

論〈唐虞之道〉

劉文強* 宋鵬飛*

〔摘要〕

1998年出土《郭店楚墓竹簡》，其中有〈唐虞之道〉竹簡，學者多認為當屬儒家佚籍。本文試圖證明〈唐虞之道〉實為墨家學說，但為儒家所用，以區別墨家尚賢之禪讓，建立儒家親親的禪讓。

關鍵詞：唐虞之道、禪讓、尚賢、親親、墨家、儒家

* 國立中山大學中國文學系副教授

* 國立中山大學中國文學系博士班研究生

一、緒言

荊門郭店的楚簡文字，自 1998 年《郭店楚墓竹簡》出土報告發行以來，就受到海內外學者的持續關注。其中竹簡〈唐虞之道〉共 706 字，學者多認為當屬儒家佚籍，特別是其中涉及堯舜禪讓一事，更被某些學者用來反駁顧頡剛、童書業所提出的「堯舜禪讓起於墨家」新說。¹

本人開設〈禮記專題討論〉課程，於課堂討論中，發現學者莫不以為以為〈唐虞之道〉係儒家作品，紛紛云云，本人深不以為然。本人發現，〈唐虞之道〉既有墨家獨特之立論，應當劃歸墨家思想。至於其中近於儒家的語句，或可視作當時思想家相互影響的現象，遂命宋生鵬飛為文論述，本人則發蹤指揮。釋文主要採用周鳳五先生〈唐虞之道〉²（見附錄），間或參考別家說法，討論其中所反映的思想，並配合相關典籍與史料比觀參證云。

二、〈唐虞之道〉與《墨子》若干觀念與對應

（一）、「禪讓」與「尊賢」

〈唐虞之道〉中最引人注目的是它記載著「禪讓」的政治理想。古籍中有關禪讓的記載甚夥，如《尚書》、《論語》、《孟子》、《墨子》、《莊子》、《呂氏春

¹ 有關學者們對〈唐虞之道〉的意見，可參看姜廣輝〈郭店楚簡與原典儒學——國內學術界關於郭店楚簡的研究（一）〉一文，其中摘錄李學勤、李澤厚、李存山、廖明春等人的意見，其中李學勤以為〈唐虞之道〉「雖有近於儒家的語句，但過分強調禪讓，疑與蘇代、屠毛壽之游說燕王噲禪位其相子之一事有關，或許應劃歸縱橫家」，較之一般判歸儒家的學者，有些許不同。姜文收錄在《中國哲學》第二十一輯（郭店簡與儒學研究）（瀋陽：遼寧教育出版社，2000年1月），頁267-269。

² 參見周鳳五〈郭店楚墓竹簡〈唐虞之道〉新釋〉，收錄在《中央研究院歷史語言研究所集刊》第七十本，第三分（民國88年9月），頁740-741。

秋》、《史記·五帝本紀》、《左傳》、《國語》等有相關材料。由於「禪讓」的記載豐富，歷來就有不少爭議，其中哄傳一時，造成學界注意的，即是顧頡剛的〈禪讓傳說起於墨家考〉。³顧氏這篇專文，由古代的世官制度談起，論述了春秋時的明賢主義、禪讓故事的發生、戰國時禪讓說的實行與道、法二家對禪讓說的反應，其中最具爭議的是他討論到「《論語》〈堯曰〉章辨偽」以及「戰國儒家所受墨家尚賢主義的影響」這兩個問題。顧氏提出兩項論點：一是「禪讓說是墨家為了宣傳他們的主義而造出來的」；二是「墨家只提出了堯、舜的禪讓，舜、禹禪讓的故事乃是後人加添上去的」。為了確立這樣的看法，他首先面對的即是比墨子要早的儒家典籍中有禪讓的記載，即《論語》〈堯曰〉章。他指出〈堯曰〉「天之曆數在爾躬」句中的「曆數」二字最可疑，「曆數」是陰陽五行的概念，當起自鄒衍，孟子尚且看不見，更何況是孔子。他又進一步認為「四海困窮，天祿永終」諸語即是墨子的尚賢、兼愛、天志、節用等主義下的一個「簡單化的標語」。戰國時墨家的聲勢浩大，墨者所主張的兼愛、非攻、尚賢、節用等觀念，極容易受到民眾的同情，迫使儒家不得不適應時勢而接受這種學說的一部分。

「禪讓」說起於墨家的另一項證據，即是儒家「親親」與「貴貴」的主張。顧氏引證《孟子》與《荀子》的材料，如：

用下敬上，謂之貴貴；用上敬下，謂之尊賢。貴貴與尊賢，其義一也。
⁴（孟子·萬章下）

親親，仁也。⁵（孟子·告子下）

³ 這篇長文原來刊載於1936年4月國立北平研究院《史學集刊》第一期，後來略加修訂，收錄在《古史辨》（臺北：藍燈，1993年8月）第七冊下編，頁30-101。

⁴ 《新編諸子集成》（臺北：世界書局，1972年）第一冊（清）焦循、焦琥撰《孟子正義》十四卷，頁411。

⁵ 同上，頁482。「親親」一詞在《孟子》書中出現三次，另外兩次在〈盡心上〉。

國君進賢，如不得已；將使卑踰尊，疏逾親，可不慎與！⁶（孟子·梁惠王下）

親親、故故、庸庸、勞勞、仁之殺也；貴貴、尊尊、賢賢、老老、長長，義之倫也。⁷（荀子·大略）

禪讓的特質在於傳賢而不傳子，嚴格來說，連親戚間的「讓國」也不屬於禪讓。⁸由是可知，禪讓觀念當非儒家初衷，顧氏所謂「儒家不得不適應時勢而接受」，誠有其理據。反觀墨子，他的「尚賢」主張就打破了這種「親親」「貴貴」的世官思想，如：

古者聖王之為政，列德而尚賢，雖在農與工肆之人，有能則舉之，高予之爵，重予之祿，任之以事，斷予之令；……故當是時，以德就列，以官服事，以勞殿賞，量功而分祿，故官無常貴而民無終賤，有能則舉之，無能則下之。（尚賢上⁹）

墨子揚棄了「親親」、「貴貴」的世官傳統，強調「農與工肆之人，有能則舉之」，可見其與禪讓說的契合；此外，他還尋出近似君主選舉制在古代的先例：

⁶ 同上，頁 85。

⁷ 《新編諸子集成》（臺北：世界書局，1972 年）第二冊（唐）楊倞注；（清）王先謙集解《荀子集解》二十卷《考證》二卷，頁 324。荀子「尊尊、親親」之概念，另見〈禮論〉篇。

⁸ 阮芝生認為「讓國」不等於「禪讓」，根據《尚書·堯典》與《史記·五帝本紀》的記載，禪讓應包含三要件（生讓、側陋、試可）與三思想（公天下、傳天下，則天無為）。阮氏並統計歷史上讓國者有十二人，其中太伯、伯夷、宋宣公、邾婁叔術屬於「讓與」；宋公子目夷、鄭公子去疾、楚公子申、衛公子郢、曹子臧、吳季札、楚公子啟、拓拔孤屬於「辭讓」。見〈論禪讓與讓國〉（第二屆國際漢學會議論文）與〈論吳太伯與季札讓國——再論禪讓與讓國之貳〉（《國立臺灣大學歷史學系學報》第 18 期，1994 年 12 月，頁 1-38）。

⁹ 《新編諸子集成》（臺北：世界書局，1972 年）第六冊（清）孫詒讓撰《墨子閒詁》十五卷目錄一卷後語二卷，頁 26。

古者舜耕歷山，陶河濱，漁雷澤，堯得之服澤之陽，舉以為天子，與接天下之政，治天下之民。(尚賢中¹⁰)

堯從農夫、陶工、漁夫中舉拔出舜，無論其地位是如何卑賤，只要是天下之至賢，都能成為君主，而不受社會階級的限制。要之，吾人可視「禪讓」為墨家「尚賢」思想的極至表現。〈唐虞之道〉云：「唐虞之道，禪而不專（或釋傳）」周鳳五以為「專」指專擅、獨占，「禪而不專」即「禪讓而不獨占，亦即傳賢不傳子；若傳子則政權由一家一姓獨占，不得稱之為禪讓」。¹¹簡文又云：「方在下位，不以匹夫為輕」，可見其與墨家「尊賢」的密切關係。

