

《郭店楚墓竹简》在先秦法律思想史研究上的价值

崔永东*

1993年出土于湖北荆门郭店楚墓的竹简,经过专家的整理,其释文和图版结集为《郭店楚墓竹简》,由文物出版社在1998年出版,受到了国内外学界的广泛关注。笔者冒昧为文,对其在先秦法律思想史尤其是道家和儒家的法律思想研究方面的价值略加梳理与分析。

根据竹简整理小组的意见,郭店楚墓的年代约在战国中期偏晚,而竹简的年代下限应略早于墓葬年代。关于竹简著作的学派性质,学者们得出了比较一致的看法。他们指出:竹简中除《老子》、《太一生水》属道家著作外,其余如《缁衣》、《鲁穆公问子思》、《穷达以时》、《五行》、《唐虞之道》、《忠信之道》、《成之闻之》、《尊德义》、《性自命出》、《六德》及《语丛》等都基本上属于儒家著作^[1]。《郭店楚墓竹简》的整理者指出:“《缁衣》的内容与今本《礼记·缁衣》大体相合,但两者的分章及章次却差别较大,文字也有差别。两相校勘,可以发现今本的若干错误。《五行》曾见于马王堆汉墓帛书,简本文字与之有一些相异之处。……《五行》属于思孟学派。”^[2]除《缁衣》、《五行》及《老子》外,竹简著作均属久已失传的古佚书,史料价值极高。正如竹简整理者所说:“郭店楚墓竹简都是古籍,它们对于中国先秦时期思想史、学术史的研究具有极重要的价值。”笔者认为,《郭店楚墓竹简》在道家和儒家的法律思想研究方面也有极高的价值,将有助于改写先秦法律思想史。

一、为《老子》法律思想研究提供了最早的版本依据

简本《老子》是迄今为止所见的最早抄本。《郭店楚墓竹简》中的整理说明指出:“郭店《老子》竹简共发现三组……这三组简所保留的《老子》,全加起来只相当于今本的五分之二,章序与今本有较大差异,文字也有不少出入。”竹简《老子》可以纠正帛书本(马王堆汉墓出土)与今本(王弼注本)《老子》的错讹脱漏之处,并能纠正老子研究中的误说。

1. “民尔(弥)畔(叛)”优于“民弥贫”

简本说:“夫天多期(忌)韦(讳),而民尔(弥)畔(叛)。”此语在今本第57章作“天下多忌讳而民弥贫”,竹简整理者据此认为“天”后脱一“下”字。“忌讳”就是法律,“多忌讳”指法网严密。今本“贫”字,简本作“畔”(叛),据前者,其义难解,因为天下法网严密与民众贫穷并无必然关

* 清华大学思想文化研究所副教授。

[1] 有关考证文章参见《孔子研究》杂志1998年第3期“郭店楚简儒家文献研究”栏目中的系列论文及《道家文化研究》杂志第十七集“郭店楚简专号”中的有关文章。

[2] 《郭店楚墓竹简》,文物出版社1998年版,第1页。

系;据后者,则文义畅通。正因为天下法网严密,人们动辄触法,终于忍无可忍,铤而走险,故背叛法律者反而有增无减(按老子主张法律宜轻缓宽疏)。仅仅一字之差,即能证明简本优于今本。依照简本文义,“畔”就是违犯法律,这说明,老子对人的守法心理和犯罪心理有着独特的体会,试想,统治者乐以刑杀为威,对百姓动辄杀戮,百姓则会以此为家常便饭,从心理上说也就很难产生恐惧感了,法律的震慑作用由此也就失效了。百姓一旦不惧法律,违法犯罪也就不可避免了。

2.“法物”优于“法令”

简本说:“法勿(物)慈(滋)章(彰),頰(盗)恻(贼)多又(有)。”马王堆帛书《老子》乙本作“□物兹章,而盗贼多□□”,“□”号之字均残缺。今本“法物”则作“法令”。笔者认为,“法物”比之“法令”,于义为长。何以见得?因为“法物”不但内含“法令”,还包括司法制度乃至各种司法机器(监狱、刑具、狱吏等等),“法物”应理解为与法律有关的事物,这一概念的外延显然比“法令”要宽。上述引文仍是强调法网严密反而容易导致犯罪现象的滋生(“盗贼多有”),进一步申明了法网宽疏主义对于治国的重要性。

