

儒家的泛道德主义与文化大革命

欧阳莹之

泛道德主义是道德理想脱离现实而极端化、绝对化的流弊，容易被权威利用以控制思想、操纵民情，甚至以理杀人。文化大革命所显露的泛道德主义，很多人发现根扎于儒家的大传统。本文深入分析儒家的泛道德主义，以助探讨它对现代中国的影响。

泛道德主义是什么 | 泛道德主义的吸引力 | 文化大革命的泛道德主义

儒家的纲常伦理 | 混沌思维 | 教条诛心 | 内圣之学 | 不负责任的人治

1. 泛道德主义是什么

泛道德主义奉某些教条为无上不二、普世皆然、人人必须遵从的原则理想，把个人的思想存心符合这绝对教条定为最高的道德准则，把它强行牵扯到与教条内容没有什么切实关系的领域，作为此领域的最高规范，以羁绊领域自身的价值和概念、压制不符合教条的思想、行为、制度。泛道德主义自称其教条超越现实，所以言不符实，不管不可能而极力吹嘘，不看风险而大肆宣传，不顾后果而无限推广，随意编排恶劣动机给异己，歪曲捏造历史，是一种横蛮的、不负责任的理想主义。它垄断道德，独专价值，覆盖生活、文艺、学术、政治、经济等广泛领域，诬陷异己为“不道德”，不但束缚人的处事行为，更干涉人的内心活动，诛心诛意，桎梏思想，所以威力无比巨大。摆脱了经验和理性的约制，容易衍变为专制主义、极权主义，自称体会得绝对的天理正义，以“理”杀人。

儒家和文化大革命是否有泛道德主义的倾向？这是一个惹争辩的问题。为了避免误解，让我先说明什么不算是泛道德主义。泛道德主义是一种理想主义的流弊，我便从理想说起。

人生处世，多有目标理想，例如想做医师、富豪、圣人。社会的成员也会有他们的集体理想，例如渴望富庶平等的太平盛世。个别理想的价值可以商榷，它的内容也可以因现实限制和理性批评而改变。但一般来说，理想鼓励上进。能维持理想、努力追求理想是人类优于禽兽的特色之一。然而，有崇高的理想并不意味理想主义。

或由于本身内容，或由于极度夸大，有些理想与现实脱节，又排拒理性的节制，衍变为绝对的教条信条，产生了理想主义。例如，君为臣纲，父为子纲，人人忠孝是个道德理想。“三纲五常，天理民彝之大节”是道德理想主义，因为它把三纲五常的理想提升为永恒绝对的“天理”，指定它为每个人的终极关怀，排斥其它道德概念、其它道德理想。

理想主义不顾其理想有没有实现的可能、它的效果会不会危害社会，把它提升为绝对的原则、不可更变得最高规范，把追求它作为压倒一切的价值，打击一切批评异见。听来伟大高远的信条超越经验世界，也失去了客观现实的厚重缤纷；超越理性，也失去了分析所得的丰富细节。所以就算理想有华丽的言辞转载，但常意义模糊，内容空洞，逐渐僵化、形式化，沦为空泛的教条口号。口号震天是理想主义的表象。空泛的绝对教条最适合无约制的普遍化。若它越界支配本不相干的领域，理想主义即演变成泛理想主义。

理想的种类很多，其中道德理想标榜某些道德价值如人格美德、社会秩序。“道德”是个涵义广阔的概念。人们交往，为了避免冲突而调节行为，总或多或少地有正当不正当、合理不合理的念头，这些都是道德意识。说有秩序的社会就有道德意识，就像说是人就有言语的本能；两者皆是对于事实的描述¹，但不是规范价值的主义。单是强调道德并不是泛道德主义。例如，公平公义（justice）是个道德概念，搞政治讲公平公义不是泛道德主义，因为公平与政治有

¹ 对事实的描述可真可假，而真假要凭实验判断。现代有认知心理学家说，道德心是生物进化的自然产品。

密切的实际关系。相反地，在司法行政上固执“仁者，人也，亲亲为大”的道德教条，攻击拒绝偏袒亲属的官员为冷酷不仁，是泛道德主义。说“泛”，已预设本来有某些范畴界线，例如家事和政治的类别。类别基于事物的细节内容，一般并非绝对，可以经观察现实、理性辩论而修改逾越。然而，泛道德主义抹煞类别，例如混淆家事和政治，却不是基于实验理解，而是基于道德教条。

“道德教条”或“道德信条”一般指源自某权威、不容置疑、规范人思想行为的不二原则。信徒接受这原则为至善全美、绝对正确、放诸四海皆准、涵盖天下一切，不是基于现实验证或理性论证，而是基于信仰。他们坚信制定原则的权威，不论上帝、天理，或者神化的圣王圣人、伟大领袖，一定超越凡人。权威的原则超越经验理性，不能理解，只能皈依²。泛道德主义基于信条，即使不是宗教，也带浓厚的宗教色彩。唯我独专的宗教之间若有信念上的争执，不能讲理解决，常导致宗教圣战或类似的党争暴乱。

不同的道德观有不同的准则以判别善恶是非。有些道德观侧重主事人的动机，有些侧重其行动的后果。基于信仰信条的道德多专注人的动机，检讨人的思想正确不正确、心性纯洁不纯洁，以布道、宣传、教化、灌输教条维持道德。泛道德主义也一样。然而人的内心复杂隐蔽，不像行为后果般有客观迹象可据。要判断别人的思想是否正确、心性是否纯洁，主观臆断性很强，错误的可能很大。模糊空乏教条尤其便利“不道德”的大帽子满天飞，造成冤狱。

泛道德主义对社会造成双重损害：事实的损害和机会的损害³。把革命或仁义的道德理想泛化，乱扣“反革命”或“贼仁义”的帽子，造成冤狱枉死的事实损失显而易见；别忘了，戴上帽子也削减了找工作的机会。机会涉及的，不在眼前而在将来，容易被人忽略，但影响可能更深远重大。放眼将来，机会无限，但人生有限，不能尽得，必须选择。明智负责的选择人必须

² 克尔凯郭尔 Kierkegaard 所谓 信仰的跳跃 leap of faith，便是衍释此义。。

³ 机会代价 opportunity cost 是人生哲学、经济、和政治科学中的重要概念。忽略它是人生抉择的一大错误。你要投资，考虑甲乙两只股票。你选择买甲。后来甲呆滞、乙大幅上升，你就领会到买甲的机会代价。

考虑到，选择某一途径，会关闭很多其它途径的机会，放弃它们可能带来的利益，这些都是所选途径的机会代价。例如中学毕业生考虑上大学或马上出来做工挣钱，选择目前薪金就会牺牲了大学教育带来思想眼界和更好的就业机会。这个例子只为解释机会代价，并不意味着所有选择都是这么狭窄。广阔的人生本有很多并存的范畴，家庭、事业、嗜好、想象，很多机会可以折衷，冲突处不大，并无二取其极端选择的必要。尤其在自由思想上，发展的机会、选择的余地更多。泛道德主义把所有范畴都塞进道德教条的框框，单轨思维，非此即彼，强逼人作“道德”“不道德”的选择，大幅关闭不合教条的途径、斩断自由发展思想的机会，使社会蒙受重大的机会损失。例如“女子无才便是德”的教条灭绝妇女受教育展才能的机会，社会丧失妇女人才的贡献，就是为这道德教条付出的机会代价。

泛道德主义以“道德”的口号为道德、以“仁义”的教条为仁义，灌输教条，洗脑教化，高唱口号，大肆宣传，说得天花乱坠，排挤异己、封闭机会、桎梏人心、操纵民意、支配学术、牵制政治。它或能制造孝子忠臣节妇顺民，或能挑动翻天覆地的圣战革命，但对于实际提高社会道德，却常有反作用。在市面上，我们常看到金字招牌被滥出的次货卖坏，使它的高档货也遭受嫌疑而被人遗弃。同样地，泛道德主义者动辄用“道德”的口号压逼别人，常引发“伪君子”“假道学”“满口‘仁义道德’，一肚男盗女娼”之类的回应。人们看到教条的内容陈腐偏执，会对仁义道德本身起反感。踏实的理性道德讨论又被泛道德主义的教条窒息，无从发展。泛道德主义者最会批评社会道德堕落，只是从不反省自己败坏道德的责任。

2. 泛道德主义的吸引力

泛道德主义吸引人，有许多原因。首先，道德本身有正面价值；泛道德主义把它变为负面价值，但保留“道德”的包装。泛道德主义所奉的信条多涵有一些崇高的理想，能激发人的热情。鼓舞人们向善向上的理想有很强的吸引力号召力。人们敬仰为追求理想而奋斗、即使抛头颅、洒热血也义无反顾的道德行为，因此常会忽略了道德教条化、理想极端化所造成的种种流弊。

第二，泛道德主义的宗教意味赋予教徒一种归属感，排斥异己更加强信徒圈子内的团契感情。教派宗派、朋党党争等小圈子运动常随泛道德主义而生，就是这原因。

第三，泛道德主义挑发自高自大的亢奋冲动、迎合自是自满的虚荣心理。道德的最大功能是培育人际和谐、维护社会秩序。人们一般渴望和谐秩序，赋予巨大价值，所以把发挥道德功能的行为叫作“善”，推赞以资鼓励；把破坏道德功能的行为叫作“恶”，卑弃以资阻吓。道德是带命令性的价值判断：说“孝顺是美德”或“偷窃是不正当的行为”不但含有“应该孝顺”或“不应偷窃”的规令，也兼含对孝子的赞许和对窃贼的谴责⁴。道德既带有权威和毁誉的意味，那么有道德的行为或品格便会带来名誉，甚至因名获利。即使人们不是存心沽名钓誉，但自夸“有德”，蔑视别人“缺德”，内心也会油然而生优越的感觉，沾沾自喜，甚至忘掉自己类似的错过。例如在美国，若有知名人士失口说了个侮辱种族的名词，如叫黑人作 nigger，大众就群起轰击，多能逼他辞职下台。如此美国人掩盖了广泛潜在的种族歧视，增强自己的道德优越感。泛道德主义带来的精神满足是难以抗拒的。

第四，泛道德主义仗力于大口号。喊口号容易，因为不用花心力实验求证，更不用担忧口号是否可能实现，只是文字堆砌，牵强附会，自吹自擂。判断道德是非的准则既然全落在主观的信念，那么信徒只要自认思想正确、存心纯洁，那就不用为自己行为的客观后果负责。泛道德主义不但是道德理想主义，而且是不负责任的道德理想主义。它与韦伯所分析的、与责任道德对立的绝对信念道德，颇有相通之处⁵。沉醉在美丽的幻想中，不用面对现实，不用为自己的行为负责，只是鼓起往自己脸上贴金的精神，自负是“人民救星”，高唱“为天地立心，为生民

⁴ 针对这现象，研究伦理学的哲学家有“表达主义”expressivism 一说，认为人们称某事为“善”，意义不外是鼓掌叫“好！Hurrah！”，表达赞许的心情。

⁵ Weber, *Politics as a Vocation* (政治作为志业), in *From Max Weber*, eds. H. H. Gerth and W. Mills, Oxford University Press (1946), pp. 77-128. 关于儒家的绝对信念道德，参见欧阳莹之，“责任道德与绝对信念道德：两个先秦实例”，www.chinaandrome.org/Chinese/essays/qin.pdf

立命，为往圣继绝学，为万世开太平”，多伟大！多豪气！多洒脱！多写意！自欺欺人的精神鸦片很容易惹人上瘾。

第五，泛道德主义溢词粉饰，包装华丽，最适合广告宣传，擅长处就在吸引顾客。

第六，泛道德主义是争名夺权的好工具。内容暧昧空泛，便利道德信条泛滥，侵入本无关联的领域，排除异己。以存心符合信条为道德准则，便利钳制人民的思想。脱离现实，便利信条衍化为迷信。摒弃理性，便利迷信挑动群众激情。深入人心寻求动机，便利连根拔起反对的意念。泛道德主义是控制思想、操纵民情的犀利工具，因此尤其得统治者、权谋家的欢心。

3. 文化大革命的泛道德主义与它的传统根源

泛道德主义引发的狂热能产生发翻天覆地的力量。一但失控，也会做成伤亡惨重的灾祸。西方历史上无数的宗教圣战便是例子。法国大革命高扬“自由、平等、博爱”的理想，但四年后演变成断头台林立的恐怖政治，部分由于政治革命泛化成社会革命、道德革命，可以说是泛道德理想国在现实中覆灭的惨剧⁶。现代中国人熟悉的，有1958-1960年间的大跃进和1966年开始的文化大革命。

中共本来提倡“又红又专”。“专”指知识，“红”结合政治和道德，规范思想言行。文革时“红”挂帅，政治道德压倒一切。文革事后，学者徐友渔采访当年的红卫兵，并遍阅传记回忆录，发现他们“几乎异口同声地（甚至是不无骄傲地）把自己在文革中的表现归因于理想主义……。这是一种革命的理想，它把革命的价值看得高于一切。高于物质享受，高于文化、科学、艺术，高于人与人之间的美好关系，甚至高于生命本身。”事实上，社会的确矛盾深刻，很

