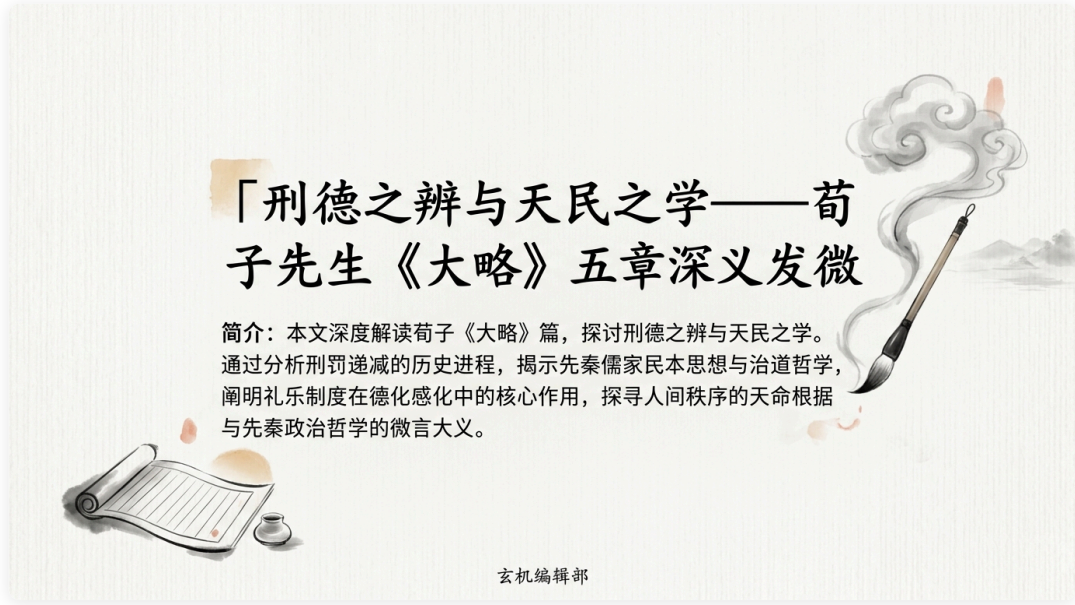


# 刑德之辨与天民之学——荀子先生《大略》五章深义发微



本文深度解读荀子《大略》篇，探讨刑德之辨与天民之学。通过分析刑罚递减的历史进程，揭示先秦儒家民本思想与治道哲学，阐明礼乐制度在德化感化中的核心作用，探寻人间秩序的天命根据与先秦政治哲学的微言大义。

玄机编辑部 · 2026-04-24

荀子 大略 治道 刑德之辨 民本思想

# 目 录

引言：五段经文，一部治道全书

## 第一编 刑罚递减与圣王之治

### 第一章 "文王诛四，武王诛二，周公卒业，至成康则案无诛已"——释义与辨疑

- 一、经文之直义
- 二、三代递进之深义——教化与刑罚的消长
- 三、"周公卒业"之深义——制度建设的关键一环
- 四、"成康则案无诛已"——无为之治与太平之世
- 五、上古视角——神话中的除暴与化育
- 六、从"诛"到"无诛"——刑罚哲学之总纲
- 七、从祭祀到刑罚——上古礼刑关系的深层考察
- 八、先秦诸侯实践中的"诛"与"不诛"——历史之鉴

## 第二编 积财羞贫与刑罚之源

### 第二章 "多积财而羞无有，重民任而诛不能"——制度之恶与人性之困

- 一、经文之直义与深义
- 二、先秦典籍中的呼应
- 三、"积财"之害——先秦诸子的财富观
- 四、"重民任而诛不能"——苛政猛于虎
- 五、犯罪之根源——制度还是人性？
- 六、上古视角——天罚与人罚的分野

## 第三编 义利之辨与治乱之衢

### 第三章 "上好义，则民暗饰矣！上好富，则民死利矣！"——义利之分与风教之源

- 一、经文之全面解读
- 二、"上好义，则民暗饰矣"——教化之无形力量
- 三、"上好富，则民死利矣"——利欲之膨胀与道德之崩溃
- 四、"民语"之深义——民间智慧与社会诊断
- 五、民间谚语与士人经典——知识传统的两个维度
- 六、"二者治乱之衢也"——义利之辨的政治哲学
- 六、上古视角——尧舜禹之让与桀纣之取
- 七、义利之辨的深层追问——何为"义"？

## 第四编 汤祷与君德自省

### 第四章 "汤旱而祷"——圣王之至德与天人之至理

- 一、经文之完整解读
- 二、汤祷之精神——反求诸己
- 三、六问之分析——治国之道的全面检视
- 四、汤祷与天人感应——上古思想之深层结构
- 五、祷辞之结构美学——三叠式反问的表达力量
- 六、上古视角——帝王祈雨与天人沟通
- 六、上古视角——帝王祈雨与天人沟通
- 七、汤祷与殷周天命观的演进

## 第五编 天民之学与政治之本

### 第五章 "天之生民，非为君也；天之立君，以为民也"——政治哲学之极致

- 一、经文之全面解读
- 二、"天之生民，非为君也"——民本思想的最强宣言
- 三、"天之立君，以为民也"——君权之根据与限制
- 四、"列地建国，非以贵诸侯而已"——制度之公义
- 四、"列地建国，非以贵诸侯而已"——制度之公义
- 五、"天命"之双重内涵——超越性与内在性
- 六、与上文四段的贯通——从刑德到天命的完整体系

六、上古视角——天命、民心与圣王传统

## 第六编 五章贯通——思想体系的深层结构

### 第六章 从刑德到天命——荀子先生政治哲学的完整图景

一、五段经文的逻辑结构

二、与先秦儒家经典体系的呼应

三、与道家思想的深层对话

四、“刑”与“德”的辩证关系

五、治道理想之终极追问——“无诛”是否可能？

六、上古视角——大同之世与文明的记忆

## 第七编 余论：为什么是荀子先生？

### 第七章 荀子先生思想之独特贡献

一、综合者的视野

二、对后世的启示

三、思想之网与先秦精神

## 结语：从先秦到永恒

附论一：五段经文中的关键概念索引

附论二：五段经文涉及之先秦典籍引文出处

附论三：关于先秦“民本”与“民主”之辨

# 刑德之辨与天民之学——荀子先生《大略》五章深义发微

## 引言：五段经文，一部治道全书

荀子先生《大略》篇，虽以“大略”为名，实非粗疏之论，乃是将先王治道之精髓，以极简之语凝练而出。今所论五段经文，自“文王诛四”至“天之立君，以为民也”，看似各自独立，实则前后贯通，构成了一部完整的治道哲学体系。其论域之宏阔，自刑罚之消长、财利之得失、义利之取舍、君德之自省，终归于天命与民本之大义，可谓由术而道，由迹而心，由人事而天命，层层递进，直抵先秦政治哲学之极致。

为何要将这五段经文合而论之？此非随意拼凑，乃因其间有一条隐而不显的思想脉络。第一段论刑罚之递减，揭示的是治道之果；第二段论积财与刑多之关系，追溯的是乱政之因；第三段论义利之辨，指出的是治乱之分途；第四段论商汤祷旱，展示的是圣王反求诸己之典范；第五段论天立君以为民，则是将整个论述提升至天命人心之终极根据。五段之间，因果相生，本末相贯，恰如《周易》所言“原始反终”，构成了一个完整的思想闭环。

何以见得这五段经文蕴含如此深远之义？试观先秦诸子之学，无论儒家、道家，其论政之要，无不围绕三个根本问题展开：第一，天下何以治？第二，天下何以乱？第三，治乱之权柄究竟操于何人之手？荀子先生此五段经文，恰恰是对这三个根本问题的系统回答。刑罚递减而至于无诛，是天下大治之象；积财羞贫、上好富利，是天下大乱之源；而天立君以为民，则是将治乱之权柄最终交还于天命民心之公道。如此宏大之思想架构，岂可视为信手拈来之杂论？

本文将先秦视角为根基，以儒道两家之经典为主要参照，兼及上古神话、民俗传说之印证，对这五段经文进行逐层深入之解读。所引典籍，悉限于先秦之书；所论人物，皆以尊称相待。文中将大量引用先秦原典之原文，非为比较异同，乃为呈现先秦思想之内在呼应——盖先秦诸子虽各有宗旨，然其所面对之时代困境、所追问之根本问题，实多相通。在这些呼应之中，我们将看到一个时代的思想群像，看到先秦士人如何以各自之方式，回应着同一个大问题：人间秩序之根据究竟何在？

## 第一编 刑罚递减与圣王之治

### 第一章“文王诛四，武王诛二，周公卒业，至成康则案无诛已”——释义与辨疑

#### 一、经文之直义

“文王诛四，武王诛二，周公卒业，至成康则案无诛已。”

此十九字，初读甚简，然其义理极为深厚。其字面之意，大致可解为：周文王在位之时，施行了四次重大之诛戮；周武王继之，施行了两次重大之诛戮；至周公旦辅政，终于完成了周家之大业；待到成王、康王之世，天下安定，已无须施行诛戮了。

然而，细审此语，便有多疑涌出。

第一问：所谓“诛四”“诛二”，究竟是指诛杀了四个人、两个人，还是指进行了四次、两次征伐？先秦典籍中，“诛”字之义甚广。《说文解字》虽为两汉之书，然其所释字义多承先秦之用，谓“诛，讨也”。在先秦语境中，“诛”既可指诛杀某人，亦可指讨伐某国、某方，更指以正义之名行惩罚之事。

荀子先生此处之“诛”，当兼具征伐与惩戒之双重含义。为何如此判断？因为就文王而言，其一生之征伐事迹，见于《尚书》《诗经》《逸周书》等多部先秦典籍。《诗经·大雅·皇矣》记载文王之征伐云：“密人不恭，敢距大邦，侵阮徂共。王赫斯怒，爰整其旅，以按徂旅，以笃于周祜，以对于天下。”又云：“临冲闲闲，崇墉言言。执讯连连，攸馘安安。”此处所记，正是文王伐密、伐崇之事。文王一生征伐之大者，据先秦典籍所载，约有伐犬戎、伐密须、伐耆（黎）、伐崇四次。此即“诛四”之所指。

至于武王之“诛二”，最显著者莫过于伐纣之战（牧野之战）与平定殷商残余势力之战。《尚书·牧誓》记武王伐纣之辞：“今商王受，惟妇言是用，昏弃厥肆祀弗答，昏弃厥遗王父母弟不迪，乃惟四方之多罪逋逃，是崇是长，是信是使，是以为大夫卿士，俾暴虐于百姓，以奸宄于商邑。今予发，惟恭行天之罚。”此为武王征伐之第一大事。其后，尚有平定殷遗之事。合此二者，即“诛二”之谓。

然而，另有一种理解：所谓“诛四”“诛二”，并非单指军事征伐之次数，而是指在治理过程中不得不施行重刑以正天下秩序的次数或对象。此说亦有其理。因为荀子先生此段经文之主旨，在于论述刑罚与教化之消长关系，并非专论军事征伐之历史。若仅论征伐次数，则与后文“至成康则案无诛已”之境不甚相合——成康之世，亦非全无用兵，只是天下大定，不必以重刑诛戮来维持秩序罢了。

因此，我们或可这样理解：荀子先生此处之“诛”，是一个涵盖面甚广的概念，既包括军事征伐以平定叛乱与不义之邦国，亦包括以刑罚诛戮来惩治犯上作乱之人，其核心要义在于“以力服人”“以刑止恶”。而“诛四”到“诛二”再到“无诛”的递减过程，正是从“以力服人”向“以德化人”转变之明证。

第二问：为何数字呈递减之势？这是一个极为关键的问题。从文王之“四”到武王之“二”，再到成康之世的“零”，这不是一个偶然的数字排列，而是蕴含着荀子先生对治道进程之深刻理解。

为何文王诛最多？因为文王所处之世，正是殷商末年，天下大乱，纣王无道，诸侯纷争，人心丧乱。在这样一个礼崩乐坏的时代，欲行仁政，首先必须以力除暴。不先除暴，则善良之民无以安居；不先正乱，则教化无从施行。故文王虽为至仁之君，亦不得不行征伐之事。《诗经·大雅·文王》云：“文王在上，於昭于天。周虽旧邦，其命维新。”所谓“其命维新”，正是在旧秩序崩坏之际开创新秩序之谓。而开创新秩序，不可能不经历一个“破”的过程——此即“诛四”之深义。

为何武王诛较少？因为文王已经奠定了基础。经过文王数十年之经营，周之势力已大，德望已高，天下归心者众。武王所需做的，不过是在文王所奠定之基础上，完成最后的决定性一击——伐纣灭商。此后再平定残余，大势已定。故“诛二”即足。

为何至成康而无诛？因为经过文王、武王、周公三代之人努力，新的秩序已经建立，礼乐制度已经完备，人民已经安居，教化已经深入。到了这个阶段，社会已经不需要通过诛戮来维持秩序了——人们因为内心认同这套秩序而自觉遵守，而非因为恐惧刑罚而被迫服从。

这正是儒家治道理想的精髓所在：刑罚是手段，不是目的；诛戮是不得已，不是常态。一个真正的好政府，应当以教化为本，使刑罚渐趋于无用。

## 二、三代递进之深义——教化与刑罚的消长

荀子先生以“文王诛四，武王诛二，周公卒业，至成康则案无诛已”这一历史叙事，实则揭示了一个重大的政治哲学命题：治道之最高境界，不在于刑罚之严密，而在于刑罚之消亡。

这一思想在先秦儒家典籍中有着广泛而深入的呼应。

夫子论政，最推崇者即“德治”。《论语·为政》篇载夫子之言曰：“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。”此语与荀子先生之论，恰成表里呼应。“道之以政，齐之以刑”，所达到的效果，不过是“民免而无耻”——百姓虽然暂时避免了犯罪，但内心并无羞耻之心，一旦有机可乘，便会再犯。而“道之以德，齐之以礼”，则能达到“有耻且格”的效果——百姓内心有了羞耻之心，自觉归正，自然不犯。由“民免而无耻”到“有耻且格”，不正是由“诛四”到“无诛”的内在逻辑吗？

为何以刑齐民只能达到“免而无耻”的效果？这是一个值得深思的问题。荀子先生在《性恶》篇中有一段极为深刻的论述：“今人之性恶，必将待师法然后正，得礼义然后治。今人无师法，则偏险而不正；无礼义，则悖乱而不治。”此语揭示了一个重要的道理：人之趋善，非出于本然之性（此为荀子先生与孟子先生之分歧所在），而是出于后天之教化。刑罚固然可以阻止人作恶，但它不能教人为善。刑罚所能做的，是在人已经犯罪之后施以惩罚；而教化所能做的，是在人尚未犯罪之前引导其向善。前者是治标，后者是治本。

夫子在另一处更为明确地表达了这一思想。《论语·子路》篇载夫子之言曰：“善人为邦百年，亦可以胜残去杀矣。诚哉是言也！”所谓“胜残去杀”，即以善政善教来战胜残暴、消除杀戮。而这需要的时间，夫子说是“百年”。百年者，三代之谓也。文王至成康，恰恰约为三代之时间。夫子此语，与荀子先生之论，暗合若符契。

更进一步，夫子还有一段极为著名的话，载于《论语·子路》篇：“苟有用我者，期月而已可也，三年有成。”又载于《论语·子路》篇：“如有王者，必世而后仁。”所谓“必世而后仁”，“世”者三十年也。一世三十年方能达到仁政之效果，那么从文王到成康约百年而至于“无诛”，正合夫子“三世而后仁”之推算。

这不是巧合，而是先秦儒家对治道进程的共同认识：好的政治不是一蹴而就的，而是需要几代人持续不断的努力。如同农事，春种秋收，不可急躁；如同育人，十年树木，百年树人。

## 三、“周公卒业”之深义——制度建设的关键一环

在“文王诛四，武王诛二”之后，荀子先生插入了“周公卒业”四字。此四字看似简单，实则承上启下，至关重要。

为何荀子先生要在文王、武王与成康之间特别提到周公？因为周公所承担的角色，恰恰是从“征伐”到“教化”之间的桥梁。如果说文王、武王是以武力打下天下，那么周公则是以制度建设来巩固天下。没有周公的“卒业”，文王武王的军事胜利就不能转化为持久的和平；没有周公所建立的礼乐制度，成康之世的“无诛”就不可能实现。

周公之功业，在先秦典籍中有极为丰富的记载。《尚书·多士》记周公之言曰：“我闻曰：上帝引逸，有夏不逸，则惟帝降格，向于时夏。”周公在这里回顾了夏商兴亡之教训，以此作为建立新制度之鉴戒。他深知，仅仅依靠军事征服是不够的；必须建立一套合理的制度，使天下人心悦诚服地接受新的秩序。

《尚书·康诰》记周公诫康叔之辞，其中有一段极为重要的话：“惟乃丕显考文王，克明德慎罚。不敢侮齔寡，庸庸，衿衿，威威，显民。”此处“明德慎罚”四字，正是周公治国思想之核心，也是理解“文王诛四”到“无诛”之递减过程的关键。“明德”在先，“慎罚”在后——先以德教化民众，不得已时才谨慎地使用刑罚。这就是周公“卒业”的实质内容：建立一套以德为本、以刑为辅的治理体系。

