

# 西周末年的鑒古思潮與今文《尚書》的 流傳背景——兼論《尚書》的思想意蘊

程 水 金\*

## 摘 要

西周末年厲、宣、幽、平之世，以西周初年的鑒古意識為基礎，形成了一股搜綴既往，尋覓古鑒的社會思潮。在這股鑒古思潮的影響下，人們曾經有意識地根據現實的需要選擇整理了一批歷史檔案。這就是二十九篇今文《尚書》大部分篇章的流傳背景。因此，今文《尚書》所涉及的歷史事實，大部分均與西周末年的歷史事實有著明顯的對應關係。這批有意識地選擇整理的歷史文獻，主要體現出：一、「人唯求舊」的稽古意識；二、「天命靡常」的憂患意識；三、「以德配天」的自律意識。

關鍵詞：鑒古思潮、今文《尚書》、西周、殷商、周公旦

## 一、前 言

《史記》儒林傳 曰：「秦時焚書，伏生壁藏之。其後兵大起，流亡。漢定，伏生求其書，亡數十篇，獨得二十九篇。即以教于齊魯之間，學者由是頗能言《尚書》。」<sup>1</sup>史公所言，即二十九篇今文《尚書》<sup>2</sup>在漢代的流傳根

\* 作者係武漢大學中文系副教授。

1 漢·司馬遷，三家注《史記》，卷 121 儒林列傳（北京：中華書局，1982.11），頁 3124-3125。

2 今人蔣善國認為，伏生所藏《尚書》，可能就是二十九篇，不同意司馬遷「亡數十篇」的說法。見《尚書綜述》（上海：上海古籍出版社，1988.3），頁 6。

據。至於《尚書》在先秦的流播與纂輯，則不甚了然。據《荀子》勸學，《尚書》在晚周曾是儒家「四教」之一。但《尚書》何以從王室檔案流傳於學人之手，其流傳的背景是什麼？流傳者或曰編纂者意欲以此說明什麼？據筆者孤陋所見，目前學術界似乎還很少有人涉及。本文擬就上述問題，略作探討，以就正於海內方家。

## 二、西周末年鑒古思潮之積成

武王克商之後，周代少數傑出的政治家深切地意識到殷人之所以「殞其大命」，就在於沒有汲取夏王朝滅亡的教訓，因而萌發了以古為鑒的思想。這種思想在西周初年的文獻中屢見。如召誥，據書序及孔穎達《尚書正義》曰：「成王在豐，欲宅洛邑，使召公先相宅。」召公於是因相宅而作誥，告誡成王，「宜以夏、殷興亡為戒」。召公曰：

相古先民有夏，天迪從子保，面稽天若，今時既墜厥命。今相有殷，天迪格保，面稽天若，今時既墜厥命。<sup>3</sup>

有夏與有殷，曾經都是天命所保的大邦，但是現在，他們都相繼「既墜厥命」，遭了滅亡。因此，召公痛切地說：

我不可不監于有夏，亦不可不監于有殷。我不敢知曰，有夏服天命，惟有歷年。我不敢知曰，不其延。惟不敬厥德，乃早墜厥命。我不敢知曰，有殷受天命，惟有歷年。我不敢知曰，不其延。惟不敬厥德，乃早墜厥命。今王嗣受厥命，我亦惟茲二國命，嗣若功。（召誥）

有夏與有殷的天命之年究竟有多長，這是不能知道的，也不能說他們的天命就不會延長下去。但由於他們「不敬厥德」，故而「早墜厥命」。因此，今之「嗣王」，既「不可不監于有夏，亦不可不監于有殷」。又如無逸，乃是周公告誡成王「知稼穡之艱難」。他歷數殷代諸王的勤勉及怠惰與殷代國祚盛衰的休戚相關，這無疑是要年幼的成王以古為鑒，不要「生則逸」，重蹈殷人的覆轍。此外，《詩經》中作於西周初年的大雅·文王一詩，亦說「殷之未喪師，克配上帝，宜鑒於殷，駿命不易」。<sup>4</sup>與無逸的思想是一致的。

<sup>3</sup> 本文徵引《尚書》文字，皆據清人孫星衍《尚書今古文注疏》（北京：中華書局，1986.12），下同，不再註。

<sup>4</sup> 《詩經》大雅·文王，清·阮元校刻《十三經注疏》（北京：中華書局，1980.9），頁505。

又《墨子》非命下 所引《太誓》之文曰：「為監不遠，在彼殷王。」<sup>5</sup> 由此可見，「大邑商」的滅亡，確乎在周人的心目中引起過不小的觸動。

不過，西周初年的以古為鑒，並沒有形成廣泛的社會思潮。第一、周人克殷之後，雖然經過一些小的反復，但通過民族大遷徙的方式，很快在三年之內，有效地控制了政治局面。隨著新生政權的鞏固，社會秩序趨於穩定，尋找歷史借鑒也就失去了現實需要的依託。第二、周人克殷，畢竟是以落後的民族代替文化發達的「大邑商」，他們為勝利而狂歡，忙於歌功頌德，「以其成功告於神明」，並沒有花很大精力去認真總結歷史。第三、西周初年的以古為鑒，主要是經歷過改朝換代的老臣針對年幼的「嗣王」或「齒少」的康叔所作的道德訓誡。隨著新生政權的日益鞏固，與承平時日的很快到來，加之歷經滄桑的老臣相繼謝世，這種以殷為鑒的歷史意識也就很快淡忘了。因此，西周初年萌生的鑒古意識，在當時並未形成普遍的社會思潮。不過，儘管如此，這種以古為鑒的歷史意識卻形成了初次的積澱。

然而，西周末年則大不一樣。天災人禍相繼爆發，不僅重新喚起了周人以古為鑒這種早已淡忘了的歷史良知；而且，厲王失國，幽王無道，使周人尋覓古鑒的歷史意識得到了一次有力的強化，並形成了一股廣泛的社會思潮。「維昔之富，不如時；維今之疚，不如茲」；「昔先王受命，有如召公，日辟國百里。今也日蹙國百里，於乎哀哉，維今之人，不尚有舊。」<sup>6</sup> 《詩經》中產生於西周末年的那些所謂「變風變雅」，正反映出周人當日悔不鑒殷的沈痛心情。如 大雅·蕩：

蕩蕩上帝，下民之辟。疾威上帝，其命多辟。天生烝民，其命匪諶。靡不有初，鮮克有終。文王曰咨，咨汝殷商！匪上帝不時，殷不用舊，雖無老成人，尚有典刑。曾是莫聽，大命以傾。文王曰咨，咨汝殷商！人亦有言，顛沛之揭，枝葉未有害，本實先撥。殷鑒不遠，在夏后之世！<sup>7</sup>

「靡不有初，鮮克有終」，西周初年的鼎盛與承平一去不返了，而眼前只是一派末世的昏亂。詩人假託文王慨歎殷商的滅亡，警告時王以殷為鑒。<sup>8</sup> 「殷鑒

5 吳毓江，《墨子校注》，卷9（北京：中華書局，1993.10），頁425。

6 《詩經》大雅·召旻，清·阮元校刻《十三經注疏》，頁579-580。

7 《詩經》大雅·蕩，清·阮元校刻《十三經注疏》，頁552-554。

8 毛詩序曰：「召穆公傷周室大壞也。厲王無道，天下蕩蕩，無綱紀文章，故作是詩也。」清人方玉潤更謂此詩乃「召穆公託古傷周」之作。作詩者是否召穆公，姑無論；但云作者因

不遠，在夏后之世」，殷鑒在夏，則周之鑒殷者亦自可知！在這「天方艱難」<sup>9</sup>「國步斯頻」<sup>10</sup>的時候，周人要「文、武是憲」<sup>11</sup>「古訓是式」，<sup>12</sup>乃以篤誠之心搜綴既往，尋覓古鑒。從《詩經》中這些所謂「變雅」所反映的突出情緒可見，西周初年萌生的以古為鑒，到西周末年已然形成一股廣泛的社會思潮。

