

# 論中的哲學

## ——上篇：中與中和

■ 梁燕城

本刊總編輯

**摘要：**「中」的理念，在中國思想與文化中，具核心的地位。「中」字在哲學上，涉及宇宙的本體，人性的本體，以及各種事物的關係，包括本體論、宇宙論、價值論、知識論及倫理學均與「中」的理念有關。本文從中國古代典籍入手，結合相關學者的論述，討論了從「中」到「中和」的哲學發展，及其在中國傳統文化中的重要意義。

**關鍵詞：**中，中和，哲學，本體論。

### 「中」理念的根源

「中」的理念，在中國思想與文化中，具核心的地位，單從中國對自己國家的宣稱為「中」國可知。「中」字在哲學上，涉及宇宙的本體，人性的本體，內心與外界事物之正當關係，事物與事物之間的正當關係等，包括本體論、宇宙論、價值論、知識論及倫理學均有關。

「中」字在典籍中很早就出現，在春秋以前的典籍裏，《詩經》有六十七次，早期今文《尚書》二十三次，《周易爻辭》十一次。而且部分具有哲學意義，如：

汝分、猶念以相從，各設中於乃心[注一]。

這裏中字的意思，據孔安國解為「中正」[注二]。據蔡沈注，是指「至極之理」[注三]。

「爾各永觀省，作稽中德」[注四]。這

裏的「中」字，孔安國解為「中正之德」[注五]。

「衷敬折獄，明啟刑書胥占，咸庶中正」[注六]，「屬於五極，咸中有慶」[注七]。

屈萬里解「咸庶中正」為「庶幾乎所判的案子都可以公正」[注八]。他解「咸中有慶」為「如果都能公正，那就有幸福了」[注九]。

台灣學者陳滿銘綜合以上各段，認為在意義上是本末一貫的，「因為能以極至之理存於心，便能有中正的美德，有中正的美德，自然就能公正無私地來斷案或處理事情了」[注十]。

### 古文《尚書》的真實性

古文《尚書》有兩段論及「中」的，甚有哲學深度，如：「惟皇上帝，降衷於下民。若有恆性，克綏厥猷惟後」[注十一]，及「人心惟危，道心惟微；惟精惟一，允執厥中」[注十二]。前段涉及「中」的宇宙根源，後段涉及現實世界的危機，及人對「中」的持守。

然而，由於近世以來，有學者如閻若璩《尚書古文疏證》等研究，認定古文《尚書》是偽作，而學術界大多接受，定為偽書。但近期又有不少學者為古文《尚書》平反，而提出新論據。本文並非考據文章，故不詳論這方面的爭議，不過綜合最新討論，並相信古文《尚書》是來自先秦時代。

「中」的理念，在中國思想與文化中，具核心的地位，涉及宇宙的本體，人性的本體，內心與外界事物之正當關係，事物與事物之間的正當關係等，包括本體論、宇宙論、價值論、知識論及倫理學均有關。

近期由於發現《郭店楚簡》和《戰國楚竹書》，均有《緇衣》篇，與今本《禮記緇衣》的內容大同小異。竹簡本《緇衣》徵引《尚書》多條，其中不僅有今、古文《尚書》都有的《呂刑》、《康誥》、《君奭》等篇目的文字，而且有今本《尚書》所無的《尹誥》（該條引文在今本古文《尚書》《咸有一德》篇內），還有《君牙》和《君陳》三篇古文《尚書》的文字。現在傳世的被判定為魏晉偽造的古文《尚書》內容竟在戰國時期的楚墓中被發現，學術上打擊了以古文《尚書》偽書的觀點。郭沂據此認為：「這足以證明《古文尚書》不偽」[注十三]。王世舜說：「如果將郭店楚簡的年代定為戰國中期，……由此也就有理由認為兩漢及魏晉時代的《古文尚書》很可能就是戰國時代《古文尚書》的傳本」[注十四]。

