

099.07
567
V.3

伊沛霞 姚平 主编

本系列由华盛顿大学中国研究中心 (China Studies Program, University of Washington) 赞助

当代西方汉学研究集萃

上古史卷

本卷主编 陈致



上海古籍出版社



1837898

图书在版编目(CIP)数据

当代西方汉学研究集萃·上古史卷/伊沛霞,姚平,陈致
主编. —上海:上海古籍出版社,2012.11

ISBN 978-7-5325-6096-7

I. ①当… ②上… II. ①伊… ②姚… ③陈… III. ①汉
学—研究—世界—文集 ②中国历史;上古史—文集
IV. ①K207.8—53 ②K210.7—53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2011)第 210729 号

当代西方汉学研究集萃

伊沛霞 姚 平 主编

上 古 史 卷

陈 致 主编

上海世纪出版股份有限公司 出版

上 海 古 籍 出 版 社

(上海瑞金二路 272 号 邮政编码 200020)

(1)网址:www.guji.com.cn

(2)E-mail:gujil@guji.com.cn

(3)易文网网址:www.ewen.cc

上海世纪出版股份有限公司发行中心发行经销

上海惠顿实业印刷有限公司印刷

开本 890×1240 1/32 印张 15.5 插页 5 字数 400,000

2012年11月第1版 2012年11月第1次印刷

印数:1—1,500

ISBN 978-7-5325-6096-7

K·1439 定价:52.00 元

如有质量问题,请与承印公司联系

总序
美国的中国史研究趋向

伊沛霞(Patricia Ebrey)

姚 平 译

1966 年是中国“文革”肇始之年;在美国,大学校园反越战运动也正进入初期阶段。对我来说,1966 则是我第一次选修中文和中国史课的年份。在那段时光里,中国似乎是另一个世界。美国与中国还没有建立外交关系,中国仍被普遍地称为“红色中国”(Red China)。虽然我的老师中有的曾在 30 年代和 40 年代居住在中国,但我很明白我不可能有去中国的机会。

在 1966 年,有关中国研究的英语著作已经相当可观。从 19 世纪起,不少学者在辛勤多年的基础上编成中英字典、翻译中国经典著作和主要文学作品。在进入 20 世纪后的一段时间内,大部分中国研究的主导人物是欧洲人,如理雅各 (James Legge)、戴闻达 (J. J. L. Duyvendak)、卫德明 (Helmut Wilhelm)、威利 (Arthur Waley)、高本汉 (Bernard Karlgren) 等。此外,在 20 世纪 60 年代时,已有十几份学术杂志定期刊登中国史论文,如《亚洲专刊》(Asia Major)、《通报》(T'oung Pao)、《哈佛亚洲学刊》(Harvard Journal of Asiatic Studies)、《亚洲研究杂志》(Journal of Asian Studies) 以及《美国东方学会杂志》(Journal of the American Oriental Society) 等。同时,美国的中国研究也正在逐渐发展,已有几十所美国大学设有中国史课。1962 年贺凯 (Charles Hucker) 编辑出版了《中国:评论性目录》(China: A Critical Bibliography),书中所列书籍论文已达二千余种。当时,有关中国的书

目是集体合作编写的多卷本《剑桥中国史》(*Cambridge History of China*)。它不仅是一套详尽的中国政治史,而且还分析性地介绍了有关社会史、思想文化史和经济史研究中的最新成果。

当今中国史研究仍然受制于整个学术界和大环境的影响。从这套丛书的各卷目录中我们显然可以看出,在过去十年中吸引着其他人文和社会科学领域的课题也正是中国史学家们所十分关注的。我想,对中国史研究中英语研究成果的趋向的回顾以及这套丛书的编辑促使我们去思考许多问题,如:身份标识(identities)及其形成过程和形成原因;文化、民族、地区的界域,这些界域的重要性和它们的相互跨越性;以及本土视角(local perspectives)等。与此同时,中国的形势仍然影响着美国的中国历史研究。中国二十年以来经济上的突飞猛进不仅给我们在中国做研究创造了更舒适的条件,而且还造成了大学中中国史课需求量的增加,从而间接地为中国史学家提供了更多在大学供职的机会,为研究性大学中国史博士点设立的扩大提供了更充分的理由。

目 录

总序:美国的中国史研究趋向	伊沛霞	1
前言	陈致	1
祖先的创造:晚商宗教及其遗产	吉德炜	1
《竹书纪年》与周武王克商的年代	夏含夷	63
殷人鸟崇拜研究	陈致	81
青铜铭文中所见的“官署”及西周政府的行政制度	李峰	109
姬、姜:异姓族群在周人政体组织中的角色	蒲立本	171
再谈北极简史与“帝”字的起源	班大为	199
从楚国简书看强制与“人道”之辩	顾史考	239
牟托青铜器——关于四川青铜器时代晚期的一些新视角	罗泰	269
中国的统一观念:从早期帝国中观察	鲁惟一	327
方法论反思:早期中国文本异文之分析和写本文献之产生模式	柯马丁	349
禅让:战国时期关于平等主义与君主权力的论争	尤锐	387
一个《史记》文本问题的讨论和一些关于《世家》编写的推测	倪豪士	433
作者简介		451
译者简介		459

CONTENTS

- The Making of the Ancestors: Late Shang Religion and its
Legacy David N. Keightley
- The Current Bamboo Annals* and the Date of the Zhou
Conquest of Shang Edward L. Shaughnessy
- A Study of the Bird Cult of the Shang People Chen Zhi
- “Offices” in Bronze Inscriptions and Western Zhou Government
Administration Li Feng
- Ji and Jiang: the Role of Exogamic Clans in the Organization
of the Zhou Polity Edwin G. Pulleyblank
- A Brief History of *Beiji* (Northern Culmen), with an Excursus on
the Origin of the Character *Di* [Possible Astral – Terrestrial
Correspondence between the North Pole (*Beiji*) and Archaic
Kingship in the Bronze Age David W. Pankenier
- The Debate Over Coercive Rulership and the “Human Way” in
Light of Recently Excavated Warring States Texts (Political
Thought) Scott Cook
- The Moutuo Bronzes: New Perspectives on the Late Bronze
Age in Sichuan Lothar von Falkenhausen
- China’s Sense of Unity As Seen in the Early Empires
..... Michael Loewe

- Methodological Reflections on the Analysis of Textual Variants and
the Modes of Manuscript Production in Early China Martin Kern
- Disputers of Abdication: Zhanguo Egalitarianism and the
Sovereign's Power Yuri Pines
- A Note on a Textual Problem in the *Shihchi* and Some Speculations
Concerning the Compilation of the Hereditary Houses
..... William H. Nienhauser, Jr.