### 三、西周末年「以今逆古」之史實考辨

所謂搜綴既往，尋覓古鑒，顧名思義，就是以「當下」作為立足點，將目光投向已逝的過去而搜求與當下的現實相似或相關的歷史經驗，並以之作為借鑒。因此，產生這種行為的動因，無疑在於「當下」的刺激。在這個意義上說，義大利哲學家貝奈戴托·克羅齊（Benedetto Croce, 1866-1925）說：「一切真正的歷史都是當代史」（Every true history is contemporary history），則是至不可移之論。克氏說：「如果當代史直接來源於生活，那麼，那種稱為非當代史的歷史也是直接來源於生活的。因為，非常明顯，只有當下的生活興趣才能激發人們去考察過去的事實。所以，就與當下的生活興趣相結合而言，這種過去的事實並非為滿足過去的興趣，而是為了滿足當下的興趣。」<sup>13</sup>因此，搜綴既往，尋覓古鑒，這種行為本身所潛伏的思維過程，乃是先以今逆古，次以古鑒今。在這個以今逆古與以古鑒今的過程中，存在著一個「當下」與「歷史」的互動關係。這個互動關係，正是我們理解和把握《尚書》的流傳背景及其思想文化內蘊的關鍵。

作為上古文獻，《尚書》何以從王室檔案流傳於學人之手，這似乎是千古之謎。如果考慮到西周末年曾經湧現過一股廣泛的鑒古思潮，也許會有些意外的驚喜。據此，我們發現，傳世的二十九篇今文《尚書》所涉及的大部

「厲王無道」而「託古傷周」，則先儒所言不誣也。

9 《詩經》大雅·抑，清·阮元校刻《十三經注疏》，頁556。

10 《詩經》大雅·桑柔，同上註，頁558。

11 《詩經》大雅·崧高，同註9，頁567。

12 《詩經》大雅·烝民，同註9，頁568。

13 Benedetto Croce, *History: Its Theory and Practice* (New York, 1921), p.12. 按此譯文參考了傅任敢譯《歷史學的理論與實際》（北京：商務印書館，1982）及陳銓、金重遠合譯《歷史與編年史 一文》，載《現代西方歷史流派文選》（上海：上海人民出版社，1982）。

分史實，均可在西周末年至東遷之後即厲、宣、幽、平之世找到它們的對應關係。茲分條臚列且略加辨析如次。

### (一) 厲王失國及幽王被殺

西周末年，最為重要的歷史事件莫過於厲王失國及幽王被殺。厲王失國，《國語》周語及《史記》周本紀均有記載。《國語》曰：

厲王虐，國人謗王。邵公告曰：「民不堪命矣！」王怒，得衛巫，使監謗者，以告，則殺之。於是國人莫敢出言，三年，乃流王於彘。<sup>14</sup>

《史記》周本紀所載亦同，不繁引。又，周本紀言幽王被殺之事曰：

幽王嬖愛褒姒，褒姒不好笑，幽王欲其笑萬方，故不笑。幽王為褒姒大鼓，有寇至則舉燧火。諸侯悉至，至而無寇，褒姒乃大笑。幽王說之，為數舉燧火。幽王以虢石父為卿，用事，國人皆怨。石父為人佞巧，善諛好利。王用之，又廢申后，去太子也。申侯怒，與繒、西夷犬戎攻幽王。幽王舉燧火徵兵，兵莫至。遂殺幽王驪山下，虜褒姒，盡取周賂而去。<sup>15</sup>

厲王失國出奔，幽王見殺於犬戎，這是關係到國祚的大事，改朝換代，江山易主一繫於是。據此反觀《尚書》，其中反映暴力革命的篇章，計有甘誓、湯誓、泰誓與牧誓。

甘誓云：

王曰：嗟！六事之人，予誓告汝！有扈氏威侮五行，怠棄三正，天用剿絕其命，今予惟恭行天之罰。

甘誓之作，書序云：「啟與有扈氏戰于甘之野，作甘誓。」《史記》夏本紀亦云：「有扈氏不服，啟伐之，大戰於甘。將戰，作甘誓。」<sup>16</sup>而《墨子》明鬼篇「嘗上觀乎夏書，禹誓曰『大戰于甘』」<sup>17</sup>云云，則伐有扈者乃禹而非啟。《莊子》人間世亦云：「禹攻有扈，國為虛厲，身為刑戮。」<sup>18</sup>說者不同，當是傳聞異辭。其實，伐者或禹或啟，無關緊要，關鍵在於有扈氏的「威侮五行，怠棄三正」，其遭受討伐是「天用剿絕

14 《國語》，卷1 周語上（上海：上海古籍出版社，1988.3），頁9-10。

15 漢·司馬遷，三家注《史記》，卷4 周本紀，頁147-149。

16 漢·司馬遷，三家注《史記》，卷2 夏本紀，頁84。

17 吳毓江，《墨子校注》，卷8，頁341。

18 清·郭慶藩，《莊子集釋》，卷2（北京：中華書局，1961.7），頁139。

其命」。對於周厲王或周幽王而言，倒是極有針對性的。這無異於說，厲王之失國，幽王之亡身，實為咎由自取。

因此，用「恭行天罰」對付無道昏君，這固然是湯、武革命的強力支持；另一方面也說明，「天用剿絕其命」乃是這些無道昏君的罪有應得。上述幾篇誓文，無一例外地重複著這個同樣的主題。如 湯誓：

有夏多罪，天命殛之。

夏氏有罪，予畏上帝，不敢不正。

「時日曷喪，予及汝皆亡。」夏德若茲，今朕必往。爾尚輔予一人，致天之罰。

據《書序》所云，此乃商湯與夏桀戰於鳴條之野所作的誓辭。夏氏多罪，民怨戾天，正是夏朝覆國的根本原因。這與周厲王及周幽王的自速其辜沒有兩樣。又 泰誓 與 牧誓 是周武王討伐商紂的兩篇誓師之辭，前者誓於盟津，後者誓於商郊牧野。其文曰：

今殷王紂，乃用其婦人之言，自絕於天，毀壞其三正，離邊其王父母弟。四方之多罪逋逃，是宗是長，是信是使。乃斷棄其先祖之樂，乃為淫聲，用變亂正聲，怡悅婦人。故今予發，維共（恭）行天罰。（泰誓）<sup>19</sup>

古人有言曰：「牝雞無晨，牝雞之晨，惟家之索。」今商王受，惟婦言是用，昏棄厥肆祀弗答，昏棄厥遺王父母弟不迪。乃惟四方之多罪逋逃，是崇是長，是信是使，是以為大夫卿士，俾暴虐于百姓，以奸宄于商邑。今予發，惟恭行天之罰。（牧誓）

周武王的這兩篇誓辭，除了數說殷王紂的一般罪行之外，還特別提到了「殷

19 據《史記》儒林傳及《漢書》藝文志，伏生所傳今文《尚書》二十九篇。因 太誓 後得，前人遂有以為伏生所傳僅二十八篇而無 泰誓 者。然《尚書大傳》引有 太誓 「四月天子發上祭于畢」之經文，《大傳》亦為伏生所授。《大傳》既引 太誓 經文，不應所傳之《尚書》反無 太誓 。但後得 太誓 一篇，亦確有其事。蔣善國曰：「伏《書》可能原有兩篇 太誓 ，加上後得的一篇，共為三篇； 太誓 篇數雖增，可是卷數和篇目卻仍舊」（《尚書綜述》，頁 213）。按蔣氏推論伏《書》篇目及今、古文皆有 泰誓 ，其說可從。漢時 太誓 三篇，存於《史記》周本紀及齊太公世家，特其文詞不完整。錢大昕《潛研堂文集》卷 1 答問 以 書序 稱「武王伐殷 作 太誓 三篇」與《史記》周本紀 所載比勘，認為「唐初作疏時，今文 太誓 尚存，而疏云『上篇觀兵時事，中、下二篇伐紂時事』，可證《史記》所書，本於 太誓 。史公既親見古文，則今文 太誓 之為真 太誓 審矣！」（《皇清經解》第 55 種，光緒 18 年上海古香閣校印本第 23 冊）今傳《孔傳本》 泰誓 三篇，內容與《史記》周本紀 不合，顯非《史記》所載漢時 太誓 ，乃作偽者因馬融所疑後得 太誓 ，故假冒孔壁真古文，以取信於世，實不足據。此處引文，乃據清人孫星衍輯自《史記》之今文 泰誓 （《尚書今古文注疏》卷 10）。

