

先秦儒家视阈下的“人”^{*}

叶鹏煌

摘要:儒家的人性观问题,学界多有详细论述,但是人性观念不可避免地割裂了人与社会条件之间的联系,无法真实反映儒家对人的政治考量,也就可能因此误读了儒家对人的认识与规制。从先秦儒家的经典中,寻找其在生理需要、情感偏好、智力水平、价值追求等方面对于人的认识,并以此为基础提出如何运用政治和法律对人进行规制或许是有益的尝试。

关键词:先秦儒家 人 规制 政治期待

中图分类号:DF08 **文献标识码:**A **文章编号:**1673-8330(2013)02-0121-10

一、问题的提出

法律的制定与施行,都以人的存在为基础。以实证法学话语言之,法律是由国家制定或认可,在民众中施行,并由国家强制力保证其权威。国家基于社会政治现实,为实现统治目的而制定法律的过程,离不开统治者对人的认识与把握。

人性问题是中外哲学研究的重要范畴之一,如王国维于《静安文集·论性》中所言:我国之言性者古矣。然而,亦如苏力教授所言,“当代中国法学理论研究中基本不讨论人性问题,尽管任何法律理论都可能直接或隐含地涉及对一般人性的理解判断,因为人性永远是法律制度的一个基础,并构成制度效果的边界”。^①即便谈及人,研究者在将中国传统法律文化与西方法律文化对比之后,往往草率地基于“人性之善也,犹水之就下也”(《孟子·告子章句上》)等便得出以儒家思想为核心的传统政治法律思想的前设假设是性善论,并因此认为性善论导致中国传统政治法律制度重视人治、德治而不重视法治。

关于早期儒家的人性观问题,苏力教授在其文章中进行了详细的论述。但无论性善或性恶,人性观念都是对人进行理论化、简单化的抽象,也就不可避免地割裂了人与社会条件、社会实践之间的关联,因此可能在概念化、类型化的过程中忽视了人本身的复杂性和多面性。现实社会中的人并非全然以符合逻辑、理性法则的方式行动,人们可以同时拥有各种相互矛盾的需求,可以做出违背其愿望的抉择,因此抽象化、甚至机械化的人性观念在政治决策、法律制定过程中可能无法真实反映人的欲求、心理、行为方式,进而无法实现充分有效的社会治理,也不能真正实现政治目标。诚然,先秦诸子针对社会政治问题提出济世救国方针时,不能不对人有一基本判断,不能不对人的需求、爱好、智力等有所认识,但诸子或许不曾提出系统的人性理论(如孔子),或者诸子所提出的人性理论不足以涵盖其对人的认识(荀子与

^{*} 本文系国家社会科学基金一般项目“中国传统法律思想的形成、演化及其规律”(项目编号08BFX006)的研究成果。

[作者简介]叶鹏煌,中国政法大学法律史博士研究生,中山大学法学理论与法律实践研究中心研究员。

① 苏力:《早期儒家的人性观》,载《法制与社会发展》2010年第5期,第4页。

韩非子均主张人性论,但荀子认为人可以通过学习积累而行仁义,韩非子则对人通过学习礼法而行善不抱有希望),因此也就不能直接从人性理论论证、推导其治理主张。

在本文中,笔者尝试避免为人性观念所限制,从多个维度看待儒家在现实中如何认识“人”,即在春秋战国的社会条件下,儒家如何对生理需要、情感偏好、智力水平、价值追求等因素进行综合并构成其视阈中“人”^②的形象,并以此为基础探讨先秦儒家为实现其政治目的如何对人进行规制。这一研究或许不能深入阐发儒家政治思想的价值,也无法客观还原儒家政治实践的原貌,但或许能从中窥视儒家学派如何认识人(而不是限于“性善”、“性恶”的争论),如何解决其时代问题并规范社会秩序,避免简单地将儒家思想视为空洞、不合时宜的学说。

二、先秦儒家对人的认识

斯金纳强调,思想史并非对于永恒问题的不断贡献,而是对于变化着的问题变化着的回答。^③这一观点虽然有其偏颇之处,但其揭示了任何思想命题的回答都离不开某个特定场合与某个特定的意图。这意味着对特定问题的回答应当从属于特定的历史语境。儒家对“人”的认识也因历史语境而不同,例如“古之学者为己,今之学者为人”(《论语·宪问》),又如“古者民有三疾,今也或是之亡也。古之狂也肆,今之狂也荡;古之矜也廉,今之矜也忿戾;古之愚也直,今之愚也诈而已矣”(《论语·阳货》)。儒家立说的历史语境便是在春秋后期以至战国的政治现实。

王国维指出:“古之所谓国家者,非徒政治之枢机,亦道德之枢机也。使天子诸侯大夫士各奉其制度典礼,以亲亲、尊尊、贤贤明男女之别于上,而民风化于下,此之谓治,反是谓之乱。”^④春秋之后,昔日维系社会之纲纪名存实亡,既定的社会规范与阶层疆界不再能提供社会秩序,各阶级不再安分于以往的疆界,社会失范,道德也因此失去了准则。^⑤为“礼”所节制的情欲一旦失去了控制,越轨行为便屡见不鲜。齐襄公与妹妹通奸,陈国的夏姬与多位诸侯、大夫通奸,即便是作为文化正统象征的周王室也发生了叔嫂通奸的丑闻。作为统治者的上层社会违背治理之道,社会便失去了控制,因而曾子说“上失其道,民散久矣”(《论语·子张》)。国家间兵燹四起,但并无义战,“争地以战,杀人盈野;争城以战,杀人盈城”,孟子称之为“率土地而食人肉”(《孟子·离娄章句上》)。如果遇到灾荒,则“老羸转于沟壑,壮者散而之四方”(《孟子·公孙丑章句下》)。