有關這些方面的探討不少，可參考王保德《〈古文尚書〉非偽作的新考證》[注十五]，楊善群《辨偽學的歧途——評〈尚書古文疏證〉》[注十六]，姜廣輝《梅鷲〈尚書考異〉考辨方法的檢討——兼談考辨〈古文尚書〉的邏輯基點》[注十七]，張岩《審核古文〈尚書〉案》[注十八]等。

二〇〇八年七月，校友趙偉國向母校清華大學捐贈了二千三百八十八枚戰國竹簡（簡稱「清華簡」），碳十四測定清華簡是戰國中晚期文物。清華簡中發現有多篇《尚書》，有些篇有傳世本，如《金縢》、《康誥》、《顧命》等，但文句多有差異，甚至篇題也不相同。二〇一三年一月五日，清華簡最新研究成果在北京發佈，指出《傳說之命》三篇與古文《尚書》中的《傳說之命》內容不同，有學者認為這證明東晉梅賾所獻的孔傳古文《尚書》係偽造。又《尹誥》真本出土，有學者認為《尹誥》是《尚書》佚篇，或稱《咸有一德》，由於《尹誥》簡文與孔傳本《咸有一德》不同，故主張東晉梅賾所獻的孔傳本係後世偽作。

此說也被很多學者反駁，其中馬文增

《古文〈尚書〉非偽作——清華簡〈金縢〉、〈傳說之命〉、〈尹誥〉破解「古文〈尚書〉疑案」》[注十九]，認為清華簡的面世恰恰證明了傳世古文《尚書》確實為孔子所整理的上古文獻，非所謂「後人偽」。他先引述孔安國《尚書序》：「先君孔子，生於周末，睹史籍之煩文，懼覽之者不一，遂乃定《禮》、《樂》，明舊章，刪《詩》為三百篇，約史記而修《春秋》，贊易道以黜八索，述《職方》以除九丘，討論墳、典，斷自唐虞以下，訖於周，芟夷煩亂，翦截浮辭，舉其宏綱，撮其機要，足以垂世立教，典、謨、訓、誥、誓、命之文凡百篇，所以恢弘至道，示人主以軌範也」。

馬文增認為，今本《尚書》是孔子刪定的版本，清華簡卻是未刪定的史料，「這些史料大致可以分為三類：第一類，文字精煉、內容清楚明白、行文流暢，若伊尹所作的清華簡《尹誥》；第二類，整體上內容明確，敘事通順，對這類史料的整理只需做少量的文字上的修改和句序的調整，若出自史官之手的清華簡《金縢》（孔穎達疏：『史敘其事，乃作此篇，非周公作也』）；第三類，內容駁雜，既有史實，又有史官或不知何人撰寫的荒誕怪異的內容，行文上拖遝冗雜，語句顛倒錯亂多有，若清華簡《傳說之命》。對第三類史料，就需要大加『刪述』」[注二十]。

然後比對清華簡《金縢》的首段與《尚書·金縢》的首段，顯明《尚書·金縢》對清華簡《金縢》有一不少增刪，兩者是「原始資料和修改後的『定稿』的關係。與史料相比，『定稿』於用字的『刪削』與『轉述』、句序的『調整』、語句之間的『銜接』與『過渡』，皆可謂精心為之」[注二十一]。

之後再比對《尚書·說命》原文、清華簡《傳說之命》釋文及《國語·楚語上》對同一事件的引文，得出結論是「《國語》的作者左丘明對《尚書·說命》原文的轉述。對比《尚書·說命》原文與清華簡《傳說之命》釋文，可見清華簡《傳說之命》語句粗

認為古文《尚書》來自先秦，是有一定理據的，認為其是偽作之說，並不足夠提供確實證據。採取中國正統學統觀點，認為古文《尚書》來自先秦，其引用的內涵來自中國聖賢早期思想。