王紂乃用其婦人之言」，「怡悅婦人」，「惟婦言是用」。尤其是「牧誓」，更引古人之語，說「牝雞之晨，惟家之索」。周幽王嬖愛褒姒，黜申后而廢太子，且為取悅於褒姒，竟然舉烽火為戲，以至於失信於諸侯，終為犬戎所殺。<sup>20</sup> 可以說，在「怡悅婦人」、「惟婦言是用」這件事上，周幽王與商紂王乃是「同曲而異工」，歷史竟有如此驚人的相似！

與上述諸誓具有同一主題的文章是「西伯戡黎」與「微子」。如「西伯戡黎」：

西伯既戡黎，祖伊恐，奔告于王，曰：「天子，天既訖我殷命，格人元龜，罔敢知吉。非先王不相我後人，惟王淫戲用自絕，故天棄我，不有康食，不虞天性，不迪率典。今我民罔弗欲喪，曰：『天曷不降威？大命不擊。』今王其如台？」王曰：「嗚呼！我生不有命在天？」祖伊返，曰：「嗚呼！乃罪多參在上，乃能責命於天？殷之即喪，指乃功，不無戮於爾邦。」

周文王攻打黎邦，紂之大臣祖伊奔告於商紂王，警告他殷人大命將墜，這並非是先王先公不祐袒我們後人，乃是因為大王淫戲自絕於天。現在老百姓都希望殷朝喪亡，更立新主。這可如何是好呢！可是紂王卻十分自信，說「我生不有命在天」。而祖伊則歎息說，你的罪孽已經聞於上天，你還到哪裡去乞求天命呢！這與周厲王暴虐，國人謗之，召公告之「民不堪命」，其事相類；而商紂王的相信天命，與周厲王的相信衛巫，殊無二致。又「微子」篇，紂之同母兄微子啟在數說了殷邦之亂及紂王之辜以後說：

小民方興，相為敵仇。今殷其淪喪，若涉大水，其無津涯。

不妨將《國語》「周語」所載邵公諫厲王弭謗一番話節錄於此，以資比照：

厲王虐，國人謗王。邵公告曰：「民不堪命矣！」王怒，得衛巫，使監謗者。邵公曰：「是障之也。防民之口，甚於防川，川壅而潰，傷人必多，民亦如之。是故為川者決之使導，為民者宣之使言。」<sup>21</sup>

將微子之言與邵公之諫相互比勘，不難發現，二者之間不僅所言之事相似，且用以達意的譬喻也是一樣的。「小民方興，相為敵仇」，正與「國人謗王」其事從同。而「防民之口，甚於防川，川壅而潰，傷人必多」，正是以水勢之迅猛比喻國人力量之強大；且「今殷其淪喪，若涉大水，其無津涯」，也是以水的彌

20 《詩經》小雅·正月：「赫赫宗周，褒姒滅之。」大雅·瞻卬：「懿厥哲婦，為梟為鴟，婦有長舌，維厲之階。」

21 《國語》，卷1 周語上，頁9。

漫比喻此時殷邦已是民怨沸騰，不可收拾了。殷紂之末的微子與西周厲王之世的邵公，所言之事，所用之語，竟然如此相似，難道這又是歷史的巧合！<sup>22</sup>

## （二）共和攝位

厲王失國之後，西周末年有過一段所謂「共和攝位」與「二相輔政」的歷史。不過，關於這段史實，現存史書的記載含混而多歧。《史記》周本紀記厲王流於彘後：

召公、周公二相行政，號曰「共和」。共和十四年，厲王死於彘。太子靜長於召公家，二相乃共立之為王，是為宣王。宣王即位，二相輔之，修政，法文、武、成、康之遺風，諸侯復宗周。<sup>23</sup>

然司馬貞《史記索隱》注「共和」云：

共音如字。若《汲冢紀年》則云「共伯和干王位」。共音恭。共，國；伯，爵；和，其名；干，篡也。言共伯攝王政，故云「干王位」也。<sup>24</sup>

今本《竹書紀年》亦云：

十三年，王在彘，共伯和攝行天子事。<sup>25</sup>

今人方詩銘《古本竹書紀年輯證》引《晉書》束皙傳：

（幽）〔厲〕王既亡，有共伯和者攝行天子事。<sup>26</sup>

由於《竹書紀年》與《史記》不合，千百年來是《竹書》而非《史記》者有之，袒《史記》而訐《竹書》者亦有之。是《竹書》而非《史記》者，以司馬貞《索隱》肇其端。爾後凡箋注疏解《今本竹書紀年》或輯存校正《古本竹書紀年》者，皆執《竹書》以非《史記》。如清人徐文靖《竹書紀年統箋》謂「史遷以為周、召二公行政號曰『共和』，非實錄也」。<sup>27</sup>今人方詩銘《古本竹書紀年輯證》亦云：「共伯和干王位為西周末年大事，而《史記》周本

22 按《左傳》襄公 12 年載鄭子產不毀鄉校之語曰：「我聞忠善以損怨，不聞作威以損怨。豈不遽止？然猶防川，大決所犯，傷人必多，吾不克救也。」其與微子、邵公相襲也如此。

23 漢·司馬遷，三家注《史記》，卷 4 周本紀，頁 144。

24 同上註。

25 清·徐文靖，《竹書紀年統箋》，卷 8，見《二十二子》（上海：上海古籍出版社，1986.3），頁 1082。

26 方詩銘、王修齡，《古本竹書紀年輯證》（上海：上海古籍出版社，1981.2），頁 55。

27 同註 25。

紀 綜述儒家傳統之說，以為『召公、周公二相行政，號曰「共和」』，則顯與史實不合。」<sup>28</sup> 而袒《史記》以訐《竹書》者，則以張守節《史記正義》導其先路，他首引韋昭《國語注》「彘之難，公卿相與和而脩政事，號曰『共和』」作為自己的正面立論，又將《魯連子》「共伯名和，好行仁義，諸侯賢之。周厲王無道，國人作難，王 于彘。諸侯奉和以行天子事，號曰『共和』元年」作為反面材料，引《史記》衛康叔世家 之文進行反駁曰：「世家云：『釐侯十三年，周厲王出 于彘，共和行政焉。二十八年，周宣王立。四十二年，釐侯卒，太子共伯餘立為君。共伯弟和襲攻共伯於墓上，共伯入釐侯羨自殺。衛人因葬釐侯旁，諡曰共伯，而立和為衛侯，是為武公。』按此文，共伯不得立，而和立為武公。武公之立在共伯卒後，年歲又不相當，年表亦同，明《紀年》及《魯連子》非也。」<sup>29</sup> 日人瀧川資言亦以共伯和攝行天子事為非，且指《紀年》一書並非全然可靠。<sup>30</sup> 近人范文瀾亦認為，共伯作為「一個國的世子，一躍而登周天子大位，在嫡長繼承制極嚴格的周朝，可斷言必無其事。」<sup>31</sup> 以上數家，或因《史記》以非《紀年》，或據《紀年》以攻《史記》，互不相讓。於是有第三者援據西周銅器銘文而為仲裁，近人郭沫若、楊樹達皆是其倫。如楊氏 師獸毀跋 詳證共伯不僅攝政而且稱王。其文曰：

