

诚：基督宗教与儒家的一点比较

刘光耀

提要：

诚是一种位格性的德性，与三个方面的人格性存有相关。基督宗教伦理中诚的对象是上帝。作为世界的使在者，上帝自身的诚为人的诚提供了本体论根由及命令。对上帝的诚内在地要求着对他人的诚，并且，上帝作为一种超验的监督，保证了对他人之诚的目的性。儒家伦理之诚与基督宗教不乏相似，但在儒家，由于诚的对象“天”没有人格，诚的对象实际上是人自己，在诚之中人只对自己的良心负责。另一方面，诚被儒家当作达到修齐治平的手段。加上没有来自超验之维的监督，这两个方面极易使人撒谎不诚而又心安理得，“问心无愧”。

刘光耀，湖北襄樊学院教授。

主题词：诚基督宗教儒家位格性

诚是基督宗教与儒家的共同要求，亦共同为其各自伦理大厦的基石。由于它不可避免地要同人“向谁而诚”和“为谁而诚”的问题相关联，即它一定要涉及诚的主体、对象和受体这三方面的人格性存有，这使其归根结蒂乃是关系性的，而非实体性的。在一定意义上，诚颇像是处于“向谁”和“为谁”之间的一个“位格”（person），其所“向”和所“为”的那两个“谁”即其所赖以存身的根基。“诚”所“向”和“为”的“谁”在逻辑上归根结蒂应只能有一个，这样，对基督宗教和儒家之诚各自最终根基的勘察及比较就不是不必要的了。

一、爱上帝：基督宗教伦理要求向谁而诚

在基督宗教，人当向之而诚的是上帝。《旧约》十诫第一条便规定，人的忠诚只能献给上帝：“除了我以外，你不可有别的神。”^①《新约》则重申，在一切诫命之中“第一要紧的，就是说：‘以色列啊！你要听；主我们的神，是独一的主。你要尽心、尽意、尽力爱主你的神。’”^②人向之而诚的只能是上帝：“一个人不能事奉两个主。不是恶这个爱那个，就是重这个轻那个”^③。除了对象的惟一性，对诚的另一要求即其彻底性。“耶稣对门徒说，若有人要跟从我，就当舍己，背起他的

十字架来跟从我。因为凡要救自己生命的，必丧掉生命” ④。所谓“那真正拜父的，要用心灵和诚实拜他” ⑤。这种“心灵和诚实”自然包括认知、情感、意志等人的一切心智功能。依索洛维约夫所说，耶稣在旷野受到的魔鬼的三次试探，便分别是冲着人的知、情、意而来的 ⑥。耶稣对试探的胜利所表明和依靠的则正是他对上帝的赤子般的真诚。耶稣说：人若不“变成小孩子的样式，断不得进天国” ⑦，是对人之诚的要求，也是对自身之诚的某种刻画。彻底的诚使人彻底弃绝以自我为中心而转向以上帝为中心，以对上帝意志的体贴和遵行为生命的旨归。耶稣本不愿尝那十字架上的苦杯，但他又真诚地求上帝“不要照我的意思，只要照你的意思” ⑧。当受他器重的门徒彼得劝他不要去死地时，他竟严斥其为“撒旦”，因他“不体贴神的意思，只体贴人的意思。” ⑨ 因此，耶稣反对以任何人的名义起任何誓言：“只是我告诉你们，什么誓都不可起。不可指着天起誓，因为天是神的座位，也不可指着地起誓，因为地是神的脚凳；也不可指着耶路撒冷发誓，因为你不能使一根头发变黑变白了。你们的话，是，就说是；不是，就说不是。若再多说，就是出于那恶者。”

