

風與草

——《尚書》，

喻中 著

孔子以來
歷代核心教科書
之現代解讀



香港中和出版有限公司
Hong Kong Open Page Publishing Co., Ltd.

自序

本書是一本甚麼樣的書？嚴格說來，本書不是關於《尚書》的學術研究，至少不是通常所說的那種學術研究。因為，沒有訓詁，沒有校勘，沒有箋註，甚至沒有區分今文《尚書》與梅氏的古文《尚書》，甚至也沒有刻意追求對原文的準確翻譯——海德格爾就反覆強調過，準確的譯文有時候對真正的義理根本就撓不著癢處。

本書是關於《尚書》的讀書筆記。所讀的本子，是現代通行的清代「十三經註疏」本。這個本子中的《尚書》共有五十篇——其中，有四篇分別拆成了「上」、「中」、「下」，這樣算起來，就是五十八篇。每讀完一篇，就記下自己的所思所想。日積月累，等到《尚書》讀完，筆記也就存下了五十篇。本書就是這些讀書筆記的彙編。

為甚麼要讀《尚書》？因為它是中國現存的最古老的歷史文獻。自從孔子編出它的「第一版」之後，就一直流淌在中國的歷史長河中。想當年，孔子就拿它當教材，培養他的三千弟子。從漢代開始，它作為居於權威地位的教科書，長期備受推崇，數千年間，一直充當了塑造中國心靈、中國固有文化的核心經典。因此，要真正讀懂中國，讀懂東方文明世界，尚書是起點，是鑰匙，也是一座繞不開的津渡。

《尚書》是一部甚麼樣的書？它其實就是一部王室檔案的選編。從時間上看，它上起傳說中的堯帝，

下至春秋時期的秦穆公，主要反映了這個時期若干代表性君臣的代表性言論——偶爾也記錄了他們的一些行跡。君臣們的言行雖然指涉甚廣，內容宏富，但幾乎都聚焦於一個共同的主題，那就是政治——政之道與治之術。

本書為甚麼題名為「風與草」？選擇這個標題的原因在於，《尚書》各篇反覆論述的政治關係，其實就是風與草的關係：君主為政之德若風，小民從化之德如草，加草以風，無不倒伏；彷彿化民以德，無不追隨。因此，「風與草」，實為「君與民」的隱喻。以「風與草」為題，旨在凸現古代政治關係中的兩種角色。

為甚麼寫這本書？寫下這本關於「書」的書，寫下這一系列讀「書」筆記，寫下關於《尚書》的點滴體會，絕不敢「代聖人立言」，更不敢奢望「為往聖繼絕學」，只希望通過這樣的方式，走進《尚書》所描繪的蒼茫世界，在那裡，回望華夏文明的童年與故園，想像一種文明秩序在初生時期的黑白身影。

喻中

二〇一一年八月

目錄

虞書

《堯典》——東方文明的「創世記」…………… 15

《舜典》——舜的政治生涯…………… 20

《大禹謨》——禪讓的背後…………… 27

《皋陶謨》——堯舜時代的思想導師…………… 34

《益稷》——政治中的服飾與音樂…………… 40

夏書

《禹貢》——天下體系的形成…………… 47

《甘誓》——禪讓制的終結…………… 55

《五子之歌》——最早的盛世危言…………… 61

《胤征》——槍桿子與刀把子…………… 67

商書

- 《湯誓》——革命的理由……………75
- 《仲虺之誥》——輿論控制與危機處理……………81
- 《湯誥》——德性政治與暴力政治……………87
- 《伊訓》——思想導師與政治領袖……………92
- 《太甲》——能否馴服君主……………97
- 《咸有一德》——信念的力量……………101
- 《盤庚》——君主是政治的發動機……………106
- 《說命》——賢相造就聖君……………112
- 《高宗彤日》——國家與祭祀……………117
- 《西伯戡黎》——漂移的天命……………122
- 《微子》——政治敗亡的路線圖……………127
- 周書
- 《泰誓》——政治法律化的成功嘗試……………135
- 《牧誓》——天人合一與道法自然……………141

《武成》——安邦定國的總章程	146
《洪範》——占卜是一種統治技術	153
《旅獒》——誰在宣揚「以德服人」	159
《金縢》——被誤解的周公	164
《大誥》——政治動員的藝術	170
《微子之命》——貴族精神與貴族氣象	175
《康誥》——德與罰的糾纏	180
《酒誥》——政治生活中的理性與激情	186
《梓材》——政權的倫理基礎	191
《召誥》——德的三張面孔	196
《洛誥》——教父政治	201
《多士》——決戰豈止在戰場	206
《無逸》——模範君主的肖像	211
《君奭》——聖君賢臣的誘惑	215
《蔡仲之命》——恩惠政治	220
《多方》——政治蓮花寄生的那片淤泥	226

《立政》——天下的所有權與經營權	232
《周官》——西周政制體系	237
《君陳》——風與草的隱喻	242
《顧命》——政治就像戲劇	247
《康王之誥》——旭日初生時	254
《畢命》——政治的核心技術	260
《君牙》——教化之治與法典之治	265
《冏命》——臣僕不能承受之重	270
《呂刑》——周穆王的法治理念	275
《文侯之命》——西周末年的五大矛盾	280
《費誓》——方伯體制的利弊	287
《秦誓》——為政在人的困境	293
主要參考文獻	299

