

朝鮮學者李書九《尚書講義》思想析論

——以〈周書〉諸篇之詮解為核心

張琬瑩*

摘 要

本文是以思想分析的角度，切入探討朝鮮時期學者李書九的《尚書講義》，整理了李書九對《尚書》今古文爭議、文武革命與君臣大義間緊張關係、周公的事跡與德治思想等議題。由於此書為經筵講章，內容不同於一般注解，採用正祖問、李書九答的模式，內容不分今、古文，遍及五十八篇。對於棘手的今、古文問題，李書九認為讀《尚書》者可先置而不論，只要內容有益且合理，即使是古文，也可以閱讀學習。在武王伐紂和伯夷、叔齊恥食周粟的兩難問題，李書九的解答是，武王出於弔民伐罪的不得不之舉，而孔子讚揚夷、齊，則是出於對後世亂臣賊子的防微杜漸。他又認為周公代禱願替武王死，乃是出於天性至情，但也理性分析天定之命不會因人的意志轉移。此外，還藉由講解經書內容的機會，向太祖勸勉關於修身安民、衡量刑獄、飲酒須得當等道理。

關鍵詞：李書九、正祖、尚書講義、朝鮮儒學

* 高雄師範大學經學研究所專案助理教授。

一、前言

李氏朝鮮學者李書九（1754—1825），主要生活於李氏朝鮮英祖、正宗、純宗年間，累官至右議政（相當於宰相）。他與李德懋、柳得恭、朴家齊同為十八世紀朝鮮實學派文學代表詩人，有「四大家」之稱，有詩文集《姜山集》傳世。

李書九在朝鮮正祖時期擔任經筵官，為君主講論經史，出謀獻策。身為北學派的代表人物，李書九的改革意識較強，主張北學中國改變朝鮮落後的面貌。他透過臣下為君主經筵講《尚書》此一活動，向正祖傳達利用厚生的實學思想，實事求是的科學觀。而《尚書講義》¹是李書九與正祖之間經筵講習的記錄。

由於是君臣間的經筵紀錄，是以《尚書講義》的體例屬講章體，全篇約十萬三千字，以正祖問、李書九答的形式分條記錄。全部內容，除去〈綱領〉部分，共計有 401 條。本書不刻意崇尚《今文尚書》、貶抑排除偽《古文尚書》，李書九為正祖通講《尚書》五十八篇，但並非逐字逐句皆有說解，而是正祖針對該篇的字詞或義理提出疑問，李書九纔有所解釋，且論述涵蓋了字義、句讀、文法、經旨、典章制度等多方面。

目前學界對李書九《尚書講義》的研究，尚屬起步階段，僅有揚州大學盛麗的碩士論文《李氏朝鮮經筵文獻《尚書講義》訓詁研究》²一部，內容從考察舊注、解釋詞義、串講句義文藝、說明語法、分析句讀、校勘文字、解釋篇題、說明修辭、點明文體等角度，詳細論述《尚書講義》的訓詁內容和條例。本文則想從義理思想的角度切入考察《尚書講義》一書，提供不同的研究面向。然由於是書篇章繁重，故本篇先將焦點集中在《古文尚書》之真偽、〈周書〉中有關文武革命、君臣大義、周公事蹟等爭議問題，觀察李書九所提出的思考與解釋。

二、對《古文尚書》真偽問題之立場

群經之中，《尚書》的真偽、傳承、作者等問題最受爭議。《尚書》在漢代有今文、古文之分別。所謂今文，指用當時通行之隸書書寫的寫本；所謂古文，是指用先秦六國文字書寫的本子。但二者的差別，遠不只是書寫字體的不同，還牽涉到篇目的多寡，以及經說的異同。

¹ 李書九《尚書講義》底本取自《惕齋集》，由張其昀整理點校，收入錢宗武主編：《《尚書》學文獻集成·朝鮮卷》（南京：鳳凰出版社，2019年12月），第1冊。本文引用以此版本為主。

