

殷周政教關係與周代治術中 人文觀念之概念化

戴景賢

中山大學中文系教授

關鍵詞：中國上古史 中國學術起源 中國思想史 中國學術史

一、殷周之際作為歷史轉捩點之意義及西周書所呈顯之歷史 訊息

具有明確獨立特質，且已可稱之為「中國」之文明歷史，究竟應如何鑑別，並標示一起始點？此一問題，除應就中國及其周邊可考察之人種、地理條件、生態環境，與此一地域內一般文化基礎加以討論外，如何於其中分析出一種足以提升文明層級之「內在因素」¹，尤為解決問題之關鍵。

對比於一般所論「進入文明」之必要條件，此一形成中國文明「特殊性」之特殊條件，其核心性質，究竟主要為「經濟的」？「政治的」？「宗教的」？「倫理的」？抑或屬為某種「意識形態」或「觀念思惟」之發展？此事之思索，不

本人曾於二〇〇二年七月至九月訪問中央研究院中國文哲研究所，並於其間受邀於學術討論會發表本文初稿，謹此致謝。

¹ 考古學界之「傳播論」者，曾提出一引發爭議之臆測，即認為須遲至安陽文化形成之後，中國本地自發創造之重要性始明顯超越外來影響，從而完成中國文明基礎之奠立（參見〔俄〕列·謝·瓦西里耶夫著，郝鎮華等譯，莫潤先校：《中國文明的起源問題》〔北京：文物出版社，1989年〕，頁349-367）。

僅應為一文化條件「互動過程與結果」之分析，且應為一「文明特性」之探究。亦即：決定中國文明成為特殊文明之因素，必有持續其影響之方式與作用，與所內涵「發展、變化」之可能，乃至塑造其發展之歷史條件與過程²，而非僅以表現出一種現象上之特徵，或止成為某一歷史階段之構成原則。

中國傳統之歷史起源觀念，無論為「三代」，或「炎、黃」，在其基本之歷史理解中，「中國」之構成，皆係與兩項主軸相關：一為夷、夏之辨，一為「封建」之體制。然古人於此兩項主軸之說明，並有其不實之處。數十年來之考證史學與科學考古，其所引動之議題討論與文化研究，不僅已摧破自來相承之單線式民族起源觀點，且於具體之論說基礎上，亦由早年之「核心互動」說，發展成為近期之「多元區域類型」說，初步建立中國境內「國家」形式所由形成之詮釋模型³。故時至今日，古人觀念中所謂夷、夏之分野，其事必須依於中國境內文化整合形態之發展加以理解，其表面之義並不具備直接說明中國民族起源之功能⁴。

至於有關「封建」體制之形成問題，由於政治組織之建構，皆須有社會演化之基礎，故政治形式上之封建，僅是部分組織形態之表顯，其內在之真實性質如何，應另有足以說明其整體社會結構，以及權力支配類型之詮釋。至於被賦予濃厚文化意涵之所謂「封建禮樂」與其精神傳統，如自來經學家所強調，乃由何而形成？則又另屬一不同之課題。近代有關此兩項問題之討論，除必須參考西方人類學與社會史研究之成果外，尚有兩項重要研究基礎為論者所注意：一為相關文字史料之重新解讀，一為殷墟、先周以及其前後重要文化遺址之考掘與評量。

² 張光直曾援用類型分析，主張中國文明發展之基礎為人類學者所曾指出之「古代亞美基層」，其由野蠻步入文明之過程中，蓋始終延續一得自薩滿教之薩滿式世界觀，殷周時代之中國，此項意識形態特質之存在與延續，係作為重新調整社會經濟關係以產生文明所必需之財富集中之一項主要工具（說詳 連續與破裂：一個文明起源新說的草稿，《中國青銅時代》第二集〔臺北：聯經出版事業公司，1990年〕，頁131-143），說與此異，可參看。

³ 關於經由「區系類型理論」整合後之有關「中國文明起源問題」研究之概況，參見蘇秉琦：《中國文明起源新探》（香港：商務印書館，1997年）。

⁴ 夷、夏之異，依性質言，乃是一依認同而衍生之對立概念，然其成立究係源出一民族觀、種族觀、地域觀，或乃經由特殊之「族類」觀變演成為具有文化區別意義之分辨？則應詳加討論。近代以民族學眼光考論中國古族構成，始於夏曾佑、梁啟超等人。而王國維《殷周制度論》（見《觀堂集林》卷10，《海寧王靜安先生遺書》〔臺北：臺灣商務印書館，1976年〕，第1冊，頁439-468）較論殷、周制度，兼及古史地理，推測兩者根源之異，則更為後來學者如徐中舒、李濟、傅斯年、蒙文通、徐炳昶、楊向奎等人立說劃分古代民族集團之權輿。

殷、周之社會組織及彼此間之政治關係為何？凡此議題皆因與此兩項研究基礎相關，不唯備受注意，且發展成為解答整箇中國文明形成之一重要線索。

評估殷、周社會組織與彼此間政治關係之所以於今日特為重要，最要之原因在於周之受殷「冊命」，不唯已獲民國初年殷墟出土甲骨卜辭之證明⁵，且在較後之周原考古中，此一發現更取得極重要之支撐⁶。凡此皆顯示古人所謂「封建」，確曾為一種維繫政治關係之重要形式。此一形式既可存在於政治集團內部，為一種建立權力之組織，亦可存在於不同治權基礎之政治勢力間，為一種獲致區域秩序之架構；而有時則可能成為緩和強權間緊張關係之一種暫時之妥協方式。此種政治形式之發展，如給予一種正確之歷史解讀，並與較為完整之考古成果聯繫，則可概略抽繹出其背後之義涵，證明所謂「封建」，並非出於後人一種虛幻之歷史想像⁷。另一原因，則是由於有關殷、周「宗教觀念」之承襲關係，藉考古研究之導引，亦經學者逐步加以釐清。此種釐清，促使學者對於殷、周政治合法性 (legitimacy) 基礎之建立，有一可以依恃人類社會演化之普遍觀察加以理解之方便。基於以上兩項原因，故現今有關中國遠古歷史發展中屬於政治性與社會性活動之概況與其演化階序之研究，殷、周之際確實可作為一具體深論之切入點⁸，學

⁵ 說詳董作賓：《新獲卜辭寫本後記》，《董作賓先生全集》（臺北：藝文印書館，1977年），甲編第2冊，頁517-547；傅斯年：「新獲卜辭寫本後記」跋，《傅斯年全集》（臺北：聯經出版事業公司，1980年），第3冊，頁223-269。

⁶ 周原甲骨之性質為何，學界迄今尚多爭議（參見王宇信、楊升南主編：《甲骨學一百年》〔北京：社會科學文獻出版社，1999年〕，頁308-334），唯其中尤關重要之廟祭卜辭，如H11:84既云「王其𠄎又大甲，𠄎周方伯」（詳曹璋：《周原甲骨文》〔北京：世界圖書出版公司，2002年〕，頁64），以辭例之，王與周方伯不應為同一人（李學勤說，詳《周文王時期卜甲與商周文化關係》，《李學勤集：追溯·考據·古文明》〔哈爾濱：黑龍江教育出版社，1989年〕，頁133-140），且「周方伯」亦不宜為周人所自稱，則若此之類仍應斷為商人甲骨。而此殷王室卜辭之所以出現於周原，則疑仍與殷命周侯為方伯一事有關，而其物則是既祭之後殷王所賜於周之原片，意在向周宣示天命嘉錫之當所敬慎；與周代殷後寶鼎彝於所封侯、臣，事屬同一性質（楊升南主張凡此關連之數片皆周人錄存殷廷廟祭之辭以為榮寵，說與此略異，見《周原甲骨族屬考辨》，《殷都學刊》1987年第4期，頁6-18）。

⁷ 侯外廬曾依據社會史觀點提出一說，謂周代同姓諸侯之所謂封建，乃類似於羅馬之殖民制度，而周人於異姓諸侯間所進行者，則不過自居於一盟主地位；因言中國古人所描繪之三代封建，實乃戰國以至秦漢學者所裁製之一神秘外衣，並非歷史實情（詳《中國古代社會史》，收入《民國叢書·第一編》〔上海：上海書店，1989年〕，第76冊，頁113-119）。

⁸ 王國維謂中國政治與文化之變革莫劇於殷、周之際，此語曾予近代學界極大啟示（詳《殷周制度論》，傅斯年、郭沫若皆明顯受其影響。至於文中解析殷、周封建之異，辨及宗法、服術，亦有其特殊之識見，直至近期何炳棣作《原禮》（收入王元化等主編：《釋中

者可以於此建立其歷史詮釋之基礎。

政治性與社會性活動係構成社會關係之核心，而其歷史之流傳，則除部分可參考之歷史遺物外，不能無某種「語言敘述」之載記。對於中國上古史之研究言，如何將考古所得與文獻史料作出正確聯繫，自是建立綜合詮釋所必先克服之難題。此項難題，首當處理者，為《尚書》中所遺存之史料。

《尚書》中保有最珍貴之史料，此自不待言，然古人《尚書》與儒家所傳《詩經》不同。《論語》記孔子(551-479 B.C.)反魯，而後「樂正，雅、頌各得其所」，孔子論《詩》，則曰「《詩》三百，一言以蔽之，曰『思無邪』」，若然，「詩」體依樂成編，雖依用續增，至於傳諸孔門，則應已有大致之定本。此與魯《春秋》之經孔子纂輯而存其史文，並屬無疑之史料。至於《書》則不然，其體本於誥誓命辭，藏之官史，雖亦各自成篇，未必於其初始即同時訂有編纂之體例，而孔門亦無有關篇數之載記，故世雖有傳本，並無的本。東晉時所上偽《古文》不必論矣，秦博士伏生所傳二十九篇之外，書序所著錄，則有百篇。而《古文》出孔壁，較伏本且多十六篇，然與書序亦不盡符。此外，《左傳》並子書所引，亦尚有逸文；至於世所傳《逸周書》，其中若干篇什如商誓解、度邑解、武倬解之類，體亦若與《書》相近。故凡此類可歸為「書」之典冊究竟積累有若干成篇？「書」由官史掌記轉為學者所傳習，其過程如何？今本可信之程度是否皆可估量？凡此即無能一一確知，亦不能皆捨置不論。

欲鑑別《尚書》諸篇之史料性質，首當辨體。辨體之重點有二：一為「體製」，一為「遺詞」⁹。而就今日所可確認之時代論，當先以周初之「書」言。周書體製，有誓誥，有記語，有誓誥或記語而以事引之，有記事，有記事而記中兼記語。其中純為誥體且在周初者，如大誥、康誥、酒誥、梓材、多士，以「王」或攝王之名誥；無逸、君奭、立政，以「周公」誥；可暫歸一類，說之為「甲」。其次則周初誓誥而略記事以引之，則有牧誓、多方，可說之為「乙」。次則記君臣之對語，有洪範，可說之為「丙」。次則記事而以記君言或君臣之對語為主，有召誥、洛誥、金縢，可說之為「丁」。又次則有主要以記事為主而並記君臣之言者，有顧命，可說之為「戊」。甲類諸篇，體例一致，且依其所表現者言，「王若曰」、「王曰」未著廟

國》〔上海：上海文藝出版社，1998年〕，卷4，頁2382-2398），亦仍推宗其說。

⁹ 以記言、事之例辨「書」體，始自劉知幾《史通》，至於注意篇中構句之難易，則起自朱子。近人辨《尚書》之真偽，所牽涉之問題雖廣，「辨體」仍是其中必要之項。

謚，未稱居攝，未紀年月，其書例乃多存史記原樣甚明。其次如乙類，「牧誓」、「多士」篇於「王曰」、「王若曰」前記月、日，或地與事，記語與鼎彝銘文之例近，當亦與甲類無別。至於丙類，「洪範」稱「惟十有三祀」，依文王受命之年起算，且紀年為「祀」，並與《逸周書》中「武倬解」同。《左傳》、《說文》引此，則以為《商書》。故其性質與甲、乙類不同。至於丁類「召誥」、「洛誥」，雖記事，且兼記月日，然辭皆古奧詰詘，無可疑。而「金縢」一篇，其所載記，或經數月，或歷數年，後人則以為乃近紀事本末之體¹⁰。然既是經歷數年，必篇中所謂「史乃冊祝」云云，納於金縢之匱者，方始是當日冊文，其記語在武王未喪之日，而全篇之綜敘則應出於後人。至於戊類，詳記一時一事首尾而以誥命為其精神，文字典重，體雖變，亦無甚可疑。其所以必具書其事，蓋以成王顧命之殷重，非具書其事，則無以見其所以顧命之意，故不必以其非純為「記言」之體而遂疑之。

據上所言，傳世「書」體於輯「命」、「誓」成篇之際，或存原辭，或加增潤，此種情形與鼎彝所見錄例之畫一，實有不同¹¹。然兩者皆出史官之記而為體有異，正見功用之非一。《國語·楚語下》載觀射父答楚昭王(515-489 B.C.)問《周書》「絕地天通」之義，「絕地天通」語出「呂刑」，在伏生所傳今文中，顯示「命」、「誓」等之見錄為「書」者，其初意本即有「備覽」之目的，故後楚昭王、觀射父君臣問承其習，乃有此問答¹²，與金文所見凡公侯臣屬於既命之後鑄

¹⁰ 朱子跋《通鑑紀事本末》云：「古史之體可見者，《書》、《春秋》而已。《春秋》編年通紀，以見事之先後；《書》則每事別記，以具事之首尾。意者當時史官既以編年紀事，至於事之大者，則又採合而別記之。若二典所記，上下百有餘年，而「武成」「金縢」諸篇，其所紀載，或更數月，或歷數年，其間豈無異事？蓋必已具於編年之史，而今不復見矣。」（《晦菴先生朱文公文集》，收入《四部叢刊初編》〔臺北：臺灣商務印書館，1979年〕，第53冊，卷81，頁7）

¹¹ 陳夢家考論《尚書》中有關「周書」部分之真實性、集結年代等，說頗精。唯其論《書》體，一以西周鼎彝所錄「命辭」格式為準，故於若干篇章重加分合，實未見其必然。至於論末斷言凡記事之文皆不早於戰國，且臆測「夏書」為晉人所追擬，「商書」為宋人所追擬，兩書猶魯、商之頌，皆成於東周（「王若曰考」，《尚書通論》〔石家莊：河北教育出版社，2000年〕，頁163-189），則亦有可商。

¹² 唯一一輯存以備覽之設計，當時乃為考鑒治術而構想，並無脫離於實務之知識角度，亦未對學術之議題、目標、方法乃至思惟性質有所認知，故尚不得作為純粹學術之肇始。此說與徐復觀視周公制作詩、書乃至周史之纂輯文獻，皆為義理教戒之目的，因將周人所編錄者定義為「教材」之說不同。而徐氏正因有此論點，故主張經學、儒家之發端皆應上溯周公（《中國經學史的基礎》，收入《徐復觀論經學史二種》〔上海：上海書店出版社，2002年〕，頁6-8）。

器存辭，兩事雖近似而略有分別，本不必同例視之。

「書」之錄辭備覽，雖或經增潤，然周書所輯命辭，多出史官所掌記，此種命誓之辭，無論係王親誥、親誓，或由冊祝代宣，皆屬確切可信之史料，與鼎彝銘文之源相同；文獻古史之建設應以此為詮釋之立基點。而依此所敘周初「書」中之甲、乙、戊三類，整理其所表現之史事與史觀，切要者約有以下諸項：

第一項首當述說者，在於其明顯可見之夏、殷繼統觀；且此觀念乃來自殷人，非周人所創新。故 多士 云：「惟爾知，惟殷先人有冊有典，殷革夏命。」若然，則不唯殷之前有夏，且夏、殷之關係與殷、周類同，此事本載在殷之冊典，為殷遺士所共知，故周公之戒殷多士得以援據為說，古史之有夏、商相承之觀念，非如近代部分學者所疑乃後起。「殷革夏命」之說既為殷人所自言，則以「有天下」為「受命」，非一族所獨專，其事亦當在殷、夏競爭之時已然。此事亦猶周人自述其始興，謂出姜嫄之歆動於帝以有后稷，然論及殷、夏，則不得不承認夏、殷所曾特有之地位；周之接受殷之冊命，亦是同一觀念之具體表現。故周人語中之以「天」字兼有「帝」義，雖未知是否上有所承，或竟乃出於與殷相競之時¹³；其以「帝」為一切福命之所從出，實必與夏、殷相沿之觀念有關則可知。

近人論敘殷、周文化關係，曾考卜辭所見一般先「高祖」名難辨識者，謂即「譽」字；且謂凡古書中之「帝俊」，其名亦即此字之訛。因言《國語·魯語》引展禽之語曰「商人禘舜而祖契，郊冥而宗湯。周人禘譽而郊稷，祖文王而宗武王」，「舜」字亦當為「俊」字之誤。若然，則商、周之祭，皆乃禘譽，特以字形多訛故變名為二¹⁴。昔人據 祭法「殷人禘譽」以改 魯語「禘舜」者，不為非。逮殷墟之考掘肇始，周受殷冊封之事獲得卜辭證明，學者遂進而疑所謂「帝

¹³ 近代學者論辨宗教義之「帝」、「天」，最先起自胡適、劉復等人關於「帝」字語源之討論，後則因傅斯年、郭沫若提出殷、周宗教觀既相承亦變異之說而加深（參註16、17）。而在郭、傅兩人撰文之同時，〔美〕顧立雅亦依二字之用例，疑宗教義之「天」之觀念乃自周起，殷人尊帝、周人尊天性質不同（釋天，《燕京學報》總18期〔1935年12月〕，頁59-71；此說後經改定，見Herrlee G. Creel, "The Origin of the Deity Tien," in *The Origins of Statecraft in China* [Chicago: University of Chicago Press, 1970], pp. 493-506）。然卜辭既有「上帝」一詞，則下之視上必有界分之義，倘在上之帝之所司管，本包一切天象秩序，則以所仰視之「天」之用詞，代言對越在上能操大命之帝，亦是寢假而易有。故以「天」指「帝」即使後出（郭沫若主張至上神稱「天」至少應在武丁之後），亦並不即證殷之尊帝與周之尊天本是兩種截然不同之信仰。

¹⁴ 說詳王國維：《殷卜辭中所見先公先王考》，《觀堂集林》，卷9，頁399-401。

譽」，實即殷民族宗族神 (tribal god) 之專名，周人因接受並繼承殷人文化之傳統，遂連帶挪借殷人之宗教崇拜，而以殷人之宗族神為本族所從出。且周人正由於其宗教觀念乃外借，因此必須於代殷之後變改殷人觀念，將原本屬於宗族神義之「帝譽」，變為全民之上帝¹⁵。

「挪借」之說解釋殷、周文化關係，發前人所未發，故極受重視。而在其後，則又引發殷、周「上帝」觀念究竟性質為何之討論。一說主張前卜辭所見「高祖某」，其本字乃獸名，為商之圖騰，殷人以之為宗祖，後則以此「高祖譽」結合於外來之天神觀，遂轉化為一獨創之至上神之名；逮周之代殷，其於殷之宗教觀念雖有所取，然彼見殷之久享天命而終不免於覆亡，固已動搖其對「天命」之終極信仰，故周人《詩》、《書》中某些涉及於「天」之語句，其內含之義已對天命有所懷疑，其所以同時仍見有「尊天」、「信天」之思想者，實因當時神權思想之運用，仍有其維繫統治之效能，故主政之狡智者乃於此有所假借，因而表現為如此¹⁶。另一說則沿前論，主張殷人所祀帝譽，僅止為殷之宗族神，而非至上神，然人王而以上天為父之思想業已流行，逮至周之代殷而承命，則不僅將原本屬於宗族神義之帝譽，正式變為全民之上帝，並從而形成一平等的「人」之觀念¹⁷。

