

漢學與物質文化研究叢刊 01

# 漢學典範大轉移

—杜希德與「金萱會」—

陳珏◎主編

## 〈堯典〉：辭令與王道的意識形態

柯馬丁(Martin Kern)\*

### 一、導論

〈堯典〉係《尚書》之首篇。在所謂《今文尚書》裡，它包括了西元317年面世的偽《古文尚書》裡的〈堯典〉及其次的〈舜典〉篇。本文所探討的就是這個較長的版本。然而我的分析將提出，對堯、舜的兩種敘述反映出有關上古王道的不同意識形態的理解，且它們採用了相當不同的修辭手段來展現自己對理想政府的不同立場。從這一角度出發，和「今文」版的編排所暗示的不同，堯、舜的敘述之間缺乏統一性，或當被視為兩篇獨立文本。

〈堯典〉究竟是何物？傳統學者將此篇讀為對堯、舜這兩位上古帝王的理想敘述；在大量戰國及帝國早期資料裡，堯、舜都被英雄化了。把《尚書》視為一系列(不論多麼理想化或者為後人回溯性創作的)歷史性「檔案」的普遍觀

---

\* 普林斯頓大學講座教授。

我要感謝選修了我在普林斯頓大學開設的研究生《尚書》討論課(2012年春季)的學生們，其中我們發展出本文所提出的想法和讀法裡的不少細節。我也感謝耶路撒冷會議的參加者們不少有用的建議，以及馬絳(John S. Major)、戈帕爾·蘇庫(Gopal Sukhu)、柯鶴立(Constance A. Cook)、魯唯一(Michael Loewe)、胡明曉(Michael Hunter)、Michael T. Davis、艾蘭(Sarah Allan)和馮凱(Kai Vogelsang)敏銳的洞見。

點，導致我們習慣將〈堯典〉看作歷史性或政治性神話的敘述，被解釋為源於歷史人物的神話(euhemerized)，或曰被回溯地解釋為源於神話的歷史人物(reversely euhemerized)<sup>1</sup>。同時，現代學術已將傳世〈堯典〉的成文——或至少是相當程度上的重寫——系年於戰國晚期至秦漢早期<sup>2</sup>。然而，應該注意到的是，所有用以論證文本系秦漢時期著作或改寫的證據，都僅來自本篇的後半部分，這一部分即相當於偽《古文尚書》裡的〈舜典〉。因此，〈堯典〉的這兩部分是如何融入到戰國晚期、帝國早期思想政治史的呢？它們如何影響了當時的政治思想？它們用以達成意識形態目的的修辭手段又是什麼？本文希望提出：我們應當把〈堯典〉的兩部分讀成既非統一的整體，亦非敘事性的——不論是歷史還是神話學敘事——而是一部政治修辭作品，代表特別的意識形態，展現相當的表演性特徵。

## 二、表演性言辭和對帝堯的建構：〈堯典〉的開篇

不妨看看文本的開頭段落；我們不應忘記，這也是整部《尚書》的開頭。在孫星衍(1753-1818)的標準版本(陳抗、盛冬鈴點校)裡<sup>3</sup>，句讀如下：

曰若稽古帝堯，曰放勳。欽明文思安安，允恭克讓，光被四表，格于上下。克明俊德，以親九族，九族既睦。平章百姓，百姓昭明。協和萬邦，黎民於變時雍。

1 參見 Sarah Allan, *The Heir and the Sage: Dynastic Legend in Early China* (San Francisco: Chinese Materials Center, 1981); William G. Boltz, "Kung kung and the Flood: Reverse Euhemerism in the 'Yao tien'," *T'oung Pao* 67(1981): 141-153; Henri Maspero, "Légendes mythologiques dans le Chou King," *Journal Asiatique* 204(1924): 1-100.

2 陳夢家，《尚書通論》(北京：中華書局，1985)，頁135-146；蔣善國，《尚書綜述》(上海：上海古籍出版社，1988)，頁140-168；劉起鈞，《尚書研究要論》(濟南：齊魯書社，2007)，頁156-173。顧頡剛，《尚書研究講義》(1932)冊1(頁1-45)則將〈堯典〉繫年於漢武帝(前141-87年在位)時期。

3 孫星衍，《尚書今古文注疏》(北京：中華書局，1986)。

基本相同、略有改動的句讀，也出現在皮錫瑞<sup>4</sup>、顧頡剛及劉起鈞<sup>5</sup>、屈萬里<sup>6</sup>、理雅各(James Legge)<sup>7</sup>及高本漢(Bernhard Karlgren)<sup>8</sup>各本，唯一區別就是理雅各、高本漢將開頭兩句改成：「曰若稽古，帝堯曰放勳。」顯然，段落全體多為四言，但並非完全如此；正是在四言句式以外的部分不同的斷句可能性，導致了最重要的詮釋分歧。

理雅各、高本漢、顧頡剛及劉起鈞、皮錫瑞和屈萬里對開頭九個字的理解大同小異：從《孟子》裡的兩處用典<sup>9</sup>開始，到《史記》裡〈堯典〉的平行文本<sup>10</sup>——其中大致把此文的較古老用語用西漢語言翻譯了一遍——乃至《大戴禮記》<sup>11</sup>裡的另一處敘述，支持這種讀解的證據是廣泛的。它暗示了如下四點：首先，開篇的「曰若」所寫的是一個複合虛詞，不可譯；金文及早期傳世文本裡，這個複合詞以若干形式出現過，譬如「粵曰」、「越若」及「雩若」<sup>12</sup>。其次，「稽古」指向匿名的敘述者聲音(「設若吾輩稽古」，或者和下文兩字連讀，「設若吾輩稽古之帝堯」)，它用對上古帝王程序化的宣示來展開文本<sup>13</sup>。其三，「帝堯」之後的第二個「曰」字被看做並不意味著「說」，

4 皮錫瑞，《今文尚書考證》(北京：中華書局，2005)。

5 顧頡剛、劉起鈞，《尚書校釋譯論》(北京：中華書局，2005)，冊1。

6 屈萬里，《尚書今註今譯》(台北：台灣商務印書館，1977)。

7 James Legge, *The Chinese Classics, vol. 3: The Shoo King* (Taipei: SMC Publishing, 1991).

8 Bernhard Karlgren, *The Book of Documents* (Göteborg: Elanders Boktryckeri Aktiebolag, 1950).

9 《孟子·滕文公上》(3A.4)及《孟子·萬章上》(5A.4)中，「放勳」被用於「放勳曰」。在《孟子·萬章上》(5A.4)中，孟子引用〈堯典〉如下：「二十有八載，放勳[=放勳]乃殂落」，而傳世〈堯典〉作「二十有八載，帝乃殂落」。

10 見《史記·五帝本紀》(北京：中華書局，1987)，1.14-15；亦見《史記·三代世家》13.489。

11 王聘珍，《大戴禮記解詁》(北京：中華書局，1983)，62.121。在62.121中，對堯的確認甚至被歸於孔子：「孔子曰：『高辛之子也，曰放勳。』」在63.126中，《大戴禮記》稱，「帝嚳產放勳，是為帝堯」。

12 見顧頡剛、劉起鈞，《尚書校釋譯論》，冊1，頁2-5；及皮錫瑞，《今文尚書考證》，頁3-5；并見武振玉，《兩周金文虛詞研究》(北京：線裝書局，2010)，頁274-279。

13 然而，馬融(79-166)及鄭玄(127-200)都把「稽古」看做堯的品質，認為堯「順考古道」(馬融)或「同天」(鄭玄)；見孫星衍，《尚書今古文注疏》，1.2-4；顧頡剛、劉起鈞，《尚書校釋譯論》，冊1，頁3-4；Bernhard Karlgren, *Glosses on the Book of*

而是「被名為」。第四，最後的「放勳」就被讀作了帝堯的名字，如《史記》對這個詞的解釋一樣<sup>14</sup>。換言之，〈堯典〉開章明義地設定了敘述上古歷史的平臺，而這一遙遠的上古依然能通過詳「稽」得以進入<sup>15</sup>。

隨著文本的展開，這種讀法就要求我們把隨後的六個字看成一個單獨短語：「欽明文思安安」。這是一系列加給前文引介出來的主語「堯」的稱號。注者對具體每個字的解釋看法不一，傳統文本對此段的引用也有若干異文，包括「思」作「塞」，「安安」作「晏晏」。由於沒有其他文本的有力證據，任何對此類短語（特別是連綿詞）的解釋都最終是推測性的<sup>16</sup>。

開篇的四字句「曰若稽古」在《今文尚書》裡還出現過一次，在偽《古文尚書》裡則另出現過兩次。我們可以簡單把後者帶過：《古文尚書》裡緊接〈堯典〉的兩篇，即〈舜典〉和〈大禹謨〉，都模仿〈堯典〉開篇，並相

(續)

*Documents* (Göteborg: Elanders Boktryckeri Aktiebolag, 1970), 44-45, gloss #1207.

- 14 對這一點的不同看法出自8世紀注家司馬貞的批評性意見，他質疑「放勳」一稱能被理解成堯的名字；見《史記·夏本紀》(2.49)。司馬貞對《史記》(及《古文尚書》)相應篇章的開頭部分；見下文)裡出現的帝舜、帝禹的名字也有同樣疑問。相似的是，《古文尚書》偽孔安國注也把「放勳」理解成對堯的描述；見顧頡剛、劉起鈞，《尚書校釋譯論》，冊1，頁9。另一方面，在《史記·五帝本紀》(1.15)的注裡，司馬貞認為「放勳」是堯的名字，而「堯」是他死後的諡號。同樣觀點亦見張守節(活躍於725-735)注《史記·五帝本紀》(1.14)以及裴駟注《史記·五帝本紀》(1.15)。然而張守節同時賦予了「放勳」特定的含義：「堯能放上代之功故曰放勳」，這個解釋似乎受了鄭玄注曰堯「放效上世之功化」的影響。關於後者，見阮元編《尚書正義》(《十三經註疏校勘記》1815版)2.6b。
- 15 如史嘉柏(David Schaberg)所論，「稽」「特指在構思、哲學性論證的過程中，對歷史先例和語言的引用」；見其“Foundations of Chinese Historiography: Literary Representation in *Zuo zhuan* and *Guoyu*”(Ph.D. diss. Harvard University 1996), 197.
- 16 見顧頡剛、劉起鈞《尚書校釋譯論》，冊1，頁9-11。進來發現的抄本清楚表明，包括清代考證學在內的傳統學術手段是比較傳世文本裡平行文本的有力工具，但它們都受制於漢代(及後世)學者把上古文本翻譯、轉寫成當時字詞語言的大規模編輯性干涉。檢查新出土的戰國晚期、帝國早期抄本，學者發現當傳統文本被付諸書寫之際，連綿詞(如「安安」)和虛詞特別容易被寫成一系列廣泛的字體異文。參見Martin Kern, “The Odes in Excavated Manuscripts,” in *Text and Ritual in Early China*, ed. Martin Kern (Seattle: University of Washington Press, 2005), 149-193; and Martin Kern, “Methodological Reflections on the Analysis of Textual Variants and the Modes of Manuscript Production in Early China,” *Journal of East Asian Archaeology* 4.1-4(2002): 143-181.