⁶ 李学勤，《道德理想国的覆灭：从鲁索到罗伯斯庇尔》，上海三联书店（2004）。

多不公不平亟待改革。革命理想“超出了庸俗琐碎的日常生活，而且常常超出了一己之私利，和人类自古以来追求美好目标有关系，从而显得高尚和神圣。”⁷

群众的精神力量无坚不摧，精神万能论风靡一时。郑谦反省文革运动，发现与精神万能论相辅的是儒家传统文化的特色，泛道德主义：“夸大道德伦理作用，在不同程度上是道德成为历史发展的动力、主宰，并使之‘越位’成为评判一切的尺度。”⁸ 学者金观涛、刘青峰也指出：文革时“毛泽东主张的‘斗私批修’，‘群众是真正的英雄’，与其说是马列主义，还不如说更像儒家道德理想主义大传统……。文革末期，毛泽东以帝王自居，他的语录展现了一个传统政治文化与现实生活互相交识不可分辨的世界。正因为人们普遍感到毛泽东思想的传统特质，文革一结束，批判封建主义立即成为70年代末和80年代初学术研究的主调。当时学术界很多人把毛泽东思想看作是与儒学同构的‘道德理想主义’。”⁹ 美国汉学家史华兹研究毛泽东的政治眼界，发现他以“德治”（reign of virtue）为理想，颇受孟子的影响¹⁰。

乍听下，学者们的发现令人惊奇。文化大革命猛烈反儒批孔，儒者也对文革口诛笔伐。两者怎会同出一辙？就像两兄弟争皇位打个你死我活，大同小异的“兄弟主义”或“兄弟宗教”因争夺独一无二的正统而大打出手，世界历史上屡见。例如天主教和新教同样信仰耶稣基督，但因为详细教条有异，又皆认为自己得到上帝独一无二的神旨，所以多次大开圣战。圣战所争的是灵魂救赎的终极关怀，双方各自高扬神圣的道德，指责对方是魔鬼。绝对善对抗绝对恶，没有丝毫宽容的余地，所以杀戮特别惨烈。摧毁西欧的1618-1648三十年战争，便是显著个案。文革和儒家的情况也相似。两者的大同处是追求完美道德理想世界的宗教式热枕，小异处是道德理想的详细内容。文革举革命道德，儒家举封建道德¹¹。文革向往理想的社会主义世界，儒家

⁷ 徐友渔，《形形色色的造反：红卫兵精神质素的形成及演变》。香港中文大学出版社（1999），页25。

⁸ 郑谦，“文化大革命中知识青少年上山下乡运动五题”，《中共党史研究》2013年第9期，页43-58。

⁹ 金观涛、刘青峰，《中国现代思想的起源》，香港中文大学出版社（2000），页4。

¹⁰ B. I. Schwartz, The reign of virtue: Some broad perspectives on leader and party in the Cultural Revolution. *The China Quarterly* 35: 1-17 (1968).

¹¹ “封建”一词至少有中国传统和马克思两种意义。本文采取《左传》“封建亲戚，以藩屏周”、亦即秦始皇“废封建、设郡县”之义。周代的宗法封建政治制度被统一皇朝的中央集权制度替代了，但如下文所述，封建贵族亲亲

向往尧舜三代的理想圣王人治。内容不同，但同样自称是最高无二的绝对道德、终极关怀。两者互相攻击凶狠，正因为它们共持的泛道德主义不能稍容异己¹²。

人民的救星毛泽东承继了儒家士大夫“明道救世”的大传统，并把本来精英垄断的道德理想推广到普罗大众，号召人民培养大公无私的高尚人格。追求极高的道德质量、内心纯洁是文革和儒家的共同特色。“为人民服务”的道德比美“以天下为己任”，只少了士大夫的自负虚荣。

“六亿神州尽尧舜”的理想基于孟子的“人皆可以为尧舜”。文革的精神万能论，发扬了儒家精神生活为文化本体的核心学说。毛泽东引以自豪的“无法无天”，甚得力于儒家历来孜孜的崇人治、毁法治。他的武装夺权，可以引儒家的“汤武革命”作支持。文革对毛泽东的个人崇拜，就像儒家崇拜尧、舜、汤、武、孔、孟。对毛泽东“红太阳”的歌功颂德，似乎还不如赞颂孔子的“上律天时，下袭水土，辟如天地之无不持载、无不覆畴，辟如四时之错行，如日月之代明。”¹³ 红卫兵熟读《毛选》，开口引用《毛语录》，其实是大众化了儒生的专长：熟读《四书五经》、满口“诗曰子云”。文革的“狠斗私心一闪念”应和宋儒的“存天理、去人欲”。“自我批评”“教育、再教育”，和儒家的“自反己身”“教化”一样，皆强调深入人心、塑造正确的思想性情。革命样板戏与儒家的尧舜、桀纣样板同具宣传洗脑的功能。红、黑两条路线势不两立，与儒家的义、利对立一样，把复杂的世情约化、两极化。祭起一项“黑”或“利”的大帽子，就能压倒一切不符己见的思想。文革是短暂的运动，手段刚猛生硬。儒家比较阴柔；二千多年独专历代皇朝的意识形态形式，用泛道德主义控制思想的手段早已炉火纯青了。你看在宋明儒“饿死极事小，失节事极大”的道德理想教化下¹⁴，历来多少贞女节妇以维护纲常名教为己任，主动殉夫守寡¹⁵。中国社会同样为文革和儒家付出沉重的机会代价。文革牺牲

尊尊的道德价值却凝固在儒家学说中，影响悠长。马克思的“封建”主要落在经济范畴，指地主拥有生产资源，也很适合中国传统的农业社会。儒家士大夫把严守上下尊卑的宗法封建道德推广到地主和佃户的关系，因此用马克思的“封建”概念也无不可。这是学者所谓“马克思思想儒家化”的论证之一，但在本文讨论范围之外。

¹² 参见刘青峰，〈“老五篇”中的道德理想主义〉《香港传真》2006-6。

¹³ 《中庸》；这颂词还算是“中庸”，你可以想象极端一点的颂词。

¹⁴ 朱熹《近思录》卷6 收程颐语。

¹⁵ 卢苇菁，《矢志不渝：明清时期的贞女现象》，江苏人民出版社（2012）页7，10-12，133-173。。

了红卫兵一代的人才。儒家士大夫自负内圣外王，藐视自然知识、魔化法治，窒息了发展科学和民主的机会。

专研哲学思想的学者一般不谈文化大革命。然而韦政通、傅伟勋、汤一介、成中英等亦纷纷揭露儒家思想中的泛道德主义：儒家的思维笼统空疏、浑沌模糊，把道德和知识、政治等范畴不作区分地混在一起，以纲常名教的伦理道德作为判断一切事物的最终准则，高唱“内圣外王”“人治德治”，盲目自是，压制异见，排挤务实建设。蔽于一曲的伦理道德桎梏思想，使科学民主不能发展，余烈至今尚存¹⁶。

新儒家强力反驳。李明辉答韦政通道，儒家思想虽然以伦理价值为核心，但并没有以它奴役吞没其它文化领域。例如，在政治上，儒家提倡“先富后教”，可见它不是泛道德主义¹⁷。这反驳不得批评的要领。泛道德主义指道德格律越轨，侵入别的领域，甚或奴役它们，但入侵并不一定是吞并。领域本身的概念中，有些可以与入侵的道德格律或不相痛痒、或相容并行。这些概念可以继续存在，即如奴隶有些自我行动本来就符合奴隶主的心意，所以不受干涉。问题的症结是，当奴隶不合奴隶主之意时，当领域概念与入侵道德起矛盾时，怎样解决冲突？泛道德主义断定道德出命令，领域概念必须听令。例如，尊重事实真相是追求知识的必须条件，亲亲尊尊贤贤是纲常伦理。历史上有王者或贤士做下恶事，史笔写历史时怎样处理？从《春秋》《公羊传》开始，儒家的规范是“为尊者讳，为贤者讳”，瞒下尊者贤者的恶行¹⁸。史学仍然存在，并未沦为全是歪曲捏造的宣传广告。史笔直书真相、尤其是符合纲常伦理的真相，仍然受到赞扬。然而，一旦必须有取所舍，事实真相和历史知识就成为纲常名教的牺牲品。有学者指出，

¹⁶ 韦政通，《儒家与现代化》，水牛图书出版事业有限公司（1997）。傅伟勋，《文化中国与中华文化》，中大图书公司（1988）。汤一介，“论儒家的境界观”，《北京社会科学》，1987年第4期。成中英，《创造和谐》，东方出版社（2011）。

¹⁷ 李明辉，“论所谓‘儒家的泛道德主义’”，“论所谓‘马克思主义的儒家化’”，
www.confucius2000.com/writer/liminghui

¹⁸ 《春秋公羊传》闵公1年。孔子作《春秋》，为尊者贤者讳的个案很多，蒋庆《政治儒学》（海峡出版发行集团，2014）第二章第二节收集了不少。

微弱的求真精神、知识意念是中国传统没有发展科学的原因之一¹⁹。求真求知的精神不振，是中国传统为儒家道德付出的机会代价之一。

4. 维护封建秩序的纲常名教

自汉朝罢黜百家、独尊儒术以来，儒家士大夫盘踞历代专制皇朝的统治阶层，在朝廷任宰相公卿，在省县作百姓的父母官，在乡里是士族乡绅，层层控制。一人之下，万人之上，操掌特权，享尽荣华²⁰。皇朝政教合一，儒家控制教育，任太子师傅训练未来的皇帝，令社会上万般皆下品，唯有读《四书五经》高。所谓“天地君亲师”就把儒师的地位抬高到宇宙巅峰。高级知识分子稳占权益统治地位二千年之久，世界历史上绝无仅有。对中国深厚悠久的优美文化，他们的贡献无可比拟。然而，不足之处也很显著。儒学自誉至广大而尽精微，但未能发展科学。屡经天下大乱甚至亡国之痛，但统治精英未能反思政治、改良制度，一味提倡人治、企望贤君圣王，不断挾伐可以挑战专制根基的法治，没产生民主的念头。

科学和民主法治的理论在经验知识和社会知识中最为重要。为什么身任统治阶层的儒家高级知识分子，长期环境优越，在知识领域有如此重大的欠缺？儒生习惯推咎于皇帝专制。这无疑是一原因之一，但并非主要。那朝皇帝禁止研究自然现象？更重要的是，儒家士大夫本身是皇朝统治的中坚，热衷而且擅长保护自己的既有权益。所谓“尊君卑臣”的风气多得儒臣自己推助²¹。而且就算不看官场艰难，在学术思想上，儒生也一直在君权的框框里打转，只想做帝王师、提高皇帝的个人品德以及自己的身价权位，非但未能提出有创建性的制度构想，更尽力诋毁贬抑先秦诸子的法治概念。可见最大的障碍不在外界环境而在儒家的内部结构²²。

¹⁹ 胡军，《中国哲学的现代转型》。北京大学出版社（2013），页 32，42-48。

²⁰ 金观涛、刘青峰，《中国现代思想的起源》，页 8-14。

²¹ 刘泽华，《中国政治思想通史·综论卷》，中国人民大学出版社（2014），页 166-179。

²² 刘泽华，《中国政治思想通史·综论卷》，页 160-162，182-186，295-306。

对中国现代化来说，法治比民主重要，因为法治是民主的先决条件。民间群雄并起打天下，刘邦、朱元璋由平民而天子，不是民主。儒臣揽权，如宋朝皇帝“与士大夫共治天下”，不是民主。知识分子搞政治，自称正义救世，鼓噪争权，也不是民主²³。民意驳杂，贫富贵贱、劳心劳力、中央地方各有渴望，常生矛盾。民主要求大家尊重明确公布的法律，在它的制度下理性地商榷政治问题，彼此谅解让步，和平地达到协议，包括最高立法行政的人选。这个必须的要求就是法治精神。法治精神萎缩，就和求真精神不振一样，是中国传统文化的缺憾²⁴。历史上什么因素障碍了它们的发展？这是许多学者反思的问题。相关的因素无疑很复杂，本文只探讨汤一介等所指出，即儒家的泛道德主义唯我独专，自以为有隐晦笼统的“德”，轻蔑甚至打击明确详实的法、以及法律下人人平等的概念，阻遏了理性的政治商讨。“不道德”的黑帽子、“有德君子不为”的蔑视，有效地压制异己，同时为客观理性和法治精神蒙上恶名，扼杀了它们发展的机会²⁵。

儒家承接周代封建贵族的价值观，基本上是一种统治者的政治意识形态。孔子三月无君则皇皇如也²⁶，孟子纷纭说魏齐，儒生讲究内圣外王、修身齐家治国平天下。出仕做官是儒者的本分，任高位是他们的理想，后来才发展与意识形态息息相关的学术，尤其是形而上的心性学。意识形态的功能主要在政治社会，影响广阔。玄奥的学术一般栖身于窄小的文化精英圈子。清末废科举，熟读《四书五经》不再是做官的必需条件，儒生退居学府，就呻吟做了现代“游魂”，无限怀念以往的权威²⁷。二千多年来，儒家士大夫操纵统治阶层，俨然文化贵族。他们的形而上学就算隐晦难明，也可以提供教条论据，巩固统治者的意识形态，因而有通俗的广阔影响。政治权势是儒家传统权威的基石，而这政治权势，也靠儒家的泛道德主义维系。

