

# 清華簡《厚父》“天降下民”句的 觀念源流與豳公盨銘文再釋

——兼說先秦“民本”思想的起源問題

寧鎮疆

清華簡《厚父》為久已失傳的《書》類文獻，內容非常重要。尤其是其中“古天降下民，設萬邦，作之君，作之師，惟曰其助上帝亂下民”句〔1〕更是與《孟子·梁惠王下》引《書》相印證，故而引起學者的廣泛關注。鑒於孟子引《書》與《厚父》對應，學者或以為孟子所引即《厚父》此篇，即該篇為孟子所能見。但趙平安先生在討論此一問題時稍顯謹慎，他認為所謂“天降下民，設萬邦，作之君，作之師”這樣的話，是“類似於常語性質的東西”〔2〕，所謂“常語”，其實可以理解為“公共知識”，即廣為知識階層接受的流行觀念。《厚父》此句之所以為“公共知識”，主要在於它反映了古人對於民、邦、君、師之類政治學要素發生問題的理解。當然，既是“公共知識”，趙平安先生也指出其“在不同的《尚書》篇章中出現也是可能的”，故而“《厚父》雖可能是《尚書》文獻，但也有可能不是《梁惠王下》所引的《尚書》逸篇”。本文擬對此“公共知識”的“流行”程度試作舉證，並就與此相關的問題談一點粗略的看法。

首先來看《左傳·文公十三年》的一段話：

〔1〕清華大學出土文獻研究與保護中心編，李學勤主編：《清華大學藏戰國竹簡（伍）》第110頁，中西書局2015年。

〔2〕趙平安：《〈厚父〉的性質及其蘊含的夏代歷史文化》，《文物》2014年第12期。下引趙說均見該文。

邾文公卜遷于繹。史曰：“利于民而不利于君。”邾子曰：“苟利于民，孤之利也。天生民而樹之君，以利之也。民既利矣，孤必與焉。”左右曰：“命可長也，君何弗爲？”邾子曰：“命在養民。死之短長，時也。民苟利矣，遷也，吉莫如之！”遂遷于繹。

此事又被劉向采錄進《說苑·君道》中，兩者文字基本相同。他主要講邾文公就遷都於繹一事進行占卜，結果出現“利于民而不利于君”的情況，但邾子以爲利民爲先，只要民能得利，國君也會“與焉”。其中“天生民而樹之君”一句與《厚父》此句非常近似，只是表述更爲簡短，沒有“設萬邦”（孟子所引亦無此句），也沒有“作之師”之類，但作爲轉述這是完全可以理解的。雖然邾文公沒明確說是在引《尚書》，但兩者所涉及的“民”、“君”之類政治學要素發生命題則是相同的。尤其要提到的是，邾文公的話重在“利于民”、“養民”，這與《厚父》篇中突出強調“庶民唯政之恭”、“民心唯本”的“民本”精神也相吻合。

再如《左傳·襄公十四年》提到師曠對晉悼公說：

天生民而立之君，使司牧之，勿使失性。有君而爲之貳，使師保之，勿使過度。是故天子有公，諸侯有卿，卿置側室，大夫有貳宗，士有朋友，庶人、工、商、皂、隸、牧、圉皆有親昵，以相輔佐也。善則賞之，過則匡之，患則救之，失則革之。自王以下，各有父兄子弟，以補察其政。

其中“天生民而立之君，使司牧之”又與《厚父》此句非常近似。而且，師曠這段話的核心是講從天子到諸侯、卿、大夫、士等階層都要各有輔佐，互相配合（正如孔穎達正義所說的“此言天子以下，皆有臣僕以輔佐其上”）。因此，“有君而爲之貳，使師保之”，亦提及“師”，也就是說儘管師曠所說較之《厚父》此句仍嫌簡省，但就“師”這樣的政治學元素來看，較之邾文公所講，無疑更完整。

另外，師曠對晉悼所言還有更值得注意的細節。那就是他們對話的背景是衛人把獻公趕出國，晉侯問：“衛人出其君，不亦甚乎？”晉悼明顯替衛獻抱不平。師曠的回答在“天生民而立之君，使司牧之”前還有這樣的内容：

或者其君實甚。良君將賞善而刑淫，養民如子，蓋之如天，容之如地。民奉其君，愛之如父母，仰之如日月，敬之如神明，畏之如雷霆，其可出乎？夫君，神之主而民之望也。若困民之主，匱神乏祀，百姓絕望，社稷無主，將安用之？弗去何爲？

從這段話來看，與晉悼的認識不同，師曠認爲所謂“甚”即做得過分的是衛侯，是

他恣意胡爲，導致“百姓絕望”，故而失掉了做君的資格，因此“弗去何爲”？其中提到國君職責這樣的政治學命題如“養民如子”，不能使“百姓絕望”，均有鮮明的“民本”意識，這與前述邾文公的話側重“利民”及《厚父》的高揚“庶民唯政之恭”、“民心唯本”的觀念又是完全一致的。

上述《左傳》中的兩則材料儘管表述上與《厚父》非常近似，但畢竟沒明說引自《尚書》，至多只能反映《厚父》“天降下民”句這樣的“公共知識”流行較廣而已。不過，我們依然可以在其他文獻中找到古人明引“書”類文獻而且表述上又與此非常近似的材料，請看《墨子·尚同中》中的下面文字：

是以先王之書《相年》之道曰：夫建國設都，乃作后王君公，否用泰也；輕大夫師長，否用佚也。維辯使治天均。則此語古者上帝鬼神之建設國都，立正長也，非高其爵，厚其祿，富貴佚而錯之也，將以爲萬民興利除害，富貴貧寡，安危治亂也。故古者聖王之爲若此。”

