

论中华治理传统中的德与德治*

——概念发源、路径建构与正义观念

张锋

(华北理工大学, 河北唐山, 063210)

摘要: 通过文字探源、文义分析与文献稽考, 不难发现, 中华治理传统中的“德”, 特指国家与社会的治理者与其治下人民间形成的互惠互利关系。就治国者而言, “德”主要强调其运用所掌握的公共权力为治下之人民造福、谋利、促进社会发展的责任, 并因其履行该责任而获取其治下人民的拥护与支持。“德治”乃是在“德”的统帅下, 综合运用“礼”“政”“刑”等多种治国之端寻求至治的路径。中国人在“祖述尧舜”“宪章文武”的历史建构过程中, 确立了“圣王施惠于民, 万民报以拥戴”的治理模式, 明确了圣王应以宽和、均平、共享利益之道博取众人之心, 而经周人“礼乐之治”的发扬, 得出“乐惠能施”“陈锡哉周”的“礼治”之道。这样的“德礼为本”“政教为用”的治理路径, 充分反映了中华文明治理传统中以惠民、均平、共享、有序为核心理念的正义观念。

关键词: 德; 德治; 礼; 礼治; 惠民; 均平; 共享; 有序; 正义观念

中图分类号: D929

文献标识码: A

自古以来, 中国的治理传统, 始终离不开“德”这一中心概念和“德治”这一基本路径。现代中国仍在使用“德治”“以德治国”等概念, 并将其作为在国家与社会治理中与“法治”并举的治理路径使用。

现代中文语境中的“德”与“德治”的含义, 多偏于精神治理层面而非物质利益分配层面。一般的, “德”被视为人的精神因素所决定的品行修养, “德治”被视为“道德之治”, “以德治国”几等同于“加强道德和精神文明建设”。在法治水平高度发达的现代社会, “法治”与“德治”已经区分为制度规范建设和精神修养建设两个边界清晰的治理路径, 二者有截然不同(同时也是密切相关)的治理领域。不过, 若将时光回溯到两三千之前, 当我们检视古代文献记载时, 应该注意到, 古人对“德”与“德治”的相关认识, 与我们目前通行的这种现代观念其实有相当大的差距。

由于“德”与“德治”是非常重要且基础的政治哲学概念, 广泛分布于整个古代中国历史中的治理实践中。现代人于熟视之下, 反少深究。近代以来, 西学东渐, 源自西方文明的德性伦理哲学概念盛于中国, 中文的“德”渐被渗入西方哲学中 Ethic 或 Virtue 之类的含义, 结合两宋以降收融佛道的儒家性理之学传统, 最终导致现代中文语境中的“德”与“德治”在内涵和外延上竟与古典文献中的原初含义大不相同, 反掩盖了中国本土“德”与“德治”传统的本色。

现代学者在讨论中国古代文献中的“德”时, 往往或以今释古, 或以外释中, 将建构在西方哲学概念体系中的“Ethic”“Virtue”概念与中文的“德”作概念对照互析, 甚或在讨论“德”时, 以西方古典哲学中的柏拉图与亚里士多德等辈宗师所谈的 Ethic、Virtue 等概念范畴解析理解中文的“德”, 或纠结于西方政治哲学中 Virtue 和 Ethic 与中文“德”的关

* 本文涉及“德”与“德治”的讨论(文章的第一、第二、第四部分), 是在以范依畴同志为主持人的国家社科基金项目“法治‘德礼’重建与‘礼法合治’传统治理资源的创造性发展研究”(16CFX007)中针对相关研究内容而完成的研究成果。

本文涉及“德”“德治”与中国本土正义观念的讨论(文章的第三部分), 系基于作者承担的2016年度教育部人文社会科学研究一般项目“春秋诸国交往秩序中的正义观研究”(项目批准号: 16YJC820047)资助的研究成果。

张锋, 男, 副教授, 法学博士, 毕业于中国人民大学法学院, 现就职于华北理工大学。

系与含义互释，以求对比解释中文的“德”。¹采用这种分析思路的学者，往往在有关“德”与“德治”的一系列问题探讨中难以得出令人满意的答案，如：自古以来中华文明中治国皆倡“德”与“德治”，但究竟何为“德”？何为“德治”？古人所说的“德”与现代人所说的“道德”是否是一回事？“德治”的目的（或目标）是什么？“德”与“德治”的特征是什么？“德治”有哪些主要领域？推行“德治”的路径又是什么？对于这些问题，目前的研究大多或止步于“德就是道德”，“德治就是以德治国，就是以道德治国”等认识。究竟何为“道德”？乃至“德”究竟能否以“道德”概括之，并由此引申出“德治便是以道德治国”的结论？则往往不作深究。

然考诸中国本土文献，这些认识往往是令人生疑的。在传世经史文献中，较早的《尚书》《左传》《史记》等文献，很少将“德”等同于后人所理解的个人或社会群体在精神修养和意识形态上的“道德”，而显系另有他意。因此，中国传统治理经验中的“德”“德治”，便不宜轻率地仅仅解释为“个人或社会的道德（修养、水平、认知、共识）”，而应从中国文化中的本土核心文献出发，梳理其真正的含义与运行机制。要言之，欲真正理解并解答这些问题，应该破开深受西方话语体系支配的现代政治学与法学的学术语境藩篱，返回到中国传统经史文献的话语体系，因为这首先是个中国社会治理传统文化中的特有概念，若按照中国本土文明以外的话语体系进行剖析，往往会导致缘木求鱼、不得要领。事实上，现代中国人对“德治”“以德治国”等问题的理解之所以出现偏差，大多缘于囿于此种现代西方学术语境的困境，而导致始终未能真正把握“德”与“德治”的真正含义。

一、什么是“德”：文字探源与文义解析

“德”是中华文化中的重要概念，对这个概念的理解阐释，经历代传承和社会发展，已析出多层含义。《汉语大字典》总括文献，将其含义总结有二十种。²要从这些解释中推究其原初含义，则应细察其文献出处，稽考出土文献中较早的字形，结合传世文献的解释，予以明确。在此基础上，通览此概念诞生时代相关文献的记载与后世的认知与实践，以求进一步确定其概念发轫时的基本内涵。

（一）“德”的起源与本义：“向往”与“获得”

“德”字的源头，目前最早可追溯到殷墟甲骨文。《甲骨文合集》20547号拓文中，该字作“𠄎”形。07229号拓片作“𠄎”形。19134号拓片作“𠄎”形，³。至金文中则进一步因循演化，《殷周金文集成》收录周代金文中的“德”，较典型的字形，西周早期德方鼎铭文（《集成》2661号）作“𠄎”⁴，西周中叶的师望鼎铭文（《集成》2812号）作“𠄎”⁵，

¹ 参见：陈来：《孔子、孟子、荀子：先秦儒学讲稿》，三联书店2017年，第14-15页。

² 计有：①升，登。②道德，品行，节操。③有道德的贤明之人。④恩惠；恩德。⑤感恩，感激。⑥德政，善教。⑦客观规律。⑧性质，属性。⑨心意。⑩五行说指四季的旺气。⑪始生，事物的开始。⑫凤凰头上的花纹。⑬福，喜庆的事。⑭通“直”。⑮通“植”。⑯通“得”。⑰国名。⑱星名。⑲水名。⑳姓。参见：汉语大字典编辑委员会：《汉语大字典》，湖北长江出版集团、四川出版集团2013年版，第904页。

³ 本句援引甲骨文来自：“殷契文渊”数据库：<http://jgw.aynu.edu.cn/ajaxpage/home2.0>，各字形访问地址为：
𠄎：（接前网址）/d/view.html?dbID=1&dbName=BONE&DisplayDBName=著录库&sysID=131186&dmext=
𠄎：（同前）/d/view.html?dbID=1&dbName=BONE&DisplayDBName=著录库&sysID=116672&dmext=127352
𠄎：（同前）/d/view.html?dbID=1&dbName=BONE&DisplayDBName=著录库&sysID=129346&dmext=

⁴ 中国社会科学院考古研究所：《殷周金文集成》（第五册），中华书局1985年版，第79页。

自此基本确定了该字的字形结构。

查“德”的字形构件主要有二：一为“辵”“彳”或“辵”，一为“直”或“𠄎”或“𠄎”。前者为“彳”，是道路、路径的象形；后者为“直”，是眼睛所观望方向的象形。师望鼎的“德”形，又多一“心”即“心”部，至此已与沿用至今的“德”字字形结构一致。



图 1-1-1 甲骨文、金文中“直”“德”字的字形

对甲骨文中的“𠄎”“𠄎”“𠄎”三种字形的解释，如从象形的角度理解，显系“行进于目标明确的道路之上”之态。有的学者以此望文，将之解释为“在行动中保持正直的心态，由此产生道德、信念的含义”。⁶但这种解释与该字早期字形的实际应用并不相符，当属后人以今释古之见。学界亦曾有将其释为通“循”“省”“巡”之说，目前也多为学界否定。⁷较一般的解释，是将甲骨文中的这三种字形释读为“直”。⁸马如森《殷墟甲骨文实用字典》称该字：“标示行走时目直前方，心不二焉。行为正直。本义是行为端正”⁹。中国社会科学院历史研究所刘源先生则指出，殷墟甲骨文中的“直”，在晚商时期尚未被赋予后世所常用的政治与道德内涵，而多用于出行、征伐、祭祀活动，其字形当解为“前进”“奋进”“正视”之意。¹⁰这种解读，显取“直”通“陟”意。综合目前所见甲骨文中的“直”的应用，以刘源先生对“直”的解释更为妥当。在出行、祭祀和军事行动前占问向某个方向前进是否妥当，是甲骨文中所见之常事。殷人用“直”字表达“前进”的意思，以问卜外出、征伐、祭祀之目标和方向是否妥当，是再正常不过的事情。

需要补充的是，《汉语大字典》引《玉篇》释“直”为“施也”。又引《集韵》《说文》，释“直”同“陟”，为“登，升，进”之意。¹¹按“登，升”皆有“向高处前进”之意，《玉篇》又说“直”有“施”意。盖“施”者，给予恩惠也。《左传·僖公二十七年》曰：“报施救患”¹²，《广雅·释诂三》云“施，予也”¹³。由此看来，“直”有“施加”“给予”“令其满足”之意。向高处前进而得利，是军事行动、围猎、坛祭活动的基本常识，占“居高临下”之位，自然便可定“尊卑上下之分”。因此，“直”除“前进”之外，还有“向某个方向前进能得利”的暗示。

⁵ 中国社会科学院考古研究所：《殷周金文集成》（第五册），中华书局 1985 年版，第 209 页。

⁶ 参见：裘文宇、裘勇：《汉字字源》，吉林文史出版社 2005 年版，第 281 页。

⁷ 参见：俞绍宏：直、德及相关字际关系考辨[J].大连大学学报,2020,41(04):51-60.

⁸ 参见：胡厚宣：《甲骨文合集释文》，中国社会科学出版社 1998 年版，“直”字形相关释文参见该著所录甲骨文片号。

⁹ 马如森：《殷墟甲骨文实用字典》，上海大学出版社 2008 年版，第 48 页。按，马先生认为许慎释德为“升（登）”“非本义”，“德”字应释为“行为正直”“行为端正”，本文的意见与之不同，详见下文。

¹⁰ 参见：刘源：从甲骨文、金文材料看西周贵族社会的“德”[J].南方文物,2017(04):145.

¹¹ 汉语大字典编辑委员会：《汉语大字典》，湖北长江出版集团、四川出版集团 2010 年版，第 887 页。

¹² 十三经注疏整理委员会：《春秋左传正义》，北京大学出版社 2000 年版，第 501 页。

¹³ 徐复：《广雅诂林》，江苏古籍出版社 1992 年版，第 254 页。

至西周金文中，“徂”才演进成“德”。然而，周代人所用的“德”，却非后世人们说的“道德”。王德培先生指出：“‘德’不见于甲骨文，是周人创造的字”¹⁴，从世传周代文献的内容看，这个字“主要是讲行为规范，是讨论‘政行’问题，具有政治措施上的实义，非伦理上的空泛道德之论也”。¹⁵斯维至先生则取李玄伯“德即性（生）”之说，认为周代的“德”有习惯法（法典）之意。¹⁶刘源先生稽考金文文献中“德”的使用事例，也指出：金文中的“德”字，“主要指政治品行和作为，是一个较为中性的概念，尚不能简单地理解为‘美德’”。

17

众说虽纷纭毕呈、各有所重，但总的来说，周代的“德”绝非后世所说的“道德”“修养”，当无可置疑。按周代之“德”既起于殷商之“徂”，则“徂”之含义，必与“德”大有渊源。“徂”既为向着预定目标“前进”“爬升”之意，金文中的“德”又多用于对祖先功业的称颂褒奖¹⁸，如此则西周金文中的“德”当有回顾总结本家发达之来路，勉励族人沿着祖先开辟的道路继续前行，以求家国兴旺、事业发展之意。沿预定的这个路线不断奋力前行，不惟可重现祖先的伟业，更可进一步光耀家族的门楣，而令族人大有所获、大受益处了。显然，这里的“德”是在强调政治实践领域的某种成果经验或路径设计。周人的这个认识，对后世“德”含义的发展，影响重大。

综合殷周两代甲骨文、金文中“德”字的演化及其实际应用，大略可将“德”字的原初含义可总结为：能从心之所望，经过一番奋力前行，能最终顺利抵达目标，而大有所获。概括起来，就是“心想事成”“得其所欲”的意思。

春秋战国时期是中国本土文献形成的关键时期，上以收三代文化之成果，下则启秦汉帝国之前路。自这一时期至隋唐，“德”的含义，随着时代发展而持续丰富。其尤为重要者，在两汉魏晋时期，逐渐确定了“德者，得也”的通说。

汉人许慎的《说文解字》称：“德，登（升）也，从彳，德声”¹⁹。这里的“登（升）”即“得”。《公羊传·隐公五年》“登来之也”，何休注“登，读言‘得’。‘得来之者’，齐人语也。齐人名‘求得’为‘得来’，作‘登来’者，其言大而急，由口授也”，唐代学者徐彦疏“齐人名‘求得’为‘得来’，而云此者，谓齐人急语之时，‘得’声如‘登’矣”²⁰。可知“登”“得”在汉代齐地方言中音近意通。清代学者段玉裁在注释《说文解字》时采此说，并进一步解释说“德即得也”。这似乎是中国本土学术对“德”字释义的通说。段说当源自先秦诸家的定义，《韩非子·解老》云：“德者，内也；得者，外也”²¹，是获之于内谓之德，取之于外谓之得，二字相通，都有“获得”之意。魏晋时，王弼注《老子》“上德不德”曰：“德者，得也。常得而无丧，利而无害，故以德为名焉”²²，显然，“常得无丧”“利而无害”等解释与前面总结的殷周时代“徂”“德”中“得利”“得惠”的语义相通。这说明殷周至魏晋，中国人对“德”的认识是一脉相承，逐渐推进的。因此，王弼遂直释“德”为“得”。

14 考虑到甲骨文中确实没有“德”字，此说亦可成立。

15 参见：王德培：《书》传求是札记(上)[J].天津师大学报,1983(04):71-72.

16 参见：斯维至：说德[J].人文杂志,1982(06):74-83.DOI:10.15895/j.cnki.rwzz.1982.06.014.

17 参见：刘源：从甲骨文、金文材料看西周贵族社会的“德”[J].南方文物,2017(04):145.

18 参见：刘源：从甲骨文、金文材料看西周贵族社会的“德”[J].南方文物,2017(04):148-149.

19 (清)段玉裁注，(汉)许慎著：《说文解字》，上海古籍出版社1981年，第76页。

20 十三经注疏整理委员会：《公羊传注疏》，北京大学出版社2000年版，第55页。

21 张觉：《韩非子全译》，贵州人民出版社1992年版，第270页。

22 楼宇烈校释，(魏)王弼注：《老子道德经校释》，中华书局2008年版，第93页。

以此成为后世中国本土学术对“德”本义的通说解释。

总而言之，“德”字本义，可概括为“得到”“获取”“获得”之意。其余各义，多为该义进一步延伸后的结果。

人类在文明之初，观察自身与外界环境，自然而然会欢喜赞叹所有可令自己受惠的东西，中国人称之为“有德”。于人而言，获利于外界，则此外利为“有德（得）”；受益于自身之思想行动，则此思想行动为“有德”。这就是所谓“德者，内也；得者，外也”。相较而言，今人所熟悉的“道德”“品德”“德行”“教化”等含义当为后出，其出现应在春秋战国之际，大略是在诸子理论体系发展过程中逐渐强化的概念内涵。后世熟悉的“仁德”“德操”之“德”多为儒家强调，其涵义偏于强调个人的品行修养与精神境界，进而推之，发展为圣贤治国模式下“内圣外王”的社会治理路径。而“五行之德”“天地化生之德”等，则显然是在阴阳五行家和道家理论发展中逐渐强化的含义，主要指代自然元素的物性作用机制及其对人类的意义和价值。

这样，“德”就从原初含义“得”中进一步析出两类含义，一类是着眼于人类社会的“德”，强调人与人之间基于互惠互利建立起的社会秩序及其价值目标；一类是发轫于自然万物的“德”，强调人类在与自然互动中对万事万物的利害判断。在先秦学术流派中，着眼于人类社会的“德”主要是儒家、法家的研讨主题，其特点是不擅（或放弃，或搁置）推究万物至高公理，而重点研讨如何在现实人类社会中建立较为良好的秩序。²³发轫于自然万物的“德”则主要是墨家、道家的研讨主题，其特点是在更为深入地探讨万物至高公理的基础上，由此及彼、自上而下地提出在人类社会中实现正义与秩序的方案。自春秋战国之后，中国本土学术对“德”的理解与应用，大体不超出这个范围。

（二）“德”在治国实践中的含义演化：“施惠”与“受惠”

在先秦时期的国家治理实践中，“德”从其本义“得到”“获得”中，渐次发展出“恩惠”“惠及”“施惠”等含义，这是对“德”字较古朴含义“得”的进一步解释，与其本义密切相关。

