

中国古代不断丰富和完善的“为吏之道”及官员行为准则，给评价官员提供了一个理论标准。那么在实践中，要做到什么程度，方可说其尽到了“为吏之道”呢？太史公司马迁给后世官吏提供了一面借鉴的镜子，在《史记》中，司马迁区分了两大类官员，分别以“循吏”“酷吏”名之，并为之列传。从此，后世亦多以“循吏”和“酷吏”，来评价官员。

司马迁为循吏和酷吏列传，本不在同一个评价层次上，“循吏”“酷吏”都不是完美的官员形象，但后人不能不察，往往将两者对立。于是后人心中“循吏”一般解读为才能平平、老实谨慎的官员，“酷吏”则是有才无德、行事张扬的能吏。“循吏”和“酷吏”之分给传统社会的为吏观，增加了丰富的内涵，也使得“为吏之道”之类的行为守则，有了一个立体生动的参照标本。从“为吏之道”出发，发展出的传统监察制度，集中体现了中华民族的政治智慧。

“为吏之道”： 中国古代最早的官员 准则

中国古代很早就注意到为官标准问题，并且为此制定官制官规。《尚书·伊训》就提到“制官刑，敕于有位”，“官刑”针对的是官员违法违纪行为，即“三风十愆”：“敢有恒舞于宫，酣歌于室，时谓巫风。敢有殉于货色，恒于游畋，时谓淫风。敢有侮圣言，逆忠直，远耆德，比顽童，时谓乱风。惟兹三风十愆，卿士有一于身，家必丧；邦君有一于身，国必亡。”这是目前所能见到的最早的“官法”。《尚书》中的《伊训》是否即为商朝初年伊尹所立，仍聚讼纷纭。但是毫无疑问，它反映出古人对于官员尺度的把握，有着深入的思考，且察官治官之法，源远流长。

目前所能见到的最早最系统的官

“循吏”与“酷吏”的“为吏之道”

□ 宋 玲



员准则，也是最为确凿无疑的，是出土的《睡虎地秦墓竹简》中所记载的“为吏之道”。该篇首先叙述官员自身应该具备的优良品质，如“凡为吏之道，必精洁正直，慎谨坚固，审悉无私，微密纤察，安静毋苟，审当赏罚……”，这个品质既包括他作为一个普通人的品质，更强调其作为官员，在行政、司法等国家治理活动中应有的品质。在交代完品质问题之后，“为吏之道”紧接着提到作为官员的具体要求，即“五善”“五失”。所谓“五善”即“忠信敬上，清廉毋谤，

举事得当，喜为善行，恭敬多让”；而“五失”则按照3种标准分别规定了5种反面行为，比如奢侈浮夸、好大喜功、刚愎自用、贪赃枉法、不顾民生等等，几乎涵盖了官员所有违法、失职和失德行为。其中总论强调要求官员加以自律；“五善”“五失”则更像是考核官员的标准，若官员有五善，则予以奖赏，若犯五失，则要受到纪律和法律的惩罚。“为吏之道”无疑是战国时人们对长期以来官僚政治活动的一份宝贵总结，也给官员的行为活动，提供了一个尺度，既

有可资镜鉴的一般标准，又有用于赏罚黜陟的硬性杠杆。体现了古代“宽以养民，严以治吏”的治国思路。

“循吏”与“酷吏”： 传统社会的两种为吏观

《循吏列传》中，司马迁列了春秋时孙叔敖、子产、公仪休、石奢、李离5人，这5人性格不一，行事亦异。孙叔敖、子产施教导民，上下和合；公仪休自律极严，绝对不让自己的生活标准高于百姓；石奢、李离作为司法官员，绝不因私废法或谄过于人，有着极为强烈的责任担当。寥寥数笔，勾勒了一个“循吏”群体的形象。其主要的精神，在于“奉职循理”，这就是司马迁所谓的“奉职循理，亦可以为治，何必威严哉！”也就是说列于“循吏”之中的官员，都有强烈的使命意识，但并不倚仗官位作威作福，属于“亲民”型的官员。以子产去世时“丁壮号哭，老人儿啼”为代表，可见“循吏”受到人民爱戴的情形。大体上“循吏”，除奉公守法之外，更重视“以德化民”，言行可谓百姓之楷模。

