

从帛书《易传》管窥先秦儒家“爱民”观念的展开与变迁

陈仁仁

摘要 帛书《易传·系辞》云“理财正辞，爱民安行，曰义”，与此相应的今本《易传·系辞》作“理财正辞，禁民为非，曰义”。两相比较，“材”通“财”，不会带来文本的思想差异，而“爱民安行”与“禁民为非”之间的文本差异，显然包含着一种思想的差异乃至变迁。由此上溯于孔子，下至于孟子。由孔子的“仁者爱人”思想发展出“爱民”观念的可能性，到帛书《易传》和战国简明确提出“爱民”的思想观念，并辅之以“义”，再到今本《易传》改“爱民安行”为“禁民为非”，从而进一步凸显“义”的独立价值，最后到孟子的“仁民”思想，形成了一条先秦儒家“爱民”观念的变迁与发展线索。这条思想线索有一个更深层的内在的思想基础，即以“仁义之道”为“人道”，并赋予人性，落实于社会生活，从而对传统社会民众的政治主体性产生了深刻的影响。

关键词 帛书《易传》；先秦儒家；爱民；禁民；仁民

中图分类号 B22 **文献标识码** A **文章编号** 1672-7320(2025)04-0094-09

基金项目 国家社会科学基金重大委托项目(24@ZH040)

中国有非常悠久的民本思想传统。《尚书·五子之歌》借大禹的训诫之辞“民可近，不可下，民惟邦本，本固邦宁”，提出了民本思想。不过《五子之歌》属于伪古文《尚书》，真正在大禹的时代提出以民为邦国之根本的观念，可能性不大。至少应该在汤武革命之后，民众作为一股强大的政治力量，足以现实地撼动政权之根基的时代，民本思想和理论才有可能真正出现。仅仅是商朝出现“敬民”（《尚书·高宗彤日》）的观念亦不足称“民本”。要到周初出于对天命与民意及其与政权之关系的理论思考，出现“保民”（《尚书·康诰》）“天民一体”等观念，才算开始真正形成“民本”的思想。因为在上古思想中，“天”是政权合法性的来源，是政权的根本，以“天民一体”，则知“民”亦为政权之根本。既然“民”为政权之根本，则“保民”即为维护政权的根本大事，如此才能形成民本思想的逻辑闭环。如果仅仅是说“以民为本”，而不“保民”，就谈不上真正的“民本”。一般认为，后来的儒家特别继承和发展了这一思想传统。实际上，儒家并没有直接论说“民本”的思想，但是有大量的以“民本”思想为潜在前提或基础的与民相关的思想，如养民惠民、富民教民、重民贵民、得民容民、保民治民、爱民仁民等。论述儒家民本思想的论文一般都只是从社会政治层面介绍这些思想，实际上从逻辑上说，这些思想并不能与“民本”思想相等同，也不能作为“民本”思想下一层级的内容和证据。这些思想之间是有层次的，其中“爱民”“仁民”的思想最能体现儒家民论的特色，爱民仁民与养民惠民、重民贵民等思想观念亦不在一个层次上，“爱民”“仁民”与儒家哲学思想内核之关联亦最为紧密，而学界对此的考察与讨论似乎未见，我们谨以帛书《易传》与今本《易传》的比较，辅以战国简相关思想材料，论述先秦儒家“爱民”“仁民”思想的展开与变迁，并揭示其哲学思想意涵。

一、关于今帛本《易传》思想观念所代表的时代之先后

要以今帛本《易传》论先秦儒家思想的展开与变迁,首先要明确两种《易传》所代表的时代先后关系。帛书《易传》虽然从字体观察,“盖写于汉文帝初年,约当公元前180-前170年”^[1](P4),但这只是抄写年代,其成文年代必定更早。帛书《易传》中写成最晚的《繆和》《昭力》,其所记史事最晚也为战国初期之事。尤其是《繆和》所载史事,往往比《吕氏春秋》《韩非子》所记更加翔实,所以廖名春先生认为帛书《易传》不可能是秦或汉初的作品,而应该“在《吕氏春秋》《韩非子》之前写成”^[2](P24)。其中的思想观念所形成的时代则更早,《繆和》《昭力》较晚,盖形成于孔子再传弟子之后,而其他诸篇多载孔子与其弟子的对话,盖主体部分即形成于孔子与其弟子的时代,可以代表孔子的思想。其中以《二三子》为最早^①,帛书《易传》唯此篇紧接帛书《易经》书写并全篇同幅,其它诸篇则同抄于另一张帛上。帛书《易传》六篇,唯《系辞》有今本《系辞》相应,只是并非全篇完整对应。除了缺“大衍之数”章,帛书《系辞》不分上下,包含了今本《系辞》上篇的全部和下篇的一部分,今本《系辞》下篇未见于帛书《系辞》的内容大都散见于《衷》《要》二篇。帛书《系辞》之外诸篇皆未见于今本《易传》,而今本《易传》除《系辞》外的诸篇《彖传》《象传》《文言传》《说卦传》《序卦传》和《杂卦传》六种亦不见于帛书《易传》。这说明很大可能汉初之时,《十翼》之为《易传》尚未合编定型,即使已经合编定型也并非确定不移或被广泛接受的《易传》版本,应该是多种《易传》版本并行,或者在被编成的不同版本《易传》之外还有散篇流行。帛书《易传》诸篇除《系辞》外皆未传世,而今本《易传》则是流传后世的定本,以此观之,应该说帛书《易传》代表了更早时代的思想观念,而今本《易传》则代表了同时或稍晚时代,或经过后世选择和有所改变的思想观念。也就是说,可以总体上认为,从帛书《易传》到今本《易传》可以呈现一种思想的变迁。