²³ 汤一介，“论儒家的境界观”。

²⁴ 儒家士大夫的理性协商能力薄弱，颠覆法治，见欧阳莹之，《龙与鹰：秦汉与罗马帝国的兴衰，如何影响了今天的世界？》，中华书局（2015），第5.6和6.9节。

²⁵ 很多新儒家以知识分子主政为“民主”。其实这只是精英统治，乃传统文化贵族统治的变奏，并非民主。

²⁶ 《孟子·滕文公下》6.3，6.4。

²⁷ 余英时，《现代儒学的回顾与展望》，北京三联书店（2004），页56。

儒家坚持道德万能：从政治到经济，凡事都以道德为主要、甚至唯一的因素。然而，它所谓“道德”的内容却甚偏狭。梁启超指出：“中国道德之发达，不可谓不早。虽然，偏于私德，而公德殆阙如。试观《论语》《孟子》诸书，吾国民之木铎，而道德所从出者。其中所教，私德居十之九，而公德不及其一焉。”²⁸ 私德与公德似乎没公认的定义，但我们可以简单地说，私德涉及个人与个人之间的关系，偏重感情，以仁爱、义气为主要德行。公德涉及人对自然界、对社会、对国家的关系，偏重理智，以公平、公义为主要德行。孟子所谓“君之视臣如手足，则臣视君如腹心”是私德²⁹；它只见君臣之间的个人恩怨。《管子》所谓“君臣上下贵贱皆从法”是公德³⁰；公平坦布的法律开拓了社会的公共空间。在中国传统文化中，法家、墨家注重社会国家，道家注重自然，（传统诗词书画所表达那逍遥开放、溶和大自然的天人合一境界，是道家的意境；儒家的“天”是脱离自然、内向封闭的道德天理，见后）。儒家主流的“道统”排斥道、墨、法，连注重社会的大儒荀子也容纳不下。现代新儒家大师牟宗三说：“中国文化，从主流方面说，到最后只是三点：社会是五伦，政治是大皇帝，学问是‘灵明’（良知）。”³¹ 儒家道统的“道德”，不外是维系专制皇朝的纲常伦理名教、内圣外王学说。

温情的五伦网络是人类最重要的联结。对维持社会秩序，私德是必须条件之一。然而，社会的规模稍大、复杂性稍高，它就不足够、必须理性的公德参与了。商榷关及大众福利的政治、经济问题时，公德尤其重要。儒家士大夫拒绝认识这点，所以道德观狭隘，却又固步自封，极力排外，自誉垄断“道德”，坚持自己的纲常名教、内圣外王是人类的终极关怀，是完善无缺、至高无上的“天理”。他们盘踞统治阶层，有责任决策行政、司法听讼、筹划经济，但却排挤培养公德的法治，一味鼓吹私德至上的人治。持着统治阶层的权势，把偏狭的纲常名教强加于天下万事，攻击超越纲常框框而顾及公德秩序者为“不道德”，因而形成了泛道德主义。

²⁸ 梁启超，〈论公德〉。

²⁹ 《孟子·离娄下》8.3。

³⁰ 《管子·任法》。《商君书·修权》。

³¹ 牟宗三，《政道与治道》，吉林出版集团（2010），页45。

偏狭自满的纲常伦理有深固的历史渊源。儒家扎根于“礼不下庶民，刑不上大夫”³²的周代宗法封建世界。春秋初诸侯国的规模细小；大国人口以万计。所有道德和政治价值都以封建贵族的立场为准。贵族、庶民别若天渊。贵族以礼乐维系统治阶层之间的和谐。对庶民，贵族仗个人威德，随意操刑镇压，没有明文公布法律的概念。儒家是封建时代的产品。《五经》中的《诗》《书》是贵族不离口的经典。《礼记》《春秋》记载他们的道德规律和言行事迹。春秋末年，宗法封建开始崩坏。“从周”“梦见周公”³³的孔子力挽狂澜不遂，但他的《论语》以“仁”的概念阐释封建贵族的价值和意识形态，把它提升为道德理想。到战国中期、孟子的时代，诸侯国的人口膨胀百倍不止，社会复杂性火箭也似的上升。宗法封建无法适应现实，大势已去。儒家力倡“不愆不忘，率由旧章”³⁴，开始与现实脱节。墨子已经提倡“尚贤”了，但孟子的“仁政”仍然以世袭官爵、世袭官禄为主柱³⁵。《孟子》的心性学更把贵族的价值说成是人类的本性，因而把它内在化。儒家保守。《四书五经》的权威无可伦比，把封建贵族贵贱尊卑的价值原则道德化、理想化、心性化、永恒化，凝固成中国传统主流文化的遗传基因。

血缘政治和等级森严是宗法封建的核心。春秋诸侯的国与家同构、忠与孝一辙，公卿大夫多是亲戚，凡事讲人情，“亲亲”是政治的最高原则。这温情脉脉的原则在儒家思想中升华为“仁”的道德，排拒营建法律制度，指责它们为冷冰冰。孟子曰：“尧舜之道，孝弟而已矣。”《礼记》曰：“圣人南面而治天下……，亲亲也，尊尊也，长长也，男女有别，此其不可得与民变革者也。”³⁶血缘外，长幼尊卑的上下名份是宗法封建的不可易纽带，儒家一并把它道德化。孔子讲究“君君臣臣、父父子子”，以“正名”为政治的首要³⁷。儒家的“个人”不是西方那赤条条无牵挂的 individual，而是无可解缠地牵涉在君臣、父子、夫妇、兄弟、朋友的等

³² 《礼记·曲礼》50。

³³ 《论语·八佾，述而》。

³⁴ 《孟子·离娄上》引《诗经》。

³⁵ 《孟子·梁惠王下》2.7。

³⁶ 《孟子·告子下》12.2。《礼记·大传》。

³⁷ 《论语·颜渊，子路》12.11，13.3。

级五伦网中、各占名份的角色。纲常伦理制定各种角色的名份上下。正名份的礼教，即名教，教导人人紧守长幼尊卑、安份守己，做孝子忠臣、节妇顺民，使整个等级秩序和谐安详。

亲亲尊尊的道德可能适合青铜时代那些家国不分的微型封建侯国，但那个时代在孟子时已过去了。战国年间，中国进入铁器时代，技术革命提高生产力，小农户崛起，经济蓬勃。为了理性地管治剧变社会的千头万绪，列国相继变法改制。法家把握时机，创建缘法而治、因能授职、君主集权的制度，导引社会动力，发展经济，踏实建设。这些改革削弱贵族的权益、摒弃宗法封建的秩序。政治制度把国与家分开，拒绝以亲亲作为政治原则。法律下人人平等，“刑过不避大臣，赏善不遗匹夫”³⁸，不承认尊贵者有特别优惠。儒生极力反对，痛斥它不仁不义，违背纲常伦理。秦始皇统一中国后，庞大的中央集权帝国与春秋的封建侯国别若天渊。儒生不顾现实，抱残守缺，把亲亲尊尊的政治原则道德化、泛化，固执纲常名教，坚持它足以替代法律、解决统一皇朝所有复杂的政治、经济、社会问题。泛道德主义就此而起。

宋朝大儒、理学祭酒朱熹曰：“三纲五常，天理民彝之大节，而治道之本根也。”³⁹ 仁义礼智信五常，往虚处说可以出神入化、与天地合德，但稍微落实，就离不了亲亲尊尊等级五伦的框框。孟子曰：“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。”“亲亲，仁也。敬长，义也。”“未有义而后其君者也。”⁴⁰ 君臣父子等伦常关系是相互的，但绝不是平等的。敬长、从兄、不后君的“义”皆强调在下者对在上者的义务，亦即强调在上者的权利。等级道德与要求法律公平的法治格格不入。

孔子曰：“父为子隐，子为父隐，直在其中矣。”⁴¹ 亲亲凌驾在是非之上，新儒家称为“更高的‘公平’和更合理的‘秩序’”⁴²。高扬“天理”的朱熹提倡尊尊的纲常名教也应该压倒司法

³⁸ 《韩非子·有度》。

³⁹ 朱熹，“戊申延和奏札”。《礼记·大传》。

⁴⁰ 《孟子·离娄上，尽心上》7.27, 13.5。

⁴¹ 《论语·子路》13.18。

⁴² 余英时，《中国思想传统的现代诠释》，江苏人民出版社（2006）页21。

的公平正义。他上书皇帝：“臣伏愿陛下深诏中外司政典狱之官，凡有狱讼，必先论其尊卑上下、长幼亲疏之分，而后听其曲直之辞。凡以下犯上、以卑凌尊者，虽直不右；凡不直者罪加凡人之坐。”⁴³ 宋朝的理学把儒学带上极峰，皇帝又特别优容士大夫，以致史学家称宋朝为“儒家统治之时代”⁴⁴。儒家上尊下卑的道德理想容易改写法律。从前地主和佃户在法律下的待遇平等。到了北宋后期，佃户触犯地主，罪加一等。地主打死佃户或其家人，罪减两等，只是流配本城就算了⁴⁵。本来，人就是人，每个人的性命同样矜贵，所以“杀人偿命”的法律见诸古今世界各地。这是公平的公德立场，法家也赞许。私德至上的儒家却不以为然。朱熹等鼓吹的“天理”把尊卑亲疏放在公平公义之上，以宽宥地主为“仁义”，其实是认为佃户及其家人的命卑贱，地主无理打死也无大碍；主张政府不应当保护无辜被地主欺凌的佃户，其实是宽仁地主压逼佃户。这样的“法律儒家化、道德化”是汉朝儒家独尊以来的不停趋势，以上的例子不过是把士大夫惯于享受的尊贵地位推恩到地主而已⁴⁶。

先亲后疏和上尊下卑一样，是纲常名教的核心教条。傅伟勋注意到：当家庭私德和社会公德发生冲突时，儒家多偏重亲属而牺牲社会福利。这可见于儒家最高的圣王典范：舜明知弟弟象谋财害命，但因为爱他而叫他去管治臣民；臣民在这恶棍下会有什么遭遇，舜没有放在心上⁴⁷。后来舜登上王位，诛杀政敌，但封赏凶恶的弟弟。孟子称赞舜封象是仁人所为：“身为天子，弟为匹夫，可谓亲爱之乎？”⁴⁸ 朱熹更歌颂曰：“舜之心无一毫有我之私，是以能公天下之善以为善。”⁴⁹ 圣贤典范是儒家道德教化的核心。舜的典范教导人，只要与统治者有密切关系，

⁴³ 朱熹，〈戊申延和奏札一〉，《朱子全书》册20，页657。

⁴⁴ Dieter Kuhn and Timonhy Brook, *The Age of Confucian Rule: The Song Transformation of China*, Harvard University Press (2011).

⁴⁵ 郦家驹，《宋代土地制度史》，中国社会科学出版社（2015），页114-115。读过《水浒》的人都知道，流配最惨的是远别家乡。到了配所，有钱有人情的配军，即如宋江刺配江州，还可以逛酒楼。有钱有势的地主流配本城，待遇想不会很差。打死佃户只得这样的轻罚，可见儒家统治下佃户的命多卑贱。

⁴⁶ 瞿同祖，《汉代社会结构》，上海世纪出版集团（2007），页245-247。D. Bodde and C. Morris. *Law in Imperial China*. Harvard University Press (1967), p. 29.

⁴⁷ 《孟子·万章上》9.2。

⁴⁸ 《孟子·尽心上》13.35。

⁴⁹ 朱熹，《四书或问·孟子或问》卷3。

干什么坏事都可以在纲常伦理下得到宽宥。思想史学家刘泽华认为此等泛道德主义的教化“促成了普遍的极度扩张型亲情义务观，对于传统中国贪腐吏治之形成影响至深。”⁵⁰ 不止他一位现代学者指出儒家的亲情伦理泛滥，掩盖政治，推助了腐败的裙带关系⁵¹。

除了宠爱象，舜还为了掩护杀人犯的父亲而乐然背弃信任他的百姓人民⁵²。这样的圣王典范，别说现代人认为是偏私腐败，即使孟子的弟子也感到不平⁵³。宋儒凭什么赞他“大公无私”？除了内圣外王的形而上学，儒家还依靠模糊思维、泛化概念，无根据地推扩纲常伦理的概念范围。

5. 泛道德主义的反智温床：混沌思维

从日常生活到科学研究，人们必须运用适合各种思维对象的概念，而概念则由词语表达。每个概念都有它覆盖的对象范围，概念越普及，其覆盖的范围越广，例如“颜色”的概念比“白色”普及。由于现实世界和理性逻辑的限制，概念的范围一般有界限，不能随意推广。把“马”的范围越界推广，指鹿为马，就很难令人接受。

为了提纲挈要地明白复杂的现象，学者多寻求覆盖广阔的概念。科学和儒学皆有此目标，但科学的概念普及化和儒家的概念泛化方式不同，效果也大异。科学求概念普及化，或归纳适合的特殊概念以整合其相同处，或筛除杂异的枝节以抽取其共有的架构，因而推广覆盖的范围。抽象并非空泛，因为严谨清晰的概念普及化提供了明确的推理，指示普及的抽象概念如何摄取细节而落实应用到特殊个案。例如物理学的万有引律写来不过一行字，很抽象，但可以摄取任何个别物体的特殊质量和距离，精确地计算出它们之间的引力。相反地，儒家把概念泛化，并不求普及化的推理根据，只是随意推广覆盖范围，滥用代表泛化概念的名词如“天下为公”，不

