



从“德”之初义看“德”之美

党圣元 刘 伟

摘 要:关于“德”之初义研究,学界已经有了不少成果。从这些成果中可以概括出“德”之美的三个层面:其一,生生之“德”。“德”的诞生是古人对生命意识自觉维护的结果,生生构成了“德”的基本属性。其二,伦理之“德”。氏族社会的血亲伦理是“德”的来源和作用对象,但“德”在后世的发展也逐渐突破了这种血缘限制。其三,制度之“德”。“德”最初的表现形态为君主的外在行为,这体现出了“德”的外化属性,使得“德”可以与规则仪式制度等合流,使其接受“德”的规范。从“德”之初义归纳出的这三层“德”之美也是由内而外地贯通和统一着的。

关键词:德;初义;生生;伦理;制度

中图分类号:B82-02

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2023)03-0055-09

“德”是中国古代美学思想中最为核心的概念之一,也是中国古人早期发展出来的美学概念之一。一般而言,在当今研究者眼中“德”通常以伦理道德和政治的面目存在,但若将“德”置于中国古代思想语境之中,便不难发现仅凭伦理道德和政治的解释不足以完整表达出“德”的全部含义。尤其是“德”本身所具有的一些原初特质也无法通过伦理道德和政治的含义得到彰显,而这些原初特质则又与中国文化的本质属性有着千丝万缕的关联。幸运的是,关于“德”的初义研究学界取得了不错的进展,其中所涉及的一些社会学、宗教学等理论,以及“德”字甲骨文的释读,都使“德”的原初面貌更加清晰。因此对于“德”之美便有必要做一次重新阐释,将相关研究整合进“德”的美学研究中,以期对“德”之美做出更为本质和全面的理论解释。

一、生生之“德”

基于生命意识的生生观念是中国思想文化的根本属性之一,也是中国美学的根本特质之一。“德”与生命观念其实也有着本质上的关联,虽然这很容易让人直接想起道家的“德”概念,如通行的《道德经》第五十一章“道生之,德畜之”,《庄子·天地》“物得以生谓之德”之语等。似乎“德”是因为道家思想的出现才具有了生命属性,例如日本学者佐藤将之便认为荀子的“德”观念是受了庄子的影响,拥有了“生成万物的力量”^[1];美国学者郝大维、安乐哲根据道家思想和对“德”的字源分析,认为“德”来源于“直”,即“笔直地生长”,将“直”与“植”“植”相联系,以凸显“德”的生命属性^[2];艾兰则将“水”与“德”相类比,认为“德”是“一种流体,似赋予万物生命的溪流”“种子”“精”^[3],艾兰虽然考察了

收稿日期:2023-03-31

作者简介:党圣元,男,中国社会科学院大学文学院教授、博士生导师(北京 102488),主要从事中国古代文论、文学理论研究。刘伟,男,首都师范大学文学院博士研究生(北京 100037)。

先秦“德”概念的诸多含义,但其对“德”的认识显然深受道家思想的影响。然而事实似乎并非如此,“德”远在道家出现之前便已是周人思想中最为核心和重要的观念之一,按照思想发展逻辑来说,“德”并不太可能因为道家的出现突然就增添了生命意识的思想属性。另外,即便将道家思想的诞生设置在孔子之前,那么儒家思想中关于“性”“德”关系的论述难道也来源于道家思想?而且道家出现得再早,大体上也不太可能早到西周时期,而“德”显然在周初便已出现。所以更可能出现的事实是,道家在形式意义上直接承继了周人的“德”概念,将“德”从“天”“帝”等话语体系中取出,嫁接在了“道”身上。道家之“德”所具有的生命意识或曰生命观并非道家的发明,而是“德”本身所固有的。张岱年曾说过:“所谓‘物得以生’、‘所以然’,都是指物所以生存的内在根据。这种内在根据,儒家谓之性,道家谓之德。”^[4]可见张岱年已然探到了“德”的生命意识属性,但因儒道之别还是选择了分说“性”与“德”。不过这里并非认为“德”就是“生”或“性”,而是说生命意识属性是“德”的基本属性和底色。

“德”在周人的思想中是一个极其复杂的观念,含义也较为模糊,而道家对周人“德”的移植和转换反而起到了一种类似“悬置”的效果。道家对周人“德”观念的扬弃,剔除了“德”原有“天”“帝”阐释话语下的语境义,例如伦理、政治、制度等属性和含义,保留的同时也凸显出了“德”本身所具有的基础属性,即生命意识属性。不过据此便认为“德”具有生命意识属性也并非完全稳妥,因为“德”的生命意识属性是反思出来的,并非“德”本身直接就具备和外显的。据陈来研究,“德”最初可能是对某些具有特殊属性行为的泛称,即“德”在最初就其直接表现来看,代表着外在的行为而非内在的属性^[5]。而当“德”被道家使用时,它已然具备了生命意识属性,显然这其中似乎出现了一段思想史的空白。因此这里需要解决的问题便是,要证明“德”的生命意识属性并非道家所赋予的,而是时代思想发展的结果,并且在“德”的初义中有其必然的根源。

