

試探儒家「內聖外王」之源

——兼論殷周之際的明德慎罰

■ 王 霞

常熟理工學院

「內聖外王」最早語出於《莊子·天下》篇：「是故內聖外王之道，暗而不明，鬱而不發，天下之人各為其所欲焉以自為方。」然而，「內聖外王」於儒家卻最能體現其學術之本旨。孔子的政治倫理體系的核心概念即「仁」與「禮」。「仁」主內，「禮」主外。克己復禮以「成己成物」，「修己以安人」。「仁」與「禮」基本奠定了後世儒家「內聖外王」的精神實質。《易·繫辭》曰：「《易》其至矣乎！夫《易》，聖人崇德廣業也。知崇禮卑，崇效天，卑法地。」《中庸》曰：「大德必得其位，必得其祿，必得其名，必得其壽」。孟子言聖人乃「居仁由義」盡人倫。「聖人，人倫之至也。」（《孟子·離婁上》）荀子也以「聖王」為盡倫盡制之至：「曷謂至足？曰：聖王也。聖也者，盡倫者也；王也者，盡制者也。兩盡者，足以為天下極矣。」（《荀子·解蔽》）魏源評價漢代碩儒董仲舒之學：「其書三科、九旨燦然大備，且弘通精森，內聖而外王。」^[1]「內聖外王」也是近代康、梁二人對儒學的集中概括。康有為在《論語注》中說：「孔子之道，內聖外王，原合表裡精粗而一之。」^[2]梁啟超認為，儒家哲學的最高目的可以說是內聖外王，修己以安人即是要內資修養，外以經世致用。中國學

術的全體就在於此。現代新儒家牟宗三在《政道與治道》一書的序言中寫道：「內聖外王原是儒家的全體大用、全幅規模，大學中的格致誠正修齊治平即同時包括了內聖外王」。^[3]在《心體與性體》中寫道：「內聖外王一語雖出於《莊子·天下》篇，然

以之表像儒家之心願實最為恰當。」^[4]自儒家創始人孔子始，儒家之道德學問的本質訴求即是「內聖外王」，兼求內在道德修養與外在事功成就。儒家內聖外王之道即為道德倫理進入政治實踐領域的思想憑據，從而變身為理想化的倫理政治結構和理想化人格典範。受儒家崇拜的上古聖王非宗教意義上的聖人，而是有功於民，垂德於世的聖王。祖先崇拜與英雄崇拜結合在一

起，從而構成理想社會的高尚人格。「夫聖王之制祀也，法制於民則祀之，以死勤事則祀之，以勞定國則祀之，能禦大災則祀之，能捍大患則祀之，非是族也，不在祀典。」（《國語·魯語上》）從《國語·魯語》中，我們可以看到制祀聖王或法施於民，或以死勤事，或以勞定國，或能禦大災，或能捍大患，此五者所指向外王事功皆是利民惠民的。余敦康認為，中國上古時代的理想社會存在著像堯、舜及周公一般的聖王，聖王兼備德性與王的地位。^[5]

摘 要：「內聖外王」一語雖最早出自《莊子·天下》篇，然其卻最能代表儒家學術之全體。儒家「內聖外王」思想之源至今聚訟猶然。在中國思想史上，殷周之際的轉折是一個不可忽視的時期。「天命」不再是周人唯一的敬畏對象，明德慎罰觀念在周人思想自覺中誕生，由宗教信仰向人文關懷轉變。慎德思想從向內與向外兩個維度展開。明德由慎而愛，由愛而仁；慎罰而以刑為備，以禮樂為教化。由此，我們認為殷周之際的「明德慎罰」為後世儒家「內聖外王」思想之濫觴。

關鍵詞：殷周之際；明德慎罰；儒家；內聖外王

日本學者佐藤慎一也認為，「康有為以前的儒者儘管圍繞經書解釋有種種對立，但是都以理想社會在現世實現是可能的，而且理想社會在中國上古實際存在過為共同的前提。導致理想社會實現的是從堯、舜開始到周公旦結束、兼備道德性與王的地位即體現內聖外王的聖人君主。」^[6]

探蹟儒家「內聖外王」思想之源，最為有力的文本當屬《尚書》、《詩經》以及《周易》的卦爻辭。我們盡可能地通過以上文本發現周人在建國之初對於宗教倫理化以及倫理政治化的思想歷程，以及由此產生的理想聖王人格。此時，王權並未完全擺脫神權的支配。我們可以看出內在性的道德對於不確定性的天命的服從。作為西垂小邦的周部落在由弱變強，取得王權的同時，對於神性觀念「天命」的畏懼以及對於德性與理政治國的謹慎態度，使其宗教取向與人文成分交織在一起。如果說，個體家庭的父權制是中國文明的基礎。^[7]殷周之際的政治變革在一定程度上引起中國文化思想上的飛躍。宋末大儒王應麟認為，孔子所創儒學的理論源頭來自於商代的政治文化思想。「《仲虺之誥》，言仁之始也；《湯誥》，言性之始也；《太甲》，言誠之始也；《說命》，言學之始也，皆見於《商書》。『自古在昔，先民有作。溫恭朝夕，執事有恪，先聖王之傳恭也』，亦見於《商頌》。孔子之傳自有來矣。」^[8]胡適說儒是殷商遺民保存下來的文化整體。「原來的勝負兩方卻繼續著一場未完的文化戰爭。在這場鬥爭中，那戰敗的殷商遺民，卻通過他們的教士階層，保存一個宗教和文化的整體。」^[9]我們需要注意王應麟以及胡適所提及的殷商思想文化對於儒家創始人孔子的影響極大，但是這並不意味儒家內聖外王思想起源於殷商。我們更需要關注儒家聖王理想的現實性，即西周的政治倫理制度以及文化思想對殷商的革新。

王國維認為殷周之際中國的政治文化都產生了重大變革，而這一變革對後世的影響無疑也是巨大的。「中國政治與文化之變革，莫劇於殷周之際……殷、周間之大變革，自其表言之，不過一姓一家之興亡與都邑之移轉；自其裡言之，則舊制度廢而新制度興、舊文化廢而新文化興。又自其表言之，則古聖人所以取天下及所以守之者，若無以異

