

中国古代社会基于人文精神的 道德法律共同治理^{*}

朱 勇

摘 要：中国古代社会崇尚人文精神，在国家治理中坚持以人类自身的力量与智慧，解决人类面临的问题。同时期的其他一些国家，则通过法律与宗教的结合使法律获得正当性、权威性乃至神圣性。基于人文精神形成的道德法律结合，在中国古代官吏制约、基层社会治理方面取得突出成效。这一治理模式维护了国家统一、社会稳定与文化绵延，展示了中华文化的人文情怀，体现了中华民族的文化自信。法律借助于道德，获得自身的正当性，并通过对于道德的依附而发挥调整社会关系、规范社会秩序的作用，对于中国传统法律本身产生诸多重大影响。

关键词：中国古代 人文精神 道德 法律 国家治理

作者朱勇，“2011 计划司法文明协同创新中心”首席科学家、中国政法大学法律史学研究院教授（北京 100088）。

国家治理与社会管理，既需要行为规制，也需要精神引导。历史上的世界各国，由于其社会环境、文化背景的不同，以及由此而形成的民族传统的区别，导致在以行为规制、精神引导为主要内容的国家治理模式方面的重大差异。与中世纪西欧基督教国家相比，中国古代注重以人类自身的智慧与力量解决人类所面临的问题，在治国理政方式上，选择了充分体现人文精神的道德法律共同治理模式。这一模式在古代官吏制约、基层社会治理两个方面有集中表现，并取得良好效果。道德法律共同治理模式，展示了中国古代社会的人文情怀，体现了中华民族的文化自信，也对中国传统法律发展产生诸多影响。

一、宗教信仰与人文精神：法律规制社会的基础差异

古代社会的国家治理，关键在于针对社会成员，规范其行为，引导其思想。一

* 本文为国家社会科学基金重大委托项目“创新发展中国特色社会主义法治理论体系研究”（17@ZH014）、教育部人文社会科学重点研究基地重大项目“公正和谐：中国传统社会多元纠纷解决机制”的阶段性研究成果。

个良好的国家治理体系，包括既能有效规制个体行为，将个体行为限制在规范体系之内，又能在一定程度上保持个体思想自主的同时，凝聚个体的思想情感。

历史上诸多国家依靠宗教，实施国家治理与社会管理，引导人们的思想，填充人们的精神世界。中世纪以来，一些国家或保持政教合一的管理模式，或依靠一种宗教发挥引导思想、稳定社会的功能。在这些国家，人类具体问题的解决依靠政治、经济、法律、科技等社会手段，而终极问题的解决则留给超自然、超人类的力量。这种模式，作为一种文化传统，有与其国情的适应性，并在构建社会秩序方面取得良好效果。

恩格斯认为，在西欧中世纪，“在僧侣手中，政治和法学同其他一切科学一样，不过是神学的分支。一切都按照神学中适用的原则来处理。教会的教条同时就是政治信条，圣经词句在各个法庭都具有法律效力。甚至在法学家已经形成一个等级的时候，法学还久久处于神学控制之下”。^①

罗马帝国时期的思想家圣奥古斯丁基于基督教教义，吸收柏拉图、亚里士多德学说，创建了系统的神学法律理论体系。他将法律分作神法和人法。“神法”是“上帝的法律”，体现了上帝的意志和智慧，至善完美，永恒不变；“人法”则是世俗的法律，以实现社会公正和秩序为目标。奥古斯丁提出：就地位而言，“神法”高于“人法”，世俗之法，其终极依据在于上帝的意志与智慧；就功能而言，人法能够规制人的行为，但不能影响人的观念与精神；只有神法，才能既规制行为，又引导思想。人法与神法相结合，就能实现对于人类社会关系的全覆盖，全面发挥调整社会关系、规制个体行为的作用。^② 奥古斯丁的思想体系，从理论上解决了理性与信仰的联通、法律与宗教的结合问题。

公元5世纪，随着日耳曼人的大规模入侵，西罗马帝国四分五裂，走向衰亡。此后几个世纪，罗马天主教会基于从世俗社会获取更多权力的目的，加强与世俗王权的合作，提升基督教以及教会地位；同时，沿着奥古斯丁的思想脉络，糅合古希

① 《马克思恩格斯文集》第2卷，北京：人民出版社，2009年，第235页。

② 奥古斯丁认为：“不按照信仰生活的地上之城希求地上的和平，形成公民间和谐的命令与遵从，为的是在这必朽中维持必朽的生命，保障人们的意志之间的平衡。天上之城，或更确切地说，天上之城的一部分，在这必朽中旅行，按照信仰生活，也有必要利用这种和平，因为在这必朽的生命结束之前，这种和平也是必要的；虽然他获得了救赎的应许和灵性的赐予，就在他在地上之城中旅行时，他还接受了地上之城的法律。因为，维护必朽的生命的物品，是靠这些法律管理的，他无疑要服从。”（奥古斯丁：《上帝之城：驳异教徒》（下），吴飞译，上海：上海三联书店，2009年，第153页）奥古斯丁还认为：“在那里，在所有属于那个城、遵从上帝的人那里，心灵统治身体，理性依照法律秩序充满信仰地统治罪过。”（奥古斯丁：《上帝之城：驳异教徒》（下），第164页）

腊罗马的法治思想与基督教教义，在宗教世界和世俗社会宣传、推广。^①富含理性内容的法治思想通过与基督教教义的结合，在教会的支持下，逐步获得了被信仰的神圣地位。

“十诫”作为基督教的主要教规之一，其主要内容包括：孝敬父母、不得杀人、不行邪淫、不得偷盗、不说假话、不得贪婪等。从内容上看，“十诫”既涉及法律的调整范围，也涉及道德所关注的领域。从效力上看，无论是涉及法律所禁止的杀人、盗窃等犯罪行为，还是涉及道德所禁止的不孝、说谎、贪婪等失德行为，都是出自“上帝”之口，因而在基督教世界具有毋庸置疑的至上效力。这一效力的产生，不仅因为这些规定内容合理，更是因为它们出自“上帝”之口。^②

与此同时，各日耳曼王国在构建国家治理体系过程中，也注重结合基督教教义与古希腊罗马的法律传统。在罗马帝国废墟上建立起来的日耳曼王国，作为刚刚脱胎于原始部落的新兴国家，为辉煌灿烂的罗马文化、基督教文化所折服。为了在自己版图上建立能对包括罗马帝国原居民在内的整个社会的有效统治，唯一可行的办法，是一定程度上保留罗马、基督教文化中关于治国理政的观念和制度。另外，各日耳曼王国之间为争夺人口、扩充版图的征战，也促使他们必须寻找能够有效维系秩序、提升国力的观念与制度。已包含古希腊罗马政治法律思想的基督教教义及神学法律理论，通过天主教会的神职人员得以传播，他们帮助各日耳曼王国建立国家机构，构建法律体系。公元780年左右颁布的《查理大帝关于萨克森地区的敕令》提出，法律的规定来自“上帝的旨意”，必须严格遵行。^③公元843年，法兰克王国一分为三，西欧社会进入新的封建割据时期。随着统一的中央集权法兰克王国的分裂，天主教会乘机提升自身实力，强化对于世俗政权的进一步渗透与控制，并扩大对于整个西欧社会的统治与管理。天主教会直接以神学法律思想，更加深入、广泛地影响各日耳曼王国的立法与司法。^④