此一問題，若以今日所可據以考辨之條件論，現今有關「周原」之考古研究，雖確實證明周人不唯已接受殷之冊命，且於某種狀況下承認殷先祖之神聖地位。然周人之曾視殷祖克佑天命，或嘗「禘譽」，與卜辭中之「上帝」是否即「帝譽」？「帝譽」是否即「高祖譽」？而商之「宗族神」是否即「至上神」？俱應分論，非一事。《國語·魯語》引展禽之言，歷舉禘、郊、祖、宗、報五祀，雖云自有虞氏以來，然此自是以周人之祀制觀念言之，未可拘泥以論。它者不言，即以「禘」祭為說，所謂「禘」祭，依周文獻所見，大別有三¹⁸，「大禘」者，不王不禘，乃王者禘其祖之所自出，此應最近「禘」祭之始；以「禘」字從「帝」，由「帝」字衍化，必有所取義。《禮記·喪服小記》云：「王者禘其祖之所自出，以其祖配之，而立四廟。」鄭《注》云：「禘，大祭也，始祖感天神靈

¹⁵ 說詳傅斯年：「新獲卜辭寫本後記」跋，頁 255-258。

¹⁶ 詳郭沫若：先秦天道觀之進展，《青銅時代》，收入《郭沫若全集·歷史編》，（北京：人民出版社，1982年），第1冊，頁 317-376。

¹⁷ 說詳傅斯年：《性命古訓辨證》，收入《傅斯年全集》，第2冊，頁 265-299。

¹⁸ 毛奇齡以大禘、吉禘、時禘為禘祭之三類，說詳《論語稽求篇》，收入嚴一萍選輯：《百部叢書集成初編》（臺北：藝文印書館，1966年影印《龍威秘書》本），第32輯，第9函，第1冊，卷2，頁1。

而生，祭天則以祖配之。高祖以下，與始祖而五。」依此說，則「祖所自出」乃天神靈，始祖配之而禘，而高祖亦與焉¹⁹。殷墟卜辭有「帝」字用為動詞者，學者皆說之為「禘」。其中為禘之對象而為祖者，有王亥（《甲骨文合集》14728）、下乙（22088），即「高祖亥」、「高祖乙」，此一禘例雖未見始祖、高祖之分²⁰，仍必是祭帝而以祖配之之義²¹。至於「帝」于東、西、南、北，則是祭帝而以四方神配之，與「帝方」同。此外，「帝于河」、「帝東巫」亦皆可以此例說之。若然，則「禘」義之始，乃推原所祭先祖、神靈乃至先臣於帝，不限始祖；專以禘祖之所自出，而以四廟配之，則應是周人區隔王者之禘與餘禘之一種制度化之演進。

除特祀之禘之外，殷人亦有一種合祭之禘，即卜辭「帝，伐，自上甲用」（《合集》34050）之禘，乃合上甲微以來先君與帝並祀之祭。周人「禘祫」之以時合祭，即與此相類²²。至於《春秋傳》所謂「吉禘」²³，則是三年之喪畢，致新崩之主於廟而遷遠主入祧之祭²⁴。此兩種，前者重在依次而無逆，而後者則須三年服滿而施，不得速立，凡此於周亦皆有所定制。總合而言，自殷迄周，所謂「禘」雖有為用之別、時代之異，其核心之祭義，皆在推原所祭神靈之本始。而就周之易制言，則義更在於高祖之列祭中確立「始祖」之地位，並由此分衍出「昭」、「穆」廟制²⁵，自天子以至於諸侯。至於方神、臣公與其它自然神靈，則皆排除在

¹⁹ 崔述據 祭法 以疑此說，謂鄭玄輕信讖緯「太微五帝」之論，故釋禘為祭天，而以所自出者為天之五帝，由是不得不以「其祖」為始祖（《經傳禘祫通考》，《崔東壁遺書》〔臺北：河洛圖書出版社，1975年〕，第3冊，王政三大典考 卷2，頁35-37）。實則禘祭之祭義為何？所以配天者為何？乃至天帝是否為五？其名號為何？皆屬不同之問題，鄭玄並非專採讖緯家言。故論駁讖緯之說以為無據，並不即證「以其祖為始祖」之說全無可信之處。

²⁰ 楊伯峻云：「卜辭有『高祖夔』、『高祖亥』、『高祖乙』，《尚書·盤庚下》『肆上帝將復我高祖之德』，陳侯因甗簋 銘文云『其惟因甗揚皇考，邵壘高祖黃帝』，諸高祖皆謂遠祖或始祖。」（《春秋左傳注（修訂本）》〔北京：中華書局，1993年〕，頁1387。）

²¹ 董蓮池（《殷周禘祭探真》，《人文雜誌》1994年第5期，頁75-77）、雷漢卿（《說文示部字與神靈祭祀考》〔成都：巴蜀書社，2000年〕，頁204-222）論禘皆主其祭義乃依對象而有別，無配祀之義。說與此異。

²² 《禮記·王制》：「天子禘祫，禘嘗，禘烝」，崔述云：「所謂禘之禘者，即《春秋》之『大事於太廟』」（見《經傳禘祫通考》，頁16-17。）

²³ 《左·閔·二年》經：「夏五月，乙酉，吉禘于莊公。」

²⁴ 《左·僖·三十三年》傳：「凡君薨，卒哭而祔，祔而作主，特祀於主，烝嘗禘於廟。」（毛奇齡用何、杜說，以吉禘為禘祭〔《論語稽求篇》〕，說與此異。）

²⁵ 丁山謂「左昭右穆」之制其事不能始於西周昭、穆之前（《宗法考源》，《中央研究院歷史

外。上引展禽之言，上溯商、夏，以迄有虞，依此而將黃帝、顓頊、嚳、舜、鯀、禹、契、冥、湯、稷、文、武，編說為諸祭之本，雖不免乃以後制明前事，然仍有其極重要之意義，且亦透露出若干前人所留存之歷史訊息，值得重視。

比論殷、周禘祭之類分與取義，可顯示以「禘」為祭帝或祖之專祀皆屬不當，直接以祖為帝亦絕非是。「祖」與「帝」倘以人類學所歸納早期神權政治之觀念言之，前者係以「人」之形象而為後者於人間之統治代理，前者雖係人、神關係之維繫者，並不能直接遂行神蹟，兩名之所指本有明顯區界。至於統治者之或以帝之「子嗣」為稱，則須經聖靈之降胎；如殷、周歌詩中所自敘。近人考論殷人之甲金文與殷之廟祭，雖見「帝」與「祖」之本質相通，確為殷人神權政治(theocracy)之基礎，然殷人稱王曰「帝某」，無論係屬嗣王尊嚴父於天故名，或竟亦有晚期生時僭稱之例²⁶，於義仍於上、下帝有所區別²⁷。而凡古籍舊稱，亦並無逕稱在天之帝曰「祖」者。故卜辭中之「高祖某」，無論定之為「嚳」，或從學者後論，考之為「契」²⁸，其名號皆無法推說即是指涉宗族神或上帝之本尊。

商、周皆尊嚳為始祖配天而禘，與古籍中「嚳」字本與「俊」字相通，此兩事如若近實，則依帝嚳、帝俊所表現於先秦舊籍者觀之，以帝嚳為高辛，屬於遠

語言研究所集刊》第4本第4分〔1934年〕，黃彰健考 令彝 所記康宮、京宮，亦證其說（釋令彝所記康宮京宮，《周公孔子研究》〔臺北：中央研究院歷史語言研究所，1997年〕，頁131-161）。

- ²⁶ 郭沫若謂卜辭中「文武帝」固乃帝乙對其父文丁之追稱，祖甲之稱「帝甲」，則已是人王之名號（先秦天道觀之進展）。然亦頗有學者主張凡卜辭名「帝」者皆卒葬後乃稱，與周人同（說詳胡厚宣：中國奴隸社會最高統治者的稱號問題，見尹達等主編：《紀念顧頡剛學術論文集》〔成都：巴蜀書社，1990年〕，上冊，頁123-159）。至於《史記·殷本紀》云「周武王為天子，其後世貶帝號，號為王」，以殷王稱「帝」為常，則疑係五帝說形成後之一種雜說（典籍中帝乙、帝辛之稱多見於敘語，非必是生時已僭稱「帝」之證）。
- ²⁷ 高明謂殷人祀帝與祭祖本質不同，將兩者聯繫為一，僅是武丁以嚴父配天稱「帝」後始有之一種改變（從甲骨文中所見王與帝的實質看商代社會，《高明論著選集》〔北京：科學出版社，2001年〕，頁78-83）。夏涿則臆測殷人「下帝」之觀念應先於「上帝」，由下及上，乃一由大地之神上推於至上神之歷程，反映社會生活之演化（中華民族的根——釋「帝」字的形義來源，《武漢大學學報》1982年第2期，頁42-46，轉頁83）說皆與此有別。
- ²⁸ 主張於此者，有王襄、徐中舒、容庚、楊樹達等人。近則又有將此字釋為「夏」，而以前人所釋為「岳」之字說為「華」者（見詹鄞鑫：華夏考，《華東師範大學學報》第33卷第5期〔2001年9月〕，頁3-28），然新說對於卜辭何以見有「高祖夏」？何由得證殷人早有「華夏族」之觀念？推論多由臆測輾轉引伸。至於舉後代《括地志》「巨靈開山」之說以釋河、華，論中又無據而輕疑「首山」曾名為「夏」，亦是於關鍵點無確證。

古之帝王，為一說；而傳言帝俊之「為日月之行」²⁹，為另一說；傳說乃分向兩途演化。一將夏、商、周原本獨立之民族起源歷史，與炎、黃、少皞、顓頊、帝嚳之傳說，以人文歷史之觀念，結合為一，如近人所擬測；《國語》此引展禽之言，即其中之一。其次第二類，則將各民族起源歷史，納入一完整的「宇宙創生」之神話系統內，楚地所出土之戰國繒書帛畫所表現者³⁰，則為此類性質之產物³¹。兩說中，前項發展與殷、周二代所逐漸形成之「繼統觀」有關，後一說則與楚地所流傳之民俗信仰相互滲透³²；應分別看待。

《詩·商頌·長發》有云：「濬哲維商，長發其祥。洪水芒芒，禹敷下土方。外大國是疆，幅隕既長。有娥方將，帝立子生商。」據此，商之興乃起於「禹敷下土方」之時，應本是殷人相傳之說，故宋廟祭之詩有此語。而在此語中，帝雖以神靈降子於下而為商人所本，夏已先商而有帝命。若然，則在當時之神權觀念中，乃帝有子非一？抑帝亦有分司？或則既有分司，且又多子？不能不加分辨。《左傳·昭公·十七年》：有星孛於大辰，西及漢，梓慎曰：「火出，於夏為三月，於商為四月，於周為五月。夏數得天，若火作，其四國當之，在宋、衛、陳、鄭乎！宋，大辰之虛也；陳，大皞之虛也；鄭，祝融之虛也，皆火房也。星孛及漢，漢，水祥也。衛，顓頊之虛也，故為帝丘，其星為大水，水，火之牡也，其以丙子若壬午作乎！水火所以合也。若火入而伏，必以壬午，不過其見之月。」梓慎此語因天象之「星孛大辰」，言及地理火作之區，可見天象之星宿分野與人間帝王之丘虛域界，本在古人「上」、「下」之對應觀念中，有其結構性之關連，前所謂「天」字寢假而兼有「帝」義，或即是由此引生。而在古人之觀念中，且又於某時發展出「五行」相為牝牡之觀念，故此預言即以「水」、「火」之時、地為言。而就其中「帝丘」、「火房」之分觀之，牝牡相結而為某種星群之團系，而以牡者為帝，或即可說明古人觀念中原本依族別而有之「治統」如何經整合而發展為不同「帝系」之來歷。而在此年以前，《左·昭·元年》傳載子產

²⁹ 語出楚帛書，參見蔡季襄：《晚周繒書考證》（臺北：藝文印書館，1972年），頁7b。

³⁰ 帛畫出土於一九七三年，詳湖南省博物館編：《新發現的長沙戰國楚墓帛畫》，《文物》1973年第7期，頁3-5。

³¹ 關於戰國楚墓帛畫與創世神話間之關係，馮時亦有說，與此所釋脈絡不同，可參看。說詳《中國天文考古學》（北京：社會科學文獻出版社，2001年），頁13-51。

³² 伏羲、帝俊傳說與南方神話之關係，參見芮逸夫《苗族的洪水故事與伏羲女媧的傳說》（《中國民族及其文化論稿》）〔臺北：藝文印書館，1972年〕，頁1029-1077）及聞一多《伏羲考》（《聞一多全集》，收入《民國叢書·第三篇》）〔上海：上海書店，1991年〕，第90冊，頁3甲-68甲）。

答叔向「君疾」之問，歷敘商人主辰出於闕伯，唐人主參出於實沈，乃至沈、姒、蓐、黃世守汾神臺駘之祀之所由，亦大致可以見出所謂受命立邦，雖皆云出之於帝，其封土受錫，亦如天象之有區宇³³；故祀有專守，非類不歆其祀³⁴。

以上所述之「天命」思惟，所以具有納合不同「區系」之可能，除天象之有區宇觀外，另一必要之觀念，則是應命之樞極觀³⁵，殷人於承命後居中而以「四方」稱九有，即是一種表現³⁶。其後周人崛起，殷許應周為西伯，則又由此中樞調命而有方伯之任。此事亦猶周平王封秦之襄公為諸侯，賜以岐西之地，襄公於是始國，與諸侯通。而據《史記·封禪書》，襄公自以為主少皞之神，作西時，祠白帝。若然，則五行相為牝牡之理，於更上一層之結構中，實尚可有依方位而區別之層級，從而有帝之分衍³⁷。至於戰國說「帝」、「王」統系者，後必以炎、黃之德為主於火、土³⁸，且以「生剋」之理相承繼，其論說遞變之歷程雖無得而

³³ 傳文載子產言，謂邑姜方震大叔，夢帝謂己：「余命而子曰『虞』，將與之唐，屬諸參，而蕃育其子孫」，此一傳說與前文引 商頌 所謂「帝立子生商」，正屬同一性質。

³⁴ 古人「鬼神非其族類不歆其祀」（語見《左·僖·三十一年》傳）為一極重要之祭祀原則，且其來源當甚早。王玉哲討論前註所謂「周原廟祭卜辭」之歸屬時，曾提為論斷之依據（詳《中華遠古史》〔上海：上海人民出版社，1999年〕，頁474-478），其證極是。

³⁵ 《左·昭·二十九年》傳記晉大史蔡墨之言，中云：「官宿其業，其物乃至；若泯棄之，物乃坻伏，鬱湮不育。故有五行之官，是謂五官，實列受氏姓，封為上公，祀為貴神。社稷五祀，是尊是奉。木正曰句芒，火正曰祝融，金正曰蓐收，水正曰玄冥，土正曰后土。」依此則五行之運行，在上有貴神，在下有司祀，五正無論在上在下皆官守之，非帝之比。而蔡墨之答獻子「社稷五祀，誰氏之五官？」則曰：「少皞氏有四叔 實能金、木及水。 顓頊氏有子 共工氏有子 此其二祀也。 烈山氏之子 為稷，自夏以上祀之。周棄亦為稷，自商以來祀之。」此說若配合前所謂「顓頊之虛也，故為帝丘，其星為大水」之言以觀，則見五行之配，實有帝、官兩層，少皞氏、顓頊氏、烈山氏皆得帝號，而三者之子所司則為五官，位階不同。

³⁶ 胡厚宣曾謂商對四方稱「中商」，為後世「中國」稱謂之起源（論五方觀念及中國稱謂之起源，《甲骨學商史論叢初集》〔臺北：臺灣大通書局，1983年〕，頁383-388）。于省吾則主張「中國」一名，乃起源於周初武王之時（釋中國，收入王元化等主編：《釋中國》，卷3，頁1515-1524）。

³⁷ 卜辭：「貞帝于東方曰析」、「貞帝于西方曰彝」（《甲骨文合集》14295），另則有南曰「因」、北曰「伏」（14294），而秦數代於雍所作四時，所祠白帝之外，又有青、黃、炎三帝，兩者雖頗有不同，然亦證方神、方帝之說，乃遠有端緒。陳夢家據 封禪書 「唯雍四時，上帝最尊」之文，以為上帝即是白帝（詳《殷墟卜辭綜述》〔臺北：臺灣大通書局，1971年〕，頁582），然秦之祠白帝以為上帝，特因嬴姓出少皞，尊所從出故爾；非謂白帝於各帝之中最上。而此一「溯本」觀念本得之當時所謂「中國」，故史云秦之作時乃自襄公之始封。

³⁸ 《左·昭·十七年》傳記剡子之言云：「昔者黃帝氏以雲紀，故為雲師而雲名；炎帝氏以火紀，故為火師而火名；共工氏以水紀，故為水師而水名；大皞氏以龍紀，故為龍師而龍

詳，當亦是推擴此類「天」，「人」相應之觀念而有，非於古人全無所據。

倘若本文此所論敘者近實，則前言兩類發展中之第一類與第二類間，實亦尚有一以「天官」為基礎之論法，與兩類皆相關連。所謂殷人以「饗」為禘祭之主，當亦是與子產所言「商人主辰」之義相涉。而就此種依帝命「受封」，「守祀」之觀念辨析，凡遠古之「帝」，「王」，為重要丘虛之始建者³⁹，其在神權意識之設想中，實皆兼「在下之王」與「在上之帝之分靈」兩重身份，同時包含神聖性與歷史性。故一旦此類觀念依「地理」與「歷史」兩項軸線擴大，即具有將不同根源意識之族群，納入一更為寬闊之天、人相合之觀念系統中之可能。卜辭中出現意指在上之「帝」，「臣」對稱之詞⁴⁰，符應於在下之王廷，正見此類「組合性」之封建思惟，其發展乃於政治與宗教兩方面同時進行，有其久遠之歷史根源。

唯就真正關繫權力結構之組成論，普遍發展之封建思惟，必須依政治現實，將政治之層級定位，與祭祀特權之分享，依特定之「受命基礎」不斷重新確認，始能將封建中組織性宗教思惟發展形成具體的多層級「天命」觀。此亦即是祭儀所以必須依體制、依時不間歇進行之原因。而於政治上，此種多層級之天命觀，主要具有兩種特殊功能：一則由於在其觀念中，上帝之眷寵既非唯一，亦可有程度上之差異，故可提供當時紛然並起之眾邦國以共通的神聖性基礎。另一則是由於此種天命觀念之層級化建構，給予強權與弱國間建立「節制的不對等關係」之可能。一種可稱之為「封建秩序」之文化，蓋即是於此種觀念之導引下，發展成功。

以是言之，前引展禽所舉言「黃帝」與「饗」，為有虞氏以來有天下者「禘」祭所本之說，雖已無從得而詳考，然仍顯示即依周人所傳，「禘」祭實有極濃重之「天」，「人」相合之觀念寓含其中。此種思惟，不僅具備不斷強化統治者合法性之作用，且此種祭祀中所內涵之「溯源」思惟，若能將之推廣，且適當底用之