B10 如果人只说实话不说谎，那就压根儿没有起誓的必要了；如果一个人是会说谎的，那么即使他起誓，也无人能保证他的誓言不是谎言。这段话更深刻的意义在于，它向人启明了诚的存在论根源，启明了人的诚在本质上一定是“向上帝而诚”，上帝乃“诚”这一伦理德性的规定者，并因此而是诚与不诚的判断标准或审判者。人不可以上帝的名义起誓，乃因上帝是上帝，“上帝的物当归给上帝” B11，人不可随意支配。所谓人不能使自己的“一根头发变黑变白”是说，人仅仅是上帝的造物，只有上帝才是人生命的所有者和支配者，而人却根本不能支配自家的性命：“你不能使一根头发变黑变白”。人不能以其誓言“使一根头发变黑变白”还意味着：人的语言本身是没有权能的，即没有“使在”的能力，人不能以自己的话创造出什么实在之物。在《圣经》看来，上帝是信实的，那信实就在于他的话具有“使在”能力，能够以其语言从无中创造出万有，并永守对人的“约”言，“我必不肯弃我的约，也不改变我口中所出的” B12。因此，诚是存在的特征，是作为“存在本身”（蒂里希语 的上帝之道的德性显现——上帝——“道”（言，逻各斯 世界便应声而实实在在地存在，这是怎样的诚！诚不是人的创造，而是上帝的奇迹。“向上帝而诚”不是人本然的天性，而是上帝的恩典。诚首先是人 从上帝那里接受的赠礼，然后才成了人的美德。惟有诚才与上帝言成肉身（世界 的真理相一致，才符合上帝所建立的神圣逻各斯与世界之间的秩序。显然，破坏这种秩序即对上帝的 背离。基督宗教严厉地谴责说谎，直接将谎骗与“魔鬼”相等同，根本原因便在于它以谎言 遮蔽了来自上帝的诚信之光，以自己假造的“‘伪’诚”取代了上帝的“‘真’诚”。在基

督宗教看来, 谎言出于魔鬼, 因魔鬼“心里没有真理, 他说谎是出于自己, 因他本来是说谎的, 也是说谎之人的父” B13。诚不仅仅是一种心理状态, 更是一种存在 (Being) 的状态。“向上帝而诚”也就是“向‘存在本身而诚’: 诚实的人有福了, 因他得与存在本身同存在。二、爱邻人: 基督宗教伦理要求为谁而诚

倘可将“向上帝而诚”视为基督宗教伦理之诚的逻辑起点的话, “为邻人而诚”便是“向上帝而诚”固有内容的逻辑展开了。并且, 像上帝是位格性的存在一样, 在此诚也是一种位格性的德性。她首先蕴涵着作为“诚之者”的“我”同上帝那神圣之“你”的位格性关系, 其次蕴涵着的便是“我”与“邻人”那世俗之“你”的位格性关系, 最后, “诚实”则是将上帝和邻人联系起来的中介性位格, 由之诚的三个位格融合一体。对上帝的诚是首先的, 是上帝对人的命令。“我”对上帝的诚则是“我”对上帝之命的回应; 对邻人的诚则既出自上帝之命, 也同时出自“我”的听命。出自上帝, 是因为“爱邻舍如同自己” B14 是耶稣基督给人的第二大诫命; 出自“我”, 是因为是“我”而不是别人在诚爱邻人。另一方面, “我”所以能“为邻人而诚”, 乃因“我”先已“向上帝而诚”了——“我”爱邻人, 因为“我”先已爱了上帝。如果我爱上帝却不遵他的诫命爱邻人, 我如何说得对上帝有诚呢? 这就是所谓“为邻人而诚”是“向上帝而诚”的逻辑展开的含义。但这二者之间逻辑上有先后, 实存上则无。逻辑上有先后之分, 是因非如此不能彰显上帝呼召的主动, 不能显明此诚之中爱上帝的优位性 (a priority); 实存上无先后, 则因爱邻人本是爱上帝的表现, 对邻人无爱, 则不可谓爱上帝, 不可谓对上帝有“‘真’诚”。“向上帝而诚”是诚之“体”, “为邻人而诚”是诚之“用”。“向上帝而诚”与为“邻人而诚”若不分, 则基督宗教伦理之诚的“三”与“一”皆存; 若分, 则其皆亡。应当说, 这正是耶稣基督对“假冒为善的文士和法利赛人”严加斥责和诅咒的原委, 因正是他们将上帝和对人的诚截然划割开了。也正因为这种划割, 他们诚心所“向”的实际上是世上的钱财, 装饰圣殿的金子和圣坛上的礼物在他们心中倒比圣殿和坛更有价值; 他们诚心所“为”的也只是自己的荣耀, “喜爱筵席上的首座, 会堂里的高位; 又喜爱人在街市上问他安, 称他拉比” B15。没有对人的诚, 对上帝的诚便没有可能。也许正是鉴于对人 之诚的丧失所带来的对上帝之诚的败坏, 耶稣基督才一再地申明: 对人的爱也就是对他的爱; 关心人衣食住行、病痛冷暖“这些事你们既做在我这弟兄中一个最小的身上, 就是做在我身上了”; “我实在告诉你们, 这些事你们既不做在我这弟兄中一个最小的身上, 就是不做在我身上了”; 而只有做了的, 才是“蒙我父赐福的, 可来承受那创世以来为你们所预备的国” B16。这就意味着, 对人的爱行在人身上, 人

