

中国传统法律文化中的“人权”因子

柴 荣

〔摘要〕 在中国古代社会的主流、正统意识——儒家思想里，有着浓厚的民本主义色彩。中国灿烂的古代文化孕育了自己独特的人权因素和传统。在以孔子为代表的中国儒家文化的人道主义传统中，以人道、“仁爱”待人，“先人后己”、“己欲立而立人，己欲达而达人”、“己所不欲，勿施于人”等观点，都蕴含了独特的人权理念。

〔关键词〕 民本思想；“仁爱”；德治；“人权”因子

〔中图分类号〕 DF092 〔文献标识码〕 A 〔文章编号〕 1000-4769 (2008) 01-0153-03

很多学者认为，中国古代没有明确的人权概念，并不等于没有人权观念或人权意识。夏勇教授就认为，人权所包含的人道精神和大同精神，在中国古代社会里不仅存在而且相当丰富。在中国古代思想里，无疑存在超越实在法之上的道德法观念以及人格平等观念，自由观念在儒、道、佛三家思想中都很充沛。^①

一、儒家的民本思想

在中国古代社会的主流、正统意识——儒家思想里，有着浓厚的民本主义色彩。个体（人民）在国家政治生活中的地位问题，向来是政治伦理学的核心问题，有关个体（人民）在国家生活中的地位问题，在儒家思想中也得到了最充分的讨论。从整体上来看，在儒家的政治伦理思想中，一直有着一种后来被称作“民本思想”的因素在发展着。在某种程度上甚至可以说，“民本思想”的发展，在历史上是儒家政治伦理思想成熟与否的一个根本标志。

儒家的政治伦理思想是直接从周代的政治伦理思想演化出来的，周代的政治伦理思想的中心是“敬德保民”。周灭商，是以属国灭上国。一方面，必须在道义上证明自己灭商的合理性，另一方面也是要总结经验教训，以防自己走殷商的老路。周人认为，夏桀、商纣“谓己有天命”（《尚书·泰誓上》），但不知天命的根本在“德”。“天无亲，惟德是

辅。”（《尚书·蔡仲之命》）谁有德，天就辅佐谁。而上天惠爱百姓，“惟天惠民”（《尚书·泰誓上》），然民心无常，谁给予百姓好处，百姓就心向着谁，“民心无常，惟惠是怀。”（《尚书·蔡仲之命》）看天命在哪的最好办法就是观察百姓的想法，“天视自我民视，天听自我民听。”（《尚书·泰誓中》）而这一切都要通过敬德才能实现。“敬德保民”的政治伦理中已经含有民本的萌芽，即民是治之本，民心向背是治得好与坏、得天命与否的标志。

春秋战国时期，对传统的“天命观”提出了更强烈的挑战。郑国子产曰：“天道远，人道迩，非所及也，何以知之？”（《左传·昭公十八年》）《左传·庄公三十二年》史罍曰：“国将兴，听于民；将亡，听于神。神，聪明正直而壹者也，依人而行。”这就把“神”的地位降到了“民”之下。所以，《左传·桓公六年》季梁所说的“夫民，神之主也，是以圣王先成民而后致力于神”就具有了特殊的意义，它在观念上确立了“民为神之主”的地位。

孔子的民本思想体现在“富民”、“教民”等方面。《论语·子路》载：“子适卫，冉有仆。子曰：‘庶矣哉！’冉有曰：‘既庶矣，又何加焉？’曰：‘富之。’曰：‘既富矣，又何加焉？’曰：‘教之。’”这段话集中地反映了孔子对待百姓的思想。