於後世之帝王；而自其裡言之，則其制度文物與其立制之本意，乃出於萬世治安之大計，其心術與規摹，迥非後世帝王所夢見也」。^[10]「周雖舊邦，其命惟新。」（《詩經·大雅·文王》）周覆殷命不僅是改朝換代，周王朝的建立開啟了一個新的文明形態。「內聖外王」可追溯於殷周之際，周人在意志自覺的反思下，開啟了政治制度的重大創制。我們需要關注宗教取向到人文倫理取向的轉變，對於儒家聖王理想所產生的影響。孔子曰：「周監於二代，鬱鬱乎文哉！吾從周。」（《論語·八佾》）孔子從周，學聖人之道即六藝典籍。「古之儒者，博學乎六藝之文。六學者，王教之典籍，先聖所以明天道，正人倫，致至治之成法也。」（《漢書·儒林傳》）《漢書·藝文志》說儒「祖述堯舜，憲章文武。」《淮南子·要略》也提及墨子與孔子聖王之學背道而馳，從夏政而悖周道。（夏商的治國之法皆為洪範九疇）由此也可見孔子為代表的儒家是以周文明為理論根據。「墨子學儒者之業，受孔子之術。以為其禮煩擾而不悅，厚葬靡財而貧民，久服傷生而害事。故背周道而用夏政。」班固在《漢書·地理志下》中說孔子所在的魯國為周公封地，故有聖人教化。「其（指魯國）民有聖人之教化，故孔子曰：『齊一變至於魯，魯一變至於道』，言近正也。」蘇秉琦認為孔子從周，因周人以「文」字周禮為國家治國理政的典章制度，而殷人未達到這樣的水準。^[11]許倬雲就認為孔子所代表的儒家文化的成形期正是西周：「孔子是中國文化的代言人，也正因為他體認了華夏文化的性格。儒家學說是華夏文化的闡釋，儒家理想人格的擇善固執，是以仁恕待人，這種性格，可稱為外圓（包容）內方（執善），也正是華夏性格的化身。儒家文化的基本性格稱為中國文化的基本性格，而其成形期，正是西周形成華夏文化本體的時候。」^[12]陳來也持相同的觀點，即儒家為代表的諸子百家並沒有以一個神話時代作為背景和出發點，宗教的倫理化在西周初即已完成。「西周的政治文化可以概括崇德貴民後來在中國文化歷程中體現出來的道德人文主義的精神氣質可以說在此基礎上正在逐步形成。」^[13]楊向奎也認為在周公制禮作樂之後，孔子對禮進行了第二次加工，將仁與禮作為人類行為的共同

準則。^[14]史華慈根據能夠反映西周時期政治文化思想的文獻《詩經》與《尚書》，認為其思想是儒家的精神根源——原·儒家。他提出了原儒家的概念，也表明了西周時期文化思想與儒家思想的聯繫。「《詩經》與《尚書》本身在範圍和內容上是有限的，可以說反映了一種『原·儒家』(proto-confucian)的風貌。」^[15]

我們注意到孔子的內聖外王思想的政治框架與其所處的時代背景以及社會環境的一致性。孔子生活在周公所創制的親親、尊尊的重親情的宗法倫理社會中。儒家的現實主義色彩是明顯的。正如芬格萊特所言，「孔子認為，人類的道德和精神成就並不依靠欺騙或者幸運之神的降臨，也不依賴神秘的咒語或者任何純粹外在的力量。這種思想進一步加深了《論語》現世的、務實的人文主義色彩。」^[16]儒家的內聖外王思想在儒家的政治倫理範疇中已然超出神秘的宗教範圍，而是以人的主體性的反思為前提。殷周之際天命觀的轉變促使宗周初期統治者鑒於殷商滅亡的教訓產生了明德慎罰的觀念。統治者對內更加注重自己的德性修養；對外開始建立禮樂制度。宗周的政治、文化、心理結構構成了儒家最初的內聖外王圖景。以下從三個方面來分別論述之：

一、殷周天命觀之轉變

在中國上古時期，王權的合法性來自於君權神受，天與君有著宗法血緣關係，君是天在人間的長子。神權賦予王權更神聖的權威，是王權合法性的保證。天帝的命令規定著人間的秩序。大凡可見於《尚書》之《虞書》、《夏書》、《商書》。《虞書·皋陶謨》：「天敘有典，敕我五典五惇哉！天秩有禮，自我五禮有庸哉！」《虞書·大禹謨》曰：「帝德廣運，乃聖乃神，乃武乃文，皇天眷命，奄有四海，為天下君。」《夏書·甘誓》曰：「惟彼陶唐，帥彼天常，有此翼方。今失其行，亂其紀綱，乃滅而亡。」禹在征三苗時，就以天命為最高指令。「昔者三苗大亂，天命殛之，」禹親把天之瑞令，以征有苗。」（《墨子·非攻》）《商書·湯誓》曰：「予畏上帝，不敢不正。」《商書·盤庚上》中盤庚遷都時對其臣民說要服從天命：「予迓續乃命於天，予豈汝

