

共體文明的創建與理想：《詩經·大雅》之文

簡良如

香港城市大學中國文化中心

這篇文章所探討的問題集中在〈大雅〉的思想層面上，¹ 因此史實的考證或其先後本末，就不是本文爬梳的依據。² 我們的詮釋方式是：先獨立出單篇作品的核心主張、人物類型及各人物所處的情境條件，確定詩旨，再由各詩詩旨間相互的關係（如補充或對照的關係），形成〈大雅〉的結構。這樣的詮釋法使得對文本的探究，不只是對特定時空中某個別事件的檢討而已，它更使〈大雅〉以「思想」的面貌重新被審視。³ 外在現實並非詩意形成的最重要基礎，相對地，詩人的衷心願景——那在一切時空中都期盼能實現的人類前景，才成為詩離開現實局限而詩意盎然的根源。

文的意義與篇章

透過日常的勞動，每個人幾乎都曾經參與創造、生產等制作活動，這些活動成果的累積，形成了文明多姿多彩的內容。但能自覺地塑造文明整體風貌，並使自己的制作同時成為其他制作的環境，卻不是每一個人都可做到的。這種最高的人文制作有兩個基本條件：（一）它必須以共體為對象，而不僅是個體或小眾之事，換言之，它關切的是人類如何共在的問題；（二）它必須是開創性的，而不只是對過往創造成果

¹ 本文引用之《詩經》文句，均採自相臺岳氏本永懷堂本《古注十三經》（臺北：新興書局影印，1966年），第一冊《毛詩》。

² 〈大雅〉的文本結構才是本文詮釋的基礎，因此在對〈文王之什〉前八首詩的討論中，便暫不探討詩作的時代先後問題，而直接分析它們在內容上的遞進過程。

³ 〈大雅〉中的敘事史詩多屬後人追記，或不盡與史實相符，但卻寓有詩人對德治和人文問題的構想，所以在分析時亦以析論其思想為主。

的反思而已。也因此，這樣的制作往往只能是上位者之事，甚至只應是至高的德性主體之事。《詩經》將這種創造或創造成就稱為「文」。⁴

《詩經》視作「文」、喚為「文」者，主要即〈大雅〉和〈頌〉中的文王及其事蹟。這是說，《詩經》以文王代表創制人文的主體，並以文王所成就的事業作為文的意涵。文王稱為「文王」，因為他正是創制人文的主體。《詩經》亦稱先祖為「文人」，⁵ 他們同樣具有創立之功。除此之外，詩人也以文形容〈周頌·清廟之什·思文〉中的后稷及〈小雅·六月〉中的吉甫。⁶ 后稷稱文，因傳說中他建制農業，而農業使人類穩定地繁衍，因此也是孕生人文的重要制作；吉甫之文則與〈大雅·崧高〉的「丕顯申伯，王之元舅，文、武是憲」意思相近，有效法文王、武王或他們所代表的文德、武德之意，吉甫所創制的內容仍不出文王之文的範圍。⁷ 《詩經》對文的討論集中在〈大雅·文王之

⁴ 《詩經》出現過「文」字的篇章計有：〈秦風·小戎〉、〈小雅·南有嘉魚之什·六月〉；〈大雅·文王之什〉的〈文王〉、〈大明〉、〈棫樸〉、〈思齊〉、〈皇矣〉、〈文王有聲〉；〈蕩之什〉的〈蕩〉、〈崧高〉、〈江漢〉；〈周頌·清廟之什〉的〈清廟〉、〈維天之命〉、〈維清〉、〈烈文〉、〈天作〉、〈我將〉、〈思文〉；〈臣工之什〉的〈離〉、〈載見〉、〈武〉；〈閔予小子之什〉的〈賚〉；〈魯頌·駟之什〉的〈泮水〉與〈閟宮〉。除了〈小戎〉和〈六月〉外，全部屬於〈大雅〉與〈頌〉，這使得「文」所涉及的層面相對地抬高，而不只是個人私下的創造或外在的裝飾行為而已。〈六月〉四章「織文鳥章，白旆央央」等，則是對「文」最廣義的應用，我們據此可以大致釐定「文」的基本意思，即：人為的、呈露於外的（如本句所指的外表紋理），並足以體現心靈內容（如「織文」所體現的士卒精神）的制作。《詩經》一般並不輕易稱類似的制作活動或成果為「文」，而只在它是創造性地以共體為對象時，才稱為「文」，如〈大雅〉與〈頌〉的詩歌，詳下文。此外，有謂〈大明〉「文定厥祥」之文指卜筮之文辭，別於以上指出的意涵，其根據則是《鄭箋》注解本句時的「問名之後，卜而得吉，則文王以禮定其吉祥，謂使納幣也」，以及〈士婚禮〉中有關納采問名的記載。然而《箋》中定其吉祥者為納幣之禮，非卜；鄭氏並在注解前句「大邦有子，倪天之妹」時便已提到卜：「既使問名，還則卜之，又知大姒之賢，尊之如天之有女弟。」換言之，卜並非「文定厥祥」的重心。《正義》說：「『親迎于渭』是指文王身之親迎，則『文王嘉止』、『文定厥祥』皆謂文王身自美之、身自定之也。」「文定厥祥」之文未必指文王，但本句應如「親迎于渭。造舟為梁，不顯其光」般是文王為了表達對大姒的尊重與愛慕所做的行為——禮，是有意識地為了表現心意而做的文飾行為。禮使婚配不流於欲望佔有之不美不善而能祥，甚至，當它因屬於君王之婚配而可能左右共體對族群結合、繁衍的體認時，或更有所創制（如《正義》釋「造舟為梁」時說：「此美大其事而造舟，若祖先有之，不應特述，明是文王所創制也。」），它便已接近《詩經》「文」的意義了（據阮元〔校刻〕：《十三經注疏》〔北京：中華書局，1996年〕，頁507-8）。

⁵ 王引之解釋〈周頌·離〉「既右烈考，亦右文母」時說：「古人贊美先世多謂之文。」（《經義述聞》，《清人注疏十三經》本〔上海：中華書局據南菁書院續經解本校刊，1998年〕，第五冊，卷七，頁106-7）

⁶ 〈思文〉：「思文后稷，克配彼天。」〈六月〉五章：「文武吉甫，萬邦為憲。」

⁷ 或謂文德為以禮樂教化進行統治，相對於武德之武功，如朱熹《詩集傳》注〈江漢〉「矢其」〔下轉頁301〕

什)與〈周頌·清廟之什〉，前者具體地講述周文的建立和成就，可以視為人類造就出的共體成果，因此與《詩經》最高的文等義；〈清廟之什〉則著重後人對文德的嚮慕與繼承，較少實際創制層次的描寫。〈大雅·文王之什〉因此可算是《詩經》討論文最主要的篇章，即使詩中的主人翁並非全為文王，其主題仍環繞著「文」或相當於文王之文德。⁸

與之相較，〈風〉中人為制作的性質和前述之文不同，它涉及的對象並非人群整體，而是各種個別、生活性的人倫關係，如男女、父子、兄弟等；在這類型的活動中，人們可以隨著具體情況改變行動的形式與目的，沒有必然性。少數在〈風〉中關係到共體的文則多屬禮文，只表現在兩個方面：一是人生重大事務之標誌(如〈齊風·南山〉之婚姻)；一是民眾對上位者或君子禮儀行為的觀看(如〈衛風·淇奧〉)。對比前一種生活性的關係，在這類活動中呈現出較為明顯的規範性。民眾所重視的，主要是既有的禮文，如婚配者是否能以符合社會俗成的儀節完成其事，和上位者是否尊重共體之儀文抑或追求自我。對既有禮文的遵循，說明了一般民眾對共體的敬重，但也從這點上我們可以看到民眾面對共體之文時所扮演的被動角色。他們在實踐禮文時不求根本改變和創新，因而仍與〈大雅〉中的文不同。〈風〉所創造的是賦、比、興所代表的人與草木萬物的詩性關係，⁹它們是人面對天地時極為素樸的創造，¹⁰藉著與事物的相接，教導自身的心靈與性情。相較而言，〈大雅〉中的文則更強調人不受事物影響時所獨立開創的文明內容，是更純粹的人為活動。

〔上接頁300〕

文德，洽此四國」時說：「勸其君以文德，而不欲其極意於武功。」而不專指文王般之德行。然而，《詩經》中之武德並非武功之意(參見下文注49)，因此固然「文」多以禮儀教化的方式實踐出來，但文武的德性內容卻不應過度簡單地以「文治/武功」作為區分依據。即令〈江漢〉詩的「矢其文德」也莫不與「文王」、「文人」受命後的德政有關，指致力共體人文之德。

⁸ 或據《毛傳》及鄭玄《詩譜》的意見，認為〈周南〉、〈召南〉分別繫之周公、召公，二公「施先公之教於己所職之國」，因此亦為文王之詩。我們的意見是：〈周南〉、〈召南〉詩固然具有非常重要的內涵(孔子在《論語·陽貨》中說：「人而不為〈周南〉、〈召南〉，其猶正牆面而立也與。」)，但總括而言，二者對人性、人文問題的歌詠仍多從個別的關係切入，部分詩作並明顯地有被動、旁觀的意味，詩人並不具有如文王般至高的主體性。從接受文王之化來講文，與從人文創制者自身的角度言文，仍是不同的，〈大雅·文王之什〉屬於後者。亦有學者反對將二南詩與文王相比附，可參看趙制揚《詩經名著評介》(臺北：臺灣學生書局，1983年)對《毛傳》與鄭玄《詩譜》的討論，頁15-100。

⁹ 參見簡良如：〈心志的美與情感的美——《毛詩大序》的重新詮釋〉，《中國文化研究所學報》新第九期(2000年)，頁280-87。

¹⁰ 創造與事物之關係而不創制事物，這實是人民深愛生活及生活中事物的表現。如我們見人深耕於庭院，見人於村里道路樹立林蔭，或見人對舊有器物之懷念和珍惜，它們透露

〈小雅〉中與文相近的論題較〈風〉廣泛，但仍異於〈文王之什〉。〈小雅〉對音樂、祭祀、儀仗、言論、邦家或婚姻等共體單位之維持、築室與由築室引申出的對男女人文教養之性格的期許，以及相關於共體之種種道理等的討論，皆與人文制作有關。它們的共同特色在：對人文議題的討論較偏重於反省，是反思性的，非開創性的。相對地，〈文王之什〉之文或所謂對文明開創性的思考是說：在形制文明的過程中，同時寓有他們對人類共體原始問題的體認，從而原創性地決定文明發展的樣態，一如文王之開創周。這兩種討論俱是真實的，只是〈小雅〉的對象在文明，〈文王之什〉則更還原於文明背後的人性共體。

〈風〉和〈小雅〉中的文因而都是對〈大雅〉之文的承受，它們並不開啟新的價值與存在方式。二者因此也在制作過程中表現出相當的自我節制，避免造成對共體的大規模影響。如〈小雅〉的〈魚麗〉與〈斯干〉：〈魚麗〉雖然探討事物運用的方式，但所謂對事物之運用，亦只擇取而已，事物本身的和諧規律較人的意志更為根本；¹¹〈斯干〉雖利用物料築室，但仍只是為了安家，非創造作品，更非對人生活方式的規定或改造。至於〈風〉中賦、比、興所創造的範圍，亦只是人與具體事物之間的關係，是個人對自身生活默默、無形之詩化，同樣非〈文王之什〉之文。

