

《東華漢學》第 41 期；1-36 頁
東華大學中國語文學系 華文文學系
2025 年 6 月

〈甘誓序〉「與有扈戰」的古史考察 ——兼論先秦禪讓學說之演變*

陳韋哲**

【摘要】

本文從「書小序」中的〈甘誓序〉談起，旨在論述上古傳說與禪讓思想之間的關係，透過對《尚書·甘誓》中「大戰于甘」的古史考察、「夏伐有扈之正當性」的爭論，以及後世研究者延伸出來的關於「禪讓思想」的討論等等，來梳理出先秦「禪讓學說」演變之過程。針對古史中「夏伐有扈」的相關考察，本文分別梳理出「禹伐」、「啟伐」和「相伐」三個系統的文獻脈絡，並進一步指出，在經學研究上，應該會比較傾向採取「啟伐有扈」的原因為何。在關於「禪讓」議題的討論中，本文主張應該要先清楚區分「禪讓傳說」和「禪讓學說」的不同，才能從傳世文獻和出土文獻當中，去釐清先秦的儒家學者們是怎麼建構他們的「禪讓學說」，並且以此回應他們所處時代的問題。

關鍵詞：《尚書》、〈甘誓〉、《孟子》、〈容成氏〉、禪讓

* 本文蒙匿名審查委員惠賜諸多寶貴意見，特此致謝。

** 東吳大學中國文學系兼任助理教授。

一、前言

「書序」一名向有大小之分，「大序」者，指的是古文《尚書》偽孔安國《傳》前的序文，文中略述孔壁發現古文《尚書》之經過，該篇經歷來學者考辨，已證實為偽作，即非西漢時期孔安國（前156-前74）之作品。¹「小序」者，指的是孔壁出土，概言《尚書》各篇作意之短序，一開始號稱是孔子（前551-前479）所作，經歷來學者研究後多認為是周、秦間人之作品。²「大序」因為偽古文《尚書》的盛行，如今多附在各本《尚書》之前，雖非真實之作，但仍然可以以《尚書》學史的角度來看待它；而「小序」則是被拆分到《尚書》各篇之前，並呈現出部分篇目「有目有序」卻沒有《尚書》內文的狀況。近人程元敏（1931-）在《書

¹ 程元敏認為「書大序」及《尚書》孔安國《傳》皆非孔安國所作。其云「書大序」為王肅之徒偽作，並與《孔叢子·連叢子》、《孔子家語·後序》等相應合，以謂孔安國著《尚書傳》。然自《史記》、《漢書》、《後漢書》以來，咸不言孔安國著《書傳》。歷來學者，如楊椿《孟鄰堂文鈔·孔安國書傳辨》、徐養原《頑石廬經說》、孫喬年《尚書古文證疑》、王鳴盛《尚書後案·辨書大序》、《十七史商榷·論安國無作尚書傳》等皆認為當時流傳之孔安國《傳》為偽書。相關論證見氏著，《尚書學史》（臺北：五南圖書出版公司，2008），頁 670-685。

² 漢魏六朝之時，因受到《史記·孔子世家》「孔子序《書傳》」和《漢書·藝文志》「《書》之所起遠矣，至孔子纂焉，上斷於堯，下訖於秦，凡百篇，而為之序，言其作意」等記載的影響，而認為「書小序」為孔子作。在經歷蔡沈《書集傳》和郝敬、馬邦舉、康有為、趙貞信、陳夢家等人的質疑與論證後，程元敏認為「書小序」撰成於周、秦之間，具體完成時間約在秦王政 19 年至秦二世 2 年（前 228-前 208）間，內容雖屬於庸淺之作，但終究是先秦的經解專書，是為現存最古之《尚書》傳注。相關論述，見程元敏，《書序通考》（臺北：臺灣學生書局，1999），頁 566-588。此外，劉起鈞將「書小序」中見於先秦典籍引用者進行統計，製作成表格，更加證明了「書小序」中有部分內容早在先秦時期便已經被記錄、傳承了下來。見氏著，《尚書學史》（北京：中華書局，1989），頁 26-32。

序通考》中輯錄了完整的「小序」內文，³主要是依據「清嘉慶二十年(1815)江西南昌府學重刊宋本」的《尚書正義》⁴所錄。

「書小序」在論及〈甘誓〉一篇時，有云：

啟與有扈戰于甘之野，作〈甘誓〉。⁵

關於這段論述，基本上可以看作是先秦《尚書》研究者對於〈甘誓〉一篇的基本理解，當中所涉及到的古史與思想議題，包含了「與有扈戰」的古史考察、「夏伐有扈之正當性」的爭論，以及後世研究者延伸出來的關於「禪讓思想」的討論等等，都是本文想要梳理的課題。

「禪讓」是統治者更迭替換的一種方式，通常指的是舊的統治者於生前將其統治權讓予有德有能之人，此為「公天下」之概念，與家族私有之「家天下」概念相對。美國著名漢學家艾蘭（Sarah Allan, 1945-）將中國歷史上政權延續與更替的模式，歸納為「世襲傳承」和「授政以德」兩種原則，前者以王朝的延續作為表徵，在位的統治者往往強調的是其「世襲」的權力，而後者則以王朝的更替作為表徵，新的統治者強調的經常是美德的優先性。⁶而王朝更替的方式中，除了被儒家學者們所津津樂道的「禪讓」之外，最常見的即是採用流血革命獲取政權的「放伐」。禪讓與放伐，表面上似乎有著極大的差異，但兩者所強調之「美德優先」的觀點，卻是每次政權輪替的普遍性原則。以中國上古時代為例，堯傳位給舜，舜傳位給禹的「禪讓傳說」，強調的便是傳位者的無私，以及受禪者的美德跟實際執行政務的能力；而像湯放桀、武王伐紂這樣的放伐行為，強調的同樣是主伐者的美德，以及對比出來的受伐者之無道。因此，像這樣以「美德」為執政考量的「授政以德」之原則，雖然呈現為「禪讓」與「放伐」兩種極端不同之手段，但同樣都是對「世

³ 程元敏，《書序通考》，頁 2-8。

⁴ 唐·孔穎達等正義，《尚書正義》，收入《十三經注疏附校勘記》（臺北：藝文印書館，1982 據清嘉慶二十年江西南昌府學重刊宋本影印）。

⁵ 同前註，卷七，〈甘誓〉，頁 98。

⁶ 美·艾蘭（Sarah Allan）著，余佳譯，《世襲與禪讓：古代中國的王朝更替傳說》（北京：商務印書館，2010），頁 9。

襲傳承」原則的否定，對於後世想要建立「萬世一系」之王朝的統治者而言，「禪讓」的理想變得如同「放伐」一樣被時代所噤聲，成為一個只能存在於經書、史書中而不能行之於世的上古想像。

在對於〈甘誓〉一篇的理解中，「書小序」所詮釋的「與有扈戰」之描述，本身就很啟人疑竇。首先，經文的「有扈氏侮五行，怠棄三正，天用剿絕其命」，⁷傳達了夏君啟對於有扈該當受伐的理解。然而這個「理解」，在古文《尚書》偽孔《傳》的詮釋，以及唐人孔穎達（574-648）的疏解中，卻產生了相當大的歧異。偽孔《傳》在解釋「侮五行，怠棄三正」時說道：

五行之德，王者相承所取法。有扈與夏同姓，恃親而不恭，是則威虐侮慢五行，怠惰棄廢天地人之正道。言亂常。⁸

偽孔《傳》認為，夏君啟伐有扈，乃以至仁伐至不仁，是為夏君討伐有扈之誓辭。⁹然而孔穎達在疏解〈甘誓序〉時卻說道：

《史記·夏本紀》稱「啟立，有扈氏不服，故伐之」，蓋由自堯舜受禪相承，啟獨見繼父，以此不服，故云「夏啟嗣禹立，伐有扈之罪」，言「繼立」者，見其由嗣立，故不服也。¹⁰

從孔穎達對於〈甘誓序〉的理解，似乎點出了上古禪讓制度陵夷之可能性。其次，在宋人蔡沈（1167-1230）的《書集傳·書後序》當中也提到：

經曰「大戰于甘」者，甚有扈之辭也。序《書》者宜若《春秋》筆，然《春秋》桓王失政，與鄭戰于繻葛，夫子猶書「王伐鄭」，不曰「與」，不曰「戰」者，以存天下之防也。以啟之賢，征有

⁷ 唐·孔穎達等正義，《尚書正義》，卷七，〈甘誓〉，頁98。

⁸ 同前註。

⁹ 孔穎達詮釋此段《傳》文云：「有扈與夏同姓，恃親而不恭天子，廢君臣之義，失相親之恩，五常之道盡矣。」見前註，頁99。

¹⁰ 同前註，頁98。

扈之無道，正禮樂征伐自天子出也。序《書》者曰「與」曰「戰」若敵國者，何哉？孰謂〈書序〉為夫子作乎？¹¹

蔡氏之言，其意雖在辨〈書序〉非孔子所作，然所疑「序《書》者以《春秋》筆述〈甘誓〉之篇旨」的說法，並非憑空捏造。《史記·夏本紀》云：

及禹崩，雖授益，益之佐禹日淺，天下未洽。故諸侯皆去益而朝啟，曰：「吾君帝禹之子也」。於是啟遂即天子之位，是為夏后帝啟。……有扈氏不服，啟伐之，大戰於甘。¹²

是知，在天下諸侯當中，至少有扈氏是不滿意啟取代益成為天子的。而關於這一點，《淮南子·齊俗訓》更直言：「昔有扈氏為義而亡。」¹³東漢時人高誘（?-212）注云：

有扈，夏啟之庶兄也。以堯、舜舉賢，禹獨與子，故伐啟。啟亡之。¹⁴

〈齊俗訓〉和高誘的注解皆認為，啟之所以「與有扈戰」，是有扈主動向啟開戰的，目的在抗議啟破壞了堯舜禹以來的「禪讓」制度。針對以上從〈甘誓序〉「與有扈戰」所開展出來之議題，本文試圖從古史對於「夏伐有扈」的歷史傳說中進行考察，並進一步延伸討論古史研究的立場與經書義理理解上之選擇與差異。而在孔穎達所提出之「禪讓陵夷」的觀點上，筆者將透過對歷來傳世《尚書》注解的翻檢，並與晚近相關出土文獻進行比對，希望可以藉此梳理出「禪讓學說」在先秦時期之形成與演變的狀況。

