

## 〈論 說〉

# 《尚书·康诰》“明德”思想探微

王 蕾

**摘要：**《康诰》以“明德慎罚”为统纲，其中“明德”是“慎罚”之前提，故须先厘清“明德”思想之内涵。首先《康诰》中的“明德”思想是通过行“明德之事”即“稽古”的方式展开；其次，“明德”之主体在与天命的关联中表现为五层内涵，并形成天命—德—行明德之事—民—用康义（保）民的逻辑结构；最后，本文基于《康诰》之“明德”思想的内涵，对其影响进行进一步论述。

**关键词：**《康诰》、明德、稽古、天命

成王既伐三监之乱，以殷余民封康叔为卫侯，周公以王命戒之，故作《康诰》、《酒诰》、《梓材》。其中《康诰》一篇“戒以德刑”<sup>①</sup>是谓明“明德慎罚”之道，故开篇有：

王若曰：“孟侯，朕其弟，小子封。惟乃丕显考文王，克明德慎罚，不敢侮齔寡，庸庸，衿衿，畏畏，显民，用肇造我区夏，越我一二邦以修，我

---

① 《尚书·康诰》中有：“然康诰戒以德刑，又以化纣嗜酒，故次以酒诰。卒若梓材人之治材为器，为善政以结之。”可知《康诰》的中心内容是阐明“明德慎罚”之治殷原则。参看[汉]孔安国传，[唐]孔颖达正义：《尚书正义》，上海：上海古籍出版社，2007年，第529页。

西土惟时怙冒，闻于上帝，帝休，天乃大命文王。

《尚书正义》解“克明德慎罚”：“能显用俊德，慎去刑罚，以为教首”<sup>①</sup>，此为《康诰》之首要思想。进言之，惠恤殷民，不慢鰥寡孤独，用其可用，敬其可敬，刑其可刑，使国得以修治，故可合于天命。《书集传》有言：“明德，务崇之之谓；谨罚，务去之之谓，明德、谨罚，一篇之纲领。”<sup>②</sup>可证此句乃《康诰》核心思想之论述，若欲进一步探析其“明德慎罚”思想的内容与本质，还须置于《康诰》之全篇加以考索，并须以“明德”为先，故本文首先聚焦“明德”思想加以论说。

## 一·明德之事

《康诰》以“明德慎罚”为统纲，首先阐明“明德”之具体内容：

王曰：“呜呼！封，汝念哉！今民将在祗遘乃文考，绍闻衣德言。往敷求于殷先哲王，用保义民，汝丕远惟商耆成人，宅心知训。别求闻由古先哲王，用康保民。弘于天，若德裕乃身，不废在王命！”

此一段涉及四个主体，分别是文王、殷先哲王、商耆成人以及古先哲王，可用“明德之事”加以统贯，并分别就不同主体阐发相关的明德内涵。其一，关于文王之政的态度，《尔雅·释诂》云：“祗，敬也。”<sup>③</sup>“遘，述也。”<sup>④</sup>上文已言文王“明德慎罚”之训，武王依循文王之教，康叔既为一国之君，当敬述文王之德，具体为“今治民所行，将在敬循汝文德之父，继其所闻者，服行其德。言以为政教。”<sup>⑤</sup>在《康诰》的语境中，文王之德体现为行明德慎罚之事，开创治域之功、治理治政之功。在《尚书》中更是对文王