但问题的严重性不仅于此。格尔茨在其《文化的解释》中提出,无序对人造成的威胁至少有三个方面:分析能力有限、忍耐能力有限和内心道德有限。^⑥因此,社会失去了规范的同时,也失去了人与人之间的凝聚因素,就如身处惊遁场面的群众一样,每个人都回复到极端自私的状态,人与人之间只能以赤裸裸的利益交往,只求目标,只顾一己利益,不择手段。^⑦于是,伴随着作为政治枢机和道德枢机的国家的失范,一方面诸子之学四起,看似百家争鸣文化璀璨,另一方面却是社会之纲纪名存实亡,道德失去准则,社会失去了规范。在这样的状况之下,以继承尧舜之道、弘扬圣王心法自居的儒家如何看待失去藩篱的人们呢?

② 在儒家的话语中,特别是在《论语》的某些段落中,“人”这个字有其阶级指涉,仅指居住在城里的统治阶层,因此区别于“民”,如《论语·学而》篇“节用而爱人,使民以时”以人、民对言。但是,由于春秋之后的社会流动性增加,“人”与“民”的区隔被逐渐淹没,“人”成为一种具有普遍意义的抽象概念。本文所论述的仅限于普遍意义上的人,或者说是儒家眼中作为统治对象的一般的人,而不论述仅作为统治阶层意义上的“人”。因此,本文所引述的儒家关于作为统治对象的“人”的论述既可能直接以“人”出现,亦可能以“民”、“小人”、“野人”、“庶人”等概念出现。

③ 参见彭刚:《叙事的转向——当代西方史学理论的考察》,北京大学出版社2009年版,第91页。

④ 王国维:《殷周制度论》,载《观堂集林·卷十》,中华书局1961年版,第475页。

⑤ 参见张德胜:《儒家伦理与社会秩序——社会学的诠释》,上海人民出版社2008年版,第7页。

⑥ 参见[美]格尔茨:《文化的解释》,韩莉译,译林出版社2008年版,第106页。

⑦ 前引⑤,第10页。

(一) 儒家视阈中人对于国家的价值

春秋时期,民本思想已经孕育并颇为可观,例如“民受天地之中以生”(《左传·成公十三年》),“所谓道,忠于民而信于神也”(《左传·桓公六年》)。^⑧儒家继承了这种思想,因而孟子认为“天降下民,作之君,作之师”,^⑨即民是天所生,君主是天为民选定以治理民众的。在此基础上,孟子提出“民为贵,社稷次之,君为轻”(《孟子·尽心章句下》)的主张。荀子虽然没有延续以天道讲人道的路径,但也引用古语“君者,舟也;庶人者,水也。水则载舟,水则覆舟”以阐述君子爱民思想。

儒家民本思想在于告诫君主为政爱民,但与此同时不能忽略另一个问题:人民对于国家有什么价值?这一问题或许是政治现实中君主更为关注的问题。

首先,人是国家存在的必要前提。“得众则得国,失众则失国”(《大学》),没有人,国家只是一个虚拟的空壳,无论有多美好的德行和治理策略都无法成为君王。因此,董仲舒说:“古之造文者,三画而连其中谓之王。三者,天、地、人也;而参通之者,王也”(《春秋繁露·深察名号》)。失去人民的支持与信任,国家将不复存在,“桀纣之失天下也,失其民也;失其民者,失其心也”。与此相反,得到天下建立国家,必须获取人们的支持与信任,即“得天下有道:得其民,斯得天下矣”(《孟子·离娄章句上》)。人对于国家的重要性如此之巨,乃至孟子说“诸侯之宝三:土地,人民,政事”(《孟子·尽心章句下》)。孔子亦说“民无信不立”(《论语·颜渊》),即人民如果对国家缺乏信心,国家是站不起来的。

其次,人是君权存续的基础。国家存在之后,人民成为君权的统治对象,但君权的存续也依赖于人民。君主的权力与职责在于治理社会,民众的职责在于遵从君主法令并从事劳作。民众是国家粮食生产、物质积累以达富强所倚借的力量。农耕是粮食储备和国家物质积累的来源,从生存所依赖的粮食到实现国家富裕所需要的财富积累,均来自于民众所从事的农业生产。没有民众供给的赋税、粮食,没有民众从事徭役,君主的统治便无法施行,即“无野人,莫养君子”,“治人者食于人”(《孟子·滕文公章句上》)。国家的存在需要获取民众支持,君权存续也离不开民众的支持。“庶人骇政,则君子不安位”(《荀子·王制》),即民众在政治上受了惊吓而慌乱,那么君主便不能稳坐江山,唯有“庶人安政,然后君子安位”。这正是“水则载舟,水则覆舟”的蕴意所在。

再次,人是国家安全的保障。保障国家安全,防止外敌入侵,对外进行征讨都需要军队,而民众是军队的来源。《荀子·君道》言:“民不为己用、不为己死,而求兵之劲、城之固,不可得也。兵不劲、城不固,而求敌之不至,不可得也。”唯有民众同心协力,致力于对外战争,才能保证国家武装力量强大,进而保障国家安全。这正是孟子所言“天时不如地利,地利不如人和”(《孟子·公孙丑章句下》)。天时之优越、城墙之坚固、粮食之多、兵器和甲冑之锐利均不及民众的齐心协力、奋勇抵抗。人和彰显了人的因素在国家安全保障之中的重要性。

