

上博楚簡《容成氏》中的禪讓與放伐

淺野裕一

日本東北大學環境科學研究所

摘 要

1994 年上海博物館由香港古物市場所購一千兩百多枚的戰國楚簡，已整理發表的文獻中，有一篇名為《容成氏》，其中列錄上古帝王譜繫，並記載堯、舜與夏、商、周三代政權更替的情形。前者和傳世的一些典籍，如《莊子·胠篋》、《六韜》佚文類似，但強調其間政權轉移方式乃「皆不授其子而授賢」，也就是禪讓，則是《容成氏》所特有的。禪讓乃儒家政治主張中最為理想，也最被肯定的政權轉移方式，故相傳曾實際執行的堯、舜，在儒家體系中享有極高的評價與地位。但儒家也將禹、湯與文王、武王並列為三代理想之君王而加以讚賞，尤其是自孔子以來更將周朝視為理想國家。然而，夏啓、商、周取得政權，卻都是採流血革命的方式，且三代都是以世襲的血緣繼承建立一姓王朝，與禪讓的主張大相逕庭，兩者間似乎存在著極大的矛盾。先秦儒家學者，如孟子、荀子，或儒家尊奉的典籍，如《詩經》、《尚書》等，皆以「天命」來化解此一矛盾。《容成氏》卻不循此途徑，對夏啓以下三代政權轉移與繼承的情形，未視為如堯、舜時的理想狀況，尤其對夏啓、商湯採負面描述，似乎表達了不贊同的立場，與傳世所見先秦儒家的態度明顯不同。這讓我們看到，當時儒家對於這一課題的主張，並未盡畫於一。

關鍵詞：容成氏，禪讓，革命，血緣世襲，天命

一、《容成氏》的整體架構

一九九四年上海博物館（簡稱《上博》）自香港的古董市場買進一千兩百多枚的戰國楚簡。這些上博楚簡經過三年的保存處理之後，從一九九七年起進行解讀與整理，分別在二〇〇一年刊印出《上海博物館藏戰國楚竹書(一)》與二〇〇二年

刊印出《上海博物館藏戰國楚竹書(二)》二書。

由於是盜墓品，上博楚簡的出土地點不明，被陪葬的時期也不清楚，於是在中國科學院上海原子核研究所進行碳十四的年代測定。測定結果顯示是距今二二五七±六十五年前，由於碳十四測定是以西元一九五〇年為國際定點，上博楚簡就成為西元前三〇八±六十五年，亦即西元前三七三年至西元前二四三年之間所寫下的作品。^(註1)至於出土地點，在《上海博物館藏戰國楚竹書(一)》的前言中，曾經介紹這批楚簡是在湖北省出土，因此可能是從郭店一號楚墓中被盜掘出來。其次，關於陪葬時期，上海楚簡的竹簡或字體的分析，與郭店楚簡做一比較之後，推定是西元前二七八年楚國受秦國攻擊而由郢遷都至陳以前的作品。因此上博楚簡的書寫年代，大約在西元前三七三年至西元前二七八年之間。

《上海博物館藏戰國楚竹書(二)》一書中，收錄了記載古代帝王事蹟的《容成氏》。竹簡共有五十三枚，其中三十七枚是完整簡，其餘有七枚上端殘缺，有三枚下端缺損，有二枚中間不全，有四枚折腰而斷但文字並無缺漏。因為有好幾處文意不連貫，所以可能還有數枚的脫簡。在第五十三簡背面記有《容成氏》的篇名，負責解讀的李零認為，這是指《莊子·胠篋》中最古的帝王容成氏，因而以《容成氏》為篇名。

《容成氏》是以類似《莊子·胠篋》、《太平御覽》卷七十六所引的《六韜》佚文或《周易正義》繫辭下所引的〈帝王世紀〉之古代帝王系譜為開始。以下即是其內容：^(註2)

……【尊】盧氏、赫胥氏、喬結氏、蒼頡氏、軒轅氏、神農氏、韋□氏、
膚畢氏之有天下，皆不授其子而授賢。其德猶（悠）清，而上愛下，而
一其志，而寢其兵，而官其材。

第一簡的開端雖然是由「【尊】盧氏」開始，〈訟成氏〉這個篇名，似乎是取

1. 年代測定的結果，在《上博館藏戰國楚竹書研究》（上海書店出版社，二〇〇二年三月）所收〈馬承源先生談上海簡〉一文中有所介紹。
2. 以下《容成氏》的引用取自《上海博物館藏戰國楚竹書(二)》（上海古籍出版社，二〇〇二年十二月）。但是同書的竹簡之排列存有許多疑問。因此本文依循《上海博物館藏戰國楚竹書(二)讀本》（萬卷樓，二〇〇三年七月）所收蘇建洲〈容成氏譯釋〉之文變更排列。又，雖然曾經根據同書所指或筆者淺見更改《上海博物館藏戰國楚竹書(二)》之釋文，但是因為篇幅有限，故省略逐一註記。

自該篇開始的三個字，所以可能原本就是由《容成氏》開始的首簡。以下引用《莊子·胠篋》與《六韜》佚文中所記的古代帝王系譜作為參考。

昔者容成氏、大庭氏、伯皇氏、中央氏、栗陸氏、驪畜氏、軒轅氏、尊盧氏、祝融氏、伏羲氏、神農氏。當是時也，民結繩而用之，甘其食，美其服，樂其俗，安其居，鄰國相望，雞狗之音相聞，民至老死而不相往來。若此之時，則至治已。（《莊子》〈胠篋〉）

昔伯皇氏、栗陸氏、驪連氏、軒轅氏、赫胥氏、尊盧氏、祝融氏，此古之王者也。未使民民化，未賞民民勸。此皆古之善為政者也。至於伏羲氏、神農氏，教民而不誅。黃帝、堯、舜，誅而不怒。古之不變者。有苗有之，堯化而取之。堯德舜，化而受之。舜德禹，化而取之。（《太平御覽》卷七十六所引《六韜》佚文）

