

林慶彰 主編

中國學術思想研究 輯刊

花木蘭
文化出版社
出版

中國學術思想

研究輯刊

九 編

林 慶 彰 主 編

第 10 冊

論《今文尚書》中的天命觀與政治哲學

劉 振 維 著



花木蘭文化出版社

國家圖書館出版品預行編目資料

論《今文尚書》中的天命觀與政治哲學／劉振維 著 — 初版

— 台北縣永和市：花木蘭文化出版社，2010〔民99〕

目 2+170 面：19×26 公分

（中國學術思想研究輯刊 九編：第 10 冊）

ISBN：978-986-254-276-7（精裝）

1. 書經 2. 天命論 3. 政治思想 4. 研究考訂

621.117

99014361

ISBN - 978-986-254-276-7



中國學術思想研究輯刊

九編 第十冊

ISBN：978-986-254-276-7

論《今文尚書》中的天命觀與政治哲學

作 者 劉振維

主 編 林慶彰

總編輯 杜潔祥

出 版 花木蘭文化出版社

發 行 所 花木蘭文化出版社

發 行人 高小娟

聯絡地址 台北縣永和中市中正路五九五號七樓之三

電話：02-2923-1455 / 傳真：02-2923-1452

網 址 <http://www.huamulan.tw> 信箱 sut81518@ms59.hinet.net

印 刷 普羅文化出版廣告事業

封面設計 劉開工作室

初 版 2010 年 9 月

定 價 九編 20 冊（精裝）新台幣 33,000 元

版權所有・請勿翻印

論《今文尚書》中的天命觀與政治哲學

劉振維 著

作者簡介

劉振維，生於臺灣宜蘭，祖籍遼寧海城。臺灣大學哲學學士（1993）、碩士（1996）、博士（2002）。碩士論文題《論《今文尚書》中的天命觀與政治哲學》，博士論文題《論先秦儒家思想中禮的人文精神》。現任朝陽科技大學通識教育中心副教授。研究包含中國人性論史、儒家哲學、道家哲學、臺灣書院與儒學精神，以及通識教育等領域。已出版《從「性善」到「性本善」——一個儒學核心概念轉化之探討》（臺中，2006）、《論佛教中國化之「佛性」概念對儒家人性論論述的影響——兼論中國哲學之哲學問題》（香港，2009）。先後參與臺灣、香港、中國大陸、瑞典隆德等舉辦之學術會議三十餘場，並發表學術研究論文；於學術期刊發表學術論文三十餘篇。

提 要

《今文尚書》自有一哲學體系，這體系建立在三代之人對「天命」的崇敬，認為政權合理的來源即根源於此，但由歷史更迭的無奈中，產生對整個人間世應何踐行的思索；此稱之為「天命觀」與「政治哲學」。

對於「天命觀」的探討，首先指明「天」的本身不可知，但他代表著神聖而不可侵犯之公理正義的化身，是人間人倫庶物的提供者。人間的謀事者當依「天命」來行為政治民之事，故強調「天視自我民視，天聽自我民聽」等的自警之語。但改朝換代的歷史事實，促使某些謀事者自覺到為政治民之應有作為才是永保「天命」在身的動源；其中，周人所產生「天命靡常」觀，強調「無念爾祖，聿修厥德，永言配命，自求多福」，於是在「天命」變革的表面事實上（實則「天命」的公理正義性並未有絲毫的改變），建立起「以人事為天命之基礎」的認知。

由「天命觀」引出一個問題，即「天」等同於「上帝」嗎？按「上帝即天」的說法，最早的文獻僅及於西漢伏生的《尚書大傳·洪範》。但由《今文尚書》與其他史料的佐證，二者當為不同概念。其一、「上帝」是一被祭祀的對象，「天」則否；其二、人間政權的移轉根源在「天」，而非「上帝」。不過，周代殷立，出於政治或經濟上的考量，故而以懷柔為手段，將「天」與「上帝」混用。總之，「天」是當時氏族共同的信念，「上帝」則是殷人自人死鬼的習俗中演變出的獨特見解。

《今文尚書》的「政治哲學」，就是「為政治民之謀事者」思索「人事之應為」，可以「敬德保民」一語概括。「敬」為內心誠意的要求，「德」為具體的外在行為，各有其本義與意義轉化，入周合二者之意而為「禮」，自此可見西周封建政治的精神與良善。「人事之應為」的原則，即是《皋陶謨》所說的「知人」與「安民」，分析與論述，可以《洪範》一文為綱，其餘諸文為緯，便能勾勒出上古中國人的政治思維。

在「政治哲學」的探究中，有兩個旁支問題：一是「民之所欲天恐未必從之」，因為「民之所欲」並非「天」之「除惡樹善」；二是謀事者與「小人」（庶人）間的互動，所強調的主要是謀事者應將自身置立於「哲學王」的紛圍中，透過設官任人來達到安民之效，強調「萬方有罪，罪在朕躬」、「百姓有過，在予一人」的負責之語。由此，慢慢產生了「人」的普遍概念，「先人而後卜」的思維則被凸顯出來。



