

《诗经》民本思想研究

曹建国

(绍兴文理学院 鲁迅人文学院, 浙江 绍兴 312000)

摘要:“民本”思想是中华民族文化传统中非常重要的政治理念,具有悠久的历史 and 精深的思想内涵,是中国民主政治的活水源头。《诗经》作为中华文化经典,其中蕴含着丰富的民本思想。《诗》中的怨刺诗多能站在民众的立场上主张约束君权,揭露并批判社会的种种不公,具有重要的政治意义。发掘研究《诗经》中的民本思想,对当下文化强国建设具有重要的价值意义。

关键词:《诗经》;敬德养民;怨刺批判;文化强国

中图分类号: I206.2

文献标识码: A

文章编号: 1672-1217(2024)04-0124-08

收稿日期: 2024-05-18

基金项目: 国家社会科学基金重点项目(23AZW007): 出土文献与《诗》本早期书写及经典化研究。

作者简介: 曹建国(1967-),男,安徽霍邱人,绍兴文理学院鲁迅人文学院教授,武汉大学博士生导师,文学博士。

DOI:10.16284/j.cnki.cn37-1401/c.2024.04.003

一、问题的提出

“民本”思想是中华民族悠久文化传统中非常重要且精深的政治理念,将其视为中国政治思想之主流也不为过。它对中国传统政治文化有着非常深远而持久的影响,直到今天,它仍然是中国民主政治的活水源头,对当下文化强国建设具有重要的价值意义。

何谓民本?本者,根也,基也。概言之,“民本”就是“以民为本”,亦即以民为君主建邦立国之根本,以民为统治国家之基础。先秦典籍中并没有“民本”一词,其当源于《尚书·五子之歌》的“民惟邦本,本固邦宁”,是“民惟邦本”的浓缩语。关于民本内涵具体所指,诸家之说也颇有差异。如金耀基将中国古代民本思想的内涵概括为六个层面,即民惟邦本、民意即天意、安民爱民、重视民意、民贵君轻、革命思想。^①张分田将其概括为一个核心理念与三个基本思路,核心理念是“以民为本”,基本思路是“立君为民”“民为国本”“政在养民”。^②张氏特别强调“民本”思想中“立君为民”的重要性,并以是否认同“立君为民”作为判断是否属于民本论者的最重要的尺度。他从历史过程、理论价值、思维逻辑、影响范围等角度,分别强调“立君为民”观念的产生早于“民为国本”观念,“立君为民”是“以民为本”的终极依据,“民为国本”“政在养民”是“立君为民”的推论,“立君为民”比民本思想的其他命题获得的认同更多。^③张氏的一个核心理念与三个基本思路为民本思想研究提供了重要参考依据,影响也较大。

关于民本思想在中国的生成、发展及其演变历程,金耀基《中国民本思想史》将之分为胚胎时期、建立时期、停滞时期、消沉时期、发皇时期、完成时期等六个时期。^④其所谓的胚胎期是指春秋以前,重点考察以《诗》《书》为代表的先秦典籍中蕴含的民本资源。但就《诗》而言,其创制于春秋时期的诗篇更多,蕴含的民本资源也更加丰富。

事实上,学术界研究早期的民本思想,对《书》关注较多,对《诗》的关注则较少。金耀基在其《中国

①④金耀基:《中国民本思想史》,北京:法律出版社,2008年,第31-33页,第17-18页。

②张分田、张鸿:《中国古代“民本思想”内涵与外延刍议》,《西北大学学报(哲学社会科学版)》2005年第1期。

③张分田:《论“立君为民”在民本思想体系中的理论地位》,《天津师范大学学报(社会科学版)》2005年第2期。

民本思想史》中说：“举此时代最为有关政治思想资料者，……尤以《诗经》、《尚书》最是重要。《诗经》最可信，唯表现政治思想者不多”，并称《书》今文二十八篇为“研究商周两代政治思想唯一宝典”。^① 其他相关研究著作虽然也标举《诗》之于民本思想研究的价值，但实际对《诗》的利用也比较少。比如萧公权《中国政治思想史》认为“周代学术之大兴，不在西周盛世，而在东迁之后之春秋末叶与战国时代”，所以萧氏划分中国政治思想发展分期是从孔子诞生开始的。^② 曹德本《中国政治思想史》举证早期政治思想，无一例涉及《诗》。^③ 相对而言，刘泽华《中国政治思想史集》则较多利用《诗》讨论西周时期的政治思想，尤为可贵的是，其还设置专节讨论西周后期讥讽诗的政治意义。^④