随着社会阶级的分化和国家治理机制的不断完善，在中国的国家治理实践中，于统治阶级内部逐渐产生了“施惠者”与“受惠者”的区别。按照一般的历史逻辑和相关文献记载，早期的国家权威主要来自“威”和“德”两个主要方面。“威”是以兵戈暴力威慑反抗统治权威的人，“德”则是以利益分配怀柔团结拥戴统治权威的人，这就是文献上说的“德以柔中国，刑以威四夷”²⁴“德以施惠，刑以正邪”²⁵。这两个方面是如此重要，乃至产生了“国之大事，在祀与戎”²⁶这样的认知。在这种认知中，“祀”是与“德”密切相关的，即所谓“用命，赏于祖”²⁷，“戎”是与“刑”一体的，即所谓“弗用命，戮于社”²⁸。所谓“兵刑一体”“刑起于兵”乃是指刑威对国家权威的保障作用，而“德礼为本”“克明哲德”乃是

²³ 儒家说“未知生，焉知死”“敬鬼神而远之”，正是这种轻忽避谈终极目标/原则的体现。从早期儒家教育活动中能明显看出，儒家思想是贴近现实和实践应用的人文学术，而非穷理究性、追问至高存在或法则的学术流派。孔门四科，德操、文学、言辞、政事，只有德操一门稍近此道，但在先秦时代也主要是克己复礼的为人之道，其讨论范围仍以人类社会为主，并非道家所探究“道”或墨家所讨论“天志”等概念。

²⁴ 十三经注疏整理委员会：《春秋左传正义》，北京大学出版社 2000 年版，第 491 页。

²⁵ 十三经注疏整理委员会：《春秋左传正义》，北京大学出版社 2000 年版，第 889 页。

²⁶ 十三经注疏整理委员会：《春秋左传正义》，北京大学出版社 2000 年版，第 867 页。

²⁷ 十三经注疏整理委员会：《尚书正义》，北京大学出版社 2000 年版，第 207 页。

²⁸ 十三经注疏整理委员会：《尚书正义》，北京大学出版社 2000 年版，第 207 页。

指德惠对国家权威的维系作用。关于后者，传统的经学家已经说的再明白不过：“能敷恩惠之施，造始周国，故天下君之”。²⁹

“德”的“恩惠”“惠及”“施惠”等含义，属于“获得”“得到”本义在新层面的跃迁发展，乃是对国家治理过程中治国者（君主）与被治者（臣民）之间特定权利义务关系的描述与规定。在这个层面中，君臣双方以“德”为核心共识，建构起如此一种社会关系：君主作为施惠者，臣民作为受惠者，形成较为稳定的互相支持关系。受惠者（臣民）从施惠者（君主）处**得到**诸如恩赏、赐予、安全、和平、繁荣之类的好处，而施惠者由此**获得**受惠者的感恩、认同、爱戴、拥护、支持或其他方面的**回报**，最终逐渐建立起这样一种社会治理秩序：一群受恩惠的臣民如星辰一般，层层拥戴拱卫着位居中央的那位“光被四表”的施惠之君，这便是《论语》上总结的“为政以德，譬如北辰，居其所而众星共之”，³⁰即所谓“众星拱极”的治理模式，如下图所示：

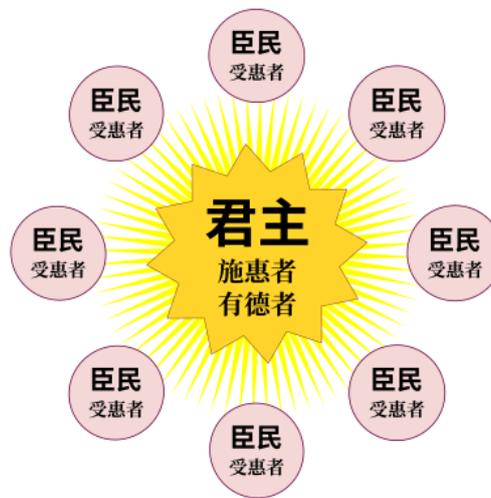


图 1-2-1：“唯有德者居（君位而治）之”

起初，这种治理结构不是强迫的，而是自愿的。施惠者自愿（或无意间）惠及他人，受惠者自愿向施惠者予以回报。但随着社会的发展，这种关系逐渐成为一种习惯法意义上的权利义务关系，并在随后的礼制中固定下来。这就是《礼记·曲礼》上说的“太上贵德，其次务施报”³¹。当施惠者被定义为天地鬼神时，“德”就成为神权法意义上鬼神、祖先对人间民众、子孙的恩赐庇佑，负责沟通天地鬼神祖宗的史祝卜祭司阶层由此掌握了相应的社会治理权威。当施惠者是现实社会中的特定人员时，“德”就成了受惠者对这些“光被四表”“格于上下”³²之“圣王”的感恩、恭维与敬服之辞，由此定义了这些“圣王”“圣贤”的优良品质，并推戴他们做家国公共事务的主事者，中华治理传统中圣君贤王在公共事务中“修齐治平”的治权自此便应运而生。

显然，这一层面的“德”所建立的社会关系利益分配是双向的，但此种关系的建立主动权在施惠者处，这种社会结构的治理者角色自然也主要由施惠者扮演，社会与国家的治权便

²⁹ 《毛诗正义·大雅·文王之什》“陈锡哉周”郑玄注，十三经注疏整理委员会：《毛诗正义》，北京大学出版社 2000 年版，第 1122 页。

³⁰ 十三经注疏整理委员会：《论语注疏》，北京大学出版社 2000 年版，第 15 页。

³¹ 十三经注疏整理委员会：《礼记正义》，北京大学出版社 2000 年版，第 20 页。

³² 十三经注疏整理委员会：《尚书正义》，北京大学出版社 2000 年版，第 29 页。

随之落入这些施惠者手中，这就是所谓“皇天无亲，惟德是辅”³³“德厚者位尊”³⁴“惟仁者宜在高位”³⁵“有德者居之”³⁶。显然，“恩惠”“施惠”“受惠”“惠及”是从“得到”“获得”中直接延伸出的概念内涵，检索先秦两汉时期的文献，其中出现的“德”多属此义。

举例而言，今传《尚书》所见今文经诸篇和出土金文文献所见之“德”，惟其解为“德惠”“惠及”时，文义方较通畅，而仅解为个人品德修养则不甚通。如《尧典》“克明俊德”和《殷周金文集成》中所常见“克哲厥德”当为近义，可直解为“能够光大（具备）那超凡睿智之德”，此处的“德”如只理解为个人品德修养，显失狭隘。通观文献所载事迹，帝尧之“德”实为其施政对人民的恩惠，人民因此赞扬他有“德”，这里的“德”解释为“惠及人民”“令人民受惠”“具有惠及人民的施政能力”显然更合上下文意，即《史记》“有民立君，将以利之”³⁷之意。

由此推敲《殷周金文集成》中频频所见类似“克明哲德”“明德”“秉德”等各篇的上下文，则不难看出其中的“德”也多属此意。如《集成》所收第82号器“单伯吴生钟”铭文称“……令余小子肇帅型朕皇祖考懿德用保奠”³⁸，第109号器“邢人女钟”铭文称“……文祖皇考克哲厥德得纯用鲁永终于吉……用文祖皇考穆穆秉德……”³⁹，第189号器“刃其钟”铭文称“……丕显皇考穆穆异异克哲厥德……肇帅型皇祖考秉明德虔夙夕辟天子……”⁴⁰等，这些铭文中的“德”，从文义上看大多都是子孙吹嘘感激祖先功业惠及后世的好处。

不惟《集成》所见出土文献中的“德”多当作此解，传世文献中的“德”也以此解方文义通畅。例如，《尚书·舜典》称颂帝舜“濬哲文明，温恭允塞，玄德升闻，乃命以位”⁴¹的“玄德”，也是在赞颂帝舜发迹前修身笃孝，受人爱戴，于民有惠的事迹，即《史记·五帝本纪》所云“能和以孝，烝烝治，不至奸”⁴²“舜耕历山，历山之人皆让畔；渔雷泽，雷泽上人皆让居；陶河滨，河滨器皆不苦窳。一年而所居成聚，二年成邑，三年成都”⁴³等事。在这些叙事中，所谓“圣哲”的“玄德”，不仅指舜的个人修养，更强调他惠及家人、邻舍、社会大众的事迹，这些事迹“升闻”至天子乃至上天，舜才被置入重点培养的序列，并最终被授予摄天子之位，是所谓“乃命以位”。

《舜典》又载，帝尧考察舜为政三年，认为“询事考言，乃言底可绩”，命舜继位，舜“让于德，弗嗣”，认为自己的“德”不足以嗣位。尧为了进一步张大培植舜的“德”，立即在“正月上日”，命舜“受终于文祖”，立其为自己合法的嗣子，从而将整个家族的治权移交给舜。⁴⁴这里的“德”显然不应仅理解为后世所谓“个人品德”，因为个人品德是不可能通过立为宗嗣而增长的。此处之“德”只能理解为：尧通过移交整个家族治权的方法，强化舜施惠

33 《尚书·蔡仲之命》（伪），但此句见于《左传·僖公五年》，为逸《书》文。参见：十三经注疏整理委员会：《尚书正义》，北京大学出版社2000年版，第534页；同版《春秋左传正义》，第393-394页。

34 （汉）司马迁：《史记·礼书》，中华书局1999年版，第1023页。

35 十三经注疏整理委员会：《孟子·离娄上》，北京大学出版社2000年版，第22页。

36 （汉）班固：《白虎通》，中华书局出版社1985年版，第142-143页。

37 （汉）司马迁：《史记·周本纪》，中华书局1999年版，第83页。

38 中国社会科学院考古研究所：《殷周金文集成释文》（第一册），香港中文大学2001年版，第48页。

39 中国社会科学院考古研究所：《殷周金文集成释文》（第一册），香港中文大学2001年版，第70-71页。该器名为“井人（‘女’右上角置‘二’字）钟”，因（‘女’字右上角置‘二’字）为罕见字，特注明。

40 中国社会科学院考古研究所：《殷周金文集成释文》（第一册），香港中文大学2001年版，第151页。

41 十三经注疏整理委员会：《尚书正义》，北京大学出版社2000年版，第60页。

42 （汉）司马迁：《史记》，中华书局2000年版，第17页。

43 （汉）司马迁：《史记》，中华书局2000年版，第26页。

44 参见：十三经注疏整理委员会：《尚书正义》，北京大学出版社2000年版，第61-65页。

于民的能力，本质上是增益其施政资源与权力的行为。

帝舜正式继位后，施政的首要咨议是“食哉惟时！柔远能迓，惇德允元，而难任人，蛮夷率服”⁴⁵，认为只要抓好了农业经济生产，确保按农时耕种，增长粮食收入，便可以安民惠民，令四方蛮夷都敬服中央。这里的“惇德”显然也属惠民安民之意。

《皋陶谟》又载皋陶向帝禹谏言“允迪厥德，谟明弼谐”，指出只要按照以往的德政路线施政，便无往不谐，并进一步解释说“慎厥身修，思永。惇叙九族，庶明励翼，迓可远，在兹”。显然，这个“德政”路线，就是从帝尧时代确定的“克明俊德，以亲九族。九族既睦，平章百姓。百姓昭明，协和万邦”⁴⁶，被后世儒家总结为“修齐治平”的治国路线。而在“修齐治平”四阶段一以贯之的，便是“克明俊德”，从统治者自身逐步向外扩散，先修善自身，再施惠亲睦宗族，再惠及外姓各族，最后惠及天下的治理路线。《皋陶谟》中又列举了统治者治国时的“九德”：“宽而栗，柔而立，愿而恭，乱而敬，扰而毅，直而温，简而廉，刚而塞，彊而义”，并说“彰厥有常，吉哉”，认为只要在日常施政时彰明贯彻这“九德”，就可以把国家治理好。从原文看，这里的“九德”也不能仅理解为治国者的个人道德修养，而应主要解释为治国者在施政惠民时的九个注意事项或行为规范：施政时应宽和但不失庄重，怀柔但不失原则，坚守本心而待人恭恪，治事有序而敬慎谨微，和顺且坚毅，正直而温和，宽简但廉正，刚强果断但适可而止（留有余地），坚定有力但遵循正义。其又曰“天命有德，五服五章哉”，这里的“德”显然也有“上天授命给能德惠万民的人做君主”之意。

由此直至《周书》中所见“明德慎罚”等之“德”，大多指统治者惠民爱民之德政，而非仅指其个人的道德操守。《康诰》在“明德慎罚”之后紧跟着便是“不敢侮齔寡，庸庸，衿衿，威威，显民”，显系明证。⁴⁷春秋战国时代之后，虽然“德”的新含义不断衍生，但其本义“得到”“获得”和其临近衍生义“恩惠”“惠及”“施惠”仍然继续存在，并一直沿用到现代。我们现在仍然常用的“大恩大德，永志不忘”等说法，显然是此含义的现代沿用。

这样，我们可以得出一个基本结论，那就是在先秦时期文献，“德”这个概念本指人从事某项事业的方向或目标，并进一步被赋予该目标实现后的成就或功业的含义，最终在国家治理实践中逐渐明确为治国者与其治下臣民之间形成的“施惠者”与“受惠者”关系，以及这种关系中各方的相应权利与义务。

二、从“德”到“德治”：历史建构中的圣王之治路径考察

上述结论不仅有文献所见理论认知的依据，也有文献所见为政实践的证据。因为有关如何治理人类社会的学问⁴⁸，首先是社会实践经验的总结，而非形而上理论的推演。要明确“德”究竟是否如前述所说的那样，本义为“向往”而“获取”，演化成治国中的“施惠”与“受惠”关系，并由此形成一套以这种含义的“德”为中心的治理路径，即“德治”。则不妨看一看自文献记载中传承建构的先秦以降中国国家治理传统中一系列典型“德治”的历史实践，以为例证。

（一）祖述尧舜：圣王传说中的“德”与“德治”

⁴⁵ 十三经注疏整理委员会：《尚书正义》，北京大学出版社2000年版，第85页。

⁴⁶ 十三经注疏整理委员会：《尚书正义》，北京大学出版社2000年版，第31页。

⁴⁷ 其余类似事例甚多，此处的解释说明已较为充分，故不全文列举。

⁴⁸ 现代学科体系中将之统归入“法学”学科门类。

按照中国儒家采摭史料建构起来的上古历史,中华文明早期一系列传说中的圣君贤王被颂扬为完美的圣王,乃至成为中国传统社会治理的标杆,“致君尧舜上,再使风俗淳”⁴⁹几乎成了后世中国人臣的共同理想。在后人整理敷陈的文献记载中,充满着对这些圣君贤王的溢美赞颂之词,寄托着中国人对完美治世的向往。这样的记载,从现代史学角度看,当然不能作为完全可靠的历史予以充分信赖。但假若换一个角度,从中华文明国家与社会治理传统的视角予以观察,则不难发现这些记载中蕴含着中国人对“德”与“德治”的深刻认知与经验总结,并由此确立了后世中国国家与社会治理的理想目标、实施路径,并指导着追求这些目标的具体治理实践过程。对这些文献所载的圣王传说加以分析,是很有必要的。

司马迁撰《史记》,“卒述陶唐以来,至于麟止,自黄帝始”⁵⁰,“上起轩辕,下暨天汉”⁵¹将所述中国历史的起点定在五帝时代,这是因为《史记》的体例是按照“述故事,整齐其世传”⁵²的家族本位思路撰写的,而在司马迁看来,中国以家族为核心的统治秩序,是从传说中的黄帝时代开始的。《史记》开篇的《五帝本纪》贯彻阐述了黄帝家族的世系传承,建构了一套自黄帝至帝禹的血缘传承体系。

五帝时代之前的中国上古史,鸿蒙元初,文明浩渺,遗留下来的传说与记载神话色彩浓厚,没有进入司马迁的撰史视野。至唐代,司马贞在为史记作《索隐》时,综合《帝王世纪》《三五历纪》等文献,仿照《史记》体例,敷陈《三皇本纪》一篇,置于《五帝本纪》之前,补记了伏羲氏、女娲氏、神农氏等神话传说中古代“帝皇”的事迹。从其文字看,大体对应中华文明早期从渔猎畜牧经济到耕作农业发明的氏族社会时期。这一段历史的文献记载十分简略,留下的考古遗迹却不少,属于上古史考古的内容。目前来看,考古的证据尚不能与相关文献记载建立足够科学有效的关联,所以相关文献记载只能作为神话传说对待。虽然如此,中国人推崇治国者之“德”,讲求“德治”的思路,仍然能从这些后世总结追记的文献中看出来。无论这些记载是后人以今推古层累建构而成的,还是确有口耳文字历代相传的真实历史遗迹,都足以令我们更好地理解中华文明中“德”与“德治”的内涵与演变。

1、三皇之“德”

唐人撰成的《三皇本纪》中罗列有关三皇时代的神话传说,着重介绍了太皞伏羲氏、女娲氏、神农氏的事迹。⁵³从这些神话传说中,足可见中国本土文明中的“德”究竟是怎么回事。

关于太皞伏羲氏,《三皇本纪》仍准《五帝本纪》中的世系体例,在指出其“代燧人氏,继天而王”时,着重渲染其神圣不凡的出生:“母曰华胥,履大人迹于雷泽而生庖牺于成纪”。其后则迅速点明:(伏羲)“有圣德”。所谓“圣”,即睿智通达,《尚书·洪范》曰“睿作圣”,伪孔传解释为“于事无不通,谓之圣”。⁵⁴而所谓“德”,则正如前面分析,乃是统治者在为政治理过程中能施惠于民,事功皆成,获民拥戴的状态。政治上的“有德”是指形成了为君者德惠于民,为民者受惠于君,民得君惠,君得民忠的互惠互利关系。这一点与后世所偏重

⁴⁹ (唐)杜甫:《奉赠韦左丞丈二十二韵》,见《全唐诗》,中华书局1980年版,第2252页。

⁵⁰ (汉)司马迁:《史记·太史公自序》,中华书局1999年版,第2494页。

⁵¹ (唐)司马贞:《史记索隐》,见南宋黄善夫家塾刊本《史记》,日本国立民俗博物馆藏。

⁵² (汉)司马迁:《史记·太史公自序》,中华书局1999年版,第2493页。

⁵³ 本小节所引《三皇本纪》的文本,皆出自(唐)司马贞所撰《三皇本纪》,见南宋黄善夫家塾刊本《史记》,日本国立民俗博物馆藏。

⁵⁴ 参见:十三经注疏整理委员会:《尚书正义》,北京大学出版社2000年版,第359页。

的将“德”理解为个人品德修养是有明显区别的。文献记载中的“太皞伏羲氏”是一个睿智通达，有德于民且受民拥戴的“圣王”。《三皇本纪》的后文，则用了较大的篇幅，逐个向我们展示了伏羲的“圣德”：

