

# 儒家聖王典範的腐化作用

歐陽瑩之

## “美德還是腐敗？”的辯論

“孟子道性善，言必稱堯舜”<sup>1</sup>。儒家的道德修養講究體驗，教化多憑聖賢君子的楷模，以及楷模行爲所呈露的“天理”。堯舜聖王是儒家的最高的典範，“堯舜之道”成為至善的同義詞，在道德上和政治上皆重要無比。堯舜榜樣所表率的是什麼樣的政治道德？

孔子曰：“舜其大孝也與。”孟子曰：“堯舜之道，孝弟而已矣。”<sup>2</sup>

孝悌的視野，在個人道德是微觀，在政治道德更微乎其微。親情無疑是道德的必要因素之一，但即使個人處世也不足夠，別說治理人民了。荀子就反對：“入孝出弟，人之小行也……。從道不從君，從義不從父，人之大行也。”<sup>3</sup> 這等抗議不減堯舜的道德權威。《孝經》引孔子曰：“明王之以孝治天下”<sup>4</sup>。歷代皇朝中，至少漢朝明倡“以孝治國”，皇帝的諡號都用“孝”字，可見影響之深遠。清末慈禧太后能夠這樣專權，就得力不少於儒家的孝治意念。

戰國時代，“堯舜之道，孝弟而已矣”的思想尚未成為教條。孟子的弟子桃應、萬章對它詰難，引出〈孟子論舜〉幾章。孟子稱譽舜的二件事：一為掩護殺人犯的父親而棄位潛逃，二提拔邪惡的弟弟治理人民以及封賞他，儒家道統一貫奉為“人情天理，於是為至”的美德巔峰。然而，也有人像桃應、萬章般不同意。北宋時，不入道統的司馬光寫〈疑孟〉，認為舜“為偽以欺天下”。類似的觀點歷來不少<sup>5</sup>。二十一世紀初，哲學家劉清平批評舜的典範，說舜徇情枉法，任人唯親；孟子交口讚頌，其實是鼓勵腐敗。歷史上、以今天的腐敗風氣，儒家的教化思想應該承擔一些責任<sup>6</sup>。

劉清平的批評使羣儒譁然，蜂起圍剿，指控他“栽贓陷害，糟蹋聖賢，糟蹋自家傳統精神”，用現代的西方法律判斷古代的中國文化。衛道者重申道統之說，堅持腐敗風氣與儒家無關<sup>7</sup>。一場儒家倫理大論戰遂之而起。

腐敗的因素很多，當然不能全怪儒家。然而，儒家思想是否全然無咎？說儒家與腐敗無關是否有虧道德的推卸責任？二千多年來儒家獨專，掌權掌教化，其影響深入社會，塑造“百姓日用而不自知”的民風民情，皆是衛道者一貫強調的。有沒有可能像他們所稱，儒家的影響全善，是傳統一切正面價值之源，但與一切負面價值絕緣？

舜在信史之前，比甲骨文出現早了差不多一千年。關於他的歷史真相早已湮滅。戰國時，韓非已埋怨傳說紛紜，皆不可考<sup>8</sup>。我們熟悉的聖王形象，其實是一滴歷史加一杯傳說加一瓶理想<sup>9</sup>。傳說所反映的背景，是戰國時的情況。“堯舜之道”是儒家道德原則和政治原則的具體表現。論戰的對象不是歷史上的舜，而是孟子讚譽的舜、儒家理想的典範聖王。爭辯的不是史實，而是儒家道德教化的取向。在孟子描述中，舜

的處境困難。他的行為有缺憾，或情有可原。論戰的中心道德問題是，把他的行為奉為完美德行，舉為教化的楷模，以偏蓋全，不容批評，是否粉飾缺德、滋養腐敗？

本文詳細分析引爭論的舜典範行為。立論是：親親溫情和家庭組織普世皆然，可謂是倫理道德的必須成分。在儒家思想扎根的西周以及春秋，是宗法封建時代，血緣統治，家國不分，上下尊卑，等級森嚴，“公”的意思只是公侯的家室。在這特殊的歷史情形下，親親尊尊的感情與社會政治的秩序桴鼓相應，形成一套足以應付那時現實的道德規範。

到了戰國，孟子時代，人口膨脹，經濟起飛，政治規模、社會複雜劇升，宗法封建崩壞。在龐大複雜的社會中，親情以及它的簡單延續是否足夠維持社會秩序？答是，答否，指向單軌、多維兩種發展道德的道路。

多維倫理緊扣現實，認為必須擴大道德的視野和思維空間，創發宏觀的“公”意義，在私人感情之外開闢社會公義，就像在長度之外開闢高度。冷靜的理性創發普遍公平的道德概念，用它們分析現實情景，輔導親親尊尊的溫情。涵括親情公義、感情理性的宏觀視野，開拓解決複雜道德問題的思維餘地。公義思想在戰國時萌芽。別說墨家法家了，即使儒家，也可見於桃應、萬章的言論，以及湖北郭店新出土的戰國早期竹簡。