〈唐虞之道〉對堯舜禪讓的崇尚，並不足以證明其為「儒家佚籍」，先秦儒、墨、道、法等家均有禪讓記載，不過，道家重個人而輕天下，他們鄙薄儒、墨栖栖皇皇地救世，認為天下因此而愈亂，不對有害於世，也喪失自己的本性。道家認為「大亂之本必生於堯、舜之間」（《莊子·庚桑楚》），可見其對禪讓說的排斥；法家尚法更甚於尚賢，認為古人禪天下並非是了不得的事，堯貴為君主，卻「茅茨不翦，採椽不斲，糲粢之食，藜藿之羹，冬日霓裘，夏日葛衣」，禹則「身執耒耜以為民先，股無胈，脛不生毛」（《韓非子·五蠹》），古代君王的生活如此貧乏，捨去王位並非難事，唐、虞禪讓在法家看來是沒有必要崇尚的。

儘管道、法二家對禪讓不甚看中，當時的儒、墨顯學卻讚揚堯、舜禪讓，這也說明郭店楚墓竹簡何以會有〈唐虞之道〉這類闡述禪讓的文獻。審視儒、墨對「尊賢」的看法，禪讓說當出自墨家，非儒家「親親」「貴貴」概念下的產物。由此看來，禪讓說是吾人可視〈唐虞之道〉為墨家佚籍的證據之一。

（二）、「六帝」與「六王」

〈唐虞之道〉載有「六帝」之說，其文云：「六帝興於古，咸由此也。」

¹⁰ 同上註，頁 34。

¹¹ 同註二，頁 740。

有關「六帝」的內容，諸家說法殊異。涂宗流與劉祖信認為「六帝」當指堯、舜以前的伏羲（太皞）、神農（炎帝）、黃帝、少昊、顓頊（高陽）、帝嚳（高辛）等六帝，¹²所據為何卻無說明，暫存之。周鳳五認為「六帝」是軒轅、少昊、高陽、高辛、陶唐、有虞（又作黃帝、金天氏、高陽氏、高辛氏、陶唐氏、有虞氏），周氏所據為《詩經正義》與《禮記正義》所引的鄭注《中候·敕省圖》。¹³鄧建鵬以為此說當出自西漢末的《世經》，按五德終始說依五行相生次序排定的五帝系統得來，以之說明戰國中晚期的楚簡材料是不可靠的。鄧氏自己提出了「六帝」內容的新解，他認為〈唐虞之道〉既已提及堯、舜和禹，則此三者必然包括在「六帝」之林，再者，他以《孔子家語·五帝》所闡述的六位帝王即是「六帝」，故此「六帝」內容為黃帝、顓頊、帝嚳、堯、舜、禹。¹⁴鄧氏批駁周氏運用晚出材料來解釋早出文獻，其實鄧氏自己的論點也具此弊病，再者，此六人未見合稱，何以證得「六帝」即為此六人。

先秦典籍未出現「六帝」之名，有所謂「六天」、「六神」、「六宗」、「六師」等名稱，然與「六帝」無涉。同出於郭店楚墓的材料中有〈六德〉，內容是以夫婦、父子、君臣為「六位」，各有不同職責，稱作「六職」，而與「六職」相應的道德要求：聖、智、仁、義、忠、信即為「六德」。由是觀之，「六德」似與「六帝」無關。

¹² 見涂宗流·劉祖信《郭店楚簡先秦儒家佚書校釋》（臺北市：萬卷樓圖書有限公司，2001年2月），頁46。

¹³ 周鳳五認為以「六帝」與「五帝」、「五行」對照，可以發現其特點為刻意安排的「以六為紀」的系統。由時代考察，可能與戰國時期盛行的「五德始終」說的「水德」有關，「水德」特徵是「衣服旄旌節旗皆上黑，數以六為紀，符法冠皆六寸，而與六尺，六尺為步，乘六馬」，此即「以六為紀」系統的由來。周氏想法頗具創見，不過有幾處可以再商榷：一是「由時代考察」的結果。根據出土報告，郭店楚墓的年代不會晚於公元前三〇〇年，可見這批竹簡的寫定與流傳年應在此之前，鄒衍「五德終始」說的盛行則在西元前三〇〇之後，若說「六帝」與其中「水德」有關，則須有「五德終始」說流行於鄒衍之前的材料為證，否則其可信度並不高；二是「水德」特徵的引證是取自《史記·秦始皇本紀》，年代更晚，亦難以為證。同註二，頁747-748。

¹⁴ 見鄧建鵬〈《唐虞之道》「六帝」新釋〉，《郭店楚簡國際學術研討會論文集》（武漢：湖北人民出版社，2000年5月），頁277-282。

先秦典籍雖無「六帝」之名，不過將六位古代帝王合稱的例子卻是存在的，《墨子》有「六王」之名，如：

子墨子曰：夫挈泰山以超江河，自古之及今，生民而來未嘗有也。今若夫兼相愛，交相利，此自先聖六王者親行之。何知先聖六王之親行之也？
（兼愛下¹⁵）

上引「六王」，孫詒讓嘗據下文僅提及禹、湯、文、武，而校改為「四王」。不過，《墨子》書中常見「堯舜禹湯文武」六王並稱，如：

故唯昔三代聖王堯、舜、禹、湯、文、武，之所以王天下正諸侯者，此亦其法已。（尚賢中¹⁶）

曰若昔者三代聖王堯、舜、禹、湯、文、武者是也。所以得其賞何也？曰其為政乎天下也，兼而愛之，從而利之，又率天下之萬民以尚尊天、事鬼、愛利萬民，是故天鬼賞之，立為天子，以為民父母，萬民從而譽之曰「聖王」，至今不已。（尚賢中¹⁷）

然昔吾所以貴堯、舜、禹、湯、文、武之道者，何故以哉？以其唯毋臨眾發政而治民，使天下之為善者可而勸也，為暴者可而沮也。然則此尚賢者也，與堯、舜、禹、湯、文、武之道同矣。（尚賢下¹⁸）

¹⁵ 《新編諸子集成》（臺北：世界書局，1972年）第六冊（清）孫詒讓撰《墨子閒詁》十五卷目錄一卷後語二卷，頁75。孫氏校改云：「下文止有四王，此六疑四篆文之譌。」篆文「四」作「𠄎」與六作「𠄎」形近易譌。《左傳·昭公四年》有「六王」一詞。考慮到《左傳》成書時間較《墨子》為晚，則視之為受影響者可也。

¹⁶ 同上註，頁29-30。

¹⁷ 同上註，頁35。

¹⁸ 同上註，頁39。

有稱「三王」者：

子墨子曰：不然。昔者堯北教乎八狄，道死，葬蛩山之陰，衣衾三領，穀木之棺，葛以緘之，既犯而後哭，滿塋無封。已葬，而牛馬乘之。舜西教乎七戎，道死，葬南己之市，衣衾三領，穀木之棺，葛以緘之，已葬，而市人乘之。禹東教乎九夷，道死，葬會稽之山，衣衾三領，桐棺三寸，葛以緘之，絞之不合，通之不塋，土地之深，下毋及泉，上毋通臭。既葬，收餘壤其上，壟若參耕之畝，則止矣。若以此若三聖王者觀之，則厚葬久喪果非聖王之道。故三王者，皆貴為天子，富有天下，豈憂財用之不足哉？以為如此葬埋之法。（節葬下¹⁹）

或稱「四王」：

非獨染絲然也，國亦有染。舜染於許由、伯陽，禹染於皋陶、伯益，湯染於伊尹、仲虺，武王染於太公、周公。此四王者所染當，故王天下，立為天子，功名蔽天地。舉天下之仁義顯人，必稱此四王者。夏桀染於干辛、推哆，殷紂染於崇侯、惡來，厲王染於厲公長父、榮夷終，幽王染於傅公夷、蔡公穀。此四王者，所染不當，故國殘身死，為天下僂。（所染²⁰）

昔之聖王禹、湯、文、武，兼愛天下之百姓，率以尊天事鬼，其利人多，故天福之，使立為天子，天下諸侯皆賓事之。暴王桀、紂、幽、厲，兼惡天下之百姓，率以詬天侮鬼，其賊人多，故天禍之，使遂失其國家，身死為僂於天下，後世子孫毀之，至今不息。故為不善以得禍者，桀、

