Globethics Repository



德性：群族禀赋的精神象征 [De: A Spiritual Symbol to the community]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see https://www.globethics.net. Data and content policy of Globethics Repository see https://repository.globethics.net/pages/policy.

Item Type	Article
Authors	萧, 延中
Publisher	上海社会科学院
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-11-07 07:58:00
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/185599

萧延中：德性：群族禀赋的精神象征

萧延中

摘要：根据原始史料，本文在政治社会学的角度上，对中国传统思想中之“德”的概念进行了重新解释。在中国早期文明中，“德”具有“伦理”（ethic）和“道德”（moral）的双重含义。前者侧重于共同体的精神认同，是为“德性”；而后者则侧重于良好的行为规范，称为“德行”。正是这种“伦理”与“道德”之间的紧张和融合，在一定程度上，构成了中国传统政治哲学的本质特征。

关键词：德性；德行；伦理；道德；政治认同
中图分类号：D092文献标识码：A文章编号：0257-5833(2007)04-0160-10
作者简介：中国人民大学政治思想与文化研究中心教授 （北京 100872）

君子之道，造端乎夫妇；及其至也，察乎天地。
——《礼记·中庸》

“德”是中国经典中纯粹的原生概念之一。在中国文字语言发展史上，是一个使用频率极高的词汇，从周初至今，延续不衰。同时，它又是中国传统政治理论中一个综合性的重要概念，涵义复杂，且影响深广。“德”的创立、变异与发展，从一个角度上反映了“中国思维”的关注重心，同时反映着“政治价值”的认同功能。

据郭沫若考证，“德”在甲骨卜辞中未见。他在《先秦天道观之进展》一文中说：“卜辞和殷人的彝铭文中没有德字，而在周代彝铭中明白有德字出现。”①但也有古文字家认为，郭说过于绝对，而甲骨文中已有“德”之初文。该字从彳从直，后来发展为金文中的“悳”字②。但近来又有学者提出反证，认为卜辞确有此字，但如将此字释为“德”之初文，则卜辞无法通读。卜辞中的“德伐土方”或“德土方”，若将“德伐”读为“挞（ta）伐”，意为征伐，则文通理顺。而挞、直古音相通，“所以，释卜辞‘德’为德之初文，是错误的”③。但无论如何“德”字大量见于金文则是不争事实。

如果认为“德”字晚出，始见金文，那么按一般看法它最早清晰地出现在周康王时代的《大盂鼎》和《何尊》。其字形演化如下：

根据这一字形，释者较集中认同于《说文》之意，亦即“外得于人，内得于己”①。另吴大澄《说文古籀补》、孙诒让《名原》、林义光《文源》卷10、郭沫若《青铜时代》等均各有解释②。

从以上考据可知，在字源角度上，“德”的确含“道德”的意味，是指人处理“自我”与“他者”关系的一种行为规范。非常明显的是，字源考证的结果集中于从“内得于己”到“外得于人”的解释，叙述假设的基点是个体行为。这样就自然与儒家的“德性”论相联系。也有学者释“德”时明确地超越了个体行为的框架，认为它具有“一般意义”：“德的原初含义与行、行为有关，从心以后，则多与人的意识、动机、心意有关。行为与动机、心念密切相关，故德的两个意义是自然的。从西周到春秋的用法来看，德的基本含义有二:一是指一般意义上的行为、心意;二是指具有道德意义上的行为、心意。由此衍生出德行、德性则分别指道德行为和道德品格。”③

一、德性本质

但上述解释在具体释义时仍出现困难。如《楚辞·天问》：“月光何德，死则又育？”《易·系辞下》：“天地大德曰生。”“乾阳物也，坤阴物也，阴阳合德而刚柔有体。”《易·系辞上》云：“富有谓之大业，日新谓之盛德，生生谓之易。”《论语·颜渊》：“君子之德风，小人之德草。草上之风，必偃。”《管子·心术》：“虚无无形谓之道，化育万物谓之德。”……显然，上述“德”意并非仅是行为和道德的含义。如结合历史文献，我们发现在远古时期它的涵义却比道德宽范的多。先看几则常被引用的史料：