單軌倫理認為，不需像多維倫理般創發新的理性概念、在“質”上改進，只需在“量”上加大，用舊有概念，簡單地伸延家庭的模式，引申孝子為忠臣，以親親尊尊的脈脈溫情規範一切就成。即如孟子曰：“人人親其親、長其長，而天下平”<sup>10</sup>。這種倫理以內心感情為主宰，一廂情願，漠視世事困難。儒家道統貶斥公平理念，把等差溫情的單軌思維發展成一套玄奧隱晦的形而上學說，內在封閉，構成美麗但脫離現實的理想主義。道統滿口“絕對普遍”，“永恒常道”等大名詞，自譽獨得“天理”。然而細看內容，則見它其實坐井觀天，概念貧乏，無法思考複雜的道德問題、處理紛亂的社會現實，卻又自是自大，以偏蓋全，強力打壓異見，使公義的萌芽枯萎，以致偏狹局促的小天地成為滋養腐敗的溫床。

## 舜為親情捨棄公義與王位

生我所欲也，義亦我所欲也，親情亦我所欲也，權貴亦我所欲也。四者不可俱得，我應該怎麼取捨？

春秋時，石奢遇上這困境，捨生以全義與情<sup>11</sup>。舜面臨類似的困境，但抉擇迥然不同。孟子怎樣捧舉舜為道德典範？

相傳舜的父親瞽瞍和弟弟象皆是作惡多端的壞蛋，有心加害他，但他始終孝順親愛。後來受堯禪讓，作了天子。

桃應問：“舜是天子，皋陶做法官。瞽瞍殺了人，怎辦？”

孟子答道：“逮捕他便是。”

桃應問：“舜不阻止嗎？”

孟子答：“舜怎能阻止？皋陶是有依據的。”

桃應問：“那舜怎辦？”

孟子答道：“舜拋棄天下，就好像丟掉只破草鞋。他偷偷背著父親，逃到海濱住下，終生快樂，欣然忘掉天下。”<sup>12</sup>

舜在親情、公義、權貴不可俱得的情形下，為親情而捨棄了公義與權貴。朱熹集注說，舜所為是“天理之極，人倫之至”。現代論戰中，郭齊勇說舜以倫常楷模垂範天下，啓導人之所以為人的惻隱、羞惡之心。相反地，劉正清說舜徇情枉法，不配做道德楷模<sup>13</sup>。您說呢？

深入論戰之前，請您再讀一次原文。孟子答案最矚目的，是舜背棄天下人民時的輕快感情。問題能這麼簡單容易，因為公義被摒棄在道德視野之外，根本不入他取捨的考慮。這是單軌道德的特徵；與雙維道德比照，就見輕重：石奢徇情縱放殺人的父親，因為枉職枉法而自盡以謝天下。您說誰最值得敬佩？

舜是儒家性善論的典範。孟子說“舜明於庶物，察於人倫，由仁義行，非行仁義也”，“聞一善言，見一善行，若決江河，沛然莫之能御也。”總言之，“堯舜，性之也。”<sup>14</sup> 舜不必遵行外在的仁義規則，因為他的仁義像洪水般湧發於善良的本性。但在這具體大事上，是非、惻隱、羞惡等道德本心絲毫不見呈現。舜的行為到底示範了什麼仁義道德？

血濃於水。親親相護是億萬年來生物進化的成果，載在我們的遺傳基因，可謂是道德感情中最深固最普遍的了（見第 3.6 節）。親親是人類的本性，但不是特性；禽獸也分享。母狼可以捨身護幼，猩猩以血緣聚居，事例不勝枚舉。連朱熹也承認，單是親親，並不能分別人與禽獸<sup>15</sup>。

親親相護是道德的萌芽，不過是很脆弱的萌芽。脆弱的不是親情，而是道德。親情強韌深厚。優惠容恕、甚至偏袒包庇親屬是人之常情。若沒有其它道德原則的有效制衡，很容易便會發展出徇情枉法、皇親國戚持寵橫行等溫情脈脈的腐敗。古今貪污官場中牽絲攀籐的親戚關係，可謂是親親的無理泛濫。貪官並非存心危害社會，不過是單軌思維、坐井觀天，只見親情關係、不理旁涉的因果而已，或許還能引孟子自辯：“君子不以天下儉其親”、“尊親之至，莫大乎以天下養”<sup>16</sup>。

怎樣一面維護親情私德，一面防止它的腐敗流弊？擴大道德視野，培養公義、發展健全的法制是個通常的答案。戰國時法家思想擡頭，立法抑制宗法封建血緣貴族的橫行霸道。歷史背景會幫助我們了解桃應之問。不久之前，商鞅在秦執政。太子犯法，他不能刑罰太子，但罰了太子師傅，一責師傅們教導不善，二示“刑無等級”

“立法分明，不以私害法”，法律下人人平等的理想<sup>17</sup>。商鞅的處境其實兩難；日後太子即位，他馬上遭殃。可是他設法兼顧雙方，顯示君情和國法兩維的宏觀道德空間。

