

拉曼大学

中华研究院
中文系

西周初期政治思想 ——以《尚书》为中心的探讨

科目编号：ULSZ 3068

学生姓名：陈慧倩

学位名称：文学士（荣誉）学位

指导老师：黄文斌师

呈交日期：25-11-2011

本论文为获取文学士荣誉学位（中文）的部分条件

目次

题目	i
宣誓	ii
摘要	iii
致谢	iv
前 言	1
第一节 研究动机及目标	2
第二节 研究难题及本论文不足之处	3
第三节 前人研究成果	4
第四节 研究方法	6
第一章 农事与政权的稳定	7
第一节 《尚书·周书》中的农耕活动及农作物	7
第二节 西周初期农民实况	9
第三节 重农的用意	12
第二章 礼与社会秩序	17
第一节 周礼的形成与其特质	18
第二节 礼的作用	22
第三章 天命与合法政权	28
第一节 天的主宰权及其影响	28
第二节 天命的象征意义	33
结语	38
参考书目	39

西周初期政治思想
—以《尚书》为中心的探讨

宣誓

谨此宣誓：此论文由本人独立完成，凡论文中引用资料或参考他人著作，无论是书面文字、电子资讯或口述材料，皆已于注释中具体注明出处，并详列相关的参考书目。

签名：

学号：0901756

日期：25-11-2011

摘要

本论文共有三章，个别针对三个课题进行讨论，即农业与政权的稳定、礼与社会秩序、天命与合理政权。

第一章以西周初期对农业表现出特别关注的现象进行研究。为了全面了解当时的社会实况，本章特别参考了《诗经》中有关农耕活动的描述，之后再辅以其他学者的说法展开论述。最后得出一个结论，那就是所有对农事的关注，都是重民的表现，因当时的人民大多是农民，只要解决了民生的问题，人民就可以有安定的生活，政权自然就更稳定。

第二章通过周朝礼制来了解礼与社会秩序的关系。礼的主要作用是规范人们的行为，而周礼的特别之处，在于其主要的内涵是“德”；不仅要求君主有德，也要求人民有德。通过《尚书》中所记载的礼制，可以发现西周初期对礼有一定的要求。举例来说，当时君臣所穿的服装有严格的等级之别，通过这种等级之别来分别地位的高低，让每个人各安其位，以“礼”来规范行为的目标也就达成了。

第三章通过殷周之际的天命观演变，发现了殷周君臣之所以对天命如此看重，是因为他们认为政权是由天所赋予的。只有证明了当朝者的确享有天命，才能让人民信服西周政权之取得有其合理性。然而，当时摄政的周公也认为天命并不是长久的，要永保天命，君王就要有“德”，而彰显“德”的是“敬”，即发自内省或忧患意识及谨慎的处事态度。“敬”、“德”、“天命”三者就这么形成了一条循环链，用以确保天命及政权的永存。

简言之，《尚书》中常常被强调的主体或价值观，即民、德、礼、敬、天，相互间构成了一个治理国家的系统，为西周初期政权提供了全面的保障。

致谢

准备了将近一年的毕业论文，此刻终于来到了尾声。很庆幸能有这样的机会去接触一部经典、去体会其中的智慧。

才思敏捷一词，并不适用于我身上，这就难为了我的论文指导老师——黄文斌师。偏好“师”这个字眼，因为老师真的用心指导我和同学们撰写论文，也尽了他最大的能力来引导我们。所以，我要谢谢老师！

呈交论文时间愈近，同属黄文斌师指导的同学及其他同届的同学们，都会互相鼓励、给对方打气。互相鼓励、打气的过程是有趣的，对话是可爱的，撰写过程也变得不再枯燥。所以，我要谢谢同学们！

大学最后一年生涯里，何其有幸，接触到许多在社会上体验不到的智慧与知识。这些智慧与知识，我会铭记于心。很感激一直全力支持我继续升学的祖母及父母亲，否则我恐怕没有机会体验以上种种。谢谢你们！

前言

本论文以《尚书·周书》为中心来探讨西周初期的政治思想，并融合考古资料、文献资料与近人的考证展开讨论。

《尚书》乃儒家五经之一，欲了解政治的定义，可从儒家其他典籍入手。《论语》有两句话与“政”相关，即“为政以德”¹及“政者，正也”²。针对首个引文之“政”，朱熹的说法是：“政之为言正也，所以正人之不正也。”；至于第二个引文之“政”，朱熹则以范氏之言作注解：“未有己不正而能正人者”。由此可见，在古代儒家思想中，政治有教导、指正的含义，而建立在中国儒家思想基础上的传统中国政治观，则具有人治训导、统治教化的倾向。³此外，无论是在古典意义上，还是在现代意义上，政治都意味着权力，而权力则意味着统治和服从，统治和服从的顺利实现就标志着基本的政治秩序的形成。⁴本论文综合以上两项定义，以教导和统治为主要范围展开论述，所设定的三个研究重点依次为农业与政权的稳定、礼与社会秩序，以及天命与合理政权。

西周初期仍是农业社会，重视农业、注重农民及他们的辛劳，基本上就是重民的表现，处理好民生问题，政权也就可以稳定了。据此，西周的重农思想也可称得上是民本思想的滥觞。民生问题解决后，政权也稳定了，就有谈“礼”的基础；通过礼的规范来维持社会秩序。另外，周人的天命观则以殷为鉴，特别之处在于有着“敬”与“德”为内涵，并以此内涵作为政权是否能长久，或是能否永保天命的标准。

¹【宋】朱熹撰：《论语集注·为政》，《四书章句集注》，北京：中华书局，1983，页53。

²《论语集注·颜渊》，《四书章句集注》，页137。

³燕继荣：《政治学十五讲》，北京：北京大学出版社，2004，页2。

⁴赵明：《先秦儒家政治哲学引论》，北京：北京大学出版社，2004，页3。

另一方面，由于本论文题目为《西周初期政治思想——以〈尚书〉为中心的探讨》，因而必须注意相关篇章的写成年代。这是因为《尚书》有真伪之别，而目前仍流传的伪《古文尚书》由东晋时豫章内史梅赜所献，⁵一旦选择了错误的版本，将会影响论文的结果及准确度。本书主要底本——孙星衍《尚书今古文注疏》摈弃了伪作的二十五篇古文尚书，是目前研究《尚书》较可靠的读本，与西周初期相关的篇章共有十九篇，其中包括了〈泰誓〉篇。然而，因为其真实性仍有待考证，将不被列入本论文的参考范围。

第一节 研究动机及目标

先秦典籍中，引用《尚书》的数量不少，如《论语》、《孟子》、《左传》、《国语》等，足以证明《尚书》思想及内容在上古时期，就已引起注意，此乃《尚书》引起笔者对之产生兴趣的首个因素。

伪《古文尚书》出现后，其中的内容曾经被设计成考题，如北宋苏轼及曾巩的科举考试题目《刑赏忠厚之至论》，就出自伪《古文尚书·大禹谟》的注文：“刑疑付轻，赏疑从众，忠厚之至。”⁶另外，南宋著名理学家朱熹在《中庸章句·序》所引用的：“人心惟危，道心惟危，惟精惟一，允执厥中”⁷，也出自伪《古文尚书·大禹谟》。以上两例所引《尚书》与政治思想有关，虽属伪古文，但却确定了笔者对研究《尚书》的兴趣。

⁵ 许道勋、徐洪兴：《中国经学史》，上海：上海人民出版社，2006，页335。自宋代起，伪《古文尚书》不断受到怀疑和批评，经过明代梅鹗、清代阎若璩、惠栋等人的切实研究，作伪一事才被确定下来。

⁶ 《十三经注疏》整理委员会整理：〈大禹谟〉，《十三经注疏·尚书正义》，北京：北京大学出版社，1999，页91。

⁷ 《中庸章句·序》，《四书章句集注》，页14。同见于〈大禹谟〉，《十三经注疏·尚书正义》，页93。

笔者希望能藉本次研读《尚书》的机会，更确切地认识西周初期的政治思想，理解其思想之所以能流传多年的原因。

第二节 研究难题及本论文不足之处

笔者才疏学浅，古文基础不强，在阅读文本——孙星衍《尚书今古文注疏》时，因部分注疏过于精简而对原文产生误解。参照其他注疏本后，例如屈万里《尚书集释》等，才发现自己理解错误，必须重新检查论文的撰写是否有误，影响论文进度。再者，各家对《尚书》字义都有不同的看法，笔者只能凭借自己的理解去判断哪一种说法才是正确的；一旦各家的解释都有其道理，难以取舍时，就只好兼容各家之说。

另外，之前曾提及，《尚书》有真伪之分。尽管其真伪已被学者考证出来，但即使是真篇，也会出现一些状况，举例来说，〈盘庚〉是真篇，但篇中却出现了“天”的字眼，给笔者带来了困扰，因为殷朝时，尚无“天”的观念，之后才发现其字眼经周人改写，但内容是可信的。另外，《尚书·周书》中的〈洪范〉虽是真篇，但有可能写成于战国。由于该篇章的内容对本论文影响不大，因而笔者仍会采用其中的资料进行论述。

本论文的不足之处，在于笔者只能对《尚书》中的小课题展开讨论，或进行资料的梳理，没办法钻研至更深入的部分。本论文的可取之处，在于笔者发现了《尚书》中的民、德、礼、敬、天互有关联，然而因能力及时间所限，无法对此课题有全面的探讨。笔者认为其中仍有可研究的空间，有志于研究《尚书》的后来者，或可针对此范围再作深研。

第三节 前人研究

笔者在拉曼大学、马来亚大学、新纪元等图书馆以及网上资料库里，发现以《尚书》为主题的研究成果非常多，与本论文有直接关系及间接关系的前人研究及评述则见于下。

（一）直接相关的论著

一、韩立坤〈《尚书》中“上帝”观念与殷周宗教信仰的变迁〉⁸。作者通过《尚书》中虞、夏、商、周书对“天”及“上帝”等概念及其内涵的分析论证，以及列举及比较多位学者的说法，梳理出三代的“上帝”形象及观念的转变。然而，有关论文却没有具体交代天所赋予的天命对西周政权的影响，以及周人如何证实自己已获天命，因而本论文将尝试延伸有关课题的讨论。