¹⁹ 同上註，頁112。

²⁰ 同上註，頁7。

紂、幽、厲是也；愛人利人以得福者，禹、湯、文、武是也。愛人利人以得福者有矣，惡人賊人以得禍者亦有矣。（法儀²¹）

故昔三代聖王禹、湯、文、武，欲以天之為政於天子，明說天下之百姓，故莫不犒牛羊，豢犬彘，潔為粢盛酒醴，以祭祀上帝鬼神，而求祈福於天。我未嘗聞天下之所求祈福於天子者也，我所以知天之為政於天子者也。（天志上²²）

子墨子言曰：昔三代聖王禹、湯、文、武，此順天意而得賞也。（天志上²³）

故昔者三代聖王禹、湯、文、武方為政乎天下之時，曰：「必務舉孝子而勸之事親，尊賢良之人而教之為善。」是故出政施教，賞善罰暴。（非命下²⁴）

魯君謂子墨子曰：「吾恐齊之攻我也，可救乎？」子墨子曰：「可。昔者，三代之聖王禹、湯、文、武，百里之諸侯也，說忠行義，取天下。三代之暴王桀、紂、幽、厲，讎怨行暴，失天下。（魯問²⁵）

要之，無論「三王」、「四王」或六王，《墨子》書中所稱古聖王，不出堯、舜、禹、湯、文、武六者。較之上述各家「六帝」說法，或採《世本》、或依緯書、

²¹ 同上註，頁 13。

²² 同上註，頁 120。

²³ 同上註，頁 120。

²⁴ 同上註，頁 172。

²⁵ 同上註，頁 282。

或據晚出《家語》等材料，更具可信度。

不過，將「六帝」說成堯、舜、禹、湯、文、武六人，尚有一難題未解，〈唐虞之道〉記載「六帝」的段落是：

夫聖人上事天，教民有尊也；下事地，教民有親也；時事山川，教民有敬也；親事祖廟，教民孝也；大學之中，天子親齒，教民悌也；先聖與後聖，考後而續先，教民大順之道也。堯舜之行，愛親尊賢。愛親故孝，尊賢故禪。孝之殺，愛天下之人；禪之重，世無隱德。孝，人之冕也；禪，義之至也。六帝興於古，咸由此也。

由上下文看來，「六帝」應當符合「孝，仁之冕也；禪，義之至也」的條件，如此則堯、舜、禹、湯、文、武六人除堯、舜、禹三人以外²⁶，其他三人並不符合「禪」的條件，尤其文、武屬於父子關係，與「禪讓」說更不相契。要解釋這種矛盾，吾人當須暫置史料於一旁，而由古人行文的慣例來考量，試看《墨子》所稱古代聖王之語：

曰若昔者三代聖王堯、舜、禹、湯、文、武者是也。所以得其賞何也？曰其為政乎天下也，兼而愛之，從而利之，又率天下之萬民以尚尊天、事鬼、愛利萬民，是故天鬼賞之，立為天子，以為民父母，萬民從而譽之曰「聖王」，至今不已。（尚賢中²⁷）

故昔三代聖王禹、湯、文、武，欲以天之為政於天子，明說天下之百姓，故莫不牝牛羊，豢犬彘，潔為粢盛酒醴，以祭祀上帝鬼神，而求祈福於

²⁶ 顧頡剛以為堯、舜禪讓起於墨家，在當時已得到一定的流傳；；舜、禹禪讓則是後來儒家所添加，舜舉禹的說法始見於《國語》，舜、禹禪讓始見於《孟子》。今觀〈唐虞之道〉但言堯、舜禪讓，不提舜、禹禪讓，此亦可作為〈唐虞之道〉當屬墨家學說的旁證。另外，舜、禹是否曾行禪讓，這也是頗具爭議的問題，崔述就曾以〈堯典〉不載舜禪禹事而疑之；禹是否稱得上禪位予益，也備受質疑。同註三。

²⁷ 《墨子閒詁》，頁35。

天。我未嘗聞天下之所求祈福於天子者也，我所以知天之為政於天子者也。(天志上²⁸)

故昔者三代聖王禹、湯、文、武方為政乎天下之時，曰：「必務舉孝子而勸之事親，尊賢良之人而教之為善。」是故出政施教，賞善罰暴。(非命下²⁹)

聖王與其所行之德政，並沒有確切的指涉，也就是說，當古人行文論說時，標舉出的聖王誼行往往是綜合而論的，不必每個聖王都有相當事蹟相應，或符合其若干項目，或僅由於其為傳說聖王而列舉之，其實並無深究的必要。面對這類文句，只須把握其對於聖王誼行的描述，至於聖王本身，或許只是一種象徵，亦即不同學說的提倡者可以針對其需要來塑造古代聖王，重點在於賦予聖王的形象，而非聖王本身。

反觀〈唐虞之道〉，「六帝」如同上述的隨文標舉之詞，文中並未加以強調，反而是「六帝興於古」的原因被反覆論述著，例如孝、仁、義、禪、尊賢與愛親等概念。

此外，以「六王」即「六帝」並不矛盾的理由還有：一、古代君王禪讓傳說除了堯、舜、禹之外，似乎難以尋得有六人一組的禪讓帝王，由是亦可知，非要將「六帝」認知成皆具備「孝，仁之冕也；禪，義之至也」的古代帝王，其實是不合古史傳說的。³⁰二、「六王」是各具「孝」、「禪」之一端，或兼具

²⁸ 同上註，頁 120。

²⁹ 同上註，頁 172。

³⁰ 鄧建鵬嘗引王曉波之語謂：顓頊、嚳、堯、舜據說都是黃帝後裔，但其中無一人父子相傳，也無一人兄終弟及，恰可假設作儒家理想中的禪讓史例。這種說法有其缺欠，一是禪讓的傳說須有文獻史料作證，沒有證據而妄言之，是不可信的；二是將「無一人父子相傳，也無一人兄終弟及」的現象就認知為有禪讓的可能，那自古以來朝代的更替，如唐、宋、元、明、清等，是否都有「禪讓」的可能了。同註八。

尊賢與愛親。如此理解，則不須拘泥於前文而感到窒礙，再者，〈唐虞之道〉主旨明指堯舜禪讓之道，要求「六帝」都是禪讓，其實也與文本相矛盾。

〈唐虞之道〉「六帝」可能就是《墨子》書中常稱道的堯舜禹湯及文武六位帝王，此為〈唐虞之道〉屬於墨家佚籍的證據之二。

(三)、簡文與《墨子》的參證

〈唐虞之道〉被多數學者認為是儒家佚籍，主要還是由於它有許多近於儒家的語句，今取《墨子》原文與之比觀參證，發現其中屬於墨家學說的成分並不亞於儒家。茲將〈唐虞之道〉、《墨子》原文與儒家典籍三者文句的相近內容表列如下：³¹

簡文	《墨子》文句	儒家典籍文句	評述
必正其身	是故先王之治天下也，必察邇來遠。君子察邇而邇脩者也。見不脩行，見毀，而反之身者也，此以怨省而行脩矣。(《墨子·脩身》 ³²) 夫一道術學業仁義者，皆大以治人，小	身脩而后家齊，家齊而后國治，國治而后天下平。(《禮記·大學》)	《墨子》有〈脩身〉篇，內容涉及反己修身，與儒家所言相類，李思勉認為：「〈脩身〉〈親士〉〈所染〉三篇實為儒家言。」又云：「〈修身〉〈親士〉二篇，與《大戴禮》曾子五事相表裏，

³¹ 表中所錄「儒家典籍文句」，取自周鳳五〈郭店楚墓竹簡〈唐虞之道〉新釋〉者，不另注出處。

³² 《新編諸子集成》(臺北：世界書局，1972年)第六冊(清)孫詒讓撰《墨子閒詁》十五卷目錄一卷後語二卷，頁5。

³³ 同上註，頁183。

	<p>以任官，遠施周偏，近以脩身，不義不處，非理不行，務興天下之利，曲直周旋，利則止，此君子之道也。（《墨子·非儒下》³³）</p>		<p>當決與《呂氏春秋》〈所染〉篇同。《呂氏春秋》，亦多儒家言。³⁴」當由是而生，然吾人不可因某說法於某家亦見，即率然判為偽託，由〈非儒下〉語及〈尚賢下〉「屏輔而身」、〈公孟〉「子不能治子之身，惡能治國政？」等文句觀之，「修身」之概念亦不能說與墨家相背，何以見得非墨家言。</p>
<p>大學之中，天子親齒，教民悌也。</p>	<p>為人弟必悌（《墨子·兼愛下》³⁵） 故君子莫若欲為惠君、忠臣、慈父、孝子、友兄、悌弟，當</p>	<p>及太子少長，知妃色，則入於小學。小者，所學之宮也。〈學禮〉曰：「帝入東學，上親而貴仁，則親疏</p>	<p>按：「大學」一詞於先秦諸子中，但見《荀子·大略》所言：「立大學，設庠序，脩六禮，明七</p>

