

## 論《周書·康誥》「德之說」涵義

邱豐饒\*

### 摘 要

西伯原為殷商附屬，武王翦殷後，宗族掣肘，殷遺反叛，東夷拒服，致周初執政者勃興憂患省思，為合理化小邦周奪取大邑商之正當性，遂總結出文王以「德」得天命之邏輯，強調「皇天無親，惟德是輔」。所以殷喪天命是不敬厥德，周受天命是克明德慎罰，「德」不僅與「天」相關，更與「民」有著密不可分的聯繫。

究此「德之說」理論，具有何種涵義？筆者參考傳世文獻，考釋甲骨文及周彝銘文有關「德」義，詳予剖析。

**關鍵詞：**《周書》、敬德保民、明德慎罰、天命靡常

---

\* 作者為華梵大學東方人文思想研究所博士生，E-mail: ahan0000@ms58.hinet.net。

## 一、前言

《周書·康誥》：「王曰：『封，予惟不可不監，告汝德之說于罰之行。』」在當時，「德之說」之「德」字，究竟是何涵義？王國維(1958)云：「周禮旨在『納上下於道德，而合天子、諸侯、卿大夫、士庶民以成一道德之團體』。」又說：「周之制度典禮，乃道德之器械。」<sup>1</sup>這是否意謂「德之說」的「德」字，可逕以「道德」釋之？惟照胡志奎(1987)說：「今人恆言『道德』一詞，猶視『道』『德』為一物；實則孔子未嘗將『道』『德』合稱；此一思想，溯其源流，蓋始於道家，儒家孔子乃至孟子，實未嘗有之。自孔子而上，《詩》、《書》亦未嘗見有『道德』一詞。」<sup>2</sup>故當我們用「道德」的涵義去觀照〈康誥〉：「德之說」的「德」字時，將會困惑於這種解釋的似是而非，更嚴重的是這種解釋會遮蓋古代歷史的真相。因為「德」觀念的演化是與時俱進，是曾經漫長歲月的蛻變，始而化趨為具有完善褒義詞性的德字。早在周初的時空，「德」字猶未蛻掉窳義，尚非今日吾輩觀念中「具有明確價值判斷涵義，而用來專指含有褒義詞性」之「德」。故從周誥所涉關乎「德」的陳述以觀，「德」用在不同對象、不同情境下之評價或描述，皆具有它個別的涵義；當時的「德」堪稱尚屬多義的名詞。故為釐清「德之說」的涵義，筆者將本訓詁及證據法則，依據傳世文獻及出土文物，嚴謹剖析其別具之時代性和特殊性之涵義，以深入把握周誥中「德」字之觀念脈絡。

## 二、商代以前有無「德」字之分析

依據《今文尚書》，<sup>3</sup>「德」觀念已出現於《虞夏書》的〈堯典〉：「克明

<sup>1</sup> 王國維(1958)，〈殷周制度論〉，《觀堂集林》(臺北：藝文印書館)，頁116-124。

<sup>2</sup> 胡志奎(1987)，《論語辨證》(臺北：聯經出版事業公司)，頁214。

<sup>3</sup> 《尚書》向有今古文之爭，東晉元帝梅賾所獻《孔傳古文尚書》，到了清初閻若璩著《尚書古文疏證》八卷，列舉128證，條分縷析，詳備辨證該25篇「晚書」係偽作後，從此似成定讞【參據屈萬里(2008)註譯：《尚書今註今譯》(臺北市：臺灣商務印書館)，頁2。】又自

俊德」，「否德忝帝位」，「舜讓于德」，「惇德允元」；〈皋陶謨〉：「亦行有九德」，「天命有德」，「允迪厥德」，「群后德讓」及〈禹貢〉：「祗台德先」等。關於皋陶九德之說，《史記·夏本紀》亦有相同之記載：皋陶曰：「然，於！亦行有九德，亦言其有德。」乃言曰：「始事事，寬而栗，柔而立，願而共，治而敬，擾而毅，直而溫，簡而廉，剛而實，彊而義，章其有常，吉哉。」同時《左傳·莊公八年》有引《夏書》曰「皋陶邁種德，德乃降。」之語；這是否意味著早在堯、舜、禹的時代，就已出現了「德」字？惟據學者考察：「《虞夏書》的〈堯典〉、〈皋陶謨〉及〈禹貢〉經研判是戰國時期的作品，是後人根據傳聞所作之追記。」<sup>4</sup>故《虞夏書》雖有 11 個「德」字之記載，似尚不足以取為堯、舜、禹時期即為有「德」之信憑。

至於商代有無「德」字，則是各有異論。<sup>5</sup>侯外廬說：「我們翻遍卜辭沒有發現一個抽象的辭，更沒有一個關於道德智慧的術語。」郭沫若也說：「在卜辭和殷人的彝銘中沒有德字，而在周代的彝銘如成王時的《班簋》和康王時的《大孟鼎》都明白地有德字表現者。」<sup>6</sup>顧頡剛亦認為殷商時期「根本沒有德的概念，因此也無由產生德字」、「商代金文和甲骨文中未見德字」。<sup>7</sup>但是，也有學者對此提出不同看法，其中在傳世文獻部分，認為「德」字在《尚

---

從清華楚簡出現後，學者對於五經正義中的古文《尚書》更形加深懷疑。故本文所討論的《尚書》，以伏生所傳今文《尚書》的 28 篇內容為主要研討對象。復按文本分析，今文《尚書》由《虞夏書》四篇、《商書》五篇及《周書》十九篇構成，學者多認為《虞夏書》是後人根據傳聞的追記，虛構的成分居多，不能作為信史對待；而《商書》、《周書》相對比較可靠，尤其後者，詳盡記載西周初年史料，對周公活動和言論，更是重中之重。故本文探討內容，以今文《周書》為主。

<sup>4</sup> 郭建勳(2005)，《新譯尚書讀本》(臺北：三民書局)，頁 3。

<sup>5</sup> 夏商時代是否存有「德」的概念，此一問題，持肯定意見的有王世舜(1982)，《尚書譯注》，頁 101；劉澤華(1984)，《先秦政治思想史》，頁 21；楊榮國(1962)，《中國古代思想史》，頁 8、9；陳來(1996)，《古代宗教與倫理》，頁 316。持否定意見的有郭沫若(1982)，《青銅時代·先秦天道觀之進展》，頁 259；楊向奎(1964)，《中國古代社會與古代思想研究》，頁 173。侯外廬(1963)，《中國思想通史》，頁 23。

<sup>6</sup> 侯外廬(1963)，《中國思想通史》，頁 23。郭沫若(1982)，《先秦天道觀之進展》，頁 259。

<sup>7</sup> 顧頡剛、劉起鈞(1979)，《〈盤庚〉三篇校釋譯論》，《歷史學》，2，頁 19。

書·商書》中屢屢出現，確係不爭之事實，尤其《商書·盤庚》既係學者公認「是無可懷疑的商朝遺文」、<sup>8</sup>「是不晚於商末之冊典」，<sup>9</sup>則該篇共十個「德」字，似乎不能都說成是「皆經過周史潤色改飾而後加進去的」。再說，《商書·高宗彤日》載：「民有不若德，不聽罪，天既孚命正厥德。」一語，經學者判讀，亦當是商人自己的說法。

