

---

---

# 評柯馬丁、麥笛編《中國政治哲學之始源：〈尚書〉之編纂與思想研究》

*Origins of Chinese Political Philosophy: Studies in the Composition and Thought of the Shangshu (Classic of documents)*. Edited by Martin KERN and Dirk MEYER. Leiden: Brill, 2017. Pp. vi+508

夏含夷 (Edward L. Shaughnessy)

芝加哥大學東亞語言與文明學系 (East Asian Languages and Civilizations, The University of Chicago)

楊起予譯

---

---

書  
評

在「五經」之中，《尚書》或稱《書經》位列第二。這本研究《尚書》的重要英文著作的出版，顯然應該算作西方的早期中國研究的一大里程碑。正如兩位主編在其「序言」中所說，迄今兩千餘年，中國政治哲學各方面都受到了《尚書》的啟發。然而，他們還點出了一個事實：「略顯悖謬的是，《尚書》對中國政治傳統有多重要，它在西方學界就有多被忽略。」（頁2）就在說這話之前，他們說：「西方學界對於《尚書》的重要研究屈指可數」，

其實這麼說並不為過。<sup>1</sup>如今在這一本 500 頁出頭的書中，我們一下子有了十四篇研究，直接處理了至少十四篇《尚書》，另外討論了兩篇《逸周書》。<sup>2</sup>此書是兩次國際會議的產物，第一次會議於 2013 年在普林斯頓大學舉辦，第二次於 2014 年在牛津大學舉辦，如今出版的論文顯示出它們經過了作者的大量修訂，兩位主編對論文的編輯亦可謂大刀闊斧。在這十四章中，作者們各顯身手：有些深入

1 筆者數了一下，在每章之後所附的參考書目中，的確僅有八九篇前人研究。可其間甚至沒有包括伯希和 (Paul Pelliot) 的經典之作「*Le Chou king en caractères anciens et Le Chang chou che wen*」(古文《書經》與《尚書釋文》)，見 *Mémoires concernant l'Asie Orientale* 2 (1916): 123–77，抑或艾爾曼 (Benjamin Elman) 的「*Philosophy (I-Li) versus Philology (K'ao-cheng): The Jen-hsin tao-hsin Debate*」(義理與考證之爭：「人心」與「道心」的辯論)，見 *T'oung Pao* 2nd ser. 69, nos. 4–5 (1983): 175–222；連戴梅可 (Michael Nylan) 考察《尚書》、《逸周書》中周公形象的“The Many Dukes of Zhou in Early Sources” (早期史料中的多面周公) 亦未提及，而此文卻出現在柯馬丁主編的書中，見 Michael Nylan, “The Many Dukes of Zhou in Early Sources,” *Statecraft and Classical Learning: The Rituals of Zhou in East Asian History*, ed. Benjamin A. Elman and Martin Kern (Leiden: Brill, 2010), 94–128。雖則如此，這一看法有其道理，西方學界對於《尚書》的研究確然不足。

2 根據本書十四位作者在各章中處理的順序，這些篇目分別為：〈堯典〉(柯馬丁第 1 章、馮凱第 2 章)、〈皋陶謨〉(馮凱第 2 章)、〈呂刑〉(馮凱第 2 章、陳力強第 13 章)、〈顧命〉(麥笛第 3 章)、〈多士〉與〈多方〉(耿幽靜第 4 章)、〈金縢〉(馬瑞彬第 5 章、麥笛第 6 章)、〈甘誓〉(柯馬丁第 8 章)、〈湯誓〉(柯馬丁第 8 章)、〈泰誓〉(柯馬丁第 8 章)、〈無逸〉(尤銳第 10 章、胡明曉第 11 章)、〈費誓〉(夏玉婷第 12 章)、〈禹貢〉(羅斌第 14 章) 和《逸周書·商誓》(耿幽靜第 4 章)、〈王會〉(羅斌第 14 章)。

研讀了一篇（或幾篇）文本，另一些則橫跨多個文本、甚至整部《尚書》。不同讀者會對這些章節的相對得失評價不同，然而綜觀全書，此書顯然如二位主編的「序言」所保證一般，作出了重要貢獻。其實，對我而言，此書的唯一重大弊病乃是「序言」本身，它毀於一種令人反感的自鳴得意，二位主編從未明言前人的學術貢獻，從而貶損了前人研究，與此同時，他們又宣稱所有作者觀點一致，而這顯然不符合事實。下文會首先評述十四篇文章的內容，畢竟它們才是本書的核心，最後再回頭考察「序言」本身。

\*\*\*

柯馬丁為本書貢獻了首篇文章〈《堯典》中的語言與王道思想〉（“Language and the Ideology of Kingship in the ‘Canon of Yao’”）。這篇對於〈堯典〉的研究，為柯氏兩年前剛剛發表的同名文章修改而成。<sup>3</sup>相對於絕大多數

<sup>3</sup> Martin Kern, “Language and the Ideology of Kingship in the ‘Canon of Yao,’” *Ideology of Power and Power of Ideology*, ed. Yuri Pines, Paul R. Goldin, and Martin Kern (Leiden: Brill, 2015), 118–51. 不知柯氏迫切地重刊此文，究竟意在強調此文獨一無二的重要性，抑或旨在表明該文亟待修正。他說「新版優於舊版」（頁 23 注）。然而，比對兩個版本的前十頁，除了一些格式上的修訂，二者幾乎完全相同，只有兩處段落刪增：一是在本書 29 頁添了一段，二是刪去了原版第 125 頁、第 126–27 頁中的一些段落（至少後者主要在關注《詩經》，置於本書會顯得格格不入）。譯注：柯氏舊作的中譯本可參柯馬丁撰、楊治宜、付蘇譯：〈《堯典》——辭令與王道的意識形態〉，收入陳珏編：《漢學典範大轉移——杜希德與「金萱會」》（臺北：聯經出版，2014 年），頁 57–90。

出版社，博睿（Brill）顯然在用紙上更為寬宏大量，書中另有兩章，或多或少也只是舊文重刊，已經在過去三年裡發表過。然而，收錄柯氏舊作的那本書很可能已經不像這本易於得見，而筆者目前尚未見到其他對此文的評論，故此文仍值得在此介紹。

柯氏對〈堯典〉提出了兩個主要論點：一者，該文本以「表演性演說」（performative speech）開場；二者，或許〈堯典〉出於秦漢時人之手，至少對於他們而言，〈堯典〉論述的總體效果支持了對於王道的特定看法。文章開篇，柯氏用了大量篇幅，重新解讀〈堯典〉首句（此處引用不加句讀，以規避理解上的偏見）：

日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

一般來說，此句大致會被翻譯為：

考索古事，帝堯名為放勳。他敬畏光明的德行，又能平和地思考，真正恭敬地做到謙讓，他的光芒遍布四面，使上下神祇都得以到來。

柯氏則一反傳統說解，不以「放勳」為堯名，說應該將開篇「帝堯曰」之後理解為帝堯的演說，「放勳」大概意謂「倣效〔過往的〕功績」。《孟子·滕文公上》、〈萬章上〉明言「放勳」為堯名，前人經說皆持此議。柯氏將《孟子》

以外的早期經說一律斷在漢代，故在改易前人舊說之時，他承認己說既與所有「漢代經說」分道揚鑣，也背離了《孟子》：

否認「放勳」為堯名，意味著我以為《史記》、《大戴禮記》以及其他漢代資料的解讀有誤。與此同時，《孟子》亦以「放勳」為堯之私名的情況引出了兩種可能：一者，這一違背了《尚書》本身文本結構的解讀確然出現甚早，可能是出於帝堯傳說的一脈分支傳統；二者，唯有在類似《史記》的漢代資料的影響下，《孟子》與堯相關的兩章（〈滕文公上〉與〈萬章上〉）才得以形成。（頁 28，注 21）

全盤否認前人說解，究竟對柯氏有何裨益？實在是讓人一頭霧水。畢竟除了起首二句，柯氏對於此段其餘內容的句讀和理解，實則與傳統解讀無異。柯氏對「表演性文本」的研究為人熟知，為了將〈堯典〉開篇解釋成一段「表演性文本」，他付出了太高的代價：幾近罔顧一切相反證據。倘若不去刻意將之解釋為「表演性文本」，便會覺得柯氏完全沒有必要背棄前說。

柯氏區分堯和舜，認為作為君主，堯行事激進，經常不聽從臣下的諫言，舜則更為順從，受其臣下引導。這一看法有趣，也有道理。他覺得「古文」《尚書》將〈堯典〉析分為〈堯典〉、〈舜典〉的做法，進一步支持了堯、

舜二帝所代表的王道思想有別。他說「堯、舜可能被理解為代表帝國統治中互補的兩面，這兩個面向可因時勢變化而交替施用」（頁 54），這點聽起來也不無道理。他注意到王莽上位時將自己比作舜，奉祀舜於帝國宗廟之中，以之為自己的先祖，此一觀察也對。而後他雖未明言，卻繼續暗示道：這種對王權理解的區別是受到了秦漢政治思潮的影響。這顯然沒有考慮先秦時期或已就此一區別有所論辯，他再次逾越了他的證據所能推至的限度。總而言之，君臣權力的緊張關係或許始終是中國政治哲學的一大議題，它當然在秦漢時期很重要，但在秦漢之前、之後也同樣重要。

