



方铭 主编

儒学与二十一世纪文化建设

首善文化的价值阐释与世界传播

学苑出版社

北京市与北京语言大学共建项目

儒学与二十一世纪文化建设

首善文化的价值阐释与世界传播

方 铭 主编

學苑出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

儒学与二十一世纪文化建设：首善文化的价值阐释与世界传播/方铭主编. —北京：学苑出版社，2009. 11

ISBN 978 - 7 - 5077 - 3289 - 4

I. ①儒… II. ①方… III. ①儒家—文化—研究 IV. ①B222. 05

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2009) 第 201796 号

责任编辑：战葆红

出版发行：学苑出版社

社 址：北京市丰台区南方庄2号院1号楼 100079

网 址：www. book001. com

电子信箱：xueyuan@ public. bta. net. cn

销售电话：010 - 67675512、67678944、67601101（邮购）

印 刷 厂：北京通州京华印刷制版厂

开本尺寸：787 × 1092 开本 1/16

印 张：30. 75

字 数：680 千字

版 次：2010 年 1 月北京第 1 版

印 次：2010 年 1 月北京第 1 次印刷

定 价：70. 00 元

目 录

儒学传统与首善文化(代序)	韩经太(1)
---------------------	--------

儒学的核心价值研究

儒学核心价值观——民本主义	周桂钿(7)
孔子论“仁”及其现代价值	葛荣晋(12)
试论《周易》的“生生为易”之生态审美智慧	曾繁仁(17)
“阴阳五行”是宝贵的非物质文化遗产	许树安(22)
从郭店楚简《唐虞之道》看大同为原始儒家的终极理想	方 铭(27)
中国哲学中“大人视野”的三个维度	张耀南(34)

首善文化与政治教化研究

“一本五常”	周桂钿(44)
重塑孔子形象,再造中华道德	赵敏俐(58)
经学与中国政治文明	黄震云 马宗昌(60)
儒家礼教注重实践论	周秉高(69)
首善之区需首善之思	
——首善之区文化建设与传统文化	牟 颖(75)
略论东汉首善文化	
——以洛阳为例	李 敏(83)

儒学与和谐文化建设研究

欲求、利益、尚德、和谐

——孔子理想的教化之路	王洲明	张德苏(88)
多元与整合:从《自序》看《史记》的文化意蕴	刘 宁	张新科(98)
儒道互补与中国文人的心理结构	张 梅	(106)
战国纵横策士心态与儒士心态比较	徐 辉	(111)
孟子“仁”论的两面性与终极旨归	张燕婴	(121)
“和”、“和谐”与“和平”思想及其演变轨迹	王培友	(128)

君子人格与修身研究

《曹风·鸛鸣》与先秦君子风范	姚小鸥	陈 潇(137)
屈原作品的修身内涵及其文化意义		
——兼论屈原与儒家修身观念的异同	李金善	(143)
儒学复兴与西汉官僚的道德操守	方 铭	(150)
由“天命”而谈君子人格	吴 博	(168)
理学与《三言》、《二拍》中的道德说教	段江丽	(173)
关于“真孔子”与“假孔子”		
——兼论思想史书写与经典解读的若干问题	董运庭	(181)
孔子的文学思想与中国古代文学	刘 刚	(189)
孔孟论读书学习	孙琴安	(201)
从先秦儒家的学习理论体系看荀子的学习理论	焦 杨	(205)

儒学与文化心理研究

原始儒学与中国古典美学原则的确立	李庆本	(212)
论屈原“发愤以抒情”文艺思想的形成及对后世的影响	张 强	(221)
谢铎的理学思想与浙东学派	林家骊	(234)
吕祖谦学术简论	黄灵庚	(243)
明代隐逸思想的变迁	张德建	(256)
说性灵,道阳明	吴兆路	潘钰卿(277)
中国现代文化建设的若干问题	杨金海	(285)

秦博士与秦始皇的冲突与儒家“迂远而阔于事情”	方 铭(292)
关于儒学经学国学的关联及其当代意义	黄震云 马宗昌(302)
儒学文化的现代价值	
——向孔子学习	方 铭(305)
在后现代的问题视域中思考儒学的发展	黄卓越(319)

儒学与法制文化建设

孔子的司法实践与法制思想	黄震云(325)
孔子杀少正卯考论	马作武(342)
扬雄与《剧秦美新》	方 铭(354)

国学与经学学术研究

国学研究的跨文化理念与方法	李庆本(361)
试论《孔丛子》中先秦孔氏子孙的经学思想及其师学渊源	孙少华 刘跃进(367)
《尚书》与早期儒家道统关系考	胡宏哲(380)
章句学与两汉儒学风向	唐 元(385)

