

# 從郭店儒簡檢視文王之人君典型\*

林素英\*\*

〔摘要〕

郭店一號楚墓之墓主雖然不能被證實為東宮太子之師，然而墓中所藏儒簡，確實蘊藏豐富之政治思想，因而可以作為探究早期儒家政治思想之重要資料。該批儒簡中，一致出現重責人君以德義之現象，且在〈緇衣〉、〈五行〉、〈成之聞之〉三篇之中，共計五處明白稱引《詩》、《書》之說以標榜文王之人君典型，與傳統所言儒家學說所標榜的政治典型如出一轍，因而值得探討二者之關係。簡文甚且又以五行之和稱許文王，於是本文即從仁、義、禮、智、聖的五行之德角度，結合文獻資料以檢視文王之人君典型。

本文之進行，首先述說為文之緣由、目的與論述順序；其次，由於「聖」具有統領其他四行之作用，因而再行論述體道承命之聖；再其次，則依循仁、義、禮、智之順序，依次從親親愛民之仁、敬君任賢之義、居位盡職之禮以及屈伸有節之智，一一檢證文王對於五行之德的實踐；最後，則總結文王成為儒家人君典型之意義。

關鍵詞：郭店儒簡、五行之德、文王、人君典型

---

\* 本文為 NSC 93-2411-H-003-046「先秦兩漢禮教探微——以三禮等禮典以及郭店簡、上博簡為討論中心」之部分研究成果。拙文曾於 2005 年 3 月 25—26 日，在臺灣大學哲學系，由臺灣大學哲學系、中研院文哲所、輔仁大學文學院以及東吳大學哲學系聯合主辦，行政院國科會贊助的「新出土文獻與先秦思想重構」國際學術研討會宣讀，略加修改後，投寄《文與哲》學報。拙文承蒙兩位不知名之審查者提供高見，謹此致謝！有關「文王受命」之問題，已在註 45 作補充說明，唯有關文王之人君典型與傳世文獻、出土文獻形象差異之部分以及《竹書紀年》所透露商周叛服無常之關係，由於牽涉層面較廣，值得再作深入探討，然而因為篇幅所限，所以將留待日後擴充討論時，再行通盤考慮。

\*\* 國立臺灣師範大學國文系教授

## 一、前言

李學勤將郭店一號楚墓所出土漆耳杯底部之「東宮之杯」，改釋為「東宮之師」，且主張墓主應為博通儒道之學者，而墓中所藏《老子》、《子思子》等書之鈔本，或即用為太子誦讀之教材後，<sup>1</sup>即引發各界對於該墓墓主身分的廣泛討論。然而時至於今，墓主為太子之師的說法仍然難圓其說，因此墓主究竟為誰，學界尚無定論。懷疑墓主為太子師者中，彭浩之說相當中肯。彭浩認為墓主若為太子之師，則其地位當在大夫或上卿之列，死後入葬之規模應與包山二號楚墓、望山一號楚墓相當，不當淪為按「士」禮使用一棺一槨。再者，由於該墓處於楚國貴族墓地之中，隨葬品多而精，因此彭浩推測墓主可能出身顯赫的貴族之家，未獲爵位，而喜好儒道學說者。<sup>2</sup>

雖然郭店一號楚墓太子師的墓主身分未能獲得證實，然而對於政治之關懷，一直是儒家衷心關切之大事。此從儒家宗師孔子終其一生，在政治場上雖然多與願違，然而其宣揚政治理想，始終是他教育弟子之重要內容可以得知。非僅如此，戰國秦漢時期的儒家學派，也始終以關心政治的入世情懷為其學說之重要核心。因此，姑且不論墓主之身分如何，單單僅就該墓出土的十四篇儒家簡文，即觸目可見儒家對於理想政治之描述，尤其特別的是簡文之中又極為注重對於主政人君之要求，處處可見其重責人君必須尊德行義的呼籲。或許如此特別之內容取向，正是影響李先生推論郭店楚簡為太子師教導太子誦讀之教材的原因。所謂為政在人，身為儲君，其最迫切需要的，即在於多方攝取可以助長其日後成為理想人君之準備，而郭店儒簡正可滿足這種需要，這就難怪李先生會有墓主為太子師的聯想。由於理想人君的典型，乃是儒家政治思想中的重要部份，即使該資料未必然是太子受教的教材，仍然值得從這批代表早期儒家思想的資料加以探究。

孔子祖述堯、舜，憲章文、武，<sup>3</sup>且以文王為「斯文」之代稱，<sup>4</sup>即可見文王

1 其詳參見李學勤：〈荊門郭店楚簡中的《子思子》〉，《文物天地》1998年2期，頁28-30。

2 其詳參見彭浩：〈郭店一號墓的年代與簡本《老子》的結構〉，《道家文化研究》17輯「郭店楚簡」專號（北京：三聯書店，1999），頁16。

3 其詳參見《禮記》〈中庸〉，見於漢·鄭玄注，唐·孔穎達疏：《禮記正義》，收入《十三經注疏》（臺北：藝文印書館，1985），頁899。

在儒家思想中的地位最為特別；揆諸郭店儒簡，同樣表現此一特殊現象。郭店儒簡中的〈唐虞之道〉，可謂繼承孔子祖述堯、舜的理想政治之道而來，至於憲章文、武之處，則多有明文衷情於文王，僅隱約於〈緇衣〉引《詩》云：「成王之孚，下土之式。」處，暗暗提及武王。<sup>5</sup>此處多尊美文王而罕及武王之現象，是否承自孔子曾經批評〈武〉雖然盡美，然而卻尚未盡善有關，<sup>6</sup>或也未可知。

由於郭店儒簡之中，不但多處引用《詩》、《書》之說稱美文王之德，且多言「儀型文王」之意，甚至在〈五行〉之中，尚且以仁、義、禮、智、聖之五德比況文王之德，<sup>7</sup>如此，似應可與孔子以文王為「斯文」之代稱相比配。因此本文主要從這批儒簡中所提示理想人君具備五德之條件，檢視文王之所以成為儒家人君理想典型之意義。更因為郭店儒簡多言《詩》、《書》、禮樂之事，所以有關文王之事，當以《詩》、《書》以及《禮記》所載為主，再旁及其他經書，且以先秦諸子之記事資料為輔，以補經書記事之略。同時，再參照相關史書及其他文獻資料，以明文王之作為。然而要徹底明瞭文王之作為，則《六韜》將是非常重要的先備資料。<sup>8</sup>於是從上述資料中搜羅文王事略，透過簡文對於理想人君的德行架

- 
- 4 《論語》〈子罕〉，見於魏·何晏集解，宋·邢昺疏：《論語注疏》，收入《十三經注疏》（臺北：藝文印書館，1985），頁77載：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？」又因為現行文獻資料多習稱「文王」，而不作受命前後之不同稱呼，因此本文亦沿用此通稱。
- 5 其詳參見荊門市博物館編，裘錫圭審訂：《郭店楚墓竹簡》（北京：文物出版社，1998），〈緇衣〉，頁129。
- 6 其詳參見《論語》〈八佾〉，《論語注疏》，頁32。
- 7 分別見於《郭店楚墓竹簡》〈緇衣〉，頁129：《詩》云：「儀型文王，萬邦作孚。」、《詩》云：「穆穆文王，於緝熙敬止。」、〈君奭〉：「昔在上帝，割紳觀文王德，其集大命於厥身。」；〈五行〉，頁150：「聞君子道，聰也。……文王之見（李零作「示」）也如此。『文〔王在上，於昭〕於天』，此之謂也。」；〈成之聞之〉，頁168：〈康誥〉曰：「『不還大戛，文王作罰，刑茲無赦』曷（李零作「何」）？此言也，言不逆大常者，文王之型莫厚（李零作「重」）焉。是故君子慎六立以祀天常」。
- 8 《六韜》在《隋書》〈經籍志〉中記載為「周文王師姜望撰」，雖然撰者可能為戰國時人之偽托。不過，即便此書之作者有偽，但是其內容卻應為先秦兵書之集大成者，且其中應雜有許多太公輔佐文王建國，而為後人所追記之重要資料，因此宋代獲頒《武經七書》之一，具有重要理論價值與史料價值。自從七十年代山東臨沂銀雀山漢墓以及河北定縣漢墓出土竹簡本《六韜》與《太公》之後，學者已將《六韜》之成書時間，從秦漢之際上推到戰國或春秋末期。

構，分別從體道承命之聖、親親愛民之仁、敬君任賢之義、居位盡職之禮、屈伸有節之智等五方面，呈現文王之所以成為儒家理想人君典型之意義。

## 二、體道承命之聖

從簡文「聞君子道，聰也。聞而知之，聖也。聖人知天道也。知而行之，義也。行之而時，德也。見賢人，明也。見而知之，智也。知而行之，仁也。安而敬之，禮也。聖，知禮樂之所由生也，五〔行之所和〕也。」<sup>9</sup>之記載，即可知「聖人」之最大特色，在於其具有「知天道」之感悟力，且其先決條件為耳聰目明，故能聽而遂悟、見而能識，終能上體天之道、下識地之理、中察人之性，而行其所當行，可見聖人乃集五德之行之大成者，能以聖統領仁、義、禮、智之四德。由於能集大成，因而不但能盡其位與職的人倫之德，同時還能踐行人間四行之善，然後體現天地五行之德。<sup>10</sup>

以聖而能統領仁、義、禮、智其他四德之說，若參照〈中庸〉對於至聖配天之描述，更可見此五德之間的關係。其文云：

唯天下至聖，為能聰明睿知，足以有臨也；寬裕溫柔，足以有容也；發強剛毅，足以有執也；齊莊中正，足以有敬也；文理密察，足以有別也。溥博淵泉，而時出之。溥博如天，淵泉如淵，見而民莫不敬，言而民莫不信，行而民莫不說。……故曰配天。<sup>11</sup>

所謂「聰明睿知」，即是「聖」的表現；「寬裕溫柔」，即是「仁」的表現；「發強剛毅」，即是「義」的表現；「齊莊中正」，即是「禮」的表現；「文理密察」，即是「智」的表現。然而唯有至聖之人君可以具備此五大德性，發而為行，則能

---

尤其〈文韜〉與〈武韜〉部分所載建國施政之政治原理，不但不違於儒家的施政之道，而且正因為其主體思想來自實際執掌軍事之專家，所以內容又更為具體可行。

9 《郭店楚墓竹簡》〈五行〉，頁 150。

10 其詳參見拙著：《從郭店簡探究其倫常觀念——以服喪思想為討論基點》（臺北：萬卷樓圖書股份有限公司，2003），第五章〈從「六德」到「四行」、「五行」的「三重道德」〉，頁 143-190。