① 参见夏勇《人权概念起源》，北京：中国政法大学出版社，1997年，179页。

〔作者简介〕 柴荣，北京师范大学法学院副教授，北京 100875。

“庶之”，即添丁口，使之人丁兴旺，这在农业社会里，是富民的基础。孔子主张藏富于民，为此他主张轻敛薄赋，并对感叹“年饥，用不足”而要加赋的鲁哀公说：“百姓足，君孰与不足？百姓不足，君孰与足？”（《论语·颜渊》）言下之意，百姓是赋税之源。其次是“教之”。教的内容即孝悌忠信之行。孔子说：“善人教民七年，亦可以即戎矣。以不教之民战，是谓弃民。”（《论语·子路》）道德教化的作用是很大的，既可以使人很少犯上作乱，又可以使他们彼此相爱。子曰：“其为人也孝悌而好犯上者，鲜矣。不好犯上而好作乱者，未之有也。”（《论语·学而》）“君子学道则爱人，小人学道则易使。”（《论语·阳货》）

儒家的民本思想在孟子时期又有了新的发展，这主要表现在三个方面。

第一，孟子提出了“制民之产”的思想。这是对孔子“藏富于民”思想的具体化。孟子曰：“无恒产而有恒心者，惟士为能。若民，则无恒产，因无恒心。苟无恒心，放辟邪侈无不为也。及陷于罪，然后从而刑之，是罔民也。”（《孟子·梁惠王上》）将充裕的物质生活视作提高道德境界的必要条件。他又说：“明君制民之产，必使仰足以事父母，俯足以畜妻子，乐岁终身饱，凶年免于死亡；然后驱而之善，故民之从之也轻。今也制民之产，仰不足以事父母，俯不足以畜妻子，乐岁终身苦，凶年不免于死亡，此惟救死而恐不赡，奚暇治礼义哉？”（《孟子·梁惠王上》）要求统治者把满足人们的生存需要放在为政的最首要地位。这实际体现了他对民众生存权利的关注。

第二，孟子提出了“民贵君轻”的思想。孟子曰：“民为贵，社稷次之，君为轻。”（《孟子·尽心下》）这样，在政治生活中，最重要的就是保民，而不是保社稷和忠君了。

第三，从得民心者得天下的思想，孟子引申出了“是故得乎丘民而为天子，得乎天子为诸侯，得乎诸侯为大夫”的观点（《孟子·尽心下》）。孟子的这一思想，也将西周的“敬德保民”发展到一个新的阶段。他说：“桀、纣之失天下也，失其民也，失其民者，失其心也。得天下有道：得其民，斯得天下矣；得其民有道：得其心，斯得民矣；得其心有道：所欲与之聚之，所恶勿施尔也。”（《孟子·离娄上》）得民心的手段，其实质就是孟子自己所说的“与民同乐”（《孟子·梁惠王下》）。

与孟子相比，荀子更强调民众力量的两面性。一方面，荀子明确地提出了“上之于下，如保赤子；下之视上，欢如父母”（《荀子·王制》）的“父母官”思想；另一方面又提出“水能载舟，亦能覆舟”的思想。《礼记》中的很多思想是直接源自荀子的思想的，其中民本思想又有了新的发展。这就是《礼记·礼运》中的“大同之世”与“小康之世”。《礼运》说：“大道之行也，天下为公，……是谓大同。大道既

隐，天下为家，……是谓小康。”这里提出了家天下与公天下的区分，除了家天下人人为己而公天下人不必为己之外，就是家天下有礼仪制度而公天下没有礼仪制度。也就是说，家天下是制民的，而公天下是民治的。公天下的思想，是对孟子民贵君轻思想的发展。既然民贵君轻，天下就应当是属于民的而不是属于君的，这是民贵君轻的合乎逻辑的推论。

西汉董仲舒在民本思想方面的主要贡献，是以《春秋》等儒家经典论著断案，将法律儒家化。从此，中国古代的法律正式走上了儒家化的道路，儒家的仁义道德也渗透进了中国古代的法律制度中。黄宗羲发挥了《礼运》“家天下”与“公天下”之分思想，提出了推翻“家天下”建立“公天下”的要求。顾炎武有“亡国”与“亡天下”之分，认为亡国是家天下之亡，而亡天下则是仁义道德之亡，是“率兽而食人”。^①由此拉开了中国封建社会末期的启蒙运动。

