

《中庸》鬼神与诚论析：形上根基与道体显现

《中庸》鬼神与诚论析： 形上根基与道体显现



玄机编辑部

本文深入解读《中庸》中“鬼神之为德”与“诚者自成”两章，探究其作为儒家形上学核心的意义。文章通过辨析先秦鬼神观，论证鬼神章是为证明“诚之不可掩”，进而阐释“诚”体如何配天载物，揭示中庸之道的本体论基础。

玄机编辑部 · 2026-02-07

中庸

鬼神观

诚论

形上学

先秦儒学

目 录

引言

上编：鬼神之为德——幽微之中的道体显现

第一章 "鬼神"之名义考源

第一节 "鬼"与"神"的上古语义

第二节 先秦诸家论"鬼神"之殊途

第三节 为什么《中庸》要以"鬼神"入论?

第二章 "鬼神之为德，其盛矣乎"——逐句精解

第一节 "鬼神之为德，其盛矣乎"

第二节 "视之而弗见，听之而弗闻"

第三节 "体物而不可遗"

第四节 "使天下之人齐明盛服，以承祭祀"

第五节 "洋洋乎如在其上，如在其左右"

第六节 引《诗》"神之格思，不可度思，矧可射思"

第七节 "夫微之显，诚之不可掩如此夫"

第三章 "鬼神之德"与先秦祭祀传统

第一节 上古祭祀之本义

第二节 三代祭祀之演变

第三节 为什么"诚"能感通鬼神?

第四章 "微之显"的思维模式与先秦哲学

第一节 "微"与"显"的辩证

第二节 为什么"微"能"显"? ——先秦的回答

第三节 "微之显"与"慎独"——先秦修养工夫的内在逻辑

中编：诚者自成——道体的正面展开

第五章 "诚者自成也，而道自道也"——诚与道的自足性

第一节 何谓"自成"?

第二节 "而道自道也"——道的自我导引

第三节 "诚者物之终始，不诚无物"

第四节 "是故君子诚之为贵"

第六章 "诚者非自成己而已也，所以成物也"——成己与成物

第一节 从"自成"到"成物"：诚的外向性

第二节 "成己，仁也；成物，知也"

第三节 "性之德也，合外内之道也，故时措之宜也"

第七章 "故至诚无息"——从"诚"到"无息"

第一节 何谓"至诚"?

第二节 何谓"无息"?

第三节 "不息则久"

第四节 "久则徵"

第五节 "徵则悠远"

第六节 "悠远则博厚"

第七节 "博厚则高明"

第八节 博厚、高明、悠久的三维展开

第八章 "不见而章，不动而变，无为而成"——诚体的终极展现

第一节 "不见而章"

第二节 "不动而变"

第三节 "无为而成"

第四节 "天地之道"与"圣人之道"的合一

下编：诚与神——二章合论与《中庸》形上思想的全貌

第九章 "鬼神之德"章与"诚者自成"章的内在关联

第一节 从"鬼神"到"诚"的逻辑进路

第二节 "体物而不可遗"与"诚者物之始终"

第三节 "洋洋乎如在其上"与"不见而章"

第四节 "使天下之人齐明盛服"与"无为而成"

第五节 二章合一以见"诚"之全貌

第十章 "诚"与先秦诸子之比较

第一节 "诚"与《周易》之"乾坤"

第二节 "诚"与《老子》之"道"

第三节 "诚"与孟子之"性善"

第四节 "诚"与荀子之"礼义"

第十一章 历史案例中的"诚"与"鬼神之德"

第一节 尧舜之至诚

第二节 文王之诚德

第三节 周公之诚——金縢之事

第四节 伯夷叔齐之诚

第五节 季札让国与挂剑之诚

第十二章 "诚"之形上根据的进一步探究

第一节 为什么"诚"是终极实在?

第二节 "诚"何以能"不可掩"? ——本体论的追问

第三节 从"诚"到"中庸"——全篇思想的归结

第十三章 余论：从上古祭祀到先秦哲学——"诚"之观念的演化

第一节 上古之"诚"——尚未名之的原始形态

第二节 西周之"诚"——"德"与"天命"的觉醒

第三节 春秋之"诚"——从"信"到"诚"的过渡

第四节 子思之"诚"——形上化的完成

第五节 孟子之继承与发展

第十四章 总结与展望

第一节 两段文字的核心义旨再梳理

第二节 《中庸》"诚"论在先秦思想史上的位置

第三节 "诚"之思想的现实意义——先秦视角下的省思

结语

征引先秦文献目录

对于《中庸》"鬼神之为德"与"诚者自成"章之解读 与探究：《诚与神——中庸之道的形上根基》

作者：玄机编辑部

引言

《中庸》一篇，相传出于子思之手，上承孔子之学，下启孟子之道，为先秦儒家心性之学之枢纽。其言虽约，其旨极深，涵天地、通鬼神、贯万物、尽人伦，自微而著，自诚而明，层层递进，直抵道体之极。

今所论者，乃《中庸》中两段至为精要之文。其一曰："子曰：鬼神之为德，其盛矣乎……夫微之显，诚之不可掩如此夫。"其二曰："诚者自成也，而道自道也……不见而章，不动而变，无为而成。"此两段文字，一论鬼神之德以显诚之不可掩，一论诚体之自成以尽天地之化育，前后相贯，交相发明，实为《中庸》全篇之骨髓所在。

何以言之？盖《中庸》开篇即言"天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教"，此三句，自天而人，自性而道，自道而教，已伏诚体之根。至"鬼神之为德"章，则由幽微不可见之鬼神，推出"诚之不可掩"之大旨，使形而上之道体得一显现之端绪。及"诚者自成"章，则正面展开诚体之内涵，言其自成、成物、配天、配地、无疆无息之极致，将《中庸》之道推至最高境界。

故此两段之解读，非止于章句训诂之事，实为理解先秦儒家道体观、鬼神观、天人观、诚明观之关键所在。

本文将从先秦视角与上古视角出发，广征博引先秦典籍，以"鬼神"与"诚"为两大主线，逐层深入，穷究其义。全文分为上、中、下三编。上编论"鬼神之为德"，中编论"诚者自成"，下编则合论二者之关系，以见《中庸》形上思想之全貌。

上编：鬼神之为德——幽微之中的道体显现

第一章 "鬼神"之名义考源

第一节 "鬼"与"神"的上古语义

欲解"鬼神之为德"一章，首须辨明"鬼神"之义。先秦典籍中，"鬼"与"神"二字，其义至广，用法亦极复杂。若不加细辨，则易以后世俗解混入，失先秦之本旨。

"鬼"字，甲骨文中已见其形。《说文解字》虽为后出，然许慎所据，多为先秦古说。其曰："鬼，人所归为鬼。"此"归"字之训，实有深意。《礼记·祭义》曰："众生必死，死必归土，此之谓鬼。"又《尔雅·释训》系统中亦有此义。所谓"鬼"者，最初之义，乃指人死后精气之所归。《左传·昭公七年》子产论鬼神之言极为精要，其曰：

"人生始化曰魄，既生魄，阳曰魂。用物精多，则魂魄强。是以有精爽，至于神明。匹夫匹妇强死，其魂魄犹能冯依于人，以为淫厉。"

此子产之论，为先秦鬼神说之最重要文献之一。其以"魂魄"释"鬼神"，以"阴阳"分"魂魄"，可见在春秋之世，"鬼"之本义乃与人之精气变化相关。人死，阴气归下，谓之"鬼"；阳气升上，谓之"神"。此阴阳二气之消长聚散，即鬼神之本义也。

"神"字，则更为复杂。甲骨卜辞中有"帝"字，有"神"字之雏形。上古之"神"，有天神、地祇、人鬼三大分类。《周礼·春官·大宗伯》曰：

"大宗伯之职，掌建邦之天神、人鬼、地示之礼。"

又曰：

"以禋祀祀昊天上帝，以实柴祀日月星辰，以槁燎祀司中、司命、风师、雨师。以血祭祭社稷、五祀、五岳，以狸沈祭山林川泽，以醠辜祭四方百物。以肆献裸享先王，以馈食享先王，以祠春享先王。"

此三类之分，天神以禋祀，地祇以血祭，人鬼以肆献馈食，各有其礼。然三者虽分，其统名曰"鬼神"。

回到《中庸》所言"鬼神之为德"，此"鬼神"究竟何指？是指人死后之魂魄？是指天地之神灵？还是指阴阳二气之往来屈伸？此一问题，实为理解本章之关键。

第二节 先秦诸家论"鬼神"之殊途

先秦诸子论鬼神，各有所主。

孔子之态度：

《论语·雍也》曰：“务民之义，敬鬼神而远之，可谓知矣。”

《论语·述而》曰：“子不语怪、力、乱、神。”

《论语·先进》曰：“季路问事鬼神。子曰：‘未能事人，焉能事鬼？’曰：‘敢问死。’曰：‘未知生，焉知死？’”

《论语·八佾》曰：“祭如在，祭神如神在。子曰：‘吾不与祭，如不祭。’”

从以上诸条可见，孔子论鬼神，有几个特点：其一，不否定鬼神之存在，而以“敬”待之；其二，不多言鬼神之事，所谓“子不语”者，非谓无鬼神，乃谓不以此为教化之核心；其三，强调“祭如在”之诚敬态度，以主观之诚心为祭祀之实质；其四，将鬼神之事与人事相贯，不离人事以论鬼神。

此态度，恰为《中庸》“鬼神之为德”章所本。《中庸》论鬼神，不在辨其有无，而在显其为“德”。何谓“德”？“德”者，得也，功用也。鬼神之为德，言鬼神所显现之功用、所展示之道德意义也。此正是孔子“祭如在”精神之进一步发挥。

墨子之态度：

墨子则力主“明鬼”。《墨子·明鬼下》曰：

“古者圣王必以鬼神为，其务鬼神厚矣。又恐后世子孙不能知也，故书之竹帛，传遗后世子孙。咸恐其腐蠹绝灭，后世子孙不得而记，故琢之盘盂，镂之金石，以重之。”

墨子之论鬼神，目的在于明“天志”。鬼神有赏善罚暴之能，此为墨子“明鬼”之核心主张。其所引证者，皆先王故事与历史传说。如言杜伯射周宣王之事，言鬼能报复之事。此与儒家论鬼神之旨趣大不同。

老子之态度：

《老子》第六十章曰：“以道莅天下，其鬼不神。非其鬼不神，其神不伤人。非其神不伤人，圣人亦不伤人。夫两不相伤，故德交归焉。”

老子之论，将鬼神纳入“道”之统摄之下。以道治天下，则鬼神各安其位，不相侵扰。此“不神”之“神”，乃“神异”“灵怪”之义，非否定鬼神之存在，而是说在道之涵摄下，鬼神不以怪异害人。此义与《中庸》以“德”论鬼神，颇有暗合之处。

庄子之态度：

《庄子·大宗师》言“真人”之境界曰：“古之真人，不逆寡，不雄成，不谟士……其寝不梦，其觉无忧。”又曰：“死生，命也，其有夜旦之常，天也。”庄子不多论鬼神之有无，而将生死视为气之聚散。

《庄子·知北游》曰：

"人之生，气之聚也。聚则为生，散则为死。若死生为徒，吾又何患！故万物一也。"

此气聚气散之论，与子产论魂魄之说，实同一思路。所异者，子产犹存鬼神之具体名目，庄子则直接以"气"之一元统之。

《易传》之态度：

《周易·系辞上》曰："精气为物，游魂为变，是故知鬼神之情状。"又曰："阴阳不测之谓神。"

此两句极为重要。"精气为物"者，阴阳精气凝聚而成万物也。"游魂为变"者，阳气（魂）之游散变化也。所谓"鬼神之情状"，非谓有具体形体之鬼神出没，乃谓阴阳二气之聚散往来，即鬼神之实情也。

"阴阳不测之谓神"，此"神"字，乃形容阴阳变化之妙、不可以智识测度之意。《系辞上》又曰："神无方而易无体。"无方者，不可定其方所也；无体者，不可执其形体也。此正与《中庸》所言"视之而弗见，听之而弗闻"相合。

又《系辞下》曰："阴阳合德而刚柔有体，以体天地之撰，以通神明之德。"此"神明之德"四字，直接与"鬼神之为德"相呼应。可见《中庸》之论鬼神，与《易传》实出同一思想系统。

综合以上先秦诸家之论，可知先秦之"鬼神"观念，至少有三层含义：

第一层，人格性的鬼神——天帝、祖先、山川之灵。此上古以来之信仰，《诗》《书》中多见其例。

第二层，功能性的鬼神——阴阳二气之屈伸往来。此先秦哲学家之理性化诠释，子产、《易传》、庄子皆持此说。

第三层，境界性的鬼神——道体之幽微显现，诚之不可掩。此《中庸》之独特贡献。

《中庸》论鬼神，正是融合三层而归于第三层。它不否定祭祀中的具体鬼神（"使天下之人齐明盛服，以承祭祀"），不排斥气之屈伸的解释（"视之而弗见，听之而弗闻，体物而不可遗"），但最终将鬼神之义归于"诚之不可掩"——一个更根本的形上命题。

第三节 为什么《中庸》要以"鬼神"入论？

此处需追问一个关键问题：《中庸》既是论"中庸之道"的文献，为何要专门论及鬼神？鬼神之说与中庸之道有何关系？

此问之答，须回到《中庸》全篇之结构来看。

《中庸》开篇言"天命之谓性"，此性即天道赋予人之本然。继而言"率性之谓道"，此道即性之展开。再言"修道之谓教"，此教即人为之努力。

然"道"之为物，"不可须臾离也，可离非道也"。此道虽不离人之日用，然其体至微至幽，非耳目所能及。如何证明此道之实有？如何证明"不可须臾离"并非虚言？

《中庸》的策略是：以鬼神为例。

鬼神者，视之不见，听之不闻，此其微也。然它"体物而不可遗"，使天下之人齐明盛服以承祭祀，此其显也。自微而显，"诚之不可掩如此夫"——道体亦如此。你看不见它，听不到它，但它无处不在、无时不有，在一切事物之中发挥作用，而不可遗漏。

所以，"鬼神之为德"章的核心论证逻辑是：

以鬼神之"微而显"，来类比并证明道体之"微而显"，从而引出"诚之不可掩"的命题。

这就是为什么《中庸》要论鬼神。它不是在做鬼神学或宗教学的讨论，而是在做形而上学的论证。鬼神只是一个例证、一个通道、一个桥梁，通过它，《中庸》要把读者引向"诚"的本体论。

此论证策略，在先秦思想中并非孤例。《周易·系辞》亦以"鬼神"为认识"阴阳之道"的入口。《易传》曰"精气为物，游魂为变，是故知鬼神之情状"，又曰"与天地相似，故不违。知周乎万物而道济天下，故不过。旁行而不流，乐天知命，故不忧。安土敦乎仁，故能爱"——其论鬼神，亦是为了显明天地之道。

第二章 "鬼神之为德，其盛矣乎"——逐句精解

第一节 "鬼神之为德，其盛矣乎"

"鬼神之为德"——此句之关键在"德"字。

"德"字，在先秦典籍中，含义极为丰富。其本义为"得"。《管子·心术上》曰："德者，得也。得也者，其谓所以然也。"又曰："虚无无形谓之道，化育万物谓之德。"此将"道"与"德"对举，"道"为本体，"德"为功用。

《周易·系辞上》曰："显诸仁，藏诸用，鼓万物而不与圣人同忧，盛德大业至矣哉。"又曰："富有之谓大业，日新之谓盛德。"