二、易宁〈中国古代历史认同观念的滥觞——《尚书·周书》的历史思维〉⁹。作者认为周人能从异中见其所同，在三代相异的时空上，看到了三代政权的共同特点乃在于天命，而深藏于“天命”外衣之中的历史之“同”实际上是人的自由意志，天命之得失最终取决于人的行为。作者处处强调“人的行为”，让笔者注意到周人对“德”的看重。

三、游唤民的《〈尚书〉思想研究》¹⁰内容涵盖范围极广。其中有四个小节与本章研究范围相当接近，即“民本思想”、“礼”、“天道观”、及“德的思想”。这部专著的优点是作者很全面地探讨了每个思想演变的历史及对后世的影响，部

⁸ 韩立坤：〈《尚书》中“上帝”观念与殷周宗教信仰的变迁〉，《船山学刊》2009年第2期，页50-53。

⁹ 易宁：〈中国古代历史认同观念的滥觞——《尚书·周书》的历史思维〉，《史学史研究》2010年第4期，页3-6。

¹⁰ 游唤民：《〈尚书〉思想研究》，长沙：湖南教育出版社，2001。

分内容更是特设一个小题讨论孔子对有关思想的继承与超越。由于这部专著研究方向比较宏观，相对而言，也可能无法兼顾细节的叙述。本论文将尝试整理出其中的资料，以补充这方面的论述。

（二）间接相关的论著

由于笔者尝试结合当时的制度、礼仪及西周实际状况来讨论西周初期的政治思想，因而一些间接相关的专著，让笔者从中得到了很多西周礼制及实况的相关资料。以下为笔者参考的相关著作：

一、郑开《德礼之间：前诸子时期的思想史》¹¹，主要谈德与政治、社会史、文化之间的关系。“德”是该书所关注的重点，作者同时也在本书讨论了前诸子时期的德礼体系及德与天命的关系。配合易宁的〈中国古代历史认同观念的滥觞——《尚书·周书》的历史思维〉一起阅读，让笔者从中得到了一个概念，即“德”实际上贯穿于周礼和周人天命观之中，是西周时期一个重要的特质。由于作者把“德”的内容发挥得非常好，因而笔者在论文中将减少“德”的篇幅，转而加入“敬”的讨论，因“敬”实际上也在周人天命观中扮演着极吃重的角色。

二、杜正胜《周代城邦》¹²。本书先论国，次论野，再论贵族，大致把社会组织、经济形态、政治活动和身份地位并观，最后再阐述城邦的没落。本书对笔者最大的帮助，乃列举了学术界对周朝社会性质的四种说法。然而，对于周朝到底应该被称为哪一个社会，即使到了今天，仍未有定论。由于笔者无法完全掌握有关社会性质的属性，不会在本论文展开讨论。

¹¹ 郑开：《德礼之间：前诸子时期的思想史》，北京：三联，2009。

¹² 杜正胜：《周代城邦》，台北：联经，1979，页16。有关社会性质，为封建制、奴隶制、古代东方型奴隶制，以及氏族社会遗习制。

第四节 研究方法

笔者采用的研究方法主要为“文献研究法”（Library Research），即研读原典并参照注疏，通过《尚书·周书》其中十八篇跟西周初期有关的文章探讨西周初期的政治思想。内容的设定，则以笔者的文本阅读体会为主要方向。

本论文以清人孙星衍的《尚书今古文注疏》为主要底本，并以宋人蔡沈《书集传》、今人屈万里《尚书集释》以及顾颉刚、刘起釞的《尚书校释译论》为辅助读物。必要时，也会旁及其他与《尚书》有关的研究著作，如王夫之《尚书稗疏》、皮锡瑞《尚书大传疏证》及《十三经注疏·尚书正义》。

另一方面，为了更全面了解《尚书》中的字义及思想，以及周朝的实际状况，笔者也参考了其他古籍，如《逸周书》、陈立《白虎通》、朱熹《四书章句集注》、郑樵《通志》、朱彬《礼记训纂》等古籍。前人或学者毕竟没办法针对《尚书》的所有字义及制度等作充分说明或释义，因而参考古籍的记载及说法是有必要的。当中的《逸周书》思想较为庞杂，被认为是从《尚书·周书》中淘汰出来的篇章，¹³然而，其部分篇章也有参考的价值，如〈世俘解〉、〈度邑解〉、〈克殷解〉等篇，都被认为是真古书，可与《尚书·周书》互相配合阅读。

¹³ 杨宽认为，《今文尚书》二十八篇中，《周书》要占一半，而大多数周书是有关周公的文献，宣扬的是文、武、周公之道，正是儒家主要的理论依据。而《逸周书》所辑西周文献，正是儒家《尚书》选本以外的篇章。详见于杨宽：《西周史》，上海：上海人民出版社，2003，页 860-861。

第一章 农事与政权的稳定

本章主要探讨《尚书》中农事与政权的问题。笔者注意到这个课题的重要，是因为《周书》一书的内容常对“农”事流露出关心。当然，《尚书》对“农”的关怀，并非仅见于《周书》，因《商书》的〈汤誓〉及〈盘庚〉也有类似字眼。然而，本论文只依据《尚书》的《周书》来探讨“农”事课题，因为《周书》篇数较多，足以对其重农的思想展开讨论。

周人先祖——后稷（生卒年不详）、公刘（生卒年不详）等人擅于从事农耕活动，在农业方面给其后人带来一定程度的影响。后稷被尊为谷神，曾经“教民稼穡”，因此这一族不独以农立国，而且以农自豪。¹⁴故，“农”对周朝的意义是高于殷朝的。《周书》非常注重农业或农作物与为政之道的关系，职是之故，农业与政权两者自然可成为一个有价值的探讨课题。

第一节 《尚书·周书》中的农耕活动及农作物

《周书》透过三个层面来表达对“农”的关怀与注重。周公当时摄政，故也可看作是周公（？—约前 1053）对农与政的看法。第一个层面是以农耕比喻政权，说明维持政权所需的努力。在〈大诰〉及〈梓材〉中，周公以筑屋及耕田，来比喻后人维持政权的责任所在：

王曰：“若昔，朕其逝，朕言艰，日思：若考作室，既底法，厥子乃弗肯堂，矧肯构？厥考翼，其肯曰：‘予有后，弗弃基？’厥父蕃，厥子乃弗肯播，矧肯获？”

¹⁴ 许倬云：〈中国古代民族的融合〉，《求古编》，北京：新星出版社，2006，页9。

厥考翼，其肯曰：‘予有后，弗弃基？’肆予曷敢不越印救寧王大命？”¹⁵（〈大诰〉）

惟曰：若稽田，既勤敷菑，惟其陈修为厥疆畎。若作室家，既勤垣墉，惟其涂墍茨。若作梓材，既勤朴斫，惟其涂丹雘。¹⁶（〈梓材〉）

周公在〈大诰〉中，以筑屋及农耕活动比喻前人已在造屋农耕方面奠下基础，但如果后人不肯继续努力，就会辜负前人的努力，委婉地表达了身为后人应当努力地维护政权的延续；〈梓材〉的内容大致上表示治国应如筑屋耕田般循序渐进。尽管以上所述并非直接对“农”表示关怀与注重，但也可以从中了解，《周书》（或周公）以造屋农耕比喻国家的治理，是对这两项活动有一定的认知与认可的。参阅其他篇章，造屋农耕中又以“农耕”出现的频率较高。

第二个层面，“天”通过天气异象警惕统治者，而此异象往往先对农作物造成影响。〈洪范〉及〈金縢〉篇云：

日月岁时既易，百谷用不成，义用昏不明，俊民用违，家用不宁。¹⁷（〈洪范〉）

秋，大熟，未获，天大雷电以风，禾尽偃，大木斯拔，邦人大恐。¹⁸（〈金縢〉）

〈洪范〉以岁之统日月来比喻君之统臣，如果其中的秩序颠倒了，就会导致歉收、政治昏暗不明等严重后果。〈金縢〉则是因为周成王（？—约前1027）逆礼致天变，继而导致农作物被摧毁。《周书》把“歉收”或农作物遭毁坏的情景描写出来，也反映出“农作物”对当时统治者或人们来说，极为重要。

第三个层面主要强调明君要爱惜农作物及懂得农事。这个层面最为重要，直接说明了农业与政权的关系。据〈酒诰〉记载，周公勉励康叔（生卒年不详）不要

¹⁵【清】孙星衍撰，陈抗、盛冬铃点校：〈大诰〉，《尚书今古文注疏》，北京：中华书局，1986，页350-351。

¹⁶〈梓材〉，《尚书今古文注疏》，页387。

¹⁷〈洪范〉，《尚书今古文注疏》，页316。

¹⁸〈金縢〉，《尚书今古文注疏》，页335。

常饮酒。除了是要以商纣王（生卒年不详）的下场为鉴之外，也因为酒的原料是谷类，应当好好地珍惜。

另外，〈无逸〉篇更是清楚地指出有德行的帝王应该要“知稼穡之艰难”，同时也要“知小人之依”¹⁹。蔡沈（1167-1230）《书集传》把“知小人之依”注为：

依者，指稼穡而言，小民所恃以为生者也。²⁰

据此，小人的真正意义为“小民”，说明稼穡和小人的关系非常密切，稼穡是小民所赖以生存之物。故，统治者在管理人民时，更应将心比心，体恤人民的辛苦，政权才能稳定与长久。有安居之功及田作之功的周文王（生卒年不详），便是最佳典范。反之，若帝王“生则逸，不知稼穡之艰难，不闻小人之劳，惟耽乐之从”²¹，其政权也理所当然无法长久维持。

根据以上所述，我们可以总结：政权的持久，其根源与“小人”或人民的生计息息相关，而此生计亦为农作物，所以《周书》才记载了周公分别叮咛康叔及成王要爱惜农作物及懂得农事的史事，同时也在其他篇章中，经意或不经意地把农事与为政之道或政权联系起来。

第二节 西周初期农民实况

在整理资料的过程中，笔者发现若把《尚书·周书》内容思想和西周实况相比较，有一个矛盾，那就是当时的君主可能并不懂得农耕，与〈无逸〉所宣扬的思想不符，同时，西周农民的生活似乎也并没有因为周公重农事而得到改善。因而，

