



首页 → 学术文章 → 政治伦理

## 刘清平：论孔孟德治观的负面内涵——兼析孟子描述的舜的腐败案例

作者按：这是我于2001年7月写成的一篇文章；拙文《美德还是腐败？——析《孟子》中有关舜的两个案例》（载《哲学研究》2002年第2期）便是将这篇文章的后半部分加以适当修改而成。这里谨请诸位专家学者对这篇文章进行批评指正。——2003年6月

孔孟的“德治”观对于中国古代社会的政治生活和思想文化产生了深远的影响，并且也一直受到人们的积极推崇和高度评价。本文则试图通过对《论语》与《孟子》的文本解读和案例分析，对于孔孟德治观在其自身的深度悖论中（而不是在它被古代统治集团利用之后）所具有的负面内涵，尤其是对于它在滋生政治生活中的某些腐败现象方面所具有的负面内涵，作一些初步的探讨。

### 一

孔孟的德治观可以用“为政以德”（《论语·为政》）这句名言来概括。从《论语》和《孟子》的文本看，这里所说的“德”大体上包含三个层面：个体性的己德（如“不可夺志”、“浩然之气”等），团体性的私德（如“父慈子孝”、“君惠臣忠”等），群体性的公德（如“仁者爱人”、“泛爱众”等）。其中，除了君惠臣忠这一特定的团体性私德外，其他的德本身几乎都不直接具有政事治理方面的内涵，而在更大程度上属于“以德律己”、“以德事亲”、“以德待人”的道德修养领域。然而，或许由于受到周朝统治阶层重“德”传统的直接影响，孔子和孟子却特别强调了所有这些道德规范的“为政”功能，明确要求把它们纳入“治国”的范围，从而在中国思想史上第一次提出了比较系统的“德治”观念。

就其自身而言，孔孟的德治观似乎没有什么缺陷。首先，他们肯定的“德”大都是一些善良高尚的美德，本身并不具有负面的特征；其次，尽管他们的确忽视了“法治”在政治生活中的主导地位，尤其是往往把如何为政治国的政治法律问题归结为如何律己待人的道德修养问题，但他们主张统治者应该首先具备善良高尚的道德品格，这一点好像也无可非议。已经蕴含在孔孟的德治观之中、后来更一直为儒家传统所坚持的“内圣外王”理想，便特别强调：如果一个人（尤其是统治者）能够首先通过道德修养而使自己具备高尚善良的道德品格、成为“内圣”，那么，他就完全可以依据这些道德品格从事政事治理活动，进一步达到“博施于民而能济众”的“仁政”目标、实现“外王”。[1]因此，孔孟的德治观及其蕴含的内圣外王理想，不仅在中国思想史上始终受到高度的推崇，而且今天也依然得到许多学者的积极肯定，甚至常常被认为是代表了儒家传统的最高理想。[2]

不过，问题在于：倘若我们把孔孟的德治观置于他们的整个思想体系之中、尤其是置于他们所确立的儒家基本精神的内在框架之中来考察，那么，这种初看起来没有什么弊端、甚至可以说十分美妙的德治观，却在自身之中潜藏着某种深度的悖论，结果不仅会产生一系列不良的负面效应，而且还会滋生一些对于政治生活具有严重危害的腐败现象。

### 二

孔孟确立的儒家基本精神，在本质上是一种“血亲情理”精神，即不仅赋予血缘亲情以“本原根据”的终极意义，而且赋予它以“至上原理”的崇高地位，从而将血亲情理视为人们的一切行为活动必须遵循的最根本的法则。[3]

孔子和孟子都主张：血缘亲情及其在伦理上的直接表现——“慈孝友悌”的家庭私德，构成了人们在道德实践中形成个体己德和群体公德的终极基础。孔子强调：“弟子入则孝，出则弟，谨而信，泛爱众，而亲仁”（《论语·学而》），要求人们从“孝弟”出发，进一步去确立“谨而信”的个体己德和“泛爱众”的群体公德。他的弟子有若也指出：“君子务本，本立而道生；孝弟也者，其为仁之本与”（《论语·学而》），明确把坚持“孝”看成是实现

“仁”的本原根据。孟子同样把儒家肯定的“四主德”——“仁义礼智”的实质内容全部归结为“事亲从兄”的血缘亲情，宣称：“仁之实，事亲是也；义之实，从兄是也；智之实，知斯二者弗去是也；礼之实，节文斯二者是也。”（《孟子·离娄上》）