作为《尚书》之首篇的《尧典》，其全文以颂扬帝尧之德为主旨。文曰：

帝尧曰放勋，钦明文思安安，允恭克让，光被四表，格于上下。克明俊德，以柔九族。九族既睦，平章百姓。百姓昭明，协和万邦。黎民于变时雍。④

《尧典》上半部分抽象描绘帝尧之品格，后半部分则具体述及这种品格的实际内容，可谓前虚后实。克，能；俊，大。所谓“克明俊德”，亦即明其大德。而明其大德的内容则为处理好“九族”之间的关系。且不论“九族”是“同姓”还是“异姓”，帝尧显然是在梳理氏族内部的血亲秩序，使其“伦常”不至混乱；由是外推，达到协调天下诸邦之关系。这样就可以使天下秩序井然，众人友善和睦了。所以，“王治”的首要标志就是“建德”，“建德”的内容就是澄清血缘人际关系，从而建构等级政治秩序。以“王”为中心，从“九族”到“百姓”再到“万邦”，逐渐外推，就可以达到天下太平和顺之目的。故有学者明确指出，“此处‘德’是特属于某一族群的共同属性，而不是道德善行之义。同族者同德，德有大小，能彰明其大德者，自然是族群中的领导权威。而同德之族人，亲亲为尚，故曰：‘以亲九族’”⑤。

《国语》中的记载：

黄帝之子二十五人，其同姓者二人而已，惟青阳与夷鼓皆为己姓。青阳，方雷氏之甥也。夷鼓，彤鱼氏之甥也。其同生而异姓，四母之子别为十二姓。凡黄帝之子，二十五宗，其得姓者十四人十二姓。姬、酉（有）、祁、已、滕、箴、任、荀、僖、女吉、儇（宣）、依是也。唯青阳与苍林氏同于黄帝，故皆为姬姓。同德之难也如是。昔少典娶于有蛟氏，生黄帝炎帝。黄帝一姬水成，炎帝以姜水成。成而异德，故黄帝为姬，炎帝为姜，二帝用师以相济也。异姓则异德，异德则异类。异类虽近，男女相近，以生民也。同姓则同德，同德则同心，同心则同志。同姓虽远，男女不相及，畏黩敬也。怨乱毓灾，灾毓减姓，是故娶妻避其同姓，畏乱灾也。故异德合姓，同姓合义。①

显然，当把“德”与“姓”及“性”直接相连时，“德”是指某种群族故有的文化特质。同姓则同族，同族则同类，同类则同德。血缘（同姓）和地缘（姬水、姜水）成为划分不同“德性”的主要标准。文中明显遗留下早期氏族形成、分化和发展的痕迹，以及其氏族内部的某些政治规则。具体可以从三个方面展开分析。

其一，所谓“德”首先与“姓”相联系，所以才“同姓则同德”，“异姓则异德”。“姓”是某一氏族血缘相承的“宗”，所以“德”是一种血缘氏族的区别性标志，由是“德”则实指某一族群独有的特质，而非个体心性行为。从“同姓则同德,同德则同心,同心则同志”的意思看来，这里的“心”和“志”都不是“个人行为乃至个性的褒贬观念”②。甲骨文中有“姓”字，有“氏”字，而无“德”字③，恰恰证明后起的道德之“德”，在商殷时代还未被抽象出来。这种关于族群特质的概括表述，反映着中国文化独特的发源基础，在此“群”具有极其特殊和重要的位置，而个体心性、态度和修养等道德则还不能以“德”相称。

其二，“德”与血缘、婚姻事宜紧密相关，反映族内禁忌的某些规则。文中按“姓”将人群划分为“族内”和“族外”两个部分。所谓“同姓虽远，男女不相及，……是故娶妻避其同姓”，就是人类学所说外婚团体，其族内禁止通婚，否则“怨乱毓灾，灾毓减姓”，族内之人，“畏黩敬也”，从而保证血缘纯性和种性优化。而“异姓则异德，异德则异类。异类虽近，男女相近，以生民也”。异姓通婚，反映出氏族之间的交往关系。异德则异类，所以“二帝用师以相济”，处于敌对状态，所谓“非我族类，其心必异”是也。所以才有“异德合姓，同姓合义”之说。因此，“德”在古代就是政治关系。通过外婚制，即可以保持以男性血缘为基础的“宗”的传承，又能通过婚姻与外邦建立血缘联盟。由此，“德”从一开始就在骨子里带有政治性质。

