

中国古代死刑观的人性基础

肖洪泳

摘要 中国古代死刑制度的发达依赖于中国古代独特的死刑观念。性善论基础上的教化主义死刑观、性恶论基础上的威慑主义死刑观与性有善有恶论基础上的预防主义死刑观，充分呈现出中国古代死刑观与人性观之间的内在关系。由于注重情性而忽视知性的经验主义倾向，中国古代的死刑观夹杂于理想主义与工具主义之间，呈现出一种独特的面貌。

关键词 中国古代死刑观 死刑的人性基础 性善 性恶

作者肖洪泳，法学博士，湖南大学法学院讲师。

人性作为人的基本规定性，又称为人的本性或人的本质，是人之为人的基本品性。休谟认为，哲学就是关于人性的科学，而“一切科学对于人性总是或多或少地有些关系，任何学科不论似乎与人性离得有多远，它们总是会通过这样或那样的途径回到人性”。^① 在具体的学科研究中，一旦我们“掌握了人性以后，我们在其他各方面就有希望轻而易举地取得胜利了”。^② 死刑作为一种剥夺人的生命权利的刑种，其存在与适用的合理性，必须建立在对人性的假设之上，因为死刑直接关系人之为人的存在根据。中国古代死刑制度的发达，与中国古代独特的死刑观念有着不可分割的内在联系，而这些死刑观念的形成和发展，在很大程度上又直接来自中国古代对于人性的基本判断。因此，从人性的角度出发去寻求中国古代死刑相关问题的解释，具有重要的意义。

一、性善论：教化主义死刑观的人性基础

中国古代的人性论，发端于三代的人文精神。尤其是周初“以德配天”、“敬德保民”思想的提

* 本文系教育部人文社科重点研究基地中国人民大学刑事法律科学研究中心重大项目“中国传统死刑文化研究”（项目编号：2009JJD820011）子课题“生死观与死刑观——关于死刑思想的研究”之阶段性研究成果，亦是湖南省人文社会科学基金一般项目“中国古代死刑思想研究”（项目编号：2010YBB060）的阶段性研究成果之一，并受到“湖南大学青年教师成长计划经费”资助。

① [英]休谟：《人性论》上册，关文运译，商务印书馆1980年版，第6页。

② 同注①，第7页。

出，标志着人文精神的进一步觉醒和反省，为后来人性论的形成和发展敞开了大门。既然人由天所生，而“天命靡常”，^③ 统治者唯有“以德配天”，方能获得统治的正当性和合理性，可见“此时已有道德性的人文精神的自觉，则人的道德根源，当亦为天所命”。^④ 但这种从道德上将人与天连在一起的做法，仅是人甚至仅是统治者向上的承接与实现，而不是一种自内向外转出的内在德性，“只能算是性善说的萌芽；和真正性善说的成立，还有一段相当远的距离”。^⑤ 然而值得肯定的是，这种“以德配天”的向上承接，凸显出“敬德保民”的爱民观念，从而将死刑等刑杀大权，从过去统治者生杀予夺的主观意志，转移至比较客观的社会标准，逐步形成了“义刑义杀”的死刑观念，这就是《尚书·康诰》所说的“非汝封刑人杀人，无或刑人杀人……”，“用其义刑义杀，勿庸以次汝封”，“汝乃其速由兹义率杀”。正是这一“义刑义杀”的思想主张，为后来性善论人性基础上的教化主义死刑观的形成，提供了丰富的思想养料。

作为原始儒家创始人的孔子，在西周“以德配天”的思想基础上，进一步提出了“仁”的概念，从而使得此前承天命而来的外在道德转化成人内心固有的内在道德。孔子认为，仁乃内在于每一个人的生命之内的一种德性，故而“为仁由己”，^⑥ “我欲仁，斯仁至矣”。^⑦ 如果说西周所张扬的“德”的观念还取决于上天赋予的话，则孔子“仁”的观念已将道德的动力源泉直接赋予人的内心。换句话说，在孔子这里，道德力量直接内在于人自身的人格世界，一旦此一世界空虚，则一切外在的规范均失去约束的力量，所以他说“人而不仁，如礼何？人而不仁，如乐何？”^⑧ 尽管孔子没有明说仁即人性，但实际上已经认定仁是对于人之所以为人的最根本的规定，而仁为人内在人格世界所固有，所以孔子明显倾向于人性是善的这一观念。尽管孔子说“性相近也，习相远也”，^⑨ 似乎表明其对人性并没有做所谓善恶上的判断，而是认为从人的本性上来看，所有的人都是一样的，只是由于后天所受社会环境条件的不同，才导致不同的人呈现出不同的道德面貌，但从孔子孜孜不倦张扬教育或教化来看，他对“仁”这一内在德性充满了自信。正是基于这种自信，孔子认为单纯运用刑罚来治理国家，不是一种正确的选择，而只有通过教育或教化来治理国家，才能将社会的要求变成人们自己的思想与自觉的行动。因此，孔子坚决反对“不教而杀”的独任死刑观念，认为“不教而杀谓之虐”，^⑩ 从而在仁这一内在德性概念的基础上，为死刑的存在和适用开启了教化主义的观念大门。

孟子继承孔子“仁”的学说，进一步肯定了仁的内性质，认为内在于人格世界的仁乃人与禽兽的本质区别，亦即《离娄下》所言的“人之所以异于禽兽者，几希。庶民去之，君子存之。舜明于庶物，察于人伦。由仁义行，非行仁义也”。这就是说，人与禽兽之间的区别仅在一小小的地方，人之所以为人的本性，也只能从这一小小的地方去加以把握，即使舜能明察事物、人伦之理，亦只是从这一小小的地方出发加以推衍、扩充罢了。这一小小的地方就是“由仁义行，非行仁义也”，