¹⁹ 〈无逸〉，《尚书今古文注疏》，页 434。

²⁰ 【宋】蔡沈注，钱宗武、钱忠弼整理：《书集传》，南京：凤凰出版社，2010，页 197。

²¹ 〈无逸〉，《尚书今古文注疏》，页 440。

本节将从“西周初期农民实况”的角度展开论述，尝试把矛盾点说通。

所谓的矛盾，可通过《尚书》及《诗经》的比较发现之。《尚书》重农业的思想已于第一节详述，接下来我们要从《诗经》来说明这一矛盾点。《诗经》的《周颂》至少收录了四首成于西周初年的农事乐歌，即：〈臣工〉、〈噫嘻〉、〈载芟〉及〈良耜〉，其中〈臣工〉是周王带领群臣耕种籍田/藉田并劝戒农官的诗歌。所谓籍田，乃“甸师氏所掌，王载耒耜所耕之田。天子千亩，诸侯百亩。藉之言借也，借民力治之。”²²简而言之，是周王所拥有的一大片借由农民人力耕种的土地。值得注意的是，学者描述以上耕种活动时，指周王带领群臣到籍田上耕种（即“籍礼”），只是“装装样子”而已；²³同时，也有学者认为，籍礼从原始氏族社会流传下来，而周王只是借“籍礼”之名强迫农民替自己耕种。²⁴由此看来，参与籍田耕作，又真正懂得“田作之功”的君主，人数应该极少或是根本没有。这与周公所极力追求的理想帝王形象显然不符，而这也是笔者配合《尚书》及《诗经》一起阅读时，所发现的一个矛盾点。

学者普遍上认同西周时期曾实行“井田制”，从现有的文字资料来看，古代助法（即“借民力耕种”）的井田制度下，每井有八家共耕的百亩公田，另外还有一些公田，专为祭祀之用，也称为“籍田”。²⁵对于耕种“籍田”或“公田”，各造褒贬不一：有者认为农民被强迫耕种，有者则认为是主人分田给农民耕种以自贍，同时由农民耕种主人的保留地以为报偿²⁶，是对等的义务。在不论井田制利弊的前提上，双方实际上透露了一个讯息：农民的确是以劳力来换取自耕地的。当时真正懂得“田作之功”的君主或土地领主，确是屈指可数的。

²² 程俊英、蒋见元：《诗经注析》下册，北京：中华书局，1991，页980。

²³ 详见于《诗经注析》下册，页954。

²⁴ 详见于杨宽：《西周史》，上海：上海人民出版社，2003，页268-277。

²⁵ 赵冈、陈锺毅：《中国土地制度史》，台北：联经出版社，1982，页9。

²⁶ 〈两周农作技术〉，《求古编》，页123。

为了找出导致以上情况的主要原因，笔者将配合其他学者的说法进行论述。杜正胜认为，“国人隶属于公侯，是‘公’的；卿大夫的领民在采邑，是‘私’的”²⁷，其说法实际上透露了无论在公或在私，人民都隶属于公侯或卿大夫，简单来说，人民是属于国家的，必须听命于所居之土的主人。商和西周实行的是土地国有制，所谓的国有实际上是以王为首的贵族所有，庶民完全没有土地的拥有权。他们耕种着并不属于自己的土地，以此来获得生存的必需品，贵族的粮食则依赖于农奴的贡献。²⁸再者，中国以农立国，大部分人民皆务农，用农民做事亦等于用人民做事，此事在当时来说可说是再也自然不过的作法。西周之时的农民平时除了要勤于耕种之外，在战争时也需为国家出一份力，准备饲料予军队的牛马：“鲁人三郊、三遂，峙乃芻茭，无敢不多，汝则有大刑。”²⁹据此，笔者认为，以上乃《尚书·周书》内容思想与实况相悖的主要原因。

周公（或《周书》）频频表示对农业、农民的注重，再加上〈无逸〉所强调的“知小人所依”，实际上也就表明了其对农民，或是人民之贡献是极度认同的。诚如之前所言，上古时期大部分人民都务农，农民即人民，所以“重农”实际上也是“重民”的象征。在上古时期，周公能保有重农重民思想，并进一步把这种思想传达予成王及康叔，无疑为后来的重民思想奠下了基础。

²⁷ 杜正胜：《周代城邦》，台北：联经，1979，页 16。

²⁸ 王博：《奠基与经典：先秦的精神文明》，北京：北京大学出版社，2009，页 17-18。

²⁹ 〈费誓〉，《尚书今古文注疏》，页 516。

第三节 重农的用意

了解当时的状况之后，我们再进一步去探讨，《尚书·周书》重农业除了可以说明当时的执政者关心农民之外，至少还有以下两个目的，即解决民生问题和充分发挥地理优势。以上两个目的一旦达成，人们就能安居乐业，并确保政权的稳定。

首个因素和政权的稳定有密切关系，这可以从〈洪范〉“八政”中看出端倪。八政以“食”为首：“八政：一曰食，二曰货，三曰祀，四曰司空，五曰司徒，六曰司寇，七曰宾，八曰师。”³⁰以下引文乃针对“八政以食为首”的说明：

〈洪范〉八政，一曰食，二曰货。食谓农殖嘉谷可食之物也，货谓布帛可衣，及金刀龟贝所以分财布利通有无者也。二者，生民之本。³¹（《汉书·食货志》）
八政何以先食？传曰：“食者万物之始，人事之本也，故八政先食。”³²（《尚书大传疏证·洪范》）

八政首重“先食”，即“温饱”（食货）之事。此事之所以重要，乃因“食”为“万物之始”、“人事之本”，亦即“生民之本”也。此外，“食谓农殖嘉谷可食之物也”，说明“农”与“食”也是息息相关的，而“农”也间接地与生民及人事之本扯上关系。

至于《通典》，说法就更清晰了，直接把粮食、土地及人民联系起来：

³⁰ 〈洪范〉，《尚书今古文注疏》，页 300。

³¹ 【汉】班固撰：〈食货志〉，《汉书》第 4 册，北京：中华书局，1962，页 1117。

³² 【清】皮锡瑞：〈洪范〉，《尚书大传疏证》，《续修四库全书》第 55 册，上海：上海古籍出版社，2002，页 741。

谷者，人之司命也；地者，谷之所生也；人者，君之所治也。有其谷则国用备，辨其地则人食足，察其人则徭役均。知此三者，谓之治政。夫地载而不弃也，一著而不迁也，安固而不动，则莫不生殖。³³

好好管理以上三者，国家就会安定、强大起来。周公在〈洛诰〉对成王说的一番话及《礼记·大传》可作补充说明：

汝往，敬哉！兹予其明农哉！彼裕我民，无运用戾。³⁴（《尚书·洛诰》）

宗庙严故重社稷，重社稷故爱百姓，爱百姓故刑罚中，刑罚中故庶民安……³⁵

（《礼记·大传》）

“社稷”原来是一种制度，即古代天子祭土神与谷神之场所与典礼。古之有国必立社稷，以社稷之存亡，示国家之存亡。³⁶无独有偶，〈洛诰〉有“明农”将导致“裕民”的概念，而《礼记·大传》更是具体说明了其中的重要性：重社稷、爱百姓（注：百姓，百官也）、刑罚中、庶民安，即“重社稷”最后会让“庶民安”。根据以上两项引文，我们可以得到这样的结论：只要统治者重视农业，人民将能安定地生活。

另一方面，孔子（前 551-前 479）以“足食。足兵。民信之矣”³⁷回应其学生的问政。这足以证明“足食”是治国者首要任务，虽然孔子的治国理想不会停顿在“食”的层面，但仓廩实乃为政所不能忽略的其中一项重点。上古社会以农业为主，人民是否吃得饱，能否安定生活，是国家能否强大的关键所在。再者，《孟子》之“民为贵，社稷次之，君为轻”³⁸一说更是直接道破国是以民为本的。

³³ 【唐】杜佑撰，王文锦等点校：〈食货一〉，《通典》第1册，北京：中华书局，1988，页3。

³⁴ 〈洛诰〉，《尚书今古文注疏》，页410。

³⁵ 【清】朱彬撰，饶庆农点校：〈大传〉，《礼记训纂》下册，北京：中华书局，1996，页525。

³⁶ 《中国土地制度史》，页2。

³⁷ 【宋】朱熹撰：《论语集注·颜渊》，《四书章句集注》，北京：中华书局，1983，页135。

³⁸ 《孟子·尽心章句下》，《四书章句集注》，页367。

结合前此种种说法，我们实际上可以总结说：重农，即重民，民为国家之本。忽视“民”的重要性，国家即使再强大，也不会持久。政权有多稳固、国家有多强大，与农业的发展及人民的安定是息息相关的。

其次，历来孕育中国文化的大自然与地理条件，让西周统治者无法忽视农耕的重要。正如钱穆（1895-1990）所言：

中国文化，产生在特别大的地面上。……他们的居地，均赖有河水灌溉，好使农业易于产生。而此灌溉区域，又须不很广大，四围有天然的屏障，好让这个区域里的居民，一则易于集中而到达相当的密度，一则易于安居乐业而不受外国敌人之侵扰。³⁹

由此可见，中国独特的地理条件，既适于进行农耕，也对人口的增长及国家的稳定有极大帮助。这和周人早期的迁居状况有类似之处，而周人自文王父亲古公亶父（生卒年不详）的时代，已把土地是否适合耕种列为居住标准：

周原膴膴，董荼如飴。爰始爰谋，爰契我龟：曰止曰时，筑室于兹。⁴⁰

“周”乃岐周原野，“膴膴”是肥沃之意。当时发现了某处有肥沃的土地后要进行龟卜，之后才在那里筑室定居。

另一方面，《诗经·公刘》及《诗经·豳》记述了周的先人公刘及古公亶父⁴¹各别寻找适合的地方居住的过程，公刘带领他的族人找到了豳（今陕西），古公亶父则来到了岐山（今山西）。至于西周所处一带，则包括陕西的渭河流域、陕西南部 and 河南的北部、西部，是中国北部有名的黄土层地带，以其肥沃闻名。这个地区另一个长处，就是在农作物生长的关键时期往往降雨。黄土层的地理条件，