虞

書



《虞書》是《尚書》的第一部分，是反映五帝時期的文獻。五帝時期，大約從公元前二十六世紀開始，至公元前二十一世紀初結束。五帝，即黃帝、顓頊（zhuān xū）、帝嚳（kù）、堯、舜。其中，堯亦稱唐堯，舜亦稱虞舜。當然，《虞書》並未反映五帝時期的全部歷史，它只反映了唐堯、虞舜時期的歷史，即五帝晚期的歷史，時間大約在公元前二十二世紀至公元前二十一世紀初。

在《虞書》記載的歷史階段：唐堯命羲和觀測天象，制定曆法；洪水肆虐之際，唐堯命鯀（gǒn）治水，九年不成；虞舜把共工流放到幽州，把驩兜流放到崇山，把三苗驅逐到三危，把鯀流放到羽山；大禹受命治水，大功告成。

《堯典》

——東方文明的「創世記」

《堯典》是《尚書》的首篇，相當於《聖經》中的《創世記》。在某種程度上，可以視為關於中國政治文明初始狀況的描述。以時間先後為序，《尚書》分為四個部分：「虞書」、「夏書」、「商書」、「周書」。《堯典》記載的唐堯本是「前虞舜」時代的人物，從理論上說，可以另闢「唐書」予以安置。但是，在《尚書》的結構體系中，並沒有「唐書」，《堯典》只好寄身於「虞書」之中。當然，這樣的安排也自有其道理，因為，《堯典》的主角雖然是唐堯，但《堯典》的作者卻是虞舜時代的史官。因此，《堯典》是後代史官對前代政治人物的追述。

《堯典》的內容主要在於描述堯的德與行。其德之美被概括為：「欽明文思安安，允恭克讓，光被四表，格於上下。」其中，「欽明文思」是四種內在的道德品質。按照鄭玄的解釋，分別是指：敬事節用（欽）、照臨四方（明）、經緯天地（文）、道德純備（思）。當然，也有人把「欽」解釋為「威儀表備」。將這四種內在美德踐之於行，堯又顯示出誠信、勤勉、善能、謙讓的品質。其實，這些德性與品質，無論是內涵還是外延，都是比較含糊的。在一定程度上，與其說它們是堯的品質，還不如說是一個理想的政治領袖應當具備的品質。正是因為有這樣的德性、品質，所以天地之間，四面八方，都充滿了

堯的光芒與恩澤。由此，我們就可以看到一個具有神奇魅力的政治領袖的形象。這種政治形象的核心特徵不是武力，甚至也不是智慧，而是美德。因此，政治之德高於政治之智。這樣的政治形象，與柏拉圖構想的「哲學王」形象是不同的。「哲學王」的意涵是「智者之治」，政治領袖應當由智者充任。但在《尚書》中，政治是「德者之治」，政治領袖的首要品質是德性。

正是因為堯是美德的化身，具有先知的地位，所以，他能夠創造性地建構這樣一種具有文化個性的政治形態：通過發現、甄別、任用有德之士，發揮他們的輔佐作用，首先使「九族」趨於和睦。所謂「九族」，鄭玄認為是從高祖到玄孫，共九輩人。在這裡，當然不是指九輩人之間的和睦，而是指在九世之前屬於同一個祖宗的整個大家族，都能和睦相處，或者說，是泛指宗族內部的和睦。但這只是第一步，在宗族內部和睦的基礎上，還要使百官群臣知德義、講禮法，進而協調萬邦諸侯，使天下所有的百姓都能夠變得友善和睦。這就是唐堯建構的政治秩序：通過自己的美德影響自己的家族，通過自己的家族影響百官群臣，通過百官群臣影響各地諸侯，通過各地諸侯影響民眾，這裡的「影響」，其實就是「教化」、「治理」、「調整」。這樣的政治秩序及其建構方式，與費孝通在《鄉土中國》一書裡所講的「差序結構」一詞，庶幾近之。這就彷彿一塊石頭丟進水裡，激起一圈又一圈不斷往外推的波瀾；堯就相當於那個不斷擴散的同心圓的圓心，甚至就是激起波瀾的那塊石頭。波瀾所及之處，都是教化所及之處。由於堯的美德的無限豐厚，因此，他激起的波瀾將無遠弗屆，所有的人都會直接或間接地受到堯的教化而趨於和睦。這樣的政治形態意味著，理想政治的唯一動力就是那個唯一的領袖，他澤被四方，澤被萬世，他的美德比他所有人都高，其他所有人都是被動的，都要接受他的恩澤。一言以蔽之，政治領袖是政治的發動機。

