

儒家伦理法的内在精神及其重构

栾 爽

(南京航空航天大学 人文与社会科学学院 江苏 南京 210016)

摘 要:从文化类型上看,儒家法应属伦理法。这一文化品性决定了它的内在精神,进而形成以“情—理—法”位阶排列为特征的中国古代社会调整规范系统。推进当代中国的法制现代化,必须正确认识儒家伦理法的历史局限和影响,进行现代法治精神的重构。

关键词:情;理;法;重构

中图分类号:DF02;DF08 文献标识码:A 文章编号:1671-4970(2005)02-0060-04

在中国古代法思想史中,儒家法思想基本上居于主流地位。从文化类型上看,儒家法应属“宗法伦理型和家族伦理型”,简言之,即伦理法。这一文化品性决定了它的内在精神,进而形成以“情—理—法”的位阶排列为特征的中国古代社会调整系统。笔者认为,就总体而言,儒家伦理法与现代法治精神不相契合,因而有必要进行重构,以适应法制现代化的要求。

一、儒家伦理法的内在精神

1. 儒家伦理法要义

所谓儒家伦理法,是指以儒家思想为指导的中国古代政治和法律。“它以家族主义伦理为基点,将宗法伦常作为法的精神或灵魂”,认为“君权是父权的延伸,国是家的扩大,体现家、国一体这样一种基本特点。”^{〔1〕}儒家伦理法作为一种伦理型的法文化形态,至少包含以下三个层面:其一,儒家伦理法是把宗法家族伦理作为大经大法的法文化体系;其二,宗法家族伦理被视为法的渊源和最高价值,伦理凌驾于法律之上,伦理价值代替法律价值,伦理评价统率法律评价;其三,伦理与法律没有明确的界限,宗法伦理道德被直接赋予法的性质,具有法的效力,从而形成法律伦理化和伦理法律化的双向强化运动。可见,儒家伦理法既有理想法的价值,同时又有实在法的功能,沟通二者之间的力量就在于圣人的人格和圣人的政治法律活动。在漫长的封建社会,中国社会性质、政治结构、法律体系一直处于一种超稳定的状态,这与儒家伦理法的强大支持不无关系。因此,

探析儒家伦理法的内在精神,对于宏观把握中国传统法律文化的特点,有着十分重要的意义。

2. 儒家伦理法的内在精神

儒家伦理法精神主要体现为“情、理、法”。所谓“情”,即人情。历史上“法顺人情”一直是统治者立法的基本原则。汉人晁错曾说:“法令——合于人情而后行之。”^{〔2〕}《文子·上义》曰:“法生于义,义生于适众,众适于人心。”宋人张丰则将法悖人情作为法律实施不力的原因,所谓“立法……常至于沮而不行者何也?是其立法非人情之故也。”^{〔3〕}明人薛 认为:“法者,因天理,顺人情,而为之防范禁制。”^{〔4〕}在中国古代司法制度中,执法顺民情,乃至屈法而伸情的情况也比比皆是。早在《周礼》中就有“以五声听狱讼,求民情”的规定。汉代司法中提倡“春秋决狱”,即引用《春秋》这部儒家经典中的“微言大义”来断案,儒家的其他经典也可引用作为判决的依据,称为“经义折狱”。“春秋决狱”或“经义折狱”的最主要原则是“原心论罪”。董仲舒这样解释:“《春秋》之听狱也,必本其事而原其志。志邪者不待成,首恶者罪特重,本直者论轻。”^{〔5〕}《盐铁论》则解释说:“志善而违于法者免,志恶而合于法者诛”,即主观归罪,过分强调动机和情节的伦理评判,以此作为定罪量刑的主要依据。朱熹这方面的主张最为典型,他说:“未有无弊之法,其要之在得人。”^{〔6〕}要求司法官处理每个案件都要做到“使义理所存,纤悉毕照”,每个案件都要达到“上合法意,下慰民情”,要“常屈以申恩,而不使执法之意有以胜其好生之德”,要“常行于法之外”。^{〔7〕}至隋唐时期,许多“人情”内容已渗入法律,成为法的基本原则。其中主要有同居相为隐、允许复仇、矜恤

收稿日期:2004-09-21

基金项目:江苏省教育厅哲学社会科学基金项目(编号:02SJD820015)