第一是“始画八卦，以通神明之德，以类万物之情。造书契，以代结绳之政”，这可视为文字符号的起源，是人类文明史的大进步，当然是实实在在的伟大功业。

第二是“始制嫁娶，以俪皮为礼”，这是将婚姻制度的阶段性发展归功于他的身上，人类的两性关系逐渐固定化、制度化，当然也是文明的大进步，大功业。

第三是“结网罟以教佃渔”“养牺牲以供庖厨”，所以伏羲又被称为“宓犧”或“庖犧”。“犧”（牺）便是为人类捕获的动物，“宓”“伏”都是埋伏、设机关的意思，“宓犧”就是说“这是个教会人们用机关陷阱捕获动物的伟人”，而“庖犧”则是说“这是个教会人们养殖动物以供应厨房的伟人”。食货之重，自古已然，这可见伏羲被塑造为一位在渔猎畜牧经济时代拥有高超生产技艺的伟大首领。

第四是“以龙纪官，曰龙师”，《左传》称此为“大皞氏以龙纪，故为龙师而龙名”，⁵⁵如此则说明伏羲已经在这个部落中建立了早期的职官，很可能已经有了初始的公共权力架构体系。如此则更是一项了不起的社会进步。

第五是“作三十五弦之瑟”，乐器的发明，开启了中国礼乐治国的传统，同样是非常重要的创造。

第六是“都于陈”，则说明这位传说中的领袖已经建立了较为明确的统治中心城邑，这又是文明发展的标志性事件。

第七是“东封泰山”，泰山作为中国传统的“政治山”，历来是地上的天子向天上的天帝汇报工作（即所谓“封禅”）的重要场所，而这个政治传统，若依此说，正是从伏羲氏开始的。将上天的权威和人王的权威关联起来，是政治神权的重要一步，是加强统治权威的重要环节。

《三皇本纪》其后所言女娲氏、神农氏之事迹，皆准照此模式展开。如称女娲氏“有神圣之德”，其“德”包括“作笙簧”“炼五色石以补天，断鼈足以立四极，聚芦灰以止滔水”，结束了共工氏“强霸而不王”与祝融氏争霸所引发的大祸。这样的事迹，当是对上古时期一场大规模部落战争的追忆，女娲氏很可能是医治这场混战所带来浩劫的部落首领。中华文明中以阴柔雌伏的休养生息之道拨乱反正的治国思想，当可追溯到女娲的神话传说中。其又称神农氏“火德王”，在陈述其“德”时着重介绍了他发明耒耜发展耕作农业的伟大贡献。还说他“始尝百草，始有医药”，乃是中药学的始祖，医药之重，自不待言。又“作五弦之瑟”，“作蜡祭”，是皆礼乐祭祀等要事。“教人日中为市，交易而退，各得其所”，乃是在为商品交易立法设制。又“重八卦为六十四”，是发展了伏羲的“始画八卦”，为以“变易”为中心的中国哲学做出的重要贡献。

总揆文献传说中三皇时代诸“圣王”的“圣德”，不难发现，这些“圣德”无一例外都是在讲他们对社会、对文明、对人类的实在贡献。人有贡献之心，加有贡献之能，而成贡献之事，惠及众人，众人因而拥戴其为君为王，便是政治上的“德”。《左传》上说“太上有立德，其次有立功，其次有立言”⁵⁶，正是在讲这个道理。唐代学者孔颖达解释“立德”称：

⁵⁵ 十三经注疏整理委员会：《春秋左传正义》，北京大学出版社 2000 年版，第 1567 页。

⁵⁶ 十三经注疏整理委员会：《春秋左传正义》，北京大学出版社 2000 年版，第 1152 页。

“立德，谓创制垂法，博施济众”，⁵⁷这足见这种认识自先秦至汉唐，一直都是中国政治意识与学术中的主流观念。

2、五帝之“德”

三皇时代的传说，神话色彩较浓，五帝时代的传说，则逐渐转向人文的光辉。人类文明的发展水平明显更高了。尽管相关文献记载目前看来依然属于传说，尚不能作为信史，但仍然被数千年间以降的中国人奉扬传颂，以为其中的圣王之道为治世的标准。《史记》采用《世本》上的说法，将五帝列为黄帝、帝颛顼、帝喾、帝尧、帝舜五位，并认为他们同出一个世系血缘，现代学者一般认为这多为后世的捏合。杨向奎先生指出：“三皇五帝的历史传说只限于他们本身，并没有世系”，但同时承认，五帝时代后期，即文献上所称的虞夏时代，就“和过去不同了”，应尝试尽可能恢复那个时代的帝王世系和各自的贡献与功业。⁵⁸尽管直至现在，这个工作仍未能确立出可信的历史。但并不妨碍我们对这一时代层累建构而得的相关历史记载，作一国家治理路径传统的考察。

《史记》所载五帝的前三位（黄帝、帝颛顼、帝喾），以对黄帝的记载最为详细。与三皇时代那种大多带有田园牧歌色彩的记载不同，文献所见黄帝时代的中华文明显然已经到了制度变革的临界点，旧的社会秩序处于崩溃的边缘，而新的社会秩序正在呼之欲出。

《五帝本纪》在介绍黄帝时开头便说，当时的天下共主神农氏已经“世衰”，天下四方诸侯“相侵伐”，而神农氏“弗能征”。在这个当口，黄帝便“习用干戈，以征不享”，以兵戈取天下。天下的“诸侯”慑于黄帝的兵威，“咸来宾从”“咸归轩辕”。只有炎帝部族和蚩尤部族尚未归附，于是黄帝便“修德振兵”，一面团结归服自己的部落方国，一面加强军事建设。同时“治五气，蓺五种”，大力发展农业生产；“抚万民，度四方”，努力争取民众的支持。在做了充分准备后，先后在阪泉之战、涿鹿之战中击败炎帝、蚩尤，威服天下，终于“诸侯咸尊轩辕为天子，代神农氏，是为黄帝”。

黄帝做了天下共主的“天子”后，四处征讨不服的“诸侯”部落方国，“披山通道，未尝宁居”，并在这个过程中，将“中央”的权威扩展到四面八方的部落方国中。他确立了地方“诸侯”朝见中央“天子”的制度（“合符釜山”），建立了国都（“邑于涿鹿之阿”），维持着一支禁卫军（“以师兵为营卫”），设置了各色官职（“官名皆以云命，为云师”），在地方“诸侯”部落方国之上设立了代表“中央”监察“地方”的官员（“置左右大监，监于万国”），举办了各种祭祀活动（“与鬼神山川封禅为多焉”），并尝试建立统一的历法（“获宝鼎，迎日推策”）。⁵⁹这些功业，依照我们前面的分析，显然大多属于黄帝的“德”。

尤需值得我们注意的，是黄帝在取天下时“修德振兵”这个说法。我们中国人将“德”与“兵”并举，显然是因为二者是相反相成的一对概念：“德”是予好处以团结人，“兵”则是施威慑以压服人。“德”成为后来“礼”的源头，将予好处、施恩惠、团结人的方法制度化、规范化，就成了礼，是德为礼之本；“兵”则为“刑”之所起，将威慑人、惩罚人、压服人的手段制度化、规范化，就成了刑，是所谓“刑始于兵”⁶⁰。唐律称“德礼为政教之本，

⁵⁷ 十三经注疏整理委员会：《春秋左传正义》，北京大学出版社 2000 年版，第 1152 页。

⁵⁸ 参见：杨向奎：“应当给有虞氏一个应有的历史地位”，载《绎史斋学术文集》，上海人民出版社 1983 年版，第 1-4 页。

⁵⁹ 本段和上段引文参见：（汉）司马迁：《史记》，中华书局 2000 年版，第 3 页。

⁶⁰ 《辽史·刑法志》：“刑也者，始于兵而终于礼者也”，参见：《辽史》，中华书局 2000 年版，第 573 页。

刑罚为政教之用”，“德礼”与“刑罚”作为中国传统治国之两端，按照文献上的这种说法，在传说中的黄帝时代就已渐次明确了。

黄帝之后的帝颛顼和帝喾，《五帝本纪》中着墨不多，一是介绍他们与黄帝间的亲缘关系，⁶¹二是简要介绍了他们的功业。但到五帝时代后期的尧舜二帝，则用笔又丰富起来，这是因为后世极推重尧舜，将其抬高推崇为几乎完美的统治者模范。尧舜之治，素来被视为中国国家治理的标杆。

《五帝本纪》取《世本》上的说法，称帝尧乃帝喾之子，名叫“放勋”。帝喾崩后，先由帝尧的兄弟帝挚继位，帝尧被封为“唐侯”。但帝挚的统治时间不长，《帝王纪》称“在位九年，政微弱”，只能把帝位让给“德盛，诸侯归之”⁶²的尧，是为帝尧。《史记索隐》称，“尧”是谥号，“放勋”才是他的名，姓伊祁。皇甫谧在《帝王世纪》称，帝尧的姓来自“从母所居”，⁶³这种说法可能暗示了某种母系社会传统的影响。在介绍完帝尧的基本信息后，《五帝本纪》开始用无所不极的美誉赞颂帝尧：“其仁如天，其知如神。就之如日，望之如云。富而不骄，贵而不舒。黄收纯衣，彤车乘白马”。所谓“其仁如天”是说他对他人的关爱无微不至，“如天之函养”⁶⁴；“其知如神”是说他聪明智慧，“如神之微妙”；⁶⁵“就之如日”，是把他比喻成天上温暖的太阳，人民一靠近他就感受到光明和温暖；⁶⁶“望之如云”，是将其比拟成恩泽万物的祥云，人民盼望他就像久旱望甘霖；“富而不骄，贵而不舒”说明当时社会已经出现较为明显的贫富分化，⁶⁷因为“富贵”是“贫贱”的相对概念，这是国家与法律产生的社会基础；“黄收纯衣，彤车乘白马”则重点描述帝尧的外貌，金冠礼服，彤车白马，俨然一副上古“高富帅”的形象。简言之，这是一个在修养、能力、德操、出身、容止各方面几乎没有缺陷的完人。

然而，假若只是个人的完美，并不足以令其成为领袖群伦的伟人。国家治理中的领袖，更偏重群体政治层面而非个体修养层面的“德”。依照《五帝本纪》的说法，⁶⁸帝尧之所以伟大，乃是由于他在这一层面也有了了不起的成就：“能明驯德，以亲九族。九族既睦，便章百姓。百姓昭明，和合万国”。⁶⁹如前面分析的那样，这几句话能明显看出帝尧治国的路径：首先发扬光大自身的圣明美德（是为“修身”），将自己的亲族密切团结起来，建立起以自身为核心的家族治理体系（是为“齐家”）；再用同样的思路将“百姓”（本部落方国的大贵族世家）团结在一起，建立起以本族为中心的部落方国治理体系（是为“治国”）；其后则顺理

⁶¹ 疑古学派以后的现代史学家一般认为这种亲缘关系的记载并不可靠。

⁶² （唐）张守节：《史记正义》引，见《史记》，中华书局 2000 年版，第 12 页。

⁶³ （唐）司马贞：《史记索隐》引，见《史记》，中华书局 2000 年版，第 12 页。

⁶⁴ （唐）司马贞：《史记索隐》，见《史记》，中华书局 2000 年版，第 12 页。

⁶⁵ （唐）司马贞：《史记索隐》，见《史记》，中华书局 2000 年版，第 12 页。

⁶⁶ 把最高领袖比喻成太阳似乎是人类早期文明中的通例。《汉穆拉比法典》中也说“使我如同沙马什（太阳神），昭临黔首，光耀大地”。参见：世界著名法典汉译丛书编委会：《汉穆拉比法典》，法律出版社 2000 年版，第 3 页。

⁶⁷ 在被怀疑很可能是唐虞文化遗存的山西襄汾陶寺遗址的考古发掘中能够明显看出阶级对立的状况。参见：王克林：“陶寺文化与唐尧、虞舜”，载《陶寺遗址研究》，科学出版社 2007 年版，第 376-393 页；许宏、安也致：“陶寺类型为有虞氏遗存论”，载《陶寺遗址研究》，科学出版社 2007 年版，第 336-342 页；另可参见：何弩、高江涛、王晓毅：《陶寺遗址：“中国”与“中原”的肇端》，中国考古网[2021/04/15]，<http://www.kaogu.cn/zixun/shanghailuntan/20171219/60495.html>

⁶⁸ 关于帝尧之治，《史记·五帝本纪》大体搬用了《尚书》中《尧典》和《舜典》的记载。

⁶⁹ （汉）司马迁：《史记》，中华书局 2000 年版，第 12 页。《尚书·尧典》则称“克明俊德，以亲九族。九族既睦，平章百姓。百姓昭明，和合万邦”，与《史记》皆文稍有入处，文意大体相类。参见：十三经注疏整理委员会：《尚书正义》，北京大学出版社 2000 年版，第 31 页。

成章地将同样的模式在往外推，建立起四方“诸侯”部落方国以本部落方国为中心的“天下”治理体系（是为“平天下”）。最终形成一个以帝尧为核心的同心圆治理体系，贯穿这一统治秩序的基本原则，即帝尧之“德”，就是帝尧以其能力权势惠及四方各层大众的作为，和四方各层大众对帝尧这种恩惠报以支持和拥戴的统治关系。如图所示：

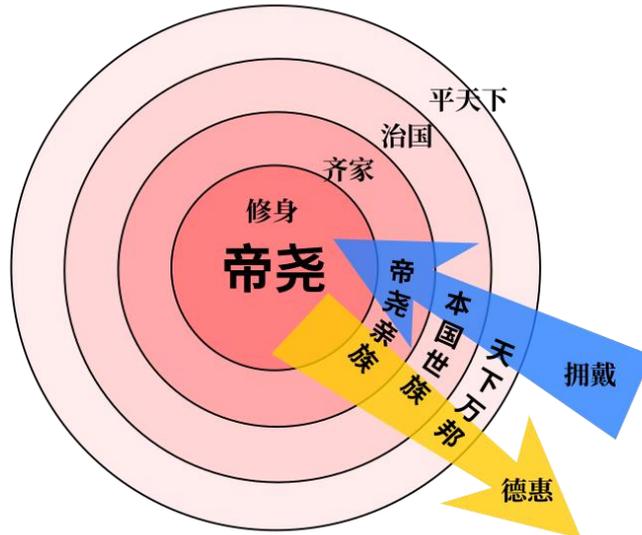


图 2-1-1：帝尧之治的德治体系与路径

明晰了这种治理路径，则不难理解为何在尧舜禅让的传说中，帝尧如此重视考察接班人和睦家庭、团结家族、造福社会与国家并受人爱戴拥护的能力。他先否决自己儿子丹朱的资格，是因为丹朱“顽凶”，不能以德惠感召他人，又好与人争讼，难以团结人的缘故；继而否决共工，认为其能言善辩，爱搞歪门邪道，表面上恭谨，实际上胆子比天都大（“共工善言，其用僻，似恭漫天”）；再又否决鲧，认为鲧不听教言，连自己的族人都不能团结，仍不可用（“鲧负命毁族，不可”）。直到扩大推选范围（“悉举贵戚及隐匿者”），才获得舜作为候选人。

在听说舜能在险恶的家庭环境中健康成长，还能和睦家庭，把生活经营得蒸蒸日上等先进事迹后（“父顽，母嚚，弟傲，能和以孝，蒸蒸治，不致奸”），尧决定对舜进行考察（“吾其试哉”）：先把两个女儿嫁给他，观其治家之德（“观其德于二女”），结果舜与妻子琴瑟和谐，生活美满，夫唱妇随，“如妇礼”。帝尧遂提拔舜主管“五典”⁷⁰，结果“五典能从”，证明舜很有工作能力。于是帝尧便安排舜到各个官职岗位上去锻炼（“乃遍入百官”），每一个岗位舜都做的井井有条（“百官时序”），证明其内政能力没有问题。帝尧又安排舜主管迎送外宾的工作（“宾于四门”），结果“四门穆穆，诸侯远方宾客皆敬”。帝尧又派遣舜穿越山林川泽，经历暴风雷雨，这似乎是在考察帝舜是否上应天命，而“舜行不迷”，说明天地鬼神也都照看认可舜。在这种情况下，帝尧向舜提出禅位的安排，结果舜立即辞让于“德不悖”，帝尧明白他的意思，便选择在“正月上日”，在尧的太祖宗庙前立舜为嗣子（“受终于文祖”），将整个家族的治权交给他。随后，帝尧便主动退居二线，命舜摄天子政，“以观天命”。⁷¹

从这些记载中所见的上古“圣王”治国为政的经验中，可以轻而易举地看出，“德”绝

⁷⁰ （刘宋）裴驷：《史记集解》引郑玄注“五典，五教也。盖试以司徒之职”。见：（汉）司马迁：《史记》，中华书局 2000 年版，第 18 页。

⁷¹ 本段及上段中的引文皆出自：（汉）司马迁：《史记》，中华书局 2000 年版，第 17-18 页。

非仅仅限于个人道德修养层面，而是更多地侧重于强调治国为政者在关心人、团结人、施惠于人这些公共权力运行层面上的品格与能力。正如前面分析的那样，个人的品德不可能通过帝尧立舜为嗣子而立即有所增益，但在政治层面上藉此德惠众人的能力却可以通过这种行为加以迅速厚植和扩张。

与帝尧的传说相比，史册所载有关帝舜的传说更为详细，且明显体现出由部落方国联盟向真正的王朝国家转化的倾向。《五帝本纪》取《世本》之说，认为帝舜乃帝顓頊之后，也是黄帝后人，只不过到他父亲瞽叟这一辈已变得十分寒微。疑古学派以降的现代史学家，多取信《孟子》，认为舜起于东夷。⁷²虽然存在这些争议，但目前讨论虞舜传说是离不开传统文献中的相关记载的。

关于虞舜之治，《尚书》《左传》《韩非子》《孟子》等文献皆有记载，《五帝本纪》中将这些说法汇总在一起，糅合成一个完整的传记体系。按照这些文献上的说法，帝舜年轻时家世寒微，原生家庭并不幸福，“父顽，母嚚，弟傲”，“皆欲杀舜”，但舜却能“顺适不失子道，兄弟孝慈。欲杀不可得，即求常在侧”，把自己的生活打理得“蒸蒸治，不致奸”。终于引起了帝尧的注意，将两个女儿嫁给他。⁷³舜品行端正，能力突出，颇能德惠于人：“耕历山，历山之人皆让畔；渔雷泽，雷泽上人皆让居；陶河滨，河滨器皆不苦窳”。他因其厚德而深受人民爱戴，以至于“一年所居成聚，二年成邑，三年成都”。前述所谓“修齐治平”之道，舜已深得其关窍，这才有在受命任事中取得“五典能从”“百官时序”“四门穆穆”等优异成绩。