目次

緒言	1
一、溯源歸本的因緣	1
二、群經典籍的抉擇	4
三、範疇領域的考量	6
四、學習態度的自持	12
第一章 論題研究的形成與方式	15
提要	15
第一節 諸哲學史的設限	16
第二節 論題研究的形成	21
一、從原始宗教中所綻現的問題	21
二、由政治思想中所凸顯的議論	23
1、民本思想說	24
2、敬德保民觀	26
3、天道觀或天命神權論	27
三、對於歷史唯物解釋面向的保留	29
第三節 論題結構的梗概與研究方式	30
一、論題結構的梗概	30
1、天命變革的哲學意義	30
2、《尚書》政治哲學的內涵	31
二、論題研究的方式	32
第二章 由天命變革的意義論《尚書》中謀事者的自持	35
提要	35
第一節 天的不可知與其所彰顯的權威	36
一、天的至高無上性格與權威	37
二、關注天命焦點的轉化	40
三、天命變革下人事之應為的自覺	44
第二節 上帝、帝與天之異同的區判及其影響	52
一、帝的意涵與其意義的轉變	53
二、上帝是一至上神	57
三、上帝與天之辨異	61
第三節 承受天命之謀事者的自持	65
一、周人繼承上帝、帝與天之意義及其開創的	

新革局	66
二、謀事者自持的歷史意識	68
第三章 由謀事者的自持論《尚書》政治哲學的理 念	73
提 要	73
第一節 敬、德、保民的為政治民之哲學	74
一、《尚書》中敬的意涵與轉化	74
1、敬在《尚書》中的意涵	75
2、敬的意涵在《尚書》中的轉化	77
二、《尚書》中德的本義與內化	82
1、德在《尚書》中的本義	83
2、德的本義在《尚書》中的內化	86
三、民之所欲天恐未必從之	90
第二節 由《尚書》中見西周封建政治的精神與良 善	95
一、由《尚書》中見西周封建社會秩序的精神	96
二、維持封建社會良善秩序的兩大原則	101
三、由《尚書》政治理念見封建社會良善秩 序的真正內涵	105
第三節 《尚書》中謀事者與「小人」間的關係 ..	118
一、「人」與「民」的指涉和意義	120
1、「人」的指涉與意義	120
2、「民」的指涉與意義	126
二、謀事者與「小人」間的互動	127
1、國君與「小人」間的關係	127
2、百官眾吏與「小人」間的關係	132
三、由《今文尚書》初探「人」的普遍意涵 ..	136
結 論	145
一、《今文尚書》的哲學體系	145
二、由《尚書》哲學所引申出的問題	148
三、《尚書》哲學對中國哲學的影響	151
參考書目	161

緒言

一、溯源歸本的因緣

盛行近千年的宋明理學，在自家體貼出「天理」二字之後，〔註1〕闡微「天人不二」之說，「天理人欲」之辨，「理一分殊」之論。〔註2〕朱熹統結，而歸之為所謂的「十六字心傳」。他說：

書曰：人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中〔按：此出自《偽古文尚書·大禹謨》〕。聖人千言萬語，只是教人存天理，滅人欲。（《朱子語類》卷十二）

〔註1〕程顥曾說：「吾學雖有所授受，天理二字，卻是自家體貼出來。」（見《河南程氏外書》卷第十二；或見《伊洛淵源錄》卷三；《近思錄》卷一）

〔註2〕「天人不二」之說，始於張載，二程繼之。張載說：「天人異用，不足以言誠；天人異知，不足以盡明。所謂誠明者，性與天道，不見乎小大之別也。」（《正蒙·誠明》）程顥則言：「天人本無二，不必言合。」（《河南程氏遺書》卷第六）而在《河南程氏遺書》卷第二上，則直書「天人無間」；卷第十一則言「天人無間斷」，可為另一明證。

「天理人欲」之辨，程頤最先言。他說：「人心，私欲，故危殆；道心，天理，故精微。滅私欲則天理明矣。」（《河南程氏遺書》卷第二十四）；朱熹則言：「人之一心，天理存則人欲亡，人欲勝則天理滅。未有天理人欲夾雜者。」（《朱子語類》卷一三）。

「理一分殊」之論，此乃程頤在〈答楊時論西銘書〉（文見《河南程氏文集》卷第九）時所提出的新命題，朱熹則更進一步的闡揚，言：「論曰：天地之間，理一而已。然乾道成男，坤道成女，二氣交感，化生萬物，則其大小之分，親疏之等，至於十百千萬而不能齊也！不有聖賢者出，孰能合其異而反其同哉！西銘之作，意蓋如此。」（《西銘注》）在《朱子語類》卷九十四中，朱熹以月為喻，說：「如月在天，只一而已；及散在江湖，則隨處可見。」譬喻可謂明確。