今本《易传》除《系辞》之外诸篇形成年代和代表的思想时代也许有早于帛书《易传》的内容,但是既然未被帛书《易传》选择编入,也许表明其所代表的思想尚未成为当时时代主流,而今本《易传》在走向未来传世的过程中是存在修订的,所以它可以代表未来时代的思想。帛书《易传》则未被后世订正,因而与今本《易传》相比,它至少不能体现它被抄写年代即汉初之后的思想,它更能体现过去时代的思想,或者体现过去时代思想展开的丰富性。

二、从“爱人”到“爱民”

《论语》中孔子并未说过“爱民”,只说过“爱人”。孟子亦未说“爱民”,而是说“仁民”。在孟子那里,“爱民”与“仁民”的分别是自觉而明确的,下文将论及。而在孔子那里,“爱民”与“爱人”之间的关系则需要细加考察才能明确其异同。孔孟皆未明言“爱民”,这对于以“仁”或“仁爱”思想为内核的儒家哲学思想而言,似乎很遗憾。但是处在孔孟之间的帛书《易传》以及其他战国儒家简却有不少“爱民”的表述,庶可补充孔孟之间儒家民论的关键环节。

我们从帛书《易传》入手来考察。帛书《易传·系辞》云“理财正辞,爱民安行,曰义”^[1](P74),与此相应的今本《易传·系辞》作“理财正辞,禁民为非曰义”^[2](P350)。两相比较,“材”通“财”,当以今本“财”为本字,此一异文不会带来文本的思想差异,而“爱民安行”与“禁民为非”之间的文本差异,其用字非通假关系,显然包含着一种思想的差异乃至变迁,有可能是今本《易传》在后世流传过程中的有意改动。显然,“爱民安行”突出的是“仁”的思想,而“禁民为非”突出的是“义”。仁义皆为儒家核心思想,此处文本为何要改“仁”为“义”?对此我们将在下文讨论,这里先看帛书《易传》“爱民”这一思想及其由来。

帛书《易传》只此一处有“爱民”语,而同样代表孔孟之间之时代思想的战国简却颇多此语。比如:清

^① 帛书《易传》《二三子》篇的篇名有作“二三子”和“二三子问”之争。固然按照先秦古书命名的惯例,连“问”字也一并取入的不乏其例,但是帛书《易传》后两篇中《繆和》《昭力》同样的开篇方式,作“繆和问于先生曰”“昭力问曰”,而该篇末自题篇名为《繆和》《昭力》,无“问”字。故《二三子》虽以“二三子问”开篇,篇题可无“问”字,宜作《二三子》。

华简第五册《汤处于汤丘》：“为君爱民，为臣恭命……爱民如台……远民皆极，是非爱民乎？”^[4](P136)“淑慈我民。”^[4](P135)慈民，也即爱民。郭店简《唐虞之道》：“孝之杀，爱天下之民。”^[5](P60-61)上博简《曹沫之陈》：“兼爱万民，而无有私也。”^[6](P221)《论语》中孔子虽不言“爱民”而只言“爱人”，但显然“爱民”的思想来自“爱人”。当然“爱人”也不能等同于“爱民”。

“人”这一概念的本义虽然指所有人，但是在具体语境中，其所指可能有时指所有人，有时是指某类人。《论语》中除了最典型的“樊迟问仁”章，孔子答以“爱人”^[7](P139)，还有两处言及“爱人”，一是“道千乘之国：敬事而信，节用而爱人，使民以时”（《论语·学而》），一是“君子学道则爱人，小人学道则易使也”（《论语·阳货》）。樊迟问仁章，除了问“仁”，还问“知”。刘宝楠《论语正义》云：“《大戴礼·王言篇》：‘孔子曰“仁者莫大于爱人，知者莫大于知贤”……是爱人、知人为仁知之大用。”^[8](P511)知者之用在“知贤”任官，“知人”之“人”显然指官员，那么“爱人”之“人”其所指很大可能也是同样的对象。而仁者、知者都是指为政者而言，指为政者需具备仁知之德，这是明确的。为政者的仁知之德用于爱护和了解官员，即用于治官，以便团结统治阶层和提升治理能力，是合情合理的。再者《论语》中多处论及“仁者”或“仁德”，其所指皆为统治者之事，如“克己复礼为仁。一日克己复礼，天下归仁焉”（《论语·颜渊》）。天下之所归趋者，必是统治者。而克己复礼之事必为治政者之德性修养。又如仲弓问仁，孔子答以“出门如见大宾，使民如承大祭”（《论语·颜渊》），亦指统治者治政而言，不言“爱民”而言“使民”。至于“节用而爱人，使民以时”，皇疏云：“人是有识之目，爱人则兼朝廷也。民是瞑闇之称，使之则唯指黔黎也。”^[9](P25)刘逢禄《论语述何》云：“人谓大臣、群臣。《易·讼》二爻‘邑人三百户’，举大数，谓天子上大夫受地视侯也。”刘宝楠据此谓“此以下文言民，则人非民”^[8](P17)。“人”与“民”对举，一以“爱”，一以“使”，确实所指对象可能有别。而“君子学道则爱人”一语，指爱一切人还是爱作为统治阶层的官员，则不能确定，“爱一切人”的可能性也很大。20世纪50-60年代，学界曾有孔子所谓“仁者爱人”是否为“爱一切人”的大讨论，冯友兰主张指“一切人”，赵纪彬以专文《释人民》详论春秋时期“人”“民”为两个对立的阶级，前者为统治阶级，后者为被统治阶级^[10](P1-26)。“民”为被统治阶级没有问题，但是若说彼时语言中的“人”字皆指统治阶级恐未必。合理的情形应该是“人”本义指一切人，但在具体语境中，有时指所有人，有时指统治阶级，要视情形具体来看。《论语》中孔子虽然只言“爱人”，而无“爱民”语，但不能说没有“爱民”的观念，一方面，“爱人”在某些具体语境中可以包含“爱民”，另一方面比如“泛爱众”（《论语·学而》），则应该是泛爱民众的意思了。杨倞注《荀子·儒效》“是众人也”之“众人”为“众庶”，即民众。