² 盛麗：《李氏朝鮮經筵文獻《尚書講義》訓詁研究》，江蘇揚州：揚州大學漢語言文字學碩士論文，2017年5月。

《今文尚書》傳自秦博士伏生。伏生因秦有禁書令，將家傳《尚書》藏於屋壁中，漢初取出時，竹簡已有斷爛，僅得二十九篇。伏生所藏本子，後經隸定書寫，並以此二十九篇於家鄉齊魯一帶教授弟子，經數傳後，出現歐陽生、夏侯勝及其侄夏侯建三名家，武帝以後，三家並列學官。

西漢中期以後，數次發現用先秦古文書寫之《尚書》。《史記·儒林列傳》言：

孔氏有古文《尚書》，而安國以今文讀之，因以起其家。《逸書》得十餘篇，蓋《尚書》滋多於是矣。³

所謂《逸書》，指逸出伏生所傳之外者。又，《漢書·藝文志》說：

《古文尚書》者，出自孔子壁中。武帝末，魯共王壞孔子宅，欲以廣其宮，而得《古文尚書》及《禮記》、《論語》、《孝經》，凡數十篇，皆古字也。……孔安國者，孔子後也，悉得其書，以考二十九篇，得多十六篇，安國獻之。遭巫蠱事…未列於學官。劉向以中古文校歐陽、大小夏侯三家經文，〈酒誥〉脫簡一，〈召誥〉脫簡二。率簡二十五字者，脫亦二十五字；簡二十二字者，脫亦二十二字；文字異者七百有餘，脫字數十。⁴

以上二則所載發現《古文尚書》事，亦見《漢書·楚元王傳》所附劉向子劉歆之〈移讓太常博士書〉中，但同書〈景十三王傳〉卻說河間獻王「所得書皆古文先秦舊書，《周官》、《尚書》、《禮》、《禮記》、《老子》之屬，皆經傳說記，七十子之徒所論」。⁵魯恭王與河間獻王得書，是否為同一件事的誤傳？其所得書篇目是否相同？書闕有間，後世不得其詳。這十六篇的篇名雖和偽《古文尚書》多數雷同，但卻是真《古文尚書》。此一真《古文尚書》並未立於學官，而且東漢大儒賈逵、馬融、鄭玄等人注《尚書》，也僅及金文部分，未注古文，可見當時未受到重視。所以東漢光武帝建武年間，即亡失〈武成〉一篇，到晉朝永嘉之亂，其餘十五篇也全數亡佚了。

漢代曾發生過偽造《古文尚書》的事件，《漢書·儒林傳》載：

世所傳「百兩篇」者，出東萊張霸，分析合二十九篇以為數十，又采《左氏傳》、《書序》作為首尾，凡百二篇。篇或數簡，文意淺陋。成帝時求其古文者，霸以能為「百兩」徵，以中書校之，非是。霸辭受父，父有弟子

³ 〔漢〕司馬遷撰，〔宋〕裴駰集解，〔唐〕司馬貞索隱，〔唐〕張守節正義：《史記》（北京：中華書局，1983年6月），卷121，〈儒林列傳〉，頁3125。

⁴ 〔漢〕班固撰，〔唐〕顏師古注：《漢書》（北京：中華書局，1984年11月），卷30，〈藝文志〉，頁1706。

⁵ 〔漢〕班固撰，〔唐〕顏師古注：《漢書》，卷53，〈景十三王傳〉，頁2410。

尉氏樊並。時太中大夫平當、侍御史周敞勸上存之。後樊並謀反，乃黜其書。⁶

這一部偽造本，是分割二十九篇，又雜纂他書，合為百篇之數，加上〈書序〉兩篇，共一百零二篇，所以稱為「百兩篇」，然其中之真品僅有漢初所傳的二十九篇。這部偽作的《古文尚書》在當時即已被識破，故後世不傳。

東晉時，豫章內史梅賾也獻《古文尚書》五十八篇，《隋書·經籍志》載：

晉世祕府所存，有《古文尚書》經文，今無有傳者。及永嘉之亂，歐陽、大小夏侯《尚書》並亡。至東晉，豫章內史梅賾始得安國之《傳》奏之。時又闕〈舜典〉一篇，齊建武中吳興姚方興於大航頭得其書奏之，比馬、鄭所注多二十八字，於是列國學。⁷