³⁴ 以上參見李著《經子解題》（高雄：復文圖書出版社，1993年6月），頁131。梁啟超《墨子學案》亦以為：「前三篇（按：指〈親士〉、〈修身〉、〈所染〉）非墨家言，純出偽託。」

³⁵ 《墨子閒詁》，頁80。

	<p>若兼之不可不行也，此聖王之道而萬民之大利也。《墨子·兼愛下》³⁶)</p>	<p>有序，如恩相及矣。帝入南學，上齒而貴信，則長幼有差，如民不誣矣。帝入西學，上賢而貴德，則聖智在，而功不匱矣。帝入北學，上貴而尊爵，則貴賤有等，而下不踰矣。帝入太學，承師問道，退習而端於太傅，太傅罰其不則而達其不及，則德智長而理道得矣。」此五義者既成於上，則百姓黎民化輯於下矣。學成治就，此殷周之所以長有道也。《大戴禮記·保傳》)</p> <p>祀乎明堂，所以教諸侯之孝也；食三老五更於大學，所以教諸侯之弟也；祀先賢於西學，所以教諸侯之</p>	<p>教，所以道之也。」其他則屢見於《禮記》，如「食三老五更於大學，天子袒而割牲，執醬而饋，執爵而醕，冕而總干，所以教諸侯之弟也。」《樂記》)「小學在公宮南之左，大學在郊」《王制》)與「大學之道，在明明德，在親民，在止於至善。」《大學》)等，似為儒家語無疑；然今觀《漢志》稱墨家「養三老五更，是以兼愛³⁷」可知「大學」的功能「養三老五更」不與墨子學說相斥；再者，「悌」的觀念，亦非墨子所無，如《兼愛下》云：「為人弟必悌」</p>
--	---	--	---

³⁶ 同上註。

³⁷ 見《漢書》(北京：中華書局，1996年5月)，頁1738。

		<p>德也；耕藉，所以教諸侯之養也；朝覲，所以教諸侯之臣也；五者，天下之大教也。食三老五更於大學，天子袒而割牲，執醬而饋，執爵而醕，冕而總干，所以教諸侯之弟也。故鄉里有齒，而老窮不遺，強不犯弱，眾不暴寡，此由大學來者也。天子設四學，當入學而大子齒。（《禮記·祭義》）</p>	<p>即是。同篇又謂：「故君子莫若欲為惠君、忠臣、慈父、孝子、友兄、悌弟，當若兼之不可不行也，此聖王之道而萬民之大利也。」可見墨子書中聖王誼行與〈唐虞之道〉所言天子相類。</p>
<p>先聖與後聖，考後而續先。</p>	<p>是故昔者堯有舜，舜有禹，禹有皋陶，湯有小臣，武王有閔夭、泰顛、南宮括、散宜生，而天下和，庶民阜，是以近者安之，遠者歸之。（《墨子·尚賢下》³⁸）</p>	<p>舜生於馮諸，遷於負夏，卒於鳴條，東夷之人也。文王生於岐周，卒於畢郢，西夷之人也。地之相去千有餘里；世之相後也，千有餘歲。得志行乎中國，若合符</p>	<p>《墨子》雖無「先聖」、「後聖」並舉之語，不過《孟子》所謂「先聖後聖」，乃指舜與文王其德行「若合符節」，這與《墨子》書中常見之「六王」、「四</p>

38 《墨子閒詁》，頁 43。

39 同上註，頁 28。

40 同上註，頁 75。

	<p>得意賢士不可不舉，不得意賢士不可不舉，尚欲祖述堯、舜、禹、湯之道，將不可以不尚賢。」 (《墨子·尚賢上》³⁹)</p> <p>今若夫兼相愛，交相利，此自先聖六王者親行之。(《墨子·兼愛下》⁴⁰)</p> <p>考先聖大王之事。惡乎原之？察眾之耳目之請？惡乎用之？發而為政乎國，察萬民而觀之。此謂三法也。(《墨子·非命下》⁴¹)</p>	<p>節，先聖後聖，其揆一也。(《孟子·離婁下》)</p>	<p>王」或「三王」之誼行並舉，在概念上並無不同。</p>
<p>咸由此也。</p>	<p>禹曰：「濟濟有眾，咸聽朕言：非惟小子，敢行稱亂，蠢茲有苗，用天之罰，若予既率爾群對諸</p>	<p>庶績咸熙(《尚書·堯典》)</p> <p>謨蓋都君咸我績。(《孟子·萬章下》)</p>	<p>周鳳五認為「咸」作「皆也」的訓釋，《尚書》與《孟子》習見，並稱「其實本篇出自齊魯儒家</p>

⁴¹ 同上註，頁172。

	<p>群，以征有苗。」(《墨子·兼愛下》⁴²)</p> <p>射參發，告勝，五兵咸備，乃下，出揆，升望我郊。(《墨子·迎敵祀》⁴³)</p>		<p>之手，傳入楚國，此處『咸』字的用法與《尚書》相同，正反映其為儒家的著作，……。⁴⁴」今觀《墨子》書中「咸」字用法亦作「皆也」，周先生以此即斷為儒家著作，有待商榷。</p>
<p>夔守樂，遜民教也；咎繇入用五刑……</p>	<p>是故子墨子言曰：古者聖王為五刑，請以治其民。譬若絲縷之有紀，罔罟之有綱，所連收天下之百姓不尚同其上者也。(《墨子·尚同上》⁴⁵)</p> <p>昔者聖王制為五刑，以治天下，逮至有苗之制五刑，以亂</p>	<p>當堯之時，天下猶未平，……堯獨憂之，舉舜而敷治焉。舜使益掌火，益烈山澤而焚之，……禹疏九河，……后稷教民稼穡，樹藝五穀，五穀熟而民人育。……使契為司徒，教以人倫。(《孟子·滕文公上》)</p>	<p>按：儒墨二家文獻皆道古代聖王嘗實施「五刑」，此處儒家典籍較墨家為詳，然此處詳略之殊異，並不涉及根本思想的差別。</p>

⁴² 同上註，頁 76。

⁴³ 同上註，頁 342。

⁴⁴ 見周鳳五〈郭店楚墓竹簡〈唐虞之道〉新釋〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》第七十本，第三分(民國 88 年 9 月)，頁 748。

⁴⁵ 《墨子閒詁》，頁 46。

⁴⁶ 同上註，頁 51。

	<p>天下。(《墨子·尚同中》⁴⁶⁾)</p>	<p>汝作士，五刑有服，五服三就；五流有宅，五宅三居。唯明克允。(《尚書·堯典》)</p>	
<p>自生民未之有也。</p>	<p>古者，天之始生民，未有正長也，百姓為人。(《墨子·尚同下》⁴⁷⁾)</p> <p>子墨子曰：夫挈泰山以超江河，自古之及今，生民而來未嘗有也。(《墨子·兼愛下》⁴⁸⁾)</p> <p>若是，何不嘗入一鄉一里而問之，自古以及今生民以來者，亦有嘗見鬼神之物，聞鬼神之聲，則鬼神何謂無乎？(《墨子·明鬼下》⁴⁹⁾)</p>	<p>自有生民以來，未有孔子也。(《孟子·公孫丑上》)</p> <p>自生民以來，未有夫子也。(同上)</p> <p>自生民以來，未有盛於孔子也。(同上)</p>	<p>按：周鳳五稱「自生民」云云的論述方式在先秦古籍並不普遍，而《孟子》書中卻屢見。今知《墨子》書中「自生民」的論述亦可見。⁵⁰</p>

