臺大中文學報　第四十七期
2014 年 12 月　　頁 1 ~ 46
臺 灣 大 學 中 國 文 學 系

《尚書・堯典》「納于大麓」試詮

黃　啟　書*

提　　要

《尚書・堯典》敘及堯舜禪讓有所謂「歷試政事」，凡言「慎徽五典」、「納于百揆」、「賓于四門」等，大致與政事相應。惟其文又云「納于大麓，烈風雷雨弗迷」者，似嫌荒誕。前人或就字面直釋、或言命舜為虞人、或以為大麓乃大錄之意等，各執所見，其解反益晦澀。據屈萬里所考：〈堯典〉乃戰國儒家述古之作，未可遽定為唐堯之史料。惟上古文獻記述，偶亦記錄先民傳聞神話面貌，或反映初民社會的現實需求與信仰。凡此，自未必皆如經學家依其當世觀念所能詮解，遑論融入其經學系統中。今人欲利用民族學、社會學的角度理解堯舜禪讓，是試圖求史實之真；經學家重新詮釋或合理化遠古傳說，使能切合於時用，乃是求其美。本文嘗試觀照此兩種角度，梳理諸家之說，冀能提出一種不同的考量。

關鍵詞：尚書、堯典、堯舜、禪讓、成年禮

本文於 103.09.14 收稿，103.12.03 審查通過。
＊國立臺灣大學中國文學系副教授。
DOI:10.6281/NTUCL.2014.12.47.01

An Exposition of "Being Sent to the Great Plains at the Foot of Hill" in the "Canon of Yao," *Book of documents*

Huang Chi-Shu*

Abstract

The story of Yao's abdication to Shun is written in the "Canon of Yao," *Book of Documents*. Yao first tests Shun with educational and diplomatic affairs and Shun proves his ability with perfect performance. Yao then sends Shun to a great plains at a foot of hill where Shun has to face fierce wind, thunder, and rain, as the final phase of the test. Because this part is unrelated to politics and appears mythical, some scholars interpret it as an indication that Shun is appointed as official in charge of forests and waters or as prime minister. According to Qu Wan-Li's study, "Canon of Yao" is written by Confucian scholars in the Warring States period, so it cannot be directly regarded as an evidential material of Yao's time. It is only to a certain degree that accounts of ancient times record legends or myths of ancient people and reveal real-life needs and beliefs of ancient society. Similarly, scholars with concepts contemporary with their times may not interpret the recounts correctly, not to mention integrating them into the system of classics studies. To apply historical records to reality, past scholars on classics studies reinterpret and rationalize ancient legends; to find historical facts, current scholars study Yao's abdication to Shun

* Associate Professor, Department of Chinese Literature, National Taiwan University.

with an ethnological or sociological perspective. This article examines these two perspectives and organizes related theories to provide a new point of view.

***Keywords*: *Book of Documents*, "Canon of Yao," Yao and Shun, abdication, coming of age ceremony**

《尚書・堯典》「納于大麓」試詮

黃　啟　書

一、前　言

《尚書・堯典》敘及堯舜禪讓故事曾有「歷試政事」一段，[1] 其中凡言「慎徽五典」、「納于百揆」、「賓于四門」等，多能與政事相應無誤；惟其文又云「納于大麓，烈風雷雨弗迷」，較之前語，似落誣妄。前人或就字面直釋、或言命舜為虞人、或以為大麓乃大錄之意等，多有異辭，其解遂晦澀迂曲。

檢視先秦以來堯舜之傳說，未必皆與〈堯典〉之崇德禪讓相同。戰國諸子只視之為古代先王，於二人關係、思想與作為等每因學派主張不同，各擇片斷支持己說，不無刻意扭曲原有傳說之可能。[2] 倘由歧出的堯舜傳說觀察，則〈堯

1　今文尚書本「帝曰：『欽哉！』慎徽五典，五典克從」云云，偽古文尚書本則自「慎徽五典」以下析為〈舜典〉，並妄增「曰若稽古帝舜，曰重華協于帝。濬哲文明，溫恭允塞，玄德升聞，乃命以位」等 28 字。詳參清・閻若璩：《古文尚書疏證》（臺北：新文豐出版社，1984 年，《尚書類聚初集》本），卷 5 上，頁 1-3。筆者自取今文尚書本為據；而非被拆離成為〈舜典〉的文字。

2　清・孫詒讓：《墨子閒詁》（臺北：華正書局，1987 年），頁 165-168，〈節葬〉篇中墨家舉堯舜禹三王教民薄葬之事，以證厚葬久喪非聖王之道。清・郭慶藩著，王孝魚點校：《莊子集釋》（北京：中華書局，1997 年），頁 965-966，〈讓王〉篇中道家則鋪陳堯欲讓傳許由；舜欲傳位子州支伯、善卷等人遭拒，以貶抑世俗聖王價值。相較之下，惟《孟子》詳載堯舜安民治水之事與及舜娶妻，克諧其家之事蹟，與〈堯典〉相類。但同屬儒家之荀子，如王先謙：《荀子集解》（北京：中華書局，1997 年），頁 331-336，〈正論〉篇便批評「堯舜禪讓，是虛言也，是淺者之傳，陋者之說也。」陳奇猷：《韓非子集釋》（臺北：華正書局，1987 年），頁 925，〈說疑〉篇中法家甚至有「舜偪堯，禹偪舜，湯放桀，武王伐紂，此四人者，人臣弒其君者也」之言。

典〉顯然屬於儒家一派所流傳。〈堯典〉既云「曰若稽古」，當即述古之作，非成於唐堯。只是學者對此文之定位差距卻甚大：早期尚有推到虞舜朝所作，[3] 朱廷獻則以為成於西周初期；[4] 屈萬里先生以為戰國時儒家述古之作；[5] 陳夢家以為出於秦代；[6] 最晚則有如顧頡剛視之為漢武帝時所作。[7] 筆者以為：傳說流傳多半古遠，但寫定時間則未必皆出當時，其間更可能經過層累的增益。[8] 因此過分推早或延遲，都難以得其實。若由〈堯典〉主要傳說內容結構推之，則著成下限當如屈萬里先生所云在戰國中期以前。

惟上古文獻記載，固有增入其當時環境或主觀理想的文字者；但偶亦記錄先民傳聞神話之原始面貌，或反映初民社會的現實需求與信仰等。前者倘與經學家的理路相符，則詮釋無礙；至於後者，則經學家多未必能依其當世觀念所

3 唐・孔穎達：《尚書正義》（臺北：新文豐出版社影印，1978 年，阮刻《十三經注疏》本），卷 2，頁 2 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。』」

4 朱廷獻：〈《尚書・堯典篇》著成時代〉，《孔孟月刊》20 卷 1 期（1981 年），頁 20，以為：「該篇不得晚於穆王之世，亦不得早於文王武王之時，蓋周公攝政之七年，當時史官據先世文獻重編潤色者。」馬興：《堯舜時代研究》（長春：東北師範大學博士論文，詹子慶先生指導，2007 年），頁 19，亦承繼此一觀點。

5 屈萬里：《尚書集釋》（臺北：聯經出版事業公司，1983 年），頁 4-6。又參屈萬里：〈《尚書》中不可盡信的材料〉，《屈萬里先生文存（一）》（臺北：聯經出版事業公司，1985 年，《屈萬里先生全集》本），頁 126-127。

6 陳夢家：《尚書通論（外二種）》（石家莊：河北教育出版社，2000 年），頁 152-163，〈堯典為秦官本尚書考〉由十有二州、同律度量衡、五載一巡狩等證，以為承於秦制。

7 顧頡剛：《尚書研究講義》（臺中：文听閣圖書公司，2008 年，《民國時期經學叢書（第 1 輯）》本），頁 321，即認為〈堯典〉為武帝時書，宣帝、班固時所贊頌於武帝者，亦即〈堯典〉之撰人所推尊於堯舜者。

8 勞榦：〈再論〈堯典〉著成時代〉，《禹貢半月刊》2 卷 10 期（1935 年），頁 43-44，反對顧頡剛推遲至漢武帝之說，主張：「〈堯典〉為儒者理想世界之一種建國大綱，固難以其氣象而定其成書時之治亂。〈堯典〉自成篇以後疊有增飾，至秦而大備。此本古人著書成例，與作偽無關。若謂長時間所成之理想制度可表現一時治亂，恐未必然。」

理解詮釋，遑論融合於其經學思想中。歷來經說之重大歧義，或即出現在這種情形之下。今人如有利用神話或禮俗的角度，理解堯舜禪讓的原貌，是試圖求史實之真；而經學家重新詮釋或合理化遠古傳說，使能切合於時用，乃求經義之美善。本文試圖照應此兩種角度，梳理諸家之說。冀能提出各種不同的考量，為此語求真，亦求善。

二、文字訓詁的進路詮釋

後世論述經學流派有所謂漢、宋之分：宗漢學者以為愈古者愈近實，多循文字、聲韻、訓詁之進路，正所謂「訓詁聲音明而小學明，小學明而經學明。」[9] 主宋學者雖貴義理通貫，勇於推翻舊說，但理路上仍多依傍經文而引申、發揮。綜觀傳統學者對「納于大麓」一句之解釋，除極少數例外者，[10] 主要分歧——如陸德明《經典釋文》所引：

> 麓音鹿。王云：錄也；馬、鄭云：山足也。[11]

王肅說為偽孔傳所取，文云：

> 麓，錄也。納舜使大錄萬機之政。陰陽和，風雨時，各以其節，不有迷

9 清・段玉裁：《說文解字注》（臺北：藝文印書館，1974 年），序頁 1，王念孫〈說文解字注序〉。

10 清・牟庭：《同文尚書》（濟南：齊魯書社，1981 年），頁 68-69，以為錄、祿、麓皆通用，麓通讀為祿。納于大祿，謂使攝帝位，入于大福，非大錄也。顧頡剛、劉起釪：《尚書校釋譯論》（北京：中華書局，2005 年），頁 105，批評此說「全據同音附會，更不足論。」又如《春秋運斗樞》有「赤龍負圖以出河見，堯與太尉舜等百二十人集發，藏大麓。」此處大麓，乃指國家重要典籍庋藏之地，一如司馬遷自云著作「藏之名山，副在京師」。但此說情節與解釋皆與〈堯典〉不類，傳統學者亦無取此說者。詳參（日）安居香山、中村璋八：《重修緯書集成》（東京：明德出版社，1967 年），卷 4，《春秋》上，頁 158。

11 唐・陸德明：《經典釋文》（臺北：臺灣商務印書館，1979 年，《四部叢刊正編》本），頁 37。

錯愆伏，明舜之德合於天。[12]

此外，傳世所輯《尚書大傳》「堯推尊舜屬諸侯，致天下於大麓之野」一語，鄭玄注云：

山足曰麓。麓者，錄也。古者天子命大事，命諸侯，則為壇國之外。堯聚諸侯，命舜陟位居攝，致天下之事，使大錄之。[13]

注中鄭說，似又揉合二說而成。皮錫瑞、王先謙咸以為此段文字甚為可疑，[14]王先謙更直指「麓者，錄也」以下數語，為後人羼入。[15]倘如二人所考，則「大麓」之歧義，一依本義釋為「山足」；一以假借詮為「大錄」。[16]

（一）依本義釋為山足

舊題伏生所作之《尚書大傳》因出於輯佚，後人猶有懷疑。相較之下，《史記・五帝本紀》所述：

堯使舜入山林川澤，暴風雷雨，舜行不迷。[17]

可謂〈堯典〉一篇最早之詮解。它如劉向《列女傳》「納於百揆，賓於四門，選於林木，入於大麓」、[18]王充《論衡》中〈吉驗〉「使入大麓之野，虎狼不搏，蝮虺不噬，逢烈風疾雨，行不迷惑」、〈亂龍〉「入大麓之野，虎狼不犯，

12 《尚書正義》，卷 3，頁 2。

13 漢・伏勝：《尚書大傳》（臺北：臺灣商務印書館，1979 年，《四部叢刊正編》本），頁 19。

14 清・皮錫瑞著，盛冬鈴、陳抗點校：《今文尚書考證》（北京：中華書局，2004 年），頁 41-43，認為鄭氏若以麓為錄，則何以加「之野」二字。訓麓為錄，乃由漢（案：脫「博士」二字）傅會，改其師說。