名。我高祖少皞摯之立也，鳳鳥適至，故紀於鳥，為鳥師而鳥名。」語中皆以物紀，其取象近於人類學所謂「圖騰」（參見王玉哲：《中華遠古史》，頁79-80），而未以五德言，證明以五德終始說帝系乃後起（崔述已有此說，詳 補上古考信錄，《崔東壁遺書》，第1冊，頁2），而炎、黃說之根源亦非自始即與五德終始說相關。

³⁹ 章太炎 神權時代天子居山說（見《章譚合鈔》〔臺北：廣文書局，1977年〕，卷3，總頁366-372）提出古帝王多居丘虛一事，頗為後來考論「古人山居」者所本，論詳胡厚宣：卜辭地名與古人丘居說（《甲骨學商史論叢初集》，總頁661-677）。唯就此所引論梓慎、子產之言觀之，凡古帝王丘虛，在當時天、地、人相應合之觀念中，實亦常將之視為一具有神秘性之處所。

⁴⁰ 有關卜辭中所見帝廷及其臣正，釋見陳夢家：《殷墟卜辭綜述》，頁572-573。

於諸侯，亦可同時據以建立一特殊的封建性倫理。其明顯可見之表顯，即為伯禽之封魯。《左·僖·八年》經載「秋七月禘于大廟」，此所謂「禘」，乃因周公之有功，天子賜魯以天子之禮樂，故魯得以禘禮祀周公於魯太廟⁴¹；取義與天子之禘似。而《魯語》記與禘祭相關之一條云：「夏父弗忌為宗，蒸將躋僖公，有司曰：『工史書世，宗祝書昭穆，猶恐其踰也。今將先明而後祖，自玄王以及主癸莫若湯，自稷以及王季莫若文、武，商、周之蒸也，未嘗躋湯與文、武，為不踰也。魯未若商、周而改其常，無乃不可乎？』」此處宗有司所告語，「祖」與「昭」、「穆」，皆以秩相及，故其所職有「逾」、「不逾」之辨，而此事「工史書世，宗祝書昭穆」，皆制度繫之，無可遽改其常。「禘」之於魯與「禘」之於周，其義皆在明其本始，故舉彼則可以喻此。惜文公以其私乃欲躋其父僖公於閔公前，夏父弗忌為宗亦弗能正，終躋之。雖則如此，宗有司以卑微之位而能為此言，且受重視而見載記，正顯示封建體制中確曾存在極為細密且重要之倫理規範。而正唯「禘」義關係「封建」基本倫理之根源，故孔子日後答「禘」之問乃曰「知其說者之於天下也，其如示諸斯乎」，指其掌。蓋亦欲於此發其深意。此為考論古代封建禮制與文化一至要之事。

「封建」依政治功能而建構，與依倫理觀念而得支撐，此一長期發展使得封建內部逐漸產生一種「文明」之自覺。此種自覺之尊榮感，於面對封建以外之族群時特為強烈，「中國」之概念蓋即由此而起。而依前論，無論以「天」為「帝」之稱是否後起，受命而為世界主，當在夏、商共處時代即已存在，故商人之典、冊得以「殷革夏命」為言⁴²。然此「世界共主」之觀念，於當時仍僅是一神權

⁴¹ 《禮記·祭統》云：「昔者周公旦有勳勞於天下。周公既沒，成王、康王追念周公之所以勳勞者而欲尊魯，故賜之以重祭。外祭則郊社是也，內祭則大嘗禘是也。」《禮記·明堂位》則曰：「季夏六月，以禘禮祀周公於大廟。」據此，魯之禘於大廟，乃大嘗禘，所祀為周公。

⁴² 古人有關夏禹治水與傳子之傳說，一方面凸顯中國早期地域發展彼此間可能存在之某種經濟生態乃至政治結構上之需求關係，此種關係促動中國境內政治形式之進展；另一方面則聯繫中國由部族聯盟邁向複合形態國家之實質演進。《左·定·四年》傳記唐叔封於夏墟，且曰「啟以夏政」，證夏之建立係有一長期發展之地域中心（或謂夏墟乃大夏之墟，非夏都，亦一說，詳羅琨：《夏墟大夏考》，收入張政烺先生九十華誕紀念文集編委會編：《揖芬集：張政烺先生九十華誕紀念文集》〔北京：社會科學文獻出版社，2002年〕，頁237-253）；而《左·襄·四年》載魏絳之言，謂后羿「因夏民以代夏政」，則證夏組成自身國家與社會之方式，乃以較進步之農業為基礎，其兼為當時群族盟主，亦即以此為其力量之來源，與當時類如后羿之「淫於原獸」者不同。後人稱納入夏化者為「諸夏」，殷、周且將契、稷之歷史遠溯於虞、夏，此種論述顯示夏之進化或亦同時啟示其它條件相近之

觀，尚非一文明觀。將神恩之眷寵擴大成為文明責任之承擔，其事似起於周人之一種歷史意識。《尚書·康誥》云：「王若曰：『孟侯，朕其弟，小子封！惟乃丕顯考文王，克明德慎罰，不敢侮齔寡，庸庸，祗祗，威威，顯民。用肇造我區夏，越我一二邦，以修我西土⁴³。惟時怙冒聞于上帝。帝休，天乃大命文王。殪戎殷，誕受厥命，越厥邦厥民。惟時敘，乃寡兄勛。肆汝小子封，在茲東土。』」此文西、東土對稱，若《易》爻辭之謂西鄰、東鄰，其意乃承沿殷、周相爭之立場言之，表示周承新命，足為殷之肩比，而因周「續禹之緒」致力耕稼，故又云「我區夏」。「區夏」意近《詩·大雅·文王有聲》「豐水東注，維禹之績」之禹績⁴⁴。周人非夏之遺，其從事農業亦非得之自夏，且其先亦嘗棄稷不務而自竄於戎狄之間⁴⁵，故今復振其業而興邦，遂乃以勤事於禹績自稱豪。然周與殷本承認同一帝命，故語中仍以「戎殷」稱殷；「戎殷」即大殷。「殪戎殷，誕受厥命」，即是以夏之緒遺補殷之所不逮，而續受其命。周之自敘，立場可謂昭然。

關於周人此種一面「繼夏」一面「代殷」之歷史意識之來歷，今人頗有據夏、周處西，夷、殷居東，因而推溯其原，主張「夷夏東西」之說者⁴⁶。然殷人居地相對在東近夷，或夏、殷之對立以西、東分，此雖是古代爭勝之形勢，並不即證夏、夷之分最先起自一種以地域為畫分之民族集團觀。《呂覽·古樂》云：

農業部族發展類似之政治、社會組織，並由夏授予某種正當性之支撐，從而構成初步之封建（許倬雲評估夏文化，主張當時國家與社會均尚未具體成形〔中國古代社會與國家之關係的變動，〈許倬雲自選集〉（上海：上海教育出版社，2002年），頁181-207〕，束世澂〔夏代和商代的奴隸制，〈歷史研究〉1956年第1期，頁31-61〕、金景芳〔《中國奴隸社會史》（上海：上海人民出版社，1983年），頁20-32〕則依據戰國之論述，主張夏自啟以來已是一奴隸制國家；議論各異，俱可參考）。

⁴³ 經家論二南，有「化行南國」之說，此必周厚植實力之時，否則亦無能興起王業。今人論殷、周，強調周本小邦，且文化視商為後進。此就兩族之歷史溯源固是，然周人論歌其史，謂自太王實始翦商，而古本《紀年》亦歷記季歷伐戎之戰，且言文丁殺季歷，則至昌伐密、須之時形勢必已不復如此，否則殷無須冊命周使得專征，而周亦斷無能於克殷後大規模封建如史所記。

⁴⁴ 秦公簋云：「丕顯朕皇，祖受天命，鼎宅禹蹟，十又二公。在帝之坏，嚴禱黃天命，保𠄎秦，號事蠻夏」（考釋據郭沫若《兩周金文辭大系圖錄攷釋》〔上海：上海書店，1999年〕，下冊，頁247），此所謂「禹蹟」，亦同指禹所敷下土方而致農功之地，非特指夏墟。

⁴⁵ 所謂「自竄於戎狄之間」（見《國語·周語上》），顯示周之初起雖以農，早期之生產力必仍頗低，土地之利用技術亦未成熟，故常遷徙不定，且或「棄稷不務」。

⁴⁶ 傅斯年說，見 夷夏東西說，〈傅斯年全集〉，第3冊，頁86-157。

「商人服象，為虐于東夷。」⁴⁷即是顯示殷治下雖有大批夷族，古人並未將殷與夷同類視之。至於《墨子·天志》引逸 大誓 云「紂越厥夷居不肯事上帝」，則更證殷、周之同事上帝乃一重要與夷區隔之文化表徵，故周得以此為伐紂之罪由⁴⁸。

若此之言然，夏、殷之對立雖有西、東之分，其事非即以「夏」、「夷」之集團為其核心意義。故殷之代夏，周之代殷，皆是取代一共主之地位，「續禹之緒」，僅是表達文化發展之方向與成就，並非自述一種民族之來源⁴⁹。

周人此種以居禹之績、續禹之緒，最後承繼殷之天位，即「有天下」之觀念，就其內容言，係結合周人「續禹之緒」，與殷人自居樞極之觀念而一之。而周人此種以「受命」為主之軸心觀，有一表達方式，即一方面延續殷人以中為極之意，以「中國」稱凡受大命者所居京師⁵⁰，另方面則將殷人之「中邑」觀、「四方」觀與周所秉持之「區夏」觀結合，以「諸夏」與「中國」泛稱彼時文明之地⁵¹。

「諸夏」與「中國」兩詞之通用，依此所言，其事當不早出。或在克殷乃至大行封建之前後⁵²。就繼續言，此乃合夏、商、周而為一脈；就內外言，則是將

⁴⁷ 陳奇猷《呂氏春秋新校釋》引宋翔鳳說改此文「商人」為「南人」，其重要理由為秦象郡在南非殷所及，然殷人本服象，今人曾有詳考，見徐中舒《殷人服象及象之南遷》（《徐中舒歷史論文選輯》〔北京：中華書局，1998年〕，上冊，頁51-71），南人云云地反不近，說非是。

⁴⁸ 孫詒讓引江聲說，釋此引文「夷居」為「倨嫺」（《墨子閒詁》〔臺北：藝文印書館，1975年〕，卷7，頁11b）。然《墨子·非命》上、中兩篇引 大誓 異文，一作「紂夷處」，一作「紂夷之居」，皆未可以「倨嫺」說之，則江聲之說亦不然。

⁴⁹ 《國語·魯語》：「夏之興也，周棄繼之，故祀以為稷。」王玉哲依《禮記·祭法》改「興」字為「衰」，用為周族為夏後之證（《中華遠古史》，頁426），然此句無論作「興」或「衰」，皆僅言夏、周之先得祀在於農功，故棄得繼夏為稷祭之主；王氏說非。

⁵⁰ 《詩·大雅·民勞》：「惠此中國，以綏四方。」《毛傳》云：「中國，京師也；四方，諸夏也。」

⁵¹ 「夏殷繼續」，嚴格言之，僅是一主觀之世界觀，至於在此前後是否尚有其他政治區塊，學者迄今亦止能據考古加以臆測；俞偉超之四集團說即其一例（見《早期中國的四大聯盟集團》，《中國歷史博物館館刊》13、14期合刊〔1989年9月〕，頁31-41）。

⁵² 周人稱納入中國者為「諸夏」，當是克殷後大行封建時一種標識「中國」意涵之方式，與狹義之「區夏」不同。顧頡剛、王樹民雖亦主張「諸夏」乃指周滅殷後所封諸侯之國，然其區別區夏、有夏、時夏與中國，則謂「區夏」乃專指保持夏文化之地區，周之擅農承之自夏，故以之自名其地；而「中國」則是周人習稱其所居城郭之地，以別於遊牧者。至於周於文王時稱殷之統治區為「中國」，則乃因其同屬城邦而云然。並謂《尚書·梓材》「皇天既付中國民越厥疆土于先王」之言中國民及其疆土，即指周之本國及其人民（說詳「夏」和「中國」，收入傅杰編：《二十世紀中國文史考據文錄》〔昆明：雲南人民出版社，2002年〕，頁214-221）。然據《國語·周語》「昔我先王世后稷，以服事虞、夏」之

重新封建後之天下，建構為一以周為軸心之「華」、「夏」世界。周人本於此而將天王與其畿內，與其所受方國，乃至一切氏族臣民之關係以一封建之觀念言之，即是所謂「服」。

封建觀念中所謂「服」，最初之義應係就秉受天命者與不同邦國間之層級制關係而言，其間存在不同種類之「臣屬」、「支配」，或「依附」內容。《尚書·大誥》云：「洪惟我幼沖人，嗣無疆大歷服。」「歷」指歷數，「服」即古註所解為九服、五服之服。而《詩·大雅·文王》云：「上帝既命，侯于周服。」其所以誘勸於殷之遺士，亦即以「周服」為言。而依《尚書·酒誥》，「服」又可區為內、外兩類，內服指百僚、庶尹、惟亞、惟服、宗工及百姓里居；外服則指侯、甸、男、衛、邦伯⁵³。此一內、外之分，依其所敘，乃承殷制而言，應即出於大孟鼎 銘文中所指言之「殷邊」與「殷正」⁵⁴。然殷人卜辭及鼎彝文未見有用為此義之「服」字，其有者唯《尚書·盤庚》，而亦未見有內外之分。則以「服」字通釋封建之「服屬」與另類之「職官」，或已是周人看待「支配關係」之一種治術眼光。在此對比中，一方言，即依輕重遠近而分等之封建羈縻關係，即外服；而自另一面言，則是屬於政府組織之較嚴格之權力架構，即內服。此兩種類型，依內容言，雖皆是歷夏至殷所逐漸形成，然周人於克殷之後，以一種宏觀之規畫，將之逐步系統化、定制化，構成上下間特定之權利與義務關係，則有極重要之政治演化意義。古人稱頌周公「制禮作樂」，其事應以此為理解之關鍵。而亦在此新的「禮制」觀念下，貴戚之任事者乃至世祿之臣工，居內夾輔王室，組成嚴密之治權機構，直接由王統領；王畿及王屬土以外，納入王服之邦國，雖仍是宗廟血食不替，與周享有共同之合法性，其獨立之「國」之地位則已遭剝奪⁵⁵，成為

語，周後人述其先世但言「服事虞、夏」，未言周之務農乃承之自夏，文中引此為證，本已不足，而又錯解「不敢怠忽」「修其典訓」之「其」字，遂得出周之擅農乃承自夏之說。至於 梓材 之言「中國民」及其「疆土」，本依周受命而說，非僅以指周，顧、王說亦誤，不足據。

⁵³ 學者或主張殷外服止有「侯、甸、男」之分，至於「衛、邦伯」則僅是用為前三者性質之說明，論見王冠英：《周代的外服及其轉變》，《歷史研究》1984年第5期，頁80-99。

⁵⁴ 金景芳舉 大孟鼎「惟殷邊侯田〔粵〕殷正百辟，率肆于酒」以證內、外服之分為殷本有（《中國奴隸社會史》，頁58），固有其是，此在陳夢家等學者亦以為然，然「殷邊」依文應指侯、甸，金氏以外服說邦伯，而以兩者之中界處釋殷邊，則恐非是。至於王宇信、楊升南主編《甲骨學一百年》（北京：社會科學文獻出版社，1999年），頁453-470，論中將「外服」歸屬為一種職官，釋義亦不確。

⁵⁵ 王國維謂自殷以前，天子、諸侯君臣之分未定，必俟周初制作，削弱舊邦而以宗法廣建，並立喪服之制以繫名分，然後「天子之尊非復諸侯之長而為諸侯之君」（詳 殷周制度

以周王為核心之王朝系統之一部分⁵⁶。周制中之有「告朔」，天子班來歲朔日於諸侯，諸侯受之而藏於廟，即是此一總體觀念之表現⁵⁷。

周人此種分由內服、外服而節制之層級統治，表現於禮制，則有嚴格制定名器與祭儀之作為⁵⁸。貫串周代全史，王政雖不免日就凌夷，封建系統內之政治運作，仍常以幾近嚴苛之方式企圖維持此一極為複雜、精緻之禮儀系統，一面推行政務，一面則用以緩和或壓制內部自然生成之權力矛盾與衝突，即可說明此種「文治」方式於常態中所發揮之政治功能。而正因周代禮制之真正內涵，本具有某種「組織控制」之功能，為中國政治提供極為重要之演進條件，故就其倫理內涵言，其實乃是立基於一種「社會階級化」之發展，而非如近代部分學者所測想，已發展出一平等之「人」之觀念⁵⁹。特在此種階級化之政教制度下，周人為求其政治穩定，刻意將政治之合法性根源發展成為一種「責任」論述，因而展現出某種「以民為本」之精神；此種精神日後成為其人文思想進展之重要啟示來源。

以上所說為《尚書·周書》所表現周人承繼於殷之繼承觀，及其內涵上之轉變與發展。至於周人此種以禮文為治之方式，其啟動之根源為何？則須進一步深入周人所一再強調之「以德受命」之觀念。此即為此處所欲說明《周書》所表現史觀之第二項。

所謂「德命」觀之宣示，《詩》、《書》言之者，難以稱數，而其表義最完整者，可見於前所引據之《多士》。其篇中云：「王若曰：『爾殷遺多士，弗弔旻天，大降喪于殷。我有周佑命，將天明威，致王罰，恙殷命終于帝。肆爾多士，非我小國敢弋殷命。惟天不畀允罔固亂，弼我。我其敢求位，惟帝不畀。惟我下民秉為，惟天明畏。我聞曰：上帝引逸，有夏不適逸，則惟帝降格，嚮于時夏。弗克庸帝，大淫，洩有辭。惟時天罔念聞，厥惟廢元命，降致罰。乃命爾先祖成

論，同前），其說雖未周全，亦是注意及此。至於西周器中亦有諸侯稱「王」之例，張政烺曾有文討論（《王簋蓋跋》評王國維《古諸侯稱王說》，中國古文字研究會等編：《古文字研究》第13輯〔北京：中華書局，1986年〕，頁174-180），可參看。

⁵⁶ 令彝 銘文有「舍三事令」、「舍四方令」之句（相關討論參見註91），正可印證本文此處所說之一種政治發展。

⁵⁷ 《論語·八佾》記子貢欲去告朔之餼羊，孔子惜之，即是可見出此種禮意之關鍵。

⁵⁸ 《禮記·王制》：「天子祭天地，諸侯祭社稷，大夫祭五祀，天子祭天下名山大川。五嶽視三公，四瀆視諸侯，諸侯祭名山大川之在其地者。」周人此種將自然神靈以「政治」方式統整之思惟，亦是其表現方式之一。

