

论梅本古文《尚书》的渊源

王 蓑

《尚书》是五经中极为复杂的一经，其存在问题极多，尤其是《尚书》源流更是《尚书》学史上纠缠不清的难题，有些问题似乎已成为“死结”，作者所论列的梅本古文《尚书》的渊源便是其中“死结”之一。该文在对梅本古文《尚书》二十五篇的内容作了详细的分析之后，指出二十五篇古文的思想观点与今文《尚书》相比，呈现出惊人的前后一致性，在这种一致性中，丝毫看不出历史演进的轨迹。而且，古文二十五篇所呈现的思想与孟子的思想观点及孟子的历史观极为吻合。作者通过孟子与孔子在诸多方面的对比，并仔细考察了有关孟子的文献记载，以及古文《尚书》流传的历史，指出古文《尚书》二十五篇出自于战国时期孟子之手的润色与加工。

东晋时期梅赜献上一部古文《尚书》，这部古文《尚书》假托为孔安国本。确切地说这部《尚书》应是今古文合编本。因为其中包括伏生今文二十八篇，其余二十五篇才是古文，而这二十五篇古文在南宋时便遭到怀疑，后来经过明、清两代学者的努力已证明是伪书。现在我们要研究的问题是，这二十五篇伪古文究竟是怎样产生的，出自何人之手，产生于何时？

一

明清两代学者既认定古文二十五篇为伪书，便开始探讨伪古文的由来。约而言之，有以下几种意见：

①晋皇甫谧杜撰。明梅鹗《尚书考异》首先提出这一说法，清人王鸣盛、李巨来从其说。

②东晋梅赜所伪造。清阎若璩《尚书古文疏证》第一一三：“梅赜上伪书，冒以安国之名。则是梅赜始伪。”惠栋《古文尚书考》：“今此谓古文者乃梅赜之书，非壁中之古文也。”

③魏时王肃所伪造。清代持此说的学者甚多，不但经古文学大师戴震主此说，清未经今文学者及其后受经今文影响的学者亦多持此说。丁晏著《尚书余论》力主此说。

④东晋孔安国伪作。清人冯登府《十三经诂答问》：“东晋别有一孔安国，亦通经学，与梅赜上书元帝时相先后，《书传》或出其手，而后人误以为汉之临淮也。”今人陈梦家先生从其说，并引证《孔丛子·连丛子》“叙书”和“与侍中从弟安国书”为证对东晋孔安国之事迹加以推断，得出结论：“即在东晋晚叶，会稽孔安国侍中推造古文《尚书》二十五篇，又作《尚书》序，又为今古文五十八篇及书序作传注，此书似奉晋孝武帝诏而作，主旨在缀集古义，而作者以今推古，于传注之外增益古文。书出，徐邈注音，范宁变隶古定为今字。东晋之末行于民间，齐时已立于学官，此后南朝盛行，隋初始入河朔，唐立为官学。”这是陈梦家先生四十年代在昆明所作的考证，后来在六十年代时，陈先生又撰文重论“孔传本出现的时代”，对当时自己采取了伪书《孔丛子》中所提供的材料颇觉不妥，但又自觉此书中或许保存了一些被窜改过的真实史料，未尝不可以援用。在该文中，陈先生着重论述了孔传本出现的时代，而置作者确定为谁之问题于一旁，认为“孔传本当是在四世纪后半的东晋晚世由东晋学者所撰作，向来称孔传为东晋古文，还是正确的。”（《尚书通论》）

⑤郑冲所为。章太炎在给吴承仕的信中说：“今伪书文字颇有异于马同于郑者，宜必冲所定也。”（《华国月刊》第六期）马指的是马融，郑指郑玄。王肃是郑玄的反对派，大约因为郑

倾向郑玄之学，所以章太炎认为伪书为郑冲所定。而吴承仕则断言伪古文为“郑冲之徒所为”（见所著《尚书传王孔异同考》）。

以上几种说法均不能成立，刘起钊先生在《尚书学史》第八章的第二节、第三节中有详细的辨析，此处不再重复。

伪古文一案如果从南宋吴棫算起，至今已有九百余年的历史，在这九百余年中，参予讨论的学者几乎都是并世大儒，阎若璩《古文尚书疏证》问世之后，伪古文一案虽然已成定谳，但仍有一些著名学者表示反对，如万斯同、毛奇龄、焦循、庄存与等，以毛奇龄反对最为激烈。但他们都是从卫“道”立场出发，所发议论，虽个别地方不无启发与参考价值，但总的说来立论都很薄弱，因而为当代学者所不取。

但伪古文一案，并未彻底解决，仍然存在许多疑窦和问题。《经典释文·叙录》：“永嘉丧乱，众家之书并灭亡。而古文《孔传》始兴，置博士。”永嘉之乱发生于公元307年—312年，这次大乱导致西晋王朝的倾覆。晋元帝在南方建立了东晋王朝，《经典释文·叙录》又说：“江左中兴，元帝时豫章内史梅赜奏上孔传古文《尚书》。”梅赜所献上的古文《尚书》不久即被立为学官。这部古文《尚书》据《经典释文》记载缺《舜典》一篇，于是取王肃注《尧典》从“慎徽五典”以下，分为《舜典》篇以续之。孔颖达《尚书正义·舜典》疏：“至齐萧鸾建武四年，吴兴姚方兴于大航头得《孔氏传》古文《舜典》，亦类太康中书。乃表上之，事未施，方兴以罪致戮。至隋开皇初购求遗典，始得之。”唐刘知几《史通·古今正史篇》：“晋元帝时，豫章内史梅赜始以《孔传》奏上，而缺《舜典》一篇，乃取肃之《尧典》，从‘慎徽’以下分为《舜典》以续之。自是欧阳、大小夏侯家等学，马融、郑玄、王肃诸注废，而古文《孔传》独行，列于学官，永为世范。齐建武中，吴兴人姚方兴采马、王之

义以造孔传《舜典》云于大航购得，诣阙以献，举朝集议，咸以为非。及江陵板荡，其文入北，中原学者得而异之，隋学士刘炫遂取此一篇列诸本第。故今人所习《尚书·舜典》，原出于姚氏者焉。”《隋书·经籍志》对此事也有记载，除将献书人姚方兴误作姚兴方外，其余大体相同，并指出这篇《舜典》于齐时列入学官。

这些记载，至少有以下几点疑窦：

①梅本《尚书》（姑称《伪孔传》本为梅本《尚书》）如果出于伪造，为什么不伪造全本而缺《舜典》一篇？

②吴兴人姚方兴所伪造的《舜典》一篇，已引起朝廷震动，以致“举朝集议”，而梅赜所献的几乎是全本，为什么没有引起反响。不但当时学者并未致疑，甚至连后世大儒陆德明、孔颖达等也未致疑，不但如此，孔颖达作五经正义时所取的正是梅本。再者据孔颖达所记“方兴以罪致戮。”这当然是在“举朝集议，咸以为非”之后，可以肯定姚方兴之死，与伪造一篇《舜典》有关。如果都是“伪书”，那么梅赜与姚方兴的遭遇为什么会有这样大的差别？

③梅本《尚书》问世后，便独行于世，不但在《五经正义》之前便使欧阳、大小夏侯三家之学、马融、郑玄、王肃诸注废，而且被列于学官。是什么原因使梅本《尚书》具有如此之大的威力？

这些问题是无法回避的，必须对这些问题作出圆满答复，才能令人信服。

梅本《尚书》遭到怀疑，一开始只是从文字着眼，古文的文字明白浅易，而今文的文字则艰深古奥。后来经明、清两代学者，特别是清代大儒阎若璩的努力，考证出古文作伪的痕迹与证据，使古文之伪形成定谳。但很少有人从内容上加以对比。今、古文的不同，文字固然是一个重要方面，而内容的不同从某种意

义来说则是更为重要的方面。清人万斯同著《群书疑辨》十二卷，其中《古文尚书辨》三篇，从内容上分析今、古文的不同。认为今文中有“孥戮”、“群饮群杀”等严酷的不仁道的言论，而“古文《尚书》其言明白正大，如日月昭垂，无一篇不可为后世法”。因而他对阎若璩的问难明确回答：“使《尚书》而无古文，不当立于五经矣，安得颁之学官，与《易》、《诗》、《春秋》并重哉！”（《古文尚书辨》二）万斯同从内容上看出了今古文的不同，表现了一位史学家犀利的眼光，而他却由此作出古文《尚书》不伪的结论，这又表现出古代文人卫护圣道的守旧立场。

其实，古文《尚书》之伪，是明若观火，用不着也无法加以辩护的。问题在于古文《尚书》之伪从何时开始，出于何人之手？这个问题，如果从今、古文内容的不同来着手辨析，似乎可以找到接近于事实的答案。

首先谈谈古文篇目。

虞书（1） 《大禹谟》。

夏书（2） 《五子之歌》、《胤征》。

商书（10） 《仲虺之诰》、《汤诰》、《伊训》、《太甲》上、中、下，《咸有一德》、《说命》上、中、下。

周书（12） 《泰誓》上、中、下，《武成》、《族鬻》、《微子之命》、《蔡仲之命》、《周官》、《君陈》、《毕命》、《君牙》、《冏命》。

记事与今文《尧典》、《皋陶谟》的时代大体相当的只有《大禹谟》一篇。这一篇意在补《尧典》与《皋陶谟》之不足，着重记叙舜、禹、益、皋陶讨论政务的言论，应当承认这些言论所包含的思想是十分深刻的。主要是提出了善政养民的思想。“德惟善政，政在养民”，就是说治国的根本在于“养民”，而要做到“养民”就必须善于处理政务，善于处理政务就必须遵循“德”的原则。

