学的阐释传统中，梳理“诚”的话语脉络的生成，一是子学到经学由修养而功夫的言说谱系，二是经学到理学由本体而境界的言说谱系，旨在通过这种观念话语内在理路的考辨，重新审视“诚”在古典时代价值观建构中的重要意义。

在先秦子学的阐释传统中，“诚”基本上作为言说道德规范的话语被广泛使用的。就目前所见，孔子之前的文献，没有“诚”字出现。见于《诗经》、《尚书》以及《论语》、郭店楚简等文献，与“诚”意义相关的“恭”、“敬”、“昭”、“明”、“信”等字，多有出现。就早期字书来看，“诚”、“信”同义，譬如《尔雅》《广

雅》释“诚”为“信”，《说文》“诚”、“信”互训。作为德性的优先部分，“诚”常常被古人视为一种伦理道德规范，没有明显的哲学意味，主要还是一种日常经验的总结。

稍晚于孔子的文子，在其著述中专设《精诚》一篇，是先秦子学论“诚”的代表之作。在文子所阐扬的道家治世之道中，“精诚”、“诚心”为居于上位者的初心与恒心，相关论述比比皆是。如云：“其诚心，施之天下而已。故赏善罚暴者正令也；其所以能行者精诚也。令虽明不能独行，必待精诚，故总道以被民而民弗从者，精诚弗至也。”“夫抱真效诚者，感动天地，神逾方外，令行禁止，诚通其道而达其意，虽无一言，天下万民禽兽鬼神与之变化。故太上神化，其次使不得为非，其下赏贤而罚暴。”^①

* 本文系国家社科基金重点项目“儒家早期文学价值观研究”（16AZW001）的阶段性成果。

① 文子：《文子》，《二十二子》，上海古籍出版社1986年版，第832、834页。

文子所谓“道”，内以修身，外以治人，具有强烈的入世色彩，如云：“精诚形乎内，而外愈于人心，此不传之道也。圣人在上，怀道而不言，泽及万民，故不言之教，芒乎大哉！”“是以天心动化者也。故精诚内形，气动于天，景星见，黄龙下，凤凰至。”^①这种以“诚”为核心所建构的内外之道的言说谱系，与早期儒家极为近似，对于尔后黄老之学的影响极大。正如前代学者业已指出，汉初刘安门人所撰写的《淮南子》中，就大量引用《文子》的内容。如《淮南子·泰族训》：“圣人者怀天心，声然能动化天下者也。故精诚感于内，形气动于天，则景星见，黄龙下，祥凤至……故大人者，与天地合德，日月合明，鬼神合灵，与四时合信……故圣人养心莫善于诚，至诚而能动化也。”又云：“赏善刑暴者，政令也；其所以能行者，精诚也。”^②在阐释圣人之道、天地之心等宇宙观、人生观问题时，《淮南子》的作者每每习惯性地使用“诚”的言说话语，这大体上也代表了秦汉之际思想界的一般看法。

总的来看，在先秦子学的阐释话语中，“诚”的含义大体有二。以《庄子》为例，第一层是指内在的言行一致，相当于“诚信”、“诚心”的意思。如《徐无鬼》：“修胸中之诚，以应天地之情而勿撓。”《列御寇》：“内诚不解，形谍成光，以外镇人心，使人轻乎贵老。”《渔夫》：“真者，精诚之至也。不精不诚，不能动人。”^③同样的道德反思，庄子“内诚”、“精诚”，不同于孟子式的自我反思，而是一种存在的直观洞见；即第二层是指主客的名实相副。《至乐》：“吾未知善之诚善邪，诚不善邪？”《德充符》：“人不忘其所忘而忘其所不忘，此谓诚忘。”^④这里的“诚”，是指概念与概念所反映的客观实际相符合，相当于“果真”、“如果”的意思。再以《管子》为例。如《管子·幼官》：“养之以义，报之以德，结之以信，接之以礼，和之以乐，期之以事，攻之以官，发之以力，感之以诚。”^⑤这里的“诚”，与“义”、“德”、“信”、“礼”在同一言说层面，仍然属于上述的第一层意思。《幼官》又云：“举机诚要，则敌不量；用利至诚，则敌不校。”^⑥这里有两个