帝舜摄行天子之政后，首先举行了大规模的祭祀活动，以神权强化自己的政治权力（“乃在璇玑玉衡，以齐七政”），并将在祭祀中使用的礼器颁赐给“中央”和“地方”的大员（“揖五瑞，择吉月日，见四岳诸牧，班瑞”），以确保其认可自己的统治权威。随后带领大队人马一路向东巡狩，在泰山这座“政治山”上进行祭告上天的“柴”礼和祭祀山川的“望”礼，并在山下会见东方“诸侯”即部落方国的首长，将“中央”制定的历法和度量衡颁赐给他们，要求他们与“中央”保持步调一致。⁷⁴同时还统一了早期的礼制，要求“地方”遵守。这样的大巡行，一年之内总共进行了四次，分别前往东西南北四个方向，以统合四方诸侯，重申“中央”的权威，考查“地方”为政中的得失，并据此对“地方”的“诸侯”加以奖黜擢退。

巡行结束后，帝舜返回到“中央”（当时称为“中国”），在帝尧的祖庙前杀了一只大公牛（“特”）作为牺牲，以向祖宗汇报自己的工作（后世称此礼为“告庙”）。并定制：像这样的全国范围的大巡视、大会议，每五年举办一次，四方的“诸侯”首领要在会议上向“天子”汇报工作，听取指示，接受奖惩，获取天子颁赐的车服。⁷⁵帝舜还确定了一系列刑法的基本原则，提拔任用了大批贤能担任各色官职，以辅佐自己治理天下。同时，还放逐惩治了一系列为害世间的部落贵族，以确立更佳的社会秩序，充分树立自己的权威（“四罪而天下皆服”）。

⁷² 《孟子·离娄下》：“舜生於诸冯，迁於负夏，卒於鸣条，东夷之人也”，见：十三经注疏整理委员会：《孟子注疏》，北京大学出版社2000年版，第252页。关于目前学界对“舜起于东夷”的较新的讨论，可参见：朱玲玲：“舜为‘东夷人’考”，《南方文物》，2011(01)，第140-141+144+130页。

⁷³ 按，此事是儒家经学史上的一段公案，所谓“尧不慈，舜不孝”（《庄子·盗跖》）之讥，便是指帝尧不将天子之位传授给儿子丹朱，而予以外人，是为不慈；而舜未经父母同意便迎娶帝尧的两个女儿，是为不孝。孟子认为：“不孝有三，无后为大。舜不告而娶，为无后也，君子以为犹告也”，将此质疑竭力作弥缝解释。

⁷⁴ 自古以来，遵用“中央”颁布的历法和度量衡都是中华文明体系下地方服从中央、臣民服从天子的标志。而“正朔不同”和私造度量衡，一直都是地方离心、臣民悖逆的标志，乃至成为严重的罪名。

⁷⁵ 现行中国宪法仍规定：“全国人民代表大会每届任期五年”，五年一期的治政传统，可谓源远流长。

经过摄政时期的一番作为，到帝尧去世时，帝舜已经从“中央”到“地方”全面树立了统治权威，获得了天下四方的认可和拥戴。所以，当天下为帝尧治丧守孝完毕后，帝舜向丹朱让辟帝位时，必然出现“诸侯朝觐者不之丹朱而之舜，狱讼者不之丹朱而之舜，讴歌者不讴歌丹朱而讴歌舜”的局面，这样，帝舜“之中国而践天子位”就变得顺理成章了。⁷⁶

总揆上述帝舜之治的传说，可将帝舜的摄政治国思路概括成下表：

为政举措	治国之道
璇玑玉衡类上帝	受命于天
四岳诸牧礼乐同	权集于中
归告祖庙政有功	治本于族
五岁一考明奖黜	威集于君
肇州十二分山河	政行于区
明定五刑具轻重	刑期于静
八元八恺皆举用	为政在人
四凶三顽刑无赦	除恶务尽

表 2-1-2：帝舜摄政传说所见治国之道简表

可以看到，帝舜治天下仍然一准自古相沿的“德”“威”两端，以“德”为主，在充分施惠于人的基础上，带领天下四方共同推进社会文明的发展与进步，谋求世间的和平与繁荣。那些受舜德惠的人，无论是四方世族，还是新进官吏，或是万民黎庶，因其所受惠的利益与舜绑定在一起，必然坚决拥戴帝舜“践天子位”。而那些不听教化、好行凶慝的狡顽之徒，如“四凶”之流，自然会受到帝舜的刑威打击。这就是为后世津津乐道的“明德慎罚”“德主刑辅”思想的源头。像这样的传说，诚然不能当作完全真实的历史，其中不免有不少后人增饰建构的成分，但却足以反映中国人在社会与国家治理方面的历史传统和文化认同。后人因自己的需要，层累建构上古史的可能性是存在的，但这种建构的目的是为了论证其所生活时代某些制度、思想的历史合理性，忠实反映着中国本土文化中的思想与认识。《五帝本纪》成于汉，《三皇本纪》汇于唐，这些追述中华文明起源时期治国传统的文献，既传承了中华文明的历史传统与经验，又寄托着汉唐时人对良善治国模式的理想。因此，前面所说的三皇五帝时期神话传说，是值得我们重视的，不宜一概斥之为“传说”“虚构”而置之不理。

（二）宪章文武：殷周时代的“德”与“德治”

与神话传说时代相比，殷周时期的文献已经相当丰富，且有丰富的地下出土文献与传世文献两项印证，可信性更强，殷商以降的历史因而被称为“信史”。当然，这不意味着殷周时期的全部文献都是可信的，但总的来说，其可信性已经较前代大大增强了。

殷周两朝对中国国家与法律文明的影响是基础性的。就国家治理传统而言，更可视作为

⁷⁶ 本段及上段中的引文皆出自：（汉）司马迁：《史记》，中华书局 2000 年版，第 18-33 页。

实基础的时代。总体而言，殷周时期，特别是周朝，逐渐明确了“德礼政刑”的“德治”和“礼治”路径，渐次明确了“德”“礼”“政”“刑”治国四端的关系，并经过春秋战国时期诸多思想家的总结，成为深刻影响中国后世治理传统的基础模板。

如前所述，商代甲骨文中出现的“德”（“徝”）字大多为“前往”“行进”“辨明方向”之意，“还很难看作思想中的一个重要概念”⁷⁷。但到了周代，“德”字在政治上的含义逐渐凸显出来。彝器金文上所见的周人吹嘘其祖先的“德”并非完全是溢美之词，而是相对客观地评价祖考的功绩，“其目的既在于炫耀家族的政治势力，也在于作器者的自我勉励”，⁷⁸所谓“穆穆秉德”“克哲厥德”，大多是作器者对其祖先功业的纪念和自勉。理解了这一点，就有利于我们更好地理解《尚书》《左传》等传世文献中所说的“德”。当然，对经典的阐释，并不是只有史学考证一途，经学的阐释同样重要。因为在秦汉以降二千年的文明史中，经学一直被视为中国国家意识形态的正统和主流，要考察中华治理传统中的“德”与“德治”问题，脱离经学认识只谈史学分析，是完全不可思议的。

“周监于二代，郁郁乎文哉，吾从周”。孔子虽然是殷商之后，但在制度设计上是周代礼治的崇慕者。“德治”路径，至殷周时代，逐渐进化为规范体系更为完备的“礼治”，并在总结前代治国经验基础上，逐渐摸索出“德礼政刑”的治国路径，成为后世所谓“文武之道”“周公垂法”。贯通这个“文武之道”“周公垂法”的，是治求宽平、与民共之的“王道”和“陈锡哉周”、惠而有序的“礼治”之道。

1、治求宽平、与民共之的“王道”

殷周时代，“德”与“德治”继续被视为治国的正道，并发展出更为丰富的内涵，开辟出更为宽阔的路径。殷周时期的圣王在以“德”治国、循“德治”途径而不断探索治国为政方法时形成的一系列法则规范和路径模式，为后人总结概括，称之为“王道”。

（1）宽和为政之道

殷周时代的“王道”，首先是宽和为政之道。《史记》载，建立殷商王朝的汤，在取天下前曾经留下“网开三面”的故事：汤见野外有人在树上张网四面，并祝祷说：“自天下四方皆入吾网”，商汤不以为然，命撤下三面，只余一面，而重为祝祷说：“欲左，左。欲右，右。不用命，乃入吾网”，而后便有“诸侯闻之，曰：‘汤德至矣，及禽兽’”的德音广布，是为殷商代夏之兆，⁷⁹这是殷周时代宽和为政之道的发轫。此事又见于《吕氏春秋·孟冬纪》：

汤见祝网者，置四面，其祝曰：“从天坠者，从地出者，从四方来者，皆离吾网。”汤曰：“嘻！尽之矣。非桀，其孰为此也？”汤收其三面，置其一面，更教祝曰：“昔蛛蝥作网罟，今之人学紘。欲左者左，欲右者右，欲高者高，欲下者下，吾取其犯命者。”汉南之国闻之曰：“汤之德及禽兽矣。”四十国归之。⁸⁰

相较而言，此记载比《史记》更详细。马王堆汉墓帛书《易传·繆和》亦载此事称：

汤出巡狩，东北有火，曰：“彼何火也？”有司对曰：“渔者也。”汤遂至□曰：“子

⁷⁷ 刘源：“从甲骨文、金文看西周贵族社会的‘德’”，《南方文物》2017年第4期，第145页。

⁷⁸ 刘源：“从甲骨文、金文看西周贵族社会的‘德’”，《南方文物》2017年第4期，第149页。

⁷⁹ 案，此系《史记》之行文习惯，于三代圣王起兵革命之前，往往述此等征兆，其后便录其兴兵征伐之事。《殷本纪》后之《周本纪》述文王兴兵前，以断虞芮之讼为“受命”之兆，且亦有“诸侯闻之”句式。

⁸⁰ 张双棣、张万彬、殷国光、陈涛：《吕氏春秋译注》，吉林文史出版社1987年版，第283页。

之祝何？”曰“古蛛螫作网，今之人缘绪。左者右者，上者下者，率突乎土者，皆来乎吾网。”汤曰：“不可！我教子祝之，曰：‘古者蛛螫作网，今之人缘绪。左者使左，右者使右，上者使上，下者使下，□□命者以祭先祖。’”诸侯闻之，曰：“汤之德及禽兽鱼鳖矣！”故共皮币以进者四十有余国。《易卦》其义曰：“显比，王用三驱，失前禽，邑人不戒，吉。”此之谓也。⁸¹

足见此事并非无稽之谈。这个故事中的“网”，颇值得细究。在中华文化中，以网喻法是文辞常例，故有“罗网”“网罗”“法网”等说。若从此视角看这个故事，则此“网”虽为“罗网”而实喻“法网”也。治国之道若走向罗网四张、刑求入罪的邪路，显然就会造成贼虐人民的恶政，招致人民的反对，自然就偏离了以惠民爱民为主的“德治”大道。故商汤去网三面，以示宽大之政，不徒顾及禽兽，更明宽仁治世之道，此即商汤“王道”所在，是《左传》所谓“太上有立德”⁸²。汤能立德于天下，故可争取四方诸侯归心。其“至德”，显然仍系通过宽仁待民、惠及万物的路径，博得天下拥戴与支持，依然属于传统的“德治”之道。现代学者解读这段文字，往往只从表面上分析，以为是关涉环境保护或动物保护的立法⁸³，没有注意到这个故事的深层喻意是昭示人类社会的治道。《国语·鲁语上》称：“汤以宽治民而除其邪”，韦昭注：“汤，冥后九世，主癸之子，为夏诸侯，以宽得民，谓放桀扞大患也”⁸⁴。《诗经·商颂·长发》赞扬商汤为政：“敷政优优，百禄是遄”⁸⁵，这足见商汤治国是一循“以宽得民”“以宽治民”的宽和之道的。《尚书·立政》对此道大加夸赞：

亦越成汤陟，丕麓上帝之耿命，乃用三有宅，克即宅，曰三有俊，克即俊。严惟丕式，克用三宅三俊。其在商邑，用协于厥邑，其在四方，用丕式见德。⁸⁶

《尚书·多方》中，周人继续赞扬商汤“慎厥丽乃劝，厥民刑用劝”，以及商代以后列王“罔不明德慎罚，亦克用劝”的宽和德政，说这些殷商先王都能做到“要囚，殄戮多罪，亦克用劝。开释无辜，亦克用劝”⁸⁷，能以宽仁劝善之道治理臣民，遂得享国长久，受世人拥戴。作为反面，则严厉批评殷纣败德之政：

呜呼！其在受德啓，惟羞刑暴德之人，同于厥邦。乃惟庶习逸德之人，同于厥政。帝钦罚之，乃侔我有夏，式商受命，奄甸万姓。⁸⁸

正是因为商汤能布宽大之政，所以才能“用协于厥邑”“用丕式见德”，获得内外服臣民的一致拥护。而帝纣“逸厥逸，图厥政，不蠲烝”⁸⁹，背弃了先王宽和勤勉之道，用刑严苛，得罪天下，臣民离心离德，最终导致“天惟降时丧”⁹⁰，身死国灭。

(2) 均平共享之道

⁸¹ 裘锡圭：《长沙马王堆汉墓简帛集成》（三），中华书局 2014 年版，第 141 页。

⁸² 十三经注疏整理委员会：《春秋左传正义》，北京大学出版社 2000 年版，第 1152 页。

⁸³ 参见：朱彦民：由商汤“网开三面”说到商代鸟类保护观念[J].南开学报(哲学社会科学版),2014(06):80-86; 柳向阳：从“网开三面”说起——说说中国古代的生态环保思想和环境保护实践[J].中国三峡建设,2005(Z1):42-43.

⁸⁴ 徐元诰：《国语集解》，中华书局 2002 年版，第 158 页。

⁸⁵ 十三经注疏整理委员会：《毛诗正义》，北京大学出版社 2000 年版，第 1714 页。

⁸⁶ 十三经注疏整理委员会：《尚书正义》，北京大学出版社 2000 年版，第 554 页。

⁸⁷ 同上，第 541 页。

⁸⁸ 同上，第 555 页。

⁸⁹ 同上，第 543 页。

⁹⁰ 同上，第 543 页。

殷周时代的“王道”，除宽和之道外，最为重要的是治求均平、与民共之的均平共享之道。

私有制的产生是人类文明发展的关键，“开辟了一个一直继续到今天的时代”⁹¹。但随着私有制经济的发展，必然会产生日趋严重的贫富分化问题。前文提及，帝尧的时代，已经有了“富贵”和“贫贱”的分化，这对于以血缘联结的氏族公社和早期国家而言，是非常麻烦的事情，因为这必将引起人类族群社会内部的对立和斗争，从而影响作为一个整体的部族或国家的生存与发展。处理好私有制发展过程中必然产生的贫富分化问题，是确保社会团结一致的基础，是维系社会共识的前提，这就古今中外几乎所有国家治理中都特别重视的“均平”问题。

亚里士多德将这个问题视为正义的重要内容，他说：“公正（正义）必定是适度的、平等的”⁹²“合比例的才是适度的，而公正就是合比例的”“分配的公正在于成比例，不公正则在于违反比例”⁹³。在西方文明的实践中，较为典型的例子是古罗马共和国的兴衰。罗马共和国的兴旺发达，正建立在以公民财产多少为依据分担国家义务的塞尔维兵制上，此时的罗马共和国社会的贫富分化尚不严重。至共和晚期，罗马社会贫富分化极为严重，导致塞尔维体制无法继续，引发了重重社会危机，遂产生了格拉古兄弟那两次不成功的变法改革。观格拉古兄弟的变法举措，仍然是试图将罗马社会的财富分配相对均平化，以重铸共和国的社会基础。这场改革的失败，奏响了罗马共和国的丧钟，也吹响了罗马文明走向帝制的号角。⁹⁴可见这种“均平”之法，并不是只有中国独有的。

在私有制确立的文明时代，“均平”之道当然不可能采用原始社会那种按人头均分的平均主义模式。但是，“均平”之道也同样反对财富的过度集中与严重的贫富分化，主张财富分配与社会责任的一致性，敷求社会中的大部分人民能较为公正地共享社会发展所产生的财富和利益。在中国历史上，周立井田，秦汉以军功名田且颁“限田令”“度田令”，北朝和隋唐行均田、授田之法，都是在竭力以国家权力实现社会财富（主要是土地）的均平分配，令社会发展所产生财富与利益得为大部分臣民共享，以求建立一个同心同德、利益一致、上下同欲的“治世”。中国古代社会的治乱兴衰，均平之法能否有效运转，是非常重要的条件。

这种治求均平、共享利益的为政路径，深深刻在中国人的社会正义观念中，直至现代，虽经欧风美雨之吹拂，仍未动摇分毫。孙中山先生指出：“得有土地及资本之优势者，悉成暴富；而无土地及资本之人，则转因之谋食日艰。由是富者愈富，贫者愈贫，则贫富之阶级日分，而民生之问题起矣”，⁹⁵为解决此等社会不公问题，必须推行“民生主义”：“中国自废井田而后，土地虽归私有，然因向以手工为生产之具，而资本尚未发达，地价亦尚未增加，故尚少大地主，及今而整顿土地，犹易为力。故同盟会之主张，创立民国后，则继之以平均地权，倘能达此目的，则社会问题已解决过半矣。平均地权者，即井田制之遗意也”。⁹⁶毛泽东在土地革命战争时期总结实践中的平均地权经验说：“没收一切土地重新分配，是能得到大多数人拥护的”，⁹⁷“以乡为分配土地的单位……所有乡村中男女老幼，一律平分。现