提及“酷吏”，又绝非是“循吏”的对立面那么简单，相比于“循吏”，这个群体有着更为复杂的形态。在《酷吏列传》中，司马迁列了

汉代的郅都、宁成、周阳由、赵禹、张汤、义纵、王温舒、尹齐、减宣、杜周10人，同样各有各的面目，但有三点则是共同的。首先，“酷吏”都绝对忠诚于人主，为君主之事，殚精竭虑，不辞劳苦，甚至不惜破坏成法，比如“酷吏”杜周作为司法官员，就“不循三尺法，专以人主意指为狱”。其次，“酷吏”均有很强的行政才能，绝无废政懒政之举，这一点上，其与循吏如出一辙。所以司马迁在对其行为方式表示保留之余，仍不禁赞叹：“方略教导，禁奸止邪，一切亦皆彬彬质有其文武焉，虽惨酷，斯称其位矣！”再次，“酷吏”行政偏于严厉，其手段趋于酷烈，这也是其“酷”之名的得来。“酷吏”用法深刻，且行法不避贵戚，虽身死而不避之。且我们需要看到，其对百姓固然亦不少酷烈，但更多针对的则是权贵豪强。所以在吏治如救火扬沸之时，非武健严酷，则不足以胜任愉快的。大体上“酷吏”，亦能忠诚王事，但手段多是露雳手段，雷厉风行，更加注重行政的效率。

察官之法： “为吏之道”的制度保障

“为吏之道”和历代官制官规虽然给各级官吏确立了一整套行为准则

和道德要求，但官吏若不奉行，则又当如何？于是一整套完备的察官之法——古代监察法就应运而生了，这是“为吏之道”的制度保障，无论“循吏”还是“酷吏”均要接受制度的考察和奖惩。从“为吏之道”发展而来的察官之法源远流长，自汉代《刺史六条》至唐代《监察六法》，再至明清《宪纲条例》《都察院则例》等，都是专门的监察单行法，而在清乾隆时期出台的《钦定台规》，则集传统监察立法之大成，汇集了有关监察制度的上谕、奏议和条例等，分为“训典”“宪纲”“六科”“各道”“五城”“稽察”“巡察”“通例”8大类，为中国历史上最完备的一部监察法典，这在世界法制史上也是绝无仅有的。

正是因为有了完备的监察制度，所以品秩不算太高的监察官员，敢于纠弹权贵、激浊扬清，让“为吏之道”落实在官员的行动当中，而使奸佞无所遁其行。如清代顺治年间监察官左都御史魏裔介清廉刚正、嫉恶如仇，面对位高权重的大学士刘正宗、成克巩揽权纳贿、党同伐异，几番上疏弹劾两人欺罔附和、蠹国乱政，最终使得“正宗获罪籍没，克巩夺职视事”。康熙年间的御史郭瑒，半年之内，相继弹劾参罢三名权臣、两名尚书、一名内阁学士，刚直不阿，名震天下。其他如弹劾乾隆时期一手遮天的大臣和坤的御史曹锡宝、钱沅、王念孙，弹劾晚清总理大臣奕劻的御史江春霖等，都为澄清吏治厉行监察，使得“一时权贵敛迹”。

“为吏之道”与监察法制交相为用，相辅相成。这样的历史经验，至今仍有其重要的价值。



“德润身”：理解儒家的核心命题

□ 陈鸿儒

作为儒家四书之一的《大学》提出“德润身”的命题，这对于儒家思想系统而言，可谓画龙点睛之举。“德润身”，是儒家传统中一以贯之、鲜明独特的一面，是理解、践行儒家时不可不特别留意之处。这三个字，即使不能说就是儒家思想之“眼”，至少为其“眼”之极其重要的一部分。因而，这一命题是开启儒家乃至中华民族智慧之门的一把钥匙。