领受了爱的德泽，但领受了这爱的 荣耀 的，却是上帝，而不是那施人以爱的人，因他对邻人的爱乃是出于上帝之命。这就是说，爱 人是给上帝看而不是给人看的，是为荣耀上帝而不是为荣耀“我”的。给上帝看，爱行出来 上帝就已经看到了，并归给了属于上帝的荣耀，因他全知全能全在；不是给人看的，所以“你们要小心，不可将善事行在人的面前，故意叫他们看见；若是这样，就不能得你们天父的赏赐了。所以你们施舍的时候，不可在人面前吹号，像那假冒为善的人，在会堂里和在街道上所行的，故意要得人的荣耀” B17 。依基督宗教，“国度、权柄、荣耀”全属于上帝，“直到永远” B18 。上帝的荣耀在于：他一言既出，而万物资始，恩泽被服于每一个人。因此，只要诚心地爱每一个，才是“向上帝而诚”，因在对人的爱中，人与上帝同工，人通由对上帝造物的全而成全了上帝的荣耀，成全了上帝的诚。不言而喻，谎言和欺骗则不仅是对人的亏欠，更首先是对上帝的亏欠，是亏欠了上帝待人的真诚。十分明显，这种由对上帝的诚而引出的对邻人的诚是纯粹的诚。诚在此是对上帝的感恩，全然不企求邻人的回报。这也就是说，“爱邻人”仅仅是因为“爱”邻人，爱的目的仅仅 是为成全邻人，而不是将之作为谋取某种功利的手段。诚然，“你施舍的事行在黑暗中，你父在暗中察看，必然报答你” B19 。爱邻人不为尘世的回报，却得到了天国的“报答”，耶稣基督也指示人虽“不要为自己积攒财宝在地上”，却“要积攒财宝在天上” B20 ，似乎“爱邻人”也并非全无功利。然而，“因为你的财宝在哪里，你的心也在那里。”

B21 这样，若人一心关心他在天国的财富，便自然会消去他对地上财富的关注，会将其目光全然引向天国本身，引向对上帝之诚的感恩，并因之而感恩地爱邻人。因为，依基督宗教，“上帝就是爱” B22 。爱能唤起爱：“我们爱，因为上帝先爱我们” B23 。那本乎上帝之爱的对邻人的爱才是至诚至纯的：“亲爱的弟兄啊！我们应当彼此相爱；因为神既是这样爱我们，我们也当彼此相爱。” B24 诚至纯，因这爱虽发生在地上、发生在人间，但却是为着天国、为着上帝的，那“爱邻人”的人却是“属上帝的”，而不“属世界”。勒南指出，耶稣最先宣布了一个纯粹“精神的王国”，“他创建了纯洁灵魂的天国，那里有我们在世间无法寻得之物：上帝儿女们的全然高贵，绝对的圣洁，对凡世污垢的彻底清除” B25 。对人的诚是对上帝的诚所结出的果实。还应看到，这种来自对上帝的诚的对邻人的诚，本质上乃一种基督性的诚。因在这儿，我与人、与上帝在爱之中联合为一。依基督宗教，人由于追求“象上帝一样”的荣耀而悖离了上帝，导致了人与上帝的分裂，并由此引发了人与人之间的分裂。从该隐杀弟开始，相互斗争与毁灭便成了人类悲剧性的生存法则。由耶稣基督的十字架，上帝主动同人和解，从而开启了人与人相互和解的可能。因上帝与人的和