周公何以有此见识？这要追溯到他对殷商亡国教训的深刻反思。《尚书·召诰》中记载了一段极为深刻的思考：“我不可不监于有夏，亦不可不监于有殷。我不敢知曰，有夏服天命，惟有历年；我不敢知曰，不其延。惟不敬厥德，乃早坠厥命。”周公在这里表达了一种极为清醒的忧患意识：夏朝为什么灭亡？殷商为什么灭亡？不是因为天命无常，而是因为“不敬厥德”——统治者不再修养自己的德行，不再以德教化人民，而是专恃刑罚武力来维持统治。一旦走上这条路，灭亡就只是时间问题了。

正是基于这一深刻认识，周公才致力于建立礼乐制度。所谓“制礼作乐”，不仅仅是制定一套礼仪规范和音乐标准，更是建立一整套涵盖政治、经济、社会、文化各方面的制度体系，使天下之人各安其位、各尽其分，不必依靠刑罚的威慑来维持秩序。

夫子对周公之推崇，在《论语》中多有体现。《论语·泰伯》篇载夫子之言曰：“周之德，其可谓至德也已矣。”又《论语·述而》篇载夫子之叹曰：“甚矣吾衰也！久矣吾不复梦见周公。”夫子何以梦见周公？因为周公所建立的礼乐制度，正是夫子毕生所追求的理想秩序。夫子身处春秋末期，礼崩乐坏，周公之制度已然崩溃，天下重回“多诛”之世。夫子之梦周公，实则是对理想治世之向往——那个“无诛”的成康之世。

#### 四、“成康则案无诛已”——无为之治与太平之世

“至成康则案无诛已。”此语之“案”字，解者或以为“按”之假借，训为“于是”；或径训为“安定”。无论取何解，此句之意甚明：到了成王、康王之世，天下太平，刑罚已无所施了。

然而，我们必须追问：所谓“无诛”，究竟是一种怎样的状态？是真的没有任何人犯罪吗？是真的完全不需要法律和刑罚了吗？

这个问题的答案，关乎我们对先秦儒家政治理想的根本理解。

荀子先生在《议兵》篇中有一段话，可以帮助我们理解“无诛”之境界：“故仁人之兵，所存者神，所过者化，若时雨之降，莫不说喜。”所谓“所过者化”，即仁人所到之处，人们自然而然地受到感化。这种“化”的力量，远远超过“诛”的力量。“诛”是以外在之力强制人们服从，“化”是以内之感召使人们自觉归正。当“化”的力量达到极致时，“诛”就自然不需要了——这就是“无诛”的真正含义。

“无诛”不是说真的没有法律制度，而是说法律制度虽然存在，但已无须实际启用。如同剑在鞘中，其威慑力正在于它不必出鞘。这一思想，与道家之“无为而治”有着深刻的相通之处。

《老子》第五十七章有云：“以正治国，以奇用兵，以无事取天下。吾何以知其然哉？以此：天下多忌讳，而民弥贫；民多利器，国家滋昏；人多伎巧，奇物滋起；法令滋彰，盗贼多有。故圣人云：我无为而民自化，我好静而民自正，我无事而民自富，我无欲而民自朴。”

此段文字，与荀子先生之论有极为深刻的呼应。“法令滋彰，盗贼多有”——法令越多，盗贼反而越多，这与“多积财而羞无有，重民任而诛不能，此邪行之所以起，刑罚之所以多也”岂非同一道理？“我无为而民自化”——我不妄为，人民自然就教化好了，这与“至成康则案无诛已”岂非同一境界？

然而，我们也必须看到儒道两家在此问题上的差异。道家之“无为”，是一种根本性的治国原则——圣人应当尽量少干预，让万物自然运行。而儒家之“无诛”，则是一个历史过程的结果——先有文王武王之征伐以除暴，再有周公之制礼作乐以建制，最后才能达到成康之世的无诛。换言之，儒家的“无诛”不是无条件的“不作为”，而是在充分“有为”之后达到的一种理想状态。

这种差异，反映了儒道两家对人性的不同理解。道家认为人性本善（或本真），只要统治者不以巧智扰民，人民自然就会归于纯朴。故《老子》第十九章云：“绝圣弃智，民利百倍；绝仁弃义，民复孝慈；绝巧弃利，盗贼无有。”而荀子先生则认为人性本恶（或本有趋恶之倾向），必须经过教化才能向善。故荀子先生在《性恶》篇中说：“人之性恶，其善者伪也。”“此处之‘伪’，非虚伪之伪，乃人为之‘为’——善是人为努力之结果，非天然具有。”

正因为对人性之理解不同，儒道两家虽然都追求“无诛”或“无刑”的理想状态，但其达到此状态之路径却截然不同。道家主张直接“无为”，认为只要统治者放手，社会自然会达到和谐。儒家则主张先“有为”——先以征伐除暴，以制度建设、以礼乐教化，经过长期的文明积累，最终才能达到“无诛”之境界。

荀子先生此段经文之深义正在于此：他不是简单地赞美“无诛”，而是在展示达到“无诛”的完整路径——这是一个漫长的、需要几代人不懈努力的文明进程。

#### 五、上古视角——神话中的除暴与化育

从上古神话与民俗传说的视角来看，“诛”与“化”的关系，有着更为古老的思想渊源。

在上古神话中，最早的“诛”是天帝对恶神的惩罚。《山海经·大荒北经》记载：“蚩尤作兵伐黄帝，黄帝乃令应龙攻之冀州之野。”又《山海经·海外西经》载：“刑天与帝至此争神，帝断其首。”“黄帝与蚩尤之战，是上古神话中最著名的‘诛’”。此战之意义，不仅在于军事上的胜利，更在于文明秩序的建立——黄帝代表着文明，蚩尤代表着野蛮；黄帝之胜，象征着文明战胜野蛮、秩序战胜混乱。

然而，黄帝之所以被尊为始祖，不仅因为他战胜了蚩尤，更因为他在战胜之后建立了文明制度。《世本》（先秦古籍，虽多亡佚，然其所载上古传说为先秦人所共知）载黄帝“作舟车以济不通”、“播百谷草木”等文明创制之事。此即上古版本的“先诛后化”——先以武力平定混乱，再以制度建设文明。

更为深刻的是大禹治水之神话。《尚书·禹贡》虽以地理为主题，然其背后蕴含的思想，正是“化”对“诛”的超越。在大禹之前，共工以水为兵，以力相抗，终至于“振滔洪水，以薄空桑”（《淮南子》虽成书于汉，然此神话传说之素材为先秦所有）。鲧采用“堵”的方法治水，九年而水不息——此即以力制力、以“诛”对“诛”之思路，终归于失败。而大禹改用“疏导”之法，因势利导，顺水之性而治之——此即“化”的思路，终归于成功。

《论语·泰伯》篇载夫子之言曰：“巍巍乎！舜禹之有天下也而不与焉。”又曰：“禹，吾无间然矣。非饮食而致孝乎鬼神，恶衣服而致美乎黻冕，卑宫室而尽力乎沟洫。”夫子赞美大禹“卑宫室而尽力乎沟洫”，不仅是赞美他的勤劳节俭，更是赞美他以“化”代“诛”之智慧——不是与洪水正面对抗（诛），而是引导洪水归于大海（化）。这与从“诛四”到“无诛”的治道进程，在思想深层上是完全相通的。

再看舜帝之治世传说。《尚书·尧典》载帝舜“浚哲文明，温恭允塞”。舜帝治理天下，最著名的故事不是他如何惩罚恶人，而是他如何以德感化人。《孟子·离娄下》载孟子先生之言曰：“舜之居深山之中，与木石居，与鹿豕游，其所以异于深山之野人者几希。及其闻一善言，见一善行，若决江河，沛然莫之能御也。”又云：“舜明于庶物，察于人伦，由仁义行，非行仁义也。”舜帝之伟大，不在于他如何以力服人，而在于他如何以德化人——“由仁义行，非行仁义也”，这种发自内心的仁义之行，正是使刑罚终归于无用的根本力量。

在上古民俗中，亦有“化”胜于“诛”的深刻智慧。先民祭祀天地鬼神，最初是出于恐惧——恐惧自然之威力，恐惧鬼神之惩罚。这是一种类似于“刑罚”的外在约束力。然而，随着祭祀传统的深化，祭祀逐渐从恐惧转化为敬虔，从被迫转化为自觉，从外在约束转化为内在信仰。《礼记·祭统》载：“祭者，所以追养继孝也。”祭祀不再是为了躲避鬼神的惩罚，而是出于对祖先的追念和孝道的延续——这正是“化”超越“诛”在民俗生活中的体现。

## 六、从“诛”到“无诛”——刑罚哲学之总纲

综合以上论述，我们可以看到，荀子先生此段经文所揭示的，不仅是一段历史叙事，更是一套完整的刑罚哲学。其要旨可以归纳为以下数端：

其一，刑罚是手段，非目的。文王之“诛四”，不是因为文王嗜杀，而是因为时势所迫，不得不以力除暴。正如医者用药，药虽苦口，然为治病不得不用。但医者之最高境界，不在于善于用药，而在于使人不生疾病——此即“上医治未病”之理。同样，善治者之最高境界，不在于善于用刑，而在于使民不犯罪——此即“无诛”之理。

荀子先生在《王制》篇中有一段话，恰可印证此义：“故明主必谨养其和，节其流，开其源，而时斟酌焉，潢然使天下必有余而上不忧不足。如是则上下俱富，交无所藏之，是知国计之极也。”此处“开其源”而非“堵其流”之思想，与刑罚哲学中“教化为本，刑罚为末”之宗旨完全一致。

其二，刑罚的递减是文明进步的标志。从“诛四”到“诛二”到“无诛”，这不仅仅是一个政治成就，更是一个文明成就。它标志着社会从蛮荒走向文明、从混乱走向秩序、从强制走向自觉。人类之初，如同洪荒，百兽纵横，弱肉强食，唯有以力相争。随着文明的发展，礼乐制度之建立，人们逐渐学会以理性、以道德、以制度来处理争端，暴力与刑罚便日渐减少。这就是文明的意义——不是让人变得更强大（强大只意味着更强的暴力能力），而是让人变得更文明（文明意味着暴力的消退与理性的增长）。

荀子先生在《礼论》篇中有极为精辟之论：“人生而有欲，欲而不得，则不能无求，求而无度量分界，则不能不争，争则乱，乱则穷。先王恶其乱也，故制礼义以分之，以养人之欲，给人之求。使欲必不穷乎物，物必不屈于欲，两者相持而长，是礼之所起也。”此段论述揭示了礼的起源：人有欲求，欲求若无节制，必然导致争斗（相当于“需要诛”的状态）；先王制定礼义来调节欲求，使人各得其分，争斗自然消弭（相当于“无诛”的状态）。这与“文王诛四”至“无诛”的历史进程，在逻辑上是完全对应的。

其三，“无诛”之实现有赖于前代之积累。成康之世的“无诛”，不是凭空出现的，而是建立在文王、武王、周公三代之人努力基础之上的。此一认识，极为重要。它告诉我们，理想的政治不是一个人或一代人所能完成的事业，而是一个漫长的文明积累过程。

这一认识，在先秦典籍中有许多呼应。《大学》（虽或为秦汉之际成书，然其思想渊源于先秦儒家无疑）所谓“修身、齐家、治国、平天下”之次序，亦表明理想政治之实现需要一个渐进的过程。《中庸》所谓“至诚无息，不息则久，久则征，征则悠远，悠远则博厚，博厚则高明”，更揭示了德行积累之道理——唯有持续不断地积累，才能达到最高之境界。

荀子先生在《修身》篇中亦有类似之论：“道虽迩，不行不至；事虽小，不为不成。其为人也多暇日者，其出人不远矣。”又在《劝学》篇中说：“不积跬步，无以至千里；不积小流，无以成江海。”这些论述，虽是就个人修身而言，但其原理同样适用于治国——从“诛四”到“无诛”，正是政治领域中的“积跬步以至千里”。

## 七、从祭祀到刑罚——上古礼刑关系的深层考察

要充分理解“文王诛四”至“无诛”之递减过程，我们还需要深入考察上古社会中礼与刑的原初关系。

在上古先民的观念中，“礼”与“刑”并非截然对立的两种事物，而是同一种社会控制力量的不同面向。礼者，所以教化引导也；刑者，所以威慑禁止也。二者如同日之光明与夜之幽暗，相互依存，不可偏废。然而，其间有一个根本性的先后次序：礼为先，刑为后；礼为本，刑为末。

《礼记·曲礼上》载：“道德仁义，非礼不成；教训正俗，非礼不备；分争辨讼，非礼不决；君臣上下，父子兄弟，非礼不定；宦学事师，非礼不亲；班朝治军，莅官行法，非礼不威。”此段将社会生活之方方面面——道德修养、教育训诲、争讼裁决、伦理秩序、师道传承、军政法治——全部统摄于“礼”之下。六个“非礼不”，充分表明了“礼”在先秦社会中的统摄性地位。

那么，“刑”在这个体系中处于什么位置？荀子先生在《成相》篇中有极为精辟之论：“治之经，礼与刑。君子以修百姓宁。明德慎罚，国家既治四海平。”治国之经纬，不外乎礼与刑两端。然而请注意，荀子先生说的是“明德慎罚”——明德在前，慎罚在后。明德是积极的、主动的；慎罚是消极的、被动的。

更为深刻的是，在上古祭祀传统中，“礼”之最初形态即为祭祀之仪——先民通过庄严的祭祀仪式来沟通天人、联结群体、规范行为。祭祀之所以具有社会控制的功能，不在于它有惩罚违礼者的权力，而在于它营造了一种神圣的氛围，使参与者自觉地肃穆庄严，自觉地规范自己的行为。此即“暗饰”之原初形态——人们不是因为恐惧惩罚而守礼，而是因为感受到了神圣之美而自觉守礼。

然而，随着社会的分化与复杂化，单靠祭祀之礼已不足以维持秩序。在这种情况下，“刑”作为礼之辅助手段就应运而生了。但“刑”的出现并不意味着“礼”的失败，而是意味着社会需要在“礼”的基础上增加一种补充性的力量。

从这个角度来理解“文王诛四”至“无诛”之递减，我们可以看到一个“从刑回归礼”的过程。文王时代，旧的礼乐秩序已经崩坏，不得不依靠较多的“刑”来维持基本的秩序。武王时代，新秩序初步建立，“刑”的需求减少了。周公时代，新的礼乐制度全面建立，“礼”重新成为社会控制的主导力量。至成康之世，礼乐秩序深入人心，“刑”几乎完全退回到后台——像剑在鞘中一样，虽然存在但不需要使用了。

荀子先生在《王制》篇中有一段话，恰可总结此义：“故刑当罪则威，不当罪则侮。”当刑罚恰当其罪时有威严，不当其罪时被轻蔑。但无论如何，刑罚只是辅助手段，最终目的是达到“教化溥而习善矣”——教化普及了，人们就习惯于为善了。

这里还有一个极为微妙的问题值得深思：为何荀子先生在“诛二”与“无诛”之间要特别加上“周公卒业”四字？因为从“有诛”到“无诛”的转变，不是自然而然发生的，而是需要有人主动地去推动的。这个推动力量，就是“卒业”——即完成制度建设。没有周公的制度建设，即使文王武王打下了天下，也不能保证永久的太平。

《左传》（隐公十一年）有一段极为精辟之论：“礼，经国家，定社稷，序民人，利后嗣者也。”礼的功能有四：经纬国家、安定社稷、序列人民、利于后代。此即周公“卒业”之实质——他所建立的礼乐制度，不仅解决了当下的治理问题，更为后代子孙奠定了长治久安的制度基础。

## 八、先秦诸侯实践中的“诛”与“不诛”——历史之鉴

荀子先生以文王武王至成康之事为例来阐明刑德消长之理，但在先秦历史中，类似的例证远不止于此。通过考察更多的历史案例，我们可以更加全面地理解“诛”与“不诛”之间的辩证关系。

《左传》中记载了大量诸侯治国的成败案例，其中许多都与刑德之关系密切相关。例如，郑国子产执政之事迹，堪称“由诛而趋于少诛”之典范。子产初执政时，郑国内忧外患，贵族跋扈，百姓怨声载道。子产不得不采取一系列强硬的措施来重建秩序——这相当于“文王诛四”之阶段。然而，子产在采取强硬措施的同时，始终坚持以德为本、以礼为纲。《左传》（襄公三十年）载子产之言曰：“吾以救世也，不可以已。”又载“子产不毁乡校”之事——百姓在乡校中批评子产之政，有人建议毁掉乡校以禁止议论，子产断然拒绝，说：“其所善者，吾则行之；其所恶者，吾则改之。是吾师也。”子产视百姓的批评为自己的老师，这与商汤祷旱时的“反求诸己”精神何其相似！