³⁹ 钱穆：《中国文化史导论》，北京：商务印书馆，1994，页1-2。

⁴⁰ 〈豳〉，《诗经注析》下册，页760。

⁴¹ 由于上古时期的资料不完整，学者只能约略推算出公刘乃后稷曾孙，古公亶父则是后稷超过十世的后裔。详见于王玉哲：《中国远古史》，上海：上海人民出版社，2003，页425。

明显是导致西周农业较商代更为发展的重要原因。⁴²根据《尚书》及《诗经》，西周时期的农作物至少有“禾、黍、稷、麦”等：

禾尽偃，大木斯拔。⁴³（《尚书·金縢》）

纯其艺黍稷……⁴⁴（《尚书·酒诰》）

黍稷薿薿。⁴⁵（《诗经·甫田》）

来方禋祀，与其黍稷。⁴⁶（《诗经·大田》）

禾役穰穰，麻麦幪幪，瓜瓞嗶嗶。⁴⁷（《诗经·生民》）

孙星衍（1753-1818）根据《越绝书》“甲货之户曰‘粢’，为上物；乙货之户曰黍，为中物”的说法，认为古者贵黍、稷（也作“粢”）。⁴⁸黍、稷在黄河流域是最普遍的农作物，也是当时平民的主要食粮，因而往往黍稷并称。⁴⁹因而，只有充分发挥周人居住地的优势，才会有收成及食粮，让人民安乐生活，也让政权稳定下来。由此可见，稳定安居也是农耕社会发展的重要因素。

本章通过《尚书·周书》，发现了当时的统治者以三种形式间接或直接地关注农事。有关思想出现的频率之高，也代表着西周初期对农事是很注重的。最明显的表现，在于鼓励君王“知小人之依”，而当时的人民大多务农，关注农事、农民，其实也是在关注民生问题。另外，周人所居之地，也确实较为适宜进行耕种，只有充分发挥地理优势，民族才有生存的机会。然而，所有对农事的关注，仍有一个最终目标，那就是政权的稳定，而政权稳定的源头，却又是人民。西周

⁴² 《中国远古史》，页 655-656。

⁴³ 〈金縢〉，《尚书今古文注疏》，页 336。

⁴⁴ 〈酒诰〉，《尚书今古文注疏》，页 376。

⁴⁵ 〈甫田〉，《诗经注析》下册，页 668。

⁴⁶ 〈大田〉，《诗经注析》下册，页 675。

⁴⁷ 〈生民〉，《诗经注析》下册，页 803。

⁴⁸ 〈酒诰〉，《尚书今古文注疏》，页 377。

⁴⁹ 《中国远古史》，页 661-662。

政权管理国家及人民，而人民/农民的个体力量虽然渺小，但一旦集合起来，却又能对政权的稳定产生影响。因而，农事与政权的稳定，确实有着互相牵制之关系。

第二章 礼与社会秩序

谈过了重农思想与政权的关系，接下来本章要谈一谈“礼”与西周政治思想的关系。事实上，“礼”亦如“农”，与政权是息息相关的。古人有“仓廩实则知礼节”⁵⁰之说，故上一章我们讨论了农事，现在要探讨“礼”与政权的关系。

孔子于〈八佾〉中提到：“周监于二代，郁郁乎文哉！吾从周”⁵¹，所谓的“周”乃周朝。周公，周朝的灵魂人物，据说是周朝礼乐之奠基者，而《尚书·周书》也记载了很多周公的思想，其中也包括了“礼”。因而，对于周礼的探讨，必然需以《尚书》为据展开论述。

孔子曾针对鲁国大夫僭用天子之乐，发表以下言论：“八佾舞于庭，是可忍也，孰不可忍也？”注文为：“乐舞之数，自上而下，降杀以两而已，故两之间，不可以毫发僭差也。孔子为政，先正礼乐，则季氏之罪不容诛矣。”⁵²以上引文透露了孔子在为政时“先正礼乐”，对礼乐的看重可见一斑，而这也说明了礼和为政之道是脱离不了关系的。

谈及为政之道时，礼、乐通常会连讲。《尚书·周书》中不少篇章与“礼”有关，但“乐”的部分则相对较少。因而，本章第一节仍以《尚书·周书》为本来讨论“礼”，在第二节谈及“礼”的作用时，才会配合其他典籍略述礼、乐的关系及异同处。

⁵⁰ 黎翔凤撰；梁运华整理：〈牧民·国颂〉，《管子校注》上册，北京：中华书局，2004，页2。

⁵¹ 【宋】朱熹撰：《论语集注·八佾》，《四书章句集注》，北京：中华书局，1983，页65。

⁵² 《论语集注·八佾》，《四书章句集注》，页61。“罪不容诛”的意思是罪恶极大，杀了也抵不了所犯的罪恶。

第一节 周礼的形成与其特质

有关礼的起源，最普遍的说法乃根据《说文》之解说，是祭祀的仪式。原文见于下：

禮者，履也，所以事神致福也，從示從豐。⁵³

“礼”，最初意指祭祀仪式。另一方面，也有学者认为周礼与周代的宗法等级制度密切相关，故而当这套宗法等级制度开始瓦解后，“礼崩乐坏”也就不可避免了。⁵⁴如上所述，“礼”之后所涵括的范围就不应仅止于“祭祀”，而应扩展至君臣之间及社会上的礼仪制度。另外，《论语·为政》云：“道之以德，齐之以礼，有耻且格”⁵⁵，据朱熹之（1130 - 1200）解释，德为礼之本，礼为制度品节，⁵⁶品节则带有等级、道德之义。综合以上说法，礼所涵盖的范围包括了礼仪及制度；德则是礼之本，所以礼也带有道德之义，因而本节将依此范围，针对“礼”进行讨论。

通过《尚书》及学者的说法，本节将首先叙述周礼形成的过程，之后再说明周礼的特色。徐中舒（1898 - 1991）认为，周迁岐后，以新兴的民族而承受殷人的文化，兴革制作，遂得为极度的发展，再加上周代的铜器及编简，很多方面都和殷人一致，说明周初文化水平不高，断定周人曾承袭殷人文化。⁵⁷西周在政权成立初期曾承袭殷商文化，“礼”自然也是周朝所继承的文化之一，这一点可

⁵³ 【汉】许慎撰；【清】段玉裁注：《说文解字注》，杭州：浙江古籍出版社，2007，页2。论述所需，有关引文转成繁体。

⁵⁴ 杨志刚：《中国礼仪制度研究》，上海：华东师范大学出版社，2000，页21，83。

⁵⁵ 《论语集注·为政》，《四书章句集注》，页54。范氏，一说指范祖禹。胡炳文四书通。“罪不容诛”的意思是罪恶极大，杀了也抵不了所犯的罪恶。

⁵⁶ 《论语集注·为政》，《四书章句集注》，页54。

⁵⁷ 详见于徐中舒：《殷周文化之蠡测》，历史语言研究所编辑部：《历史语言研究所集刊》第二册第三分本，北京：中华书局，1987，页278。

从《论语》得到印证：

子曰：“殷因於夏礼，所损益，可知也；周因於殷礼，所损益，可知也……”⁵⁸

《尚书》里的周公重“礼”，而“制礼作乐”也是人们普遍上对周公的印象。据孙星衍之注疏，周公早期平乱后，在摄政后期（第六年）才准备制礼作乐；⁵⁹而钱穆曾以〈洛诰〉以及其他文献的内容为据，说明周公曾经制礼作乐，虽然制礼乐一事始于成王一代，但是详细礼乐之确定是由周公完成的。⁶⁰针对这一点，葛兆光（1950 - ）认为，周代的礼制很发达，不可能出自一人一时之力，但真正成熟的礼制，恐怕真的是在西周成王、周公的时代才成立。“综合三位学者的论说，可以归纳出周公乃周朝礼乐之奠基者已是公认的事实，但大部分礼乐则有可能是承袭自多年的传统，然后再作改造，《尚书·周书》有一项内容可进一步说明：

周公拜手稽首。

疏：《白虎通·姓名篇》云：“所以先拜手后稽首何？名顺其文质也。……”

段氏玉裁云：“《白虎通》此条残阙，‘名’当作‘各’，当云：‘殷所以先稽首拜手、周所以先拜手后稽首何？各顺其文质也。’殷之礼拜，先稽首后拜手，其丧拜则拜手而后稽顙；周之礼拜，先拜手后稽首，其丧拜则稽顙而后拜手。文质之异也。”⁶²

以上疏文根据殷周行礼次序的对调，认为此乃“文质之异”⁶³的结果，而所谓“文质”则为殷周相异之文化精神。这里又透露了另一个讯息：殷礼与周礼因

⁵⁸ 《论语集注·为政》，《四书章句集注》，页 59。

⁵⁹ 〈康诰〉，《尚书今古文注疏》，页 356-357。

⁶⁰ 详见于钱穆：《周公》，《钱宾四先生全集》编辑委员会整理：《钱宾四先生全集》第 26 册，台北：联经，1998，页 75-89。

⁶¹ 葛兆光：《中国思想史》第 1 册，上海：复旦大学出版社，2001，页 34-35。

⁶² 〈洛诰〉，《尚书今古文注疏》，页 402。

⁶³ 牟宗三：《政道与治道》，桂林：广西师范大学出版社，2006，页 5。对于所谓文质，牟宗三先生有如此看法：“明商之所以为质，则曰：‘主亲亲，笃母弟。’明周之所以为文，则曰：‘主尊尊，笃世子’。此所述者显然是一王位世袭问题。其言质文，当然是笼罩全时代文化精神而言；然其所举例证，则以王位世袭之方式为主。”

