

# 北京市法学会中国法律文化研

[首页](#)[关于我们](#)[学会活动](#)[会员关注](#)[学界动态](#)[民族法文化](#)[法史春秋](#)[名](#)[首页 >> 名作佳文 >> 佳作一览](#)

中国古代死刑观的人性基础

2013-08-29 访问量: 访问量: 192

## 【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，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，与理想主义与工具主义之间，呈现出一种独特的面貌。

## 【英文摘要】

The well-developed system of capital punishment depends on some theories of death penalty in ancient China. The concept of death penalty is based on enlightenment by education founded on the theory of Good Human Nature and Evil Human Nature, and prevention on Good and Evil Mixed Human Nature. It is pointed out that there is an intrinsic relationship between the concept of death penalty and the theory of human nature. As a result of empiricist tendency to pay attention to temperament and ignore intellectuality, the concept of ancient Chinese death penalty reflects a unique look entangled in the mire of idealism and instrumentalism.

## 【全文】

人性作为人的基本规定性，又称为人的本性或人的本质，是人之为人的科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，人性离得多远，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。中国之为人性的存在根据。中国古代死刑制度的发达，与中国古代独特的死刑观念有密切关系，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人性的认识。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”思想的提出，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。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。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]但在中国古代，这种做法，仅是人甚至仅是统治者向上的承接与实现，而不是一种自

“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”。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……”“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”的“德”的观念还取决于上天赋予的话，则孔子“仁”的观念已将道德的主动权。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，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内在世界所固有，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，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面貌。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才能将外在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”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，为死刑教化主义观念的大门。

孟子继承孔子“仁”的学说，进一步肯定了仁的内在性质，认为内在于人的本质区别，亦即《离娄下》所言的“人之所以异于禽兽者，几希。庶民之归，归之也。庶民之归，归之也。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，人之所以为人的本性，也只能从这一点点的地方去加以把握，即使舜能明德，也是从这一点点的地方出发加以推衍、扩充罢了。这一点点的地方就是“由仁而行”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。一判断，“孟子道性善，言必称尧舜”，[11]甚而推许“人皆可以为尧舜”同耳”。[13]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《孟子·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；是非之心，智之端也”，[14]无此“四心”或“四端”即为“非人”。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。失之”。[15]为了将此“四心”或“四端”加以保持和发挥，孟子还进一步提出“尽心”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“扩充”或“尽心”。就个人言，就是《尽心下》所要求的“人皆有所不忍”《梁惠王上》所要求的“老吾老，以及人之老；幼吾幼，以及人之幼”。《梁惠王上》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反对杀的死刑观念，否定死刑的专横适用，提出“杀一无罪非仁也”[16]的鲜明主张，而杀士，则大夫可以去；无罪而戮民，则士可以徙”。[17]孟子甚至在当时那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，反对罪行为开始主张“不待教而诛”，因为杀掉这些有罪的人，可以使其他人生活良好的社会秩序。

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，孟子也毫不动摇地主张“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

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，后世歧见不一，如《吕氏春秋》认为“生道杀民，虽死不怨杀者”。[18]这一“生道杀民”的目的原则，后世歧见不一，如《吕氏春秋》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，明法，从而得以保全自身。[19]欧阳修则在《泷冈阡表》中追记其父治理刑狱求其生不得尔……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，则罪人确系罪不容死而无怨。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，决不忍致之于死人也。是故，无益于生人必不轻致人于死”。[20]从孟子性善论基础上的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。至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，只是“左右皆曰可杀，勿听；诸侯大夫皆曰可杀，勿听；国人皆曰可杀，然后杀之”。[21]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），才重树“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，全都在其笼罩之下，人人皆有这种仁的潜能，一旦“反身而诚”，便不再与物合为一体。[22]这种“反身而诚”的精神，正是来自对人性善的确信。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，与物质性的“气”相结合而产生的。由于气有清浊厚薄之别，故人与人之间的性有清浊厚薄之分。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，吾心便是宇宙”的精神传统，认为“人心”乃宇宙之本体，而良知又是心之本体，心自然会发于良知之中”，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，而行不善之行动，从而产生善恶之行动，这就是“无善无恶是心之体”，“有善有恶是心之动”，“知善知恶是良知”。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，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”与良知划清界限，故而王阳明对于人性的回答，也带有性有善有恶论的色彩。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