⁵⁰ 刘泽华，《中国政治思想通史·综论卷》，页 576。

⁵¹ 葛瑞汉，《论道者：中国古代哲学论辩》，中国社会科学出版社（1989），页 347。

⁵² 《孟子·尽心上》13.35。

⁵³ 《孟子·万章上》9.2。

理“公”的内容空疏、意义模糊，颇有“我说它的意义是啥就是啥”的意味。例如，宋儒以亲亲为“天理”，而“天理”是至“公”的。舜爱象，明知他凶残而让他去管治臣民，是由“天理”行，所以虽然不顾臣民的死活，仍然是“大公无私”。概念泛化擅长利用漂亮的名词掩盖不堪看是事实，有损理智知识，但有利于宣传广告。自我宣传正是儒家的专长。

概念普遍化是人类智性的成就。相反地，概念泛化是智性懒惰的表现，有反理智、反知识的效果。懒用大脑的人不客观地把握思维对象的性质，例如误以为凡有修长四腿的动物就是马，又不肯承认自己可能有认知的错误，遂泛化了“马”的概念，指鹿为马。我们思维的对象多是现实世界中的事物，所以尊重客观真相的求真精神与概念普及化息息相关；科学的抽象概念不免实验验证。概念泛化却恰恰相反，闭眼不看真相，蔑视验证。儒家泛道德主义的一个特色是主观泛滥，淹没客观，一厢情愿，把理想当作现实，盲目固执，绝不因为闯祸碰壁而修改理想。例如，尽管高扬孔子之道的儒家士大夫盘踞统治阶层，到南宋，朱熹承认，一千五百年来，“孔子所传之道未尝一日得行于天地之间”，但他绝不怀疑此道本身可能有悖反现实的问题，只是怪人不守“天理”。再过八百年，历经两次亡国惨痛，数次大乱内战，再受西方思想冲击，新儒家仍然重弹朱熹的老调⁵⁴。冥顽自是，绝不接受历史的教训，所以治乱循环，血染大地，但儒生道德万能的理想不变。

智性懒惰，思维不清，也是概念泛化的重要根源。据逻辑，“白”和“非白”合起来覆盖一切，但不能同时落实。说这杯子是白色或不是白色，那是空话一句，什么也没说。说这杯子同时是白色也不是白色，那是自相矛盾。容纳矛盾的悖论，正反有“理”，随便说什么都行，声大势凶者赢，摧毁了理性讨论的可能。在较为复杂的情形下，有时我们不觉察思想中其实暗藏空话或矛盾。科学的一大目标就是把隐蔽的弱点抓出来，妥善处理。推广概念的覆盖范围最容易引致空话或矛盾，但概念泛化非但不理会，更含糊其词、堆砌粉饰。诸葛亮舌战羣儒时就指出他们空话连篇：“笔下虽有千言，胸中实无一册”。掩盖缺点的另一方法是运用概念时游移不

⁵⁴ 余英时，《中国思想传统的现代诠释》，页76-77，并引朱熹《答陈同甫》

定，例如一面唱“道高于君”，一面唱“君道同体”⁵⁵。韩非“卖矛时说他的矛无盾不穿，卖盾时说他的盾无矛能穿”的比喻，就是讥讽战国时儒生的悖论诡辩。同样地，现代多有学者批评儒家的混沌思维，模糊矛盾，凌虚踏空⁵⁶。把矛盾叫做“更高的圆融”，把等级森严叫做“更高的平等”，把不顾现实的空想叫做“更高的实体”，强词夺理。这样的思维正在教条主义的温床。

在中国传统文化中，重视理性论证的是墨家、法家、以及儒家的荀子⁵⁷。儒家独尊后墨家法家式微、荀子遭贬。儒家主流鄙夷理解和论证，宣称自己的知识更为高级，不用推理，因为它得诸直觉体悟；自己的思维不受冷冰冰的逻辑规限，因为它融合了温情脉脉的感性。体验到恻隐之心就是活泼的仁，那用干枯的逻辑推理？他们摒弃支离破碎的分析，但倚重比喻类推，如说事君如事父、人性向善如水必向下，自称能一下子直觉领会贯通天地人的整体。牟宗三评论，儒家这种“非经验”、“非逻辑”的思维方式“说好是通达圆融，智能高，境界高；说坏，则浑沌，托泥带水，而且易于混假成真，落于情识而自以为妙道。违禽兽不远而自以为得性情之真。”⁵⁸圆融指人的内心意境，这种智慧善于陶冶性情，但对于解决复杂的实际社会政治问题，牵强附会的整体思维的坏处多于好处。牟宗三解释说，混合感性与理性、道德与政治的整体思维是人道德心的自觉，它可以说是泛道德主义，但绝不是奴役人民的极权主义⁵⁹。我们会看到，儒家的泛道德思维模糊了事实和价值之分、认知与规范之分、历史与理想之分、客观知识与主体自觉之分。它的意识形态虽然不是存心奴役，但模糊了这些思想上最基本的界限，就和说杯子同时是白色也不是白色相似，打开了随便说什么都行的大门，难怪强制的极权进来肆虐。

⁵⁵ 刘泽华，《中国政治思想通史·综论卷》，页96-97，559。

⁵⁶ 刘泽华，《中国政治思想通史·综论卷》，页96。胡军，《中国哲学的现代转型》，页48-54。

⁵⁷ 陈荣捷，新儒学的“理”之思想之演进。收集在《中国哲学思想论集·宋明篇》，台北水牛图书出版事业（1976），页59-92。

⁵⁸ 牟宗三，《政道与治道》，吉林出版集团（2010），页47。

⁵⁹ 牟宗三，《政道与治道》，页59。

6. 泛道德主义的武器：教条诛心

孔子以后，儒家的道德渐露教条化的趋向。孔子听闻马厩失火，首先问：“伤了人没有？”⁶⁰ 俗谓要知道人真心珍惜什么，别听他平时口上说什么，看他火灾时抢救什么。比照孔子与曾子孟子。曾子在武城作大夫之师，备受奉养。国有乱，他丢下大夫带领弟子避难，临走时吩咐：“别让人住我的房子，弄坏了薪木。”乱平了，他又吩咐：“修好我的房子，我要回去。”孟子叙述此事，评说曾子做得对⁶¹。孔子说“若圣与仁，则吾岂敢”，但他在日常细微事上自然流露出同情关怀，正如孟子所谓，“仁义礼智根于心。其生色也，睟然见于面、盎于背。”⁶² 相反的，曾子自谓“仁以为己任”；孟子言必“仁义”，曰“君子亦仁而已矣”；但两人皆看不到只顾房子不顾人的麻木不仁⁶³。这种在实际行动时不顾旁人在事例在《孟子》等著作中俯拾皆是⁶⁴。看实际处事，似乎“仁义”的论调说的越响亮，仁义的实质就越稀疏。儒家的注意力转移到以“心性”等深奥难明的玄学来提高“仁义”的权威以及“仁义君子”的权益。

与孟子约摸同时的庄子指出，真正品格仁义人在生活中忘掉仁义，未言而信，无功而亲，行事自然而无不适宜，所以“大仁不仁”，“泽及万世而不为仁”。可惜那样的人少见了。多的是满口“仁义”，标榜自己的“德行”，把“仁义绳墨之言”的道德教条变成控制人心的工具，以此游说诸侯以邀官觅禄⁶⁵。随着“仁义”教条化增强，庄子后学的批评也加烈，指控自命圣贤的统治阶层“毁道德以为仁义”，“招仁义以挠天下也，天下莫不奔命于仁义”。“仁义”的教条就像勒马的笼头。笼头矫扭马的真性以供骑士驱策。同样地，“仁义”在人心中罩上笼头，使他们违背自然的人性，乖乖受统治者驱策⁶⁶。

⁶⁰ 《论语·乡党》

⁶¹ 《孟子·离娄下》8.31。

⁶² 《孟子·尽心上》13.21。

⁶³ 《论语·述而，泰伯》，《孟子·告子下》。

⁶⁴ 例如，孟子平时痛斥“杀人盈野”的战争，但齐王欲兴残暴不义之师伐燕，他不谏；《公孙丑下》。他平时鼓吹以“恻隐之心”待民，但饥荒时人民哀求他劝齐王开仓救灾，他不肯；《尽心下》。

⁶⁵ 《庄子·齐物论，德充符，大宗师》。

⁶⁶ 《庄子·骈拇，马蹄》。

儒家的道德教条里，最抢眼的是黑白分明的两极框框：“义、利之辨”，“王、霸之辨”，“人、禽之辨”，“君子、小人之辨”，“天理、人欲之辨”等。这些教条的有两个特色。一是非彼即此，极端约化。二是武断批判别人的思想动机，显露泛道德主义干涉人内心的手段。

世上的事物缤纷多彩，很少黑白分明，多数是像黑胡椒混盐，甚至深灰浅灰。军政大事涉及众多国家、阶级、政派、宗教、道德价值、社会风俗等等，因素纠缠。强把它们约化为黑白两大对立阵营，难免扭曲现实、抹煞重要的精华。就说义和利吧，两者的内容其实皆很丰富兼容。人们日常生活中衡量利害，一般视自己珍惜的、认为有价值的事物为利，包括益处、好处、福利、利用、努力目标的功利，并不区区限于挣钱求利润、别说非法谋财了。“义”的基本意思是“宜”，而合宜的准则相当开放，并不限于儒家的纲常名教。墨子以“国家人民之利”作为评鹭政策的准则，认为能“富贫众寡，安危治乱”就是仁义⁶⁷。现代伦理学中举足轻重的效果论也同意墨家，认为我们应该评估行为的后果功利以判断此行为是否合宜⁶⁸。伦理学各家互相争辩，但都言之有理。将考虑功利效果一把打作“不道德”，显示的不是道德而是无理偏执。

常识以及大部分伦理学都看到义和利其实互相牵连。孟子之前，人们并不忌言利，而且时常把它与仁义并称。《尚书》曰“正德利用厚生”。春秋时晋大夫说：“义者，利之和也”，“义以生利”⁶⁹。墨子教导人“兼相爱，交相利”。商鞅提倡适时变法的理由之一是法治利民：

“法者，所以爱民；礼者所以便事也……，苟可以利民，不循其礼”⁷⁰。总言之，求利未必合义，但求利也可以是义的基础。道德的症结隐藏在义利纠葛处。那些求利不义？为什么它不义？例如，孟子一面谴责贵族压逼人民榨取不义之财、一面到处接受贵族的黄金馈赠，是否合义、为什么合义？详细分析这等具体问题可以澄清不少义利的是非，切实提高社会道德。相反

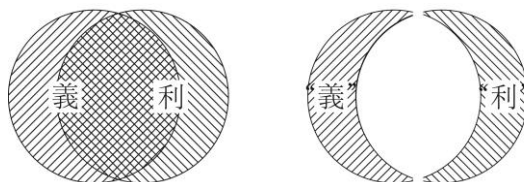
⁶⁷ 《墨子·非命上，节葬下》。

⁶⁸ 效果论 consequentialism 认为行为的对错应否，应该由其后果的价值来判断。效果论中最出名的实利论 utilitarianism 认为，我们应该选择使最大多数人得到最大幸福的行为

⁶⁹ 《尚书·大禹谟》。《国语·晋语一，二》。

⁷⁰ 《商君书·更法》。

地，把复杂的道德问题约化为互不兼容的义、利框框、非彼即是的两极教条，像宋朝理学家般坚持义、利水火不相容，在“利”与“不义”之间划上等号⁷¹，高喊崇义贬利的口号，其实使人们无法踏实理解是非，阻碍社会道德的发展。



左：常识道德中，义和利颇有相容处。右：孟子的道德教条中，“义”“利”两极对立。

孔子曰：“君子喻于义，小人喻于利。”⁷² 孔子的“君子、小人”常指封建社会的贵贱等级。他客观地描述当时两等人民的普遍志向，体谅庶人早起晚息、胼手胝足追求温饱之利。孟子转向，把义利之辨从客观描述转移到主观的道德价值判断，同时斩掉许多客观常识的内涵，大幅约化“义、利”的意义，把它们塞进非黑即白的“道德”框框，以狭窄的“仁义”为准则，把“鸡鸣而起，孳孳为利”的人，统统打为盗跖之徒⁷³。

孟子到魏国谒见梁惠王。王曰：“叟不远千里而来，亦将有以利吾国乎？”孟子对曰：“王何必曰利？亦有仁义而已矣。王曰何以利吾国，大夫曰何以利吾家，庶人曰何以利吾身，上下交征利而国危矣……。未有仁而遗其亲者也，未有义而后其君者也。王亦曰仁义而已矣，何必曰利？”⁷⁴

孟子对梁惠王的说辞可以浓缩成两句话：说“利”则祸害甚矣，说“仁义”则利莫大焉⁷⁵。这话并不矛盾；没有引号标出的是我们常识道德的义、利概念，引号下的“义”“利”则是狭义

⁷¹ 陈荣捷，《宋明理学之概念与历史》，中央研究院中国文哲研究所（1996），页 65-7。

⁷² 《论语·里仁》。

⁷³ 《孟子·尽心上》。冯友兰 1944：162。

⁷⁴ 《孟子·梁惠王》1.1。

⁷⁵ 汉儒陆贾曰“仁者以治亲，义者以利尊。”陈大齐、黄俊杰等学者也提供了类似的分析，见叶仁昌，《孟子政治思想中义利之辨的分析》，《政治科学论丛》第 50 期（2100），页 23-25。