子产执政的结果，正如“文王诛四”之后的趋向——刑罚日减，社会日趋安定。《左传》记载，子产初执政时，百姓歌之曰：“取我衣冠而褚之，取我田畴而伍之，孰杀子产？吾其与之！”——百姓对子产之新政极为不满，甚至想要杀他。但数年之后，百姓又歌之曰：“我有子弟，子产诲之。我有田畴，子产殖之。子产而死，谁其嗣之？”——百姓深深地感激子产的教化和治理，担忧他去世后无人能继承他的事业。从“孰杀子产”到“谁其嗣之”，这一巨大的转变，正是“诛”递减、“德”递增之效果的生动写照。

与子产形成鲜明对比的，是那些只知“诛”而不知“德”的暴君。殷纣王即为典型。《尚书·牧誓》记武王历数纣王之罪：“今商王受，惟妇言是用，昏弃厥肆祀弗答，昏弃厥遗王父母弟不迪，乃惟四方之多罪逋逃，是崇是长，是信是使，是以为大夫卿士，俾暴虐于百姓，以奸究于商邑。”纣王不用贤臣，专用逃犯和奸人为卿士，对百姓暴虐无度。这就是一个典型的“多诛”之君——他以为通过更多的暴力可以维持统治，结果却是越诛越乱，最终走向灭亡。

《诗经·大雅·板》对暴政有极为痛切之批判：“上帝板板，下民卒瘁。出话不然，为犹不远。靡圣管管，不严于亶。犹之未远，是用大谏。”上帝变化无常（板板），下民皆受苦难。发出的话语不实在（出话不然），谋划也不长远（为犹不远）。此诗所描述的，正是一个“上好富”而“重民任”的暴政局面。

更深入地来看，先秦历史中“诛”之多少，往往与统治者是否能够“使民不争”密切相关。“使民不争”不是压制百姓的诉求，而是通过合理的制度安排使百姓各得其所，从而消除争端的根源。荀子先生在《王制》篇中论述了一套完整的社会分层与分配制度：“农农，士士，工工，商商，一也。”让农民安心务农，士人安心修道，工匠安心制器，商人安心经商——每个人都在自己的位置上安居乐业，不需要通过争夺他人的资源来满足自己的需求。这种制度，正是“无诛”之基础——当每个人都得到了合理的对待，谁还会去犯罪呢？

## 第二编 积财羞贫与刑罚之源

### 第二章 “多积财而羞无有，重民任而诛不能”——制度之恶与人性之困

#### 一、经文之直义与深义

“多积财而羞无有，重民任而诛不能，此邪行之所以起，刑罚之所以多也。”

此句之字面意思大致可解为：（统治者或社会风气导致人们）大量积聚财富却以贫穷为耻辱，加重百姓的负担和责任却惩罚那些完不成的人——这就是邪恶行为兴起、刑罚越来越多的原因。

然而，此句之深义远不止于此。它实际上揭示了一个极为深刻的社会病理学命题：犯罪的根源不在于人性之恶，而在于制度之弊。当一个社会的制度本身就在制造犯罪的温床时，再多的刑罚也无法消除犯罪——因为刑罚所惩罚的，只是制度所制造的受害者。

让我们逐层分析此句的内涵。

“多积财而羞无有”——此八字，包含两层意思。第一层是对社会风气的批评：社会以财富多为荣、以贫穷为耻。第二层是对制度的批评：现行制度允许甚至鼓励少数人大量积聚财富，使大多数人陷于贫穷。

为何“多积财”必然导致多数人“无有”？因为在先秦社会（乃至任何农业社会），财富的总量在短期内是相对固定的。土地就那么多，粮食产量也有其极限。当少数人占有了大量的土地和财富时，多数人必然会陷于贫穷。这不是一个道德问题，而是一个简单的数学问题。

然而，荀子先生此处的批判更为深刻。他不仅批判了财富分配的不均，更批判了“羞无有”这一社会风气——当整个社会都以贫穷为耻时，那些因制度不公而陷于贫穷的人，就会为了摆脱贫穷之耻辱而不择手段。于是，偷盗、抢劫、欺诈等“邪行”就不可避免地产生了。

"重民任而诛不能"——此七字，同样包含深刻之义。"重民任"，即加重百姓的赋税、劳役和各种负担。"诛不能"，即惩罚那些完不成任务的人。这就形成了一个极为荒谬的恶性循环：统治者给百姓加了过重的负担，百姓不堪重负而完不成任务，统治者就以"不能"为罪名来惩罚百姓。百姓是被制度逼到了绝路，又因为走投无路而被制度惩罚——这不是在惩罚犯罪，而是在制造犯罪！

## 二、先秦典籍中的呼应

此一思想，在先秦诸子典籍中有着极为广泛的呼应，几乎可以说是先秦思想家的共识。

夫子在《论语·颜渊》篇中，与季康子有一段极为著名的对话。季康子问政于夫子，曰："如杀无道，以就有道，何如？"夫子对曰："子为政，焉用杀？子欲善而民善矣。君子之德风，小人之德草。草上之风，必偃。"此段对话之深义在于：季康子认为天下之所以乱，是因为有太多"无道"之人，因此需要通过杀戮来清除他们。而夫子则指出，天下之所以乱，不是因为百姓"无道"，而是因为统治者不善——"子欲善而民善矣"。统治者自己向善了，百姓自然就会向善。犯罪的根源不在百姓，而在统治者。此与荀子先生"此邪行之所以起，刑罚之所以多也"之论，精神完全相通。

更为直接的呼应，见于《论语·尧曰》篇载夫子之言："不教而杀谓之虐。"不先教化百姓就惩罚他们，这叫做暴虐。此语可谓对"重民任而诛不能"之现象最精准的定性——那些统治者，不去思考百姓为什么完不成任务，不去反省自己加的负担是否过重，就直接惩罚百姓——这不是公正的法律，而是暴政的工具。

孟子先生对此问题的论述更为系统深入。《孟子·梁惠王上》载孟子先生与梁惠王之对话，其中有一段极为震撼的话："狗彘食人食而不知检，涂有饿莩而不知发。人死，则曰：'非我也，岁也。'是何异于刺人而杀之，曰'非我也，兵也'？王无罪岁，斯天下之民至焉。"

此段之义极为深刻。孟子先生指出：统治者家的猪狗吃着人间的粮食，道路上却有饿死的人。当百姓饿死时，统治者说"不是我的错，是年成不好"。孟子先生一针见血地指出，这就像拿刀杀了人却说"不是我杀的，是刀杀的"一样荒谬。那么，我们可以进一步推论：当统治者"多积财"导致百姓"无有"，百姓因贫穷而犯罪时，统治者说"不是我的错，是百姓自己不守法"——这与"非我也，岁也"何异？

孟子先生更进一步，在《孟子·梁惠王上》中提出了"恒产恒心"之论："无恒产而有恒心者，惟士为能。若民，则无恒产，因无恒心。苟无恒心，放辟邪侈，无不为已。及陷乎罪，然后从而刑之，是罔民也。焉有仁人在位，罔民而可为也？"

此段论述，与荀子先生之论简直是完美呼应。孟子先生的逻辑是这样的：百姓没有固定的产业（恒产），就不可能有稳定的道德心（恒心）。没有恒心，就会做出各种违法的事。等到百姓犯了罪，再用刑罚来惩罚他们——这不叫惩罚犯罪，这叫"罔民"，即用陷阱来坑害百姓。有仁人在位，怎么能做出坑害百姓的事呢？

将孟子先生此论与荀子先生之论对比，我们发现两者的逻辑完全一致：

荀子先生：多积财而羞无有（使百姓无恒产）→重民任而诛不能（以不可能完成的任务逼迫百姓）→邪行所以起，刑罚所以多（百姓被迫犯罪，统治者以刑罚惩之）。

孟子先生：无恒产→无恒心→放辟邪侈→陷乎罪→从而刑之→罔民。

两者之间的逻辑结构几乎完全相同，只是荀子先生更侧重于制度层面的批判，而孟子先生更侧重于人性层面的分析。

## 三、"积财"之害——先秦诸子的财富观

荀子先生为何要将"多积财而羞无有"列为邪行之源？这牵涉到先秦诸子对财富问题的深刻思考。

在先秦思想中，财富本身并非恶事。夫子不反对富贵，《论语·述而》载夫子之言："富而可求也，虽执鞭之士，吾亦为之。如不可求，从吾所好。"又《论语·里仁》载："富与贵，是人之所欲也；不以其道得之，不处也。"夫子不反对追求富贵，但强调必须"以其道"——即以合乎道义的方式来获取。

荀子先生的问题不在于"积财"本身，而在于"多积财而羞无有"这一社会风气。当积财成为社会的最高价值，当贫穷成为最大的耻辱时，道德就必然被抛弃了。为什么？因为在绝大多数情况下，严守道德与迅速致富之间存在着尖锐的矛盾。老实本分的人未必能致富，而坑蒙拐骗的人往往能迅速敛财。如果社会只看结果（是否有钱）而不问过程（钱是怎么来的），那么人们自然会选择不择手段地敛财。

荀子先生在《荣辱》篇中有一段极为精彩的论述："义与利者，人之所两有也。虽尧舜不能去民之欲利，然而能使其欲利不克其好义也。虽桀纣亦不能去民之好义，然而能使其好义不胜其欲利也。"此段揭示了一个深刻的道理：人同时具有对利益的追求和对道义的向往。关键在于统治者如何引导。好的统治者（尧舜）能使人们对道义的追求超过对利益的追求——虽然人们仍然想要利益，但不会为了利益而放弃道义。坏的统治者（桀纣）则使人们对利益的追求超过对道义的追求——虽然人们仍然有道义感，但会为了利益而践踏道义。

"多积财而羞无有"，正是桀纣式统治的社会后果。在这样的社会中，"欲利克其好义"，道德沦丧，邪行横生，刑罚再多也无济于事——因为刑罚只能治标，不能治本；它可以惩罚已经犯罪的人，却不能改变制造犯罪的社会风气。

道家对此问题的反思同样深刻。《老子》第三章有极为著名的论述："不尚贤，使民不争；不贵难得之货，使民不为盗；不见可欲，使民心不乱。是以圣人治之，虚其心，实其腹，弱其志，强其骨。常使民无知无欲。使夫智者不敢为也。为无为，则无不治。"

"不贵难得之货，使民不为盗"——这与荀子先生的"多积财而羞无有"，此邪行之所以起"在逻辑上完全相通。老子先生的意思是：不要把稀有之物看得太重，这样百姓就不会去偷盗。为什么？因为偷盗之所以发生，是因为社会赋予了某些物品过高的价值，使得拥有它们成为一种极大的诱惑，而得不到它们则成为一种极大的耻辱。如果社会不给予物质财富以过高的评价，偷盗的动机就会大大减弱。

然而，我们也必须看到儒道两家在此问题上的不同取向。道家的方案是“不贵难得之货”——通过降低人们对物质财富的欲望来消除犯罪的动机。这是一种从根源上消除问题的思路，但它的代价可能是社会活力的丧失。儒家的方案则不同——不是要消除人们对财富的追求，而是要在追求财富的同时保持对道义的坚守，即所谓“义与利者，人之所两有也”。这是一种更为温和、更为现实的方案，它承认人的欲望，但试图用制度和教化来引导这些欲望走向合理的方向。

#### 四、“重民任而诛不能”——苛政猛于虎

“重民任而诛不能”，此七字背后，是先秦社会中无数百姓的血泪。

所谓“重民任”，在先秦社会的具体表现是多方面的：繁重的赋税（田赋、力役、军赋等）、频繁的劳役（修建宫室、筑城、开渠等）、严苛的法律（动辄获罪、株连族属等）。当这些负担超过了百姓所能承受的限度时，百姓必然会因为完不成而被惩罚——这就是“诛不能”。

夫子对苛政之害，有极为深切之感受。《礼记·檀弓下》载一则极为著名的故事：夫子过泰山侧，有妇人哭于墓者而哀。夫子式而听之，使子路问之，曰：“子之哭也，壹似重有忧者。”妇人曰：“然！昔者吾舅死于虎，吾夫又死焉，今吾子又死焉。”夫子曰：“何为不去也？”妇人曰：“无苛政。”夫子曰：“小子识之，苛政猛于虎也。”

此故事之深义，正与荀子先生之论相呼应。为什么一个妇人宁愿住在有老虎的山中，也不愿住在有“苛政”的城镇？因为老虎虽然凶猛，但它只是偶然杀人；而苛政则是持续不断地压榨百姓，使人生不如死。老虎杀人是自然之祸，尚可通过小心提防来避免；而苛政压迫则是制度之恶，百姓无处可逃。

“重民任而诛不能”，正是苛政的典型表现。统治者不去思考百姓为什么完不成任务——也许是赋税太重，也许是劳役太繁，也许是天灾人祸——而是简单地用刑罚来惩罚“失职者”。这种做法，不仅不能解决问题，反而会加剧问题：百姓因恐惧刑罚而弄虚作假，因绝望而铤而走险，社会因此更加混乱，刑罚因此更加频繁——这就是荀子先生所说的“邪行之所以起，刑罚之所以多也”。

#### 五、犯罪之根源——制度还是人性？

荀子先生此段经文，引出了一个先秦政治哲学中的核心问题：犯罪的根源究竟在哪里？是在于人性之恶（人天生就倾向于犯罪），还是在于制度之弊（不合理的制度把人逼成了罪犯）？

这个问题，先秦诸子有不同的回答，但在一个基本点上，他们的共识远大于分歧——那就是：即使人性中有趋恶的因素，好的制度也可以引导人向善；而坏的制度，即使面对善良的人性，也会把人逼成罪犯。

荀子先生虽然主张“性恶”，但他从未认为犯罪是不可避免的。恰恰相反，他认为通过良好的制度（礼义）和教化（师法），人完全可以化恶为善。《荀子·性恶》篇中有一段极为重要的论述：“故枸木必将待隐栝烝矫然后直，钝金必将待砉厉然后利。今人之性恶，必将待师法然后正，得礼义然后治。”弯曲的木头需要矫正器才能变直，钝的金属需要磨砺才能锋利——同样，人的趋恶之性需要教化和制度来矫正。但请注意，荀子先生的比喻是“矫正”，不是“惩罚”。矫正是积极的引导，惩罚是消极的威慑。好的制度应当是矫正（教化），而不是惩罚（诛）。

而“多积财而羞无有，重民任而诛不能”所描述的，恰恰是一种只有惩罚而没有矫正的坏制度。这种制度不去引导人向善，反而制造使人趋恶的环境条件（贫富悬殊、负担沉重），然后再用刑罚来惩罚那些被逼上歧途的人。这不是在治理社会，而是在制造一个不断产生罪犯和不断惩罚罪犯的恶性循环。

孟子先生虽然主张“性善”，但在制度对人为的影响这一问题上，与荀子先生有着惊人的一致。《孟子·告子上》载孟子先生之论：“牛山之木尝美矣，以其郊于大国也，斧斤伐之，可以为美乎？是其日夜之所息，雨露之所润，非无萌蘖之生焉，牛羊又从而牧之，是以若彼濯濯也。人见其濯濯也，以为未尝有材焉，此岂山之性也哉？虽存乎人者，岂无仁义之心哉？其所以放其良心者，亦犹斧斤之于木也，旦而伐之，可以为美乎？”

此喻极为深刻。牛山上本来长满了美丽的树木，但因为不断地被砍伐、被牛羊啃食，最终变得光秃秃的。人们看到光秃秃的山，就以为这山天生就不长树——这是多么大的误解！同样，人心本来有仁义之善端，但因为不良的环境（相当于荀子先生所说的“多积财而羞无有”的社会风气）不断地侵蚀，最终善端消亡，人就变成了罪犯。人们看到罪犯，就以为人天生就是恶的——这同样是多大的误解！

因此，无论从荀子先生“性恶”之角度还是从孟子先生“性善”之角度来看，“多积财而羞无有，重民任而诛不能”所揭示的问题都是一样的：当制度本身在制造犯罪时，用刑罚来解决犯罪问题，无异于扬汤止沸、饮鸩止渴。

#### 六、上古视角——天罚与人罚的分野

从上古神话与信仰之视角来看，“诛不能”这一行为，实际上违背了上古先民对“罚”之理解的最基本原则。

在上古信仰中，“罚”的权力最终来源于天（或上帝）。天之所以罚人，是因为人违背了天道——即违背了宇宙的根本法则。《尚书·汤誓》载商汤伐桀之辞曰：“有夏多罪，天命殛之。”又曰：“夏氏有罪，予畏上帝，不敢不正。”商汤之所以讨伐夏桀，不是因为自己想要夺取天下，而是因为天命如此——夏桀有罪于天，天命商汤去惩罚他。

这里有一个极为关键的逻辑：天之罚人，是因为人有罪；而人之有罪，是因为人违背了天道。那么，反过来说，如果一个人并没有违背天道，天就不应该罚他。在上古信仰中，天是公正的——天不罚无辜之人。