人性從宇宙本體真理而來，宇宙本體是誠善，人性亦是誠善，宇宙人生是以道德美善為本性。這形成中國文化以天人合一為本的格局，而其中的核心理念，就是「中」。

糙、行文拖遝、主題混亂，且含有怪誕的內容，顯然是《尚書·說命》的史料。對比說明，孔子整理《傳說之命》時對這段史料的處理可謂大刪大改[注二十二]。另一段是左丘明對《尚書·說命》原文的直接引用，句序完全相同，個別用字做了同義替換。而與清華簡《傳說之命》釋文對比，可見孔子取用了其「若金」、「若濟巨川」、「若歲大旱」、「若藥」部分內容，但對具體用字以及順序做了修改和調整；對於「滅夏、變強、捷蠹邦」、「朕畜汝，惟乃腹，非乃身」之類的繁冗、不工之辭，一概刪除[注二十三]。

又比對《尚書·說命》原文、清華簡《傳說之命》釋文《禮記·緇衣》引文，證明「修改後的《尚書·說命》與作為史料的清華簡《傳說之命》相比，意思清楚，用字準確，行文流暢，結構嚴謹」[注二十四]。

至於《尹誥》與《咸有一德》的差異問題，楊善群發表《清華簡〈尹誥〉引發古文〈尚書〉真偽之爭——〈咸有一德〉篇名、時代與體例辨析》[注二十五]一文，指出「《尚書》各篇，每篇都只有一個篇名，無有一篇《尚書》有兩個篇名者」[注二十六]。而且時代與體例不同，不能混為一篇，故亦不能因其不同而否定古文《尚書》。

簡述各論證，大約認為古文《尚書》來自先秦，是有一定理據的，認為其是偽作之說，並不足夠提供確實證據。而本文原

則上是採取中國正統學統觀點，認為古文《尚書》來自先秦，其引用的內涵來自中國聖賢早期思想。

### 「降衷」的人性哲學

《尚書·湯誥》說：「惟皇上帝，降衷於下民。若有恆性」[注二十七]。這裏的「衷」字，通「中」，如《周語》所說：「國之將興，其君齊明衷正，精潔惠和」[注二十八]。根據《說文》從字源的解釋：「衷，褻衣也」。段玉裁注：「褻衣有在外者，衷則在內者也」[注二十九]。由此可知，「衷」是指內在的，引伸為人心性時，就是人的「中性」，故我們可將之與「中」的理念視為同義。

衷有時也可解為「誠」，如《韻會》解衷為：「誠也」。《左傳》：「發命之不衷」。亦有「誠」之意，因為「衷」的原意是「中」，是內裏出來的意思，一般日常話語所謂「由衷」，即意指「來自內在的真誠」。

從正統儒學對「衷」的解釋，卻是「善」，如《尚書正義》孔傳注《湯誥》說：「衷，善也」[注三十]，這在其他典籍也有作同樣解釋，如《玉篇》：「善也」。《左傳》：「無亢不衷，以獎亂人」。這段注解：「亢，高也，衷，善也，獎勸也，無高貴不善之事以勸亂人為惡也」[注三十一]。故可知其義為「善」。而「若有恆性」一句，「若」指

「順」，孔穎達疏：「順人有常性」。

整段的意思，是「至高至大的上帝，在一般人民中，降下誠善，使能順這恆常之性而行」。這段文字是以「中」是上帝降在普通人民的內在常性，且是誠善之性。這裏正式以人性是誠善，且是由宇宙最高真理所賦與。其哲學意涵是人性從宇宙本體真理而來，宇宙本體是誠善，人性亦是誠善，宇宙人生是以道德美善為本性。這形成中國文化以天人合一為本的格局，而其中的核心理念，就是「中」。

### 「民受天地之中以生」的價值秩序

與此同期的典籍，有意義相近的一段，來自《春秋左傳》：「吾聞之，民受天地之中以生，是以有動作禮義威儀之則，以定命也，能者養之以福，不能者敗以取禍，是故君子勤禮，小人盡力，勤禮莫如致敬，盡力莫如敦篤，敬在養神，篤在守業」[注三十二]。