的两极教条。把狭义的“仁义”取替开放的道德常识，是儒家泛道德主义的手法。孟子一方面挾伐务实的功利，另一方面以“王天下”游说诸侯，为统治者谋利⁷⁶，结穴在“未有‘义’而后其君者也”。孟子提供“说仁义”作为维护君主利益的工具，即如《大学》的结语：“国不以利为利，以‘义’为利也。”老昏的梁惠王领略不到孟子的深意，后世的专制皇帝却大为激赏。他们独尊儒家，灌输“仁义”的教条以求孟子的理想：“王者之民皞皞如也。杀之而不怨，利之而不庸，民日迁善而不知为之者”⁷⁷。混混噩噩、愚忠愚孝的善人对专制皇朝大利。训练出世代“仁”不遗亲的孝子节妇、“义”不后君的忠臣顺民，是儒家德治教化最大的功绩。本文按下不论这“德治”牺牲了多少节妇顺民的幸福，只看它如何堵塞了发展政治思想的机会。

儒生常说孟子反对的是后义而先利，但单是这老生常谈不会惹争论。孟子“义利之辨”的特色之一是，别人说个“利”字便断定他心怀“后义而先利”而加以批判。本来，梁惠王搞富国强兵，但强兵自卫，未必黷武侵略，鼓励生产、发展经济，富国可以同时富民⁷⁸；家富国强并非坏事。国王问“何以利吾国”很自然，没甚证据显示他意图妄顾仁义，足以引发孟子的呵斥。更明显的是孟子以责梁惠王的同样字句论调批判宋轻。宋轻千里奔波，以利害劝说秦、楚不要兴兵，着眼造福人民的功利，毫无贪婪的迹象。就算宋轻用墨家、甚至纵横家的论调，说战事会残害人民、削弱国力，或会被邻国趁机，对秦楚不利，也没有贼仁害义。但孟子对待宋轻如同对待梁惠王一样，斥道：“先生以利说秦楚之王，秦楚之王悦于利，以罢三军之师；是三军之士乐罢而悦于利也。为人臣者，怀利以事其君，为人子者，怀利以事其父，为人弟者，怀利

⁷⁶ 孟子明告齐宣王，要“辟土地，朝秦楚，莅中国而抚四夷”，富国强兵无异缘木求鱼，仁政才是正确的手段，《梁惠王上》。诉诸“王天下”的功利效果是孟子游说诸侯的惯伎，见叶仁昌，《孟子政治思想中义利之辨的分析》页12-13。《孟子》多处教统治者求利，见赵又春，《我读孟子》，岳麓书社（2011），页1-3。

⁷⁷ 《孟子·尽心上》13.13。

⁷⁸ 儒生常毫无证据地断定富国必须聚敛而使人民贫苦。“家、国对立，你赢必定我输”是不知生产的迂腐文化贵族之见，不知好的政策可以使家、国双赢。适宜的政策可以鼓舞人民干劲，使经济增长，国民总收入增加。人民富，国家虽然税率不变，但税收增加，也富。这是现代经济政策的普遍目标。商鞅也这样使秦民富有、秦国富强。

以事其兄，是君臣、父子、兄弟终去仁义，怀利以相接；然而不亡者，未之有也。先生以仁义说秦、楚之王，……，不王者，未之有也。何必曰利？”⁷⁹

买减价货到寻求好职位，我们不停地作价值取舍，并理性地估计风险和硕果以决定行动，动机或许驳杂不纯，但多数落在道义范围内。没有人喜欢被诬蔑为贪婪。无论孔子“己所不欲、勿施于人”的恕道，抑或现代“清白，除非犯罪的证据确凿”的法治原则，皆尊重人的道德心，反对轻易编排不仁不义的存心给别人。孟子却相反。他以极高的“道德”标准，严厉监督别人的内心，不容丝微不纯洁。人民庆幸免受兵祸之利，他也断定是踏上了“不道德”的滑溜斜坡，结果必定堕落到“弃仁义”而致篡夺亡国之祸。“贼仁义”是孟子心目中的可诛之罪⁸⁰，弑篡之嫌疑更可能连累三族受诛。春秋战国不乏弑君夺权之事，但事实离孟子耸听的危言还离很远。《春秋》曰“臣毋将”，警戒人不可起“将为逆乱”之心。防微杜渐是正常教化的目标之一，但把它畸形地扩张，教化便会沦为文革“无限上纲”般的严酷思想控制了。

朱熹颂扬道：“孟子于义利间辩得毫厘不差，见一事来，便劈做两片，便分个是与不是。这便是集义处。义是一柄刀相似，才见事到面前，便与他割制了。”⁸¹这种刚猛极端的“义”在先秦并不普遍。战国时思想开放，百家争鸣，互相批评，但也多能互相尊重，如《庄子·天下篇》和《荀子·非十二子》皆能从一家的立场，公允的评论别家，虽不同意对方，亦承认他们有“持之有故，言之成理”之处。孟子与众不同；他非白即黑，挥动“义”的利刀，到处“正人心、息邪说、距跛行、放淫辞”。当时学者热烈探讨善恶与人性的关系，议论纷纷。其中告子认为仁内义外，以杨柳比喻性、柳枝编造的盘盆比喻义。孟子指控告子这学术理论“率天下之人而祸仁义”⁸²。更广泛地，他批判墨子的兼爱为“禽兽”，说“杨墨之道不息，孔子之道不着，是邪说诬民、充塞仁义也。仁义充塞，则率兽食人，人将相食”；宣称自己有志效法禹

⁷⁹ 《孟子·告子下》12.4。

⁸⁰ 《孟子·梁惠王下》2.8。

⁸¹ 《朱子语类》卷56。

⁸² 《孟子·告子上》11.1。

灭洪水、周公驱猛兽⁸³。孟子无疑心存仁义，绝没有文字狱的念头，但亚圣的道德理想是很具启发性的。

孟子操“义”刀批判别人的思想动机，最显明的是“王、霸之辩”⁸⁴。历史上的王与霸本来是发挥两种政治功能的人：王统治人民，兼管内政外交；霸领导盟国，专治国际关系。春秋五霸之首的齐桓公用管仲，存危国，继灭国，尊王攘夷，一匡天下，孔子说“民到于今受其赐”，许之以仁⁸⁵。孟子转向，从客观描述转移到主观的道德价值评断，把“王、霸”和“义、利”一样，变作划分善、恶的概念。他漠视客观泽民之功利，单用主观的道德标准，臆断别人的居心，说五霸“以力假仁”，是孔子门徒不齿谈论的⁸⁶。人的内心复杂而且隐蔽。很多时连我自己也难分清我取舍的动机，别人更难揣摸了。有什么证据显示周王伐纣是“仁”，齐桓公存卫是“假仁”？⁸⁷一刀斩，把一大类人统统劈作“假仁”的武断，其危险性听过文革“黑五类”的人都会不寒而栗。

《礼记·王制》载：“析言破律，乱名改作，执左道以乱政，杀。作淫声异服、奇技奇器以疑众，杀。行伪而坚，言伪而辩，学而非博，顺而非泽以疑众，杀。假于鬼神时日卜筮以疑众，杀。此四诛者，不以听。凡执禁以齐众，不赦过。”不听审便杀无赦，可见儒家崇尚的周制本来就残酷地禁锢言论。不过周制就与秦始皇面对博士鼓吹封建复辟、为了维护新建的郡县制而焚书一样，镇压的是有外在迹象可据的言行⁸⁸。孟子内转，讲求无迹少据的内心动机，为统治者打开深入人心寻咎之门，后果在汉朝“春秋断狱”的风气显露无遗⁸⁹。

⁸³ 《孟子·滕文公下》6.9。

⁸⁴ 详细分析，见欧阳莹之，〈王、霸、王霸之辨〉，www.chinaandrome/Chinese/essays/hegemony.pdf。

⁸⁵ 《论语·宪问》。

⁸⁶ 《孟子·梁惠王上，公孙丑上》1.7, 3.3。

⁸⁷ “真仁”和“假仁”怎样难以分别，可以比较在类似的实际情形下，孟子的政治对策和秦国的决策过程；见欧阳莹之，〈责任道德与绝对信念道德：两个先秦实例〉，www.chinaandrome/Chinese/essays/qin.pdf。

⁸⁸ 《史记》6：254-255。儒家经典是重振宗法封建的理论根据。

⁸⁹ 关于《春秋断狱》，参见欧阳莹之，《龙与鹰：秦汉与罗马帝国的兴衰，如何影响了今天的世界？》，中华书局（2015），第6.9节。

“春秋断狱”是儒家独专后道德泛滥、颠覆法治的开端。法律一般规范外在言行，声明什么恶劣的行为后果会引致什么惩罚。若罪行涉及动机意图，如分别谋杀或误杀，必须要求特别严格的证据。例如，汉初有人偷了高祖庙中的玉环。廷尉张释之因为没有客观证据显示犯人心谋叛逆，所以拒绝文帝，不肯定叛逆大罪，只按证据判他盗宗庙物罪⁹⁰。这是汉初承继秦的法家法治精神，可惜它发展的机会被斩断了。汉武帝听取大儒董仲舒之言，罢黜百家，独尊儒术。董仲舒跟随孟子论居心辨“王、霸”⁹¹。在他痛毁法家的带领下，汉儒判案时按照《春秋》的道德探察人的存心动机：“《春秋》之义，原情定过，赦事诛意。”“《春秋》之治狱，论心定罪。志善而违于法者免，志恶而合于法者诛。”⁹²春秋断狱不乏合理的判例，儒者广加宣扬，但却不提它阴暗的一面。隐晦的《春秋》微言大义盖过了明确的法律，被告人的心意又难测，“诛心诛意”的风气遂产生了“腹诽”之类的法外罪名⁹³。后来淮南王安等谋反，儒臣引《春秋》“臣毋将，将而诛”之义。汉武帝使董仲舒的弟子吕步舒持斧钺，先斩后奏，以《春秋》之义，穷治“将为逆乱”之心⁹⁴。淮南王一案就死掉数万人，单是列侯、高官、豪杰就有数千（那时中国的人口不过数千万）⁹⁵。文化大革命“灵魂深处闹革命”的精神源头，可以上溯二千年。

原心论罪，以《春秋》之义杀人，比较粗陋，冤死太多，汉朝后不再盛行。此后道德权威桎梏人心，以内圣外王、存天理、灭人欲之学最为精到，最终发展到清儒戴震所谓“以理杀人”。

⁹⁰ 《汉书》50：2311。

⁹¹ 《汉书》56：2510，2524。

⁹² 《盐铁论·刑德》，《后汉书·霍谡传》，《春秋繁露·精华》。李玉福 2002：26-36。

⁹³ 《汉书》24下：1168。

⁹⁴ 《汉书》24下：1160；44：2152；27上：1334。

⁹⁵ 《汉书》6：174；44：2152。西汉末年，即汉武帝之后百多年，中国的人口才六千万。

7. 儒家内圣学的泛道德主义

牟宗三承认，完整的人文世界必须具备科学、民主、道德宗教三套，但科学和民主两套却是传统儒家所缺乏的：“中国以往四千余年的历史中，惟是彰着此一套[道德宗教]，一切圣贤用心惟是直接扣紧此方面而立言。此即为以仁教为中心的道德政治的教化系统，亦即礼乐型的教化系统。以前在此系统下，道统、政统、学统是一事。道统指内圣言，政统指外王言，学统则即是此内圣外王之学，而内圣外王是一事……，其内容自应以内圣之学为核心，此即为道德宗教之本义，而其外王一面，则应只限于日常生活的轨道而言之，此为道德宗教之末义……。内圣之学吸住了人心，而‘知性’始终未独立地彰着出。”⁹⁶ 儒生沉湎于内圣的修身功夫，无暇更不屑去追求关于自然界的知识。又认为内圣自然外王，这人治的蓝图杜绝了其它政治模式的发展机会。就这样，儒家的道德宗教淹没了经验知识和政治思想。科学和民主可谓是中国为内圣外王之学付出的机会代价。

内圣之学主要是心性之学，多是孔子之后的发展。《论语》不言“心”。孔子说性，只是“性相近也、习相远也。”⁹⁷ 战国上期，很多学者认为人性有善有不善，而“仁由中出，义从外作。”⁹⁸ 仁爱的感情是个人内心的活动，但义理与合宜之道却是社会上众人有所争辩、有所共识的，因此有客观或跨越主观的意义。孟子反对，坚持人性本善，而“仁义礼智，非由外铄我也，我固有之也，弗思耳矣。故曰：求则得之，舍则失之。”又解释道“‘求则得之，舍则失之’，是求有益于得也，求在我者也。”人无需外顾，只要内求本心，真诚无妄，就尽心知性，尽性知天，“万物皆备于我矣。”⁹⁹ 儒家就此来了个大内转。宋明儒循此内观途径，加强其形而上的玄思，发展心性学，自称“道统”。

⁹⁶ 牟宗三，《道德的理想主义》，联经出版社（2003），页 308-309。

⁹⁷ 《论语·阳货》。

⁹⁸ 《管子·戒第二十六》。此说又见于《郭店楚简·六德，语丛一》，可见当时相当流行。持“仁内义外”说最出名的是告子，因为孟子指名挑战。

⁹⁹ 《孟子·告子上，尽心上》11.6, 13.1, 13.3, 13.4。

牟宗三、徐复观、张君勱、唐君毅四位新儒家大师向世界发表宣言说“心性之学，乃中国文化之神髓所在”¹⁰⁰。这话泄漏了道统的隘狭自大。说宏阔丰富的中国文化了，即使在儒家内部，心性学也容不下先秦荀子的社会学、宋朝陈亮叶适的经世致用、现代蒋庆的政治儒学等等¹⁰¹。儒家严分贵族庶民、君子小人、劳心劳力、上下尊卑。就连主张“恻隐之心，人皆有之”的孟子也说“人之所以异于禽兽者几希，庶民去之，君子存之”；劳力生产的庶民大众无暇修身，所以违失本性，“其违禽兽不远矣。”¹⁰²对于这些“小人”，儒家一般讲究管治，不讲心性。心性学是有闲暇修心养性的君子士大夫的专利。这种自称“大传统”的高级文化其实只限于人数极少的文化贵族。把它当作中国文化的神髓，透露了傅伟勋所批评儒家道统的盲目自大、与普罗大众的“小传统”隔膜、排挤维系民间风俗道德的道家佛教、自以为垄断了道德的泛道德主义¹⁰³。