儒学文献研究

竹简诗论“《卷耳》不知人”的阐释史意义	尚学锋(401)
“睢鸠”意象考论	
——《诗·周南》意象群及其意象经营艺术研究之一	邵炳军 赖旭辉(408)
《史记》的尊孔重儒问题	方 铭(418)
《诗经·二南》乐体说考异	周延良(425)
《论语·宪问》篇“骍邑三百”解	姚小鹏 王克家(441)
《论语》“学而时习之”章新探	廖名春(449)
宰我标新立异出于其才智高隼	
——读《论语》札记	张廷银(461)
论“器”	曹美娜(464)
郭店楚简与孟子研究	廖 群(470)
后 记	方 铭

儒学传统与首善文化

(代序)

韩经太

儒学传统是一种植根于从原始儒学到新儒学广阔历史土壤的思想文化传统,并且它随着新儒学的发展而实现历史的跨越,进入到现代文明世界,从而成为以现代理论阐释,并在文化实践过程中不断演进的传统。儒学传统是在承传与创新的历史辩证法制约下不断还原又不断更新的传统,探求原始经典的本质,还是阐发历史进境的意义,始终是儒学传统实际存在着的自身矛盾。而今,当我们立足如是这般的国际和国内文化语境,真诚地面对儒学传统时,儒学传统早已不再是一个单纯的思想存在,譬如不再是一个中国历史早期独立于道家、墨家、名家、农家诸家之外的学派,而已经成为一个历史文化共同体。横向维度上,儒家的自我阐释与别派他者阐释之间的错位与冲突,实际已塑造出两个甚至多个彼此不同的儒家形象,试问:哪一个最真实呢?在纵向维度上,思想史上曾有以玄学思维理性来阐释儒家经典者,曾有援佛入儒以阐释儒家精神者,试问:究竟哪个能得儒家真传呢?何况,中国社会已经历过19世纪的维新思潮和20世纪的革命思潮,当下的文化理念正是建立在历史反思的理性基础之上的,我们不可能站在历史之外,而只能要求自己站在历史发展到今天所应有的高度,以此来理性审视、辩证阐释、创新实践儒学传统。

在这个意义上,尤其是在这个创新实践的意义上,儒学传统可以被视为现代中国首善文化建设的必要内容。

首善文化,顾名思义,应该是指作为国家首善之区的首都综合影响力,就其核心内容而言,应该是指最能体现国家主体精神的首都精神风貌。当然,首善文化不能简单地理解为共和国首都这个城市的特殊文化属性,而需要从国家民族千秋事业的高度来思考问题:一方面,要考虑到“文化中心”不等于“文化统领中心”,“文明城市”不等于“首善之区”,首都的政治

地位并不必然导致其文化精神之垂范九州岛;另一方面,即使从话语来源的角度来领会,也要认识到“首善文化”事关教化,维系着国家民族整体精神世界的构建,“首善文化”应成为国家德治与民族德育的动力源泉。如此等等,都需要我们在阐明核心价值、构建思想体系、确认文化经典、提炼精神范式、推介先进经验等多维结构中思考基于首善文化的发展目标和实践载体。这样一来,儒学传统之关乎首善文化者,也就有诸多课题需要辨析和探讨。

在中华民族的文明发展史上,儒学传统所实际产生的影响,的确是其他学派的思想所不可比拟的,所以,讨论儒学传统与中国现代化——进而与首善文化的关系,就具有讨论中华传统文化与现代首善文化关系的意味。不过,这中间有许多必须小心谨慎地加以处理的“关系”,譬如历史上的经典确认实际是由谁来主持的问题;又譬如某一思想理论的实践性运用所实际产生的正反经验最终给世人以怎样的启示的问题,真可谓涵涉广泛,难以一言以蔽之。就像世间人际关系最为微妙一样,儒学与其他诸子学派的关系——包括在所谓“百家争鸣”时代的关系,以及后世汉唐宋明时代的关系,难道不更微妙?学界已然习惯了“儒道互补”的命题,循此推论,则儒学与道家当平分秋色,不仅如此,既然中国传统文化的基本构成形态是所谓“儒道互补”,当今天再来振兴“国学”时,也就理当兼顾儒道两家,而以兼顾立场来提炼中华文化精神,又怎一个“和”字了得?“老子贵柔”“道家本无”“唯道集虚”的系统言说,无论如何也是需要顾及的。再说,安见得中国传统文化的基本构成不是“儒法互补”呢?总之,确认儒学传统为我中华文化之核心内容,这本身就是一种价值判断,是需要做出令人信服的学术论证的。即使在当下国人莫不振奋于中华文化复兴课题,并以此而热心“国学”之际,无论是基于国家提出“以德治国”的理念,还是参照有学者提出“和合”之学的命题,抑或兼顾到许多高校创办“国学院”“国学研究院”的事实,必要的、鞭辟入里的论证仍然是必需的。在这里,我们或许可以提出一个建议:直面现实难题,以此为切入点,开发传统资源以推进现代化改革力度。如若这个建议是可以被大家接受的,那么,我们将首先确认一下共识:因为举国上下首先所关注的是世道人心的改善,是基于人性自然基础的道德修养体系的建构,是基于人类普世价值与人文精神的现实关怀,是所有这些努力真正起到遏制腐败、建立诚信的文化诉求,所以,儒学传统即使不处于中心地位,也应该处于被优先关注的位置。唯其如此,当前社会公众话语中的中华文化,可以说是儒学传统被优先关注的百家思想集合体。