① 中世纪早期的法兰克王国，从墨洛温王朝到加洛林王朝，教会均以支持王权的方式，扩大基督教的影响，提升教会的地位和作用。“在查理曼帝国时代，教会与国家权力紧密结合起来。皇帝以他的物质力量帮助教会，强迫异教徒皈依天主教，臣民服从教会的教规。教士则以精神力量支持皇帝，强迫信徒服从皇帝命令，恪守对皇帝的誓约。臣民的义务与信徒的义务合而为一，教会的法规和教士的命令以国家的强制权力为后盾，国家的法律和政府的命令得到教会精神权力的支持”。（丛日云：《西方政治文化传统》，哈尔滨：黑龙江人民出版社，2002年，第446页）

② 参见尹大贻：《基督教哲学》，成都：四川人民出版社，1988年，第15—16页。

③ 参见郭守田主编：《世界通史资料选辑·中古部分》，北京：商务印书馆，1981年，第34页。

④ 中世纪日耳曼国家法律制度的建立与发展，深受基督教教义以及古希腊罗马法律传统的影响。“对于日耳曼法影响最大的是基督教和罗马法，这种影响贯穿于其存在的整个时期，表现在其制度的各个方面”。一方面，基督教为日耳曼人带来了立法理念、司法原则，并协助提升王权的地位和作用；另一方面，罗马法中的私法原则，逐步为日耳曼

中世纪晚期经院哲学家托马斯·阿奎那毕生致力于以理性的方式论证基督教信仰，以服务于宗教神学，服务于国家政治。阿奎那将法律分为永恒法、自然法、人法和神法四种类型。无论是作为上帝启示的神法，还是规范世俗社会的人法，都是万能上帝管理整个宇宙的神圣统治体系的组成部分。即便是人法，也体现了上帝的启示，并受上帝启示的指导。^①经院哲学家认为：“人法存在的意义是帮助而不是阻挠人获得拯救”。^②由此而言，信仰上帝，就必须信仰法律，并以信仰为基础，遵守法律。^③

从罗马帝国到中世纪西欧，世俗法律与宗教信仰密切结合；法律借助宗教的作用，与宗教教义相融合，被提升到信仰的高度。

中国古代，作为国家主流思想的正统儒学，关注人与社会，关注现实现世。人类一切活动，均以人类自身的存在与人类社会的完善为目标；而实现这一目标，只能依赖人类自己。正统儒家否定对于超自然力量的依赖、崇拜或信仰，坚持依靠人类自身的智慧与力量解决人类所面临的问题，体现出“为了人”、“依靠人”的人文精神。在国家治理与社会管理方面，正统儒家基于人文精神，强调从人的本性与特征出发，构建有效的规范体系与管理机制；特别注重在精神引导方面，根据人性的善恶，确定道德的主导作用。

《易传》提出：“观乎天文，以察时变；观乎人文，以化成天下。”（《周易·贲卦·彖传》）华夏祖先在早期文明中，就已经明确区分自然规律与社会规律。西周时周公提出“人无于水监，当于民监”（《尚书·酒诰》），主张统治者要关注民情，“敬天”、“保民”，将国家治理的终极依据从天神领域转向人类社会自身，完成从“神治”到“人治”的升华。^④此后，在中国历史上，超自然的宗教神始终未再取得

法广泛吸收，而日耳曼国家中行政体制、诉讼制度等，也不同程度受到罗马法的影响。（参见李秀清：《日耳曼法研究》，北京：商务印书馆，2005年，第466—488页）

- ① “永恒法就是上帝心中关于受造界的观念、理念或蓝图。其他的法都是上帝心中蓝图的实施、是它的衍生物和落实。自然法是人类理性对永恒法的分有，是永恒法在人类理性上的烙印。人法又称人定法、实定法或实证法……神法指上帝直接干预和指导人的生活，这是通过《圣经》中所颁布的新旧诫命办到的”。（刘炜主编：《西方政治哲学史》第1卷，北京：中国人民大学出版社，2017年，第303页）
- ② 彭小瑜：《教会法研究——历史与理论》，北京：商务印书馆，2003年，第94页。
- ③ 出于提升天主教会地位、贬抑世俗权力的目的，托马斯·阿奎那强调法治优于人治、国王也必须遵守法律、国家治理应采取分权体制等原则。这些原则为此后西欧资产阶级夺取政权、构建近代政治法律体系所吸收，并对近现代欧美国家治理模式的确立产生重要影响。
- ④ 中国古代也存在一个依靠超自然力量实施国家治理与社会管理的历史时期。商朝尊崇神鬼，国家统治者处理国家大事，平民百姓处理日常大事，常询问神鬼之意，然后决定是否行动、如何行动。《礼记·表记》：“殷人尊神，率民以事神，先鬼而后礼。”询问的方式就是占卜。从河南安阳殷墟等地出土的甲骨，详细记载了殷商及西周早期官府、民间占卜的内容。殷商统治者“恃天命”、“信鬼神”，依赖于敬神占卜活动。希望通过敬神、占卜，了解“天”的意愿，再根据“天意”实施统治。这是一种国家治理中的“神治”

国家治理、社会管理方面的核心地位。

先秦诸子学说中有形而上的思辨分析，但更注重国家治理、社会管理，以及个人教化的内容与方法。经过西汉中期汉武帝、董仲舒改造后的正统儒学，采集各家学说中有关治国理政的理论元素与方法元素，使得大一统、天人合一、独尊儒术为核心的主流意识形态基本定型。正统儒学作为一种思想体系，其最鲜明的特色不在于其思辨性，而在于理论与实践高度结合，在于为当时的国家政治提供系统的理论学说与有效的统治方法。

在儒家那里，没有不证自明的社会公理。一切制度，一切理论，一切原则，都需要经过理性的论证，以确定其是否有必要采用，是否值得实施。即便是经过包括孔子在内的历代“圣人”所肯定、并与社会主流价值联系最为密切的道德原则本身，其合理性也必须经过充分论证。

皇帝有“天子”之称，“普天之下，莫非王土；率土之滨，莫非王臣”（《诗经·小雅》），朝廷百官、天下万民对于皇帝必须秉持绝对的“忠”德。为何要向皇帝尽忠，主要原因不在于皇帝是人格神，也不在于皇帝是天神在地上国家的代言人，而是因为皇帝的“圣明”“仁慈”，以及皇帝本人身体中所流淌的皇家血脉。孟子提出“民贵君轻”说，使得中国古代最高的道德准则被打上深深的人文烙印。唐太宗在国家治理过程中，实施德政，重用贤臣，并“以史为镜”、“以人为镜”；在阐述自己对于国家治理的态度时提出：“战战兢兢，若临深渊而御朽；日慎一日，思善始而令终”。^①古代贤明君主把自己统治构建在坚实的人文主义基础之上。

基于人的自然本性而形成的“孝”德，不仅在早期儒家经典中即被坚定地主张，而在其后的国家治理过程中，历朝政治家、思想家仍反复论证“孝”的正当性、合理性。子孙为何要孝父母，南宋名臣真德秀在任地方官时，上任之初即颁布告示：“古者教民，必以孝弟为本，其制刑亦以不孝不弟为先。盖人之为人，异乎禽兽者，以其有父子之恩，长幼之义也。《诗》云：‘父兮生我，母兮鞠我，继之曰欲报之德，昊天罔极’。此言父母之恩，与天同大，为人子者，虽竭其力未足以报也”。^②

在人文精神引导之下，排除超自然力在国家治理、社会管理过程中的作用，必然走向道德与法律相结合的道路：以道德实现对人的思想情感的引导，以法律实现对人的行为举止的规制。中国古代构建国家治理体系，紧紧抓住人的思想情感与行为举止两大着力点，既坚持道德治理，强调端正人心，抚慰情感，导民向善；又坚