① [汉]孔安国传，[唐]孔颖达正义：《尚书正义》，第532页。

② [宋]蔡沈撰，王丰先点校：《书集传》，北京：中华书局，2018年，第189页。

③ [晋]郭璞注，周远富、愚若点校：《尔雅·释诂第一》，北京：中华书局，2020年，第16页。

④ [晋]郭璞注，周远富、愚若点校：《尔雅·释诂第一》，第4页。

⑤ [汉]孔安国传，[唐]孔颖达正义：《尚书正义》，第534页。

之德多有描摹：“呜呼！惟我文考，若日月之照临，光于四方，显于西土。惟我有周，诞受多方。”<sup>①</sup>文王之德达于天下，实乃天命人心所归，故后世之治当敬循文王。其二，对待殷先哲王以及商耆成人之态度。《正义》将殷先哲王具体为“殷先智王之道，用安治民”<sup>②</sup>，孙星衍疏“商耆成人”为“贤人君子谓成人”，“长者为耆”，即探求殷之先贤先圣的政教之方。《史记·卫康叔世家第七》有言：“周公旦惧康叔齿少，乃申告康叔曰：‘必求殷之贤人君子长者，问其先殷所以兴，所以亡，而务爱民。’”<sup>③</sup>可知，求殷先哲王之道主要在求殷之治民之道，以及殷之兴亡之鉴。此处，周公告诫成王之明德与前处敬循文王之德有异曲同工之处，皆是属于历史经验的参验范畴。进一步，对待古先哲王亦有此内涵。“别求闻由古先哲王，用康保民”一句中“别求”与上文“敷求”之义一致，有遍求之义。而此处的对象为“古先哲王”，郑玄曰：“古先哲王，虞、夏也。”由此，虞、夏，或者殷之前的先哲王也纳入到了明德之事的范围内，作为与上述主体同在的治理性经验而存在。如《尧典》中帝尧之形象：“曰若稽古帝尧，曰放勋。钦明文思安安，允恭克让，光被四表，格于上下。克明俊德，以亲九族。九族既睦，平章百姓。百姓昭明，协和万邦，黎民于变时雍。”<sup>④</sup>帝尧可顺考古道而行，并以敬、明、文、思之四德被于天下以彰显明德之功，马融曰：“威仪表备谓之钦，照临四方谓之明，经纬天地谓之文，道德纯备谓之思。”<sup>⑤</sup>而明德之效验可至九族天下万邦，由己身之近推而远之，以治天下，此为君主自身的政德向外推致的过程，颇有“亲亲而仁民”之意味。其中重点凸显的是统治者自身的之政德对于治政的影响，“《尧典》给后来统治者的启迪是君王的政治胸怀和道德素质以及个人品德的重要意义。”<sup>⑥</sup>对舜之记载也是如此，舜在指导十二州长时提出的君德与安民、保民之间的关系，以为“柔远能迩。惇德允元，而难

① [宋] 蔡沈撰，王丰先点校：《书集传》，第153页。

② [汉] 孔安国传，[唐] 孔颖达正义：《尚书正义》，第534页。

③ [汉] 司马迁撰：《史记》，北京：中华书局，1982年，第1590页。

④ [汉] 孔安国传，[唐] 孔颖达正义：《尚书正义》，第24页。

⑤ [汉] 孔安国传，[唐] 孔颖达正义：《尚书正义》，第34页。

⑥ 王定璋

任人，蛮夷率服。”又从民时、柔远以安近，官人之方面来充盈君德之内涵；官人之前提在于知人，故有“知人则哲，能官人。安民则惠，黎民怀之。”<sup>①</sup>之说。综上，敬循文王、殷先哲王、商老成人、古先哲王，继其所闻，服行其德言，由此则民治。此种承继不仅在于对四个主体己身处所显现之政德，更表现为君王自身之德与治政之德相结合。即表现为统治者自身德行的修养（如九德、慎行等）个人品德、素质的塑造。进而，由自身之德扩展到治政之德，包含以天下安民，政治清明和睦为目的之德，具体表现在治国理政的各方面，如知人、官人、安民等。故在此处的“明德”之内涵显现为两种意义，一种指向统治者自身的德行，“这种德行不是超越的心性，而是指个人的品格以及与个人品格相关的政治行为。”<sup>②</sup>从周初诸诰的语境来看，明德与政治活动结合在一起，尤其不能脱离政治行为，故此处的德行更多指周初统治者的个人品格。二是在此基础上所行的“明德”之事，概言之即“稽古”。