"盛德"之"盛"，非谓数量之多，乃谓充盈圆满、极其壮大之意。"鬼神之为德，其盛矣乎"——鬼神所展现出的功用、效能、德性，是何等的盛大充盈啊！

为何说"盛"？因为下文所述鬼神之特点——视而弗见、听而弗闻、体物不遗——这些特点，恰恰说明鬼神之德无所不在、无所不包，其功用之广大，无以复加。正因为看不见、听不到，却又无处不在，所以才是"盛"。若只是某一具体之物，可见可闻，那反而是有限的、不盛的。

此义，与《老子》第四十一章所言暗合：

"大方无隅，大器晚成，大音希声，大象无形，道隐无名。夫唯道，善贷且成。"

大方无隅者，至大之方反而没有棱角也。大音希声者，至大之音反而听不见也。大象无形者，至大之象反而没有形状也。老子所言之"道"，正有此"视之弗见、听之弗闻"之特质。而"善贷且成"，正是"体物而不可遗"之义。

可见，鬼神之神之所以"盛"，正因其无形无声而无处不在。这是一种超越有限存在的无限功用。

第二节 "视之而弗见，听之而弗闻"

"视之而弗见"——以目视之，却不能看见。"听之而弗闻"——以耳听之，却不能听见。

此二句，言鬼神之神非感官所能及也。

先秦典籍中，以"不见""不闻"形容至道、至神者甚多。

《老子》第十四章曰：

"视之不见名曰夷，听之不闻名曰希，搏之不得名曰微。此三者不可致诘，故混而为一。其上不皦，其下不昧，绳绳不可名，复归于无物。是谓无状之状，无物之象，是谓惚恍。迎之不见其首，随之不见其后。"

《中庸》之"视之而弗见，听之而弗闻"，与《老子》之"视之不见""听之不闻"，文字几乎完全一致。这说明什么？

这说明先秦儒道两家在描述"道体"或"至微之本原"时，共享着相同的语言和思维框架。它们都认为：终极实在是超越感官经验的，不可以目视、不可以耳听、不可以手触。但这并不意味着它不存在——恰恰相反，它以一种更为根本的方式存在着。

然而，儒道两家虽共享此描述，其旨趣却有所不同。老子之"不见""不闻"，指向的是"道"之本体的虚无恍惚。《中庸》之"弗见""弗闻"，指向的是"诚"之体物的幽微盛大。老子从"无"的角度理解不可见，《中庸》从"诚"的角度理解不可见。

为什么"弗见""弗闻"？因为鬼神（或道体、或诚体）不是某一具体的"物"。凡可以被看见的东西，必有形有色；凡可以被听见的东西，必有声有响。有形有色有声有响，则必然是有限的——有此形则非彼形，有此声则非彼声。而鬼神之神遍在于万物之中，无所不贯，若它可以被看见、被听见，则它就成了万物中的一物，就有了局限，就不再是"盛"了。

此义，《周易·系辞上》有极好的阐发。其曰：

"一阴一阳之谓道，继之者善也，成之者性也。仁者见之谓之仁，知者见之谓之知，百姓日用而不知，故君子之道鲜矣。"

"百姓日用而不知"——此即"视之弗见、听之弗闻"之另一种表述。百姓日日用之而不自知，是因为道无形无声，虽无处不在，却不以某一具体形象呈现。

又《系辞上》曰："神无方而易无体。"神没有固定的方所，《易》没有固定的形体。此"无方""无体"，正是"弗见""弗闻"之原因。

第三节 "体物而不可遗"

此句极为关键，为全章之枢纽。

"体物"二字，需细辨。"体"字在此作动词用，意为"体现于物""内在于物""以物为体"。"遗"者，遗漏也。"体物而不可遗"——鬼神之德内在于一切事物之中，没有任何一物被遗漏。

为什么要强调"不可遗"？

因为前文已言"视之弗见、听之弗闻"，读者可能产生疑问：既然看不见、听不到，那岂不是虚无缥缈、可有可无吗？"体物而不可遗"正是对此疑问的回应——虽然看不见、听不到，但它并非不存在，它以"体物"的方式存在于每一事物之中，无一遗漏。

此处之逻辑至为精妙：

"弗见""弗闻"——说的是鬼神之德不可以感官直接把握（非对象化的存在）。

"体物不遗"——说的是鬼神之德却内在于一切事物之中，无所不在（非独立于物的存在）。

合而观之：鬼神之德既不是一个可以被看见、被听到的对象（若是对象，则有限），又不是脱离事物的虚无（若是虚无，则无用）。它是"既超越又内在""既不可见又无处不在"的——这正是先秦形而上学中关于"道体"的核心洞见。

此义，在先秦典籍中有大量呼应。

《老子》第三十四章曰：

"大道汜兮，其可左右。万物恃之以生而不辞，功成而不名有。衣养万物而不为主，常无欲，可名于小；万物归焉而不为主，可名于大。以其终不自为大，故能成其大。"

"万物恃之以生而不辞""衣养万物而不为主"——此即"体物而不可遗"之义。道内在于万物，养育万物，而不以某一物的形式存在。

《庄子·齐物论》曰："道恶乎隐而有真伪？言恶乎隐而有是非？道恶乎往而不存？言恶乎存而不可？"又曰："道未始有封，言未始有常。"

"道恶乎往而不存"——道到哪里去了而不存在呢？言外之意：道无处不存。此即"体物而不可遗"。

又《庄子·知北游》中有一段极为精彩的对话。东郭子问于庄子曰："所谓道，恶乎在？"庄子曰："无所不在。"东郭子曰："期而后可。"庄子曰："在蝼蚁。"曰："何其下邪？"曰："在稊稗。"曰："何其愈下邪？"曰："在瓦甃。"曰："何其愈甚邪？"曰："在屎溺。"东郭子不应。庄子曰：

"夫子之问也，固不及质。正获之问于监市履豨也，每下愈况。汝唯莫必，无乎逃物。至道若是，大言亦然。周、遍、咸三者，异名同实，其指一也。"

"无乎逃物"——道不从任何一物中逃遁，即"体物而不可遗"之最好注脚。"至道"之在蝼蚁、在稊稗、在瓦甃、在屎溺——每一事物中都有道的存在，无论其高下贵贱。

然而，庄子虽与《中庸》在"体物不遗"上有相通之处，其立意却有别。庄子之"无乎逃物"，意在消弭物我、是非、贵贱之分，归于"齐物"。《中庸》之"体物不遗"，则意在彰显"诚"之遍在性，归于"成物"。

此微妙之别，正是儒道之分际所在。

第四节 "使天下之人齐明盛服，以承祭祀"

前三句言鬼神之幽微与遍在，此句忽转入人事——天下之人斋戒明洁、盛装肃容，以承受祭祀之礼。

此一转，极有深意。

为什么从"视之弗见、听之弗闻"忽然说到祭祀之事？

因为《中庸》论鬼神的目的，不在于建立一套鬼神学说，而在于说明"诚之不可掩"。鬼神之德虽不可见不可闻，但它却能够使天下之人产生深切的敬畏之心，齐明盛服以承祭祀——这就是"微之显"的最好例证。

"齐"者，斋也。《礼记·祭统》曰：

"及时将祭，君子乃齐。齐之为言齐也，齐不齐以致齐者也。是以君子非有大事也，非有恭敬也，则不齐。不齐则于物无防也，嗜欲无止也。及其将齐也，防其邪物，讫其嗜欲，耳不听乐，心不苟虑，必依于道。"

"齐不齐以致齐者也"——将不齐之心齐一之，使之归于一处也。此"齐"字，非仅外在之沐浴洁净，乃内在之心志专一。

"明"者，洁明也，即斋戒期间心思明净、不染邪秽。

"盛服"者，着最庄重之衣冠也。《礼记·祭义》曰："斋之日，思其居处，思其笑语，思其志意，思其所乐，思其所嗜。斋三日，乃见其所为斋者。"又曰："祭之日，入室，僂然必有见乎其位。周还出户，肃然必有闻乎其容声。出户而听，忼然必有闻乎其叹息之声。"

此斋戒之功夫，正是使人从日常散漫之心，转入专一诚敬之境。在此境界中，祭祀者仿佛真切地感受到鬼神之存在。此即下文所言“洋洋乎如在其上，如在其左右”。

“以承祭祀”之“承”字亦有深味。“承”者，承受也，奉承也。非谓人去寻找鬼神，而是人以诚敬之心来承受鬼神之临在。此“承”字，暗示了一个重要的关系：鬼神之德是主动“体物”的，而人之回应则是“承受”——以诚敬之心开放自己，承接此幽微之德的降临。

为什么天下之人会齐明盛服以承祭祀？为什么人们对于视之弗见、听之弗闻的鬼神会产生如此深切的敬畏？这正是“诚之不可掩”的力量。鬼神之德虽不可见闻，但其“诚”——其真实无妄之本然——是掩盖不住的。它会在人的内心深处引起感应，使人不能不敬、不能不畏、不能不以最虔诚的态度来面对。

此处可引《尚书·大禹谟》之言以为参照：

“帝曰：‘来，禹！降水儆予，成允成功，惟汝贤。克勤于邦，克俭于家，不自满假，惟汝贤。汝惟不矜，天下莫与汝争能；汝惟不伐，天下莫与汝争功。予懋乃德，嘉乃丕绩，天之历数在汝躬，汝终陟元后。人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允执厥中。’”

“道心惟微”——道心是极其幽微的。但正因为“惟精惟一”，以至诚至一之心去体察，就能“允执厥中”。此与《中庸》之论一脉相承：鬼神之德虽微，以诚心体之，则自然显现。

又《尚书·金縢》载周公为武王祈祷之事：

“周公立于坛墀之上，植璧秉珪，乃告太王、王季、文王。”

周公面对的是已故之祖先——太王、王季、文王。此三者，视之弗见、听之弗闻。然周公以至诚之心祈祷，愿以己身代武王之疾。后果武王瘳。此事无论其真实程度如何，在先秦文献中被记载和传述，正说明先秦之人深信：至诚之心能够感通鬼神。

第五节 “洋洋乎如在其上，如在其左右”

“洋洋”者，流布充满之貌也。《诗·大雅·文王》曰：“文王在上，於昭于天。周虽旧邦，其命维新。有周不显，帝命不时。文王陟降，在帝左右。”

此“文王陟降，在帝左右”，正可与“如在其上，如在其左右”相参。文王之精神虽不可见，然周人敬祭文王时，洋洋然感觉他仿佛在上在左右——此即鬼神之“如在”也。

注意此处用了“如”字。“如在其上，如在其左右”——是“好像在”，而非“确实在”。此“如”字，恰好呼应了前文“视之弗见、听之弗闻”：你确实看不见、听不到，但你在至诚斋戒之后，会产生一种强烈的“如在”之感。

此“如在”之感，从何而来？

它不是来自外在的感官刺激（因为“弗见”“弗闻”），也不是来自理智的推论。它来自于“诚”——来自于祭祀者内心之至诚与鬼神之德之幽微相感通。

《论语·八佾》孔子曰“祭如在，祭神如神在”，正是此义。“如在”不是说“不在”，也不是说“确在”，而是一种超越了“在”与“不在”之二元对立的特殊体验。在至诚之中，“在”与“不在”的区分消融了，只有一种充满着敬畏与感通的浑然一体之境。

此境界，在先秦祭祀传统中有深厚的根基。《礼记·祭义》曰：

“文王之祭也，事死者如事生，思死者如不欲生。忌日必哀，称讳如见亲。祀之忠也，如见亲之所爱，如欲色然。其文王与？《诗》云：‘明发不寐，有怀二人。’文王之诗也。祭之明日，明发不寐，飧而致之，又从而思之。祭之日，乐与哀半。飧之必乐，已至必哀，吾以此坐见文王之为人也。”

“事死者如事生”——对待已故之人如同对待在世之人。此“如”字，与“如其在上，如其左右”之“如”字同义。文王祭祀先人之时，全然以诚心投入，使得在与不在的界限消融，死与生的隔阂打通。

此种体验，不是迷信，不是幻觉，而是“诚”之功用的极致展现。正因为鬼神之德“体物而不可遗”，正因为人之诚心足以与此幽微之德相感通，所以才有“洋洋乎如在”之体验。

第六节 引《诗》“神之格思，不可度思，矧可射思”

《中庸》此处引《诗经》以为证。此诗出自《大雅·抑》，原文全篇甚长，为卫武公自警之诗。其中有一节曰：

“神之格思，不可度思！矧可射思！”

“格”者，来也，至也。“思”者，语气助词，犹“之”“兮”。“度”者，揣度也，测度也。“矧”者，况也。“射”者，厌也，有厌怠不敬之意。亦有训为“斲”（音义同）者，意为厌弃。

全句之意：神灵之降临啊，不可以揣度啊！何况可以厌怠不敬呢！

《中庸》引此诗，意在强调鬼神之“不可测”“不可轻”。你无法揣度神灵何时降临、如何降临——此即“微”也。但正因为不可揣度，所以更不能有丝毫的厌怠轻忽——此即对“微”的恰当回应。

《诗·大雅·抑》之全篇主旨，为卫武公戒慎恐惧之辞。其诗首章曰：

“抑抑威仪，维德之隅。人亦有言：靡哲不愚。庶人之愚，亦职维疾。哲人之愚，亦维斯戾。”

此言人之自省。哲人若不自警，亦会陷入愚昧。故须时时戒慎。此诗又曰：

"视尔友君子，辑柔尔颜，不遐有愆。相在尔室，尚不愧于屋漏。无曰不显，莫予云覿。神之格思，不可度思！矧可射思！"

"相在尔室，尚不愧于屋漏"——即使独居于幽室之中，也不应有愧于心。"无曰不显，莫予云覿"——不要说没人看得见，就以为没人知道。紧接着便是"神之格思，不可度思，矧可射思"——因为神灵之降临是不可揣度的，你永远不知道它何时会来！

此意至为深切。《中庸》首章言"莫见乎隐，莫显乎微，故君子慎其独也"，正是此义。在最隐微之处，在最无人注目之处，恰恰是"诚"最不可掩的地方。鬼神之降临"不可度"——你无法预判它何时来——所以你必须时时保持敬畏、时时保持诚实。这就是"慎独"的深层根据。

由此可见，《中庸》引此诗，不仅是在说鬼神之不可测，更是在为"慎独"之工夫提供形而上的理据。鬼神"体物而不可遗""不可度思"——此即"莫见乎隐，莫显乎微"之形上根源。

第七节 "夫微之显，诚之不可掩如此夫"

此句为全章之总结。"微之显"三字，概括了全章的论证逻辑。"诚之不可掩"五字，点明了全章的归旨。

"微之显"——由幽微而至于显著。鬼神之德，其体至微（视之弗见，听之弗闻），其用至显（体物不遗，使天下之人齐明盛服以承祭祀，洋洋乎如在其上如在其左右）。此"微"与"显"，非对立之二端，乃一体之两面。正因为"微"（无形无声、无所不在），所以才"显"（体物不遗、无处不在地发挥作用）。

此"微之显"的思维模式，在先秦典籍中反复出现。

《周易·系辞下》曰："几者动之微，吉凶之先见者也。"又曰："君子见几而作，不俟终日。"此"几"字，正是"微之显"的一个具体展现——事物变化的最初征兆，极其微细，但善观者能从中预见吉凶的大趋势。

《老子》第六十四章曰："其安易持，其未兆易谋。其脆易泮，其微易散。为之于未有，治之于未乱。合抱之木，生于毫末；九层之台，起于累土；千里之行，始于足下。"此"生于毫末""起于累土""始于足下"，皆"微之显"之例。

《大学》曰："诚于中，形于外，故君子必慎其独也。"此"诚于中，形于外"，正是"微之显"的道德修养层面之表述。心中之诚（微），必然会显现于外在之言行（显）。

"诚之不可掩如此夫"——"诚"之真实无妄，是掩盖不住的，正如鬼神之德那样！

此处"诚"字第一次在本章中出现，但实际上全章都在说"诚"。鬼神之德之所以"盛"，之所以"体物不遗"，之所以使人"齐明盛服""如在其上如在其左右"，根本原因就是有一个"诚"字。鬼神之德的本质就是"诚"——真实无妄、自然而然、不可掩抑。