当然,学术讨论意义上的文化建设,必然具有鲜明的精神超越性,超越意识形态的现实规约空间,富有百家争鸣式的自由讨论机制。在这个意义上,被优先关注的儒学传统本身,也将处在一个更大的参照系当中,不仅需要与道家思想、佛教思想发生阐释过程中的思维互补,而且需要与西方思想实现跨文化研究中的思想交流。也正是在这个意义上,儒学传统就不等于传统儒学,因为在富有创新机制的现代化的思想实践过程中,随着人们对儒学的研究更加成熟、理性,也更个性化,儒学在重新获得经典性确认的同时,也获得了向未来延伸的活力。传统像一条路,从思想史的历史深处走来,向思想史的未来远处走去,而我们自己则是“路漫漫其修远兮,吾将上下而求索”的求索者。

儒学传统于是被赋予了现实实践性。近年来,民众文化意识的转变与诉求,国内兴起了“国学热”,“儒学”自是其中的重要内容,儒学传统已经走出学术殿堂,走向大众传媒,走向学生课本,从童蒙到大学人文教育、国民素质教育,拥有了各种形式的儒学文化教育,成为构建当前国人道德伦理、塑造文化性格的重要资源。首都北京,由于是国家决策机构之所在,并且也是高等学府云集、人文学者集中的地方,因此也就自然成为儒学传统阐释的思想基地。值此之际,身为传统文化的现代阐释实践主体,我们显然需要主体意识的自我确认。

首善文化的核心理念是建立在“人文北京”发展目标下的“人的现代化”价值追求,这是从“以人为本”的基点上对现代化社会文化建设的基本目的的价值确认。离开了这一基本点,关于“人文北京”的价值阐释将失之于浮躁和空泛。问题在于,真正“以人为本”的“人的现代化”价值追求,既是历史主义的,又是现代主义的,既是科学主义的,又是人文主义的。作为阐释主体,我们有必要在学理上探讨“人的现代化”的内涵与外延,从视野上辨识不同学科、流派研究“人的现代化”的维度与视角,从实践上确立“人的现代化”的特征、指标体系等。为了“它山之石,可以攻玉”,我们需要研究发达国家“人的现代化”的理论与方式,对西方国家研究“人的现代化”主要流派的观点进行阐述与评析,概括发达国家“人的现代化”理论的基本特点,对西方国家“人的现代化”可资借鉴的方式进行梳理。为了直面现实,我们需要研究中国“人的现代化”的基本矛盾、主要特点、理论焦点、实际难题,深入分析现代科学技术发展与“人的现代化”的互动共进、相互制约和异动,以及现代社会条件下“人的现代化”的机遇与风险,探讨“人的现代化”的实现方式,从观念、能力、制度等层面研究“人的现代化”的前提、核心、保证等具体问题。为了开发传统资源,我们需要耐心回顾漫长的历史

并认真总结正反两面的经验,从先秦孔门之教,到宋明性情存养,从“内圣外王”的价值框架,到“修身、齐家、治国、平天下”的推阐模式,从“仁”学本体自觉,到“达则兼济天下,穷则独善其身”的实践路线,所有这些属于正面的阐释体系,如何与庄子学派批评儒家“陋于知人心”的另类意见结合起来,以便做出更为理性的阐释。首都北京理应成为中华民族共有精神家园的首善之区,理应负起文化统领和道德示范的责任,既然如此,在建设“人文北京”的高度上,首都人文学者不可或缺的担当意识,将表现为积极应对上述难题的学术胆识。