《召诰》有“曰其稽我古人之德，矧曰其有能稽谋自天”一说，孔颖达对此疏解曰：

言“顺考古道”者，古人之道非无得失，施之当时，又有可否。考其事之是非，知其宜于今乃顺而行之。言其行可否，顺是不顺非也。考“古”者，自己之前无远近之限，但事有可取，皆考而顺之。今古既异，时政必殊。古事虽不得尽行，又不可顿除古法，故说命曰：事不师古，以克永世，非说攸闻。事后世为治，当师古法，虽则圣人，必须顺古。若空欲追远，不知考择，居今行古，更致祸灾。<sup>③</sup>

可知在承继古人之道时，应当因循损益，根据时局的变化取其得而舍其失。取一种“中道”的态度对待以往的历史经验，此为稽古的方式。可见，在这里周代统治者对于先代政治之得失给予了极大的关注。在《尚书》中对于稽古的重要性论述亦显而易见。此外，对于何须“稽古”，各代注疏者给

---

①

② 李雷东：《“明德”与“慎罚”——〈周书〉中两种认识论思想的比较》，《社会科学家》2014年第7期，第137页。

③ [汉]孔安国传，[唐]孔颖达正义：《尚书正义》，第582页。

出不同的理解。如解不同篇目之相同“曰若稽古”时，马融有曰：“顺考古道。”即从历史经验的角度予以承继；郑玄曰：“稽古，同天。言能顺天而行，与之同功。”<sup>①</sup>从顺应天、命之角度，将稽古与超越性存在联系在一起，并将稽古等同于天，与《召诰》“曰其稽我古人之德，矧曰其有能稽谋自天”具有相当的一致性。当然，其所稽之古仍以上述之“中”为原则。值得注意的是，稽古是本是“帝”所特定持有的，然周公、皋陶有圣德，故可稽，以“诗谱疏引撻维贰云：‘曰若稽古周公旦。’周公以有圣德，亦云稽古，故班氏知皋陶亦圣人也。”<sup>②</sup>为证。由上可知，统治者通过将治政之经验与天命结合的方式，将“历史现象上升到宗教和哲学的高度，自觉追索天命与历史人事的究竟关联”<sup>③</sup>。

## 二·明德与天命

那么，天命与治政又有何关联呢？此种关联性如何与德、明德联系在一起的呢？解决此一相关的问题，还须进一步探究《康诰》文本。关于天命、命之相关论述，《康诰》中有：

- (1) 惟时怙冒，闻于上帝，帝休，天乃大命文王。
- (2) 别求闻由古先哲王用康保民。宏于天，若德，裕乃身不废在王命！
- (3) 王曰：呜呼！小子封，恫瘝乃身，敬哉！天畏棗忱；民情大可见，小人难保。往尽乃心，无康好逸，乃其义民。我闻曰：‘怨不在大，亦不在小；惠不惠，懋不懋。已！汝惟小子，乃服惟弘王应保殷民，亦惟助王宅天命，作新民。’
- (4) 王曰：封，予惟不可不监，告汝德之说于罚之行。今惟民不静，未戾厥心，迪屡未同，爽惟天其罚殛我，我其不怨。惟厥罪无在大，亦无在

---

① [清]孙星衍撰，陈抗、盛冬铃点校：《尚书今古文注疏》，北京：中华书局，2004年，第2页。

② [清]孙星衍撰，陈抗、盛冬铃点校：《尚书今古文注疏》，第77页。

③ 陈来：《古代宗教与伦理——儒家思想的根源》，北京：北京大学出版社，2017年，第175页。

多，矧曰其尚显闻于天。

(5) 王曰：“呜呼！肆汝小子封。惟命不予常，汝念哉！无我殄享，明乃服命，高乃听，用康乂民。”