为政治文化上的不同，即使某些礼仪看来相似，但却同中有异。

现在，笔者将从文本加以说明西周初期有多么重视“礼”：

今天动威，以彰周公之德，惟朕小子其新迎，我国家礼亦宜之。⁶⁴（〈金縢〉）

享多仪，仪不及物，惟日不享。⁶⁵（〈洛诰〉）

前者说明成王因逆礼而致天变，后者则是周公恐成王营心于贡品而不重礼法，故戒之。据〈金縢〉的说法，天因为成王逆礼而降下天变。故，“礼”可说是极度被重视的。

对于周礼，王国维（1877 - 1927）持有这样的看法：“欲观周之所以定天下，必自其制度始矣”及“由是制度，乃生典礼”⁶⁶，看来，周朝的制度是被王国维高度认同的。根据前文的说明，礼代表礼仪制度，王国维谈“制度、典礼”，实际上也在围绕着“礼”的形成打转。其所谓的制度，为立子立嫡之制（宗法及丧服之制由此而生，并衍生出封建子弟及君天子臣诸侯之制）、庙数之制及同姓不婚制。在这里需要强调一点：历史的变化并非是一刀切的；再者，从立子立嫡之制衍生出宗法及丧服之制，之后才有封建子弟及君天子臣诸侯之制的过程来看，有关制度并非成于一时，同时也必定和当时的其他文化有所交集，或是根据时代的需求而制定。

承袭前朝的文化，以及因当时所需之制而定的礼制，给予周礼纵、横双向的冲击，让周礼拥有了一种特质，那就是“德”。《尚书》几个篇章中，都能看到“德”的踪影。〈召诰〉云：“呜呼！天亦哀于四方民，其眷命用懋，王其疾敬德”、

⁶⁴ 〈金縢〉，《尚书今古文注疏》，页 337-338。

⁶⁵ 〈洛诰〉，《尚书今古文注疏》，页 408-409。

⁶⁶ 谢维扬，庄辉明，黄爱梅分卷主编：《观堂集林·殷周制度论》，谢维扬，房鑫亮主编：《王国维全集》第 8 册，杭州：杭州教育出版社，2009，页 303，317。

“其惟王位在德元，小民乃惟用刑于天下，越王显”，⁶⁷大意分别是老天怜悯四方民众，王可要顾虑天命而奋勉从事，急切地谨慎于德行，以及王位居于天德之首，小民乃法之以用于天下，于王光显矣。根据这些引文及〈召诰〉其他内容，王国维认为：

天子自纳于德而使民则之……又知一姓万姓之福祚与其道德是一非二，故其所以祈天永命者，乃在“德”与“民”二字……文、武、周公所以治天下之精义大法，胥在于此。故知周之制度、典礼，实皆为道德而设。⁶⁸

王国维发现《尚书·周书》之记载有意把万姓之福与天子之德联系起来，因此认为周之制度及典礼（即“礼”），是为了道德而设。另外，〈酒诰〉及〈无逸〉分别是周公对康叔及成王的警惕之言，但都无不表现出周公希望他们以身作则之意味，即以本身的德行来领导人民及属下。⁶⁹与此同时，〈无逸〉也记载了殷王中宗、高宗、祖甲及周文王能自我反省的行为：

厥或告之曰：‘小人怨汝詈汝！’则皇自敬德，厥愆，曰：‘朕之愆’。

疏：是亦欲闻小人之言，以考己政得失也。⁷⁰

以上四王以人民的言语来省察为政的得失，虚心接受人民的批评，何尝不是道德的体现？以上种种，都可以说明西周的确重“德”。辅以王国维的说法，证实周礼的可贵之处，在于它以“德”为目标制定，让周礼的价值与意义因而超越殷礼。

⁶⁷ 〈召诰〉，《尚书今古文注疏》，页 396，400。

⁶⁸ 《观堂集林·殷周制度论》，《王国维全集》第 8 册，页 303，318。

⁶⁹ “以身作则”思想，分别为〈酒诰〉：“我西土棗，徂邦君御事，小子尚克用文王教，不腆于酒，故我至于今，克受殷之命。”，以此回顾当初的内外官员遵守文王教导，不沉湎于酒，才能取得殷王朝的天命。〈无逸〉：“无皇曰：‘今日耽乐。’乃非民攸训，非天攸若……”，说明帝王的耽乐之举，不是教民及顺天之举。

⁷⁰ 〈无逸〉，《尚书今古文注疏》，页 444。

第二节 礼的作用

礼乐对一个时代的政治状况，能有多大的影响？《尚书大传疏证》或能提供一些蛛丝马迹：

周公将作礼乐，悠游之三年不能作。君子耻其言而不见从，耻其行而不见随；将大作恐天下莫我知也，将小作恐不能扬父祖功业德泽，然后营洛以观天下之心，于是四方诸侯率其群党，各攻位于其庭。周公曰：“示之以力役且犹至，况导之以礼乐乎？”然后敢作礼乐。⁷¹

所谓的“君子耻其言而不见从，耻其行而不见随”，意指“礼”。其义见于《白虎通·礼乐》：

礼之为言履也。可履践而行。⁷²

看来，“礼”的首要用意，在于规范人们的行为。综合以上两项引文，周公应该是为了让人民有一个明确的言行规范，再加上发现礼乐比“力役”更能发挥作用，因而才决定作礼乐。换言之，周公对于礼乐的影响力是十分肯定的。以下乃《通典》、《礼记》及《荀子》对礼、乐的说明：

礼乐相须为用，礼非乐不行，乐非礼不举。⁷³（《通典·乐略》）

乐者为同，礼者为异；同则相亲，异者相敬；乐胜则流，礼胜则离。⁷⁴（《礼记·乐记》）

乐合同，礼别异，礼乐之统，管乎人心矣。⁷⁵（《荀子·乐论》）

⁷¹【清】皮锡瑞：《康诰》，《尚书大传疏证》，《续修四库全书》第55册，上海：上海古籍出版社，2002，页764。

⁷²【清】陈立撰，吴则虞点校：《礼乐》，《白虎通疏证》上册，北京：中华书局，1994，页93。

⁷³【宋】郑樵撰：《乐略》，《通志（三）》，《文渊阁四库全书》第374册，上海：上海古籍出版社，2003，页1。

⁷⁴《乐记》，《礼记训纂》下册，页565。

⁷⁵【清】王先谦撰；沈啸寰，王星贤点校：《乐论》，《荀子集解》，北京：中华书局，1988，页382。

乐所以修内也，礼所以修外也。⁷⁶（《礼记·文王世子》）

以上四项引文可以互相配合说明，而以下的表则是笔者根据这四项引文所整理，以更清楚地说明礼、乐的异同点。

表一：礼与乐的异同点

	礼	乐
重要性	同等重要	同等重要
着重点	异：别贵贱、身份差别	同：调协好恶
注重范围	修外：约束外在行为	修内：陶冶内心情感

首两项引文首先说明礼、乐是同等重要的，可让人们相亲相敬。再者，第二项引文指出“乐胜则流，礼胜则离”，因乐过则无复尊卑之敬，礼过则无复骨肉之爱，⁷⁷无论执行“礼”或“乐”，都必须以合理、适宜为原则，否则反会招致相反的效果。第二及第三项引文则说明乐强调“同”；而礼则注重贵贱、身份的差别。其中，第三项引文（《荀子》），则为礼乐共同功用下了一个定论：“管乎人心”。最后一项引文则说明：“礼修外”、“乐修内”，这一说法又和首个引文相呼应，即礼、乐是相辅相成的。

了解礼、乐各有其定位后，接下来将通过具体的周朝礼制说明礼的作用。之前提及，礼乐能让人们相亲相敬，并从内外两方面“管人心”，制定礼乐最终的目的，不外是为了维持社会的秩序。针对这一点，《逸周书》及《礼记》分别提

⁷⁶ <文王世子>，《礼记训纂》上册，页 319。

⁷⁷ 《十三经注疏》整理委员会整理：《十三经注疏·礼记正义》，北京：北京大学出版社，1999，页 1086。

到“争”致乱源的概念：

力争则力政，力政则无让，无让则无礼。无礼，虽得所好，民乐乎？⁷⁸（《逸周书·度训解》）

乐至则无怨，礼至则不争。⁷⁹（《礼记·乐记》）

由此看来，只有让人民，或是统治阶级不争，由上至下和谐共处，才能稳定社会秩序。周朝的立子立嫡之制，可以说是一个避免争端扩大的方法之一，不仅可以减少“争位”之风波，也能避免兄终弟及的弊端：

特如传弟既尽之后，则嗣立者当为兄子欤？弟之子欤？⁸⁰

再者，陈梦家（1911-1966）根据殷王的世袭系统，归纳出当时的传位法有三种形式，但传弟或子的法规已不可考。⁸¹尽管陈梦家提到了当时传位有其法规，但在相比之下，周朝的传位法显然单纯得多，的确能减少争端。

“礼”维持社会秩序的方式，除了是为社会制定了规矩之外，也透过外在的形式及设立等级的方式来规范人们的行为。殷周以来的仪礼，无论从祭祀对象、祭祀时间与空间，以及祭祀的次序、祭品、仪节等方面来看，都是在追求建立一种上下有差别、等级有次第的差序格局。⁸²通过强调“异”来别贵贱，让人们根据自己的等级来行动。《荀子·礼论》云：

⁷⁸ 黄怀信等撰：《逸周书汇校集注》上册，上海：上海古籍出版社，2007，页10。此引文中之“礼”，学者有两种看法，一为“礼让”，另一为“礼仪制度”。基于本节引此内容之焦点在“争”不在“礼”，因而将不为有关字眼（“礼”）作解说。

⁷⁹ 〈乐记〉，《礼记训纂》下册，卷十九，页566。

⁸⁰ 《观堂集林·殷周制度论》，《王国维全集》第8册，页305。

⁸¹ 陈梦家：《殷虚卜辞研究》，北京：中华书局，1988，页371。所谓三种形式如下：一、由本世最后为王之幼弟传位于其子，是为传弟子制；二、由本世最后为王之幼弟传位于同世为王诸兄之子，是为传兄子制；三、若本辈只有一王而无兄弟及位者，则传位于子，是为传子制。

⁸² 《中国思想史》第1册，页92。

礼起於何也？曰：人生而有欲，欲而不得，则不能无求；求而无度量分界，则不能不争；争则乱，乱则穷。先王恶其乱也，故制礼义以分之，以养人之欲，给人之求，使欲必不穷乎物，物必不屈於欲，两者相持而长，是礼之所起也。⁸³

荀子（生卒年不详）自人性谈礼，认为人们无止境的欲望是导致争、乱的起源。尽管如此，在以上引文中，他明确提出了一点——“分”，通过“分”约束人们无止境的欲望，同时也让不同阶级的人坚守本分。