其三，在黄帝二十五子中，只有二宗承本姬姓，十二宗配以它姓，另十一宗无姓，“同德之难也如是”。这样就形成了“本姓”、“封姓”和“无姓”三类人群。“本姓”为“大德”，“封姓”为“小德”，“无姓”则“无德”。而“无德”者实际上就意味着被排除出黄帝血缘脉络的宗系。如果宗系在古代实质上内含着族内权力支配的秩序，那么，“无姓”自然意味着淘汰出局而沦落为“他者”，血缘身份的被剥夺，就标志着支配权力的丧失。显然，这里已透露出嫡庶等级的功能划分。换言之，这也意味着宗法制的起源和萌芽。所以，“德”又是氏族分裂和社会等级分化的政治符号象征。

联系史家关于上古三代各有所“统”，亦即“夏尚忠，商尚敬，周尚文”的解释，不究其天文历数依据，“三统”即指“三德”，所谓“忠”、“敬”、“文”无非就是夏、商、周三个族群不同的文化

特质。钱穆先生对此解释说：“汉人传说：‘夏尚忠，商尚鬼，周尚文。’……大抵商忠、尚文，全是就政治、社会实际事物方面而言之，所谓‘忠信为质而文之以礼乐’，周人之‘文’，只就夏人之‘忠’加上一些礼乐文饰，为历史文化演进应有之步骤。其实西方（指夏、周）两族皆是一种尚力行的民族，其风格精神颇相近似。商人尚‘鬼’，则近于宗教玄想，与夏商两族之崇重实际者迥异。故《虞书》言禹为司空治水，弃后稷司稼穑，而契为司徒主教化。禹、稷皆象征一种刻苦笃实力行的人物，而商人之祖先独务于教育者，仍见其为东方平原一个文化优越耽于理想的民族之事业也。”①从《左传》和《国语》所记述的资料看，“德”作为区别族群系统的标志性功能，就表现得十分明白了。《左传·僖公二十五年》载：“德以柔中国，刑以威四夷。”《国语·晋语》曰：“乱在内为宄（轨），在外为奸，御宄以德，御奸以刑。”这就是说，处理族内矛盾的规则是以本族之“德性”进行教化，对待族外冲突的规则则用“刑罚”实施恐吓。“德”-“刑”分化由此展开。斯维至先生认为，“德”的内涵中根本性地包含着族群的习惯法，所谓“德治”即以传统习惯法治理国家，其内容则为“礼乐”教化②。另外，我们也可以从反方向理解“德”之含义。著名的武王伐纣，当誓师牧野之时，其讨伐理由中最重要的一条就是纣王“失德”。这里，所谓“失德”，一指乱男女之别；二指弃祖先祭祀；三指废昆弟不用；四指使外族逃犯为官；五指暴虐百姓，奸宄商邑③。以上种种，均与宗法习惯相违，由此可见“德”之本义。陈来教授也认为：“‘俊德’、‘否德’都是在德的前面加上一个形容词，在这种用法中，德并不表示‘有道德’，只是表示一般的可以从道德上进行评价的行为状态或意识形态，从而这种状态可以是好的，也可以是不好的。这种意义上的德只是标示在价值上无规定的意识—行为状态。”④但对于他关于“德性与伦理的区别在于，德性是指属于个性的一个内在品格，如刚强或宽厚，正直或坚强。伦理则是发生在人与人间关系的规范”⑤的基础性划分，则需要进一步考量。