更重要的是，为了充分凸显血缘亲情作为本原根据所具有的终极意义，孔子和孟子还进一步明确肯定它在人类生活中享有至高无上的崇高地位，将它置于包括仁义礼智在内的其他一切个体己德和群体公德之上，明确要求在出现冲突的情况下，人们应该不惜放弃自己的个体性和社会性存在、以求维系血亲团体性的存在，从而使得血亲情理成为其他一切行为准则和伦理规范都必须服从的最高法则。

例如，孔子指出：“父没，观其行，三年无改于父之道，可谓孝矣。”（《论语·学而》）本来，孔子可以说毕生都在致力于实现“天下有道”的美好理想；因此，将普遍性的“人间正道”或“仁义之道”置于特殊性的“父慈子孝”之上，应该说是顺理成章。然而，为了强调血缘亲情不仅具有本根的意义、而且具有至上的地位，他却认为人们可以撇开“父之道”究竟是“正道”还是“非道”的问题，仅仅为了做到“孝”就坚持“三年无改于父之道”。宋儒在解释这一命题时便指出：“如其道，虽终身无改可也；如其非道，何待三年。然则三年无改者，孝子之心有所不忍故也。”（转引自朱熹：《论语集注·学而注》）这显然是将“孝子之心有所不忍”的血缘亲情置于“天下有道”的普遍目标之上，认为即便“父之道”属于“非道”，孝子也应该出于父子亲情，在三年内坚守这种并不仁义的“父之道”。

又如，孟子主张“父子之间不责善”（《孟子·离娄上》），认为“父子责善，贼恩之大者”（《孟子·离娄下》）。本来，孟子很强调“性善”、“为善”的普遍准则，甚至明确肯定“责善，朋友之道也”（《孟子·离娄下》）。然而，为了强调血缘亲情不仅具有本根的意义、而且具有至上的地位，他却坚持父子之间不应“责善”，以免贼害血缘亲情之“恩”。这显然也是将“父子有亲”的血缘亲情置于“性善”、“为善”的普遍准则之上，认为它自身就足以构成不容侵犯的最高的“善”。

其实，孟子反复强调的“事亲为大”（《孟子·离娄上》）、“孝子之至，莫大乎尊亲”（《孟子·万章上》）等命题，已经从正面的角度十分清晰地指出：对于孝子来说，没有其他任何行为规范（包括仁义礼智在内）可以凌架于尊亲的原则之上，因为只有后者才能享有至高无上的地位（“为大”）。值得注意的是，这些命题正是儒家思潮始终坚持的“爱有差等”、“爱莫大于爱亲”原则的直接体现；而孟子本人也正是依据这一原则，猛烈地抨击了夷之有关“爱无差等、施由亲始”的主张，明确地把杨朱强调个体性“为我”的观念和墨翟强调群体性“兼爱”的观念都归属于“无父无君，是禽兽也”的范畴，并且由此把“孔子之道”与“杨墨之道”鲜明地区别开来。就此而言，将血缘亲情视为至高无上的本原根据，实际上就构成了儒家思潮所特有的区别于其他思潮的基本精神。

儒家思潮所特有的这种血亲情理精神一旦贯彻到底，人们的个体性和社会性就必然会受到至高无上的血亲团体性的严重压抑、难以获得充分的发展，而在彼此之间出现冲突的情况下甚至还会受到血亲团体性的根本否定，以致人的整体性存在最终仅仅被归结为血亲团体性的存在。结果，儒家思潮的血亲情理精神，必然会使它在本质上呈现出鲜明的血亲团体性特征。[4]

### 三

孔孟的德治观也通体贯穿着这种血亲情理的儒家精神，因为他们强调的“为政以德”的“德”，虽然包含着个体己德、团体私德和群体公德三个层面，但其中占据首要地位的，恰恰就是慈孝友悌的血亲私德。

孔子指出：“《书》云：‘孝乎惟孝，友于兄弟，施于有政。’是亦为政，奚其为为政？”（《论语·为政》），明确要求人们把孝友的血亲规范直接运用到社会的政治活动中，以达到“君子笃于亲，则民兴于仁”（《论语·泰伯》）的目的。而在回答齐景公“问政”的时候，他更是简明扼要地强调：“君君、臣臣，父父、子子”（《论语·颜渊》），把君惠臣忠的政治关系与父慈子孝的血亲关系视为等价的关系。孟子同样把血亲伦理看成是行仁政、保四海的根本前提，主张“人人亲其亲、长其长，而天下平”（《孟子·离娄上》），强调“老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼，天下可运于掌；……故推恩足以保四海，不推恩无以保妻子”（《孟子·梁惠王上》），并且由此出发反复要求统治官员应该做到“为民父母”。