接下来，有一实例可证实以上说法，即周人的服饰。《白虎通》云：“圣人所以制衣服何？以为絺绤蔽形，表德劝善，别尊卑也。”⁸⁴ 服饰能“表德劝善”的说法，暂无法从西周找出实例印证，但《荀子·哀公》的内容可作辅助说明：“资衰、苴杖者不听乐，非耳不能闻也，服使然也。黼衣、黼裳者不茹荤，非口不能味也，服使然也。”⁸⁵大意是守丧之人身上的丧服会提醒他自己还在服丧期间，不能听音乐，否则就是对死者不恭敬；穿了祭祀的衣服不吃荤腥，不是吃不下，而是不想对神明不敬。根据荀子的说法，“礼”也的确是为了道德而设。

《尚书·周书》中，〈顾命〉是周朝服饰名称出现得最多的篇章，计有：“二人雀弁”、“四人綦弁”；“王麻冕黼裳”、“卿士邦君麻冕蚁裳”及“太保、太史皆麻冕彤裳”⁸⁶，弁、冕、裳，是三类不同的服饰，至少可分成君王及臣子之服。

我们先从三方面了解“弁”为何物：

弁，士服。⁸⁷（《书集传》）

爵弁者，周人宗庙士之冠也。⁸⁸（《白虎通·辨冕》）

⁸³ 〈礼论〉，《荀子集解》，页 346。

⁸⁴ 〈衣裳〉，《白虎通疏证》下册，页 432。

⁸⁵ 〈哀公〉，《荀子集解》，页 544。

⁸⁶ 〈顾命下〉，《尚书今古文注疏》，页 496，498-500。

⁸⁷ 【宋】蔡沈注，钱宗武、钱忠弼整理：《书集传》，南京：凤凰出版社，2010，页 234。

⁸⁸ 〈辨冕〉，《白虎通疏证》下册，页 502。

綦弁，亦大夫之弁。以王之中士再命，异于侯国之士，故綦弁亦为士服。⁸⁹（《尚书稗疏》）

由此可知，弁乃士服；而爵弁及綦弁，则因为士之地位不同而有所区别。接下来要厘清的，就是王、卿士邦君、太保太史服饰之别：

麻冕者何？周宗庙之冠也。⁹⁰（《白虎通·绋冕》）

天子之冕，朱绿藻，十有二旒，诸侯九，上大夫七，下大夫五，士三。⁹¹（《礼记·礼器》）

冕冠的旒数按身份地位有所不同；至于“黼裳”、“蚁裳”及“彤裳”，都在颜色上有所区别，理由在于：

吕氏曰：“麻冕黼裳，王祭服也。”⁹²（《书集传》）

案《考工记》：“白与黑谓之黼。”王“黼裳”，卿士、邦君“蚁裳”者，居丧释服，不纯吉也。大保、大史、大宗“彤裳”纯吉者，大保摄成王，为册命之主，大宗相之，大史命之，皆以神道自处，故纯吉也。⁹³（《周书顾命考》）

蔡沈及王国维都肯定了“黼裳”乃王服，至于“蚁裳”及“彤裳”，则因为臣子各自任务的不同而有所差异。通过〈顾命〉所提出的三种服饰，可以证实当时的服装，已有了一种等级概念。衣服和仪式一样，在社会上是对秩序的认可，在个人是对嗜欲的制约，⁹⁴最终目标是有效管理当时的社会。

继承，再改革、保留前朝的某些制度、礼仪，对刚夺取政权“小邦周”来说，

⁸⁹【明】王夫之著：《尚书稗疏》，《船山全书》编辑委员会编核：《船山全书》第3册，长沙：岳麓书社，1996，页212。

⁹⁰〈绋冕〉，《白虎通疏证》下册，页498。

⁹¹〈礼器〉，《礼记训纂》上册，页366。

⁹²《书集传》，页235。

⁹³《观堂集林·周书顾命考》，《王国维全集》第8册，页20。

⁹⁴葛兆光著：《古代中国文化讲义》，上海：复旦大学出版社，2006，页46。葛兆光此说主要针对《荀子·哀公》说法而言，但笔者认为说明以上的社会上个体也是很恰当的。

比较不容易引起殷民的反弹。继而，再根据时势制礼，凸显统治阶级的地位，让社会据“礼”发展，在一定程度上，协助维持社会的秩序，让新政权顺利过渡。

另外，周礼之所以能超越殷礼，在于周公为周礼注入的一种特质：“德”。周礼的设定，在于希望人人都有德。君王有德，百姓可以受惠；百姓有德，社会的秩序就可以受到很好的管理。礼和社会秩序之间的关系，就是如此。

第三章 天命与合理政权

周公曾在永保周朝天命方面，有着很周全的考虑。因有着殷朝亡国作为前车之鉴，周公意识到“天命”所赋予的“政权”非属必然性，同时也不长久，这正是所谓的“惟命不于常”⁹⁵。

周朝重视天命最为普遍的说法，非“敬天保民”或“敬德保民”莫属。然而，针对周朝的敬天思想，有者认为这是一种忧患意识，有者则认为这是周公的愚民政策。⁹⁶私意认为，两者的说法不同主要是视角与立场的差异；前者以周朝统治者为中心，后者则是以殷民为中心。

然而，本章不仅从保民角度谈敬天，也会配合殷周的占卜及祭祀活动，探讨天命与合理政权的关系，并藉此说明敬天或敬天命的意义。

第一节 天的主宰权及其影响

殷代已经有至上神的观念，起初称为“帝”，后来称为“上帝”，大约在殷周之际的时候又称为“天”，⁹⁷到了周朝时，天和帝都是至上神。⁹⁸以上乃“帝”到“天”之称谓的演变。至于天的权力范围演变，据陈梦家的研究，殷人的“上帝”或“帝”在当时只是掌管自然天象的主宰⁹⁹，所管辖的范围并不大。但是，若参

⁹⁵ 【清】孙星衍撰；陈抗、盛冬铃点校：〈康诰〉，《尚书今古文注疏》，北京：中华书局，1986，页371。

⁹⁶ 详见于徐复观：《中国人性论史·先秦卷》，李维武编：《徐复观文集》第3册，武汉：湖北人民出版社，2009，页22；郭沫若：〈先秦天道观之进展〉，《青铜时代》，北京：中国人民大学，2005，页14-15。

⁹⁷ 〈先秦天道观之进展〉，《青铜时代》，页6。

⁹⁸ 详见于詹鄞鑫：《神灵与祭祀：中国传统宗教综论》，江苏：江苏古籍出版社，1992，页47-48。

⁹⁹ 陈梦家：《殷虚卜辞研究》，北京：中华书局，1988，页580。

考《尚书·盘庚》，商代后期的“帝”权力实际上已扩大了，以至于祂可以决定终结或延续人们的性命：

今予命汝一，无起秽以自臭，恐人倚乃身，迂乃心。予迓续乃命于天，予岂汝威？用奉畜汝众。¹⁰⁰

《尚书·盘庚》记载商王盘庚（生卒年不详）因为水害而计划迁都，然而臣民却不愿搬迁，因而对臣民有了以上的说辞，大意是你们必须听从我的话，不要被其他人的意见所牵制。我从天那里为你们接续了生命，不是为了威胁你们搬迁，而是希望养育你们。这里又出现了另一个问题：之前曾提及“天”在殷周之际才出现，但为何却提早在殷朝出现？刘起鈇（1917 - ）表示，根据〈盘庚〉的内容思想，语句可能经过后世追加整理，但原文确是盘庚讲的，¹⁰¹本篇确实是可靠的。〈盘庚〉的内容说明了在殷朝后期，至少已经形成了一种观念，那就是君主可以与上天对话，是沟通天人的中介和桥梁。在逻辑上，上天主宰民众的命运，而商王能够与上天沟通，商王实际上也就成了民众的主宰。¹⁰²据此，我们可以说君主能否和上天沟通，也成了政权是否合理的根据。这项论点可从《尚书》中找到更多能依据的说法，由于篇幅庞大，将于下一节展开讨论。

根据以上说明，我们知道早在殷朝，“帝”就已经有权主宰人们的命运。接下来，笔者要谈周朝的“天”。《尚书·周书》中带有“天”之含义的字眼，包括了本字“天”，以及带有“古帝”、“天帝”、“黄帝”及“天”之含义的“帝”，其中“乃命于帝庭”¹⁰³、“不敢替上帝命”¹⁰⁴及“惟时上帝不保”¹⁰⁵等，都被孙星衍认

¹⁰⁰ 〈盘庚〉，《尚书今古文注疏》，页 234-235。

¹⁰¹ 详见于顾颉刚，刘起鈇：《尚书校释译论》第 2 册，北京：中华书局，2005，页 954-955。

¹⁰² 曹德本主编；宝成关、孙晓春副主编：《中国政治思想史》，北京：高等教育出版社，1999，页 16。

¹⁰³ 〈金縢〉，《尚书今古文注疏》，页 327。

¹⁰⁴ 〈大诰〉，《尚书今古文注疏》，页 348。

¹⁰⁵ 〈多士〉，《尚书今古文注疏》，页 427。

为带有“天”的意义。然而，“帝”出现的时候很少会顺带提到其权限所在，职是之故，我们一般无法由此而完全掌握天的权力范围。本节我们将以《尚书·周书》中的“天”为本，以进一步了解“天”的主宰权。

来到周朝，“予”、“取”天命及降下祸害，成了天的权力范围，《尚书》中的“降命”及“降戾”与赋予天命相关，而“降罚”及“降丧”则带有天命被取回的意思。所谓天能“降命”之思想，通过〈金縢〉的“无坠天之降宝命”¹⁰⁶来说明，是毫无争议的。至于“降戾”的一词，历来学者对之有两种说法，一说指天能降命，一说则指天能降祸。且详看其原文：

矧今天降戾于周邦？¹⁰⁷

根据《诗传》的说法，“戾，定也”，孙星衍认为有关句子的大意是“况我周邦有定命乎？”¹⁰⁸，持有相同看法的学者有刘起鈇。另一种为贬义，蔡沈释之为“降祸”¹⁰⁹，屈万里（1907 - 1979）释之为“降下拂逆不顺”¹¹⁰。双方各有理据，让“降戾”有着双重的意义。笔者无法处理以上的争议，因而不欲在本文断定以上何者乃正确说法。然而，通过学者的看法，我们知道天除了可以降命，也极可能有降祸的能力，但这一类的“祸”并不会给周朝政权带来致命的破坏。