此三者若加以比較，在各自收錄的古代帝王名稱或先後關係中，可發現些許的差異。戰國時期製造了許多大同小異的古代帝王系譜，《容成氏》所記的系譜或許也是其中之一。

然而，無論是《容成氏》、《莊子·胠篋》或《六韜》的佚文，都倡導越遠古所實行的統治越理想的尚古思想。這雖然是三者極大的共通點，但是強調「皆不授其子而授賢」，亦即強調上古時代排除血緣繼承而禪讓賢者一事，則是《容成氏》的特色。因此，禪讓正是《容成氏》所認為的理想的王朝更替形式。

其次，《容成氏》雖然敘述某位君王的治世，讚揚其「不賞不罰，不刑不殺。邦無飢人，道路無殤死者。上下貴賤，各得其事」，但是因為竹簡有所缺損，無法判明所指的是誰的治世。李零推測可能是位居堯舜之前的帝嚳。

接著，《容成氏》記載了堯的治世、堯禪讓給舜的過程、舜的治世、舜禪讓給禹的過程、禹的治世、殷湯伐夏桀的過程、周武王伐殷紂的過程等。因此《容成氏》的內容是由以下的九個部分構成：(1)上古帝王系譜，(2)被認為是帝嚳的治世，(3)堯的治世，(4)堯對舜的禪讓過程，(5)舜的治世，(6)舜對禹的禪讓過程，(7)禹的治世，(8)殷湯放伐夏桀的過程，(9)周武王排除殷紂王的經過。

二、《容成氏》中的禪讓

《容成氏》否定血緣繼承以禪讓為理想，而可以具體見到以下的情形。被認為是帝嚳的君王，「匡天下之政，十有九年而王天下，三十有七年而泯終」，在位三十七年而歿。之後《容成氏》就換到堯時代的敘述。以下即是堯即天子之位的經過：

昔堯處於丹府與槐陵之間。堯賤施而時時賞，不勸而民力，不刑殺而無盜賊，甚緩而民服。於是乎方百里之中率，天下之人就，奉而立之，以為天子。於是乎方圓千里。立板正位，四向陳，和懷以來天下之民。其政治而不賞，官而不爵，無勳於民，而治亂不倦。故曰，賢及……堯是以視賢。履地戴天，篤義與信，會在天地之間，而包在四海之內，畢能其事，而立為天子。堯為之教曰，自入焉，余穴窺焉，以求賢者而讓焉。堯以天下讓於賢者，天下之賢者莫之能受也。萬邦之君皆以其邦讓於賢……賢者。而賢者莫之能受也。於是乎天下之人，以堯為善與賢，而卒立之。

堯在帝嚳的時代，是一位封國在丹府與槐陵之間的諸侯。他施行善政，提高治績，結果在前王駕崩後，受天下人擁戴而即天子之位。但是堯認為普天之下或許有比自己更適任的人物，因此向天下尋求應受禪讓的賢者。

首先，堯列出所謂賢者的條件：「履地戴天，篤義與信，會在天地之間，而包在四海之內」。又宣佈「畢能其事，而立為天子」，亦即能符合賢者所具備的全部條件者，就將天子之位讓予其人。然後，「自入焉，余穴窺焉，以求賢者而讓焉」，向天下公開招募應受禪讓的賢者，而後暗中觀察應徵者的品行，確認其果真是符合所有條件的賢者之後，將天子之位讓予其人。但是「堯以天下讓於賢者，天下之賢者莫之能受也」，暗中觀察應徵者品行的結果，沒有任何人合格。堯如此向天下公開招募應受禪讓的賢者並親自觀察應徵者品行，而決定所有應徵者不合格一事，在歷來文獻中前所未見。

對於求賢禪讓而未果的堯，天下百姓認為他是尊重賢者之人，因而再次擁戴

堯即天子位，這就是堯即天子之位的經過。目前所知的堯舜禪讓傳說，總是偏重於舜單一方面的記述，將堯視為只是禪讓予舜而唐突登場的角色。^(註3)這樣的現象反映出對堯的出身非常難以說明的情況。相較之下，《容成氏》有關堯的敘述則帶有特別鮮明的具體性。但是堯究竟是自父祖以來代代世襲的諸侯呢？還是受前王所封，從他這一代開始的諸侯呢？並不清楚。對於堯的出身詳加敘述，果然相當困難。

與堯的出身同樣留有模糊之面的，還有王位從前王傳給堯的過程。《容成氏》完全未提及前王是否留有子息，也沒有交代前王向堯表明禪讓之意一事。這樣看來，由前王至堯的王朝更替，既非血緣繼承，也不是篡奪或放伐，更不是禪讓。若從堯之後的禪讓事例全都提到有兒子存在一事來看，前王可能沒有兒子，而且隨其駕崩造成王位空懸。若是如此，則堯的即位自始就不是基於血緣或武力，而是基於他做為諸侯的治績提昇能力與實績。因此，廣義來說，堯的即位正是將王位讓予天下最有才德者的禪讓方式之一。況且，因為堯曾經宣佈若有比自己更適任者則願讓賢，並公開招募應受禪讓的賢者而未果，最後才就天子之位，所以這仍可算是禪讓的事例。

《容成氏》對於堯的治世做了以上的簡略記述之後，立刻將話題轉移到對舜的禪讓。與先前的禪讓傳說相較，《容成氏》中關於堯的記述雖然相當詳細，但是仍然將重點置於「堯乃禪讓予舜之人」的特質上。《容成氏》對於舜的出身與禪讓情形敘述如下：

昔舜耕於鬲丘，陶於河濱，漁於雷澤。孝養父母，以善其親，乃及邦子。堯聞之，而美其行。堯於是乎為十有五乘，以三從舜於畎畝之中。舜於是乎始免刈斲耨鍤，謁而坐之，子堯南面，舜北面。舜於是乎始語堯天地人民之道。與之言政，悅簡以行，與之言樂，悅和以長，與之言禮，悅博以不逆。堯乃悅。堯……【堯乃老，視不明】，聽不聰。堯有子九人，不以其子為後。見舜之賢也，而欲以為後。

