

# 从诚信之分疏看朱熹诚信理论体系的建构

杨健康

**摘要:**在朱熹的理学体系中,诚为道德的形上本体,信为诚体之用,朱熹将两者分疏,把诚信之德的合理性确立在天道与人道的基础上,完成了天与人的合一和自然之理与人文之理的贯通,实现了本体世界与意义世界的联结。

**关键词:**朱熹;诚;信;体用

**中图分类号:**K244 **文献标识码:**A

**文章编号:**1001-490X(2007)9-210-03

**作者:**湖南大学岳麓书院副研究员、博士生;湖南,长沙,410082

**基金项目:**湖南省社科基金(06ZC23),湖南省社科联项目(062005C)

在中国古典伦理中,古代思想家由于对诚、信进行不同的诠释和意义赋予,因此诚与信一般是分用,这在朱熹的理学体系中更是如此。朱熹把诚作为道德的形上本体来定位和理解,对信则是把其作为基本的德性或德目来把握和诠释。前者在本体意义上为我们建立了道德的形上基础和终极依据,后者则在道德的实践层面为我们确立了日常行为的准则和伦理的规范。

诚作为中国古典伦理学说中的本体地位和对于人的德性的本源意义,最早体现在先秦儒家思孟学派的《中庸》和《孟子》之中。诚是《中庸》的核心概念,而《中庸》之诚最基本、最重要的意义并非是作为一般的个人德性、社会道德,而是作为伦理本体和德性本源的意义提出来的。《中庸》说:“诚者,天之道也;诚之者,人之道也。”在这里,诚首先是天道,是一个无需任何依托、具有自我肯定和自我运动的独立存在,所以《中庸》说:“诚者,自成也;而道,自道也。诚者,物之始终,不诚无物。”诚为天道本体,世上的万事万物都是诚的展开。诚也就当然地成为了人性的本体与根源,“诚之者,人之道也”,“诚之”就是指诚于自己的本性,“诚之”的过程也就是人性向天道和诚的本性复归的过程。这样,诚就具有人性本源的意义。而在《中庸》之前,《孟子》中就出现过大致相同的说法:“诚者,天之道也;思诚者,人之道也。”这句话和《中庸》一样,对诚的论述是模糊而抽象的。

如果说《中庸》的诚还具有模糊性和抽象性,那么朱熹通过对《中庸》的诠释把诚纳入其天理论的哲学体系之中,使诚作为道德的形上本体的意义更加明晰。他在对《中庸》“诚者,天之道也;诚之者,人之道也”注释中写道:“诚者,真实无妄之谓,天理之当然也。诚之者,未能真实无妄而欲其真实无妄之

谓,人事之当然也。”<sup>②</sup>朱熹把诚定义为真实无妄,认为诚是天理之当然,人事之当然。

如何理解诚与天理的关系呢?朱熹首先认为理是宇宙的本体,是自然与社会存在的终极依据。他说:“未有天地之先。毕竟也只是理。有此理,便有此天地;若无此理,便亦无天地,无人无物,都无该载了!有理,便有了气流行,发育万物。”<sup>③</sup>那么,这个存在于天地万物之先的理是什么?它虽然十分抽象奥妙,但究其实而言,则是存在于天下万物、日常生活中的“所以然之故”和“所当然之则”。朱熹说:“至于天下之物,则必各有所以然之故,与其所当然之则,所谓理也。”<sup>④</sup>他所说的“所以然之故”,就是指天下万物各有其“形而上之理”,即天下万物存在的终极依据。至于“所当然之则”就是社会中的人所必须遵守的准则,是人伦日用的实践法则。“君臣、父子、夫妇、长幼、朋友之常,是皆必有当然之则,而自不容己,所谓理也。”<sup>⑤</sup>人们日常生活所必须遵行的仁义、孝悌等等,都是所谓的“所当然之则”。由此可见,理又是自然规律和社会准则的综合,是自然与人类社会的最高法则和终极依据。