“德润身”提示、确证儒家身心交关的功夫实践传统，堪称儒家四书的一条经线，实为儒家“德性的智慧”的一条核心命题。《大学》示人初学入德之门，《论语》显仁者开阔气象，《孟子》显义者昂然独立气概，《中庸》道出孔门传授心法。关于《大学》思想架构，一般以三纲领、八条目作出概括。“德润身”之“德”为格物、致知、诚意、正心这四条目之落脚点，修身这一条目亦即“德润身”，而齐家、治国、平天下这三个条目可以说就是德润家、国、天下。三纲领之明明德就在于保证德可润身，亲民实即德润民，而止于至善这一纲领则在于指出，“德润身”是一个心可止息（如“鸢鱼黄鸟，止于丘隅”）而又永无止境的过程。《论语》所期冀的就是造就“无终食之间违仁，造次必于是，颠沛必于是”的君子。子路问君子何为，孔子指出一条从“修己以敬”到“修己以安人”再到“修己以安百姓”的提升之路。朱熹为这段作注时赞叹：“修己以敬，夫子之言至矣尽矣。”《孟子》在点出“仁义礼智根于心”之后，指出一个人如能扩充“恻隐之心”“羞恶之心”“辞让之心”“是非之心”这四端，其功效是“其生色也晬然，见于面，盎于背，施于四体，四体不言而喻”。《中庸》强调：“君子之道，本诸身，征诸庶民，考诸三王而不谬，建诸天地而不悖，质诸鬼神而无疑，百世以俟圣人而不惑。”其“喜怒哀乐之未发，谓之中；发而皆中节，谓之和”的“中和”之道暗含的也是这种身心交关的“德润身”功夫实践。

何为“德润身”之“德”？在《大学》看来，“德”根源于“天”，在己为“明”，对人为“亲”（“亲”中有“新”，因“新”得“亲”），是人当“知其所止”之处。故古本《大学》在提出“德润身”之后有“明”“新”“止”之说，若扣紧“德润身”之“德”把握就可能误解为窄入的文句。《大学》说“顾諟天之明命”。《论语》记载，孔子曾说“天生德于予”。“德”之根源于“天”强调的是，每个人都有这一份，而且是本自具足、珍贵无比的一份。在己为“明”，点出的就是人性本具的明德。《大学》最具根本性的主张就是人性本具明德而非人性本善，明德乃人性向善之根据，因而人应体认明德并按照明德的指引，当下断然，“如恶恶臭，如好好色”，从而过“自谦”、有“得”、自然、和乐的人生。对人为“亲”，与孔子“鸟兽不可与同群，吾非斯人之徒与而谁与”的喟叹相呼应，凸显的是“人的发现”，划出的是“人的世界”。此“德”为人所当止之处，故牟宗三先生以“开辟价值之源，挺立道德主体，莫过于儒”一语简洁精辟地概括了儒家精义。

如何开展“德润身”的功夫实践？这就要格物、致知、诚意、正心。“格物”真义历来聚讼纷纭，实际上可以《中庸》“位”“育”这两个概念作注。《大学》中直接涉及“格物”的文句就是“物有本末，事有终始，知所先后，则近道矣”。本末、终始、先后，与“位”“育”显然意义贯通。《中庸》说：“致中和，天地位焉，万物育焉。”并且阐发了“万物并育而不相害，道并行而不相悖”的理想。可见，格物，就是人在天地之间，各安其位，各得其育，在其位得其育，在育中安其位。故“格物”为“近道”，由“近道”可入道。“致知”的“知”既包括德性之知，也包括求知知识的知性，更是以德性之知统率求知知识的知性。否则，就不用下切磋琢磨的功夫。“诚意”这一条目一是指“德润身”功夫直截下手处就是“意”即意向，二是以“诚”打通



天道与人道。因而，人应留意自己的“意”是诚还是不诚。人性本具明德，故意不诚，人就无法“自谦”，因而其实是无益的，而意诚，则明德得以明，就可滋润生命，心胸豁达，体态安舒，才是真正有益的。这样看来，诚意的方法“慎独”也可以说是要守护住“独”。诚意之后的功夫是正心。由意到心，是内在生命的扩大、充盈。《大学》认为，要把身心联系起来做正心的功夫。首先，要觉知到身、心及身心之间的相互影响，做到心在。身代表了一个人之从遗传所得、生理变化乃至从过去教育中所受影响等，身可影响心，比如忿懣、恐惧、好乐、忧思等，其中带有得自遗传、生理变化或者从过去教育中所受影响的因素，常以一种惯性影响人心而人不自知；心又可影响身，甚至心不在焉，可使身失其用，所谓“视而不见，听而不闻，食而不知其味”。其次，做到心正。心正不正，也是看是否能明明德（“明”）、有益于日新又新（“亲”或“新”）、能够真安顿生命（“止”）。从功夫的角度，格致诚正可收润身之功。但从儒家完整的思想系统看，从正心到润身之间，还有一个环节就是气。这