商鞅的事跡想必傳遍列國。桃應假擬一個類似的故事以探討涉及的道德問題，所以首先問皋陶執法，應怎樣做？孟子的答案比商鞅更絕：皋陶只見國法，絲毫不顧人情，如朱熹注：“皋陶之心，知有法而已，不知有天子之父也。”這法律的極端冷酷形象，來源不是法家，而是孟子以及道統的描繪。

孟子的皋陶設想，表面看似乎戰國楚簡中的“門內之治恩掩義，門外之治義斬恩”，其實分別巨大。門內外的恩、義是兩種性質不同的道德。但孟子故事中，皋陶代表的法律只是一種舜無能取締的固有權勢，沒有道德分量。“舜惡得而禁之”，不得的是權力，不是道理，所以舜沒有試圖改良法制等理性考慮。法制與儒家倫理鑿柄難合。明文法律初公佈，即遭孔子強烈反對<sup>18</sup>。然而螳臂擋車，百多年後，法律的權威已不可動搖了。孟子無奈接受，不過把它與道德斬為無可調協的兩橛。法只等於刑，守法不算是道德，所以舜犯法劫獄才能成為獨佔道德高地的“天理之極”。這與法治對立的人治主義，是儒家的基本思想<sup>19</sup>。

先秦法家與現代法治一樣，皆視法律為重要的道德價值。它們的兩維道德觀比孟子的皋陶近人情。親情是人性，而深植本性的意向很難拗轉。很多父母都有經驗，若違背孩子的性情，無論怎麼強逼也不能成功，只有大家痛苦，孩子一有機會便回復本性而行。法家深諳此理，強調立法必須觀時俗、順人情，如韓非說：“賞罰必於民心”，商鞅說：“法不察民之情而立之，則不成”，管子說：“順於理，合於民情，則人民接受”<sup>20</sup>。法律一大功能是調協個人與社會、家庭與國家的要求，可以教化，但若太違反人情，就難以持久。

感情的需要外，人類必須繁衍，而兒女需要長時間養育才能自立。家庭是社會結構的基本單位，傳承基因、知識、習慣、價值、財富、地位。家庭安穩也是社會穩定的條件，而要凝結家庭，就必須維繫家人的彼此信任。因此古今中外，社會都以不同形式保護家庭。國家法律一面積極地支持親屬關係、家庭財產、遺產傳承等，一面消極地退讓一步，不多不少留給家庭和成員一些寬容餘地<sup>21</sup>。例如，差不多同時的中西古代，政府皆酌量與家庭分權。羅馬法律賦予父家長大權，包括殺死不聽話的家屬。秦國法律把某些家庭內部的爭執劃為“非公室告”，不接受告訟，亦即授權家長處理<sup>22</sup>。

法律能容納親情而維持公義，因為它理性的概念開闊道德視野，不似儒家道統偏狹。道統的單軌倫理把道德價值局限於感性，只能把等差的感情逐步推廣，無法容納討論公義問題的概念（圖 12a）。人之異於禽獸，在有理性，能創發“公平”之類比較抽象的道德價值。宏觀的道德價值莫立兩個標度，一維是以法律為骨架的公義，另一維是以親屬為核心的親仁，開拓通融調協的概念空間，使親情和公義可以做有限度的互換。例如，告發親人的罪行有正面的公義價值，但損害家庭而且違反人的心理，在親情維度有很大負面價值，所以一般情形下人們認為不合理（圖 12b 中的 A 點）。很多社會承認親情價值重大，所以法律退讓一步，犧牲一點公平，寬容親屬知情而沈默不告發（B 點）。怎樣斟酌各種現實細節，平衡人性、家庭、社會、國家各方面的價值，闡明親親與其它道德原則的關係，盡量減輕親親與公平公道的摩擦，建立大多數人認為“合理”的限度（圖 12b 中的弧綫），這困難的工作是規範道德和實踐道德的要務。

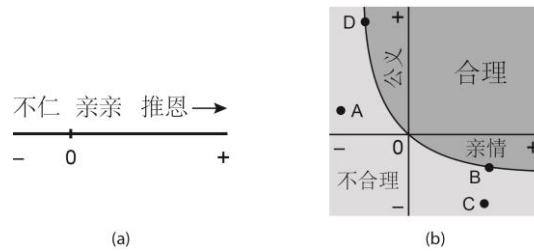


圖 12。單軌和雙維的道德價值，+，- 代表正面價值和負面價值。(a) 感性的單軌道德不能容納“公平”“公義”的抽象概念。(b) 法治的雙維道德容許親情與公義作合理的互換：A. 告發親人的罪行；B. 沉默不告發；C. 犯法劫獄；D. 坐視親人罪犯伏法。儒家的單軌道德，缺乏概念分析 A 和 D 的分別，B 和 C 的分別。