首先(1)言治政与天命之关系。天大命文王之原因：“大命文王者，《大傳》云：‘天之命文

王，非哼哼然有聲音也。文王在位而天下大服，施政而物皆听。命则行，禁则止，动摇而不逆天之道。故曰‘天乃大命文王’。”<sup>①</sup>，天命与治政的关系是一种双向互动的关系，文王治

政使得天下信服，施政有方，言出有信，此为顺应天命之行为，故可常保天命。(2)言天命与统治者之德的关系。本句存在较大的争议，孔传解“若德”

为“顺德”，孔疏同，以“人事既然，又阐大于天之道，而为顺德，又加之宽容，则汝身不见废，常在王命。”解。曾运乾：将“若”解释为“如也”“宏于天，若德裕乃身”语倒，犹云“德裕乃身，若宏于天”也。屈万里案“其”解，认为“宏于天若德”，即发扬天之德。故“若德”有三解：顺德、其德(天之德)、如德，据上述明德之事而来，文本的逻辑当为承接，顺于上述明德之德。如此，便可以与天同大，常在王命。这里引申出“顺德”与“王命”、天命之间的关系。进一步把德政归结为用康保民，也就是使人民安定康宁。

(3)言天命与民情的关系。“恫瘝乃身”，孔注：“治民务除恶政，当如痛病在汝身”，又“天德可畏，以其辅诚。人情大可见，以小人难安”，可知此处言治政、天德与治民之间的关系。何谓“天德”？《吕刑》有“惟克天德，自作元命，配享在下。”一说，孙星衍疏：“天德，谓五常之德”<sup>②</sup>可理解为人世运行所依循的上天之法，即所谓天常。治政须依循天德或天常，此为上以应天之路。且因小人难治，故须观之以民情以施政，颇有“天视自我民视，天听自我民听。”<sup>③</sup>之意味。并指出可畏的天意往往是通过人民的愿望表现出来的，必须特别恭谨从事。故在周公看来，保民是明德的重要表现。

① 曾运乾撰，黄曙辉点校：《尚书正读》，上海：华东师范大学出版社，2011年，第168页。

② [清]孙星衍撰，陈抗、盛冬铃点校：《尚书今古文注疏》，第527页。

③ [清]孙星衍撰，陈抗、盛冬铃点校：《尚书今古文注疏》，第592页。

至此，打通上下两路，顺承天命以应民情，便可以治民、保民。天命显现在民情之中，故可在民情中把握天命。此种对于天命、民情的把握具体表现在知小民之依上，知民之隐，体察民情，爱护民众，“不敢侮鳏寡”。又用康保民，“保民”就是要使民众在有基本生活保障的前提下，逐渐引导他们走上安康的生活道路。需要注意的是，此处针对的治理对象是殷民，因“时卫民被纣化日久，故戒以作新之”<sup>①</sup>故有“作新民”之说。（4）言天与明德慎罚之关系。孔疏：“欲其勤德慎刑”，故“以失罚为罪大”，曾运乾对此一句解“告汝德之说于罚之行，言明德即在慎罚中也”<sup>②</sup>显然，此句反面讲不慎罚者为罪大。并将统治者之失罪与天之降罪联系在一起，用以明确勤德慎刑之必要。且天以民情为所见，以其不安降罪于统治者，统治者不可怨。实际上，慎罚自“敬明乃罚”而来，其之后关于慎罚之论述可分为两部分，其一包括“人有小罪”“乃有大罪”一段，是周公关于刑罚一般原则的论述，“时乃不可杀”之后是第二部分，在这一部分，周公举出了一些特殊的、具体的不法事项，并且指出对这些不法事项要做严厉的惩罚，如对于不孝不友这种行为，“乃其速由文王作罚，刑兹无赦”，还指出一些具体的刑罚措施，如“师兹殷罚有伦”。事实上，对于“慎罚”的强调也是对于德政的重视。（5）言周人之天命观及其依据。此句之核心在于对“惟命不于常”之阐发。孔传：“以民安则不绝亡汝，故当念天命之不于常，汝行善则得之，行恶则失之”<sup>③</sup>，孔传的解释具有祸福一致论的倾向，并在此意义上论天命之无常，此中涉及周人之天命观，须对此加以疏解。杜勇将周人之天命观分作两层，一是天命无常，二是天命有常。首先须明确天命在统治中的作用，“天命思想从来都是统治阶级中人讲求之事。统治阶级最关心的是政权的更替和国运的久暂。”<sup>④</sup>由于现实中夏、殷之失德，天命随之转移，而“有周佑命，将天明威，致王罚，敕殷命终于帝”，天命转移到了周人身上。故“三代的兴亡既以天命为