③ 《诗经·大雅·文王》。

④ 徐复观：《中国人性论史》，华东师范大学出版社 2005 年版，第 21 页。

⑤ 同注④，第 22 页。

⑥ 《论语·颜渊》。

⑦ 《论语·述而》。

⑧ 《论语·八佾》。

⑨ 《论语·阳货》。

⑩ 《论语·尧曰》。

也就是根据内在人格世界的仁义而行事，而不是从外在世界去寻找一个仁义加以实行。正是基于这一判断，“孟子道性善，言必称尧舜”，^①甚而推许“人皆可以为尧舜”，^②因为“尧舜与人同耳”。^③孟子之所以如此指称人之性是善的，关键在于他进一步推断人之心是善的，即《公孙丑上》所说的“人皆有不忍人之心”。孟子将这“不忍人之心”扩展而为“四心”，也就是人人都具有与生俱来的“四端”，即“恻隐之心，仁之端也；羞恶之心，义之端也；辞让之心，礼之端也；是非之心，智之端也”，^④无此“四心”或“四端”即为“非人”。“四心”或“四端”既为人心之所固有，则“仁义礼智，非由外铄我也，我固有之也，弗思耳矣。故曰，求则得之，舍则失之”。^⑤为了将此“四心”或“四端”加以保持和发挥，孟子还进一步提出了“存心”、“养心”的主张，从而将这“四心”或“四端”无限生命力的种子加以无限的伸长，亦即孟子所谓的“扩充”或“尽心”。就个人言，就是《尽心下》所要求的“人皆有所不忍，达之于其所忍”以及《梁惠王上》所要求的“老吾老，以及人之老；幼吾幼，以及人之幼”。就政治言，就是《公孙丑上》所要求的“以不忍人之心，行不忍人之政”。出于性善基础之上的仁政考虑，孟子反对专任刑杀的死刑观念，否定死刑的专横适用，提出“杀一无罪非仁也”^⑥的鲜明主张，进而认为“无罪而杀士，则大夫可以去；无罪而戮民，则士可以徙”。^⑦孟子甚至在当时有些真诚而迂腐地向一些好战好杀的诸侯宣讲“罪人不孥”的刑罚原则，明确反对残酷的死刑株连制度。而且孟子在孔子的思想基础上，继续反对“不教而杀”，提出了“教而后诛”的死刑原则，并对一些特别严重的犯罪行为开始主张“不待教而诛”，因为杀掉这些有罪的人，可以使其他人免受非法侵害，从而维护良好的社会秩序。

可见，孟子一方面高举仁的旗帜，张扬性善，鼓吹仁政，反对专任刑杀的死刑制度，主张教化主义的死刑观念，但另一方面对于贼仁害义之类的罪恶行为，孟子也毫不动摇支持死刑的适用，甚至主张“不教而诛”。但孟子在此种情况下支持死刑的适用，仍然受到性善基础上仁政学说的理性限制，反映出孟子性善论的哲学光芒。第一个方面的限制在于死刑适用的目的原则。孟子提出了“以生道杀民，虽死不怨杀者”。^⑧这一“生道杀民”的目的原则，后世歧义颇多。赵岐《孟子注》认为“杀此罪人者，其意欲生民也，故虽伏罪而死，不怨杀者”，意为维护社会秩序，杀掉有罪的人而使人们生活安定。杨伯峻的《孟子译注》则认为在于通过死刑的适用，而使人们不敢以身试法，从而得以保全自身。^⑨欧阳修则在《泷冈阡表》中追记其父治理刑狱时说：“此死狱也，我求其生不得尔……求其生而不得，则死者与我皆无恨也。”其意在于处理死刑案件之时，刻意索求罪人从轻处罚情节，将死刑改为生刑，如此情节实在没有，则罪人确系罪有应得，即使处死，也应死而无怨。朱熹、丘濬则在欧阳修的基础上既强调求其罪人之生，又肯定杀罪人以生民，“天地之大德曰生……盖死之所以生之也，苟非其人实有害于生人，决不忍致之于死地。死一人所以生千万人

① 《孟子·滕文公上》。

② 《孟子·告子下》。

③ 《孟子·离娄下》。

④ 《孟子·公孙丑上》。

⑤ 《孟子·告子上》。

⑥ 《孟子·尽心上》。

⑦ 同注⑥。

⑧ 同注⑥。

⑨ 参见杨伯峻：《孟子译注》上册，中华书局1988年版，第305页。

也。是故，无益于生人必不轻致人于死”。^①从孟子性善论基础上的整体学说来看，朱熹、丘濬的解释应该最为切近孟子的本意，当属孟子死刑适用的目的原则无疑。第二个方面的限制在于死刑适用的方法原则。孟子认为死刑的适用必须审慎，必须经过仔细调查，并征求国人的意见，这就是“左右皆曰可杀，勿听；诸侯大夫皆曰可杀，勿听；国人皆曰可杀，然后察之，见可杀焉，然后杀之”。^②由死刑适用于贼仁害义之对象，到死刑适用的目的与方法之限制，孟子对于死刑的审慎态度，可谓苦心孤诣，溢于言表。

先秦孔、孟之性善论，至秦汉而为董仲舒所倡导的性有善有恶说所打断，迄隋唐仍为性品说所取代而为人性论之主流。直至宋儒周敦颐、张载以及二程（程颢、程颐），方才再次高举孟子“道性善”之旗帜，认为“仁”即“理”，乃为运行于宇宙之间的一种精神实体，包括人在内的天地万物全都在其笼罩之下，人人皆有这种仁的潜能，一旦“反身而诚”，便不再着眼于小我而能与天地万物合为一体。^③这种“反身而诚”的精神，正是来自对人性善的确信。然而与孟子不同的是，宋儒尽管肯定“反身而诚”的性善根基，却以天地之性、气质之性说明人性的区别，认为天地之性为万物之共性，其变易为人所禀受，人因生理各种条件不同而形成所谓的气质之性。天地之性来自本源性的“理”，是纯善的，在人与人之间也并无差别；气质之性又称气禀之性，乃本源性的“理”与物质性的“气”相结合而产生的。由于气有清浊厚薄之别，故人与人之间的的气质之性有善与不善之分。而明代王阳明则直接回到孟子的传统，继承陆九渊“吾心便是宇宙，宇宙便是吾心”的主观精神传统，认为“人心”乃宇宙之本体，而良知又是心之本体，心自然会知。良知往往处在“未发之中”，是至善至美的，但人心却不断受到物欲、人欲各种因素的影响，可能发生同良知相背离的行动，从而产生善恶之行动，这就是“无善无恶是心之体”，“有善有恶是意之动”，“知善知恶是良知”。^④可见王阳明对于人性的判断，大体上应该属于性善论的范畴，所以他孜孜不倦地倡呼要唤醒心中的良知，从而按照良知去行善事，祛恶事。而要唤醒良知，则必须“破心中贼”，必须高度重视礼义教化的作用。然而这种“知行合一”的观念，使得“意之动”所呈现出来的恶行难以跟至善至美的良知划清界限，故而王阳明对于人性的回答，也带有性有善有恶论的痕迹。因此宋儒、明儒对于死刑的态度，就创造性而言乏善可陈，朱熹可能是个比较特殊的例外。

二、性恶论：威慑主义死刑观的人性基础

学界一般认为，性恶论乃以法家“欲利恶害”的人性观为典型。其实法家所言的“欲利恶害”，乃属人的一种自为品性，至于该品性是否存在善恶之别，许多法家的代表人物均未明言，故而严格而论，法家“欲利恶害”的人性观实属性无善恶论。然而法家尽管没有对欲利恶害的人性作出善恶