舜在鬲丘的山麓耕作，在黃河邊製作陶器，在雷澤捕魚，過著貧窮的生活。但是

3. 郭店楚簡《唐虞之道》對於堯的出身僅止於「古者堯生於天子而有天下」的記述。

他卻能盡心孝養父母，其孝行連親戚的子弟與全國的子弟都受到感化。堯聽聞了舜的孝行，組織十五輛車的車隊，三度到田野中尋找正在耕作的舜。舜免除了謀生的勞動拜謁堯。堯爲天子，故南面而垂；舜爲臣下，故朝北而拱。舜對堯陳述他平日經常思考的安「天地人民之道」。堯與舜談及政治，舜回答崇尚真誠則容易推行；談及音樂，則說崇尚調和則可做爲長久教化的手段；談及禮，則說施用在廣泛的領域中可維持秩序。堯聽聞之後非常滿意而歸。其後，堯日益老衰。雖然堯有九個兒子，但是他並不想依據血緣而傳位其子，見舜是賢者，於是立舜爲天子。

之後，《容成氏》記述了舜的治世。在《上海博物館藏戰國楚竹書(二)》的排列中，舜的治績記載在第十五簡至第十七簡，只用三枚竹簡的篇幅記述完舜的治世，可能太過短少。從第二十三簡到第二十八簡前半，記述了禹的治水大業。第二十八簡後半至第三十簡，則記述了后稷振興農業、皋陶治理訟獄、質（夔）訂立音律等。這些都是他們做爲舜的臣下時期的事跡。因此，堯禪讓予舜的記述原本置於第十五簡之後的可能性很高。(註4)

《容成氏》在舜的治世之後，記述舜禪讓給禹的過程如下：

當是時也，癘疫不至，妖祥不行，禍災去亡，禽獸肥大，草木蓁長。昔者天地之佐舜而佑善，如是狀也。舜乃老，視不明，聽不聰。舜有子七人，不以其子爲後。見禹之賢也，而欲以爲後。禹乃五讓以天下之賢者，不得已，然後敢受之。

《容成氏》以「昔者天地之佐舜而佑善，如是狀也。」稱讚舜的治績之後，記述舜雖有兒子七人，卻不想依據血緣傳王位給他們，見禹是賢德之人，想將王位讓予禹。禹則認爲天下還有比他更適任的賢人，曾五度辭拒，但因無法辭退而接受。於是開始了禹統治天下的時期，《容成氏》描述其況如下：

禹聽政三年，不製革，不刃金，不略矢，田無察，宅不工，關市無賦。
禹乃因山陵平濕之可封邑者，而繁實之。乃因邇以知遠，去苛而行簡，

4. 筆者曾在〈新出土資料と中國思想史〉(大阪大学中国学会《中国研究集刊》別冊，二〇〇二年六月)中指出這樣的可能性。關於此點，蘇建洲〈容成氏譯釋〉中也有幾近相同的見解。

因民之欲，會天地之利矣。是以近者悅治，而遠者自至，四海之內，及四海之外，皆請貢。禹然後始為之號旗，以辨其左右，思民毋惑。東方之旗以日，西方之旗以月，南方之旗以蛇，中正之旗以熊，北方之旗以鳥。禹然後始行以儉。衣不裘美，食不重味，朝不車逆，春不穀米，宰不折骨……。

禹即位之後三年內，停止製造兵器，不監督田野的收穫量，不在都城增建宮殿，免除關隘和市集的賦稅，在山陵或溼地尋找可興建城邑的地點，在地方施行都市建設，廢止繁苛的制度簡化行政。結果，不只是四海之內，連四海之外的人也都願意朝貢。禹見到這種情形，製作了代表中央與東南西北方向的令旗，確定天下各個區域。之後，禹提倡節儉政策，並率先力行儉約。在如此描述禹的治績之後，《容成氏》接著記述禹想禪讓的經過。

禹有子五人，不以其子為後。見皋陶之賢也，而欲以為後。皋陶乃五讓以天下之賢者，遂稱疾不出而死。禹於是乎讓益。啟於是乎攻益自取。

禹雖然有五個兒子，卻不想依據血緣來傳位，見臣子皋陶是賢人，想把王位讓給皋陶。但是皋陶堅拒了五回之後，稱病退隱而死。於是禹將王位禪讓給臣子伯益。然而禹的兒子啓對此懷抱不滿，出兵攻打伯益，用武力篡奪王位而逕自即位。

《孟子》〈萬章上〉以「禹薦益於天七年。禹崩。三年之喪畢。益避禹之子於箕山之陰。朝覲訟獄者，不之益而之啟曰，吾君之子也。謳歌者，不謳歌益而謳歌啟曰，吾君之子也。」，來說明伯益顧慮啓而隱居，天下之人心也歸向啓，所以啓即天子之位。《史記》〈五帝本紀〉的說明也幾乎相同。然而《容成氏》卻說啓使用武力從伯益處奪取王位，與已知的說法差異甚大，值得注意。

若依從《孟子》或《史記》的說明，禹想依循歷代前例，同樣地以禪讓進行王朝更替。結果未能如願反而轉變為血緣繼承的原因，在於伯益堅辭與人心歸啓。若是這樣，就如孟子所辯護般，「丹朱之不肖，舜之子亦不肖。舜之相堯也，歷年多，施澤於民久。啟賢能敬承繼禹之道。益之相禹也，歷年少，施澤於民未久。舜禹益相之久速，其之子賢不肖，皆天也。非人之所能為也。莫之為而為者，天也。莫之致而至者，命也。」（《孟子》〈萬章上〉）這是已經超越世人評價的「天」

「命」之作爲。事實上，孟子做完上述的辯護之後，又假借孔子之口，「孔子曰：『唐虞禪，夏后殷周繼，其義一也。』」，對於禪讓與血緣繼承都予以肯定。

但是若依從《容成氏》的說明，事情就截然不同。禹想維持以禪讓實行王朝更替的前例，讓王位給伯益，這一點與《孟子》或《史記》無異。但是《容成氏》認爲禪讓未能實現的原因，在於禹的兒子啓攻打伯益、奪取王位，而其後的夏王也代代以血緣世襲。這樣一來，要像孟子所辯稱，從禪讓到世襲的轉變是天命所爲，已完全不可能。依禪讓而成的王朝更替，這個從古代帝王以來延續不斷的理想形態因而斷絕，其後也不曾再重現。這種惡質歷史的展開，正是違背父王禹的遺志、以放伐篡奪王位的啓的惡行所致。因此《容成氏》不能像孟子那樣對禪讓與放伐都予以肯定。