這一部《古文尚書》真偽雜揉，又偽裝得頗為巧妙，如馬、鄭所注本《尚書》，今文三十四篇，古文十六篇析〈九共〉為九篇後為二十四篇，合為五十八篇，漢人記孔安國曾獻《尚書》，而此本有孔安國《傳》，所以當時並未察覺其可疑處，並列在學官，成為國家法定的經典，後來唐人編撰《五經正義》，用的也是此本，信之不疑。直到宋代，吳棫、朱熹等纔發覺其中部分不無可疑，明代梅賾著《尚書考異》加以質疑，到了清代閻若璩著《尚書古文疏證》、惠棟著《古文尚書考》，詳加辯駁，纔論定其中二十五篇出於偽造，乃是撮集《尚書》逸文以及古籍中語並補綴之而成，因此這部《古文尚書》半真半偽。

雖然經清人考證後，偽《古文尚書》的辨證公案，可謂大致塵埃落定，但仍不免有零星持異議的看法。持懷疑者的理由有：第一，從時間來看，今本孔安國傳之《尚書》至東晉時方出，前此諸儒皆未見，此其可疑一。第二，整部《尚書》中，文字易讀者為古文，難讀者皆為今文，伏生口授何以偏記得難讀而易讀的都忘記？第三，千年古書晚出，但其中字畫略無脫誤，文勢也無齟齬，可疑者三。第四，先漢文字厚重，今本《大序》、《小序》文體輕弱，只似後漢魏晉間作，可疑者四。第五，孔安國早卒，不可能遭遇巫蠱之禍，《書序》之說不可信。

當然，相信《古文尚書》不偽者，亦有其理由：孔壁書不立學官，然前科斗原文見藏祕府，安國所傳，遂稱壁書，故謂壁中古文經矣，安國之傳東萊始行，此其疑可破也。典誥訓誥，體制各異。虞夏殷周時代遞降，而古文中未嘗無〈盤庚〉、〈大誥〉、〈多士〉、〈多方〉，今文中未嘗無〈堯典〉、〈皋陶謨〉、〈洪範〉、〈無逸〉。夫二十八篇有難有易，則五十八篇亦有難有易，不必難者屬今文，易者屬

⁶ 〔漢〕班固撰，〔唐〕顏師古注：《漢書》，卷 88，〈儒林傳〉，頁 3607。

⁷ 〔唐〕魏徵等：《隋書》（北京：中華書局，1973 年 7 月），卷 32，〈經籍志〉，頁 915。

古文。況伏生並無口授事，《史記·儒林傳》伏壁所藏書僅求得二十九篇，其餘亡失，則此二十九篇有壁本矣。既有壁本，則依本教授，何必強記？此其疑可破也。

對於《古文尚書》的信疑難辨，李書九的回應是：

夫一古文《尚書》也而有胡常所授，有蓋預所傳，有張霸所造，有杜林所得，巧偽雜出，隱顯無常，雖以馬融、鄭玄之通儒邃學，已不免其欺蔽。幸而孔氏之書後出孤行，則此正韓愈所云「存十一於千百」者也。然而彼此爭難抵牾之端、糾紛之說有不可以更僕數，徒使經生學子抱卷發歎於千載之下。善乎明陳第之言曰：「《書》之所以貴真，以其得也足以立極也，所以惡其偽者，以其失也不足以垂訓也。」由是論之，讀古文者姑置贗真之疏迹，只可問其當理與不當理耳。若夫掇拾前人之緒論，硬定一己之是非，則非臣矇陋之見所敢臆對者也。⁸

他為正祖盤點歷來所出現的《古文尚書》版本，既有胡常、蓋預所傳，又有東萊張霸所偽造的「百兩篇」，繼而又有杜林漆書一卷，秦火之後，古籍收拾不易，即便是漢時當代大儒如鄭玄、馬融、賈逵等人，都不能逐一辨析，難免為偽書所欺，更何況是生活於千年之後的人，就能難真切判斷真偽了。他又指出，倘若讀《書》而汲汲於先辨真偽，那麼在紛爭難解、文獻缺乏佐證的情況下，恐怕只能抱卷發歎，無法卒睹。因此，李書九較認同明人陳第的看法，暫且擱置真偽問題的論辯，倘若書篇中的道理是真實有益的，是偽古文就又何妨。因此，在此前提下，李書九為正祖所講解的《尚書》內容，也就不刻意繞開、迴避《古文尚書》的篇章，而一律通講了。

