

泰國華僑崇聖大學中華文化研究院
清華大學國際漢學研究所 主辦
中山大學中華文化研究中心

第三輯

學學

饒宗頤 主編



紫禁城出版社

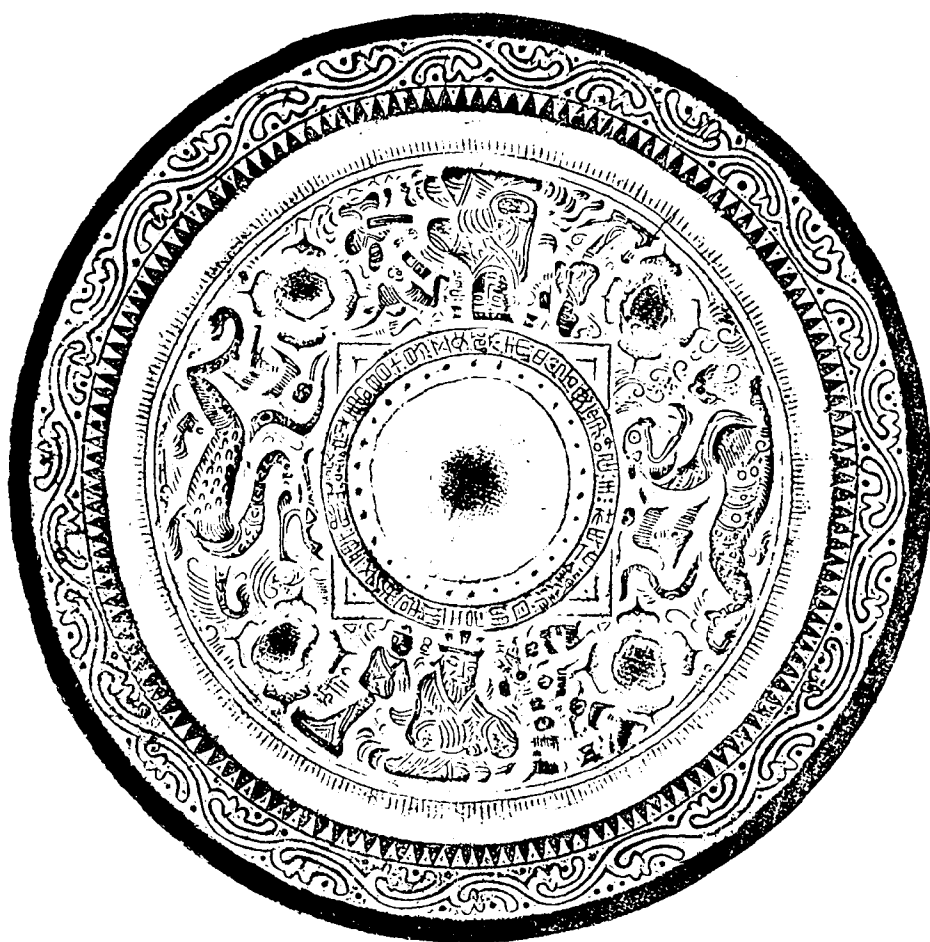


泰國華僑崇聖大學中華文化研究院
清華大學國際漢學研究所
中山大學中華文化研究中心

第三輯

琴學

饒宗頤 主編



紫禁城出版社

圖書在版編目 (CIP) 數據

華學 第3輯/饒宗頤主編.-北京:紫禁城出版社,1998.11

ISBN 7-80047-133-0

I. 華… II. 饒… III. 漢學-文集 IV. K207.8-53

中國版本圖書館 CIP 數據核字 (98) 第 27388 號

1998. 12. 27

園林風書店

No. 2776726

華 學 (第三輯)

饒宗頤 主編

紫禁城出版社出版

(北京景山前街故宮博物院內)

北京印刷學院實習工廠印刷

新華書店北京發行所發行

開本: 850×1168 16 開 印張: 22 字數: 590 千字

1998 年 11 月第一版第一次印刷 印數: 1—1100 冊

ISBN7-80047-133-0/K·56

定價: 70.00 圓

《華學》編輯委員會

主 編：饒宗頤
編 委：李學勤 李新魁 姜伯勤 徐葆耕 張榮芳 曾憲通
馮達文 葛兆光 饒宗頤
執行編委：李學勤 葛兆光 孫關根 李縉雲 劉國忠
主 辦：泰國華僑崇聖大學中華文化研究院
清華大學國際漢學研究所
中山大學中華文化研究中心