關於《商書·盤庚》十個「德」字，顧頡剛認為：「式敷民德」、「施實德」、「積德」、「動用非德」和「用德章厥善」五處，均指物質恩惠或爵賞之類，應作「休」；而「德嘉績于朕邦」、「高祖之德」、「自荒茲德」及「含德」四處為誤認，應作「循」；而「爽德」亦原非德字。因此，顧氏認為「這十個德字，原來應是「循」字「休」字」等義，現在用了德字，是周以來的用法，顯然是周代寫進去的。」<sup>10</sup>至於〈高宗彤日〉是「祖己訓祖庚」之語，所稱「天既孚命正厥德」之「孚」，《史記·殷本記》作「附」，《漢石經》、《漢書·孔光傳》都作「付」，交付之義。<sup>11</sup>漢代今文家孔光《日蝕對》云：「天既付命正厥德，言正德以順天也。」（《後漢書·孔光傳》）顏師古注云：「言既受天命，宜正厥德。」<sup>12</sup>既言「順天」、「既受天命」，則明顯是將此「德」釋作「君德」。眾所周知，商代猶神權政治，奴隸主階級對付奴隸的方式，總是用盡酷刑鎮壓，故商代刑罰頗臻完備；周公就曾告誡康叔說「事罰，蔽殷彝」（《周書·康誥》），意即判決宜依據殷商的常法。荀子亦云：「刑名从商」（《荀子·正名》）。然而處在這樣一個重刑的時空，怎麼會有「祖己訓諸王」（〈書序〉）務須恪謹「君德」之可能。原來在相當可靠的西周文獻《周書·酒誥》中找到了線索。王曰：「封！我聞惟曰：『在昔殷先哲王，迪畏天顯小民，經德秉哲。自成湯咸至于帝乙，成王畏相，惟御事厥棊有恭，不敢

<sup>8</sup> 范文瀾(1972)，《中國通史簡編》(修訂本)，(北京：中華書局)，頁 114。

<sup>9</sup> 屈萬里(1983)，《尚書集釋》(臺北：聯經出版事業公司)，頁 82。

<sup>10</sup> 顧頡剛、劉起鈞(1979)，《〈盤庚〉三篇校釋譯論》，《歷史學》，(2)，頁 19。

<sup>11</sup> 錢宗武、江灝(2008)譯注，《尚書》(臺北：臺灣書房出版有限公司)，頁 208。

<sup>12</sup> 顧頡剛(2005)，《尚書校釋譯論》(北京：中華書局)，頁 1010。


自暇自逸。』<sup>13</sup>周王說：「封啊，我聽說：『過去，殷代聖明的先王，上畏天命不保，下畏小民不從，所以秉持聖明，常守君德。從成湯遍數直到帝乙，有成就的明君，和可敬畏的賢相，他們都能恭謹治政，不敢自尋安閒，自求逸樂。』」「經德秉哲」的「經」，釋作「常守」，「秉」是「秉持」，至於「哲」則釋為「聖明」。《說文》訓哲為「知」，〈皐陶謨〉有「知人則哲」一語，《大克鼎》：「天子明哲」，《史牆盤》：「淵哲康王」，《詩經·大雅·下武》：「世有哲王」等「哲」字，皆訓「聖明」。「經」與「秉」對舉，「德」與「哲」對稱，聖明之德，當指「君德」無疑。「帝乙」是殷紂之父，即殷商倒數第二個君王，可見，從成湯遍數直到倒數第二個君王，還是有不少明君和可敬畏的賢相，他們上畏天命不保，下畏小民反抗，從而迫使這些開明的統治者產生了恪謹「君德」以治民的思想。足見，並非殷商每個君王皆像昏紂一般，常行暴德又自認「嗚呼！我生不有命在天」（〈西伯戡黎〉）。然而是否就可憑此孤證，而逕認「商德」之有？恐怕仍須存疑。主因《商書》的「德」字古文原型字體，迄今無法掌握；而在出土的甲骨文及殷彝銘文中，又迄無精確的「德」字出現；加上商代三十一世君王，都是以「天干」命名號，以及作為殷遺宋人所手作之《詩經·商頌》五篇，均無「德」字出現。所以商德之有無，仍宜採取審慎客觀地研判：有關《商書》所敘事的部分，因「惟殷先人有策有典」（〈多士〉），故而「所敘之歷史事件，其來有自」，或許確有所本；至於有關「德」字之概念，或許出自殷遺宋人之手依據商人自己的說法所追記。然斯時，西周「德之說」（〈康誥〉）已然蔚為風尚，故極有可能是宋人採擷自西周德化觀念已流行下的產物。

至於在出土文物方面，雖然在中國科學院考古研究所(1965)編著的《甲骨文編》裡收錄有德字 19 例；<sup>14</sup>李孝定(1998)編著的《甲骨文字集釋》收錄有德字 15 例；<sup>15</sup>徐中舒(2006)編著的《甲骨文字典》收錄有德字卜辭辭例；






<sup>13</sup> 錢宗武、江灝(2008)譯注，《尚書》，頁 312。



<sup>14</sup> 中國科學院考古研究所編輯(1965)，《甲骨文編》(北京：中華書局)，頁 376。



<sup>15</sup> 李孝定(1998)，《甲骨文字集釋——中央研究院史語所研究專刊之 50》(臺北：中研院史語所)，頁 563-567。

于省吾(1996)編著的《甲骨文字詁林》不但收錄有德字，且列舉了十數位古文字學者對於卜辭中所見德字之釋讀。<sup>16</sup>但是若持比較嚴謹的考據，殷商甲骨文及殷彝銘文似尚無完整的「德」概念辭句與精確而堪敷眾學者所一致公認的「德」字。至於甲骨文的  字，<sup>17</sup>雖漸被學者所傾向認定就是「德字的前身」或「殆即古德字」。但其是否真正就是「德」字，畢竟目前學界看法依仍分歧。<sup>18</sup>





























<sup>16</sup> 于省吾主編、姚孝遂按語編纂(1996)，《甲骨文字詁林》(臺北：中華書局)，頁 2251。

<sup>17</sup> 甲骨文的  字，收錄郭沫若主編，胡厚宣總編輯(2010)，《甲骨文合集》(北京：中華書局)，編號(合集 7271)。另收於于省吾主編(1996)，《甲骨文字詁林》，2250 頁「循」字條下。關於  字，孫詒讓(1904)、唐蘭(1981)釋作「德」，劉桓(1995)認為  是「德的前身」，何新(1996)云「考諸甲骨文，德字原形作 」，郭沫若(1982)認為「 殆古德字」。

<sup>18</sup> 一、甲骨文的  字，學者雖多釋為「德」，然於其形體取象義卻一直未有統一見解。分歧關鍵所在是對  的形義分析，各有見地。

二、茲將  字及  字之學者釋義，排比如次：

(一)  字釋義

- 1 吳大澂(1923)：「德從彳從  從心。  古相字，相心為憇，得於心則形於外也。」(《說文古籀補》，頁 8。)
- 2 孫詒讓(1904)認  即金文 ， 字自宋以來皆誤為「相」，實當釋「省」。(《契文舉例》下八頁上)
- 3 羅振玉(1981)從吳中丞說，認為  為「相」字。(《增訂殷墟書契考釋》頁 72。)
- 4 王襄(1925)說  从生省，从目，即 。許說省从眉省，从 ， 乃  之省文，疑省、 古本一字(《簠室殷契徵文考釋·游田一頁上》)。王襄又云：「契文之『省』，从彳，从 ， 从生省，从目，即 」(《古文流變  說》，53-54 頁)。
- 5 徐中舒(2006)認為  即「直」字，象目視懸錘，以取直之形。(《甲骨文字典》，頁 484。)
- 6 周法高(1997)曰「省」，从目，从 ，與  為一字，敦煌本《尚書·說命》「惟干戈  厥躬」，今本作「省」。(《金文古林補——中央研究院史語所研究專刊之 77》，頁 957。)
- 7 李孝定(1998)曰「省」、「」古為一字， 或又省作 ，其為一字也。(《甲骨文字集釋——中央研究院史語所研究專刊之 50》，頁 1203。)
- 8 何新(1985)云  象眼目，上豎一直線，此字即甲骨文和金文中的「直」字，前人早有定論。(〈辨德〉，《人文雜誌》，(4)，頁 97-98。)
- 9 程邦雄(2010)認為徐中舒(2006)釋  為「直」是正確的，然道路非直立物，謂象目視懸錘，則非通達之論。甲骨文  字以道路與視直繩之目會意，取象於取直以修衢道的做法。 為道路，後引申指道德品行、思想主張。 為以目視繩取直，後引申用於評價人的行為。(「德」字形義溯源)《殷都學刊》，31(1)，頁 103。)