3.“欲不欲”优于“无欲”

简本说:“是以圣人之言曰:我无事而民自富(富),我无为而民自化(化),我好静(静)而民自正,我谷(欲)不谷(欲)而民自朴。”最末一句,今本作“我无欲而民自朴”,一为“无欲”即什么欲望都禁绝,一为“欲不欲”即以不追求不当之物作为自己欲求的对象(只求正当之物)。显然,前者不合老子的一贯思想,因为老子主张“少私寡欲”,并不否定人的一切欲望。这一段话因为是上文引述的那些与法制和犯罪预防有关的内容,故此处的“无事”、“亡为”、“好静”均当指不制定严酷的法律以扰民之意,而所谓“不欲”的对象也当指制定严酷的法律之事。“我欲不欲而民自朴”是说统治者以不欲为欲,人民就会朴实敦厚,这样自然就不会作奸犯科了。由上述可见,“欲不欲”比之“无欲”,确实于义为优。观帛书《老子》,此句亦正作“我欲不欲而民自朴”,足证简本得经文之真,这又是简本优于今本的一个例证。

4.“为天下定”优于“为天下正”

简本说:“青(清)勳(胜)然(热),清清(静)为天下定。”今本作“清静为天下正”。学者把“正”字或译为“首领”,或译为“君主”,或译为“标准”等等,笔者认为均显迂曲,倒是简本作“定”语义甚明。“清静为天下定”者,言君主行清静无为之政才能使天下安定。故可说简本之“定”字较今本之“正”字为优,前者当系原文。用现代犯罪学的观点视之,所谓“清静为天下定”可视为预防犯罪的政治策略。因为清静无为之政不会扰民,也不会启民争心,故社会秩序安定,违法犯罪之事无由生矣。

5.“教不教”优于“学不学”

简本云:“圣人谷(欲)不谷(欲),不贵难得之货,季(教)不季(教),复众人之所作(过)。”“教不教”,帛书本及今本均作“学不学”,笔者认为当以前者为是,因为此处乃就圣人与众人之关系发表意见。据下文圣人“行不言之季(教)”看,则“不教”即指不言之教。这与儒家相比倒是有所不同。儒家的圣人是以“言”教化,而道家的圣人则“行不言之教”,即不是靠语言而是靠人格的力量来感化民众,如上文的“不贵难得之货”即不贪求金银财宝之类,就是一种高尚人格的表现,也就是在行不言之教了。“不言之教”以“润物细无声”的方式使民众受到浸染感化,道德

觉悟也就在不知不觉中提升了,行为上自然也就合乎正轨可以说,老子把“教不教”也当成了预

防犯罪的一种手段。

6. 简本并无反儒倾向

简本云：“**绝**(绝)智(知)弃卞(辩),民利百(倍)。**绝**(绝)攻(巧)弃利,頽(盗)惻(贼)亡又(有)。**绝**(绝)伪(伪)弃虚,民复(復)季[孝]子(慈)。”这段话与今本颇有歧异,今本作:“绝圣弃智,民利百倍。绝仁弃义,民复孝慈。绝巧弃利,道贼亡有。”可见,今本具有明显的反儒倾向。“绝圣弃智”,简本作“绝智弃辩”;“绝仁弃义”,简本作“绝伪弃虚”。简本去古未远,故较能存古之真,应该说简本是可信的。从道德观上讲,简本《老子》与儒家并无明显的对立,今本《老子》对儒家的批判性言论当为后人附益。“绝智弃辩”之“辩”指狡辩,语意为排除伪知与狡辩。字从“且”声,与“诈”音近,当释为“诈”。上段引文大意:排除伪知和狡辩,人民就会得到百倍的利益;排除不正当的智巧和利益,人民就不会作盗贼;排除虚伪和欺诈,人民就会复归于孝慈。如果我们从犯罪预防的角度看,这段话正是强调通过排除各种伪知、狡辩、智巧、贪欲、虚伪、欺诈等等来达到预防犯罪的目的,所谓“盗贼”正是对犯罪者的一种称呼,而“民复孝慈”意味着人民恪守道德不去犯罪。这段话给我们两点启示:一是道家与儒家起初也许并不是两个在学术思想和道德观念上泾渭分明的学派,甚至可以说同大于异。二是从犯罪预防理论的层面看,道家与儒家的主张也多有相通或近似者。这就意味着,中国法律思想史上的孔、老对立说势必被改写。