15 王先謙：《尚書孔傳參正》（北京：中華書局，2011 年），頁 73-75。其說與皮氏相近，以為既訓「麓」為山足，又釋為「大麓」為大錄，立說未免兩歧。

16 清・陳喬樅：《今文尚書經說考》（臺北：藝文印書館，1986 年，《續經解尚書類彙編》本），頁 840-842，以為前者為歐陽尚書說；後者為大小夏侯之說。

17 漢・司馬遷：《史記》（臺北：洪氏出版社影印，1974 年），頁 22。

18 漢・劉向編，晉・顧愷之圖畫：《古列女傳》（北京：中華書局，1985 年，《叢書集成初編》本），卷 1，頁 2。

蟲蛇不害」等，[19] 適足佐證。[20] 王充更於〈正說〉篇批評當時博士「言大麓，三公之位也。居一公之位，大總錄二公之事，衆多并吉，若疾風大雨」之說為非，以為堯由四岳處知舜之賢，而未必知其能，故試之於職；復令入大麓之野，而觀其聖。[21]

後人受偽孔傳影響，多有批評此說者：如明代楊慎支持偽孔傳，便駁以大麓為山麓之說，「是堯納舜于荒險之地，而以狂風霹靂試其命。何異于茅山道士之鬥法哉！」[22] 且在歷試五典、百揆、四門後，禪讓授政之前，橫插入納諸大麓一事，由政事之歷練論之，層次銜接亦嫌失當。[23] 是皆由政事選才的合理性，質疑其荒誕。但如皮錫瑞便指「史公之說不誤」、[24] 近人顧頡剛等亦肯定

19 漢・王充著，黃暉校釋：《論衡校釋》（臺北：臺灣商務印書館，1983 年），頁 79、695。

20 《今文尚書考證》，頁 42，皮錫瑞又從此一解釋分出以「大林」為「大麓」者，並舉《淮南子》高誘注、《鹽鐵論・除狹》為例。漢・應劭著，王利器注：《風俗通義校注》（臺北：明文書局影印，1988 年），頁 464，〈山澤〉亦云：「納于大麓，林屬於山者也。」此皆與《穀梁傳》「林屬于山為麓」之說同。與山足之說意義相去不遠。

21 《論衡校釋》，頁 1140。

22 明・楊慎：《升菴集》（臺北：臺灣商務印書館，1983 年，《文淵閣四庫全書》本），卷 42，頁 4。

23 清・魏源：《書古微》（長沙：嶽麓書社，2004 年，《魏源全集》本），卷 1，頁 8-9，取《尚書大傳》之說以為：大麓是行大禮、奏大樂之地，非山足之麓也。批評山麓之說，無故而入之山林，乘之風雨，以試其迷不迷，無此待聖臣之法。且三公之位，天下事衆多，若疾風烈雨，正歷試諸艱之事。《孟子》言舜相堯「使之主祭而百神享之」，「使之主事而事治，百姓安之」。皆大麓不迷之謂也。大麓之野，決非山林之足。又吳國泰：《尚書鉤沈》（臺中：文听閣圖書公司，2009 年，《民國時期經學叢書（第 4 輯）》本），頁 22，云：「至於說大麓為山林川澤，言尤不可通。蓋舜當日既為堯之貴壻大臣，何事必使之躬入山林川澤乎？且即使山林川澤，遇烈風雷雨不迷，亦屬瑣屑細事，何勞史官大書特書，而為之記載乎。且又敘於為司徒、為冢宰之後，拉雜為言，不倫不類乎！」

24 《今文尚書考證》，頁 43。

「《史記》所用歐陽氏『山麓』之說較早和較合理」，[25] 即西方學者高本漢亦取此說。[26]

至於納舜于山麓所為何事？學者看法亦有歧出，可概分為：虞人、易姓告代之祭、治水相土等三說。如楊筠如《尚書覈詁》即引述《說文》「麓，守山林吏」之說，又以迷為弭字之假借，言舜任山虞之職不敢自息。[27] 此說在南宋已見，如《朱子語類》所載：

> 問：「『徽五典』，是使之掌教；『納於百揆』，是使之宅百揆；『賓於四門』，是使之為行人之官；『納大麓』，恐是為山虞之官。」曰：「若為山虞，則其職益卑。且合從《史記》說，使之入山，雖遇風雨弗迷其道也。」[28]

朱子顯然不以此說為當。陳新雄亦批評吳仲寶《新譯尚書讀本》「謂使他做農林部長」之解釋，非為晉陞，乃是左遷，與後之居攝文理不屬。[29] 誠然，先秦典籍不乏虞人之記載。但正如朱子與陳氏之說，倘釋為山虞之官，文理上絕無法自圓其說。至於易姓告代之「主祭之說」，如蘇軾《東坡書傳》提及：

> 或曰：「大麓，太山麓也。古者易姓告代，必因泰山，除地為墠，以告天地，故謂之禪。」其禮既不經見，而考《書》之文，則堯見舜為政三年而五典從、百揆敘、四門穆，風雨不迷而後告舜以禪位。而舜猶讓不敢當也。而堯乃於未告舜禪之前，先往太山以易姓告代，豈事之實也

25 《尚書校釋譯論》，頁 104。

26 （瑞典）高本漢（Bernhard Karlgren）著，陳舜政譯：《高本漢書經注釋》（臺北：中華叢書編審委員會，1970 年），頁 79-80，認為鄭玄《尚書大傳》注摻合了山麓、薪祿兩種意思，講出一個很怪異的說法。而偽孔傳的解釋更是臨機應變，避重就輕。諸說中仍以司馬遷之說最自然，最合邏輯，並且也是最通順的講法。

27 楊筠如：《尚書覈詁》（臺中：文听閣圖書公司，2009 年，《民國時期經學叢書（第 4 輯）》本），頁 12-13。又如黃懷信：《尚書注訓》（濟南：齊魯書社，2002 年），頁 22，亦譯云：「又讓他到大山裡管理山林。」

28 宋‧黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》（北京：中華書局，1994 年），頁 1996。

29 陳新雄：〈尚書堯典納于大麓解〉，《中國學術年刊》8 期（1986 年 6 月），頁 9。

哉？[30]

再考林之奇《尚書全解》所言：

> 據上文「慎徽五典」而下既是主事而事治，此必是主祭之事。但不知大麓之祭，果何祭也？王氏云「古者易姓告代」必無是理。要之，世代緜遠，大麓之地與夫祭於大麓，皆不可考，惟孟子使之主祭之言為可憑爾。[31]

此說出於王氏，或即斷為王安石《三經新義》之說。[32] 此說徵引《孟子》所述堯舜禪讓故事中「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」之語，[33] 更取漢儒「泰山岱宗之嶽，王者易姓告代之處」說而成。[34] 大麓能否釋為泰山？本即可疑。東坡更批評豈有舜在未禪之前，先往泰山易姓告代之理！[35] 因此林之奇便修正此說，認為：「慎徽五典」為「主事而事治」；「納于大麓」即所謂薦之於天、「烈風雷雨弗迷」即所謂「使之主祭而百神享之」，於大麓之地與祭事皆存疑，惟反對於泰山行易姓告代之祭一說。[36] 惟其弟子呂祖謙則云：

---

30 宋・蘇軾：《東坡書傳》（北京：中華書局，1991 年，《叢書集成初編》本），頁 25-27。

31 宋・林之奇：《尚書全解》（臺北：漢京文化圖書公司，1985 年，《通志堂經解》本），卷 2，頁 4。

32 程元敏：《三經新義輯考彙評一：尚書》（臺北：國立編譯館，1986 年），頁 15。

33 清・焦循著，沈文倬點校：《孟子正義》（北京：中華書局，1998 年），頁 644。

34 漢・班固：《漢書》（臺北：鼎文書局影印，1991 年），頁 1400，眭孟語。

35 清・許鴻磐：《尚書札記》（臺北：藝文印書館，1986 年，《皇清經解尚書類彙編》本），頁 1253-1255，言：「或又大讀若泰，謂使祭於泰山之麓，以示傳位之意，即孟子所言使之主祭也。是說也，亦不可通。傳位堯當親告於天，亦不必於泰山也。升中之祀，舜尚未及其時，更代之說，舜尚不能行其事。」即從蘇軾之說。

36 宋・蔡沈著，元・董鼎輯：《書集傳》（臺北：臺灣商務印書館，1975 年，《四部叢刊三編》本），卷 1，頁 17，引述李氏之說：「胡不以《孟子》考之：所謂主事而事治，即典從、揆敘、穆穆之類是也；所謂主祭而百神享，即納大麓，風雨弗迷是也。《孟子》之說，《書》之義疏。」亦與林之奇說相仿。

> 大麓之說不同。曰太山之麓者頗近，但非如太史公所謂送之於太山之中也。意堯使舜攝行祭事於太山之麓。孟子云：使之主祭而百神享之，言主祭而風雨不迷，陰陽和調也。此非有意以此為難而試舜，一時因事任之耳。後世以此分三卿之職，亦近於鑿。聖人分位，何施不可。五典從、百揆敘、四門穆，人事之和也。和氣既形，繆戾之氣不作，陰陽協應而無迷錯之災，天人之和會也。[37]

雖不復言易姓告代，但仍以泰山山麓說近之，並兼取偽孔傳「陰陽和，風雨時，各以其節，不有迷錯愆伏」之語。偽孔傳此語實與經文矛盾，學者多有批判，詳見後文討論。呂氏之說本欲闡明，卻反更掉入另一窠臼，不如林之奇謹慎。東坡既反對於泰山易姓告代之祭說，遂提出治水相土的解釋。文云：

> 太史公曰：「堯使舜入山林川澤，暴風雷雨，舜行不迷」，此其實也。堯之所以試舜者，亦多方矣。洪水為患，使舜入山林，相視原隰。雷雨大至，衆懼失常而舜不迷。其度量有絕人者，而天地鬼神亦或有以相之歟。且帝王之興，其受命之祥，卓然見於《書》、《詩》者多矣。河圖、洛書，〈元鳥〉、〈生民〉之詩，豈可謂誣也哉。[38]

朱熹亦承蘇氏之說，《語類》云：

> 又問：「『納于大麓，烈風雷雨弗迷』，說者或謂大錄萬機之政，或謂登封太山，二說如何？」曰：「《史記》載『使舜入山林，烈風雷雨，弗迷其道』。當從《史記》。」
>
> 「納於大麓」，當以《史記》為據，謂如治水之類。「弗迷」，謂舜不迷於風雨也。若主祭之說，某不敢信。且雷雨在天，如何解迷？仍是舜在主祭，而乃有風雷之變，豈得為好！[39]

---

37 宋‧呂祖謙：《書說》（臺北：漢京文化圖書公司，1985 年，《通志堂經解》本），卷 2，頁 3。

38 《東坡書傳》，頁 25-27。

39 《朱子語類》，頁 1990、1996。

《語類》屢載朱熹懷疑孔安國傳出於偽作，東坡《書解》文義得處較他家為多諸語，故採用蘇氏治水相土之說，並排斥王氏以及呂祖謙等人主祭之論。蔡沈繼之曰：

> 愚謂：遇烈風雷雨非常之變而不震懼失常，非固聰明誠智確乎不亂者，不能也。《易》「震驚百里，不喪匕鬯」，意為近之。[40]

惟蔡氏從德性闡述，而不似東坡由天命立論，爾後朱學一派多持此說。[41] 然清儒王夫之卻駁之云：

> 則于時鯀方治水，不當命舜侵官。使然，則鯀罪亦有所分，而羽山之殛獨委之鯀，以冀天下之咸服，難矣！又天下之大，洪水之濫，禹八年始得其條理。舜三年之中，最後納麓，計其為期，不滿一歲，安得盡窮原隰之形勢？且洪水懷山，何有于麓？即云水所不至，而麓處勢卑，林木鬱弇，所視不能及遠，不登其巔，乃循其麓，曾何異于面牆？況乎遇烈風雷雨而懼者，聖人之所以敬天威也。若登高山，入深林，曾無懼于風雷者，血氣之勇、矯飾之士皆能為之。[42]

王夫之由職守、時間，甚至治水實務提出質疑，皆切合情理。足見如欲由文義

---

40 《書集傳》，卷 1，頁 17。

41 如宋・陳經：《尚書詳解》（長沙：長沙商務印書館，1939 年，《叢書集成初編》本），頁 16。元・金履祥著，清・聖祖批：《御批資治通鑑綱目前編》（臺北：臺灣商務印書館，1983 年，《文淵閣四庫全書》本），卷 1，頁 18-29。明・郝敬：《尚書辨解》（臺北：新文豐出版社，1984 年，《尚書類聚初集》本），卷 1，頁 6。清・王心敬：《尚書質疑》（臺北：新文豐出版社，1984 年，《尚書類聚初集》本），卷 1，頁 35。惟吳澄《書纂言》云：「堯使舜主祭將升太山，方入于其麓而偶遭烈風雷雨，衆懼失常，舜行獨不迷錯。遇非常之變而不為動，非固聰明誠智確乎不亂者，不能也。《易》『震驚百里，不喪匕鬯』近之。此試之以攝祭主之事也。」因襲蔡沈之言而試圖調合王氏、東坡二說，但於主祭之地卻採取東坡反對之泰山。詳參元・吳澄：《書纂言》（臺北：漢京文化圖書公司，1985 年，《通志堂經解》本），卷 1，頁 15。