^① [明] 丘濬：《大学衍义补·慎刑宪·总论制刑之义下》。

^② 《孟子·梁惠王下》。

^③ 程颢曾对张载《西铭》中关于仁的问题有所发挥，他说：“学者须先识仁。仁者浑然与物同体。义、礼、知、信皆仁也。识得此理，以诚敬存之而已，不须妨检，不须穷索。……此道与物无对，大不足以名之，天地之用皆我之用。孟子言‘万物皆备于我’，须反身而诚，乃为大乐。若反身未诚，则犹是二物有对，以己合彼，终未有之，又安得乐？”（[宋]程颢、程颐《河南程氏遗书》卷二上）。

^④ [明] 王阳明：《传习录》卷中。

之分的价值判断,仅就事实而论人性之欲利恶害,与正统的儒家思想相悖反,故而长期以来被视为性恶论的典型代表,本文亦从传统之见。

管仲作为齐法家的开创者,对于人性的看法对后世法家的影响尤为深刻。后世依托管仲之名而辑录的《管子》一书,虽然反映了管仲的一些思想,但已不属管仲一人所作,而是齐地学者之言的汇集,可作齐法家或管仲学派之整体性言论来看。管仲学派认为人性或人情具有普遍性,“人情不二,故民情可得而御也”,^②而这一普遍性的人性就是《版法解》中所言的“莫不欲利而恶害”,或者《形势解》中所言的“民利之则来,害之则去。民之从利也,如水之走下,于四方无择也”。管仲学派对这一“欲利恶害”的人性或人情没有作出价值上的善恶判断,只是点明其仅属于人性自为的事实。人们既然有所恶,则君主“立民所恶以禁其邪,故为刑罚以畏之”。^③人们既然欲利而恶害,当然欲生而恶死,“使人不欲生,不恶死,则不可得而制也”,^④所以君主应该充分运用此种人性特点,将死刑作为威慑与控制人臣的手段,操纵生杀之柄于掌上,亦即《版法》中所说的“正法直度,罪杀不赦,杀戮必信,民畏而惧。……罚罪有过以惩之,杀戮犯禁以振之”。管仲学派为威慑主义的死刑观念寻找到了可靠的人性基础。值得指出的是,管仲学派尽管基于人们恶害的本性而主张严禁刑罚,强化死刑的震慑作用,但并不是鼓吹专任刑杀和滥用死刑,相反由于他们认识到欲利恶害乃人性自为的事实,故而认为不能对其强行阉割、压制或扭曲,而只能予以顺应,所以在主张以刑杀进行震慑的同时,也应该兴利除弊以满足人们欲利的本性,因为“仓廩实则知礼节,衣食足则知荣辱”。^⑤而且人的爱恶等性情,也可以通过后天教化的引导,使其顺着良好的方向发展。因此,管仲学派在强调刑罚震慑的同时,也鼓吹教化所具有的关键意义,对于滥用死刑的专任刑杀观念,予以批评和抵制,认为“杀戮虽繁,奸不胜矣”。^⑥

商鞅在管仲学派的基础上对人的欲利恶害之本性有着更加深刻的描述。他认为人生而有善恶,人的好利恶害之心是生来就有的,其具体表现就是“民之性:饥而求食,劳而求佚,苦则索乐,辱则求荣,此民之情也”,“羞辱劳苦者,民之所恶也;显荣佚乐者,民之所务也”。^⑦其后不久的慎到明确将这一欲利恶害之人性概括为“人莫不自为也”,^⑧并认为君主欲要治理好一国之民,必须充分利用民众此种自为之心。无论是商鞅还是慎到,都认为人的这种自为之心乃属天性,是不可能通过教化或思想道德教育所能改变的,即使是圣贤,亦只能因势或因循此种人性。《弱民》篇明确说:“圣贤在体性也,不能以相易也。”为了应对人的欲利恶害之本性,商鞅的对策就是推行赏、刑两种手段,亦即《错法》篇所指明的:“好恶者,赏罚之本也。夫人情好爵禄而恶刑罚,人君设二者以御民之志,而立所欲焉。”既然包括死刑在内的刑罚可以给人带来苦害,君主理所当然应该充分运用此种手段对臣民加以有效控制。刑罚越严厉,臣民越害怕,故无人敢于以身试法,这就是《赏刑》中所说的“禁奸止过,莫若重刑”,^⑨因为“重刑而连其罪,则褊急之民不斗,很刚之民不

② 《管子·权修》。
③ 《管子·明法解》。
④ 同注③。
⑤ 《管子·牧民》。
⑥ 《管子·法法》。
⑦ 《商君书·算地》。
⑧ 《慎子·因循》。
⑨ 《商君书·赏刑》。

讼，怠惰之民不游，费资之民不作，巧谀、恶心之民无变也”。^②如何贯彻重刑主义，商鞅在《修权》篇中提出了“重轻”原则，也就是以重刑惩治轻罪，因为这样就可以达到“轻者不至，重者不来”的“以刑去刑，刑去事成”的理想境界，否则“罪重刑轻，刑至事生”，那就会“以刑致刑，其国必削”。可见，商鞅将刑罚所具有的震慑力量强调到了无以复加的地步，张扬“刑用于将过，则大邪不生”^③的一般预防主义。对刑罚的这种迷信情绪，使得商鞅十分赞许死刑的威慑力量，故《画策》明言“以杀去杀，虽杀可也”，《说民》亦认为这样可以达到“民怯，则杀之以其所恶”的死刑运用效果。

韩非子作为战国后期法家最重要的代表人物，其思想学说尽管既受三晋法家之影响，又受道家以及以荀子为代表的儒家之影响，但其对于人性的思考，主要还是来自以商鞅为中心的法家。韩非子认为，万事万物皆有自己的道理，唯有依此道理行事，人们才能有所收获。人作为万物之灵，亦有自身之理，唯有认识并因循此理，君主方能采取有效的统治策略和控制手段。韩非子认为这一道理就是人性、人心或人情，“凡治天下，必因人情”，^④而好利恶害正是人所共有的本性。从韩非子的思想整体来看，他似乎仅将“好利”看作是人的一种生命需要或者自然本能，“好利”并不必然就是“性恶”。韩非子从生命的需要看待“好利”，认为“好利”是人的生命现象的本性，是人的本能，是在人成为人的过程中引起超越的基本动力。没有“好利”的本能与欲望，人就没有超越的动力；但仅有“好利”的本能与欲望，人就跟动物无异。所以韩非子已经触及到了人的自然性与社会性的双重人性，他明确指出，“德者，内也。得者，外也”。^⑤“德”是人所存在的内在依据，是人成为人的社会属性；“得”是人所存在的外在依据，是人能够成为人的本能基础与外在约束，其中当然也就包括了利益的获得以及对利益获得的合理限制。由是观之，就“好利”的本能而言，人与动物是没有区别的。但人之所以能够成为人，是在于其既能使得道德内在化，又能接受外在的约束，而法律的强制性就在于使本能的内在冲动能够符合社会规范的基本要求。