7. “罪莫厚乎甚欲”——简本有,今本无

简本云:“**罪**(罪)莫厚(乎)甚欲,咎莫金(僇)昏(乎)谷(欲)得,化(祸)莫大昏(乎)不智(知)足。”帛书《老子》甲本作“罪莫大于可欲”。今本无此句。裘锡圭谓“甚”应读为“淫”〔3〕,“甚欲”即“淫欲”,亦即贪欲。“罪莫厚乎甚欲”意谓贪欲乃是导致人犯罪的人性原因。简本及帛本均有此句,说明今本确实脱之。此语至关重要,因为它反映了老子对犯罪原因的深刻认识,在下文中,老子正是以此为根据提出了许多相应的预防对策。笔者尚需指出,简本“甚欲”优于帛本“可欲”,当系原文。“可欲”是可以欲求的意思,恐怕任何人都未必能做到不欲求什么,老子亦非否定任何欲望(故其谓“少私寡欲”而不讲绝私绝欲),而是否定贪欲。因为贪欲会驱动人们干出损人利己、损公肥私之事来。统而言之,上述引文中“甚欲”、“欲得”、“不知足”等均是指人的贪欲而言,而贪欲则会导致“罪”、“咎”、“祸”即犯罪的发生。因此可以说,这段话是老子犯罪原因论的核心所在。

贪欲是人性中恶的一面,恶的一面膨胀就会败德犯法。那么如何才能防止人性中恶的一面膨胀呢?老子提出的对策是修身。他说:“善建者不拔,善休者不脱(脱),子孙以其祭祀不屯。攸(修)之身,其德(德)乃贞(真)。”《郭店楚墓竹简》注曰:“休,疑是‘保’字简写。今本此字作‘抱’,‘保’、‘抱’音义皆近。”〔4〕上述引文之首句,《韩非子·解老》有精辟的解释:“人无愚智,莫不有趋舍。恬淡平安,莫不知祸福之所由来。得于好恶,怵于淫物,而后变乱。所以然者。引于外物,乱于玩好也。恬淡有趋舍之义,平安知祸福之计,而今也玩好变之,外物引之。引之而往,故曰‘拔’。至圣人则不然,一建其趋舍,虽见其所好之物不能引,不能引之谓‘不拔’。一于其情,虽有可欲之类,神不为动,神不为动之谓‘不脱’。为人子孙者,体此道以守宗庙,不灭之谓‘祭祀不绝’。”由此可见,“建”、“保”均指保持一种“恬淡平安”的心态,这种心态是以消除贪欲为前提的。有了这样的心态,就不会为所好之物所引诱,也不会被可疑之物所扰动。这便