作为形而上的本体,理是一种无形、无象、无所名状的存在。朱熹对此有过反复论说:“形而上之道,本无方所名状之可言也。”<sup>⑥</sup>“形而上者,无形无影是此理;形而下者,有形有状是此气。”<sup>⑦</sup>“理却无情意,无计度,无造作。”<sup>⑧</sup>

理和形而下的气、物不同,它没有任何形迹,“只是个洁净空阔的世界”<sup>⑨</sup>,对于人的感官来说,它是空、无。然而,若仅以此而言理,便会陷于释、老的空无之论,这是儒家学派所不能认同的。所以,朱熹进而指出:“道须是合理与气看,理是一个虚底物事,无那气质,则此理无安顿处。”<sup>⑩</sup>正是由于理与有情有状的形而下之气的结合,使得理具有了虚而不空的特性。可见,朱熹所说的理是一个实而不有、虚而不空的形上本体,“以理言之,则不可谓有;以物言之,则不可谓无。”<sup>⑪</sup>

正因如此,所以朱熹称理为实理。而诚是理的根本属性。他说:“诚是实理,自然不假修为者也。”“诚是天理之当然,更无纤毫作为。”<sup>⑫</sup>朱熹把诚定义为真实无妄,他对诚的一切理论阐述都是以此定义而展开的。真实不欺只是诚的一般的语言意义,无妄才是诚的精神意义。所以程颐说:“无妄之谓诚,不欺其次焉。”<sup>⑬</sup>那么,何为无妄?程颐说:“合正理而无妄”,<sup>⑭</sup>诚就是合乎天理之实,是天理的根本属性。如果说二程更多地强调了诚的天理本性,关注的只是诚的精神意义,那么,朱熹则将诚的语言意义与精神意义相互联结起来,赋予诚伦理以形而上的本体意义,其论说更加明晰。朱熹说:“诚者,真实无妄之谓,天理之当然也。”他把诚纳入到天理论的哲学体系之中,从宇宙论上确立了诚的本体地位。朱熹以诚来概括天理的必然性,在这个意义上使用诚,那么,诚就不具有道

德的属性。但是朱熹的天理具有自然与社会的双重意义,朱熹从心、理合一的角度论证了诚同样具有自然与社会人事两方面的意义。他说:“盖诚之为言,实而已矣。……有以理之实而言者,……有以心之实而言者。”<sup>⑮</sup>以理之实而言,为在天之诚;以心之实而言,为在人之诚。就人而言,“则一念之实亦诚也,一言之实亦诚也,一行之实亦诚也。”<sup>⑯</sup>诚又成为了道德的自体。程朱对诚的不同规定,朱熹的弟子陈淳评论道:“诚字后世都说差了,到伊川方云‘无妄之谓诚’,字义始明。至晦翁又增两字,曰‘真实无妄之谓诚’,道理尤见分晓。”<sup>⑰</sup>

综上所述,朱熹通过对《中庸》的注解,将诚作为宇宙与道德的形上本体加以思考和确认,从而赋予人的生命活动以最高目标和终极意义。而人的生命活动正是在这种本体世界和终极存在的无限追求中,获得了对自身有限性和世俗生活世界的超越,这是一种与终极存在一体不分的精神超越。

## 二

人生活于自己所创造的文化世界之中,文化是人创造出来的有意义的世界。在这个意义世界中,如果说道德本体的建构为人的生命活动提供了真理性的基础和合理性的依据,那么基本的德性或德目就成为了人类为了实现其目的性而必须遵循的理性法则。也就是说,朱熹所建构的“诚”,是作为道德形而上的本体而存在的,它只停留于本体层面,最多只是一种理念王国的抽象,不具有实在性,还不能发展成为一种伦理精神和生活世界的德性。因此,朱熹必然要把本体之诚从超越、信仰的层面转化并落实于现实的生活世界,为人的生命活动赋予实在的伦理意义,从而完成由本体世界向意义世界的转化。这就是“信”的实践理性法则的建立。