原则。武王伐纣，商朝灭亡，导致人们重新思考商朝统治者所宣扬的“其命在天”的神佑理论。周公提出“敬天保民”、“明德慎罚”，开启了中国传统政治思想通向人文主义的新路。

① 李世民：《帝范》，唐政释注，北京：新世界出版社，2009年，第90页。

② 杨一凡、王旭编：《古代榜文告示汇存》第1册，北京：社会科学文献出版社，2006年，第118页。

持法律治理，调整人际关系，规制个体行为，加强对于官府官员的严格限制，加强对于犯罪及重大失德行为的刑事处罚。同时，特别注重道德法律相互配合，相向而行，共同构筑和谐的社会秩序。

道德法律共同治理的政治实践，体现了中华文化的人文情怀，体现了中华民族的文化自信。在这一原则之下，个体通过道德实践，既能解决个人物质需求、人际关系处理等具体问题，还能从根本上解决人生价值、生活目标、心灵归宿等终极问题。可以说，道德成为柔化人际关系、调适民众心情、降低个人私欲、抚慰个体心灵的重要依托。同时，法律作为国家治理的重要手段，充分发挥在调整社会关系、规范社会秩序方面的强制性作用。道德与法律两大规范体系相互配合、相辅相成、共同作用，造就了不依赖人类外部力量而能有效治理国家的独具特色的中华政治文明。

二、法律正当性的道德支撑

制度是一把双刃剑。它在调整社会关系、构建社会秩序的同时，也给人们带来不便，使人们的自由和权利受到诸多限制。在制度框架之下，自由和权利受到限制的人，不仅包括被统治者，也包括统治者自身。因此，制度的存在必须有其充分的正当性、合理性。法律作为制度之一，以严厉而残酷的手段限制自由、剥夺权利。法律本身是否具有正当性、合理性，是不同文明国家在法律发展早期首先面对并需要解决的重要问题。

在中世纪基督教国家，法律借助宗教的作用与宗教教义相融合，并在教会的推动下提升到信仰的高度，因而解决了自身的正当性、合理性问题，并获得权威性。伯尔曼基于西方基督教传统，并以西方社会为背景，深入分析了法律与宗教的关系。他的基本结论是：“法律与宗教一荣俱荣，一损俱损”，“没有宗教的法律，会退化成为一种机械的法条主义”，“法律必须被信仰，否则它将形同虚设”。^①

中国古代对于法律的正当性、合理性论证及支撑，主要通过其与道德的关系。作为中国古代主流意识形态的正统儒学认为：国家治理，首重道德，但也需要法律；道德与法律，不可或缺。法律之所以为国家治理所必需，或者说，在国家治理方面，法律之所以取得其存在的正当性，其理由有二：其一，国家治理，道德有所不济；其二，法律符合道德。

孔子参加鲁国蜡祭，而有“仲尼之叹”。“仲尼之叹”是关于鲁国现状的感慨，其实质是关于春秋之时礼崩乐坏的评价。孔子在感慨之余，提出理想“大同”世界与现实“小康”社会的差别。“小康”社会，“大道既隐，天下为家”，“货力为己”。

^① 伯尔曼：《法律与宗教》，梁治平译，北京：中国政法大学出版社，2003年，第27、1、3页。

个人私欲的发展，导致社会之恶的形成。而道德的功能，长于扬善，短于惩恶。因此，单纯的道德手段在国家治理方面已力不从心，有所不济。面对礼崩乐坏的“小康”社会，需要借助制度，借助法律。^①孔子主张德治，孟子坚持仁政，董仲舒推行“春秋大一统”，朱熹强调“存天理，去人欲”，他们都注重道德在国家治理中的核心作用，但也都没有排斥法律，没有否定法律。其根本原因在于：他们所面对的是现实中的“小康”，而非理想化的“大同”。无法律不足以治小康。儒家通过区分“大同”与“小康”的差别，提出单纯道德治理的不足，以及法律辅助治理的必要。

法律成为国家治理重要手段的第二个理由是：法律符合道德。先秦儒家认为，法律的作用在于惩恶。而先秦法家等学派还看到法律在驾驭百官、统辖万民以及定纷止争、提高管理效率等方面的有效作用。汉中期形成的正统儒学坚持道德优先、法律辅助原则，主张“德主刑辅”、“礼法合一”，体现了儒法合流、外儒内法的理论特征。

在中国古代，法律的性质、功能及其作用方式，与儒家所倡导的治国理政原则存在一定的冲突。第一，法律的实施，要求公平划一、一体对待的身份环境，而这种身份环境与儒家所主张并维护的等级身份制相冲突。第二，法律的定分止争功能，要求在财产方面明确权利界限，并要求官府对于民众的财产所有权加以确认和保护，而这种财产权利意识与儒家所强调的“重义轻利”义利观相冲突。第三，法律实现其“禁暴止奸”功能，需要采取强制劳役、断毁肢体器官甚至剥夺生命等残酷手段，而这一点，又与儒家所主张的“仁政”、“王道”不相容。

正统儒学通过对法律治理的目标设计，以及对法律制定与实施一定程度的限制，降低法律与儒家原则的冲突，提升法律与道德的一致性。在目标设计方面，正统儒学提出：道德立国，需要法律；没有法律的强制性作用，没有惩治恶势力的雷霆手段，不可能实现对于恶的有效抑制，也就不可能构建道德秩序。

作为儒家经典之一的《尚书》，其《吕刑》篇述及德与刑的关系：“士制百姓于刑之中，以教祗德”，“惟敬五刑，以成三德”，明确刑罚的目的在于弘扬道德教化。唐朝贞观名臣魏徵提出，道德以扬善，法律以惩恶，二者方法各异，但目标一致。^②

① 《礼记·礼运》：“孔子曰：‘大道之行也，天下为公：选贤与能，讲信修睦。故人不独亲其亲，不独子其子；使老有所终，壮有所用，幼有所长，矜寡孤独废疾者皆有所养；男有分，女有归。货，恶其弃于地也，不必藏于己；恶其不出于身也，不必为己。是故谋闭而不兴，盗窃乱贼而不作，故外户而不闭。是谓大同’。‘今大道既隐，天下为家：各亲其亲，各子其子；货力为己；大人世及以为礼，城郭沟池以为固；礼义以为纪——以正君臣，以笃父子，以睦兄弟，以和夫妇；以设制度，以立田里；以贤勇知，以功为己。故谋用是作，而兵由此起。禹、汤、文、武、成王、周公，由此其选也。此六君子者，未有不谨于礼者也。以著其义，以考其信，著有功，刑仁讲让，示民有常。如有不由此者，在执者去，众以为殃。是谓小康’。”

② 魏徵认为，“立法者，非以司民短而诛过误也，乃以防奸恶而救祸患，检淫邪而内正道”。（吴兢：《贞观政要》，北京：线装书局，2014年，第306页）

明初制定《大明律》，修律大臣刘惟谦等阐释法律制定的目的，特别强调：通过法律的制定与实施，惩罚罪恶，保护善良，最终实现社会秩序的稳定和谐。^① 法律不仅通过强制性处罚为道德秩序构建扫清恶的障碍，而且也确保道德规范、善的作用长期保持。《汉书·刑法志》称：“明仁爱德让，王道之本也。爱待敬而不败，德须威而久立。故制礼以崇敬，作刑以明威也”。