¹¹ 宋·蔡沈撰，嚴文儒點校，《書集傳》，收入《朱子全書外編》（上海：華東師範大學出版社，2010），第1冊，〈書後序〉，頁279。

¹² 漢·司馬遷撰，日·瀧川龜太郎會注考證，《史記會注考證》（臺北：大安出版社，1998），卷二，〈夏本紀〉，頁46。

¹³ 張雙棣，《淮南子校釋》（北京：北京大學出版社，1997），下冊，卷十一，〈齊俗訓〉，頁1151。

¹⁴ 同前註，頁1153。

二、「與有扈戰」的古史考察及其經解上之選擇

今本〈甘誓〉，全篇僅88字，為夏君與有扈戰於甘地之誓辭。〈甘誓序〉和《史記·夏本紀》等都認為是夏君啟與有扈的戰爭，但其他的先秦、兩漢文獻，以及歷來的注家卻有不同的說法。據阮元（1764-1849）南昌府學本《十三經注疏》中的《尚書正義》所錄，〈甘誓〉全文如下：

大戰于甘，乃召六卿。王曰：「嗟！六事之人，予誓告汝：有扈氏威侮五行，怠棄三正，天用剿絕其命。今予惟恭行天之罰。左不攻于左，汝不恭命；右不攻于右，汝不恭命；御非其馬之正，汝不恭命。用命，賞于祖；弗用命，戮于社，予則孥戮汝。」¹⁵

文中僅提及將被討伐的一方為有扈氏，而沒有提到討伐者是誰。由前一節中所引〈甘誓序〉之「啟與有扈戰于甘之野」，以及《史記·夏本紀》之「有扈氏不服，啟伐之，大戰於甘」，可知「書小序」作者與司馬遷（前145-前86）都認為這場發生在甘地的戰爭，開戰的雙方是有扈氏跟夏君啟。除此之外，《白虎通·三軍》也提到：

王法天誅者，天子自出者，以為王者乃天之所立，而欲謀危社稷，故自出，重天命也。犯王法，使方伯誅之。《尚書》曰：「命予惟恭行天之罰。」此所以言開自出伐有扈也。¹⁶

開者，啟也，此《白虎通》為避漢景帝劉啟（前188-前141）名諱，改啟為開。又《漢書·地理志》云：

扈，夏啟所伐。¹⁷

¹⁵ 唐·孔穎達等正義，《尚書正義》，卷七，〈甘誓〉，頁98。

¹⁶ 清·陳立，《白虎通疏證》（北京：中華書局，1994），卷五，〈三軍〉，頁205-206。

¹⁷ 漢·班固，《漢書》（臺北：鼎文書局，1976），第2冊，卷二十八上，〈地理志上〉，頁1547。

是知班固（32-92）跟司馬遷一樣，認為與有扈開戰的是夏君啟。以上所引〈甘誓序〉、《史記·夏本紀》、《白虎通·三軍》和《漢書·地理志》等周秦間至兩漢的文獻，都認為討伐有扈的是夏朝的第二任國君啟。

然而，這起「夏伐有扈」事件，在《墨子·明鬼下》卻有著明顯不同的記載，其云：

且「商書」獨鬼，而「夏書」不鬼，則未足以為法也。然則姑嘗上觀乎「夏書」，〈禹誓〉曰：「大戰于甘，王乃命左右六人，下聽誓于中軍，曰：『有扈氏威侮五行，怠棄三正，天用剝絕其命。』」有曰：「日中。今予與有扈氏爭一日之命。且爾卿大夫庶人，予非爾田野葆士之欲也，予共行天之罰也。左不共于左，右不共于右，若不共命，御非爾馬之政，若不共命。』」¹⁸

姑且不論《墨子·明鬼下》所引之「誓文」與今本〈甘誓〉在文字上的些許差異，兩文所述當是指同一件事，即夏君欲出兵討伐有扈氏之前的誓師之辭。單就篇名而言，《墨子·明鬼下》引作〈禹誓〉，強調伐有扈者為禹；《尚書》則名曰〈甘誓〉，強調戰爭發生之地點。程元敏表示，《墨子》中有兩篇〈禹誓〉，一篇見引於〈兼愛下〉，乃禹征有苗誓師之辭，當名為〈苗誓〉比較洽當；而〈明鬼下〉所引之〈禹誓〉，實為〈甘誓〉，蓋彼時《尚書》諸篇之篇名未定，而墨子（約前479-前381之間）誤以為此篇乃夏禹伐有扈誓師之辭所致。¹⁹程氏認為此乃《墨子·明鬼下》之作者誤將「啟伐有扈」事件和「禹征有苗」事件混同為一後所造成的傳寫之誤。然而除了《墨子》之外，《莊子·人間世》也說道：

昔者堯攻叢、枝、胥敖，禹攻有扈，國為虛厲，身為刑戮。²⁰

¹⁸ 清·孫詒讓撰，孫啟治點校，《墨子閒詁》（北京：中華書局，2001），上冊，卷八，〈明鬼下〉，頁240-242。

¹⁹ 程元敏，《尚書學史》，頁174-175。

²⁰ 王叔岷，《莊子校詮》（北京：中華書局，2007），上冊，卷一，〈人間世〉，頁124。

〈人間世〉屬《莊子》內七篇，當可信為是莊子（前369-前286）本人之作²¹，應可看作是戰國中期一般知識分子對於「夏伐有扈」事件的一種認知。由此可知，秦漢以來，除了司馬遷、班固等人所認同的「啟伐有扈」之說外，也有人認同《墨子》所引、《莊子》所述，以為是「禹伐有扈」者。如《呂氏春秋·恃君覽·召類》有云：

禹攻曹魏、屈驚、有扈，以行其教。²²

又劉向（前77-前6）《說苑·政理》也提到：

子貢曰：「不識哉！昔禹與有扈氏戰，三陳而不服，禹於是修教一年而有扈氏請服，故曰：去民之所事，奚獄之所聽？兵革之不陳，奚鼓之所鳴？故曰：教為務也。」²³

《呂氏春秋·召類》和《說苑·政理》皆以「行教」、「修教」為說，而言與有扈戰者為禹。

伐有扈者，除了出於禹、啟之外，還有出於相的說法。《呂氏春秋·季春紀·先己》有云：

夏后相與有扈戰於甘澤而不勝，六卿請復之，夏后相曰：「不可。吾地不淺，吾民不寡，戰而不勝，是吾德薄而教不善也。」於是乎處不重席，食不貳味，琴瑟不張，鍾鼓不修，子女不飭，親親

²¹ 劉笑敢透過《莊子》「內篇」只有「道」、「德」、「命」、「精」、「神」等詞而沒有「道德」、「性命」、「精神」等複合詞，參照《左傳》、《論語》、《老子》、《孟子》以及《荀子》、《韓非子》、《呂氏春秋》等書中的用詞情況，用先出現單詞，後出現複合詞的語言發展規律，證明只有「道」「德」、「命」、「精」、「神」等單詞的《莊子》「內篇」早於已有「道德」、「性命」、「精神」等複合詞的「外、雜篇」，並認為只有「內篇」才可能是戰國中期的文章，而莊子恰好是戰國中期人，所以只要我們不懷疑《莊子》書中包括莊子本人的作品，那麼，我們也就無法懷疑「內篇」基本上是莊子所做，而「外、雜篇」只能是各派後學所做了。相關論述，見氏著，《莊子哲學及其演變（修訂版）》（北京：中國人民大學出版社，2020），頁 50-56；康慶，〈二十世紀關於《莊子》作者與寫作年代的考論〉，《人文月刊》第 162 期（2007.6），頁 14。

²² 許維通撰，梁運華整理，《呂氏春秋集釋》（北京：中華書局，2009），下冊，卷二十，〈召類〉，頁 559。

²³ 漢·劉向撰，趙善詒疏證，《說苑疏證》（臺北：文史哲出版社，1986），卷七，〈政理〉，頁 174。

長長，尊賢使能，期年而有扈氏服。故欲勝人者必先自勝，欲論人者必先自論，欲知人者必先自知。²⁴

相為夏朝第五任國君，啟之孫，禹之曾孫。然《太平御覽·皇王部七·帝啟》引《呂氏春秋·先己》則云：「夏后伯，即啟也。」²⁵是知「相」字當為「伯」字之誤。而《呂氏春秋》的〈召類〉、〈先己〉二篇，雖分別認為伐有扈者為禹和啟，但該書本非一人所作，來源不同，說法自然有異。

蔣善國（1898-1986）在〈甘誓的作者和整編時代〉一文中提到：

大約禹、啟都曾伐過有扈，把〈甘誓〉認作是禹伐有扈或啟伐有扈的誓詞均無不可。²⁶

蔣善國這個觀點，或許是受到皮錫瑞（1850-1908）的影響，皮錫瑞在《今文尚書考證》當中說道：

古者天子征討諸侯，誅其君，不絕其後。若舜伐三苗，禹復伐三苗；周公踐奄，成王復踐奄，皆其明證。又或別封一姓，仍其國名不改，如成王滅唐而封叔虞，國仍號唐之類。則禹伐有扈，何必啟不再伐？²⁷

從古史的角度來看，有扈若是夏王朝的內憂或外患（詳下），則不論是首任國君禹、第二任國君啟，甚或是第五任國君相來對有扈發動戰爭，都是可以理解的情況，因此將〈甘誓〉一篇認作是禹或啟伐有扈之誓辭，似乎均無不可。²⁸但是，若將〈甘誓〉放在伏生（前260-前161）所傳二