11 《禮記》〈中庸〉，頁 900。

適時得宜，廣受萬民敬信愛戴。因而本文論述文王之德，首先言其可以統領四德之聖德，並且分從上體天道、善用賢才以及承天知命三方面論述之：

### （一）上體天道

從〈五行〉之「聖人知天道也」以及〈成之聞之〉的「聖人天德」，<sup>12</sup>即可概括出理想之人君必須先能上體天道。聖人能如此，方可領悟「天形成人，與物斯理」之特性，而明瞭「有性有生」以及「有天有命，有〔命有性，是謂〕生」之道理。<sup>13</sup>由於聖人能懂得人與百物之生均來自天之所命，且凡天之所命，即各有其性，以成其物之所生之理，於是又有「道者，群物之道」的說法。<sup>14</sup>詳而言之，則為「禹之行水，水之道也。造父之御馬，馬之道也。后稷之藝地，地之道也。」<sup>15</sup>各物莫不各有其物性之道，同時又有「有天有命，有地有形，有物有容，有家有名」、「有天有命，有物有名」之意。而所謂人，其實也是百物之一，不同之處，僅在於「天生百物，人為貴」而已。因此人之對待百物，亦必須遵從各物之物性順而行之，不可違逆其性。由此可見郭店儒簡之天道觀，簡而言之，乃是「知天所為，知人所為，然後知道，知道然後知命。」的天人有分、天自有命之狀態。相應於郭店儒簡的天道觀，則凡為人君者，即須「察天道以化民氣」，<sup>16</sup>成其所謂「亡物不物，皆至焉，而亡非己取之者」的各順其性之道，以達到「聖人之治民，民之道也」的人道原理。<sup>17</sup>

由於人君必須先體察天道為何，然後能知天之所命與人之承命又是如何，方可以人之道治理萬民。因此，人君能否適得天時以行其治，即成為為政成敗相當關鍵之因素。〈窮達以時〉所載「有天有人，天人有分。察天人之分，而知所行

12 分別見於《郭店楚墓竹簡》〈五行〉，頁 150；〈成之聞之〉，頁 168。

13 分別見於《郭店楚墓竹簡》〈語叢三〉，頁 209，原作「天形成，人與物斯理」，今則根據李零：《郭店楚簡校讀記（增訂本）》（北京：北京大學出版社，2002），頁 148 之句讀而改；頁 212；頁 213。

14 《郭店楚墓竹簡》〈性自命出〉，頁 179。

15 《郭店楚墓竹簡》〈尊德義〉，頁 173。

16 分別見於《郭店楚墓竹簡》〈語叢一〉，頁 193、193、194、194、196。

17 《郭店楚墓竹簡》〈尊德義〉，頁 173。

矣。有其人，無其世，雖賢弗行矣。苟有其世，何難之有哉？」之說，即指出世人雖然能上體天道而知其所行，但是，能否適逢其「世」以得「天之時」而行其所應行，實須慎重考慮非人力所能專行的「時世」因素，因為人之遇或不遇，在天而不在人。<sup>18</sup>

依循人君必須上體天道的原則，以檢視文王是否具備此條件，姑且不論《史記》載其「聖瑞」的真確性如何，由於人之智慧具有穩定性，因而從其後來之作為，而推論其年少之時相當聰穎異常，實不必懷疑。文王繼季歷之後而為周侯，〈周本紀〉載其「遵后稷、公劉之業，則古公、公季之法，篤仁敬老慈少，禮下賢者，日中不遐食以待士。士以此多歸之。」正因為文王甚得民心，遂導致崇侯虎譖之於紂王，言其「積善累德，諸侯皆嚮之。將不利於帝。」於是紂乃囚文王於羑里。文王既囚於羑里，「閔天之徒患之，乃求有莘氏美女、驪戎之文馬、有熊九駟、他奇怪物，因殷嬖臣費仲而獻之紂。」紂大悅而赦免文王，且賜之弓矢斧鉞，正式任命文王為西方諸侯之首，號稱西伯，並享有征伐之權。<sup>19</sup>文王可謂吉人天相，終能因禍得福。

從上述文王能繼承先人之業，修德愛民，已知其能得民之道而治之。當其受囚於羑里七年，能夠從季歷過去之受困而吸取經驗，靜而安之以操演《易》之道，並不躁動妄進，又可見其深明天道變化之原理，知道每個人都有遭時遇世與否之差別，倘若尚未遭逢其時，則僅能稍安而勿躁，沉潛蓄積以靜待其變。《呂氏春秋》即明言其「聖人之於事，似緩而急，似遲而速以待時。王季歷困而死，文王苦之，有不忘羑里之醜，時未可也。」又說「昔者紂為無道，殺梅伯而醢之，殺鬼侯而脯之，以禮諸侯於廟。文王流涕而咨之。紂恐其畔，欲殺文王而滅周。文王曰：『父雖無道，子敢不事父乎？君雖不惠，臣敢不事君乎？孰王而可畔也？』」紂感而赦之。然後再引《詩》之所載「惟此文王，小心翼翼，昭事上帝，聿懷多福。」之說，<sup>20</sup>說明文王敬畏天道有時，因此不敢躁進，且竭力輸誠，以忠貞之情打動紂王之心，再加上閔夭等人之奔走與買通費仲，終能通過紂的考驗，轉危

18 其詳參見《郭店楚墓竹簡》〈窮達以時〉，頁 145。

19 其詳參見《史記》〈周本紀〉，見於日·瀧川龜太郎：《史記會注考證》（臺北：洪氏出版社，1977），頁 66-67。

20 分別見於《呂氏春秋》〈孝行覽·首時〉，見於陳奇猷校釋：《呂氏春秋校釋》（上海：學林出版社，1984），頁 767；〈恃君覽·行論〉 1389-1390。

為安。《易》之所言「內文明而外柔順，以蒙大難，文王以之。利艱貞，晦其明也。」<sup>21</sup>正說明文王能上體天道，懂得以柔克剛、以順轉逆而入於安之事實。

## （二）善用賢才

從簡文「見而知之，智也。聞而知之，聖也。」<sup>22</sup>之說，正好可說明文王以其聖智之明君典型，得以識太公為天下之賢才而任用之。《呂氏春秋》所載「惟賢者必與賢於己者處。賢者之可得與處也，禮之也。主賢世治，則賢者在上；主不肖世亂，則賢者在下。」以及「太公釣於滋泉，遭紂之世也，故文王得之而王。文王，千乘也；紂，天子也。天子失之而千乘得之，知之與不知也。諸眾齊民，不待知而使，不待禮而令。若夫有道之士，必禮必知，然後其智能可盡。」之說，<sup>23</sup>正好說明紂與文王之別，文王不但能知太公之賢，且能謹而聽之，於是太公能竭其智以助文王。《荀子》「夫文王非無貴戚也，非無子弟也，非無便嬖也，倜然乃舉太公於州人而用之，豈私之也哉！以為親邪？則周姬姓也，而彼姜姓也；以為故邪？則未嘗相識也；以為好麗邪？則夫人行年七十有二，鬪然而齒墮矣。然而用之者，夫文王欲立貴道，欲白貴名，以惠天下，而不可以獨也。非于是子莫足以舉之，故舉是子而用之。於是乎貴道果立，貴名果明，兼制天下。」<sup>24</sup>之載，正為文王善得賢才之聖智作一詳細註腳。

文王能有沉潛之定力，太公之功不可沒。此從〈齊太公世家〉「文王伐崇、密須、犬夷，大作豐邑，天下三分，其二歸周者，太公之謀計居多。」<sup>25</sup>以及《淮南子》「文王四世纍善，修德行義，處岐周之間，地方不過百里，天下二垂歸之。文王欲以卑弱制強暴，以為天下去殘除賊而成王道，故太公之謀生焉。」<sup>26</sup>所載，已略顯端倪。再通過《六韜》所載文王與太公之問答，更可見文王治理周邦之藍

21 《易》〈明夷·彖〉，見於魏·王弼、韓康伯注，唐·孔穎達等正義：《周易正義》，收入《十三經注疏》（臺北：藝文印書館，1985），頁 88。

22 《郭店楚墓竹簡》〈五行〉，頁 150。

23 分別見於《呂氏春秋》〈先識覽·觀世〉，《呂氏春秋校釋》，頁 958；〈有始覽·謹聽〉，頁 705。

24 《荀子》〈君道〉，見於清·王先謙：《荀子集解》（臺北：藝文印書館，1988），頁 437-438。

25 《史記》〈齊太公世家〉，《史記會注考證》，頁 550。

26 《淮南子》〈要略〉，見於劉文典：《淮南鴻烈集解》（北京：中華書局，1989），卷 21，頁 708。

圖，太公對開發周邦之重要策略。

雖然世人以太公多言兵家奇謀，且將《六韜》明顯歸入兵家之類，然而檢視該書，在兵法謀略之外，其居前為首的，如〈文韜〉與〈武韜〉所論，正屬治國之常道，不能歸屬兵家謀略之說。縱使其所論不完全合於儒家思想，然而該說並無違於《論語》所載為政之道，且其所述往往更為具體可行。由此可見以正治國之原理原則，<sup>27</sup>對於所為有識之士而言，多有英雄所見略同之共識，其差距較大者，應在於施行之手段運用上。以下所引太公教導文王治國之道者，主要以〈文韜〉為據，歸納七大要點，而觀察文王如何厚植其受天眷顧之德行。

首先，文王以「唯仁人能受直諫，不惡至情。」對太公言，逐漸引發太公以治國宗旨相告：

天下非一人之天下，乃天下之天下也。同天下之利者，則得天下；擅天下之利者，則失天下。天有時，地有財，能與人共之者，仁也；仁之所在，天下歸之。免人之死，解人之難，救人之患，濟人之急者，德也；德之所在，天下歸之。與人同憂同樂、同好同惡者，義也；義之所在，天下赴之。凡人惡死而樂生，好德而歸利，能生利者，道也；道之所在，天下歸之。