另外，同書《尚同下》也有類似表述：

古者天之始生民，未有正長也，百姓爲人。若苟百姓爲人，是一人一義，十人十義，百人百義，千人千義。……是故天下之欲同一天下之義也，是故選擇賢者，立爲天子。天子以其知力爲未足獨治天下，是以選擇其次，立爲三公。……是故古者天子之立三公、諸侯、卿之宰、鄉長、家君，非特富貴游佚而擇之也，將使助治亂刑政也。故古者建國設都，乃立后王君公，奉以卿士師長，此非欲用說也，唯辯而使助治天明也。

關於《相年》，前人多視爲《尚書》逸篇，考之墨子引《書》之篇目如《太誓》、《呂刑》、《仲虺之誥》均稱“先王之書”，與此稱《相年》同，其爲《尚書》逸篇應屬可信。<sup>〔1〕</sup>事實上，僞古文正是據此將《墨子》中《相年》的這幾句話采入《說命中》篇，而稍飾其文字。<sup>〔2〕</sup>

現在我們來討論《墨子》此兩段所引《相年》文字的性質問題。《尚同下》雖沒提到《相年》，但此篇與《尚同中》論題一貫，此段後面的“古者建國設都……”基本上還是轉述《相年》的話作結論。兩相對校，前人早已指出上段“輕大夫”之“輕”，實當是

〔1〕雖然墨子引《詩》也時稱“先王之書”，但此處乃散文，顯非《詩》。

〔2〕僞古文作“明王奉若天道，建邦設都，樹后王君公，承以大夫師長，不惟逸豫，惟以亂民”。同樣，《厚父》及孟子中的這幾句話又被僞古文采入《泰誓》，說明古書中這些逸《書》文字，造僞者都儘量沒有“浪費”。

“卿”之誤。<sup>〔1〕</sup>所謂“古者建國設都，乃立后王君公，奉以卿士師長”，其中“后”亦“君王”義，《尚書》中習見（《盤庚》或言“先后”、“高后”，《呂刑》則屢言“三后”，《厚父》亦言“三后”），因此如此表述可以說與《厚父》的“古天降下民，設萬邦，作之君，作之師”非常接近。有人可能會覺得《墨子》此句沒有“天降下民”的信息，但《尚同中》後面還專門提到“此語古者上帝鬼神之神建國設都，立正長”，也就是把“建國設都，立正長”這些大事都歸之於“上帝鬼神”，其實與“天降下民”這樣突出“天”的意志是一樣的。更何況，《尚同下》此段開頭就說“古者天之始生民……”又與“天降下民”絕類，凡此都說明《墨子》所引《相年》的這幾句話，都與《厚父》高度相似。順便要提到，墨子引《相年》這幾句話是想說明古者“立后王君公”的目的是“否用泰”、“否用佚”，即統治者不能安於逸樂（亦即《尚同下》的“非特富貴游佚而擇之”），而是要“為萬民興利除害”，同樣是突出“民本”意識，這與前述邾文公、師曠所言又是一致的。《尚同下》還說立天子、卿、師這些人的目的是“將使助治亂刑政也”，“亂”即“治”也，然則，此與《厚父》的“惟曰其助上帝亂下民”又是何其相似。

實際上，如果我們不局限於《厚父》“天降下民”句，而是着眼於全篇，就會發現該篇和前述師曠與晉悼的對話及墨子討論《相年》之間，還有更值得注意的細節。

首先，我們前面說過，師曠說“天生民而立之君”其實重點在說從天子到諸侯、卿、大夫、士等階層都要各有輔佐，互相配合，即所謂：

天子有公，諸侯有卿，卿置側室，大夫有貳宗，士有朋友，庶人、工、商、皂、隸、牧、圉皆有親昵，以相輔佐也。

而《墨子·尚同下》也說：

天子以其知力為未足獨治天下，是以選擇其次，立為三公。三公又以其知力為未足獨左右天子也，是以分國建諸侯。諸侯又以其知力為未足獨治其四境之內也，是以選擇其次，立為卿之宰。卿之宰又以其知力為未足獨左右其君也，是以選擇其次，立而為鄉長、家君。是故古者天子之立三公、諸侯、卿之宰、鄉長、家君，非特富貴游佚而擇之也，將使助治亂刑政也。

這種強調不單要立君，還要各階層各有輔佐的思想兩者可以說也高度一致。雖然我們在《厚父》中沒有發現類似的明確表述，但請注意，《厚父》前面在提到“啓唯后”時，下面專門又說“少命皋繇下為之卿事”，有“啓”還不行，還要有“皋繇”來輔佐，以及“天降下民”句的“君”、“師”搭配，其實都已暗含了師曠、《墨子》中所述的各階層要有

〔1〕參孫詒讓《墨子閒詁》所引畢沅等人說，第85頁，中華書局2001年。

輔佐的思想。我們認為，這也反映了師曠所言、墨子所論與《厚父》此篇的又一層關聯。

其次，上面說過，墨子強調被立的君王品行要“否用泰”、“否用佚”，即不能安於逸樂，對君王提出較高的要求。而在《厚父》中我們也注意到“王”對“厚父”說作為正面典型的“在夏之哲王”“不盤于庚(康)”，因此才“永保夏邦”，而後來的“慝王”則“沉湎于非彝”，於是“乃述(墜)厥命，亡厥邦”，這種一正一反的不同結局，其背後突出君王的德行問題與墨子所論也是一致的。師曠的話雖然沒有對君王的德行有明確說明，但其回答晉悼公的話時開宗明義就說“其君實甚”，是衛獻公做得太過分，下文還說他“匱神乏祀，百姓絕望”，聯繫到衛獻公其人被逐前侮辱孫林父、寧殖二人，可謂咎由自取；就是出奔到齊地之邾時，也沒有多少悔改，魯人臧紇與他談話，對其觀感甚至是：“其言，糞土也。亡而不變，何以復國？”這樣的操守和德行顯然有失做國君的資格。有鑒於此，我們覺得師曠的話就是有明顯針對性的，他之所以不對衛侯抱有同情，關鍵是在他看來衛侯在操守和德行上是有問題的，這與墨子及《厚父》篇刻意突出強調君之為君首先要在操守和德行上過關其實也是一致的。