有關這段引文思想，唐君毅認為「宜當釋為民受以生者即是『命』，亦即是此動作威儀之則，而『此則』原於天地，原於天地之中之意。此所謂受『命』為『則』，吾意亦可指人生以後說，而非指生前或生之性上說。此段後文，明連禍福與致敬養神言，則此『命』此『則』，正宜視為超越外在於人，而非即內在於人，同於後儒所謂性者」[注三十三]。唐君毅分析很深入，一般都以「中」的理念是「中和之氣」，是隨意加了「氣」的概念去解釋「氣」，當然是重要哲學概念，但在先秦典籍未見其與「中」的概念一起出現，故「中」並不是與「氣」相關，就左傳原文所言，卻是與「命」相關，這「命」即是「動作禮義威儀之則」，這「則」是根源於天地之中，人因這「中」而有生命，再由天命要求人行這「則」，依從之行即得福，敬神守業。

全段的核心意思，是人民領受天地之中而得生命，這中就是動作禮義威儀的規

則，這是天對人之所命。人能持養這天命之則，敬神守業，就可得福。這裏有關「中」的思想內容，如牟宗三所論：「中即天地之道」[注三十四]，是天地以「中」為一切的規則，天地的真理包括人文世界的「動作禮義威儀之則」，是使人間政治社會得以和諧的秩序，這就是「中」的秩序，人是按這「中的秩序」而有生命。

這思想與詩經「天生烝民，有物有則；民之秉彝，好是懿德」[注三十五]之觀點一致，人由天而有生命，也由天而有自然與價值秩序，這是中國古代有關天地與人文秩序的解釋，認為這一切來自天，如唐君毅所言，這「中」的秩序是超越外在於人，而非等同人性的美善。

### 從「中」到「中和」的哲學發展

《尚書·湯誥》與《春秋左傳·昭公二十二年》兩段思想，前者是上帝降下善，成為人的常性，「中」是上帝所降下的常存人性。後者以天地的法則是「中」，「中」為人間動作禮義威儀之秩序，成為人的天命。

兩段結合，就是「中」的理念，既指人常恆的本性，也是天地正道，包括人文價值的秩序。一面確定人有普遍本性，這是人內在超越的本體，與宇宙相通。一面是指宇宙創造生息，以「中」為本，「中」賦與人生命，同時衍生為人文的價值秩序，也成為人政治社會與文化的準則，這是人的天命。總合來說，中國哲學在早期的發展，其圖景是宇宙最高真理(上帝、天地)賦與人普遍的善性，且創生了宇宙人生的自然與價值秩序，人性要實現其價值，須完成行出禮義威儀的價值秩序，這人性實現與完成是人的天命。

這整個「中」的思想，最後在《禮記·中庸》中正式成為一理論系統，且成為中國儒家哲學主流思想，「中」的理念發展為「中和」的哲學。

人由天而有生命，也由天而有自然與價值秩序，這是中國古代有關天地與人文秩序的解釋，認為這一切來自天，如唐君毅所言，這「中」的秩序是超越外在於人，而非等同人性的美善。

中國哲學在早期的發展，其圖景是宇宙最高真理（上帝、天地）賦與人普遍的善性，且創生了宇宙人生的自然與價值秩序，人性要實現其價值，須完成行出禮儀威儀的價值秩序，這人性實現與完成是人的天命。

之後言「率性之謂道，修道之謂教」，就進入如何實現善性的實踐哲學思維了。鄭玄解「率」是「循也，循性行之」[注三十八]，循性而行即是「道」，儒家哲學中，「道」是指「天下有道」，即人間正當之發展道路，循天命所賦與之善性而行，就可行出人間之正道。