綜上，𠄎字被釋為「相」、「直」、「省」、「省」四字，惟「省」、「省」古為一字，故𠄎字被釋作「相」、「直」、「省」三字。

(二) 𠄎字釋義

- 1 羅振玉(1981)釋為「得」。𠄎從彳，從𠄎，吳中丞(1923)曰𠄎古相字，是也，故卜辭中皆借為得失字，視而有所得也，故從𠄎。(《增訂殷墟書契考釋》，中，頁72。)
- 2 王襄(1925)說𠄎古「省」字，从彳，从𠄎。卜辭云：「王省方」、「王省土方」…省方，見於《易·觀》：「先王以省方，觀民設教」；又《易·復》：「后不省方」；省方即《尚書·堯典》巡守之禮。又云「王往省牛」，即周世省牲之禮。(《蠶齋殷契徵文考釋》，游田第十。)
- 3 郭沫若(1982)於《卜辭通纂》將𠄎釋作「直」，若直。於《青銅時代》說：「德字照字面上看來是從直从心，意思是把心思放端正。」傾向認「直」乃古「德」字，後於《金文叢考》將𠄎釋作「彳省」。說：「彳省者，巡、省之本字也。從彳省從心，省心為德，省者視也」。及見「周初四德器」他又改變看法，認為「𠄎殆古德字」。(《商周古文字類纂》，《郭沫若全集·考古編》，頁345。)
- 4 葉玉森(1966)釋作「循」：「各辭中之𠄎字，諸家釋德，尋繹辭義，未能融通，當即循字。《禮記·月令》：『循行國邑』，循即巡。《左傳·莊公二十一年》：『巡者循也』，循、巡古通。卜辭云循土，即循土方，猶苦方曰苦，羊方曰羊，孟方曰孟也。羅雪堂釋𠄎為相，孫仲頌釋省，較確」。(《殷墟書契前編集釋》第四卷，頁24。)
- 5 徐中舒(2006)《甲骨文字典》載𠄎字從彳從直，可隸定為「直」，應為德之初文。(《甲骨文字典》，頁484。)
- 6 聞一多(1982)主張𠄎即省字，云：「卜辭𠄎𠄎二形，羅振玉釋相，他家皆釋省。又有𠄎字，諸家或釋省(王襄)，或釋循(葉玉森、孫海波)，或釋德(孫詒讓、羅振玉)，或釋直(郭沫若後說)、直(商承祚)，其參差如此。案𠄎從目從丨，丨象目光所注，煩其筆劃為𠄎，確係省視字。然卜辭凡言省皆謂周行而省視之(如往省、出省)，故字又作𠄎，從彳，示行而視之之義。」(《聞一多全集》，第二卷，頁515-526。)
- 7 唐蘭(1981)釋𠄎為德；他反對釋𠄎為循，認為這是不應有的錯誤。(《古文字學導論》，下編，頁4。)
- 8 商承祚(1933)釋為直，𠄎，余釋為直，《左傳·襄公七年》：「能正人之曲，曰直」。直，從彳者行而正之，義當為征伐之直之專用字。(《殷契佚存·考釋》，頁8。)
- 9 劉翔(1993)認為𠄎，甲骨文中類似字。一些論著認為是𠄎字。余以為此為「直」字，非「德」字。卜辭：「𠄎伐土方」、「𠄎土方」，如解為德，講不通。若讀「伐」為「撻伐」(直撻古音相通)，意為征伐，則文通字順。(《中國傳統價值觀念詮釋學》，頁95-96。)
- 10 饒宗頤(1959)釋作「彳省」，云𠄎即「彳省」，省方語習見。《易·復》：「后不省方」；《淮南·精神訓》：「禹南省方」；《東京賦》：「省方巡狩」；《天問》：「降省下土四方」，「彳省」














綜上考釋，商代以前究竟有無「德」字，無論從傳世文獻或出土文物上考據，尚皆無從定斷，只得束之，以待能者(偽孔傳古文《尚書序》)。



### 三、《周書·康誥》「德之說」涵義分析

王曰：「封，予惟不可不監，告汝『德之說』于罰之行。」(《康誥》)周公以成王命伐殷遺，殺武庚祿父及管叔、放蔡叔，以武庚餘封康叔，告曰：「我不可不監於有夏，亦不可不監於有殷」(《召誥》)而總結經驗教訓告誡，務要敬德保民，明德慎罰。周公之所以慎重地用「德之說」告誡康叔，

---

有巡視義。(《殷代貞卜人物通考》，頁 173。)

- 11 李孝定(1998)釋為循，《說文》：「循，行順也。從彳，盾聲。」契文作。羅振玉釋德，然金文德字皆從心作，契文字無慮數十百見，無一從心者。可證二者實非一字。且釋作德於卜辭辭例亦不可通。郭沫若隸定作直，若直。謂即直之古文，於字形差近，於卜辭言直伐訓為正伐，或讀為捷伐，亦可通讀。但是「如釋直辭意難通」，「如讀為陟亦覺不辭」，「訓省亦覺未安」。所以字亦可解為從彳，盾省聲也，卜辭言循：「伐者，言以兵威撫循之。」《正義》：「以兵威服之曰下」，正卜辭循伐之意也。單言循或循某方者，則行巡視之義也。(《甲骨文字集釋——中央研究院史語所研究專刊之 50》，頁 567。)
- 12 金春峰(2007)引樊中嶽、陳大英(2005)《甲骨文速查手冊》認此字為「直」字非字；會意為「直」字。「伐土方」、「土方」即征伐土方。(《德的歷史考察》，《陝西師範大學學報》，36(6)，頁 6。)
- 13 何新(1985)：「考諸甲骨文，德字原形作」。(《辨德》，《人文雜誌》，(4)，頁 97-98。)
- 14 李敬齋(1959)釋為直，云「行得正也，從彳，聲。，古直字。」(《文字源流》，頁 151-152。)
- 15 劉桓(1995)認為是「德」的前身，云：「甲骨卜辭中的字，皆從彳從直，尚未加心字，嚴格的說，該字只是德字的前身。」他又認為，方，就是古文獻中屢見的陟方。(《殷代德方說》，《中國史研究》，(4)，頁 98 注 2。該文收入劉桓(2002)，《甲骨征史》，頁 53-73。)

經考諸學者釋「彳」即行義，尚無爭議。釋則大體概括三種分歧，即「省」、「相」、「直」。釋則有釋為「德」者：「孫貽讓、唐蘭」；釋為「省」者：「王襄」；釋為「省」者：「郭沫若後說、聞一多、饒宗頤」；釋為「循」者：「葉玉森、于省吾、李孝定」；釋為「直」者：「郭沫若前說、徐中舒」；釋為「直」者：「商承祚、李敬齋、劉翔、金春峰」；釋為「陟」者：「劉桓」。以上皆鑽研古文字之學者，見解尚且如此參差，可見德字之語文學系統的確十分複雜。



實因周人於建國之初，備受殷朝遺民反叛所苦，為強調自身政權之正當性，也為割斷殷人與至上神的血緣關係，<sup>19</sup>於是創造「天」作為至上神。<sup>20</sup>並再三強調自己受有天命，然何以與殷王具有血緣之上帝，<sup>21</sup>居然會棄佑而大降喪于殷，轉而興我小邦周呢？勢須另據血緣及族群關係以外的理由以說明周受天命之正當性。故從歷代興廢存亡的歷史教訓及殷鑑的憂患省思中構築了一整套「以德配天」理論；<sup>22</sup>總結出「惟不敬厥德，乃早墜厥命」、「王其疾敬德，祈天永命」（〈召誥〉）之「德之說」（〈康誥〉）的天命轉移邏輯。此套天命惟德理論，不但可以作為填補殷裔天命價值危機所出現的信仰真空，同時亦可做為周人尋求王朝長治久安的一種政治號召。故「德」在周初被提昇到極高位置，查《今文尚書》，「德」字共出現 112 次，其中《周書》86 見（佔 112 次之 77%），又以與周公旦、召公奭「夾輔周室」時的 11 篇文誥，<sup>23</sup>佔 69 次最多（佔《周書》86 見之 80%），可見「德之說」確為周公輔政期間政治文化的核心理論。<sup>24</sup> 茲根據《周書》及周銘，並參考《逸周書》及《詩經》、