德的内容是很宽泛的。在这里并没有明确的界定，但它既包括治国也包括修身，则是可以肯定的，而修身与治国之间存在着内在的联系也是可以肯定的。

“帝德广运”，“黎民敏德”。天子与黎民都要按照“德”的原则办事。而且“后克艰厥后，臣克艰厥臣，政乃义，黎民敏德。”只有天子和大臣恭敬地推行德政，并把推行德政看作十分艰难的事，黎民才能努力地按照“德”的原则行事。可见天子是推行德政的主要方面。

“帝德”的内容是什么呢？依据《大禹谟》的说法，可以归纳为：甲，善于采纳意见。“稽于众，舍己从人。”在参考众人意见的时候要善于丢掉自己的错误部分，善于采纳众人的正确的部分。同时还要“无稽之言勿听，弗询之谋勿庸”，没有根据的意见不要轻信；没有征求大家同意的意见，不轻易施行。乙，任用贤能。在任贤的时候，不但要做到“任贤勿贰”而且要做到“野无遗贤”。同时还要做到“去邪勿疑”。把“任贤”和“去邪”，看成是一件事情的两个方面。丙，要遵守法度。就是文中所提出的“罔失法度”。这些法度是“罔游于逸，罔淫于乐”。不要放纵游玩，不要过分享乐。“罔违道以干百姓之誉，罔拂百姓以从己之欲。”不要违背正道妄求百姓的称誉，不要违背百姓的愿望而顺从个人的私欲。“不虐无告，不废困穷。”不去虐待那些鳏寡孤独无依无靠之人，不要抛弃那些贫穷困苦的人。丁，不要轻率地使用武力。以禹征三苗为例说明这一点，开始时禹按照舜的命令以武力讨伐三苗，结果未能奏效，后来益建议：“惟德动天，无远弗届。”只有有德才能感动上帝，无论多远的人，只有施行德教，才能使他们归服。禹接受了这个意见，推行德教，“诞敷文德”，果然七十天之后有苗前来归顺了。戊，实行简宽的刑政。“临下以简，御众以宽”，简，指简易；宽，指宽厚。这是总的原则。“刑期于无刑”，实行刑罚正是为了以后不

再使用刑罚。这是推行刑政的目的。而且规定：“罚弗及嗣，赏延于世。宥过无大，刑故无小。罪疑惟轻，功疑惟重。与其杀不辜，宁失不经。”推行这种刑政乃是出于“好生之德”，因而能够达到“洽于民心，兹用不犯于有司。”使天下臻于至治。《周书·洪范》是托始于禹的，所谓洪范九畴即治国的九条大法。其中第五条大法是“皇极”，与“帝德”却大异其趣。“皇极”所强调的是天子的地位与权力，臣子是天子治国的工具，百姓则是天子统治的对象。在《洪范》里人们所能看到的只是冷酷的统治，根本无“德政”可言。《大禹谟》的“帝德”则充满民主的气息，天子并不作威作福，而是以德服人。这一对比说明一个问题，《大禹谟》是儒家思想的表现，而《洪范》则是历史事实的记录。

此外在《大禹谟》中，还记录了寓意深刻的语言，如“汝惟不矜，天下莫与汝争能。汝惟不伐，天下莫与汝争功。”“人心惟危，道心惟微。惟精惟一。允执厥中。”这些语言包含着深刻的哲理，非禹时所能产生。前两句与《老子·二二章》“不自伐，故有功；不自矜，故长；夫唯不争，故天下莫能与之争”基本相同。后四句则被宋儒视为二帝三王相传的“心法”，用作其理学体系的支点，在构筑理学思想体系时起了重要作用。

夏书有两篇，即《五子之歌》和《胤征》。这两篇所记都是夏代初年的事情。禹的儿子启战胜有扈氏，建立了夏朝。启死时传位于子太康。而太康却贪图安逸，纵情游乐毫无节制，失去做君主的品德，引起民众的不满。有穷氏后羿借太康于洛水北岸打猎的机会，“距于河”，使太康无法回朝理政。太康的五个弟弟按照大禹的遗训作了五首歌对太康表示责怨和劝告。五首歌的歌词写得非常好，其内容重在总结太康丧失政权的教训。其中第一首。“民可近，不可下，民惟邦本，本固邦宁。”突出地表现了“民本”思想，这在奴隶制建立的初期是不可能产生的。太康失

位，在先秦史籍中多有记载，当属史实，而《五子之歌》是儒家借这段历史来表达自己的思想的伪作，当无疑义。

商书10篇，其实是六篇，其中《太甲》、《说命》两篇均分作上、中、下，因而六篇析作10篇。这10篇和今文商书篇相比无论在记事上还是内容上均有很大不同。今文商书五篇记载了商朝由创建、中兴至覆亡过程中的几件大事，但没有把兴亡提高到理论的高度进行总结，基本上只是事实的记载，但是这些事实对后代有借鉴的作用。而伪古文则不同，不但时刻注意把夏代兴衰的原由提高到理论的高度进行总结，而且还增加了一些史实的记载。比如对商汤，在今文中只有《汤誓》一篇，这一篇只是商汤讨伐夏桀的动员令。至于商汤的品德、政绩、是否得到人民群众的拥护等等则毫无反映。而这些，在古文中则有《仲虺之诰》和《汤诰》两篇予以补充。《仲虺之诰》是写商汤讨伐夏桀取得胜利之后，害怕自己的行为将会留给后世以口实而有“惭德”。为此，商汤的左相仲虺作了一篇诰文，对商汤加以劝勉。首先仲虺指出君主的作用：“惟天生民有欲，无主乃乱，惟天生聪明时乂。”民是有欲望的，如果没有君主治理就会产生祸乱，所以上天要生下聪明的人来作君主治理祸乱。然后指出商汤就是这样的人，代替昏乱失德的夏王以救民于“涂炭”之中。那么汤的德行表现在什么地方呢？仲虺形容说：“惟王不迩声色，不殖货利，德懋懋官，功懋懋赏。用人惟己，改过不吝，克宽克仁，彰信兆民。”这既是对汤的德行的形容，也是对君德（如《大禹谟》中所说的“帝德”）的理论概括。然后描述商汤取得人民拥戴的情形：

“乃葛伯仇饷，初征自葛，东征西夷怨，南征北夷怨，曰：‘奚独后予？’攸徂之民，室家相庆，曰：‘徯予后，后来其苏。’民之戴商，厥惟旧哉！”

这件事也见于《孟子·滕文公下》的记载，两者情节基本相

同，只是《孟子》的记载更加详细更加生动而已！

特别值得注意的是关于伊尹和太甲的记载，伊尹和太甲的事迹，不见于今文商书，在古文中则有《伊训》一篇、《太甲》三篇、《咸有一德》一篇共五篇记叙伊尹和太甲的事迹，这是耐人寻味的。

据《史记·殷本纪》记载，伊尹是辅佐商汤的重臣，“或曰：伊尹处士，汤使人聘迎之，五反然后肯往从汤，言素王及九主之事。汤举任以国政。”可见伊尹是一位精通历史的高级文化人。商汤死后，三传而至太甲，太甲是商汤的嫡长孙，太甲的帝位是伊尹拥立的。初登帝位时伊尹作《伊训》教导太甲，但太甲不听教导。执政三年，暴虐乱德，不遵守商汤的遗法，伊尹便将太甲放逐到桐宫，并要求太甲在桐宫“悔过自责”，为时三年。在这三年中“伊尹摄行政当国，以朝诸侯”。三年后，太甲悔过自新，伊尹乃还政于太甲并作《太甲》三篇。

在《伊训》中，伊尹首先总结了商汤得天下的原因。从施政方面说，“代虐以宽，兆民允怀。”从修身方面说，“从谏弗拂，先民时若。”“与人不求备，检身若不及。”因而取得天下。很清楚，是要求太甲效法成汤。然后伊尹又总结出“三风十愆”的危害，希望太甲引以为戒。所谓三风指巫风、淫风、乱风；所谓十愆指舞、歌、货、色、游、畋、侮、逆、远、比。这些总结是深刻的。

《太甲》三篇，上篇主要讲放逐太甲的原因。中篇主要记叙太甲悔过后，伊尹迎回太甲的经过。下篇主要是告诫太甲实行德政，交结好人，居安思危，慎终慎始。然后要求君臣各尽其责，将天下治理好。

《咸有一德》也是伊尹为太甲所作的训戒性文字。事在太甲由桐宫被迎回朝廷重新执政以后，伊尹告老还乡之前。文中强调“一德”的重要，“常厥德，保厥位”，只有不懈地修德，才

能保持天子之位。什么是德呢？“德无常师，主善为师。善无常主，协于克一。”德就是指善政，始终如一地保持善政就是“一德”，只有这样，才能“俾万姓咸曰：‘大哉！王言。’又曰：‘一哉！王心。’”获得百姓衷心爱戴，从而“克绥先王之禄，永底烝民之生”。保持着先王留下的禄位，使百姓过上美好生活。这和《大禹谟》所提出的“善政养民”的思想是一脉相承的。