专著之外，《诗经》民本思想研究的论文也较少。一些讨论《尚书》或早期民本思想的论文会涉及《诗》，但多涉及《文王》《烝民》等少许几首《大雅》诗篇，如崔宜明《政治伦理与伦理政治》。^⑤ 而专论《诗经》民本思想的，如杨凌羽《雅颂诗篇的思想倾向》讨论了《诗经》中雅诗和颂诗的“安邦保民”思想，李山《“敬天保民”的民本思想与〈诗经〉风、雅、颂分类的内在统一性》认为《诗经》风、雅、颂三分，遵循的是周初“敬天保民”的思想原则，^⑥ 艾新强《〈诗经〉民本思想论析：兼与韩红宇先生商榷》在韩红宇文章内容的基础上，增加了对《诗经》批判性内涵的讨论，有一定的启发性。^⑦ 而詹石窗、刘晓艳《〈诗经〉在孟子哲学建构中的作用》也涉及孟子民本思想与《诗经》的关系。^⑧

总体来说，对《诗经》民本思想的研究，成果较少，且不够深入与全面。而研究中国早期民本思想，却忽视《诗》的民本资源，不能不说是一大缺憾。可以说，举凡《书》中所蕴含民本思想，亦同样见诸《诗》，《诗经》中“天”“帝”“祖”“君”“民”等与民本观念相关的关键词内涵更加丰富多元，彼此间的相互关系也更加错综复杂。尤其需要注意的是，《诗》篇的创制前后延续了好几百年，一直延至春秋中期，这一点是《尚书》无法企及的。^⑨ 而在这个相对漫长的历史时期内，《诗》的民本思想不仅发生了巨大转变，其表达也从自发渐趋自觉。缘此，《诗经》的民本思想研究还有较大的拓展空间。

二、《诗经》民论表达之关键词

统计《诗》中与“民”以及“民本”表达相关的字词，结合语境分析其意义，便于我们更加准确地把握这些关乎民本观念的关键词的分布，及其内涵的历时性嬗变轨迹。缘此，按照“风”“小雅”“大雅”“颂”等《诗》篇分类，我们统计了“民”“天”“帝”“德”等核心层级词汇，在此基础上进一步统计了“人”“农夫”“农人”“征夫”“神”，并分析其内涵，将其作为核心层级词汇的补充，以求较为全面地反映出《诗》中这些与民或民本观念相关的核心词汇内涵主旨，彰显其思想史意义。

第一，《诗经》中“民”的分布及其内涵。《诗》中“民”字总共 102 例，有三例出现在篇题中，即《生民》《民劳》《烝民》，其余 99 例分布在诗句中。其具体分布如下：《风》诗 2 例，《小雅》32 例，《大雅》58 例，《颂》7 例。其义项如下：（一）与“予”相对，相当于“其他人”。如《十月之交》：“民莫不逸，我独不敢休。”《小弁》：“民莫不穀，我独于罹。”（二）与“神”相对，相当于“人”。如《天保》：“神之吊矣，诒尔多福。”

① 金耀基：《中国民本思想史》，第 27-28 页。

② 萧公权：《中国政治思想史》，沈阳：辽宁教育出版社，1998 年，第 2-5 页。

③ 曹德本主编：《中国政治思想史》，北京：高等教育出版社，2004 年，第 35-42 页。

④ 刘泽华：《中国政治思想史集》，北京：人民出版社，2008 年，第 18-43 页。

⑤ 崔宜明：《政治伦理与伦理政治：析传统民本思想的理论困境》，《华东师范大学学报》2000 年第 3 期。

⑥ 杨凌羽：《雅颂诗篇的思想倾向》，《华南师范大学学报》1985 年第 1 期。李山：《“敬天保民”的民本思想与〈诗经〉风、雅、颂分类的内在统一性》，《淮北煤师院学报》2001 年第 5 期。

⑦ 韩红宇：《〈诗经〉民本思想的内容及其时代特征》，《南昌教育学院学报》2012 年第 5 期。艾新强：《〈诗经〉民本思想论析：兼与韩红宇先生商榷》，《云南社会主义学院学报》2017 年第 4 期。

⑧ 詹石窗、刘晓艳：《〈诗经〉在孟子哲学建构中的作用》，《哲学研究》2009 年第 3 期。

⑨ 《尚书》中除《文侯之命》《秦誓》外，皆为西周穆王时期以前的文献，而《诗》中《风》诗绝大多数产生于春秋以后。

民之质矣，日用饮食。群黎百姓，遍为尔德。”（三）与“天”相对。如《烝民》：“天生烝民，有物有则。民之秉彝，好是懿德。”《节南山》：“不吊昊天，乱靡有定。式月斯生，俾民不宁。忧心如醒，谁秉国成？不自为政，卒劳百姓。”（四）与“君”相对。如《假乐》：“假乐君子，显显令德。宜民宜人，受禄于天。保右命之，自天申之。”《洞酌》：“洞酌彼行潦，挹彼注兹，可以饘饠。岂弟君子，民之父母。”（五）作为一种社会阶层，相当于现代意义的“百姓”。如《邶风·谷风》：“就其深矣，方之舟之。就其浅矣，泳之游之。何有何亡，黽勉求之。凡民有丧，匍匐救之。”“民”主要分布于《雅》诗，这和《雅》诗的政治属性密切相关，由此也可看出《诗》中“民”的政治规定性。