三、《容成氏》中的放伐

接著，我們來看看與禪讓正好相反的放伐之情形。《容成氏》記述殷湯伐夏桀的過程如下：

王天下十有六世而桀作。桀不述其先王之道，自為畸。……【夏】氏之有天下，厚愛而薄儉，安身力已勞百姓。當是時，強弱不治擾，眾寡不聽訟，天地四時之事不脩。湯乃輔為征籍，以征關市。民乃宜怨。虐疾始生。於是乎有鬻犂跛眇癯僂始起。湯乃謀，戒求賢，乃立伊尹以為佐。伊尹既已受命，乃執兵禁暴，佯得于民，述述而不量其力之不足。起師以伐嵎山氏，取其兩女琬琰号北，去其邦，杵為另宮，築為璿室，立為玉門。其驕大如是狀。湯聞之，於是乎慎戒陞賢，德惠不曩，以三十年而能之。如是而不可，然後從而攻之。陞自武遂，內自北門，立於中。桀乃逃之鬲山氏。湯又從而攻之，降自鳴條之遂，以伐高神之門。桀乃逃之南巢氏。湯又從而攻之，逐逃，去之蒼梧之埜。湯於是乎徵九州之師，以批四海之內，於是乎天下之兵大起，於是亡宗戮族殘群，焉服。……是以得眾而王天下。

自禹建立夏朝起，經過十六代之後，由桀即位。桀不遵循先王之道而特立獨行，

於是天下開始混亂。湯一邊假意輔佐桀，一邊製作課稅帳冊在關口與市集徵稅，以助長惡政。果然民怨四起，又發生疫病，其後遺症致使身體殘障者大增。湯於是行使陰謀，勸誡桀應該晉用賢才，並且將心腹伊尹送去輔佐桀。

伊尹接受湯的密令，佯裝夏朝擁有強大的軍隊，使桀產生錯覺，然後慫恿桀派軍遠征。被矇蔽的桀於是出兵攻打嵎山氏，擄回其女二人為妻，並且為她們興建豪華的宮殿。湯聽說桀日益驕慢，自己就晉用賢才、公平施恩，以收攬人心。見時機成熟之後，湯就以無法棄天下於不顧為由，聲討桀的荒虐無道，策反人心，然後出兵攻伐桀。

湯從武遂上攻，由北門攻入都城，而後站在城門中間，宣示自己是都城的主人。首都被攻陷的桀雖然逃到鬲山氏的領土，湯卻乘勝追擊，從鳴條下攻高神之門，於是艱辛脫困的夏桀又逃到南巢氏的領土去。然而湯不斷追擊，桀只好逃到蒼梧之野。湯於是徵集九州的兵力，在全天下進行大規模的掃蕩戰，夏王朝的宗族與支持者都被趕盡殺絕，最後天下底定，建立殷王朝。

這即是《容成氏》中所記由夏而殷的王朝更替的過程。應當留意的是，其中完全見不到諸如天誅桀王或殷湯領受天命之類的記述。因此，這次的改朝換代是以與天之意志無關的形式進行。也就是說，由夏至殷的王朝更替並不是天命有所改變的革命，只不過是以人類意志進行的放伐而已。

其次應該注目的是湯的陰狠惡毒。桀不從先王之道，其責確實難免。但是湯使用奸計陷害桀，使惡政更變本加厲，造成夏朝聲望下落，怨聲載道。這種手段的狡猾惡劣，是夏桀所比不上的。更甚者，堅持實行斬草除根的掃蕩戰以滅絕夏朝宗族，也是極其殘忍的做法。儘管《墨子》曾以「昔三代聖王，禹湯文武，此順天意而得賞也」（〈天志上〉）來稱讚殷湯是順從天意的聖王。但是《容成氏》中所描述的湯王行徑，絲毫感覺不到有任何配稱聖王的要素。從「皆不受其子而受賢。其德猶（悠）清，而上愛下，而一其志，而寢其兵，而官其材」的記述來看，《容成氏》顯然認為禪讓正是王朝更替的理想形式，因此對於與禪讓完全相反的放伐，《容成氏》自然是採取否定的態度。將湯王描述成心狠手辣的陰謀家，也正是這種立場的反映吧。再者，《容成氏》對於湯王的治績完全沒有隻字片句，只說「湯王天下三十有一世而受作」，一下子就將話題跳到受（紂王）的登場。這種對湯王的冷淡態度，也是對放伐採取否定姿態的表現吧。

另一個關於放伐而應該留意的點是，《容成氏》以「不以其子為後」稱讚禪讓，由此立場來看，不僅是放伐，連依據血緣的王位世襲也被否定。這是因為王位血緣世襲的開始，是從禹的兒子啓攻打伯益、篡奪王位再逕自即位而來。其後，王位世襲的再次展開，是由湯以放伐滅亡夏朝建立殷朝而來。也就是說，若依從《容成氏》的記述，在均應被否定的放伐與血緣世襲之間，潛存著以下的因果關係：血緣世襲以放伐為契機而開始，持續血緣世襲的王朝又是因放伐而滅亡。《容成氏》將啓描述為違背父親遺志的篡奪者，將湯描述為冷酷毒辣的篡奪者，都是基於想要暗示出上述因果關係的意圖。

四、《容成氏》中的殷周交替

《容成氏》以禪讓為王朝更替的理想，否定放伐與血緣世襲。那麼《容成氏》又是如何描述藉由放伐而實行的殷周革命呢？以下是《容成氏》中記述的過程：

湯王天下三十有一世而受作。受不述其先王之道，自偽畸為於其政。【於】是乎作為九成之臺，置孟炭其下，加繫木於其上，思民蹈之，能遂者遂，不能遂者入而死。不從命者從而桎梏之。於是乎作為金桎三千。既為金桎，又為酒池，厚樂於酒。溲夜以為淫，不聽其邦之政。於是乎九邦叛之。豐鎬郛，于鹿者從密須氏。文王聞之曰，雖君亡道，臣敢勿事乎，雖父亡道，子敢勿事乎。孰天子而可反。受聞之，乃出文王於夏臺之下，而聞焉曰，九邦者其可來乎。文王曰，可。文王，於是乎素端褰裳以行九邦，七邦來服，豐鎬不服。文王乃起師以嚮豐鎬。三鼓而進之，三鼓而退之曰，吾所知多焉。一人為亡道，百姓其何辜。豐鎬之民聞之，乃降文王。文王時故時而教民時，高下肥磽之利盡知之。知天之道，知地之利，思民不疾。昔者文王之佐受也，如是狀也。