共體的維繫：〈生民之什〉與〈蕩之什〉

除了〈文王之什〉外，〈大雅〉其他兩個篇章亦探討共體問題。對應〈文王之什〉言共體與文之建立，〈生民之什〉與〈蕩之什〉則討論共體形成後的兩種相反狀態——一體與分裂。在進入〈文王之什〉前，讓我們先看看二者所關注的問題。

〈生民之什〉：存在之一體——生活與心境之幸福，兼論君子

〈生民之什〉除最後兩首詩外，無不呈現一體共在之歡悅，如祭祀完畢後眾人齊聚一

[上接頁301]

著人們對生活世界的真誠熱愛。人們企圖將記憶中美好的事物重新帶回眼前，藉此達成與事物共在、共榮的心願。此為人民之文之美。它透過與事物的應和(興)、相近似(比)，或實質上的共存(賦)而呈現。別於民俗活動和文人雅士所標舉的雅美原則，它只是一種淳樸自然、人民自身可成就的美。衡量民間是否有文之素養，便可由其是否致力於生活中締結此詩化之關係來看。

¹¹ 〈魚麗〉末句：「物其多矣，維其嘉矣。物其旨矣，維其偕矣。物其有矣，維其時矣。」說明擇取事物的原則：物對人來說，怎樣才算是多而豐富呢？只有在所得到的物真的是美好的時候啊(而非量之大)！物對人來說，怎樣才算是甘美潤澤的呢？只有在所獲得的物彼此相協調的時候！又，對人來說，怎麼樣才算是真正擁有物呢？只有在其合於時令、合於時機之時啊！



堂燕飲酬唱的和樂。它承接著〈文王之什〉，進一步討論人文與其他領域(如天地萬物)的關係，例如：人文生活如何與整體存在世界聯繫起來？它與其他非人文性或人力所不及的範疇，是否有所對立？如何維持一體的和諧，如何使人對這樣的存在境況感到充實而滿足？

〈生民〉首先說明了周人對這些問題的看法：「厥初生民，時維姜嫄。」最初生人者乃姜嫄，「生民」不指個人的誕生，而指由后稷(姜嫄所生)所代表的共體之出現。以「民」字代表共體與文明，和〈文王之什·緜〉「民之初生，自土沮漆」的用法相同。¹² 在〈生民〉詩中，共提及兩次制作，一是姜嫄不夫生子，¹³ 一是后稷之始耕。兩者均是創造性的：「不夫」意謂其生產不基於身體欲望，與動物性或天性無關，是完全人為或精神性的；后稷之稼穡亦然，農耕意味著人類開始能自主地按照存在需要來形成勞動、作息與生活環境，並象徵著文明的發展和穩定。兩次制作都是人類自己之獨立，一是子嗣繁衍之獨立，即生命與時間之獨立；一是勞作收穫與生活環境之獨立，即生存與空間之獨立。此二者之同時獨立，實即人類文明出現之標記，如「生民」之意義。然而，對於后稷的孕生，姜嫄內心雖然雀躍欣喜(「敏歆」)，¹⁴ 也沒有因為不夫生子而受到任何傷害(「無菑無害」)，但姜嫄卻沒有將這奇蹟般的生育看作是靈佑吉祥的事(「以赫厥靈」)，她最後仍因敬畏上帝而將孩子遺棄，並自責：「上帝不寧，不康禋祀，居然生子。」¹⁵ 詩中反覆出現「禋祀」，《周禮·春官·大宗伯》：「以禋祀祀昊天上帝。」賈公彥疏：「〈大宗伯〉昊天稱禋祀，日月稱實柴，司中等稱樞燎。通而言之，三者之禮皆有禋義，則知禋祀祀天神，通星辰已下。」¹⁶ 周

¹² 戴震《考證》注本句云：「生猶造也，追言周之初造。」以周釋「民」。

¹³ 《世本》、《大戴禮》、《史記》謂姜嫄為帝嚳之元妃，但本詩並不言帝嚳。

¹⁴ 敏，《毛傳》：「敏，疾也。」(卷十七，頁113)形容內心之躍動。歆，馬瑞辰：「歆之言忻。」欣喜之意(《毛詩傳箋通釋》，《清人注疏十三經》本，第一冊，卷二十五，頁287)。

¹⁵ 或謂本句中之「不」為「丕」，「居然」為「安然」，意謂：「上帝使姜嫄安寧也，上帝安於姜嫄之祀，故姜嫄居然不夫而生子也。」(參見屈萬里：《詩經詮釋》[臺北：聯經出版事業公司，1983年]，頁485，注13、14)但從句型看，「不寧」與「不康」均應作為上帝對祭祀的感受；並且，「不」字如不直解為否定意，「居然」非「竟然」，是無法說明何以姜嫄要將后稷「真之隘巷」的。上帝對姜嫄之認同，從姜嫄受孕及后稷誕生後各種顯赫其靈的現象中已可見到(故無須再將「上帝不寧」以下三句同前面一章重複解釋了)，然而姜嫄卻沒有意識到。本詩首章所言「生民如何？克禋克祀，以弗無子」與末章「后稷肇祀，庶無罪悔，以迄于今」相呼應，是對全詩綱領的總結，指出族群延續與天地萬物的關係，非對姜嫄個人求子過程的說明。甚至，「后稷肇祀」，禋祀或是從后稷開始，從人類懂得由天地中取得勞作成果時，人才脫離被迫，而開始自覺地對存在環境表示敬重。姜嫄或許從未禋祀求子，未夫之女是無意於此的，故她對自己的受孕才會如此驚訝。

¹⁶ 《古注十三經》第二冊《周禮》，卷十八，頁98。

人積柴燃燒祭品而升煙，藉煙和氣味之上升祭拜天帝與日月星辰，這是人類透過禋祀對整體存在世界所表達的敬意。姜嫄拋棄自己的孩子，也正說明了她對存在世界的敬慎——這樣美妙的奇蹟，就像人類自身文明的創造和誕生，如果妨礙了上帝(存在整體)的康寧，那仍是不可希求的。對比姜嫄之溫順與純樸天真，后稷則是「后稷呱矣，實覃實訐，厥聲載路」，無憂無懼，精氣充沛，進而「誕實匍匐，克岐克嶷」，「有相之道」，即使只是匍匐爬行，仍能克服險阻而對山川土地有所分辨。姜嫄之順良與后稷之進取，姜嫄之純真情感與后稷之躬行和深慮(「載謀載惟」)，雖然是兩種截然不同的類型，但二者對上帝之重視卻無二致。后稷將所種之黃茂供給家室，但將天所降之嘉種「是任是負，以歸肇祀」，其祀之盡心盡力亦使「上帝居歆」。這使得后稷之進取與創造，以及他所代表的「民」之初生，都將「庶無罪悔」。禋祀所代表的對天之敬慎，說明了人追求與整體世界的一體存在，不論這是如姜嫄般與上帝在情感上的一體，或后稷般與上帝的心志、德行之一體。

〈生民之什〉便從不同層面呈現此一體性：對比〈生民〉以「敬慎」言「天—民」之一體，其後詩篇則將關注的範圍拉回人倫間，如宗族、老少、兄弟賓友等之一體，並提出相應的條件，如「賢」、「不侮」、「以祈黃耆」等。透過人倫上所達到的一體性，詩人將探討的主題逐步轉化為對幸福問題的討論；這包含生活之具體幸福及心境平和寧靜之幸福。〈生民之什〉前半部便討論如何由生存需要之滿足，進而獲得生活上的幸福，如福、祿、樂等。後半部則提出君子主體，說明共體心境悅樂之根源。有關第一個層面——現實生活之幸福，需賴耕稼與畜牧等勞力付出，及對萬物世界、兄弟祖孫等人倫關係與世代之敬重。第二個層面——人民心境上的悅樂與平安，則是源於人民另一種更深切而根本的期盼——君子之出現。

《詩經》「君子」一詞，後人多注解為古代統治者(如天子、諸侯、御大夫)或一般貴族男子的通稱，不過〈風〉的某些實例卻說明君子的另一種意涵：如妻稱丈夫「君子」，〈召南·草蟲〉一章：「未見君子，憂心忡忡。」或泛指所期盼之人，〈鄭風·風雨〉：「既見君子，云胡不夷？」朱熹《詩集傳》便只說：「君子，指所期之男子也。」陳奐亦說〈小戎〉詩中「言念君子，溫其如玉」的「君子」是「乘小戎者也」，¹⁷並未強調階級或身分。又如〈王風·君子于役〉：「君子于役，不知其期；曷至哉？雞棲于埘；日之夕矣，羊牛下來。君子于役，如之何勿思！君子于役，不日不月；曷其有佸？雞棲于桀；日之夕矣，羊牛下括。君子于役，苟無飢渴？」無論從室家生活或婦人對其之擔憂(「苟無飢渴」)，都難以看出貴族才有的優渥。實際上，《詩經》稱人為「君子」，通常有肯定其人格的意思，少數用作反諷的詩作亦基於這一意涵。如〈魏風·伐檀〉

¹⁷ 《詩集傳》(上海：上海古籍出版社，1980年)，卷四，頁54；《詩毛氏傳疏》(北京：中國書店，1984年)，上冊，卷十一，頁八。

之「彼君子兮，不素餐兮」，方苞《補正》卷三：「治人者食於人。以貧薄之地竭力以奉爾，望恤也，而爾不我恤。獨不聞君子之不素餐乎？言彼者，諷此人之不然也。」另一個值得注意的特點是：詩中對君子的肯定，往往與思念或愛慕一起呈現出來；而君子之能否得見，也常常成為人心憂喜的關鍵。¹⁸ 換句話說，君子的存在意義與人的情緒、心境有關，乃支撐人心的一種由人格形成的內在力量。

君子之義，與「君」相近。君作名詞用時，指君主或君主般的品德；作動詞用時，則如〈大雅·皇矣〉四章「克明克類，克長克君」之「君」。就像君主之於天下人民一般，君子亦是一種支撐、引領特定人倫關係的主體人格。他作為人倫關係中其他人所仰賴、跟隨或因之而振作、興起的對象，如夫之於妻、父之於家庭、師長之於受業、君之於臣等。在人倫關係中，君子未必是居高位者（朋友平輩之間亦可有君子，如〈假樂〉：「之綱之紀，燕及朋友。」），但他必然是維繫此關係及關係中他人心境的主要原因。如〈大雅·桑柔〉：「君子實維，秉心無競。」君子實為維繫人倫的繩索，無意與人爭競。或如〈生民之什〉的〈假樂〉所言：

假樂君子，顯顯令德。宜民宜人，受祿于天。保右命之，自天申之。干祿百福，子孫千億。穆穆皇皇，宜君宜王。不愆不忘，率由舊章。威儀抑抑，德音秩秩。無怨無惡，率由群匹。受福無疆，四方之綱。之綱之紀，燕及朋友。百辟卿士，媚于天子。不解于位，民之攸暨。

比處君子所能支持之人倫範圍，固然是從天子的分位來說的，但從其對象廣及人民、子孫、群匹、四方、朋友、百辟卿士等，亦足見天子作為君子時對他人的意義。此意義甚至只是存在人心上的。「百辟卿士，媚于天子」意同《論語·為政》：「為政以德，譬如北辰，居其所而眾星共之。」¹⁹ 君子亦為人心所嚮慕（「媚」）的對象。這內在的情感，使人倫能真正基於人心而維繫，同時也讓人從人倫中得到真正的扶持和喜悅。對君子的認識，故皆應環繞人倫關係的穩定、安寧與昇進來理解，因這才是人至原始而真誠的幸福。這也是為甚麼當《詩經》論及相反人格（小人）時，亦只從其不能與共、毫無原則而恣意與人分裂來責備。如〈蕩之什·召旻〉之「天降罪罟，蠹賊內訌。昏椽靡共，潰潰回遘，實靖夷我邦」。²⁰ 天降罪網，賊臣內訌，譁亂造謠而不能共事，潰敗而邪僻乖張，實斷送我邦家。這段話正說明了小人之為小人的癥結，對