合理準則的必須條件之一是明確詳細、普遍而不自相矛盾。例如，說“親親互隱”合理，必須清晰地界定什麼算是“隱”。“隱”一端可指消極的沈默隱瞞、不合作緝兇，另一端可指積極的作假供、拉無辜者代罪、消滅證據、窩藏庇佑、劫獄助逃。消極的“隱”只是不便緝兇，要公安警員另尋途徑偵查。積極的“隱”直接破壞治安，損害公義更甚（比較圖 12b 中的 B, C 點）。法律能寬容什麼，為什麼採取此寬容的限度，必須道德性、理性地討論，分析說明。論戰的問題就出在這裡。

孟子的舜侵犯皋陶象徵的明確法制，劫獄救殺人犯的父親。劉正清指責舜徇情枉法，不合理。衛道者把舜的事例籠統納入孔子“父子相隱”的思想，堅持兩者同樣合理，同樣表率美德，其實是把“隱”的意義隨意泛化挪移，魚目混珠，連累孔子挨罵。

國家社會應該優容家庭親情是儒家的核心思想之一，但這優容本來是有分寸有限度的。《論語》記載：

葉公說：“我鄉裏有個直率的人，父親順手牽羊，他出來告發。”

孔子說：“我鄉裏直率的人不一樣：父親替兒子隱過，兒子替父親隱過，直率就在這裏面。”<sup>23</sup>

《論語》也記載孔子的定義：“言及之而不言，謂之隱”<sup>24</sup>。“隱”指知情而不言，不揭發、不出證。孔子所謂“父子相隱”，針對葉公的“其父攘羊，而子證之”而發，符合這定義。根據林桂榛的詳細考證，從孔子開始，一直到《大清律》，中國傳統“親親相隱”的習俗以及法律，“隱”字的具體定義都一樣：“有罪相容隱”“親屬相為容隱”，都指知而不言，隱而不告，不是其他什麼含義。傳統律法多入罪“知奸不告”，所以特別申明例外，網開一面以優容親情倫理<sup>25</sup>。這種法授的“沉默權”通情理，在世上相當普遍。例如現代美國等地，也法許夫妻或其他家人互相隱私，保持沉默，不必出堂作證，減少人們陷入親情公義選擇兩難的困境。

孔子“父子相隱”本來甚有分寸，只指不告發指證，可謂合理。可惜歷來儒生把它模糊泛化，變成包庇一切，破壞了合理性。孟子的舜積極犯法劫獄，為親情倫理而破壞維護社會安寧的法律，比消極的鍼口嚴重得多了。儒生不分好歹，硬把它當作“親親相隱”的具體事例。這樣混淆概念、冤枉孔子、背離歷史事實，使儒家思想難為現代人接受，難怪引起理直氣壯的批評，說儒家不以踐踏公義法律為恥，反而捧它為美德，作為教化的榜樣，其實滋生腐敗。

從個人觀點看，積極地揭發父親難為，然而舜並不需要這樣做；他只要消極地不阻礙殺人兇手伏法便成，這是最基本的奉公守法道德。古今中外，凡有法律秩序，就有這要求，是有道德理由的。報復與親情一樣是人的本性，兩者皆有深固心理基礎<sup>26</sup>。儒家更鼓吹父仇不共戴天，以復仇為天職<sup>27</sup>。瞽瞍殺人，死者的子女有道德義務天涯海角追蹤尋仇，舜休想逍遙快樂。然而怨怨相報，禍及無辜，不但死傷累累，而且擾亂社會。為了保護社會安定，法律背上復仇的責任，公平處理罪行，把個人的復仇心性升華為社會的報應公義<sup>28</sup>，禁止私仇，以維持秩序。秦末劉邦入咸陽，與民約法三章“殺人者死，傷人及盜抵罪”，即表達了一個源遠流長的道德概念。

治安是人們對政府的最大要求之一。要法治成功，必須大家容忍合作。執法者不偏私，人民不侵犯法律，讓它公平地執行職責，是每個社會成員的道德。就算殺人犯是父親，也應忍悲讓他坐牢，這是報應公義要求個人為大眾安寧而作的合理犧牲（圖 12b 中的 D 點）。如果像衛道儒者所說，這點也會“損害整個社會倫理，引起倫常秩序的坍塌”<sup>29</sup>。那意味儒家道德與法律法治勢難兩立。監獄中的罪犯多有親人，如果人人都效法舜，為倫常親情而犯法劫獄，那麼法律秩序勢將坍塌。為親情而棄置法律，復古到怨怨相報的私仇世界，你說合理嗎？

舜的處境比一般老百姓複雜。他是天子，有改變制度的權力，也有保護天下人民的職責；行動的選擇特別多，道德的擔當也特別重大。在法治的兩維道德裏，舜的困難不能全免，但可以減輕，因為價值視野擴大，提供較多規避的餘地。戰國時變法風行，可以設想舜宏觀情理，操天子之權，斟酌合理地改良法律制度，譬如加置贖罪等條款，為天下人、包括他自己，提供一條較佳的出路；即調整圖 12b 中的弧綫，使它更合情合理。例如，漢初太倉令有罪當刑，其女緹縈上書文帝，自請入為官婢以贖父罪。文帝受感動，下令廢肉刑<sup>30</sup>。文帝好刑名之學，不屑儒家的繁禮飾貌<sup>31</sup>，採取黃老法家的解決方法，改良法制，顯示眼光向前、有建設性的道德。可是孟子把法律與道德斬作兩瓣，封閉了這途徑。