自湯建立殷朝起，經過三十代之後，紂王即位。紂王不遵循殷歷代先王的作為，表現出離經叛道的舉止。他建造九成之臺，施用炮烙之刑苛刻百姓；為了拘禁不服從者，大量製作金屬製的枷鎖；又建造酒池，耽於淫樂，狂歡達旦，不顧國政。結果，有九位諸侯起兵造反。

文王聽聞此事後說：「雖君亡道，臣敢勿事乎，雖父亡道，子敢勿事乎。孰天子而可反」，嚴厲批判反亂之軍。紂王知道後心生歡喜，召文王到夏臺之下來問：「以你的力量能使反叛的九邦歸順嗎？」文王回答：「可以。」於是文王身穿粗劣的衣服，巡迴九邦進行說服。結果，果然成功地使七邦入朝歸順，只有豐與鎬仍拒絕降服。

於是文王率領自己的軍隊，向豐與鎬開始進兵。在檢閱軍隊訓練完成的成果之後，文王訓令各軍，即使首謀者有罪，一般百姓仍應無罪釋免。豐與鎬的民眾聽說之後，紛紛向文王降服。文王教導民眾四季時令，廣博其見識，振興農業，盡力於安定民生。《容成氏》舉出這些功績，以「昔者文王之佐受也，如是狀也」，來彰顯文王的忠君勤民。相較於傳世文獻大多將焦點置於紂王軟禁文王於羑里等兩人的緊張關係上，《容成氏》對文王到最後仍身為紂王之忠臣的敘述，是前所未見的特色，值得注目。

接著，《容成氏》又對所謂殷周革命的經過做了以下的敘述：

文王崩，武王即位。曰，成德者，吾說而代之。其次吾伐而代之。今受為無道，昏諸百姓，制約諸侯。天將諸焉。吾勸天威之。武王於是乎作為革車千乘帶甲萬人。戊午之日，涉於孟津，至於共滕之間。三軍大範。武王乃出革車五百乘帶甲三千，以少會諸侯之師於木牧之楚。受不知其未有成政，而得失行於民之朕也。或亦起師以逆之。武王於是乎素冠冕，以告閔于天曰，受為亡道，昏諸百姓，制約諸侯，絕種侮姓，土玉水酒。天將誅焉。吾勸天威之。武王素甲以陳於殷郊。而殷……。

文王去世之後，武王即位，宣布「成德者，吾說而代之。其次吾伐而代之。今受為無道，昏諸百姓，制約諸侯。天將諸焉。吾勸天威之」。依據《容成氏》如上所述，武王的首要目的，是說服殷紂王將天子之位禪讓給有德之人；若紂王不聽勸說，再使用武力逼迫紂王退位，將王位強制禪讓給有德者，因此是兩階段的計劃。也就是說，這是以武力為背景的強行禪讓，而且禪讓的對象並非武王本人。《容成氏》只是藉武王之口來陳述天有意誅紂，絕未說文王或武王領受立周代殷的新天命。

武王率領革車千乘、帶甲一萬的大軍渡過孟津之後，撥出革車五百乘、帶甲

三千的部分兵力，與前來支援的諸侯軍隊訂盟約誓。這樣的示威行動也只是對紂王傳達用武力威嚇以促其反省，尙無意發動總攻擊之意。因此對於《容成氏》而言，「牧野之戰」並不存在。但是紂王卻在正應反省之際，「起師以逆之」，動員大軍準備迎擊。於是武王穿戴素衣素冠，向上天稟報其憂慮，聲討紂王的無道，並宣布將承奉天意令紂王退位的決心。武王從牧野舉兵，首度換著軍服，表明不惜行使武力的決心，在殷都的郊外布設陣仗。

雖然其後的竹簡有所欠缺，但是僅就《容成氏》至目前為止的描述來看，武王對紂王並無自始就發動全面戰，無論如何一定要誅滅殷朝的意志。他尊重父親文王至死仍為紂王忠臣的遺志，一面逼迫紂王反省，一面慎重地按照階段準備進軍。其後的記述也許是，武王以武力排除紂王之後，向天下尋求賢者，欲使其人就天子之位，但可能沒有尋獲，或是被一一辭退，而武王本身又受到諸侯擁戴，所以不得不自行即位。

《容成氏》這樣的記述內容，與傳世文獻所記載的殷周革命過程差異甚大。若僅限於依從《容成氏》的說明，由殷而周的王朝更替並不是周文王、武王承受天命而進行的革命，而且武王當初的意圖是想從天下找出有德者以取代紂王。因此，武王的行為僅止於強行禪讓，基本上仍可說是禪讓路線的延長。但是因為最後仍然是以武力排除紂王，所以無法否定其放伐的一面。

那麼《容成氏》為什麼要將殷周革命描述成性質如此複雜的事件呢？

五、放伐與禪讓

在檢討這個問題之前，想先確認《書經》、《詩經》、《史記》等傳世文獻如何記述殷周革命。首先來看《書經》的記述：

天佑下民，作之君，作之師。惟其克相上帝，寵綏四方。有罪無罪，予曷敢有越厥志。（中略）商罪貫盈。天命誅之。予弗順天，厥罪惟鈞。予小子夙夜祇懼，受命文考，類于上帝，宜于冢土，以爾有眾，底天之罰。
（《書經》〈泰誓上〉）