作为“民”的补充，《诗经》中还有“人”、“农夫”“农人”“征夫”。“农夫”“征夫”的社会属性及其表达意义不言而喻，而“人”则相对多元。《诗经》中“人”凡 273 见，其中《风》132 例，《小雅》89 例，《大雅》46 例，《颂》5 例。其中大多数“人”不具备社会阶层意义，如《卷耳》：“采采卷耳，不盈顷筐。嗟我怀人，寘彼周行。”但也有一部分和“民”相当，但“人”的前面一般需要加上修饰限定语，如《巷伯》：“骄人好好，劳人草草。苍天苍天，视彼骄人，矜此劳人。”毫无疑问，因为“农夫”“征夫”，乃至“彼有遗秉，此有滞穗，伊寡妇之利”（《大田》）这样的内容，《诗经》中“民”论内容更加丰富了。

第二，《诗经》中“天”的分布及其内涵。《诗经》中“天”凡 169 见，其中有 4 例见于篇题，即《天保》《维天之命》《天作》《昊天有成命》，剩下的 165 例见于诗句。其中见于《风》诗者 17 例，《小雅》55 例，《大雅》68 例，《颂》诗 25 例。在中国古人的精神世界中，“天”是最复杂的存在。《尔雅·释天》云：“春为苍天，夏为昊天，秋为旻天，冬为上天。”李巡曰：“春，万物始生，其色苍苍，故曰苍天。夏，万物盛壮，其气昊大，故曰昊天。秋，万物成熟，皆有文章，故曰旻天。冬，阴气在上，万物伏藏，故曰上天。”^①《黍离》：“悠悠苍天，此何人哉！”毛传：“苍天，以体言之。尊而君之，则称皇天；元气广大，则称昊天；仁覆闾下，则称旻天；自上降鉴，则称上天；据远视之苍苍然，则称苍天。”^②但实际情况可能远比这复杂，《诗经》中“天”的含义便是如此。仔细甄别，《诗》中“天”的含义大致如下：（一）自然之天，和自然万物一样，不具备任何宗教或社会意义。如《绸缪》：“绸缪束薪，三星在天。今夕何夕？见此良人。子兮子兮，如此良人何！”《大东》：“或以其酒，不以其浆。鞞鞞佩璲，不以其长。维天有汉，监亦有光。跂彼织女，终日七襄。”（二）与“君”同义。《荡》“天降滔德”，毛传：“天，君。”^③《召旻》“旻天疾威，天笃降丧”，郑笺：“天，斥王也。”^④这与《周易》以乾天为君同义。（三）能力或本原之天，亦即“上天”，衍生出后世公正意义之“天”。人对此“天”有情感之依赖与倾诉，而无宗教之信仰与崇拜。如《黍离》：“彼黍离离，彼稷之苗。行迈靡靡，中心摇摇。知我者，谓我心忧。不知我者，谓我何求。悠悠苍天，此何人哉！”《秦风·黄鸟》“彼苍者天，歼我良人！如可赎兮，人百其身”，天只是倾诉对象，“谓我何求”者与“歼我良人”者皆另有其人，并非天。（四）宗教意义之天，相当于殷人的“帝”或“上帝”。如《大明》“明明在下，赫赫在上。天难忱斯，不易维王。天位殷适，使不挟四方”，“有命自天，命此文王，于周于京”。《时迈》“时迈其邦，昊天其子之，实右序有周”，“昊天其子之”衍生出后世“天子”之义，子乃慈爱、庇佑之义，和“元子”无关。

第三，《诗经》中“帝”的分布及其内涵。《诗经》中“帝”凡 43 见，其中《风》诗 1 例，《小雅》3 例，《大雅》28 例，《颂》11 例。据此，“帝”主要见于《大雅》，即《文王》4 例、《皇矣》11 例、《荡》3 例。《诗》中出现“帝”频次比较高的诗篇有一个共同特点：它们的背景都涉及周取代商时，帝的选择问题。这和《尚书·多士》《多方》有相似之处。《诗》中“帝”义有二：一是和“天”相似，是至上神，“天命”的决定者。如《皇矣》：“皇矣上帝，临下有赫。监观四方，求民之莫。维此二国，其政不获。维彼四国，爰究爰度。上帝耆之，憎其式廓。乃眷西顾，此维与宅。”《荡》：“文王曰咨，咨女殷商。匪上帝不时，殷不用旧。虽无老成人，尚有典刑。曾是莫听，大命以倾。”二是人间的君王。如《板》：“上帝板板，下民卒瘁。出话不然，为犹不远。”毛传：“上帝，以称王者也。”^⑤《荡》：“荡荡上帝，下民之辟。”毛传：“上帝以托君王也。辟，君也。”