那麼，堯的政績到底有哪些呢？《堯典》列舉了以下幾項。

首先是主持制定曆法。他讓羲氏與和氏，小心地記載天象，推算日月星辰的運行規律，編成曆法，

昭告天下。他的具體安排是，讓羲仲住在東方，等待日出，測定太陽升起的時刻，根據晝夜長短，確定仲春；讓羲叔住在南方，測定太陽在南方的運行，以確定仲夏；讓和仲住在西方，測定太陽西落的時刻，以確定仲秋；讓和叔住在北方，觀察北方太陽的運行情況，以確定仲冬。根據這些人收集的信息，堯公佈了曆法，以之規定百官眾臣的職責。

在這裡，「曆法」就是「立法」。主持制定曆法就是主持立法。如果沒有曆法，任何政治秩序和社會生活秩序都無法形成，時間不能測度，歷史不能記錄，意義也無法凝聚。因此，曆法乃是最具基礎性的法。《堯典》敘述堯的功績，首先敘述他主持編制曆法，確實大有深意。在人類歷史上，制定曆法、規定時間的人，往往就是最有影響的人。在古代中國，堯既然被尊為最初制定曆法的人，那麼，在象徵的意義上，他就成了創造「歷史」的人；在他之前，中國沒有明確的時間概念，「不知今夕何夕」；在他之後，時間清晰了，歷史覺醒了。對於曆法的意義，寫《堯典》的虞舜時代的那些史官未必有清醒的自覺，但是，他（或他們）在堯的諸多聖跡中首先記載了這樁事，而且還不厭其煩地敘述了相關細節，這就意味著，先民們對輕與重的把握已經達到了相當精準的程度。

接下來是人事問題。堯與群臣重點討論了兩個方面的人事問題。一是挑選執掌曆法的官員，二是尋找一個行政方面的助手。

關於執掌曆法的官員人選，有人推薦了堯的兒子丹朱。但堯不同意，他認為，自己的兒子不踏實，信口開河，又好跟人爭辯，不是合適的人選。關於行政助手，大臣驩兜推薦了共工，說他在治水方面已有一定的成績。但堯並不認同，他認為共工陽奉陰違，表面恭敬，內心輕慢，不是合適的人選。堯認為，眼下洪水滔滔，生民最關心的就是解除水患。然而，誰是治水的最佳人選呢？群臣們又說：最佳人選是鯀。但是，堯還是不能認同，他認為，鯀不能履行職責，將有損於整個邦族。但群臣們強烈要求：給鯀

一次試用的機會吧。也許經過了一段時間的僵持，堯作出了妥協。他把治水的重任交給了鯀，並囑咐鯀好好幹，一定要謹慎行事。但是，經過九年的試用，證明鯀確實不行。

這段敘述表明，堯不願讓自己的兒子出任曆法方面的主管官員，沒有任人惟親。這樣的解釋顯然有助於樹立堯的完美形象。至於行政助手的選擇問題，群臣先後推薦的兩個人選，堯都不認同。一方面，這說明堯善於識人、察人，很早就看出共工、鯀都有致命的缺陷，都不適合擔當大任。但另一方面，我們也不能說群臣都是傻子。群臣舉薦共工與鯀，很可能是群臣充當了他們的代言人。特別是對鯀的任命，堯是不情願的，是在群臣施加的壓力下作出的政治妥協。這說明，鯀在決策層中，具有相當大的影響力，已經獲得了普遍性的支持。他的支持者如此眾多，以至於堯都被迫屈從。鯀的這種政治影響力，與他的兒子禹在後來的崛起，絕不是沒有關係的。此外，還有一點也值得注意：在堯的時代，最迫切、最現實的公共事務就是治水；誰能治水，誰就是最能幹的政務官員。中國政治（思想及其實踐）與水的關係，在此算是打下了一個伏筆。

再來看《堯典》敘述的最後一個事件：傳帝位於虞舜。

到了晚年，堯召集四方諸侯長老，討論政治繼承人問題。堯說：看一看，你們誰能繼承我的帝位？各方諸侯長老都謙遜地表示，自己德性不夠，沒有資格繼承大位。堯又請大家隨意推薦，哪怕是推薦地位卑下的人也可以。結果，大家推薦了尚未娶妻的舜。舜好在哪裡呢？原來，舜有一父一母一弟，父親心無德義，母親說話不誠，弟弟傲慢不善，置身於「三惡」之間，舜始終都能夠以至孝、德性與他們和諧相處，不斷把他們引向善的方向，使他們不至於過於奸惡。這就是舜的長處。

聽了大家的介紹，堯承認舜是個不錯的苗子，可以試試，以觀其行跡；他既然是單身漢，不妨把自己的兩個女兒娥皇和女英嫁給他，觀察他迎娶二女的法度，從他治家的水平看他治國的能力。於是，堯

把兩個女兒下嫁到鳩水灣，做了舜的妻子。經過一段時間的觀察，堯對舜很滿意。他的結論是，舜能夠修己行敬以安人，可以擔當大任。

敘述到這裡，《堯典》戛然而止。堯的結論，意味著唐堯時代的行將結束與虞舜時代的漸次展開。

分析堯與舜之間的權力交接，可以發現，在這個過程中，舜的德性起到了關鍵性的作用，他依靠自己的孝道、品德，能夠跟惡人相處，能夠感化惡人，能夠使惡人向善。這種僅見於家庭範圍之內的具有道義性質的支配力與影響力，就是充當政治領袖的最可靠的潛力與資質。舜就是因為這種道義能力，脫穎而出的。與舜相比較，各方諸侯長老在表達謙抑的時候，也是在德性方面做文章，稱「自己德性不夠，不足以高居帝位」云云。此外，還有一個人也不能不再次提到，那就是堯的兒子丹朱，他對帝位其實是「有想法」的，居然沒有得到父親的應允。堯為了天下之利，拒斥了自己的兒子，選擇了舜作為自己的政治繼承人。