在中国古典儒家伦理中,信只是一种基本的德性和德目。一方面,孔子认为信是为政之道的内容之一,是立国之本。孔子在回答学生子贡如何为政时,提出为政之要有三:“足食、足兵、民信之矣。”<sup>⑱</sup>而且三者之中,如果不可兼得,必去其一,则先去兵,然后去食,但不可没有信,信成为为政之本。另一方面,自汉儒董仲舒以来,信被尊奉为中国伦理的五常(仁、义、礼、智、信)之一,是最基本的道德规范。信又成为儒家“进德修业之本”和“立人之道”。在《周易·乾》卦的《文言》中,就有“忠信,所以进德也”的论断,把讲求忠信作为增进美德的根本途径和方法。孔子不仅把信视作立国之本,而且把信当作立人之本,认为“人而无信,不知其可也”,<sup>⑲</sup>“人无信不立”,<sup>⑳</sup>“与朋友交,言而有信”,<sup>㉑</sup>“信则人任焉”。<sup>㉒</sup>作为道德形而上的诚具有对己的意味,信则更多地是对人的一种伦理。它要求人们在人际交往中要真诚相待、诚实不欺、重然诺、守信用,这是取得人与人之间相互尊重、理解,建立相互信任的基础。

在古典儒家的文献中,诚与信是被作为两种不同的德性或德目来看待的。《论语》中诚凡二见,是副词,作为助词使用,有真正、确实之义,没有伦理的意义;而信则有三十八见,具有今天所说的诚信的伦理意义。据杨伯峻先生统计,其含义用作“诚实不欺”者二十四次,用作“相信”或“认为可靠”者十一次,用作“使相信”或“使信任”者一次,其它用法二次。<sup>㉓</sup>在《中庸》中,诚既是天道,又是人道的体现,是一个体用合一的伦理范畴。<sup>㉔</sup>汉代以后,诚、信互训,许慎《说文解字》云:“诚,信也”,“信,诚也”。诚、信没有明确的区分,二者基本被等同看待。而在朱熹的伦理思想体系中,诚与信却有着明确

的区分。他把诚的实践意义从体用合一的思辨结构中剥离出来,信作为人伦日用的理性法则承担了诚的一般德性的伦理负载,诚只是作为道德形而上的本体而存在,信被看作是一种基本的德性或德目,成为本体世界向人伦日用的实践层面的转化与落实。他说:“诚是自然底实,信是人做底实。故曰:‘诚者,天之道也。’这是圣人之信。若众人之信,只可唤做信,未可唤做诚。”<sup>㉕</sup>诚与信的区别,一方面,诚作为道德的本体,是一种本然的状态,无须人为,只停留在抽象的理念王国中;信却恰恰相反,是人所为之实,是一种实践理性法则。另一方面,二者在道德理想的层次上,诚是圣人之境,是儒家所追求的最高的理想境界;信是众人之境,是常人所应达到的基本的道德要求;诚是天道,信是人道。诚与信不同的意义赋予,体现了朱熹伦理建构的致思思路,即通过对超越人类自身的形上本体和终极存在的确认,为人的生命活动寻找安身立命之所;实践理性法则的确立,使得人的现实的世俗生活增加了道德的参与和干预,人的生命存在成为有意义的文化世界,从而摆脱了人的直接性本能性。本体世界与意义世界的整合互动,形成了朱熹诚、信伦理的辨证本性。

朱熹以忠、信对举,通过对忠、信的疏解,确立了信的实践理性法则。他说:

“忠信只是一理。自中心发出来便是忠,著实便是信。谓与人说话时,说到底。见得恁地了,若说一半不肯说尽,便是不忠。有这事说这事,无这事便说无,便是信。只是一个理,自其发于心谓之忠,验于事谓之信。”<sup>㉖</sup>

“尽己只是尽自家之心,不要有一毫不尽。如为人谋一事,须直与他说这事合做与否。若不合做,则直与他说这事决然不可为。不可说道,这事恐也不可做,或做也不妨。此便是不尽忠。信即是忠之见于事者。所以说‘忠信,内外也’,只是一物。”<sup>㉗</sup>