(二) 儒家所建构的人的形象

虽然处于乱世,臣弑君、子弑父,民散于四方,但儒家认为民为邦本,即民众作为国家统治的基石并不会改变。在人对于国家的作用方面,儒家与法家的思想并无二致,如“民不贱农,则国安不殆”(《商君书·垦令》),“君上之于民也:有难,则用其死;安平,则尽其力”(《韩非子·六反》)。基于同样的时代背景,法家所构建的人的形象与儒家面对政治现实时所构建的人的形象也有许多相似之处。然而,其中的细微差别却使得儒法两个学派对人采取的规制措施截然相反。

1. 好荣恶辱,好利恶害

如苏力教授所指出的“儒家与法家对人性的判断并没有特别重大的差别。儒家同样认为人或至少绝大多数人是功利驱动的”,^⑩儒家并不是如学者通常认为的那样对利益持轻视或否定的态度,相反,

⑧ 关于春秋时期的民本思想,可参看金耀基所著《中国民本思想史》(法律出版社2008年版),此不赘述。

⑨ 《孟子·梁惠王下》引《尚书》佚文。

⑩ 前引①,第6页。

从孔子、孟子以至荀子,都对利益持肯定的态度:“富与贵,是人之所欲也;不以其道得之,不处也。贫与贱,是人之所恶也;不以其道得之,不去也”(《论语·里仁》),孔子认为爱好富贵厌恶贫贱是人之常情,只是要求君子以道得富贵去贫贱。孔子认识到“贫而无怨难”(《论语·宪问》),因而并不否定一般人对利益的求取。孔子甚至说“富而可求也,虽执鞭之士,吾亦为之”(《论语·述而》)。如笔者所言不误,“君子喻于义,小人喻于利”(《论语·里仁》)这以对比形式进行陈述的句式或许并不包含对君子喻义进行褒奖而对小人喻利进行否定。

孟子更是对人求取财利、富贵之心进行确认,如“人亦孰不欲富贵”(《孟子·公孙丑章句下》),“欲贵者,人之同心也”(《孟子·告子章句上》)。他还提出具有固定的产业收入是一般人具有向善之心的必要条件,即“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,无不为已”(《孟子·梁惠王章句上》)。一般人若没有了产业,也就没有了向善之心,将会胡作非为,这正是孔子所言“小人穷斯滥矣”(《论语·卫灵公》)。

荀子进一步指出,在自然的生物本性上,君子和小人是一样的,“好荣恶辱,好利恶害,是君子、小人之所同也”,“凡人有所一同:饥而欲食,寒而欲暖,劳而欲息,好利而恶害,是人之所生而有也,是无待而然者也”(《荀子·荣辱》)。不仅君子小人的本性一样,而且这种本性是尧、舜这样的圣人也不能去除的。因此,在荀子看来,吃东西时希望有美味佳肴,穿衣服希望有锦绣绸缎,出行时希望有车马代步,又希望有富裕的财产积蓄^①乃至“贵为天子,富有天下”都只是人之常情,是无可厚非的。《周易·系辞传》明确地把财物作为聚集并安抚民众的工具。^②

因此,儒家对人的趋利本性并不否定,无论提倡“性善”的孟子或主张“性恶”的荀子,都对一般人求富、求贵、求利之心进行肯定,只是对于君子或者致力于求道的士人有区别于普通民众的要求。

2. 知晓善恶,缺乏德行

人不仅好荣恶辱、好利恶害,还贪取善名,即“天下之士悦之,人之所欲也”(《孟子·万章上》)。人们常常希望在他人面前获得善名而掩盖并粉饰自身之恶,即“小人之过也必文”(《论语·子张》)。

人能文过饰非,说明人们能区分善恶,若善恶、对错无法区分则文过无从谈起。人们在私下为不善之事,但“见君子而后厌然,揜其不善,而着其善”(《大学》),以善者自饰,说明了人并非不知道善行当为而恶行不当为,只是不能致力于去除身上的恶。^③

人们知晓善恶并且文过饰非以掩盖自身之恶,恰恰说明了人们缺乏德行。在荀子看来,人们的思想没有脱离偏邪自私,却希望别人认为自己大公无私;行为没有脱离污秽肮脏,却希望别人认为自己善良美好;非常愚昧浅陋,却希望别人认为自己聪慧明智。^④《荀子·不苟》说:“小人能,则倨傲僻违以骄溢人;不能,则妒嫉怨诽以倾覆人”,即人们有才能就骄傲自大邪僻背理而傲视欺凌他人,没有才能,则嫉妒怨恨诽谤以倾轧别人;人们如果聪明,就会巧取豪夺而用尽心机;如果受重用,就会得意忘形;如果不受任用,就会怨恨而险恶;如果高兴,便会轻浮而急躁;如果忧愁,则会垂头丧气而心惊胆战;如果显贵,就会骄横而不公正;如果困窘,就会自暴自弃而志趣卑下。因此,孔子说“小人同而不和”,“小人骄而不泰”(《论语·子路》),《周易·系辞传》亦说“小人不耻不仁,不畏不义,不见利而不劝”。

3. 没有学问,不识义理

人们虽然能够区分善恶,但不意味着人们拥有正义感,也不代表人们知晓并能遵守义理。

《荀子·儒效》说:“不学问,无正义,以富利为隆,是俗人者也。”人们把求取财富实利当作自己的最

① 《荀子·荣辱》:“人之情:食,欲有刍豢;衣,欲有文绣;行,欲有舆马;又欲夫余财蓄积之富也;然而穷年累世不知不足,是人之情也。”

② 《周易·系辞传》:“天地之大德曰生,圣人之大宝曰位。何以守位曰仁。何以聚人曰财。”