讀完《堯典》，歷代讀者都可以獲得這樣一些信息：舜獲得帝位，是因為德性，他的德性受到了堯和各方諸侯長老的普遍認同；堯選擇舜，是因為天下能夠「得其利」，是為天下人著想的聖王之舉。不過，在獲得這樣的結論和印象之後，我們還必須意識到，這些信息，這些結論，都是舜的史官試圖傳遞給我們的。這些沒有署名的史官，他們到底想說甚麼呢？他們的意圖到底是甚麼呢？

《舜典》

——舜的政治生涯

《舜典》是《尚書》的第二篇，敘述舜的言與行。

青年時代的舜屈居於庶人階層，但是，他的血統還是很高貴的。他是五帝之一顓頊的第七世孫。他是因為「德性」為堯所知，並成為堯的繼承人的。《舜典》用八個字概括舜的美德：「浚哲文明，溫恭允塞。」意思是，舜有深智文明溫恭之德，信義充實上下。這樣的德性較之於堯，大致屬於同一種類型，只是在用詞上，神聖的色彩已經有所減弱。舜的這種德性就像閃光的金子，不可能長期埋沒，終於上聞天朝，受到了堯的徵召。

在正式即位之前的考察試用期，舜有幾項頗為出色的表現：第一，選擇高辛家族的八個人作為助手，在天下推行他喜歡的五種教義——父義、母慈、兄友、弟恭、子孝。結果，這些教義受到了普遍的遵從，沒有發生違命對抗的現象。第二，作為政府首腦，他總理群臣百官，把各項事業打理得井井有條。第三，他開門接待四方諸侯，四方諸侯都肅然起敬，體現了一個政治領袖應當具備的精神感召力。第四，在他總攬各方政務期間，陰陽協調，風雨應時，毫無錯亂，表明舜之德受到了上天的肯認。看到這些政績之後，堯說話了，他告訴舜：「三年來，你在謀劃政事，我也在考察你的言行。你所說的，都做到了。你

繼承帝位吧。」然而，就在這個順理成章的節骨眼上，舜卻出人意料地表示：自己德性不夠，還不能繼承帝位。

舜的這個不同尋常的舉動，在中國歷史上開創了一個政治先例：在可以接受帝位之時，以德性不堪為由予以推辭。這是甚麼意思呢？從後世的「反覆勸進」（譬如王莽，譬如袁世凱）的表演來看，一般而論，這樣的推辭不大可能是推辭者內心的真實表達。如果這樣的辭讓確實發生過，確實是從舜開始的，那麼，舜的真實想法是甚麼呢？其一，堯還健在，自己就登上天位，是否會給別人造成急不可耐的負面印象？其二，堯還比較健康，就說要把帝位讓給自己，這是不是堯有意安排的一種試探？其三，現在沒有其他的競爭者，暫時推遲繼位的時間，也許有助於進一步提升自己的聲望和良好形象？其四，時機尚不成熟，如果馬上著手繼位，是否會造成政治局勢的動盪？其五，以退為進，退一步進兩步，是不是一種更好的政治藝術？諸如此類，不一而足。哪一種想法是舜的真實想法？我們可以猜測，但卻無法斷定。

不管怎麼說，舜還是在第二年繼承了大位。那是正月^①的一個吉日，在堯的太廟裡，舜接受了堯的冊命。不過，雖然接受了最高權力，舜還是感到不安。為了撫慰自己內心的不安，舜考察了北斗七星，又以七星對應於七種政事，結果發現，自己的繼位完全符合天意，這才放心地向上天彙報了繼承帝位之事。同時，又祭祀了四時、寒暑、水旱、日、月、星，以至於名山大川、各方神聖。祭祀完畢，又準備了公、侯、伯、子、男五個層次的璧玉，在接受各方諸侯長老的朝見時，把這些璧玉作為信物分發給他們。二月，舜到東方巡視，祭了泰山及其他山嶽；接見了東方的諸侯；議定了四時節氣、月之大小、

① 本書中所指的月份皆為農曆月份，下文不再一一註明。

日之甲乙；統一了法制、長短、容積、輕重；規定了公、侯、伯、子、男朝見的禮儀；規定了五種不同的璧玉、三種不同色彩的帛，以及活的羊羔、活的大雁、死的野雞，分別作為不同等級的貴族朝見時的貢物；在朝見結束後，又將五種璧玉退還給相應等級的貴族們。在接下來的五月、八月、十一月，舜依次到南方、西方、北方巡視，依照同樣的祭禮祭祀了南嶽衡山、西嶽華山、北嶽恆山。返回之後，又到堯的太廟祭祀。此後每隔五年，舜都要出巡一次，在四嶽召見各地諸侯，考察他們的政績，並進行表彰與獎勵。其間，他把天下分為十二州，在各州的名山上舉行祭祀大典，以證明這種初建的地方制度的正當性。