作者简介:栾爽(1971—)女,辽宁丹东人,讲师,硕士,从事法理学、法律史研究。

老幼、存留养亲、五服定罪等。以复仇为例,复仇通常被认为是符合人情的,顺人情也就合天理,当然不在法律处罚之列。

所谓“理”,即天理。宋代大儒程颢、程颐的高足谢良佐如是体味程氏的理学:“所谓天者,理也。”又说:“所谓天理者,自然的道理,无毫发杜撰。”^[8]儒家所说的天理是指宗法伦理和家族伦理。正如二程所言:“夫有物有则。父止于慈,子止于孝,君止于仁,臣止于敬。”^[9]这个天理实际上就是父慈子孝、君仁臣敬等伦理。朱熹也曾说:“盖三纲五常,天理民彝之大节而治道之本根也,故圣人以治之为之教,以明之为之刑。”^[7]在他们看来,法律不过是“三纲五常”这些“法上之法”的具体化和条文化。自汉代开始到唐代完全形成的所谓“十恶大罪”中的恶逆、不孝、不睦等就是以维护家本位伦理为宗旨的。在司法方面,所谓“因天理”就是主张以家庭中的尊卑长幼贵贱关系和“名分”作为定罪量刑之根据。譬如,认为告发祖父母、父母是“干名犯义”,违背伦常,应处以极刑;子孙伤害父母则是十恶不赦,父母伤害子孙不过是管教过当等等。海瑞在这方面的主张尤为典型,他认为“凡讼之可疑者,与其屈兄,宁屈其弟;与其屈叔伯,宁屈其侄”^[10]。这样,卑幼在家庭中天然的低下地位被移到了法律领域,此即所谓“天底下无不是父母”、“长幼相争,总是幼的不是”,宗法伦理在司法领域中的影响由此可见一斑。

所谓“法”,即国法。与西方自然法观念所不同的是,中国古代的法是国法、王法,法自君出,皇帝是最高的立法者。因此,维护国威必然强调刑,甚至把刑当作法的全部。《说文》曰“法者,刑也”。《管子·心术上》认为“杀戮禁诛之谓法”,而《尚书·吕刑》“律,累也,累人心使不得放肆也”^[11]。《慎子》甚至说“惨而不可不行者,法也”。宋人杨万里说得更是透彻:“法不用则为法,法用则为刑;民不犯则为法,民犯之则为刑”^[12]。上述观点可用明人丘浚的话一言以蔽之:“法者罚之体,罚者法之用,其实一而已。”^[13]此外,在某些人看来,法似乎还应包括赏,《韩非子·二柄》曰:“二柄者,刑德也。杀戮之谓刑,庆赏之为德。”但实际上赏是空泛的,司法上所说的赏只不过是赦宥而已,归根到底还是以刑为法。总体说来,在中国古代,国法具有“正名定分”的作用,可以“规矩、绳墨、权衡”,用以“禁暴止乱”、“救世”、“统一思想、消灭异端”,它一直被视为手段、工具。因而在人们心中,法律是冷酷的、可怕的、不祥的,“百姓所以悬命也”。

综上所述,天理、国法、人情三者是统一的。天理体现为国法,从而赋予国法以不可抗拒的神秘性。执法以顺民情,又使国法增添了伦理色彩,使得国法在政权的保证推行之外,还获得了神权、族权和社会

舆论的支撑,因而更具有强制力。这正是天理、国法、人情三者统一的出发点和归宿。但三者又不是并列的,天理来自人情,国法渊源于天理,以天理为最高依据,而国法之应天理就是顺人情,从人心。可见,情高于理,理又决定法。因此,在中国古代社会控制系统中,决定了“情—理—法”的架构形式。

