

2012 儒学国际学术

研讨会论文集

北京师范大学人文宗教高等研究院

香港树仁大学中国语言文学系

◎ 编

中国社会科学出版社



儒學

2012儒学国际学术

中国社会科学出版社

研讨会论文集

北京师范大学人文宗教高等研究院
香港树仁大学中国语言文学系 编



儒學

图书在版编目(CIP)数据

2012 儒学国际学术研讨会论文集 / 北京师范大学人文宗教高等研究院、香港树仁大学中国语言文学系编. —北京: 中国社会科学出版社, 2016. 10

ISBN 978 - 7 - 5161 - 7528 - 6

I. ①2… II. ①北… ②香… III. ①儒学 - 国际学术会议 - 文集 IV. ①B222.05 - 53

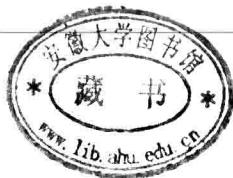
中国版本图书馆 CIP 数据核字(2016)第 018038 号

出 版 人 赵剑英
责任编辑 任 明
特约编辑 乔继堂
责任校对 周 昊
责任印制 何 艳

出 版 中国社会科学出版社
社 址 北京鼓楼西大街甲 158 号
邮 编 100720
网 址 <http://www.csspw.cn>
发 行 部 010 - 84083685
门 市 部 010 - 84029450
经 销 新华书店及其他书店

印刷装订 北京市兴怀印刷厂
版 次 2016 年 10 月第 1 版
印 次 2016 年 10 月第 1 次印刷

开 本 710 × 1000 1/16
印 张 31.5
插 页 2
字 数 516 千字
定 价 95.00 元



凡购买中国社会科学出版社图书, 如有质量问题请与本社营销中心联系调换

电话: 010 - 84083683

版权所有 侵权必究

目 录

致辞	胡鸿烈 (1)
论儒家的政治哲学及其正义论	郭齐勇 (2)
《论语》成书新探	李建国 (26)
“马克思”加“孔子”:进步及其局限——关于中国现代思想 文化和理论思考	张曙光 (51)
说仁	彭林 (70)
孟子“百亩之粪”、“粪其田而不足”解	陈鸿森 (77)
“存身全行”与“爱敬自然”——魏晋时期《孝经》的 历史语境及哲学诠释	汪中文 施穗钰 (86)
从“新外王”到“新内圣”:一个“后新儒学”的向度	林安梧 (103)
魏晋南北朝社会礼俗之儒学风貌述论	林登顺 (120)
儒家伦理学的挺立:儒家核心价值中的义利之辨与仁义 之道	成中英 (145)
《论语·先进篇》“屡空”辨	劳悦强 (151)
《荀子》《礼记》互见文辞考辨	何志华 (177)
读钱宾四先生《驳胡适之说儒》札记	何广棧 (196)
儒学之阶段性演变及其现代意义	施仲谋 杜若鸿 (216)
从程伊川对《中庸》及《周易》“时中”的阐释论中庸之道 ...	周国良 (227)
朱熹视《东坡易传》“杂”之商榷	林翼勋 (244)
《左传》“放经而拜”及相关纪事考释	许子滨 (300)

读王念孙《读书杂志·逸周书》劄记	郭鹏飞 (313)
试谈徐复观《释气韵生动》中的“气”	陈慧宁 (334)
孔子孝道之价值与意义	单周尧 (348)
《礼运》新说	黄坤尧 (358)
商殷文化与齐鲁之学	黄竞新 (370)
论孔、孟的勇	杨永汉 (465)
儒家文化与近代中国企管治	郑润培 (483)

致 辞

尊敬的许嘉璐院长，尊敬的各位嘉宾，尊敬的各位学者：

首先，让我代表香港树仁大学，向各位不辞辛劳来参加儒学国际学术研讨会，为大会增辉，表示热烈的欢迎和衷心的感谢。祝福各位身体好！精神好！

儒学价值及其精神内涵，越来越得到广泛的认同与赞赏。儒学不仅伴随中华民族走过了几千年历史，创造了灿烂的东方文明，成为中华民族宝贵的精神财富；以它的伟大价值，也必将走向世界，为全人类带来光辉的前途，成为世界人民的精神瑰宝。