上述问题,一旦真正作为“问题”而成为我们的“问题意识”的实质内容,儒学传统在现代阐释中的延伸,就不再是一种理论假设,也就不再像“内圣外王”的纯概念推导那样,往往成为今人反思历史而痛感专制阉割了道德时的精神慰藉。儒学传统,未尝不可以分解,或者当成作为纯粹学术研究对象的儒学传统,或者当成现代人文实践之思想借鉴的儒学传统,尽管这两者间必然相互关联,但其间的差异区别依然是泾渭分明的。“人文北京”这一发展目标的正式确立,意味着我们已经超越“奥运北京”这样的短期目标而着眼于长治久安,意味着我们已超越“文化搭台,经济唱戏”的急功近利而真正倡导人文关怀,在这样的前提下,又本着“以人为本”的精神,儒学传统的现代阐释自然会使我们高度关注中华民族的精神铸造问题——国民性的塑造问题。

中华文化具有道德主义的鲜明特色,而道德文化的建设需要以性情陶冶为根基,有赖于性情文化的健康发展,是以,探询于“民族性格铸造”与“中国性情文化”之间,考察儒学传统的“心性”之学如何“行行重行行”在学理自洽的跋涉之中,剖析生成于汉语文化特定语境中的“性情”概念,是如何将“性与天道”之“性”和“情之所钟”之“情”整合为一体的,从而在体会其“天人合一”的哲学底蕴的同时,也可以冷静审视其“未发”“已发”的思辨究竟具备多少哲学的深度和科学的力度。当然,我们完全可以把关注的目光投向表征着中国传统文化艺术中最富魅力的古典诗情画意,从中阐发“仁者乐山”“智者乐水”的特殊精神传统,欣赏并向现代社会推介以吟咏性情为旨趣的人的自然化审美实践。此外,基于中国传统思想每探究于“性”、“情”之间的史实,不妨尝试着凝练“性情哲学”的思想体系,如此等等。但是,所有类似的思想实践和学术讨论,都不宜忘却20世纪新文学发轫之际就确立的“改造国民性”的文学大主题,不宜忘却揭示社会腐败根源的社会使命和批判道德沦丧现象的文化责任。

中华文化还具有鲜明的自然主义特色,“仁者乐山,智者乐水”的儒学

传统,经过“即色游玄”的学理申说,展延而进境于“吟风弄月”而得“吾与点也”之神韵,格物致知的实学认知,咏物寄托的吟咏习性,大都被赋予林泉高致的特殊景观,挥之不去的农耕文明的田野气息,召之即来的高山流水的清音美感,已然铸就了中华民族特有的“庭院——庭园——园林”式宜居文化传统。清沂舞雩,载咏载归,遥想儒家先哲的神采,体味其“依仁游艺”的人生境界,自然而然地将思绪链接到“宜居城市”的构想,应该说,这是一个多么诱人的课题!首都北京通向宜居的道路究竟有多远?为了建设宜居城市应该做些什么?如何体现“宜居北京”的文化品味和文化品位?在宜居城市建设中,园林是重要的组成部分。但是,如果只有众多的新造园林而没有普遍成熟的相应的艺术品位,再好的宜居环境也是枉然的。在目前的城市建设中,重物质而轻精神、重技术而轻艺术是一个严重问题,充分认识到这一点,而后借鉴于古典诗情画意,似也是当下讨论儒学传统与首善文化时饶有兴味的话题吧!

基于共同的“问题意识”,本着“以文会友,以友辅仁”的精神,聚首“儒学与二十一世纪”国际学术研讨会的学者,就儒学的核心价值研究、儒学与和谐文化建设研究、君子人格与修身研究、儒学与文化心理研究、国学与经学学术研究等专题展开充分讨论。专家论旨,关乎中华文化复兴之大计与首善文化建设之要义:如周桂钿先生认为民本主义是中国儒家的传统核心价值观,其主要内容为“善为众主,而非简单的少数服从多数,发展成现代的人民代表制度,是一种中国特色的协商民主制度形式”,中国传统的民本主义是民主的实质内容,西方民主选举是形式,形式与内容的结合,将是最好的民主制度;如周秉高先生认为儒家礼教注重实践这个优良传统在今天具有重要的迫切的借鉴价值;如黄震云、马宗昌教授认为玄学是我国的国学,经学是中国文化的原典,是国学产生的根基,也是国学的主要内容,儒学是经学的重要组成部分,至今都仍有其存在的价值与借鉴意义,在西学和中学(也就是玄学)并存的我们的时代,玄学思想,在科学发展观的统领下,也就是马克思主义中国化的过程中,对当代中国政治文明、社会发展应该说具有很重要的积极作用与价值意义,大致可以归纳为以下几点。1. 民族团结、艰苦创业、中华文明一体化思想。2. 爱国主义思想。3. 富国强民思想。4. 和谐社会的伟大理想,天下归仁的大一统思想。5. 为政以德礼礼法并施的政治思想、举贤授能的人才思想。6. 以人为本、经世致用的人文思想。7. 有教无类、学以致用教育思想。8. 义利统一的价值思想、尊礼尚施的唯物思想。9. 适应变革的发展思想、制天命用之的科学思想。10. 真善美和谐的美学思想。如赵敏俐教授认为孔子思想中的核心观念是由