① 曾运乾撰，黄曙辉点校：《尚书正读》，第180页。

② 曾运乾撰，黄曙辉点校：《尚书正读》，第71页。

③ [汉]孔安国传，[唐]孔颖达正义：《尚书正义》，第547页。

④ 参看杜勇：《〈尚书〉周初八诰研究》，北京：中国社会科学出版社，2017年，第201-205页。

转移，三代兴亡之人间政治的变迁势必导出‘天命靡常’的结论。”<sup>①</sup>此为治政与天命无常之间的关联，是谓天命可变化、转移，孔传也是在此意义上言说的。后者天命有常，即天命的转移并非是随意的，而是有所依据即“理性原则”表现为“皇天无亲，惟德是辅”。天命有常与无常之间的张力因统治者之“德”而显现。周人的天命观也在有常与无常的统一中显现。由此便将上天之天命与人间政治之有德与否绾合在一起，“德”作为上天与人世的中介发挥重要作用。而周人要确保自己膺受天命，就须“明德”、“敬德”。故徐复观进一步解释“‘敬德’是行为的认真，‘明德’是行为的明智。周人建立了一个由‘敬’所贯注‘敬德’、‘明德’的观念世界，来观照指导自己的行为，对自己的行为负责，这正是中国人文精神最早的出现。”<sup>②</sup>

综上所述，《康诰》中天命思想的阐发具有不同的维度，与治政之清明与否、统治者自身之德、顺应民情、明德慎罚密切相关，并通过天命无常与天命有常的统一表现出来。由此可梳理出几者之间的逻辑脉络：天命（王命）有常无常—以德为归依—敬德、明德—行明德之事（历史经验的因循损益、自身正直的德行等）—施德对象—民—用康义（保）民。显然，“德”作为连接天命、王命与民心、民情的中介，不仅是统治者膺受、保有天命的依据，还是统治者保有民心、天下的依据。而其自身之“德”须通过明德之事作用出来，形成由明德受天命的循环结构。具言之，周人的天命观因时所变，从周初“天命”为人格至上神的地位，不具有与人积极关联的可能性。到周公摄政时期一反传统的天命观，将统治者之德与天命相关联，天意与民意关联，并把保民当作是明德的重要表现。这一思想强烈体现出周人在克殷之初的忧患意识，也是小邦周战胜大邦殷以后面对混乱局面的政治焦虑表现。

上述可知，无论是“稽古”所内涵的明德之事，还是在与天命关联中的明德之事，其行之主体皆指向统治者自身的政德。而明德思想也在行明德之事的过程中显发出来。由此，明德之事与明德本身有一种“作用”与“主体”的关系。作用由主体发出，最终还须回归主体本身，并在二者不断地相互作用