前 言

陈 致

2007年,华东师范大学的方勇教授、学苑出版社的郭强先生和我在创办《诸子学刊》时,方教授与郭先生要我写一篇发刊词。我在发刊词中说到:

尔来山川有鼎彝之献,原壤蕴简帛之藏。老聃、辛文之典,历百劫得重光,孙武、孙膑之法,阅千祀而复出;是皆书传所纪,文献具存,而以此证彼,流传改窜之迹,斑斑可稽。他有书传存目,而文献略存者,曰《鹖冠》、曰《尸佼》、曰《尉缭》,真伪醇疵,历历可考。又有书传有作者之名,而文献无存者,曰《容成》、曰《申徒》、曰《子羔》,庶可补史之阙文。复有并书传亦无闻者,曰《五行》、曰《语丛》、曰《道原》、曰《日书》……,他如《春秋事语》、《纵横家书》、《三郤》《两棠》之记,《子玉》《叔伯》之文,洵古雅之别传,殆层出不穷而无尽。是子学之七涅八涅乎?

而况象胥语文,沟通世界;诸子百氏,周流寰宇。Graham、Knoblock之绎文,富赡可参;武内(义雄)、铃木(由次郎)之研究,精采时见,学问殆成天下之公器,不惟中土之绝学。昔海宁王静安先生正告天下云:学无新旧也,无中西也,无有用无用也。复谓求事物之原因,定其理法,谓之科学;求事物变迁之迹,明其因果,谓之史学;出入二者,玩物适情,谓之文学。子学之法,莫外乎是。

禅让：战国时期关于平等主义与君主权力的论争^①

尤锐 (Yuri Pines) 著

林 鹤 译

尧让位给功臣舜，其后舜又让位给禹，这种君主将王位禅让于他的贤臣的传说，是战国（公元前 453—221 年）^②政治思想中最引人入胜的主题之一。在战国思想家所主张的各种观念中，没有比“让贤”的理念更与先秦国家以及帝国时代中国的政治现实更格格不入的了；然而正是这一理念，竟在长达两千多年的帝制时代中始终备受推崇，自汉代（公元前 206—公元 220 年）以降的王朝更替，普遍采用尧的禅让传说来证明其合法性。更让人困惑的是，尽管禅让神话在战国文献中被广泛征引，盛行一时，但却没有一篇传世的战国文献系统地讨论这一问题。葛瑞汉 (Angus Graham) 认为，回避这样的讨论，可能是因为思想家们不愿意涉及到这个质疑世袭王权的政治上相当敏感的话题，但是他相信现存的这些提倡君主禅让的例子可能只是“冰山一角”^③。

在葛瑞汉开创性的《论道者》一书出版后不到二十年，他的见解就

① 本研究由以色列科学基金资助（项目号 726/02—1），并得到了迈克·威廉姆斯·利伯森 (Michael William Lipson) 中国研究讲座的支持。戴卡琳 (Carine Defoort)、伊爱莲 (Irene Eber)、蒲安迪 (Andrew Plaks)、罗慕士 (Moss Roberts) 和《通报》的审稿人对本文的初稿提出了很有价值的意见，在此深表谢意。另外，夏含夷教授 (Ed. L. Shaughnessy) 大度地向笔者提供了其未刊稿，一并致谢。

② 除非特别注明，下文中所有年代均指公元前。

③ 参葛瑞汉，《论道者：中国古代哲学论辩》(Disputers of the Tao: Philosophical Argument in Ancient China, La Salle: Open Court, 1989), 页 293。

被证实了。三篇新出土的文献(一篇发现于郭店楚墓,即《唐虞之道》;另两篇属于上海博物馆所收藏的楚简,即《子羔》和《容成氏》)大量涉及了禅让问题。虽然侧重点不同,但这三篇都表明禅让是让最合格的君主继承王位的合理途径。最近发表的这些文献使我们能够重新分析战国时期关于禅让和世袭的争论,进而重建禅让学说的演化轨迹,并更准确地将这一学说置于先秦时代政治思想的大框架中去思考^①。

下文中,利用新出文献,笔者将提出对传世文献中与禅让有关的记载的新认识。笔者要尝试证明,这三篇文献代表的是主张禅让的思想潮流的顶峰,战国中晚期文献中大量涉及禅让的讨论都可以理解成对《子羔》或《唐虞之道》这类文献所公然提倡的政治激进主义进行的反驳或修正,以维护世袭的合法性。笔者将证实葛瑞汉的观点,即现存的关于禅让传说的讨论事实上只是反世袭潮流的冰山一角,并澄清禅让说的支持者和反对者们所采用的种种不同的论证方式。在本文的最后部分,笔者将尝试把战国禅让说置于当时政治思想的更广阔的背景,特别是君权思想的背景中去理解。笔者认为,禅让说^②的倡导者正确地意识到了战国政治理论中的一些主要弱点,并针对这些问题提出了一些有趣,虽然从根本上说无效的解决方案。

^① 在新发现之前,关于禅让已经有一些重要的研究。其中顾颉刚的开创性文章《禅让传说起于墨家考》(最初发表于1936年)仍然是迄今为止关于禅让学说的最详尽的研究(载《顾颉刚古史论文集》,骈字斋编[北京:中华书局,1988],第一卷,页293—369)。其他在郭店简发表前的重要研究还包括艾兰(Sarah Allan)在《世袭与禅让:古代中国的王朝更替传说》(*The Heir and the Sage: Dynastic Legend in Early China*, San Francisco: Chinese Materials Center, 1981)一书中对禅让传说结构的深入分析,以及胡明权的文章《“禅让说”文化品格解读》(《康定学刊》1996年第3期,页32—40,及1997年第1期,页43—50)。涉及《唐虞之道》但未利用上博简的研究,参郑杰文《禅让学说的历史演化及其原因》,《中国文化》2002年春季号,页26—40。在郭店和上博简公布后关于禅让传说和禅让学说的讨论,将在下文的脚注中说明。