馮凱（Kai Vogelsang）為本書貢獻了〈《尚書》中針鋒相對的聲音〉（“Competing Voices in the *Shangshu*”）一文。他遵循柯氏的思路，認為〈堯典〉顯示出兩種不同政治哲學的交鋒（與柯氏相似，馮凱同樣注意到「古文」《尚書》將〈堯典〉分為了〈堯〉、〈舜〉二典），卻將相似的分析施用於《尚書》中的另外兩篇——〈皋陶謨〉和〈呂刑〉之上。與〈堯典〉相似，「古文」《尚書》也將〈皋陶謨〉析分為二：〈皋陶謨〉本身和〈益稷〉。皋陶原來是舜禹之臣，執掌刑法。按照傳統理解，〈皋陶謨〉是他的演說，而〈益稷〉是禹的某次（或幾次）演講。禹此後承繼舜之君位，最終被公認為是夏代的立國之君。馮氏據高本漢（Bernhard Karlgren）的譯文，將〈皋陶謨〉分為並列的 A、B 兩部分，謂二者雖然表面相似，實則顯示出不同的用詞與語法。更重要的是，A 部分著重於「君主的品

德」(頁 71)，而即使 B 部分支離破碎，讀者不易察覺其顛覆性，它似乎顛覆了 A 部分的論點(頁 72)。在總結這一分析時，他說：「這表明我們必須要考慮一種可能：《尚書》諸篇既非同質性單元(homogeneous units)，也非不同層次相輔相成的混合性著作(composite writings)。事實恰恰相反，《尚書》諸篇包含了彼此敵對的話語，它們可能根本水火不容。」(頁 78)

馮氏以同樣的方式分析〈堯典〉，發現了「用詞和政治哲學都截然不同的兩個部分」，一部分「以君主的品德為中心」，另一部分則「旨在論證由臣下主導的官僚制政府」(頁 88)，然後轉而分析〈呂刑〉篇。縱使注意到各個傳統《尚書》版本都沒有將〈呂刑〉析分為二，他仍然堅持分割文本為 A、B 兩部分。其中 A 部分包含 7 個分部，而 B 部分僅有一節，即所謂「『程序法』目錄和其他法規」。A 部分聚焦於「德」，而他所判定的 B 部分強調「罰」。馮氏注意到「罰」字在 B 部分中出現了 17 次(而從未出現在他所判定的 A 部分中)。他提出兩種設想以解釋這種區別：「我們可以說不同的語境(比如君主是在對不同的群體演說)或文體(譬如演講與目錄、清單之別)要求運用不同的風格與詞彙，如此一來，A2 與 B1 的內容之別，便意味著二者互相『補益』而非『對立』。另一種可能性是，我們應該嚴肅對待此類區別，認為它背後透露出不同作者、編者對於法律與政府的截然不同的立場。」(頁 99)馮氏說第二種設想能夠「嚴肅對待」這些區別，從措詞上看，他的傾向顯而易見，儘管我們可能會想其他

解讀也能「嚴肅對待」這些區別。

在總結一節中，馮氏發問：《尚書》的創作過程，是否存在他從〈堯典〉、〈皋陶謨〉、〈呂刑〉三篇之中考察出來的系統性矛盾？換言之，是否有一種聲音支持「卡理斯馬型統治」(charismatic rule)，另一種聲音卻支持「官僚制政府」，二者互相抗衡？然而，結合他對於這三篇中詞彙和語法的分析，他發現「這些聲音未必截然對立」(頁102)，又總結道：「在《尚書》諸篇中，相同的層次從未反復出現。」(頁103)據此，他總結道：「考慮到《尚書》文本歷史的複雜性，這一情況在意料之中。事實上，任何程度的統一性才會讓人驚訝。對於現代《尚書》研究者而言，這意味著他們不僅需要分析每一篇，而且需要分析每一段落，還要考慮到它們所屬的更大的語境，以及無數摻入文本的改動和訓詁，等等。《尚書》中各式各樣、或者說針鋒相對的聲音，將會繼續使學者困惑。」(頁103)這話顯然不誤，雖說我非常懷疑任何有志啃下整部《尚書》的人，怎會為發現些「針鋒相對的聲音」而困惑。

本書第三章由麥笛所作，他研究的〈顧命〉篇也被「古文」《尚書》析分為二，分別是〈顧命〉和《康王之誥》。傳統說法以為，〈顧命〉記錄了成王的臨終遺言，以及隨後其子釗嗣立為康王的史事。然而與柯、馮二氏不同，麥笛提議遵循今文《尚書》，將〈顧命〉和〈康王之誥〉視作統一整體。可讓人稍感困惑的是，他又稱〈顧命〉和〈康王之誥〉為A、B兩個部分，且強調它們性質懸殊。他弱化了傳統上對於〈顧命〉歷史背景的說解，謂

〈顧命〉「首先並非一篇記錄，它不通過記錄事件來記載歷史變動。應該將之理解為古代社群面對社會、智識經驗的動蕩之際，設法平息動蕩所作出的多層次的智識規劃」。(頁 106) 繼而，他重複了在自己此前發表中為人熟知的觀點：在他看來，〈顧命〉「主要以口述形式」存在：

可以說〈顧命〉建構出一套敘事背景（周王將崩，造成危機，故亟待任命繼承人），從而為自己的物質存在正名。〈顧命〉大可（或者說「理應」？）主要以「口述形式」存在，之所以為演說建構出一套敘事背景，是因為作者並不習慣將演說記錄下來，所以要為自己的書寫行為找到一個原因。(頁 108)

注譯成王遺命之後，<sup>4</sup> 麥氏便將之與近出清華簡〈保訓〉篇

4 稍微令人困惑的是，麥氏很少提到此前的〈顧命〉英譯對他在翻譯上的幫助。他不時使用理雅各（James Legge）和高本漢（Bernhard Karlgren）的翻譯，尤其是在文辭更為晦澀的第二部分；麥氏搜集文獻時，似乎全然遺漏了夏含夷對〈顧命〉篇的大量翻譯，縱然夏氏早就提出「〈顧命〉篇強化了周王朝統治的鞏固」（麥氏亦持此觀點，見頁 137）。參 Edward L. Shaughnessy, “The Role of Grand Protector Shi in the Consolidation of the Zhou Conquest,” *Ars Orientalis* 19 (1989): 51–77。譯注：該文中譯本可參夏含夷撰，楊濟襄、周博群譯：〈大保奭在周王朝的鞏固中所扮演的角色〉，收入黃聖松、楊濟襄、周博群等譯，范麗梅、黃冠雲修訂：《孔子之前——中國經典誕生的研究》（上海：中西書局，2019年），頁 121–40。

進行比對，也提供了〈保訓〉的全文翻譯。<sup>5</sup>

著手翻譯〈顧命〉後半部分之前，麥氏插入了一段其所謂「重構情境與記憶生產」(Recontextualization and Memory Production)的理論分析，謂「一旦置於歷史語境之中，文本不再具有『即時性』(immediacy)，其作為『可被傳播的事件』(communicative event)的性質隨之突顯。當一場演說被重新放置於真實或想像的特定歷史情境之中，它便不僅僅是在重演這一事件——如今，演說成為了一種介導的、檔案性質的物件。它不再具有表演性，面對的也不再是事件當時的見證者。因而，包含演說的文本成為了後人的行為參照，它可能存在於口耳相傳之中、抑或被書寫下來。無論〈顧命〉如何流傳，作為後世的行為參照，它首先不是為了記錄當時的歷史，而是超越時空限制，用來教育更為廣大的聽眾群體。它變成了一個表面在存儲記憶，實際是在建構記憶的『記憶之場』(lieu de mémoire)」(頁127)可這話我聽上去，不過是變著花樣

5 相較〈顧命〉而言，麥氏翻譯〈保訓〉時的注釋少得多。其譯文特點同樣在於：從未提及任何西方學界對於〈保訓〉的相關研究。對此，我們可以注意到陳慧的〈清華簡《保訓》裡的「中」與理想君主〉，參 Shirley Chan, “Zhong 中 and Ideal Rulership in the *Baoxun* 保訓 (Instructions for Preservation) Text of the Tsinghua Collection of Bamboo Slip Manuscripts,” *Dao* 11.2 (2012): 129–45。艾蘭 (Sarah Allan)《被埋葬的觀念——早期中國竹簡中的禪讓傳說與理想政府》第七章提供了〈保訓〉篇全文的譯注，參 Sarah Allan, *Buried Ideas: Legends of Abdication and Ideal Government in Early Chinese Bamboo-slip Manuscripts* (Albany, N.Y.: State University of New York Press, 2015), 263–314。