目 錄

“貞”的哲學	饒宗頤 (1)
禮的道德意義	王啓發 (14)
《鄧析子》非偽書考辨	董英哲 (29)
孟子思想的歷史命運及其雙重的社會效應	李錦全 (38)
象數哲學與古代人體學說	詹鄞鑫 (45)
緯書的遠古聖王及其文化創造	張廣保 (55)
征服與轉化	
——5至7世紀中國思想史中的佛教	葛兆光 (68)
景教在唐代中國傳播成敗之我見	林悟殊 (83)
臨濟義玄河北傳法考	楊曾文 (96)
宋明儒家的“祠祀”觀念與書院、會講之發展	陳 來 (104)
關於《藥地炮莊》的撰寫之期	彭迎喜 (112)
乾嘉學派成因新論	
——從清代的家學與經學談起	陳居淵 (119)
著作考據之爭與焦循易學	
——焦循“徒托空言”發微	程 鋼 (136)
《清儒學案》雜識	陳祖武 (153)
《石鼓文·車工》篇“弓茲以寺”考釋	徐寶貴 (160)
侯馬、溫縣盟書曆朔的再考察	李學勤 (165)
《堯典》星象、曆法與帛書《四時》	邢 文 (169)
帛書黃帝五正考釋	魏啓鵬 (177)
楚帛書月名新探	王志平 (181)
楚簡《老子》校釋之一	廖名春 (189)

《歸藏》與夏啟的傳說

- 兼論臺與祭壇的關係及鈞臺的地望…………… 王明欽 (212)
- 騎兵和甲騎具裝二論…………… 楊 泓 (227)
- 戰國燕王戈研究…………… 馮勝君 (239)
- 尹灣漢墓出土曆譜及其相關問題…………… 劉樂賢 (247)

- 中國畫的得意、寫意和會意…………… 楊 新 (258)
- 張騫與馬其頓音樂的傳入…………… 楊共樂 (262)
- 漢魏南北朝的俳優…………… 胡守為 (264)

分裂的局面與禮壞的社會

- 略論魏晉南北朝的社會政治與思想風氣…………… 郭偉川 (273)
- 晉武帝“罷州郡兵”問題辨析…………… 高 敏 (282)

薩寶府制度源流論略

- 漢文粟特人墓誌考釋之一…………… 姜伯勤 (290)
- 德國“吐魯番收集品”中的漢文典籍與文書…………… 榮新江 (309)
- 八思巴《彰所知論》諸問題考補…………… 王啓龍 (326)

“貞”的哲學

饒宗頤

一 殷代以“貞”作為人、神溝通的共理

殷墟卜辭幾乎每一片都出現“貞”字，凡數萬見。“貞”的意義，不單單是卜問，而是“問事之正曰貞”。我在 Early China 第 14 期（1989 年）已有詳細的申論。貞字應該訓為“正”。《詩·文王有聲》說：“考卜維王，宅是鎬京，維龜正之，武王成之。”朱熹《集傳》：“正，決也。”殷、周的聖人通過靈龜來建立至正無偏無頗的占卜決定，從神明取得“正”的行為。在先秦龜卜支配下的精神活動，用一個“貞”字控制整個思想界，在知來的預期作用，從貞的原則建立神、人之間遵守的規範，貞的抽象觀念遂成為殷、周人的中心思想。大英博物院所藏的唯一殷代家譜記錄的《兒家譜》上面開頭便記下一個“貞”字，懷疑派的人們反致疑於這一片的可信性，是由於不明白貞的涵義。後來易學家對“貞”的抽象意義的發揮，到了《繫辭·下傳》說：“吉凶者，貞勝者也。天地之道，貞觀者也。日月之道，貞明者也。天下之動，貞夫一者也。”衍引出許多貞勝、貞觀、貞明、貞一的豐富哲理，可謂精彩至極！朱子引述四德解“利貞”之義云：“利貞，謂利于正也。”（《語類》六六）很簡括地解說“貞”為正，是很中肯的！

《尚書·洛誥》云：“公既定宅，伉來，來視予卜，休。恒吉。我二人共貞。”馬融訓貞為“當”，今按包山祭祀簡所見言“恒貞”者凡 18 次，有一定型句式如下：

某某以保冢（我）為某某貞（貞）……某某占之，
恒貞：吉。……某某占之，曰吉。

《洛誥》所云：“恒吉……共貞”，與包山簡之“貞……恒貞吉”，文例稍變而義無異。《洛誥》云：“二人共貞”，包山則云：“某某為某某貞”，亦是二人，祇分貞者與被貞者之別耳，某某“貞”之某某，即是卜辭常見之貞人也。