不过，在《咸有一德》中已提出了“天难谌，命靡常”的思想。而在今文《尚书》中，周公在《君奭》篇才提出“天难堪”、“天不可信”的思想。上帝观念的动摇是周人的思想。商人非常相信鬼神，是很难产生“天难堪”的思想的，这一点就已清楚地显示出《咸有一德》的作伪痕迹。

《说命》三篇主要是写高宗武丁与大臣傅说的事迹。高宗武丁是有殷一代的名王，傅说是有殷一代的名臣。武丁与傅说的事迹不但见于《史记·殷本纪》的记载，也见于先秦其他文献的记载，就史实而言并非出于杜撰。

武丁特别是傅说都具有传奇色彩。

《说命》第一篇写武丁发现傅说并任命傅说的经过。武丁是小乙的儿子，小乙死后，武丁在居丧三年之间，将政事交给冢宰而不言。群臣问故，武丁回答说：“以台正于四方。惟恐德弗类，兹故弗言，恭默思道。梦帝赉予良弼，其代予言。”于是详细说明梦中人的形象，四处寻求，终于在傅岩之野找到了这个人，就是傅说。《史记·殷本纪》说：“得说于傅险中。是时，说为胥靡，筑于傅险。”傅说是一个服役的奴隶。而武丁毫不怀疑“爰立作相”并“置诸其左右。”然后对傅说发布任命的诰词：

“朝夕纳诲，以辅台德。若金，用汝作砺；若济巨川，用汝作舟楫；若岁大旱，用汝作霖雨。启乃心，沃朕心，若药弗瞑眩，厥疾弗瘳；若跣弗视地，厥足用伤。惟暨乃僚，罔不同心，以匡

乃辟。俾率先王，迪我高后，以康兆民。呜呼！钦予时命，其惟有终。”

这是一篇优美而又动人的文字。用一系列贴切而生动的比喻，说明傅说的责任及作用，表达了武丁对傅说无限信任和殷切期待的心情，言辞恳切，发自肺腑。

《说命》第二篇主要是写傅说向武丁所提出的建议：总的指导思想是“奉若天道”，从施政和修身两方面说起。从施政方面讲，除了在设立天子及诸侯的都城以及任用大臣和各级官员都要遵从一定的原则之外，还要注意：①不轻易发布政令，因为轻易发布政令，便可能招致羞辱；②不轻易动用武力，轻易用武力便可能引起战争；③不轻易赏赐，应视公卿是否称职而定。从修身方面讲：①不要亲近小人，要将爵位赐予贤能之人，不要赐予品德不好的人；②不要自以为善，不要自以为有功；③做事一定要有准备，“有备无患”；④有了过错要引以为耻而不要文过饰非；⑤行为举止要庄重而不轻率。

最后以君臣互勉作结。

《说命》第三篇，一开始写武丁恳切地向傅说求教。因而傅说又提出以下几点：①学习古人成功的经验，“学于古训乃有获。事不师古，以克永世，匪说攸闻。”所谓“古训”乃是前人对成功经验的总结，不学习这些“古训”而要取得事业的成功是不可能的。②要谦虚勤勉，“惟学逊志，务时敏，厥修乃来。”只有谦虚而又勤勉，品德才会完善。③要广纳贤才，“旁招俊乂，列于庶位。”武丁对这些教导十分欣赏，认为自己的成就，完全是傅说促成的，“良臣惟圣”。“尔尚明保予，罔俾阿衡专美有商。”把傅说比作伊尹，足见其对傅说的尊敬与信任。并进一步对傅说提出较高的要求，要求傅说能够做到“予弗克俾厥后惟尧舜，其心愧耻，若挹于市。”如果做不到使君主成为尧舜那样的君主，其内心的羞愧，就好象在集市上挨了鞭子一样。

总之，《说命》所写的是君臣配合的典型，而这种典型则正是儒家的理想。

《周书》十篇古文，从思想内容看似未超出上述思想内容的范围，由于这个原因，也由于篇幅所限，我们对十篇古文周书的内容就不再加以论述了。

仔细研究古文二十五篇，我们可以发现两个特点：①记言多于记事；②就所记言论的历史跨度而言，从禹至周穆王，历时一千余年。但就所记言论的思想内容而言，基本上没有什么变化，看不出思想观念发展演进的轨迹，古文二十五篇所显现出来的是前后一致的观点。这一点从上述介绍中可以清楚地看出来。这两个特点和今文二十八篇形成鲜明对比。《皋陶谟》中虽有“天聪明，自我民聪明；天明畏，自我民明威”这段话，但总的说来不如《大禹谟》特别是《五子之歌》那样具有浓厚的民本主义思想。《尧典》和《皋陶谟》是后人依据传说加工整理而成，因而具有后代的色彩，但其中所写的事实应当有很多是当时社会的历史。而古文二十五篇则不然，显然是要借历史事件来表达某种政治思想及哲学思想。其次从语言上来看，从《大禹谟》到《冏命》几乎也没有多大差别，而且风格相当一致，如出一人之手。从语言艺术角度考虑尤其令人惊异，古文二十五篇的语言艺术可以说达到了炉火纯青的程度。就文风而言，浑浩无涯，隐隐然有一种浩然之气存乎其间；就语言的风格而言，典雅醇厚兼而有之，且古文二十五篇韵、散相间，多以四言为主，无论记事、抒情，或表述深奥义理时发微阐幽，无不曲尽其妙，不但魏晋间王肃、皇甫谧、梅赜等无此笔力，即使两汉与魏晋时代的散文大家也难以写出这样的文字。

基于上面的分析，我们有一个大胆的设想：二十五篇伪古文成于战国时代的孟子。

二

孟子是孔子之后儒家学派的最大代表，魏晋以来，孔孟并举。他们的学说与主张被称作孔孟之道。其实，孔子与孟子在学说与主张上是有不同的，他们之间的不同至少有以下几点：

①对君臣关系的态度不同。孔子重视君权，他说“天下有道，则礼乐征伐自天子出；天下无道，则礼乐征伐自诸侯出。”

（《论语·季氏》）又说：“天下有道，则政不在大夫。”把君权放在至高至上的地位。孟子则不然，他主张“民为贵，社稷次之，君为轻。”将民放在首位，社稷放在第二位，君放在最后。

在君臣关系上，孔子主张“君使臣以礼 臣事君以忠。”（《八佾》）“其在宗庙朝廷，便便言，唯谨尔。”（《乡党》）“事君能致其身。”（《学而》）“事君，敬其事而后其食。”（《卫灵公》）孔子对君的态度是忠、谨、敬。所以，孔子说：“事君尽礼，人以为谄也。”（《八佾》）孟子则不然。他说：“惟大人为能格君心之非，君仁莫不仁，君义莫不义，君正莫不正，一正君而国定矣。”（《离娄上》）这里所说的“大人”当然指的是“臣”，他认为臣的责任就在于“格君心之非”。“臣”对于“君”并不是绝对服从，不是支配与被支配的关系。《孟子·公孙丑下》记载孟子辞齐王之召，并说：“故将大有为之君，必有所不召之臣。”并以商汤和伊尹的关系作例，说：“故汤之于伊尹，学焉而后臣之，故不劳而王。”商汤先把伊尹当作老师，然后才把他当作臣子，因此，才能“不劳而王”。孟子把君臣的关系解释为：“君之视臣如手足，则臣视君如腹心；君之视臣如犬马，则臣视君如国人；君之视臣如土芥，则臣视君如寇仇。”（《离娄下》）孟子曾反复引述伊尹的事迹，并对伊尹的做法给予极高的评价，“由尧舜至于汤，五百有余岁。若禹、皋陶、则见而知之；若汤，则闻而知之。由汤至于文王，五百有余

岁，若伊尹、莱朱则见而知之；若文王，则闻而知之。由文王至于孔子，五百有余岁，若太公望、散宜生，则见而知之，若孔子，则闻而知之。”（《尽心下》）足见孟子对伊尹评价之高。其中原因就是伊尹是“格君心之非”的最高典范。“伊尹相汤以王于天下。汤崩，太丁未立，外丙二年，仲壬四年。太甲颠覆汤之典刑，伊尹放之于桐。三年，太甲悔过，自怨自艾，于桐处仁迁义；三年，以听伊尹之训己也，复归于亳。”（《万章上》）

关于这件事情，《尚书》伪古文有《伊训》、《太甲》上、中、下及《咸有一德》五篇记载此事。《史记·殷本纪》也载有此事，虽互有补充，但不及伪古文《尚书》详细。不过《殷本纪》的补充也很重要，如：“帝太甲既立三年，不明，暴虐，不遵汤法，乱德，于是伊尹放之于桐宫。三年，伊尹摄行政当国，以朝诸侯。”

这段文字说明伊尹曾代太甲执天子之位为时三年。这在夏、殷两代是仅有的一次。孟子弟子公孙丑曾就此事向孟子请教说：

“伊尹曰：‘予不狎于不顺。’放太甲于桐，民大悦。太甲贤，又反之，民大悦。贤者之为人臣也，其君不贤，则固可放与？”孟子这样回答：“有伊尹之志，则可；无伊尹之志，则篡也。”