²⁴ 許維通撰，梁運華整理，《呂氏春秋集釋》，上冊，卷三，〈先己〉，頁72-73。

²⁵ 宋·李昉等撰，《太平御覽》（臺北：臺灣商務印書館，1997），第1冊，卷八十二，〈皇王部七〉，頁512。

²⁶ 蔣善國，〈甘誓的作者和整編時代〉，《尚書綜述》（上海：上海古籍出版社，1988），頁200。

²⁷ 清·皮錫瑞撰，盛冬鈴、陳抗點校，《今文尚書考證》（北京：中華書局，1998），卷四，〈甘誓〉，頁190。

²⁸ 劉起鈞在《尚書校釋譯論》中也討論了這個問題，最後因為史料證據，選擇採信《史記·夏本紀》「啟伐有扈」的說法。然而劉氏所論，旨在以史論史，跟本文從經書微言大義來切入的角度不同。劉氏之說見顧頡剛、劉

十九篇《尚書》²⁹及儒家思想的脈絡中來看，「虞夏書」四篇，³⁰以〈堯典〉的「堯舜禪讓」為始，以〈甘誓〉的「有扈不服啟之繼禹」為終，可以見得「禪讓」制度之陵夷，則「禹伐」和「啟伐」的不同，便不能簡單地用「均無不可」來一筆帶過了。

「虞夏書」者，「虞書」與「夏書」之合稱也。據現行《十三經注疏》本《尚書正義》目錄，「虞書」有〈堯典〉、〈舜典〉、〈大禹謨〉、〈皋陶謨〉、〈益稷（謨）〉等五篇，「夏書」則是〈禹貢〉、〈甘誓〉、〈五子之歌〉、〈胤征〉等四篇。³¹其中，〈舜典〉析自〈堯典〉，〈益稷〉析自〈皋陶謨〉，〈大禹謨〉、〈五子之歌〉、〈胤征〉皆為後人偽撰，³²是以本文所論〈虞夏書〉，僅述及〈堯典〉、〈皋陶謨〉、〈禹貢〉、〈甘誓〉四篇。「虞夏書」之名，原有今文說與古文說的不同。《尚書正義》於卷二標目「堯典第一 虞書」下疏云：

〈堯典〉雖曰唐事，本以虞史所錄，末言舜登庸由堯，故追堯作典，非唐史所錄，故謂之「虞書」也。鄭玄云「舜之美事，在於堯時」是也。案：馬融、鄭玄、王肅、《別錄》題皆曰「虞夏書」，以虞、夏同科，雖虞事亦連夏。此直言「虞書」，本無「夏書」之題也。案：鄭〈序〉以為「『虞夏書』二十篇，『商書』四十篇，『周書』四十篇」，〈贊〉云：「三科之條，五家之教。」是虞、夏同科也。³³

所謂「三科之條，五家之教」者，清儒王先謙（1842-1917）在《尚書孔傳參正》中曾根據上面所引的這段疏文做出了回應，其云：

起鈺，《尚書校釋譯論》（北京：中華書局，2010），第2冊，頁864。

²⁹ 伏生《尚書》傳本，無〈泰誓〉，亦無〈書序〉，但〈顧命〉、〈康王之誥〉各獨自為一篇，得二十九篇。語出程元敏，《尚書學史》，頁37。

³⁰ 伏生之二十九篇：〈堯典〉一（連「慎徽五典」以下），〈皋陶謨〉二（連「帝曰『來，禹』」以下），〈禹貢〉三，〈甘誓〉四。語出清·王先謙撰，何晉點校，《尚書孔傳參正》（北京：中華書局，2011），卷首，〈尚書孔傳參正序例〉，頁2。

³¹ 唐·孔穎達等正義，《尚書正義》，〈目錄〉，頁1。

³² 程元敏，《尚書學史》，頁162-180。

³³ 唐·孔穎達等正義，《尚書正義》，卷二，頁17。

據此，馬、鄭古文題「虞夏書」，所謂三科者，虞、夏一科，商一科，周一科，謂作三書之時代也。〈堯典〉、〈皋陶謨〉、〈禹貢〉三篇，或曰虞史記之，或曰夏史記之，莫能別異，故相承謂之「虞夏書」；商史所記為「商書」，周史所記為「周書」，古文例也。五家者，唐一家，虞一家，夏一家，商一家，周一家。五家之教猶言五代之書，〈堯典〉為「唐書」，〈皋陶謨〉為「虞書」，〈禹貢〉以下為「夏書」，〈湯誓〉、〈盤庚〉以下為「商書」，〈牧誓〉以下為「周書」，今文例也。³⁴

王先謙認為，根據作書之時代可分為「虞夏書」、「商書」、「周書」三科，此為古文家說；而根據上古家族政權來區分則當分作「唐書」、「虞書」、「夏書」、「商書」、「周書」五家，此為今文家說。實則先秦典籍在稱引《尚書》時，或舉篇名，或稱「書曰」，偶有述及朝代而云「某書」者，據程元敏統計，先秦文獻所稱引的《尚書》文字中，僅有「虞書」、「夏書」、「商書」、「周書」之名。³⁵是知，不論是今文「五家之教」所題的「唐書」，還是古文「三科之條」所題的「虞夏書」，均不見於先秦文獻當中。其題為「唐書」或兼題「虞夏書」者，當始於西漢初年。西漢三家大小夏侯及歐陽傳本皆亡佚，所殘存者不能知其標目。然從後世所輯伏生《尚書大傳》來看，計有「唐傳」、「虞傳」、「虞夏傳」、「夏傳」、「殷傳（即商傳）」、「周傳」等名。伏生以〈堯典〉屬「唐傳」，〈九共〉屬「虞傳」，〈皋陶謨〉及雜記舜事者屬「虞夏傳」，〈禹貢〉以下屬「夏傳」，〈帝告〉、〈湯誓〉以下屬「商傳」，〈大誓〉以下屬「周傳」。³⁶傳以解經，是當有「唐書」、「虞書」、「虞夏書」、「夏書」、「商書」、「周書」之名。其所畫分歸屬，大抵與後來東漢古文家本相同，惟增一「唐書」之名，

³⁴ 清·王先謙撰，何晉點校，《尚書孔傳參正》，卷一，頁2。

³⁵ 程元敏，〈尚書「三科之條五家之教」稽義〉，《孔孟學報》第61期（1991.3），頁64。

³⁶ 見清·陳壽祺，《尚書大傳輯校》（又名《尚書大傳定本》），收入《皇清經解續編》（臺北：藝文印書館，1965）。

又另立「虞夏書」以兼名。³⁷由此可知，今文說之「唐書」與古文說之「虞夏書」，其標目之名當皆始於伏生《尚書大傳》。然清段玉裁（1735-1815）《說文解字注》有云：

古文、今文家標目，皆非孔子所題，皆學之者為之說耳。「說」則可擇善而從，無足異也。³⁸

故後世《尚書》注本，有題名從古文家謂「虞夏書」而其注解僅及今文〈堯典〉、〈皋陶謨〉、〈禹貢〉、〈甘誓〉等四篇者，如清王闓運（1833-1916）《尚書箋》、屈萬里（1907-1979）《尚書集釋》、周秉鈞（1916-1993）《尚書易解》等，此皆不囿於今古文門戶之見，但取其達意耳。

從「虞夏書」「禪讓陵夷」之觀點來看，東漢馮衍（約1-76）所作的〈顯志賦〉中有云：

訊夏啟于甘澤兮，傷〈帝典〉之始傾。³⁹

〈帝典〉即〈堯典〉，馮氏視夏啟伐有扈於甘澤一事，為〈堯典〉以來「禪讓」制度之傾頹與崩潰。清人徐克范（康熙時人）在其〈讀三代世表補〉中也表示：

〈夏表〉書帝啟作〈甘誓〉，見世變也。征苗之誓唯曰：「一乃心力，其克有勳。」〈甘誓〉則曰：「不用命，孥戮汝。」故君子謂讀〈甘誓〉，則知唐虞之風微，商周之運至矣。⁴⁰

「唐虞之風」即指「堯舜禪讓」之制，「商周之運」則指「放伐世襲」之舉，汪氏舉偽古文《尚書·大禹謨》的「一乃心力，其克有勳」為例，指出禹伐有苗之時，只是呼籲眾士當同心同力，方能有功，至啟伐有扈，

³⁷ 程元敏，〈尚書「三科之條五家之教」稽義〉，頁65。

³⁸ 漢·許慎撰，清·段玉裁注，《說文解字注》（臺北：洪葉文化事業公司，2016），卷七上，〈祺〉，頁332。

³⁹ 南朝宋·范曄，《後漢書》（臺北：鼎文書局，1987），第2冊，卷二十八下，〈馮衍傳〉，頁992。

⁴⁰ 清·汪越輯，清·徐克范補，《讀史記十表》，收入《叢書集成續編》（臺北：新文豐出版公司，1989），第263冊，卷一，〈讀三代世表補〉，頁313。

則擅以「孥戮」⁴¹加以要脅，是世風之變可知矣。除了上述文學和史學的作品中有出現「禪讓陵夷」之觀點外，歷來的《尚書》注解中，也有不少呼應孔穎達觀點之作品，像是宋人呂祖謙（1137-1181）在《增修東萊書說》中說道：

道有升降，世變風移，讀《書》者必觀其時，識其變。堯、舜、禹三聖相承，渾然無間，至啓而有跋扈之臣。風氣一開，有扈者，諸侯之負固不服者也。啓往征之，〈序〉言「啓與有扈戰于甘之野」，臣與君抗，其勢若均，其體若敵，遂至於「戰」。特曰「與」者，孔子深意，視「有苗弗率，汝徂征」之氣象有間矣。⁴²

呂祖謙認為，孔子在〈甘誓序〉中特別用了「與」、「戰」等字眼，就是為了呈現出從堯、舜、禹三位聖君陵夷至啟「君臣交戰」之世變。這部分與前引清人徐克范〈讀三代世表補〉一樣，都是舉出偽古文《尚書·大禹謨》中「禹伐有苗」之誓詞來作為對比。又宋人黃度（1138-1213）在其《尚書說》中也表示：