《嘯堂集古錄》載《師獸》，銘文首曰：「佳王元年正月初吉丁亥，白蘇父若曰：『師獸！乃且有 算(勛)於我家，女有佳小子。余令女死我家。』」云云，郭沫若說伯蘇父即共伯和，其說甚新而確，惟取證于《師燹》、《師兌》二毀之師蘇父及《師農鼎》諸器之司馬 叔，不免迂曲。余謂伯蘇父即共伯和，求之本器，即可了然。知者，彝銘屢見「王若曰」之文，非王而稱「若曰」者，僅此器之伯蘇父，若非伯蘇父有與王相等之身份，安能有此。且銘文首記命辭，次記錫物，未記揚休制器，與其他王命臣工之器無一不同，證一也。《尚書》屢見「王若曰」之文，非王而稱「若曰」者只微子與周公，除微子稱「若曰」義不可知，當別論外，「周公若曰」只見於 君奭、 立政 二篇，二篇皆周公攝政時書也。證二也。以彝銘證彝銘，又以《尚書》證彝銘，則伯蘇父非共伯和莫屬也。《禮記》曲禮篇 曰：「天子未除喪曰予小子」，知古天子有自稱「小子」之事。 君奭篇 曰：「在予小子旦非克有

28 方詩銘、王修齡，《古本竹書紀年輯證》，頁 56。

29 漢·司馬遷，三家注《史記》，卷 4 周本紀 注引唐·張守節，《史記正義》，頁 144。

30 參見瀧川資言、水澤利忠，《史記會注考證附校補》（上海：上海古籍出版社，1986.4），頁 88-89。

31 范文瀾，《中國通史》第 1 冊（北京：人民出版社，1978.6），頁 95。

正。」又曰：「今在予小子旦若遊大川。」說者以周公攝政，故自稱「予小子」，今此銘記伯蘇父自稱「小子」，與《君奭》篇周公自稱相類，則伯蘇父又非以共伯和釋之不可，此又一證也。據《史記》十二諸侯年表記「共和元年」，《魯連子》亦云：「諸侯奉和行天子事，號曰『共和元年』」，然則銘文之「王元年」，其稱王者，謂攝王也。<sup>32</sup>

經郭、楊二氏之力證，共伯和攝行天子事似無可疑矣。不過，共伯和攝王位之事固然是實，但史公所言「二相共和」也並非空穴來風。《左傳》昭公 26 年王子朝告於諸侯曰：

至于厲王，王心戾虐，萬民弗忍，居王于彘。諸侯釋位，以間王政，宣王有志，而後效官。<sup>33</sup>

「諸侯釋位，以間王政」，杜預注云：「去其位與治王事」。又孔穎達《正義》注「效官」二句亦云：「宣王長而有志，堪為人主，二相乃致其官政于王也。」由王子朝所言，知厲王奔彘之後，宣王成人之前，周王朝確實有過一段王臣攝政時期，說是共伯和攝王位亦可，說是周、召二相行政亦無不可。因為這事畢竟有同時存在的可能。顧炎武《日知錄》卷 25 曰：

古者無天子之世，朝覲訟獄必有所歸。《呂氏春秋》（引者按即《開春論》）言：「共伯和修其行，好賢仁。周厲之難，天子曠絕，而天下皆來請矣。」按此則天下朝乎共伯，非共伯至周而攝行天子事也。共伯不以有天下為心，而周公、召公亦未嘗奉周之社稷而屬之他人，故周人無易姓之嫌，共伯無僭王之議。<sup>34</sup>

顧氏謂共伯與周、召二相共攝王事，似有調停之意，倒也合乎情理。因此，無論上述哪種說法，都不能否認厲王之難後，西周末年有過一段大臣攝政的階段。無獨有偶，在西周初年的歷史上，也曾經有過大臣攝政的往事。《史記》周本紀云：

武王崩，太子誦代立，是為成王。成王少，周初定天下，周公恐諸侯畔周，公乃攝行政當國。周公行政七年，成王長，周公反政成王，北面就群臣之位。<sup>35</sup>

上引楊樹達《師獸跋》一文，以周公攝政事證共伯和攝王位事，亦可互相發明。由此可見，在西周的歷史上，先後有過兩次由大臣攝王政之事，雖然

32 參見楊樹達，《積微居金文說》（北京：中華書局，1997.12，增訂本），頁 119-120。

33 唐·孔穎達，《春秋左傳正義》，卷 52，清·阮元校刻《十三經注疏》，頁 2114。

34 黃汝誠，《日知錄集釋》（長沙：岳麓書社，1994.5），頁 879-880。按原書標點作「按此則天下朝乎共伯，非。共伯至周，而攝行天子事也」，大失原旨，逕改。

35 漢·司馬遷，三家注《史記》，卷 4 周本紀，頁 131-132。

各自的原因不盡相同，但攝政的性質則沒有兩樣。

今文《尚書》有二十篇題為《周書》。這二十篇《周書》，又有十一篇是周初的文誥，有八篇分別由周公旦和召公奭所發，確鑿無疑。另三篇 康誥、酒誥、梓材 尚有爭議。<sup>36</sup>不過，《史記》衛康叔世家 明白：「周公旦以成王命興師伐殷，殺武庚祿父、管叔，放蔡叔，以武庚餘民封康叔為衛君，居河、淇間，故商墟。周公旦懼康叔齒少，乃申告康叔曰：『必求殷之賢人君子長者，問其先殷所以興，所以亡，而務愛民。』告以紂所以亡者以淫於酒，酒之失，婦人是用，故紂之亂自此始。為梓材，示君子可法則。故謂之康誥、酒誥、梓材以命之。」<sup>37</sup>又《史記》管蔡世家 云：「武王已克殷紂，平天下，封功臣昆弟。康叔封、冉季載皆少，未得封。」<sup>38</sup>由此看來，康誥、酒誥、梓材 三篇誥文亦為周公「攝行政當國」時的文誥。<sup>39</sup>

二十篇《周書》，其中十一篇是周初的文誥，而這些文誥又全是周公旦、召公奭「夾輔周室」時的作品。如果說這十一篇作品的流傳與厲王失國之後，周公、召公二相行政沒有絲毫的關係，恐怕是令人難以置信的。且周初的公牘文誥為數多少雖不可確知，但說百倍於十一之數，不是沒有可能，何以獨傳攝政時期的文誥，難道不是事出有因？且不說周官世襲，厲王時代的召公、周公就是成王時代召公奭、周公旦的後裔。<sup>40</sup>

36 關於康誥、酒誥及梓材的作者（嚴格地說應為「誥者」）問題，歷來學者有三種意見：一說是成王封康叔所作；一說是周公稱成王命或周公稱王封康叔所作；又一說是周武王封康叔所作。參見蔣善國，《尚書綜述》，頁237-247。

37 漢·司馬遷，三家注《史記》，卷37，頁1589-1590。

38 漢·司馬遷，三家注《史記》，卷35，頁1564。

39 劉起舒認為，《尚書》中周初幾篇誥辭，除召誥是召公奭所誥之外，其餘皆為周公旦攝政稱王時的文誥。參見《古史續辨》（北京：中國社會科學出版社，1991.8），頁342-357。

40 關於周公攝政之事，今人彭裕商有不同看法。彭裕商認為，周公攝政的說法，與周初的史實不符，是戰國晚期對周公事跡層層加碼的結果。見氏著《周公攝政考》，《文史》第45輯（北京：中華書局，1998.9），頁37-48。但彭先生的論證，並未說明君奭篇「小子同未有位」應作何解。按清人皮錫瑞曰：「『小子』當是周公自稱。曲禮云：『天子未除喪曰予小子』，周公攝天子位在武王新喪時，故得自稱曰『予小子』。召公疑周公攝王位恐有兄終弟及之事，故公言己攝非正，在位亦與未位在位同，所以釋召公之疑也。」見皮氏《今文尚書考證》（北京：中華書局，1989.12），卷21，頁390。又前引楊樹達《師獸毆跋》亦謂「古天子有自稱『小子』之事」，「周公攝政，故自稱『予小子』」。而據拙文所論，則周公有攝政