此“诚之不可掩”，既是对鬼神之德的总结，也是向下文“诚者自成也”的过渡。全章由“鬼神”入手，最终落脚于“诚”，完成了从现象到本体、从具象到抽象的提升。

第三章“鬼神之德”与先秦祭祀传统

第一节 上古祭祀之本义

要深入理解“鬼神之德”章，不能不考察先秦祭祀传统。因为本章的论证，正是以祭祀为背景、以祭祀中的体验为依据的。

上古之祭祀，非仅仅是迷信鬼神的产物，而有极深的人文意涵。

《礼记·祭统》曰：

“凡治人之道，莫急于礼。礼有五经，莫重于祭。夫祭者，非物自外至者也，自中出生于心也。心怵而奉之以礼，是故唯贤者能尽祭之义。”

“非物自外至者也，自中出生于心也”——祭祀不是外在的鬼神来找你，而是发自内心的诚敬之情。“心怵而奉之以礼”——内心有所感动，然后以礼的形式表达出来。此即祭祀之本义。

又《祭统》曰：

“夫祭者，非物自外至者也，自中出，生于心也。心怵而奉之以礼，是故唯贤者能尽祭之义。贤者之祭也，必受其福。非世所谓福也。福者，备也。备者，百顺之名也，无所不顺者之谓备。言内尽于己而外顺于道也。忠臣以事其君，孝子以事其亲，其本一也。”

“福者，备也。备者，百顺之名也”——祭祀之“福”，不是俗世所谓的福禄之福，而是“百顺”——一切皆顺畅无碍。“内尽于己而外顺于道”——内心尽到了自己应尽的诚敬，外在则顺合于大道。此即“诚”之功用。

又《祭义》曰：

“祭之为物大矣。其兴物备矣。顺以备者也，其教之本与？是故君子之教也，外则教之以尊其君长，内则教之以孝于其亲。是故明君在上，则诸臣服从。崇事宗庙社稷，则子孙顺孝。尽其道而端其义，而教生焉。”

祭祀的功能，在于“教”。通过祭祀，人学会了尊君、事亲、顺孝。祭祀不仅是对鬼神的供奉，更是人文教化的根本手段。

《国语·楚语下》记载了一段极为重要的对话，楚昭王问观射父关于“绝地天通”之事：

“昭王问于观射父曰：‘《周书》所谓重、黎实使天地不通者，何也？若无然，民将能登天乎？’”

对曰：“非此之谓也。古者民神不杂。民之精爽不携贰者，而又能齐肃衷正，其智能上下比义，其圣能光远宣朗，其明能光照之，其聪能听彻之，如是则明神降之，在男曰覡，在女曰巫。是使制神之处位次主，而为之牲器时服，而后使先圣之后之有光烈，而能知山川之号、高祖之主、宗庙之事、昭穆之世、齐敬之勤、礼节之宜、威仪之则、容貌之崇、忠信之质、禋洁之服，而敬恭明神者，以为之祝。使名姓之后，能知四时之生、牺牲之物、玉帛之类、采服之仪、彝器之量、次主之度、屏摄之位、坛场之所、上下之神、氏姓之出，而心率旧典者，为之宗。于是乎有天地神民类物之官，是谓五官，各司其序，不相乱也。民是以能有忠信，神是以能有明德，民神异业，敬而不渎，故神降之嘉生，民以物享，祸灾不至，求用不匮。”

“及少昊之衰也，九黎乱德，民神杂糅，不可方物。夫人作享，家为巫史，无有要质。民匮于祀，而不知其福。烝享无度，民神同位。民渎齐盟，无有严威。神狎民则，不蠲其为。嘉生不降，无物以享，祸灾荐臻，莫尽其气。颛顼受之，乃命南正重司天以属神，命火正黎司地以属民。使复旧常，无相侵渎。是谓绝地天通。”

此段文字极长，但每一句都有深意。其核心要点如下：

第一，上古之时，民与神各有其分。能通神者（巫覡），必须具备“精爽不携贰”“齐肃衷正”“忠信之质”等条件——此皆“诚”之表现。

第二，“少昊之衰，九黎乱德，民神杂糅”——当人失去了诚敬之心，民神之分界便混乱了。“家为巫史”“民匮于祀而不知其福”——人人都去装神弄鬼，反而丧失了祭祀的真正意义。

第三，“绝地天通”——颛顼重新确立了天地、神民之分际，使“复旧常，无相侵渎”。

此段材料之重要性，在于它揭示了上古祭祀传统中最核心的原则：**神人之正当关系，必须建立在“诚”的基础之上**。巫覡之能通神，因其“精爽不携贰”“齐肃衷正”也——即因其“诚”也。一旦“民渎齐盟”（人们轻慢了斋戒和盟誓），“神狎民则”（鬼神也不再端正其行为），整个神人关系就崩坏了。

此正与《中庸》“使天下之人齐明盛服以承祭祀”相贯。“齐明盛服”——斋戒明洁、盛装肃容——正是维系神人正当关系的关键。而其实质，正是“诚”。

第二节 三代祭祀之演变

先秦祭祀，从上古至三代，经历了深刻的演变。

夏代之祭祀：

《论语·八佾》孔子曰："夏礼，吾能言之，杞不足征也；殷礼，吾能言之，宋不足征也。文献不足故也。足，则吾能征之矣。"

《礼记·表记》记载孔子论三代之教曰：

"子曰：'夏道尊命，事鬼敬神而远之，近人而忠焉，其赏也正，其罚也让。先禄而后威，先赏而后罚。亲而不尊，其民之敝，蠢而愚，乔而野，朴而不文。'"

夏人"事鬼敬神而远之"——此"敬而远之"之态度，颇与孔子之言相合。夏人近人而忠，以人事为本，虽敬鬼神而不过分亲近之。

殷商之祭祀：

《表记》又曰：

"殷人尊神，率民以事神，先鬼而后礼，先罚而后赏。尊而不亲，其民之敝，荡而不静，胜而无耻。"

殷人"尊神，率民以事神"——殷商文化中，鬼神祭祀占据了极为核心的地位。甲骨卜辞即其明证。殷人几乎事事占卜，时时间神。其祭祀之频繁、之隆重，远超夏周。然其弊在于"荡而不静"——过于依赖鬼神，反而使民心浮荡不安。

周代之祭祀：

《表记》又曰：

"周人尊礼尚施，事鬼敬神而远之，近人而忠焉。其赏罚用爵列。亲而不尊，其民之敝，利而巧，文而不慝，贼而蔽。"

周人"尊礼尚施"——以礼为核心。"事鬼敬神而远之"——此点与夏人相同。然周人之特点在于"尊礼"——将鬼神祭祀纳入礼制的框架之中，使之规范化、制度化。

从夏、商、周三代之演变，可以看出一条清晰的线索：对鬼神的态度，从"敬而远之"（夏），到"尊神率民以事神"（殷），再回到"敬而远之"但以"礼"来统摄（周）。周人之所以"敬鬼神而远之"，并非不信鬼神，而是将鬼神之祭纳入人文教化的体系之中。

《中庸》承周礼之统，其论鬼神，正是在周人这一传统之上进一步深化。它不否定鬼神之实在（“体物不遗”“洋洋乎如在”），但将鬼神之义归于“诚”——归于一个更根本的形上原则。

第三节 为什么“诚”能感通鬼神？

此处需要追问一个核心问题：为什么“诚”能够与鬼神相感通？

先秦典籍中，有一个反复出现的观念：**至诚能感通天地鬼神。**

《尚书·金縢》中，周公以至诚之心祈祷于先王，愿以己身代武王之疾。“公归，乃纳册于金縢之匮中。王翼日乃瘳。”

《左传·僖公五年》宫之奇谏虞公曰：

“臣闻之，鬼神非人实亲，惟德是依。故《周书》曰：‘皇天无亲，惟德是辅。’又曰：‘黍稷非馨，明德惟馨。’又曰：‘民不易物，惟德絜物。’如是，则非德民不和、神不享矣。神所冯依，将在德矣。若晋取虞，而明德以荐馨香，神其吐之乎？”

此段文字极为重要。宫之奇明确指出：“鬼神非人实亲，惟德是依。”鬼神不是亲近某个人，而是亲近“德”。“黍稷非馨，明德惟馨”——祭品的香味不是真正的芳香，光明的德行才是真正的芳香。

此义，在先秦思想中有极其广泛的影响。

《左传·庄公三十二年》，史嚭对虢公曰：

“国将兴，听于民。将亡，听于神。神，聪明正直而壹者也，依人而行。”

“神，聪明正直而壹者也”——神灵是聪明、正直、纯一的。“依人而行”——神灵依据人的德行来决定行事。此与宫之奇“惟德是依”之说相合。

又《左传·襄公十一年》季武子曰：

“鬼神非其族类，不歆其祀。”

鬼神只享用本族之人的祭祀——此从宗法制度的角度说明鬼神与人的关系。但更深层的意涵是：鬼神与人之间有一种血脉和德性上的亲缘，非至诚之人不能感通之。

综合以上材料，可以归纳先秦人关于“诚能感通鬼神”的理据：

第一，鬼神之本质是“德”（真实无妄之本然），人之“诚”也是真实无妄之心。“诚”与“德”同质同构，故能感通。犹如两面琴弦同调，则弹一弦而另一弦自鸣。

第二，鬼神“体物不遗”，无处不在。人之诚心亦是内在于人的最深处。当人以至诚之心开放自己时，自然能够触及那无处不在的鬼神之德。

第三，从阴阳气化的角度看，鬼神为阴阳二气之屈伸，人之生命亦是阴阳二气之凝聚。人之至诚，使自身之阴阳调和、气机通畅，从而能够与天地之阴阳相感通。

此第三点，在《周易》中有明确的理论支持。《易·咸·彖传》曰：

“咸，感也。柔上而刚下，二气感应以相与，止而说。男下女，是以亨利贞，取女吉也。天地感而万物化生，圣人感人心而天下和平。观其所感，而天地万物之情可见矣。”

“二气感应以相与”——阴阳二气相互感应，这就是“咸（感）”的本质。推而广之，天地之间一切事物的关联，都是基于“感应”的。天地感而万物化生，圣人感人心而天下和平。鬼神之德与人之诚心的感通，亦是此“感应”之一种。

又《周易·系辞上》曰：“易无思也，无为也，寂然不动，感而遂通天下之故。非天下之至神，其孰能与于此？”

“寂然不动，感而遂通”——此正是鬼神之德的写照。鬼神之德本身是“寂然不动”的（视之弗见、听之弗闻），但一旦有“感”（人之至诚），便“遂通天下之故”——无所不通。此“至神”，正是“鬼神之为德”之“神”。

第四章 “微之显”的思维模式与先秦哲学

第一节 “微”与“显”的辩证

“微之显”——此三字，蕴含着先秦哲学中一种极为深刻的思维模式。

所谓“微”者，幽隐不可见也。所谓“显”者，昭著可知也。“微之显”——由微而显，微即是显，微中有显，微不自外于显。

此思维模式，在先秦典籍中有极为广泛的应用。

《周易》中的“微之显”：

《系辞下》曰：“知几其神乎。君子上交不谄，下交不渎，其知几乎。几者动之微，吉之先见者也。君子见几而作，不俟终日。”

“几者动之微”——“几”是变动的最微细征兆。然而，这最微细的征兆，恰恰是“吉凶之先见者”——它预示着巨大的吉凶祸福。此即“微之显”也：看似微不足道的端倪，实际上包含着重大的信息。

《坤·文言》曰："积善之家，必有余庆；积不善之家，必有余殃。臣弑其君，子弑其父，非一朝一夕之故，其所由来者渐矣，由辩之不早辩也。《易》曰：'履霜，坚冰至。'盖言顺也。"

"履霜，坚冰至"——踩到霜，就知道坚冰将至。霜是"微"，坚冰是"显"。"其所由来者渐矣"——微之显，非一朝一夕，而是渐进的。此即"微之显"在历史人事中的展现。

《老子》中的"微之显":

《老子》第十五章曰："古之善为道者，微妙玄通，深不可识。"

"微妙玄通"——"微"是其特质之一。然"深不可识"的道者，其行事却能"豫兮若冬涉川，犹兮若畏四邻，俨兮其若客，涣兮若冰之将释，敦兮其若朴，旷兮其若谷，混兮其若浊"——此诸般形容，皆是"显"。以微妙之道显之于容貌行事之中，此即"微之显"。

《老子》第三十六章曰："将欲歛之，必固张之；将欲弱之，必固强之；将欲废之，必固兴之；将欲取之，必固与之。是谓微明。"

"微明"——此词极精妙。"微"即"明"，幽微即是明朗。道之理虽微，而其效果却至为明显。此"微明"二字，与《中庸》"微之显"如出一辙。

《大学》中的"微之显":

《大学》曰："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。小人闲居为不善，无所不至，见君子而后厌然，掩其不善，而著其善。人之视己，如见其肺肝然，则何益矣？此谓诚于中，形于外，故君子必慎其独也。"

"诚于中，形于外"——此即"微之显"在修身层面的表述。内心之诚伪（微），必然显现于外在之言行（显）。小人以为"闲居为不善"无人知晓——此即不知"微之显"也。殊不知"人之视己，如见其肺肝然"——内在的善恶，是掩盖不住的。

又《大学》引《诗》曰："瞻彼淇澳，菉竹猗猗。有斐君子，如切如磋，如琢如磨。"又引曾子之言曰："十目所视，十手所指，其严乎！"——即使独处无人之时，也如同十只眼睛在看、十只手指在指。此即"微之显"的道德压力——你以为幽微不可见之处，实际上正是最显著最暴露之处。

第二节 为什么"微"能"显"? ——先秦的回答

"微之显"这一思维模式，在先秦是如此普遍。那么，先秦思想家们如何解释"微"何以能"显"?