殷代卜辭所見的貞字和貞人問題，近年又有一些爭論，牽涉到貞人的存在問題，如四川何靖君在《商文化窺管》一書中所提出的新觀點。余謂從包山簡祭祀簡各枚所記“某某為某某貞”之確鑿可信，貞人之存在是不容置疑的。

從包山簡中我們可得到一點認識，貞字不能像許慎所說是一單純的“卜問”（許云：“貞，卜問也。”），而應該從鄭玄之說：“貞之為問，問於正，必先正之，乃從問焉。”方為合理。

曾運乾認為《洛誥》此文語意與《大誥》“我有大事休，朕卜并吉”相同。貞讀如鼎，當也。

言“二人共當此吉”。蓋用馬融說。契文不少直以“鼎”字代替“貞”者，可證馬說之有據（其例衆所熟知）。

周既滅殷，改革殷人祀事及占卜之繁瑣，貞問以大事為主，在《周禮》謂之“大貞”：

《小宗伯》：“若國大貞，則奉玉帛以詔號。”

鄭司農云：“大貞謂卜立君、卜大封。”見於卜辭已有“貞大封（二字合文）……其凡凡”（懷1520）。“大封”可能謂立君之事，惜其辭殘。

《天府》：“季冬陳玉，以貞來歲之媿惡。”鄭注：“問事之正曰貞。問歲之善惡，謂問於龜。凡卜筮實問於鬼神，龜、筮能出其卦兆之占耳。”

《大卜》：“凡國大貞，卜立君，卜大封，則眠高作龜。”鄭司農云：“貞，問也。國有大疑，問於著龜。玄謂貞之爲問，問於正者，必先正之，乃從問焉。《易》曰：‘師，貞：丈人吉。’”

按鄭玄引《師卦》卦辭，武億讀貞丈人句，以貞為問，謂問於丈人。今馬王堆本實作“師貞大人吉無咎”，不作丈人。又帛書《困卦》：“貞大人吉”，亦作大人不作丈人。陸德明《釋文》以“貞丈人”斷句，以貞字連下讀。

由《周禮》所言，古代占問之工具，除龜、筮之外，亦兼陳玉以卜，《周禮》記其事在季冬，示隆重其事。鄭玄注云“問事之正曰貞”，“必先正之”，這即正龜之義，與《詩》“維龜正之”之“正”相符，故貞必訓為正。

從訓詁學論之，貞與正二字向來互訓相通，試舉一二例：

《易·乾》：“利貞。”《子夏》傳云：“貞，正也。”

《廣雅·釋詁》：“貞、幹、集、殷、矢，正也。”王念孫《疏證》：《師象傳》云：“貞，正也。”《易》初六“幹父之蠱”，虞翻注：“幹，正也。”按《文言》：“貞者，事之幹也。”若依虞注，即訓事之正。

《詩》：“好是正直。”楚簡《緇衣》引作“貞植”。

《老子》第三十九章：“侯王得一以為天下貞”句，馬王堆甲本作“侯〔王得一〕而以為正”，乙本作“侯王得一以為天下正”，兩本均寫作正，不作貞。《老子》第十八章“國家昏亂有貞臣”，楚簡郭店本作“正臣”。此亦古時貞、正二字互訓可以代用的顯例。

《莊子·列禦寇》：“魯哀公問於顏闔曰：‘吾以仲尼為貞幹，國其有瘳乎。’”以貞、幹二字聯用，當是用《文言》語，可證《文言》年代在《列禦寇》篇之前。

卜辭：

貞：王亡不正。

辛未卜，宀貞：王出不正。（《合》5354）

以有不正與亡不正作為對貞，足見“正”一觀念在殷代之受到重視。

1993年，我在法國高等實驗研究院接受榮譽人文博士學位的講詞中，談到中國宗教與文學的

問題，一開頭便提到貞字，我把它與希伯來文的 dyn (דָּן) 相對應，dyn 有 judgement、obedience 諸義，亦是“正”的意思 (Hebrew and English Lexicon of Old Testament p. 192)。

卜龜是神聖大事，必端龜正襟，示其必恭必敬。《金縢》謂之“穆卜”，穆，敬也。其言曰：“乃命于帝庭，敷佑四方，用能定爾子孫于下地，四方之民，罔不祇畏。”祇亦敬也。曾運乾謂：“本經言‘命于’者皆為受命，如‘乃命于帝庭，即武王受命于帝也’，‘即命于元龜，即就受命于元龜也’，‘小子新命于三王，即親受命于三王也’。或謂即命龜詞，失之。”其說極是。殷卜辭言：“旬吉方于受令（命）”（《合》6155），義可參證，說詳下文。