正统儒家除了为法律治理设计了构建并维系道德秩序这一目标之外，还基于法律制定与实施可能与道德产生重大冲突，而设定了对于法律原则的一些限制。

首先，在价值导向上，法律受道德的指导、约束。无论是法律的制定，还是法律的实施，都须与道德方向相一致，法律必须符合道德的基本原则。北宋王安石提出：“立善法于天下，则天下治；立善法于一国，则一国治。”^② 王安石所称“善法”，就是要符合“天理”、“人情”，符合自然社会规律，符合道德伦理。清朝乾隆初年制定《大清律例》，律例馆总裁官徐本在奏疏中说：钦恤之仁，好生之德，始终是制定法律的基本宗旨。^③ 而在法律实施方面，董仲舒提出，听讼断案，必须重点考虑行为人的道德动机。^④ 这一原则，对于汉以后历朝司法产生重大影响。

其次，在实施原则上，道德优先。法律作为一种特殊的行为规范，在运作过程中，需要遵循自身的一些规则。但是，如果其运行规则与道德准则发生冲突，法律必须作出适当的让步，以优先保证道德的实施。对于人身伤害、财产侵害等案件，历朝法律都明确规定了相应的处罚。但亲属关系、家庭伦理属于传统道德重点维护的对象。西汉以后，这一道德原则逐渐渗入法律条款之中。唐宋明清各朝法律均规定，对于亲属之间发生的人身伤害、财产侵犯等案件，当事人承担与非亲属关系当事人不同的法律责任。^⑤ 这种法律责任的差别性规定，体现了法律对于伦理道德的

① 《刘惟谦等〈进大明律表〉》：“故圣人者出，因时制治，设刑宪以为之防，欲使恶者知惧而善者获宁。《传》所谓狱者万民之命，所以禁暴之邪、养育群生者也。”（杨一凡点校主编：《皇明制书》第3册，北京：社会科学文献出版社，2013年，第812页）

② 《王安石全集》卷64《周公》，长春：吉林人民出版社，1996年，第690页。

③ 乾隆礼部尚书、律例馆总裁官徐本关于《大清律例》奏疏说：“帝德好生，玉律重慈祥之义；皇心敕法，丹书昭钦恤之仁”；“寓春温于秋肃”，“化民成俗，只期执两而用中；载德载行仁，将使回心而向道”。（《大清律例》，张荣铮等点校，天津：天津古籍出版社，1993年，第29页）

④ “《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，其论轻”。（董仲舒：《春秋繁露》，周桂钿等注，济南：山东友谊出版社，2000年，第103页）

⑤ 这种差别主要体现为两类。第一，在人身伤害案件中，实施尊长优先原则。尊长对卑幼伤害，减等处罚；相反，卑幼对尊长伤害，加重处罚。这一原则的家庭哲理在于：卑幼对于尊长，在人身方面必须给予更多的关切和尊重。第二，在财产纠纷案件中，实施亲属对冲原则。由于亲属关系的存在，亲属之间如果发生财产侵权，则比照普通人

让步。另外，对于已经判决的罪犯，因其亲属的特定状况，可以调整处罚方式，以满足其履行伦理责任的特殊要求。唐律规定：犯徒、流、死罪者，如果其祖父母、父母年过80岁，或者患笃疾重病，而家中无其他成年男子侍奉，可通过改变处罚方式，或者专案上报朝廷以求皇帝特旨的方式，以使得罪犯能够留待家中侍奉祖父母、父母。^①

再次，在作用范围上，对法律作必要的限制。无论是人身伤害，还是财产纠纷，法律都已作出相应的规定。但对于普通伤害行为或者一般财产纠纷，从官府到民间都鼓励当事人通过法律之外的其他途径解决。一方面，“息讼”“贱讼”观念在民间广为流行。曲阜孔庙石碑上的《忍讼歌》，对于诉讼程序所涉及各环节有着生动的描述：“听人挑唆到衙前，告也要钱诉也要钱”；“自古官廉吏不廉，打也要钱枷也要钱。唆讼本来是奸贪，赢也要钱输也要钱。”^②另一方面，在制度层面，法律为诉讼提起人设置了艰难的诉讼程序。法律规定，在案件审理过程中可合法拷讯被告。但如果被告在法定拷讯之后仍不招供，可对原告进行拷讯。^③无论是观念舆论，还是制度设计，其目的都在于阻碍意图通过法律渠道解决纠纷、维护权益的当事人，从而将法律的作用限定在狭小的范围。

实际上，在中国古代，法律除了从道德那里获得存在的正当性之外，还通过其他渠道获取其理论正当性。董仲舒基于大一统政治思想的需要，以儒家学说为核心，吸收战国时期各家思想，特别是阴阳家、道家思想，发展了“天人合一”理论。董仲舒认为，人类社会与天地宇宙是一个整体。人，无论是身体结构，还是道德情感，以及由人所构成的社会，都以“天”为原型所塑造，所谓“人副天数”。董仲舒说：“天地之常，一阴一阳。阳者天之德也，阴者天之刑也”（《春秋繁露·阴阳义》）。四时之中，代表万物生长的春夏与人类社会的道德相类，代表凋敝肃杀的秋冬则与

之间财产案件处理标准，减等处罚。就处理结果而言，同样的财产侵权行为，亲属关系越近，处罚越轻。这一原则的家庭哲理在于：亲属关系越亲近，越需要在财产方面相互扶持，相互资助。

① 《唐律疏议·名例》规定：“诸犯死罪非十恶，而祖父母父母老疾应侍，家无期亲成丁者，上请；犯流罪者，权留养亲。……诸犯徒应役而家无兼丁者，徒一年，加杖一百二十，不居作。一等加二十”。（《唐律疏议》，岳纯之点校，上海：上海古籍出版社，2013年，第53页）

② 山东曲阜孔庙前的《忍讼歌》全文为：“世宜忍耐莫经官，人也安然己也安然。听人挑唆到衙前，告也要钱诉也要钱。差人奉票又奉签，锁也要钱开也要钱。行到州县细盘旋，走也要钱睡也要钱。约邻中证日三餐，茶也要钱烟也要钱。三班人役最难言，审也要钱和也要钱。自古官廉吏不廉，打也要钱枷也要钱。唆讼本来是奸贪，赢也要钱输也要钱。听人诉讼官司缠，田也卖完屋也卖完。食不充足衣不全，妻也艰难子也艰难。始知讼害非浅鲜，骂也枉然悔也枉然。”

③ 《唐律疏议·断狱》规定：“诸拷囚限满而不首者，反拷告人”。（《唐律疏议》，第471页）

法律相关。有春夏无秋冬，不能构成完整的四季；同样，有道德无法律，则不能构成完整的社会。法律通过董仲舒关于“天人合一”、“人副天数”理论，获得了存在的正当理由。

东汉和帝时，朝廷讨论从轻处罚为报父仇而杀人的案件，并准备将其作为一条原则，正式规定在法律之中。支持这一规定的大臣们提出，法律不宜过多设置死刑罪，否则有损朝廷仁政与道德形象。朝臣张敏对此提出异议。张敏认为，如果从轻处罚为复父仇而杀人的案件，会起到鼓励复仇的作用，反而导致杀人案件增多，引起社会混乱。张敏为论证保留复仇杀人的死刑罪，引用董仲舒关于“人副天数”的理论：“春生秋杀，天道之常”。^①

此外，在中国古代民间普遍存在的天帝鬼神信仰，也在一定程度上影响到法律的正当性和权威性。北宋时，宋太宗为整顿吏治，将后蜀孟昶的“颁令箴”改写成16字《戒石铭》：“尔俸尔禄，民膏民脂，下民易虐，上天难欺”。南宋时，宋高宗诏令天下，各府州县以《戒石铭》16字为祖训，刻石勒碑，立于大堂前。明清沿用。《戒石铭》时刻告诫州县正印官，处理公务，审断案件，必须出以公心，如果徇私枉法，自有“上天”明鉴。

