

周人之“德”为“明德”论

——兼论殷周之“德”的区别

孙董霞^{1,2}

(1. 兰州文理学院 文学院, 甘肃 兰州 730000; 2. 山东大学 儒学高等研究院, 山东 济南 250100)

摘要:“德”的原始观念来源于人们对“效能”和“能力”崇拜,是古代君王通过“巡省”方式树立自己的权威和影响力的反映。“德”字之初义就是“政治控驭能力和权威影响力”,这种观念大概产生于部族联合体的尧舜禹时代,所以“德”不是周人的首创,周人只是提出了不同于商人的“明德”观念,以“帝迁明德”为自己的政治合法性依据。“德”作为政治控驭能力的代称包括“刚克”和“柔克”两种手段,作为“刚克”手段的刑罚也是原始“德”含义的一个方面。与周人的“明德”观念相一致,“明刑”、“明罚”思想也是周人“明德”观念的衍生思想。

关键词:周朝;“明德”;“帝迁明德”;“明刑”;“明罚”

中图分类号:B82

文献标志码:A

文章编号:1671-6248(2015)02-0001-08

在武王灭商后,周人的统治根基尚不稳固。灭商只是攻克了殷商的核心政治力量,但一些殷商遗民并不臣服,殷商残余势力的叛乱和反扑随时都会卷土重来。武王在克殷后四年(前1043)病逝,成王年幼,周公摄政。管叔、蔡叔与纣子武庚联合淮夷、徐、奄、熊、盈等国叛乱,周的统治似乎面临“山雨欲来”之困境。周公东征,讨伐管、蔡、武庚及东方诸国,诛管叔,杀武庚,放蔡叔,封微子启于宋。周公平定武庚之乱后,采取了一系列巩固政权的措施,在制度建设方面建立了“分封制”、“宗法制”和“礼乐制”等制度。这些制度建设被王国维称为“中国政治与文化之剧烈变革”,他说:“欲观周之所以定天下,必自其制度始矣。周人制度之大异于商者,一曰立子立嫡之制,由是而生宗法及丧服之制,并由是而有封建子弟之制、君天子臣诸侯之制;二曰庙数之制;三曰同姓不婚之制。此数者,皆周之所以纲纪天下,其旨则在纳上下于道德而合天子、诸侯、卿大夫、士、庶民以成一道德之团体。”^[1]在意识形态领域,

一方面加大对殷商遗民的心理攻势和教化,树立自己政权的合法性和合理性;另一方面总结殷商灭亡的历史教训,对自己的王族子弟进行政治教育,激发他们的忧患意识,培养他们谨慎敬畏的政治态度。周初的这种政治需要,产生了一大批政治文献,这些文献基本上贯穿着3个主题:树立自己的政治合法性;激发周人的忧患意识;继承先祖懿德,确立自己的统治思想和政治规范。而用来申述这3个主题的方式是“以史为鉴”。这些史料就是周人的近代史——夏人和商人的历史,还有周先王的历史。经过对历史的总结和反思,周人凝炼出了一套自己的政治品格和价值规范,这些政治品格和价值规范中最为核心的就是“明德”观念。

一、“明德”:周人区别于殷商之“德”的全新观念

“德”的原始观念来源于人们对“效能”和“能

收稿日期:2015-02-28

基金项目:中国博士后科学基金第57批面上资助项目(2015M572004);甘肃省高等学校科研项目(2014B-112)

作者简介:孙董霞(1975-),女,甘肃秦安人,副教授,文学博士。

力”的崇拜。不同时代所需要的具体能力不同,“德”字则产生于人类社会对于一种特殊“能力”——“政治控驭能力”的需要。“德”观念的产生要先于“德”字的产生。从“德”的字形结构和音韵训诂、文献用例等方面都可以证明,“德”字是古代君王通过“巡省”方式以树立自己的权威影响力的反映。“德”字之初义就是“政治控驭能力和权威影响力”,这种观念大概产生于部族联合体的尧舜禹时代,这也是“德”字产生的上限。虽然无法断定“德”字产生的具体时间,但可以肯定的是甲骨文中的“𡗗”就是“德”字的雏形^[2]。在周初文献中,“德”是个中性词,需要同其他词语组合使用才可以构成对其“德”之好坏的价值判断。“德”的这种中性色彩即使在“德”的意义内涵完全合道德化的春秋时代仍然存在。“德”的话语系统中既有“明德”、“懿德”、“文德”、“嘉德”、“吉德”、“令德”、“德音”等好的德行,也有“昏德”、“乱德”、“恶德”、“凉德”、“败德”、“悖德”等坏的德行。在周初俯拾皆是的“德”的话语中,“德”与具有褒义色彩词语的搭配占了多数,基本上用来形容周人自己的德行或者周人需要努力趋近的德行。而在评价殷商后王和统治者的时候则多用“恶德”、“昏德”等词语。在周人评价自己的德行中,“明德”一词的使用最为频繁。也就是说,“德”不是周人的首创,周人在自己的意识形态建设中提出了不同于商人的“明德”观念,以“帝迁明德”作为自己的政治合法性依据。