在孔子思想的影响下，“爱”的观念应该很快便进入了治国理论，但是爱的对象之及于民众大概是有个过程的。比如《礼记·大传》开篇谈到圣人治天下之道优先考虑五个方面，其中就有“存爱”却明确说不及于民。其云：“圣人南面而听天下，所且先者五，民不与焉。一曰治亲，二曰报功，三曰举贤，四曰使能，五曰存爱。五者一得于天下，民无不足、无不赡者。”这五条的最后一条是“存爱”。“存爱”即把孔子所谓“仁者爱人”存之于心。既然前面明确说“民不与焉”，大概这爱的对象并不是民众。但是这五个方面所要达到的目的和效果却首先是使“民无不足、无不赡”。这说明“爱民”未必是“民生”的必要前提。“爱民”当然可以导致注重“民生”，注重“养民”“富民”。但是统治者改善“民生”，也许只是害怕民众造反，只为维护自身统治，而未必是由“爱民”导致。作为治理好天下、使民众生活富足的五个优先的手段之一“存爱”，而“民不与”，则其“存爱”的对象极有可能就是指上层贵族和官员。另外四个方面“治亲”“报功”“举贤”“使能”，也应该都是指上层贵族和官员而言。其实，把统治阶层治理好了，把他们的力量凝聚起来，民生便有保障，而不必以“爱民”为前提，这个逻辑是通的。所以，孔子的“爱人”很有可能就是从爱作为统治阶层的贵族和官员开始的，后来发展到爱所有人。

帛书《易传》除了“爱民”，还有“爱人”“爱百姓”语。如《昭力》云：“君以爱人为德，则大夫恭惠，将军禁战；君以武为德，则大夫薄人，将军□抵。”“君以爱人为德”，其所谓“爱人”当指爱所有人，既爱贵族官员，也爱平民百姓。因为君爱大夫，所以大夫对君恭顺。恭惠即恭顺，“惠”有“顺”义。因为君爱民，所以

将军不会轻易发起战争。因为战争必定会牺牲民众,从而与君爱民的思想相违背。君若只以武力压制人,大夫和将军的反应相应地就是对抗和暴力。君使用武力的对象,与“爱人”的对象一样,既指向贵族官员,也指向平民百姓。《昭力》又云:“调爱其百姓而敬其士臣。”“调爱其百姓”即“调养爱护其百姓”。虽然“百姓”一词最初亦只是指贵族,帛书《易传》所在的春秋战国之时,已经可指平民百姓。所以“爱百姓”即是“爱民”。“士臣”即“群臣”。《礼记·中庸》云:“敬大臣也,体群臣也,子庶民也……敬大臣则不眩,体群臣则士之报礼重,子庶民则百姓劝。”所谓“子庶民”即“爱民”,像对待子女一样慈爱和保护。“子”通“慈”。对“民”用“爱”,对“士臣”则用“敬”。表示“爱民”逐渐已为成词,“爱”与“民”为一相对固定的搭配。对统治阶层的“臣”则不言“爱”。

帛书《易传》之《系辞》较早,但应该晚于孔子与弟子直接问答的《二三子》篇,《昭力》最晚,必在孔子再传或三传之后。由此看来,《论语》只言“爱人”而无“爱民”语,其“爱人”之所指盖可指向民众,但必定不专指民众。而帛书《易传》“爱人”“爱民”“爱百姓”并见,同时代的简书多有“爱民”语,足见“爱民”一语此时已相对固定,可视作是由孔子的“爱人”思想逐渐明晰和发展起来的。

三、从“爱民”到“禁民”和“仁民”