然而，“重民任而诛不能”所描述的，恰恰是一种“罚无辜”的行为。百姓完不成任务，不是因为他们懒惰或不守法，而是因为任务本身就超出了他们的能力。在这种情况下惩罚百姓，就如同因为一个人不能徒手搬动大山就惩罚他一样荒谬。这种“罚”，违背了“天罚”的公正原则，因此是不义的。

《尚书·吕刑》中有一段极为重要的论述，关于刑罚的正当使用原则：“惟刑之恤哉！”又云：“非佞折狱，惟良折狱。”用刑必须谨慎（恤），断案不能靠巧辩（佞），而要靠公正（良）。更为重要的是，《吕刑》明确指出了滥刑之害：“苗民弗用灵，制以刑，惟作五虐之刑曰法。杀戮无辜，爰始淫为劓、刵、椽、黥。”苗民不行德教，专以刑罚治民，结果滥杀无辜，引发天下大乱。这与“重民任而诛不能”所导致的“邪行所以起，刑罚所以多”之结果，何其相似！

在上古神话中，天帝惩罚暴虐之君、拯救受苦之民的故事比比皆是。这些故事的共同主题是：天的意志站在受苦百姓一边，而非站在暴虐统治者一边。当统治者“重民任而诛不能”时，他们不仅违背了人间的公道，也违背了天命——天终究会惩罚这样的统治者。这就是为什么夏桀被商汤取代，殷纣被周武王取代——他们对百姓的压迫最终招致了天命的更替。

## 第三编 义利之辨与治乱之衡

### 第三章 “上好义，则民暗饰矣！上好富，则民死利矣！”——义利之分与风教之源

#### 一、经文之全面解读

“上好义，则民暗饰矣！上好富，则民死利矣！二者治乱之衡也。民语曰：‘欲富乎？忍耻矣！倾绝矣！绝故旧矣！与义分背矣！’上好富，则人民之行如此，安得不乱！”

此段经文，可谓荀子先生政治哲学之纲领性论述。其内容可分为三个层次：

第一层次（总论）：“上好义，则民暗饰矣！上好富，则民死利矣！”——统治者的价值取向决定了整个社会的风气。如果统治者崇尚道义，百姓就会在潜移默化中修饰自己的行为（暗饰）；如果统治者贪好财富，百姓就会为了利益而不惜拼命（死利）。

第二层次（判断）：“二者治乱之衡也。”——这两种取向，就是通向治世与通向乱世的分岔路口。“衡”者，四通八达之路口也。选择“好义”之路，就走向治世；选择“好富”之路，就走向乱世。此一选择，关乎国家之命运。

第三层次（论证）：荀子先生引民间谚语为证，展示“上好富”之社会后果。“民语曰：‘欲富乎？忍耻矣！倾绝矣！绝故旧矣！与义分背矣！’”——民间谚语说：你想发财吗？那就忍受耻辱吧！做出倾轧排挤的事吧！抛弃老朋友旧关系吧！跟道义彻底分道扬镳吧！荀子先生以此民间谚语证明：当统治者好富成风时，整个社会的道德就会全面崩溃——羞耻心消失了（忍耻），人际信任消失了（倾绝），社会纽带消失了（绝故旧），道德底线消失了（与义分背）。一个社会如果走到了这一步，怎么可能不天下大乱呢？

#### 二、“上好义，则民暗饰矣”——教化之无形力量

“暗饰”二字，极为精妙。“暗”者，无声无形、不知不觉之谓也；“饰”者，修饰、修正自己的行为之谓也。合而言之，“暗饰”即在潜移默化中自觉地改善自己的行为——既非出于对刑罚的恐惧（外在强制），亦非出于对利益的追求（功利计算），而是出于对道义之美的内在认同。

为何统治者“好义”就能使百姓“暗饰”？这牵涉到先秦儒家对社会教化机制的深刻理解。

夫子在《论语·颜渊》篇中有一段极为精辟的论述：“君子之德风，小人之德草。草上之风，必偃。”统治者的德行如同风，百姓的德行如同草。风向哪个方向吹，草就向哪个方向倒。此喻之深义在于：社会风气的方向，是由上层决定的。统治者崇尚什么，整个社会就会崇尚什么。这不是一个道德说教，而是一个社会学事实——在任何社会中，上层的价值取向都会通过各种途径（制度、礼俗、舆论等）渗透到整个社会。

荀子先生在《君道》篇中对此有更为系统的论述：“君者，民之原也。原清则流清，原浊则流浊。故有社稷者而不能爱民、不能利民，而求民之亲爱己，不可得也。民不亲不爱，而求其为己用、为己死，不可得也。”此处以水源之喻来阐明君民关系，与夫子之风草之喻异曲同工，而更加具体明确。统治者是社会风气之源头——源头清，则整条河流清；源头浊，则整条河流浊。“上好义”即“原清”，故“民暗饰”即“流清”；“上好富”即“原浊”，故“民死利”即“流浊”。

为什么风气的传导会如此有效？因为人是社会性的存在，人的行为深受周围环境的影响。荀子先生在《劝学》篇中有极为深刻之论：“蓬生麻中，不扶而直；白沙在涅，与之俱黑。兰槐之根是为芷，其渐之滫，君子不近，庶人不服。其质非不美也，所渐者然也。故君子居必择乡，游必就士，所以防邪僻而近中正也。”

蓬草生在麻田里，不用支撑自然会直；白沙混在黑泥中，自然会变黑。这不是蓬草或白沙自己的选择，而是环境使然。同样，当统治者“好义”时，整个社会就形成了一个崇尚道义的环境，生活在这个环境中的百姓，不知不觉就会受到感化而“暗饰”其行——就像蓬草生在麻中，自然而然地长直了。

这种“暗饰”之教化效果，远远超过刑罚之威慑效果。为什么？因为刑罚之效果是“显”的——百姓知道自己是因为害怕惩罚才不犯罪，一旦惩罚的威慑消失（比如法律执行不力、或者自认为不会被抓住），犯罪行为就会卷土重来。而教化之效果是“暗”的——百姓已经将道义内化为自己的价值观，不犯罪不是因为害怕惩罚，而是因为内心不愿意这样做。这种内在的自律，远比外在的他律更加持久和可靠。

这就是为什么前文说“至成康则案无诛已”——成康之世的“无诛”，不是因为刑罚极其严厉使人不敢犯罪，而是因为教化极其深入使人不愿犯罪。前者是“显”之效果，后者是“暗”之效果。荀子先生用“暗饰”二字，准确地揭示了这一道理。

### 三、“上好富，则民死利矣”——利欲之膨胀与道德之崩溃

与“暗饰”相对的是“死利”。“死利”二字，同样极为精妙。“死”者，拼死也、不惜死也；“利”者，利益也、财利也。合而言之，“死利”即为了追求利益而不惜拼命——不惜冒生命之险，不惜犯法律之禁，不惜弃道德之节。

为何统治者“好富”就会导致百姓“死利”？因为当统治者以财富为最高价值时，这一价值取向就会通过制度和风气渗透到整个社会。统治者好富，则赏赐必以财富为准——有钱者得势，无钱者失势。在这样的社会中，财富不仅是物质生活的保障，更是社会地位的标志、人格尊严的凭据。于是，追求财富就不再是简单的物质欲望，而是关乎生存和尊严的根本需求。在这种情况下，人们当然会“死利”——不惜一切代价去追求财富。

荀子先生在《富国》篇中有一段深刻的论述：“足国之道：节用裕民，而善臧其余。节用以礼，裕民以政。”治国之道在于节约用度、宽裕百姓。如果统治者奢靡无度（好富之表现），必然导致赋税加重，百姓困穷。百姓一旦困穷，就不得不为了生存而拼命追求利益——这就是“死利”的根源。

更深层次的问题在于：当“上好富”成为社会主导价值时，整个社会的道德评价体系就会发生根本性的颠倒。原本，一个人的价值应当由其德行来决定——有德者受人尊敬，无德者受人鄙视。但在“上好富”的社会中，一个人的价值完全由其财富来决定——有钱者受人追捧，无钱者受人轻蔑。在这种颠倒的价值体系中，道德不仅不被重视，反而成为致富的障碍——因为严守道德往往意味着放弃不义之财，而在一个以财富论英雄的社会中，放弃财富就等于放弃了一切。

这就是荀子先生引用民间谚语所要证明的道理：“欲富乎？忍耻矣！倾绝矣！绝故旧矣！与义分背矣！”在一个“上好富”的社会中，致富的途径就是抛弃一切道德底线——忍受耻辱（不要脸），排挤倾轧（不顾人），抛弃故旧（不念情），背离道义（不讲理）。

### 四、“民语”之深义——民间智慧与社会诊断

荀子先生此处引用了一则“民语”（民间谚语），这一做法本身就极具深意。

在先秦思想传统中，“民语”或“谚语”被视为民间智慧的结晶，具有很高的认识价值。为什么？因为民间谚语是千百万普通人在日常生活中总结出来的经验，它不加修饰，不讲理论，直接反映了社会现实。统治者可以用华丽的辞藻来掩盖政治的黑暗，学者可以用复杂的理论来粉饰太平，但民间谚语不会说谎——它以最朴素的语言，说出了最真实的社会状况。

“欲富乎？忍耻矣！倾绝矣！绝故旧矣！与义分背矣！”——这则民间谚语，以四个递进的感叹句，描绘了一个道德全面崩溃的社会图景。

第一步：“忍耻矣！”——羞耻心的丧失。羞耻心是道德的第一道防线。一个人如果还知道羞耻，他虽然可能做错事，但至少会有所顾忌。然而，当社会以贫穷为最大的耻辱时，人们就会为了摆脱贫穷之耻而忍受一切其他的耻辱——行贿、献媚、出卖朋友、背叛信义，只要能致富，什么耻辱都可以忍受。这就是“忍耻”。孟子先生言：“无羞恶之心，非人也。”（《孟子·公孙丑上》）羞耻心是人之为人的基本条件。当一个社会的风气迫使人们放弃羞耻心时，这个社会就已经在道德上瓦解了。

第二步：“倾绝矣！”——社会秩序的破坏。“倾”者，倾覆也、排挤也；“绝”者，断绝也、毁灭也。为了致富，人们开始相互倾轧、相互排挤——同事之间勾心斗角，邻里之间尔虞我诈，甚至兄弟之间也反目成仇。这种“倾绝”，破坏的不仅是个人之间的关系，更是整个社会的信任基础。没有信任，社会就无法正常运转。

第三步：“绝故旧矣！”——人情纽带的断裂。“故旧”者，老朋友、旧交情也。在先秦社会中，“故旧”不仅是个人关系，更是社会纽带。一个人的“故旧”构成了他的社会网络，这个网络既是他的支持系统，也是他的道德约束——因为在熟人社会中，一个人的行为受到“故旧”的监督 and 评价。当人们为了致富而“绝故旧”时，这个社会网络就瓦解了，人就变成了孤立的个体，不再受到任何社会道德的约束。

第四步：“与义分背矣！”——道德底线的彻底丧失。这是道德崩溃的最后一步。当一个人已经不知羞耻、已经排挤他人、已经抛弃故旧之后，他就与“义”彻底分道扬镳了。此处之“义”，不仅指个人的道德操守，更指整个社会的公平正义。一个“与义分背”的社会，就是一个没有公平正义的社会——在这样的社会中，弱肉强食、唯利是图，一切美好的价值都被践踏在利益脚下。

荀子先生之所以引用这则民间谚语，不仅是为了证明“上好富”之害，更是为了揭示一个深刻的道理：民间百姓对社会风气的感受，比任何理论分析都更加直接和真切。统治者也许不知道（或不愿知道）自己的“好富”正在摧毁整个社会的道德基础，但百姓已经在日常生活中深切地感受到了这一点，并且用谚语的形式总结了出来。

### 五、民间谚语与士人经典——知识传统的两个维度

在深入探讨“治乱之衢”的政治哲学之前，我们有必要先思考一个方法论问题：荀子先生为何要在引用经典之余，特别引用“民语”（民间谚语）来作为论证的依据？

这一做法，体现了先秦思想家对知识来源的一种独特理解。在他们看来，关于人世的真理不仅存在于经典和圣人的教诲之中，也存在于千百万普通人的日常经验之中。经典所载者，是圣人以其超凡之智慧所提炼出的普遍真理；而民间谚语所载者，是普通人以其切身之经验所总结出的具体真理。两者相互印证，才能构成对社会现实的完整认识。

夫子本人就极为重视来自民间的知识。《论语·子张》载子贡之言曰：“夫子焉不学？而亦何常师之有？”——夫子到处学习，哪有什么固定的老师？夫子的知识来源是多元的，不仅来自于古圣先贤的典籍，也来自于对民间生活的观察和体悟。《论语·阳货》载夫子论《诗》之价值曰：“小子何莫学夫诗？诗可以兴，可以观，可以群，可以怨。迩之事父，远之事君，多识于鸟兽草木之名。”夫子在这里将《诗经》视为了解社会现实的窗口——《诗经》中大量的民间歌谣，记录了普通百姓的喜怒哀乐、生活状况、社会风气。这些民间歌谣与圣人之教言，共同构成了理解天下的知识基础。

荀子先生引用“欲富乎？忍耻矣！倾绝矣！绝故旧矣！与义分背矣！”这则民间谚语，正是这种知识传统的体现。他不是仅仅以学者的身份从理论上分析“上好富”之害，而是同时呈现了普通百姓对这一现象的亲身感受。民间谚语以其质朴无华的语言，道出了学者用千言万语可能也说不清楚的真相：在一个“上好富”的社会中，致富的唯一途径就是抛弃一切道德底线。这种来自底层的声音，比任何精致的理论分析都更有说服力——因为它是从活生生的社会经验中提炼出来的，不是从书斋中推演出来的。

值得注意的是，荀子先生引用此谚语时用的是“民语曰”三字。“民语”而非“谚曰”或“俗言”——“民语”这个说法本身就蕴含着对“民”之声音的重视。“民”之所“语”，就是“民”之所见、所感、所知。当“民”在口耳相传中流传着“欲富乎？忍耻矣”这样的谚语时，这说明“上好富”所造成的道德败坏已经不是少数人的个别行为，而是整个社会的普遍现象——以至于普通百姓都已经将其总结为一条人生“经验”了。

庄子先生对民间智慧同样有深刻的理解。《庄子·秋水》载河伯与北海若之对话，其中北海若论“大知”与“小知”之别，最终归结于：“以道观之，物无贵贱。”庄子先生认为，真正的智慧不在于高谈阔论，而在于对万物之真相的直接洞察。民间谚语虽然语言粗鄙，但它往往比学者的精致理论更能直接触及事物的真相——因为它没有理论的遮蔽，没有概念的迂回，而是直面现实、直抒胸臆。

## 六、“二者治乱之衢也”——义利之辨的政治哲学

“二者治乱之衢也”——此一判断，将义利之辨提升到了治国理政之根本问题的高度。在荀子先生看来，一个国家是走向治世还是走向乱世，不取决于军事力量之强弱，不取决于法律制度之繁简，甚至不取决于经济实力之盛衰，而取决于一个最根本的价值选择：统治者究竟崇尚道义，还是贪好财富？

这一判断，在先秦儒家思想中有着极为深厚的根基。

夫子在《论语·里仁》篇中有一段极为简洁而深刻的论述：“放于利而行，多怨。”以利益为行事之准则，必然招致众怨。为何？因为利益是有限的，一人之得必为他人之失。当统治者以利益为最高准则时，他们必然会以损害多数人的利益来满足少数人（包括自己）的利益——这就是“多怨”之由来。而“多怨”积累到一定程度，就会爆发为社会动乱——这就是“乱”之由来。

相反，道义是无限的。一个人崇尚道义，不仅不会损害他人，反而会惠及他人。《论语·雍也》载夫子论“仁”曰：“夫仁者，己欲立而立人，己欲达而达人。”仁者不仅自己要站得住，还要帮助别人站得住；不仅自己要通达，还要帮助别人通达。这是一种“共赢”的价值取向，与“好富”之“零和”取向截然相反。当统治者以道义为最高准则时，他们的一切政策都会以惠及百姓为目标——这就是“治”之由来。

孟子先生对义利之辨有更为系统的论述。《孟子·梁惠王上》篇首即载孟子先生与梁惠王之对话，堪称先秦义利之辨的经典文献。孟子先生见梁惠王，王曰：“叟不远千里而来，亦将有以利于吾国乎？”孟子先生对曰：“王何必曰利？亦有仁义而已矣。王曰何以利吾国，大夫曰何以利吾家，士庶人曰何以利吾身。上下交征利而国危矣。”

孟子先生此论之深义在于：如果统治者开口就谈利益，那么大夫也会谈利益，士人和百姓也会谈利益。当社会上从上到下都在追求各自的利益时，整个社会就变成了一个利益争夺的战场——“上下交征利”。在这个战场上，没有人会关心公共利益，没有人会考虑道德责任，每个人都只想着如何为自己攫取更多的利益。这样的社会，怎么可能不陷入危险呢？