值得注意的是,早在民国时期李宗侗便借

鉴西方原始宗教研究,以图腾概念来解释“德”的来源,试图解释原始文献中“德”与“生”“性”“姓”以及血缘、氏族等事物相关联现象的原理^[6]。而这里的图腾概念本质上其实就是生殖崇拜的外显,由此而来的“德”自然也继承了它们的生殖崇拜属性,即生命意识属性。例如斯维至将“德”字早期写法中的“直”部与种子联系起来,以种子的生发属性来坐实“德”的生命意识属性^[7]。李宗侗和斯维至的观点其实都相当缥缈和曲折,这也导致二人观点后继乏人。然而相较其他研究者对“德”之生命意识属性的解释,李、斯二人所代表的这一类观点却又有着一一定的优势,至少他们为实证研究所无法触及的思想史领域提供了一种研究思路 and 方向。近年来,郑开先生在吸收大量前人研究成果的基础上认为,“德”获得生命意识属性的原因主要有这几个方面:其一,图腾崇拜和氏族社会的血缘意识是一个历史前提,这点为“德”提供了最为内核的原始生命意识属性,以及族内共享所蕴含的有限普遍性;其二,“德”也是一种原始巫术和宗教神学概念,具有神性和巫性,且“德”是一个高层级概念,它与“天”“帝”“君”等概念有着直接的关联,同时“德”还代表着“善”,甚至是一种“至善”;其三,西周至春秋时期周人思想逐渐内化发展,“德”由最初的行为义逐渐内化,开始泛指“德”性,亦即由“善”行内化为“善”性;其四,当周人逐渐有了反映生命意识的“生”“性”观念,“德”概念便逐渐与之合流,并在“天”“帝”等阐释话语体系之下,获得了生命意识属性,即由本体或者本原概念演变为生发万物的生生之“德”。再进一步可以概括为:“德”在具有生命意识的原始思想中诞生,自身便包含了生命意识属性的根源,并且因为其自身特殊的原始宗教和政治地位,最终在周人思想的內化发展下,“德”充分展露出了它的生命意识属性^①。由于郑开先生的研究参考内容丰富,且切入视角众多,使得他对“德”的解释也非常复杂,这里仅简单概括其相关论述逻辑,并非定论。

当然“德”的生命意识属性是反思出来的,因为关于“德”作为观念的最初生发演进的思想轨迹或曰印痕,目前实证研究仍然无法做出令人信服和详细的解释,而理论反思依然是一个不得不

采取的研究手段。不过这并不等于说“德”的生命意识属性是虚构的或者假设的,而是应该说“德”的本质属性和内在驱动力是生命意识属性。若仅站在道德或政治的立场来理解“德”,则无法把握“德”的完整含义和属性,即便以一种模糊的整体观念来对待“德”,同样也不能把握“德”的根本特征,因为它们都无法体现出“德”最为根本的生命意识属性。倘若能以生命本位观角度来理解“德”,则可在“德”的众多含义中直抵其本质,并能基于此来统摄“德”的诸多含义。

在探明生命意识属性为“德”的根本属性之后,现以《尚书·尧典》为例,试析“德”的生生之美。另外《尧典》虽是周人在“德”话语下对上古神话传说的重写,但正是这种对历史的虚构却反而能反映出一些当时真实的思想,“德”亦是如此。

《尧典》实则就是在赞美尧舜二帝之“德”,其内容主要记载尧舜二帝的重要功绩、政治品格以及禅让行为。然而问题正在于此,若以伦理道德、政治品格甚至宗教行为来解释尧舜二帝之“德”,虽然并不错误但显然也不准确,因为《尧典》中还描写了很多与这些因素无关的内容。而想要将这些内容统统与“德”相关联,生命属性便是一个很好的中介。

以“黎民于变时雍”为例。《汉书·成帝纪》中引用了这一句,文字版本为“黎民于蕃时雍”,其上下文含义是强调生息万物需要顺从阴阳、四时、月令等。汉人对这一句的理解与伪孔传以及孔颖达《正义》的解释都不相同,前者将这一句与下文“乃命羲和”的物候思想关联在一起,而后者则将其与上文“曰若稽古”至“协和万邦”关联在一起以表示帝尧的至“德”境界。本文此处不愿纠缠于考据问题,而是指出在古人的理解里已经暗含了“德”的生命意识属性,并且发挥着重要作用。孙星衍解释此句时引用了《潜夫论·考绩》中的话“此尧舜所以养黎民而致时雍也”,认为其以“养”释“蕃”、以“时代”释“时”^[8]。皮锡瑞又引《后汉书·鲁恭传》“顺物性命,以致时雍”以证古人有以“时代”释“时”的解释^[9]。再结合《汉书·成帝纪》中该句应劭以“变”释“蕃”和韦昭以“多”释“蕃”的注^[10],结合上下文意来看,“黎民于变时雍”在汉人眼中是与老百