上文已谈到,帛书《易传》多处论及“爱民”的思想,而今本《易传》不但没有“爱民”一语,反而把帛书《易传·系辞》的“理财正辞,爱民安行,曰义”改为“理财正辞,禁民为非,曰义”,似乎体现出由“爱民”向“禁民”思想的转变。这是给人直观的印象,一般都会这样理解,可以邓球柏先生为代表。他说:“爱民安行曰义,通行本作‘禁民为非曰义’。对‘义’的评判标准发生了根本的变化。帛书本以‘爱民安行’为‘义’,通行本以‘禁民为非’为‘义’。‘爱民安行曰义’是儒家的价值取向标准,‘禁民为非曰义’是法家的价值取向标准。”^[11](P435-436)首先,以“禁民为非曰义”为法家的价值标准,恐非。不论是儒家还是法家,要治国理政,不可能不“禁民为非”,亦不可能不用刑,这是治理的基本手段,不是价值观的问题。在这方面学派之间的差异主要在于以何种手段禁民,以及对手段的态度问题。比如,同样以用“刑”的方式“禁民为非”,法家是重刑,故“严而少恩”^[12](P3993),儒家则因为“明教化”“留意于仁义之际”^[13](P117),“施仁政于民”(《孟子·梁惠王上》),所以“明德慎罚”(《尚书·康诰》),“惟刑之恤”(《尚书·舜典》),“省刑罚”(《孟子·梁惠王上》)。对待刑罚的态度,就是不同学派不同的价值取向,这才是学派的差异所在。其次,从更深层次的思想来看,无论帛书《易传》还是今本《易传》其所要强调的并非“爱民”或“禁民”,而是两者与“仁”以及“义”的关系问题。“爱民”和“仁”相关,而“禁民”不等于“义”。也就是说,且不论前面还有“理财(财)正辞”一语相连,帛书《易传》并非以“爱民安行”来界定“义”,今本《易传》亦并非以“禁民为非”为“义”的核心内涵。所以,唐代孔颖达《周易正义》所谓“禁约其民为非僻之事,勿使行恶,是谓之义”^[13](P350),大概也未必准确。那么应该如何理解“理财正辞,禁民为非,曰义”?我们认为孔颖达之后崔憬的观点是比较到位的,他说:“夫财货人所贪爱,不以义理之,则必有败也,言辞人之枢要,不以义正之,则必有辱也。百姓有非,不以义禁之,则必不改也,此三者皆资于义,以此行之,得其宜也。”^[14](P531)也就是说,经济方面的“理财”,政治方面的“正辞”,社会方面的“禁民为非”这三件事,都需要以“义”的方式来实施。义者,宜也。“义”的方式,也就是适合于事物本身的方式。既然今本《易传》作这般理解,那么帛书《易传》也宜如此理解。“理财(财)”与“正辞”这两方面与今本同,故可同解。以“义”的方式“爱民安行”不难理解,而且应该比以“爱民安行”为界定“义”之内涵这种理解更合理。“爱民安行”属于“仁”的范畴,若直接以为“义”的内涵,则是以“仁”为“义”,显得似乎不合理。这也从侧面表明崔憬从“三者皆资于义”的角度来理解的合理性。

以“义”来实施“爱民安行”,与以“义”来“禁民为非”两者之间深层次的思想差异和变迁主要体现在:前者表明“义”是对“仁”这种方式的补充和完善,后者则不涉及“仁”而单独突显出“义”的重要性。所谓“义”对“仁”的补充和完善,即辅“仁”以“义”。帛书《易传》甚至以“义”概括“仁义”,而不是以“仁”概括

“仁义”。帛书《易传》有一个很重要的概念,叫“德义”,三见于《二三子》和《要》篇。关于“德义”的具体涵义有些争议,有以为即“道德仁义”,有以为“德”可统“义”,有以为指“著之德”和“六爻之义”。实际上帛书《易传·要》写得非常清楚:“君子德行焉求福,故祭祀而寡也;仁义焉求吉,故卜筮而希(稀)也。”“德义”即“德行”与“仁义”。可见,帛书《易传》乃用“义”概括“仁义”一词,表明对“义”这一概念的重视程度。所以,严格来说,主要不是从“爱民”到“禁民”体现出思想的差异,而是从“爱民安行曰义”到“禁民为非曰义”体现出思想的差异。这一差异以及由此体现的思想的变迁即表现为对待民众的问题上由单讲“爱”到兼讲“义”的发展。帛书《易传》“爱民安行曰义”是认识到单纯的“爱民”不够,亦需辅之以“义”,以“义”的方式“爱民”。而到今本《易传》“禁民为非曰义”,则“义”之所正已非正面肯定意义上的当行之事,而是反面的否定意义上的禁行之事。至此,“义”的价值从正反两方面得到完整的呈现。

由此可见,由孔子的“仁者爱人”之包含“爱民”的观念,到帛书《易传》以及与之大体同时的战国简明明确提出“爱民”的思想,并辅之以“义”,再到今本《易传》反对无原则的“爱民”而进一步突显“义”的独立性价值,似乎形成了一条与“民”相关的思想变迁与发展的线索。当然,这并不是说,今本《易传》无“爱民”一语并且相对于帛书《易传》以“义”辅“仁”而言,进一步突显了“义”的独立的价值,于是就说今本《易传》没有“爱民”的思想,其实“爱民”的思想已经化入其中。比如今本《易传·系辞》有这句话:“安土敦乎仁,故能爱。”帛本作“安地厚乎仁,故能爱”。结合帛书《易传》的“爱民安行”来理解,意思应该都是就“爱民”而言。也就是说,“爱民”的核心内涵是“安土(地)敦(厚)乎仁”,也即使民众安顿在土地上,让他们安居乐业,并且统治者以敦厚的仁德治理他们。从这里可以看出,孟子的“仁民”思想已经呼之欲出了。