三代以来的中华民族思想中承继发展而来,其思想核心“仁”直指人本性中最核心的东西,以孔子为代表的儒家文化与封建文化既有相统一之处,又在许多方面相互对立,因此对于二者,我们必须区别对待;如董运庭教授认为,当下我们解读孔子以及儒学,应当“从最顽强的事实出发”,“从历史上和事实上摆在我们面前的、最初的和最简单的关系出发”,廓清不同历史阶段从不同立场对孔子及儒学进行解读所造成的迷雾;如方铭教授对《剧秦美新》一书之真伪和思想内涵进行了考辨与分析,肯定了《剧秦美新》的真实性与思想的进步性。从历史的发展的立场来看,扬雄作《剧秦美新》,正说明早期儒家思想家继承孔子、孟轲圣人革命、诛一独夫、责戚之卿可以推翻昏君之意见,在君臣观念和社会革命立场上表现出进步性和民主性的体现。由此可见,《剧秦美新》不是扬雄一生之污点,而是他进步思想的体现;如廖名春教授对于一向认为没有逻辑关联的《论语》首章“学而”的首句进行了解析,认为“学而”章三句是义理连贯的整体:“学而时习之,不亦说乎”,是说学了立论而即是实习获得新知,是最令人愉悦的,“有朋自远方来,不亦说乎”,是说其新知为人们普遍接受,令人快乐,“人不知而不愠,不亦君子乎”,是说别人不了解其新知,作为君子也不应该怨恨,因为寻求“新知”是为了修身,乃“为己”之学,而非“为人”,之所以将“学而”编辑放置在《论语》的开篇,是编者倾向于儒家中的“内圣”之学的结果,这样,是指定义了《论语》与孔子之学的性质,确立了“内圣”一派在儒学诸派中的正统地位;此外还有多位教授从不同方面对于儒学的内涵作了深入的探讨。

儒学传统与首善文化——人文北京建设的关系,显然是一个值得持续探讨的课题。目前结集出版的专家论文,相信会有学理的启示意义:不仅启示他人,而且启示自己,从而真正实现学术讨论基础上的集思广益。站在首都国际文化研究基地的平台上,援引廖名春教授关于《论语》“学而”章的阐释而“接着说”,希望我们的讨论真正成就“有朋自远方来”的文明事业。

儒学的核心价值研究

儒学核心价值观——民本主义

周桂钿

儒家的民本主义是中国传统的民主观念,也是民主的实质内容。这个内容有其优秀的传统。与现代西方民主相比,各有优长,可以互补。许多人以为民主高于民本,是由于不了解民本主义的具体内容。因此有必要详细介绍民本的具体内容及其发展过程,以及在历史上的贡献。脱离实际,仅从理论上探讨问题,容易失于空疏。许多理论说起来,十分美妙动听,却是难以实行的。就像惠施给国王设计的治国方案。

一、民惟邦本

《尚书·皋陶谟》:“在知人,在安民……知人则哲,能官人;安民则惠,黎民怀之。”又说:“天命有德”,“天罚有罪”,“天聪明,自我民聪明;天明畏,自我民明威。”这都是把民与天联系起来,借天的权威,强调民的重要性。《尚书·五子之歌》:“述大禹之戒以作歌。其一曰:皇祖有训,民可近,不可下。民惟邦本,本固邦宁。……予临兆民,懍乎若朽索之驭六马。为人上者,奈何不敬?”皇祖指大禹。大禹认为民可以接近,不可歧视。本指树根。国家像一棵树,民是树根。树根稳固,树才能正常生长。民稳定,国家才能安宁。民是国家的根本。面对民众,治理人民,就像用腐朽的绳子驾驭六匹马拉的车那样惧怕危险,当个统治者,怎么能不敬?孔氏传:“能敬则不骄,在上不骄,则高而不危。”这一段话出于伪《古文尚书》,在两千年中产生了深刻的实际影响。