<sup>19</sup> 商人自認祖先是上帝所生，《商頌·玄鳥》曰：「天命玄鳥，降而生商。」另商之宗祀系統中以至上帝帝俊（即帝嚳）為高祖。見侯外廬（2000），《中國古代社會史論》（石家莊：河北教育出版社），頁 310-313。

<sup>20</sup> 西周開始有天代替殷人上帝的觀念。見陳夢家（1992），《殷墟卜辭綜述》（北京：中華書局），頁 562。

<sup>21</sup> 殷之至上神原本稱「帝」，後來稱「上帝」。參閱胡厚宣、胡振宇（2003），《殷商史》（上海：上海人民出版社），頁 451。

<sup>22</sup> 「德之說」即「以德配天」理論，其最重要在於從邏輯方面鞏固周人的政權，把周王轉化為天子。周人認為天命的轉移因為「德」而不因為「親」，上天之所以授命，是因為周邦的德。上帝原來的元子商王因失德而為周所取代，所以周成王受命成為天的新元子。因為是天的嫡子，所以成王為天子，這也是周代嫡長子制度的確立。從此天子在人間至尊的地位取得宗教及政治的雙重合法性，天子制度的確立也就是周代宗法制度的確定，自天子、諸侯、大夫、士都壘罩在宗法統治網之內，代表以德配天的天命理論在政治上的運用已發揮到極致。參閱何炳棣（1995），〈天及天命探原：古代史料甄別運用方法示例〉，《中國哲學史》（10），頁 36-48。

<sup>23</sup> 該 11 篇文誥之德次計：〈金縢〉1、〈康誥〉9、〈酒誥〉8、〈梓材〉3、〈召誥〉8、〈洛誥〉5、〈多士〉4、〈無逸〉2、〈君奭〉12、〈多方〉4、〈立政〉13 等。係當今學界認為最能代表周初思想的作品，因此應可作為本文探討周誥中「德」字涵義之傳世文獻根據。

<sup>24</sup> 周人於建國之初，備受殷遺反叛所苦，為合理化「小邦周」（〈大誥〉）奪取「大邦殷」（〈召

《左傳》之記載，將此「德之說」(〈康誥〉)理論所概括的涵義，說明如次：

### (一)神性義的德

周公「德之說」的德，最核心涵義，當指神性義的「天命」。天命一詞，早在〈盤庚〉中即已呈現：「先王有服，恪謹天命」；因殷人以高祖「帝嚳」為至上神，「帝嚳」的神格就是「以至神兼宗祖神」，所以殷王自認是上帝之嫡子，與至上神具有血緣關係，上帝授元子予君權是理所當然，且永恆不變。<sup>25</sup>故當西伯三分天下有其二，祖伊恐，奔告，紂王猶曰：「我生不有命在天」(〈西伯戡黎〉)。可見殷王存有天命素定觀念。<sup>26</sup>周之天命觀雖承自殷商，惟為破除殷裔天命恆常迷思，於是將殷商的「聽天永命」觀變革為「天命靡常」(〈大雅〉)、「惟命不于常」(〈康誥〉)；且賦予天具有「德」的屬性，於是天之祚佑興廢並非任意妄為，而是遵循祚德鋤奸、福善禍淫之律則。從而「皇天無親，惟德是輔」、「黍稷非馨，明德惟馨」(《左傳·僖公五年》引《周書》佚文)。「德」成為上天「大降顯休命」(〈多方〉)的前提要件；從此，「有德方堪配享天命」成為周人天命思想的核心，「德」遂成為人君獲得

---

誥)之正當性，周公等執政者一方面再三強調自己受有天命：「天降喪于殷，殷既墜厥命，我有周既受」(〈君奭〉)；一方面基於殷鑑之反思，警覺到「天命說」在理論上有無法「永命」以及「天命不易，天難諶」(〈君奭〉)之隱憂。於是另據血緣及族群關係以外的理由，提出「儀刑文王」之「純德」以濟天命說之窮。因「帝謂文王，予懷明德」(《大雅·皇矣》)，又「維天之命，於穆不已，於乎不顯，文王之德之純」(《清廟之什》)，故「丕顯文王受天有大命」(《大盂鼎》)、「皇天既付中國民越厥疆土于先王。」(〈梓材〉)、「天休于寧王，興我小邦周」(〈大誥〉)。所以召公乃對剛始執政的成王提出忠告：「惟不敬厥德，乃早墜厥命」、「王其疾敬德，祈天永命」(〈召誥〉)，周公亦告誡康叔：「惟乃丕顯考文王克明德慎罰」、「告汝德之說于罰之行」(〈康誥〉)。於是「明德慎罰，文王所以造周也」(《左傳·成公二年》)、「丕顯文武，皇天弘厥厥德，配我有周，膺受大命」(《毛公鼎》)。「德」遂成為周公輔政期間之核心理論。另從《詩經·大雅》「儀式刑文王之典，日靖四方」以觀。表明西周統治者正是要把文王之「德」用政治法律手段形成典章制度，有了這種支撐，不僅小邦周奪取大邦殷膺受天命有了堂皇之依據，而且西周政權得天永命也有了理論上的著落。

<sup>25</sup> 郭沫若(1982)，《青銅時代》，《郭沫若全集》歷史編第一卷，(北京：人民出版社)，頁 326。

<sup>26</sup> 李杜(1978)，《中西哲學思想中的天道與上帝》(臺北：聯經出版事業公司)，頁 11。

天命的必備條件。<sup>27</sup>於是德與天命不可分離，德的內涵與天命觀的演進息息相關。<sup>28</sup>周初「德」字釋作神性義的「天命」者，略舉如下：

1. 德字表天命之垂示：《史牆盤》：「上帝降懿德」；《番生簋》：「丕顯皇祖考穆穆克哲厥德」。<sup>29</sup>〈小雅·雨無正〉：「浩浩昊天，不駿其德」；〈大雅·蕩〉：「天降滔德，女興是力」。<sup>30</sup>〈酒誥〉：「天若元德」；〈多方〉：「非我有周秉德不康寧」等。其德字皆表天命之直接顯示。

2. 德字表王所稟承之天命：《井人鐘》：「皇考穆穆秉德，德其萬年，子子孫孫永寶用享」；《毛公鼎》：「丕顯文武，皇天弘厥厥德，配我有周，膺受大命」。<sup>31</sup>〈大雅·文王〉：「無念爾祖，聿修厥德」；〈酒誥〉：「天降威，我民用大亂喪德」；〈召誥〉：「王其疾敬德」、「惟不敬厥德，乃早墜厥命」；〈洛誥〉：「萬年厥乃德，殷乃引考」等。其德字涵義均指周王所承受之天命言。

3. 德字指分封諸侯所承受的天命：《番生設》：「皇祖考不顯元德」；《吳中壺》：「懿德萬年」。<sup>32</sup>〈魯頌·泮水〉：「穆穆魯侯，敬明其德」；〈大雅·烝民〉：「仲山甫之德，柔嘉維則」。<sup>33</sup>〈康誥〉：「弘於天若，德裕乃身，不廢在王命」等。其德字皆表分封諸侯所承受之天命。