（《尽心》上）朱熹集注：“伊尹之志，公天下以为心而无一毫之私者也。”从《伪古文》的记载来看，朱熹的解释是有道理的。以伊尹的作为而论，可以说是千古以来一人而已！

孟子对伊尹的认识与评价，充分说明孔子与孟子对君臣关系的看法有很大的不同。“说大人，则藐之，勿视其巍巍然；堂高数仞，榱题数尺，我得志弗为也；食前方丈，侍妾数百人，我得志弗为也；般乐饮酒，驱骋田猎，后车千乘，我得志弗为也。在彼也，皆我所不为也；在我者，皆古之制也，吾何畏彼哉？”

（《尽心下》）

这里所说的“大人”当然是指“君主”而言。这些“君主”

骄奢淫逸，实在不值得忠、谨、敬。不过是一批“好货”、“好色”的“方命虐民”的无耻之徒。“庖有肥肉，厩有肥马，民有饥色，野有饿莩，此率兽而食人也。兽相食，且人恶之。为民父母，行政不免于率兽而食人。恶在其为民父母也！仲尼曰：‘始作俑者，其无后乎！’为其象人而用之也。如之何其使斯民饥而死也！”（《梁惠王上》）可见，当时的“君主”在孟子的心目中实在是一些连禽兽都不如的家伙。孟子心中对这般人充满了憎恶，而这种憎恶的感情，有时情不自禁地流露出来：

“孟子见梁襄王。出，语人曰：‘望之不似人君，就之而不见所畏焉。卒然问曰：‘天下恶乎定？’吾对曰：‘定于一。’‘孰能一之？’对曰：‘不嗜杀人者能一之。’”（《梁惠王上》）

孟子对现实与历史的认识，对生活于水深火热之中的庶人的同情，是孟子民本思想的基础。当然，孔子“泛爱众而亲仁”、“节用而爱人，使民以时”的淑世救民也十分突出。孟子的上述思想正是对孔子这种思想的继承和发展。但是，应当承认孟子比之孔子更具有民本思想的色彩，正是因为这样，孟子和孔子在君臣关系问题上才产生如此重大的不同。

②对待历史态度的不同。孔子不但是一位伟大的哲学家，而且是一位严肃的史学家。“夏礼吾能言之，杞不足徵也；殷礼吾能言之，宋不足徵也。文献不足故也，足则吾能徵之矣。”（《论语·八佾》）“殷因于夏礼，所损益，可知也；周因于殷礼，所损益，可知也；其或继周者，虽百世可知也。”（《论语·为政》）可见，孔子的史学态度是十分审慎的。在这里我们要指出的是，孔子那种“多闻阙疑”、无征不信的态度是孟子所不具备的。孟子对待历史，往往根据自己思想的需要而随时加以改变。比如孟子对齐桓公、晋文公的事迹本来是很熟悉的，并且曾对齐桓公与管仲有所评论，《论语》中对齐桓公晋文公之事也均有所记载及评

价。这本来是无法抹煞的历史。但是，当齐宣王向孟子问及齐桓晋文之事的时候，孟子竟然以十分干脆十分肯定的语气回答：“仲尼之徒无道桓、文之事者，是以后世无传焉。臣未之闻也。”

（《梁惠王上》）这简直可以说是当面说谎。当然孟子的回答是有深意的，但是这种置历史事实于不顾的态度和孔子相比，应当说是大相径庭的。

据《史记·殷本纪》记载，伊尹的事迹有两种说法：“伊尹名阿衡。阿衡欲奸汤而无由，乃为有莘氏媵臣，负鼎俎，以滋味说汤，致于王道。或曰：伊尹处士，汤使人聘迎之，五反然后肯往从汤，言素王及九主之事。汤举任以国政。伊尹去汤适夏。既丑有夏，复归于亳。入自北门，遇女鸠，女房。作《女鸠》、《女房》。”

“或曰”的说法与孟子相近。《孟子·万章上》：“万章问曰：‘人有言“伊尹以割烹要汤”有诸？’孟子曰：‘否，不然。伊尹耕于有莘之野，而乐尧舜之道焉。非其义也，非其道也，禄之以天下，弗顾也；系马千驷，弗视也。非其义也，非其道也，一介不以与人，一介不以取诸人。汤使人以币聘之，嚣嚣然曰：

“我何以汤之聘币为哉？我岂若处畎亩之中，由是以乐尧舜之道哉？”汤三使往聘之，既而幡然改曰：“与我处畎亩之中，由是以乐尧舜之道，吾岂若使是君为尧舜之君哉？吾岂若使是民为尧舜之民哉？吾岂若于吾身亲见之哉？天之生此民也，使先知觉后知，使先觉觉后觉也。予，天民之先觉者也；予将以斯道觉斯民也。非予觉之，而谁也？”思天下之民匹夫匹妇有不被尧舜之泽者，若已推而内之沟中。其自任以天下之重如此，故就汤而说之以伐夏救民。吾未闻枉己而正人者也，况辱己以正天下者乎？圣人之行不同也，或远或近，或去或不去，归洁其身而已矣。吾闻其以尧舜之道要汤，未闻以割烹也。’”

在孟子的笔下，伊尹的形象是那样高大。孟子把伯夷、伊尹、

柳下惠、孔子都当作圣人，而分别给以这样的评价：“伯夷，圣之清者也；伊尹，圣之任者也；柳下惠，圣之和者也；孔子，圣之时者也。孔子之谓集大成。集大成也者，金声而玉振之也。”

（《孟子·万章下》）虽然同样是圣人，而孔子是更加伟大的圣人。

“伊尹，圣之任者也。”什么是“任”呢？朱熹集注引孔氏曰：“任者，以天下为己任也。”这个解释是正确的。

其实，孟子笔下的伊尹，正是孟子本人的化身。孟子就是一位“以天下为己任”的人。《孟子·公孙丑下》：“孟子去齐。充虞路问曰：‘夫子若有不豫色然。前日虞闻诸夫子曰：‘君子不怨天，不尤人。’’曰：‘彼一时，此一时也。五百年必有王者兴，其间必有名世者。由周而来，七百有余岁矣。以其数则过矣，以其时考之则可矣。夫天，未欲平治天下也；如欲平治天下，当今之世，舍我其谁也？吾何为不豫哉？’”这不正是“以天下为己任”吗？程子说：“孟子有些英气。”（见《四书章句集注·孟子序说》引）上面所引的孟子的话，充分地表现了孟子的“英气”。孟子曾说“我善养吾浩然之气。”（《公孙丑上》）然后又对这种浩然之气加以解释说：“其为气也，至大至刚，以直养而无害，则塞于天地之间。其为气也，配义与道；无是，馁也。是集义所生者，非义袭而取之也。”（同上）程子所说的“英气”，大约就是孟子的“浩然之气”，而这种“浩然之气”根据孟子的解释是以道与义为基础的。“孟子曰：大人者，言不必信，行不必果，惟义所在。”（《离娄》下）了解了孟子的这些思想，那么，对于孟子对历史所采取的态度就不会感到奇怪了。上面所引孟子对伊尹事迹的记叙，主要地恐怕不是依据史实，而是从“道”、“义”出发所作出的想像。特别是伊尹所说的那些话，恐怕是孟子借伊尹之口所作的“夫子自道”。特别是其中这几句话：“予，天民之先觉者也；予将以斯道觉斯民也。

非予觉之，而谁也？”（《万章》上）把这几句话当作孟子自己的话，不是更合适吗？“夫天，未欲平治天下也；如欲平治天下，舍当今之世，我其谁也？”（《公孙丑下》）把这两段话放在一起，真是何其相似！

上面我们曾经提到古文《商书》的情况。在古文《商书》10篇中，有《伊训》、《太甲》上、中、下及《咸有一德》共五篇，恰好占一半，都是对伊尹事迹的记载，在商代名臣中，仅次于伊尹的便是傅说，而记载傅说事迹的《说命》又分三篇。这就是说关于伊尹及傅说二人事迹的记载就占八篇。这样的编排难道不是耐人寻味吗？

《孟子·尽心下》：“孟子曰‘尽信《书》则不如无《书》。吾于《武成》，取二三策而已矣。仁人无敌于天下，以至仁伐至不仁，而何其血之流杵也？’”孟子对于《书》一类的历史记载，取怀疑态度。孔子则不然。《论语·述而》：“子曰：述而不作，信而好古，窃比于我老彭。”如果说孟子是一位疑古的人，那么孔子则是一位“信而好古”的人。可见两人对于历史记载的态度，其差别是相当大的。

③对“禅让”态度不同。孔子不但相信古代存在过“禅让”制度，而且对“禅让”制取肯定态度。孟子则不然，对“禅让”制取否定态度。但孟子对于“禅让”并不是简单地否定。他也引据“历史”，讲出一番道理：

“万章曰：‘尧以天下与舜，有诸？’孟子曰：‘否。天子不能以天下与人。’‘然则舜有天下也，孰与之？’曰：‘天与之。’‘天与之者，谆谆然命之乎？’曰：‘否。天不言，以行与事示之而已矣。’曰：‘以行与事示之者如之何？’曰：‘天子能荐人于天，不能使天与之天下；诸侯能荐人于天子，不能使天子与之诸侯；大夫能荐人于诸侯，不能使诸侯与之大夫。昔者尧荐舜于天而天受之，暴之于民而民受之。故曰，天不言，以行