⁹¹ 恩格斯：《家庭、私有制与国家的起源》，人民出版社 2018 年版，第 70 页。

⁹² （古希腊）亚里士多德：《尼各马可伦理学》，廖申白译，商务印书馆 2003 年版，第 134 页。

⁹³ 同上，第 136 页。

⁹⁴ 可阅读：（古罗马）阿庇安：《罗马史》（下卷），谢德风译，商务印书馆 1997 年版，第 1-25 页。

⁹⁵ 孙中山：“三民主义”，载《孙中山全集》（第五卷），中华书局 1985 年版，第 191 页。

⁹⁶ 同上，第 193 页。

⁹⁷ 毛泽东：“井冈山的斗争”，载《毛泽东选集》（第一卷），人民出版社 1991 年版，第 69 页。

依中央办法，改以劳动力为标准，能劳动的比不能劳动的多分一倍”。⁹⁸1947年中共全国土地会议通过的《中国土地法大纲》则明确规定：“……乡村中一切地主的土地及公地……连同乡村中其他一切土地，按乡村全部人口，不分男女老幼，统一平均分配”⁹⁹（第六条）。“乡村农会接受地主的牲畜、农具、房屋、粮食及其他财产，并征收富农的上述财产的多余部分，分给缺乏这些财产的农民及其他贫民，并分给地主同样的一份。分给各人的财产归本人所有，使全乡村人民均获得适当的是生产资料及生活资料”¹⁰⁰（第八条）。足见这种均平分配社会财富的思路，不唯在思想层面上构成一种坚定的公正信念，更可在实践层面的社会革命中得以坚决贯彻。

总之，治求均平、共享利益之道，是中国自古相承的基本治国理念。稽古文献，这个为政之道，在商代已经看到端倪，《清华简·尹诰》曰：

惟尹既及汤咸有一德，尹念天之败西邑夏，曰：“夏自绝其有民，亦惟厥众，非民无与守邑，厥辟作怨于民，民复之用离心，我捷灭夏。今后胡不监？”挚告汤曰：“我克协我友，今二惟民远邦归志。”汤曰：“呜呼，吾何祚于民，俾我众勿违朕言？”挚曰：“后其赉之，其有夏之金玉宝邑，舍之吉言。”乃致众于亳中邑。¹⁰¹

可见，汤克夏后，担心其“友”“民”“远邦”与自己“离心”，产生“归志”。为了确保其盟友和民众“勿违朕言”，挚（伊尹）劝他“后（厚）其赉之”，用俘获的夏王朝的“金玉宝邑”来收买人心，“舍之吉言”。商汤采纳这个建议，在其都城亳对众人颁下赏赐。这足见统治者如果要想实现“咸有一德”，必须要对其民众“厚赉”，以求“一德”。君主与臣民共享社会发展或国家进取而收获的财富利益，是确保治下人民与统治者同心同德的必由之路。

到周人的“文王之道”中，治求均平的目标更是居于核心地位。尧舜以外，后世中国主流意识形态最为推崇的治国模范，便是周文王和周武王，并将治国的路径、规范、法则、经验、效果作为衡量后世治国是否成功的标准，是所谓“宪章文武”。文、武之道，匪特有二人之创制，亦颇多继承其先君之常法成制。简而言之，“宪章文武”不独包括文王、武王的治理经验，实包括周文明在治理国家过程中传承的思路、方法和路径的总集。

按《史记·周本纪》称，周人的先祖弃，于尧舜虞夏之际为司掌农耕业生产的“后稷”，至夏初太康失国之际，弃的后人不窋失位出奔至渭水上游的黄土高原地带，与戎狄杂处，遂启周人于渭水流域兴起之端。《周本纪》等文献所纪文王之前的周族君长，较为重要的是公刘、公亶父二人。此二人为政之道奠定了周人治族建国的基调，成为后来文王之治的先声。战国时期的孟子大力鼓吹“法先王”，其所法则的，正是自公刘、公亶父、文王、武王、周公一脉相承而来的治国法统。孟子四处推销的“王道”“仁政”，大多是法则周人先王治道而来的。因此，儒家思孟学派在论证这些先王治道时也最为卖力，在其采撷的文献记载之上，建构起一整套“均平”“共享”的治国路径。

《孟子·梁惠王下》载孟子见齐宣王时的会谈纪录。齐宣王问孟子，齐国境内原用于天子会见东方诸侯所用的明堂，现在派不上用场，有人劝他拆掉，有人劝他留着。究竟是拆掉好，还是留着好。孟子则对他说：“夫明堂者，王者之堂也，王欲行王政，则勿毁之矣”，齐

⁹⁸ 同上，第71页。

⁹⁹ 《中国土地法大纲》，渤海新华书店1948年版，第4页。

¹⁰⁰ 同上，第5页。

¹⁰¹ 李学勤：《清华大学藏战国竹简（壹-叁）文字编·释文》，上海世纪出版集团、中西书局2014年版，第2页。

宣王问，什么是“王政”，孟子就此开始吹嘘周文王治岐山下周国的经验，他说：

昔者文王之治岐也，耕者九一，仕者世禄，关市讥而不征，泽梁无禁，罪人不孥。老而无妻曰鳏，老而无夫曰寡，老而无子曰独，幼而无父曰孤。此四者天下之穷民而无告者，文王发政施仁，必先斯四者。《诗》云：“哿矣富人，哀此茕独”。¹⁰²

孟子所鼓吹的文王“王政”，是一套完整的治政序列。兹在此逐一分析之。

首先是“耕者九一”，这是他的经济主张，也是他主张“井田制”的理想税率。“井田制”是否存在、究竟为何，历来聚讼不已。我们在此暂不讨论。但首先毫无疑问的是，孟子认为，文王的“王道”“王政”首先是经济层面的设计。就此他多次论证其理想经济模型：“五亩之宅，树之以桑”¹⁰³“百亩之田，匹夫耕之”¹⁰⁴，只要统治者爱惜民力，不夺民时，经过一段经营之后，就可以满足小农户经济的自给自足，家户中的老人便“可以衣帛”“可以食肉”，而“数口之家，可以无饥”了。¹⁰⁵对于这种小农户农耕经济，孟子的理想是按照“野九一而助，国中什一使自赋”¹⁰⁶的比例征调赋税，“方里而井，井九百亩，其中为公田。八家皆私百亩，同养公田。公事毕，然后敢治私事”。¹⁰⁷这样的理想，恐怕未必近于西周之前历史的真实，但确实确实影响了后世中国人对均平之政的认识。

现代学者一般认为，周初的土地制度是公有制，¹⁰⁸如此则未必存在孟子所设想的“八家皆私百亩，同养公田”模式。¹⁰⁹《左传》中的一些记载及宋代之前经学注疏文献中所引《司马法》之逸文，也不支持孟子的这个理论。究竟周初至西周的土地制度究竟是否存在私有制，也存在较大争议，在此暂不讨论。但至少有一点是可以肯定的，那就是周文明在其兴起之际，其社会内部的财富收益分配，确实是比较均平的。

《诗·大雅·公刘》曰：“笃公刘，匪居匪康。迺场迺疆，迺积迺仓。迺裹餼粮，于橐于囊，思辑用光。弓矢斯张，干戈戚扬，爰方启行”。¹¹⁰作为周族首领的公刘，为了安顿族人，费尽心力“匪居匪康”。首先是为族人分配田地，“迺（乃）场迺（乃）疆”，“场”“疆”都有田界的意思，本句显系规划田宅分配之意。田界划分均平，才能以确保各家都能“迺（乃）积迺（乃）仓”。仓储充实，才能确保族人在行路时“迺（乃）裹餼粮，于橐于囊”。这样，动产与不动产分配都较为均平，才能确保族内众人“思辑用光”，也就是“民相与和睦，以显于时”¹¹¹。这是一幅仍保留较强氏族社会共产状态的画面，全族份地分配比较平均，各家各户仓储殷实，行军路上囊袋充足，为了防止敌人袭击，还备齐了武器装备，待万无一失后，才“爰方启行”开拔部队。

其次是“仕者世禄”。这个制度继承自前代氏族贵族世代为官掌权的传统。周人鼓吹“亲

¹⁰² 十三经注疏整理委员会：《孟子注疏》，北京大学出版社 2000 年版，第 55 页。

¹⁰³ 同上，第 12 页。

¹⁰⁴ 同上，第 428 页。

¹⁰⁵ 同上，第 12 页。

¹⁰⁶ 同上，第 163 页。

¹⁰⁷ 同上，第 165 页。

¹⁰⁸ 参见：金景芳.关于井田制的几个问题[J].吉林大学社会科学学报,1964(01):33-42; 胡寄窗.关于井田制的若干问题的探讨(续完)[J].学术研究,1981(05):57-67; 李庆东.建国以来井田制研究述评[J].史学集刊,1989(01):9-13; 凌鹏.井田制研究与近代中国——20 世纪前半期的井田制研究及其意义[J].社会学研究,2016,31(04):52-73+243.DOI:10.19934/j.cnki.shxyj.2016.04.003.

¹⁰⁹ 参见：杨宽：《西周史》，上海人民出版社 2003 年版，第 186-188 页。

¹¹⁰ 十三经注疏整理委员会：《毛诗正义》，北京大学出版社 2000 年版，第 1305 页。

¹¹¹ 同上，郑玄笺。

亲以睦，友贤不弃”的任人用事原则，将“皆举亲”的宗法原则和选贤任能原则结合起来，以求团结各部落方国的上层阶级和社会精英人士。后人说周代有“世官制”，其实应该是“世禄制”。《孟子·告子下》载齐桓公于葵丘之会与诸侯所立之盟约数条，其中第四条是：“士无世官，官事无摄；取士必得，无专杀大夫”，赵岐注：“仕为大臣，不得世官，贤臣乃得世禄也”¹¹²。“禄”即“禄田”，是分配给社会精英家族的不动产权，让他们得以有较宽裕体面的经济收入，以保持家族世传专业知识与能力的传承发扬，以确保“民是以能尊其贵，贵是以能守其业”¹¹³。这是吸引人才、培植鼓励社会精英的政策，周人“能养老”“礼下贤者”的名声，由此播于四海，因此“士以此多归之”，天下贤能“盍往归之”“皆往归之”。¹¹⁴儒家主张“为政在人”和选贤任能，世禄制就成为统治者与精英家族在利益上深度捆绑、“与国休戚”的制度。伪《尚书·泰誓》中以周武王的口吻宣称：“受有亿兆夷人，离心离德。予有乱臣十人，同心同德”，¹¹⁵这种“同心同德”的经验，当是后人对周人世禄制成效的总结。在私有制时代，世禄制用以确保上层社会精英的财富分配公正，均田制¹¹⁶用以确保社会下层人民财富的分配公正。这样，“贵有常尊，贱有等威”¹¹⁷“贵贱不愆”¹¹⁸的社会秩序就确立起来了。社会精英得以安其官、守其业，下层群众也得以劳其勤力、受其产出，社会财富分配合于“正义”，阶级矛盾得以缓和，“同心同德”“上下一心”的“治世”局面就出现了。

《孟子·梁惠王下》在“仕者世禄”句下，又继之以“关市讥而不征”和“泽梁无禁”，进一步阐述均平共享之道的立法设想。这个主张足以说明儒家并非重农主义者，而是主张农工商百业并举，与晋秦法家极力鼓吹重农主义形成了鲜明对比。在《梁惠王上》中，孟子就对同样主张重农主义的农家学派进行了鞭辟入里的批评。因儒家的职业出路多不事生产，而多寄望于国家体制供养的禄位，反导致其在经济领域的主张更为客观公正，殊少法家、农家、墨家畸重一业的偏激的观念。¹¹⁹为此，他们再次将理论依据追溯到“文武之道”，说这是古来圣王一直就有的治道。“关市讥而不征”是说市场监管部门只检查交易商品的质量，不征收商业税，以此激励商品经济的发展，而商品经济互通有无和经营风险较大的特点，确实有利于社会财富以再分配的形式实现相当程度的均平化。“泽梁无禁”则强调在耕地之外的山

¹¹² 十三经注疏整理委员会：《孟子注疏》，北京大学出版社 2000 年版，第 393 页。

¹¹³ 十三经注疏整理委员会：《春秋左传正义》，北京大学出版社 2000 年版，第 1741 页。

¹¹⁴ 参见：（汉）司马迁：《史记》，中华书局 2013 年版，第 116 页。

¹¹⁵ 十三经注疏整理委员会：《尚书正义》，北京大学出版社 2000 年版，第 328 页。

¹¹⁶ 无论其名目为“井田”“名田”“占田”还是“均田”“授田”，在均平田宅这个本质上是没有区别的。

¹¹⁷ 十三经注疏整理委员会：《春秋左传正义》，北京大学出版社 2000 年版，第 734 页。

¹¹⁸ 同上，第 1741 页。

¹¹⁹ 按：战国时代诸家蜂起，虽主张各异，但皆有其特定的社会行业基础。《汉书·艺文志》称法家出自“理官”，农家出自“农稷之官”，墨家出自“清庙之守”，儒家出自“司徒之官”等，这样的说法虽然未必完全精确，但指出诸子百家皆有其职业立场，则是没有问题的。盖墨家出自小手工业者，其主张颇有后世欧洲清教徒那种节俭爱人的气质；农家出自小农耕作者，自然鼓吹农业优先；法家是改革派，又主张性恶论，以刻薄寡恩的“孤愤”者形象著称于世，为实现其理想，自然与寻求富国强兵的各国君主一拍即合，成为依傍君权生存扩张的学派。所以法家大都极力主张扩充君权，乃至走向极权主义的深渊，这是因为他们的理论视角是完全君主本位的。为了实现君主的宏大目标，法家在战国的乱世中自然会鼓吹军国主义，主张“壹”“抟”，将国民经济完全统制在国家之手，同时最为重视对战争至关重要的军人职业和农工产业；儒家出自下层贵族和士人阶层，其服务对象既有君主，又有新旧贵族，所以他们持君臣共治论，主张克己复礼，鼓吹圣贤之治，既反对君主专制，又反对治权下逮。儒家职业主要是两途，一为出仕，二是收徒讲学，故特别着重强调臣僚和师长的尊严与待遇。现代人在观察诸子百家理论的时候，务需注意这其中的奥妙所在：凡是与某个学派所在的职业密切相关的领域，这个学派的相关理论一定是偏向于该学派所依赖的行业利益的。因此，只有到了与这些学派关系不大的领域，其理论才会更为公正和客观。

林池泽等自然资源领域中的各色收益由国家与人民共享。显然，西周后期厉王那种设山林川泽之禁，以从人民手中盘剥更多税赋的“专利”之法，是儒家坚决反对的。《国语·周语上》称：“夫利，百物之所生也，天地之所载也，而或专之，其害多矣。天地百物，皆将取焉，胡可专也？”¹²⁰较典型地反映了这个观点。在这个问题上，儒家与法家也是对立的，孟子甚至就此发展出了“何必曰利”“地利不如人和”等理论。换言之，孟子认为治国者的主要职责在于循王道建立仁政，不应与民争利。“不与民争利”由此成了儒家的政治正确，几乎成为一种道义执念。治国者应不应该“专利”，应不应该“泽梁无禁”的争论，到了西汉时期的盐铁会议上，仍在争论不休，甚或一直波及宋代的王安石变法。这样的主张，显然是一种小政府、大社会的经济观念，儒家在这个问题上几乎要与亚当·斯密的主张一致了。桑弘羊在盐铁会议上批评儒家只晓得唱高调，全然不管国家财政危机要如何解决，从大一统帝国的治理者视角看，的是谋国正论。但换一个视角看，儒家在“薄税敛”“泽梁无禁”上的主张，带有一定的经济自由主义的色彩，显然有利于工商业经济的发展，而不利于国家干预经济体制的确立。

显然，在周人发达兴起的时代，为更好地发展商品经济，吸引手工业和商业从业者，周的统治者实行“讥而不征”“泽梁无禁”的政策，是完全有可能的。至于这样的政策是否可持续，后来的历史显然给出了否定的答案。但我们要注意的是，这种政府让利于民间的立法，在社会总财富的分配上，确实有利于民间产生更多的富庶人家，从而接近“均平”的目标。

最后，孟子又宣称文王治岐采用“罪人不孥”和优先保护“鳏寡孤独”利益的政策。所谓“罪人不孥”即“恶恶止其身，不及妻子也”¹²¹。而“鳏寡孤独”则是社会上的弱势群体，其权益理应受到优先保护。犯罪之人及其家属，很容易成为社会歧视的对象，在生产生活中面临种种不便，反而激化社会矛盾，令其举家成为不稳定因素。这样的例子，即使在现代中国社会中也不罕见。同样的，“鳏寡孤独”虽不想罪犯那样因作奸犯科落入不利境地，但同样由于缺少亲属的原因，在社会中处于权益极易受侵害的状态。这就可能会持续刺激社会分配不公现象的不断加剧，从而导致“均平”之政难以实现。因此，“不及妻子”可以缩小刑罚打击面，缓和社会矛盾。“发政施仁，必先斯四者”，则属尽力救济弱势群体在社会分配上的不利局面，俾使其不至于全然落后于社会经济的发展，导致社会贫富差距的扩大。孟子在赞扬这个“王道”时，援引《诗经·小雅·正月》的辞章，说“哿矣富人，哀此惻独”，意思是说：“富人已经生活的很好啦，为政者应该更多关心那些生活陷入困顿的可怜人”。¹²²

以上所总结的各条，即是儒家“宪章文武”而建构的“王道”路径。如果说“祖述尧舜”的时代，“德”与“德治”是一个总体的原则的话，那么“宪章文武”的阶段，“德”与“德治”的路径已被建构地更为清晰，有了更多的可操作性的规范。其总的原则，是要求统治者应为政宽和，在治国中务求社会财富分配的均平共享，以利于全社会的和谐发展。

这样的治国之道，听上去自然是非常鼓舞人心的。然而要在一个贫富分化已日益严重的社会中去搞这样均贫富的改革，其所面对的阻力有多大自不待言。古罗马格拉古兄弟改革之所以失败，王安石变法之所以陷入泥潭，皆缘于这种“看上去很美”“理论上合于正义”“根源上是救世良方”的治国路径，在实践中要面临极为巨大的既得利益阶层反抗。因此，当齐

¹²⁰ 徐元诰：《国语集解》，中华书局 2002 年版，第 13 页。

¹²¹ 十三经注疏整理委员会：《孟子注疏》，北京大学出版社 2000 年版，第 55 页。

¹²² 参见：同上。

宣王听到孟子的这种理论后，虽然口头上称善不已，但当孟子打蛇随棍上地质问他：“王如善之，则何为不行？”时，齐宣王只能顾左右而言他，说什么“寡人有疾，寡人好货”，“寡人有疾，寡人好色”之类的理由搪塞孟子。孰料孟子援引周族先君公刘、公亶父的事迹，向齐宣王证明“好货”与“好色”皆无损于“王道”，只要能做到“与百姓同之”，那就完全可以实现“王政”和“王道”，仍然可以成为圣王贤君。¹²³这样的说法，恐怕要令后世的理学家和道学家瞠目结舌。因为照此学说，贪财并不算统治者的大毛病，只要能做到与民共富，贪财反而是美德而非失德；同样道理，好色也算不上统治者的大过错，只要能做到与民同乐，“内无怨女，外无旷夫”，好色反而是值得嘉许的德行。我们在此不得不再次注意到一个基本的事实，那就是先秦时代“德”与“德治”的含义、规则与路径，实与我们现代人所理解的“道德治国”“以德治国”相去不啻百里。