③ 朱熹:《四书章句集注》,中华书局1983年版,第7页。

④ 《荀子·儒效》:“志不免于曲私,而冀人之以己为公也;行不免于污漫,而冀人之以己为修也;甚愚陋沟渎,而冀人之以己为知也:是众人也。”

高目标,不好学问知识,不关心正义标准,更不关注社会政治运行之道。“人莫不饮食也,鲜能知味也”(《中庸》),人身处天地之中,但对天地之道却充耳不闻,日用而不知,于是孔子不禁感叹“中庸其至矣乎!民鲜能久矣!”人们肆欲妄行,而无所忌惮,不能克制自己的情欲,不能把持自身行为,因此多违背中庸之理。

“困而不学,民斯为下矣”(《论语·季氏》)。人们不好学问、不识义理,也就无法知晓高深玄远的道理;没有高瞻远瞩的眼界,就无法体悟圣王治道的奥妙。因此,孔子说“中人以下,不可以语上也”(《论语·雍也》),“民可使由之,不可使知之”(《论语·泰伯》),^⑮即在国家做出决策之所然,无法使人们懂得国家决策之所以然。这正是程颐所言:“圣人设教,非不欲人家喻而户晓也,然不能使之知,但能使之由之尔。”^⑯既然人们沉浸于利益追索而没有学问、不识义理,因此人们无法承担大任,即孔子所言“小人不可大受”(《论语·宪问》)。

4. 具备善端,可以教化

虽然一般的人没有学问、不识义理,以富贵利禄为追求,然而儒家并不因此认为人是不可教化的。孟子认为“人皆有不忍人之心”(《论语·公孙丑章句上》)。比如看到一个小孩子跌到井里去了,任何人都会有惊骇同情之心。这种同情并非为了与这小孩的爹娘攀结交情,不是为了在乡里朋友中博取名誉,也不是因为厌恶那小孩的哭声。这种善的倾向是人生而具有的,“无恻隐之心,非人也;无羞恶之心,非人也;无辞让之心,非人也;无是非之心,非人也”(《论语·公孙丑章句上》)。恻隐之心是仁的萌芽,羞恶之心是义的萌芽,辞让之心是礼的萌芽,是非之心是智的萌芽。简言之,人具有善端,不是不可教化的。

孔子认为“性相近也,习相远也”(《论语·阳货》),即人的性情本相近,只是习染不同,才差距悬殊。因此,教化便显得格外重要。教育被视为是解决紧迫的政治和社会难题的关键。^⑰

荀子虽然基于自然之性而主张人性恶,但他认为人经过教化之后可以节制自身的恶,即荀子并未否定人具有善的潜在性。饿了想吃,冷了想暖和,累了想休息,喜欢得利而厌恶受害,这是人的本性,是禹、桀所相同的;眼睛能辨别白黑美丑,耳朵能辨别音声清浊,口舌能辨别酸咸甜苦,鼻子能辨别芳香腥臭,身体皮肤能辨别冷热痛痒,这又是人的本能,亦是禹、桀所相同的。人们可以凭借这些本性和本能去做尧、禹那样的贤君,可以凭借它去做桀、跖那样的坏人,可以凭借它去做工匠,可以凭借它去做农夫、商人,而这些都源于各人的积累。尧、禹并不是生下来就具备当圣贤的条件,而是在于后天的修养积习。人们不能仿效尧舜而成圣的原因在于他们以富利为隆,不学问,无正义,因此浅陋无知。但是,如果有师长和法度的教化、礼义的引导,人们可以“出于辞让,合于文理”(《荀子·性恶》),“使其欲利不克其好义”(《荀子·大略》)。

综上所述,儒家认为一般的人好荣恶辱、好利恶害,虽能分辨善恶,但缺乏德行,而且没有学问、不识义理。同时,儒家认为人具备善端,是可以通过教化而向善的。

三、先秦儒家对人的塑造与规制

在对人的认识方面,法家与儒家并没有太大差别,后者同样认为人贪求私利、好逸恶劳、贪图享乐、缺乏智慧、没有远见。不同的是,法家立足于国家和君主的利益,将人视为实现国家目的的工具,并且把人的一切关系视为物质性利害关系,将人受利益驱动的特点推向极致,因而不认为人具有善端,也不认

^⑮ 对此句的解说,学者众说纷纭,担心按照句义的理解会与圣人爱民思想相冲突,如刘宝楠《论语正义》将“民”理解为孔子的弟子,宦懋庸《论语稽》则解说:“对于民,其可者使其自由之,而所不可者亦使知之。或曰,舆论所可者则使共由之,其不可者亦使共知之。”(参见杨伯峻:《论语译注》,中华书局1980年版,第81页)这样的理解恐怕脱离了“道之不行”、“民鲜能久矣”的语境而歪曲了孔子本意。

^⑯ 前引⑬,第105页。

^⑰ [美]D. J. 孟旦:《早期中国“人”的观念》,丁栋、张兴东译,北京大学出版社2009年版,第90页。

为教化能够使人循规蹈矩。因此,相对于法家所采取的重刑连罪轻赏、壹刑壹赏壹教的政策,儒家对人所主张的措施大相径庭。下文笔者将围绕法律及相关制度,探讨儒家在礼崩乐坏、诸侯奔走而不得保其社稷、社会之纲纪名存实亡、道德失去准则、社会失去规范的状况之下如何对人进行塑造和规制。

(一)使民以时,薄其税敛

国家在统治之时应遵循人饥而欲食、寒而欲暖、劳而欲息、好利恶害、好荣恶辱的特点,“民之所好,民之所恶”,若“好人之所恶,恶人之所好,是谓拂人之性,灾必逮夫身”(《大学》)。然则如何才是予民所利、去民所恶呢?