二、天视自我民视

西周时代,明智的统治者就提出天命论,认为天有至高无上的权威,又说:“天视自我民视,天听自我民听”(《尚书·泰誓》)。认为人民的视听与天的视听是一致的,所以统治者要以“敬天保民”作为执政的理念,在民面前作威作福,就是得罪了上天。他们又说:“民之所欲,天必从之。”(《尚书·泰誓》)人民有什么愿望、要求,天会努力使它得到实

现。这些事情做得如何,就决定了自己的地位是否巩固。因此,他们又从理论上概括:“皇天无亲,唯德是辅。”(《尚书·蔡仲之命》)德,指使人民得到好处。天没有亲戚,它只辅助能给人民带来好处的有德者。他们把民抬到与天并列的崇高地位,说明他们是极端重视人民的作用的。因此,敬天保民成为他们的政治纲领。

春秋时代,敬神与保民作为社会风气同时流行。有的统治者重视神,祭神特别隆重,从人民那里刮来很多财富,准备祭品,作为敬神的物质条件。同时,他们每有大小事都向神请示,非常相信神,凡事都按神的意志办。另外一些思想家把民放在比神还重要的位置上,要求统治者先把人民的事情办好了,然后再去向神表示敬意和感谢。例如,季梁说,治国之道就是“忠于民而信于神”。忠于民,就是高高在上的统治者要经常想着如何才对人民有好处,就是“上思利民”。他又说:“夫民,神之主也。”在古代,蜡烛的芯,叫做主。民为神主,大意是说:神的情绪随着人民的意愿而产生变化。人民高兴,神也高兴。人民不高兴,神也会不高兴的。所以,圣王先办完人民的事情,然后才花一点时间去敬神。“民和而神降之福”(《左传·桓公六年》),人民安居乐业了,神才会降福,统治者办事才会成功。“民不和神不享”(《左传·僖公五年》),人民生活不好,神就不会享受统治者给它的祭品,当然也不会给他们降福。

无论是将民与天并列,还是主张民为神主,都说明西周以后开明的思想家已经有了重民的思想。当时普遍的观念还是天与神有崇高的地位,风俗是畏天敬神的。天、神的地位都在最高统治者天子之上,如果民与天、神并列,那么,很显然,民的地位应该在天子之上,这是很容易推导出来的。

三、民贵

据此,孟子提出“民贵君轻”,认为得到人民真心拥护的人才能统治天下,所谓“得民心者得天下”。谁能得天下,民心是决定因素,也可以说是民心主宰天下,主宰历史,或者叫民心决定论,民心史观。民心史观虽然不是唯物史观,其合理性、进步性却是非常明显的。与唯物史观在重视人民大众方面则是高度一致的。

《荀子·大略》:“天之生民,非为君也;天之立君,以为民也。”上天确立君即统治者,是为了人民,并不是为了君。如果君不为人民做事,就是违背天命,就要被废除掉。又说:“君,舟也;庶民,水也。水则载舟,水则覆舟。”都是说民是社会的真正主人。民可以拥戴君主,也可以推翻君主。君主的上台台,是人民决定的。这就是民本思想,这里包含民主意识。

四、倾听民意

一方面倾听群众意见。古代传说,尧时曾经设立“进善之旌,非(诽)谤之木,敢谏之鼓”,舜时“询于四岳,辟四门,明四目,达四聪”(《尚书·舜典》)。商朝就有召集群众议

论大事的习惯。如《尚书·商书·盘庚上》载：“王命众悉至于庭”，讨论关于迁都的事。《尚书·商书·盘庚下》载：“朕及笃敬，恭承民命，用永地于新邑。”商末周初出现的《洪范》有“谋及乃心，谋及卿士，谋及庶人，谋及卜筮”的记载。认为这些都一致的情况，就是“大同”。庶人就是一般群众，区别于当官的卿士。《周礼·秋官司寇·小司寇》载：“小司寇之职，掌外朝之政，以致万民而询焉。一曰询国危，二曰询国迁，三曰询立君。”西周时代，有一种制度，在大事决定之前，要进行商量。一方面，国王与各大臣在朝廷上商议。另一方面，派小司寇到外朝向万民征询意见。国家大事有三件：一是国家危险的时候，即战盟问题。外国入侵，国家安全受到威胁，或者要与别国订立结盟，这也与战争有关，都要与民众商议。二是国迁即迁都，首都迁移，也要与民众商量。三是立君，即确立新君，决定国君接班人，这也是与民众关系极大的事情。最典型的是周公“一沐三握发，一饭三吐哺”（《韩诗外传》卷三·第三十一章）周公在执政的七年中，“周公践天子之位七年，布衣之士所执贽而师见者十人，所友见者十二人，穷巷白屋所先见者四十九人，时进善者百人，教士者千人，官朝者万人。”（《韩诗外传》卷三·第三十一章）