在周初文献中,周人反复强调其“明德”。如《尚书·梓材》:“先王既勤用明德,怀为夹,庶邦享作,兄弟方来,亦既用明德。”《诗经·大雅·皇矣》:“维此王季,帝度其心。貊其德音,其德克明。”《诗经·大雅·下武》:“下武维周,世有哲王。三后在天,王配于京。王配于京,世德作求。永言配命,成王之孚。”《毛传》:“武,继也。”郑《笺》:“下,犹后也。后人能继先祖者,维有周家。”^①哲王,即明智之王。

在周族先王中,文王的“明德”最为显赫,《诗经》的大多数篇章都是赞颂文王的,《诗经·大雅》以《文王》为首篇,可见其地位。在对文王功德的赞美和评价中,除了“烝哉”、“有德”等称美之词外,最突出的是赞颂其“明德”。《文王》一诗在赞美文王功德之时多处用到具有“光明”义之词:“文王在上,於昭于天。”昭,昭显,昭有光明之义。“有周不显,帝命不时。”《毛传》:“不显,显也;显,光也。”郑《笺》:“周之德不光明乎?光明矣。”马瑞辰《毛诗传笺通释》:“不、丕古通用,丕亦语词,不显犹丕显

也。”^②是为光明甚大之义。“穆穆文王,於缉熙敬止。”缉熙,光明,形容文王品德之美。上帝对其“明德”更是赞赏有加,如《大雅·皇矣》:“帝谓文王:予怀明德,不大声以色,不长夏以革。”《大雅·大明》:“明明在下,赫赫在上。天难忱斯,不易维王。天位殷适,使不挾四方。”《大明》诗叙述王季和太任、文王和太姒结婚以及武王伐纣的事。《毛序》:“文王有明德,故天復命武王也。”郑《笺》:“二圣人相承,其明德日以广大,故曰大明。”马瑞辰以为“大明盖对《小雅》篇有《小明》篇而言。《逸周书·世俘解》:‘籥人奏《武》,王入进《万》,献《明明》三终。’孔晁注:‘《明明》,诗篇名。’当即此诗。是此诗又以《明明》名篇,盖即取首句为篇名耳”。但不论是言周人“明德日以广大”,还是以首句为篇名,从全诗来看,此诗以“明明”来赞颂文王之“明德”当无疑问。陈奂《诗毛氏传疏》:“明明、赫赫皆是形容文王之德。在上与在下对文,下为天之下,则上为天矣。”^[3]是说文王在人间的“明德”登闻于上帝,于是“帝迁明德”,使殷商不再拥有天下。《大雅·思齐》歌颂文王:“雝雝在宫,肃肃在庙。丕显亦临,无射亦在保。”《周颂·清庙》是祭祀文王的乐歌。诗歌颂文王德行光明,为周代臣民所永远遵循。《毛序》:“《清庙》,祀文王也。”郑《笺》:“清庙者,祭有清明之德者之宫,谓祭文王也。”其诗有云:“於穆清庙,肃雝显相。济济多士,秉文之德。对越在天,骏奔走在庙。不显不承,无射于人斯。”显,明,指有“明德”。许学夷《诗原辩体》:“《清庙》言:‘肃雝显相,济济多士,秉文之德’此言文王道化之广。最善形容者也。下‘维天之命:於穆不已,於乎不显,文王之德’之纯。”则文王之德,四语尽之矣。”^[4]“不显不承,无射于人斯。”显,光明,不通丕。《孟子·滕文公》引《书》:“丕显哉文王谟,丕承哉武王烈。”即谓“不显不承”为“丕显丕承”之义。《释词》:“显哉承哉,赞美之词。”《周颂·雝》是武王祭文王而徹俎之诗。其中赞颂文王的句子有“宣哲维人,文武维后。燕及皇天,克昌厥后”之语。宣,通、明之义。哲,智之义。马瑞辰《毛诗传笺通释》:“按宣哲与文武对举。二字平列。朱子《集传》训宣为通,哲为知,是也。宣之言显。显,明也。宣哲,犹言明哲也。”文武,有文德又有武功。朱熹《诗集传》:

① 本文所引《诗经》、《毛传》、郑玄《笺》、孔颖达《疏》皆出自《毛诗正义》,阮元校刻《十三经注疏》,中华书局,1980年版。

② 见马瑞辰《毛诗传笺通释》,中华书局,1989年版,后文所引《通释》同。

“此美文王之德,宣哲则尽人之道,文武则被君之德,故能安人以及于天,而克昌其后嗣也。”^[5]

可见,在周初的意识形态建设中,文王之“德”被树立为统治者政德的典范,文王即成为“明德”的化身。上帝虽然至高无上,但其意旨难以把握,“上天之载,无声无臭”(《大雅·文王》),“天命靡常”(《尚书·多士》)。但以“明德”之人的行为方式为准,则可把握天意,“永言配命”。文王的“明德”给人们以把握天命的启示:“仪刑文王,万邦作孚。”(《大雅·文王》)上帝不言,但文王是上帝的代言人,“在帝左右”,而且以身作则,教示人们接近上帝的途径。