誠然，「人心」、「道心」之別，即為「人欲」與「天理」之辨，宋明諸儒們曾費盡千言萬語，屢次論說此乃聖賢之傳，〔註3〕但總是令孳鈍的後學迷惘與難解。是以為求古人真義，故不得不溯史探尋之。

在天理人欲這條關係的脈絡下，我們可以追溯到西漢時期的董仲舒。他在對漢武帝進言的〈賢良對策〉中，揭示了「道之大原出於天，天不變，道亦不變」（《漢書·董仲舒本傳》）之「道依天成」的政治理念原則；在《春秋繁露》裏，則提出了「人副天數」（見〈天副人數〉）的論點，以及災異現象變化與人事因緣相類的關係（見〈同類相動〉）。然則，後學卻誤入讖緯、符瑞的迷茫之中，這種歧途，縱然董仲舒需負些責任，但此正是說明了原始的傳統精神遭到鉅大的曲解，而這種曲解亦如時人加之於董仲舒的「罷黜百家，獨尊儒術」、「天人感應的神學目的論」等罪名相類。〔註4〕

於此，我們發現了「天」與政治理念的原則（即「道」）之間，有一內在

〔註3〕朱熹可為持此一論調者之代表。《四書集註·中庸章句序》云：「中庸何為而作也？子思子憂道學之失其傳而作也。蓋自上古聖神，繼天立極，而道統之傳有自來矣！其見於經，則允執厥中者，堯之所以授舜也；人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中者，舜之所以授禹也。堯之一言，至矣！盡矣！而舜復益之以三言者，則所以明夫堯之一言，必如是而後可庶幾也！蓋嘗論之，心之虛靈知覺，一而已矣！而以為有人心、道心之異者，則以其或生於形氣之私，或原於性命之正；而所以為知覺者不同，是以或危殆而不安，或微妙而難見耳！然人莫不有是形，故雖上智不能無人心；亦莫不有是性，故雖下愚不能無道心。二者雜於方寸之間，而不知所以治之，則危者愈危，微者愈微；而天理之公，亦無以勝夫人欲之私矣！」

〔註4〕對於「罷黜百家，獨尊儒術」而造成學術思想的鉗制之歷史批判，近人總是歸咎於董仲舒，遂謂其哲學思想為「天人感應的神學目的論」。譬如馮友蘭的《中國哲學史》，頁486~487；任繼愈主編之《中國哲學史》，頁65；侯外廬主編之《中國思想通史》第二卷，頁84~98等。

然近來頗有翻案之說，如韓養民以為：「董仲舒的思想體系實是以儒學為綱，廣攻百家諸說，成為戰國到漢初百家爭鳴、文化融合的一次大總結。」見其著《秦漢文化史》，頁71；徐復觀在其《兩漢思想史》卷二，頁296~298，亦有相類之解。近來倡言以「經學模式」研究中國文化傳統的王葆珏，對此則作了一個更為詳密的翻案工夫，見其著《西漢經學源流》，頁103~153。而《兩漢思想史》卷一，頁191~194，則為董仲舒作了一個同情式的申冤。故董仲舒之地位，當非如勞思光所言「走入『宇宙論中心之哲學』之歧途」、「董氏論『性』，為漢儒惡劣思想之代表」（見其著《新編中國哲學史》，頁25及29）之批評；亦當非如張立文對其所言「天人感應論是沒世衰微時編造出來的」（見其著《中國哲學範疇發展史（天道篇）》）之論述。此外，史學家鄭士元則曾舉證說明，「漢代崇儒抑制百家思想，非發自董仲舒」，此見《國史論衡》第一冊，頁185~186。

的理論關連；這內在理論的關連是，在於人們心中認定有個公理正義所化身的「天」，能引領世間的君主，導航人世的方向。在先秦諸子哲學的理念裏，我們不難發覺這種類似信仰，卻又不完全是信仰，但的確確深邃於那身處兵燹亂世的部分諸子百家心中。於今，在歷經時空考驗而遺留下來的浩瀚典籍，我們可以從中發現，儒、墨二家顯學的論述最為顯著。^{〔註5〕}這種奇特的文化現象，尤其在西風東漸、價值混淆之際，更是值得我輩子孫好好關注的焦點。

東漢班固於《漢書·藝文志·諸子略》中，記錄著諸子出於「王官」之說，^{〔註6〕}參之其他典籍，《莊子》有「六經，先王之陳跡」(〈天運〉)的說法，^{〔註7〕}後學者如章學誠則言「六經皆史也」、「六經皆是先王之政典也」(《文史通義·易教上》)；^{〔註8〕}因此，「六經」與諸子之間似乎有一必然性的關連，