28

雖然太公所言多有言「利」之處，然而其所謂「利」，並非指一人之私利，乃是利天下之大利，乃仁民愛物之大道所在。此說與孔子主張治國必須遵行庶之、富之、教之三階段，講求「足食、足兵、民信之矣！」的步驟依序進行，二者並無大異；至於其施政進路，主張「因民之所利而利之」等說法，<sup>29</sup>彼此也無大別，都以具體實踐養民、惠民、愛民、教民為人君之本色。

其次，建立治國總指標之後，則又須明國家治亂之本在於君，於是以堯之王天下為例而詳言之。先言帝堯王天下之時，自奉儉樸，不害民耕織，削心約志，從事於無為。官吏忠正奉法者，尊其位；廉潔愛人者，厚其祿。愛敬孝慈者，而

27 《老子》第 57 章，見於樓宇烈：《老子周易王弼注校釋》（臺北：華正書局，1983），頁 149：以正治國，以奇用兵，以無事取天下。

28 周·呂望：《六韜》〈文韜·文師〉，見於《百子全書》（長沙：岳麓書社，1993），頁 1086。

29 分別見於《論語》〈子路〉，《論語注疏》，頁 116；〈顏淵〉，頁 107；〈堯曰〉，頁 179。



慰勉盡力農桑者。公正無私，賞罰有度，賦役甚寡，存養天下之鰥寡孤獨，而賑贍禍亡之家，因此萬民富樂，百姓愛戴其君如父母。<sup>30</sup>由此可見太公主張的人君楷模，仍與儒家所標榜博施濟眾、立人達人之堯舜人君典型近似，<sup>31</sup>且比《論語》所論更為具體。

其三，實際進入愛民之治國要務，則必須遵循「利而勿害，成而勿敗，生而勿殺，予而勿奪，樂而勿苦，喜而勿怒。」的五大原則，從生活事務、農事耕種、稅賦繇役、吏治賞罰等各層面一一論述。然後，總結「善為國者馭民，如父母之愛子，如兄之愛弟，見其飢寒則為之憂，見其勞苦則為之悲，賞罰如加于身，賦斂如取於己。」為愛民之道。<sup>32</sup>此思想，與論語所謂「如得其情，則哀矜而勿喜」、「不教而殺謂之虐，不戒視成謂之暴，慢令致期謂之賊，出納之吝謂之有司」的愛民思想，<sup>33</sup>有異曲同工之效。

其四，要切實執行國之大務，則必須要求君臣各本其位、各盡其禮。而率行君臣之道的根本原則，在於「為上惟臨，為下惟沉。臨而無遠，沉而無隱。為上唯周，為下唯定。周則天也，定則地也。或天或地，大禮乃成。」其中，又以為人君之正定其位以盡君道最為重要，必須「安徐而靜，柔節先定，善與而不爭，虛心平志，待物以正。」、「勿妄而許，勿逆而拒。」、「目貴明，耳貴聰，心貴志」。<sup>34</sup>太公強調唯有為人君者能先盡其為君之道，然後人臣能盡其人臣之本分，而後來孔子之「正名」思想，疑其或亦從此蛻化而來。

其五，有國者尚須注意守國之原則，務必謹守仁、義、忠、信、勇、謀之六守，以使君道昌明，且以大農、大工、大商為三寶，而使民生大安。由於「有人斯有土」，因此守國必先得民心，故而敬其眾以成其和，合其親則斯民喜，以成仁義之紀。其次，則務守天地之經，順四時所生，以仁聖之道配應之，而善體民

30 其詳參見《六韜》〈文韜·盈虛〉，頁 1087。

31 《論語》〈雍也〉，《論語注疏》，頁 55：子貢曰：「如有博施於民而能濟眾，何如？可謂仁乎？」子曰：「何事於仁，必也聖乎！堯舜其猶病諸！夫仁者，己欲立而立人，己欲達而達人，能近取譬，可謂仁之方也已。」

32 《六韜》〈文韜·國務〉，頁 1087-1088。

33 分別見於《論語》〈子張〉，《論語注疏》，頁 173；〈堯曰〉，頁 179。

34 其詳參見《六韜》〈文韜·大禮〉，頁 1088。

情之動。<sup>35</sup>明顯提出「謀」為六守之一，是與儒家思想差異較大之處，然而儒家亦強調思而後行之重要；而《論》、《孟》又以語錄體之關係，而罕及工商之討論，然而其重農桑養民、來百工以為民用之思想，也是體國之大經，彼此並無大別。

其六，人君務必尚賢而能用之，「上賢，下不肖，取誠信，去詐偽，禁暴亂，止奢侈」，且特別注重必須舉賢而用之，否則，徒然有舉賢之名而無用賢之實，則無以成就治國之用，因而務使名當其實，以得舉賢之道。<sup>36</sup>

其七，人君務必慎用賞罰，執行時，應遵守行賞貴信、用罰貴必的原則，賞信罰必於耳目之所見聞，則所不見聞者，莫不有感而陰化之。<sup>37</sup>這點雖然與孔子「道之以政，齊之以刑，民免而無恥；道之以德，齊之以禮，有恥且格。」<sup>38</sup>之說差異極大，然而揆諸孔子之義，則德禮與政刑二者，雖相對而以德禮為本、政刑為末之義，但也並非專恃德義而棄政刑於不顧之狀態。至於太公之所以提醒文王慎用賞罰，其旨亦在於說明賞罰僅為輔政之用，而非其本，其本則在於能使人「有感而陰化之」，千萬不可捨本而逐末。若從此角度而言，則太公所用以明文王者，雖然有「賞信罰必」之原則，但是仍然歸本於以大禮治國，畢竟與後來法家「信賞必罰」之內容不同。

雖然文王與太公非親非故，然而從太公的垂釣與治國之道的對比論述，卒使文王慧眼識英雄，明白若欲行大道以惠天下，則非太公之助不能為功，於是能尊禮賢能而贏得軍師歸。太公不但能以標本兼治的治國之道提示文王為君之道，培植文王以正治國之堅實力量，更能以其變化多端的戰略運用，輔佐武王伐紂，終能成就「小邦周」克制「大邑商」之結局。

### （三）承天受命

天之概念遠承自帝之概念轉化而來。卜辭所見，其至上神皆稱「帝」或「上帝」，尚無「天」之稱呼；殷周之際，則稱之為「天」，於《詩》、《書》之中，與「帝」或「上帝」則有混用以及歧義之現象。不過，既然有「天」概念之提出，

35 其詳參見《六韜》〈文韜·六守〉、〈文韜·守土〉、〈文韜·守國〉，頁 1088-1090。

36 其詳參見《六韜》〈文韜·上賢〉、〈文韜·舉賢〉，頁 1090-1091。

37 其詳參見《六韜》〈文韜·賞罰〉，頁 1091。

38 《論語》〈為政〉，《論語注疏》，頁 16。

則必然有其相對性之新義，且其重點應在於統治概念從神權到德治之轉移，建立天命靡常、唯德是輔的歷史觀與政治觀，將天命與道德以及民意認同構成堅強之繫聯，開啟中國人道精神與道德主義之政治傳統。<sup>39</sup>所謂不知「天命不易、天難諶」，<sup>40</sup>乃其墜命之說法，已成為後來朝代興衰更迭最重要之關鍵所在。

於周人之觀念中，自太伯以來，即受到上天之眷顧，再經王季之努力，逐漸蔚成氣候，卒至文王，經考驗，德行實屬無憾，於是上天至此乃正式授命，且使其福澤傳諸子孫。這段記錄上天授命而周承天命之過程，以下將以〈皇矣〉一詩所載為經，再與其他諸說為緯，且分三階段進行論述之：

皇矣上帝，臨下有赫；監觀四方，求民之莫。維此二國，其政不獲；維彼四國，爰究爰度。上帝耆之，憎其式廓；乃眷西顧，此維與宅。作之屏之，其菑其翳；脩之平之，其灌其柵；啟之辟之，其檉其楛；攘之剔之，其糜其柘。帝遷明德，串夷載路。天立厥配，受命既固。

這段歷史回顧，首先記錄周之城邦受到上帝眷顧，始於文王之祖古公覃父(太王)之時。當時偉大之上帝觀察人間，發現夏商都已失道而不得民心，於是轉而西顧，謀求適當人選。此時之古公覃父因為不願與翟發動爭地之戰，於是棄邠而走(詳見下文有關「仁」之討論)，以其篳路藍縷以啟山林之精神，為開發周民族之發展根據地而努力。古公覃父之仁德愛民、勤奮努力甚受上帝賞識，於是上帝有意將天命轉移至此具有明德之人。有上帝暗中相助，古公覃父夫妻同心，一同帶領族人齊心創業，混夷亦不再進一步侵擾。周族於是進入另一階段之努力：

帝省其山，柞棫斯拔，松柏斯兌。帝作邦作對，自大伯王季。維此王季，因心則友。則友其兄，則篤其慶，載錫之光。受祿無喪，奄有四方。維此王季，帝度其心，貊其德音。其德克明，克明克類，克長克君。王此大邦，

39 其詳參見傅佩榮先生：《儒道天論發微》(臺北：學生書局，1985)，頁 60-62；許倬雲：《西周史》(臺北：聯經出版事業公司，1990 修訂版)，頁 95-106；拙著：《古代祭禮中之政教觀——以《禮記》成書前為論》(臺北：文津出版社，1997)，頁 14-17。

40 《尚書》〈君奭〉，見於舊題漢·孔安國傳，唐·孔穎達等正義：《尚書正義》，收入《十三經注疏》(臺北：藝文印書館，1985)，頁 245。

克順克比。

經過古公覃父之辛勤墾荒闢地，<sup>41</sup>終於在岐山建立周族發展之據點。古公有意傳位於三子季歷，然後再傳姬昌，太伯、虞仲明白古公心意，於是奔赴荊蠻，文身斷髮以讓季歷。<sup>42</sup>季歷德行良好，通過上帝考驗，成為周邦之君，施政不但能順應民心，而且使上下親附。根據《竹書紀年》記載，季歷曾經多次征討西戎，戰績輝煌：於武乙 24 年伐程，30 年伐義渠，皆獲勝。34 年，季歷朝見商王，王賜地與玉馬等物，35 年伐西落鬼戎。文丁即位，季歷於文丁 2 年伐燕京之戎而敗。4 年伐余無之戎，克之，受命為牧師。5 年，周作程邑。7 年，伐始呼之戎，克之。11 年，伐翳徒之戎，獲其三大夫，至殷獻捷。王殺季歷。<sup>43</sup>或許是季歷之疆土逐漸擴大，遂引發文丁之不安，因此雖然於季歷來朝獻捷之時，大加賞賜圭瓚、柎鬯，還九命季歷為「伯」，繼而又執諸塞庫，導致季歷受困而死。於是周之未竟事業，則有待文王起而繼之：