威，用奉蕃汝眾。」先王有服，恪謹天命。」《商書·伊訓》曰：「聖謨洋洋，嘉言孔彰，惟上帝不賞。作善，降之百祥；作不善，降之百殃。爾惟德罔小，萬邦惟慶；爾惟不德罔大，墜闕宗。」《史記·殷本紀》載有商紂不聽祖伊之勸諫，卻言：「我生不有命在天乎？」《禮記·表記》曰：「昔三代明王皆事天地之神明，無非卜筮之用，不敢以其私褻事上帝。是故不犯日月，不違卜筮。」大量現存商代甲骨文遺物顯示出商代統治者對於祭祀、戰爭等皆要占卜，其中不乏鬼神崇拜的內容。「殷人每事卜」，「殷人尊神，率民以事神，先鬼而後禮」（《禮記·表記》）殷人的占卜範圍極為廣泛。經過占卜而得到的上帝指示是必須服從的。在眾多的占卜中，帝是殷人最高信仰，宗教中的人格神所具有的絕對權威。神性中人性的異化成分的凸顯。殷人的神權與王權高度結合在一起。統治者利用天命來維護其統治權威。溝通人間與天帝之間的交往是君王的特權。人間的統治權牢牢掌握在君王手中。君王的意志是天的意志在人間的反應。君王的統治權威自是與天命合於一處。為王者在其命而不在其德。此命即是天、帝之命，具有至高無上之權威，是外在於人的不抗拒的強大力量。此時人對天帝、天命的畏懼更多的是宗教恐懼心理，缺乏人的自覺意識。商代的卜骨材料均指向了「宗教取向」。如伊利亞特所言，天神與祖先崇拜對於商朝統治者至關重要，宗教對於王權形成起著關鍵作用。「統治者憑藉著祖先的襄助加強其權威；對於祖先所具有的巫術——宗教力量的信仰又使商朝的統治者合法化了。」^[17]在西周之前，宗教中對神聖事物的信仰，可以使宗教發揮社會功能，維繫一定的社會秩序。

宗周建國之初，尚且保留著一部分殷商時期的天「帝」（命）信仰。在《尚書》和《詩經》的一些篇章中皆有歌頌「天」、「帝」的威德，祈求神的福佑的文字。《詩經·大雅·文王》：「文王陟降，在帝左右。」「天乃大命文王。」《詩經·周頌·我將》：「畏天之威，於時保之。」《詩經·大雅·大明》：「有命自天，命此文王，於周於京。」《詩·周頌·敬之》：「敬之敬之，天維顯思。命不易哉！」《詩經·小雅·天保》曰：「天保定爾」。《周書·洛誥》：「惟周公

延保文、武受命，惟七年。」《周書·大誥》：「天休於文王，興我小幫周」。《周書·梓才》：「皇天既付中國民越厥疆土，肆於先王」。《周書·康誥》：「天乃大命文王殪戎殷，誕受厥命。」《國語》衛彪傒曰：「武王克殷，作飢歌曰『天之所支，不可壞也。其所壞，亦不可支也。』」《史記·周本紀》記武王：「我未定天保，何暇寐！」（《逸周書·度邑》亦有：「我未定天保。」）《周禮·春官·大司樂》：「以祀天神。」

然而，相較於殷人之天命，作為與人相對立的一種盲目的支配力量而言，此時天命中的道德意義開始凸顯。天（神、帝）不再與人世無關。牟鍾鑿就說周人的天「不僅僅是王權的賜予者和保護者，同時又是王權的監督者和控制者。」^[18]周公告誡康叔：「惟人萬物之靈。」「惟命不於常。」天命不再是一切的主宰，天乃道德之天而非意志之天。王命將文王之德與天命結合起來，同時天命與民情連通，人民的願望可以通過天意表現出來。《尚書·康誥》：「用康保民，弘於天，若德裕有身，不廢在王命。」「皇天無親，惟德是輔。」「天畏棗忱，民情大可見。」從「殷墜厥命」到「惟王受命」，解釋王權轉移的合法性使得我們發現人的理性自覺開始產生。雖然畏命，但不再盲目聽命、信命而是知命。

《逸周書·史記》曰：「弱小在疆大之間，存亡將由之，則無天命矣。不知命者死。」《左傳·襄二十五年》引《書》曰：「無天命，命在疆大者，知命則大，不知命則亡。」《禮記·表記》亦有「周人事鬼神而遠之。」陳逢衡云：「紂不知命，而曰：『我生不有命在天，故大命以傾。文王受天之命，日以小心昭事，故聿懷多福。』」^[19]如馮友蘭所說：「商朝所信的『帝』有絕對的權威，不受任何限制。到西周『天』之權威受了一些限制，西周人說：『皇天無親，惟德是輔。』這說明這時『天』不能隨便行事，而只能幫助有德的人，是一正直的『天』。」^[20]勞思光也有類似的觀點：「此即表示周人雖不廢天命觀念，然力求置天命於自覺意志之決定下；天命歸於有德，而是否能敬德，則是人可自作主宰者。於是，人對於天命，並非處於完全被動承受之地位；反之，人通過『德』，即可決定天命之歸向矣。」^[21]

天能賜予也能奪取天子的大命。殷之墜命，

周之受命。周乃受天命稱王，配天改元。周初的統治者已經開始認識到「天命靡常」，「天不可信」（《尚書·君奭》）周祚初定，對於夏、殷早墜厥命有所借鑒，故慎畏之重心從「祈天永命」到「惟德之用」。敬德，才能「用康保民」。祈天永命與敬德、保民二者的關係有了更加明顯的側重。此時天人關係被重新審視，敬德思想凡可見於《康誥》、《召誥》、《酒誥》諸篇。《周書·酒誥》曰：「明德慎罰」「惟天降命，肇我民，惟元祀」^[22]「天非虐，惟民子速辜。」《尚書·召誥》中周公告成王：「王敬作所不可不敬德。我不可不監於有夏，亦不可不監於有殷。我不敢知曰，有夏服天命惟有歷年，不敢知曰，不其延。惟不敬厥德，乃早墜厥命。」《周書·泰誓》曰：「天聽自我民聽，天視自我民視。」《周書·五子之歌》曰：「民惟邦本，本固邦寧。」《周書·無逸》曰：「無皇曰：『今日耽樂。』乃非民攸訓，非天遊若，時人丕則有愆。」至周穆王時，祭公謀父敘述殷商滅亡的原因在於失去民心：「商王帝辛大惡於民，庶民弗忍，欣戴武王，以致戎於商牧。」（《國語·周語》）天帝的權威進一步轉移至君王。君師即代表聖王。《周書·泰誓》曰：「天佑下民，作之君，作之師。」君不僅在王位，還應為民之道德表率，垂範於世。在君位者既為王亦為聖，君之示訓為聖人之言亦為聖人之教，政權之所以興廢更迭者，使人心生慎畏恐懼之感。天命使得君王的德行當為萬世之表率，也成為維護其政治統治的內在根據。君王的德行需在敬天與保民之間維持平衡，保民即是敬天。《周書·召誥》曰：「天亦哀四方民，其眷命用懋，王其疾敬德。」又「今天其命哲，命吉凶，命歷年，知今我初服，宅新邑，肆惟王其疾敬德。王其德之用，祈天永命。」《周書·君奭》曰：「我迪為寧王德延」「不知命不易，天應匪謔」人無於水監，當於民監。」《周書·酒誥》王若曰：「公明保予冲子。公稱丕顯德，以予小子揚文武烈，奉答天命，和恒四方民。（禦）衡不迷。文武勤教，予（小）（冲）子夙夜毖祀。」「靡不有初，鮮克有終。」《周書·康誥》曰：「用康保民。弘於天。若德裕乃身不廢在王命。」