至于与政绩及统治者管理能力相关的“降罚”与“降丧”，尽管在字眼上有程度轻重之别，但实际上带有相同意义：

惟时天罔念闻，厥惟废元命，降致罚，乃命尔先祖成汤革夏，俊民甸四方。¹¹¹（〈多士〉）

¹⁰⁶ 〈金縢〉，《尚书今古文注疏》，页 327。

¹⁰⁷ 〈大诰〉，《尚书今古文注疏》，页 352。

¹⁰⁸ 《尚书今古文注疏》，页 352。刘起鈇的看法可见于《尚书校释译论》第 3 册，页 1280。

¹⁰⁹ 【宋】蔡沈注，钱宗武、钱忠弼整理：《书集传》，南京：凤凰出版社，2010，页 160。

¹¹⁰ 屈万里：《尚书集释》，台北：联经，1983，页 142。

¹¹¹ 〈多士〉，《尚书今古文注疏》，页 426。

故天降丧于殷……¹¹²（〈酒诰〉）

〈多士〉虽然只说天“降致罚”，但观其下文，却是殷人先祖成汤（生卒年不详）革夏，夏被殷取而代之，基本上和〈酒诰〉中，殷被“降丧”有着同等的下场，带有政权被天取回，国家招致灭亡的意义。以上各例，都能证实“予”、“取”天命及降下祸害是天之权力范围。

针对周人天命观的起源，曾有学者认为这是周人“异中见同”的结果。异，是夏殷的兴亡，乃时空上的相异；同，则是“天命”，因为一个朝代的存在，全系于“天命”之依归，而维持这种天命则取决于君主或人的行为。¹¹³另一方面，许倬云（1930 - ）也认为，周人国力远逊于商，居然在牧野一战克商，他们一方面不可思议，必须以上帝所命为解，进而以商人失德，而周人的行为使周人中选，说明商人独有的上帝会放弃护佑商的原因。¹¹⁴两位学者都把“人的行为”和“天命”划上等号，为周人何以重视天命提供了一个很好的说法；而所谓“人的行为”，就是“德”。

周公曾提出“王其德之，用祈天永命”¹¹⁵等以“德”保政权、保天命的想法，所谓“敬天保民”，或是“敬德保民”之说法因此产生。倘若仔细研读《尚书》，可以发现“德”的实践中其实也蕴含着“保民”的做法。〈酒诰〉很明显不赞同酗酒，更严格来说，是不能喝醉；〈康诰〉则以文王为例详细说明，大意是指文王不欺鳏寡，保敬畏之心，建周于中夏，修治西土，德行上闻于天，因而天赋予文王杀伐殷的大命。以上两篇所提及的都是“德”的具体体现。另一方面，〈康诰〉

¹¹² 〈酒诰〉，《尚书今古文注疏》，页 381。

¹¹³ 详见于易宁：〈中国古代历史认同观念的滥觞——《尚书·周书》的历史思维〉，《史学史研究》2010 年第 4 期，页 3-6。

¹¹⁴ 详见于许倬云：《西周史》，北京：三联书店，1993，页 100-101。许倬云根据李宗侗的理论推衍，商人的帝，既有图腾生祖的性格，其与商人的关系是特定的，专有的，而不能是普通超然的。

¹¹⁵ 〈召诰〉，《尚书今古文注疏》，页 399。

中的文王有“不欺鳏寡”的作为，而〈无逸〉篇也记载了听取民意，并以人民之言考政绩之得失，是统治者敬德的主要表现。明显可见，有关“德”之实践，最后仍以民或民意为主要目标；“保民”的作法，实际上也已包含于“德”的实践之中。

天子取天命的标准在“德”，而“德”的实践乃注重在一个“敬”字上¹¹⁶。徐复观（1904 - 1982）认为敬的本义是对外来侵害的警戒，是被动的直接反应的心理状态，而周朝所提出的敬是主动的、反省的，因而是内发的心理状态。¹¹⁷简言之，周朝的“敬”不再以避免侵害为目的，而是主动的、发自内心的反省。

《左传·僖公十一年》云：“礼，国之干也。敬，礼之舆也。不敬则礼不行，礼不行则上下昏，何以长世？”¹¹⁸《左传》从“礼”来谈“敬”，是因为看到了“敬”是让“礼”产生作用的动力。相同的原理，也适用于“德”的推动，因为“德”的实践也是注重在“敬”字上的。天可以予取天命的观念，启动了君主内发的忧患意识，主动亲近人民，并通过种种德行，维持良好的君民关系及有效管理国家，永保天命。在这个层面上，“敬”、“德”、“天命”三者的关系可说是循环的（图一）。

图一：敬、德、天命之间的循环关系



¹¹⁶ 〈先秦天道观之进展〉，《青铜时代》，页 16。

¹¹⁷ 《中国人性论史·先秦卷》，《徐复观文集》，页 23。

¹¹⁸ 《十三经注疏》整理委员会整理：《十三经注疏·春秋左传正义》上册，北京：北京大学出版社，1999，页 365。

在周初，“德”几乎成了“天命”的具体化，¹¹⁹“德”可以和“天命”相配合，同时又是本论文第二章“礼”之本，可说是西周最为可贵的特质。周人对天命抱着敬畏之心，因为天无所不能，可以对政权操生杀大权；但在周公宣扬之下，却又似乎如此容易亲近，因为永保天命的做法主要在“德”。然而，若我们再循此脉络寻找“德”的源头，会发现其实“敬”才是推动“德”的根本动力。用“天命”牵制统治者，不让他们过分安逸，再举出“德”来勉励当权者藉此“祈天永命”，显而易见是“忧患意识”之表现，而此种忧患意识，是主动及内发的心理状态，亦是所谓的“敬”。能对天命的去留起决定性作用的因素，仍在人、在德、在敬，此乃殷周之际天命观的最大转变。

第二节 天命的象征意义

厘清了西周天命观的具体内涵之后，本节将配合殷朝的天命观进行讨论，以进一步了解周人天命观的形成及其象征意义。

对殷周二朝君民而言，“天命”代表了政权的合理与否。〈多士〉记载，周公对殷民说了以下这番话：“我有周佑命，将天明威，致王罚，敕殷命终于帝”¹²⁰，表示周人能配合天命，推行王者的惩罚，使殷朝政权在上帝面前终结。这一番话表露了周公尝试以天命向殷民解释，并寻求殷民认同西周政权的意图，初步说明了“天命”带有合理政权的象征意义。

之前曾提及，殷朝后期的观念中，只有专制君主可以与上天对话。据《尚书·周书》记载，专制君主可以与上天对话的活动是占卜。由此可以证实，西周初期统

¹¹⁹ 郑开：《德礼之间：前诸子时期的思想史》，北京：三联书店，2009，页271。

¹²⁰ 〈多士〉，《尚书今古文注疏》，页424。

治者除了通过口头说明天命转移之原由，也通过占卜及祭祀活动强调周的天命取之有道：

宁王遗我大宝龟，绍天明……我有大事，休，朕卜并吉。……曰：“予得吉卜，予惟以尔庶邦，于伐殷逋播臣……天命不僭，卜陈若兹”¹²¹（〈大诰〉）

太保朝至于洛，卜宅。厥既得卜，则经营。¹²²（〈召诰〉）

周代承殷之后，用龟的占卜方式仍是通行；¹²³筮法之后兴起，虽然简便，但没有龟卜的慎重，所以只有小事筮，大事仍用龟。¹²⁴〈大诰〉中的“明”通“命”，大意是周公可以通过先王遗留下来的占卜龟甲得知天命，而既然卜卦的结果是吉卜，就应该执行天命，因为天命是不可不从的。值得注意的是，根据〈大诰〉最后一句：“天命”不僭，周公实际上已把卜卦的结果与天命等同起来了。〈召诰〉透露西周统治者把殷遗民迁往洛之前曾经卜卦，得卜后才决定营洛。周人先祖古公亶父迁居岐山前也曾进行类似的占卜：“爰契我龟：曰止曰时，筑室于兹”¹²⁵，得卜后才决定定居当地，可见当时确有一种风气，举凡大事，都会进行龟卜。

如果说卜卦结果等同于天命，这其实也间接说明西周统治者有能力和上天沟通，代表有关君主的确被赋予了天命，西周政权也因而被认为是合理、合法的。

另一方面，殷人相信男性祖先的灵魂，能保佑子孙的繁荣平安，于是他们要对祖先的亡灵进行祭祀；¹²⁶同样地，殷王室成员敬重祖先或先公先王，也是出于相同的原因。若要究其根本原因，陈梦家的说法可作补充说明：

¹²¹ 〈大诰〉，《尚书今古文注疏》，页 344，346，353。

¹²² 〈召诰〉，《尚书今古文注疏》，页 392。

¹²³ 容肇祖：〈占卜的源流〉，顾颉刚编：《古史辨》第 3 册（上编），上海：上海书店，1992，页 258。

¹²⁴ 余永梁：〈易卦，爻辞的时代及其作者〉，《古史辨》第 3 册（上编），页 150。

¹²⁵ 程俊英、蒋见元：〈緜〉，《诗经注析》下册，北京：中华书局，1991，页 760。

¹²⁶ 葛兆光：《中国思想史》第 1 册，上海：复旦大学出版社，2001，页 24。

（殷人的）先公先王可以上宾于天……人世不能直接向上帝求雨祈年，而是通过先公先王和神祇向上帝求雨祈年的。¹²⁷

以上的说法表明殷朝先公先王可以上宾于天，即“作客于天”，因而人间的君王，必须透过先王来求雨。在这一方面，先公先王是君王和帝沟通的中介，地位十分重要，因而殷人对祖先十分崇拜，也是很自然的事。《尚书·周书》，也有着对废弃祭祀的君主进行谴责之话语：“今商王受惟妇言是用，昏弃厥肆祀弗答……”¹²⁸，〈牧誓〉谴责纣王没有祭祀先祖，是导致殷朝之所以失去天命的原因之一。至于西周初期的祭祖仪式，笔者在这里略举两种形式来说明。第一种仪式见于《逸周书·世俘解》：