「與賢與子」，孟子論之盡矣。謳歌獄訟朝覲皆歸啓，啓是以嗣禹而立，不知扈何以不服？至于天子親征，而猶大戰於其國野哉！禹禪征苗，啓繼征扈，人心不同，故事變多端也。《國語》「夏有觀扈，周有管蔡」，皆同姓也。夫子序《書》，直曰「啓與有扈戰于甘之野」，啓以君討臣，扈為抗天子，其罪可見。……亂臣賊子，世固有之，不得已至于討伐，已非盛事，而況至親骨肉哉！故史不復書其所由戰之故。⁴³

⁴¹ 〈甘誓〉「予則孥戮汝」偽孔《傳》云：「孥，子也。非但止汝身，辱及汝子。言恥累也。」又〈湯誓〉「予則孥戮汝」偽孔《傳》云：「古之用刑，父子兄弟罪不相及，今云『孥戮汝』，無有所赦，權以脅之，使勿犯。」見唐·孔穎達等正義，《尚書正義》，卷七，〈甘誓〉，頁98；卷八，〈湯誓〉，頁108。

⁴² 宋·呂祖謙撰，宋·時瀾增修，《增修東萊書說》，收入《摛藻堂四庫全書薈要》（臺北：世界書局，1986），第18冊，卷六，〈甘誓〉，頁266。

⁴³ 宋·黃度，《尚書說》，收入《摛藻堂四庫全書薈要》，第18冊，卷二，〈甘誓〉，頁579。

黃度所言，雖然直指有扈乃抗天子之罪，但從異姓相禪，淪落至於同姓之爭伐，其世變陵夷之狀，可謂不言而喻。

然而同為宋人，林之奇（1112-1176）的《尚書全解》和蔡沈的《書集傳》則是不苟同孔穎達「有扈不服啟之繼禹」的詮釋角度。林之奇的《尚書全解》云：

《史記》曰「啟立，有扈不服，遂滅之」，亦但言其不服而已。唐孔氏遂以謂「自堯舜受禪相承，啟獨見繼父，以此不服」，此說亦但是以私意而臆度之，其實未必然也。⁴⁴

林之奇隨後又舉了《左傳》為據，來論證他的說法。其後，蔡沈《書集傳》也是採取相同的論點，以為孔穎達之說實屬臆測。可是，關於林、蔡等人的論點，元人陳櫟（1252-1334）雖然作《書集傳纂疏》來疏解蔡沈之《書集傳》，但對於蔡沈所言「唐孔氏因謂堯、舜受禪，啟獨繼父，以是不服，亦臆度之耳」⁴⁵之論斷，則是予以反駁，其云：

愚謂禹征苗已有誓，專書一篇，則自此始可「觀世變」矣。⁴⁶是知陳櫟仍以「觀世變」之說，來延伸並詮釋孔穎達以來「禪讓陵夷」之觀點。其後，皮錫瑞在《今文尚書考證》中更是直接舉證來證明孔穎達之說實有根據，其云：

《穀梁·隱八年傳》曰：「誥誓不及五帝。」《集解》曰：「五帝謂黃帝、顓頊、帝嚳、帝堯、帝舜也。誥誓，《尚書》六誓、七誥是其遺文。」據此，則夏以前無誓而啟作誓，是帝典始傾矣。⁴⁷

⁴⁴ 宋·林之奇，《尚書全解》（濟南：山東友誼書社，1992），卷十二，頁630。

⁴⁵ 宋·蔡沈撰，嚴文儒點校，《書集傳》，卷二，〈甘誓〉，頁76。

⁴⁶ 元·陳櫟，《書集傳纂疏》，收入《摛藻堂四庫全書薈要》，第19冊，卷二，〈甘誓〉，頁508。

⁴⁷ 清·皮錫瑞撰，盛冬鈴、陳抗點校，《今文尚書考證》，卷四，〈甘誓〉，頁191。

可以看到皮錫瑞使用的是馮衍〈顯志賦〉中「帝典始傾」的這個說法。⁴⁸由此觀之，若要使經書大義上的「禪讓陵夷」、「唐虞風微」等「世變」之說法成立，則伐有扈者，便必須是啟，而不能是禹了。

為什麼選擇啟呢？因為在先秦的傳說當中，啟的品行是比較具有爭議的。《墨子·非樂上》引《佚書·武觀》云：

啟乃淫溢康樂，野于飲食，將將銘莧磬以力，湛濁于酒，渝食于野，萬舞翼翼，章聞于天，天用弗式。⁴⁹

是知《佚書·武觀》所記錄下的啟，是「淫溢康樂」形象的代表。屈原（前352-前281）《楚辭·離騷》亦云：

啟〈九辯〉與〈九歌〉兮，夏康娛以自縱。⁵⁰

可見，在屈原筆下的啟是安逸放縱的。由上述引文可知，「啟是一位耽溺於舞樂、飲食的國君」，似乎是先秦時代的共識。那被啟所討伐的有扈氏是誰呢？根據《史記·夏本紀》的記載：

禹為姒姓，其後分封，用國為姓，故有夏后氏、有扈氏、有男氏、斟尋氏、彤城氏、褒氏、費氏、杞氏、繒氏、辛氏、冥氏、斟氏、戈氏。⁵¹

是《史記》以有扈氏為禹、啟之同宗，本皆為姒姓，後啟改姓夏后氏，以別於有扈氏等各分封之氏。前節所引《淮南子·齊俗訓》高誘注更直言「有扈，夏啟之庶兄」，是知司馬遷、高誘等人，是以有扈氏為夏啟之「內憂」，而非「外患」。

⁴⁸ 皮錫瑞認為，高誘、馮衍用今文家說。而在同時期的王先謙之《尚書孔傳參正》中，也可以看到類似的論述與說法，可見「啟伐有扈→帝典始傾→觀世變」的論述，在晚清經今文學家間是普遍流行的一種觀點。王先謙之說見清·王先謙撰，何晉點校，《尚書孔傳參正》，卷一，頁360-361、頁2。

⁴⁹ 清·孫詒讓撰，孫啟治點校，《墨子閒詁》，上冊，卷八，〈非樂上〉，頁262-263。另參程元敏，《尚書學史》，頁175-178。

⁵⁰ 漢·王逸，《楚辭章句》（臺北：藝文印書館，1974），卷一，〈離騷〉，頁41。

⁵¹ 漢·司馬遷撰，日·瀧川龜太郎會注考證，《史記會注考證》，卷二，〈夏本紀〉，頁48。

綜上所述，我們可以將有扈氏對夏啟的「反叛」看作是，以同姓之族，質疑沉淪之君破壞「禪讓」制度之「讓賢」傳統，而將國家權力之公器私有化，是以「不服」。在先秦兩個「夏伐有扈」的傳說系統當中，以《墨子·明鬼下》為首的「禹伐有扈」之說，在《呂氏春秋》和《說苑》之後已甚為罕見；⁵²而以〈甘誓序〉「啟伐有扈」為說者，則自《史記》、《漢書》以下，屢見不鮮。姑且不論古史真相為何，在儒家經典的思想脈絡中，從事經學研究之學者如果相信聖人傳經有其微言大義，則「虞夏書」自當以〈甘誓〉的「啟伐有扈」作收，如此才可以安頓「堯舜禹禪讓」之傳統，何以在禹傳位於啟後漸趨陵夷之事實，並藉此以警訓後世。如果伐有扈的是禹，那便是以有德之君討伐叛逆之臣，理固宜然。如此，則「虞夏書」讀來便少了些許值得玩味的經義了。

上引《呂氏春秋·先己》「夏后相（一說啟）與有扈戰而不勝，退而修德，期年而有扈氏服」云云，以及《說苑·政理》「禹與有扈氏戰，三陳而不服，禹於是修教一年而有扈氏請服」云云，皆言「修德修教」而後「有扈服」。觀《韓非子·五蠹》卻有另一則相類似的記載，其云：

當舜之時，有苗不服，禹將伐之，舜曰：「不可。上德不厚而行武，非道也。」乃修教三年，執干戚舞，有苗乃服。⁵³

在《韓詩外傳》⁵⁴和《說苑·君道》⁵⁵中也有和《韓非子·五蠹》相類似的記載。韓非（前281-前233）此言，自不是為了替舜的賢德作宣傳，而是為了談他自己所主張之「事異則備變」的道理。但這樣「修德修教」而後「有苗服」的狀況，卻跟上引《呂氏春秋·先己》和《說苑·政理》的情況幾乎是如出一轍，只不過將征討的對象從「有扈」換成了「有苗」，

⁵² 多見於後世類書引《呂氏春秋》之條目，如《太平御覽》等。

⁵³ 陳啟天，《增訂韓非子校釋》（臺北：臺灣商務印書館，1982），卷一，〈五蠹〉，頁33。

⁵⁴ 漢·韓嬰撰，許維遜校釋，《韓詩外傳集釋》（北京：中華書局，2005），卷第三，〈第二十三章〉，頁108-109。

⁵⁵ 漢·劉向撰，趙善詒疏證，《說苑疏證》，卷一，〈君道〉，頁4-5。

把「修德修教」之人從「夏朝的國君禹、啟或相」換成是「舜」罷了。從這裡便可以看出，古史傳說在傳播的過程當中，經常會因為引用者的需求而將故事作出調整，甚至是將同一套故事模式套用在相類似的人物角色身上。因此，這類上古傳說存在的目的，不是為了要去記載歷史上曾經真實發生過某起事件，而是希望藉由這些傳說故事來傳達某種思想與價值判斷。以上述三個故事（《呂氏春秋·先己》、《說苑·政理》、《韓非子·五蠹》）為例，引用者所想要傳達的是「理想的國君需要具備以德服人的特質」這樣的思想理念。由此可以推論出，在經學家的思考脈絡裡，想要對〈甘誓〉這篇沒有明確指出「討伐者」為誰的古文書進行詮釋的時候，在「禹伐」跟「啟伐」兩套傳說的版本當中，自然是會選擇更具有警訓意味，能看出「唐虞之風」陵夷的「啟伐有扈」了。