解，正是他以人的身份来担受世人对他的仇恨、侮辱与离弃来实现的。上帝不是作为上帝而是作为道成肉身的人承受了人的分裂所加之于他的苦楚，从而以自身的裂伤弥合了人与人之间的裂痕。基督徒效法基督对人的爱，无疑既是上帝联合世人的圣工的继续，也同时是这种联合的实现。另一方面。依基督宗教，作为“上帝的形象”，人是位格性、关系性的存有，人自身的人格、个性不可能独立地塑成，而要仰赖于同上帝及他人的互动。这样，只有当人爱上帝并在此之爱中向他人敞开，成全他人，使他人的人格与个性上得以完全之际，他自己的人格与个性才能得被成全：他人的完全、完善是“我”完全完善的条件。

三、与儒家伦理之诚的一种比较

儒家伦理也以诚为起点，且那诚也首先是“向”着某种类类似于上帝的绝对者即“天”的：“诚者，天之道也。诚之者，人之道也。” B26 并且，与上帝相似，天的诚也是天“使”万物存在的表现：“天地之道，可一言而尽也，其为物不贰，则其生物不测” B27 。另一方面，在儒家，人的诚也类似于基督宗教“爱邻人”中对他人的成全：“是故君子诚之为贵。诚者，非自成而已也，所以成物也。” B28 第三，儒家的诚也是关系性的：“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。” B29 最后，儒家还要求自己对自己诚实，即“诚其意”。《大学》云：“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” B30 。

在提倡表里如一上，这与《圣经》也相似。然而，这些相似又往往伴有不似，并恰是其不似处使得儒家之诚在学理上显得根基不足。首先，与三位一体的上帝不同，儒家的“天”是非人格的。作为人格性的上帝（当然，上帝“具有”而又“超越”于人格，其知、情、意兼备，并拥有本原之语言。这使上帝可直接向人言明什么是他的诚，以及人应该怎样才算是诚，并由他在人类历史中的行动随时督促和引导人之诚。但天却没有人格，天之诚为何以及人当怎样“诚之”，天自己并不开口而要人去言说。但人言何以能代天言？谁之认知乃对天之“诚”的真知？其判断标准何在？若有此一标准，那么它由谁制定？由人吗？人又怎能制定关于天的标准？由天吗？天却无言——“天何言哉”

B31 ！如果何为天之诚的标准尚不明确便称言，那不是独断吗？独断的必不是真诚的。任何认识都以其背后的人生“旨趣”为旨归（哈贝马斯，所谓真理、知识原是被“生活世界”所规定的（胡塞尔。这样，如果说某种认知是独断的，在生存论上，它便必然是独裁的。我们知道，儒家的天并不仅是自然之天，而且首先是礼仪纲常之天。“诚者，天之道也”既可释为“‘诚’是天道的原

