

# 中国古代社会的法理学<sup>\*</sup>

◎马小红<sup>\*\*</sup>

中国古代法思想的内容十分丰富，对一些具体问题和制度也有细致入微的论述，如肉刑、复仇、大赦及律令例的相互关系，立法变法的具体程序，法言法语的准确表达及一些具体条文的更改等。梁启超曾作《中国法理学发达史论》将中国古代法理研究的内容分为法之起因、法字之语源、旧学派关于法之观念、法治主义之发生四个方面。其中，旧学派关于法之观念主述儒家、道家、墨家法思想，法治主义主述法家法思想及法家与儒家、道家、墨家间的异同。梁启超的论述开启了以现代法学方法研究古代法思想的先河，但是这种现代法学研究方法继受西学，又处在开创时期，有些概念，尤其是新创或从西学中借用的概念，比如法理学、法治、主义等难免不足以精确的表达。他又将研究的重点放在先秦诸子的治国之术上，如儒家的“礼治主义”“人治主义”，道家的“放任主义”，法家的“法治主义”“势治主义”等。梁启超的研究虽开时代风气，但也给人留下了缺憾（缺少秦以后的时代）。如果用现在的法理学研究内容分析中国古代法思想，我们可以归纳出中国古代的法理研究主要内容集中在两个方面，一是法与自然的关系，二是法与人的关系（法与人性、法与道德、法治与人治）。而法的概念、本质、特征、体系、作用等则都是在对这两者关系的论述中涉及的。因为中国古人以“实事求是”的形象或经验思维方式为主，所以，在思想家、学派的理论体系中，没有一成不变的概念。对相同的事物，从不同的角度去考察，或将其放在不同的环境中论述时，便会有不同的概念。

---

<sup>\*</sup> 原载《人大法律评论》2009年第1期。

<sup>\*\*</sup> 马小红，中国人民大学法学院教授，博士生导师。

## 一、法与自然

不同的自然环境与社会文化背景,使中西方人从大自然中感悟到不同的真谛。以农为本的中国人从自然中感受到的是万世不易的四时变化规律与万物相生相克的和谐之美。从中国古人的思想中不难寻找到崇尚自然、效法自然的法理念。顺应自然,和谐相处就是中国人观念中的最大公正。西方人则从自然界中感悟到了物竞天择、优胜劣汰的“公正”原则,其自然法的精髓就在于“公正”,虽然这种公正在西方人眼里也只是一种人类社会可以不断接近却永远不可能实现的想法。基于对自然的不同感悟,中西方法理中都有和谐的理念,但是中国法理中强调的是一种安于本分和角色的和谐,西方法理更强调博弈后以秩序为基础的和谐。

### (一)“天人合一”的立法思想

崇尚上天(和神),用占卜获取天(神)意,是人类社会发展伊始必经的阶段。甲骨文辞的发现证明商人几乎无事不卜:大到祭祀、征伐、立制,小到行止、梦幻、疾病之类。商统治者对“天”的崇拜迷信达到鼎盛,商纣王在周人大兵压境、商亡迫在眉睫的情况下依然说“我生不由命在天乎?”(《史记·商本纪》)周人革商人之命,对“天”的存在与威力不可能毫无怀疑,人对“天”的绝对服从在周初便有了改变。相对以往的“天”来说,人的地位有了显著的提高。周初统治者认为,天意通过占卜可以预测,但更直接的是通过民意反映出来。所谓“天畏棗忱,民情大可见”(《尚书·康诰》),“民之所欲,天必从之”(《左传·襄公三十一年》引《泰誓》)。统治者只有凭借“德政”才能获取民心,并由此获得天命。天—王—民由此成为一个有机的整体,“民之所欲,天必从之”的思想可以说是“天人合一”观念的萌芽。