孔子和孟子如此注重血亲伦理规范的“德治”功能，有着深刻的社会历史基础。众所周知，西周宗法社会的一个典型特征，就是统治集团的家族血亲关系与邦国天下的社会政治结构紧密地结合在一起，以致往往形成所谓的“家国一体”局面。特别推崇西周社会政治模式的孔子和孟子，对于它的这一典型特征无疑有着深切的意识；所以他们才会特

别强调：旨在实现治国平天下目的的“为政”活动，必须以旨在维系血亲家庭的“孝悌”规范作为终极性的本原根据。

在这一点上，孔孟的德治观似乎也没有什么不妥之处。首先，就统治集团自身而言，即便它已经在很大程度上超出了血亲家族的范围、逐步转化为官僚政治的结构模式，要求在君臣之间培养起一种类似于父子之间血亲情感那样的政治情谊、像做到父慈子孝那样做到君惠臣忠，显然也只会加强统治集团内部的向心力和凝聚力，保持社会政治结构的稳态性安定团结，从而更有效地发挥其治理社会的行政功能。（当然，这里是将中国古代统治集团在压迫民众方面所具有的负面效应悬置起来、存而不论为前提的。）有若说的“其为人也孝弟，而好犯上者，鲜矣；不好犯上，而好作乱者，未之有也”（《论语·学而》），就从一个角度清晰地揭示了这一点。

更重要的是，孔孟的德治观并没有仅仅局限于巩固加强统治集团安定团结的范围之内（尽管这的确也是他们提倡德治的一个重要目标），而是进一步主张：统治集团在以孝悌规范为本根从事为政活动的时候，不但应该由此确立起彼此之间的君惠臣忠情谊，而且还应该由此发展出针对广大民众的普遍仁爱情义，尤其是应该通过“老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼”的普遍推恩，将原本只是属于血亲家族内部的慈孝恩情扩展到整个邦国天下的普通百姓那里，从而最终达到“博施于民而能济众”的仁政理想。尽管在他们那里，这种美妙的仁政理想主要还是着眼于维护普通民众最基本的生存权利，诸如“老者衣帛食肉，黎民不饥不寒”之类，并没有涉及普通民众在政治生活中本应享有的个体自由和民主权利，但从善意解读的视角看，其良好的意愿显然也没有什么可以挑剔的地方。

不过，问题在于：由于孔孟的德治观通体浸润着他们确立的儒家基本精神，不仅把血亲孝悌规范视为“为政以德”的终极本根、而且视为“为政以德”的至上原理，结果一旦将它落到实处，就必然会导致事与愿违的结局，以致不但会严重危及统治集团自身的利益，而且还会从根本上消解实现仁政理想的可能。

#### 四

问题的关键是：由于孔子和孟子明确要求在“为政以德”的活动中确立起血亲私德的至上地位，结果就必然会促使行政官员在政事治理活动中，将血缘亲情和家庭利益置于广大民众的普遍利益以及统治集团的特殊利益之上，乃至在出现冲突的情况下为了维系血缘亲情而放弃仁政理想，从而使血亲之“德”与仁政之“治”处于严峻的张力之中，最终导致“德一治”自身陷入深度的悖论。

例如，宰我曾对“三年之丧”提出质疑，认为“三年之丧，期已久矣；君子三年不为礼、礼必坏，三年不为乐、乐必崩。”无论从哪个角度看，这一质疑应该说都是相当合理的，因为他显然是担心君子会由于恪尽孝子之心、坚守三年之丧而扰乱行政机构的正常运转，乃至最终损害礼乐传统的仁政理想。然而，孔子的回答却是：“予之不仁也！子生三年，然后免于父母之怀。……予也有三年之爱于其父母乎？”（《论语·阳货》）显然，这一回答就是将血缘亲情凌驾于政事治理之上，认为君子可以为了表明自己“也有三年之爱于其父母”，而不惜在三年之丧中放弃自己从事为政活动的应尽职责，甚至甘愿礼坏乐崩、天下无道的潜在危险。亚瑟·韦利（Arthur Waley）曾就此指出：“三年之丧的实践不仅会极大地干扰正常的家庭和社会生活，而且会极大地削弱官僚体制的工作效率。”[5] 换句话说，一旦像孔子这样肯定了血缘亲情在政事治理中所享有的至上地位，血亲之德与仁政之治就必然会在深度悖论中产生矛盾冲突，以致坚持“德”最终往往会损害“治”。