這是武王在孟津與諸侯約誓時所說的話。武王以「天佑下民，作之君，作之師」

來說明上天指名自己成為取代紂王的新君主。接受上天的指名之後，「惟其克相上帝，寵綏四方」，武王認為自己負有承奉天意、安治天下的責任。但是因為天命下予己只是武王單方面的主張，恐怕會招致武王不過是想從紂王處篡奪王位的批判。所以武王又以「有罪無罪，予曷敢有越厥志」，做為面對上述批判時自我正當化的說辭。其他諸如「天命誅之。予弗順天，厥罪惟鈞」的發言，也是說明上天命令武王誅殺紂王，若不實行則與紂王同罪，仍然是以天命為擋箭牌、正當化放伐與篡奪的藉口。此外，武王更以「受命文考」來說明放伐也是父親文王的遺志，一再地正當化自己的行為。

但是泰誓是後人偽造的古文，只能憑供參考。接著，我們來看《史記·周本紀》的記述：

(A)武王乃作太誓，告于眾庶，今殷王紂乃用其婦人之言，自絕于天。(中略) 今予發維共行天之。

(B)尹佚筮祝曰，殷之末孫季紂，殄廢先王明德，侮蔑神祇不祀，昏暴商邑百姓，其章顯聞于天上帝。於是武王再拜稽首。曰膺更大命，革殷。受天明命。武王又再拜稽首，乃出。

首先在(A)中，武王想以天意來自我正當化，所以說上天想要放棄紂王並誅殺之，自己則是敬慎執行天罰。(B)則是史官對於牧野會戰大捷、進入殷都朝歌城的武王所說的祝賀之辭，說明紂王的暴虐無道上達天聽，以及武王接受取代殷朝統治天下的天命之事。因此，由殷而周的王朝更替，《史記·周本紀》也是說明其為天命變更的革命。那麼《詩經》又是如何說明的呢？

穆穆文王，於緝熙敬止。假哉天命，有商孫子。商之孫子，其麗不億。
上帝既命，侯于周服。(《詩經》〈大雅文王·文王〉)
有命自天，命此文王。于周于京，攢女維莘。長子維行，篤生武王。保右命爾，燮伐大商。(《詩經》〈大雅文王·大明〉)
綏萬邦。婁豐年。天命匪解。桓桓武王，保有厥土。于以四方，克定厥家。於昭于天，皇以間之。(《詩經》〈周頌閔予小子·桓〉)

最前面的〈大雅文王·文王〉一節，說明上天降下天命給文王，命令周朝統治殷

朝的百姓。其次的〈文王·大明〉一節，則說明文王接受天命之後，後繼的武王也同樣得到天佑而討伐殷商。最後的〈周頌閔予小子·桓〉一節，則是歌詠武王的德行上達天聽，於是上天降命，令其取代殷朝成為地上之王。

《詩經》如此說明了先是文王接受天命，然後武王踵繼父親遺志，也同樣接受天命討伐殷朝、建立周朝。亦即，《詩經》中對於由殷而周的王朝更替，也認為是受天命而實行的革命，因而強調其正當性。

一如到目前所見，《書經》、《詩經》、《史記》等傳世文獻都以革命來說明殷周更替的性質。相對於此，《容成氏》對於文王時已經接受天命等事完全不置一詞。因為《容成氏》中所描述的文王，直到最後都是紂王的忠臣，並且率先到各地平定叛亂，所以文王理所當然沒有接受伐殷的天命。再者，根據《容成氏》所記，武王的目的在於威嚇紂王，使其禪讓王位予有德者，所以自始就不會有殷周更替的意圖。這是因為對有德者的禪讓若能實現，就會變成由有德者取代殷商而建立新王朝。因此，從武王即位起到排除紂王為止，這段期間天命也沒有降予周。所以《容成氏》只以「天將誅焉」來說明，絕對不說是武王接受天命才開始伐殷。

《容成氏》在最後的部分有數枚的脫簡。因此無法得知武王放棄擁立有德者、開始建立周朝時，舉出怎樣的理由以求正當化？其後的結構很可能是，武王在面臨無法找出有德者或是有德者相繼拒絕的情形下，才宣布自己接受天命。但是，至少直到排除紂王之時為止，文王與武王確實都沒有接受天命。在這一點上，《容成氏》對於殷周更替的說明，與傳世文獻的說明大相逕庭。

傳世文獻之中，《詩經》與《書經》是先於《容成氏》的著作。前面所引用的《書經·泰誓》雖然是偽造的古文，但是從《史記·周本紀》的內容中可以推測出，原本的泰誓篇的內容與此非常相近，在春秋戰國時期應該已經寫成。即使《書經》不被列入考慮，至少《詩經》在《容成氏》之先是無庸置疑的。況且，《論語》中散見著孔子尊重《詩》的言論；郭店楚簡中的〈六德〉也可見到「觀諸詩書則亦在矣。觀諸禮樂則亦在矣。觀諸易春秋則亦在矣。」等將詩、書、禮、樂、易、春秋並稱的記述；〈語叢一〉也有「詩所以會古今之志也者」的《詩》之解說；上博楚簡〈孔子詩論〉中也有孔子評論詩之記述。從上述事實來判斷，戰國時期的儒家將《詩》視為經典一事是真確的。

這樣看來，《詩經》的說明以革命來論定殷周更替的性質並予以正當化，對儒

者而言應該是要遵循的規範。儘管如此，《容成氏》為何脫離《詩經》的立場，採取與《詩經》截然不同的說明呢？（註5）

最大的原因在於《容成氏》認為王朝更替的理想形態應該是禪讓。如果王朝更替否定血緣世襲而只依禪讓進行的話，王朝不會經歷數個世代依然存續，所有的王朝都會在當代終結。在這個意義上，禪讓與血緣世襲是完全對立的模式。再者，因為禪讓是前王從天下拔擢有德者而讓予王位的行為，所以沒有武力介入的餘地。在這個意義上，禪讓與放伐也成為對立的模式。就血緣世襲與放伐都處在禪讓的對立端來看，兩者是同類，因為只要禪讓繼續實行，血緣世襲也好，放伐也好，絕對不會發生。

若照這樣的價值標準來評定殷周更替，既然是伴隨流血的放伐，《容成氏》也就不得不給予殷周革命否定的評價。但是文王與武王對儒家來說，是無從批判只應讚賞的偉大君王。孔子以「文王既沒，文不在茲乎」（《論語·子罕》），以及「莫不有文武之道焉。夫子焉不學」（《論語·子張》），將文王與武王尊為理想的君主。同樣地，孔子也以「三分天下有其二，以服事殷。周之德，其可謂至德也已矣」（《論語·泰伯》），或是「周監於二代，郁郁乎文哉。吾從周」（《論語·八佾》），將周王朝理想化。