⁵⁹ 周之為階級社會，而無達致「『人』之價值地位平等」之可能，主要乃因周之封建仍是建立於神權基礎，其階級分化並非來自社會之自然分工。

湯革夏，俊民甸四方。自成湯至于帝乙，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。在今後嗣王，誕罔顯于天，矧曰其有聽念。于先王勤家誕淫厥泆，罔顧于天顯民祗。惟時上帝不保，降若茲大喪。惟天不畀不明厥德。凡四方小大邦喪，罔非有辭于罰。』」多士 此篇乃誥殷遺，故即以夏、殷事為說。其舉成湯之革夏，以迄帝乙，涉及殷史之大部，言中絲毫未見「帝」之崇祀本出殷專有，故殷主必為眷寵對象之說之痕跡。且在其論中，以天命為公溥，謂乃可昇可終，而善自保乂者，必在於「明德恤祀」，亦是取鑑夏、殷，而即以殷人所熟悉於己史者勸勉之。故知所謂「以德受命」，此一思惟，實本即蘊涵於「繼統」之觀念中。否則宗族神皆民族專屬，以之為主之天命崇敬，止應有「眷寵」觀，不應有如此所敘之「革命」觀。

所謂「以德受命」，《尚書·酒誥》云：「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，厥棐有恭，不敢自暇自逸，矧曰其敢崇飲。』」據此言，殷之先哲王成王威，自成湯至于帝乙，皆不敢自暇自逸，乃得保其天命，至於殷紂之亂德，則以酒始，故康叔封殷，周公攝王意命誥之以慎酒。然敬慎天命，不惟不腆於酒而已，此所謂「經德秉哲」，為昔殷先哲王治國之道者，正亦有其御事不逸之智，當予謀求，乃能確保天命。此點與武王、周公之極言周雖舊邦，其所以得受新命者，乃因文王，正是同一政治思惟。故《尚書·周書》中依此思惟所表現於其史觀之第三項，即可說為乃周人於其歷史觀察中所建立之一種「德哲」觀。

「德哲」思惟之存在，亦可於前引 康誥 見之，其言云：「王曰：『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。弘于天，若德裕乃身，不廢在王命。』王曰：『嗚呼，小子封！恫瘝乃身，敬哉！天畏棐忱，民情大可見。小人難保，往盡乃心。無康好逸豫，乃其乂民。我聞曰：怨不在大，亦不在小。惠不惠，懋不懋。已！汝惟小子，乃服惟弘。王應保殷民，亦惟助王宅天命，作新民。』」此言謂帝之所以大命文王，乃為文王之「克明德慎罰」，而周自文考，即紹聞殷之德言，故周公乃於此亟勉康叔「往敷求于殷先哲王，用保乂民；丕遠惟商耆成人，宅心知訓；別求聞由古先哲王，用康保民」。而吾人倘據《論語》所載孔子「周監於二代，郁郁乎文哉！吾從周」之言加以推衍，則見周之所以成其郁郁之文治，此種考鑑歷史敷求雅訓以成哲智之心理，正是其致治之關鍵。故亦可謂後來者如孔子，其自述為學之云：「好古敏以求之。」

其精神正可遠溯之於此。

二、商周文獻中所可考見之政教觀念與其治術思惟

此論所敘西周書中三項觀點，就性質言，明顯已在宗教與政治結合之思惟中，發達出一種特殊的觀察歷史之眼光。其中尤以所敘言之第三項，更為探尋西周文明特質之一重要線索。以下當承續上論，更舉《書》、《詩》、《左》、《國》，乃至其它典籍之文為論。

前論《尚書》，主要以西周之書為主，而伏生《尚書》自 牧誓 以前，歸為「商書」者，則有 湯誓 一、 盤庚 一、 高宗彤日 一、 西伯戡黎 一、 微子 一，計五篇。 湯誓 記「王曰」云云，與西周書之書例同，辭亦略近。 高宗彤日 所記為臣訓王之語，並及高宗廟號，且敘事以引正文； 西伯戡黎 雖未明言「王」者為誰，然記臣奔告王之事，並與王相告答之辭。兩篇文短簡，性質略近於「語」， 洪範 較長，亦如之，特三者皆以「書」體為之。至於 盤庚 ， 書序 以為三篇，《史記·殷本紀》亦云然，蓋綴合數段之文，而約記時、事以引之；雖則如此，其盤庚誥辭部分，語繁而典重，未若前敘商書諸文之平易。至於孔壁《尚書》，則更有 仲虺之誥 一、 湯誥 一、 伊訓 一、 太甲 三、 咸有一德 一、 說命 三，共十篇，由於皆佚無傳，無以睹其全篇，故難以為論。孟子言「盡信《書》，則不如無《書》，吾於 武成 ，取二、三策而已矣，仁人無敵於天下，以至仁伐至不仁，而何其血之流杵也」；孟子取《書》，雖未觸及《尚書》之編成問題，然孟子儒家，《書》固所重，在其時亦僅能知《書》之不可盡信，而未能深言其故，則《書》之難考亦可知矣。近人考論於此，於商書以前，或信、或不信。實則世傳《尚書》篇文，其體各有不同，其中即或有後人增益，或依舊傳事蹟而加揣摩，事亦非一，未可一概而論。此下即以較為重要之 盤庚 與 洪範 論之。

盤庚 三篇， 書序 云：「盤庚五遷，將治亳殷，民咨胥怨，作 盤庚 三篇。」《史記·殷本紀》則云：「帝盤庚崩，弟小辛立，是為帝小辛。帝小辛立，殷復衰。百姓思盤庚，迺作 盤庚 三篇。」依篇文，上篇以「盤庚遷于殷，民不適有居」始，乃既遷，中篇言「盤庚作，惟涉河以民遷」，為未遷，下篇則復云「盤庚既遷」，非依次為文。且「既遷」者既二，則見 書序 「將治」之說為不然。至於《史記》謂「百姓思盤庚，迺作 盤庚 三篇」，如其言然，此三

篇當是事後取當日誥命之辭加以敘說而成，其例略與 金滕 近。今考 盤庚、金滕，雖皆記言、記事並有，與誥、誓之體不類，然依前論，凡史取當日誥命之辭，藏之官府，固與冊文之掌於宗、祝者同，然為備省覽，後亦間有潤色、或敘始末；「書」體之成，並非僅為記言。《禮記·玉藻》有言「動則左史書之，言則右史書之」，則凡君有舉措，史亦記之，後人以「事」統「言」，相麗成篇，非無可據，則縱謂此文曾經增潤，亦不得即以為無來歷。《國語·晉語》：「悼公與司馬侯升臺而望，曰：『樂夫！』對曰：『臨下之樂則樂矣，德義之樂則未也。』公曰：『何謂德義？』對曰：『諸侯之為，日在君側，以其善行，以其惡戒，可謂德義矣。』公曰：『孰能？』對曰：『羊舌肸習於春秋。』乃召叔向使傳太子彪。」此處所謂「春秋」，通指載記之成於史官條例者。而 楚語 載楚莊王時，申叔時告士亶所以教楚太子之言，乃曰：「教之春秋，而為之聳善而抑惡焉，以戒勸其心。」亦其類。倘參合兩處所言，羊舌肸習於春秋，可以聳善抑惡，戒勸太子之心，則羊舌必於史所載記之事多所記聞，然後乃足以為教⁶⁰。且即以《國語》一書例之，其書備記穆王以下君臣對語，亦當是以載記與傳言融合成篇，與後人寫史之事略同。《左傳》作者如無此等材料，何能廣記春秋時代之事變與言談若是之豐。以是論之，周人重視政治運作中之事、言，且於其官族習業之傳統中發展成為貴族養成教育之一部，應有其傳統，此事與子學既興之後，立說者常以古人古事強化己說，目的全然不同，並不可一例視之。

楚語 載申叔時告士亶之言，除「春秋」之外，尚有別項，其言曰：「教之『世』，而為之昭明德而廢幽昏焉，以休懼其動；教之『詩』，而為之道廣顯德，以耀明其志；教之『禮』，使知上下之則；教之『樂』，以疏其穢而鎮其浮；教之『令』，使訪物官；教之『語』，使明其德而知先王之務用明德於民也；教之『故志』，使知廢興者而戒懼焉；教之『訓典』，使知族類，行比義焉。」申叔時此處所言，若「世」、若「詩」、若「禮」、若「樂」、若「令」、若「語」、若「故志」、若「訓典」，皆以載記之「體」或禮樂事項言，非固定成書如後世之著作然，亦未將其綜合成史，以是在承習者之口傳中，必應有足以會通其事之若干敘述貫串其間，然後可以適用⁶¹。此種口傳之故言、故事雖非當日史記，亦不得竟

⁶⁰ 《國語·魯語》載曹劌諫莊公之言云：「君舉必書，書而不法，後嗣何觀？」據此，則見凡史官記事，雖不必專為後嗣觀法而設，傳習其事，當亦逐漸成為與聞政務者所視為切要。

⁶¹ 《左·襄·四年》傳：「無終子嘉父使孟樂如晉，因魏莊子納虎豹之皮，以請和諸戎，晉

與街巷之傳言等同。此點則應予釐清。

盤庚、金縢之非為增強立說效益而作，此一判斷另有一可觀察之要點，即是其篇中所展現之特殊觀念。盤庚三篇誥語雖繁，主旨唯一，即亟言「遷亳」之必要。而其所以言絮而複者，乃為民之不適其居者逸口爭訟，故誥勉者處處針對為言。此種對語之境況，僅在當時實有其事，並不寓有堪為後世鏡鑑之意義。此種事例與虞夏書中之堯典、皋陶謨不同。堯典、皋陶謨兩篇雖與盤庚同見引於《左傳》，分署為虞、夏與商書，然伏生傳本堯典、皋陶謨，其寫作皆若有一宏觀之政治、歷史眼光為全文脈敘之重心。今觀兩篇並以「曰若稽古」一語發端，則其結構本非完全依據史臣之遺文為底本固甚明。而堯典一篇，近人或依秦所興制，考伏生傳本為秦齊、魯間儒者所更定，論亦頗有據⁶²。若然，則《左傳》之引本傳至伏生，中間或已改作，前、後兩本亦未可視之為一，兩篇之成書過程益難推論。然無論兩篇傳世是否曾經增益，此類作品依性質言，必與盤庚不同，則可概知⁶³。

盤庚非為宣揚子學思想之目的而作，尤可於其誥語中見之。今審其篇中語，有告在位、有告百姓，亦有告憚民之眾；非一時，亦非一地。紀史者皆概敘其事由而錄存其辭。其尤可注意者，在告民之語，其言曰：「予念我先神后之勞爾先，予丕克羞爾用懷爾。然失于政，陳于茲，高后丕乃崇降罪疾，曰：『曷虐朕民？』汝萬民乃不生生，暨予一人猷同心，先后丕降與汝罪疾，曰：『曷不暨朕幼孫有比？』故有爽德，自上其罰汝，汝罔能迪。古我先后既勞乃祖乃父，汝共作我畜民，汝有戕則在乃心。我先后綏乃祖乃父，乃祖乃父乃斷棄汝，不救乃死。茲予有亂政同位，具乃貝玉。乃祖乃父丕乃告我高后曰：『作丕刑于朕孫！』」

侯曰：『戎狄無親而貪，不如伐之。』魏絳曰：『諸侯新服，陳新來和，將觀於我《夏訓》有之曰：「有窮后羿。」公曰：『后羿何如？』對曰：『昔有夏之方衰也，后羿自鉏遷于窮石。』」學者論此傳，謂「有窮后羿」四字，乃魏絳引《夏訓》語未竟，晉悼突然插問，故因問而復答（詳楊伯峻：《春秋左傳注》，頁926），此固是，然傳文所以記之如此，當因《夏訓》之言極簡難以見事，兩人於此有所往復，自「昔有夏之方衰也」以下乃魏絳敷衍其事之語，非其原文，故敘之如此。否則擇要而綜括其言，無如此轉折之必要。由此亦可見，長篇敘事之體未發達前，古人古事藉傳習「故志」「訓典」之類而說講，實是長期以來貴族教育之一重要方式。

⁶² 詳陳夢家：《堯典為秦官本尚書考》，《尚書通論》，頁152-163。

⁶³ 陳夢家論盤庚之晚出，曾指出篇中「天命」、「王若曰」等辭乃周人語，且謂全文千餘字，不唯較周命辭為長，亦較易讀，非殷所有。此兩項疑點雖有其理，然若因此逕將三篇推為戰國時宋人擬作（《尚書講義》，收入《尚書通論》，頁230-231），論亦未堅。

迪高后丕乃崇降弗祥。」(盤庚中) 此文中云「汝共作我畜民」, 此所謂「民」, 部分學者依卜辭「眾」字之用義, 說為殷之族眾⁶⁴, 其性質為殷人氏族、宗族、家族結構內之公社成員, 與當時存在之典型奴隸為不同之兩類⁶⁵。此一分析牽涉極廣, 然倘若判斷屬實, 則此引誥語所謂「古我先后既勞乃祖乃父, 汝共作我畜民」, 當有極深刻之意義, 即: 作為殷主要生產者之族眾與其統治者, 雙方本有一氏族性之共同起源, 為彼等所共知, 並基於此項認同, 構成此一「殷國家」(Yin State) 之核心主體⁶⁶。而誥語中所謂「乃祖乃父丕乃告我高后曰: 『作丕刑于朕孫!』 迪高后丕乃崇降弗祥」云云, 則是以一種神權之披被, 鞏固居上位之殷王、諸御事大臣, 與在下之殷民, 使成為一體。此種承認族眾先人與王者遠祖高后死後仍共居於另一天界之思想, 於人類學研究中, 正不乏其例⁶⁷。此乃 盤庚 思想可以符合當時時代之處。

相對於此, 子學中儒、墨之思想, 則不唯儒家之避去「天罰」一義與此有別, 即墨家之言「天志」、「明鬼」, 亦已逐漸脫化而為一種哲學方式之表述。而尤為重要者, 則是在兩家之思想中, 「民」之觀念皆已是一「普遍性的」, 而非仍停留為一「氏族性的」。故以思想言, 盤庚 三篇即使曾經增潤, 其中亦並無屬

⁶⁴ 學者考論殷代生產者之身份、地位時, 常將 盤庚 所言及之「眾」與卜辭中之「眾」、「眾人」並論, 楊升南依據 盤庚 用例分析, 謂其字皆由「眾多」取義, 所指非一, 與卜辭「眾」字之專指特定身份之人, 詞用不同, 故主張研究卜辭中「眾」之身份, 應以卜辭為據(殷墟卜辭中眾的身份考, 《甲骨文與殷商史》第3輯〔上海: 上海古籍出版社, 1991年〕, 頁303-349), 此說固是, 然 盤庚 篇中所謂「民」乃指族眾, 亦是依文可辨, 故如卜辭中所特指之「眾」身份與之相當, 兩項材料之比論, 仍有其意義。

⁶⁵ 趙錫元主張殷代之「眾」即恩格斯所指東方變形家長制中之家庭公社成員, 乃殷主要生產與作戰力量之來源, 而非郭沫若等人所言之奴隸, 或束世澂等人所描述之自由民(試論殷代的主要生產者「眾」與「眾人」的社會身份, 《東北人民大學人文科學學報》1956年第4期, 頁63-80), 王玉哲則進一步謂「眾」之為殷族眾, 具有與商王共同之血緣, 亦可參加商族祀典, 其身份特徵近於農村公社成員, 乃所謂「普遍奴隸」, 與典型奴隸本質不同(《中華遠古史》, 頁273-291)。唯亦有學者認為殷廷於族尹之外設有「小眾人臣」監管眾人, 顯示此說立論仍有障礙(王貴民: 商代「眾人」身份為奴隸論, 《中國史研究》1990年第1期, 頁102-114)。

⁶⁶ 殷族眾與其長上間基於血緣紐帶之歷史記憶與感情, 如仍係鞏固其社會結構所不可或缺, 如 盤庚 所表現, 則兩者間必非奴隸與奴隸主之關係。亦即因此, 故殷王遷殷之事民得逸口爭訟。殷社會此種既脫離氏族制又不屬於典型奴隸制之結構方式, 顯示人類社會演化中之一種特殊路徑之可能。至於此「殷國家」對四方而言, 則為接受納貢之宗主, 兩者間為外部關係。

⁶⁷ 如西班牙人入侵前之印加王國即是, 參見 William Sullivan, *The Secret of the Incas: Myth, Astronomy, and the War Against Time* (New York: Crown Publishers, 1996)。

入子學思想之痕跡。

至於 洪範 一篇，則除體例上之特殊外，近人有一疑其晚出之理由，即是因篇中曾用及「五行」一詞。唯「五行」於本篇雖指金、木、水、火、土，並未明言五德。且即指五德，依理亦不必然即已聯繫於所謂「五德終始」之說，其思想之時代性猶待分解；並非凡見有「五行」字面即可斷為必是戰國之作。而 洪範 篇中文句見引於《左傳》者三：文五、成六、襄三，皆著曰「商書」。《文·五年》傳引「沈漸剛克，高明柔克」，《成·六年》傳引「三人占，從二人」，《襄·三年》傳引「無偏無黨，王道蕩蕩」，三處皆契入場合，無孱入之可疑⁶⁸。「無有作好，遵王之道」一句，且亦見引於《荀子·修身》。以是言之， 洪範 篇之成書，最遲春秋之時已甚流行，且其事亦不必然即與子學學說之發展相關。

洪範 之成書，雖不甚晚，然篇中指敘箕子之言，依記文，其事本緣武王之訪而有，在克殷之後，乃文中稱箕子以爵，又取殷人稱「祀」之例，若非周史之例，故經家頗有主張本篇乃箕子自作而以之遺王者。然本篇紀年逆溯於文王之受命，曰「十有三祀」，乃武王即位之四年，非箕子自作所宜云然，而此例《逸周書》時有之。至於 洪範 之歷陳大法，多以「數」編排，亦頗與該書所收之文相近。《逸周書》本有見引於《左傳》稱「書」者，昔人已言，則 洪範 之見錄於伏生傳本，以為「周書」，與《逸周書》中若干可信部分之失收，皆不過涉伏生一本之有無。其見引稱「商書」，則不過傳本不同，故有此差異。

《書》之由後人纂輯，可有傳本之不同，見官史錄辭而流傳，其間必有轉折。今倘以孔子所訂雅、頌之次為參稽：《詩》三百， 豳風 置 曹風 後 小雅 前，「頌」體則 商頌 次 周頌、 魯頌 之後。 商頌 定於正考父，見於《國語》，《國語·魯語》閔馬父對景伯之問云：「昔正考父校商之名頌十二篇於周太師，以 那 為首，其輯之亂曰：『自古在昔，先民有作。溫恭朝夕，執事有恪。』」據此，正考父以宋之貴卿，猶必於周之太師所，校商名頌而有所增飾，如引語所見，則不論 商頌 是否承之自殷，抑或新作於宋⁶⁹，其典籍

⁶⁸ 近人疑 洪範 晚出，始於劉節《洪範疏證》（《古史辨》第5冊，收入《民國叢書·第四編》〔上海：上海書店，1992年〕，第68冊，頁388-403），梁啟超初則以 洪範 「五行」之說乃指五種物質，較質樸，時代在陰陽家前；後則改從劉說。然劉節說有一明顯缺失，即對於《左傳》可信度之存疑，故雖有事證而不取。

⁶⁹ 主張 商頌 成於宋人，立據最堅者為魏源、皮錫瑞兩家（見〔清〕王先謙：《詩三家義集疏》〔北京：中華書局，1987年〕，頁1090-1096），今人增出其它用字之例，如「天」、「商」等，亦頗能輔證。唯 商頌 是否成於宋人，與是否為正考父為美襄公而作，乃兩