這十一篇文誥中，頗可玩味的是 君奭。《史記》燕召公世家 云：「成王既幼，周公攝政，當國踐祚，召公疑之，作 君奭。」<sup>41</sup>又 書序亦云：「召公為保，周公為師，相成王為左右，召公不悅，周公作 君奭。」今觀 君奭 其文，周公一呼三歎，動之以情，曉之以理，奉勸召公與自己齊心合力共同輔佐國政，上效殷商盛時眾賢輔國，下仿文、武之世大臣和衷共濟，言辭懇切，情文並茂：

周公若曰：君奭！弗甲天降喪于殷，殷既墜厥命，我有周既受。我不敢知曰厥基永孚于休。若天棗忱，我亦不敢知曰其終出于不祥

公曰：君奭！我聞在昔成湯既受命，時則有若伊尹，格于皇天。在太甲時，則有若保衡。在太戊時，則有若伊陟、臣扈，格于上帝。巫咸又王家。在祖乙時，則有若巫賢。在武丁時，則有若甘盤。率惟茲有陳，保又有殷。故殷禮陟配天，多歷年所

公曰：君奭！在昔上帝，割申勸寧王之德，其集大命于厥躬。<sup>42</sup>惟文王尚克修和我有夏。亦惟有若虢叔，有若閔天，有若散宜生，有若泰顛，有若南宮括。武王惟茲四人，尚迪有祿。後暨武王，誕將天威，咸劉厥敵。惟茲四人，昭武王惟冒，丕單稱德。今在予小子旦，若游大川，予往，暨汝奭其濟。小子同未位。誕無我責收，罔勳不及

公曰：嗚呼！君肆其監于茲。我受命無疆，惟休，亦大惟艱。告君乃猷裕，我不以後人迷

公曰：君！告汝，朕允。保奭，其汝克敬，以予監于殷喪大否，肆念我天威。予不允，惟若茲誥？予惟曰：「襄我。」二人汝有合哉！言曰：「在時二人，天休茲至；惟時二人，弗戩。」

據 君奭 文本，可知史公及 書序 所言不差。大約當日召公奭對周公旦確乎有過誤解，致有周公這篇推心置腹發自肺腑的談話。但是西周末年的召公、周公之間的合作，或者攝位的共伯和與周、召二輔之間是否有過類似的不愉快，不得而知。但「有則改之，無則加勉」，反文正讀，以之為戒，亦未嘗不可。況且攝政時期，大臣之間的猜疑誤解總是難免的。如《尚書》中的 金縢，所言即是周公被誤解的歷史教訓。

之事，尤未可輕議也。否則，今文《尚書》之周初文獻，獨多傳周公旦攝政稱王時的文書，乃不可解；而我們也沒有證據說，這些文誥全是西周末年偽造的。

41 漢·司馬遷，三家注《史記》，卷34，頁1549。

42 1993年出土於湖北省荊門郭店一號楚墓的竹簡 緇衣篇 引此句作「昔才（在）上帝，戩（割）紳觀文王秧（德），其集大命于昏（厥）身」。見《郭店楚墓竹簡》（北京：文物出版社，1998.5），頁130。

金縢 是《尚書》之中一篇奇特的文字。全文為敘事體，且事涉悠謬，顯係後人據傳聞衍繹成篇。文敘武王克商二年，有疾弗豫，周公乃禱告於上蒼，請求身代武王。並將禱文收藏於「金縢之匱」，武王也因此第二天就痊癒了。武王死後，成王立，周公攝行政事，管叔及其群弟，乃流言於國，曰「公將不利於孺子」。於是「周公居東」。二年之後的秋天，突然「天大雷電以風，禾盡偃，大木斯拔，邦人大恐」。王與大夫盡弁以啟金縢之書，乃得周公所自以為功代武王之說，「王執書以泣」，說「昔公勤勞王家，惟予沖人弗及知，今天動威以彰周公之德，惟朕小子其新（親）迎」。走出郊外，天又刮起了反風，原來倒伏的禾苗又盡皆站立起來。故事未免荒誕，但周公勤勞王家而身被流言，又遭成王的誤解，倒不是沒有可能。<sup>43</sup> 西周末年的攝政者，是否有過「被流言」之類的經歷，不得而知。但《太平御覽》卷 879「咎徵部」引《史記》曰：

共和十四年，大旱，火焚其屋。伯和篡位立，故有火旱。其年，周厲王奔彘而死，立宣王。<sup>44</sup>

清人朱佑曾《古本竹書紀年存真》及近人王國維《古本竹書紀年輯校》均輯有本條。然查《史記》則無此記載。王氏云「當出《紀年》」，大抵不差。今本《竹書紀年》亦有類似說法：

二十六年，大旱，王陟于彘。周定公、召穆公立太子靖為王。共伯和歸其國，遂大雨。<sup>45</sup>

傳梁代沈約之注云：

大旱既久，廬舍俱焚，會汾王崩，卜於太陽，兆曰厲王為祟，周公、召公乃立太子靖，共和遂歸國。和有至德，尊之不喜，廢之不怒，逍遙得意于共山之首。<sup>46</sup>

此言上天示警，以敦促共伯歸政，不宜久攝王位，其意在於維護王室的正統。與 金縢 相較，其事恰為相反。不過，我疑心 金縢 一文很可能就是這時衍繹成篇的，意在為共伯和或周、召二相攝行天子事作辯護。而據

43 劉起鈇認為 金縢 的故事完全符合當時的歷史實際。見《古史續辨》 金縢 故事的真實性 一文（頁 370-372）。劉先生強調的是故事本身的真實性。而我們認為，故事的真實性倒無關緊要，重要的是產生這一荒誕故事的真實背景。

44 宋·李昉，《太平御覽》，卷 879（北京：中華書局，1960.2），頁 3905。

45 清·徐文靖，《竹書紀年統箋》，卷 8，《二十二子》，頁 1082。

46 同上註。又徐氏箋曰：「厲王居彘，彘有汾水，故亦稱汾王。」

《魯連子》及《呂氏春秋》開春論「共伯名和，好行仁義，諸侯賢之」，<sup>47</sup>「共伯和修其行，好賢仁，而海內皆以來稽矣」<sup>48</sup>等說法來看，當時共伯和的口碑實在是不錯的。大約當時有人認為以共伯塞天之愆是有些冤枉的罷？書闕有間，不敢妄加揣測。

### (三) 周宣王「不籍千畝」

《國語》及《史記》都載有周宣王「不籍千畝」之事。《史記》周本紀云：

宣王不脩籍於千畝。<sup>49</sup>

《史記正義》曰：「宣王不脩親耕之禮。」<sup>50</sup>而《國語》更載有虢文公的諫辭：「夫民之大事在農，上帝之粢盛於是乎出，民之蕃庶於是乎生，事之供給於是乎在，和協緝睦於是乎興，財用蕃殖於是乎始，敦龐純固於是乎成，是故稷為大官。今天子欲修先王之緒而棄其大功，匱神乏祀而困民之財，將何以求福用民？」<sup>51</sup>由此可見，「不籍千畝」就是不關心農事；不關心農事，也就是「不知稼穡之艱難」。「不知稼穡之艱難」，則安於逸樂，坐享富貴，此乃為王者之大忌。而這正是 無逸 全篇主旨。其文曰：

周公曰：嗚呼！君子所其無逸，先知稼穡之艱難，乃逸，則知小人之依。相小人，厥父母勤勞稼穡，厥子乃不知稼穡之艱難，乃逸乃諂。既誕否則，侮厥父母，曰昔之人無聞知。

立王生則逸，生則逸，不知稼穡之艱難，不聞小人之勞，惟耽樂之從。自時厥後，亦罔或克壽。

嗚呼！厥亦惟我周，大王、王季，克自抑畏。文王卑服，即康功、田功。徽柔懿恭，懷保小民，惠鮮鰥寡。自朝至于日中昃，不遑暇食，用咸和萬民。

周公曰：嗚呼！繼自今嗣王，則其無淫于觀、于逸、于遊、于田，以萬民惟正之供，無皇曰：「今日耽樂。」乃非民攸訓，非天攸若，時人不則有愆，無若殷王受之迷亂，酗于酒德哉！