¹⁸ 君子主體攸關民心之安寧和悅樂，如「豈弟君子，民之父母」、「豈弟君子，民之攸暨」（〈洞酌〉），或如人民對公劉（君子）之欽賴。

¹⁹ 《古注十三經》第五冊《論語》，卷二，頁11。

²⁰ 共，或解為恭敬之恭，如陸德明《經典釋文》：「音恭，注皆同。」（上海：上海古籍出版社據北京圖書館藏宋刻本影印，1984年），頁391。此說主要是因為《韓詩外傳》曾有四次引用〈小雅〉詩之「匪其止共」為「匪其止恭」的例子，故有學者認為「止共」二字平列，與《詩經》言「靖共」、「敬恭」、「虔共」，句法正同（參見馬瑞辰《毛詩傳箋通釋》對〈巧言〉的

比小人，君子的存在卻具體地予人安慰。人們總是樂見一善美人格對自己的扶攜和懷抱，尤其當他切近地實現在與自己共在的人倫關係之中，而不僅是高高在上的、只能仰望或懷念的對象，他提供人們極內在的希望與信心。人安於人倫或在具體的生活中可暫時無視現實的醜惡，仍能致力眼前的世界，甚至仍肯定存在之意義，莫不與對君子的情感體驗有關。古代中國提出「君子」人格，因而是使中國文明型態異於西方之形上文明的關鍵之一：君子之性情與人格是人性平凡的，君子之存在亦是出自人性期盼的。對人的扶持及對關係本身的支撐與重視，是人對人最具體而平易的善，他人在此情況下的安悅便成為〈生民之什〉所言之內在幸福——人對其存在世界的正面心境。

〈生民之什〉後半部之君子，除了作為心境幸福之根源外，亦影響前半部所論之生活事務，甚至更是達成各種一體關係的基礎。故在〈生民之什〉末二篇中，詩人再不列舉或頌揚幸福之種類與可能性，僅要求在位者體恤人民勞苦（見〈民勞〉），或遠猶、懷德以承擔人民（見〈板〉）。體恤、長遠之思慮，俱是對共體幸福的懷抱和承擔，亦就是從體恤和遠謀中，君子之主體人格始真正出現。而自覺地成為承擔人倫關係之君子，亦是〈生民之什〉對在位者人格的期盼。

〈蕩之什〉從關係之矛盾，論闊大之德性

〈大雅〉另一篇〈蕩之什〉討論的主要是共體上闊大（蕩）德性之義。其切入點則是各種極易失衡或衝突的相對關係，甚至是對已分裂的關係之檢討。如上帝與下民（天、祖/王、民）、周與商、小與大（小邦與大邦、弱邦與強邦）、個人與邦家、上下階級、統

〔上接頁305〕

討論（卷二十，頁212）。然而，三詞中除「敬恭」果為「恭」字外，其餘二詞之「共」卻另有它義。〈小雅·小明〉「靖共爾位，好是正直」下接「神之聽之」，與另一首〈小雅〉詩〈伐木〉之「矧伊人矣，不求友生？神之聽之，終和且平」，用法極為接近。後者論友，指兄弟或同僚、友朋間之情誼。〈小明〉亦然。〈小明〉流露出對共人之懷念，而共人即指如友朋般共同執事之人。顧鎮《虞東學詩》即說：「謝疊山謂『共人』即『靖共爾位』之君子，為詩人志同道合者也。」「靖共爾位」因此是說：「勤奮、諧和共同地做好你的份位。」其後的「正直是與」、「好是正直」，便以「正直」代表共事的同伴。「靖共」之「共」故是從友的角度討論人與人之協同。〈大雅·韓奕〉「虔共爾位」之「共」字，亦有共同合作之意。〈韓奕〉藉韓侯說明共體如何才能稱得上規模闊大（「奕」）：共體之大不應自社群之大小或強弱來看，而應從內部是否和合來判斷。如韓侯入覲於王、出祖而顯父餞之、娶妻等，自王與臣、同僚、室家等之和諧悅樂來理解共體闊大之義。〈召旻〉詩之「靡共」，故是責備昏椽小人不願和合共事之弊。該詞與「蠹賊內訌」相對並舉，「內訌」與「靡共」均指小人在人倫關係上之分裂。或說「共」為執事、供職之意，但這說法似乎只是從朱熹開始的，《鄭箋》只說「匪其止共」為「不共其職事」（卷十二，頁82），並無朱所言「〔讒人〕不能供其職事」之意（《詩集傳》，卷十二，頁142）。

治者與執事者、中國與蠻夷、四方等。〈蕩之什〉主張，真正闊大之德性，應在使民終其命、在上者之自我節制（「抑」），以及和、平、共等。由此始能消弭隔閡和衝突，造就長遠的共體生命。

〈蕩之什〉的第一組詩作，由〈蕩〉、〈抑〉、〈桑柔〉三首詩組成，討論德與力兩種為政方式的差異，討論的起點則是對智巧（「知」）及各種智性判斷（「義類」）的反省。〈蕩〉一開始便以殷商所犯的錯誤為例，詩人假文王之口責殷：「天降滔德，女興是力。」天降大德於萬民，你卻只興此力，指殷人以力為德。其統治之暴力如「炰然」般，使時人悲歎憂亂之心聲「如蝸如蟻，如沸如羹」，甚至「小大近喪，人尚乎由行？」其政無論大小均潰喪無所成，令人無所適從。我們應注意的是，殷人的暴力實際上並非刻意之惡，²¹ 從詩人嘆息殷人「斂怨以為德」、「爾德不明」和「靡明靡晦」看來，暴力實因對德性的誤解。其所誤以為德的，即〈蕩〉詩所提到的「秉義類」：「文王曰：咨！咨女殷商。而秉義類，彊禦多愆，流言以對，寇攘式內。侯作侯祝，靡屈靡究。」本句前半按陳奐《傳疏》：「義類皆善也。而之言自也。『而秉義類』，言殷商之人自用為善，所謂彊禦也。」²² 「義類」泛指各種善之價值，或分指客觀應循的道理（「義」）與依據此道理原則而衍生的其他對應範圍（「類」），²³ 然其「自用為善」時，卻將引起人民的對抗與怨懟。²⁴ 為政者將自以為之善視為唯一的善，或將自用之善視

²¹ 參考《史記》、《禮記》對殷紂之記述，雖有殘酷暴虐之行，但對象仍止於諫臣，其餘也僅是從紂之偏愛而指出其與天下殊心而已。如《史記·樂書》：「夫朝歌者不時也，北者敗也，鄙者陋也，紂樂好之，與萬國殊心，諸侯不附，百姓不親，天下畔之，故身死國亡。」（北京：中華書局，1982年），頁1235）從紂對諫臣的反應及其私人之愛欲，可見其對自身所以為是、所愛的堅持與自負。紂之失民心（《孟子·離婁上》：「孟子曰：『桀紂之失天下也，失其民也。失其民者，失其心也。』」《古注十三經》第五冊《孟子》，卷七，頁67）因而不是行酷虐於民所致。在《論語·子張》中，子貢甚至說：「紂之不善，不如是之甚也，是以君子惡居下流，天下之惡皆歸焉。」（卷十九，頁86）其不善本非是對人之不善，而是由對自身（包括自身所肯定與所愛）之過度肯定與自恃，由驕橫而導致之暴。《史記·殷本紀》中紂所說的「我生不有命在天乎」（卷三，頁107）的自負無懼，正說明其不善之因。

²² 下冊，卷二十五，頁二。

²³ 類，即義之同類。《鄭箋》注〈大雅·桑柔〉「大風有隧，貪人敗類」之「類」云：「類，等夷也。」（卷十八，頁125）

²⁴ 不應將本句之「彊禦」解釋成殷人所喜用的強橫之臣（如陳奐），亦不應局限為嫉妒善人的群小之臣（馬瑞辰《通釋》：「詩四句皆謂王用善人則為群小所譖毀也。」〔卷二十六，頁308〕）。「彊禦」與本章下之「流言」相對，亦是人民對立上位者的行動，只是一者果敢而強，一者卑下而議論。本詩二章中「彊禦」曾與「掎克」對舉，彊禦從對外之抵抗防禦言，掎克則從向外之攻伐與克服言，為對外之兩種強力。彊禦因此是對外來力量的反對和抵禦，此外來力量包括為政者之暴力。

為一切善惡判斷的原則，此即殷人誤以力為德而導致眾叛親離的原因。²⁵ 孟子在《孟子·萬章下》回答萬章問交際何心時，亦曾因萬章濫用類比來演繹道理而批評道：「充類至義之盡。」²⁶ 行義，必須基於對事項個別、深入的理解與權衡，因「義」終究是為了解決他人的客觀需要，而不是為了滿足自身的價值或邏輯判斷。如以後者為本，亦只使義因充類而枯竭（「盡」）。詩人總論「蕩」之德說：「蕩蕩上帝，下民之辟。疾威上帝，其命多辟。天生烝民，其命匪諶，靡不有初，鮮克有終。」上帝若是寬大浩蕩，²⁷ 自然可以如下民之主（「辟」）²⁸ 般引領人民；反之，上帝若以「疾威」的方式進行治理，那麼，無論這種治理指向甚麼目的，僅從其方式本身，便將使人民無所適從、無法終盡其命。「其命多辟」便是說這種因偏離民眾生命而呈現的多主狀態。為政，當不能依德而行時，往往也只變成統治力，成為人民在自身原有的發展之外另一個歧出的指向。天生眾人，欲完成人們不同的生命期盼，需要如天地涵養萬物般的靜待與寬和，因人的心靈和生命都僅能從時間及其本性之成熟而成。就像枝幹只能從四季之流逝中逐漸茁壯，無可助長，其最終所成者也只能從其本來是甚麼而成就甚麼。疾與威，卻恰就是相反這靜待與寬和的人為之力——殷人「秉義類」而致之力。在《大雅》另一首提及「天生烝民」的《烝民》詩中，詩人所稱頌的「仲山甫之德」便是從他「柔嘉維則，令儀令色，小心翼翼，古訓是式」來說的。能柔嘉，便已經不疾威了，更何況仲山甫對自身儀行如此謹慎，在面對人類歷史真理（古訓）時又能秉持虛心。為政者能先去除自己的主觀固執，而見人民、見歷史中人性之真實，並自我戒慎，對自身言行將致之影響莫不有細微的意識，才能內在地順應他人而引領之，使民無怨。《蕩》最後所說的：「顛沛之揭，枝葉未有害，本實先撥。」殷文顛沛瓦解，也只因本實早已敗壞斷絕。君王之治理成就，並非從表面上實現多少功績、多大或多穩健之施政而觀，亦不從堅持任何正義、價值或事理（義類）而觀，這些均屬枝葉，它們是樹木呈現豐盛與青翠生命力的一面，但非本實。本實是在深土中默默隱藏的，本實是生命力真正的來源。為政一對人民「命」之扶持與引導，其達成的方式與目的，亦與此相若，此即君主浩蕩之德。