應被漢人作如是解：

〈舜典〉：曰若稽古帝舜曰重華

〈大禹謨〉：曰若稽古大禹曰文命

這兩處平行文本無助於我們理解〈堯典〉。如傳統讀解(「若稽古，則可知某帝曰某」)所示，它們僅表明了漢代對〈堯典〉的特定讀法，在這兩篇偽「古文」成文之前已經根深蒂固。(《今文尚書》本，〈舜典〉係〈堯典〉的一部分，且缺乏此引領段落。)

然而在被認為是漢以前的真本《今文尚書》裡「曰若稽古」還出現了一次。這一處真正的平行文本出現在〈皋陶謨〉的開篇：「曰若稽古，皋陶曰。」此處，後文表明「皋陶」這個人名後面的「曰」不可能讀成「名為」，而是帶出皋陶的直接引語。換言之，《今文尚書》裡和〈堯典〉開篇唯一真正的平行文本不支持《史記》對〈堯典〉的解讀。考慮到兩個段落的高度等同和明顯的程式性，我們應當試圖採用相同一致的方法來解讀兩段文本；考慮到我們不可能用漢代讀解〈堯典〉的方式來閱讀〈皋陶謨〉，那麼我們就應當用讀解〈皋陶謨〉的方法來閱讀〈堯典〉。

除了〈皋陶謨〉之外，《逸周書·武穆》的開篇也有一處平行文本。此處，「曰若稽古」後面緊接的就是個「曰」字，引出一段十二行、多數四言、部分押韻的詩歌段落<sup>17</sup>。此外，《逸周書·寤微》還有一段話能說明問題：這段言辭歸名於周公，其中有「奉若稽古維王」一語，儘管開頭兩個字不是「曰若」而是「奉若」，傳統注家釋為「承順」<sup>18</sup>。不論「奉若」是否有這樣具體地含義，抑或應當被看做複合詞「曰若」的另一個版本，下面的「稽古」都很明顯地屬於「王」的修飾語：「稽古〔者，〕維王。」這個觀點與漢代馬融、鄭玄對〈堯典〉的解釋一致，即「稽古」是堯的品質<sup>19</sup>。

17 黃懷信，《逸周書彙校集注》(上海：上海古籍出版社，2007)，3.339-340。

18 同上，3.322。

19 見上文注12。

過去兩千餘年裡，雖然從未有過任何定論，無數博學都被用於闡釋「曰若稽古」<sup>20</sup>。顏師古(581-645)在其《漢書》注中留意到，這一短語早在漢代已帶給讀者莫大絕望，學力足以闡釋〈堯典〉的一位學者竟僅於「曰若稽古」便耗費洋洋「三萬言」<sup>21</sup>。考慮到「曰若」的多處平行文本，我遵循它如今已被接受的讀法，即作為引領性(強調性?)複合虛詞<sup>22</sup>。同時，我遵循(不同於孫星衍、皮錫瑞、顧頡剛及劉起鈺、理雅各、高本漢、屈萬里等)馬融和鄭玄的早期注疏(以及《逸周書·寤傲》)，把「稽古」視作堯的品質。此外，《逸周書·武穆》的平行段落裡，「曰若稽古」後面緊跟的「曰」顯然引領出下文的言辭——我也將提出這可以應用於〈堯典〉。因此，我不接受把「曰放勳」句讀并讀作「〔名〕曰放勳」<sup>23</sup>，也不認為〈堯典〉開篇係半歷史性的敘事性文獻。相反，我把整段話讀為表演文本，直接以較早(西周晚期?)的、通常認為是《尚書》歷史性核心的言辭為底本<sup>24</sup>。我下面的句讀和英譯<sup>25</sup>符合〈堯典〉和兩處《逸周書》平行文本；它揭示了不同的語言結構，並允許我們重新思考〈堯典〉的修辭及意識形態。

20 例見：顧頡剛、劉起鈺，《尚書校釋譯論》，冊1，頁2-5；蔣善國，《尚書綜述》，頁141-142；Bernhard Karlgren, *Glosses on the Book of Documents*, 44-45 (gloss #1207)。

21 《漢書·藝文志》(北京：中華書局，1987年)，30.1724。顏師古援引桓譚(約前43-西元28)的《新論》或許出於對其闡釋的嘲諷(和誇大)；見Timoteus Pokora, *Hsin-lun (New Treatise) and Other Writings by Huan T'an (43 B.C.-28 A.D.)* (Ann Arbor: Center for Chinese Studies, University of Michigan, 1975), 92, n. 2。

22 然而，我懷疑即便是最早的注家也已經對「曰若」在古代的含義不得而知。

23 不接受「放勳」為堯的名號，這就意味著我認為《史記》、《大戴禮記》和其他漢代資料的讀法是錯誤的。同時，《孟子》就已經把「放勳」當做堯的名號，這個事實引發了兩種可能：或者這種讀法，儘管有悖於《尚書》文本本身的結構，但卻出處甚早，有可能屬於獨立的堯傳說系統；或者說兩個相關的《孟子》〈滕文公上〉及〈萬章上〉段落(3A.4與5A.4)僅在諸如《史記》等漢代資料影響下成文。

24 Edward Shaughnessy, "Shang shu 尚書 (Shu jing 書經)," in *Early Chinese Texts: A Bibliographical Guide*, ed. Michael Loewe (Berkeley: The Society for the Study of Early China and The Institute of East Asian Studies, University of California, Berkeley, 1993), 376-389.

25 由於本文對詩性文本及言辭部分的英譯體現了作者對敘事聲音的重建，故保留之。

曰若稽古帝堯曰

Ah—indeed! Appraising antiquity, Emperor Yao said:

放勳欽明 \* -aŋ

文思安安 \* -an

允恭克讓 \* -aŋ

“Imitating [past] merits, respectful, and bright, accomplished, sincere, and greatly peaceful, truly reverential and able to yield!”

光被四表 \* -aw

格于上下 \* -a

“The glory [of the ancient kings] covered [the lands within] the four extremities—

reaching to [Heaven] above and [Earth] below.”

克明俊德 \* -ək

以親九族 \* -ok

九族既睦 \* -uk

“They were able to make bright their lofty virtue; by this, they made affectionate to one another the nine family branches—the nine family branches clans were then close kin.”

平章百姓 \* -eŋ

百姓昭明 \* -aŋ

協和萬邦 \* -oŋ

黎民於變時雍 \* -oŋ

“They made even and distinguished the [noble officials of the] hundred surnames—

the hundred surnames where shining and bright.

They regulated and harmonized the myriad states—

the common folk where thus transformed and concordant.”<sup>26</sup>

這種讀解把「帝堯曰」理解成它最直截了當的意思，即引領出後文堯的言辭（而非對堯的描述性敘事）。此外，不僅是匿名的敘事者在「稽古」；堯本人也在稽考古代、尋找善政的模範，並且稱揚先王「仿效前代功績」（放勳）的能力。換言之，由於堯「稽古」，所以文本紀念并捍衛堯的正統地位，即因為堯頌揚古代帝王「放勳」的行為，所以相應地，堯自己也因「稽古」而受到謳歌。

如果我們這樣斷句——而不是把「放勳」讀成堯雅致的名號——餘下的文本便都有了漂亮的著落，形成長篇並布置妥當的言辭。這段言辭由四章組成，每章長度不同（分別為三句、兩句、三句，和四句），除結束句外皆四言。戰國散文裡，詩歌段落結尾系較長的結束句（可能標誌出段落的結尾），這很常見；同時，這段話的結束句包括了兩個虛詞：「於」、「時」，它們在《詩經》風格的詩歌裡是不算音節單元的；換言之，結束行依然符合四言。

四章都在行末運用了自有的押韻或諧音模式。在首章中，我們發現句一、句三皆用 \*-aŋ 韻，並進一步得到了句二的諧音 \*-an 的支持。次章用 \*-aw 和 \*-a 韻。第三章的標記系三個人聲諧音 \*-ək、\*-ok 和 \*-uk；末章包含了 \*-eŋ、\*-aŋ、\*-oŋ 及 \*-oŋ 的韻或諧音。這些整飭特徵，加上規範的節奏和四句一章的相同長度，不可能是偶然<sup>27</sup>。我們這裡看見的實際上是傳統所認定的《詩經》模式古代詩歌，後者在形式上通過完全相同的押韻及節奏特徵得以界定。我們也看到一個重疊詞「安安」（或不管是其他的哪個替代詞），這在《詩·大雅》的儀式頌詩中很典型，但在早期散文裡卻極其罕見；另外，頂真格凡兩見（「九族……九族」，「百姓……百姓」），這也同樣系〈大雅〉頌詩的典型特徵，而且幾乎僅限於這組有限的頌詩。這種詩化的語言在〈大雅〉和堯的言辭中都

26 我斷句的依據是文本中四個不同的韻腳，並非每個韻腳下句子的數量。

27 本文所辨認的這些押韻章節——實際上，〈堯典〉和〈舜典〉的所有章節——都沒有被如下作品所考慮，包括：江有誥（?-1851），《音學十書》（北京：中華書局，1993），頁116-118；龍宇純，〈先秦散文中的韻文〉，載《崇基學報》2.2、3.1（1962-63），重印於：龍宇純，《絲竹軒小學論集》（北京：中華書局，2009），頁182-283；及譚家健，〈先秦韻文初探〉，載《文學遺產》1995.1：12-19。