大唐盛世，中国古代政治家与思想家们从前哲先贤所倡导的人文精神出发，全面总结国家治理社会管理的经验教训，正式确定“德礼为政教之本，刑罚为政教之用”的道德法律共同治理原则，并通过道德原理，赋予法律以存在、实施的正当性、合理性。而在此时的西欧，当年古希腊罗马人提出的充满理性色彩的法治原则，已通过罗马天主教会及基督教教义，在教会权力与世俗权力的较量和博弈中，逐步取得被信仰的神圣地位，并因而取得正当性、权威性。

三、官吏制约与基层管理：道德法律共同治理的实际运作

中国古代社会重视法律的作用。先秦法家充分论述了法律在国家治理社会管理方面的重要作用。西汉罢黜百家、独尊儒术，形成内法外儒的正统儒学。汉唐明清各朝，既重视构建法律体系，以调整社会关系、维系社会秩序，还将基本法典作为政权合法性的重要依据。秦汉以后，历朝政权均重视制定颁布基本法典，包括汉朝《九章律》，隋朝《开皇律》、《大业律》，唐朝《武德律》、《贞观律》、《永徽律》，以及《宋刑统》、《大明律》、《大清律例》等。唐宋以后，各朝还制定

^① “敏驳议曰：……‘臣愚以为，天地之性，唯人为贵。杀人者死，三代通制。今欲趣生，反开杀路。一人不死，天下受敝。记曰：利一害百，人去城郭。夫春生秋杀，天道之常。春一物枯即为灾，秋一物华即为异。王者承天地，顺四时，法圣人，从经律。愿陛下留意下民，考寻利害，广令平议，天下幸甚’。和帝从之”。（《后汉书》卷44《张敏传》，北京：中华书局，1965年，第1503页）

大量的行政法律，以确定各级政府的机构职责、行政程序以及各级官吏的权利义务。

历代王朝在构建以基本法典为核心的法律体系同时，还特别重视道德在国家治理中的作用。无论是履行管理职责的官吏，还是基层社会的乡民，都必须同时遵守相应的道德规范与法律规范。

国家管理，首先要加强管理队伍建设。中国古代极为重视对于官吏的治理。韩非说：“明主治吏不治民”。中国古代法律特征之一，在于涉及公权力运作的法律较为发达。其中包括较为发达的行政法律体系，全面规制国家管理机构的权限、程序以及管理人员的职责、义务。

各朝基本法典有诸多内容专门规制各级官吏。第一，《唐律》502条，涉及各级官吏的条款多达260条；《唐律》设有《职制》专章为官吏立规设矩。对官员违制、僭越、擅兴、不奏、旷职、出界、纵囚、故出故入人罪等作出全面规定。第二，法律设置专门的犯赃罪名，重点惩治官吏的财产犯罪。明清两朝，在制定《大明律》、《大清律例》时，将“赃罪”的内容及处罚规定制成图表，放在法典的最前面，以突出警示各级官吏。第三，为了防止各级官吏以权谋私，古代法律甚至剥夺了官员作为普通人享有的一般私权利。明清律规定，各级官员不得在任职地区置办产业、娶妻纳妾。^①

在加强法律规制的同时，历代王朝还特别重视对于国家管理者的道德治理。对于官员任职条件，以及对于官员的考课考绩、监察巡视，无不突出有关道德方面的要求。

推进道德治理，提升国家管理者的道德素质，首先是对于皇帝的道德要求。中国古代在国家管理体制设计上，作为一国之君的皇帝不受以资历、能力、业绩等为衡量标准的行政考核，也超脱于以基本法典为核心的制定法体系的约束，但对于皇帝的道德要求是明确的。儒家强调“以德配位”。孟子说：“是以惟仁者宜在高位。不仁而在高位，是播其恶于众也。”（《孟子·离娄上》）唐太宗提出作为君王应具备基本品性：“抚九族以仁，接大臣以礼。奉先思孝，处位思恭，倾己勤劳，以行德义。此乃君之体也”，^②“君天下者，惟须正身修德而已”。^③历代王朝重视对于太子储君的教育，设太傅、少傅、少师、少保等官，专司对于太子的教导、辅佐职责。

① 《大明律》设“任所置买田宅罪”，规定：“有司官吏不得于见任处所置买田宅。违者，笞五十，解任，田宅入官”。（杨一凡点校主编：《皇明制书》第3册，第891页）《大清律例》设“娶部民妇女为妻妾罪”，规定：“凡府州县亲民官，任内娶部民妇女为妻妾者，杖八十。……若为子孙、弟侄、家人娶者，罪亦如之。男女不坐”。（《大清律例》，第222页）

② 李世民：《帝范》，第90页。

③ 吴兢：《贞观政要》，第348页。

根据规定，教导辅佐的重要内容之一就是道德教化。^①

从皇帝的庙号设计可以看到古代统治集团以及所构建的政治文化对于皇帝道德素质的要求与期待。古代皇帝庙号用的最多的字是“祖”与“宗”二字。一般开国皇帝称“祖”，为王朝建立了特殊的功业的皇帝也可称“祖”，后续皇帝多称“宗”。汉景帝说“祖有功而宗有德”（《汉书·景帝纪》）。开国皇帝，驰骋疆场，南征北战，运筹帷幄，出生入死，终于建立王朝基业，这是打天下之功。而继嗣之君，和平环境之中，重要任务既在于既驾驭群臣，统辖万民，更在于仁慈圣明，德被天下，保持社会稳定，国祚延续。因此，我们看到，古代皇帝最多的是“宗”，即有德之君。这既是一种评价，更是古代政治家、思想家对于皇帝个人道德素质的期待。

在官吏治理方面，管子将礼、义、廉、耻称为“国之四维”，强调国家管理者必须注重礼、义、廉、耻，否则政权就可能倾、危、覆、灭。^② 汉朝思想家刘向从君臣关系角度，谈为臣者的基本素质，并区分六种为臣者：圣臣，良臣，忠臣，智臣，贞臣，直臣。唐朝名臣魏徵向太宗进言，专门提起刘向关于六种正臣的德行。^③ 明朝理学家薛瑄提出“居官七要”：“正以处心，廉以律己，忠以事君，恭以事长，信以接物，宽以待下，敬以处事”。^④ 无论是刘向、魏徵关于六臣素质的界定阐释，还是薛瑄提出的居官准则，都将道德标准放在重要位置。

从皇帝到大臣，从封疆大吏到州县官及士子文人，都首先强调为官亲民的道德标准。甚至民间自发形成的宗族，也要求本族子弟为官者，必须坚持道德要求。清朝安徽谯国曹氏宗族制定本宗族内部通用的《曹氏家训》，其中规定：“君臣之义通于天地。凡我族有登科第、跻膺仕者，无论资格，但有一命之托寄，务为忠良，上

① “太傅、少傅以养之，欲其知父子君臣之道也。……师者也，教之以事，而谕诸德者也，保者也，慎其身以辅翼之，而归诸道者也”。（杜佑：《通典》卷30《东宫官》，杭州：浙江古籍出版社，1988年，第171页）

② “国之四维”，礼义廉耻，“一维绝则倾，二维绝则危，三维绝则覆，四维绝则灭。倾可正也；危可安也；覆可起也；灭不可复错也”。（戴望：《管子校正》，《诸子集成》第5册，北京：中华书局，1978年，第1页）

