

◆古代管理智慧与现代经营艺术(之五)◆

吴申元 主编



诚信：

现代企业立身之本

马新海 刘晓寅 叶圣利 编著



 复旦大学出版社

古代管理智慧与现代经营艺术(之五)

吴申元 主编

诚信:现代企业立身之本

马新海 刘晓寅 叶圣利 编著

復旦大學出版社

图书在版编目(CIP)数据

古代管理智慧与现代经营艺术. 第2辑/吴申元主编.
上海: 复旦大学出版社, 2004. 10
(之五)编著: 马新海 刘晓寅 叶圣利
ISBN 7-309-04206-9

I. 古... II. 吴... III. 经济思想-中国-古代-
应用-商业经营 IV. F715

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2004)第 099158 号

古代管理智慧与现代经营艺术(之五)

吴申元 主编

诚信: 现代企业立身之本

马新海 刘晓寅 叶圣利 编著

出版发行 复旦大学出版社

上海市国权路 579 号 邮编: 200433

86-21-65118853(发行部); 86-21-65109143(邮购)

fupnet@fudanpress.com http://www.fudanpress.com

责任编辑 吴仁杰

装帧设计 马晓霞

总编辑 高若海

出品人 贺圣遂

印刷 江苏省句容市排印厂

开本 850×1168 1/32

印张 (之五)6.5

字数 (之五)157 千

版次 2004 年 10 月第一版第一次印刷

书号 ISBN 7-309-04206-9/F·925

定价 全三册 57.00 元 本册 19.00 元

如有印装质量问题, 请向复旦大学出版社发行部调换。

版权所有 侵权必究



目 录

第一章 我国古代诚信思想综述	1
第一节 诸子百家的诚信思想	4
一、儒家“诚”的思想	4
二、儒家“信”的思想	10
三、其他诸家的诚信思想	11
第二节 宋明理学诚信思想的继承和发展	13
一、天道之诚	13
二、本体之诚	14
三、修养之诚	18
第三节 诚信与仁义	20
一、明辨义利	21
二、正义明道	21
三、见利思义	23
第四节 古代诚信论的特点	24
第二章 我国古代诚信经济思想研究	
——商业道德、市场管理和户籍管理	27
第一节 我国古代的商业道德	27
一、商业道德的形成	27
二、贬商思想	30
三、古代诚信经济思想及事例	35
第二节 政府对市场的管理	41



一、西周对市场的管理	41
二、唐朝对市场的管理	47
三、宋朝对市场的管理	51
第三节 政府对户口的管理	59
第三章 我国市场经济条件下的诚信现状	66
第一节 失信行为的普遍性	69
第二节 信用缺失问题的解决思路	89
一、要让信用缺失者不敢为	89
二、要让信用缺失者不能为	90
三、要让信用缺失者不愿为	91
第四章 失信的经济行为分析	93
第一节 失信者的环境分析	93
第二节 失信者的经济利益分析	109
一、从信用的外部性角度分析	110
二、从信息经济学角度分析	111
三、从公共产品角度分析	113
四、从博弈论的角度分析	115
第三节 失信的市场后果分析	118
第五章 股票市场失信经济行为分析	129
第一节 证券市场失信现状	131
第二节 证券市场失信原因	140
第三节 证券市场失信对策	146
一、建立完善的上市公司法人治理结构	146
二、保证信息披露的及时、准确、充分	147



三、完善证券法律体系	148
四、形成完善的诚信监督体系	149
五、完善证券市场自律机制	150
六、规范证券中介机构的执业行为	150
 第六章 建立和完善我国的征信体系	152
第一节 美国和日本的征信业简介	153
一、美国的征信体系	154
二、日本的征信体系	163
第二节 近代中国的征信机构	166
一、中国征信所的成立	166
二、联合征信所的兴起与扩展	167
三、联合征信所改制及失败	169
第三节 我国征信工作发展现状	170
一、企业征信	173
二、个人征信	177
第四节 促进我国征信行业发展的政策建议	182
 参考文献	192
 后记	195