首先,在战乱的时代,人们最需要解决的是生存问题。在小农经济的社会中,生存所需的食物来自家庭的农业生产,因此国家必须保障农业生产的顺利进行,即孔子所言“使民以时”和孟子的“不违农时”。《孟子·梁惠王章句上》言:“不违农时,谷不可胜食也;数罟不入洿池,鱼鳖不可胜食也;斧斤以时入山林,材木不可胜用也……五亩之宅,树之以桑,五十者可以衣帛矣。鸡豚狗彘之畜,无失其时,七十者可以食肉矣。百亩之田,勿夺其时,数口之家可以无饥矣。”孟子认识到国家政治首先要解除人们的生存之忧,而君主的规制必须使人们能“仰足以事父母,俯足以畜妻子,乐岁终身饱,凶年免于死亡”(《孟子·梁惠王章句上》),如此,人们才能够“夏不宛暘,冬不冻寒”(《荀子·富国》),养生丧死无憾。孟子认为这是王道的开端。简言之,国家不得于耕种与收获的季节征发徭役以保证农业生产顺利进行。

其次,在生存得以保障后,国家还应富民。《荀子·大略》说“不富无以养民情”,即使民众富裕就无法调养民众的思想感情,使其安居乐业。因此,当再有问人口已经众多之后的为政措施时,孔子回答说“富之”(《论语·子路》)。富民即孟子所言“有恒产”。“民之为道也,有恒产者有恒心”,拥有一定数量的财产,是拥有一定道德观念和行为准则的前提,也是巩固社会秩序、维持社会风俗的必要条件。

再次,由于人们爱好富贵厌恶贫贱,因而国家赋税必须有所节制,即“取民有制”。在税收问题上,孔子认为应“敛从其薄”(《左传·哀公十一年》),孟子主张“薄税敛”,认为“易其田畴,薄其税敛”(《孟子·尽心章句上》),在保障耕种的同时减轻税收才能使百姓富足。在税收征收方式上,《孟子·尽心章句下》提出“有布缕之征,粟米之征,力役之征,君子用其一,缓其二”。在征收布帛、征收谷米、征发人力三种赋税中,征收一种则另外两种暂时不用。若同时征收两种,百姓便可能会饿死;如果同时征收三种,那么父亲便顾不上儿子,儿子无法顾及父亲。在征收额度上,《孟子·滕文公章句上》主张“野九一而助,国中什一使自赋”。

在保证农业生产顺利进行以使民众无衣食之忧的基础上,力使人们富裕,“有恒产”并减轻税负,这样便满足了人饥而欲食、寒而欲暖、劳而欲息、好利恶害的需求。荀子认为如果臣民富裕,他们便会爱戴他们的君主,“人归之如流水,亲之欢如父母”(《荀子·富国》),甚至为君主出生入死都愿意。

(二)不夺民利,鼓励工商

虽然人皆欲富贵,但儒家允许人们经商谋利,却反对国家或官僚阶层与民争利。《左传》记载孔子对臧文仲的三条批评:其一,罢黜贤能的柳下惠(展禽);其二,设立六个关口向行人征税;其三,允许他的妾织席贩卖,与民争利。^⑧

反对国家及官僚阶层与民争利是儒家一贯的主张。儒家认为君子应“喻于义”,不可“喻于利”,即《大学》所言“国不以利为利,以义为利也”,亦即孟子对梁惠王所言“王亦曰仁义而已矣,何必曰利?”《荀子·大略》也主张:“天子不言多少,诸侯不言利害,大夫不言得丧,士不通货财;有国之君不息牛羊,错质之臣不息鸡豚,豕脚不修币,大夫不为场圃;从士以上皆羞利而不与民争业,乐分施而耻积臧。”

天子不谈论财物多少,诸侯不谈论有利还是有害,大夫不谈论得与失,士不得贩运买卖货物;拥有国家的君主不养殖牛羊,辅佐君主的臣子不得养殖鸡和猪,上卿不得放高利贷,大夫不得筑造农场;士以上

^⑧ 《左传·文公二年》:“仲尼曰:‘臧文仲,其不仁者三,不知者三。下展禽,废六关,妾织蒲,三不仁也。作虚器,纵逆祀,祀爰居,三不知也。’”

的官吏都羞于追求私利,因而不与民争利,以施舍财物为行径而以囤积居奇为耻辱。儒家反对士大夫阶层经商谋利并非轻视商业,只是反对官僚阶层与民争夺财力,挤压人们求利的空间。

儒家反对挤压人们求利的空间还表现为对工商业的支持和对关税的否定。《孟子·尽心章句下》提出“市,廛而不征,法而不廛”,“关,讥而不征”。前者指在市场给商人空地以储藏货物,却不征收货物税,若物品滞销则国家依法征购,不让它长久积压;后者指国家所设立的关卡只稽查而不征税。孟子认为古代设立关卡是为了抵御残暴,而批评各地如臧文仲般设立关卡则是“将以为暴”。

与孟子相同,荀子提出“几而不征”,“平关市之征”,即整治关卡集市的赋税。所不同的是,荀子提出“省商贾之数”,减少商人数量。然而荀子并不似法家般重农抑商,打压工商业。荀子提出“山林泽梁,以时禁发而不税”、“通流财物粟米,无有滞留;使相归移也”(《荀子·王制》),即按时封闭和开放山湖堤而不收税,使财物、粮米流通,没有滞留积压,使各地互通有无。

