《民本文献集成（初编）》

工作手册（试行）

《民藏》编纂与研究中心

《民藏》编委会办公室

二〇二五年四月

目 录

《民藏》编纂组织架构 1
《民藏》编纂与研究中心工作职责 2
《民藏》编委会办公室工作职责 4
《民本文献集成（初编）》分部主编职责 6
《民本文献集成（初编）》责任编委职责 9
《民本文献集成》学术评审制度 12
《民本文献集成》出版评审制度 15
《民本文献集成》编辑出版、营销管理办法 18
《民本文献集成（初编）》编纂体例 30
《民本文献集成（初编）》分部细则 48
《民本文献集成》首批书稿退修流程及修改指导意见 54
《民本文献集成（初编）》书目 74
一、中国经典民论（26 部） 74
二、历代君王民论（30 部） 76
三、历代良吏利民言行录（13 部） 78
四、历代学人名臣民论（151 部） 79
五、历代官箴民论（38 部） 85
六、历代荒政民论（17 部） 87
七、历代法律典籍民论（10 部） 89
八、历代教育典籍民论（9 部） 89
九、历代文学作品之民情（18 部） 90
《民本文献集成（初编）》相关表格 93

《民本文献集成（初编）》导论范例 115
《周易民论》导论 116
《左传民论》导论 129
《尚书民论》导论 138
《〈老子〉民论·〈庄子〉民论》导论 148
《宋仁宗民论》导论 160

《民藏》编纂组织架构

《民藏》编纂领导小组

领导小组是《民藏》编纂文化工程的决策机构，主要负责全面统筹、指导《民藏》编纂工作，协调《民藏》编纂工作中的重要事宜。领导小组每年召开1次会议，《民藏》工程总编纂出席，《民藏》编纂与研究中心、编委会办公室成员及议定事项涉及单位和人员列席，讨论决定《民藏》编纂规划、出版计划，决策《民藏》编纂的重大事项和重要工作。

《民藏》编纂委员会

《民藏》编纂委员会对《民藏》编纂工作负总责，每年召开2次工作研讨会，讨论确定《民藏》年度编纂计划、出版计划，组织成立审稿委员会，设立项目选题、立项工作，听取中期考核、结项评审情况，协调决定《民藏》编纂过程中的具体事宜。

《民藏》编纂与研究中心工作职责

武汉大学《民藏》编纂与研究中心（以下简称“中心”）是学校设立的实体性科研机构，是民学研究的学术中心。核心任务是组织开展《民本文献集成》初编、续编及《中国民本通史》《民本文献精要》的编纂和研究，广泛搜集和整理民本思想和民学研究相关的海内外传世文献以及出土文献，培养具有扎实功底和理论视野的民学研究人才，建设民学研究的人才队伍。计划通过十年左右的建设，将中心建设成传统民本思想的文献整理和学术研究高地、民学研究的高素质人才培养和集聚高地。

中心的工作职责主要在以下四个方面。

一，充分发挥中心的组织协调作用，建立以中心为枢纽的全过程闭环管理。在《民藏》编纂委员会的领导下，中心与编委会办公室、孔学堂书局《民本文献集成》编辑部相互配合，建立完善的课题招标和质量管理流程体系。工作内容包括：

1. 负责建立分部主编和责任编委制度。分部主编由《民藏》编纂委员会提名，中心与分部主编共同确定体例、审阅样章；责任编委由中心与分部主编协商聘任、中心负责统一管理。建立中心、分部主编、责任编委以及作者四位一体的运行机制。

2. 负责课题发布、立项评审、立项公告和结项公告。实行公开发布招标课题的方式，由中心与分部主编负责提出招标课题，加强课题的宣传和推广。中心负责受理申报材料并审核其真实性和有效性，组织专家进行立项评审，发布立项公告，办理立项手续。课题

通过学术评审和出版评审后，中心负责发布结项公告，办理结项手续。

3. 负责课题的作者培训和中期考核。中心负责对立项后的作者集中培训，使之精通《＜民本文献集成（初编）＞编纂体例》《分部细则》《修改指导意见》。集中培训后，作者提交样章送分部主编审读通过后提交到中心，中心负责组织责任编委对样章进行结构性审查。在项目进行过程中，中心负责对项目进行中期考核。

4. 负责组织编纂和研究中的学术性工作。主要包括：撰写并确定编纂体例；组织研究团队及研究人员开展编纂、校点审订、诠释等工作，协调编纂的进展，统一编纂中涉及的重要学术观点；与出版社对接相关工作；组织国家社科基金重大项目及省级课题、孔学堂基金会课题的申报等。

二，充分发挥中心的学术引领作用，积极推动民本思想研究的开展，建设和发展“民学”学科。注重《民藏》编纂的学术内涵，做好《民本文献集成初编》《民本文献集成续编》《民本文献精要》《中国民本通史》四个部分的编写和撰写工作，建设编著作者团队，并形成系列性、标志性的学术成果。

三，积极推动学术交流活动，与国内外高校和研究机构展开深入合作。以《民藏》编纂和研究为纽带，探索和加强与国内相关高校、科研院所、科研工程、项目平台等的交流合作，并逐步展开与海外学术界的交流合作。

四，注重加强人才队伍建设，将编研工作与人才培养相结合，引育并举。以学科为基础搭建学术平台，以《民藏》工程的成果推进学科建设，整合校内外人文学科资源，构建以武汉大学人文学科为核心、面向全国学界开放的学术体系。

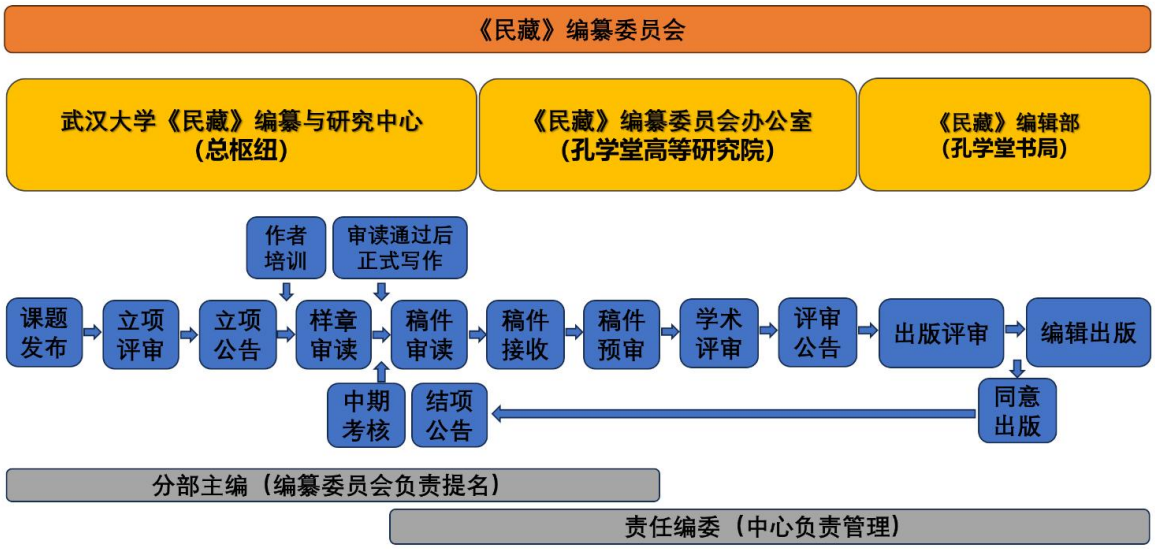
《民藏》编委会办公室工作职责

《民藏》编委会办公室设于孔学堂高等研究院，主要负责领导小组及编纂委员会事务性工作，包括领导小组及编委会的日常联络及综合协调；领导小组会议、编纂工作研讨会等相关会议的组织和筹备；组织专家开展项目成果的鉴定验收，办理结项手续；对接协调《<民藏>论丛》有关事宜，拟写并发送工作通讯、简报，编写《民藏》编纂大事记等。

附:《民藏》编纂工作流程

《民本文献集成（初编）》的编纂和出版工作，由《民藏》编纂文化工程领导小组统筹，《民藏》编纂委员会总负责。建立以《民藏》编纂与研究中心（以下简称“中心”）为枢纽的全过程闭环管理，中心与编委会办公室、孔学堂书局《民本文献集成》编辑部相互配合，建立完善的课题招标和质量管理流程体系。

工作流程简图



工作流程简图说明:

蓝色为工作流程时间轴，时间轴上方为各环节对应负责机构，下方为各环节对应负责的分部主编、责任编委。

《民本文献集成（初编)》分部主编职责

《民本文献集成（初编)》（以下简称“《集成》”）分部类编写，每个分部设分部主编 1-2 人，负责本分部的编纂工作。分部主编由《民藏》编纂委员会提名。《民藏》编纂与研究中心（以下简称“中心”）为分部主编支付劳酬，以合约形式议定。分部主编的工作主要包括以下四个方面。

一、熟悉《体例》

分部主编要研读、熟悉《＜民本文献集成（初编）＞编纂体例》（以下简称“《体例》”），严格按照体例要求指导编纂工作。可以根据《体例》要求制定具有本分部特点的《分部细则》（以下简称“《细则》”），各分部的凡例格式应统一，分部内部应统一体例。《细则》需经中心和总编纂审定，不得与《体例》相冲突。

二、样章审读

《集成》实行提交样章制度。为降低退稿率，中心要求作者必须先向分部主编提交样章。样章经分部主编审核通过后，提交中心。经中心审查合格后，再经分部主编通知作者进行稿件撰写。若样章不合格，中心将修改意见寄分部主编，由分部主编审阅后转交作者。如果样章问题比较简单，不必重新提交样章；如果问题比较复杂，需要重交样章。

样章应包括凡例（主要说明编写体例、内容结构、编选方式、材料取舍、文本排序、版本）、导论的概要（主要介绍该书的民本思

想特点、重要观点和主张），以及选段（包括题解、原文、注释、评析）。具体要求见《体例》和《修改指导意见》。

分部主编在进行样章审读时，主要对稿件在体例和学术方面进行把关，兼顾字、词、句等细节。

三、稿件审读

分部主编收到作者提交的正式稿件后，需先对稿件进行全文审读。审读合格的稿件经分部主编签名后才能提交到中心。审读的具体要求是：

1. 通观全稿是否符合《体例》和《细则》。

2. 审读凡例，重点审查作者对编写体例、内容结构、编选方式、材料取舍、文本排序、版本、校勘等方面的问题，是否都做出了必要的说明。

3. 审阅导论，重点审阅作者是否清晰介绍该书的民本及民学思想，及其学术源流、利弊得失等，表述是否全面、精准。

4. 对正文进行全文审读，重点审读选文内容是否合理，题解是否简明扼要，注释是否符合少而精要的原则，评析是否准确阐述了选文中的民本思想及其现代价值等方面，对书稿的学术性进行全面把关。分部主编在审读书稿时，注意兼顾分部体例的统一性和各书的特色性，兼顾《民藏》的文献集成性质和民学的学术思想性质。

5. 对稿件作出整体质量的判断及评价，并写出书面意见。

经审读合格的稿件，由分部主编签字，连同书面意见一起寄送中心；不合格的稿件发还作者进行修改。

四、退改审查

稿件经中心审核通过后，进入学术评审环节。评审由《民藏》编纂委员会办公室负责，包括通讯评审和会议评审，形成书面评审意见和评审等级（分为“优秀、良好、合格、不合格”四个等级）。评审等级为优秀、良好等级的稿件，进入出版评审环节；评审等级为合格、不合格等级的稿件，形成书面退改意见，由分部主编负责根据学术评审意见与作者沟通。稿件退回作者修改后，再进行学术评审，再审达到优秀、良好等级的，可进入出版评审环节。

需要退还作者修改的稿件，原则上通过分部主编转交作者。作者修改完成后，分部主编应按照中心提供的退改意见进行审查，特别是要注意检查作者是否按照退改意见进行全稿通改，然后将修改合格的稿件寄回中心，不合格者交作者继续修改。

《民本文献集成（初编)》责任编委职责

《民本文献集成》（以下简称“《集成》”）设立责任编委制度，为每本书配备 1 名责任编委。责任编委在《集成》的前期作者和相关专业学者中遴选，由《民藏》编纂与研究中心（以下简称“中心”）聘任。

责任编委制度是根据实际编纂工作需要确立的工作模式，对保障《集成》的学术质量具有重要作用。责任编委负责从样章提交到出版成书流程中各环节的统筹安排，主要包括与作者、分部主编以及出版编辑的沟通。责任编委负责的书稿以册为单位。中心为责任编委支付劳酬，以合约形式议定。

责任编委是稿件编纂的责任者，对稿件进行全过程的监督、检查和进度提醒。负责督促作者以及审稿人做到稿件的齐清定，督促编辑把好校样的质量关。责任编委只做书稿流程各个环节的复核工作，一般不作通讯评审、会议评审、抽校、抽审等工作。责任编委对需修改或者申请延期提交的书稿要做好监督，对作者和分部主编的工作进度要进行过程追踪。原则上，作者可申请一次延期，延期时间为半年。

中心每 1-2 个月定期召开责任编委联席会，通报工作进展。责任编委的工作主要包括以下四个方面。

一、样章审查

作者经分部主编提交样章到中心后，责任编委按照《＜民本文献集成（初编）＞编纂体例》（以下简称“《体例》”）和《分部细则》（以下简称“《细则》”）的要求进行审查。经责任编委和中心审查合

格的样章，由分部主编通知作者进行稿件撰写；审查不合格的样章，中心将修改意见寄分部主编，由分部主编审阅后转交作者。如果样章问题比较简单，不必重新提交样章；如果问题比较复杂，需要重交样章。

样章应包括凡例（主要说明编写体例、内容结构、编选方式、材料取舍、文本排序、版本）、导论的概要（主要介绍该书的民本思想特点、重要观点和主张），以及选段样章（包括题解、原文、注释、评析）。具体要求见《体例》和《修改指导意见》。

责任编委在进行样章审查时，重点在体例、字词句等细节，兼顾学术思想。

二、稿件审查

作者经分部主编提交正式书稿后，责任编委根据“编纂体例”和《修改指导意见》进行结构性审查，对稿件的整体质量作出判断及评价，并撰写书面审稿意见，判定是否进入学术评审，或者退改、退稿。稿件经中心审核通过后，进入学术评审环节；审查意见为退改的，经分部主编返还作者，退改后再次提交的稿件仍然执行上述流程。

责任编委在稿件审查中注意兼顾体例形式和思想内容，保证符合学术规范。结构性审查的重点在以下方面：

1. 通观全稿，判断是否符合《体例》和《细则》。

2. 判断书稿对编写体例、内容结构、编选方式、材料取舍、文本排序、版本、校勘等的说明是否准确、合理，并抽检部分书稿。

三、稿件复审

学术评审由《民藏》编纂委员会办公室负责，包括通讯评审和会议评审，形成书面评审意见和评审等级（分为“优秀、良好、合格、不合格”四个等级）。学术评审结果反馈到中心后，责任编委对评审意见进行复核，并提交审查报告，判定稿件是否进入出版评审，或者退改、退稿。退改后再次提交的稿件仍然执行上述流程。

复审须抽查稿件的正文部分（重点在正文部分的注释和评析），以判定是否发稿进入出版评审。通过出版评审的稿件发出版社编校。责任编委对出版社责任编辑确定的生僻字、异体字、避讳字、复杂书名号的标点、版式的特殊要求、标题级别、版式等体例问题的处理意见进行复核。出版社责任编辑对稿件中形式体例和学术方面的任何疑问，都由责任编委、责任编辑与作者共同协商解决。

四、出版复核

抽审后的清样交回出版社，由出版社的责任编辑负责改红、出片、看蓝样诸环节，责任编委复核，并负责解决其中出现的争议性问题。

《民本文献集成》学术评审制度

为进一步健全《民本文献集成》编纂工作流程，确保编纂成果顺利出版，结合前期经验积累，经《民藏》编委会办公室（以下简称《民藏》办公室）充分讨论，特制定《民本文献集成》学术评审制度如下。

一、工作主体

《民藏》办公室设在孔学堂高等研究院，具体负责《民本文献集成》学术评审事宜。

二、工作职责

（一）专家遴选

1.充分发挥贵阳孔学堂平台资源优势，邀请相关研究领域知名专家学者（教授或同等专业职称），组建《民本文献集成》学术评审专家库，并根据书稿的内容和方向不断拓展专家库。

2.优先选择长期履职尽责、按时保质保量完成学术评审任务的专家学者；对尽心尽责但未按时完成学术评审任务的，或尽力了但评审不够全面的，要及时与评审专家沟通协商，不断提高评审效率和质量，若长期不见改善的，应及时替换；对敷衍了事或学术功底不够的，应尽早替换，不再邀请。

3.学术评审实行作者和作者单位双回避原则，并根据学科归属情况，随机抽取5位不同学科的专家组成学术评审小组。

（二）书稿接收

作者书稿经武汉大学《民藏》编纂与研究中心（以下简称“《民藏》中心”）审核通过后，进入书稿学术评审环节。

（三）沟通协调

1.充分发挥桥梁纽带作用，与《民藏》中心、学术评审专家进行全过程沟通。

2.及时跟进学术评审进度，确保审稿工作按时保质完成。

3.认真做好学术评审意见的收集整理，总结经验，不断调整和完善学术评审制度。

三、学术评审

（一）评审前

秉持公平公正的原则，与评审专家进行充分沟通，要求其全面了解、精准掌握《〈民本文献集成〉首批书稿退修流程及修改指导意见》和《〈民本文献集成（初编）〉编纂体例》等相关要求。

（二）评审中

评审专家需从头到尾、逐字逐句审读书稿，重点审查学术观点是否正确、新颖，导论中涉“民”思想是否精准、完整，题解、注释、评析是否失当，是否有常识性错误，同时给予不少于1000字的鉴定意见，并最终鉴定是否达到出版要求。

（三）评审后

评审专家之间需对书稿的评审意见进行交流和协商，做到给分有理，扣分有据，达成相对一致的评审意见。

四、评审规则

学术评审以“质量至上，宁缺毋滥”为基本原则，实行百分制，整数分值评定，其中优秀（100-85）、良好（75-84）、合格（65-74）、不合格（64 分以下）。有以下 2 种情况之一的，评审不通过：一是有专家评分在 65 分及以下的，实行一票否决制；二是平均分低于 80 分的。未通过者须经重大修改后重新送审。

五、工作流程

第一步：收集书稿，每 3-5 本为一个评审单元；

第二步：确定评审专家，开展学术评审，为期 15 天；

第三步：学术评审意见，经责任编委和《民藏》中心给作者。书稿通过学术评审，并经专家鉴定达到出版要求，将专家意见及文本移交孔学堂书局，进入出版评审；

若未通过学术评审，作者需按照专家意见修改后重新送审，时间 30 天。

第四步：作者修改后，再次提交专家评审，重点请初次评分低于 80 分的专家进行复审，评审通过并经专家鉴定达到出版要求后，移交孔学堂书局。

六、其他事宜

若《民本文献集成》书稿经学术评审鉴定为“优秀”等级并顺利出版，武汉大学对本校作者书稿可认定为国家社科基金项目。

《民本文献集成》出版评审制度

为保障《民本文献集成》的高质量出版，孔学堂书局召集古籍出版专家对书稿进行出版评审，并制定了相关出版评审制度，具体如下。

一、出版评审专家的遴选与优化

1.遴选

作为大型丛书,《民本文献集成》出版涵括的范围较广，孔学堂书局邀请省内外出版专家及学者对书稿进行出版评审。出版评审专家的遴选要求如下：

（1）学术及古籍整理类出版专家（副编审以上);

（2）有重大古籍整理出版项目经验的学术专家（副教授以上);

（3）书局根据书稿的内容和方向不断拓展出版评审专家库。

2.优化

书局通过多次评审判断，对评审专家库进行优化：

（1）长期履职尽责，按时保质保量完成审读任务的，优先选择合作，并适当提高专家评审费；

（2)对尽心尽责但未按时交稿的,或尽力了但审稿不够全面的，适当降低评审费，但书局要注重培养，不断提高专家的审稿效率和质量，若长期不见改善的，则及时淘汰。

（3）对敷衍了事或学术功底不够的，尽早淘汰，不再合作。

二、稿件接收

书稿通过学术评审达到优秀、良好等级的，进入出版评审环节。

三、出版社预审

1.孔学堂书局收到《民藏》编纂与研究中心发来的通过学术评审的稿件后，先从图书出版最基本的“齐、清、定”的角度对书稿进行预审，审看书稿的完整性，确保所有图书统一标准，序、目录、凡例、导论、题解、正文、注释、评析、参考文献、后记等不能缺失。

2.确认书稿的版本为通过学术评审的最终版。

四、出版专家审稿

1.出版评审专家应秉持公平公正的原则和态度，严格按照2024年6月6日下发的《〈民本文献集成〉首批书稿退修流程及修改指导意见》《〈民本文献集成（初编）〉编纂体例》和出版规范的要求进行审稿。

2.25天内完成对每部书稿的逐字逐句审读，在花脸稿上标注具体位置和具体问题，从意识形态问题、内容差错、出版规范、体例要求等方面形成明确的审读意见，签字写明是否达到图书出版的要求，一并返给出版社，由出版社进行判断。

3.对达到出版要求的稿件，由出版社报《民藏》编纂与研究中心同意，进入图书出版环节；对未达到出版要求的稿件，报《民藏》编纂与研究中心，退回作者重新修改，修改后进行第二轮出版评审。

五、编辑在审稿中的工作

1.编辑要充分发挥桥梁的作用，沟通作者、评审专家和《民藏》编纂与研究中心。

2.编辑要根据图书的内容不同，选择合适的出版评审专家，同时注意审稿专家不能和作者同单位或有师承关系。

3.编辑要及时跟进出版评审进度，确保审稿工作及时、高效地完成。

4.编辑要做好出版评审意见的收集整理，总结出版评审经验，不断调整和完善《民本文献集成》出版规范。

六、评审结果及费用支付

出版评审专家完成审稿后，将花脸稿及审稿意见返回书局。书局组织专班对出版评审专家的工作进行质量判断，并依此支付评审费：

1.通过出版专家评审的稿件，差错率须在5‰以内。

2.完全履职尽责的，对书稿进行了较全面、有效处理的，原则上两个月内进行全额报销。

3.部分履职尽责的，酌情给予部分报销。

4.完全没有尽责的，不予报销。

《民本文献集成》编辑出版、营销管理办法

《民本文献集成》（暂定名）出版规模大、质量要求高、持续时间长。为有效推动该项目的实施，按计划保质保量完成这套书的编辑出版工作和营销发行工作，孔学堂书局（下称“书局”）特制订本办法，具体如下：

一、稿件接收

稿件必须达到“齐、清、定”这一最基本的要求，出版社才可以审稿、收稿、发稿。

“齐”，是指稿件的各个组成部分齐全，没有缺漏。具体包括：正文齐全，篇、章、节以至段落等完整无缺。如有需单独制作而作为附件的图表，应该齐全并已填好说明文字，标明序号和位置，不得遗缺。

“清”，是指稿面要清楚。不需保留的文字、图表等要直接删除。稿件各个组成部分次序分明，表格、图片的编排位置一一注明。

“定”，是指所发的稿件必须是定稿。具体包括：体例（包括注释的方法和格式）和章节安排已确定，如有图片，图片的数量、内容、图注已经确定，图号不缺也不重复，图题与图的内容相符，图中字符体例统一、名词统一、计量单位统一、代码统一。具体细节，须按照《关于〈民本文献集成〉编纂体例及进度要求的知会书》《〈民本文献集成〉校勘要求》，对照、修改、整理、确定稿件。

二、稿件编辑安排

由孔学堂书局组建《民本文献集成》专班（以下简称书局专班），书局专班分为编辑组（主要负责编辑、校对流程的管理）、出版组（主要负责设计、印刷流程的管理）、发行营销组（主要负责宣传、发行、营销流程的管理），对《民本文献集成》整个编、印、发流程进行分段有效管理。

（一）时间管理

书局专班收到验收合格的稿件后，按照来稿不同类别，负责将稿件安排给不同的编辑团队，完成图书的编辑工作。在此过程中，要求书局专班根据图书体量，对接受该书的编辑团队或个人以合同（外编）或考核（书局）的形式提出完成该书编辑工作的时间要求，以保证进入下一出版流程。

（二）质量管理

书局专班组织专家对三校完成的稿件进行质量检查。按合同（外编）或考核（书局）要求对这部分稿进行抽查，要求稿件差错率不得高于万分之一。质量合格后交书局专班，进行后续出版工作。

三、编辑流程管理

（一）三审

对符合出版要求的稿件进行三审工作，完成三审后才能发稿。《民本文献集成》的三级审稿制度为：**初审**，每册图书指定一名责任编辑，由责任编辑对书稿进行初审（一审），并负责该册图书的编务和统筹工作。**二审**，由编辑部主任（副主任）或出版社委托的具有编审、副编审和相关等级职称的同志进行复审（二审）。**三审**，由

外聘出版专家对所有稿件进行终审（三审）。重要的图书和未达到质量要求的图书酌情增加审校次数。三审周期一般为 10 天。

（二）编辑（详见《〈民本文献集成〉编纂体例》）

尊重原作者意见，要求内容准确真实，文字通顺简洁，符合规范化、标准化要求。编辑加工要精心、细致，使文稿达到观点鲜明、结构严谨、层次清楚、语句通顺、文字准确、图式清楚、体例统一。编辑加工时间一般为 20 天。

1. 学术性修改加工（含文献查阅）：注意准确性和真实性。通读全文，理解作者原意，了解中心意思，结合审稿意见，看清全文优点和不足，检查是否围绕中心议题论述，论点、论据、结论是否前后呼应，是否缺乏逻辑性，文章结构是否合理，数据是否正确可信，引文是否有误。由编辑部核查引文，作者须提供使用引文的所有参考资料。

2. 文字性修改加工：参照国家标准编排规范，对文稿进行文字上的删节、修改。语言文字要求准确、简洁、通顺、规范，编辑需要注意错别字问题、用词不当问题、语法错误问题，消灭错别字，改正成分残缺、搭配不当、词序混乱、结构混乱等。

3. 规范性修改加工：依照“量和单位”“数字用法”等国家标准对文稿的格式、单位、数字等进行规范处理。检查稿件中不符合规范和不一致的情况，如参考文献是否符合规则，图表中的项目、名称、单位是否与正文所述一致，全文使用的名词术语是否一致，论文所述内容是否与相应的参考文献相符等。

（三）发排

三审通过后，责任编辑根据三审意见，进行编辑加工。完成编辑工作后，经编辑部主任、外聘（中华书局等）出版专家、分管副

总编或总编辑审批同意后，责任编辑进行发排申请。

编辑根据审稿意见，向作者综合提出详尽的修改建议和具体要求，包括学术内容、文字表达、图表格式、方法学、统计学处理、参考文献格式、文章摘要、关键词、量和单位、字数限制，以及修后稿件格式要求等。文稿修回后由编辑复审，一次退修未达到要求时可再次退修，经过退修的稿件，如无特殊理由，一般不能轻易退稿。发排时间一般为 5 天。

（四）校对

稿件采取“三校”制度，按照图书的出版规则和要求，发现排版和编辑加工中的问题，并及时改正其中的错误。每个校次时间一般为 15 天，共三个校次。

1.实行三校制。一校由责任编辑安排专业校对人员完成，二校由责任编辑安排专业校对人员完成，三校由责任编辑完成。

2.统一体例，校正编排版式的错误。检查版式是否符合《民本文献集成》出版要求，包括封面、版权页、正文及图表、补白的安排以及字体、字号、行距等。标题、表题、图题的位置，字体、字号是否统一，页码是否连贯，书眉有无、版心是否有误等。

3.改正校样上的错字、多余字、遗漏字，句行段以及接排、转行等差错。注意各级标题、表格、参考文献等的字体、字号，缩进等。

4.改正各种外文符号的错误，特别注意文种、正斜体、大小写、上下角等是否有误。

5.检查注释和参考文献的次序与正文所标号码是否吻合。注意插图、表格等的位置是否恰当美观。

6.三校要对出版前的各个环节进行校对，如目录篇名、作者、标注页码与正文篇名、作者、篇名所在页的对校，中英文篇名与作者名的对校等等。

（五）书号申领及图书在版编目数据（CIP）管理

1.书号申领

书局专班出版组安排综合部对各责任编辑申报的内容及提交的书面材料进行整理、核对（书面材料需加盖书局公章并报贵州省新闻出版局出版处备案），然后由专人通过国家新闻出版署书号实名申领系统上传信息进行书号申领。

2.图书在版编目数据（CIP）申请

书稿在完成三校后，书局专班编辑组安排编辑部向综合部提交《CIP 数据申请单》，综合部接受到手续完善的《CIP 数据申请单》，完成 CIP 数据的申请。CIP 数据由国家版本图书馆制作，一般情况在 7—20 个工作日完成制作并发回到出版社。综合部在接收到数据后即对数据进行登记、发放。

3.成书信息上传

综合部在图书出版并收到书局专班编辑组缴送的样书后，及时通过书号实名申领系统修订图书信息，上传成书信息。最终完成的“成书信息”自动进入出版物信息数据库（出版物元数据库）。中国 ISBN 中心依据收到的样书核对图书信息。责任编辑未能按时提交成书，停止发放新申领的书号。

4.书号使用情况反映

书局专班出版组每年向《民本文献集成》办公室、《民本文献集成》编辑部及相关领导报送《民本文献集成》发稿情况、书号使用情况。

（六）清样审签

书局专班编辑组要求责任编辑通读全部样稿，改正错别字；相互核对目录、索引和正文，检查页码；补版（避免出现单字行等）；检查核红三校稿，并反馈需修改内容，同步完成清样审签。清样审签时间一般为 5 天。

（七）样稿审签

检查核红清样稿，在图书发印前对图书编校质量进行的一次检查，印前样刊质检能发现图书在整个编校过程中所遗留下的不足及缺漏。样刊检查环节主要注意：标点符号差错；字词差错；数字用法错误；版式错误；知识性差错；注释差错等。检查修改后，同步完成样刊审签，预备送印。

（八）封面设计

《民本文献集成》是一部大型丛书，为了突出《民本文献集成》的整体性，稿件发排后，按照《民本文献集成》的版式、装帧风格设计封面。也可在定稿完成后，开展封面设计工作。

（九）发稿文件归类整理

1.手续完善的三审表（纸质版+电子版）；

2.手续完善的发稿单；

3.准确的内容提要（为以后各种申报、宣传准备）；

4.编辑推荐语（为以后各种申报、宣传准备）；

四、图书印刷流程管理

为保证《民本文献集成》图书的印装质量，由《民本文献集成》编辑委员会、外聘出版专家、书局总编辑或社长审定签字后方可付印。送印时间一般为 10 天。

（一）开单流程

书局专班出版组安排出版部根据图书提印单开具印务报价说明，提印单应规范填写版次、印数、定价、书号、开本、成品尺寸、印装工艺、承印厂、交书时间、交书地点、数量等信息。确认无误后，信息登记上报集团经管办等工作。

（二）印厂选择

书局专班出版组根据编辑部意见及集团公司相关采购要求，同书局协作印厂（孔学堂印厂数据库里）参照选择印厂，并报集团分管领导审定。之后根据《贵州日报报刊社贵州日报当代融媒体集团有限责任公司采购管理办法》执行相关的印务流程

（三）印制文件要求

书局专班编辑组安排编辑部将付印清样审签单及印刷电子文件当日交出版部，付印清样封面上应规范填写开本、成品尺寸、印刷色数、印刷量等特殊要求信息，所填信息务必准确。付印清样应签署“同意付印”或“同意印刷”等字样，并经编辑部主任、副总编辑及分管领导签字同意。

（四）版权页及封面相关规范

应规范填写图书版权页信息，包括：书名拼音、书名、作者、主编或编委会、出版人、策划编辑、责任编辑、装帧设计、责任印制、出版发行、地址、印刷、版次、印次、开本、印张、字数、书号、定价。编辑部不得擅自修改图书在版编目（CIP）数据。编辑部可根据具体情况增加特约编辑、封面插画、封面题字和封面钤印。除作者外，版权页上署社外人员名字的，按照社内规定执行。

（五）合同签订

根据采购流程后的报价结果，及项目业务审批单、项目预算表

制作印务合同，并上报集团合同审批流程，与印厂签订相关合同，出版部将印制合同存档。

（六）办理《图书印制委托书》

书局专班出版组要求出版部收到图书送制作蓝样电子文件后，1-2 工作日内及时办理《图书印制委托书》（省内当天即可，省外需要到省局处理，时间根据具体情况处理）。

五、图书印装质量管理

印厂正式印刷前需制作样书、蓝样交书局专班出版组，安排出版部进行印装顺序检查，检查完成后交编辑部进行签字确认，确认无误后，通知印厂正式印刷。

图书印制完成后，书局专班出版组要求出版部应对印厂送交的样书（单册图书按照 10 册规格，系列丛书 2-5 套规格）进行印装质量检查，如本版图书出现 4 本及以上、教材教辅出现 6 本及以上不合格品的，将判定本批次图书印装质量不合格。对该批次不合格的产品拒绝签收和支付印刷费，印厂必须将该批次图书全部重印，并不支付重印费用以及由此造成的一切经济或其他损失由印厂承担。样书检查情况须填写印制质量检查情况表，并做好向贵州省新闻出版局的送审工作。

承担书局图书印刷的企业须自行进行图书印装质量自查工作，并规范填写《图书印装质量自查情况记录表》，将自查结果交出版部登记备案。

六、资料管理及流程

（一）《民本文献集成》图书管理

《民本文献集成》每种图书在出版后，书局专班编辑组需安排

编辑部向综合部交送样书 1 册，用于版次图书存档。书局专班发行营销组，根据综合部拟定的图书清单安排营销部向国家新闻出版署出版局、中国版本图书馆、国家图书馆、贵州省图书馆、孔学堂图书馆、贵州省新闻出版局等处的送交工作；向相关领导、作者的赠阅等渠道的样书寄送。

具体数量为：

中宣部出版局：5 套；

中国版本图书馆：5 套；

国家图书馆：5 套；

贵州省图书馆：3 套；

孔学堂图书馆：3 套；

贵州省孔学堂发展基金会：3 套

贵阳孔学堂文化传播中心：3 套

武汉大学《民本文献集成》编辑部：3 套

（集团办如需提取工作用书，需打报告并经由书局分管领导签字从仓库/营销部提出）；

书局专班出版组要求综合部负责对发出的样书进行电脑管理、登记、核对、分类、保存清单回执。书局专班发行营销组要求营销部负责寄送样书及《样书缴送清单》。

（二）成书光盘管理

图书正式出版后，书局专班出版组要求编辑部向综合部提交书稿付印定稿版本的电子光盘一份，内含封面（平面图、效果图）、正文、书号条形码等齐备信息。综合部对成书光盘进行收纳、管理。光盘收纳时做好书面登记并由上交人员签字确认。

七、图书发行及营销

（一）营销策略

1.定价策略。通过对该品类图书市场的调查，《民本文献集成》的内容在整个图书市场中是独特的，具有差异化优势。宜采取撇脂定价策略，较短时间内获得最大利润。

2.推广策略

线上推广部分：**第一**，权威媒体平台发布新书信息。在《中国新闻出版广电报》、贵州日报当代融媒体集团宣传矩阵等主流媒体发文，引起目标受众的关注。**第二**，利用社交媒体平台。如微博、微信、豆瓣等，通过发布与图书相关的有趣内容、作者动态、活动信息等，吸引读者的关注和互动。也可以通过与知名博主或意见领袖合作，提高图书的曝光率和知名度。**第三**，内容营销。通过创作优质的图书相关内容如书评、读后感、专栏文章等，发布在各大内容平台如知乎、简书、头条等上，吸引读者的关注和分享。第四，KOL合作推广。与知名博主、意见领袖、网红等合作，让他们推荐和宣传图书，提高图书的曝光率和知名度。

线下推广部分：**第一**，举办新书发布会。选择重要的文化场所（如中国国家版本馆）举办新书发布会，邀请上级相关领导（如中宣部领导）、作者、知名人士、媒体等参加，共同宣传新书，提高知名度。**第二**，新书签售会。在全国图书交易博览会、北京图书订货会、北京国际图书博览会等举办签售会和讲座，可以邀请作者与读者面对面交流，分享创作心得和研究经验，增加读者对图书的了解和兴趣。**第三**，与书店合作推广。可以与各大书店合作，进行新书展示、宣传推广等活动，提高图书在书店的曝光率和销售量。第四，

开展校园推广活动。可以走进校园，与高校合作，进行新书发布、签售、讲座等推广活动，吸引学生群体的关注和购买。

（二）营销周期

《民本文献集成》分为四个不同的营销阶段，具体如下：

1.投放期。在投放期，读者对图书的了解和认知程度较低。该阶段需要激发读者的购买动机和购买决定，故该阶段需要利用权威媒体和社交媒体大力宣传出版物，迅速扩大出版物的影响力。

2.成长期。在成长期（新书上市 1-2 个月），通过上市阶段的大力宣传，读者对图书的了解和认知程度逐渐提高，销售量也开始逐步上升。此时的营销工作是通过线下新书发布会和内容营销、KOL 合作推广，其中重点是利用作者的社交媒体账号（如微博、微信、抖音等）进行图书宣传，可以让更多的读者了解图书的内容和特点，同时也可以增加作者与读者的互动和交流，使读者进一步了解图书，提高图书品牌知名度和市场份额，加快销售增长速度。

3.成熟期。在成熟期（新书上市 3-5 个月），通过投放期和成熟期的宣传，图书已经为广大读者所熟悉，销售量逐渐趋于稳定。此时营销的重点是通过邀请作者进行学术讲座或分享会，通过作者到现场签名售书，面对面交流，了解图书，增加读者对图书的购买欲望，保持图书销售的稳定增长，同时寻求新的读者群体。

4.衰退期。在衰退期（新书上市 5 个月后），图书销售量开始下滑，读者对图书的关注度逐渐降低。此时营销的重点是通过促销和折扣等手段，吸引读者的注意力和购买欲望，延缓销售衰退速度。

（三）馆配销售

馆配是《民本文献集成》的主要销售渠道。《民本文献集成》满足图书馆的内容建设需求，提供了大量文献领域的学术研究动态和

热点，具有较高的学术价值和实用性，符合图书馆的采购标准。与渠道商的合作，与各渠道的销售商建立良好的合作关系，向馆配渠道商重点推荐《民本文献集成》，搜集该套丛书的需求和反馈，提供及时、高效的售后服务，包括退换货、补货等，提高图书销售量。

（四）“走出去”探索

1.适时亮相法兰克福书展、伦敦书展、美国国际书展等扩大《民本文献集成》的影响力，与国外的图书馆、学术机构开展合作，增加曝光率和影响力，为文化交流和学术研究提供支持，争取让本丛书走向国际市场。

2.《民本文献集成》积极探索与对周边国家、“一带一路”沿线国家重要出版机构对接版权输出或合作出版，争取列入“经典中国国际出版工程”和“丝路书香工程”。

《民本文献集成（初编)》编纂体例

《民本文献集成（初编)》分为：中国经典民论（包括经部、子部以及其他先秦重要经典)、历代君王民论，历代良吏利民言行录、历代学人民论、历代官箴民论、历代荒政民论、历代法律典籍民论、历代教育典籍民论、历代文学作品之民情等九类。其编纂体例要求如下：

一、书名与字数

（一）书名

《民本文献集成（初编)》书系以文献整理为主，兼顾研究。读者对象包括但不限于相关学科领域的研究者、高校教师、党校师生、领导干部等，不是大众化普及读物。

书稿一般定名为“《××》民论”或“××民论”。文学作品分部为“××民情”。良吏部分称“××利民言行录”。各分部之内，书名要统一。

（二）字数

每部书稿完成后的字数应在20万字以内，不能超过20万字（word字数，而非出版后的版面字数)。篇幅过长、材料过多的书稿，应择其精要，删减至20万字以内。

二、书稿内容

书稿由凡例、导论、正文三部分构成。

（一）凡例

1. 每部书稿都应有凡例。对本书的编写体例、内容结构、编选

方式、材料取舍、文本排序、版本、标点、校勘等方面的问题，都做出必要的说明。对于已有较为精善之整理本的古籍，可直接取用，不改动其标点，不再另作校勘，并在凡例中说明。如对若干标点有所改动，对整理本的校勘有所质疑，也应在凡例中予以说明，并根据学术规范，在文本相应位置加入注释。

2. 对于没有整理本、或现有整理本质量较低的文献，应按照古籍整理的规范进行整理，并在凡例中说明整理方法及相关信息。

3.《民本文献集成（初编）》各分部的凡例格式应统一。

（二）导论

1. 每册书稿之导论的字数控制在 1.5 万字以内。一册书包含多部典籍的，每部典籍的导论，合写在卷首，各典籍导论的体量应相对均衡，不能差异过大，总字数控制在 1.5 万字以内。

2. 各部书稿导论的结构应统一。导论开篇应有简介。以典籍为中心的，对该典籍进行简单介绍；以人物为中心的，对该人物进行简单介绍；搜集整理性质的课题，则应围绕核心典籍和主要内容进行介绍。简介部分对书籍之版本源流、文献辨伪、研究综述等方面的内容，与《民本文献集成（初编）》书系的内容和性质关系不大，如果需要，只写结论性意见，不宜过度展开。一般不写研究综述。简介部分一般不超过 1 千字。

3. 导论的主体部分重点介绍本书的民本及民学思想（可分主题撰写）及其学术源流、利弊得失等方面的内容，做到表述精准、思想深邃、视野广阔。

4. 不应将导论、凡例合为一篇。

5. 导论的注释，采用脚注和文中注形式，出处注采用如下方式：

（1）直接引用的，直接写出处；归纳总结别人观点的，用“参

见”。

（2）以下用文中注：

五经原典：《周易》《尚书》《诗经》《春秋》《礼记》。

四书原典：《论语》《孟子》《大学》《中庸》

影响较大的诸子原典：《老子》《庄子》《墨子》《荀子》《韩非子》《国语》《战国策》《孙子》。

前四史原典：《史记》《汉书》《后汉书》《三国志》。

文中注格式：在出处之后，用括号注明，具体到篇，书与篇之间用间隔号隔开，如（《论语·述而》）（《孟子·公孙丑下》）（《庄子·逍遥游》）等；《老子》直接表述为章数，如（《老子》第十二章）。

（3）除上述内容外，皆用脚注。（注意：后世对经典的注疏，均用脚注，如《汉书》颜师古注、《三国志》裴松之注、《四书章句集注》等）

（4）脚注格式：

古代典籍现代出版物：著作者：《篇名》，《书名》卷数，整理者及整理方式，出版社 XX 年版，第 X 页。如：王守仁：《传习录上》，《王阳明全集》卷一，吴光等编校，上海古籍出版社 2011 年版，第 5 页。

若典籍为古代刻本抄本：著作者：《篇名》，《书名》卷数，刊本名称。如：王畿：《与魏水洲》，《龙溪王先生全集》卷九，万历四十三年张汝霖校刊本。

若作者所引典籍为文渊阁四库全书本，未标明出版信息及页码，则：著作者：《篇名》，《书名》卷数，《文渊阁四库全书》X 部 XX 类。如：刘敞：《春秋权衡》卷十，《文渊阁四库全书》经部春秋类。