在文王的“明德”示范下,周人以“明德”为其政治原则和人生规范的心理理念。在整个西周的意识形态领域,“明德”作为核心价值观贯穿始终。后期的《诗经》作品都以“明德”作为政治准则来评判周王的政德和大臣的政行。《执兢》是祭祀武王、成王和康王的乐歌。其称颂三王曰:“执兢武王,无兢维烈。不显成康,上帝是皇。自彼成康,奄有四方,斤斤其明。”不显,光明之义。斤斤其明,《毛传》:“斤斤,明察也。”《尔雅·释训》:“明明、斤斤,察也。”^[6]马瑞辰《通释》:“斤斤即听听之省借。”《大雅·既醉》是工祝代表神尸对主祭者所致的祝词。其诗有云:“既醉以酒,既饱以德。君子万年,介尔景福。既醉以酒,尔肴既将。君子万年,介尔昭明。昭明有融,高朗令终……其告维何?”昭明,光明。孔《疏》:“与之以昭明之道,谓使之政教常善,永作明君也。”“昭明有融”,马瑞辰《通释》:“谓既已昭明而又融融不绝,极言其明之长且盛也”,“高朗令终”。《毛传》:“朗,明也。始于饗燕,终于享祀。”郑《笺》:“令,善也。天既与女以光明之道,又使之长有高明之誉而以善名终,是其长也。”《敬止》:“日就月将,学有缉熙于光明。佛时仔肩,示我显德行。”“明德”和含有光明之义的词语在许多时候都是一种非常郑重的祝福语,同时又是对人最高的赞美词,明和哲意义接近,常常连用。《烝民》赞美仲山甫之德:“既明且哲,以保其身,夙夜匪解,以事一人。”“明德”作为周人在上帝那里获取天命的政治品质,一直成为人们衡量政德好坏的重要标准。在周人政治走衰的厉王时代,人们假托文王批评殷商的口吻批评厉王无道,政德昏暗:“女炁然于中国,斂怨以为德。不明尔德,时无背无侧。尔德不明,以无陪无卿。”厉王以“斂怨”为德,而不能“明德”。不能“明德”即是对其最严厉的批评。那么与“明德”相对的就是“凶德”、“昏德”、“回德”等。以“明德”为最高的政治

品质,这种观念在春秋时期的诗歌中仍有体现。如《鲁颂·泮水》:“穆穆鲁侯,敬明其德,敬慎威仪,维民之则。允文允武,昭假烈祖,靡有不孝,自求伊祜。明明鲁侯,克明其德,既作泮宫,淮夷攸服。”

《泮水》是赞美鲁公继承先祖事业,整修泮宫,征服淮夷的文治武功的诗歌。诗中对鲁公的赞美集中在“明德”一词上。既云“敬明其德”,又云“明明鲁侯,克明其德”,表现了“明德”在意识形态领域的重要地位。

周人的“明德”正是为了区别于殷商之德而提出的一个全新概念。这正说明商人也是有“德”的,商人之“德”与周人之“德”的区别不是“无德”和“有德”的区别,而是“德”之性质的区别。段凌平、柯兆利《试论殷商的“德”观念》一文,在肯定甲骨文中“德”字的前提下,梳理了《尚书·盘庚》中的“德”观念,结合《尚书·盘庚》篇中的10个“德”字,对“德”观念首创于周初的观点提出质疑,认为:“在殷代,一个氏族残余较浓的社会,稍顾及民意的德观念的存在,是历史的必然。”^[7]赵忠文《从〈尚书〉看商周两代“敬德”观念的演变》^[8],依据今文《尚书》中商周统治者关于“德”的政治言论,认为“敬德”不是周人所独有的思想。从《汤誓》的记载来看,商汤心目中的“德”主要包括减轻人民的劳役、节用民力、不那么残酷地剥削人民等内容。从《盘庚》篇中的“德”来看,盘庚迁殷时的“德”已经有了“君德”与“臣德”的区别,“德”的含义较商汤时期更为丰富,用法也更广泛。周人的“敬德”思想是承继商代而来,并做了进一步的丰富和发展。游唤民根据《尚书·商书》中“德”的记载,认为“德”作为一种范畴和概念的出现,应该是殷代的事情^[9]。当然,如果以“政治控制能力和权威影响力”定义“德”之最初含义的话,“德”观念的产生可能还要早于商代。

依据学者对商人之“德”的研究,似乎商人本非全是“恶德”和“昏德”,商人也有“善德”。从《尚书》中周人对殷先公先王的评价中也可以证实这一点。周人在评价殷商先公先王时仍然赞美其有“明德”。《尚书·多士》①:“自成汤至于帝乙,罔不明德恤祀。”又《尚书·多方》:“乃惟成汤克以尔多方简,代夏作民主。慎厥丽,乃劝。厥民刑,用劝。以至于帝乙,罔不明德慎罚,亦克用劝。”

尽管周人也赞美了商人的“明德”之君,但这种

① 本文所引《尚书》皆出自《尚书正义》,载阮元校刻《十三经注疏》,中华书局,1980年版。

赞美是周人用自己的新理念将殷商先公先王纳入了自己统一的评价体系之后做出的评价,同时也将殷商后王的暴政和恶德更加凸显出来了。虽然殷商也有“明德”之君,但从整体上来说,殷商之“德”中较多地体现了初期奴隶制政权的暴力性。初具规模的国家机器呈现出强大的力量,这种力量在维护统治和提高自己的政治权威方面“立竿见影”,因而掩盖了其柔德和善德。随着商朝的衰落,商人后期的“德”倾向于暴力的一面。又由于周初统治者在意识形态方面对商进行贬斥和丑化,无形中放大了殷商政治行为的暴虐性。周初仍然围绕“德”这一核心范畴构建自己的意识形态话语。所以周人在建立自己的政治思想体系的时候,必然要对自己的“德”重新定位,以便与商人之“德”有所区别,这一定位就是“明德”^①。