卜辭所見貞字，有貞問之義，在正反對貞語句中充分表示之，但多數非作問句式的，不能一概加上？號，是肯定語氣的。

周原卜辭，每每於“貞”字下面，接言“正”或“又正”：

癸巳，彝文武帝乙宗貞…囟又正 （周 H11：1）

貞：王其柰又大甲，卽周方白，盞，囟正，

不左，于受又（祐） （周 H11：84）

弜巳，其彝，囟正 （周 H11：13）

曰吉，其五…正，王受〔右〕 （周 H11：189）

諸囟字可讀為語詞的思或斯。殷武丁卜辭：

庚午卜，殷貞：正。 （《合》371 正）

此為巨龜，記貞降，不其降及父乙、父辛卽王之事，貞人為殷。前辭但書“正”字，足見“貞”與“正”二義之關聯。

上文記包山簡屢言恒貞，同於《洛誥》。周原刻辭又有“保貞”之辭：

囟御于永冬（終），囟御于休令（命）

保貞，宮（官）吉 （H3：1，齊家 1）

能永終故得休命，保貞猶言保正，永與保二義均詳下文。

貞字有置於句末之例，如山西洪洞坊堆卜骨云：“疒，囟疒，三沚（趾）又疾，貞。”此一“貞”字，自不能釋為問。《易經》及新出馬王堆易傳，有許多“某貞”、“某某貞”的句型（表一），都不適合解釋為“問”。

表一 《易經》“貞”字之用例

艱貞	大畜九三	利艱（根）貞
居貞	隨卦六三	隨有求得，利居貞
	九四	貞凶
蔑貞	剝卦	蔑貞，凶
可貞	坤卦	含章可貞
	損卦	可貞、不可貞

亨貞	困	亨貞 大人吉，無咎
女貞	家人卦	利女貞
利牝馬之貞、安貞	坤卦	元亨利牝馬之貞，安貞吉…
不息之貞	升（登）上六	冥登，利于不息之貞
武人之貞	需（巽）卦	初六利武人之貞
小貞、大貞	繆和	呂昌問 屯九五 屯其膏，小貞吉，大貞凶。

馬王堆易傳《二三子》以下諸篇引孔子說，不少涉及貞字之訓，今以其為新資料，摘錄見於《二三子》者：

鼎卦 大人之貞

易曰：鼎玉鬯（鉉），〔大〕吉，無不利。孔子曰：鼎大矣，鼎之遷也，不自往，必入（人）舉之，大人之貞也。……明君立正（政），賢輔彊（弼）之，將何為而不利，故曰“大吉”。

未濟 小人之貞

卦曰：未濟，亨，〔小狐〕涉川幾濟，濡其尾，無適〔適〕利。孔子曰：此言始易而終難也，小人之貞也。

（乾）卦 聖人君子之貞

卦曰：見龍在田，利見大人。孔子曰：□□□□□□□□嗛易告之，就民易遇也，聖人君子之貞也。度（庶）民宜之，故曰利以見大人。

屯卦 小貞 大貞

〔卦曰：屯其膏，小貞吉〕大貞凶。孔子曰：屯□而上通其德、無□□小民家息以綏衣。……屯輪之，其吉亦宜矣。大貞…川流下而貨？，留□年穀十……。

坤卦

卦曰直方大，不習無不利。孔子曰：〔直〕□□，方者□，大者，言其直或之容……無不□，故曰無不利。卦曰，含章可貞……含亦美，貞之可也。……

同人卦 貞蘭（吝）

〔卦曰：同人于〕宗，貞蘭。孔子曰：此言其所同，唯其室人而〔已〕。其所同□，故曰貞蘭。

二 貞卜及斷志

殷易有《歸藏》。《歸藏》現已在湖北楚簡發現，有文云“殷王貞卜”。用“貞”與“卜”二字聯言在一起。文獻上貞、卜合言的例子，亦見於春秋談占夢之事，原不限於龜、筮。《左傳》哀公十七年：