不改制，怎麼辦？春秋末年的石奢提供了另一途徑。石奢是楚國的國相，史稱“堅直廉正，不阿從，不避事”。一次他巡縣，路上遇上殺人，捕得兇手，發現是自己的父親。他把父親放了，回來自我囚禁，派人報告楚昭王，說自己因孝縱父，但亦因此廢法不忠，罪應死。楚王說：“你是追不上兇手而已，不該論罪，還是去繼續理事吧。”石奢答道：“不顧父子私情，不是孝子；不遵守王法，不是忠臣。赦我的罪，是君主您的恩惠；伏法而死，是我為臣的職責。”他自刎而死。司馬遷寫《史記》，特地為這等“本法循理”的官吏立傳<sup>32</sup>。

舜和石奢一樣，面臨兩難的處境：左親情、右公職公義，雙方皆有重大的道德價值，份量相若。兩難處境揭露教條與道德的分別。平時唱唱“親情萬歲”“公義萬歲”，就像賣矛的說矛利、賣盾的說盾堅，稀鬆容易。親情、公義難以並存時，矛盾相對，使空洞教條與真實道德的分別，無所遁形。兩難的處境最需要慎重道德分析衡量；怎樣抉擇，引哲人深思，是倫理學中的常見題目。

在親、義不能兼得的兩難處境中，舜捨義取親，石奢捨生以全親義，分別發揚單軌道德與兩維道德。西方倫理學多兼重親情、公義兩維，深入詳察雙方情理，說悲劇衝突，凸顯道德莊嚴、選擇凝重，激發人努力思索，改良制度和態度，以減輕類似衝突的頻率和強度<sup>33</sup>。同樣地，石奢清晰解釋了他的抉擇理由，死得重如泰山。類似的事例，那時並不罕見<sup>34</sup>。可見兩維道德，在先秦相當活潑。

孟子的“魚與熊掌、捨生取義”膾炙人口。然而，如下一章分析，它勝在挑動感情，但對義理缺乏深思。這從所舉實例的淺薄可見：寧願餓死不肯吃嗟來之食，近乎意氣輕生<sup>35</sup>。桃應提出舜的道德處境，本來是個取捨的好事例。然而，單軌道德容納不下兩種道德價值，所以容納不下真正的道德兩難。孟子的回答裏，石奢捨生維護的公義，形跡全無。統治者失職使民生凋敝，是孟子平時高唱的譴責，但在道德兩難處境中，卻完全不見了。舜所見的可選項目，不是親情或職義，而是親情或王位的權益；不是一種道德或另一種道德，而是道德或非道德。事親是仁之實，權貴是不義之利，本性全善得舜本來就視如草芥<sup>36</sup>。捨利取仁，棄職潛逃，道德價值一面倒，不用深思。孟子強調舜“如棄敝蹠”“終身欣然，樂而忘天下”。選擇輕如鴻毛、極端容易，因為造成道德兩難的公義，早已被丟到單軌的道德視野之外了。

舜有父子之情。瞽瞍所殺的人也有父母子女，他們也有親情，為至親無辜之死悲痛欲絕，渴望法律還他一個公道。舜帶瞽瞍潛逃，剝奪了死者親屬的一點安慰，但毫無同情惻隱之心，把“老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼”變成一句空話，有虧推恩仁心。堯讓王位給舜，是相信他能好好地治理百姓。百姓歸附他，是信任他能為人民設想。舜棄國而逃，背叛堯及人民對他的信任，如同丟掉只破鞋，毫無羞愧之心，可謂不義。國家突然無君，可能動亂傷民，他滿不在乎。罪有應罰、殺人償命是人民普遍要求的報應公義，舜漠然不顧，毫無是非之心，可謂不智。舜身為君主，本有職責維持法律公正，他失責違法，縱容行兇，逼人尋仇，有損國家體制、社會安穩，但欣然不顧。君仁莫不仁，君不仁莫仁；君義莫不義，君不義莫義。舜身為天下表率，但只顧父親不顧人民，為百姓立下犯法、為百官立下不負責任的榜樣，不仁不義，傷風敗俗，他樂而忘懷。

我不能說舜應該怎麼做，但肯定他不應該逃避以上儒家所重的道德考慮。可能考慮周詳後，他仍毅然棄位攜父出逃，但應該承擔道德責任，或許不學石奢自盡，但至少對堯、對受害者、對天下人民內疚自責，終夜長開眼以報，這才是有良心、值敬佩的道德選擇。更正確地說，注重心性的儒家，要示範舜的崇高品德，應該擺明親情公義各種因果，顯示舜在兩難處境中，作“義我所欲也，親亦我所欲也；二者不可兼得，捨義而取親者也”抉擇時的沉重心情。對處境的宏觀、對是非的分析、對受害者的同情、對所負人民的羞愧，非但標顯鬱勃情深、有道德擔當的大丈夫氣魄，更標顯