3.“情—理—法”的位阶排列

在中国古代社会控制系统中,“情—理—法”的位阶排列是其重要特征,也是中国社会长期处于超稳定状态的一大原因。这里的情,指人情或人性,但不是自发的情感,而是符合伦理要求之情。理即天理或外部原因,指宗法伦理和家族伦理。情代表可变的人的因素,理代表不变的宇宙的法则,而法指的是明确的、严格的行为规则。亚里士多德说:“人是伦理的动物,但不是情理的动物。”中国人却将合情置于合理之上,认为道德是抽象的、分析性的、理想化的,情则更现实、更人道,与实际密切联系,因而更能正确理解和审时度势;而法,是人所制定的,既不像天理那样为众所公认,相对稳定,又不像人情那样现实、人道,因而,就被置于第三阶位。在中国古代,情一直被置于无上的地位,《红楼梦》宁府客房悬挂着的对联“世事洞明皆学问,人情练达即文章”,生动地表明了中国传统价值系统的群体取向、他人取向或社会取向,人情在中国社会可谓是无所不在,其对中国人的影响可谓深刻。例如,中国人主张宽容,“有容,德乃大”,宽容的进一步发展就是忍耐;“忍从心,刃谓心中含怒如怀刃”。而最具代表性的要算是“和”了。“和为贵”是人所共知的古训;“和”的涵义就是和谐,而“和为贵”的价值目标意味着人际关系的和睦、和平、和谐以及社会的秩序与平衡。一个“和”字甚至可以将中国人的生存状态与价值追求全部概括出来!可见情的巨大力量。从情所衍生出来的处世观念可以看出,中国是一个充满人情味的社会,人际关系较为稳固、持久。凡一切在情理之中,就会迎刃而解,而法作为社会规范,往往会处于尴尬而令人忽视的地位。法常被视为“冷酷”,远离人情,运用之,将会破坏人情,因此,它的制约作用极其微弱。长期以来,中国公法发达,私法极不发达,这缘于人情抑制了人们权利意识的觉醒,以致相应的法律规范极其单薄、无力。可见,中国社会的特殊性决定了情、理、法在处理群内、群外成员间纠纷时,法是列在最后的,足见其制约能力之微弱。

二、儒家伦理法的局限

1. 礼、法、仁的矛盾

礼和仁是儒家学说中的两个基本范畴。礼是社会规范,仁是众德之总。它们作为儒家伦理的两块

基石,与法既相并存,同时又有着难以调和的矛盾。具体而言,礼是差别性规则,而法是同一性规则。二者本来格格不入,但在传统社会中却和谐地并列着。《中庸》中说:“亲亲之杀,尊尊之等,礼所生也。盖儒家之论差等,一曰亲疏之别,二曰贵贱之差,凡名物制度咸因此而生差别,是儒家以礼为法也。”本来,孔子认为“仁者爱人”,仁是讲人的全体的,所有异于禽兽者不分阶级、种族、贵贱、君子、小人,都是“人”。中国文化是把人作为目的而非手段,人格自然平等,但是礼与仁的结合,败坏了仁。“礼不下庶人,刑不上大夫”使平等几乎殆尽(在阶级内部,还有一定意义上的平等),也使法的普遍性、法律面前人人平等更是无从谈起。特别是与温情脉脉的礼相对照,法更加面目狰狞。在百姓心目中,法实质为刑,是以暴制暴的工具,对百姓而言,法律就是剥夺,这不能不说是一种悲哀。

2. 人情的泛滥

儒家伦理法强调礼治、德治,使法律充满了人情味,却失去了应有的威信。自孔子有“父为子隐,子为父隐”之说,以及舜父杀人,而孟子主张舜应窃负而逃以来,儒家的思想就蕴藏着私情与国法的冲突。《吕氏春秋·离俗览高义》中,石渚因父杀人,作为执法者被困于私情与国法相冲突的矛盾之中,不得解脱,只好一死了之。后来,同学、朋友、同乡关系日益扩大,使人情不断泛滥,到今天为止,在某些地方,竟演绎为打官司就是打关系。人情就像腐蚀剂,大大败坏了法。在人情的掩护下,官官相护,任人唯亲,将家族利益置于公共利益之上,有法不依,成为情有可原之举,法律在“人情网”中被扭曲了。

3. 群体取向的负效应

儒家伦理法将和谐作为最高价值目标。这样,一方面,强调维护群体的秩序与和谐,而非个人正义与权利的张扬。和谐被视为不易真理,冲突不好,如不能避免之,最好能迅速和解,让和谐秩序恢复。但是,一味求和往往促成表面和谐,一旦积压的怨怒爆发,后果更无法收拾。另一方面,以群体的秩序为重,往往使弱者得不到应有的法律保障。在实际运作过程中,因为群体秩序常常掌握在强者手中,强者容易假群体和谐之名压制与其发生争执的弱者,并无所谓客观的公共权力介入而济弱扶倾,法律威信难以确立,这也是民众厌讼的根源之一。