与事示之而已矣。’曰：‘敢问荐之于天而天受之；暴之于民而民受之，如何？’曰：使之主祭而百神享之，是天受之；使之主事而事治，百姓安之，是民受之也。天与之，人之与，故曰：天子不能以天下与人。舜相尧二十有八载，非人之所能为也，天也。尧崩，三年之丧毕，舜避尧之子于南河之南。天下诸侯朝觐者，不之尧之子而之舜；讼狱者，不之尧之子而之舜；讴歌者，不讴歌尧之子而讴歌舜，故曰天也。夫然后之中国，践天子位焉。而居尧之宫，逼尧之子，是篡也，非天与也。《太誓》曰：“天视自我民视，天听自我民听。”此之谓也。’万章问曰：‘人有言：“至于禹而德衰，不传于贤而传于子。”有诸？’孟子曰：‘否，不然也。天与贤，则与贤；天与子，则与子。昔者舜荐禹于天，十有七年，舜崩。三年之丧毕，禹避舜之子于阳城。天下之民从之，若尧崩之后，不从尧之子而从舜也。禹荐益于天，七年，禹崩。三年之丧毕，益避禹之子于箕山之阴。朝觐讼狱者不之益而之启，曰：“吾君之子也。”讴歌者不讴歌益而讴歌启，曰：“吾君之子也。”丹朱之不肖，舜之子亦不肖。舜之相尧，禹之相舜也，历年多，施泽于民久。启贤，能敬承继禹之道。益之相禹也，历年少，施泽于民未久。舜、禹、益相去久远，其子之贤不肖，皆天也，非人之所能为也。莫之为而为者，天也；莫之致而至者，命也。匹夫而有天下者，德必若舜、禹，而又有天子荐之者，故仲尼不有天下。继世以有天下，天之所废，必若桀纣者也，故益、伊尹、周公不有天下。……周公之不有天下，犹益之于夏，伊尹之于殷也。孔子曰：“唐虞禅，夏后、殷、周继，其义一也。”（《万章上》）

孟子手中的笔，的确是一枝生花妙笔，“禅让”与“世袭”本来是两种不同的制度，具有本质的区别。就这样被孟子一番道理给巧妙地“统一”起来了。依据《尧典》的记载，尧让位于舜，是经过大臣们充分讨论议定的。而在孟子的笔下，帝位的授

受则“是天受之”（接受与授古通用）“百姓安之”因而也可以说是“天与之，人之”，“天视自我民视，天听自我民听”。

“民意”是“天意”的体现。根据这个理论，孟子谱写出这样一段历史：尧死之后，舜避尧之子于南河，然而朝觐者，讼狱者，讴歌者，均从舜而不从尧之子。舜死之后，禹避舜之子于阳城，而天下之民对禹，犹如尧死之后对舜的态度完全相同。禹死之后，禹虽荐益于天而不荐其子启，然而朝觐者、讼狱者，讴歌者，均从禹之子启而不从益。三者如出一辙。而且写得那样生动，那样具体，实足令人叹为观止。有人认为：历史是任人打扮的少女。我们不得不认为，在这里，孟子确实是把历史当作少女来打扮了。特别是引文最后孟子所引孔子的这段话：“唐虞禅，夏后、殷、周继，其义一也。”这段话不见于《论语》的记载，也不见先秦其他古书的记载，而且这段话与孔子的观点并不吻合，我们也有理由认为，这大概是孟子为了借重孔子而作出的杜撰。

《孟子·滕文公上》：“后稷教民稼穡，树艺五谷，五谷熟而民人育。人之有道也，饱食、煖衣、逸居而无教，则近于禽兽。圣人有忧之，使契为司徒，教以人伦：父子有亲，君臣有义，夫妇有别，长幼有序，朋友有信。”生产经验的积累，生产水平的进步，伦常关系的形成，文明程度的提高，这些在远古时都需要经过漫长历史演化才可以实现。而在孟子笔下，经过后稷和契的努力，在很短的时间内便予以实现，这显然是缺乏历史进化观念的表现。缺乏历史进化观念，在古代特别是先秦时代的学者中极为普遍，这是历史的局限所致，值得注意的是紧接上述引文之后的这几句话：“放勋曰：‘劳之来之，匡之直之，辅之翼之，使自得之，又从而振德之。’”放勋是帝尧的号。《尚书·尧典》：“帝尧曰放勋”可证。在这里孟子所引帝尧所说的话，显然是用来称赞后稷和契的。但这几句却不见于《尧典》。在《尧典》中，命后稷和契从事上述活动的是舜而不是尧。原文如下：

“帝曰：‘弃，黎民阻饥，汝后稷，播时百谷。’

“帝曰：‘契，百姓不亲，五品不逊。汝作司徒，敬敷五教，在宽。’”

和孟子的叙述相比，在《尧典》的记载中没有孟子所描绘的那种结果。特别是跟孟子的引文相比，孟子的引文是那样的流畅，有如行云流水，而《尧典》的上述文字则是那样的古朴。风格的迥异是显而易见的。孟子的引文究竟何所据而云然，我们不得而知，但有一点可以肯定，即便有所据，恐怕也是经过孟子加工的。

我们之所以不惮词费，比较详细地论证孔子与孟子在上述三个方面的不同立场与态度，目的在于说明今文《尚书》二十八篇是孔子所编《尚书》的残本，古文《尚书》二十五篇应是经过孟子整理加工过的《尚书》残本。而这两种残本在汉代合在一起成为孔安国的家传本，至东晋由梅赜献出而流传至今。

当然，我们的这些看法，在目前还只能称之为“假说”。但我们提出这一“假说”，也并非异想天开，或标新立异，《尚书》源流中的问题最多，也最难解决，有些似乎已成为“死结”，我们现在所论列的这一问题，便是其中最难解决的问题之一，也是“死结”之一。我们想通过我们的努力，为解决这个问题，打开一条道路。

三

下面我们想就这一问题，进一步谈谈我们的想法和根据。

《史记·孟子荀卿列传》：“孟轲，驺人也。受业子思之门人。道既通，游事齐宣王，宣王不能用。适梁，梁惠王不果所言。则见以为迂远而阔于事情。当是之时，秦用商君，富国强兵；楚、魏用吴起，战胜弱敌；齐威王、宣王用孙子、田忌之徒，而诸侯东面朝齐。天下方务于合从连衡，以攻伐为贤，而孟轲乃述

唐、虞、三代之德，是以所如者不合。退而与万章之徒序《诗》、《书》，述仲尼之意，作《孟子》七篇。”

司马迁关于孟子的记载极为简略。虽然简略，但要点却很清楚：①师承渊源；②所处时代；③孟子的作为事迹。这三点都很重要。子思是孔子孙子。也是先秦儒家代表人物之一。由于孟子“受业子思之门人”，所以孟子所受的《尚书》，当然也就是孔子所整理的《尚书》。第二点与第三点存在着内在的联系。孟子为什么要“述唐、虞、三代之德”，“退而与万章之徒序《诗》《书》，述仲尼之意，作《孟子》七篇”呢？这与孟子所处的时代有关，孟子所处的时代是一个“务于合从连横，以攻伐为贤”的时代。孟子倡说“仁义”，希望当政者“发政施仁”（《梁惠王上》）而不要“方命虐民”（《梁惠王下》），改变那种“庖有肥肉，厩有肥马，民有饥色，野有饿莩”（《梁惠王上》）的惨剧，使百姓能够过上“仰足以事父母，俯足以畜妻子，乐岁终身饱，凶年免于死亡”（同上）的生活。但孟子这些主张，却被视为“迂远而阔于事情”。“宣王不能用”，“梁惠王不果所言”。但孟子和孔子一样是一位“知其不可为而为之”的人，又是一位“善养吾浩然之气”的人，他的参与意识跟孔子相比，实在是有过之而无不及，大有一种“挽狂澜于既倒”的大丈夫气概。既然与当政者“道不同不相为谋”，便把精力用在“立言”上，“述唐、虞、三代之德”，“序《诗》、《书》，述仲尼之意”，并作《孟子》七篇。

“序《诗》、《书》”说明孟子对于《书》是作过一番加工整理的。根据《史记·孔子世家》记载，孔子对于《尚书》曾作过两次整理，一次在四十三岁至五十一岁之间，一次在晚年自卫返鲁之后，即六十八岁之后。第一次是“修”，第二次是“序书传礼记”。既“修”且“序”，这样的整理，应该说已很完备了。为什么孟子还要“序”呢？上面我们已经分析孔子与孟子的不同。

孔子的态度是“无征不信”，可以想见他的“修”与“序”都是为了使《尚书》更接近于历史事实。而孟子则“尽信《书》不如无《书》”，那么，他的“序”，恐怕就和孔子有些不同了。

《书》和《诗》不同。《书》记的是历史。以孟子对历史的态度，他不会象孔子那样“无征不信”。上面我们已经指出孟子是把历史当作少女来打扮的。当然孟子打扮历史，并不是有意歪曲历史，而是为了警世、救世。为了警世、救世，他要把他自己的主张、学说、观点融化到历史事件中去，以求取信于人。从这一角度来看，孟子的确是“用心良苦”的。这在古人似也无可厚非。