徐復觀解釋這句：「順著人性向外發而為行為，即是道。這意味著道即合攝於人性之中，人性以外無所謂道。……性具存於各個體之中；道由群體所共由共守而見。個體必有其特殊性；共由共守，則要求有普遍性。順著性發出來的即是道，則性必須為特殊性與普遍性之統一體」[注三十九]。這是全面而深刻的解釋。

其實所謂天命之性，天命是普遍的，但其性落入個體中，就是具體的，特殊的，這特殊性與普遍性之統一，我們可稱之為「具體的普遍性」(concrete universality)，由之而推出為政治社會群體共由共守之道，即是共同實行每一人具體中的普遍價值，而使普遍真理在具體每一人中實現，而成就政治社會群體之善。

若求每一個體率性而行，就要教化，故說：「修道之謂教」。鄭玄曰：「修，治也。治而廣之，人做做之是曰教」[注四十]。朱熹注曰：「修，品節之也。……聖人因人物之所當行者，而品節之以為法於天下，則謂之教」[注四十一]。將人性之道修治，將人不同氣稟性格品節，就成為教化，這就是各種文化禮儀刑政之類的秩序了。

《中庸》首三句，綜合了自古有關「中」的哲學反省，並形成儒家哲學的核心思維。這在理論上，總結為「中和」的哲學。

### 「中和」的宇宙人生圖景

《中庸》隨後綜合內心與宇宙關係為「中和」：「喜怒哀樂之未發，謂之中；發而皆中節，謂之和；中也者，天下之大本也；和也者，天下之達道也。致中和，天地位

《中庸》首章開宗明義說：「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教」。所謂「天命」，與《左傳·昭公二十二年》所說的「以定命也」中的「命」意思是相同的，如朱熹所解：「命，猶令也」[注三十六]。朱熹又在解《詩經》「維天之命，於穆不已」時，提到：「天命，即天道也，不已，言無盡也」[注三十七]。故天命是指天道無盡及宇宙不止息的創生，上天將其永恆命令放在人心中，就人的本性，此之謂「天命之謂性」。這亦與《尚書·湯誥》所言的「惟皇上帝，降衷於下民。若有恆性」，意思是一致的，亦可視之為繼承的發展。

這裏「天」的理念，來自《詩經》與《尚書》大量有關「上帝」與「天」的傳統，詩書中的材料，表現人對上帝或天的歌頌、敬畏、恐懼與埋怨，此中有宗教感情與哲學反省。詩書中的「上帝」與「天」是有性情的，知道人民想法的，故也是宗教敬畏與祭祀的對象。但另一面，也有很多哲學反省，思考宇宙本體、道德根源、人性價值及禮儀基礎等。

「天命」的思想，是宗教與哲學的結合，其哲學也是本體論、價值論、人性論、知識論的結合，或改從中國文化視角看，這各方面學科的區分處理是西方文化發展的分析方法，在中國從來不是分開來思考，而是基於人生活世界，從整體綜合來觀察與反省。

「天命之謂性」，是從宗教轉向哲學本體論，天命下貫為人性，確定人性的善來自無限的美善本體，「天」自古以來常指宗教上祭祀的上帝，具有性情感通之義，但其在人間的示現，就在人性對道德與善的實踐，這道德與善的本性，是宇宙的美善本體，在《中庸》系統就是「誠體」。「誠」是道德倫理的根源，是哲學的反省，而不再是宗教的敬畏了。今人有些解「天」是「自然」或「自然之氣」，是未能掌握「天命」觀在古代典籍的脈絡，用西方思想讀入中國文化，而非由中國典籍解讀出來了。

焉，萬物育焉」。

這「中和」之論述，是順首句的「性」與「道」而來，吳怡說：「因為中是喜怒哀樂之未發，按照朱子的解釋就是性；和是發而皆中節，按照中庸自己的解釋乃是達道，所以中與和的連接，就是性與道的連接」[注四十二]。「性」與「道」的連接，是如何由「未發」到「發而皆中節」的問題，這是實踐的問題。