解释一：气化感应。

如前所述，先秦阴阳气化论认为，天地万物皆是阴阳二气之流行。气之微细者（如鬼神之神），虽不可见不可闻，但与气之粗显者（如有形有声之物）同属一气，故能相感。此如《周易·系辞》所言"同声相应，同气相求"。

"水流湿，火就燥，云从龙，风从虎。圣人作而万物睹。本乎天者亲上，本乎地者亲下，则各从其类也。"——万物各从其类，微者与微者感，显者与显者感，而微显之间亦以"气"相贯通。

解释二：道体的自然展现。

老子曰："道生一，一生二，二生三，三生万物。"道本体是至微的（"道隐无名"），但它自然地展开为万物——此展开过程即"微之显"。不是外力使之显，而是其自身之内在必然性使之显。

《中庸》"诚之不可掩如此夫"——"不可掩"三字最为关键。为什么不可掩？因为"诚"之本性就是真实无妄、自然展现。真实的东西不可能被永远掩盖——这是存在论层面的必然。正如水之润下、火之炎上，诚之显现于外，乃其本性使然，非人力所能阻也。

解释三：人心的感通能力。

人之所以能觉察到"微"之"显"，是因为人心本身具有感通之能。

《孟子·尽心上》曰："尽其心者，知其性也。知其性，则知天矣。存其心，养其性，所以事天也。夭寿不贰，修身以俟之，所以立命也。"

人心之为物，能"尽心知性知天"——即从最近处（心）通达最远处（天）。此即人心之感通能力。有此能力，人才能在祭祀之中感受到"洋洋乎如在其上如在其左右"——才能觉察到鬼神之德的幽微显现。

《孟子·公孙丑上》曰："其为气也，至大至刚，以直养而无害，则塞于天地之间。"此"浩然之气"，即人之至诚所养成的正大之气。有此气，则与天地相贯通，自然能够感通一切幽微之德。

第三节 "微之显"与"慎独"——先秦修养工夫的内在逻辑

"微之显"不仅是一个形而上学的命题，更是先秦修养工夫的内在逻辑基础。

《中庸》首章曰：

"道也者，不可须臾离也，可离非道也。是故君子戒慎乎其所不睹，恐惧乎其所不闻。莫见乎隐，莫显乎微，故君子慎其独也。"

"莫见乎隐，莫显乎微"——没有比隐蔽处更容易被看见的了，没有比微细处更容易被显露的了。为什么？因为"微之显"——因为"诚之不可掩"。

在最隐蔽的独处之时，人心之善恶、诚伪，恰恰最为暴露。为什么？因为在众人面前，人可以伪装、可以修饰；但在独处之时，伪装失去了动力，人之本来面目便自然呈现。这本来面目，或善或恶、或诚或伪，是"微"的，是隐蔽的，但它恰恰是最"显"的——它决定了这个人之为人的根本品质。

故"慎独"之工夫，正是建立在"微之显"的认知之上。知道"微之显"，知道"诚之不可掩"，所以在独处之时格外谨慎——因为此时此刻，正是自己最真实地面对自己的时刻。

此义，《礼记·大学》亦反复申说。“毋自欺也”——不要自己欺骗自己。因为自欺终究是无效的——“诚之不可掩”，你对自己的欺骗，终究会“形于外”，被他人看穿。

先秦儒家的修养工夫，由此可见其内在逻辑：

1. 天道之本质是“诚”（真实无妄）。
2. 人性禀受天道而来，故人之本性也是“诚”。
3. “诚”的本质是“不可掩”——真实的东西终究会显现。
4. 因此，修养的关键在于“慎独”——在最幽微处保持真诚，因为那里恰恰是最容易显露的地方。
5. 能慎独，则内外一致；内外一致，则“诚于中形于外”；“诚于中形于外”，则可以达到“微之显”的自然状态——不需要刻意表现，德行自然从内心流露而出。

此正与“鬼神之为德”章的论证相贯。鬼神不需要“表现”自己（它甚至不可见不可闻），但它的“诚”（体物不遗的真实功用）自然显现于天地之间，使人不能不敬。同理，君子不需要刻意炫耀自己的德行，只要内心至诚，德行自然会“不可掩”地显现出来。

中编：诚者自成——道体的正面展开

第五章“诚者自成也，而道自道也”——诚与道的自足性

第一节 何谓“自成”？

“诚者自成也”——此句开宗明义，揭示“诚”之最根本特质：自成。

“自成”二字，意义深远。“自”者，自己也。“成”者，成就也，完成也。“自成”——诚是自己成就自己的，不需要外在的力量来成就它。

此义何谓？

先回到“诚”之本义。“诚”字，在先秦典籍中，基本含义为“真实”“不妄”。《左传·文公十八年》曰：“盗器为奸，受赂为墨，杀人不忌为贼。”此处虽未直接用“诚”字，但所谓“忌”者，即内心之真实畏惧。又《左传·成公二年》曰：“无信患作，失援必毙。”信与诚义近。

《孟子·离娄上》曰：“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。”此为先秦论“诚”之最精要文字之一。孟子明确指出：“诚”是“天之道”——是天道本身的特质。

天之道为何是"诚"? 因为天道之运行, 真实无妄、自然而然。日月之运行, 四时之递变, 万物之生长, 皆有其固然之则, 不虚不假, 不矫不饰。此"真实无妄"之特质, 即"诚"。

而"诚者自成也"之"自成", 正是从天道之"真实无妄"推出的必然结论。天道之运行, 不是某个外在力量推动的, 而是自然而然、自己如此的。《老子》所谓"道法自然"者, 正此义也。"自然"非谓自然界, 乃谓"自己如此"。

同理, "诚"之为"诚", 不是因为某个外在标准判定它为"诚", 而是它自身就是真实的、自然的、自足的。真实本身不需要外在的保证——真实就是真实。这就是"自成"。

此"自成"之义, 与《周易》之"乾"卦精神深相契合。《乾·彖传》曰:

"大哉乾元, 万物资始, 乃统天。云行雨施, 品物流形。大明终始, 六位时成, 时乘六龙以御天。乾道变化, 各正性命, 保合太和, 乃利贞。首出庶物, 万国咸宁。"

"乾道变化, 各正性命"——乾道(天道)之变化, 使万物各得其正当之性命。此"各正性命", 即万物之"自成"也。万物之所以各有其性、各成其命, 非外力强加, 乃天道(诚)之内在功用使然。

又《乾·文言》曰:

"元者, 善之长也。亨者, 嘉之会也。利者, 义之和也。贞者, 事之干也。君子体仁足以长人, 嘉会足以合礼, 利物足以和义, 贞固足以干事。"

此"元亨利贞"四德, 正是天道自成之表现。"元"为始生之善, "亨"为嘉美之通, "利"为利物之和, "贞"为正固之干。此四德非外加于天道之上, 而是天道自身所本有, 自然展现。此即"诚者自成"之义。

为什么强调"自成"? 因为若"诚"不是"自成"的, 而是需要外力来成就的, 那它就不是真正的"诚"了。需要外力才能成立的, 说明它本身是不充足的、有欠缺的——而"诚"之义恰恰在于"真实无妄""充实无缺"。一个需要外力来保证其真实性的东西, 本身就是不真实的。所以, "诚"必须是"自成"的。

第二节 "而道自道也"——道的自我导引

"而道自道也"——此句更为精妙。

"道自道也"——前一"道"字为名词, 指天地之大道; 后一"道"字为动词, 意为引导、行走。"道自道也"——道是自己引导自己的。

此句与"诚者自成也"对举, 构成一组并行的命题:

- 诚者自成也——诚自己成就自己。

- 道自道也——道自己引导自己。

此二句之关系如何？

"诚"与"道"，在此处并非两个不同的东西，而是同一实在的两个方面。"诚"侧重于本体之真实性（它是什么），"道"侧重于功用之展开（它如何运行）。"诚者自成"言本体之自足，"道自道"言功用之自行。合而言之：真实的本体自然地展现出自己的道路，不需要外在的指引。

此义，亦可从《周易》中得到印证。《系辞上》曰：

"一阴一阳之谓道，继之者善也，成之者性也。"

"一阴一阳之谓道"——阴阳之交替运行即是道。此运行不是某个外在者安排的，而是阴阳自身的内在逻辑。阴极则阳生，阳极则阴生，此自然之势也。"继之者善也"——此运行之延续即是善。"成之者性也"——此运行之落实于个体即是性。

整个过程——从道到善到性——是自然展开的，没有外力干预。此即"道自道也"。

又《老子》第二十五章曰：

"有物混成，先天地生。寂兮寥兮，独立而不改，周行而不殆，可以为天下母。吾不知其名，强字之曰道，强为之名曰大。大曰逝，逝曰远，远曰反。故道大，天大，地大，人亦大。域中有四大，而人居其一焉。人法地，地法天，天法道，道法自然。"

"道法自然"——道以"自然"为法。"自然"者，"自己如此"也。道是自己如此的，不效法任何外在之物。此正是"道自道也"之义。

然而，此处需辨明儒道之异。老子言"道法自然"，其"自然"侧重于"无为"——道不刻意作为，一切顺其自然。《中庸》言"道自道也"，虽亦有"自然"之义，但更侧重于"自觉"——道不仅自然运行，而且在人身上表现为自觉的道德实践。

此微妙之别，可从"诚"字看出。老子之"道"，无所谓"诚"与"不诚"，它只是"自然"。《中庸》之"道"，以"诚"为其本质——它不仅自然，而且是真实无妄、充实无缺的。此"真实无妄"，在人身上便表现为道德的自觉——知善知恶、择善固执。此"自觉"之义，是《中庸》"道自道也"所特有的。

第三节 "诚者物之终始，不诚无物"

此句将"诚"之义从天道推至万物。

"诚者物之终始"——诚是万物的始与终。一切事物的开始和结束，都以"诚"为根据。

此句何义？

一物之"始"——它之所以能产生、能存在——是因为"诚"。"诚"即真实之理，万物各有其真实之理，故各能存在。无理则无物——一个没有真实根据的东西，不可能存在。

一物之"终"——它之所以能完成、能圆满——也是因为"诚"。一物从始到终的发展过程，就是其"诚"（真实本性）之逐步展现和实现的过程。一粒种子之所以能长成大树，是因为种子中本来就有大树之"诚"（真实本性）。种子的"始"是"诚"，大树的"终"也是"诚"——始终一贯。

"不诚无物"——如果没有"诚"，就没有任何事物。此句极为斩截。它意味着："诚"不是万物之外的附加属性，而是万物存在的根本条件。一个不真实的东西（一个没有"诚"的东西），根本不能称之为"物"——它只是虚幻。

此义，在先秦哲学中有深远的根基。

《周易·乾·文言》曰：

"乾元者，始而亨者也。利贞者，性情也。乾始能以美利利天下，不言所利，大矣哉！"

"乾始能以美利利天下"——乾元（天道之本原）以其美善之利惠及天下万物。此"始"即是"诚者物之终始"之"始"——万物之开始，源于天道之乾元（诚体）。

又《系辞上》曰："天地之大德曰生。"天地最大的德就是"生"——生成万物。此"生"之所以可能，正因为天地之"诚"。天地若不"诚"（不真实），则无以生万物。

孟子之论亦可参照。《孟子·离娄上》曰："诚者，天之道也。"天道之本质即诚。万物为天道所生，故万物以诚为始。万物归于天道（"终"），亦以诚为终。"不诚无物"——离开了天道之诚，万物无以存在。

第四节 "是故君子诚之为贵"

由"诚者物之终始，不诚无物"的形上命题，立即转入人事："是故君子诚之为贵。"

此一转，极为紧要。它表明《中庸》论"诚"，并非仅仅为了建立一套抽象的本体论，而是要将此本体论落实到人之修养实践中来。

为什么君子以"诚"为贵？

因为"诚"是万物存在的根本。万物以诚为始终，不诚则无物。人亦是万物之一——人若不诚，则此人之"人格"亦无以成立。一个不真诚的人，其仁义礼智都是虚假的，其所做之一切都是不实的——等于"无物"。

故"君子诚之为贵"——君子将"诚"视为最宝贵的东西。它不是道德品目中的一项，而是一切道德品目的根基。没有"诚"，仁不成其为仁，义不成其为义，礼不成其为礼，智不成其为智。

《论语·为政》曰："人而无信，不知其可也。大车无輹，小车无軌，其何以行之哉？"此"信"与"诚"义近。人若无信（不诚），犹如车没有輹軌（连接车辕与横木的关键部件），无法行走。一切德行的运作，都以"诚"为枢纽。

又《论语·学而》曰："巧言令色，鲜矣仁。"巧言令色者，不诚也。不诚之人，其仁必寡。反之，"刚毅木讷近仁"——刚强坚毅、质朴木讷的人反而接近于仁，因为他们不矫饰、不虚伪——即"诚"。

《孟子·尽心上》曰："万物皆备于我矣。反身而诚，乐莫大焉。"万物之理皆备于我之心性之中——这是因为我之心性禀受天道之诚而来。"反身而诚"——反观自身而能至诚——此即"君子诚之为贵"的修养工夫。"乐莫大焉"——没有比这更大的快乐了。因为至诚则内外一致、天人合一，再无纠结矛盾，故乐。

第六章 "诚者非自成己而已也，所以成物也"——成己与成物

第一节 从"自成"到"成物"：诚的外向性

"诚者非自成己而已也，所以成物也。"——此句是对"诚者自成也"的重要补充和推进。

前言"诚者自成也"，可能给人一种印象：诚只是自己成就自己，与他物无关。此句立即纠正此误解：诚不仅仅是成就自己的，它同时也是成就万物的。

此义何以可能？

因为"诚"不是个人的私有物，而是天道之本然。天道之诚，遍在于万物——"诚者物之终始"。我之诚，即天道之诚在我身上的体现。当我至诚之时，我所展现的不仅是"我的"诚，更是天道之诚。而天道之诚本来就是"成物"的——"天地之大德曰生"，天地以其诚生成万物。我之至诚，亦必然具有此"成物"之功用。

此义，与孔子之教育实践深相契合。孔子之教，以成就他人为己任。《论语·雍也》曰："夫仁者，己欲立而立人，己欲达而达人。能近取譬，可谓仁之方也已。"

"己欲立而立人，己欲达而达人"——自己想要立足，也帮助他人立足；自己想要通达，也帮助他人通达。此即"成己"与"成物"之统一。自己之"立""达"即"成己"，帮助他人"立""达"即"成物"。

为什么己之"立""达"必然要推及他人？因为"诚"之本性就是如此。至诚之人，其心与天地同体——天地不只生成一物，而是生成万物。至诚之人的爱心，亦不只及于自身，而是遍及万物。

第二节 "成己，仁也；成物，知也"

此句将"成己""成物"分别对应于"仁"与"知"（智）。

"成己，仁也"——成就自己，是"仁"。

为何成己是仁？仁者，爱也，亦自爱也。然此"自爱"非私欲之自爱，乃成就自身之真实本性之自爱。使自己成为一个真正的人——充分实现天所赋予之性——此即"成己"，此即"仁"。

《孟子·尽心下》曰："仁也者，人也。合而言之，道也。""仁"就是做人的道理。"成己"就是使自己成为一个真正的"人"。人之为人，在于其能"仁"。故"成己，仁也"。

又《论语·颜渊》曰："克己复礼为仁。一日克己复礼，天下归仁焉。为仁由己，而由人乎哉？""为仁由己"——仁之实现在于自己。此"由己"即"成己"。

"成物，知也"——成就万物，是"知"（智）。

为何成物是知？因为"成物"需要了解万物之各别特性和需求。万物各有其性——草木有草木之性，禽兽有禽兽之性，人有人之性。要成就它们，就必须知道它们各自需要什么、适合什么。此即"知"。

《周易·系辞上》曰："知周乎万物而道济天下。"知遍及万物，而以道惠及天下。此"知"正是"成物"之前提。

又《论语·为政》曰："知之之为知之，不知为不知，是知也。"此言"知"之首要条件是真实——不自欺、不妄称。此亦"诚"也。故"知"与"诚"相贯。

又《论语·雍也》曰："知者乐水，仁者乐山。知者动，仁者静。知者乐，仁者寿。"知者动而乐水——知具有流动、灵活、通达之特质，此正是"成物"所需。因为万物千差万别，要成就万物，就需要灵活通达的智慧，能够因物之不同而施以不同之方。

然而，"成己仁也"与"成物知也"，并非截然两分。仁与知本来就是一体的。《中庸》下文即言："性之德也，合外内之道也。"仁主内（成己），知主外（成物），但内与外本是一体。成己之时已涵成物之用，成物之时也在实现成己之功。

此义，可从孔子弟子之实践中得到例证。

颜渊——《论语·雍也》曰："回也，其心三月不违仁。"颜渊之学，侧重于成己之仁。"不违仁"——始终保持仁心，不令其离失。此即成己之极致。

子贡——《论语·赐》子贡善于言辞、长于外交、通于货殖。《左传》《国语》中多见子贡游说诸国之事迹。此即成物之知——以智慧影响外部世界。

然而，颜渊之成己并非自私，其"不违仁"之心自然感化他人（"颜子之用之，虽无位而为万世师"）。子贡之成物亦非外驰，其游说之能根植于对道义的真诚信念。故成己成物，终究是一事之两面。

第三节 "性之德也，合外内之道也，故时措之宜也"