《荀子·非十二子》对孟子有所批评，全文如下：“略法先王而不知其统，犹然而材剧志大，闻见杂博。案往旧造说，谓之五行。甚僻违而无类，幽隐而无说，闭约而无解。案饰其词而祇敬之曰：此真先君子之言也——子思唱之，孟轲和之，世俗之沟犹瞽儒嚶嚶然不知其所非也，遂受而传之，以为仲尼、子游为兹厚于后世。是则子思、孟轲之罪也。”

子思的书，已经亡佚，无法确考。而《孟子》之书却查不到“五行”之说。因而《荀子》杨惊注：“五行，五常。仁、义、礼、智、信。”以“五行”为“五常”于《孟子》为无据。即使“五行”果真是孟子所说的“五常”，但将“五常”说成是“甚僻违而无类，幽隐而无说，闭约而无解”也还是莫名其妙，所以梁启雄先生说：“故此数语终不甚可晓。”章太炎先生也说：“五常之义旧矣。虽子思始倡之亦无损，荀卿何讥焉？”（《太炎文录》一）下面章太炎先生还就此作了一些考证，但这些考证，还是将五行与五常联系在一起，仍然缺乏说服力。

上面我们提出古文《尚书》二十五篇出于孟子之手的假说，如果这个假说可以成立，那么荀子这段话就容易理解了。

“略法先王而不知其统”，孟子“我非尧舜之道，不敢以陈

于王前”（《公孙丑》下），说孟子略法先王，是符合孟子的思想的。“不知其统”，当是由于见解不同而作出的贬语。至于说“闻见杂博，案往旧造说”倒确是符合孟子的实际。尤其是“案往旧造说”一语更值得注意。我们认为古文《尚书》二十五篇便是孟子“案往旧造说”产生出来的。这二十五篇《尚书》，就其内容而言，不外乎“略法先王”四个字。孟子主张“法先王”，而荀子批评那些“案往旧造说”是“僻违而无类，幽隐而无说，闭约而无解”。总之是说那是一些缺乏根据，故作高深，不可理解的言论。而这些言论在孟子那里，则是“案饰其词而祇敬之曰：此真先君子之言也。”这多么符合二十五篇古文《尚书》的实际。“饰其词”，是说二十五篇古文的语言是经过“修饰”的。而且孟子把经过自己修饰的古文，的确是当作“此真先君子之言也”而“祇敬之”的。

我们这一假说还有一个根据。刘起钎先生《尚书学史》中《先秦文籍引用〈尚书〉篇数次数总表》（见该书49——50页）统计，先秦古籍引用古文十六篇者，一共有三部书，《孟子》5次3篇，《礼记》2次1篇，《逸周书》1次1篇（该书25页又单列表统计）。以《孟子》所引篇数次数最多。该书又有先秦文籍十六种引用逸《书》、逸篇情况表。据该表统计《孟子》引用的次数为15次（见该书48页）。这说明孟子确如荀子所说“闻见博杂”。古文十六篇，刘起钎先生又称作“汉古文逸十六篇”，并解释说：“西汉中期出现孔子家传本《古文尚书》，由孔安国以今文对照阅读，除与今文相同的书篇外，还多出了‘逸《书》’十余篇，刘歆请立学官时说它是十六篇，其篇名保存在《尧典·正义》中，一般称为“逸十六篇”（篇名见下文四章1节之〔五〕）。先秦引用逸十六篇而明确提到其篇名的，现所知者只有《伊训》、《咸有一德》、《武成》三篇。另有一些叙舜事，与今所见《尧典》分出之《舜典》所记不相类，疑为逸十六篇中《舜典》的逸

文。”（《尚书学史》23页）《伊训》、《咸有一德》、《武成》均见于伪古文《尚书》。《伊训》曾为《孟子》所引用。

《伊训》和《咸有一德》都是伊尹对太甲的训词。《孟子》书中，虽未引述《咸有一德》的文字，但对伊尹及太甲事多有评述。

《武成》不仅为《孟子》所引而且被提出质疑。

《尚书》的今古文之分，是从汉代开始的。今文《尚书》传自伏生，伏生之后，传今文《尚书》共有三家被立于学官：夏侯胜，称大夏侯氏学；夏侯建，称小夏侯氏学；欧阳高，称欧阳氏学。西汉十四博士中，今文《尚书》占三个，足见西汉王朝对今文《尚书》的重视。今文《尚书》自伏生之后的传承系统，十分明晰。而古文《尚书》与今文《尚书》的遭遇相反，恰成鲜明对照。古文《尚书》的兴起，则开始于西汉中期，据文献记载：古文《尚书》有七种之多，1，孔氏古文《尚书》本；2，鲁恭王本即孔壁本；3，河间献王本；4，张霸百二本；5，刘向刘歆校书所用的中秘本；6，杜林漆书本；7，梅赜所上伪孔传本。

由于古文《尚书》是伪书，因而古今学者均把注意力放在孔安国、刘歆、梅赜等人身上，而对伏生从未提出过任何怀疑。其实伏生传授《尚书》也有很多疑点，只是学者们未曾注意罢了。

首先，伏生既然是一位《尚书》大师，对于《尚书》自然极为熟悉。古时由于书写条件的限制，可以想见，《尚书》全本字数也不会太多，今文《尚书》仅一万五千余字。伏生既为《尚书》大师，其记忆力当不会太差。据《史记·儒林传》记载，秦始皇焚书时，伏生将《尚书》藏在壁中，“汉定，伏生求其书，亡数十篇，独得二十九篇，即以教于齐、鲁之间。”《汉书·艺文志》、《前汉纪·成帝纪》引刘向说均将“汉定”改作“汉兴”，唯《论衡·正说篇》：“《尚书》本百篇，孔子以授也。遭秦用李斯之议，燔烧五经，济南伏生抱百篇藏于山中，孝景帝时，始存《尚书》。伏生已出山中，景帝遣晁错往受《尚书》二

十余篇。伏生老死，《书》残不竟。”陈梦家先生已指出：“两汉各书所记，除《论衡》误文帝为景帝外，其余大致相同。”

（《尚书通论》36页）其实《论衡》之误并不止此。说“伏生抱百篇藏于山中”不知何所据而言，又“孝景帝时，始存《尚书》”此说尤误。《尚书》复出，《史记》说是“汉定”，《汉书》与刘向改作“汉兴”，两说可以认为是大致相同，“汉兴”也好，

“汉定”也好，都是指汉王朝建立而言的。汉王朝的建立是公元前206年，此时伏生年龄并不太老，其记忆力也不会太差。伏生既为《尚书》大师，而《尚书》全本字数又不会太多，作为《尚书》大师记诵《尚书》全文，当不是难事，历代儒生对“五经”熟读到“倒背如流”者便不乏其人。尤其令人难以理解的是除“二十九篇”之外，对其余《尚书》文字，伏生竟是讳莫如深只字不提，对已佚失篇目的内容，也毫无交代，这难道不是一件怪事？孔安国存有家传本古文《尚书》既是无法否定的事实，那么，孔安国为什么也和伏生一样只传“二十九篇”今文，而不传授古文，这同样也是一件怪事！

孔安国传《尚书》，远在伏生之后，伏生一系的欧阳氏及大、小夏侯三家均被立为博士，欧阳氏一家立于武帝时，大、小夏侯两家立于宣帝时。清陈寿祺《左海经辨》认为司马迁撰写《史记》时使用的《尚书》本，即为欧阳氏本。这就是说，孔安国传《尚书》时，大约欧阳氏已立为博士。《史记·儒林传》：“今上（指汉武帝）即位，赵绾、王臧之属明儒学，而上亦乡之，于是招方正贤良文学之士。自是之后，言《诗》于鲁则申培公，于齐则轅固生，于燕则韩太傅；言《尚书》自济南伏生……。”《汉书·儒林传赞》：“自武帝立五经博士……《书》唯有欧阳，《礼》后，《易》杨，《春秋》公羊而已。”

在西汉时期，今文学派占统治地位。《汉书·儒林传赞》：“自武帝立五经博士，开弟子员，设科射策，劝以官禄，讫于元

始，百有余年，传业者浸盛，支叶繁滋，一经说至百余万言，大师众至千余人，盖禄利之路然也。”今文学派的人，大都是利禄之徒，这些人确如刘歆《移让太常博士书》所说“犹欲抱残守缺，挟恐见破之私意，而无从善服义之心”，而且是“专己守残，党同门，妒道真”的小人。再者西汉今文学和讖纬之学相结合，成为西汉最高统治者巩固其统治地位的御用工具。

孔安国所处的武帝时代，虽称盛世，但也是多事之秋，汉武帝虽被视为雄才大略，但他也存在着历代帝王的积习——刚愎自用、专断横暴，在他执政期间也是冤狱迭兴的。

文帝时晁错虽被立为《尚书》博士，但和武帝时所立的博士是不同的。武帝是在实行“罢黜百家，独尊儒术”的方针下，设立五经博士的，儒家的五部经典也因此而成为法定的经典。这样一来，今文《尚书》便成为法定的《尚书》经典。在这种情形下，要争取将今文《尚书》之外的古文《尚书》立于学官，不但要遭已立于学官的欧阳氏的反对，从古文《尚书》的内容来看，也不会获准于武帝的。这应当是孔安国所授《尚书》与伏生所授《尚书》相同的一个重要原因。