47 漢·司馬遷，三家注《史記》，卷4 周本紀 注引唐·張守節，《史記正義》引《魯連子》，頁144。

48 秦·呂不韋，《呂氏春秋》，卷21 開春論，《二十二子》，頁708。

49 漢·司馬遷，三家注《史記》，卷4，頁144。

50 同註29，頁145。

51 《國語》，卷1 周語上，頁15。

號文公的諫辭，就農事與求福用民的關係立論；周公旦的訓誥則就知稼穡之艱難與培養王者之德性著眼。其實，這是一個問題的兩個方面，最終目的是要長治久安，享國之日永。因此，由宣王的「不籍千畝」聯想到當年周公的這番告誡，也是相當自然的事。

#### (四) 周平王東遷洛邑

周平王東遷洛邑，亦是西周末年的重大政治事件。《史記》周本紀載此事甚為簡略：

平王立，東遷于維維邑，辟戎寇。<sup>52</sup>

《竹書紀年》「自東遷以後始記晉事，王即位皆不書」，亦僅云：「東徙洛邑」。<sup>53</sup> 因此，我們無由得知當時「徙洛」的詳細情形，是僅王室朝堂宗廟之遷移，還是連帶舊時鎬京的國人子民同徙，當時的王公大臣對於東遷洛邑的意見是否一致，倘意見不一，都有些什麼看法或爭議，皆一概不可考。但是，盤庚一書獨從殷人的「典冊」之中翻檢出來，恐怕是與平王的舉朝東徙大有關係的。雖然，殷人的遷都，與周平王的東徙洛邑，其性質與原因各不相同；但是殷人頂著「民不適有居」的重大壓力遷都，未始不能給予周平王及其「卿事御事」們某種歷史的啟示和經驗的支持。而且，「天其永我命於茲新邑，紹復先王之大業，底綏四方」，也不能說不是平王東遷時的心態。不過，值得注意的是，周人的祖先也有過由郟之邠，又由邠逾梁而之岐等輾轉遷移的故事。<sup>54</sup> 但那時，周人還處在半游牧狀態的原始部落時期，沒有因襲的文化負擔；也因而不足為訓（即如後世出身微賤的帝王，不願提起「龍興」之前的舊事）。只有盤庚的遷殷，才可配作周人援引的成例。

除了《商書》中的盤庚之外，《周書》中的召誥與洛誥，似乎亦有為平王東遷洛邑作歷史論證的意味。所不同者，盤庚三篇，是遷都行為的經驗支持，而召誥與洛誥則是為所遷之地的「合理性」尋找歷史根據。召誥云：

惟二月既望，越六月乙未，王朝步自周，則至于豐，惟太保先周公相宅。越若來三

52 漢·司馬遷，三家注《史記》，卷4，頁149。

53 清·徐文靖，《竹書紀年統箋》，卷10，《二十二子》，頁1086。

54 見《史記》周本紀、《詩經》大雅·公劉、《孟子》梁惠王下等。

月，惟丙午朏，越三日戊申，太保朝至于洛，卜宅。厥既得卜，則經營。越三日庚戌，太保乃以庶殷攻位于洛汭。越五日甲寅，位成。若翼日乙卯，周公朝至於洛，則達觀于新邑營。越三日丁巳，用牲于郊，牛二。越翼日戊午，乃社于新邑。牛一，羊一，豕一。

#### 洛誥 亦云：

周公拜手稽首曰：朕復子明辟，王如弗敢及天基命定命。予乃胤保，大相東土，其基作民明辟。予惟乙卯，朝至于洛師。我卜河朔黎水，我乃卜澗水東、澗水西，惟洛食。我又卜澗水東，亦惟洛食。佯來，以圖及獻卜。王拜手稽首曰：公不敢不敬天之休，來相宅，其作周匹休。公既定宅，佯來來，視予卜休，恒吉。我二人共貞。公其以予萬億年敬天之休，拜手稽首誨言。

這無非是說，當年周公經營洛邑，是經過成王、周公、召公三人根據「天意」，作過慎重抉擇的。而且，東遷洛邑，不僅是「敬天之休」；且亦是「自服於土中」。召誥 又曰：

王來紹上帝，自服于土中。旦曰：「其作大邑，其自時配皇天，毖祀于上下，其自時中乂，王厥有成命治民，今休。」

#### 《史記》周本紀 亦曰：

成王在豐，使召公復營洛邑，如武王之意。周公復卜申視，卒營築，居九鼎焉。曰：「此天下之中，四方入貢道理均。」作 召誥、 洛誥。<sup>55</sup>

此不僅言 召誥 與 洛誥 的成文背景與營洛邑有關，更言營洛邑乃是根據武王當年的遺願，並訓解 召誥 經文「自服於土中」、「其自時中乂」之意為「天下之中，四方入貢道理均」。史公之言，亦可與《論衡》及《孝經援神契》之說互證。《論衡》難歲篇 云：「周公卜宅，經曰：『王來紹上帝，自服于土中。』雒則土之中也。」<sup>56</sup>《水經注》卷 15 洛水注 引《孝經援神契》亦曰：「八方之廣，周洛為中，謂之洛邑。」<sup>57</sup>此皆可證 召誥 洛邑為「土中」之義。可見 召誥 與 洛誥 的流傳，其真實的用意，乃在於從歷史與地理兩個方面論證東遷的合理性。因此，我們說，《尚書》中的 盤庚、 召誥 及 洛誥 與西周末年東遷的史實有很大關係，應該是確信無疑的。

綜觀上述四個方面的材料，《尚書》中的許多篇目，尤其是 周書 部

55 漢·司馬遷，三家注《史記》，卷 4，頁 133。

56 漢·王充，《論衡》難歲篇（北京：中華書局，1990.2），頁 1020。

57 王國維，《水經注校》，卷 15 洛水（上海：上海人民出版社，1984.5），頁 497。

分，與西周末年厲、宣、幽、平之世的史實有著十分明顯的對應關係。這是因為西周末年的鑒古思潮，促進了歷史文獻的整理與傳播。今傳《尚書》的大部分篇章，就是在這個時期逐步從塵封的王室檔案中選擇加工整理出來的。當然，這種加工整理，也並不排除根據傳聞而編寫的可能性。這種整理與加工，據傳聞而編寫，也就是「以今逆古」的過程。

#### 四、《尚書》的思想意蘊

既然尋覓古鑒包含著「以今逆古」與「以古鑒今」兩個相關互動的過程，前者是手段，後者是目的；那麼，在西周末年的這場鑒古思潮中，人們從過去的經驗中究竟獲得了什麼教益和啟示，這不僅是這場鑒古思潮的目的所在，在某種程度上說，也是今文《尚書》的基本思想傾向。

當然，《尚書》各篇所表現的思想傾向是十分複雜的。由於各篇的時代不同，<sup>58</sup>所反映的思想也自不相同，這是不能一概而論的。但就其主體而言，基本的思想傾向還是十分明顯的。