正如涂尔干（E.Durkheim）所创造的那个给人留下深刻印象的术语“会发芽之血浆”（a germinative plasm）所显示的内涵一样， 在社会本质的角度上看，某一氏族决不仅仅是“物理物质”意义上的、僵死的社会单位，也是一种旨在与其它氏族进行身份区别的、活生生的“血统繁殖发生器”，它的功能就是生产“一种文化DNA”⑥。在这样的意义上，我们可以把氏族看成是一个“血缘身份的制造厂”。这样的“厂家”也必须拥有自己的“品牌”，这种非经济意义上的“品牌”就是“身份”(Identity)。 勿庸赘言，“身份”的功能在于“区别”，就是通过彰显自我的特征以表明“我是谁”和“我不是谁”。既然如此，那么，每个氏族就必须制造独属自己的“虚拟的血缘身份”，以达到显示“我就是我”（I am Who I am）的目的⑦。假若氏族成员不认可这种身份，也就是说他们向氏族“文化DNA”认同的精神链条被打断，那么，实际上就意味着该氏族的崩溃和解体。所以，氏族中的每一个成员向该氏族的“文化DNA”的认同，就成为一个无论其个人愿意与否都必须一致遵循的法则。当这种“没商量”的法则内化为个人行为的自觉义务，伦理就自然产生了。这样看来，所谓“伦理”只不过是“文化DNA”的抽象形式而已。当然，“伦理”并不是指代“文化DNA”唯一可能的表达方式，诸如“集体精神”、“群族禀赋”等也可表示相同的内涵。但在远古时期，人们甚至更愿意用“灵魂”（soul）这样更具宗教和感情色彩的词汇来表达这一内涵。这样，“灵魂”所实际指涉的，并不是什么难以理喻的神秘特质，而只不过就是某种实在的“集体精神”而已。所以，“灵魂”本质上不是一种感觉，更不是一种想象，而是实实在在的“实在”，只不过是一种“看不见的实在”（invisible reality）罢了。在物质主义的意义上，个体的肉体迟早要死亡，但这与氏族集体的持续发展没有直接关系。如果“灵魂”本质上是指氏族的“集体身份”，是指渗入每一个集体成员血液之中的“文化DNA”，是指该氏族之所以区别于他人的“伦理实在”和“群体精神”的话，那么，“灵魂”不仅可能“不朽”，而且必须“不朽”！只要“会发芽之血浆”仍然持续不停地、在高速有效地“制造血缘身份”，“灵魂”就会永远地活着。这就是“灵魂永生”的真实含义。

综上所述，在汉语语境中，“德”的原始语意是指涉“族群禀性”，我们称其为“德性”。也就是说，“德”首先是“群族禀性”的代名词，它所指涉的是“集体范畴”，是一个整体性概念。所谓“姓”即“性”（性格、性质），“性”即“德”。既然如此，首先，“德性”就表现为一种文化界标，以示区别族群边界。由此对外族而言，“德性”具有独占性特征；其次，在族内，族人都具有同样的“德性”，也就是说，其成员共同分享同一种文化构成。“德性”在族内具有开放性特征；再次，某一族群的“德性”呈现整体性特征，某一种“德性”其要素之间具有极其紧密的有机联系，

拆散其中某一要素，整体即将不复存在。如祭祖、敬天、保民，三者之间相互定义，失去一项，“德”的性质则发生变化，因而具有不可分割性。由于“德性”具有这样三重特性，所以发扬“德性”就等于保持“族性”。在组织行为的角度上，向族群“德性”认同，就成为保持和增强组织凝聚力的途径。《礼记》云：“有德此有人，有人此有土，有土此有财，有财此有用。”① 把“德”看成人、土、财的基础。无疑，这对于一个族群“自我”的生存、凸现、巩固和扩展具有重要意义。我们甚至可以说，作为一种关乎族群整体安身立命的“集体精神”，“德性”理所当然地具有某种实用性（非超越性）的“神圣属性”。当人们把可见可感的具体“德性”与不可见、不可测的抽象“天命”相联系后，用“德性”验证和体现“天命”，那么，实用性“神圣属性”就增加了形而上的支撑。这样“德性”就转变为某种“集体信仰”：从族群内部讲，遵循这一属性行事，则族群兴望；背逆这一属性行事，则族群衰亡。从族群外部讲，遵循这一属性行事，族群就扩张；背逆这一属性行事，则族群减缩。如果说，传统中国的“国”是“族”的扩展和复制，那么，“德性”作为一种“族群禀性”的传统，亦可称为“立国精神”。族人对这种“神圣属性”，就必须肃穆崇敬，恪守不渝，只能“守护”，不能“违反”，只能“尊奉”，不能“亵怠”。这样“德性”对于族内所有成员来说就具有超越性和公共性。这就是“德性”具有正当性的理由。由此，向“德性”认同，不仅是族群成员的共同责任，而且也是该族之所以成为该族的立命之本。