儒学提供了与西方文化不同的理念与价值观。它在个人方面，注重道德伦理，提升人的精神品格；在社会方面，注重群体人际关系，打造和谐社会；在国际方面，提倡睦邻友好、互利互惠，谋求建立和谐共荣的世界；在异型文化之间，主张互相尊重、包容、吸纳，共同丰富人类文明。它已成为建设美好世界、为人类发展开辟光明未来的不可或缺的重要指导思想，具有广泛的应世价值和迫切的现实意义。

《论语》里面记载了儒学创始人孔子的几句话。一曰：“仁者爱人。”要爱别人；一曰：“己所不欲，勿施于人。”自己不想要的东西，不要加在别人头上；一曰：“己欲立而立人，己欲达而达人。”自己要树立，也要让别人树立，自己要发展，也要让别人发展。试想一下，如果人人把这些奉为行为准则，社会会变成什么样子？如果各国政要把这些奉为国策准则，世界会变成什么样子？简单的话语，就充分显示了儒学的伟大价值。

香港树仁大学以“敦仁博物”为校训，创校方针就是弘扬中华文化。本校中文系成为最先创办的重点系，即以国学为重点。今天举办的儒学研讨会，仍是此一方针的贯彻。不久的将来还会开办以儒学为中心的研究生课程。希望继续得到各位学者的关注和支持。

愿各位在港生活愉快！谢谢各位。

胡鸿烈

2012年5月17日

论儒家的政治哲学及其正义论

郭齐勇

武汉大学

摘要 儒家在正义观上的“应得”和“配得”观念，以及机会公平、对“最不利者”的关爱及其制度建构方面，均可以与西方正义观念相呼应。此即儒家正义论的最有特色的内涵，乃实质的正义。儒家对政治权力的源头、合法性、权力分配与制衡等，有其系统论说、制度与实践。儒家重视社会力量的培植、社会自治、士大夫参政及言路开放。儒家的“道德的政治”就是要坚守政治的应然与正当性。中国传统文化，特别是儒家学说中的政治正当性，即认为政治权力之根源在天、天命、天道，之根据、本位在人民、老百姓、农工商，之基础是广阔的民间社会空间、民间力量及其自治，之指导、参与、监督与言责则在士人。由此可得出人民是政治的主体，士大夫是（监督）政治的主体。道德仁义系统、仁政学说及以上四方面为中心的儒家的政治哲学在今天还有极高的价值。中国传统的政治文明中（包含理念、制度、实践、民俗诸层面）的许多遗产，值得人们认真地去思考与创造性转化。

关键词 儒家 正义 天 民本 社会自治 共治天下

儒家有没有政治哲学，有没有关于政治正义的看法？可不可以用今天的政治正义学说来诠释传统儒家的观念？我们的回答是肯定的。我近年来特别关注儒家政治哲学、儒家与自由主义的对话问题，已有几篇拙文讨论过儒家的正义论^①，本文在此基础上进一步申论之。

^① 参见郭齐勇《儒家的公平正义论》，《光明日报》2006年2月28日理论版；郭齐勇：《孟子与儒家的正义论》，《儒林》第三辑，山东大学出版社2006年版；郭齐勇：《先秦儒家论公私与正义》，载郭齐勇主编《儒家文化研究》第二辑（儒家政法思想与现代经学研究专号），生活·读书·新知三联书店2008年版；郭齐勇：《先秦儒学关于社会正义的诉求》，《解放日报》2009年1月11日理论版；郭齐勇：《〈周礼·地官司徒〉、〈礼记·王制〉中有关社会公正的论述》，载蔡方鹿主编《经学与中国哲学》，华东师范大学出版社2009年版。

我承认传统政治与现代政治有质的差别，其根本差别在于人权，即个体人是否享有政治自由与独立的政治权利。现代政治来源于西方政治，现代西方自由主义政治学的基础是自由理性主义、原子式个人主义（中性的）与社会契约论等，^①而前现代的政治学说则与此不同，那是时代的限制。