「敬德」、「保民」成為周人政治的核心價值。文王受命建立基業，周公理政，神權尚存，但統治

者認識到內在的德性決定著是否被天命所眷顧。王權的合法性不僅來自天命，還在於君王的德行。故而，周人敬德保民而祈求天命永遠眷顧周人。周公所創宗法制度、貴族政治體制皆由天命觀念的轉變而來。可以說，殷周之際天命觀的轉變（由畏天而敬德，由敬德而慎罰），促使宗周統治者意識到明德慎罰是天命所歸，也是民心所向。如陳來所言，殷周天命觀的根本區別，是商人對「帝」或「天」的根本信仰中無倫理方面的內容，而周人的「天命」已經有了確定的道德內涵，即「敬德」與「保民」。^[23]到春秋時，宋國還保留著殷商時期的宗教信仰，便遭到了當時人的口誅筆伐。「定西元年，薛征於人，宋征於鬼，宋罪大矣。」（《左傳·莊公三十二年》）

二、慎德仁愛以內聖

在上古時期，聖並不專指道德。接神的巫者，利用某種超人的神秘力量來進行宗教活動，亦可用「聖」。《國語·楚語》觀射父說：「古者民神不雜，民之精爽不攜貳者，而又能齊肅衷正，其智能上下比義，其聖能光遠宣朗，其明能光照之，其聰能聽徹之，入世則明神降之，在男曰覲，在女曰巫。」在《詩經》與《尚書》中，「聖」多指德行高尚。《詩經·小雅·巧言》曰：「聖人莫之」，《詩經·小雅·十月之交》曰：「皇父孔聖」。《詩經·小雅·小宛》曰：「人之齊聖」。《詩經·邶風·凱風》曰：「母氏聖善」。《尚書·舜典》曰：「睿作聖」。《尚書·微子之命》曰：「齊聖廣淵」。三代聖王的高尚德行可見於《尚書》「舜典」、「皋陶謨」、「洪範」等篇。《舜典》有四德：「直而溫，寬而栗，剛而無虐，簡而無傲。」《皋陶謨》有九德：「寬而栗，柔而立，願而恭，亂而敬，擾而毅，直而溫，簡而廉，剛而塞，強而義」。《洪範》之三德：正直、剛克、柔克。《太甲下》：「終始惟一，時乃日新。……其難其慎，惟和惟一。」《咸有一德》：「德惟治，否德亂。與治同道，罔不興；與亂同事，罔不亡。終始慎厥與，惟明明後。……無輕民事，惟難；無安厥位，惟危。慎終於始。」鄭玄注「德」曰：「德行，內行之稱。在心為德，施之為行。」儒家的內聖多指德性修養。

周人在顛覆商政權之後，時刻警惕商朝滅亡

的歷史教訓，故效法三代，對個人的德行更為推重，並且將德行作為社會規範作用於國家政治治理的意圖愈加明確，以鞏固宗法社會的政治秩序。三代聖王之所以被稱頌在於「敬德」、「保民」。比較《詩經》中的《商頌》與《周頌》，我們可以看出周人思想轉變的端倪。在商代的彝銘和卜辭中沒有發現「德」字，在周代的彝銘中，則有「德」字。《商頌》中讚美商先祖的孔武有力以及受命於天，祀中宗之《烈祖》曰：「我受命將，自天降康，豐年穰穰。」祀高宗之《玄鳥》曰：「天命玄鳥，降而生商，宅殷土芒芒。古帝命武湯，正域彼四方……殷受命咸宜，百祿是何。」頌商先王之《長髮》曰：「帝命不違，至於湯齊。湯降不遲，聖敬日躋。昭假遲遲，上帝是祗，帝命式於九圍。」《周頌》則注重讚美周王之德。祀文王之《清廟》曰：「濟濟多士，秉文之德。」《維天之命》曰：「於乎不顯，文王之德之純！」祀成王之《昊天有成命》曰：「成王不敢康，夙夜基命宥密」。

天讓有德性的人掌握人間政治權利。敬天保民，明德慎罰，天佑有德之人。有德性的統治者成為天統治人間的仲介。我們認為周初統治者的慎德思想體現在對於治理國家的謹慎態度以及自身的德行修養兩個方面。郭沫若就認為周人之德既包含主觀方面的修養，也體現出客觀的「周禮」。「德字從直從心，意思是把心思放端正。但從《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——後人所謂的禮。」^[24]在德的觀念中有一個非常重要的因素即是審慎。在當時政權初定的特殊的歷史背景下，謹慎防備成為德行的重要因素。慎德既是對神秘未知宗教神學範圍內恐懼心理，也是對過去之歷史之借鑒深省。《詩·周頌·閔予小子》：「維予小子，夙夜敬止。」（鄭箋曰：「敬，慎也。我小子早夜夙行祖考之道，言不敢懈怠也。」）在《周書》以及《逸周書》各篇中，明德、敬德、慎德、思想較之《虞書》、《夏書》、《商書》更為多見。《尚書·康誥》：「克明德慎罰，不敢侮鰥寡，庸庸，祗祗，威威，顯民。」《尚書·召誥》「王敬作所，不可不敬德。……惟不敬厥德，乃早墜厥命。」《尚書·君奭》：「天難諶，乃其墜命，弗克經歷，嗣前人恭明德。」《尚書·