"性之德也"——此成己成物、仁知合一，乃是"性"之本有之"德"。

"性"者，天所赋予之本然也。"德"者，得也，性所本有之功能也。成己之仁、成物之知，不是外在加上去的東西，而是人之天性本来就具备的。此与《中庸》首句"天命之谓性"相贯。天命所赋之性，本来就

含摄仁与知，本来就有成己与成物之能力。

"合外内之道也"——此成己成物之道，合一了"外"与"内"。

"内"者，成己、仁也。"外"者，成物、知也。二者非对立之两端，而是一体之两面。合外内，即消融内外之隔阂，使成己即成物、成物即成己。

此"合外内"之义，在先秦思想中有重要的意义。

《周易·坤·文言》曰："坤至柔而动也刚，至静而德方。后得主而有常，含万物而化光。坤道其顺乎，承天而时行。"

"含万物而化光"——坤道含蕴万物而使之化生光大。此"含"是内，"化光"是外。坤道之德，合内（含蕴）与外（化光）为一。此即"合外内之道"。

《孟子·公孙丑上》曰："我善养吾浩然之气……其为气也，至大至刚，以直养而无害，则塞于天地之间。其为气也，配义与道；无是，馁也。是集义所生者，非义袭而取之也。"

"浩然之气"——此气内养于心（内），而"塞于天地之间"（外）。内外一体，即"合外内之道"。

"故时措之宜也"——因此，能够在一切时候、一切场合做出合宜的举措。

"时"者，时机、时宜也。"措"者，举措、施行也。"宜"者，适当也。既然成己与成物合而为一，内与外不再隔阂，那么在任何时机、任何场合，都能自然而然地做出恰当的回答。

此"时措之宜"，即孔子所谓之"时中"。《论语·微子》曰："我则异于是，无可无不可。"孔子无可无不可——没有什么是非做不可的，也没有什么是坚决不做的——一切视时机而定。此"无可无不可"，正是"时措之宜"。

又《周易·乾·文言》曰："终日乾乾，与时偕行。"与时偕行——与时机同步而行，不先不后，不偏不倚。此即"时措之宜"。

又《孟子·万章下》论伯夷、伊尹、柳下惠、孔子之不同：

"伯夷，圣之清者也；伊尹，圣之任者也；柳下惠，圣之和者也；孔子，圣之时者也。孔子之谓集大成。集大成也者，金声而玉振之也。"

孔子是"圣之时者"——合时而应、因时而动的圣人。此"时"字，正与《中庸》"时措之宜"之"时"相通。孔子之所以能"时"，正因为他"合外内之道"——内心至诚而智慧通达，故能在任何情境下做出最恰当的回答。

第七章 "故至诚无息"——从"诚"到"无息"

第一节 何谓"至诚"?

"至诚"——诚之极致也。"至"者，极也，尽也。"至诚"即诚到了极点、没有丝毫不诚之处的状态。

先秦典籍中，"至诚"之概念主要见于《中庸》。然其义理根基，可追溯至更早的文献。

《尚书·康诰》曰："惟乃丕显考文王，克明德慎罚。不敢侮齔寡，庸庸，衿衿，威威，显民。"此言文王之德——能明德而慎罚，不欺齔寡——此种至诚不欺之态度，即"至诚"之雏形。

《诗·大雅·文王》曰："维此文王，小心翼翼。昭事上帝，聿怀多福。厥德不回，以受方国。"

"小心翼翼"——极其谨慎恭敬。"昭事上帝"——光明地侍奉上帝。"厥德不回"——其德不违逆（真实不虚）。此皆"至诚"之表现。

《中庸》后文又曰："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。"

此段极为重要。"至诚"之人，能"尽其性"——充分实现自己的天赋本性。由此推及人之性、物之性，最终达到"赞天地之化育""与天地参"的境界。此即"成己仁也，成物知也"的极致展开。

第二节 何谓"无息"?

"至诚无息"——至诚之道，是没有止息的。

"息"者，止也，歇也。"无息"——不停止、不间断。

为什么"至诚"必然"无息"?

因为"诚"之本质是天道，而天道之运行是永无止息的。

《周易·乾·象传》曰："天行健，君子以自强不息。"

"天行健"——天道之运行是刚健不已的。"自强不息"——因此君子效法天道，自己强勉不息。此"不息"与"无息"同义。

天为什么不息？因为天道是"诚"——是真实无妄的。真实的东西没有理由停止。只有虚假的东西才会因维持不下去而停止。水之润下，不会停止（除非被外力阻挡）；火之炎上，不会停止（除非燃料耗尽）。水之润下、火之炎上，乃其真实本性使然，故"无息"。同理，天道之运行，乃其"诚"之本性使然，故"无息"。

又何以"至诚"方能"无息"，而非一般之诚即可？

因为一般之诚，可能还夹杂着不诚之处。有一分不诚，便有一分勉强；有勉强，便有疲倦；有疲倦，便有止息。唯"至诚"——纯然无杂之诚——方能如天道之运行，永无止息。

此义，孟子有极好的比喻。《孟子·公孙丑上》曰：

"必有事焉而勿正，心勿忘，勿助长也。无若宋人然。宋人有闵其苗之不长而揠之者，芒芒然归，谓其人曰：'今日病矣，予助苗长矣。'其子趋而往视之，苗则槁矣。天下之不助苗长者寡矣。以为无益而舍之者，不耘苗者也。助之长者，揠苗者也。非徒无益，而又害之。"

"必有事焉而勿正，心勿忘，勿助长"——做工夫要持续不断（"勿忘"），但不可急躁催促（"勿助长"）。此即"至诚无息"之修养方法。"勿忘"即"无息"——不可间断。"勿助长"即不可以人为之力强行推进——因为"诚者自成也"，它是自然展开的。

第三节 "不息则久"

"至诚无息"之后，《中庸》展开了一系列层层递进的推论："不息则久，久则徵，徵则悠远，悠远则博厚，博厚则高明。"

"不息则久"——不停止就能持久。此义看似简单，实则深刻。

"久"者，长远也，恒常也。《周易》六十四卦中有"恒"卦，专论持久之道。《恒·彖传》曰：

"恒，久也。刚上而柔下，雷风相与，巽而动，刚柔皆应，恒。恒亨无咎利贞，久于其道也。天地之道，恒久而不已也。利有攸往，终则有始也。日月得天而能久照，四时变化而能久成，圣人久于其道而天下化成。观其所恒，而天地万物之情可见矣。"

"天地之道，恒久而不已也"——天地之道是恒久不息的。"圣人久于其道而天下化成"——圣人持久地行其道，天下便自然化育成就。

此"久"字，不是简单的时间意义上的长。它意味着一种质的积累——不息地持续，使得"诚"之力量不断累积、不断深化。如《诗·大雅·文王》所言："周虽旧邦，其命维新。"周虽是旧邦，但其天命不断更新——此"旧"即"久"，而"久"中有"新"。持久不是僵化，而是在不息的延续中不断焕发新的生命力。

第四节 "久则徵"

"徵"者，验也，效验也，征兆也。"久则徵"——持久之后，就会有效验呈现出来。

此义何谓？

一棵树，种下之后，需要长时间的生长（久），然后才会开花结果（徵）。一个人，修养诚心，日积月累（久），然后才会在言行举止中显现出德行的光辉（徵）。一个国家，推行德政，年深日久（久），然后才会在民风民俗中呈现出教化的效果（徵）。

"微"是"久"的自然结果。不是你去追求"微"，而是你做到了"久"（不息的至诚），"微"自然就来了。此即"诚之不可掩"——真实的东西持久存在，终究会显现出来。

《左传·庄公十年》曹刿论战之前，鲁庄公问曰"何以战"。曹刿反问鲁庄公以何为依恃。庄公先言"衣食所安，弗敢专也，必以分人"，曹刿曰"小惠未遍，民弗从也"。庄公又言"牺牲玉帛，弗敢加也，必以信"，曹刿曰"小信未孚，神弗福也"。庄公又言"小大之狱，虽不能察，必以情"，曹刿乃曰"忠之属也，可以一战"。

此中"小信未孚"之"孚"字，即"微"也——诚信未能真正达到深远的效验。唯"以情"审狱——以真诚之心对待百姓的诉讼——此"忠之属也"，方是真实之"微"。此"忠"即"诚"也。长久地以诚心对待百姓之事（久），百姓方能真正信服（微）。

第五节 "微则悠远"

"悠远"者，深远广远也。"微则悠远"——有了效验之后，其影响就会变得深远。

效验一旦显现，它不会局限于眼前，而会向远处辐射、向深处渗透。

一个人的诚德有了效验（如孔子之教化门人），其影响便悠远——弟子再传弟子，思想不断传播，影响越来越深远。一个国家的德政有了效验（如周文王之德政），其影响便悠远——"三分天下有其二"，远方诸侯不战而归附。

《诗·大雅·思齐》曰：

"思齐大任，文王之母。思媚周姜，京室之妇。大妣嗣徽音，则百斯男。"

又曰：

"刑于寡妻，至于兄弟，以御于家邦。"

文王之德，始于"刑于寡妻"——在妻子面前做出表率。此何等"微"也。然"至于兄弟"——影响到兄弟。"以御于家邦"——扩展到治理家邦。由微而显，由近而远，此即"微则悠远"。

第六节 "悠远则博厚"

"博厚"者，广博而深厚也。"悠远则博厚"——影响深远之后，就会变得广博深厚。

何以悠远必然导致博厚？

因为影响的深远扩展，必然带来容量的增大和基础的加厚。一棵树根扎得越深（悠远），其树冠就越广（博），其树干就越粗（厚）。一个人的修养越深远，其心量就越广博，其根基就越深厚。

"博厚"在《中庸》中有特定的比喻——"配地"。大地之特性，正是"博厚"：广博无边、深厚无底，承载万物而不辞。

《周易·坤·象传》曰："地势坤，君子以厚德载物。"大地之势是"坤"——柔顺而厚重。君子效法大地，以深厚之德承载万物。此"厚德载物"，正是"博厚所以载物"之义。

第七节 "博厚则高明"

"高明"者，高远而光明也。"博厚则高明"——广博深厚之后，就能高远光明。

此处的逻辑是：根基越厚，才能升得越高。没有深厚的根基而追求高明，则是"虚"——如空中楼阁，终将坍塌。

"高明"在《中庸》中的比喻是"配天"。天之特性，正是"高明"：高远而无边，光明而遍照，覆盖万物而不遗。

《周易·乾·象传》曰："天行健，君子以自强不息。"天道之健行不已，既"高"且"明"。"自强不息"——此正是"至诚无息"之另一表述。

博厚与高明，即坤与乾、地与天。坤为基，乾为用；地为载，天为覆。二者必须相配合，方能成其大。

第八节 博厚、高明、悠久的三维展开

《中庸》接着将"博厚""高明""悠久"三者展开：

"博厚，所以载物也"——广博深厚，是承载万物的。"高明，所以覆物也"——高远光明，是覆盖万物的。"悠久，所以成物也"——悠远持久，是成就万物的。

此三者，对应着天、地、时三个维度：

- 博厚——地——空间之广（载物）
- 高明——天——空间之高（覆物）
- 悠久——时间之长（成物）

万物之存在，需要空间来承载（地），需要光明来覆照（天），需要时间来成就（久）。三者缺一不可。

此三维之展开，使"至诚"之功用达到了宇宙论的高度——至诚之德，如天之覆，如地之载，如时之久，遍在于万物、贯通于古今。

"博厚配地，高明配天，悠久无疆。"

"配"者，匹配也，相当也。至诚之博厚，足以匹配大地；至诚之高明，足以匹配上天。至诚之悠久，则"无疆"——无有边界、无穷无尽。

为什么地与天可以"配",而悠久只说"无疆"而不说"配"某物?因为地有其极(虽广博,终有边际),天有其极(虽高远,终有穹顶),而"悠久"则是时间之无穷——真正的"无疆"。

然细思之,此"无疆"亦可理解为:博厚、高明、悠久三者合一之后的状态,已经超越了任何具体事物的比拟范围。天和地虽大,终究是有形之物。至诚之德在终极层面,是"无疆"的——没有任何有限之物可以与之相匹配。

此"无疆"之义,与《中庸》首章"天命之谓性"相贯。天命之性,本来就是无疆的——因为它来自天道,而天道无穷无尽。人若能"至诚无息",则其性之展现亦将如天道一般无疆无尽。

《诗·大雅·下武》曰:"昭兹来许,绳其祖武。于万斯年,受天之祜。受天之祜,四方来贺。于万斯年,不遐有佐。"

"于万斯年"——万年又万年。此即"悠久无疆"之诗化表达。周人相信,文王、武王之德,能延续万年——这不仅是对祖先的颂赞,更是对"至诚无息"的信仰:真诚的德行,其影响是永恒的。

第八章 "不见而章,不动而变,无为而成"——诚体的终极展现

第一节 "不见而章"

"不见而章"——不显示自己而自然彰显。

"见"者,现也,显现也。"章"者,彰也,明也。"不见而章"——不刻意显示自己,却自然地彰显了自己。

此句呼应了上编所论"鬼神之为德"——鬼神"视之弗见、听之弗闻",却"体物不遗"。鬼神不显示自己("不见"),却其德盛大彰显("章")。

此义,在先秦典籍中有丰富的表述。

《老子》第二章曰:"是以圣人处无为之事,行不言之教。万物作焉而不辞,生而不有,为而不恃,功成而弗居。夫唯弗居,是以不去。"

"生而不有,为而不恃,功成而弗居"——生成万物而不占有之,有所作为而不凭恃之,功业成就而不居功。此即"不见"也。"夫唯弗居,是以不去"——正因为不居功,所以功绩永远不会离去。此即"而章"也。

不显示自己,反而更加彰显——这是先秦哲学中一个深刻的洞见。

为什么"不见"反而能"章"?