姓的繁衍生息直接相关联的。那么《尧典》中“黎民于变时雍”后面“乃命羲和”的一大段文字,就是帝尧命令羲和二族根据物候制定历法,使百姓可以按照自然规律繁衍生息。包括下文对鲧的试用而不成,以及帝舜的种种品格和功绩,其目的都是为了让百姓能够顺应时变安稳地繁衍生息。

“黎民于变时雍”这一句,包括其后与羲和二族相关的一大段文字都是值得格外重视的,因为它们蕴含着非常丰富和深刻的思想。这段文字涉及数个中国古代思想中较为核心的主题,如羲和二族根据物候制定历法就涉及了空间、时间、自然、制度等主题。尧是君,羲和代表臣,历法制度依据自然物候制定,而最终一切又都落实在黎民百姓身上,若再联系到开篇的“粤若稽古”这四个字的哲学含义,即郑玄以“天”解“古”的观点,那么总体来看,“天、地、人”这三个层面便在“德”之中得到了统一^②。不仅如此,这个统一过程还是动态的,因为《尧典》还提到了禅让。“德”的转移需要时间来体现,尧考验舜也是一个时间过程。当“德”通过时间逐渐展露自身时,禅让完成了前后统治者“德”的转移,从而推动了历史的发展。

可见最为根本的,还是生命本质属性问题。“时”在这里其实代表自然规律,亦即“天”,人能准确把握并遵从这些自然规律便能生息,君臣之“德”在此处的作用便是如此。并且为了保证“德”能够顺利实现,君臣包括黎民百姓都要具备相应的内在精神品格,于是当所有人“咸有一德”后,“德”便能贯通“天、地、人”,进而使得一切事物浸润在生命之中。这样一种彻底渗透着“德”和生命的境界,既是人的外在与自然和谐统一,也是人的内在本质的完全展现,即“德”性,并与抽象的“天”和谐统一。难怪有学者在认真研读《尧典》之后,十分赞同《尚书大传》中“尧典可以观美”的观点,认为《尧典》体现出了一种“大美”^[11]。可见《尧典》之美实则“德”之美,“德”之美实则生命之美、生生之美。

二、伦理之“德”

无论是图腾崇拜还是氏族社会的思想背

景,都表明在社会结构上,较为基础和原始的血亲群体是“德”的诞生基础和作用对象。不过这并不意味着“德”被完全局限在血缘范围内,而是说就其早期阶段的存在方式而言,血缘属性对于“德”是较为重要和主要的。这点似乎尤为学者重视,因为种姓或者血缘因素,不仅有着上文所说的部落、姓氏族群生命繁衍等意识属性特征,同时也解释了在早期阶段“德”所具有的家族伦理道德属性,为后世孝、悌等“德”性的独立发展提供了事实和逻辑依据。

这里的问题其实并非家庭伦理道德属性如何成为“德”在早期阶段的主要特征,当然它还有很多其他特征,例如原始宗教神性、政治属性等。真正的问题是“德”由家庭伦理道德如何可能,或者说有何潜力日后被扩充成一种普遍道德,且这种扩充和提升不仅需要事实层面更需要观念意识层面得到解释。

上文提及李宗侗较早地系统回答了这一问题,他利用人类学和考古学知识对比分析了古希腊罗马和中国早期社会中家庭与政治制度的同一关系,即家国同构性,从而通过具有原始宗教属性和被整个氏族共享的图腾崇拜将家庭伦理道德整合进了“德”之中。提出类似说法的还有与李宗侗同一时期的陶希圣,他同样注意到了“德”所基于的氏族社会背景,认为“德”来源于氏族社会长期积累形成的经验规范^[12]。李、陶二人的侧重点各有不同,李侧重“德”的内在抽象性,陶则侧重“德”的外在规范性。氏族社会理论则是二人共同的理论基础,氏族既是一种基于血缘的社会组织形式,又是一种政治模式。在氏族社会理论之下,“德”具备了家庭伦理道德属性。同时伴随着基于血缘的政治模式,“德”的家庭伦理道德属性具备了政治性,并在氏族内部享有较为初始的和有限的普遍性。

氏族社会理论已被后世学界普遍接受,但这种历史化的解释或者说经验性的解释却难以满足进一步的理论需求。因为家庭和政治并非必然关联,在人类早期阶段,政治与家庭是混同的,但在其后阶段,日渐官僚化的古代政治制度实际上也在主动弱化家庭和血缘等因素的影响。政治对家庭的重视是因为家庭既是社会组织基本单位,又是政治制度模式之底层构筑部