〔3〕〔4〕 同②引书,第114页,第120页。

是老子所谓修身的内容。

8. 简本可纠正老子研究中的误说

简本云：“学者日益，为道者日损（损）。员之或员（损），以至亡为也，亡为而亡不为。”今本于“学者日益”前有一“为”字，简本脱漏。“为学”与“为道”代表了两种不同的路向，前者需要不断积累，后者却需要不断减损（知识和欲望的减损）。“亡为”并不是完全无所作为，而是说行为主体的“为”应合乎道，即合道之行为便是“亡为”。“亡为”是以消除贪欲和诈知为前提的，贪欲和诈知所驱动的行为当用“有为”这一概念来表示。如此说来，简文是说求道者不断减损贪欲及各种虚假的知识，最后即可“亡为”了，一个“亡为”的人因其行为合乎道，所以反而能“亡不为”即取得成功。老子并不反对人们通过正当的途径去建功立业，他反对的是那种以不正当手段追求功业的行为，这种行为是受贪欲和诈知驱动的，并极易转化为犯罪。故老子提出了“损”的修养方法，即减损贪欲和诈知。这里应指出，前一段时间有一种流行的误说，即认为老子只讲“无为”，不讲“无不为”，其根据是帛本中没有“无不为”三字，今本第37章中的“道常无为而无不为”在帛本中作“道恒无名”。高明说：“通观帛书甲、乙本之全面勘校，得知《老子》原本只讲‘无为’，或曰‘无为而无以为’，从未讲过‘无为而无不为’。‘无为而无不为’的思想本不出于《老子》，它是战国末年出现的一种新的观念，可以说是对老子‘无为’思想的改造。”〔5〕今观简本，可知其说不确。“亡为而亡不为”也是老子法律思想中的一个重要观念。

再看简本：“民多利器，而邦慈（滋）昏。人多智（知）天（奇）勿（物）慈（滋）记（起）。”利器，学者或解为“锐利武器”（陈鼓应），或解为“利己之器”（王弼），或解为“智慧权谋之类”（王纯甫）。这些说法均不合乎原旨。笔者认为，此处的“利器”指赏罚而言，本章内容均与法律有关，这一段话上承“夫天多忌讳，而民弥叛”，下启“法物滋彰，盗贼多有”，把“利器”解为赏罚显然文义贯通。韩非即解“利器”为赏罚，《韩非子·喻老》云：“赏罚者邦之利器也，在君则制臣，在臣则制君。”同书《内储说下》又云：“赏罚者利器也，君操之以制臣，臣得之以拥主。”如此说来，“民多利器，而邦滋昏”当解为：对人民赏罚过多、过滥，反而会导致国家的混乱。何以见得？对人民滥施赏罚，则会造成民心不稳，或为赏赐而乱争，越轨之事难免；或逃避刑罚甚至抗拒刑罚，导致社会失范，违法犯罪之事滋生。下一句“人多知”之后一字，竹简整理小组释为“天”，似不妥。查原简照片，此字形为宀，上文另有而字作宀，两者相比，字形虽稍有出入，但基本一致，不知竹简整理者为何一释“天”，一释“而”。简文中“夫天多忌讳”之天字作宀，与“而”字形有明显区别。故笔者认为，“人多知”后一字应直释为“而”。“人多知而奇物滋起”一语，今本（本文凡称今本者，均指王弼本）作“人多伎巧，奇物滋起”。笔者的看法是，“人多知”比之“人多伎巧”于义为优，因为老子是一个反知主义者，他认为伪诈之知导致社会混乱，故其特别强调“绝知弃辩”。另外，证诸马王堆帛书《老子》，其甲本正作“人多知，而何（奇）物兹（滋）起”。高明说：“甲本此句作‘人多知’三字，‘知’下一字被夺。原抄写时即已遗漏。……‘知’下所夺的当为‘巧’字，甲本经文当作‘人多知巧’。”〔6〕这种说法并不正确，与简文一比可知，甲本并未抄漏一“巧”字，而是根本无此字。这又是简本优于今本之处。今本作“伎巧”，一些学者解为“工艺技巧”之类，与上下文义不连贯。“人多知而奇物滋起”的上文是“夫天多忌讳而民弥叛，民多利器，而邦滋昏”，下文是“法物滋彰，盗贼多有”，可知此一长段话语均与法制及预防犯罪有关。在老子看来，伪诈之知乃是导致人犯罪的思想认识根源，以现代犯罪学的眼光视之，所谓“叛”、“昏”、“盗