春秋战国时期,尽管卜筮之法仍盛行,但“天”的概念在学术上发生了很大的变化,各家各派在论及“天”时,基本上是各取所需。务实的思想家对“天”持敬而远之的态度:孔子学生记“子不语怪、力、乱、神”(《论语·述而》);孔子对鬼神的看法是“祭神如神在”(《论语·八佾》),但对“天”孔子仍持“敬”的态度。《论语·乡党》记:“迅雷风烈,必变。”即遇到异常的天变,孔子一定作出恭敬的姿态来迎候。他还认为一旦“获罪于天,无所祷也”(《论语·八佾》)。子产则认为:“天道远,人道迩,非所及也。何

以知之。”(《左传·昭公十八年》)尤为值得注意的是道家对“天”的解释,老子认为“天之道”就是“自然之道”。自然界的规律虽不受人事的影响,但人类社会若逆自然规律而动则必乱无疑,必亡无疑。在道家的理论体系中,自然之“道”是万物之本,是人类必须尊奉的“大法”。孟子言人性善,荀子与法家言人性恶,但他们最终都将人性说成是自然使之,天所生就。墨家虽迷信天地鬼神,但对天地鬼神也完全采取实用主义的态度。他们把“兼相爱,交相利”的社会理想说成是天地鬼神的旨意。原服务于宗室的阴阳五行家,由于宗法制的崩溃而“官失其守”,流落民间,以占卜为生,成为方士。<sup>①</sup>为生活所迫,他们无法恪守以往的天命观,故从以占卜释天意转为注重以自然释天意。太史公说:“夫阴阳、四时、八位、十二度、二十四节,各有教令,顺之者昌,逆之者不死则亡,未必然也,故曰,使人拘而多畏。夫春生夏长,秋收冬藏,此天道之大经也,弗顺则无以为天下纲纪,故曰,四时之大顺,不可失也。”(《史记·太史公自序》)

对“天”多种多样的、现实的解释,使中国文化的发展避免了狂热的宗教崇拜而始终以人为中心。当然,也正因为如此,中国文化对自然的探索往往无法深入,因而对“天”那种若有若无的迷信也始终没有打破。中国人论证“天道”目的在于为“人事”提供效法的模式。日月运行,寒暑交替,春华秋实,生老病死,这些不可抗拒的自然规律为统治者解释法的来源和设法立制提供了依据。所谓“人法地,地法天,天法道,道法自然”(《老子·二十五章》)。

天人合一观在西汉正统法思想形成时,被董仲舒系统化、理论化。正统法思想的奠基者董仲舒认为天人是相通的,人的精神形体就是大自然的副本:“人有三百六十节,偶天之数也;形体骨肉,偶地之厚也;上有耳目聪明,日月之象也;体有空窍理脉,川谷之象也。”既然天人相通,那么人与天便可互相感应:“人之喜怒”可化为“天之寒暑”(《春秋繁露·为人者天》)。人间政事通和可致“阴阳调而风雨顺,群生和而万民殖,五谷熟而草木茂……”(《汉书·董仲舒传》),人与天相通、相应,天为人之本,因而在董仲舒看来,

<sup>①</sup> 阴阳五行家的由来参见冯友兰:《三松堂全集》第2卷,河南人民出版社1988年版,第430页。

人最重要的莫过于效法上天、顺应自然，与自然融为一体来保天长地久之道。董仲舒的“天”有两个含义：一是阴阳、四时、五行、万物自然的演化，是为“天象”，这是自然之天；二是主宰自然（也包括人类）的“天意”，这层意义的“天”具有神秘的宗教色彩。<sup>①</sup>天象是天意的体现，在天人合一的体系中，在人对天的效法中，董仲舒更强调自然之天。因为“天意难见也，其道难理”（《春秋繁露·天地阴阳》）。而自然的阴阳、四时、五行变化却是人人都能感受到的。