多方》：「明德慎罰，亦克用勤」、「惟狂克念作聖。」、「權數以多，多難以允，允德以慎。」《尚書·酒誥》公曰：「女其敬識百辟享。享多儀，儀不及物，（惟）曰不享。惟不役志於享。惟民曰不享，惟事其爽悔。」顧炎武對「汝其敬識百辟享」解釋為「明王慎德為戒。」「人主坐明堂而臨九牧，不但察群心之向背，亦當知四國之忠奸。故嘉禾同穎，美侯服之宣風；底恭厥瘳，戒明王之慎德，所謂『敬識百辟享也。』」^[25]《逸周書·常訓》：「慎微以始而敬，終乃不因。」《逸周書·玉佩》「不因在豫慎，見禍在未形。」《逸周書·程典》：「備必慎備，思地思地，慎制思制，慎人思人。慎德德開，開乃無患。」「慎德必躬恕，恕以明德，德當天而慎下……慎下必翼上。」《逸周書·度訓》：「明王是以敬微而順分。」《逸周書·程典》：「慎用必愛」「慎守其教，大小有度，以備菑寇。」「慎守政教，大小事皆有制度，用乃思慎。」「以慎德教天下，臣下必翼戴其命。」《逸周書·太子晉》中太子晉與師曠對話亦有：「古之君子，其行至慎。慎德為善，仁為善長。可以統天，可以治民。」（此君子專指成王、周公而言）《史記·商君列傳》引自《書》「恃德者昌，恃力者亡。」

在《詩經》中，敬慎、仁旻也是被歌頌的重要德行。《詩經·魯頌·泮水》：「敬明其德，敬慎威儀，維民之則，允文允武，昭假烈祖，靡有不孝。……濟濟多士，克廣德心。」《詩經·大雅·民勞》：「敬慎威儀，以近有德。」《詩·大雅·皇矣》：「其德克明。」《詩經·王風·黍離》毛傳：「仁覆閔下，則稱旻天。」《說文解字·日部》「旻」字引《虞書》：「仁閔天下，則稱旻天。」

再看文王、周公所作《周易》之卦爻辭，其所代表的君王存亡進退之道即慎德以謙就更為明顯，大凡可見於「乾」、「坤」、「屯」、「履」、「謙」、「復」諸卦。《易·乾》初九爻辭：「潛龍，勿用。」九三爻辭：「君子終日乾乾，夕惕若厲，無咎。」馮友蘭說，乾卦六爻代表者聖德之人踐履君位的過程。「乾卦六爻，代表有聖德者之由下而漸即君位。『初九，潛龍勿用。』『龍德而隱者也。』『九二，見龍在田，『德施普也』；『德博而化』；『天下文明』，蓋雖未為君而已為師矣。『九三，終日乾

乾』，以『反復道』。『九四，或躍在淵』，而『進無咎』。以至『九五，飛龍在天』，則聖人而居君位，為柏拉圖《共和國》中所說之『哲學王』矣。然其所以致此，則純由於人情之自然，毫無勉強於其間。……故國家之起源，既非為強者之利益，亦非為弱者之利益，如希臘『智者』所說。『民之秉彝，好是懿德』。故自願服從聖人而受其教與治也。」^[26]《易·坤》六四爻辭：「括囊，無咎無譽。」文言曰：「《易》曰：括囊，無咎無譽。蓋言謹也。」《易·屯》初九爻：「盤桓，利居貞，利建侯。王弼注：「安民在正，弘正在謙。」《易·履》象曰：「履帝位而不疚，光明也。」《易·履》九四爻辭：「履虎尾，愬愬，終吉。」王弼注：「逼近至尊，以陽承陽，處多懼之地，故曰『履虎尾，愬愬』。然一陽居陰，以謙為本，雖處危懼，終獲其志，故『終吉』。」《易·謙》卦辭曰：「謙。亨。君子有終。」象曰：「謙亨。天道下濟而光明，地道卑而上行；天道虧盈而益謙，地道變盈而流謙，鬼神害盈而福謙，人道惡盈而好謙，謙尊而廣，卑而不可踰，君子之終也。」初六爻辭：「謙謙君子，用涉大川，吉。」《易·復》初九爻辭：「不遠復，無祇悔，元吉。」顧炎武解「復」之初九：「復之初九，動之初也。自此以前，喜怒哀樂之未發也，至一陽之生而動矣。故曰復其見天地之心乎。顏子體此，故『有不善未嘗不知，知之未嘗復行』。此慎獨之學業。」^[27]六二爻辭：「休復，吉。」王弼注：「親仁善鄰，復之休也。」象曰：「休復之吉，以下仁也。」《說苑·敬慎》中周公戒伯禽曰：「《易》曰：『有一道，大足以守天下，中足以守國家，小足以守其身，謙之謂也。』」

可以看出，周人突出德行具有超出於天命的重要內涵，它包含著由內而外的實施過程。德外化為行，行內化為德。德行包含個人與社會，道德與倫理政治相互間的運化過程。馬克思給予道德的定義也是與政治相關的一種具有普遍性的思想形式。一般意義上的道德，在政治領域有關的道德觀念，皆是統治者「賦予自己的思想以普遍性的形式」。^[28]夏商二國之所以喪失大命，在於他們不謹慎德行的緣故。只有接受他們的教訓，才能永續國命。從以上文獻中，我們可以看出「德」的包含力很廣，包括恭敬、謹慎、防備、審慎以及仁愛等。周

人最為重視的德性總體可以概括為慎德或敬德。從中，我們看到周人在統治之初對天命、對自身的反思態度。史華慈認為，仁具有自我反省和自我反思的能力。「我為人下如下定義：它指稱的是個人內在的道德生活，這種生活中包含有自我反省和自我反思的能力。」^[29]可以說，仁的這種反省與反思的能力與殷周變革之際的慎德思想有相承關係。