放失之景況可知⁷⁰。至於孔子之時，商頌又失其七，僅存五篇⁷¹。以此例之，多士所云商人之有典、冊，其所存餘，其後或亦曾經殷遺與周人纂集、增飾，或竟有部分係依傳言而加補敘者。武王訪箕子，事見稱於周人者非一處，其問大政，與前引康誥所云「往敷求于殷先哲王」之事亦類近，則箕子見訪而有所敷陳，事非絕不可信，洪範篇中之言或亦是由此而得，亦未可知。若然，則即使本篇非陳說之原貌，亦仍必有其一定之價值。以下當就篇中之思想具論之。

洪範錄箕子之言云：「我聞在昔，鯀汨洪水，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。」此段陳言，敘所聽聞，整體表述係立基於一「神話」之框架，且在論敘者之立場，依神道而陳教之意圖，至為明顯。故文中所謂「鯀汨陳五行」、「天乃錫禹洪範九疇」等話語，其意之所指與建構思惟理路之方式，皆應有一頗為特殊之思想背景，當予探討。

前論有謂：洪範之言「五行」，並未明見「五德終始」，乃至「五帝」帝統之說。若然，則所謂「汨陳五行」，應有一較早之陳義寓含其中，必須說明。以余之見，其線索當在古代「五行之官」之制度中。《左·昭·二十九年》傳記晉大史蔡墨答魏獻子之問，中有云：「夫物，物有其官，官脩其方，朝夕思之。一日失職，則死及之。失官不食，官宿其業，其物乃至；若泯棄之，物乃坻伏，鬱湮不育。故有五行之官，是謂五官，實列受氏姓，封為上公，祀為貴神。社稷五祀，是尊是奉。」其答「社稷五祀，誰氏之五官？」則曰：「少皞氏有四叔實能金、木及水。顓頊氏有子共工氏有子，此其二祀也。烈山氏之

事，證據之來源不同，當分論。

⁷⁰ 毛序云：「微子至于戴公，其間禮樂崩壞，有正考甫者得商頌十二篇於周之大師，以那為首。」鄭《箋》云：「禮樂廢壞者，君怠慢於為政，不脩祭祀朝聘養賢待賓之事，有司忘其禮之儀制，樂師失其聲之曲折，由是散亡也。自正考甫至孔子之時，又無七篇矣。」案，毛序改《國語》「校」字為「得」，一字之差雖有關係，然皆不謂正考父作頌。王國維始讀《國語》「校」字為「效」（說商頌，《觀堂集林》，卷2，頁101-106），強合之於《韓詩章句》與《史記·宋世家》「正考父親作」之說。實則此處「校」無解為「效獻」之理，所謂「校」，乃校其編次，故言以那為首；與孔子正樂「雅、頌各得其所」事近。王氏文中稱漢以前無校書之說，因謂乃正考父獻此十二篇於周太師，殊非是。

⁷¹ 亦有主商頌無關文疑義者，如姚際恆（《詩經通論》〔臺北：廣文書局，1961年〕，頁362）

子 為稷，自夏以上祀之。周棄亦為稷，自商以來祀之。」據此，鯀之治水依舊說亦當如周棄受氏而司稷，特一在「社稷」，一在「五祀」，故一旦失職則死及之。若是言之，所謂「汨陳五行」，乃言鯀失其職守水官之職，導致五行因之俱亂，故獲罪於天。至於禹之嗣興，則亦是「官宿其業」，子承父職。此種一方面以職官觀念表現古代氏族聯合中之「分工」體系，另一方面則將五行之治契入一種起源極早之「天官祀統」之敘語，正有其時代性，「洪範」此言與春秋時代所傳之古史傳觀念並無明顯不合。

至於帝錫禹洪範九疇，是否涉及神話，其性質如何？篇文並未透露任何線索，所謂「洛書」及其它傳會之說今可見者皆晚出，故其根源尚無得而深論。然其文中「彝倫攸敘」一語，則頗有值得注意之處。蓋所謂「彝倫」，若依前文「汨陳五行」之言對比，「倫」必是兼涉天、人而為治亂所依循之彝則，故宣達此彝倫之大法為「洪範」。至於依疇別之一而立之「五行」，所謂水曰「潤下」，火曰「炎上」，木曰「曲直」，金曰「從革」，土爰「稼穡」，則乃項下「應用」之五行，與星祀無關。其義若由「稼穡」之例推之，應是指民水火之用、木金之用，皆屬生活之物需⁷²；其廣而為「五味」，亦尚未遠於日用。整體而言，洪範九疇其彝倫之所遵並非一依「五德」之說推演，如子學中之五行家言然。

正因「洪範」一篇之言五行、九疇與授命，如此所析言，皆有其獨特之義解，配合於其特殊之宗教背景與政治體制，與後世不同，故所謂「洪範九疇」之涉於大政，其實乃顯示一種切合古代需求之思想特徵，而其價值，亦應以此時代之基本性質論之。

比較而言，神權時代之宗教與政治思惟，在其較早之形態中，人間社會之秩序與宇宙或天象之秩序 (the cosmic order) 常具有密切之關係，凡祭儀中存在以生人為犧牲之事，多與此相關⁷³；如古埃及與美洲印加王國之例。故倘若於一神權時代之思想發展中，竟能揭舉上帝之「意志」，乃至上帝所敷陳之「正義原則」，而

⁷² 本文此處以「潤下」等說為五種物用，乃隨文解義，與一例將「五行」釋為物質之五類者不同。

⁷³ 殷墟之見有人牲、人殉，顯示殷之宗教直至其統治末葉仍極強固。唯若以數量言，無論人牲、人殉（數量之估計，參見王玉哲：《中華遠古史》，頁 254-263），殷人所用皆有一大致之常數，總量乃因積累而增多，並未如美洲 Aztec 之統治者每於極短之時間內即戡伐極大量之俘虜（見 Inga Clendinnen, *Aztecs: An Interpretation* [Cambridge: Cambridge University Press, 1991], Ch. 3）此一事實顯示殷人之統治另有屬於政治結構之穩定因素，生祭並非用以鎮攝。

明確主張兩者應於本質上同一，如此篇「彝倫攸敘」一語所表現，則必為其宗教性質一重要躍升。前敘周人書中屢稱引「殷先哲王」，其事跡雖不得而詳，然周人代殷而猶以某種價值觀念稱揚之如此，亦必有所實指；並非周人得天下後，始幡然將殷之文化徹底改變。若然，則此篇之思想，究竟屬於西周初、西周中，甚或殷末雖尚無從得知⁷⁴，嘗試加以解讀仍是一至關重要之事。

洪範 所顯示之「彝倫攸敘」之思想內涵，倘就其所言九疇之說加以分析，則可論說如下：九疇者，「五行」、「敬用五事」、「農用八政」、「協用五紀」、「建用皇極」、「乂用三德」、「明用稽疑」、「念用庶徵」、「嚮用五福，威用六極」。其中第一項「五行」，據前言乃指五種民生物用，洪範 雖僅條列之而未言及災祥，然既云彝倫攸敘，則其間亦必有民用與物理相應之則。《國語·周語》載幽王二年西周三川皆震，伯陽父曰：「周將亡矣！夫天地之氣，不失其序；若過其序，民亂之也。陽伏而不能出，陰迫而不能烝，於是有地震。今三川實震，是陽失其所而鎮陰也。陽失而在陰，川源必塞；源塞，國必亡。夫水土演而民用也。水土無所演，民乏財用，不亡何待？昔伊、洛竭而夏亡，河竭而商亡。今周德若二代之季矣，其川源又塞，塞必竭。夫國必依山川，山崩川竭，亡之徵也。」依此說，五行之得守常，必在陰陽之調，過其序即亂。特前言鯀堙洪水，乃水官失治，而此三川之震，則為民亂所致。民亂而致陽迫於陰，則地震川塞，水土無所演，民亦受其害。兩段相較，洪範 僅言五行未配陰陽，而伯陽父則以「陰陽伏烝」言水土民用，已以氣之理序為言，思想已有部分進展⁷⁵。雖則如此，伯陽父之論以水土演可致民用，仍是解讀「九疇」項下「五行」說之一重要參證。

至於第二項「敬用五事」，以貌、言、視、聽、思為所敬事：「貌曰恭，言曰

⁷⁴ 洪範 篇有「王省惟歲，卿士惟月，師尹惟日」之語，自劉節以來學者頗疑其序連為稱不見它籍，事當晚出，然李學勤考西周晚期器 叔多父盤，正以辟王、卿事、師尹連稱（見 叔多父盤與洪範，收入饒宗頤主編：《華學》第5輯〔廣州：中山大學出版社，2001年〕，頁108-111）。而保利藝術博物館所購得西周中晚期器 鬲公壺，亦有若干敘語與 洪範 相通，故增強 洪範 成於西周之可能性（說詳裘錫圭 鬲公壺銘文考釋，收入保利藝術博物館編：《鬲公壺》〔北京：線裝書局，2002年〕，頁35-54。唯裘氏文中仍有一處可商，即釋「設征」為「立五行之官」，此說未若李學勤以《國語·齊語》「相地而衰征」之語釋之為確〔詳 論鬲公壺及其重要意義，《鬲公壺》，頁23-34〕。今檢《逸周書·程典解》篇中有「修其等列，務其土實，差其施賦，設得其宜」之語，正是切合文中「差地設征」句意，可為李說補證）。

⁷⁵ 此一解釋若合理，則 洪範 之成立年代至遲應不晚於伯陽父之時。

從，視曰明，聽曰聰，思曰睿」，而其成效則為：肅、乂、哲、謀、聖。此則為政治上領導者修德之標準。此所謂「五事」，蓋即以人實際操持之宜慎者為言，未及於「德之所依據」，亦未及於「天之所終成」。至於其下文云「三德」，曰：「正直」、「剛克」、「柔克」，說亦甚為質樸。相較而言，現今郭店楚墓所出土之五行篇，以「仁」、「義」、「禮」、「智」、「聖」分配五行，乃將人之行德與天道搭配而言，而以德之實有為「五行」行於中心之驗，具有哲學上「系統」建構之意義，固頗為不同⁷⁶；洪範「五行」說之與子學相異亦從可見⁷⁷。

「九疇」之第三項「八政」，曰：食、貨、祀、司空、司徒、司寇、賓、師，此八政乃政務之分項與分職，極關緊要，頗有助於古代歷史之理解。蓋自來言中國制度之建立，皆重《尚書》之堯典，《周官》則有信有不信，至於近代則並堯典亦不為學者視為實錄。今倘以「八政」之說取與堯典比觀，堯典羲和掌天官，伯夷為「秩宗」典三禮，夔典樂，皆「祀」之屬。后稷播時百穀，即「司農」之職，掌「食」；「賓於四門」者，即「賓」之官。其「士」之官，則此之謂「師」。此外「司空」、「司徒」皆如之。至於堯典所云「共工」，可歸之「司空」，「虞」則可并之於「農」。兩者所云，事固亦不甚相遠。而堯典之所以不為近代學者所取信，其文中集合各遠古民族之先祖於一廷不必論，即制度之有四岳、十二牧，又於百官之上有百揆、二監以總之，論體制蓋已超「封建」而上之，不合演化之序，斷非夏之前所可有，故無信實之可能。相較而言，洪範之說，則並無此可疑之兩點，毋寧較為近實。

「九疇」之四、之七、之八，以論歷、卜、徵，並是古人成治所必備，而洪範言之亦極平常，無可怪之說。而就《左·成·六年》傳文觀之，或人論戰

⁷⁶ 楚簡五行云：「五行：仁形於內謂之德之行，不形於內謂之行。義形於內謂之德之行，不形於內謂之行。禮形於內謂之德之行，不形於內謂之。於內謂之德之行，不形於內謂之行。聖形於內謂之德之行，不形於內謂之〔德之〕行。德之行五，和謂之德，四行和謂之善。善，人道也。德，天道也。」（五行釋文注釋，收入荆門市博物館編：《郭店楚墓竹簡》〔北京：文物出版社，1998年〕，頁149。）案，此文以「合天」為「德」，未盡天為「人」，乃針對道家「天」、「人」之辨而起，為儒家之回應。文中以「和」為德，「德」為天道，蓋已於五行之上說有一統一之天德，為人德所以可能之由。故此謂之「具有哲學上『系統』建構之意義」。

⁷⁷ 李學勤將洪範五事與中庸乃至帛書五行相對比，認為洪範雖未明言五事與五行之關係，其說仍應與古術數有關（帛書五行與尚書洪範，《李學勤集：追溯·考據·古文明》，頁363-371）。然肅、乂、哲、謀、聖既亦見於《詩·小旻》，五事之起未必與術數相關。

而引此書「三人占，從二人」之文以說，武子亦隨為答言，正見 洪範 之文必為時人所習知；此亦其書流傳已久之一徵。而在其論卜之說中，有言「汝則有大疑，謀及乃心，謀及卿士，謀及庶人，謀及卜筮」，論則亦切合當時之觀念與態度，與 盤庚、大誥、洛誥 所表現者相同，顯示作者對於當時政治文化之理解與議論，尚未完全脫離「實務參與者」之立場。

九疇論最特殊者，厥在其第五項「建用皇極」之說。其文云：「皇建其有極，斂時五福，用敷錫厥庶民。惟時厥庶民于汝極，錫汝保極。凡厥庶民，無有淫朋；人無有比德，惟皇作極。凡厥庶民，有猷有為有守，汝則念之。不協于極，不罹于咎，皇則受之。而康而色，曰：『予攸好德。』汝則錫之福。時人斯其惟皇之極。無虐瑩獨，而畏高明。人之有能有為，使羞其行，而邦其昌。凡厥正人，既富方穀，汝弗能使有好于而家，時人斯其辜。于其無好德，汝雖錫之福，其作汝用咎。無偏無陂，遵王之義；無有作好，遵王之道；無有作惡，遵王之路。無偏無黨，王道蕩蕩；無黨無偏，王道平平。無反無側，王道正直。會其有極，歸其有極。曰，皇極之敷言，是彝是訓，于帝其訓。凡厥庶民，極之敷言，是訓是行，以近天子之光。曰，天子作民父母，以為天下王。」此論中所謂「極」，依「會」、「歸」言，即 周頌·思文「思文后稷，克配彼天，立我烝民，莫匪爾極」之「極」，亦即是「王道」之率則。然下文既云「王道」，此何以先為之立名曰「皇極」？則以「洪範九疇」承錫自天，故此之云「極」，非出於受命之王，而乃出之於帝，故云「皇極之敷言，是彝是訓，于帝其訓」。若然，則「皇」之所指言，必以秉帝命而能為「天下王」者，乃足以當之⁷⁸。凡為君主者，須恪遵此訓，以為常範，始克集斂「壽、富、康寧、攸好德、考終命」之五福，以普賜於其臣民，而民之會歸，亦必以「是彝是訓」為所儀則。而民既會歸於此矣，以為其極，則王亦將因之反受民嘉錫，得報如施；此即所謂「惟時厥庶民于汝極，錫汝保極」⁷⁹。

⁷⁸ 「皇」字依金文，上出有光芒形，蓋即所以象王而有光圍繞其首，《說文》以為「始皇大君」之稱，義固然，特以字屬會意則為未合。至於《詩》云：「皇矣上帝。」則是以言帝之盛德，故訓詁家說之為「大」。近人汪榮寶、王國維於此字之形、義皆有辨說，與此異。

⁷⁹ 本篇既云「錫汝保極」，又歷告之曰汝則若何云云，則「汝」既已為受錫之王，非指黎庶，錫命者若不當復說為王，解之者因多謂「錫汝保極」，乃「民錫君」，與上文「用敷錫厥庶民」之為「君錫民」者對。至於《史記集解》則引鄭玄說，以「又賜汝以守中之道」為釋，亦一說。

「皇極」一義倘作是解，則所謂「惟皇作極」，其所敷言之「彝」、「訓」，胥由帝命作之、帝命訓之，「皇」非尋常之「王」義，此說不唯可釋「凡用及『皇』字必晚出」之疑，且益證 洪範 一篇，其所內涵之宗教觀念仍極濃重，思想實較近人所估為近古。

洪範「九疇」之九，云「嚮用五福，威用六極」，此「威」字殆即如 多士 云「我有周佑命，將天明威」之「威」，而在該篇文中，周終殷命之「將天明威」，此罰乃「王罰」，出於天。可見至少於殷、周之際，所謂「王」，乃天命之位，在當時觀念中，本即有一必須符合之天志標準，此種因「名」責「義」之思惟，與封建體制中之「天命」觀，密不可分，並非始自子家既興後之儒、墨。故即在殷紂之世，視紂之作為已失王道，於殷廷之中亦非無持此意見者；周人於誓、誥中歷數殷紂之罪，固有其可以依憑為政治宣傳之理念基礎。故孔子於後世遠紹此義，其評「微子去之，箕子為之奴，比干諫而死」，乃曰：「殷有三仁焉。」

「王」乃居天位，秉天命，從而有「王」所以為王之道，此 洪範 所以敷陳「皇極」之義。而在其所標舉之施政原則與目標中，「天子作民父母，以為天下王」一句，則為整體「義理思惟」之首腦。此種標義之方式，明顯可見乃出自一上層政治菁英之思惟⁸⁰，故 洪範 一篇如非子學興起後所依托，而係出於春秋之前，則不論是否即是箕子之言，或有所增潤，皆應係在貴族階層中孕育形成。

洪範 篇中所顯現之「王道」義，子書中最與之相近者，為孟子。特在孟子之書義中，王者所秉之「天命」，已由「諄諄然命之」之「天」，變改為「莫知其所為而為之」之「天」，「皇極」之宗教義已由孔子所宣揚之歷史義所取代，故略有不同。雖則如此，孟子言「保民而王」之王道，猶常援引周初之 雅、頌 為據。此種引《詩》之方式，顯示孟子關於「王道」之理念，與周公所極力宣揚之「周德之興」相關，而此種思惟之理路與 洪範「皇極」之標準亦極相近。茲以一例明之，《孟子》一書記齊宣王問王政，孟子對曰：「昔者文王之治岐也，耕者九一，仕者世祿，關市譏而不征，澤梁無禁，罪人不孥。老而無妻曰鰥，老而無夫曰寡，老而無子曰獨，幼而無父曰孤。此四者，天下之窮民而無告者。文

⁸⁰ 楊向奎考論 洪範 之思想背景，謂其五行說所表現者乃西周之社會思潮，而非個人，其說著眼與此異，詳楊向奎：《宗周社會與禮樂文明》（北京：人民出版社，1997年），頁213-222。