以上我們比較並分析了傳世文獻中三則與《厚父》“天降下民”句近似的材料。可以看出，這三則材料不但在語言表述及內容上與《厚父》“天降下民”句非常接近，其中凸顯的主旨如利民、對君王德行的強調也是一致的。這三則材料一則出於東方邾國的邾文公之口，二則見之於西方晉國的師曠，三則出之於墨子。前揭趙平安先生稱《厚父》“天降下民”係“常語”，我們稱之為“公共知識”，而三則材料言說者的地緣背景，也向我們昭示這種“公共知識”即國、君、卿、師這些政治要素發生學觀念在廣大地域內的流程度。當然，其中最值得關注的還是墨子中的材料，其明云出自“先王之書”《相年》，另《墨子·尚賢中》又云“此聖王之道，先王之書，距年之言也”。學者據此認為“相年”乃“距年”之形訛，或是，〔1〕而其作為“書”類文獻佚篇則是得到公認的。那隨之而來的問題是，《相年》所記與《厚父》是何關係？兩篇文獻恰都存留篇題，但却名稱迥異，這說明儘管二者表述及主旨接近，但彼此是獨立的兩篇文獻則是顯然的。

〔1〕參王煥鑣：《墨子集詁》第161頁，上海古籍出版社2005年。但王氏以“距年”即“鉅年”，義同《莊子》之“大年”，恐未必然。

如若這樣，那就適足以證明這樣的觀念在不同的《尚書》篇目中出現確實是可能的，這樣就非常接近前述趙平安先生的說法。我們之所以用“接近”，因為前舉趙先生用的措辭是“這段話在不同的《尚書》篇章中出現也是可能的”，但從本文的討論尤其墨子所引《相年》之文看，我們只能說這樣的“觀念”的確出現在了《尚書》的不同篇中，但具體表述上，《相年》所記與《厚父》的“天降下民，設萬邦，作之君，作之師，惟曰其助上帝亂下民”還是有細微的不同，尤其是《相年》之文在《尚同中》與《尚同下》中出現兩次但却基本相同而稍異於《厚父》。可資對比的是，《孟子》所引與《厚父》就絕類，我們因此幾乎可以肯定地說，孟子所引就應該是《厚父》篇的文字。換句話說，當墨子與孟子在討論諸如邦國君師之類政治學要素的發生命題時，他們一個援《相年》以為說，一個則是引用了《厚父》。至於《左傳》中涉及邾文公與師曠的兩則材料，前者與《厚父》關聯的文字過於簡短，不太容易判斷，至於師曠所云，從其涉及各階層各有輔佐與墨子講《相年》基本一致，尤其是批評衛獻公所為過分也暗合《相年》的“否用泰”、“否用佚”來看，很可能就是在化用《相年》的文字。

當然，我們說《厚父》與《相年》是兩篇獨立的《尚書》文獻，但其中都涉及邦國君師之類政治學要素的發生命題却不能不啓人遐思：這樣的觀念是彼此因襲還是它們都有共同的源頭？抑或它們之間根本就没有什麼共同的“源頭”，而只是各自立說但却因為這種政治學要素的發生觀念彼時非常流行，遂致“出門合轍”？目前來看，要說它們之間存在彼此相襲的關係，材料上還很難證明。但在各自立說的情況下，雙方在語言表述上有此等近似，尤其是還都突出“民本”主題，這也確實非常“巧合”，所以，筆者還是傾向以為這種觀念可能還是有更早的共同源頭。但限於材料，目前情況下是很難質證了。

另外，由《厚父》、《相年》所反映的古人關於邦、君、師、民這些政治學要素之發生學觀念非常流行來看，筆者覺得有個問題可能又要被重新提出來，那就是前幾年被發現且引起極大轟動的幽公盨。〔1〕其銘曰：

天命禹敷土，墮山，濬川；乃疇方，設征，降民，監德；迺自作配，鄉民；成父母，生我王、作臣。〔2〕

此銘開頭這樣一段文字，明顯屬“開天闢地”的表述，可以說是中國版的“創世紀”。

〔1〕小文初稿呈示北京師範大學李銳兄，其即在郵件中提及幽公盨銘與《厚父》的關聯，專此致謝。

〔2〕銘文釋文及斷句，采裘錫圭先生說，參裘錫圭：《鬲公盨銘文考釋》，《裘錫圭學術文集》第3卷，第146頁，復旦大學出版社2012年。

“降民”，實即《厚父》的“天降下民”或文獻中的“天生烝民”（《詩·大雅·烝民》）。

“作配”，不少學者都引傳世文獻指出，世間的君王可以稱為天帝的“配”，如《尚書·呂刑》“今天相民，作配在下”。《詩經·大雅·皇矣》也說“天立厥配，受命既固”，毛傳“配，嬖也”，鄭箋將“嬖”理解為“賢妃”實非，清人胡承珙已指出其誤。馬瑞辰以妃、配古通用，在傳、箋之間調和，也是不得要領。同詩下文還說“帝作邦作對”，毛傳“對，配也”，鄭箋“作配，謂為生明君也”，這才正確，但這等於否定了他上文的“賢妃”說，馬瑞辰不察，於此迤邐隨鄭，反不若胡承珙清醒，〔1〕“作配”、“作對”義即為世間立君長，《皇矣》在“帝作邦作對”之後緊接着就說“自太伯王季”，更為顯豁。西周銅器銘文中“配”字亦多有此義。〔2〕順便說一句，乍看銘文開頭“天命禹”，則“禹”似有神性，但下文又說其“乃自作配”，仍是做世間人王，而且這個世間的“配”還是相對於天神而稱的，故而我們還是得承認：在古人心目中，禹從根本上說還是個世間的人王。〔3〕