三、文武革命與君臣大義的討論

《尚書·周書》記載大量西周史事，其中〈泰誓〉三篇及〈牧誓〉為周武王即將討伐商紂之誓師詞。〈泰誓〉三篇之作，《書序》云：「惟十有一年，武王伐殷。一月戊午，師渡孟津，作〈泰誓〉三篇。」⁹一般受周人觀念及歷史敘事的影響，認為武王伐紂乃是弔民伐罪，為正義之師，但若從《史記·伯夷列傳》觀之，則似不盡然：

⁸ 李書九：《尚書講義》，〈綱領〉，頁 99。

⁹ 舊題〔漢〕孔安國傳，〔唐〕孔穎達等疏，廖名春、陳明整理，呂紹綱審定：《尚書正義》（北京：北京大學出版社，2000 年 12 月），卷 11，〈泰誓上〉，頁 318。

伯夷、叔齊，孤竹君之二子也。父欲立叔齊。及父卒，叔齊讓伯夷。伯夷曰：「父命也。」遂逃去。叔齊亦不肯立而逃之。國人立其中子。於是伯夷、叔齊聞西伯昌善養老，「盍往歸焉！」及至，西伯卒，武王載木主，號為文王，東伐紂。伯夷、叔齊叩馬而諫曰：「父死不葬，爰及干戈，可謂孝乎？以臣弑君，可謂仁乎？」左右欲兵之。太公曰：「此義人也。」扶而去之。武王已平殷亂，天下宗周；而伯夷、叔齊恥之，義不食周粟，隱於首陽山，采薇而食之。及餓且死，作歌，其辭曰：「登彼西山兮，采其薇矣。以暴易暴兮，不知其非矣。神農、虞、夏，忽焉沒兮；我安適歸矣？於嗟徂兮，命之衰矣！」遂餓死於首陽山。由此觀之，怨邪非邪？¹⁰

按《史記》所載，伯夷、叔齊並不贊同武王攻打殷商之舉，他們質疑文王剛逝，屍骨未葬就大動干戈，此為不孝；又周為西伯乃殷商之臣屬，伐紂為弑君之舉，不合於仁德的標準。最後，周滅商，伯夷、叔齊因為恥食周粟，餓死於首陽山。孔子曾稱讚二人說：「伯夷、叔齊，不念舊惡，怨是用希。」又說夷、齊不食周粟而死是「求仁得仁，又何怨乎？」但司馬遷則感嘆二人節義卻無善終之命，反問：伯夷、叔齊真的有怨嗎？真的無怨嗎？

這裏存在一個有趣的矛盾，文武革命一般被儒家學者標舉為仁義之舉，但對於反對武王伐紂的伯夷、叔齊，儒家聖人孔子又說他們是「求仁得仁」。那麼，儒家的道德標準到底是支持武王的，還是伯夷、叔齊的？對此，正祖向李書九提出疑問，指〈泰誓〉云「惟十有三季」，表示武王伐商，在即位十三年之後，而《史記》卻載伯夷指責武王「父死不葬，爰及干戈」，文王怎麼可能死後十三年仍尚未下葬？可見《史記》之說不盡可信。依此類推，或者《史記》言伯夷、叔齊「叩馬」勸諫之事，可能也並不存在？對此，李書九回應：

馬遷傳伯夷，其言自相矛盾，不必多辨。然因此而遂疑夷、齊「叩馬」之事，則恐不可。不惟程、朱之說如此，「餓於首陽，非君不事」屢為孔孟所稱。至於「求仁得仁」一語，直明夷、齊之心事。諫伐之舉，乃所以存萬世君臣之大防，又安敢不信乎！特以其言出於傳說或不無誤差，馬遷不暇裁擇，因致後人之惑也。¹¹

他分析，伯夷、叔齊餓死首陽之事，不僅得宋明理學家程朱肯認，且時代較早的孔子及其門人皆所稱道，此事應該是確實發生的。司馬遷撰寫《史記》的用意，本就為整齊百家之言，難免會有材料矛盾並存、揀擇不精的情況，不能因為一處有誤，就全盤推翻《史記》一書的記載。至於要如何看待「武王伐紂」及「夷、