是稱揚往昔所用的語言。

不論讀者可能怎樣試圖解釋這段章節的傳統讀法，我們都必須考慮這組強有力的語言學數據。無疑，我們所面對的是一篇以〈大雅〉語言為模範的詩歌文本，歸名為帝堯的言辭（「曰」）。進一步把這段話界定為此類詩歌表述的，就是它在整篇〈堯典〉裡的獨特性（即在舜的部分開始之前，其中堯用相似的模式化表達對舜致辭，儘管那裡他的言辭並沒有像此處這樣整飭）；帝堯敘事的餘下部分幾乎是這段開篇頌歌的六倍之長，但其中僅有限地運用了四言句式，沒有用韻，更幾乎不見重疊詞<sup>28</sup>，沒有頂真，也沒有其他通常與《詩經》儀式頌詩相聯繫的語言學特徵<sup>29</sup>。由此，我認為這三章、十二句在形式上有別於下文，係堯的言辭；其後，文本立刻轉換成完全不同的辭令。

對開篇段落的這種讀法並不僅在於重建一段被忽略的來自堯的詩歌辭令。由於這段言辭——或者歌詩——為本篇其餘部分定下基調，它也同時創造了後文的意識形態框架。這個框架使用傳統的辭令，宣稱自己擁有傳統。正如我在其他文章裡論述過的，《詩經》儀式頌詩的詩歌形式通過韻律重複來定義，並直接反映了宗廟祭祀的意識形態，以及生者祖述先烈的承諾<sup>30</sup>。借宇文所安（Stephen Owen）對《詩經》頌歌的富有洞見的分析來說<sup>31</sup>，重言不僅是主題，而且也是語言結構——更具體地說，是摹仿（mimesis）的結構，正如史嘉柏（David Schaberg）就《尚書》早期言辭確切界定的那樣<sup>32</sup>。當堯頌揚德政時，這正是他所採用的框架：堯並不是在談論自己，也不是將自己呈現為

28 唯一例外是後文「面試」部分的一個極短的段落，其中堯尋找可以治理洪水者；見下文。

29 有關這些頌詩的顯著形式特徵，見 Martin Kern, “Shi jing Songs as Performance Texts: A Case Study of ‘Chu ci’ (‘Thorny Caltrop’),” *Early China* 25 (2000): 49-111; 以及 “Bronze inscriptions, the Shangshu, and the Shijing: The Evolution of the Ancestral Sacrifice during the Western Zhou,” in *Early Chinese Religion, Part One: Shang Through Han (1250 BC to 220 AD)*, ed. John Lagerwey and Marc Kalinowski (Leiden: Brill, 2009), 143-200.

30 參見 Martin Kern, “Shi jing Songs as Performance Texts” 及 “Bronze inscriptions, the Shangshu, and the Shijing.”

31 Stephen Owen, “Reproduction in the Shijing (Classic of Poetry),” *Harvard Journal of Asiatic Studies* 61 (2001): 287-315.

32 David Schaberg, “Foundations of Chinese Historiography,” 115-128 等處。

新政治體系的創造者。此外，他的言辭(或歌詩)並沒有任何特定的聽眾。它是自我指涉的發言，表演出共緬的姿態，作為儀式化的紀念、永存及複製的模型——換言之，即堯的言辭通過所有後繼傳統保持自身有效性的行為本身<sup>33</sup>。這種把古代文化英雄再現為已有秩序之繼承人的作法——這種作法被歸之於堯，而堯同時將其歸之於他的先人——本身就是傳統的；一個最接近的例子就是《生民》裡后稷的故事，其中，聖人之母恭敬地履行了先人的儀式，之後才在此基礎上感孕。

總之，對〈堯典〉開篇的傳統解讀忽視了其語言結構和修辭模式，是難以讓人為其辯護的。然而它何以會成為兩千多年以來被廣為接受的解釋？何以至晚從漢朝那些擁有最高教育程度的、比任何當代注家都更耳濡目染於經典文化的傳統學者開始，他們會忽略——甚至有意如此——如此明顯的文本特徵？在這一點上，我們只能推測。我懷疑堯的故事在漢代一定已經有不同的流傳版本，或書面或口頭。這些版本中最早的一個可能甚至是在上文所界定的古歌詩的基礎上構建起來的。在這個版本裡，「放勳」是一個動賓短語，意思是「效仿〔前代的〕功績」。這個版本就是我在傳世《尚書》中所確認的。

然而與這個讀法相平行的是，不晚於漢代另有其他讀法出現<sup>34</sup>。何以一個原本為短語的詞會成為人名？試著考慮羅馬殉道聖人錄中聖依伯狄德(St. Expeditus)的例子。如John J. Delaney在*Dictionary of Saints*中所解釋的，「對他的普遍崇拜可能出於一種誤解。當一箱聖物從羅馬的墓窟(Catacombs)運到巴黎的一處女修道院時，由於箱子上寫著“expedito”一詞，這些聖物被接收者認為屬於聖依伯狄德。接收者們開始宣揚對這位想像中的聖人的崇拜，並認為應求助於這位聖人來加速(expedite)事情進程，於是對其的崇拜迅速傳

33 有關「追緬者亦被追緬」的主題，參見Stephen Owen, *Remembrances: The Experience of the Past in Classical Chinese Literature* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1986); Martin Kern, “*Shi jing* Songs as Performance Texts” and “Bronze inscriptions, the *Shangshu*, and the *Shijing*.”

34 鑒於傳世《孟子》不確定的文本歷史，包括趙岐(死於201年)在編輯中對文本進行的修改，我們不能確定與堯相關的段落作於漢以前。

播。」<sup>35</sup>在堯的例子裡，這種演變過程可能源於類似的誤讀。它可能是以下兩者之一：1)僅源於對〈堯典〉開篇「帝堯曰放勳」的誤解，或2)源於將一個早期的註釋「仿效前代功績曰放勳」錯誤地和堯這一人物本身聯繫在一起。「放勳」這一詞語的出現僅僅和堯相關，這可能助長了這種誤解。

不管事實如何，漢代的資料《大戴禮記》和《史記》毫無疑問地將「放勳」理解為堯的名字，且《孟子·萬章上》(5A.4)清楚地引〈堯典〉作「二十有八載，放勳乃徂落」，而傳世〈堯典〉僅作「二十有八載，帝乃徂落」，這可能甚至暗示另一個早期修訂本的存在，這一版本很可能影響了《大戴禮記》和《史記》的解讀，或者反之被其影響。然而，此處令人矚目的是堯被給予了一個私人的名字(「堯」反而被重新闡釋為他死後的廟號)，這個名字可以理解為對他「仿效前代功績」的表述，而且它也是如是被注家解讀的。換言之，他所新得的名字並不僅僅是一個名字：它是對堯作為一個人、一位聖賢和一個帝王的核心特質的有力描述。對這些特質的確認反映出周和漢對古昔也包括對堯的理想化，這恰恰提升了他的形象。

一旦這個有力的名字被《孟子》、《史記》和《大戴禮記》的作者們所確立並採用，它就再也無法被撤銷了。尤其是《孟子》和《史記》的權威實在太強大。前者是對〈堯典〉真實性的確證，同時在另一方面展現出對《尚書》中其他文本的批判性態度<sup>36</sup>。後者將堯的一系列表演性言辭轉化為連貫的歷史性敘述，其中名字極其重要。

然而這個讀法總是在一定程度上讓人無法安心。例如，在《十三經註疏》版七世紀的《尚書正義》裡面，關於是否接受「放勳」、「重華」和「文命」為堯、舜和禹的名字，以及是應將「堯」、「舜」和「禹」理解成人名還是

35 John Delaney, *Dictionary of Saints* (Westminster: Doubleday Publishing, 1980), 219. 一位自中世紀開始廣為人知的基督教的聖人約瑟伐特(St. Josaphat)的故事更加令人震驚，在這個例子中，他的名字被徹底重新定義。和釋迦牟尼一樣，在他的故事歷經一系列語言向西傳播的過程中，他的名字在每一個階段都在不斷地演變。關於這個例子的一個有用的描述，見維基百科“Barlaam and Josaphat”條([http://en.wikipedia.org/wiki/Barlaam\\_and\\_Josaphat](http://en.wikipedia.org/wiki/Barlaam_and_Josaphat); accessed April 23, 2013).

36 關於後一點，見《孟子·盡心下》(7B.3)。

死後的廟號的問題的討論，在〈堯典〉開篇的數頁註疏之處延續了洋洋灑灑兩千餘言<sup>37</sup>。然而即便戮力至此，齟齬猶存：馬融明確將「放勳」作為堯的名字，而鄭玄卻定義「勳」為「功」並解讀「帝堯曰放勳」為「堯放上世之功化」<sup>38</sup>而沒有解釋「放勳」之前「曰」字的作用。兩位注家都認為「帝堯曰」其後的文字在描述堯，似乎鄭玄也將「放勳」作為堯的名字，雖然他的注從未明確如是觀點。另外，即便《史記》後來的注家司馬貞在我們所討論的這段話下明確確認「放勳」為堯的名字<sup>39</sup>並因此解讀其後的段落為對堯的描述，他隨即對這種確認提出了質疑（他並沒有回去解釋「曰」的作用）<sup>40</sup>。至少，司馬貞在《索隱》中的自相矛盾提示我們，這些註疏比我們預想的要隨意的多。而更重要的是，這種矛盾的存在以及漢代注家牽強地將「放勳」解釋為既是堯的名字同時也是對其品質的敘事性總結顯示出，在《孟子》和《史記》之後的幾百年間延綿不斷的對這段中心文字的不確定性。並且，雖然對於早期中國歷史人物來說，用他們在晚年或死後獲得的稱號來指稱他們並不罕見<sup>41</sup>，認為堯一出生便被名為「放勳」（仿效前代功績）這種觀點（正如傳統注家所宣稱那樣）似乎是荒誕的。

總之，〈堯典〉背後的更為顯要的問題可能可以為一些在訓詁學傳統中懸而未決的文本上的困難提供解釋。高本漢的論述和艾蘭更加集中的論點都指出<sup>42</sup>，〈堯典〉是一個複合的文本，它將商代的遺存和可能甚至更早的知識與可被系年為戰國時代的宇宙觀結合在一起。如艾蘭所論，〈堯典〉的交感宇宙論在商代甲骨文中已經明顯存在<sup>43</sup>——雖然在〈堯典〉裡它被擴展和

37 見《尚書正義》2.4a-7b。

38 《尚書正義》2.6b。

39 《史記·五帝本紀》(1.15)。

40 《史記·夏本紀》(2.49)。

41 見Paul R. Goldin, *After Confucius: Studies in Early Chinese Philosophy* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2005), 6-11.

