



诚信如何可能？——儒家诚说的意蕴（陈科华）

陈科华

诚信缺失是目前中国社会生活中的重大问题之一。它所带来的经济损失，据统计，每年高达5855亿元，相当于年财政收入的37%。不仅如此，诚信的缺失还严重地扭曲了人类的心灵，使人类精神生活处于一种高度的相互戒备状态之中，这一点无疑大大弱化了人们生活的安全感。而没有安全感的生活无疑是一种不幸福的生活。那么，如何才能建立诚信呢？关于这一问题，我认为，除了要加强社会信用制度的构建之外，还应该加强对人们的诚信教育。而欲使诚信教育取得较好的效果，就必须充分挖掘和吸收中外传统伦理思想史中有关诚信价值观的思想资源。在这方面，我认为，孔子、孟子及《中庸》的诚说为我们提供了十分有益的启示。

—

在儒家经典文献中，诚信问题一直备受历代儒生的高度关注。孔子教育的中心主围绕“文、行、忠、信”四者而进行（述而），在《论语》中，孔子虽未明言“诚”，但他对“信”的强调实际上已将“诚”的基本涵义彰显出来。在《论语》首篇《学而》中，孔子及其弟子反复地谈到“信”，足见孔子及其儒家对于诚信问题的重视。如：子曰：“道千乘之国：敬事而信，节用而爱人，使民以时。”子曰：“弟子入则孝，出则弟，谨而信，泛爱众，而亲仁。行有余力，则学文。”子曰：“主忠信。”曾子曰：“吾日三省吾身：为人谋而不忠乎？与朋友交而不信乎？传不习乎？”子夏曰：“与朋友交，言而有信。”有子曰：“信近于义，言可复也。”等等。从孔子关于“信”的论述来看，其诚信理论的构建主要是从如下五个方面来进行的。

第一，从“道千乘之国”的角度出发，强调要“主忠信”与“敬事而信”。换言之，在孔子看来，诚信问题首先是一个政治信用问题。如果政府讲信用，百姓就以真情相待，就不会想方设法地欺骗当权者，此所谓“上好信，则民莫敢不用情”（子路）、“君子信而后劳其民”（子张）、“言忠信，行笃敬，虽蛮貊之邦行矣。”否则，“虽州里，行乎哉？”（卫灵公）

第二，从“与朋友交”的角度强调“言而有信”。“朋友”是传统社会关系中超出血缘家庭纽带（父子、兄弟、夫妇）与政治等级关系（君臣）之外的具有平等性社会交换的一种人类关系类型。孔子认为，处理这种社会关系的基本原则就是要“言而有信”。他说：“人而无信，不知其可也。”（为政）如果一个人不讲信用，那是根本无法立足于社会的。相反，“信则人任焉”（阳货），讲信用就会得到他人的拥护，当然无事不成。即使是在非常困难的情况下，也应该守信重诺，“久要而不忘平生之言，亦可以为成人矣。”（宪问）

第三，从“言可复也”的角度论证了做到“信”的可能性。由于“信”在本质上是指一种承

诺的兑现（“言可复”），那么，怎样才能使承诺兑现呢？孔子认为，关键在于“信近于义”，即你的承诺必须是合乎“义”的承诺。义，宜也；宜者，合乎现实的客观规律要求也，具备承诺兑现的可能性也。我们知道，主观的承诺能否兑现或在能在多大程度上兑现，就在于这种承诺本身是否符合客观的现实环境，尤其是与社会的法理是否相容。如果不相容，就是不“义”之诺。而不“义”之诺要么是无法兑现，要么只能采取非法的方式才能兑现。而后者作为一种“信”顶多只能说是一种“江湖义气”式的“信”，——孔子称其为“小人”式的“信”（子路），而这种“信”的结果只可能导致社会秩序的混乱。正因为“信近于义”是“言可复也”的前提，所以，孔子认为，作为行为主体不要随便许诺即“轻诺”，要“慎言”，因为，“古者言之不出，耻躬之不逮也。”（里仁）“言”易而“行”难，这是客观事实，故“君子讷于言而敏于行”（里仁）。