¹⁰ 〔漢〕司馬遷撰，〔宋〕裴駰集解，〔唐〕司馬貞索隱，〔唐〕張守節正義：《史記》，卷 61，〈伯夷列傳〉，頁 2123。

¹¹ 李書九：《尚書講義》，〈泰誓上〉，頁 227-228。

齊叩馬而諫」的兩難矛盾？他認為武王伐商確實出於天心，弔民伐罪，無可疑慮；而孔子稱讚夷、齊之舉，《史記》特著叩馬而諫之事，只是要嚴後世君臣之大防。因為，後世之君未必有商紂之惡，但多有亂臣賊子陰謀犯上，如此只是要確立君君、臣臣的大義。

李書九又反覆對正祖闡明「武王伐紂」的正當性。由於〈泰誓上〉紀錄武王曰：「爾尚弼予一人」，而《禮記·曲禮》云：「天子自稱予一人。」武王此時尚未擁有天下，竟敢僭越使用天子專用自稱，難道不是身為臣屬而有反叛之心的證明嗎？但李書九認為，「予一人」似非天子自稱之辭。¹²他又順著文意解釋，上文備論眾寡強弱之勢，而終言「民之所欲，天必從之」，其實這裏的「予一人」應該解釋為：紂雖眾強，理必覆亡；惟我一人雖極眇末，苟能戮力相助，則必將永清四海等等。針對正祖詢問，為何〈泰誓中〉武王要援引成湯伐夏桀一事？李書九回應，武王伐紂，乃是奉行天罰，即便前無成湯之事，也是弔民伐罪，不容不行動之事。¹³所以本篇武王首言大義，纔舉湯事以為佐證，表示此舉必有所受。但〈泰誓〉又有武王占卜以問伐商是否可行之事，倘若是義不容辭、為所當為，又何必占卜？¹⁴李書九認為，這是出於聖人的謹慎，畢竟戰爭是大事，恐天命仍有未從者，故臨事以懼，占卜以問。

此外，正祖又問李書九，既然武王伐紂的誓師辭已有〈泰誓〉三篇，為何行軍至牧野又要再次誓師？李書九解釋，先儒曾觀察湯伐夏桀僅有一篇〈湯誓〉，而至武王伐紂時，誓師辭則多至四篇，正可證明世風之變。¹⁵接著，他又比較〈泰誓〉三篇和〈牧誓〉的差異，指出〈牧誓〉數商紂之罪狀，其言辭氣象迥異於〈泰誓〉。今本〈泰誓〉三篇為《古文尚書》，而且除《左傳》、《國語》、《禮記》、《論語》、《孟子》等書所引之文，其餘殆若掇拾他篇敷演為說者；然至於數落紂處則辭氣迫切，意味淺近。因此，李書九認同蔡沈《書集傳》對此篇的考訂，認為非卻能凸顯武王伐紂之不得已之心。

接續〈牧誓〉武王伐紂數紂之罪狀的經文內容，正祖又提問：「色荒」和「甘酒」，哪一種造成的禍患更大？細觀〈微子〉一篇言紂之惡曰：「沈酗於酒，用亂敗厥德」，以此觀之，似乎商紂之敗專由於酗酒？然而，〈牧誓〉所數之罪狀，則以為紂之敗是專由於色，那麼酒、色二者，究竟何為紂惡之本？¹⁶李書九為正祖詳細解釋，總合〈微子〉和〈牧誓〉兩篇來看，〈微子〉則言「沈酗于酒」，〈牧誓〉則謂「惟婦言是用」，觀於妹邦之作誥、妲己之被誅，紂之喪亡蓋原於酒而終於色。接著，李書九轉而藉紂之事，對正祖進行勸諫說：大抵酒禍、色荒，往