^② 笔者将禅让传说(主要指但并非仅限于尧舜和舜禹之间的传承)与禅让学说(将禅让视为权力转移的优先方式的主张)相区别。虽然禅让学说经常植根于禅让传说,笔者将揭示传说与学说并不等同,而且有时候前者被用作驳斥后者的工具。

初始: 禅让传说的出现

顾颉刚先生认为,传说中越早的圣人,在思想史上出现得越晚。尧和舜的例子完全符合这一著名论断^③。传说中舜的继承者禹的事迹,自西周(约公元前1046—771年)中期已广为人知^④。与禹不同,不论是尧还是舜都没有被最早的文献提到:在《诗经》和《书经》中年代较早的部分^⑤,以及青铜器铭文中都没有出现过。而在主体部分来自春秋时期诸大国的历史记录的《左传》中,尧和舜还只是相当边缘化的人物。除了下文要详细讨论的那篇明显是战国中晚期才添加入《左传》的讲述舜继承尧的长故事,以及另外一些晚期窜入的简略提及尧舜的记载外,尧舜在《左传》的主体叙述中没有出现,更没有被视为明君的典范,而禅让模式更是无从谈起^⑥。

^① 参顾颉刚《〈古史辨〉第一册自序》,见《顾颉刚古史论文集》第一册,页1—100。另外,有学者尝试去追溯禅让的历史(或人类学)背景,甚至用考古资料来证明其可靠性。比如钱耀鹏《尧舜禅让的世代契机与历史真实:中国古代国家形成与发展的重要线索》,《社会科学战线》2000年第5期,页127—137;以及周苏平《尧、舜、禹“禅让”的历史背景》,《西北大学学报(哲学社会科学版)》1993年第2期,页45—52。本文不拟讨论尧舜传说的来源;只需要说明一点,笔者完全同意普明(Michael Puett)的论断,即战国神话必须在战国政治论争,而不是假定的更早的传统中去理解(参其著作《创造的不确定性:早期中国关于作与伪的论争》[*The Ambivalence of Creation: Debates Concerning Innovation and Artifice in Early China*, Stanford: Stanford University Press, 2001],页92—101)。

^② 最早提到禹疏导洪水的功绩的是最近发表的周共王时期(约922—900年)的X公盈铭文;参李学勤、裘锡圭、朱凤瀚和李零在《中国历史文物》2002年第6期上(页4—45)对该铭文的讨论;另参邢文编,《X公盈:达特茅斯研讨会报告与论文》(*The X-gong Xu: Reports and Papers from the Dartmouth Workshop, a special issue of International Research on Bamboo and Silk Documents: Newsletter*, Dartmouth College, 2003)。

^③ 下文要讨论的《书经》的《尧典》一篇无疑成书于战国中晚期,其中甚至可能包括晚至秦代才被添加的内容;参蒋善国,《尚书综述》(上海:古籍出版社,1998),页140—168;陈梦家,《尚书通论(外二种)》(重印本,石家庄:河北教育出版社,2001),页152—163。

^④ 关于《左传》,特别是这里征引的提及尧舜的说辞作为春秋思想史史料的可靠性,参尤锐,《儒家思想的基础:春秋时期(公元前772—453年)的知性生活》(*Foundations of Confucian Thought: Intellectual Life in the Chunqiu Period, 772—453 B. C. E.*, Honolulu: University of Hawaii Press, 2002),页14—39。在这里笔者重申,《左传》中的大部分说辞是根据其主要史料——春秋各国史官的记录——编入《左传》的;虽然其中一些被史官大规模改(接下页注)

而在最早的篇章成书大致相当或略晚于《左传》主体的《论语》中^①,情况则有所不同。我们在《论语》中突然见到了大量对尧舜推崇备至的称颂之辞。比如,该书引述孔子(公元前551—479年)的话“大哉!尧之为君也!巍巍乎!唯天为大,唯尧则之!”和“巍巍乎!舜、禹之有天下也,而不与焉”^②。为什么会出现对这两位到那时仍相当边缘的人物的大声赞扬?这些称颂之辞是针对尧舜的禅让吗?《论语》后文中的论述(舜禹“之有天下也而不与焉”)似乎支持这一解释,但这种解释与后来禹并未禅让,而建立夏朝所依据的世袭传统是相矛盾

(接上页注)动,甚至是史官的编造,有证据表明它们反映了春秋的思想氛围,其内容并未被《左传》的作者或编者大幅篡改。但是,其中的确包含一些经其战国或汉代传承者之手添加的内容(参《基础》页221—226和233—246)。对本文的讨论而言,最重要的是——段冗长的讨论尧舜之间权力转移及其他记载(分析见下文,亦参杨伯峻《春秋左传注》[北京:中华书局,1981;下文简称《左》]文公十八年,页633—644);关于笔者主张其为晚期窜入的具体论证,见尤锐《基础》,页234—238。其他几处简单提到尧舜的记载也有同样的疑问;其中两处(《左》襄公二十四年,页1087—1088和昭公二十九年,页1500—1503)显然是汉代为了伪造其王朝的开创者刘邦(公元前195年卒)的身世,将其血缘追溯至尧而添加的(具体论证参顾颉刚《〈春秋〉三传及〈国语〉之综合研究》,刘起釪整理出版[成都:巴蜀书社,1988],页68—73)。同样,提到尧的所谓吴季札于公元前544年所讲的一段话(《左》襄公二十九年,页1163)无疑也是汉代的作品(具体论证见赵制阳《〈左传〉季札观礼有关问题的讨论》,《中国文化复兴月刊》第18卷第3期[1985],页9—20)。最后,另一处引用了公元前365年后对木星位置的误算的记载提到了舜是陈国始祖(昭八年,页1305,参胡念贻《〈左传〉的真伪和写作时代考辩》,《文史》第11辑[1981],页22—25);因此它同样可能是战国思想的产物。《左》中唯一一处提到尧(称为陶唐氏)的早期记载出现在襄公九年,页964。另外,《左》提到了舜处死禹的父亲鲧,以及随后提拔禹的著名传说(僖公三十三年,页502);而另一处则记载处死鲧的是尧(昭公七年,页1290)。最后,《左传》记载孔子曾引用今已失传的称颂尧的文献《夏书》(哀公六年,页1636)。虽然孔子的评论无疑是一组单独添加进《左》的记载(参亨利[Eric Henry]《〈左传〉中的“君子曰”与“仲尼曰”》[‘Junzi yue’ and ‘Zhongni yue’ in *Zuozhuan*],《哈佛亚洲研究》第59卷第1期[1999],页125—161),但有趣而且值得注意的是,它们被添加进《左传》文本时,存在将尧视为君主典范的一篇独立的《夏书》。