这与荀子先生之论完全一致。“上好富，则民死矣”——统治者好富，就等于向整个社会发出了信号：财富是最重要的。于是整个社会就沿着这个方向狂奔——人人拼命追求财富，不惜忍耻、倾绝、绝故旧、与义分背。这就是孟子先生所说的“上下交征利而国危矣”之局面。

道家对义利问题亦有深刻的思考。《老子》第四十六章云：“天下有道，却走马以粪。天下无道，戎马生于郊。祸莫大于不知足；咎莫大于欲得。故知足之足，常足矣。”老子先生指出，天下有道之时，战马被用来耕田施肥（和平状态）；天下无道之时，怀孕的母马都被征用到战场上（战乱状态）。最大的祸患在于“不知足”，最大的过错在于“欲得”。此处之“不知足”与“欲得”，正与荀子先生之“上好富”同义——统治者永不满足地追求财富，正是天下大乱之根源。

又《老子》第四十四章云：“名与身孰亲？身与货孰多？得与亡孰病？甚爱必大费；多藏必厚亡。故知足不辱，知止不殆，可以长久。”老子先生在这里提出了一个极为尖锐的问题：名誉和生命哪个更重要？生命和财货哪个更珍贵？此问之深义在于：当人们为了追求名利而丧失了生命本身的意义时，他们实际上是在做一笔亏本的买卖。“甚爱必大费，多藏必厚亡”——过分贪爱必然导致巨大的耗费，过多积藏必然导致惨重的损失。这不正是“上好富”之社会的写照吗？

## 六、上古视角——尧舜禹之让与桀纣之取

从上古传说来看，“上好义”与“上好富”之对立，可以追溯到尧舜禹的禅让传统与桀纣的贪暴传统之间的根本对立。

尧舜禹之所以被后世尊为圣王，最重要的原因之一就是他们的“让”——尧让位于舜，舜让位于禹。“让”是“好义”的极致表现：将天下之至尊之位让给更有德行之人，而非传给自己之子孙。这种“让”，意味着在这些圣王心中，天下之公义高于个人之私利——天下是天下人之天下，不是一家一姓之私产。

与之相反，桀纣之所以被后世视为暴君，最重要的原因之一就是他们的“取”——取天下之财以供一己之享乐，取百姓之力以满一己之欲求。“取”是“好富”的极端表现：将天下视为自己的私产，肆意掠夺，毫无节制。

《论语·泰伯》载夫子之言曰：“巍巍乎！舜禹之有天下也而不与焉。”此语意甚深。“有天下也而不与焉”——虽然拥有天下，但在心中并不以天下为私有之物。这就是“好义”的精神境界：身居至尊之位，却不以天下之富贵为己有，而是以天下之公义为己任。

《尚书·五子之歌》（虽或为后人拟作，然其所载上古传说为先秦士人所熟知）记太康失国之教训云：“皇祖有训，民惟邦本，本固邦宁。”此语之深义在于：统治者应当亲近百姓，不可凌驾于百姓之上。百姓是国家的根本，根本稳固了，国家才能安宁。如果统治者“上好富”，掠夺百姓以

自肥，那就是在“下民”——将百姓置于自己之下，视百姓为可以任意压榨的对象。这样做的结果，必然是“本不固”——根本动摇，国家危亡。

在上古民俗传统中，亦有许多关于“义”与“利”的朴素智慧。先民祭祀之礼，核心精神是“报本反始”——感谢天地神灵所赐予的一切，并将自己所得之物（如收获之谷物、猎获之禽兽）回馈给天地神灵。这种“报本反始”的精神，本质上就是一种“义”的精神——我所得到的不是理所当然的，而是天地所赐予的，因此我有义务回报。这与“好富”之精神恰恰相反——“好富”者只想索取，不思回报；只知占有，不知分享。

先民之互助习俗亦体现了“义”之精神。在先秦农业社会中，邻里之间的互助（如共同耕作、共同防灾、共同祭祀）是社会运转的基本机制。这种互助精神的根基，就是“义”——即对他人的义务感和责任感。当“上好富”的风气摧毁了“义”的精神时，这种互助机制也就瓦解了——人人都只想着为自己谋利，没有人愿意帮助他人。社会因此而分崩离析，最终走向“乱”的深渊。

## 七、义利之辩的深层追问——何为“义”？

至此，我们必须追问一个更为根本的问题：先秦诸子所说的“义”，究竟是什么？

在先秦思想中，“义”的含义极为丰富。《说文》虽为两汉之书，然其释“义”之源甚古，以“宜”释“义”——义即宜也，即合乎恰当之理。但这只是最基本的字义。

在儒家思想中，“义”有多层含义。

第一层含义：义为宜。即做合乎情理、恰如其分之事。《中庸》云：“义者，宜也。”每个人在特定的社会关系中，都有其应当承担的角色和责任——君有君之义，臣有臣之义，父有父之义，子有子之义。每个人都恰当地履行自己的角色责任，社会就能和谐运转。

第二层含义：义为正。即坚持公正、公平的原则。荀子先生在《王制》篇中说：“公正而无私，此人主之所以取天下也。”又《强国》篇云：“义者，所以限禁人之为恶与奸者也。”义是对邪恶和奸诈的限制与禁止——即公平正义之原则。

第三层含义：义为群。荀子先生有一段极为独特的论述，见于《王制》篇：“人何以能群？曰：分。分何以能行？曰：义。故义以分则和，和则一，一则多力，多力则强，强则胜物，故官室可得而居也。故序四时，裁万物，兼利天下，无它故焉，得之分义也。”此段论述将“义”与人的社会性联系起来：人之所以能群居合作，是因为有“分”（分工与分位）；“分”之所以能行，是因为有“义”（合理的规则和道德）。有了义，人们就能合作（和），合作就能统一（一），统一就有力量（多力），有力量就能战胜自然（胜物）。因此，整个人类文明的基础就建立在“义”之上。

从这个角度来理解“上好义，则民暗饰矣”，其深义就更加清晰了：统治者崇尚道义，就意味着他在维护和加强整个社会的合作基础。当社会的合作基础稳固时，每个人都能从合作中获益，因此每个人都有动力去遵守规则、修饰自己的行为（暗饰）。反之，当统治者“好富”时，他实际上是在破坏社会的合作基础——因为“好富”意味着将社会变成一个利益争夺的零和游戏，每个人都是其他人的竞争者而非合作者。在这种情况下，社会的凝聚力瓦解了，人与人之间的信任消失了，社会走向“乱”就是必然的结果。

在道家思想中，“义”虽然不是核心概念（道家甚至批评过儒家对“义”的执着），但道家对“利”之害的认识与儒家是一致的。《老子》第八十一章云：“圣人不积。既以为人已愈有，既以与人已愈多。天之道，利而不害；圣人之道，为而不争。”圣人不积聚（不好富），帮助别人反而使自己更富有，给予别人反而使自己拥有更多。这看似悖论的道理，其实与荀子先生之论相通：当统治者不以积聚财富为目标，而是以惠及百姓为目标时，社会的整体福利就会增加，统治者自身也会从中受益。反之，当统治者贪好财富、与民争利时，社会的整体福利就会下降，统治者最终也会受害。

## 第四编 汤祷与君德自省

### 第四章“汤旱而祷”——圣王之至德与天人之至理

#### 一、经文之完整解读

“汤旱而祷曰：‘政不节与？使民疾与？何以不雨至斯极也！宫室荣与？妇谒盛与？何以不雨至斯极也！苞苴行与？谗夫兴与？何以不雨至斯极也！’”

此段经文记载了商汤在旱灾时向天祈祷的内容。商汤不是在祈求天帝赐雨，而是在反躬自问——旱灾是不是因为我自己的过失才降临的？他的自问涵盖了六个方面：

一问：“政不节与？”——我的政令是否不够节制？是否发布了太多的政令，扰民太甚？

二问：“使民疾与？”——我使用民力是否过于急迫？是否让百姓承受了太多的劳役负担？

三问：“宫室荣与？”——我的宫殿是否过于华丽？是否在住所的奢侈上浪费了太多的民力民财？

四问：“妇谒盛与？”——是否有后宫妇女干预政事，请托关说之风气盛行？

五问：“苞苴行与？”——是否有行贿受贿之风盛行？“苞苴”者，包裹馈送之物也，即贿赂之雅称。

六问：“谗夫兴与？”——是否有谗言小人得势？是否因为听信谗言而导致忠良受冤？

每问之后，商汤都发出同样的感叹：“何以不雨至斯极也！”——为什么旱灾竟然严重到了这种地步！

这六个问题，涵盖了治国之道的各个方面：政令之得失（政不节）、用民之轻重（使民疾）、君主之私德（宫室荣）、后宫之干政（妇谒盛）、官场之腐败（苞苴行）、用人之邪正（谗夫兴）。商汤在旱灾面前，不是怨天尤人，而是从这六个方面逐一反省自己——是否因为自己在这些方面有所失德，才导致了旱灾的降临？

## 二、汤祷之精神——反求诸己

商汤祷旱之精神核心，在于“反求诸己”——不将灾祸归咎于外在原因（天命无常、自然规律），而是从自身的德行和施政中寻找原因。

这一精神，在先秦儒家思想中占有极为重要的地位。

孟子先生在《孟子·离娄上》中有一段极为精辟的论述：“爱人亲，反其仁；治人不治，反其智；礼人不答，反其敬。行有不得者皆反求诸己，其身正而天下归之。《诗》云：‘永言配命，自求多福。’”此段论述之核心即“反求诸己”四字：爱护别人而别人不亲近你，就要反省自己的仁爱是否不够真诚；治理别人而治不好，就要反省自己的智慧是否不够；以礼待人而人不回应，就要反省自己的恭敬是否不够。凡事做不好，都应该从自己身上找原因。

商汤之祷，正是“反求诸己”之典范。旱灾降临，一般人的反应是：怨天不降雨。但商汤的反应是：我是不是做错了什么？我的政令是不是有问题？我是不是太奢侈了？我是不是用人不当了？这种反应，不是一般人所能做到的，它需要极高的道德自觉和极强的责任意识。

为什么“反求诸己”如此重要？因为它蕴含着一个深刻的政治哲学原理：统治者是天下治乱之枢纽。天下之治乱，不决定于天命之无常，不决定于百姓之善恶，而决定于统治者之德行与施政。如果统治者有德行、施政得当，天下就会太平；如果统治者缺德行、施政失当，天下就会动乱。因此，当灾祸降临时，统治者首先应当反省自己——而非责怪天命或百姓。

夫子在《论语·宪问》篇中亦有类似之论：“不怨天，不尤人，下学而上达。知我者其天乎！”“不怨天，不尤人——不埋怨上天的不公，不责怪别人的过错——而是从自身做起，从基础做起。此即“反求诸己”之精神。

荀子先生在《天论》篇中有一段极为著名的论述：“天行有常，不为尧存，不为桀亡。应之以治则吉，应之以乱则凶。”天的运行有其固定的规律，不因为尧的贤明而改变，也不因为桀的暴虐而改变。以良好的治理来应对天道，就会吉祥；以混乱的统治来应对天道，就会凶险。此论之深义在于：灾祸的原因不在于天，而在于人对天道的应对方式。旱灾是一种自然现象（天行有常），但旱灾是否会造成严重后果，取决于统治者的应对——如果统治者平时施政得当、积蓄充足、民心归附，即使遇到旱灾，也不会造成太大的灾害；反之，如果统治者平时施政失当、挥霍无度、民心离散，即使风调雨顺的年份也可能出问题，更不用说遇到旱灾了。

因此，商汤祷旱时反问自己“政不节与？使民疾与？”等等，其深义不在于说旱灾是天对自己的惩罚（虽然在上古信仰中确有此意），而在于：无论旱灾的原因是什么，统治者都应该从自身的施政中找问题——因为只有改善施政，才能有效应对灾害；而怨天尤人，对解决问题没有任何帮助。

## 三、六问之分析——治国之道的全面检视

商汤祷旱之六问，可以分为三组，每组两问，分别涉及治国之道的不同方面。

第一组：“政不节与？使民疾与？”——政令与民力

“政不节”指政令过多、过繁、过于频变。好的政令应当简明、稳定、切合实际。如果政令过多，百姓无所适从；如果政令频变，百姓无法预期；如果政令不切实际，百姓无法遵行。这些都是“政不节”的表现。

《老子》第十七章有极为深刻之论：“太上，不知有之；其次，亲而誉之；其次，畏之；其次，侮之。信不足焉，有不信焉。悠兮其贵言，功成事遂，百姓皆谓我自然。”最好的统治者，百姓不知道他的存在；其次的，百姓亲近并赞美他；再其次的，百姓畏惧他；最差的，百姓轻蔑他。老子先生特别强调“贵言”——少发号施令。最好的统治效果是“百姓皆谓我自然”——百姓觉得一切都是自然而然的，不觉得有人在统治自己。此即“政节”之理想状态。而“政不节”，则是“贵言”之反面——政令太多、太繁、太急。

“使民疾”指征用民力过于急迫。好的统治者征用民力，应当遵循“不违农时”之原则——即在农忙时不征发劳役，在百姓需要休息时不加以催迫。《孟子·梁惠王上》载孟子先生之言曰：“不违农时，谷不可胜食也；数罟不入洿池，鱼鳖不可胜食也；斧斤以时入山林，材木不可胜用也。”此即善待民力之道。反之，“使民疾”则是不分时节、不顾民力地滥用百姓的劳动力，使百姓疲于奔命，不得休息。

第二组：“宫室荣与？妇谒盛与？”——宫廷之内政

“宫室荣”指宫殿修建过于华丽奢侈。这不仅是浪费民力民财的问题，更是统治者自身德行有亏的表现。一个真正有德行的统治者，不应当将大量资源用于自己的享乐。

夫子赞美大禹之德，《论语·泰伯》载：“禹，吾无间然矣。菲饮食而致孝乎鬼神，恶衣服而致美乎黻冕，卑宫室而尽力乎沟洫。禹，吾无间然矣。”大禹自己的饮食很简陋，但祭祀鬼神时的祭品很丰盛；自己平常穿着很朴素，但朝廷祭典时的礼服很华美；自己的宫室很简陋，但在水利工程上竭尽全力。夫对大禹“无间然”——找不到可以批评的地方。此即“宫室不荣”之典范。

“妇谒盛”指后宫女性干预政事、请托关说之风气盛行。此一问题，在先秦乃至整个古代社会中都是一个严重的政治隐患。后宫女性通过与君主的特殊关系而干预政事，往往导致任人唯亲、朝政混乱、正直之臣受到排挤。商汤将此列为天降灾祸的可能原因之一，显示了他对宫廷内部政治的高度警惕。

《诗经·大雅·瞻卬》对此有极为沉痛之批判：“哲夫成城，哲妇倾城。”聪明的男子可以建设城池，而聪明的女子却可以倾覆城池。又云：“懿厥哲妇，为泉为鹵。妇有长舌，维厉之阶。乱匪降自天，生自妇人。匪教匪诲，时维妇寺。”此诗虽或有偏激之处（将罪过全归于女性并不公平），但其所反映的现象——后宫干政导致朝政混乱——在先秦社会中确实是一个真实而严重的问题。

第三组：“苞苴行与？谗夫兴与？”——官场之风气

“苞苴行”指行贿受贿之风盛行。“苞苴”本指用草包裹的馈赠之物，后引申为贿赂之代称。当行贿受贿成为官场常态时，政治的公正性就完全丧失了——官职不是按德才来分配，而是按贿赂的多少来买卖；政令不是为了公共利益而发布，而是为了收受贿赂者的私利而扭曲。

“谗夫兴”指谗言小人得势。“谗夫”即进谗言之人——他们以虚假的信息、恶意的诽谤来中伤忠良之臣，以谄媚奉承来取悦统治者。当“谗夫”得势时，忠臣被排挤，能人被贬斥，朝政被一群只会溜须拍马的小人所把持。

《诗经·小雅·巧言》对谗言之害有极为深刻的描写：“蛇蛇硕言，出自口矣。巧言如簧，颜之厚矣。”“巧言如簧”——巧妙的谗言就像簧片一样动听。然而，正是这些动听的谗言，摧毁了多少忠良之臣，败坏了多少英明之政！

《诗经·小雅·青蝇》亦云：“营营青蝇，止于樊。岂弟君子，无信谗言。”青蝇嗡嗡地飞着，停在篱笆上——诗人以青蝇比谗人，以其嗡嗡之声比谗言，极为生动传神。并告诫统治者：“无信谗言”——不要听信那些谗言！

#### 四、汤祷与天人感应——上古思想之深层结构

商汤祷旱之行为背后，蕴含着上古中国思想的一个核心观念：天人感应。

所谓“天人感应”，是指天（自然界、宇宙秩序）与人（人类社会、人的行为）之间存在着一种相互感应、相互影响的关系。当人的行为合乎天道时，天就会降下祥瑞（风调雨顺、五谷丰登）；当人的行为违背天道时，天就会降下灾祸（旱灾、水灾、瘟疫等）。