因此，韩非子与儒家、道家学派都不一样，他既然认为人的“好利”之心是人的本能与欲望，是由人的生存需要和生理条件所引起的，那就不可能也不应该对其加以灭绝或消除。“好利”是一切行为的起点与出发点，也是一切行为的推动力量，“医善吮人之伤，含人之血，非骨肉之亲也，利所加也。故舆人成舆，则欲人之富贵；匠人成棺，则欲人之夭死也。非舆人仁而匠人贼也”。^⑥这样的“好利”，甚至是促进社会发展的内在动力，但其如果没有任何外在或内在的约束，就会导致欲利的泛滥，从而导致社会的混乱与无序。如何对这种“好利”的欲望进行约束，韩非子最为看重的就是“刑、德二柄”，“杀戮之谓刑，庆赏之谓德。为人臣者畏诛罚而利庆赏，故人主自用其刑、德，则群臣畏其威而归其利矣”。^⑦可见韩非子的“重刑”是建立在对人性“好利”的判断上的。“重刑”是对“好利”本能的一种严厉约束，其目的在于使“好利”的本能冲动按照社会秩序的基本要求予以规范化。正是通过“重刑”以防止犯罪，才使得“好利”的本能或欲望走向文明化

② 《商君书·垦令》。

③ 《商君书·开塞》。

④ 《韩非子·八经》。

⑤ 《韩非子·解老》。

⑥ 《韩非子·备内》。

⑦ 《韩非子·二柄》。

的发展方向。因此，韩非子坚信，由于“好利”的人性，“重刑”也是有效的控制手段：“夫欲利者必恶害，害者，利之反也。反于所欲，焉得无恶？欲治者必恶乱，乱者，治之反也。是故欲治甚者，其赏必厚矣；其恶乱甚者，其罚必重矣”。^⑧ 韩非子进一步认为，“重刑”恰恰是在承认人的“好利”本能的基础上，运用外在的“重刑”手段引导人性的“好利”走向文明化、规范化的发展道路。“重刑”的目的不在于对犯罪者的直接制裁，“且夫重刑者，非为罪人也”，而在于凭借“重刑”的手段以达成犯罪一般预防的目的，即“重一奸之罪而止境内之邪”。^⑨ “重刑”只是禁止违法犯罪的形式或手段，其目的在于“以刑去刑”：一旦人们在“重刑”的规范过程中不敢以身试法，那么刑罚最终也就没有存在的必要了，“重刑”当然就不会伤民，这就达到了“以刑去刑”。对此，韩非子有一段话说得相当详尽：“夫以重止者，未必以轻止也；以轻止者，必以重止矣。是以上设重刑者而奸尽止，奸尽止，则此奚伤民也？所谓重刑者，奸之所利者细，而上之所加焉者大也。民不以小利蒙大罪，故奸必止者也。所谓轻刑者，奸之所利者大，上之所加焉者小也。民慕其利而傲其罪，故奸不止也。”^⑩ 从这种重刑思想的目的来看，韩非子力图凭借刑罚的威慑力量以达到预防犯罪的基本目的，明显倾向于现代刑法所谓的一般预防主义，而在这种重刑威慑论的观点中，死刑当然是达成预防犯罪最为重要的威慑手段。

真正明确提出人性恶的首属荀子。他在人性论上与孟子针锋相对，提出了“性恶”的基本主张，“人之性恶，其善者伪也”。^⑪ 荀子认为，人之所以性恶，是因为人有好利、好声色、嫉妒憎恶等情欲，但这些情欲本身，都是人类生而有之，是一种自然而客观的人性，没有什么善恶可言，然而如果这些情欲任由放纵而不加以控制，那么就有恶的产生。所以荀子在指明人所存在的恶的本性之基础上，进一步承认了可由“伪”的努力达成“善”的结果。“伪”就是人类的自觉能动性，人们可以凭借这种自觉能动性对性恶的情欲进行自觉的改造，从而达到预期的“善”的效果。可见荀子对人性恶的判断，既注意人所处的外在的社会环境，更重视人自身的主观因素，是对人性的一种综合性判断。所以尽管荀子坚持“人之性恶”的观点，力图为犯罪寻找到人性方面的内在依据，但由于其认为人性并不是一成不变的，而是由于情欲毫无节制而走向恶的，因而犯罪不是人性的必然结果，而是人在主观上放纵自己的情欲所导致的。这样，犯罪的确具有了人性的内在依据，即恶的情欲，但恶的情欲只是犯罪的可能性，并非一定走向犯罪。由恶的情欲发展为犯罪的行为，除了主观上缺少有力的约束以外，还需要多种多样的外部条件。所以在荀子看来，有效的统治必须从人性的内在根源入手，必须以“化性起伪”作为最终目标，必须建立起整体性的调控手段，这就是“故古者圣人以人之性恶，以为偏险而不正，悖乱而不治，故为之立君上之势以临之，明礼义以化之，起法正以治之，重刑罚以禁之，使天下皆出于治，合于善也；是圣王之治而礼义之化也”。^⑫ “君上之势”就是要形成国家或君主至高无上的权威，“礼义之化”就是要推崇道德教化，“法正之治”就是要建立起制度化、法律化的调控机制，“刑罚之禁”就是要运用刑罚以震慑、阻遏犯罪行为的实施。

⑧ 《韩非子·六反》。

⑨ 同注⑧。

⑩ 同注⑧。

⑪ 《荀子·性恶》。

⑫ 同注⑪。

所以对于死刑的态度，荀子在孔孟“先教后诛”的教化主义死刑观基础上，基于其“化性起伪”的主张，既强调教育或教化的地位，也坚持教而后诛的理论立场。荀子既然坚持人性是恶的，那么人们接受德礼教育也就缺乏一种内在的动力和自觉性，礼义由外而内的灌输，成效也就非常有限。所以荀子对教育或教化的作用也就保持有一种怀疑的态度，因此在孔孟反对“不教而诛”的基础上，荀子还反对“教而不诛”，“故不教而诛，则刑繁而邪不胜；教而不诛，则奸民不惩……”。^④这就表明，教化尽管重要，但对于教化后仍然以身试法者，必须毫不留情地执行死刑。而对于那些为非作歹的“奸民”，因其性之恶而不可能加以教化，也无须教化。荀子甚至还主张“元恶不待教而诛”。^⑤荀子反对“不教而诛”，进而反对“教而不诛”，并强调“元恶不待教而诛”，这深刻表明了荀子关于教与刑关系的三个层次的理论思考，从而使得荀子的刑法理论“既保持儒家重教育、重预防的刑法理论的基本特点，又大大加重了刑罚的地位，正面肯定和重视刑杀的作用，与孔、孟的刑法论有所不同”，^⑥为威慑主义的死刑观留下了丰厚的空间，也为秦汉以后熔教化主义与威慑主义于一炉而成比较完整的预防主义死刑观奠定了重要的思想基础。