③ “何谓六正？一曰萌芽未动，形兆未见，昭然独见存亡之机，得失之要，预禁乎未然之前，使主超然立乎显荣之处，如此者，圣臣也。二曰虚心尽意，日进善道，勉主以礼义，谕主以长策，将顺其美，匡救其恶，如此者，良臣也。三曰夙兴夜寐，进贤不懈，数称往古之行事，以厉主意，如此者，忠臣也。四曰明察成败，早防而救之，塞其间，绝其源，转祸以为福，使君终以无忧，如此者，智臣也。五曰守文奉法，任官职事，不受赠遗，辞禄让赐，饮食节俭，如此者，贞臣也。六曰国家昏乱，所为不谏，敢犯主之严颜，面言主之过失，如此者，直臣也。是为六正。”（吴兢：《贞观政要》，第169页）

④ 《薛瑄全集》，太原：三晋出版社，2015年，第135页。

不负天子，下则不负庶民”。^①

中国古代对于官吏的管理有两个重要的制度性环节：监察与考课。在这两个环节中，个人品德与职业道德均是评价官吏的重要指标。

《秦简·为吏之道》规定：“凡为吏之道，必精洁正直，谨慎坚固，审悉毋私，微密纤察，安静毋苛，审当赏罚”。^② 西汉惠帝针对京畿三辅地区吏治存在的诸多问题，专门颁行《监御史九条》，加强对于该地区的官吏管理。据《唐六典》记载，《监御史九条》内容包括：“辞讼者，盗贼者，铸伪钱者，狱不直者，繇赋不平者，吏不廉者，吏苛刻者，逾侈及弩力十石以上者，非所当服者，凡九条”。^③ 监御史的监察对象为郡县官吏，而监察的重点在于渎职、风纪、违制三方面。^④ 隋朝也根据监察需要，制定《刺史巡察六条》，专司对于地方官的监察。^⑤ 无论是汉朝《监御史九条》，还是隋朝《刺史巡察六条》，对于官员的巡视监察，重点之一在于道德素质。

唐朝制定了较为完备的官吏考课体系，以“四善二十七最”为代表。一方面，将各级官员按照职责不同划分为27种岗位，明确界定不同岗位官员的优秀标准，即“二十七最”。除了对各岗位官员业务素质的要求之外，唐朝考课还有对于各类岗位官员的通用标准考核，即“四善”：“一曰德义有闻，二曰清慎明著，三曰公平可称，四曰恪勤匪懈”。^⑥ “四善”主要涉及官员的道德品行。清朝对于官员考课，分作京察、大计。京察考核京官，重点考核各级京官的能力、操守、政绩、年资。大计考核地方官，同样重点考核官员的能力、操守。^⑦

中国古代道德法律共同治理，还集中体现在基层社会治理方面。传统中国，以农为本。农业生产，既影响政府是否能够通过赋税劳役的征发保障国家机器的正常

① 《谯国曹氏族谱·家训》，转引自朱勇：《清代宗族法研究》，北京：法律出版社，2017年，第60页。

② 睡虎地秦墓竹简整理小组编：《睡虎地秦墓竹简》，北京：文物出版社，1978年，第281页。

③ 李林甫等撰：《唐六典》卷13《御史台》，陈仲夫点校，北京：中华书局，1992年，第379页。

④ 参见张晋藩主编：《中国古代监察法制史》，南京：江苏人民出版社，2007年，第107页。

⑤ “一察品官以上理政能不。二察官人贪残害政。三察豪强奸猾，侵害下人，及田宅逾制，官司不能禁止者。四察水旱虫灾，不以实言，枉征赋役，及无灾妄蠲免者。五察部内贼盗，不能穷逐，隐而不申。六察德行孝悌，茂才异行，隐不贡者。”（《隋书》卷28《百官志下》，北京：中华书局，1999年，第541页）

⑥ 李林甫等撰：《唐六典》卷2《吏部》，第42页。

⑦ “京察以子卯午酉岁，部院司员由长官考核，校以四格，悬‘才、守、政、年’为鹄，分称职、勤职、供职三等。……大计以寅巳申亥岁，先期藩、臬、道、府递察其属贤否，申之督、抚；督、抚核其事状，注考缮册送部复核。才守俱优者，举以卓异。”（《清史稿》卷111《选举志六》，北京：中华书局，1976年，第3221—3222页）

运转，也决定着是否能够将广大农民栓系于土地而防止因流民过多可能导致的社会不稳定。基层社会的有效治理，为历代统治者所特别关注。上自皇帝，下至州县官，都将基层社会治理当作国家政治中的重要问题。

唐中期以后，随着均田制、租庸调制废止以及两税法的实施，魏晋以来盛行的世族地主经济逐渐瓦解，原有的伴随一定程度人身依附性质的土地租佃关系，转变为契约租佃关系。^①商品经济发展，土地买卖活跃，人口流动性增加，基层治理的重要性进一步提升。传统的道德教化不仅更加深入基层，而且在治理形式上也有新的发展。此前注重引民向善、道德说教方式，逐步朝着道德要求的规范化、具体化、可操作的方向发展。从宋朝开始，面向基层社会的道德要求逐步规范化。张载、程颐、朱熹等理学家均主张通过宗法家族组织的构建，特别是家族内部适用的族规家训的制定与实施，融合道德伦理要求，强化基层社会管理。^②

历朝皇帝都重视对于基层乡里的治理。明太祖朱元璋制订《圣谕六言》，并于洪武三十年（1397）以诏令形式，颁行天下。其内容为：“孝顺父母，尊敬长上，和睦乡里，教训子孙，各安生理，毋作非为”。明太祖要求全国各地的乡里街坊，设置专人，每月向乡民宣讲《圣谕六言》。清朝康熙皇帝为强化基层社会管理，于康熙九年（1670）颁行《圣谕十六条》。其内容涉及基层民众生活与生产的方方面面，从家庭宗族到保甲乡党，从崇农务本到完钱纳粮，从崇文重教到人际和谐，实际上是官府为基层民众制定的行为守则。^③就《圣谕十六条》所涉及社会关系而言，真正需要通过法律规制的，不足四分之一。而绝大多数社会关系，主要通过道德伦理规范加以调整。

州县官为亲民之官，直接面对天下万民，具体落实朝廷所定各项政策，并履行下情上达职责。作为亲民之官，施政效果直接关乎国家治乱与统治基础。按照职责划分，州县官的主要任务有三项：刑名、钱谷、教化。与处理各类诉讼、征发赋税劳役两项任务相比较，以培育民风、构建秩序为目标的道德教化任务，更加难以把握，更加难以在确定的时间内取得可见的成效。

南宋真德秀于嘉定十五年（1222）任湖南潭州太守。就任之初，颁布告示，强调道德法律共同治理。真德秀在告示中提出，自己作为太守，其职责在于“布宣德

① 参见白寿彝主编：《中国通史》第6卷，上海：上海人民出版社，2013年，第580页。

② 参见费成康主编：《中国的家法族规》，上海：上海社会科学院出版社，1998年，第15页。

③ 康熙《圣谕十六条》的内容为：“敦孝弟以重人伦，笃宗族以昭雍穆。和乡党以息争讼，重农桑以足衣食。尚节俭以惜财用，隆学校以端士习。黜异端以崇正学，讲法律以儆愚顽。明礼让以厚风俗，务本业以定民志。训子弟以禁非为，息诬告以全善良。诫匿逃以免株连，完钱粮以省催科。联保甲以弭盗贼，解讎忿以重身命”。雍正二年（1724），雍正皇帝又对《圣谕十六条》进行解读阐释，并将《圣谕十六条》与解释文字合并，形成《圣谕广训》，颁令全国宣讲、实施。（参见周振鹤撰集：《圣谕广训：集解与研究》，上海：上海书店出版社，2006年，第6—12页）