阴阳、五行、四时的变化造就了自然界中的“万象”，古人称之为“天象”。在儒家思想中，天象是圣人制礼的依据，也是统治者立法的依据。儒家经典《礼记·月令》详细记述了天子一年十二个月应穿的服饰、戴的佩物及应行之政。以天子的为政应天所变，与春夏秋冬四时变化相协调。《月令》的大致内容是：春季为万物复苏、返青、生长之际，阳气渐盛。为迎春气，天子应衣青衣，服青玉，率三公、九卿、诸侯迎春气于东郊。对大自然采取保护措施，禁止捕杀幼鸟幼兽，禁止捕捞池鱼、掏取鸟卵、砍伐树木等。体察上天的好生之德，教化百姓，赏有功，恤幼怜弱，开仓廩、赐贫穷、赈乏绝，减少狱讼。夏季为万物成长、茁壮、茂盛之际，阳气最盛。天子应衣朱衣，服赤玉，率三公、九卿、诸侯至南郊而迎夏气。夏季对大自然也应采取保护措施，不可毁坏长成的万物，不可砍伐大树。体察上天的生养之德，天子应行仁政，别贵贱，多赏而薄刑。禁止大的土木工程。秋季为阳气开始收敛，阴气上升之时，万物转入萧条。天子应衣白衣，服白玉，率三公、九卿、诸侯迎秋气于西郊。应举行田猎而教战阵之法，举兵征讨不义，修订法令，断刑决狱，以迎自然肃杀之气。冬季阳气深藏，阴气最盛。天子衣黑衣，服玄玉，率三公、九卿、诸侯迎冬气于北郊。天子应体察冬藏之意，收租赋予民。民也应在有司的指导下猎取山泽之利。对没有收藏好的谷物和放佚的马牛等畜兽准许人们任意收取。对犯罪者申以严刑，加重制裁。

## （二）顺天则时的“司法时令说”

“司法时令说”源于战国时期的阴阳家思想，其认为王政、法度都应该顺应阴阳消长、四季变化的规律而定，断讼听狱的司法活动也应该与天时相应。

<sup>①</sup> 参见李泽厚：《中国古代思想史论》，人民出版社1985年版，第145页。

在春夏万物生长之际，应从事教化奖赏；秋冬万物肃杀之时，则应从事断狱活动，故“秋冬行刑”成为制度。“司法时令说”一方面要求帝王“顺天”：其将自然界的灾异之象视为“上天遣告”帝王为政有失，所以帝王要检点言行，亲自复查、审断案件，平反冤狱。另一方面要求帝王“则时”。如《礼记·月令》中言，当春夏阳和之际，帝王也应效法天意，善待人犯，停止一般的狱讼和拷掠犯人以体现上天仁慈好生之德。秋冬时要效法天的肃杀之威，审决死刑，严惩犯罪。

“司法时令说”为正统法思想所采纳，并形成日益完善的“司法时令制”。董仲舒认为，一岁之中有春、夏、秋、冬四季，“春暖以生，夏暑以养，秋清以杀，冬寒以藏”。王有四政：庆、赏、罚、刑，与四季之气相应：“以庆副暖而当春，以赏副暑而当夏，以罚副清而当秋，以刑副寒而当冬。”（《春秋繁露·四时之副》）

天人合一与顺天则时，用天意、天象解释了人间法令的来源、作用和必要性。同时也赋予了法律神圣性和合理性。同时，这种对自然的崇尚和效法造就了古人“秋后处斩”“秋后算账”的习惯。

## 二、法与人性

不同的人性论决定了不同的法思想。自春秋战国时起，中国的先哲们便对人性与法的关系进行了探讨。说到底，人性与法的关系最终还是自然与法的关系的延续，因为人性生于自然。先秦儒家基本持“性善”的观点，所以他们相信道德教化的作用，主张“礼治”；而法家是“性恶论”者，更相信“力”的约束，所以主张“法治”。其后，随着儒法两家的融合，正统法思想的“性三品”之说形成，以儒家为主的礼法并用、德主刑辅的法思想占据了主导地位。

### （一）孔孟的“性善论”与“礼治”

儒家的创始者孔子对人性的善恶并无明确的论断，他认为人性原本相近，是后天的教化与环境不同，使人性在发展中产生了差异，即所谓的“性相近也，习相远也”（《论语·阳货》）。但孔子同时还认为“苟志于仁矣，无恶也”（《论语·里仁》），表现了一定程度的性善主张。孔子之后，亚圣孟子明确提出了“人性善”的观点。孟子认为，无论什么人，若突然间看到一位孩童将