在儒家道统的小圈子里，心性学可谓是信仰的神髓。四位新儒家大师解释道：“由先秦之孔孟以至宋明儒，明有一贯之共同认识。共认此道德实践之行，与觉悟之知，二者系相依互进，共认一切对外世界之道德实践行为，唯依吾人之欲自尽此内在之心性，即出于吾人心性自身之所不容自己的要求；共认人能尽此内在心性，即所以达天德，天理，天心而与天地合德，或与天地参。此即中国心性学之传统。”¹⁰⁴这通天地的心性又叫天理、良知、道德心。它的特征是神秘性、权威性、封闭性、泛道德性。

儒家说的“心性”不是心理学所研究、人类自然的心灵活动。心性学的主调是：良知天理是形而上界的存在实体，宇宙终极价值的根源、道德的原则，不独彰显于在人的善良本性，而且彰显于天地万物的本体，所以尽性的人可以与天地合德。

¹⁰⁰ 牟宗三、徐复观、张君勱、唐君毅，《为中国文化敬告世界人士宣言》，第6节。

¹⁰¹ 批评心性学的偏狭，见蒋庆，《政治儒学》，海峡出版发行集团（2014）。

¹⁰² 《孟子·离娄下，告子上》8.19, 11.8。

¹⁰³ 傅伟勋的《文化与中国文化》，页108-117。

¹⁰⁴ 牟宗三、徐复观、张君勱、唐君毅，《为中国文化敬告世界人士宣言》，第6节。

“真的吗？”或许有人问：“这神妙的良知天理听来有点像天主耶稣导引人的灵魂，信者的救。但我怎知它是真的？”良知天理超越我们生活的经验世界，你不能用科学实验验证，也不能用推理论证，甚至不能用言语转载。你只能凭直觉感受到。天理是人内心自知自证的；你能在自己道德实践的刹那间内心觉悟、亲身体会，如人饮水，冷暖自知。譬如，你乍见孺子将入于井，必会起怵惕惻隐之心，这就是良知的呈现。

“我没遇上过孩子濒危，”有人会说，“但电视上看到饿得皮包骨的非洲儿童时，我的确感到惻然。可是我从来没有捐钱救助。而且我想我并不算是例外。孟子不是在灾荒时拒绝饥民的哀求，不肯去劝齐王开仓救济吗¹⁰⁵？可见良知就算是真的，它的力量也很微弱，远不如心性学说得神化。还有，我很多情形下也有类似的感动，就算电影上看到奸杀成性、死不悔悟的冷血凶手被正法，也会起怵惕之心。我怎知我内心的感受是良知呈现、还是魔障呈现？”请别再追问“怎能知道”了；知识论是儒生鄙夷的¹⁰⁶。他们讲究的是权威。你想要分辨心意，必须从修身的第一步功夫做起，熟读《四书五经》。待圣贤的话洗去了你的脑袋中的人欲邪念，你自然思想正确，能体验“良知”了。

信耶稣的人说，天主遣独子救赎，赋予人类尊严。不信的人说要靠迷信安慰、靠外力救赎，实在是尊严扫地。同样地，儒生说“天理”是道德的形而上根源，赋予人类意义和尊严。不相信儒家心性学的人说迷信的意义其实虚妄，不由自己的“天理”其实桎梏人性、剥夺了自由选择的尊严。除非一方皈依或叛教，这些宗教式的辩论只会反复其词，不会有结果。治思想史的学者发现传统文化在儒家独专下，价值概念、甚至话语皆代代相沿，呈现出奇的长期僵固。受现代思想冲击后，对儒家的评断又分为别若天壤的两大派，壁垒森严，论战不休¹⁰⁷。这些现象都多少与儒家宗教式的信仰有关。我们且听儒师布道吧。

¹⁰⁵ 《孟子·尽心下》14.13。

¹⁰⁶ 心性学在知识论上的困难，见冯耀明，《超越内在的迷思》，香港中文大学出版社（2003）。

¹⁰⁷ 刘泽华，《中国政治思想史·综论卷》页12，181。

牟宗三解释道：“良知天理只是个应当不应当之先天的决定。”¹⁰⁸ 要了解这定义的奇特性，我们必须清楚，儒家所谓“应当”或“当然”与我们常识惯用的“应然”和“实然”有基本上的差别。我们的常识区分价值和事实两个范畴。“应然”规范价值。“实然”指不带价值判断的可能事实以及它们的因由，包括物理定律。水依物理定律，必然向下流，所以我们不说“水应该向下流”。我们日常讨论应该不应该做某事，讨论时已预设了我们有选择的自由，然后双方各自提出正反道理；“应该”意味理性的道德价值取舍。它是一种命令，而命令预先假设可以抗令的自由。法院命令你到庭听讯，你应该去，但衡量轻重后可以决定不去。如果警察把你绑着抓去，那么你到庭就是事实，容不得你考虑应不应该了。价值和事实有逻辑上的分别，“应否”不能从“是否”直接推理出来，必须附加价值的前提。单从狼一贯吃羊的事实，我们无法推理说狼应该吃羊，或吃羊是道德的。对“实然”和“应然”的分野，以及混淆两者所造成的谬误，哲学的解释颇为详尽¹⁰⁹。

儒家心性学的特色是抹去了价值和事实的分界，认为宇宙秩序就是道德秩序。它的“当然”混合了“实然”和“应然”，把一切价值判断、应否对错、道德准则和物理定律一样，全变成先天定下的形而上实体¹¹⁰。这样，价值事实化了。道德判断诉诸不由自己的直觉，扼杀了道德选择的自由。良知当然的呈现，即如你乍见儒子将入于井的刹那感动，是你不由自主的实然直觉，不是你考虑后认为是应该的行动。你这感动是善，因为它是“天理良知”，不是“人欲”。而“天理”“人欲”之分也是先天而定。天不语，到头来还是权威话是。

“实然”和“应然”是我们日常生活和社会秩序的基本分别。混淆了两者可以有很大的影响。事实道德化，自然现象落入道德的控制，道德泛滥不可遏止了。例如，董仲舒的“天人感应

¹⁰⁸ 牟宗三，《从陆象山到刘蕺山》，台湾学生书局，页 250。

¹⁰⁹ 十八世纪的英国哲学家休谟（David Hume）首先指出：由纯实然（is）的前提，推得应然（ought）的结论，是个谬误。二十世纪英国 G. E. Moore 的 *Principia Ethica* 详加发挥，并分析相关的事实（fact）与价值（value）分野、描述（description）与规令（prescription）的分野。简明评介见 B. Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, Harvard University Press (1985), p.120-128。

¹¹⁰ 劳思光，《中国哲学史》三民书局（1981），第三册上，页 69。刘述先，《朱子哲学思想的发展与完成》，学生书局（1995），页 525-528。

论”说统治阶层的道德偏离会引发天灾。东汉儒生特别爱讲讖纬，预言灾难，弄得人心惶惶，可谓是泛道德主义一次戏剧性的杰作¹¹¹。事实道德化，影响大。道德事实化，影响更大，因为它抹煞了分辨是非的理性。

清儒戴震分析字义，指出宋明理学的“理”其实偏离先秦诸子的概念甚远。先秦的概念，“理”指根据观察而区分细微，所以叫“分理”；有了分别，又整理以使有条不紊，叫做“条理”。这是我们常识中的思维理性，也近科学所发扬的分析、归纳。可是，“宋以来，儒者之言以理为如有物焉，得于天而具于心。”¹¹² 这“物”就是只可以直觉体验到的形而上的当然的“天理”。虽然同沾“理”字，但天理与理性根本不同。理性观察分析，讲道理，实事求是，挑战权威。相反地，天理自称是宇宙间一切价值的泉源、道德的准则，是先天定下的当然原则，是绝对不可改变的权威，根本无理可讲。强用“理”字，是泛道德主义以权威压灭理性的手段¹¹³。

“天理良知”虽然说是贵贱尊卑都能体验的普遍人性，但内涵缺乏客观的迹象可循。人人直觉所得不同，也没有方法跨越你我的主观以资比较协同。我们奇怪，宋朝理学鼎盛、“天理”流行，为什么偏偏创发桎梏人性的“饿死事小、失节事大”教条、残害身心的缠足风气？清朝皇室不缠足，所以儒生惯把传统陋习推咎于皇帝专制的籍口行不通。缠足是高层社会带动教化下形成的社会风俗¹¹⁴。一千年来，士大夫忍听无辜幼女、甚至亲女受缠足肉刑时的痛苦哀哭，铁石心肠要求妻妾莲步珊珊，他们的“恻隐之仁”究竟是怎么回事？心性学大儒们格物致知、诚意正心，究竟体悟出什么“当然的天理”？朱熹答道：“三纲五常，天理民彝之大节，而治道之本根也。”¹¹⁵

¹¹¹ 金观涛、刘青峰，《中国现代思想的起源》，页 61-64。

¹¹² 戴震《孟子字义疏证》卷上，1，5。

¹¹³ 韦政通，《儒家与现代化》，页 25-31，146-148。傅伟勋，《文化中国与中华文化》，页 99。

¹¹⁴ 黄洪深，《漫话金莲》，南京大学出版社（2012），页 60-70，222=224。

¹¹⁵ 朱熹，“戊申延和奏札”。《礼记·大传》。

纲常名教维持等级秩序的上下尊卑。研究中国心性论的哲学家蒙培元总结道：儒家“这种学说，无非是把封建社会以尊卑贵贱等级秩序为核心的伦理关系扩大到整个宇宙，以作本体论的论据。”¹¹⁶ 戴震敏察到，“尊者以理责卑，长者以理责幼，贵者以理责贱，虽失，谓之顺。卑者、幼者、贱者以理争之，虽得，谓之逆……。死于理，其谁怜之。”¹¹⁷ 引句中的“理”是指宋儒的等差“天理”；而说“理”在个别情形下有得或有失，即是有道理或没道理，则是人们以常识理性批判“天理”。戴震运用常识理性，指出宋儒所谓“天理”，其实是他们一己之见，或可说是权益统治阶层之见。举偏执的教条为天理，为害不小。戴震说“后儒以理杀人”¹¹⁸，证据不止无数贞女节妇在“饿死事小、失节事大”的教条下殉夫。第4节所述，朱熹提倡断狱时把地位尊卑放在是非对错之上，以及法律儒家化，地主打死佃户轻判了事，都可为戴震论证。朱熹等儒家士大夫顺他们的良知心性、行“天理当然”。那么，被宽仁的地主放肆行凶，受害的佃户就是死在“天理”之下了。

8. 不负责任的人治理想

“内圣之学”，又名“为己之学”，可谓自我中心主义。固执一切价值的根源和准则都来自个人内心的直觉体验，万物皆备于我，不须外求，结果是与社会现实失去接触，只沈湎于封闭的美丽理想，自得自是、自恋自怜。《大学》的修、齐、治、平是儒者处世的纲目。看集宋朝理学大成、朱熹编辑的《近思录》，讲天理气质、正心修身的内圣之学，篇幅累赘，但讲治国平天下的外王之道，只是寥寥数条，而且多不切实际。这对闲暇君子的修心养性或许没问题，但儒家士大夫身任朝廷命官，不能只任高位搔首弄姿，必须负治理人民的责任。这切实的责任感是高唱“以天下为己任”的士大夫缺乏的。高任是内圣的理想，责任随外王的职务而来。儒生的内圣要转作外王，却碰上不能凭内心想象随意捏造的外在世界。如何面对现实世界

¹¹⁶ 蒙培元，《中国心性论》，学生书局（1990）页6。

¹¹⁷ 戴震，《孟子字义疏证》卷上，10。参看钱穆，《中国近三百年学术史》台湾商务印书馆，页383-385。

¹¹⁸ 戴震，《孟子字义疏证》卷上，10；〈与某书〉。

是新儒家余英时所谓“儒家自始以来所面临的重大难题”¹¹⁹。这困难是致命的，因为生活在现实世界中可谓是人类最基本的性质。

儒家道统的对策是人治主义，坚持外王之道的只是内圣的简单延续，只要圣王在位、君子在任，万难应当迎刃而解，世界应当自动完美，不须像小人般拘拘处理丑陋现实、顾虑负政策效果的责任。道德万能的人治主义有三层理想：为政唯德的皇帝，文化贵族的统治阶层，德主刑辅的行政作风。