二 、“以德配天”与“敬慎厥德”

在论述周初政治思想的特征时，刘泽华先生曾多次指出，与商代政治思想不同的地方就是周人特别突出了“天命”和“德”在政治中的作用。他说：

“德”在殷代已是一个政治概念。周公最重要的贡献之一是把德当作政治思想的中轴。有了德，上可得天之助，下可得民之和。有天之佑，又得民之和，便能为王，历年而不败。德是一个综合概念，溶信仰、道德、行政、政策为一体。依据德的原则对天、祖要诚，对己要严，与人为善，不得已而用刑要慎之又慎。①

张荣明先生也根据有选择的古籍文本，对 “天”、“祖”、“帝”三个核心概念在商周时代的使用情况进行了初步的统计。尽管我们期望对统计文本的选择理由和范围应有进一步说明，但从这个简单的表格中，明显可以看到“天”作为抽象概念在使用频率方面的提升，而“祖”和“帝”则呈下降趋势（见表1）②。

表1 中国早期文明中“天”之词汇使用频率

当然，相反的证据也存在。据唐兰先生《西周青铜器铭文分代史徵》一文的统计，情况则有不同（见表2）：

表2 西周青铜器铭文中“帝”、“祖”、”天“出现频率比较

但考虑到钟鼎文一般是为封赐而作，所谓“铭功记德”也，目的在于光宗耀祖，故“祖”字必居主流。

在进入历史语境之后，我们看到，周人首倡之“德”，在一定意义上其实是对殷商“天命”信仰的政治发展和思想深入。这里有两个相关的问题需要讨论：一是周人提出“敬德”、“慎德”的目的是什么？与此相关的另一个问题则是，他们所论之“德”的主要内容究竟什么？

前一个问题就是学人常提到的政治合法性问题。据前辈学者详尽的考证和研究③，居住于今山西一带的周族“小邦”，在人口、技术、军事实力和文化素养方面，都远落后于“有典有册”的殷族“大邦”。但前者经过努力，竟然对后者取而代之，这是一个在常识范围内不可思议的事件。为何如此？这无论对于已取得胜利的周族，还是对已战败的商族后裔，都是必须回答的问题。不如此，不仅不足以使商殷后裔臣服，在理论逻辑上也将形成断层。

周公摄政，除了在制定和军事上采取必要的措施以外，于政治思想上的重要贡献，就是完成了对周族取代商族的政治合法性的论证。正是在做出这一论证的过程中，周公实际上已超出了简单地为现政权辩护的层次，而是提出了一个包括夏商在内的整体政治权力转移的必然规则。这个规则就是著名的“以德配天”。《诗经》保留下来的片断史料，反映了当时的这种认

识：

我闻曰：上帝引逸。有夏不适逸，则惟帝降格，向于时。夏弗克庸帝，大淫泆，有辞。惟时天罔念闻，厥惟废元命，降致罚。乃命尔先祖成汤革夏，俊民甸四方。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。在今後嗣王，诞罔显于天，矧曰其有听念于先王勤家？诞淫厥泆，罔顾于天显民祇。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。①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。②

在此，周公把话讲到很清楚：“上帝”自有意志，当初他选择了有夏，但“夏弗克庸帝，大淫泆，有辞。惟时天罔念闻，厥惟废元命，降致罚”。此后，“上帝”有选择了你们殷族，“乃命尔先祖成汤革夏，俊民甸四方”。自成汤至于帝乙，“罔不明德恤祀”，保有天命。但因以后诸王“诞淫厥泆，罔顾于天显民祇”。并不是“上帝”特别地忌恨夏和殷，而是他们欺压小方，戏辱天命。文中虽名言天命转移之道理，但其中确深含德性之关键。《诗经》中，涉及此意的段落多矣，其中两段是为重要：