二、传统法律文化中的“仁爱”、“平等”观

在以孔子为代表的中国儒家文化的人道主义传统中，以人道、“仁爱”待人，“先人后己”、“己欲立而立人，己欲达而达人”、“己所不欲，勿施于人”等观点，都蕴含了独特的人权理念。

“仁”是孔子思想的核心，而“仁”的主要内容就是“爱人”。樊迟问何为仁，子曰：“爱人”（《论语·颜渊》）。孔子在《中庸》中也提出：“仁者人也”。儒家的经典著作《论语》有162处讲“人”，48处讲“民”，加上“民人”二字连用，多达211处讲“人”和“民”。孔子这里所说的人应是包括奴隶或平民在内的，《论语·乡党》中记载的一个故事可为明证。有一次孔子在朝供职，听说家里马厩失火，便匆忙退朝。回到家里，孔子开口问的第一句话是“伤人乎？不问马。”这里的“人”，显然指喂马的奴隶或平民。可见，在孔子心里，人的生命价值在一定程度上是被肯定的。他把奴隶和牲畜明显地区分开来，反对肆意虐杀劳动者，针对当时社会盛行的用奴隶作殉葬品（即俑）的风气，严厉谴责“始作俑者，其无后乎？”（《孟子·梁惠王上》）

在先秦许多思想家的论述中，还表现出了朴素的平等思想。中国古代的平等思想来源于《易经》。《易经》作为中国古代的经典哲学著作之一，其思想结构是二元性的，阴阳互为基础，相互之间是平等的，只有作用的不同，没有等级之分。这一点从《易》的卦辞中也可以看出，“乾”与“坤”一般作为阴阳的代表，“坤”代表着阴，也代表着女性，可在《易》中并没有将其置于“乾”之下。在卦辞中，“坤”是唯一一个和“乾”一样，具有“元，亨，利，贞”四种最上等的品质的卦象。整部《易》始终贯穿着一种思想，就是乾坤之间要

① 参见《日知录》卷13《正始》。

互相平等互为调和。到了春秋战国时期,儒家、法家、道家、墨家都提出了自己相应的平等观。儒家虽然主张人是有差异的,但是,孔子在许多方面还是主张平等的。比如他在受教育权方面提倡“有教无类”(《论语·卫灵公》),认为每个人都有机会均等的受教育权利。孔子还将“举贤才”作为为政的基本举措,并以“舜有天下,选于众,举皋陶,不仁者远矣;汤有天下,选于众,举伊尹,不仁者远矣”(《论语·颜渊》)为例,说明“举贤才”的重要性。孟子提出“唯仁者宜在高位”(《孟子·离娄上》)的主张,荀子则明确反对世袭,“虽王公士大夫之子孙也,不能属于礼义,则归之庶人。虽庶人之子孙也,积文学正身行,能属于礼义,则归之卿相士大夫”(《荀子·王制》),主张“论德而定次,量能而授官”(《荀子·君道》)。

法家主要强调的是另一方面的形式平等,即法律方面的平等,主张“法不阿贵,绳不挠曲。法之所加,智者弗能辞,勇者弗敢争。刑过不辟大臣,赏善不遗匹夫。”(《韩非子·有度》)这就是说法律面前人人平等,即使王公大臣也不例外。道家的平等思想更为朴素,也更为绝对化,有一种出世的味道。在他们那里不但人格应该平等,而且整个自然界的生物都是平等的。庄子说:“夫至德之世,同与禽兽居,族与万物并,恶乎知君子小人哉?同乎无知,其德不离;同乎无欲,是谓素朴”(《庄子·马蹄》)。另外,墨家的“兼爱”思想,也包含着一种对所有人无差别关爱的意味,是人格平等的体现。墨子也说到刑罚须公正平等:“古者文武为正,均分赏贤罚暴,勿有亲戚兄弟之所阿。”(《墨子·兼爱下》)