舜的這些政治行為，可以歸屬於「立制建政」。概括起來，主要有以下幾項：第一，通過祭祀，建立政治的正當性。從繼承帝位的那一刻起，舜就開始不斷地祭祀天帝、四時、寒暑、日月、星辰、山川等等。只要是超越性的事物，都作為祭祀的對象。因為，人的生命是短暫的，而那些超越性的事物卻是永恆的。祭祀那些永恆性的、超越性的對象，就是把短暫的個人生命與永恆的事物聯繫起來，使短暫的、偶然的事物有所附麗。這就類似於一粒種子，只有附著在永恆的土地上，依賴這片土地，才可能長成參天大樹；又彷彿一盞燈，只有固定在天花板上或牆壁上，才算找到了自己的位置，才可能正常地照耀。祭祀的功能也是這樣。如果沒有祭祀，一個君主就是偶然產生的，他的權力與地位都是不確定的，也是不穩定的。但是，一旦把君主與天帝、山嶽及其他永恆事物聯繫在一起，甚至作為這些永恆事物的衍生物，那麼，君主、政權、政治就被賦予了正當性，甚至也會沾染上一定程度的永恆性。為甚麼《左傳》稱「國之大事，在祀與戎」，且「祀」還排在「戎」的前面？根本的原因就在這裡。

在舜正式繼位以前，他沒有舉行祭祀活動，是因為他還沒有這個資格。那時候，代表政權舉行祭祀活動的領袖人物是堯。但在舜正式獲得帝位之後，他所採取的最頻繁的政治活動就是祭祀。祭祀的對象

主要是天帝或上天，但也不限於上天，如前所述，所有具有永恆性的事物都要祭祀。由舜開其端緒的這種現象，可以解釋後世中國人的信仰方式：儒釋道混在一起，儒家的孔子、釋家的菩薩、道家的老子甚至武聖人關羽，都成了後代中國人的祭祀對象。這種神明的多元化、兼容性，其源頭至少可以追溯到舜的祭祀實踐。

第二，如果說祭祀類似於現在的憲法序言，主要在於為政治提供正當性基礎、合法性依據，那麼，舜在繼位之初，還為憲法的正文規定了基本的條款：通過規定禮儀及其他象徵性的貢物，確立了舜的政權與各地諸侯之間的權力關係——初期的朝貢關係。甚至在政績考核方面，都作了建章立制的規定。這些內容，都可以歸屬於現代所謂的「政制」。仿照亞里士多德的「雅典政制」，似乎可以稱之為「虞舜政制」。事實上，「虞舜政制」中的若干要素（譬如，以五年作為考核週期），就已經融進當代中國的政制體系之中了。

第三，還有一個技術性的細節問題也不可不察，那就是關於曆法方面的規定。根據《堯典》的記載，堯執政伊始，就已經主持編制並公佈了曆法。但是，舜在接任帝位之後，隨即啟動了曆法修訂活動，對四時節氣、月份、天數都作出了新的規定。在曆法方面的這種改玄更張，革新正朔，絕不是一個純粹的科技問題，而是一個十足的政治問題，它具有強烈的政治象徵意義，甚至具有改朝換代的意義。現代中國人最熟悉的事例是：民國初建，隨即廢除了宣統年號，改稱民國元年；中華人民共和國初建，也馬上廢除了民國紀年方式，改用西曆，即基督教的紀年方式。更改曆法，是政治革故鼎新的重要標誌。舜的曆法修訂活動，表明他有「維新」、開創一個新時代的宏大抱負。

在法制建設方面，舜也有原創性的貢獻。他要求：一方面，要依法使用常刑。另一方面，以流放之法寬宥五刑，用鞭打的方法懲罰犯罪的官員，用撲打的方法懲罰犯罪的師儒，有些犯罪可以通過繳納金屬

銅來代替懲罰，減免過失犯罪者的刑法，膽大妄為者犯罪則依法懲處，等等。這兩個方面的規定，體現了原則性與靈活性的結合。依法使用常刑，體現了法律的原則性。其他幾種規定，都屬於對法律的變通執行，體現了法律的靈活性。這樣的法制思想及其實踐，對於現代中國的法律，也產生了相當大的形塑作用。