## 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。其实法家的人性观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善恶之分价值判断，仅就事实而论人性之欲利恶害，与正统的儒家思想相悖，是性恶论的典型代表，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。《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，而是管仲学派的集体之作，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是“性者，天之理也，不可及也；情者，人之欲也，不可止也。天之理不可及，故民不可得而禁也；人之欲不可止，故民情可得而御也”，[24]而这一普遍性的人性就是《版法解》中所言的“民之性，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，如水就下，不可止也”。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论判断，只是承认人性自为的事实。人们既然有所恶，则君主“立民所恶以禁其邪，故为刑禁之，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

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，操纵生杀之权中所说的“正法直度，罪杀不赦，杀戮必信，民畏而惧。……罚罪有过以往之”。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，由于人们恶害的本性而主张严禁刑罚，强化死刑的震慑作用，但并不是鼓吹刑罚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而予以顺应，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的需求。《管子·牧民》中说：“廉实则知礼节，衣食足则知荣辱”。[27]而且人的爱恶等性情，也可以通过教化而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，反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，奸不胜禁”。

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，劳而求荣，此民之情也”，“羞辱劳苦者，民之所恶也；显荣佚乐者，民之所好也”。慎到明确将这一欲利恶害之人性概括为“人莫不自为也”，[30]并认为君主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。慎到明确说：“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，赏、刑两种手段，亦即《错法》篇所指明的：“好恶者，赏罚之本也。夫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痛苦，就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，这就是《赏刑》中所说的“禁奸止过，莫若重刑”，[31]因为“重刑而连其罪，刚之民不讼，怠惰之民不游，费资之民不作，巧谀、恶心之民无变也”。[32]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“轻罪重刑，重者不来”的“以刑去刑，刑去事成”的理想境界，否则“罪重刑轻，民将去刑，刑将失威，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极致。他主张“刑用于将过，则大邪不生”[33]的一般预防主义。对刑罚的这种迷信情绪，就是《赏刑》中所说的“禁奸止过，莫若重刑”，[31]因为“重刑而连其罪，刚之民不讼，怠惰之民不游，费资之民不作，巧谀、恶心之民无变也”。[32]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“轻罪重刑，重者不来”的“以刑去刑，刑去事成”的理想境界，否则“罪重刑轻，民将去刑，刑将失威，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极致。他主张“刑用于将过，则大邪不生”[33]的一般预防主义。对刑罚的这种迷信情绪，就是《赏刑》中所说的“禁奸止过，莫若重刑”，[31]因为“重刑而连其罪，刚之民不讼，怠惰之民不游，费资之民不作，巧谀、恶心之民无变也”。[32]

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代表的法家。他认为，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。人亦如此，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。人性就是人性、人心或人情，“凡治天下，必因人情”，[34]而好利恶害正是人性的本质。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，就是“性恶”。韩非子从生命的需要看待“好利”，认为“好利”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，人就不能成为人；但仅有“好利”的本能与欲望，人就跟动物无异。所以韩非子已经认识到人性是社会性的双重人性，他明确指出，“德者，内也。得者，外也”。[35]“德”是人的内在依据，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，人与动物是没有区别的。但人之所以能够成为人，是在于其既能使得行为符合内在的约束，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。好利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，所以为利也。匠人成棺，则欲人之夭死也。非舆薪之积也。故舆人成舆，则欲人之富贵；匠人成棺，则欲人之夭死也。非舆薪之积也。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