〔註5〕 儒家譬之如孔子，其畏於匡時，言：「文王既沒，文不在茲乎！天之將喪斯文也，後死者不得與於斯文也；天之未喪斯文也，匡人其如予何！」(《論語·子罕》)這種對「天」的深層認定，亦表現於孟子所言的「盡其心者，知其性也；知其性，則知天矣！存其心，養其性，所以事天也；夭壽不貳，脩身以俟之，所以立命也」(《孟子·盡心上》)。因而，孟子對於歷史發展有著無限的期待，認為「五百年必有王者興，其間必有名士者」(《孟子·公孫丑下》)。到了荀子，雖強調「明天人之分」，意旨卻在於凸顯「人」應有的作為，他說：「故水旱未至而飢，寒暑未薄而疾，妖怪未至而凶；受時與治世同，而殃禍與治世異，不可以怨天，其道然也。」(《荀子·天論》)

墨家的墨子，對「天」的認定則趨近信仰，他講：「順天意者，兼相愛，交相利，必得賞；反天意者，別相惡，交相賊，必得罰。」(《墨子·天志》)儒、墨俱為顯學，此乃出自《韓非子·顯學》。

〔註6〕 《漢書·藝文志》記載：「儒家者流，蓋出於司徒之官」；「道家者流，蓋出於史官」；「陰陽家者流，蓋出於羲和之官」；「法家者流，蓋出於理官」；「名家者流，蓋出於禮官」；「墨家者流，蓋出於清廟之守」；「縱橫家者流，蓋出於行人之官」；「雜家者流，蓋出於議官」；「農家者流，蓋出於農稷之官」；「小說家者流，蓋出於稗官」。結論說道：「諸子十家，可觀者九家而已。皆起於王道既微，諸侯力政，時君世主，好惡殊方。……」

〔註7〕 《莊子》這段記載，乃孔子訪問老子時的對談。「孔子謂老聃曰：『丘治詩書禮樂易春秋六經，自以為久矣，孰知其故矣！以奸者七十二君，論先王之道而明周召之跡，一君無所鈎用，甚已夫！人之難說也？道之難明也？』老子曰：『幸矣！子之不遇治世之君也！夫六經，先王之陳跡也，豈其所以跡哉？』……」

〔註8〕 章學誠另於〈原道中〉指出：「後世服夫子之教者自六經，以謂六經載道之書也，而不知六經皆器也。易之為書，所以開務成物，掌於春官太卜，則固有官守而列於掌固矣。書在外史，詩領大師，禮自宗伯，樂有司成，春秋各有國史。」

然則這層關連在現有的資料中卻難以獲致明證。〔註9〕不過，司馬遷於《史記·伯夷列傳》中曾言「夫學者，載籍極博，猶考信於六藝」諸語，彷彿可以作一說明，亦即先哲所以之憑藉而產生的理論架構，其依據必然訴之於「經書」（蓋司馬遷之「六藝」即是「六經」）。故在思古之幽情的心境下，筆者不得不躍過思想激盪澎湃而令後人愛不釋手的先秦諸子，因此，筆者嘗試欲由「經學」入手。

二、群經典籍的抉擇

然則，治經不易，古有明訓。《漢書·藝文志》即言，通一經需三年，年三十方能遍觀全經。〔註10〕在《禮記·王制》中記載著「順先王詩書禮樂以造士，春秋教以禮樂，冬夏教以詩書」，確切指出經學出於「王官」，但並未明言幾年可學而有成；但司馬談的〈論六家要旨〉則明白說道：「六藝經傳以千萬數，累世不能通其學。」（《史記·太史公自序》）由此可見治經之難。況且，經學又有今古文之爭，師說家說之別，漢學與宋學之分等區隔。〔註11〕如此，吾人必得抉擇一個領域，方能掌握資料，去其繁枝，以顯原幹。然欲作一抉擇，對於「經」之內容，當有所悉才是。

班固於《漢書·藝文志·六藝略》中，本劉歆《七略》之說，曾對古之六經作一總結。其言曰：

六藝之文：樂以和神，仁之表也；詩以正言，義之用也；禮以明體，

「六經皆史」的說法，可以追溯至「浙東諸子」身上，譬如永康學派的陳同甫、永嘉學派的葉水心等，其中最為人們所注意的乃是集心學大成的王陽明（此可參考《浙東學術史》一書）。按：《傳習錄》卷上，王陽明與徐愛有這麼一段對話：「愛曰：『先儒論六經，以春秋為史，史專記事，恐與五經事體終或稍異。』先生曰：『以事言謂之史，以道言謂之經。事即道，道即事。春秋亦經，五經亦史。易是包犧氏之史，書是堯舜以下史，禮樂是三代史，其事同，其道同，安有所謂異？』」