〔5〕〔6〕 高明：《帛书老子校注》，中华书局1996年版，第425页，第106页。

贼”、“奇物”等均可说是对犯罪现象的表述。为什么把“奇物”也列入其中？唐傅奕《道德经古本篇》谓“民多智慧，而衺事滋起”，宋范应元《老子道德经古本集注》也作“衺事”，并云：“衺与邪同，不正之事。”唐陆希声《道德真经传》作“民多智慧，邪事滋起”。王弼《道德真经注》解释说：“民多智慧，则巧伪生，巧伪生则邪事起。”由上述可见，把“奇物”解为“邪事”比较合乎上下文意。邪事者，违法犯罪之事也。老子正是从预防犯罪的角度来讨论“多智”之害的。

二、为先秦儒家法律思想研究提供了新材料

因为郭店楚墓竹简中的儒家著作多为古佚书，而这些古佚书的成书年代约在战国中期或中期偏早，这就为研究当时儒家的法律思想提供了弥足珍贵的新资料，它可以使我们对儒家法律思想产生新的认识。具体来说有如下几个方面：

1. 主张人性非善恶与儒家主流人性论有明显区别

《性自命出》对人性问题进行了较为系统的探讨。它指出：“好恶，性也。所好所恶，物也。”这是说，好恶乃是人的本性，而物则是好恶的对象。这里的“好恶”有好利恶害的意思。所谓“甬(用)力之聿(尽)者，利为甚。目之好色，耳之乐圣(声)”(《性自命出》)一语正是对人之自利性的揭示。《语丛一》又指出：“又(有)生又有智，而句(后)好恶生。”这就是说，一切有智慧的生命都是好利恶害的。

照《性自命出》的说法，人的内在的性容易受外物的诱惑而有所动：“凡鼗(动)眚(性)者，勿(物)也”。内在的性受外物所诱而表现出来的是情，如爱、恶、怒、喜、惧等情绪，均由性而生，是性的外化，即所谓“性生于眚”(《语丛二》)、“及其见于外，物取之也”(《性自命出》)。这里的“其”字指性，“取”是诱惑、影响的意思。外物的影响导致了性动，由此而生各种情感。如《语丛二》所言：“慤(爱)生于眚(性)”，“瞿(惧)生于眚(性)”，“恶生于眚(性)”，“熹(喜)生于眚(性)”等等。

那么，人之性是从哪里来的呢？《性自命出》说：“眚(性)自命出，命自天降。衍(道)司(始)于青(情)，青(生)于眚(性)。”裘锡圭先生认为，“性自命出，命自天降”与《中庸》“天命之谓性”的含义相似。^[7]这就是说，性来源于天命，是一种天赋的东西。性是善是恶呢？有学者指出：“如果不按宋儒的解释，仅就‘天命之谓性’说，其意义并不能够归结为性善论，而只是说，性是天赋的。《孟子·告子上》：‘富岁子弟多赖，凶岁子弟多露，非天之降才尔殊也，其所以陷溺其心者然也。’‘天之降才’即是天生的资性，即是‘天命之谓性’，也就是‘性自命出，命自天降’，这并不意味着性就是善的。”^[8]《性自命出》又言：“四海之内其眚(性)式(一)也。其甬(用)心各异，彘(教)复(使)然(然)也。”有学者就此评说：“人都有好恶喜怒之性，可以说人的性是相同的，这就是所谓‘其性一也’。但人的心不相同，这里的心指道德意识的水平，道德意识的水平是教育的结果，故说‘其用心各异，教使然也’，因为‘教所以生德于中者也’。从这里的说法来看，作者并没有人性善或人性恶的意识。”^[9]李泽厚也说：“竹简非常详尽地描述喜、怒、爱、思、欲、虑、智、念、强、弱等等均出于自然之性。这里毫无‘人性善’的道德说法。后儒直到今天的