說「文本是文本」。最後，麥笛如此總結道：

我無意表明〈顧命〉全部出於東周時人編造，畢竟其間的某些元素可能有更為古老的源頭。但它被塑造為政治——哲學話語中的「記憶之場」，從這可以看出，顯然有東周時期的文本摻入其間。（頁 138）

麥氏的推定違背了幾乎其他所有對〈顧命〉的斷代。<sup>6</sup>如果能同時給出具體的證據，尤其是語言學、文字學方面的證據，這一推定才會更具說服力。

由耿幽靜（Joachim Gentz）所撰寫的第四章題為「同一上天、歷史與人民：在周室對殷遺的演說《尚書·多士》、《尚書·多方》與《逸周書·商誓》中重新為周代定位」（“One Heaven, One History, One People: Repositioning the Zhou in Royal Addresses to Subdued Enemies in the ‘Duo shi’ 多士 and ‘Duo fang’ 多方 Chapters of the *Shangshu* and in the ‘Shang shi’ 商誓 Chapter of the *Yi Zhoushu*”）；該標題很好地提示了文章的內容。耿氏以為，這三篇文本在世界文學中獨具特色，因為當其試圖說服被鎮壓的敵人時，周人實將克殷這一「歷史斷裂」理解為「連續」。（頁 174）他還認為這三篇《書》類文獻表現

<sup>6</sup> 中國傳統說法顯然將〈顧命〉斷在西周。這一斷代不僅得到中國學術界的普遍承認，也受到絕大多數西方學者的認可，包括柯馬丁和馮凱（參麥文頁 110 注 17）。

出相似的結構，並將之概括如下（頁 157）：

- 控訴近來被鎮壓的殷民叛亂
- 援引歷史先例：夏朝亦為商人所推翻
- 暴君商紂臭名昭著，背棄天道秩序
- 是故上帝改命有周
- 使用反問句，控訴近來殷頑民的叛亂
- 命令殷民合作，同時威脅斬除不服之人

繼而，他辨識出 31 個《尚書》諸篇成書的不同「模件」（modules）（頁 160–61），發現其中許多為《尚書》獨有，今古文《尚書》諸篇皆然。他注意到〈多士〉、〈多方〉與〈君奭〉、〈酒誥〉等《尚書》其他篇章有不少相似語句。在本章之中，他翻譯、分析了〈多士〉、〈多方〉二篇（還在「附錄」中全文翻譯了此前從未被譯過的〈商誓〉篇，見頁 182–88<sup>7</sup>），並留心於修辭元素，提出〈多方〉、〈多士〉

7 耿氏將難解的〈商誓〉篇翻譯得大體可靠。然而需要指出，耿氏引據的版本將會對本章，以及下面柯馬丁〈《尚書》中的「誓」〉（The 'Harangues' (*shi*, 誓) in the *Shangshu*）一章對《尚書》文體的討論影響甚巨。恰如耿氏在其翻譯開頭表明，他所使用的〈商誓〉文本來自黃懷信、張懋鎔、田旭東的《逸周書彙校集注》，見黃懷信、張懋鎔、田旭東：《逸周書彙校集注》（上海：上海古籍出版社，1995 年），頁 477–494。該書於 2007 年重新修訂，如今已被學界公認為今日最佳校注本，故耿氏的選擇有理可據。然而應該點明：一旦黃懷信覺得必要，他會經常「改正」傳世諸本，而僅在討論部分提及原本的讀法。譬如，〈商誓〉中有三處傳世諸本皆作「先誓王」，黃懷信將之改為「先哲王」，而耿氏翻譯為「此前商代睿智

結構相當縝密，不似〈商誓〉在組成、修辭上頗為鬆散。

的國王」(頁 183 兩處，頁 186 一處)。有大量語文學證據支持此一修訂：「先哲王」不僅作為語例見於〈康誥〉、〈酒誥〉、〈召誥〉等《尚書》諸篇，而且更為重要的是，西周金文證實「哲」、「誓」二字是異體字，有兩篇文例相近的銘文如此描述先祖：

梁其鐘：克哲厥德

番生簋：克誓厥德

所以，幾乎能夠肯定耿氏的翻譯是正確的。此文的「誓」字在早期不過是「哲」字的異體。然而，之所以提醒這一點，乃是因為正如十九世紀的朱右曾（1838 年進士）所說，篇中三處「先商誓王」無疑影響了〈商誓〉篇名，耿氏、柯氏又將〈商誓〉譯為「對商人的長篇演說」（頁 155、286）。朱右曾說見黃懷信等：《逸周書彙校集注》，頁 477。在如此翻譯〈商誓〉篇名之後，耿氏在同一頁表明：

雖然該篇被歸為「誓」體，然其結構、行文與《尚書》諸誓不類，卻更接近〈多士〉、〈多方〉二篇。（頁 155）

此說亦不誤。然而，他繼而將此三篇文本皆處理為「誓」：

因而，在對殷頑民這一特定群體演說時，〈商誓〉與〈多士〉、〈多方〉遵循了一定的修辭、寫作模式。這一模式也出現在《尚書》其他「誓」篇之中，用於警告不服從王命的特定群體。（頁 156）

柯馬丁在其分析中描述了《尚書》「誓」篇諸元素的固定排列順序，這三篇文本的構成模式與之幾乎一致。（頁 158）

柯氏在其負責的部分談及〈商誓〉，云：

傳統說法以為，該篇為克商後武王對受俘商臣之演說，如此一來，〈商誓〉則非戰爭演說，反倒與《尚書·多士》、〈多方〉相近。（頁 286）

此說亦不誤。然而遺憾的是，耿、柯二人皆未注意到該篇之所以名「誓」純屬偶然。〈商誓〉絕非「誓」體，而是與〈多士〉、〈多方〉一樣，皆為典型的「誥」體。

在總結此章之時，耿氏討論了飽受爭議的成書年代問題。與此前馮凱使用的方法相類，<sup>8</sup> 他也將《尚書》與西周金文進行比較，發現二者之間「缺乏術語、概念的共通之處」，謂「銅器銘文無助於為〈多士〉、〈多方〉二篇斷代」（頁 177）。他轉而以其所謂「意識形態」為斷代依據，認為此類文本的寫作年代必然離西周中期不遠，亦即克殷百年之後。他在第 179 頁說：「商代乃至西周早期，統治者仍然依賴於諸侯的忠誠與親善，此後轉而依賴天意，可天意卻不可憑依。」對我而言，耿氏在這點上的許多論證似乎違背直覺。其實，銅器銘文證據表明，至於西周中期，那些還能在銘文中辨認出來的殷遺民，也已全然歸順周人政權。既然如此，我們難免疑惑，為何西周統治者還覺得有必要去說服殷遺民。筆者無意表明傳世的〈多士〉、〈多方〉是《尚書》中時代最早的周代文獻，可如果不將它們視為周人克殷本身的直接產物，便很難為它們最初的成書想像出一個更為合理的歷史背景。

第五、六章分別由馬瑞彬（Magnus Ribbing Gren）與麥笛撰寫，二者皆研究《尚書·金縢》篇，特別注意其對應於清華簡中的戰國寫本，彼處該篇被命名為〈周武王有疾周公所自以代王之志〉。由於二章實際皆為舊文重

8 Kai Vogelsang, "Inscriptions and Proclamations: On the Authenticity of the 'Gao' Chapters in the *Book of Documents*" (銘文與誥命：論《尚書》「誥」篇之可靠性), *Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities* 74 (2002): 138–209.

刊，此前又都發表在廣為刊行的學術刊物上，<sup>9</sup>馬文「稍有改動」，麥文只作出大量格式上的調整，<sup>10</sup>我以為似乎無需詳加評述。然而，麥氏對舊文作出了一個重大改動，<sup>11</sup>他自己也特別提醒我們注意，故似乎也應該在此予以強調。

麥氏在其 2014 年發表文章的「結論」部分中，謂簡本〈周武王有疾周公所自以代王之志〉的形式表明它旨在被廣泛傳播，為人私下閱讀。

〈周武王有疾〉敘事之戲劇性表明：它的形式似乎適合私下閱讀。文本開篇框架頗可展現這一點：當一個猶豫的聽眾面對文本及其所述信息時，〈周武王有疾〉以一戲劇性的布局，將一切所需的背景知識交代清楚。我們預設該文本不僅

9 Magnus Ribbing Gren, “The Qinghua ‘Jinteng’ 金滕 Manuscript: What It Does Not Tell Us about the Duke of Zhou” (清華簡《金滕》篇：它沒有告訴我們關於周公的甚麼信息?) , *T'oung Pao* 102.4–5 (2016): 291–320; Dirk Meyer, “The Art of Narrative and the Rhetoric of Persuasion in the ‘\*Jīn téng’ (Metal Bound Casket) from the Tsinghua Collection of Manuscripts” (清華簡《金滕》中敘述和修辭的技巧), *Asiatische Studien / Études Asiatiques* 68, no. 4 (2014): 937–68.