²⁵ 眾叛親離，如「無背無側」、「無陪無卿」、「內與于中國，覃及鬼方」。

²⁶ 《萬章下》：「曰：『今之諸侯取之於民也，猶禦也。苟善其禮際矣，斯君子受之，敢問何說也？』曰：『子以為有王者作，將比今之諸侯而誅之乎？其教之不改而後誅之乎？夫謂非其有而取之者盜也，充類至義之盡也。』」（卷十，頁90）

²⁷ 如《論語·泰伯》孔子對堯的讚美：「大哉堯之為君也。巍巍乎，唯天為大，唯堯則之，蕩蕩乎，民無能名焉。巍巍乎，其有成功也，煥乎，其有文章。」（卷八，頁37）「蕩蕩」不應如《毛詩·序》之「天下蕩蕩，無綱紀文章」，或《鄭箋》「蕩蕩，法度廢壞之貌，厲王乃以此居人上，為天下之君。言其無可則象之甚」（卷十八，頁121），將「蕩蕩」視為負面詞語而比附於厲王。

²⁸ 辟，《毛傳》、《鄭箋》均釋為「君」，即治理或引導人倫之主體。辟，因此可泛稱在位者，亦可引申為法度或治理之意。

對比〈蕩〉從「本實」與德性立言，〈抑〉則從在位者之外在表現(儀)說明尊重人倫對象(如君民關係中之人民)的重要性。欲以謙抑、節制、敬慎、溫恭、柔嘉等，來避免為政之戾²⁹、競³⁰、苟³¹等。這些雖屬外表態度，但亦是為政者德性之一隅，³²或甚至是德性之基。³³人自然地都會在交往中報答或回應他人，如本詩所說的「無言不讎，無德不報」、「投我以桃，報之以李」等。因此，以對人民的寬容和恭慎來引導人民相對應的回報(如：主動向上的努力)，由對人民的謙抑、柔嘉，來孕育共體彼此的和諧和情感，這是幫助人倫及人心返回淳樸真誠的德性，君主應自覺地先於人民而行的德性。它較任何規範，甚至價值標準，都更為真實而善良。君主不應無條件地以自己所明白的義理為民之準繩(秉義類)而暴戾，亦不應放棄為政者與發人、帶引人的職責而放任，³⁴君主更不應視人民為競爭的對象，將為政視為權力或價值觀念的角力。戾、競、苟實是執政者為實現治理之力，或為保全治理之權而致之角色錯亂。為政之目的在人民，不在義類，更不在權力。義類之爭與力量之爭是同一之事。

顯然，之所以形成義類統治，必然是因殷人曾對各種是非、善惡價值有過分辨，於智力精細的分辨之後，產生此決斷與堅持。易言之，這是殷人有所知見的結果，亦是詩人何以在本詩組中屢次提到知的原因。³⁵寬柔、蕩蕩、對己儀表言之謹慎、節制、或對古訓、他人言論與用人之敬重與小心，表面上都是不知(不聰穎智慧)的，都是過於簡單陳腐、黯淡而不夠幹練出色的，都非能力之強的。然而，詩人在〈桑柔〉

²⁹ 「哲人之愚，亦維斯戾。」

³⁰ 如「無競維人」。無競，《傳》云：「無競，競也。」(卷十八，頁122)「無」字無義。這是因為〈周頌·烈文〉中該字是與「不顯維德」之「不」字相對的關係，注者多以「不」為「丕」或無義，「無」因此亦不需解釋。但從〈抑〉詩中與「無競維人」相對的「有覺德行」看來，「無」對應「有」而應為「沒有」的意思。再者，本句亦不應如屈萬里《詩經詮釋》所言，意為「無人能與之競」(頁516，注7)。因「有覺德行」中，「德行」為「覺」之直接受詞，非「覺」之主詞，「無競維人」故應解釋為「無與人相競」，即「沒有與人相競爭的意圖或行動」。〈桑柔〉詩中「君子實維，秉心無競。誰生厲階？至今為梗」，亦對競爭所致之「厲階」(因人與人相競，所致之苛厲、不仁之階級，或「階」廣義時言之各種上下、高低、優劣之人為分別)有極深沈的批評，亦可說明「競」字在《詩經》中之負面意義。

³¹ 放任，如「無曰苟矣」之「苟」。

³² 見「抑抑威儀，維德之隅」，外在威儀之謙抑、節制，亦是德性之一端。

³³ 見「溫溫恭人，維德之基」。

³⁴ 即〈棫樸〉及〈旱麓〉提到的「作人」，與前引〈蕩〉「蕩蕩上帝，下民之辟」意同。

³⁵ 如〈蕩〉藉文王之知責殷之不知不明，指其自恃已知而「曾是莫聽，大命以傾」。〈抑〉言庶人與哲人的對比、愚之問題，或對小子「未知臧否」、「借曰未知」、「誰夙知而莫成」。〈桑柔〉之「予豈不知而作」以及本篇什中屢見的「人亦有言」，以時人之智慧來取信之……，均屢言「知」。

中卻說明這種迥異於「秉義類」的節制與寬大無爭，並非無知於客觀之理，相反地，「民之回遘」也只因上位者之「職競用力」。主政者越是運用力量與人民相競，人民越是背棄自己而向相反處去，這客觀的事實是詩人所深刻明白的。知之成就必須以德為前提，非以力；能不以能力之強作為證驗，能離開力而以寬柔為「知」，實較秉義類更具智慧。詩人故感嘆：「嗟爾朋友！予豈不知而作？」將知與力等同看待，或視為不可分割之一體兩面，是時至今日都常見到的觀點，但均不如殷人體現得那麼絕對。³⁶ 殷人的生命是極為滿溢的，從詩中提到他們沈湎於酒，³⁷ 可以想見殷人當時的歡樂無憂及力量的充滿與奔放，過剩的生命力像是要藉歡醉來獲得更無拘束的宣洩一樣。對於酒或醉，古代中國從未否定，³⁸ 因飲酒與歡樂相連，而樂是人性之事。於樂中、於生命之豐盛與健壯中，人躍動生機。但也因此，對何時飲酒，酒應與何種樂同在，亦有一定的規定，如《尚書·酒誥》所列舉的三個可飲酒的時機：事長與孝養父母而使父母慶、³⁹ 敬老與君、⁴⁰ 善祭祀，⁴¹ 或《詩經》中提到的燕飲場合，莫不與對人性對象（如父母、君長、兄弟朋友，甚至先祖與天）的德行努力有關，而飽滿、無拘束的生命力亦應從此德行的喜悅而來。這是〈生民之什·既醉〉謂「既醉以酒，既飽以德」的原因。這是德行之努力而非其他之力，非個體或特定階層獨自豐沛之生命力，亦非知力。殷人之力則從其知見及民族性之高貴而形成，⁴² 此結合智與

³⁶ 如《史記·殷本紀》對紂的描述：「帝紂資辨捷疾，聞見甚敏，材力過人，手格猛獸；知足以距諫，言足以飾非；矜人臣以能，高天下以聲，以為皆出己之下。好酒淫樂，嬖於婦人。」（卷三，頁105）

³⁷ 如〈蕩〉：「咨！咨女殷商，天不洎爾以酒，不義從式。既愆爾止，靡明靡晦，式號式呼，俾晝作夜。」其他先秦文獻，如《尚書》，亦多殷人飲酒的記載，如：〈微子〉：「微子若曰：……我用沈酗于酒。」（卷五，頁33）〈酒誥〉：「惟荒腆于酒，不惟自息，乃逸。……庶群自酒，腥聞在上，故天降喪于殷，罔愛于殷。」（卷八，頁49）〈無逸〉周公之告誡：「無若殷王受之迷亂，酗于酒德哉！」（卷九，頁58）

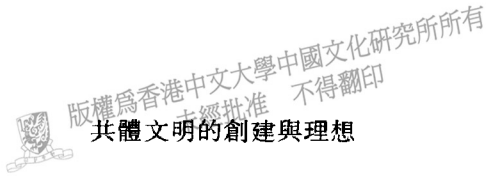
³⁸ 如〈生民之什〉便數次談及，更有「既醉以酒」之語。

³⁹ 「純其藝黍稷，奔走事厥考厥長。肇牽車牛遠服賈，用孝養厥父母；厥父母慶，自洗腆，致用酒。」（卷八，頁48-49）

⁴⁰ 「爾大克羞者惟君，爾乃飲食醉飽，丕惟曰，爾克永觀省，作稽中德。」（卷八，頁49）

⁴¹ 「爾尚克修饋祀，爾乃自介用逸。」（卷八，頁49）

⁴² 殷人之高貴，除了因身為王室宗族而在現實中高貴外，從其早年面對各種困難與起落成敗時的堅忍勇毅，亦可見其性情之高貴。如〈蕩〉詩中文王的感嘆：「咨！咨女殷商。曾是彊禦，曾是掊克；曾是在位，曾是在服。」「彊禦」與「掊克」分別指對困難的頑強抵抗與克服；「在位」與「在服」則從是否見用、有所聞達而言，前者指因才幹見用而實現抱負，後者相反，才幹只能用於對他人的服事而非自身之實現。《左傳·宣公十二年》所記之語：「紂之百克，而卒無後。」（《古注十三經》第三冊《春秋經傳集解》，卷十一，頁162）亦是對其具備優越才識，最終卻無法長久延續的慨嘆。



心境性情、存在境況之優越而致的獨立及力量，是使殷人無所畏懼之因，⁴³亦是他們堅持義類價值而終究暴戾的原因。(在周建立前夕的)殷商因而代表著一種人格典型，即各方面已盡完美之人，包括知見之能力、對義類價值之忠實熱愛、性情性格之堅毅與高貴、生命力之強盛，以及現實存在境況之優越。周之興起，則代表對此「人之完美性」及其所致之文明與生活的反省，甚至是一種離開此完美性而重新建立的世界，真正人性的世界，不再分裂的共體文之世界。

其後詩篇便秉持著〈蕩〉、〈抑〉與〈桑柔〉的態度，就不同角度繼續加以討論。〈雲漢〉為王者憂旱之詩，⁴⁴對應〈蕩〉中殷人與天命之分裂，〈雲漢〉中周人亦遭阻絕於天：「天降喪亂，饑饉薦臻。靡神不舉，靡愛斯牲。圭璧既卒，寧莫我聽！」周人勉勉祭祀，仍不免災厄，連年大旱而致饑饉，人民生命危殆，甚至有「昊天上帝，則不我遺。胡不相畏？先祖于摧」、「大命近止」之嘆。但也正從這與殷人近似的處境(天命恐絕)中，〈雲漢〉呈現出一個與殷人完全不同的王者形象，或更簡單地說，另一種因承擔、憂民、努力不懈而呈現的氣魄、力度與人格典型。隨後五詩則分為兩組，前一組〈崧高〉、〈烝民〉講「君對臣」、「臣對君」上下主體對待之道；後一組〈韓奕〉、〈江漢〉、〈常武〉討論諸侯與經營四方之問題。⁴⁵至本篇什末，則安排〈瞻卬〉、〈召旻〉舉出兩種破壞人倫和諧至鉅的人格類型：婦人、小人，作為〈蕩之什〉警訓般之結語。⁴⁶婦人與小人，如《論語》在〈陽貨〉篇末二章所說的：「唯女子與小人為難養也，近之則不孫，遠之則怨。」⁴⁷那樣，無論疏遠或親近，皆無可討好，其行事方式是無原則、無道理的。對比〈蕩〉中堅持義類原則、無懼現實壓力之殷人，婦人與小人從反面言兩種亦分裂人倫的典型。〈瞻卬〉謂婦人「不弔不祥，威儀不類」，評其「哲」近利而遠道：⁴⁸