“仁民”是孟子思想特有的概念。他说:“君子之于物也,爱之而弗仁;于民也,仁之而弗亲。亲亲而仁民,仁民而爱物。”(《孟子·尽心上》)虽然“仁民”是孟子的重要思想,但是二十多年来深入讨论这一思想的论文并不多,而且大多是从“伦理生态”^[15](P41-46)或“自然生态”^[16](P63-69)的角度来谈。实际上,“亲亲,仁民,爱物”的核心论域并非自然、生态或伦理问题,而是社会政治问题,也即劝诫君王通过“发政施仁”(《孟子·梁惠王上》)得天下。而仁政的核心其实就是“仁民”。孟子亦引孔子“仁者爱人”语拓展“爱人”的思想:“爱人者,人恒爱之。”(《孟子·离娄下》)以此提倡自我反省。从此处上下文语境,以及孟子往往以“人禽之别”为思想背景来看,孟子所谓“爱人”是普遍性的爱所有人,自然也包括“爱民”。但是为什么他不说“爱民”而说“仁民”?因为“仁民”就包含了“爱民”,而且比“爱民”更多一些内涵,“仁民”还要对民众有同情相感之心。也就是说“仁民”必定“爱民”,而“爱民”未必“仁民”。在孟子“亲亲、仁民、爱物”的序列中,“爱”比“仁”更具有普遍性。亲、仁、爱,皆是爱。对父母亲是一种天然的血缘亲情之爱;对民众不是血缘亲情之爱,但有对同类的同情之爱;对物的爱,则不必抱以同情心,因为人与物不同类。所以,如果只是“爱民”,则无法判断是否是基于同情心的爱,是否如同“爱物”一般地“爱民”。如果不是基于同情心的爱,那么对民众的爱就与对物的爱没有区别,从而把民等同于物。把民等同于物,也就如同爱惜财物般爱惜民众,而不必把民众当人,当作物、工具、资源即可。所谓“仁者,人也”(《礼记·中庸》),“仁”既是人作为主体特有的德性,同时“仁”也是人与人同类之间相感通的表征。这种同类之间的感通即孟子所谓“恻隐之心”。到孟子这里,仁义已成为人性最核心的内容。人性从何而来?人性从人道来,而人道从天道来,这在今帛本《易传》中是有充分理论论证的。

四、作为“人道”的“仁义之道”与“民”的政治主体性问题

孔子论“仁”论“义”,但并未合“仁义”而为言。合称“仁义”亦非从孟子始,墨子已言“今天下王公大人君子,中情将欲为仁义,求为上士”(《墨子·尚同》),老子亦言“大道废,有仁义”(《老子·第十八章》)。墨子乃从正面肯定“仁义”的价值,老子其实并非完全否定“仁义”的价值,而是认为在“仁义”之上还有更高的价值,即大道。大道废弛,于是才重视仁义;若有大道,则可不必要刻意标举仁义。在儒家看来,仁义之道本身就是大道,并且是人性之所在。这是孔子之后,经帛今本《易传》和孟子等发展出来的思想。

帛书《易传·繆和》明确提出“仁义之道”这一术语：“君子于仁义之道也，虽弗身能，岂能已哉？日夜不休，终身不倦，日日孜孜，必成而后止。”这是论君子的自我修养问题，把修养仁义当作一辈子的追求，可见仁义对于德性修养的重要性及其境界之高。从本章的语境看，其所谓仁义是指“古之君子，其思虑举措也，内得于心，外度于义，外内和同；上顺天道，下中地理，中适人心”。这是以仁为内，以义为外，外内和同为一体，并顺乎天道、地理、人心。这里的仁内义外观，为后来孟子所不取，这里是从具体的知行上说，而孟子是从抽象的人性上说。“上顺天道，下中地理，中适人心”虽与孟子所谓“天时不如地利，地利不如人和……得道者多助，失道者寡助”（《孟子·公孙丑下》）的宇宙结构观相同，但是帛书《易传》是从抽象的天人关系上说，而孟子是以具体的战争取胜之核心要素的重要性程度为论。虽各有参差，但是皆以天地人三才之道为理论背景。