10 麥文換湯不換藥的改述多如牛毛，此外，麥笛為自己在本書中的論文「Shu’ Traditions and Text Recomposition: a Reevaluation of ‘Jinteng’ 金滕 and ‘Zhou Wu Wang you ji’ 周武王有疾」(《書》的多重傳統及文本重塑：〈金滕〉與〈周武王有疾〉再評價)添置一節，取名為「文本與素材」(Text and Fabula)(譯注：「fabula」指敘事形成之前，尚未經過作者編撰、改造過的原材料)，又刪去了自己在此前發表中頻頻使用的幾類表格。

11 見下文注 12。

是為了一小簇熟悉背景知識的受眾所作，更是為了可以被廣泛傳播而作，而該寫本的物質性進一步支持它是獨立傳播的：它被大範圍地生產，並不僅是追求將文本書寫下來而已。

個人可以私下閱讀〈周武王有疾〉，這點對於我們理解戰國晚期的閱讀方式、知識傳播有重大意義。雖然我對此篤信不疑，但是我也堅持：將周公描繪為一位忠蓋無私侍奉君長之政治家，雖然是一套僵化的周王朝意識形態宣傳，但更有超越於此的政治哲學面向的意義。<sup>12</sup>

相較於此前論述，麥氏在眼下這本出版於 2017 年的書中的文章裡，對於古代中國文獻的生產、接受背景的闡述大相徑庭：

……〈周武王有疾〉並不僅僅是一篇敘事 (narrative)：它要求聽眾激活儲存於文化記憶中的歷史背景，在這個意義上，該文本具有表演性。它典雅、對稱的簡省也造就了它根本意義上的殘缺，唯有被一群內部人士接受時，這一作為美學建構的文本才能煥發出其全部意義。

對我而言，這點指向該文本的另一特質。既然〈周武王有疾〉所預設的聽眾是一批受周代文

12 Meyer, "The Art of Narrative and the Rhetoric of Persuasion in the '\*Jin téng,'" 962–63.

化和記憶所支配的群體，這便暗示要想使得文本被成功接受，便要求聽眾在一定程度上熟悉〈周武王有疾〉的結論，因而也熟悉周王朝所宣揚的價值觀。所以，如果某群體極為懷疑周公的意圖，這批人便不會是〈周武王有疾〉的目標聽眾。更有可能的是，〈周武王有疾〉是在「向皈依者布道」(preaching to the converted)。所謂「皈依者」，指的是縱使這一群體信奉正統周代價值觀，他們也意識到、甚至可能認同一些在周文化記憶中對周公地位的懷疑。……

聽眾對周公既將信將疑——這一聽者經驗構成了〈周武王有疾〉的一部分。因而這一文本的實現顯然要建立在表演之上，即正式地將懷疑周公一事再次表演出來。該文本結構上、視覺上的特質似乎極為適合口頭表演<sup>13</sup>，可能吟誦者會特別標明寫本中的頓挫之處，以易於大聲吟誦。  
(頁 244-46)

短短三年之內，麥氏對文本的分析並無實質變化，而在寫本社會背景的問題上得出的結論卻大相逕庭。這讓人不禁懷疑：他的這些結論究竟有多牢靠？

第七章是葛覺智 (Yegor Grebnev) 的〈《逸周書》與《尚書》中的演說〉(“The *Yi Zhoushu* and the *Shangshu*”

13 原文於此包括一條注釋：「此處我更正本人在 2014 年文章（即上引〈清華簡《金縢》中敘述和修辭的技巧〉）中的說法。」（頁 61）

The Case of Texts with Speeches”）。傳統上認為，《尚書》與《逸周書》包含了同樣文體<sup>14</sup>的文本，葛氏此文便旨在辨析二者中相似的文本群。葛氏的論述建立在他近期完成的博士論文之上，<sup>15</sup>關注那些被稱為演說或主要以演說為特點的文本。正如他指出，這意味著其研究不僅涵蓋了「今文」《尚書》中除個別例外的所有篇目（可以理解所謂「例外」乃是〈禹貢〉，其本質在於敘述而非演說），也涵蓋了現存 59 篇《逸周書》中的 34 篇。由於其研究囊括了《尚書》、《逸周書》中幾乎所有的文獻，他進一步提議運用一種「形式分析法」（formalistic approach）（頁 267）去區分諸演說。他將演說分為「戲劇性」（dramatic）演說（《尚書》28 篇中有 19 篇，而《逸周書》各篇中僅有 3 篇），它們「情感深重，帶有個人色彩，擁有更為豐富的加強語氣手法」；「非戲劇性」（non-dramatic）演說（《尚書》僅有〈洪範〉1 篇，而在《逸周書》卻有 16 篇之多），它們「似乎使用了加強語氣的手法裝點門面，這點讓人想起『戲劇性演說』，但本質上還是論述（頁 255）」；「與夢境啟示相關的簡短演說」（brief speeches related to dream revelations），其中包括了《逸周書》的 3 篇（頁 270）；

14 相較於「文體」（genres），葛氏更傾向使用「文本類型」（textual types），並為此添加了一條腳注（頁 251 注 9），說他所選取的術語「在分析文本結構的歷時性演變時，或許能夠更為細緻」。我沒有明白他作此區分背後的理據。

15 Yegor Grebnev, “The Core Chapters of the *Yi Zhou shu*”（《逸周書》的核心篇）(Ph.D. diss., University of Oxford, 2016).

「寫下創作背景的文本」(texts with writing-informed contextualization)，包括《尚書》1篇(〈呂刑〉)以及《逸周書》3篇(頁270)；「包含對話的情節型故事」(plot-based stories with dialogues)，《尚書》僅〈金縢〉1篇，還有《逸周書》的2篇(頁272)；「包含演說，卻難以歸類的文本」(texts with speeches that are difficult to classify)，包括《尚書》5篇以及《逸周書》6篇(頁273)。說這聽起來頗似博爾赫斯《天朝仁學廣覽》(*Celestial Emporium of Benevolent Knowledge*)或許對葛氏來說並不為過。在向本書其中一位審稿人伊若泊(Robert Eno)致謝的腳注中，葛氏考慮到了這一點：

可能我的分類看起來過分機械，畢竟我將文本形式上易於識別的特徵置於首位，而弱化了那些更為複雜的特質，也在相當程度上忽略了文本的內容。誠然，倘若不僅關注表面形式上的相似之處，轉而強調文本內部的重大區別，我的研究可能會更加細緻。然而，如果要作出這點改進，會要求我去倚賴更多的主觀闡釋，可能會使研究喪失很多透明度，而這點是我想要避免的。然而我承認：對文本複雜性的檢省，將會補益我停留在文本外圍的形式分析，甚或會在許多重要方面對其形成挑戰。(頁253，注13)

在文末被稱為「討論」的總結部分，他表明：

《尚書》主要收入「戲劇性演說」，而所有這一切讓《逸周書》看上去與《尚書》截然不同。因此，在《尚書》內部，似乎曾有人試圖使諸篇類型保持一致。與此同時，《逸周書》更像是一盤將極為不同的文本湊合在一起的雜燴。如果我們信從末篇《周書序》的邏輯，會發現《逸周書》諸篇只有一個共同點：它們都被認為與周代有或多或少的聯繫。（頁 276–77）

這一描述顯然無可非議，但無非常識而已。人們可能會期待葛氏在其博士論文的基礎上提供一套更為主觀的「對文本複雜性的檢省」；即使冒著犧牲透明度的危險，它也無疑會展現出《逸周書》更為豐富的多樣性。

第八章〈《尚書》中的「誓」〉（“The ‘Harangues’ (*shi* 誓) in the *Shangshu*”）是柯馬丁為本書貢獻的第二篇文章。<sup>16</sup> 恰如題目所示，「誓」在傳統上被劃分為《尚書》六體之一。他研究了六篇被稱為「誓」的戰場演說，尤其注重其中三篇：一是傳統上以為的夏代初年啟之演說〈甘誓〉；二是託名於商代開國君主湯的〈湯誓〉，傳說此一演說作於湯伐桀（夏世末君）之先；三是據說在克商進程中，周武王昧爽至於牧野，與商紂交戰之前所作的〈牧誓〉。柯氏提供了對此三篇短文的全文翻譯。

16 譯注：中譯參柯馬丁撰、付蘇、郭西安譯：〈《尚書》中的「誓」〉，《文具：比較文學與比較文化》2（2014.5）：95–125。收入本書的文章有較大改動。

柯氏以一修昔底德的評論開篇：《伯羅奔尼撒戰爭史》記錄戰爭演說的方法，乃是「讓每一位講者主要去說我假定他們在既定場合裡該說的話」。<sup>17</sup> 與之相類，柯氏通篇都在強調《尚書》中的戰爭演說或「誓」出於事後建構：

我認為它們並非真實的講辭，而是事後的想像。(頁 284)

這一切都不該被視為檔案性的記錄，而應該被視為後人追憶歷史時的理想建構。(頁 285)