三、性有善有恶论：预防主义死刑观的人性基础

教化与威慑都属于死刑的基本功能，目的都在于有效预防和控制犯罪。然而预防可以通过教化或威慑而达到，但并不是所有的预防都只能从教化或威慑而来。随着人类社会对犯罪与刑罚认识的日益深入，预防论越来越受到普遍的推崇。预防论认为，死刑之所以应该存在，不是因为其惩罚本身具有某种值得追求的内在价值，而是其本身有益于社会预防和控制犯罪这一重大目的。在这一目的基础上，预防论又围绕死刑究竟是预防一般人犯罪还是特定的个人犯罪这一目的问题而展开论争，从而在人类死刑思想史上逐渐形成了一般预防论与个别预防论两种基本主张，并在两种基本主张之内又逐渐发展出一些新的观点。一般预防论主要诉诸死刑的威慑力量，或者通过死刑立法上的威慑使得一般人基于对死刑的恐惧而不敢犯罪，或者通过对犯罪者执行死刑的司法威慑而使一般人对犯罪望而生畏，或者通过死刑的立法与司法以强化对犯罪的禁忌而使一般人形成守法的习惯。个别预防论则主要诉诸死刑剥夺生命的特点，从而剥夺犯罪分子的犯罪能力，以达到有效预防犯罪的目的。^⑦中国古代自秦汉以降，单纯的性善论与性恶论都遭到了普遍的怀疑，倡导性有善有恶的人性思想日益成为社会主流，从而使得先秦单一的教化主义死刑观和威慑主义死刑观向预防主义死刑观靠拢和转化，反映了中国古代死刑思想越来越朝着深入的方向发展。因为人性一旦善恶混杂，止恶劝善便会成为死刑等刑罚手段所欲达成的目标，而死刑通过剥夺犯罪能力所具有的个别预防功能

^④ 《荀子·富国》。

^⑤ 《荀子·王制》。

^⑥ 俞荣根：《儒家法思想通论》，广西人民出版社1998年版，第478页。

^⑦ 在刑罚学上，一般预防论的三种观念分别被称为立法威慑论、司法威慑论与强化规范论，对于死刑而言，这三种观念似乎都能或多或少发挥出一些作用。而个别预防论除了剥夺犯罪能力论而外，则还有矫正论（亦称为康复论、改造论或教育刑论），认为刑罚的目的在于通过积极的教育、矫治而使犯罪人不愿再次犯罪。对于死刑来说，一旦犯罪人被执行死刑，则其犯罪能力已被剥夺，矫正、教育或改造则无从谈起，故在个别预防方面，死刑遭受到比较普遍的攻击和挑战。但在中国古代独特的人性观念下，死刑在个别预防方面除了剥夺犯罪人的犯罪能力而外，似乎对犯罪人进行一定的矫正和教育也是死刑能够承担的一种目的或功能。

(止恶)及其通过立法、司法上的威慑所具有的一般预防功能(劝善),理所当然受到思想家的垂青和立法者的青睐。

其实早在先秦时期,世硕就已经提出“性有善有恶说”,认为“人性有善有恶,举人之善性养而致之,则善长;〔性〕恶〔性〕养而致之,则恶长。如此,则〔情〕性各有阴阳,善恶在所养焉”。^⑦宓子贱、漆雕开、公孙尼子等人虽与世硕之说有所出入,但亦大致肯定性有善有恶。汉初陆贾、贾谊、韩婴等人虽然大多接受了孟子性善论的观点,认为“天地生人也,以礼义之性”,^⑧“天之所生,皆有仁义礼智顺善之心”,^⑨但亦承认环境和教育对人的发展起着决定性的作用。正是基于这一论断,他们对于人性的论说呈现出性有善有恶的苗头。譬如贾谊认为道、德乃宇宙本源,世界上的各种生命皆为“德之所生”,故万物之性,包括人性,皆是“道德造物”,明显肯定人性是善的。但贾谊认为尽管人性与德相同,具有仁、义、礼、智、信等潜质,但仍需接受先王之教才能真正具备这些品质。至于接受教化或教育能够达到什么程度,贾谊从材性上再将人分为三等,一种如尧舜之类的材性为上等,“可引而上,不可引而下”;另一种如桀纣之类的材性为下等,“可引而下,不可引而上”;再一种如齐桓公之类的材性为中等,“可引而上,可引而下”。^⑩贾谊在材性上的三种划分,透露出性三品说的端倪,性有善有恶的倾向可谓十分明显。对于人性的这种品级划分,经过《淮南子》的进一步发挥,到董仲舒时正式成为人性论的通说,成为正统的意识形态。

董仲舒认为,性是“无所待而起、生而所自有”^⑪的东西,善则是通过后天的教化所带来的东西,主张性已然是善的,无异于承认不需要道德教化,显然是荒谬的。董仲舒打了一个比喻,认为善如米,性如禾,禾虽然可以产出米,但却不能认为禾就是米,同样性可以产生善,但却不能认为性就是善,米与善,都是人经过后天的努力而有所成就的,所以说“善出于性,而性不可谓善”。^⑫董仲舒还将自己的这种人性观与阴阳学说连接起来,认为“人之诚,有贪有仁。仁贪之气,两在于身。身之名,取诸天。天两有阴阳之施,身亦两有贪仁之性”,^⑬明显主张性有善有恶。为了证明性善的错误论调,董仲舒还进一步将人性分为“三品”,亦即圣人之性、斗筲之性与中民之性,并认为“圣人之性不可以名性;斗筲之性又不可以名性;名性者,中民之性”,^⑭因为只有中民之性才能够有待于后天的教化而为善,不需要教化的圣人之性与不可以教化的斗筲之性都是微乎其微的少数,是不能够以性加以看待的。既然可以教化的中民之性占了多数,当然应该以德教为主而辅以刑罚,至于死刑等严酷的刑罚手段,主要在于镇压怙恶不悛的斗筲之性以及教化不成的中民之性,剥夺其犯罪能力以预防其对社会再次造成伤害,同时亦通过死刑的执行,以警告占据绝大多数的中民之性不要以身试法,从而达到一般预防的目的。