42 清・王夫之：《尚書稗疏》（長沙：嶽麓書社，2011 年，《船山全書》本），頁 20-30。

飾出治水之說，亦是破綻迭出。

一般而言，倘將大麓視為實際地名，如言泰山者，或引《孟子》而倡言主祭之說；或援引大錄萬機之政，以明相位或封禪之旨。至於其釋為大陸、鉅鹿，或巍嵑山者，所說多與山麓之意相近。以羅泌〈大麓說〉考辨最為周詳：

> 按考大麓，則大陸也。故趙之臨城隆平鎮之大陸澤也，一曰沃洲是爲廣阿澤。漢之鉅鹿廣阿縣，隨爲大陸，即今邢之鉅鹿，密邇於趙，故酈元注《水經》引古書云堯將禪舜納之大麓之野，烈風雷雨不迷，乃致以昭華之玉，故鉅鹿縣取名焉。今柏人城之東北有孤山者，世謂麓山，所謂巍嵑山也，記者以爲堯之納舜在是。《十三州志》云上有堯祠，俗呼宣務山，謂舜昔宣務焉，或曰虛無，訛也。[43]

羅氏凡引顏之推《顏氏家訓》[44] 及酈道元《水經注》，證明大麓實有此地，以批評偽孔傳大錄之說。宋代黃度《尚書說》、清代王鳴盛《尚書後案》與朱駿聲《尚書古注便讀》皆支持此說，[45] 如王鳴盛即言「鄭馬注不可易也。」至於清儒戴震《尚書義考》便不執著舜因何至大麓而逢天變？認為只是所經、所值一事而言之：

> 納于大麓，蓋嘗有巡行在外之時，舉其所經所值一事言之。古者山林荒遠之地，易於迷失。故《易》曰：「即鹿無虞，惟入于林中。」言就山麓而無虞人導之，則將陷入于林莽之中，迷不知所嚮也。上三者，德禮

---

43 宋・羅泌：《路史》（臺北：臺灣商務印書館，1983 年，《文淵閣四庫全書》本），卷 36，頁 28。

44 北齊・顏之推著，王利器集解：《顏氏家訓集解》（北京：中華書局，1993 年），頁 498，云：「柏人城東北有一孤山，古書無載者，唯闞駰《十三州志》以為：舜納于大麓，即謂此山。其上今猶有堯祠焉，世俗或呼爲宣務山，或呼為虛無山，莫知所出。」

45 宋・黃度：《尚書說》（臺北：漢京文化圖書公司，1985 年，《通志堂經解》本），卷 1，頁 4-5。清・王鳴盛：《尚書後案》（臺北：藝文印書館，1986 年，《皇清經解尚書類彙編》本），頁 541-542。清・朱駿聲：《尚書古注便讀》（臺北：新文豐出版社，1984 年，《尚書類聚初集》本），卷 1，頁 4。

政教之顯；而此尤足以見立德之本，聖人之誠敬所存。[46]

翁方綱亦對於主祭說、地名諸主張加以檢討云：

（其地）雖皆未可考，然《史記》語則是實事矣。林氏（之奇）乃辨之曰「堯試之時使入山林川澤，安知天之必有烈風雷雨，而視其迷與不迷乎。」此言非也。納于大麓，其事固不可詳考，其鑿指為主祭，與鑿指為因洪水之害，相視原隰者，皆後人之見，臆度之耳。[47]

是以推測大麓為何地、所從何事等說辭，皆治絲益棼。故主張回到《史記》說之原點立論，而不加贅飾。

（二）取假借義詮為大錄

倘《史記》所云足以饜學者之心，則後代便無如此紛紜之歧見。如戴震所釋，此乃所經所值一事言之。然在歷試諸職後，何以綴入一偶行之迹？況且，即於山林川澤，遇烈風雷雨而不迷，或以為屬瑣屑細事，何勞史官大書特書？是故，若從歷試諸事之層次言，便有讀「麓」為「錄」之主張。陳喬樅以為出於大小夏侯說。王肅承之，偽孔傳取焉，文云：

麓，錄也。納舜使大錄萬機之政。陰陽和，風雨時，各以其節，不有迷錯愆伏，明舜之德合於天。[48]

孔穎達疏之為「又納於大官，揔錄萬機之政」，則「納於大麓（錄）」便指在朝為官耳。孔疏又云：

納舜使大錄萬機之政，還是納於百揆。揆度百事、大錄萬機，揔是一事，不為異也。但此言德合于天，故以大錄言耳。

其已留意到虞舜任官層次的問題，故視「納於大麓（錄）」與執掌百揆為一事，

46 清・戴震：《尚書義考》（臺北：新文豐出版社，1984 年，《尚書類聚初集》本），卷 2，頁 6-7。

47 清・翁方綱：《翁方綱經學手稿五種》（上海：上海古籍出版社，2006 年），〈書附記〉，卷 1，頁 28。

48 《尚書正義》，卷 3，頁 2。

惟此處特表其峻德通天，益發與林麓無涉。此一說法在西漢中葉已然盛行，迭見史傳引述。如《漢書‧于定國傳》中詔書有「萬方之事，大錄于君」言。[49]〈王莽傳〉張竦歌頌王莽功德云：

> 比三世為三公，再奉送大行，秉冢宰職，填安國家，四海輻〔湊〕，靡不得所。《書》曰「納于大麓，列風雷雨不迷」，公之謂矣。[50]

是將「納于大麓」類比王莽任相之時。王莽自以經生，行事多附經義，務求復古。其篡漢即位後詔告亦自言「予前在大麓，至于攝假。」[51] 顏師古注云：「大麓者，謂為大司馬宰衡時。妄引舜『納于大麓，烈風雷雨不迷也』。」東漢時，王充《論衡‧正說》篇記載當時博士有「言大麓，三公之位也。居一公之位，大總錄二公之事，衆多并吉，若疾風大雨」之說；班固〈燕然山銘〉紀竇憲征伐之功云「寅亮聖明，登翼王室，納于大麓，惟清緝熙。」[52] 蔡邕〈太尉汝南李公碑〉「外則折衝，內則大麓」之語，[53] 其取義與張竦、王莽相當。足見此一經說，已為漢儒所習用。焦循《尚書補疏》以舜司徒身份何一人入山林徒行？又其經驗云村甿釣叟皆能不懼風雷，言此舜歷山躬耕之習，並不足奇，藉以駁《史記》之說。再引述有此史傳材料佐證，認為孔傳雖偽，但以二說審之，仍以傳說為勝。[54]

批評此說者，自不在少數。如蘇軾便以為「大錄萬機之政」乃漢以來方有

---

49 《漢書》，頁 3045。顧炎武從王肅說，即認為「蓋西京時已有此解，故詔書用之。」詳參清‧顧炎武：《日知錄》（上海：上海古籍出版社，2011 年，《顧炎武全集》本），頁 1052。

50 《漢書》，頁 4059。

51 《漢書》，頁 4108-4109。顏師古注云：「大麓者，謂為大司馬宰衡時。妄引舜『納于大麓，烈風雷雨不迷也。』」

52 南朝宋‧范曄：《後漢書》（臺北：洪氏出版社影印，1978 年），頁 815。

53 漢‧蔡邕：《蔡中郎文集》（臺北：臺灣商務印書館，1979 年，《四部叢刊正編》本），卷 5，頁 3。

54 清‧焦循：《尚書補疏》（臺北：藝文印書館，1986 年，《皇清經解尚書類彙編》本），頁 1236。

此說，章帝始置大傅錄尚書事，而晉以後強臣篡位皆源於此。考其文，實乃學者因形致誤。林之奇亦云：

> 孔氏曰：「麓，錄也。納舜使大錄萬機之政。」此說不然。《周官》曰：唐虞稽古建官惟百，內有百揆四岳。則是當堯之時，官無尊於百揆者，大錄萬機之政非百揆而何？既已納于百揆矣，又納于大麓，必無此理。[55]

段玉裁《古文尚書撰異》承此說云：

> 蓋此二句亦歷試之一事，見其勤勞，櫛風沐雨。俗儒必欲例上文三事而更上之，則訓為大錄萬機，「烈風雷雨」乃成謎語。[56]

此由官制之不合理駁之。江聲因偽孔傳曾徵引《孔叢子》為例，批評此乃以其私說欲奪先儒舊說。[57] 簡朝亮則以下文方有攝政之命，此言命舜居攝不合；而偽孔傳言「陰陽和、風雨時」，〈堯典〉明指「烈風雷雨」，亦是矛盾？並駁《孔叢子》與偽孔傳等皆託為孔子之言，妄也。[58] 劉咸炘雖亦稱「大麓之說，孔自不如史遷。」但反對諸家以此駁孔《傳》為偽。[59] 然在諸多批評下，今人陳新雄〈尚書堯典納于大麓解〉一文猶本焦循說，並以聲韻、史傳資料佐證此說，並歸結云：

> 所謂「納于大麓」，以《周官》況之，應該是任舜為冢宰，總錄萬機之政。「烈風雷雨不迷」，譬喻舜治理得要，使陰陽調和，烈風雷雨各以其時，不有迷錯愆伏；也可以照王充《論衡・正說》篇的解釋，把烈風

---

55 《尚書全解》，卷 2，頁 4。

56 清・段玉裁：《古文尚書撰異》（北京：中華書局，1998 年，《四部要籍注疏叢刊》本），卷 1，頁 57。今人金景芳即本段玉裁之說，以為釋大麓為大錄，乃總理萬機之三公丞相，則下句「烈風雷雨弗迷」將不可理解。詳參金景芳、呂紹綱：《《尚書・虞夏書》新解》（瀋陽：遼寧古籍出版社，1996 年），頁 95。

57 清・江聲：《尚書集注音疏》（臺北：藝文印書館，1986 年，《皇清經解尚書類彙編》本），頁 258。

58 清・簡朝亮：《尚書集注述疏》（臺北：新文豐出版社，1984 年，《尚書類聚初集》本），卷 1，頁 55。

59 劉咸炘：《讀《書》小箋》（上海：上海科學技術文獻出版社，2009 年，《推十書》壬癸合輯），頁 57。

雷雨譬喻為繁劇的機務，不迷就是並吉，處理得當，毫無差失。[60]

試考校之：首先，陳說引段玉裁前書云「凡三公丞相皆可云大麓，不必居攝。」此乃段氏歸納漢儒的說法。段氏實認同司馬遷從孔安國之古文說，釋以「山麓」者為是。準此陳氏所謂「清代講尚書者，亦多以大麓為大錄」，文中只提及焦循、朱芹（或可再為之補上魏源）。但反對此說，而釋為「山麓」者，綜筆者前文所及便有戴震、江聲、段玉裁、翁方綱、許鴻磐、朱駿聲及皮錫瑞等人。是以，清代學者並不全然以為漢儒之說為確。即便漢儒最為近古，但其所提出的「大錄」說，更未必即是史實（或宜云述古者）所載之原貌，宋代疑經之風即本乎此。經由今人研究成果，亦多可證明漢儒說經確有牽強附會之處。因此兩漢史傳「大錄」之辭，並不足以證明〈堯典〉「大麓」之實況。陳氏又云：

從孝烝烝、飭二女、試司徒、歷百官、為上儐、舉冢宰、居攝位、踐天子。這一內聖外王層次井然的敘述，若是把大麓解釋為山林川澤，不是把整個思路的頭緒都弄亂了嗎？

所云「層次井然的敘述」，正是經學家試圖將經典疑義，進行合理化或再詮釋的作法。為了符合百揆至授政間的理論層次，對於「烈風雷雨弗迷」便不得不添出「陰陽和，風雨時，各以其節，不有迷錯愆伏」等語解經，後人復在「烈風雷雨」與「陰陽和，風雨時」的矛盾上尋求消解歧義，甚至視為譬喻。但對比「克從」、「時敘」、「穆穆」全無如此迂曲的語意，足見「大錄」說為了合理化經文的荒誕所做之努力，實是治絲益棼。

（三）兼取兩說

後世亦有兼採兩說為之調和者，即本諸《尚書大傳》鄭玄注。彼或再以南朝梁劉昭《續漢書・百官志》注所引桓譚《新論》云：「昔堯試於大麓者，領錄天子事，如今尚書官矣。」[61] 為之佐證。如章太炎《膏蘭室札記》言：「相位稱大麓，非領錄。」並舉《漢書・烏孫傳》「大祿」為相為例，證堯時相以