王發政施仁，必先斯四者。《詩》云：『嗚矣富人，哀此疠獨。』」王曰：「善哉言乎！」曰：「王如善之，則何為不行？」王曰：「寡人有疾，寡人好貨。」對曰：「昔者公劉好貨，《詩》云：『乃積乃倉，乃裹餼糧。于橐于囊，思戢用光。弓矢斯張，干戈戚揚，爰方啟行。』故居者有積倉，行者有裹糧也，然後可以爰方啟行。王如好貨，與百姓同之，於王何有？」王曰：「寡人有疾，寡人好色。」對曰：「昔者大王好色，愛厥妃，《詩》云：『古公亶父，來朝走馬，率西水滸，至于岐下。爰及姜女，聿來胥宇。』當是時也，內無怨女，外無曠夫。王如好色，與百姓同之，於王何有？」孟子此說，歷數周道之興，自古公以來，正是同於周公稱頌周人先代之德之意。司馬遷(145-86 B.C.)曾於《史記·自序》中引據其父司馬談之言曰：「余先周室之太史也。自上世嘗顯功名於虞、夏，典天官事，後世中衰，絕於予乎！汝復為太史，則續吾祖矣。夫天下稱誦周公，言其能論歌文、武之德，宣周、邵之風，達太王、王季之思慮，爰及公劉，以尊后稷也。幽、厲之後，王道缺、禮樂衰，孔子脩舊起廢，論《詩》、《書》，作《春秋》，則學者至今則之。」此段引文中，司馬談係以周太史之裔論述周公之所以見稱於後世，語中所言「論歌文、武之德，宣周、邵之風，以達太王、王季之思慮，爰及公劉，以尊后稷」，即是闡明周公於《雅》、《頌》中追溯先王之德之功績。而在其理解中，周公此種以歌詩論述周德之所宣達，不僅揭示周代王道之根本精神，抑且為周人制作禮樂之所依據。中國後世論學者提倡經、史、政三者之相通，其精神源頭實皆可依司馬談此言遠溯之於此⁸¹。

依司馬氏父子之說，周公以「王道」觀念回顧於周史，可以將「周之所以興」概分為兩階段：一為太王之後，一為太王以前。以「太王」為界分者，溯王業之所從來起自太王，蓋即武王克殷追王三王之意；乃以天下為著眼。至於所謂「爰及公劉，以尊后稷」，則是述說周人之所緣起；為民族之立場。此兩種性質不同之歷史意識，實際亦皆並存於殷代哲人之觀念中，為當時「天命」觀所包容。周公於誥言與《雅》、《頌》之歌詩中，屢以「天命不易」之觀點相勸，冀殷遺多士「侯于周服」，亦即是據此為說。

周公「王道」觀念之可見考於後人之稱言，其著者如《左·昭·二年》傳：晉侯使韓宣子聘魯，且告為政而來見禮，韓宣子觀書於太史氏，見「易象」與「魯春秋」，乃曰：「周禮盡在魯矣！吾乃今知周公之德與周之所以王也。」此處

⁸¹ 關於周公製詩所內涵之史意，論詳錢師賓四(穆)：《中國史學名著》，《錢賓四先生全集》(臺北：聯經出版事業公司，1998年)，第33冊，頁24。

宣子所云，若加分敘，則「易象」之所以可見「王者之德」與「王業肇興之所由」，在於文王居羑里，處極危之地而能達知「居易以俟」之理，卦爻辭依此而演其象占之通義，故觀「易象」而可以思及此事。至於「魯春秋」，則因周公創為史官記注之例，凡周史之派駐各國，依例直書，事同王義，當時王政下逮而不至凌替者以此，故亦可以見周公之德與周之所以王⁸²。

此引《左·昭·二年》傳所記韓宣子歎語，若持與前錄司馬談論「周公之德」之語相比觀，則相近之中仍有可辨異。先論「春秋」部分：司馬談所言，乃因周公而下及孔子，其所論不僅於治道，尚有孔子為後世學者師法之義，故彼處論「春秋」，乃側重孔子之《春秋》，而非「魯春秋」，因之語中乃以孔子《春秋》論繼《詩》、《書》之後，以推明漢人所主張「六藝折衷於孔子」之意。至於韓宣子觀書，事本在孔子之前，故其所深賞於「春秋」者，乃「魯春秋」之為「王事」義，與司馬氏父子有別。

韓宣子觀書所深賞於「春秋」者，既在凡史記之所以為「王事」義，則「魯春秋」何以特為見出此意，亦當以「魯」之特殊地位與文化論之。蓋各國雖因周制而有史，其間實亦有不同，《左·昭·十五年》傳王謂籍談曰：「昔而高祖孫伯騶司晉之典籍，以為大政，故曰籍氏。及辛有之二子董之晉，於是乎有董史。女司典之後也，何故忘之？」據此傳，籍氏之於晉為司典，乃固有，而董史之亦傳於晉，則因辛有之子適晉。辛有去周在平王東遷之時，見《左·僖·二十二年》傳，而據《史記·自序》，在其前周惠、襄之際，以有子頹、叔帶之難，司馬氏亦去周適晉；俟晉隨惠奔秦，而司馬氏入少梁。史遷且曰：自司馬氏去周適晉，分散，或在衛，或在趙，或在秦。若然，則王官之散佈，皆因政亂，各國之史以王政之眼光典司史事，雖因此而有，然事有早遲。至於魯史，則因伯禽封魯，以周公之德故，方其初封，即備天子之禮樂，魯史以是而備。然既如此，何以孟子之論史，乃曰「晉之『乘』、楚之『檣』、魯之『春秋』，一也」？此則因孟子之意重在強調各國史記之有所同，此「同」即於王者之義有所近，孔子蓋亦承此而有所述作，故孟子以「王者之跡熄而《詩》亡，《詩》亡然後《春秋》作」之語說之。此亦僅是大較言之。至於韓宣子，則是就其所親見於魯史之完備者，而說之云爾。此為周公定制之一大項。

韓宣子觀書於太史氏，此所述為有關「春秋」之見義，至於「易象」，則亦有

⁸² 陳夢家解「觀書於太史氏」之「書」為《尚書》，亦一說（《尚書通論》，頁18-19）。

可發揮者。《易繫傳》云：「易之興也，其於中古乎！作易者，其有憂患乎！」又曰：「易之興也，其當殷之末世、周之聖德邪？當文王與紂之事邪？」此所云「憂患」，固即是前所舉「拘羸里」一事，文王蓋當此而有所懼於天命，故云。然何以文王有所憂患而演易，即為「易」道之興？經家多以下列二卦明之，今亦為衍說。《易·明夷》：「離下坤上。明夷，利艱貞。」爻辭云：「六五，箕子之明夷，利貞。」《易·彖下》則云：「內文明而外柔順，以蒙大難，文王以之。利艱貞，晦其明也。內難而能正其志，箕子以之。」此卦之爻辭以「箕子之明夷」為言，而《彖》傳則以文王與箕子連類為言，此不唯可為「憂患」之事作註腳，且可證今傳《周易》卦爻辭之形成確有取於文王與商紂之事。而其所以為「易」道之大興者，在此之前，卜筮之問，其所以「稽謀自天」，皆不過為吉、凶之占，自有文王之憂患，而後「居易以俟天命」乃成為君子立身之彝則，周人廣推此意，遂以之為「觀變玩占」者之所當深惟。此所以為易道之興。其有可疑者，特審《易》之爻辭有「王用享於岐山」之語，「王」之為誰未決，故不得判定以為即是文王之時作耳。韓宣子見易象與魯春秋而有前引之謂辭，或許卦爻辭之寫定，乃至藏於太史，其用不專限占筮，亦正與周公有關，故宣子並王德與王業而俱嘆之。

以上所述，為殷、周之際，文獻所表現當時之「天命」觀，與其中蘊涵之以「王道」為準則之政治思惟之主要脈絡。至於周人本此精神，擴展為一新的制度之發展，並以完成一種優雅之政治文化，則更應配合西周整體歷史之演進加以說明。

三、周代之禮樂制度及其推演產生之教育方式與功能

前引韓宣子聘魯見易象與魯春秋，乃曰「周禮盡在魯」，且云「吾乃今知周公之德與周之所以王」，此乃就文、武、周公致治之觀念與精神言，則如此。至於周公輔佐成王所實際建立之制度作為，出於上所已言之外者，則極為複雜難論。《論語·子罕》載孔子畏於匡，曰：「文王既沒，文不在茲乎！天之將喪斯文也，後死者不得與於斯文也。天之未喪斯文也，匡人其如予何？」則直至孔子之時，周禮自文、武、周公以來，可以考見者，尚所在多有。子貢欲去告朔之餼羊，子曰：「賜也，爾愛其羊，我愛其禮。」曾子亦曰：「籩豆之事，則有司存。」皆是也。然自來言周代禮制及禮文，所據者雖有《詩》、《書》、《春秋》、《左》、

《國》，以及三《禮》之屬，然其間難處有二：一為各書所言制度或有牴牾，另一則為其書之是否可信難決。今則由於鐘鼎銘文之史料遠較往時豐沛，確切可證之名物官制增多，故可以以一新的方式加以考論。

基於鐘鼎銘文之旁證，而應以一新角度加以思考並使用其資料，最要者為《周官》。《周官》於漢時較晚出，今文經師多不信之，何休至謂乃「六國陰謀之書」。然自有鄭康成為之注，更其名為《周禮》，其書遂顯，傳經者相沿不廢。逮清中晚今文經學起，重辨今、古，學者於《周官》一書或信或否，此議題轉趨重要。而至民國初，則因增多「制度」與「觀念歷史」之考證方法，疑之者更堅其信。然《周官》是否為戰國時書，與其書所言之周制是否可信，乃兩事。若以《周官》為周公「致太平之書」，此誠不然。然如其書雖後人纂集，其所言大體有據，則即未達十分之信，亦將是《左傳》之外，考古制者最要之籍，未可輕忽。

今人考《周官》之晚出，最要之質疑，一在其制度之過於完備，另一則是確認其書雜有子家之思想。唯《周官》一書，論者倘不將其定位為周公時著，且於考論時，能將其所表顯者，視為乃一歷時增衍之制度經後人廣蒐而重訂，非某朝之數度，則所謂「含有子家思想」，不即為推翻其書中一切載記之證。蓋《周官》一書雖雜有晚出觀念，其書依性質並非一空談思想之書，單憑某一子家之政治理想，亦無得憑空臆造如此龐大之制度而有可參稽⁸³。且其書不唯用字多存古訓，其中所涉及之名物器數，可以旁證於《詩》、《書》、《春秋》、《左》、《國》、《儀禮》、《禮記》，乃至其它子書者，難以稱數，近人以鼎彝銘文，加以考論者，亦復不少⁸⁴。故其書之晚成，與其所言之頗可採信，兩事並不相互抵觸。其所可真正質疑者，其實應在彼所欲還原之制度，是否曾因作者某種政治理念之介入，或對於周制本身之演變無從考證，因此產生若干認知上之偏差？然此種質疑，於事而言雖屬合理，具體之疑則必應舉出可疑之理由，方始具有意義。

《周官》一書所表現之制度是否可信，第一點當予以審視者，為其整體之結構。因政制之結構，牽涉當時人對於政治本質，以及政治管理技術之認識。《周官》一書以天、地、春、夏、秋、冬為周制之框架，此一組織概念，明顯運用一

⁸³ 亦有一說主張《周官》一書乃出新莽學者偽竄，此說以康有為《新學偽經考》為代表，然自錢師賓四作《劉向歆父子年譜》（《兩漢經學今古文平議》，收入《錢賓四先生全集》，第8冊，頁1-179）力破其說，此一可能業已排除。

⁸⁴ 參見張亞初、劉雨：《西周金文官制研究》（北京：中華書局，1986年），及李學勤《從金文看《周禮》》（《綴古集》〔上海：上海古籍出版社，1998年〕，頁23-27）一文所舉之實例。

近似「子家」之思惟為導引，有其不實⁸⁵。故就結構言，《周官》一書所言，必有不確。雖則如此，其具體所說，則亦並非自陰陽家、儒家或其它某一家理論推衍⁸⁶，以下當略舉其中大端之一論之。

大體而言，《周官》敘「冢宰」掌邦治，「司徒」掌邦教，以「治」、「教」對舉為法則天、地，加重「教」之地位，此明顯摻有儒家思想之特色。然「冢宰」之職，出「宗伯」上，事則非一無所據。《禮記·曲禮》云：「天子建天官，先六大：大宰、大宗、大史、大祝、大士、大卜，典司六典。天子之五官，曰：司徒、司馬、司空、司土、司寇，典司五眾。」此云「大宗」即《周官》之「大宗伯」，而此文以大宰、大宗、大史、大祝、大士、大卜之「六大」歸屬天官，此一類分，於史亦有相近之事證，《左·定·四年》傳云：「昔武王克商，成王定之，選建明德，以藩屏周。故周公相王室，以尹天下，於周為睦。分魯公以大路、大旂，夏后氏之璜，封父之繁弱，殷民六族，條氏、徐氏、蕭氏、索氏、長勺氏、尾勺氏，使帥其宗氏，輯其分族，將其類醜，以法則周公。用即命于周。是使之職事于魯，以昭周公之明德。分之土田陪敦，祝、宗、卜、史，備物典策，官司彝器。因商奄之民，命以伯禽而封於少皞之虛。」據此「祝、宗、卜、史」之屬一類，乃因當時政治合法性依附於神權，故必須有極為慎重之祭祀，故有此分職。《國語·周語》載有神降於莘，王問內史過，內史過對曰：「使太宰以祝、史帥狸姓，奉犧牲、粢盛、玉帛往獻焉，無有祈也。」韋《註》云：「太宰，王（案，一作「上」）卿也，掌祭祀之式、玉幣之事。祝，太祝也，掌祈福祥。史，太史，掌次主位。」然則太宰固可以因事而帥祝、史，祝、史專職掌，太宰總其事，職性相近。至於司徒、司馬、司空、司土、司寇，典司五眾，則與此為異。

「天官」與「五官」之類分如可信，則顯示周代政制中確實存在一「祭祀」與「政務」之疇別，且此一疇別即其政制中結構官署之主要原則，與所謂「邦治」與「邦教」之觀念不同。《周官》以「太宰」居天官之首雖是，以「邦治」為言則已有走失。至於近人頗有據「毛公鼎」銘文考證西周政制，而謂其宏綱乃以

⁸⁵ 錢師賓四曾於《周官》著作時代考（《兩漢經學今古文平議》，頁319-493）一文中詳舉《周官》書中涉及陰陽家與儒家思想之處，以為疑證，可參考。

⁸⁶ 徐復觀（《周官》成立之時代及其思想性格，收入《徐復觀論經學史二種》）、彭林（《「周禮」主體思想與成書年代研究》〔北京：中國社會科學出版社，1991年〕）依據《周官》書中思想成分，斷言其書成於新莽或漢初，皆是將其視為一具極高思想性之著作，說與此輕重不同。

「卿事寮」與「太史寮」為兩大官署，百官皆屬之者⁸⁷，其說甚盛，然是否真為如此？依此則亦有可疑。

近人以「卿士寮」與「太史寮」之二分說明西周官制，有一重要之證據，即是《國語》所記籍田之禮。《國語·周語》之文曰：「后稷省功，太史監之；司徒省民，太師監之。」論者據此，謂可證后稷、膳夫、農正等官當時皆納入「太史」之執掌管轄，「太史寮」擁有極大之事權。其實《國語》記語中云「太史監之」，不過指言「於禮監事」，乃視其儀，非謂若此者即歸屬太史，考論者唯因欲證二署乃並列之實權官署，故誤讀此文⁸⁸，從而產生混淆。

論者不唯以特定官署之二分說明西周官制⁸⁹，且亦依此以論說當時之「卿士」。《詩·大雅·常武》云：「赫赫明明，王命卿士，南仲大祖，大師皇父。整我六師，以脩我戎，既敬既戒，惠此南國。」論者引此詩，謂太師既可為卿士，而「士」字與「事」通，則「卿士」亦可推論為專職統領卿事寮諸有司之首長⁹⁰。然此實不然。蓋太師、太保，或太宰之屬，雖皆乃王卿士之一，其職乃輔弼王，如《尚書》所載周、召二公並輔之例。文中所謂「卿士」，太宰與師、保皆可屬之，特在此例，皇父為太師耳。至於輔弼之方式，或佈化，或率征，或顧命，則尚有可依事而權用之範圍。此詩所寫，即以太師主征之例；全詩乃命卿士以事，並非「始命卿士」。而依《尚書·金縢》之文，武王既克商二年，王有疾，弗豫，「二公曰：『我其為王穆卜。』」周公曰：『未可以戚我先王。』」此時周公為太宰，而「二公」為太公與召公，據《詩·大雅·大明》太公稱「師尚父」佐武王，則二公應一為太師，一為太保。若然，則太宰與師、保，非有統屬關係，其地位固在平行之列；皆所謂「上卿」。

周公為太宰，亦見《左傳》。《左·定·四年》：「武王之母弟八人，周公為太宰，康叔為司寇，聃季為司空，五叔無官。」是「太宰」一職地位之重要，本在司寇、司空之上。而《論語·憲問》載子張問：「《書》云：『高宗諒陰，三年不言』，何謂也？」子曰：「何必高宗？古之人皆然。君薨，百官總己以聽於冢

⁸⁷ 詳楊寬：《西周史》（臺北：臺灣商務印書館，1999年），頁301。

⁸⁸ 同前註，頁303。

⁸⁹ 另有一說謂卿事寮、太史寮之「寮」僅指僚友，並無僚屬之義，此說始自孫詒讓，近人亦有主之者（詳李學勤：《卿事寮、太史寮》，《綴古集》，頁28-34）。然《禮記·禮運》云「受卿事寮」，又曰「冢卿事寮」，則「卿事寮」亦當如「冢諸尹」之言「諸尹」，乃自成一階層，與卿士不同，故受卿事寮者乃得以「同卿事寮」如銘文之云。「太史寮」亦同。

⁹⁰ 楊寬：《西周史》，頁302。

宰，三年」，據此，則所謂「冢宰」一職，依義並非專職管攝百官，乃有時可代君王總合庶務，故《論語》有此說。以是論之，如 毛公鼎 之言「彼茲卿事寮、大史寮，于父即伊」，與 令彝 之言「王令周公子明保尹三事四方，受卿事寮」⁹¹，依理均可解為乃命受令者依命「掌事」之文；周之政制，並不必然即可據此說為乃以「卿事寮」與「太史寮」之二分為綱⁹²。

前引 曲禮 六項天官之中，「大宗」一項，《周官》以史、祝、卜等皆歸之，說為「春官」，此雖或已是一種變化，然以祝、宗、卜、史合為一類，猶合古義。而 曲禮 以司徒、司馬、司空、司土、司寇，所謂職在「典司五眾」者，別屬於「天子之官」，則證官權之總攝，於觀念上仍歸屬於天子。至於「典司五眾」一語，以治事為「司眾」，義則與司馬遷 自序 敘其父為漢太史令時所云「太史公既掌天官，不治民」之「治民」略等，蓋皆以兩類相對為言。

總歸而言，「太宰」所以居天官之首，乃以其近在王側，故王倚之為用，可以兼攬庶務也。然於其時，太宰、太保、太師之稱「公」，為王卿士，皆不過承擔襄佐之任，凡諸有司、御事諸「官正」，名義上仍皆歸屬於王，卿士必承王命而後受事監管；《國語》引周 秩官 之言，謂有貴國賓至，則若何若何，且謂「至於王吏（案，一作「使」），則皆官正揜事，上卿監之」，蓋猶可概見其事。並非如後世「內廷」與「外朝」分立，宰輔之職掌，具有本身之獨立性。至於司馬遷 報任安書 言：「僕之先人非有剖符丹書之功，文、史、星、歷，近乎卜、祝之間，固主上所戲弄，倡優畜之，流俗之所輕也。」其語自是以漢之朝況為言，故如此；其在周制，先「六大」而後「五官」，則仍是顯示「祭祀」於政治之運作中所長久佔有之優越地位⁹³。