这一观念在先秦典籍中有着广泛的表述。《尚书·洪范》记箕子陈述“九畴”之学，其中论“庶征”（各种征兆）一畴时说：“曰肃，时雨若；曰乂，时暘若；曰哲，时燠若；曰谋，时寒若；曰圣，时风若。曰咎征：曰狂，恒雨若；曰僭，恒暘若；曰豫，恒燠若；曰急，恒寒若；曰蒙，恒风若。”此段将天气现象与统治者的德行直接对应：统治者敬肃则时雨应和，统治者荒狂则常雨应之，统治者僭越则常旱应之……

这种天人感应的观念，在现代科学的视角下当然是不成立的——旱灾的原因是气象条件，而非统治者的德行。然而，如果我们不从科学角度而从政治哲学角度来理解它，就会发现它蕴含着极为深刻的智慧。

为什么？因为天人感应观念的政治功能，在于对统治者施加一种无形的道德约束。在先秦社会中，统治者的权力几乎是不受限制的——没有宪法来约束他，没有议会来监督他，没有舆论来批评他。在这种情况下，什么力量能够阻止统治者滥用权力？天人感应观念提供了一种答案：天在监督。如果统治者做了坏事，天就会降下灾祸来警告他；如果他不改正，天就会更严厉地惩罚他——最终甚至可能“革命”，即天改变其命，让另一个有德之人取代他。

荀子先生在《天论》篇中对天人感应有着独特的理解。他一方面否定了朴素的天人感应论——“天行有常，不为尧存，不为桀亡”；另一方面，他又承认了人的行为对社会秩序有着决定性的影响——“应之以治则吉，应之以乱则凶”。荀子先生的立场可以概括为：旱灾本身是自然现象，不是天对人的惩罚；但旱灾造成多大的危害，取决于统治者的治理水平。如果统治者平时治理得当、蓄积充足，旱灾来了也不会造成太大的损害；反之，如果统治者平时治理不当、挥霍浪费，即使不遇旱灾也会出问题。

从这个角度来理解商汤之祷，其深义就不仅仅在于“天人感应”之信仰，更在于“反求诸己”之精神。商汤祷旱时反问自己的六个问题，实际上涵盖了治国之道的各个方面。即使旱灾的真正原因是自然气候而非人事过失，但商汤的这种自省精神本身就是极为可贵的——它促使统治者时刻检视自己的施政，不断改进，防微杜渐。

#### 五、祷辞之结构美学——三叠式反问的表达力量

从文学角度来看，商汤祷辞之结构极为精妙。六个问题分为三组，每组两问，每组之后都以同一句话——“何以不雨至斯极也”——作为结束。这种三叠式的反问结构，产生了极强的表达效果。

为何采用反问而非陈述？因为反问比陈述更能表达自省的诚恳。如果商汤说“我的政令一定是不够节制的”（陈述句），那听起来更像是自我批评的套话；但如果他问“我的政令是不是不够节制？”（反问句），那就是一种真诚的、不确定的自我探询——他真的不确定问题出在哪里，他真的在认真地反省自己。

为何三叠而非一叠？因为三叠结构表达了商汤自省的彻底性——他不是随便问一两个问题就了事，而是从政令、民力、宫室、后宫、贿赂、谗言六个方面进行了全面的检视。三叠结构还产生了一种情感上的递进效果：第一叠是反省施政之得失，第二叠是反省私德之高下，第三叠是反省用人之邪正——从公到私，从外到内，层层深入。

为何每叠都以“何以不雨至斯极也”结束？因为这句话既是对旱灾严重性的感叹，也是对自身责任的追问。它不断重复，如同鼓声般敲击着商汤的良知，也敲击着每一个听到这段祷辞的人的良知——旱灾如此严重，难道不该好好反省一下吗？

在先秦文学中，三叠式结构极为常见。《诗经》中大量的三章叠咏，如《关雎》之三章、《蒹葭》之三章，都是以基本相同的结构重复三次，每次稍有变化。商汤祷辞之三叠式结构，可能正是承袭了上古诗歌的这一传统。

《诗经·邶风·七月》中有类似的三叠结构用于描写农事之艰辛。而商汤祷辞则将这一结构用于表达政治自省——这或许可以看作是上古诗歌传统在政治话语中的创造性运用。

## 六、上古视角——帝王祈雨与天人沟通

从上古神话与民俗之视角来看，商汤祷旱的行为属于一种极为古老的仪式传统——帝王祈雨。

在上古先民的信仰中，旱灾是上天对人间的警告或惩罚。而应对旱灾最直接的方式，就是由最高统治者（作为天命之承受者和人间秩序之代表）向上天祈祷，请求降雨。

先秦典籍中对帝王祈雨有多处记载。《左传》（僖公二十一年）载：“夏，大旱。公欲焚巫尪。”鲁僖公想用焚烧巫者来祈雨——这是一种极端的祈雨仪式。然而臧文仲谏阻了他，指出应当“修城郭，贬食省用，务穡劝分”——修整城墙、减少饮食、节省用度、务实耕作、鼓励分配。臧文仲之谏，与商汤之祷，精神完全一致：面对旱灾，不应当依赖神秘的仪式力量，而应当从实际的施政改善入手。

然而，帝王祈雨之仪式，其意义不仅在于祈求降雨本身，更在于彰显统治者的责任意识。当帝王亲自跪在天地之间祈祷时，他是在向天地和百姓宣示：我，作为天下之主，对这场旱灾负有责任。这种责任意识的公开宣示，本身就具有极大的政治意义——它向百姓传达了一个信号：你们的统治者没有推卸责任，他在为你们的苦难而自省。

在上古传说中，商汤祈雨之故事有一个更为戏剧性的版本。据《吕氏春秋·顺民》所载（虽《吕氏春秋》成书于秦末，然其所载传说为先秦人所熟知），商汤祈雨时，“以身为牺牲”——用自己的身体作为祭品献给上天，以换取降雨。他“剪其发，磨其手”，亲身承受痛苦，以表达对天的诚意和对百姓的爱。这一传说，将商汤的“反求诸己”之精神推到了极致——不仅在言辞上自省，而且以肉体之痛来表达自省之诚。

这种“以身为牺牲”的行为，在上古祭祀传统中有着深厚的文化根基。先民相信，最虔诚的祭祀必须以最珍贵之物为祭品。而在一个国家中，最珍贵之物莫过于国君自身。因此，当国君“以身为牺牲”时，他是在用自己能做出的最大牺牲来向上天表达诚意。这种行为虽然在理性层面上不能改变天气，但在象征层面上具有极为强大的力量——它向整个社会宣告：国君愿意为了百姓的福祉而牺牲自己。

## 六、上古视角——帝王祈雨与天人沟通

从上古神话与民俗之视角来看，商汤祷旱的行为属于一种极为古老的仪式传统——帝王祈雨。

在上古先民的信仰中，旱灾是上天对人间的警告或惩罚。而应对旱灾最直接的方式，就是由最高统治者（作为天命之承受者和人间秩序之代表）向上天祈祷，请求降雨。

先秦典籍中对帝王祈雨有多处记载。《左传》（僖公二十一年）载：“夏，大旱。公欲焚巫尪。”鲁僖公想用焚烧巫者来祈雨——这是一种极端的祈雨仪式。然而臧文仲谏阻了他，指出应当“修城郭，贬食省用，务穡劝分”——修整城墙、减少饮食、节省用度、务实耕作、鼓励分配。臧文仲之谏，与商汤之祷，精神完全一致：面对旱灾，不应当依赖神秘的仪式力量，而应当从实际的施政改善入手。

然而，帝王祈雨之仪式，其意义不仅在于祈求降雨本身，更在于彰显统治者的责任意识。当帝王亲自跪在天地之间祈祷时，他是在向天地和百姓宣示：我，作为天下之主，对这场旱灾负有责任。这种责任意识的公开宣示，本身就具有极大的政治意义——它向百姓传达了一个信号：你们的统治者没有推卸责任，他在为你们的苦难而自省。

在上古传说中，商汤祈雨之故事有一个更为戏剧性的版本。据先秦传说所载，商汤祈雨时，“以身为牺牲”——用自己的身体作为祭品献给上天，以换取降雨。他“剪其发，磨其手”，亲身承受痛苦，以表达对天的诚意和对百姓的爱。这一传说，将商汤的“反求诸己”之精神推到了极致——不仅在言辞上自省，而且以肉体之痛来表达自省之诚。

这种“以身为牺牲”的行为，在上古祭祀传统中有着深厚的文化根基。先民相信，最虔诚的祭祀必须以最珍贵之物为祭品。而在一个国家中，最珍贵之物莫过于国君自身。因此，当国君“以身为牺牲”时，他是在用自己能做出的最大牺牲来向上天表达诚意。这种行为虽然在理性层面上不能改变天气，但在象征层面上具有极为强大的力量——它向整个社会宣告：国君愿意为了百姓的福祉而牺牲自己。

## 七、汤祷与殷周天命观的演进

商汤祷旱之行为，还需要放在殷周天命观演进的大背景下来理解。

在殷商时代，“帝”（上帝、天帝）被视为至高无上的主宰神，掌管着自然界的一切现象——风雨雷电、丰歉祸福。殷人通过大量的占卜活动来揣测帝的意旨，并据此行事。在殷人的信仰中，帝是一个具有人格特征的至上神，他会根据人的行为来降下赏罚。旱灾被视为帝对人间过失的惩罚，因此帝王祈雨实际上就是向帝认错、请求宽恕。

然而，到了西周时期，“天命”观念发生了一个极为重要的转变。周人在反思殷商为何灭亡时，发展出了一种新的天命观：天命不是固定不变的，而是会因为统治者德行的好坏而转移的。《尚书·多士》载周公之言曰：“惟帝不界，惟我下民秉为，惟天明畏。”上帝不再偏袒任何人——他只看你的行为（“秉为”）。《诗经·大雅·文王》更明确地宣示了这一新天命观：“周虽旧邦，其命维新。有周不显，帝命不时。”周虽然是一个老国，但它的天命是新的。

这一天命观的转变，对理解商汤祷旱具有关键意义。在旧的天命观（殷商式）中，商汤祷旱的行为是一种宗教仪式——向帝认罪、请求宽恕。而新的天命观（西周式）中，商汤祷旱的行为则具有了更深层的政治哲学意义——它体现了统治者对自身责任的自觉承担。不是因为帝在惩罚我所以我要认错，而是因为我知道一切灾祸的根源都可能在于我自身的施政过失，所以我要反省自己。

荀子先生显然是站在西周式天命观的立场上来引用商汤祷旱之典故的。他在《天论》篇中已经明确表示：“天行有常，不为尧存，不为桀亡。”天的运行有其固定规律，不因人事而改变。旱灾是自然现象，不是天对人的惩罚。但这并不意味着商汤的祷辞毫无意义——恰恰相反，荀子先生认为商汤祷辞的价值

不在于其宗教仪式的效果（求雨），而在于其政治自省的精神（反求诸己）。即使旱灾不是天罚，统治者仍然应该在灾祸面前反省自己的施政——因为好的施政可以减轻灾害的影响，而坏的施政则会加剧灾害的破坏。

这一理解极为深刻。它将商汤祷旱从一个宗教行为提升为一个政治哲学行为——重要的不是祈祷是否真的能求来雨（这属于宗教信仰的领域），而是统治者是否真的在反省自己（这属于政治伦理的领域）。荀子先生通过引用商汤祷旱的典故，实际上是在向所有的统治者发出一个呼吁：面对灾祸，不要怨天，不要尤人，先问问自己——“政不节与？使民疾与？”

《诗经·大雅·云汉》亦记载了一次大旱中的祈祷场景，其情感之真切令人动容：“倬彼云汉，昭回于天。王曰於乎，何辜今之人？天降丧乱，饥馑荐臻。靡神不举，靡爱斯牲。圭璧既卒，宁莫我听？”天上的银河灿烂明亮，王感叹道：今天的人有什么罪过呢？天降下灾乱，饥荒一次又一次来临。所有的神灵都祭祀了，贵重的祭品也用尽了，为什么还是没有人听我的祈祷？

此诗之动人之处，在于它展现了统治者在灾祸面前的无助与焦虑——他已经尽了一切努力（“靡神不举，靡爱斯牲”），但灾祸仍然不退。这种焦虑不是为了自己的权位，而是为了百姓的苦难——“何辜今之人？”“今天的百姓有什么罪过，要遭受这样的灾祸？此处之“何辜今之人”与商汤之“何以不雨至斯极也”，情感完全相通——都是统治者面对百姓之苦难而发出的痛切之问。

---

## 第五编 天民之学与政治之本

### 第五章“天之生民，非为君也；天之立君，以为民也”——政治哲学之极致

#### 一、经文之全面解读

“天之生民，非为君也；天之立君，以为民也。故古者，列地建国，非以贵诸侯而已；列官职，差爵禄，非以尊大夫而已。”

此段经文，堪称先秦政治哲学之最高命题。其内容可分为三层：

第一层（天生民非为君）：“天之生民，非为君也。”——上天创造百姓，不是为了让他们服务于君主。此语之颠覆性在于：它否定了一种极为常见的政治观念——即百姓是为君主而存在的、百姓的职责就是服从和供养君主。荀子先生断然否定了这一观念：百姓不是为君主而存在的。百姓有自己独立的存在价值，这个价值不依赖于、也不从属于君主。

第二层（天立君以为民）：“天之立君，以为民也。”——上天之所以设立君主，是为了百姓的利益。此语进一步明确了君主存在的意义：君主不是天下的主人，而是天下的管理者；君主存在的目的不是享受权力和财富，而是为百姓谋福利。如果君主不能为百姓谋福利，那你就失去了存在的正当性。

第三层（制度之设非为贵族）：“故古者，列地建国，非以贵诸侯而已；列官职，差爵禄，非以尊大夫而已。”——因此，古代圣王分封土地、建立诸侯国，不是为了让他们变得尊贵；设立官职、区分爵位和俸禄，不是为了让他们变得高贵。此层将前两层的原理推广到整个政治制度：所有政治制度的设立——分封、官职、爵禄——都不是为了给少数人以特权和尊荣，而是为了更好地治理天下、服务百姓。

#### 二、“天之生民，非为君也”——民本思想的最强宣言

“天之生民，非为君也”——此七字，可以说是先秦民本思想的最强宣言。

为何说它是“最强”的？因为在先秦典籍中，虽然有许多表达民本思想的论述，但大多数都是从“君主应当爱民”的角度来说的——即承认君主的主导地位，只是要求君主善待百姓。例如，“民为邦本，本固邦宁”（《尚书·五子之歌》），虽然强调了民的重要性，但它的逻辑仍然是以“邦”（国家、政权）为中心的——民之所以重要，是因为民是“邦”之“本”，如果不重视民，“邦”就会不安宁。换言之，重视民是为了维护政权的稳定。

然而，荀子先生此处的表述则完全不同。“天之生民，非为君也”——民的存在不是为了君，而是有其独立的目的和价值。天创造了民，不是为了给君主提供劳动力和税收来源，而是因为民本身就值得被创造、值得存在。这就将民本思想从“工具论”（民是维护政权稳定的工具）提升到了“本体论”（民本身就具有独立的存在价值）的高度。

这一思想的深远意义怎么估计都不过分。如果我们把它放在先秦政治思想的整体脉络中来看，它实际上构成了对“王权至上”观念的根本挑战。在上古政治传统中，君主被视为天之子——“天子”。天子之权力来源于天命，天子是天在人间的代表。但“天之生民，非为君也”这一命题，实际上是在说：即使天创造了天子，天子也不是天的目的——天的目的是民。天子只是天为了照顾民而设立的管理者，如果天子不能照顾好民，天就会更换天子。

这一思想在《尚书》中已有端倪。《尚书·秦誓》载武王伐纣之辞曰：“天视自我民视，天听自我民听。”天是通过百姓的眼睛来观看的，通过百姓的耳朵来倾听的。此语之深义在于：天的意志不是抽象的、高高在上的，而是体现在百姓的意愿之中。百姓的意愿就是天的意志——这就意味着，百姓的意愿才是政治合法性的最终来源。

孟子先生对此有更为系统的论述。《孟子·尽心下》载孟子先生之言曰：“民为贵，社稷次之，君为轻。是故得乎丘民而为天子，得乎天子而为诸侯，得乎诸侯而为大夫。诸侯危社稷，则变置。”此段论述直接将民、社稷（国家）、君三者排了一个优先序列：民最贵，社稷次之，君最轻。如果诸侯危害了国家，就可以更换。此论之大胆，在先秦乃至整个古代中国政治思想中都是首屈一指的。

孟子先生又在《孟子·万章上》中引述了这样一段讨论。万章问曰：“尧以天下与舜，有诸？”孟子先生曰：“否。天子不能以天下与人。”万章问：“然则舜有天下也，孰与之？”孟子先生曰：“天与之。”又问：“天与之者，谆谆然命之乎？”孟子先生曰：“否。天不言，以行与事示之而已矣。”此段对话之深义在于：天下不是天子的私产，天子不能把天下“给”另一个人（如同把自己的东西送给别人）。天下是天所有的，天通过考察一个人的行为和事迹来决定把天下交给谁。而天考察的标准是什么？是百姓的意愿——“天视自我民视，天听自我民听”。