60 〈尚書堯典納于大麓解〉，頁 7-13。
61 《後漢書》，頁 3558。

大麓為名。至於《大傳》言大麓之野，則因官以名其地。[62] 其《尚書說》又云：

> 孔傳云：麓，錄也。此本王肅為說，乃今文家。今文多依漢制，錄尚書事始于霍光，前古無有也。……《尚書》有「納于大麓」之文，古文家太史公說曰「堯使入山林川澤」，此讀麓為本字，所謂林屬于山為麓也。天子居山，三公居麓，麓在山外，所以衛山。堯時君相已居棟宇，而猶當納于大麓者，洪水滔滔，去古未遠，其故事尚在禮宜，初拜三公，當準則典禮而為之，趾必入大麓，以為赴官踐事之明徵。[63]

章太炎前後二說不同，大抵猶將大麓視為相位；但為彌合《尚書》經文，又添出「天子居山，三公居麓」之說法，將大麓之野視為三公之職之古貌。陳登原又推衍其說，以為大麓可釋為「京丘」。[64] 吳國泰既反對大麓為山林川澤之說；但亦注意到錄尚書事之名，本起於東漢。於是援用章氏之說，申言宰相名大麓之所由起。[65] 至於胡玉縉〈書四門大麓疏〉則言：

> 大麓之為地名明甚。但其字為林麓之麓，其義實領錄之錄。……堯將禪舜，為宮於國外，使舜大錄萬幾於此野。因曰大麓之野，從省則曰納于大麓。此其命意所在，案諸文義，灼然可見。故四門者，宮之四門；大麓者，大麓之野。賓於此，亦納於此。兩事實在一地也。[66]

其鉤連四門、大麓，其說甚巧，前人無有此解。雖與章太炎說相近，但揉合《史記》、偽孔傳兩說之意圖至為鮮明。前引皮錫瑞、王先謙已認為《大傳》鄭注當為後人誤摻，諸說即欲彌合「山麓」「大錄」兩說之歧見，論證基礎本已不固。或徵諸烏孫遺俗、或造出「京丘」等無可驗證的制度，甚至不惜混同四門、大麓的語意，恐怕無法得到各擁「山麓」、「大錄」說之學者所信服。

---

62 章太炎：《膏蘭室札記》（上海：上海人民出版社，1982 年，《章太炎全集（一）》本），頁 266。

63 章太炎講，諸祖耿整理：《太炎先生尚書說》（北京：中華書局，2013 年），頁 60。

64 陳登原：《國史舊聞》（臺北：明文書局，1984 年），頁 18-20。

65 《尚書鉤沈》，頁 22-26。

66 胡玉縉：《許廎學林》（臺北：世界書局，1963 年），頁 17-18。

三、神話、禮俗的進路思考

前節對於「山麓」、「大錄」之爭議，主要運用文字與經史考證，既欲符合「故實」，又期順通文理，遂不免添字解經。民國以後，西風已漸。學者對此問題之研究，輒揚棄傳統途徑，另覓新路。正當日本白鳥庫吉興起「堯舜禹抹殺論」浪潮時，[67] 中國相應亦有錢玄同、顧頡剛等人為主的古史辨運動，有所謂「古史層累說」。[68] 中日兩地之中國古史研究者多摒棄經注，轉以西方社會學、考古學或神話等方法參照比較，為古史開創新的視野。如前引顧頡剛便認為〈堯典〉為漢武帝時所做，堯舜禪讓為後人假造並非史實。但其疑古太過，便遭王國維之批評。[69] 即慎於考史之錢穆於〈唐虞禪讓說釋疑〉猶以為：唐虞禪讓乃古代一種王位選舉制之粉飾記載，史傳中如烏桓、鮮卑、契丹、蒙古等，其先王位皆由眾部落豪帥推選，中國上古疑亦有此。對「納于大麓」一語，則以為章太炎天子居山說為是，並撰有〈中國古代山居考〉一文以廣其義。[70] 再

---

67 劉起釪：〈現代日本的《尚書》研究〉，《傳統文化與現代化》1994 年第 2 期，頁 82-91。

68 李孝遷：〈日本「堯舜禹抹殺論」之爭議對民國古史學界的影響〉，《史學史研究》2010 年第 4 期（總 140 期），頁 53-63，指出：顧頡剛與白鳥庫吉的關係，學界猶有爭論：或以為顧頡剛不諳日文，亦未有證據證明白鳥庫吉對顧頡剛有直接的影響；或以為先有錢玄同受白鳥庫吉「堯舜禹抹殺論」之影響，謂堯舜禹皆為神話。在錢氏的啟發下，顧頡剛遂大膽提出古史層累說。

69 王國維：《古史新證：王國維最後的講義》（北京：清華大學出版社，1984 年），頁 2，云：「疑古之過，乃並堯、舜、禹之人物而亦疑之，其於懷疑之態度及批評之精神不無可取，然惜于古史材料未嘗為充分之處理也。」

70 錢穆：《中國學術思想史論叢（一）》（臺北：聯經出版事業公司，1995 年，《錢賓四先生全集》本），頁 117-122、43-115。徐中舒《先秦史論稿》方法與意見，與錢氏相仿。如徐中舒：《先秦史論稿》（成都：巴蜀書社，1992 年），頁 20-28，認為：唐虞夏為一部族聯盟。並引史籍夫餘、契丹之推選制度，肯定禪讓說是有一定的歷史根源，並非儒家憑空設想。其本質是原始社會的推選制度，只是先秦古書所闡述及後來儒家大加宣揚者，皆被塗上一層深厚的粉飾。

如郭沫若《中國古代社會研究》一書則在摩爾根《古代社會》以及恩格斯《家庭、私有制和國家的起源》架構下，認為中國社會形態的歷史發展分為原始公社制（西周以前）、奴隸制（西周）、封建制（春秋以後）、資本制（最近百年）。因此援用摩爾根對於美洲土著的研究，認為堯舜時代是亞血族群婚，以母系中心的氏族社會，私有財產權還未成立。因此堯不能傳位給丹朱；舜亦不能傳予商均，這正是氏族評議制度的反映。[71] 郭氏之意見影響大陸學者甚深。[72] 今人雖不再如戰國諸子有政治目的，但因各種學術之異，更難得出一致之結論。下筆千言，反而離題萬里。[73] 比如有從政治權力入手、[74] 或有由婚姻制度入手、[75] 或更進一步推論中國禪讓制度是母系社會高辛女皇擇婿制度。[76] 上述諸說透過不同角度切入，自有助於克服傳統經學家之盲點，了解古代社會

71 郭沫若：《中國古代社會研究》（石家莊：河北教育出版社，2001 年），頁 14-16、30、94-96。

72 金景芳：《中國奴隸社會史》（上海：上海人民出版社，1983 年），頁 4-13，同樣依循摩爾根、恩格斯所論，取歐洲氏族部落制度比擬，主張堯舜禹時代為部落聯盟。金景芳、呂文郁：〈論堯舜禹時代是由原始社會向國家過渡的中間環節〉，《學習與探索》1999 年 3 期（總 112 期），頁 124-126，則修正前說，以為是繼氏族、部落之後，在民族形成之前的部族聯合體，但仍不脫恩格斯、郭沫若色彩。金氏直至與呂紹綱合著《《尚書・虞夏書》新解》才脫出藩籬，參考宋儒說法詮釋。

73 王樹民：〈堯、舜、禹禪讓的歷史真相〉，《河北學刊》1994 年第 4 期，頁 64-67。

74 錢耀鵬：〈堯舜禪讓故事與中原社會政治的演進〉，《中州學刊》2000 年第 3 期（總第 117 期），頁 110-114，言堯舜禹所在的陶唐氏、有虞氏、夏后氏集團可能分別代表三個相對獨立的早期國家。而堯舜禪讓即這幾個勢力相當的集團不得不結成聯盟時，為協調各集團的關係、維繫聯盟體的生存與延續而採取的一種領袖和新政權的誕生與更替方式。

75 魏哲銘、李敏：〈論堯舜禹的婚姻與父權制的確立〉，《西北大學學報（哲學社會科學版）》第 34 卷第 2 期（2004 年 3 月），頁 101-103，認為由堯、舜和禹處於母系氏族社會，兒子屬於母親，與父親屬於不同的氏族，自不能繼承父親的財產，更不能繼承王位。並引西南少數民族例子，證成郭沫若之說。

76 付希亮：〈中國禪讓制度是母系社會高辛女皇擇婿制度〉，《理論界》2009 年第 1 期，頁 133-137。

之原貌；但有時疑之太過，或是僵化於特定史觀中，反而又掉進了另一種框架。楊希枚〈再論堯舜禪讓傳說〉整理先秦文獻之記載，討論傳說中所反映古代王權繼承制與婚制，並檢討近代中外學者對禪讓傳說之紛歧解釋，便主張：禪讓傳說容或諸家異說，但仍為其共同援引論證先朝治道的題材，絕非出於某一學派之偽託。其對於近代學者治學方法，或失之疏忽；或未考史料，以偏概全；或套用其他學科理論，任意比附，而致主觀臆測多於本位史料之證明，不以為然。[77] 此說切中諸家之弊，最為持平。至於上述學者關切者，多為社會、政治等宏觀問題，對於本文所聚焦之「納于大麓」一語，多數未暇留意著墨。然在考古研究與神話學方面，則別有創見。

（一）考古與出土文獻研究

對堯舜禪讓之考古學研究凡有二端：其一是陶寺遺址的調查。[78] 陶寺遺址初步發現雖早，但至 1978 年方正式進行大規模挖掘，學者考定其為一甚具規模的龍山文化遺址。後復發現陶寺文化中期城址，研究者或指為堯舜時之遺跡，並宣稱具有疑似世上最古老天象台及中國最早文字的遺存。從積極面上，該研究將中國歷史向上推。但另一目的，則是摧破禪讓政治理想的幻影。[79] 平心而論，堯舜時期是否出現如〈堯典〉所述之禪讓模式自是可疑，極可能是部落聯盟推選的一種美化。東周諸子對堯舜時代之傳說，猶有分歧，可為一證。但今日吾人研究重心如是〈堯典〉所呈現之意圖與理想，則考古的研究發現，實無助於了解該篇作者之旨趣，畢竟述古之〈堯典〉原就不能與史實倫比、等同。

---

77 楊希枚：《先秦文化史論集》（北京：中國社會科學，1995 年），頁 784-853。

78 關於陶寺遺址之研究概況，可參考《堯舜時代研究》，頁 12-13、26-33 所述。

79 王曉毅、丁金龍：〈從陶寺遺址的考古新發現看堯舜禪讓〉，《山西師大學報（社會科學版）》第 31 卷第 3 期（2004 年 7 月），頁 87-90，即言「由此可以看出，如果陶寺早中期文化代表的是堯或者陶唐氏部族的政權統治，那麼唐堯與其繼任者之間的政權更替是通過革命式的暴力手段完成的。我們完全有理由相信堯舜之間的禪讓是不存在的，所謂禪讓，其實是儒墨等家為宣揚其政治主張而杜撰的。」

其二是郭店與上博等簡牘文獻所涉及之堯舜傳說。學者認為這二批材料時代皆屬戰國中期，換言之與屈萬里先生所推測〈堯典〉寫成之下限相近，內容上也透露儒家的色彩。郭店簡〈唐虞之道〉、上博簡〈容成氏〉、〈子羔〉等文獻雖未能直接對「納于大麓」給予解惑，但卻讓研究者認同禪讓說確有其真實成分，其理路可幫助吾人更全面了解儒家典籍之〈堯典〉一篇思想之可能面向。如羅新慧認為：〈容成氏〉內容多有超出儒家理論之外，主要藉古史來肯定禪讓之可行性與典範性，但並未形成明顯理論體系；〈唐虞之道〉則是圍繞禪讓主題，所展開之邏輯嚴密的理論論述。但由荀子對於禪讓的觀點，多有與〈容成氏〉截然相反者，是戰國中晚期諸子並不太回應此兩篇所開展出的禪讓理論。[80] 王中江乃指出：〈唐虞之道〉「唐虞之道，禪而不傳」，是將禪與傳看成兩種不同的權力轉移方式。禪讓不同于世襲繼承（傳）的根本特性是基於繼承者的賢和德，而非首先考慮血緣關係。該篇又言「七十而致政……禪天下而授賢，退而養其生」則似又傳達一種任期制和退休制的帝王政治。整體而論，禪讓制確實於中國古史中裏存在過；但〈唐虞之道〉「尚賢的禪讓」更多的是一種政治理念，而非具體的制度設計。[81] 王氏雖亦討論了禪讓中的諮詢、推舉和試用，但並未對「納于大麓」提出任何更合情合理的新解。魯瑞菁雖著眼於〈子羔〉感生神話之分析，但卻點出：由此篇與儒家堯舜禪讓說之相比，孔子將古代政權根源訴諸于天神的古早禹、契、稷感生故事與解釋，扭轉為訴諸于道德的新興堯、舜禪授傳說與解釋，其中具有典範轉移、詮釋創新之意義。[82]