“鄉民”，裘錫圭先生認為“鄉”應讀為“嚮”，“嚮民”即“使民有方向”之義，周鳳五先生略同。〔4〕李學勤先生則引《尚書·康誥》“汝乃以殷民世多享”及《尚書·呂刑》“配享在下”，主“鄉”讀為“享”。筆者以為，李說實優。然則何謂“享”及“鄉(享)民”？《左傳·僖公十九年》的一則記載，可以幫助我們理解。此年宋襄公讓邾文公“用鄆子于次睢之社”，也就是殺人以祭，司馬子魚勸諫說：“民，神之主也。用人，其誰饗之？”這話的意思是，“民”作為“神主”，是代表“神”接受“饗”的，現在用人作犧牲，那誰來代表神靈“饗之”？其中“饗”即“享”也（《風俗通義》引此字正作“享”）。關於“享民”，《左傳·桓公六年》另一段講“民之主”的話也可作注脚。此年記季梁之言曰：“夫民，神之主也。是以聖王先成民而後致力於神”，那怎麼樣“先成民”呢？從下文季梁依次所說：“奉牲以告……奉盛以告……奉酒醴以告”來看，就是獻祭品以祭。因此，銘文的“鄉民”當即“享民”，為使民“享”之義。當然，由上面對“作配”之義的討論看，銘文的“配”與“鄉民”，應該是主謂關係。近代自王國維以來，學者頗注意《詩》、《書》之成語如“配命”、“配享”者，亦多將“配享”理解為配合天而享受其祿命，〔5〕即代表天而享其

〔1〕上引諸家之說，參馬瑞辰：《毛詩傳箋通釋》第844—845頁，中華書局1989年。林義光以聲類關係指“作邦作對”即彝銘中常見的“對揚”，其實不確。林說見《詩經通解》第318頁，中西書局2012年。

〔2〕參前揭裘錫圭先生文。

〔3〕學者必欲先確定禹有神性，然後才能談銘文的釋讀，明顯先入為主，殊無必要。參陳英傑：《鬲公盨銘文再考》（上），《語言科學》2008年第1期。下引陳說均見是文。又，陳文以“乃自作配”的主語是“天”，亦難采信。因為從《詩經》的“天立厥配”看，“天”與“配”明顯不可能為一物。

〔4〕周鳳五：《遂公盨銘初探》，饒宗頤主編《華學》第六輯，第7頁，紫禁城出版社2003年。

〔5〕參顧頡剛、劉起鈞：《尚書校釋譯論》（第1981頁，中華書局2005年）所引王國維、楊筠如、曾運乾諸家之說。

命,如此,則“配”者,天之化身也,故“配享”仍當理解為主謂關係,這與“配命”及後世宗廟祭祀場合所講的“配享”還是不太一樣的。〔1〕尤其是,文獻中要麼言“作配”或“立配”,要麼言“配享”,但一般不說“作——配享”。實際上,學者可能正是於此不察,遂由《呂刑》字面之“配享”而將銘文“配鄉”連讀成“乃自作配鄉”,這樣“民”字只好從下讀為“民成父母”,文法上明顯扞格,反而不好理解了。〔2〕

“成父母,生我王、作臣”,聯繫上文的“作配”,這裏明顯也是講政治要素的發生命題,與前文討論的君、卿、師之類非常相似。需要指出的是,從銘文“成父母,生我王、作臣”的表述看,作為“父母”的不僅是“王”,還應該包括“臣”。這同樣有文獻上的證據,如《詩·小雅·南山有臺》“樂只君子,民之父母”,《詩·大雅·洞酌》“豈弟君子,民之父母”,是德行高潔之賢者,亦可稱民之“父母”。《左傳·宣公二年》提到刺客鉤麴對趙盾的印象是“不忘恭敬,民之主也”,作為正卿的趙盾可算“民之主”,此與“民之父母”義同。襄公二十二年鄭國子展的話則說得更明確,“國卿,君之貳也,民之主也,不可以苟”,“國卿”對上來說,他是“貳”,即“卿”、“師”;對下來說他又是“民之主”,即“民之父母”,這是毫不含糊的。“父母”兼含“王”與“臣”,其實就非常接近《厚父》的“作之君、作之師”了,也與《相年》的“後王君公”及“卿、師”兼舉相合。

由上面我們對豳公盨銘文開頭相關語詞的疏解來看,此銘文開頭這些內容明顯也是講政治要素的發生,與《厚父》“天降下民”句及《墨子》所引《相年》近似。筆者注意到,在最初研究此器銘的幾位學者中,裘錫圭先生討論此銘的“降民”、“成父母,生我王”時同樣引到了《孟子·梁惠王下》所引逸《書》以及前述《左傳·襄公十四年》師曠的話,而且認為“作臣”與師曠所說的“有君而為之貳”近似。朱鳳瀚先生不只注意到了襄公十四年師曠的話,還認為師曠所說“天生民而立之君,使司牧之,勿使失性;有君而為之貳,使師保之,勿使過度”應該與《左傳·昭公三十二年》史墨對趙簡子所說的“物生有兩,有三,有五,有陪貳……王有公,諸侯有卿,皆有貳也”合觀,〔3〕這一點其實與裘先生指出“作臣”即“有君而為之貳”高度一致。周鳳五先生在討論銘文“降民監德”時,同樣引到了《孟子·梁惠王下》所引逸《書》。從上文我們對《厚父》“天降下民”句的觀念源流分析看,可以說上述三位先生的看法都極具卓識。尤其是,裘、朱二先生指出“臣”即“君”之“貳”,對於揭示銘文“生我王、作臣”的政治要素發生學意

〔1〕徐難于先生對先秦文獻中“配”之不同涵義亦有分析,可參《豳公盨銘:“乃自作配鄉民”淺釋——兼論西周“天配觀”》,《中華文化論壇》2006年第2期。

〔2〕李零先生將銘文“民成父母”連讀,理解為“民成婚配”(參《論豳公盨發現的意義》,《中國歷史文物》2002年第6期),陳英傑先生將“民成父母”理解為“意念被動句”,均嫌迂曲。