分,当然这两种情况又不是完全相同的,前者更倾向于一种抽象的理性认识,而后者则更倾向于强调其为一种特定历史时期的产物。《论语·学而篇》里有子说“其为人也孝弟,而好犯上者,鲜矣”,“孝弟也者,其为仁之本与”,有子的话今人已全然当作一套抽象的普遍道德来看待。然而,若以周代家国同构的政治制度来理解,那么有子的话则会完全降格为一套功利性的说辞,并且会被认为仅仅适用于其所处的特殊历史时期,在思想上也丧失了与后世的通约性。当春秋末年的孔子讲出“天生德于予”时,“德”与血缘在政治层面的客观关系便宣告断裂。逐渐走出氏族社会的古人,尤其是周人,如何超越血缘的天然屏障将“德”普遍化,便需要新的思想依托,并且这种思想依托最好就潜藏在“德”自身之中。

李泽厚在氏族社会理论的基础上附加了巫术和巫史传统,强调“德”在氏族社会形成的行为规范之外还有贯彻始终的原始巫术和宗教性,即“德”蕴含着某种神力或神性^{[13]172-174}。所谓巫术和巫史传统,李泽厚所重视的是它们背后的理性活动以及由“巫”演变为“史”的思想连续性。通过巫术和巫史传统,李泽厚点出原始道德背后存在的人类共通的理性和心理情感等因素,从而突出道德的非功利性和主体存在性,试图说明存在一种先验的宗教性道德^{[13]51}。同李宗侗的观点类似,李泽厚的解释也更多的是一种理论性推测和反思,但他强调巫术和巫史传统背后抽象又普遍的理性和情感等因素是值得肯定的,但并不能简单认为“德”突破血缘限制成为普遍道德就是背后的理性和情感在起作用。李泽厚的巫术和巫史传统理论只是提供了一种启发。巫术或者神性背后的理性和情感意味着存在着一些根植于人本身的可以共通的事物,并且这些事物在思想发展中具有稳定性,从而可以形成前后相继的连续性,即传统。因此在解释“德”如何超越血缘同时仍与血缘保持共通性和连续性时,巫术和巫史传统便是一个可以利用的思想理论。

由此再来看氏族理论,家庭伦理道德成为“德”的主要内容之一并不仅仅因为“德”起源于氏族社会这种经验化的原因,而是“德”在理性

或者逻辑上对血缘、对家庭家族等有着必然的要求和统摄。所谓起源,对于血缘和家庭,“德”是经验的,更是理性的和先验的。例如“孝”这一“德”性,其地位在古代自然无比重要,但如果仅仅以经验的立场对待“德”和家庭的关系,那么现代社会“孝”这一“德”性是否不再重要?答案显然是否定的。“孝”在现代社会削弱或者消失的恰恰是昔日历史经验赋予它的无与伦比的地位,相反却突出了它的本真属性,即“孝”是“德”自身对血缘和家庭提出的规范和要求,而这种规范和要求显然不可能是经验性的。“德”之后的“仁”也是如此,“仁”从早期的私情被扩充为爱众人,更被后人称为全“德”之名。而且正因为“仁”早期具有私情的特征而与血缘和家庭有着天然的直接关联,“仁”对于血缘和家庭的要求却仍继承了“德”的属性^[14]。上文所引有子的话也可以佐证“仁”被孔子选择并逐渐取代“德”的核心地位并非没有思想逻辑依据,反过来正可以说明不能仅以经验和功利来看待“德”对血缘和家庭关系的规范。当然非血缘和家庭属性的道德对于“德”而言同样是重要的,毕竟古代社会是人治社会。无论是血缘还是非血缘,个体尤其是统治者个体的精神修养和道德品格直接关系到社会的稳定与发展。当基于血缘的政治模式和社会组织方式在历史发展中逐渐被弱化时,崛起的正是非血缘的普遍道德。这种变化和发展对于“德”而言必然是统一和连续的,而不可能是断裂和不连贯的。与血缘和家庭关系一样,不能仅以经验和历史的眼光来看待“德”对非血缘关系的规范和要求。

伦理之“德”从最初就携带着现实的诸多具体规定,是普遍与特殊、内在与外在的统一体。氏族社会、图腾、巫术等这些都是“德”历史经验性的起源,但“德”却是对这些因素的超越。起源于它们,但不受限于它们,这也是“德”在西周之后的春秋战国能够逐渐被普遍化的根本原因。而且“德”并没有抛弃这些因素,而是携带和基于它们往前发展,不同于西方那种抽象的孤立的形而上理性哲学下的“德”性概念。有学者将导致这一现象的原因解释为中国古代思想中的至上神和祖先神,以及自然和世俗,在这样的上升和下降两种拉力之下形成“四象三圈”的

审美意识结构,而“道、德”便是具有“中”性的审美理想,亦即携带一切但不极端的审美理想^[15]。邹华这一纯理路研究熔炼了诸多思想和研究,其内容极其丰富和庞博,形成了逻辑清晰的思想结构,在“德”相关研究中独树一帜。其研究成果颇具理趣,值得玩味,可备一说。