继董仲舒之后,性有善有恶论遂成为正统的人性学说。公元前81年,汉昭帝诏命贤良文学人士与御史大夫桑弘羊就治理国家一系列问题展开论争,针对桑弘羊所坚持的法家精神,贤良文学人

⑦ [汉]王充:《论衡·本性》。

⑧ 同注⑦。

⑨ 《韩诗外传》卷一。

⑩ [汉]贾谊:《贾谊集·连语》。

⑪ 《春秋繁露·实性》。

⑫ 同注⑩。

⑬ 《春秋繁露·深察名号》。

⑭ 同注⑩。

士充分发挥董仲舒等人的思想,认为人性善恶相混,必须接受后天的教化,故而须重德教而轻刑罚,死刑等刑罚的适用必须在教化的前提下以达到预防犯罪的有效目的,这就是“刑一而正百,杀一而慎万”。^⑤所谓“刑一”或“杀一”,指的是死刑等刑罚所具有的剥夺犯罪能力的个别预防功能,而“正百”或“慎万”,则为死刑等刑罚所具有的一般预防功能。扬雄也坚持“人之性也,善恶混。修其善则为善人,修其恶则为恶人”^⑥的观点,故而主张教化当为治国之本,反对“先杀后教”,认为死刑等刑罚手段仅为辅助教化而用,其目的在于有效预防犯罪。王充则在批判前人人性论的基础上,明确指出“人性有善有恶,犹人才有高有下也。高不可下,下不可高。谓性无善恶,是谓人才无高下也。禀性受命,同一实也。命有贵贱,性有善恶。谓性无善恶,是谓人命无贵贱也”,^⑦并将人性分为“中人以上”、“中人”、“中人以下”三种。所以在王充看来,死刑的运用必须因应人的禀性,达到有效预防犯罪的目的,不能“空杀无辜之民”,因为“人所能为,诛以禁之,不能使止”。^⑧王符亦肯定人性善恶混杂,对于轻薄恶子或性恶之人,应严惩不贷,以实现刑罚“劝善消恶”的功能。对于当时甚嚣尘上的“独任德化”观念,王符加以抨击,认为即使尧、舜、文王、武王等辈,亦持刑杀而治国,故而只要能够达到有效预防犯罪的“止恶”目的,死刑也是应该充分运用的,这就是“以诛止杀,以刑御残”。^⑨荀悦在性三品说的基础上进一步发展出性分九等的观点,赞成刘向“性情相应,性不独善,情不独恶”的观点,并认为性之三品,“上下不移”,“性虽善,待教而成,性虽恶,待法而消,唯上智下愚不移。其次善恶交争,于是教扶其善,法抑其恶。得施之九品,从教者半,畏刑者四(“四”疑为“九”之误——引者注)分之三,其不移大数,九分之一也。一分之中,又有微移者矣。然则法教之于化民也,几尽之矣”,^⑩以法或刑抑恶的预防主义观念十分强烈,为死刑的运用澄清了人性基础这一前提条件。

性有善有恶的观点经过两汉时期的发展,已然蔚为大观,至魏晋玄学,善恶混杂的观念仍然成为人性论的主流思想,只不过此时纠缠于自然与名教之争的玄学家们,由于受到道家精神的深刻影响,大皆提出“才性”的概念,认为人之才性是已被自然给予的,而与人的道德主观努力无关,故而倾向于玄谈,对死刑等人为的法律手段着墨甚少。至隋唐时期,性有善有恶论得到韩愈、李翱等人的进一步阐释。韩愈在董仲舒的基础上,继续发展性三品说,认为“性也者,与生俱生也。性之品有三,而所以为性者五。……曰:性之品有上中下三。上焉者,善焉而已矣;中焉者,可导而上下也;下焉者,恶焉而已矣。其所以为性者五,曰仁曰礼曰信曰义曰智。上焉者之于五也,主于一而行于四;中焉者之于五也,一不少有焉,则反少焉,其于四也混;下焉者之于五也,反于一而悖于四”。^⑪可见,韩愈将儒家所张扬的仁义礼智信五种德行所兼容的多少,以评断一个人究竟属于“上品之性”、“中品之性”还是“下品之性”,显然是对董仲舒性三品学说的发挥。与董仲舒不同的是,韩愈认为不仅中品之性可以通过修学或教化而决定其善恶,上品之性也可以通过修学而愈明,

^⑤ 《盐铁论·疾贫》。

^⑥ [汉] 扬雄:《法言·修身》。

^⑦ 同注^⑥。

^⑧ [汉] 王充:《论衡·非韩》。

^⑨ [汉] 王符:《潜夫论·衰制》。

^⑩ [汉] 荀悦:《申鉴·杂言下》。

^⑪ [唐] 韩愈:《韩昌黎文集·原性》。

下品之性虽然不能修学或接受教化，但却可以通过刑罚迫使其改变，“故上者可教，而下者可制也”。^⑤要制服下品之人的恶性，韩愈认为单靠礼乐德教是靠不住的，必须辅以刑罚，甚至礼乐刑政都被他视为教化的内容或手段，即使死刑也是“锄其强梗”的必备之具。