〔3〕朱鳳瀚:《豳公盨銘文初釋》,《中國歷史文物》2002年第6期。

義,都非常具有啓發性。

不過,一旦我們確認幽公盨開頭這些表述的政治發生學性質,可能還會啓發我們重新思考其中個別文字的理解問題。比如其中“設征”之“征”字,裘先生解釋為“五行之官的正”。與之相關的前文“疇方”,裘先生解為給“方”分類,而“方”又解為“法”。筆者以為,在禹平水土語境下的“方”字,似還是以釋為“四方”甚至“方國”之義為宜。由禹平水土講到給“法”分類,這並不具有必然性,再將“設征”理解為“五行之官的正”,求之似嫌過深。李學勤先生及不少學者將此“征”理解為“賦”,當然這與他們把前面的“乃疇方”釋成“乃差地”有關,因此認為“差地設征”就是《書序》所說的“任土作貢”〔1〕。實際上,如依裘先生釋前文為“疇方”,下文接“設征”,同樣也可以解為“任土作貢”:區別、類分四方的土地來確定貢賦的內容。不過,筆者以為,將此句理解為“任土作貢”,可能係因前文“天命禹”的背景,導致學者將其與傳世文獻中涉禹功績過於“趨同”。實際上,銘文開頭講“開天闢地”這樣的“創世”內容,涉及內容只能是比較宏觀的,而“差地設征”,過於具體。尤其是,“設征”後面才是“降民”、“自作配”、“生我王”、“作臣”,即君、師、民之類的創生,然則,前面連這些基本的政治要素都沒有,如何“差地設征”呢?這在邏輯上明顯有問題。一個最新的例證是,《厚父》篇開頭說“王若曰:‘厚父! 遙聞禹……川,乃降之民,建下邦’”,這裏王顯然也是在援禹的功績為說,同樣具有“開天闢地”的“創世”性質。但請注意,“川”字之前,明顯就是我們耳熟能詳的禹功內容(即所謂“大禹治水”),而此字之下則是“乃降之民,建下邦”,即厚父所說、孟子所引、《墨子》中《相年》所云的政治要素發生學內容。也就是說,依《厚父》篇開頭的表述,一方面“禹功”並不涉及“差地設征”或“任土作貢”的內容;另一方面,不少學者都提到,雖然《厚父》篇“川”字前面多有殘缺,但這顯然應該就是傳世文獻及幽公盨銘中的“浚川”,而幽公盨銘文下面即說“乃疇方,設征,降民,監德……”顯然已開始講政治要素的“發生學”內容,適當《厚父》下文的“乃降之民,建下邦”,由此來看,《厚父》開篇所述實與幽公盨銘高度相似。

鑒於《厚父》篇開頭述“禹功”並不涉及“差地設征”或“任土作貢”的內容,幽公盨“設征”之“征”似可考慮作其他解釋。由此銘“成父母,生我王、作臣”云云也涉及政治要素的發生學內容來看,筆者因此覺得,“設征”之“征”似當讀為“政”,聯繫到銘文後面的政治要素內容,此“政”即官政之義。〔2〕《史記·魯周公世家》云“周之官政未次

〔1〕李零先生雖將此前的“疇方”理解為“別方”,也認為“別方設征”與“任土作貢”有關。參上揭李文。

〔2〕謝維揚師提示筆者,金景芳先生當初亦曾將《尚書·甘誓》“怠棄三正”之“正”釋為“政”(金景芳、呂紹綱:《尚書·虞夏書》新解第447頁,遼寧古籍出版社1996年),金老將此“政”理解為政事、朝政,此雖與本文所持“官政”微異,但其實“官政”亦可算古時政事之一種。

序,於是周公作《周官》,官別其宜”,是古有“官政”之說。《尚書·立政》一篇專講“建立官長、組織政權機構”〔1〕,但却題名“立政”,即立官正也。文中言“立民長伯,立政”,然後接以“任人”、“准夫”等一系列職官,此與銘文的邏輯極類。且《尚書》云“立政”,銘文云“設政”,詞式整齊對應。因此所謂“設政”,就是為天下設立首領、官長等一套官政體系的意思。前面總說“設政”,下面又分別具體說“自作配”、“生我王”、“作臣”,邏輯上亦較明順。有人可能覺得如依此理解,前面說“設正”,即為世間設立官政,但中間隔了“降民,監德”,然後又是“自作配,鄉民,成父母,生我王、作臣”這些政治要素的發生學內容,邏輯上似嫌重複。其實,我們看《厚父》篇王的表述“乃降之民,建夏邦,啓惟后……”以及厚父說的“天降下民,設萬邦,作之君,作之師”,也就是說,從發生學次第上說,是有“民”才有“邦”,然後才是選賢、立長之事。準此,則前面“設政”總說,下面依次分述就較自然,此亦合於上舉《尚書·立政》先總說“立政”然後再分述的邏輯。



上文提到,無論是邾文公、師曠所言,還是《厚父》、《相年》所記,其中都是非常突出“民本”主題,儘管各自表述稍有不同,或稱“利民”,或稱“養民”,或稱“民心為本”,或稱“為萬民興利除害”,但其中的“民本”精神無疑是呼之欲出的。由此,我們還想對中國“民本”思想的源流談點看法。傳統上,關於“民本”思想的源頭,比較流行的是一早一晚兩種說法。晚者言必稱孟子。其說如“保民而王,莫之能禦”(《梁惠王上》)、“與民同樂”(《梁惠王下》)、“民為貴,社稷次之,君為輕”(《盡心下》)確實立意清晰,旗幟鮮明,擁有極強的“辨識度”,甚至成為孟子思想的標籤。這樣一來,孟子及其書,幾乎成了“民本”思想發展史上的標尺,因此相應的年代學判斷也隨之而來:孟子之前似乎就不能有成熟的“民本”思想,或者說先秦的“民本”思想也多是受孟子影響的結果,這直接影響到很多文獻的斷代。如最近的例子即是學者以清華簡《尹至》、《尹誥》篇的“民本”思想,指其受孟子影響,因此年代不能太早。〔2〕與主張“民本”始自孟子不同,早一說是認為“民本”早在商周之際就產生了。首倡其說的就是王國維著名的《殷