42 Bernhard Karlgren, "Legends and Cults in Ancient China," *Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities* 18 (1946): 264; 轉引自Sarah Allan, *The Shape of the Turtle: Myth, Art, and Cosmos in Early China* (Albany: State University of New York Press, 1991), 58.

43 Sarah Allan, *The Shape of the Turtle*, 58-62.

併入「五行」思想。即便是最早的〈堯典〉注家對這些早期知識的融合也早已茫然無所知，對此的一個有趣的例子是一系列的曆法整飭（見下）。在傳統註疏中，曆法整飭描繪了百姓（「民」）根據季節而相應做出安排：定春分日而民「析」；定夏至日而民「因」；定秋分日而民「夷」；定冬至日而民「隩」。雖然這些術語十分完美地與對各個季節更廣泛的描述結合在了一起，它們同時又指迥然不同之物：在商甲骨文的記載中它們是四方之風的名稱<sup>44</sup>。明顯地，〈堯典〉此處結合了兩種不同的知識體系，將一組更古老的術語融入了一個新的語境。

艾蘭進一步論證了這個觀點，她建議〈堯典〉本身並不是關於堯的，而是關於任命舜為君的商代上「帝」。在這種解讀裡，句首的「帝堯曰」是在很晚（戰國？）才篡入的<sup>45</sup>。如果是這樣，那麼對「放勳」的整個討論將完全消失，從而使得〈堯典〉由一首紀念古昔的歌詩開篇。在下面的討論中，我會把這一引人入勝的可能性放在一旁，以便梳理文本再現給戰國和漢代讀者的不同的王政的意識形態。

### 三、關於堯的敘事

〈堯典〉開篇之後，敘事分成兩個部分。第一部分顯示堯任命羲、和兩族成員，命其根據相感宇宙論決定曆法。堯的任命基於占星術，根據決定曆法秩序的星辰運行來安排人事活動：

乃命羲和：欽若昊天。曆象日月星辰。敬授人時。

在頒布這一著重強調的命令之後，他任命了羲、和兩族的四名官員分牧四方，並決定春秋分與冬夏至的恰當日期，故使厥民、鳥獸都按照四時生活、

44 Sarah Allan, *The Shape of the Turtle*, 60-61 and 79-83.

45 *Ibid*, 58-62, 這一點也在我們的私下交流中得到進一步證實(December 31, 2012)。



行動。因此，在對文本的傳統解讀中，定春分日而「厥民析，鳥獸孳尾」；定夏至日而「厥民因，鳥獸希革」；定秋分日而「厥民夷，鳥獸毛毳」；定冬至日而「厥民隩，鳥獸氄毛」。換言之，堯的曆官根據恰當的原始秩序決定了曆法——人、獸史前生活的秩序<sup>46</sup>。其中，堯的重復指令並不把他展示為創新者；他乃是根據宇宙時間的機制來制定人事活動。在一年被恰當地設定為三百六十六天、四季被各自定時之後，這一部分以成語式的四言對句收尾：

允釐百工，  
庶績咸熙。  
Truly ordered are the hundred kinds of artisans,  
the multitudes all flourish.

所有這些都通過堯的任命而得以成就；帝王本人並沒有扮演積極的統治者角色，而只是作出了原動力式的重復性任命。迄今為止，我們還不知道任何關於堯本人的消息，也沒有被告知他的任何政策。這兩個部分所創造的聖王形象只具有抽象的典禮功能，系一個沒有特徵的人。

這隨著〈堯典〉正文的最後一部分而得以改變，即在文本轉向大舜之前。此處，堯費盡心力地尋找能士，以管理疆域、防範災害，並最終取代自己為帝。通過一系列與自己策臣的簡短對話，堯如今顯現為高度個人化的存在，用具有高度確定性和統攝力的聲音發言，並且用感歎詞引領每段陳述。他多次要求自己的策臣推薦能幹的官員，並一次（涉及鯀）甚至允許長達九年的試用期，之後才決定這名求職者的不及格。這段面試系列的可矚目之處是，堯強有力地展示了個人性、甚至是嚴酷的判斷，與其臣屬的意見常常相左；任命與禪讓之事不在於他們之手，而完全出乎宸斷，首先就是他對自己兒子的斷然摒棄：「吁！鬻訟可乎。」堯與自己策臣的齟齬顯示他的強大、他們的

46 秦、漢時，這一秩序得到進一步擴充，並以天子四時舉止為中心；見《呂氏春秋》、《禮記》和《淮南子》裡的〈月令〉篇。

弱小：他們確有己見，但並不代表一個發達的政府功能系統。相應的，堯在這個長段的面試系列中是個人性的，甚至是武斷的；如果前面的部分顯得他幾乎不可見，是一種抽象的、非個人化的力量，通過傳統與宇宙論的雙重權威發揮作用，如今他則是作為具有上古領袖魅力(charisma)的、高度個人化的角色發言。一次（在給予鯀試用性任命之前），他開始戲劇化地描述威脅下民的災難性的洪水：

帝曰：咨四岳！  
湯湯洪水方割，  
蕩蕩懷山襄陵。  
浩浩滔天，  
下民其咨。  
有能俾乂。  
The emperor said: "Alas, [Officer of the] Four Peaks!<sup>47</sup>  
Swelling, swelling—the rising flood is causing damage all around!  
Vast, vast—it engulfs the mountains, overflows the hills!  
Gushing, gushing—it surges to Heaven,  
the folk below are groaning.  
Is there a capable man whom I could ask to attend to the situation?"

在這段具有戲劇化表演性質的言辭裡，堯顯示為憂民的君王，理解保護他們的緊迫要求。句三、四、五更進一步體現了這段言辭的效力。儘管順序不同，這幾句幾乎重複出現在了〈皋陶謨〉裡，只不過於彼處它們被歸於禹的言辭，用來講述他治水的功績<sup>48</sup>。

47 早期註解關於四岳（字面含義：四山）有很多爭議。各家都同意該詞是官名，然而關於兩點問題各家存在極大爭議：1)該詞是指一位或一群官員；2)這(些)人是誰。參見顧頡剛和劉起鈞的討論，《尚書校釋譯論》，冊1，頁77-79。

48 孫星衍，《尚書今古文注疏》，頁88。在《古文尚書》裡，這個段落收於〈益稷〉

不尋常的是，整段面試部分裡沒有哪條訴諸於傳統抑或宇宙論——即前文的指涉對象——或者就此而言，也沒有訴諸其他任何統治的框架結構。堯甚至擯棄了世襲制的思想，這一舉動讓他完全、根本地和周朝及早期帝國的王朝模式相左<sup>49</sup>。

#### 四、關於舜的敘事

〈堯典〉第一部分的整體形勢大不同於其第二部分，後者在偽《古文尚書》裡構成了獨立的〈舜典〉。如前所述，顧頡剛、陳夢家、蔣善國等把〈堯典〉（他們總是視其為一個整體）斷代為秦或西漢的文本證據，全部都來自這第二部分。儘管我並不非建議重尊偽「古文」本，但沒有證據表明在帝國時代以前，〈堯典〉和〈舜典〉共同組成了整體的〈堯典〉篇<sup>50</sup>，同樣無法證明的是「今文」本能夠在任何意義上代表《尚書》的「原本」而並非一個僅在秦廷才被合成的文本。相反，我強烈懷疑這兩部分是分開的，並且兩部分各有其歷時形成的文本層次。這種兼容關於堯舜二者敘述的篇章面貌的最早證據，是所謂「今文」本可能在秦廷（如果不是更晚的話）成型、並通過秦博士伏生<sup>51</sup>傳承到漢代。相反，這兩部分之間顯著的意識形態不同暗示〈堯典〉與

一章。

49 關於早期中國神話及政治論爭中世襲制與禪讓制孰優孰劣的問題，見：Yuri Pines, "Disputers of Abdication: Zhanguo Egalitarianism and the Sovereign's Power," *T'oung Pao* 91 (2005): 243-300; and Sarah Allan, *The Heir and the Sage*.

50 在我看來，不認為〈堯典〉、〈舜典〉單獨成篇的觀點混淆了兩個問題：首先，無疑傳世「古文」本頗可疑、而「今文」本較優；例見：蔣善國，《尚書綜述》，頁29-32。然而，其次，這不代表著把〈堯典〉和〈舜典〉合併成單獨〈堯典〉的「今文」本就代表了文本的前帝國時代形式，或者說在先秦，堯、舜神話就已經以這種方式合併。有趣的是，當《孟子·萬章上》(5A.4)明確引用〈堯典〉時，它指的是〈舜典〉部分中的章節。雖然一些學者可能認為這是一處強有力的證據證明先秦時代兩部分的合併，這也正可能是由於後代（即漢代）在西漢今文《尚書》的基礎上對《孟子》的編輯的結果。根據陳雄根和何志華所編的《尚書》徵引引得，《孟子·萬章上》(5A.4)是漢以前作品中唯一以〈堯典〉為題援用〈舜典〉中章節的文本。見《先秦兩漢典籍引《尚書》資料彙編》（香港：香港中文大學，2003），頁17-47。

51 關於漢代經典傳承譜系建造之問題，包括伏生在《尚書》傳承中的角色，見：Liang

〈舜典〉原本相互獨立。如下文所見，與堯的上古王道不同，舜則與秦及西漢早期的帝國意識形態若合符節。

撇開「古文」〈舜典〉的開篇段落不談<sup>52</sup>，關於我們或許可以稱之為「舜文本」的第一部分有兩種不同讀法：第一種讀法裡，「帝」——必然還是堯——僅僅贊歎道：「欽哉！」然後無名的敘事聲音就開始了，如今舜是其暗示的主題<sup>53</sup>。不過同樣還有一種讀法，即把首段讀為堯許婚之後，對舜的第一次致辭：

帝曰：欽哉！

慎徽五典，

五典克從。

納于百揆，

百揆時敘。

賓于四門，

四門穆穆。

The emperor said: "Be respectful!

[If you] cautiously harmonize the five statutory relations,<sup>54</sup>

the five statutory relations can be observed.

[If you] engage with the hundred kinds of governmental affairs,  
the hundred kinds of governmental affairs will proceed with timeliness.