化，导迪人心”，为履行职责，向百姓提出三条行为准则：第一，家庭之内，以孝悌为本；第二，乡里之中，崇宗族之爱，厚邻里之欢；第三，官民之间，“休戚利害，合相体恤。为有司者，不当以非法扰民；为百姓者，不当以非理扰官”。^① 清朝乾隆进士左辅，先后任知县、知州、知府、巡抚等地方官。每任之初，均布告所辖，阐释施政方针。嘉庆四年（1799），左辅任合肥知县，即布告全县，要求百姓遵循五条准则：第一，勤俭当务；第二，刑罚当畏；第三，争讼当止；第四，嫌怨当释；第五，保甲当遵。^② 不久，左辅迁任泗州知州，到任之后又告示全州，提出新的五条规则：敦伦纪、谨礼节、习退让、端士习、靖奸匪。^③

从宋朝真德秀、清朝左辅的履职重点可以看到，他们都对于基层社会的道德教化作为自己亲民官的重要任务。中国古代在基层社会治理方面，还充分利用基层社会自身的力量，发挥乡贤的作用，在某些领域实施一定程度的自治。北宋开始，统治者更加重视乡规民约在社会治理方面的作用，并取得了良好的效果。

北宋陕西蓝田吕氏宗族制定《吕氏乡约》，为吕氏族设置行为规矩，民风大改。《吕氏乡约》包括四大条款：德业相劝、过失相规、礼俗相交、患难相恤，每一条款又包括诸多具体内容。^④ 南宋理学大师朱熹对于《吕氏乡约》倍加赞赏，并亲自修改，形成更加符合统治阶级整体要求的《增损吕氏乡约》。明代心学大师王守仁吸收《吕氏乡约》的基本精神，颁行《南赣乡约》，要求同约之民孝悌和谐，相助相恤，诚信向善。

从皇帝到州县亲民官以及乡约保甲，以不同方式形成以道德伦理为核心的行为规范。这些规范的内容，以及体现在这些规范之中的价值导向，也直接影响各级官员对于案件的司法处理。

清朝袁枚为沭阳县令时，审判一案。秀才孙文定，腹有诗书，备考科举，但家境贫寒。曾向一名马夫陈春春借钱30千，未按时归还。陈春春索债未得，将孙文定暴打一顿。马夫打秀才，在当时属于严重辱没斯文之事。陈春春被告到县衙。袁枚经调查、审理，作出判决。判决要点有二。第一，陈春春殴打孙文定，构成斗殴罪，

① 杨一凡、王旭编：《古代榜文告示汇存》第1册，第117页。

② 杨一凡、王旭编：《古代榜文告示汇存》第8册，北京：社会科学文献出版社，2006年，第113页。

③ 杨一凡、王旭编：《古代榜文告示汇存》第8册，第139页。

④ 如“过失相规”条，包括三类过失：犯义之过六条，犯约之过四条，不修之过五条。第一，“犯义之过”：酗酒赌博、斗殴告诬；逾礼违法；行为不恭；为人谋事不忠，与人相约不信；无事生非，诋毁他人，言行不一，揭人之短；过于追逐一己私利等。第二，“犯约之过”：德业不相劝，过失不相规，礼俗不相成，患难不相恤。第三，“不修之过”：交往非人，游戏懒惰，进退失仪，忘事怠慢，奢靡浪费等。（参见一凡藏书馆文献编委会编：《古代乡约及乡治法律文献十种》第1册，哈尔滨：黑龙江人民出版社，2005年，第5—32页）

依律应处笞刑。但考虑到孙文定欠债不还在先，而陈春春一时兴起，且所殴伤势不重，因此从宽处理，罚钱 30 千。第二，孙文定被殴，作为受害人，免除此前所欠殴打人之债务 30 千钱。袁枚还在判决书中特别提出，在自己辖区内，一名秀才竟然穷困潦倒到如此境地，自己作为县令，作为父母官，深感有责。因此，从自己的薪俸之中，捐出 100 千钱，资助孙文定，希望孙文定专心读书，力争科举考试中脱颖而出。^①袁枚个人资助孙文定继续读书备考，属于其个人义举，无关乎法律。但本案判决的主要内容，却基本脱离了法律环境，^②而是营造了一个道德氛围。这一道德氛围的前提是：秀才作为读书人，不应该如此穷困；马夫作为一介粗人，不应该辱没斯文。正是在这一道德氛围之下，袁枚脱离法律条款，仅仅依据道德要求与价值导向作出判决。袁枚此判，妥善处理了秀才与马夫、刑事犯罪与债务纠纷等关涉道德与法律的诸多复杂关系，因而成为优秀判决，在官府与民间广为流传，并得到普遍肯定。

从古代对于基层社会治理的情况看，在国家法律之外，从皇帝，到州县亲民官，从保甲乡贤，到宗族首领，无不忠实地履行着以道德伦理调整社会关系、构建社会秩序的职责。而皇帝、州县官又作为国家管理体制的核心和主要成员，同时履行着道德规制与法律调整的双重责任。因而出现州县官在浓郁的道德氛围中审理判决案件的现象。这种道德为主、法律为辅的管理方式，正是统治者所刻意构建的基层社会治理模式。

四、道德法律共同治理模式的作用与影响

中国古代基于人文精神而形成的国家治理理念，注重道德与法律的结合，形成道德法律共治天下的治国模式。中国古代社会地域广阔、人口众多、民族多元，在漫长的历史发展过程中，大多数时期保持国家统一、国力强盛、秩序稳定。在这一

① “审得陈春春殴辱生员孙文定一案，据供孙曾欠陈春春钱三十千，屡索无着，反被辱詈，一时愤急，遂奋拳相殴等语。询诸孙生，供亦相同。孙生学富五车，历拥皋比，乃时运不济，寒毡难暖，致门前有债主之逼，户内无隔宿之粮。一寒至此，为之三叹。陈春春殴辱斯文，本当加杖。姑念出自情急，实非得已。且衅非彼开，伤不甚重。从宽罚钱三十千，聊当杖责。孙生所欠陈春春债款三十千，即以陈春春罚款抵消，不必再偿。本县怜才有志，养士无方。心劳致绌，言夸力薄。邦有宿学，竟令潦倒至此。一夫不获，时予之辜。是真为民父母之责。捐俸百千，用助膏火。青灯黄卷，墨榜锦标。脱颖有时，毋堕厥志。明年丹桂飘香，当贺子于鹿鸣宴上也。仰尔努力，勿负吾意。此判”。（王英志编纂：《袁枚全集新编》第 19 册，杭州：浙江古籍出版社，2015 年，第 34—35 页）

② 如果严格依据法律规定，应该对陈春春定斗殴罪，处笞二十刑；对孙文定，则应判处返还所欠三十千钱。

过程中，适应国情、符合人性的道德法律共同治理模式发挥着重要的积极作用。这一治国模式之下所形成的对法律本身的负面定性，以及法律对道德的依附性，也对法律的权威性及其在治国理政过程中的作用产生消极影响。

历代王朝所实施的道德法律共同治理模式中，道德始终是国家治理的主要手段，“德治”成为历代统治者所弘扬、追求的政治理想。在官吏治理、基层社会治理方面，道德规范所涉及社会关系比重，道德治理的社会覆盖面以及实施效果，都充分展示了“德治”的生命力和有效性。

中国古代注重对于国家管理者的道德法律共同治理，重视通过道德教化，培育官员的家国情怀，激发官员的浩然正气；通过法律规范，规制机构的职责程序，约束官吏的行为举止，取得良好效果。