[7] 同[2]引书，第182页。

[8][9] 陈来：《郭店楚简之“性自命出”篇初探》，《孔子研究》1998年第3期。

现代新儒家对‘人性’和‘天命’的道德形而上学的阐释,似乎值得重新考虑。”^[10]笔者同意上述说法。我认为,以好利恶害言人性,这与法家人性论有相同之处,但与儒家的主流人性论——性善论有重大区别。人性论乃是儒、法两家法律思想的理论基础。法家以人性自利论为根据而讲赏刑(好利故喜赏,恶害故惧罚),竹简儒家著作则以人性自利论为根据而讲德教,通过德教而提高大家的道德水平,落实到行为上则好其所当好,恶其所当恶,如此则不失为君子。这样看来,儒法两家虽对人性的认识有相似之处,但在从人性论出发提出其政治主张的时候却大异其趣。儒家的政治理想是维护一种贵贱有等、亲疏有别的社会秩序。他们认为,这样一种秩序的实现主要是诉诸德教的手段,由德教而提高全体社会成员的道德觉悟,使大家成为自觉恪守社会秩序的谦谦君子,自然也就不会去犯法作乱了。以现代犯罪学的眼光视之,这正是一种预防犯罪的思想。郭店楚简中的儒家著作里的许多言论可以说表述了这样一种思想。就德教与刑罚之于治国的意义来说,先秦儒家的代表人物孔孟均重德教而轻刑罚。如孔子说:“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。”以政刑治民,则民不会有羞耻心,即不以犯法作乱为耻。而以德礼导民,则民自会生羞耻之心,以背德犯法为可耻,从而成为有德之君子、守法之良民。尽管孔子并未完全否定刑罚的作用,但其基本思想倾向是轻视刑罚的。郭店楚简中的儒家著作在这方面“接着孔子”,但似乎有一种否定刑罚作用的极端化倾向。如《性自命出》说:“未型(刑)而民悞(畏),又(有)心悞(畏)者也。”此处的“畏”字当是敬畏的意思。如果一个人对既定的社会规则或道德规范生敬畏之心,他当然不敢铤而走险,入于犯罪歧途,故刑罚即可措置不用。要达此目标,只能通过道德教化,由教化而使民“心畏”,伴随而生的当然是“有耻且格”,然后即可不动用刑罚。在这里,道德教化成了预防犯罪的唯一手段。刑罚的动用,意味着德教的失败,也意味着预防犯罪的失败。正是在这个意义上,作者几乎完全否定了刑罚对于维护世道人心的价值和作用,这确是其偏颇之处。

2. 父权高于君权说可谓空前绝后

《六德》有言:“是古(故)先王之善(教)民也,司(始)于孝弟。……孝,杳(本)也。下攸(修)其(其)杳(本),可以勤(勤)。”这与孔子弟子有若所说“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。本立而道生。孝弟也者,其为仁之本与”(《论语·学而》)的言论相比,颇有可通之处。《六德》的作者把孝悌作为修身的根本,其思想的逻辑与有若并无二致,即孝悌与忠君密切相关,一个在家庭内注重孝悌的人到了社会上自然会忠君,忠君的人自然不会去“作乱”即违法犯罪。然而,孝与忠有时也难免发生矛盾,《六德》是如何解决这对矛盾的呢?答案令人惊奇:“为父幽(绝)君,不为君幽(绝)父。”在这里,价值的天平明显倒向了父权,这种父权高于君权的思想可谓空前绝后,它反映了作者对家族伦理的极端重视。秦汉以后,随着专制君权的日益强化,这种思想也就销声匿迹了。

3. 主张有条件地服从君、父、夫与后世三纲说颇有区别

《六德》说:“父圣,子悫(仁),夫智,妇信,君宜(义),臣宜[忠]。圣生悫(仁),智(率)信,宜(义)复(使)忠。古(故)夫夫,妇妇,父父,子子,君君,臣臣,此六者客(各)行其戡(职)而(由)其(由)其(由)亡[乍]也。……其(反),夫不夫,妇不妇,父不父,子不子,君不君,臣不臣,昏(昏)所(由)违(作)也。”这是明确把一套贵贱有等的宗法等级制视为一种优良的社会制度,它的特