¹² 李書九：《尚書講義》，〈泰誓上〉，頁 231。

¹³ 李書九：《尚書講義》，〈泰誓中〉，頁 232。

¹⁴ 李書九：《尚書講義》，〈泰誓下〉，頁 234。

¹⁵ 李書九：《尚書講義》，〈牧誓〉，頁 236。

¹⁶ 李書九：《尚書講義》，〈牧誓〉，頁 237-238。

往是相因的。君主有一於此，皆足以亡國。至於兩者誰的傷害較大，其實不必細究和比較，都是不好的事情。不過，家國之興衰皆始於閨門，是以孔子編《詩經》以《二南》冠其首為正風，以《邶》、《鄘》、《衛》為變風之首，正是由於齊家、治國、平天下此一進路。詳列歷代沉湎於色之禍者，例如周之不振由於幽王，唐之中圯由於明皇，且遺害不獨一時之喪亂，流毒餘殃往往歷數十百年而未艾。因此，李書九結論，女色之禍患有烈甚於酒者，故古人謂之「女戒」，此尤足以為後世所宜鑒戒者。

四、周公人格與德治思想

《尚書·周書》中記載西周初年史事，其中一個最具傳奇且影響力的人，即是為孔子所崇敬的周公。〈金縢〉屬今文《尚書》，通篇所記跨時較長，主要敘述武王克殷不久後患重病將死，弟弟周公於是誠心向三王祈求，表達願意以己身代替武王。其後，周公將這篇祝禱之辭封緘於金縢之匱，即為本篇題名由來。〈金縢〉又記武王在周公祈禱過後，翌日乃瘳，但不久旋即崩殂，此時周王室陷入動盪，外有監管殷商餘民的三監圖謀叛變¹⁷，內有管叔及群弟散布「公將不利於孺子（成王）」的流言，於是周公居東二年。¹⁸然而成王始終對周公懷有疑心，最後上天降下風雷之變示警，成王於是開啟金縢之匱，讀到周公當初代死的禱言，至此誤會冰釋化解，成王對周公的付出與貢獻表達感動。

對於周公願以身代武王死之事，正祖首先提出的疑問是關於周公的動機。因為周公不但是國家之重臣，也是武王的弟弟，那麼，周公願代死之意願，究竟是出於類似孝子之禱北辰請代呢？或者是如同朱熹之論、蔡沈《書集傳》之說，認為若不挽救武王於瀕死之際，則宗國將傾？李書九的回應則兼顧情理及形勢，他說：

臣之愛君，子之愛父，皆出於至誠惻坦，夫豈有一毫矯飾哉！是故雖在平常無事之時，君父有疾，苟可以身代之，雖即日滅死如赴樂地，況當家道孤弱、國勢危急之秋，其哀痛迫切之心安得不尤異於平日乎！由前，則至情之所在也；由後，則大義之所關也。至情雖無較計，大義亦當激發。周公之禱，其心固不能不爾也。朱子之論、蔡氏之傳，的確愚到。而朱子所

¹⁷ 三監者，鄭玄以為是「管、蔡、霍」，《孔傳》認為是「管、蔡、商」。見〔漢〕孔安國傳，〔唐〕孔穎達疏：《尚書正義》（臺北：藝文印書館，2001年12月，據阮元校勘清嘉慶二十年江西南昌府學本），卷13，〈大誥〉，頁189下。

¹⁸ 周公居東，歷來解說紛紜，有以居東為「東征」者，如《孔傳》；有以居東為「避居東都」者，如鄭玄；又有所謂「奔楚」之說，如《史記》云。見〔漢〕孔安國傳，〔唐〕孔穎達疏：《尚書正義》，卷13，〈金縢〉，頁188上-188下。〔漢〕司馬遷撰，〔日〕瀧川資言考證，楊海鐸整理：《史記會注考證》（上海：上海古籍出版社，2022年3月），卷33，〈魯周公世家〉，頁1815、卷88，〈蒙恬列傳〉，頁3339。

云，非獨弟為兄、臣為君，乃為先王禱、為天下禱、為萬世社稷生靈禱者，亦可見周公之達孝純忠也。¹⁹

按李書九的意思，在武王病危之時，周公出於愛兄赤誠之心，願意為武王死，乃出於天性之自然。至於朱熹、蔡沈等人所謂周公是為周王室、為天下生民生靈所禱者，也並未說錯。畢竟，周公與武王不僅有手足關係，亦有君臣關係。換言之，李書九的回應並沒有落入正祖二選一的陷阱，而是肯定了周公無論在作為弟弟，或是作為輔佐大臣上，都竭盡心力且一片誠心。