道德法律相结合在基层社会治理方面，更起到直接有效作用。宋元明清在基层社会治理方面，体现了三个特点。其一，整个社会对于德法共治理念的高度认同。为了构建和谐在基层秩序，从皇帝、宰执大臣，到地方各级政府，直至乡里宗族，分别以圣谕、奏折、布告、乡约、族规等方式，弘扬国家与社会的治理理念，规制具体的言行举止。贯穿于其中的主线，就是道德法律共同治理。其二，德法共治原则对于基层社会关系实现全覆盖。从皇帝圣谕、官府布告以及地方乡约，我们看到，上述规范几乎覆盖了基层社会关系的所有方面。从为国尽忠，到居家持孝，从赋税劳役，到务农经商，从人际关系，到纠纷解决，无所不包。其三，德法共治原则之中，道德治理始终占据主导地位。古代道德已不限于单纯的道德说教，而是已经具体化为行为规范，既有对于行为人言行举止的规范性要求，也有对于行为人可能产生重要影响的道德后果。从皇帝圣谕、官员规范、乡约族规看，多数内容涉及道德伦理。法律作为最后手段，不仅从道德那里获得自身存在的正当性、合理性，而且其作用也重在辅佐道德，支持道德，实现国家治理和社会秩序。传统中国，安土重迁，聚族而居，父母在不远游，这样一种注重家族荣誉的熟人社会，道德规范所起作用作用是巨大的。

在人文精神基础之上形成的道德法律共同治理模式，为解决人类自身的问题提供了坚实的理性基础。就文化类别而言，道德与法律的有效结合，满足了国家治理方式的基本需求，并排除了法律与其他文化现象相结合的可能，因而造就了独特的以理性为基础的中华文化。在这一文化体系中，注重依靠人的智慧与力量，解决人所面临的一切问题；在这一文化体系中，没有不证自明的社会公理，任何一种理论、思想、制度，都必须经过理性的论证；在这一文化体系中，对于自然与社会，重在秉持诚挚的敬畏和尊重，而较少迷信或漠视。

在道德法律共同治理模式下所形成的对法律本身的负面定性，也对法律发展产生消极影响。法律作为一种规范，其价值在起点上与道德规范截然不同。同时，法律的终极作用在于“刑以止刑”、“法以无法”，通过道德与法律的共同作用，最终实

现“止刑”、“无讼”、“无法”的理想目标。法律作为一种规范，其价值在终点上也与道德大相径庭。在道德与法律两大规范体系之中，法律只是不得已而实施。在中国古代，“鄙法”、“息讼”观念流行，法律设置了艰难的诉讼程序阻止民众提起诉讼。不仅如此，法律设立专门罪名，以惩罚为诉讼当事人提供诉讼程序或者法律知识方面帮助的人。^①州县衙门以“政简刑轻”、讼案减少为政绩，民众以“无字纸入官府”、“不入公门”^②为家族声誉的标志。这一性质直接影响到法律在古代社会治国理政中的地位、作用，也影响到民众法律意识、法律观念的养成。

法律对于道德的依附性，更直接影响到法律的权威。就实质而言，法律的权威来自于国家强制力。但在中国古代，法律的正当性以及通过正当性而形成的权威，首先与道德相关联。法律与道德目标的一致性，使得自身获得存在的理由。法律的制定与执行均以道德原则为依归。董仲舒开创“《春秋》决狱”原则，虽然后世注重审案断罪具引律令，但由于道德原则的作用，具体的司法活动中仍频频出现的“缘情执法”。重大案件的审理，在依据律令条款的同时，引入道德、情理等因素。而在基层司法中，道德情理更发挥主要作用，甚至出现以道德为依据、以法律条款为参照的司法现象。一方面，法律不能直接从国家权力那里获得权威，而必须依附道德，经由道德的论证、认可；另一方面，道德规范的弹性，也使得法律的权威具有一定的不确定性。正是在这一曲折的传递关系中，法律虽然获得了正当性，但其权威性却大打折扣。

基于差异性文化背景与民族传统，历史上的世界各国在国家治理、社会管理方面采用了不同的基本模式。无论是道德与法律结合，还是宗教与法律联接，在引导思想、规制行为方面，在调整社会关系、构建社会秩序方面，都曾经发挥积极、有效的历史作用。随着科技的发展，文明的演进，人类社会的人文精神越来越浓郁，越来越显现其内在的价值。实际上，人类社会近500年的发展，^③充分展示了人文精神在国家治理、社会管理过程中全面提升的趋势和规律。中国社会的人文精神，中华民族的文化自信，将会在法律道德共同治理方面进一步体现其价值和优势。

〔责任编辑：刘 鹏〕

-
- ① 《大清律例》专门设置“教唆词讼罪”，对于“讼棍”“讼师”，以及未取得“代书”资格者为他人代写诉状，一律严厉禁止。（参见《大清律例》，第525页）
- ② 明清时期地方宗族标榜自己族睦事简，常以“无字纸入公门”自夸，说明自己治理有方，族人没有进衙门诉讼。安徽黟县南屏叶氏宗族说：“族内偶有争端，必先凭劝谕处理，毋得遽兴词讼。前此我族无一字入公门者，历有年，……族中士庶以舞弄刀笔、出入公门为耻，非公事不见官长。或语及呈词、讼事则忸怩而不安，诚恐开罪祖宗，有忝家风”。（参见《南屏叶氏族谱·祖训家风》，转引自朱勇：《清代宗族法研究》，第96页）
- ③ 1517年，马丁·路德公布《九十五条论纲》，开启了席卷欧洲的宗教改革。宗教改革打击了欧洲的神权统治，在思想文化上推进了人文主义思想的传播。

(8) The Joint Governance of Morality and Law on the Foundation of the Humanistic Spirit of Ancient Chinese Society *Zhu Yong* • 160 •

Ancient Chinese society advocated a humanistic spirit which upheld the principle of using human strength and wisdom to solve the governance problems facing mankind. In the same period, other countries imbued the law with legitimacy, authority and even sanctity through the combination of law and religion. In ancient China, the combination of law and morality founded on a humanistic spirit achieved outstanding results in the control of officials and governing the lower ranks of society. This mode of governance maintained national unity, social stability and cultural continuity, demonstrated the humanistic sentiments of Chinese culture, and embodied the cultural self-confidence of the Chinese people. The law drew on morality to gain its own legitimacy and, through the support of morality, carried out its functions of adjusting social relations and regulating social order. This spirit exerted a significant influence on traditional Chinese law itself.

(9) The Global Governance of Terrorism: Different Mechanisms and Their Assessment *Zeng Xianghong* • 178 •

Breakthroughs in the global governance of terrorism depend mainly on the formation of thorough and effective mechanisms. At present, global governance targets terrorism through four mechanisms: hegemonic governance; governance by international organizations; hybrid governance; and governance by the major powers. These strategies have made their contributions to counter-terrorism, but they do have shortcomings. We start with the judgment that the governance entities should adhere to the logic of consequences, of appropriateness, of emotion and of habitus in the governance of terrorism, and on this basis make a preliminary assessment of the global governance of terrorism. Present counter-terrorist governance mechanisms tend to be based on the thinking of the logic of consequences with only partial implementation of the logic of appropriateness and no use, so far, of counterterrorism measures based on the logic of emotion and the logic of habitus. To address both the symptoms and root cause of terrorism, international society should encourage governance strategies that implement counter-terrorism measures based on the four types of logic mentioned above and should promote the coordination and cooperation in their platforms. China could give an impetus to the role of such platforms as the United Nations and the Shanghai Cooperation Organization, enabling them to play a more significant part in the global governance of terrorism.