仁義的道德心如何應景呈現、導他抉擇。這樣的道德典範才能指導如何在心髓入微處用力，一面解釋捨義取親的正當性，另一面以縝密的道德理性制衡親情，防止它無限膨脹、孳生腐敗。

相反地，孟子的示範，以及道學家的詮釋，皆道德眼光偏狹，拘於親親一點，不見天下人民，毫無責任心，思淺情薄，輕浮自是。現代人指出這典範的缺憾，衛道者非但不反省，還強硬反擊，指控批評者滅絕六親。他們說舜沒有把親情放在人民福利之上。舜的確沒有思索計較二者的輕重，但這只是因為天下人民的福利在他心中根本不存在，就如朱熹注解：“但知有父，而不知天下之為大。”衛道者說舜作“道德比事業更重要”的抉擇，是孟子思想極精彩、極重要處<sup>37</sup>。這是明把“道德”拘囿在親情單軌上，否認職守的社會責任同樣是道德價值。這等論調，進一步證實了梁啟超的卓見：儒家偏重私德，使公德萎縮不振<sup>38</sup>。

舜爲了親情而有虧仁義公德，但總算棄了王位，厚道的不說他腐敗。然而，不加深究不同吹捧歌頌。腐化的溫床是那些把舜的行徑奉為美德圭臬、以“道德”口號打壓批評的單軌學說，因為這等教化鼓勵人們把公義丟到腦後，摧毀了防範親情汎濫而禍害大眾的堤壩。

## 歷史陋習理想化而成腐敗

傳說做天子之前，舜是一都之君，邀堯賞識，以二女下嫁。瞽瞍和象嫉妒，合謀打發他上穀倉頂繕修，放火燒倉；又打發他下井淘塞，堆土填沒井眼。然而舜逃過大難，返回宮中。象不知哥哥死不掉，興沖沖地跑到宮中去接收寶物以及兩位美麗的嫂嫂，愕然見舜坐著彈琴，忸怩地說：“我好想念你呀。”

萬章敘述此故事，繼而問道：“舜對象說：‘我想著臣民，你替我管治他們吧。’難道他不知道象存心謀殺他嗎？”

孟子答道：“舜怎會不知？不過象憂愁，他也憂愁；象喜歡，他也喜歡。”<sup>39</sup>

萬章又問：“象天天謀策殺舜。舜做了天子，卻僅僅流放他。爲什麼呢？”

孟子道：“舜其實是封象為諸侯，不過有人說是流放罷了。”

萬章說：“舜流放共公和驩兜、誅殺三苗和鯀。天下歸附，就是因為他誅伐不仁之人。象最不仁，卻把有庠給他為封國，有庠的百姓有什麼罪過呢？別人便懲罰，弟弟便封賞，這是仁人的所為嗎？”

孟子答道：“仁人對於弟弟，憤怒怨恨皆不存胸中，只是親愛。親他，便要使他貴；愛他，便要使他富。封他在有庠，正是使他又富又貴。自己做了天子，弟弟卻是個普通百姓，可以說是親愛嗎？”

萬章問：“請問，爲什麼有人說舜是流放象呢？”



孟子答道：“象不能在其封國中有所作為，天子遣派官吏治理，繳納貢稅，所以有人說是流放。象豈能暴虐百姓呢？不過舜想時常見到象，使象時常過來，‘不必待朝貢，平時也藉口政治而相接待’，就是這意思。”<sup>40</sup>

孟子堅持“父子之間不責善”；父子不應以道義相責，因為那會傷感情<sup>41</sup>。延伸到兄弟之間，舜也沒有責備弟弟的過失，教導他改邪歸正，只是一味仁恩。

萬章關心的是政治和人民。象爲了財色，連哥哥也謀害，其邪惡可知。這樣的人有了權勢，很可能暴虐百姓，所以萬章抗議道“有庠之人奚罪焉？”讓象管治臣民、稱侯有庠，置百姓於險地，是統治者職守的公義問題。孟子卻屢屢把話鋒轉到舜親愛不記仇的私情，顯示單軌道德和雙維道德的分異。

要明白孟子的答辯以及現代論戰，一些關於封建制度的歷史知識應有幫助。周初封建諸侯，絕大部份是有血緣的親戚族人。管叔蔡叔隨即叛變，使周王知道，親屬一樣會造反。為了控制和使用諸侯，王室設下朝見、納貢等種種防範措施，其中最重要的就是《禮記·王制》所記：“大國三卿，皆命於天子”。天子派遣親信擔任諸侯的最高層長官，通過他們操縱諸侯的行政、甚至軍事，籍此削弱諸侯的行政實權<sup>42</sup>。從歷史實踐看，孟子所言，舜“使吏治其國，而納其貢稅，使象不得有爲於其國”的措施，“不得有爲”主要指造反或不納貢，保護的主要對象是王，不是民。對於暴虐百姓，它的防範力微弱。從來魚肉小民的王親國戚，多數沒有行政實權，有勢有位就足以恣睢凌弱。有勢無權的貴族驕奢淫逸，那時司空慣見。仗著“象喜亦喜”的天子哥哥溺愛包庇，象做諸侯，有庠的百姓有苦頭吃了。孟子的辯說乏力，難消萬章爲人民感到的擔憂和不平。