---

80 羅新慧：〈〈容成氏〉、〈唐虞之道〉與戰國時期禪讓學說〉，《齊魯學刊》2003年第 6 期，頁 104-107。

81 王中江：〈〈唐虞之道〉與王權轉移的多重因素〉，《陝西師範大學學報（哲學社會科學版）》2011 年 4 期，頁 90-101。

82 魯瑞菁：〈上海博物館藏戰國楚竹書〈子羔〉感生神話內容析論：兼論其與兩漢經說的關係〉，《傳統中國研究集刊》第 1 輯（上海：上海人民出版社，2006 年），頁 294-306。

（二）神話學反映初民社會與信仰

人類學或民族學的調查多半記載日常庶民生活中宗教、婚姻的現況；對於王權遷替，案例既難蒐集，亦非庶民所能行，故只能透過神話材料尋找蛛絲馬跡。宋代林之奇對於大麓的歧義，雖以《史記》「山麓」較勝，但猶有「太史公之言，涉於神怪，然而以理揆之，亦有未安」之語。對此，顧頡剛評價：

> 〈堯典〉作者掌握了這類材料，抄入書中，司馬遷把它作為歷史資料，作出理性的解釋。然而林之奇仍窺見《史記》所蘊神話性。……「此二說不同，太史公之言，涉於神怪。」是知《史記》所載，透露了原資料是由神話資料中來的。[83]

儒生述古之言，原就無法推定遠古即有此行為，或其用意符合當今經學詮釋？故其記述中倘有不合其詮釋體系之處，則益可能為經解之外，未及刊落的英雄傳說遺跡。神話學對於〈堯典〉的關注不能算少。學者多半將〈堯典〉與《山海經》、《楚辭》等材料對應起來。如顧頡剛所推崇的法國學者馬伯樂於《尚書與古代神話》一書中指出：中國學者解釋傳說多是在神話裏找出歷史的核心；而馬伯樂的作法則是在冒牌歷史的記敘中尋求神話的底子或通俗故事來。馬伯樂認為《書經》中充滿著神話卻誤認作歷史的傳說，其著作中便討論了羲與和、洪水、重黎絕地天通等三事。[84] 日本學者出石誠彥對於上古中國的洪水神話，乃徵引世界各民族洪水神話以為佐證。[85] 丁山自云運用比較語言學剖析史前時代神話，其《中國古代宗教與神話考》一書中對堯舜的研究則徵引大量甲骨、金文的文辭素材，詮釋《尚書》所見人物。[86] 高有鵬〈古代禪讓政治的文化理

---

83 《尚書校釋譯論》，頁 104。

84 （法）馬伯樂（Maspero, Henri）著，馮沅君譯：《書經中的神話》（臺中：文听閣圖書公司，2008 年，《民國時期經學叢書（第 1 輯）》），頁 1。

85 （日）出石誠彥：《中國神話傳說の研究》（東京：中央公論社，昭和 18 年），頁 267-325，〈上代中國の洪水神話について〉，頁 280-293。

86 丁山：《古代神話與民族》（南京：江蘇文藝出版社，2011 年），頁 7。丁山：《中國古代宗教與神話考》（上海：上海文藝出版社，1988 年），頁 227-300。

想——關于中國神話傳說的堯舜禹時代〉亦討論人物及若干上古情節，然則又援引讖緯說。西漢哀平之際之讖緯固然可能殘留有上古神話的遺跡，但亦有漢人附益想像。對此，高氏並未能精細分析。[87] 上述學者多如姜亮夫一般，只回應了如鯀之治水、妻之二女等諸問題，但獨漏「納于大麓」二句。[88] 即便如日本學者森安太郎則強調舜的農神性格，認為《孟子》所載舜之傳說乃自籍田儀式中迎農神舜之說變形而來。「納于大麓」者，乃春深籍田之際農神舜從山而來，農事終了又歸向山麓，又想像來年春來時從不會迷途的山麓中再回來。[89] 或如御手洗勝由其氏號「虞」，認為舜是擁有虞官性格的人物，「納于大麓」乃是堯試鍊其後繼者，無非顯示舜的特殊能力。並引聞一多說，認為這是一富有經驗之獵人乃能爾。[90] 甚至如蘇雪林受顧頡剛影響，以為戰國學者醉心域外文化，推測堯舜的傳說乃是自西亞傳入。其歷舉西亞古史、印度史詩等與堯舜禪讓相似的內容佐證。即「納于大麓」一語亦出印度史詩，為堅陣王登喜馬拉耶山之事。[91] 諸說直令人莫衷一是。

蘇雪林引述西亞古史、印度史詩等說與堯舜禪讓對應，並非不妥。蓋世界各民族發展出的神話或有共相，這可能是人類文化發展歷程或原始思維的共通性，而未必皆可斷言是從單一文化源頭傳播出去。對於「納于大麓」一語的詮釋，可由兩方面來看：其一是此語相當程度反映初民社會的宗教崇拜。在原始

87 高有鵬：〈古代禪讓政治的文化理想——關于中國神話傳說的堯舜禹時代〉，《黃河文明與可持續發展》2008 年 1 期，頁 128-143。

88 姜亮夫:〈〈堯典〉新議〉,《文史新探》(上海:上海社會科學院,1988年),頁1-52。又如陳泳超：《堯舜傳說研究》（南京：南京師範大學，2000 年），頁 87-92，雖仔細討論堯舜傳說之各項情節單元，但言堯賜諸物、妻之二女、歷試百官等，獨缺「納于大麓」此句最具有神話色彩的傳說。

89 （日）森安太郎著，王孝廉譯：《中國古代神話研究》（臺北：地平線出版社，1974 年），頁 63-86。

90 （日）御手洗勝著，吳繼文譯：〈帝舜傳說〉，收入王孝廉主編：《神與神話》（臺北：聯經出版事業公司，1988 年），頁 305-355。

91 蘇雪林：《天問正簡》（臺北：文津出版社，1992 年），頁 284-294。

社會中，一個具有能力解決多數人對於大自然種種生命威脅的災患或恐懼者，自然容易成為領導群體的人。群體受惠於君主的解救，也相信為君者自然擁有（或至少是知悉）與大自然相仿的神祕力量。所以各民族思想中認知的君權，必然依附在神靈的色彩（神權）上，無論是由天神所授予；或君主本身即是天神的化身、代言人。弗雷澤《金枝》詳細闡述了由巫師到國王的發展，並闡述國王的重責：

> 在早期社會的一定階段，人們以為國王或祭司有天賦的超自然力量，或是神的化身。與這種信念相一致，他們還認為自然的過程也或多或少在他的控制之下，如果氣候不好，莊稼歉收，以及其他類似的災難，他都要負責。在某種程度上，似乎認定國王對於自然的權力，也像對於臣民和奴隸一樣，是通過他的意志的作用來行使的。因此，如果旱災、饑饉、疫病和風暴發生，人民便歸咎于國王的失職或罪尤，從而相應地鞭笞、桎梏以懲治之，如果他執拗不悔，便廢除他的王位，甚至處死他。[92]

這樣的觀察，很容易在中國的古史中找到相應的傳說。以旱災為例，甲骨卜辭中便有焚巫祈雨的記載。[93]《左傳》、《禮記・檀弓》、《春秋繁露・求雨》皆有焚燒或暴曬巫、尪的風俗。[94] 弗雷澤又指出：那種巫術曾盛行在大多數迷信體系中。在早期社會，國王通常既是祭司又是巫師。確實，他經常被人們想像為精通某種法術，並以此獲得權利。具有神性，能溝通天人的君主，因了解天意、禳除天災的重責而得到財富、權力及崇敬，但天災異象的出現時，他又

---

92 （英）弗雷澤（J.G.Frazer）著，汪培基譯：《金枝：巫術與宗教之研究》（臺北：久大及桂冠圖書公司，1991 年），頁 261。

93 參商承祚：《殷契佚存》（南京：金陵大學中國文化研究所，1933 年，《金陵大學中國文化研究所叢刊甲種》），圖版 1000，頁 110 下。郭沫若：《殷契粹編》（臺北：大通書局影印，1971 年），圖版 657 及 658，頁 523 釋文。

94 楊伯峻：《春秋左傳注》（臺北：復文書局影印，改題《春秋左傳會注》，1986 年），頁 390。清・孫希旦：《禮記集解》（北京：中華書局，1995 年），頁 277。蘇輿著，鍾哲點校：《春秋繁露義證》（北京：中華書局，1992 年），頁 300。

需為著實踐公眾期望的成敗而面臨生命的危險。所以《墨子》、《呂氏春秋》皆記載商湯焚身祈雨的傳說，[95]《晏子春秋》提到齊景公面對旱災時，晏子勸其「出野居暴露」，[96] 亦出於君王親為犧牲，禱旱祈雨的遺俗影響。蓋為改變惡劣環境而由君王親自進行巫術儀式，因為君王實際上往往也就是最高級的巫。[97] 再看史傳材料，如陳壽《三國志》及裴松之注皆云：

> 舊夫餘俗，水旱不調，五穀不熟，輒歸咎於王，或言當易，或言當殺。（陳壽）
>
> （大秦）其國無常主，國中有災異，輒更立賢人以為王，而生放其故王，王亦不敢怨。（裴松之）[98]

顯然弗雷澤所提出的見解，的確普遍存在各民族之中。彭邦本〈楚簡〈唐虞之道〉與古代禪讓傳說〉即秉持此一觀點，認為禪讓是失去神性國王把權力讓給其他有神性者，這揭示了遠古神權政治的特質，故反對某些學者把堯舜易代歸結為武力爭奪。彭氏又指出：

> 受禪之人不僅要有深孚眾望的德賢，出類拔萃的才能，還須具備某種神聖的資質，經過一套神祕莊嚴的信仰儀式，才足以在古老的神權政治時代真正站得住。[99]

---

95 《墨子閒詁》，頁 112-114。陳奇猷：《呂氏春秋校釋》（臺北：華正書局，1988 年），頁 479。

96 吳則虞：《晏子春秋集釋》（臺北，鼎文書局影印，1977 年），頁 55。

97 周鳳五：〈說巫〉，《臺大中文學報》第 3 期（1989 年），頁 283。

98 晉・陳壽：《三國志》（臺北：洪氏出版社影印，1984 年），頁 842、860。

99 彭邦本：〈楚簡〈唐虞之道〉與古代禪讓傳說〉，《學術月刊》2003 年第 1 期，頁 50-56。彭氏的觀點已多為年輕學者所接受，如馬興：《堯舜時代研究》，頁 57-58。李娟：《《尚書・堯典》研究》（濟南：山東師範大學碩士論文，陳乃華先生指導，2010 年），頁 17，即承繼這樣的觀點云：「顯示其除具備出類拔萃的孝賢才德外，還具有一種特殊的神異資質，最終堯使之『陟帝位』。在民智未開的神權政治時代，這種神異的資質被視為社會共同體領導人必須具備的特殊稟賦，是社會安寧、風調雨順的必要保障。」

所以「納于大麓，烈風雷雨弗迷」即是這種信仰儀式。司馬遷對於〈堯典〉的理解，當較偽孔傳更為接近原意。從〈堯典〉「四宅觀日」、「望於山川，遍於群神」等，足見當時十分重視天人和諧關係。再由堯、舜、禹三代對治水的迫切需求，農耕、畜牧活動是當時施政關注所在。故堯因年老而欲尋求繼任者，無論在神性上或實務上，都必需能因應大自然的嚴苛考驗。姑不論烈風雷雨，是偶然逢之，或堯刻意挑選。舜行諸大麓而弗迷，的確證明自己的「實力」。

如果不由神性的角度來看，另一個詮釋的面向則是：「納于大麓」其實反映初民社會的現實要求。換言之，眾人並非在找一個「天命所歸」的「神人」；而是尋求一個能解決問題的「英雄（聖人）」。陳星燦〈「歷試諸難」與中國上古的成年禮〉即認為：

> 「歷試諸難」作為一個英雄故事，我相信不是虞舜一己的故事，它應當是上古時代流行的「成年禮」儀式的集中反映，而舜只是該故事的體現者。[100]

陳氏遂歷引世界民族志中教導年輕人應付自然界的生存能力，以及智力與宗教意識的情節，與〈堯典〉互參。臺灣原住民男子成年禮的儀式雖詳略不一，但卻與世界各原始民族相似，具有服勞務、凌虐肉體（毀齒、鞭笞）、戰鬥狩獵訓練、驅邪祈福等。[101] 因此「納于大麓」應較近乎《史記》解釋的山林川澤；至於偽孔傳「大錄萬機之政」說，無論是社會學、考古調查，乃至於神話詮釋等，學者皆採否定立場。陳星燦又補充以「納于大麓」又非一般的山林川澤，而是舉行重大禮儀活動，具有神祕意義的象徵場所。這裏便透露出成年禮說的破綻：首先成年禮的對象是部落全體及齡男子，並非特定的王位繼承人。其次進行的時間則是男子由童稚轉變為成人之際，以舜既妻二女，又歷試政事後再