在西周时代，就有邵穆公提出：“夫民虑之于心而宣之于口，成而行之，胡可壅也。”（《国语·周语》）“郑人游于乡校，以论执政。”然明对子产说：“毁乡校何如？”子产曰：“何为？夫人朝夕退而游焉，以议执政之善否，其所善者，吾则行之；其所恶者，吾则改之：是吾师也。若之何毁之？我闻忠善以损怨，不闻作威以防怨。岂不遽止？然犹防川，大决所犯，伤人必多，吾不克救也；不如小决使道（导），不如吾闻而药之也。”子产“不毁乡校”的消息传到孔子那里，孔子说：“以是观之，人谓子产不仁，吾不信也。”（《左传·襄公三十一年》）

五、善为众主

人民群众的意见是复杂多样的，不尽合理。因此，《吕氏春秋·不二》说：“听群众人议以治国，国危无日矣。”有时也采取“投票”的方式，来看多数人的愿望，例如《左传·哀公元年》记载：吴国进攻楚国，吴国派使者到陈国召陈怀公。陈国是小国，夹在吴、楚两大国之间。吴楚相争，陈国怎么办？陈怀公感到很为难，就向国人征询意见。国人意见分歧很大，讨论很长时间，莫衷一是。陈怀公说：“欲与楚者右，欲与吴者左。”这大概就是两千多年前的“站队”问题，也是最早划分左派和右派。当时通过站队点人数，后来演变成放豆子，举手表决，无记名投票，再到电脑计票。民主形式可以不断发展，民主精神则是贯通的。根据人数（即票数）的多少来决定大事，不尽合理。中国古代比较明智的思想家不是根据简单多数来决定大事，而是理智地审察群众的意见，经过分析研究，作出抉择。例如，《左传·成公六年》载：楚军进攻郑国，晋国栾书带兵去救援郑国。郑国与楚国已经停战。楚国退驻蔡国。千里迢迢来救援，却没有打上一仗，白跑了？有的人主张到蔡国去打驻在那里的楚军，有的人不同意。赵同、赵括等将军力主向楚军开战，一决雌雄。知庄子、范文子、韩献子不赞成，认为救郑任务已经完成，可以班师。如果开战，胜了没有什

么意义,败了会遭世人耻笑。主帅栾书决定撤兵。这时主战的将军们对栾书说:“圣人与众同欲,是以济事。子盍从众?子为大政,将酌于民者也。子之佐十一人,其不欲战者,三人而已。欲战者可谓众矣。《商书》曰:‘三人占,从二人。’众故也。”栾书说:“善钧从众,夫善,众之主也。三卿为主,可谓众矣,从之,不亦可乎?”群众的意见也是变化的。经过一段时间,实践证明它是好的,最后会得到群众的理解和拥护的,会成为多数人支持的意见。我们从子产行政、商鞅变法,都可以看到这种情况。

子产刚开始任郑国相时,实行一系列改革,群众编出顺口溜,表示强烈反对。当时子产认真审查一下自己的主张,还是认为自己的做法是对的,是对国家和人民有利的,坚持不渝,并且说只要对国家有利,自己宁肯牺牲一切,他说:“何害!苟利社稷,死生以之。且吾闻为善者不改其度,故能有济也。民不可逞,度不可改。《诗》曰:‘礼义不愆,何恤于人言?’吾不迁矣。”(《左传·昭公四年》)子产自信政策没有错误,不怕别人议论,坚持不改。行政三年,群众热烈拥护子产的政策。商鞅变法时,也是有许多人反对,变法成功,民富国强,群众看到好处,也表示拥护。这些事实都表达一个意思:善为众之主。正确的意见更能代表群众的长远的、根本的利益,真正代表群众的愿望。法家人物在政治改革实践中总结出一个道理:“民不可与虑始而可与乐成。论至德者不和于俗,成大功者不谋于众。是以圣人苟可以强国,不法其故;苟可以利民,不循其礼。”(《史记·商君列传》)要实行改革,开始不一定就要跟群众商量。只要改革方向正确,坚持改革,有了成效,人民就会理解和拥护的。