①②③④⑤阮元校刻：《十三经注疏》，北京：中华书局，1980 年，第 2607 页，第 330 页，第 553 页，第 579 页，第 548 页。

郑笺：“荡荡，法度废坏之貌。厉王乃以此居人上，为天下之君，言其无可则象之甚。”^①盖厉王居人上，故曰“上帝”。

至上神意义的“帝”，《诗》中的“神”可对其进行补充。《诗》中“神”22见，其中大多数是指百神，如《时迈》：“怀柔百神，及河乔岳”。但也可指祖先神灵，如《楚茨》：“神具醉止，皇尸载起。鼓钟送尸，神保聿归”。

第四，《诗经》中“德”的分布及其内涵。《诗经》中“德”字凡70见，其中《风》诗9例，《小雅》19例，《大雅》34例，《颂》诗8例。学界关于“德”初义的研究角度比较多，分歧也比较大。^②但不管如何分歧，“德”实有内外之分则确定不移。外“德”为行，有好有恶；只有当德内化为一种品质属性时，才是恒善。《诗》中的“德”亦是如此，也是指外在的行和内在的善性。故《诗》之“德”义有二：其一，指外在的行。如《荡》：“女𤄎𤄎于中国，敛怨以为德。不明尔德，时无背无侧。尔德不明，以无陪无卿。”“𤄎𤄎”，即趾高气扬、盛气凌人之势。“敛怨”，实际上便是压制百姓，不准百姓表达怨恨不满。《诗序》认为这首诗是周厉王时的诗歌，所以“敛怨”大概就是指弭谤。而厉王不明“防民之口甚于防川”的道理，反而沾沾自喜以为有治政之方，故邵穆公才批评他。这里的“德”很显然只是外在的行，是外在的“得”而非内在的“德”。再如《氓》之“女也不爽，士贰其行。士也罔极，二三其德”，这里的“德”也是指行，与上文“士贰其行”相呼应。其二，指内在的善良高尚的品性。如《狼跋》：“狼蹇其尾，载跋其胡。公孙硕肤，德音不瑕。”其中“德音”一词《诗》中习见，“德音”即是指善良之音声，无论是施于家庭还是施于政事，都是褒扬之义。其具有恒定的意义，显然已经内化成了道德品质属性。

通过对《诗》中和“民”关系密切的核心词汇的归纳总结，我们不难看出，作为上古社会的百科全书，《诗》所反映的周人的信仰世界与社会图景更为丰富，更为多元。如果我们把《诗》作为立体的有层次的卷轴，《颂》对应信仰的鬼神世界，《雅》对应的是朝堂政治，《风》对应的则是世俗社会，这几乎涵括了人类生活的全部。如果我们再把《尚书》和《诗》作比较，就“民论”这一主题而言，《书》只能对应《颂》和《大雅》的部分诗篇。而《诗》的社会底层视角则是《书》缺乏的，对于“民论”或民本观念来说，这一视角可算是深入肌体内部的显微镜，其反映民思、民情、民声不仅真实，也更加真切。

三、《诗经》民本思想的内涵

具体说，《诗》之“民论”或民本思想大概有以下几个方面：

（一）敬天敬德观念。这是周初文献的共有观念，《诗》与《书》具有高度的一致性。因为民本思想的萌芽是以旧观念旧传统的突破为前提的，不冲破“率民以事鬼神”的神本论拘囿，君本论、民本论皆不可能破壳而出。周人以“天”替代殷商人的“帝”，这是学界的共识。但学界多利用《书》研讨之，《诗经》中当然也不乏这方面的内容，并且大部分也可以和《尚书》对读。《皇矣》是天帝命周伐商的诗篇，《诗序》曰：“《皇矣》，美周也。天监代殷莫若周。周世世修德莫若文王。”所以诗开宗明义，曰“皇矣上帝，临下有赫。监观四方，求民之莫。维此二国，其政不获。维彼四国，爰究爰度。上帝耆之，憎其式廓。乃眷西顾，此维与宅”。大意是说殷商残贼下民，上帝弃商，选择周人解民倒悬。这和《尚书·多士》“尔殷遗多士，弗吊。旻天大降丧于殷，我有周佑命，将天明威，致王罚，敕殷命终于帝”是一个意思。下文说“天立厥配，受命既固”，斯可见首章“求民之莫”的“皇矣上帝”等同次章之“天”。

周人敬天最主要的表现就是敬天命和保命。《诗经》中“天命”出现了8次，但内涵不一。《文王》“假哉天命，有商孙子”的“天命”就是政权合法性的标志，而《十月之交》“民莫不逸，我独不敢休。天命不彻，我不敢效我友自逸”之“天命”，意指人的命运，和政治受命无关。除了“天命”这种成语，还有诸多例如