---

① 同上。

② 徐复观：《中国人性论史先秦篇》，武汉：湖北人民出版社，2002年，第35页。



用中实现明德的延续。在此基础上进一步追问，“明德”是以何种方式或者何种面貌进行延续的？与之密切相关的莫过于其对后世儒家之德治思想的影响。

### 三·《康诰》明德思想的延续

首先，在《尚书》中统治者作为明德之主体其自身的修习也以有德为依据，如为政者之九德：“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，彰厥有常，吉哉！”“九德”也是既讲德又讲行。郑玄以“行谓宽、柔、愿、乱、扰、直、简、刚、强之行。九德谓栗、立、恭、敬、毅、温、廉、塞、义之德，所以扶掖九行。”这一解释把“九德”以“行”与“德”分别统领，前者强调行为，后者强调道德，二者以“而”字构成有机整体，是统治者自身之德与治政之德结合的结果，“因而《尚书》明德首先强调君王之德。只要君王能以德行事，起到表率作用，率先循礼守法，以身作则，励精图治，居安思危，这样上行下效，法令才行得通”<sup>①</sup>。《论语》中也强调此点，“为政以德，譬如北辰，居其所而众星共之。”朱子解“为政以德，则无为而天下归之，其象如此。”<sup>②</sup>君主以自身为表率施行德治，天下自然归之。《礼记》中亦有相关论述，“政者，正也。君为正，则百姓从政矣。君之所为，百姓之所从也。君所不为，百姓何从？”郑玄言：“为政在于修身”<sup>③</sup>。但有所不同的是，《尚书》的明德思想是自上而下的，“从天德到王德，臣德即止，并凸显了施德的单向性，强调的是执政者施德、民众受德”<sup>④</sup>但在春秋时期实现了由“君德”向“人德”的下落，是谓“明德”在历史进程中主体转换和下移的过程，并转化为一种君子之普遍修身之道，

① 韩星：《德礼教刑——〈尚书〉德治理体系》，《孔学堂》2020年第7期，第57页。

② [宋]朱熹撰：《四书章句集注》，北京：中华书局，1983年，第53页。

③ [清]孙希旦撰，沈啸寰、王星贤点校：《礼记集解》，北京：中华书局，1989年，第1260页。

④ 翟明文 钱宗武：《论〈尚书〉明德思想与我国尚德文化的形成》，《南京社会科学》2019年第4期，第152页。

如“大学之道在明明德”之明德。

其次，由上可知“明德”之依据即天命。《尚书》“以德配天”、“皇天惟亲，惟德是辅”“天命无常”等思想是天命依据的彰显。在此，人对于上天呈现出主动的姿态，然此“以德配天”的范畴也如“政德”一般，限制在了治政领域，且主要以统治者为主体。当孔子提出“天生德于予”、“德不孤，必有邻”时，“德”随之下落，且从政治领域扩展到了个人修身领域，从君主拓展到君子，有德的主体进一步扩大，天命也作为一种道德理性和历史理性，涌动着中国古代人文精神。

再次，在《康诰》中“明德”是与“慎罚”关联在一起表述的，而在《尚书》中的明德慎罚思想在时代的涌动下转化为“德主刑辅”思想。“德主刑辅是春秋孔子、战国孟子以来儒家一贯相成的学说”<sup>①</sup>儒家自孔子始，提倡德治，“子为政，焉用杀？子欲善而民善矣。君子之德风，小人之德草。草上之风，必偃。”刘宝楠言：“言子为政，当以德化民，不当先用杀也。”<sup>②</sup>又《为政》子曰：“道之以政，齐之以刑，民免而无耻；道之以德，齐之以礼，有耻且格。”刘宝楠援引《大戴礼记》用以说明“德教”与施法令之区别。认为“导之以德教者，德教行而民康乐；馡之以法令者，法令极而民哀戚”。<sup>③</sup>至孟子之仁政思想，儒家对于德治的强调愈发凸显。“孟子曰：‘以力假仁者霸，霸必有大国，以德行仁者王，王不待大。汤以七十里，文王以百里。以力服人者，非心服也，力不赡也；以德服人者，中心悦而诚服也，如七十子之服孔子也。’”<sup>④</sup>孟子尊王道，行仁政，是明德思想之体现。时至西汉董仲舒以“阳尊阴卑”论“德主刑辅”提出明主务德之思想，有“是故天数右阳而不右阴，务德而不务刑。刑之不可任以成世也，犹阴之不可任以成岁也。为政而任刑，谓之逆天，非王道也”<sup>⑤</sup>，进一步发展了《尚书》中的明德慎罚思想。