《容成氏》若是對殷周革命給予否定的評價，必然對文王、武王或周王朝也不得不予以否定。但是只要身為儒家，就不可能顯露出這樣的姿態。也就是說，一方面讚賞只有禪讓是王朝更替的理想形態，一方面又想肯定文王、武王或周王朝是理想的君王與王朝，這樣的立場會引起嚴重的矛盾。

《容成氏》的作者確實面臨了這樣的矛盾。因此對於殷周革命，《容成氏》的作者並不將其描述為文王自始就領受天命的革命，而是將其描述為逼迫紂王退位、將王位讓予有德者的強迫禪讓。若這樣設定武王的意圖，則即使以武力為背景，殷周革命的基本精神在廣義上仍然依循著禪讓路線，因而可予肯定。況且，因為不是主張領有天命而自始就想取代殷朝，所以就如《孟子·梁惠王下》所見

5. 上博楚簡《孔子詩論》的〈大雅皇矣·大明〉之中，有「懷爾明德，誠謂之也。有命自天，命此文王，誠命之也。信矣。孔子曰，此命也夫。文王唯裕也，得乎此命也」，借孔子之口強調文王受天命之事。如前所述，儘管《詩經》再三明言文王受命，但《孔子詩論》中重新將此事之真偽視為問題，在此背景下存在著如《容成氏》般否定文王受命的文獻。

到的：「齊宣王問曰：『湯放桀，武王伐紂，有諸？』孟子對曰：『於傳有之。』曰：『臣弑其君可乎？』」也可封住這是對君位進行武力篡奪之批評。

但是在此產生一個疑問。《容成氏》若是以殷周更替在意圖上是一種禪讓來為周朝辯護，對於先前的夏朝與殷朝又要如何處理呢？夏朝因為舜對禹的禪讓而產生，所以夏朝的成立過程依《容成氏》的價值標準來看可以予以肯定。此外，夏朝的創立者・禹原先也想禪讓給皋陶，被其堅辭之後才又禪讓給伯益。因此，如果只就禹這一代的治世來看，禹仍可被肯定為維持禪讓路線的君王。由於夏朝放棄禪讓路線，變質惡化為血緣世襲是在啓攻打伯益篡奪君位之後才開始，所以禹並沒有直接的責任。

那麼殷朝又如何呢？如同先前所介紹般，《容成氏》認為夏殷更替的過程中並沒有上天的意志介入。藉由這樣的安排，《容成氏》想要暗示殷朝不是依據上天意志而成立一事。況且，《容成氏》中登場的湯王，安插伊尹助長桀王作惡多端，以策反天下民心；又對夏王朝的宗族或支持者趕盡殺絕等，被描述成狠毒的陰謀家。雖然周文王也對殷紂王竭盡忠誠，但是那是基於「雖君不君、臣不可不臣」的正義感的作為，與湯王佯裝忠臣、唆使桀王為惡的作為，本質上完全相異。

因此，對於既沒有天命的承認，也沒有禪讓的要素，僅只是憑藉陰狠毒辣的奸計與殘虐的放伐而推進的殷朝成立過程，《容成氏》沒有給予任何評價。況且《容成氏》中也沒有隻字片語記述湯王在治世結束時表示禪讓之意，所以就此意義來說，湯王是完全無法評價的君王。

最初《論語》中記錄了孔子極度讚揚禹的言論，如：「子曰，巍巍乎，舜禹之有天下也，而不與焉」（〈泰伯〉）、「子曰，禹吾無間然矣。菲飲食而致孝乎鬼神，惡衣服而致美乎黻冕，卑宮室而盡力乎溝洫。禹無間然矣」（〈泰伯〉）。相反地，孔子自己讚賞湯王的言論並不存在，而且只記錄了子夏的讚辭：「子夏曰，富哉是言乎。舜有天下，選於眾舉皋陶，不仁者遠矣。湯有天下，選於眾舉伊尹，不仁者遠矣」（〈顏淵〉）。即使《容成氏》對湯王採取否定的態度，但是因為這並沒有直接無視孔子的讚辭，而且這也並不成為對堯、舜和禹、文、武三王的否定，所以沒有引起（當時儒者）對《容成氏》的強烈抗拒感。

但是即便如此，儒家的一般態度仍是將湯王視為與禹、文王武王並列的三代之君王而加以讚賞。在這之中，將湯王描述為只是陰險的陰謀家，對於其治績未

置一語，《容成氏》的態度顯得極度異例。由此也可窺知，《容成氏》的作者對於禪讓的執著，與對於放伐或血緣世襲的反感是多麼的強烈。

經由郭店楚簡與上博楚簡的發現，可以瞭解到在春秋末期至戰國中期的儒家之間，針對禪讓或放伐・革命之正當性的議論超乎想像地盛行。郭店楚簡的〈唐虞之道〉或上博楚簡的〈子羔〉、《容成氏》都處理到這個問題。^(註6)其中〈唐虞之道〉的立場較為極端。曰：「唐虞之道，禪而不傳」、「禪而不傳，聖之盛也」，或是「禪也者，上德授賢之謂也。上德則天下有君世明。授賢則民興教而化乎道。不禪而能化民者，自生民未之有也」，認為唯有禪讓是王朝更替的理想而予以讚賞。

若站在〈唐虞之道〉的立場來看，自舜禪讓給禹之後的歷史都是放伐與血緣世襲的惡劣歷史，不得不全面予以否定。但是這樣一來，就與將文王・武王稱為理想先王、將周稱為理想國家的儒家立場有所矛盾。於是〈唐虞之道〉的作者將話題集中在堯對舜的禪讓，不觸及禹之後的歷史，欲以此方法來迴避這個矛盾。但是這終究不出姑息逃避的領域，無法成為根本的解決之策。^(註7)