[10] 李泽厚:《初读郭店竹简纪要》,《道家文化研究》第十七集。

色即在于君君、父父、子子、夫夫、妇妇,君、父、夫的地位高于臣、子、妇,后者需要服从前者。但这种服从又不是绝对的、无条件的,前者也必须承担一定的义务,如“父圣”才会“子仁”,“夫智”才会“妇信”,“君义”才会“臣忠”。这与后来的三纲五常说有明显的区别(后世三纲说要求卑下者对高贵者无条件服从,所谓“君要臣死臣不得不死,父要子亡子不得不亡”等即其证)。更应注意者是上述引文中最末一句,实是说如果宗法等级制度没有建构完善或受到破坏,将会导致社会秩序的混乱(“昏所由作也”),这也就意味着违法犯罪之事的泛滥。从这个意义上说,《六德》又是把建构一种稳定的宗法等级秩序作为预防犯罪的制度性策略。

4. 强调制度建设对预防犯罪的作用是其特色所在

《成之闻之》也提出了预防犯罪的制度设计:“天缶(降)大崇(常),以里(理)人侖(伦)。折(制)为君臣之义,楮(著)为父子之新(亲),分为夫妇之支(辨)。是古(故)小人變(乱)天崇(常)以逆大道,君子訶(治)人侖(伦)以川(顺)天惠(德)。”缶:一些学者释为“牵”,即“降”的假借字。《成之闻之》的作者从其天人合一的思维模式出发,认为人道来源于天道,道德律与自然律是一致的。天所降给人间的“大常”就是一种人伦制度,即所谓“君臣之义”、“父子之亲”、“夫妇之辨”,这是迄今所知的对三纲制度的最早表述。照《成之闻之》的说法,违背人伦制度的行为就是“乱天常”及“逆大道”,亦即说这是一种犯罪行为。君主若能以“天常”治理国家,教育百姓恪守“天常”,则可有效地预防“乱天常”的犯罪行为。

《成之闻之》又云:“《康诰》曰‘不远大暋,文王复(作)罚,型(刑)兹(兹)亡愆害(曷)?此言也,言不霈大崇(常)者,文王之型(刑)莫厚安(焉)。是古(故)君子斲(慎)六立以已(祀)天(常)。”裘锡圭先生注云:“今本《尚书·康诰》作‘……曰乃其连由文王作罚,刑兹无赦,不率大戛’。简文引《康诰》文,首句与‘不率大戛’相当,但句序不同,且有异文,待考。”^[11]又说:“‘六立’当读为‘六位’,即指上文提到的君、臣、父、子、夫、妇,参看《六德》篇。”^[12]霈,字不可识,但据文义推之,当是服从的意思。所谓“不霈大常者,文王之刑莫厚焉”,是说对不服从“大常”的人必须从重进行刑事制裁。这里已很明确地把违反人伦制度(即“大常”)的行为规定为犯罪行为。根据现代犯罪学理分析,“大常”实是预防犯罪的一种制度性措施,从另一方面看,维护“大常”的刑法凭借其威慑力量也对犯罪起一种预防的作用。为预防犯罪而设计的一种制度性策略确是作者的独到之处(孔子与孟子在这方面比较忽视),一种好的制度对犯罪现象的预防和抑制作用是难以估量的,而这也正是启发我们应该作进一步思考的地方。

总括全文,可以看到,郭店楚墓竹简对先秦法律思想史研究确有极高的价值。这种价值不但表现在它给我们提供了许多非常珍贵的新材料,扩大了研究的范围,而且使我们对先秦法律思想史产生了新的认识,并影响到对先秦法律思想史的改写。简本《老子》作为最早的传本,可说最能得老子思想之真,以其为据进行校勘可纠正今本的许多文字错误并弥补今本的文字脱漏,而关键的一字一句之差又会影响到人们对其思想的认识。对它的研究将会纠正学界的一些误解。另外,它也进一步证明春秋末期的李耳作《老子》的可能性,学界在这方面的争论已无甚必要。竹简儒家著作的出土大大丰富了儒家法律思想研究的资料,这就扩大了相关的研究范围。对其进行全面深入的研究(结合传世古文献),会在许多方面改变对儒家法律思想的传统看法,故尔对中国法律思想史的改写也就成为势所必然。

[11][12] 同[2]引页,第170页。