它把我們從傳統的、方法論上經不起推敲的假設中解放出來，這一傳統假設認為：傳世文本孑然獨立，不受外界影響，它們以某種無法解釋的方式，幾個世紀以來一直維持著原貌，因而，我們可以根據其語言特質為之單獨斷代。(頁 304)

所有這些文本都屬於一個「公共素材庫」(common repertoire)、或從屬於幾個獨立的素材庫，在戰國晚期的某些時刻，它們促成了新文本的形成，而這些新文本才具備後來傳世本的輪廓。(頁 306)

此說同樣無可非議，但也無甚新見。在第 288 頁，柯氏已經注意到幾乎所有當代學者皆將這些文獻斷在東周時期，而在第 305 頁，特別在其文後半部分的重心——與〈牧

<sup>17</sup> Thucydides, *The Peloponnesian War*, trans. Martin Hammond (Oxford: Oxford University Press, 2009), 12 (1.22). 柯氏引文見頁 281。

誓〉相關的分析中，他又提到顧立雅（Herrlee G. Creel）宣稱〈牧誓〉「幾乎肯定不如傳言所說一般，乃是武王演說」，柯氏繼而說「陳夢家、張西堂、松本雅明也得出同樣的結論，皆懷疑〈牧誓〉當斷代在戰國時期」。

柯氏提出的第二個論點是：人們在此後周代的禮儀慶典上表演諸〈誓〉，它們構成了慶典的一部分。

武王手持黃鉞、揮舞白旄這一鮮明意象，頗有可能通過早期表演傳統進入到人們的歷史想像之中。這一表演傳統可能是從周代祖先祭祀的儀節中發展而來……（頁 300）

在周代先祖宗廟中，每次這般表演武王演說，都會提醒人們去幻想周代奠基時分的那場原初誓辭……（頁 308）

不論是哪一種情況，從戰國和漢代作者既知〈泰誓〉，又知〈牧誓〉的情況來看，似乎當時存在著不止一個版本的武王戰爭演說，這些版本逐漸找到了自己的方式，被納入了不同的書寫記錄之中。也可能直到周代末年，直至前 256 年，前 1046 年的克商之役仍然通過表演而為人銘記。（頁 311）

顯然有這種可能性。可據我所知，無論文獻抑或文物上的證據，都不曾表明其中有哪一篇誓辭真正出現在任何周禮之中。其實柯氏自己也注意到，對於文章後半部分的

主題〈牧誓〉而言，「似乎並沒有其在漢代以前的早期接受史」（頁 288）。是故縱使禮儀必然發生過，表演亦頗有可能佔據其中一席之地，我們至多只能去幻想誓辭在其間的位置而已。

史嘉柏（David Schaberg）所作的第九章〈說書——戰國文本對《書》的引用〉（“Speaking of Documents: *Shu* Citations in Warring States Texts”）與本書的其他幾章格格不入，因為它並未直接處理哪篇《尚書》，而是去考察了它們在戰國、秦、漢文本之間的「回聲」（echoes，我刻意使用此一譬喻，以合乎史氏所強調的「聲音」）。由於史氏重新探討了自己在十年前、甚至二十年前談過的話題，這篇書評旨在評述《尚書》研究，故用許多篇幅探討史氏更大的關懷並無意義，畢竟這些關懷幾乎就是他本人過往學問的「回聲」。

正如他在飽受讚譽的《井然有序的過去：早期中國歷史書寫的形式與思想》（*A Patterned Past: Form and Thought in Early Chinese Historiography*）所呈現得一般，<sup>18</sup> 史嘉柏的文字極為優美，優美到讀者極易被其辭藻迷惑。但我們不妨探討一下其文首二句與末二句之間的鴻溝：

---

18 David Schaberg, *A Patterned Past: Form and Thought in Early Chinese Historiography* (Cambridge, MA: Harvard University Asia Center, 2001). 譯注：本書「附錄」的中譯本參史嘉柏撰，張瀚墨譯：〈口述性與《左傳》和《國語》的源頭〉，收入《當代海外中國研究二集》（上海：華東師範大學出版社，2013年），頁 95–116。

倘若天真地認為早期中國經典是對當時語言發展的記錄，便意味著這一發展過程有過一場驚人的斷裂。在與西周相關的文本（譬如《尚書》、《詩經》中較古的部分）和戰國文獻（譬如《左傳》）之間，存在著一個句法、用詞劇烈變革的黑暗時代。（頁 320）

被經典化之前的《書》並未直接發展成《尚書》：倘若假設二者之間有直接的繼承關係，便會引起類似托勒密天文學體系所要面對的問題；我們固然可以想方設法地去論證二者無別，但其實更簡單的處理辦法是：去追問在先秦時期，書寫究竟有無口傳重要。今人過度強調戰國時人所面對的《書》是一本被寫定的、沉默、啞啞之《書》，而唯有將口傳視為先秦文本流傳的主要方式，才能補偏救弊，喚起一個活生生的言說世界。在這個世界中，古人的聲音仍然是知識人話語的一部分。（頁 356）

一位作家的辭藻既然能如此優美，其所說必有其理。但我認為，無論複雜簡單與否，沒有任何證據足以將這一「劇烈變革的黑暗時代」與「一個活生生的言說世界，其間古人的聲音仍然是知識人話語的一部分」掛鉤。史氏在另一處也像柯馬丁一樣開始幻想，他幻想出某種時光錄音機，能讓我們重溫古人之聲：

上文說想像出一整套古體、擬古段落的選集，或許對我們有所裨益。想像另一種可能，去重構古人如何聽《書》、說《書》的世界，也會有所裨益。比如，我們可以根據某段引《書》文字，推導這段文字的讀音，再將上文建議的擬古段落選集中的相關文字找出，推導其讀音，最後比勘二者。換言之，將任何給定的音串與給定語音匯集資料中的大量其他音串進行比勘。如此比勘，並非為了繞過被書寫下來的文字，而是去找出那些被不同的書寫決策所掩蓋，卻在根本上讀音一致的詞、句本身。實現這一可能，目前尚存一定的困難，但因為歷史語音學、文獻數據化領域的進展，它或許並非遙不可及。至少在我們考慮的早期中國中，「復古」並非一個僅與書寫有關，而無關乎口傳的現象。唯有去踐行此處所建議的這種比勘，才能揭示出戰國文本背後的作者通過聲音、而非閱讀去了解包括所謂「書」的古體作品。（頁 322–23）

幻想這種可能或許頗有趣，但這終究不過幻想而已。

此後兩章則引領我們回歸《尚書》本身。尤銳（Yuri Pines）所寫的第十章、胡明曉（Michael Hunter）所作的第十一章都探討了〈無逸〉篇。我會分別討論這兩篇研究。讓人好奇的是，尤銳開篇說在被歸於西周早期、專門記錄周公之言的《尚書》諸篇中，〈無逸〉往往被視為不

太重要的一篇，胡氏反倒稱「無論在實質上、抑或形式上，〈無逸〉都屬於為《書》學傳統作出了最大哲學貢獻的文本」。(頁 394)

尤氏指出，他本人之所以對〈無逸〉產生興趣，乃是因為它將歷史先例視為當下政府行為之模板。尤氏開篇便給出〈無逸〉的通篇譯注。該篇以四位先王為善治之楷模：先殷之中宗、高宗、祖甲及周文王，四者皆有愛護下民之特質。尤氏強調高宗、祖甲及文王在掌權之前，據說都有與下民同居的經驗，而這種經驗影響了他們的統治。雖然「保民」是絕大多數《尚書》文本之中心觀點，尤銳仍以為至少在被斷在西周的九篇文獻之中，<sup>19</sup>〈無逸〉獨樹一幟——它在王者、平民之間從未提及任何臣子、顧問之類的角色。此外，在戰國政治哲學的背景下，〈無逸〉尚有一與眾不同之特徵：強調體力勞動對於教化理想君主的重要性。據尤銳說，絕大多數戰國思想家鼓勵統治者享受安逸，以使官僚體制的運行不受其干擾。據此，他總結文章此節道：「〈無逸〉違背了我們對於經典的期待，它貌似不能代表東周時期的主流意識形態傾向，反倒代表了邊緣的、甚至在某些方面具有『反叛性』的文本。」(頁 381)

在該章總結部分，尤氏坦誠地稱其對〈無逸〉的年代推測是「猜想」。由於未找到任何表明〈無逸〉出自西周抑或戰國的語言學證據，他認為前 771 年西周陷落後不

19 「五誥」(〈大誥〉、〈康誥〉、〈酒誥〉、〈召誥〉、〈洛誥〉)與〈多方〉、〈多士〉、〈梓材〉、〈君奭〉合計九篇，尤氏以為皆為西周意識形態之代表。

久，王室東遷，尚未安定，或許在某種程度上是刺激〈無逸〉創作的歷史背景。對此，他指出最近出版的清華簡《繫年》（尤氏本人也發表了一份對《繫年》的英語研究<sup>20</sup>）可能會解釋何以對彼時周王統治的「小政府」而言，關注「小民」比關注官員以及「不朝于周」的地方諸侯更為重要（頁386）。我確信尤氏本人會欣然承認其結論的推論性質，但正如如其「結語」所說，「這篇短文足以表明，倘若我們以新視角看待流傳千年的文獻，仍然可能得出新見」。（頁388）