4. 自由裁量的滥用

中国古代社会受《春秋》断狱影响,司法、行政合一,司法判决常取决于法律条文之外,更取决于儒家思想。传统法律无“法无明文规定不为罪”的思想,儒家思想作为最高原则,与法律无异;“尊德礼而卑刑罚”,这种审判上的自由裁定主义伸缩性极大。

三、法、理、情的重新架构

1. 法与伦理的融合与分化

法与伦理并非对立,格格不入的。“从社会学的角度来看,伦理与法共同构成社会的统一秩序,伦理与法同样存在于规范强制和秩序之中”,而且;把法和伦理不单单作为观念上的现象,同时作为一个社会的实体而加以承认的时候,我们必须承认法和伦理这样两种社会秩序的分化和对立并非绝对的、超历史的,而是一个历史性的现象。^[14]川岛武宜论述了在被家长权所支配的典型的家族共同体以及在封建的主仆关系里,法与伦理的分化是不存在的,因为,在那种社会中、情境里,人把其全部生活埋在家族关系和主仆关系之中,外在的及内在的生活分化,即权力的秩序和精神的秩序分化是不存在的。黑格尔对古代中国的文化特征也作了非常明确的分析,他认为,中国人没有把法和伦理区别开来,二者处于直接结合的状态;在那里,伦理的规范被作为法来看待,所以主体的意志被作为外在权力的法律所支配。所有内在的东西,即心情、良心、形式的自由是不存在的,所以法律只作为单纯的强制的法而存在。在古代中国,家族虽然也是国家机构的基础,但是所有的关系都是被强制命令的,其结果,自由的感性,家族的伦理道德都被破坏了。^[14]在这里姑且不论黑格尔对古代中国状况的论述是否符合实际,而仅就伦理与法关系的论述倒是极精当的。

伦理与法的分化是历史性的现象,在资本主义社会中表现得最为明显,因为“等价交换属于利己心的世界,而伦理属于利他心的世界。”因为“资本主义经济的法的非伦理性是由来于法调整的彻头彻尾的利己心的世界中的商品等价交换这样一种性质。”并且,在那里经济固守其存在,使法成为其从属者。正是由于这种性格及关系,法成为“唯物的”;个人主义的”,换句话说,“个人主义的法反映了资本主义经济的现实的历史性的形态……伦理对于资本主义经济的法,即对资本主义经济规律来讲,本来是异质的、外在的,进一步讲,伦理可以表现为制约、限制资本主义经济自由的经济妨害者。^[14]因此,伦理与法的分化是适应于资本主义经济的,而无论对于古代中国还是社会主义中国而言,法与伦理在一定程度上是可容的。

2. 法、理、情的重新架构

就总体而言,儒家伦理法的内在精神与现代法治精神不相契合,因而必须进行重构。我们认为;“情”应摒弃宗法伦理和家族伦理的禁锢,更注重人的内在的自发的感情;“理”应借鉴西方的理性主义,即抽象的、分析的、普遍等理性能力;“法”除国法外,更应关

注其社会性,赋予其公平、正义等价值追求。在位阶排列上,则应将法律位阶提升,形成“法—理—情”的重新架构,以力求社会控制功能上的正当性。

(1) 树立法律至上的观念

法律至上是指法律的权威高于一切,社会主体的一切行为都要以法律为最高准则。它有三方面含义:首先,法的神圣性。法律具有其他社会规则所不可比拟的尊严,对其应有宗教般的虔诚与尊重。其次,法的权威性。法律应是其他社会系统的价值标准,法律应成为权力的控制器,法律应是解决社会冲突的首要渠道。再次,法的至信性。法律在人们心目中形成崇高的威信,它应被所有社会成员信仰和服从。培养法律至上观念最根本的是要使社会民众对法律抱有信任乃至信仰。由于中国传统文化的影响,权对法的腐蚀,情对法的消融,法律道德化使法极具弹性,抽象而又模糊,这都大大影响了民众对法律的信仰,而没有信仰的法律将蜕化为僵死的教条,没有法律的信仰将蜕变为狂信。因此,当务之急是使民众信仰法律,直至将法律置于无上的地位。具体而言,第一,主体权利意识的培养。权利是法的内核,权利意识与法律信仰是一种互动关系,权利意识的增强导致对法律的认识与对其价值的认同,有利于人们法律信仰的生长,反之,对法律的信仰也必将推动人们权利意识的扩张,从而又推动法意识的增强。第二,抛弃法律工具主义论。法律工具主义导致人们仅把法律看作是无数统治手段之中的一种,工具没有灵魂,没有良知,影响了民众对法律所蕴含的人类终极关怀这一价值目标的追求与信仰。因而必须抛弃。第三,重视执法者的形象与中介作用。法必须通过执法者才能由抽象化为现实,只有执法如山,公正无私,才能唤起公众对法律的信仰。