“诚”，前者“诚要”，释为“如果”，属于上述第二层意思；后者“至诚”，释为“诚信”，属于上述第一层意思。由此可见，在管子的笔下，对于“诚”的两层含义区别清楚。上述情形，在先秦诸子的著述中广泛存在，直至今天现代汉语的表述系统中，这种区别也是清楚的。

战国后期荀子“养心莫善于诚”的提出，在“诚”的话语谱系建构中具有承上启下的作用。在《荀子·不苟篇》中，有一段文字专论养心功夫，便是以“诚”为中心立论的。如云：“夫诚者，君子之所守也，而政事之本也。唯所居以其类至，操之则得之，舍之则失之。”又云：“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，以至其诚者也。”^⑦在荀子看来，一方面“诚”是道德行为的内在根据，另一方面“诚”离不开践行。就修养功夫而言的，“养心莫善于诚”的“诚”，类似于《大学》篇“诚意”；就修持过程而言，“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”的说法，^⑧则类似于《中庸》篇“诚之”。在荀子看来，这种养心的功夫以“诚”为基础，既是道德修养，又是身心践行。荀子首次将“慎其独”与“诚”联系起来，只有做到“诚”才能达到慎独的境界，如云：“善之为道者，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。”^⑨荀子论“诚”，不同于孟子式的内在超越，而是强调后天的获得，强调教化学习的重要性。这种修养论、认识论路径，总结了先秦子学阐释传统，开启了汉唐经学阐释传统，在“诚”的意义生成中具有重要的理论承

① 《文子》，《二十二子》，第 832 页。

② 何宁：《淮南子集释》，中华书局 1998 年版，第 1375～1378、1384 页。

③ 郭庆藩辑：《庄子集释》，中华书局 1961 年版，第 827、1037、1032 页。

④ 《庄子集释》，第 609、216、217 页。

⑤ 黎翔凤：《管子校注》，中华书局 2004 年版，第 139 页。

⑥ 《管子校注》，第 165 页。

⑦ 王先谦：《荀子集解》，中华书局 1988 年版，第 48、46 页。

⑧ 《荀子集解》，第 46 页。

⑨ 《荀子集解》，第 47～48 页。

接价值。

二

在汉唐经学的阐释传统中，“诚”的话语谱系由修养而功夫，常常用以言说儒家内外之道及其践行功夫。这种话语谱系的源头，可以上溯至《周易》的阐释传统。

《易传》“修辞立其诚”的说法，常常被视为阐释儒家内外之道的重要命题。如《周易·乾·文言》：“九三曰：君子终日乾乾，夕惕若厉，无咎，何谓也？子曰：君子进德修业。忠信所以进德也。修辞立其诚，所以居业也。知至至之，可与几也。知终终之，可与存义也。”^①对于“修辞立其诚”，唐代孔颖达《正义》曰：“‘修辞立其诚，所以居业’者，辞谓文教，诚谓诚实也。外则修理文教，内则立其诚实，内外相成，则有功业可居。”^②按照孔颖达的内圣外王路径，“修辞”乃“修理文教”的外王之道，“立其诚实”则为内圣之道，两者“内外相成”，相得益彰。孔氏之说影响甚大，宋末王应麟据此提出“养诚”的说法，如云：“‘修辞立其诚’，修其内则为诚；修其外则为巧言。《易》以辞为重，《上系》终于‘默而成之’，养其诚也；《下系》终于六‘辞’，验其诚不诚也。辞非止言语，今之‘文’，古所谓‘辞’也。”^③王氏以《系辞》上、下篇末句为例，强调“养诚”的重要性，别开生面。在他看来，修辞必须立诚，若能“养诚”，虽无辞亦可取信。上述阐释与历代儒家内圣外王之道的阐释结合在一起，成为传统时代有关道德文章论述的主要内容，也成为尔后修辞学的重要面向，在“诚”的理论谱系建构中产生了深远的影响。