⁴⁷ 同上註，頁 55。

⁴⁸ 同上註，頁 75。

⁴⁹ 同上註，頁 139。

古者聖人廿而冠……。		<p>人生十年曰「幼」，學；二十曰「弱」，冠；三十曰「壯」，而室；四十曰「強」，而仕；五十曰「艾」，服官政；六十曰「耆」，指使；七十曰「老」，而傳。（《禮記·曲禮上》）</p> <p>舜生三十徵庸，三十在位，五十載陟方乃死。（《尚書·堯典》）</p>	<p>按：本章與《禮記·曲禮上》、《尚書·堯典》的文句並不相類，而和《大學》「修身、齊家、治國、平天下」名言近似。不過，這種「修、齊、治、平」的架構，其實當淵源於老子道家，經過演變，才成為《大學》中的文字。故不能以此作為判歸儒家的標準，僅可視作儒、墨同受道家影響的學說。⁵¹</p>
治之至，養不肖；	內有以食飢息勞，將	中也養不中，才也養	今本《墨子》書雖

⁵⁰ 同註 28。

⁵¹ 莊萬壽〈《大學》、《中庸》與黃老思想〉一文指出《大學》中「修身、齊家、治國、平天下」的名言，一般以為是儒家學說，但在《論語》卻找不出相似的架構，倒是在《老子》第五十四章有「……修之於身，其德乃真；修之於家，其德乃餘；修之於鄉，其德乃長；修之於國，其德乃豐；修之於天下，其德乃普。」的句子，可見此思想當淵源於道家。（收錄在《道家文化研究》第一輯，頁 230）胡家聰在《稷下爭鳴與黃老新學》（北京：中國社會科學出版社，1998 年 9 月）一書中也贊成莊說，並進一步論證此思想是淵源於老子道家，經過《管子》〈牧民〉、〈形勢〉、〈權修〉三篇繼承，再經孟子的宣揚，或再有所演變，才成為《大學》所表述的文字。（頁 81-83）

亂之至，滅賢。	養其萬民。(《墨子·尚賢中》 ⁵²) 是以老而無妻子者，有所侍養以終其壽；幼弱孤童之無父母者，有所放依以長其身。(《墨子·兼愛下》 ⁵³)	不才，故人樂有賢父兄也。(《孟子·離婁》)	無明言「養不肖」，然循其「兼愛」思維理路，「養不肖」應不違逆其核心思想。
---------	--	-----------------------	--------------------------------------

根據上表所示，〈唐虞之道〉中屬於儒家的文句或思想，其實也反映在《墨子》書裏，要之，將〈唐虞之道〉判歸儒家是有待商榷的。

(四)「利天下而弗利」

既然〈唐虞之道〉同時存在著屬於儒家與墨家的思想和文句，則該文究竟以何家思想作為主體，就值得作進一步的探析。綜觀〈唐虞之道〉全文，最引人注目的是其「禪讓」思想，而文中反覆述及唐虞「禪而不專」德政時，不時點出「利天下而弗利」的概念，這也是〈唐虞之道〉的核心思想之一。

由「利天下而弗利」看來，〈唐虞之道〉的思想更接近墨家。儒家常把「義」與「利」對立起來，如孔子說：「君子喻於義，小人喻於利」(《論語·里仁》)，弟子也以為孔子「罕言利」(《論語·子罕》)，深恐「計利則害義⁵⁴」；孟子嘗對梁惠王說：「何必曰利，亦有仁義而已矣」(《孟子·梁惠王上》)對於「利吾國」、「利吾家」的論述，孟子顯得更戒慎恐懼，這種「義利之辨」的態度，成

⁵² 《墨子閒詁》，頁 29。

⁵³ 同上註，頁 72。

⁵⁴ 程子語，參見(宋)朱熹《四書章句集注》(高雄：復文圖書出版社，1985年9月)，頁 109。

為儒家思想的特色之一。反觀墨家，不但貴義，也重視利，進一步將義和利統一起來，孫中原《墨學通論》很適切地說明這種現象：

《墨子》有〈貴義〉篇，其中記載墨子說「萬事莫貴於義。」墨家把他們的全部事業都歸結成「為義」（為實現道德仁義的理想而奮鬥）。同時又把「為義」解釋為「興天下之利，除天下之害」。墨家把「國家百姓人民之利」作為衡量言論是非的標準。（見〈非命〉）他經常把「兼相愛、交相利」並提。（〈兼愛中〉）因此，他所謂仁人、義士絕不像儒家那樣，脫離實際利益而空講仁愛，而是具體實行「義」的行動。……他所謂的「賢人」，要能做到「兼而愛之，從而利之」，「有力者疾以助人，有財者勉以分人，有道者勸以教人」，即盡力所能及，給人民實際利益。對老而無妻者，要有所侍養，以終其壽；對幼弱孤童之無父母者，要有所放依（收養），以長其身。（見〈尚賢〉中下、〈魯問〉、〈兼愛下〉）後期墨家始終堅持義利統一的思想。……《墨經》作出定義式的表述：仁，愛也。義，利也。愛利，此也。所愛利，彼也。（〈經說下〉176）這裡用「利」來規定「義」的內涵，把仁、義和愛的道德觀念同利益、功利直接聯繫起來，清楚地表現了墨家義利統一和重視功利的思想。⁵⁵

儒家表現出義利對立的態度；墨家則表現了義利統一的態度。在儒家的想法中，「義即理，有普遍性；利則只有特殊性」，⁵⁶特殊性的「利」是不能作為價值規範的基礎；循利而行，必見爭攘。學者們把〈唐虞之道〉判歸儒家佚籍時，對於「利天下而弗利」一語，或採避重就輕的方式，⁵⁷或採不贊一詞的態度，

⁵⁵ 見孫著《墨學通論》（瀋陽：遼寧教育出版社，1993年9月），頁36-37。

⁵⁶ 勞思光語，見《新編中國哲學史》第一冊（臺北：三民書局，1984年1月），頁169。

⁵⁷ 如涂宗流、劉祖信《郭店楚簡先秦儒家佚書校釋》說：「『利天下而弗利』是『堯舜之王』的英明舉措，利天下與正人心之貪心是相輔相成的，如果鼓勵人們為個人私利奔走，那麼所謂『利天下』只不過是一句裝點門面的空話，只有矯正人之貪心，鼓勵人們為社會為他人走共同富裕之路，才能真正做到利天下」又說「堯舜治理國家，重禮輕利，利天下而不貪，以己之不貪正人之貪心」（頁41）前一段的說法，根本是墨家的觀點；後一段則是有

⁵⁸可見「利天下而弗利」的概念若置於儒家思想系統，實有難以適遂之處。反之，若置於「義利統一」的墨家思想系統中，則順適無礙。

《墨子》書中有關「利天下」的觀點甚夥，如：

且故興天下之利，除天下之害，令國家百姓之不治也，自古及今，未嘗之有也。何以知其然也？今天下之士君子，將猶多皆疑惑厚葬久喪之為中是非利害也。（節葬下⁵⁹）

故子墨子言曰：今天下之士君子，中請將欲為仁義，求為上士，上欲中聖王之道，下欲中國家百姓之利，故當若節喪之為政，而不可不察此者也。」（節葬下⁶⁰）

昔之聖王禹、湯、文、武，兼愛天下之百姓，率以尊天事鬼，其利人多，故天福之，使立為天子，天下諸侯皆賓事之。暴王桀、紂、幽、厲，兼惡天下之百姓，率以詬天侮鬼，其賊人多，故天禍之，使遂失其國家，身死為僂於天下，後世子孫毀之，至今不息。故為不善以得禍者，桀、紂、幽、厲是也；愛人利人以得福者，禹、湯、文、武是也。愛人利人以得福者有矣，惡人賊人以得禍者亦有矣。（法儀⁶¹）

曰若昔者三代聖王堯、舜、禹、湯、文、武者是也。所以得其賞何也？曰其為政乎天下也，兼而愛之，從而利之，又率天下之萬民以尚尊天、事鬼、愛利萬民，是故天鬼賞之，立為天子，以為民父母，萬民從而譽