再如，叶公曾对孔子说：“吾党有直躬者，其父攘羊，而子证之。”无论从哪个角度看，这位“直躬者”应该说都是值得称誉的，因为他的行为不仅充分体现了诚实正直的个体己德，而且也有效地维护了叶公治下的法制正义。然而，孔子的回答却是：“吾党之直者异于是；父为子隐，子为父隐，直在其中矣”（《论语·子路》）；朱熹在阐释这一点时也指出：“父子相隐，天理人情之至也；故不求为直，而直在其中。”（《论语集注·子路注》）显然，这一回答也是将血缘亲情凌驾于政事治理之上，认为“直者”可以为了巩固父慈子孝的天理人情，不惜在父子相隐中放弃诚实正直的个体己德和遵纪守法的群体公德，以致不仅严重损害那位羊被攘去之人的正当权益，而且还会最终危及叶公治下莺歌燕舞的大好形势。就此而言，由于肯定血亲私德的至高无上，孔子自己其实已经否定了他那句“德治”名言——“道之以德，齐之以礼，有耻且格”（《论语·为政》）——的普适性。

不难看出，在上述两个案例中，毕生都致力于在血亲之德的本根基础上去实现仁政之治的孔子，由于始终坚持儒家思潮的血亲情理精神、明确肯定血缘亲情的至高无上地位，结果就适得其反地最终走向了以血亲之德否定仁政之治的结局，从而清晰地展示了他所首倡的德治观的深度悖论和负面内涵。

进一步看，孔子依据血亲情理明确肯定的上述“父子相隐”举动，实际上也就是典型的“徇情枉法”行为，即出于特殊性的私情考虑、漠视普遍性的法律规定——或者说不惜违反普遍性的法制正义、以求维系特殊性的团体亲情。毋庸细说，一旦这类行为发生在行政官员身上，就会自然而然地转变为政治生活中的腐败现象。在这个意义上说，孔子的德治观一旦落实到“以道德理想转化政治”的现实活动中，便不可避免地孕育着诱发腐败的潜在倾向。而当“言必称尧舜”的孟子同样依据血亲情理精神、明确肯定身为天子的舜的类似举动时，儒家德治观所具有的这种滋生腐败的负面特征便更加暴露无遗了。

## 五

众所周知，舜可以说是几乎所有儒家学者心目中最理想的“圣王”典范。事实上，在儒家经典中、尤其是在《孟子》中，对舜的赞誉不仅多于和高于禹，而且还多于和高于尧。个中原因不难发现，因为倘若与虽拥有“抑洪水而天下平”的功劳、却曾经“三过家门而不入”的禹相比，乃至与主要是顺从天命禅位于舜的尧相比，舜不仅在“无为而治”中创造了“施泽于民”的显赫政绩，而且还能在“父顽、母嚚、象傲”的家庭氛围中体现出“尽事亲之道”的高尚品德，成为“大孝”的“人伦之至”，所以更为符合儒家思潮的血亲情理精神。因此，在儒家传统中，舜也始终被认为是中国历代所有统治者中最能实现德治、不仅彻底内圣、而且充分外王、人人皆应效仿的光辉榜样，所谓“德为圣人、尊为天子”，所谓“为法于天下、可传于后世”。不过，《孟子》文本描述的这位理想圣王从事的若干具有案例意义的行为，却足以昭显隐藏在他的神圣光环之后的某些深度负面内涵。（鉴于本文讨论的课题，本文论及的舜主要限于《孟子》文本所描述的作为理想圣王典范的舜；至于作为真实历史人物的舜的本来面目究竟如何的问题，不在本文的考虑范围之内。）

案例一：桃应问曰：“舜为天子，皋陶为士，瞽瞍杀人，则如之何？”孟子曰：“执之而已矣。”“然则舜不禁与？”曰：“夫舜恶得而禁之？夫有所受之也。”“然则舜如之何？”曰：“舜视弃天下犹弃敝屣也，窃负而逃，遵海滨而处，终身訢然，乐而忘天下。”（《孟子·尽心上》）显然，孟子自己也不否认瞽瞍理应受到正义的审判；然而，为了凸显血缘亲情的至高无上，他却积极承扬孔子主张“父子相隐”的思想传统，明确赞许舜帮助其父脱逃、躲避法律惩罚的举动。结果，首先，虽然舜在这一案例中的确做到了血亲性的“老吾老”，以致可以说是“父不慈子也孝”的极致，但他显然无法通过孟子自己主张的“老吾老以及人之老”的推恩，在“为政以德”中实现“为民父母”的理想仁政，因为他已经为了营救自己的亲生父亲，在“终身訢然”中“乐而忘天下”（其中当然也应该包括普天之下的父老乡亲）。换句话说，舜虽然拥有血亲之“德”，却无法因此实现仁政之“治”。其次，鉴于“舜为天子”的特定身份，他的这一完全符合儒家“事亲为大”精神的举动，无疑是典型的“徇情枉法”的腐败行为。（朱熹曾主张：桃应“故设此问，以观圣贤用心之所极，非以为真有此事也。”其实，倘若历史上的舜“真有此事”，尚可以解释成他为了避免远古时代的血亲复仇而不得已做出的极端举动；可是，经过朱熹这么一虚拟，反倒把偶尔为之的权宜之计变成了圣贤用心的终极法则，所谓“言舜之心，知有父而已，不知有天下也。……盖其所以为心者，莫非天理之极、人伦之至。”（《孟子集注·尽心上注》））