当代专著：著作者：《篇名》，《书名》，出版社 XX 年版，第 X

页。如：钱穆：《孔门弟子通考》，《先秦诸子系年》，商务印书馆 2015 年版，第 70 页。

译著：著作者：《篇名》，《书名》，译者译，出版社 XX 年版，第 X 页。如：黑格尔：《逻辑学概念的初步规定》，《小逻辑》，贺麟译，商务印书馆 1980 年版，第 315-316 页。

校注、笺疏、校释者：《篇名》，《书名》卷 X，出版社 XX 年版，第 X 页。如：黎翔凤：《八观》，《管子校注》卷五，梁运华整理，中华书局 2004 年版，第 34-35 页。

析出文献：著作者：《文章名》，《书名》，出版社 XX 年版，第 X 页。如：池田知久：《马王堆汉墓帛书〈五行篇〉所见的身心问题》，《道家文化研究》（第 3 辑），上海古籍出版社 1993 年版，第 349-359 页。又如：朱熹：《晦庵先生朱文公文集》卷七〇，《朱子全书》（第 23 册），上海古籍出版社 2010 年版，第 3376 页。

期刊论文：著作者：《文章名》，《期刊名》XX 年第 X 期。如：李景林：《论孟子的道统与学统意识》，《湖南大学学报（社会科学版）》2019 年第 2 期。

层级从小到大排列。

主著作者有多人，著作方式一致，则用顿号相连，如徐光宪、王祥云：《物质结构》，科学出版社 2010 年版，第 3 页。又如：程颢、程颐：《河南程氏遗书》卷二上，《二程集》，王孝鱼点校，中华书局 1981 年版，第 36 页。主著作者有多人，著作方式不一致，则用逗号区分，并注明各自著作方式，如郑玄注，孔颖达正义：《礼记正义》卷六〇，吕友仁整理，上海古籍出版社 2008 年版，第 1987 页。

同一出处（书），以章节（篇）为单位，第一次出现之后省略出版信息（出版社及出版时间）。如：郑玄注，孔颖达正义：《礼记正

义》卷六〇，吕友仁整理，第 1987 页。

连续页码之间，用一字线连接。

著作方式为“著”和“撰”可省略，其余方式均不可省略。

著、撰、主编、编等主著作者，置于最前；点校、译、整理、编校等次著作者，置于书名+卷册名之后。

图书信息依照版权页 CIP 信息为准。

学术期刊名应完整，如“社会科学版”“哲学社会科学版”等不可省略为“社科版”“哲社版”。

一般的，古籍中“卷 XX”，用中文数字，不加括号，如**“《朱子语类》卷六〇”**；现代出版物中“第 X 册”“第 X 辑”“第 X 卷”，用阿拉伯数字，且加括号，如：**“《马克思恩格斯选集》（第 2 卷）”“陈鼓应主编：《道家文化研究》（第 3 辑）”。**

关于是否标册数：若多册书的页码为连续的，不标册数，仅标卷数即可，例如**“《朱子语类》卷六〇”，**而非“《朱子语类》（第 4 册）”；页码不连续的，则需要标册数。

此外，古籍卷数的写法方面，比如“《明史》卷 320”表述为“《明史》卷三二〇”，不采用“《明史》卷三百二十”形式。

（三）正文

1.正文包括题解、原文、注释、评析。题解、原文、注释、评析等标题与正文字体字号相同，但用鱼尾符号区分，如：

【题解】

《说命》是《商书》第十二至十四篇，今文无，古文有。《说命》记载高宗武丁任傅说为相的命辞……

【原文】

高宗梦得说[①]，使百工营求诸野，得诸傅岩，作《说命》三篇。

【注释】

①高宗：盘庚之弟，小乙之子…… 说：武丁所梦到的贤相……

2.关于题解。简要介绍此篇内容，申论其民本思想要旨。须简明扼要，提纲挈领。应该在某一章节或大段前设置题解，评析放在每一则选文之后，题解和评析要避免重复或同义反复。

3.关于原文。各书的文本顺序，可按照文献原本顺序选编，也可以另行分类选编。各分部内部应统一体例，同时要在各书的凡例中加以解释说明。文献性质相似的各分部之间，亦应保持统一。

4.关于选文标准。①选材以民本思想为主旨，直接阐述民本意思的文献必须应收尽收；原著中涉及“民”的重要观点和主张、反映民情民意的文学作品也要收录。②若文本与《民本文献集成（初编）》书系相关度较高，可全书、全篇采录；③若其文简明，可全篇采用，若其文富赡，则应择要节选；④节选应保持文义完整，不可断章取义，应通过省略号等标点符号保留节选的痕迹；⑤一部书或全录，或节选，应在凡例中加以说明；⑥不可一句一句地摘录，除非原文如此；⑦应根据权威整理本对选文进行分段，若对整理本的分段、标点乃至校勘有疑义，可通过注释加以说明。

5.关于正文注释。①要尽量少而精炼，不可为迁就读者的水平而大量注释较为常见的文言语词；②要避免出现“该注的不注，不该注的偏要注”的现象；③要尽量注释专业性较强的疑难字词、典故名物、典章制度；④注释必须精准，杜绝硬伤；⑤被注释的字、词、句等要与注释内容严格对应，形成一个对等的、封闭的意义结构，避免出现被注释词汇与注释内容在内涵、外延等方面有所出入的情况；⑥要绝对避免抄袭他人注释，对于有其他注释本的典籍，要避免注释与之雷同；⑦疑难字词可用括号的方式加注汉语拼音。

正文的注释，统一采用段下注，使用圆形角标的①②③，标注在句末标点之前，解释时，先照录一遍被解释的文字，加冒号，然后再展开解释。段下注，是以段为单位（依据权威点校整理本分段），直接在原文段落之下加注。

正文的注释、题解、评析等，若有引用现当代学人研究成果，则用脚注，其形式采用如上“导论的注释”之“(4)脚注格式”。

中国经典民论中的“经部民论”设集注，集注放在注释之后。其它书稿不设集注。

6.关于评析。评析放在每一则文献之后，将本则文献的主旨、内涵予以扼要阐述，阐发其民本思想大意及其现代价值。

三、文稿要求

（一）撰写形式

《民本文献集成（初编）》图书为横排简体本，须用规范简体字撰写。

（二）文字用法

文献中的繁体字、异体字、旧字形改为规范简体字，特殊情况酌情保留，改后有违作者原意或易产生歧义的酌情保留。（见附件《通用规范汉字表》《新旧字形对照表》）

规范汉字，以国务院公布的《通用规范汉字表》为标准。使用商务印书馆《现代汉语词典（第7版）》作为工具书时，初步辨别繁体字、异体字和旧字形的方法是：

词典单字条目所用汉字形体以现在通行的为标谁。繁体字、异体字加括号附列在正体字之后；异体字的左上方标注星号(*)，带一个星号的是《通用规范汉字表》里附列的异体字，带两个星号的是

该表以外的异体字，如：辉(輝、*煇)、为(爲、**為)。括号内的附列字只适用于个别意义的，在字的左上方标注所适用的义项号码，如：彩(②*綵)；括号内的附列字还另出字头的（意思是除了本身作为其他规范汉字的异体字外，它本身也是另外含义的规范汉字），在字的左上方标注主△号，如：咤(△*吒)。

比如：“魏徵”不能写为“魏征”、“陈澧”不能写为“陈沣”、“丘濬”不能写为“丘浚”。

（三）标点符号

一律按《中华人民共和国国家标准·标点符号用法》的规定书写。古籍引文中，明显有悖于现行标点符号用法的可作改动，其余依作者标准为准。注意古乐舞名加书名号。

（四）数字用法

按《中华人民共和国国家标准·出版物数字用法的规定》执行，须注意保持局部统一。

（五）拼音用法

为汉字注音时，请输入带音调的拼音字母，不要用英文字母替代。

附件一

新旧字形对照表

（字形后圆圈内的数字表示字形的笔画数）

旧字形	新字形	新字举例	旧字形	新字形	新字举例
〖艹④〗	【艹③】	花/草	〖直⑧〗	【直⑧】	值/植
〖辶④〗	【辶③】	连/速	〖黾⑧〗	【黾⑧】	绳/鼋
〖幵⑥〗	【开④】	型/形	〖咼⑨〗	【咼⑧】	過/蜗
〖丰④〗	【丰④】	艳/沣	〖垂⑨〗	【垂⑧】	睡/邮
〖巨⑤〗	【巨④】	苣/渠	〖飡⑨〗	【飡⑧】	飧/饱
〖屯④〗	【屯④】	纯/顿	〖郎⑨〗	【郎⑧】	廊/螂
〖瓦⑤〗	【瓦④】	瓶/瓷	〖录⑧〗	【录⑧】	渌/箓
〖反④〗	【反④】	板/饭	〖昷⑩〗	【昷⑨】	温/瘟
〖丑④〗	【丑④】	纽/杻	〖骨⑩〗	【骨⑨】	滑/骼
〖发⑤〗	【发⑤】	拔/茇	〖鬼⑩〗	【鬼⑨】	槐/嵬
〖印⑥〗	【印⑤】	茚	〖俞⑨〗	【俞⑨】	偷/渝
〖耒⑥〗	【耒⑥】	耕/耘	〖既⑪〗	【既⑨】	溉/厩
〖呂⑦〗	【吕⑥】	侣/营	〖蚤⑩〗	【蚤⑨】	搔/骚
〖攸⑦〗	【攸⑥】	修/倏	〖敖⑪〗	【敖⑩】	傲/遨
〖爭⑧〗	【争⑥】	净/静	〖莽⑫〗	【莽⑩】	滂/蟒
〖产⑥〗	【产⑥】	彦/産	〖眞⑩〗	【真⑩】	慎/填
〖羊⑦〗	【羊⑥】	差/养	〖畟⑩〗	【畟⑩】	摇/遥
〖幷⑧〗	【并⑥】	屏/拼	〖殺⑪〗	【殺⑩】	搬/鏸
〖吳⑦〗	【吴⑦】	蜈/虞	〖黃⑫〗	【黄⑪】	廣/横
〖角⑦〗	【角⑦】	解/确	〖虛⑫〗	【虚⑪】	墟/歔
〖奐⑨〗	【奂⑦】	换/痪	〖異⑫〗	【異⑪】	冀/戴
〖弊⑧〗	【弊⑦】	敝/弊	〖象⑫〗	【象⑪】	像/橡
〖耳⑧〗	【耳⑦】	敢/嚴	〖奧⑬〗	【奥⑫】	澳/襖
〖者⑨〗	【者⑧】	都/著	〖普⑬〗	【普⑫】	谱/镨

附件二

校勘条例

1.专业用语与释义

版本：版本是指古籍（包括收入《民本文献集成》的民国文献，下同）经过传写或印刷而形成的各种不同的本子。

底本：底本是指古籍整理过程中，作为工作基础的版本。如：影印古籍时，选定用于影印的本子，即为影印所用底本。校勘古籍时，选定一个本子作为校勘基础，再用多种方法对其进行校勘，此本即为校勘所用底本。标点古籍时，选定一个本子予以句读，此本即为标点所用底本。除影印外，其他各种整理方法所用的底本或根据底本复制的本子，通常亦可称为“工作本”。

主校本：主校本又称“通校本”，是指校勘时作为主要依据的版本，即全书从头到尾都要与底本核校一遍的版本。

参校本：参校本是指校勘时用来在疑似之处加以参考的版本，不必通校全书。

善本：善本是指文物价值、艺术价值与学术价值等较高，刻印或抄写较好的本子。善本的确定一般应依据以下三条标准：一是从文物性或艺术性的角度看，抄写、版印年代较早及工艺精良或经名家收藏的版本；二是从流传刊布的角度看，存世较少的版本；三是从学术研究的角度看，内容完整，错讹较少的版本。

祖本：祖本是指同一种书，有多种本子存世，其中最先问世的本子。

足本：足本是指内容完整的版本。

稿本：稿本是指著者亲自书写或组织誊录的著作原件。

写本：写本是指缮写而成的书籍。一般指宋代以前的手写文献。亦指宋代及以后由中央政府组织编纂缮写或名家缮写的文献，以及用特殊材料（如泥金、朱墨）缮写的文献。

抄本：抄本是依据某一底本手工抄录而成的书籍。

刻本：刻本即雕版印本，指雕刻木板，制成反字印版，再敷墨覆纸刷印而成的书籍。

活字本：活字本是指活字印本的简称。将木、泥、铜等中国传统活字制成印版，再敷墨覆纸印成的书籍。

影印本：影印本是指使用照相技术复制某一既存版本的图像，再将此图像制成印版印刷而成的书籍。

石印本:石印本是指使用特殊制剂和技术在石质平面上制成印版，再利用机械印刷而成的书籍。

铅印本：铅印本是指使用铅活字制成印版，再利用机械印刷而成的书籍。

校勘： 校勘是指利用古籍的不同版本和其他相关材料，通过对比分析、考证推理，指出和纠正古籍在流传过程中发生的各种字、句、篇、章等方面不同的错误。

对校:对校是指以同一古籍的其他不同版本与底本相互对照进行校勘。

本校：本校是指以同一古籍目录和正文、正文前后文句、正文和注文之间相互对照进行校勘。

他校：他校是指以不同古籍中的相关、相似内容与底本对照进行校勘。

理校：理校是指根据文理推测底本中的正误。

误文：误文古又称“讹文”，是指古籍在流传过程中出现的错字，

简称“误”。

脱文：脱文古又称“夺文”“阙文”，是指古籍在流传过程中比原文脱落、遗漏的文字、文句、章节等，简称“脱”。

衍文：衍文古又称“剩文”，是指古籍在流传过程中比原文多出的文字、文句、章节等，简称“衍”。

倒错：倒错是指古籍在流传过程中相邻的字、句位置次序发生颠倒错乱，简称“倒”。

错简：错简是指古籍在流传的过程中文句、章节位置次序发生颠倒错乱。

繁简字：繁简字是指繁体字与简体字，即读音相同、意义相同，只是笔画多少不同的字。

古今字：古今字是指记录同一个词较古时的用字和对应的较后的用字，多数情况下今字是以古字为声符、加上一表义偏旁而成。古字又称“初文”，今字又称“后起字”“后起形声字”。

异体字：异体字是指读音、意义相同，只是形体不同的字。也就是一字多形。

通假字：通假字又称“通借字”，是指甲乙两个字的形体和意义不相同，但由于二字读音相同或相近，当用甲字而借用乙字。当用的字称“本字”，借用的乙字称“通假字”。

避讳字：避讳字是指为了避讳君主或尊长的名字而代以改字、空字和缺笔的用字形式。改字即将原字改用与之意义相同或相近的字。空字即空其字不写，或用空围符号、“某”“讳”代替。缺笔即在原字的基础上缺漏笔画，多为末一二笔。

异文：异文是指古籍的某一字、句在各种版本之间、或同书前后文之间、或相关文献之间的差异。包括三类：误、脱、衍、倒等错

误性异文，繁简字、古今字、异体字、通假字、避讳字等非错误性异文，难以判定是非的异文。

校勘记：校勘记是指对所校古籍中异文进行标注、纠正、说明等的文字。

点校说明：点校说明指对所校古籍校勘总体情况的文字说明。将古籍内容重行编次并进行校勘，称“编校说明”。

2.一般程序

（1）搜集资料

广泛收集所校之书的不同版本和其他相关的校勘资料。

（2）选定版本

通过分析版本源流，比较版本优劣，选定底本、主校本、参校本。

首选祖本，其次选早期版本。

首选足本。

首选经前人精校过的本子。

校本（包括主校本、参校本）的选择以时间早、版本系统不同、内容完整为标准。重要版本不得遗漏，还应尽可能搜寻其他有关文献或方志参校。

（3）拟定体例

对校勘过程中一些共性的问题加以统一和规范,使校勘整理后的古籍，在体例上保持前后一致。

（4）校勘异文

运用对校的方法，校出并标识底本与校本之间的异文。

3.校勘内容

误、脱、衍、倒等错误性异文；繁简字、古今字、异体字、通假字、避讳字等非错误性异文；难以判定是非的异文。

4.校勘方法

（1）对校法

对校法是用同一古籍的其他版本与底本相互对照进行校勘的方法。是校勘最基本的方法。

（2）本校法

本校法是以同一古籍目录和正文标题、正文前后文句、正文和注文之间相互对照进行校勘的方法。如有其它校本，本校法是校勘的一种辅助方法；如无底本以外的其他版本，本校法是一种重要的校勘方法。

（3）他校法

他校法是指以不同古籍中的相关、相似内容与底本对照进行校勘的方法。是古籍校勘中的一种辅助方法。

（4）理校法

理校法是指根据文理推测底本正误的方法。是古籍校勘中的一种辅助方法。

（5）综合校法

综合校法是指综合运用对校法、本校法、他校法、理校法对古籍进行校勘的方法。校勘过程中可以根据具体情况不同程度地运用综合校法。

5.出校原则

（1）有校必记。除体例中明确规定径改者，凡改动底本上的任何一个字，一律出校记。

（2）同一个字多次改动者，于首见处出校，注明“后同，余者不出校”，但须在“点校说明”中统一说明。

（3）凡底本无误，校本误者，不出校。

（4）底本中明显的错字、别字或日、曰，己、巳混淆之类，可以径改，不出校，但须在“点校说明”中统一说明。

（5）底本与校本虽然一致，但按文义疑有讹、脱、衍、倒之属又缺乏依据者，保留原文不作改动，出校存疑。

（6）底本与校本互异，但二者文义皆通，难以判定何者为是，如校本之文有参考价值，可出校存疑，并提示何说为长。

（7）繁体字一律改为简化字，原书异体字、古体字、通假字一般改为通用字，但改后有违作者原意（如作诗用险韵须用异体字避复之类）或易产生歧义的不改；常见通假字不改。

（8）凡作者避本朝名讳或家讳者，一律于首见处出校不改字，余皆一仍原文。缺笔字一律补足笔画。

（9）后人传刻古书避当朝讳者，则应据古本回改，各于首见处出校指明，余皆径改，不一一出校。

（10）底本中引录他书文献，虽有删节或缩写，但不失原意者，无需据他书改动原文，以保持本书原貌；如引录之原文窜改较多，且有损文义，系著者原误者，原文不改，可出校；系后来致误者，可以改动原文并出校。

（11）原文中涉及的具体史实，如人物、地点、年代等，若记述有明显错误，原文不改，出校。

（12）原文目录与正文不符，如正文正确而目录有误，据正文订正目录，出校；如目录正确而正文错漏，可据目录订正正文，出校；如底本目录编排凌乱，可据校订后的正文重新编排目录，在“点校说明”中说明；若底本无目录，可据正文提取目录，在“点校说明”中说明。

（13）校本比底本多出的序跋等，可酌情补入，出校并在“点校

说明”中说明。

（14）原著者的个人学术见解与错误，不属校勘范畴，不出校。

（15）《民本文献集成》校记示例

喉舌穿成珠一串，肌肤①借得雪三分。

①肌肤：文听阁本作“容光”。

靴底霜寒光弼刀，壶中唾化苌宏①血。

①宏：当作“弘”，避清高宗弘历名讳。以下不再出校。

无依鸟①已愁三匝，不厌书还读百回。

① 鸟：疑为“乌”之误。

6.校勘类型

根据对校勘内容的不同处理方式,分为是非校勘记、倾向校勘记、存疑待考校勘记、异同校勘记。不同的校勘记有其不同的校勘用语。

（1）是非校勘记：对所校内容的误、脱、衍、倒，能够明确判断是非并且进行纠正的校勘记。此类校勘记常使用“改”“补”“删”“乙正”等来书写。

（2）倾向校勘记：对所校内容的误、脱、衍、倒的是非判断没有确切把握，但能提出一定倾向性意见的校勘记。此类校勘记常使用“疑误”“疑脱”“疑衍”“当作”“当删”“当改”“义长”“义胜”“于义为长”“于义为胜”等来书写。

（3）存疑待考校勘记：对所校内容难以判断是否误、脱、衍、倒，或者虽然能判断误、脱、衍、倒，但由于缺乏证据不便改动的校勘记。此类校勘记常使用“未详”“存疑”“待考”等来书写。

（4）异同校勘记：所校内容众本各异、难以抉择取舍，只列出异文而不加以判断是非的校勘记。此类校勘记常使用“一作某”“某本作某”“某本无”等来书写。

7. 校勘常用语

原：校勘记所用底本，简称“原”。

诸本：底本以外的各种版本。

均作、皆作、并作：表示某字、词、句诸本相同。

误、讹：表示底本内容的错误。

脱：表示底本内容的缺脱。

衍：表示底本内容的多出。

倒：表示底本内容的次序颠倒。

是：正确。

当：应当、应该。

疑：怀疑。

似：似乎。

据：根据。

改、正：改正。

补：弥补、补充

删：删除

乙转、乙正：改正颠倒的文字。

从：依从。

读：句读、标点。

形：字形。

音：字音。

义：意义。

胜、长：超出、超过。

考：考证。

详：详见、详细。

以上用语可以相互搭配、相互组合成“当是”“疑误”“据改”“音误”“乙正”“于义较胜”等，用于不同类型校勘记的书写。

8.其他

校记力求扼要明晰，力避枝蔓含糊和考证繁琐。

各书正文之后须附点校参考书目，并注明版本。

9.内页顺序

（1）单册书

扉页—版权页—凡例—导论—目录—正文—附录（参考文献）

（2）一书多册（同一著者，总书名辖若干子书名）

首册:扉页—版权页—凡例—总导论—总目—子书一辑封—子书一目录—子书一正文

二册及以后:子书二辑封—子书二目录—子书二正文—(子书三、四、五……类推）—附录（含参考文献）

（3）多书一册（不同著者，总书名辖若干子书名）

扉页—版权页—凡例—总导论—总目—子书一辑封—子书导论一目录——子书一正文——（子书二、三、四……类推）——附录（含参考文献）

《民本文献集成（初编)》分部细则

根据《<民本文献集成（初编）>编纂体例》（以下简称“编纂体例”)“（三）正文：第 3 条”:

关于原文。各书的文本顺序，可按照文献原本顺序选编，也可以另行分类选编。各分部内部应统一体例，同时要在各书的凡例中加以解释说明。文献性质相似的各分部之间，亦应保持统一。

为使《编纂体例》更加完善、规范、具有可操作性，编委会讨论决定：在不违背《编纂体例》的基本要求下，可由分部主编制定各分部细则，并做简短说明。以下为各分部细则。

一、中国经典民论

1）经部

因文献本身特点，选定：文献原本顺序选编。

因注疏特点，在正文注释部分设定：中国经典民论中的“经部民论”设集注，集注放在注释之后。

2）子部

1.体例增设【篇旨】

子部民论根据内容分类选编，分为若干篇，每篇拟写篇旨，力求将全篇的主旨揭示出来，达到纲举目张的效果。

2.正文编排顺序

（1）在同一篇下，设若干子主题，每个主题拟写题解，用以说明所选章节或段落的基本内容。然后选录原文、加以注释、展开评析。此外，子部民论还对所选章节或段落进行了标题提炼，以便于读者更好把握选文的主旨。

（2）对于正文注释部分，解释字、词、句，注明难字读音，对于重要内容加以详细阐释。

二、历代君王民论

广收历代君王关于“民”的论述，每部书稿的标题一般按君王庙号定为“×××民论”，君王所颁制、诏、诰、敕、旨、册、谕、令及日常君臣问答中，凡是涉及人民的言论，皆纳入书稿范围。

选文顺序按民论主题分类编排，每一类主题下的选文按诏令颁布时间的先后顺序排列。选文主题包括但不限于：敬天爱民、驭下治民、赈灾恤民、禁暴安民、保息养民、慎刑宽民。若一篇选文有多个主题，分入文意最贴近者，不作重复分类。

在体例上分为题解、原文、注释与评析四部分。题解置于每大类之下，简明扼要阐述题旨及君王民本主张；原文则是选取君王的诏令或君臣问答，为保持文意完整性，涉及民论的诏令一般全文录入；注释置于原文下，主要解释重要名物、史实、概念、难字、生僻字词及注音等，遇有明显的文字错误则予以校正，对于内容较为浅显或明确的篇章，不予注释；评析则扼要阐述文献的主旨、内涵。

三、历代良吏利民言行录

1.本分部主要取材于正史人物传记，旁参碑铭、文集、行状等材料。按照正史原文顺序进行编选。

2.单册内容需要参互使用多部正史、且各部正史之间人物传记顺序不一致的，或同一人物见载于多部正史的，则以某一部或几部正史为主要排序依据，以其他正史材料为辅。（如南朝部分，以南朝四史文本顺序为主，随宜参考、安插《南史》材料。）

3.单册内容时间跨度涉及数部正史的，按照一般通行的“二十四史”或“二十五史”的顺序进行编选。(比如两宋分册，可按照《宋史》《辽史》《金史》的文本顺序编选条目。)

4.各册所收良吏利民言行以正史记载为主，若其他史籍可与正史互为补充，或与正史记载冲突，则在每篇的“评析”部分略作交代，不过多展开。

5.对于正史阙载的良吏，若需根据其他材料补充相关条目，则大体按照时代顺序， 随宜安插。

四、历代学人名臣民论

1.内容与定位

历代学人名臣民论，广收历代名臣和学者关于“民”的论述。每部书稿的标题一般按该学人或名臣的姓名定为“××民论”，课题负责人选取该人物毕生著述中与“民”相关的部分，在此基础上进行注释、述评。

与其他部类一致，即以文献整理为主，兼顾研究。

2.正文编排顺序

在一篇选文之内，以句或段落为单位，选录原文、加以注释、展开评析。

选文顺序按民论主题编排。综观该学人/名臣的民论倾向，划分主题，以主题为序编排选文；每一主题内，按原文集的顺序或者篇章发表时间的先后来排序。

主题条目包括但不限于：民本综论、人性本善、民权民意、仁民爱物、利民惠民、天民关系、君民（官民）关系、教民化民、拯民救民、治民防民、罔民虐民。

若一篇选文兼有多个民论主题，可归类至“民本综论”。

若该学人/名臣的民论难以用上述主题概括，可根据历史背景、时代思潮、思想语境等具体情况命名主题。

五、历代官箴民论

1.原作者撰写的单本官箴书按原书文本顺序进行选段排列。

2.原作者撰写的单本官箴书，篇幅较短的，可以数本合编为一部《民论》，各本按出版年代顺序排列，内容按原书文本顺序进行选段排列。

3.同一作者写了多本官箴书，各书论述主题相似，不适合按原书顺序排列的，可以按照主题进行选段排列。

六、历代荒政民论

1.以李文海、夏明方、朱浒主编，天津古籍出版社出版的《中国荒政书集成》为主要参考底本，选取其中具有代表性的荒政书进行编纂阐释。

2.荒政民论的书稿标题一般按选取荒政书的书名，定为《〈××〉民论》。若原作者分属不同朝代，撰写同一书名荒政书，可合编为一部《〈××〉民论》，并按朝代排序。

3.荒政民论按原书文本顺序进行选编，遵循“大题解，小评析”原则，即对每一章进行题解，在章节内的选文，以句或段落为单位，选录原文，加以注释，展开评析。

七、历代法律典籍民论

1.每分册原则上以历代具体法律文献名称为单位再分章，章标

题曰《第×章：〈××〉民论》等。这里的法律文献，不一定是古代法典原名，也可以是后世整理辑录所加之名（如《云梦秦简》《敦煌文书》之类）。

2.一章之内若内容较多，其下可以分节。节标题，原则上直接采用原书篇章名。如果内容较少，就不必分节。

3.“篇旨（题解）”部分，只就具体法典或律令、法律文献辑录整体写一篇内容综合介绍及版本说明即可，不需要就书内的具体各篇章再写“篇旨（题解）”。

其他事宜，请依照原发《历代法律典籍民论编写计划》办理。

八、历代教育典籍民论

1.精选内容。从经史子集文献和出土文献当中精择与教化、教育相关的民本民论。

2.编排顺序。首先，依照历史时间顺序编排。其次，同一朝代的按照经部、史部、子部、集部、出土文献顺序排列。再次，同类文献则按照成书时间顺序编排。最后，同一典籍中的不同文献按照原书前后顺序编排。

3.编排内容由原文、注释、评述三部分组成。

九、历代文学作品之民情

编纂顺序按以下原则：

排序依作者的先后。以作者生年为第一排序。生年不详可参考科举和入仕年份，以及参考权威总集的处理来排序。

若选取同一作者两篇以上的文章，则再按这些文章问世时间为序。作品问世时间不详，按通常的文体顺序排序，先诗后文；同一

文体的作品，参考该作者的权威别集所收作品顺序排先后。

若作者生年不详，但文章取材于“奏议”等具有明显时间标示的文体，则按该散文产生的具体年代为排序依据。

《民本文献集成》首批书稿退修流程及修改指导意见

（2024 年 6 月 6 日）

各位编委会委员、分部负责人、作者：

6 月 2 日下午，“《民本文献集成》首批成果结项、出版工作专题会议”决定对首批书稿退修，进行第二轮学术和出版评审。现将退修流程和修改指导意见告知如下。

一、关于编纂、评审、出版流程

根据实际工作需要，明确此次退修流程分以下五个环节。

第一，各位作者严格执行《＜民本文献集成（初编）＞编纂体例》（以下简称“编纂体例”）和遵循此次提出的修改指导意见，40 天内完成对书稿的修改，精益求精，向分部负责人提交高质量修改稿和提交退修报告。

第二，分部负责人组建 3-4 人的审稿小组，审稿小组严格按照“编纂体例”的要求和此次修改指导意见，15 天内完成所负责分部的审稿。未达到高质量修改要求的书稿，再次退修；达到高质量修改要求的书稿由审稿小组形成审稿报告，并由分部负责人签字，报武汉大学《民藏》编纂与研究中心。

第三，武汉大学《民藏》编纂与研究中心建立责任编委制。责任编委 5 天内完成对分部负责人签字的每部书稿的结构性审查，并提交审查报告。通过的书稿，发《民藏》编纂委员会办公室组织专家，结合第一轮匿名通讯评审的结果，进行第二轮会议学术评审。8 月 10 日前将参加会议评审的书稿提交评审专家，8 月中旬召开第二

轮学术评审会议。会议评审专家组的评审结果需写明是否达到图书出版的要求。《民藏》编纂委员会办公室综合通讯评审、会议评审的结果，给出每部书稿的最终评审意见，评审意见分为“优秀、良好、合格、不合格”四个等级。优秀、良好等级的稿件，进入出版评审环节。合格、不合格等级的稿件，退回作者修改后，再进行学术评审，评审达到优秀、良好等级的，进入出版评审环节。

第四，出版评审专家严格按照“编纂体例”、此次修改指导意见和出版规范的要求，25 天内完成对每部书稿的逐字逐句审读，并签字写明是否达到图书出版的要求。对未达到出版要求的稿件，报《民藏》编纂委员会办公室，退回作者重新修改，修改后进行第二轮出版评审。对达到出版要求的稿件，报《民藏》编纂委员会办公室，同意进入图书出版环节，并将出版评审意见返回作者修改，修改后的书稿送该书的出版评审专家审看是否修改到位。修改到位的稿件，由《民藏》编纂委员会办公室同意进入出版环节。

第五，孔学堂书局收稿后，根据“编纂体例”和出版规范以及此次修改指导意见进行出版审稿，对没有按照“编纂体例”修改以及此次修改指导意见的书稿，予以退修，直至符合要求。达到图书出版要求的稿件，由责任编辑与作者直接沟通书稿的编校问题，直至图书付印。图书出版必须严格执行“三审三校”制度。

二、关于修改指导意见

在对首批书稿进行审读和抽查中，发现了不少“硬伤”，此次提出以下修改意见，请各环节老师遵循，确保杜绝“硬伤”。

（一）注意书稿的原创性，避免抄袭和文字雷同

书稿导论、注释、评析等不能直接抄录他文，引用他文的，需标明出处。同时，避免书稿导论、题解、评析之间的文句雷同，甚至出现导论上下文重复等问题，作者须核查全稿和修改类似文句。如：

《XX民论》

第2页【导论】 ……通过大道运行、天地交感、四文字雷同 季运行，让万物得以生长、万民得以生养。圣人探求易道变化规律，效法天地无为简约、化生万物的基本原理，将《XX》中道、器、变、通的道理融合为一，形成治理、服务天下之民的举措。设定一套治理家国天下的理念和运行机制来造福万民，是《XX》民本思想的核心命题。……	第6页【导论】 ……通过天地配合、阴阳转换、四季运行让万民得以生养。圣人探求易道变化规律，效法天地无为简约、化生万物的基本原理，将《XX》中道、器、变、通的道理融合为一，形成治理、服务天下之民的举措，设定一套治理家国天下的理念和运行机制来造福万民，是《XX》民本思想的核心命题。……
第2页【导论】 无私合道的圣人治理天下，只是一个理想化的模型，《XX》提出损上益下、节制管理层过度膨胀的私欲等理念，对保民与养民具有更强烈的现实意义。……	第11页【导论】 无私合道的圣人治理天下只是一个理想化的模型，回到现实之中，《XX》提出节制管理层过度膨胀的私欲，损上益下、损有余而补不足等理念，对保障下层民众的生存和发展更具有现实意义。……

（二）注意评析的精确性，避免评析失当

1. 题解与评析要有区别

如：

①《XX 民论》【题解】卫懿公爱鹤甚于爱人，甚至将鹤封为大夫。狄人来犯，民众都不出战，卫国因此而亡。可见无论何时，民众都是保卫国家的基础性力量，不可有恃无恐地虐民。

【原文】冬十二月，狄人伐卫。卫懿公好鹤，鹤有乘轩者[①]。将战，国人受甲者皆曰[②]："使鹤[③]！鹤实有禄位[④]，余焉能战？"公与石祁子玦[⑤]，与甯庄子矢[⑥]，使守，曰："以此赞国[⑦]，择利而为之。"与夫人绣衣[⑧]，曰："听于二子。"渠孔御

戎⑨，子伯为右⑩，黄夷前驱，孔婴齐殿⑪。及狄人战于荧泽，卫师败绩⑫。遂灭卫。

【评析】鲁闵公二年十二月，狄人攻击卫国。卫懿公想组织防御，却发现百姓都不服从他，最后卫国灭亡了。原来，卫懿公喜欢鹤，甚至给它们封了爵禄，让牲畜的地位高居于百姓之上。这种视民如草芥的做法，使卫国人都不愿为国家效力，所以就算卫懿公勉力组织作战，也难逃灭亡的命运。只有真正以民为本，才能得民心，实施君主的政治抱负，保卫国家。

②《XX 民论》【题解】鲁庄公十年，齐国攻打鲁国。曹刿问鲁庄公可以依靠什么条件取胜，庄公提到自己曾留意于民众诉讼。曹刿认为庄公勤于民事，民众必定支持自己。民众的衷心拥戴，成为了春秋时期战争胜利的决定性因素。

【原文】十年春，齐师伐我。公将战，曹刿请见①。其乡人曰："肉食者谋之②，又何间焉③。"刿曰："肉食者鄙④，未能远谋。"乃入见。问何以战？公曰："衣食所安，弗敢专也⑤，必以分人。"对曰："小惠未徧⑥，民弗从也。"公曰："牺牲玉帛⑦，弗敢加也⑧，必以信。"对曰："小信未孚⑨，神弗福也。"公曰："小大之狱⑩，虽不能察⑪，必以情⑫。"对曰："忠之属也⑬，可以一战，战则请从。"

【评析】鲁庄公十年春天，齐国攻打鲁国。曹刿见了庄公，问他凭什么争取百姓的支持。庄公说了自己平时会把自己的衣食物品分享给别人，祭祀神明的时候遵守礼制，非常虔诚。曹刿认为这两点都不能决定战争胜败。庄公又说自己平时听政察狱，勤于民事，尽心尽力，不敢徇私。曹刿认为

凭这点可以取得民众支持，能够战胜齐国。民众真正的支持并不依赖于严峻的刑罚威慑，而是君主真正站在民众的立场上，保障民众的利益，以及民众利益受到侵犯时能得到公正的处理。民众是否衷心支持，并不是看平时的山呼万岁和鲜花掌声，而是在危难之时，民众是否可以站出来捍卫自己的君主和国家。

以上题解与评析同义反复。

2. 评析要切准要害

如：

①《XX 民论》第 31 页【集注】《孔疏》云：王者所为巡守者，以诸侯自专一国，威福在己，恐其拥遏上命，泽不下流，故时自巡行，问民疾苦。

【评析】此段记述舜对政治制度的发展。舜巡守四方，分别到东南西北方的四岳燔柴祭天、祭祀各地山川并接见诸侯。每到一方，都会统一历法和度量衡，制定五类礼仪，以礼接见各国的诸侯、大夫和士。巡守结束后，以特牲到祖庙告祭。每五年巡守一次，诸侯从四方来朝，舜考察他们的言行政事，分别加以赏赐。《孟子》引《夏谚》:“吾王不游，吾何以休？吾王不豫，吾何以助？一游一豫，为诸侯度。”发端于舜的巡守，是一种自上而下的督责制度，具有稳定四方政事与发展经济的作用。

应结合集注“问民疾苦”所涉及的民本思想予以评析。巡守不仅督责，还负责“问民疾苦”。

②《XXXXXXXXXX》 【评析】杜预为晋初名臣，才兼文

武。他不仅参与伐蜀之役，还在晋朝统一东吴的战争中发挥极为关键的作用。除了武功，杜预还精通经学与律令，他酷爱《左传》，自称有“《左传》癖”，曾撰《春秋经传集解》与《春秋释例》，为唐初《五经正义》所采用，一直流传至今。魏晋之际，统治者曾对两汉以来的礼仪、律令进行过集中整理，贾充负责律令，杜预为之注解，可见他在法律上也有很高造诣。

杜预在刑法、官员考课等与人民直接相关的问题上，都有平实中肯的论述，很有参考意义。关于刑法，杜预认为法律条文是实际执行过程中的准绳而被文字记录下来的部分，并不能应付实际执法过程中千变万化的情况，并非“穷理尽性之书”。杜预认为，法律条文应该尽量简约，其中判例要明白直接，诉讼程序要尽量简化，各种禁令要尽量减省。判例明白直接，就易于为人所理解；禁令减省，人就不容易犯禁。这样，人们就知道应该避开哪些禁令，难于犯禁，刑法也就差不多可以置而不用了。

关于官吏考课之法，杜预认为应该尽量简便，易于执行，同时也要名实相应。杜预设计了一套他认为比较理想的考课方法：地方官长对于署下官吏，每年考评其优劣，最优的一人为上等，最劣的一人为下等。每年向中央汇报的时候，也把对署下考评的优劣等级一起上报。以六年为一个周期，六年一直得优的，就破格提升；一直得劣的，就奏免不用。优多劣少的，可以继续叙用；优少劣多的，则降级使用。如此一来，庶几比较客观公正，可以最大限度地降低官长个人好恶等不公平的因素。

杜预主政荆州期间，主要有三项惠政：第一，修立学校，大兴文教，注重儒家所提倡的教化。第二，讨伐“山夷”“荆蛮”。魏晋南朝时代，南方山泽之间有许多不服从国家统治的族群，被汉族统治者称为“蛮”“夷”，他们在与汉族编户齐民争夺生存空间等各项资源的过程中经常发成各种冲突。从统治者的角度来说，讨伐“蛮”“夷”是扩大国家统治基盘、增加纳税人口的有利举措。第三，兴修水利。西汉著名的“循吏”邵信臣主政南阳期间，也曾兴建水利工程，以灌溉农田，预防洪涝，深受南阳百姓爱戴，被称为“邵父”。杜预则修复邵信臣所建水利工程，灌溉农田万余顷。

点到了邵信臣被称为“邵父”，遗憾的是，未点到原文中讲的杜预继续邵信臣的事功，得到老百姓赞赏，被称为“杜父”。同时，似可结合“邵父”“杜父”和西汉杜诗被称为“杜母”的典故，就中国人惯称优秀的官吏为“父母官”的传统作点评。

3.评析不宜生硬牵强

如：

《XXXX 民论》为地位低下的小妾伸张正义，帮她争取公平权力，体现了其爱民、恤民与安民思想。

以上评析生硬地将处置具体案例引申为体现了 XX 民思想，显得牵强，大而无当。

4.不能以译代评

如：

①《XX 民论》【原文】二十有八载，帝乃殂落。百姓如丧

考妣。三载，四海遏密八音。

【评析】舜摄位二十八年之后，尧帝去世，百官为此而悲痛不已，为尧服丧三年。

②《XXXXXXXXXX》【原文】仲堪自在荆州，连年水旱，百姓饥馑，仲堪食常五碗，盘无余肴，饭粒落席间，辄拾以啖之，虽欲率物，亦缘其性真素也。每语子弟云："人物见我受任方州，谓我豁平昔时意，今吾处之不易。贫者士之常，焉得登枝而捐其本？尔其存之！"其后蜀水大出，漂浮江陵数千家，以隄防不严，复降为宁 远将军。安帝即位，进号冠军将军，固让不受。

【评析】殷仲堪是东晋的方面大臣。他担任荆州刺史期间，州内连年水旱，百姓饥馑，殷仲堪每顿饭菜只有五碗，每次都吃完，没有剩饭剩菜，如果有饭粒落在席间，就捡起来吃掉。这虽说是为了给人作出表率，但也是其性情俭素所致。殷仲堪经常对子弟们说："人们见我出任方面大州，都说我肯定会比往常更为放开奢侈，我现在跟以前一样。况且贫穷是士人的常态，怎么能登上高枝就捐弃根本呢？你们一定要常常存想这些话！"

以上评析用翻译原文替代。

（三）注意引文原文的正确性，避免引文错误

1.引文不能错字

如：

①《XXXXXXXXXX》【导论】……格人元龟，周敢知吉。非先王不相我后人，惟王淫戏用自绝，故天弃我，不有康食。

不虞天性，不迪率典。今我民周弗欲丧，曰：‘天局不降威!’……

应为“罔”“曷”。

②《XXX 民论》【导论】……第三次即是唐朝初年对隋亡教训的反思。“隋亡之辙，段鉴不远”。……

应为“殷鉴”。

2.引文不能多字、缺字

如：

①《XX 民论》【注释】变化代兴：变与化相互更替兴起。变化，杨倞注云：“驯致于善谓之化，改变其旧质谓之变。言始于化，终于变也，犹天道阴阳运行则为化，春生冬落则为变也。”

“变”为多字。

②《XX 民论》【题解】……所以“为君之道，必须先存百”“民为邦本”，只有使民生存，保住了民，才会“本固邦宁”。……

缺“姓”字，应为“百姓”。

3.引文出处不能错误

如：

①《XX 民论》【原文】有上勇者，有中勇者，有下勇者……轻身而重货，恬祸而广解，苟免，不恤是非、然不然之情，以期胜人为意：是下勇也。(《天论篇》)

应为《性恶篇》。

②《XXX 民论》【注释】晁错举于贤良：汉文帝令有司推举贤良文学之士，晁错以《举贤良对错》脱颖而出。

应为《举贤良对策》。

③《XXX 民论》【注释】眚灾肆赦：……语出《尚书·舜典》:“眚灾肆赦，怙终贼刑。”