权利概念起源于自然法学说和人的自然本性学说。后者由亚里士多德所主张，认为“政治的公正有些是自然的，有些是约定的。自然的公正对任何人都有效力，不论人民承认或不承认。约定的公正……一旦定下了，……就变得十分重要了”^②，而“人类自然是趋向于城邦生活的动物（人类在本性上，也正是一个政治动物）”^③，这与前者实质上是一致的。而前者最早由古希腊晚期斯多葛学派提出，遵循自然法被奉为最重要的人生规范，该学派哲学家克吕西波强调，我们的目的“可定义为顺从自然而生活”^④，这些思想为中世纪阿奎那继承，把自然法作为上帝永恒法用来规范人类行为的法则，但人多有义务而几无权利^⑤。荷兰近代哲学家格老秀斯在《战争与和平法》中提出权利概念^⑥，认为人类在自然状态下拥有以理性为基础的自然法，其中自然法既规范人类生活，也赋予人类各种自然权利，这些自然权利也是道德权利，是神圣不可侵犯的天赋人权，认为权利也就是使正义得以实施，即应得的东西为应得的人所得到。他提出了八条自然权利：生存权、躯体不受侵犯权、自由权、支配权（主要指物权）、平等权、对罪犯的惩罚权、守约权、权利转让权以及结盟权。^⑦

① 顾肃在讨论自由主义的理论基础时指出，自由理性主义、个人主义、社会契约论、功利主义、道德多元主义是最为重要的。他说，罗尔斯总结的自由主义的基本原则是：自决原则、最大限度的平等自由、多元主义、中立性、善的原则、正当对善的优先性等。他总结斯皮兹临终遗言关于自由主义基本原则的十条时说：“简言之，自由主义把自由价值置于其他价值之上，强调尊重人，不可轻信权力和权威，坚持宽容和民主政治，接受真理、理性和社会变迁，但也要学会妥协和保持批判精神。这些可谓自由主义之精华所在。”见顾肃《自由主义基本理念》，中央编译出版社2003年版，第3—4页。

② 亚里士多德：《尼各马可伦理学》，廖申白译，商务印书馆2003年版，第149页。

③ 亚里士多德：《政治学》，吴寿彭译，商务印书馆1965年版，第7页。

④ 苗力田等编译：《古希腊哲学》，中国人民大学出版社1989年版，第611页。

⑤ 参见阿奎那《阿奎那政治著作选》，马清槐译，商务印书馆1963年版，第110—118页。

⑥ 参见〔荷〕格老秀斯《战争与和平法》，何勤华等译，上海人民出版社2005年版，第一篇第一章。

⑦ 同上。

在自然法学派看来,由于自然权利或道德权利比约定权利及其中的法定权利更根本,因此应当成为法定权利的基础或根据,如法定权利背离自然权利,公民有不服从法律或破坏法律的权利。权利概念经过霍布斯、洛克、卢梭、斯宾诺莎、康德等人的阐释发展,后来以法律形式出现在《美国权利法案》、《法兰西人权宣言》、《联合国人权宣言》等重要的政治宣言中,成为西方现代民主政治制度的基石。^①

中国19世纪从西方引进权利概念之前,古代中国同西方社会一样有着发达的财产、契约等私权制度,但尚无西方现代民主政治制度意义上的权利概念。从《诗经》中的“氓之蚩蚩,抱布贸丝”^②,《周礼》中的“听称责以傅别”、“听取予以书契”、“听买卖以质剂”^③,自先秦至于清末三千年来有关通过各种动产和不动产的“书契”进行交易和设定实在财产权属的制度,都是政府协调保护宗法封建或君主集权等级名分制度的一种管理办法,没有法律自主性意义上的权利概念,更多的是群体道德责任主体意义上的权利和义务意蕴。类比意义上的权利更多地诉诸君子(士以上阶层)的个人道德修养和公共治理原则上,庶民没有平等的法律地位和明确的法律主体意识。古代中国“权”、“利”连用,较少的时候是动宾词组,指权衡利害,例如,“君子知夫不全不粹之不足以为美也……是故权利不能倾也,群众不能移也”(《荀子·劝学》);大多是指权势和货财,如“夫民之情,朴则生劳而易力,穷则生知而权利。易力则轻死而乐用,权利则畏法而易苦”(《商君书·算地》)。在这个意义上,权利与西方的权力(power)和利益(interest或goods)对应。直到1864年由清政府总理衙门刊印的《万国公法》一书,用“权利”一词来翻译rights,表达rights在法律含义中对国家或个人的权力和利益方面的界定,才有了中西可以基本互通的权利概念。^④