武王乃翼矢珪、矢宪、告天宗上帝。王不格服，格于庙，秉语治庶国，籥人九终。¹²⁹

以上是周武王（？ - 约前 1064）伐殷后的祭告仪式，之后就会举行献俘礼。从〈世俘解〉中，武王先祭祀上帝，然后“不格服”即不更换服饰，来到太庙，向先祖报告已经统治了众邦国。这一种的祭告仪式，是把上帝和先祖分开祭告的。然而，周公在《尚书·周书》里祭告祖先的仪式，又是另一番景象了，因为有关仪式看来有更加重视祖先的趋势：

予不敢宿，则禋于文王、武王。

疏：言不敢宿，谓即以文王配天帝，武王配人帝……¹³⁰

¹²⁷ 《殷虚卜辞研究》，页 646。

¹²⁸ 〈牧誓〉，《尚书今古文注疏》，页 286-287。

¹²⁹ 黄怀信等撰：〈世俘解〉，《逸周书汇校集注》上册，上海：上海古籍出版社，2007，页 422-423。

¹³⁰ 〈洛诰〉，《尚书今古文注疏》，页 418。

根据孙星衍的说法，天帝乃黄神斗、赤嫫怒、白招拒、汁光纪及灵威仰；人帝，乃太皞、炎帝、黄帝、少昊及颛顼。文王武王可以配帝，实际上是把先王的地位抬高了，让这些先王也能像天帝及人帝般，接受同样的祭祀。另外，孙星衍也根据《孝经》之语：“严父莫大于配天……宗祀文王于明堂，以配上帝”，断定文王是配天的，原因在于“帝若非天，何得云严父配天也？”¹³¹。至于被周人视为祖先的后稷，也获配天的待遇，受重视的程度也更高：

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。

疏：王郊是正祭……此因始立郊兆而特祭天，配以后稷也。¹³²

周朝营建洛邑前曾“用牲于郊”与“社于新邑”，意即进行“郊祭”与“社祭”。其中的“郊祭”是在都城之郊祭天的典礼，是西周王朝最重大的祭祀仪式，而“社祭”的重要性则仅次于郊祭。¹³³以上引文中，孙星衍也提到了“配以后稷”，说明后稷也和文王、武王一样，不再“上宾于天”，而是配天的。周人的先祖先王可以配天，主要原因是当时已有着君王乃天子的观念，¹³⁴才让周人的先公先王撇开了中介的身份可以直接和天联系，不仅如此，周朝君王也更被认为是“天子”。与殷朝相比，周人和天的关系更加密切，间接承认周人的天命的正当、合法。

简言之，周朝的天命观并非完全承袭殷朝，其特殊之处，在于周公为其注入了“德”的成分，这和“礼”的状况是相同的。对君王而言，天命是外在的约束及肯定；为保天命而提出的“德”则需通过“敬”而发自内心去实行，是内在的自我约束，让周朝的天命观更具内涵。另外，殷朝因循已久的天命观对西周政权是否获得支持，影响十分重大，以致周公不得不随其脚步，在决定实行重大决定

¹³¹ <洛诰>，《尚书今古文注疏》，页 416。

¹³² <召诰>，《尚书今古文注疏》，页 393-394。

¹³³ 杨宽：《西周史》，上海：上海人民出版社，2003，页 832-833。

¹³⁴ 《殷虚卜辞研究》，页 581。

时，都会以“天命”为后盾，强调本身的确受有“天命”，以说服殷民接受西周政权与确保某些决策的顺利进行。占卜，以及周朝先王及先祖能各别配天配帝，就是周朝已获得天命最有力的实证，让西周的政权更为巩固。

结语

《尚书》中所关注的农事、礼、天命观，以政权及社会稳定为最后依归，但却时时强调“德”及“民”的重要。这其实说明了西周初期并非以高压手段为治国政策，而是以“德”、“民”为主。根据这一点，就足以证明西周初期的政治思想乃民本思想的滥觞。

最明显的实证，乃当时的重农思想。当时的农民，除了没自主权之外，还要替国家进行农耕及参与战役之事，地位可说极为卑微，但是周公却处处表露出对农民的关怀，不仅要求成王要“知小人所依”，在很多细节上，周公也会以农耕为例，说明某件事的困难。这无意中说明了，周公了解农民的辛劳。另外，在“人民即农民”的情况下，关怀农民实际上也是在关怀人民，说明了当时已有重民的表现。

再者，通过本论文对“礼”及“天命”的探讨中，笔者发现了两者除了以“德”为共同的内涵之外，也都各别可以和“敬”扯上关系。敬，让君主发自内心实行“德”来维护天命；敬，在《左传》的“礼，国之干也。敬，礼之舆也”¹³⁵之说明下，更成了推动“礼”的重要元素。此外，西周统治者因敬天而保民的观念，和当时的重农思想，都以民为主要依归，在本质上有着相同之处。

综上所述，《尚书》里的西周初期统治者，以注重“民、礼、天”为表，“敬、德”为里，从下而上、从内而外兼顾着各个方面，无疑是一套非常完整的政治思想，为西周初期的王权及政权，建立了非常稳固的根基。

¹³⁵ 《十三经注疏》整理委员会整理：《十三经注疏·春秋左传正义》上册，北京：北京大学出版社，1999，页365。

参考书目

(一) 原典古籍

1. 【汉】班固撰：《汉书》第4册，北京：中华书局，1962。
2. 【宋】蔡沈注，钱宗武、钱忠弼整理：《书集传》，南京：凤凰出版社，2010。
3. 【清】陈立撰，吴则虞点校：《白虎通疏证》上册，北京：中华书局，1994。
4. 程俊英、蒋见元：《诗经注析》下册，北京：中华书局，1991。
5. 【唐】杜佑撰，王文锦等点校：《通典》第1册，北京：中华书局，1988。
6. 黄怀信等撰：《逸周书汇校集注》上册，上海：上海古籍出版社，2007。
7. 黎翔凤撰；梁运华整理：《管子校注》上册，北京：中华书局，2004。
8. 【清】皮锡瑞：《尚书大传疏证》，《续修四库全书》第55册，上海：上海古籍出版社，2002。
9. 屈万里：《尚书集释》，台北：联经，1983。
10. 《十三经注疏》整理委员会整理：《十三经注疏·春秋左传正义》上册，北京：北京大学出版社，1999，页365。
11. 《十三经注疏》整理委员会整理：《十三经注疏·尚书正义》，北京：北京大学出版社，1999。
12. 【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，1986。
13. 【明】王夫之著：《尚书稗疏》，《船山全书》编辑委员会编核：《船山全书》第3册，长沙：岳麓书社，1996，
14. 【清】王先谦撰；沈啸寰，王星贤点校：《荀子集解》，北京：中华书局，1988。
15. 【汉】许慎撰；【清】段玉裁注：《说文解字注》，杭州：浙江古籍出版社，2007。

16. 【宋】郑樵撰：《通志（三）》，《文渊阁四库全书》第 374 册，上海：上海古籍出版社，2003。
17. 【清】朱彬撰，饶庆农点校：《礼记训纂》下册，北京：中华书局，1996。
18. 【宋】朱熹撰：《四书章句集注》，北京：中华书局，1983。

（二）专书

1. 陈梦家：《殷虚卜辞研究》，北京：中华书局，1988。
2. 杜正胜：《周代城邦》，台北：联经，1979。
3. 葛兆光著：《古代中国文化讲义》，上海：复旦大学出版社，2006。
4. 葛兆光：《中国思想史》第 1 册，上海：复旦大学出版社，2001。
5. 顾颉刚，刘起釞：《尚书校释译论》第 2 册，北京：中华书局，2005。
6. 郭沫若：《青铜时代》，北京：中国人民大学，2005。
7. 牟宗三：《政道与治道》，桂林：广西师范大学出版社，2006。
8. 钱穆：《中国文化史导论》，北京：商务印书馆，1994。
9. 钱穆：《周公》，《钱宾四先生全集》编辑委员会整理：《钱宾四先生全集》第 26 册，台北：联经，1998。
10. 王博：《奠基与经典：先秦的精神文明》，北京：北京大学出版社，2009。
11. 王玉哲：《中国远古史》，上海：上海人民出版社，2003。
12. 谢维扬，庄辉明，黄爱梅分卷主编：《观堂集林·殷周制度论》，谢维扬，房鑫亮主编：《王国维全集》第 8 册，杭州：杭州教育出版社，2009。
13. 徐复观：《中国人性论史·先秦卷》，李维武编：《徐复观文集》第 3 册，武汉：湖北人民出版社，2009。
14. 许道勋、徐洪兴：《中国经学史》，上海：上海人民出版社，2006。

15. 许倬云：《求古编》，北京：新星出版社，2006，
16. 许倬云：《西周史》，北京：三联书店，1993。
17. 燕继荣：《政治学十五讲》，北京：北京大学出版社，2004。
18. 杨志刚：《中国礼仪制度研究》，上海：华东师范大学出版社，2000。
19. 杨宽：《西周史》，上海：上海人民出版社，2003。
20. 詹鄞鑫：《神灵与祭祀：中国传统宗教综论》，江苏：江苏古籍出版社，1992。
21. 赵冈、陈锺毅：《中国土地制度史》，台北：联经出版社，1982。
22. 赵明：《先秦儒家政治哲学引论》，北京：北京大学出版社，2004。
23. 郑开：《德礼之间：前诸子时期的思想史》，北京：三联书店，2009。

（三）论文集论文

1. 容肇祖：〈占卜的源流〉，顾颉刚编：《古史辨》第3册（上编），上海：上海书店，1992。
2. 徐中舒：〈殷周文化之蠡测〉，历史语言研究所编辑部：《历史语言研究所集刊》第二册第三分本，北京：中华书局，1987。
3. 余永梁：〈易卦，爻辞的时代及其作者〉，顾颉刚编：《古史辨》第3册（上编），上海：上海书店，1992。

（四）期刊论文

1. 易宁：〈中国古代历史认同观念的滥觞——《尚书·周书》的历史思维〉，《史学史研究》2010年第4期。