衛侯夢於北宮，見人登昆吾之觀，被發而譟……公親筮之，胥彌赦占之曰：“不害。”與之邑，寘之而逃，奔宋。衛侯貞卜。

杜預注“貞卜”二字曰：“正卜夢之吉凶。”此處杜氏訓貞為正。貞、卜亦得分開，言“貞於某卜”。《國語·吳語》記黃池之會，晉侯使董褐復命曰：

曩君之言，周室既卑，諸侯失禮於天子（指不朝貢），請貞於陽卜，收文武之諸侯。

韋昭注：“貞，正也。龜曰卜，以火發兆，故曰陽。言吳欲正陽卜，收復文武之諸侯以奉天子。”這個貞字韋昭亦訓為“正”，可見貞字非僅卜問之義，古訓已是如此。

古代占卜的手續頗繁。卜龜、卜筮、卜夢三者都有貞卜之事。三者貞卜的手續必不一樣。但“惟吉”是從，則是同一目的。

古文尚書《大禹謨》云：“帝（禹）曰：枚卜。功臣惟‘吉’是從。帝曰帝：官占惟先弊（今作蔽）志，昆命于元龜（龜）。朕志先定，詢謀僉同，鬼神丕依。兪莖（龜筮）葉（協）芻（從）卜不習，吉。”（敦煌本 Stein 801，參顧廷龍《尚書文字編》）

薛季宣《書古文訓》作蔽志，與今本同。蔽字訓斷，卜者必先蔽志，即事先決斷，打定主意，然後進行卜事，故云“朕志先定”。試以表二示之。

表二

卜者	先定志 然後命龜	人的決定在先。 鬼神的決定，告以吉凶。
	卜不習（襲）方是“吉”	神、人協從——是謂大同。 神、人意見一致，然後執行。

《大禹謨》雖是晚出之書，但這段話是可信的。
“志”字在古代文獻中出現甚多，有言“僭志”。

《皋陶謨》：“其弼直惟動，丕應僭志，以昭受上帝，天其申命用休。”

《史記·夏本紀》“僭志”作“清意”。史公以“意”解釋志，“僭志以昭受上帝”。是說求卜者的心

意，要好好等候上帝給予明白的受命，纔獲得“休吉”。《尚書》中殷《盤庚》三篇有兩次說及“志”：

《盤庚》上：予告汝于難，若射之有志。

《盤庚》中：汝分猷念以相從，各設中于乃心。

“射之有志”之“志”意思是“的”。《詩·賓之初筵》：“發被有的”，《毛傳》：“的，質”。是指射矢必中鵠的。殷代屢言三百“射”，大射禮之事，所以卜事亦用射矢的事來取譬。“設中于心”的“中”亦與“的”有關，卜辭每言“立中”，說明“中”的意義在殷代非常普遍流行。可見定志之事，殷人可能有之，故《盤庚》有“若射之有志”一語，由《皋陶謨》的言僖志，亦可證“蔽志”不是無稽之言。占卜要先行斷志，是人謀在先、鬼謀在後，兩者皆能協從，是謂大同。這亦可證《洪範》之可信。

志，是作某種決定，孟子謂志是氣之帥。詩言志，亦指意向。“志”的重要性，西方哲人講論最精彩的無如康德，德文有 willkür 與 wille 二字，都訓意志，却有分別。康德論道德形上學，對於 wille 與 willkür 二字作嚴格的區別：

（純粹的）意志 wille 是實踐原則的訂定——定然律令，即道德法規。

（混雜的）決定 willkür 是行動標準的採用——機能上理性存有。

從文義上看，wille 訓意志（決定），willkür 由 will+kür，kürzen 有短距離之意，willkür 有任性、任意，前者繁而後者寬，前者定而後者未定，故康德說：“willkür 能够服從 wille 的法則，而不失去它自己的自由。

吾人試以孟子之說解釋之，wille 是通過集義的，而 willkür 則否，“行而宜之之謂義”，故 wille 是被確認的道德的行為。

行（動）	willkür
宜之	wille
↓	
義	

康德分 willkür 有二類：

1. tierisch willkür 獸性的決定

2. freie willkür 自由的決定

人禽之辨，即在於此，儒家所謂“人之所以異於禽獸者幾希”！前者未經過道德的處理，後者的 wille 纔算是“集義所生的決定”。

再說恒貞。貞字亦訓為定：

《禮記·玉藻》：“卜人定龜，史定墨，君定體。”定龜即貞龜，亦即詩之正龜。

劉熙《釋名·釋言語》：“貞，定也。精定不動惑也。”

《易·繫辭》：“天下之動，貞乎一者也。”貞乎一即定於一，《孟子》“天下烏乎定？定于一”。

似用易繫之說。“不動惑”與孟子“不動心”亦有關聯。《論語》“四十而不惑”，劉熙的“不動惑”謂不動於惑，與“不惑”相同。

蔡邕《獨斷》云：“清心自守曰貞。”

《周書·謚法》：“大慮克就曰貞。”