---

58 通常所謂「《尚書》的時代」，至少有四個方面的內涵：（一）史實時代；（二）著作時代；（三）流傳時代；（四）整編時代。關於今文《尚書》的最後整編，今人蔣善國認為是在秦末，蔣氏曰：「秦統一天下，不但燒諸侯史記，並焚《詩》、《書》百家語」，「當時博士所掌的《尚書》，當然每篇都要經過嚴格的審查，徹底的整理，凡關於諸侯的文獻，盡行燒毀，只存朝廷文獻。故漢代伏生所傳二十九篇，除王室文獻外，只有費誓和秦誓兩篇。費誓是魯國文獻，魯國是周朝開國時所封第一國家，因為周公是周朝開國元勳。收入秦誓，列於二十九篇之末，是表示秦繼周統。這不但是以秦繼周的表現，並且是《尚書》在秦末編定的鐵案。」（《尚書綜述》，頁5-6）蔣先生的說法是頗有道理的，《尚書》的最後整編，在秦末無疑。《尚書》的史實時代，是沒有爭議的，大抵每篇文章所涉及的内容本身，就指示著它的史實時代。至於著作時代和流傳時代就非常模糊了。有些篇章的著作時代，可能就是史實時代。有些篇章的著作時代則可能是流傳時代，也可能是整編時代。而《尚書》的流傳時代則是更為複雜的問題。我們認為，今文《尚書》各篇的流傳時代是不一定同時的，而最早的上限可能是西周末年的厲王時代。也就是說，自周厲王時起，《尚書》才開始有部分篇目從王室檔案庫裏流傳出來。此後逐步流傳，同時亦逐步編寫，也就逐步增多。至於這些《尚書》是否有一全本的書，卻是然疑之間。近人錢玄同就曾說過：「《書》似乎是三代時候的『文件類編』或『檔案彙存』。但我疑心它並沒有成書，凡春秋或戰國時人所引《夏志》、《周書》等等，和現在所謂《逸周書》者，都是這一類的東西。所以無論是今文家說二十八篇，古文家說是一百篇，都不足信；既無成書，便無所謂完全或殘缺。」（答顧頡剛先生書，載《古史辨》第1冊，頁76）錢氏的「疑心」，並非完全無理。

### (一) 人唯求舊的稽古意識

尋覓古鑒的本身，就意味著對人類既往經驗的重視，從古人的成功與失敗之中，可以獲得某種啟示和教益。可以看出，夏、殷喪命，文、武興邦，是《尚書》中反覆提及的歷史事實，而「不可不鑒于有夏，亦不可不鑒于有殷」，亦是《尚書》中不斷再現的主題。在這種參稽往古的思想支配下，人們似乎意識到「古訓是式」、「人唯求舊」，是現實成功的基本保證。如 洪範記周武王克殷之後，造訪殷商舊臣箕子曰：「我不知其彝倫攸敘」，於是箕子為陳「洪範九疇」，並告誡武王曰：

我聞在昔，鯀陟洪水，汨陳其五行。帝乃震怒，不畀洪範九疇，彝倫攸斁。鯀則殛死。禹乃嗣興。天乃錫禹洪範九疇，彝倫攸敘。

箕子以先朝遺老的身分，講述了鯀之所以失敗（「彝倫攸斁」）和禹之所以成功（「彝倫攸敘」）的歷史，並告誡武王要以上帝賜予的「洪範九疇」作為治理國家的洪綱大法。<sup>59</sup> 又如 康誥 中周公旦告誡康叔封亦云：

嗚呼！封，汝念哉！今民將在祗適乃文考，紹聞，衣德言。往敷求于殷先哲王，用保乂民。汝丕遠，惟商耆成人，宅心知訓。別求聞由古先哲王，用康保民。

據《史記》 衛康叔世家 云，周公懼康叔齒少，乃申告康叔曰：「必求殷之賢人君子長者，問其先殷所以興，所以亡，而務愛民。」<sup>60</sup> 史公所引正是 康誥 這段文字的訓釋與改寫。這裏，周公告誡康叔，不僅要「敷求于殷先哲王」，還要「別求聞由古先哲王」，且必須常常念及商代老成君子，把他們的話時刻銘記在心。而且周公還說，他自己也常常思想殷代先哲明王的德行，用以治理民眾：

我時其惟殷先哲王德，用康乂民。

盤庚 中，這種人唯求舊，依賴老成君子共政治國的思想，表達得更加明確：

古我先王，<sup>61</sup> 亦惟圖任舊人共政。

更引遲任之言曰：

59 劉起鈞論 洪範 的成書過程說， 洪範 的思想材料源於商代，但 洪範 的流傳是從西周末東周初開始的。劉先生這一說法，對於我們論證西周末年的鑒古思潮不啻為強有力的支持。劉說見《古史續辨》 洪範 這篇統治大法的形成過程，頁 303-331。

60 漢·司馬遷，三家注《史記》，卷 37，頁 1590。

61 孫星衍《尚書今古文注疏》作「古我先后」，此依《尚書正義》卷 9 盤庚 經文改。

人惟求舊，器非求舊，惟新。

馬融曰：「遲任，古老成人。」<sup>62</sup>其說較長，故 盤庚 下文又云：

汝無侮老成人。

大誥 云：

爾惟舊人，爾丕克遠省，爾知寧王若勤哉。

召誥 亦云：

今冲子嗣，則無遺壽考，曰其稽我古人之德。

「圖任舊人」、「人惟求舊」、「無侮老成人」、「無遺壽考」，正是稽古守成，因循援例，重視既往經驗的具體作法。而援引古人之言以為思想法則、行動指南者，《尚書》中亦不乏其例：

古人有言曰：「牝雞無晨，牝雞之晨，惟家之索。」今商王受惟婦言是用，昏棄厥肆祀弗答，昏棄厥遺，王父母弟不迪。（牧誓）

古人有言曰：「人惟求舊，器非求舊，惟新。」古我先王，暨乃祖乃父，胥及逸勤，予敢動用非罰？（盤庚）

也有用下列語詞提示，然後援引歷史成例者。如：

曰若稽古，（堯典、 皋陶謨）

古我先王，（盤庚）

我聞惟曰在昔（酒誥）

我聞在昔（洪範、 君奭）

若古有訓（呂刑）

我聞曰，昔在（無逸）

至於直接敘述歷史事實以為鑒戒者，更是不勝枚舉，因而也就無須再行羅列了。總之「人惟求舊」、「古訓是式」似乎成為一種普遍的思想原則。

## （二）天命靡常的憂患意識

《尚書》中，對於天命的看法，顯然是矛盾的，或者可以說是依違於兩可之間。一方面是篤信「天命」：

有火自上復于下，至于王屋，流為烏，其色赤，其聲魄，五至以穀俱來。武王喜，諸大夫皆喜。周公曰：「茂哉茂哉！天之見此以勸之也，恐恃之。」（泰誓）  
天將有立父母，民之有政有居。（泰誓）

62 馬說見陸德明《經典釋文》（北京：中華書局，1983.9），頁43。

于天降威用，寧王遺我大寶龜，紹天明，即命。（大誥）  
 天降威，知我國有疵，民不康。（大誥）  
 予惟小子，不敢替上帝命。天休于寧王，興我小邦周，寧王惟卜用，克綏受茲命。  
 今天其相民，矧亦惟卜用。（大誥）  
 天乃大命文王，殪戎殷，誕受厥命，<sup>63</sup>越厥邦厥民，惟時敘。（康誥）  
 惟天降命，肇我民，惟元祀。天降威，我民用大亂喪德。（酒誥）  
 皇天既付中國民，越厥疆土于先王。（梓材）  
 皇天上帝，改厥元子，茲大國殷之命，惟王受命，無疆惟休，亦無疆惟恤。（召誥）  
 天既遐終大邦殷之命，茲殷多先哲王在天，越厥後王後民，茲服厥命。（召誥）  
 弗弔旻天，大降喪于殷。我有周佑命，將天明威，致王罰，敕殷命終于帝。（多士）  
 弗弔天降喪于殷，殷既墜厥命，我有周既受。（君奭）  
 天惟時求民主，乃大降顯休命于成湯，刑殄有夏。（多方）

如此之例，還可列出很多。可見，其於「天命」的篤信。但是另一方面，《尚書》中又有「天命不于常」的說法：

先王有服，恪謹天命，茲猶不常寧，不常厥邑，于今五邦。（盤庚）  
 越天棗忱，爾時罔敢易法，矧今天降戾于周邦。（大誥）  
 肆汝小子封，惟命不于常，汝念哉！（康誥）  
 弗弔天降喪于殷，殷既墜厥命，我有周既受。我不敢知曰，厥基永孚于休，若天棗忱，我亦不敢知曰，其終出于不祥。（君奭）  
 在家不知天命不易，天難諶，乃其墜命。（君奭）  
 天不可信。（君奭）