喜怒哀樂是人的情感，其發動就有每一個體的具體特殊性，「未發」就是情感未起時的原始狀態，是人普遍的本性呈現。如孔穎達所謂「淡然虛靜，心無所慮，而當於理」[注四十三]。是人性的本真本體，默默以其自己方式存在，這稱為「中」，是「天下之大本」，即指宇宙之本體，在人性中的本然自在狀態。這即是《左傳》所謂「天地之中」，及《尚書·湯誥》所謂的「降衷下民」未發是無偏差的本真，一發就可產生偏差或偏見，而與宇宙萬物的發展不和諧配合，由此引伸出一問題，就是如何可以「發而皆中節」，即人產生情感及理論去解釋時，能恰與其如樣地理解和配合呈現的萬象樣相呢？這亦成為中國哲學的一特別課題，而這「如何」的追問，本質是實踐修養的問題。

這實踐問題的焦點，為肯定人在生活世界中，人如何能正確無誤地理解生活世界中的萬象，使人的每一行動，均可有正確的判斷，與生活世界眾事件的真相相應，達致和諧。這是中國哲學的特有實踐性格，其關心的不在認知的過程或知識如何可能的根據，卻在問「正當而恰如生活原樣的行動如何可能」或「正當合理的生活如何可能」的問題。

朱熹曾對此作過深刻的反省，朱熹在哲學上提出新概念，以「體用」及「動靜」來貫穿「未發」和「已發」，將之視為一體之兩面。在《朱子文集》答張欽夫記：「然方其（心）靜也，事物未至，思慮未萌，而一性渾然，道義全具，其所謂中，是乃心之所以為體，而寂然不動者也。及其動也，事物

交至，思慮萌焉，則七情迭用，各有效主，其所謂和，是乃心之所以為用，感而遂通者也。然性之靜也，而不能不動，情之動也，而必有節焉，是則心之所以寂然感通，周流貫徹，而體用未始相離也」[注四十四]。

如何使已發時能合乎原始本真，並又恰當地對應生活世界的具體事件呢？關鍵在「敬」的工夫。朱熹於前書續說：「未發之前，是敬也，固已立乎存養之實。已發之際，是敬也，又常行於省察之間」[注四十五]。又於文集與湖南諸公論中和第一書云：「但平日莊敬涵養之功至，而無人慾之私以亂之，則未發也，鏡明水止，而其發也，無不中節矣，此是日用本領工夫」[注四十六]。

「涵養用敬」是實踐方法，使人心靈的原始本真的本體「中」，得以自然流發而與生活世界的事件有如實恰當之回應，這實踐之途，如能戒懼於人欲未萌之際，以涵養之敬保存其「中體」（即《中庸》後面所稱的誠體）自身單純自在，即可在已發時如實見生活世界之樣相，而有「感而遂通」的狀態，此時即可「發而皆中節」了，而正當的生活判斷和實踐，在此即成為可能。

「中」這理念，到《中庸》發展為「中和」哲學，並確立為誠體的哲學，將人性與宇宙本體結合，並由之產生修養的實踐哲學，遂成為天人合一的中國哲學泉源。

[注一]《尚書·盤庚》。

[注二]《尚書正義·盤庚》。

[注三]蔡沈《書經集傳》卷三（台北：世界書局），頁五七。

[注四]《尚書·酒誥》。

[注五]屈萬里《尚書今注今譯》（台北：商務印書館），頁一〇八。

[注六]《尚書·呂刑》。

[注七]同上。

[注八]屈萬里《尚書今注今譯》（台北：商務印書館），頁一八三。

[注九]同上，頁一八五。

[注十]陳滿銘《中庸思想研究》（永和：文津出版社，一九八〇年）。

這實踐問題的焦點，為肯定人在生活世界中，人如何能正確無誤地理解生活世界中的萬象，使人的每一行動，均可有正確的判斷，與生活世界眾事件的真相相應，達致和諧。這是中國哲學的特有實踐性格。