天子派吏治諸侯之國，是封建制健康時的正常措施，不意味保民，也不意味流放。戰國時人傳說舜流放象。萬章鑒於象的不仁，嫌罰得輕了。孟子認爲仁之實就是親親，說不應該罰而應該封賞；爲了應付萬章問難，才扯上派吏之說搪塞。細閱論舜兩章，可見孟子其實沒有深思過人民的遭遇。舜作都君時，知道象有意謀財害命，其心邪惡，仍叫他去管理臣民，孟子就毫不介意，只猛讚頌舜的親愛。

用人唯親是宗法封建的習俗。“堯舜三代”成爲儒家的完美理想，它表率的倫理教育把封建習俗道德化、理想化、泛化。孟子說“身爲天子，弟爲匹夫”是不仁。一百多年後，秦始皇統一中國，廢封建、設郡縣，不肯分封子弟。鼓吹恢復封建的儒生使用同樣字眼，指責他“寡仁恩”<sup>43</sup>。今天也會有人責備秉公辦事：“你身爲大官，侄子做文員，不肯給他高職厚薪，真是沒有人情道德！”這與孟子的理論同出一轍，可見它的影響深遠。

戰國中期，宗法封建經已日暮途窮，它的合理性經已四面楚歌。國家逐漸從家族中分離，興建獨立的體制，封邑外另設郡縣。封建貴族沒落，平民遊士興起，以能授職逐漸取代親屬世襲成爲任官的主要渠道。孟子提倡復古，把世襲官爵、世襲官祿作爲“仁政”的支柱<sup>44</sup>，要“一切都依照傳統的規章”<sup>45</sup>。然而，反對者多的是。別說墨家尚賢、法家尚能了，萬章就認爲在賞罰、任職的事上，政府應該一視同仁，不似舜般偏袒親人。由此可見，同樣的條件應該獲得同樣的對待的公平原則，早就在我國萌

芽了。衛道者說這等用以批評舜不公的思想是西方的舶來品，實在褻瀆了博大的中國文化。

為什麼萬章所持的思想在儒家獨專後被扼殺，以致舜溺愛象被奠定為無可置疑的聖王“美德”？為什麼在今天，仍有儒者熱衷用宗法封建為儒家的理想典範辯護？基於感性的等差之愛，愛親人多於愛外人，是儒家倫理的無上核心。它與基於理性的公平原則無法在單軌的道德價值內調協，所以有此無彼。孟子以親親之仁讚美舜封賞象，道學把它奉為“天理之極”，現代注譯歌頌它“仁至義盡”。只親親便盡了道德，沒有絲毫餘地可以留給公平的概念。朱熹說“舜之心無一毫有我之私，是以能公天下之善以為善”<sup>46</sup>。舜偏袒象的“公天下”，只可能是單軌道德的井蛙天理，提供文飾腐敗的籍口。

---

<sup>1</sup> 《孟子·騰文公上》5.1。

<sup>2</sup> 《中庸》。《孟子·告子下》12.2。

<sup>3</sup> 《荀子·子道》。

<sup>4</sup> 《孝經·孝治第六》。《孝經》的作者，沒有定論。它名列《十三經》，短而淺易，所以二千年來作為啟蒙讀物，廣為傳誦，深入民間，比只有士大夫能明的《詩、書》等影響更廣。

<sup>5</sup> 歷來評論孟子的〈舜竊負而逃〉，見黃俊傑《東亞儒學：經典與詮釋的辯證》。臺大出版中心（2007），頁405 - 416。

<sup>6</sup> 劉清平，〈美德還是腐敗 - 析《孟子》中有關舜的兩個案例〉，《哲學研究》2002年第4期；〈應當如何對待儒家倫理？- 《儒家倫理爭鳴集》讀後感〉，《博覽羣書》2005年第2期。鄧曉芒編，《儒家倫理新批判》，重慶大學出版社（2010）。

<sup>7</sup> 郭齊勇編，《儒家倫理爭鳴集》，湖北教育出版社（2004）；《〈儒家倫理新批判〉之批判》，武漢大學出版社，（2011）。

<sup>8</sup> 《韓非·顯學》。

<sup>9</sup> 顧頡剛的考據力證所謂“歷史”，虛構成份多於史實。事件越古老，出現在傳說或史籍的時間越遲。儒家所引據的堯舜三代等“歷史”，多是虛構歪曲，不為求真，但為宣傳說教。見《古史辨》第二集。