所有這些說話，均是指天命難知，天命不可信賴，天命沒有定準。這是因為：「相古先民有夏，天迪從子保，面稽天若，今時既墜厥命。」夏朝的君主，也曾是受命於天的，也曾得到過上天的福佑，但是現在，他們的天命卻是早已失落了。「今相有殷，天迪格保，面稽天若，今時既墜厥命。」商代也是受命於天的王朝，也曾得到過上天的庇護，可是現在，商朝也相繼滅亡了。因此，「我不敢知曰厥基永孚于休」。我們確實不能知道，我們周人的基業是否永遠合於天的意旨。「若天棗忱，我亦不敢知曰，其終出于不祥」。天如此這般地反覆無常，我不知道，終究有哪一天會出現亂子。可見天命實在難以把握，這是從王朝更迭的歷史往事中所得的啟示，也是篤信天命產生的憂患意識。

63 孫星衍《尚書今古文注疏》作「誕受天命」，原書失校，此依《尚書正義》卷14 康誥 經文改。

近人郭沫若認為，周人言「惟命不于常」是「對於天取著懷疑的態度」。他說：「周人一面在懷疑天，一面又在仿效著殷人極端地尊崇天」，「極端尊崇天的說話是對待著殷人或殷的舊時的屬國說的，而懷疑天的說話是周人對著自己說的」。「這就表明著周人之繼承殷人的天的思想只是政策上的繼承，他們是把宗教思想視為愚民政策。自己儘管知道那是不可信的東西，但拿來統治素來信仰它的民族，卻是很大的一個方便。」<sup>64</sup> 郭氏這一說法，雖然有一定道理，但他只知其一，不知其二。從我們上引兩個方面的材料來看，周人並非否認天命的存在而是篤信天命的。周人自認為，他們是受命於天的，「天休于寧王，興我小邦周」，「惟予小子，不敢替上帝命」。顯然，這是確信天命的存在。而且，天既可以「休于寧王」，另一方面亦能「降戾于周邦」。這與其說是周人「對於天取著懷疑的態度」，勿甯說是周人篤信天命基礎上的憂患意識。我以為，「憂患意識」比「懷疑態度」更符合周人彼時的心態。<sup>65</sup> 正是有了這種憂患意識，周人才更加注意人事的努力。《禮記》表記云：「周人事鬼敬神而遠之。」<sup>66</sup> 如果周人對天與上帝真持懷疑態度，恐怕也就用不著去「事鬼敬神」了。因為周人的事鬼敬神也並不一定都是作給別人看的。

### (三) 以德配天的自律意識

周人在反觀歷史的時候，發現天命是不常處的，天可「大降顯休命」，亦可「改厥元子」；這是因為「皇天無親，惟德是輔」。<sup>67</sup> 而 臯陶謨 所云「天命有德，五服五章」，亦是其意。於是，在「天命靡常」的憂患背後，自然便會產生「以德配天」的思想。因此，高宗彤日云：

惟天監下民，典厥義，降年有永有不永。非天天民，民中絕命。民有不若德，不聽

64 參見《郭沫若全集·歷史編》，第1卷 青銅時代·先秦天道觀的進展（北京：人民出版社，1982.9），頁334-335。

65 今人楊寬亦不同意郭沫若這一說法。他說：「《詩》、《書》中關於『天』、『帝』之語，不外敬畏稱頌與呼號怨憤，如《詩》大雅·板篇亦云：『上帝板板，下民卒瘁』，蓋於怨恨憤激之時，不免作怨天疑天之辭，非於天道觀念有突變也。亦猶今日民間頗不乏怨天恨命之言，而其尊天尚命之觀念實未嘗稍變。蓋以天帝有意想人格，故怨之。怨之尊之，言行雖相反，而其天道觀初無不同也。」見《古史辨》，第7冊上編 中國上古史導論（上海：開明書店，1941.6），頁122-123。

66 唐·孔穎達，《禮記正義》，卷54，清·阮元校刻《十三經注疏》，頁1642。

67 《左傳》僖公5年記宮之奇語引《周書》。偽古文《尚書》採入 蔡仲之命。

罪。天既孚命，正厥德。

「天監下民」，「民有不若德」，也就自然「降年」「有不永」了。召誥亦云：

今天其命哲，命吉凶，命歷年 肆惟王其疾敬德，王其德之，用祈天永命。

至於「德」的內涵，則是很寬泛的。《堯典》所謂「直而溫，寬而栗」云云，固然是後起之義，但就比較可靠的周初文誥來看，「德」的內容至少有如下幾個方面：

一是無逸。所謂無逸，就是勤政。「繼自今嗣王，則其無淫于觀、于逸、于遊、于田，以萬民惟正之供，無皇曰今日耽樂。」「無若殷王受之迷亂，酗于酒德哉。」（無逸）

二是恤祀。所謂恤祀，就是敬天。「自成湯至於帝乙，罔不明德恤祀，亦惟天丕建，保乂有殷，殷王亦罔敢失帝，罔不配天其澤。」（多士）

三是保民。「王啟監，厥亂為民。曰無胥戕，無胥虐，至于敬寡，至于屬婦」；「先王既勤用明德，懷為夾，庶邦享作，兄弟方來，亦既用明德」；「皇天既付中國民，越厥疆土于先王，肆王惟德用和懌先後迷民，用懌先王受命」；「惟曰欲至于萬年，惟王子子孫孫永保民。」（梓材）

四是慎罰。當然，所謂慎罰，也是與「保赤子」連在一起的。不過，「保民」是目的，而「慎罰」則是手段之一。「惟乃丕顯考文王，克明德慎罰，不敢侮鰥寡，庸庸，祗祗，威威，顯民，用肇造我區夏」；「惟民其畢棄咎，若保赤子，惟民其康乂，非汝封刑人殺人，無或刑人殺人。非汝封，又曰劓刵人，無或劓刵人」；「要囚，服念五、六日，至於旬時，丕蔽要囚」；「用其義刑義殺。」（康誥）

由此可見，「德」的內涵既包括「嗣王」的個人品性，也包含著政治與法制的內容，也有宗教方面的意義。總之，「德」是無所不包的。

## 五、結 論

綜上所述，西周末年的厲、宣、幽、平之世，產生過一股廣泛的鑒古思潮。在這股鑒古思潮的影響下，人們曾經有意識地選擇整理了一批歷史檔案，這批有意識地選擇整理的歷史檔案，所涉及的大部分歷史事實都與西周末年到東周初的史實有著明顯的對應關係。這批歷史檔案，在思想主題上，

不僅反映出「人惟求舊」的稽古意識，也流露出「天命靡常」的深沈憂患，同時在憂患之中又表現出「以德配天」的自律意識。這便是今文《尚書》的流傳背景及其經過整理與加工之後所形成的文化意義。

## The Collection and Collation of the *Shang Shu* 尚書 at the Close of the Western Zhou

Shuijin Cheng<sup>\*</sup>

### Abstract

At the beginning of the Western Zhou dynasty, several great ministers, including Zhou Gong Dan (周公旦) and Shao Gong Shi (召公奭), deemed it important to draw lessons from the fall of the Yin dynasty. While the practice of using ancient history as a reference in the present faded with the passing of time and death of elder ministers, it was revived at the end of the Western Zhou due to a series of natural and man-made calamities. At that time, scholars began collecting and collating ancient historical documents that were relevant to the problems encountered in their own times. Therefore, many of the historical events collected in the *Shang Shu* closely correspond to the historical events that occurred during the reigns of Emperor Li (厲王), Emperor Xuan (宣王), Emperor You (幽王) and Emperor Ping (平王) of the late Western Zhou. The ancient writings collected in the *Shang Shu* focused on three major themes: learning from history, the fickle nature of the mandate of heaven and the cultivation of virtue.

**Keywords:** *Shang shu*; Western Zhou dynasty; Yin (Shang) dynasty; Zhou Gong Dan

---

\* Shuijin Cheng is an associate professor in the Department of Chinese Language and Literature at Wuhan University.