“忠是就心上说,信是指事上说。如今要做一件事,是忠;做出在外,是信。如今人问火之性是如何,向他说热,便是忠;火性是热,便是信。”<sup>㉘</sup>

按照朱熹的解释,所谓“尽己之谓忠”,就是要“尽己之心”,“在己无不尽之心”;所谓“以实之谓信”,就是循物无违,“施于物而无不实者”。忠是对己言,信是对人言。二者虽有内外之别却无内外之分,“忠信只是一事”。“忠是就心上说,信指事上说。”实则指出了信是人的实践理性的法则,人应以忠“操心”,以信“立行”,在人际交往中,做到真诚不欺,言行一致。不仅如此,朱熹对忠信之信与仁、义、礼、智、信之信作了明确的区分,这一点其弟子陈淳在《北溪字义》中作了很好的总结。他说:“忠信之信与五常之信如何分别?五常之信以心之实理而言,忠信之信以言之实而言。”<sup>㉙</sup>五常之信是“心之实理”,是一种潜在的理念存在;忠信之信是“言之实”,是语言的真实不欺,是人际交往中的道德规范。就忠信与诚的关系而言,“一心之谓诚,尽心之谓忠,存于中者谓之乎,见于事者谓之信。”<sup>㉚</sup>就忠与信、诚与信关系而言,前者是应然,后者是实然;前者为思辨理性,后者为实践理性。“信有就言上说,是发言之实;有就事上说,是做事之实;有以实理言;有以实心言。”<sup>㉛</sup>朱熹通过对忠信一般语言意义的疏解,突破了忠只对事君而言,仅以不疑解信的束缚,而以对“尽己之谓忠,以实之谓信”的详尽阐释,赋予忠信以普遍的伦理意义,从而为包括人的心理和行为在内的生命活动确立了实践理性的法则,使

得诚的本体转化为现实生活世界的意义,落实为人的德性。人的生活世界由于有了伦理的参与和干预,而变为一个超越自身生命存在的有意义的现象世界。

### 三

朱熹所建构的诚的道德形上本体,为主体的实践活动提供了安身立命的终极依托,成为伦理道德的最高价值本原;而信的伦理规则,正是诚的具体体现,它规范、制约着主体的实践活动。诚与信的关系实际上是体与用的关系。作为本体之诚,它始终是潜在的存在,并不是实有之物。当其变为现实的功能,即发育流行过程时,诚是天道流行,是宇宙的主宰,亦即是宇宙万物永恒规律的“真实道理”,自然也是实理流行而“付予于人”的良知良能。诚体作为理念的存在,以其流行发育实现其本体,形成人伦日用的规范意义。其流行发用就是信,信“是就人用工夫上说”,“信有就言上说,是发言之实;有就事上说,是做事之实;有以实理言;有以实心言。”<sup>②</sup>信是人们言行的确实不欺伪,是人事之当然,它总是和人的生命活动的方式直接相关。尽管诚与信的一般语言意义是相同的,都是真实不欺之意,但是,二者还是有区别的,其精神意义的指向是不同的。“诚是自然,信是用力;诚是理,信是心;诚是天道,信是人道;诚是以命言,信是以性言;诚是以道言,信是以德言。”<sup>③</sup>从陈淳对其师朱熹诚与信语意的分疏中可以看出,诚是体,信是用;诚为本,信为末;诚是自然,信是人为。诚被提升到天道与天理的高度,从而确立了诚的神圣性与至上性。而在宋儒看来,自然界无非是天理的派生,人类社会是自然的一部分,所以由伦理纲常所规定的社会秩序也是自然秩序的一部分。人遵从社会秩序,也就是遵从自然秩序,就是遵从天理。这种遵从就构成了人伦道德的真正基础。因此,诚自然成为作为人道之信的道德基础和合理性依据。体用的关系,在朱熹看

来,“体与用虽是二字,本未尝相离,用即体之所以流行。”<sup>④</sup>“体用一源,显微无间。盖自理而言则即体而用在其中,所以一源也。自象而言则即显而微不能外,所以无间也。”<sup>⑤</sup>诚是体,信是用,诚是信的基础,信是诚的流行发用。诚与信的这种体用关系,要求人们必须将内与外、观念与行为辩证地统合在一起,做到“体用一源,显微无间。”