此时反过来再看一些“德”的初义研究,就会发现这些研究或多或少侧重“德”的某一部分含义和属性的解释,虽然难以说是错误,但的确不够完整。

典型的如考据式的音韵文字学研究,这类“望文生义”式研究侧重考证“德”字的早期字形,包括甲骨文、金文、篆书等,及其音韵部门的归属,从而试图寻找出“德”的早期含义和属性。例如从“德”的甲骨文写法推断“目”“丨”的关系,引申为直视,结合其偏旁“彳”推断出“德”的巡视、省视含义,或者根据其金文写法“徝”“憇”,强调“直”“心”所体现出的道德属性,又或者根据音韵推断“德”与“得”“陟”“登”“升”等字的互通,从而利用这些通假字所代表的含义以及思想属性来解释“德”。这些算是较为主流和具有一定接受度的解释,还有其他一些解释基本上无人应和,近乎臆断^[16]。这些解释存在两个不易察觉的问题:其一,一方面总以后世“德”的含义和属性去逆推其原始含义和属性,另一方面反过来解释“德”的原始含义和属性以迎合后世“德”的含义和属性。虽然这根本上也没有错误,但总有因果循环论证的嫌疑。其二,考据式的研究方式与历史现实之间的差距问题,才是这些研究方式的根本问题。“德”字的确定出现已是西周时期,根据考古和存世文献大体上能还原其时“德”的含义和属性。但“德”甲骨文写法的认定与解释则存在较大争议,众说纷纭、莫衷一是。郑开先生在总结文字、音韵、训诂三种研究“德”概念史的方法后,认为这些研究方式都存在各自难以解决的问题,尤其是它们都面临一个问题,即通行认为的甲骨文写法是否真的就是“德”本字的问题。而这个问题本质上是文字演变与思想概念演变之间是否具有共时性的统一关系问题,“古文字学的形义分析并不能证明两个不同字形的字之间的关系,尤其是在它们的字义不同的情况下。这也许是古文字

学的一个盲点”^{[17]63}。其实对于这一研究方式,徐复观早就指出其症结所在,认为“语言学”式的研究方式并不能解决思想问题^[18]。

思想的发展是动态的,也是复杂的,而文字则相对是静态的,文字与思想发展之间必然有着不同程度的错位。甚至文字一定程度上表达的是概念和思想的普遍性,而历史事实则有种种的特殊性,文字本身也并不能完全将这种特殊性体现出来。“德”的字形分析只能片面地得到普遍性层面的道德含义,“德”所具有的血缘伦理属性和原始宗教神性之类的特殊性则需要做出额外的补充,而这些补充也只能是间接的推断。且这些间接推断也避免不了历史的特殊性和经验性问题,而如何贯通特殊的经验的血缘伦理道德、原始宗教神性与先验的普遍道德之间的内在关联,便又是一个问题。

所以应该以一种更为抽象的东西去统摄这一切,这样既能具有历史特殊性和经验性,也能贯通概念背后的普遍性。因此结合第一部分的生命意识属性阐述,本文认为,生命与血缘家庭有着必然和直接的关联,同时图腾崇拜和巫术也表明生命意识属性附着着一定的原始宗教神性,而抽象的生命意识属性亦可以作为“德”的道德属性能够普遍化的内在根据。生命意识属性不仅不会丧失“德”的历史特殊性和经验性,同时还能够使“德”借助生命意识属性贯通其普遍性。正如上文所述,凭借着生命意识的时空延展性,“德”的发展裹挟着一切而不是排斥着一切,也从未走向抽象孤立的极端,“德”的道德属性才能如此圆融和完整。

三、制度之“德”

郑开先生的研究主要为了解决思想史中“德”“礼”概念之间的连续性问题,试图证明“德”义和“德”行向“礼”义和“礼”制的转变,而这便需要首先证明“德”的初义中已经蕴含着的与“礼”相关的可以外化的制度性根源。于是郑开先生将“德”的甲骨文释读归纳为两种类型并尝试将这二者进行融合,一种类型分化为后世的“德”性和“礼”义,另一种类型分化为后世的“德”行和“礼”制^{[17]61}。郑开先生的逻辑是清晰

的,但论证过程却是极其曲折和繁复的,这样恰好说明统一“德”的文字学解释与思想史解释是多么困难。

在研究过程中,郑开先生所要面对的主要难题是“德”的甲骨文写法与金文写法的统一问题,这个问题并非表面上文字发展的厘定问题,而是思想概念的承继问题。即现有资料并不足以直接证明“德”思想发展的统一性和连续性,而之所以存在这个难题则又是一种“实”的研究价值取向导致的。这一研究价值取向本身并没有错误,但当现有资料不足以将“实”转化为直接事实和简单逻辑时,想要实现从文字学到思想史的突破,便需要采取其他研究途径予以补充。