^①阮元校刻：《十三经注疏》，第552页。

^②李培健：《“德”之初义研究综述》，《武陵学刊》2019年第1期。

《皇矣》“天立厥配，受命既固”，《维天之命》“维天之命，於穆不已”一类的句子，也都表达受天命的思想。与“受天命”形成反向思维的是“天命靡常”，并且因为天命会转移，统治者要想方设法去思考并践行如何保天命。这在《诗经》《尚书》中都有充分的表达，如《尚书·君奭》“我受命无疆惟休，亦大惟艰”，《敬之》“敬之敬之，天维显思，命不易哉。无曰高高在上，陟降厥士，日监在兹”。我们认为，惟其既知天命之嘉，又知天命不固而思保命，“我其夙夜，畏天之威，于时保之”，（《诗·我将》）方才能真正吻合周人的“敬天”观念。否则便是倚命自大，如商纣之“我生不有命在天”，是对天命最大的亵渎。

如何保命，曰敬德。敬德与敬天、保命是相匹配的。因为深知天命靡常，周人才有天命不可信的观念自觉。天命不可信并非否定天命，而是基于忧患意识下的自我发奋。天命不可信的潜台词便是天命不可依靠，而需要人的作为，尤其是在位之君子。如何敬德？首先是外在的言行，《泮水》“敬慎威仪，维民之则”，《抑》“慎尔出话，敬尔威仪，无不柔嘉”。其次，是内化的德。《假乐》：“假乐君子，显显令德，宜民宜人，受禄于天，保右命之，自天申之。”君子有德，故能受人之禄，受天之福。在这一方面，文王可称典范。《文王》：“上天之载，无声无臭。仪刑文王，万邦作孚。”也就是说，天“求民之莫”，救民疾苦，并且公正无私，将天命从殷人身上转移到周人身上。但天是无形的，周人就把无形的天德转化为有形且亲近的文王，并在各种场合宣讲。《诗经》中“文王”是个高频词，共出现了48次。无论是文王的出生、婚配、文治、武功，无不一一娓娓道来。可以想象，在周人心中文王具有多么神圣崇高的地位。这才是真正意义的以人配天，并将天德转化为了人德。这体现了周人的创造性转换大智慧，值得在文化史上大书特书一笔。与此同时，周人也把夏商作为前车之鉴，《文王》“宜鉴于殷，骏命不易”，《荡》“殷鉴不远，在夏后之世”。关于这一点，《尚书》有更加具体的铺展，周公在各种场合言“我闻曰”，从贤愚两方面追述夏商先王事迹。在《诗经》中，这一思想被高度凝练为“殷鉴”与“夏鉴”，对后世政治思想产生了深远的影响。

（二）勤政保民思想。上文说到周人畏惧天命，敬慎明德，以求天命永保。除了取鉴夏商，周人特别重视文王之德。那么，文王之德到底是什么呢？周公在《尚书·无逸》篇给出了回答：

文王卑服，即康功田功。徽柔懿恭，怀保小民，惠鲜齔寡。自朝至于日中昃，不遑暇食，用咸和万民。文王不敢盘于游田，以庶邦惟正之供。

“文王卑服，即康功田功”比较费解，历来也多异说。按照王夫之及孙星衍的说法，文王卑服，即文王能从事卑贱之事。^①康功，当联系《周颂·天作》“天作高山，大王荒之。彼作矣，文王康之。彼徂矣，岐有夷之行，子孙保之”进行解释。山谓岐山，古公亶父将周人从豳迁移到周原，发展农业，壮大了周民族。文王则进一步光大古公亶父事业，让周民族进一步安居壮大。田工，就是服田耕种稼穡之事，也和农业有关，所以才有下文“不遑暇食”“不敢盘于游田”之说。这也和《周颂·赉》相呼应。诗曰：

文王既勤止，我应受之。敷时绎思，我徂维求定。时周之命，於绎思。

郑玄：“文王既劳心於政事，以有天下之业，我当而受之。敷是文王之劳心，能陈绎而行之。今我往以此求定。谓安天下也。劳心者，是周之所以受天命，而王之所由也。於女诸臣受封者，陈绎而思行之，以文王之功业敕劝之。”^②郑注恰切，与《无逸》若合符节。

周人从文王之德中申发出来的勤政保民观念，具体说便是重农。众所周知，周人以农业立国。从后稷，经公刘、大王以及文王，都强调以农为本。故《诗》中农事诗最为发达，从《生民》“尊祖”到《丰年》“秋冬报”，从《噫嘻》成王“十千维耦”到《七月》周公“陈王业”，农业渗透到周人的每一个毛孔。此正如李山所说：“农耕是一种生业，但在西周早期就可以看到一种价值的赋予，这就是《尚书·无逸》中周公对‘君子’的‘先知稼穡之艰难’”“‘知小民之所依’的教诲，耕种之事已经附着了一些政治的含义。”^③而周人对