〔註9〕《史記·孔子世家》言孔子刪定六經，遂使人覺得六經乃儒家獨門之經典。而清人江琮在《讀子卮言》中則不以為然。他認為如果「六經皆史」的話，且儒家出於司徒之官，然攷孔子世家並無出任司徒者，反倒是老子曾任「周柱下史」，那麼六經當自老子傳出。是以六經（或王官之學）與諸子之間的關係，頗難明證。

〔註10〕《漢書·藝文志》云：「古之學者耕且養，三年而通一藝，存其大體，玩經文而已。是故用日少而畜德多，三十而五經立也。」

〔註11〕請參閱皮錫瑞，《經學歷史》，「經學昌明時代」、「經學變古時代」及「經學積衰時代」；章太炎，《國學概論》，頁27~46。

明者著見，故無訓也；書以廣聽，知之術也；春秋以斷事，信之符也。五者，蓋五常之道，相須而備，而易為之原。

按班固之意，六經之中，除《易》之外，各專長一面，以仁、義、禮、智、信而言其為「五常之道」，《易》則為此「五常」之本原。這個說法，章學誠認為是承繼《史記·太史公自序》、《莊子·天下》以及《荀子·非十二子》而來。^{〔註12〕}而〈天下〉一篇，對於六經的看法如下：

其明而在數度者，舊法、世傳之史尚多有之；其在詩書禮樂者，鄒魯之士、縉紳先生多能明之。詩以道志，書以道事，禮以道行，樂以道和，易以道陰陽，春秋以道名分。其數散於天下而設於中國者，百家之學時或稱而道之。……

〈天下〉之文，同樣標出六經各精一方之要，但其強調「鄒魯之士、縉紳先生多能明之」諸語，後人遂謂其所稱的乃是「儒家」，因此六經成了儒家的「私學」，如司馬談於〈論六家要旨〉中所稱的「夫儒者以六藝為法」（《史記·太史公自序》），《漢書·藝文志·諸子略》所言的「儒家者流，……游文于六經之中，留意于仁義之際」；而類似的看法亦在《禮記》中出現，但其記載的形式，則是由孔子口中親自說出六經之教的得與失。《禮記·經解》云：

孔子曰：入其國，其教可知也！其為人也，溫柔敦厚，詩教也；疏通知遠，書教也；廣博易良，樂教也；絜靜精微，易教也；恭儉莊敬，禮教也；屬辭比事，春秋教也。故詩之失愚，書之失誣，樂之失奢，易之失賊，禮之失煩，春秋之失亂。

綜上所述，六經各有所「偏」，〈經解〉則更進一步舉出諸經之「失」。然諸經之間的共通點，則如司馬遷所言的「夫學者，載籍極博，猶考信於六藝」；而司馬談的〈論六家要旨〉，則引《易傳》「天下一致而百慮，同歸而殊途」之語，來說明諸子百家的「同調異流」（見〈太史公自序〉）。倘若參之《莊子·天下》的「古之所謂道術者，果惡乎在？曰：無乎不在。曰：神何由降？明何由出？（曰）聖有所生，王有所成，皆原為一」的說法，則我們似乎可以推說古代學術確實是出於「一原」的。

《莊子》的這個「一原」，或許即如班固出於「王官」之學的說法；^{〔註13〕}

〔註12〕 見《校讎通義》卷二、十之三。

〔註13〕 胡適之曾著文反對學術出於「王官」說，見其著〈諸子不出於王官論〉，《古史辨》第四冊，頁1~8。

而「六經」或許就是「王官」之學。是以章學誠在認定班固的見解與《莊子·天下》等的說法相合之後，其亦相信「後世文字，必溯源於六藝。六藝非孔氏之書，乃周官之舊典也」。^{〔註14〕}而此，正與其所主張之「六經皆史」正相呼應。

然而，縱是「六經皆史」，當亦有體例之別。故欲求中國哲學源頭之傳統精神的「天命」之認定的意義與政治理念之形成，依先前六經之得失綜合觀之，或許應自《書經》或《春秋》入手，因為《書經》與《春秋》所記載之內容，最切合這個方向；蓋《春秋》乃「紀人君動作之務，是左史所職之書」（《春秋正義·序》），《書經》則是「人君辭誥之典，右史記言之策」（《尚書正義·序》）。然《春秋》乃是著重於記事之變遷，為一「斷爛朝報」的魯國歷史，^{〔註15〕}極少論及先哲的究極思想，^{〔註16〕}遂暫時予以略而不論。因此，本文論述之焦點乃落於《書經》之上。時人方東美曾經指出，《書經》與《易經》乃是中國哲學的源頭，^{〔註17〕}由是之故，筆者本文之論題，當非無中生有。

三、範疇領域的考量

儘管於群經中選定了《尚書》一經，^{〔註18〕}但誠如前文所指出的，經學有今古文之爭，師說家說之別，漢學與宋學之分等區隔，又該如何選定論說之範域呢？的確，選定論說的範域極為棘手，尤其《尚書》又涉及了偽作考證的問題，故在選擇領域的考量中，當以令人感覺明確、單純、清晰的範疇為上。