我们现代人所理解的“道德治国”理论，其实颇受赵宋以降理学汲取佛教得来的宗教禁欲主义影响，与中国自古相承的“德治”传统，在理论和实践上已颇呈南辕北辙之势。故中国的治道，自先秦至汉唐为一路，自两宋至明清为另一路。我们现在讨论中国的“德”与“德治”传统，于此不可不察。

2、“陈锡哉周”、惠而有序的“礼治”之道

武王克商后，周朝统治者特别注意汲取殷商灭亡的教训，故在治国之道上尤其注意继续发扬古来治国的旧例常法，以盛德收拢人心，以刑威慑服宵小。¹²⁴这被称为“陈锡哉周”¹²⁵的“文王之道”。《尚书·康诰》中追述文王之治的光荣，鼓吹道“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”¹²⁶。“明德慎罚”是政刑宽和，“不敢侮齔寡”是治求均平、共享收益，以此“王道”治国，选贤任能，敬天法祖，才能得“显民”之效，以收天下万民之心。《康诰》宣称，文王的这种大德小刑的治国之道，带领周邦走向繁荣昌盛，“用肇造我区夏，越我一二邦以修”，不仅强大自身，还促使“西土惟时怙冒”，让整个西部的诸侯方国都繁盛起来。这种德政“闻于上帝，帝休，天乃大命文王，殪戎殷，诞受厥命”，¹²⁷实乃“小邦周”能翦灭“大邑商”的关键所在。但在翦商之后，为了尽快继承“大邑商”的政治遗产，在继承先王“王道”“德治”经验的基础上，周人又在国家结构和法律制度上都做了相当的创新，以求巩固自己的统治。这就是历史上著名的“周初封建”和“制礼作乐”活动。由此将中国的治理之道引向“礼治”的新阶段。

周人首先按照“亲亲”“尊尊”的宗法原则在天下进行了大规模封建活动，以建立“以藩屏周”的统治支撑体系。这个宗法封建的过程，全面贯彻了“亲亲”和“尊尊”两个原则，进一步加以概括，则不出“任人举亲”四个字。毕竟在周人看来，设官分职时如不重用自己的宗亲，便是极大的过错和罪恶。周武王在《牧誓》中严辞指责商纣王，说他“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”，¹²⁸《康诰》中则告诫地方诸侯称：“元恶大憝，矧惟不孝不友”，身为大宗兄长不亲厚任用自己的小宗兄弟，不仅有悖于基本的宗法伦理和义务，更构成“不友”的罪行，应按照“文王作罚”，“刑

¹²³ 参见：十三经注疏整理委员会：《孟子注疏》，北京大学出版社 2000 年版，第 56-57 页。

¹²⁴ 按照古史辨派思路，自然可以将之认为是周人根据自己的经验建构了上古史黄帝尧舜等圣王的故事。

¹²⁵ 十三经注疏整理委员会：《毛诗正义》，北京大学出版社 2000 年版，第 1122 页。

¹²⁶ 十三经注疏整理委员会：《尚书正义》，北京大学出版社 2000 年版，第 425 页。

¹²⁷ 同上。

¹²⁸ 同上，第 338 页。

兹无赦”。¹²⁹这样，大宗就以恩惠施于小宗，小宗则以此为对价向大宗报之以忠诚和服从，周人的“德治”，就这样首先以宗法制度的形式实现了。在这样“德治”的体系下，大宗和小宗的利益被宗法血缘亲等制度紧紧地捆绑在一起，形成一个利害一致的宗族利益共同体。周室将宗亲贵族迭次分封到各地，以作为大宗的支撑。而天子作为“天下大宗”，自然也就处于“本大而末小，是以能固”¹³⁰的统治地位。这样，周人在前代以“德”“威”统治天下的基础上，又辅之以宗法亲缘关系作为巩固和加强，形成了中央和地方以亲亲尊尊之道勾连血缘亲属关系的统治秩序，中央对地方的影响变得更加深入了。“非我族类，其心必异”¹³¹的观念在天下各国间逐渐兴起，“同姓”和“非同姓”的区分变得越来越制度化、规范化。而周室的同姓宗亲诸侯，显然在地方封建邦国的数量比例上占了绝对优势，这就确保了周文明在天下四方的统治优势。

宗法封建制搭建了周代统治秩序的骨架，附着于上的血肉，是持续不断的“制礼作乐”活动而得的“礼乐”之制。文献上说，周初周公制礼作乐，奠定了周代统治的基础。但这种礼乐制度的完善，恐非一时之功。和封建制度一样，礼乐制度也不是周代创造的，但却是在周代深入推广的，以至后世提起周代的统治，必然会想到那是一个礼乐昌明的礼治时代。事实上，周代的礼治是一个从逐步完善走向日益衰退的过程。西周初年是礼乐之治的创立期，成康之际，天下义安，兵革不兴，是礼乐之治的昌明期。西周中叶以后，王朝统治的危机日益深重，统治者不得不对一系列礼法制度加以变革。典型的如周厉王的改革，文献上称之为“厉始革典”，¹³²以求维系周礼的继续运行。到西周末年，王纲失堕，平王东迁，宗周威仪不在，自中央推行礼治的动力就走向衰竭了。但在东周时代的前期，即春秋中叶之前，礼治仍然是天下诸侯卿大夫治国为政的共识，只不过由相继争霸的霸主代替了天子，成为新时代维系推进礼治的主要力量。到春秋晚期霸业秩序走向衰退后，连这种维系礼治的力量也衰退了，“礼崩乐坏”的结局不可避免，物极而反，最终导致战国大变法的到来。这是周人推行礼治的基本历史情况。

尽管周人的礼治走向了衰败，但从春秋到战国时期的诸子百家却对周人的礼治经验进行了大总结、大反思。并提出了诸多不同的观点。儒家倡言礼治，高唱“克己复礼”，希望能重现西周礼治昌明的光荣。尽管这种主张已经被历史证明为不切实际，但儒家各学派对礼治的研究却推进到前所未有的程度，并成为后世中国治国的一条基本路径。

先秦儒家讨论礼治的理论，以荀子最为深入，并深刻影响了后世中国以礼治国的思路。举例而言，《史记·礼书》中有关礼治的理论，几乎全书照搬《荀子·礼论》中的内容。《资治通鉴》开篇的“臣光曰”也是“礼莫大于分，分莫大于名”¹³³，这都是《荀子》的认识。按照《荀子·礼论》的讨论，礼起于人生而有之的各色欲望，为了满足欲望，人类不免互相争斗，为弭平这种争斗，使人类能团结一致，恢复社会和平，“先王制礼义以分之，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”，¹³⁴周人相信，为人类制礼作乐以分之的，正是自历代圣王至周人自己的文武周公等先王先公。正

¹²⁹ 参见：同上，第 433 页。

¹³⁰ 十三经注疏整理委员会：《春秋左传正义》，北京大学出版社 2000 年版，第 177 页。

¹³¹ 十三经注疏整理委员会：《春秋左传正义》，北京大学出版社 2000 年版，第 824 页。

¹³² 徐元诰：《国语集解》，中华书局 2002 年版，第 100 页。

¹³³ （宋）司马光：《资治通鉴》，中华书局 1956 年版，第 2 页。

¹³⁴ 参见：（清）王先谦：《荀子集解》，中华书局 1988 年版，第 346 页。

因如此，这些周代的宗法贵族们高唱着“夫礼，天之经也，地之义也，民之行也”¹³⁵，幻想着礼治能千秋万代地延续下去，这是因为礼治从根本上有利于他们的优越地位。《礼论》中说，“故礼者养也。君子既得其养，又好其别。曷谓别？曰：贵贱有等，长幼有差，贫富轻重皆有称者也”，¹³⁶可谓一针见血地揭示了“礼”和“礼治”的本质：礼正是为了满足“君子”们“既得其养，又好其别”的需求而产生的，正是为了建立一套“贵贱有等，长幼有差，贫富轻重皆有称”的分配规则。

这时，“礼”与“礼治”就与“德”和“德治”关连在了一起。如前所述，“德”描述了治国者与其治下人民的双向关系：统治者须承担为其治下臣民谋取并分配利益的施惠义务，以此为对价，换取其治下人民的衷心拥戴，这就是所谓“有民立君，将以利之”¹³⁷。以这种思路巩固权威、推行治理，就是“德治”。那么，在“德治”过程中，究竟应该如何分配这些好处（德惠）？利益分配的先后次序、各阶层间分配额度的多少，都需要明确。尤其是在私有制为基础的文明的阶级社会中，更不可能搞成原始社会那种按人口均分的模式。这样，“礼”就应运而生了。无论“礼”究竟是否出自《礼论》中所述的那个源头，但在社会治理实践中，“礼”究竟还是起到了那个君主在臣民中分配“德惠”的标准和规范的作用，最终经国家的倡导和施政，形成一套在全社会层面获得普遍认可的利益分配机制。这就是被周代贵族鼓吹的“陈锡哉周”“能施也”¹³⁸。自从“礼”出现并完善后，“贵贱有等”便明确了，“长幼有差”便清楚了，“贫富轻重皆有称”便有序了。因此，在“德治”传统的基础上生成“礼治”传统，是一个自然且必然的历史过程。在这个过程中，“德”必然成为“礼”的本源或根本，而“礼”则自然成为“德”的发展与制度化。

故此，可以如此定性“德”与“礼”的关系，那便是：德为礼之本，礼为德之用。德是礼的源头、精神，决定着礼作为一种制度的内在逻辑层面的合理性。礼是一套明确治理者和被治者、大宗和小宗、上级和下级、强者和弱者、尊长和卑幼之间权利义务分配的规范体系，是制度化、明确化、规范化的德。要推行礼治，必然要求“明德慎罚”，“大德小刑”，“德主刑辅”。要推行德治，明分使群的“礼”是一套日益成熟的规范制度体系。这样，礼治作为规范化、制度化的德治，就取代了原先那种暧昧不明的德治。从法的历史发展而言，这显然是一个重要的历史进步。

当然，治国仅靠德礼是不足用的，统治者不是只会施惠于人的老好人，他还是有大威力、大权柄的公共权威者。《左传》曰：“政以治民，刑以正邪”¹³⁹。在中华治理传统中，相较“德”与“礼”，虽然“政”与“刑”往往被视为次要的，附属的，但也是不可或缺的。如前所述，“德主刑辅”“明德慎罚”“大德小刑”不等于不要刑。“德”不是空泛的道德口号，而是实实在在的分配正当化问题。“礼”也不只是虚伪的繁文缛节，而是具体而微地在不同法律主体间分配权利和义务的规则。要将德礼之治落实下去，既不能离开为政者的切实推行，亦不可缺少刑威的暴力后盾。如此，则这个德礼之治的推行过程，便是为政治国之道。因此，相对于“德”这种基础的、一般的原则性要求，“政”便是具体的施政行为。相对于“礼”这种具体而明确的分配规范，“政”是落实该规范的具体过程。相对于“德”“礼”“政”而

¹³⁵ 十三经注疏整理委员会：《春秋左传正义》，北京大学出版社 2000 年版，第 1666 页。

¹³⁶ 参见：（清）王先谦：《荀子集解》，中华书局 1988 年版，第 347 页。

¹³⁷ （汉）司马迁：《史记·周本纪》，中华书局 1999 年版，第 83 页。

¹³⁸ 十三经注疏整理委员会：《春秋左传正义》，北京大学出版社 2000 年版，第 1473 页。

¹³⁹ 同上，第 146 页。

言，“刑”则维系整个社会分配与社会主体行为的底线，以刑威暴力保障着整个德礼之治的顺利推行。这就是所谓“出礼入刑”。

“政”具有相当大的灵活性，这一点是“德”“礼”“刑”所不能比的。易言之，“政”便是治理者运用手中公共权力的过程。这个过程可称为“行政”“为政”“秉政”等。《左传》作为记录周人为政治国过程的史书，对此有丰富的记录。隐三年“周人将异虢公政”¹⁴⁰，宣元年“於是晋侯侈，赵宣子为政，骤谏而不入，故不竞於楚”¹⁴¹，襄二十四年“范宣子为政，诸侯之币重，郑人病之”¹⁴²，都是对时人为政的记载。桓二年传称“名以制义，义以出礼，礼以体政，政以正民，是以政成而民听”¹⁴³，文六年传称“宣子于是乎始为国政。制事典，正法罪，辟刑狱，董逋逃，由质要，治旧洿，本秩礼，续常职，出滞淹。既成，以授大傅阳子与大师贾佗，使行诸晋国，以为常法”¹⁴⁴，这足见政不仅是施行德礼之治的手段和过程，更可以根据实际情况对既存的德、礼、刑进行调整和修改。

因为政与刑都是国家权力的直接施行，故带有相当的强制性。就这个共性而言，中国治理经验中传统上往往将二者合并言之，是有“政刑”之说。因时代发展的变化，政刑之要，有时甚至会超过相对保守稳定的礼。《左传·宣公十二年》称：“德、刑、政、事、典、礼不易，不可敌也，不为是征”¹⁴⁵，是列举了当时贵族卿大夫认为治国的六大要素。位居最前的仍然是“德”，但排在“德”后面的，则是“刑”“政”“事”三项，与“礼”关系密切的“典”和“礼”本身却排在后面。因此，对与德礼政刑之间的关系，并不能一概而论，机械地认为这些要素间的次序是一成不变的。总体而言，“德”的地位最高、也最为稳固，始终是指导其他治国为政要素的根本，其余的“礼”“政”“刑”则可因时而变，作灵活的调整。

三、德治传统下的中国本土正义观念

至此，可以总结一下中华文明中“德”与“德治”的治理传统，以及在这种传统中所蕴含的中国本土正义观念了。

所谓“正义”是人的一种观念，用以判断万事万物是否恰当合适。“正义”这个概念，并非中国本土常用，而是近代以来伴随着中国法律的西方化和现代化进程，自西方法学引入的。当然，这并不意味着中国古代没有类似功能的观念和观念。

（一）西方哲学中的正义（Justice）

既然中国法学界目前通行的正义观念来自西方，此处不妨先梳理下西方法学中的正义理论的基本情况。西方语文中的“正义”有多种写法，较为常见的为拉丁文“*Iustitia*”，为古罗马司掌正义的女神，拉丁语中的 *Jus*（法，正义），后世的 *Justice*（公正、正义）与其密切相关。希腊-罗马神谱中掌司法的神灵，大多与正义相关。如希腊正义女神 *Θέμις*（*Themis*）有三个女儿 *Δίκη*（*Dike*，大体对应着罗马的 *Iustitia*）、*Εὐνομία*（*Eunomia*）和 *Εἰρήνη*（*Eirene*），分别司掌法则与习俗、良善之法治、和平与繁荣。¹⁴⁶这些早期神灵的形象和职司，大体反映

¹⁴⁰ 十三经注疏整理委员会：《春秋左传正义》，北京大学出版社 2000 年版，第 85 页。

¹⁴¹ 十三经注疏整理委员会：《春秋左传正义》，北京大学出版社 2000 年版，第 679 页。

¹⁴² 十三经注疏整理委员会：《春秋左传正义》，北京大学出版社 2000 年版，第 1153 页。

¹⁴³ 十三经注疏整理委员会：《春秋左传正义》，北京大学出版社 2000 年版，第 175 页。

¹⁴⁴ 十三经注疏整理委员会：《春秋左传正义》，北京大学出版社 2000 年版，第 587 页。

¹⁴⁵ 十三经注疏整理委员会：《春秋左传正义》，北京大学出版社 2000 年版，第 731 页。

¹⁴⁶ See Gill, N.S. "Lady Justice." ThoughtCo, Sep. 2, 2021, thoughtco.com/lady-justice-111777.