第一章

我国古代诚信思想综述

什么是诚信?“诚”和“信”分别是中国古代两个重要的哲学伦理范畴。在《说文解字》中,“诚”、“信”可以互训,其意义是相通的,在现代汉语中,也往往是“诚”、“信”合用,即“诚信”,但二者之间还是有所不同:“诚”被作为本体论范畴使用,“信”却始终是一个伦理学概念。诚信,要求人们诚实而有信用,既内心善良,而又能言行一致。传统道德认为,一个人立身的根本就是“诚信”二字。孔子就曾经提出,“人而无信,不知其可也”的思想。一个国家,立政之本也是“诚信”二字,孔子因此提出“民无信不立”的思想,即一个国家或政府,如果失去了百姓的信任,也就要垮台了。在传统道德中,诚信是与仁、义、礼等道德标准紧密地联系在一起。如果离开了仁义之道,诚信也就没有任何善的价值了。古代一些思想家对于诚信做了哲学化的论证,认为诚是宇宙存在的根本规律,而人应效法天道,亦应以诚为本,显然,这是有神秘化意味的。诚信的传统道德,强调表里如一,反对虚伪,是有积极意义的。鉴于古人“诚”“信”合用,本章谈论的是我国古代的诚信思想,如无特别说明,本章的“诚”“信”说的





是同一个概念。

中国最早出现“诚”的概念的历史文献是《尚书》。《尚书·太甲下》中有“神无常享，享于克诚”的记载，这里的“诚”主要指笃信鬼神的虔诚。《周易·乾》中讲：“修辞立其诚，所以居业也”，认为君子说话、立论都应该诚实不欺、真诚无妄，才能建功立业。在《周易》里，“诚”已不再只有纯粹的宗教色彩，已经有了人伦的道德意义。

中国传统伦理对诚信问题的探索，可以追溯到先秦诸子百家。“诚”在孔子那里虽没有形成理论概念，但他多处讲“仁”，“仁”内蕴的修己爱人与“诚”、“信”是一脉相通的。在孟子那里，“诚”逐步成为约束道德本体、规范人们道德行为的一个重要伦理概念。他说：“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，事亲不悦，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。”（《孟子·离娄上》）意思是说，下级民众得不到上级的信任，这样国家是不可能治理好的。获得上级的信任是有方法有规律的，如果得不到朋友的信任，就得不到上级的信任。得到朋友的信任是有方法的，如果侍奉父母而不能使他们欢悦，就得不到朋友的信任。侍奉父母而使他们欢悦是有方法的，如果自己不能心诚意诚，就不能使父母欢悦。使自己心诚意诚是有方法的，如果不明白什么是善，就不能使自己心诚意诚。所以说，诚是自然界的规律，追求诚是做人的规律。如果极端诚心诚意而不使人感动的情况，从来就不会有，同样，如果不诚心，也肯定不会使别人感动的。这段话说出了“天道之诚”、“本体之诚”两个重要概念，孟子以此告诫人们，“诚”是顺应天道与人道的基本法则。荀子发挥了孟子“诚”的思想，并开始把“诚”和政治联系起来，把“诚”从做人之道扩展为治





世之道,指出“诚”乃“政事之本”,从而提出了工夫论之诚,即“修养之诚”,他说:“君子养心莫善于诚,致诚则无它事矣,惟仁之为守,惟义之为行。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。”(《荀子·不苟》)意思是说,君子怡养心神没有什么比诚更好的了,达到诚则没有别的事了。要达到诚,唯有恪守仁,只有践行义。诚心恪守仁就能使德行表现出来,德行表现出来就能达到超凡至美的境界。达到超凡至美的境界,就能变化自如,移风易俗,完善社会。诚心诚意地践行义,就能变得理智,理智则使人清明,清明则使人能够变通事理,应变自如。能变能化相互结合,就是最高的德行。在儒家经典《礼记·大学》中,“诚意”作为“八条目”之一,成为连接“格物”、“致知”与“正心”、“修身”、“齐家”、“治国”、“平天下”的重要环节,成为道德内在本质与外在修养的关节点,具有促进道德完善、家庭和睦、国家兴旺与安宁的多种社会功能。

尽管汉代以后相当长的历史时期,儒学受到冲击,“诚”在理论上的重要地位逐步减弱,但到了宋明时期,伴随着理学的复兴,“诚”重新被理学家们所重视。宋明理学家们不仅对“诚”的内涵作出哲学思辨的演绎,而且把“诚”作为维护封建“天理”的道德支点加以阐述和发展。当然,儒家释“诚”,自始至终笼罩着浓厚的唯心主义的色彩,加之宋明以后,荀子的“诚”的涉政思想的泛滥,“诚”的作用与维护封建统治更加紧密地联系在一起,产生了“天理”的外在制约性,使得“诚”的最初本义被一定程度异化和神化,“诚”所固有的鲜明的主体性在一定程度上淡薄起来。但总的看来,儒家高度重视“诚”在修己成人成事中的重大作用,视之为道德的根本,其内在意蕴博大而精深。