意拉回儒家觀點的牽強說解，〈唐虞之道〉此章並無點出「禮」的概念，何來「重禮輕利」的說解？可知其強為解人的主觀意識。

⁵⁸ 如周鳳五〈郭店楚墓竹簡〈唐虞之道〉新釋〉於「利天下而弗利」一句僅注「簡文『利』下有『也』字，蒙上而衍，當刪。」並無進一步解說。

⁵⁹ 《墨子閒詁》，頁106。

⁶⁰ 同上註，頁117。

⁶¹ 同上註，頁13。

之曰「聖王」，至今不已。(尚賢中⁶²)

墨子強調「中國家百姓之利」、「愛人利人」、「愛利萬民」，正與〈唐虞之道〉所謂堯舜聖道的「利天下而弗利」相同。〈唐虞之道〉首章所論的「禪讓」與「利天下而弗利」即為全篇核心，接著才順此前提加以論述，這也與《墨子》書相類。牟鐘鑒以為：「墨子的說教，多使用推理，由一定前提，用一定方式，推演出結論，是證明式的，講解式的」⁶³這種文章論述方式，即是〈唐虞之道〉所採用的。此為〈唐虞之道〉屬於墨家佚籍證據之四。

五、戰國學術地理與禪讓史實

就考古而言，郭店楚墓的文化性質與時代是清楚的，李學勤以為屬於戰國中期後段，估計不晚於公元前 300 年。⁶⁴本節分作兩個部分，一是就戰國學術地理的研究結果，印證墨家在楚地的活動是頻繁的；一是從當時的禪讓實例，看出「禪讓」思想所產生的一定影響。

(一) 戰國學術地理

有關戰國學術地理與人才分佈，嚴耕望曾作過整理，由其歸納結果，吾人可知先秦諸家學人國籍與活動範圍之梗概，茲表列如下：⁶⁵

學派	分佈情況
----	------

⁶² 同上註，頁 35。

⁶³ 見任繼愈主編《中國哲學發展史：先秦》（北京：人民出版社，1998 年 5 月），頁 235。

⁶⁴ 參見李學勤〈先秦儒家著作的重大發現〉《中國哲學》第二十輯（郭店楚簡研究）（瀋陽：遼寧教育出版社，1999 年 1 月），頁 13。

⁶⁵ 據嚴耕望〈戰國學術地理與人才分佈〉，收錄於《嚴耕望史學論文選集》，頁 33-64。

<p style="text-align: center;">儒家</p>	<p>孔門七十弟子，國籍可確知者五十二人，其中魯國三十五人，恰佔三分之二。衛、齊各五人，次之；其餘陳、楚各有兩人；宋、楚、吳一人。</p> <p>孔子再傳弟子及其以後諸儒國籍可考者三十三人，魯國九人，魯或蔡一人，衛國三人，齊國七人，魏國四人，趙國三人，楚國二人，宋、陳、吳、燕各一人。</p>
<p style="text-align: center;">道家</p>	<p>凡十五人，楚國七人，居其半。齊國三人，魏國二人，宋、鄭、梁（可入魏）各一人。</p>
<p style="text-align: center;">墨家</p>	<p>墨家學人不少為齊人、楚人，有鄭人，且或有秦人；游仕之國遍及宋、衛、齊、楚、秦、越；鉅子可考者，或居宋，或居楚，或居秦。</p>
<p style="text-align: center;">法家</p>	<p>凡十人，韓籍（兼鄭）三人，趙、魏、衛各二人，陳、楚一人。</p>
<p style="text-align: center;">陰陽家</p>	<p>可知者九人，齊、韓（兼鄭）各三人，魯、楚、魏各一人。</p>
<p style="text-align: center;">縱橫家</p>	<p>皆不著籍，史公明言其中心在三晉。</p>
<p style="text-align: center;">農家</p>	<p>合觀許行與野老兩事，蓋興於南方之楚，而北傳至滕、宋、齊。（闕疑）</p>
<p style="text-align: center;">雜家及其他</p>	<p>不集中。</p>

兵家	可知國籍十四人，齊、楚各四人，魏、衛、趙各二人。
方伎	國籍多無考，大抵醫學以齊為發達。
賦家	皆楚人。

由上可知，楚地學術發展頗盛，這也增加了郭店楚簡學術思想豐富性的可能，能否簡單判作儒、道二家佚籍，仍有討論空間。此外，墨家後學為楚人者或往楚者有：屈將子（胡非子弟子）、田鳩（遊秦仕楚，與楚王論墨子之言）、鄧陵子（南方之墨，三墨之一）、苦獲（南方之墨）、己齒（南方之墨）、徐弱（與孟勝同死楚陽城君之難）、孟勝。⁶⁶

由《墨子》書來考察墨子的行踪，在楚地活動的紀錄，約有以下幾條：

- 1.《墨子·貴義》載：「子墨子南遊於楚。」⁶⁷
- 2.《墨子·公輸》載：「子墨子聞之，起於齊，行十日十夜而至於郢。」⁶⁸

可知墨家思想在楚地的流傳是有史料依據。有關墨子的行踪，徐希燕嘗根據《墨子》作「墨子行踪略圖⁶⁹」，是圖可略知墨子主要的活動範圍（見附錄）。

（二）禪讓的實行

有關戰國時期的禪讓事例，據楊寬編著的《戰國史料編年輯證》所記，

⁶⁶ 參見（清）孫詒讓撰、孫啟治點校《墨子閒詁》（北京：中華書局，2001年4月）所附「墨學傳授考」，頁706-722；錢穆《先秦諸子繫年》（臺北：東大圖書股份有限公司，1999年6月）「墨子弟子通攷」，頁181-186；方授楚《墨學源流》（臺北：臺灣中華書局，1979年9月）第七章「墨學之傳授」，頁123-145。

⁶⁷ 《墨子閒詁》，頁265。徐希燕《墨學研究——墨子學說的現代詮釋》（北京：商務印書館，2001年2月）謂：「墨子從魯陽到楚國。」（頁362）

⁶⁸ 《墨子閒詁》，頁293。

⁶⁹ 見徐著《墨學研究——墨子學說的現代詮釋》，頁361。

有三例，茲列表整理並引證文獻材料如下：

事件	出處
秦孝公傳商鞅	《秦策一》第一章，前 338 年 ⁷⁰
魏惠王欲讓國惠施	《呂氏春秋·不屈》，前 335 年 ⁷¹
燕王噲讓國子之	《韓非子·外儲說右下》；《燕策一》第九章；《燕世家》從之。前 318 年 ⁷²

1. 商君治秦，法令至行，(中略)孝公行之(十)八年，疾且不起，欲傳商君，辭不受。孝公已死，惠王代後，蒞政有頃，商君告歸。人說惠王曰：「大臣太重者國危，左右太親者身危。今秦婦人嬰兒皆言商君之法，莫言大王之法。是商君反為主，大王更為臣也。且夫商君，固大王仇讎也，願大王圖之。」商君歸還，惠王裂之，而秦人不憐。(《秦策一》第一章，⁷³前 338)
2. 魏惠王謂惠子曰：「上世之有國必賢者也。今寡人實不若先生，願得傳國。」惠子辭，王又固請曰：「寡人莫有之國於此者也，而傳之賢者，民之貪爭之心止矣。欲先生之以此聽寡人也。」惠子曰：「若王之言，則施不可而聽矣。王固萬乘之主也，以國與人猶可，今施布衣也，可以有萬乘之國而辭之，此其止貪爭之心愈甚矣。」(《呂氏春秋·不屈》，前 335⁷⁴)
3. 潘壽謂燕王曰：「王不如以國讓子之，人所以謂堯賢者，以其讓天下於許由，