案例二：万章曰：“舜流共工于幽州，放驩兜于崇山，杀三苗于三危，殛鲧于羽山，四罪而天下咸服，诛不仁也。象至不仁，封之有庠。有庠之人奚罪焉？仁人固如是乎？在他人则诛之，在弟则封之。”孟子曰：“仁人之于弟也，不藏怒焉，不宿怨焉，亲爱之而已矣。亲之欲其贵也，爱之欲其富也。封之有庠，富贵之也。身为天子，弟为匹夫，可谓亲爱之乎？”（《孟子·万章上》）显然，孟子自己也不否认象是既无才又缺德的“至不仁”之人；然而，为了凸显血缘亲情的至高无上，他却明确赞许舜提拔其弟为有庠王、以使其弟既富且贵的举动。结果，首先，虽然舜在这一案例中的确做到了血亲性的“幼吾幼”，以致可以说是“弟不悌兄也友”的极致，但他显然无法通过孟子自己主张的“幼吾幼以及人之幼”的推恩，在“为政以德”中实现“施泽于民”的理想仁政，因为他为有庠的子民们任命的，恰恰是一位“至不仁”的父母官。[6] 换句话说，舜虽然拥有血亲之“德”，却无法因此实现仁政之“治”。其次，鉴于“舜为天子”的特定身份，他的这一完全符合儒家“事亲为大”精神的举动，无疑是典型的“任人唯亲”的腐败行为。

孟子曾立足于“事亲为大”的血亲情理精神之上，明确指出：“尧舜之仁，不偏爱人，急亲贤也。”（《孟子·尽心上》）显然，这一命题本身已经把“急亲贤也”与“仁者爱人”对立起来，认为尧舜之“仁”的本质并不在于普遍性的爱人，而是首先在于血亲性的孝悌；而舜的上述两个案例性的腐败举动，恰恰可以构成孟子这一命题的典型例证。结果，至少是在这两个案例行为中，“大孝”的舜尽管依然可以成为完全符合儒家血亲情理精神的“内圣”，但他毫无疑问根本没有可能真正实现儒家仁政理想极力追求的“外王”。换句话说，作为儒家传统最高理想的“内圣—外王”，在舜这位“圣—王”典范身上，也已经陷入到深度悖论之中：血亲性“内圣”本来应该构成实现仁政性“外王”的本根，但它为了维系自身的至上地位，却恰恰最终消解了实现仁政性“外王”的可能。

诚然，儒家经典、尤其是《孟子》文本还描述了舜在实行仁政方面的种种丰功伟绩，诸如“善与人同，舍己从人”、“由仁义行，非行仁义”之类；虽然这些描述大都不像上述案例描述那样拥有具体确切的行为举动可资证明，但我们并没有任何理由否认这些描述。因此，倘若从善意解读的视角看，我们当然绝对不能把舜说成是一位彻头彻尾的腐败分子。[7] 不过，只要我们同时也不否认《孟子》文本有关舜的上述案例描述，即便从善意解读的视角看，恐怕我们也依然不得不认定：舜其实是中国历史上第一位有据可查（或者说是有文本描述可资证明）的曾经从事腐败行为的最高统治官员。毕竟，腐败就是腐败，哪怕其从事者在主流方面也许是一位出类拔萃的圣贤君王——无论是二八开、还是一九开。

## 六

尤其需要从善意解读的视角特别强调的一点是：在上述案例描述中，无论是孟子自己、还是他笔下的舜，绝对没有任何有意歌颂或是自觉从事腐败行为的邪恶动机；毋宁说，他们甚至还鲜明地体现出行德治以施仁政的良好意愿。