总之,朱熹通过诚与信的分疏,把诚、信的权威确立在天道与人道的基础上,不仅论证了诚与信的道德起源和基础,而且赋予诚以天理的意义,成为一切道德善行的最终根据;以体用的统合,完成了天道与人道的结合和自然之理与人文之理的贯通,实现了本体世界与意义世界的联结,同时也完成了他对诚信思想的理论建构。

### 注:

①荀子:《荀子·不苟》,上海古籍出版社1996年版。

②③④⑤⑥⑦⑧⑨⑩⑪⑫⑬⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟㊱㊲㊳㊴㊵㊶㊷㊸㊹㊺朱熹:《四书集注》,岳麓书社1995年版,第45、195、83、195、68、258、103页。

③⑦⑧⑨⑩⑪⑫⑬⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟㊱㊲㊳㊴㊵㊶㊷㊸㊹㊺黎靖德:《朱子语类》,中华书局1999年版,第1、2421、3、3、1896、2366、1563、487、487-488、488、59、1095页。

④⑤⑥⑦朱熹:《四书或问》,四库全书本,上海古籍出版社影印,第24、78、103、231页。

⑥朱熹:《太极图说解》,《周子全书》卷1,第57页。

⑬⑭程颐、程颢:《二程集》,中华书局出版,第92、822页。

⑦⑩⑪⑫⑬⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟㊱㊲㊳㊴㊵㊶㊷㊸㊹㊺陈淳:《北溪字义》,四库全书本,上海古籍出版社影印,第9、33、49、51、68、166、231页。

②杨伯峻:《论语译注》,中华书局出版,第257-258页。

⑨⑲⑳朱熹:《晦翁集》卷三十,四库全书本,上海古籍出版社影印,第16、98、151页。

(责任编辑:唐昌福)

(上接203页)

太宗时期<sup>⑥</sup>,分别为武德九年十月[1次]、贞观三年三月[1次]、贞观九年[1次]、贞观十三年二月二十五[1次]、贞观十四年[3次]、贞观十六年[1次]、贞观十九年[1次]。我们可以看出九次的时间基本分布在贞观的初期、中期、后期。史籍所见贞观时期“八座”集议所论多是尚书省职掌范围内的事情,如涉及礼仪主要为礼部主掌,法律则属刑部。论事内容的紧要性不是最大,可能在尚书省范围内便可解决。

### 注:

①参见严耕望:《唐代六部与九寺诸监之关系》(台湾《大陆杂志》2:11,1951)与《论唐代尚书省之职权与地位》(初刊于《历史语言研究所集刊》1953年第24本)。

②代表性论著有宁欣的《唐代选官研究》(台北,文津出版社版)及王勋成的《唐代铨选与文学》(中华书局2001年版)等。

③④⑤⑧⑨⑫⑬⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟㊱㊲㊳㊴㊵㊶㊷㊸㊹㊺《旧唐书》卷81、43、77、66、65、43、43、62、65、82、62,中华书局1975年版。

⑥⑦王勋成:《唐代铨选与文学》,中华书局2001年版,第185、146-190页。

⑩刘肃:《大唐新语》卷1。

⑪〔唐〕封演撰,赵贞信校注:《封氏闻见记校注》卷3,中华书局2005年版。

⑬参见胡宝华:《唐代监察制度研究》第三章《武周革命与御史台》,商务印书馆2005年版,第70-121页。

⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟㊱㊲㊳㊴㊵㊶㊷㊸㊹㊺雷闻:《隋与唐前期的尚书省》,见吴宗国主编:《盛唐政治制度研究》,上海辞书出版社2003年版,第3、89、98、80、81页。

⑰有关唐代奏抄研究可参见刘后滨的《唐代中书门下体制研究-公文形态·政务运行与制度变迁》,齐鲁书社2004年版,第89-111页。

⑲参见中村裕一:《唐代公文研究》,东京:汲古书院1996年版,第179-180页。

(责任编辑:唐昌福)