应为《尚书·尧典》。

④循省厥愆：……语出《尚书·周书·同命》:“怵惕惟厉，中夜以兴，思免厥愆。”

应为《尚书·周书·冏命》。

（四）注意文字的正确性，避免错字、多字、缺字

1. 不能有错字

如：

①《XX 民论》【评析】……“震来”轻则丧失钱财，重着毁家失所，困于穷途，无处逃遁。……

应为“重则”。

②《XX 民论》【评析】楚国爆发白公之乱，白公兴风作浪，……后来深受国人爱戴的叶公入城，将白宫击败。

应为“白公”。

2. 不能有多字

如：

《XX 民论》【评析】……阴代表民，君阳代表君。民有求于君，渴望得到君的帮助……

“君”为多字。

3. 不能有缺字

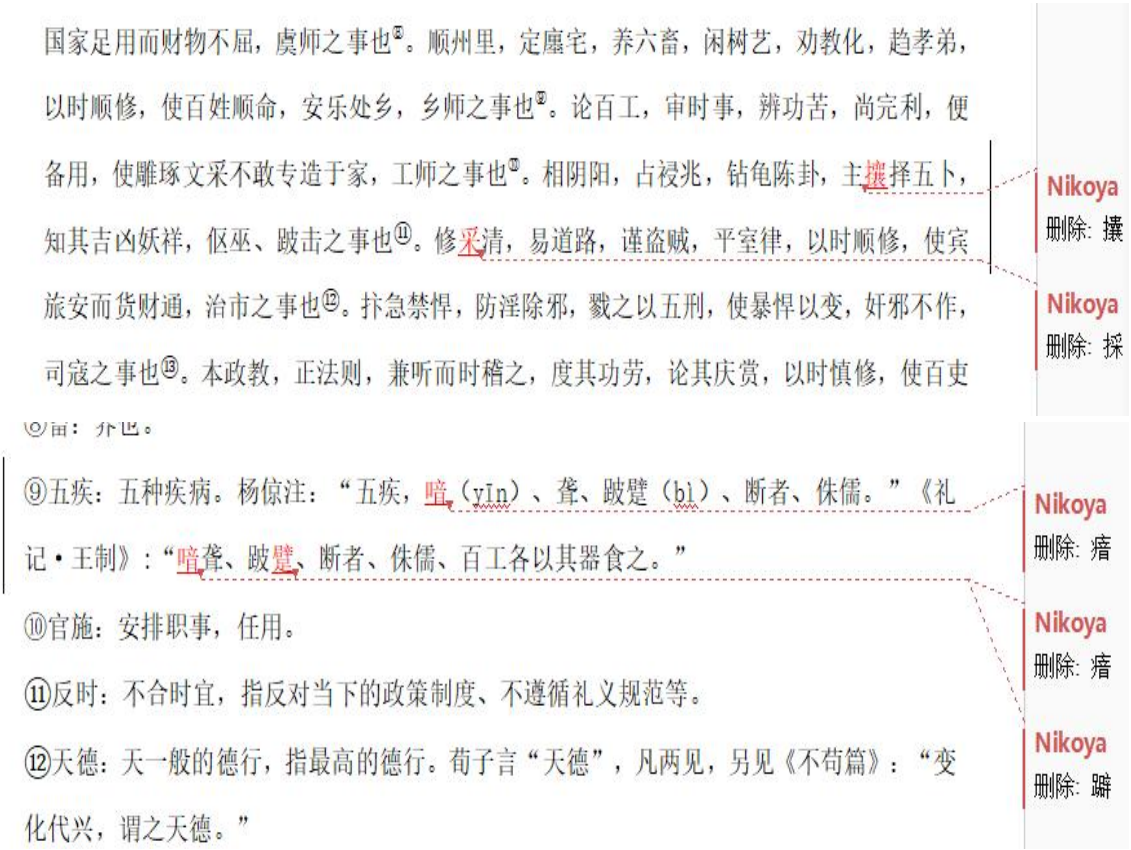
如：

《XX 民论》【评析】盘庚在迁都之前召集不愿意搬迁人们，对他们语重心长地劝说……

应为“不愿意搬迁**的**人们”字。

（五）注意繁体字、异体字的规范转换，避免转换错误

如：


国家足用而财物不屈，虞师之事也⑧。顺州里，定廛宅，养六畜，闲树艺，劝教化，趋孝弟，以时顺修，使百姓顺命，安乐处乡，乡师之事也⑨。论百工，审时事，辨功苦，尚完利，便备用，使雕琢文采不敢专造于家，工师之事也⑩。相阴阳，占祲兆，钻龟陈卦，主攘择五卜，知其吉凶妖祥，伛巫、跛击之事也⑪。修采清，易道路，谨盗贼，平室律，以时顺修，使宾旅安而货财通，治市之事也⑫。抑急禁悍，防淫除邪，戮之以五刑，使暴悍以变，奸邪不作，司寇之事也⑬。本政教，正法则，兼听而时稽之，度其功劳，论其庆赏，以时慎修，使百吏

Nikoya 删除: 攘

Nikoya 删除: 採

⑧亩：养也。

⑨五疾：五种疾病。杨倞注：“五疾，喑（yīn）、聋、跛躄（bì）、断者、侏儒。”《礼记·王制》：“喑聋、跛躄、断者、侏儒、百工各以其器食之。”

⑩官施：安排职事，任用。

⑪反时：不合时宜，指反对当下的政策制度、不遵循礼义规范等。

⑫天德：天一般的德行，指最高的德行。荀子言“天德”，凡两见，另见《不苟篇》：“变化代兴，谓之天德。”

Nikoya 删除: 瘖

Nikoya 删除: 瘖

Nikoya 删除: 蹯

（六）注意恰当用词，避免用词失当

1. 用词忌不当

如：

①《XXXXXXXXXXX》【导论】“类型化书写”是历史书写中

的常见现象，往往重点描绘传主某一方面的事迹或特质，而有意无意地简化其他方面的事迹或特质……

与“重点”相对应的，应该是“弱化”，而非“简化”。

②《XXX 民论》【导论】到了贞观后期，整个社会的经济已完全得以恢复，经济农业一派欣欣向荣的景象。……

何谓“经济农业”？

2. 用词忌生僻

如：

①《<左传>民论》【导论】……今日我们董理《左传》中的民论思想，不得不对该书所涉及的相关问题稍作澄清，……

可否用“梳理”？

②《XX 民论》【评析】……梁启超在《先秦政治思想史》中专辟“民本的思想”一章并附相关史料九条，始发《左传》民本思想研究之嚆矢，尤其是他将林肯的政治名言……

“嚆矢”可用“先声”。

（七）注意专有名词的规范、统一，避免使用不当

1. 人名称谓忌杂乱

书稿中对同一人，有的用书名，有的用人名，有的用世称，使用较为杂乱，应予统一。

如：

《XX 民论》【评析】……《程传》云：“以卦才言也。上下皆离，重明也。”……最为显著的是程伊川将小康、大同理念引入易学视域，深度的传承并发展了宋代的易理易学。程

颐言：“夫同人者，以天下大同之道……”

2. 名前缀词忌各异

历史人物名前冠朝代，须统一规范。如：

①《XX 民论》【评析】……宋人朱熹解释说：“象者，日月星辰之属。形者，山川动植之属。”……宋代学者郭雍称之为“大全之道”，……王弼云：“乾统天首物，为变化之元，通乎形外者也。坤则顺以承阳，功尽于已，用止乎形者也。”……

②《XXXXXXXXXXX》 【导论】宋代以来，相关书籍递有撰述，如宋代费枢撰《廉吏传》二卷，明代蔡国熙撰《守令懿范》四卷、乔懋敬撰《古今廉鉴》八卷、魏显国撰《历代守令传》二十四卷、李廷机撰《汉唐宋名臣传》五卷、黄汝亨增补《廉吏传》不分卷、徐元太撰《全史吏鉴》十卷，清朝孙惠撰《历代循良录》一卷、张先岳撰《循良前传约编》四卷。

3. 地名使用须规范

地名表述应统一，且必须与民政部最新发布一致。如：

《XXX 民论》 【注释】②江都：郡名。隋大业初改扬州置。治所在江阳（今江苏扬州），辖境相当今江苏淮南江北地区及镇江、丹阳、句容、安徽天长、全椒、滁县地。

应为“滁州市”。

4. 学术名词使用应统一

比如下文究竟是“尚书学”还是“《尚书》学”？是“尚书学史”还是“《尚书》学史”？应予规范和统一。

《XX 民论》当时以中古文相校，发现它是伪造的，便被废黜，但“百两篇”中所载的《书序》却从此流传开来，成了《尚书》学上有重大影响的事。

狭义的尚书学甚至被认为就是洪范学与禹谟学。广义的尚书学则包括今古文各篇及相关出土文献的研究。

《顾命》和《康王之诰》的分合，是《尚书》学史中长期争论的问题。

（八）注意文意准确、文字精炼，避免文句不通

1. 文意忌不准

如：

①《XX 民论》【评析】……豫卦的民本思想主要通过建立并完善严明的刑罚制度来使百姓心悦诚服。

应为：豫卦的民本思想主要体现在主张通过建立并完善严明的刑罚制度来使百姓心悦诚服。

②《XXXX 民论》【凡例】简要介绍各篇的大意，阐发现代民本思想的价值等。

应为：简要介绍各篇的大意，阐发其民本思想的现代价值等。

2. 语法忌不通

如：

①《XX 民论》【导论】当时司马氏逃到江南建立东晋，出于维持统治的目的，于是广求经典。

语义重复。可改为：当时司马氏逃到江南建立东晋，出于维持统治的目的，广求经典。

②《XXXXXXXXXXX》【导论】比如著名文学家谢灵运出身于陈郡谢氏，是江左第一流高门，谢氏家族就在会稽地区占据了大量产业，仍累世开垦不已。

主语不明。谢灵运不能作“是江左第一流高门”的主语。可改为：比如著名文学家谢灵运出身的陈郡谢氏，是江左第一流高门，谢氏家族……

③《XXX 民论》【注释】王钦若：……景德元年（1004），契丹大举南下，密请真宗往金陵，为寇准所阻。……

主语不明。契丹不能作“密请真宗往金陵”的主语。可改为：景德元年（1004），契丹大举南下，王钦若密请真宗往金陵，为寇准所阻。

④《XXX 民论》【评析】《诗》曰：“恺悌君子，民之父母。”县令作为基层权力机关，其尽职与否直接关系着百姓的生活质量。

搭配不当。“县令”是官职，与“机关”不相对。

3. 语句忌啰嗦

如：

《XXXXXXXXXXX》【凡例】三、关于《南史》与南朝四史，若《南史》所载良吏利民言行不见于四朝正史，本书尽量收录，以补充其不足；若《南史》所载奇闻趣事虽与利民无关，但为了全面、立体地理解古人，也为了增加可读性、趣味性，本书酌情收录；若《南史》所载荒诞不经、怪力乱神之事，

显非史实且无关宏旨，本书一般不收录。

可改为：本书对《南史》的取舍标准是：所载良吏利民言行不见于四朝正史的……所载奇闻趣事虽与利民无关……所载荒诞不经、怪力乱神之事……

（九）注意语句的明白晓畅，避免“文白夹杂”

如：

①《XX 民论》【导论】……僖公十三年，晋国饥荒，秦伯不计前嫌，输粟于晋，很明显地将晋惠公与民众区分开来：“其君是恶，其民何罪？”次年冬，秦饥，使乞籴于晋，而惠公不给，晋大夫庆郑批评说：“背施幸灾，民所弃也。”对于晋惠公的背信弃义，晋国的民众是看在眼里的，一定会做出自己的选择。

②《XXXXXXXXXXX》【导论】梁朝益州官吏的贪黩程度与聚敛方式，已经到了毫无廉耻、匪夷所思的程度。吾人读史于千百年之下，见此等触目惊心、难以置信之情状，能无一时不知是笑是怒而废书长叹者乎！

③《XXX 民论》【评析】……要欲靖民绝狱，须施行仁德之政，化民成俗，建立稳定和谐的社会秩序。

（十）注意知识性、逻辑性的准确、清晰，避免史实有误、概念混淆

1. 史实不能有误

如：

《XXX 民论》【评析】贞观四年（630），李世民为了巡幸

的需要，征调民工去重修洛阳的乾元殿……却要在乾阳殿旧址之上重修此殿

李世民想重修的是乾阳殿，而乾元殿是李治在乾阳殿旧址上新建。

2. 概念不能混淆

如：

《XX 民论》【导论】对曰：“唯礼可以已之。在礼，家施不及国，民不迁，农不移，工贾不变，士不滥，官不滔，大夫不收公利。”公曰：“善哉！我不能矣。吾今而后知礼之可以为国也。”……

民、农、贾虽然与士大夫不在同一等级，但都是礼之为国的重要组成部分，礼能够维持士农工商的既有秩序，也整齐了君臣、父子、兄弟、夫妇、姑妇之间的伦理关系。因此晏子才说礼是“先王所禀于天地以为其民”，此处的民是统称，指包括卿大夫及士农工贾在内的所有民众。这可以看作是春秋时的知识阶层在面对世变时对传统观念所做的一种“创造性转化”。

将原文中“士”理解为“士大夫”有误。

这里的“士”，是低级贵族，地位仅次于“大夫”，并非指“士大夫”。“士大夫”是后世将二者并列而称的一个总体说法。“士”在本文中，与民、农、工、贾、官、大夫等一起，形成在词性上相并列的一组概念，如果解释为“士大夫”，就与后面的“官、大夫”重复了。

（十一）注意注释的准确、原创，避免注释不规范

1.释义要准确

如：

《XX 民论》【原文】公子吕曰:“国不堪贰，君将若之何？欲与大叔，臣请事之；若弗与，则请除之。”……

【评析】公子吕便向庄公进言，认为一个国家不能有两个政府，如果放任共叔段，人民将会有疑惑，就会开始思考比较，对庄公不利。

根据王力的解释，“贰”指“二主”，而不是“两个政府”，政府是指负责治理一个国家或地区的机构和组织，故应为“国家受不了两属的情况”。

2.防止该注的不注，不该注的注

（1）该注的要注

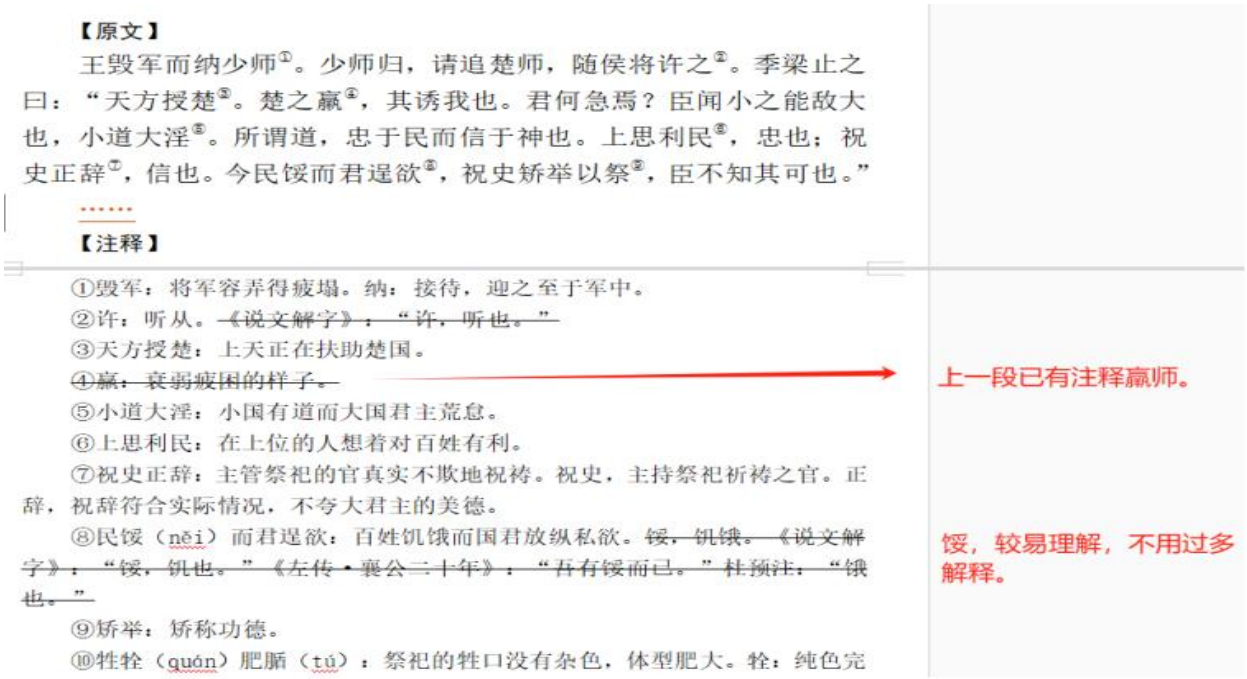
如：

《XXXXXXXXXX》第 102 页循表朝廷，以隐之党附桓玄，宜加裁戮，诏不许。刘裕与循书，令遣隐之还，久方得反。归舟之日，装无余资。及至，数亩小宅，篱垣仄陋，内外茅屋六间，不容妻子。刘裕赐车牛，更为起宅，固辞。寻拜度支尚书、太常，以竹篷为屏风，坐无毡席。后迁中领军，清俭不革，每月初得禄，裁留身粮，其余悉分振亲族，家人绩纺以供朝夕。时有困绝，或并日而食，身布衣不完，妻子不霑寸禄。

“裁戮”“寻”“裁留”等文字，理解起来有一定难度，应该予以注释。

（2）不该注的不注

如：



【原文】

王毁军而纳少师①。少师归，请追楚师，随侯将许之②。季梁止之曰："天方授楚③。楚之羸④，其诱我也。君何急焉？臣闻小之能敌大也，小道大淫⑤。所谓道，忠于民而信于神也。上思利民⑥，忠也；祝史正辞⑦，信也。今民馁而君逞欲⑧，祝史矫举以祭⑨，臣不知其可也。"

……

【注释】

①毁军：将军容弄得疲塌。纳：接待，迎之至于军中。

②许：听从。~~《说文解字》："许，听也。"~~

③天方授楚：上天正在扶助楚国。

④~~羸：衰弱疲困的样子。~~

⑤小道大淫：小国有道而大国君主荒怠。

⑥上思利民：在上位的人想着对百姓有利。

⑦祝史正辞：主管祭祀的官真实不欺地祝祷。祝史，主持祭祀祈祷之官。正辞，祝辞符合实际情况，不夸大君主的美德。

⑧民馁（něi）而君逞欲：百姓饥饿而国君放纵私欲。~~馁，饥饿。《说文解字》："馁，饥也。"《左传·襄公二十年》："吾有馁而已。"杜预注："饿也。"~~

⑨矫举：矫称功德。

⑩牲牷（quán）肥腯（tú）：祭祀的牲口没有杂色，体型肥大。牷：纯色完

上一段已有注释羸师。

馁，较易理解，不用过多解释。

3.防止全盘迻录

对于注释，涉及专有名词，如地名、人名、职官、名物等，应参照权威辞书解释（如《辞源》《辞海》《现代汉语词典》《汉语方言大辞典》《中国历史大辞典》《中国历代官制大辞典》等）。但需综合多本辞书，根据注释对象给出妥善解释，切忌全盘迻录。对于专有名词之外的注释，应结合史料、充分考辨，给出原创性叙述，不宜直接抄撮他人观点。

- 《XXX民论》第173页

赐王畯父老借留奖谕诏①

敕王畯②：省益州路转运司奏云云。眷兹右蜀，素号名藩，委任非轻，事权尤剧。卿门望兼著，中外荐更，爰自近班，出分重寄。奉扬宽大之诏，茂宣恺悌之风，洽威惠于吏民，载歌谣于道路。舆情胥悦，列奏爰来，诚予宵旰之忧，称乃循良之选。其在嘉叹，不忘于怀。故兹奖谕，想宜知悉。夏热，卿比平安好，遣书指不多及。（《全蜀艺文志》卷二十六）

【注释】

①此诏未系年。考《续资治通鉴长编》卷一百十二、卷一百二十载："（明道二年六月）辛酉，以天章阁待制王畯为枢密直学士，知益州……（景祐四年四月）枢密直学士、左司郎中王畯为右谏议大夫、同知枢密院事。"可知王畯知益州在明道二年六月至景祐四年四月之间。而此诏文后附录有景祐三年冬十月二十日益州路提刑李定之后记，观其内容，应是同年所撰。又该诏书中有"夏热"之语，故该诏书颁布时间应为景祐三年夏四月至秋七月之间。

②王畯（zōng）：北宋赵州临城（今河北临城）人，字总之。大中祥符元年（1008）进士，授婺州观察推官。真宗末，累官至权三司户部判官。仁宗即位，历任三司盐铁副使、知益州等职。景祐四年（1037），为同知枢密院事。次年，与李若谷同参知政事。宝元二年（1039），迁工部侍郎、知枢密院事。元昊反，仁宗数问边事，不能对。及西征失利，议招募乡兵，又议久未决。仁宗怒，罢院事出知河南府。未几，暴病卒。谥忠穆。

- 《宋代人物辞典（下）》



迁为知广州。官终朝奉大夫。

王畯（978～1041） 北宋赵州临城（今属河北）人，字总之。宋湜女婿。大中祥符元年（1008）进士，除婺州观察推官。真宗末，累官至权三司户部判官。仁宗即位，历任三司盐铁副使、知益州等职。景祐四年（1037），为同知枢密院事。次年，与李若谷同参知政事。为政有大体，不为苛察。宝元二年（1039），迁工部侍郎、知枢密院事。元昊反，仁宗数问边事，不能对。及西征失利，议招募乡兵，又议久未决。仁宗怒，罢知河南府。未几，暴病卒。谥忠穆。

三年，坐翰林司药童挟刃入本署杀其同事而责降为翰林使。天圣三年（1025），为东上閤门使、会州刺史、领皇城司。

王遵范 北宋开封祥符（治今河南开封）人。王继英第四子。天圣九年（1031），以左藏库副使为契丹母正旦副使，出使辽朝。

王遵诲 北宋开封祥符（治今河南开封）人。王继英次子。尝任西边，寓家永兴。闺门不肃，事将发，知京兆府寇准为其平之。天禧三年（1019），官至同提点京东路刑狱。

王遵式 北宋开封祥符（治

《民本文献集成（初编)》书目

（2024 增订版）

《民本文献集成（初编)》是《民本文献集成》编纂工程的关键部分，计划用 10 年左右完成。

《民本文献集成（初编)》拟收录 312 部编著，其中篇幅较长的编著以一部多册的形式出版。这 312 部包括：中国经典民论 26 部；历代君王民论 30 部；历代良吏利民言行录 13 部；历代学人民论 151 部；历代官箴民论 38 部；历代荒政民论 17 部；历代法律典籍民论 10 部；历代教育典籍民论 9 部；历代文学作品之民情 18 部。

一、中国经典民论（26 部）

中国经典民论包括经部、子部以及其他先秦重要经典，是中国古代民本思想的精华与基础。

经部民论，选取儒家经典之中与“民”相关的部分，集合各代名家对本段落的注解，在此基础上进行注释、述评，而非机械收录全文。经过归纳与合并，具体分为《〈周易〉民论》《〈尚书〉民论》《〈诗经〉民论》《〈周礼〉〈仪礼〉民论》《〈礼记〉民论》《〈左传〉民论》《〈公羊传〉〈谷梁传〉民论》《〈论语〉民论》《〈孟子〉民论》9 部。

先秦诸子民论，选取先秦诸子经典之中与“民”相关的部分，集合各代名家对本段落的注解，在此基础上进行注释、述评。其中较为重要的经典，如《荀子》《老子》《庄子》《墨子》《商君书》《韩非子》《吕氏春秋》《晏子春秋》等，以单本编辑出版。其余按照学

派进行归纳，分为《道家民论》《兵家民论》《名家民论》《杂家民论》等。

其他先秦重要经典民论，选取其中与“民”相关的部分，集合各代名家对本段落的注解，在此基础上加以注释、述评。具体分为《〈国语〉民论》《〈战国策〉民论》《〈逸周书〉民论》《〈孔子家语〉民论》等。

《〈周易〉民论》
《〈尚书〉民论》
《〈诗经〉民论》
《〈周礼〉民论·〈仪礼〉民论》
《〈礼记〉民论》
《〈左传〉民论》
《〈公羊传〉民论·〈谷梁传〉民论》
《〈论语〉民论》
《〈孟子〉民论》

《〈晏子春秋〉民论》
《〈荀子〉民论》
《〈墨子〉民论》
《〈老子〉民论·〈庄子〉民论》
《道家民论》
《〈管子〉民论》
《〈商君书〉民论》
《〈韩非子〉民论》

《兵家民论》

《名家民论》

《〈吕氏春秋〉民论》

《杂家民论》

《出土简帛民论》

《〈国语〉民论》

《〈战国策〉民论》

《〈逸周书〉民论》

《〈孔子家语〉民论》

二、历代君王民论（30 部）

本部分所收录的内容为历代帝王关于民的作用与地位的论述及“救民、安民、富民”的举措。

本部分具体取材涉及历代《宝训》《圣训》《实录》《诏令》，并从历代正史中的“帝王本纪”和其他史书如《资治通鉴》等文献中搜集史料。“宝训”又称圣训，是古代帝王训谕的汇编。《帝王经世图谱》涉及古代帝王的著作也是本部分的重要参考资料。对于历史地位突出、民论内容丰富的帝王，则旁采古籍，单独列为一书。如根据李世民所著《帝范》、吴兢所编《贞观政要》等，编为《唐太宗民论》。其他具有代表性的帝王如明太祖、清圣祖也同样编为一书。其余则按照朝代顺序进行编排，分为先秦两汉、魏晋南北朝、隋唐、宋元、明清几类。

《先秦君王民论》

《秦汉君王民论》

《魏晋南北朝君王民论》

《隋唐君王民论》

《唐太宗民论》

《武则天民论》

《唐玄宗民论》

《宋代君王民论》

《宋太祖民论》

《宋太宗民论》

《宋仁宗民论》

《宋神宗民论》

《辽夏金元君王民论》

《明代君王民论》（上）

《明代君王民论》（下）

《明太祖民论》

《明成祖民论》

《明宣宗民论》

《明孝宗民论》

《明世宗民论》

《清代君王民论》（上）

《清代君王民论》（下）

《清世祖民论》

《清圣祖民论》

《清世宗民论》

《清高宗民论》（上）

《清高宗民论》（下）

《清仁宗民论》

《清宣宗民论》

《清德宗民论》

三、历代良吏利民言行录（13 部）

此部分包括历代良吏利民史料，体现古代官员对民的重视以及民本思想的具体践行。

历代良吏利民史料，偏重收录历代良吏的救民实践事迹，其内容主要来自正史《循吏传》《良吏传》，以及正史中其他利民事迹比较突出的官吏传记。尤其是一些比较重要、事迹更为丰富的循吏良臣，在正史中被单独列传，并不在《循吏传》之中，这也是我们所应该着力发掘的。其他史书，如《资治通鉴》《宋名臣言行录》《名臣碑传琬琰集》等也都蕴藏丰富的材料，本部分将择要收录。

《先秦至西汉良吏利民言行录》

《东汉三国良吏利民言行录》

《两晋南朝良吏利民言行录》

《北朝及隋良吏利民言行录》

《唐代良吏利民言行录》

《北宋良吏利民言行录》

《南宋良吏利民言行录》

《辽金良吏利民言行录》

《元代良吏利民言行录》

《明代良吏利民言行录》（上）

《明代良吏利民言行录》（下）

《清代良吏利民言行录》（上）

《清代良吏利民言行录》（下）

四、历代学人名臣民论（151 部）

历代学人名臣民论，广收历代名臣和学者关于“民”的论述。其内容主要来自于历代名臣奏议以及秦以后学者的思想著述，如王通《文中子》、顾炎武《日知录》等。古代史评议论历代得失，也含有丰富的民本认知，故历代史评，如王夫之《读通鉴论》《宋论》等亦在收录之列。

宋代以来、尤其是明清时期，有大量个人著述，其中当有不少湮没于历史之中、尚不为我们所熟悉的民本思想家，应该大力发掘这些为目前主流思想史研究所忽视的人物，校勘、标点其著述，以丰富我们对中国古代民本思想的认识。这也是本项目的重大学术价值之一。

另外，“历代农书民论”“历代中医典籍民论”亦附在本部分。

《陆贾、贾谊民论》

《董仲舒民论》

《刘安、韩婴民论》

《司马迁、班固民论》

《桓宽、桓谭民论》

《刘向民论》

《严遵、扬雄民论》

《王充、王符民论》

《崔寔、仲长统民论》

《应劭、徐干民论》

《荀悦、于吉民论》

《诸葛亮民论》

《葛洪、颜之推民论》

《刘昼、范缜民论》

《孔颖达民论》

《房玄龄、长孙无忌、褚遂良、马周民论》

《魏徵、陆贽民论》

《王通、虞世南、岑文本、刘洎民论》

《狄仁杰、姚崇、宋璟民论》

《张说、张九龄民论》

《杜佑民论》

《柳宗元、韩愈、刘禹锡民论》

《李德裕民论》

《罗隐、田锡民论》

《谭峭、无能子民论》

《寇准、富弼民论》

《范仲淹、范纯仁民论》

《欧阳修、宋祁民论》

《范镇、范祖禹民论》

《张方平、曾巩民论》

《韩琦、文彦博、包拯民论》

《李覯与宋初三先生（石介、胡瑗、孙复）民论》

《苏洵、苏辙与北宋蜀学民论》

《周敦颐民论》

《司马光民论》

《张载民论》

《王安石民论》

《二程及弟子民论》

《苏轼民论》

《李光民论》

《李纲民论》

《曾几、郑刚中民论》

《赵鼎、胡铨民论》

《张浚、张栻民论》

《岳飞、文天祥民论》

《郑樵民论》

《胡宏与湖湘学派民论》

《杨万里民论》

《朱熹民论》

《吕祖谦与金华学派民论》

《陈傅良民论》

《陆九渊民论》

《杨简民论》

《陈亮与永康学派民论》

《叶适与永嘉学派民论》

《朱熹后学民论》

《魏了翁与南宋蜀学民论》

《真德秀民论》

《王若虚、元好问、赵秉文民论》

《耶律楚材、丘处机民论》

《许衡、吴澄民论》

《郝经民论》

《王应麟民论》

《邓牧、苏天爵民论》

《马端临民论》

《张养浩、张光祖民论》

《虞集与元代蜀学民论》

《宋濂、方孝孺民论》

《刘基民论》

《杨士奇、黄淮民论》

《薛瑄、王恕民论》

《于谦、谢铎民论》

《丘濬民论》

《陈献章、湛若水民论》

《李东阳民论》

《罗钦顺、罗汝芳民论》

《王守仁民论》

《王廷相民论》

《王艮、王襞民论》

《聂豹、邹守益民论》

《杨慎、杨廷和民论》

《苏祐、唐顺之民论》

《钱德洪、罗洪先民论》

《王畿民论》

《邓豁渠、来知德民论》

《归有光民论》

《赵贞吉民论》

《海瑞民论》

《何心隐民论》

《王时槐民论》

《赵志皋民论》

《张居正民论》

《李贽民论》

《张元忭、杨起元民论》

《焦竑民论》

《顾宪成与东林学派民论》

《杨涟、张佐民论》

《刘宗周民论》

《朱舜水民论》

《傅山民论》

《黄宗羲与浙东学派民论》

《方以智民论》

《陆世仪、陈确民论》

《顾炎武民论》

《于成龙民论》

《王夫之民论》

《李颙、孙奇逢民论》

《汤斌民论》

《吕留良民论》

《陆陇其、郑板桥民论》

《梁佩兰、屈大均、陈恭尹民论》

《唐甄、费密民论》

《颜元、李塨学派民论》

《陈廷敬民论》

《李光地、纪晓岚民论》

《张伯行民论》

《蓝鼎元民论》

《戴震、焦循民论》

《赵翼、章学诚民论》

《阮元民论》

《刘沅与槐轩学派民论》

《张岳崧、包世臣民论》

《陶澍民论》

《林则徐民论》

《魏源、龚自珍民论》

《冯桂芬、彭玉麟民论》

《曾国藩民论》

《胡林翼民论》

《左宗棠民论》

《洪秀全、洪仁玕民论》

《郭嵩焘民论》

《王韬民论》

《张之洞民论》

《薛福成民论》

《经元善民论》

《沈家本民论》

《马相伯民论》

《黄遵宪民论》

《陈虬、陈炽民论》

《廖平与近代蜀学民论》

《严复民论》

《汤寿潜、辜鸿铭民论》

《宋育仁、宋恕民论》

《杨锐、刘光第民论》

《康有为民论》

《汪康年、谭嗣同民论》

《唐文治民论》

《章太炎民论》

《梁启超民论》

《历代农书民论》

《历代中医典籍民论》

五、历代官箴民论（38 部）

官箴指做官的各种戒规，是为官的行为准则。官箴书中涉及各种爱民养民的理念与具体措施。这是民本思想作为一种施政指导思想的体现。本部分基于《官箴书集成》，对历代官箴文献进行搜集、辑录、点校、注释、串讲。对涉及古代官场上迎来送往、打点上下、趋吉避凶、卜卦择日等方面的内容进行剔除。对于体量较大的官箴

书，精选其中与民本密切相关的内容整理为一部。对于体量较小的官箴书，将内容相关的合并整理为一部。

《〈臣轨〉民论·〈作邑自箴〉民论·〈州县提纲〉民论》

《〈吏学指南〉民论》

《〈新吾吕先生实政录〉民论》

《〈居官水镜〉民论》

《〈治谱〉民论》

《〈牧津〉民论》

《〈仕学全书〉民论》

《〈全史吏鉴〉民论》

《〈皇明经世实用编〉民论》

《〈政学录〉民论》

《〈总制浙闽文檄〉民论》

《〈蒞蒙平政录〉民论》

《〈未信编〉民论》

《〈福惠全书〉民论》

《〈五种遗规〉民论》（包括《从政遗规》《在官法戒录》《训俗遗规》等 5 部陈弘谋所著之书）

《〈学仕遗规〉民论》

《〈得一录〉民论》

《〈天台治略〉民论》

《〈晋政辑要〉民论》

《〈治浙成规〉民论》

《〈牧令书〉民论》

《〈居官日省录〉民论》

《〈樊山政书〉民论》

《汪辉祖官箴书（五种）民论》（包括《学治臆说》《学治续说》《学治说赘》《佐治药言》《续佐治药言》）

《〈居官寡过录〉民论》

《〈平平言〉民论》

《〈陶甓公牍〉民论》

《〈卢乡公牍〉民论》

《〈从政观法录〉民论》

《〈为政第一编〉民论》

《〈百僚金鉴〉民论》

《〈吏皖存牍〉民论》

《刘衡官箴书（五种）民论》（包括《自治官书》《州县须知》《蜀僚问答》《读律心得》《庸吏庸言》）

《戴肇辰官箴书（四种）民论》（包括《求治管见》《从公录》《从公续录》《从公三录》）

《〈学仕录〉民论》

《周际华官箴书（四种）民论》（包括《共城从政录》《莘原从政录》《海陵从政录》《广陵从政录》）

《刚毅官箴书（二种）民论》（包括《牧令须知》《居官镜》）

《王凤生官箴书（二种）民论》（包括《越中从政录》《宋州从政录》）

六、历代荒政民论（17 部）

荒政是赈济饥荒的政令或措施。《周礼·地官司徒》提出“十二荒政”说：“以荒政十有二聚万民：一曰散利，二曰薄征，三曰缓刑，

四曰弛力，五曰舍禁，六曰去几，七曰眚礼，八曰杀哀，九曰蕃乐，十曰多昏，十有一曰索鬼神，十有二曰除盗贼。”中国历朝历代为了凝聚民心，巩固统治基础，必然非常重视灾荒的赈济，积极应对自然灾害，相应产生了大量荒政书。荒政书体现了民本思想的具体实践。本部分对古代的荒政书进行精选，全文收录。

（宋）董煟撰（元）张光大增（明）朱熊补遗《救荒活民补遗书》

（明）俞汝为撰《荒政要览》

（明）何淳之编《荒政汇编》

（明）张陛撰《救荒事宜》

（明）陈仁锡撰《荒政考》

（明）祁彪佳撰《救荒全书》

（清）陆曾禹原撰，倪国琏编《钦定康济录》

（清）杨西明编《灾赈全书》

（清）《古今图书集成·经济汇编·食货典·荒政部》

（清）俞森撰《荒政丛书》

（清）王凤生撰《荒政备览》

（清）彭元瑞等纂修《孚惠全书》

（清）姚碧、汪志伊分别撰述《荒政辑要》

（明）王世萌《赈纪》，（清）方观承《赈纪》

（清）杨景仁撰《筹济编》

（清）《齐豫晋直赈捐征信录》

《历代正史五行志荒政辑要》

七、历代法律典籍民论（10 部）

中国古代法律实践有“为民、治民”的考量。如《说苑》中有“知为吏者奉法利民，不知为吏者枉法以害民”。古代的司法官吏一方面注重执法的公正性，维护社会安定，另一方面在执法中注重教化的作用，避免百姓走上违法的歧途。司法实践中，大量法律文献产生，这些法律文献也蕴含丰富的民本思想，是“为民”理念在法律、司法中的体现。本部分从中国古代的法令条文以及指导司法实践的书籍中收录民论。

《先秦法律典籍民论》
《秦汉魏晋南北朝法律典籍民论》
《隋唐宋法律典籍民论》
《辽夏金法律典籍民论》
《元代法律典籍民论》
《明代律例法律典籍民论》
《明代则例法律典籍民论》
《清代律例法律典籍民论》
《清代则例法律典籍民论》
《清代民族法律典籍民论》

八、历代教育典籍民论（9 部）

《学记》云：“建国君民，教学为先”。古代国家教育与民间教育并行。京中有太学、国子监，地方也有官方书院及私人书院。书院文献在近年来逐渐成为热门。隋朝产生的科举考试制度保证百姓能够相对公平地参与政治，是中国古代教育的重要内容。本部分主

要收录中国古代有关科举和书院的典籍。收录方式为择要收录，按照时代排序。

《先秦两汉教育典籍民论》
《魏晋南北朝教育典籍民论》
《隋唐教育典籍民论》
《宋元教育典籍民论》
《明代教育典籍民论》
《清代教育典籍民论》
《科举典籍民论》
《国子监典籍民论》
《书院典籍民论》

九、历代文学作品之民情（18 部）

中国古代诗歌、散文、戏剧、楹联中，有许多作品或表达作者的民本情怀、或反映当时的民情民意。历代官署衙门之中，有大量楹联作品，其中亦有相当多的精品，反映中国古代政治文化中的民本思想，有辑录价值。本部分将选录这类文学作品，如《楚辞》、汉赋、唐诗、宋词，对骈文、戏曲与小说也酌情予以选录。其中，诗歌、散文按照朝代进行排列；骈文、戏曲、小说则各为一书。

《隋以前诗歌之民情》
《隋唐五代诗歌之民情》
《宋代诗歌之民情》
《辽金元诗歌之民情》

《明代诗歌之民情》

《清代诗歌之民情》

《隋以前散文之民情》

《隋唐五代散文之民情》

《宋代散文之民情》

《辽金元散文之民情》

《明代散文之民情》

《清代散文之民情》

《历代辞赋之民情》（上）

《历代辞赋之民情》（下）

《戏曲之民情》

《小说之民情》

《历代楹联之民情》

《历代歌谣谚语之民情》

附录 1：关于《民本文献集成（初编）》书目草案调整的整体说明

《民本文献集成初编》原书目草案暂列 226 部。其中中国经典民论 26 部，历代宝训民论 18 部，历代学人名臣民论 76 部，历代官箴民论 44 部，历代荒政民论 17 部，历代司法典籍民论 11 部，历代农书典籍民论 8 部，历代教育典籍民论 9 部，历代文学作品之民情 17 部。（详见《〈民本文献集成〉编纂论证报告》。）自 2022 年 3 月开始启动第一批课题以来，两年间一共立项 60 项，目前已完成书稿二十余部。

随着编纂工作的推进，专家学者和各位作者对相关问题的认识愈加深刻。在编纂过程中，专家学者针对初编书目的分类情况和具体书目，提出了大量宝贵意见。各分部的作者在撰写过程中，也积累了许多经验，对《初编》书目草案亦形成若干微调意见。现阶段有必要总结这些意见，并对《初编》书目进行再确认。

本次主要作出如下几个方面的调整：

1.原“中国经典民论”，增入《国语》《战国策》《逸周书》《孔子家语》等典籍。

2.原“历代宝训民论”，由于“宝训”带有一定的价值倾向，故改为“历代君王民论”。

3.原“历代学人名臣民论”，包括“历代学人民论”与“历代名臣利民言行录”两个板块。由于此板块所基于的文献体裁、性质较为复杂，从编纂工作的可操作性出发，将其调整为：“历代良吏利民言行录”与“历代学人名臣民论”，前者为各个时代之正史所载良吏利民言行的合集，后者为历代较为突出的学人、名臣的专书。

4.原“历代农书民论”，经调查，其中民本文献体量较小，不足以单独成立一分部，大概可编纂一册，纳入“历代学人民论”中。

5.增加“历代中医典籍民论”，纳入“历代学人民论”中。

调整之后，仍为 9 大部类，共有书目 311 部。中国经典民论 26 部，历代君王民论 30 部，历代良吏利民言行录 13 部，历代学人民论 151 部，历代官箴民论 38 部，历代荒政民论 17 部，历代法律典籍民论 10 部，历代教育典籍民论 9 部，历代文学作品之民情 18 部。

《民本文献集成（初编)》相关表格

1. 《民本文献集成》编纂工程课题申请书
2. 《民本文献集成（初编)》中期检查表
3. 《民本文献集成》编纂工程课题成果鉴定书
4. 《民本文献集成（初编)》课题重要事项变更审批表

年度	

编号	

《民本文献集成》编纂工程课题申请书

课　题　名　称_____

申 请 人 姓 名_____

申请人所在单位_____

填　表　日　期_____

民藏编纂委员会

2025 年制

申请人的承诺：

本人承诺对《〈民本文献集成〉编纂工程课题申请书》（以下简称《申请书》）所填各项内容的真实性和有效性负责，保证没有知识产权争议。课题组成员、合作单位均已征得对方同意。若填报失实或违反有关规定，课题负责人承担全部责任。同时，本人承诺以本《申请书》为有约束力的协议，遵循学术规范，恪守科研诚信，扎实开展研究工作，取得预期研究成果。民藏编纂委员会有权使用本表所有数据和资料。