例如，在案例一中，孟子就肯定皋陶完全有理由逮捕瞽瞍，而舜也仅仅是充满乐感精神地将瞽瞍窃负而逃、远走他乡，并没有利用天子职权把他立为享有豁免权的太上皇。再如，在案例二中，或许是为了防止出现那种他已经预见到的“不仁而在高位，是播其恶于众也”（《孟子·离娄上》）的局面，孟子也严格限定说：“象不得有为了于其国，天子使吏治其国，而纳其贡税焉，故谓之放。岂得暴彼民哉？”（《孟子·万章上》）。换句话说，在上述案例描述中，不仅积极从事有关腐败行为的舜完全没有鱼肉人民、作威作福的腐败意愿，倒是处处透露出不愿损害民众利益的圣王气象，而且热情赞美这些腐败行为的孟子本人，也完全没有怂恿统治官员恣意妄为、残害百姓的自觉目的。毋宁说，孟子做出这些描述的源初意图首先还是强调：只有舜才能在尽事亲之道方面具有他人难以企及的内圣性血亲之德，所谓“大孝终身慕父母；五十而慕者，予于大舜见之矣”（《孟子·万章上》），因而也只有舜才能在“为政以德”的活动中，最充分地实现外王性仁政之治。

不过，具有反嘲意味的是：正是这位根本没有任何腐败动机、倒是很想发政施仁的圣贤君主舜，真诚地从事了两个无可否认的腐败行为；正是这位对任何重利忘义的缺德举动都深恶痛绝、因而特别推崇仁政的儒家亚圣孟子，真诚地歌颂了两个无可否认的腐败行为。而且，更具反嘲意味的是：无论是从事这些腐败行为的舜、还是歌颂这些腐败行为的孟子，似乎都没有意识到这些行为的腐败特征，而显然是把它们当作符合儒家“事亲为大”精神的美德举动来从事、来歌颂。

其实，按照孟子的描述，作为理想圣王的舜，正是由于彻底履行了儒家的德治观，坚持将血缘亲情和孝友规范置于首位，乃至无条件地将它们凌驾于遵守法律、任人唯贤的普遍准则之上，结果才从事了那些他自以为是孝之至的美德举动、但实质上却是徇情枉法或是任人唯亲的腐败行为。换句话说，诱导舜这位根本没有任何腐败意图的圣王典范从事那些无可否认的腐败行为的关键因素，恰恰是孟子自己明确主张作为人们一切行为的至上本根的“尊亲”原则。事实上，在《孟子》中，这一原则正好就出现在赞誉舜“为政以德”的文本关联中：“孝子之至，莫大乎尊亲；尊亲之至，莫大乎以天下养。为天子父，尊之至也；以天下养，养之至也。”结果，按照这一命题，任何行政官员要想成为“尊亲”的“孝子之至”，都应该以天下或所辖地区“养”自己的亲人；而孟子歌颂的舜的那些腐败行为，也的确是不仅“以天下养父亲”、而且“以有庠养弟弟”：为了帮助父亲躲避正义的惩罚而不惜放弃自己对于天下百姓所承担的神王使命，当然可以视为特殊形式的“以天下养父亲”；而出于“亲之欲其贵，爱之欲其富”的动机提拔无才缺德的象，更无疑是炉火纯青的“以有庠养弟弟”。毕竟，至少象作为有庠王所享受的“富”，不大可能是无为而治的舜自己创造出来、予以提供的；因此，至少在这个案例中，舜与其说是“博施于民而能济众”，不如说是“博取于民而能济弟”。

结果，发生在舜这位理想圣王身上的根本不想腐败、却又陷入腐败（或者说，根本没有自觉的腐败动机、却又不自觉地从事腐败行为）的悖论式现象，便从一个角度鲜明地凸显了孔孟的德治观在滋生腐败方面所具有的负面内涵；而发生在孟子这位儒家亚圣身上的坚决反对腐败、却又歌颂腐败（或者说把腐败当美德来赞美）的悖论式现象，则从一个角度清晰地展示了这一负面内涵的深度意蕴。

## 七

需要从同情理解的视角强调指出的是：人即便是圣贤，又怎么会无过，岂能求全责备？因此，一两个不是有意为之的腐败举动，当然也不足以损害舜作为儒家圣王的理想形象；更何况或许还应该具体问题具体分析地考虑到当时特定的历史状况。其实，本文的目的原本也不是旨在按照孟子的有关描述，指认几千年前的舜曾经从事过某些腐败行为。毋

宁说，本文的目的主要是由此说明：孔子和孟子依据儒家思潮的血亲情理精神提出的德治观，由于把团体性的血亲私德置于至高无上的地位，在政事治理活动中必然会滋生诱发一些十分有害的腐败现象。

即便不从同情理解的视角也应该强调指出的是：腐败形成的原因是多方面的，从社会政治体制的内在架构到个体追逐私利的人性欲求，等等等等，不一而足。因此，本文绝对没有任何意图，要把中国社会政治领域内的所有腐败现象统统并且仅仅归咎于孔孟的德治观——这样做不仅荒谬、而且荒唐。本文的目的只是试图说明：孔孟德治观的精神实质，会在（也主要是在）文化心理结构的深度层面上，为社会生活中那些与情相关的腐败现象的滋生蔓延提供一座适宜的温床。