宋以后,也有一些唯物主义思想家,试图赋予“诚”以唯物主义的解释,如宋代朴素唯物主义者叶适认为,伦理道德应存在于实际事物之中,因此,他把“诚”解释为“诚然”,用今天的话讲即





客观存在的事实或规律。明末清初，唯物主义哲学大师王夫之在道德修养论上充分肯定“诚”的价值。他对“诚”的解释是：“诚者，实也。实有之，固有之。”（《尚书引义》）要求人们按照客观事物的真实面目去认识它，“诚”，就是“实”。这些唯物主义思想家关于“诚”的解说无疑包含着诸多真理性的认识成分。

纵观中国古代的思想学说，无论是对“诚”的唯心主义解释，还是唯物主义解释，虽然某种程度上都有其阶级性的内容，但同时也富有民族性的特点与人性的精华，其基本含义离不开真诚、诚实、诚恳、诚挚、诚笃等积极意义，这些都是成就道德人格、造就善良人伦所不可或缺的。

第一节 诸子百家的诚信思想

一、儒家“诚”的思想

1. 天道之诚

儒学创始人孔子很少谈到“诚”，《论语》中“诚”字的出现仅有两处，一为“诚不以富”，一为“诚哉”，二者都是用来加重语气，不具有后来所说的作为美德的“诚”含义，完全可以用现代汉语中的“真”来代替它，如“诚如是”即相当于现代汉语中的“果真如此”。从文字构成上讲，“诚”是直接和“言”联系在一起的。“言”本来为人所特有，以“诚”讲“天道”，在某种意义上说就是在讲大自然的言说。孔子就说过：“天何言哉！四时行焉，百物生焉。天何言哉！”这是说自然虽然无言，但“四时行”、“百物生”就是其不言之言。自然界万物生长，四时交替，就像是自然对人的承诺，也就是自然对人的“信”，孔子是要借此来说明“予欲无言”。在这里，孔子认为沉默的言语是天人贯通的结合点。我们不能肯定孔子此处所言与孟子后来的《中庸》中讲述的“天道”之“诚”有多少直接关系，但至少可以说“天道之诚”这种思路在孔子那





里作为元素形式存在着。孔子讲“天”，是与“言”有关系的，不管是“有言”还是“无言”；人以言语传达“信”，天虽无言，也可传达其“信”。

直接提出“天道”之“诚”的是孟子和《中庸》。但在《孟子》一书中，“诚”较多的与上述《论语》中出现的两处“诚”用法含义完全相同，在句子里仅为加重语气之用。孟子说：“诚者，天之道也；思诚者，人之道也。”《中庸》说：“诚者，天之道也，诚之者，人之道也。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。”孟子讲“天道”之“诚”是由“诚其身”引出的，而“明善”又是“诚身”的前提。在这里，“真”与“善”是完全统一起来的，“明善”即可以找到自身的最本真最原始的存在，这样一种本真的存在、原始的存在，是与超越的“天道”直接联系在一起的。所谓“天道”之“诚”就是“天道”之“真”，不过，儒家学者眼中看到的大自然的真实存在是一种有目的的存在，“真”的目的被赋予道德上的“善”的内涵。这与孔子讲的“四时行”、“百物生”是一致的，孟子与《中庸》都是如此。但自然存在的真实目的必须通过人表达出来，因此，孟子与《中庸》就从天道之诚进一步拓展到了“人道”之“诚”，这是孔子和孟子二者论诚之间的明显差别。孟子讲“思诚”侧重于由工夫作用于本体，与其所说的“反身而诚”有同样的意义；《中庸》讲“诚之”侧重于由本体映射工夫的直接贯通。不过，强调本体与工夫的最终贯通是二者共同的特点。这里需要指出的一点就是《中庸》特别强调“诚”的本体论意义上的内涵，它说：“诚者自成也，而道自道也。诚者物之终始，不诚无物。是故君子诚之为贵。”诚是自我完成的，做人之道要由自己去实行，诚本属“天之道”，自然之理，因此诚的精神通贯万物的始终，这就是自然存在物中所普遍体现出来的“真”，作为自然存在的根本特征，它恰恰是集中体现在主体人的“修己成人成事”的践言履诺当中，如果失去了诚也就不成其为物，君子以诚最为