了古代西方文明对法则、治理、和平等价值的追求。

西方学者对正义理论的探讨，几乎覆盖其哲学发展的全程。其所讨论的正义观念，可以一直追溯到西方哲学的源头米利都学派。伯特兰·罗素在《西方哲学史》中，对米利都学派学者阿那克西曼德（Ἀναξίμανδρος, Anaximander）的正义论进行了讨论。阿那克西曼德认为：“万物按照时间的秩序，为它们彼此间的不正义而互相补偿”，罗素评价说：“这种正义的观念——即不能逾越永恒固定的界限的观念——是一种最深刻的希腊信仰”¹⁴⁷。也就是说，在西方哲学肇端之际，就建立起一种在运动中实现补偿平衡的正义认识，并深深地影响到整个希腊世界的正义观念。

至西方古典哲学中讨论正义理论最为深入的亚里士多德（Ἀριστοτέλης, Aristotle），有关正义的理论，已经过对毕达哥拉斯学派（Pythagoreanism）数的正义学说的继承扬弃，成为一套十分完备且影响深远的正义理论。在《尼各马可伦理学》中，亚里士多德指出：“公正是何种**适度**的品质，以及它是哪两种极端之间的**适度**”¹⁴⁸。显然，正义的核心概念在于“适度”，这种“适度”必然取两个极端之间的某个中间点，那么，获取正义的过程，就是求解这个中间点的计算过程。在此认识基础上，亚里士多德发展出一系列有关正义的复杂而自洽的理论，如有关总体正义与具体正义的讨论、分配正义和矫正正义的区分等，以此奠定了整个西方哲学中正义理论大厦的基础。

不唯如此，建立在罗马法学家数百年实践经验基础上的法学理论，也明确了法律意义上的正义概念。优士丁尼《法学总论》开宗明义指出：“正义是给予每个人他**应得的部分**的这种坚定而恒久的愿望”¹⁴⁹，这是西方法学对正义的经典定义。其后经过中世纪的教父学、经院哲学的洗礼，以及近代以来自然法学派和实证法学派分别对自然正义和实在法的深入讨论，西方哲学对“正义”的基本理解，并未发生根本动摇。

现代法哲学对此问题的专论，以约翰·罗尔斯（John Rawls）的名著《正义论》最为经典。该著指出：“作为人类活动的首要价值，真理和正义是决不妥协的”¹⁵⁰，罗尔斯援引哈特（H. L. A. Hart）的观点，指出：“何为正义，何为不正义通常都被纷争不已”，“但尽管有这种分歧，我们还是可以说，他们每个人都有一种正义观，亦即，他们懂得他们需要（他们也准备来确定）一系列特殊原则来划分其基本的权利和义务，来决定他们心目中的社会合作的利益和负担的**适当分配**”。¹⁵¹显然，直到近年，西方法学理论中对正义的定义，其核心仍然是“适当”“应当”这样的概念。这种“各得其所”的 Justice 观念，在近代被介绍到远东地区，经翻译为“正义”一词后，迅速成为西方列强所营建的世界秩序中东亚区域的通行观念，深刻影响了中国、日本和朝鲜等国的法学界。

（二）中文的“义”与“正义”

将“Justice”翻译成“正义”，并非偶然。因为中文中能够表达“适当”“应当”的概念，就是“义”或“正义”。在表达这个概念时，“义”更为常见，而“正义”的使用则相对较为罕见。

¹⁴⁷ 伯特兰·罗素：《西方哲学史》，何兆武、李约瑟译，商务印书馆1963年版，第52-53页。

¹⁴⁸ （古希腊）亚里士多德：《尼各马可伦理学》，廖申白译，商务印书馆2003年版，第126页。

¹⁴⁹ （古罗马）查士丁尼：《法学总论——法学阶梯》，张企泰译，商务印书馆1989年版，第5页。

¹⁵⁰ （美）约翰·罗尔斯：《正义论》，何怀宏、何包钢、廖申白译，中国社会科学出版社2009年版，第1-2页。

¹⁵¹ 同上，第5页。

中文的“义”（“義”），《说文解字》释为：“己之威仪也，从我、羊”，徐铉注称：“此与善同意，故从羊”。¹⁵²段玉裁则注：“義各本作儀”“古者威儀字作義。今仁義字用之。儀者，度也。今威儀字用之。誼者，人所宜也，今情誼字用之”，¹⁵³又引《周礼》郑司农注《肆师》：“凡国之大事，治其礼仪，以佐宗伯”称：“郑司农云‘義’读为‘儀’。古者书‘儀’但为‘義’，今时所谓‘義’为‘誼’”，据此“義”“儀”“誼”三字形近音通，因而有通义之说。

“義”字在甲骨文中已经出现，写作“𠄎”¹⁵⁴，似为手抓某物的象形。《甲骨文合集》27979号写作𠄎，所在句释文为“戍夷（惠）義行用，邁羌（羌）方又戕（翦）”和“弜（勿）用義行，弗邁方”¹⁵⁵。前句似有抓起兵器赶往战场与羌方作战的意思，后句似乎是不必抓起武器作战，因为不会遇到外族敌人。《甲骨文字诂林》释此字，综合各位专家的意见，认为这里的“羊”并非“美善”（“祥”）之意，根据后续金文中“義”字的演变，“義”当为“儀”，在卜辞中多用作地名。¹⁵⁶按若“義”“儀”同源，则此字应为仪仗、军备在手的象形。构成该字的“羊”和“我”应该都是人手执的武器的形象，《说文解字》称“己之威仪”的解释，应该是正确的。人手执武器，武德赫赫，确实颇有“威仪”，堂堂威仪正宜其人，这可能是“仪”通“宜”之说的缘起。因此“宜”应该是“義”（儀）的引申义，为“适合”“得当”之意。

至于与今人所言的 Justice 意义一致的“正义”概念，在中国传统文献中并不常用。“正义”一词，多见于经学著作，但其含义为“正统/正确/官方的解释”，如《五经正义》等。在诸子学术中，“正义”在《荀子》中较早出现。计有四处：一、在《不苟》篇的“君子崇人之德，扬人之美，非谄谀也；正义直指，举人之过，非毁疵也”；二、在《儒效》的“不学问，无正义，以富利为隆，是俗人者也”；三、在《臣道》的“故正义之臣设，则朝廷不颇”；四、在《正名》的“正利而为谓之事，正义而为谓之行”诸句之中。

在《荀子》所用的“正义”中，细究其涵义，可知其大多与今人所说 Justice 意义的“正义”关系不大。如“正义直指”“正义之臣”的“正义”其实应解为“正议”，即“正言”“正谏”之意。“不学问，无正义”的“无正义”则是指“不能通达正当的礼义/大义”。唯有“正义而为谓之行”中的“正义”稍稍接近今人所说的“正义”，这里的“正义”是“奸邪”的反义词，意思是“正当的、应得的、分内的、适宜的”。联系上文“正利而为谓之事”，显然，全句的意思是：“去追求正当的利益，称之为事业；遵循正当应得之原则去做事，称之为有品行”。这里的“正义”基本上稍稍可以对应现代人所熟悉的“正义”观念。

不过，“正义”并非古人常用的概念。在大多数情况下，中国本土文献中对应现代“正义”概念的词，仍是“义”，即所谓“义者，宜也”。“义”通“宜”之说，《左传》及注疏有进一步的解释。孔颖达在疏解成八年《左传》“大国制义”时说“义者，宜也，事得其宜谓之谓之为义”¹⁵⁷。成十六年“德、刑、详、义、礼、信，战之器也”句，孔疏解曰“义者，宜也，物皆得宜，利乃生焉，故义所以生立利益也”¹⁵⁸。昭六年“闲之以义”处孔疏解释说：“义

¹⁵² (汉)许慎：《说文解字》，(宋)徐铉校，中华书局1963年版，第267页。

¹⁵³ (清)段玉裁：《说文解字注》，上海古籍出版社1981年版，第633页。

¹⁵⁴ 《甲骨文合集》17620，

¹⁵⁵ 胡厚宣：《甲骨文合集释文》，中国社会科学出版社1998年版，第27979号。

¹⁵⁶ 参见：于省吾主编，姚孝遂按语编撰：《甲骨文字诂林》，中华书局1996年版，第2436-2437页。

¹⁵⁷ 十三经注疏整理委员会：《春秋左传正义》，北京大学出版社2000年版，第804页。

¹⁵⁸ 同上，第891页。

者，宜也，合於事宜”¹⁵⁹。可见我们中国人认为，义便是“宜”，即“适宜”、“合适”、“应当”之义。诸事万物皆处于应当、适宜的状态，便是“义”。“义”的状态下，万物适宜，于人类而言大有益处、大有好处，这就是中国本土的正义观。

如此我们便可以理解近代以来 Justice 被翻译成“正义”的原因了。显然，二词得以互通互译，是因为中西两文明中的“Justice”和“义”这两个概念，都有“应当”“应得”“适宜”“适度”的含义。换言之，无论是对中华文明而言，还是对于西方文明而论，判断一件事、一个行为、一种结果、一种状态是否正义，全在观察其是否处于“应当”“应得”“适宜”“适度”的状态。若判断为“是”，则此状态便是正义（Justice/宜）的，若判断为“否”，则是不正义（Injustice/不宜）的。

析清了“义”这个概念，我们可以就此总结前文，谈一下在“德”与“德治”传统下，中国本土文明中的正义观念问题。

总结前面的讨论，可以将“德”与“德治”传统下中国的本土正义观念分三层予以介绍，在此我们姑且将之称为“第一正义”“第二正义”和“第三正义”。

（三）第一正义：德为治本，施惠为先

在中国本土文明所形成的治理传统中，治国为政首在“以德治国”“施惠万民”，此为治世的正义性基础。当然，这个“德”并非是人所说的“道德品行”或“道德修养”，而是一种建立在治理者与被治理者之间的互利互惠关系。在这个关系中，治理者因其能惠及大众的能力和成就，而获取人民群众的拥戴和支持。治理者尽到了施惠于民的责任，受到恩惠利益的万民则相应地给予他“圣王”“贤君”的名头，予以他来自大众的拥戴和支持，并以此形成其治国的公共权力。这个逻辑被称为“有民立君，将以利之”。自古以来，中国全部的治理者、统治者，其统治权威的正义性，在底层逻辑上全部来自这个“德治”传统所明确的施惠者-受惠者二元关系。对于统治者、治理者而言，他的“天命”和“民望”，全看他能否有能力且愿意以其能力造福大众、施惠于万民、施惠于天下。其所施惠的人众越多、范围越广、时间越长、影响越大，则他的“德”就越深厚，获取的支持也就越充实，这便是“德厚者位尊”。所以，能得众家之心者，可以治一族。能得众族之心者，可以治一国。能得万国之心者，可以治天下。反之，若其造福施惠他人的能力下降，或其造福施惠他人的意愿减弱，其对外输出的“德惠”减少，则这个统治者就会进入“德衰”“德微”的状态，自外而内的各层外内服诸侯方国、畿内小宗国人等就会逐渐“远之”“不至”“不王”“不共”“不朝”乃至“叛之”甚或“取而代之”。因此“陈锡哉周”和“能施”的能力和意愿，对于坐镇中央的天子而言，至为重要；对于地方各级诸侯而言，至为重要；对于各家的大宗家主而言，至为重要；对于一户之内的尊长而言，至为重要。此事实乃其统治权威的主要来源，不可不察。

当然，除了“德”之外，维系这种公共权威的还有“威”和“刑”，但中华文明的治理传统是，“威”和“刑”都是对付“敌人”和“外人”的，即所谓“德以柔中国，刑以威四夷”。如果统治者以刑威任意屠戮镇压本国民众，不惟会令其大失人心，更严重毁损其几代传承而得的“德”望，从而动摇其统治的基础。因此，对于“德治”传统而言，“施惠众人”的“德”始终应该是治理中国的主要方面，而杀戮不法的“刑”则始终应该是次要和辅助方面。是所谓“德主刑辅”。此为本土正义观中的首要原则，是为第一正义。

¹⁵⁹ 同上，第 1412 页。

（四）第二正义：治求均平，与民共之

普施德惠于众，是“德治”的第一要义。但大众是复杂而人数庞大的群体，各自的利益诉求皆有不同，争权夺利之事总难避免。作为治天下、治万民的“圣王”“贤君”，其治国的第二要义，在于建立均平之政，实现社会财富分配的均平化，以保障社会绝大多数人众的利益为己任，换取社会绝大多数人民的支持。如前所述，在私有制社会，这种“均平”不可能是平均分配，因为“君子既得其养，又好其别”，统治者就必须在总体均平的前提下，实现“长少有差”“男女有别”“贵贱有等”“贫富轻重皆有称”的社会利益分配效果。换言之，绝对的平均主义势将破坏文明时代私有制经济的良性发展，而完全放任私有制经济运行导致的贫富分化又会将社会导向严重的阶级对立和斗争。因此，在“效率”与“公平”之间斡理阴阳、调和各方，俾得一套各方都能接受的利益分配方案，从而打造一个大部分人得以“乃积乃仓，乃裹糗粮”，过上家有余财、仓禀充实，“丰年留客足鸡豚”的中产生活，是历代中国治理者必须坚持的基本愿景和必须具备的基本能力。中国古代历朝所立田宅之制、赋税之制，莫不关涉到这一基本的正义原则。

同时，对于公共或国有的资源财产，治国者也有义务“与民共之”，与大众分享社会发展、资源开拓和国家进取带来的收益。历代所谓“蠲免赋税”“赐民爵酒”“弛禁山林”等“仁政”，莫不出自此种正义观念。换言之，在中国本土起源的社会治理正义观念中，“天下为公”这个理想一直牢固扎根于所有人的思想之中，并将其视为“大道之行”的重要表现。虽“今世”已“人心不古”，但“致君尧舜上，再使风俗淳”的理想仍然是历朝君臣坚定且崇高的为政动力，激励着历代中国君臣循着这个“德治”的路径，建立起空前强大而繁荣的文明国家。

因此，治求均平、与民共之的利益分配机制，是中国本土正义观中仅次于“德为治本、施惠为先”的重要正义原则，是为中华治理传统中的第二正义。

（五）第三正义：养而有别，治之有序

如前所述，建立在私有制经济基础之上的古代文明，不可能完全恢复“天下为公”“均贫富”的“大同社会”。“有等”“有别”“有差”的社会分配状态，才是私有制文明时代的常态。由此，在社会分配层面，就产生了第三个正义原则。这个原则诞生自周人的“礼治”传统，并在其后两千多年的中国文明史中长期沿用，作为“德”与“德治”的制度化、规范化、体系化立法成果，解决了如何在中国古代实现上下有等、尊卑有序社会秩序的问题。我们姑且将之称为“养而有别，治之有序”原则。

“养而有别”出自《荀子·礼论》“君子既得其养，又好其别”¹⁶⁰之说。乃指社会资源和相关权利与义务的分配按照一定的社会等阶进行有序分配。处于社会分配中优势地位的人，理应对社会和国家尽到更多的职责和义务，反之则承担少一点义务，这是基本的社会正义理念，无论古今中外皆然。“贫富”之分、“上下”之差、“尊卑”之等、“男女”之别，文明时代的“君子”们并不反对，且乐见其成。但是，如何让这个秩序有效且公正地运转、能让其为社会普遍接受，并得以发挥其激励作用、保护作用、维系作用，从而建立起全社会的稳定秩序，是一个需要精心设计才能解决的问题。对此，我们中国人的回答是“礼”和“礼治”。

¹⁶⁰（清）王先谦：《荀子集解》，中华书局1988年版，第347页。

既然“德”是分配权利和利益，那么“礼”就以规范的形式明确了贫富、上下、尊卑、男女之间如何分配权利义务的规则，以求“德厚者位尊，禄重者宠荣”¹⁶¹。位尊者应多承担相应的责任，宠荣者应多尽到其所应尽的义务。举例而言，所谓“礼不下庶人”是因为“为其遽於事，且不能备物”¹⁶²。“不能五十里，不达於天子，附於诸侯，曰附庸”，是因为“小者不能特达於天子，因大国以名通”¹⁶³。“小事大，大字小”之礼，是为了“事大在共其时命，字小在恤其所无”¹⁶⁴。总之，在礼的规范下，没有无义务的权利，也没有无权利的义务，没有无特权的责任，也没有无责任的特权。小与大、长与幼、尊与卑，都应按照预先定好的礼的规范尽到自己的职责，享受自己的权利，是所谓“君君，臣臣，父父，子子”。这样，“德”的施惠分配规则就明晰了，“德治”的路径和程序就顺畅了，围绕利益分配的争议就可大幅消弭了。周代以后，尽管历朝未必都像制定律典那样编修礼典，但这种礼治的精神和既有规范的传承，仍然以经学教育和社会风俗的方式，极其坚定而顽强地传承了下去。尽管“五帝异乐，三王不同礼”¹⁶⁵，但这种“养而有别，治之有序”的精神，始终作为一项古代中国基本正义理念，内化到传统中国的社会治理之中。

以上三点，便是“德治”传统之下中国本土治理经验中与正义相关的三条基本原则。中国古代为政者的合法性，始终受到这三条正义原则及相应社会正义观念的考核：为政者惠民之德是薄是厚？治国者其建章立制是否均平？君人者其疾苦欢乐与民共之否？上下尊卑内外井然有序否？各方面皆做得出色，便可臻于治世。若做不到的，国家便往往堕入衰微动荡之中。这样的经验，在史册之中，是班班可考的。

四、余论：中国德治历史实践的经验与教训

最后我们可以从宏观的大历史时间维度，总结一下中国自古以来德治实践的经验与教训。

前已述明，德为礼之本，礼为德之用。五帝异乐，三王不同礼，然皆尚德为治，敷求利国利民，追求个人与社会之协同进步，调和各社会阶级和利益集团间的矛盾冲突，以求互相和谐共存与共同发展，是德为礼之本，亦为治之本。丧失此目标而为政施礼用刑者，及丧失实现此目标之为政能力者，统谓之“失德”“丧德”“德衰”。

文献所载夏殷周三代乃至其后历代治国者“失德”“丧德”“德衰”，不应望文单纯理解为统治者个人德行败坏，而应理解为其要么丧失了追求社会文明进步的目标或动力，要么失去了实现此目标的能力。这里的德主要是政治意义的，是公共权力、公共事业、社会利益分配层面的德。因其不能再为治下人民谋福利、求进步、促发展、持正义，或堕落为“不恤我众”，“率割夏邑”¹⁶⁶的独夫民贼，或衰退成空发黍离之叹的空头天子，故导致社会治理由盛而衰，由治而乱。后世中国各朝之衰亡，有偏于一端者，有混其二弊者，皆不出此二种情形之外。

考诸史册，则两汉之兴盛，因高帝、文景、光武亲近民间、知民疾苦，躬修玄默，与民休息，而得文景、光武之治。其时则上下同欲，一心一德，有刑错之风，此汉德之隆。两汉

¹⁶¹ (汉)司马迁：《史记》，中华书局2013年版，第1157页。

¹⁶² 十三经注疏整理委员会：《礼记正义》，北京大学出版社2000年版，第91页。

¹⁶³ 十三经注疏整理委员会：《孟子注疏》，北京大学出版社2000年版，第319页。

¹⁶⁴ 十三经注疏整理委员会：《春秋左传正义》，北京大学出版社2000年版，第1744页。

¹⁶⁵ (汉)司马迁：《史记》，中华书局2013年版，第2722页。

¹⁶⁶ 《甘誓》，见：十三经注疏整理委员会：《尚书正义》，北京大学出版社2000年版，第227、228页。

之季世，远肇武帝不恤民力，近因桓灵暴政于上，复加豪强跋扈于下，统治集团内部、统治集团与治下民众之间，彼此离心离德，终致治权旁落、天下大乱，此汉德之衰。汉承秦制，礼法折衷，律令相延，威仪不改，祖宗家法尤在，而天下土崩瓦解，是礼、政、刑未丧而失其德也。

其后六朝遗绪、中原板荡，治乱之间，皆不出例外。北魏六镇之乱变生肘腋，高齐有良法而衰自昏狂，皆丧德失心于本族下民也。元嘉草草，侯景之乱，皆失德于内，丧权于外。隋末暴政，罪恶昭彰，罄竹难书，流毒宇内，失德于天下，遂至土崩瓦解。后继之唐初统治者有鉴于此，务德抚民，敷求利人利天下。方其盛年，海内同欲，上下一心，太宗、高宗几致刑措，号为至治，盛德之态也。中唐以后，经安史之乱、黄巢之残，藩镇专权于地方，皇权暗弱于中央，阍竖作祟，朋党相争，皆复为汉末之势，德衰之态也。其后宋元明清之治乱兴衰，概莫能外。

