



应当如何对待儒家伦理？——《儒家伦理争鸣集》读后感（刘清平）

(2005-11-27 11:54:03)

作者：刘清平

如何理解和看待在历史上和今天都对现实生活发挥着重大影响的儒家伦理，是一百多年来人们颇为关注的一个重要课题。自从我在《哲学研究》2002年第2期发表“美德还是腐败”一文（以下简称“美文”）、指出儒家伦理的血亲情理精神具有滋生腐败的负面效应后，在学术界也引发了一场热烈讨论。最近出版的《儒家伦理争鸣集》一书，收录了许多或直接或间接地批评我的这一见解的文章。拜读之后，觉得其中有两个重要的问题关涉到对待儒家伦理的根本态度，不仅具有理论意义、而且具有现实意义，与纸媒和网络上某个试图为孔子不懂用电脑辩护、却又掉头分析“乱伦”与“通奸”哪个应当不按寻常治罪、因此显得极其“无价”、所以强烈要求别人回应的帖子不同，因此想在这里做出一些回应，以就教于批评者和学术界。

—

无需细说，几乎所有的批评者都不同意我把舜的两个举动判为腐败；其中，郭齐勇、杨泽波等论者提出的一条基本理由就是：我的判定依据的是当代人的道德准则、我国的现行法律乃至当代西方的法理精神，因而有违于哲学研究中的历史性原则（13-15、95-97、112-114页），几乎有点儿像是指责孔子不懂用电脑、孟子不会发帖子、庄子没有做回应一样。

毋庸置疑，我的上述判定的确依据了当代人的某些基本道德准则，尤其是依据了当代人有关“腐败”的某种通行观念——官员不惜损害公众利益而为自己和亲友牟取私利，因为这不仅是我、而且也是我的批评者作为当代人无法摆脱的视界。不过，我在“美文”中却从来没有诉诸于任何当代的法律条文——无论是中国的、还是西方的；否则，我完全有理由把舜的“窃负而逃”不仅判为腐败、而且判为犯罪。在我看来，“腐败”与“违法”属于两个彼此交叉但并不重合的范畴，不能随意等同。正是出于这一理由，我也根本不同意郭齐勇、杨泽波等论者的下述见解：既然舜的两个举动在当时具有“合法性”，就不能把它们判为“腐败”（18、65-72页）。其实，历史上许多严重的腐败现象如卖官鬻爵等，在当时也具有所谓的“合法性”，一旦“回到历史情境”也可以“当作经典理解”，因此完全能够做出“孔子不懂用电脑”之类的强有力辩护，但照样受到同时代和今天的许多人包括儒者以及学君在内的正当批评，因为它们恰恰具有损公肥私、任人唯钱的典型腐败特征。

这里还有必要指出的是，我的上述判定同时也依据了历史上的某些基本道德准则，其中首先就包括孔孟在两千年前提出的“仁爱”、“仁政”、“尊贤使能”、“博施于民而能济众”等伦理观念——这一点从“美文”中可以看得很清楚。事实上，虽然当时或许还没有“腐败”这个术语，但孔孟已经从这些道德准则出发，严厉批判了一些官员见私利忘公义的腐败举动。例如，在《孟子》开篇的那段著名对话中，孟子便猛烈抨击了一些诸侯大夫只考虑“何以利吾家”、“何以利吾身”、却遗忘了儒家仁义理想的做法——尽管这些诸侯大夫做法在当时显然也是完全“合法”的，一旦“回到历史情境”也可以“当作经典理解”，因此完全能够做出“孔子不懂用电脑”之类的强有力辩护。从某种意义上说，如果孟子那段有关“孝子之至，莫大乎尊亲；尊亲之至，莫大乎以天下养”的著名论述几乎可以视为不加掩饰的腐败宣言的话，那么，孟子的这段著名论述则几乎可以视为旗帜鲜明的反腐败宣言，因为它公开主张：任何只追求一己一家狭隘私利、却损害天下民众正当权益的举动，都应该在道德上受到谴责。今天我们有关“腐败”的通行观念，甚至可以说也在一定程度上源于孟子的这段论述。从这里看，我们其实没有理由把普遍主义与历史主义非此即彼地对立起来，因为历史性的东西有可能本身就蕴含着普遍性，普遍性的东西有可能本身就植根于历史性；至于那些只有“回到历史情境”才可以“当作经典理解”的东西，诸如“饿死事小、失节事大”的“贞洁”之类，则不过是一些现在很能引起某些试图为孔子不懂用电脑辩护、却又掉头分析“乱伦”与“通奸”哪个应当不按寻常治罪的学君们的兴趣，但最终必将被抛进历史垃圾堆的事情。

那么，从孔孟提倡的这些兼有普遍性和历史性的道德准则看，舜的两个举动是不是可以判为腐败呢？

郭齐勇、杨泽波、丁为祥等论者特别强调了我在“美文”中已经提及的那两个因素（亦即舜没有把父亲立为太上皇，以及另派官吏治国、不让弟弟“暴民”），认为它们足以证明孟子和舜的目的只是旨在巩固血缘亲情、维系家庭美德，并未违背仁政观念、牺牲“博施济众”的理想，更没有为自己和家人牟取私利，因为儒家从不主张自家利益高过百姓福祉，也根本反对把“私德”与“私欲”混为一谈（6、15-18、72-73、189-193页）。