申请人（签章）：

年　月　日

填表说明

1.封面上方两个代码框申请人不填，其他栏目请用中文填写。

2.申请书一律用计算机填写，报送一式三份（均为原件）。请用 A3纸双面印制，中缝装订成册。

3.材料寄送地址：武汉大学国学院（湖北省武汉市武昌区八一路299号武汉大学文理学部一区环山南路6号楼);邮政编码:430070。

4.联系人：戴芳；联系电话：027-68761714　15926232146。

一、基本信息

<table>
<tr><td colspan="2">课题名称</td><td colspan="8"></td></tr>
<tr><td colspan="2">主题词</td><td colspan="8"></td></tr>
<tr><td colspan="2">申请人</td><td></td><td>性别</td><td></td><td>专业职务</td><td></td><td>身份证号</td><td colspan="2"></td></tr>
<tr><td colspan="2">最后学历</td><td></td><td colspan="2">最后学位</td><td></td><td>研究专长</td><td colspan="3"></td></tr>
<tr><td colspan="2">工作单位</td><td colspan="4"></td><td>联系电话</td><td colspan="3"></td></tr>
<tr><td colspan="2">通讯地址</td><td colspan="4"></td><td>电子邮箱</td><td colspan="3"></td></tr>
<tr><td rowspan="11">主要参加者</td><td>姓名</td><td>性别</td><td colspan="2">专业职务</td><td>研究专长</td><td colspan="3">工作单位</td><td>本人签名</td></tr>
<tr><td></td><td></td><td colspan="2"></td><td></td><td colspan="3"></td><td></td></tr>
<tr><td></td><td></td><td colspan="2"></td><td></td><td colspan="3"></td><td></td></tr>
<tr><td></td><td></td><td colspan="2"></td><td></td><td colspan="3"></td><td></td></tr>
<tr><td></td><td></td><td colspan="2"></td><td></td><td colspan="3"></td><td></td></tr>
<tr><td></td><td></td><td colspan="2"></td><td></td><td colspan="3"></td><td></td></tr>
<tr><td></td><td></td><td colspan="2"></td><td></td><td colspan="3"></td><td></td></tr>
<tr><td></td><td></td><td colspan="2"></td><td></td><td colspan="3"></td><td></td></tr>
<tr><td></td><td></td><td colspan="2"></td><td></td><td colspan="3"></td><td></td></tr>
<tr><td></td><td></td><td colspan="2"></td><td></td><td colspan="3"></td><td></td></tr>
<tr><td></td><td></td><td colspan="2"></td><td></td><td colspan="3"></td><td></td></tr>
</table>

二、课题设计论证

本表参照以下提纲撰写，要求主题突出，逻辑清晰，层次分明，内容翔实，排版清晰。

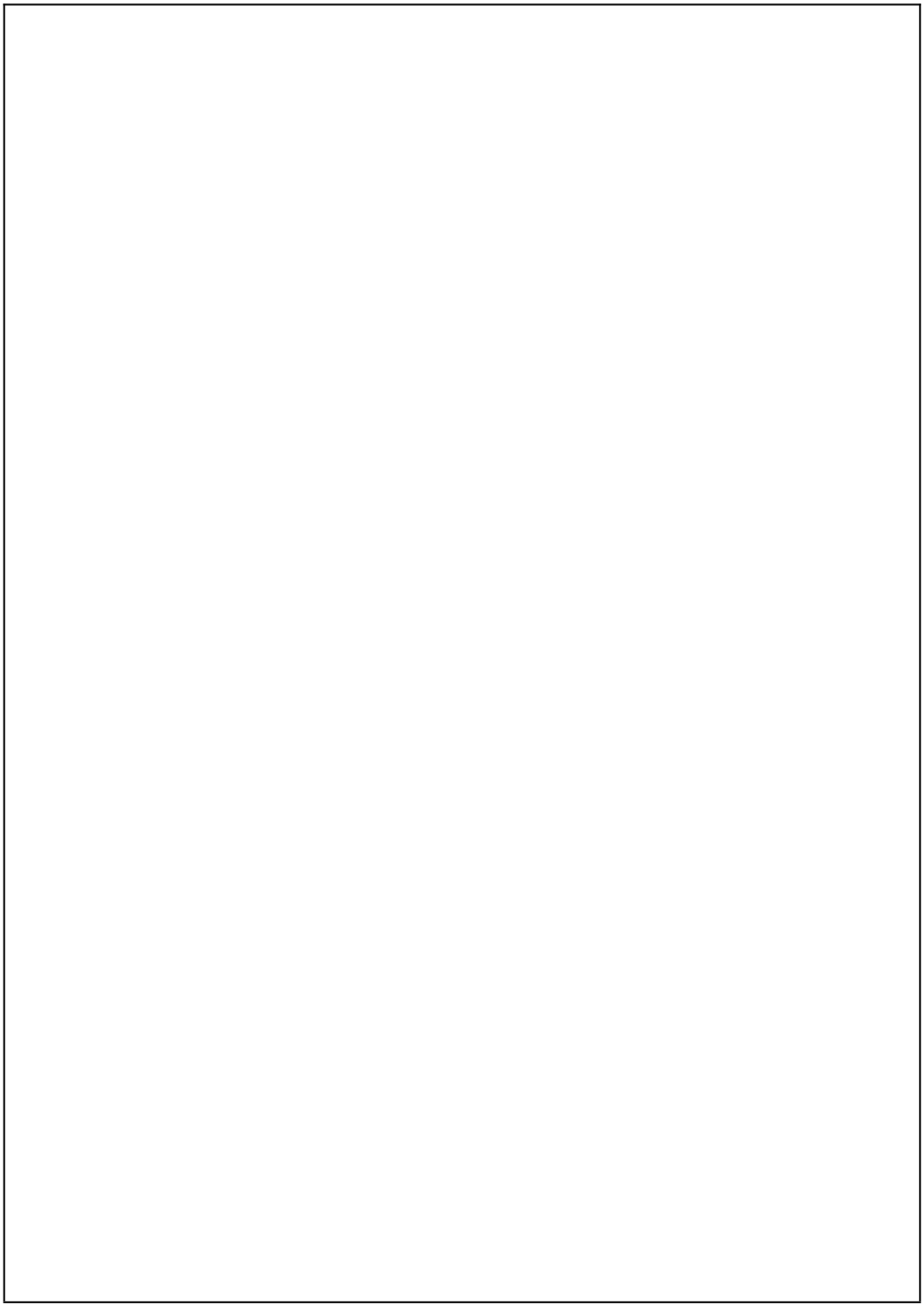
1．[选题依据] 国内外相关研究的学术史梳理及研究动态；相对已有研究的独到学术价值等。

2．[研究内容] 本课题的研究对象、框架思路、重点难点、主要目标、研究方法及其可行性等。

3．[重点说明} 对底本选择、文字校勘、注释评析等方面的思考和目前已做的工作。

4．[参考文献] 开展本课题研究的主要中外参考文献。

5．[其他要求] 本课题框架思路设计按照《民本文献集成（初编）》编纂体例展开。



注：本栏可加页。

三、完成课题研究的条件和保证

本表参照以下提纲撰写，要求填写内容真实准确。

1．[学术简历] 课题申请人的主要学术简历、学术兼职，在相关研究领域的学术积累和贡献等。

2．[研究基础] 课题申请人前期相关研究成果、核心观点及社会评价等。

3．[承担课题] 课题申请人承担的各级各类科研课题情况，包括课题名称、资助机构、资助金额、结项情况、研究起止时间等。

4．[条件保障] 完成本课题研究的时间保证、资料设备等科研条件。

注：与本课题无关的成果不能作为前期成果填写；合作者注明作者排序。

四、样章内容

本表参照以下提纲撰写，要求严格按照《民本文献集成（初编）》编纂规范，填写内容逻辑清晰，层次分明，排版清晰。

1．[凡例] 主要说明编写体例、内容结构、编选方式、材料取舍、文本排序、版本。

2．[导论概要] 主要介绍该书的民本思想特点、重要观点和主张。

3．[选段样章] 主要撰写若干选段样章，包括题解、原文、注释、评析。

注：本栏可加页。

五、编纂计划

时间	编纂内容

六、经费预算

	序号	经费开支科目	金额（万元）	序号	经费开支科目	金额（万元）
直接经费	1			7		
	2			8		
	3			9		
	4			10		
	5			11		
	6			12		
间接经费				合计		
账户名		开户银行		账号		

七、课题申请人所在单位审核意见

申请书所填写的内容是否属实；该课题负责人及参加者的政治和业务素质是否适合承担本课题的研究工作；本单位能否提供完成本课题所需的时间和条件；本单位是否同意承担本项目的管理任务和信誉保证。

所在单位科研管理部门公章：

年　月　日

八、《民藏》编纂委员会审核意见

负责人：

年　月　日

《民本文献集成（初编）》

中 期 检 查 表

（_____年度）

课 题 名 称_____

所 属 分 部_____

课 题 负 责 人_____

所 在 单 位_____

联 系 方 式_____

填 表 日 期_____

民藏编纂委员会

2025 年制

研究工作情况（可另加附页）

目前已完成的内容	
尚未完成的内容	
可能存在的问题	
下步编纂计划	

分部负责人意见
负责人签字: 年　月　日
武汉大学《民藏》编纂与研究中心意见
公　章 年　月　日

《民本文献集成》编纂工程课题成果

鉴　定　书

课题名称：_____

课题负责人：_____

所在单位：_____

填表日期：_____

《民藏》编纂委员会

2023 年制

声　　明

本申请鉴定结项的研究成果不存在知识产权争议和学术不端行为；《民藏》编纂委员会享有宣传介绍、推广应用本成果的权力，但保留作者的署名权。特此声明。

成果是否涉及敏感问题或其他不宜公开出版的内容：是□否□

成果是否涉密：是□　否□

课题负责人（签章）

年　月　日

填　表　说　明

1.《鉴定书》适用于《民本文献集成》编纂工程课题研究成果的结项申请。

2.按照有关规定认真如实地填写表内栏目。无内容填写的栏目可空白；所填栏目不够用时可加附页；凡选择性栏目请在选项上划圈或打“✓”。

3.“主题词”栏需填写反映成果内容的4个以内关键词。

4.《鉴定书》报送2份（A3双面打印，中缝装订）。

5.《鉴定书》须经分部负责人审核通过后，方可报送《民藏》编委会办公室。

6.报送地址：孔学堂高等研究院（贵州省贵阳市花溪区贵阳孔学堂文化传播中心二期10号楼）。

7.联系人：杨雅捷　王吉祥；联系电话：13809400421　18798012687。

一、基本信息

<table>
<tr><td colspan="2">鉴定结项成果名称</td><td colspan="7"></td></tr>
<tr><td colspan="2">主题词</td><td colspan="4"></td><td>成果字数</td><td></td></tr>
<tr><td colspan="2">计划完成时间</td><td colspan="3"></td><td>实际完成时间</td><td colspan="2"></td></tr>
<tr><td colspan="2">结项种类</td><td colspan="6">A.提前　　B.正常　　C.延期　　D.其他</td></tr>
<tr><td rowspan="6">课题负责人</td><td>姓　　名</td><td></td><td>性别</td><td></td><td>民族</td><td></td><td>出生日期</td><td></td></tr>
<tr><td>所在单位</td><td colspan="2"></td><td colspan="2">行政职务</td><td></td><td>专业职务</td><td></td></tr>
<tr><td>研究专长</td><td colspan="3"></td><td>学历</td><td></td><td>学位</td><td></td></tr>
<tr><td>通讯地址</td><td colspan="5"></td><td>邮编</td><td></td></tr>
<tr><td>联系电话</td><td colspan="3"></td><td>E-mail</td><td colspan="3"></td></tr>
<tr><td rowspan="10">课题组主要成员</td><td>姓　　名</td><td colspan="4">单　　位</td><td>职称</td><td colspan="2">承担任务</td></tr>
<tr><td></td><td colspan="4"></td><td></td><td colspan="2"></td></tr>
<tr><td></td><td colspan="4"></td><td></td><td colspan="2"></td></tr>
<tr><td></td><td colspan="4"></td><td></td><td colspan="2"></td></tr>
<tr><td></td><td colspan="4"></td><td></td><td colspan="2"></td></tr>
<tr><td></td><td colspan="4"></td><td></td><td colspan="2"></td></tr>
<tr><td></td><td colspan="4"></td><td></td><td colspan="2"></td></tr>
<tr><td></td><td colspan="4"></td><td></td><td colspan="2"></td></tr>
<tr><td></td><td colspan="4"></td><td></td><td colspan="2"></td></tr>
</table>

注：课题组主要成员按成果出版的实际署名顺序填写。

二、成果简介

成果简介内容由课题负责人撰写，可结合编纂书目“导论”，介绍本书的民本思想（可分主题）、历史影响及现代价值，同时需说明成果存在的不足或欠缺，尚需深入研究的问题或有待改进完善之处等。

注：本栏可加页。

三、分部负责人审核意见

负责人（签章） 年　月　日

四、专家学术评审意见

序　号	姓　名	职　务	鉴定评分
评审专家一			
评审专家二			
评审专家三			
评审专家四			
评审专家五			
评审建议汇总			

注：本栏由《民藏》编纂委员会办公室核对填写。

五、出版社审核意见

公　章　　负责人（签章）

年　月　日

六、《民藏》编纂委员会意见

负责人（签章）

年　月　日

《民本文献集成（初编)》课题重要事项变更审批表

<table>
<tr><td>课题名称</td><td></td><td>课题编号</td><td></td></tr>
<tr><td>课题负责人</td><td></td><td>所在单位</td><td></td></tr>
<tr><td>所属分部</td><td></td><td>成果形式</td><td></td></tr>
<tr><td>完成时间</td><td></td><td>联系电话</td><td></td></tr>
<tr><td colspan="4">变更内容（请在对应的方框内打勾）:
☐延期（延期至____年__月__日）　　☐变更课题负责人
☐变更课题管理单位　　☐研究内容有重大调整
☐撤项　　☐调整经费预算
☐其他_____</td></tr>
<tr><td colspan="4">变更说明：

课题负责人（签章):
年　月　日</td></tr>
<tr><td colspan="2">分部负责人意见</td><td colspan="2">武汉大学《民藏》编纂与研究中心意见</td></tr>
<tr><td colspan="2">签　章:
年　月　日</td><td colspan="2">签　章:
年　月　日</td></tr>
</table>

注：本表一式二份，武汉大学《民藏》编纂与研究中心和课题负责人各留存一份。

《民本文献集成（初编)》导论范例

1. 《周易民论》导论
2. 《左传民论》导论
3. 《尚书民论》导论
4. 《〈老子〉民论·〈庄子〉民论》导论
5. 《宋仁宗民论》导论

《周易民论》导论

孙劲松 陈世明

摘要：《系辞》云：“举而错之天下之民谓之事业”，就道器关系而言，通过大道运行、天地交感、四季运行，让万物得以生长、万民得以生养。圣人探求易道变化规律，效法天地无为简约、化生万物的基本原理，将《周易》中道、器、变、通的道理融合为一，形成治理、服务天下之民的举措，设定一套治理家国天下的理念和运行机制来造福万民，是《周易》民本思想的核心命题。无私合道的圣人治理天下，只是一个理想化的模型，《易传》提出损上益下、节制管理层过度膨胀的私欲等理念，对保民与养民具有更强烈的现实意义。随着《周易》德义化、理性化体系的建构与逐步完善，《易传》虽强调卜筮之道在“济民”中的作用，但在“善易不占”思想确立后，其影响逐渐被淡化。“制器尚象”说强调技术发明、市场贸易对民生的作用，有其积极意义，但过度强调圣人制器的历史效应，忽略民众在历史进程中的主体性和创造性，是《易传》民本思想的缺陷之一。

关键词：《易传》　民本　事业

[基金项目]教育部基地（武汉大学中国传统文化研究中心）重大项目(22JJD720024)；武汉大学“《民藏》编纂与研究”项目(1101-250000117)。

作者简介：孙劲松，哲学博士，1973年出生，安徽省怀远县人；主要研究《周易》哲学、中国佛学，现任武汉大学国学院教授、院长，湖北省国学研究会会长。

陈世明，1998年出生，广西北海人，武汉大学哲学学院博士研究生，研究方向为《周易》哲学。

《序卦》从自然之天的角度指出：“有天地然后有万物，有万物然后有男女，有男女然后有夫妇，有夫妇然后有父子，有父子然后有君臣，有君臣然后有上下，有上下然后礼义有所错。”[1]这里论述了天地、万物、人类、家庭与国家从产生到发展的先后次序。由夫妇、父子组建的家庭作为社会的基本单元，男女、夫妇、父子是君臣国家产生的前提，从家庭伦理走向政治伦理。但从君民关系而言，君王的存在不是为了主宰民众，而是为了服务民众，君、臣、国家在产生之后，逐步确立尊卑秩序，建立礼仪制度，形成了中国传统社会君、臣、民三位一体的互动关系。这符合《荀子》所说的“天之生民，非为君也；天之立君，以为民也。”[2]这是《易传》民本思想的基调，强调“为民”是“立君”的目的，而非君主加强个人统治的手段，也确立了国家管理者的基本职责就是为民造福。

---

[1] （魏）王弼、（晋）韩康伯注；（唐）孔颖达疏；于天宝点校：《周易注疏》卷第十三，北京：中华书局，2021年，第489页。

[2] （清）王先谦撰；沈啸寰，王星贤点校：《荀子集解》卷第十九，北京：中华书局，1988年，第504页。

一、大易之道与圣人之德的贯通

《系辞》云：“乾坤成列，而易立乎其中矣。乾坤毁，则无以见易。易不可见，则乾坤或几乎息矣。是故形而上者谓之道，形而下者谓之器。化而裁之谓之变，推而行之谓之通，举而错之天下之民谓之事业。”[1]此段文字内涵丰富，阐述了道与器、易道与变通、易道与圣人、圣人与民众等多重关系，是《周易》民本思想的核心体现，历代易学家对此皆有阐发。

具体而言，“形而上”之“形”，该怎么理解？《系辞》云：“在天成象，在地成形，变化见矣。……。成象之谓乾，效法之谓坤。”[2]宋人杨万里解释说：“象者，日月星辰之属。形者，山川动植之属。”[3]有象之天、具形之地都属于有形有象的存在，虽非形上之道，但也不离形上之道。大地所包含的山、川、动、植之“形”，又是对日、月、星、辰等天象的效法，这是对天人感应之说更深层次地溯源。超越乾坤本源性质的“形上之道”，有学者称之为“大全之道”，而乾坤等所蕴含的抽象原则可称为乾道、坤道、地道、万物之道，此非“大全之道”，而是道在形而下的器物层面的局部显现。但乾卦所代表的天，为变化之元，虽然有象，但通乎无象之“道”，王弼云：“乾统天首物，为变化之元，通乎形外者也。坤则顺以承阳，功尽于已，用止乎形者也。”[4]所以，也可以将“天道”等同于形而上的“大全之道”。大全之道通过在天成象、在地成形，层层投射而显现出生生不息的世间万物。

在天成象、在地成形，坤道效法乾道则体现在“变通”之中。《系辞上》云：“阖户谓之坤，辟户谓之乾，一阖一辟谓之变，往来不穷谓之通”。[5]这里指开门、关门的一刹那就是“变”，从门始开到门完全打开的过程叫做“通”，这句话可以结合古代节气之说来理解。一年之中，天象变化而成四季，以大地为中心观察天道运行的轨迹，冬至太阳走到了最南方位，是阖户、门户关闭的时间点，夏至太阳回移到中间，是辟户、门户大开的时间点。冬至之后阴消阳长，就类似逐渐开门的过程，夏至之后阳消阴长，就类似逐渐关门的过程。物极必反，冬至、夏至是改变方向的关键时刻，称之为“变”，其余时间就是往来不穷，称之为“通”，正是因为天象的自然变通指导“地形”的变化，才形成万物春生、夏长、秋收、冬藏。《系辞》又说：“化而裁之谓之变，推而行之谓之通。”[6]孔颖达疏云：“阴阳变化而相裁节之，谓之变也，是得以理之变也。犹若阳气之化不可久长，而裁节之以阴雨也。……。因推此以可变而施行之，谓之通也。犹若亢阳之后变为阴雨，因阴雨而行之，物得开通。”[7]按照这个讲法，变与通的关键在于天时变化引发大地感通

---

1 （魏）王弼、（晋）韩康伯注；（唐）孔颖达疏；于天宝点校：《周易注疏》卷第七，北京：中华书局，2021年，第426页。

2 （魏）王弼、（晋）韩康伯注；（唐）孔颖达疏；于天宝点校：《周易注疏》卷第七，北京：中华书局，2021年，第379-397页。

3 （宋）杨万里撰；宋淑洁点校：《诚斋易传》卷十七，北京：九州出版社，2008年，第237页。

4 （魏）王弼、（晋）韩康伯注；（唐）孔颖达疏；于天宝点校：《周易注疏》卷第七，北京：中华书局，2021年，第398页。

5 （魏）王弼、（晋）韩康伯注；（唐）孔颖达疏；于天宝点校：《周易注疏》卷第七，北京：中华书局，2021年，第420页。

6 （魏）王弼、（晋）韩康伯注；（唐）孔颖达疏；于天宝点校：《周易注疏》卷第七，北京：中华书局，2021年，第426页。

7 （魏）王弼、（晋）韩康伯注；（唐）孔颖达疏；于天宝点校：《周易注疏》卷第七，北京：中华书局，2021年，第428页。

而生长万物、生养万民。

变通说牵涉到天地、乾坤关系，在《系辞上》中描述的最为精要：“乾知大始，坤作成物。乾以易知，坤以简能。”[1]孔颖达指出：“乾知大始者，以乾是天阳之气，万物皆始在于气，故云知其大始也。坤作成物者，坤是地阴之形，坤能造作以成物也。”[2]乾为天、为阳，坤为地、为阴，天通过四季运行，传达指令，给万物始发的动能，这是乾知大始；地柔顺地执行天时的指令，承载万物按其天性成长，这是坤作成物。孔颖达又指出：“易谓易略，无所造为，以此为知，故曰‘乾以易知’也。”[3]乾健坤顺，乾健动不息，但都是按照春夏秋冬、白天黑夜的固定规律，从来不会妄动，所以说其“无所造为”，有无为而无不为的大知妙智，“简谓简省凝静，不须繁劳，以此为能，故曰‘坤以简能’也。”[4]坤则顺应、效法于乾，根据天时指令，为万物提供成长所需，不别出心裁、自作主张，所以就是简省凝静，简约顺从而能生养万物。

乾、坤两卦所表达的天地、阴阳之基本原理是易道的核心，乾有象、坤有形，不是形而上的大全之道，但乾、坤所包含的形象、器物都体现了道。所以王夫之讲：“此以形而上之道，为形之所自殊，可于器而见道者也。”[5]形而上的大易之道、大全之道就是由乾坤万物之道所抽象出的宇宙基本原理，而“大全之道”需在乾坤万物等形而下之器中才能展现出来，“乾坤毁则无以见《易》”。形而上的易道通过乾坤、阴阳、天地万物的生长，展现出丰富的可大可久的器物世间。天道的斗转星移、日往月来、寒往暑来、四时运行，这是在天成象；而地道顺承与感应了天道的变与通，形成生生不息的器物世间，这是人类在天地之间得以生存繁衍的基础，人与万物都是形上之道在器物层面的下贯与显现。

《系辞》云：“举而错之天下之民谓之事业。”“错”通“措”，有措施、安置之意。孔颖达认为举措的主体包括“自然”和“圣人”两者，“自然以变化错置于民也，圣人亦当法此，错置变化于万民，使成其事业也。”[6]从天地自然的角度来说，自然界通过天地配合、阴阳转换、四季运行让万民得以生养。圣人探求易道变化规律，效法天地无为简约、化生万物的基本原理，将《周易》中道、器、变、通的道理融合为一，形成治理、服务天下之民的举措，设定一套治理家国天下的理念和运行机制来造福万民，是《周易》民本思想的核心命题。

二、圣贤事业与“举错为民”的交融

孔颖达指出：“凡《系辞》之说，皆说易道，以为圣人德化，欲使圣人法易道以化成天下，

---

1 （魏）王弼、（晋）韩康伯注；（唐）孔颖达疏；于天宝点校：《周易注疏》卷第七，北京：中华书局，2021年，第379页。

2 （魏）王弼、（晋）韩康伯注；（唐）孔颖达疏；于天宝点校：《周易注疏》卷第七，北京：中华书局，2021年，第381页。

3 （魏）王弼、（晋）韩康伯注；（唐）孔颖达疏；于天宝点校：《周易注疏》卷第七，北京：中华书局，2021年，第381页。

4 （魏）王弼、（晋）韩康伯注；（唐）孔颖达疏；于天宝点校：《周易注疏》卷第七，北京：中华书局，2021年，第381页。

5 （明）王夫之：《周易内传》卷五下，《船山全书》第23册，长沙：岳麓书社，2010年，第569页。

6 （魏）王弼、（晋）韩康伯注；（唐）孔颖达疏；于天宝点校：《周易注疏》卷第七，北京：中华书局，2021年，第428页。

是故易与圣人恒相将也。以作《易》者本为立教故也，非是空说易道不关人事也。”[1]圣人要体悟大道、效法易道的原则以化成天下，这是圣人学易、用易的核心。朱熹也说：“乾健而动，即其所知，便能始物而无所难，故为以易而知大始。坤顺而静，凡其所能，皆从乎阳而不自作，故为以简而能成物。人之所为，如乾之易，则其心明白而人‘易知’；如坤之简，则其事要约而人‘易从’。”[2]圣人法道，但大道无形，可以效法的则是乾坤易简之德，从而化成天下之业。从天下治理的角度来说，乾相当于决策者，“乾始能以美利利天下，不言所利”，乾依道而行，根据自身的运行规律，于春、夏、秋、冬四时发出各项指令；坤相当于执行者，“至哉坤元，万物资生，乃顺承天”，坤忠诚地执行乾依“道”而发布的指令。所以，乾代表君道，坤代表臣道。圣人据此推天道以明人事，体会天地化生万物之道，模拟出君仁臣忠、上下同心养育万民的管理思想。

基于这一理念，《系辞》指出：“易则易知，简则易从。易知则有亲，易从则有功。有亲则可久，有功则可大。可久则贤人之德，可大则贤人之业。易简而天下之理得矣。”[3]乾坤有易简之德，“乾坤既有此性，人则易可仿效也”，[4]“圣人法此乾坤，易简则有所益也。”[5]如果圣贤模仿天地乾坤之道，具刚健之德而平易近人，具柔顺之德长养万物，就会让万民与圣贤的关系如同万物与天地的关系一样亲近，也就可以成就圣贤养育万民之功绩。万民亲近圣贤君臣，圣贤长养万民百姓，这就使得家国天下可久可大，也就可以成就“贤人”的美德与事业。这里说明圣贤君臣只有充分理解乾易坤简、乾坤并建、生生不息、长养万物之理，才能懂得治理天下的基本运行法则。

《系辞》前文说“圣人”效法乾坤之道，后面却提出可大可久是“贤人”的德业，为何出现前“圣”后“贤”的差异？王弼释云：“天地易简，万物各载其形。圣人不为，群方各遂其业。德业既成，则入于形器，故以贤人目其德业。”[6]圣人效法天道，利天下而无私无欲，无为而无不为，生而不有、为而不持、长而不宰，贤人效法地道，学习为臣之理，通过圣君贤臣的配合，社会财富增长、人民安居乐业。圣人则以无为之心行事，功成而不居；贤人作为伟大事业的具体执行者，接受事业成功所带来的荣耀。但归根结底，这些功业源于效法天道的圣人，所以孔颖达说：“然则本其虚无玄象谓之圣，据其成功事业谓之贤也。”[7]

圣贤的事业是模拟天地之大德而来，《系辞》在阐释“一阴一阳之谓道”时指出：“显诸仁，

---

1 （魏）王弼、（晋）韩康伯注；（唐）孔颖达疏；于天宝点校：《周易注疏》卷第七，北京：中华书局，2021年，第428页。

2 （宋）朱熹撰；廖名春点校：《周易本义》，北京：中华书局，2009年，第223页。

3 （魏）王弼、（晋）韩康伯注；（唐）孔颖达疏；于天宝点校：《周易注疏》卷第七，北京：中华书局，2021年，第379页。

4 （魏）王弼、（晋）韩康伯注；（唐）孔颖达疏；于天宝点校：《周易注疏》卷第七，北京：中华书局，2021年，第381页。

5 （魏）王弼、（晋）韩康伯注；（唐）孔颖达疏；于天宝点校：《周易注疏》卷第七，北京：中华书局，2021年，第381页。

6 （魏）王弼、（晋）韩康伯注；（唐）孔颖达疏；于天宝点校：《周易注疏》卷第七，北京：中华书局，2021年，第379页。

7 （魏）王弼、（晋）韩康伯注；（唐）孔颖达疏；于天宝点校：《周易注疏》卷第七，北京：中华书局，2021年，第383页。

藏诸用，鼓万物而不与圣人同忧，盛德大业，至矣哉！富有之谓大业，日新之谓盛德，生生之谓易。”[1]王弼释云：“衣被万物，故曰‘显诸仁’。日用而不知，故曰‘藏诸用’。”[2]万物顺从大道，通过乾坤之道的层层投射与模拟，而使得万物生长，这就是“鼓万物”，就是“道生万物”的“盛德”与“大业”。大道通过天地配合“鼓万物”，但“不与圣人同忧”，这是天地化生万物与圣人举措为民的不同。王弼指出：“圣人虽体道以为用，未能全无以为体，故顺通天下，则有经营之迹也。”[3]孔颖达云：“道则心迹俱无，是其全无以为体；圣人则无心有迹，是迹有而心无，是不能全无以为体。……圣人顺通天下之理，内则虽是无心，外则有经营之迹，则有忧也。道则心迹俱无，无忧无患。”[4]王弼、孔颖达指出“道”则是无心无迹，以百姓万民为“刍狗”。他们用“无心有迹”来形容圣人，圣人的“无心”不是没有思维、心里活动，而是无私心杂念，有“迹”是有仁民、忧民之心念。杨万里也提出：“然圣人之与天地，有可同者，有不可同者。可同者，显仁藏用之德业也。不可同者，天地无心，圣人有心也。有心故忧一物之不蒙其仁，无心故听万物之自生自遂。圣人仁万物而独任其忧，”[5]杨氏说圣人“有心”是有仁民爱物、情系万民之心，表面上与王弼、孔颖达的“圣人无心”说矛盾，实际上是一致的。《系辞》在讨论圣人与易道的关系时说：“圣人以此洗心，退藏于密，吉凶与民同患。”[6]对此，杨万里指出：“圣人之心如止水、如明镜，已同乎天也，何俟乎《易》之洗哉？盖圣人之心同乎天，而圣人之忧患同乎人。……民之吉凶，圣人之吉凶也。民无吉凶，圣人何患？虽然，圣人亦弊弊然以民之吉凶忧患，自撄其方寸之地乎？有时而同乎人，有时而同乎天也。曷为有时而同乎天也？出而与民同患，退而以易洗心也。”[7]杨万里将圣人无我之心等同于天地大道，而圣人的忧患意识则源于对民众的悲悯。由此可知，圣人在化育万民时与民同忧患，退而修养心性之时则以无私无为的大易之道“洗心”，这是贯通内圣与外王、修身与平天下的关键所在。

由上而论，圣人的为民情怀、忧患意识并非隔绝于天地自然无心的原初状态，只有生生不息的天地大道与充满仁爱的圣人之道相融贯，道的精神才得以丰富而具体地展现。在人类出现之前，道以自然的形态化生万物，成就天地之盛德大业。而人类产生之后，体道的圣人推天道以明人事，效天法地，将《周易》中道、器、变、通的哲理思想与智慧来化育百姓，造福万民。这是从自发到自觉的跃进，推动了人类文明的产生与社会进步。

三、仁爱之道是“用《易》于众民之旨”

1 （魏）王弼、（晋）韩康伯注；（唐）孔颖达疏；于天宝点校：《周易注疏》卷第七，北京：中华书局，2021年，第397页。

2 （魏）王弼、（晋）韩康伯注；（唐）孔颖达疏；于天宝点校：《周易注疏》卷第七，北京：中华书局，2021年，第396页。

3 （魏）王弼、（晋）韩康伯注；（唐）孔颖达疏；于天宝点校：《周易注疏》卷第七，北京：中华书局，2021年，第397页。

4 （魏）王弼、（晋）韩康伯注；（唐）孔颖达疏；于天宝点校：《周易注疏》卷第七，北京：中华书局，2021年，第400-401页。

5 （宋）杨万里撰；宋淑洁点校：《诚斋易传》卷十七，北京：九州出版社，2008年，第245页。

6 （魏）王弼、（晋）韩康伯注；（唐）孔颖达疏；于天宝点校：《周易注疏》卷第七，北京：中华书局，2021年，第419页。

7 （宋）杨万里撰；宋淑洁点校：《诚斋易传》卷十七，北京：九州出版社，2008年，第256-257页。

《系辞上》云：“乐天知命，故不忧；安土敦乎仁，故能爱。”[1]体道的圣人在把握万物规律的基础上养育万物，有所施为皆合乎中道，不偏不倚。这样的圣人可以达到乐天知命、安土敦仁的崇高境界。杨万里指出：“用易行一身，可以乐天知命而不忧；用易于众民，可以安土敦仁而能爱；……。民情安土，我则因其安而无拂，民情欲生，我则厚其生而不薄，安民而厚生。此孔子所以答问‘仁以爱人’者，用易于众民之旨也。”[2]农耕社会的人民大都安土重迁，安土则能定居，乐业则能厚生。杨万里指出这与孔子“仁者爱人”的思想一致，是圣人用《易》于民的要旨所在。

天地相合生万物，君臣相合养万民。《周易》的核心是贯通天、地、人之道，将天地自然化生万物、万民的原理，由圣人、圣君模拟效仿，成为圣君养育教化万民之道。颐卦云：“天地养万物，圣人养贤以及万民，颐之时大矣哉！”[3]孔颖达注释云：“先须养贤，乃得养民，故云养贤以及万民也。圣人但养贤人使治众，众皆获安，有如虞舜五人，周武十人，汉帝张良，齐君管仲，此皆养得贤人以为辅佐，政治世康，兆庶咸说，此则圣人养贤以及万民之养也。”[4]孔颖达以历史上的贤臣明君为例，阐明国君养贤臣对于治国安邦、泽及万民的重要意义。虞舜有禹、稷、契、皋陶、伯益五个辅佐者，周武王有十个贤臣、齐桓公有管仲、汉高祖有张良，这些君王、得到贤臣辅佐，从而开启政通人和的新局面。

井卦云：“木上有水，井。君子以劳民劝相。”[5]君子效法井水源源不绝地滋养众人之象，努力地为民众操劳，劝勉百姓团结一心、互帮互助。谦卦曰：“劳谦君子，万民服也。”孔颖达解释“劳”是疲劳、辛劳，“万民皆来归服，事须引接，故疲劳也。”[6]杨万里解为：“劳而不谦，其劳必夺，谦而不诚，其盈必废，所以有终则吉也。万民服者，非服其劳也，服其劳而谦，谦而终也。”[7]此言疲劳、辛劳而又不能居功自傲，保持谦逊、善始善终，万民才会如影随形、心悦臣服。万民感服于君王，并非仅仅因其辛劳，而是因其辛劳无怨、有功不居，始终保持谦逊之德。这表明领导者需要有劳谦的品德以上带下，在管理者率先垂范的引领之下，人民可以劳而忘劳、死而忘死。老子云：“江海所以能为百谷王者，以其善下之，故能为百谷王。是以欲上民，必以言下之；欲先民，必以身后之。是以圣人处上而民不重，处前而民不害。是以天下乐推而不厌，以其不争，故天下莫能与之争。”[8]海纳百川，为百谷之王，主要是其善处谦下之位，圣人领导民众，必须以言辞显示谦卑，必须把自己放在民众的后面。圣人不与民争，必然获得民众的拥护，天下

---

1 （魏）王弼、（晋）韩康伯注；（唐）孔颖达疏；于天宝点校：《周易注疏》卷第七，北京：中华书局，2021年，第392页。

2 （宋）杨万里撰；宋淑洁点校：《诚斋易传》卷十七，北京：九州出版社，2008年，第244页。

3 （魏）王弼、（晋）韩康伯注；（唐）孔颖达疏；于天宝点校：《周易注疏》卷第七，北京：中华书局，2021年，第187页。

4 （魏）王弼、（晋）韩康伯注；（唐）孔颖达疏；于天宝点校：《周易注疏》卷第三，北京：中华书局，2021年，第188页。

5 （魏）王弼、（晋）韩康伯注；（唐）孔颖达疏；于天宝点校：《周易注疏》卷第三，北京：中华书局，2021年，第294页。

6 （魏）王弼、（晋）韩康伯注；（唐）孔颖达疏；于天宝点校：《周易注疏》卷第二，北京：中华书局，2021年，第127页。

7 （宋）杨万里撰；宋淑洁点校：《诚斋易传》卷五，北京：九州出版社，2008年，第60页。

8 （魏）王弼注；楼宇烈校释：《老子道德经注校释》第六十六章，北京：中华书局，2012年，第169页。

各种势力都无法与其相争。

兑卦曰：“说以先民，民忘其劳。说以犯难，民忘其死。说之大，民劝矣哉！”[1]杨万里注云：

> 好逸恶劳、好生恶死，人之情也。劳而忘劳、死而忘死，非人之情也。非人之情而忘之者，说而不自知其劳且死也。曷为而说也?知圣人劳我以逸我、死我以生我也，是以说而自劝也。劝民与民自劝相去远矣，是以圣人大之曰：“说之大，民劝矣哉。”劳而忘劳，禹之治水是也；死而忘死，汤之东征西怨是也。[2]

当人民了解圣人以仁爱的精神带领大家辛苦劳作，目的是为了让民众过上美好的生活，带领大家共克艰险，旨在避免生灵涂炭，人民才会忘记劳动的辛苦与死亡的恐惧。这样民众就会自己说服自己直面困难，而不被动是等待上级的劝导。大禹治水、商汤征伐，民众积极主动地参与并支持，这就是老百姓劳而忘劳、死而忘死的典型。恰如孟子所言：“乐民之乐者，民亦乐其乐；忧民之忧者，民亦忧其忧”，[3]又如泰卦所说“上下交而其志同也”，唯有上下心志相通，才会激发出广大民众建设家园的强大精神力量。

君王有仁爱之心，但其仁政是否达到利民效果，需要经过实践检验。观卦云：“观我生，观民也。”[4]九五阳刚之君以观民而反观自身。君王想要了解自己的施政措施是否得当，最直接的方式就是去体察民意，观察人民是否安居乐业，正如《尚书》所云：“天视自我民视,天听自我民听”。[5]《论衡》亦云：“知屋漏者在宇下，知政失者在草野。”[6]君王体察民情、倾听民意是施行安民、富民举措的必要前提，是衡量和评判政治施政是否真正做到安民与富民最客观的检验标准之一。

四、“损上益下”是安民富民的重要“举错”

无私合道、一心为民的圣人治理天下只是一个理想化的模型，回到现实之中，《易传》提出节制管理层过度膨胀的私欲，损上益下、损有余而补不足等理念，对保障下层民众的生存和发展更具有现实意义。剥卦云：“山附于地，剥。上以厚安下宅。”[7]剥卦艮上坤下，山比地高，附着于地，必然有山石土块向下剥落，这是剥卦之象。《周易程氏传》对此有独到的解释：

> 上，谓人君与居人上者，观剥之象而厚固其下，以安其居也。下者，上之本，未有基本固而能剥者也。故上之剥必自下，下剥则上危矣。为人上者，知理之如是，则安养人民，

---

1 （魏）王弼、（晋）韩康伯注；（唐）孔颖达疏；于天宝点校：《周易注疏》卷第七，北京：中华书局，2021年，第346页。

2 （宋）杨万里撰；宋淑洁点校：《诚斋易传》卷十五，北京：九州出版社，2008年，第210页。

3 朱熹：《四书章句集注》,《孟子集注》卷二，北京：中华书局，2012年，第216页。

4 （魏）王弼、（晋）韩康伯注；（唐）孔颖达疏；于天宝点校：《周易注疏》卷第七，北京：中华书局，2021年，第153页。

5 （汉）孔安国传；（唐）孔颖达疏；廖名春、陈明整理；吕绍纲审定：《尚书正义》卷第十一，《十三经注疏》第2册，北京：北京大学出版社，1999年，第277页。

6 （汉）王充著；黄晖校释：《论衡校释》卷第二十八，北京：中华书局，1990年，第1160页。

7 （魏）王弼、（晋）韩康伯注；（唐）孔颖达疏；于天宝点校：《周易注疏》卷第七，北京：中华书局，2021年，第166页。

以厚其本，乃所以安其居也。《书》曰：“民唯邦本，本固邦宁。”[1]

根据剥卦之象，从上剥落土石厚固其下，下宽上窄，这样山体才能更加安定稳固。就社会人事来说，君王以及各级官员应取法此象，在管理社会、安养人民的过程中，不能一昧地只从下往上盘剥，还要适当地从上往下给予百姓切实利益。倘若只有上层剥削下层，就像山体上宽下窄、根基不牢，就会地动山摇。这就启示社会管理层应通过安民、养民的政治举措，固本培元，扩大执政基础，让民众安居乐业。这正是《尚书》讲“民唯邦本，本固邦宁”的道理所在。

《说苑》也记载鲁哀公问政于孔子的故事：

> 鲁哀公问政于孔子，对曰：“政有使民富且寿。哀公曰：何谓也？”孔子曰：“薄赋敛则民富，无事则远罪，远罪则民寿。公曰：若是则寡人贫矣。”孔子曰：“诗云：‘恺悌君子，民之父母，未见其子富而父母贫者也。’”[2]

孔子富民思想的核心就是损上益下，通过减轻人民徭役和赋税负担等方式让利于民，减轻对人民的盘剥，逐步使人民富足。因为只有民众富足，国家才会有源源不断的赋税，才能长久地维持社会稳定。

《周易》有损、益两卦，益卦曰：“损上益下，民说无疆。”[3]此处“说”通“悦”。损君上之利，有益于下民，民众就会欢喜。明代学者蔡清指出：“损下益上，民贫则君不能独富，损道也，故为损。损上益下，民富则君不能独贫，益道也，故为益。损则上下通一损，益则上下通一益，要知关于上者为多。”[4]由此可见，损上益下、藏富于民，民富而国强，民损则君损，民益则君益，“民富则君不能独贫”。君王可依此成就其功业。

宋代禅师黄龙慧南用《周易》否泰转换、损益之道来阐述寺院住持的管理哲学：

> 唯圣人能通天下之情，故易之别卦，乾下坤上则曰泰，乾上坤下则曰否。其取象，损上益下则曰益，损下益上则曰损。夫乾为天，坤为地。天在下而地在上，位固乖矣，而返谓之泰者，上下交故也。主在上而宾处下，义固顺矣，而返谓之否者，上下不交故也。是以天地不交，庶物不育；人情不交，万事不和。损益之义，亦由是矣。夫在人上者，能约己以裕下，下必悦而奉上矣，岂不谓之益乎？在上者蔑下而肆诸己，下必怨而叛上矣，岂不谓之损乎？故上下交则泰，不交则否，自损者人益，自益者人损。情之得失，岂容易乎。[5]

《周易》否、泰两卦，皆由八经卦乾、坤组合而来，乾为天，坤为地。乾在下、坤在上象征天在下、地在上，表面上是错位的，但却叫“泰”；反之，乾上坤下，天在上、地在下，叫“否”卦。这是因为泰卦取地上天下之象，乾之阳气有向上、坤之阴气有向下运转的趋势，阴阳二气互相交感、融合，天地交而万物通；反之，否卦取天上地下之象，天地玄隔、上下不交则万物不通，