比于文王，其德靡悔。既受帝祉，施于孫子。

帝謂文王：「無然畔援，無然歆羨，誕先登于岸。」密人不恭，敢距大邦，侵阮徂共。王赫斯怒，爰整其旅，以按徂旅，以篤于周祜，以對于天下。依其在京，侵自阮疆，陟我高岡。「無矢我陵，我陵我阿；無飲我泉，我泉我池！」度其鮮原，居岐之陽，在渭之將。萬邦之方，下民之王。

帝謂文王：「予懷明德，不大聲以色，不長夏以革，不識不知，順帝之則。」

41 有關古公覃父之闢地墾荒，尚可參考《詩》〈大雅·緜〉，《毛詩正義》，頁 545-551：綿綿瓜瓞。民之初生，自土沮漆。古公亶父，陶復陶穴，未有家室。古公亶父，來朝走馬，率西水滸，至于岐下。爰及姜女，聿來胥宇。周原膴膴，堇荼如飴。爰始爰謀，爰契我龜。曰止曰時，築室于茲。迺慰迺止，迺左迺右，迺疆迺理，迺宣迺畝。自西徂東，周爰執事。乃召司空，乃召司徒，俾立室家。其繩則直，縮版以載，作廟翼翼。揀之陟陟，度之薨薨，築之登登，削屢馮馮。百堵皆興，鼙鼓弗勝。迺立皋門，皋門有伉；迺立應門，應門將將。迺立冢土，戎醜攸行。肆不殄厥愠，亦不隕厥問。柝械拔矣，行道兌矣，混夷駢矣。

42 其詳參見《史記》〈周本紀〉，《史記會注考證》，頁 66。

43 其詳參見清·林春溥：《竹書紀年補證》卷 2，頁 67-69；朱右曾輯，王國維校補：《古本竹書紀年輯校訂補》，頁 22-23。前二書皆收入楊家駱主編：《竹書紀年八種》，《中國史學名著》（臺北：世界書局，1989）。

帝謂文王：「詢爾仇方，同爾兄弟。以爾鈞援，與爾臨衝，以伐崇墉。」  
 臨衝閑閑，崇墉言言，執訊連連，攸馘安安。是類是禡，是致是附，四方  
 以無侮。  
 臨衝茀茀，崇墉仡仡，是伐是肆，是絕是忽，四方以無拂。<sup>44</sup>

文王在位一共 50 年，其受命之時，則遲至即位第 42 年，此從〈武成〉「我文考文王，克成厥勳，誕膺天命，以撫方夏。大邦畏其力，小邦懷其德。惟九年，大統未集，予小子其承厥志。」<sup>45</sup>所載可以推知。誠如〈大明〉「明明在下，赫赫在上。天難忱斯，不易維王。」所云，說明天子之德最難持久，且必有昭昭之明德者，方可以承天受命。正因為此昭昭之明德，必須是經久而持續不斷，而非突然迸出之火花，稍縱即逝者，所以文王即位後，尚須歷經數十年的持久努力，「小心翼翼，昭事上帝，聿懷多福。厥德不回，以受方國。」方能通過上帝之考驗，獲得正式受命，同時還必須時時保持警惕，因為上帝時時刻刻都在監臨天下，不能稍有懈怠之心！<sup>46</sup>因此文王即位多年，始有此詩所載上帝三次降臨以交代文王使命。文王正式受命後，雖然已經清除翟、密須、耆、邢、昆夷之患，去除紂王心腹崇侯虎之根據地崇國，又先後遷都於程與豐，<sup>47</sup>但是統一之大業並未完成，仍然有待武王繼續完成天賦使命。從詩文中已經知道討伐崇國之戰況激烈、過程艱辛。再從《左傳》「文王聞崇德亂而伐之。軍三旬而不降。退脩教而復伐

44 以上三段詩文，分別見於《詩》〈大雅·皇矣〉，《毛詩正義》，頁 567-574。

45 《尚書》〈武成〉，《尚書正義》，頁 161。固然真正終結殷王天命者，應為武王，而非文王，然而周初文獻多言文王受命。有關此文王受命之問題，杜正勝先生：《古代社會與國家》（臺北：允晨文化實業股份有限公司，1992），頁 322-329 之相關記載值得參考。該記載認為周文王之承受天命，應從「西土意識」之形成以考量。其理由如下：「西土意識」可能產生於周人有效統御關中大部分地區之時，約值文王時期；〈大雅·緜〉歌頌上帝「乃眷西顧，此維與宅」也在此時；西方邦國集團統合於周人之領導，在文王時期；武王所憑藉以克商，得有天下者，乃上承文王之經營而來；周代子孫追本溯源，雖然文王並未克商，然而強大之「西土意識」摶自文王之時，因此公認之為始受命之君。

46 其詳參見《詩》〈大雅·大明〉，《毛詩正義》，頁 540-544。

47 其詳參見清·林春溥：《竹書紀年補證》，《竹書紀年八種》，頁 70-76。

之，因壘而降。」，<sup>48</sup>可知文王在聽聞崇德之亂後而攻之，雖然動用許多攻城器械，仍然攻打不下，於是退而再修德教，而非專恃武力，可見其極為注重治國之道本在於修德。總計經過兩次戰事，始根本解決崇國之患，使周不再有後顧之憂。

追溯文王繼位後之修德勤政之大事，重要之記載可大致論述於下：〈無逸〉有「文王卑服，即康功田功。徽柔懿恭，懷保小民，惠鮮鰥寡。自朝至于日中昃，不遑暇食，用咸和萬民。文王不敢盤于遊田，以庶邦惟正之供。」<sup>49</sup>之載，說明文王有儉樸勤勉、溫柔恭敬、仁民愛物、禮賢下士之美德。至於〈康誥〉對於文王，則有「克明德慎罰，不敢侮鰥寡，庸庸、祗祗、威威、顯民。用肇造我區夏；越我一二邦，以修我西土。惟時怙，冒聞于上帝，帝休。天乃大命文王，殪戎殷，誕受厥命。」<sup>50</sup>之說，詳細述說文王以明德治理國家，遂使一切井然有序，馨香之德上聞之帝，於是得以承受殪戎殷之天命。正由於有德方能承受天命，然而「天生烝民，其命匪諶。靡不有初，鮮克有終。」<sup>51</sup>又為人性之常，可知人之性，雖常有善始，卻未必能持久而得以善其終，因此周公強調「天不可信，我道惟寧王德延，天不庸釋于文王受命。」<sup>52</sup>認為後繼之子孫唯有一再延續美好之德行，方能常保天命之不墜。

再從周公時時追述文王之德，以警戒成王等後代子孫必須念茲在茲，毋忘「文王在上，於昭于天，周雖舊邦，其命維新。有周不顯，帝命不時。」以珍惜得來不易之天命，且從「亶亶文王，令聞不已。陳錫哉周侯，文王孫子。文王孫子，本支百世。凡周之士，不顯亦世。」體會承受天命之尊榮，再從「穆穆文王，於緝熙敬止。」理解天命靡常之道理，以及「永言配命，自求多福。」之重要，還要認識所謂「上天之載，無聲無臭。儀刑文王，萬邦作孚。」之說法，<sup>53</sup>正為人王提供最好之人君典型。

回顧自古公覃父以及季歷兩代君主之慘澹經營，即使至於文王之時，其德行

48 《左傳》〈僖公十九年〉，見於晉·杜預注，唐·孔穎達等正義：《春秋左傳正義》，收入《十三經注疏》（臺北：藝文印書館，1985），頁240。

49 《尚書》〈無逸〉，《尚書正義》，頁242。

50 《尚書》〈康誥〉，《尚書正義》，頁201。

51 《詩》〈大雅·蕩〉，《毛詩正義》，頁641。

52 《尚書》〈君奭〉，《尚書正義》，頁245。

53 其詳參見《詩》〈大雅·文王〉，《毛詩正義》，頁533-537。

已顯，仍需再歷經 42 年之長期考驗，方能正式承受天命，誠可謂得天命有其時，未可以人力強求也。《呂氏春秋》載周文王處岐之時，諸侯去殷三淫而翼文王。散宜生曰：「殷可伐也。」而文王弗許。周公旦乃作詩曰：「文王在上，於昭于天，周雖舊邦，其命維新。」，以繩文王之德。<sup>54</sup>周公所讚嘆的「文王之德」，即是文王能知「天命有時」的沉潛之德。而此「天命有時」之觀念，更可與簡文「遇不遇，天也。動非為達也，故窮而不〔怨。隱非〕為名也，故莫之知而不吝。……窮達以時，德行一也。譽毀在旁，聽之弋母。緇白不釐，窮達以時。幽明不再，故君子敦於反己。」<sup>55</sup>相互體證，說明人雖窮達有別，然而敦於反己以自修飭其德之道理，則同歸於一。

### 三、親親愛民之仁

簡文「見而知之，智也。知而安之，仁也。安而行之，義也。行而敬之，禮也。仁，義禮所由生也，四行之所和也。和則同，同則善。」<sup>56</sup>之載，雖然明顯以「智」為四行之首，然而從「仁，義禮所由生也，四行之所和也。」之載，更說明能實踐仁之行為者，因為懂得體貼別人，為他人著想，於是合於義、順於禮之行為，亦因此而衍生，故而知「仁之行」乃四行之中最具有親和力之一項指標。所謂仁之行，簡言之，即是愛人之行為表現；而對人之愛，儒家則有親疏厚薄之分。簡文所謂「親而篤之，愛也。愛父，其攸（繼）愛人，仁也。」<sup>57</sup>正好說明愛自仁其親起始。

由於仁親之最具體表現在於孝，因此「百善孝為先」之觀念，乃我國由來已久之傳統說法，且經常舉文王為具體實例。文王親其親之事蹟，從〈文王世子〉記載其為世子之時，必於一日之雞初鳴、日中以及日暮，而朝於王季問安者三。

54 《呂氏春秋》〈仲夏紀·古樂〉，《呂氏春秋校釋》，頁 286。另據同書所載漢·高誘之注。又知剖比干之心、斷材士之股、剝孕婦之胎為「三淫」。

55 《郭店楚墓竹簡》〈窮達以時〉，頁 145。

56 《郭店楚墓竹簡》〈五行〉，頁 150。

57 《郭店楚墓竹簡》〈五行〉，頁 150。原釋文作「其『攸』愛人」，裘錫圭疑此字為「稽」之異體，讀為「繼」。李零：《郭店楚簡校讀記（增訂本）》（北京：北京大學出版社，2002），頁 80，直接作「愛父，其繼愛人，仁也」。