⁷⁰ 見《戰國史料編年輯證》(臺北市：臺灣商務印書館，2002年2月)，頁409。

⁷¹ 同上註，頁419。

⁷² 同上註，頁509-515。

⁷³ 見《戰國策》(下冊)(臺北：里仁書局，1990年9月)，頁75-77。

⁷⁴ 《新編諸子集成》(臺北：世界書局，1972年)第七冊(漢)高誘注；(清)畢沅校《呂氏春秋新校正》二十六卷附考一卷，頁228-229。

許由必不受也，則是堯有讓許由之名，而實不失天下也。今王以國讓子之，子之必不受也，則是王有讓子之之名，而與堯同行也。」於是燕王因舉國而屬之，子之大重。一曰：潘壽闕者。燕使人聘之，潘壽見燕王曰：「臣恐子之之如益也。」王曰：「何益哉？」對曰：「古者禹死，將傳天下於益，啟之人因相與攻益而立啟。今王信愛子之，將傳國子之，太子之人盡懷印，為子之之人，無一人在朝廷者，王不幸棄群臣，則子之亦益也。」王因收吏璽，自三百石以上皆效之子之，子之大重。……一曰：燕王欲傳國於子之也，問於潘壽，對曰：「禹愛益而任天下於益，已而以啟人為吏，及老而以啟為不足任天下，故傳天下於益，而勢重盡在啟也，已而啟與友黨攻益而奪天下，是禹名傳天下於益而實令啟自取之也，此禹之不及堯舜明矣。今王欲傳之子之，而吏無非太子之人者也。是名傳之，而實令太子自取之也。」燕王乃收璽，自三百石以上皆效之子之，子之遂重。（《韓非子·外儲說右下》，⁷⁵《燕策一》第九章取首末兩說，而改末說潘壽之語為或人之語。《燕世家》從之。前 318）

4. 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。啟與支黨攻益而奪之天下，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効之子之。子之南面行王事，而嚮老不聽政，顧為臣，國事皆決子之。（《燕策一》第九章，⁷⁶前 318）

⁷⁵ 《新編諸子集成》（臺北：世界書局，1972年）第五冊（清）王先慎撰《韓非子集解》二十卷考證一卷佚文一卷，頁 257。

⁷⁶ 同註 57，頁 1059。

事件發生時間皆與郭店楚簡下限（前 300）接近。不過，沒有進一步證據說明〈唐虞之道〉的產生與此有關，也沒有確證說明戰國「禪讓」風潮與墨者的傳播學說有直接關係，故僅列舉史料，不作論述。

六、結語

本文從四個面向重新探討〈唐虞之道〉的思想性質，一是由墨家「尊賢」來證實「禪讓」為墨家政治思想發展的必然結果，另外也論述儒家「尚賢」與此並不相涉；二是〈唐虞之道〉「六帝」一詞的重新詮釋，以其相當《墨子》書中所謂「六王」；三是梳理參證簡文與儒、墨典籍的相類之處，顯示〈唐虞之道〉的思想不必為儒家所獨有；四是並進一步指出墨家所應有，而與儒家思想不甚相類的「利天下而弗利」概念。透過上面四項論述結果，將〈唐虞之道〉視作墨家思想性質較儒家更為妥當。

近年出土的佚籍，大多屬於儒、道兩家，墨家佚籍罕見。〈唐虞之道〉並非獨見的墨家典籍，李學勤認為河南信陽長台關楚墓竹簡中兩枚保存字數最多的竹簡，起初判歸儒家，恐怕不一定對，當為《墨子》佚篇。⁷⁷長台關楚墓屬戰國中期，且距郭店楚墓不遠，這些線索或許是我們進一步解開竹簡性質的鑰匙。

⁷⁷ 李學勤指出，二枚竹簡釋文與《太平御覽》、《墨子閒詁》與《藝文類聚》收錄的《墨子佚文》《墨子佚文》，內容語氣如出一轍。再由「賤人」（罕見於其他古籍）、「尚賢」等術語，以及思想內容上反映出「舉義不辟貧賤」（《尚賢上》）等旁證看來，簡文當為《墨子》佚篇。參見李學勤〈長台關竹簡中的《墨子》佚篇〉，收錄在《簡帛佚籍與學術史》，頁 327-333。

參考書目

(書目編排按作者筆畫及年代排列，書寫順序是姓名、書名或篇名、出版社、出版地、年代。)

一、傳統文獻

- 司馬遷 《史記》 中華書局 北京 1999年11月
- 朱熹 《四書章句集注》 復文圖書出版社 高雄市 1985年9月
- 高誘注·畢沅校 《呂氏春秋新校正·附考》 世界書局 臺北市 1972年10月
- 班固撰·顏師古注 《漢書》 中華書局 北京 1962年6月
- 孫詒讓 《墨子閒詁》(新編諸子集成六) 世界書局 臺北市 1972年10月
- 焦循·焦琥 《孟子正義》(新編諸子集成一) 世界書局 臺北市 1972年10月
- 楊倞注·王先謙集解 《荀子集解·考證》(新編諸子集成一) 世界書局 臺北市 1972年10月
- 劉寶楠·劉恭冕 《論語正義》(新編諸子集成一) 世界書局 臺北市 1972年10月

二、近人著作

- 方授楚 《墨學源流》 臺灣中華書局 臺北市 1979年9月
- 王讚源 《墨子》 東大圖書股份有限公司 臺北市 1996年9月
- 任繼愈編 《中國哲學發展史：先秦》 人民出版社 北京 1998年5月
- 杜維明 〈郭店楚簡與先秦儒道思想的重新定位〉，《中國哲學》第二十輯(郭店楚簡研究專號) 遼寧教育出版社 瀋陽 1999年1月
- 李思勉 《經子解題》 復文圖書出版社 高雄 1993年6月

- 李學勤 〈先秦儒家著作的重大發現〉，《中國哲學》第二十輯（郭店楚簡研究專號） 遼寧教育出版社 瀋陽 1999年1月
- 〈郭店楚簡與儒家經籍〉，《中國哲學》第二十輯（郭店楚簡研究專號） 遼寧教育出版社 瀋陽 1999年1月
- 周鳳五 〈郭店楚墓竹簡〈唐虞之道〉新釋〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》第七十本，第三分 1999年9月
- 姜廣輝 〈郭店楚簡與原典儒學——國內學術界關於郭店楚簡的研究（一）〉，《中國哲學》第二十一輯（郭店簡與儒學研究） 遼寧教育出版社 瀋陽 2000年1月
- 孫中原 《墨學通論》 遼寧教育出版社 瀋陽 1993年9月
- 涂宗流·劉祖信 《郭店楚簡先秦儒家佚書校釋》 萬卷樓圖書有限公司 臺北市 2001年2月
- 徐希燕 《墨學研究——墨子學說的現代詮釋》 商務印書館 北京 2001年2月
- 張正明 《楚史》 湖北教育出版社 武漢 1995年7月
- 勞思光 《新編中國哲學史》第一冊 三民書局 臺北市 1984年1月
- 彭邦本 〈楚簡《唐虞之道》初探〉，《郭店楚簡國際學術研討會論文集》 湖北人民出版社 武漢 2000年5月
- 〈儒墨學賢禪讓觀平議——讀《郭店楚墓竹簡》〉，《四川大學學報》（哲學社會科學版） 2000年第5期（總110期）
- 楊寬 《戰國史》（1997增訂版） 臺灣商務印書館 臺北市 2000年1月
- 《戰國史料編年輯證》 臺灣商務印書館 臺北市 2002年2月
- 鄧建鵬 〈《唐虞之道》“六帝”新釋〉，《郭店楚簡國際學術研討會論文集》 湖北人民出版社 武漢 2000年5月
- 錢穆 《先秦諸子繫年》 東大圖書股份有限公司 臺北市 1999年6月
- 顧頡剛 〈禪讓傳說起於墨家考〉，《古史辨》第七冊 藍燈文化事業股份有限公司 臺北市 1993年8月

附錄：〈唐虞之道〉釋文

唐虞之道，禪而不專；堯舜之王，利天下而弗利也。禪而不專，聖之盛也；利天下而弗利，仁之至也，古昔聖人賢者如此。身窮不慍，約而弗利，躬身仁矣；必正其身，然後正世，聖道備矣。故唐虞之□□□也。

夫聖人上事天，教民有尊也；下事地，教民有親也；時事山川，教民有敬也；親事祖廟，教民孝也；大學之中，天子親齒，教民悌也；先聖與後聖，考後而續先，教民大順之道也。堯舜之行，愛親尊賢。愛親故孝，尊賢故禪。孝之殺，愛天下之人；禪之重，世無隱德。孝，仁之冕也；禪，義之至也。六帝興於古，咸由此也。

愛親忘賢，仁而未義也；尊賢遺親，義而未仁也。古者虞舜篤事瞽瞍，乃式其孝；忠事帝堯，乃式其臣。愛親尊賢，虞舜其人也。禹治水，益治火，后稷治土，足民養【也；契】□□禮，夔守樂，遜民教也；咎繇入用五刑，出式兵革，罪輕法□□□□用威，夏用戈，征不服也。愛而征之，虞、夏之治也；禪而不專，義恆□治也。