是以本文之範域，在今古文的辨識下，設限於由伏生以來所傳授的《今文尚書》；於漢學、宋學間的取捨裏，則立基在有清以來輝煌的考據成績之上，

〔註14〕 見《校讎通義》卷一、一之三。

〔註15〕 「斷爛朝報」，乃王安石對《春秋》經的看法。《宋史·王安石傳》記載：「黜春秋之書，不便列於學官，至戲目為斷爛朝報。」近人錢玄同繼之，見《古史辨》第一冊下篇，錢玄同予顧頡剛之〈論春秋性質書〉一文。

〔註16〕 然於「春秋三傳」中的《公羊傳》，於魯哀公十四年則有這麼一段記錄，言「君子曷為為春秋？撥亂世，反諸正，莫近諸春秋」之隱語，值得探究。筆者曾試以〈君子以『天命』為春秋〉釋之。

〔註17〕 見方東美，《原始儒家道家哲學》，頁46~48，54~50。

〔註18〕 《書經》又稱為《尚書》。依今本《十三經注疏》之〈尚書序〉言：「濟南伏生，年過九十，失其本經，口以傳授，裁二十餘篇，以其上古之書，謂之尚書。」孔穎達疏云：「尚是伏生所加，故諸引書直云書曰。」此外，關於《尚書》之名的討論，可參攷屈萬里，《尚書釋義》之〈敘論〉，頁1~2；朱廷獻，《尚書研究》，頁1~3；《古籍導讀》，頁137~138。

故以漢學的踏實精神為宗，宋學的義理發揮為輔；而師說家說之別，今已無忌，故不入考慮之列。筆者選擇這樣的領域，其所持的理由如下：

一是關於範域設定在伏生所傳授的《今文尚書》之理由。

蓋自秦皇焚書坑儒，項羽火燒阿房之後，典籍消逝，六經亦遭一炬，遂令後代的治經者有今古文之辨。若以本文所欲研究的《尚書》為例，《史記·儒林傳》記載了伏生所傳的《今文尚書》二十九篇之因由。

伏生者，濟南人也，故為秦博士。孝文帝時，欲求能治尚書者，天下無有。乃聞伏生能治，欲召之；是時伏生年九十餘，老不能行，於是乃詔太常使掌故晁錯往受之。秦時焚書，伏生壁藏之。其後兵大起，流亡。漢定，伏生求其書，亡數十篇，獨得二十九篇，即以教於齊魯之間，學者由是頗能言尚書。諸山東大師無不涉尚書以教矣！

依《史記》的記載來看，伏生確實是看過先秦時代的《尚書》（或至少看過收於秦宮官本的《尚書》），在遇兵燹之亂而藏書於壁間。戰後漢興，伏生復求其書，僅得二十九篇。後晁錯受之，「乃據伏生之本，寫以隸書」，〔註19〕此即是《今文尚書》之濫觴。接著治《尚書》者有大小夏侯、歐陽諸家等列於學官，但皆亡佚。然《漢書·儒林傳》注引衛宏〈尚書序〉言：「伏生老，不能正言，使其女教晁錯；齊人語與穎川異，錯所不知十二三，略以意讀之」諸語，《隋書·經籍志》採其說，故有伏生未曾藏書，僅憑記憶所及，「口授」傳之之說。今人屈萬里則以為「此乃後起之說，蓋齊東野人之語」。〔註20〕不過，今本《十三經注疏》中的〈尚書序〉則捨取二說。〔註21〕此外，《今文尚書》另有篇數歧出的問題，由於非關本文主旨，故略而不備。〔註22〕

然今古文之爭的產生，乃是魯共王（即「魯恭王」）壞孔子舊宅，得數部以先秦文字書寫之經書而來，《古文尚書》亦在其列。《漢書·藝文志》有詳密的介紹。

〔註19〕 見屈萬里，《尚書釋義·緒論》，頁7。

〔註20〕 同上注。

〔註21〕 今《十三經注疏》之〈尚書序〉云：「及秦始皇滅先代典籍，焚書坑儒，天下學士逃難解散，我先人用藏其家書于屋壁。漢室龍興，開設學校，旁求儒雅，以闡大猷。濟南伏生，年過九十，失其本經，口以傳授，裁二十餘篇，以其上古之書，謂之尚書。百篇之義，世莫得聞。」

〔註22〕 《今文尚書》或言二十九篇，或言二十八篇，其間的複雜因緣，請參攷王引之，《經義述聞》卷四，「伏生尚書二十九篇說」一條；陳夢家，《尚書通論》之「伏生篇目復原」一節，頁48~86。

古文尚書者，出孔子壁中。武帝末，魯共王壞孔子宅，欲以廣其宮，而得古文尚書及禮記論語孝經凡數十篇，皆古字也。共王往入其宅，聞鼓琴瑟鍾磬之音，於是懼，乃止不壞。孔安國者，孔子後也；悉得其書，以考二十九篇，得多十六篇。安國獻之，遭巫蠱事，未列於學官。