我们应如何看待中国古代政治思想、学说与制度及实践中的若干问题呢?我的看法是:第一,不妨以西方政治哲学中的理念为参照系去透视、

① 参见张传有《伦理学引论》,人民出版社2006年版,第297—305页。

② 李学勤主编:《十三经注疏标点本·毛诗正义·卫风·氓》,北京大学出版社1999年版,第228页。

③ (清)孙诒让撰:《周礼正义·天官·小宰》,中华书局1987年版,第167页。

④ 参见金观涛、刘青峰《观念史研究:中国现代重要政治术语的形成》,中文大学出版社2008年版。

反观中国传统政治文化资源，发掘其中可以与今天的民主政治相接殖与会通的因素，把这些因素调动出来为今天的中国政治改革所用；第二，进一步发现中国传统所有、而西方现代所无的优秀政治文化的观念、智慧、方略、制度架构、机制及民间土壤等，并予以创造性的转化。

一 从西方政治正义视角来看儒家

我较为系统地研究过孔子、孟子、《周礼》与《礼记》若干篇目中的政治思想，发掘了其中所涉及的“实质正义”的若干内容。

从孔子的政治哲学来看：他肯定、尊重老百姓的生存权与私利，强调民生问题，并以之谓为“公”；他不反对私利，但反对以权谋私；针对世卿世禄的制度，主张从民间“举贤才”与“有教无类”，开放教育与政治，此即机会公平与公共权利向民间敞开的大事，也即肯定民众的受教育权与参与政治的权利；他强调责任伦理、信用品性、廉洁奉公，乃作为对为政者、士大夫在公共事务中的道德要求；他有关君臣的权责之相互的要求，含有政治分工与制约的萌芽；他提倡中正平和的治政理念。孔子为政思想中的正义内涵奠定了儒家实质正义的基调。

关于孟子的政治哲学：首先，涉及生存权、财产权的“制民恒产”论，“是故明君制民之产，必使仰足以事父母，俯足以畜妻子，乐岁终身饱，凶年免于死亡”^①，土地、赋税、商业政策之平等观，“王如施仁政于民，省刑罚，薄税敛，深耕易耨”^②，“易其田畴，薄其税敛，民可使富也；食之以时，用之以礼，财不可胜用也”^③；其次，养老、救济弱者、赈灾与社会保障的制度设计，“所谓西伯善养老者，制其田里，教之树畜，导其妻子，使养其老”^④，“昔者文王之治岐也，耕者九一，仕者世禄，关市讥而不征，泽梁无禁，罪人不孥。老而无妻曰鰥。老而无夫曰寡。老而无子曰独。幼而无父曰孤。此四者，天下之穷民而无告者。文王

①（宋）朱熹撰：《四书章句集注》，中华书局1983年版，第211页。

② 同上书，第206页。

③ 同上书，第356页。

④ 同上书，第355页。

发政施仁，必先斯四者”^①；再次，教育公平，平民参与政治的制度安排及作为村社公共生活的庠序乡校，“尊贤使能，俊杰在位，则天下之士皆悦而愿立于其朝矣”^②，“谨庠序之教，申之以孝悌之义，颁白者不负戴于道路矣”^③；最后，尊重民意、察举，官守、言责与官员自律，防止公权力滥用的思想及革命论，“国君进贤，如不得已，将使卑踰尊，疏踰戚，可不慎与？左右皆曰贤，未可也；诸大夫皆曰贤，未可也；国人皆曰贤，然后察之；见贤焉，然后用之。左右皆曰不可，勿听；诸大夫皆曰不可，勿听；国人皆曰不可，然后察之；见不可焉，然后去之。左右皆曰可杀，勿听；诸大夫皆曰可杀，勿听；国人皆曰可杀，然后察之；见可杀焉，然后杀之。故曰，国人杀之也。如此，然后可以为民父母”^④，“民为贵，社稷次之，君为轻，是故得乎丘民而为天子，得乎天子为诸侯，得乎诸侯为大夫。诸侯危社稷，则变置”^⑤，“贼仁者谓之贼，贼义者谓之残，残贼之人谓之一夫。闻诛一夫纣矣，未闻弑君也”^⑥。孟子的仁政民本思想，堪称古代中国政治实质正义的典范。