三才之道是《易传》提出来的思想。《易传·说卦传》云：“昔者圣人之作《易》也，将以顺性命之理。是以立天之道曰阴与阳，立地之道曰柔与刚，立人之道曰仁与义。”帛书《易传》亦有此章，在《衷》篇。圣人作《易》，立三才之道，乃是为了“顺性命之理”，为了“和顺于道德而理于义，穷理尽性，以至于命”（《易传·说卦传》）。韩康伯注云：“命者，生之极。”^[31]（P383）《礼记·中庸》开篇即云：“天命之谓性。”万物包括人之所生及其本性之获得，最终皆由天之所命而禀受之。《易》道的意义，如同孔颖达《周易正义》所言：“圣人用之，上以和协顺成圣人之道，下以治理断人伦之正义。又能穷极万物深妙之理，究尽生灵所禀之性，物理既穷，生性又尽，至于一期所赋之命，莫不穷其短长，定其吉凶。”^[31]（P383）《易》道又是通过三才之道来穷极万物性命生成之理。孔颖达《周易正义》云：“天地生成万物之理，须在阴阳必备。是以造化辟设之时，其立天之道，有二种之气，曰成物之阴与施生之阳也。其立地之道，有二种之形，曰顺承之柔与特载之刚也……天地既立，人生其间。立人之道，有二种之性，曰受惠之仁，与断割之义也。”^[31]（P383-384）天道即阴阳之道，地道即柔刚之道，人道即仁义之道。可见，三才之道外在表现为一种宇宙结构论，而内在则是一种宇宙万物演化论。所谓天地之阴阳、柔刚乃万物生成和获得性命之终极前提。而“仁义”则是人与万物一样由天地阴阳之气和柔刚之形而生于天地之间所禀赋的人性，是为人道。《易传·系辞》：“形而上者谓之道，形而下者谓之器。”“道”为形而上，所以，天道、地道、人道皆是从最根本的形而上的层面立论。

天地人三才之间亦并非割裂或并列，而是通过“效法”关系融为一体。今帛本《易传》皆谓：“天生神物，圣人则之；天地变化，圣人效之；天垂象，见吉凶，圣人象之；河出图，洛出书，圣人则之”，“成象之谓乾，效法之谓坤”。乾为天，坤为地，天成象而地效之。由此可见，“天道”在三才之道中最为根本，是最终的效法对象，“人道”与“地道”皆法“天道”而来。

天地人三才之道为一体而以天道为根本，是“人道”形上属性的根本保证。在《易传》的思想中，形上形下，道与器是一体贯通的。所以作为“人道”的“仁义”之道，亦是形上与形下相贯通的。从形上来讲，它从天道而来，体现为抽象的人性；从形下而言，它展开于人类社会，体现为具体的礼义。今帛本《易传·系辞》云：“一阴一阳之谓道，继之者善也，成之者性也。”“一阴一阳之谓道”即天道阴阳。可以说，《易传》的“继善成性”说是儒家人性善论的理论基础。“继善成性”说本身并不限于人性论，亦包括物性论。一切事物只要是继顺天道而来，其所成之本性就一定是善的，因为天道至善。人性与物性之不同只在于人能自觉保有人性之善，能存养使不失。此即所谓“成性存存，道义之门”（《易传·系辞》）。因此，《易传》以仁义之道为人道，首先是形上的，内涵于人性之中。而仁义之道不能只在人性之中，亦需展开于社会生活。《礼记·礼器》云：“备服器，仁之至也。宾客之用币，义之至也。故君子欲观仁义之道，礼其本也。”“仁义之至”在社会生活中即以“礼”为本。帛书《易传·要》也说得很清楚：“有人道焉，不可以父子、君臣、夫妇、先后尽称也，故要之以上下。”这一意义上的人道，即展开于社会生活，尤其是社会政治生活中的人道。帛书《易传》概括为“上下”，也即是“礼”。今本《易传》虽未从社会生活之礼的角度论“人道”，但是提出了人类社会之礼源于天地之道的思想，实现了人道思想之形上与形下的贯通。《易传·序卦传》云：“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。”人类社会有君臣上下的关系,是“礼义”发挥作用的前提。于此亦可见,在《易传》,“义”有“仁义”与“礼义”之别。仁义属形上,礼义属形下。后来到孟子那里,“礼”亦被赋予形上的属性纳入人性之中,于此亦呈现出思想观念的变迁。

社会生活时时处在变化发展的过程之中。作为统治者,如何贯通人道,如何把握变与不变,是需要首先考虑的问题。而除了变的内容,首先需要考虑的社会关系是君民关系。这大概是西周以来就形成的传统。《礼记·大传》云:“圣人南面而治天下,必自人道始矣。立权度量,考文章,改正朔,易服色,殊徽号,异器械,别衣服,此其所得与民变革者也。其不可得变革者则有矣:亲亲也,尊尊也,长长也,男女有别,此其不可得与民变革者也。”圣王治理天下从人道开始而体现和展开于礼。礼有常有变,亲亲、尊尊、长长、男女有别等,是礼的根本原则,不能变。至于具体的礼器礼用,则可以因时变革。其所变革者,需要站在民众的立场,得到民众的认可。此即《易传·系辞传》所谓:“通其变,使民不倦,神而化之,使民宜之。”民众的社会政治主体地位,在礼义展开过程中似乎由此体现了出来。

不过,在传统社会政治中,“民”的政治主体地位是十分有限的。笔者曾指出,传统民本思想似乎并没有赋予“民”以真正的政治主体地位,这是造成传统民本思想之内在困境的根源^[17](P134)。自西周以来,有一种在社会政治生活中发挥了基础性作用的关于君民关系的思想观念,即君王“为民父母”。如所谓“乐只君子,民之父母”(《诗经·小雅·南山有台》),“元后作民父母”(《尚书·泰誓》)。上海博物馆藏战国简有专篇名曰《民之父母》。这一观念深刻影响了整个传统社会的政治关系。这一思想观念是与传统家国一体的社会结构和功能相适应的,自有其深刻的合理性,否则无法推进中华几千年文明的进步与发展。