个环节要由《孟子》来补上。这就是孟子说的“善养吾浩然之气”“其为气也，至大至刚，以直养而无害，则塞于天地之间”。

“德润身”的功夫一方面于个人可收“止、定、静、安、虑、得”之效。从孔子“十有五而志于学，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳顺，七十而从心所欲不逾矩”的一生可以看出这种“德润身”的功夫。从孟子提出的“可欲之谓善，有诸己之谓信，充实之谓美，充实而有光辉之谓大，大而化之之谓圣，圣而不可知之之谓神”的境界提升之路也可看出这种功夫的消息。另一方面，《大学》以“此谓国不以利为利，以义为利也”作结，与孟子见梁惠王旗帜鲜明提出的“王何必曰利？亦有仁义而已矣”彰显的同样是儒家的深刻用心：以德方可润身、家、国、天下。



若安天下 须先正其身

《诗经》中的为君之道（二）

□ 郭代杰

之。”君王以德行事，就会形成众星拱月的良好政治环境。

周人还将“天命”建立在“德”的基础上，只有“以德配天”才能“天命恒常”。周王朝的实际缔造者文王就是一位“受命之王”，《大雅·文王》赞美文王的功绩：“文王在上，于昭于天。”此外，《大雅·皇矣》中的“帝谓文王，予怀明德”，《大雅·大明》中的“有命自天，命此文王”也都肯定了上天降“天命”以文王，究其原因文王以“明德”打动了上天。

孔子也极其赞美文王之德，认为他的精神的光芒普照大地，贯通古今。孔子还说“秉文之德，以为其业”，周人可将“文王之德”作为安身立命的标准，一生修行的课业。孟子也曾引《大雅·文王有声》中的“自西自东，自南自北，无思不服”赞叹文王以百里的土地就使国人心悦诚服，依靠的不是武力，而是自身的德行。

第二，勤政安民。在持续2000多年的中国封建社会中，勤政关乎到一个朝代统治天下的时间，凡事勤则成，怠则废。孔子认为，君主要“博施于民而能济众”，要洞悉国事，励精图治。《诗经》中就出现不少颂扬帝王功业的诗歌，也是为了告诫后代要继先祖之业。如《周颂·昊天有成命》说：“成王不敢康，夙夜基命宥密。”即成王秉承文、武之训，日夜勤政，殚精竭虑，不敢贪图安逸。

《尚书》记载成王在临终前，曾召见重要大臣及太子钊，告诫他先祖创立基业实属不易，因此要承袭好祖业，不要奢靡享乐，要勤政爱民。《史记》言：“成、康之际，天下安宁，刑措四十余年不用。”史家将此时期称为“成康之治”，此时期是周朝最为强盛的阶段。孔子评论：“‘夙夜其命宥密’，无声之乐也。”郑玄解释为：“言君夙夜谋为政教以安民，则民乐之。”即君正施行德政，会让百姓如沐春风。

“殷鉴不远，在夏后之世。”反观如奢靡享乐的秦二世、玩物丧志的汉元帝、荒诞不经的宋徽宗，皆因无心于政事，社会动荡不安，百姓流离失所。前事不忘，后事之师：不思勤政的君主，基业沦亡；贪图安逸的君主，国祚迁移。一旦沉溺于私，国家面临的后果就如《小雅·节南山》中所说的：“天方荐瘥，丧乱弘多”“昊天不惠，降此大戾”，灾难痛苦接踵而至，民不聊生，哀鸿遍野。

国君作为国家政治的主体，其道徳修养对于政治的清明、社会的安定、君民关系和谐等方面占有绝对重要的作用。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”。可以说，修身正己为国君治理天下的根本，犹如树木的根基，根基越牢固，则枝叶越繁茂。《大学》有云：“自天子以至于庶人，壹是皆以修身为本。其本乱而末治者否矣。”

第一，敬明其德。周人的“德”并非空泛的概念，它是为保民而对统治者提出的具体要求，如《大雅·崧高》说：“申伯之德，柔惠且直。揉此万邦，闻于四国。”孔子也说：“为政以德，譬如北辰，居其所而众星共