[If you] formally receive those at the gates of the four directions,  
those at the gates of the four directions will be reverent, reverent."

(續)

Cai, "Excavating the Genealogy of Classical Studies in the Western Han Dynasty (206 B.C.E.-8 C.E.)," *Journal of the American Oriental Society* 131 (2011): 371-394.

52 這一段二十七字的闕文似乎是對〈堯典〉開篇部分的簡化的摹仿（依傳統句讀：「曰若稽古，帝舜曰重華，協于帝，濬哲文明，溫恭允塞，玄德升聞，乃命以位。」）。

53 這是孫星衍、顧頡剛和劉起鈞、顧萬里、理雅各及高本漢所建議的讀法。

54 對「五典」的含義，注家意見不一。此處——據《史記》的平行文本——嘗試性地讀為「五種法典性關係」。

儘管這一段落缺乏任何規則的韻律模式，但是其語言並非敘事性的，而是規整的言辭，由六句四言組成，通過三次頂真緊密組織起來，並以重言詞「穆穆」收尾<sup>55</sup>。之後緊接的是一段簡短的敘事，然後堯再次轉向舜：

納于大麓，烈風雷雨弗迷<sup>56</sup>。帝曰：格汝舜，詢事考言，乃言底可績。三載汝陟帝位。

僅僅在開頭的這兩段言辭之後，舜的部分才轉入敘事。除了偶然使用三言短段之外，這部分敘事沒有顯示任何在堯的某些言辭裡的詩歌特徵；堯的言辭多次插入整體敘事，而這裡我們卻不清楚舜什麼時候才得以發言：根據傳統讀法，他在整章多數時候都保持沉默，直到最後的面試和任命部分。這些仿佛是敘事的段落儘管也可能部分是言辭（見下），但是它們並沒有被標識出來，也不構成像堯那樣的長篇強調性演說。不論堯的言辭是多麼模式化、非個人化，他歸根結底顯示為一個具有個人領袖魅力的統治者——在相當程度上見諸他與自己官員的異議。舜的敘事則大不然；當他最終與手下官員談話，討論一系列行政任務的人事任命時，他對被推薦者的反應總是肯定的，這顯得君王並非決定性或個人性的力量，而是頗為委順的。堯的統治基於帝王的個人判斷，凌駕於有缺陷的建議之上，而舜統治的質量與成功則不在於他本人，而是在於一個完美、可靠、權威性的行政系統，其中帝王處於頂峰。如果堯統治的能動力來自帝王本人，在舜的部分這一力量則被轉移到了各級行政手中。

儘管舜顯得並非具有領袖魅力的人格，而是作為一種個人化的政府功能，他所扮演的帝王角色依然比前任更加活躍。更具體地說，堯的義、和兩族官員關心的是歷史開初時刻的原始秩序（最終落筆在吞噬一切的洪水的威

55 支持這種讀法的是《史記》裡的平行敘事（《史記·五帝本紀》，1.23），其中引出這段言辭的是模式性的「堯……使舜」（慎微五典）。

56 根據《史記》本段的解釋，堯遣舜入大荒，以試之——這也是《生民》后稷故事裡的熟悉母題。舜經受住多種考驗後，堯始以之為聖人；見《史記·五帝本紀》（1.22）。本故事也在多種漢代文本裡得以轉述；見顧頡剛、劉起鈺，《尚書校釋譯論》，冊1，頁102。

脅），對於舜，宇宙主權則是以更加具體的社會和政治詞彙來定義的——這些詞彙且與早期帝國完全合拍。此外，在他最初尋求宇宙秩序並對之行使主權之時，舜並不派遣代理人；他自己行動。在正月上日受終於「文祖」<sup>57</sup>廟宇之後，他通過向包括山川之神在內的一系列宇宙神靈祭祀來開始自己的統治。這一宇宙萬神廟支持著政治統治；其發明與對其的訴求正類似兩名早期帝王建設的國家宗教系統：秦始皇與漢武帝（前141-前87年在位）都大大擴充了當時的宇宙祭祀，他們創造的崇拜系統裡充斥著新神，其中就包括如今被看做是九嶷山神的舜本人<sup>58</sup>。秦始皇（於前211年）和漢武帝（於前107/106年冬）都對他舉行了望祭<sup>59</sup>——正如舜本人在側位之後立即「望於山川」、表達他對全體疆域的統治權一樣<sup>60</sup>。

側位之後，在所有對宇宙神靈的儀式表演中，舜都未發一言——事實上，他甚至沒有被提示為其行動的主語。下面簡單敘述其巡守（某種程度上與秦始皇在前219至前210年之間的系列巡遊平行）<sup>61</sup>的段落也是一樣，其目的是四方

57 考慮到舜的卑微出身，此處的「文祖」一詞不明所指。它可能指舜的祖先，或者如某些注家提出的那樣，指「天」。

58 參見 Lester James Bilsky, *The State Religion of Ancient China* (Taipei: Chinese Association for Folklore, 1975); Edmund Burke Holladay, "State Sacrifices in the Former Han Dynasty According to the Official Histories," Ph.D. diss. University of California at Berkeley, 1967; Marianne Bujard, *Le sacrifice au Ciel dans la Chine ancienne: théorie et pratique sous les Han occidentaux* (Paris: École française d'Extrême-Orient, 2000); Martin Kern, *The Stele Inscriptions of Ch'in Shih-huang: Text and Ritual in Early Chinese Imperial Representation* (New Haven: American Oriental Society, 2000); Martin Kern, *Die Hymnen der chinesischen Staatsopfer: Literatur und Ritual in der politischen Repräsentation von der Han-Zeit bis zu den Sechs Dynastien* (Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1997). 關於武帝的大範圍巡狩，見 Michael Loewe, *The Men Who Governed Han China: Companion to A Biographical Dictionary of the Qin, Former Han and Xin Periods* (Leiden: Brill, 2004), 605-506.

59 《史記·秦始皇本紀》（6.260），《漢書·武帝紀》（6.196）。

60 如 Lester Bilsky, *The State Religion of Ancient China* (vol.2, 248) 注意到的：「秦始皇是在巡遊的最邊緣點舉行的望祭，以致意於更加遙遠的自然力量。因此，『望』被用來顯示帝國及帝王權威的巨大無限。」秦始皇之時，望祭早已經成為領土主權的主要儀式；見 Martin Kern, *The Stele Inscriptions of Ch'in Shih-huang*, 115.

61 參見 Martin Kern, *The Stele Inscriptions of Ch'in Shih-huang*.

的山川，分別在二月、五月、八月和十一月舉行，即春秋分與至日的相應月份。

歲二月。東巡守。至于岱宗。柴，望秩于山川。肆覲東后。協時月正日，同律度量衡。修五禮、五玉、三帛、二生、一死。贊如五器。卒乃復。

儘管舜開創了宇宙及社會秩序，但他所有的儀式活動都沿襲固定的模式，其表現形式是似乎包羅萬象、部分依數字組織的目錄。這其中是沒有留下給個人魅力型領袖的空間的。其「巡守」又重複了三次，這進一步強化了舜作為政府的非個人化功能的印象；文本略掉舜的具體活動不談，每次都僅僅簡單提到其禮如故——即一系列的重複，不帶具體特徵。最後，文本提出一個更大的秩序結構，巡守僅是其中的一部分：「五載一巡守，群后四朝。」這個就事論事的句子下面是一組程式化的短語，它們和前文語言有些莫名的不同——這是有節奏的歌誦，表達臣屬諸侯所遵守的天衣無縫的秩序：

敷奏以言。 \*-an

明試以功。 \*-uŋ

車服以庸。 \*-uŋ

They broadly submitted reports by their words;

they were clearly examined according to their merits;

they were given chariots and robes according to their services.

考慮到就形式而言，這幾行和前文的敘事有多麼的格格不入，而且它們的主語也不清楚，讀者可能會傾向於把它們也讀成有所不同，即作為面對臣屬諸侯表演的歌誦，把主語從「他們」（諸侯）改成「你們」。此外，最後一行也能被讀成前面兩行的結果，即「你們以庸（服務）之故被賜車、服。」這種解讀並無證據。然而，這三行被如此清晰地標識出來，並作為強調性的言辭與上下文有別，這就令人懷疑它們是否僅是前文敘事的延續。另外，這幾行文

字幾乎原封不動地作為禹的言辭出现在了《尚書》的另一章，即〈益稷〉（或〈皋陶謨〉）裡<sup>62</sup>。再者，這三行文字在《尚書》的兩章中是脫離其語境而被引用的，然而在《左傳》裡這些語句被指明為引自「夏書」（即《尚書》的第一章）。以上現象說明這些語句已成為了某種獨立存在和傳播的諺語式的言論，並且在早期文本中被大量引用，這其中就包括了《尚書》的兩次引用<sup>63</sup>。

下一部分繼續採用程式化表達，並再次沒有主語：

肇十有二州，

封十有二山。

濬川。

象以典刑：

流宥五刑，

鞭作官刑，

扑作教刑，

金作贖刑。

眚災肆赦，

怙終賊刑。

欽哉欽哉！

惟刑之恤哉。

[He] initiated the twelve provinces,

raised altars at the twelve mountains.

[He] deepened the rivers.

[He] made representations of the statutory punishments:

banishment mitigates the five [principal] punishments;

the whip is the punishment at the magistrates' courts;

62 孫星衍，《尚書今古文註疏》，頁109；James Legge, *The Shoo King*, 83. 在《今文尚書》裡，〈益稷〉是〈皋陶謨〉的一部分；在《古文尚書》裡，兩章互相獨立。

63 楊伯峻，《春秋左傳注》（北京：中華書局，1993），頁445-446（僖公27年）。

the stick is the punishment at schools;  
 money is the punishment for redeemable crimes.  
 Inadvertent offenses and those caused by misfortune are pardoned,  
 Brazen and repeated offenses receive the punishment for miscreants.  
 “Be respectful! Be respectful!  
 Be cautious with punishments!”