跌落井中，都会“怵惕恻隐”。这种不自觉地唯恐孩童受到伤害的心情，便是“不忍人之心”。由“不忍人之心”而产生的“恻隐之心”为“仁之端”，“羞恶之心”为“义之端”，“辞让之心”为“礼之端”，“是非之心”为“智之端”。源于“不忍人之心”的仁、义、礼、智四种美德是人之所以为人的根本所在。孟子断言：“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。”（《孟子·公孙丑》）忠、孝、节、义及仁、义、礼、智、信，这些儒家所推崇的道德在孔孟学说中不过是根植于人性之中的“人之常情”而已。由于倾向或确认“人性善”，孔子与孟子都将拯救时弊的希望寄托于礼治对人性的恢复上。

由于重视礼治，孔子与孟子对新兴的“法治”思潮皆持否定的态度。因为在孔孟看来，以严酷为特征的“法治”不仅不利于人性的恢复，反而会压抑人性、扭曲人情，“法治”的最佳结局也不过是“民免而无耻”（《论语·为政》）。孟子在肯定了“人皆可为尧舜”（《孟子·告子》）的同时，也告诫统治者应注意对百姓的心灵熏陶：“谨庠序之教，申之以孝悌之义。”（《孟子·梁惠王》）他告诫人们做人须以“守身为大”（《孟子·离娄》）。“人性善”奠定了孔孟充满人情味的法思想，“礼乐不兴，则刑罚不中”（《论语·子路》），法律形式服务于法律的精神，由人性善而导源出的法应是顺从人情的法，这也是中国古代社会司法中常常出现以情破法、行“法外之仁”的法理依据。

## （二）“性恶论”与“法治”

战国中期的思想家荀子，在对人性的认识上与孟子截然不同。他认为“恶”才是人生来就有的本性，“善”不过是人们后天的修饰和伪装。《荀子·性恶》开篇便说：“人之性恶，其善者伪也。”因为人性本恶，所以世间的人情也“甚不美”。荀子引用舜的话说：“人性甚不美，又何问焉？妻子具而孝衰于亲，嗜欲得而信衰于友，爵禄盈而忠衰于君。人之情乎，人之情乎。”（《荀子·性恶》）有了妻儿，便会淡漠对父母的孝敬之心；自己的利益满足后，便会失信于朋友；爵至极品，便会对君主懈怠；这就是人情。荀子据此而断言：若“从人之性，顺人之情，必出于争夺，合于犯分乱理而归于暴”（《荀子·性恶》）。如果不节制人性，必然会发生争夺，最终悖理乱制而形成暴乱的社会。荀子的学生、法家思想的集大成者韩非对“甚不美”的人情揭露得更为深刻，对“人心险恶”的描述也更为尖锐、生动。孔子与孟子

所向往的人间脉脉温情在韩非学说中变成了赤裸裸的“利”“害”关系。人们的一举一动、一言一行无不为了“利”而往。忠、孝、节、义成为迂腐的空谈。

荀子与韩非同是“性恶论”者，但在对待人性的问题上的态度却不尽相同。荀子认为人性通过教化是可以得到改造的。人们在自省自律中可以抑制人性的膨胀，披上善良的伪装，这就是“化性起伪”（《荀子·性恶》）。承认通过教化可以改变人性是荀子仍被归于儒家学派的原因所在。但荀子的礼治教化毕竟以人性恶为基础的，所以荀子的礼治又有别于孔孟，即在强调礼对道德的弘扬同时，也强调礼的规范约束作用。荀子将礼比作权威、绳墨、规矩。有学者认为，荀子在谈礼的时候眼光却贯射于法的对象——“物”的度量分界。如果把“礼”字换成“法”字似乎还要切实些。<sup>①</sup>在改造孔孟之礼治的同时，荀子并不讳言“法治”。荀子对“礼治”不像孔孟那样满怀信心，他清醒地认识到教化非万能之器，对教而不化的“奸民”须用刑罚迫使其收敛本性。“不教而诛，则刑繁而邪不胜；教而不诛，则奸宄不惩。”（《荀子·富国》）隆礼而至法，教化与刑罚并举便是荀子奉献给统治者的治世良方。因此荀子也被誉为儒法合流的思想先驱。