①王夫之：《尚书稗疏》，《船山遗书》，长沙：岳麓书社，2011年，第2册，第196-197页。孙星衍撰，陈抗、盛冬玲点校：《尚书今古文注疏》，北京：中华书局，1986年，第441页。

②阮元校刻：《十三经注疏》，第605页。

③李山：《从重视农耕到尊崇祖业：论〈诗经〉农事诗篇观念意识的变迁》，《文学遗产》2023年第4期。

稼穡之事的政治意义就是从“民本”角度阐发的。因为农业文明既安土重迁，又强调时间节律，同时重视亲情伦理，珍爱生命，政治规则也孕发于其中。《国语·宣王即位不籍千亩》：

夫民之大事在农，上帝之粢盛于是乎出，民之蕃庶于是乎生，事之供给于是乎在，和协辑睦于是乎兴，财用蕃殖于是乎始，敦庞纯固于是乎成，是故稷为大官。……民用莫不震动，恪恭于农，修其疆畔，日服其铎，不解于时，财用不乏，民用和同。是时也，王事唯农是务，无有求利于其官，以干农功，三时务农而一时讲武，故征则有威，守则有财。若是，乃能媚于神而和于民矣，则享祀时至而布施优裕也。今天子欲修先王之绪而弃其大功，匮神乏祀而困民之财，将何以求福用民？^①

在虢文公的言论中，农业既关乎敬神，也关乎爱民，同时也涉及国家财政，和社会的安定、和谐与繁荣，而“敦庞纯固”甚至还涉及到对人民的教育与道德的培养，故《七月》被称为“陈王业”之诗。农业是周人政治、经济与社会文化的核心，重视农业也将爱民、保民落到了实处。《诗经》既以“食我农夫”“嗟我农夫”（《七月》）抒发悯农之情，又以“我田既臧，农夫之庆”“黍稷稻粱，农夫之庆”（《小雅·甫田》）之同理心抒发丰收带给农夫的喜悦。统治者“我取其陈，食我农人，自古有年”（《甫田》）的自陈，以及“彼有不获穡，此有不斂穧。彼有遗秉，此有滞穗，伊寡妇之利”（《大田》）对周人保民举措细节的刻画，读来温馨有情。相较于《尚书》，《诗》对爱民养民思想的表达更加细致而真切。

（三）怨刺批判精神。《书》是周初的文献，而《诗》则是周代五六百年历史的一面镜子。这就决定了《诗》较之《书》既是历史的长镜头，同时也是立体多元的画卷，要深邃丰富得多。严格说，探讨早期民本思想的萌发应有两个视角，一个是《尚书》的视角，它基本上属于上位者借助理性推断，提出一些有关治理民众的问题。一个是《诗经》视角，它是感性的，是一种有温度的情感抒发。于《诗》而言，既有《颂》以及“正风正雅”等歌颂周代的君民者敬德保民的诗篇，也有“变风变雅”那种批判统治者失德无德、虐民害民的诗篇。尤其是这些“变风变雅”温情而有力，这些诗的作者本身或就是社会下层，他们或是自我书写，或是代言。但无论如何，所写的一定是亲历或亲见，感受便尤为深切。

所以研究《诗》的民本思想，尤其需要关注《诗》中的批判性诗篇。以下民的立场对失德者进行批判，较之统治者自我省思显得更加深切及时。而且《诗经》对失德的批判是全方位的，包括天、君、位高权重的大臣等。

1. 对天失德的批判。如《节南山》反复言“不吊昊天，不宜空我师”“昊天不僖，降此鞠讻。昊天不惠，降此大戾”“不吊昊天，乱靡有定”“昊天不平，我王不宁”，诗中的“不吊”即是“不淑”的错误隶定，“不淑”即“不善”，与下文“不惠”义同，对此，林义光《诗经通解》有详细的解说。^②“不僖”，毛传曰“僖，均”，与下文“不平”同。又，《雨无正》“浩浩昊天，不骏其德。降丧饥馑，斩伐四国。旻天疾威，弗虑弗图。舍彼有罪，既伏其辜。若此无罪，沦胥以铺”，不骏，不能高尚其德，因为有罪者自当“伏其辜”，但无罪者也“沦胥以铺”，即可见天之“不淑”“不平”。类似这样的例证还有很多，包括《大雅》中的《板》之“上帝板板”，《荡》之“上帝荡荡”，郑玄也都解释为人王，以“天”“帝”为取譬之言，将其视为倾诉的对象，程俊英并引《史记·屈原列传》“人穷则反本，故劳苦倦极，未尝不呼天也”以为佐证。^③但这样的说法或有可商之处，就文辞而言，诗人确实是在批评天不公，就好比《十月之交》的“作者”曰“天命不彻”，就是说天命不公。所以，我认为朱熹的说法或更加妥帖。其曰：