---

1 （宋）程颐撰；王孝鱼点校：《周易程氏传》，北京：中华书局，2011 年，第 129 页。

2 （汉）刘向：《说苑校正》，北京：中华书局，1987 年，第 149 页。

3 （魏）王弼、（晋）韩康伯注；（唐）孔颖达疏；于天宝点校：《周易注疏》卷第七，北京：中华书局，2021 年，第 263 页。

4 （清）李光地；刘大均整理：《周易折中》，成都：巴蜀书社，2005 年，第 378 页。

5 徐小跃：《禅林宝训释译》，佛光山宗务委员会，1997 年，第 98-99 页。

所以是“否闭”的状态。损益之道，于此类似，管理者若能严以律己、宽以待人，民众必然心悦臣服，下级敬重上级。然而，如果管理者损害百姓利益而恣意妄为，结果必然是百姓怨声载道、反叛四起。所以，自损者人益，自益者人损，这是人情的必然，只有圣人能够真正通达世故人情，摆正君民关系。

如果不能上下交流、损上益下，管理者脱离群众，就会落入危险的境地。《文言》解释乾卦上九爻指出：“子曰：贵而无位，高而无民，贤人在下位而无辅，是以动而有悔也。”[1]革卦云：“汤武革命，顺乎天而应乎人。”[2]汤、武为什么要革命？究其原因，是夏桀、商纣一味损下益上、脱离群众、剥削人民，“夏桀、殷纣凶狂无度，天既震怒，人亦叛亡。殷汤、周武聪明睿智，上顺天命，下应人心，放桀鸣条，诛纣牧野，革其王命，改其恶俗，故曰‘汤武革命，顺乎天而应乎人’”[3]。从革卦的精神可以见证丧失民心是夏桀、殷纣覆灭的根本原因，赢得民心是汤武革命成功的关键所在，正如孟子所说：“桀纣之失天下者，失其民也；失其民者，失其心也。”[4]

五、“禁民为非”是治民化民的辅助手段

《系辞》曰：“理财正辞，禁民为非曰义。”[5]宋代学者项安世释云：“禁民为非，谓宪禁令，致刑罚，以齐其不可导者也。盖养之教之而后齐之，圣人之政，尽于此三者矣。”[6]禁令、刑罚是管理民众的最后手段，是为了治理那些难以通过道德教育、礼仪教导来教化的民众，在养民富民、教化人民之后再加上刑罚禁令规范民众，圣人之政也就完备了。

孔子曰：“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”。[7]儒家主张德化，不崇尚刑罚，但并不废除刑罚，因为刑罚也是教化的一种方式，如果这一辅助手段使用得当，也是开启教化之道的方便法门。蒙卦意在讲明启蒙之道，此卦六爻代表六种处于不同时位的蒙昧者或启蒙者。其初六爻辞云：“发蒙，利用刑人，用说桎梏，以往吝。”[8]初六以阴爻而处于最下，代表最下层之民的蒙昧。爻辞重在阐述启发下民蒙昧的方法，要利用刑禁来规范人民，用刑罚的威慑力帮助下民摆脱昏蒙贪欲的束缚，但如果仅靠刑罚而不注重道德教化，这样的启蒙也难以取得成果。程颐对此解释则体现了儒家的德主刑辅思想，“发下民之蒙，当明刑禁以示之，使之知畏，然后从而教导之。自古圣王为治，设刑罚以齐其众，明教化以善其俗，刑罚立而后教化行，虽圣人尚德而不尚刑，未尝偏废也。故为政之始，立法居先。治蒙之初，威之以刑者，所

---

1 （魏）王弼、（晋）韩康伯注；（唐）孔颖达疏；于天宝点校：《周易注疏》卷第七，北京：中华书局，2021年，第28页。

2 （魏）王弼、（晋）韩康伯注；（唐）孔颖达疏；于天宝点校：《周易注疏》卷第七，北京：中华书局，2021年，第298页。

3 （魏）王弼、（晋）韩康伯注；（唐）孔颖达疏；方向东点校：《周易注疏》卷第三，北京：中华书局，2021年，第368页。

4 朱熹：《四书章句集注》，《孟子集注》卷二，北京：中华书局，2012年，第285页。

5 （魏）王弼、（晋）韩康伯注；（唐）孔颖达疏；于天宝点校：《周易注疏》卷第七，北京：中华书局，2021年，第432页。

6 （清）李光地；刘大均整理：《周易折中》，成都：巴蜀书社，2005年，第590页。

7 朱熹：《四书章句集注》，《论语集注》卷一，北京：中华书局，2012年，第54页。

8 （魏）王弼、（晋）韩康伯注；（唐）孔颖达疏；于天宝点校：《周易注疏》卷第七，北京：中华书局，2021年，第61页。

以说去其昏蒙之桎梏。桎梏谓拘束也，不去其昏蒙之桎梏，则善教无由而入。既以刑禁率之，虽使心未能喻，亦当畏威以从，不敢肆其昏蒙之欲，然后渐能知善道而革其非心，则可以移风易俗矣。苟专用刑以为治，则蒙虽畏而终不能发，苟免而无耻，治化不可得而成矣，故以往则可吝。”[1]启发下民的蒙昧，应当明确刑罚和禁令，使民众有底线意识，知道畏惧，然后再加以教导。自古圣王治理天下，既要设刑罚整齐规范民众，也要明教化来移风易俗，刑罚确立后教化才能推行，两者相辅相成，就算圣人崇尚德行不崇尚刑罚，但从来不说废除刑罚。为政之始，立法居先，整治尚未开化的下民之蒙昧，用刑罚加以威慑，即使他们不明就里，但也会因畏惧而不敢越雷池半步，不敢放任其昏蒙私欲，然后道德教化渐渐可以推行，可以达到移风易俗的效果。假如只用刑罚来治理，下民就不能得到道德良知的启发，就会钻法律空子，只要能逃脱制裁就兴高采烈、不知羞耻，圣王凝聚人心、教化民众、平治天下的目标就难以实现。

立法制刑的目的，不在于惩罚多少人，重在威慑、引而不发。讼卦曰：“天与水违行，讼。君子以作事谋始。”[2]讼卦乾上坎下，天向西行、水往东流，君子观察天水相违之象，知道人世间意见相反的两方会产生争讼，在谋划事业的阶段就要致力于消除后续争讼的诱因。在易学史上，很多学者都引《论语》中孔子“无讼”的理念来论证儒家的诉讼观。王弼《周易注》云：

> 听讼吾犹人也，必也使无讼乎？无讼在于谋始，谋始在于作制。契之不明，讼之所以生也。物有其分，职不相滥，争何由兴？讼之所以起，契之过也。故有德司契而不责于人。[3]

王弼引用《论语》，将孔子“无讼”观念与做事谋始、明确契约等联系在一起。杨万里则用《论语》的另一个故事，来阐释讼卦的止讼之道。

> 止讼在初，听讼亦在初，故仲尼听父子之讼，不咎其讼者，而咎上教之不行，此民之讼也。[4]

所谓父子之讼，是《论语·子路》篇中的一个故事：“叶公语孔子曰：“吾党有直躬者，其父攘羊，而子证之。”孔子曰：“吾党之直者异于是。父为子隐，子为父隐，直在其中矣。”[5]邢昺《论语注疏》云：“有因而盗曰攘，言因羊来入己家，父即取之，而子言于失羊之主，证父之盗。叶公以此子为直行，而夸于孔子也。”[6]叶公对孔子说，我家乡有直率坦诚之人，父亲看到有别人的羊进入自己家中，就据为己有，而儿子将此事说给失主，证明父亲有偷羊之嫌疑。孔子则反驳说，他的家乡直率坦诚的人与此不同，父为子隐，子为父隐，直率坦诚在相隐中体现。《论语注疏》又云：“子苟有过，父为隐之，则慈也；父苟有过，子为隐之，则孝也，孝慈则忠，忠则直

---

1 （宋）程颐撰；王孝鱼点校：《周易程氏传》，北京：中华书局，2011 年，第 28 页。

2 （魏）王弼、（晋）韩康伯注；（唐）孔颖达疏；于天宝点校：《周易注疏》卷第七，北京：中华书局，2021 年，第 72 页。

3 （魏）王弼、（晋）韩康伯注；（唐）孔颖达疏；于天宝点校：《周易注疏》卷第二，北京：中华书局，2021 年，第 72 页。

4 （宋）杨万里撰；宋淑洁点校：《诚斋易传》卷二，北京：九州出版社，2008 年，第 28 页。

5 朱熹：《四书章句集注》，《论语集注》卷七，北京：中华书局，2012 年，第 147 页。

6 （魏）何晏注；（宋）邢昺疏：《论语注疏》，北京：中华书局，2009 年，第 5448 页。

也，故曰：直在其中矣。”[1]父子相隐，不是相互包庇，而是“直内不直外”，内部坦诚、批评纠正错误行为，将迷路之羊返还失主，既可结束争讼，又维系了父慈子孝的家庭伦理，而家庭稳定是社会稳定的基础，于家孝则对国忠，这才是真正的“直率坦诚之人”。杨万里注解讼卦，强调“止讼、息讼”的根源在于对天下礼仪道德体系的整体把握，要从大格局、大视野去看待具体的争讼事件，自然就可以息讼、止讼，这是真正的“做事谋始”。杨氏还指出：“不谋其始，讼之祸何如哉！曷谓始？曰心。故君子必自讼，自讼者，讼心也。讼心者祥，讼人者殃。”[2]谋始，关键是自讼其心，每日三省吾身，自然可以止讼，如果一心想找别人的茬，再严格的契约也可能被钻空子。

禁令既然制定，就不可能永远引而不发，对于以身试法的人，要公正处理、遏恶扬善。大有卦曰：“火在天上，大有。君子以遏恶扬善，顺天休命。”[3]太阳在天上照耀，万物因此而显明，善恶类别一目了然，这是大有卦象给予的启示。程颐释云：“君子观大有之象，以遏绝众恶，扬明善类，以奉顺天休美之命。万物众多，则有善恶之殊。君子亨大有之盛，当代天工，治养庶类。治众之道，在遏恶扬善而已。恶惩善劝，所以顺天命而安群生也。”[4]治理民众关键是“遏恶扬善”，君子顺应天道、长善罚恶。恶人受到惩罚，善人得意褒扬，就可以让人民群众信守善道、安居乐业。

遏恶扬善的关键在于“刑清民服”，豫卦曰：“天地以顺动，故日月不过而四时不忒。圣人以顺动，则刑罚清而民服。”[5]天地日月都严格按照规律运转，一年四季从来不会错乱。“圣人能以理顺而动，则不赦有罪，不滥无辜，故“刑罚清”也。刑罚当理，故人服也。”[6]圣人、君子按照礼仪法度来治理天下，不违规赦免有罪的人，不滥用职权惩罚无辜之人，这样就刑罚清明，人民心悦臣服。

丰卦曰：“雷电皆至，丰。君子以折狱致刑。”[7]丰卦上震下离，震为雷、为动，离为火、为电、为文明，此卦有电闪雷鸣之象。孔颖达释云：“君子法象天威，而用刑罚，亦当文明以动，折狱断决也，断决狱讼，须得虚实之情；致用刑罚，必得轻重之中。若动而不明，则淫滥斯及，故君子象于此卦而折狱致刑。”[8]君子效法丰卦之象，秉承天威施用刑罚，但要光明正大断决案件，要查清虚实原委，刑罚轻重适中，才能起到治病救人、威慑天下的效果。《噬嗑·象传》说“先王以明罚敕法”，[9]亦是强调古代君王严明刑罚、肃正法令的重要性。

---

1 （魏）何晏注；（宋）邢昺疏：《论语注疏》，北京：中华书局，2009年，第5448页。

2 （宋）杨万里撰；宋淑洁点校：《诚斋易传》卷二，北京：九州出版社，2008年，第28页。

3 （魏）王弼、（晋）韩康伯注；（唐）孔颖达疏；于天宝点校：《周易注疏》卷第七，北京：中华书局，2021年，第120页。

4 （宋）程颐撰；王孝鱼点校：《周易程氏传》卷第一，北京：中华书局，2011年，第80页。

5 （魏）王弼、（晋）韩康伯注；（唐）孔颖达疏；于天宝点校：《周易注疏》卷第七，北京：中华书局，2021年，第130页。

6 （魏）王弼、（晋）韩康伯注；（唐）孔颖达疏；于天宝点校：《周易注疏》卷第二，北京：中华书局，2021年，第页。

7 （魏）王弼、（晋）韩康伯注；（唐）孔颖达疏；于天宝点校：《周易注疏》卷第七，北京：中华书局，2021年，第331页。

8 （魏）王弼、（晋）韩康伯注；（唐）孔颖达疏；于天宝点校：《周易注疏》卷第六，北京：中华书局，2021年，第331页。

9 （魏）王弼、（晋）韩康伯注；（唐）孔颖达疏；于天宝点校：《周易注疏》卷第七，北京：中华书局，2021

礼仪教化、政务处理往往需要修美文饰，但刑罚的核心是实事求是、不加文饰。贲卦云：“山下有火，贲。君子以明庶政，无敢折狱。”[1]贲卦上艮下离，有山下之火光，让山形焕然，象征文饰。君子效法此象，虽修美显明各种政务，但不敢靠文饰来处理讼狱。讼狱之事来不得半点修饰，必须实事求是。王夫之释云：“若夫刑，则大矣。五礼之属三千，五刑之属三千，出彼入此，错综乎生杀以为用。先王之慎之，犹其慎礼也。”[2]人命关天，刑狱之事必须慎之又慎，慎刑如慎礼。“‘无敢’者，不忍之心所悚肌而震魄者也。操刀笔以嬉笑，临鈇鑕而扬眉，民之泪尽血穷、骸霜骴露者不可胜道！”[3]要以不忍人之心行不忍人之政，心怀敬畏，秉公执法，不敢徇私枉法。那些手握生杀大权却不知敬畏的官员，以戏虐的心态对待司法公文，以轻率的心情使用杀人刑具，让人民泪尽血穷、抛尸荒野，这都是“敢”所引发的祸事。

与贲卦相反，旅卦是上离下艮。旅卦云：“山上有火，旅。君子以明慎用刑，而不留狱。”[4]山上燃烧火焰，火势必然蔓延，以此象征行旅。君子观此象，以明察秋毫的智慧审慎实施刑罚、不拖延稽留讼狱之事。王夫之解释云：“君子之于民，教之治之，皆迟久而不迫，唯用刑则非君子之本心，不得已而寄焉耳。留之则证佐待理而久淹，枝叶旁生而蔓引，胥吏雠奸而迭为舞易，其殃民也大，而奸人得以规避，故以‘不留’为贵。”[5]君子教民治民，千头万绪，应舒缓而不宜急切，需要日积月累、久久为功。但刑罚之事，则以速断不留为好。一则君子尚德不尚刑，用刑是迫不得已，不可久久玩味、以此为乐。二则一旦拖延，证据容易丢失破坏、人情关系无孔不入，给了各级官吏颠倒黑白的空间，越拖越复杂，让坏人逃过法律制裁而百姓遭殃，所以要以“不留为贵”。但不留狱的前提是案情清楚、证据确凿。如果案情不清，就急于结案，那就不是“明慎用刑”，而是草菅人命了。

六、对“卜筮济民”与“制器尚象”的扬弃

《易传》将“卜筮”作为圣人“济民”的重要发明。《系辞》言“是以明于天之道，而察于民之故，是兴神物，以前民用。”[6]王夫之注云：”盖卦与蓍神知之妙，非民之所与知，而爻义之显陈，则民咸可用。”[7]圣人创设卜筮之道，卜法以龟壳作为占卜的工具，因龟壳极为稀少而珍贵，故只有贵族才能拥有；筮法使用“蓍草”为工具，较为简便易得，在普通士人、民众之中使用广泛，可以得到趋吉避凶、改过迁善的启示。《系辞》又言“因贰以济民行”，孔颖达指出：“贰，二也，谓吉凶二理。”[8]圣人用《易》道探明主体产生吉凶祸福的原理，以此来助济百姓，告诫百

年，第 156 页。

1 （魏）王弼、（晋）韩康伯注；（唐）孔颖达疏；于天宝点校：《周易注疏》卷第七，北京：中华书局，2021 年，第 161 页。

2 （明）王夫之：《周易外传》卷二，《船山全书》第 1 册，长沙：岳麓书社出版社，2011 年，第 878 页。

3 （明）王夫之：《周易外传》卷二，《船山全书》第 1 册，长沙：岳麓书社出版社，2011 年，第 878 页。

4 （魏）王弼、（晋）韩康伯注；（唐）孔颖达疏；于天宝点校：《周易注疏》卷第七，北京：中华书局，2021 年，第 338 页。

5 （明）王夫之：《周易内传》卷四，《船山全书》第 1 册，长沙：岳麓书社出版社，2011 年，第 448 页。

6 （魏）王弼、（晋）韩康伯注；（唐）孔颖达疏；于天宝点校：《周易注疏》卷第七，北京：中华书局，2021 年，第 419-420 页。

7 （明）王夫之：《周易内传》卷五，《船山全书》第 1 册，长沙：岳麓书社出版社，2011 年，第 560 页。

8 （魏）王弼、（晋）韩康伯注；（唐）孔颖达疏；于天宝点校：《周易注疏》卷第八，北京：中华书局，2021

姓尊重自然规律与遵守道德法则，为善去恶，趋吉避凶。

在《易传》的作者看来，占筮之道也是为民造福的重要方式。马王堆帛书《要》篇云：“夫子老而好《易》，居则在席，行则在橐。”子贡曾怀疑这与孔子一贯轻视求神问卜的观点相矛盾，由此发问：“夫子亦信其筮乎？”孔子回答说：“吾百占而七十当，唯周梁山之占也，亦必从其多者而已矣。……。《易》，我后其祝卜矣，我观其德义耳也。幽赞而达乎数，明数而达乎德，又仁〔守〕者而义行之耳。赞而不达于数，则其为之巫；数而不达于德，则其为之史。史巫之筮，乡之而未好也，好之而非也。后世之士疑丘者，或以《易》乎？吾求其德而已，吾与史巫同涂而殊归者也。君子德行焉求福，故祭祀而寡也；仁义焉求吉，故卜筮而希也。”[1]虽然孔子认为卜筮有其道理，但他强调用德行求福、仁义求吉，他研究《周易》的目的是“观其德义”，与沉迷卜筮的术士同途殊归。《论语》记载孔子讨论恒卦九三得出“《易》，不占而已”的结论，《荀子》也主张“善于易者不占”，先秦儒家具有非常明显重德轻筮的德义化、理性化倾向。《文言》云“积善之家，必有余庆。积不善之家，必有余殃”，[2]把握住进德修业这个规律，占卜就不那么重要了。秦汉以后，随着义理易学在儒家经学体系中不断发展完善，占筮在“民本与民生”方面的意义逐渐被淡化。

《系辞》有“制器尚象”“十二盖取”之说，提出圣人效法《周易》卦象，制定了一整套治民、教民、富民的政治、经济、法律、文化制度。宋代学者杨万里说：“鸿荒之世，民之初生，非若今日之备器用、便起居、具服食也。自斯人之饥而未知佃渔也，圣人于是乎作网罟。……。然非圣人之私智也，取诸十二卦之象而后成。亦非一圣人之能为也，历乎五圣人而后备。盖斯人生生之道若此其难，而圣人所以生生斯人者若此其劳也。故韩愈曰：如古之无圣人，人之类灭久矣。又曰：今吾与汝安居则暇食，优游以生死，与禽兽异者，宁可不知其所自耶？”[3]《系辞》以及历代注家将各种生产生活器物、市场贸易等发明创造归功于圣人观象制器，是对民众推动社会进步发展所贡献的忽视。从人类社会的发展与演进来看，器物的发明、文明制度的推进，更可能是普通人民在日常生活中逐渐探索、发明与传播的，圣贤可能只是总结者、推广者。金景芳教授认为“十二盖取”之说是后人伪造，他认为“《易》卦有井、有鼎，皆于实物取象，今曰‘作结绳而为网罟，以佃以渔，盖取诸离’，颠倒本末，于事理说不通。”[4]井卦与鼎卦都是根据已存器物之象来确定卦名，而十二盖取则反过来，认为生产生活器具皆从卦象推衍而来，这颠倒了本末。“十二盖取”之说重视技术发明、重视市场贸易在民生中的作用，这体现了其积极的一面。然而，过度强调圣人在生产技术发明、社会文明进步中的历史作用，推崇圣人制器、制器必须尚象，忽略了民众在历史进程中的主体性和创造性，是《易传》民本思想的缺陷之一。

（原文标题为《举而错之天下之民谓之事业——<易传>民本思想探析》，刊载于《国学学刊》）

年，第 455、457 页。

1　裘锡圭主编：《长沙马王堆汉墓简帛集成（三）》，北京：中华书局，2014 年，第 117-118 页。

2　（魏）王弼、（晋）韩康伯注；（唐）孔颖达疏；于天宝点校：《周易注疏》卷第七，北京：中华书局，2021 年，第 48 页。

3　（宋）杨万里撰；宋淑洁点校：《诚斋易传》卷十八，北京：九州出版社，2008 年，第 267 页。

4　金景芳：《知止老人论学》，长春：东北师范大学出版社，1998 年，第 90 页。

《左传民论》导论

任慧峰

摘要：春秋时期，民在礼乐秩序中的作用受到前所未有的关注，整民成为礼的目的与归宿。虽然君子与小人依然分属不同等级，但此区别不是隔绝而只是分工不同，都具有同等的重要性。这种对民的重视不仅仅基于功利性的考虑，还是一种新人性论的体现。当时的士大夫们出于对民意与政事之间关系的深刻认识，提出信与礼是为民生利的正道，因而是“政之大节”。国家政事的落脚点在于“利以平民”，且生利需以行义为前提。君主有德，能为民众谋利，自然会得到拥护，成为“民之望”；民心安定，则社稷有主而鬼神得祀，进而赐福于君。在位者养民、厚民、富民不是一味地无限度地满足民众的欲望，而必须有所节制。《左传》中的民本思想通过历代儒者、士人的阐释，至今仍然具有借鉴意义。

关键词：《左传》 民本 政以为民

基金项目：教育部基地（武汉大学中国传统文化研究中心）重大项目(22JJD720024);武汉大学“《民藏》编纂与研究”项目(1101-250000117)。

作者简介：任慧峰，历史学博士，1982年出生，山西省晋中市人；主要研究三礼学、清代学术史，现任武汉大学国学院副教授。

民本思想与中国早期的王权发生是相伴随出现的。[1]不论是在部族还是邦国，要想获得本族及异族的拥戴，首领或君王就必须为民众的利益着想，通过自苦其身、施舍赠财等表现个人之德的行为而彰显所获权威的正当性，这在世界范围内并非个例。[2]夏商之时，民意在政治上的地位已极为重要，这在《尚书》、《逸周书》、《国语》等典籍中多有记载，如《国语·周语上》记载周襄王时的内史过曾引《夏书》的“众非元后，何戴？后非众，无与守邦”，《尚书·汤誓》中，商汤代民指控夏桀云“我后不恤我众，舍我穑事而割正夏”，《盘庚》云：“古我前后，罔不惟民之承，保后胥戚”，“我王来，既爰宅于兹，重我民，无尽刘，不能胥匡以生。”又如《逸周书·王佩解》云“王者所佩在德，德在利民”，《商誓解》载武王曰：“我闻古商先哲王成汤克辟上帝，保生商民，克用三德。”至西周，人文精神兴盛，类似的重民、保民、敬民之语在《尚书》等文献中更是随处可见，这些都反映出当时王权为民而非治民的特征。[3]

至春秋时期，与民本思想有关的言论与事件集中体现在《左传》一书中，[4]反映了殷周以降、

---

[1] 民本一词出自《尚书·五子之歌》中的“民惟邦本，本固邦宁”。《五子之歌》虽属伪古文，但由于篇名早见于《史记·夏本纪》与郑玄注所多出的十六篇古文《尚书》，且《左传·哀公六年》也曾引其部分文字，结合其它文献材料，可知民本思想当滥觞于夏商时期。

[2] 常金仓：《中国古代国家产生的形式及其影响》，《二十世纪古史研究反思录》，北京：中国社会科学出版社，2005年，第258—270页。

[3] 宁镇疆：《中国早期的“民本”思想和商周有限王权》，《人文杂志》2019年第1期。

[4] 关于《左传》一书的相关问题，历来争论极多，本文取赵伯雄先生之说，即其成书时代“大致在公元前375至

孔孟之前华夏各诸侯国国君与卿大夫对民的重视与思考，内容非常丰富，故百年来学者多有论述。上世纪 20 年代，梁启超在《先秦政治思想史》中专辟“民本的思想”一章并附相关史料九条，始发《左传》民本思想研究之嚆矢，尤其是他将林肯的政治名言“of the people, by the people, and for the people”翻译为“政为民政”、“政由民出”、“政以为民”，并指出“国为人民公共之国，为人民共同利益故乃有政治，此二义者，我先民见之甚明，信之甚笃。惟一切政治当由人民施行，则我先民非惟未尝研究其方法，抑似并未承认此理论”，[1]影响颇大。此后对《左传》中民论的研究，在梳理历史源流、讨论民本思想与政治生活的关系以及探求民论的形上问题等方面都有显著的成就，[2]但所使用的术语，尚有与当时情形龃龉之处。本文试图从春秋时期民本思想发生的历史脉络出发，分四个方面对其特征进行辨析。

一 礼以整民：春秋时期礼乐秩序中民的重要性

在《左传》中，“民”主要是指国人群体，在少数情况下也会将野人包括在内。这主要与当时的国野制有关。国人，按杨伯峻的说法，“主要指自由民以上之国民，或国都中之自由民以上阶层人士”。[3]他们在西周后期与整个春秋时代的地位极其重要，“国之盛衰、胜败，国君及执政之能否保其宗族及兴盛，几悉决定于‘国人’”。[4]但到春秋后期，国野之分已逐渐弱化，这与民之意涵的扩展与地位的上升是相伴随的。

民在当时礼乐秩序中的地位得到了极大的重视。礼在西周时主要还是指建立于政治宗法合一基础上的威仪，但在春秋时已演化为一般性的政治原则与合理性秩序，[5]同时也是具体实现这些原则和秩序的手段，而民则是礼的目的与归宿。《左传·庄公二十三年》：“礼，所以整民也。故会以训上下之则，制财用之节；朝以正班爵之义，帅长幼之序；征伐以讨其不然。诸侯有王，王有巡守，以大习之。非是，君不举矣。”[6]整民即是在民众中建立秩序，包括不同等级人群的行为

---

343 之间”；乃一次成书，“并非如时贤所说，先有一部‘记事的《左传》’，后来才出现‘解经的《左传》’”；其所采史料多源，但记载的都是春秋时的史事，个别地方有后人附益的成分。见赵伯雄：《<春秋>经传讲义》，北京：人民出版社，2012 年，第 47、54、60 页。

[1] 梁启超：《先秦政治思想史》，《饮冰室合集》专集第 13 册，北京：中华书局，2015 年，第 4 页。

[2] 梳理源流可见金耀基：《中国民本思想史》，北京：法律出版社，2008 年，第 18 页；晁福林：《从“民本”到“君本”——试论先秦时期专制王权概念的形成》，《中国史研究》2015 年第 4 期；游唤民：《先秦民本思想》，长沙：湖南师范大学出版社，1991 年；张分田：《民本思想与中国古代统治思想》，天津：南开大学出版社，2009 年。讨论民本与政治之关系，见米寿顺：《论左传的民本思想》，《河南师大学报》（社会科学版）1982 年第 1 期；张分田：《早期王制与民本思想的滥觞——兼析民本思想与统治思想之关系》，《天津社会科学》2010 年第 1 期；宁镇疆：《中国早期的“民本”思想和商周有限王权》，《人文杂志》2019 年第 1 期。探求民论形上问题，可见刘家和：《左传中的人本思想与民本思想》，《历史研究》1995 年第 6 期；王帆：《先秦“民心”概念研究》，硕士学位论文，上海社会科学研究院，2014 年。

[3] 杨伯峻、徐提：《春秋左传词典》，北京：中华书局，1988 年，第 597 页。

[4] 童书业：《春秋左传研究》，上海：上海人民出版社，1980 年，第 140 页。

[5] 陈来指出：“在这种历史情景中，‘礼’的政治化、原则化就是势有必至的了。所谓礼的政治化是指，‘礼’由礼乐文明的体系愈来愈被理解为、强调为政治的合理性秩序，强调为伦理的原则和规范。…‘礼’主要不是指揖让进退的仪式仪节，而是指‘君臣上下、夫妇内外、父子兄弟、甥舅姻亚’的伦理关系规范与原则，以及这些规范原则的充分表现。由于西周春秋的制度是宗法的、伦理的政治，所以这种‘礼’的理解，在政治上就是指按照这些伦理原则实行有序的政治统治。……礼仪之辨的出现，绝非仅仅是思想观念自身独立的进步，它联系着极为现实的社会背景。”陈来：《古代思想文化的世界——春秋时代的宗教、伦理与社会思想》，北京：生活·读书·新知三联书店，2002 年，第 200—201 页。

[6] 《春秋左传正义》卷十，阮元校刻《十三经注疏》本，北京：中华书局，1980 年影印，第 1778 页下栏-1779

规范、财用的法度、赐爵的原则与人伦之序等，这些才是一国之君必须重视的。又《隐公十一年》君子曰：“礼，经国家，定社稷，序民人，利后嗣者也。”孔疏云：“以礼教民则亲戚和睦，以礼守位则泽及子孙，故礼所以次序民人，利益后嗣。”[1]可见，“序民人”乃是礼的应有之义，如果想要建立良好的政治社会秩序，必须将民纳入礼的范围。

虽然在当时卿大夫的眼中君子与小人依然分属不同等级，但这种区别不是隔绝而只是分工不同，都具有同等的重要性。《成公十三年》刘康公的话极具代表性：

> 吾闻之：民受天地之中以生，所谓命也。是以有动作礼义威仪之则，以定命也。能者养之以福，不能者败以取祸。是故君子勤礼，小人尽力。勤礼莫如致敬，尽力莫如敦笃。敬在养神，笃在守业。国之大事，在祀与戎。祀有执膰，戎有受脤，神之大节也。[2]

君子勤礼与小人尽力被分别对应于养神与守业即祀与戎，而被并称为“国之大事”，这是对民之地位的再审视。又昭公二十六年，面对陈氏在齐国的威信越来越高，不得民众支持的齐侯颇有朝不保夕之感，为此晏子认为只有以礼来解决：

> 对曰：“唯礼可以已之。在礼，家施不及国，民不迁，农不移，工贾不变，士不滥，官不滔，大夫不收公利。”公曰：“善哉！我不能矣。吾今而后知礼之可以为国也。”对曰：“礼之可以为国也久矣。与天地并。君令、臣共，父慈、子孝，兄爱、弟敬，夫和、妻柔，姑慈、妇听，礼也。君令而不违，臣共而不贰；父慈而教，子孝而箴；兄爱而友，弟敬而顺；夫和而义，妻柔而正；姑慈而从，妇听而婉：礼之善物也。”公曰：“善哉！寡人今而后闻此礼之上也。”对曰：“先王所禀于天地以为其民也，是以先王上之。”[3]

民、农、贾虽然与士大夫不在同一等级，但都是礼之为国的重要组成部分，礼能够维持士农工商的既有秩序，也整齐了君臣、父子、兄弟、夫妇、姑妇之间的伦理关系。因此晏子才说礼是“先王所禀于天地以为其民”，此处的民是统称，指包括卿大夫及士农工贾在内的所有民众。这可以看作是春秋时的知识阶层在面对世变时对传统观念所做的一种“创造性转化”。

更重要的是，这种对民的重视不仅仅基于一种功利性的考虑，而是一种新的人性论的体现。襄公十四年晋国师旷云：“天生民而立之君，使司牧之，勿使失性。有君而为之贰，使师保之，勿使过度。……天之爱民甚矣，岂其使一人肆於民上，以从其淫，而弃天地之性？必不然矣！”[4]这里的“性”还是指民众的正常欲望，但加上“天地”这个修饰语，使得此性也具有了本性的涵义。昭公二十五年，子大叔对赵简子问何谓礼，云：“先大夫子产曰：‘夫礼，天之经也，地之义也，民之行也。’天地之经而民实则之。则天之明，因地之性，生其六气，用其五行，气为五味，发为五色，章为五声。淫则昏乱，民失其性，是故为礼以奉之。”[5]子产认为礼乃天地之性，是民所效法的对象，这就在天地之性、礼与人性之间建立起了关联。徐复观指出：“天地之性是

页上栏。

[1] 《春秋左传正义》卷四，第 1736 页下栏。
[2] 《春秋左传正义》卷二十七，第 1911 页中栏、下栏。
[3] 《春秋左传正义》卷五十二，第 2115 页中栏、下栏。
[4] 《春秋左传正义》卷三十二，第 1958 页上、中、下栏。
[5] 《春秋左传正义》卷五十一，第 2107 页中栏、下栏。

爱民，是礼，则人之性也不能不是爱民，不能不是礼；这便含有‘性善’的意义。”[1]前引刘康公和晏子在谈到先王与民时，也都用到了“受天地之中”、“禀于天地”这样的话语，这都是对天地事物最基本性质的追问，而且其关注点都落在了民。虽然与之后孔子“为仁由己”的思想相比尚显粗糙，但此观念上承《召诰》“今天命其哲”而进一步扩展到全体民众，而下开《中庸》的“天命之谓性”，在当时已算是非常进步的人文精神了。

二 利以平民：国家政事中对民的关注

礼既然已成为一般性的政治性原则，那么政事也应当以民为落脚点。在文公十八年太史克的追述中，以周礼为基础的政事本就是为民的：“先君周公制《周礼》曰：‘则以观德，德以处事，事以度功，功以食民。’”[2]这一传统在春秋时得到了多层次的发扬，宣公十五年晋国的解扬对楚庄王云：“君能制命为义，臣能承命为信，信载义而行之为利。谋不失利，以卫社稷，民之主也。”[3]要成为民之主，就必须在发命行政时讲求信义，并为群体谋利。孔子也曾禀此义以评论卫侯许孙良夫请曲悬繁缨云：

> 惜也！不如多与之邑。唯器与名不可以假人，君之所司也。名以出信，信以守器，器以藏礼，礼以行义，义以生利，利以平民，政之大节也。若以假人，与人政也。政亡，则国家从之，弗可止也已。[4]

名与器之所以不可以假人，是因为其与信、礼相关，而信与礼又是为民生利的正道，因此是“政之大节”。如果将信与礼也给人，那相当于把政事拱手相让，后果不仅是政亡，国家也将随之不存。

正因政事的落脚点在“利以平民”，且生利需以行义为前提，所以在春秋后期就出现了一批以此为标准而施政的政治家，其中尤其以郑国的子产最为著名。襄公三十年《传》云：“子产为政，……子产使都鄙有章，上下有服，田有封洫，庐井有伍。大人之忠俭者，从而与之；泰侈者因而毙之。……从政一年，舆人诵之曰：‘取我衣冠而褚之，取我田畴而伍之。孰杀子产，吾其与之。’及三年，又诵之曰：‘我有子弟，子产诲之。我有田畴，子产殖之。子产而死，谁其嗣之？’”[5]子产为政首先考虑的是国家人民的长远利益，虽然会一时损害个人私利，被国人诟骂，但最终还是会得到民众的认可。襄公三十一年，然明建议毁乡校，子产回答说：“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，不如吾闻而药之也。”[6]对于子产能够充分地听取民众对当政者的批评，包容不同的声音，改进政事，孔子也给出了极高的评价： “以是观之，人谓子产不仁，吾不信也。”

---

[1] 徐复观：《中国人性论史》，上海：华东师范大学出版社，2005 年，第 38 页。
[2] 《春秋左传正义》卷二十，第 1861 页中栏、下栏。
[3] 《春秋左传正义》卷二十四，第 1887 页中栏。
[4] 《春秋左传正义》卷二十五，第 1894 页上栏。
[5] 《春秋左传正义》卷四十，第 2013 页下栏、第 2014 页上栏。
[6] 《春秋左传正义》卷四十，第 2016 页上栏。

更为可贵的是，子产并不是一味地讨好民众，而是坚持礼义、法度为先。昭公四年，子产作丘赋，国人谤之。对此，子产的回答是：“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，何恤於于人言？’吾不迁矣。”[1]他认识到，民众的欲望不能放纵，而必须坚持以正确的制度导其向善。这是对民意的深入理解，是对西周民本思想的极大推进。

像子产一样，春秋时期的贤卿大夫们因为对民意与政事之间的关系有着深刻的认识，才能在政治思想上对如何治民提出系统的思考。襄公二十六年，公孙归生在论楚国刑滥而致楚材晋用时说：

> 归生闻之：‘善为国者，赏不僭而刑不滥。’赏僭，则惧及淫人；刑滥，则惧及善人。若不幸而过，宁僭，无滥。与其失善，宁其利淫。无善人，则国从之。《诗》曰：‘人之云亡，邦国殄瘁。’无善人之谓也。故《夏书》曰：‘与其杀不辜，宁失不经。’惧失善也。《商颂》有之曰：‘不僭不滥，不敢怠皇，命于下国，封建厥福。’此汤所以获天福也。古之治民者，劝赏而畏刑，恤民不倦。赏以春夏，刑以秋冬。是以将赏，为之加膳，加膳则饫赐，此以知其劝赏也。将刑，为之不举，不举则彻乐，此以知其畏刑也。夙兴夜寐，朝夕临政，此以知其恤民也。三者，礼之大节也。有礼，无败。[2]

公孙归生从前代典籍中总结出了“礼之大节”，亦即古之治民者的施政之要：通过加膳、彻乐、朝夕临政来体现劝赏、畏刑与恤民；劝赏容易施及淫人，刑滥则怕伤害善人，与其失去善人，宁可利及淫人。一国之兴衰，制度固然重要，但最根本的还是要有善人来制定良法美制，并以刑赏来劝善去恶，通过临政来体恤民众，这样的一整套方法才是治民的纲领。

正是由于有子产、赵孟、晏子、公孙归生等一批杰出的重视民意的执政大臣，才使得各诸侯国的国力在相互较量中得到大幅提高。而这些在襄公、昭公时期频繁出现的贤士大夫们也被时人称作“民主”、“民之主”。结合晋国师旷“天之爱民甚矣，岂其使一人肆於民上，以从其淫，而弃天地之性？必不然矣”之说，可知当时为民众发声者主要是各诸侯国的卿大夫们。他们对天、君、政、民之间的关系有着极为深入的思考与实践，有以传统为基础的理性精神作为指导。在此意义上可以说，春秋中后期各诸侯国的施政形态是汉代昭宣以降士人政府的先声。[3]

三 “夫民，神之主也”：春秋时期民神关系的改变

政事为民背后所反映出的是三代以来敬神、尊君、重民之间关系的变化。神文主义的衰落并不意味着人文主义的兴起，其中行动与思考之人的因素至关重要。春秋时期神、君、民关系的改变，离不开众多贤大夫们的阐释。桓公六年，季梁就曾对随侯说：“所谓道，忠於民而信於神也。上思利民，忠也；祝史正辞，信也。”[4]他将道、忠、信的概念完全人文化了，特别是把忠释

---

[1] 《春秋左传正义》卷四十二，第2036页上栏。
[2] 《春秋左传正义》卷三十七，第1991页上栏、中栏。
[3] “士人政府”一词是钱穆对西汉昭宣元成时期政治特征的归纳，强调当时政府已“转变为代表一般平民社会的、有教育的、有智识的士人政府”。钱穆《国史大纲》，北京：商务印书馆，2015年，第149页。
[4] 《春秋左传正义》卷六，第1749页下栏。

为“上思利民”，是后世学者难以企及的。他还对民神关系在前代的基础上作了更具革命性的诠释：

> 夫民，神之主也，是以圣王先成民而后致力於神。故奉牲以告曰‘博硕肥腯’，谓民力之普存也，谓其畜之硕大蕃滋也，谓其不疾瘠蠢也，谓其备腯咸有也；奉盛以告曰‘絜粢丰盛’，谓其三时不害而民和年丰也；奉酒醴以告曰‘嘉栗旨酒’，谓其上下皆有嘉德而无违心也。所谓馨香，无谗慝也。故务其三时，脩其五教，亲其九族，以致其禋祀，於是乎民和而神降之福，故动则有成。今民各有心，而鬼神乏主；君虽独丰，其何福之有？[1]

“博硕肥腯”、“絜粢丰盛”与“嘉栗旨酒”都是诸侯祭祀时常用的祝词，在反复的实行中已基本成为套语，但季梁却将其与民众的实际生活状况相联系：肥美的牺牲其实是民力普存的体现，丰洁的粮食是民和年丰的结果，甘醇的好酒是上下团结一心的反映。如果民心不齐，生活有忧，则神将无主，不能赐福于君。这里的“夫民，神之主也”是对《泰誓》“天视自我民视，天听自我民听”的推进：鬼神的态度完全建立在民众的生活水平上，而不仅仅是君主一人之丰厚所能决定的。僖公十九年宋司马子鱼云“祭祀，以为人也。民，神之主也”[2]，也是类似思想的表达。

既然民为神之主，自然会推出神轻民重的结论。庄公三十二年，史嚚曰：“虢其亡乎！吾闻之：国将兴，听於民；将亡，听於神。神，聪明正直而壹者也，依人而行。虢多凉德，其何土之能得？”[3]史嚚认为虢公享神请地之举是完全错误的：神是依人而行的，现在虢公却不管民众的死活，却妄想扩土开疆，是国之将亡的征兆。在这样重民思想的限制下，一国之君在施政行事时必须以民为本，注重德行。僖公五年，宫之奇在谏晋国假道时就说：“臣闻之，鬼神非人实亲，惟德是依。故《周书》曰：‘皇天无亲，惟德是辅。’又曰：‘黍稷非馨，明德惟馨。’又曰：‘民不易物，惟德緊物。’如是，则非德民不和，神不享矣。神所冯依，将在德矣。”[4]“鬼神非人实亲”是说虞国与晋国的亲戚关系并无法得到神的照顾，真正能获得神惠的是“德”，只有君主有德，才会民和神享。因此从这个角度说，君主也是神之主，正如晋师旷所云：“夫君，神之主而民之望也。若困民之主，匮神乏祀，百姓绝望，社稷无主，将安用之？弗去何为？”[5]这样就在神、君、民之间以德为基础建立起有机的联系：君主有德，能为民众谋利，自然会得到拥护，成为“民之望”；民心安定，则社稷有主而鬼神得祀，进而赐福于君。

因此要求有德就不仅仅是君主一人之事，而关乎整个国家的兴亡。僖公二十四年，周惠王以狄伐郑，富辰谏曰：“不可。臣闻之，大上以德抚民，其次亲亲以相及也。……庸勋，亲亲，暱近，尊贤，德之大者也。即聋，从昧，与顽，用嚚，奸之大者也。弃德崇奸，祸之大者也。”[6]德被置于人伦秩序之上，成为是非判断的准则，而“弃德崇奸”则被视为大祸之源。