《周礼·地官·司徒》、《礼记·王制》中有关社会公正的论述，涉及的内容很广，包括：荒政，对灾民的赈济及其制度化；养老恤孤扶弱的制度安排；颁职事及居处、土地、赋税、商业之制度与政策；选贤与能的主张与制度诉求；以德教为主，强调刑罚的慎重与刑罚的程序化，隐私与私人领域的保护问题等。这些社会公正从制度上保障平民的基本权利，是具有中国特色的实质正义。

儒家善于继承前朝的典章制度，并与时推移，加以适当的因革损益，使之合于当世，便于应用。其伦常之道，有助于社会的秩序化、和谐化、规范化，其生聚教训之策，更足以内裕民生而外服四夷。内裕民生应视为安邦之本。儒家讲礼乐伦理教化，虽在实行时会打一些折扣，但大体上与民众的稳定和平、淳化风俗的要求相适合。社会要繁荣发展，秩序化、和谐化是基本的要求。礼教使社会秩序化，乐教使社会和谐化。在分配经济

①（宋）朱熹撰：《四书章句集注》，中华书局1983年版，第218页。

② 同上书，第236页。

③ 同上书，第212页。

④ 同上书，第220—221页。

⑤ 同上书，第367页。

⑥ 同上书，第221页。

资源的过程中，在财产与权力的再分配过程中，儒家满足人民的一个基本公正合理的要求，强调民生，制民恒产，主张惠民、富民、教民，缩小贫富差距，对社会弱者、老弱病残、鳏寡孤独和灾民予以保护。其推行的文官制度、教育制度，为平民、为农家子弟提供了受教育及参与政治的机会。这个文官制度，就成了我们的一个国本，它使历代各级政治有了新鲜血液，有了民间基层人士的参与。这种制度的建构本身，是儒家理念促成的。这个制度文明背后的理念，是维系人心，协调社会人心的以“仁爱”为核心的价值系统。

我认为，中国传统的政治文明中（包含观念、制度、实践、民俗诸层面）的许多遗产，值得人们认真地去思考，尤其是应放在具体历史环境中去考察，真正体会到古人的用心，其中不乏与西方自由主义相沟通的要素。例如，以西方政治正义论来看儒家的公私观、公义论，便不难看到，不仅孔孟儒家关于利益（权利）的分配应根据人的德行、才能和贡献而有等级之别（德、才、位、禄、用相称）的思想，与亚里士多德的“配得”观念或按德行分配的“分配正义”观念具有很强的内在相通性，而且当孔子提出“有教无类”、主张尊重一切人的生命权和幸福权时，其实在一定意义上也蕴涵着亚里士多德的总体的正义的概念的含义。

儒家提倡的以“仁”为内核、以“德教”为前提的礼法等级秩序，权利不是平等地享有，儒家的王道仁政思想主张君王治下的道德责任和政治责任。“天下为公”（《礼记·礼运》），天有好生养民之德，君王作为天之子，受命于天，“修己以安百姓”（《论语·宪问》），带领群臣一起去实现大同之世的天职。除非政府严重失职不能眷顾生民的生命权和发展权，老百姓应各尽其责，安分守己。试以儒家忠恕之道来说明。儒家的“恕”道，即“己所不欲，勿施于人”（《论语·颜渊》），意味人之尊严和基本权利，人人有之，不欲人夺，推己及人，故应当保护所有人的基本权利不受侵犯、不受非人对待、保持人的尊严和无害他人的各种自由。儒家的“忠”道，即“己欲立而立人，己欲达而达人”（《论语·雍也》），主张以德行和才能为标准，人民都有学为君子、参与公共政治的机会，通过公共权力调配和群体内部协调，保证每个人各尽其用、皆有所养。