君王“为民父母”以及后世所谓“父母官”是传统社会上下各阶层共同接受和拥有的思想观念。它使得传统社会充满温情和人情味,哪怕有阶级冲突。从总体上致力于社会和谐,以德性和温情而非以暴力和无情控制来维系社会运行与发展,是社会文明的一种体现。其思想的基础即是以仁义为人道和人性的内容。如今我们依然用“仁义”来表示某人的和顺善良,这是源自人性本然之善。家庭之中的父母与子女的关系之所以能成为中华传统伦理与政治的出发点,原因就在于亲子关系是表现仁德,培养仁爱,继而扩充仁爱于社会关系的源头,如孟子所谓“老吾老以及人之老,幼吾幼以及人之幼”(《孟子·梁惠王上》)。从孔子的“爱人”,到帛书《易传》及同时期战国简的“爱民”,再到孟子的“仁民”,成功地把人类同类之“爱”界定为“仁爱”并赋予人性之中。然而,社会现实不只有温情,还有利益。利益的冲突,不只是社会阶级之间的冲突,还可能造成“臣弑其君,子弑其父”(《易传·文言》),这种情形显然是文明的反面。孔孟认识到了问题的严重性,所以极力分辨“君子喻于义,小人喻于利”(《论语·里仁》),极力提倡“亦曰仁义而已矣,何必曰利”(《孟子·梁惠王上》)。单独提倡“仁”还不够,一定要强调“义”。仁义之道乃合“仁”与“义”之道。“义”是适宜,是道义、正义之所在,可补“仁”义之不足。不过,虽然民众在礼义、人道的层面被赋予了与统治阶层同样的尊严和主体地位,但是在现实的社会政治领域,他们依然只是被关心和照顾的对象,哪怕是像父母对待子女那样,总不能自主。当统治阶层自身内部为利益相残之时,哪还顾得了民生。当民不聊生之际,起来造反推翻政权的从根本上也非民众主导,而是统治阶层中的另一派而已。“汤武革命,顺乎天而应乎人。”(《易传·革·彖》)汤武革命展现出了民众巨大的力量,但从根本上讲,若无商汤、武王这样的邦国首领领导,民众应该是推翻不了政权的。所以,哪怕在政权交替之际,民众的政治主体地位依然存疑,更不用说没有阶级冲突或冲突并不尖锐的和平年代。

虽然在现实社会政治中,很难真正让民众自主,使民众真正成为政治主体,但是儒家以“仁义”为“人道”和“人性”的本质内涵,其实依然是民众能成为政治主体的形上基础。尤其是孟子以“恻隐之心”界定人性中的“仁”,以“羞恶之心”界定人性中的“义”,从而使“人道”建立在人类共有的“人性”基础之上。“恻隐之心”即同情相感之心,而不是高高在上的强者对弱者的可怜之同情。“羞恶之心”即羞耻之心,对于不适宜之事,有违正义之事羞于从事。“仁”是人类平等、同情相感、社会和谐、充满温情的终极本原。“义”是

保有良知、维护正义、挺立尊严、实现道义的根本保障。“仁”是有所为，“义”是有所不为；“仁”是为善，“义”是不为恶；“仁”是扩充，“义”是底线。“义利之辨”是儒者第一义。对仁义之道最大的冲击和破坏力量是对利益的追逐，所有的压制、掠夺、暴力和战争，从根本上都是把“利”放在“义”之上。所以，要使民众真正成为政治主体，要使人类社会没有暴力和战争、实现长久和平，就要“以义制利”，守住文明的底线，并将作为人道的仁义之道推行于天下。

五、结 语

通过比较今帛本《易传》，结合战国简和传世文献相关材料进行分析和理解，可知先秦儒家“爱民”观念的展开与变迁，体现了先秦儒家民论的丰富性，也加深了我们对先秦儒家“民本”思想的理解。

先秦儒家中孟子的“贵民”思想和荀子的君民“舟水”说，与“民本”思想直接相关。其所谓“民本”均是相对于“君本”而言。“贵民”即“民”比“君”贵、比“君”重，“君为轻”。这种轻重的比较乃是相对于稳定国家政权的重要性程度而言。在君民“舟水”说中，“民”是“君”的基础和根本，基础不牢、根本不固，“君”就要倾覆。“君”的倾覆意味着失去国家政权，因而从根本上说其所谓“本”亦是相对于稳定国家政权而言。可见，“贵民”“重民”和君民“舟水”说，表面上是以“民本”相对于“君本”，而深层上乃是君和民相对于邦国的安定而言，何者为本。以“民”为邦国之本，是传统的民本思想，而在先秦儒家思想中，则进一步具体展开为君与民相比较而言，何者对于邦国的稳定更为根本的问题。这显然是对民本思想的深化。先秦儒家“爱民”观念的展开，在一定程度上体现了儒家民本思想深化的过程。“爱民”自然是指“君”爱“民”。君为何爱民？民是邦国之本，是稳定政权的根本力量，可以作为一个重要理由。也就是说“民本”可以是“爱民”的思想前提。