接下來，《舜典》還記載了舜親自處理的四個有罪之人：他把共工流放到幽州，把驩兜流放到崇山，把三苗驅逐到三危，把鯀流放到羽山。《舜典》還說，舜懲治了這「四兇」之後，大快天下人心。對此，我們可以作出兩點分析。其一，舜的處理方法，屬於「以流放之法寬宥五刑」，是一種從輕處理的靈活措施。其二，這幾個罪人需要舜親自處理，顯然都不是一般性的違法犯罪案件。其中，共工和驩兜是相互勾結的死黨。在《堯典》中，我們已經看到，當堯有意選拔一個政治後備人選的時候，就是驩兜推薦了共工。這個提議雖然遭到了堯的拒絕，但其實也可以表明：共工與驩兜結成的勢力集團已經擁有了不小的影響力，他們與舜代表的政治力量早已形成了激烈的競爭關係，他們是舜的權威的潛在威脅者。因此，當舜獲得帝位之後，就把他們分別流放到了偏遠之地：共工所去的幽州屬於北方，驩兜所去的崇山屬於南方，讓他們不再有利於結黨密謀的機會。此外，鯀也是《堯典》中提到的人物。雖然堯並不欣賞他，但由於群臣們的「力挺」，堯也只好把治水的重任交給他。這個細節說明，鯀在高層的勢力也不小，甚至比共工的份量還重，否則，他不會得到群臣們的「力挺」。鯀治水九年，沒有成績，所以沒有成為堯的繼承人——這個結論看似公允，但要注意，它出自舜的史官。因此，舜把鯀流放到東方的羽山，與鯀在高層中的勢力過大，絕不是沒有關係的。至於三苗，大致是不服王命的諸侯，所以也遭到了舜的驅逐。剪除政治上的這些威脅者、挑戰者，把他們稱為「四兇」、「罪人」，表明舜既是德性的象徵，同時更是一個鐵腕的政治領袖。



四兇服罪圖

在《舜典》的最後，敘述了舜在「後堯時代」的政治綱領與人事安排。

舜接任帝位二十八年之後，堯去世了。世人很憂傷。三年之內，全國停止奏樂。三年之後的新年正月，舜在堯的太廟召集諸侯長老開會議政。舜主要講了三點：其一，注重民食，敬授民時，不違農時。這實際上是強調民生問題。後世官員所履行的「勸農桑」之責，也許就是濫觴於此。其二，只有安頓遠方的人，才能安頓近處的人。這是一個統治方法的問題。其三，講求德性，排斥佞人，以忠信昭示於四夷，四夷一定會心悅而誠服。這是一個政治戰略的問題。這三個方面，可以視為舜在政治成熟階段的施政綱領。

在人事方面，舜任命禹作為總理大臣，主治水土；任命棄主持農事；任命契作為司徒，主管德性，即精神文明建設，倡導父義、母慈、兄友、弟恭、子孝；任命皋陶(Sào Yáo)作為法官，運用法律，治理外患內亂；任命垂作為百工之官；任命益作為山澤之官；任命伯夷作為祭祀官；任命夔(Wu)作為文教方面的官員，為年輕人提供詩歌、聲律方面的素質教育，促進神人和諧；任命龍作為納言之官，保證上情下達，下情上達，等等。在這些官員中，有些是經大家推薦而得到舜的認可的，譬如禹、垂、益、伯夷，另一些人則是舜直接任命的。從《舜典》的文本來看，這兩種選任方式混合運用，並沒有嚴格區分。這表明，舜享有任命官員的終極權力，但是，諸侯、大臣也擁有相當大的建議權。這些官員再加上先行任命的其他官員，共計二十二人，組成了一個比較完整的「虞舜內閣」。對於這些內閣成員，舜要求他們各敬其職。為了督促他們，舜還建立了三年一度的考核制度。考核不合格的，予以罷免；考核優秀的，予以提升。於是，各項公共事務都得到了很好的治理。

在君臨天下五十年後，舜在南嶽衡山巡遊時去世。一代聖王，遂葬身於蒼梧之野。

《大禹謨》

——禪讓的背後

《大禹謨》敘述了三件事，且依次剖析。

第一件，是舜、禹、伯益開會交流政治見解，近似於今人常說的理論務虛會。其時，禹已經處於攝政地位，但舜仍位居天子之尊。至於伯益，根據《舜典》的記載，他已成為舜任命的山澤之官，同時，他還是大法官皋陶的兒子。

他們三人的討論由禹開始。禹說：「數年來，自己對外宣揚文德教命，對內恪守堯舜之道。自己的體會是，如果君主明白為君的艱難，大臣知道為臣的不易，則國政可治，民德可修。」

舜贊同禹的見解，但又補充說：「如果君臣都能兢兢業業，君主能夠得到賢人的輔佐，做到善言無所隱藏，野無遺賢，賢人都能為我所用，天下就安寧了。因此，君主必須考察眾人的意見，觀其是非，捨己之非，從人之是；善待那些鰥寡孤獨者，救助那些窮困無依者。自古以來，能夠這樣做的，只有聖君堯帝。」

伯益接著說：「確實，堯之德極其寬廣，無所不通，神妙無窮，文經天地，武定禍亂。堯之德為上天所見，因而上天使他盡有四海之內，而為天下之君。」



大禹

大禹又說：「順道則吉，逆道則凶，吉凶之報，如影之隨形，響之隨聲。」

伯益隨後強調：「君主要注意以下幾點：要防患於未然，不可放棄法度，不可過於悠閑，不可過於享樂，任用賢人不要懷疑，罷免佞人不要猶豫，可疑之謀略不能採納，如此，則道義所存於此，且將日漸深廣。同時，不要違背正道以博取百姓的稱讚，也不要違反百姓的意願來滿足自己的私心，如果常行此道，持之以恆，那麼，四夷之國都會來朝見天子。」