言昊天不均，而降此穷极之乱。昊天不顺，而降此乖戾之变。然所以靖之者，亦在夫人而已。君子无所苟而用其至，则必躬必亲，而民之乱心息矣。君子无所偏而平其心，则式夷式已，而民之恶怒远矣。伤王与尹氏之不能也。夫为政不平以召祸乱者，人也。而诗人以为天实为之者，盖无所归咎而

①上海师范大学古籍研究所校点：《国语》，上海：上海古籍出版社，1988年，第15-22页。

②林义光：《诗经通解》，上海：中西书局，2012年，第214页。

③程俊英、蒋见元：《诗经注析》，北京：中华书局，1991年，第553页。

归之天也。抑有以见君臣隐讳之义焉，有以见天人合一之理焉。^①

按照朱熹的解读，诗也批天失德，并且这是合乎天人之理的。关于西周末年士人何以批天失德不均，学者从宗教的角度解读，认为在周代，德不仅约束人，甚至也约束天，所以出现了“天德”这样的伦理范畴。但是天和德的结合远非人们所想象的那样，能达到完美无缺的和谐。从宗教神学的立场出发，天和德实有某种难以避免的矛盾冲突。“天”作为一种至上神，理应被视作唯一、绝对的存在，具有支配一切的莫大权威，包括人们的日常伦理行为也受其支配。但是，现在却出现了一个以“德”为核心内容的道德规范来约束人们的行为，“天”的作用和势力的显现，在很大的程度上必须经过“德”这一中介才能得以发挥。由此，对人伦情感的重视和强调也势必影响到人们对天神专注的信仰意识，人们就会逐步转向对社会生活中的伦常关系进行审慎思辨，“天命”也就有了转向“人德”的可能性，而“昊天不吊（淑）”“昊天不傭”等对天的种种批判声音也由此产生。^② 这种分析固然有其道理，但周人早期将天的人王化转换处理，也可以为我们提供一些启示。正如上文所说，把文王当作上天来崇拜，进而出现君主的天化，甚至“帝”化，都是非常自然的事。所以在《诗》中，有许多诗篇中的“天”实际上涵括“天”“君”两种内涵，如上引朱熹所说的那样。

2. 对人失德行为的批评。这类诗篇在《诗经》中就更多了，其大抵可以分为三个层次：

（1）大臣对君德的批评，这主要集中在《大雅》诗中。如《桑柔》，《诗序》“芮伯刺厉王也”，芮伯即芮良夫。《国语》有《芮良夫论荣夷公专利》篇，而《桑柔》也可和《国语》对读。如“苑彼桑柔，其下侯甸。捋采其刘，瘼此下民。不殄心忧，仓兄填兮。倬彼昊天，宁不我矜”，以“苑彼桑柔”喻全盛之时民享其利，而“捋采其刘”则喻衰败之时极力搜刮民众，如树叶不分大小一律采摘干净，不管百姓死活，“宁不我矜”即不怜悯百姓之义。此外，如《荡》批周天子失德走上了殷商末世的旧路，所以诗中反复以“文王曰咨”领起，取“殷鉴不远”来讽刺周王。

（2）下层小吏批执政者不体恤下僚，不关心民生疾苦，这类诗主要集中在《小雅》诗中。如《节南山》家父批大师尹氏，《十月之交》批“皇父卿士，番维司徒，家伯维宰，仲允膳夫。聚子内史，蹇维趣马，楛维师氏，艳妻煽方处”，《巷伯》对“凡百君子”的告诫等。这类诗常见的表达模式多通过对比以彰显不公，即一类人怎样，另一类人又怎样，如《蓼莪》“民莫不谷，我独何（荷）害”“民莫不谷，我独不卒”，《十月之交》“四方有美，我独居忧。民莫不逸，我独不敢休。天命不彻，我不敢效我友自逸”，《大东》“东人之子，职劳不来。西人之子，粲粲衣服”。这类诗中，“哀”是个高频词，奔走不息是体肤之劳，“无父何怙？无母何恃”（《蓼莪》）是伦理伤痛，“战战兢兢，如临深渊，如履薄冰”（《小旻》）则是内心深处对未来的深深绝望。

（3）底层民众对统治者的批判，这类诗主要集中在《风诗》和《小雅》中类似《风》诗的部分。如果说前两类诗的批判仍是内敛的，这类诗则可称得上是尖锐了。因为民众的疾苦确实已经难以忍受了，不仅是“王事靡盬，不能艺稷黍。父母何怙？悠悠苍天，曷其有所”（《诗·鸛羽》）的苦心伤，也不仅是“自我不见，于今三年”（《诗·东山》）的家庭离散之悲，而是更加迫切的生存问题了。《伐檀》讥讽在位者尸位素餐，《相鼠》嘲讽那些无仪之人“不死何为”；《隰有苕楚》羡慕草木无知而无忧，《何草不黄》感叹人如兕虎而“率彼旷野”。更有甚者，《苕之华》悲伤“人可以食，鲜可以饱”，意思说只要有饭吃就可以了，完全不能奢望吃饱。所以也便有了《硕鼠》那种愤怒的诗篇，诗人不仅把那些贪婪的掠夺者比作大老鼠，而且发誓要去寻找新的乐土家园，这种彻底决裂的毅然决然在先秦文学中是很少见的。而《诗》中因为有这类为民发愤抒情的诗篇，在中国传统民本思想史上书写下浓墨重彩的一笔。