故“德为治本”，是中华文明积累而得的一条基本历史经验，需要我们正确领会理解，断不应将其仅仅理解为个人的德操修养，或以西方哲学之 *virtue* 或 *ethic* 之类的概念简单对应理解剖析之。中国德治之“德”，主要是唯物的、现实的、实践的，是讲求实际和实效利益的，既是个体的更是集体的，既是个人的更是社会的，既是私人的更是公共的。而非理想的、精神本位的、形而上的、绝对的、说教的。其核心要点在于突出强调治国者为治下人民谋福利、谋幸福、谋进步的责任与能力。因此，中国的德是实际的、物质本位的、具体的、相对的、质朴的、讲求利益的。治国者能为治下人民谋幸福，就是有德，放弃这个责任或丧失这种能力，即为失德。有德者得民心得天下，失德者丧民心失天下。这就是“皇天无亲，惟德是辅”“天视自我民视，天听自我民听”“民之所欲，天必从之”的道理。

在这里，统治者的个人德操修养固然重要，但最要紧、最重要的还是以其掌握的公共权力为民造福的能力与实效，与后者相比，前者的状态并非必要考量指标。“不敢侮寡孤独”“夙兴夜寐”“日中而晡”以救民水火，能广施恩惠于万民，便是“有德”，若不能行此道，则为“德衰”，与其个人私德是否完美关系不大。我们前面说过，孟子指出，周的先祖公刘贪财，先王公亶父好色，但因为能“与百姓同之”，仍是能践行“王道”“王政”的“圣王”，足以模范后世。

私德公德皆完美无瑕的圣王，乃是人的理想，并非现实。即便是被塑造为完美圣王，也有“尧不慈，舜不孝”¹⁶⁷之讥，何况后之帝王。晋惠公失信于人，以怨报德，品行卑劣，但因其能施惠放权给卿大夫国人，以造晋国霸业之基础，¹⁶⁸由此确立晋国“师武臣力”的称霸传统，便获得“惠”的美谥。唐太宗屠戮兄弟、陵迫父皇，纳娶弟媳，是为不孝不友，照儒家伦理，那是“元恶大憝”¹⁶⁹的大罪。然其任上能求治于德，民安物阜，几致刑措，一样是了不起的“圣天子”。唐玄宗于亲亲之道中有似太宗之失，加以帷幕不修，私德不彰，然能任贤用能，治国于极盛，其功绩历世称颂，但其执政后期荒怠国政，内外失衡，引发安史之乱，祸及天下，便为后人所讥。桀纣材力过人，号一时之杰，陈后主、宋徽宗皆雅好文艺，成果斐然，然终落得国灭家亡，其咎主因治国无方，民不堪命，失德于天下，而非仅丧德于自身。

¹⁶⁷ (清)郭庆藩：《庄子集释》，中华书局1961年版，第997页。

¹⁶⁸ 亦同时肇晋国分裂之远端。人类历史上的为政者，多救近忧而难顾远虑，晋惠公、子产莫不如是。

¹⁶⁹ 十三经注疏整理委员会：《尚书正义》，北京大学出版社2000年版，第433页。

若只论私德，则古今中外皆有私德不彰而育大德于世者：“狄昆希吸鸦片；陀思妥夫斯基赌得发昏”¹⁷⁰，丘吉尔抽烟酗酒待人苛暴，罗素风流成性婚姻开放¹⁷¹，爱因斯坦出轨不顾妻儿¹⁷²，费曼四处留情徘徊风月¹⁷³，冯·布劳恩效力纳粹¹⁷⁴，牛顿以权势打压后学¹⁷⁵。但观其贡献，他们都是为人类、为文明、为国家作出重大贡献的贤能之士，于天下有大德在，其勋万世不朽。希特勒不嗜烟酒，不贪女色¹⁷⁶；蒋介石喝白开水，读曾文正¹⁷⁷。然其为政反动，祸人极深，于天下有大害在，世人无论其德矣。《左传》说“怙其俊才，而不以茂德，兹益罪也”¹⁷⁸便是这个道理。

故中国治道的核心与终极目标，便是这种实际的、与人民利益息息相关的、彰显标识社会是否进步发展、人民是否幸福安康的“德”。这个本在先秦文献中业经定调的结论，在宋代理学兴起后却悄然发生变化。理学高抬“理”为至高目标与原则，是吸收了佛、道两家宗教理论的结果。汉代以后，来自印度、中亚的“西方”学术传入中国，论辩之术日精日微，反逐渐偏离了中国本土的“德治”认知体系。在元明清三朝上升为官方意识形态的理学，便举起“人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允执厥中”¹⁷⁹（伪《尚书》语）的招牌，大唱“圣贤千言万语只是明天理灭人欲”¹⁸⁰“无人欲即皆天理”¹⁸¹的高调。这样的逻辑，在哲学理论层面可能是自洽的，但一到政治实践中，立刻便跑偏了方向，被统治者有意扶持利用起来，反成其漠视淡化惠民责任的说辞，又成其恣行酷暴、残贼虐民的滥刑重刑政策之借口。

这一时期中国治道的走向，呈现出日益走向严苛的倾向。原本朴实唯物的、以利益分配为核心的、君民互惠互动的德被吹捧成精微唯心的、自检自缚的德：原本侧重强调统治者治国责任的德，在这时反转为要求臣民内省、忍耐、自责、自任的德。治国之道，德为根本，德变则礼、政、刑皆变矣！由此，养人的礼终于成了吃人的礼，杀人的刑却依然是威慑屠戮臣民的刑。“明刑弼教”口号下，虽然举的还是“德礼为本”的旗帜，其实已偏向“定律绳顽”的治理基调。¹⁸²“德治”的口号日益空泛，而“政刑”的威严与效用则日益加重，在德礼政刑治理体系中，德的核心领导统率作用衰退了、有意被慢待了，而“政刑”的重要性却日益凸显，这导致中国帝制时代后期的社会治理逐渐走向保守和历史的反动，乃至实际上已经回到战国法家的严刑酷法苛政轨道上去。治国者不再大力宣扬其在德层面上应造福人民的责任，而主要鼓吹为民众父母语境下臣民子孙的忠孝顺从义务，同时严厉惩治不肯颂圣称德、以下犯上的臣民。到了这个阶段，中华文明的进步力量就被慢慢扼制阻塞了。直到近代革命

¹⁷⁰ 鲁迅：外国也有，《准风月谈》，人民文学出版社 2005 年，第 365 页。

¹⁷¹ 参见：A.C.葛瑞林、张金言（译）：罗素的伦理和社会思想，《哲学译丛》，1999(04)，第 61 页。

¹⁷² 参见：刘魁，王鹏远：自由、叛逆与爱因斯坦的精神品格——纪念爱因斯坦逝世 50 周年，《南京理工大学学报（社会科学版）》，2005(05)，第 77-78 页。

¹⁷³ 参见：理查德·费曼，吴程远（译）：《别闹了，费曼先生》，生活·读书·新知三联书店 1997 年版。全书充盈着他于科研和执教之余游戏人间四处留情故事，故此不注页码。

¹⁷⁴ 参见：刘二中：20 世纪火箭工程的奠基人——沃纳·冯·布劳恩，《自然辩证法通讯》，2005(06)，第 93-94 页。

¹⁷⁵ 参见：邹翔：走近艾萨克·牛顿的疯癫：人文与科学的多重阐释与构建，《世界历史》2017(02)，第 105 页。

¹⁷⁶ 参见：海因茨·古德里安：亲信眼中的希特勒，《文史博览》，2012(12)，第 17 页。

¹⁷⁷ 参见：王奇生：蒋介石的阅读史，《中国图书评论》，2011(04)，第 24 页。

¹⁷⁸ 十三经注疏整理委员会：《春秋左传正义》，北京大学出版社 2000 年版，第 770 页。

¹⁷⁹ 十三经注疏整理委员会：《尚书正义》，北京大学出版社 2000 年版，第 112 页。

¹⁸⁰（宋）黄士毅：《朱子语类汇校》（一），徐时仪、杨艳 汇校，上海古籍出版社 2014 年版，第 231 页。

¹⁸¹（宋）程颢、程颐：《二程集》，王孝鱼 点校，中华书局 1981 年版，第 144 页。

¹⁸² 关于此点，可参见：杨一凡：《明大诰研究》，江苏人民出版社 1988 年，第 99-101 页。

之后，无数革命先烈前赴后继，付出极大的牺牲，方把这种颓势扭转过来，实现了中华文明的复兴。这是历史留给后人的一条重要教训。

在这中华文明复兴之路生机勃勃不可阻挡的历史大时代，我们有必要重新发现、认真总结并反思中华文明中“德”与“德治”的基本原理与实践经验，为中国特色法学知识体系、话语体系和法治体系的完善，不断贡献本土法律文明的智慧。

参考文献

- [1] 陈来：《孔子、孟子、荀子：先秦儒学讲稿》，三联书店 2017 年。
- [2] 汉语大字典编辑委员会：《汉语大字典》，湖北长江出版集团、四川出版集团 2013 年版。
- [3] “殷契文渊”数据库：<http://jgw.aynu.edu.cn/ajaxpage/home2.0>
- [4] 中国社会科学院考古研究所：《殷周金文集成》，中华书局 1985 年版。
- [5] 中国社会科学院考古研究所：《殷周金文集成释文》，香港中文大学 2001 年版。
- [6] 十三经注疏整理委员会：《公羊传注疏》，北京大学出版社 2000 年版。
- [7] 十三经注疏整理委员会：《春秋左传正义》，北京大学出版社 2000 年版。
- [8] 十三经注疏整理委员会：《尚书正义》，北京大学出版社 2000 年版。
- [9] 十三经注疏整理委员会：《论语注疏》，北京大学出版社 2000 年版。
- [10] 十三经注疏整理委员会：《礼记正义》，北京大学出版社 2000 年版。
- [11] 十三经注疏整理委员会：《孟子注疏》，北京大学出版社 2000 年版。
- [12] 十三经注疏整理委员会：《毛诗正义》，北京大学出版社 2000 年版。
- [13] 徐元诰：《国语集解》，中华书局 2002 年版。
- [14] （清）王先谦：《荀子集解》，中华书局 1988 年版。
- [15] （清）郭庆藩：《庄子集释》，中华书局 1961 年版。
- [16] （汉）司马迁：《史记》，中华书局 2013 年版。
- [17] （元）脱脱 等：《辽史》，中华书局 2000 年版。
- [18] （汉）班固：《白虎通》，中华书局出版社 1985 年版。
- [19] 《全唐诗》，中华书局 1980 年版。
- [20] （唐）司马贞：《三皇本纪》，载《史记》南宋黄善夫家塾刊本。
- [21] 徐复：《广雅诂林》，江苏古籍出版社 1992 年版
- [22] 张觉：《韩非子全译》，贵州人民出版社 1992 年版。
- [23] 楼宇烈 校释，（魏）王弼 注：《老子道德经校释》，中华书局 2008 年版。
- [24] 杨宽：《西周史》，上海人民出版社 2003 年版。
- [25] （汉）许慎：《说文解字》，（宋）徐铉 校，中华书局 1963 年版。
- [26] （清）段玉裁：《说文解字注》，上海古籍出版社 1981 年版。
- [27] 恩格斯：《家庭、私有制与国家的起源》，人民出版社 2018 年版。
- [28] （古希腊）亚里士多德：《尼各马可伦理学》，廖申白 译，商务印书馆 2003 年版。
- [29] （古罗马）阿庇安：《罗马史》（下卷），谢德风 译，商务印书馆 1997 年版。
- [30] 李学勤：《清华大学藏战国竹简（壹-叁）文字编·释文》，上海世纪出版集团、中西书局 2014 年版。
- [31] 杨一凡：《明大诰研究》，江苏人民出版社 1988 年。
- [32] 世界著名法典汉译丛书编委会：《汉穆拉比法典》，法律出版社 2000 年版。
- [33] 孙中山：“三民主义”，《孙中山全集》（第五卷），中华书局 1985 年版，第 185-196 页。

- [34] 毛泽东：“井冈山的斗争”，《毛泽东选集》（第一卷），人民出版社 1991 年版，57-83 页。
- [35] 杨向奎：“应当给有虞氏一个应有的历史地位”，载《绎史斋学术文集》，上海人民出版社 1983 年版。
- [36] 窦文宇、窦勇：《汉字字源》，吉林文史出版社 2005 年版。
- [37] 俞绍宏：德、德及相关字字际关系考辨[J].大连大学学报,2020,41(04):51-60.
- [38] 胡厚宣：《甲骨文合集释文》（第三册），中国社会科学出版社 1998 年版。
- [39] 马如森：《殷墟甲骨文实用字典》，上海大学出版社 2008 年版。
- [40] 王德培：《书》传求是札记(上)[J].天津师大学报,1983(04):71-72.
- [41] 斯维至：说德[J].人文杂志,1982(06):74-83.DOI:10.15895/j.cnki.rwzz.1982.06.014.
- [42] 刘源：从甲骨文、金文材料看西周贵族社会的“德”[J].南方文物,2017(04):145-149.
- [43] 王克林：“陶寺文化与唐尧、虞舜”，载《陶寺遗址研究》，科学出版社 2007 年版；
- [44] 许宏、安也致：“陶寺类型为有虞氏遗存论”，载《陶寺遗址研究》，科学出版社 2007 年版。
- [45] 何弩、高江涛、王晓毅：《陶寺遗址：“中国”与“中原”的肇端》，中国考古网 [2021/04/15]，<http://www.kaogu.cn/zixun/shanghaiuntan/20171219/60495.html>
- [46] 朱玲玲：“舜为‘东夷人’考”，《南方文物》，2011(01).
- [47] 张双棣、张万彬、殷国光、陈涛：《吕氏春秋译注》，吉林文史出版社 1987 年版。
- [48] 裘锡圭：《长沙马王堆汉墓简帛集成》（三），中华书局 2014 年版。
- [49] 朱彦民：由商汤“网开三面”说到商代鸟类保护观念[J].南开学报(哲学社会科学版),2014(06):80-86.
- [50] 柳向阳：从“网开三面”说起——说说中国古代的生态环保思想和环境保护实践[J].中国三峡建设,2005(Z1):42-43.
- [51] 金景芳.关于井田制的几个问题[J].吉林大学社会科学学报,1964(01):33-42.
- [52] 胡寄窗.关于井田制的若干问题的探讨(续完)[J].学术研究,1981(05):57-67.
- [53] 李庆东.建国以来井田制研究述评[J].史学集刊,1989(01):9-13.
- [54] 凌鹏.井田制研究与近代中国——20 世纪前半期的井田制研究及其意义[J].社会学研究,2016,31(04):52-73+243.DOI:10.19934/j.cnki.shxyj.2016.04.003.
- [55] Gill, N.S. "Lady Justice." ThoughtCo, Sep. 2, 2021, [thoughtco.com/lady-justice-111777](https://www.thoughtco.com/lady-justice-111777).
- [56] 伯特兰·罗素：《西方哲学史》，何兆武、李约瑟 译，商务印书馆 1963 年版。
- [57] （古罗马）查士丁尼：《法学总论——法学阶梯》，张企泰 译，商务印书馆 1989 年版。
- [58] （美）约翰·罗尔斯：《正义论》，何怀宏、何包钢、廖申白 译，中国社会科学出版社 1988 年版。
- [59] 于省吾 主编，姚孝遂 按语编撰：《甲骨文字诂林》，中华书局 1996 年版。
- [60] 《中国土地法大纲》，渤海新华书店 1948 年版。
- [61] 鲁迅：外国也有，《准风月谈》，人民文学出版社 2005 年，第 365 页。
- [62] A.C.葛瑞林,张金言（译）：罗素的伦理和社会思想.《哲学译丛》，1999(04).
- [63] 刘魁，王鹏远：自由、叛逆与爱因斯坦的精神品格——纪念爱因斯坦逝世 50 周年，

《南京理工大学学报（社会科学版）》，2005(05).

[64] 理查德·费曼：《别闹了，费曼先生》，吴程远译，生活·读书·新知三联书店1997年版。

[65] 刘二中：20世纪火箭工程的奠基人——沃纳·冯·布劳恩[J].自然辩证法通讯,2005(06):93-100+112.

[66] 邹翔：走近艾萨克·牛顿的疯癫：人文与科学的多重阐释与构建[J].世界历史,2017(02):99-113+158.

[67] 海因茨·古德里安：亲信眼中的希特勒[J].文史博览,2012(12):17-18.

[68] 王奇生.蒋介石的阅读史[J].中国图书评论,2011(04):21-31.

A Debate on *De* and Rule of *De* in Chinese Governance Tradition: Origin of concept, Construction of Path, and Conception of Justice

Zhang Feng

(21 Bohai Road, Caofeidian Xincheng, Tangshan / Hebei Province, 063210)

Abstract: Through etymological research, semantic analysis, and literature review, it is easy to find that in the Chinese governance tradition the concept of "*De*" refers specifically to a mutually beneficial relationship between the rulers and people under their rule. In this relationship, the ruler has distributed a duty to urging his imperium to benefit all his subjects and to promote the development of the society. As a reward, the people will support and crown the ruler as king. The "Rule of *De*" is a path which under the leadership of "*De*", and through multiple types of rules, systems, and methods such as *Li* (the rite or etiquette), *Zheng* (politics), and *Xing* (criminal law) to seek a good government. In the process of the historical construction of 'following the path from the sage Yao and Shun' and 'making King Wen and King Wu's legislation as the ruling prototype', the Chinese people established a governance model of the sage benefits the people, and the people rewards support to the sage', then established a typical governance pattern: the sage king should rule the country by the way of magnanimous, equality, impartiality and sharing the interest to gain the favor and support of the people. In the Zhou dynasty, this governance pattern turns to a system of *Li* and *Yue* which followed the way of benefit distribution. The governance path of "make the *De* and *Li* as the foundation and purpose" and the "politics and punishment as the method", embodied the traditional Chinese conception of justice: benefiting the people, equality, impartiality, and sharing an interest.

Keywords: *De* ; Rule of *De* ; rite ; benefit distribution; equality ; equality ; impartiality; sharing; conception of justice

作者简介: 张锋 (1983—)，男，河北宁晋人，法学博士，毕业于中国人民大学法学院，华北理工大学人文法律学院副教授，研究方向为中国法律史。