汉以后的思想家，在解释“诚”的问题时常常会发挥言行一致、心口如一方面的意思。在解释“品善之体”时，贾谊列举了二十多对两两相对的范畴，譬如孝与孽、惠与困、悌与傲、德与怨、和与乖，并且将诚与殆对举，《新书·道术》云：“志操精果谓之诚，反诚为殆。”^④贾谊释“诚”为言行一致、心口如一，与殆相对，虽然谈不上创见，但他以两两对举

的范畴加以佐证，这是传统文化对待思维的一种理论呈现。类似的论述，也见于董仲舒。《春秋繁露·玉杯》曰：“是故孔子立新王之道，明其贵志以反和，见其好诚以灭伪。”《祭义》：“君子之祭也，躬亲之，致其中心之诚，尽敬洁之道，以接至尊，故鬼享之。”^⑤董子将“诚”与“伪”对举，强调的是祭祀时内在的诚心诚意、恭顺之道。西汉的著述，值得注意的还有《礼记》。除《中庸》篇外，见于《礼记》的其他篇目，“诚”的用例并不多见。譬如子思言丧礼的“诚”，《檀弓上》：“丧三日而殓，凡附于身者，必诚必信，勿之有悔焉耳矣。”^⑥鲁人周丰言治民之术，如《檀弓下》：“苟无礼义忠信诚慤之心以莅之，虽固结之，民其不解乎。”^⑦言乐教与民心的关系，如《乐记》：“廉直、劲正、庄诚之音作，而民肃静。”又云：“著诚去伪。”^⑧上述“诚”的用例，沿袭了先秦以来言行一致的意思，沿用的仍然是道德规范的话语谱系。东汉王充力主文贵真实，有“精诚”、“实诚”的说法。如《论衡·超奇篇》：“精诚由中，故其文语感动人深。”《对作篇》：“虚妄显于真，实诚乱于伪。”又云：“圣人作经，艺者传记，匡济薄俗，驱民使之归实诚。”^⑨王充认为经书乃圣人制作，强调文辞应发自作者内心之诚，肯定道德内容决定文章形式，这种对内容形式一致性的强调，成为古典时代有关道德文章论述的重要思想资源。