相較於尤銳，胡明曉將〈無逸〉置於遠為廣闊的語境下討論。或許受到兩位編者在「導論」中引用馬克思·繆勒（Max Müller）那句「倘若一個人只了解一種〔宗教〕，他實則一無所知」（“He who knows one [religion], knows none”）（頁10）的影響，胡氏開篇便將〈無逸〉（其實還包括另外許多《尚書》篇章）與古代世界各處的智慧文學（wisdom literature）相比較，特別關注那些以「老年人給青年人指導」的形式所呈現的智慧文學。然而，除了說明一個很可能顯而易見的觀點——「老年人一直在給年輕人指導」，我沒看出來用幾乎10頁篇幅將這些格言警句一併討論，得出了甚麼對這些文獻的新見。

20 Yuri Pines, “Zhou History and Historiography: Introducing the Bamboo Manuscript *Xinian*”（周代史與歷史書寫：清華簡《繫年》介紹），*T'oung Pao* 100, nos. 4–5 (2014): 287–324. 譯注：尤銳此後將對《繫年》的研究擴展成了一本專著，參 Yuri Pines, *Zhou History Unearthed: The Bamboo Manuscript Xinian and Early Chinese Historiography* (New York: Columbia University Press, 2020)。

當胡氏轉向〈無逸〉本身，他給出的理解與尤氏有微妙區別。如我們所見，尤銳以為該篇旨在宣揚君主早年躬自參與體力勞動之美德，胡氏則認為〈無逸〉僅止於力陳君主需「知」他人之勞苦。他們二人也明確反對對方的理解（見尤文頁 368，注 29；胡文頁 406，注 42），然而，雖然對此後的儒家哲學包括《尚書》闡釋來說，「知」、「行」之別極為關鍵，但對我而言，上述兩種解釋的差別僅是浮於表面，並未觸及問題本質。

我以為，尤、胡二氏對於〈無逸〉的理解存在著更為關鍵的分歧：二者對〈無逸〉之「歷史書寫」理解不同。（雖使用了「歷史書寫」一詞，但「歷史書寫」在此顯然也包括了對文本政治寓意的理解）。尤氏認為躬身勞作之君主可為其後嗣效法，胡氏反倒稱「安逸不僅是勤勞的對立面，先人之勤勞也間接導致了後人之安逸」（頁 405）。〈無逸〉先描繪了早先勤懇的君主，他們每一位都享國數年，而那些越接近朝代末世的君主「生則逸……或十年，或七八年，或五六年，或四三年」。這讀起來像是後世「王朝循環」說的先聲，即歷朝歷代由積極進取、品德美好的君主所創立，而終將結束於虛弱恣肆的君主之手；恰如成功家庭的後代易於怠惰而揮霍家產，那些積極進取君主的後嗣也易於耽於逸樂，終使王朝走向滅亡。胡氏將〈無逸〉稱作一種「元話語評論」（metadiscursive comment）：

簡言之，我提議將〈無逸〉視為對於智慧文學中教育文體（instructions genre）核心價值之一

的「元話語的評論」。它一方面闢出一修辭空間，為君王、貴族追逐逸樂正名，而在另一方面，特別關注《尚書》及相關文獻的一般教訓所面臨的困境：正是那些幫助一代人實現物質充沛所需的品質，間接導向了下一代人的罪惡。(頁 407)

在其結論部分，胡氏單憑這一描述幾近隨便地給〈無逸〉斷代，說：

……〈無逸〉有元話語的特質，其披著《書》經外衣，實為哲學文本，這都表明此篇成書頗晚，或在戰國晚期。(頁 413)

倘若如尤銳所說（也如上文所注），〈無逸〉從未透露出任何成書於戰國時期的語言學線索，我們便好奇單憑文本形式一點，胡氏何以將結論推展之於如此境地。

夏玉婷 (Maria Khayutina) 所作第十二章《〈柴誓〉、西周誓約文獻與早期中國的法律文化》(“‘Bi Shi’ 柴誓, Western Zhou Oath Texts, and the Legal Culture of Early China”) 使我們從「元話語」驟然轉向地方歷史。夏氏開篇翻譯了這一僅有 180 字的短篇，隨後她承認其間並無文辭晦澀之處。文章從篇題展開討論，說縱使如今大多數傳世本作「費誓」（「費」讀「祕」音時，與「畢」得相假借，一般以為今日山東省某地），此為「今文」《尚書》之寫法，「古文」《尚書》原作「柴誓」。至於該篇篇題中

的「誓」，她注意到在《尚書》其他「誓」篇之中，講者皆稱其演說為「誓」，因而篇題稱「誓」，而此處講者僅稱其為「命」，故她根據西周金文用例，說應該將〈柴誓〉之「誓」理解為「誓約」(oath)，而非如《尚書》其他篇目般解作「戰場演說」抑或「長篇演講」(如柯馬丁於本書第八章所為)。雖然〈柴誓〉中許多部分讀起來確實近似金文乃至後世文獻中的「誓約」，但鑑於〈柴誓〉開篇便在呼告士卒向淮夷、徐戎進軍，篇末提及征伐之確切日期，我們可以理解何以後世《尚書》的編纂者將其視為戰場演說。然而，通過質疑〈柴誓〉篇題，夏氏得以細究誓約及其在中國早期刑法發展中所扮演的角色。

夏氏繼而指出，至少有兩種、可能有三種對於該篇歷史背景的不同理解：《書序》以為〈柴誓〉為周公長子、公認的魯國始君伯禽所作，且更為明確地將之置於周初三監之亂的歷史背景之下。另一方面，今古文《尚書》中〈柴誓〉所處篇第不同，或表明有人認為〈柴誓〉所描繪的時代晚於三監之亂：「今文」《尚書》置之於〈顧命〉、〈呂刑〉之間，亦即將之斷在康王繼位之後，穆王統治之前；而「古文」《尚書》將之置於倒數第二位，恰好位於根據內容可以斷在秦穆公（約公元前 659– 前 621 年）治下的《秦誓》篇之前。〈柴誓〉中並無可資斷代的內容：僅可以確定〈柴誓〉的講者為一位諸侯（「公」），而據後文此公向「魯人」發話，可知其為一魯國諸侯。篇中所言伐淮夷、徐戎一事也無助於斷代，畢竟貫穿整個西周、乃至春秋時代，淮夷、徐戎都在斷斷續續地見於文獻記載。夏玉婷考

察了此類戰爭的證據，卻認為「無法證實魯人與淮夷在春秋時代曾經交戰」，故其結論有過度簡化的危險，謂「整個春秋時代都與〈柴誓〉的歷史背景不相符，這支持了傳統的看法，即該篇描繪的是成王時期的戰爭」。(頁 424) 而當她轉向語言分析時，卻給出了截然不同的斷代意見。

夏氏在考察〈柴誓〉語言時，首先將之與三篇不同的西周晚期金文中的誓約作比。雖然〈柴誓〉用語與金文相近，卻有兩點重大區別。一者，〈柴誓〉的講者命令聽眾「聽」命，這一說法從未見諸銘文，反倒見載於〈秦誓〉，亦多見於《左傳》這類晚出文獻中的誓約部分。二者，〈柴誓〉提及「郊」、「遂」這兩個從未見載於西周金文的行政區域，將它們置於西周背景下似明顯是時代錯亂。繼而，夏氏將〈柴誓〉與《詩經·魯頌·閟宮》作比，後者可能是《詩經》中我們可以確定年代的、創作時間最晚的一篇詩（至少學界默認它作於魯僖公統治時期〔約公元前 659–前 627 年〕）。鑑於〈柴誓〉與〈閟宮〉的相似之處，許多現代學者也將之斷在公元前 7 世紀。最後，夏氏指出《左傳》記載在僖公之孫魯宣公治下（約公元前 608–前 591 年），魯國初次制定了法典，或者說至少首次公開頒布了何時使用刑罰之理據，而〈柴誓〉與此類法典亦有相似之處。所有這些證據使她總結道：〈柴誓〉必然作於這段時期，與「古文」《尚書》篇次所示一致。至少對我來說，其結論有相當道理。

然而，夏氏並不滿足於僅為〈柴誓〉的寫作時間斷代，而是進一步去推測〈柴誓〉為何、甚至如何被書寫下

來。她從未明確提及揚·阿斯曼（Jan Assmann）的研究（僅將他其中一部作品列在「參考文獻」中<sup>21</sup>），卻經常訴諸阿斯曼著名的「文化記憶」（cultural memory）概念，說〈柴誓〉作者或作者群選擇了「古代的『誓約』形式，通過引入一些類似西周命辭的表述，或許意在造作出一篇讓彼時讀者以為傳自古代的文獻」。（頁 430）她甚至不顧研究者自身之局限，試圖指出〈柴誓〉之作者為誰，至少試圖指出它出於哪個文人圈子之手。她給出的答案是：〈柴誓〉出於臧文仲（卒於公元前 619 年）或臧文仲圈子中的文士之手。臧文仲因見於《左傳》、《國語》而知名，孔子以之為反面典型。