然而，正如我在“美文”中指出的那样，这两个因素只能证明孟子和舜并没有损人利己、损公肥私的自觉动机，却不足以证明舜的两个举动也不会在实际上损害百姓权益、牟取家庭私利。很明显，在“窃负而逃”中，舜不仅根本扭曲了当时社会公认的“杀人理应受罚”的法理精神、严重伤害了受害者及其亲属的正当权益，并且还断然放弃了“为民父母”的崇高使命、彻底遗忘了普天之下的仁政事业；而他以如此损害公义为代价所获得的，却首先是犯下杀人罪的父亲可以不受任何惩罚、能在“终身欣然”中度过余生这一不正当的家庭私利。同样，在“封之有庠”中，舜不仅违背了孟子提倡的“尊贤使能”、“惟仁者宜在高位”的儒家原则，而且最终还要利用有庠民众创造的财富来“养”尸位素餐的弟弟，使其坐享不正当的荣华富贵——因此，这一举动只能说是“博取于民而能济弟”、不能说是“博施于民而能济众”。换句话说，这两个举动的实际后果恰恰是只注重“何以利吾家”、却遗忘了“仁者爱人”的理想，以致使孟子和舜自觉维护的血缘亲情和家庭私德也受到了完全不正当的私利私欲的玷污扭曲。所以，即便撇开当代人的基本道德准则、按照孟子在两千年前提出的上述道德准则，我们也只能把它们判为见私利忘公义的腐败举动。就此而言，把舜的举动判为腐败，其实也可以看成是儒家伦理在深度悖论中的一种自我批判——虽然有些学君认为这种批判等于要求孔子懂得用电脑。

令我颇感意外的是，郭齐勇、龚建平、杨泽波等论者在为舜的举动辩护时，一方面抽象地强调儒家从不主张自家利益高过百姓福祉，另一方面又在承认“庇护亲属或多或少是在间接庇护自己的荣和利”的同时明确认为：在国家利益和亲情私利有冲突时，儒家主张应该偏袒亲情私利，甚至强调：“范忠信先生与笔者俱认为，即使在今天，除非是涉及重大的国家机密、安全、利益的案件，一般情况下的国家利益与亲属利益发生冲突时，都应偏向保护亲属利益”（53、103、108页）。

这里应该说明的一点是：倘若考虑到舜的“天子”身份，如上所述，他的两个举动所涉及的并不只是泛泛而言的“国家利益与亲属利益”之间的冲突，而首先是普通百姓（包括受害者的亲属在内）的正当权益与舜自己亲属的不正当利益（父亲免受法律惩罚与弟弟凭空享受富贵）之间的冲突。因此，在这种情况下，几位论者极力为之辩护的舜的举动，只能说是损害正当的公共利益、偏袒不正当的亲情私利；而依据古今公认的道德准则（包括孔孟提倡的“仁爱”准则），普通人这样做便是令人鄙夷的损人利己、损公肥私的缺德举动，官员们这样做更是令人痛恨的只利吾家吾身、不要仁义道德的腐败行为。有鉴于此，郭齐勇、龚建平、杨泽波等论者居然凭借“偏袒亲情私利”这样的理由，来论证舜的举动完全正当合理、甚至是内圣外王的儒家美德，这确实让我百思不得其解。

这里的问题并不仅仅在于几位论者陷入了自相矛盾，而是首先在于：他们对儒家伦理的这种理解，最终必然会使其滑向缺德伦理、腐败伦理的深渊。诚然，今天我们不必要求每个人都能够做到大公无私、毫不利己；甚至，今天我们还应当积极维护每个人及其亲属的正当权益，使其不会受到来自他人尤其是官员的不法侵犯。不过，很明显，我们在任何情况下都没有理由鼓励人们损公肥私、损人利己，尤其没有理由鼓励各级官员为了维护自己亲属的不正当利益、牺牲广大公众的正当利益。并且，在我看来，虽然儒家伦理的血亲情理精神在客观上的确具有压抑公德、滋生腐败的负面效应，但孔孟这两位大思想家从来没有像郭齐勇、龚建平、杨泽波等论者那样，明确主张在公众利益与亲属利益、他人利益与自家利益出现冲突时偏袒后者，相反总是从“仁者爱人”的立场出发，对那些损人利己、损公肥私的不道德举动自觉地坚持一种批判性的态度；因此，从思想实质上看，他们只是陷入了一方面想从血缘亲情出发实现普遍仁爱、另一方面又凭借本根至上的血缘亲情否定依附从属的普遍仁爱的深度悖论。相比之下，郭齐勇、龚建平、杨泽波等论者公然主张在自家利益与百姓福祉出现冲突时“偏袒亲情私利”，虽然可以通过根本否定普遍仁爱理想而彻底消解孔孟儒学的上述悖论，却显然与孔孟本人提倡儒家伦理的自觉目的南辕北辙、正相反对，其结果只会使儒家伦理论为鼓励人们损人利己、损公肥私的缺德伦理、腐败伦理，同时也使孔孟真诚提倡的“仁者爱人”、“恻隐之心”变成虚伪的欺骗和造作的矫饰，其严重程度可以说远远超过了历史上许多卑鄙“乡愿”的恶劣作为。事实上，今天那些徇情枉法、任人唯亲、贪污受贿、以权谋私、坑蒙拐骗、偷税漏税、见利忘义、不守公德的人们所奉行的行为准则，恰恰就是在百姓福祉与自家利益、国家利益与亲属利益出现冲突时，不惜牺牲百姓福祉、国家利益而偏袒自家利益、亲属利益。难道郭齐勇、龚建平、杨泽波等论者愿意依据自己理解的“儒家伦理”，来为这样的缺德或腐败行为辩护？

[\[关闭窗口\]](#)

版权所有：国际儒学联合会 Copyright©2003-2007