可贵，这是儒家哲学的主体性特征。这进一步表现在《中庸》对“至诚”的论述中，“至诚”即主体人在道德实践中不断的自我提升后所达到的精神境界，可以参天地、赞化育，尽己性、尽物性。

在先秦儒家的另一个重要学者荀子那里，“诚”同样作为一个重要的哲学范畴出现，“诚”所展现的同样是天地自然“变化代兴”中的真实性，正如上述引言中提到他所说的“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”。需要指出的是，在这里，荀子也是一个天人合一论者。他同样以天地之“诚”来说明君子的道德践言履诺中的“诚”，即所谓“致诚”、“诚心”。天地之“诚”体现为“有常”，如四时代兴，万物生长的有序性。而君子之“诚”则体现为“仁”、“义”。

2. 本体之诚

在儒家哲学中，“诚”作为哲学范畴的出现首先即与“天道”联系起来，并由此贯通下来谈“人道”。如上所述，儒学创始人孔子很少谈到真正道德意义上的“诚”，但《论语》中对孔子言行的记载，却往往是在强调“诚”之美德，强调一种有真情实感的人生态度，孔子通过语言来教育学生是这样，在行动方面更体现出这一点。孔子强调“诚”是通过“信”表现出来的，因为从字面意思上看，在孔子的言论中，与“诚”之美德相对应的是“信”。“信”是孔子教育学生的重要内容。如“文、行、忠、信”，是《论语》中特别提到的孔子教育学生的四个方面（《论语·述而》），“信”居其一；再如“恭、宽、信、敏、惠”，是孔子强调的“为仁”五个先决条件（《论语·阳货》），“信”也居其一。从字的构成上看，“诚”与“信”都与“言”有直接的关系。孔子所讲的“信”，“言忠信”（《论语·卫灵公》）也是其主要内容之一。“言忠信”可以从两方面来讲，一为“诚实”，二为“践诺”。这两方面，在现代社会中仍不失为美德。曾经有人对“诚实”作为美德发生过质疑，其依据是设定某种特





殊的情境,在这些特殊的情境下,“诚实”可能会带来不好的结果,善意的谎言反而会更合适些。但这种特殊情境下的例外并不能作为对“诚实”作为个人修养上的美德发生动摇的借口,事实上,出现这种动摇的原因是对“诚实”的理解并不全面。“诚实”不仅仅是对别人讲实话,不欺骗别人,更重要的是“不自欺”。所言所行对得起自己的良心,这也是“诚实”。说到“诚实”,孔子对当时微生高的评价比较能说明这个问题。当时有人以微生高为“直”,孔子则对此有异议,他指出微生高做过这样的事:一次有人向微生高借盐,当时微生高家里确实没有盐,但盐是生活必需品,微生高怕被人误认为不诚,就没有明说,而是先向自己的邻居借盐,再转借给这个人(《论语·公冶长》)。关于这样一件事,我们可以有与孔子不一样的看法。但通过孔子的评价,我们可以看出他的强烈的价值取向,即在人与人的交往中,要保持一种坦荡荡的以诚相待的胸怀,否则不可避免地会有虚假的、形式上的、虚饰的东西介入,如此,就谈不上“诚”或“直”。“践诺”,即履行自己的诺言,也是人与人的社会交往中的起码的原则。孔子的学生子路可以说是这方面的表率,据《论语》载:“子路无宿诺”(《论语·颜渊》),就是承诺的事情马上去做,从来不耽误搁置。在孔子看来,“言忠信”是一个道德高尚的人应具备的最起码的品德。子贡曾问及如何可以为“士”,孔子提到的最低标准就是“言必信,行必果”(《论语·子路》)。对现代社会中的人,提出这样的道德标准,同样不能算是苛求。虽然现代商品社会中人们的经济交往以利益关系为主,但维护个人的既得利益与保持“诚实”、“践诺”的美德并不冲突。商业行为是以“信誉”为首要原则的,如果打着“童叟无欺”的招牌行尔虞我诈之事,这样的商业行为并非正常的商业行为,其既得的眼前利益也不可能长久地维持。