两宋理学之兴起，实可溯源于韩愈、李翱等人之“道学”，故其对于人性的思考，也在韩愈关于性、情关系的基础上发展出义理之性与气质之性的划分。韩愈认为性乃“与生俱生”，情则为“接于物而生”，故而性为情的基础，情乃性接纳外界环境条件而引发，故而情与性一样，皆可通过修学或教化而使其得到符合规范的调整。韩愈的学生、侄婿与好友李翱则在此基础上，进一步认为人之性无论是百姓还是圣人大皆无差，但人之所以出现善恶之别，皆因为性为情所惑，“情既昏，性斯匿矣”。^⑥李翱认为，人之喜、怒、哀、惧、爱、恶、欲七情循环往复，则性无以扩充，从而容易堕落为恶。要恢复性善的本来面目，则必须“复性灭情”，李翱的性情理论为宋明理学开辟了一条生路。以朱熹为代表的宋儒开始对《中庸》开篇讲的“天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教”进行人性论的阐发，认为宇宙是一个气的世界，也是一个理的世界，理气共同作用，方派生人与万物。理是精神性的，是纯善的；气是物质性的，有清浊厚薄昏明之别。故而，人生来具有的由理所构成的天地之性是纯善的，而由理气共同作用、夹杂构成的气质之性则有善有恶。张载认为，天授予人则为命，亦可谓性，人受于天则为性，亦可谓命，故而“性即天也”。有性再加上知觉，便成为心，性发而为情，故情亦为心的内容。朱熹进一步认为源于天地之性的心谓之“道心”，是“微而难著”的；源于气质之性的心谓之“人心”，是“危而易陷”的，亦可谓之人欲之心。^⑦所以人生时即有气质之偏，生后又有物欲之私，每个人不可能都能知晓其纯善的天地之性，不少人会不断堕落而陷于邪恶之深渊。为了避免此种堕落，朱熹进一步区分了性、理、情、心等一系列概念，认为除了喜、怒、哀、惧、爱、恶、欲七情为情外，孟子所言的恻隐、羞恶、辞让、是非等四端亦是情，并为性、理的外在化，而仁、义、礼、智等四德则为天所授予、人之所以为人的内在之性、理。要使可善可恶的情“发而皆中节”，从而回到纯善的性、理本源，便必须努力做到“心统性情”，以人心的思虑去引领道德的实践。朱熹认为天地之性虽皆善，但因气禀不同，人便有气质之性或气禀之性上的善恶之别，人心的思虑便是时时提醒自己努力向善，做个好人，由此向学而改变气禀。所以朱熹对于心、性、理、情等概念的阐释，“是要在不把性、理混同于、降低为情、气的前提下，解决性、理的实践性问题，尤其是解决道德实践的动力问题，因此，他必须借助于情、气来激活性、理，使性、理变死为活”。^⑧

朱熹这种颇为注重道德实践的努力，使其对于德礼政刑关系的阐释有了新的内容。他认为“人之为学，却是要改变气禀，然极难变化”，^⑨必须德礼政刑综合加以运用，人之向善方才有所收获，因为一旦礼乐刑政这些维持之具废弛不用，则“那不好气质便各自出来”，^⑩人定堕落无疑。故而德礼与政刑相为表里，如影随形，德礼既是天理的表现，也与政刑一样是维护天理的手段。人的天

⑤ 同注④。

⑥ [唐]李翱：《复性书·上》。

⑦ 参见[宋]朱熹：《中庸章句序》。

⑧ 郭齐勇：《朱熹与王夫之的性情论之比较》，载《文史哲》2001年第3期。

⑨ 《朱子语类》卷第二十三，“论语五”，“为政篇上”。

⑩ 《朱子语类》卷第七十九，“尚书二”，“吕刑”。

地之性尽管是至善至美的，但人的气质之性却有善有恶，必须根据人的不同气质之性，分别施以德礼政刑之术。气质好的，以德导之、率之、感之；次之者，以礼齐之；再次之者，以政治之；最坏者，则必须以刑严加惩罚。朱熹说得相当明白，“圣人谓不可专恃刑政，然有德礼而无刑政，又做不得”，故而“先立个法制如此，若不尽从，便以刑罚齐之”。^⑥“先立个法制”在于凭借立法的威慑力量达到一般预防的目的，“若不尽从，便以刑罚齐之”则在于通过对犯罪人的惩处以达到特别预防的目的。朱熹正是在此基础上，对于死刑问题作出了深刻的思考和明确的回答。在朱熹看来，刑罚是辅助教化的必备手段，“教之不从，刑以督之，惩一人而天下人知所劝戒，所谓‘辟以止辟’”，所以死刑作为剥夺生命的手段，看似残酷，实则仁爱之心的贯彻，因为“非法以求其生，则人无所惩惧，限于法者愈众；虽曰仁义，适以害之”。^⑦由此，对于那些怙恶不悛罪至处死者，朱熹认为应该毫不犹豫地执行死刑，不能“以为当宽人之罪而出其死”。^⑧故而朱熹对《尚书·舜典》所言之“钦哉！钦哉惟刑之恤哉！”中的“恤”字，也有相当清晰的解释。他认为此一“恤”字并非“宽恤”的意思，而是言刑罚牵涉到人的身家性命，司法官吏不可不谨，乃属“矜恤”的意思，亦即“欲其详审曲直，令有罪者不得免，而无罪者不得滥刑也”，^⑨否则仅从宽恤出发，不令杀人者偿命，则死者何辜？！可见朱熹这种道德实践的自觉，至少使其在刑罚的认识上已然超越了前儒之见。

明清时期，作为正统意识形态的性有善有恶论得到强化，即使明末清初的启蒙思想家在此问题上也难有大的突破，只是他们越来越倾向于承认人的自私之心乃属人的天性，人欲乃属人的本性，理在欲中而不在欲外。因此，他们在预防主义死刑观的基础上，进一步肯定死刑的适用必须做到罪刑相称，不能够不加节制而夸大死刑的威慑力量。譬如王夫之就曾明确指出，实施死刑的目的在于“绝其恶”和“戒其余”，亦即“夫恶者，不杀而不止，故杀之以绝其恶，大恶者相袭而无所惩，故杀此而戒其余”。^⑩这里所谓的“杀之以绝其恶”明显系指剥夺犯罪人的犯罪能力，从而达到个别预防的目的；而“杀此而戒其余”则系通过死刑执行的司法威慑，儆戒一般民众不要以身试法，从而达到一般预防的目的。王夫之的这一表述阐明了预防主义死刑观的主要内容，同时他也深刻指出，死刑作为一种“止恶”、“戒余”的手段，是不得已而使用的，那些极端残酷的死刑方法不仅对于被害的死者 and 犯罪人毫无意义，即使对于犯罪人的亲属以及广大民众，亦无法达到推进教化、淳化风气的目的，“梟之、磔之、轘之，于死者何加焉！徒使罪人之子孙，或有能知仁孝者，无以自容于天地之间，……无裨于风化”。^⑪