三、從傳世跟出土文獻看先秦「禪讓學說」的形成與演變

「虞夏書」四篇，開頭第一篇〈堯典〉談的就是「禪讓」。其云：
曰若稽古帝堯，曰放勳，欽、明、文、思、安安，允恭克讓，光被四表，格于上下。克明俊德，以親九族。九族既睦，平章百姓。百姓昭明，協和萬邦。黎民於變時雍。⁵⁶

〈堯典〉開篇便言「克讓」，並且強調堯之美德，及其德化之功。此後各節分別講述堯法天道以授民時，覓舜試可而生讓之等等的過程。晚清民初之文人經師吳闈生（1878-1949），所著《尚書大義》於〈堯典〉「敷奏以言，明試以功，車服以庸」（此段於《尚書正義》屬〈舜典〉）下表示：

⁵⁶ 唐·孔穎達等正義，《尚書正義》，卷二，〈堯典〉，頁19-20。

此節皆察吏治人之事。察吏即愛民也。孟子所謂使之主事而事治，百姓安之，是人與之也，天與人歸。見舜所以得天下之由，明非堯之私讓，所謂天子不能以天下與人也。⁵⁷

吳氏的評點點出了〈堯典〉中「禪讓非私讓」這個先秦「禪讓思想」裡相當重要的一個特點。根據屈萬里（1907-1979）和程元敏的研究，「虞夏書」四篇按其著成順序排列當為：〈禹貢〉（春秋中葉以後，戰國之前作）、〈堯典〉（戰國初期作，孟子中晚年以前）、〈皋陶謨〉（戰國初期作）、〈甘誓〉（戰國晚期作）。⁵⁸由此觀之，至少在〈堯典〉著成的時代（戰國初期，略早於孟子的「與賢與子」說，詳後），儒家學者們就試圖替「禪讓」尋找理論和邏輯上的依據了。

然而，這種以「禪讓」方式進行政權轉移的例子，在上古時代只出現過兩次，一次是〈堯典〉所云之「堯舜禪讓」，一次是《左傳》、《國語》所云之「舜之興禹」。堯禪讓給舜，舜又傳位於禹，這種「公天下」的政權更迭方式，到了禹便中斷了。關於這次「禪讓」的中斷，《孟子》中有段對話頗耐人尋味，其〈萬章上〉云：

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。昔者舜薦禹於天，十有七年，舜崩。三年之喪畢，禹避舜

⁵⁷ 吳闓生，《尚書大義》（臺北：臺灣中華書局，1970），〈堯典〉，頁6。

⁵⁸ 程元敏，《尚書學史》，上冊，頁132-134、頁144-145；屈萬里，《尚書集釋》，《屈萬里先生全集》（臺北：聯經文化事業出版有限公司，2013），〈堯典〉，頁3-6。關於〈堯典〉之著成時代，晚清今文學家康有為曾經妄言〈堯典〉為孔子所作，認為其目的在宣傳「禪讓」這種「天下為公」的思想。康有為《孔子改制考》云：「堯舜為民主，為太平世，為人道之至，儒者舉以為極者也。然吾讀《書》，自〈虞書〉外，未嘗有言堯舜者。……若〈虞書〉、〈堯典〉之盛，為孔子手作，觀《論衡》所述「欽明文思」以下為孔子作。皋陶有「蠻夷猾夏」之辭，堯、舜時安得有夏？其為孔子所作至明矣。……孔子撥亂升平，託文王以行君主之仁政，尤注意太平，託堯、舜以行民主之太平，然其惡爭奪，而重仁讓，昭有德，發文明。」見清·康有為撰，蔣貴麟主編，《孔子改制考》，收入《康南海先生遺著彙刊》（臺北：宏業書局，1976），第3冊，卷十二，頁459。康氏之論謬矣，程元敏辯之甚詳，見程元敏，《尚書學史》，頁53、132。

之子於陽城。天下之民從之，若堯崩之後，不從堯之子而從舜也。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。』丹朱之不肖，舜之子亦不肖。舜之相堯，禹之相舜也，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、益相去久遠，其子之賢不肖，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。匹夫而有天下者，德必若舜禹，而又有天子薦之者，故仲尼不有天下。繼世以有天下，天之所廢，必若桀紂者也，故益、伊尹、周公不有天下。伊尹相湯以王於天下。湯崩，太丁未立，外丙二年，仲壬四年。太甲顛覆湯之典刑，伊尹放之於桐。三年，太甲悔過，自怨自艾，於桐處仁遷義；三年，以聽伊尹之訓己也，復歸于亳。周公之不有天下，猶益之於夏，伊尹之於殷也。孔子曰：『唐虞禪，夏后、殷、周繼，其義一也。』」⁵⁹

孟子（前372-前289）認為，堯舉舜為相多年，舜賢於堯之子，故傳位於舜；舜舉禹為相多年，禹賢於舜之子，故傳位於禹；而禹舉益為相不久，禹之子啟又賢於益，故雖傳位於益，然天下之民卻選擇追隨啟。這也呼應了艾蘭的觀察：「開國君主通過他的德行樹立統治權，而這權力將會被世襲地傳遞下去——只要君王的後代子孫是有德行的，或者至少不過分失德。」⁶⁰也就是說，在「世襲傳承」和「授政以德」這兩個原則當中，除非執政者嚴重失德，否則在政治現實上「世襲」仍舊是優先於「美德」的。

⁵⁹ 漢·趙岐注，宋·孫奭疏，《孟子注疏》，收入《十三經注疏附校勘記》，卷九下，〈萬章上〉，頁169。

⁶⁰ 美·艾蘭（Sarah Allan）著，余佳譯，《世襲與禪讓：古代中國的王朝更替傳說》，頁7。

孟子「與賢與子」之說，後文當再詳述。回到〈堯典〉，該文在記述堯之事時，主要著重在「讓舜」；而在記述舜之事時，又把重點放在「用人」。從這邊我們可以發現，整篇〈堯典〉所闡述的其實是「堯舜二人如何替天下之民訪覓賢才，得人而用之、授之」的過程，而這正是呼應了《孟子·滕文公上》所云之「以天下與人易，為天下得人難」。⁶¹時時以天下之民為念，此即所謂「愛民」也。而〈堯典〉又云：

乃命羲和，欽若昊天，歷象日月星辰，敬授人時。⁶²

是知前引所謂「格于上下」者，上即天也，下即民也，而敬天法天的目的，便是為了「授民以時」，其最終的目標亦在「愛民」矣。又「虞夏書」的第二篇〈皋陶謨〉云：

天聰明自我民聰明，天明畏自我民明威。⁶³

言王者當奉天意而行，然天無耳目，何以視聽？乃由人民之耳目以為視聽也。人民之公意，即所謂天意。吳闈生認為，〈堯典〉紀事，〈皋陶謨〉紀言，典謨二篇相互發明，須連讀而後大義乃能盡矣。⁶⁴訪賢試可而禪以天下，敬天愛民而不以君位為私有，此所以「虞夏書」首〈堯典〉而次之以〈皋陶謨〉，明君臣相與，共憂天下之公心爾。

是知「禪讓制度」是儒家政治主張中最為理想，也最被肯定的一種政權轉移方式，因此上古相傳曾經實際執行過「禪讓」之舉的堯、舜二君，在歷來的儒家體系當中都享有極高的地位與評價。但是像這樣對上古時期「公天下」的美好想像，在疑古之風漸起的晚清民初之際，各種經典古籍和諸子百家記載中的歧異現象，便不免讓人產生質疑。有像前文注腳裡所引用到的康有為等今文學家之說，直指《尚書·堯典》為孔子所作，目的在宣傳「禪讓」這種以天下為公的「民主」、「太平世」之思想；也有像顧頡剛（1893-1980）等「古史辨學派」之學者，不僅質

⁶¹ 漢·趙岐注，宋·孫奭疏，《孟子注疏》，卷五下，〈滕文公上〉，頁98。

⁶² 唐·孔穎達等正義，《尚書正義》，卷二，〈堯典〉，頁21。

⁶³ 唐·孔穎達等正義，《尚書正義》，卷四，〈皋陶謨〉，頁63。

⁶⁴ 吳闈生，《尚書大義》，〈堯典〉，頁9；〈皋陶謨〉，頁11-12。

疑堯、舜、禹禪讓之事為虛妄，非古史真有此事，甚至提出像「禪讓」這種近似於「尚賢主義」的思想，不到戰國時代是決不會出現的，並且論證出「禪讓傳說起於墨家」的結論。⁶⁵顧氏此說之謬，阮芝生（1943-）在〈評「禪讓傳說起於墨家」說〉⁶⁶一文中辨之甚詳，茲不贅述。此節集中討論「禪讓思想」在先秦兩漢文獻當中的相關論述，進而分析「禪讓思想」形成與演變的過程。

在討論「禪讓思想」之前，當先釐清「禪讓傳說」與「禪讓學說」的不同。丁四新（1969-）在《郭店楚墓竹簡思想研究》中有云：

禪讓傳說的起源與禪讓學說的起源不一樣，學說必須是構成學說的原初特質已形成，才能說學說自身具有其自身的起源。就現有的思想史料來看，把禪讓學說的起源定於春秋戰國諸子的時代是比較適當的，據此我們認為禪讓學說的起源當在春秋後期或戰國前期，因為〈唐虞之道〉的禪讓學說已是非常成熟的理論系統了。禪讓傳說的起源則比禪讓學說的起源早得多，大約堯舜禹禪讓的歷史事實一旦成為過去，而逐漸成為人們口口相傳的故事的時候，傳說就有了自己起源的歷史特徵。⁶⁷

丁氏認為，從上古「堯舜禹權力轉移」的歷史事實所衍生出來的「禪讓傳說」起源很早，但關於「禪讓理論學說」的建構，從現存的傳世文獻和出土文獻來看，則是要晚至春秋戰國時期才逐漸形成的。引文中所提到的〈唐虞之道〉，是1993年10月在湖北省荊門市郭店村發現的「郭店楚簡」，成書時間約在戰國中期，其內容主要是在肯定堯舜的禪讓之道（詳後文）。