重的就是“刑、德二柄”，“杀戮之谓刑，庆赏之谓德。为人臣者畏诛罚而轻利，则群臣畏其威而归其利矣”。[37]可见韩非子的“重刑”是建立在功利基础上的。“重刑”是对“好利”本能的一种严厉约束，其目的在于使“好利”行为的基本要素予以规范化。正是通过“重刑”以防止犯罪，才使得“好利”行为的发展方向。因此，韩非子坚信，由于“好利”的人性，“重刑”也是功利者必恶害，害者，利之反也。反于所欲，焉得无恶？欲治者必恶乱，乱者必甚者，其赏必厚矣；其恶乱甚者，其罚必重矣”。[38]韩非子进一步认为，在人的“好利”本能的基础上，运用外在的“重刑”手段引导人性的“好利”行为的发展道路。“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奸”，而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”下以身试法，那么刑罚最终也就没有存在的必要了，“重刑”当然就不会伤害到犯罪者”。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。是以重止者而奸尽止，奸尽止，则此奚伤民也？所谓重刑者，奸之所畏者大也。民不以小利蒙大罪，故奸必止者也。所谓轻刑者，奸之所利者大也。民慕其利而傲其罪，故奸不止也。”[40]从这种重刑思想的目的来看，韩非子主张以重刑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“人之性恶，其善者伪也”。[41]荀子认为，人之所以性恶，是因为人有喜怒哀乐等情欲，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，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。所以荀子在性恶论的基础上，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，从而达到预期的目的。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能动性。所以尽管荀子坚持“人之性恶”的观点，力图为犯罪寻找到的原因，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，因此，犯罪的原因，结果，而是人在主观上放纵自己的情欲所导致的。这样，犯罪的确具有了主观原因，但恶的情欲只是犯罪的可能性，并非一定走向犯罪。由恶的情欲发展到犯罪，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，犯罪的内在根源人手，必须以“化性起伪”作为最终目标，必须建立起整体性的教化机制。荀子认为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统之，起法正以治之，重刑罚以禁之，使天下皆出于治，合于善也；是圣王之治也。荀子所谓的“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”就是要建立礼义之治，“礼义之治”就是要建立起制度化、法律化的调控机制，“刑罚之禁”就是要运用刑罚行为的实施。

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。荀子既然认为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，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，因此在孔孟反对死刑的基础上，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，则民无惧”。[43]这就表明，教化尽管重要，但对于教化后仍然以身试法者，必须毫不留情地予以惩罚。荀子反对“不教而诛”，进而反对“教而不诛”，并强调“教而不诛，则民无惧”，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，从而使得荀子的死刑观具有重教育、重预防的刑法理论的基本特点，又大大加重了刑罚的地位，正面地体现了荀子与孔、孟的刑法论有所不同”，[45]为威慑主义的死刑观留下了丰厚的空间。





所以人生时即有气质之偏，生后又有所欲之私，每个人不可能都能知晓其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、念，认为除了喜、怒、哀、惧、爱、恶、欲七情为情外，孟子所言的恻隐、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、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，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，但性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要努力向善，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、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，情、气来激活性、理，使性、理变死为活”。[65]

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为学，却是要改变气禀，然极难变化”，[66]必须德礼政刑综合加以运用，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，也与政刑段。人的天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”。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”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，行戒，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”怙恶不俊罪至处死者，朱熹认为应该毫不犹豫地执行死刑，不能“以为当”[70]故而朱熹对《尚书·舜典》所言之“钦哉！钦哉惟刑之恤哉！”中的的解释。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，”[71]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，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，“绝其恶”和“戒其余”，亦即“夫恶者，不杀而不止，故杀之以绝其恶，故杀此而戒其余”。[72]这里所谓的“杀之以绝其恶”明显系指剥夺犯罪人个别预防的目的；而“杀此而戒其余”则系通过死刑执行的司法威慑，儆效法，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刻指出，死刑作为一种“止恶”、“戒余”的手段，是不得已而使用的，并非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教化、淳化风气的目的，“梟之、磔之、辗之，于死者何加焉！徒使罪人之无以自容于天地之间，……无裨于风化”。[73]

### 结论

性善论主张人性善，因此人是可以通过教化为善的，故而极力张扬教化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”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”[74]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



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僵化还是威慑甚或是预防，人都只能是死刑控制的消极对象。

#### 【注释】

[1][英]休谟：《人性论》上册，关文运译，商务印书馆1980年版，第6

[2]同注[1]，第7页。

[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

[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》。

[11]《孟子·滕文公上》。

[12]《孟子·告子下》。

[13]《孟子·离娄下》。

[14]《孟子·公孙丑上》。

[15]《孟子·告子上》。

[16]《孟子·尽心上》。

[17]同注[12]。

[18]同注[16]。

[19]参见杨伯峻：《孟子译注》上册，中华书局1988年版，第305页。

[20][明]丘濬：《大学衍义补·慎刑宪·总论制刑之义下》。

[21]《孟子·梁惠王下》。

[22]程颢曾对张载《西铭》中关于仁的问题有所发挥，他说：“学者须体。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