政治是人类的活动，搞政治必须顾及人际关系。领导人要赢取别人拥护，必须具有一些才能德行。此外，认为官僚政客应该有一些基本的道德，例如不滥权、不贪污，这些是世上很普遍的政治现象。儒家的人治主义与众不同处是把统治者个人德行的权威无限扩大泛化，高捧为政治成败的唯一决定性因素。孔子曰：“政者，正也。子帅以正，孰敢不正。”“其身正，不令而行。其身不正，虽令不从。”¹²⁰ 这是把统治者的个人德性视为良好政治的必须条件之一。孟子曰：“君仁莫不仁，君义莫不义，君正莫不正，一正君而国定矣”；“君子之守也，修其身而天下平”；“其身正而天下归之”¹²¹。这是把统治者的个人仁义道德视为治国的足够条件。要国治天下平，君主个人修身正心，既必须又足够，如孔子曰：“为政以德，譬如北辰居其所而众星共之。”“舜也与，夫何为哉？恭己正南面而已矣。”¹²² 法制经济、知识技术都成为道德之外的赘疣。自负君子的儒家士大夫对此没有兴趣，更蔑称致力于此者为小人，因而蔽塞了知识制度发展的机会。

牟宗三点出人治的两个基要：一是“人存政举，人亡政息”，二是“重人不重法”¹²³。这是一种反智的表现。政道讲求合理分配权力，治道讲究合宜管辖社会，两者都十分复杂困难，要求

¹¹⁹ 余英时，《中国思想传统的现代诠释》，页126。

¹²⁰ 《论语·颜渊，子路》12.17, 13.6。

¹²¹ 《孟子·离娄上，离娄下，》7.20, 8.5, 7.4。

¹²² 《论语·为政、卫灵公》2.1, 15.4。

¹²³ 牟宗三，《政道与治道》，页130。

切实的心智认知，不是轻浮的空想可得。悠长的历史中，人们不断作种种实际尝试，或成或败，皆从经验中汲取知识，发明概念以转载新知识；综合概念，累积知识，扩大眼界，逐步改良。发现万有引力的牛顿说，他能有伟大的科学创见，只因他站在巨人的肩上。运用心智、累积知识不止在自然科学，在社会政治一样必要。现代的民主概念、合理的法律制度，多是累积的历史经验。然而，经验知识是人治所轻视的。人治认为圣人万能，但人一定会死。无论圣王个人如何伟大，他的智慧德行随他而逝，剩下“尧舜之道”之类的空名词，无从累积。儒家士大夫执政二千年，毫无政治概念的创建，人治主义是原因之一。

新儒家刘述先总结道：“儒者把政治理想实现的希望完全寄托在人君身上。”¹²⁴ 因此儒臣努力的重心不在政治建设而在改造君主的思想。孟子自负是王者师，说“惟大人为能格君心之非”，游说齐王魏王旨在“正君”¹²⁵。三次见齐宣王都不言政事民事，对弟子解释：“我先攻他的邪心。”¹²⁶ 宋儒发扬这传统，不管社会朝政百弊待革，一味鼓吹“经筵”向皇帝讲道，坚持“正君心”是治道之本¹²⁷。然则何谓“正”？李同乐研究北宋士大夫的政治理想和实践，发现“儒学家们不遗余力地宣扬圣人之道，但他们着重强调的主要是圣人之道的地位、圣人传道的谱系以及圣人之道与经书之间的关系，而对于圣人之道到底是什么，则较少有人阐明。”¹²⁸ 圣王之道的内容是管治人民的政事，圣人之徒的士大夫少理。他们强调的不在踏实改良政治，而在抬高圣人的地位，自己的身价也水涨船高。这种心态有很深的传统。孔子之孙孔伋（子思）曰：“今天下诸侯方欲力争，竞招英雄以自辅翼，此乃得士则昌，失士则凶之秋也。伋于此时不自高，人将下吾，不自贵，人将贱吾。”¹²⁹ 内圣外王之学巩固了士大夫自高自贵的心理，使统治阶层成为文化贵族，这是人治主义的第二层面。

¹²⁴ 刘述先，《朱子哲学思想的发展与完成》，学生书局（1995），页 545。

¹²⁵ 《孟子·离娄上》7.20。

¹²⁶ 《荀子·大略》。

¹²⁷ 朱熹《近思录》8.18。李同乐《北宋士大夫的政治理想和实践》，浙江大学出版社（2015），页 241-2, 271。

¹²⁸ 李同乐，《北宋士大夫的政治理想和实践》，页 123。

¹²⁹ 《孔丛子·居卫》。

黄仁宇的《万历十五年》详实地描述士大夫集团的作为，揭露他们古板迂腐的“正君心”如何导致反效果，解释他们宗旨善良的纷扰人事为何毫无创建：“当一个人口众多的国家，各人行动全凭儒家简单粗浅而又无法固定的原则所限制，而法律又缺乏创造性，则其社会发展的程度必然受到限制。即便是宗旨善良，也不能辅助技术之不及。”¹³⁰ 黄仁宇写的虽然是明朝，但代表性地揭露了历代皇朝文化贵族的种种人治作风：自我中心，无能合作；人事挂帅，荒废民事；以道德取代法律、技术。

第6节讨论王霸之辨时指出，孔子的评论兼顾人的动机和行为的后果，因管仲的利民功绩而许他以“仁”¹³¹。孟子撇开功绩，只臆断别人的动机，把五霸统统打作“假仁”，并轻薄管仲，自称不屑与之相比¹³²。董仲舒跟着反功利，鼓吹“正其义不谋其利，明其道不计其功”，凡事只看仁义动机、不顾后果利害¹³³。在他们泛道德主义的带领下，士大夫讨论政策时不客观地分析提案的优劣，而主观地攻击提案人的人格道德、心性动机。换言之，他们注重的不是关涉实际民生的政事策略，而是官僚之间的人事权谋。权谋以“爱民”的口号作为权力筹码，但鲜有具体利民的政策建树。东汉末和明末两次大清议运动，就是儒生漠视国事艰难而大搞“道德选美”也似的人格品评。人人自以为体悟到天理。天理无客观验证，所以人人固执己见，无法理性商讨以求客观的协议，合作以解决关涉民生的政策问题。从秦始皇问封禅、汉曹参问为政开始，儒生集团显露一贯的弱点：遇事时争吵不休，提不出建设性的意见。历史上两次大规模的儒家变法皆因此失败。汉时王莽企图推行孟子般的仁政，受士族大姓推翻。北宋王安石变法，受其他儒家君子反对，一事无成，此后党争不断，卒之送掉半壁江山。

儒家最出名的政论大概是孟子的“仁政”。它的两大支柱是一，重振井田，民死徙无出乡；二，世官世禄，厚养君子¹³⁴。这些复古之见为墨家法家反对。然而，除了复古，孟子鼓吹的制

¹³⁰ 黄仁宇，《万历十五年》，台湾食货出版社（1994），页299。

¹³¹ 《论语·宪问》14.17，14.18。

¹³² 《孟子·公孙丑上，尽心上》3.1，3.3，13.3，。

¹³³ 《汉书》56：2524。

¹³⁴ 《孟子·滕文公上》5.3。

民之产，一家百亩，轻徭薄赋，不违农时等等事项，其实是当时搞富国强兵的普遍建议，可行的早已在各国推行，不过实施不如空说漂亮罢了¹³⁵。孟子胜在“仁政”的金字招牌。此外，他闭眼不看实施的困难，开口“仁者无敌”“不王者未之有也”，说行仁政而王天下易如折枝反掌，很是动听¹³⁶。然而，战国时韩非已看穿这类儒生的吹嘘，把它比作巫祝骗子说有法术能使人活千秋万岁。两者都毫无验证，也同样不负责任¹³⁷。

理想高远，资源有限。要实行理想，必须对现实情况有相当知识，并具备适当的施行技术，尤其是衡量利害、分配资源、寻求有效的方法以达目标的工具理性。然而，孔子教“君子不器”。技术是小人之事、是文化贵族不屑的，工具理性也在孟子的“义、利之辨”上触礁。例如，宋轻以利害说秦楚罢兵，不过是运用工具理性以拯救百姓于兵祸，但孟子把它与贪利忘义同样看待。叶仁昌详细分析孟子的“义、利之辨”，指出“‘义’这个概念大幅高张了。它不仅是一种赖以信仰和委身的目的价值，也彻底干预介入、凌驾并支配了属于工具理性的思维方式。”¹³⁸ 工具理性是策定实际目标、经营建设的基础。政府要搞生产、鼓励人民的干劲，难免言利，也难免受泛道德主义的攻击，如《大学》明言：“长国家而务财用者，必自小人矣。”

“君子、小人之辨”、“义、利之辨”其实抑制了实行理想的理性，堵塞了发展适当知识技术的机会。缺乏适当的知识技术，强要实行理想，结果可能闯大祸。1958-1960年间的大跃进便是现代人熟悉的例子：中国只要鼓足干劲，多快好省，就能在15年内赶上英国。理想无疑是伟大崇高。然而，缺乏经济知识、生产技术，一味持革命理想蛮干，把“反革命”的帽子扣在凭知识劝阻激进的人头上，结果是饥荒流离，百姓遭殃。

¹³⁵ 例如，轻徭薄赋，山泽不禁，关讥而不征，管仲已推行；见《管子·大匡，戒》。田作季节尽量不兴发农民的徭役是秦国的政策；见《里耶秦简》。春秋末年，晋国六卿已开始“制土分民”，有系统地划分田地，一家百亩，分授给小农户。孟子年轻时，商鞅在秦变法，导开垦荒草，大规模地铲除旧有封疆，按户籍授田予家庭小农，一家百亩；见杨宽，《战国史》，上海人民出版社（2003），页166，176-181，204-5。秦的授田法，在汉初以及后世皆得沿用，有实在泽民之功。可见后儒津津乐道的“制民之产”，根本不是孟子的独创。

¹³⁶ 《孟子·梁惠王上，公孙丑上》。

¹³⁷ 《韩非·外储说左上，显学》。

¹³⁸ 叶仁昌，《孟子政治思想中义利之辨的分析》，页10。

孟子的仁政理想颇有“大跃进”的风味。“一家百亩”说得轻松漂亮，只因为孟子从不考虑政府从哪儿获取农田来分配给人民。商鞅领导开辟荒地。开荒必须动员民力，孟子骂为“民贼”，要加以刑罚¹³⁹。不开荒，那只能重新分配既垦田地。儒生乐道孟子的“仁政必自经界始”，但绝口不提重划经界、土地改革，必定触犯既有利益、尤其是贵族巨室的利益，因而会引起猛烈反抗。春秋时子产在郑国开沟洫，整理田野，就有人以杀他为快¹⁴⁰。两汉间王莽企图把儒家的理想主义付诸实行，恢复井田以均贫富，触犯士族大姓的既得利益，就被武力推翻，接着的内乱更使万民涂炭¹⁴¹。要使耕者有其地，必须克服许多现实阻力，推行时也难免强硬手段，祸民的风险不小。这些技术性的现实难题孟子一脚踢到“仁政”之外，只道喜不虑忧，以“不王者未之有也”的溢词挑动诸侯的亢奋虚荣。他游士数十年，诸侯因他“迂远而阔于事情”而不予重用¹⁴²，可说是人民的幸运。最后齐宣王被胜利冲昏了头，听从孟子的劝告，实行“汤武之道”而吞并燕国，被列国干涉失败不止，还结怨燕国，种下祸根；日后齐国被寻仇的燕重创，一蹶不振¹⁴³。政策的成败关系千万百姓的家庭性命，所以切实衡量后果是决策者的责任。好像大跃进般，盲目地推行迂阔的政策是不负责任理想主义，不啻把百姓的生命当作儿戏，存心虽善而会祸及天下。指责“后儒以理杀人”的戴震问得好：“自以为于心无愧，而天下受其咎，其谁之咎？”¹⁴⁴

高远理想离开目前状况的距离巨大。肯负责实行的人，都把漫长的路程分作数段，定下实际可达的中途目标，一步一步前进，就像摸着石头过河。相反地，孟子和大跃进一样，坚持一步登天，强烈批判踏实渐进。宋大夫要逐步减税到理想的目标，便被他无情讥讽；大夫既然改邪归

¹³⁹ 《孟子·离娄上，告子下》7.14, 12.9。

¹⁴⁰ 《左传》襄30, 31。童书业，《春秋左传研究》，中华书局（2006b），页76-81。

¹⁴¹ 阎步克，《士大夫政治演生史稿》，北京大学出版社（1996），页386-8。余英时，《士与中国文化》。上海人民出版社（2003），页198-202, 204。

¹⁴² 《史记·孟子列传》14: 2343。

¹⁴³ 《孟子·梁惠王下、公孙丑下》。齐国趁燕国内乱，伐燕全胜。其时孟子在齐任卿。出兵前他认为齐和燕一般暴虐，伐燕不义，但沉默不谏齐王。胜利后他劝齐王吞掉燕，齐王听从。一年后，五国动员伐齐救燕，孟子改口责怪齐兵暴虐，劝齐王放弃燕。灭燕是孟子参与的最重要实际政事，实践比空言更能显示他政治思想的真髓。详细分析见欧阳莹之，《孟子政治思想的实践：齐取燕策对》，www.chinaandrome.org/Chinese/essays/qi.htm

¹⁴⁴ 戴震，《孟子字义疏证》卷上，10。

正，便应马上实行理想；旁顾承诺负担、收支平衡等实际问题犹如偷鸡¹⁴⁵。梁惠王饥荒时救灾，孟子不是说好、不过可以做得更好，而是说“五十步笑百步”，糟，不过糟不透罢了。他时常踩贬务实改革见功的人物如管仲、子产。他们当然有缺憾；实行不比理想完美，处理复杂问题也难免出错，客观批评很有价值。可是孟子的泛道德主义近乎主观的扣帽子。他强调：