---

100 陳星燦：〈「歷試諸難」與中國上古的成年禮〉，《中國文化》1995 年第 2 期（總 12 期），頁 103-109。

101 尤其如魯凱族、阿美族的成年禮中，強調男子必須在野外度過數日自給自足的求生訓練，甚至是長老刻意要求的挨餓受凍。參田哲益：《台灣原住民生命禮俗》（臺北：武陵出版社，2003 年），頁 190-191、289-290。

來行「成年禮」殊不合理。日本學者伊藤清司〈堯舜禪讓傳說的真象〉亦採取成人儀式的考驗說，但更為精緻：其以為舜在大麓接受考驗，膽力與忍耐力已勝過常人數倍，但舜是否適合成為帝位繼承者，似又經過求神問卜的方式，因為山岳之麓或山林川澤，是鬼神支配的領域，並非人人皆能隨便進入的「神聖空間」。舜能進出而不迷，又不被雷電擊中，足證舜是極為神聖的。伊藤氏並對照日本大國主命、貴州苗族阿秀王「求婚難題」等故事，說明這乃是欲成為某一社會團體領袖，或擔當某特種職務之前，對於該對象的素質與能力所進行的各種考驗，可以說是一般成人儀式的特殊化。[102] 筆者認為這樣的修正，較近情理。蓋對比五典與百揆，若只如御手洗勝所引聞一多說找到一個富有經驗之獵人，便看不出此一步驟的必要性。是故，與其說是成人儀式特殊化，不如說是一種具有求生考驗的英雄試鍊。著名神話學學者坎伯對於英雄試鍊的詮釋為：

> 從主觀的意願講，試鍊是被設計用來驗證，那些要成為英雄的人真能成為英雄。他是否真能完成這個工作？他可以克服危險嗎？他有勇氣、知識和能力服務他人嗎？[103]

在坎伯的英雄神話理論中，英雄接受召喚（無論是自願或被迫）走上冒險的歷程，當他必須跨越閾限時（在世界各民族神話中莫過於走入森林），那是狡詐危險精靈出沒的荒涼之地。他必需鎮定心靈的恐懼，抗拒女妖等物欲的誘惑，戰勝威脅生命危險的怪物，甚至以智慧解決疑難，最後才能帶著改變人們生活

---

102 （日）伊藤清司著，林慶旺譯：〈堯舜禪讓傳說的真象〉，收入王孝廉主編：《神與神話》（臺北：聯經出版事業公司，1988 年），頁 271-304。又如祁連休、蕭莉編：《中國傳說故事大辭典》（北京：中國文聯出版社，1992 年），頁 467，載彝族「阿達尼羅」祖先故事及頁 566 載獨龍族「朋更朋」傳說，主角都是沒有父母親，因解決了準岳父所苛求的 3 個難題，最後娶得美麗的妻子，甚至繼承了岳父的王位。

103 （美）Joseph Campbell（坎伯）、Bill Moyers 著，Betty Sue Flowers 編，朱侃如譯：《神話》（臺北：立緒文化出版社，1995 年），頁 215-216。

的戰利品歸來，使世界獲得新生。[104] 金景芳解釋納于大麓云：

> 舜進入大山林中去，或遇烈風雷雨，也不迷惑。說明舜頭腦情醒，意志堅強，不但能適應人事的複雜情況，也能承受惡劣的自然環境，禁得起任何方面的考驗。[105]

也有這樣的意味。因此這不單是所有男子的成年禮，而是一個為肩負更重要的任務前，必須冒著生命危險的生存考驗。但坎伯的理論主張：「原始社會中成人禮的儀式，都有神話意義作基礎，並和殺掉幼稚的自我，長大成人這個概念有關，不論是男或女都一樣。」[106] 每個人即都可以是英雄，英雄也不見得就成為君王，英雄試鍊可能只是自我生命價值的追索過程。因此我們不能過分依旁英雄試鍊說來看待舜的生存考驗。從〈堯典〉妻之二女，五典、百揆到四門的層次，無論納舜于大麓的過程是偶然或刻意。其實堯與眾人都想了解舜除了德性、施政之外的能力。賢德與治道，是《孟子》及〈唐堯之道〉等儒家政治思想所強調；相較之下，被他們忽略的「納于大麓」，卻更可能是原始故事中所必需具備的考核條件，亦即他是否具有消弭天災、抵禦人禍的能力，這是原始部落中對於君王最關鍵的要求。如前引商湯禱旱、大禹治水的史實與后羿射日的傳說，皆是君王（準君王）平定水旱之災有功的例子。《中國民族神話詞典》則記載藏族牧童取太陽髮傳說，牧童和舜一樣屬於平民，被國王要取三根太陽髮才能娶得公主，牧童終取得三根太陽髮，同時解決途中所遇使枯樹再生、涸井復湧的難題。國王遂妻以愛女，並以王位讓之。[107] 關於外患人禍，莫過於《舊約聖經・撒母耳記》中牧童大衛以拋石之技，打死外敵非利士陣營

---

104 （美）Joseph Campbell（坎伯）著，張承謨譯：《千面英雄》（上海：上海文藝出版社，2000 年），頁 72-81、203。但弔詭的是，坎伯認為英雄往往拒絕履行歸來人間的這種職責。

105 《《尚書・虞夏書》新解》，頁 95。

106 《千面英雄》，頁 232。

107 袁珂：《中國民族神話詞典》（成都：四川社會科學院，1989 年），頁 63-64。

中巨人歌利亞，解除以色列的危機最著名。[108] 雖然《舊約聖經》裏以色列王因反悔，並未及時賞賜大財、並將公主嫁予他為妻。但以一己智勇力退外侮，是最能贏得群體推崇的途徑，古今中外帝王之例證不計其數。對應上述的成年禮與英雄試鍊內容，一個民族在擇定王位人選時，必要透過險惡的生存或戰鬥狩獵考驗，藉以證明此人的確具有生存的特殊才能。無論今日所憑藉的是神蹟，抑或自身的智慧與能力。當他能在最嚴苛的「模擬」考驗中歷險光榮而歸，無疑代表了有朝一日若該族面臨危機存亡時，他就能運用今日解救自身的能力，帶領群體避禍除患。

四、「納于大麓」之經學再詮

陳新雄〈尚書堯典納于大麓解〉一文自云「照此說，則全篇文理暢達，且合於儒家修齊治平之政治思想，故徹底推翻前二說之可能性，於《尚書・堯典》旨意之瞭解，或有裨益。」[109] 雖然以現今考古、神話等研究考之，其所主張納為大麓即指任為冢宰之說，恐未必然。但陳氏之意正是數千年來經學家（包含〈堯典〉作者）之共同企願。蓋「納于大麓」如果是一則如后稷始生遭棄，孔子幼而失怙等本然存在而無法避免的情節，儒生只能被動接受，並為之詮釋（甚至是曲解）；但若是經學家亦同樣認可這段神蹟或英雄傳說，便涉及經學思想之層次問題。

（一）符命說

前述東坡對舜弗迷於大麓，便有「天地鬼神亦或有以相之歟。且帝王之興，其受命之祥，卓然見於《書》、《詩》者多矣。河圖、洛書，〈元鳥〉、〈生

108 香港聖經公會編：《舊新約全書》（香港：香港聖經公會，1986 年），頁 355-380。

109 〈尚書堯典納于大麓解〉，頁 7。

民〉之詩，豈可謂誣也哉」之言。又云：

> 恨學者推之太詳讖緯，而後之君子亦矯枉過正，舉從而廢之，以為王莽、公孫述之流，沿此作亂。使漢不失德，莽、述何自而起？而歸罪三代受命之符，亦過矣！故夫君子之論取其實而已矣。

似乎認同了符命之說。羅泌〈大麓說〉更闡述：

> 蓋天下大器，王者大統，授受之際，得不歷試諸難而決之天哉？
> 然則堯、舜之所以納之大麓者，豈唯使之主祭哉？實亦薦之天，其所以薦之天者，抑以盡其命而已矣。命者，安亂禦妄之正理也。[110]

言「決之於天」，「薦之於天」，其理不誤。但接下來羅氏歷數后稷、齊頃公、烏孫昆莫、扶餘橐離等故事，乃至漢高帝、唐太宗得位，與宋代帝王若神助諸故事，言俱本天命，則便流於符讖。羅氏自解：因諱言符命，反使小人不知天命依附讖緯以篡竊，或為防帝王遭傾而濫殺，是矯枉過直矣。其語與蘇氏相類。如前節所論，認同、服從於一具有由上天（神、帝）所賦予神性的君王，無寧是符合原始思維的想法。這亦就是《詩》《書》中所習見的天命觀，以及契、稷等始祖神話。上博簡〈子羔〉第 10 簡起，歷數禹、契、后稷之感生神話而云「叁王者之作也，如是」，[111] 亦屬是此類。但到了東周「受命」的人由天子演變至諸侯，乃至於卿大夫。孔子所提出的「五十而知天命」、「畏天命」等語則又與每個人相關，不受社會階級所限。[112] 是孔子的天命觀顯然指向道德層次。但由漢武帝策問董仲舒即言「符命安在」，可見執政者在乎的仍是能證成王位繼承的合法性的天命（符命）說；而非德性。秦漢以降乃至於今日，無論是鄒衍的五德終始說、讖緯、乃至於民間宗教等都提供了符命說充分的養

110 《路史》，卷 36，頁 30-32。

111 馬承源編：《上海博物館藏戰國楚竹書（二）》（上海：上海古籍出版社，2002 年），頁 193-198。

112 李杜：《中西哲學思想中的天道與上帝》（臺北：聯經出版事業公司，1987 年），頁 61-62。

分。[113] 雖然荀子〈天論〉曾揭示一個「不為堯存，不為桀亡」的自然天，柳宗元亦本荀說而撰〈貞符〉詩，倡言「受命不于天于其人，休符不于祥于其仁。惟人之仁，匪祥于天；匪祥于天，茲惟貞符哉。」[114] 但終非儒家的思想主流。對於歷代儒生而言，既無法否定先秦所流傳儒家經典中所包含的君權神授內容，尤其長遠以來君主世襲的制度下，冀望儒生超越「小康」而逕接「大同」並不容易，因此多半只是被動的接受三代符命之說。如東坡言「天地鬼神亦或有以相之歟」便帶著半信半疑的態度，但對於秦漢以降非屬經典的造神神話，儒生便毫無保留地大加撻伐。問題回到〈堯典〉，無論是「山麓」或「陰陽和、風雨時」都無法迴避論釋虞舜的神性，甚至於符命。試想：倘若堯舜禪讓在授位前的最後關卡，竟是訴諸天命與否？豈非與朱元璋盜牛、打神[115]等造神神話一般見識，又何足以儒生代代頌揚、追懷！何況，如果禪讓是以天命說做為終極判定，則前述的五典、百揆、四門等政事歷練，豈不是多此一舉，又有何必待二十八年方克即位？前人或受限於帝制，無法倡言。[116] 但民國以來，領袖一職已是「有為者亦若是」。欲令學者接受命定論的堯舜禪讓傳說，此篇便失去經學的時代精神。魯瑞菁分析〈子羔〉與《論語》之思路異同，提及：

113 詳參江榮海編：《中國政治思想史九講》（北京：北京大學出版社，2010 年），頁 5-36。

114 唐・柳宗元：《柳河東集》（臺北：河洛出版社，1974 年），頁 22。

115 明・王文祿：《龍興慈記》（臺北：藝文印書館，1966 年，《紀錄彙編》本），頁 1，云：「聖祖幼時與群牧兒戲，以車輻版作平天冠，以碎版作笏，令群兒朝之，望見儼然王者。殺小犢煮食之，犢尾插入地，誑主者曰：『陷地裂去矣！』主者拽尾轉入地中，真以為陷也！埽梵宇，以帚擊伽藍像，令縮足起，待我埽。即縮起。佛前燭鼠傷，責伽藍不管，書其背曰：『發去三千里。』其晚僧夢伽藍辭行，曰：『何也？』曰：『當世主遣發三千里矣。』明早僧視伽藍背有字，追問之，聖祖曰：『戲耳，今釋之。』晚又夢伽藍來謝。」

116 《史記》，頁 3122-3123，載漢景帝時轅固生與黃生辯論湯武革命，景帝曰：「食肉不食馬肝，不為不知味；言學者無言湯武受命，不為愚。」遂罷，是後學者莫敢明受命放殺者。此正是帝王面對牽涉己身利益的儒家學說，予以漠視處理的例證。