如果以此来看，儒家力图通过礼义教化和规范来防止社会分配的严重不均，维护、保障老幼鳏寡孤独等贫弱者的利益的思想以及“荒政”中对灾民的救济等，则与罗尔斯正义观中关于应该有利于社会的最少受惠者

的最大利益的主张，不无契合之处；而孔子有教无类等思想，及作为儒家文化重要体现和成果的文官制、科举制等，与罗尔斯的第二个正义原则中所提出的在机会公平均等的条件下，权力和地位向所有人开放的要求更有着强烈的共鸣。^① 儒家的理念及由儒家推动的制度安排中，有大量的与之相会通的因素，似不可轻忽放过。

以上的详细论证见本文的第一个注中所列之拙作，兹不赘述。以下我则从较广泛的范围，讨论儒家政治哲学的一般问题，这些都与正义论相关联。

二 儒家论政治权力的源头和合法性

今天我们讲的政治正义问题，首先是政治权力的来源、政权合法性的基础、权力的分配与再分配、制度架构中的权力制衡等，这都是现代论域中的问题。假如我们实地考察儒家传统，亦不难从中看到其中有一些独特的智慧，实涉及以上诸方面。儒家经典五经中保留了中国文化源头的若干史料，其中有未经分化的，作为宗教、政治、伦理、教育之本的若干内容。在一定意义上，五经是中国政治、教育之本。

“天”、“昊天”、“上帝”、“帝”、“天命”是夏、商、周三代的王权政治合法性的来源与根据。从《尚书·舜典》的资料中，我们不难看到，舜在接替尧担任首领时，主持了庄严肃穆的宗教仪式，首先祭祀“上帝”天神，然后祭祀其他自然神灵。这种虔敬的宗教仪式也是舜在政治、军事上取得统治的合法性的象征。夏禹征服三苗，夏启讨伐有扈氏，都是假天与天神的命令为根据的。

① 详见郭齐勇《中国儒学之精神》第五讲，复旦大学出版社2009年版，第139—167页。又，姚大志在《导读：从“正义论”到“新正义论”》中指出，罗尔斯更强调平等的价值。罗氏认为，最大的平等是对处于社会底层，拥有最少的权力、机会、收入与财富的人，即“最不利者”的帮助。“一种正义的社会制度，应该通过各种制度性安排来改善这些‘最不利者’的处境，增加他们的希望，缩小他们与其他人之间的差距。这样，如果一种社会安排出于某种原因不得不产生某种不平等，那么它只有最大程度地有助于最不利者群体的利益，它才能是正义的。”见[美]罗尔斯《作为公平的正义——新正义论》，姚大志译，上海三联书店2002年版，附录，第447页。

有扈氏威侮五行，怠弃三正，天用剿绝其命。今予惟恭行天之罚。……用命，赏于祖；弗用命，戮于社。（《尚书·甘誓》）

商汤在讨灭夏桀的动员会上发表誓词：

格尔众庶，悉听朕言。非台小子，敢行称乱，有夏多罪，天命殛之……夏氏有罪，予畏上帝，不敢不正。（《尚书·汤誓》）

足见殷商继承了夏代的“上帝”、“天神”崇拜观，也继承了以“天命”神权作为政治合法性根据的做法。

在盘庚迁都的几个文诰中，我们已经能感受到道德性的诉求。“呜呼！古我前后（君主）罔不惟民之承，保后胥戚，鲜以不浮于天时。殷降大虐。先王不怀厥攸作，视民利用迁。”^①“今我民用荡析离居，罔有定极。尔谓朕曷震动万民以迁。肆上帝将复我高祖之德，乱（治理）越（于）我家。朕及笃敬，恭承民命，用永地于新邑。”^②盘庚说，从前我的先王没有不尽心爱护人民的，臣民也互相体谅，无不顺从天意行事。以前上天降灾给殷，先王不敢留恋旧都，为保护人民的利益而迁都。又说，我们遇到大水灾，人民没有安居之处。我为什么要兴师动众迁都呢？上帝降大灾，是叫我们迁到新都，恢复高祖的事业，兴隆我们的国家。我很诚恳小心地顺着上帝的命令去办事，我很尽心地去拯救人民。在盘庚的这些训诫中，已包含了尊重民意、民利和当政者的笃诚敬业精神，有了一点点人文主义的萌芽。