前文所提及的氏族社会、图腾崇拜、巫术巫史传统等理论,某种程度上已经揭示出“德”与“礼”在思想发展中存在一定的承继关系。无论是巫术传统,或者是氏族习惯法规,抑或是原始宗教仪轨等,它们提供了一个混沌未分的前存在或者前状态,是“德”和“礼”共同的基础和根源。而且既然是混沌未分的,那么这些前存在或前状态自然既包含了内在属性和精神,也包含了外在行为和制度。而当这一切被“德”所吸收后,再由“德”分化出“礼”,那么“礼”与“德”也便自然有了内在的关联。关于这一点,郭沫若认为“礼”是“德”客观方面的节文蜕化出来的,相当于“德”的外化和制度化^[19]。郭沫若的观点其实也说明了“德”与“礼”的承继关系,但杨向奎并不完全同意郭沫若的观点,他认为客观之“礼”先于“德”存在,“德”是这个客观之“礼”的派生物,其后周人所制之“礼”则是“德”的派生物,进而便可在周代看到“德”与“礼”二元统一的现象^[20]。杨向奎正是注意到了“德”“礼”在历史中发展的辩证关系,一定程度上算是解释了“德”能够分化出“礼”的内在原因。

这里还需再提及郑开先生的研究,上文提到他将“德”的甲骨文释读分为两个主要类型,一种对应“德”性,另一种对应“德”行。后者是受闻一多和日本学者小仓芳彦的启发,郑开先生将“德”的甲骨文训为“循、省”,认为“德”来源于君主“循、省”的政治和军事行为,并力证其与上古君主的巡狩之礼有着直接的承继关系。诚

然,根据闻一多对甲骨文资料的分析,“德”的甲骨文训为“循、省”更符合卜辞的文义。并且根据卜辞内容来看,君主之“循、省”行为也的确可以看作巡狩之礼的前身。从这一层面看,由“德”而“礼”无论在事实还是逻辑层面都是畅通无阻的^[21]。日本学者小仓芳彦在闻一多研究的基础上,根据《左传》所体现的春秋时期的“霸”和“德、刑”观念,认为春秋时期的“霸者”所实施的“德、刑”是从西周时期君主的“德”,再往前便是闻一多所认为的君主之“循、省”行为而来^[22]。郑开先生则在这一基础上又补充和整合了很多相关研究,例如封建制度的形成、氏族社会的血亲政治和宗法制的形成、巫术和原始宗教文化等方面的研究,以强化“德”的初义与殷商君主之“循、省”行为的关联。

这一研究路径其实反映出两个根本问题:其一,“德”的甲骨文究竟是不是“德”仍然是一个颇有争议的问题,这点也是郑开先生多次反复强调的,显然一旦这个甲骨文不被确认为“德”,那么所有相关研究便顷刻间作废。其二,文字转变的背后是思想的迁越问题。例如“仁”字出现较早,但“仁”成为重要概念则是因为孔子的重视,而此时已经是春秋末年了,二者之间的时间跨度并不小。虽然现在学界似乎逐渐接受“德”字甲骨文的厘定,但这个甲骨文的释读和定性则不能简单化,否则便会与后世“德”义的发展在思想连续性上出现断裂。例如将君主之“循、省”行为迁越为“德”行,在背后的概念内涵大小变化上并不很稳妥。君主“循、省”行为的内涵相对较小,而为了弥合其与“德”的关系,使二者内涵大小相等,便需从各方面解释君主身份及其“循、省”行为的特殊性,包括各种文化、政治、宗教等方面的思想背景,并将这些内容与君主的“循、省”行为相融合,方能成功将其与“德”相衔接^③。这种补充需要不少工作和笔墨,而这也的确占据了郑开先生那本专著中相当大的篇幅。

这种阐释行为在思想背景的分析上是正确的,但若局限到某个具体概念本身,则颇有过度阐释的嫌疑,不过在历史事实层面,“德”从君主“循、省”行为衍生而来的观点的确较好地解释了“德”具有外在行为和制度的内在性根源。

可以看出,纵然实证研究挖掘出了“德”与君主“循、省”行为之间的关联,但对于抽象思想层面的解释似乎仍是隔靴搔痒。其实上文所提到的氏族社会以及巫术等理论已经给出了不少有价值的提示:首先氏族社会所形成的习惯法规、政治制度、原始礼仪等构成了“德”的来源和基础,其次巫长、氏族族长也是后世帝王君主的前身,最后巫术或者说“巫”背后抽象的“巫”性或“神”性可以视作“德”性的前身。这一点尤其重要,虽然先民的思想中“天”“帝”以及各种“神”作为最高存在掌控着一切,但一切事物背后起作用的却是“巫”性或者“神”性。更抽象地看,“巫”性或者“神”性的名称并不重要,它们指代的是一个本体概念,宇宙一切都具有这个本体。“德”便继承了这一属性,成为了周人思想中最为重要的概念之一,是周人思想中的一个本体概念^[23]。