二、“帝迁明德”:周人的天命观和政权合法性依据

周人提出“明德”观念是其建立政权合法性的政治纲领。周人的“明德”观念主要是针对殷商后王和亡国之君的。同时,周人为了强化自己政权的合法性,在天命观上进一步提出“帝迁明德”的观念。《诗经·大雅·皇矣》:“帝迁明德。”迁,转移。胡承珙《毛诗后笺》:“帝迁明德,言天去殷即周。”这是说上帝的心由殷王身上转移到周王身上,因为周的始祖皆能秉承“明德”。整个商朝的“德”(政治控制力)还倾向于神秘色彩,将“德”与天命鬼神紧密结合在一起。周人在重建自己的意识形态时,仍然需要传统思想中的天命观念和上帝鬼神观念作为自己政治权威性的依据。周人对于殷商文化既有继承,又有创新。在人文领域,周人提出不同于商人之“德”的“明德”观念。在天命观上,周人提出“帝迁明德”和“敬天保民”的观念,以示与殷商天命观之区别。前者是对人的,是论证自己政权合法性时使用的;后者是对己的,是巩固自己新政权和提高自己警惕性的需要。

周文化的变革是在殷文化基础上进行的。近些年来,大量的考古发现和研究表明,殷商王朝无论是在物质文明还是在精神文明方面所达到的水平都要远远地高于周人立国时的水平^[10]。而殷文化在周初仍然起着巨大作用。孔子说:“殷因于夏礼,所损益,可知也。周因于殷礼,所损益,可知也。”(《论语·为政》)又说:“周监于二代,郁郁乎文哉。”

(《论语·八佾》)说的都是殷周文化的承继关系。而“周的文化,最初是殷帝国文化中的一支;灭殷以后,在文化制度上的成就,乃是继承殷文化之流而向前发展的结果”^[11]。“周原来是在殷帝国的政治、文化体系之内的一个方国;他关于宗教方面的文化,大体上是属于殷文化的一支;但在文物制度方面,因为他是方国的关系,自然没有殷自身发展得完备。殷之于周,决不可因偶有‘戎殷’一词便忘记了对‘大邑商’而自称为‘小邑’的情形,认为是两个不同质的文化系统。”^[11]因此,周人要在宗教这一影响巨大的传统领域为自己的政权寻找新的合理性依据,更需要借助殷人原有的宗教信仰,因为这也是当时周人自己的宗教信仰。周初人们的天、帝、天命等观念,都是继承于殷商文化的传统。殷人信奉的“帝”是最高的尊神,但“帝”与人似乎并不直接交流,人要通过自己的祖先对其发生影响,因此,其宗教信仰以祖先神崇拜为主。周人以“天”、“帝”为至尊,也常以祖宗为中介人,这一点与甲骨文中反复出现的殷之祖先“宾于帝”的观念是一致的。也就是说,天帝鬼神在殷周之际是人们建构文化体系的大前提,这一点,周因于殷礼,两者没有什么区别。

在殷商和周人的天命观真正的区别在于,殷人主要以祭祀的频繁和祭品的丰厚作为受天命的条件和依据^②。费尔巴哈说:“人的本质在对象中显现出来:对象是他的公开的本质,是他的真正的、客观的‘我’。”^[12]上帝神灵也是人的本质的对象化。“上帝之意识,就是人之自我意识:上帝之认识,就是人之自我认识。”^[12]殷人的上帝,还处于丰厚的祭品和频繁祭祀的支配之下,这正是殷商最高统治者自我意识的反应。就像古希腊神话中好色、爱美、好嫉妒的神灵同样是希腊人自我意识的反应一样,爱好祭品和频繁祭祀的殷人上帝同样是殷商奴隶主阶级意识的反应。殷人相信上帝神灵像自己一样喜爱丰富的、可以用来享受的物品,其政治受宗教祭祀的影响

① 按:在周人的“德”字语境中既有“明德”、“懿德”、“文德”、“嘉德”、“吉德”、“令德”、“德音”等好的德行,也有“昏德”、“乱德”、“恶德”、“凉德”、“败德”、“悖德”等坏的德行。用来形容好的德行的词语也很多,我们何以认为“明德”一词是殷周之“德”的本质区别呢?因为通过对周初文献的考察,在周人建立政治合法性这一点上,其直接提出“帝迁明德”的理论依据。“明”在周初是一个非常宏大而神圣的赞美之词,其他的“懿德”、“令德”、“嘉德”都是比较普遍的赞美个人及其行为品格的词;“吉德”,“文德”是形容具体的人事或行为特征的词。而且“明德”具有概括性,这些好的德行都可以包括在“明德”之内。“明德”也是周人要努力保持和维护的政治品质。

② 其实在这背后,还有强大的奴隶制国家机器在作后盾,初期的国家机器对于被征服者和臣民来说,呈现出强大的统治力量,这种力量再与天命结合,助长了殷人的政治自信,也助长了殷人对天命的自信。