及至周代，作为附属国的小邦周取代大殷商，其政治的合法性仍以上帝、天神之命为根据。周武王死后，成王年幼，周公代行王政，在讨伐三监和武庚等的叛乱时，曾以《大诰》布告天下，政治动员仍然用夏、商的老办法：

已！予惟小子不敢替上帝命。天休（嘉美之意）于宁王（宁王

① 李学勤主编：《十三经注疏标点本·尚书正义·盘庚中》，北京大学出版社1999年版，第235—236页。

② 同上书，第243—244页。

即文王)，兴我小邦周。宁王惟卜用，克绥受兹命。今天其相民，矧亦惟卜用。呜呼！天明畏（即威），弼我丕丕基！（《尚书·大诰》）

在殷周之际的革命中，较之夏殷两代的主政者，周公等人的观念发生了一定的变化，即把“以祖配天”发展成“以德配天”，把血缘性的祖宗崇拜，发展为政治与道德性的祖宗崇拜，把外在性的天神崇拜，逐渐内在化、道德化。这些变化对整个中国哲学思想史的走向起了决定性的作用。这也是儒家之所本。

周初人进一步有了人文的自觉。这种自觉源于他们以小邦而承受大命，又面临内外部的叛乱，总结夏殷两代的“天命”得而复失的教训，不能不有一种忧患意识。强大的夏、殷王朝分别在桀、纣手中一朝败亡，说明“天命”是可以转移、变更的。周公在《多方》中指出，作为“民主”（民之主）的君王，由天与天命选定，但由天授命的“民主”是可以改易的，主要看君王的行为；在《多士》中，大谈“革命”的理论，殷革夏命，周革殷命；在《康诰》中，告诫康叔“惟命不于常”，命是可以更改的；关键是主政者要“明德”、“敬德”。他指出，文王能够“明德慎罚”，即修明自己的德行，小心谨慎地处理刑罚事务，不敢欺侮鳏寡孤独，勤恳、诚敬、审慎、敬畏、任用、尊重贤人，惩罚坏人，其德行在人民中非常显著，上帝知道了，降给他灭殷的大任。在《召诰》中，周公指出，“我不可不监于有夏，亦不可不监于有殷”。夏殷灭亡的教训是“不敬厥德，乃早坠厥命”，因而“皇天上帝改厥元子兹大国殷之命”。夏、殷违背了天道，因而丧失了天命。周公告诫成王“不可不敬德”，“王其疾敬德。王其德之用，祈天永命”。周人把天神与鬼神作为人间政治与道德的立法者、评判者，使人们崇拜的对象有了可以认识的内容，在宗教神学里加入了尽人事的理性活动。他们改造夏殷两代的王权神授论，不仅创造天子说，假天神权威为王权的合理性作论证，而且创造天命转移论，假天神权威对君主的权力作出一定的限制和道德的约束，又赋予君主不仅治理人民，而且教化人民的双重责任。

周初人认识到“天命靡常”（《诗经·大雅·文王》），“皇天无亲，惟德是辅”（《左传·僖公五年》引《周书》）；“天惟时求民主”，人主只有敬慎其德，治理好国家，“保享于民”才能“享天之命”（《尚书·多方》）。徐复观指出：周初人的“敬”、“敬德”、“明德”的观念，是一种

充满责任感的忧患意识，从把责任、信心交给神转而为自我担当。“战战兢兢，如临深渊，如履薄冰。”（《诗经·小雅·小旻》）这种由警惕性而来，精神敛抑集中，对政务、事业的谨慎、认真，对自己的行为负责的心理状态，不同于宗教的虔诚。这不是消解主体性，而是自觉、主动、反省地凸显主体的积极性与理性作用。这是中国人文精神最早的表现，是以“敬”为动力的、具有道德性格的人文主义或人文精神。^①