綜上可知，早期德字並無倫理性概念，尚屬神人一體的宗教性格。此一屬性，從較晚的史料，亦可找到證明：

(1)《左傳·隱公八年》眾仲云：「天子建德，因生以賜姓，胙之土而命之氏。」此言天子分封諸侯而命其氏姓，分封而名「建德」，德字指「承受自周天子的天命」顯然。

<sup>27</sup> 唐君毅(1993)，《中國哲學原論導論篇》(臺北：臺灣學生書局)，頁 526-527：「天聞人德而降命，人受命，仍有其自身之事在，斯人乃必當與天及上帝配享也。」又說：「此為中國一切人與天地參，與天地同流、天人感應、天人相與之思想之本源。」

<sup>28</sup> 巴新生(1997)，〈試論先秦德的起源與流變〉《中國史研究》(3)，頁 31-41。

<sup>29</sup> 吳闓生(1983)，《吉金文錄》(臺北：萬有圖書公司)，頁 294、247。

<sup>30</sup> 呂健(1987)主編，《十三經注疏》(上海：上海古籍出版社)，頁 404、552。

<sup>31</sup> 吳闓生(1983)，《吉金文錄》，頁 127、37。

<sup>32</sup> 吳闓生(1983)，《吉金文錄》，頁 249、280。

<sup>33</sup> 呂健(1987)主編，《十三經注疏》，頁 610、568。

(2)《左傳·隱公十一年》鄭莊公云：「王室而既卑矣，周之子孫日失其序，夫許，大嶽之胤也，天而既厭周德矣，吾其能與許爭乎？」天厭周德，乃言周之德命已衰。此從《左傳·宣公三年》王孫滿勞楚師云：「桀有昏德，鼎遷于商，載祀六百。商紂暴虐，鼎遷于周。...周德雖衰，天命未改。鼎之輕重，未可問也。」可為印證。「周德」，指有周所稟受之天命。

(3)《左傳·僖公二十五年》晉文公請隧，王曰：「王章也，未有代德，而有二王，亦叔父之所惡也。」<sup>34</sup>「代德」，指希冀取代周天子之天命言。

## (二) 具體行為義的德

德字從行部，<sup>35</sup>可見其形義與行為有關，行乃德之古義，早期德行尚未分化，德與行同義；如甲骨卜辭的「王𠄎土方」即有行而視之之義。<sup>36</sup>《商書》中德字的用法，和《虞夏書》同樣具有形容好與不好的外在行為表現，並有描述君王施政行為的肯定與否定的概括評價，至於周代的德除承繼上述涵義外，另在字形上添加了心形(忄)字符；形以表義，字型之變化，反映著周人對德觀念的深化，加上心符指其行為傾向已漸由外顯行為之關注而轉向內心之省察。由此觀之，周彝銘文的𠄎與甲骨文的𠄎之最大差別，在於𠄎字之下有心與無心；<sup>37</sup>無心表示德觀念只用於外在行為表現，有心代表

<sup>34</sup> 馮作民(1996)，《左傳》(臺北：星光出版社)，〈隱公八年〉73頁、〈隱公十一年〉83頁、〈宣公三年〉564頁、〈僖公二十五年〉376頁。

<sup>35</sup> 《說文》彳字：彳，小步也。象人脛三屬相連也。羅振玉(1981)：古從行之字，或省其右作彳，或省其左作亍。許君誤認為二字(殷釋中七頁下)。李孝定(1998)：說文：行人之步趨也，從彳從亍。羅屈之說是也。見李孝定(1998)，《甲骨文字集釋》，頁0610。

<sup>36</sup> 聞一多(1982)云：卜辭凡言省，皆謂周行而省視之。故字又作𠄎，示行而視之之義。

<sup>37</sup> 周銘具(忄)型字符的德字如：《秦公設》：師秉明德，*史牆盤*：上帝降懿德，《大克鼎》：淑哲厥德，《蔡姑設》：福于皇考德，《虢叔旅鐘》(虢弔鐘)：秉元明德，《毛公鼎》：弘厥厥德，《德克簋》：德克作般文祖考，《弔向簋》：共明德，《冥中壺》：懿德萬年，《番生簋》：克哲厥德，《井人鐘》：皇考穆穆秉德，《師望鼎》：克明厥心，哲厥德，《班設》：允哉顯唯苟德亡攸違，《孟鼎》：今我惟即型稟文王正德，《中山王覺方壺》：是有純德遺訓，《妾子鬲壺》：德行盛旺，《王孫鐘》：惠于政德，《弔家父匡》：哲德不忘，《王孫遣者鐘》：延永余德，《蔡侯鐘》：延中厥德，《齊陳曼簋》：勤經德等。以上參據羅振玉(1983)，

德之用法已深入內心之省察。周銘不僅在𠄎字上加入「心」這個表意形符，變成在心爲德，更在文句運用上將心與德對舉，諸如《師望鼎》：「穆穆克明厥心，哲厥德」；《蔡侯鐘》：「既聰於心，延中厥德」；《師戡鼎》：「遜純乃用心，弘正乃辟安德」；《王孫遣者鐘》：「余信台心，延永余德」等。<sup>38</sup>德與心對舉，充分證明周銘之德字，已深化入個人內心。這表示周人在德字的運用上已漸趨圓熟，不但可用於形容外在的行爲表現，且用德形容行爲發動的內面心意，更用它來形容由外返內的品格與素行；這和商𠄎單純地只形容外在的行爲表現涵義自是有別。另從彝銘中發現在西周初中期有敬德、雍德、正德、經德，中晚期有哲厥德、明德、秉德等正面詞句，在這些使用當中，德字似乎已經有了鮮明的「合道德性」的思想傾向意味，<sup>39</sup>這在殷商是無有的。另由於周初創革敬德配天命理論，故特別著重天子在政治上應依德之要件，履行一套律己以得人心之施政行爲規範，這種被後世解讀爲「德治」的施政行爲，也是殷商付闕的。在《周書》各篇文誥中具體行爲義的德，有下列三項：

1. 泛指君王具體的政治行爲評價

《康誥》：「封，予惟不可不監，告汝『德之說』于罰之行。」所稱「德之說」之德，即「德之總名」。亦即總結經驗教訓，以「德」作爲政治號召之總名。故此德義，即泛指統治者一切具體的行爲狀態或行事方式之評價。《周書》各篇文誥中被當作君王具體政治行爲評價的「德」字，不論正面或負面的行爲評價，都稱作德。區別的方式，端視德字前面所加修飾詞的詞意而定。<sup>40</sup>其用法大致可分兩種：

(1) 「德」字前面加一個動詞，如：顯德、敬德、經德等。

《三代吉金文存》(北京：中華書局)，卷一鐘、卷二鼎、卷七簋、卷十七盤、卷十二壺。及吳闓生(1983)，《吉金文錄》(臺北：萬有圖書公司)，頁：鼎 007-111、鐘 112-127、彝 140-162、敦 163-239、簋 244-252、壺 276-282、盤 291-296。

<sup>38</sup> 李學勤(2005)，《青銅器與古代史》(臺北：聯經出版事業公司)，頁 290-291。

<sup>39</sup> 張錫勤、柴文華(2008)，《中國倫理道德變遷史稿》(北京：人民出版社)，頁 41：「成王時期的《班簋》有『顯惟敬德』，康王時期的《大孟鼎》有『敬雍德經』…等。」