人有土田，女反有之；人有民人，女覆奪之。此宜無罪，女反收之；彼宜有罪，女覆說之。哲夫成城，哲婦傾城。

無論是現實上可得的利益(土田與民人所代表的勞動力)，或是對人有罪無罪的判斷，她之所以奪取、之所以歪曲是非，都是為了自己眼前可見的獲益或歡悅(如因奉承而

⁴³ 《尚書·酒誥》謂殷人飲酒「厥心疾狠，不克畏死」。

⁴⁴ 方玉潤《詩經原始》：「此一篇禱旱文也，而篇中所言，乃王自禱詞耳。」(《雲南叢書》本(臺北：藝文印書館影印，1981年)，經部之七，卷之十五〈蕩之什〉，頁1171)

⁴⁵ 對經營四方問題的處理可概分為進、退二種；進，如〈江漢〉「式辟四方，徹我疆土」，「矢其文德」；退，則如〈常武〉「省此徐土，不留不處」等。

⁴⁶ 而這主要是針對為政者或上位者而言，非泛指所有婦女與小人之過失及影響，二者並應只視為兩種負面人格類型的象徵。

⁴⁷ 卷十七，頁79。

⁴⁸ 哲，指思慮之聰明，故亦對比殷人之知。

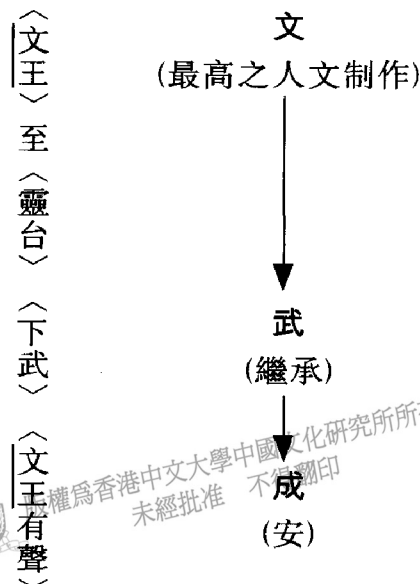
樂)，除此之外，是沒有道理的。因利而不顧道義，重利而輕道，這也就是詩人所說的婦人之哲了。而對小人，〈召旻〉則說他「臯臯訾訾，嘗不知其玷」，任性妄為，既不能與共，亦生內訌。小人除了求自身之突出與獲得外，對群體之客觀需要或道義沒有任何體認，是以「昔先王受命，有如召公。日辟國百里，今也日蹙國百里」，共體的任何維持和發展，都不如私己之建立，即使分裂原有的共體關係，亦無可惜。婦人眼光之短淺近利，及小人之自我和分裂，是為政者兩種無原則、無道理的類型，亦均違背了〈蕩之什〉所標舉的德性。

共體的形成：〈文王之什〉

〈生民之什〉與〈蕩之什〉所討論的是共體已形成時之問題，偏重於對在位者的反省，如篇什所提到的后稷、君子、殷人(君王)、婦人、諸侯或賊臣小人等。〈文王之什〉討論的則是共體如何透過為政者的努力而形成的問題，因此著重探討主體的對象共體，及致力於此時應循的方式和價值。相較而言，一般的人倫關係，如父子、夫妻、朋友、家庭、鄰里關係，皆基於情感或生活，自然而然地結合在一起；但〈文王之什〉中的共體，卻必須仰賴特定個人(如在位者)極大的努力才能形成，一如建立周室之艱辛。在這樣的情況下，共體的形成可以說是人為的，不像其他人倫關係那樣是自然的。不過，從〈文王之什〉所記錄的為政方向，我們可以知道：詩人仍期許共體可以像其他人倫關係般亦是本於人性而結合的，非迫於外來規範、武力，才勉強形成。此出於人為、但依於自然之共體形成，是《詩經》人文建制的基礎。我們可以這樣說：共體是文的基礎，文必須對應共體才能產生。

建立周文的三個階段——文、武、成

讓我們先將〈文王之什〉之佈局簡示如下：



在前示〈文王之什〉的佈局中，文、武、成代表周文形成的三個階段，雖然詩中的主人翁時有變換，但階段的內容約與周朝建國初期三位君主的稱號（諡號）相符。「文」指人文及人文之建立，〈文王之什〉的前八首詩各從不同層面說明其內容與進程。「武」無關軍事武功，而指繼承；這從〈下武〉詩之首句「下武維周，世有哲王」已可見其宗旨。⁴⁹「成」則為完成的意思，主要取決於為政者是否能「安」、「燕」子民，⁵⁰進而成就

⁴⁹ 「武」之武功、勇武義，應是後來引申出來的意思。在《詩經》裏，「武」字最原始而具象的意思是足跡、腳印，如〈大雅·生民〉一章「履帝武敏歆，攸介攸止」之「武」。「足跡」故為《詩經》中諸「武」字義之基礎。如〈大雅·韓奕〉五章「蹶父孔武，靡國不到」，便是從蹶父所踏足的範圍之大（「孔武」）表現他的勇武。又如〈鄭風·羔裘〉二章「羔裘豹飾，孔武有力」，以足跡之廣遠（「孔」）及「有力」形容人之勇毅，補充了「羔裘豹飾」所呈現出的威猛形象。若將足履進一步擴大為人的其他行為，「武」便也可作「事蹟」講，于省吾《詩經新證》：「古人言『武』，不專指足所蹈之跡言，凡德行事功之遺範，均可謂之『武』。」而當「武」由名詞形變為動詞並稍作引申時，便有了「繼承」的意思。如〈下武〉這裏所說的「下武維周，世有哲王」，周朝之所以名周，乃因世代君王均能「下武」，世王接踵前人而代代傳襲下來。其後，「繩其祖武」亦是同樣的用法，呼應著全篇「世德作求」、「永言配命」、「於萬斯年，受天之祜」所強調的「承繼」觀念，及它與德行「孝」的關係（《論語》中「孝」有「繼承前人」之意。參見譚家哲《論語研究三》影印稿，頁44—45）。如是，「武王」之「武」或「武德」，便應專指對先祖（「文人」）或文王功業——文——的繼承，而非武功。以武功之盛大強悍來理解姬發「武王」之稱，因而是恰當的。事實上，〈文王之什〉對武功、戰役等的記述多集中在文王，而非真正統一天下的武王。如〈皇矣〉中文王伐密、伐崇，以及〈文王有聲〉之「文王受命，有此武功；既伐于崇，作邑于豐。文王烝哉」等。相對地，當《詩經》歌頌武王時，雖亦不乏對其軍容嚴整、盛大的稱美，但更多數時候，詩人所感歎的卻是武王「無競維人」之德。如〈周頌·執競〉中的「執競武王，無競維烈」，握有強大武力而足以與人競尚的武王，其功業之壯烈，卻相反地是由於他不與人競、他無爭競之心（本詩下文「不顯成、康，上帝是皇」亦採用相同的筆法。成、康之「奄有四方」，說明了二者對天下的掌控能力，但他們之所以昭顯，卻是因為他們能無私地彰顯、發皇上帝。成、康之「顯」與武王之「烈」，均不似表面上那樣，是對自身力量的擴充和渲染。相反，武王不與人相競，而成、康則敬慕上帝）。

⁵⁰ 「成」以「安」為內容。〈文王有聲〉末段形容武王至鎬京後，大事均定（如不需再遷都、出戰），但武王仍孜孜不倦地致力政務：「豐水有芑，武王豈不仕？詒厥孫謀，以燕翼子。武王烝哉！」鎬京底定之後，生活漸趨繁盛（「豐水有芑」〔《正義》引陸璣疏云：「芑，似苦菜也，莖青白色，摘其葉，白汁出。肥可生食，亦可蒸為茹。」豐水之域由原先之戰亂貧瘠，轉而浸生肥而可食的芑草（《十三經注疏》，頁426）〕），然而，建立邦家之事業仍未完成，武王仍「仕」（《毛傳》：「仕，事。」）——致力於「詒厥孫謀」，為後代做長遠的考慮，「以燕翼子」，使子孫因此獲得安康和庇護（《毛傳》：「燕，安。」屈萬里曰：「翼，護也。」）。於〈昊天有成命〉中，對「成命」最終目標的解釋，亦由意思與「燕」相近的「靖之」來表示。「靖」義亦為「安」，林義光《詩經通解》：「讀為靜，靜者安和之義也。」（《臺北：中華書局，1986年》，頁253）而《國語·周語》中叔向和單子之說話，更將此內心之「安」

其文之美(「有聲」、「烝」)。藉著文、武、成三者之實踐，周始確立不搖。其中，武是文在時間上的持續與延長，成則是文之臻於善美，內容仍以文為本，僅佔〈文王之什〉末二篇。

〈文王之什〉之文

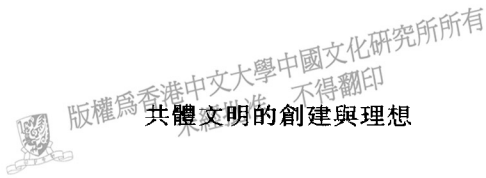
〈文王之什〉由〈文王〉至〈靈臺〉共八首詩，總論共體上人文建制的方向與態度，而以「文」統稱。八詩層次交織，我們在此僅列舉主要內容：

文的領域	詩 篇	態 度	事	人	周之有天下	
					過 程	對 象
天 命	〈文王〉	永言配命	歷史		儀刑文王，萬邦作孚	天下
	〈大明〉	樂天受命	婚姻	男、女	肆伐大商，會朝清明	士
	〈緜〉		築室	父(行)	肆不殄厥愠，亦不隕厥聞	
神	〈棫樸〉	勉勉我王	作人	母(莘)	周王于邁，六師及之(思皇多士)	
	〈旱麓〉	豈弟君子	作人		豈弟君子，求福不回	
	〈思齊〉		思齊 思媚 嗣徽音		肆成人有德，小子有造； 古之人無斁，譽髦斯士	
人	〈皇矣〉	順帝之則	友	君	與四方友	四方
	〈靈臺〉	庶民子來	樂	民	與民同樂	人民

〔上接頁313〕

視為共體的和諧，認為和諧方使人心安樂，而成王之所以為成王，便在其能以安和作為為政之終極：「成王能明文昭，能定武烈者也。夫道『成命』者而稱『昊天』，翼其上也；『二后受之』，讓於德也；『成王不敢康』，敬百姓也；『夙夜』，恭也；『基』，始也；『命』，信也；『宥』，寬也；『密』，寧也；『緝』，明也；『熙』，廣也；『亶』，厚也；『肆』，固也；『靖』，和也。其始也，翼上德讓而敬百姓，其中也，恭儉信寬，帥歸於寧。其終也，廣厚其心以固和之，始於德讓，中於信寬，終於固和，故曰：『成王。』」

「終於固和」，「固和」之「固」使「和」長遠穩固，一如「詒厥孫謀」之將長遠思慮遺留子孫，助其安居遠禍；而所謂「廣厚其心」亦與武王致力「遠謀」意同。〈昊天有成命〉和〈文王有聲〉末章詩旨一致，〈昊天有成命〉：「昊天有成命，二后受之。成王不敢康，夙夜基命宥密。於緝熙，單厥心，肆其靖之。」「靖之」與「燕翼子」皆是君王為政之所終(「成」)。我們因此將人民長久之安和康樂(「安」、「燕」、「靖」)，視為「成」之內容。