禹說：「是啊，當君主的一定要記住，為君之德在於實現美好的政治，美好政治的核心在於養民，養民之本在於六府之事：水、火、金、木、土、穀。此外，正身之德、利民之用、厚民之生也要相互協調，這九件事應當理順，理順了就應當歌頌。要用美德規勸臣民，用威罰監督臣民，用九歌鼓勵臣民，三者並用，可保政治不至衰敗。」

舜最後說：「很好，你治理水土，致使河清海晏；你把六府與三事都做好了，利在萬代，功在千秋。」這段對話，以禹陳述政見開始，以舜對禹的讚賞而告終。禹發言三次，其政見可以概括為：在政治倫理方面，無論君臣，都要盡職盡責；在政治原則方面，要順道而行，祛惡揚善；在政治事務方面，要做好六府三事。前兩點務虛，後一點務實，虛實結合，建構了一個比較全面的施政綱領。這個綱領中的大部分內容，都匯入到有史以來的中國政治信條中了，譬如恪盡職守、正身以德、厚生養民，等等。對於禹的正面立論，伯益的兩次發言各有特色：第一次發言主要在於頌揚堯的美德，為舜和禹提供了一個可以效仿的政治榜樣。第二次發言的主題可以概括為「為政之禁忌」。在此值得注意的是，因為父親是皋陶，伯益在舜、禹主導的政治體系中，享有比較特殊的話語權。這也許是他可以在舜、禹面前放言高論的原因——這個原因，也許還可以解釋，為甚麼舜與禹之間的對話，他可以參與並自由發言。至於舜的兩次發言，都是對禹的認同，體現了長者的寬容與鼓勵，至於他的個人觀點，則不甚突出，主要是野無

遺賢、捨己從眾、救濟貧苦，等等。

《大禹謨》敘述的第二件事，是討論舜、禹之間的帝位禪讓問題，參與討論的也是三人，除了舜、禹之外，還有伯益的父親皋陶。這次會議，不再「務虛」，而是一場實質性的政治決斷。

舜先說：「禹啊，我在帝位上已經呆了三十三年，年歲太老，倦於政務，你應當努力不怠，把擔子接過去。」但是，禹卻不願意接受，他說：「我德性不夠，不足以服眾。皋陶廣施其德，深孚眾望，您應當把帝位傳給他。」

聽了大禹的話，舜轉過來對皋陶說：「臣民們聽從我的命令，都是因為你這個法官當得好，你能用五刑之罰輔助五常之教，完全符合我們推行的治道。你運作刑罰，目的卻在於消除刑罰，眾人的行為都能合於中道，這都是你的勞苦功高。」皋陶回答道：「眾人的行為合於中道，都是因為您德行完美，毫無差錯。您簡約治臣，寬以御眾，懲罰不及後人，獎賞延及子嗣。疑罪從輕處罰，疑功從重獎勵。寧願放縱壞人，也不錯殺好人。您的這些仁德之政，深得民心，所以沒有人犯上作亂。」舜說：「讓我從心所欲來施政，四方民眾願意如草應風般地跟著我走，都應當歸功於你的美德。」

舜又對禹說：「當洪水襲來之時，你能成治水之功，能成聲教之信；你能勤勞於國，能勤儉於家，又不驕傲自大；你不自以為賢，天下沒有人與你爭能，你不自以為功，天下沒有人與你爭功。我讚賞你的功德。天道由你承載，你將成為天子。人心難安，道心難明，一心一意，堅持中道。不要聽信無稽之詞，也不可聽信專斷之言。君離不開民，民也離不開君。希望你謹守為君之道，敬修可願之事，養四海窮困之民，則天命將永在你身上。」禹還要辭讓，舜只是不允。第二年正月朔旦之日，禹終於在大廟裡接受了舜禪讓的天子之位。

這段對話描述了舜、禹之間的禪讓過程。此情此景，彷彿堯、舜之間禪讓過程的再現。這種歷史畫

面的重演表明，禪讓已經成為了一種美好的政治傳統。不過，堯、舜、禹之間的禪讓，與劉漢、曹魏、司馬晉之間的禪讓，不知是不是同一種禪讓。從形式上看，這兩種禪讓沒有甚麼區別，都是前一個君主強烈要求把帝位傳給後一個君主，後一個君主反反覆覆地推辭，實在推辭不掉，才勉為其難地應承下來。然而，由於漢晉之間的史料比較詳盡，我們都知道無論是劉氏與曹氏之間的禪讓，還是四十多年以後曹氏與司馬氏之間的禪讓，都只是一場表演罷了。堯、舜、禹之間的禪讓，在《尚書》的表達背後，是否還有「真事」可供「索隱」，就不得而知了。非要窮根問底，就只好憑常情常理加以推斷。