第四，既然“信近于义”是承诺兑现的前提，而“义”作为事物之“宜”是一种理与情的统一，是一个普遍原则与具体实际的结合过程。这就意味着要做到“信近于信”并不一件很容易的事。譬如，孔子认为，一般情况下，士君子应该做到“言必信，行必果”（子路），但是，如果一个人仅满足于此，那只能算“小人”境界。因为，“小人”之“信”是不问所“信”是否与“义”相符的问题。而真正的“大人”/“君子”在追求“义”的过程中有时却不必那么守信。如管仲就不守于“匹夫匹夫”之“谅”即“信”，没有为公子纠殉死，而是帮助齐桓公成就了“一匡天下”的春秋霸业（宪问）。所以，后来孟子讲：“大人者，言不必信，行不必果，惟义所在。”（离娄下）但要明了“义”之所在，就必须善于“学”。孔子说：“好信而不好学，其蔽也贼”（阳货），即一个但讲信用而不好学习的人，因为不明是非或“宜”之所在，就容易为人所利用，这样反过来会害己害人。“好学”是主体做到“信近于义”的条件之一，这是孔子关于诚信之所以可能的重要理论环节之一。

第五，“好学”虽有助于“好信”，但“好学”却不能代替“好信”。因为，“好学”所成就是仅是一个道德“知”性的主体，而一个人知道“义”之所在却并不等同于他就会完全按“义”的要求去做。从“小人”不知“义”之所在而能“言必信，行必果”来看，“行之”并不等于“知之”，反之亦然——“知之”也不等同于“行之”。有鉴于此，孔子特别出“言忠信，行笃敬”的命题。“忠”与“信”虽然都是对外在于主体的“他者”的一种承诺，但实际上二者各有侧重。“信”，从人言，故其为承诺具有文本性质，是“我”与“他”之间的一种约定。至于这种承诺或约定是否出自主体内在的真心实意，则不得而知。而一个缺乏主体内在的真实的意愿支撑的承诺，其兑现的可能性是微乎其微的。因此，孔子认为，“信”必须以“忠”为前提。《说文》：“忠，敬也，尽心曰忠。”从“尽心”出发，“信”作为一种约定或承诺不仅是主体的一种真实“想法”，而且主体有一种履行承诺的真实“意愿”。所以，“忠信”之义与“诚信”相同。不过，需要重新指出的是，只讲“忠信”而不讲“好学”也是不行的。因为，“忠”之“信”仅仅反映了主体对于承诺的真心实意，但这种承诺是否是一种积极的正确的善的承诺，是否具备兑现的外在客观环境，“忠”本身并不能说明，它必须引入“好学”方可。孔子强调君子要“笃信好学，守死善道”（泰伯），“笃信”如不“好学”，如何知“善道”之所在呢？不知“善道”之所在，“守死”的决心就会落空。

由上可知，诚信之所以可能，除了外在的制度环境要以信用为本之外，作为内在的主体则一方面要“信近于义”——而要知“义”之所在，主体又必须“好学”，成就一个道德“知”性的自我，另一方面要建立起主体的“忠信”与“笃信”意识。前者即“知”，后者即“仁”。仁知互见，不可或缺其一。

孔子提出“主忠信”的命题，强调从仁与知两方面来强化诚信履行的可能性。但问题是，主体如何才能树立起以“忠信”为“主”的内在确信呢？尽管“好学”使主体知“善道”之所在，主体也有真心实意履行承诺的初衷，但是，在承诺的兑现的过程中，主体为什么往往并未完全地按承诺的要求履行呢？这是因为：面向“善道”的真实承诺如要兑现，往往意味着承诺主体的或多或少的自我牺牲，而这种情况恰恰与人性的自为自利倾向是相矛盾的。如果诚信=吃亏，谁会真心实意地讲诚信呢？但另一方面，如果诚信=占便宜，诚信必然会工具化，而工具化的诚信与欺骗又有什么不同呢？

面对现实道德生活中提出的上述难题，儒家思想的另一代表人物孟子则从另一角度论证了诚信可能的内在根据。在孟子看来，一个人之所以讲诚信并非因为讲诚信可以让人获得比不讲诚信更多的功利，而是因为讲诚信是主体内在人性的一种需要所致。孟子说：“诚者天之道也，思诚者人之道也。”（离娄上）关于“诚者天之道”的命题，孟子并未予以详细地论述，但他将“诚”提到“天”之“道”的高度，这实际上是将“诚”这一道德范畴本体论化。而“诚”的本体论化的意义在于：一是为人性之诚提供理论根据。因为，从“天人合一”的理论范式出发，既然“天”之“道”为“诚”，则意味着人性亦为“诚”，这是孟子提出其性善论的本体论依据。二是对“诚”的形上本体承诺，可以提升和放大“诚”本身的意义。“诚”作为一主体性的道德范畴在经过孟子的本体论化后，其意义已提到了无所不能的地步，“至诚而不动者，未之有也，不诚，未有能动者也。”（离娄上）这种非“诚”不动的说法反过来有助于人们道德信念的坚定。这一点正如上帝的“万能至善”是上帝之所被人信仰的原因一样。