上面，我们已将古文《尚书》的内容作了较为详细的介绍，并将古文《尚书》的内容与今文《尚书》的内容作了一些对比分析。如果从这里入手进行探索，那么，伏生只传今文《尚书》，也就不难理解了。伏生在秦始皇时曾为博士，秦始皇的暴戾当为伏生所深知。汉高祖刘邦非但不重儒术，而且对儒生肆意污辱。

“沛公不喜儒，诸客冠儒冠来者，沛公辄解其冠，溺其中。与人言，常大骂未可以儒生说也。”（《汉书·酈食其传》）“汉兴”之后，拜陆贾为太中大夫，“贾时时前说称《诗》、《书》，高帝骂之曰：‘乃公居马上得之，安事《诗》、《书》！’贾曰：‘马上得之，宁可以马上治乎？’”然后又讲了一些儒家的主张与道理，“高帝不怿，有惭色。”（《汉书·陆贾传》）这些情况亦当为

伏生所深知。因此，伏生不但在汉高祖时未曾出仕，在文帝时也未曾出仕。他所处的时代，以及他所经历的秦、汉之际的社会大动荡，使他对于自己所处的时代，以及对帝王的秉性均有一定的了解。“汉兴”之后，他没有出仕，这一方面说明伏生不是一个利禄之徒，另一方面也说明，伏生虽为儒生，但他却不是象孔孟那样“以天下为己任”的人，更不是象孟子那样“说大人而藐之”敢于“格君心之非”的人。从伏生一派书说来看，伏生在政治思想与哲学思想方面都说不上有什么深刻的见解。所以，他对《尚书》只传“二十九篇”，而不传其余二十五篇，恐怕是为了避祸，因为这二十五篇所包含的民本思想，尤其是君臣关系的主张，用不合时宜的话来形容是不够的，应当说是颇遭时忌的。古文《尚书》由孔安国本人献出也好，或者由孔安国家人献出也好，而献出之后被藏于皇室是可以肯定的，所谓“中秘本”即是这个本子，古文《尚书》既是孔安国的家传本，决无不加传授的道理，只是传授时分别加以处理罢了。“二十九篇”作官本传授，而古文《尚书》则作私本传授。据《汉书·儒林传》所载，古文《尚书》的传授系统为孔安国——都尉朝——庸生——胡常——徐敖——王璜、涂恽，并由涂恽传于桑钦。如果认为这样的传授系统出于攀附编造，似无令人信从的证据。

汉代经学虽有今、古文之分，但古文学派最后形成，并出现泾渭分明分庭抗礼的状态，应当说自刘歆始。刘歆系两汉之交人。自刘歆之后东汉时代，今文学衰微，古文学勃兴。但为朝廷所重的仍是今文学而非古文学，古文学盛行于民间，东汉时期有所建树享有重名的学者，如贾逵父子、郑兴父子、卫宏、许慎、马融、郑玄等都是古文学家。这一现象也是耐人寻味的。

在东汉古文经学盛行的情况下，今文学派企图借助政府的力量压倒古文经学派，汉章帝建初四年（公元79年）的白虎观会议就是在这种情形下召开的。这是今、古文两派一次大较量，白虎

观会议的目的在于否定古文学派，《白虎通德论》就是此次会议的记录。但这次会议，既没有使今文经学复兴，也没有将古文经学压倒。相反，今文经学更加衰微，而古文经学更加兴盛。这是中国学术史上的一件大事，这说明学术流派的兴衰主要是由其内在的规律所决定，权势的干预有时是无能为力的。

前面我们提出古文《尚书》出于孟子之手的假说，而古文《尚书》在秦、汉两代的遭遇，与《孟子》一书在秦、汉两代的遭遇几乎是相同的。郭沫若先生曾经认为秦始皇“焚书坑儒”时，所“坑”之儒为孟氏之儒（见《十批判书·思孟学派批判》），这是很有见地的说法。孟氏之儒之所以惨遭秦始皇的屠戮，就在于孟子学说中突出的表现出含有民主因素的民本思想。而这种思想又充分地表现在古文《尚书》中。这些思想，非但不见容于极端专制的秦始皇，也不见容于汉代的统治者，这就是终两汉之世，古文《尚书》始终遭到排斥压抑的主要原因。《孟子》也是如此，汉代自汉武帝“罢黜百家，独尊儒术”之后，传习《孟子》一书的极少。据《中兴艺文志》记载，扬雄开始注《孟子》，当时已疑为假托，不足凭信。据《后汉书·儒林传》及高诱《吕氏春秋·叙》记载，程曾曾经注过《孟子》，据《隋书·经籍志》记载，郑玄及刘熙均曾注过《孟子》。但这些《孟子注》均已亡佚，只有东汉末年赵岐的《孟子章句》及《题词》流传至今。可见，《孟子》一书稍被重视，于东汉时期古文学派占绝对优势有关。

东汉时期，古文学派虽渐成压倒的优势，但在古文盛行之初，传习古文《尚书》的学者却仍然是小心翼翼的。《后汉书·杜林传》：“河南郑兴、东海卫宏等，皆长于古学。兴尝师事刘歆，林既遇之，欣然言曰：‘林得兴等固谐矣，使宏得林，且有以益之。’及宏见林阂然而服。济南徐巡始师事宏，后皆更受林学。林前于西州得漆书《古文尚书》一卷，常宝爱之，虽遭难

困，握持不离身，出以示宏等曰：‘林流离兵乱，常恐斯经将绝。何意东海卫子、济南徐生复能传之，是道竟不坠于地也。古文虽不合时务，然愿诸生无悔所学’。宏、巡益重之，于是古文遂行。”

杜林的漆书古文《尚书》只有一卷，想来篇幅不会太大。这部漆书古文《尚书》由于已经失传，其具体内容已不得知。但从《杜林传》的记载来看，杜林对它极为珍视，“尝宝爱之，虽遭艰困，握持不离身。”杜林为什么这样重视这部书呢？就是因为其中有“道”，而这个“道”当然是儒家之“道”，并且在杜林看来和古文《尚书》一样“不合时务”。为了使这个“道”不“坠于地”，便郑重其事地传给卫宏和徐巡。刘歆和他的父亲刘向都是饱读经书的著名学者。据《汉书·艺文志》记载，汉兴之后“大收篇籍开献书之路”，汉武帝时不仅“置写书之官”而且“建藏书之策”，将收集到的图书“皆充秘府”。成帝时不仅“谒者陈农求遗书于天下”，而且命令光禄大夫刘向通校群书，这些书籍包括“经传诸子诗赋”，至哀帝时由刘歆最后完成父业。刘歆“总群书”写成在中国文化史上具有划时代意义的《七略》，《七略》之首便是《六艺略》，《六艺》即《六经》。刘向曾以中秘本《尚书》（即古文《尚书》）校今文欧阳及大、小夏侯三家经文。据上述《后汉书·杜林传》记载，郑兴是刘歆的学生，而刘歆传授给郑兴的古文《尚书》无疑是孔安国的家传本献出后藏于“秘府”的中秘本。郑兴与其子郑众因与汉末郑玄同姓，而又同为古文学大师，为区别起见，世称郑兴父子为先郑，称郑玄为后郑。由于郑兴是受学于刘歆的古文学大师，因而杜林在和郑兴相遇时，感到非常高兴，说：“林得兴等固谐矣。”大约两人在对古文《尚书》的理解和看法上是相同的。郑兴虽未师从杜林，但他对杜林的漆书古文《尚书》也未提出异议。大约这部漆书古文是古文《尚书》的遗篇，和古文《尚书》的基本内容及精

神是吻合的。

杜林的年辈大约和刘歆相若，杜林传授古文《尚书》在汉光武时。汉光武帝所着重的仍是今文《尚书》，选用今文《尚书》学派的欧阳学大师桓荣为太子师，这位太子就是后来的汉明帝。因而桓荣在明帝时，备受尊宠，封为关内侯官至太常。桓荣死时“帝亲自变服，临丧送葬，赐冢茔于首山之阳，除兄子二人补四百石，都讲生八人补二百石，其余门徒多至公卿。”（《后汉书·桓荣传》）在这种背景下传授古文《尚书》当然需要有一种勇气，加上古文《尚书》“不合时务”，就更需要有一种勇气。

刘歆的另一位弟子是贾徽，贾徽的儿子贾逵，也是东汉时代的古文学大师，曾受学于涂恽习古文《尚书》，贾逵同样也是一位很有勇气的人，曾在建初元年数次受诏于白虎观及云台为皇帝讲古文《尚书》，因而应诏作《欧阳大小夏侯尚书古文同异》三卷，使古文《尚书》得行于世（参见《后汉书·贾逵传》）。

另据《后汉书·孔僖传》：“孔僖字仲和，鲁国鲁人也，自安国以下世传《古文尚书》《毛诗》。”可见东汉古文《尚书》的传授除杜林、刘歆两个系统外，还有孔氏家族的世传本。而这三个系统至东汉末年由郑玄集其大成，郑玄曾撰《古文尚书注》、《书序注》、《书赞》、《尚书大传注》。《尚书大传》是伏生今文派说解今文《尚书》的书。郑玄为此书作注，说明郑玄不仅集《尚书》古文学大成，而且集《尚书》今文学的大成。