孔孟德治观的这种温床效应最集中地表现在：通过肯定血缘亲情的至上地位，尤其是通过肯定人们可以把血亲私德凌驾于其他一切行为准则之上，它实际上就等于是容忍、认可乃至赞许那些徇情枉法、任人唯亲的行为；因为按照它所坚持的血亲情理精神，这些行为完全符合“事亲为大”的最高法则，所以根本不属于应该受到谴责的腐败，相反倒是充分体现了值得称颂的美德。结果，孔孟的德治观要么是在人们没有意识到这些行为的腐败特征的情况下，鼓励人们把这些腐败行为当作美德举动来从事，要么是在人们已经意识到这些行为的腐败特征的情况下，为人们依然从事这些行为提供伦理道德方面的理由借口——也就是一般所说的“理无可恕，情有可原”。这里的“理无可恕”就是指：人们已经意识到，按照政治法律的普遍准则规范，这些行为的确属于腐败范畴，本来不应宽恕；这里的“情有可原”则是指：人们往往又觉得，依据儒家传统的血亲情理精神，这些行为似乎又能予以原谅，大可不必深究。

进一步看，不仅当腐败行为直接涉及特殊性血缘亲情的时候，人们常常引用这句名言来为自己辩解，而且当腐败行为涉及其他特殊性团体私情——诸如爱情、友情、乡情、恩情等等——的时候，人们也往往会引用这句名言来为自己辩解。这是因为，在现实社会的政治、经济、文化生活中，除了徇情枉法、任人唯亲外，许多其他类型的腐败行为——诸如走后门、关系网、裙带风、太子党、行贿受贿、以权谋私等等，恰恰也是利用各种特殊性的团体私情作为自身的突破点或者润滑剂，并且甘愿认可乃至自觉坚持“情大于理”、“情大于法”的观念。而从某种意义上说，在文化心理结构的深度层面上，孔子和孟子自觉确立的主张血缘亲情至高无上的儒家精神，正是这种“情大于理”、“情大于法”的观念的始作俑者。

因此，对于在中国社会生活的长期历史进程中屡见不鲜、屡禁不止的腐败现象的滋生蔓延，孔孟的德治观在文化心理结构的深度层面上应该说的确是难辞其咎，无法推卸它所应当承担的那一部分责任。同时，鉴于儒家传统在古代思想文化领域内的主导地位，鉴于儒家精神对于特别重“情”的民族文化心理结构的深远影响，尤其是鉴于孔孟的德治观长期受到的高度评价，我们也不应该随意低估它在滋生诱发这些腐败现象方面所具有的那种温床效应。其实，只要想一想本来没有任何腐败意愿、一心只想内圣外王的舜是如何真诚地从事那样两个货真价实的腐败行为的，我们就不难察觉这种温床效应在现实的生活中会有多么巨大。就此而言，期望通过宣传和实施孔孟的德治观来达到反腐倡廉的目的，其结局或许只能是在深度悖论中事与愿违、适得其反。

## 八

诚然，从《论语》和《孟子》的文本中，我们可以很方便地选取其他一些命题，以显示孔孟德治观的正当合理、优良积极。不过，应该指出的是，所有这些命题在本质上必然是从属于儒家思潮以血缘亲情作为至上本根的基本精神的，因为这种精神不仅贯穿于孔孟德治观的整个理论框架，而且也构成了儒家思潮区别于墨家、道家、佛禅等其他思潮的分水岭。所以，我们不应该仅仅根据它的某些命题、而应该根据它的基本精神，来评价孔孟的德治观。

例如，孔子反复强调的“举直错诸枉”，无疑可以构成政事治理的一条合理原则；然而，倘若我们按照“父子相隐，直在其中”的精神来理解这里所说的“直”，它的正当性显然就要大打折扣。再如，孟子肯定的“富贵不能淫”，绝对有资格成为每一位行政官员的座右铭；不过，舜的案例却足以表明：即便像他那样的“圣王”，在面对“亲之欲其贵，爱之欲其富”的血缘亲情时，可能会有多么脆弱。

一旦从其基本精神的视角评价孔孟的德治观，我们就会发现：它最主要的负面内涵，其实并不在于它曾经被古代统治集团所利用、以致被扭曲为愚弄和奴役广大民众的工具，[8]甚至也不在于它忽视或否定了政治法律制度在政事治理活动中的主导功能、而把实现治国平天下的目标仅仅寄托在少数统治官员的道德自律之上。[9]毋宁说，由于肯定血亲私德在政事治理活动中的至高无上而陷入深度悖论、并由此诱发一些危害很大的腐败现象，才构成了它本身最致命的内在缺陷。