〔1〕顧頡剛、劉起鈞:《尚書校釋譯論》第1661頁,中華書局2005年。

〔2〕夏大兆、黃德寬:《關於清華簡〈尹至〉〈尹誥〉的形成和性質——從伊尹傳說在先秦傳世和出土文獻中的流變考察》,《文史》2014年第3期。

周制度論》一文。<sup>〔1〕</sup> 王氏在該文中對《尚書》尤其是《周書》中的“民本”思想有敏銳的察覺，其說謂“而《尚書》言治之意者，則惟言庶民。《康誥》以下九篇，周之經綸天下之道胥在焉，其書皆以民為言”<sup>〔2〕</sup>。由“重民”而強調“敬德”，王氏因此將此視為殷周之間在文化上的巨大變革。王氏此說影響很大，幾代學者都深信不疑，甚至直到晚近都是學者講上古思想文化史時立說的出發點。<sup>〔3〕</sup> 由於王國維之說的巨大影響，隨之也形成了相應的年代學判斷：“民本”的東西都要講成是受周初影響而來的，或者說有“民本”痕迹的東西就不能早過周初。學者據此就懷疑《商書》那些“民本”內容都是周人出於宣傳的篡改，或者指《商書》中的《盤庚》、《洪範》等篇目成篇較晚。<sup>〔4〕</sup>

首先應該指出的是，王國維認為“民本”早在孟子之前的周初已經是統治者非常重視的觀念，這確是實情。於此，筆者不想備舉《尚書》之“周書”中涉及重民的論述，<sup>〔5〕</sup> 只想指出一點，那就是孟子講“民本”最有名的話“天視自我民視，天聽自我民聽”，還是引的《尚書·泰誓》篇，且《左傳·襄公三十一年》魯叔孫穆叔、《左傳·昭公元年》鄭公孫揮、《國語·周語中》單襄公、《鄭語》史伯又都引到《泰誓》中更有名的話“民之所欲，天必從之”<sup>〔6〕</sup>，與孟子所引主旨相類，而《泰誓》篇是武王伐紂的陣前誓詞，這充分說明這種“民本”觀念來源是很早的，絕不自孟子始。不過，王國維所論及孟子所引雖只涉及《周書》，但我們知道作為“商書”的《盤庚中》也有“古我前后，罔不惟民之承保……高后丕乃崇降罪疾，曰：‘曷虐朕民？’”另外，《高宗彤日》也說“嗚呼，王司敬民”，甚至清華簡中《尹誥》也說“夏自絕其有民，亦惟厥衆”，“非民無與守邑，厥

〔1〕 需要說明的是，晚近學者追溯“民本”周初說的起源往往以為始自梁啟超（參見常金倉：《重新認識殷周天命與民本思想的關係》，《二十世紀古史研究反思錄》第218頁，中國社會科學出版社2005年。下引常說均見是文），這可能是個誤會。我們看梁啟超的《先秦政治思想史》於第三章“民本的思想”後專門有“附錄三”，詳列“民本思想之見於《書經》、《左傳》、《國語》者”，於最後還專門總結說：“……則知商周以前，民本主義極有力”（梁啟超《先秦政治思想史》第44頁，東方出版社1996年），然則，梁氏所持其實與本文主旨接近，即周以前“民本”已經出現，而且“極有力”。其實，即使是常先生重點提到的對“民本”周初說鼓吹尤力的郭沫若，也當是受王國維影響，而非梁啟超，這一點是尤需廓清的。目下研究“民本”思想者往往推本梁氏之書，概因其書首次揭櫫“民本”這樣的語詞，但就具體觀點而言，我們還是應該承認王國維早在《殷周制度論》（1917）中就已將西周政治的“民本”精神明白揭示，至於梁氏，不但稍晚（梁書刊佈於20世紀20年代），他也並不明顯認為“民本”至周初時才有。

〔2〕 黃愛梅點校：《王國維手定〈觀堂集林〉》第259頁，浙江教育出版社2014年。

〔3〕 參見晁福林：《從“民本”到“君本”——試論先秦時期專制王權觀念的形成》，《中國史研究》2013年第4期。晁先生認為真正的“民本”觀念產生於周初與本文看法不同，但其指出先秦存在從“民本”到“君本”這樣的演進趨勢，則是事實。