從技術上說，對於臧文仲交遊範圍內的文士而言，創作出類似於〈柴誓〉的文獻並無難度。臧文仲以司寇之職，顯然能夠接觸魯國檔案，並得以進入公室宗廟，得窺保存於其中受魯國先公委託而作的銅器銘文。倘若此類檔案與銅器銘文包含一些魯國始封時之記述，便與其他地區所見的西周早期銅器銘文並無二致，故其間不會有今本〈柴誓〉「聽命」、「郊、遂」一類表述。然而，

21 Jan Assmann, *Cultural Memory and Early Civilization: Writing, Remembrance, and Political Imagination* (Cambridge and New York: Cambridge University Press, 2011). 譯注：中譯參揚·阿斯曼撰，金壽福、黃曉晨譯：《文化記憶：早期高級文化中的文字、回憶和政治身分》（北京：北京大學出版社，2015 年）。

我們可以頗為確定，這些檔案也必然囊括了許多近世之命辭及誓約文獻，它們與西周中晚期銅器銘文相類。在對此等文獻進行研究之後，臧文仲之流便能輕易地偽造「古代文獻」。(頁 438)

於我而言，一如夏氏結論所示，〈柴誓〉作於春秋早期無甚疑義。然而，我並未看出其間有任何有意無意的「復古」跡象，毋論任何語言、觀念上的「偽造」痕跡。相反，〈柴誓〉作者僅僅在用當時的語言寫作，其與西周晚期的語言在根本上並無大別。至於〈柴誓〉這一為人所偶然創作而出，且無甚歷史、哲學意蘊的文本為何會出現在《尚書》之中，則是今人難以知曉之謎。可一旦它被收入《尚書》之中，後世的編纂者和學者則會想方設法賦予其更為久遠的出身。似乎對我而言，倘若「文化記憶」這一概念能解釋甚麼，便是後世編纂者的這股衝動。

本書倒數第二章是陳力強 (Charles Sanft) 所作的〈《尚書》中的諸種法律觀念〉 (“Concepts of Law in the *Shangshu*”)。此文以一觀察開篇：在學者常常用以討論法律問題的幾篇《尚書》文獻中，有一種情形貫穿始終：諸篇對何謂法律、如何用法的理解同中有異。而在《尚書》諸篇之中，〈康誥〉與〈呂刑〉二篇顯然最為重要，後者乃是陳氏分析的重點 (當然，他對法律概念的考察覆蓋了整部《尚書》，非獨〈呂刑〉而已)。他以為〈康誥〉仍然在呈現一幅法律依附於美德、擇選賢人決訟的理想圖景，是〈呂刑〉布置出一整套法理體系，是故縱然傳統上極為重要

的注家蔡沈（1167–1230）對〈呂刑〉持否定態度——他以為〈呂刑〉乃是為了警誡何種統治需要避免（頁 464），陳氏仍然說〈呂刑〉「在諸篇《尚書》之中最能反映一種貫穿中國歷史終始的、對於法律實踐的看法」。（頁 471）

陳氏通過幾個主題來探討何以〈呂刑〉會被視為《尚書》中的特例：首先是法律實踐在社會中扮演的角色（即法律、尤其刑罰是否必要），其次是刑罰分類，特別是贖刑制度的作用，再次是疑獄在判案過程中定位問題，最後是嫌疑人的動機問題。陳氏認為〈呂刑〉對其中一些問題的理解與另外幾篇《尚書》有同有異，而他所以為異者，傳統經師皆以為同；他所以為同者，傳統經師則以為異。我雖非對其分析盡信無疑，卻欣然樂見陳氏的分析皆立足於文本及傳統經說之上。在下文中，我僅會考察其中兩個問題，其中一例筆者並未被陳氏之讀解說服，而在另一例中，我認為陳氏糾正了前人對於〈呂刑〉的重大誤解。

對於通常意義上的法律、尤其是刑罰而言，早期中國思想家最為常見的假設之一，便是認為它們無疑必要，卻只能是必要的惡。陳氏認為，〈呂刑〉或許未必認同這種對於刑罰的傳統看法。為此，他高度重視〈呂刑〉多次使用的「祥刑」一詞，該詞明顯是一「對頂」（oxymoron），陳氏將之翻譯為「有益的刑罰」（beneficial punishment）。他雖注意到鄭玄讀祥為「詳」，有「詳審」之義，卻說這種讀法太過簡單，將文本的深意消解得寡淡無味，故不予理會。可能鄭玄的理解寡淡無味，但對我而言，這似乎與經典的偽《孔傳》的解讀「告汝以善用刑之道」並無二致。

陳氏亦引用此句以支持自己的解讀，他將之譯為「我會告訴你善於運用刑罰的辦法」。（“I will tell you of the way of using punishments well.”）（頁 455）這一翻譯當然無可厚非，但我想說「善於運用刑罰」絕不等同於「有益的刑罰」。

另一方面，我認為陳氏對於另一問題的討論作出了重要貢獻，糾正了傳統注家的偏見。如上所述，蔡沈批評〈呂刑〉公然允許交付贖金以抵消肉刑，而歷代注家皆與蔡氏異口同聲，批評此種明目張膽利用法律程序盈利的規定。然而陳氏令人信服地指出：〈呂刑〉謂此舉僅適用於疑獄的情況下，如此〈呂刑〉便與《尚書》其他長期被視為公正典範的篇目（譬如〈大禹謨〉篇）保持了一致。這並不意味著〈呂刑〉與其他幾篇《尚書》道一風同，（恰如陳氏所說，〈呂刑〉中的法律審判似從未考慮嫌疑人的主觀意圖），但它也顯然並非《尚書》中的「例外」。

本書末章是羅斌（Robin McNeal）的〈早期中國文獻中的國家空間模範：《尚書·禹貢》與《逸周書·王會》中的貢賦網絡與權力、權威的表達〉（“Spatial Models of the State in Early Chinese Texts: Tribute Networks and the Articulation of Power and Authority in *Shangshu* ‘Yu gong’ 禹貢 and *Yi Zhoushu* ‘Wang hui’ 王會”）。即便該文尚不至於讓我們折回「元話語評論」，也必然會引領我們回到宏觀問題。他以如下三個問題開始：

一旦學者試圖以歷史語言描繪中國早期國家，他們便會直面許多根本意義上的不確定性，

而晚近學術又將這些不確定性突顯出來。早期中國國家的範圍與結構怎樣？在多大程度上，能夠有效描述世界其他地區國家形成的模型可以成功地施用於中國？而在此國家形成時期又存在著多少國家？（頁 475）

羅斌首先指出傳統史學將早期中國描繪成單一文明，而與此相對，他認為考古記錄「為我們提供了截然不同的圖景」，其以多元為主導特徵，其中自然地理之多元尤為引人注目（當然，「多元」絕不僅僅體現在此一方面）。羅氏此章之興趣主要在於地理，不過有些刺目的是，他所關注的兩篇文獻——《尚書·禹貢》和《逸周書·王會》，都屬於早期文學傳統中對中國地理多元性程度大加讚賞的篇章。<sup>22</sup>

22 筆者很高興看到這篇對〈王會〉篇的英文介紹。〈王會〉屬於《逸周書》中最為有趣的幾篇之一，也在《逸周書》學術傳統中頗具分量。然而，選擇將該篇與《尚書·禹貢》作比則不太尋常。因為〈王會〉篇描繪了異域的奇花異草，特別是奇珍異獸，學者往往將之與《山海經》比較討論（羅斌將《山海經》譯為「歷經山巒、水路之旅程」(*Itineraries through Mountain Ranges and Waterways*)，頁 483。另一方面，學者一般用《逸周書》第六十二篇〈職方〉與〈禹貢〉作比，而羅氏並未提及此篇。〈職方〉篇與《周禮·夏官·職方氏》之內容、語言多有相類之處。此處不便處理二者孰先孰後的複雜問題，但黃沛榮〈周書研究〉（國立臺灣大學博士論文，1976年，頁 244-64）有力地論證了《周禮》早出。與〈禹貢〉篇相似，〈職方〉篇同樣描繪了中國世界之九州，二者對各區域之稱呼亦大體近似（〈禹貢〉之「徐」、「梁」在〈職方〉篇中被替換為「幽」、「並」）。另外，〈禹貢〉、〈職方〉不僅於空間方位上所述相似，更在地方物產上有類似描述。