至于“德”的内容，时人也给出了很多解释。襄公二十一年，鲁国的臧孙纥对季武子云：

> 在上位者洒濯其心，壹以待人，轨度其信，可明徵也。而后可以治人。夫上之所为，民

---

[1] 《春秋左传正义》卷六，第 1750 页上栏。
[2] 《春秋左传正义》卷十四，第 1810 页中栏。
[3] 《春秋左传正义》卷十，第 1783 页下栏。
[4] 《春秋左传正义》卷十二，第 1795 页下栏。
[5] 《春秋左传正义》卷三十二，第 1958 页上栏。
[6] 《春秋左传正义》卷十五，第 1817 页中栏、第 1818 上栏。

之归也。上所不为而民或为之，是以加刑罚焉，而莫敢不惩。若上之所为而民亦为之，乃其所也，又可禁乎？[1]

在上者是民众的表率，需要在具体的行事中做到无私心，待人公正，有法度可依，否则“上之所为而民亦为之”，这时就算想以刑罚来制止恶行也无法办到了。

当然这并不是说民众一定会仿效在上者的所作所为而没有自己的判断，在当时人看来，君民有别，民众也有自己的判断力和选择权。僖公十三年，晋国饥荒，秦伯不计前嫌，输粟于晋，很明显地将晋惠公与民众区分开来：“其君是恶，其民何罪？”次年冬，秦饥，使乞籴于晋，而惠公不给，晋大夫庆郑批评说：“背施幸灾，民所弃也。”[2]对于晋惠公的背信弃义，晋国的民众是看在眼里的，一定会做出自己的选择。昭公元年，晋国执政大臣赵孟为政懈怠，没有远见，刘子对周王预测说：“谚所谓老将知而耄及之者，其赵孟之谓乎！为晋正卿，以主诸侯，而侪於隶人；朝不谋夕，弃神人矣。神怒民叛，何以能久？赵孟不复年矣。神怒，不歆其祀；民叛，不即其事。祀事不从，又何以年？”[3] 在政事上没有长远的规划，不愿为民众的利益奋斗，自然不会得到拥护，执政也就不能长久。

四 宽猛相济：为民施政中的养与教

在位者为民施政分为养民和教民两个部分。孔子所主张的先富而后教其实是对春秋时期民本思想的总结。文公六年，鲁侯朝庙而不告闰朔，《传》曰：“非礼也。闰以正时，时以作事，事以厚生，生民之道，於是乎在矣。不告闰朔，弃时政也。何以为民。”[4]政府施政是要使百姓富足的，这是前提。又，文公十三年，在迁都问题上，邾子与大臣间有分歧，前者对养民的重视达到了前所未有的高度：

> 史曰：“利於民而不利於君。”邾子曰：“苟利於民，孤之利也。天生民而树之君以利之也，民既利矣，孤必与焉。”左右曰：“命可长也，君何弗为？”邾子曰：“命在养民。死之短长，时也。民苟利矣，迁也。吉莫如之！”遂迁于绎。五月，邾文公卒。君子曰：“知命”。[5]

臣下认为如果不迁都则邾子的寿命有可能延长，但后者却将养民与己命连在一起，认为只要有利于民，就是自己之利，是上天生民的目的所在。这种将君王之职责归为养民的看法也得到了君子“知命”的称赞。

在位者养民、厚民、富民不是一味地无限度地满足民众的欲望，而必须有所节制。襄公二十八年，晏婴云：“夫富，如布帛之有幅焉，为之制度，使无迁也。夫民，生厚而用利，於是乎正德以幅之，使无黜嫚，谓之幅利。利过则为败。”[6]一般的民众总是趋利的，如果不加以引导，

---

[1] 《春秋左传正义》卷三十四，第1970页中栏、下栏。
[2] 《春秋左传正义》卷十三，第1803页下栏。
[3] 《春秋左传正义》卷四十一，第2022页上栏。
[4] 《春秋左传正义》卷十九上，第1845页上栏。
[5] 《春秋左传正义》卷十九下，第1852页下栏。
[6] 《春秋左传正义》卷三十八，第2001页上栏。

就会因无度而导致败亡。所以真正的为民施政必须在富民之后加以教育。僖公二十七年，晋文公回国后想尽快地使用民力，被子犯数次劝阻：

（文公）始入而教其民，二年，欲用之。子犯曰："民未知义，未安其居。"於是乎出定襄王，入务利民，民怀生矣。将用之，子犯曰："民未知信，未宣其用。"於是乎伐原以示之信。民易资者不求丰焉，明徵其辞，公曰："可矣乎？"子犯曰："民未知礼，未生其共。"於是乎大蒐以示之礼，作执秩以正其官。民听不惑，而后用之。出穀戍，释宋围，一战而霸，文之教也。[1]

在用民之前，晋文公听取了子犯的意见，先利民，使民知义；又通过讨伐原地来向民众展示什么是信，使晋人做生意都诚实不欺；又以大蒐向民众表现礼，使其不惑。因此可以说，晋文公的霸业是建立在养民、教民基础上的。庄公二十七年，晋国的士蒍也总结道："夫礼、乐、慈、爱，战所畜也。夫民，让事、乐和、爱亲、哀丧，而后可用也。"[2]民力不可乱用，必须要在礼乐慈爱几个要素都具备后才可与人作战。对于教民之义，子产的认识最为深刻，昭公二十年：

郑子产有疾，谓子大叔曰："我死，子必为政。唯有德者能以宽服民，其次莫如猛。夫火烈，民望而畏之，故鲜死焉；水懦弱，民狎而玩之，则多死焉，故宽难。"疾数月而卒。大叔为政，不忍猛而宽。郑国多盗，取人於于萑苻之泽。大叔悔之，曰："吾早从夫子，不及此。"兴徒兵以攻萑苻之盗，尽杀之。盗少止。仲尼曰："善哉！政宽则民慢，慢则纠之以猛。猛则民残，残则施之以宽。宽以济猛，猛以济宽，政是以和。《诗》曰，'民亦劳止，汔可小康；惠此中国，以绥四方。'施之以宽也。'毋从诡随，以谨无良，式遏寇虐，惨不畏明'，纠之以猛也。'柔远能迩，以定我王'，平之以和也。又曰，'不竞不絿，不刚不柔，布政优优，百禄是遒'，和之至也。"及子产卒，仲尼闻之，出涕曰："古之遗爱也。"[3]

子产得了重病，去世前嘱附继任者子大叔以宽服民，如不行则需用猛政来稳定秩序。子大叔开始不听，结果郑国出现了许多匪盗，只好派人攻打，形势才有所缓和。在这里《左传》记孔子之言，认为为政要宽猛相济，才能达到稳定；又区分了"宽"的对象和"猛"的对象。对于人民大众，要体察其劳苦，用"宽"；对于好用诡计、巧言令色、为非作歹的奸诈之徒，要用"猛"。最终要达到远近和睦，不紧不慢，官民各司其职，"平和"的治理状态。这对于古今的为民施政都有很大的借鉴意义。

虽然我国的民本思想缺少西方政治学中的民治观念，但两者相通而非相隔。金耀基就指出："'政由民出'的民治观念非我族所有，此是西方之产物；至'政为民政'的民有观念，'政以养民'的民享观念，则正为我族民本思想主要精神之所涵。民本思想与民主思想，虽相似但非同一，虽可通但非一物，民本思想不必有民治之精神，民主思想则以民治为基点，两者虽只隔一门，但光景固有不同也。"[4]

---

[1] 《春秋左传正义》卷十六，第1823页上栏。
[2] 《春秋左传正义》卷十，第1781页上栏。
[3] 《春秋左传正义》卷四十九，第2094页下栏、第2095页上栏。
[4] 金耀基：《中国民本思想史》，北京：法律出版社，2008年，第17页。

余论

从政治学的角度来说，春秋时期的民本思想与现代意义上的民主当然有很大的不同。但换个角度，它未尝不能为当下提供可贵的思想资源。赵鼎新曾参考李普塞特的观点对马克思·韦伯的国家政权基础合法性的三个理想类型加以修正，提出当以法治选举、意识形态和政绩作为政权合法性的三个来源。其中政绩指的是“政治统治权利的合法性来自于该政权的经济绩效和（或）道德功绩以及捍卫领土的能力”，会促进实用理性的发展。[1]从春秋时期的历史情况来看，当时的诸侯国无疑是以天命观和政绩作为合法性的基础的，与此相伴随的民本思想也并非昙花一现，通过历代儒者、士人的阐释，至今无疑仍然具有生命力。

当然也要看到，春秋时期的民本思想及其所反映出的为民施政并不是完美无缺的。梁启超就曾指出：“我先民极知民意之当尊重，惟民意如何而始能实现，则始终未尝当作一问题以从事研究。故执政若违反民意，除却到恶贯满盈群起革命外，在平时更无相当的制裁之法，此吾国政治思想中之最大缺点也。”[2]从前文的分析来看，对民意如何实现，春秋时期的贤大夫们其实已有不少论述，但对于制裁执政者，则确实缺少一些制度化的途径，这是今日研究民本思想需要留意的地方。

（原文标题为《<左传>所见民本思想析论》，刊载于《国学学刊》）

---

[1] 赵鼎新：《“天命观”及政绩合法性在古代和当代中国的体现》，《民主的限制》，北京：中信出版社，2012 年，第 49—50 页。

[2] 梁启超：《先秦政治思想史》，《饮冰室合集》专集第 13 册，第 32 页。

《尚书民论》导论

谢远笋

摘要：《尚书》是传统政治哲学的经典，本文以哲学的诠释为主，旨在揭示《尚书》民本思想的意蕴，阐发其现代价值。中国民本思想发源于《尚书》，后经孔子、孟子的继承与发展，达到完备形态，成为中国传统政治哲学的主流和特色。本文借用现代政治哲学中正当性与证成性这一对范畴，对传统民本思想加以分析。以德配天属于政治正当性的范畴，是政道；为政以德属于政治证成性的范畴，是治道。

关键词：《尚书》；民本；现代诠释

本文是武汉大学中国传统文化研究中心教育部基地重大项目“传统中国的民本理论与实践”（22JJD720024），武汉大学“《民藏》编纂与研究”项目（1101-250000117）阶段性成果。

引言

《尚书》是传统政治哲学的经典，被视为“大经大法”。顾颉刚说儒家以《尧典》建立古史帝王系统和古代制度，以《皋陶谟》描述他们的政治道德与理想，以《禹贡》综述大一统的地理和贡赋等[1]，足见它在我国的重要性，当然古史辨派对待《尚书》的极端做法是另外一个问题。

《尚书》有今古文之别。秦代焚书，原有的《尚书》几乎全部被焚毁。至汉初，由伏生口授，用当时通行文字隶书撰写的《尚书》，共 28 篇，是为今文《尚书》。之后，汉景帝子鲁恭王刘馀，拆除孔子故宅墙壁，发现另一部《尚书》，是用先秦古文字书写的，是为古文《尚书》。孔安国以二者对勘，发现古文《尚书》多出 16 篇。

西晋永嘉之乱使文化遭受巨大破坏，官藏文献悉数散亡，石经也遭损毁，但民间的典籍仍有零星分散地保存。豫章内史梅赜献了一部古文《尚书》，有经文 58 篇，其中包括西汉今文 28 篇，但把它分成了 33 篇；又从百篇《书序》中采 18 个篇题，从当时一些古籍中搜集文句缀成 22 篇，另新撰《泰誓》3 篇，形成伪古文 25 篇。唐太宗时，孔颖达奉诏撰《尚书正义》，所采用的便是这一版本，此即通行的《十三经注疏》本《尚书》。

自唐代起，即有人怀疑梅赜所献古文《尚书》之真伪。宋人吴棫撰《书裨传》，是最早专门著书斥之为伪作的学者。明代梅鷟作《尚书考异》，指证古文尚书系晋人皇甫谧伪造，但考证并不完善。清人阎若璩撰《尚书古文疏证》，才将梅赜所献书及其所谓“孔传”属晋人伪造的性质断实。这在近年来的清华简的研究中得到了进一步证实，如《咸有一德》（伪古文）与《尹诰》（清华简）内容大不同，可澄清很多尚书学史上的疑案。

不过，伪《古文尚书》，并不是凭空捏造的，而是作伪者将先秦到魏晋征引《尚书》的内容，

[1] 语见刘起釪：《尚书学史》，北京：中华书局，2017 年，第 65 页。

加以编排、组合、串联而成的；伪孔《传》也并非一无是处，它汇集了孔安国后两汉到魏晋古文经学对《尚书》注解，代表了当时的研究水准，若能分辨其时段，其价值是不言而喻的。

就《尚书》所存民本思想而言，张分田指出：“从现存文献来看，无论有关三皇五帝的传说，还是《夏书》、《商书》、《周书》的孑遗，都保存许多与民本思想相关的思想因素。”又说：“从各种先秦文献提供的信息看，民为国本思想的产生理应不晚于春秋时期，不能完全排除这里思想产生于夏朝的可能性。”[1]《尚书》各篇（包括伪古文）所载史料的年代、成篇的年代，及《尚书》成书的年代，三者是不同的，古史辨派在很大程度上是混淆了这三者。

一、《尚书》的诠释方法

《尚书》佶屈聱牙，历来号称难读。其注释者甚众，著述繁富，围绕《尚书》今古文的争论历代不绝。近代以来，以《尚书》研究为中心，形成“古史辨派”（或称“古史辩派”），疑古遂成为一股思潮，对中国史学、经学的研究产生了深远影响，顾颉刚是其中的代表。古史辨派在五四新文化运动后出现，以“疑古辨伪”为特征，其论著收在《古史辨》中。

古史辨派的主要代表，受胡适倡导的“整理国故”运动的影响，吸收西方现代学术的方法，用以整理、研究中国古代典籍，他们倡导的实证方法与求真精神，对中国近代人文学术产生了重大影响。在笔者看来，疑古思潮是自清末以来学术研究范式转换的延续，即将经学研究史学化，其背后其实是启蒙主义，它是在特定的历史背景下产生的，其贡献在于此，其局限也在于此。沿着这一路径，我们不难理解经学与经学研究在之后的坎坷命运，经学在经历彻底瓦解之后，直到二十一世纪其境遇才得到改善。当下无论是“后经学时代”的说法，还是建立“新经学”的诉求，无非是让经学回归经学。

如何看待经与经学，直接关系到经学的诠释方法问题。丁四新将《尚书》的研究分为经学的研究与对经学的研究两种范式。经学的研究，即持经学家或哲学家的研究立场，是对于经书大义或其所蕴含之“道”的发据和阐明。对经学的研究，即持史学家、文献学家或语言学家的立场，是将经书作为史科语料或某种材料来对待，然后研究某个边缘性甚至外在性的问题。

上述两种经学研究的范式，对应的方法分别为：经学方法、小学方法和考据方法。经书及其注疏、解释，包括形式和内容两个方面，同时还存在其写作的时代背景等问题，故研究它们的方法，包括：一是经学方法，也可以称之为哲学方法。《洪范五行传》力图推明洪范五行大义，所以夏侯始昌使用的是经学方法。二是小学方法，亦可称为语文学方法。《尔雅》配经而行，是训诂经书文字的，属于小学方法。三是考据方法，也可以称作历史学方法。

“传”对“经”而言，从方法上来看，其体例即要求它是对于经书大义的揭示和推阐。经学方法，是将经作为经来看待的方法，是发明和推阐其大义、常道的方法。从本质上看，经学即明道和传道之学。经书及其注疏的语文学研究和历史学研究，是对于经书及其注疏的经学研究的辅助。不懂得用经学方法来看待和研究经书经学，即不懂得经之所以为经者。[2]当然，这两种方法

[1] 张分田：《民本思想与中国古代统治思想》，天津：南开大学出版社，2009 年，第 53、89 页。
[2] 以上部分参考丁四新：《洪范大义与忠恕之道》，北京：商务印书馆，2022 年，序言。

也不是截然分开的。

依笔者之见，牟宗三对中国经典的诠释，使用的是上述“经学方法”（或称“哲学方法”）。他曾藉佛教的“四依”说，提出其哲学诠释的方法论原则：“依法不依人，依义不依语，依智不依识，依了义经不依不了义经。”他引用康德关于“历史的知识”与“理性的知识”的区分，说明文字训诂与哲学诠释的不同，以定位哲学诠释的性质。一种知识之为历史的抑或理性的，并非取决于知识底内容，而是取决于其拥有者理解知识的方式。如果有人将知识仅当作资料，而无法将它提升到理性思考底层面，这种知识便是历史的。这种人只能入乎其内，而不能出乎其外，其知识是死的，所以康德拟之为“活人底石膏像”。反之，理性的知识系出自我们自己的理性思考。哲学诠释不能停留在“历史的知识”，而必进至“理性的知识”。[1]

本文将《尚书》视为政治哲学的经典，或者说视其为“经”而不仅仅是“史”。比方说中国文化有天下为公的政治理想，而以禅让制作为实现它的理想制度，并由此展开内圣外王、德位相配的系统论述，甚至引申出一套顺天应人的革命话语，这些理念都在《尚书》中得到了展现，虽说不尽然都是历史事实，但是我们不能说它们对之后中国历史的发展没有起到作用。即使到了二十世纪，当代新儒家牟宗三提出道统之肯定、学统之开出、政统之继续的“三统并建”说，并以“良知坎陷”说来证成现代科学与民主，仍是沿着这一理路向前推进儒家思想的。因此，在诠释方法上，本文以哲学诠释的方法为主，当然也并非完全忽视小学与考据的方法。

二、《尚书》民本思想大义

民本思想是中国传统政治哲学的主流和特色。《尚书》是民本思想的发源地，民本二字即出自《五子之歌》中“民惟邦本，本固邦宁”一语，意谓民众是国家的根本，稳固这个“根本”国家才能安宁。“敬天”、“明德”、“慎罚”、“保民”是《尚书》的核心思想，应该说四者均与“民”有关。

春秋以前，被认为是中国民本思想的胚胎、萌芽时期。金耀基将中国民本思想的发展历程，划分为胚胎时期、建立时期、停滞时期、销沉时期、发皇时期、完成时期等六个时期。所谓胚胎时期是指春秋以前之年月而言，这一时期的民本思想，可以“民惟邦本”、“天视自我民视”等语为代表，这在《尚书》《诗经》里面已表露得非常透剔，已形成素朴的或原始的民本思想之雏型，可说是中国民本思想之发源地。[2]

五经被称为中国文化的“元典”，它们构成了周秦诸子尤其是儒家思想创构的基本素材。儒家虽醉心于“文武之道”，但他们“言必尧舜”，时常将尧舜时代的民主作为论证自己民本学说的依据；墨家也是言必尧舜，尧舜时代的民主甚至成了他们平等思想的主要来源。[3]

《尚书》中的“群神”、“上帝”、“帝”是先民想象的统率自然界的最高权威。而地上人间统率各部落与部落联盟的首领，借重天上的权威，来强化自己的统治，换言之，“帝”、“上

---

[1] 李明辉：《牟宗三先生的哲学诠释中之方法论问题》，《中国文哲研究集刊》1996 年，第 8 期。
[2] 参见金耀基：《中国民本思想史》，台北：台湾商务印书馆，1993 年，第 14 页。
[3] 参见王保国：《两周民本思想研究》，北京：学苑出版社，2004 年，序，第 9 页。

帝”、“天”、“昊天”、“天命”亦成为夏、商、周三代王权之政治正当性的根据。三代的统治者宣称自己受命于天、帝，并代表上天来统治百姓。

据《尚书·舜典》，舜在接受禅让的帝位时，主持了庄严肃穆的祭祀活动，他向天帝报告继承帝位之事，又祭祀了天地四时，祭祀山川和群神。这种虔敬的宗教仪式也是舜在政治、军事上取得统治正当性的象征。禹征三苗，启讨伐有扈氏，均假天与天神的命令为根据。启在甘地发表征讨有扈氏的誓辞：“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》）。其大意是说，有扈氏轻侮了水、火、木、金、土等五行之官，荒废了主管正德、利用、厚生等政务的三事之官，扰乱了自然与人间秩序。夏启与有扈氏都是姒姓后裔，应属同族。而他在动员会上说，凡服从命令且有功的部族与将士，将在祖庙里得到赏赐，不服从命令的则在社坛被杀。

这又可见，天神崇拜与祖宗崇拜的合一在夏代已开始，并与王权政治相纽合。在夏商周的祭祀活动中，只有王者才有资格祭天，并以其先祖作为配祭。这就是所谓“以祖配天”。万物的本原是天，人的本原是祖，祭天帝至上神时以远近的先祖作为配享。追思天神，也追思先祖，报答他们的恩德，返回身心的源头。

商本是夏的附属国。商汤在讨伐夏桀时发布的誓辞是“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》）殷商继承夏代的“上帝”、“天神”崇拜观，以“天命”神权作为政治正当性根据的做法。

据《商书》之《西伯戡黎》篇，西伯既戡黎，祖伊恐，奔告于王。殷人曰：“天子，天既讫我殷命。格人元龟，罔敢知吉。非先王不相我后人，惟王淫戏用自绝，故天弃我，不有康食。不虞天性，不迪率典。今我民罔弗欲丧，曰：‘天曷不降威！’”殷商人民不堪忍受纣王暴虐，希望上天降下惩罚，结束这一暴虐的王朝。

周武王驾崩后，成王幼弱，周公践天子之位以治天下，在讨伐武庚等人的叛乱时，他以《大诰》昭告天下，其战前动员仍遵循夏、商两代之法，他说：“已！予惟小子不敢替上帝命。天休（嘉美之意）于宁王（宁王即文王），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》）周公用文王传留下来的大宝龟，去占卜上帝的意旨，从卜辞里得到上帝的命令。他说，我不敢违背上帝的命令。上天庇佑文王，使我们小邦周兴旺起来。文王按占卜办事，故能承受上帝的大命。现在上天仍庇佑我们周人，况且我们也应该依照占卜去办事。天已显示了它的威灵，庇佑我们完成这伟业。“天”代替“帝”或“上帝”，变成了有意志的至上神，周王便成为受天之命而统治天下的天子。作为附属国的小邦周取代大殷商，其政治正当性仍以上帝、天神之命为根据。这仍是“君权神授”的观念。

不过，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，将“以祖配天”发展成“以德配天”，将外在性的天神崇拜与血缘性的祖宗崇拜逐渐内在化、道德化。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，假天神权威限制君主的权力，约束他们的道德，又赋予君主不仅治理人民，

而且教化人民的双重责任。[1]

夏桀、殷纣因残暴百姓而灭亡的社会现实和历史教训，使周人深切感受到天命不是固定不变的。经过夏至殷、殷至周两次王朝的交替之后，王朝更迭的现象便引起人们相当痛切的思考，这类反思在《周书》如《召诰》《多士》《无逸》《君奭》《多方》《立政》等篇中得到了充分的体现。内藤湖南说："夏失去天命而一变为殷，殷又失天命而变为周……以前代的事情为范本，或引以为戒地进行反思，像三代这样连续不断地更替代换在古代思想上被认为是十分重大的事情。"[2]殷民对商纣的反抗，说明百姓很难被永远占有而不背叛主人。面对这种状况，周初统治者为了论证自己代殷的合理性，便提出天命靡常的观点，换言之，"天命"是可以转移、变更的。所谓"天命靡常"（《诗经·大雅·文王》）、"皇天无亲，惟德是辅"（《尚书·蔡仲之命》），"天惟时求民主"（《尚书·多方》），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》）。上天并不一定亲向谁，就看统治者是否具有德行。就是说既要顺从天意即"敬天"，又要顺应人心而"保民"。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。"如临深渊，如履薄冰"，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。[3]

在《周书》的几篇诰、誓文章中，"德""敬德"成了出现频率极高的文字。文王时期已形成一套德治理念，此类材料在《尚书》、《诗经》中并不少见。如《康诰》中说文王"克明德慎罚，不敢侮鳏寡。庸庸，祗祗，威威，显民"，又如《无逸》中说文王"卑服即康功田功。徽柔懿恭，怀保小民，惠鲜鳏寡"，此类论述都是文王德治的证据。[4]

在《康诰》中，周公告诫康叔"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，其德行在民众中非常显著，上帝知道了，降给他灭殷的大任。

上引《汤誓》篇中，汤以"天命"作为伐桀的依据，不过，他同时也注意到了"民"的重要性，汤说："今而有众，汝曰：'我后不恤我众，舍我穑事，而割正夏？'"夏朝的统治者所犯的罪过正是不保民。商汤说："今汝其曰：'夏罪其如台？'夏王率遏众力，率割夏邑，有众率怠弗协，曰：'时日曷丧，予及汝皆亡！'"夏桀的暴虐致使民众无法忍受他的统治，宁愿和他一起

[1] 参见郭齐勇：《儒学与现代化的新探讨》，北京：商务印书馆，2015 年，第 12-13 页。
[2] 内藤湖南著，马彪译：《中国历史思想的起源》，《中国史学史》附录，上海：上海古籍出版社，2008 年，第 360 页。
[3] 参见徐复观：《中国人性论史·先秦篇》，上海：上海三联书店，2001 年，第 20-21 页。
[4] 参见王保国：《两周民本思想研究》，北京：学苑出版社，2004 年，第 60 页。

灭亡。他的丧失民心的残暴统治为商人征夏提供了正当性。

在盘庚迁都的几个文诰中也有类似的诉求："呜呼！古我前后罔不惟民之承，保后胥慼，鲜以不浮于天时。殷降大虐。先王不怀厥攸作，视民利用迁。"（《盘庚中》）"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，乱越我家。朕及笃敬，恭承民命，用永地于新邑。"（《盘庚下》）其大意是说，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。这些训诫含有尊重民意、民利的精神。

《高宗肜日》中又说："惟天监下民，典厥义。降年有永有不永，非天夭民，民中绝命。"尽管天仍具有权威，但是民也有了自决。那些"不德之民"甚至对天命提出质疑："民有不若德，不听罪，天既孚命正厥德，乃曰：'其如台？'"本篇还提出"敬民"的主张，出于民人已有自决的意识，也出于不德之民对天命的质疑。

殷商时期重民保民思想的发展，促成了西周初年民本思想的诞生。殷商时期重民保民思想的发展，促成了西周初年民本思想的诞生。以周公为代表的周初统治者在总结殷商王朝覆灭的教训中，提出了"以德配天""敬天保民"等主张，认为能否享有"天命"，关键以君主是否"敬德"而转移。强调天命不是永恒地给予某一个统治者，"唯命不于常"（《尚书·康诰》）"唯王其疾敬德。王其德之用，祈天永命。"（《尚书·召诰》）"敬德"，亦称"修德""明德"。

周初的统治者认识到人民的生命、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，这要求统治者应通过人民生活去了解天命。"天视自我民视，天听自我民听"（《尚书·泰誓中》）"民之所欲，天必从之"（《尚书·泰誓上》）"古人有言曰：人无于水监，当于民监"（《尚书·酒诰》）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。[1]这是我国民本思想的源头。所谓"天畏棐忱，民情大可见。"（《尚书·康诰》）棐，辅助之义。情，状况之义。民情是指民众的生产、生活以及风俗习惯等情况，也包括其意愿、想法等。这句话的大意是，上天辅助诚信的人，从民情可看出天意。上天同时利用民情的反映，决定惩罚与褒奖，"惟我下民秉为，惟天明畏。"（《尚书·多士》）这就是说下界民众的所作所为是上天惩恶扬善的依据，天随民愿，它将按照民众的行为行使它的权威。

进一步说，德又分为内外两个方面，借用下文的两个概念，"以德配天"属于政治正当性的范畴，这里的"德"是指统治者自身的德性，它求诸身；"为政以德"则属于政治证成性的范畴，此处的"德"是指统治者外在的德政，它施于民。当然，二者并不是截然分开的，后来的儒家将其描述为推己及人、从仁到仁政的过程，也就是从格致诚正到修齐治平的内圣外王之道。

三、民本思想的现代诠释

以下，我们借用现代政治哲学中"正当性"与"证成性"这一对范畴来对传统民本思想加以

[1] 参见郭齐勇：《儒学与现代化的新探讨》，北京：商务印书馆，2015 年，第 14 页。

分析。从源头上讲，“德”与“位”都以“天”为超越的根据。政治上的“位”是“天”为人设置的；内在于人的“德”也是以天为价值源头的。但是超越的“天”并不会为某个特定的人而预定“位”，它并不偏爱某个特定的世俗统治者。“天难谌，命靡常”（《咸有一德》），“天命”并不是固定不变的，“皇天无亲，唯德是辅”（《蔡仲之命》），“天”对天下人没有亲疏的区别，天只会拣选那些有德者，让他登上政治上的“位”，将政治的权威赋予他。

“德”与“位”相待而成的观念，是儒家解决权原安顿问题的理想方案。孔子说：“虽有其位，苟无其德，不敢作礼乐焉。虽有其德，苟无其位，亦不敢作礼乐焉。”（《中庸》）“以德配天”的思想，集中体现了儒家对政治正当性的寻求。它强调只有有德者才可承受天命，他登上政治上的“位”才具有正当性；相反，失德就会失去天命，也就失去统治的正当性，人民有权推翻他，这正是孟子所讲“革命”之意。

显然，顺着儒家的逻辑，只有圣人才达到了“以德配天”的标准，因此他们的统治才具有正当性。德位相配的政治理念，在中国传统政治哲学中，是通过禅让制来实现的，这在《尚书》，尤其是《虞夏书》中得到了充分的体现，《礼记·礼运》篇认为此乃天下为公的大同时代，禹之后便进入天下为家的小康时代。不过，需要指出的是，在现代社会，政治的正当性并非来源于超越的“天命”，而是源自世俗的认可，它是被统治者的意志所决定的。

“以德配天”重视统治者自身的德行，但是政治权威的最终源头仍是“天”。“天听自我民听，天视自我民视”，“天”只是虚位，“民”才是实体，天命是通过民意体现出来的，民众是统治者权力的来源。革命即使造成了社会的动荡，责任也不在革命者那里，而在那些滥用权威和权力的统治者身上，公权力的滥用恰恰证明了改朝换代的正当性，所谓“汤武革命，顺乎天而应乎人”（《易·革·彖辞》），可见民本主义是“以德配天”的必然结果。但是民本主义并没有预设“民”对“天”（政治正当性）的认可，它显然不能直接等同于现代民主政治，后者是以“民”（被统治者）对“王”（统治者）的认可为根本特征。

笔者在上文已使用现代政治哲学中的“正当性”概念，与之相应的概念是“证成性”。在现代政治哲学中，正当性（political legitimacy）是一种“回溯性”的概念，它关注的是政治权力的来源和谱系，也就是从“发生的进路”去评价政治权力；而作为“前瞻性”概念的证成性（justification），关注的是政治权力的效用和达成的目的，也即从“目的的进路”去评价政治权力。[1]不难看出，即使一个政治权力拥有再多的证成性也无法推出它就拥有正当性。但是反过来说，一个原本具备正当性的政治权力，如果它缺乏足够的证成性，就一定会削弱它的正当性。

就此而言，正当性和证成性之间又存在着某种不对称的关联性。道理在于国家和政府是为了某种目的而建立的，而一旦一个政府或国家无法实现这些基本目的，人们就有权收回当初给出的认可，这个国家和政府也因此失去了正当性。在这个意义上说“目的的进路”甚至在逻辑上优先于“发生的进路”。证成性可以削弱正当性，但却不能推出或者促生正当性。[2]离开民众的认可来谈统治者个人道德的修养和完善，即使统治者对个人提出各种严格的道德要求，并且他本人真

[1] 二者在概念上的这种区分，是对施密茨（David Schmidtz）和阿伦特（Hanna Arendt）观点的综合。见周濂：《现代政治的正当性基础》，北京：三联书店，2008 年，第 32 页。
[2] 参见周濂：《现代政治的正当性基础》，北京：三联书店，2008 年，第 42 页。

诚相信并努力尊奉这些要求，其统治的正当性仍然是不充分的。用牟宗三哲学的概念来说，正当性就是政道，证成性则是治道。

按上述现代政治哲学的划分，《尚书》中的大部分内容都是关于正当性的论述，属于政道的范畴，涉及治道即证成性的内容相对较少，且散见全书各处。唯一的例外是《洪范》篇，它不仅对政治正当性有系统论述，也集中阐发了如何具体统治的问题，后者是典型的关于治道的论述。洪，大也；范，法也。洪范九畴，就是九种治国的根本大法，其中的五行思想、皇极中道思想、天人思想等，对于后世有非常深远的影响。皇极中道思想成为儒家政治理念的重要内涵，以君主为中心的政治统治也以此为自我约束的理想法则。《洪范》篇堪为中国政治哲学经典中的经典。狭义的尚书学甚至被认为就是洪范学与禹谟学。广义的尚书学则包括今古文各篇及相关出土文献的研究。[1]

丁四新指出，《洪范》篇反映了殷周之际作为天子（“王”）应当如何有效地统治天下的政治哲学思想。《洪范》与周诰诸篇的叙述角度差别很大。周诰诸篇以敬德受命、保命和保民等为思想要点，其目的在于申明和论证周革殷命的合理性：一方面强化周人集团统治天下的理论自信，另一方面用以说服和软化业已降服、归顺的殷旧臣和民众。这两个方面结合起来，无非是为了巩固周人的统治，以期达到长久拥有天下的政治目的。《洪范》与此颇不相同，它是从天子（“王”）的角度来谈如何有效地统治天下而达到“彝伦攸叙”的政治目的。[2]五行、五事、八政、五纪、皇极、三德、稽疑、庶征、福极等九畴，是治理国家的基本方略，具有政治证成性意涵。九畴中不乏直接关系到民众福祉的论述，如“五行”“农用八政”“念用庶征”“向用五福，威用六极”，涉及到合理安排五种用物，妥善管理民食与财货，通过气候变化以判断年景和收成，关注长寿、富裕、康宁、好德、善终等内容，毫无疑问，这些内容当属政治证成性范畴。

但是，正如任锋所言，洪范九畴也为政治秩序和权力的正当性提供了论证理据，它构成了政治正当性的根本基础。首先，洪范九畴既是宇宙秩序，也是政治法则，它具有超越的来源（去神秘色彩而仍然保留神圣性），并不是人类成员依靠一己智慧（“私智”）设计发明而产生的。其次，它是天下人共同遵守的大法，其公共性和普遍性又独立于现实政权的更替兴亡。出于“皇极”范畴的“王道”，是传统政治文化中的理想境界。它构想了一个合乎大法公义的道德共同体，蕴含了深刻而强烈的乌托邦冲动。它凝聚了人们追求公平、至善、和谐的公共关怀与集体道德情感，超越了一切分殊的私利和偏见，体现了一种共同体的公义理想。公义以天理为根据，抨击各种陷于私利的好恶意志，具有导向由公共讨论决定正当（代表天下好恶的公意）的倾向。正由于以来自超越存在的道义价值为正当性标准，王道存在于人类群体中而又超乎其上，不能被任何个人或团体独占，对于所有的政治主体都具有规范性意义。[3]

牟宗三在《政道与治道》一书中指出，儒、道、法三家中，道家、法家，对政道问题无措思，他们的思考仅限于治道问题；对政道问题有触及者惟有儒家。[4]政道是相应于政权而言的，是关

---

[1] 参见丁四新：《洪范大义与忠恕之道》，北京：商务印书馆，2022 年，序言，第 4 页。
[2] 参见丁四新：《洪范大义与忠恕之道》，北京：商务印书馆，2022 年，第 100 页。
[3] 参见任锋：《近世思想传统中的政治正当性理论及其启示：以儒学“洪范模式”为视角》，《学海》2007 年，第 5 期，又见刘擎编：《权威的理由：中西政治思想与正当性观念》，北京：新星出版社，2009 年，第 98-126 页。
[4] 牟宗三：《政道与治道》，《牟宗三先生全集》，台北：联经出版事业公司，2003 年，第 15 页。

于政权的道理；治道是相应于治权而言的，是关于治权的道理。用现代政治理论的话来说，政道是对统治者所以拥有权力的道德基础的追问，即政治正当性；治道所关注的是统治者应该如何进行统治，即政治证成性。孔子言“天下为公，选贤与能”，又盛赞尧舜的禅让与圣德。孔子所言不当仅限于治权方面，必然要扩及到政权方面。只是当时，没有政权、治权这样的概念，自然也不能对二者加以详细的分疏。就义理而言，禅让当然比家天下更合理。然而孔子只是列举出了禅让之美，并未涉及如何来实现它，后人也未能继续思考这个问题，所以禅让制始终只是一个空泛的理想。当然，夏商周三代不可能发展出以被统治者对统治者认可为特征的现代民主政治思想，也不可能进一步做出“正当性”与“证成性”的分疏。但是，《尚书》及之后儒家对权原问题的思考，无疑具有重要的意义。

这里需要指出的是，在牟宗三看来，政权不能被据为私有，而是为天下人共同的、总持的拥有。政权是“形式的实有”，所以也必然是“定常的实有”。政道是使一个民族能够真正共同地或总持地拥有政权的道理。因此，他认为就封建贵族政治、君主专制政治、民主政治三种政治形态而言，三者均当有其政道；只是前两者之政道并不具备政道应有之恒常本性、常道性格，因此并非“真正”的政道。石元康对牟氏这一思想做了回应，石氏认为传统儒家有政道观，只是未成系统。他借用韦伯对于正当性的分类及讨论，详尽的分疏、解释了儒家政道的形态，把儒家的政道观整理出来，将儒家的政道称之为韦伯所说的卡里斯玛（Charisma）的形态。[1]行文至此，我们不妨这样总结，一方面，如果我们接受牟宗三对政道的规定，卡里斯玛形态的政道亦非“真正”的政道，此为狭义的政道；另一方面，就对权原的措思而言，儒家对政治权威的道德基础有一番深切的追问，这当然属于政道的范畴，此为广义的政道。

余论

中国民本思想发源于《尚书》，后经孔子、孟子的继承与发展，达到完备形态，成为中国传统政治哲学的主流和特色。如春秋时期，管仲云：“政之所兴，在顺民心；政之所废，在逆民心。”（《管子·牧民》）孔子为儒家的德治主义奠定了基础，他明确地提出了 “为政以德”（《论语·为政》）的主张。到了战国时代，孟子提出：“民为贵，社稷次之，君为轻。”（《孟子·尽心下》）又说：“桀纣之失天下也，失其民也；失其民者，失其心也。得天下有道：得其民，斯得天下矣；得其民有道：得其心，斯得民矣。”（《孟子·离娄上》）民为邦本随后成为中国传统政治的核心理念，对后世政治思想与实践的发展产生了深远影响。

对儒家而言，内圣外王本是一体的，由修身、齐家到治国、平天下是自然的衍展，也就是说，由“德”到“德政”，由“仁”到“仁政”是自然的推导。这种推导的序列在《大学》“三纲八目”中得到了系统的表达。八条目中前五者是内圣之事，后三者是外王之事。内圣是根本，外王只是内圣的自然推衍。这正是儒家的推己及人之道。“就道德实践而言，儒家立基于性善论的基点，推导出德治的观念，使理论上的‘圣’与政治上的‘王’二者合一。圣王不啻儒者道德实践之最高境界。就此而言，性善论与德治观念，构成儒家政治哲学中二而一的核心部分，是我们探析儒

[1] 详见石元康：《天命与正当性：从韦伯的分类看儒家的政道》，《开放时代》1999 年，第 6 期。

家政治哲学最重要的主题。”[1]儒家认为统治者自身的德行修养与公共性的政治活动是一体两面的，也可以说政治活动正是道德实践的一部分。

在现代社会中，政治权威源自被统治者，也就是说，政治权力的正当性是从被统治者中产生的。显然，“德治”属于政治证成性的范畴，并不能直接推导出统治的正当性。进一步说，儒家的德治思想，包括修己与治人（内圣与外王）两个方面。徐复观指出，“修己治人，在儒家是看作一件事情的两面，即是所谓一件事情的‘终始’、‘本末’。因之儒家治人必本之修己，而修己亦必归结为治人。内圣与外王，是一事的表里。所以儒家思想，从某一角度看，主要是伦理思想；而从另一角度看，则亦是政治思想。伦理与政治不分，正是儒家的特色。”[2]民本主义与王道仁政是一体两面的，它不仅要求统治者自身有“仁德”，这是修己；又要求统治者“施仁德于民”，这是治人。

孔子说：“为政以德，譬如北辰，居其所而众星拱之。”（《论语·为政》）又说：“君子之德风，小人之德草，草上之风必偃。”（《论语·颜渊》）他注重统治者自身行为的巨大作用与影响力，他主张“政者，正也。”（《论语·颜渊》）孔子又说：“其身正，不令而行；其身不正，虽令不从”（《论语·子路》），“苟正其身矣，于从政乎何有？不能正其身，如何正人？”（《论语·子路》），强调统治者自身品行的端正。这是修己。

但是在孔子看来，公权力的行使并不仅仅意味着政令与刑法，更为重要的是“道之以德，齐之以礼”，只有这样，民众才会“有耻且格”（《论语·为政》）。他认为只有用道德加以引导，用制度品节来训练、调教民众，他们才会心悦诚服的归服，其统治才有正当性可言；反之，即使用政令、刑罚的强制取得了暂时的统治，这种统治不仅实际上不会长久，其统治当然也不具有正当性。孔孟的德治思想具体包括：“因民之所利而利之”（《论语·尧曰》），“所欲与之聚之，所恶勿施尔也”（《孟子·离娄上》），给民众以实际的利益；养民，富民，教民，民则受之感化而感恩于上，“中心悦而诚服也”，达到“本固邦宁”，“斯得天下”。这是治人。

无论是修己，还是治人，都是站在统治者的立场来为被统治者想办法，而非站在被统治者的立场来谋求政治问题的解决，人民的政治主体性始终未得到确立。借用现代政治哲学的术语，传统儒家只注意到了政治证成性（统治者对被统治者施以德治），而未注意到政治正当性（被统治者对统治者认可）。故可说，“德治”属于政治证成性的范畴，它不是政治正当性的充分条件。进一步说，“德治”包含了修己与治人两个方面，若颠倒了二者的标准，其统治亦不具备政治证成性，是十足“恶”的统治。若以修己的标准去治人，势必导致思想杀人的悲剧；若以治人的标准来律己，误认为儒家精神只是停顿在自然生命之上，这就将儒家修己以“立人极”的工夫完全抹杀掉了。

（原文标题为《<尚书>的民本思想及其现代诠释》，刊载于《国学学刊》）

[1] 何信全：《儒学与现代民主——当代新儒家政治哲学研究》，台北：中研院文哲所，1996 年，第 132 页。
[2] 徐复观：《儒家政治思想的构造与转进》，《学术与政治之间》，台北：台湾学生书局，1985 年，第 48 页。