《漢書》的這段敘述，在〈楚元王本傳〉所附的「劉歆傳」中亦有記載，《史記·儒林傳》也曾提及：

孔氏有古文尚書，而安國以今文讀之，因以起其家，逸書得十餘篇，蓋尚書滋多於是矣。（《史記·儒林傳》）

及魯恭王壞孔子宅，欲以為宮，而得古文於壞壁之中，逸禮有三十九、書十六篇。天漢之後，孔安國獻之；遭巫蠱倉卒之難，未及施行。（《漢書·劉歆傳》）

「劉歆傳」此段記錄，是劉歆責讓太常博士的一封信，後被梁·蕭統收於《昭明文選》之中，題為〈移書讓太常博士〉，可顯其價值。總觀上述三條記載，當可肯定《古文尚書》出於孔壁之中，其與《今文尚書》相較，則多出十六篇。按荀悅的《〈東觀〉漢紀》，以及閻若璩的《尚書古文疏證》、朱彝尊的《曝書亭集》等觀之，得此古文書並非武帝之時，獻《古文尚書》者亦非孔安國。

〔註23〕因此，孔安國是否有無為《古文尚書》作傳，仍有疑處。

然《古文尚書》於發現之後，儘管在有漢一代曾列入學官，且據稱大儒如賈逵、馬融、鄭玄等皆曾為《古文尚書》作過傳，但終未引起重視，於是在西晉的永嘉之亂後全部散逸。〔註24〕在其前，則有張霸偽作之出；其後，又有或說王肅、或說梅賾（或作「頤」）、或說皇甫謐、或說孔安國等之偽作，後世稱其為《偽古文尚書》及《偽孔傳》者。〔註25〕至唐貞觀十六年，孔穎

〔註23〕 見張舜徽，《中國史籍校讀法》，頁105~107；屈萬里，《尚書釋義·緒論》，頁10。閻若璩之《尚書古文疏證》卷二，則有詳密的辯證。

〔註24〕 《古文尚書》列入學官，僅在漢平帝時。蓋古文不受重視之因，屈萬里言：「漢時既不為朝廷所尚；故民間重之者罕」，故逐漸遺散，至西晉永嘉時全失，見《尚書釋義·緒論》，頁12。按：此乃《隋書·經籍志》之載。

〔註25〕 漢成帝東萊之張霸偽作《尚書》百兩篇，《漢書·藝文志》及《論衡·正說》俱載其事。孔穎達《尚書正義》以為皇甫謐獨得《古文尚書》傳世，梅賾的《尚書考異》則認為皇甫謐偽作之；而丁晏則主張是王肅偽作《古文尚書》（見《尚書餘說》）；另閻若璩與惠棟均主張是梅賾（或作頤）所為；今人陳夢家則認為可能是東晉的孔安國所為。這趣味橫生但論證惱人的詳密討論，可參

達受命著《五經正義》，其間，他對於《偽古文尚書》有些疑議，〔註26〕惜並未加以留意，遂將《今文尚書》（分原二十九篇為三十三篇）與偽文合編，成為今天我們所見的二十卷五十八篇的《尚書正義》。宋代，有人懷疑《偽古文尚書》是偽造的，但並未提出確然的證據；〔註27〕明之梅鷟於《尚書考異》中首先提出懷疑的論據，然證明薄弱；〔註28〕直到清代閻若璩的《古文尚書疏證》、惠棟的《古文尚書考》書成之後，才真正證明了《尚書正義》所引用的《古文尚書》是偽作的，同時也解決了歷史上千餘年的一大疑案。〔註29〕

僅管《偽古文尚書》亦有其學術上的研究價值，但為免於與《今文尚書》思想產生干擾，筆者只好備而不用。〔註30〕是以本文論說《尚書》之原始資

攷陳夢家，《尚書通論》之「古文尚書作者考」一節，頁114～135。

〔註26〕例如孔穎達注《武成》篇時曾說：「此篇敘事多而王言少，惟辭又首尾不結，體裁異於餘篇。……其辭不結，文義不成，非述作之體。……竊謂神羞以下，更合有言，簡編斷絕，經失其本，所以辭不次耳！或初藏之日已失其本，或壞壁得之始有脫漏，故孔稱五十八篇以外，錯亂磨滅，不可復知。明是，見在諸篇，亦容脫錯。但孔此篇首尾具足，既取其文為之作傳，恥云有所失落，不復言其事耳！」陳夢家認為，「若『初藏之日已失其本』，則此篇正是後來的補作。然孔穎達篤信孔傳，所以還是設辭彌縫」，見《尚書通論》，頁103。然清人劉毓松則站在古文家的立場提出辯解，認為「作傳者明知失落，恥而不言，必六朝舊疏，非唐人筆也」，見《尚書舊疏考證》之「武成」條。這顯然將《尚書》之雜文錯簡的年代推之更遠。