将孟子先生之论与荀子先生之论对比，我们发现两者之间有着完美的逻辑呼应。荀子先生说“天之生民，非为君也”——民不是为君而存在的。孟子先生说“民为贵，君为轻”——民比君更重要。荀子先生说“天之立君，以为民也”——天设立君主是为了服务百姓。孟子先生说“天子不能以天下与人”——天下不是天子的私产，天子只是天为民所设立的管理者。

尽管荀子先生与孟子先生在人性论等问题上有着深刻的分歧，但在民本思想这一根本问题上，他们的立场是高度一致的。这说明“民本”不是某一个思想家的个人见解，而是先秦儒家的共识性理念。

### 三、“天之立君，以为民也”——君权之根据与限制

“天之立君，以为民也”——此语不仅揭示了君权之根据（天命），更揭示了君权之限制（为民）。

在先秦政治思想中，君权的来源是天命——天选择了一个有德之人来做君主，赐予他统治天下的权力。但天命不是无条件的——天赐予君权，是为了让君主服务百姓；如果君主不能服务百姓，天就会收回君权，将之赐予另一个有德之人。这就是“革命”（天命之变革）的理论基础。

《尚书·汤誓》载商汤伐桀之辞曰：“有夏多罪，天命殛之。”又载《尚书·武王伐纣之辞曰：“今商王受，惟妇言是用……今予发，惟恭行天之罚。”商汤伐桀、武王伐纣，都声称是在“恭行天之罚”——恭敬地执行天的惩罚。为什么天要惩罚夏桀和殷纣？因为他们违背了“天之立君，以为民也”之原则——他们不是在为民服务，而是在残害百姓。当君主残害百姓到了极点时，天命就会更替——这就是所谓的“汤武革命”。

荀子先生在《正论》篇中对此有深入论述：“桀纣者，天子之位，圣王之势也，然而不免为天下之大僂者，何也？以是取之而以非持之也。”桀纣拥有天子之位、圣王之势力，但最终沦为天下之大耻辱，为什么？因为他们虽然继承了合法的权力（“以是取之”），但在行使权力时违背了天命之原则（“以非持之”）——即他们不再“以为民”，而是以残害百姓为事。

此一思想，蕴含着一种深刻的“社会契约”意味（虽然先秦思想家不使用“社会契约”这一概念）。天“立君”以“为民”，这实际上可以理解为：天代表百姓与君主之间建立了一种隐含的“契约”——天赐予君主权力，但条件是君主必须为百姓服务。如果君主违背了这一条件，天就会收回权力。这种思想虽然以“天命”的形式出现，但其实质与现代社会契约论中的“人民授权、人民监督”原则有着惊人的相似之处。

### 四、“列地建国，非以贵诸侯而已”——制度之公义

“故古者，列地建国，非以贵诸侯而已；列官职，差爵禄，非以尊大夫而已。”

此两句将前面的抽象原理（天生民非为君、天立君以为民）具体化为对政治制度的批判标准。

“列地建国”指分封诸侯、建立方国的制度。在周代政治体制中，天子将天下的土地分封给各诸侯，让诸侯各自治理自己的封国。荀子先生指出，这一制度的设立目的不是为了让他们享有尊贵的地位和丰厚的财富（“非以贵诸侯而已”），而是为了更好地治理天下——因为天下太大，天子一人无法管理所有的地方，所以需要分封诸侯来分担治理之责。

“列官职，差爵禄”指设立各级官职、区分爵位高低和俸禄厚薄的制度。荀子先生同样指出，这一制度的目的不是为了让他们享受尊贵和优渥（“非以尊大夫而已”），而是为了使行政体系有效运转——官职的设立是为了处理政务，爵禄的区分是为了激励官员尽职。

此论之深义在于：所有政治制度，无论是分封还是官僚制度，其设立的最终目的都应当是为了百姓的利益。如果制度偏离了这一目的——如果分封变成了少数人瓜分天下利益的手段，如果官职变成了权贵们世袭特权的工具——那么这些制度就失去了其存在的正当性。

荀子先生在《王霸》篇中有一段更为直接的论述：“用国者，得百姓之力者富，得百姓之死者强，得百姓之誉者荣。三者具而天下归之，三者亡而天下去之。”国家之富强荣耀，全部取决于百姓的支持。百姓愿意出力，国家就富；百姓愿意效命，国家就强；百姓愿意称赞，国家就荣。这三者全部具备，天下就归附；这三者全部丧失，天下就离弃。此论再次证明：政治权力的根基不在于统治者的武力或权势，而在于百姓的认同和支持。

### 四、“列地建国，非以贵诸侯而已”——制度之公义

“故古者，列地建国，非以贵诸侯而已；列官职，差爵禄，非以尊大夫而已。”

此两句将前面的抽象原理（天生民非为君、天立君以为民）具体化为对政治制度的批判标准。

“列地建国”指分封诸侯、建立方国的制度。在周代政治体制中，天子将天下的土地分封给各诸侯，让诸侯各自治理自己的封国。荀子先生指出，这一制度的设立目的不是为了让他们享有尊贵的地位和丰厚的财富（“非以贵诸侯而已”），而是为了更好地治理天下——因为天下太大，天子一人无法管理所有的地方，所以需要分封诸侯来分担治理之责。

“列官职，差爵禄”指设立各级官职、区分爵位高低和俸禄厚薄的制度。荀子先生同样指出，这一制度的目的不是为了让他们享受尊贵和优渥（“非以尊大夫而已”），而是为了使行政体系有效运转——官职的设立是为了处理政务，爵禄的区分是为了激励官员尽职。

此论之深义在于：所有政治制度，无论是分封还是官僚制度，其设立的最终目的都应当是为了百姓的利益。如果制度偏离了这一目的——如果分封变成了少数人瓜分天下利益的手段，如果官职变成了权贵们世袭特权的工具——那么这些制度就失去了其存在的正当性。

这一思想在荀子先生所处的时代具有极强的现实针对性。春秋战国之际，正是诸侯争霸、大夫擅权的时代。各国诸侯不再将自己视为天子之臣、百姓之牧，而是将自己视为领土之主、百姓之君。各级官职不再以公共服务为目标，而是成为权贵们争夺利益的工具。荀子先生之论，正是对这种制度异化的深刻批判。

为何制度会发生这样的异化？荀子先生在其他篇章中给出了答案。《君道》篇云：“君者，舟也；庶人者，水也。水则载舟，水则覆舟。”统治者如同舟，百姓如同水。水可以承载舟，也可以倾覆舟。此喻之深义在于：统治者的权力根基在于百姓的支持。如果统治者将制度异化为谋私之工具（以贵诸侯、以尊大夫），那就等于是掏空自己的权力根基——最终，水（百姓）就会覆舟（推翻统治者）。

更进一步，荀子先生“非以贵诸侯而已”“非以尊大夫而已”中的“而已”二字，值得特别注意。“非以……而已”这个句式，不是说分封诸侯完全不应让诸侯尊贵，也不是说设官置爵完全不应让大夫有地位，而是说这不应该是制度的唯一目的或主要目的。诸侯因治理有方而获得尊贵，大夫因尽职尽责而获得尊崇——这是合理的；但如果尊贵与尊崇本身变成了目的，而治理和尽职反而被忽略了——这就是制度的异化，就是对“天立君以为民”之原则的背离。

荀子先生在《王霸》篇中有一段更为直接的论述：“用国者，得百姓之力者富，得百姓之死者强，得百姓之誉者荣。三者得具而天下归之，三者得亡而天下去之。”国家之富强荣耀，全部取决于百姓的支持。百姓愿意出力，国家就富；百姓愿意效命，国家就强；百姓愿意称赞，国家就荣。这三者全部具备，天下就归附；这三者全部丧失，天下就离弃。此论再次证明：政治权力的根基不在于统治者的武力或权势，而在于百姓的认同和支持。

## 五、“天命”之双重内涵——超越性与内在性

“天之生民，非为君也；天之立君，以为民也”这一命题中的“天”字，在先秦思想中具有极为丰富的内涵，值得我们做更深入的分析。

先秦之“天”至少有两个维度的含义：其一为超越之天——即宇宙之主宰、万物之根源，类似于宗教意义上的“上帝”；其二为内在之天——即万物之本性、事物之当然之理，类似于哲学意义上的“自然法则”。

从超越之天的角度来看，“天之生民，非为君也”意味着：宇宙的最高主宰创造了人类，其目的不是为了给某个特定的统治者提供臣民，而是出于更高的目的（如使人类繁荣昌盛、生活幸福）。这一理解带有宗教色彩，与上古“天帝”信仰相连。

从内在之天的角度来看，“天之生民，非为君也”则意味着：从事物的本性（天理）来看，人的存在有其自身的目的和价值，不依附于也不从属于任何其他人（包括君主）。这一理解带有哲学色彩，与先秦儒家对人性尊严的肯认相连。

夫子论“天”，兼具两重含义。《论语·阳货》载夫子之言曰：“天何言哉？四时行焉，百物生焉，天何言哉？”天不说话——春夏秋冬照常运行，万物照常生长。此处之“天”，既可理解为超越之天（天虽不言，但其意志通过自然运行来表达），也可理解为内在之天（万物按照自身的本性运行，不需要外在的命令）。

荀子先生论“天”，更侧重于内在之天的维度。《天论》篇之核心论点“天行有常”，正是将“天”理解为自然法则而非人格神。然而，在本段经文中，“天之生民”“天之立君”之“天”，似乎又带有超越之天的意味——因为只有一个具有意志和目的的“天”，才能“生民”和“立君”。

如何理解这种看似矛盾的两种“天”的概念？或许，答案在于先秦思想家并不像现代人那样严格区分“自然”与“神”。在他们的思维中，“天”既是自然法则，又是道德法则，二者是统一的。“天之生民”不一定要理解为一个人格神有意识地创造了人类，也可以理解为：按照天道（宇宙之根本法则）的运行，人类自然而然地产生了，而人类之产生有其自身的意义和目的——这个意义和目的不是为了服务于某个特定的人（君主），而是为了实现人类自身的生命价值。

这一理解在《中庸》中得到了更为深入的阐发：“天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教。”天所赋予人的，就是人的本性；按照本性去行事，就是道；修习道而施行教化，就是教。此处的“天命”不是一个人格神的命令，而是万物之本性——每个事物都有其天然的本性（天命），按照这个本性去发展，就是“道”。人的本性中就包含着生存、繁荣、追求幸福的天然倾向——这些倾向是“天”所赋予的，不依赖于君主的施舍。因此，“天之生民，非为君也”——人的天然本性（天命之性）不是为了服务于君主而存在的。

## 六、与上文四段的贯通——从刑德到天命的完整体系

至此，我们终于可以看到荀子先生这五段经文之间的完整逻辑关系了。

第一段（文王诛四至成康无诛）论述的是：好的政治应当使刑罚趋向于无用——这是治道之理想。

第二段（多积财而羞无有）论述的是：坏的制度会制造犯罪——这是乱政之根源。

第三段（上好义则民暗饰）论述的是：治乱之关键在于统治者的价值取向——好义则治，好富则乱。

第四段（汤旱而祷）论述的是：好的统治者应当时刻反省自身——这是保持好的价值取向的方法。

第五段（天生民非为君）论述的是：为什么统治者应当好义而非好富？因为天设立君主的目的就是为了百姓的利益——这是治道之最终根据。

五段之间的逻辑关系可以这样梳理：

天生民非为君，天立君以为民（第五段：根本原理）→ 因此统治者应当好义，不应当好富（第三段：价值取向）→ 好义之道在于反求诸己、时刻自省（第四段：实践方法）→ 如果统治者好富而不好义，就会制造犯罪的制度环境（第二段：反面教训）→ 唯有坚持好义之道，才能使刑罚趋于无用，达到成康之世的太平（第一段：理想境界）。

如此看来，这五段经文虽然各自独立，但实际上构成了一个严密的思想体系：从根本原理出发，经过价值选择、实践方法、反面教训，最终达到理想境界。这个体系涵盖了政治哲学的几乎所有核心问题：权力的来源与限制（天立君以为民）、价值的选择与判断（好义vs好富）、治理的方法与原则（反求

诸己)、制度的功能与弊病(积财羞无有)、治道的目标与理想(成康无诛)。

## 六、上古视角——天命、民心与圣王传统

从上古神话与传说之视角来看,“天之生民,非为君也;天之立君,以为民也”这一命题,可以追溯到上古圣王传统的最深层结构。

在上古传说中,最早的“君”不是通过征服或继承来获得权力的,而是通过“功德”来赢得百姓拥戴的。神农氏教民耕种,这是他被推为首领的原因;黄帝教民制作器物、辨别方向,这是他被尊为始祖的原因;尧帝的功德在于“钦明文思安安”,舜帝的功德在于“浚哲文明,温恭允塞”,禹的功德在于治水安民——每一位圣王之所以成为圣王,不是因为他有强大的武力,而是因为他为百姓做出了重大的贡献。

这一上古传统,本身就蕴含着“天立君以为民”的思想。圣王之所以被“立”(被推举、被拥戴),是因为他能够“为民”(为百姓服务)。如果一个人不能为民服务,即使他拥有强大的武力,也不会被视为合格的君主——至多只是一个“霸者”而非“王者”。

荀子先生在《王霸》篇中对王霸之别有深入论述:“义立而王,信立而霸,权谋立而亡。”以义立国者为王(最高境界),以信立国者为霸(次高境界),以权谋立国者终将灭亡。此论与“天之立君,以为民也”完全一致:真正的君主(王者),其存在的基础是“义”——即为百姓谋福利的道德使命。

在上古祭祀传统中,天帝(或上帝)被视为宇宙的最高主宰。天帝创造了万物,也创造了人。天帝创造人的目的是什么?在上古信仰中,人不是天帝的玩物或奴仆,而是天帝所珍爱的造物——天帝希望人能够繁荣昌盛、生活幸福。因此,天帝“立君”(选择一个有德之人来做君主),是为了让君主代表天帝来照顾人——“以为民也”。如果君主辜负了天帝的期望,残害百姓,天帝就会更换君主——这就是“革命”。

《诗经·大雅·荡》中有一段以上帝之名义训诫商王的话:“荡荡上帝,下民之辟。疾威上帝,其命多辟。”上帝是天下百姓的主宰(“下民之辟”),上帝威严而明察(“疾威上帝”)。此诗表达了上古先民的一个核心信念:上帝在看着。上帝看着君主如何对待百姓,如果君主不好好对待百姓,上帝就会降下惩罚。这一信念,正是“天之立君,以为民也”在上古宗教语境中的表达。

---

## 第六编 五章贯通——思想体系的深层结构

### 第六章 从刑德到天命——荀子先生政治哲学的完整图景

#### 一、五段经文的逻辑结构

如前所述,荀子先生这五段经文构成了一个完整的政治哲学体系。现在,让我们更加深入地分析这一体系的内在结构。

从逻辑上看,这五段经文可以分为三个层次:

根本层——“天之生民,非为君也;天之立君,以为民也”(第五段)。这是整个体系的根基,揭示了政治的最终目的。

原理层——“上好义,则民暗饰矣;上好富,则民死利矣”(第三段)和“汤旱而祷”(第四段)。这是在根本原理之上推导出来的治国原则:统治者应当好义而非好富(价值选择),并且应当时刻反省自身(实践方法)。

效果层——“文王诛四,武王诛二,周公卒业,至成康则案无诛已”(第一段)和“多积财而羞无有,重民任而诛不能,此邪行之所以起,刑罚之所以多也”(第二段)。这是原理层在现实中的两种截然不同的表现:遵循好义之原则,就能达到刑罚递减直至无诛的理想境界(第一段,正面效果);违背好义之原则,就会陷入邪行横生、刑罚愈多的恶性循环(第二段,反面效果)。

这三个层次之间的关系,恰如建筑之基础、结构与外观——没有根本层的基础,原理层就没有依托;没有原理层的结构,效果层就无法实现。

#### 二、与先秦儒家经典体系的呼应

荀子先生这五段经文所构建的思想体系,与先秦儒家经典体系之间有着深刻的呼应关系。

与《大学》之呼应:《大学》论“三纲领”(明明德、亲民、止于至善)和“八条目”(格物、致知、诚意、正心、修身、齐家、治国、平天下),揭示了从个人修养到政治实践的完整路径。荀子先生此五段经文中,汤祷之六问可以视为“诚意正心”之践行(统治者反省自身之德行),义利之辨可以视为“修身齐家”之关键(统治者以身作则引导社会风气),而天立君以为民则可以视为“治国平天下”之根本目的(一切政治活动的最终归宿是为了百姓的福祉)。

与《中庸》之呼应:《中庸》论“诚”,谓“唯天下至诚,为能尽其性;能尽其性,则能尽人之性;能尽人之性,则能尽物之性;能尽物之性,则可以赞天地之化育;可以赞天地之化育,则可以与天地参矣”。荀子先生之汤祷,正是“至诚”之表现——商汤以至诚之心反省自身,不自欺欺人,不推卸责任,直面自身可能存在的过失。而“天之生民,非为君也”之命题,则与《中庸》之“赞天地之化育”相呼应——统治者的使命不是凌驾于万物之上,而是辅助天地化育万物(包括百姓)。