<sup>40</sup> 徐復觀(2007)，《中國人性論史·先秦篇》(臺北：臺灣商務印書館)，頁 23。

(2)「德」字前面加一個形容詞，又分兩種：

(a)「德」字前面加一個正面形容詞，如：敏德、中德、明德、元德、大德等。

(b)「德」字前面加一個負面之形容詞，如：酒德、惡德、凶德、暴德等。

《周書》文誥中的「德」字前，雖多正面修飾詞，卻亦不乏負面之形容詞，如：無若殷王受之迷亂，酗于酒德哉(〈無逸〉)；爾尚不忌于凶德(〈多方〉)；桀德惟乃弗作往任，是惟暴德(〈立政〉)；其在受德，暨惟羞刑暴德之人，同于厥邦；乃惟庶習逸德之人，同于厥政(〈立政〉)等。前引「德」字前多有負面形容詞，對此現象，王德培(1998)解釋說：「酒德、凶德、暴德、桀德、受德、逸德均無道德義。桀紂之行而稱桀德，表明周初德字只當作一種行為或作為的意思來使用。單一個德字，既可表示善行，也可表示惡行。所以周誥裡的德字前面往往加上各種修飾詞，以表示具有一定含義的行為，凡單用一個德字，多數只作行為解。<sup>41</sup>

歸納言之，德用在不同對象、不同情境下之評價或描述，皆具有它個別的涵義；德所要突顯的行為涵義，端視德字前面所加修飾或形容的內容或對象，才能清楚它所欲表露的實質內涵。<sup>42</sup>

## 2. 指天子的行為傾向或行事方式

德之涵義為「行」，主要指君王之行為傾向或行事方式，〈無逸〉：「酗於酒德」，〈立政〉：「暴德罔後」、「習逸德之人」之德，皆指「行」。另《酒誥》：「經德秉哲」，〈君奭〉：「秉德明恤」，〈多士〉：「奉德不康寧」，的經、秉、奉皆有持守義，則此三句意為持守善行、持行明慎、行事不安定。其德義皆為「行」。又〈酒誥〉的「德將無醉」，即控制自己的行為，不要喝醉。〈呂刑〉的「德威惟畏，德明惟明」，即行為威嚴則民畏服，行為光明則民沐其

<sup>41</sup> 王德培(1998)，《西周封建制考實》(北京：光明日報出版社)，頁 149-150。

<sup>42</sup> 謝昆恭(2007)，(《尚書》、《逸周書》所見「德」、「敬」分疏暨恭行天罰的革命理據)，《研究與動態》(15)，頁 116-138。

輝。<sup>43</sup>德之行義，亦見諸《詩經·周頌·敬之》：「示我顯德行」，《詩經·大雅·蕩之什·抑》：「有覺德行，四國順之」，「無言不仇，無德不報」<sup>44</sup>等，德與行同義，言與行對舉，德行係同義複合詞。

### 3. 指天子個人品格或素行

〈康誥〉：「朕心朕德，唯乃知」，「用康乃心，顧乃德」，《左傳·昭公四年》引〈秦誓〉：「紂有億兆夷人，亦有離德。予有亂臣十人，同心同德」，<sup>45</sup>德與心對舉，指其行為傾向或行事方式與人的心靈情態有直接的密切聯繫，「德」既是表現於外的行為，又同時也是蘊含於內的心性；是則存乎內心的德，深化為「品格」義，如「明德」，便是「品格上的卓越」。而發乎外行之德，則引申為「行事之風格」，如「暴德」。而行事作風經日積月累便衍生為「素行」，如：「稽我古人之德」（〈召誥〉）。《周禮·地官》鄭玄注：「德行，內外之稱，在心為德，施之為行」。<sup>46</sup>正所謂：「事以顯意，意以見事，事見於外，意存於內」；將個人心意，通過行動表現於言行舉止，便形成個人之行為傾向與行事風格，累積個人之行事作風，便成就個人之素行或品格。

## (三) 政治文化義的德

周初的天命觀，雖承自殷商，然周天有德，商帝無德；殷人認為天命素定，故尊神事鬼；周人民神並重，不但敬天而且重民；再者，商人聽天永命，以為帝命恆常，因而不敬厥德；反觀周人主張天命靡常，提倡天命惟德，不但敬天，更加敬德；故敬德與不敬德，保民與暴民，乃周天子與商王之最大區別。周公所強調的「德之說」理論，不但可以完全革除殷商「被動聽受天命」之迷思，更可加深嗣王內心之德化以主動爭取天命。從此逐漸擺脫神性義的天之羈絆，開啓由神本走向人本之契機，表人的意志行為和作用已可藉由「德之說」的實踐而介入與影響天意，於是敬德、保民、明德、慎罰便成

<sup>43</sup> 錢宗武、江灝(2008)譯注，《尚書》，頁 359、308、369。

<sup>44</sup> 呂健(1987)主編，《十三經注疏》，頁 583、554。

<sup>45</sup> 馮作民(1996)，《左傳》，頁 1179。

<sup>46</sup> 呂健(1987)主編，《十三經注疏》，頁 697。

爲上天對君權授受予奪之判準。此種人文化理念的開創，皆商人所無，而爲周革殷命後所新創，茲分述如次：

### 1. 敬德

商君敬神，不敬德；周王敬天，更敬德。敬字，《說文》：「敬，肅也。从支、苟。」苟：「自急救也。从口，口猶慎言也。从羊，羊與義、善、美同意。」支：「小擊也。段注：支猶迫也。」救：「誠也。从支、束。段注：支而收束之。」<sup>47</sup>敬字初文爲苟，<sup>48</sup>意爲：受小擊而緊迫地戒慎管束自己。如：《班戩》：允哉！顯唯敬德。《逸周書·諡法解第五十四》解敬有二語：(1)夙夜警戒曰敬(2)夙夜恭事曰敬。<sup>49</sup>夙夜警戒：慎也；夙夜恭事：勤也。故敬有慎、勤二義。敬之慎義，如：〈召誥〉：「上下勤恤」，恤：憂患，夙夜警戒，即慎也；勤恤：即敬也。另〈盤庚〉：「永敬大恤」；〈康誥〉：「惟文王之敬忌」；〈呂刑〉：「惟敬五刑」之敬，皆敬慎之義。而敬之勤義，如：〈梓材〉：「亦厥君先敬勞，肆徂厥敬勞」；〈康誥〉：「惻瘵乃身，敬哉」之敬，皆敬勤之義。<sup>50</sup>

敬德，<sup>51</sup>乃《周書》重要語詞，查《今文尚書》，**德**字共出現 112 次，其中《周書》84 見，又以與周公相關的誥命十一篇佔 69 次最多。**敬**字在《今文尚書》出現 52 次，其中《周書》41 次，當中分見於與周公攸關的九篇共 28 次最多。這種情況也出現在《逸周書》，《逸周書》的德字 73 次，敬字 46

<sup>47</sup> 楊家洛主編，段玉裁注(1980)，《說文解字注》(臺北：世界書局)，支：第 3 篇下第 9 頁，敬：第 7 篇下第 93 頁。互見楊家洛(1975)主編，《說文解字詁林正補合編》(臺北：鼎文書局)，支：3-1181，敬：7-1167。

<sup>48</sup> 苟字如《大學》引商湯盤銘：「苟日新，日日新，又日新」，後人訛爲苟，實爲苟(敬)。

<sup>49</sup> 楊家洛主編，朱右曾(1962)，《逸周書集訓校釋》(臺北：世界書局)，頁 150。

<sup>50</sup> 錢宗武、江灝(2008)譯注，《尚書》，頁 294、318、456。

<sup>51</sup> 關於敬德，郭沫若(1982)說：「從《周書》和『周彝』看來，德字不僅包括著主觀方面的修養，同時也包括著客觀方面的規模—後人所謂『禮』。…德的客觀上的節文，〈周書〉中說得很少，但德的精神上的推動，是明白地注重在一個『敬』字上的。敬者警也，本意是要人時常努力，不可有絲毫的放鬆。在那消極一面的說法便是『無逸』。」因爲「天命」難以掌握，所以周人才會以「敬德」期許後王繼承先王之德業。見氏著，〈先秦天道觀之進展〉，頁 322。