最后，在《康诰》中体现的“用康保民”、“用康义民”等重民、保民

① 同上。

② [清]刘宝楠撰，高流水点校：《论语正义》，北京：中华书局，1990年，第507页。

③ [清]刘宝楠撰，高流水点校：《论语正义》，第12页。

④ [清]焦循著，陈居渊主编：《孟子正义》，南京：凤凰出版社，2015年，第964页。

⑤ [汉]董仲舒著，[清]苏舆撰，钟哲点校：《春秋繁露义证》，北京：中华书局，1992年，第327页。

的思想为儒家民本思想的源头。“子曰：道千乘之国：敬事而信，节用而爱人，使民以时。”包咸解为：“节用不奢侈，国以民为本，故爱养之”、“为国者举事必敬慎，与民必诚信”、“作使民必以其时，不妨夺农务。”<sup>①</sup>从对统治者的节用之要求，到君主以敬待事，与民为信，务使其时之角度阐发以民为重的思想。至孟子，民本思想在其处最为典型的表述是“民为贵，社稷次之，君为轻”<sup>②</sup>即民贵君轻思想，其中民众与君主的关系成为孟子民本思想的首要内容。而孟子之民本思想在与天发生关联时，表现为“天视自我民视，天听自我民听。”民作为社会制度和朝代延续的决定因素推动历史的发展。至此可知，以《康诰》为中心的“明德”思想在后世的发展中表现为由统治者自身之政德下落至人德尤其表现为君子之德的过程，在此过程中，天命也随之下落成为个体修养可以达到之存在，并从政治领域进一步扩展到修身领域。“明德慎罚”也进一步细化为与阴阳关联的“德主刑辅”思想。最后，君、民、天命三者在交互中进一步发展了《尚书》中君——天命之双向关系、君——民之单项关系，并进一步将民之地位提高。

### 参考文献：

- [汉]司马迁撰：《史记》，北京：中华书局，1982年。
- [汉]董仲舒著，[清]苏舆撰，钟哲点校：《春秋繁露义证》，北京：中华书局，1992年，第327页。
- [汉]孔安国传，[唐]孔颖达正义：《尚书正义》，上海：上海古籍出版社，2007年。
- [晋]郭璞注，周远富、愚若点校：《尔雅》，北京：中华书局，2020年。
- [宋]蔡沈撰，王丰先点校：《书集传》，北京：中华书局，2018年。
- [宋]朱熹撰：《四书章句集注》，北京：中华书局，1983年。
- [清]孙希旦撰，沈啸寰、王星贤点校：《礼记集解》，北京：中华书局，1989年。
- [清]孙星衍撰，陈抗、盛冬铃点校：《尚书今古文注疏》，北京：中华书局，2004年。
- [清]刘宝楠撰，高流水点校：《论语正义》，北京：中华书局，1990年。
- [清]焦循著，陈居渊主编：《孟子正义》，南京：凤凰出版社，2015年。

---

① [清]刘宝楠撰，高流水点校：《论语正义》，第16页。

② [清]焦循著，陈居渊主编：《孟子正义》，第1939页。

- 曾运乾 撰，黄曙辉 点校：《尚书正读》，上海：华东师范大学出版社，2011 年。徐复观：《中国人性论史先秦篇》，武汉：湖北人民出版社，2002 年。
- 陈来：《古代宗教与伦理——儒家思想的根源》，北京：北京大学出版社，2017 年。杜勇：《〈尚书〉周初八诰研究》，北京：中国社会科学出版社，2017 年。
- 李雷东：《“明德”与“慎罚”——〈周书〉中两种认识论思想的比较》，《社会科学家》2014 年第 7 期。
- 翟明女 钱宗武：《论〈尚书〉明德思想与我国尚德文化的形成》，《南京社会科学》2019 年第 4 期。
- 韩星：《德礼教刑——〈尚书〉德治理体系》，《孔学堂》2020 年第 7 期。