^① 关于笔者根据词汇特点对一些核心战国文献的断代,参尤锐《战国文献中的词汇变化》(Lexical changes in *Zhanguo texts*),《美国东方协会会刊》(Journal of the American Oriental Society)第122卷第4期(2002),页691—705。

^② 第一处见杨伯峻《论语译注》(北京:中华书局,1991)《泰伯》8.19:83;第二处同上8.18:83;《论语》中赞扬尧舜的其他记载,见《雍也》6.30:65;《宪问》14.42:159;《卫灵公》15.5:162。

的;因此,很可能这一论述指的仅仅是这两位统治者的无私^①。《论语》中唯一一处明确提到尧舜和舜禹之间权力转移故事的段落出现在《尧曰》中,但这段话公认是后期加入的,因为其与《论语》其他部分的风格迥异。除此之外没有任何证据显示孔子知道禅让传说^②。如果这一传说在《论语》成书的时候已存在的话,那可能是因为话题太敏感而没有被公开讨论。

虽然《论语》并不包含关于禅让传说的直接证据,它却表明在孔子的时代已经兴起了将尧舜拔高为无与伦比的典范人物的潮流。而在战国时期的下一部重要著作《墨子》中,我们可以觉察到这个潮流的加速。尧和舜合计在《论语》中出现九次(不计可疑的第二十篇),而在篇幅相当于《论语》两倍的《墨子》“核心篇”中,与夏、商(约公元前1600—1046年)和周朝的建立者一起,尧和舜总是作为明君的典范,各自被提到二十次^③。更重要的是,《墨子》是第一部明确提到尧提拔舜的文献,在书中这被认为是“尚贤”的一个早期例子:

故古者圣王之为政,列德而尚贤,虽在农与工肆之人,有能则举之,高予之爵,重予之禄,任之以事,断予之令,曰:“爵位不高则民弗敬,蓄禄不厚则民不信,政令不断则民不畏”……故古者尧举舜于服泽之阳,授之政,天下平;禹举益于阴方之中,授之政,九州岛成;汤举伊尹于庖厨之中,授之政,其谋得;文王举闳夭、泰颠于置罔之中,授之政,西土服。^④

^① 另一种可能是,《论语》中确实暗含尧舜禅让的观念。这就能解释为什么对尧舜的称颂之辞出现在《泰伯》一篇中。《泰伯》以孔子对泰伯的赞扬起始,泰伯是周文王的伯父,他不合常规地将周族的领导权让予其弟季历。然而,这一推测(对此我要感谢罗慕士的启发)还只能存疑,因为迄今为止我们还不能确证《论语》各“篇”最初有内在的统一性。

^② 至少,孔子并不知道舜让位于禹的传说;因此,他是由于舜提拔贤人皋陶,而不是让王位于禹而赞扬他。

^③ 吴毓江令人信服地证明了《墨子》的核心各篇(八至三十七)可能写定于墨子生前或死后不久,这些篇显然反映的是墨子的真实想法(参其《墨子》各篇真伪考),载吴毓江注释,《墨子校注》[北京:中华书局,1994],页1025—1055)。

^④ 《墨子·尚贤上》8:67。这段话提到的人物中,有两位(闳夭和泰颠)在后来的文献中出现较少。

这是最早明确提到从尧到舜(以及从其他模范君主到他们的贤臣)的权力转移的例子。上文的这段话只包含了后来得到进一步发展的传说的初始轮廓:尧提拔了地位低贱的舜(这从他位于泽中可以推测),将政务交由其处理。但文中并未提到尧舜故事最重要的情节:舜被提拔了,但王位并没有让于他。舜只是和其他贤臣一样,被授予了极大的处理政务的职责,但他们中没有任何一个登上了君主的宝座^①。对舜的重用与墨子关于重用贤者的建议(高予之爵,任之以事,断予之令)相一致,但它对尚贤的提倡并未达到王贤人的地步。这一步在《尚贤》的另外两篇中被采用了。

在分析《墨子》中的禅让传说之前,我们应该记住,虽然很难断定尧舜禅让传说是否如顾颉刚所说为墨子所伪造,墨子无疑是我们所知的第一位似乎含蓄地批判世袭君主制的思想家。在最详尽地表达了墨子政治理想的《尚同》诸篇中,君主被明确认为应该根据“尚贤”的原则来选择。在那一部分,描绘了每个人都与所有其他人为敌的元初混乱状态后,墨子强调了最早的国家诞生过程:

夫明乎天下之所以乱者,生于无政长。是故选天下之贤可者,立以为天子。天子立,以其力为未足,又选择天下之贤可者,置立之以为三公。天子三公既以立,以天下为博大,远国异土之民,是非利害之辩,不可一二而明知,故画分万国,立诸侯国君。^②

随后墨子极其详细地描述了理想国家的结构,在那里每位官员或地方当权者均根据道德品质而选任(或经由选举产生?)。但有趣的是,围绕其中最重用的一环,即选最贤者为天子,其阐述却模糊不清。谁有权力做出选择呢?墨子期望由全民来选择最有能力保持稳定并实现集体利益的领导人,还是由万能的“天”来充当唯一的选举人?此

^① 这些类似的例子对于理解传说所传达的信息的重要性,在艾兰《世袭与禅让》一书中有所讨论。

^② 《墨子·尚同上》,11:109。

处的含糊其词可能是故意的:公然鼓吹普选最高统治者即使对墨子这样无畏的思想家而言,与当时通行的世袭制相比,可能也显得太过激进。更有趣的是,墨子并未将尧舜故事作为权力归于能力最强又最有道德的人的例证,而是认为其发生在不能确认的遥远过去,即“古者民始生”^①。墨子通常借助历史事件或传说来支持其有争议的论断,而此处是一个例外。原本尧舜传说可以很方便地用作选贤立为天子的例子,而《墨子》并没有利用这一点,这也许说明这一传说在墨子的时代还未最终定型,或尚不足以在关键的政治论争中令人信服。因此,虽然禅让的故事的确出现在《墨子》中,但几乎只是被一带而过:

古者舜耕历山,陶河濒,渔雷泽,尧得之服泽之阳,举以为天子,与接天下之政,治天下之民。伊挚(伊尹),有莘氏女之私臣,亲为庖人,汤得之,举以为己相,与接天下之政,治天下之民。^②

这段话在《尚贤》中下两篇中几乎被逐字重复,是传世文献中最早明确征引禅让故事的记载。这两处记载与上文引用的《尚贤上》的记载非常接近,但是,关于尧舜故事有两处新的发展。首先,两者都更突出了舜最初的低微身份:不仅再次谈到了泽中为其卑下处所,而且指出他从事农耕、制陶和打渔这些低贱的职业。其次也更为重要的是,与《尚贤上》不同,在中下篇中舜不是仅被举以为相,而是明确地被举以为天子,即尧的继承人。这样,舜被彻底地与伊尹相区分开来,后者“仅”被其主汤任以相职。

如果《尚贤》三篇成书的确有早晚,那么他们可能反映的可能就是尧舜传说的早期演生过程。不过,在本文笔者并不打算深入探讨这个问题,也不准备分析舜这一例子对于墨子的德性优于血统的综合看法

^① 《墨子·尚同上》,11:109。

^② 《墨子·尚贤中》,9:77。

的重要性^①。对于本文的论述最重要的是，《墨子》只是附带提到这一故事；它既未被详细描述，也未经解释，也没有像散见《墨子》核心各篇的其他历史故事那样适当地注明出处。除此之外，尧的禅让故事在《墨子》中再也没有出现，而在《尚同》诸篇中这一故事也没有被用来支持墨子对世袭君权的隐秘批判。这说明在《墨子》成书的时候，即公元前五世纪晚期至四世纪早期，禅让传说才刚刚开始形成，因此尽管该传说对于墨子来说极为有利，但他并没有充分利用它。

禅让的合法化：理论与实践

墨子与孟子（约公元前379—304年）相隔不足一百年，但这一百年是中国历史上最动荡的时期之一。生活方方面面发生了深刻的变化，拥有极端活跃的行政机器的中央集权官僚制国家的产生，古代以血统为基础的贵族制的破坏——所有这些引发了一系列非凡的思想突破。在国家功能，国家与社会的关系，知识分子的社会责任，当然还有君主与大臣这些方面都产生了新的思路。正是针对后者，禅让学说作为确保得到合适的统治者的方式而流行起来。

在孔子乃至墨子生前，传统的周代礼制基本上未被触动，君权在不同家族间实现和平转移是不可想像的；中国版图上的每一个诸侯国仍然是由立国者的后嗣统治着。第一次重要的变化发生在公元前403年，当时周威烈王（公元前414—402年在位）将诸侯名号授予了此前

^① 葛瑞汉在其著作《〈墨子〉核心篇反映的墨家派别》（*Divisions in Early Mohism Reflected in the Core Chapters of Mo-tzu*, Singapore: The Institute of East Asian Philosophies, Occasional Paper and Monograph Series 1, 1985）及梅德（Eric W. Maeder）在其文章《关于〈墨子〉核心篇构成的一些看法》（*Some Observances on the Composition of the ‘Core Chapters’ of the Mozi*, 《早期中国》第17卷[1992], 页27—82）中都对《墨子》这三篇相互间可能存在的写定时间和思想差异进行了分析。近来，德斯弥（Karen Desmet）进一步论证了中下两篇成书晚于上篇的可能性（参其《墨家核心篇的写定顺序：一个新方法》[The Chronological Sequence of the Mohist Core Chapters: A New Approach], 第十五次欧洲中国研究协会会议宣读论文，海德堡，2004年8月）。关于舜被提拔这一例子对墨子学说的重要性，参顾颉刚《禅让传说》，页310—316。

瓜分了曾强盛一时的晋国的赵、韩和魏三家^②。此后不久，同样的“篡权行为”在齐国也发生了，田氏在公元前481年就已经掌握了权力，但名义上仍尊奉合法的国君，即姜太公的后裔，直到公元前379年最终代齐。这两大统治家族被旧时的臣下取代，对世袭制是一个严重——虽非致命——的打击。在这种情况下，出现了对于世袭的合法性的怀疑思潮并非偶然。

在新出土的文献发表之前，这股新风在门徒万章向孟子提的问题中表现得最为清楚：

人有言：“至于禹而德衰，不传于贤而传于子。”有诸？^③

作为先秦时代对于改朝换代的可能性的最重要的讨论之一，孟子的回答将在本文下节讨论。这里我们先分析万章引用的所谓“人有言”。很明显这句引言表现出了对世袭君主制的不满。万章的看法并非其独有；相反，正如出土文献所显示的那样，很多孟子的同时代人，包括一些孔子的追随者，也持相同观点。楚地这三篇新出文献可以表明与万章同时代的禅让提倡者们的观点^③。

《子羔》

本文首先讨论《子羔》。这是三篇中最短最简单的，但应该也是最直率的。《子羔》保存在十四（或更少）枚损坏严重的竹简上。上海博物馆已故馆长马承源先生是这批竹简的最初整理者。他认为简文可分两部分，第一部分讨论尧舜，第二部分谈到“三代”始祖（夏禹、商契

^① 十五个世纪之后，司马光（1019—1086）正确把握到了这一事件作为古代礼制解体的标志意义，其巨著《资治通鉴》即以此开篇（北京：中华书局，1997）1:2—6。

^② 见杨伯峻《孟子译注》（北京：中华书局，1992），《万章上》9.6:221。

^③ 郭店简的年代争议很大，而上博简因为出土地不明，争议更大。无论如何，除了王葆弦（《试论郭店楚简各篇的撰作时代及其背景：兼论郭店及包山楚墓的时代问题》，《郭店楚简研究》[《中国哲学》第20辑] [沈阳：辽宁教育出版社，1999]，页366—390），所有学者都同意秦占领楚中心地带的公元前278年应该是出土郭店简的楚墓的下限。由于这些文献在随葬前夕才写定的可能性微乎其微，较可靠的推测是它们形成于公元前四世纪后半期，即大致在孟子（及万章）生前。