楚簡《老子》：“我將貞之以無名之樸。”貞即貞字。他本作鎮。又“修之身，其德乃貞”，別本作真。是古本《老子》喜用“貞”字。《書·禹貢》兗州，“厥田惟中下，厥賦貞”。鄭云：“貞，正也。”

經過詳細思考後的決定，動必於“一”，貞於“一”。貞有決定的意義，如何避凶就吉，仍是由人自取。人謀比鬼謀更加重要，謀事在人，仍是操之於己的決定。

三 《文言》乾卦四德的“貞”

可是自從清季甲骨文發現以後，對《易經》的解說發生了極大的變化。由於大家把卜辭習見的“貞”字都解作卜問，影響所及，《易傳》上元、亨、利、貞四德的貞字，亦被人解釋為“問”，而且強調說必須這樣講纔是正確，過去全部都錯了！（記得是高亨說）連《文言》“貞固足以幹事”一義和《左傳》襄公九年穆姜所說“棄位而後不可謂‘貞’”之讜言，亦統統被推翻。這一誤解，貽害至於今日，學術界尚未加以澄清。幸而地不愛寶，馬王堆出土了六十四卦在楚地流傳的寫本和從未為人所知的《易傳》，包括《二三子問》、《易之義》、《要》、《繆和》諸篇。孔子讀易的方法，是輕巫史、卜筮，而隆“德義”的重要性，在作為讀易指南之《要》中。他說道：

（子曰）易，我後其祝卜矣，我觀其德義耳也。幽贊而達乎數，明數而達乎德，又仁□者而義行之耳。贊而不達於數，則其為之巫；數而不達於德，則其為之史，史、巫之筮，鄉之而未也，好之而非也。後世之士疑丘者或以《易》乎？吾求其德而已，吾與史巫同塗而殊歸者也。君子德行，焉求福？故祭祀而寡也；仁義，焉求吉？故卜筮而希也。祝巫、卜筮，其後乎！

這幾句非常精警的話，幽贊於神明而必達於數，不達於數則不免淪為巫、祝，達於數而不達於德則僅足為史而已，巫祝與史均非孔子之所好，因為他們沒有成德。揣測孔子的意思：求福祉和求吉祥的事都是次要的，他把易的“德義”內涵提高到另一層次，把道德的突出作為仁義的擴充，人的地位從神道的羈縻中加以解放，而去追求德的完成，這纔是易的要義。

我在上面談到《易·文言》一篇，詳論四德，近世不少學人，認為“貞”字不符合“卜辭”的意義，事實《左傳》襄公九年穆姜之言，已道出它的來歷；現在我們看馬王堆易傳《二三子》出現了“元，善之始也”一句。又《繆和》：

子曰：嗛者，嗛然不足也。亨者，嘉好之會也。夫君人者，以德下丌（其）人，人以死力報之。”

一處言及元，另一處談到亨，具見四德之說，由來已久。魯哀公稱仲尼為國之貞幹，即採自《文言》。以四德釋元、亨、利、貞，出於古訓，春秋時穆姜述之，載於《左傳》，可見其為舊說（梁武帝謂文王之言，固無根據）。這類“重言”，屢屢為人們引用。漢簡《引書》引彭祖言，春產、夏長、秋收、冬藏，此彭祖之道也。孔穎達《周易正義》以四時之道申明四德，今從《引書》，知其源出自古彭祖之說。

四 說“永貞”、“利永貞”與“歷年得正命”

現將《周易》卦辭中“永貞”、“元永貞”、“利永貞”的習語摘記如下：

元永貞	《比卦》之辭	比吉原筮，元永貞，無咎，不寧方來，後夫凶（馬王堆本同）
利永貞	《艮卦》初六	艮其止，無咎，利永貞。（馬王堆作根）
永貞	《萃卦》九五	永貞，悔亡
	《小過》	勿用，永貞

“求永貞”一語亦見於《周禮》六祝中的“年祝”。《大祝》一官職云：“大祝掌六祝之辭以事鬼神示，祈福祥，求永貞。”《周禮》祝有六祝，祈有六祈：

六祝：順祝、年祝、吉祝、化祝、瑞祝、筴祝
六祈：類、造、禴、禋、攻、說

微之殷卜辭，屢言“歲惟王祝”（如《合集》25923），即是年祝之事，筴祝即册祝。六祈的攻，見於包山楚簡，“說”字亦作“兌”。馬王堆出土易傳《易之義》解坤卦爻辭“括囊無咎”引子曰在於“不言”之義云：