法家对人性的“好利恶害”有着深刻的认识，他们对改造人性也不感兴趣，所以儒家和荀子的教化思想在法家看来都是迂阔之论。法家认为，明智的君主只需考虑对人性、人情加以利用便足矣。人们“好利恶害”，君主便可设赏罚以统一人们的思想，使人们按照统治者的意愿行事。如耕战有利于国家，君主不妨设赏以劝之。当人们认识到努力耕战有利可图、有赏可得时，就会戮力本业，为国效力。懒惰、私斗有害于国，君主不妨设刑以禁之。当人们认识到不努力工作、私斗逞强便会招致刑狱之灾时，就会避之如瘟疫。设赏罚以利用人性，比教化简单明确，而且起效快，可立竿见影。“人性有好恶，故民可治也。”（《商君书·错法》）法家视儒家所提倡的道德君子为国家的大患：“儒以文乱法，侠以武犯禁，而人主兼礼之，此所以乱也。”（《韩非子·五蠹》）所谓的“富贵不能淫，贫穷不能移，威武不能屈”的君子，不是民之楷模，而是国君之大敌。在“性恶论”的基础上，法家彻底否定了礼治，而提倡以赏罚为基础的“法治”。“法治”的核心内容在于如何从事赏罚。法

① 参见杜国庠：《先秦诸子的若干研究》，三联出版社1956年版，第129页。

家认为，赏罚须遵循三项原则。一是“缘法”而赏罚，有功必赏，有过必罚，使法取信于民。二是用刑须重，使其足以震慑人心。用赏须厚，使其足以打动人心。让法在所及范围内产生最大的社会效益。三是刑须多于赏。刑多使人不敢因恶小而为之，赏少使人竭尽所能效力国家。法家对人性、人情的利用可谓淋漓尽致。其重刑主张为后来的统治者实行“法外之法”提供了理论根据。

### （三）“性三品”与正统法律思想体系的建立

在春秋战国人性善恶的争论中，还有一些颇为中庸的观点，如杨子认为“人之性，善恶混”。告子说，人性“犹湍水也。决诸东方则东流，决诸西方则西流”。汉代思想家对人性善恶的认识杂糅了先秦各家思想。大儒董仲舒将人性比喻为“禾”，将善比喻为“米”。他认为，“米出禾中而禾未可全为米也。善出性中，而性未可全为善也”。他进而论证人性有“善质”，但“善质”须经王者教化而为“善”。（《春秋繁露·深察名号》）在此，董仲舒还确定了具有“善质”者的范围。他认为所谓人性不过是针对一般人，即“中民”而言的，并不包括大善大恶之人。“圣人之性不可名性，斗筲之性又不可以名性。名性者，中民之性。”（《春秋繁露·实性》）这样，实际上是将人分为三等，即圣人、中民、斗筲。在此基础上，唐代韩愈提出了系统的“性三品”“情三品”之说：“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。”情为性之表现，因而亦分上、中、下三品。上品之人，七情具合于善，“动而处其中”。中品之人，经教化可以达到善。下品之人则“情发而悖于善”。（《韩昌黎先生集·卷十一·原性》）因此，就人类整体而言，人的善恶参差不齐，良莠并存。就个人而言，大多数的中品之人，得教则向善，失教则向恶。宋代理学家朱熹总结历代人性论后说：“孟子言性，只说得本然底，论才亦然。荀子只见得不好底，杨子观得半上半天下底，韩子所言却是说得稍近。盖荀、杨既说不是，韩子看来端的见有如此不同，故有三品之说。”（《朱子语类·卷四》）“性三品”“情三品”实际上是春秋以来有关人性、人情争论的总结。