荡荡上帝，下民之辟，疾威上帝，其命多辟，天生烝民，其命匪谌，靡不有初，鲜克有终。文王曰咨，咨汝殷商，曾是强御，曾是掊克，曾是在位，曾是在服，天降滔德，女兴是力。文王曰咨，咨女殷商，而秉义类，强御多怼，流言以对，寇攘式内，侯作侯祝，靡届靡究。文王曰咨，咨女殷商，女炙烋于中国，敛怨以为德，不明尔德，时无背无侧，尔德不明，以无陪无卿。文王曰咨，咨女殷商，天不湎尔以酒，不义从式，既愆尔止，靡明靡晦，式号式呼，俾昼作夜。文王曰咨，咨女殷商，如蜩如螗，如沸如羹，小大近丧，人尚乎由行，内奰于中国，覃及鬼方。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。文王曰咨，咨女殷商，人亦有言，颠沛之揭，枝叶未有害，本实先拨。殷鉴不远，在夏后之世。③

文王在上，於昭于天，周虽旧邦，其命维新。有周不显，帝命不时，文王陟降，在帝左右。……文王孙子，本支百世，凡周之士，丕显亦世。……假哉天命，有商孙子，商之孙子，其丽不亿，上帝既命，侯于周服。侯服于周，天命靡常，殷士肤敏，裸将于京，厥作裸将，常服黼冔，王之荩臣，无念尔祖。无念尔祖，聿脩厥德。永言配命，自求多福。殷之未丧师，克配上帝，宜鉴于殷，骏命不易。命之不易，无遏尔躬，宣昭义问，有虞殷自天。上天之载，无声无臭，仪刑文王，万邦作孚。④

许倬云教授解释，这些文献都是在说明，周取代殷，只是“天命”降临的结果，并非“天”偏爱周“德”，“乃大命文王”，而在于周“德”自有其优势。“天”看上的不是哪族，而是重视何德。“相对的，无论殷人周人都当修德，以自求多福，天命是否更易，全在人自己的作风。……说明了周人对天命的认识，以及周人因此而时时以天命靡常自诫。”⑤所以，著名的“以德配天”，已经不是一个“不可言说”的“神秘”心态，而已变成了某种可由人为努力而达到的“神圣”事实。从周公论证看，其中显示着“天命”与“人德”相统一的暗示。上个世纪80年代中期，刘泽华先生在《先秦政治思想史》中，用专章讨论周初“敬德”思想⑥。今天看来，这是强调中国政治思想从重宗教转向重德性的关键一步，由此才有了以后中国政治思想的基本格局。

那么，接下来的问题则是，被“天”所看中的周“德”究竟具有哪些具体的内涵？

依据史家考证，我们可以总结出周族精神气质的几个主要方面：

第一、周祖始祖后稷“好农耕”，但在其子时“弃稷不务”，长期流徙于戎狄之间。直到两代之后的刘公，才复修后稷之业，务耕种，行地宜，取地用。后再遭戎狄所迫，迁徙岐下，恢复农耕。由于渴望农耕，直接与生产土地接触，农业社会生活的环境养成了他们节俭和勤奋的品质，环境所迫使其对于奢华和淫逸产生本能的抵制；

第二、作为殷属小邦，周族并没有高贵的血统，祖宗不能成为其自恃的资本。同时，周族长期流徙于戎狄之间，处于长期的紧张生活状态之中，随时准备防范自己的敌人。这样，长期处于高度警觉之中的周人，又铸就了高度的务实精神和谨慎的作风。

第三、周族长期处于劣势地位，随时可能被大族吞灭，因此保持时刻的警惕和繁殖族内的人口，就成为兴族振邦的必要条件①。于是，我们从他们反复强调的“敬”中，体会到了某种深刻的“忧患意识”和“保民恤民”责任使命。

以上这些群族气质（ethos），可以被概括为四个字：“敬慎厥德”。所以，节俭戒奢，勤劳

奋斗的精神；“克自抑畏”，审慎忧患的品格；内部凝聚，“重民”、“保民”的方略；承天之命，克己尽终的历史使命感，等等，就成了周族所特有的族风和价值。换言之，就成为被“上帝”所嘉许的美德②。