必待王季安，乃喜。若有不安之節，則色憂而行不能正履，必待王季復進膳食，然後始復其初。<sup>58</sup>由此可知文王事父能盡其孝，因而武王亦能仿效而行之，以共成父子人倫之善。

待王季薨，而文王之祭也，則有〈祭義〉載其「事死者如事生，思死者如不欲生，忌日必哀，稱諱如見親。」之行，且又稱許其態度恭敬，以致有「祀之忠也，如見親之所愛，如欲色然。」之表現，更引《詩》之所謂「明發不寐，有懷二人。」以描繪文王祭祀父母時，極其虔誠專一之心情。即使時至祭之明日，仍然「明發不寐，饗而致之，又從而思之。」因此總計文王祭祖之過程，可謂樂與哀參半；神靈既來饗之必樂，饗之將屆則必哀從中來。<sup>59</sup>

由於文王事親，生則能敬養之，死則能敬享之，可謂堪稱具有純孝之仁心，因而能善推其一念之仁，澤及生民以及其他萬物。此從《呂氏春秋》記載周文王使人扞池，得死人之骸，遂令吏以衣棺更葬之一事，隱然可見其梗概。於是天下皆知文王之賢，尚且可以澤及骸骨，又況於人乎？故知天下或有因貪得財寶以危其國者，然而文王終因恩及朽骨，卒使世人曉喻其具有愛民之仁心，<sup>60</sup>而思欲歸附之。《淮南子》甚且有「文王葬死人之骸，而九夷歸之。」<sup>61</sup>之記載，說明其以仁心感召夷人之事實。

文王之仁心仁德表現在治理百姓方面之事蹟，透過《孟子》之描述，又可更清晰地見其治國之情形：

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。文王發政施仁，必先斯四者。《詩》云：「嗇矣富人，哀此癯獨。」

文王治理岐之地，首重農耕以安人民之生活，輕稅賦繇役，施行仁政而無苛法，訂定福利措施以照顧鰥、寡、孤、獨者之生活，使人民生活富庶。雖然〈周本紀〉有「遵后稷、公劉之業，則古公、公季之法」之載，然而未見其實際內容，今從《孟子》接下來之紀錄，即可以對文王之政績有更進一步的補充：

58 其詳參見《禮記》〈文王世子〉，《禮記正義》，頁 391。

59 其詳參見《禮記》〈祭義〉，《禮記正義》，頁 808。

60 《呂氏春秋》〈孟冬紀·異用〉，《呂氏春秋校釋》，頁 561。

61 《淮南子》〈人間〉，《淮南鴻烈集解》〈人間訓〉，頁 622。



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，行者有裹囊也，然後可以爰方啟行。……昔者太王好色，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。<sup>62</sup>

從這兩段記載，則知公劉時期厚植經濟基礎，然後再進行軍事戰略準備的治國政策，正是文王治理國政所遵循效法的。繼此之後，則為古公亶父由於判定翟人苦苦相逼之目的，在於土地而非財物，又認為「與人之兄居而殺其弟，與人之父處而殺其子，吾弗為。皆勉處也！為吾臣，與翟人奚以異？且吾聞之也，不以其所養害其養。」於是棄邠之地，偕同姜女夫妻一同循水滸而下。然而人民多相連袂而從之，遂成邦國於岐山之下，成為後來周民族發展之重要基地。<sup>63</sup>古公亶父認為土地乃所以養人者，因此不以爭奪土地之緣故而與翟發動戰爭，以避免生靈塗炭。此乃最能具體實踐以其仁德之心，而長養萬民之生存者。至於其率領妻室戮力創業，則立下夫妻共體時艱、同甘共苦、共同打拼之良好生活楷模，即使「內無怨女，外無曠夫」之說有誇大之嫌，然而其旨意又已說明穩定之家庭關係，不但是創業之重要條件，更是建設富強康樂之國家的先在條件。

文王能繼承此樸直勤勉、務實良善之優良民族性，於是能儉樸卑服，就田功而知稼穡之艱辛，以體貼其善養鰥、寡、孤、獨之窮苦無告者，於是孟子有「天下有善養老，則仁人以為己歸矣。」之說，並詳為之言：

五畝之宅，樹牆下以桑，匹婦蠶之，則老者足以衣帛矣。五母雞，二母彘，無失其時，老者足以無失肉矣。百畝之田，匹夫耕之，八口之家，足以無飢矣。所謂西伯善養老者，制其田里，教之樹畜，導其妻子，使養其老。五十非帛不煖，七十非肉不飽。不煖不飽，謂之凍餒。文王之民，無凍餒之老者，此之謂也。<sup>64</sup>

62 以上兩則引文見於《孟子》〈梁惠王下〉，《孟子注疏》，頁 35-36。

63 其詳參見《淮南子》〈道應〉，《淮南鴻烈集解》〈道應訓〉，頁 389-390。

64 《孟子》〈盡心上〉，《孟子注疏》，頁 238。

由於文王能善於引導人民種桑養蠶、耕種畜牧，各以其時、各盡其力，於是男女各成其教，願以養老恤孤為要務，於是窮苦無告之民皆有所養，因此境內無凍餒之老者，而民風歸於良善而淳厚。

正因為文王能親親而仁民，仁民而愛物，因而人民愛之、戴之，雖有苑囿方七十里，然而芻蕘者往焉，雉兔者往焉。由於能與民同享之，因此人民不以文王為奢侈，尚且以其苑囿為小。<sup>65</sup>尤其當其從羗里返周，以民力為亭台池沼，然而人民雖勞役而不以為苦，不但樂於參與其事，且稱美之為靈沼、靈臺。此從《詩》所云「經始靈臺，經之營之，庶民攻之，不日成之；經始勿亟，庶民子來。」<sup>66</sup>之描述，可見文王之以仁德愛民之功已深入人心，而庶民圖報其功之亟也已溢於言表。因此孟子言：

以力假仁者霸，霸必有大國；以德行仁者王，王不待大，湯以七十里，文王以百里。以力服人者，非心服也，力不贍也；以德服人者，中心悅而誠服也，如七十子之服孔子也。《詩》云：『自西自東，自南自北，無思不服』，此之謂也。<sup>67</sup>

文王以仁德感人，因而虢叔、閔夭、散宜生、泰（太）顛、南宮括、鬻子、辛甲大夫等眾賢人，皆往歸之。<sup>68</sup>因為多得賢人，此後，虞、芮一一來服，且終有「九夷」歸之之譽。

#### 四、敬君任賢之義

文王一人而兼具兩種政治角色：就其與殷商而言，有臣事於殷的人臣之實；就其在周之國境而言，則有人君之實。因此就簡文「任諸父兄，任諸子弟，大材藝者大官，小材藝者小官，因而施祿焉，使之足以生，足以死，謂之君，以義使人多。義者，君德也。非我血氣之親，畜我如其子弟，故曰：苟濟夫人之善也，

65 其詳參見《孟子》〈梁惠王下〉，《孟子注疏》，頁31。

66 《詩》〈大雅·靈臺〉，《毛詩正義》，頁579-580。

67 《孟子》〈公孫丑上〉，《孟子注疏》，頁63。

68 其詳參見《尚書》〈君奭〉，《尚書正義》，頁247；《史記》〈周本紀〉，《史記會注考證》，頁66。

勞其□□之力弗敢憚也，危其死弗敢愛也，謂之【臣】，以忠事人多。忠者，臣德也。」<sup>69</sup>所載君待臣以義，臣事君以忠的彼此對待之原則與標準，可用以檢證文王所具有之典型意義。

就文王為君之義而言，《呂氏春秋》「國雖小，其食足以食天下之賢者，其車足以乘天下之賢者，其財足以禮天下之賢者，與天下之賢者為徒，此文王之所以王也。」<sup>70</sup>之載，可謂總結其為人君者對待大臣之義，推而至於周邦以外，於是閔夭、散宜生等眾多賢人紛紛來歸。當其為紂王幽囚羑里之時，臣民並非四散而走，而是有賴閔夭、散宜生等諸賢多方奔走，且請謀於太公，不但使文王轉危為安，而且還因禍得福。總計文王受紂王囚禁前後長達七年，若非文王長期以來皆能以德義感人，遂使人臣感恩戴德，不但不因此特殊狀況而四散逃亡、分崩離析，甚且還能勞神竭力，雖赴湯蹈火而不辭，終使紂王亦有所懼，而不敢貿然下令誅殺之。由此可見文王對待臣民百姓之德義，經得起長期政治打壓之嚴酷考驗。

另一方面，則由於周自古公覃父、季歷以至於文王以來，向來忠於人臣之禮，而文王甚且以事君如父相比，既然子無棄父之道，臣亦無叛君之理以自言其對紂王之忠，不但言詞忠義感人，且揆諸其平素所行，實能盡忠職守而無反叛之跡，因而紂王能接受費仲之緩解，而盡釋崇侯虎譖言之嫌。尤其之前季歷受到文丁猜忌，被執而困悶致死，本已可能導致商周關係之緊張，幸而有賴帝乙在位時極力緩和商周之間的關係，因此周仍然盡忠於殷，為殷勤事。既然周向來盡忠，文王又深得西土之民心，倘若冒然誅殺文王，必定引發西土大變；而且紂王當日之急，在於全力東進征討東夷，因此為求無西顧之憂，也無誅殺文王之理。文王尚且能以其人臣之忠而因禍得福，則其事君之忠，實足以令為諸侯者臣事人王之表率，此固亦不待言。

正因為文王上能以忠事紂王，下能以義待臣民百姓，因此《呂氏春秋》記載文王受命後之伐密須國，竟有「密須之民，自縛其主而與文王」之現象（此說固然有誇大之嫌，不過藉此說明民心之向背，則應為其原意所在。），而無獨有偶的是湯、武革命之所以成功，同樣也因為「非徒能用其民也，又能用非己之民」所致。因而得出「能用非己之民，國雖小，卒雖少，功名猶可立。」的共相，歸