君子苟（苟）得其冬（終），可必可盡也。君子言於無罪之外，不言於又罪之內，是謂重福。易曰“利永貞”。此川（坤）之羊（祥）說也。

這裡言“坤之羊說”者，羊即祥，說即是六祝之“說”，所以祈福祥也。大祝所掌的“求永貞”，原見《周易》的爻辭。如何纔可以無咎，貴在“不言”，此老子行不言之教的由來。君子言之，貴在無罪之外，相反地不言，如果在有罪之內，則不要任意發言，這樣說是雙重之福。動而不獲咎，可致福祥，坤卦的“括囊”意義如此。如是便可獲得永貞了。坤卦的括囊，說明要懂得不言的奧妙，不輕易去發言，便可得到無咎無譽。這即是“永貞”，這樣的人就有“重福”。“求永貞”能得到重福（多福），當然是衆人之希冀，沒有一個人不希望祝福而可以取得好的美果，向神明進行禱祝，這正是他們的目的，人們至今還是通行祝福，這為大眾的共同願望。關於《周禮·大祝》所掌六祝中的年祝，鄭玄注云：

年祝，求永貞也。……永，長也，貞，正也。

賈公彥《周禮義疏》云：

經“祈福祥，求永貞”，祈亦求也。今鄭云：求多福，即經“祈福祥也”；“歷年得正命”，即經“求永貞”也。

此處“貞”當訓為正，是沒有問題的。

《孟子·盡心》云：“順受其正，莫非命也。”後來儒家說命有三命之說。而以“正命”列其首。緯書《孝經援神契》亦談命有三科。有受命以任慶，有遭命以謫暴，有隨命以督行，受命謂年壽也，遭命謂行善而過是也，隨命謂隨其善惡報之（《祭法》孔疏引）。《論衡·命義篇》云：

傳曰：“說命有三，一曰正命，二曰隨命，三曰遭命。正令謂本稟之，自得吉也。”

又《氣壽篇》云：

凡人稟命有二品，一曰所當觸值之命（此遭命也）。二曰疆弱壽夭之命（此正命也）；正命以百為數，故百歲之命，是其正也。

是知正命指正常的命，出於稟賦，故云“自得吉也”。《易·乾卦》卦辭“各正性命，保合太和，乃利貞”。“各正性命”即“正命”的意思。賈疏採用孟子及緯書說，解釋“利永貞”等於得正命，其用意便可了了。但鄭注何以上面施用“歷年”二字，亦有來歷，請看下文。

五 受天永命、定命與用德

祈天永命，必修行敬德。鄭注所謂“歷年得正命”是《書經·召誥》中的最重要理論，《召誥》於篇末諄諄陳述周得受天命的道理：

其惟王位在德元（居德之首）。小民乃惟刑用于天下，越王顯（光明）。上、下勤恤（憂）。其曰：我受天命，丕若（大順）有夏歷年，式勿替（廢）有殷歷年，欲王以小民，受天永命。

文章上面已經多次談到不可不監于有夏，亦不可不監於有殷，又云：

1. 我不敢知，曰：有夏服天命，惟有歷年（多歷年數）。
我不敢知，曰：不其延（言桀不謀久長之計），惟不敬厥德，乃早墜厥命；
2. 我不敢知，曰：有殷受天命，惟有歷年。
我不敢知，曰：不其延，惟不敬厥德，乃早墜厥命。

此二段用對比法，陳述夏、殷二代因不能敬德，故早墜其命，即所謂“周監於二代”。而繼續說道：

今天其命哲、命吉凶、命歷年。知今我初服，宅新邑。肆惟王其疾敬德。王其德之用，祈天永命。其惟王勿以小民淫用非彝，亦敢殄戮，用乂民、若（順）有功。

孔傳云：“今天制此三命，惟人所修。修敬德則有智、則常吉、則歷年；（反之）為不敬德，則愚、凶、不長。雖說之，其實在人。”依此而論，所謂三命，包括（1）智愚，（2）吉凶，（3）歷年與不永年。三者雖都為天所制命，但却操之在人，人如能够用德，則求天可以長命，使其得歷有年數。（否則必墜厥命，不為天所容許。）所以要“順（若）行夏、殷所以成功之道”，祇要“王居位，在德之首（即在德元之義），上下憂勤（勞）”，如是乃可能達到“祈天永命”的美果。

《召誥》申言“受天永命”之理，其實乃上承於殷，《書·盤庚》云：

先王有服，恪謹天命……今不承于古，罔知天之斷命。矧曰其克從先王之烈。若顛木之有由蘖，天其永我命于茲新邑。

又《高宗彤日》云：

惟天監下民典厥義，降年有永有不永，非天天民，民中絕命。

卜辭屢見降永之占，如云：“庚辰卜：不降永。”（《合》34711）“己未…其降永…不降永。”（《屯南》3594）足證《高宗彤日》之語，其稱絕命，即盤庚的斷命，都是“永命”的反面詞。