次，亦集中在周公攝政時期居多。<sup>52</sup>概言之，德、敬的出現，主要集中在周初重要文獻的《周書》，尤其是周公本人攝政期間的記載最多。如：〈召誥〉：「王敬所作，不可不敬德」、「惟不敬厥德，乃早墜厥命」、「王其疾敬德」。敬德有二解：(1)德指德命，亦即天命。敬是自急救，敬德即〈無逸〉：「嚴恭寅畏，天命自度，治民祗懼，不敢荒寧。」即態度莊嚴恭敬，內心滿懷敬畏，完全遵守天命之規範，小心謹慎治理國家，不敢荒廢自安。(2)德指行，敬是慎、勤，敬德就是慎其身、勤其行。慎其身，即管束自身，克己。勤其行，即黽勉從事，不遺餘力。亦即〈無逸〉：「君子所其無逸，先知稼穡之艱難。」<sup>53</sup>

## 2. 保民

政權的合法性，取決於天命之改易，而天命之改易又取決於人民對於施政措施的感受程度；倘若統治者不能保民，直接則喪失民心，間接則喪失天命。<sup>54</sup>

周初統治者在提出「敬德」思想的同時，將「天命惟德」結合「若保赤子」、「用康保民」(〈康誥〉)的觀念，提出「民之所欲，天必從之」，「天視自我民視，天聽自我民聽」(〈泰誓〉)的觀點，並創造性地提出「欲至於萬年，惟王子子孫永保民」(〈梓材〉)的政治理念。對統治者而言，天命取捨，惟有從民情中才能彰顯出來，即「天棐忱辭，其考我民」(〈康誥〉)，周公在〈康誥〉中告誡康叔：「敬哉！天畏棐忱，民情大可見。」〈酒誥〉中也明白提出：「人無于水監，當于民監。」〈召誥〉：「天亦哀於四方民，其眷命用懋，王其疾敬德」。這實際上都是進一步把敬德政治號召歸結為用康保民。故「保民」便成為「敬德」思想的核心內容。而其基本政策就是「明德、慎罰」。<sup>55</sup>

## 3. 明德

明有二義：《逸周書·諡法解第五十四》解明有二語：「照臨四方曰明；

<sup>52</sup> 楊朝明(2002)，《儒家文獻與早期儒學研究》(濟南：齊魯書社)，頁 119-135。

<sup>53</sup> 錢宗武、江灝(2008)譯注，《尚書》，頁 324、359。

<sup>54</sup> 夏勇(2005)，《中國民權哲學》(北京：生活·讀書·新知三聯書店)，頁 9。

<sup>55</sup> 錢宗武、江灝(2008)譯注，《尚書》，頁 225、294、318。

譖訴不行曰明」。<sup>56</sup> (1)照臨四方之明：《說文》：「明，照也。」顯明光照之義。如〈洛誥〉：「惟公德明光於上下」，〈顧命〉：「用昭明於天下」，《詩·大雅·大明》：「明明在下，赫赫在上」。(2)譖訴不行之明：《爾雅·釋訓第三》：「明明，察也。」<sup>57</sup>明察之明，如〈康誥〉：「敬明乃罰」、「明乃服命」，〈君奭〉：「罔不秉德明恤」，〈呂刑〉：「乃明於刑之中」，《師望鼎》：「克明厥心，哲厥德」，《興盥、師匄簋》：「敬明乃心」，《師望鼎、興鐘、秦公鐘》：「克明厥心」。在《論語》〈顏淵〉篇，子張問明，子曰：「浸潤之譖，膚受之愬，不行焉，可謂明也已矣。」正是譖訴不行之明之最佳註解。孔子說：「像水隱微潤物那樣暗中挑撥的讒言，像切膚之痛那樣直接的誹謗，乍聞之際不會遽下情緒性的反應而妄行，可謂明察的了。」

明德為「德之說」重要概念。〈康誥〉：「克明德慎罰」，〈多士〉：「明德恤祀」、「不明厥德」，〈文侯之命〉：「克慎明德」，〈君奭〉：「嗣前人恭明德」等。明同顯，故《周書》有顯德之說，如：〈酒誥〉：「助成王德顯」，〈洛誥〉：「稱丕顯德」，〈文侯之命〉：「用成爾顯德」。明亦同哲，故銘文有哲德之語：《井人鐘、梁其鐘》：「克哲厥德」，《克鼎》：「淑哲厥德」，《師望鼎》：「穆穆克明厥心，哲厥德」。<sup>58</sup>

歸納言之，明有明照、明察二義，所以明德一詞可解為顯明其德、光輝其德，即行為方式的卓越，或真善美。若以氣味喻該領導者施政行為方式之卓越，謂之馨香德（〈酒誥〉、〈呂刑〉）；以光顯喻該領導者施政行為方式之卓越言，謂之明德。明德又可解為哲德，即明察施行、知所適中，亦即經德秉哲之意。

#### 4. 慎罰

「德」和「刑」是相對的，明德就是要慎用刑罰。〈呂刑〉中記載「其刑其罰，其慎克之」，「惟敬五刑，以成三德」，「士制百姓于刑之中，以教祇

<sup>56</sup> 楊家洛主編，朱右曾(1962)，《逸周書集訓校釋》，頁 149。

<sup>57</sup> 王雲五主編，郝懿行(1968)，《爾雅義疏》(臺北：臺灣商務印書館)，頁 77。

<sup>58</sup> 吳闓生(1983)，《吉金文錄》(臺北：萬有圖書公司)，頁 70、72、127。

德」，「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，率乂於民棗彝。」<sup>59</sup> 意旨慎用刑罰，即使不得已而必用，亦是基於教化目的而適中慎罰，切忌憤恨以刑罰。此即後世「德主刑輔」觀念的發軔。

慎罰的基本原則，是用刑務要慎之又慎，罰要合情合理。周公在〈康誥〉中申誡康叔：「事罰，蔽殷彝，用其義刑義殺，勿庸以次汝封。」意即須嚴格按照法律的規程辦事，刑所當刑，殺當殺者，千萬不可按個人的意志，隨心所欲，濫刑濫殺。類似的告誡還有〈梓材〉的「予罔厲殺人」。即不可濫殺無辜。〈無逸〉的「亂罰無罪，殺無辜，怨有同，是叢於厥身」。如果亂殺亂罰，就會民怨叢生。所以周公告誡康叔，務要慎罰。<sup>60</sup>

#### 四、結語

王國維(1984)指出：「中國政治與文化之變革莫劇於殷周之際」認為該變革導致「舊制度廢而新制度興，舊文化廢而新文化興」。<sup>61</sup>此重大變革之關鍵，從《周書》以觀，完全在於有德與無德。殷商至上神無德，周天有德；商人尊神，周人重德；商王聽天永命，不敬厥德，周王天命惟德，疾敬德；商人重神，周人重民；商人重刑，周人慎罰；商人率民事神，周人近人而忠。<sup>62</sup>故其發展變化是從神事走向民事，從神治走向德治。周人這種重德、重民而淡化神事的觀念，與商代形成了強烈的反差。對此，王國維(1984)曾予高度評價「是殷周之興亡乃有德與無德之興亡，故克殷之後周猶兢兢以德治為務。」<sup>63</sup>此中所謂之「德治」，即周公「德之說」所開創之敬德、保民、明德、慎罰的創革與踐履。此項政治文化之變革，正是殷商祭祀文化趨向周初禮樂文明轉折之重要指標。