但是，作为主体的人与“诚”之间的关系并不是一种信仰与被信仰的关系。因为，在孟子的视野中，具有超越性质的“天道”之“诚”被人“内在化”而成为了人性的主体部分。因而，人与“诚”之间的沟通并不需要信仰，而是需要主体的“思诚”，这就是所谓“思诚者人之道也”。何谓“思诚”？明儒王阳明认为：“诚是心之本体，求复其本体，便是思诚的工夫。”（传习录下）可见，“思诚”即“求诚”，也就是运用“心之官则思”的功能来将内在于人性的“诚”彰显出来，使之成为意识中的主宰。孟子说：“万物皆备于我，反身而诚，乐莫大焉”（尽心上），“诚”不仅“备于我”，而且“思诚”是一项快乐的精神活动。这样，孟子不仅赋予了以“思”达“诚”的可能性，而且还赋予了这一思维活动的道德自足性。

《中庸》的“诚”说较孟子有很大的发展。主要表现在：

首先，关于“诚者天之道”命题的论述更为详备。它描述了“天道”之“诚”的特征，即一方面是“其为物不贰”，另一方面是“其生物不测”。前者说明了“诚”的特征，“不贰”者，始终如一之谓，亦就是诚。后者则说明了“诚”的“生物”功能，“不测”者，数量无限之谓。

其次，关于人与“诚”之间的关系问题，《中庸》提出了“天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教”的命题。既明确地肯认了人性中的“诚”性内涵，又指出了以“修道”——“率性”——“诚”的“诚之者人之道”。特别是《中庸》还把“至诚”即达到诚的境界的意义

提到了“可以赞天地之化育”、“可以与天地参”的地步，这种人与天、内在与超越之间的契合无疑对于人们“求诚”之心具有极大的诱导作用。换言之，主体之所以“求诚”，一方面是因为这是主体内在的需要所致，另一方面也与“致诚”的这种外在功能有关。

第三，在对“诚”作本体论、人性论和功能论肯定的基础上，《中庸》提出了其诚信何以可能的内在逻辑：

“在下位不获乎上，民不可得而治矣。获乎上有道：不信乎朋友，不获乎上矣；信乎朋友有道：不顺乎亲，不信乎朋友矣；顺乎亲有道：反诸身不诚，不顺乎亲矣；诚身有道：不明乎善，不诚乎身矣。”

可见，下要获上的信任，首先要获得朋友的信任；而要获得朋友的信任，则必须孝顺父母；而要孝顺父母，就必须“诚身”；而要做到“诚身”，又必须“明善”。无疑，《中庸》这里的诚信逻辑论证实际上是传统社会的“家国同构”特征在道德修养论上的反映，同时也是儒家“内圣而外王”或“修齐治平”之道的另一表述。而从诚信论的角度看，一个社会能否建立起一种信赖关系，其关键在于作为社会中每一员是否能“诚身”，也就是能否成为一个“诚心、诚意和笃行”的道德主体。而要成就这样的道德主体，就必须明了什么是真正的“善”。“明善”实际上就是欲成就主体的道德是非判断能力。而欲“明善”就必须“好学”，即“博学之，审问之，慎思之，明辨之”，然后在此基础上“笃行之”。所以，由“明善”而致“诚”，《中庸》认为是一种“自明诚，谓之教”的工夫。

不过需要指出的是，《中庸》的“明善”论虽然认为“明则诚矣”，但是，一方面，主体知道何善何恶并不意味着就能行善止恶，所以主体在“明善”之后要“笃行之”。换言之，“明善”实际上是一个主体的知行合一的过程。另一方面，《中庸》认为“明善”除了需要通过“笃行之”来促成外，还应该发挥人性本身所具有的“诚而明”的功能，即所谓“自诚明，谓之性”也。这一点实际上指明了“明善”所应遵循的路径。这就是：要知道“善”其实就在于人性本身。以此而言，《中庸》不仅看到孔子所讲的“知者利仁”的一面，而且还看到了“仁者利知”的一面。这种对“德性的智慧”的强调乃是儒家思孟学派的重要特征。所以，我认为，儒家的道德理性作为一种“德性之知”既是以德性或诚为认知或思的对象，又是从德性或诚出发的一种“知”。而后者在《中庸》看来不仅是一种“不思而得”的“知”，而且是一种“不勉而中”、“从容中道”的“行”，即“中行”。很显然，《中庸》的这一论证具有以“内圣”来统括“外王”的致思倾向。这种论证方式从另一方面来说仍然是为了说明主体之“诚”的达成所具有的功能意义，其目的是为了强化主体“求诚”的道德确信。