由此可见,重农而不抑商,允许人们经商谋利是儒家的一贯主张。

(三)教以孝悌,齐之以礼

“人生而有欲;欲而不得,则不能无求;求而无度量分界,则不能不争;争则乱,乱则穷”(《荀子·礼论》)。既然人有所欲求,好荣恶辱、好利恶害,若依顺并放纵人的本性,依顺人的情欲,就一定会出现争抢掠夺,进而违犯等级名分、扰乱礼义法度,因此荀子在“不富无以养民情”之后说“不教无以理民性”(《荀子·大略》)。这正是孔子“富之”而后“教之”思想的继承。“教之”即是《孟子·梁惠王章句上》所言“谨庠序之教,申之以孝悌之义”,亦即设庠序学校来教育人们。国家向人们阐明仁义礼法,教导人们孝顺父母、敬爱兄长、尽忠守信。

《左传·昭公二十五年》子大叔转述子产所言“淫则昏乱,民失其性,是故为礼以奉之”。礼的作用不仅在于对人的行为依据其身份、地位与场景进行规定,更重要的是对人的欲求进行规制以防止淫佚无度。《荀子·礼论》也认为,礼“以养人之欲、给人之求,使欲必不穷乎物,物必不屈于欲”,从而使高贵与卑贱等级有差,年长与年幼有所差别,贫穷与富裕、权轻势微与权重势大的各有相宜的规定,即“君君、臣臣、父父、子子、兄兄、弟弟……农农、士士、工工、商商”(《荀子·王制》),因此“人无礼则不生,事无礼则不成,国家无礼则不宁”(《荀子·修身》)。但是,荀子并不认为礼的实施可以去除人的欲求,也不认为符合礼的行为可以满足自己的欲求。荀子认为欲望虽然不可能去掉,但对满足欲望的追求却是可以节制的。通过教育和学习的积累,人的思想是可以改变的,久而久之人的本质也会发生变化,因而人能够“出于辞让,合于文理,而归于治”(《荀子·性恶》)。这正是“小人学道则易使”(《论语·阳货》)的原因所在。

人从性恶有所欲求到节制欲求以归于治的过程中,教育起着重要的作用。若“不教而杀”,孔子称之为“虐”,荀子认为社会将“刑繁而邪不胜”。然而推行教育的作用却不是立竿见影的,《论语·子路》言“善人为邦百年,亦可以胜残去杀矣”,“如有王者,必世而后仁”,即推行仁政施行教化的效果须有相当长的时间才能显现;但是推行教育能从根本上改变人并有着不可替代的作用,即有子所言:“其为人也孝弟,而好犯上者,鲜矣;不好犯上,而好作乱者,未之有也”(《论语·学而》)。

教育的作用至于此,无怪乎《孟子·尽心章句上》说“善政不如善教之得民也”。

(四)德刑并用,宽严相济

由于儒家不厌其烦地强调教育,研究者多根据《论语·为政》“道之以政,齐之以刑,民免而无耻;道之以德,齐之以礼,有耻且格”及《论语·颜渊》“子为政,焉用杀?子欲善而民善矣”,认为孔子乃至儒家重德轻刑,忽视了法律、刑罚的重要性。此观点恐怕是蔽于一隅而不能见全貌。

《左传·昭公二十年》记载孔子说:“善哉!政宽则民慢,慢则纠之以猛。猛则民残,残则施之以宽。宽以济猛,猛以济宽,政是以和。《诗》曰:‘民亦劳止,汙可小康。惠此中国,以绥四方。’施之以宽也。‘毋从诡随,以谨无良。式遏寇虐,惨不畏明。’纠之以猛也。‘柔远能迩,以定我王。’平之以和也。又

曰：“不竞不綈，不刚不柔。布政优优，百禄是遒。”和之至也。”

“和”，《中庸》认为是“天下之达道”，是儒家所追求的政治目标。孔子认为政治宽和百姓就轻慢，轻慢就用严厉加以纠正。严厉百姓就受到伤害，受到伤害则实行宽和的政治。用宽和补救严厉，用严厉补救宽和，政治因此平和。孔子又引用《诗》上所说“不强急不宽缓，不刚劲不柔弱，施行德政从容平和”，这是宽和政治的最高境界。以此言之，孔子所主张的施政方针乃是刚柔并济。

儒家并不轻视使用刑罚以规制人。《孟子·公孙丑》记载孟子自拟的一个比喻：“今有杀人者，或问之曰，‘人可杀与？’则将应之曰，‘可。’彼如曰，‘孰可以杀之？’则将应之曰：‘为士师，则可以杀之。’”

孟子认为杀人犯是可以诛杀的，只有作为治狱官的“士师”才能够杀他。《万章》中，孟子又引《康诰》“杀越人于货，闵不畏死，凡民罔不讫”，认为对于杀人越货之人，不必先行教育便可诛杀。

或许儒家也并不反对成文法的公布。《左传·昭公二十九年》记载晋国铸刑鼎而孔子讥之，此事或许不能轻易地解读为孔子反对成文法的公布，因为孔子认为晋国的刑鼎首先违背了唐叔所受之法度，其次违背符合礼治的被庐之法，再次范宣子采用之刑乃是“夷之蒐”，即是以夷变夏。

儒家重视法律，在荀子这里体现得尤为明显。“法者，治之端也”，即法制是政治的开头；“隆礼至法，则国有常”，即：推崇礼义，使法律至高无上，那么国家就会有常规。荀子认为“常法之为为一俗”（《荀子·君道》），法律的存在是为了使国家的风俗与人们的行为具有统一的规范。