三、慎罰制禮以外王

衰世制兵，盛世治制。鑒於夏商二代之存亡，宗周建國之初的政治環境，可說是若臨深淵，若履薄冰。穩固政權，成為周初統治者最為急切的任務。（《呂氏春秋·有始覽·論大篇》引《夏書》：「天子之德廣運，乃聖乃神，乃武乃文。」又引《商書》「五世之廟，可以觀怪；萬夫執長，可以生謀。」《呂氏春秋·慎大覽》引《周書》：「若臨深淵，若履薄冰。」）《尚書·召誥》曰：「我不可不監於有夏，亦不可不監於有殷。」又曰：「我不敢知曰有夏服天命惟有歷年；我不敢知曰有殷受命惟有歷年。」《尚書·多方》曰：「非天庸釋有夏，非天庸釋有殷。」《尚書·立政》曰：「古之人迪惟有夏，亦越成湯，戚丕釐上帝之耿命。」《詩·大雅·常武》曰：「赫赫明明，王命卿士，南仲大祖，大師皇父，整我六師，以修我戎，既敬既戒，惠此南國。」

周朝繼夏、商之後進入我國奴隸社會的鼎盛時期。夏代的《禹刑》、商代的《湯刑》、周代的《九刑》合稱為「三辟」（辟即法）。「夏有亂政而作《禹刑》，商有亂政而作《湯刑》，周有亂政而作《九刑》」（《左傳·昭公六年》）商朝的法律已然比較完備，《尚書·盤庚》中有盤庚「以常舊服，正法度」。商代刑律已達三百之多。（見《呂氏春秋·孝行》「《商書》曰：『刑三百，罪莫重於不孝。』」）西周刑罰的制定部分繼承和借鑒了夏商刑罰。《尚書·呂刑》：「今爾何監？非時伯夷播刑之迪？」周公認為：「殷罰有倫」，「刑名從商」。希望康叔可在斷獄時「師」之，借鑒商先哲王的安民治國之道，領會商遺老賢人所講的辦法。「往敷求於殷先哲王，用保乂民。汝丕遠，惟商耆成人，宅心知訓。」（《尚書·康誥》）但是，商代刑律具有神罰神判的特徵，商王用刑，要經過占卜，即卜刑而罰。成湯罰

夏桀為「致天之罰」。在殷墟甲骨文中「貞刑僕八十人」，「貞其刑百人」，「庚子卜，王，朕剝羌」^[30]等。至商朝末年，酷刑、濫刑頻頻。《史記·股本紀》：「紂以百姓怨望諸侯有叛者，乃重刑辟。」《淮南子》曰：「殷周燔生人，辜諫者，為炮烙，鑄銅柱。」蕭公權說：「讀《尚書》『大誥』、『多士』、『多方』、『康誥』、『酒誥』諸篇，更覺周人開國氣象中肅殺之威多於寬厚之德。……攘夷征服者壓制亡國遺民之通例推之，則周禮曾實行『刑新國，用重典』之政策，事屬可能，無論周人之目的正大與否，而自殷民視之，其所用『以力服人』之手段純為苛政，不能心服。」^[31]蕭公權所說的以力服人可以說是周人在非常之時用非常之政。在階級關係對立狀態下，宗周建國之初不可不用刑，而此時重刑罰所帶來的危害也是周初統治者不願見到的。故而，周代司法制度是在夏商二代司法制度的損益基礎上建立起來的，不再是卜刑而罰，而是「敬明乃罰」（《尚書·康誥》）。西周的刑罰制度也較夏、商更為完備。在獄訟中需要採用臣、吏、民的意見慎罰。《周禮·小司寇》「以三刺斷庶民獄訟之中，一曰詢群臣，二曰詢群吏，三曰詢萬民。」《尚書·召誥》曰：「其惟王勿以小民淫用非彝。」^[32]《逸周書·五權》曰：「勤在維政之失，政有三機五權，汝敬格之哉！三機：一疑家，二疑德，三質士。疑家無授眾，疑德無舉士，質士無遠齊。」不要授權兵眾於可疑之家，不要舉薦德行可疑之人，不要任用質樸之人遠行辦理事務。刑是五權之一。「天命無常，敬在三機。五權：一曰地，地以權民；二曰物，物以權官；三曰鄙，鄙以權庶；四曰刑，刑以權常；五曰食，食以權爵。……嗚呼，敬之哉！汝慎和稱五權，維中是以，以長小子於位，實維永寧。」《逸周書·周祝》曰：「人出謀，聖人是經。陳五刑，民乃敬。」《逸周書·度訓》曰：「人眾，賞多罰少，政之美也；罰多賞少，政之惡也。」在西周銅器銘文中，未見卜刑，其記載多為訴訟、判決以及受罰。

在《尚書·酒誥》中，周公總結殷商末期毫無禮義規範秩序所帶來的危害一個王朝的覆滅。慎罰基於對殷商重刑罰的反思，見於《周書》諸篇的王道、聖治觀念。而慎罰需要禮發揮教育性的效力，製備於未然，而不是單純以懲罰性的效力為

目的的刑來構造穩定的社會秩序。周公在輔佐成王攝政期間的功績可以概括為：「一年救亂，二年克殷，三年踐奄，四年建侯衛，五年營成周，六年制禮樂，七年致政成王。」（《尚書·大傳》）。「文王受命而王，應天變殷作周號……作《武樂》，制文禮以奉天。」（《春秋繁露·三代改制質文》）周王朝的政治倫理制度在周公攝政期間基本得以確立。宗法制度所建立的等級秩序使人懷有敬畏之心。