鉴于对人性、人情较全面的认识，汉以后正统法思想主张礼法并举的治国方针。此处的礼与先秦孔孟所倡导的礼一脉相承，侧重于体现人情、人伦

的礼之义,也是法的精神,其主要内容被概括为“三纲五常”<sup>①</sup>。礼与法是两种不同的治国手段,礼侧重于教化,目的在于通过道德教化,变人性中的“善质”为善。而法侧重于用严厉的刑罚扼制人们恶性的发展,其主要针对下品之人而设。简单来说,礼是一种由里及表的统治方式,法是一种由表及里的统治方式。礼以扬善,法以惩恶。礼法的最终目的都在于使人们能“情动而处其中”。先秦的礼治与法治之争在“性三品”“情三品”学说中统一起来。

正统法思想虽然认为礼与法在治国中不可或缺,但以弘扬忠、孝、节、义道德为务的礼治显然占据了主要地位。因为中品之人占据人类的大多数,这些人可以因教而善。《清史稿·刑法志》:“中国自书契以来,以礼教治天下。劳之来之而政生焉,匡之直之而刑生焉。正也,刑也,凡皆以维护礼教于勿替。”因此。德主刑辅、礼刑并举成为正统法思想体系中的核心内容。

正统法思想对人性与法关系的论述,确定了法的作用不仅只是规范人们的言行,维护人类社会必要的秩序,惩恶扬善才是法律所要达到的最终目的。

### 三、法与道德

前文中引孔子所言:“导之以政,齐之以刑,民免而无耻;导之以德,齐之以礼,有耻且格。”先秦儒家认为治理国家德礼政刑不可偏废,但是应该以“德礼”的普及为追求。因为德礼教化不仅可以使民众避免违法犯罪,而且可以使民众有羞耻之心,变被动守法为主动守法,即“有耻且格”。

汉代在对秦法的反思中,孔子有关德礼政刑关系的论述成为全社会的共识,并进一步发展。在德与法关系的论述上,汉儒有两大贡献。

第一,确立了刑在治国中的辅助地位,即“德主刑辅”,并以此来指导立法、司法实践。汉武帝时的思想家董仲舒用自然阴阳五行的变化规律论证儒学德礼政刑的思想。董仲舒认为天地万物皆由阴阳演化而成,阳“以生育养长为事”,阴“积于空虚不用之处”,自然界中阳主阴辅是天意的体现,故而上天有好生之德。人类社会的发展,在董仲舒看来也是阴阳演化的一个组成部分,统治者为政的手段可以用阴阳变化来说明:“阳为德,阴为刑;刑主杀而德主生。”(《汉书·董仲舒传》)

① 三纲:君为臣纲、父为子纲、夫为妻纲;五常:仁、义、礼、智、信。

第二,将先秦儒家学说现实化,使儒学由“圣人之学”变为统治者的学说,使儒家的法体系更具有实用性。孔子的学说之所以被春秋至秦代的统治者弃而不用,重要的原因在于过分强调教化,理想色彩太浓。有人曾问政于孔子“如杀无道,以就有道,何如?”孔子答道:“焉用杀?子欲善而民善矣。”(《论语·颜渊》)在先秦儒家看来,政治就是如此简单。“君正则天下正。”只要君主心存仁义,天下之人便会弃恶从善。与先秦儒家略有不同,相对统治者自身的道德修养来说,汉代儒生更注重统治者的统治方式。因而在肯定教化的同时,汉儒并不讳言刑杀的作用,所谓“阳不得阴之助,终不能独成岁”。对传统的礼,汉儒则明智地取其“微言大义”,将礼作为刑的原则与指导。因此,在汉代,不仅儒家的思想得到了弘扬,而且在法家理论指导下建立的秦制亦得到继承。“汉承秦制”体现了汉代思想家、政治家的现实与成熟。