《〈老子〉民论·〈庄子〉民论》导论

吴根友

有关《老子》的思想研究，自先秦时代的韩非子起，到今天我们的时代，有两千三百多年的历史了。但集中研究《老子》民本思想的著作，则几乎是付之阙如。历史上解老、喻老、注老的作品很多，有的从政治学角度出发，如韩非子的《解老》《喻老》篇，有的从养生与政治的角度出发，如《老子河上公注》。绝大多数的注老作品则是哲学思想与政治思想并重，而老子成为道教的祖师之后，从修身、养性、炼气等角度研究、解释老子思想的，则又当归类于专门的道教研究领域，暂不在我们的讨论之列。有关《庄子》的研究，在汉代就有学者，司马谈《论六家要旨》就涉及《庄子》一书，而《淮南子》一书中的有些内容就取之于《庄子》。但在注《庄子》的历史上产生重大影响的，还是魏晋之际向秀、郭象二人，支道林等佛教徒对于《庄子》一书亦有精深的研究。唐宋时期，注《庄子》解《庄子》者代不乏人，但纵观地看，集中研究《庄子》思想中的“民本”思想者，则可谓廖若星辰。中国学术界在讨论“民本”思想问题时，常常引述《尚书》《左传》《国语》等儒家经典文献来说明，又因战国中后期孟子、荀子等儒家学者力倡民本思想，所以后人常把民本思想的桂冠奉送给儒家。如《中国儒学辞典》“民惟邦本”条说它是“儒家政治学说的重要论点之一”。《中国哲学辞典大全》“人本”“民本”“民主”等词条，也主要介绍儒家的民本思想，很少涉及道家的民本思想。其他一些有关中国古代政治思想、传统哲学的专著，或讨论先秦民本思想的专文，在很长的一段时间里几乎都未关注《老子》《庄子》二书中的民本思想。

整体上说，从“民论”的思想观念出发来研究老子、庄子的著作与思想，在本著作出版之前，是没有的。但从“民论”的某些具体方面展开对于老子、庄子的思想研究的成果，则是十分丰富的。而从“民论”思想中的“民本”思想内容出发来研究老子、庄子思想的学术成果，其主体部分是新中国成立以后，特别是近半个世纪的事情。近百年来中国学术界对于民本思想的研究，重点是放在儒家民本思想研究方面，而对于道家民本思想的研究内容则相当的薄弱。因此，在本导论部分介绍老子、庄子的“民论”思想研究成果的时候，仅仅就老子、庄子和老庄合论中的“民本”思想研究成果进行文献综述，以之作为本书的学术前史。而有关老子、庄子“民论”思想全面的学术综述，则留待日后以更加专业的方式加以处理。

一、近五十年来有关《老子》《庄子》民本思想研究的概述

（一）有关《老子》民本思想研究概述

关于《老子》民本思想的研究，学界主要围绕以下几个方面展开。**首先是正面阐释《老子》民本思想。**从近百年《老子》思想研究的学术史角度来看，清代中后期魏源在其《老子本义》一书中，已经模糊地触及到了老子的民本思想。他将《老子》一书定位为“救世之经典”，并认为其书的

主旨是“救天下万民于水火之中”，肯定了老子心系民众，爱护万民的民本思想基调。[1]今人沈善增认为，《老子》政治思想中包含了鲜明的民本立场，其行文中所描述的“道”的特质，诸如“柔弱处下”“归根守静”“无为而治”等，都是基于其所隐含的民本思想而立论的，因而他认为“民本可以说是《道德经》思想的灵魂”。[2]张淼认为，老子重视普通民众在社会中的作用，并从君王施政要以民为本，国家交往要以民为本，理想社会要以民为本三个方面提出“以民为本”的思想。[3]卢天华认为，老子《道德经》蕴涵着丰富的重民思想，包括平等待民、处民之下、反对战争、慎刑薄赋等，既表达了广大民众的愿望，又兼顾统治者的利益和要求，起到了调和治国者和民众之间矛盾的作用。[4]张红云认为，老子民本思想集中表现在以“柔”“下”之心待民，以“圣人常无心，以百姓心为心”的从民，和以“自然无为”安民三个方面，从道家特有的思想角度推动了我国古老的“民本”思想的发展。[5]周云芳认为，老子从其“反者道之动”的辩证观出发，告诫统治者应奉行一种“贱为贵本”的执政立场，这不仅具有一种安定国家的政治效用，而且在治国理念上还彰显了一种“以民为本”的政治关怀。[6]近 10 年以来，吕中华、陈明海二人对老子的民本思想研究，又有了新的推进，他们认为，《道德经》中“民”思想是以“民惟邦本”“保民敬德”思想为起点，并在此基础上得出了“以百姓心为心”这一“民”思想的精髓和核心，同时认为统治者要想做到“以百姓心为心”就必须做到“无为而治”。[7]张剑伟、李晓东二人指出，民本是先秦时期老子思想体系中最为本质的特征，并由此提出了“道—王—民”的逻辑框架。在他看来，“民”是老子思想逻辑的重心，为“民”而鼓与呼，是《老子》一书的主旨。[8]付瑞珣、赵玲玲二人指出，非伦理性与自然性是老子“民”论的主要特征，老子从万物本源“道”出发，通过宇宙生成论否定了君主的特殊性，瓦解了君民之间的拟血缘关系，认为民具有非伦理性，还原了民之自然性，并以此劝诫治者治国理民要顺应民之自然性。[9]**其次是在与儒、墨民本思想的对比中揭示《老子》民本思想。**儒、墨、道三家作为先秦时期主流的思想流派，都在继承殷周民本思想的基础上融入了其自身的思想见解，形成了各学派系统的民本思想。刘笑敢在其《老子古今》一书中，认为儒家传统和道家传统都重视民意，这是二者在基础层面上的一致，是儒道相通的一面。但从较高层面上看，儒道显然是不同的，二者所设定的最高价值不同，最高理想目标不同。[10]孙冀从老子对自然秩序以及对自然人性充分肯定的角度出发，认定《老子》的民本思想立基于自然之道的无为政治主张当中，断然拒绝了儒家君为民主和民水君舟之类的君主专制体制中的民本意识和民本主张。正因为如此，老子的民本政治思想才是最彻底和最具革命精神的，并认定《老子》

1 魏源：《老子本义》，宗教文化出版社 2011 年版，第 166 页。
2 沈善增：《还吾老子》，上海人民出版社 2004 年版，第 213 页。
3 张淼：《略论老子“以民为本”的思想》，《石油大学学报（社会社科版）》2004 年第 4 期。
4 卢天华：《浅论老子〈道德经〉中的重民思想》，《中共郑州市委党校学报》2009 年第 1 期。
5 张红云：《从“天道自然”到“人道无为”——论老子〈道德经〉的民本思想》，《名作欣赏》2011 年第 5 期。
6 周云芳：《老子“贱为贵本”的民本思想及其当代价值》，《黄河科技大学学报》2012 年第 1 期。
7 吕中华，陈明海：《民惟邦本:以百姓之心为心——老子道德观念疏论》，《学术界》2015 年第 6 期。
8 张剑伟，李晓东：《老子思想的民本架构及其特色》，《岭南师范学院学报》2019 年第 2 期。
9 付瑞珣，赵玲玲：《〈老子〉“民”论》，《中华老学》2022 年第 1 辑。
10 刘笑敢：《老子古今——五种对勘与析评引论·上卷》，中国社会科学出版社 2006 年版，第 593-594 页。

是一部反封建专制的著作。[1]张振铎、郭莹莹二人则将老子的民本思想地位提升到与孔子民本思想同样的高度，并从思想精华、理论基础、人对自然与社会的亲疏等多个方面，对二者的民本思想之异同进行了比较。[2]石丽娟认为，“以百姓心为心”是整个老子哲学思想的价值追求。老子的民本思想与儒家民本思想，虽然在重视民意方面是一致的、相通的，但老子道家民本思想以“道法自然”为根本前提，强调政治的“无为之治”，注重百姓自身的利益诉求；而儒家民本思想以“仁义”为伦理本位，强调政治的“礼乐”宗法属性与传统，注重社会的整体利益特别是政治利益，所以二者又存在着本质上的不同。[3]**最后是从民本与民主的关系角度考察《老子》民本思想。**少数学者从民本与民主的关系角度，考察老子民本思想中的民主性要素，如詹剑锋曾经指出，老子的政治思想不仅有民主的和社会主义的因素，并有崇高理想，即生产而不私有，施与而不恃德，领导而不宰制”。[4]张小平认为，道家哲学是一种看重人的自然本性、关怀个体人的生命、充满自然人本精神的学说，其以独特的思维方式所表达的民本思想也甚为可贵。在老子的“无为”论中所蕴涵的以民本思想为主要内容的民主精神，有着丰富的追求自由平等和反对专制的民主精神，同样具有重要的历史价值。[5]曲长海、李健二人认为，老子民本思想中的民主性特征，因受古代社会制度等因素的限制而没能发展成其应有的形态，但较之儒家，无疑更理性地、直白地、深层地反映出民本的现实，因而更接近于民主思想，可以视为近代民主思想的渊源。[6]乔楚、张之沧二人认为，老子在其无为论的思想论述中建构起严密的政治哲学体系，显现出以民为先的民主主义，是中国虚君思想的重要源头。[7]

（二）有关《庄子》民本思想研究概述

关于《庄子》民本思想的研究，学界集中在对其民性的研究上，主要体现在两个方面。**一是天性，即民众与万物相似的自然而然的属性。**比如，梅珍生指出，庄子所构想的和谐社会有“至德之世”“建德之国”“至治之世”“无何有之乡”等等。在这类理想的和谐社会之中，人的文化本性被充分解构，剩下的只有人的自然本性。因而庄子主张天道自然，强调人作为自然界的一部分，要以回归自然为主要目的，摆脱了一切文化的羁绊，与万物融为一体。[8]周玉萍则指出，庄子所神往的理想社会，是顺应人的性情，都以“自然”为其基本的生存状态，即为政者以“自然”为其政治的最高境界，老百姓也以“自然”为生活的最佳状态。所以人应该顺应外在的自然，保持未经人加工的自然界事物的本性、常态，达到“天人合一”。[9]刘勰娇指出，庄子反对儒家的政治思想，认为“仁义”并非“道德之正”，不符合人的自然真性，正确的做法是顺应和持守这种自然真性。

---

1 孙冀：《“自然”的呼唤——老子〈道德经〉的全新解读》，《社会科学辑刊》2011 年第 4 期。
2 张振铎，郭莹莹：《论老子与孔子民本思想的差异》，《沧州师范学院学报》2017 年第 4 期。
3 石丽娟：《“无道”的时代与道家的追求——老子“以百姓心为心”的哲学解读》，《学术界》2022 年第 5 期。
4 詹剑峰：《老子其人其书及其道论》，湖北人民出版社 1982 年版，第 341 页。
5 张小平：《道家哲学的民主精神》，《哲学动态》2009 年第 6 期。
6 曲长海，李健：《老子民本思想发微》，《黑龙江史志》2010 年第 11 期。
7 乔楚，张之沧：《〈道德经〉的民本立场》，《东南学术》2014 年第 5 期。
8 梅珍生：《论道家的社会发展合理性思想》，《青岛科技大学学报（社会科学版）》2007 年第 3 期。
9 周玉萍：《道家自然主义社会理想的价值与启示》，《学习论坛》2008 年第 11 期。

[1]刘笑敢指出，《庄子》共出现“自然”七处，就词义来说大都是自然而然、不勉强、没有外来力量干预的意思，但是内篇两处和外杂篇五处“自然”的语义和情景却有不同。内篇两处强调的是顺应外在的自然而然的存在和变化，担当天下责任的人只能因任它、顺从它，而不应试图以自己的意愿干预其变化过程；外杂篇出现的五处“自然”都是讲事物本身或做事的过程与方式之自然而然，强调不要勉强、没有造作。[2]宋园园认为，庄子的“人性平等”是一种自然的“平等”。庄子看透了现实社会的残酷，人性受到戕害，丢失了真正的本然之性，他的理想正是让人从这种“仁义礼智”塑造的人格和政治中解放出来，不愿为外物和现实所束缚，从而实现个体生命的自由。[3]**二是习性，即民众在长期的物质生活中不知不觉而习得的第二自然天性。**比如，罗彦民认为，逍遥“无为”是庄子思想的主体，是在世道昏乱、人心危殆的社会背景下提出来的救世主张。在《庄子》本文中，无为以救世表现在两个方面，一是针对每个个体而言，以无为修身，使人心境空明，体得大道，以此挽救世道人心；二是针对帝王而言，以无为治天下，顺应自然，不拂民之常性，从而实现天下大治。[4]梅珍生认为，道家有关君民关系的看法，是立君为民思想的一个重要支柱。庄子把治身与治国联系在一起，认为在身国关系中，只有把爱护自己放在第一位、把天下放在第二位的人，才可能把天下治理好。在庄子身、家、国的价值序列中，个人重于国家，国家重于天下。[5]郑开认为，庄子是从自然角度思考和阐释人性的，其人性理论的第一个层面应该是自然人性论，这一点显而易见。比较复杂的是，庄子创构了深邃而完备的心性论，深化了自然人性论。换言之，庄子的人性论并没有止步于单向度的自然人性论，其背后还有内在的理论进深和转折，这就打开了无为心性论的层面。[6]储昭华指出，《庄子》书中，几乎随处可见其关于如何“保身”“存在”“存身”“尽年”的论述和大量关于如何避免“祸”“患”“害”的告诫，可以深切感受和体悟到庄子对安身、自全的强烈关切。“安身”有狭义和广义之分，狭义的安身主要指人的形体、肉身生命的保全和安顿，能远祸避害，终其天年；广义的安身应是人的整个生命本身的自在生存和本性的充分展开。[7]徐硕认为，庄子期待个体处在一个平等、包容的政治环境中，如此，人们可以自由自在地、依从本性地生长，从而回归自身的内在本性。政治执政者最好的统治方式就是通过无为的方式，让人们遵循其本性而自由发展，以实现自身的无限可能性，形成一种顺应天地万物运化规律，“在宥天下”的理想政治形态。[8]

（三）《老子》《庄子》民本思想合论概述

《老子》《庄子》民本思想还见于对二者思想合论的相关文献中。总的来看，**学界相关研究中普遍认为《老子》《庄子》蕴含着丰富的民本思想。从正面阐释民本思想的视角来看，**20 世纪

1 刘勰娇：《庄子的政治思想探析》，《太原师范学院学报(社会科学版)》2015 年第 7 期。
2 刘笑敢：《析论〈庄子〉书中的两种“自然”——从历史到当代》，《哲学动态》2019 第 12 期。
3 宋园园：《孟、庄“人性平等”思想比较研究》，山东大学 2020 年硕士学位论文，第 16-21 页。
4 罗彦民：《救世：庄子“无为”思想的终极目标》，《船山学刊》2008 年第 2 期。
5 梅珍生：《道家视域：政治生活中的“民”》，《哲学研究》2015 年第 7 期。
6 郑开：《道家的自然概念———从自然与无的关系角度分析》，《哲学动态》2019 年第 2 期。
7 储昭华：《何以安身与逍遥——庄子“虚己”之道的政治哲学解析》，商务印书馆 2020 年版，第 58-60 页。
8 徐硕：《政治哲学视域下〈庄子〉天下思想研究》，东北师范大学 2022 年博士论文，第 17-18 页。

最后的十年里，孙以楷、唐少君二人认为，道家立足自然发展的原则力倡“民为国本”，强烈反映出一种顺民治国的意向，这种意向不仅深深地扎根在中国古老的农耕意识中，也渗透在几千年来的传统文化里，在中国古代思想史上有着突出的贡献。[1]21 世纪以来，宋新夫、谢荣国二人指出，《老子》《庄子》以道家独特的思维方式表达的民本思想，认识到被统治的庶人是立国兴邦的关键所在，国家的长治久安、兴衰荣辱，最终起决定作用的是人民群众，此乃“自然之道”。[2]徐平认为，道家的社会发展观包括“以百姓心为心”的民本思想等治国治民策略，在指导现代社会的生活方面有着启迪性的作用。[3]宋辉进一步阐述了道家民本思想的丰富内涵，认为从《老子》到《庄子》，到《吕氏春秋》，再到《淮南子》《太平经》，道家思想有着一脉相承的无为观，虽然各有侧重，但以民为本的精义却未有改变，即出发点和落脚点是为民谋福，基本方法是顺应天道、因势而为，根本要求是勤政为民。[4]**从儒、墨思想比较的视野来看，**上世纪末，张金岭认为，老庄以“贵以贱为本，高以下为基”的辩证思维为武器，以关心民瘼为动机，以洞悉现实苦难为材料，提出“薄赋敛”“去刑罚”“反对战争”等爱民治国的政治措施，构筑起道家的民本思想，与儒家民本思想基本一致。[5]近十多年以来，笔者曾经指出，相对于儒家重视道德的价值而言，老子、庄子的生命哲学，乃至于整个道家的生命哲学思想都有一种强烈的重身与重生的倾向，这种思想既表现在批评一般人的贪物丧性方面，也表现在批评统治者的贵物轻人方面，具有比较广泛而深刻的批判意义。当今中国政治学讲“以人为本”，其基本精神与传统的民本思想和道家的重身与重生思想有相通之处。[6]商原李刚、张志建二人认为，道家的社会和谐理念是自然型的，与儒家的伦理型和谐理念形成了对比。但从比较的视角来看，道家与儒家的社会和谐理念在忠信、贵和、民本、风俗淳美、可持续发展等方面是直接相通的。[7]钟妍峰认为，先秦时期的儒、墨之道和君主王道，其关于民本思想的价值追求始终局限在君主权威之内，以及附着其上的人为构建的等级制度和社会秩序之内。而先秦道家民本论关注到了儒、墨思考的盲点，将其民本思想诉诸于虚静和谐的自然状态，重视社会的自发秩序，尤其重视对君权至上、纵欲主义、轻视民众生命权等“不道”行为的反思和批判，与儒、墨两家的民本思想之间是极具张力的两极，径渭分明。[8]**从民本、民主接续转变的视域来看，**新世纪以来，张秀英认为，道家民本思想以追求民主、自由、平等的理念为其终极目标，体现的是一种自然主义和自治主义的政治伦理，是中国古代民主、自由和平等观念的进一步具体化和伦理化。[9]陈戈寒、梅珍生二人认为，民主的一个重要特点就是顺民情，顺民情是道家学派的一个主要观点。[10]刘占祥认为，道家民本思想是中国传统民本思

---

1 孙以楷，唐少君：《试论道家的“民为国本”思想》，《安庆师范学院学报》1993 年第 2 期。
2 宋新夫，谢荣国：《试论如何实践“代表最广大人民的根本利益”——借鉴老庄“民本”思想引发的思考》，《南昌高专学报》2002 年第 1 期。
3 徐平：《道家的社会发展观及其当代价值》，《河南师范大学学报（哲学社会科学版）》2010 年第 4 期。
4 宋辉：《民本:道家无为观的精义》，《黎明职业大学学报》2016 年第 2 期。
5 张金岭：《老庄的民本思想》，《中华文化论坛》1997 年第 1 期。
6 吴根友：《老子与庄子的生命哲学、养生思想及其现代启示意义》，《贵州社会科学》2012 年第 7 期。
7 商原李刚、张志建：《儒、道互补视阈中的道家社会和谐理念》，《西北大学学报（哲学社会科学版）》2015 年第 3 期。
8 钟妍峰：《先秦道家人性论视域下的民本论建构》，广西大学 2021 年硕士毕业论文，第 37-45 页。
9 张秀英：《道家民本思想初探》，《江苏教育学院学报(社会科学版)》2007 年第 3 期。
10 陈戈寒，梅珍生：《论道家长而不宰的民主观》，《江汉论坛》2009 年第 1 期。

想的重要源头之一，其核心价值取向是对于“自然无为”的倡导，道家以其独特的思维方式表达了民本思想，成为中国人“以民为本”的强大文化心理。这一文化心理成为中国近代以后接受西方民主思想的重要接引，使得中国传统民本思想向着现代民主思想发展和提升，并成为社会主义民主价值观的重要文化基因。[1]**还有不少学者仍然偏向于从消极的角度评价《老子》《庄子》的民本思想。**如游唤民认为，老子有民本思想的一面，也有与民本思想相对立的一面。前者是由老子的宇宙观突破他的政治观的结果，后者是由他维护奴隶制度的政治观决定的，而且其民本思想受到他政治观的消解，故而不能评价过高。[2]王保国认为，老庄的“无为”政治是为统治者设计的一种另类统治手法，它不同于法家的自上而下的强权建设模式，也不同于儒家的自下而上培植政权模式，而是一种上下俱损的休克疗法，这一疗法的特点是在统治者的有限退让与民众的原始回归中寻找缓解双方之间矛盾的途径，从而达到所谓天下晏然的圣治目的。[3]同时，王保国还进一步指出，老、庄“无为”的概念体现了丰富的保民爱民因素，提出了轻徭薄赋、消饵战争、减省刑罚等主张，旨在减少对民众生活干预，但这些民本思想最终受制于现实政治，并没有得到有效的实施，因而其民本论苍白无力，不宜作很高的评价。[4]另外，金耀基将古代政治思想分为民本、非民本及反民本三类，并以老庄政治思想实际效用不大为由将先秦道家思想归为“非民本”一类。[5]

综上所述，从近五十年的研究成果来看，大部分学者还是认为老子、庄子思想中有着丰富的民本思想。但有关《老子》《庄子》思想中的民本思想问题的研究，主要集中在无为而治的治国方略、爱民利民的政治实践等方面，而且多集中于对《老子》的民本思想的阐述与揭示，对于《庄子》的民本思想则关注得不够，内容还不够丰满，缺乏对其深度和广度的挖掘。老子、庄子以道家独特的思维方式表达的民本思想，内涵丰富，极具当代价值，是我国民本思想体系中不可或缺的组成部分。从学者对老子、庄子的民本思持消极态度的种种论述表明，对于《老子》《庄子》民本思想还需要认真加以对待，并给出比较恰当的评价。

二、老子的民论思想

（一）老子民论思想的基本结构

根据我们的初步研究，老子的“民论”思想大体上包括两个层次的内容，一是他的民本论思想，二是他的治民论思想。就其“民本论”的思想内容而言，又可以分为两个层次，一是其民本论思想的形上根基，即道论与天道论，二是在其道论与天道论的思想基础之上的民本论。就其“治民论”的思想内容而言，大体上可以分成三个层面的内容，一是治道论，二是治法论，三是治世论。三部分的思想内容中，治法论的内容最为丰富，治道论与治世论的内容相对的比较简约。

1 刘占祥：《民主、法治价值观的道家思想溯源》，《成都师范学院学报》2015 年第 6 期。
2 游唤民：《论老子的民本思想》，《湖南师范大学社会科学学报》1991 年第 1 期。
3 王保国：《两周民本思想研究》，郑州大学 2003 年博士毕业论文，第 154-167 页。
4 王保国：《老庄民本思想发微》，《甘肃社会科学》2006 年第 4 期。
5 金耀基：《中国民本思想史》，法律出版社 2008 年版，第 453 页。

到目前为止，有关老子道论思想的来源问题，仍然是一个颇为令人迷惑的问题。从《尚书•洪范》篇来看，商周之际的政治思想中有王道思想，但没有抽象的道论思想萌芽。依照目前的思想史研究成果来看，德论是西周哲学思想的大宗，是西周的哲学精神逐渐取代商人尊帝、尊天命思想的根本表现。老子之前的大政治家子产曾经提出了天道论，但并没有提出抽象的道论思想。学术界有相当一部分人认为，《道德经》一书当在战国中后期成型并流通，是道家思想发展之后的经典化的产物。学界一般承认老子的出生时间较孔子要早约二十年左右的时间，因此，将如果我们承认老子与《道德经》一书有关，则将《道德经》一书放在庄子时代以后，就很难令人信服。此处，我们暂且承认《道德经》一书早于庄子的生活时代，“道论”是老子的思想独创，而且是他对周王朝重德论意识形态的一次重大的思想突破。这一思想突破在当时未必产生了多大的社会影响，但伴随着时间的流逝，这一思想的突破意义就逐渐地彰显出来了。

（二）老子民论思想的基本内容及其评价

通行本八十一章的《道德经》之中，道论的思想内容十分丰富，但本书仅就其与民本论思想相关的内容来介绍其中的道论思想。老子关于“道”的特征的描述，其面向是多维的，既有作为万物的起点、开端，无所不包的维度，又有小、弱，作为基数之一的维度。而“民本论”思想，就是从道的小、弱、数之其一这一维度来阐发民虽贱，但作为政治的基点、起点的重要作用与意义。所谓“贵以贱为本，高以下为基”，即是此意。但“朴虽小，天下莫能臣”的意思，却不在其民本论的思想内容之中。这是我们必须予以特别关注的地方。

与老子“道法自然”，“百姓皆谓我自然”等重视“自然”的内容来看，老子的政治治理思想中有“以百姓心为心”的说法，这一说法可以说是其“治道论”思想中的民本思想。学术界对于“圣人无常心，以百姓心为心”这话句的原初表述形式，有不同的理解，但经过我们的研究发现，不同的表述形式几乎不影响老子治道论中“以百姓心为心”的中心之意。“以百姓心为心”治道论，当然表现出了尊重人民的意愿、要求的意思，因此也就理所当然的属于民本论思想的有机组成部分。

老子民论思想中的主要内容是治民论。经过我们的研究，老子的治民论思想似可以分为单纯的“无为论”和基于“道法自然”的思想基础之上的“无为的有为论”。“无为”与“老子式的有为”相结合，构成了老子治道论在治法论层面的辩证的一体关系，这也是化解老子“无为而治”思想中潜在的内在矛盾的新认识。在治道论之中，“治世论”也是不可或缺的思想组成部分，尽管这一部分的内容相当的稀薄。

就治道论而言，老子大体上触及了三个方面的问题，其一是坚信道的自在性与自然的公平性。老子认为，天地之道无亲无疏，对待万物没有特别的道德意识，即“天地不仁”。而圣人治理天下的根本原则也应当如此，将百姓当做刍狗，让他们自然的生生灭灭。但不能因此而说老子完全让人类社会处在一种纯自然的状态，服从弱肉强食的丛林法则。老子非常重视社会的基本公平，并借天道“损有馀而补不足”的原理，来批评人世间的侯王“损不足以奉有馀”的做法。由此可知，老子“以百姓为刍狗”的无亲无疏的主张，并不是对百姓麻木不仁，而是要跳

出厚此薄彼的血缘亲情在政治治理活动中的干扰。是其追求公平政治的质朴的表达。其二，老子提出一些正面的治道榜样，如老子说，“上善若水”。为什么水能够代表“上善”呢？是因为它善于给万物以好处而又不与万物抢夺利益。高明的侯王也应该这样，善于给他治下的人民以好处，而不与人民争夺利益。老子又提出了长生久视的“建国”与“治国”的原则，即善“建者不拔，善抱者不脱”，他的子孙们因为开国者善于建立国家的根基，因而可以长久地保持立国之本，祭祀的香火因而连绵不断。其三，老子在治道的层面还提出评价一个政治实体好坏的直观标准：“天下有道，却走马以粪。”意思是说，如果一个政治实体是良序的，那么在这样的政治实体中，马儿会在田野里耕田，而不会出现反常的现象——所有的马都在战场上，甚至连母马也在郊外产仔。

老子本人是坚定地要以道为治国的根本原则，故他说，“使我介然有知，行于大道。”他本人坚信，政治治理要有根本原则作指导，然后才能让政治实体导向一个良序的状态。

老子民论思想中的治法论内容，十分丰富，既有针对王侯而言的具体施政治方法，也有针对大臣而言的施政治方法。就王侯的层面说，不自私、不过度奢侈、不乱杀人、不用鲁莽的手段治理人民，是“无为”政治原则下面的诸多具体的施政要求。除此负的具体方法之外，也有一些正面的方法，如以正治国、坚持用“三宝”的方法、小心谨慎——“治大国若烹小鲜”、为腹不为目等具体的方法。而对于人臣而言，“以道佐人主，不以兵强天下”，则是根本的方法。

在老子的民论思想中，“治世论”的内容往往遭到忽视。实际上，老子对于何谓“治世”的理想国问题，也有所论述。他认为，合乎道序要求的良序社会，才是一个理想的社会，“清静为天下正”的纲领性命题，就是老子道序形上理想之下的政治理想国的最为精练的表达。而“希言自然”也正是“清静”的另一种表达。在老子看来，一个合乎道序要求的良序社会，没有多少喧哗与叫喊之声的。只有充满着不公正的乱世社会，才会有众声喧哗的状态。这一说法，其实与孔子对于良序社会表象的认知有共通之处，如孔子说，“邦有道，则庶民不议。”庶民不议的有道社会，不正是希言自然、清静无声的理想社会吗？

千百年来，学术界多将老子的“小国寡民”论看作是老子提出的理想国形态。这一观点不能说没有道理，但若将老子的“小国寡民”论看作是解决春秋末年大国争霸现象的一个具体的政治解决方案，类似于后来汉帝国晁错向汉文帝提出的削藩政策的建议，可能更为合适。当然，这一解决春秋末年大国争霸的政治改革建议，也是一种理想的方案，因此可以视之为一种理想国的形态，但就老子的治世论的核心精神而言，合乎道序要求的清静、希言的社会，才是一个真正的理想社会。这样的社会比起“小国寡民”的具体政治改革建议来说，更具有超越性与指引性。

（三）老子民论思想对于庄子的影响

老子的民论思想对于庄子的影响主要表现在两个层面，一是在民本论层面所体现的对于道序的尊重，和从抽象的哲学层面出发，对于他们眼中的低贱阶层的民众保持着一种尊重。而在治道论层面则主要表现为化道论为方法的思想原则，如“以道观之，道通为一”。二是在治法论层面，此一层面则主要表现为对“无为而治”的根本方法的继承，但在具体的方法方面，庄子

又有所发展。老子的“民论”思想没有过多的涉及“民性”的问题，但通过其对“道之朴”的论述，可以推知老子是主张“人民性朴论”的，希望圣人能够让人民保持一种朴素之性，进而让社会保持一种纯朴的状态。庄子大大地发展了老子的性朴论，坚持民有常性，要求统治者不能扰乱民之常性。

至于老子的民论思想对于后来法家如韩非子思想的影响，对于汉代黄老道家的影响，那需要有专门的论述去加以处理，在此处暂不加以条述。

三、庄子的民论思想

（一）庄子民论思想的内在结构

庄子的民论思想，在主要内容方面与老子保持一种继承性的关系，但在具体的结构方面，其论民性的内容相对于老子而言，更为丰富，而在治道论、治法论、治世论方面，精神上继承了老子的思想，但大具体的内容及表达的方式上，有对于老子思想加以发展的地方。简洁地说，庄子的民论思想大体上包含三个层次的内容，其一是民本论，内容相对的薄弱。不过，庄子在此问题上，既继承了老子的“民虽贱而不可轻”的思想观念，更重要的是通过与“物论”的对比，强调民虽贱而不可轻的理由在于他们的需求具有客观性的一面。这一思想观念在一定的程度上触及了人民大众是社会发展的客观动力的真理性认识，或者说具有这样的思想萌芽。其二是民性论。在民性论部分，庄子特别提出了“彼民有常性”的政治哲学命题，要求执政者在施政的过程中要尊重人民之常性，并进一步指出，理想的政治应该是让人民得其常性，得其己性。这一抽象的尊重民性的政治哲学思想，实际上提出了政治的出发点在于让人成为真正的人的观念萌芽，是人道政治的道家化的表达。其三是治民论。与老子的民论思想颇为相似，庄子的治民论思想也颇为发达。其治民论的思想结构大体上与老子的相似，分为治道论、治法论和治世论，但在一些具体的论述方面，有所推进。在表达方式也更加的文学化，因而显得更加生动、形象。

（二）庄子民论思想的主要内容及其评价

就庄子民论思想的整体来看，其民本论的思想内容是比较稀薄的，这与庄子所处的时代，以及他本人的身世有密切的关系。庄子的主要生活时间在战国中期，其时的诸侯国征战十分的激烈而残酷。统治者轻用民命是十分常见的事情，而统治者又编织很多美丽的谎言，来为自己的私欲膨胀提供一种理论的辩护。作为楚国政治斗争中失败的贵族后裔，庄子对于人世的险恶有深刻的体认。其长期处在底层的生活境遇，也使得他对于民生的疾苦有真切的体知。他知道统治者在骨子里并不把底层人民的生命当作一回事，也不关心他们的死活。但由于庄子长期生活在底层，对于民众的力量有更加真切的认知，故告诫执政者，别看人民与具体的物品那样，默默无声且地位低下，但他们的基本需要如果得不到基本的满足，政治统治的基础就会丧失。因此，他以带有警告的口吻说道：“贱而不可不任者，物也；卑而不可不因者，民也”。要求执政者“恃于民”而“用于物”，然后政治才拥有可靠的物质基础。

与老子以“道论”作为民本论的思想基础稍有不同，庄子似乎以“物论”作为民本论的思想基础。在庄子看来，万物虽贱，但人若不能因循物性则不能实现人用物以成事的意志。与此在根本的道理上相一致，万民地位虽然很卑下，但他们正如万物“不可不因”一样，执政者也不得不因民之所需，才能成就自己的统治目的。如果说，在老子那里，理想的圣人出于一种得道的精神境界的指引，故能做到无自己之常心，而“以百姓之心为心”。但在庄子这里，执政者即使不是圣人，也没有关系，但你们要遵循某种带有客观性的法则，不得不因民而施政。否则，你的执政目标就难以实现。因此，在庄子比较稀薄的民本论思想里，以民为本，是执政者不得不遵循的一种带有客观性的法则。这一思想可以从两个方面解读，其一，就统治而言，民本思想是不得不遵循的一种带有客观性的法则。对于百姓而言，民本思想是一种带有很强客观性的力量，谁违背它，谁就会受到惩罚。以庄子为代表的道家民本思想中所蕴涵的这一思想要素，长期以来被学界所忽视。

相对于老子的民论思想而言，在庄子一系的道家“民论”思想中，“民性”论应该是其中颇有特色的内容。庄子一系的道家学者认为，民有常性，执政者的理想施政结果应该是让人民得其常性，并得其己性。所谓的“民之常性”，并不是指人纯粹的自然性，即吃饭、睡觉、生育的动物本能，而是在远古的文明生活中习得的“耕而食，织而衣”，自由自在的、丰衣足食的生活状态。而所谓“得其民性”，其实是要求执政者施行一种“人的政治”，让人民保持一种天然、纯洁、自然而自由的生活状态。而从庄子一系的道家学者批评三代以下的所谓的“文明政治”的观点也可以看到，他们所主张的民性，就是不受服务于统治阶层的意识形态的束缚，以人民在原始生活中习得的自为而自由的生活方式作为民性的核心内容。换句话说，庄子所说的“民性”，其实是某一地区的人民在相沿成习的风俗习惯中形成的民性，其尊重“民性”说，也就是尊重一定社会范围内的风俗习惯。因此，庄子一系的道家学者对于民性的理想性描述，虽然带有极大的幻想性，但却也是对原始共产时代，或部落尊长时代里人们较为平等而自由的生活状态的曲折反映。

与老子的“民论”思想颇为相似，治民论亦是庄子一系的道家思想的主要内容。而在这一部分的内容之中，治道论也是比较简略的，治法论的内容极为丰富，其表达的方式也极为形象、生动。

在治道论部分，庄子一系的道家学者没有把主要论述放在“何谓治道”的论述方面，主要是通过对古代理想中的帝王的“治道”的描述，来具体地展开治道的内容。概括地讲，庄子一系的道家学者，其“治道”的第一个特征是纯粹不杂。颜渊与孔子讨论治道的问题时，孔子最后做了一个总结——“夫道不欲杂”。在《天地》篇，则通过“物论”而引申出“其治一也”的结论——“天地虽大，其化均也；万物虽多，其治一也；人卒虽众，其主君也。”“治道”的第二个方面的特征是“以恬养知”。这是通过托古的方式道出的治道内容。运用恬淡的德性来涵养一切智力性的内容，从而让执政者努力保持一种“无为”的状态。“以恬养知”的方法，其实与老子的军事思想有关。老子曾提出：“兵者，不祥之器，非君子之器，不得已而用，恬淡为上，胜而不美。”（《老子》第 31 章）

在“治道”部分，庄子一系的道家学者明确地否定了孔子为代表的儒家一系的治国之道，声称“仲尼之道不足以治国。”甚至很激烈地说，对于无道的国家，不应该在这片土地上落脚，大有用脚投票，远离无道之国的激进要求。

与老子的民论思想比较一致，治法论也是庄子一系的道家学者的重头戏，内容十分丰富。概略地说，大体可以分成如下几类问题：第一类是：道法自然的思想在政治生活中的应用，如在宥天下、以鸟养鸟、“天生万民，必授之职”、“效法道家的圣人，正己而后行政”、以天乐畜天下、以牧马之法为天下等具体方法。第二类是“无为”的思想原则的具体化之表达，如不刻意而为、菲薄儒家圣人，绝圣弃智、处无为、至人无亲等。第三类是要求统治者不显己、保持朴素之心、与世混一、为政勿卤莽灭裂、尊生；第四类是：有少量的黄老道家思想的方法，带有法家思想的色彩，亡人之国而不失其民心、取民以财、动以百姓，不违其度等。通过对此一部分内容的研究发现，如何系统地整理以老子、庄子为代表的先秦道家的治法论思想，实际上是如何深化老子、庄子思想研究的一个新面向。以往的老庄政治思想研究，相对而言，比较忽视其中的治法论思想。通过老子、庄子民论思想的专题研究，我们发现，老子、庄子的治法论思想内容，其实是十分丰富的。

就治世论的内容而言，庄子一系的道家学者在原则上仍然继承了老子的思想，但在一些具体的提法上也有一定的新意。就其继承的一面来说，庄子一系的道家学者提出的“至德之世”的理想国，基本上是老子“清静以为天下正”的合道的社会理想的具体化。但“明王之治”、“神农氏之天下”的托古思维、则是庄子一系的道家学者，在战国中后期提出的新的治世理想。其中，对“三皇五帝”之世的批判，矛头直指儒家的理想国，这在老子的治世论中是没有的新内容。

（三）庄子民论思想对于《淮南子》一书的影响

汉初是庄子影响的潜行期，淮南王曾有《庄子略要》和《庄子后解》等著作，表明淮南学派中是有人对《庄子》进行过深入研究的。很遗憾的是，这些著作都已经散佚，但从《淮南子·要略》中“考验乎老庄之术”一句似可以看出，淮南学派对《庄子》研究的结果，似可以从《淮南子》一书出发，来看《庄子》一书对于《淮南子》一书的影响。王叔岷早年所作《〈淮南子〉与〈庄子〉》中，列举了大量《淮南子》引用《庄子》的文字，认为《淮南子》“暗用及发明庄子之文则极多”[1]。首先，《淮南子》所引《庄子》文，有事实、典故、成语和思想观点等，内容丰富；其次，《庄子》仅《说剑》篇无所引用，《淮南子》也仅《地形》一篇未引《庄子》，引用极多；再次，《淮南子》引《庄子》有不少是在意义上有所改动，或者强化乃至有所发展。以上说明，《淮南子》吸收了《庄子》的内容，也说明《庄子》对《淮南子》的影响非同一般。正是基于这些学术史的研究成果，在考察庄子一系的道家学者的“民论”对于后世的影响问题时，我们不选择其它著作而选择《淮南子》一书的重要理由之所在。

这里我们只从《庄子》民论思想这一视角，来分析其对《淮南子》一书的影响。《淮南子》有较为丰富的“安民”“利民”“富民”等民本思想，其中大量援引了《庄子》一书的思想资料，并对这些思想资料进行了积极阐释，为汉初最高统治者提供了一套适应当时实际情况的治国安民的理论。《庄子》民论思想对于《淮南子》的影响，可以下五个方面来加以考察。**一是强调民的重要性。**庄子一系的道家学者认为，民虽然处于被剥削、受奴役的地位，但却是国家的基石。“贱

1 王叔岷：《〈淮南子〉与〈庄子〉》，清华大学学报，1960 年 5 月，第二卷。

而不可不任者，物也；卑而不可不因者，民也”（《庄子·在宥》）。《淮南子》继承了老子、庄子的这一思想，“民者，国之本也”（《淮南子·主术训》）。国主之有民也，犹城之有基，木之有根，根深则本固，基美则上宁。”（《淮南子·泰族训》）认为民是国之本，君王与人民的关系，就像城墙和基础的关系，又像树木和根的关系，根深树木就茂盛，基础打得好城墙就结实，人民安定君王就安稳。**二是尊重客观规律。**庄子一系的道家学者认为，圣人治国，应顺天地万物的自然之理，尊重客观规律，不刻意作为。“故圣人观于天而不助，成于德而不累，出于道而不谋，会于仁而不恃，薄于义而不积，应于礼而不讳，接于事而不辞，齐于法而不乱，恃于民而不轻，因于物而不去”（《庄子·在宥》）。《淮南子》中有类似的思想：“是故人君者，上因天时，下尽地财，中用人力，是以群生遂长，五谷蕃植”（《淮南子·主术训》）。**三是注重民之常性。**庄子一系的道家学者认为，执政者的约束和控制无疑会改变人民的常性，束缚人民的发展，扰乱人民的生活。“彼民有常性，织而衣，耕而食，是谓同德”。（《庄子·马蹄》）《淮南子》亦继承了《庄子》一书尊重民性的思想：“水处者渔，山处者木，谷处者牧，陆处者农。地宜其事，事宜其械，械宜其用，用宜其人……故离叛者寡，而听从者众”。（《淮南子·齐俗训》）**四是简赋税以让利于民。**庄子一系的道家提出君主不应聚敛财富，“天生万民，必授之职。多男子而授之职，则何惧之有？富而使人分之则何事之有？”（《庄子·天地》）对贪得无厌的统治者进行了无情的抨击，比如指责魏武侯“独为万乘之主，以苦一国之民，以养耳目鼻口，夫神者不自许也”（《庄子·徐无鬼》）。《淮南子》同样批评了执政者私欲膨胀的危害，“人主租敛于民也，必先计岁收，量民积聚，知饥馑有余不足之数，然后取车舆衣食供养其欲。”（《淮南子·主术训》）指出君主收税要有节制，要有一定的税收标准，避免过多的税收对百姓的正常生活造成影响。君主若对百姓毫无节制的侵扰以此来满足自己的贪婪欲望，那么百姓原本和善的民性和美好的生活势必会受到破坏，长此以往，民怨便会聚集，最终会影响统治阶级政权的威信。**五是慎战以安民心。**庄子一系的道家学者反对统治者为满足贪欲而发动战争，把诸侯间的侵略战争比作蜗牛两角之争，伤人害己，可鄙可笑。“为义偃兵，造兵之本也。”（《庄子·徐无鬼》）“兵，恃之则亡。”（《庄子·列御寇》）《庄子》一书还指出，“爱民而义偃兵”的政治主张，会导致民众的死亡，仅依靠战争统治，国家必将灭亡，这一思想深刻地影响了《淮南子》，使得《淮南子》一书对于战争所具有的破坏性具有清醒的认识：“晚世之时，七国异族，诸侯制法，各殊习俗，纵横间之，举兵而相角，攻城滥杀，覆高危安，掘坟墓，扬人骸，大冲车，高重京，除战道，便死路，犯严敌，残不义，百往一反，名声苟盛也。”（《淮南子·览冥训》）。当然，《淮南子》一书对于战争的问题，也有不同于庄子一系的道家学者的地位，如该书的作者承认“义兵”的合理性：“故闻敌之君，有加虐于民者，则举兵而临其境，责之以不义。”《淮南子·兵略训》。庄子一系的道家学者则只是希望，虽有战争而能“不失人心”，而并没有“义兵”的观念。这似乎也可以看作是《淮南子》一书在战争观方面对于庄子一系的道家学者思想的继承与发展。

《庄子》一书对于《淮南子》的影响还很多。上述所列举的五个方面内容，仅仅是从民论的角度揭示《庄子》对《淮南子》的影响，不一定全面、准确，但从一个侧面可以看出《庄子》一书的民论思想在汉初的影响力。