對此，《容成氏》的立場是，一方面敘述從容成氏直到武王的歷史，對於放伐或血緣世襲的事例亦不迴避，一方面貫徹其認為禪讓正是理想的王朝更替之主張。與隨其所好揀擇歷史的〈唐虞之道〉相較，《容成氏》這樣的姿態是堂堂正正地依據自己的價值觀展開歷史評價，其意義可予以肯定。

但是在《容成氏》的嘗試中也仍然留有一些課題。第一，對湯王的否定評價仍是與儒家的立場有所牴觸。第二，是對於周朝也是維持血緣世襲之事實的處理。由於《容成氏》在末尾部分有數枚的脫簡，所以無法得知作者對於周朝的血緣世襲表明怎樣的態度。若是給予否定的評價，與自孔子以來將周朝視為理想國家的儒家立場，就不得不產生齟齬。若是沒有表明任何態度，就是甘於採取類同〈唐虞之道〉的逃避行為。

為了克服這樣的課題，無論禪讓或放伐，所有的王朝更替都必須加以處理；

6. 對於《子羔》集著作之大成的看法，仍有檢討之餘地。關於此問題的詳細情形，請參照福田哲之〈上海博物館藏戰國楚竹書《子羔》の再検討〉（《新出土資料と中國思想史》所收）。

7. 關於此點，請參照拙稿〈郭店楚簡《唐虞之道》著作意圖——禪讓と血縁相續をめぐって〉（《大久保隆郎教授退官記念論集 漢意とは何か》東方書店，二〇〇一年十二月）。

另一方面則有必要建立對堯、舜、禹、湯、文、武等古代先王全都能加以肯定的理論。孟子的論說，如：「萬章問曰：『人有言。至於禹而德衰，不傳於賢而傳於子。有諸？』孟子曰：『否，不然也。天與賢則與賢，天與子則與子。』」「孔子曰：『唐虞禪，夏后殷周繼，其義一也。』」（《孟子·萬章上》），或是「曰：『臣弑其君可乎？』曰：『賊仁者謂之賊。賊義者謂之殘。殘賊之人，謂之一夫。聞誅一夫紂矣，未聞弑君也。』」（《孟子·梁惠王下》），是回答這樣課題的一個嘗試。

（註8）（請參照附圖）

-
8. 如最初所述，上博楚簡的書寫年代是在西元前三七三年至西元前二七八年之間。原著的成立時期，從抄本的書寫年代回溯可知，《容成氏》在戰國前期（西元前四〇三年—前三四三年）至戰國中期（西元前三四二年—前二八二年）之間已經成立。另一方面，孟子的活動時期被推定約在西元前三二〇年左右至前三〇〇年左右。因此《容成氏》很可能是在孟子之前的文獻。〈萬章篇〉的疑問：「人有言。至於禹而德衰，不傳於賢而傳於子。有諸。」，也是根據類似《容成氏》的文獻之記述所發。

附圖：《唐虞之道》、《容成氏》、《孟子》三者之比較

A 對於王朝更替的立場

B 歷史之輪廓……堯、舜、禹是禪讓；湯、武是放伐；夏、殷、周是世襲。
三者在 A 與 B 之間如何調適？

《唐虞之道》

A 唯有禪讓是王朝更替的理想形式

只採納唐虞加以讚賞/不觸及不相容的部分/

B 堯——舜——禹——湯——文、武

* 雖然對三代之先王不予否定，但是無法處理整體的歷史輪廓。天命不介於其間。

《容成氏》

A 唯有禪讓是王朝更替的理想形式

變更歷史過程 加以價值評價

B 上古帝王——嚳？——堯——舜——禹——湯——文、武

* 雖然能夠處理整體的歷史輪廓，卻不得不否定湯王。上天的誅殺只對紂王施行。

《孟子》

A 對於禪讓與血緣世襲均予肯定。對於放伐，也以上天的誅殺取代之而予以認可。

肯定所有的歷史過程

B 堯——舜——禹——湯——文、武

* 能夠處理整體的歷史輪廓，同時也可以肯定所有的古代先王。

以天、命、天命做為正當化的論據。王朝更替的理想形式消失。

(編輯部按：本文實際出版日期為 2004 年 11 月)

**Peace and Violence in Dynastic Changes
in Thought of the “Rongcheng Shi”
in the Shanghai Museum Chu Bamboo Manuscripts**

Yuichi Asano

Graduate School of Environmental Studies
Tohoku University

ABSTRACT

The Warring States' bamboo manuscripts, which the Shanghai Museum had purchased at a Hong Kong antiquarian market in 1994, includes a text named “Rongcheng shi” (容成氏). It contains a record of the dynastic pedigree of ancient China and descriptions of the transmission of the sovereignty from the sage emperors such as Yao and Shun to the Three dynasties, i.e., Xia, Shang and Zhou. Similar descriptions can be seen in some extant texts such as the Qukuang Chapter of the *Zhuangzi* and in fragmented passages in the *Liutao*. The “Rongcheng shi” admires *shanrang*, a form of transmission of sovereignty in which a ruler voluntarily yields his throne to the wisest person regardless of whether there is kinship between him and his successor. Since this form of political procedure has been idealized in the Confucian tradition, Yao and Shun have been acclaimed by Confucians. As a matter of fact, Confucians also celebrated the establishers of the Three dynasties, i.e., sage Emperor Yu, King Tang, King Wen and King Wu. In particular, Confucius envisioned an ideal state in the Zhou dynasty. However, the establishment of the political regimes of Prince Qi of Xia, King Tang of Shang, and King Wu of Zhou was attained by violence and blood-stained revolutions, and their regimes were hereditary monarchies that sharply contrasted with the idea of *shanrang*. In the writings of the Warring states' Confucians such as Mencius and Xun Qing, as well as the Confucian classics such as the *Book of Poems* and the *Book of Documents*, this theoretical contradiction was reconciled by the idea of the Mandate of Heaven. Interestingly the “Rongcheng shi” text does not follow this line.

In the eyes of its author, the ideal rule once embodied by Yao and Shun has not been repeated throughout the history of the three dynasties since Prince Qi. This suggests that there should have been various opinions on this topic within the Confucian school of that time.

Key words: “Rongcheng shi”, shangrang transmission, revolution, hereditary succession, Mandate of Heaven