东汉古文学的传授有一个问题，王莽篡汉建立了新朝，刘歆是积极的参加者，因而新莽建立之后，刘歆被封为国师，封爵为嘉信公。古文《尚书》此时才被立于学官。光武中兴之后即被废除。东汉古文学虽盛极一时，但古文《尚书》始终未被立于学官。古文《尚书》也因此被蒙上一层污垢。成为清末今文学家攻击刘歆及古文《尚书》的口实。康有为作《新学伪经考》断定古文《尚书》系刘歆所伪造，作为助王莽篡汉的工具。廖平、崔适

等人的看法与此相同。但这一观点已为当代学者所否定。

需要说明的是，王莽之所以采纳刘歆的意见将古文《尚书》立于学官，并非完全出于对刘歆的倚重，而是因为古文《尚书》所记载的历史有可以为王莽所利用之处。王莽在哀、平之世，其地位与伊尹相似。因而伊尹的事迹，乃至傅说的事迹，均可以为王莽所利用。《庄子·胠篋》说：“为之仁义以矫之，则并与仁义而窃之。”王莽对古文《尚书》所玩弄的，大概正是这样“并与仁义而窃之”的把戏。这丝毫无损于古文《尚书》的价值。刘歆虽然极有学问也长于文学，但如康有为等人所说，古文经传全出于刘歆的伪造，这实在是过高的估计了刘歆的才能。再者，古文经虽为王莽所利用，但古文学派的学者也有很多人并不依附王莽，如世传古文《尚书》的孔子建即是如此，他本来和崔篆相友善，及篆仕王莽为建新大尹，尝劝子建仕。孔子建对崔篆说：

‘吾有布衣之心，子有衮冕之志，各从所好，不亦善乎？道既乖矣，请从此辞。’”（参见《后汉书·孔僖传》）再如桓谭，王莽篡汉后“天下之士莫不竞褒称德美，作符命以求容媚。”而“谭独自守，默然无言。”（参见《后汉书·桓谭传》）其实，今文经学派，在王莽篡汉后依附王莽者也大有人在。周予同先生《王莽改制与经学中的今古学问题》一文中即有详细论述，尤其值得注意的是孔僖为孔子建的曾孙，以直言见称，在安帝时“校书东观”并未对刘歆所授古文《尚书》提出异议。可见古文《尚书》为刘歆所伪造的说法是绝对站不住脚的。

东汉之后至东晋梅赜上古文《尚书》之前，古文《尚书》的传授仍然有迹可寻。据孔颖达《尚书正义》所载，其传授系统为：晋太宝郑冲以古文授扶风苏愉，愉授天水梁柳，柳授城阳臧曹，曹授汝南梅赜。对于《尚书正义》的记载，清代学者及当代学者多有疑辨。孔颖达等的记载，是依据《晋书》，而今本《晋书》却无此记载，但今本《晋书》为当时官修本。在这部官本《晋书》

之前，自晋至宋所写的《晋书》达二十三家之多，传至唐初的尚有十九家。就是说孔颖达等撰写《尚书正义》时，仍有多种《晋书》存在，由于这些《晋书》已佚，孔颖达等所据究竟是那一家《晋书》，今已无可稽考。

孔颖达等所说古文《尚书》的传授系统是经文，不是传注。《孔传》可能是晋人的伪作。而经文却决非晋人之伪作。

我们认为清儒及时贤推翻孔颖达等所列古文《尚书》传授系统的理由，其说虽辨，但还不足以推翻孔颖达的说法。

1. 汉《石经》刊立不久，因董卓之乱而遭受破坏。汉《石经》的刊刻历时八年，至汉灵帝光和六年即公元183年完成，因为遭到破坏，才于时隔仅58年之后魏正始二年再兴刊刻《石经》之举。刊刻《石经》的目的，在于使经文标准化。《石经》的刊刻使经文流传得更加广泛。汉、魏《石经》，在永嘉之乱前既已在民间传抄，广为流传。决不会因永嘉之乱而荡然无存。《经典释文》所说永嘉丧乱，诸书并亡，主要是指中央政府太学而言，不能认为民间流传的典籍也“并灭亡”。永嘉之乱的时间为公元307—312年，梅赜献书，事在东晋元帝时（公元317—318年）距永嘉之乱的结束只有短短的七八年。而且不久即被立于学官。和梅赜同时的学者，当有不少人是见过魏《石经》的。而魏《石经》虽受永嘉之乱的破坏，仍有不少残石存在，何况民间尚有不少汉、魏《石经》的抄本流传。梅本于这种情况下献出，竟无人指其伪，岂非咄咄怪事。晋以后至隋唐前，仍有不少古文《尚书》学者，据《梁书·孔子祛》记载，孔子祛为会稽山阴人，“通经术，尤明古文《尚书》。”北朝大儒徐遵明曾师事屯留王聪受古文《尚书》。在南北朝期间，学术倾向有别，就《尚书》学而言，北朝宗郑玄，南朝宗孔传，但这只是经说的不同，至于经文，则无人对梅本《尚书》提出异议。《梁书·柳恽传》“少子偃，字彦游，年十二，引见。诏问：‘读何书？’对曰：‘《尚书》。’又

曰：‘有何美句？’对曰：‘德惟善政，政在养民。’众咸异之。”“德惟善政，政在养民”正出于梅本《尚书·大禹谟》。根据以上所述，我们认为梅本《尚书》决非魏晋人所造，梅本《尚书》当其来有自。

2.古文《尚书》为梅賾所献，而梅賾却于史无传。《世说新语·方正篇》刘孝标注，晋诸公赞曰：“颐（按颐，即賾，字误）字仲真，汝南西平人，少好学隐退，而求实进止。”要这样一位“好学隐退，而求实进止”的人，造出一部假的经书去献给朝廷，实在是一件不可思议的事情。

3.孔颖达在当时是并世鸿儒，《新唐书·儒学传》：“孔颖达字仲达，冀州衡水人。八岁就学，诵记日千余言，暗记《三礼义宗》，及长，明服氏《春秋传》，郑氏《尚书》、《诗》、《礼记》。”据此，孔颖达对郑玄的《尚书》注是有研究的，但他作《五经正义》时，于《尚书》却采取梅賾所献的《孔传》本。这并不是因为孔颖达偏爱孔传本，这是因为《孔传》解经优于《郑注》，关于这一点，清代著名学者焦循及陈澧等均有论述，不再重复。可见，孔颖达的《五经正义》于《尚书》取《孔传》是有道理的。

自清代大儒阎若璩之后，古文《尚书》之伪已成定谳。后来的学者在寻求伪古文作者上花费了极大的精力，但总是把目光集中在魏晋时代，其实，这是不能解决问题的，从文化背景来看，魏晋时代不可能出现伪古文《尚书》，因为伪古文《尚书》所表现出的具有民主因素的民本思想就说明它决不可能是魏晋时代的产物。

我们认为，梅本古文《尚书》二十五篇是经过孟子整理加工过的《尚书》残本，这个本子有着自己的传授系统。当然，这个说法只是假说，有待于进一步证明，由于这个问题是《尚书》学史上一个极为棘手的问题，牵涉的问题太多，限于篇幅不可能详

加考证，不少地方语焉不详，我们打算在将来对这个问题再作详细探索，然后再作进一步论述。

作者工作单位：北京第二外国语学院中文系

（本文责任编辑：曹月堂）

新见周敦颐题名石刻二则

周敦颐（1017—1073）湖南道县人。原名敦实，因避英宗藩邸讳改名为敦颐，字茂叔，号濂溪，以舅舅龙图阁学士郑向荫官为分宁（今江西修水）主簿，后历任南安司理参军，郴县，桂县令，知洪州南昌县，迁为合州判官，又通判虔州，转虞部郎中提点广东南路刑狱，最后知南康，卒葬庐山北。为官清廉，人品高尚。著有《太极图说》、《通书》、《易书》等，为宋代理学的开山祖。著作由后人编辑整理成《濂溪集》、《周子大全》等。周敦颐喜山好水，所游之处多有题名，见于《濂溪集》中。笔者在查阅周敦颐资料时，在地方文献中发现了周敦颐江西修水清水岩石刻。此二则石刻不见于周敦颐文集中，可补其缺。现录如下：

修水清水岩石刻

彭思永季长、边明晦叔、周惇实茂叔，庆历癸未仲夏十日同游此。

游三岩

彭思永季长、边明晦叔、裴造俊升、周惇实茂叔、蒲萼子西、列正辞信卿、刘湛信升，同游三岩。皇宋庆历癸未夏季十九日识。

清水岩距修水县城15公里，为一自然风景区。内有两个天然巨型溶洞，洞内涓涓清流长年不息，故名清水岩。清水岩一带溶洞遍布，三岩为其中一个溶洞。考《周子年谱》，周敦颐康元元年，初任分宁主簿，庆历初年到任。与石刻题名时间相符。据《分宁志》记载，彭思永为分宁知县，庐陵人，举进士。《程明道文集》中有传。

• 吴 恂 •