從探詢歷史事實的立場，重新審視傳世文獻，並利用考古證據作為佐證，是部分史學家處理「禪讓傳說」的態度與方法。因此，從民族學

⁶⁵ 見顧頡剛，〈禪讓傳說起於墨家考〉，收入《古史辨》（海口：海南出版社，2003），第7冊下編，頁509-553。

⁶⁶ 阮芝生，〈評「禪讓傳說起於墨家」說〉，《燕京學報》新3期（1997.8），頁29-54。

⁶⁷ 丁四新，《郭店楚墓竹簡思想研究》（北京：東方出版社，2000），頁376-377。

與社會學等學科角度切入，得到的自然不會是「授政以德」這樣的理想結論。王仲孚（1936-）在〈堯舜傳說試釋〉一文中表示：

當時屬於部落同盟的氏族社會，禪讓之說乃是產生盟主的一種方式，這是從部落到國家演進過程中的一個階段，……。因此，以「選舉說」來解釋堯舜的禪讓，似乎更能符合遠古社會的真象，……。在以氏族社會為基礎的部落聯盟時代，盟主係由各部落推舉產生，……，黃帝而後「自玄囂與蟠極皆不得在位」，其不得在位的原因，便是當時還沒有王權的系統，只有部落間推選來產生領袖。《尚書》裏的「元后」，實即部落聯盟的首領，「群后」就是各部落之長，「四岳」乃是四方群后的代表，盟主的產生大約出自會議的選舉，至堯舜時代，這種「制度」已經成熟，因此古史的傳說較多，後人追記的資料也就較為詳細。⁶⁸

王氏以「部落聯盟領袖的選舉」來說明堯舜何以「傳賢不傳子」，主要是因為當時還沒有發展到「國家」的階段，並且聯盟領袖對於繼任者還不具有決定性的影響力，因此必須不斷透過各部落的推舉，經過一段時間的試用，在被各部落認可之後，原本的聯盟領袖才能將盟主之位授予繼任者。⁶⁹由此可知，被儒家思想所美化的「禪讓」，實際情況可能僅僅是為了達到部落聯盟間的政治平衡而作出的妥協，當聯盟中某部落的勢力逐漸壯大之時，是否也會影響各部落之長對於盟主繼承者的選擇呢？其間或許就隱含著《韓非子》所說之「舜逼堯，禹逼舜」的情況也未可知。

但是當這樣的「禪讓傳說」落到了春秋戰國諸子百家的手上時，便很有可能被改造成為符合他們思想與價值判斷的故事，如前文所提到的郭店楚簡〈唐虞之道〉，其云：

唐虞之道，禪而不傳；堯舜之王，利天下而弗利也。⁷⁰

⁶⁸ 王仲孚，〈堯舜傳說試釋〉，《歷史學報》第7期（1979.5），頁15-16。

⁶⁹ 王仲孚，〈堯舜傳說試釋〉，頁17。

⁷⁰ 涂宗流、劉祖信，〈唐虞之道〉，《郭店楚簡先秦儒家佚書校釋》（臺北：

開篇第一句就明白點出堯舜禪讓之道，目的在興天下之利，而非貪圖私利也。其後闡述「愛親故孝」與「尊賢故禪」⁷¹之理，最後總結：

禪也者，上德授賢之謂也。上德則天下有君而世明，授賢則民興教而化乎道。不禪而能化民者，自生民未之有也。⁷²

主張禪讓才是最理想的政治制度，惟有授賢而禪之，民眾才可以接受教化而近乎道。不同於郭店簡〈唐虞之道〉平鋪直敘地論述禪讓的好處，並籠統地以君臣關係來看待堯與舜，上博簡〈子羔〉則是加入了孔子與弟子子羔（前521-?）的對話，一方面說明舜之賢德，另一方面更強調其出身平民，其云：

子羔曰：「何故以得為帝？」孔曰：「昔者而弗世也，善與善相受也，故能治天下，平萬邦，使無有小大、肥磽，使皆得其社稷百姓而奉守之。堯見舜之德賢，故讓之。」……堯之取舜也，從諸卉茅之中，與之言禮，悅……孔曰：「舜其可謂受命之民矣。舜，人子也。……」⁷³

除了強調舜的平民身分之外，〈子羔〉的特色之一，在於點出了「受命」這個觀點，進而將原始「禪讓傳說」中推舉部落聯盟的實際政治運作，提升到了有「天命」介入的位階。

然而，儘管上博簡〈子羔〉在堯舜禪讓的故事上已經處理到了「受命而王」的階段，但對於禹繼位之後家族世襲與革命放伐交互出現的歷史現實，卻沒有給予更多合理的解釋，⁷⁴因此必須要等到上博簡〈容成氏〉和《孟子》「與賢與子」說出現以後，我們才可以看到儒家對於上古帝王傳承比較完整的意見。

萬卷樓圖書公司，2001），頁40。

⁷¹ 同前註，頁45-47。

⁷² 同前註，頁56。

⁷³ 季旭昇，〈《子羔》譯釋〉，載季旭昇主編，《上海博物館藏戰國楚竹書（二）讀本》（臺北：萬卷樓圖書公司，2003），頁25-26。

⁷⁴ 〈子羔〉中雖有提到禹、契跟后稷，但並沒有詳細討論他們得天下的過程。

〈唐虞之道〉和〈子羔〉的「故事」顯然不夠完備，對於身處在春秋時代的國君、貴族和平民百姓而言，或許還有些許的吸引力，但若是對於身處在戰國中期，剛剛經歷過或聽聞過燕國「子之事件」的人來說，這樣粗糙的「禪讓故事」就顯得諷刺而且漏洞百出了。《戰國策·燕策·燕王噲既立》有云：

子之相燕，貴重主斷。……蘇代欲以濟燕王以厚任子之也。於是燕王大信子之。子之因遺蘇代百金，聽其所使。鹿毛壽謂燕王曰：「不如以國讓子之。人謂堯賢者，以其讓天下於許由，由必不受，有讓天下之名，實不失天下。今王以國讓相子之。子之必不敢受，是王與堯同行也。」燕王因舉國屬子之，子之大重。或曰：「禹授益而以啟為吏，及老，而以啟為不足任天下，傳之益也。啟與友黨攻益而奪之天下，是禹名傳天下於益，其實令啟自取之。今王言屬國子之，而吏無非太子人者，是名屬子之，而太子用事。」王因收印自三百石吏而效之子之。子之南面行王事，而噲老不聽政，願為臣，國事皆決子之。⁷⁵

此事發生於齊宣王（前350-前301）在位期間，孟子對此事也曾發表過意見。⁷⁶子之（?-前314）繼位後三年，燕國大亂，齊國趁機入侵，殺了子之，卻也導致燕國幾乎亡國。引文中，鹿毛壽對燕王噲（?-前314）的建言，便是要他仿效上古「堯舜禪讓」之傳說，藉以博得美名。其實，從引文中子之的所作所為，便可以知道他並不是一個有德之人。因此，若「禪讓」只淪為君臣間的「私相授受」，則必然招致禍亂。在這樣的時空背景下，孟子為了捍衛儒家「禪讓」之理想，便必須替這套「公天下」之學說建立起一套制度，使之更加地符合儒家尚賢、傳賢的思想邏輯，並且能夠實際地落實、施行，而非僅流於傳說或空談。比方說，特別強調舜相堯、禹相舜的時間，表明「禪讓」是經過一段長時間的歷練，有計畫地讓下一任繼承者熟悉各種行政事務，並藉此工作時間觀察、考

⁷⁵ 漢·劉向集錄，《戰國策》（上海：上海古籍出版社，1978），頁1059-1061。

⁷⁶ 漢·趙岐注，宋·孫奭疏，《孟子注疏》，卷四下，〈公孫丑下〉，頁80-81。

驗他的種種品行，最後再讓他接受「天命」的抉擇。然而，孟子在「與賢與子」一節中所言的「天命」，與上博簡〈子羔〉中所提到的舜之「受命」，其實是截然不同的兩種內涵。從孟子所言「天下之民不從堯之子而從舜」和「朝覲訟獄者及謳歌者不之益而之啟」可以發現，孟子「與賢與子」節所謂天命，指的其實是「天下之民」，當中所隱含之「以民為本」的觀念，是先秦儒家中相當重要的思想特色。而這個「以民為本」的思想，正好與本節開頭所引用之《尚書·堯典》的「敬天愛民」有著異曲同工之妙。屈萬里《尚書集釋》云：

《孟子·萬章上》引「流共工于幽州」至「四罪而天下咸服」五句。又同篇引「二十有八載，放勳（此二字今本做帝）乃殂落」至「四海遏密八音」五句；且明著「堯典曰」三字。可知當孟子時，本篇（堯典）已傳世。⁷⁷

因此，孟子的「與賢與子」說或許可以看作是對於〈堯典〉「禪讓非私讓」這個概念的再發展，並且試圖替堯舜以下沒有能夠再繼續下去的「禪讓行為」，找出一個合理的解釋。

而上博簡〈容成氏〉則是記載了從堯的治世到周武王伐紂之間各個政權更替的過程，根據淺野裕一〈上博楚簡《容成氏》中的禪讓與放伐〉一文的整理，〈容成氏〉的內容可以分成以下九個部分：

(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。⁷⁸

在過往的傳世文獻中，堯往往只是作為一個「禪讓之舉」的實行者，卻很少談到堯是如何成為天子的。但在〈容成氏〉當中，除了描述堯繼任為天子的過程之外，更重要的是點出了他實際執政之後的首要工作——訪賢。其云：

⁷⁷ 屈萬里，《尚書集釋》，〈堯典〉，頁5。

⁷⁸ 日·淺野裕一，〈上博楚簡《容成氏》中的禪讓與放伐〉，《清華學報》新三十三卷第2期（2003.12），頁379。

（堯）是以視賢。履地載天，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。堯乃為之教曰，自納焉，余穴窺焉，以求賢者而讓焉。⁷⁹