周公提出的“敬德保民”、“敬德安民”等一系列人道主义的思想是非常深刻的，在社会实践中起过一些作用。从考古发掘上看，周代与殷代很大的不同，是人殉与人牲的现象大大减少。周初的统治者已认识到人民的生命、生活与人民的意志、意向的重要性，将其抬高到与天命同等的地位，要求统治者应通过人民生活去了解天命。也就是说，天意是通过民意来表现的，王者要以民为镜，从民情中去把握天命。这就是“天视自我民视，天听自我民听”（《孟子》引《泰誓》）；“民之所欲，天必从之”（《左传·襄公三十一年》引《泰誓》）；“古人有言曰：人无于水监，当于民监”（《尚书·酒诰》）。

周公制礼作乐，有一系列经济政治制度的建构。中国史不同于欧洲史，既没有古代希腊、罗马那样的典型的奴隶制，也没有经历过像欧洲中世纪那样的领主封建制，而是从井田制的生产方式发展为小农经济以及地主经济的生产方式。西周的井田制，是贵族占有村社的土地制度，即有共同耕作的“公田”，“公田”的收入用于祭祀和公益事业。又有一夫受田百亩等。在井田制基础上，古代村社组织有十、百家，或称邑、里，或称“社”与“村社”，最初村社中管理公务的领袖，是由选举产生的三老、嗇夫等。古代村社的公共生活在庠、序、校等公共建筑中进行，这就是议政、集会与活动的场所，以后变成古代的学校。祭社和祭腊是最热闹的群众性活动。^② 西周初期的宗法制度，其要点是立子立嫡（嫡长子继承）之制、封建（封邦建国）子弟之制、庙数（即宗庙祭祀）之制和同姓不婚之制。这些制度殷代也都实行过，不过周初以此纲纪天下，成为根本大法，按大宗与小宗、血亲与姻亲的关系确立远近亲疏的名分等级，解决权力与财产的分配与再分配问题，以祖宗崇拜、宗法关系来维系其统治。

① 参见徐复观《中国人性论史》（先秦篇），商务印书馆1987年版，第20—25页。

② 参见杨宽《西周史》，上海人民出版社1999年版，第185—204页。

与上述诸制度相关联的道德的内容,即尊尊、亲亲、贤贤、男女有别等。从《康诰》表达的周人的道德思想中,可知当时特别强调“孝”与“友”,已有了“父慈”、“子孝”、“兄友”、“弟恭”的内容。其所强调的上天赋予的“民彝”,即老百姓的内在的法则,是趋向“孝”、“友”等的道德。与孝、友等道德规范不合,则需要强制性的刑、罚。这也就开始了我国历史上统治者长期提倡的“德主刑辅”的治理社会之方略,不过当时并没有明确地这么提。

如前所述,昊天上帝崇拜和祖宗崇拜的逐渐结合,从“以祖配天”到“以德配天”的觉醒,是三代宗教、政治、伦理发展的趋势。那个时候,宗教、政治、伦理是密切结合在一起的“礼”。夏、殷、周的“礼”有其继承性和变革性。殷周之际的变革,使传统天命论得到新生,增加了敬德保民、努力人事、谨慎尽责的内容,把民意提升到天命的高度,因之给中国早期人文精神打上了道德的自主性和内在性的烙印。

中国政治的根源即在于此,无此则无我们第一节谈到的儒家的公平正义观。

三 儒家论政治权力的分配和制衡

与政治权力的来源和合法性相对应,儒家的天命说也是限制君权的一个民间舆论监督和心理震慑机制。周公鉴于小邦周灭亡大殷商的历史教训,认识到“天命靡常”,“天听自我民听、天视自我民视”,评价统治者政治行为善恶及其政绩优劣的标准,是人民的体会感受和生存状况,天命不是固定不变的,而是会在当政者失其天职时,根据人民的意志来转移到善德善政的统治集团。君民关系犹如荀子所说,“庶人安政,然后君子安位。传曰:‘君者,舟也;庶人者,水也;水则载舟,水则覆舟’”。(《荀子·王制》)故周公苦口婆心告诫成王“天命不僭,卜陈惟兹”(《尚书·大诰》)、叮咛康叔“惟乃丕显考文王,克明德慎罚”(《尚书·康诰》)。

呜呼!封,汝念哉!今民将在只通乃文考,绍闻衣德言。往敷求于殷先哲王用保乂民。汝丕远惟商成人考,宅心知训。别求闻由古先