由此我们还可以再次联想到已经蕴含在孔孟的德治观之中、后来也一直为儒家思潮所推崇的“内圣外王”理想。在许

多儒家学者看来，这种内在超越的道德理想、这种“最高限度的伦理道德”是如此的美妙，以致他们一方面真诚地相信：儒家传统提倡的道德内圣，完全能够通过“自我坎陷”的途径，在当代的历史条件下开出科学与民主的崭新外王，另一方面却又常常感叹：这种如此美妙的理想本身只是在远古的尧舜那里才得到了真正的实现，而自三代以后在现实生活中却几乎是接近于销声匿迹。[10] 其实，只要留意一下孟子描述的有关舜的上述两个案例，我们便不难看出：与这些儒家学者想象的恰恰相反，这种据说曾经得以完美实现的内圣外王理想，至少在作为光辉榜样的舜那里，就既没有在个体道德修养方面达到“富贵不能淫，贫贱不能移，威武不能屈”的“大丈夫”境界，也没有在社会政事治理方面达到“博施于民而能济众”的“行仁政”境界，而主要是造就了在家庭血缘亲情方面“父不慈子也孝”、“弟不悌兄也友”的“人伦之至”，甚至还由此进一步导致了最高统治官员自己徇情枉法、任人唯亲的自发腐败。无疑，倘若几亿神州都来按照这种精神“尽舜尧”，真不知道“春风杨柳”最后还能剩下多少条。因此，或许我们应该更确切些说：不是儒家有关内圣外王的超越理想已经美妙到它只能在远古时代创造出昙花一现的短暂辉煌，而是这种理想本身所包含的深度悖论和致命弊端，从根本上决定了它必然是一直处在滋生腐败的“自我坎陷”之中。

注释：

[1] 见牟宗三：“从儒家的当前使命说中国文化的现代意义”，载郑家栋编：《道德理想主义的重建》（北京：中国广播电视出版社，1992），页8-9。

[2] 见杜维明：“儒家传统的现代转化”，载岳华编：《儒家传统的现代转化》（北京：中国广播电视出版社，1992），页53-54。一些西方学者也持有类似的看法，见Charles A. Moore, ed., *The Chinese Mind: Essential of Chinese Philosophy and Culture* (Honolulu: The University Press of Hawaii, 1967), p.5。

[3] 关于儒家思潮的血亲情理精神及其与西方哲学道德理性精神的差异，见刘清平：“儒家伦理：道德理性还是血亲情理？”，《中国哲学史》（北京），1999年第3期；“血亲情理与道德理性的鲜明反差——孔子与苏格拉底伦理观之比较”，《孔子研究》（曲阜），2001年第1期。

[4] 关于儒家思潮的血亲情理精神如何使人的个体性和社会性依附并从属于至高无上的血亲团体性的问题，见刘清平：“论孔孟儒学的血亲团体性特征”，《哲学门》（北京大学哲学系主编），2000年第1卷第1册。

[5] Arthur Waley, *Three Ways of Thought in Ancient China* (London: George Allen & Unwin, 1963), p.130。

[6] 子夏曾认为：“舜有天下，选于众，举皋陶，不仁者远矣。”（《论语·颜渊》）这里说的“远”去了的“不仁者”，显然并不包括“至不仁”的象。

[7] 其实，现实生活中可能根本就不存在什么“彻头彻尾”的腐败分子。即便臭名昭著、荒淫无道的纣王，大概也不是完全乏善可陈。子贡曾指出：“纣之不善，不如是之甚也。是以君子恶居下流，天下之恶皆归焉。”（《论语·子张》）

[8] 见杜维明：“儒家传统的现代转化”，载岳华编：《儒家传统的现代转化》，页53-54。

[9] 见牟宗三：“中国文化的特质”，载郑家栋编：《道德理想主义的重建》，页56-65。

[10] 见牟宗三：“从儒家的当前使命说中国文化的现代意义”，载郑家栋编：《道德理想主义的重建》，页10-11、13-15、28；杜维明：“儒家传统的现代转化”，载岳华编：《儒家传统的现代转化》，页53。

来源：<http://www.confucius2000.com/scholar/lkmdzgdgmnhjxmzfbal.htm>



中国社会科学院应用伦理研究中心  
北京建国门内大街5号 邮政编码：100732 电话与传真：0086-10-85195511  
电子信箱：cassethics@yahoo.com.cn