<sup>59</sup> 郭建勳(2005)，《新譯尚書讀本》，頁318。

<sup>60</sup> 錢宗武、江灝(2008)譯注，《尚書》，頁299、318、366。

<sup>61</sup> 王國維(1958)，〈殷周制度論〉，《觀堂集林》，頁116-124。

<sup>62</sup> 呂健(1987)主編，《十三經注疏》，頁1638。

<sup>63</sup> 王國維(1958)，〈殷周制度論〉，《觀堂集林》，頁116-124。

「德之說」的主旨在「敬德」與「明德」，「敬德」的涵義是「慎身勤政」，亦即規範統治者「嚴恭寅畏，天命自度，治民祗懼，不敢荒寧。」（〈無逸〉）以達到「德惟善政，政在養民」（〈大禹謨〉）之「敬德保民」。而「明德」的涵義是「慎政明刑」，亦即要求統治者「徽柔懿恭，懷保小民，惠鮮鰥寡，咸和萬民」（〈無逸〉）以達到「德明惟明，明刑中正」（〈呂刑〉）之「明德慎罰」。此套「德之說」理論的實踐，不但成功地完成了對殷商天命恆常論的改造，更在天命的主動取捨上滲透了人爲的力道，使得神在人們生活中的主宰性與影響力日趨淡化，從而將神本文化損益、改造爲人本文化，從此人類的文明與發展遂逐漸邁入人文化之歷程。而周初的「德」字，在經過西周及春秋的醞釀與發展，彙集了諸多禮的節文及社會倫理規範的不斷黏附，等到諸子蜂起的時代，德行正式分離；於是德遁入內心深處合性，最後在不斷內向性及抽象化的孳衍下，終於蛻掉窳義而化趨爲具有完善褒義詞性的「德」。所以說，「德」觀念的演化是與時俱進的。

## 參考文獻

- 于省吾主編，姚孝遂編纂 (1996)，《甲骨文字詁林》，臺北：中華書局。
- 巴新生 (1997)，〈試論先秦德的起源與流變〉，《中國史研究》，3，頁 31-41。
- 王 襄 (1925)，《簠齋殷契徵文考釋》，天津：天津博物院。
- 王國維 (1958)，《觀堂集林》，臺北：藝文印書館。
- 王雲五主編，郝懿行 (1968)，《爾雅義疏》，臺北：臺灣商務印書館。
- 王德培 (1983)，〈書傳求是筭記(上)〉，《天津師大學報》，4，頁 17-24。
- 王德培 (1998)，《西周封建制考實》，北京：光明日報出版社。
- 何 新 (1985)，〈辨德〉，《人文雜誌》，4，頁 97-98。
- 何炳棣 (1995)，〈天及天命探原：古代史料甄別運用方法示例〉，《中國哲學史》，10，頁 36-48。
- 吳大澂 (1923)，《說文古籀補》，蘇州：振新書社。
- 吳闈生 (1983)，《吉金文錄》，臺北：萬有圖書公司。
- 呂健主編 (1987)，《十三經注疏》，上海：上海古籍出版社。
- 李 杜 (1978)，《中西哲學思想中的天道與上帝》，臺北：聯經出版事業公司。
- 李孝定 (1998)，《甲骨文字集釋》，臺北：中央研究院歷史語言研究所。
- 李敬齋 (1959)，《文字源流》，臺北：藝文印書館。
- 李學勤 (2005)，《青銅器與古代史》，臺北：聯經出版事業公司。
- 周法高 (1997)，《金文古林補》，臺北：中央研究院歷史語言研究所。
- 屈萬里 (1983)，《尚書集釋》，臺北：聯經出版事業公司。
- 屈萬里 (2008)，《尚書今註今譯》，臺北：臺灣商務印書館。
- 金春峰 (2007)，〈德的歷史考察〉，《陝西師範大學學報》，36(6)，頁 5-11。
- 侯外廬 (2000)，《中國古代社會史論》，石家莊：河北教育出版社。
- 胡志奎 (1987)，《論語辨證》，臺北：聯經出版事業公司。
- 胡厚宣、胡振宇 (2003)，《殷商史》，上海：上海人民出版社。
- 范文瀾 (1972)，《中國通史簡編》修訂本，北京：中華書局。

- 唐 蘭 (1981),《古文字學導論》,濟南:齊魯書社。
- 唐君毅 (1993),《中國哲學原論導論篇》,臺北:臺灣學生書局。
- 夏 勇 (1993),《中國民權哲學》,北京:生活、讀書、新知三聯書店。
- 徐中舒 (2006),《甲骨文字典》,四川:四川辭書出版社。
- 徐復觀 (2007),《中國人性論史·先秦篇》,臺北:臺灣商務印書館。
- 商承祚 (1933),《殷契佚存·考釋》,南京:金陵大學中國文化研究所。
- 張錫勤、柴文華 (2008),《中國倫理道德變遷史稿》,北京:人民出版社。
- 郭旭東 (2008),〈从甲骨文字省省看商代的巡狩禮〉,《中州學刊》,8,頁 163-166。
- 郭沫若 (1982),《青銅時代》,《郭沫若全集·歷史編》,北京:人民出版社。
- 郭沫若 (2002),〈金文叢考〉,《郭沫若全集·考古編》,北京:科學出版社。
- 郭建勳 (2005),《新譯尚書讀本》,臺北:三民書局。
- 陳 來 (1996),《古代宗教與倫理》,北京:生活、讀書、新知三聯書店。
- 陳夢家 (1992),《殷虛卜辭綜述》,臺北:中華書局。
- 程邦雄、譚飛 (2010),〈「德」字形義溯源〉,《殷都學刊》,31(1),頁 103-109。
- 馮作民 (1996),《左傳》,臺北:星光出版社。
- 楊家洛主編,朱右曾 (1962),《逸周書集訓校釋》,臺北:世界書局。
- 楊家洛主編,段玉裁 (1980),《說文解字注》,臺北:世界書局。
- 楊家駱主編 (1975),《說文解字詁林正補合編》,臺北:鼎文書局。
- 楊朝明 (2002),《儒家文獻與早期儒學研究》,濟南:齊魯書社。
- 葉玉森 (1966),《殷墟書契前編集釋》,臺北:藝文印書館。
- 聞一多 (1982),《聞一多全集》,北京:生活、讀書、新知三聯書店。
- 劉 桓 (2002),《甲骨征史》,哈爾濱:黑龍江教育出版社。
- 劉 翔 (1993),《中國傳統價值觀念詮釋學》,臺北:桂冠出版社。
- 錢宗武、江灝譯注 (2008),《尚書》,臺北:臺灣書房出版公司。
- 謝昆恭 (2007),〈《尚書》、《逸周書》所見「德」、「敬」分疏暨恭行天罰的革命理據〉,《研究與動態》,15,頁 116-138。
- 羅振玉 (1981),《增訂殷墟書契考釋》,臺北:藝文印書館。

論《周書·康誥》「德之說」涵義

羅振玉 (1983), 《三代吉金文存》, 北京: 中華書局。

饒宗頤 (1959), 《殷代貞卜人物通考》, 香港: 香港大學出版社。

顧頡剛 (2005), 《尚書校釋譯論》, 北京: 中華書局。

## On the Meaning of “Der” from Kang Mandate of Zhou Shu

Feng-Rou Chiou \*

### Abstract

Xibo was a vassal state of Shang dynasty. After King Wu of Zhou eliminated Shang dynasty, his clan impeded, adherents of Shang dynasty rebelled, and east barbarians declined to obey him. This led the governors of early Zhou dynasty raising the concern of potential perils. In order to legitimize the small vassal Zhou state replacing huge Shang dynasty, the authority concluded that King Wen of Zhou obtained the mandate by holding “Der”. The authority emphasized that God only endows the mandate to those who holds “Der” instead of those who has close relationship with God. Therefore, Shang dynasty lost the mandate because of their disdainful attitude to God, violation of the normative rule of God, and imprudent governing of their states. While Zhou got the mandate is because the governor led cleverly and executed penalty very sincerely. “Der” is not only related to God but also close to the people.

The author analyzed what the exact meaning of “Der” from Zhou Part of Esteemed Documents is by referring the ancient classics and interpreting the oracle bone script and inscriptions.

**Keywords:** Zhou Part of Esteemed Documents, Reverence to “Der” and Protecting People, Clever Lead and Sincere Execution of Penalty, the Non Forever Destiny

---

\* Ph.D. student, Graduate Institute of Asian Humanities, Huafan University, E-mail: ahan0000@ms58.hinet.net.