正祖接續又問，從天理人欲的角度來說，周公代死之說乃出自人性，而此性此舉是否合於天理？對此問題，朱熹認為：「聖人為之，亦須有此理。」正祖質疑，按朱熹之言，倘若今天換成凡人，則無是理，僅有聖人為之方有理嗎？況且，世之匹夫匹婦，一念誠孝，猶足以感神，顯有應驗，何必聖人為之方有此理？對此，楊時則不認為此舉合於天理，其曰：「聖人固知天理，為其情切，故僥倖於萬一。」換言之，楊龜山認為周公此舉不過是出於情急中的真情流露，本不合於天理，但展現了人情的一面。此外，程伊川答人問此事，則對曰：「只是要代兄死，豈更問命！」認為這個議題並不需要用合不合於天理的角度來討論。

針對正祖所提出的朱熹、楊時、程頤的三種不同說法，李書九認為，在情急之中，周公的代禱乃出於至誠，根本無暇顧及其他。天理恆在，不會因為事件結果而改變，假使當日武王病癒後，周公便死，也是至誠感天，理固不爽。但是，倘若以此認為「天必以此代彼，如世人交易貨物責償逋負之為」²⁰，則未必然。他又為正祖剖析，無論是聖人或是凡人，生死既有前定，不是人力所可轉移的，因此，雖然周公代死之心出於天性，但周公也心知天意無所改易，只是欲竭吾之誠、盡吾之心，以冀仁天之庶或降監而已。至於朱熹、楊時、程頤三人之說，李書九則從不同角度給予肯定的評析，其曰：「然則朱子、龜山之論各有主意，而程子所訓尤得周公一段苦心，且使天下萬世之為人臣子者知所以自盡之義矣。」

²¹

〈金縢〉又記周公「居東二年，罪人斯得」後，曾獻〈鴟鵂〉詩給成王以表白自己的心跡，但成王對周公仍有疑心，又礙於周公之權位，故「未敢誚」。此詩即今本《詩經·邶風·鴟鵂》：

鴟鵂鴟鵂，既取我子，無毀我室。恩斯勤斯，鬻子之閔斯。

迨天之未陰雨，徹彼桑土，綢繆牖戶。今女下民，或敢侮予。

¹⁹ 李書九：《尚書講義》，〈金縢〉，頁 269-270。

²⁰ 李書九：《尚書講義》，〈金縢〉，頁 270。

²¹ 李書九：《尚書講義》，〈金縢〉，頁 270-271。

予手拮据，予所持荼，予所蓄租，予口卒瘕，曰予未有室家。
予羽譙譙，予尾脩脩，予室翹翹。風雨所漂搖，予維音嘒嘒。²²

〈詩小序〉云：「〈鴟鴞〉，周公救亂也。成王未知周公之志，公乃為詩以遺王，名之曰〈鴟鴞〉焉。」雖然，歷來解經者對於詩中的「鴟鴞」究竟是周公自比或周公用以比喻管、蔡二人，解讀不同，但對於周公以詩明志，則有志一同。

正祖對李書九提出的疑問是：「成王既得罪人，猶有疑於周公；至見〈鴟鴞〉詩，始『未敢諂』，則是未快釋也。漢昭帝之於上官桀、燕王之誣霍光，能辨之於早，成王不及漢昭歟？」²³由於成康之治，被後世視為盛世，按理成王乃明君纔是；但從〈鴟鴞〉獻詩後，成王猶疑周公來看，似乎成王不如漢昭帝之能明辨忠奸。對此，李書九的分析，顯示他的觀察細膩與熟知史事。首先，從關係上來看，周公、管叔、蔡叔三人皆是成王的叔父，親情之間誰較可信，對成王來說乃是難題，故其地難處，將信將疑。而漢昭帝沖年英慧，加上燕王、上官桀誣陷霍光之事，與事實差距甚大，較易辨明。換言之，不能以此評價成王就不如漢昭帝。最後，李書九與正祖分析流言之危機，他說：「管、蔡之流言全無依據，只此危言恐動，天下之最可畏、最難明者乃是此等蜚語也。成王早入其說，故其悟也亦稍費力。」²⁴這種藉題發揮的模式，正是經筵講習中，君臣互動之精髓展現。