所以，侯外庐先生说：“‘有孝有德’的思想，只是说明一个贯通周代文明社会的道德纲领，在这个纲领之下，周初新的道德概念出现甚多，如敬、穆、恭、懿等。”他在引《庄子·天下篇》周人“以天为宗，以德为本”以后说：“在宗教观念上的敬天，在伦理观念上就是延长而为敬德。同样地，在宗教观念上的尊祖，在伦理观念上就是延长而为宗孝，可以说‘以祖为宗，以孝为本’。先祖克配上帝，是宗教的天人合一，而敬德与孝思，是使‘先天的’天人合一，延长而为‘后天的’天人合一，周氏族的‘宗子’地位要求在伦理上发展当初的天命，这样才能‘子子孙孙永保命’，‘其帅型受兹命’。”③

在一定意义上，周族的这些群族美德，后来铸成了中华民族的民族性格的重要组成部分，以至于孔子念念不忘“克己复礼”，明确表示：“周监於二代，郁郁乎文哉！吾从周。”④

三、“德性”与“德行”的融合

在理论上，笔者倾向于把“德性”与“德行”区分开来。如果说“德性”具有“神圣”的族群“属性”（我们姑且称为“伦理”，ethics），那么“德行”则表示“道德行为”的价值内涵，特别是指反映在族群首领行为上的素质、品性、风格等（我们姑且称为“道德”，morality）。就“德性”而言，它更多地与“族性”相联系；但“德行”却已扩展到了“行为”。而“圣王”则是联结“德性”与“德行”的中介。在历史文献中，这些群族美德是通过对尧帝和文王的赞美和表彰而得到彰显的。

呜呼，厥亦惟我周太王。王季，克自抑畏。文王卑服，即康功田功、徽柔、懿恭，怀保小民，惠鲜鳏寡。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。文王受命惟中身，厥享国五十年。① 维此文王，小心翼翼。昭事上帝，聿怀多福。厥德不回，以受方国。②不敢暴虎，不敢冯河。人知其一，莫知其他。战战兢兢，如临深渊，如履薄冰。③

如果把“族群首领”个人的道德行为看作“族群属性”的集中体现，同时它又具有群族成员共同效仿的功能，那么，“族群首领”的个人道德行为就转化为整体族群的品格。这样，“圣王”的超级道德形象就在“族群属性”与“个体道德”的联系中得以必然性地凸现。在这个意义上，“圣王”自身的品性、风格、举止等道德行为，就以不再是一般意义上的“个体行为”，而成为整体族群行为的象征。这里显示了一种“德”从群体性质到首领道德的转化：开始“德”由族内成员平等分享，经由一个中介转折，“德”由部分族人所垄断。拥有“大德”之人，则拥有权力，成为国家的政治支配者。换言之，经过这一转化，全面意义上的“德”，就转化为“有德”、“守德”者具有支配权力；“无德”、“失德”者则意味着权力的丧失。所谓“德厚者流光，德薄者流卑”是也④。儒家后来将“修身、齐家、治国、平天下”的治国途径，其思想所本，就来源于此。王国维在《殷周制度论》中说：“古之所谓国家者，非徒政治之枢机，亦道德之枢机也。使天子诸侯士大夫各奉其制度典礼，以亲亲、尊尊、贤贤、明男女之别于上，而民风化于下，此之谓治；反是则谓之乱。是故天子诸侯卿大夫士者，民之表也；制度典礼者，道德之器也。周人为政之精髓，实存于此。”“周之制度典礼，实皆道德而设。”⑤数十年后再读上述警句，仍可说它至今不失为极具洞察的至理名言。

庞朴先生根据帛书和简书的研究，把中国传统的道德观念划分为三个层次，即由“人之作为家庭成员所应有的人伦道德（六德）”、“作为社会成员所应有的社会道德（四行）”和“作为天地之子所应有的天地道德（五行）”。并且“这三重道德，由近及远，逐一上升，营造了三重深浅不同而又互相关联的境界，为人们的德行生活，为人们的快乐与幸福，开拓出了广阔无垠的空间”⑥。这实际上反映出中国传统思想中，由“伦理”转向“道德”、由“政治”转向“哲学”的总趋势。