太大而堪称“巫政”。就对于鬼神上帝祭祀的频繁、祭品的丰厚来说,周人是难望其项背的。据甲骨文的记载,殷人几乎遇事皆卜,祭祀常态化,动辄杀牛、杀羊,甚至杀人以祭。如:“庚(辰)□于庚宗十五羌,卯二十牛,酒……”^[13]、“(斲)于庚宗十羌,卯二十牛……”^[14]

直到殷商临近灭亡之际,纣王仍然相信自己有命在天,这种自信与殷人的淫祀不无关系^①。

虽然整个商朝的“德”(政治控制力)倾向于神秘色彩,并将“德”与天命鬼神紧密结合在一起。但是在作为周初文献的《尚书》诸诰中,商朝后期统治者却被斥为“不敬祭祀”。《牧誓》是武王伐纣的誓师之辞,其中武王列举的纣王之罪责之一,就是“昏弃厥肆祀,弗答”。《酒诰》说其“弗惟德馨香祀,登闻于天,诞惟民怨,庶群自酒,腥闻在上,故天降丧于殷”。《多士》也说商的后王不敬上帝:“在今后嗣王,诞罔显于天,矧曰其有听念。”《多方》:“乃惟尔商后王逸厥逸,图厥政,不蠲烝,天惟降时丧。”周初文献中许多地方在指责商后王不敬上帝和祖先、不恤祀。虽然不能排除周人意识形态宣传中“言过其实”的因素,但也不能说全无根据。因为有些言论甚至是在对殷商遗民的训诰中陈述的。如果不是事实,难以服人。

对于这种记载,有以下几种可能:第一,从纣王的酗于酒德,逸于淫乐的行为来分析,其很难有时间去亲自参与祭祀,从其放纵淫逸的生活状态来说,他很难进入那种虔敬肃穆的祭祀状态。第二,从商代甲骨文可以看出,商人遍祀群神,凡事皆卜,祭祀过于频繁,在商朝末年,统治者对于过于频繁的祭祀倦怠也是情理之中的事。而《周易》通过卦爻辞将占卜的问题和事象加以分类归纳,使其类型化,这就大大简化了占卜的繁琐程序和次数,从而使其趋于理性化。从《周易》卦爻辞的体制可以反推商末周初人们对于祭祀和占卜的改革需求。周人的宗教改革也体现了这种需求,他们不像殷人遍祭祖先,其常祭者大概在四庙和七庙之间,对祖宗之祭祀,由宗教之意义转化为道德之意义^[11]。第三,周人对于敬上帝的内涵进行了新的理论阐释,或者说在是否敬上帝的认定中,加入了新的判断标准。那就是以“德”的好坏判断是否敬上帝,所谓“惟德馨香祀,登闻于天”(《酒诰》)。不过在甲骨卜辞的记载中,曾有类似“王将德牲于祖先”这样的祝祷语,意思是“王德之芬悦于神灵”^[14]。但是商人的“德”与周人的“德”的内容已经不同,商人的“德”中更多神秘色彩

和宗教意味,甚至是商王的巫术能力的反映。周人的“德”的合道德性因素明显加强,而且将“德”与对民众的善政结合在一起,其将对民众的善政作为敬上帝的内在要求。这是殷周之际人们进步的思想观念在上帝观念中的新反映。不过,通过这些记载,可以推断商朝末年,已经出现宗教祭祀的衰败现象。当时作为殷商属下小邦的周人在殷商末年即已经注意到丰厚的祭品不如好的德行更有实际效果。《周易·既济》九五爻辞曰:“东邻杀牛,不如西邻之约祭,实受其福。”周人的这种思想其实是殷商末年以祭祀为主要内容的宗教走向衰落的反映。陈来认为,中国上古宗教文化是按照巫觋文化—祭祀文化—礼乐文化的路径演进的,商代末年祭祀文化衰落,代之而起的是周人的礼乐文化^[15]。但周人建立新政权之后,必须要利用殷人原有的宗教信仰树立自己政权的合法性。

周人对于宗教采用既怀疑又信仰的状态,或者说对天命采用了两种态度。

第一,在树立自己政权的合法性上强化宗教神权的作用和地位。在对殷商遗民的训诰中,加强天命观的宣传。针对在殷商末年已经呈现衰落倾向的宗教,周人对天命的内涵进行改革,改革的纲领就是“帝迁明德”。这样周人仍然信仰人格神和天命,但因为“明德”观念的引入,便使天帝以人自身德行的好坏为依归,而不再是以祭祀的丰厚和频繁与否为标准来投射天命于某一统治集团。天命的条件由祭祀转移到了人文。这样周初统治者便把自己“王天下”的合法性建立在“明德”的基础上。有了“明德”这一宗教和政治意识形态的核心纲领,周人更有理由说服被征服者。他们承认殷的先祖代夏政而有天下的合理性。《尚书·多士》载周公告诫殷遗民:“惟尔知惟殷先人,有册有典,殷革夏命。”殷人先祖有“明德”,所以代夏受天命而有天下。如今殷人失“德”,周人从其先祖后稷开始,一直到文王、武王不断修“明德”,其“明德”日隆,因此理所当然地代商受天命而“王天下”。

第二,在自己的统治集团内部,周人一再强调“天命靡常”、“骏命不易”(《大雅·文王》),强化“敬德”等忧患意识的宣传,并提出“敬天保民”的思想。如果说“保民”是周代政治不同于商政的新思想的话,“敬天”则同样是对殷末宗教状况的反驳和纠正。并

① 《史记·周本纪》:“明年,伐犬戎。明年,伐密须。明年,败耆国。殷之祖伊闻之,惧,以告帝纣。纣曰:‘不有天命乎?是何能为?’”又《尚书·西伯戡黎》:“王曰:‘呜呼!我生不有命在天?’”