此表不及詳列八詩內容，僅藉摘引詩句說明八詩主要的綱旨。讀者應注意表中詩句的對比，如面對天命時是謹慎地與之配合或是樂於接受天命付託；又如同樣作為居上位的主體（君王），他以勤勉的勞動為形象或以豈弟和順為形象……，這些對比可視為對同一主題不同角度的思考。以下便針對此表進行簡述。

文之建立與「周之有天下」

〈文王之什〉之文以周的建立為典範，指出其對人文的總體構想。而周朝的建立，在〈文王之什〉中並非表現為制度、疆域，或價值、主義等一般我們以為的文明內容。「周之建立」僅自「周之有天下」言。有天下亦不指統治者能普遍地實行政權，無論這是透過軍事武力抑或軟性的文化力量。有天下的意義與〈生民之什〉、〈蕩之什〉所關切的共體問題相近。共體雖可由外在力量強迫而成，如人群因存在需要而不得不聚合為一，甚至有共同的命運；但正因為不是出於自願，它的維繫力量終究是脆弱的，一旦外在強力或生存壓迫消失，共體便將迅速瓦解。即使外在勢力持續，個體在尋獲機會時亦必任意離去，如現今移民那樣，或〈邶風·北門〉、〈衛風·河廣〉等所描繪的情況。基於外在原因不得不組成的共體，因此非真實的共體。相反地，〈文王之什〉中「周之有天下」的意思，卻是從共體之內在形成來說的，從周室能建立一真實之共體關係而言有天下。

〈文王之什〉首八詩除了〈文王〉為開宗明義的一篇外，⁵¹其餘七詩，可以看作是「周之有天下」的過程象徵。

一、士

自〈大明〉至〈思齊〉，首先概括了募集士階層（執事者）的幾個階段。初期如〈大明〉的周武王征伐殷商，殷人（主要即殷朝之執事者）和其他各國卿士對周的態度，尚止於對其武力或政權之臣服。〈緜〉則不再談到武力對共體的約束，而僅從古公亶父與文王的用心治理和誠善，來對照出卿士的反應，如文王「肆不殄厥愠，亦不隕厥問」，⁵²或諸士的「疏一附」、「先—後」、「奔—奏」和「禦—侮」。⁵³執事者站在旁觀者

⁵¹ 並且已是「萬邦作孚」，已有天下。

⁵² 此兩句中的「厥」字均指列國，如下章「虞芮質厥成」之厥。「愠」與「問」皆指對方的反應，非古公亶父或文王的反應，本詩中的為政者是詩中一切行為之主動者，非被動的反應者。「厥」字亦不必因孟子曾言文王事混夷而限為混夷（卷十四，頁123）；本句下之「柞棘拔矣，行道兌矣。混夷駟矣，維其喙矣」說明文王之所以可「肆不殄厥愠，亦不隕厥問」之因。混夷為列國共同之患，文王能防退之，其堅決、智慧與仁，必使各方既驚懼不快又羨慕好奇。「問」字在此處應作聲聞解，從「不隕」知「問」聲譽之高，但此聲聞應是從列國對其行動事蹟之探問、向慕而來。本句的意思故為：「〔文王〕既不息絕列國之愠，亦不失墜列國對其探詢、向慕而致之聲聞。」

⁵³ 「子曰有疏附，子曰有先後，子曰有奔奏，子曰有禦侮。」注家多將「疏附」、「先後」、「奔」
〔下轉頁316〕

的角度，各憑利害或賢鄙，評價在位者並給予不同的回應。至〈棫樸〉和〈旱麓〉二詩，則同呼應〈文王〉「思皇多士」一句，⁵⁴ 呈現出眾賢士依隨於王的盛況，如「濟濟辟王，左右趣之」或「周王於邁，六師及之」。周王不再如〈緜〉那樣，僅是卿士們旁觀、被動反應的對象，他更因敬勉不懈(如〈棫樸〉之「勉勉我王」)而取得士之信任，進而使士參與其政、跟隨王履。此時，周王已如雲漢「為章于天」般，明耀而美；詩人在〈旱麓〉中對君子的形容，更從〈棫樸〉之刻苦敬勉變為一福祿兼得的豈弟君子。卿士們對王德性之信任和嚮往，如「莫莫葛藟，施于條枚」那樣，不絕而眾。同〈文王〉：「文王孫子，本支百世。凡周之士，不顯亦世。世之不顯，厥猶翼翼。思皇多士，生此王國。王國克生，維周之禎。濟濟多士，文王以寧。」賢士多，王國始「生」，他們是真正將文之理想具體落實並散佈於大小民事中者。賢士濟濟一堂，故使「文王以寧」。不過，周得士的最後階段，卻在歷述周家諸母的〈思齊〉中完成。在此詩中，不論是家族、先祖或名聲功業，均已無所矛盾。⁵⁵ 長幼、識與不識、古今、才與不才，均「肆成人有德，小子有造。古人之無斃，譽髦斯士」，諸卿士(或子嗣，如成人或小子)已不只是心存向慕、被君王的德性所振興起來而已(「作人」之「作」)，他們自身更因此而有所成；宗公、神祖眼見子嗣的成就無不歡悅，士人亦真心稱譽(或榮耀地被選用)。由〈大明〉至〈思齊〉故組成「周之有天下」中得士問題的詩組。

二、四方邦國與人民(兼論友)

八詩中最末兩首〈皇矣〉和〈靈臺〉分別討論天下的另外兩個領域：四方邦國及人民。士因與謀猶或教化有關而成為有天下第一個範圍——作為王國之禎，士與周室(在位者)共同形成周之形貌與性格。相對來說，四方邦國與人民則是共體中最原始、亦最終極的對象。相較於王與士這因事之需要所形成的上下關係，他們和君之間的關係則是平等的。故如討論四方邦國問題的〈皇矣〉，也僅是闡述為政者與四方邦國間平等的友誼關係，肯定友作為君主之德行，如：「維此王季，因心則友。則友其兄，

(上接頁315)

奏」、「禦侮」視為四個雙字詞，即疏遠者來親附、先親附者率領後者來親附、奔走侍奉之臣、抵禦外侮之臣(以上為屈萬里《詩經詮釋》之白話解釋，頁462-63)，但詞性卻無法對稱。四組詞其實各包含兩個相反的態度或行為，「疏附」、「先後」顯而易見，「奔」則有奔離之意，如〈王風·大車〉：「畏子不奔。」「奏」為進獻、進告之意，如〈商頌·那〉：「湯孫奏假。」「奔奏」故為兩種不同的政治態度。「禦」為抵禦、抵抗，是對文王之政被動的防備，「侮」則為侮辱，以言行詆毀文王之政之意。

⁵⁴ 「芄芄棫樸，薪之標之」(〈棫樸〉)、「瑟彼柞棫，民所燎矣」(〈旱麓〉)，《毛傳》謂：「山木茂盛，萬民得而薪之，賢人眾多，國家得用蕃興。」(卷十六，頁107)

⁵⁵ 家族如「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。雖雖在官，肅肅在廟，不顯亦臨，無射亦保」，名聲功業則如「肆戎疾不殄，烈假不瑕。不聞亦式，不諫亦入」。



則篤其慶，載錫之光。受祿無喪，奄有四方。」上帝挑選王季而賦予天命最重要的理由，亦只因其能友。

友在〈小雅〉中亦相當受重視，如〈鹿鳴〉、〈彤弓〉對嘉賓到來之喜悅，或〈小雅〉中常見的宴飲詩，都是對結交善友益朋的肯定。又如〈常棣〉「良朋」、「兄弟」之對舉，⁵⁶〈沔水〉對兄弟、邦人諸友的慨嘆，〈小明〉等對君子、共人之嚮往……。〈小雅〉如此重視友，是因為〈小雅〉所刻劃的是一種如城市生活般人與人密切影響的生活，然而這密切性卻迥異於鄰里中的親切關係。今日都市與鄉村人際關係之對比，亦即〈小雅〉與〈風〉詩中人際性質之對比。在此現實下，尋求真誠而正面的友誼締結，便成為極迫切之事，只有友誼才可使人際關係內在而真實。此外，〈小雅〉對友的重視亦可能與詩人的身分有關，〈小雅〉多為執事階層的作品，而執事者能否為了共同的抱負相互合作，是成事的關鍵。共事者的關係實等於兄弟和友朋，如〈十月之交〉「天命不徹，我不敢傲我友自逸」中的「我友」，友在這裏已從朋友變成對共事者的泛稱了，友之正直與良善，故亦必須重視。不過，〈小雅〉的友仍只存在於個體間，仍非德性，非承懷共體之德。

相對地，〈大雅〉中王季之能友，卻已經是一種德性了，甚至是君主面對四方邦國時最重要的德性。如：「其〔王季〕德克明，克明克類，克長克君。王此大邦，克順克比。」當友僅止於個體之間，其意義是從交往時的和諧、忠信、互助、共事等來說的。但當友相關於共體、力量、家族、文化或歷史，它的意義則是使人們對此共體關係產生真正的體會和明白（「克明」）。共體之合成與真義不在前述之「王一士」關係，那只是繫於事情的需要而成者，是為了輔助或托起共體之實現而必然產生的關係，是一基礎性的結合。故在君臣關係中，所關注的為賢能、才識之實踐，或對道理、天下人民的抱負，重視的實為「事」之成與「事」之美善。而在友關係中，在意的卻是對方，以及彼此的關係。易言之，友所在意的是人及所締結的人性關係。王季能使四方明白共體之真實在友，故亦使人們對人以及由人性所成就的關係，皆能體認和實踐（「克類」）。⁵⁷友因此不僅指出共體關係之真實，同時亦使人對自身及對方（朋友）作為「人」之真實，有所共鳴。至於「克長」之「長」，其實即「長幼」中「長」所具有的德行，乃平輩關係中較年長者對幼者的扶持和照顧。而「克君」之「君」，則如君子作為人倫之核心或主體一樣，支撐和引導著所處的人倫關係。君與長同樣可以置於友關係中，同樣承擔和扶助對方，唯「君」較「長」更主動。長幼關係中，幼者能力較弱，

⁵⁶ 友朋與兄弟之意義或性質一致，友可說是處理此二關係共通的準則，如〈皇矣〉論友亦說王季能「友其兄」和「克長」般。〈常棣〉對比二者亦是為了藉兄弟之親來說明友朋之重要與友誼之真實性，非區隔二者，或是彼非此。

⁵⁷ 類，如「義類」之「類」，這裏主要指人類之類。克類因此是說人能夠以對待同類的方式對待對方，易言之，以人性及人性關係而為。

年長者對年幼者的照顧故為一種客觀需要之助，但君則是對人倫對象的自覺承擔。「克明克類，克長克君」之後，〈皇矣〉進一步提到「王此大邦，克順克比」，友的範圍從個人與親近的兄弟、友朋間，擴大為王者與四方邦國間之事。友的德性影響，亦拓展為四方邦國能和順、親睦的關鍵。