以上所敘者為周制之見於《周官》而可考知之大端之一，而此一周之制度中

⁹¹ 令彝 後云：「明公朝至于成周，王令舍三事令，羣卿事寮、羣諸尹、羣里君、羣百工，羣諸侯：侯、田、男，舍四方令。」學者疑「諸侯」即指四方，何以為三事令所及（參見李學勤：《令方尊、方彝新釋》，收入中國古文字研究會等編：《古文字研究》第16輯〔北京：中華書局，1989年〕，頁218-224）？實則本句自「羣諸侯」以下或當從下讀，蓋倒裝而為舍四方令之對象。

⁹² 韓國磐謂卿事寮雖為卿士執政之官署，然 令彝 文中既與三吏、諸尹等並舉，足見三事、五官未必在其轄內，說較是，見 關於卿事寮（《歷史研究》1990年第4期，頁141-144）。

⁹³ 研究《周官》另有一可切入之點，即是書中所載記之社會組織，楊向奎曾以之與《管子》比論，謂可作為宗周東部，尤其是齊之史料看待（《宗周社會與禮樂文明》，頁186-200）。亦一說。

宗教與政治間所存在之緊密關係，亦可於前引《左·定·四年》傳所敘周公之明德，自「選建明德，以藩屏周」以下，種種錫予封命之狀況，窺測其中所曾發展之兩者交互為用之策略。此種策略，由於在其精神中，有一種強烈的前所敘及之歷史意識，且此歷史意識，並非僅是「族群的」與「利益的」，而乃是以普遍的「德」與「命」為其核心，故在其「依事制禮」之禮儀運用下，此種結合宗教與政治理念之歷史意識乃逐漸擴展成為一不分族群之「人道」觀念。此種「人道」觀念，其中既有「人」亦復有「天」。周之能以封建禮樂，於相對較短之時間內，即消弭異族間之認同矛盾⁹⁴，而殷、周及其它種種集團乃至民眾間文化之認知差異，亦逐漸為一新的共同理念所取代，凡此皆是其甚為重要之功效。

然則所謂周公之制禮，既有可以將人之人文意識轉化之功能，其制禮之核心，亦當有一足以構成某種「操作原則」之理念可以分析，於此則有數點可以述說。《左·文·十八年》傳記太史克之言曰：「先君周公制周禮曰：『則以觀德，德以處事，事以度功，功以食民。』」依此言，周公之制禮，大要可分四層次討論，即：則、德、事、功。「則」，即《詩·大雅·烝民》所云「天生烝民，有物有則，民之秉彝，好是懿德」之「則」，此「則」既出於天，亦是民物所依，為民之秉彝所好；凡後世子家依「物類」辨「理」，與依「人」而言「天」之概念皆從此出。故「則以觀德」必辨物，亦必觀人心之共同所向；禮以踐德，即是「心之所向」與「物則」之合一。前引 洪範 所言「彝倫攸敘」，亦與此近。

至於「德以處事」，關鍵則在「擇人先德」。《國語·周語》載：「厲王說榮夷公，芮良夫曰：『王室其將卑乎！夫榮公好專利而不知大難。』 頌 曰：思文后稷，克配彼天，立我蒸民，莫匪爾極。 大雅 曰：陳錫載周。是不布利而懼難乎？故能載周以至于今。今王學專利，其可乎？ 榮公若用，周必敗。』 既，榮公為卿士，諸侯不享，王流于彘。」夫擇卿士當先德，厲王不此之圖，乃用所悅專利之人，遂至事敗而遭流放。芮良夫引《詩》為證，正是有見乎此。

為政既應擇人，其舉措則當以「事功」為考量。「事以度功，功以食民」，如前引 洪範 之言八政：「食」、「貨」、「祀」、「司空」、「司徒」、「司寇」、「賓」、「師」之類皆是。此一種由官人，而立政，而養民之治道原則，後之子家

⁹⁴ 梁啟超考論中國古代社會階級之消弭，曾舉出兩項原因，謂一因統治階層愛民、保民思想之推擴，一因周人遵行外婚制所造成「異類」觀念之削弱（《先秦政治思想史》〔臺北：臺灣中華書局，1960年〕，頁29-43）。此論雖仍嫌粗略，然對於當時及日後學者之研究，仍極具啟發性。

亦大體承之；特各家所見有深淺，關注亦有不同耳。

周公制禮、立政，宏綱如是，至於節文之細，以及因時變化之過程，今雖無得而詳，文獻中猶頗有可資討論者；後世禮家所論，及至現今亦仍有其重要性。尤其以今日歷史研究之觀點言，周公制禮所造成之對於貴族階級之教育影響，則更有歷史上不可磨滅之價值。前引《國語》所載楚莊王時申叔時告士匱所以教楚太子之言，即是表顯當時貴族「習文」之一例；而其成效，可見於《左》、《國》乃至其它先秦舊籍者，實極豐夥，下文當擇要論之。

四、周代貴族階層所孕育之人文觀念與其概念化之脈絡

殷、周為政相承，無論以考古所得，或文獻之解讀，莫不然。然於另一面，周代文化之迅速發展，亦完全改變中國地域內之文明面貌。如繼殷之後，並無周文化之進一步發皇與創造，「中國」是否仍能締造為一具有普世價值之世界文明，且具有極強韌之生命力，如歷史所展現，實不無可疑。德國存在主義哲學家雅斯培 (Karl Jaspers, 1883-1969) 於論述有關世界古代文明時，曾謂西元前八百至前二百年間，中國、印度與伊朗、巴勒斯坦、希臘等地，皆同時產生於人類歷史有決定性影響之偉大的思想運動。此一時期之突破，肇生出若干至今仍為人類思维所遵循之基本型範⁹⁵。雅斯培此說所指之歷史時期，於中國即屬周代。而其所指言之思想運動，於中國即為春秋、戰國時期之子學發展。此一說法，與中國歷來看重周代之文治與周代所發展出之學術，雖不盡合，亦有其相近之處。且因雅斯培之論此，乃係以一世界史之眼光說之，故有其特殊之重要性⁹⁶。

雅斯培所指言之思想運動，就其性質論，可概分為兩類：一為世界性之宗教，一為世界性之學術。就中國文明而言，顯係後者。故倘若雅斯培對於人類文明歷史之詮釋，具有可以延續之論點，中國學術之起源問題，即必然應與「中國之成為中國」一問題密切相關。而中國是否可以於此文明之重大突破後，開闢出

⁹⁵ 雅斯培曾將此所謂「軸心時期」(the Axial Period) 之重要突破，視為一種「精神革命」(a great spiritual revolution)，或「人文之啟動」(an initiation of humanity)，參見 Karl Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* (Zürich: Artemis Verlag, 1949; translated into English by Michael Bullock, *The Origin and Goal of History* [New Haven: Yale University Press, 1953], pp. 1-21, 53-55)。

⁹⁶ 近代討論中國之學者，如余英時、許倬雲、史華慈 (Benjamin I. Schwartz)、張灝、陳來等，亦皆先後注意及於雅斯培此說，唯各人著眼不同，所詮釋亦有差異，皆可參看。

自身發展之路徑，因而有其歷史之特殊性，此一問題亦可依此脈絡，重新加以檢視。

原創性學術之肇始，與原創性「世界宗教」之創生，同屬困難。周代文化之高度發展，必於某些重要方面提供學術之創生以必要條件，自不待言。而就直接相關之項目言，周代因於政治文化之發展，致使智識階層持續於貴族階級中擴大，應為一重要原因。而前文所描述藉文字之使用，以宣揚某種特殊政治理念，或推行一特定之教化工作之機制，亦必佔據一關鍵位置。蓋中國文字文明，乃至藉文字而表現之主要文明理念，乃係中國地域內所自生，非由外來，此點至今已無可爭議。而就中國所留存或考得之甲骨文、金文，以及前所論列之典籍史料觀察，中國文字之採行，促成其系統化之使用，並與「中國結構」發生關連之因素，大體皆與政治之統治技術相關。而其所以展現某種特殊之撰述形式，由於係牽涉當時眾多邦國競合之形勢與彼此間政治之互動，因而形成中國古人最初觀念中之所謂「封建」體制，故可能之主要原因，應是如前文所敘，在於統治階層企圖藉由「典冊」與「誥命」之文字使用，以達成穩定其政治結構之目的所使然。

由「封建」建構之方式觀察，中國局部範圍內所發展出之個別的社會內部權力趨向「集中化」之組織傾向，與整體長期維持之層級制關係，事實上皆係為解決本已存在之多元競爭壓力而產生；此種壓力迫使中國區域內支撐治權合法性基礎之宗教，逐步朝向「政治化」一途發展。前文所敘及殷、周所共有之一種「繼承」觀之文化現象，即是中國境內與政治相關之宗教大體皆邁往同一趨向發展之明徵⁹⁷。而此種「宗教之政治化」之發展，有其存在於中國古史中之痕跡。古人所謂「絕地天通」、「禮不下庶人」，乃至祭祀儀制中之層級原則，皆是由此肇生。前引《國語·楚語下》觀射父答楚昭王問「絕地天通」之義，語中曾云：「少皞之衰也，九黎亂德，民神雜糅，不可方物。夫人作享，家為巫史，無有要質。民置於祀，而不知其福。烝享無度，民神同位。民瀆齊盟，無有嚴威。神狎民則，不蠲其為。嘉生不降，無物以享。禍災薦臻，莫盡其氣。顓頊受之，乃命南正重司天以屬神，命火正黎司地以屬民，使復舊常，無相侵瀆，是謂絕地天通。」⁹⁸ 依此觀射父之說，少皞之前，民間本無祀神之事，一切掌於王官，「民

⁹⁷ 此處所提出作為特定描述用辭之「宗教之政治化」一語，非指此一宗教業已喪失其作為宗教之基本性質，而僅是標識其發展中某一特殊現象。

⁹⁸ 此段引文為研究中國古代社會文化極重要之資料，其最先以現代觀點注意及此而影響於學界者為梁啟超，見梁啟超：《先秦政治思想史》，頁19。

神雜糅」，事起於少皞。而顓頊目睹「烝享無度，民神同位」所造成種種之害，故復古制，命南正重司天以屬神，命火正黎司地以屬民，然後民、神「無相侵瀆」。此說倘以今日人類學之眼光為之分析，原始宗教司祭之「巫」，掌握種種神秘技術，本乃社群中地位最高之人，祭祀之事確非民家所能從事。然逮社會逐步擴大，祭祀即有時無法全由統治者控制，尤其倘使其治下尚有異族之人，則更難完全將彼等所本有之宗教改變。所謂「九黎亂德」云云，即是顯示此種治內異族固執其原本信仰之現象；特論者乃以一文明統治者之立場視之，故說之如此。文中觀射父謂顓頊之命南正重與火正黎，乃分司天、地，此種別官分理之說法，不論其是否即發生於所謂「顓頊之世」，皆表示「治民」之事，與統治者為求鞏固其治權合法性所進行之祭祀，於政務功能上，必於某一時刻業已具有條件加以區隔。

觀射父於其說中以「巫」「史」同列並稱，此一點除顯示遠古時代兩者應屬同源外，由於在其整體之論述中，皆是以「王治」為主軸，「巫」之超絕地位已不復如前，故巫、史之別官分職，於觀念上實已是歸屬王官之分支⁹⁹。此種視祭儀之執行必應納入治權管理之思惟，一方面顯示政治意識於某些實然之運作上，已不低於宗教意識；另一方面則顯示本文所謂在中國地域內進行之「宗教之政治化」之發展，確曾有一番體制上之作為，特不確知始自何時¹⁰⁰。而職官化後之司祭，則巫、覡之外，據觀射父稍前之言，尚有祝、宗之類，其職蓋皆與「史」近。此點亦可證之於前引《左·定·四年》傳「祝、宗、卜、史，備物典冊」之文。而據觀射父所敘言，「祝」因職司而效能，包括知「山川之號、高祖之主、宗廟之事、昭穆之世」；「宗」之所掌，則亦有知「上下之神、氏姓之出」等項。凡此皆顯示歷史記憶於宗教祭祀之重要，「巫」、「史」之所以或出一本，實即因此。《國語·晉語》：「瞽史之紀曰：『唐叔之世，將如商數。』」云云，應即是其事之遺留。而自有載紀之法，竹帛之用勝於口耳，掌文字者不得不為專司，史之作

⁹⁹ 《左·隱·十一年》傳：「春，滕侯、薛侯來朝，爭長。薛侯曰：『我先封。』滕侯曰：『我，周之卜正也。薛，庶姓也，我不可以後之。』」案，滕，文之昭，乃周同姓封國，而又世掌周太卜之職，故滕侯自謂當次薛侯異姓之先。據此，司卜之任在周雖重，乃以諸侯之貴近者掌之，與周初周公之為太宰，康叔之為司寇，聃季之為司空者相同；非別為一祭司之權力階級。

¹⁰⁰ 陳來主張周人之「天」為一具有倫理位格之「理性實在」，其禮樂文化之為「有條理之生活方式」，與德國社會學家韋伯 (Max Weber, 1864-1920) 所描繪之理性化宗教特徵完全符合。中國由夏以前之巫覡文化發展為祭祀文化，復發展為周代禮樂文化，最終則產生儒家之理性化思想體系，其演變為一「祛除巫魅」邁向「理性化」之歷程（《古代宗教與倫理——儒家思想的根源》〔北京：三聯書店，1996年〕，頁8-12），說與此異。

書蓋以是別於矇誦，《國語·楚語上》「史不失書，矇不失誦」，即是表顯其各自之功能。而「史」字造字之形，固亦即象狀其事¹⁰¹。此為「史」官之真正起源¹⁰²。至於日後「史」官地位之提昇，與其宗教性之降低，則是配合整體政治控制力之增長，與合法性移轉之發展而出現。

此所敘言中國境內「宗教政治化」之結果，不唯促使宗教祭儀成為統治階級操行政務所不可或缺；且在其儀式之履行中，存在一股將政治導向歷史思惟之力量。特在實際之操作上，一方面，祭祀之主祭乃承受天命之居位者，居位者最上之天王具有決定「禮制」之權，所謂「制作」；而祭儀之執行則由包括巫、史在內之世襲官僚所職司，並無獨立運作之僧侶階級。另方面，民眾亦無屬於私人性質之儀式參與¹⁰³，故此種政教結合之形態具有本身之特殊性。而由於此一政治化之宗教，其所擁有之真正的宗教內涵已受侷限，因此須藉文字表述以寫定「教義」之需求，並未出現。在今日所可考知之文獻形式中，實並無頌、祝、卜問之辭外，屬於此一方面文字使用之狀況。甚至常佔據古文明極重要地位之「宇宙起源神話」，亦未於上層政治文獻中留有痕跡。至於文字使用於商業方面之功能，若以殷人為例，由於在其統轄及服屬之區域內，經由高度政治控制所維持之資源與人力之流動皆以「單向」為主，真正屬於貿易之作為，可能僅部分底存在王朝與外夷之間，或國內各地統治階級之間與各別分業之間，如學者所測想¹⁰⁴。故其運作

¹⁰¹ 有關「史」字字源及上古史官職能之討論，近人皆受王國維說影響，詳王國維：《釋史》，《觀堂集林》，卷6，頁251-262。

¹⁰² 《小屯·殷墟文字丙編》七一有「貞，我史其𠄎方」之辭，《殷墟古器物圖錄》十三·一則有云「三令我史步伐𠄎方」，學者因疑史官之於殷代乃武職，尚未成為掌記言、事之官（詳胡厚宣：《殷代的史為武官說》，收入胡厚宣主編：《殷都學刊》增刊——《全國商史學術討論會論文集》〔1985年2月〕，頁183-197）。而自《史密簋》出土，銘文中有「王令師俗、史密曰東征」，學者遂由此推論，史官戍、征之職能至周尚存，與掌詔令簿書者並峙為兩類（吳鎮烽：《史密簋銘文考釋》，《周文化論集》〔西安：三秦出版社，1993年〕，頁242-247）。然古人秉命率征，自王卿士以至師史皆可臨事而受，班師而復，僅以卜辭、彝銘有「令征」之文即推論史為武職，證未確。李學勤論此，引《周禮·大史》「抱天時，與大師同車」之文以為史官參與征戰之證，此與「率征」雖不同，事亦可參（《史密簋銘所記西周重要史實》，《走出疑古時代》〔瀋陽：遼寧大學出版社，1997年〕，頁171-172）。

¹⁰³ 儀式行為之歸屬統治階級而不復由社會成員集體參與，顯示宗教之政治功能已大幅提昇，成為區畫階級之工具。春秋時代貴族之僭禮，成為炫耀性作為，即是以負面方式呈顯此種功能。

¹⁰⁴ 關於貿易於商代文明結構與其形成中所扮演之角色，如此處所述，參見張光直《古代貿易研究是經濟學還是生態學？》（《中國青銅時代》〔臺北：聯經出版事業公司，1983年〕，

方式，主要仍由政治力支配¹⁰⁵，相對而言，較高程度之自由貿易局面尚未形成，自主的商業活動亦未成為促進文字使用之主要動力。總之，以今日較可確說之古史狀況論，殷商政權基於政治考量，將其祭祀文化擴展，交由其附屬集團之統治階級分享，因而傳予禮器之製作與文字之使用，此一現象實正可為中國古代文字使用之偏向特質提供見證。

殷、周文字之偏向政治使用，除乃藉「可記憶」之方式標識、強化統治根源之神聖性外，宗法、廟祭制度之制訂，中國文明圈內封建政治秩序之位階化，甚至占卜文化中「天人交通」之種種請諭，如卜辭與典籍中所顯示，以及外交上逐步產生之聯盟或臣屬關係，亦皆可經由文字之表示，獲得明晰且堅固之確認與彰顯。故政治經由歷史意識之建立所提供之穩定性，必因而大增。此項效益可經由殷、周長期關係之形態測知。而周於代殷之初所廣泛使用之「詩」、「書」二體，則更可說明文字化之政治語言，已成為塑造當時特定的政治文化所必須。且正由於此類日益深化之政治語言之使用，漸趨於複雜與重要，故專管各種文字製作、典藏、考詢以及運作相關政事之職司，其所被賦予之尊重與期待亦日益顯著。周之史官，乃至其它官僚系統內所逐步孕育產生之「職守文化」，正有其關繫當時政務階層中因政治語言之深化而衍生之一種「文化意識」之重要性。此種文化意識之概念化，可經由文獻中所呈顯之語言表述或間接傳達者，予以勾勒。而其核心部分，則是經由前所分析之特定的「天命」觀所引生之一種「德」與「則」之觀念。

所謂「德」，就當時所運用之政治意涵言，包括兩層意義：一層為足獲天命嘉錫之屬於「善」之內容，另一層則為由此所衍生足以延續天命之福基。周人凡自述受命之所由，或佈達命封、命土、命爵、命賜之誥語，大抵皆圍繞此兩層核心意義¹⁰⁶。且凡依世襲封、襲爵、襲祿者，多重複受誥，以增強、提醒此種關繫自

頁 141-154)。

¹⁰⁵ 西周彝器銘文中所載涉及田土、物易、賈市者，多數皆與政治網絡相關， 留鼎、 衛盃、 格伯簋、 兮甲盤 皆其著例。然李學勤據 魯方彝 銘「齊生魯肇賈休多贏」之語，則認為周代商品經濟已頗發達（ 魯方彝與西周商賈 ，《李學勤集：追溯·考據·古文明》，頁 193-199）。