舜、禹之間的禪讓還是有一點不同於堯、舜之間的禪讓：舜對堯的辭讓，主要理由是德性不夠，還需要繼續提高。禹對舜的辭讓，則有更實際的理由：皋陶比自己更適合，他的民意基礎更好，建議把帝位傳給皋陶。舜雖然也完全承認、高度評價了皋陶的功勳與德性，但還是堅定不移地把帝位傳給了禹。這個片斷說明，在堯的時代，舜是唯一的候選人，沒有出現強有力的競爭者。但在舜的時代，禹雖然處於優勢地位，但是，皋陶在政治上的影響力和巨大聲望絕不能等閒視之。也許正是因為這個原因，禹才會在舜的面前直接推薦皋陶。這樣的推薦具有兩點含義：一方面，無論是禹還是舜，都沒有忽視皋陶的存在，都承認皋陶的份量和地位。這對於皋陶而言，是一種必要的心理安慰和精神補償，即使皋陶沒有成為繼任的君主，他也可以享有崇高的道義性質的支配力。另一方面，對於即將繼承帝位的禹來說，則可以最大限度地消除敵意，獲得支持。禹在舜面前高調推薦皋陶，有助於拉近皋陶與自己之間的情感距離，有助於優化自己繼位之後的政治生態環境。因此，從政治的一般原理來看，禹推薦皋陶的舉動，甚至有可能是舜、禹之間合謀的結果。

《大禹謨》記載的第三件事，是舜讓禹去征討苗民，理由是苗民不大馴服。禹於是召集各路諸侯，說：「苗民之君，不遵王命，違反正德，敗壞道義，君子在野，小人在位。因此，人民紛紛離散，上天

降罪於他。現在，我奉帝舜的命令，率領你們去討伐他。」但是，經過三十天的征伐，苗民還是不服。苗民的理由是：尚未曉之以理，便脅之以兵，這屬於以力服人，當然不服。正在僵持之際，皋陶的兒子伯益出面勸說禹：「施德可以感動上天，無論多麼偏遠的人都會受到感召。滿招損，謙受益，這是天之道。遙想舜帝當年，面對父之惡，他常常向上天號泣，向父親號泣，克己自責，不責於人。他總是恭敬地對待父親，終於感化了父親。只要懷著一顆至誠之心，神明都可以感動，何況這些苗民呢。」禹認為伯益說得對，於是班師還朝。撤兵之後，舜大興文德之教，並編出象徵文德的舞蹈。果然，過了七十天後，苗民主動前來朝拜。

這件事有些蹊蹺，也有些矛盾：其一，苗民之君已成邪惡的象徵，上天已經為他定了罪，禹的討伐屬於代天而罰。但是，義正詞嚴的「天罰」，卻是征而不服，沒有達到預期的目的，僵持不下，只好收兵。這就說明，奉上天討伐、奉舜帝討伐的正當性依據是有疑問的。在一定意義上說，收兵就是對「天降之罪」、「代天而罰」的否定。其二，通過武力不能征服苗民，在自家門前跳上七十天「文舞」就讓苗民心悅誠服，似乎讓人難以置信。因為，要說施文德之教，這本來就是舜的拿手好戲。舜之為君，本來就是以德正身，以德治國。換言之，注重文德之教，乃是舜的一以貫之的政治原則，任何時候都沒有間斷。對於這一點，苗民想必是清楚的。但苗民並沒有因此而歸順。苗民為甚麼長期抗命、軍事征伐也不服，待人家編排「文舞」之後就服了呢？如果苗民在此時此刻的歸順確有其事，那麼，在施文德之教與跳文教之舞以外，一定還有其他的原因。只是這些原因，我們不甚清楚而已。

這件事還表明，舜和禹對苗民的征伐，乃是一個錯誤的政治決策，從根本上偏離了他們崇尚文德的政治原則，可以視為舜、禹之政治敗筆。那麼，《大禹謨》為甚麼還要渲染這起不甚光鮮的政治教訓呢？原因可能有幾點：第一，體現了舜、禹知錯就改、捨己從人的高貴品格。第二，通過這個事例，有助於

反映武力與文德之間的高低。用武力辦不成的事，修文德反而可以辦成。要讓別人歸順，只能依靠文德，不可迷信武力。這個結論，構成了中國政治哲學的一個基本信條。第三，這個事件的主角依然是三人：舜、禹、伯益，與《大禹謨》記載的第一個事件中的人物構成完全一樣。令人驚訝的是，這個事件中的伯益，居然顯得比舜、禹還要睿智，還要高明。這是怎麼回事？為甚麼允許伯益來開導禹、糾正舜？在伯益的話裡，雖然稱讚了舜早年的美德，但畢竟還是體現了對於舜、禹所採取的軍事行動的批評。伯益的話也許只能解釋為：皋陶、伯益父子的政治地位確實太高，以至於記載此事的史官，也不得不對此有所反映，也不得不受制於這樣的政治格局。

總結《大禹謨》記載的三件事，可以發現，三件事的主角都是三個人。舜、禹在每件事中都出現了，另一個角色則由皋陶、伯益父子倆輪流出場。其中，伯益出場兩次，皋陶出場一次。這個事實表明，舜、禹交替時期的朝政，很可能是「三駕馬車」的狀態：舜是資深的政治領袖，禹是候補的政治領袖，但皋陶、伯益家族同樣享有舉足輕重的地位，甚至記錄這些言行的人，有可能就是皋陶、伯益勢力集團中的人。否則，《大禹謨》中的人物，就不會如此安排了。