「中」這理念，到《中庸》發展為「中和」哲學，並確立為誠體的哲學，將人性與宇宙本體結合，並由之產生修養的實踐哲學，遂成為天人合一的中國哲學泉源。

北：學生書局，一九九四年），頁二三。

[注三十五]《詩經·大雅·烝民》。

[注三十六]朱熹《四書章句集注·中庸章句》。

[注三十七]朱熹《詩經集傳》。

[注三十八]《禮記正義·中庸》卷五十二。

[注三十九]徐復觀《中國人性論史》(台北：學生書局，一九八八年)，頁一一九。

[注四十]同[注三十八]。

[注四十一]同[注三十六]。

[注四十二]吳怡《中庸誠何哲學》(台北：東大圖書，一九七六年)，頁三八。

[注四十三]同[注三十八]。

[注四十四]《朱子文集》卷二十六，朱熹答張欽夫。

[注四十五]同上。

[注四十六]同上[注四十四]卷六十四，與湖南諸公論中和第一書。

### The Philosophy of the "Center"

In-sing Leung (Chief editor of Cultural China)

**Abstract:** The concept of the "Center" is a core part of Chinese thought and philosophy. This concept embraces the basic being of the Universe, humanity, and relationships between flora and fauna in the world. This includes the fields of ontology, cosmology, philosophy of values and knowledge and how the concept of theory itself interacts with the philosophical value of the "Center." This paper will start by looking at Ancient Chinese books and using its theories to interact with related concepts in contemporary theory. The thesis will look at how the "Center" will "harmonize" different concepts as a philosophical development, and how this is an important concept in traditional Chinese culture.

**Keywords:** Center, Harmonize, Philosophy, Ontology.

[注十一]《尚書·湯誥》。

[注十二]《尚書·大禹謨》。

[注十三]郭沂《郭店竹簡與中國哲學論綱》，載《郭店楚簡國際學術研討會論文集》(湖北人民出版社，二〇〇〇年)。

[注十四]王世舜《略論〈尚書〉的研究和整理》，載《聊城師範學院學報》二〇〇〇年第一期。

[注十五]王保德《〈古文尚書〉非偽作的新考證》，載《文壇》一二四至一二九期，一九七〇年十月至一九七一年三月。

[注十六]楊善群《辨偽學的歧途——評〈尚書古文疏證〉》，載《淮陰師範學院學報》二〇〇五年第三期。

[注十七]姜廣輝《梅鷺〈尚書考異〉考辨方法的檢討——兼談考辨〈古文尚書〉的邏輯基點》，載《歷史研究》二〇〇七年第五期。

[注十八]張岩《審核古文〈尚書〉案》(北京：中華書局，二〇〇六年)。

[注十九]馬文增《古文〈尚書〉非偽作——清華簡〈金縢〉、〈傳說之命〉、〈尹誥〉破解「古文〈尚書〉疑案」》，<http://www.guoxue.com/p=18687>。

[注二十]同上，頁一。

[注二十一]同[注十九]，頁二。

[注二十二]同[注十九]，頁五。

[注二十三]同[注十九]，頁五。

[注二十四]同[注十九]，頁六。

[注二十五]楊善群《清華簡〈尹誥〉引發古文〈尚書〉真偽之爭——〈咸有一德〉篇名、時代與體例辨析》，載《學習與探索》二〇一二年九期。

[注二十六]同上。

[注二十七]《尚書·湯誥》。

[注二十八]《國語·周語》。

[注二十九]《說文解字，段玉裁注》解衷。

[注三十]《尚書正義》卷八。

[注三十一]《春秋左傳正義》昭公二十二年注疏。

[注三十二]《春秋左傳》成公十三年。

[注三十三]唐君毅《中國哲學原論》導論篇(台北：學生書局，一九八六年)，頁五一至五二。

[注三十四]牟宗三《中國哲學的特質》(台