〈皇矣〉在論及邦國層面之友時，舉了一個極端矛盾的例子伐密。以伐密來闡述友，有兩個特點：一是以「伐」這樣反面的、甚至是破壞性的武力，來說明友可到達的極限；二是自「王」這握有最大力量與權位之主體，來論友甚至可在這種本毋需他者對應、⁵⁸ 不受他人力量限制的至高主體中實現。伐密故是將友的範圍和實踐主體均推至極致的一個示例。我們可以推想：在周之前的封建社會中，無論是否建立王朝政治中心(如周室)，邦國分治的狀態使各國仍保有獨立的生活型態和實體，王室或王畿亦然。各獨立邦國實際上彼此分工、共同轄理天下。因此，建立王朝並非始於摧毀上述狀態，相反地，它必須基於這個狀態，從而獲得各國之信任和向慕。如《論語·為政》：「為政以德。譬如北辰，居其所而眾星共之。」無論是王室或封國，在內政之外都須尊重他國，以整體和睦為務，換言之，必須是友的。誠然，各國仍有大小、強弱、貧富的分別，但能產生比較意識，實際上正說明了各國仍處於平行、平輩的地位。面對上者，如帝或神，人是無比較之心的。只有在設想自身原與他人相等，才會相互比較。此比較之心是在平等關係中對立友的主要心態。帝謂文王：「無然畔援，無然歆羨〔，誕先登于岸〕。」便是針對這心態而言的。「畔援」，《鄭箋》釋：「畔援，猶跋扈也。」指個體或國家自恃時的驕傲不遜；「歆羨」，《傳》云：「貪羨。」⁵⁹ 則相反地，是個體或國家自卑其小而對他人、他國的貪羨。國與國間必然存在差距，但客觀之差距並非破壞和睦的真正原因，人自己心態之畔援和歆羨才造成分裂。如密人之「不恭」與「敢距大邦，侵阮徂共」，⁶⁰ 便與上帝「無然畔援，無然歆羨」之教誨相反，既抵拒大國又恃己力侵侮小邦，實無法與他人相共。文王伐密須氏故是伐其不友之惡。上帝教文王「誕先登于岸」，便是欲其擺脫相較相爭的混沌視界，率先登于高處而獨立自己。⁶¹ 使文王得以如上帝「臨下有赫；監觀四方，求民之莫」般，因登高臨視而對整體客觀了然，由此而能獨立、主動，作為君、長承擔、懷抱邦國而友，始真正發皇(「皇矣」)。友故為王者面對四方邦國之最重要德性。

在土、四方之外，天下的另一個領域則在〈靈臺〉之「民」上。人民是王、土、四方中唯一無需主動對此共體履行任何責任者，也因此，人民往往也只是分散地、被

⁵⁸ 指不需他人之善意回應(如協助和合作)，便能憑藉自身力量在對方身上達成所願，亦不必仰賴友便能成事。

⁵⁹ 卷十六，頁110。

⁶⁰ 「恭」字在這裏或可視為「共」字來講。參見上文注20。

⁶¹ 岸，《詩經通解》：「岸讀為岸。《說文》：岸，岸高也。」(頁202)

動地按其感受，自然地反應，對其他三者(尤其是王)或好之，或樂之，或避之唯恐不及。故在〈靈臺〉中，作者為傳達文最終之理想——樂，便不再自王這一方面的努力，來談共體的悅樂；相反地，〈靈臺〉是從人民主動協助君王興樂、樂見君王之樂等事情著筆：「經始靈臺，經之營之。庶民攻之，不日成之。經始勿亟，庶民子來。」藉此強調人民的悅樂，及其對王者作為的完全接納與肯定。「周之有天下」，故是直到「庶民子來」時，方告完成。易言之，直到人民亦自覺與在位者一體共樂時，始真正有天下。有天下非個人對天下之擁有或佔有，有天下實際上是說：天下賢士、邦國，甚至連人民都依慕自己，共同地期盼整個共體的富庶安康，彼此內在而各行其份地締結在一起。

文之領域——天命、神、人

〈文王之什〉八詩表面上以有天下(士、邦國、人民)的進程所組成，這是從共體的角度來說的，關於文本本身所承擔的領域，則指出天命、神、人三者。

除了人之外，天命與神明顯是在上的價值或對象，因此，面對它們時若不是採取卑屈或對抗等負面方式，也只能以三種正面態度來對待：或敬畏，或樂於對象，或反身致力。末項反身致力，是在自身之位置上，以上者之態度和作法(師效上者之態度和作法)來面對和處理自身之事。我們因此可以在天命和神詩組中，分別看到此三種不同的態度。如天命領域裏，〈文王〉之「畏天命」；「天命」所呈現的性格是「上天之載，無聲無臭」，是「天命靡常」、「駿命不易」的，文王故只能「永言配命，自求多福」，以其勤勉、誠敬來對應天命。但在講述「樂天命」的〈大明〉篇，只有殷商遭遇「天難忱斯，不易維王」的境況，周則是「天位殷適，使不挾四方」之「殷適」，並且「有命自天」、「聿懷多福」。詩中之嫁娶、生子、或周家軍旅之朝氣英揚，皆流露出〈文王〉中所未見的歡樂與希望之情，故為樂天受命。〈緜〉則不再提及天命，然而古公亶父「聿來胥宇」、「築室于茲」、「俾立室家」，卻和〈皇矣〉中上帝「監觀四方」、「乃眷西顧，此維與宅」無異。

於神所提領的詩組中，同樣亦存在這三種態度。〈棫樸〉裏辟王行祭禮之「濟濟」與「勉勉」，皆對應著〈文王〉之敬勉天命。〈旱麓〉言君子「豈弟」，又有「黃流」、「清酒」等祭神後之歡慶，加上「干祿豈弟」、「福祿攸降」、「神所勞矣」、「求福不回」等語，則近似〈大明〉的樂天受命。而在〈思齊〉中，固然有「惠于宗公，神罔時怨，神罔時恫」等句，但神只是周家諸母惠愛的對象之一，異於〈棫樸〉和〈旱麓〉對其專注之崇敬。宗公(神)、兄弟、家邦、宮廟、成人、小子、古之人，甚至士，俱為〈思齊〉之對象。這些對象，廣義地說，亦即周家上下、古今、長幼、親疏之整體，諸母故是仿同宗公先祖對整個家族的佑護和教育而已(故是「惠」，而非崇敬般地追求)。〈思齊〉之諸母與〈緜〉之古公亶父，巧合地分別以母與父為主體，似亦說明了當人致力自身而等同於上者時，必有如父如母之心懷。

文第三個領域——人，則沒有這種明顯的在上性，故面對人時，亦無畏、樂的態度區分。不過，《詩經》仍象徵性地將畏與樂對比出來，如〈皇矣〉「不識不知，順帝之則」之順畏，及〈靈臺〉「庶民子來。……虞業維縱，賁鼓維鏞。於論鼓鐘，於樂辟廡」之樂。所依順而敬畏的為「帝之則」，所樂者則為一般人民之親近與情感。所畏與所樂之對象，是為政者致力於人事時仍須順從的原則和終極。

天命、神、人說明了文的依歸，指定著周文的方向，但何以是這三者？它們對文（人為之創制及其他一切制作之環境）的意義是甚麼？天命、神、人都是極限性的範圍：天命之絕對與不可更易，如人類及其共體存在中至客觀的現實；神作為先祖，是精神嚮往中所能信靠、依託之至高者，亦是對生命根源至深的記憶和情感，神所代表的無非是人類主觀心靈之終極；而人，則對比天命之客觀現實、神之主觀心靈，為人類向外所能面對的最真實而具體的對象，甚至是人一切生活內容、創制與悅樂之來源。三者說明了文涵蓋層面之廣，及創制者能力或影響力之大。但反過來，從其各自所具有的性質而言，它們同時也是對創制者的約束。

天命約束的是人的意志與能力。人均有其性格、愛惡，以至於不同的才幹和際遇，人便憑藉自己所擁有的，追求自己所以為美好或對確的，然而，天命卻是在人所以為的目的與途徑之外，更客觀而人必須承受的現實——天所賦予之命。孔子「五十而知天命」，⁶²此客觀之命甚至是在盛年之後（如五十），人始能正確地認知的。即使如孔子，其早年的生命亦同樣在不完全意識到客觀上最終能成就的狀態中，盡其嘗試與努力的。人很少能完全按照自身之設想實現生命，人亦很少能承受在諸多偶然經歷後所實現的命之事實。天命便是在個體不斷之自覺努力與對客觀現實之承受之間所出現的命。作為文之第一個領域，天命因而是教導創制者正視這人之意欲與力量的界限。這是說，文之制作首先便不是單純個人意欲與力量之事。或更簡單地說，文之制作雖必出於至高主體（如君），但卻是無關此主體個人之任何方面的，無論是性情、才幹、智識與價值觀均然。文王畏天命而始終勤勉敬慎，之所以畏、勉與慎，因天命非在自己所以為中、非在個人意圖中，作為命，它是客觀如外在之現實的。

若天命以其客觀性約束創制者，那麼，神所提示的則是主觀的一面，如情感與嚮往等，並且體現為對時間和價值的限制。神作為先祖，人們對其的情感實際上也就是對已逝去的時光的情感，此對過去之回望，包括對人類歷史曾經實現或期盼的各種善美之懷念、對現今與未來之所以可能的感謝。故舊的、先人所曾努力的、先人所承擔的、先人為後嗣所慮的，因而是人主觀上所應崇敬的價值。簡言之，以對過去之情感作為情感之深厚，以曾經切願過的心志作為今人珍視之心志，非面向未來或現世的。因對後者的期盼，始終難免於功利心（如求成就或求獲得），並非對人類根源的內在情感，亦非對人類既有成果的承擔。

⁶² 卷二，頁11。

〈皇矣〉及〈靈臺〉所指出的文之第三個領域，則為現實中存在的人，其對創制者之約束則在：使其以共體存在為主體存在之本。如前所述，對共體的討論有「形成」的一面，如〈文王之什〉所關心的「周之有天下」問題；亦有共體「已形成」時的一面，如〈生民之什〉與〈蕩之什〉所探討的。〈皇矣〉之四方邦國及〈靈臺〉之人民，則從既有之共體著眼，論共體的重新形成。換言之，此時之共體是對力圖建立一新共體的主體而言，制約力最大亦最為明確的共體，其存在現實是最被強烈意識到的。四方、人民，和士不同，士獨立自覺地面對在位者之有道、無道，前二者關心的則首先只是自身的生活和感受。為政者若不是因為暴戾而危及二者的既有存在，是極難撼動其心的；同樣，若為政者之作為未能達到生活與感受之真實時，人民和邦國也只會將其言行置之於度外，無所共鳴。人領域故使創制之主體真正認知到共體原初之人性需要和意義。

文之實踐

文在三個領域中的實踐，則可說明文以何途徑建立，及其落實後所呈現的具體形貌。以下補充之。

就天命部分，《詩經》指出三個實踐層面：(一) 歷史，如〈文王〉中所儀刑、借鑒的文王和殷商；(二) 〈大明〉所兩次提到的婚姻；(三) 〈駉〉之築室。詩人透過個別的人物事例，說明相關的文明經驗、生殖與教育、生活型態等問題，它們均是人文建制中最大且最為根本的層面。〈文王〉之文王與殷商，不僅代表配命問題上正、負兩種類型，同時，作為先王和歷史陳跡，他們成為民族面向未來時必然回望和反省的對象，成為對人類生命之事實(限度)與可能性的全部意識。文王和殷商展示了歷史，而歷史是人文在時間積累中所成就的法度，是民族經歷無數經驗教訓後所形成的對天、天命等至大整體與生命的體認。〈大明〉的兩次婚姻，則是欲藉男女真誠相好之結合，說明共體締結本應有的內涵，及最原初的兩個目的：生殖和教育。後二者必須結合起來看，如王季與大任結合而「生此文王」，文王與太姒的「篤生武王」，文、武二王皆有深厚的教養。生殖與教育出懷善德的子嗣，是男女及人群結合至首要的目的，而文之傳遞、厚實與發展，亦才是人類可以延續和臻於善美的基礎。〈駉〉古公亶父之築室，則表達對存在之客觀需要與良好生活型態的設想及謹慎。如果天命所指的，乃文創制過程之客觀層面，那麼，此三項實踐途徑所代表的客觀意義有二：(一) 歷史所代表的人類過往之事實、生活型態所代表的人類當下存在之事實、生殖與教育所代表的人類未來前景之事實。(二) 歷史所代表的時間之客觀、生活型態所代表的空間之客觀、生殖與教育所代表的人性(生理與心)之客觀。除歷史外，其他兩個實踐途徑，均在以下的神、人詩組中被進一步地說明和轉化。歷史不需說明，因早已證驗。