然而“爱民”其实并非必须以“民本”为思想前提。以“民本”为思想前提的“爱民”其实仍然是一种功利思维。也就是说，这样的“爱民”是因为“民”是邦国之本，不爱民就不利于邦国的稳定。从这个意义上讲，“民”只是稳定政权的工具。儒家对于功利思维从根本上说是反对的。所以，孟子特别区分了“爱民”与“仁民”，他不言“爱民”而言“仁民”。“仁民”表示人对于同类之间的同情相感。如果说“爱民”尚为功利之心留有余地，“仁民”的出发点则完全不是功利，而就是“义”本身，是“应然”“适宜（义者，宜也）”之事，是普遍性的“人道”与“人性”。《易传》以“仁义”为“人道”，应该为孟子以“仁义”为“人性”作了理论上的准备。

从“爱民”到“仁民”，体现了先秦儒家在与“民”相关的思想上的深化。非功利性的“爱民”即是“仁民”。只有不出于功利、不把民当作稳定政权的工具，而是出于“人道”“人性”，“民”才有可能真正成为社会政治的主体。尽管这在古代封建专制统治下，很难真正实现，但是这种理论和思想对于人类文明发展而言有超越时空的意义和价值。

参考文献

- [1] 裘锡圭. 长沙马王堆汉墓简帛集成(三). 北京: 中华书局, 2014.
- [2] 廖名春. 帛书《周易》论集. 上海: 上海古籍出版社, 2008.
- [3] 孔颖达. 十三经注疏·周易正义. 北京: 北京大学出版社, 2000.
- [4] 李学勤. 清华大学藏战国竹简(伍): 上册. 上海: 中西书局, 2015.
- [5] 武汉大学简帛研究中心, 荆门市博物馆. 楚地出土战国简册合集——郭店楚墓竹书. 北京: 文物出版社, 2011.
- [6] 马承源. 上海博物馆藏战国楚竹书(四). 上海: 上海古籍出版社, 2005.
- [7] 朱熹. 四书章句集注. 北京: 中华书局, 1983.
- [8] 刘宝楠. 论语正义. 北京: 中华书局, 1990.
- [9] 程树德. 论语集释. 北京: 中华书局, 1990.
- [10] 赵纪彬. 论语新探. 北京: 人民出版社, 1976.

- [11] 邓球柏. 帛书周易校释增订本. 长沙: 湖南出版社, 1987.
- [12] 史记. 北京: 中华书局, 2014.
- [13] 陈国庆. 汉书艺文志注释汇编. 北京: 中华书局, 1983.
- [14] 李光地. 周易折中(下). 成都: 巴蜀书社, 2014.
- [15] 董平. “亲亲”而“仁民”, “仁民”而“爱物”——儒家道德哲学之“伦理生态”系统的形成. 哲学研究, 2006, (6).
- [16] 杨海文. “亲亲仁民爱物”的儒家文明图式——以《孟子·尽心上·亲仁爱章》为中心. 江海学刊, 2024, (4).
- [17] 陈仁仁. 试论传统民本思想的内涵与困境. 现代哲学, 2020, (5).

The Development and Evolution of the Idea Of "Cherishing the People" in Pre-Qin Confucianism From The Silk Manuscript Version of *YiZhuan*

Chen Renren (Hunan University)

Abstract The silk manuscript version of *Yizhuan(Xici)* states, "establishing proper laws to regulate material resources, cherishing the people and ensuring their proper conduct, is called righteousness"; in contrast, the extant version of *Yizhuan(Xici)* reads, "establishing proper laws to regulate wealth, and restraining the people from wrongdoing, is called righteousness". A simple textual comparison finds that the homophonic substitution of material resources with wealth does not lead to any significant ideological divergence, while the difference between "loving people and ensuring their proper conduct" and "restraining the people from wrongdoing" clearly embodies an ideological shift or evolution. A review from Confucius to Mencius may reveal a clear trajectory of the evolution of the concept of "cherishing the people" in pre-Qin Confucianism: the Confucian "the benevolent love others" might give birth to the concept of "cherishing the people"; this notion is then articulated in the silk manuscript version of *Yizhuan* and the Warring States bamboo slips (战国简), which has been elevated to the level of "righteousness"; while the extant version of *Yizhuan* modifies "cherishing the people and ensuring their proper conduct" to "restraining the people from wrongdoing," thereby further emphasizing the independent value of "righteousness"; it finally culminates in Mencius' "benevolence toward the people". This intellectual lineage is underpinned by a deeper philosophical foundation: it takes the "way of benevolence and righteousness" as the "path of humanity" endowed with human nature and embodied in social life. This foundation profoundly influenced the political subjectivity of the populace in traditional Chinese society.

Key words the silk manuscript version of *Yizhuan*; pre-Qin Confucianism; cherishing the people; restraining the people; benevolence toward the people

■ 作者简介 陈仁仁, 湖南大学岳麓书院教授, 湖南长沙 410082。

■ 责任编辑 桂莉