因为刻意显示自己的人,其所显示的往往不是真实的自己,而是一个精心包装的形象。此形象越刻意,越显得虚假。而"不见"——不刻意显示——则意味着一切都是自然流露,没有矫饰。自然流露的东

西是真实的，真实的东西是有力量的——“诚之不可掩”。

《论语·泰伯》曰：“大哉尧之为君也！巍巍乎唯天为大，唯尧则之。荡荡乎民无能名焉。巍巍乎其有成功也。焕乎其有文章！”

“荡荡乎民无能名焉”——百姓无法给尧的功德起一个恰当的名字。为什么无能名？因为尧之德太广大、太自然了，如同天一样——天的伟大，你怎么起名？正因为“不见”（不刻意标榜自己的功德），所以“章”（其功德反而彰显于天下）。“焕乎其有文章”——灿烂啊，他的文采和规章！此“焕乎”即“章”也。

又《论语·泰伯》曰：“巍巍乎，舜禹之有天下也而不与焉。”舜和禹拥有天下，却好像与他们无关一样。此“不与”即“不见”——不以拥有天下为炫耀。而正因如此，其伟大反而更加令人叹服——“巍巍乎”即“章”也。

第二节 “不动而变”

“不动而变”——不采取行动而万物自然变化。

“动”者，有为之行动也。“变”者，事物之变化也。“不动而变”——不以有为之行动去干预，而事物自然地发生变化。

此义与“不见而章”一脉相承。“不见而章”言其不自显而自显，“不动而变”言其不行动而万物自变。

此义之根据何在？

因为“至诚”之人与天地同德。天地之化育万物，不是以有为之行动去干预每一物——天不会去指挥每一棵树如何生长，地不会去安排每一条河如何流淌。天地只是以其“诚”（真实之德）提供条件——天提供日照雨露，地提供土壤养分——然后万物自然生长变化。

至诚之人亦如此。他不需要对每件事都去指挥干预，他只要保持至诚之德，自然就会对周围的人和事产生影响。此影响是“不动而变”的——不是他去“做”了什么，而是他的“存在”本身就在产生变化。

《论语·颜渊》季康子问政于孔子。孔子对曰：“政者，正也。子帅以正，孰敢不正？”又曰：“子欲善而民善矣。君子之德风，小人之德草。草上之风，必偃。”

“君子之德风，小人之德草”——君子的德行如风，百姓的品行如草。风吹过，草自然倒伏。此即“不动而变”——君子不需要命令百姓做什么，只要自身之德行正大（如风），百姓自然会受到感化（如草偃）。

又《论语·为政》曰：“为政以德，譬如北辰，居其所而众星共之。”北辰（北极星）“居其所”——它不动。但众星围绕着它运行——它不动，而万物自变。此即“不动而变”之最佳比喻。

为什么北辰不动而众星共之？因为北辰居于天之中心，它的位置本身就是秩序的核心。同理，至诚之人居于道德之中心，他的存在本身就是教化的核心。他不需要做什么，他的“在”就足以使周围的世界发

生变化。

《周易·系辞上》曰：“易无思也，无为也，寂然不动，感而遂通天下之故。”此正是“不动而变”的形上根据。至诚之道体，本身是“寂然不动”的，但一有感应，便“遂通天下之故”——万事万物之变化，皆因感应而成。

第三节 “无为而成”

“无为而成”——不刻意作为，而一切自然成就。

此句为全段之总结，亦为全篇之最高境界。

“无为”在此处不是什么都不做的意思，而是不以刻意、勉强、矫饰之方式去做。至诚之人，其言行举止都是自然而然的——出于本性，合于天道，不需要刻意安排。此“无为”，实即“自成”“自道”之另一说法。

“而成”——却一切自然成就了。“成己仁也，成物知也”——成己成物皆成。“天地位焉，万物育焉”——天地各安其位，万物各得其养。一切都完成了，但不是“做”成的，而是“自然如此”的。

此境界，在先秦典籍中被反复描述。

《老子》第三十七章曰：“道常无为而无不为。”道永远是“无为”的，但没有什么是它“不为”（不成就）的。“无为”与“无不为”，看似矛盾，实则统一——正因为“无为”（不以人为之力强行干预），所以才能“无不为”（一切自然成就）。

《老子》第四十八章曰：“为学日益，为道日损。损之又损，以至于无为。无为而无不为。取天下常以无事，及其有事，不足以取天下。”

“为道日损”——修道的过程是不断减损（去除人为矫饰、虚妄妄念），最终达到“无为”。此“损”非损失，乃去除不诚之成分，回归至诚之本然。

然须注意，《中庸》之“无为而成”与老子之“无为而无不为”，虽用语相近，其内涵却有微妙之别。

老子之“无为”，侧重于“无执”“无争”“无欲”——去除人为之作为，回归自然。《中庸》之“无为”，侧重于“至诚”——因至诚而自然，因自然而无为。

老子从“减法”入手——损之又损，去除一切人为的东西。《中庸》从“充实”入手——至诚无息，使诚德充实到极点，自然达到无为。

此别虽微，却关乎儒道之分际。老子之圣人，如“婴儿”——回归到最原初、最简朴的状态。《中庸》之至诚者，如“天地”——达到最充实、最圆满的状态。二者殊途而同归于“无为而成”，但其精神方向有所不同。

又《庄子·应帝王》记壶子之言：“吾与之虚而委蛇，不知其谁何，因以为弟靡，因以为波流，故逃也。”壶子对列子之师季咸，以“虚”“委蛇”“弟靡”“波流”之态应之——不以有为对有为，而以无形应有

形。此亦"无为"之一种。庄子之"无为"，在于"虚"——虚己以应物。

综合以上，"不见而章，不动而变，无为而成"三句，层层递进：

- 不见而章——不自显而德自彰（存在之层面）。
- 不动而变——不行动而物自变（功用之层面）。
- 无为而成——不作为而事自成（境界之层面）。

三者合一，便是"至诚"之终极境界——如天地之运行，自然而然，无为无不为，万物由此而生、由此而成。

第四节 "天地之道"与"圣人之道"的合一

"不见而章，不动而变，无为而成"——这三句，既是形容天地之道，也是形容圣人之道。在《中庸》的框架中，天道与人道是合一的。

《中庸》开篇："天命之谓性。"——天道赋予人以性。故人之性即天之道。人若能至诚无息，便是回归了天道之本然，便是与天地合一。

此天人合一之境界，在先秦文献中有许多描述。

《周易·文言》曰："夫大人者，与天地合其德，与日月合其明，与四时合其序，与鬼神合其吉凶。先天而天弗违，后天而奉天时。天且弗违，而况于人乎？况于鬼神乎？"

此段文字，可谓先秦天人合一思想之极致表述：

- "与天地合其德"——其德行与天地相合。
- "与日月合其明"——其光明与日月相合。
- "与四时合其序"——其行事与四时之序相合。
- "与鬼神合其吉凶"——其感应与鬼神之吉凶相合。

"先天而天弗违"——先于天道而行，天道也不违背他。"后天而奉天时"——后于天道而行，也是奉行天之时令。

此等境界，正是"至诚无息"的最终实现。至诚之人，与天地鬼神完全合一，其所行即是天道之行，其所成即是天道之成。"不见而章，不动而变，无为而成"——此非仅天道如此，至诚之大人亦如此。

下编：诚与神——二章合论与《中庸》形上思想的全貌

第九章 "鬼神之德"章与"诚者自成"章的内在关联

第一节 从"鬼神"到"诚"的逻辑进路

回顾全文所论两段文字，其逻辑关系清晰可见：

"鬼神之为德"章——以鬼神为例，说明"微之显，诚之不可掩"。此章由具象入手（鬼神之特性、祭祀之体验），最终归于一个抽象命题："诚之不可掩"。

"诚者自成"章——正面展开"诚"之内涵。从"自成"到"成物"，从"无息"到"博厚高明悠久"，从"配地配天"到"不见而章，不动而变，无为而成"。

二者之关系，可以比喻为"引"与"论"的关系：

"鬼神之德"章是"引"——引出"诚"之命题。它用鬼神这个人们熟悉的概念和体验，引导读者去认识一个更深层的道理：一切幽微而又真实的存在，其力量都是不可掩抑的——此即"诚"。

"诚者自成"章是"论"——正面论述"诚"之全貌。它不再借助鬼神的比喻，而是直接从"诚"本身出发，展开其丰富的内涵。

然而，二者不仅是"引"与"论"的外在关系，更有内在的思想关联。

第二节 "体物而不可遗"与"诚者物之终始"

"鬼神之德"章言"体物而不可遗"——鬼神之德内在于一切事物而不遗漏。

"诚者自成"章言"诚者物之终始，不诚无物"——诚是万物的始终，不诚则无物。

此二句，实为同一思想的两种表达：

- "体物而不可遗"——从鬼神之德的角度说，此德遍在于万物。
- "诚者物之终始"——从诚体的角度说，诚贯穿于万物之始终。

鬼神之德之所以"体物不遗"，正因为鬼神之德的本质就是"诚"，而"诚"是"物之终始"。万物以"诚"为其存在之根据，故鬼神之德（即"诚"之幽微显现）不可能遗漏任何一物——因为"不诚无物"，凡是"物"，就必然有"诚"在其中。

第三节 "洋洋乎如在其上"与"不见而章"

"鬼神之德"章言"洋洋乎如在其上，如在其左右"——鬼神似乎无处不在，充满于祭祀者的周围。

"诚者自成"章言"不见而章"——不显示自己而自然彰显。

此二者亦相呼应：

- 鬼神"如其上如其左右"——这正是"不见而章"的具体案例。鬼神不显示自己（视之弗见、听之弗闻），但在祭祀之中却彰显了自己的存在（洋洋乎如在）。
- "不见而章"是"如在"的形上总结——一切真实之存在，都有此"不见而章"之特质。

第四节 "使天下之人齐明盛服"与"无为而成"

"鬼神之德"章言"使天下之人齐明盛服，以承祭祀"——鬼神之德使天下之人产生敬畏之心，主动地斋戒祭祀。

"诚者自成"章言"无为而成"——不刻意作为而一切自然成就。

此二者亦相呼应：

鬼神"使"天下之人齐明盛服——这个"使"字，不是命令、不是强迫，而是自然的感化。鬼神不曾命令任何人去祭祀它，但人们自发地感到应当祭祀。此即"无为而成"——鬼神无为，而祭祀之事自成。

此"无为而成"，正是"诚之不可掩"的功用展现。诚之力量，不需要刻意施加，它自然地影响着世界。至诚之人"无为"，而天下自化——如北辰居其所而众星共之。

第五节 二章合一以见"诚"之全貌

综合二章，《中庸》关于"诚"的思想，可以归纳为以下几个层面：

一、**诚之本体论**：诚是万物存在的根本。"诚者物之终始，不诚无物。"一切存在以诚为基础——没有诚就没有任何事物。

二、**诚之幽微性**：诚之本体是幽微不可见的。"视之弗见，听之弗闻。"它不是一个可以被感官把握的对象。

三、**诚之遍在性**：诚虽不可见，却无处不在。"体物而不可遗。"它内在于一切事物之中。

四、**诚之自足性**：诚是自成自足的。"诚者自成也，而道自道也。"它不需要外在的力量来成就。

五、**诚之显现性**：诚虽幽微，却终究会显现。"微之显，诚之不可掩如此夫。""不见而章。"

六、**诚之创生性**：诚不仅是存在的根基，更是创生的动力。"成己仁也，成物知也。""博厚所以载物，高明所以覆物，悠久所以成物。"

七、**诚之无限性**：诚之展开是无限的。"至诚无息。""悠久无疆。"

八、**诚之自然性**：诚之功用是自然而然的。"不动而变，无为而成。"

此八个层面，构成了《中庸》"诚"之思想的完整图景。

第十章 "诚"与先秦诸子之比较

第一节 "诚"与《周易》之"乾坤"

《中庸》之"诚",与《周易》之乾坤二元有深刻的对应关系。

诚之创生性——对应乾之"元"。《乾·象》曰:"大哉乾元,万物资始。"乾元是万物的开始。《中庸》"诚者物之终始"——诚亦是万物之始。诚之创生功能,与乾元相应。

诚之承载性——对应坤之"载物"。《坤·象》曰:"地势坤,君子以厚德载物。"《中庸》"博厚所以载物"——诚之博厚,与坤德相应。

诚之变化性——对应《易》之"变动不居"。《系辞下》曰:"《易》之为书也,不可远,为道也屡迁。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。"此"变动不居""唯变所适",与《中庸》"时措之宜""不动而变"相呼应。

诚之神妙性——对应《易》之"阴阳不测之谓神"。《系辞上》曰:"阴阳不测之谓神。"此"神"即《中庸》所论"鬼神之神"之"神"。诚体之妙用不可测度,如阴阳之变化莫测——此即"神之格思,不可度思"。

可见,《中庸》之"诚",涵摄了《周易》乾坤之全部功能——创生、承载、变化、神妙。但《中庸》将这一切统一在"诚"这个概念之下,使之有了一个更为集中的表述。

第二节 "诚"与《老子》之"道"

《中庸》之"诚"与《老子》之"道",有惊人的相似之处:

《中庸》之"诚"	《老子》之"道"
视之弗见,听之弗闻	视之不见名曰夷,听之不闻名曰希
体物而不可遗	万物恃之以生而不辞
诚者自成也	道法自然(自己如此)
不见而章	功成而弗居,夫唯弗居是以不去
不动而变	不言之教
无为而成	无为而无不为
博厚配地,高明配天	道大,天大,地大,人亦大

从上表可见,《中庸》与《老子》在描述最高实在时,使用了极为相近的语言和思路。

然而，二者之根本差异在于：

《老子》之"道"——是一个自然主义的概念。道不涉及善恶、是非之分判。道生万物，不以善恶为标准。"天地不仁，以万物为刍狗。"道对万物一视同仁——此"不仁"非谓无情，乃谓无偏。

《中庸》之"诚"——是一个道德本体论的概念。诚不仅是"真实无妄"（此点与道相近），更是"成己仁也，成物知也"——它内在地包含着道德意义。诚之成己是"仁"，诚之成物是"知"——仁与知都是道德范畴。

换言之，《老子》之道是"价值中立"的，而《中庸》之诚是"价值充实"的。此为儒道两家形而上学之根本分际。

此分际之后果极为深远：

- 从《老子》之道出发，修养之途径是"损"——损之又损，以至于无为。去除人为之矫饰和价值判断，回归到自然状态。
- 从《中庸》之诚出发，修养之途径是"充"——至诚无息，博厚高明悠久。充实自身之仁智之德，使其如天地般广大。

此二途虽殊，其极致却有合流之处——《老子》之"无为而无不为"与《中庸》之"无为而成"，在最高境界上趋于一致。盖至诚者自然无为，无为者必然至诚。

第三节 "诚"与孟子之"性善"

孟子之学，以"性善"为核心。《孟子·告子上》曰：

"人性之善也，犹水之就下也。人无有不善，水无有不下。"

又曰：

"恻隐之心，仁之端也；羞恶之心，义之端也；辞让之心，礼之端也；是非之心，智之端也。人之有是四端也，犹其有四体也。"

孟子认为人性本善——人天生就有仁义礼智之端。此"端"虽微，但可以扩充为完全的仁义礼智。

此"性善"说，与《中庸》之"诚"有何关系？

关系极为密切。《中庸》言"诚者，天之道也"（此语虽出自孟子，但亦见于《中庸》精神之中），言"天命之谓性"——天道赋予人以性。天道是"诚"的，故天道所赋之性也是"诚"的——即真实无妄、本来善良的。

孟子之"性善"，可以理解为《中庸》"诚"之在人身上的具体表现：

- "诚者物之终始"——人性以诚为始终，故人性本善（始于善）。
- "不诚无物"——若人性不善（不诚），则人之为人不成立。
- "诚者自成也"——人之善性是自然本有的，不需要外在教导才产生。

然而，孟子也承认，人虽性善，但可能被"放"——放失本心。《孟子·告子上》曰：

"牛山之木尝美矣，以其郊于大国也，斧斤伐之，可以为美乎？是其日夜之所息，雨露之所润，非无萌蘖之生焉，牛羊又从而牧之，是以若彼濯濯也。人见其濯濯也，以为未尝有材焉，此岂山之性也哉？虽存乎人者，岂无仁义之心哉？其所以放其良心者，亦犹斧斤之于木也，旦旦而伐之，可以为美乎？"

人之良心如牛山之木，本来美好，但若日日砍伐（被外物诱惑、被私欲遮蔽），终将变得光秃秃。然这不是"性"本身的问题，而是后天环境和自身放纵的问题。

此与《中庸》之论亦相合。《中庸》不言人性被遮蔽之事（此为孟子所补充），但《中庸》言"修道之谓教"——需要通过"教"来修明人之道。此"教"即是帮助人回归至诚本性的工夫——正如孟子所言"求其放心"——找回放失的良心。

又孟子言"思诚者，人之道也"——"思诚"（追求至诚）是人所应做的工夫。此"思诚"即《中庸》"君子诚之为贵"之工夫论表述。天道本诚（无需工夫），人则需"思诚"（有工夫在焉）。此工夫不是创造诚，而是回归诚——因为诚本来就是人性之本然。

第四节 "诚"与荀子之"礼义"

荀子之学，与孟子不同，主张"性恶"。《荀子·性恶》曰：

"人之性恶，其善者伪也。今人之性，生而有好利焉，顺是，故争夺生而辞让亡焉；生而有疾恶焉，顺是，故残贼生而忠信亡焉；生而有耳目之欲，有好声色焉，顺是，故淫乱生而礼义文理亡焉。然则从人之性，顺人之情，必出于争夺，合于犯分乱理而归于暴。故必将有师法之化，礼义之道，然后出于辞让，合于文理，而归于治。"

荀子认为人性中有好利、疾恶、好声色之天然倾向，若顺其自然，则争夺、残贼、淫乱必生。故需"师法之化，礼义之道"来矫正之。此"善者伪也"之"伪"，非虚伪之伪，乃人为之意——善是人为努力的结果。

荀子之说，与《中庸》之"诚"似乎形成了张力。《中庸》言"诚者自成也"——善（诚）是自然本有的。荀子言"其善者伪也"——善是人为造就的。

然而，若细思之，此张力未必不可化解。

荀子所言之"性",侧重于人之自然欲望(好利、好声色等)。此自然欲望确实需要礼义来节制。

《中庸》所言之"性",侧重于"天命"之赋予——即天道在人身上的体现。此"性"超越了自然欲望,指向人之道德本原。

二者所指不同层面之"性",故其论断不同。

然荀子亦非不知"诚"之重要。《荀子·不苟》曰:

"君子养心莫善于诚,致诚则无它事矣。唯仁之为守,唯义之为行。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。变化代兴,谓之天德。"

"君子养心莫善于诚"——荀子承认"诚"在修养中的核心地位。"致诚则无它事矣"——达到至诚,就不需要做别的了。此与《中庸》"至诚无息"何其相似!