神詩組之主軸則在「作人」(見〈棫樸〉與〈旱麓〉之「遐不作人?」)及〈思齊〉所提到的母教。二者皆延續〈大明〉的教育主題。〈大明〉透過兩性婚姻指出文之兩種教育

簡良如
版權為香港中文大學中國文化研究所所有
未經批准 不得翻印

類型：男性與女性。⁶³ 在男性部分，作為父教，所採取的教育方式和目的在德行（「行」），如「乃及王季，維德之行」及文王之「長子維行」。女性所能提供的教養，則繫於女性自身的背景、性格、習慣，或任何有關她之養成環境之內容。如詩人形容太姒時所言的「纘女維莘」，因她是由莘國養成的女性，故其德行必能「文定厥祥」。又或如二章中關於摯仲氏任（大任）的描寫：「摯仲氏任，自彼殷商；來嫁于周，曰嬪于京。」大任之身家（摯仲氏）、國度（殷商）均須強調。《詩經》類似的例子亦多，如〈召南·何彼襪矣〉「平王之孫，齊侯之子」、〈衛風·碩人〉「齊侯之子，衛侯之妻，東宮之妹，邢侯之姨，譚公維私」，或自反面立言的〈陳風·衡門〉「豈其取妻，必齊之姜？」、「豈其取妻，必宋之子？」等。這對女性教育背景的重視，同時說明了：女性之文雅莊重，及其於生活中所實現之美與善良，是女性之所以動人而能教人之本。男性則不同，人們是從他的不止奮鬥中，為其卓絕不屈的心志而動容。男性之教因此必須由致力德行的主體心志來引發。故〈小雅·斯干〉祝福新生男兒時，也只說：「其泣嗶嗶，朱芾斯皇，室家君王。」以泣聲之大、中氣之充沛，預視男子日後心志之自主與行為之勇毅，如君王般足以引領家族。對女兒之期許則是「無非無儀，唯酒食是議，無父母詒罹」。「無父母詒罹」是說：女性不應敗壞父母所給予之教養，使父母憂心或蒙羞。女子以其性情、言行，承繼父母所提供的人文修養，即使因心思或生活範圍的限制而未能更加發展這些教養內容，但若不自以為是地逕行否定、不妄論斷價值事理（「無非無儀」），⁶⁴ 她仍是可以用憑藉自身（內在性情的寬厚與外顯之莊雅溫柔）來使之具體成熟的。女性只操持家事（「酒食」），但她卻通過對家庭的愛護，維繫著家庭、完成家庭對人內在的扶持和教化。女性使文明不再只停留於如男子之心志般、僅是一種切願和行動之力量，更使它們具體地透過她自己而完整實現出來，從而成為進一步發展的始點。若男性是文之創造者，那麼，女性便是實現男性一切創作心靈、力量與文明背景的塑像，是使文能夠真實、能夠被反省，甚至能夠為人所愛、所以為美的原因。此為〈大明〉所示男、女兩種教育類型之意。

男、女二種教育類型，除了內容差異外，也牽涉到不同的教育途徑：男性以對人刻意之栽培（「作人」）作為教育方式，如〈棫樸〉和〈旱麓〉中辟王與君子帶領諸士所行的祭祀和行邁，均非日常之事，而是對神或共體天下的致力。女子之教則不然，如〈斯干〉「唯酒食是議」，女子以日常中的作息與態度（如對家庭之事之用心）自然而然地教人。更貼切地說，女子之教來自養育，即與生活相結合的教育，而非藉任何個

⁶³ 如此理解男性、女性及其類型，固然與當時的生活實況有關，但此二型態確實亦是人類性情上至為明晰的兩種類型。若教育本是為了人、人文而教，那麼，人與人直接的接觸與影響，便將是教育唯一的真實途徑。而人對他人最具體、恆久的影響，則從其人自己究竟是如何的、表現得如何的而來。此《詩經》以性情類型作為教育類型之因。

⁶⁴ 儀，傳統解釋為「議論」之「議」，亦可按原字解釋為外在的形式表現。無儀因而也可以指其教養不徒淪為外在儀節而已，更有真實的性情。

別或特殊的行動而教。如〈思齊〉，即使對應〈棫樸〉、〈旱麓〉的祭祀與行邁，而亦描述對神和家邦的正面影響，但這些影響實非養育的動機。「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」，神之無怨、恫，及寡妻、兄弟、家邦種種之受益，實也僅因諸母對宗公之惠而已。惠，如〈民勞〉詩之「惠我中國」、〈瞻印〉之「瞻印昊天，則不我惠」，當釋為「愛也」，⁶⁵但它並非敬慕、神往之愛，而是由溫柔、仁慈之性情所流露之愛，甚至是強者、上者對弱者、下者的寬諒和施予，如《論語》「恭寬信敏惠」之「惠」，⁶⁶迥異於〈棫樸〉和〈旱麓〉對神的態度。〈思齊〉對神的愛（「惠」），只是母性般的惠愛，如其亦惠愛家庭中其他人物那樣，源於女性自身溫厚、善良的性情。易言之，男性以對美善的心志嚮往，興發人（「作人」）而教，女性之教則直來自她本身。男女之教作為文之實踐，因此說明了人文形成的幾組對比：動與靜、力行與體現、創造與成熟、對象與自身……。而人文，便是在此對比之交替中發展和實現。

至於人所提領的詩組，則以友與樂為實踐途徑。關於友，前已有述，這裏僅就樂簡短說明。樂問題見於〈靈臺〉。〈靈臺〉與天命詩組中之〈緜〉的關係，正如〈棫樸〉、〈旱麓〉、〈思齊〉對〈大明〉男、女教育類型之引申般，亦基於〈緜〉而與土木興建有關，都是文具體可見的作品。不過，二者之經營目的卻不相同：〈緜〉是為了存在需要，但〈靈臺〉進一步關係到善美價值，⁶⁷即「庶民子來」而致之共體整體之樂。簡言之，〈緜〉基於客觀道義，〈靈臺〉則本於人性嚮往之美與善。如〈靈臺〉中人民因君主之樂而樂，黽勉攻營靈臺；君主亦因庶民與己如父子般（「庶民子來」）親近融洽而樂。其樂之無憾更：「王在靈囿，麇鹿攸伏；麇鹿濯濯，白鳥翯翯。王在靈沼，於物魚躍。」禽鳥魚獸似亦能分享其情，如天地萬物均融和共鳴般。〈靈臺〉君民、天地同樂，故善美。〈靈臺〉在末二章提及音樂，這是因為音樂與靈臺一樣，亦是為了悅樂和善美而作。

歸納天命、神、人及其最終之實現，我們可以對文之創制形象有如下的的小結：（一）對應天命的客觀性，其制作應以存在道義為首要之務（〈緜〉）；（二）對應神之主觀，人一切情感與價值之追尋，最終亦必須由人自身所實現（〈思齊〉）；⁶⁸（三）對應人之既存性，文應不止於俗成價值或利害計較，更應以美善為其嚮往，親近（「友」）美善、樂於美善（〈皇矣〉、〈靈臺〉）。以上，我們結束對文的簡短介紹。⁶⁹

⁶⁵ 《毛傳》注〈褰裳〉（卷四，頁34）及《鄭箋》注〈民勞〉、〈瞻印〉、〈烈文〉皆謂：「惠，愛也。」（分見卷十七，頁119；卷十八，頁132；卷十九，頁135。）

⁶⁶ 卷十七，頁76。

⁶⁷ 屈萬里《詩經詮釋》按：「靈、令古通，善也。靈臺，善美之臺也。」（頁476，注2）

⁶⁸ 神詩組中對應〈靈臺〉與〈緜〉者為〈思齊〉，詩裏實現文而具體可見者，是具深厚教養與美好性情的女性——周家諸母。非作品，而是人。

⁶⁹ 以上所論各項間仍有相互影響或配合之關係，如教育與得士問題的結合、天命、神和士階層的重疊等，本文暫略不論。



結 論

如前所述，《詩經·大雅》對文的討論分為兩個階段：一是〈文王之什〉所講論的文之建立問題，這包括文執行時的領域、價值與途徑；另一個階段則是從文形成後共體之一體和分裂，進一步討論「文與共體」及「文與創制者」的對應。文與共體之對應問題，見〈生民之什〉；文之創制者應具備甚麼樣的主體意識、人格，則見〈蕩之什〉。共體與創制者，一為文之客體，一為文之主體。〈大雅〉故是以三個篇什完整地討論文的內容與實踐、文之客體、文之主體。

本文僅簡略地將此三部分列示出來，還有待更深入的考察。作為全文的總結，我們只想就〈大雅〉所切入的角度再做一點補充。文作為人最高的制作，並成為其他一切制作的基礎，它代表著周對人類文明及其性格的全部理想。從以上對〈大雅〉篇什的討論中，我們能見周文之意義嗎？〈大雅〉的論述方式，無論是在它的對象或領域（「天下」、「君主主體」、「天命」、「神」與「人」）或具體的實踐途徑上（如以「性別」作為教育的類型，或用「征伐」這樣極反面的形式來解釋「友」），都有一種極致性，以求符合文作為最高制作及其他制作基礎的特質。然而，另一方面，〈大雅〉也不斷地強調人文主體的有限性，如在「天命」、「神」、「人」領域中人必須承認的分際；或對比沈湎於酒、秉義類的殷王，〈雲漢〉中周王憂旱求告的沉重心情；或在教育上採取「男」、「女」相互交替的方式進行，個別的教育型態仍不足以使文完整地傳承下來……。此「極致」與「有限」的重疊，說明了甚麼？簡單地說，這正指出人在面對理想與實踐時的真實情況：人可以對人及其創制抱持多遠大的理想？人又可以用甚麼方式追尋這理想的實現？或更進一步，究竟甚麼樣的理想才是人最真實的理想？實現到甚麼程度才會安心和滿足？……。極致與有限的重疊，心與行之真實，就像人的生命努力一樣，這也就是周文對人類一切制作的設想了。〈大雅〉之文所開啟的，即人文之世界而已。





The Concept and Domain of *Wen* in the “*Daya*” Section of the *Book of Songs*

(A Summary)

Chien Liang-ju

The present study aims at an investigation on the concept and domain of *wen* 文 in the “*Daya* 大雅” section of the *Book of Songs*. *Wen* means “humanities,” and the *Book of Songs* names *wen* only those creations of man that are from the hands of the virtuous, and the most representative of all is the *wen* from the Zhou 周 dynasty. This article therefore aims at discussing, through interpretations of some of the poems of *Daya*, several themes that have connections with *wen*: man’s true subjectivity, the meaning and the upholding of communities, the value of civilisations, etc. The author has included in her study problems like the right paths for the formations of civilisations, e.g. the problem of marriages, the differences between the education of males and females, etc. in her present work.