关于这一点,早期文献中巫术的“德”化现象便是一个有力的证明。巫术的解释是非常困难的,但当它们被“德”重新解释之后,并不仅仅说明它们不再神秘,同时也表明“德”已经达到了极为根本的境界,已经可以去解释以往那些难以解释的事物,正如今天运用科学去重新解释古代事物和思想一样。典型的例如“易”的解释。“易”原本属于巫术的一种,背后起作用的自然是“巫”性或者“神”性等神秘力量。但史书上记载着周文王演《周易》的故事,而且不止一处提到周人以“德”解“易”的内容。如《左传·襄公九年》穆姜夫人以“德”解随卦,以及《左传·昭公二年》韩宣子观书鲁太史氏且盛赞周公之“德”,而所观之书中便有《周易》一书;又如《国语·晋语四》中胥臣解释公子重耳自筮之卦,虽然没有明言“德”但俨然一套“德”话语。而且穆姜夫人以及胥臣的解释其实都是一种再解释,而再解释的标准便是“德”^④。至于其他鬼神、神话等方面,基本上同“易”的命运一样,都在周人“德”的话语语境下得到了再解释。

所以通过实证研究,君主的“循、省”行为可以作为制度之“德”的直接来源,但其背后思想上的承继关系则需要在一个更宏观也更抽象的层面予以解释。“德”外化为行为和制度的必然根源不能仅是一些直接性的历史事实层面的承

继原因,还应存在着更为深刻和抽象的思想发展缘由。“德”是一种本体,由巫性或神性蜕变而来。氏族社会的行为规范以及君主的“循、省”行为发展出了“德”,但“德”是对它们的超越。当“德”返回到现实世界之中,对制度、规则、礼仪等提出要求的时候,其方式便不再是经验性的而是本体式的。“德”就像一个枢纽,“德”之前的社会规范、政治制度、伦理道德等被“德”吸收,再由“德”发展和分化为新的带有“德”属性的社会规范、政治制度、伦理道德。同时“德”作为一种本体,它是制度的价值源泉,且在生命意识的催动之下,“德”又必须外化,制度只是其外化形式中较为重要的一种方式。

结 语

氏族社会、图腾崇拜、巫术巫史传统理论,以及将“德”字甲骨文解释成直行、“循、省”等“德”字初义的研究成果可以说都是正确的。也是由于这些不同的历史和思想史背景,“德”才具有了其特殊的丰富性和深刻性之美。从这些研究成果中可以看出,“德”之美大体可以总结为三个层面:根本的生命意识属性、内在的伦理道德属性、外在的行为制度属性。图腾崇拜和基于血缘的氏族社会以及原始巫术等理论为“德”提供了生命意识属性和“神”性,同时也表明“德”的地位是一种承继图腾和巫术而来的本体地位。氏族社会理论也为“德”提供了道德性来源和制度性来源,即氏族社会形成的道德规范、政治制度、宗教仪轨等构成了“德”的前存在。尤其是“德”的甲骨文释读、君主“循、省”之行为“德”的制度化提供了内在必然性根源。这样“德”便由内在的生命意识驱动,以一种本体式思维运行,外化为道德、言行、制度等方面,贯彻内外始终,达到和谐统一的至美境界。

正是因为“德”在其概念的根源里具备了这些属性和潜力,周人才可能形成“德”“礼”统一的思想体系。而“同”是周人的核心思想,“礼”甚至包括“仁”都被道家否定,但“德”却被道家吸收了。儒家自不必说,“述而不作”的孔子丝毫没有轻视“德”的价值和地位。而且“德”在先秦著作中屡见不鲜,甚至连法家也满口称“德”。

周人“德”思想自然是后人思想发展的共同根基,但“德”能被广泛接受应该还有着“德”自身的属性和潜力。

以往所论“德”之美,或偏重伦理道德,或偏重政治制度,这些并不错误但也不全面。通过对“德”之初义相关研究成果的分析可以看出,“德”之美是多层次和深刻的,既蕴藏着勃勃生机,也规约着古人的内心和言行,更建构着古人的世界。不过本文所论“德”之美也并非就是全面的,对“德”之美的讨论还应继续深入,从更多资料和研究中挖掘更多方面的“德”之美。由于篇幅所限,关于先秦道家对“德”之美所进行的生命诗学层面的拓展与建构,儒家对“德”之美所进行的赋格与建构,以及这两者在后世中国文艺创作和理论批评发展演化进程中的互补共构关系,本文未能具体展开论析,便只能另加论及了。