成书于东汉的《大戴礼记》，有“六微”的观人之术，包括观诚、考志、视中、观色、观隐、揆德六种方法，用以考察聪慧愚笨、贤能

① 阮元校刻：《十三经注疏》，中华书局1980年版，第15页。

② 《十三经注疏》，第15~16页。

③ 王应麟著，翁元圻注，栾保群等校点：《困学纪闻》，上海古籍出版社2008年版，第2页。

④ 贾谊撰，阎振益等校注：《新书校注》，中华书局2000年版，第304页。

⑤ 曾振宇等注：《春秋繁露新注》，中华书局2010年版，第19、331页。

⑥ 《十三经注疏》，第1275页。

⑦ 《十三经注疏》，第1313页。

⑧ 《十三经注疏》，第1535、1537页。

⑨ 黄晖：《论衡校释》，中华书局1990年版，第612、1179、1177页。

奸邪、真伪善恶。其中“观诚”之法，位列第一，与其他五种识人之法不同。譬如“考志”强调的是逆境中心志是否坚定，是否知进退；“视中”强调的是从声音和气息观察内心；“观色”强调的是通过喜怒哀乐观察性情本色；“观隐”强调的是通过假象看清本质；“揆德”强调的是道德气象的内外相符。所谓的“观诚”，借助于父子、兄弟、君臣、老乡等角度，从关系中、动态中识别心志和性情。《文王官人》云：“父子之间，观其孝慈也；兄弟之间，观其和友也；君臣之间，观其忠惠也，乡党之间，观其信悻也。省其居处，观其义方；省其丧哀，观其贞良；省其出入，观其交友；省其交友，观其任廉。”^① 为了考察一个人的忠孝诚信，甚至故意制造各种境况以观察诚实程度以及是否守信等问题，“探取其志，以观其情；考其阴阳，以观其诚；覆其微言，以观其信；曲省其行，以观其备诚”。^② 在《大戴礼记》的作者看来，运用“六微”的观人之术，有心观察，观面知命，观色知事，便可识人性，鉴人品，辨忠奸。尔后曹魏时期刘劭所著的《人物志》中，也有关于“诚”的用例。其中，既有“果真”、“如果”之意的“诚智”、“诚勇”、“诚能”等，亦有表达“诚信”之意的用例，如《体别》：“朴露径尽，质在中诚，失在不微。”又云：“不戒其实之野直，而以谲为诞，露其诚。”^③ 与刘劭生活在同一时期的“建安七子”徐幹，著有《中论》，关于“诚”，《贵验》云：“诚发乎中心，形乎容貌。”^④ 强调的是君子言行要内外相符，经得起验证。由此可见，在东汉以后的才性之辨、人物评鉴中，“诚”作为古人道德意义世界建构的核心，仍然是传统德性评价体系的基础。

三

在宋明理学的阐释传统中，“诚”更多是作为言说本体境界的话语被广泛使用的，其中“北宋五子”、南宋朱熹均有理论建树。这种话语谱系的源头，应该上溯到孟子、《中庸》的本体论、境界论的解释路径。

从孟子开始，对于“诚”的阐释，不再停留在修养功夫的层面，而是放在心性学的视野中，进入本体论的论域。关于“诚”的论述，《孟子》七篇多处出现，其中几处的阐释，本体论意味极为突出。如《孟子·尽心上》：“万物皆备于我矣，反身而诚，乐莫大焉。强恕而行，求仁莫近焉。”《离娄上》：“居下位而不获于上，民不可得而治也。获于上有道，不信于友，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。”^⑤ 在孟子看来，“诚”既是天道的存在方式，也是人道的来源基础，是天人合一的中介。对于人道之“诚”，孟子认为有两个特点：一是“明乎善”的主体道德维度，二是“反身而诚”的主体精神维度。这种道德主体高度自觉的向内转，开启了外在天道走向内在本体的途径，为宋儒进一步阐发。《中庸》篇的主题为“道中庸”、“尊德性”，与此密切相关的就是“诚”。见于文中，“诚”、“诚之”、“至诚”、“自诚明”、“自明诚”等大量出现，具有鲜明的形上本体色彩。在《中庸》作者看来“诚者，天之道也；诚之者，人之道也”，^⑥ “诚”是天道，“诚之”则是人道，源自明善成德的一番功夫，是天性本然的实现与完成，如云：“诚者，自成也，而道自道也。诚者物之始终，不诚无物；是故君子诚之为贵。诚者非自诚己而已矣，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 《中庸》强调“至诚”，如云：“唯天下至诚，为能尽其性；能尽其性，则能尽

① 王聘珍撰，王文锦点校：《大戴礼记解诂》，中华书局1983年版，第188页。

② 《大戴礼记解诂》，第188页。

③ 梁满仓译注：《人物志》，中华书局2014年版，第34、38~39页。

④ 徐幹著，孙启治解诂：《中论解诂》，中华书局2014年版，第84页。

⑤ 《十三经注疏》，第2764、2721页。

⑥ 《十三经注疏》，第1632页。

⑦ 《十三经注疏》，第1632页。

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。”^①这种以“诚”为天地人中介的路径，大体与孟子相同。虽然《中庸》言“诚之”，强调“诚”的转化，孟子言“思诚”，强调“诚”的体认，但同样为尔后理学家的本体阐释提供了重要的理论资源。^②