〔4〕 參見常金倉先生文中對郭沫若等人的批評。

〔5〕 這方面有興趣的讀者可以參看上舉梁啟超書的“附錄三”。

〔6〕 孟子所引見《孟子·萬章上》。僞古文采入《泰誓中》篇，而叔孫穆叔及單襄公所引被采入《泰誓上》篇。

辟作悃于民，民復之”(《周語上》引《夏書》有“后非衆罔與守邦”句)。另外，更早的《虞夏書》之《皋陶謨》中皋陶對禹也說“天聰明，自我民聰明；天明畏，自我民明威”，此與孟子所引《泰誓》文極近，而皋陶與禹，早於周初又遠矣。<sup>〔1〕</sup>即如本文討論的清華簡《厚父》篇，我們從“王”與夏之後人厚父的對話中也能看出，對於夏之“先哲王”由於善待“民”而得天下同樣是有共識的。王說“夏之哲王”“朝夕肆祀，不盤于庚(康)，以庶民惟政之恭”、厚父更是說“民心難測”、“民心惟本”，需知，厚父是夏的後人，他對“民”的認識我們恐怕很難說是出於周人的宣傳。然則，王國維將“民本”僅僅上溯至周初，甚至將其講成是殷周之間的觀念變革就有點言過其實。尤其是，類似“民之所欲，天必從之”這樣的“民本”表述，我們恐怕很難說它還是“原始的”或“萌芽”。實際上，儘管王國維之說存在巨大影響，但鑒於上述《商書》及《虞夏書》中隨處可見的“民本”因素，學者晚近對此問題的看法已顯出與王氏的不同。當初業師謝維揚先生在論及夏、商、周三代國家的更迭時，就指出王統治合法性的要件之一就是“王本身的德行條件”，而王之“德行”往往又反映在他對待“民”之態度，得民心才能享有政權，“這就形成了古代中國在國家主體範圍內更迭政權的一種規範”<sup>〔2〕</sup>，統治者德行與關於國家主體的觀念相結合，“成為古代解釋國家政權更迭的理由的主要方式”<sup>〔3〕</sup>。謝先生之說雖沒直接提及王國維，但把王之“德行”與“民本”視為“三代國家”更迭的關鍵要素，這無疑顛覆了王國維僅將“民本”視為周初觀念的認識。明確對“民本”周初說提出挑戰的是常金倉先生，他一方面從學術史上梳理“民本”周初說的形成及巨大影響，<sup>〔4〕</sup>另一方面，又歷舉《商書》甚至更早的《虞夏書》中的“民本”思想後進而斷言：“三代國家皆以民本主義作為統治的基礎……因而每一次革命也無不以民生問題為旗幟”、“因而周代殷而立，周公所有關於培植民本的言論，是代代相傳的古老話題”。謝、常二先生之說可謂暗通心曲，他們不約而同地都從三代國家更迭的宏大視角着眼，確實高屋建瓴、分析透闢。常先生尤其提到“民本”周初說之演成及後人對王氏的尊信，概源於過於相信進化論，這使我們想到當初陳夢家先生評價王氏此文時所說“此文之作，乃借他所理解的殷制來證明周公改制的優於殷制，在表面上似乎說周制是較殷制為進步的……”胡厚宣先生也在評價王說時指出“周初之文化制度，不特非周公一人

〔1〕學者或由孟子引《泰誓》指皋陶的話是周人的思想(參顧頡剛、劉起鈞：《尚書校釋譯論》第426—427頁，中華書局2005年)，並無實據。

〔2〕謝維揚：《中國早期國家》第393頁。

〔3〕謝維揚：《中國早期國家》第400頁。

〔4〕但如上文指出的，“民本”周初說並非始自梁啟超而是王國維，但常先生所提郭沫若對此說的鼓吹，則確屬實情。

所獨創，且亦非周代所特有，舉凡周初之一切，苟非後世有意之傳會，則皆可於殷代得其前身”〔1〕。陳、胡二先生之說不唯揭示了王說“進化論”的弊病，他們強調殷、周制度延續性的一面，無疑也提示我們重新認識“民本”在三代政治中的作用。結合《厚父》、《相年》及幽公盨銘文所凸顯的政治要素發生學命題，筆者以為這還給我們提供了認識夏、商、周三代“民本”主題的另一維度。

由上文我們對《厚父》、《相年》甚至邾文公、師曠言論的分析來看，在中國政治要素的發生學理論中，“利民”、“保民”的因素本來就是內嵌其中的既定要求。我們甚至可以說，“民本”問題是中國政治學理論的“元問題”，是中國早期國家機器草創時要考慮的頭等大事。〔2〕對“民本”的這一理論定位，其實與上述謝、常二先生在歷史維度上論證此觀念早出也是一致的。另外，筆者還想指出的是，無論是《厚父》篇“王”之自語：“乃降之民，建夏邦，啓惟后……”，還是厚父所說“天降下民，設萬邦，作之君，作之師”，以及《相年》所謂“建國設都，乃立后王君公”，甚至幽公盨銘文的“降民……自作配，鄉民。成父母，生我王、作臣”，我們可以注意到一個規律性的現象，那就是古人認為，從發生學次第上說，是有“民”有“邦”之後，才是君王、卿、師這些官長之立，亦即“民”、“邦”明在君王、卿、師之前。換句話說，如果“民”、“邦”“皮之不存”，那麼“君王、卿、師”“毛將焉附”？“民”、“邦”先“君王、卿、師”而存在，或者說“君王、卿、師”為“民”、“邦”而設，“誰決定誰”的問題可謂一目瞭然。《相年》尤其提到“后王君公”這些“正長”被推舉出來，是“否用泰也”、“否用佚也”，而且也不是“富貴佚而錯之也”，就是說推舉這些人出來可不是讓他們凌駕萬民之上來享樂的，而是要向“民”、“邦”負責任的。《荀子·大略》云：“天之生民，非為君也；天之立君，以為民也。”《春秋繁露·堯舜不擅移、湯武不專殺》謂：“且天之生民，非為王也，而天立王以為民也。”《漢書·文帝紀》也說：“天生民，為之置君以養治之。”可以說都存古義。這種對“君”、“民”關係的理解，雖迥異於後世，但却反映了彼時“民”——“君”政治學要素衍生次第觀念的實情。先民這種對政治要素衍生次第的認識，可以說是中國上古“民本”思想最深層的根源，這也從另一個角度解釋了何以“民本”是中國政治理論的“元問題”。由此我們再來看前文提到的《泰誓》中的話“天視自我民視，天聽自我民聽”，以及“民之所欲，天必從之”，《皋陶謨》中的話“天聰明，自我民聰明；天明畏，自我民明威”，用當下流行的

〔1〕轉引自張富祥：《重讀王國維〈殷周制度論〉》，《史學月刊》2011年第7期。張先生之文雖主要以殷周宗法制度為論題，但其基本觀點仍然是試圖否定王氏那種“中國政治與文化之變革，莫劇於殷周之際”的“斷裂式”觀點。