> 相信至孔子之時，有關禹、契、稷三天子感生故事已流傳於熟讀上古文獻的知識份子階層當中，是以子羔始有是否古來君天下者乃決定於其出身、血統之高貴這一方面的提問（但是似乎還未受到秦以降學者所構造的大一統帝王世系的影響），此一觀念代表着遠古流傳下來，關於獲致政權的神秘性與神權性解釋。而孔子為了反轉此一觀念，所以用西周至春秋時期，知識階級皆知的禹、契、稷三天子感生故事與春秋時期新興的堯、舜以德禪授新聞對比，突顯、強調了人的道德主體性，認為此一道德主體性才是獲致政權的合理性與合法性解釋。換言之，孔子將古代政權根源訴諸于天神的古早禹、契、稷感生故事與解釋，扭轉為訴諸于道德的新興堯、舜禪授傳說與解釋，其中具有典範轉移、詮釋創新的重大歷史意義。[117]

那麼〈堯典〉對堯舜禪讓中強調德性治道的歷試政事，與寓有神蹟天命的試之于天，同時並陳。難道不曾有過疑惑？試圖調和，甚至扭轉？

（二）民意觀

前文提及英雄試鍊除了個人意志的追尋與實踐外，亦是對於解決群體面臨天災、人禍的困境時，挺身接受考驗與犧牲。是故這樣考驗下的禪讓制度，無論由民族學或經學意義，都不見得必由符命說來證成。牟宗三分析中國的政治神話中提及：使命感有聖人與英雄兩種，賢聖一格由孔子開出，言「文王既沒，文不在茲」；而英雄一格從劉邦開出，是強烈的情欲生命，但受到命運的支配。而聖王的觀念，既是英雄而又是聖人，表示在聖賢與英雄外又建立了政治上一個最高的格。這是儒家政治思想在觀念上自覺建立的，以堯舜二帝與三王為代表。[118] 換言之，如堯舜之聖王不只是德性內在上臻於至善（內聖）；在事功

---

117 〈上海博物館藏戰國楚竹書〈子羔〉感生神話內容析論：兼論其與兩漢經說的關係〉，頁 306。

118 牟宗三：《政治與治道》（臺北：臺灣學生書局，1987 年），頁 93-97。

外相上，則能經世濟民。在西周《詩》《書》中所呈現的天帝，是人格神的形象。雖然授命的對象僅限於天子，但仍性格上是慈愛黎民。[119] 因此做為天帝人間代表的天子，受命的跡象或許玄怪不一，但共通的條件便是要能體察上天愛民之心，勤施德政。孔孟以來的儒家，即繼承這樣的德治主張。更進一步說，儒家的影響政治興替的天命觀中，其實是以民心向背作為骨幹的。王中江指出：

> 在早期儒家中，孟子並不把禪與傳二元化。按照他的說法，是禪還是傳，不是由人決定的，而是由天決定的。天要授予賢者就授予賢者，天要授予子孫就授予子孫。堯、舜之子都不肖，啟賢「能敬承繼禹之道」《孟子・萬章上》，這是「天」的作用，人力無法改變。在孟子那裏，雖然在形式上還保持著禪與傳的二分，但由於孟子將授與政權的主體從帝王身上轉變為「天意」，而「天意」正如《尚書・泰誓》所說，是「天視自我民視，天聽自我民聽」，「天」是為了民眾的利益選擇賢良之人的。[120]

《孟子》對於堯舜禪讓引〈太誓〉云「天視自我民視，天聽自我民聽」為證，[121] 此語即本諸《尚書・皋陶謨》：「天聰明自我民聰明，天明畏自我民明威。」[122] 換言之，戰國儒家的天命觀，天的意志，是由民眾的利益來決定。彭邦本〈楚簡〈唐虞之道〉與古代禪讓傳說〉一文認為：

> 這一變通說法，反映了戰國中晚期「君權神授」理念的強化，但只是拐了個彎，把權位轉移過程神祕化、神聖化，歸之于「天」，而「天」又「不言」，只是「以行與事示之而已矣」，即「天」並不直接表態，只是借老百姓對君位接班人的行為和工作的評價來間接表態。[123]

故彭氏認為該篇只強調仁義賢德，《孟子》亦然，而〈堯典〉比它們更多地含存有遠古史元素，因此成書更早。因此推論在孔子之時即已存世，不晚於春秋

---

119 《中西哲學思想中的天道與上帝》，頁 20-22。
120 〈唐虞之道〉與王權轉移的多重因素〉，頁 95。
121 《孟子正義》，頁 644-646。
122 《尚書集釋》，頁 34-36。
123 〈楚簡〈唐虞之道〉與古代禪讓傳說〉，頁 52。

末期。吳康云：

> 〈皋陶謨〉言天敘有典，天秩有禮，天命有德，天討有罪，則此天乃有意志能賞罰之人格化之最高主宰，儼然西方有神教之上帝（God in theism）。然而又曰「天聰明自我民聰明，天明畏自我民明威，」則天之意志，由人民公意而表見，人之心即天之心，尊嚴高遠之天神，忽變而為親暱比近之伴侶，遂由有神教之上帝，一易而為道德之上帝（God in morality）。其後經傳所載，直至孔子論天，蓋皆不出此二類。[124]

吳康亦將〈堯典〉定位在孔子之前。但如同屈萬里先生的認定，〈堯典〉、〈皋陶謨〉乃同一時期之作品，[125] 則該篇出現與〈皋陶謨〉、《孟子》同樣的天道觀亦屬合理。如此〈堯典〉「納于大麓」一語，形式上是由人格神的天擇定王位後繼人選；但寓意上則以是仁民愛物的道德旨趣的道德天，以符合人民公意的行為做為抉擇的標準。今人自不應期盼在東周以前有民意調查，但當儒者傳說試之于天的故事時，心中無寧已存主著一個愛民的天。這樣的轉化，一直到漢代董仲舒面對世襲的帝王時，在〈天人三策〉中猶殷殷叮嚀：

> 臣謹案：《春秋》之文，求王道之端，得之於正。正次王，王次春。春者，天之所為也；正者，王之所為也。其意曰：上承天之所為，而下以正其所為，正王道之端云爾。然而王者欲有所為，宜求其端於天。天道之大者在陰陽。陽為德，陰為刑；刑主殺而德主生。是故陽常居大夏，而以生育養長為事；陰常居大冬，而積於空虛不用之處。以此見天之任德不任刑也。……王者承天意以從事，故任德教而不任刑。刑者不可任以治世，猶陰之不可任以成歲也。為政而任刑，不順於天，故先王莫之肯為也。今廢先王德教之官，而獨任執法之吏治民，毋乃任刑之意與！[126]

---

124 吳康：《尚書大綱》（臺中：文听閣圖書公司，2008 年，《民國時期經學叢書（第 2 輯）》），頁 74-75。

125 《尚書集釋》，頁 32。

126 《漢書》，頁 2501。即便董仲舒天人相與說、災異論某種程度上，一把天視為可預測的制式反應，流於僵化；二則其理論流弊，致使有心者更可操弄所謂的祥瑞異象。然董仲舒其學說肇端之志，仍不應一筆抹煞。

孔子明示弟子，禮樂之旨不在鐘樂玉帛之外在形式。因此今人閱讀傳世經籍諸子言論，固不能泥古倣其禮文；當貴在識其禮義之所在。

五、結語

傳統經注的方式，固然未能解釋「納于大麓」一語之背景。漢代以下儒生的企圖，其實與〈堯典〉作者相仿，即面對原始社會遺留的傳說、禮俗，務需在其學說系統中合理化。只是相對於《史記》晚出的「大錄萬機之政」之說法，加入太多後世政治架構的色彩，反不如《史記》所提出「山林川澤」簡捷近實。因此在當代考古、社會學乃至神話詮釋的驗證下，「大錄」說便被揚棄。誠然，學習西方科學精神的考察方式，使吾人更加清晰了解，堯舜禪讓之本然面目恐非原先傳統的想像。但這一切卻無礙於理解具有述古色彩之〈堯典〉思想開展，甚至能從其間的差異，看出其改易的痕跡與意圖。但觀《論語》解《詩》，便知儒家詁經向有「斷章取義」之傳統。所謂「詩無達詁，易無達占」，[127] 一如《禮記・喪服四制》以以高宗諒闇三年，來證成三年之喪，亦算是某種程度上的「托古改制」。[128]

是故，今人面對〈堯典〉、《孟子》乃至於〈唐虞之道〉的禪讓學說，已不可能再取法其妻以二女、納于大麓、攝政二十有八載等外在形式；而是重視政治人物出仕前是否亦具有齊家之德？攝政（代理、實習）過程是否固德不偽？將退位者體力雖衰，但亦當善盡引導、監督之責等義理奧質。「納于大麓」固然有原始部族的宗教、社會需求，但今人看來則是強調從政者務需具有為經世濟民、犧牲奉獻的心志，興利除患的智慧與能力，才能得到萬民一致的擁戴。如此解釋既不違史實，亦不悖禮義。從古典經史中，開出具有當代新意的解釋，正是儒學之所以能生生不息之力量所在。〈堯典〉「納于大麓」一語，當作如是觀。

（責任校對：方韻慈）

127 《春秋繁露義證》，頁 95。
128 《禮記集解》，頁 1472。

引用書目

一、傳統文獻

漢・伏勝：《尚書大傳》，臺北：臺灣商務印書館，1979 年，《四部叢刊正編》本。

漢・司馬遷：《史記》，臺北：洪氏出版社影印，1974 年。

漢・劉向編，晉・顧愷之圖畫：《古列女傳》，北京：中華書局，1985 年，《叢書集成初編》本。

漢・王充著，黃暉校釋：《論衡校釋》，臺北：臺灣商務印書館，1983 年。

＊漢・班固：《漢書》，臺北：鼎文書局影印，1991 年。

漢・蔡邕：《蔡中郎文集》，臺北：臺灣商務印書館，1979 年，《四部叢刊正編》本。

漢・應劭著，王利器注：《風俗通義校注》，臺北：明文書局影印，1988 年。

晉・陳壽：《三國志》，臺北：洪氏出版社影印，1984 年。

南朝宋・范曄：《後漢書》，臺北：洪氏出版社影印，1978 年。

北齊・顏之推著，王利器集解：《顏氏家訓集解》，北京：中華書局，1993 年。

唐・陸德明：《經典釋文》，臺北：臺灣商務印書館，1979 年，《四部叢刊正編》本。

唐・孔穎達：《尚書正義》，臺北：新文豐出版社影印，1978 年，阮刻《十三經注疏》本。

唐・柳宗元：《柳河東集》，臺北：河洛出版社，1974 年。

宋・蘇軾：《東坡書傳》，北京：中華書局，1991 年，《叢書集成初編》本。

宋・林之奇：《尚書全解》，臺北：漢京文化圖書公司，1985 年，《通志

堂經解》本。
宋・呂祖謙：《書說》，臺北：漢京文化圖書公司，1985 年，《通志堂經解》本。
宋・羅泌：《路史》，臺北：臺灣商務印書館，1983 年，《文淵閣四庫全書》本。
宋・陳經：《尚書詳解》，長沙：長沙商務印書館，1939 年，《叢書集成初編》本。
宋・黃度：《尚書說》，臺北：漢京文化圖書公司，1985 年，《通志堂經解》本。
宋・蔡沈著，元・董鼎輯：《書集傳》，臺北：臺灣商務印書館，1975 年，《四部叢刊三編》本。
宋・黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，北京：中華書局，1994 年。
元・金履祥撰，清・聖祖批：《御批資治通鑑綱目前編》，臺北：臺灣商務印書館，1983 年，《文淵閣四庫全書》本。
元・吳澄：《書纂言》，臺北：漢京文化圖書公司，1985 年，《通志堂經解》本。
明・楊慎：《升菴集》，臺北：臺灣商務印書館，1983 年，《文淵閣四庫全書》本。
明・王文祿：《龍興慈記》，臺北：藝文印書館，1966 年，《紀錄彙編》本。
明・郝敬：《尚書辨解》，臺北：新文豐出版社，1984 年，《尚書類聚初集》本。
清・顧炎武：《日知錄》，上海：上海古籍出版社，2011 年，《顧炎武全集》本。
清・王夫之：《尚書稗疏》，長沙：嶽麓書社，2011 年，《船山全書》本。
清・閻若璩：《古文尚書疏證》，臺北：新文豐出版社，1984 年，《尚書類聚初集》本。
清・王鳴盛：《尚書後案》，臺北：藝文印書館，1986 年，《皇清經解尚