且周人的“敬天”侧重于宗教祭祀的态度和宗教礼仪的威严,在这种态度和威严中体现着人自身敬慎的处事态度和对政治的敬畏感,而不是牺牲的丰厚和祭祀的频繁。周人清楚地认识到天命靡常,因为自顓頊绝地天通以来,统治者都将自己的统治与天帝神权结合在一起。而且这种结合使得宗教的权威性与统治者“政德”的好坏联系在一起,政权与神权一损俱损,一荣俱荣的。商末神权为政治所累,神权已经受损,周人出于建立自己政治权威性的需要,对这种状况拨乱反正,重申天帝权威。周人让上帝作为政治好坏的最高裁定者,并将天命“授予”周人,这就使宗教与政治进一步紧密结合起来。后来,随着周人政治的衰败,人们痛恨统治者,同时将批判的矛头指向授命给周人的上帝,最终其随着周政权的再一次衰落而彻底衰落。但是西周初年将天帝权威与民意结合,与统治者的善政结合,使其处于一个监督者和裁判者的地位,这较之商人之宗教是一大进步。

综上所述,周人在继承商的宗教文化的基础上对其进行了创新,周人在以天命和天帝来树立自己的政治权威性的时候提出“帝迁明德”的新理念,对自己提出“敬天保民”的新要求。这是周文化不同于殷商文化的主要区别。以往的研究大多认为,无“德”和有“德”、“敬上帝”和“重人文”是殷周政治思想观念的根本区别,其实在我们分析了“德”的起源和早期文献中的“德”字用例之后发现,殷周政治思想观念的区别在于“明德”一词。周人的“明德”思想中就包含着丰富的人文关怀。在天命观上,也就是“帝迁明德”、“敬上帝”与“淫祀上帝”的区别。因为“敬上帝”更侧重于祭祀时人的精神状态,其目的不是从上帝那里获得多少福佑,而是将祭祀作为人的行为方式的约束。周人仍然以天帝为最高权威和裁判者,在这一大前提之下,歌颂周族诸王的“明德”政绩。《诗经》颂诗和大雅的周人始祖颂歌历数始祖功德,赞颂其“明德”,其实质皆是强调周人受命的合法性。

三、“明刑”、“明罚”:周人“明德”观念在刑罚中的体现

“德”的原始含义是功用和政治影响力,在殷周时期,“德”仍然表现为政治控驭能力和政治品质,其中包含了“刚克”和“柔克”两种手段。前者是恩惠的一面,后者是强硬的一面,包括武力征伐、刑罚和法律等暴力手段。其目的都是显示其作为“德”的影响力和控制能力。周人提倡“明德”之后,其中

包含的刑罚要素(“刚克”)仍然存在,但与“明德”观念一致,刑罚不再是非人道的、粗暴的镇压,而是要“明罚”。周代作为政治控驭能力和权威性的“德”观念逐渐倾向于柔惠宽仁的一面,其中“刚克”的一面(暴力、刑罚、征伐)逐渐从“德”含义中分化析出,用“兵”、“伐”、“刑”、“罚”等词语来表示。但由于“德”、“刑”本有的内在联系和密切关系,两者经常相提并论,如“德威惟畏,德明惟明”,“士制百姓于刑之中,以教祗德”,“惟敬五刑,以成三德”,“有德惟刑”(《尚书·吕刑》)。要让“德”(权威性)更加威严,必须要让民有所敬畏,崇“德”在必要的时候需要刑罚,所以“士制百姓于刑之中”是成“德”的需要,刑是“德”的手段之一。之前,这种手段也是“德”的一部分。因为刑、罚原来本身是“德”的内容之一,所以以“明德”为最高政治纲领的周人,在刑罚的使用语境中仍然不忘与“明”结合,称其公正合理的刑罚为“明刑”、“明罚”等。《尚书·康诰》:“呜呼!封,敬明乃罚。”《尚书·吕刑》:“穆穆在上,明明在下,灼于四方,罔不惟德之勤,故乃明于刑之中,率义于民俾彝。”又云:“王曰:‘呜呼!嗣孙,今往何监,非德?于民之中,尚明听之哉!哲人惟刑,无疆之辞,属于五极,咸中有庆。受王嘉师,监于兹祥刑。’”

在这里,“明刑”、“明罚”、“祥刑”其实就是“明德”的一部分,是“明德”观念在周人刑罚手段中的体现。《国语·周语上》记载祭公谋父劝谏穆王时论述了“德”在政治中的作用。在引用了周公所作《时迈》之诗后,提出“耀德不观兵”的战争原则。李学勤先生认为“耀德”即文献常见的“明德”^[16]。祭公谋父将“明德”与观兵并提,说明“德”与刑罚、武力之间的关系。祭公的“德”观念是对周初“明德”观念的继承和发扬,能以“德”确立自己的政治权威性的时候,决不能用武力。虽然“德”含义中的刑罚观念逐渐析出,但两者仍然有着密切关系,人们言刑必及“德”,因为政治观念中的“德”之本质就是政治控驭能力和权威影响力,刑罚作为“德”早期含义中的一部分在后世“德”字的使用语境中仍然留有痕迹,有时甚至会返璞归真,回到原点。