〔2〕常金倉：《中國古代國家產生的形式及影響》，《二十世紀古史研究反思錄》第258頁。

話說，這裏的“民”，實在太“任性”，“天”都要惟其馬首是瞻，但如果我們瞭解了古人從“民”、“邦”到“君”、“卿”、“師”這樣的政治要素衍生觀念，這本就是很自然的。<sup>〔1〕</sup>另外，春秋時期文獻中也多有“民本”表述如《左傳·桓公六年》“夫民，神之主也。是以聖王先成民而後致力於神”(《左傳·僖公十九年》也說“民，神之主也”)，《左傳·莊公三十二年》“國將興，聽于民；將亡，聽于神。神，聰明正直而一者也，依人而行”，《左傳·襄公二十五年》“視民如子”(前舉襄公十四年師曠認為“良君”的典型也是“養民如子”)，《左傳·哀公元年》“臣聞國之興也，視民如傷，是其福也。其亡也，以民爲土芥，是其禍也”。對於上述表述，傳統上多從進化論角度解釋爲此一時期“人”的意識掙脫了“神”的束縛，故而高揚“民本”，但其實由本文所論看，這不過是時人以古老的“民本”觀念來抑制君權的膨脹或者說藉此對“民”之地位所受漠視的批評。<sup>〔2〕</sup>

最後要指出的是，孟子所處的戰國時代，強化君權已是大勢所趨，<sup>〔3〕</sup>也是時代潮流，故而弱民以就君就是必然的選擇。在此背景下，孟子本人却仍幻想以三代的“民本”精神來救治時弊，只能是圓枘方鑿，所以梁惠王評價其說爲“迂遠而闕于事情”<sup>〔4〕</sup>。另外，對於“湯放桀，武王伐紂”這樣於三代“民本”語境下再正常不過的事情，齊宣王却質疑爲“臣弑君”，弄得孟子必欲“咬文嚼字”地解釋一番：“賊仁者謂之‘賊’，賊義者謂之‘殘’。殘賊之人謂之‘一夫’。聞誅一夫紂矣，未聞弑君也”<sup>〔5〕</sup>，齊宣的莫名驚詫和孟子的費力解說既說明了時移勢異，也昭示了孟子思想鮮明的時代“錯位感”。《史記·孟子荀卿列傳》總結其學說云：“當是之時，秦用商君，富國強兵；楚、魏用吳起，戰勝弱敵；齊威王、宣王用孫子、田忌之徒，而諸侯東面朝齊。天下方務于合從連衡，以攻伐爲賢，而孟軻乃述唐、虞、三代之德，是以所如者不合。”“乃述唐、虞、三代之德”，其實已經明白昭示孟子“民本”思想的古老源頭了。

補記：小文草成後，讀到沈長雲、張渭蓮《中國古代國家起源與形成研究》(人民出版社2009年)，其中云“三代統治階級的民本思想，作爲三代政治思想的指導原則，也是三代意識形態的一個特徵，並且是與早期國家的社會結構相輔相成的。保惠於庶民，注重民情，以民爲邦本，這不是孔子的發明，甚至也不只是周初統治者的思想。傳

〔1〕梁啓超以現代政治的術語於此指君王要對“民”負責任，至爲精闢，參前揭梁書第37頁。需要特別指出的是，梁啓超於此所引的，正是本文反復提到的《左傳·襄公十四年》師曠的話。

〔2〕前揭常金倉先生文亦已指出此點。

〔3〕可參前揭晁福林先生文。

〔4〕《史記·孟子荀卿列傳》。

〔5〕《孟子·梁惠王下》。

說夏代統治者就已提出了重視民衆的主張。”(第 140 頁)作者對“民本”在三代而不惟周代政治中作用的認識,無疑是與本文中提到的謝維揚、常金倉二位先生的看法是一致的。另外,吳榮曾先生在《〈左傳〉中所見春秋時的古代民主政治體制》一文(見吳榮曾《讀史叢考》第 87 頁,中華書局 2014 年)中,認為春秋時期的“民主制”是氏族制的子遺,雖然“民主制”的提法在今人看來容易引起歧義,但指出春秋時重視民衆的觀念實有古老源頭,這也與本文的看法接近。另外,邵望平先生在論及幽公盨銘文時,也指出其中體現了鮮明的“民本思想”(參邵望平《新獲西周銅盨銘三題》,《邵望平史學、考古學論文選》第 479 頁,山東大學出版社 2013 年),可謂甚為有見。邵氏雖由盨銘指此“民本思想”為“周人”的,但鑒於銘文中提到“禹”,且作者也注意到“大禹治水敷土,致使天下大安,澤被百姓的實惠大業”與周人“民本思想”的關聯,可以說已經觸及周人“民本思想”“源”的問題了。

又,文中筆者論及先確立禹有神性,然後才能談幽公盨銘文之釋讀之態度殊可不必。近讀郭永秉先生《這是一個根本的態度問題——〈新出土先秦文獻與古史傳說〉導讀》一文(《中西學術名篇精讀·裘錫圭卷》,中西書局 2015 年),在禹的問題上作者仍力主其為“神性”的,理由是“傳世和出土文獻中禹的傳說却没有類似文王為紂臣這類完全屬於人事的記載”(該書 329 頁注脚 25)。但實際上作者也注意到近年來在清華簡《良臣》,上博簡《子羔》、《舉治王天下》中已經可以看到禹為堯舜之臣的記述,只是仍以這些材料“至晚是戰國早期的作品”(該書 332 頁注脚 30),這顯然是以“突變”來理解此類文獻的年代學特徵,這正是問題以及同樣反映“態度”之所在。應該提到的是,作者在附記中也承認清華簡《厚父》表明顧頡剛先生“禹與夏本來並無關係”的看法需要“修正”。而如果禹同夏有關係,他就不應該只是神性的。尤其從《厚父》篇“王”與夏之後人厚父對話的背景看,其實就是視禹為夏之先人,因此就無關什麼“神”、“人”之間的問題。對這方面問題的完整討論似乎也為作者所忽視。最後,傳統上學者視禹有“神性”,其實往往是過於聚焦其隨山導川之類“宏大敘事”,而不太注意那些微細小節。《左傳·宣公十六年》提到羊舌職曾說“吾聞之:‘禹稱善人,不善人遠’”,羊舌氏為春秋中期人,且其云“吾聞之”,得之更久遠史影自不待言。如果禹是“神性”的,其中的“善人”就要讀為“善神”了,問題是不言而喻的。

(寧鎮疆 上海大學歷史系 教授)