结 论

性善论主张人性善，因此人是可以透过教化为善的，故而极力张扬教化所具有的主导性力量，

^⑥ 《朱子语类》卷第二十三，“论语五”，“为政篇上”。

^⑦ 《朱子语类》卷第七十八，“尚书一”，“大禹谟”。

^⑧ 《朱子语类》卷第一百一十，“朱子七”，“论刑”。

^⑨ 同注⑧。

^⑩ [明]王夫之：《读通鉴论》卷十九。

^⑪ 同注⑩。

对于死刑保持一种敬而远之的态度。如季康子请教孔子是否可运用死刑“杀无道以就有道”时，孔子明确回答：“子为政，焉用杀？子欲善而民善矣。君子之德风，小人之德草。草上之风，必偃。”^④孔子当然并不是完全反对死刑的适用，只是主张教化为先，在教化不能奏效的前提下，方才可以考虑适用死刑。这样的思路明显视死刑为辅助教化的手段，对于死刑的适用保持一种冷静和克制的态度，为中国后世恤刑慎杀理论的发展奠定了基础。以法家为主的性恶论认为，欲利恶害乃人之自为之心，故而主张以赏刑作为调控人类社会秩序的两种手段，而以荀子为代表的性恶论则主张通过“伪”的努力以走出人性恶的自然境地，礼法恰是最好的“伪”的努力。可见性恶论重视死刑的威慑力量，使其成为控制犯罪的最后一道防线。这两种人性论及其基础上的死刑观念经过长期的论争，至汉唐遂逐渐握手言和，性有善有恶论开始成为正统的意识形态。基于止恶劝善的目标，中国古代的死刑观日益注重于犯罪的预防，越来越朝着比较深入的方向发展。但在这一发展过程中，性善论过于高看教化、性恶论过于高看威慑的态度，时刻纠缠着中国古代的死刑观念。性善论近乎认为教化万能，死刑仅是迫不得已选择的手段，“以德去刑”恰是儒家上下求索的目标；性恶论则几乎认为刑罚万能，死刑完全可以成为消除犯罪、最后消除刑罚的手段，“以刑去刑”实为法家孜孜以求的宏愿。发展至性有善有恶论基础上的预防主义死刑观，“刑措不用”仍然属于士大夫们悲天悯人的情怀。一方面死刑作为一种工具和手段而被现实利用，另一方面死刑又恰恰成为去掉刑罚手段的一条通道，拥抱着“去刑”的崇高理想。理想往往可望而不可即，那些急于求成的士大夫们，总是希冀发挥死刑等刑罚手段“止恶劝善”的作用，将这个他们看来有些糟糕的世界拉回到他们的理想蓝图中去。所以在中国古代社会，我们可以看到，一方面是张扬“德礼为政教之本”的道德温情，另一方面却是死刑制度的残酷，这种理想主义与工具主义的尴尬矛盾，实在跟中国古代独特的人性观念有着千丝万缕的关系。

最重要的还在于，中国古代的人性观念始终停留于经验世界的描述，只是对伦理社会秩序善恶事实的描述。经验世界总是千变万化的，经验世界的实质对象是因人、因时、因地而异的，伦理社会的基本秩序往往也因环境条件的变化而变化，注重经验世界和伦理社会秩序的人性描述注定难以寻找到一个普遍而绝对的标准。所以中国古代社会的人性观总会跟人心、人情之类的存在表象紧密联系在一起，性乃本体自有，是人与生俱来的，情出自于性，是性与外在世界接触、发生联系后所产生的，所谓“性也者，与生俱生也。情也者，接于物而生也”。^⑤因此欲要对性进行界定，往往诉诸情的表现形式，无论是先秦诸子，还是秦汉以降历代儒生，其言性则必言情，几乎形成了“情由性生，情不自情，因性而情；性不自性，由情以明”^⑥的人性论证铁律。一旦性情连结起来，由于情无穷尽，性则成为一个无法肯定的问题，只会陷入善恶的泥潭中无法自拔，这也是中国古代流行性品说并在此基础上形成比较成熟的预防主义死刑观的深刻缘由。所以，无论是性善还是性恶，或是性有善有恶、无善无恶，无非都是一种经验世界的现实描述而已，没有深入到形而上的人性世界，便不可能自人性的角度而回答人之所以为人的本质问题，亦不希冀为死刑提供一个人性上的绝对准则。

^④ 同注①。

^⑤ 同注①。

^⑥ 同注①。

其实善也好，恶也罢，无非都是人类自身的一个认识问题，要澄清什么是善，什么是恶，恐怕首先还得认识清楚我们究竟如何判断此善彼恶，故而道德伦理上的善恶问题，最终一定还得转化为一个知识论或认识论的问题。所以，“在西方哲学中，性之善恶虽然是一个与人性有关的问题，但人性研究主要集中在理性与经验之争。人到底是理性的还是经验的，这个问题成为西方人性论的永恒主题，它不仅影响到世界观与方法论，而且是一切科学的基础”。^⑦ 而在中国古代，不仅作为理性存在的人性始终没有受到注视，而且对于人的知性或智性还抱持一种“反智主义”的态度。以老、庄为代表的道家学派，坚信智性的发展，只会给社会带来沉重的灾难，因此他们一致认为，只有彻底根除理智的活动，摒弃人类凭借智慧而创造出来的一切人为制度与手段，包括死刑制度，天下才能太平。以商鞅、韩非子为代表的法家明确指出：“民智之不可用，犹婴儿之心也。”^⑧ 他们甚至规划出一个“反智主义”的治国方略，那就是“明主之国，无书简之文，以法为教；无先王之语，以吏为师”。^⑨ 儒家的知识分子虽然不反智，但他们所倡导的知或智大多局限于伦理世界，缺乏对形而上世界的真正兴趣和热情。荀子可能是个比较难得的例外，他认为正是因为“知”与“义”才使得人与其他生物区分开来，才使得人最为可贵，“水火有气而无生，草木有生而无知，禽兽有知而无义；人有气、有生、有知亦且有义，故最为天下贵也”。^⑩ 在这里，“知”是知觉，为人与动物禽兽共有，但人在知觉的基础上，可以凭借自己的理性以判断何者为义，这就是荀子在另外一个地方所言的“辨”。“人之所以为人者”，“以其有辨也”。^⑪ 辨别就是一种理智作用，所以荀子是中国思想史上第一个明确而系统阐释人的理性意义的思想家。然而在中国古代的历史长河里，荀子一直被视为儒家的另类甚至异端，其理智主义的态度始终没有得到重视和张扬。一旦人作为理性存在的一面被无视或切除，便只能成为伦理社会秩序的一颗螺丝钉，无论是教化还是威慑甚或是预防，人都只能是死刑控制的消极对象。

【主要参考文献】

1. 《论语》。
2. 《孟子》。
3. 《管子》。
4. 《商君书》。
5. 《韩非子》。
6. 《荀子》。
7. 《春秋繁露》。
8. [英] 休谟：《人性论》上册，关文运译，商务印书馆 1980 年版。
9. 俞荣根：《儒家法思想通论》，广西人民出版社 1998 年版。
10. 徐复观：《中国人性论史》，华东师范大学出版社 2005 年版。

(责任编辑：姜 栋)

^⑦ 陈兴良：《刑法的人性基础》，中国人民大学出版社 2006 年版，第 2 页。
^⑧ 《韩非子·显学》。
^⑨ 《韩非子·五蠹》。
^⑩ 同注^⑨。
^⑪ 《荀子·非相》。