无独有偶，美国著名汉学家艾兰（Sarah Allan）教授，依据列维·斯特劳斯结构主义的神话理论，通过对中国上古历史文献的细致研究，也得出中国古代世系传说的的基本社会功能是要缓解氏族继承权的世袭制与社会贤才管理制之间之冲突的重要结论。世袭制的本质是血液共同

体维持自身纯粹性的体现；而“德性”的提出则意味着社会共同体突破血缘限制的趋向。艾兰教授指出：

“德性”与世袭间的对立，也具有普遍的重要性。……“德性”实质上是对更大的社团或国家之要求的反映，即使在这一要求与个人家庭或血缘亲族利益发生冲突时也是如此，因为世袭是对家庭或亲族利益的保护。这一对立在任何区分以个人核心的家庭和血缘亲族的人类社会中都是固有的，但它又是随着社会的政治与社会组织的复杂而增加其重要性的。在传统中国的定居农耕社会，由于亲族组织的复杂系统，渐趋独立于世袭君主与非世袭官僚系统组成的政治组织之外，这种对立显得尤为重要。⑦

艾兰教授的这一发现解释了中国社会为什么超越了狭窄的血缘界限，而形成了一个跨血缘、跨地域，却没有分裂为若干异质国族（Nations）的整体国家。这与犹太、阿拉伯世界形成了鲜明的对照。“德性”观念的提出、强化和巩固，实际上成为铸造“中国性”特质之极其关键的一环。在一定意义上说，正是由于具有了超越各异质血缘群族之上、并得到广泛认同的“德性”，才使中华民族长久持续地融为一体。所有的政治要素，包括世袭帝王系统、选举官僚系统和地方家族系统，都在“德性”的价值网络中受到限制并相互协调。如果说，犹太和阿拉伯国家以“宗教与国族合一”为基本特征，那么，“德性”就是中华民族内在整合的精神动力和能量源泉，它实际上充当着宗教信仰的功能，发挥着公共价值的作用。中国地域之广袤、地区差异之显著、人口规模之巨大、历史连续性之持久，文化传统之深厚，在世界历史上都是罕见的。要问中国之所以然，依赖“德性”、认同“德性”、皈依“德性”、信仰“德性”，可能是最为切实的说明。正是“德性”即保留了血缘亲情，又有限地超越了它的限制，从而在多样异质的社会中建构了统一的巨型帝制－民族－国家。这种在国家最高形态和社会基层细胞中保留下来的血缘联系，而在中间政治管理层次实行知识考核机制的体制构造，是传统中国特殊性的突出体现。这种特殊的社会政治形态决定了中国传统社会和政治机制的复杂特征，构成了中国政治“正当性”理论表达和政治认知的基础（见表3）。

表3 从上古到秦汉时期政治社会共同体性质变化趋势

随着中华共同体范围的不断扩大，以单一“守德性”为伦理根基的周代，必然走向解体，而以更加具有普遍性的“倡德行”的道德倾向，自然更适应这种发展。经过春秋战国之社会共同体结构的调整，至秦汉时代，中国再次形成新的共同体形式。此后，“伦理”与“道德”合二为一。作为实现民族凝聚功能“伦理”符号必然产生，圣王神话自然兴起，而作为规范社会行为的“道德”行为也亟需恢复，儒学的复兴和礼治的再起，则适应了这种需求。

（责任编辑：周小玲）

De: A Spiritual Symbol to the community

Xiao Yanzhong

Abstract: Based on original historical data, the paper tries to interpreting conception of “De” by approach political sociology. In the early civilization of China, “De” meant double of Ethic and Moral. In former, it emphasizes an identity to the community, the latter, it means a good behavior for everybody. There are between tensions and fuses in same formulation of value. Therefore, it is composed for essence to form the political philosophy in ancient China.

Key words: Ethic; Moral; Political Identity

《社会科学》 2007年第4期

“本文中所涉及到的图表、注解、公式等内容请以PDF格式阅读原文”

/