所有注家都把最後高度強調性的兩句話讀作舜對官員的叮嚀——原因僅僅是它們不可能是無名氏敘述聲音的一部分。不過，請注意它們與前文的刑罰目錄並無間隔(巧合的是，這一目錄至少部分可以被追溯至秦和漢早期的法律)<sup>64</sup>。最後的五言句再次——正如舜的最初言辭裡結束的六言句一樣——收結了整體四言的段落，並依然不打破四言的節奏(虛詞「之」不計入音節)。此外，這一鋪陳的刑罰目錄總是以「刑」字結句，具有高度的表演性——在唯一打破程式的單句裡，這個字得到了修辭性強調；提出豁免權的句子(「眚災肆赦」)也通過結字的不同在形式上有別，因為至於它落在與眾不同的「赦」上，摹仿性地在語言學層面上反映了從「刑」的逃逸<sup>65</sup>。

就內容層面而言，我們見證了與前文一樣的衝突：把政府表現為全面、系統、非個人化的語言以(必然被視為的)直接致辭收尾。同時，沒有證據暗示這段言辭——假定是舜的——僅從最後的感歎句開始；相反，它也有可能囊括整個四言的刑罰目錄。再次地，把本章讀為連貫的敘事性「書」的傳統習慣或許模糊了本文可能的原始性質，即主要是表演性的文本，或者是一系列

懸掛在神話敘事的骨架上的短小的表演性言辭，這些言辭甚至可能有不同的出處。導致有疑問的聲音之不確定性的，主要是文本的一個修辭特徵，即自舜側位至堯駕崩、舜再次前往祖廟之時，整個敘事的二百七十字裡一次都沒有提到過他。(相形之下，最後舜任命官員的部分則是完全對話性的，頻繁使用「帝曰」。)由於某些句子顯然是直接致辭，我們不妨假定其他句子也可能代表致辭，儘管不那麼明顯。

在「恤刑」的警誡之後，文本轉入另一組目錄，這次是關於「四兇」。如前，主語僅僅是暗示出來的。我把主語理解成常規的「他」，儘管也可能是「我」。

流共工于幽州，  
 放驩兜于崇山，  
 竄三苗于三危，  
 殛鯀于羽山，  
 四罪而天下咸服。

[He] banished Gong Gong to Dark Province,  
 exiled Huan Dou to Exalted Mountain,  
 expelled San Miao [people] to Threefold Precipice,  
 sent Gun to the terminal point at Feathered Mountain—  
 after these four sanctions, all under Heaven became submissive.

舜這裡所表演的不僅是對特定罪人(包括一整個民族)的懲罰。如漢代以來的注家指出的，這些罪犯及其流放或處刑之地與四方的蠻夷之地相聯：北方的幽州，南方的崇山，西方的三危，及東方的羽山<sup>66</sup>。文本再次暗示了一份完整、系統化的目錄，這一次通過黜放罪人的終點來測量帝國的物理空間。不僅如此，通過選擇四個不同的動詞，這段話暗示了每位罪人適用的不同類型

64 關於近期的研究，見Sueyasu Ando陶安あんど(Arnd Helmut Hafner), *Shin Kan keibatsu taiki no kenkyū* 秦漢刑法體系の研究(Tokyo: Research Institute for Languages and Cultures of Asia and Africa, Tokyo University of Foreign Studies, 2009), 112-21; 張金光，《秦制研究》(上海：上海古籍，2004)，頁553-560；曹旅寧，《張家山漢律贖刑考辨》，載《華南師範大學學報(社會科學版)》，2006.1：90-102；朱紅林，《竹簡秦漢律中的「贖罪」與「贖刑」》，載《史學月刊》，2007.5：16-20。

65 用語言結構來摹仿性再現辭令的主題，這是早期中國修辭的一個特徵，見諸漢賦及其他早期政治遊說詞；見Martin Kern, “Western Han Aesthetics and the Genesis of the Fu,” *Harvard Journal of Asiatic Studies* 63(2003): 413-425.

66 如《大戴禮記》所表明的(《大戴禮記解詁》，62.121)。

的懲罰，創造一份三位一體的目錄，對應不同的罪犯、不同的懲罰和不同的地域，再次暗示舜之統治的絕對整體性，「天下咸服」。用這類詞彙表達的恰是絕對君權，這在歷史上是與秦始皇及其大一統的使命相聯繫的。也請注意目錄末行的高潮：在「流」、「放」、「竄」之後，帝王終於「殛」（讀為「極」），讓鯀死亡於文明與野蠻之間的闕限空間(liminal space)<sup>67</sup>。

舜包羅四方的宇宙論繼續體現在下一段素體散文裡，直到文本落入又一段完全程式性的語言，其中至少部分是直接致辭：

二十有八載，帝乃殛落<sup>68</sup>。百姓如喪考妣。三載，四海遏密八音。  
月正元日，舜格于文祖。

Twenty-eight years [after Shun had taken the throne], the emperor [Yao] expired. The [noble officials of the] hundred surnames mourned as if for a deceased father or mother. For three years, they stopped and silenced the eight musical notes in the realm within the four seas. On the first day of the first month, Shun went to the temple of the accomplished progenitor(s).

詢于四岳：  
闢四門，

67 「殛」與「極」可通；見《漢語大字典》（成都：四川辭書出版社，1986），頁1391；馮其庸和鄧安生，《通假字彙釋》（北京：北京大學出版社，2006），頁386-87；又參見段玉裁，《說文解字注》（上海：上海古籍出版社，1988），4B.10a-11a；孫星衍，《尚書今古文注疏》冊1，頁57；皮錫瑞，《今文尚書考證》冊1，頁68-69；顧頡剛、劉起鈞，《尚書校釋譯論》冊1，頁183-85。高本漢讀「殛」作為「殺」（“to kill”）沒有說服力；參見他的“Legends and Cults in Ancient China,” *Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities* 18 (1946): 249, 注1。然而，鯀究竟還是死於羽山；同樣，《孟子·萬章上》（5A.3）及《大戴禮記》（《大戴禮記解詁》，62.121）的平行文本皆作「殺三苗（注家常以為指三個苗族部落）于三危」。

68 自《孟子·萬章上》（5A.4）始，一系列傳統資料裡，此處的主語都並非「帝」，而是「放勳」，顯然被認為是堯的名字；見孫星衍，《尚書今古文注疏》，冊1，頁58；顧頡剛、劉起鈞，《尚書校釋譯論》，冊1，頁187-188。並請注意描繪堯之死的動詞是「殛落」（亦作「殛落」），它似乎把堯的逝世定義為自然事件。

明四目，  
達四聰。

He deliberated with the [Officer of the] Four Peaks—  
to open the gates of the four [directions],  
to clear the vistas of the four [directions],  
to penetrate what could be heard from the four [directions].<sup>69</sup>

咨十有二牧曰：

食哉惟時，  
遠柔能邇。  
惇德允元，  
而難任人，  
蠻夷率服。

[He] said:

“Alas, pastors of the twelve [provinces]!”<sup>70</sup>

Be respectful indeed in this matter!<sup>71</sup>

69 這幾行也可能被重建為另一段言辭：“He deliberated with the [Officer of the] Four Peaks: ‘Open the gates of the four [directions], clear the vistas of the four [directions], penetrate what could be heard from the four [directions]!’”

70 「咨」（常指「諮詢」或「謀劃」）字，《史記·五帝本紀》（1.38）平行文本作「命」（「命令」）。《漢書》（北京：中華書局，1987）83.3406也作「咨」，《晉書》（北京：中華書局，1987）14.418、423、425、428、430、436、15.449、453始終作「置」（「建立」），這似乎是「命」的闡釋性衍字，而非「咨」的異文，因為咨(\*tsij)和「置」(\*trək-s)的讀音並不相近。〈堯典〉他處，「咨」一再作為堯、舜言辭的起始感歎詞出現，而在《史記》的平行文本裡始終作「嗟」（其意義也因此更加明白）。此處「咨」字用法和文本他處似乎不同，而《史記》的解決方式是給原本晦澀的措辭提供較簡易讀法的典型例子。中國注家接受了這種較簡易的讀法（例見顧頡剛、劉起鈞，《尚書校釋譯論》，冊1，頁194），但根據「難字可取」（*lectio difficilior potior*）的語言學原則，這種讀法則必須摒棄。我根據高本漢的建議（*Glosses on the Book of Documents*, 96, gloss #1275），認為這句話裡的「曰」被誤置了；與本章所有平行文本相應，本句當讀作「曰咨十有二牧」而非「咨十有二牧曰」。

71 本句意義頗有爭論；見顧頡剛、劉起鈞，《尚書校釋譯論》，冊1，頁194-196，及 Bernhard Karlgren, *Glosses on the Book of Documents*, 96, gloss #1276。和高本漢一樣，我同意清代學者許宗彥的觀點，他把「食」讀作「欽」；同時，我遵從顧頡剛、

if you are gentle to those who are distant, kind to those who are near,<sup>72</sup>  
generous to those of virtue, trusting to those who lead the good ones,  
yet causing difficulties for the cunning men—  
then the Man and Yi tribes will be submissive and obedient.”

這段致辭之後，舜開始了一系列共九項的人事任命，有時僅通過給個人下直接命令，有時則是經過向大臣諮詢人選之後；在四個例子裡，被任命者首先謝命，但卻被簡單地命令述職。舜的官員目錄共二十二人——十二牧，四岳，及九官，他們最終都被命令協助舜履行受命於天的職責。每三年考績，三考黜陟。在舜的致辭裡，考績、黜陟的主語都是匿名的：官僚政府系統被描述為沿著其必然的軌道運行，並且這一系統是根據歸諸申不害(前四世紀)和韓非(約前280-233)名下的「刑名」概念而架構的<sup>73</sup>。

舜的多數任命言辭都是短小的——介於幾個字和幾行四言句之間；倘若被任命者謝不受命，其後的言辭最長也就是三句。儘管舜的措辭都不押韻，卻有兩段話以其長度和修辭結構而顯得突出：這就是對皋陶和對夔的命辭。

帝曰：皋陶！  
蠻夷猾夏，  
寇賊姦宄，

(續)

劉起鈺的意見，他們認為此處當保存整體的四言句式。作為一種常見用法，「時」當讀作強調性的指示詞「是」（「此」）。

72 同一短語見《大雅·民勞》(毛253)；詳細討論見Bernhard Karlgren, *Glosses on the Book of Odes* (Göteborg: Elanders Boktryckeri Aktiebolag, 1964), 85-87, gloss #917.