#### 四、“法治”与“人治”

在论述中国古代“人治”思想之前,必须首先区别中国与西方、古代与现代有关“人治”“法治”观点的异同。第一,中国古代的“人治”思想可以与西方柏拉图“贤人政治”相比较。但无论是古代的还是西方的“人治”,都不是现实中某些人所说的“以人代法”“以言代法”或“长官意志”,将古代“人治”简单或庸俗地解释为“权大于法”,完全是以今人之心度古人之腹。第二,中国古代法家“法治”思想的核心是维护君权,与民主思想水火不相容。鉴于此,对传统“人治”思想不加分析地贬斥,其结果将会是阻碍优秀传统文化传统的弘扬。相反,如果认为中国传统的法家“法治”在历史上曾起过进步作用,便将其视为精华而加以继承,并企图通过提倡传统意义上的“法治”而健全民主,其结果也必将是缘木求鱼。

中国古代的“人治”思想主要集中于先秦儒家的论述中。先秦儒家“人治”思想的核心是论证“人”与“法”的关系,即在治国中是统治者,尤其是君主的道德才能更为重要,还是制度更为重要。儒家的回答是“人”(主要指君主)的品德与才能,尤其是君主的道德更为重要。孔子言:“其身正,不令而行;其身不正,虽令不从。”(《论语·子路》)孔子认为在治理国家时,最高统治者的言行,甚至喜怒直接关系到国家的安危、社会的治乱、人民的

苦乐。因为上行下效是普遍的规律。他强调“君子之德风，小人之德草，草上之风必偃”（《论语·颜渊》）。将君子（泛指统治者）的品行比喻为风，小人（泛指人民）的品行比喻为草，就如风往什么方向吹，草就往什么方向倒伏一样，有什么样的统治者，就有什么样的人民。因此，法令执行的最佳途径是统治者，即君主自己“身正”。孟子继承了孔子“身正令行”的思想，认为“惟仁者宜在高位”（《孟子·离娄》）。在“君”与“法”的关系中，孟子认为君是主要的，是核心，一个君主的品德决定着一国的风气。即“君仁，莫不仁；君义，莫不义；君正，莫不正；一正君而国定矣”（《孟子·离娄》）。荀子的“有治人，无治法”的思想完善了儒家的人治思想。其基本观点如下。

第一，法是由人制定的。他开宗明义提出“有治人，无治法”。认为治理好国家的关键是人而不是法，必须有好的统治者才能治理好国家。法对治国虽然很重要，是“治之端也”，但法毕竟是作为统治者的人制定出来的，所以说“君子者，法之原也”（《荀子·君道》）。法的善恶取决于人。

第二，法是由人执行的。即使有了良法，也还是要由人来掌握和贯彻，否则便成为一纸空文，不能发挥其作用。“故法不能独立，类不能自行。得其人则存，失其人则亡。”（《荀子·君道》）

第三，法的作用是有限的。再完备的法律也不能对复杂、变化多端的国家大事、社会生活概括无遗。而且法有一定的稳定性，不能完全随机应变，法的漏洞需要“人”去弥补。

汉至清末，随着古代成文法的逐步完善，“人法并重”的法思想逐渐形成，其特点是既重视法的威严，又强调人的素质，人法兼治。宋代欧阳修说：“已有正法则依法，无正法则原情。”王安石认为治理国家“非大明法度不足以维持，非众建贤才不足以保守”。苏轼概括了在治国中单纯“任人”与单纯“任法”的缺陷：“任法而不任人，则法有不通，无以尽万变之情。任人而不任法，人各有意，无以定一成之论。”（《东坡续集·王振大理少卿》）自宋以来，这种“人治”与“法治”兼重的思想一直占主导地位。“人法兼重”的思想正是“人”“法”之辩的归宿。我们应该注意到“人治”与“法治”之争的最终结论虽然是“人法兼重”，但受儒家“民本”与法家“治吏”思想的影响，在治国中人们一般还是将人的因素放在首位。沈家本曾总结说：“有其法尤贵有其人。”（《历代刑法考·刑制总论·唐》）