则” B32 ，也可释为“‘诚’是纲常之道的原则”或“‘诚’即纲常之道”。《大学》至朱熹所以说“物格而后知至，知至而后意诚。意诚而后心正。心正而后身修。身修而后家齐。家齐而后国治。国治而后天下平” B33 ，然后能“明明德于天下”。关键乃在于儒家心中的“物”归根结蒂不过 是纲 常之道而已，万物皆为这道的体现。将先行认定的东西当作事物本有的东西，这种态度本身 就与诚相抵触，就妨碍着对诚之为物的认识。 与这种认识上的独断紧相关的，是儒家与基督宗教之诚的另一区别：后者的诚是为天国 、为天父在天国中的每一位儿女，即为每一个人的，而儒家之诚则是为尘世、为现实的礼仪 制度的。耶稣说：“我的国不属这世界” B34 ，他的门徒也“不属世界，正如我不属 世界 一样” B35 。基督徒们所追求的是一个在尘世上看不见的世界，这使他们不屑于为尘 世的好处而欺哄行骗，“我们所夸的，是自己的良心，见证我们凭着神的圣洁和诚实，在世为人 ，不靠人的聪明，乃靠神的恩惠” B36 。这引领人将为天国的诚化作“为人而诚” ，将 对尘世上人们的爱直接等同于对上帝的儿女的爱。这时，人若“施诚”于人，那诚也 便同时止之于人，因为诚的目的就是为那个“受诚”之人本身的成全与完善。但儒家之诚所“为”的，却是现世的生活秩序，最终人所关注的乃是现实的利益，诚不过是从“格物致知 ”到“修齐治平”的手段。这样以来，一方面，诚极易渗入利害追求的污染，使诚实变为虚 伪；另一方面，因要服务于修齐治平，诚虽施之于人，人虽是直接的“受诚”者，但在诚的“施”与“受”之外都另有目的（修齐治平），诚仅为手段。不言而喻，诚的施与受都是直 接关乎人的，是发生在“我一你”之间的行为，并正因为是“我一你”之间的事情，诚才是 伦理的行为，才是一种伦理德性。但修齐治平则是关乎社会政治伦理制度的，其乃一种“物 ”、一种“它”，将诚作为修齐治平的手段，便将“我一你”给“我一它”化了，也就是将“我一你”中的“你”变成了“它”。在不知不觉中，个人与个人之间的伦理关系便被个人 与国家和社会制度、体制之间的伦理关系所取代了。如此一来，人便很“诚”地被当成了国 家大厦上的一块砖瓦，被当成了国家机器上的“齿轮和螺丝钉”。这与基督宗教之诚有本质 不同：“爱邻人”就是爱“我”身边生活中遭遇到的那个具体的有血有肉的人。应当看到， 这种取代对诚之德性的伤害是十分严重的。因为依尼布尔，个人是道德的，而社会在本质上 则是不道德的。因为社会倾向于以对待非人格或无人格的“它”的方式来对待人，由此所带 来的势必是人的扭曲和异化。显而易见，人的异化不可能不伤及人的德性的诚的。 另一方面，将诚作为手段还暗含着一种严重的危险，这种危险足以将诚彻底葬送。也就 是说，既然诚不过是实现相应目的的手段，这样，当诚不能有效地达到相应的目的的时， 诚 就可能被抛弃。并且，这种可能从儒家关于诚的

整个理念来看,它几乎是必然的。因如前所言,何谓“天之道”天并不说话、不给出判断标准,全赖乎人的独断,这就为人任意地以任何行为——包括欺骗、欺诈、诤哄等等——为诚打开了方便之门。因为,在逻辑上,诚不过是手段,诚之外别有目的,而那目的端赖人定,所以只要那目的出于人的“诚”心,人随便使用任何手段便都与“诚”无违了。试想:在我们的生活中有多少“真诚”的阴谋“阳谋”啊!欺骗还心安理得,以为那无亏于道德良心,无负于心中的“赤诚”!儒家反对“乡愿”,但如此之诚恰是“乡愿”的土壤!将什么是“天之道”的“诚”交给人去判断,继而将诚作为服务于其它目的的手段,这是从学理上来看儒家关于诚的理念必然最终导致诚之堕落的原因。逻辑的与历史的是一致的。当前中国普遍严重的诚信匮乏,儒家的诚论至少难能全辞其咎的。两者在诚上最后一大歧异是:对后者,每个人与绝对者上帝之间,以及每个人与每个人之间的诚在质与量和多与寡上都是平等的。每个人与上帝之间的关系平等,因为每个人都平等地是上帝的女儿或造物,不存在谁离上帝近些、谁离上帝远些的问题,上帝平等地爱着每一个人,甚至对所谓坏人也不例外,所以“爱邻人”包括“爱仇敌”;每个人与每个人之间关系平等,则由前一个平等而来。恰像索洛维约夫所说的,既然每个人同绝对者上帝之间的距离都是平等的,人与人之间的距离便是等同的,便没有了远近之分、亲疏之别 B37。这样,在道德上,如果说人人都相待以诚、都以爱相互成全的话,则相互给予的诚及爱便都是相等的,便没有了谁给予人的诚更多些并因此而应享有由此而来的荣耀的问题,诚的所有荣耀都同等地归于上帝。但对儒家来说,虽然“诚者,天之道也”,但人同它的距离却远近不同:“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。博学之,审问之,慎思之,明辨之,笃行之……果能此道矣,虽愚必明,虽柔必强” B38。