¹⁰⁶ 郭沫若曾謂《周書》各篇與周初彝銘所表現之「德」字之義，就內而言，乃指主觀之修養，從外而言，則包括客觀方面之規範；而凡此皆係站立於帝王立場，以「天道」為愚民之政策，而「德政」則為操持此政策之機柄。並謂「禮」字後起，乃由「德」之節文蛻化而來（說詳 先秦天道觀之進展 ，頁 317-376）。實則周之因於殷禮而損益，與周之受天新命乃因文王之德，此兩事，一屬功能性，一屬精神性，性質有異。至於「禮」字出現於

身地位取得之歷史記憶。故就命封者與受封者而言，天命之普被，實使彼此於同一基礎上，拓展、連結成為一相互承認之共榮體。至於所謂「則」，據周人最初使用之命義，所謂「天生烝民，有物有則，民之秉彝，好是懿德」，則是人依於天命之展現與普被方式，而意想之軌律；人之好此而致思，乃冀欲追溯於「善」之所以可能，從而發展為一種有關世事「應然」與「所以為應然」之認知。《詩經·周頌·維天之命》有云：「維天之命，於穆不已。於乎不顯，文王之德之純。假以溢我，我其收之。駿惠我文王，曾孫篤之。」「維天之命，於穆不已」，顯示天命之可憑則，而「駿惠我文王」，則是具體說出一「法天」之實例。故儀型文王之德而以之為法，與奉天之則，倘以歷史說之，並是一義。若是而為演繹，則可構成一具體的「以人合天」之「德命」觀。《書》與《易》卦爻辭中偶用之抽象義之「道」字¹⁰⁷，得以於日後之春秋時期，逐步提昇其觀念之哲學性義指¹⁰⁸，正是與此一思惟之核心特質與傾向有關。

綜括而言，以「德」為核心之「天命」觀之大量出現於周初典籍與冊命文字，顯示周人依此而為之禮樂制作，必曾產生極大之政治影響。此一特有的倫理觀念，就其關注、匯集之中心言，雖仍是封建權力之真正持有者，然由於一種集體的「命運」觀念之建立，已使此種政治形式之維持，成為政治乃至社會正義之標準。後世論《詩》者，謂詩人賦詩，於美、頌之外，亦有所譏、刺，正顯示此一文化之效應。周代職司冊命、典籍之史官，乃至其它承命執事之卿士臣僚，因於政務之參與，從而促成此一觀念內涵之發展，應是可以理解。固然此種經由王命受職，或《禮記·曲禮》所謂「宦學事師」從而產生之可能的反省思惟本身，

何時，與「禮」之實質內容之歷史起源，亦非一事，皆不當混同。

¹⁰⁷ 楊寬舉 隨卦「有孚在道以明」一語，謂此「道」字指事物發展變化之規律（《西周史》，頁 654-655）。唯本卦爻辭僅就君子之持行言，尚不能證明「道」字已具有類近於哲學義之「理」字之義旨，貫通於天、人兩種不同觀念層級。

¹⁰⁸ 「道」字涉義之變化，近人多注意孔子稍前鄭子產「天道」、「人道」之語。唯子產之言，本因前年冬，有星孛於大辰，論之者以若火作，則四國當之，故鄭裨灶言於子產，欲以瓊、瑱、玉瓚禳火，子產弗與，而今年四國果火，故復請之，子產乃曰：「天道遠，人道邇，非所及也，何以知之？密焉知天道，是亦多言矣，豈不或信。」遂亦不與，而鄭亦不復火。然其明年之七月，子產為火故，亦依禮大為社，祓禳於四方（《左傳·昭·十七、十八年》）。綜觀此事，子產取擇之智，頗近孔子所謂「務民之義，敬鬼神而遠之」。然就春秋當時政治文化之狀況言，凡國有大事則卜，凡象有所現於天，則以為乃類告示人；子產之言天道、人道，其義依然係依天、人之「主體作為」為言，且亦未廢祓禳之事不用。故依性質言，尚非一種「宗教」過渡於「哲學」之轉變，與日後子學因學術條件成熟而造成之抽象思惟之急遽提昇者不同。

仍係依附於統治者所塑造之合法性理念，並不存在職司者實然之獨立立場，然此種「參與」之存在於官僚系統，當使整體政治合法性之維護，其意義不僅止於政治權力之鞏固而已。

本文此處所謂政治合法性之維護，與政治權力之鞏固，其事不盡同，重點在於：合法性理念果若能成為政治權力中維持其穩固之因素，必有賴運作權力系統之成員之認同，以及被統治者之實質接受。故合法性理念本即具有某種抽象性與普遍性。商、周統治者之所以意願將其祭祀文化之「內涵原則」擴大，推展成為「封建集團」統給階級可以摹效之政治形式，並依於此項秩序原則形成制度規範，正是顯示一種「政治理性」之發達。此種政治理性成為政治語言互動之理則，且亦實質支撐其政治權力之基礎；商、周禮制之具有超越「儀式」或「權力象徵」之意義者在此。而周人之所以為後人視其政治文化為一種「文治」，正是周人於鞏固本身政權之道德勸說過程中，真實建立一種可被廣泛接受之「個人」與「群體」關係之價值理念，從而有效底以此種價值觀所發達之倫理實踐，強化其政治之合法性基礎。而正因如此，故統治階級所延伸擴大之官務組織內部，因於參預政務推行與權力結構之維護所發展之文化認同意識，已超越政治權力中純粹基於支配關係所形成之「統屬」觀念本身，逐漸使之成為社會上層成員意識中之價值標準。而此一標準所支撐之合法性之逐步強勢化，亦同時節制「粗暴的」政治權力之行使。就歷史趨勢言，倘若此種觀念進一步經由宏觀式之反省，結合於歷史思惟，即可能明確化，將前所指言之「王道」觀人文化，成為一具有某種哲學意涵之「人道」概念。春秋時代「大夫」階層及史官系統成員於參政過程中，所自我承擔或被賦予之特定的道德期望，即是於此一形勢發展中實質形成。

執政卿士、大夫或官署之附屬臣僚，所逐漸發展出之特有的「守道」或「守官」精神，依後世所留存之文獻脈絡追尋，重要者約有兩期：一在西周初，一在較後之春秋。其在第一期者，關鍵在於前文所論周於代殷後，對於新取得領導地位之合法性之歷史詮釋，以及治術思惟之擴展。此種發展，由於在現實之層面，係配合西周大規模之封建，與所以羈縻此「周服」網絡之政府建構，故如欲將原本已存在之「德哲」觀念，進一步具體化，以削弱新秩序中必然將引起之疑慮，周人不唯應展現一種禮儀規格上值得欣羨之風格，提供一種具有說服力之新的世界願景，亦應於現實面上，制定出具有效能之政治體制，與可實踐之政治目標；並恪遵若干自訂之正義標準。凡此皆非少數周代王室核心成員所可單獨達成，故周人於《詩》、《書》，乃至一切鼎彝銘文中一再宣示「駿命不易」之觀念之同

時，周人實以朝聘、盟會、誓約種種方式將「君」與「臣」間，甚至「君」與「氏族」間之關係，皆融結於其「擴大福基」之穩定性基礎之中。此一具有新意之關係建構，由於已加入較殷人遠為宏闊之心胸氣度，且於策略之運用上，亦能以關繫集體福祉之政治道德理念，逐步取代原有對於「天命眷寵」之信賴。故能於具體之實務操作中，建立一種以「守官」為「守道」之職官倫理。抑且為求實際效果之達成，周代王室亦真實底將此新的政治理念透過禮樂方式灌注於其貴族之養成教育中。而就政治之實質關係言，由於此一觀念中之道德意涵，實際上乃允諾不同政治勢力與結構之共存，故強權間之緊張關係得以獲得實質消滅。尤其周公定制之後，周室此項「文治」原則始終秉持未改，實際參預政務之推行者，透過經驗，逐漸建立對於此一禮治精神之信心。此一現象，可於《國語》一書所記西周賢卿大夫之言談中窺見，前引芮良夫之諫厲王即為一例。綜括而言，周人封建政治中基於「尊重」與「自我節制」原則所形成之長期寬容，雖不免使周室自身之權勢凌替，邦國、部族，甚至外夷間勢力之對抗，卻亦從而達致某種程度之緩解。殷人遺裔經由周冊封，後亦接受「周膺天命」之事實，不復於中國之中爭統，此一命運與同之現象，雖亦有現實之考量在內，然不能不謂仍是周初以來文治所產生之效益。而在此過程中，除西周王室權力核心之外，輔佐王室之重要成員，如召公、畢公、史尹之類，由於親膺參贊之職司，乃至運作一切政令作為，故實際上亦同樣以維繫並弘揚周初立國精神之責自任。此為周代政務成員發展出其特有的人文精神之第一期。

繼此之後，其次一期則在東周之春秋，周室之實質聲望已不復如前，王政下逮，陪臣執命，封建倫理之約束力大幅衰退，然當時中原重要諸侯，所以於封建倫理仍甘於部分依循者，各國之賢卿大夫仍保有權力運作中政治理性之判斷與文化信念，實為關鍵。此亦顯示前文所指周公禮制教育之成果，確實存在。而當時另有一延伸周代王官文化於列國而發揮極大功效者，即是前言部份國家於自身所備「司典」之外，承受於周人散逸之史臣所帶來之典史制度。此輩史臣駐在寓國，遇國大事或有爭亂，依例直書為記，且以赴告各國，各國聞知，則得依所判記而為討、納。此一情形之關繫於當時政局，即後來孟子所謂「王者之跡熄而《詩》亡，《詩》亡然後《春秋》作」之時代背景。故於孔子因魯史而成《春秋》一書所涵蓋之期間內，各國間勢力之抗衡雖已逐漸加重，各國間依循舊有倫理而自我節制之狀況，仍係維持國際秩序與和平之重要因素。此點顯示大夫執政與史官繫統，雖出於形勢，其精神已漸有一客觀化之倫理意識為其憑藉。當時情勢，

並非於一封建禮制式微之狀態下，由一群亂政之貴族與個別但知執行事務性職司之臣工，護行一即將崩解之制度。周道之維繫於未墜，此一特殊的「在人」之因素，實未可輕估。此為周代政務成員發展出其特有的人文精神之第二期。

封建系統內之官務參與者，由於政治文化之延續與政治形勢變遷而增強之精神，所以當強調說為具有某種人文意義者，在於其中所含藏之一種價值觀之覺醒。此種價值觀，由於並非僅是實際掌權者為求得其自身特定的政治目標而有，與周之將興、初興時不同，故就其所秉持之正義意涵言，乃立基於一「天下共有」之立場；個人與群體福禍相倚之集體意識極強。周王室及上層統治成員所積極培養、建立之政治文化，其意義至此已不復僅限於支撐一姓一族之政權。周人治下之社會，所以能於稍後出現具有「普同的」文化意識之智識份子，意欲肩負一社會改造之使命，此一現象之發生，正可視為乃周公文治精神之延續、轉移與擴大。

而在此文化遞昇與衍化中，周人之文治精神由「政治的」擴大轉向為「文化的」，由前論可見，實有一持續之脈絡可以約略指明，即是藉由對於人內在條件與外在環境（包括政治與倫理）之關連之逐漸加深之體認，周人企圖建立並維繫一種可以普遍遵循之價值與長期穩定之社會系統。此種與政治作為同時並進且日益凝聚之人文精神，不僅有一當時人視之為「禮」之意識存在，且在其中有一導引哲學性思惟之特殊發展，即是依「德」、「則」觀念而擴展之「道」之概念¹⁰⁹。今日所傳猶可考見之文獻，《詩》、《書》不必論，即如《左傳》、《國語》，可以依此而理解之言談，實甚繁夥。故吾人倘若作出一綜括之論述，實可謂周人基於其歷史意識以及治術思惟之發展，已將其「受命」觀中所蘊含之「德哲」思想，逐步延伸於「禮治」與「禮文」之反省討論，使其中類如「德」、「則」諸字所涵蓋之觀念內容漸次明確化、深刻化。而其最終之結果，則是賦予「道」字以哲學義涵之初步基礎，令「道」字凝聚成為日後子學發展中引領思想之工具。

「道」字之逐步趨向較高層次之哲學義涵發展，此一發展，就意義言，不唯表現為一歷史承衍觀念之總結與提昇——亦即是將中國封建「繼統」觀中所已漸發展之「以德論命」之傾向，建立於一更為普遍之屬於人性層面之基礎上——且

¹⁰⁹ 「人文觀念」指人因反省於自身所創造之整體性、連續性生存改造而產生之一種理解與揣想；此理解與揣想如經加工，最終以一概括性之語詞加以表述，且發展成為導引群體思惟之工具，則能使其意義逐步明確化，成為延續文明之重要質素，此過程即是所謂「概念化」。

在其使用中，「道」字作為「義理根源」之義涵亦漸次呈顯，終至變改「道」字原本依附於「作為主體」之地位；此對於中國哲學之正式誕生，實為必要之一步¹¹⁰。而就政治思惟言，一旦此種新形態之「以人合天」之思想能以某種哲學方式確立，則其進展不唯將使中國真正具有產生離異於神權形態之民本觀念之可能¹¹¹，且亦於同時呈顯出政治思惟外，一種屬於日後倫理學上所討論之價值目標¹¹²。

而凡此種種條件之成熟，未久即出現於孔子時代之中國，孔子亦即是在此條件下發揮其深厚之影響力。《論語》中曾載記孔子評其弟子子賤之言曰：「君子哉若人！魯無君子者，斯焉取斯？」孔子此處所言之「君子」，蓋指貴族階層中之賢士大夫，而「魯多君子」，則顯示魯地貴族階層因於傳習禮樂而造就之文化狀態。孔子之有教無類，將其所謂「志道」之學，教授於一般階層，蓋即是植根於此一土壤。而就孔子之後，孔子弟子遍及各國，且子學亦迅速於中國開展之狀態觀察，亦可見經歷數百年文化發展，中國已具備將文明作更高層次提昇之條件。此種文化基礎之確實於中國「封建政治」階段中藉禮樂教育孕育完成，提供中國古代學術發展一極重要之思想環境。欲解答「中國」如何發展成為「中國」，此一觀察角度決無可輕忽。

¹¹⁰ 辨析「道」字義涵之難處，在於必須深刻認識嚴格義之「哲學思惟」肇生之不易。系統化之哲學理論絕不能自生活思惟中自然形成，而不先經文明演進中某種思惟之突破。凡將中國哲學思想之成熟推之過早，或將之視為僅是某種社會階級意識之反映，皆有其立論不能兼及之處。

¹¹¹ 此項發展係就實質之「核心合法性」言，至於配合禮制之運作，中國不唯始終保有若干神權形式，且在帝王家之意識中亦常混雜有各式習俗信仰或其它宗教觀念之影響，並未完全歸於一致。

¹¹² 梁啟超曾謂凡國家皆起源於氏族，中國古代於此方面之組織尤完密，且能活用其精神，故形成一政治與倫理相結合之倫理政治，日後儒家思想之主要成分即有取於是（《先秦政治思想史》，頁37-40）。梁氏此論細辨之，實頗有取於王國維以周之綱紀天下乃在「納上下於道德，而合天子、諸侯、卿、大夫、士、庶民以成一道德團體」之說（詳《殷周制度論》），特其敘論益以社會演化之理，故增多啟示性，其後學者討論中國政治理念之特質或中國社會之氏族性特色多受其影響。唯政治本即有賴倫理之支撐，此非中國歷史所獨然，中國古代政治並不宜逕以「家族本位的政治」稱之；至於中國真正屬於離異於神權形態之「民本」觀念之發展，亦必俟子學既興後始然，梁氏援據《尚書》為說，由於涉及晚出書，故所斷嫌於過早。

殷周政教關係與周代治術中 人文觀念之概念化

戴景賢

本文所企圖揭示者，為中國古代歷史中，「學術」概念尚未具體成形前之一種與思想發展相關之文化基礎。此一基礎，一方面言，係由更早之文化背景所形塑，有其歷史；另一方面言，則是具有某種足以醞釀出文明「突破」之條件，有其創造之潛能。中國之最終成為「中國」，成為一世界性文明，此一醞釀期極為重要。現今對於此一與中國學術起源有關之問題，所以尚未形成大體相近之主流意見，而顯現極度分歧，主要乃因傳世文獻之真偽及其著成年代，既多爭議，七十餘年來之考古與古史研究，亦常引發極為複雜之文化詮釋問題。而在此討論過程中，論「思想」者與考「古史」者，雙方常各就本身所熟悉之議題立論，而未能照看全局。論「思想」者，常將中國系統性哲學之起源，推之過早，因而與現今對於當時文化之評估差距過大；而以考古資料與古文獻為研究基礎之考古學者、人類學者乃至古史學者，則又不易純就經濟與社會演化條件，清楚將中國人文思想之展演脈絡與其基本性質闡釋無疑。大體而言，本文所欲表現者，非在描繪周初有關人倫與宗教方面思想之整體狀況，而在依據文獻之考訂與詮解，確切指出：殷、周之政治文化中，確實存在一種延續發展之「治術」思想，與日後中國學術之肇興直接相關。此種「治術」思想之內？包含一種極具特色之「人文觀念」，且在其發展之歷程中，最終乃以若干具有展延性、思辨性之特殊語辭加以表述，並逐漸成為導引群體思惟之工具。此種高度涵括性之抽象思惟之具體形成，於後代雖屬學術作為中所常有，然於文明初期，其出現則殊屬不易。周代之統治核心、權力分享者，以及主要政務之承擔者，其主觀意識中正是具有此一思惟發展之脈絡，可以鑑別。中國學術思想之起源，雖非即是而起，然此一思想背景，關係極為重大，實為論者所必論；本文亦以是而擇要論之。

The Relationship Between Religion and Politics in Shang and Zhou Times and the Conceptualization of Humanistic Ideas in the Statecraft of the Zhou Dynasty

TAI Ching-hsien

This article explores the cultural foundation of thought that appeared before the formation of “scholarship” in ancient Chinese civilization. This particular foundation, on the one hand, was shaped by its earlier cultural heritage, and on the other, had the potential to push Chinese civilization to a great breakthrough. The period from the late Shang through the early Western Zhou was of great importance to how the Chinese would become Chinese in later times. Scholars have not yet reached a consensus on the genesis of Chinese scholarship. Their disputes relate to these problems: there have been numerous debates about the dates and authenticity of the so-called “classical documents and writings”; and during the past seventy years there appeared many new archaeological findings that unsettled the foundations of previous historical interpretations. In their respective studies, those concentrating on thought and those examining ancient history have each specialized in their own practices, failing to achieve a more holistic perspective. Those who had expertise in philosophy often over-estimated the antiquity of the origins of systematic philosophy; their results do not match those of the more recent researchers of ancient culture. On the other hand, archaeologists, textual historians, anthropologists, and historians of antiquity, based on the evolution of socio-economic conditions, could not offer an adequate understanding of the fundamental character and contexts of Chinese thought. This paper, drawing on the insights from both camps, offers a new interpretation. It asserts that there did exist a great intellectual innovation in the form of statecraft from late Shang to early Western Zhou, and that the conceptualization of those ideas was crucial to the subsequent philosophical achievements and the development of scholarship. In order to analyze these processes, the multifaceted relations between politics and religion in Shang and Zhou times and the ideological changes embedded therein are carefully examined and discussed.

Keywords: History of ancient China origins of Chinese scholarship
 history of Chinese thought Chinese intellectual history