①朱熹：《诗集传》，北京：中华书局，1958年，第128页。

②张持平、吴震：《殷周宗教观的逻辑进程》，《中国社会科学》1985年第6期。

余论

总之,《诗经》中的民论及其意涵在中国民本思想史上具有重要价值与影响。如果我们承认儒家的民本思想代表中国传统民本思想的确立,^①便不可忽视《诗》对中国传统民本思想的建构意义。孔门四教,《诗》居其一。孔门学《诗》,重在“兴观群怨”,“兴”者引譬连类,可以激发人之志趣,感动人之情意;“观”者观于天地万物,闾巷琐细,世间万物无处不是诗;“群”者由外而内省,群居相切磋;“怨”者处穷能自发奋,则忽然而通。故孔子教《诗》立足于人之“自我觉醒”。孟子对《诗》最为用心,故也深究于《诗》。一者曰“以意逆志”,再者曰“知人论世”,无不关乎《诗》。《孟子》一书引诗36次,他也每每引述诗以阐释其民本思想。如梁惠王以囿苑之乐夸耀于孟子,孟子引诗“经始灵台,经之营之。庶民攻之,不日成之。经如勿亟,庶民子来。王在灵囿,麀鹿攸伏,麀鹿濯濯,白鸟鹤鹤”,告诉他什么叫作真正的“乐”。他举证的诗是《大雅·灵台》,是歌颂文王的诗,“文王以民力为台为沼。而民欢乐之,谓其台曰灵台,谓其沼曰灵沼,乐其有麀鹿鱼鳖。古之人与民偕乐,故能乐也”。^②以民乐为乐,不以君乐为乐,这是典型的民本思想。又如滕文公问为国,孟子云民事不可缓,引《豳风·七月》“昼尔于茅,宵尔索綯,亟其乘屋,其始播百谷”为证。^③而先秦最后的大儒荀子,他虽然反对孟子的性善论,但对孟子的民本论却是大加赞赏。如《大略》篇“天之生民,非为君也;天之立君,以为民也”,^④这简直与孟子“民贵君轻”观念如出一辙。与孟子一样,荀子也喜欢引诗抒发其民本思想,如“天之所覆,地之所载,莫不尽其美,致其用,上以饰贤良,下以养百姓而安乐之。夫是之谓大神”,引《诗·天作》“天作高山,大王荒之;彼作矣,文王康之”为证。其他诸子,如墨家、黄老道家也都与儒家一样,往往从《诗》中取材以阐释民本观念与思想。自此以后,历代不绝如缕,《诗》中蕴含的重民、养民、爱民、惠民和安民思想,成为中国传统民本思想取之不尽的源泉,尤其是其代民请命,为民呐喊的批判声音,更成为中国古代社会民本思想的一面镜子而熠熠生辉。后世经学阐释学对《诗经》民本思想的阐发,尤以汉代的经学阐释于此最有心得。我们常说汉儒说《诗》不过“美”“刺”两端,其中“刺”便是站在诗人的立场强调对君及君权的约束,是对民众呼声的自觉关注。所以,相对于言《诗》之颂美,历代《诗》学阐释对《诗》怨刺精神的关注与阐发,尤为难能可贵。

A Study on the People-oriented Thought in *The Book of Songs*

CAO Jian-guo

(School of Luxun Humanities, Shaoxing University, Shaoxing 312000, China)

Abstract: The concept of “people-oriented” is a very important political concept in the cultural tradition of the Chinese nation, with a long history and spiritual connotation. It is the source of vitality for China’s democratic politics. *The Book of Songs*, as a classic of Chinese culture, contains rich humanistic ideas. The spirit of criticism and criticism in *The Book of Songs*, as well as the constraints on monarchs and their power, is a conscious attention to the voices of the people, and the political stance of representing the people is particularly noteworthy. Exploring and studying the people-oriented ideas in *The Book of Songs* is of great value for the current construction of a cultural power.

Keywords: *The Book of Songs*; respecting morality and nurturing the people; criticism of resentment and criticism; cultural powerhouse

[责任编辑 唐音]

①金耀基:《中国民本思想史》,第35-97页。

②③朱熹:《四书章句集注》,北京:中华书局,1983年,第202页第254页。

④王先谦撰,沈啸寰、王星贤点校:《荀子集解》,北京:中华书局,1988年,第504页。