73 參見Paul R. Goldin, "Introduction," in *Dao Companion to the Philosophy of Han Fei*, ed. Paul R. Goldin (Dordrecht, Netherlands: Springer, 2012), 8-11; 另見 John Makeham, "The Legalist Concept of *Hsing-ming*: An Example of the Contribution of Archaeological Evidence to the Re-Interpretation of Transmitted Texts," *Monumenta Serica* 39 (1990-91): 87-114; John Makeham, *Name and Actuality in Early Chinese Thought* (Albany: State University of New York Press, 1994), 67-83; and Herlee G. Creel, *Shen Pu-hai: A Chinese Political Philosopher of the Fourth Century B.C.* (Chicago: University of Chicago Press, 1974), 119-124.

汝作士。  
五刑有服，  
五服三就。  
五流有宅，  
五宅三居。  
惟明克允。

The Emperor said: "Gao Yao!

The Man and Yi tribes bring disorder to our realm.

There are robbers and bandits, the crafty and the treacherous—  
you shall take charge!

The five kinds of punishments shall have their [determined] applications,  
the five kinds of applications shall have three kinds of gradations;  
the five kinds of banishments shall have their [determined] localities,  
the five kinds of localities shall have three kinds of [specific] places;—  
it is clarity that makes [you] trustworthy!"

除了節奏的整飭之外，這段話的醒目特徵就是它對數目概念和等級秩序的強調。此處，數字不僅是數字；所討論的不僅是什麼「五刑」、「五服」、「三就」，或者「五流」、「五宅」、「三居」，而是五類、三類刑、服、就、流、宅、居。另外，關於「刑」和「流」，文本提供了一個漸次具體化的秩序：一個整體上的現象(「刑」或「流」)由其大致的施行範圍(「服」和「宅」)確定，其施行範圍又進一步具體化為其執行的具體情況(「就」和「居」)。換言之，這些短語展現了一個明確、完整的刑罰系統。對夔的命辭有所不同，但也相似：它使用的並非四言，而是議論散文的常規修辭模式，即「A而B」或「A而無B」，還有一系列三言的絕對陳述。再一次，讀者的印象是完整、完美地秩序，它並非被描述、而是被規定出來：

帝曰：夔！命汝典樂，教胥子。

直而溫，  
寬而栗，  
剛而無虐，  
簡而無傲。  
詩言志，  
歌永言，  
聲依永，  
律和聲。  
八音克諧，  
無相奪倫，  
神人以和。

The Emperor said: "Kui! I command you to codify a system of music  
to teach our successive sons.

They shall be upright and yet gentle,  
broad-minded and yet firm,  
strong without being cruel,  
grand without being arrogant.  
Poetry shall express intent,  
song shall extend the words,  
melody shall follow from [such] extension,  
and the pitch-pipes shall harmonize melody.  
When the eight notes are made consonant,  
they will not encroach upon another—  
this is by which spirits and humans will be in harmony!"

總體來說，舜的兩大命辭首先勾勒了刑罰的系統，然後就是音樂的系統；沒有哪條會被誤認為詩歌，不像堯的兩條致辭（其一是讚頌古代，其二是對舜的任命）採用《大雅》頌歌語言那樣。正是它們的具體性使得我們將之讀為散文；

它們為其內容而決定，而不是用強調性的詩歌言辭來服務於某些籠統的陳述。和堯不同的是，舜從不曾顯現為具有領袖魅力的發言人或角色。

## 五、堯和舜作為相競爭的王道模型

〈堯典〉的兩部分之間的差異不止於此。如前所述，堯接受禪讓制原則，不取其子而指定舜為接班人。在一系列戰國、漢代早期文本裡，舜也同樣指定了禹為接班人，再次肯定禪讓制而非世襲制——這種理想與周朝及帝國統治都嚴重抵觸。然而〈堯典〉——舜傳說的核心文本——並沒有做出這種宣示。事實上，它根本沒有觸及舜的繼位問題；舜也從未退位或談到交出政權，他只是任命禹為眾多官員中的一個<sup>74</sup>。考慮到這個題目的重要性，〈堯典〉前後部分之間的差異就可能不是偶然。如果〈堯典〉——或至少其後半部〈舜典〉——成文於戰國晚期或帝國早期，它的書寫和傳承都不可能孤立於把舜描繪為實踐禪讓制之第二人的一系列文本（抑或不知道後者的存在）<sup>75</sup>。如果文本作者決定置諸舜傳說的這一核心成分於不顧，這很可能是基於特定的意識形態目的——與早期帝國意識形態相符合的目的。舜是可以遵循的典範，是望祭所致意的神靈。堯則不是。換言之：舜符合對王權的帝國視角，而堯卻非如此。在西漢政治哲學中，涉及堯的部分造成了一個意義深刻的兩難處境：儘管在董仲舒（約前195-前115）以宇宙循環為基礎的朝代更替模型中，西漢能夠聲稱堯為其典型的前驅並從中找到其統治權的源頭，對堯禪讓於無血統關聯的新聖人的模型的呼喚卻幾乎等同於叛國。在一系列異常的先兆於前

<sup>74</sup> 孫星衍，《尚書今古文注疏》，頁61-63。

<sup>75</sup> 禪讓主題的廣泛存在及其在堯舜身上的應用已被由考古發現的竹簡「唐虞之道」所證明。「唐虞之道」是於湖北郭店所發現的竹簡的一部分。文本見郭店楚墓竹簡，荊門市博物館編（Beijing: Wenwu chubanshe, 1998），頁39-41, 157-159；相關翻譯和討論見Sarah Allan, "The Way of Tang Yao and Yu Shun,"；進一步討論見Pines極具見地的研究，"Disputers of Abdication"（其中包括對中國學者研究的大量援引）。另外，上博簡中的「子羔」，尤其是「榮成氏」，也對禪讓問題進行了討論；見Yuri Pines, "Disputers of Abdication" and Yuri Pines, "Political Mythology and Dynastic Legitimacy in the Rong Cheng shi Manuscript"，這些研究同樣也援引了大量前人的研究。



78年出現之後，宮廷學者眭弘暗示漢朝已經完成了其宇宙運行軌跡，並且現在註定要遵循堯的禪讓模型。他被判謀逆並被處以極刑<sup>76</sup>。

繼眭弘之後，王莽（約前45-西元23）是第二個將西漢等同於堯，並在此基礎上把堯之禪讓於舜作為一個歷史模型的人。在廢漢自立、稱帝建新（9-23）之前，作為實質上的統治者，王莽曾反覆宣稱自己是踐「周公之位」，即皇帝年在繡襪，自己於是攝政以葆王祚<sup>77</sup>。然而在王莽正式稱帝之際，他調轉了自己所聲稱的身份而宣布自己為「虞帝之苗裔」，其統治則是因為漢開國皇帝高祖（前202-195年在位）讓位於自己<sup>78</sup>。登基後，王莽在不同場合——不僅是言語中，還在各種儀式和政治行為中——不斷重提這一禪讓，並宣稱自己為當代虞舜：他仿效所謂舜治下的政府結構，並將其作為自己的祖先列於宗廟，甚至在其臨死時尤「持虞帝匕首」<sup>79</sup>。簡而言之，西漢朝廷內援引堯禪讓於舜為政治模型的唯一個人也同時是摧毀現有王朝自立的人。對其他所有人來說，堯禪讓的史例都充滿了歧義和危殆之感。

然而，儘管存在這些關於禪讓的核心問題，〈堯典〉對堯的總體呈現方式對漢代學者來說還是可以接受的，因為它所代表的是事實的國家機構組織之前的歷史性王權。堯既具有領袖魅力也是古奧的；他對顧問建議的拒斥顯示某種最多是初生態的政治結構，而他在歷史曙光時期的主要任務是協調早期的人類處境與自然進程之間的關係。相形之下，舜不僅是下一個歷史階段的統治者，也是一個人類之社會與政治組織發展史上截然不同階段的統治者。

76 《漢書·眭兩夏侯京翼李傳》(75.3153-54);見 Gary Arbuckle, "Inevitable Treason: Dong Zhongshu's Theory of Historical Cycles and Early Attempts to Invalidate the Han Mandate," *Journal of the American Oriental Society* 115 (1995): 588-589; Gopal Sukhu, "Yao, Shun, and Prefiguration: The Origins and Ideology of the Han Imperial Ideology," *Early China* 30 (2005-2006): 103-106.

77 見《漢書·王莽傳上》(99A)諸段。

78 《漢書·王莽傳上》(99A.4095)。另見Gopal Sukhu, "Yao, Shun, and Prefiguration," 120-124; 關於王莽「宗譜」的完整建構，見《漢書·元后傳》(98.4013)。

79 《漢書·王莽傳中下》(99B.4105-8, 4111, 4131, 4144, 99C.4162, 4174, 4190)。關於王莽稱自己為「虞帝之苗裔」的完整表述和討論，見Michael Loewe, "Wang Mang and His Forbears: The Making of the Myth," *T'oung Pao* 80 (1994): 197-222.

舜任命了一系列官員，其具體任務各自不同；結果就是一份政府系統運行的職官目錄。這個系統具有若干特徵。首先，其中沒有統治者個性的位置；和堯不同的是，舜是作為功能性秩序的首腦發揮作用。其次，它是具體、有序、整體的，體現這一點的不僅是對度量與儀式的一統化，而且還有對不同類型的罪犯、刑罰及流放地的處理上。第三，它顯示強烈的秩序感，見如對數目化組織方式的持續運用。第四，它與宇宙神靈的萬神殿相聯，後者的支持被視為政權穩定之關鍵。這種穩定性並非由單一的神祇（如「天」）來保證，而是依賴於帝國廣闊的物理空間內地方神靈的網絡，而宇宙統治者對它們的致意也是其領土主權的表達。與對一神性的「天」的訴求相對照，這點也是秦及西漢早期的特點<sup>80</sup>；第五，帝王發出的任命總是成功的；被任命者試圖謝命的幾個例子完全是公式化的，並立刻被帝王不容置疑的命令解決掉。

值得矚目的是，這種對舜整體上的再現與其接班人禹在《尚書》的〈禹貢〉篇中所呈現的形象一致。在〈禹貢〉中禹的名字出現了恰恰兩次：分別在第一句和最後一句：「禹敷土……」和「禹錫玄圭告厥成功」。中間所有的內容都是完全非個人化和完備化的對天下的系統性管理的描述，該統治僅僅由帝王肇始，其後一切便自動各歸各位<sup>81</sup>。

舜（和禹）政府系統的所有這些特徵都完全與秦及西漢前期王廷的政治意識形態相吻合，並很可能反映了後者。此外，〈堯典〉的第二部分並不僅僅描繪了它們，而且通過文本的性質本身，修辭性地表演了它們。這反映在歸諸堯、舜的不同類型的言辭裡，但也更深刻地表現在對舜統治的整體敘述之性質本身，其中主要部分帝王都不在場，甚至沒有被提及。傳統把舜讀成暗示主語的敘事，多半是典型的無主語文本——文本並不區分帝王的個人行動和匿名官僚整體成功的機械化運行。秦始皇、漢武帝這樣的君主不可能沒有意識到對舜的表現在多大程度上也反映了他們自身。

因此，儘管一系列早期文本讓我們把「堯舜」看成代表同樣的上古政治

80 見Michael Loewe, *The Men Who Governed Han China*, 421-440.