“不以尧之所以治民治民，贼其民者也。孔子曰：‘道二，仁与不仁而已矣。’”¹⁴⁶ 非白即黑，务实的人挤不入“仁”的狭门，难逃“贼民不仁”的帽子。孟子要全盘清算踏实营建军事、外交、经济的人才：“善战者服上刑，连诸侯者次之，辟草莱、任土地者次之。”¹⁴⁷ 连带辟草开荒、分配土地都不放过。克服现实困难、发展社会经济的工作本身就十分艰巨，再动辄受到泛道德主义的无理挞伐，务实人才实在难以维持热情。从汉朝儒生、文吏之争开始，儒臣常以“仁义道德”之名排挤踏实行政管治的干才。例如，有效平稳粮食价格、减轻粮价波动危害农民市民的常平仓，在汉朝便被“与民争利”的道德帽子压死了¹⁴⁸。

比务实经营更惹儒生敌意的是法治。汤一介指出：“儒家的‘内圣外王之道’的学说正是中国长期专制社会重‘人治’而轻‘法治’的根据和理论基础。”¹⁴⁹ 儒家的人治德治理想承继了宗法封建、家国一体的“先王之道”。儒学大师兼史学家钱穆解释：“古人治国，只知有‘礼’与‘刑’，似不知所谓‘法’。故《诗》《书》中‘法’字极少见。”¹⁵⁰ 周代的刑罚很残酷，烹杀、灭族之刑常见，别说斩足等肉刑了¹⁵¹。然而，约制用刑的法律却要到春秋末年才得公布。此前，封建贵族“礼不下庶民，刑不上大夫”，以礼仪维系彼此和谐，并自诩有“德”，遇事可以随意酌定刑罚以加庶民。判断没有定准，庶民难测深浅，常怕得罪而不敢冒险犯上。有刑无

¹⁴⁵ 《孟子·滕文公下》6.8，参见朱熹集注。

¹⁴⁶ 《孟子·离娄下》7.2。

¹⁴⁷ 《孟子·离娄上》7.14。

¹⁴⁸ 《汉书》24上1141-2。

¹⁴⁹ 汤一介，〈内圣外王之道〉，《在非有非无之间》，正中书局（1995）。

www.360doc.cn/article/497185_420032546.htm

¹⁵⁰ 钱穆，《两汉经学今古平议》，北京商务印书馆（2001），页370-373。

¹⁵¹ 宁全红，《春秋法制史研究》，四川大学出版社（2009），页28-29，33-34。

法，操刑罚的贵族得以独揽权威。这是周代的人治，与严守上下尊卑的封建道德互成表里。儒家把它们一起理想化。

战国时法家变法，剥夺贵族的权益，把它上归于君、下归于民。法家摒弃宗法封建的秩序，拒绝以亲亲尊尊作为政治原则，创建“国”与“法”的概念。一方面，政治制度把国从家中分离出来，设立君主集权的政道、科层行政机构的治道。另一方面，缘法而治增强了庶民的权势。与隐蔽在贵族内心、神秘反复的“德”相反，法律明文公布，确实一贯，庶民可以明白，据法力争，如商鞅说：“吏明知民知法令也，故吏不敢以非法遇民。”¹⁵² 庶民知道可以依靠法治政府的撑腰，因为法家坚持法律公平，一视同仁，贵族犯法与庶民同罪，如韩非曰：“法不阿贵，绳不挠曲……。刑过不避大臣，赏善不遗匹夫。”¹⁵³ 政府主持公道，监察官吏，不让他们违法欺凌庶民，如秦始皇依法判治狱不直的官吏去修长城¹⁵⁴。权移于法，贵族的权威因此大减。难怪他们切齿痛恨，批判法治背弃先王之道、违反了贵贱尊卑的伦常道德¹⁵⁵。孔子敏察，明文法律一出现就猛力反对。前 513 年，晋国把刑法铸在铁鼎上公布于世。孔子叹道：“民在鼎矣，何以尊贵？贵何业以守？贵贱无序，何以为国？”¹⁵⁶。有西方学者评论：“坚持公布法律会危害道德和政治，这独特的观点，似乎没有在其它文明中出现过。”¹⁵⁷

秦朝缘法而治。秦三世而亡，儒生归咎于它“废先王之道”，并发明“法家亡秦”之说，至今尚是推行法治的绊脚石¹⁵⁸。儒生紧守先王之道，坚持统治阶层恃个人的德行用刑，比缘法而治的制度优越的得多。他们无力拉停历史的巨轮而取缔法律，不过尽力复古；虽然不能恢复“刑不上大夫”，但成功地循古义在“法”与“刑”之间划上等号。汉朝以来法律儒家化，在法律内容、司法作风、法律概念三个层面上进行。

¹⁵² 《商君书·定分》。

¹⁵³ 《韩非子·有度》。

¹⁵⁴ 《史记》6: 153。

¹⁵⁵ 《礼记·曲礼》50。童书业，《春秋左传研究》，页 187-9。

¹⁵⁶ 《左传》昭公 29 年。

¹⁵⁷ D. Bodde and C. Morris, *Law in Imperial China*, Harvard University Press (1967) p. 17.

¹⁵⁸ 传统流行的秦亡原因，多是儒家反法家的宣传，司马迁已注意到了。详见欧阳莹之，《龙与鹰》第 4.5 节。

儒家独专后，打倒法律下人人平等，把上尊下卑的纲常道德写进皇朝的法律。从汉朝开始，通一经的儒生就得免除赋税。文化贵族的特权特利逐渐推广。第4节所述，北宋改写法律，把本来平等地主佃户，变为佃户犯地主罪加一等、地主杀佃户罪减两等；这是法律内容儒家化的例子。法治下，司法人应该依照公布的法律听讼判案。儒家士大夫却时常把儒家经典、贵贱尊卑、政治人情等因素放在法律之上，使法律形同虚设。第6节所述的春秋断狱、诛心诛意，便是司法作风儒家化的例子。法律内容和司法作风转变的基础是“缘法而治”的概念转变为“德主刑辅”。法律儒家化，影响最大的也许是以“不道德”帽子压室了国家概念和法治概念的萌芽。

社会上暴乱纷纷。为了建立秩序，国家垄断合法的强制暴力，包括战争与刑罚；重点在“合法”。法律包括刑罚，但远不止刑罚，而与常识道德有不少相通相同之处。先秦法家和现代法理一样，认为法律的核心概念是公开性、平等性、明确性、一惯性；只有这样它才可以公平合理地规限刑罚，使人民衷心认为奉公守法是令人自豪的公德¹⁵⁹。秦汉的司法机构叫“廷尉”，有公平、公共之义¹⁶⁰。这些公德特色在儒家化的法律概念中消失了，剩下的是赤裸裸的刑罚、统治者的棍子¹⁶¹。秦汉以后，历代皇朝的司法机构叫做“刑部”。儒生谈法治，开口就是“一味严刑峻罚”，并引孔子：“道之以政，齐之以刑，民免而无耻。”¹⁶²他们的思想中，法即是刑，与道德对立，所以守法是无耻的。汉儒带头把秦亡的原因归咎于邪恶的法家，使法治蒙上残酷无情、不道德的恶名，不能挑战人治主义。痛毁法治、提倡“德主刑辅”的董仲舒说：

“圣王之治天下也……，爵禄以养其德，刑罚以威其恶，故民晓于礼谊而耻犯其上。”¹⁶³除了复古的德爵相连、有刑无法，“德主刑辅”还综合了孟子“羞恶之心、义也”和“未有义而后

¹⁵⁹ 解释法律的概念，见欧阳莹之，《龙与鹰》，第6.9节。以罗马共和国为法治公德的例子，见欧阳莹之，《罗马法治与儒家人治》，www.chinaandrome.org/Chinese/essays/law.pdf.

¹⁶⁰ 见《汉书》19上：730。颜师古、应劭注。

¹⁶¹ 儒生惯把这丑恶的形象归诸法家，其实“法即刑”是儒家的概念。法家强调法律公平公开，有道德性。

¹⁶² 《论语·为政》。

¹⁶³ 《汉书·董仲舒传》56：2510。

其君者也”之说¹⁶⁴，认为“义”就是以犯上为羞耻。同样地，钱穆以“人人心中将感到违背领导是耻辱”解译孔子的“道之以德，齐之以礼，有耻且格”¹⁶⁵。总言之，儒家礼义道德的理想是培养耻于犯上的顺民。

内圣外王的“德主刑辅”成为专制皇朝的人治匾额。儒学兴盛的宋朝始创暴秦未用的凌迟酷刑，“刑辅”的客观迹象极之明显。然而，作为操刑主体的“德”是什么，却甚神秘模糊。为什么“明德慎刑”的理想唱了二千年，皇朝的儒雅士大夫还惯用严刑逼供？不论有罪无辜，先打一顿板子是明什么德、怎样慎刑？

“德”本与“得”通；“德者，得也”¹⁶⁶。“德”指某些人、尤其是统治者的秉赋、能力、权威。古时，天子得到天授权力而有令人敬畏的德，《尚书》所谓“天命有德”。迟至汉代，“德”仍与政治权位有密切关系，如《中庸》曰“大德必得其位……，故大德者必受命。”后来，“德”的来源从天命天赋转为个人的内心¹⁶⁷。儒家说“德”“德治”，多笼统指纲常名教的道德权威。内圣之德隐藏在内心，常缺乏外在行为的显露，靠人口上自我宣扬。子思拒绝鲁缪公以友相交之请，说“论德，则你应事我为师，怎可以与我为友？”¹⁶⁸ 孟子说“天下有达尊三：爵一，齿一，德一”，齐王有爵，自己年长又有德，所以对齐宣王大摆架子¹⁶⁹。倚老卖老，矜德伐德。德是“天爵”，是政治资本。然而，“德”的内容那么含混，儒生会自夸有德，皇帝也会。而且皇帝更不用自己费心；只要坐上皇位，自然有大批文人歌功颂德。学者研究文起八代之衰、孟子之后重振道统的韩愈，便发现他的表奏充满“皇帝陛下，德合覆载”“列圣

¹⁶⁴ 《孟子·告子上、梁惠王上》11.6, 1.1。

¹⁶⁵ 钱穆《论语新解·为政》。

¹⁶⁶ 许慎《说文解字》。

¹⁶⁷ 关于“德”的概念的演变，见唐文明，《隐秘的颠覆》，三联书店（2012），页18-31，132-133。

¹⁶⁸ 《孔丛子·居卫第七》。《孟子·万章下》10.7。

¹⁶⁹ 《孟子·公孙丑下》4.2。孟子正预备去见齐王，恰巧齐王派人来说：“我想来看您，不幸染上风寒。不知您能否来使我得见？”孟子回答：“我不幸有病，不能来。”然后次日出外串门子。

功德未有高于陛下者”之类的颂词¹⁷⁰。这样，儒家的人治主义把最雄厚的政治资本奉献给皇帝。抛弃了法律的约制，“德主刑辅”最终导致专制日甚的明朝、清朝皇帝。

“德”本身未必是善；《左传》便常提及“凶德”“昏德”“德衰”等¹⁷¹。《庄子》说“凶德有五，中德为首”；“中德”指内心之欲，自以为是，非议自己所不喜欢的¹⁷²。揭开口号看内容，可见中德在儒家内圣外王的“德治”里份量颇重。内圣之学只顾内心，外王之说为文化贵族的内心虚荣火上加油。尧舜、汤武的圣王典范是儒家治道的核心。典范中他们“仁”而有“德”，所以广得民心。然而，若我们追问圣王怎样“仁德”，就会发现儒家“得民心”的样板塑像除了得到万民顶礼膜拜，很少实质内容，而那点实质也不乏可以道德非议之处。

汤一介指出：“中国历史上，从来没有出现过儒家所塑造的那样的‘圣王’，所出现的大都是有了帝王之位而自居为‘圣王’的‘王圣’，或者为臣下所吹捧起来的假‘圣王’。”通过这些“圣王”的假象，泛道德主义侵蚀政治和历史，“做成了道德政治化和政治道德化。前者使道德屈从于政治，后者使道德美化了政治，从而不仅使道德沦丧，而且使政治败坏。”¹⁷³就拿商汤灭夏为例。据《尚书·汤誓》记载，不少商民埋怨成汤不体恤人民，要他们荒废农事去征伐。成汤的回应是威吓：不从命的，杀掉或没为奴隶，绝不赦免。然而这暴君到孟子口中就脱胎换骨变成了有德圣王。孟子反复说成汤东面而征，西夷怨；南面而征，北狄怨曰：“为什么把我放在后面？”人民渴望他，就像大旱时望云霓¹⁷⁴。如第5节论证，藐视真相、改写历史是儒家混沌思维的特色。它把“德”的概念无限泛化，“德主刑辅”可以粉饰任何强权。文化大革命对“人民救星”的歌功颂德，正是承继了儒家的德治传统。法治的发展机会被空泛的“德”压灭了，难怪文革搞成无法无天。

www.chinaandrome.org/Chinese/essays/moralism

¹⁷⁰ 刘泽华，《中国政治思想通史·综论卷》，页167-173。

¹⁷¹ 《左传》文公18年，宣公3年。

¹⁷² 《庄子·列御寇》。

¹⁷³ 汤一介，《在非有非无之间》。

¹⁷⁴ 《孟子·梁惠王下，滕文公下》2.11，6.5。