与《论语》之呼应:前文已多处论及荀子先生此五段经文与夫子之言的呼应关系,此处不再重复。但有一点值得特别强调:夫子在《论语·尧曰》篇中引用了一段极为重要的古训:“予小子履,敢用玄牡,敢昭告于皇皇后帝:有罪不敢赦。帝臣不蔽,简在帝心。朕躬有罪,无以万方;万方有罪,罪在朕躬。”这段话被认为是商汤之辞。其中“朕躬有罪,无以万方;万方有罪,罪在朕躬”——我自己有罪,不要牵连天下百姓;天下百姓有罪,责任在我自己

——这种“一身担天下之罪”的精神，与汤祷之精神完全一致，也与“天之立君，以为民也”之原理完全一致。君主是天为百姓而设立的管理者，因此百姓的一切问题，最终责任都在君主身上——“万方有罪，罪在朕躬”。

与《孟子》之呼应：前文已论及孟子先生之民本思想与荀子先生之呼应。此处补充一点：孟子先生在《孟子·公孙丑下》中有一段极为精彩的论述：“得道者多助，失道者寡助。寡助之至，亲戚畔之；多助之至，天下顺之。以天下之所顺，攻亲戚之所畔，故君子有不战而屈人之兵者矣。”得道多助，失道寡助——此论与荀子先生之“上好义则民暗饰，上好富则民死利”完全一致。“好义”即“得道”，故“多助”（百姓拥护）；“好富”即“失道”，故“寡助”（百姓离心）。当“多助”达到极致时，不战而屈人——此即“至成康则案无诛已”之境界。当“寡助”达到极致时，连亲戚都会背叛——此即“邪行之所以起，刑罚之所以多也”之结局。

### 三、与道家思想的深层对话

荀子先生这五段经文所构建的思想体系，与道家思想之间也存在着深层的对话关系。

道家的核心命题之一是“道法自然”——《老子》第二十五章：“人法地，地法天，天法道，道法自然。”一切存在之最高法则，是“自然”——即事物之本来状态。统治者应当遵循事物的本来状态来治理天下，而不应当以人为的强制来扭曲自然。

荀子先生之“天之生民，非为君也”，从某个角度来看，与道家之“道法自然”有相通之处。“非为君也”意味着：民之存在有其自然之目的（即民自身的生存与幸福），而不是为了满足某个外在的目的（即君主的利益）。这就是一种“自然”观——民的存在是自然的，不需要以服务君主来为自己的存在赋予意义。

然而，荀子先生与道家的分歧也正在此处显现。道家（尤其是庄子先生）往往将“自然”推向极致，认为最好的治理就是“不治”——让万物按照自己的本性自然运行，统治者完全不干预。庄子先生在《应帝王》篇中以“浑沌之死”的寓言来批评过度的干预：南海之帝“儻”和北海之帝“忽”为了报答中央之帝“浑沌”的款待，决定在浑沌身上凿七窍（因为浑沌没有七窍）。“日凿一窍，七日而浑沌死。”好心的干预反而导致了死亡——这是庄子先生对一切“有为”之治的深刻警告。

荀子先生虽然认同“民的存在不是为了君”（与道家相通），但他不认为最好的治理就是“不治”（与道家不同）。荀子先生认为，人的本性中有趋恶之倾向，如果完全放任不管，社会不会自然和谐，反而会陷入混乱。因此，需要有圣人来制定礼义、施行教化，引导人们向善。“天之立君，以为民也”——天之所以要“立君”（而不是让民自行管理），正是因为人类社会需要一个有德行、有智慧的管理者来维持秩序。

这一分歧反映了儒道两家对人类社会本质的不同理解。道家倾向于认为社会问题的根源在于统治者的过度干预——如果统治者少管一些，社会就会自然和谐。儒家则倾向于认为社会问题的根源在于人性中的消极因素（无论是“性恶”还是“善端未充”）——需要通过教化和制度来引导人们克服这些消极因素。

然而，在一个根本上，儒道两家是一致的：统治者的权力必须受到限制，而限制的标准是百姓的福祉。道家通过“无为”来限制统治者的权力——统治者应当少干预、少索取。儒家通过“为民”来限制统治者的权力——统治者的一切行为都应当以百姓的利益为目的。两种限制方式不同，但目的一致：保护百姓免受统治者的侵害。

### 四、“刑”与“德”的辩证关系

通观荀子先生这五段经文，一个贯穿始终的核心问题是“刑”与“德”的关系。

第一段论“刑”之递减——从诛四到无诛，表明治道之理想在于以德化代替刑罚。

第二段论“刑”之起源——多积财而羞无有，重民任而诛不能，表明刑罚之所以多，是因为制度（即德治之缺失）造成的。

第三段论“德”之影响——上好义则民暗饰，表明德治之效果远胜于刑治。

第四段论“德”之修养——汤祷六问，表明统治者应当时刻反省自己的德行。

第五段论“德”之根据——天立君以为民，表明德治不是统治者的恩赐，而是天命所要求的义务。

五段经文，围绕着“刑”与“德”的辩证关系展开了一幅完整的图景。

荀子先生在《议兵》篇中有一段总结性的论述，恰可作为这五段经文之注脚：“故善附民者，是乃善用兵者也。故兵要在乎善附民而已。”真正善于用兵的人，首先是善于赢得民心的人。军事力量（刑的极致形式）的根基在于民心归附（德的效果）。此论与五段经文之主旨完全一致：刑是末，德是本；刑是手段，德是根基。

荀子先生又在《富国》篇中论及刑德关系：“故刑当罪则威，不当罪则侮；爵当贤则贵，不当贤则贱。古者刑不过罪，爵不逾德。故杀其父而臣其子，杀其兄而臣其弟。刑罚不怒罪，爵赏不逾德，分然各以其诚通。是以以善者劝，为不善者沮。刑赏已诺而民自善矣。”此段论述揭示了刑德关系的理想状态：刑罚恰当其罪则有威慑力，爵赏恰当其德则有激励力。当刑罚和爵赏都恰如其分时，行善者受到鼓励，作恶者受到阻遏，百姓自然就会向善——“民自善矣”。此即“至成康则案无诛已”的具体实现路径。

### 五、治道理想之终极追问——“无诛”是否可能？

至此，我们必须面对一个根本性的追问：“至成康则案无诛已”所描绘的理想境界，究竟是可以实现的乌托邦，还是永远不可企及的梦想？

对这个问题，先秦诸子似乎持有有一种审慎的乐观态度。

夫子在《论语·阳货》篇中说过一段耐人寻味的话：“子曰：‘性相近也，习相远也。’”人的天性是相近的，但后天的习染使人变得差异很大。此语之深义在于：既然人的天性是“相近”的（即没有人天生就是恶人），那么通过良好的教化（习），原则上是可以使所有人都趋向于善的。如果所有人都趋向于善了，刑罚自然就没有用武之地了——“无诛”就实现了。

荀子先生在《性恶》篇中虽然主张人性本恶，但他同时也坚信人性可以改变：“故圣人化性而起伪，伪起而生礼义，礼义生而制法度。然则礼义法度者，是圣人之所生也。故圣人之所以同于众，其不异于众者，性也；所以异而过众者，伪也。”圣人与普通人的天性是一样的（“同于众者，性也”），圣人之所以高于普通人，是因为他通过后天的努力改变了自己的天性（“异而过众者，伪也”）。既然圣人可以通过努力改变天性，那么普通人原则上也可以——因为天性都是一样的。

因此，“无诛”不是一个不可能的幻想，而是一个通过持续的努力原则上可以接近（虽然可能永远无法完全达到）的理想。正如荀子先生所展示的，从“诛四”到“诛二”到“无诛”，需要几代人的持续努力。这个过程不是一蹴而就的，但方向是明确的：每一代人的努力，都在使社会更接近“无诛”的理想。

道家对此持有更为根本的态度。《老子》第八十章描绘了一个理想社会的图景：“小国寡民，使有什伯之器而不用，使民重死而不远徙。虽有舟舆，无所乘之；虽有甲兵，无所陈之。使民复结绳而用之。甘其食，美其服，安其居，乐其俗。邻国相望，鸡犬之声相闻，民至老死不相往来。”

在老子先生的理想社会中，“虽有甲兵，无所陈之”——虽然有武器装备，但不需要使用。这与荀子先生的“无诛”在精神上是一致的——武器（刑罚的终极形式）虽然存在，但不需要使用。两者的区别在于：荀子先生认为达到这一状态需要积极的文明建设（礼义教化），而老子先生则认为需要回归自然的简朴（“使民复结绳而用之”）。

无论采取哪种路径，先秦思想家对“无诛”理想的共同追求，表达了人类对一个没有暴力、没有压迫、人人自觉向善的理想社会的深切向往。这种向往虽然在现实中从未完全实现，但它作为一种指引方向的理想，始终激励着一代又一代的思想家和政治家去为之努力。

## 六、上古视角——大同之世与文明的记忆

从上古神话与传说之视角来看，“无诛”的理想可以追溯到关于上古“大同之世”的文化记忆。

《礼记·礼运》载夫子之言（虽或为后人所记，然其思想渊源于先秦无疑）：“大道之行也，天下为公。选贤与能，讲信修睦。故人不独亲其亲，不独子其子。使老有所终，壮有所用，幼有所长，矜寡孤独废疾者皆有所养。男有分，女有归。货恶其弃于地也，不必藏于己；力恶其不出于身也，不必为己。是故谋闭而不兴，盗窃乱贼而不作，故外户而不闭。是谓大同。”

此段所描绘的“大同之世”，正是“无诛”之理想的终极形态。在大同之世中，“盗窃乱贼而不作”——没有盗窃和犯罪，因此也就不需要刑罚。“外户而不闭”——门户不需要关闭，因为没有人会偷盗。这是一个人人自觉、人人互助、没有犯罪、没有刑罚的理想社会——正是荀子先生“至成康则案无诛已”所指向的终极理想。

为什么“大同之世”能够实现“无诛”？因为在大同之世中，“天下为公”——天下是公共的，不是私有的。没有人独占财富（不“多积财”），因此也没有人因贫穷而犯罪（不“羞无有”）。每个人都能满足自己的基本需求（“老有所终，壮有所用，幼有所长”），因此没有人需要通过犯罪来生存。每个人都自觉地为社会贡献自己的力量（“力恶其不出于身也”），因此没有人需要被强迫劳役（不“重民任”）。

在上古神话中，关于黄帝之世、尧舜之世的描绘，多带有“大同”的色彩。这些描绘是否是对某个历史时期的真实记忆，还是对理想社会的想象投射，我们已无从考证。但无论其历史真实性如何，它们所表达的理想——一个没有暴力、没有压迫、人人和平共处的社会——是真实而深刻的。

先民在口耳相传的神话中反复讲述着关于黄金时代的故事——在那个时代，人们不需要法律和刑罚，因为每个人都自觉地遵循天道；在那个时代，统治者不是高高在上的暴君，而是谦卑地为百姓服务的圣人；在那个时代，大地富饶，百姓安乐，“甘其食，美其服，安其居，乐其俗”。这些故事，是人类对美好社会的原初梦想，也是“至成康则案无诛已”之理想的最古老根源。

---

## 第七编 余论：为什么是荀子先生？

### 第七章 荀子先生思想之独特贡献

#### 一、综合者的视野

在先秦诸子中，荀子先生的独特地位在于他的综合性。他不是简单地重复夫子或孟子的观点，也不是简单地批判道家或法家，而是在深入理解各家思想的基础上，进行了创造性的综合。

这五段经文就是荀子先生综合视野的典型体现。其中包含了儒家的民本思想（天立君以为民）、德治理想（上好义则民暗饰）、自省精神（汤旱而祷）；也包含了对法家重刑思想的隐性批判（多积财而羞无有，刑罚之所以多）；还包含了与道家“无为而治”理想的某种相通（至成康则案无诛已）。

荀子先生的综合不是简单的拼凑，而是有着明确的思想主线——那就是“礼义”。在荀子先生看来，礼义是连接天命与人事、连接德治与法治、连接理想与现实的关键环节。天立君以为民（天命），君应当好义（德治），好义之道在于制礼作乐（礼义），礼义教化使民自善（效果），最终达到无诛之境界（理想）。这条思想主线，将看似分散的五段经文串联成了一个有机的整体。

## 二、对后世的启示

荀子先生这五段经文所揭示的思想，虽然产生于两千多年前的先秦时代，但其中蕴含的智慧并未因时代的变迁而失去意义。

"天之生民，非为君也"——民的存在不是为了服务于任何权力。这一命题所表达的对个人尊严的尊重、对权力的限制，是任何时代都需要坚持的原则。

"多积财而羞无有，重民任而诛不能，此邪行之所以起，刑罚之所以多也"——制度的不公是犯罪的根源。这一认识对于理解社会问题的深层原因，仍然具有深刻的启发意义。

"上好义，则民暗饰矣；上好富，则民死利矣"——领导者的价值取向决定社会风气。这一观察在任何组织和社会中都是成立的。

"汤旱而祷"——领导者应当反求诸己，时刻反省自身。这种自省精神，是良好治理的前提条件。

"文王诛四，武王诛二，周公卒业，至成康则案无诛已"——好的治理应当使强制手段趋向于无用。这一理想虽然难以完全实现，但作为努力的方向，永远不会过时。

## 三、思想之网与先秦精神

最后，让我们回到全文的起点。荀子先生这五段经文，初看之下不过是一些零散的政治箴言，但深入研读之后，我们发现它们构成了一张精密的思想之网。这张网的经线是"刑"与"德"的辩证关系，纬线是"天"与"民"的根本关系，而将经纬编织在一起的，是"义"——那个贯穿整个先秦儒家思想的核心概念。

在这张思想之网中，我们看到了先秦士人对政治的深刻思考：政治的目的是什么？是为了统治者的利益，还是为了百姓的福祉？政治的手段应当是什么？是依靠刑罚的威慑，还是依靠教化的感召？政治的理想是什么？是一个人人恐惧的警察国家，还是一个人人自觉的和谐社会？

对这些问题，荀子先生给出了明确而深刻的回答：政治之目的在于"为民"，政治之手段应当以"德"为本，政治之理想在于"无诛"。这三个回答，构成了先秦政治哲学的精华，也是我们理解中国传统政治思想的一把关键之钥。

## 结语：从先秦到永恒

荀子先生《大略》篇中这五段经文，犹如五颗明珠，串在一根思想的线索之上，照亮了先秦政治哲学的幽深堂奥。

从"文王诛四"到"天之立君，以为民也"，我们经历了一次从现象到本质、从效果到根源、从人事到天命的思想旅程。这一旅程的终点，不是某个确定的答案，而是一种深刻的领悟：好的政治，从来不是通过更多的刑罚来实现的，而是通过更深的教化、更公正的制度、更谦卑的自省、更坚定的为民之心来实现的。

先秦时代的这些思想家——夫子、孟子先生、荀子先生、老子先生、庄子先生——他们生活在一个礼崩乐坏、战乱频仍的时代，但他们的思想却超越了那个时代的苦难，指向了一个更加美好的可能。他们用各自不同的方式，回答着同一个问题：人间秩序的根基何在？他们的回答虽然不尽相同，但有一个共同的核心：在百姓——在每一个活生生的人的生命与福祉之中。

"天之生民，非为君也；天之立君，以为民也。"

这十四个字，是先秦政治哲学留给后世的最宝贵遗产。它告诉我们：一切权力的合法性，来源于对百姓的服务；一切制度的正当性，取决于对百姓的福祉。忘记了这一点的统治者，无论多么强大，终将被天命所淘汰。记住了这一点的治理者，无论面对多大的困难，终将赢得民心的归附。

此即荀子先生五章之深义，此即先秦政治哲学之精髓，此即千古不易之至理也。

## 附论一：五段经文中的关键概念索引

一、"诛"——征伐、惩戒、以力除恶。先秦语境中兼具军事征伐与刑罚惩戒之双重含义。其消减过程（诛四→诛二→无诛）标志着文明的进步。

二、"积财"——大量聚敛财富。荀子先生之批判，不在于财富本身，而在于财富分配之不公以及以财富为最高价值之社会风气。

三、"义"——宜也、正也、群也。先秦儒家之核心概念，涵盖恰当之行为、公正之原则、社会合作之基础。

四、"暗饰"——潜移默化中自觉修正行为。此为德治之最高效果，与刑罚之显性威慑形成对比。

五、"反求诸己"——从自身找原因。商汤祷旱之核心精神，亦为先秦儒家修身治国之根本方法。

六、"天命"——上天之意志与命令。在先秦思想中，天命是政治合法性之最终来源，但天命之内容由民心所决定（"天视自我民视，天听自我民听"）。

七、"为民"——为了百姓的利益。先秦民本思想之核心，亦为一切政治权力之根本限制。