由此可知，儒家并不排斥法律、刑罚的使用，只是儒家强调法律应当符合礼的精神，认为应当柔以济刚，德以济刑，因此《荀子·王制》说“勉之以庆赏，惩之以刑罚”，《成相则》说“治之经，礼与刑”。儒家认为应当先教民以礼法，使其知晓孝悌仁义之行，之后方能对执迷不悟、不肯悔改之人施以惩处。若国家不修仁义，不正法则，君主无德悖礼，却处罚违背法令之民，则是“杀不辜”（《荀子·宥坐》）。所以，孔子说：“礼乐不兴，则刑罚不中；刑罚不中，则民无所措手足”（《论语·子路》）。

或许是由于当时政令过于苛刻使百姓受到残害，因此儒家屡次强调宽政与德政。但不可否认的是，“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”（《荀子·性恶》），德刑并用、宽严相济以求其中乃是儒家的治人之道。

（五）执法以公，不责于私

孟子强调心性与仁政，对赏罚运用的论述并不多见。《孟子·梁惠王章句上》主张“省刑罚”，只是涉及为政之道而不曾谈及刑罚实施之方。这并不意味着迟至荀子，儒家才认真思考赏罚当如何实施的问题。“赏勉罚偷，则民不怠”（《荀子·君道》），赏与罚作为治理的手段，多次被重视制度的荀子强调。

《左传·昭公五年》记载孔子引用周任的话“为政者不赏私劳，不罚私怨”。在孔子看来，不奖赏个人酬报不惩罚个人怨恨是执政者所应具备的德行，因此自然也是执政者运用赏罚的准则。《左传·昭公十二年》记载孔子赞赏叔向“治国制刑，不隐于亲”。叔向之弟叔鱼作为司法官，审理邢侯与雍子争田一案。该案的过错方在雍子，但雍子把女儿嫁给叔鱼，从而让叔鱼判定邢侯有罪。邢侯发怒，杀了叔鱼和雍子。韩宣子询问叔向如何定罪，叔向并不偏袒自己的弟弟，认为叔鱼受贿枉法，从而法律公正得到实施。因此孔子赞扬叔向为“古之遗直”。

叔向一事可与桃应问“瞽瞍杀人”一案进行对比。孟子认为“舜视弃天下犹弃敝屣也。窃负而逃，遵海滨而处，终身欣然，乐而忘天下”。不同于叔向坚持法律和道义而惩处弟弟，孟子认为如果瞽瞍杀人，作为司法官的皋陶依法对其进行抓捕，而舜将抛弃天子之位，偷偷背负父亲而逃走。孟子为了强调孝道，假定舜为了尽孝而背弃天下道义。易言之，似乎孟子认为父子之亲重于守法之义，即为了尊亲可以弃法于不顾。

仔细推敲，我们不可忽视孟子认为皋陶作为司法官，其职责是将瞽瞍逮捕并依法断案，直法不曲，而舜不得干预他依法处理；舜也不是以天子的身份营救父亲，而是在放弃天子之位后以平民的身份带着瞽瞍逃亡。孟子之意隐含的是执政者须尽忠职守、依法裁判，不得以个人之权乱国家之法。

作为执政者,应明断是非,分清直枉,依法论赏定罚。《荀子·富国》:“诛赏而不类,则下疑、俗俭而百姓不一。”惩罚奖赏如果不符合法律,那么民众就会疑虑,社会风气就会险恶。唯有罚当其罪、赏当其功,奖惩的作用才能显现;若罚不当罪、赏不当功,法令将失去威信,因此《荀子·君子》提出“刑不过罪,爵不逾德”。奖赏过度将利益及于行为不端的小人,刑罚滥用则将波及道德高尚的君子。

由此可知,儒家运用刑赏治人的主张是:“不赏私劳,不罚私怨”、“治国制刑,不隐于亲”、“刑不过罪,爵不逾德”。一言以蔽之,儒家亦主张“壹刑、壹赏”。但与法家所不同的是,儒家在强调执政者依法定罪论赏的同时并没有把个人守法的义务加于伦理亲情之上。易言之,在公领域,责之以法令道义;在私领域,责之以亲属伦理。因此,孟子不认可舜干预皋陶执法,也不允许舜以天子身份徇私,却赞赏舜以个人身份尽孝。笔者认为,孔子提出“父为子隐,子为父隐”(《论语·子路》)的理由正在于此。^①儒家主张在推行法律和道义的同时不应损伤家庭和亲属间的脉脉温情。这正是儒家在实现道义与尊重人的私情之间所寻找到的“中”。

四、先秦儒家对人的政治期待

在战乱不断,社会纲纪名存实亡、道德沦丧,民众生活得不到保障的时代,儒家基于人“好荣恶辱、好利恶害”,主张“使民以时,薄其税敛”、“不争民利,鼓励工商”,力使民众免于生存忧虑乃至富裕,而不至于因为生计铤而走险、胡作非为。在儒家的眼中,一般人没有学问,缺乏德行并不识义理,但人具备善端,可以通过教化使其向善,因而儒家希望教民以孝悌之道,使其知晓礼义而不会干犯法纪。然而儒家明白政宽则民慢,须纠之以猛,德刑并用、宽严相济才是治人之道。具体到刑赏运用上,儒家主张执政者须“不赏私劳,不罚私怨”、“治国制刑,不隐于亲”、“刑不过罪,爵不逾德”,但对于非执政者则应父子相隐以践行孝悌之义。那么,儒家希望通过这些措施造就怎样的人呢?儒家在政治上对人有什么期待?