(2) 正确认识情的地位、作用

人类学家林顿认为人最基本的需求有三种:一是安全需求,二是感情需求,三是智性的需求。中国家庭前两者都很高,中国传统社会在组织方面是家,在生活规范方面是礼,二者极富人情味,并且中国传统社会的群体取向使中国人的个人力量是附属于原始人际关系之上的,它使中国人避免了类似西方国家那种由于个人孤独而产生的社会问题,在中国由于不稳定的人际关系所造成的青少年犯罪、种族歧视、暴力活动要远远低于西方国家。人情在帮助犯罪分子改过自新,预防、制止犯罪方面也是不可忽视的无形力量,特别是家的凝聚力、亲情的感召力,使其在消弭纠纷、化解矛盾方面发挥着微妙而又不可忽视的作用。而由于强调礼治、德治的传统,注重人的情感化,也大大缓解了由于法律强制实施而激起的社会矛盾。但应该看到,情的注入并不意味着法律无原则让步,也绝不应以权利的放弃为代价。

(3) 正确处理国法与私情关系

中国传统对法律的解释是依据情境和人的感情,而非依据绝对标准,人们发生纠纷也不求助于律师或用抽象的术语来取得法律的裁判。相反,他们总是求助于中间人或调解人。当然,并不是说中国人一味沉迷于情中而不及其他。相反《韩非子·五蠹篇》中,韩非举了“君之直臣,父之暴子”的例子,又举了一个“父子孝子,臣子背臣”的例子,他的解决办法是取消孝的价值:“父有贤子,君有贤臣,适足以为害耳。”这不太符合中国国情,而后来《吕氏春秋·孟春纪·去私》记载的腹不徇私情,而将其子正之以法,杀人者不是为人父的身份,而是执法者的身份,腹之所为,是解决私情与国法之间冲突的唯一方式,这一方式也是现代民主法制社会所选择的方式。而其是建立在国法的价值高于亲情的价值前提之上的。

(4) 崇尚和弘扬理性精神

中国传统社会生命整体观,即天人合一的宇宙观、自然观以及追求和谐统一的思维方式,致使中国虽拥有灿烂辉煌的文化,却缺少理性精神。这一方面不利于法律观念的形成,另一方面,也缺少控制人情泛滥的闸门。因此,理性精神作为协调法与情之间的平衡木,它的力量强大,对于法、理、情的重新架构,将起稳定作用。

总之,儒家伦理法的合理成分值得保存、积极培植和精心保护,这对今天法制化进程不无裨益。因为“传统不仅仅当作是障碍或不可避免的状况……保留传统则应看成是新事业的一种代价。”^[15]但同时,也无法忽视其缺陷,只有进行重构,才能与现代法治精神相契合,以适应法制现代化的要求。

参考文献:

- [1] 俞荣根.道统与法统[M].北京:法律出版社,1999.200.
- [2] 汉书·晁错传[M].
- [3] 张右史文集·悯刑论下[M].
- [4] 要语.转引自杨鸿烈.中国法律思想史(下册)[M].北京:商务印书馆,1936.531.
- [5] 春秋繁露·精华[M].
- [6] 朱子语类·论治道[M].
- [7] 朱子大全[M].
- [8] 上蔡语录[M].
- [9] 二程遗书(卷十五)[M].
- [10] 尚书·吕刑[M].
- [11] 海瑞集·兴革条例[M].
- [12] 诚斋集·刑礼论[M].
- [13] 大学衍义补(卷100)[M].
- [14] 川岛武宜.现代化与法[M].王志安等译.北京:中国政法大学出版社,1994.5,21,29.
- [15] E·希尔斯.论传统[M].傅铿等译.上海:上海人民出版社,1986.440.