注释

①郑开:《德礼之间——前诸子时期的思想史》,生活·读书·新知三联书店2009年版。相关部分见该书第4章第2节和第6章第2节。②孔安国传、孔颖达正义、黄怀信整理:《尚书正义》,上海古籍出版社2007年版,第35页。这里孔颖达不赞成郑玄的解释,认为“且‘古’之为天,经无此训”。其实将“古”作为时间概念推到极致,往上抽出,自然就是作为一切根本的“天”概念了。③刘源:《从甲骨文、金文材料看西周贵族社会的“德”》,《南方文物》2017年第4期。刘源先生根据大量与“德”相关的甲骨文和金文材料试图证明甲骨文中的“德”就是“德”的本字,以及二者在思想史上的承继关系。但刘源先生过于侧重论证“德”的政治属性这一立场仍值得商榷,毕竟政治可以是“德”,但“德”不能够是政治。“德”的政治、宗教、道德等各方面的属性都是后人的理性反思,就客观历史事实来看,“德”在古代思想中仍然是一个非常复杂的观念,并不能仅以某一属性来框定。④姜广辉主编:《中国经学思想史》(第一卷),中国社会科学出版社2003年版,第353-370页。这一章对《周易》与“德”关系的论述可备一说。

参考文献

- [1]佐藤将之.荀子礼治思想的渊源与战国诸子之研究[M].台北:台湾大学出版中心,2013:104.
- [2]郝大维,安乐哲.孔子哲学思微[M].蒋弋为,李志林,译.南京:江苏人民出版社,1996:167.
- [3]艾兰.水之道与德之端:中国早期哲学思想的本喻[M].张海晏,译.增订版.北京:商务印书馆,2010:

- 124-125.
- [4]张岱年.中国古典哲学范畴要论[M]//张岱年.张岱年全集:第2卷.石家庄:河北人民出版社,1996:613.
- [5]陈来.古代宗教与伦理:儒家思想的根源[M].北京:生活·读书·新知三联书店,1996:291.
- [6]李宗侗.中国古代社会新研;历史的剖面[M].北京:中华书局,2010:122.
- [7]斯维至.关于德字的形义问题:答何新同志[J].人文杂志,1983(5):86-87.
- [8]孙星衍.尚书今古文注疏[M].陈抗,盛冬铃,点校.北京:中华书局,1986:10.
- [9]皮锡瑞.今文尚书考证[M].盛冬铃,陈抗,点校.北京:中华书局,1989:14.
- [10]班固.汉书[M].北京:中华书局,1962:312.
- [11]张祥龙.《尚书·尧典》解说:以时、孝为源的正治[M].北京:生活·读书·新知三联书店,2015:57.
- [12]陶希圣.中国政治思想史[M].上海:中华印刷出版公司,1948:45-52.
- [13]李泽厚.历史本体论:己卯五说[M].增订本.北京:生活·读书·新知三联书店,2008.
- [14]白奚.从《左传》、《国语》的“仁”观念看孔子对“仁”的价值提升[J].首都师范大学学报(社会科学版),2007(4):10-15.
- [15]邹华.中国美学原点解析[M].北京:中华书局,2004:353.
- [16]李培健.“德”之初义研究综述[J].武陵学刊,2019(1):17-23.
- [17]郑开.德礼之间:前诸子时期的思想史[M].北京:生活·读书·新知三联书店,2009.
- [18]徐复观.中国人性论史:先秦篇[M].北京:九州出版社,2013:1-3.
- [19]郭沫若.先秦天道观之进展[M]//郭沫若全集:历史编第1卷.北京:人民出版社,1982:336.
- [20]杨向奎.宗周社会与礼乐文明[M].北京:人民出版社,1992:330-335.
- [21]闻一多.释省(宥)[M]//闻一多.闻一多全集:第10卷.武汉:湖北人民出版社,1993:507-517.
- [22]小仓芳彦.《左传》中的霸与德[M]//刘俊文.日本学者研究中国史论著选译:第7卷.许洋主,等译.北京:中华书局,1993:1-25.
- [23]孙熙国,肖燕.论《尚书》“德”范畴的形上义蕴:兼论中国哲学认识和把握世界的三个基本环节[J].哲学研究,2006(12):44-49.

Research of the Beauty of “De” from the Original Meaning of “De”

Dang Shengyuan and Liu Wei

Abstract: Regarding the research on the original meaning of “De”, the academic circle has accumulated a lot. From these achievements, three levels of beauty in “De” can be summarized: First, the beauty of perpetual growth and change, the birth of “De” is the result of the ancients’ conscious maintenance of life consciousness, which constitutes the basic attribute of “De”; Second, the beauty of ethics, the ethics of consanguinity in clan society is the source and object of “De”, but the development of “De” in later generations has gradually broken through this limitation of blood relationship; Third, the beauty of the institution. The initial manifestation of “De” is the external behavior of the monarch, which reflects the externalized attribute of “De”. This makes “De” merge with rules, rituals, etc. and makes it accept the norms of “De”. At the same time, the beauty of the three layers of “De” summed up from the original meaning of “De” is also connected and unified from the inside out.

Key words: “De”; original meaning of “De”; life; virtue; institution

[责任编辑/周 舟]