《宋仁宗民论》导论

谢贵安　龚芸萱

摘　要：宋仁宗的民本思想以宽民、利民、济民为主，在为政养民之道上主张慎用刑法，在处理君、民、臣三者关系上主张君不独治、为民设官。该思想是对传统儒家民本理念的继承与发展，强调民众乃国家之基石，重视民本思想对君主行为的约束，倡导君主应畏天修德。同时，由于崇信佛道，宋仁宗民本思想中亦杂参着佛道的相关理念，展现出重视生命、约文省刑、垂拱而治的特征。宋仁宗的民本思想及其措施，虽然在一定程度上起到了便利民众、安定民生的作用，但其核心目的仍在于维护政权的稳定，这与以维护民众权利为根本出发点的现代民主思想，存在着本质上的差异。

关键词：宋仁宗；民本思想；君民臣关系；佛道

作者介绍：谢贵安，武汉大学历史学院教授、博士生导师；龚芸萱，武汉大学历史学院研究生。

[基金项目]教育部基地（武汉大学中国传统文化研究中心）重大项目（22JJD720024）；武汉大学“《民藏》编纂与研究”项目（1101-250000117）。

赵匡胤陈桥兵变建立北宋，结束了唐末以来藩镇割据的混乱局面，使人民能够休养生息。北宋初期实行劝农垦荒、轻徭薄赋的农业政策和通商惠工的商业政策，社会经济得到发展。在对外关系方面，采取安内虚外的政策，对周边采取制衡措施，真宗朝签订澶渊之盟以后，宋与契丹迎来了几十年的和平。继真宗以后，仁宗即位。明道二年（1033 年），结束了刘太后近十二年的代政，仁宗正式执政。在仁宗治理的四十二年间，“搜揽天下豪杰，不可胜数”，在文学界、学术界、政治界出现了一大批流芳千古的人物，诸如范仲淹、富弼、韩琦、欧阳修、王安石等等。在对待百姓上，宋仁宗尚算为政宽仁，显然受到其民本思想的影响。关于宋仁宗的民本思想，目前尚未见专门的研究，与之相关的成果，则有赵冬梅的《宋仁宗之“仁”》、晏建怀的《“仁君”宋仁宗》和常威的《宋仁宗〈恤狱诏〉考论》等[1]。本文则通过仁宗本人的言论，探讨其民本思想的内容及特点。

惠爱怀众：仁宗的安民之道

“民惟邦本”是儒家仁政与爱民的原因所在。民众是国家财富的来源，蕴含着推翻国家政权的力量，是组成国家的基础。而君主是天在世间的代表，天设立君主，赋予其管理民众的权力。因此君主在实行统治时应该爱民，施行仁政，为政养民。仁宗的民本思想体现在统治政策中主要

[1] 赵冬梅：《宋仁宗之“仁”》，《人民论坛》2020 年 7 月中；晏建怀：《“仁君”宋仁宗》，《文史天地》2021 年第 6 期；常威：《宋仁宗〈恤狱诏〉考论》，《宋史研究论丛》第 22 辑，科学出版社 2018 年 9 月版。

有：宽民、利民、济民。宽民主要体现在内外政策上，以抚育民众为主，爱惜民力，量力取之；利民主要体现在藏富于民，不与民争利，民足则君裕；济民主要体现在自然灾害后对人民的救济和宽恤。

仁宗的宽民思想有两个重要方面，一是爱惜民力，二是轻徭薄赋。

爱惜民力主要体现在少兴战事以安民、少兴工程力役以息民。久战伤民，仁宗深刻认识到这一道理，“用兵之法不欲久，惟能使调敛发输不劳而民有余力，则可以制敌而有待于必胜”[1]。仁宗执政的前半期，即宝元到庆历年间，宋与夏、辽关系紧张，边境屡屡有警，皇祐年间又有侬智高一乱，民众受战乱牵连，负担颇重。于是仁宗对各州府军监官多有警示，注重选用实行宽松管理的良吏。庆历三年（1043 年）五月乙亥，仁宗听闻忻州发生大地震，说道：“地道贵静，今数震摇，得非兵兴劳民之象乎？宜诏本路转运、经略司，安恤百姓，毋得辄弛边备。”[2]又如庆历四年（1044 年），敕知益州文彦博：“尔其无贪宽厚之名，无习苛刻之治，谨尔条教，休息吾民，则得良牧矣。”[3]嘉祐时，以胡揆“悉心疆事”“恬然无虞”，“可谓善吏”，为其加官，文曰：

> 朝廷镇抚四夷，以绥中国，贵于息民，而不务佳兵。故常敕边吏，毋邀奇功。五岭已南，蛮夷杂居，其俗剽悍，尤为易动。而桂州，一都会也。前通州军州事、尚书屯田员外郎胡揆，承用诏旨，悉心疆事，终揆之任，恬然无虞，亦可谓善吏，能宣明威信者矣。夫守边之患，常在见小利不达大体，以侵迫驱夺之为，故至大乱，贻忧吾民。则若揆者，不可以不赏也。[4]

一方面强调不务兴兵，安民息民，另一方面对施行宽松政策的官员进行肯定。

在兴力役方面，仁宗相对前朝有所减少。宋初太宗、真宗信奉道教，曾大修宫观，真宗更是导演了一出“天书下降”，并耗费大量财力修建玉清昭应宫以供奉天书。真宗去世以后，天圣七年（1029 年）刘太后执政时便下《赐中书门下不得创起土木修造诏》，要求除了添修已修成的宫观寺院舍产以外，不得新建土木，认为“为国之规，当务惜民之力，在于营缮，颇致烦劳，固匪常经，所宜寝罢”。[5]当年七月，玉清昭应宫毁于雷火，在群臣的强烈建议下，刘太后下诏不修玉清昭应宫。仁宗掌权以后虽然仍信佛教，且时有修建宫观寺院的行为，但再也没有真宗时期那种大规模的工程。至和二年（1055 年），仁宗甚至拒绝了内臣建皇帝本命殿的请求，说：“建宫观所以为民祈福，岂可劳民自为耶！其遇本命道场日，止令设版位祠之。”[6]

仁宗主张轻徭薄赋，在庆典、祭祀时所发布的敕书中有颇多要求轻征薄敛之语。如皇祐五年

---

[1] 王智勇、王蓉贵主编：《宋代诏令全集》卷 239《官吏拜罢·州府军监官二·开封府开封县主簿孙量可保大军节度掌书记制》，四川大学出版社 2012 年版，第 6 册，第 2252 页。

[2] 李焘撰，上海师范大学古籍整理研究所、华东师范大学古籍整理研究所点校：《续资治通鉴长编》卷 141，仁宗庆历三年，中华书局 2004 年版，第 3373-3374 页。

[3] 王智勇、王蓉贵主编：《宋代诏令全集》卷 239《官吏拜罢·州府军监官二·龙图阁直学士文彦博可枢密直学士知益州制》，四川大学出版社 2012 年版，第 6 册，第 2251 页。

[4] 王智勇、王蓉贵主编：《宋代诏令全集》卷 275《官吏拜罢·阶官除授·文官阶十一·屯田员外郎胡揆除都官员外郎制》，四川大学出版社 2012 年版，第 6 册，第 2619 页。

[5] 司义祖整理：《宋大诏令全集》卷 179《政事三十二·营缮上·赐中书门下不得创起土木修造诏》，中华书局 1962 年版，第 648 页。

[6] 李焘撰，上海师范大学古籍整理研究所、华东师范大学古籍整理研究所点校：《续资治通鉴长编》卷 181，仁宗至和二年，中华书局 2004 年版，第 4378 页。

（1053 年）南郊时所发的赦天下制中说：“象日之畿，惟民所息；如砥之道，其赋当平。颇闻征缮之科，有违中正之法，宜从薄敛，以示宽恩。”[1]但多为礼仪性的话语，并不代表实际施行。仁宗朝因为宋夏战争，边境关系紧张，朝廷在边境驻扎了大量军队，恩荫制的施行使得冗官现象日益严重，三冗问题到仁宗朝已严重影响国家财政。因此，在实际征税过程中，并非一味薄赋。仁宗诏书中曾多次衡量取用于民的标准问题，如“财赋大计，一出于民，取之寡则用不足，然而民逸；取之多则用有余，然而民困”[2]“夫多取则病于下，少取则废于用”[3]。作为统治者，对关乎国家财政命脉的征税问题还是有很多考量的。庆历三年（1043 年），以范仲淹为首的官僚士大夫面对宋夏战争后国家财力匮乏，民众赋役繁重的现状，提出“轻徭役”“厚农桑”的改革政策，“轻徭役”以裁并州县建置的方式，力图减少官府轮差，“厚农桑”则偏向于修建水利工程。虽然并未触及到核心的征税问题，但最终也因触及官僚集团利益，仅初步实施，收效甚微，终仁宗朝也未有大的赋役改革。在不加敛于民的前提下，仁宗的轻徭薄赋思想主要体现为要求严查贪暴官吏、除放倚阁税赋等政策。范仲淹庆历新政的重点就是革新吏治，主张“正纲纪，去疾苦，救生民”。庆历三年（1043 年）五月，在新政实施之前仁宗就很重视官吏对缓解国家财用和民力的重要性，敕三司官吏曰：“经国以财为本，而三司纪纲不振久矣。今边隅未靖，用度甚广，军资所急，民力重困，其务协心营职，无或因循以踵旧弊。”[4]庆历四年（1044 年）正月，任命周陵为荆湖转运使的制书中说道：

> 朕思欲宽民赋役而衣食给足天下之饥寒，而患州县之吏不能称职，其老疾暗懦而纵其下，与夫贪暴而自为残者，皆所以蠹于物而重困吾民者也。然按察之司，视而不举，反务较锱铢毫末之遗利，而欲足用舒民，岂不失其术而且劳者哉！今荆湖之南，十一州、一监、三十有一县，吏员不为不多矣。尔其察其不良者而举其贤者，使州县得良吏，未有民富而用不足者。[5]

在国家财用不足而民已困的情况下，通过考察惩治下层小吏的方式减少征税过程中的贪腐。在庆历新政改革失败，财政危机日益严重的背景下，嘉祐年间又兴起了理财的思潮，诸如富弼、张方平、王安石、司马光等人都提出过理财措施。王安石曾上书仁宗，建议“因天下之力，以生天下之财，取天下之财，以供天下之废”，通过理财达到“民不加赋，而国用饶”。不过此时仁宗已无意变革，因此直到神宗年间才得以开展。通过部分蠲免赋税来减轻人民压力是仁宗的主要方式，如庆历八年（1048 年）除放四京及诸州府军监在庆历八年终以前的倚阁税赋；至和二年（1055 年），因诸路旱灾，蠲罢其积欠科率折变之物及兴修工役。对于边地受战祸的民众，往往以下德

---

[1] 司义祖整理：《宋大诏令全集》卷 121《典礼六·南郊四·皇祐五年南郊赦天下制》，中华书局 1962 年版，第 413-414 页。

[2] 王智勇、王蓉贵主编：《宋代诏令全集》卷 155《官吏拜罢·中央行政官员二·度支郎中李硕可三司户部判官制》，四川大学出版社 2012 年版，第 4 册，第 1427 页。

[3] 王智勇、王蓉贵主编：《宋代诏令全集》卷 155《官吏拜罢·中央行政官员二·司勋员外郎曹元举可依前官充三司盐铁判官制》，四川大学出版社 2012 年版，第 4 册，第 1428 页。

[4] 李焘撰，上海师范大学古籍整理研究所、华东师范大学古籍整理研究所点校：《续资治通鉴长编》卷 141，仁宗庆历三年，中华书局 2004 年版，第 3374 页。

[5] 王智勇、王蓉贵主编：《宋代诏令全集》卷 226《官吏拜罢·路官一·周陵荆湖转运使制》，四川大学出版社 2012 年版，第 5 册，第 2122 页。

音的方式予以免除赋税、赦免罪犯。据统计，《仁宗本纪》中记载宋仁宗“减”百姓之税、贡、租、赋役、刑罚共 36 次；“蠲”税、田租、民贷官米共 23 次；“免”税、租、科徭共 15 次；“罢”税钱、岁贡、科徭共 9 次。[1]

仁宗主张“官不与民争利”，他在位期间对前朝施行已久的茶、盐禁榷制度实行改革，废除茶叶官榷制度，实行全面通商，放松解盐专卖制度，施行有限通商。这两大改革有效缓解了茶叶贸易中采茶园户和茶商受官方欺压的现象，并一解兵民盐役之苦，不仅销售食盐的品质得到提高，价格也有所改善。他在《通商茶法诏》中说道：“古者山泽之利，与民共之。故民足于下而君裕于上。”自唐末开始，朝廷为了获利而有茶禁，许多百姓因触犯茶禁制度而受罚，“使田闾不安其业，商贾不通于行”。仁宗对此感到不忍，于是裁减岁输，划去禁条，俾通商贾，让民众富饶，相以为生，所以“损上益下，以休吾民”。

在济民方面，仁宗也非常重视。仁宗年间常有水旱饥荒灾害的记载，黄河的多次决口更是引起了朝廷的广泛重视。因此仁宗朝也比较注重灾前防备与灾后赈恤。在水灾方面，皇祐三年（1051 年），设置河渠司，专门管理黄河修堤之事。嘉祐三年（1058 年），又改河渠司为都水监，作为治理黄河水患的专门性机构，兼顾其他河流。在火灾方面，鉴于京中房屋密集，多次失火，刘太后在天圣十年（1032 年）时就下诏鼓励民众告发纵火之人。在仁宗朝历次赦免罪犯中，放火罪多不在赦免之列。除了防灾以外，嘉祐二年（1057 年），仁宗接受韩琦的建议，在诸路建立广惠仓以备荒年，成为与常平仓相当的备荒设施。灾后救济的手段主要有发义仓谷赈灾、发官廪振贫乏之人、平抑谷价、免流民过渡钱、收养流民、贷谷种以恢复生产、为有疾者看病、官为殡殓、赎还鬻子、减税等，针对灾害的类型和等级采取不同措施。

惟刑是恤：仁宗慎刑中的民本思想

刑法是国家治理的重要手段，其实施的对象基本上都是“民”。是推行酷刑，还是实行慎刑，反映了统治者对待被统者的态度。在传统君主专制的社会中，统治者对刑法的态度直接影响到后人对其执政风格的评价。“国家致治之难，惟刑是恤。”仁宗在刑法方面的主要态度是“慎刑”。

仁宗对刑法的定位在《赐龙图阁直学士知审刑院钱象先断绝奖谕诏》中说的很清楚：“夫立法明刑，非以为治，盖以御暴嫚，辅政教之所施也。”[2]刑法不是治理社会的主要手段，而是为了辅助政治和教化，即儒家主张的“德主刑辅”。另外，刑法不但辅助教化，刑法本身也有警示性的教化功能，所谓“夫法者，所以禁民为非，而使其迁善远罪也。”[3]对于犯法的人，刑法更是教导其改过的重要工具，所谓“言念无良之人，向缘不师于教，故隶之军以苦其形体，移之乡以劳其心志，使知罪戾，以图改为”。[4]

---

[1] 张晓红，谢云：《宋人笔记中的宋仁宗形象》，《兰州工业学院学报》2021 年第 6 期。

[2] 王智勇、王蓉贵主编：《宋代诏令全集》卷 727《刑法·刑事五·赐龙图阁直学士知审刑院钱象先断絶奖谕诏二》，四川大学出版社 2012 年版，第 12 册，第 7023 页。

[3] 王智勇、王蓉贵主编：《宋代诏令全集》卷 269《官吏拜罢·阶官除授·文官阶五·剑州司理参军董寿可大理寺丞制》，四川大学出版社 2012 年版，第 6 册，第 2559 页。

[4] 司义祖整理：《宋大诏令全集》卷 216《政事六十九·恩宥下·祫享赦后拣贷杂犯刺面配军诏》，中华书局 1962 年版，第 823 页。

在这一思想下，仁宗对刑法的施行也颇为谨慎。

首先，他主张先行教化而后施刑法，认为人之所以会犯罪，是由于未行教化、不知法。孔子曰：“礼乐不兴，则刑罚不中。刑罚不中，则民无所措手足。”社会没有礼乐秩序、没有教化，刑法就没有标准，刑法没有标准，人民就不知道应该怎么做。儒家认为刑法只是强制性手段，虽然能够让人畏惧服从，但并不能治本，不能使人认识到善恶的区别，因此也不能从根本上消除人的恶行。因此，仁宗很注重礼与德的教化作用。仁宗认为战国以前的人民“其生长也有教育之地”，所以才能够“兴行于家，力作于野，亲族和同，爱足以相恤，衣食赡给，力足以相保”。在达到人人有行、衣食丰足之后，“狱讼衰而盗贼息，以格于治平”。而战国到秦，社会上却重利寡恩、风俗甚薄，驱人于不善，这难道是因为人民的本性有所不同吗？不论先王治世还是后代乱世，人民的本性都是一样的，之所以结果不同，只是因为“导之之具至与不至耳”。[1]所以应该尽力教导民众近善远恶。

除了要先行教化，还要约法省刑，避免法章过于繁复而使人民不能知法。有关开放茶盐的禁榷问题，仁宗朝曾进行过很久的讨论。仁宗主张解禁，一个很重要的原因就是茶盐酒税之禁导致“用刑滋章”。古代先王的法律简约，人民容易明白，也能够遵守。但是后代设置的各种茶盐酒税之禁导致法律规定越来越烦杂，“今之编敕，皆出于律外，又数更改”，官吏尚且弄不明白，百姓当然更是无从知晓。但是百姓一旦触犯这些法律，轻则毁伤身体，重则流配，妻子离散，虽然符合法律规定，但于情不忍。因此，仁宗特意下诏别定赎罪之法，使民众能免于刑法。[2]“约法省刑”是黄老思想在立法上的重要体现。法律条文简约，才能减少刑罚，才能让民众明白易懂。仁宗反对制定过于繁琐的法律条文，并制定赎法让民众尽量免于惩罚，能够休养生息，行实务本。

其次是法主宽平，一方面要求法律要宽恤，不要过于刻薄，另一方面要求法律做到公平求实。

“夫以刑制民，畏而不戴；宽恤征赋，使之便安。”景祐四年，仁宗在迩英阁听大臣讲述汉代光武帝不采纳梁统所上主张严刑峻法奏章一事。梁统认为汉元帝、汉哀帝时施行罪行轻判，导致人们随意违法，毫无顾忌，官吏也随便杀人。仁君应该以人民的生命为重，因此要用刑法来除去暴力。三皇五帝尚且会运用流、殛、放、杀、大辟等办法管理人民，而哀帝、平帝既没有高帝时代得天命，也没有文帝时代的太平，更没有武帝时代的强盛，自身也不如宣帝睿智，却擅自改变旧法，这是不应该学习的。对此，宋仁宗认为：“深文峻法，诚非善政。”宋绶认同仁宗的说法，认为人主一句话就能有雷霆般的威力，因此施行峻法是一件很容易的事，用宽刑则是很难的。这段记载意在进一步表明仁宗不愿意用较易施行的峻法，而认同宽刑。[3]至和二年（1055 年），又于迩英殿讲《后汉书》中应劭议刑一事，张揆借应劭主张严惩犯死罪的尹次、史玉一事，劝诫仁宗，

---

[1] 王智勇、王蓉贵主编：《宋代诏令全集》卷 75《政事·荐举二·中书试郡国察孝悌力田诏》，四川大学出版社 2012 年版，第 3 册，第 682-683 页。

[2] 司义祖整理：《宋大诏令全集》卷 202《政事五十五·刑法下·律外条贯别定赎法诏》，中华书局 1962 年版，第 750 页。

[3] 李焘撰，上海师范大学古籍整理研究所、华东师范大学古籍整理研究所点校：《续资治通鉴长编》卷 120，仁宗景祐四年，中华书局 2004 年版，第 2837 页。

“当汉献帝乱世，有司犹能守法，今天下奏狱，或违法出罪，负冤不伸。水旱之灾，未必不由此也”。张揆认为仁宗应该严守刑法规定，不要随意宽赦。但仁宗却说：“祖宗以来，多用中典，奏谳者往往贷之，岂欲刑罚之滥乎！”[1]从以上两个事例可以看出，在运用严刑峻法除暴保民和运用约法宽刑使民众休养生息之间，仁宗是倾向于后者的，仁宗认为比起用刑法维持社会秩序，用道德教化民众，使民众自觉地不犯法，使官吏不能滥施刑法，这才是仁君之政。

宋仁宗的宽刑体现在重人命、慎择亲民掌狱之官。民为国本，在古代社会，人是最重要的生产力，休养生息，繁衍人口，是实现社会经济发展的基础。因此，作为辅助政教的刑法，一旦滥用，就会损害作为政教之基的人民。仁宗非常重视刑狱，一方面制定宽刑，避免官吏滥用刑法惩罚民众。如放宽犯罪量刑的标准，在景祐二年《定强盗刑诏》中说：

> 朕绍抚邦图，深惟治本，言念苍黔之众，罔知教化之方，因衣食之靡充，致寇攘之滋起，陷于重辟，良用怃然。逖览前编，具存中典，遭五代之浇季，爰抵深文，洎累圣之洽熙，渐从末减，欲驱民于仁寿，特著令于宽平，庶复律章，式重人命。自今强盗不持杖、不得财，徒二年，每千加一等，十千及伤人者绞；持仗不得财，流三千里，流满五千里者绞；伤人者斩，仍不分首从；不持仗满千及持仗罪不致死，并论如流配千里外牢城。[2]

对犯强盗法的人分数个等级，采取不同的惩罚方式，避免地方官员滥施刑罚。对于法律繁复严苛，导致民众误触犯法律的现象，仁宗特别制定赎罪法以宽恕，如针对触犯茶盐专卖政策的民众，特意规定：“或细民难知，或人情不免，或冒利犯禁，或奢侈违令，或过误可悯之类，别定赎法。乡人以谷麦、市人以钱帛，使民重谷帛、免刑罚，则农桑自劝，富寿可期。”[3]另一方面，对于已犯罪判刑的罪犯，仁宗也经常在庆典或灾异后赦免囚犯，并多次亲录系囚。据学者考证，宋朝自太祖以来就开始有每逢盛夏署月下恤刑诏的惯例，这一惯例到仁宗朝发扬光大。仁宗朝不仅皇帝发恤刑诏，还有很多专赐地方守臣的恤刑诏，要求地方官体会朝廷恤刑之意。与太祖、太宗、真宗三朝的恤刑诏相比，仁宗朝明显更加详细、真切，有具体应实施的措施。[4]“夫法者，国之防；狱者，民之命也。盖一失其平，则天下无所措其手足矣。故自唐虞三代，莫不重之。”对统治者来说，刑法具有两面性，一方面统治的实施需要刑法的制约，另一方面统治基于人民，刑法关系到人民的生死，因此要持其平。

对于官员，仁宗也经常训以“慎刑”的重要性，如在大理寺丞王彭的加官制上说：

> 《书》不云乎：“钦哉钦哉，惟刑之恤哉！”夫以舜为君，而皋陶为士，尚且丁宁饬戒如是之勤，况后之不及乎。恭惟先帝审刑之意，协于唐虞，故朕于法官之任，益不敢轻。以尔明察忠恕，通律家之本，故以尔为廷尉之属。

敕具大理寺丞董寿：“然世之专于法者，不患于不通，而患于刻薄，岂夫学者之弊欤？今尔以学

---

[1] 李焘撰，上海师范大学古籍整理研究所、华东师范大学古籍整理研究所点校：《续资治通鉴长编》卷 179，仁宗至和二年，中华书局 2004 年版，第 4324 页。

[2] 司义祖整理：《宋大诏令全集》卷 202《政事五十五·刑法下·定强盗刑诏》，中华书局 1962 年版，第 750 页。

[3] 司义祖整理：《宋大诏令全集》卷 202《政事五十五·刑法下·律外条贯别定赎法诏》，中华书局 1962 年版，第 750 页。

[4] 常威：《宋仁宗〈恤狱诏〉考论》，《宋史研究论丛》第 22 辑，科学出版社 2018 年 9 月版。

法入官，而有能被荐，以之临事，可不戒哉。”[1]在给孙砺、李国庆加官阶之制中同样说：“六经皆载治民之术，而法者为吏之资也。汝等学之，用以从政。经之道广矣，择其宜于民者；法之文密矣，取其平而不害者。足以涖尔官，而成厥绩焉。”[2]将在经书中寻找治道与在法律中寻找持平之道并列，突出仁宗对官员刑法运用的规范。

注重公平与求实，这是对刑法运用过程的具体规范。对此，仁宗认为：“国家明慎庶狱，抚养群黎，囹圄之间，必须阅实，捶楚之下，尤贵得情。”[3]要规范刑法的运用，最重要的就是加强对官吏的管理，所谓“朕欲斯民足衣食、知礼让，而窃攘争斗之狱犹滋；欲吾吏慎刑罚、尽情伪，而传予轻重之文不一”，因此，要求总理审刑院的官员“以儒学之职，总评谳之繁，克勤其官，曾不留事”。[4]

君不独治 为民设官：置吏选官中的民本思想

天为民设君，君替天治民，官在君与民之间。对民来说，官是君的延伸；对君来说，官也是被治理的一部分。仁宗认为官既是辅君共治者，又是下情上达、上恩下逮的通道。他的君臣关系思想中，实蕴有君民关系的内核，其中包含了民本思想的因素。

宋初太祖赵匡胤曾说：“国家设科取士，本欲求贤以共治天下。”[5]仁宗在晏殊拜相制中也说道：“帝王之业，非一士之所成，兵农之方，岂异途而可治。故总合二府之制，参寄群贤之谋。”[6]众所周知，宋代是重文轻武的时代，正是这一重视文人的政策，造就了一大批以天下为己任的士大夫。学者认为，仁宗朝是文人政治发展的顶峰，诸多支撑文人政治的重要制度，如台谏制度和考试制度，在这一时期得到改革与完善，并且形成了为后世称道的“和而不同”的庆历士风。[7]仁宗作为一代平庸之主，并没有雄才大略，却赢得了后世的美誉，这不得不归功于仁宗时敢于针砭时弊、锐意进取的大臣，如范仲淹、富弼、韩琦、文彦博、司马光等人，君臣一起开创了宋代理想的文人共治时代。

在君臣关系中，君主是不可或缺的部分，君主对自我的定位决定了君臣关系的特点。而仁宗朝文人共治得以鼎盛，正是由于仁宗以“仁君”为自我定位。学者李强把宋仁宗这种对“仁君”的追求，称为具有“角色意识”，即通过扮演一个有为之君的角色，维护自己的政治形象。仁宗能够时刻意识到自己的帝王角色，加强了君主的道德自律意识，强化了君主的政治责任意识，“使他成为一个接近职业化的政治家”。也正因如此，为维护完美的政治形象，虚心纳谏、尊重文官、

---

[1] 王智勇、王蓉贵主编：《宋代诏令全集》卷 269《官吏拜罢·阶官除授·文官阶五·剑州司理参军董寿可大理寺丞制》，四川大学出版社 2012 年版，第 6 册，第 2559 页。

[2] 王智勇、王蓉贵主编：《宋代诏令全集》卷 270《官吏拜罢·文官阶六·太子中舍孙砺李国庆并可殿中丞制》，四川大学出版社 2012 年版，第 6 册，第 2564 页。

[3] 司义祖整理：《宋大诏令全集》卷 202《政事五十五·刑法下·诫狱吏诏》，中华书局 1962 年版，第 750 页。

[4] 王智勇、王蓉贵主编：《宋代诏令全集》卷 727《刑法·刑事五·赐翰林学士兼侍读学士尚书户部郎中知制诰知审刑院胡宿诏》，四川大学出版社 2012 年版，第 12 册，第 7022 页。

[5] 楼钥：《攻媿集》卷 32《敕赐进士及第陈亮承事郎签书建康军节度判官厅公事》，浙江古籍出版社 2010 年版，第 586 页。

[6] 王智勇、王蓉贵主编：《宋代诏令全集》卷 135《官吏拜罢·宰辅四·晏殊拜枢相制》，四川大学出版社 2012 年版，第 4 册，第 1232 页。

[7] 李强：《政治文化视野中的宋仁宗》，《中华文化论坛》2008 年第 1 期。

鼓励谏言等就是需要做到的。[1]君主的“仁君”角色其实不仅表现在对官员的关系中，因为“仁君”之“仁”，更多的是对人民而言。因此，君主在与官员互动中形成的“仁君”角色意识，最终会表现为对仁政爱民的追求。

对于君臣关系中的臣，仁宗的与文人共治思想中一个很重要的点，就是以宰相之任为重。他认为能担当宰相之任的人是上代天工，下泽民众，几乎与传统民本思想中君主上承天命、下抚群黎的位置相当。仁宗在宰辅拜罢的诏书中对宰辅上代天工、下泽民众的作用多有论述：“公台之位，本上代于天工”[2]“国家钦遇宰衡，登进髦杰。上则顺导时令，以代乎天工；下则绥和政纲，以经乎王业”[3]“朕惟宰相之任，外镇抚四夷，内亲睦百姓，使二气协和于上，而群生茂遂于下。授受之际，岂轻也哉”[4]。同时他还认为国家命令和纲纪的提出“维一二辅弼之臣而已”，强调大臣在共治中的作用。[5]“夫王者一天下之俗，宰臣遂万物之宜，故君臣同德而教化成，朝廷上贤则分职治。肆朕承邦之久，得卿共政之均。……历勤劳之百为，蹈夷险之一致。”[6]君主统一天下风俗教化的标准，宰臣顺应万事万物的发展，同心同德，分职而治，最终蹈于一致。

君主居于深宫之内，无法掌握社会的全貌，民众更无法得知统治者的政策。因此，作为信息承载者的官员需要做到下情上达、上恩下逮，向上传达民众的情况，向下执行君主的恩惠。仁宗常教育官员要关注民间利病，以达上听。在《令提转察官吏诏》中指责官员：

> 尚虑幅员之遐，不无官守之众。或吏贪而弛，或政虐而苛，或狴牢有淹系之冤，或赋徭有调敛之急，或受赇鬻直，使下情壅于上闻，或隐灾逃负，使醲恩隔于周浃，或世偿逋折，巧避赦原，或岁婴呼扰，猥妨农作，一物失所，大和用亏。朕念斯责者，外则有提转按巡之司，次则有藩条守长之任。率荷忧寄，当体至怀。苟前弊之尚存，宜悉心而思革。[7]

要求在外的提转按巡之司及州郡长官针对“下情壅于上闻”“醲恩隔于周浃”等情况，悉心革之。官员的行为在民众眼中就是君主的行为，仁宗认为“古称聚敛之臣过于盗贼，今如此掊敛，是与朕结怨于民也”，一个好的官员应该“广询民间利病，着为条目，务从宽大，以称朕勤恤之意”。[8]

对于官民关系，仁宗也主张以民为本，注重为民设官，尤其重视亲民之官，并把亲民作为官吏考核选拔的条件。“县大夫之职，去民最亲”[9]，所以要格外强调爱民，在仁宗朝县镇官拜罢的

---

[1] 李强：《政治文化视野中的宋仁宗》，《中华文化论坛》2008 年第 1 期。
[2] 王智勇、王蓉贵主编：《宋代诏令全集》卷 136《官吏拜罢·宰辅五·杜衍罢相进左丞知兖州制》，四川大学出版社 2012 年版，第 4 册，第 1236-1237 页。
[3] 王智勇、王蓉贵主编：《宋代诏令全集》卷 136《官吏拜罢·宰辅五·文彦博进昭文相制》，四川大学出版社 2012 年版，第 4 册，第 1240 页。
[4] 王智勇、王蓉贵主编：《宋代诏令全集》卷 138《官吏拜罢·宰辅七·曾公亮拜集贤相制》，四川大学出版社 2012 年版，第 4 册，第 1255 页。
[5] 王智勇、王蓉贵主编：《宋代诏令全集》卷 136《官吏拜罢·宰辅五·枢密直学士给事中孙沔可枢密副使制》，四川大学出版社 2012 年版，第 4 册，第 1243 页。
[6] 王智勇、王蓉贵主编：《宋代诏令全集》卷 395《官吏拜罢·辞命乞郡乞祠乞致仕等三·赐宰臣韩琦免恩命不允批答》，四川大学出版社 2012 年版，第 8 册，第 3802-3803 页。
[7] 司义祖整理：《宋大诏令全集》卷 152《政事五·儆灾二·令提转察官吏诏》，中华书局 1962 年版，第 568 页。
[8] 李焘撰，上海师范大学古籍整理研究所、华东师范大学古籍整理研究所点校：《续资治通鉴长编》卷 169，仁宗皇祐二年，中华书局 2004 年版，第 4060 页。
[9] 王智勇、王蓉贵主编：《宋代诏令全集》卷 263《官吏拜罢·县镇官一·高汝士可山南西道节度推官知泸川县韩泽可山南东道节度推官知广安军新明县制》，四川大学出版社 2012 年版，第 6 册，第 2495 页。

诏书中，是否爱民是最重要的标准。对于亲民官的选用也有严格要求，一般要求文官，且以进士出身为主。对于那些通过恩荫制度授官的人，仁宗在庆历年间的改革中提出了严格的要求，庆历三年（1043 年）《任子诏》中规定：“年二十五已上，每年春季赴国子监投状，差两制以上三人，于大学锁院，依选人考试，其合格者方与差遣，后两任无私罪，有本路转运提点刑狱知州通判同罪保举，即入亲民。如经三试，有三人朝官同罪保举者，亦与小处监当。后两任无私罪，本路转运提点刑狱知州通判有五人同罪保举，方得亲民。”[1]除此之外，亲民官任职经历也是官员升迁的条件之一，仁宗朝的数位宰臣都有过知县经历，如张士逊曾任郧乡主簿、襄阳县令，陈尧佐曾任中牟县尉、朝邑知县，贾昌朝曾任晋陵主簿、宜兴知县，文彦博曾任翼城知县，且他们都为进士出身。据统计，仁宗朝有知县经历的宰臣数量为宋代最多。[2]

仁宗朝亲民官的选任有严格标准，留任也有额外规定。如亲民官中有“清白不挠，而政迹尤异，实惠及民者”，三年期满后，可通过本处长官保举、个人上书等方式再任本处知县。宋初开始普遍推行地方官三年一任的制度，一来是防止地方分权，二来也防止官员久任而导致贪腐和结党营私。不过地方官频繁迁转也带来了诸多弊端，诸如磨合期短、业务不熟，政策朝令夕改等。仁宗朝注意到这一问题，在嘉祐年间下《久任诏》，指出：

> 朕观古者欲治之世，牧民之吏，多称其官，而百姓得安其业。今求才之路非不广，责善之法非不详，而吏多失职不治，不称所以为民之意，岂今人材独少而世变之殊哉？殆以不得久于其官故也。盖智明才力之士，虽有兴利除害禁奸劝善之意，非稍假以岁月，则吏民亦且媮而不为之用，欲终厥功，其路无由。今夫州县恃以为命者守令也，察其能者，使得久于其官，而褒厚以劝之，岂非所谓先务者哉？[3]

由上可见，宋仁宗的设官思路也是按照其民本思想推行的，其目的是为了使百姓“得安其业”。

仁宗民本思想的特点及其局限

宋仁宗的民本思想属于传统的儒家民本思想，强调通过慎刑、宽民、济民、利民来使民休息，认为君主是膺天命而治，官是为民而设。哲宗时范祖禹用“畏天”“爱民”“奉宗庙”“好学”“听谏”五个词来总结宋仁宗的“仁”，颇为得当。因为宋仁宗在政治上属于比较保守的君主，虽然执政前期有过改革意愿，但很快失败，之后更多地是处于垂拱而治的状态。仁宗虽然有古代仁君“以民为本”的思想，也多有爱民举措，但就现实效果来说，并未达到使人民安居乐业、予民休息的状态。既有宋夏、宋辽的争端以及内部叛乱，又有黄河数次决口，各地水旱频繁，官僚集团也很庞大，人民的劳役和赋税负担都不轻，可谓统治者有心而力却不足。因此，仁宗的民本思想更多体现在注重自身修养，强调畏天与修德，将天灾意象归结为上天对自己治民不善的警示，通过节俭去奢、纳谏等方式修养德性，以达天命。“寻灾异之攸兴，缘政教之所起，永思厥咎，在予一人。德不能绥，理有未烛，赏罚失序，听纳不明，庶政未协于中，众冤或壅于下，有违万物

---

[1] 司义祖整理：《宋大诏令全集》卷 161《政事十四·官制二·任子诏》，中华书局 1962 年版，第 612-613 页。
[2] 田小森：《官民之间：宋代对县及知县资序的重视》，《西安文理学院学报》(社会科学版)2018 年第 4 期。
[3] 司义祖整理：《宋大诏令全集》卷 162《政事十五·官制三·久任诏》，中华书局 1962 年版，第 615 页。

之性，以累三光之明，上穹动感，阳精示变，此皆彰朕过失，警予省修，畏天之威，栗栗危惧。”[1]诸如此类畏天自省的话语在改元、儆灾、祭祀类的诏书中常常出现，这不仅是程式化的说辞，更成为仁宗日常奉行的思想。仁宗对自然灾害始终怀有敬畏戒惧的态度，经常亲自为灾害祈福。如庆历七年（1047 年）在烈日下出宫祈雨；至和二年（1055 年）十二月三十日，赤足站在大雪中祈求停雪，导致中风。每有灾害或异常天象，仁宗即采取避正殿、减常膳、去珍宝、求诤言、下罪己诏的方式表达对自身行为的悔过和对上天的忏悔。学者指出，仁宗对自然灾害和异常天象的敬畏态度，并非仅仅出于迷信，而是一种政治性的行动，一方面通过统治者的忏悔行为给予民众以安慰，另一方面强调了君主受天命的政治命题。[2]另外，史书中也不乏仁宗平日勤俭自制的记载，不仅宫用朴素，不喜后妃用奢侈华丽的珍珠，多次遣散后宫宫女，还经常出内库之资以助军费、国用。仁宗用内省的方式践行着民惟邦本的爱民思想。

此外，仁宗的民本并不纯粹是儒家的民本，还融合了佛道无为而治的思想。北宋初期的三位皇帝皆与佛道有着或多或少的联系，采取接纳态度。尤其是宋太祖、宋真宗有明显的推崇道教的行为。相关研究有赵宗诚的《北宋诸帝与道教》、刘长东的《宋太祖受禅的佛教谶言与宋初政教关系的重建》、周荣的《从“非溺于释氏”到“曾亲佛座”——宋代史籍对宋太宗与佛教关系的书写及塑造》、武清旸的《宋真宗的道教信仰与其崇道政策》、李华瑞的《宋初黄老思想三题》等。[3]仁宗朝虽是理学兴起的时代，但统治者对道教的信奉仍然不减，仁宗在位期间修建了大大小小不少道观，经常进行祈禳活动。同时，仁宗与佛教联系也较多，曾数次诏见禅师参禅问道。学者通过研究仁宗与德章、怀琏禅师等佛教人士的来往，认为仁宗在佛学方面已经达到一定的造诣。[4]并且佛教在仁宗时期也获得了发展，比如在继续开展太祖、太宗以来的译佛经等活动以外，仁宗还曾亲自顶戴观音像，供奉舍利，在乾元节大办佛事活动。[5]信奉佛道对仁宗的民本思想产生了一定的影响。仁宗主张戒杀生，经常进行佛教或道教性质的为民祈福消灾的活动，以及政治上实行垂拱而治，主张宽刑，都与佛道爱惜生命、无为而治的思想有着密切关系。

综合而言，宋仁宗的民本思想以宽民、利民、济民为主，在为政养民之道上主张慎刑，在君、民、臣关系上主张君不独治、为民设官。但是正如后世宋神宗等所批评的那样，仁宗朝重内俭而“无制度”，有爱民的思想，却没有实质性的制度保障，使得统治者的民本思想落脚在“内圣”而非“外王”上。

北宋历史上的两次改革，一是仁宗时的庆历新政，一是神宗时的王安石变法。二者相比，仁宗的庆历新政，主要是针对官僚阶级展开改革，触动的是官僚利益，对百姓则采用了厚农桑、推

---

[1] 司义祖整理：《宋大诏令全集》卷 121《典礼六·南郊四·康定二年南郊改庆历元年赦天下制》，中华书局 1962 年版，第 413 页。

[2] 赵冬梅：《宋仁宗之“仁”》，《人民论坛》2020 年第 20 期。

[3] 赵宗诚：《北宋诸帝与道教》，《宗教学研究》1992 年第 C1 期；刘长东：《宋太祖受禅的佛教谶言与宋初政教关系的重建》，《四川大学学报》(哲学社会科学版) 2002 年第 6 期；周荣：《从“非溺于释氏”到“曾亲佛座”——宋代史籍对宋太宗与佛教关系的书写及塑造》，《宋史研究论丛》2022 年第 1 期；武清旸：《宋真宗的道教信仰与其崇道政策》，《老子学刊》2016 年第 1 期；李华瑞：《宋初黄老思想三题》，《河北大学学报》（哲学社会科学版）1995 年第 3 期。

[4] 费金玲：《关于宋仁宗谈禅的问题》，《五台山研究》2006 年第 1 期。

[5] 费金玲：《宋仁宗与佛教关系初探》，《历史教学问题》2006 年第 2 期。

恩信（广泛落实朝廷的惠政和信义）和减徭役的惠民政策。而王安石变法，则主要是通过国家的力量，介入经济领域，虽然在一些措施上也有便民初心，如方田均税法、青苗法、均输法等，但由于专制国家的垄断特质，导致在执行过程中“与民争利”，结果有利于国而大亏于民，使得财富集中到政府和皇家的手上，最后被攻入汴京的金兵掳掠一空。二者相比，仁宗的改革，有利于民而不利于官，是其民本思想的反映。特别是在王安石变法引起国进民退之际，宋仁宗的后期统治被旧党士大夫们尊崇为“遵守祖宗之法”“垂拱而治”的“嘉祐之治”。其实嘉祐时期的政治、经济和军事弊端丛生，而宋仁宗的形象却得以塑造，这一方面是旧党政治斗争的结果，但从另一方面来说，仁宗统治时甚少扰民无疑是他成为旧党树立的挡箭牌的重要原因。

然而，宋仁宗的民本思想及其实践也有重大局限和缺陷。在庆历新政上，一遭到官僚集团的反对，他便退缩不前，施行不久即告停止。他在边疆连连失利后，对于叛宋而兴的西夏政权，与之议和，用民脂民膏交纳岁币；在对内治理上更是出现了多次内乱，如南方的侬智高叛宋、北方王则的贝州兵变，加上黄河多次出现决口，三冗问题导致的财政匮乏，都使得人民的生活负担日益加重。这都说明他的民本思想遇到政权维稳时，便以后者为本，不能始终贯彻以民为本的思想。从更深层次来看，仁宗的民本思想是君主专制时代下的以“君”为中心的民本，一切爱民皆要由君主根据需要来实践，而与民无关，民始终是被统治者。因此，这一民本思想实际上是君主集权思想的另一体现，并不会导向以发展民权为核心的现代民主思想。

（原文标题为《宋仁宗民本思想及其特点初探》，即将刊载于《孔学堂》杂志。）