以及周的后稷)均为神使人受孕所生。后来,一些学者根据现藏香港中文大学的一枚简的部分内容重排了简序。现在,达成的新共识是:关于三代王室始祖的部分在前,而讨论尧舜的内容在后^①。本文主要分析孔子讲述的三代始祖奇迹般的降生故事之后的第二部分:

……曰:有虞氏之乐正瞽瞍之子也。{1}②子羔曰:何故以得为帝?孔子曰:昔者而弗世也,善与善相受也,故能治天下,平万邦,使无有、小大、肥瘠遍皆{1}得其社稷百姓而奉守之。^③尧见舜之德贤,故让之。

子羔曰:尧之得舜也,舜之德则诚善{6}与?伊(抑)尧之德

^① 原报告见《子羔》,马承源编注,载马承源编,《上海博物馆藏战国楚竹书》第2卷(上海:古籍出版社,2000),页181—199。篇题《子羔》写在第五简的背面,说明这是一篇独立的文献;但由于它与上博的另两篇文献《孔子诗论》和《鲁邦大旱》为同一抄手写于相同的竹简上,有学者认为这三篇可能同属一部篇幅较长的综合著作(参福田哲之《上海博物馆藏战国楚竹书〈子羔〉的再检讨》,载大阪大学中国哲学研究室编,《新出土资料与中国思想史》[《中国研究集刊别册》33,2003],页82—90;另参林志鹏《战国楚竹书〈子羔〉篇复原刍议》,载上海大学古代文明研究中心与清华大学思想文化研究所编,《上博馆藏战国楚竹书研究续编》[上海:上海书店,2004,下文简称《上博研究续编》],页53—84)。但是,早在发表之前,福田重排的简序就已经被陈剑在《上博简〈子羔〉、〈从政〉篇的竹简拼合与编连问题小议》(最早发表于互联网:<http://www.jianbo.org/Wssf/2003/chenjian01.htm>)《文物》2003年第5期,页56—59,64)一文中的缜密分析所超越。陈剑的研究为此后学者们进一步重排提供了基础。好几位学者通过独立的研究得出了相似的结论,包括裘锡圭《谈谈上博简〈子羔〉篇的简序》,《上博研究续编》,页1—11;李学勤《楚简〈子羔〉研究》,《上博研究续编》,页12—17;林志鹏《战国楚竹书〈子羔〉》;李锐《试论上博简〈子羔〉诸章的分合》,《上博研究续编》,页85—86。后两篇文章涉及到了《子羔》与类似文献,特别是《孔子诗论》的关系。另参廖名春《上博简〈子羔〉篇释补》,《中州学刊》2003年第11期,页85—90(网络版见:<http://www.hnass.com.cn/zxk/200306/6—24.htm>)。裘锡圭重排的简序综合了此前大部分研究成果。本文大体上采用裘的简序。

^② 本文中{}内的数字代表整理者所排的简序;释文全部根据整理者和后来研究者的意见转写为通行字体。上文是孔子和其门徒子羔之间对话的一部分,很明显指的是舜。廖名春先生提出了一个大胆而睿智的看法,他认为第十三号简应该在本简之前,这点与其他学者的观点一致,不过他进一步将第十三简残缺的后半部分和第一简缺失的前半部分补足如下(补出部分由***标出):“子羔曰:然则三王者孰***为贤?孔子曰:三王者皆不如帝舜贤也。子羔曰:请问帝舜?孔子***曰……”(廖名春《上博简〈子羔〉篇释补》,页87。)

^③ 上文中有争议的文字考释和断句采用了张桂光的说法(《〈上博简〉(二)〈子羔〉篇释读札记》,《上博研究续编》,页34—41)。

则甚明与?孔子曰:钧(均)也。舜啬于童土之田,则{2}……^①

与《墨子》相比,这段话有两个新特点。首先,与子羔对话的并非旁人,而是孔子本人。这意味着所征引的孔子关于尧舜的看法最终会成为战国儒家的正统。其次,孔子的观点非常清楚:只有将权力让于最贤者而不是自己后嗣的君主才能成为“帝”^②(高于普通的“王”)。“昔者”被认为“弗世”,则世袭失去了其最重要的合法性来源。在这篇文章接下来更详细地讨论舜及其与尧关系的部分中,其平等主义基调更为明确:

之童土之黎民也。孔子曰:□{3}……吾闻夫舜其幼也,敏;以孝持其言{4}……或以闵而远。尧之取舜也,从诸草茅之中,与之言礼,说博{5}……□而和。故夫舜之德其诚贤矣!由诸畎亩之中而使君天下而称。^③

子羔曰:如舜在今之世则何若?孔子曰:{8}亦已先王之由道,不逢明王,则亦不大使。^④

孔子曰:舜其可谓受命之民。舜,人子也,{7}而三天子事之。
{14}

由于多枚竹简残缺,而且很多字仅部分可以辩识,无法恢复这段话的全文,不过其平等主义诉求已充分展现。这段话讲述了一个关于舜的卑微身份,以及尧的识人之能(尽管舜居处偏远其贤德仍为尧所知)的故事,这样的主题常见于战国文献。这个故事在下文要讨论的

^① 第二简残。

^② 笔者采用几位前辈学者的意见,用“Thearch”这一词来翻译“帝”,因为这个新词汇能恰当地表达出“帝”的权力跨越神人两界。(译者案:这条注释针对的是论文的英文原稿,因为涉及对“帝”的理解,故此保留。)

^③ 这段话的前两句采用了张桂光的释文,其余部分采用裘锡圭的释文。(笔者按:此注以及此后的许多注释都指我再英文翻译中所用词汇的选择)。

^④ 孔子答语的释文争议极大,笔者采用裘锡圭的意见。

《容成氏》中有更详细的描述，并出现在若干传世文献中，在这里就不一一冗述了。这些文献的作者们义无反顾地就社会等级的性质进行深刻讨论的决心令人惊讶。舜的低微地位与“天子”——三代始祖乃受孕于天所生——的神性形成了对比^①。但尽管出身不平等，天的儿子们不得不臣事人的儿子——一个卑微的普通人，一个黎民。毫无疑问，这些文字显示出“德”被认为是决定一个人地位的唯一因素。