《漢書·禮樂志》：「周監於二代，禮文尤具，事為之制，曲為之防，故稱禮經三百，威儀三千。於是教化浹洽，民用和睦，災害不生，禍亂不作，囹圄空虛，四十餘年。」《漢書·刑法志》亦言禮可止刑：「《書》云：『伯夷降典，民惟刑。』言制禮以止刑，猶堤之防溢水也。……愛待敬而不敗，德須威而久立，故制禮以崇敬，作刑以明威也。……故聖人因天秩而制五禮，因天討而制五刑。」以禮安邦，周禮乃治國安邦根本大經。禮已經成為國家治理的重要手段。「夫禮，國之紀也。」（《國語·晉語》）「夫禮，所以正民也。」（《國語·魯語》），「禮，經國家，定社稷，序人民，利後嗣者也。」（《左傳·隱公十一年》）「義以出禮」（《左傳·桓公二年》）。「禮，人之幹也，無禮，無以立。」（《左傳·昭公七年》）「君令、臣共、父慈、子孝、兄愛、弟敬、夫和、妻柔、姑慈、婦聽，禮也。」（《左傳·昭公二十二年》）「禮，國之幹也。」（《左傳·僖公十一年》）魯國的叔向詒子產書反對子產公布刑法，便以先王之制為由。從叔向口中，我們看到周初先王之制的部分內容：「昔先王議事以制，不為刑辟，懼民之有爭心也，憂不可禁禦。是故閑之以義，糾之以政，行之以禮，守之以信，奉之以仁。制為祿位以勸其從，嚴斷刑罰以威其淫。懼其未也，故悔之以忠，聳之以行，教之以務，使之以和，臨之以敬，蒞之以強，斷之以剛。猶求聖哲之上，明察之言，忠信之長，慈惠之師，民於是乎可任使也，而不生禍亂。民知有辟，則不忌於上，並有爭心，以征於書，而僥幸以成之，弗可為矣。」（《左傳·昭公六年》）

相較於夏商二代的治國之法洪範九疇受自於天。「鯀則殛死，禹乃嗣興。天乃錫洪範九疇，彝倫乃敘。」（《尚書·洪範》）宗周禮樂制度的建立是以教化治國。周惠王內史說：「古者先王既有天

下，又崇立上帝、明神而敬事之，於是乎有朝日、夕月以教民事君。諸侯春秋受職於王以臨其民，大夫、士日恪位著以儆其官，庶人、工、商各守其業以共其上。」（《國語·周語上》）在儒家看來，外在的禮與內在的德性之間存在雙向聯繫。「恭而無禮則勞，慎而無禮則憊，勇而無禮則亂，直而無禮則絞。」（《論語·泰伯》）「無德而祿，殃也。」（《左傳·閔公二年》）「道德仁義，非禮不成。」（《禮記·曲禮》）禮的教化作用，體現在可以培養人的道德意識。《禮記·曲禮》：「毋不敬，儼若思，安定辭，安民哉。」《左傳·文公十八年》：「先君周公制《周禮》曰：則以觀德，德以處事，事以度功，功以食民。」《史記·周本紀》：「興正禮樂，度制於是改。」《漢書·禮樂志》：「樂以治內而為同，禮以修外而為異；同則和親，異則敬畏；和親則無怨，畏敬則不爭。揖讓而天下治者，禮樂之謂也。二者並行，合為一體。畏敬之義難見，則著於享獻辭受，登降跪拜；和親之說難形，則發之於詩歌詠言，鐘石筦弦。」

以禮為治理國家的手段是以道德要求為前提的。道德還是直接產生權力的動力。體現在儒家思想塑造的道德思想及觀念，將私人的倫常觀念，逐漸由小家庭到大家庭再到氏族最後遍及整體社會，形成一套極為嚴密的禮制秩序，成為維持社會規範的權力。通過教化，又將社會外在的規範內化為個人情感與思想上的道德認同。對於祖先崇拜情感上的認同也是形成禮的重要因素。如史華慈所言，「在探索祖先崇拜的廣泛含義的時候，我們首先發現的是，那種將活人與死去的親戚結合到一起的關係——儘管後者身上環繞者明顯的超自然色彩——與活人之間的關係屬於同一種範疇，即使對待他們（按，指死人與活人）的行為方式是十分不同的。在這裡，我們已經辨認出後世『禮』範疇的起源——『禮』起著將一系列的規定（包括從宗教性儀式到適當的社會行為，乃至於我們會稱之為禮貌的內容）溝通起來的作用。」^[33]

禮，這一客觀的外在的、具體的行為規範形成相對穩定的社會秩序，而客觀的社會秩序取決於統治者的完善德性。宗周社會構建起完整的禮樂制度。在這一制度下，國家政治治理與社會中每一階層的人，按照宗法血緣關係，都有詳細的規定。

社會秩序依靠禮而得以穩定。周公制禮作樂打破以往治理國家的規則，不是用既定的態度或心態繼承夏商兩代刑罰體制政治制度，而是用積極的、反思的謹慎的態度創造新制度。我們看到，宗周建立的禮樂制度蘊含著儒家早期政治理想即慎罰與制禮作樂的治國之道與道德密不可分的聯繫。就如王國維所說，周人的治國精髓即在於此：「且古之所謂國家者，非徒政治之樞機，亦道德之樞機也。制度典禮者，道德之器也。周人為政之精髓，實存於此也。」^[34]

結語

殷周之際是中國古代思想史上的一個大轉折。這一轉折體現在宗教觀念、道德倫理以及政治治理諸方面。這一大變革促使了周人的意志自覺。由崇「神」轉向「聖王」不僅僅是政治倫理制度的改變也是文化心理的轉變。相比較原始宗教崇拜下的政教合一，聖王之治有著歷史進步意義。把德與行，聖與王，歸結為人的自覺意志還是來自天（帝）的最高指令是這一轉變的關鍵因素。我們看到這種人文轉向的發生確實存在於一個對鬼神極度崇拜的國度，不能忽視的是重大歷史事件的發生以及重要人物由此而作出的政治思想文化選擇。這種選擇直接導致了以後歷史發展的進程，而文化的流動性也不會顯得那麼薄弱無力。周公制禮作樂以慎罰，所導致的政權的組織行為的改變開始向文化的多領域滲透。超越文明的原有形態，將政治心理、文化心理落實於具而微的周禮之中，禮樂制度在宗周的政治倫理構建中起到重要的作用。這種創造的動力來自於對天命的敬畏、對民心的畏懼所產生的謹慎的反思態度。殷商「大命不摯」，周人革商之命鼎立中原後，不能不對天命進行反思而明德慎罰以穩固其統治。「德」的觀念中審慎因素更為突出。周初統治者祈求慎德行以求享天命。慎德是基於對殷周大變革之際的反思，慎以製備，慎以仁愛。故而，慎德的向內與向外的兩個維度對照出內聖與外王。內聖與外王是周人因慎德同時產生的訴求與理想。周人的慎德不是天命所歸而是人意志的自覺。對自身德性修養的謹慎以及對國家治理的審慎促使道德人文價值的凸顯