在武庚勾結管、蔡之亂平定後，舊有殷商勢力由周人重新統治，成王及周公便指派武王另一弟弟康叔前往管理。〈書小序〉云：「成王既伐管叔、蔡叔，以殷餘民封康叔，作〈康誥〉、〈酒誥〉、〈梓材〉。」故舊說以為三篇乃告誡康叔之辭。〈康誥〉之文，《大學》多引用之，如曰「克明德」、「作新民」、「如保赤子」、「惟命不於常」等等。於是，李書九也藉由解說這些辭句，向正祖傳達修身、齊家、治國、平天下之理。例如，〈康誥〉「不敢侮鰥寡」，李書九曰：「康叔初命為諸侯，往治殷民，故此篇專就德業政事上說。而為治莫大於愛民。鰥寡孤獨，民生之罪可哀者。」²⁵又〈康誥〉「要囚，服念五六日，至于旬時」，李書九曰：「用刑最宜謹慎。而疑有大小，罪有輕重，服念之久速亦當隨時不同。且其服念之道，匪欲徒費思量、優柔寡斷。原其情迹，參以辭證，要使『欽恤』之意常存腦中，必求其生道，無憾於吾心而已。苟或情迹猶有未露，辭證猶有未備，雖至越月逾時亦何所妨！」²⁶至於〈酒誥〉中的「德將無醉」、「飲食醉飽」，李書九解釋說：「『德將無醉』，戒其沉湎之害也；『飲食醉飽』，導其歡愉之情也，所言各異。而飲不至亂，醉猶溫克，君子所勉，豈必昏迷顛狂如劉伶、阮籍之徒，然後方可謂之醉

²² 〔漢〕毛亨傳，〔唐〕鄭玄箋，〔唐〕孔穎達等疏：《毛詩正義》（北京：北京大學出版社，2000年12月），卷8，〈邶風·鴟鴞〉，頁599-606。

²³ 李書九：《尚書講義》，〈金縢〉，頁271。

²⁴ 李書九：《尚書講義》，〈金縢〉，頁272。

²⁵ 李書九：《尚書講義》，〈康誥〉，頁280-281。

²⁶ 李書九：《尚書講義》，〈康誥〉，頁282。

乎！齋戒則將以交神，侍疾則方切色憂，以禮以情，固不敢縱酒。至於宴樂之際，所以洽賓主、通情志，不當與齋戒、侍疾之時一概論之。可飲則飲，不可飲則不飲，隨時得宜，是為中道。」²⁷上述幾則例子，都是李書九藉經書中原文的解釋，向正祖闡述勸諫關於治國安民、量刑獄之準則、對待飲酒之正確態度等思想。

五、結論

作為紀錄朝鮮正祖、經筵講官李書九的問答筆記，《尚書講義》一書有別於傳統儒士經生的《尚書》注解作品。全書採用正祖問、李書九答的模式，討論了圍繞《尚書》五十八篇的各種問題。本文從思想的角度切入，探討李書九對《尚書》今、古文問題及《尚書·周書》中的部分篇章看法。首先，對於歷來爭論不休的今、古文問題，李書九是站在較為調合立場看待偽《古文尚書》，他認為即便是偽《古文尚書》，只要當中包含天理教化與治國安民之思想，便不需要輕易廢棄不讀。他也反對在讀《尚書》前，需要執著苦守於真偽問題。其次，他認為文、武革命雖是出於臣下推翻國君的行為，但那是由於商紂暴虐無道，武王弔民伐罪，不得不如此。然而，聖人也考慮到要防止後世亂臣賊子藉機謀反，故孔子特別標舉伯夷、叔齊恥食周粟而死事蹟，以做為模範和提醒。其三，他分析周公願意代武王而死，乃是出於至情與誠心，然天命有定，往往無法按照人的意志而改變。此外，他還藉由〈康誥〉、〈酒誥〉等篇內容，向正祖闡述關於修養治民的道理，提醒正祖在刑罰面前要審情而謹慎，以及酒並非全然之惡，飲酒在於得當或不得當的拿捏。綜觀全書，體現了經筵講章作為君臣互動的獨特模式。

²⁷ 李書九：《尚書講義》，〈酒誥〉，頁 285。