以上是从言语或言行一致处说“信”,孔子也从一般的意义





上讲“信”，即“信义”。“义”，或训为“宜”，即“应该”的意思。道德原则的“应然”，其标准不在别处，而在于每个人自己的内心。我们上面讲到的“不自欺”，在某种意义上说的也是这个问题。孔子的学生有子说：“信近于义”（《论语·学而》），讲的就是这个层次上的“信”。“诚实”在此层意义上，更见其价值。平常所讲的“要对得起自己的良心”、“要有良知”，都是说的这个问题。暂且不论这里“良心”、“良知”是不是只是道德伦理上的虚设，孔子对宰予的“安否”的质问，倒恰恰从情感上说明了人的“良心”、“良知”的存在。对于我们日常生活中的所作所为，也不妨时时扪心自问：“安否？”如果心安理得，也就是达到“信义”之诚了。《论语》中记载的孔子与人争论“直躬者”的故事在说明这一点上有典型意义。

这是孔子谈论微生高“直”否的问题，而在孔子与人争论“直躬者”，却站在了另一个立场上。有人以“其父攘羊，其子证之”为“直躬”，孔子则以“父为子隐，子为父隐”为“直”（《论语·子路》）。这就是一个“安否”的问题。“使情感得到安顿”，此“安顿”姑且不问是后天的道德教育、教化中形成的，还是天性中本来就有的，但“安否”这样一种情感也是确实存在于人们的心中的。从全球普遍伦理的角度考虑，每个民族具体的道德价值的判断标准并不完全相同，并在各自不同的伦理生活中形成不同的心理情感，但人们的日常行为中总有一个能否“使情感得到安顿”的问题，虽然不同情况下可能有具体的差异性，但首先可以肯定的是，这种情感是普遍存在的，就是说“良心”、“良知”是普遍存在的。再则，儒学传统中有一个一般的看法，即“情感”本身也是有普遍性的，可以说情感本身就有理性化特征，情感就是普遍存在的“良心”、“良知”的具体依托。儒家学者普遍地强调一种“真情实感”，情感之真，就是“诚”。《论语》中表现出来的孔子的形象，首先就是在真情实感中生活的活生生的人。后来，王阳明说“良





知”，并从多方面加以诠释，不过说“真诚恻坦”为其最恰当的注解当不为过分。这里其实已经涉及儒家所强调的“诚”的哲学意义。

3. 修养之诚

此处的“诚”，也即工夫论意义上的“诚”。我们说本体与工夫合一是中国古代哲学的一个重要特点，这一点在儒家哲学关于“诚”的学说中有突出的表现。作为“本真”意义的“诚”，是主体在工夫实践中不断展开的。甚至可以说如果舍此修养工夫，“诚”就没有办法体现出来，也无别处去寻觅“诚”之本真。这一点在早期儒家关于“诚”的学说中就有丰富的内容，而宋明理学家们对于“诚”的学说的演进，工夫修养被推到一个极高的位置，可以说就是一个本体与工夫不断融合的过程，这在后面将要谈到。

“诚”的本体论意义的初步确立在于《孟子》与《中庸》，此二者同样也展开了“诚”的工夫论的初步探索。在提到“思诚”、“诚之”的“人道”时，既讲从天道贯穿下来的“人道”之本，又讲由主体的实践打开本真的存在之门的工夫路径。《孟子》讲“思诚”的同时，还讲“诚身”、“反身而诚”，其意义相同。“思诚”、“诚身”与“反身而诚”有一个共同的前提，即“万物皆备于我”（《孟子·尽心上》），意思是说体现在万物中的存在之根本在主体人身上都具备了，只要回到主体自身，确立体现主体自身真实存在的真情实感，也就做到“诚”了。做到了“诚”，则会产生莫大的道德创造之欢乐感。《中庸》讲“诚之”，最好的注脚即其所说的“择善而固执之”，亦即“明善”，其细目则有“博学”、“审问”、“慎思”、“明辨”、“笃行”诸项。《中庸》讲“诚”的同时还讲“明”，即后来所谓“诚明两进”，“明”也是在“明善”的意义上说的。“自诚明”，是从本体上说工夫，“诚”则自能“明善”；“自明诚”是从工夫上说本体，由以上所列举的“明善”之诸项工夫乃至“致诚”等等，是打开真实