《中庸》言“君子之道费而隐。夫妇之愚,可以与知焉,及其至也,虽圣人亦有所不知焉”,《孟子·告子章句下》有“人皆可以为尧舜”,《荀子·儒效》也说“涂之人百姓积善而全尽谓之圣人”,即是说儒家言人皆可以成为尧舜般的圣人,其门路在于学道、修身、积累或扩充善。以此言之,儒家成圣的门路是对每一个人开放的,成圣的路径则在于师承圣王之学,但更重要的是自身努力存善去恶。

人人都成为圣固然美好,但这毕竟只是乌托邦。儒家虽有弘道的自觉,但不至于不切实际地以使人人都成圣人为自任。在礼崩乐坏、战乱不断的时代,生存的焦虑是迫切的,“君子贤其贤而亲其亲,小人乐其乐而利其利”(《大学》)已是颇为美好的愿望。平民百姓受惠于君主士大夫的德行而得以享受安乐、获得利益已殊为不易。为此,儒家在制度上主张“使民以时,薄其税敛”、“不争民利,鼓励工商”,使人们安居乐业。免于朝不保夕、流离失所,能安享欢乐、衣食无忧,是儒家希望塑造的第一个层次的人。

在解除生存焦虑之后,儒家希望人具有德行,即“民德归厚”(《论语·学而》)。对于普通民众,其德行首先是以礼义为纪,行孝悌、知廉耻、遵礼义、受法令,致力于本业,这便是《孟子》所言“入以事其父兄,出以事其长上”,“为人子者怀仁义以事其父,为人弟者怀仁义以事其兄”,亦是荀子所言“孝弟愿悫,鞠录疾力,以敦比其事业,而不敢怠傲……农以力尽田,贾以察尽财,百工以巧尽械器”(《荣辱》)。

守礼法、遵行制度、勤勉尽职,这便是儒家塑造的第二个层次的人。孔子认为,这样的民众“有耻且格”(《论语·为政》),不但有廉耻之心,而且诚心归服于君主。孟子亦认为拥有这样的民众,国力自然强盛,足以抗击拥有坚实盔甲、锐利刀枪的秦、楚军队。荀子亦认为民众都爱戴君主,诚心归附于君主,那么他们为君主出生入死也愿意。或许这便是荀子入秦后看到百姓质朴淳厚,音乐不淫荡卑污,服装不

^① 儒家区别身份,科以不同行为要求,明于公私之分还可以从《孟子·离娄章句下》验证。曾子曾在武城居住并受厚待,越国军队来侵犯时,曾子便逃离,但越国军队撤退了立即回来。子思住在卫国,齐国军队来侵犯。子思坚决不肯逃离,与君主共同守城。孟子认为曾子当时既是师长又是宾客,没有守城抗敌的职责,子思当时是臣子,理应尽忠于君主。曾子逃离无关乎君臣道义,因此他的逃离是合乎礼法的;子思不逃离,是“臣臣”的要求,也是合乎礼法的。二者身份不同,行为规范相异。

轻薄妖艳,人们顺从官吏,因此称之为“古之民”(《荀子·富国》)的原因所在。

第二个层次的人无论是在封建社会或是在专制社会,都可以说是合格的臣民。然而儒家关于民众的理想并不只是停留于此。孔子主张人与人交往中行“忠恕”之道,即“己欲立而立人,己欲达而达人”、“己所不欲,勿施于人”。“忠恕”之道所依赖的基础虽然有礼义、法令,但更为重要的是自身的道德自律与自觉。通过“忠恕”之道,儒家希望达到“民用和睦”(《孝经》)、“人不独亲其亲,不独子其子”(《礼记·礼运》)的效果。儒家认为,唯有人具备这样的素质才能实现“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,力恶其不出于身也,不必为己”的大同社会。因此,尚辞让、行忠恕、淳朴而无邪是儒家所希望塑造的第三个层次的人。这样的人宅心仁厚、自觉遵行礼义,自然也就不会违犯法令,因此,君主可以“无为之治”(《论语·卫灵公》)。

结 语

对应于社会现实条件,儒家所倡导的救世道路是否能解决时代问题,很好地对人进行规制并促进人的提高以造就儒家心中的理想社会呢?儒家把救世的希望寄托于既牢固掌握君权又具备高尚德行的圣王明君出现,但是在“陪臣执国命”(《论语·季氏》)、“诸侯奔走,不得保其社稷”(《史记·太史公自述》),不免于君弑国亡之忧虞的状况下,稳固君权相对于高尚德行而言更为迫切。于是,儒家仁义之说在君主看来只是空谈,因此儒者只能以道自任,以礼自持,不与世俗同,所以被晏子评论为“滑稽而不可轨法,倨傲自顺,不可以为下”,而孔子亦自叹“吾道不行矣”(《史记·孔子世家》)。

儒家仁政、王道的施行需要有安定的社会环境,儒家也认识到行教化、教民以孝悌廉耻需要长时间的努力,并不是朝夕能取得功效的。在国家不免于战乱,天下无以安宁之时,儒家通过行教化、明礼义以恢复社会秩序、重新树立道德准则的路径,相比于法家“以法为教”、“重刑”、“连罪”而言,收效甚微。

或许可以说,儒家治国策略是国家实现长治久安所应遵循的根本办法,但儒家无法在当时的状况下实现“强君权”以及在短时间内实现国富兵强。失去了这两个条件,儒家思想便无用武之地。

“Human” in View of Pre - Qin Confucianism

YE Peng - huang

Abstract: The concept of human nature in Confucianism has been widely discussed in academia; however, inevitably such concept has cut off the contact between man and society. In consequence, the political considerations of Confucianism cannot be truly reflected and the views and norms of Confucianism on human may be misunderstood. Based on classic works in pre - Qin period, this paper explores Confucian views on human from such aspects of physiological needs, emotional preference, intelligence and value pursuit. Further, this paper suggests that the mechanism of politics and law should be a good approach to regulate humans.

Key words: pre - Qin Confucianism human regulate political expectation