以成圣成仁为宗旨的理学，承接思孟一派的心性之学，由功夫而本体，由修养而境界，有关“诚”的阐释，进入了一个新的理论层面。对于“诚”，理学的奠基人周敦颐虽然也有道德规范层面的用例，如“心不诚，则身不可正；亲不和，则家不可齐”，“是治天下观于家，治家观身而已矣。身端，心诚之谓也；诚心，复其不善而动而已矣”，^③但他以《周易》释“诚”的做法，极富创见。在《太极图说》《通书》中，有大量释“诚”之文，包括解释“诚”之体：“大哉乾元，万物资始，诚之源也”，“乾道变化，各正性命，诚斯立焉”，“寂然不动者，诚也；感而遂通者，神也”；^④解释“诚”之用：“诚，五常之本，百行之源也”，“诚者，圣人之本，物之终始，而命之道也。其动也，诚之通也，继之者善，万物之所资以始也；其静也，诚之复也，成之者性，万物各正其性命也”。^⑤周子以“诚”为圣人之道，有体有用，全体大用，确立了“诚”观念的形上学解释体系，内容深广，意义重大。

张载将知识的来源分为两类：“见闻之知”和“德性所知”。在他看来，两类知识所蕴涵的价值意义与人生境界是不同的，“见闻之知”为“小知”，“德性所知”为“良知”。在此基础上，他提出认识事物的两种方法：“闻见”和“体物”。所谓“闻见”，大体相当于日常的感性认知能力，“人寻常据所闻”，“尽耳目之才”，也即耳闻目睹，乃广义的事实认知；所谓“体物”是一种直觉体认，建立在“闻见”之上，是哲理层面的理性之思。张载区分了两种认识方法及其达致的境界，明确指出“德性所知”高于“闻见之知”。《正蒙·大心篇》云：“见闻之知，乃物交而知，非德性所知；德性所知，不萌于见闻。”《诚明篇》云：“诚明所知乃天德良知，

非闻见小知而已。”^⑥“见闻之知”是一种有限的知识，本于气质之性，囿于一己之身，“德性所知”则不同，它源于天地之性，乃“诚明所知”、“天德良知”。《诚明篇》云：“‘自明诚’，由穷理而尽性也；‘自诚明’，由尽性而穷理也。”^⑦对此，王夫之释云：“仁义，天德也。性中固有之而自知之无不善之谓良。”^⑧张载所言的“诚”，以仁义为价值本源，包容无限的太虚，《张子语录》曰：“诚者，虚中求出实。”^⑨只有通过“虚中求实”，才能达到身心与天道的沟通。《正蒙·诚明篇》云：“天人异用，不足以言诚；天人异知，不足以尽明。所谓诚明者，性与天道不见乎小大之别也。”《乾称篇》云：“儒者则因明致诚，因诚致明，故天人合一，致学而可以成圣，得天而未始遗人，《易》所谓不遗、不流、不过者也。”^⑩这种“以天体身”、“身而体道”，超越“闻见小知”，摆脱外物所累、耳目所蔽，能够把握无限的整体，能够从浅层次的主客融合状态进入深层次的物我两忘境界，在“天人合一”的境界中获得本体直觉与价值体认。通过“体物”而达致的“德性所知”，已经超越了知识论、认识论的层面，进入本体论、境界论的境界。就此意义而言，张子之学贯通了天人之道，使天道与人道、知天与知人成为互蕴互涵、一面两体之事，是理学气本建构中的重要环节。