《子羔》明显的激进主义进一步被其尖锐问题点明：“如舜在今之世则何若？”在一个有治的时代，舜定能成为帝。而我们从孔子的回答知道，今之世先王之道已矣，像舜这样的人几乎无望得到体面的职务。个人品质不被重视，顽固坚持世袭制，今之世受到了严厉的批判。下文我们将看到，尽管方式有所不同，但这一批判在其他新出文献中得到了响应。

《唐虞之道》

《唐虞之道》篇幅不长，保存较好，29枚竹简大部分完好无损，共保留709字。这篇独特的文献专门讨论禅让，从多个角度用不同证据来支持禅让说。文章第一段如下：

唐虞之道，禅而不传。尧舜之王，利天下而弗利也。禅而不传，圣之盛也。利天下而弗利也，仁之至也。故昔圣仁贤者如此。身穷不贪，没而弗利，躬仁矣。必正其身，然后正世，圣道备矣。故唐虞之〈道，禅〉也。^②

^① 裴锡圭(《谈谈上博简》页9)令人信服地证明了《子羔》一篇中“天子”这一词并非像通常那样指代王，而必须按字面理解为天的儿子，即受孕于天而生。关于《子羔》中三代始祖故事的进一步分析，参尤锐《出土的颠覆：新发现文献中对世袭制的批判》(Subversion Unearthed: Criticism of Hereditary Succession in the Newly Discovered Manuscripts)，《远东》(Oriens Extremus)第45卷(2005,页159—178)。

^② 荆门市博物馆，《郭店楚墓竹简》(北京：文物，1998)，《唐虞之道》，页157—158；本文采用李零在《郭店楚简校读记》(北京：北京大学出版社，修订本，2002)页95—99所重排的简序。〈〉用于标示缺失或模糊难辨的字。释文仅一处，即第三简第四字，采纳了整理者的意见读为“穷”，而没有像李零所建议的那样读为“躬”。

这段话平稳地将禅让说的意义由“尚贤”置换为更“儒家”化的君主道德观。因为禅让是最无私的行为，它表明了君主的圣与仁，并使君主实如孟子所提出的“正己以正世”^①。因此，禅让主要是由于其伦理上的正当性而受到赞扬，政治效验仅为派生结果。

通过强调禅让的伦理性，《唐虞之道》的作者们不再像墨子那样纯粹从行政角度去理解，而是把它变为更广泛的“道德政治”的课题。很清楚，这么做的目的是要加强禅让在“亲儒家”的读者，即那些相信道德价值优先于纯粹政治考虑的从政者和思想家的心目中的合法性。但这么做同时使禅让在道德方面也处于更容易受到攻击的地位。事实上，尽管举贤为君的益处显而易见，但非世袭的权力交接究竟如何能与孔子、孟子以及他们弟子们(包括数篇郭店文献的作者)等所提倡的家庭伦理优先于政治职责的主张相协调，却完全不清楚^②。毕竟，尧让位于舜，牺牲了其子的利益；而舜登上王位，同时成了其父的君主！包括孟子的门徒在内的正统儒家意识到了这与儒家所提倡的道德之间的矛盾。孟子的弟子们经常就舜对待其父所公认的不孝向其老师发难^③。显然《唐虞之道》的作者也意识到了这一问题，并尽力去证明禅让与孝道并不矛盾：

尧舜之行，爱亲尊贤。爱{6}亲故孝，尊贤故禅。孝之施，爱

^① “有大人者，正己而物正者也。”(《孟子·尽心上》13.19:308)。又参《论语》(14.42:159)所谓孔子的话：“修己以安百姓，尧、舜其犹病诸！”

^② 见《论语·子路》13.18:139；《孟子·尽心上》13.35:317；关于提倡家庭优先于国家的郭店文献，见《郭店》之《六德》，页188；《语丛三》一至五简，页209；亦参尤锐，《忠奸之间：先秦君臣关系及忠君观念的演变》(Friends or Foes: Changing Concepts of Ruler-Minister Relations and the Notion of Loyalty in Pre-Imperial China)，《华裔学志》第50卷(2000)，页39—41。关于《唐虞之道》协调家庭理想与禅让学说的复杂方式，参欧阳桢人《楚简〈唐虞之道〉“禅而不传”的理论追踪》，载丁四新编，《楚地出土简帛文献思想研究》(武汉：湖北教育出版社，2002,第1卷)，页91—102。

^③ 《孟子·万章上》9.1—9.4:206—218；《尽心上》13.35:317。《吕氏春秋》曰：“人伤尧以不慈之名，舜以卑父之号，禹以贪位之意”(参陈奇猷，《吕氏春秋校释·举难》19.8:1309[上海：学林，1990]；另参《吕氏春秋·当务》11.4:596)。正如我们在下文将看到的那样，这些批评后来被禅让的反对者引以为据。

天下之民。禅之传，世亡隐德。孝，仁之冕也。{7} 禅，义之至也。六帝兴于古，皆由此也。^① 爱亲忘贤，仁而未义也。尊贤{8} 遗亲，义而未仁也。古者虞舜笃事瞽叟，乃戴其孝；忠事帝尧，乃戴其臣。^② {9} 爱亲尊贤，虞舜其人也。^③ {10}

对舜孝行的辩护从两个方面进行。首先，作者们声称“孝之施，爱天下之民也。”如果这样，那么舜的所作所为一直是最高等级的孝，因为他维护了天下人的利益；政治和家庭责任也就此调和。^④ 作者们强调两者互补，而且只有综合两者才能同时保持仁与义，才能成为真正道德的人。其次，为了摆脱对舜的怀疑，他们特别提到舜的孝行堪称模范；事实上，这一点是舜得以继位的重要因素：

古者尧之与舜也；闻舜孝，知其能养天下{22} 之老也；闻舜弟，知其能事天下之长也；闻舜慈乎弟（□□□，知其能）{23} 为民主也。^⑤ {24}

数篇先秦文献中都提到了舜的孝行是尧选择舜的前提。其中《尧典》，更将其作为支持舜的最重要的依据^⑥。在下文我们将看到，这样的辩护并不能说服反对禅让传说的批评者，但足以支持《唐虞之道》的论证。在反驳了对舜孝行的质疑后，作者们转而从一个令人惊讶的全

^① 关于“六帝”确指的不同意见，参邓建鹏《〈唐虞之道〉“六帝”新释》，载武汉大学中国文哲研究所编，《郭店楚简国际学术研讨会论文集》（武汉：湖北人民出版社，2000，下文简称《国际会》，页277—282。