存在之门。二者是二而一的东西，所以《中庸》又说：“诚则明矣，明则诚矣。”由此，我们也可以看出儒家哲学所讲述的“诚”之本体，正是主体之工夫所可以企及的。儒家早期的另一部经典《大学》则重点讲“诚”之工夫，并提出“诚意”这一有特别的理论意义的范畴。所谓“诚意”，《大学》本身有一个简单的注脚，即“毋自欺”。《大学》所说的“意”，主要是就人的心理情感说的，“诚意”就是要时刻保持一种真情实感，就像“恶恶臭，好好色”一样。在这样一种真实情感中存在的人，其内在的真实性可以发诸其外，此即《大学》所谓“诚于中形于外”、“心宽体胖”。

二、儒家“信”的意愿

春秋战国时期，儒家“信”的思想言论很多，且多突出表现在王政、朋友伦理、交际伦理方面，这里仅介绍孔子和荀子的思想。

对于“信”，除上面提到的外，孔子的直接论述就比较多了，且体现了他对“信”的高度重视。如子贡问政，子曰：“足食，足兵，民信之矣。”子贡曰：“必不得已而去，于斯三者何先？”曰：“去兵。”子贡曰：“必不得已而去，于斯二者何先？”曰：“去食。自古皆有死，民无信不立。”（《论语·颜渊》）孔子的为政之道，是在都极其重要的足食、足兵、民信的三者当中，必不得已时，“信”是首要保留的第一位选择。又如，子曰：“人而无信，不知其可也。大车无輹，小车无軌，其何以行之哉。”（《论语·为政》）人如果没有了信，就像车子没有车轮还怎么行走那样，不知道那是怎么可以的。这里是说人如果没有信，将在社会上寸步难行。《论语》中还把信与义联系起来，“有子曰：信近于义，言可复也。恭近于礼，远耻辱也”（《论语·学而》）。

荀子非常鄙视为了个人利益反复无常没有信用的人，称他们为小人：“言无常信，行无常贞，唯利所在，无所不倾，若是则可谓小人矣。”（《荀子·不苟》）他的信是和个人的内在修养紧密联系





在一起的,只要自己是愿做一个讲信用的人,即使别人不相信,他还是要做一个有信用的人。他说:“上君子之所能不能为:君子能为可贵,不能使人必贵己;能为可信,不能使人必信己;能为可用,不能使人必用己。故君子耻不修,不耻见汙;耻不信,不耻不见信;耻不能,不耻不见用。是以不诱于誉,不恐于诽,率道而行,端然正己,不为物倾侧,夫是之谓诚君子。”(《荀子·非十二子》)士君子之所以有能做到的有不能做到的,原因在于:君子能够做到自尊自重,但不能做到使别人也必然尊重自己;能做到有信用,不能做到使人必然相信自己;具备了可用之才,但不能使别人必然任用自己;耻于修养不好,而不耻于受别人的污蔑;耻于自己不能有信用,不耻于不被别人信用;耻于自己没有能力,不耻于不被别人任用。因此不会受荣誉的诱惑,不会被诽谤吓倒,遵循正道而行事,庄重地持正自己的行为,不因外界的影响而动摇,这样的人就是诚实的君子。他的观点在当今社会看来,固然是要提倡,但在社会经济生活中肯定要吃亏,尤其是会吃那些聪明骗子的亏。

三、其他诸家的诚信思想

在先秦诸子百家中,法家对道德的作用存在否定倾向,但即便如此,他们对道德规范“信”的功用也十分看重。韩非认为,第一,人们之间的交往要讲“信”,“忠信”是礼的根本,“忠信”再多,人们也不会嫌其多。第二,君主治国必须取信于人,“小信成则大信立,故明主积于信”(《韩非子·外储说左上》)。明智的君主治国,必须从小事守信开始,这样在大事上的信誉才能建立起来。因此,明智的君主应当向人们表白自己是守信用的。管子则把诚作为一个人工作谋生的必要条件,“是故非诚贾不得食于贾,非诚工不得食于工,非诚农不得食于农,非信士不得立于朝”(《管子·乘马》)。无论商人、手工业者、农民,还是士绅,失去了诚,那是