儒家思想还逐渐吸收了佛教的平等内涵。佛教在中国古代社会意识形态中占据重要地位,影响到社会、法律、哲学、道德、文学、音乐、雕塑、美术等各个领域。尤其是佛家“众生平等”的思想成为民间俗语,为普通百姓所津津乐道,也被儒家思想吸纳。宋人张载提出了“民胞物与”的思想:“民,吾同胞;物,吾也。”(《正蒙·西铭》)他认为一切人与一切物都是天地父母所生,在天地面前,人与人都是同胞兄弟,人与物都是同伴朋友。这种平等思想显然是从佛教那里借来的。

黄宗羲就是在这一基础上提出了君臣关系不是主仆关系而是同事关系的思想,并进而认为“为天下之大害者,君而已矣。向使无君,人各得自私也,人各得自利也。”(《明

夷待访录·原君》)黄宗羲在其名著《明夷待访录》中指出:君主“视天下为莫大之产业,传之子孙,受享无穷”,“使天下之人不敢自私,不敢自利,以我之大私,为天下之大公”,“荼毒天下之肝脑,敲剥天下之骨髓,离散天下之子女,以奉我一人之淫乐”,“天下之害者,君而已矣”,非常鲜明地将君主专制制度指为一切罪恶之根源。唐甄认为:“自秦以来,凡为帝王者,皆贼也。”“杀一人而取其匹布斗粟,犹谓之贼,杀天下之人而尽有其布粟之富,而反不谓贼乎?”(《潜书·室语》)王夫之指出:“天下者,非一姓之私也。……一姓之兴亡,私也;而生民之生死,公也。”^[1]

我们从黄宗羲等人的思想中完全可以找到符合现代民主政治理念的因素,如人民权利、权力制衡与监督、代议制等。黄宗羲便主张“设学校以公是非”,试图将“学校”作为监督、判断是非的机构,以达到“天子之所是未必是,天子之所非未必非”;主张“置相”以分君权,提出恢复宰相制度;主张官吏参与治国应“为天下,非为君也;为万民,非为一姓也。”^[2]黄宗羲的民主思想对后世的梁启超和孙中山等人都曾起到很大的思想启蒙作用,二人都曾秘密印刷《明夷待访录》,广为散发。从实践层面而言,早在隋、唐以后盛行的科举取士制度更为来自社会生活各阶层的知识者参与政治提供了平等的机会,从而使现实社会成为最具开放性结构的社会。

三、结束语

儒家传统的“民本”、“仁爱”、“德治”思想为近代西方人道精神找到了中国本土的契合点。清末变法修律大臣沈家本生活在中西文化激烈碰撞的时代,从小深受家庭的儒学氛围熏陶,在刑部任职的30年中,大量阅读了我国历代法律学说文献,对我国的刑法制度、律令、条例进行了深入细致的考研。修订法律初始,清王室要求“参酌各国法律”,翻译各国律典自然成为修律的重要环节。在沈家本的主持下,从光绪三十年起至三十二年间译成法、德、荷、意、日、普鲁士等国的法律23种。此后又陆续译出数十种之多,特别是日本法,共译出28种,使晚清法律修订获得十分重要的参考文献。如此的身世和经历造就了沈家本的狱制改革指导思想必然是“仁”和资产阶级人道主义相融合的产物。沈家本认为中国的“仁”包含了西方资产阶级法律所体现的自由、平等和人权的观念,“以中国法律与各国互考证,各国法律之精意固不能出中律之范围”^[2]。

〔参考文献〕

[1] 读通鉴论:十七·叙论一 [A]. 船山全书:第10册 [M]. 长沙:岳麓书社,1988:1175.

[2] 修订法律大臣沈家本奏刑律草案告成分期缮单呈览并陈修订大旨折 [A]. 清末筹备立宪档案史料:下册 [Z]. 北京:中华书局,1979.

(责任编辑:许丽梅)

① 参见《明夷待访录·学校》、《明夷待访录·置相》。