69 《郭店楚墓竹簡》〈六德〉，頁 187。

70 《呂氏春秋》〈慎大覽·報更〉，《呂氏春秋校釋》，頁 893。

其本，則有「三代之道無二，以信為管。」之結論。<sup>71</sup>然而在追溯其所謂取信於民之道，則一之以「義」而已矣！君而能以義待一己之臣民，則臣民雖危死而不辭，至於非己之民者，則時時欣欣然思慕焉，於是還可能出現為有義之君而倒戈之現象。因此文王伐密成功，獲得密須之民相助應是相當重要之原因。

倘若再坐實文王之以義使民，則從《墨子》之追載，正可彰顯此功：

故古者聖王之為政，列德而尚賢，雖在農與工肆之人，有能則舉之，高予之爵，重予之祿，任之以事，斷予之令，曰：「爵位不高則民弗敬，蓄祿不厚則民不信，政令不斷則民不畏」，舉三者授之賢者，非為賢賜也，欲其事之成。故當是時，以德就列，以官服事，以勞殿賞，量功而分祿，故官無常貴，而民無終賤，有能則舉之，無能則下之，舉公義，辟私怨，此若言之謂也。故古者堯舉舜於服澤之陽，授之政，天下平；禹舉益於陰方之中，授之政，九州成，湯舉伊尹於庖廚之中，授之政，其謀得；文王舉閎夭、泰顛於置罔之中，授之政，西土服。故當是時，雖在於厚祿尊位之臣，莫不敬懼而施，雖在農與工肆之人，莫不競勸而尚意。故士者所以為輔相承嗣也。故得士則謀不困，體不勞，名立而功成，美章而惡不生，則由得士也。<sup>72</sup>

上述這段較具體詳實之記載，又正好可與前之所述《六韜》所載太公告訴文王守國之道，在仁、義、忠、信、勇、謀的「六守」之外，尤須以大農、大工、大商之「三寶」相對應。雖然因為學派關懷重點不同，《墨子》此處尚缺乏對於「大商」之良好註解，然而從這段紀錄，應可看出文王對太公「六守」與「三寶」的守國建議，不但相當注重，而且身體力行之，因而能成就簡文認為君者，應該「以義使人多」，以達具體長養人民、施惠於民之主張。

71 其詳參見《呂氏春秋》〈離俗覽·使民〉，《呂氏春秋校釋》，頁 1271。

72 《墨子》〈尚賢上〉，見於清·孫詒讓：《墨子閒詁》（臺北：華正書局，1987），頁 41-44。

## 五、居位盡職之禮

雖然郭店儒簡中提及「禮」的部分極多，然而此處因為討論人君之典型，所以偏重在其居位盡職而論，至於其他有關「禮」的整體討論，將另有專文討論。

〈尊德義〉之內容，主要陳述為政者應當以德義為教，而禮樂行政則為施政之重點，且著力點又應以禮為核心。謹先錄相關記載，再觀察其義旨所在：

尊德義，明乎民倫，可以為君。

為古率民向方者，唯德可。德之流，速乎置郵而傳命。

德者，且莫大乎禮樂焉。治樂和哀，民不可惑也。

由禮知樂，由樂知哀。……有知禮而不知樂者，無知樂而不知禮者。

尊仁、親忠、敬莊、歸禮，行矣而無違，養心於子諒，忠信日益而不自知也。

君民者治民復禮，民除害智，※勞之※也。為邦而不以禮，猶※之無※也。

非禮而民悅哉，此小人矣。非倫而民服，世此亂矣。治民非還生而已也，不以嗜欲害其義。<sup>73</sup>

從上述簡文所載，可知為人君者之首要任務，在於尊崇德義，且能明於人倫。因為德義乃為人之根本，所以為政者務在順民之性而以德導民。至於以德導民之具體途徑，則當以行乎禮樂之政為最重要，期使人民能有合理而正確之喜怒哀樂。雖然施政之要在於施行禮樂之道，然而禮與樂二者之中，又當先從遵循禮的各種規範而切入，一旦能把握人倫事務之理序，則可進而至於掌握情性之中和狀態，而懂得妥善處理悲哀之情緒。因而為人君者無論要推崇仁德、獎勵忠信或者培養人民具有莊敬之心，皆應遵循禮的各項制度而行。扼要言之，治民之道，非僅要求人民之生存而已，更要使之不以嗜欲而妨害道義，因此能使民之所行復於禮，將是最直接而切要之途徑。

〈唐虞之道〉即記載所謂聖人明君在位，則「上事天，教民有尊也；下事地，教民有親也；時事山川，教民有敬也；親事祖廟，教民孝也；大教之中，天子親

73 《郭店楚墓竹簡》〈尊德義〉，頁 173-174。

齒，教民弟也。」如此一連串之施政措施，即是從遵循禮制而行之生活實踐中，教導人民合乎天道人倫的生活理序，再從人君遵從「明禮畏守樂遜」之施政原則，<sup>74</sup>期望從上之所行，產生下之所效的耳濡目染之薰染作用，呈現上下皆有禮的社會現象。正是由於禮之所重在於生活實踐，而生活實踐之切要者又以盡乎人倫為要務，因此〈成之聞之〉「天降大常，以理人倫，制為君臣之義，著為父子之親，分為夫婦之辨。是故小人亂天常以逆大道，君子治人倫以順天德。」之說，又說明人君之責，首先在於承受上天之命，以穩定君臣、父子、夫婦之間的倫常關係。同時更在該篇之末，引用〈康誥〉「不還大戛，文王作罰，刑茲無赦」之言，而重申「不逆大常者，文王之型莫厚焉」，然後提出「是故君子慎六立以祀天常」之結論。<sup>75</sup>於此可見依照簡文之意，明白指出文王之所以成為人君典型，最重要之原因當在於其能躬行人倫之理，以順應天道之常，推而至於極致，則能成為仁德聖君之典型。

依循簡文所認為文王仁君典型之路線，再從文獻中尋找文王遵禮施政以及率行人倫之事蹟，則可發現下列諸事例：

從《呂氏春秋》記載文王立國八年，寢疾而地動，然而文王並不迷信地聽從興事動眾以增國城之建議，而是改行重善，「謹其禮秩皮革，以交諸侯；飭其辭令，幣帛，以禮豪士，頒其爵列，等級田疇，以賞群臣。」<sup>76</sup>終於使周之大小國政皆能一一依禮而行，卒使其令聞上達於天聽。

至於最重要的人倫之德，從上述〈皇矣〉之詩，已知其自古公覃父以下皆能夫唱婦隨，共圖周之大業，不但父慈子孝，而且兄友弟恭，尚且擁有孝子賢孫以繼承父祖之心志。從〈思齊〉所載「思齊大任，文王之母。思媚周姜，京室之婦。大妣嗣徽音，則百斯男。惠于宗公，神罔時怨，神罔時恫。刑于寡妻，至于兄弟，以御于家邦。」之說，則更進一步描述文王能協和各種倫常關係，且上有聖母、下有賢妃以助成其德，因此德行完美，不但獲得上帝讚賞，更成為妻子與兄弟之

74 其詳參見《郭店楚墓竹簡》〈唐虞之道〉，頁 157，「大教之中」的「教」，李零《校讀記》作「學」。

75 其詳參見《郭店楚墓竹簡》〈成之聞之〉，頁 168，「天降大常」之「降」，李零《校讀記》作「登」；「著為父子之親」之「著」，李零作「作」。又所引〈康誥〉之說，應為調動今本「乃其速由文王作罰，刑茲無赦，不率大戛」文句而來。

76 《呂氏春秋》〈季夏紀〉，《呂氏春秋校釋》，頁 347。

表率，能繼承、光大父祖治國之大業。正因為文王擁有此齷齷肅肅、戒慎恐懼之德，因而「戎疾不殄，烈假不遐」，終能逢凶化吉、功業純美。至於當世之人，受此德行感召，遂產生「成人有德，小子有造」之良好教化。<sup>77</sup>〈大學〉於是引《詩》之所云「穆穆文王，於緝熙敬止！」以稱美文王「為人君，止於仁；為人臣，止於敬；為人子，止於孝；為人父，止於慈；與國人交，止於信。」處處皆能各因其位而得其宜。<sup>78</sup>〈中庸〉也引孔子「無憂者其惟文王乎！以王季為父，以武王為子，父作之，子述之。武王纘大王、王季、文王之緒，壹戎衣而有天下，身不失天下之顯名；尊為天子，富有四海之內。宗廟饗之，子孫保之。」<sup>79</sup>之說，說明大孝以繼志承業為尊親之最佳表現，因此自文王繼承大王以來之志業，又以德行顯著而親受天命，至於武王之時，則繼承文王未竟之天命大業於後，且使子孫維持天命大業長達數百年，誠可謂以德義傳國者可以傳之久遠之證。

由於禮具有溝通天地之理序、<sup>80</sup>彰顯人倫紀綱之作用，因而能以禮治國者，即能得治國之本。〈樂記〉所載子夏所言，正在說明治國者由禮而樂，由樂而得以化民之一貫順序：

夫古者，天地順而四時當，民有德而五穀昌，疾疢不作而無妖祥，此之謂大當。然後聖人作為父子君臣，以為紀綱。紀綱既正，天下大定。天下大定，然後正六律，和五聲，弦歌詩頌，此之謂德音；德音之謂樂。《詩》云：「莫其德音，其德克明。克明克類，克長克君，王此大邦；克順克俾，俾於文王，其德靡悔。既受帝祉，施於孫子。」此之謂也。

《詩》云：「肅雍和鳴，先祖是聽。」夫肅肅，敬也；雍雍，和也。夫敬以和，何事不行？為人君者，謹其所好惡而已矣。君好之，則臣為之；上行之，則民從之。《詩》云：「誘民孔易」，此之謂也。<sup>81</sup>

77 其詳參見《詩》〈大雅·思齊〉，《毛詩注疏》，頁 561-563。

78 其詳參見《禮記》〈大學〉，《禮記正義》，頁 984。

79 其詳參見《禮記》〈大學〉，《禮記正義》，頁 885。

80 《禮記》〈仲尼燕居〉，《禮記正義》，頁 854：禮也者，理也。〈樂記〉，頁 669：禮者，天地之序也。

81 《禮記》〈樂記〉，《禮記正義》，頁 691-692。

子夏此段說辭，又可與〈六德〉「作禮樂，制刑法，教此民爾，使之有向也，非聖智者莫之能也。親父子，和大臣，寢四鄰之抵牾，非仁義者莫之能也。聚人民，任土地，足此民爾，生死之用，非忠信者莫之能也。」<sup>82</sup>相參照而互觀其義。其中所謂順天地四時運行之「大當」，正可彰顯禮掌握天地理序之本質；至於聖人之作為人倫紀綱，則為禮對於社會各階層之各種規範倫理。待此人倫社會秩序大定之後，而後可作樂，以德音感人。此種說法正好與〈六德〉提出聖智之明君，可以制禮作樂之說法相同，且唯有此明君可以擔當親和父子君臣間之關係，可以聚合人民，而擁有土地。而這種謹守好惡、遵行德禮之明君典型，又以文王為最當然之代表。