古者堯生於天子而有天下，聖以遇命，仁以逢時。未嘗遇【命而】替於大時，神明慍，縱天地佑之，縱仁聖可舉，時弗可及矣。夫古者舜居於草茅之中而不憂，升為天子而不驕。居於草茅之中而不憂，知命也；升為天子而不驕，不重也。逮乎大人之興微也，今之式於德者，未

年不忒，君民而不驕，卒王天下而不疑。方在下位，不以匹夫為輕；及其有天下也，不以天下為重。有天下弗能益，無天下弗能損，極仁之至，利天下而弗利也。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。

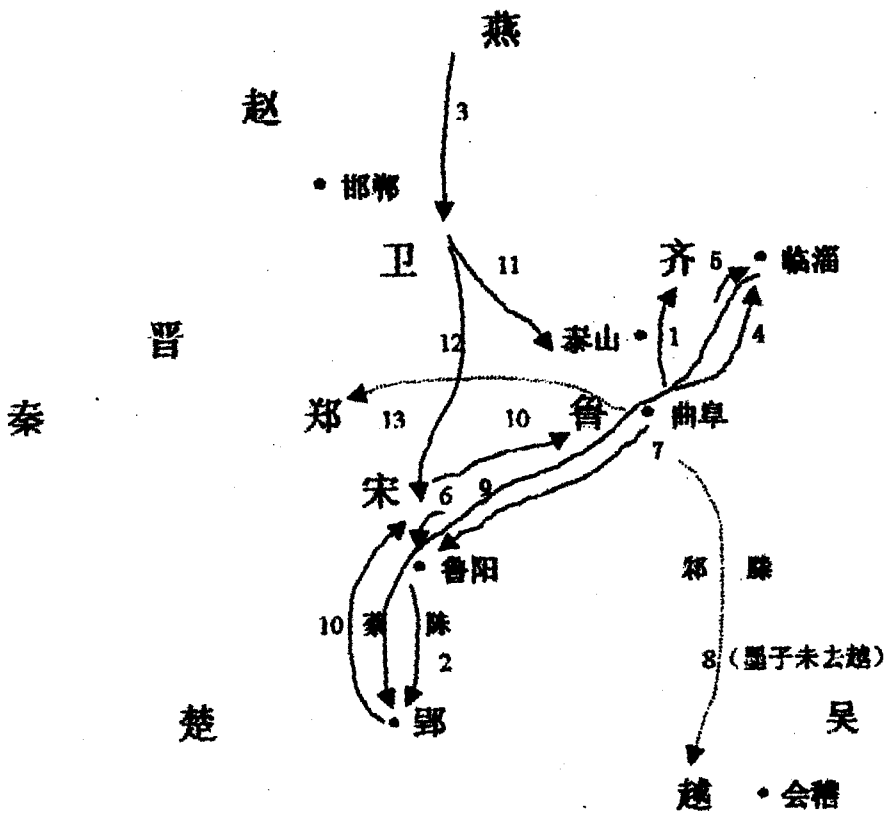
巽乎脂膚血氣之情，養性命之正，安命而弗夭，養生而弗傷。知【養性命】

之正者，能以天下禪矣。古者堯之舉舜也，聞舜孝，知其能養天下之老也；聞舜悌，知其能事天下之長也；聞舜慈乎弟，【知其能】□□□為民主也。故其為瞽瞍子也，甚孝；其為堯臣也，甚忠；堯禪天下而授之，南面而王天下，甚君。故堯之禪乎舜也，如此也。

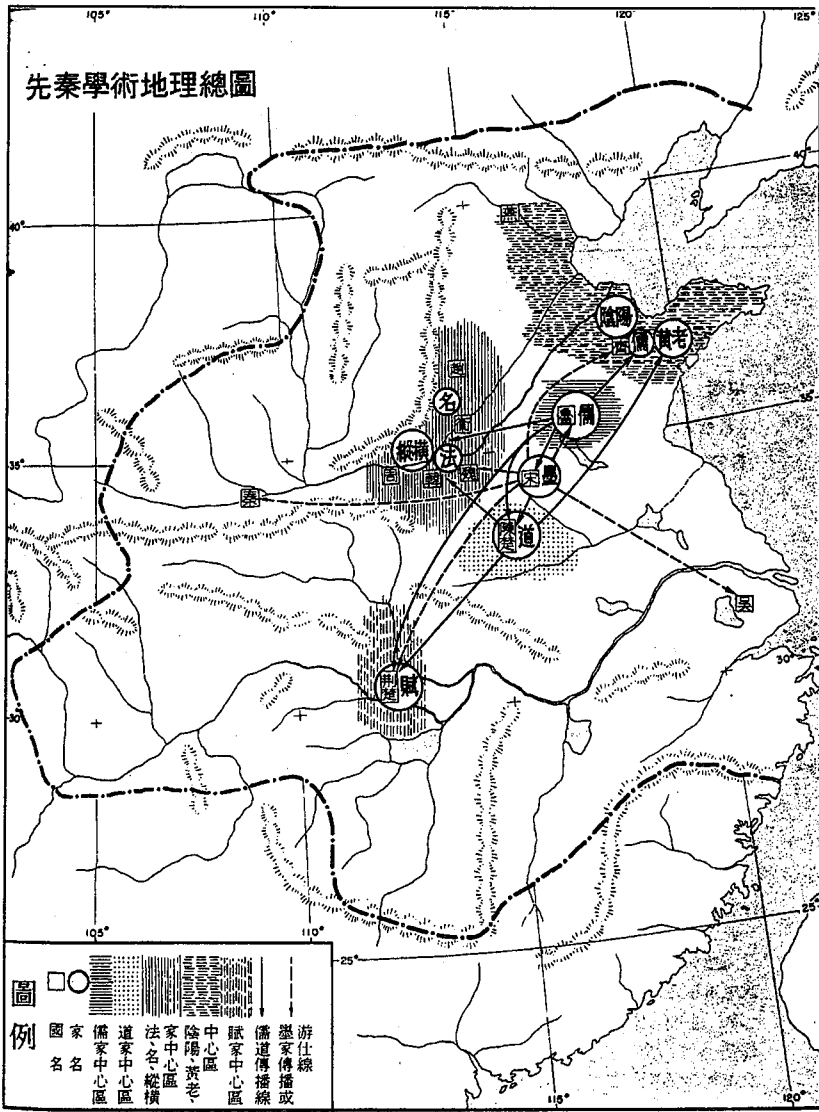
古者聖人廿而冠，卅而有家，五十而治天下，七十而致政。四肢倦惰，耳目聰明衰，禪天下而授賢，退而養其生，此以知其弗利也。《虞詩》曰：「大明不出，萬物咸隱。聖者不在上，天下必壞。」治之至，養不肖；亂之至，滅賢。仁者為此進□□□

如此也。

一：墨子行踪略图



錄自徐希燕《墨學研究——墨子學說的現代詮釋》，頁 363。



錄自嚴耕望〈戰國學術地理與人才分佈〉一文「附錄五」。

On 〈The Art of Tang & Yu's Concession〉 (〈唐虞之道〉)

Liu, Wen-chiang * Song, Peng-fei *

[Abstract]

The excavation of *The Bamboo Strips of Chu's Cemetery in Kuo-dien* (郭店楚墓竹簡) turns over a new leaf in Confucianist studies since 1998. Scholars usually regard the strips entitled *The Arts of Tang & Yu's Concession* as a missing Confucianist document. However, it is a fallacy to jump to such a conclusion. This article means to rectify the fallacy by proving that *The Arts of Tang & Yu's Concession* is a Mocianist invention but plagiarized by the Confucians. This act of borrowing marks a distinction between the Mocianist tradition of concession to the sages and the Confucianist one of concession to the relatives. The former adores the sages whereas the latter tries to preserve the vested interests among the blue blood.

Key Words: The Arts of Tang & Yu's Concession 唐虞之道 Concession 禪讓 Adoring the sages 尙賢 Benefiting one's close relatives 親親 Mocian 墨家 Confucian 儒家

* Liu, Wen-chiang is an associate professor in the Chinese Literatur at National Sun Yat-sen University.

* Song, Peng-fei is a Ph. D student in the Department of Chinese Literature at National Sun Yat-sen University.