“永命”一詞亦屢見於西周彝銘，例如“用禘壽勺永命”（癸鐘一）、“綰綽永命，萬年無疆”（史伯碩父鼎）之類。武丁卜辭有一條意義不太明顯，文云：

…于受令。

勺呂方于受令。

貞：于受令勺。 （《合》6155）

勺求呂方，而于受命之天，于“受令”文共三見。可讀為受命。可能即指受命之“天”。受天有大“命”，惟天纔有受命的權威，故所謂“受命”，非天莫屬。《墨子·非命》下稱昔桀、紂執“有命”而行。如是言之，“受命”者乃“天”的代語，受命即指天也。夏、殷之亡君皆執“有命”而行。足證卜辭“勺呂方于受令”之即指“有命”。

天命在《尚書》及銘辭，亦作“大命”。舉例如次：

明大命于妹邦。 （《酒誥》）

肆文王受茲大命。 （《頌尊》）

西周（歡簋）彝銘有時亦稱曰“大魯命”，魯訓嘉，命字繁形又作綸：

其各（格）前文人，其瀕在上帝庭，陟降，禱（申）罔（恪）皇上帝大魯命。用綸保我家。

《墨子·非命》下引《太誓》之言曰：“…上帝不順，祝降其喪，惟我有周受之大帝。”

周人代殷，自言是受命於天，彝銘如珣簋：“丕顯文武受命。”孟鼎：“丕顯攻王受天有大命。在（載）珣王嗣攻作邦。”有人以為天、天命的觀念，是周人所獨創，余謂指周人強調天的觀念則可，謂其獨創，則很難說，除非承認《盤庚》三篇乃出周人所追記。

《洪範》五福，三曰康寧，四曰攸好德，五曰考終命。終命見於井侯毀云：

克奔走上下帝，無（撫）夬（終）命于有周。

不能終命謂之墜命，孟鼎“我聞殷墜命”，是。《盤庚》謂之“斷命”，《高宗彤日》謂之“絕命”，終命即永命的同義異辭。

大命如周人所拳拳申述其代殷有天下的緣由。從商書《盤庚》及卜辭的降永諸例看來，“命”的重要性，非肇於周，《周禮》的“求永貞”和《盤庚》的“恪謹天命”應是息息相關。否則《召誥》的訓誡，不易為當時殷、周敵對雙方共同接受而產生這樣深遠的說服力。

我們再看墨子作《非命》上、中、下三篇，以譏儒者之執有命，乃為有害之事，他宣言執有命之說者為不仁；先後引用下列各古文經典的佚文：

《禹之總德》：“允不著，惟天民不而葆。……不慎厥德，天命焉葆？”

《仲虺之誥》：“我聞有夏人矯天命于下，帝式是增（憎），用爽厥師。”（今本《尚書》作“夏王有罪，矯誣上天，以布命于下。帝用不臧、式商受命用爽厥師”。）

《太誓》《太子發》（今本作“去發”）：“天有顯德，其行甚章。……惟我有周受之大帝。”

葆字即孟鼎臨保我不同之保，及獸簋用綸保我家之“保”。這一意念淵源必不自周人開始。如墨子之說，桀執有命而行，湯為《仲虺之告》以非之；紂執有命而行，武王為《太誓》、《太子發》以非之。桀紂所執的有命，可能即為宣揚天命的文誥。是夏、殷都自道其天命所在。天命之說，由來甚遠。墨子所非者，為矯天命之暴君。故云：

在於商夏之詩書曰：“命者，暴王作之。且今天下之士君子將欲辯是非利害之故，當天有命者，不可不疾非也。執有命者，此天下之厚害也。是故子墨子非〔之〕也。”（《非命》中）

從墨子之言，我們不能輕易便斷言天命的觀念是周人所獨創的。

六 “德元”的意義

如何纔能祈天永命，獲得天的支持，主要在能敬德。政治家要位居“德元”，《書·堯典》已言：“惇德允元。”“德元”謂居德之首，統治者能够使其附屬者上下憂勤乃克致之；至於老百姓亦要明明德。

所謂“祈福祥，求永貞”的背後有一大堆道理，必以疾行“敬德”，然後能够“祈天、永命”，多歷年所，《召誥》中的三命是“命哲，命吉凶，命歷年”，這裡的三命，後來儒家引申之為正命、