堯透過公開招募，並且暗中觀察這些「賢者」的品行，最後因為沒有適合的人選，又天下之人都認可堯是一位能夠舉用賢能的領袖，因此仍是立他為天子。繼位後，堯再次展現其訪賢舉賢的立場，最終將天子之位禪讓給舜。多年後，舜用同樣的態度看中了禹進而禪讓於他，禹在多年後也用同樣的態度看中了皋陶，但皋陶卻五讓而死。其云：

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。⁸⁰

由此觀之，在〈容成氏〉的記載中，堯、舜、禹等聖王，都只是一個代替天下之民尋找賢能統治者的角色，這一點與《尚書·堯典》中堯不斷在尋找「有能俾乂」之人，以及舜積極「任命九官」的心態相似，也就是孟子所說的「有天下而不與焉」，歷代聖王只是代為傳位，並不擁有天下，也無法以天下與人。又其「啟攻益自取」的說法，明顯與前文所引孟子「與賢與子」說衝突，但在傳世的文獻中卻也可以找到相類似的記載，如本節所引《戰國策·燕策·燕王噲既立》一段中便曾提到：「啟與友黨攻益而奪之天下，是禹名傳天下於益，其實令啟自取之。」是知「啟攻益自取」之說並非只是〈容成氏〉一家之言。孟子「與賢與子」說的目的，是要在「禹傳子啟」的歷史事實上尋找理論的依據，因此建構出了「天與賢，則與賢；天與子，則與子」的「天命」之說，又如前文所述，此「天命」蓋指「民意」也。而〈容成氏〉則仍是高舉「禪讓」，並把啟違背父王禹禪讓遺志的行為，看作是革命放伐和血緣世襲這種惡

⁷⁹ 蘇建洲，〈《容成氏》譯釋〉，載季旭昇主編，《上海博物館藏戰國楚竹書（二）讀本》，頁121。

⁸⁰ 同前註，頁151。

質歷史循環（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為放伐而滅亡）的開端。⁸¹

彭裕商有〈禪讓說源流及學派興衰——以竹書〈唐虞之道〉、〈子羔〉、〈容成氏〉為中心〉一文，論述孔子以後的儒家禪讓觀約可分為三派。其云：

一是記述禪讓，但認為禪讓和傳子不同時代的產物，都是合理的，這種觀點實承自孔子以來的早期儒家。此類文獻主要有《孟子·萬章上》、《禮記·禮運》、《容成氏》等。……二是鼓吹禪讓，認為只有通過禪讓才能治理好天下。屬這一類的沒有傳世文獻，只有新出戰國竹書《唐虞之道》和《子羔》。……三是反對禪讓。屬這類的傳世典籍有《荀子》，新出古文獻未發現。《荀子·正論》對堯舜禪讓從各方面進行駁斥，最後的結論說：「夫曰『堯舜擅讓』是虛言也，是淺者之傳，陋者之說也，不知逆順之理，小大至不至之變也，未可與及天下之大理者也。」⁸²

彭氏此文，對於孔子以後儒家的禪讓思想進行分類的方式很值得參考，但他對於各篇文獻的類別歸屬卻有待商榷。首先，第一派「同時肯認禪讓與傳子」的文獻中，《孟子·萬章上》的「與賢與子」說和〈容成氏〉「禪讓至上」的主張根本是兩種完全不同的思想邏輯。除了上文所引〈容成氏〉對於「啟攻益自取」的記載之外，它還把對於暴君夏桀採取放伐行動的湯描述成心狠手辣的陰謀家，而武王之伐紂則被描述成是要威嚇紂王使其將王位禪於有德者（並非其他傳世文獻所記載的受命伐殷）。⁸³由此觀之，〈容成氏〉根本就不認同「禪讓」以外的其他政權轉移方式。⁸⁴其次，第三派「反對禪讓」的文獻只舉了《荀子·正論》為例，實則《荀子·正論》中雖有「夫曰堯舜擅讓，是虛言也，是淺者

⁸¹ 日·淺野裕一，〈上博楚簡《容成氏》中的禪讓與放伐〉，頁 384-386。

⁸² 彭裕商，〈禪讓說源流及學派興衰——以竹書《唐虞之道》、《子羔》、《容成氏》為中心〉，《歷史研究》2009 第 3 期（2009.3），頁 11。

⁸³ 蘇建洲，〈《容成氏》譯釋〉，頁 159-160、177。

⁸⁴ 見日·淺野裕一，〈上博楚簡《容成氏》中的禪讓與放伐〉一文的討論。

之傳，陋者之說也」⁸⁵等語，然觀其上下文，並非否定禪讓或反對禪讓之制，而是如孟子所云「天子不能以天下與人」之意，天下既非天子所獨有，如何能以非己所有之天下讓人？此〈堯典〉、《孟子》「公天下」之觀點，至《荀子》、《禮記·禮運》著成之時代仍保有之。

因此，若要對先秦「禪讓學說」進行分類，應該是要把《孟子》「與賢與子」說和〈容成氏〉對舉。前者旨在幫「禪讓學說」制度化，增加其擇賢、試可，以及獲取民眾認同等諸多條件，以避免類似「子之事件」般將君位私相授受的情況發生；而後者則是在「禪讓至上」的原則裡，替古史尋找傳說中的聖王何以不能繼續禪讓的原因。

四、結論

本文從「書小序」中的〈甘誓序〉談起，旨在論述上古傳說與禪讓思想之間的關係，透過對《尚書·甘誓》中「與有扈戰」的古史考察、「夏伐有扈之正當性」的爭論，以及後世研究者延伸出來的關於「禪讓思想」的討論等等，來梳理出先秦「禪讓學說」演變之過程。

首先論述「書序」之徵實可信。「書序」有大小之分，「書大序」指的是古文《尚書》偽孔安國《傳》前的序文，文中略述孔壁發現古文《尚書》之經過，雖證實非孔安國所作，但仍然可以以《尚書》學史的角度來看待它；「書小序」則是出自孔壁，概言《尚書》各篇作意之短序，雖證實為是周、秦間低手所作，內容庸淺，但終究是先秦的經解專書，是為現存最古之《尚書》傳注。因此，「書小序」中所記錄之文字，如〈甘誓序〉中的「啟與有扈戰于甘之野，作〈甘誓〉」，基本上可以看作是先秦《尚書》研究者對於〈甘誓〉一篇的基本理解。

接著本文點出了《尚書正義》中偽孔《傳》和孔穎達在疏解上的歧異之處，從這裡也可以看出〈甘誓序〉所蘊含的討論「禪讓」議題的潛

⁸⁵ 清·王先謙，《荀子集解》（臺北：藝文印書館，2007），卷十二，頁569。

力。本文在此舉出了《史記》、《淮南子》、呂祖謙《增修東萊書說》、黃度《尚書說》等文獻中述及「禪讓陵夷」觀點之條目，也列舉了以此「觀世變」為臆測的反對意見，如林之奇《尚書全解》、蔡沈《書集傳》等，藉此開展出下節古史考察和經解選擇的內容。

「『與有扈戰』的古史考察及其經解上之選擇」一節，本文從〈甘誓〉全文的論述，提出「誰伐有扈」的討論，先舉出「啟伐有扈」的例子，接著再舉出「禹伐有扈」和「相伐有扈」的相關文獻，梳理各文獻的論點與彼此之間的關係。最後，在蔣善國「把〈甘誓〉認作是禹伐有扈或啟伐有扈的誓詞均無不可」的結論中，切入談論經解意義上的「有所謂」。點出「禹伐」和「啟伐」在經學意義上是不同的，並且表示經書的目的不是要記錄史實，而是要透過歷史事件來傳遞其微言大義。

本文以「虞夏書」〈堯典〉、〈皋陶謨〉、〈禹貢〉、〈甘誓〉四篇為詮釋的標的，接續孔穎達「禪讓陵夷」之觀點，舉出文學、史學和經書注解上的例子，得知歷來的確有不少認同這個「禪讓陵夷」或「觀世變」觀點的意見，並列舉出歷代文獻中對於啟之背德行為的描述，以此說明經解上之所以選擇「啟伐有扈」的理由。我們可以將有扈氏對夏啟的「反叛」看作是，以同姓之族，質疑沉淪之君破壞「禪讓」制度之「讓賢」傳統，而將國家權力之公器私有化，是以「不服」。而或許也是因為經義傳承上的緣故，所以歷來關於「夏伐有扈」的故事，保留下來的大多是「啟伐有扈」為主的傳說系統。本節最後在「有扈」、「有苗」等不同版本的「修德修教」的傳說故事中，還點出了先秦著作的記載往往是為了傳遞思想，而非記錄歷史事件，因此經常會在故事上有許多的變異。也透過這一個面向的觀察，替接下節「禪讓學說」的演變進行鋪陳。

「從傳世跟出土文獻看先秦『禪讓學說』的形成與演變」一節，首先談〈堯典〉中的「禪讓觀」，提出了「禪讓非私讓」的觀點。論證〈堯典〉著成的時間早於孟子的「與賢與子」說，點出即便到了孟子的時代，儒家的「禪讓觀」依舊存在著「世襲」優先於「美德」的傳統。接著論

及「虞夏書」中從〈堯典〉到〈皋陶謨〉，主旨多在談「讓舜、訪賢、用人、愛民、公天下」等觀點，因此提到了像「禪讓」這樣的理想制度在晚清以來所遭受到的種種質疑，以及先秦時期的儒家學者們如何在被質疑的過程中，慢慢改進演化他們的「禪讓學說」。

其次，本文透過丁四新的研究談「禪讓學說」和「禪讓傳說」的不同，談歷史考察和先秦學者有意藉「禪讓傳說」來建構「禪讓學說」的狀況。接著帶入出土文獻，郭店簡的〈唐虞之道〉專談禪讓的好處，上博簡的〈子羔〉則點出了「受命論」跟「舜出身平民」的觀點，但這兩篇卻沒能解釋「禪讓制度如果那麼美好，為何到了禹傳啟之後就消失了」這個問題。並提出了孟子「與賢與子」說與上博簡〈容成氏〉的重要性。