在二程和朱子的理学本体论建构中，有关“诚”的阐释新意迭出。譬如对《周易》“无妄”卦的阐释，程颐释云：“天命谓天道也，所谓无

① 《十三经注疏》，第1632页。

② 关于孟子、《中庸》论“诚”的区别，参见夏静：《“诚”的审美意蕴》，《西北大学学报》2016年第4期。

③ 周敦颐著，陈克明点校：《周敦颐集》，中华书局1990年版，第39页。

④ 《周敦颐集》，第13、13、17页。

⑤ 《周敦颐集》，第15、4页。

⑥ 张载著，章锡琛点校：《张载集》，中华书局1978年版，第24、20页。

⑦ 《张载集》，第21页。

⑧ 王夫之：《张子正蒙注》卷3，船山全书编辑委员会编校：《船山全书》第12册，岳麓书社1996年版，第113页。

⑨ 《张载集》，第324页。

⑩ 《张载集》，第20、65页。

妄也。”又云：“无妄者至诚也，至诚者天之道也。天之化育万物，生生不穷，各正其性命，乃无妄也。”^①对此，朱熹释云：“诚者，真实无妄之谓。天理之本然也。诚之者，未能真实无妄，而欲其真实无妄之谓，人事之当然也。圣人之德，浑然天理，真实无妄，不待思勉而从容中道，则亦天之道也。”^②在理学家看来，所谓“无妄”，不仅体现了天理之诚，也体现出人事之诚，这种理解在易学解释传统中别开生面。“诚”的阐释维度建立在道德主义的基础上，在德性自觉的基础上，进入“至诚”、“诚明”的“天地境界”。“诚明”是审美之境，“至诚”是德性之境。有关“至诚之道”，朱子认为：“圣人至诚，便是自始生至没身，首尾是诚”、“在我无一毫私伪，故常虚明，自能见得。如祯祥、妖孽与蓍龟所告，四体所动，皆是此理已形见，但人不能见耳。圣人至诚无私伪，所以自能见得。且如蓍龟所告之吉凶甚明，但非至诚人却不能见也。”^③对此，朱熹门生陈淳认为：“后世说至诚两字，动不动加诸人，只成个谦恭谨愿底意思。不知诚者真实无妄之谓，至诚乃是真实极至而无一毫之不尽，惟圣人乃可当之，如何可容易以加诸人。”^④北溪先生有关“至诚”非圣人不可担当的言论，重在强调价值主体内外世界的贯通，这种由本体而境界的阐释进路，代表了宋儒的一般看法，为“诚”的意义脉络在形上层面的延展奠定了基础。

纵观“诚”的话语谱系在子学、经学、理学解释传统中的演变发展，可以看到，建立在

认识论、本体论基础上，“诚”既与经验层面的伦理规范相联系，也与天地人的整体意义世界和人的存在本体相联系，还与精神生活所向往的审美境界相联系。“诚”的意义脉络，建立在天人一体、知行合一的理论前提下，经由“诚”的一番功夫，在天地人的知识世界和主体实践的意义世界之间，建构起主客、心物相生的阐释系统。“诚”的境界实现，是一种内向的究天人之际、体天地之道，需要借助反身、尽心、无为、日损、剥落的方式，不断自我超越，实现自我之诚与本体之诚的统一，这不仅仅是道德意义上的反求诸己，也是精神上的审美愉悦。总之，古人对有关“诚”的阐发，涵盖了经验之诚、本体之诚、审美之诚的各个方面，呈现出复杂而丰富的思想意蕴，确实值得我们更加深入地研究。

本文作者：曲阜师范大学孔子文化研究院
兼职教授，首都师范大学首都文化建设
协同创新中心教授、博士生导师
责任编辑：左杨

① 程颢、程颐著，王孝鱼点校：《二程集》，中华书局1981年版，第823、822页。

② 朱熹：《四书章句集注》，中华书局1983年版，第31页。

③ 黎靖德编，王星贤点校：《朱子语类》卷64，中华书局1986年版，第1578、1575页。

④ 陈淳著，熊国祯等点校：《北溪字义》，中华书局1983年版，第33页。

The Discourse System and Meaning Generation of *Cheng*

Xia Jing

Abstract: The study of *Cheng* (诚) is an important part of theoretical construction in the past dynasties. This paper sorts out the meaning contest of *Cheng* discourse system in Confucian classics of the pre-Qin, Han and Song Dynasties, and re-examines the importance of *Cheng* and its derived categories in the construction of the traditional values.

Keywords: *Cheng*; *Cheng-Ming* (诚明); *Zi-Cheng-Ming* (自诚明); *Zi-Ming-Cheng* (自明诚)