"诚心守仁则形,形则神,神则能化"——以诚心守仁,就能"形"(成形、显现),然后达到"神"(神妙),然后能"化"(化育)。此一从诚到神到化的进路,与《中庸》从"诚"到"鬼神之神"到"不动而变"的进路,几乎完全平行!

"变化代兴,谓之天德"——变化不息地兴起,这就叫"天德"。此亦与《中庸》"至诚无息"相呼应。

可见,荀子虽主"性恶",但在"诚"之修养论上,与《中庸》有深层的契合。其差异主要在于出发点(性善还是性恶),而非在于目标(至诚、天德)。

第十一章 历史案例中的"诚"与"鬼神之神"

第一节 尧舜之至诚

先秦典籍中,尧舜被视为"至诚"之典范。

《尚书·尧典》曰:

"曰若稽古帝尧,曰放勋。钦明文思安安,允恭克让,光被四表,格于上下。克明俊德,以亲九族。九族既睦,平章百姓。百姓昭明,协和万邦。黎民于变时雍。"

"钦明文思安安"——钦敬、光明、文采、深思,安详和缓。"允恭克让"——真诚恭谨、能够谦让。此"允"字即"诚"也——"允"者,信也,诚也。

尧之德,由"克明俊德"(成己之仁)开始,经"以亲九族""平章百姓",达到"协和万邦""黎民于变时雍"——天下安宁。此过程,正是"成己仁也,成物知也"的完美展现。

"光被四表，格于上下"——其光明遍及四方边极，上达于天、下及于地。此即"博厚配地，高明配天"。

又《论语·卫灵公》曰："无为而治者，其舜也与！夫何为哉？恭己正南面而已矣。""恭己正南面而已"——只是恭敬地端正自己，面朝南方坐着而已。此即"无为而成"。舜不需要做很多事情，他只要保持至诚之德（恭己），天下就自然治理好了。

此"无为而治"，并非什么都不做，而是不以刻意的手段去干预——因为至诚之德自然会产生教化的效果。此即"不动而变，无为而成"的历史实例。

第二节 文王之诚德

周文王，在先秦文献中被视为"诚"之化身。

《诗·大雅·文王》曰：

"穆穆文王，於缉熙敬止。假哉天命，有商孙子。商之孙子，其丽不亿。上帝既命，侯于周服。侯服于周，天命靡常。殷士肤敏，裸将于京。厥作裸将，常服黼黻。王之荇臣，无念尔祖。"

"穆穆文王，於缉熙敬止"——端庄肃穆的文王啊，不断地使自己的敬畏之心保持光明。"缉熙"——光明不断累积。此即"至诚无息"也——不断地保持、不断地累积，永不止息。

又《诗·大雅·大明》曰：

"维此文王，小心翼翼。昭事上帝，聿怀多福。厥德不回，以受方国。"

"小心翼翼"——极其谨慎恭敬。此即"慎独"也。"厥德不回"——其德行绝不违背正道。"不回"即"诚"——真实不虚，决不偏离。

文王之诚德，其效验（"徵"）是什么？

"三分天下有其二"——天下三分之二的诸侯归附了周。此"归附"不是武力征服的结果，而是文王之德自然感化的结果。此即"不动而变"——文王不动兵戈（在武王伐纣之前，文王并未大规模用兵），而诸侯自变——自发地归附于周。

《论语·泰伯》曰："三分天下有其二，以服事殷。周之德，其可谓至德也已矣。""以服事殷"——拥有天下三分之二的力量，却仍然尊奉殷商为宗主。此等德行，谓之"至德"——与"至诚"同义。

文王之"至德"，其"悠远"之影响如何？周朝立国八百年，为中国历史上最长的朝代。文王之德，延续了数百年之久。此即"悠久无疆"。

第三节 周公之诚——金縢之事

《尚书·金縢》记载了周公至诚感通鬼神的著名事件：

"既克商二年，王有疾，弗豫。二公曰：'我其为王穆卜。'周公曰：'未可以戚我先王。'公乃自以为功，为三坛同墠。为坛于南方，北面。周公立焉，植璧秉珪，乃告太王、王季、文王。"

其祝文曰："惟尔元孙某，遭厉虐疾。若尔三王是有丕子之责于天，以旦代某之身。予仁若考能，多材多艺，能事鬼神。乃元孙不若旦多材多艺，不能事鬼神。乃命于帝庭，敷佑四方，用能定尔子孙于下地。四方之民罔不祗畏。呜呼！无坠天之降宝命，我先王亦永有依归。今我即命于元龟，尔之许我，我其以璧与珪归俟尔命。尔不许我，我乃屏璧与珪。"

"乃卜三龟，一习吉。启籥见书，乃并是吉。公曰：'体！王其罔害。予小子新命于三王，惟永终是图。兹攸俟，能念予一人。'"

此段材料，生动展现了周公之"至诚"。

第一，周公愿以己身代武王之疾——此"成己仁也"之极致。为了兄长的生命，甘愿牺牲自己。

第二，周公之祝告，对先王（太王、王季、文王）诚恳至极——"予仁若考能，多材多艺，能事鬼神"——我周旦比武王更有才能，更能事奉鬼神，不如以我代之。此等诚恳，非至诚之人不能发也。

第三，三龟皆吉——鬼神（先王之灵）接受了周公的请求。"王翼日乃瘳"——武王第二天就康复了。此即"至诚而不动者，未之有也"——至诚之心，必能感动鬼神。

此事例，完美地印证了"鬼神之为德"章所言。鬼神"视之弗见、听之弗闻"（先王已故，不可见不可闻），但"体物而不可遗"（先王之德仍在冥冥中护佑周室）。周公以至诚之心"齐明盛服以承祭祀"（立坛告祷），感受到鬼神"洋洋乎如在其上如在其左右"（三龟皆吉，确认先王之灵接受了请求）。

"微之显，诚之不可掩如此夫"——周公之至诚，不可掩抑地感通了幽微之鬼神，产生了显著的效验（武王康复）。

第四节 伯夷叔齐之诚

伯夷叔齐，孤竹君之二子，以让国著名。《论语·公冶长》曰："伯夷叔齐不念旧恶，怨是用希。"又《论语·述而》曰："求仁而得仁，又何怨？"

又《论语·季氏》曰："伯夷叔齐饿于首阳之下，民到于今称之。"又曰："齐景公有马千驷，死之日，民无德而称焉。伯夷叔齐饿于首阳之下，民到于今称之。"

齐景公有千驷之马（极其富有），死后百姓却无德可称。伯夷叔齐饿死于首阳山下（极其贫困），百姓却至今传颂。

为什么？因为“诚之不可掩”。齐景公之富有是外在的、非本质的；伯夷叔齐之让国、之义不食周粟、之饿死不渝，是内在的、至诚的。外在之物可以消散（马死人亡，谁还记得？），内在之诚不可磨灭（百姓至今传颂）。

此即“不见而章”——伯夷叔齐不显赫于世（饿死于首阳山下，何等卑微？），但其德行彰显千古。“微之显”——他们的行为在当时看来是微不足道的（两个小国的王子让了一个小国），但其精神影响是巨大的、深远的。

又此即“悠久无疆”——伯夷叔齐之诚德，其影响跨越了数百年（从殷末至孔子之时，已有数百年），至今不衰。此非“至诚无息”之效验乎？

第五节 季札让国与挂剑之诚

吴公子季札，亦以诚德著称。《左传·襄公十四年》等多处记载季札之事。

季札为吴王寿梦之少子，贤而有德。寿梦欲立季札，季札让不受。后诸兄相继为王，皆欲传位于季札，季札皆固让。

《左传·襄公二十九年》记载季札出使诸国，观乐于鲁。其评诗评乐，见识深远：

闻《周南》《召南》，曰：“美哉，始基之矣，犹未也，然勤而不怨矣。”

闻《邶》《鄘》《卫》，曰：“美哉，渊乎！忧而不困者也。吾闻卫康叔、武公之德如是，是其卫风乎？”

闻《王》，曰：“美哉，思而不惧，其周之东乎？”

闻《郑》，曰：“美哉，其细已甚，民弗堪也，是其先亡乎？”

见舞《大武》者，曰：“美哉，周之盛也，其若此乎？”

见舞《韶箛》者，曰：“德至矣哉，大矣！如天之无不帙也，如地之无不载也。虽甚盛德，其蔑以加于此矣。观止矣！若有他乐，吾不敢请已。”

季札评《韶》乐曰“如天之无不帙也，如地之无不载也”——如天之覆盖一切，如地之承载一切。此正与《中庸》“博厚所以载物，高明所以覆物”相呼应。季札以至诚之心感通音乐，在乐声中听出了天地之德。

又有“季札挂剑”之事。《左传》虽未详载此事，然先秦文献多有传述。季札出使过徐国，徐国君主爱其宝剑而未言。季札心知之，因有出使之任，未及相赠。及还，徐君已死。季札乃解剑挂于徐君墓前之树而去。从者曰：“徐君已死，尚谁予？”季札曰：“不然，始吾心已许之矣。岂以死倍吾心哉？”

“始吾心已许之矣。岂以死倍吾心哉？”——我心中已经答应了他，怎能因为他死了就违背自己的心呢？

此"不以死倍心"之言，正是"诚"之极致表现。诚者，不欺心也。心中已许，则不论对方在世与否，此许诺都是有效的。此即"诚者自成也"——诚是我自己对自己的承诺和实现，不取决于外在条件。

又此事与"鬼神之为德"相呼应。徐君已死（视之弗见、听之弗闻），但季札仍以诚心对待之（挂剑于墓树）。此即"祭如在，祭神如神在"之精神——对待已故之人，如同其仍在世。诚心不因对方之生死而改变。

第十二章 "诚"之形上根据的进一步探究

第一节 为什么"诚"是终极实在？

纵观以上所论，一个根本性的问题始终贯穿其中：**为什么《中庸》将"诚"视为终极实在？为什么不是别的什么？**

此问题可以从以下几个角度来回答。

角度一：从"天命之谓性"出发。

《中庸》首句"天命之谓性"，奠定了全篇的基础。天道赋予人以性——人之性即天道之体现。那么，天道之本质是什么？

天道之运行，日月之升沉、四时之更替、万物之生长，这一切都是"真实"的——不是虚幻的、不是伪造的。天道之最根本特质就是"真实无妄"——而这正是"诚"。

若天道不"诚"——若日月之运行不真实、若四时之更替不确定——则万物无以存在。正因为天道是"诚"的，万物才有稳定的存在基础。故"诚者物之终始，不诚无物"。

角度二：从存在论出发。

什么是"存在"？一物之存在，意味着它是"真实的"——它不是虚假的、不是幻觉的。"真实"即"诚"。故凡存在者皆"诚"，不诚者不存在——"不诚无物"。

此义看似循环论证（真实即诚，诚即真实），但实际上揭示了一个深刻的洞见：**"诚"不是存在之外的附加属性，而是存在本身。**说一物存在，就是说它是诚的（真实的）。说一物是诚的，就是说它存在。二者一而二、二而一。

此义，在先秦思想中虽未以此明确的哲学语言表达，但其精神无处不在。

《周易·系辞上》曰："形而上者谓之道，形而下者谓之器，化而裁之谓之变，推而行之谓之通，举而错之天下之民谓之事业。"

"形而上者谓之道"——超越形体的叫做"道"。此"道"即"诚"之别名。道是形而上的终极实在，而非形而下的具体事物。

角度三：从修养论出发。

在修养的实践中，什么是最根本的？

不是知识的多寡——知识可以多，也可以少，但人之为人不在于知识。不是才能的大小——才能可以大，也可以小，但人之为人不在于才能。不是地位的高低——地位可以高，也可以低，但人之为人不在于地位。

最根本的是：你是否真诚？你内心是否真实无妄？

《中庸》曰：“自诚明谓之性，自明诚谓之教。诚则明矣，明则诚矣。”此处将“诚”与“明”（智慧、明察）相连。然“诚则明”——先诚而后明；“明则诚”——明亦归于诚。可见“诚”是更根本的——有了诚，自然会有明（因为真实的人能清楚地看待事物）。而明之极致，亦不过是达到了诚。

故在修养的意义上，“诚”是终极的——一切修养工夫，最终都归于一个“诚”字。

第二节 “诚”何以能“不可掩”？——本体论的追问

“诚之不可掩”是《中庸》的一个核心命题。但为什么诚不可掩？什么力量使它“不可掩”？

先秦思想给出了几种解释：

第一种：气化论的解释。

诚之为德，如阴阳之气，虽不可见，但其功用无处不在。阳气虽不可见，但春天到来时，万物萌发——你不能阻止春天的到来，因为阳气之升发是自然之势。同理，诚之显现亦是自然之势，不可以人力阻挡。

《周易·复·彖传》曰：“复，其见天地之心乎？”复卦，一阳在下，五阴在上——一点阳气在最底层开始回升。此一阳虽微，却代表着天地之“心”（生生之德），不可阻挡。此即“微之显”“诚之不可掩”的卦象表征。

第二种：道德感应论的解释。

人之诚心，能引起他人的感应。《孟子·离娄上》曰：“至诚而不动者，未之有也；不诚，未有能动者也。”至诚之心必能感动人——此感动不是因为你做了什么惊天动地的事，而是因为你的真诚本身就有一种感人的力量。

为什么真诚能感人？因为人皆有良心——人皆有“恻隐之心”“是非之心”。当一个至诚之人出现在你面前时，你内心的良知会被唤醒——你会不由自主地被感动、被触动。此感动之发生，不是理智计算的结果，而是心与心之间的直接感通。

此即“诚之不可掩”——诚心所发，直达人心之良知，绕过了一切理智的屏障和世俗的伪装。

第三种：存在论的解释。

真实的东西不可能永远被掩盖——这是存在本身的逻辑。虚假的东西可以暂时掩盖真实，但虚假终究是不自足的（“不诚无物”），它不能永久地维持自身。而真实的东西是自足的（“诚者自成也”），它有内在的力量支撑自己的存在。时间一长（“久则微”），虚假终将瓦解，真实终将显现。

此义，在先秦政治思想中有充分的体现。

《左传·宣公十五年》曰：“川泽纳污，山藪藏疾，瑾瑜匿瑕，国君含垢，天之道也。”虽说“含垢”是天之道（容忍不完美），但这种“含垢”终究有限——不义之政终将崩溃，正义之道终将彰显。