與政治制度的革新。從而導致了神與聖的分離以及聖與德的結合；神與王的分離以及王與聖的結合。這便超越了原始宗教體系中聖王人性的神聖化範疇（有神助可以創造奇跡，是人格化的超自然存在，宗教信仰中的神聖化存在），從而奠定了周代思想道德與政治倫理的基礎，結出儒家聖人人格論與聖人政治論的果實。在周初的明德慎罰觀念中，我們看到了儒家「內聖外王」的原初形態。

[1] 魏源：《魏源集》上冊（北京，中華書局，1976年），第135頁。

[2] 康有為：《論語注》（中華書局，1984年），第10頁。

[3] 牟宗三：《政道與治道》（廣西師範大學出版社，2006年），第6頁。

[4] 牟宗三：《心體與性體》（上海古籍出版社，1999年），第58頁。

[5] 余敦康：〈殷周之際宗教思想的變革〉，載《中國哲學史研究》，1981年，第1期。

[6] （日）佐藤慎一：《近代中國的知識份子與文明》（江蘇人民出版社，1986年），第27頁。

[7] 金景芳：〈中國古代思想的淵源〉，載《社會科學戰線》，1986年，第4期。

[8] 王應麟：《困學記聞》卷二（上海古籍出版社，2008年），第201-202頁。

[9] 胡適：《胡適文存》第一卷（首都經濟貿易出版社，2013年），第422頁。

[10] 王國維：《觀堂集林》卷十《史林二》、《殷周制度論》（中華書局，1959年），第231-232頁。

[11] 蘇秉琦：《中國文明起源新探》（生活、讀書、新知三聯書店，2019年），第2頁。

[12] 許倬雲：《西周史》（生活、讀書、新知三聯書店，2018年），第329頁。

[13] 陳來：《古代宗教與倫理—儒家思想的根源》（北京大學出版社，2017年），第5、229頁。

[14] 楊向奎：《宗周社會與禮樂文明》（人民出版社，1997年），第229-244頁。

[15] （美）本傑明·史華慈：《古代中國的思想世界》（江蘇人民出版社，2008年），第54頁。

[16] （美）赫伯特·芬格萊特：《孔子：即凡而聖》（江蘇人民出版社，2010年），第2頁。

[17] （美）米爾恰·伊利亞特：《宗教思想史》（上

海社會科學院出版社，2004年），第464頁。

- [18] 牟鍾鑒：《中國宗教與文化》（台灣唐山出版社，1995年），第90頁。
- [19] 黃懷新、張懋鎔、田旭東：《逸周書彙校集注》上卷（上海古籍出版社，2007年），第20頁。
- [20] 馮友蘭：《三松堂全集》十二卷（河南人民出版社，2001年），第65頁。
- [21] 勞思光：《新編中國哲學史》（生活、讀書、新知三聯出版社，2019年），第69頁。
- [22] 「與天降威，天降喪，相對文。正為降命之反。『降命』之命，即為天命，自人言之，謂之受命；自天言之，謂之降命。」見王國維《周開國年表》，《王國維全集》第十四卷（浙江教育出版社，2009年），第53頁。
- [23] 陳來：《古代宗教與倫理—儒家思想的根源》（北京大學出版社，2017年），第168頁。
- [24] 郭沫若：《青銅時代》（科學出版社，1961年），第187頁。
- [25] 顧炎武：《日知錄》卷二《汝其敬識百辟享》（安徽大學出版社，2007年），第91頁。
- [26] 同注[20]，第二卷，第157-158頁。
- [27] 同注[25]，卷一，第18頁。
- [28] （德）馬克思、（德）恩格斯：《馬克思恩格斯選集》第一卷（人民出版社，1972年），第52頁。
- [29] 同注[15]，第98頁。
- [30] 郭沫若主編：《甲骨文合集》（中華書局，1982年），第580、1043、525頁。
- [31] 蕭公權：《中國政治思想史》上卷（商務印書館，2008年），第73頁。
- [32] 「非彝者，禮制所去，刑之所加也。」以見周制

刑有別與殷在於其本於德治、禮治。（見王國維：《殷周制度論》，《觀堂集林》卷十《史林二》（中華書局，1959年），第243頁。）

[33] 同注[15]，第30頁。

[34] 王國維：《殷周制度論》，《觀堂集林》卷十《史林二》（中華書局，1959年），第242頁。

Probing into the Source of Confucian “Inner Saint and Outer Kingliness” -- Also on the Careful Punishment and Virtue in Yin and Zhou Dynasties

Wang Xia (Changshu Institute of Technology)

Abstract: The phrase “the inner saint and the outer kingliness” originated from “Zhuangzi Tianxia”, but it can best represent the whole of Confucian scholarship. The source of the Confucian thought of “the inner sage and the outer king” is still litigating. In the history of Chinese thought, the transition between Yin and Zhou is a period that cannot be ignored. “The mandate of heaven” was no longer the only object that Zhou people revered. The concept of virtue and careful punishment was born in Zhou people’s consciousness, and religious belief changed to humanistic care. The thought of moral integrity is developed from two dimensions: inside and outside. Virtue by careful and love, by love and benevolence; Careful punishment and punishment for the preparation, to etiquette and music for education. We believe that the “Ming De prudent punishment” in the Yin and Zhou dynasties was the origin of the later Confucian thought of “internal sage and external king”.

Key Words: Yin and Zhou dynasties, virtue of careful, Confucianism, inner saint and outer kingliness