81 見James Legge, *The Shoo King*, 93-150.

理想的原始聖王，〈堯典〉對他們的表現卻截然有別，最顯著的就是關於繼位的問題。秦漢的飽學之士不可能沒有注意到這一點，這或許再次證明《尚書》作為真正的帝國文本的獨特地位——它被秦漢皇廷所壟斷、所編輯、並可能部分被寫作或重寫<sup>82</sup>。

我們不免好奇如何解釋對兩位神話帝王的表現之間驚人的差異。理解〈堯典〉(包括〈舜典〉)的一種方式就是把兩位帝王看成兩類統治者——或者不如說是兩種統治方式的人格表達：一位是讚頌古代、具有古奧人格的個人領袖性帝王；另一位則是更晚近、基本隱身不見的技術官僚，他創造了「歌」在其中占據一席之地的音樂系統本身，而且這還是他更包羅萬象的秩序的一部分。更進一步說，堯、舜可能不僅被看做帝王可以效法的兩種不同典型。相反，他可以把堯、舜視為代表了帝國統治的兩個互補側面，並可以因地制宜地選擇性實現。事實上，至少對秦朝和西漢早期而言，我們的確能發現不僅是對官僚政府(即舜的模型)的描述，而且也有對領袖型、甚至個性化的統治者(堯的模型)。這包括一整條系列的政治英雄帝王，從項羽(前232-前202)到劉邦(漢高祖，前202-前195在位)及漢武帝在內，他們在某些場合下激而作歌<sup>83</sup>。在褒義下，這份名單還包括漢文帝(前180-前157在位)，其遺詔具有強烈的個人性，表達深切的憂民之思<sup>84</sup>；在貶義上，領袖型帝王——但他也操縱了一部無情的國家機器——可以包括《史記》所描述的秦始皇那樣古怪、自大的帝王，其中敘述他的無常暴戾之際，也摘引了他莊嚴的山嶽銘文，以用前者修辭性地削弱後者<sup>85</sup>。在所有這些例子裡，我們都看到了「帝王的兩種身體」之間界限的崩塌——如坎托羅維奇(Ernst H. Kantorowicz)對中世紀歐洲王權的

82 陳夢家，《尚書通論》，頁135-36，144-46；蔣善國，《尚書綜述》，頁28；金谷治，《秦漢思想史研究》(京都：平樂寺書店，1992)，頁236-240；Martin Kern, *The Stele Inscriptions of Ch'in Shih-huang*, 183-96. 因此，王充(27-約100)在讚頌秦始皇石刻銘文的時候，只對了一半：「觀讀之者，見堯、舜之美。」見黃暉，《論衡校釋》(北京：中華書局，1990)，20.855。

83 見Martin Kern, "The Poetry of Han Historiography," *Early Medieval China* 10-11.1 (2004): 23-65.

84 《漢書·文帝紀》(4.131-132)。

85 見Martin Kern, *The Stele Inscriptions of Ch'in Shih-huang*, 154-163.

經典研究裡提出的那樣，一種是其個人的「自然身體」(body natural)，另一種則是其機構的「政治身體」(body politic)<sup>86</sup>。

然而，對《尚書》堯、舜之不同表現的另一種讀法，就是把舜的敘事部分讀成對堯部分的回應，或者對堯的敘事僅僅是對舜部分的導論。在這種讀法裡，舜的新統治方式就真正地抹消了堯的舊跡，把歷史初期(堯開創的歷史)的王道理想替代為新的宇宙統治者理想，他操縱了運作良好的國家政權。有跡象表明，在帝國宮廷裡研究、編輯並控制《尚書》的博士看來，對堯的政治性抹消的確是發生了的<sup>87</sup>。首先，不知為何，「今文」本的「虞夏書」含四篇：〈堯典〉、〈皋陶謨〉、〈禹貢〉及〈甘誓〉；相反，「古文」本把堯的敘事部分題為「唐書」。由於「唐書」、「虞書」、「夏書」分別指堯、舜、禹三世王朝，「今文」本並沒有把堯看成單獨的王朝，而是把他歸入到了舜的王朝「虞」之內<sup>88</sup>。然而，此處「今文」本不一定反映為伏生所傳的《尚書》；其傳世本《尚書大傳》的「唐書」中包括了〈堯典〉(含「古文」〈舜典〉)，且沒有任何東漢以前的文獻指稱〈堯典〉本身為「虞書」。換言之，將〈堯典〉歸於舜的王朝之下可能只是東漢特有的現象，例如我們在《說文解字》中所看到的<sup>89</sup>。

其次，似乎在帝國早期文本裡，對舜的敘事部分(即「古文」本的〈舜典〉)的稱引超過了對堯的敘事部分(不含〈舜典〉的〈堯典〉)的稱引，比例約是二比一<sup>90</sup>。儘管這並非對堯、舜重要性的精確測量，它的確暗示一種整體傾向，即早期帝國作家更矚目舜的統治，而非堯的統治——這並不因為他們必然分

86 Ernst Kantorowicz, *The King's Two Bodies: A Study in Mediaeval Political Theology* (Princeton: Princeton University Press, 1957).

87 請注意宮廷博士手裡的經典是免於前213的焚書之難的，《尚書》也通過秦博士伏生(後來才另作「伏勝」；見Liang Cai, "Excavating the Genealogy of Classical Studies in the Western Han Dynasty"傳入漢朝；參見Martin Kern, *The Stele Inscriptions of Ch'in Shih-huang*, 184-194(含進一步的參考資料信息)。

88 關於〈堯典〉作為《虞書》的一部分，見陳夢家，《尚書通論》，頁90-91。

89 見陳雄根、何志華，《先秦兩漢典籍引《尚書》資料彙編》(香港：香港中文大學出版社，2003)，頁1-16。

90 同上，頁1-47。

享對皇權的皇家觀念，而是因為這一觀念已經由秦、漢皇廷得到了光揚。

詳細檢驗每一條秦漢資料對堯舜的指涉方式將遠超過本文所能及。然而，任何嘗試理解早期皇廷如何看待這兩位上古聖王的努力，都必須從他們如上所述的表現方式的驚人差異開始，而且這種差異始於《尚書》，即他們傳說的核心文本。我現在暫時假定，有可能恰是因為它作為受到宮廷襄助及控制的經典，《尚書》有別於其他對堯舜的表現（尤其是就禪讓這一緊要問題而言），大量早期宮廷著作及宮廷外的辯論都可能以某種方式回應「官學」所倡導的皇家視角。對與宮廷保持一定批評性距離、從事寫作、教學及論爭的思想者而言，〈堯典〉有關舜的部分所理想化的對統治權力的皇家觀點可能難以深入人心——他們成為皇家迫害的犧牲品不是一次（秦始皇，前213年）、而是一再（漢武帝，前136年）<sup>91</sup>。

與此同時，即便是皇家對皇權的觀念——帝王的角色並不是獨裁者而在很大程度上是非個人化的政府職能——反映的也是在宮廷中任職的學者的利益。把帝王理想化為分配其大部分權力於屬下、遵循臣子的建議、並免於基於其自身信念的個人積極行動主義，這些正符合治理國家的飽學之士的利益，當他們要求帝王約束自己時能夠十分有效地提出舜的模型。把時君稱頌為聖人，這總是把效仿古代典範的任務加諸其身，而這一古代典範的形象正是任職為官的儒學之士所建構的。出於這個目的，摒棄禪讓的思想並支持世襲王朝就不僅是微不足道的代價；這種做法同時幫助維持政治的穩定，而後者是精英學者在宮廷中得以繁衍相繼的保證。不足為奇的是，秦始皇和漢武帝作為兩位早期帝國時代裡最積極作為和極端個人主義的帝王，在其有生之年成就了最具紀念價值的豐功偉績，然而在學者所撰寫的史書中卻被有意地貶低詆譏。在這兩位皇帝建構的框架之下，宮廷學者，這些經常被誤稱為是「儒者」的支領薪水的經學家，在不斷根據自己的利益勾畫著聖哲之治世的藍圖並致力於使其永垂不朽。

（楊治宜、付蘇譯）

91 如拙著所提出的；見Martin Kern, *The Stele Inscriptions of Ch'in Shih-huang*, 190-191.

漢學與物質文化研究叢刊 01

## 漢學典範大轉移——杜希德與「金萱會」

2014年12月初版

定價 新台幣400元

有著作權 翻印必究

ISBN 978-986-04-0274-2

Printed in Taiwan

- 
- 主 編 陳 珏
- 出 版 者 國立清華大學「新漢學與世界文學視野中的二十世紀中國文學」兩  
岸清華合作研究計畫  
國立清華大學「漢學的典範轉移」兩岸清華合作研究計畫  
國立清華大學「高羅佩與物質文化研究」增能計畫  
國科會「補助人文及社會科學研究圖書計畫規劃主題：歐美漢學研  
究I——英國漢學研究」計畫  
國際「漢學與物質文化」研究聯盟  
聯經出版事業股份有限公司
- 編 務 統 籌 聯經出版事業股份有限公司  
台北市信義區基隆路一段180號4樓
- 責 任 編 輯 方清河
- 電 話 02-87876242#202
- 印 刷 者 世和印製企業有限公司
- 

漢學典範大轉移：杜希德與「金萱會」/陳珏主編.--  
初版.--[新竹市]：清大；臺北市：聯經. 2014.01  
240面；17\*23公分.--(漢學與物質文化研究叢刊：1)  
ISBN 978-986-04-0274-2

1.漢學研究 2.文集

030.7

103000510