孟子「禪讓學說」的出現，主要是基於現實的政治考量。因為燕國的「子之事件」及其後續所發生的狀況，導致原始的「禪讓學說」遭受到很多的質疑與不確定性，因此孟子發展了〈堯典〉「禪讓非私讓」的觀點，建立起一個有條件，且有老百姓參與的「天選」過程，得出孟子「與賢與子」說就是接續〈堯典〉而發展出來的「禪讓學說」的演進版。而上博簡〈容成氏〉則是強調了「訪賢」的立場，並且強烈站在「禪讓制度」這一邊，而抨擊其他的「世襲」與「放伐」之得位過程。在對各篇文獻內容進行疏理之後，本文先是對彭裕商所提出的「孔子以後的儒家禪讓觀」三派說進行檢討，並得出如下之結論：即若要對先秦「禪讓學說」進行分類，應該是要把《孟子》「與賢與子」說和〈容成氏〉對舉。前者旨在幫「禪讓學說」制度化，增加其擇賢、試可，以及獲取民眾認同等諸多條件，以避免類似「子之事件」般將君位私相授受的情況發生，這可以看作是戰國中期以後之儒家學者對於〈堯典〉「禪讓非私讓」這個概念的再發展，並且試圖替堯舜以下沒有能夠再繼續下去的「禪讓行為」，找出一個合理的解釋；而後者則是在「禪讓至上」的原則裡，替古史尋找傳說中的聖王何以不能繼續禪讓的原因。

主要徵引文獻

一、傳統文獻

- 【漢】韓嬰撰，許維遜校釋，《韓詩外傳集釋》。北京：中華書局，2005。
- 【漢】孔安國傳，【唐】孔穎達等正義，《尚書正義》，收入《十三經注疏附校勘記》。臺北：藝文印書館，1982據清嘉慶二十年江西南昌府學重刊宋本影印。
- 【漢】司馬遷撰，【日】瀧川龜太郎會注考證，《史記會注考證》。臺北：大安出版社，1998。
- 【漢】劉向集錄，《戰國策》。上海：上海古籍出版社，1978。
- 【漢】劉向撰，趙善詒疏證，《說苑疏證》。臺北：文史哲出版社，1986。
- 【漢】班固，《漢書》。臺北：鼎文書局，1976。
- 【漢】許慎撰，【清】段玉裁注，《說文解字注》。臺北：洪葉文化事業公司，2016。
- 【漢】王逸，《楚辭章句》。臺北：藝文印書館，1974。
- 【漢】趙岐注，【宋】孫奭疏，《孟子注疏》，收入《十三經注疏附校勘記》。臺北：藝文印書館，1982據清嘉慶二十年江西南昌府學重刊宋本影印。
- 【南朝宋】范曄，《後漢書》。臺北：鼎文書局，1987。
- 【宋】李昉等撰，《太平御覽》。臺北：臺灣商務印書館，1997。
- 【宋】林之奇，《尚書全解》。濟南：山東友誼書社，1992。
- 【宋】呂祖謙撰，【宋】時瀾增修，《增修東萊書說》，收入《摛藻堂四庫全書薈要》。臺北：世界書局，1986。
- 【宋】黃度，《尚書說》，收入《摛藻堂四庫全書薈要》。臺北：世界書局，1986。

- 【宋】蔡沈撰，嚴文儒點校，《書集傳》，收入《朱子全書外編》。上海：華東師範大學出版社，2010。
- 【元】陳櫟，《書集傳纂疏》，收入《摛藻堂四庫全書薈要》。臺北：世界書局，1986。
- 【清】汪越輯，【清】徐克范補，《讀史記十表》，收入《叢書集成續編》。臺北：新文豐出版公司，1989。
- 【清】陳壽祺，《尚書大傳輯校》，收入《皇清經解續編》。臺北：藝文印書館，1965。
- 【清】陳立，《白虎通疏證》。北京：中華書局，1994。
- 【清】王先謙，《荀子集解》。臺北：藝文印書館，2007。
- 【清】王先謙撰，何晉點校，《尚書孔傳參正》。北京：中華書局，2011。
- 【清】孫詒讓撰，孫啟治點校，《墨子閒詁》。北京：中華書局，2001。
- 【清】皮錫瑞撰，盛冬鈴、陳抗點校，《今文尚書考證》。北京：中華書局，1998。
- 【清】康有為撰，蔣貴麟主編，《孔子改制考》，收入《康南海先生遺著彙刊》。臺北：宏業書局，1976。

二、近人論著

(一) 專書

- 【美】艾蘭 (Sarah Allan) 著，余佳譯，《世襲與禪讓：古代中國的王朝更替傳說》。北京：商務印書館，2010。
- 丁四新，《郭店楚墓竹簡思想研究》。北京：東方出版社，2000。
- 王叔岷，《莊子校詮》。北京：中華書局，2007。
- 吳闓生，《尚書大義》。臺北：臺灣中華書局，1970。
- 季旭昇主編，《上海博物館藏戰國楚竹書(二)讀本》。臺北：萬卷樓圖書公司，2003。
- 屈萬里，《尚書集釋》，《屈萬里先生全集》。臺北：聯經文化事業出版有限公司，2013。

涂宗流、劉祖信，《郭店楚簡先秦儒家佚書校釋》。臺北：萬卷樓圖書公司，2001。

張雙棣，《淮南子校釋》。北京：北京大學出版社，1997。

許維通撰，梁運華整理，《呂氏春秋集釋》。北京：中華書局，2009。

陳啟天，《增訂韓非子校釋》。臺北：臺灣商務印書館，1982。

程元敏，《書序通考》。臺北：臺灣學生書局，1999。

——，《尚書學史》。臺北：五南圖書出版公司，2008。

劉笑敢，《莊子哲學及其演變（修訂版）》。北京：中國人民大學出版社，2020。

劉起鈞，《尚書學史》。北京：中華書局，1989。

蔣善國，《尚書綜述》。上海：上海古籍出版社，1988。

顧頡剛、劉起鈞，《尚書校釋譯論》。北京：中華書局，2010。

（二）期刊論文

【日】淺野裕一，〈上博楚簡《容成氏》中的禪讓與放伐〉，《清華學報》新三十三卷第2期（2003.12），頁377-397。

王仲孚，〈堯舜傳說試釋〉，《歷史學報》第7期（1979.5），頁1-34。

阮芝生，〈評「禪讓傳說起於墨家」說〉，《燕京學報》新3期（1997.8），頁29-54。

康慶，〈二十世紀關於《莊子》作者與寫作年代的考論〉，《人文月刊》第162期（2007.6），頁11-22。

程元敏，〈尚書「三科之條五家之教」稽義〉，《孔孟學報》第61期（1991.3），頁63-78。

彭裕商，〈禪讓說源流及學派興衰——以竹書《唐虞之道》、《子羔》、《容成氏》為中心〉，《歷史研究》2009年第3期（2009.3），頁4-15。

顧頡剛，〈禪讓傳說起於墨家考〉，《古史辨》。海口：海南出版社，2003。第7冊下編，頁509-553。

Selected Bibliography

- Cheng, Yuan-Min. Shangshu Xueshi (Research history of Shangshu). Taipei: Wu-Nan Book Inc., 2008.
- Cheng, Yuan-Min. Shuxu Tongkao (Research of Shuxu). Taipei: Student Book Co., Ltd, 1999.
- Kong, Ying-Da. Shangshu Zhengyi (Interpretation of Shangshu). Taipei: Yee Wen Publishing Co., Ltd, 1982.
- Liu, Qi-Yu. Shangshu Jiaoshi Yilun (Interpretation of Shangshu). Beijing: Zhonghua Book Company, 2010.
- Liu, Qi-Yu. Shangshu Xueshi (Research history of Shangshu). Beijing: Zhonghua Book Company, 1989.
- Pi, Xi-Rui. Jinwen Shangshu Kaozheng (Interpretation of Shangshu). Beijing: Zhonghua Book Company, 1998.
- Sarah Allan. The Heir and Sage : bynastlc Legend In Early China (Research of abdication system). Beijing: The Commercial Press, 2010.
- Sun, Shi. Mengzi Zhushu (Interpretation of Mengzi). Taipei: Yee Wen Publishing Co., Ltd, 1982.
- Takigawa kame Taro. Shiji Huizhu Kaozheng (Interpretation of Shiji). Taipei: Daan Publishing House, 1998.
- Wang, Xian-Qian. Shangshu Kongchuan Chengzheng (Interpretation of Shangshu). Beijing: Zhonghua Book Company, 2011.

**An Examination of Ancient History
on “The Battle with Youhu” in the Preface to Ganshi
——With a Discussion on the Evolution
of Abdication Theories in Pre-Qin Thought**

Wei-Zhe Chen*

Abstract

This paper begins with the “Preface to Ganshi” in the “Shu Xiaoxu” and aims to explore the relationship between ancient legends and the ideology of abdication. By examining the historical context of the “Great Battle at Gan” in the “Shangshu • Ganshi”, the debate over the legitimacy of the Xia dynasty’s campaign against the Youhu tribe, and subsequent scholarly discussions on the concept of abdication, this study traces the evolution of the pre-Qin theory of abdication. Regarding the historical accounts of Xia’s campaign against Youhu, this paper categorizes the textual traditions into three systems: “Yu’s campaign”, “Qi’s campaign”, and “Xiang’s campaign”. Furthermore, it argues that classical scholarship tends to favor the interpretation of “Qi’s campaign against Youhu”, and examines the underlying reasons for this preference. In the discussion of the abdication system, this paper emphasizes the need to distinguish between the “legend of abdication” and the “theory of abdication”. By making this distinction, we can better analyze how pre-Qin Confucian scholars constructed their theory of abdication based on both transmitted and excavated texts, and how this theory was formulated in response to the intellectual and political concerns of their time.

Keywords: Shangshu, Ganshi, Mencius, Rongcheng Shi, abdication system

* Adjunct Assistant Professor, Department of Chinese Literature, Soochow University.