〔註27〕如宋之吳域、朱熹、蔡沈，元之吳澄等人，可參攷陳夢家，《尚書通論》之「考實篇」，頁102～107。

但唐·陸德明之《經典釋文·尚書釋文》中指出：「齊明帝建武中，姚方興采馬、王之注，造孔傳舜典一篇，云於大航頭買得。上之梁武帝，時為博士議曰：孔序稱伏生誤合五篇，皆文相承接所以致誤。舜典首有曰若稽古，伏生雖昏耄，何容合之？遂不行用。」是以在宋以前實已有人疑《古文尚書》之不確了！

〔註28〕認為梅鷟所提的證據薄弱是陳夢家的見解，見《尚書通論》，頁115～116。但戴君仁以為梅鷟著書所用的方法，「是憑分析的觀察，而不是籠統的批判；用客觀的證據，而不是主觀的感覺」，「閻若璩只見到梅氏的尚書譜，而沒有見到尚書考異，所以他不太稱贊梅氏」，見《閻毛古文尚書公案》，頁20～32。兩說顯然有所不合。然而，梅氏未能明證偽作《尚書》則是事實。

〔註29〕參閱〔註25〕及〔註27〕，且《四庫全書提要》亦稍提及。另可見張心激，《偽書通考》，頁126～198及頁206～209；屈萬里，《尚書釋義·敘論》，頁10～11。值得一提的是，毛奇齡曾著《古文尚書冤詞》以駁閻氏之說，但閻氏所提的鐵證如山之證據，毛氏已無可動搖，故千餘年的歷史疑案得以定讞。

〔註30〕然屈萬里則以為：「偽撰之二十五篇，雖無史料價值，然自東晉以來，既為學子所必讀；故為常識起見，亦應瀏覽，俾略之知其內容」，見《古籍導讀》，頁27～28。筆者以為屈氏過於武斷，尤以「雖無史料價值」之判定最為顯白。清人顏元則認為《古文尚書》即使為偽亦無妨。其云：「偽亦無妨也。今與之

料，即限於二千餘年前的《今文尚書》，以及對此的歷代注疏解釋。這種考慮，甚為必要。因為：

伏生所傳之《尚書》，大略保持了上古時代的記錄，思想資料清晰明確；而偽作《尚書》則不免感染了後人的想像與思維，在思想資料則顯得較為複雜混亂，故選擇《今文尚書》為論述之基本史料。此為考慮的因緣之一。

而考慮的因緣之二是，在這麼複雜的考據當中，依然有些事實無法獲得明證，並且筆者尚無法清楚的區隔真偽之間的思想差異，同時亦不願意陷入「談五字之文，至於二三萬言」（《漢書·藝文志》）地煩複訓詁考證之中，因此只好暫時割捨掉並非《今文尚書》的部分。

再者，循著前人既有成就前進，不正可以看得更高更遠嗎？

二是以漢學為宗，強調有清之考據的因緣。

站在宋學立場的熊十力，認為「漢學全是注疏之學，蓋釋經之儒耳」，「夫漢學，但治文籍，而搜集其有關之材料已耳。……宋儒則窮經而能得意於文言之外」，遂否定漢學的思想，而認定宋學是哲學。（註31）桐城派大儒方東樹，其於《漢學商兌·序例》中，舉清人攻擊宋儒之罪有三：

一則以其講學標榜，門戶紛爭，為害於家國；一則以其言心言性言理，墮於空虛心學禪宗，為歧於聖道；一則以其高談性命，束書不觀，空疏不學，為荒於經術。而其人所以為言之恚，亦有數等：若黃震萬斯同顧亭林輩，自是目擊時敝，意有所激，創為就病之論，而析義未精，言之失當；楊慎焦竑毛奇齡輩，則出於淺肆矜名，深妒宋史創立道學傳，若加乎儒林之上，緣隙奮筆，忿設詖辭；若夫好學而愚，智不足以識真，如東吳惠氏，武進臧氏，則為闇於是非。自是以來，漢學大盛，新編林立，聲氣扇和，專與宋儒為水火。……

誠然，方東樹於此流露了同情宋學的遭遇，故對黃震、萬斯同、顧亭林、毛奇齡、惠棟等駁斥宋學而名垂後世諸儒們有所齟齬，因此，他力舉宋學之功，認為「至宋儒講辨，始得聖人之真；平心而論，程朱數子廓清之功，實為晚周以

辨書冊之真偽、著述之當否，即始皆真而當，是彼為有弊之程朱，而我為無弊之程朱耳！不幾揭衣而笑裸，抱薪而救火乎？」見《習齋記餘》卷三〈寄桐鄉錢生曉城書〉。

〔註31〕見熊十力，《讀經示要》，頁438~439。