周人在讲“明德”的时候还总是与“慎罚”联系在一起。“慎罚”其实就是“明刑”、“明罚”的具体表达。“明刑”、“明罚”其实就是在使用刑罚时要抱着敬慎的态度,即要“慎罚”。《尚书·召诰》称赞殷商的先王,从成汤乃至帝乙“罔不明德慎罚”。《尚书·康诰》首先赞美文王“丕显考文王,克明德慎罚”。“明德”、“慎罚”的实质是“不敢侮齔寡,庸

庸,祗祗,威威,显民”。“明罚”、“慎罚”是“明德”的一部分。“明德”也要通过“慎罚”表现出来。因为刑罚是原始德观念中的应有之义。周公对“慎罚”的主要主张包括以下几个方面:一是对于犯罪要考察其犯罪动机,对于故意犯罪者要严惩,对于无意犯罪而且知错悔改者要处罚从轻,给人以改错的机会。二是要审慎地对待犯人的供词,避免错断。三是对“不孝不友”的“元恶大憝”要“刑兹无赦”。四是对“乃别播敷,造民大誉”的官吏也要“速由兹义率杀”,毫不手软。

另外,《康诰》中还提出“义杀”的刑法原则:“用其义刑义杀,勿庸以次汝封”,“汝乃其速由兹义率杀。”又说“非汝封刑人、杀人,无或刑人杀人。非汝封又曰劓刵人,无或劓刵人。”意思是刑罚的使用要依据一定的法律原则,而不是以个人的好恶。对于周人的这一刑罚思想,徐复观称其为“道德地人文之光”、“中国历史的黎民时期”。另外,“义杀”的观念还有为刑罚寻找人道和人文依据的潜在意识。因为在周人的思想已被人文之光照亮的历史时期,周人要以柔惠宽仁的“柔德”统治天下,“杀人”终归是残忍的行为,不是其政治内容的主要方面。但是周公一再重申,“非汝封刑人、杀人”,而是为了保民才杀人,是为“义杀”,“义杀”是为了“德”的完成,是“明德”的需要,“德”“故乃明于刑之中”,“惟敬五刑,以成三德”,“敬于刑,有德惟刑”(《尚书·吕刑》)。《尚书·立政》在确立自己的官人思想的时候,尤其重视“宅乃准”,一再申明要“庶狱庶慎”。司法和监狱的事情一定要让司法负责人专管,不可包办代替或进行干预。因此,“明刑”、“明罚”、“慎罚”、“义杀”、“敬刑”等都是周人“明德”观念在刑罚领域的体现。

总之,周初统治者首先面临的是新生政权的确立和巩固问题。周人一方面通过武力平定殷商残余势力和顽固势力的叛乱,另一方面通过一整套制度建设维护自己的新生政权,同时在政治意识形态和文化领域竖立起自己革命而代殷的合法性依据,确立自己的政治权威性。这一合法性依据就是“明德”。周人在早期的意识形态建设中,以天帝作为最高的裁定者和评判者,以“明德”为政治纲领,以此作为自己接受天命的合法性依据。这一政治纲领作为周代意识形态领域核心的价值准则和行为规范,影响深远。为了使自己的政治合法性依据更有说服力,周人还将三代先王的事迹统一纳入自己的评价体系,然后用自己推崇的“明德”为准绳对其“政德”进行褒贬判定。他们追述三代先王“政德”

以建立自己的政治合法性时,始终在强调他们的“明德”,以区别于夏桀、商纣的“凶德”、“恶德”、“昏德”。《尚书·多士》:

“自成汤至于帝乙,罔不明德恤祀。亦惟天丕建,保乂有殷,殷王亦罔敢失帝,罔不配天其泽。在今后嗣王,诞罔显于天,矧曰其有听念于先王勤家?诞淫厥佚,罔顾于天显民祗,惟时上帝不保,降若兹大丧。惟天不畀不明厥德,凡四方小大邦丧,罔非有辞于罚。”

周人的聪明之处就是并不否定商朝所有的统治,而是将先王和后王区别对待。周人利用自己崭新的思想观念和评价体系对三代历史进行重新定位和诠释。殷代有政绩的诸王“罔不明德恤祀”,于是“亦惟天丕建,保乂有殷”,而商的后王,不能秉于“明德”,因而上帝不保。因为“惟天不畀不明厥德”。以“明德”这一崭新的政治理念为准则,周人将三代先王分为有“明德”和“不明厥德”两大类,然后将其分别与“有天下”和“失天下”即“受命”与“弃命”两种结果联系起来。这样,周人就将自己“王天下”的合法性建立在了“明德”的基础之上。周公在《多方》中告诫发动叛乱的殷人及其追随者“徐夷”、“淮夷”说:

“惟夏之恭多士大不克明保享于民,乃胥惟虐于民,至于百为,大不克开。乃惟成汤克以尔多方简,代夏作民主。慎厥丽,乃劝。厥民刑,用劝。以至于帝乙,罔不明德慎罚,亦克用劝。要囚殄戮多罪,亦克用劝。开释无辜,亦克用劝。今至于尔辟,弗克以尔多方享天之命,呜呼!王若曰:诰告尔多方,非天庸释有夏,非天庸释有殷。乃惟尔辟以尔多方大淫,图天之命屑有辞。乃惟有夏图厥政,不集于享,天降时丧,有邦间之。乃惟尔商后王逸厥逸,图厥政、不蠲烝,天惟降时丧。……惟我周王灵承于旅,克堪用德^①,惟典神天。天惟式教我用休,简畀殷命,尹尔多方。”

周公的意思是说,夏有“明德”,因此受命而有天下;夏失“明德”,“诞厥逸,不肯戚言于民”,“大淫昏”,“不克开于民之丽”,于是天降大命于有“明德”的成汤;商后王又失掉了“明德”,“逸厥逸,图厥政、不蠲烝”,于是天又降大命于有“明德”的周王。这样,周人将夏、商、周的历史纳入了一个统一的逻辑过程,纳入了一个统一的评价体系,用统一的标准评

^① 因为“德”的中性色彩,“德”的褒贬色彩和含义受语境和具体的词语组合影响甚大,这里的“德”不但有“克堪用德”的肯定语境作意义限定,且显然承接前文“明德慎罚”之义,仍为“明德”之义。

价了三代先王的“政德”,体现了周人开阔的政治视野和文化胸怀,同时也体现了周人的政治理性和文化理性。

四、结语

早期的“德”观念本质上是政治控驭能力的代称,其包括“刚克”和“柔克”两种手段。与商人“德”观念中较多“刚克”和暴力因素不同,周人的“德”观念中更多宽仁柔惠的一面。为了区别于商人的“德”观念,进而巩固自己的新生政权,周人提出了“明德”观念。同时,周人仍然以天帝作为最高的裁定者和评判者,以“帝迁明德”为自己的政治合法性依据。作为原始“德”观念中“刚克”手段的刑罚,也与周人的“明德”观念相一致,被转化为“明刑”、“明罚”,成为周人“明德”观念的一部分。这样,周人既通过一整套的制度建设维护了自己的新生政权;又在意识形态和文化领域确立了自己的政治权威性。周人的“明德”观念作为周代意识形态领域的核心价值准则和行为规范,影响深远。

参考文献:

- [1] 王国维. 观堂集林[M]. 北京:中华书局,1959.
- [2] 孙董霞. 先秦“德”义新解[J]. 甘肃社会科学,2015

(1):95-99.

- [3] 陈奂. 诗毛氏传疏[M]. 台北:广文书局,1967.
- [4] 许学夷. 诗原辩体[M]. 北京:人民文学出版社,1987.
- [5] 朱熹. 诗集传[M]. 北京:中华书局,2011.
- [6] 郭璞,邢昺,王世伟. 尔雅注疏[M]. 上海:上海古籍出版社,2010.
- [7] 段凌平,柯兆利. 试论殷商的“德”观念[J]. 厦门大学学报:哲学社会科学版,1988(4): 93-97.
- [8] 赵忠文. 从《尚书》看商周两代“敬德”观念的演变[J]. 中国哲学史研究,1986(2): 3-11.
- [9] 游唤民. 尚书思想研究[M]. 长沙:湖南教育出版社,2001.
- [10] 李学勤,孟世凯. 商史与商代文明[M]. 上海:上海科学技术文献出版社,2007.
- [11] 徐复观. 中国人性论史:先秦篇[M]. 上海:上海三联书店,2001.
- [12] 费尔巴哈. 基督教的本质[M]. 荣震华,译. 北京:商务印书馆,1997.
- [13] 胡厚宣. 甲骨文合集释文:第一册[M]. 北京:中国社会科学出版社,1998.
- [14] 倪德卫. 儒家之道:中国哲学之探讨[M]. 周炽成,译. 南京:江苏人民出版社,2006.
- [15] 陈来. 古代宗教与伦理[M]. 北京:三联书店,2009.
- [16] 李学勤. 祭公谋父及其德论[J]. 齐鲁学刊,1988(3): 8-10.

Research on “light De” of Zhou

— the differences between the Shang’s “De” and Zhou’s “De”

SUN Dong-xia^{1,2}

- (1. School of Literature, Lanzhou University of Arts and Science, Lanzhou 730000, Gansu, China;
2. Advanced Institute of Confucian Studies, Shandong University, Jinan 250100, Shandong, China)

Abstract: The primitive concept of “De” originated from the worship of “efficiency” and “ability” of people and reflected that the ancient kings established the authority through “inspection”. The initial meaning of “De” was “political controlling ability and influence of authority” and this concept probably produced in the tribal alliance of Yao and Shun and Yu times. Therefore, “De” was not the initiative of Zhou people who only proposed the concept of “light De” which was different from that of the Shang people. Besides, they took “the emperor of heaven moved light De” for their political legitimacy basis. As a political controlled ability, “De” included “rigid” means and “soft” means. Punishment, as a “rigid” means, was an aspect of the original meaning of “De”. Consistent with the Zhou people’s “light De” concept, “light penalty” and “light punishment” were also derivations of the “light De”.

Key words: Zhou dynasty; “light De”; “the emperor of heaven moved light De”; “light penalty”; “light punishment”