## 六、屈伸有節之智

人之是否堪稱為「智」，主要從其對「境」所作之判斷與所採的反應而得知，若能針對實際情境而權衡其利弊得失者，則可稱為「智」。此從《論語》「知者利仁」以及「知者不失人，亦不失言。」之記載，<sup>83</sup>可見知者能以其敏銳之判斷，理解個人之人格特質與行為特性，所以能採取有效的行為反應以促進仁德之發用，既不至於有失人之遺憾，更不會有失言之尷尬，且可因為得人而有利於仁德之推行，而擁有成物之知。<sup>84</sup>

再從「好而知其惡，惡而知其美者，天下鮮矣！」之記載，又可知若非擁有清明之智慧者，要能做到「愛而知其惡，憎而知其善」，實非易事。<sup>85</sup>其中之關鍵，在於凡事必須進行智慧之思慮。若從簡文以「見而知之，智也。知而安之，仁也。安而行之，義也。行而敬之，禮也。」<sup>86</sup>之順序，概述「四行」之內容，則明顯可見「智」於「四行」之中位居領先的先在地位。雖然智與仁、義、禮並列為「四行」之一，但是唯有先滿足「智」之條件，然後接連而下所採的各項行

82 《郭店楚墓竹簡》〈六德〉，頁 187。據李零《校讀記》，頁 130、131，補「抵牾」，改「教此民爾」、「足此民爾」之後的「？」為「，」號。

83 《論語》〈里仁〉，頁 36；〈衛靈公〉，頁 138。

84 《禮記》〈中庸〉，頁 887：成物，知也。

85 此兩則記載，分別見於《禮記》〈大學〉，頁 986；〈曲禮上〉，頁 12。

86 《郭店楚墓竹簡》〈五行〉，頁 150。



為反應，方能皆相應於不同情境而各得其善，且終能成就社會倫理之善。不過，倘若要探究對「境」而採取之歸屬於社會道德層次的「智之行」，是否同時也屬於天道之德的「智德之行」，則仍須考察其是否形諸於內在心性之德。

「智之行」與「智德之行」雖然同樣歸屬於「智」之範圍，然而又有細微之區分。將此區分落實到文獻所載文王屬於「智」的作為，則可再詳述於下：

《呂氏春秋》以文王處岐事紂，態度恭敬，且以其辭千里之地，為民請解炮烙之刑而深得民心，故稱許文王為智。<sup>87</sup>此則記載，其實包含文王平時對待紂王之行事態度，及其為民請除炮烙之刑的特殊事件兩大部分。單就文王事紂恭敬一事而言，非僅合於孟子「唯智者能以小事大」之標準，<sup>88</sup>更合乎所謂「識時務者為俊傑」之共識，因而並無其他意見討論該事。然而對於文王獻地以解炮烙之刑一事，則《韓非子》有不同之看法，其文云：

昔者文王侵孟、克莒、舉豐，三舉事而紂惡之，文王乃懼，請入洛西之地、赤壤之國方千里以請解炮烙之刑，天下皆說。仲尼聞之曰：仁哉文王！輕千里之國而請解炮烙之刑！智哉文王！出千里之地而得天下之心。

或曰：仲尼以文王為智也，不亦過乎！夫智者知禍難之地而辟之者也，是以身不及於患也。使文王所以見惡於紂者，以其不得人心耶？則雖索人心以解惡可也。紂以其大得人心而惡之，己又輕地以收人心，是重見疑也。固其所以桎梏囚於羑里也。鄭長者有言：「體道，無為、無見也。」此最宜於文王矣，不使人疑之也。仲尼以文王為智，未及此論也。<sup>89</sup>

由此前後兩則紀錄，明顯可見《韓非子》之意，一來在於批評仲尼以文王為智乃過當之說法，再來，則提出應以「體道，無為、無見」評論文王最為恰當。綜觀其以「智者知禍難之地而辟之者也，是以身不及於患也。」為理論依據，分析文王之所以見惡於紂之原因，在於文王之太得人心，而非不得人心，因此避惡之道，絕不當再以廣收人心的「重見其疑」之反其道方式以求消災解厄，於是有

87 其詳參見《呂氏春秋》〈季秋紀·順民〉，頁 479。

88 其詳參見《孟子》〈梁惠王下〉，頁 31。

89 《韓非子》〈難二〉，見於清·王先慎撰，鍾哲點校：《韓非子集解》（北京：中華書局，1998），頁 361-362。

「固其所以桎梏囚於羑里」之結論。可見其批駁仲尼「智哉文王！」之讚嘆，實可謂言之成理。然而深加玩味此兩段記載，又可見其相當稱許文王之作為，只是認為文王之作為不應以「智」為論，而應以「體道，無為、無見」為評方為恰當而已。

倘若仔細檢驗仲尼「智哉文王！」之讚嘆，以及《韓非子》所認同的「體道，無為、無見」之評論，將可發現造成此兩種不同的評論，其癥結當在於「智之行」與「智德之行」的細微差異。文王之所以辭千里之地，乃以投紂王向來之所好在於多得土地之野心，因而能取悅紂王，以成就所謂的「智之行」。至於因為獻地之事而附帶坐收大批人心，不但不該為文王當時可能興起之意念，而且還會力避嫌疑。何以知其無意收買人心？此從其所引仲尼「仁哉文王！」之讚嘆，可以透露重要訊息。蓋唯有大仁之人，可以上體天道之仁而不自居其功，因而文王並非算計得民心之利尤勝於千里地，於是捨地而求民心。文王之作為，乃基於其愛民如傷之初衷，又能智解紂王喜歡擁地自重之習性，於是能安於仁，且敢於行其大勇，於是以自削其地而增益紂王封疆的相對消長方式，上請紂王解除炮烙之刑，終於能成就其大智之行。因而「智哉文王」之「智」，乃指文王能上體天道，於是能以其內在仁德之心，行不事多得之舉，直接發而為不計較功利的「智德之行」。儒者所謂「智德之行」，雖然與韓非之立足點不同，不過仍與鄭長者所謂「體道」之說有異曲同工之妙，由於韓非喜歡從老子「以無事取天下」之觀點說明為政之道，因而認為文王由於能秉要執本，於是能坐收以無為、無見而得其利的「陰取」之功，而不同意文王之舉屬於「智之行」之類。然而究實而言，文王此行非僅可稱為「智之行」，而且還應是本乎仁心所發的「智德之行」。

至於文王的「智之行」，則可於如何得費仲以亂紂王之心得其要。其文云：

周有玉版，紂令膠鬲索之，文王不予。費仲來求，因予之。是膠鬲賢而費仲無道也。周惡賢者之得志也，故予費仲。文王舉太公於渭濱者，貴之也；而資費仲玉版者，是愛之也。故曰：不貴其師，不愛其資，雖知大迷，是謂要妙。<sup>90</sup>

90 《韓非子》〈喻老〉，《韓非子集解》，頁170。

雖然賢者宜在高位且能成其用，乃儒家之理想政治型態，然而倘若所事非人，則百姓未必能多能其福。因而文王雖知膠鬲之賢，然而當其受紂王之命而前來取玉版，卻拒而不予，此固有「君子可以理拒之」之理。至於必待無道之費仲前來索討而後予之，又可謂善解愛小人者，易以利啖之之原理原則，且能實地踐行之，則一旦有必要時，即可得費仲以為己用。果然，當文王受囚羑里，閎夭等人雖然搜得奇珍異寶，苟無嬖臣費仲居中引薦，實無法上達紂王之天聽以解文王之危。故知文王之所以向費仲示好，其目的乃使費仲游於紂王之旁，令之諫紂而亂其心。如此參疑、廢置之事，凡為明主皆須絕之於內，而能施之於外，務使參伍能用之於內，觀聽又能行之於外，則敵偽之狀況皆能瞭然於心。因為人無遠慮必有近憂，所以人人時時刻刻都須有防患於未然之準備，且凡為人主又必須擁有明辨「敵之所務在淫察而就靡，人主不察則敵廢置矣。」之智，<sup>91</sup>故文王資費仲，從消極層次而言，實乃不必得罪紂王身旁之小人，從積極層次而言，在紂王之淫威下，或許日後可能有不時之需。

文王歷劫歸來，不但到岐都的帝乙廟祭祀商代祖先，表示對紂王的忠心，並對冊封「方伯」賦予征伐諸侯大權表示感謝，<sup>92</sup>另外還於第二年三月率同六州之侯奉勤于商。<sup>93</sup>至於《淮南子》更有「文王歸，乃為玉門，築靈臺，相女童，擊鐘鼓，以待紂之失也。紂聞之，曰：『周伯昌改道易行，吾無憂矣！』」<sup>94</sup>的生動描述。雖然文王藉由生活上轉而趨於享樂之改變，以安紂王猜忌之心，不過，從《孟子》記載「文王以民力為臺為沼，而民歡樂之，謂其臺曰靈臺，謂其沼曰靈沼；樂其有麋鹿魚鱉。」之事，然後歸結出「古之人與民偕樂，故能樂也。」的結論，<sup>95</sup>則知文王已深得民心，因此雖然役使民力以參與建築工事，但是由於其平時能與民同樂，所以民眾皆能樂而參與其事，且力促其早日完成。

文王這種以平實平淡、無為自然，不積極從事征伐之半退隱方式生活，更能

91 《韓非子》〈內儲說下·六微〉，《韓非子集解》，頁 243、256。

92 其詳參見何光岳：《周源流史（上）》（南昌：江西教育出版社，1997），頁 40；孟世凱：《夏商史話》（臺北：貫雅文化事業有限公司，1990），頁 233-234。