。圣人可以不学而诚,尽其性便可明白道理;普通人则需要学习,由接受教育、感化,方能明白道理,达到诚。所谓“自诚明,谓之性。自明诚,谓之教。诚则明矣,明则诚矣” B39。而毫无疑问,普通人如愚夫愚妇之类所学习接受的教导、感化,只能由圣人而来,因“唯天下至诚……苟不固,聪明圣知达天德者,其孰能知?” B40。这种人距离诚远近有别的理念,对诚的作用也是解构性的。(一)既然人天生地距离诚远近不同,那么,“我”待人的诚自然可以并应该有多寡之分了。即给予距离诚近的人诚多些、距离诚远的人诚少些。这与“亲亲”的理念相结合,平等地以诚待人便根本没有可能了。(二)既然圣人可“自诚明”,这就意味着诚不是关系性的,而是实体性的。也就是说,一个人可以自靠自地独立塑造它,拥有它,而无须乎有赖于他人的良性互动。然而,诚作为一种“我一你”之间的伦理德性,怎么可能没有“你”的互动而孤立存在呢?一种孤立的

诚如何能称得上“诚”呢？充其量它不过是人的一种自高自大、自期自许，是一种德性上的自我荣耀而已。诚“由《中庸》而发展，《中庸》讲率性又讲诚，由斯推衍，必然达到性诚同一” B41

。而这“必然”之中的内在逻辑，当在于儒家之诚的这种自我荣耀的“旨趣”。故由性诚同一，必然会导致人自为诚——若人人皆以自己之诚为诚，诚则诚矣，却非天之诚者。非天之诚者，行之于天下者有虞也。故诚如今不行于天下。欲有诚行于下者，必有待于或有祷于天之诚。故吾敢言曰：诚的超验之维不可缺，诚必以超验的人格性上帝为根基，哪怕这个上帝仅仅是一个理念上的假设！正像科学假设对于科学研究必不可缺一样，上帝之“假设”对于医治时下严重的诚信匮乏症也当如此吧！（责任编辑：东月）

- ①《出》20：3—5。 ②《可》12：29—30。 ③《太》6：24。 ④《太》17：24—25。 ⑤《约》4：23—24。 ⑥索洛维约夫：《神人类讲座》，张百春译，华夏出版社，2000·北京，第166～167页。 ⑦《太》18：3。 ⑧《太》26：39。 ⑨《太》16：23。 B10《太》5：34—37。 B11《可》12：17。 B12《诗》89：5，34。 B13《约》8：44。 B14《路》10：27。 B15《太》23：6—7。 B16《太》25：34—35。 B17《太》6：1—2。 B18《太》6：13。 B19《太》6：4。 B20《太》6：19—20。 B21《太》6：21。 B22《约》4：8。 B23《约》4：19。 B24《约》4：7—8。 B25 欧内斯特·勒南《耶稣的一生》，梁工译，商务印书馆，1999·北京，第296—297页。 B26《中庸》。 B27《中庸》。 B28《中庸》。 B29《中庸》。 B30《大学》。 B31《论语·阳货》。 B32《中庸》。 B33《大学》。 B34《约》18：36。 B35《约》17：16。 B36《林后》1：12。 B37 索洛维约夫：《神人类讲座》，张百春译，华夏出版社，2000·北京，第8页。 B38《中庸》。 B39《中庸》。 B40《中庸》。 B41 张岱年《中国哲学大纲》，中国社会科学出版社，1982·北京，第337页。



Copyright 2001 Religious Studies