孔子说:“众恶之,必察焉;众好之,必察焉。”(《论语·卫灵公》)不能根据众人的好恶,来决定自己的好恶。自己的好恶来自于自己对评论对象的认真考察与分析。很显然,孔子认为众人的好恶未必正确。在另一处,子贡问:“乡人皆好之,何如?”子曰:“未可也。”“乡人皆恶之,何如?”子曰:“未可也。不如乡人之善者好之,其不善者恶之。”(《论语·子路》)乡人皆好之,说明赞成这个人的占绝大多数,如果按现代投票办法,他准得多数票。但是,孔子不轻信多数人的意见,还要自己考察、分析,然后作出自己的评价。东西方习惯不同,管理方法也不一样,成功的就是正确的。理论很好,不合国情,并不实用,在实践中就不能成功。如惠施给魏国设计治理方案,别人评论是:好而不能行。

总之,先秦时代,统治者重视听取人民的意见,群众有各种不同的意见,即使有比较一致的意见,也不是一定就按群众的意见决策。统治者听取各种意见以后,再进行思考、分析,选择最佳方案。这是当时最合理的民主方式。正确的意见真正代表群众利益,最后会得到群众的拥护。和而不同与和而不流,前者反对一切听上级的,后者反对随大流,服从真理,并非一切服从简单多数。真理往往掌握在少数人的手里。敢于坚持正确,修正错误。一切以民众的根本利益为出发点。

六、民主观念

秦朝建立中央集权专制制度以后,虽然也有一些人提出民本的思想,在实践中很难

得到实行。例如《吕氏春秋·贵公》讲：“天下非一人之天下也，天下之天下也。”天下就是天下人民的天下，不是君主一个人的天下。但是，秦二世就是将天下视为自己的私有财富，要求天下侍奉他一个人。刘邦得天下后，问父亲：“某之业所就孰与仲多？”我的事业财富与老二比谁更多呢？实际上就是将天下视为自己的财富。西汉贾谊在《新书·大政上》提出：“闻之于政也，民无不为本也。国以为本，君以为本，吏以为本。”这是民本思想的系统论述。贾谊说：“自古至于今，与民为仇者，有迟有速，而民必胜之。”（《新书》）此后，不以民为本者，比比皆是，与民为仇者，不绝于世。唐代柳宗元提出“吏为民役”，更加明确人民是主人，所有当官的都是人民用自己的税收雇佣的仆役。柳宗元也说：对于不称职的官员，人民“则必甚怒而黜罚之”（《送薛存义之任序》，见《柳宗元集》）。但是，许多七品芝麻官还自以为是人民的“父母官”，欺压主人，忘乎所以，颠倒主仆关系。“一任清知府，十万白花银”，贪污受贿，极为严重，人民却无法给予纠正。只有当全社会都腐败到人民无法忍耐下去的时候，才会起来造反，推翻腐败政府，实现改朝换代。人民是历史的主人，不是哪一种制度规定的，而是本来如此的。不反映群众的愿望与要求，哪一个也不行。

先秦时代的民本思想很丰富，进入秦汉以后，建立起中央集权专制制度以后，儒家又概括出适应社会政治需要的“三纲”理论。中央集权专制制度被推翻以后，中国要走向民主，民本主义重新得到发扬，可以说它就是中国式的民主思想。为了适应现代社会的需要，民本思想还要有新的阐释，还需要创造适当的形式来保证它的实施。

孙中山提出三民主义，毛泽东提倡为人民服务，胡锦涛提出新的三民主义，都离不开“民”！我认为这些都是中国传统的民本主义的继承和发展。中国共产党在延安时领导抗日战争，在革命实践中创造出人民代表制度，以协商的形式实现更高水平的民主，更能准确地反映民意。在协商中，可以照顾到方方面面，照顾到弱势群体，照顾到妇女、少数民族、民主党派以及各种社会群体的利益。如果只信简单多数，就可能损害少数民族的利益，民主党派就无权参政，妇女权益就可能得不到保证。中国传统的民本观念是民主的实质内容，西方民主选举是民主形式。内容与形式相结合才是最好的。已经发现的选举弊端现象如阴谋家可以欺世盗名，拉拢群众，为自己谋利。又如靠口才，煽动群众，造成不正风气，导致严重后果，如希特勒就是靠选举上台的。世界人民没有选举美国总统当世界警察，美国人民选举的总统却要管天下事，最讲民主的国家在国际上最不讲民主，将代表世界民主的联合国丢在一边，出兵入侵其他国家。很有讽刺意味的是，美国经常用人权问题批评其他国家，自己却被排除在世界人权委员会之外。

（北京师范大学）