三

《中庸》把诚信之所以可能归约为“明善”，而“明善”又主要是通过从人性中挖掘出“诚性”的资源。但这一论说只是指明了主体修养的用功或工夫的路向，这就是《中庸》所谓“尊德性而道问学”，而主体如何才能从人性中求得这种“诚”或“善”，则需要进一步地说明。为此，《大学》、《中庸》及宋明儒家提出了“存养”与“省察”两种修养方法。

怎样“存养”？儒家关于“存养”提出了两种方法，即“主一”与“寡欲”，而两种方法又是互相联系的。

在《大学》中，关于“修身”之论主要由四个环节构成，即“欲修其身者，先正其心；欲正其心者，先诚其意；欲诚其意者，先致其知；致知在格物。”所谓“正心”，就是立志，也就是主体要有确定的道德修养方向。而“正心”的作用在于：“知止而后有定，定而后能静，静而后能安，安而后能虑，虑而后能得。”易言之，就是通过修养目标的确立来营造一种“心安理得”的心理环境。但是，正如射箭一样（这是儒家常用的比喻），目标虽然十分明确（靶心），但并不是每一个射手皆能镇定地瞄准，有许多的因素干扰主体的心理稳定。所以，主体欲做到“正心”，《大学》认为还需要“先诚其意”。意为心之动。众所周知，主体内在的意识活动往往是受到外在的复杂环境所制约，这必然使得内在的意识活动同样十分复杂。如射手在瞄准靶心之际，意识中可能会掺杂进是否获奖等因素，这无疑会影响其注意力的集中。所以，欲“正心”，就必须“诚意”，必须将意识中与修养目标无关的内容排除掉，使意识活动集中于一点上，这就是宋儒所谓的“居敬”、“主一”工夫。程子说：

“敬胜百邪”（河南程氏遗书卷一，二程集一），又说：“主一之谓敬”（同上卷五）；明儒王阳明则认为，单纯说“主一”还不够，还必须将“主一”之“一”定位于“理”之上，因为，“若只知主一，不知一即是理，有事时便是逐物，无事时便是着空”（传心录上）。我认为，阳明的补充是十分有道理的。因为，诚如阳明所说，如果“好色则一心在好色上，好货则一心在好货上，可以为主一乎？”（同上）可见，“诚意”能否达成，不仅需要主体的意识高度专注，而且还需要高度专注的意识集中于一种崇高的目标之上。而欲做到这一点，主体就必须“寡欲”。孟子说：“养心莫善于寡欲”（尽心下）宋代周子则提出“寡欲”必须寡到“无欲”的地步，“盖寡焉以至于无，无则诚立，明通。”（周子通书·养心亭记）程朱等理学家更进一步，提出了“去人欲，存天理”的命题，将“人欲”与“天理”对立起来。这样，通过宋明儒家的阐释，《大学》的“诚意”之说除了“一心一意”之义外，还有“善心善意”的蕴含。

当然，将“主一”变为“主于理”。而什么是“理”呢？宋明儒家所谓之“理”，多指“天理”而言。这个“天理”到底是通过什么途径与人建立起联系？关于这一问题，朱子与阳明虽有不同的认识，但是无论是“性即理”说还是“心即理”论，都没有否认“天理”可以被主体内在的属性。所以，主体的“主一”工夫要落实到“主理”之上，就必须知道“理”之所在，而且还必须知道“致理”的路径。这就是《大学》所谓的“致知格物”工夫。关于这一点，前文已论述之，此不复言。

怎样“省察”？儒家提出了以“慎独”为主的修养方法。

如上所述，在儒家关于“诚意”的方法论中，由“主一”到“主理”的提升是通过“寡欲”或“无欲”来实现的。然而，问题是，“寡欲”又是如何可能的呢？因为，人作为生命的存在本身是一个有饮食男女之欲的主体，尽管理学家认为孟子所谓“食色，性也”之论中的“食色”仅指人性的基本自然需求而言——所以它仍属于“天理”的范畴，而超出这种基本感性需要——如食前方丈、美色如云等要求即是“人欲”，但实际上“人欲”的内涵始终是一个随着社会历史发展而不断变化的变量，所以，主体的“寡欲”活动如要成功，就难免要如佛家一样，必须“尽绝事物，把心看作幻相，渐入虚寂去了”（传习录下），而事实上宋明儒家的“主静”之说被怀疑有佛家的影响，就是说明。如果一方面要“寡欲”，另一方面又不能脱离具体的现实生活，这是如何可能的呢？关于这一问题，儒家认为，主要是需要主