<sup>10</sup> 《孟子·離婁上》7.11。

<sup>11</sup> 《史記·循吏列傳》119：3102。詳見下述。

<sup>12</sup> 《孟子·盡心上》13.35。

<sup>13</sup> 郭齊勇，《儒家倫理爭鳴集》，頁17。劉清平，〈美德還是腐敗〉。

<sup>14</sup> 《孟子·離婁下，盡心上》8.19，13.16，13.30。

<sup>15</sup> 朱熹說：“虎狼之父子，只是他仁上有一點子明。”《朱子語類》卷4。

<sup>16</sup> 《孟子·公孫丑下，萬章上》4.7，9.4。

<sup>17</sup> 《史記·商君列傳》68：2231。《商君書·修權，刑賞》。

<sup>18</sup> 《左傳》昭公29年。孔子的主要論點是，法律威脅貴族治下的封建秩序，因為人民有法可依，就不必敬畏以前操刑罰的貴族了。

- <sup>19</sup> 歐陽瑩之，《龍與鷹的帝國，秦漢與羅馬的興衰，如何影響了今天的世界？》，中華書局（2016），頁 307-310，312-315。
- <sup>20</sup> 《韓非子·定法》。《商君書·壹言》。《管子·形勢解》。詳細解釋，見歐陽瑩之，《龍與鷹的帝國》，頁 92-93。
- <sup>21</sup> 范忠信 1997。
- <sup>22</sup> 歐陽瑩之，《龍與鷹的帝國》，頁 52-53。劉海年，《戰國秦代法制管窺》，法律出版社（2006），頁 69，84-6，364-77。
- <sup>23</sup> 《論語·子路》13.18。
- <sup>24</sup> 《論語·子路，季氏》13.18，16.6。
- <sup>25</sup> 林桂榛，《親親相隱問題研究及其他》，中國法政大學出版社（2013）。
- <sup>26</sup> E. Fehr and U. Fischbacher, Third party punishment and social norm. *Evolution and Human Behavior* (2004) 25: 63-87..
- <sup>27</sup> 《禮記·曲禮，檀弓》。
- <sup>28</sup> 公義 justice 分報應公義 retributive justice 和分配公義 distributive justice。對復血仇升華為報應公義的文明進步，希臘悲劇，Aeschylus 的 *Oresteia* 三部劇，有深刻的反思。俄羅斯忒斯的母親與人通奸，謀害了他的父親。他長大後殺了奸夫姪婦，亦即母親。母親之魂驅動原始的復仇三女神，日夜纏繞。俄羅斯忒斯求助於大神阿波羅。阿波羅舉兒子復父仇的道德責任，復仇女神不買賬，舉母親的血債。雙方據理對峙，卒之訴諸女神雅典娜。雅典娜教雅典公民創設陪審團，投票判斷此類案件。陪審團成五-五僵局；雅典娜自投一票，開脫俄羅斯忒斯。同時，她也承認復仇女神所求有理，答應她們以公義女神的高貴身份，在雅典永受祭祀。
- <sup>29</sup> 郭齊勇，《儒家倫理爭鳴集》，頁 17。
- <sup>30</sup> 《漢書·刑法志》23；1097-1098。
- <sup>31</sup> 《史記·禮書，儒林列傳》23：1160；121：3117。
- <sup>32</sup> 《史記·循吏列傳》119：3102。
- <sup>33</sup> 最出名的例子大概是希臘悲劇。說兩個例子吧。Sophocles 的 *Antigone* 裏，安提格妮的哥哥叛國，法定棄屍郊外，潛葬者誅。安提格妮基於親情，葬了他，然後就義。國法與親情相衝突，悲劇明顯的同情後者。黑格爾論“正義與正義的衝突”，就舉《安提格妮》為“黃金”案例。Aeschylus 的 *Oresteia* 三部劇更進一步，細說原始的親、義衝突，如何化為文明的公義裁判，見注 ¥¥。
- <sup>34</sup> 更多事例，參見黃建躍，《先秦儒家的公私之辯》，廣西師範大學出版社（2013），頁 231-234。
- <sup>35</sup> 《孟子·告子上》11.10。
- <sup>36</sup> 舜視權利如草芥，見《孟子·離婁上》7.28。
- <sup>37</sup> 楊澤波〈《孟子》的誤讀，與《美德還是腐敗》一文商榷〉，《江海學刊》2003 年第 2 期。
- <sup>38</sup> 梁啓超，〈論公德〉，《飲冰室文集》卷 1。

---

<sup>39</sup> 《孟子·萬章上》9.2。

<sup>40</sup> 《孟子·萬章上》9.3。

<sup>41</sup> 《孟子·離婁上，離婁下》7.18，8.30。

<sup>42</sup> 楊寬，《西周史》，上海人民出版社（2003），頁394。遣卿的制度要天子勢強時才能實行。東周時天子衰微，無能遣卿，諸侯便全權獨立，猶如小王國。

<sup>43</sup> 司馬遷《史記》卷6。

<sup>44</sup> 《孟子·梁惠王下，滕文公上》2.5，5.3。

<sup>45</sup> 《孟子·離婁上》7.1。

<sup>46</sup> 朱熹《孟子或問》。