93 其詳參見晉·孔晁注，清·盧文弨校：《逸周書》〈程典解〉卷 2，收入《四部備要》（臺北：臺灣中華書局，1965），頁 8；《竹書紀年證補》，頁 73。

94 《淮南子》〈道應〉，《淮南鴻烈集解》，頁 401-402。

95 《孟子》〈梁惠王上〉，《孟子注疏》，頁 11。

使其從生活中親近民眾，增強其親和力。〈周本紀〉所載更能表現其生活智慧的結晶：

西伯陰行善。諸侯皆來決平。於是虞、芮之人，有獄不能決，乃如周。入界，耕者皆讓畔，民俗皆讓長。虞、芮之人未見西伯，皆慚相謂曰：「吾所爭，周人所恥。何往為？祇取辱耳。遂還，俱讓而去。」諸侯聞之曰：西伯蓋受命之君也。<sup>96</sup>

文王以其數十年勤奮踏實、修德行禮的長期經營，於是能造就知禮能讓的民情風俗，因此不必以武力征伐，就能贏得許多自動歸附之民族。另外，《越絕書》所載「文王以務爭者，紂為天下殘賊，奢佚不顧邦政。文王百里，見紂無道，誅殺無刑，賞賜不當，文王以聖事紂，天下皆盡誠知其賢聖。從之。此謂文王以務爭也。紂以惡刑爭，文王行至聖，以仁義爭。」<sup>97</sup>之說，更明顯說明文王以仁義取紂王臣民之心的大智之行。

## 七、結論

經由上述結合先秦以及漢代典籍對於文王德行事蹟之描述，分別從體道承命之聖、親親愛民之仁、敬君任賢之義、居位盡職之禮、屈伸有節之智等五部分，一一檢證文王對於五行之德的實踐；發現文王不僅僅是儒家所標榜之人君典型，甚且其人君典型，並不受限於後代某些固定學派的討論，堪稱為後世人人共同認定的人君典型。因此《墨子》、《韓非子》之中，不乏取法文王之記載，至於成於眾人之手，帶有雜家色彩的《呂氏春秋》與《淮南子》，更能從各種不同角度，討論文王不同事例所展現的意義，說明所謂聖主明君，雖然以實踐德義為政治教化之本，但是對於攸關實際民生的經濟、軍事之事，則不可等閒視之，亦即對於《詩》、《書》以及禮書所載，道德心性問題以外的更具體社會制度問題，必須特別注重。

---

96 《史記》〈周本紀〉，《史記會注考證》，頁 67。

97 《越絕書》卷 3，收入《四部叢刊》第 15 冊（臺北：臺灣商務印書館，1979），頁 18。

尤其《六韜》因為文王以太公為軍師之特殊關係，因而該書即使歸屬兵家之列，但是書中之論點，對於型塑文王之人君典型仍然具有重大意義。尤其最重要的，是必須認清治國之事千頭萬緒、錯綜複雜，君主不但必須面對國內形形色色的人事糾葛，而且還得時刻注意四周強鄰之覬覦與窺伺。因此文王能以仁者之風度，採取以大事小之方式對待昆夷，此種樂天之作風固然值得人君仿效，然而文王一怒而安天下之民的魄力與能耐，<sup>98</sup>為人君者更需要具體深究而思考如何模仿實踐。以下謹藉由《左傳》對文王的一段評論，對於文王之人君典型所代表之意義，作整體性之總結：

有威而可畏謂之威，有儀而可象謂之儀。君有君之威儀，其臣畏而愛之，則而象之，故能有其國家，令聞長世。臣有臣之威儀，其下畏而愛之，故能守其官職，保族宜家。順是以下皆如是，是以上下能相固也。〈衛詩〉曰：「威儀棣棣，不可選也」，言君臣、上下、父子、兄弟、內外、大小皆有威儀也。〈周詩〉曰：「朋友攸攝，攝以威儀」，言朋友之道必相教訓以威儀也。《周書》數文王之德曰：「大國畏其力，小國懷其德」，言畏而愛之也。《詩》云：「不識不知，順帝之則」，言則而象之也。紂囚文王七年，諸侯皆從之囚，紂於是乎懼而歸之，可謂愛之。文王伐崇，再駕而降為臣，蠻夷帥服，可謂畏之。文王之功，天下誦而歌舞之，可謂則之。文王之行，至今為法，可謂象之，有威儀也。故君子在位可畏，施舍可愛，進退可度，周旋可則，容止可觀，作事可法，德行可象，聲氣可樂；動作有文，言語有章，以臨其下，謂之有威儀也。<sup>99</sup>

98 其詳參見《孟子》〈梁惠王下〉，頁 31-32，載：「惟仁者為能以大事小，是故湯事葛，文王事昆夷。惟智者為能以小事大，故大王事獯鬻，句踐事吳。以大事小者，樂天者也；以小事大者，畏天者也。樂天者保天下，畏天者保其國。《詩》云：『畏天之威，于時保之。』……《詩》云：『王赫斯怒，爰整其旅，以遏徂莒，以篤周祜，以對于天下』，此文王之勇也。文王一怒而安天下之民。《書》曰：『天降下民，作之君，作之師，惟曰其助上帝，寵之四方。有罪無罪惟我在，天下曷敢有越厥志？』一人衡行於天下，武王恥之，此武王之勇也。而武王亦一怒而安天下之民。」

99 《左傳》〈僖公十三年〉，《春秋左傳正義》，頁 690。

根據〈祭法〉之記載，聖王制定祭典，主要依其是否以法施於民、以死勤事、以勞定國、能禦大菑、能捍大患等標準而訂定，因此文王既然以文治，武王以武功之方式去民之菑，則皆屬有功烈於民者，於是列入祭祀之統，<sup>100</sup>其廟成為周之二祧，永世不毀。從《左傳》的綜合評論，更可說明文王之廟所以成為文祧，永世不毀，不但可為周代子孫永遠瞻仰仿效，而且還提供後世為人君者之最佳政治典型，即便不為君者，亦可藉此而效法其德行風範，以建立個人之威儀氣象。

---

100 其詳參見《禮記》〈祭法〉，頁 802-803。

## 主要參考書目

- 魏·王弼、韓康伯注，唐·孔穎達等正義：《周易正義》，臺北：藝文印書館，1985年
- 漢·毛亨傳、鄭玄箋，唐·孔穎達正義：《毛詩正義》，臺北：藝文印書館，1985年
- 漢·孔安國傳，唐·孔穎達等正義：《尚書正義》，臺北：藝文印書館，1985年
- 漢·鄭玄注，唐·孔穎達疏，《禮記正義》，臺北：藝文印書館，1985年
- 晉·杜預注，唐·孔穎達等正義：《春秋左傳正義》，臺北：藝文印書館，1985年
- 魏·何晏集解，宋·邢昺疏：《論語注疏》，臺北：藝文印書館，1985年
- 漢·趙岐注，宋·孫奭疏：《孟子注疏》，臺北：藝文印書館，1985年
- 林素英：《古代祭禮中之政教觀——以《禮記》成書前為論》，臺北：文津出版社，1997年
- 林素英：《從郭店簡探究其倫常觀念——以服喪思想為討論基點》，臺北：萬卷樓圖書股份有限公司，2003年
- 荊門市博物館編，裘錫圭審訂：《郭店楚墓竹簡》，北京：文物出版社，1998年
- 陳鼓應主編：《道家文化研究》17輯「郭店楚簡」專號，北京：三聯書店，1999年
- 李零：《郭店楚簡校讀記（增訂本）》，北京：北京大學出版社，2002年
- 《越絕書》，收於《四部叢刊》第15冊，臺北：臺灣商務印書館，1979年
- 日·瀧川龜太郎：《史記會注考證》，臺北：洪氏出版社，1977年
- 晉·孔晁注，清·盧文弨校：《逸周書》，收於《四部備要》，臺北：臺灣中華書局，1965年
- 《竹書紀年八種》，清·林春溥《中國史學名著》，臺北：世界書局，1989年
- 《古本竹書紀年輯校訂補》，朱右曾輯、王國維校補、楊家駱主編：《竹書紀年八種》《中國史學名著》，臺北：世界書局，1989年
- 許倬雲：《西周史》，臺北：聯經出版事業公司，1990年
- 孟世凱：《夏商史話》，臺北：貫雅文化事業有限公司，1990年
- 杜正勝：《古代社會與國家》，臺北：允晨文化實業股份有限公司，1992年

- 何光岳：《周源流史（上）》，南昌：江西教育出版社，1997年
- 周·呂望：《六韜》，收於《百子全書》，長沙：岳麓書社，1993年
- 清·孫詒讓：《墨子閒詁》：臺北：華正書局，1987年
- 清·王先謙：《荀子集解》：臺北：藝文印書館，1988年
- 清·王先慎撰，鍾哲點校：《韓非子集解》，北京：中華書局，1998年
- 樓宇烈：《老子周易王弼注校釋》，臺北：華正書局，1983年
- 陳奇猷校釋：《呂氏春秋校釋》，上海：學林出版社，1984年
- 傅佩榮：《儒道天論發微》，臺北：學生書局，1985年
- 劉文典：《淮南鴻烈集解》，北京：中華書局，1989年
- 李學勤：〈荊門郭店楚簡中的《子思子》〉，刊於《文物天地》1998年2期（總第104期），1998年3月



# Examining the Model Monarch about Chou-Wen Monarch——Focus in Guodian Confucian Slips

Lin, Su-Ying\*

## [Abstract]

Even though the owner of No. 1 Guodian Chu grave could not be proved as teacher of prince, yet those slips included ancient Confucian political concept so much and deserved to be studied hard. Those Confucian slips emphasized that monarch should be moral and just in many articles. Chou-Wen monarch was thought as model monarch in text of 'Zhiyi (緇衣)', 'Wuxing (五行)', 'Tsziweuzhi (成之聞之)', 'Tze (詩)' and 'Tzesau (書)'. Those Confucian slips much praised Chou-Wen monarch had fulfilled five virtues. Linking the ancient text and Guodian Confucian slips, this article wants to examine the virtues such as 'sanctity', 'kindness', 'justice', 'courtesy' and 'wisdom' how to fulfill in Chou-Wen's empire.

First, make a simple preface to express the motives, purpose and discussing sequence.

Second, examining the sanctity how to reflect the order of Heaven.

Third, examining the kindness how to take care for people.

Fourth, examining the justice how to respect emperor and employ able person.

Fifth, examining the courtesy how to keep one's duty.

Sixth, examining the wisdom how to advance and retreat.

Seventh, make a conclusion.

**Keywords:** Guodian Confucian slips, The moral of five virtues, Chou-Wen monarch, The model of monarch

---

\* Professor, Department of Chinese Literature, National Taiwan Normal University.