体对于自己的心理活动有一种不断进行“省察”的自觉意识，而这种“省察”的关键之处就在于“慎独”。

关于“慎独”之论，最早是由荀子提出来的。他说：“夫此顺命，以慎其独者也。善之为道者，不诚则不独，不独则不形。”（不苟）“诚”与“独”既是一种因果决定关系，同时也是一种内外关系。《大学》也指出：“此谓诚于中，形于外，故君子必慎其独也。”这就是说，一个人是否“诚意”，必定会有其外在的表现。但是，由于主体行为的客观外在环境具有不同的“场所”性质，这使得主体内心世界的外在表现会有不同的形态，换言之，




“形”并不必然地是“中”的真实表达。如“小人”在众目睽睽之下，也会注意检点自己的行为，“掩其不善而著其善”（大学），而这种外在的“善”并不是“小人”的真实内心世界。因此，单纯从“形”之“善”是不足以判断主体之“意诚”与否。然而，即使是在一个外在的制度环境十分完善的现代社会，人们的生活总存在着许多无法被“监督”的空间，尤其是存在着朱子所谓“人所不知而已所独知之地”（中庸章句）即“独”或私域处空间，而在这种外在的监督机制失去作用的情况下，人们的内心世界往往会真实地表露无遗，如“小人”在“闲居”时会“为不善”到“无所不至”（大学）的地步。有鉴于此，儒家认为“君子必慎其独也”，即要注意自己在“独”处或私域空间的意念与行为是否符合道德的要求。

怎样“慎独”？《中庸》从两个方面作了说明。一是从“微”处入手，“莫显乎微”，也就是不因善小而不为，不因恶小而为之。因为，为小善，可以积善成德；为小恶，可以积恶成殃。简言之，从“微”处慎独，既可以防微杜渐，也可以培养起一种良好的道德习惯。二是从“隐”处着手，“莫见乎隐”，也就是“戒慎乎其所不闻，恐惧乎其所不睹”，即在无人注意的独处之地谨慎自己的思想意念及行为。于此，需要指出的是，儒家所谓之“独”除了指一种空间性的“单独”的存在状态外，还指一种内在的“孤独”心理状态。而“孤独”有时候并不一定是“一个人”，有许多人在场的情况下，主体外在的行为或许不会行恶，但其内在的心理活动是否有“不善”的念头呢，这一点虽别人不知，自己还是知道的。因此需要加以防止。否则就是自欺欺人。所以，《大学》强调指出：“所谓诚其意者，毋自欺也。”“诚意”首先是不要欺骗自己。如何才能做到不自欺呢？《中庸》除了提出主体要有一种“戒慎”即警惕意识，还提出了一种“恐惧”意识。而这种“恐惧”意识也就是后来程朱所强调的“居敬”意识，它实际上是一种道德敬畏意识，相当于康德所云的对心中的道德律的崇敬心理。

综上所述，儒家的诚信论虽然重视外在的制度建设对于诚信之所以可能的影响，但是其理论的重心却是在如何构建一个诚信的主体。而诚信主体的确立又主要表现在是否“诚意”之上。而要使主体的“意诚”，就必须通过“存养”和“省察”工夫来使人性中的“诚性”呈现与挺立起来。所以，从本质上说，儒家的诚信论是一种道德修养论。这一点与现代社会的诚信侧重于契约主义是完全不同的。因为契约主义的诚信关系实际上是一种信任关系，它需要一种相应的制度安排才是可能的。而儒家的诚信观则将人与人之间的信任关系定位于对道德原则的信赖之上。由于这种道德原则的形上化即“天理化”又消解了它自身的超验性质，这使得主体对“天理”的信赖较之于基督教文化中基督徒对上帝的信仰在程度上要弱一些，这样，从内在超越衍生出来的道德原则对于主体的制约是“欠强制性的”。当然，正如我们在上文有关“慎独”思想中所看到的，在《中庸》这一儒家经典中，事实上包含了一种宗教的可能性，但由于儒家人文主义对于“天”这一超越存有一直抱有一种“无言”或“远之”

的态度，因而终究未能发展出一种基于宗教信仰的道德修养体系。不过，在一个宗法一体或家国同构的“熟人”社会里，儒家的这种诚信理论是能够满足构建一个信赖社会的思想需求的。

《伦理学研究》2004年第6期

 [关闭窗口](#)  [发表, 查看评论](#)  [打印本页](#)

发表日期：2004-12-2 浏览人次：753

版权声明：凡本站文章，均经作者与相关版权人授权发布。任何网站，媒体如欲转载，必须得到原作者及Confucius2000的许可。本站有权利和义务协助作者维护相关权益。