在現代中國的歷史地理研究中，〈禹貢〉顯然佔據中心地位。在1934年至1937年期間出版的半月刊〈禹貢〉便是受其啟發得名，由現代中國歷史學之父顧頡剛（1893–1980）和歷史地理學之父譚其驤（1911–1992）擔任主編。相較於學界對〈禹貢〉篇的一般介紹而言，甚至與近來西方學界的研究相比，羅氏並未增添太多新知。<sup>23</sup>而另一方面，他對於《逸周書·王會》篇的解釋確然對理解早期中國文學作出了真正貢獻。〈王會〉是《逸周書》第五十九篇，無論出於何種原因，這篇文獻都令人著迷，尤其是它描述了據說在成王統治初期，八方獻於周室之草木鳥獸。遺憾的是，羅氏在此僅言及一對怪犬（其中一隻「人面，能言」，另一隻「能飛，食虎豹」），此外對其他動植物並無討論。恰如他總結時所言，他意在藉〈王會〉、〈禹貢〉討論更大的問題：

這幅帝國影像既出乎幻想，又被投射至於傳奇般的過去之中，它成為了我們今日所謂「外交關係」的模範，也清楚地表明了歷史想像如何來

23 參陸威儀（Mark Edward Lewis）《早期中國的洪水神話》第五章所述：Mark Edward Lewis, *The Flood Myths of Early China* (Albany, NY: State University of New York Press, 2006)。又見 Vera Dorofeeva-Lichtmann（魏德理），“Ritual Practices for Constructing Terrestrial Space (Warring States–Early Han)”（戰國至於漢代早期建構地理空間的禮儀實踐），in *Early Chinese Religion*, pt. 1, *Shang through Han (1250 BC–220 AD)*, eds. John Lagerway and Marc Kalinowski (Leiden: Brill, 2009), 595–644。

創造、維持政治現實。衡量兩千年來《尚書》重要性的最佳尺度之一，恰恰是它將自身對過去的想像施加於未來的能力。(頁 491)

\*\*\*

在此書評的開頭，筆者表明該書僅僅為「序言」所毀損，我形容該序有一種「自鳴得意」的特質，它既貶損了過往學術史，又對本書的學術成果言過其實。單單考慮一下以下三段表述：

「偽」古文《尚書》的問題值得進一步評論，而在此「序言」及隨後各章之中，我們都大大超越了迄今為止學界總結的標準論述。(頁 4)

有趣的是，在《詩經》、《尚書》、《周易》這三部被視為五經早期核心的經典中，《尚書》是唯一一部西方學者一般不會單獨研究的經書：另兩部經典則皆有專題研究（《易》所受到的關注遠多於《詩》）；或許是因為《尚書》以單純貯藏歷史信息而知名，唯有它總是為人所「用」，而非「研究」。可倘若一個文本並未被真正地研究，又如何能被使用？顯然不能。學者在《尚書》中尋找信息時犯下的種種錯誤，也恰恰是因為對於此文本的性質、結構、流傳、修辭缺乏理解。而在所有這些方面，傳統假設仍然在引

導學者似是而非地使用《尚書》，認為它似乎描述的是歷史實情——至少對與西周相關的幾篇文獻來說，情況就是如此。(頁7)

在如此努力之下，我們欣喜地看到虛假的確定性被轉化為更有趣、更具啟發性的問題和可能。在這部論文集集中，我們嚴格檢視了《尚書》各篇的語言結構，探索了文化記憶的修辭模式，在多種可能的歷史背景（從西周的奠基時期開始，至於近乎千年之後的早期帝國）中考察了特定的政治觀念。我們的結論往往出人意料，甚至足以推翻兩千年來積累的智慧……(頁8-9)

這些論斷無一能經得住推敲。第一個有關「偽」古文《尚書》的論斷實在匪夷所思。「序言」僅對此拋出一句話，而此書的其他部分從未處理任何漢代以後《尚書》的流傳問題，也顯然並未討論「今文」、「古文」之爭。欲解答這類問題，重讀伯希和（Paul Pelliot）在1916年寫下的〈古文《書經》與《尚書釋文》〉（“*Le Chou king en caractères anciens et Le Chang chou che wen*”），會有用得多。<sup>24</sup>第二條引文控訴此前學者一直在利用一部「從未真正被研究過的文本」，只能說讓人震驚。大量中國學者在《尚書》之上投注了不計其數的心力，而二位主編經常暗示、而非明說他們誤用了《尚書》。姑且不論中國方面的情况，兩位學者似直至2012年才公開介入《尚書》研究（僅在此

24 見上文注1。

書出版 5 年之前），竟然來質疑老一輩西方漢學家，讓人瞠目結舌。至於上述最後一段引文，無論是給其他學者的《尚書》研究貼上「虛假的確定性」標籤，還是聲稱本書多學科的研究辦法獨一無二，都表明二位主編可能對該領域的學術完全不像他們自以為的那樣了解。很少有研習《尚書》的學者能形成一股對文本的確定感。縱然王國維（1877–1927）這一幾乎被公認為現代中國最為偉大的歷史學家，都承認僅能讀懂差不多一半《尚書》。<sup>25</sup> 而由中國、日本、甚至西方學者引入《尚書》研究的學科之多元，遠遠不止於「語言結構」、「政治哲學」而已，甚至可以說超出了「文化記憶」概念所框定的範圍。

二位編者似乎認為，是他們首次發現了《尚書》乃是由不同時期的不同作者所作的不同類型文本的集合，且經歷了一段複雜的流傳過程：

正如本書中的許多研究所示，我們今日讀到的《尚書》、或者說早至漢代學者所讀的《尚書》，往往已非出於一手之創作，而是隨著時間的推移而演化。這將斷代問題全盤轉化為另一種問題意識：關鍵不在於「創作」（composition），而在於

25 參王國維：〈與友人論《詩》、《書》中成語書〉，收入氏著：《觀堂集林》，卷二，頁一上（1923 年原列；北京：中華書局，1983 年重印），第 1 冊，頁 75。他寫道：「《詩》、《書》為人人誦習之書，然於六藝中最難讀。以弟之愚闇，於《書》所不能解者殆十之五，於《詩》亦十之一二。」

「改作」(recomposition)、「編纂」(compilation)和「編輯」(editorship)，在於在公元前第一千年內文本發展的動態過程。……〔而非〕允許我們接受那些傳統信念，譬如「文本出於單一作者之手」；「自西周首次創作以來，《尚書》始終保有維持原貌，並無改動」；「早期中國文本以書寫形式傳播，而非以記憶、表演等方式流傳」。(頁6-7)

借用電影《北非諜影》(*Casablanca*)雷諾上尉(Captain Renault)的一句臺詞：聽說《尚書》竟然不能維持原貌，還被後人動過手腳，「我感到震驚！震驚！」然而，「某些學者」(這點也是二位主編的寫作令人不快的特徵之一，他們一而再、再而三地如此理解、或者說實際上是曲解其他「不知名」學者的學術)確實舉出了許多證據，表明《尚書》中最早的那批文本是以相當接近西周金文的語言被書寫下來的。(不錯，這些《尚書》文本是被寫下來的。順帶說一句，金文也是被寫下來的。)這點確鑿有據，二位主編卻似乎對此格外惱怒，將之貶低對《尚書》「真實性」、「穩定性」的「證實」，認為這種論證「只會將問題過分簡化，導致還原主義」。

簡而言之，無論某些學者會如何費盡心血地堅持論證《尚書》文本之「真」，無論他們多麼堅信《尚書》中與西周有關諸篇的流傳乃是出乎連續、穩定的書寫，這些觀點最終必然站不住腳。……無論以何種方式，我們幾乎所有的研究

都討論了斷代和文本流傳問題，可沒有哪一篇沿用了傳統說法。恰恰相反，通過細緻的文本分析和與其他早期作品的比較，本書所給出的結論顯然更為複雜。(頁6)

傳統中國語言學骨子裡的主要弊病之一，便在於將時代之「早」等同於「可信」(這點往往刺激學者亟欲「證實」某物之早出)，反過來，只要能證實文本準確地反映了歷史，便能說明它不僅確然為「真」，而且縱使其作者本人未必親臨歷史現場，該文本也是真正的上古時期的記錄……我們根本對此種「證實」毫無興趣，因為它只會將問題過分簡化，導向還原主義。(頁8)

筆者無意貶損本書諸位作者的任何貢獻，他們其中幾位也舉出銅器銘文和「傳統中國語言學」作為證據，去討論《尚書》諸篇的斷代。然而，無論在中國、乃至西方的學術傳統中，都能看到更為嚴謹的對於《尚書》的語言學研究，其程度超越了本書所呈現的一切相關內容。儘管如此，甚至儘管「序言」作出了一些誇張論斷，我還是樂意重複自己在此書評開篇所說的話：「綜觀全書，此書顯然如二位主編的『序言』所保證一般，作出了重要貢獻」，它標誌著「西方的早期中國研究的一大里程碑」。還剩下許多篇《尚書》仍待研究，我們期待在本書之後，能夠湧現出更多的學術成果討論它們，甚或對此處所討論的章節進行重新檢省。