書類彙編》本。
清・孫希旦：《禮記集解》，北京：中華書局，1995 年。
清・王心敬：《尚書質疑》，臺北：新文豐出版社，1984 年，《尚書類聚初集》本。
清・戴震：《尚書義考》，臺北：新文豐出版社，1984 年，《尚書類聚初集》本。
清・江聲：《尚書集注音疏》，臺北：藝文印書館，1986 年，《皇清經解尚書類彙編》本。
清・段玉裁：《古文尚書撰異》，北京：中華書局，1998 年，《四部要籍注疏叢刊》本。
清・段玉裁：《說文解字注》，臺北：藝文印書館，1974 年。
清・翁方綱：《翁方綱經學手稿五種》，上海：上海古籍出版社，2006 年。
清・焦循：《尚書補疏》，臺北：藝文印書館，1986 年，《皇清經解尚書類彙編》本。
清・焦循著，沈文倬點校：《孟子正義》（北京：中華書局，1998 年。
清・牟庭：《同文尚書》，濟南：齊魯書社，1981 年。
清・許鴻磐：《尚書札記》，臺北：藝文印書館，1986 年，《皇清經解尚書類彙編》本。
清・魏源：《書古微》，長沙：嶽麓書社，2004 年，《魏源全集》本。
清・朱駿聲：《尚書古注便讀》，臺北：新文豐出版社，1984 年，《尚書類聚初集》本。
清・陳喬樅：《今文尚書經說考》，臺北：藝文印書館，1986 年，《續經解尚書類彙編》本。
清・郭慶藩著，王孝魚點校：《莊子集釋》，北京：中華書局，1997 年。
＊清・皮錫瑞著，盛冬鈴、陳抗點校：《今文尚書考證》，北京：中華書局，2004 年。
清・孫詒讓：《墨子閒詁》，臺北：華正書局，1987 年。

清・簡朝亮：《尚書集注述疏》，臺北：新文豐出版社，1984 年，《尚書類聚初集》本。

二、近人論著

丁　山：《中國古代宗教與神話考》，上海：上海文藝出版社，1988 年。

丁　山：《古代神話與民族》，南京：江蘇文藝出版社，2011 年。

王中江：〈〈唐虞之道〉與王權轉移的多重因素〉，《陝西師範大學學報（哲學社會科學版）》2011 年 4 期，頁 90-101。

王先謙：《尚書孔傳參正》，北京：中華書局，2011 年。

王先謙：《荀子集解》，北京：中華書局，1997 年。

王國維：《古史新證：王國維最後的講義》，北京：清華大學出版社，1984 年。

王曉毅、丁金龍：〈從陶寺遺址的考古新發現看堯舜禪讓〉，《山西師大學報（社會科學版）》第 31 卷第 3 期（2004 年 7 月）。

王樹民：〈堯、舜、禹禪讓的歷史真相〉，《河北學刊》1994 年第 4 期。

付希亮：〈中國禪讓制度是母系社會高辛女皇擇婿制度〉，《理論界》2009 年第 1 期。

田哲益：《台灣原住民生命禮俗》，臺北：武陵出版社，2003 年。

朱廷獻：〈《尚書・堯典篇》著成時代〉，《孔孟月刊》20 卷 1 期（1981 年）。

江榮海編：《中國政治思想史九講》，北京：北京大學出版社，2010 年。

牟宗三：《政治與治道》，臺北：臺灣學生書局，1987 年。

吳則虞：《晏子春秋集釋》，臺北，鼎文書局影印，1977 年。

吳國泰：《尚書鉤沈》，臺中：文听閣圖書公司，2009 年，《民國時期經學叢書（第 4 輯）》本。

吳　康：《尚書大綱》，臺中：文听閣圖書公司，2008 年，《民國時期經學叢書（第 2 輯）》。

李孝遷：〈日本「堯舜禹抹殺論」之爭議對民國古史學界的影響〉，《史學史研究》2010 年第 4 期（總 140 期）。

李　杜：《中西哲學思想中的天道與上帝》，臺北：聯經出版事業公司，1987 年。

李　娟：《《尚書・堯典》研究》，濟南：山東師範大學碩士論文，陳乃華教授指導，2010 年。

周鳳五：〈說巫〉，《臺大中文學報》第 3 期（1989 年 12 月）。

屈萬里：〈《尚書》中不可盡信的材料〉，《屈萬里先生文存（一）》，臺北：聯經出版事業公司，1985 年，《屈萬里先生全集》本。

＊屈萬里：《尚書集釋》，臺北：聯經出版事業公司，1983 年。

祁連休、蕭莉編：《中國傳說故事大辭典》，北京：中國文聯出版社，1992 年。

金景芳、呂文郁：〈論堯舜禹時代是由原始社會向國家過渡的中間環節〉，《學習與探索》1999 年 3 期（總 112 期）。

＊金景芳、呂紹綱：《《尚書・虞夏書》新解》，瀋陽：遼寧古籍出版社，1996 年。

金景芳：《中國奴隸社會史》，上海：上海人民出版社，1983 年。

姜亮夫：〈〈堯典〉新議〉，《文史新探》，上海：上海社會科學院，1988 年。

胡玉縉：《許廎學林》，臺北：世界書局，1963 年。

香港聖經公會編：《舊新約全書》，香港：香港聖經公會，1986 年。

徐中舒：《先秦史論稿》，成都：巴蜀書社，1992 年。

袁　珂：《中國民族神話詞典》，成都：四川社會科學院，1989 年。

馬承源編：《上海博物館藏戰國楚竹書（二）》，上海：上海古籍出版社，2002 年。

馬　興：《堯舜時代研究》，長春：東北師範大學博士論文，詹子慶先生指導，2007 年。

高有鵬：〈古代禪讓政治的文化理想——關于中國神話傳說的堯舜禹時代〉，《黃河文明與可持續發展》2008 年 1 期。

商承祚：《殷契佚存》，南京：金陵大學中國文化研究所，1933 年，《金陵大學中國文化研究所叢刊甲種》。

章太炎：《膏蘭室札記》，上海：上海人民出版社，1982 年，《章太炎全集（一）》本。

章太炎講，諸祖耿整理：《太炎先生尚書說》，北京：中華書局，2013 年。

郭沫若：《中國古代社會研究》，石家莊：河北教育出版社，2001 年。

郭沫若：《殷契粹編》，臺北：大通書局影印，1971 年。

陳奇猷：《呂氏春秋校釋》，臺北：華正書局，1988 年。

陳奇猷：《韓非子集釋》，臺北：華正書局影印，1987 年。

陳泳超：《堯舜傳說研究》，南京：南京師範大學，2000 年。

＊陳星燦：〈「歷試諸難」與中國上古的成年禮〉，《中國文化》1995 年第 2 期（總 12 期）。

陳登原：《國史舊聞》，臺北：明文書局，1984 年。

＊陳新雄：〈尚書堯典納于大麓解〉，《中國學術年刊》8 期（1986 年 6 月）。

陳夢家：《尚書通論（外二種）》，石家莊：河北教育出版社，2000 年。

勞　榦：〈再論〈堯典〉著成時代〉，《禹貢半月刊》2 卷 10 期（1935 年）。

＊彭邦本：〈楚簡〈唐虞之道〉與古代禪讓傳說〉，《學術月刊》2003 年第 1 期。

程元敏：《三經新義輯考彙評一：尚書》，臺北：國立編譯館，1986 年。

黃懷信：《尚書注訓》，濟南：齊魯書社，2002 年。

楊伯峻：《春秋左傳注》，臺北：復文書局影印，改題《春秋左傳會注》，1986 年。

楊希枚：《先秦文化史論集》，北京：中國社會科學出版社，1995 年。

楊筠如：《尚書覈詁》，臺中：文听閣圖書公司，2009 年，《民國時期經學叢書（第 4 輯）》本。

劉咸炘：《讀《書》小箋》，上海：上海科學技術文獻出版社，2009 年，《推十書》壬癸合輯。

劉起釪：〈現代日本的《尚書》研究〉，《傳統文化與現代化》1994 年第 2 期。

＊魯瑞菁：〈上海博物館藏戰國楚竹書〈子羔〉感生神話內容析論：兼論其與兩漢經說的關係〉，《傳統中國研究集刊》第 1 輯，上海：上海人

民出版社，2006 年。

錢　穆：《中國學術思想史論叢（一）》，臺北：聯經出版事業公司，1995 年，《錢賓四先生全集》本。

錢耀鵬：〈堯舜禪讓故事與中原社會政治的演進〉，《中州學刊》2000 年第 3 期（總第 117 期）。

魏哲銘、李敏：〈論堯舜禹的婚姻與父權制的確立〉，《西北大學學報（哲學社會科學版）》第 34 卷第 2 期（2004 年 3 月）。

羅新慧：〈〈容成氏〉、〈唐虞之道〉與戰國時期禪讓學說〉，《齊魯學刊》2003 年第 6 期。

蘇雪林：《天問正簡》，臺北：文津出版社，1992 年。

蘇輿著，鍾哲點校：《春秋繁露義證》，北京：中華書局，1992 年。

顧頡剛、劉起釪：《尚書校釋譯論》，北京：中華書局，2005 年。

顧頡剛：《尚書研究講義》，臺中：文听閣圖書公司，2008 年，《民國時期經學叢書（第 1 輯）》本。

（日）出石誠彥：《中國神話傳說の研究》，東京：中央公論社，昭和 18 年。

（日）伊藤清司著，林慶旺譯：〈堯舜禪讓傳說的真象〉，收入王孝廉主編：《神與神話》，臺北：聯經出版事業公司，1988 年。

（日）安居香山、中村璋八：《重修緯書集成》，東京：明德出版社，1967 年。

（日）御手洗勝著，吳繼文譯：〈帝舜傳說〉，收入王孝廉主編：《神與神話》，臺北：聯經出版事業公司，1988 年。

（日）森安太郎著，王孝廉譯：《中國古代神話研究》，臺北：地平線出版社，1974 年。

（法）馬伯樂（Maspero, Henri）著，馮沅君譯：《書經中的神話》，臺中：文听閣圖書公司，2008 年，《民國時期經學叢書（第 1 輯）》。

（美）Joseph Campbell（坎伯）、Bill Moyers 著，Betty Sue Flowers 編，朱侃如譯：《神話》，臺北：立緒文化出版社，1995 年。

＊（美）Joseph Campbell（坎伯）著，張承謨譯：《千面英雄》，上海：上海

文藝出版社，2000 年。

＊（英）弗雷澤（J.G.Frazer）著，汪培基譯：《金枝：巫術與宗教之研究》，臺北：久大及桂冠圖書公司，1991 年。

（瑞典）高本漢（Bernhard Karlgren）著，陳舜政譯：《高本漢書經注釋》，臺北：中華叢書編審委員會，1970 年。

（**說明**：書目前標示＊號者，已列入 Selected Bibliography）

Selected Bibliography

Ban, G. (1991). *Han shu* [Book of Han]. Taipei: Ting-Wen. (Original work published in the Han Dynasty)

Chen, X.-C. (1995). Li shi zhu nan yu zhong guo shang gu de cheng nian li ["Undergoing all difficulties" and the coming of age ceremony in ancient China]. *Journal of Chinese Culture, 12,* 103-109.

Chen, X.-X. (1986). Shang shu yao dian na yu da lu jie [An exposition of "Being sent to the great plains at the foot of hill" in the "Canon of Yao," *Book of documents*]. *Studies in Sinology, 8,* 7-13.

Jin, J.-F., & Lü, Sh.-G. (1996). Shang shu yu xia shu xin jie [A new exposition of the "Book of Yu" and the "Book of Xia," *Book of documents*]. Shenyang: Liaoning Ancient Books.

Lu, R.-J. (2006). Shang hai bo wu guan cang zhan guo chu zhu shu zi gao gan sheng shen hua nei rong xi lun: Jian lun qi yu liang han jing shuo de guan xi [An analysis of the miraculous pregnancy myth in the Warring States Chu bamboo text "Zi-Gao" collected by Shanghai Museum and its relationship with classics studies in the two Han Dynasties]. *Journal of Historical China Studies, 1,* 294-306.

Peng, B.-B. (2003). Chu jian tang yu zhi dao yu gu dai shan rang chuan shuo [Chu bamboo text "The way of Tang and Yu" and abdication legends in ancient times]. *Academic Monthly, 2003-1*, 50-56.

Pi, X.-R. (2004). *Jin wen shang shu kao zheng* [A textual research on the New Text

version of the *Book of documents*] (Sheng D.-L. & Chen K., Annot. & Collat.). Beijing: Zhonghua. (Original work published in the Qing Dynasty)

Qu, W.-L. (1983). *Shang shu ji shi* [*Book of documents* with collected annotations]. Taipei: Linking.

Wang, P.-J. (Trans.). (1991). J*in zhi: Wu shu yu zong jiao zhi yan jiu* [*The golden bough*] (By J. G. Frazer). Taipei: Jiu Da & Gui-Guan.

Zhang, Ch.-M. (Trans.). (2000). *Qian mian ying xiong* [*The hero with a thousand faces*] (By J. Campbell). Shanghai: Shanghai Literature and Art.