纣王之暴虐虽一时威震天下，但终究覆灭。文王之德政虽一时不显，但终究“三分天下有其二”。此即“诚之不可掩”在历史中的展现。

第三节 从“诚”到“中庸”——全篇思想的归结

最后，需要追问：《中庸》以“中庸”为名，其“诚”之思想与“中庸”之名有何关系？

“中庸”之“中”，为不偏不倚之意。“庸”，常也，平常也。《中庸》曰：“喜怒哀乐之未发，谓之中；发而皆中节，谓之和。中也者，天下之大本也；和也者，天下之达道也。致中和，天地位焉，万物育焉。”

“中”——未发之状态，即人心之本然，即“诚”之本体。“和”——已发而中节之状态，即“诚”之功用展现。“致中和”——达到中和之境界——“天地位焉，万物育焉”——即“博厚配地，高明配天，悠久无疆”之同义。

可见，“中庸”即是“诚”在人之修养与行事中的具体表现。“诚”是本体论层面的概念（天道之真实无妄），“中庸”是修养论层面的概念（人之行为合于中道）。二者一体两面。

至诚之人，自然中庸——因为他的行为出于真实的本性，不偏不倚、无过不及。反之，能行中庸之道的人，必然是至诚的——因为只有至诚之心才能做到不偏不倚。

故“鬼神之为德”章与“诚者自成”章，虽表面上在论“鬼神”与“诚”，实际上都在阐发“中庸之道”的形而上根基。全篇之旨，可以一言以蔽之：**中庸之道，根于天命之性，体于至诚之心，显于成已成物之功，极于配天配地之德，而其妙用则在于不见而章、不动而变、无为而成。**

第十三章 余论：从上古祭祀到先秦哲学——“诚”之观念的演化

第一节 上古之“诚”——尚未名之的原始形态

在上古时代（五帝三代之初），“诚”尚未成为一个明确的哲学概念。但“诚”的精神——真实无妄、敬畏天地、感通鬼神——已经深深植根于上古文化之中。

上古祭祀之核心，在于“敬”。《国语·周语上》内史过言：“夫神壹于诚，而亿兆其心之所之。”此“神壹于诚”极为重要——对于鬼神，最重要的是“诚”。“壹”即“专”“纯一”——以纯一之诚心对待鬼神。

上古巫觋之通神，其核心条件亦是“诚”——如前引《楚语》所言“精爽不携贰”“齐肃衷正”。此等条件，本质上就是“诚”的各种表现。

然而，上古之“诚”还未脱离具体的祭祀语境，尚未被提升为普遍性的哲学概念。它还是一种实践中的态度，而非理论中的范畴。

第二节 西周之“诚”——“德”与“天命”的觉醒

周人革命之后，对“天命”产生了深刻的反思。殷人以为天命不变——“帝”永远佑护殷商。周人则认为“天命靡常”——天命是可以转移的。

《尚书·召诰》曰：

“我不可不监于有夏，亦不可不监于有殷。我不敢知曰，有夏服天命，惟有历年；我不敢知曰，不其延。惟不敬厥德，乃早坠厥命。我不敢知曰，有殷受天命，惟有历年；我不敢知曰，不其延。惟不敬厥德，乃早坠厥命。”

夏之亡、殷之亡，皆因“不敬厥德”——不敬重自己的德行。此“德”字，即“诚”之前身。周人意识到：天命之所归，不在于血统、不在于祭祀之丰厚，而在于“德”——在于统治者是否真诚地行善政、敬天命。

此一觉醒，为“诚”之概念的形成奠定了基础。“德”——真实的、不可伪装的品行——成为判断天命所归的唯一标准。此即“鬼神非人实亲，惟德是依”“黍稷非馨，明德惟馨”的思想根源。

第三节 春秋之“诚”——从“信”到“诚”的过渡

春秋时代，“信”是最重要的道德范畴之一。诸侯盟誓，以“信”为本。《左传》中大量记载盟誓之事，“信”之重要性反复被强调。

《左传·僖公二十五年》曰：“信，国之宝也，民之所庇也。”

《左传·昭公十三年》曰：“苟信不继，盟无益也。”

然“信”偏重于人际之间的守诺践约，尚未达到形而上之高度。

从“信”到“诚”的过渡，关键在于孔子。

孔子虽不常用“诚”字（《论语》中“诚”字极少出现），但他所倡导的“忠”“信”“仁”“敬”，其核心精神皆与“诚”相通。

“忠”——尽心也，即心之诚也。“信”——言之实也，即言之诚也。“仁”——心之德也，即性之诚也。

“敬”——心之端也，即态度之诚也。

孔子之学，将“忠”“信”“仁”“敬”等具体德目统合于一种根本的精神取向之中——此取向虽未以“诚”名之，但实质上就是“诚”。

第四节 子思之“诚”——形上化的完成

子思作《中庸》，将“诚”正式提升为形而上的核心概念。

子思之贡献在于：

第一，将“诚”从修养工夫（真诚不欺）提升为本体论范畴（万物存在的根据）。“诚者物之终始，不诚无物”——此句将“诚”从道德范畴扩展为存在论范畴。

第二，将“诚”与“天道”直接联系。“诚者，天之道也”——诚不是人为造就的，而是天道本身的特质。

第三，将“诚”与“鬼神之神”相贯通。“微之显，诚之不可掩如此夫”——鬼神之幽微而显著，正是诚之本性使然。

第四，将“诚”展开为宇宙论的规模。“博厚配地，高明配天，悠久无疆”——至诚之德与天地同其广大。

此等提升，使“诚”从一个普通的道德概念，变为先秦儒家形而上学的核心概念——类似于道家之“道”、《易》之“太极”。

第五节 孟子之继承与发展

孟子继承子思之学（所谓“思孟学派”），进一步发展了“诚”的思想。

第一，孟子将“诚”与“性善”联系起来。天道之诚落实于人，便是人性之善。人之性善，即人之“诚”。

第二，孟子提出了“思诚”的工夫论。“诚者，天之道也；思诚者，人之道也。”天道自然至诚，人则需要通过“思”（反省、追求）来达到至诚。

第三，孟子以“浩然之气”为“诚”之具体化。浩然之气“配义与道”“塞于天地之间”——此即至诚之德充满天地的体验性描述。

第四，孟子将“诚”与政治实践联系。“反身而诚”“以不忍人之心行不忍人之政”——至诚之心自然推出仁政。

综上，从上古祭祀中的“敬”，到西周的“德”，到春秋的“信”，到子思《中庸》的“诚”，到孟子的“思诚”“性善”——“诚”之观念经历了一个从实践到理论、从具体到抽象、从道德到形上的渐进演化过程。

《中庸》所论“鬼神之为德”与“诚者自成”二章，正是这一演化过程的集大成之作。

第十四章 总结与展望

第一节 两段文字的核心义旨再梳理

经过以上十余章的详尽分析，现将两段文字的核心义旨做最终的归纳。

"鬼神之为德"章的核心义旨：

1. 鬼神之德盛大至极——因为它虽不可见不可闻，却无处不在地体现于万物之中（体物不遗）。
2. 鬼神之德虽幽微，却能使天下之人产生深切的敬畏，齐明盛服以承祭祀——此即诚之感通力量。
3. 在至诚的祭祀体验中，鬼神"洋洋乎如在"——此"如在"之体验，是诚心与鬼神之德相感通的结果。
4. 神之降临不可揣度，更不可厌怠——此即慎独之工夫的形上根据。
5. 全章总结于"微之显，诚之不可掩"——由幽微到显著，由不可见到不可掩，此乃天道（诚体）之必然。

"诚者自成"章的核心义旨：

1. 诚是自成自足的，道是自行自导的——本体之自足性。
2. 诚是万物存在的根本，不诚则无物——诚之存在论意义。
3. 诚不仅成己（仁），更成物（知）——诚之道德实践意义。
4. 成己成物合一，即合外内之道，故能时措之宜——诚之实践智慧。
5. 至诚无息，层层递进：不息→久→微→悠远→博厚→高明——诚之宇宙论展开。
6. 博厚配地，高明配天，悠久无疆——诚之极致规模。
7. 不见而章，不动而变，无为而成——诚之终极境界。

二章合一的整体义旨：

诚是天道之本然，万物之根基，人性之本质。它虽幽微不可见（如鬼神之弗见弗闻），却无处不在（如鬼神之体物不遗）。它不可掩抑——真实的东西终究会显现（微之显）。人之修养，在于至诚无息，使己之诚德如天地般博厚高明，如日月般悠久无疆。至于极致，则不见而章、不动而变、无为而成——与天地同德，与鬼神合灵。

第二节 《中庸》"诚"论在先秦思想史上的位置

《中庸》之"诚"论，在先秦思想史上占据着独特而关键的位置。

相对于《周易》：《易》以阴阳二元为基本架构，以"太极"或"道"为最高概念。《中庸》之"诚"，可以理解为对《易》之"道"的道德化诠释。《易》之"道"是阴阳的变化法则，《中庸》之"诚"是此法则之真实性和道德意义。

相对于《老子》：老子之"道"是自然主义的终极实在，《中庸》之"诚"是道德本体论的终极实在。二者在描述上高度相似（不可见、不可闻、体物不遗、无为而成），但在价值取向上有所不同（自然无为 vs. 成己成物之仁知）。

相对于孔子之学：孔子不多言形而上之道，而侧重于人伦日用之教。《中庸》之"诚"论，为孔子之学提供了形而上的根基——使孔子所倡导的仁义礼智有了宇宙论和本体论的支撑。

相对于孟子之学：孟子之“性善”论与“思诚”工夫，可以视为对《中庸》“诚”论的继承和发展。孟子将“诚”落实于人性之善（四端），并提出了具体的修养方法（养气、求放心等）。

相对于荀子之学：荀子虽不同意“性善”，但承认“诚”在修养中的核心地位。荀子之“诚”，更侧重于修养工夫之“致诚”，而非本体之“自诚”。

综合以上，《中庸》“诚”论的独特价值在于：它是先秦儒家中唯一一个将“诚”系统地提升为形上本体、并以之统摄天道、人性、修养、政教的理论体系。它为先秦儒学的形而上学奠定了基石。

第三节 “诚”之思想的现实意义——先秦视角下的省思

最后，回到先秦之视角，思考“诚”之思想在当时的现实意义。

先秦之世，礼崩乐坏，诸侯争霸，天下纷扰。在此背景下，“诚”之思想具有何种意义？

第一，对治虚伪。春秋战国之世，诸侯之间盟誓频繁而背弃亦频繁。“苟信不继，盟无益也”——信约不能持续，盟誓有何用处？《中庸》之“诚”，正是对此虚伪之风的根本对治。不是说得好听就行（巧言令色），而是要真实无妄（诚者自成）。

第二，建立秩序之根基。礼崩乐坏之后，秩序何以重建？法家以法术，纵横家以策略，兵家以武力。儒家则认为：秩序之根基在于“诚”——在于人心之真实。只有人心真诚，礼乐才有实质；人心不诚，再完美的制度也是虚设。“诚者物之终始，不诚无物”——没有诚，一切政治制度都是“无物”。

第三，沟通天人。先秦之人面临着天人关系的重大困惑：天道存在吗？天道关心人间之事吗？天命是否公正？《中庸》之“诚”论，给出了一个回答：天道以“诚”为其本质，人性以“诚”为其根本。天人之间以“诚”相贯通——至诚之人能“尽己之性”“尽人之性”“尽物之性”，最终“赞天地之化育”“与天地参”。天人之间不是隔绝的，而是以“诚”为桥梁相连通的。

第四，为个人安身立命。在乱世之中，个人如何自处？《中庸》之回答是：至诚无息。不论外在环境如何变幻，只要保持至诚之心，不断修养、不断积累，终将“久则徵”“徵则悠远”“悠远则博厚”——终将达到“不见而章，不动而变，无为而成”的境界。

此即孔子所言“造次必于是，颠沛必于是”（《论语·里仁》）——无论处于顺境还是逆境，都不离于仁（诚）。此亦曾子所言“士不可以不弘毅，任重而道远。仁以为己任，不亦重乎？死而后已，不亦远乎？”（《论语·泰伯》）——以仁（诚）为自己的终身使命，至死方休。此即“至诚无息”。

结语

《中庸》"鬼神之为德"与"诚者自成"两章，如同一座大厦之基础与高峰。"鬼神之为德"章是基础——它从人们熟悉的鬼神祭祀入手，引导读者认识"微之显、诚之不可掩"的道理。"诚者自成"章是高峰——它正面展开"诚"之全部内涵，从自成到成物，从无息到无疆，从博厚高明到不见而章、不动而变、无为而成。

二章合观，一部完整的先秦形而上学图景便展现在我们面前：

诚，是天道之本然。 它真实无妄，自成自足。**诚，是万物之根基。** 无诚则无物，有诚则万物各得其所。**诚，是人性之本质。** 天命所赋之性，以诚为体。**诚，是修养之归宿。** 至诚无息，是最高的修养境界。**诚，是感通之桥梁。** 人以诚心感通鬼神、感通天地、感通万物。**诚，是创生之动力。** 成己仁也，成物知也，博厚载物，高明覆物，悠久成物。**诚，是自由之境界。** 不见而章，不动而变，无为而成——一切自然而然，无为无不为。

此即《中庸》之大旨，亦即先秦儒家形上思想之精华所在。

古人云："道不远人。"（《中庸》）诚之道，不在天外，不在幽冥，就在此心之中——"反身而诚，乐莫大焉。"

回首先秦典籍之浩繁，从甲骨卜辞之敬鬼神，到《尚书》之明德慎罚，到《诗经》之小心翼翼，到《周易》之一阴一阳之谓道，到《论语》之祭如在，到《孟子》之至诚而不动者未之有也——一条关于"诚"的思想线索清晰可见。《中庸》之"鬼神之为德"与"诚者自成"两章，正是这条线索的最高总结和最深展开。

"不见而章，不动而变，无为而成"——这是先秦圣贤对终极实在的最高体悟。它不是一个可以被看见、被触摸的对象，但它比一切可见之物更真实、更有力量。它就是"诚"。而理解这个"诚"，正是理解《中庸》全篇、乃至先秦儒家全部精神之关键所在。

（全文完）

玄机编辑部 撰

征引先秦文献目录

1. 《周易》（含《经》与《传》——《彖传》《象传》《系辞》《文言》等）
2. 《尚书》（《尧典》《大禹谟》《金縢》《康诰》《召诰》等）

3. 《诗经》（《大雅·文王》《大雅·抑》《大雅·大明》《大雅·思齐》《大雅·下武》等）
4. 《礼记》（《中庸》《大学》《祭统》《祭义》《表記》等）
5. 《周礼》（《春官·大宗伯》等）
6. 《论语》（《学而》《为政》《八佾》《里仁》《公冶长》《雍也》《述而》《泰伯》《先进》《颜渊》《卫灵公》《季氏》《微子》等）
7. 《孟子》（《公孙丑上》《离娄上》《万章下》《告子上》《尽心上》《尽心下》等）
8. 《左传》（庄公十年、庄公三十二年、僖公五年、僖公二十五年、文公十八年、宣公十五年、成公二年、襄公十四年、襄公二十九年、昭公七年、昭公十三年等）
9. 《国语》（《周语上》《楚语下》等）
10. 《老子》（第二、六、十四、十五、二十五、三十四、三十六、三十七、四十一、四十八、六十、六十四章等）
11. 《庄子》（《齐物论》《大宗师》《应帝王》《知北游》等）
12. 《荀子》（《性恶》《不苟》等）
13. 《墨子》（《明鬼下》等）
14. 《管子》（《心术上》等）

原文链接: <https://profound.fate-craft.com/blog/zhongyong-cheng-shen-ontology>

天问 · 先秦文化研究 | profound.fate-craft.com