^② 这一观点让我们想起墨子为其有争议的“兼爱”理想的辩护，他争辩说这与家庭取向的伦理并不矛盾；墨子可能影响了《唐虞之道》的作者，参戴卡琳《楊墨之血在儒家之肉中流淌：从中道的立场看〈唐虞之道〉》（Mohist and Yangist Blood in Confucian Flesh: The Middle Position of ‘Tang Yu zhi Dao’?），《远东古物博物馆馆刊》（Bulletin of Museum of Far Eastern Antiquities）第76卷（2006），页44—70。

^③ □在本文中代表无法看清的字。

^④ 参孔颖达注，《尚书正义》，重印本，载阮元编，《十三经注疏》（北京：中华书局，1991），《尧典》2:123a。

新的角度来宣扬禅让：禅让被认为是君主保持健康，延长寿命的有效方式：

古者圣人二十而{25} 冒，三十而有家，五十而治天下，七十而致政，四肢倦惰，耳目聪明衰，禅天下而{26} 授贤，退而养其生。此以知其弗利也。^⑦ {27}

这段话非常有意思。首先，现存的大部分讨论禅让的文献都没有超出尧舜故事（有时添加了另外一些远古的禅让故事）。与此不同，《唐虞之道》的作者们尝试去建立禅让的普适模式，将其升华为一套普适的政治理论，虽然是借“古”之“圣人”的措辞，但是并没有讨论具体的历史例子，而是提出抽象的政治理论。其次，这段话是目前所知唯一一处概述了圣王的理想身体要求的文献。圣王不应在成熟以前登上王位（五十岁可以确保完全成熟），其统治也不应超过二十年。作者们直言不讳地说明了禅让的原因，即君主身体的退化。他们几乎是明目张胆地提出了君主必须强制性退休的年龄^⑧！

也许是为了缓和这样的主张可能对君主造成的刺激，《唐虞之道》的作者们解释说君主退位是身体需要，即“养生”。文章的其他部分也提到了这一观点，由于戴卡琳对此已有讨论，本文不再重复^⑨。一个像韩非子（公元前233年卒，其观点将在下文分析）这样苛刻的读者可能会怀疑臣下关心君主健康是否出于真诚，因为这种关心实际上是要求君主让位于“贤臣”本人。不管作者们是否真诚，他们都没有继续讨论君主的健康，而在接下来的文章中强调了禅让的政治与道德意义：

^① 《管子》保留了类似的一段话，极有可能引自《唐虞之道》。但是，《管子》只是相当有限地推崇禅让：“仁，故不代王；义，故七十而致政。”见黎翔凤《管子校注》（北京：中华书局，2004），《戒》篇10.26;510；另参李克（Allyn W. Rickett）译，《管子》（Guanzi, Princeton: Princeton University Press, 1985），页379。因此，《管子》只是推崇禅让姿态，而反对大臣接受君主所让之位。关于《管子·戒》的年代及性质的争议，参李克《管子》页376—377。

^② 参戴卡琳《楊墨之血在儒家之肉中流淌》。

《虞诗》曰：“大明不出，万物皆匍；圣者不在上，天下坏。”治之至，养不肖。乱之至，灭贤。仁者以此进……^①

文中引述这首被认为是舜所写的逸诗，显然是为了进一步提高禅让传说中的主人公们的声望。战国文献引《诗》是常见的通过征引准经典传统以宣扬其观点的方式。但是，《诗经》中并没有舜所写的诗，而且所引《虞诗》从它的词汇角度来说，写作年代也相对较晚（战国中期？）^②。因此，看起来这首诗是为了宣扬禅让说而作的文献的一部分；事实上，“圣者不在上，天下坏”这样的措辞无疑表明对于最高统治者的产生来说，“尚贤”是最合理的方式^③。

《唐虞之道》以强有力地陈述禅让的益处作为结尾：

禅也者，上德授贤之谓也。上德则天下有君而{20}世明，授贤则民兴效而化乎道。不禅而能化民者，自生民未之有也。{21}

此处对禅让的推崇之情甚至比《子羔》篇所表现的还要强烈。后者主要是通过历史上的权威来证明禅让的好处。而《唐虞之道》认为，如果统治者希望“化”民以“道”，则禅让是值得追求、可以当即付诸实施、并且应当成为固定程序的政治举措。通过否认世袭君主制能实现这种目标，实际上是在对世袭制整体上进行最激进的批判。

^① 李零教授认为此简紧接十二至二十一简，但笔者并不赞同其意见，因为十二至十三简讨论的是舜的统治的细节，在内容上无法与上文这段话相衔接。整理者认为这段话以第二十九简上的“如此也”结尾，笔者也不认可这种观点。但目前还提不出更好的简序安排。

^② 这首诗的年代最早不会超过战国中期；其中“万物”一词在公元前400年以前的文献中没有出现过（参尤锐《词汇变化》，页697—698）。

^③ 《左传》、《国语》、《论语》、《墨子》、《荀子》、郭店简的好几篇文献，以及上博发表的《孔子诗论》所引《诗》中绝大多数见于现存的《诗经》，这说明至少到战国中期《诗》的组成已多少固定了下来，而且被尊奉为伦理道德的宝库（参廖名春，《郭店楚简引〈诗〉论〈诗〉考》，载《经学今诠初编》[《中国哲学》第22辑][吉林：辽宁教育出版社，2000]，页148—192）。那么，可能《唐虞之道》所引的《虞诗》是用来指代这一经典，而不仅仅是“一首诗”。

《容成氏》

《容成氏》篇幅较长，共53简，其中37简完整，保存相对较好。整理者是李零教授，其所排简序受到了一些学者的质疑，其中陈剑教授的研究成果显然会成为新的权威意见^①。《容成氏》所重构的中国远古史不见于此前的文献，它对王朝变迁的追溯一直到周朝初年。《容成氏》的篇幅及其丰富内容使本文不可能涉及其中很多引人入胜的方面；下文将仅限于对直接讨论禅让的部分进行分析^②。

文章以描述历史中传说君主的长句开篇。在罗列了一串人名后，其结论是：

……之有天下也，皆不授其子而授贤。其德酋清，而上爱{1}下，而一其志，而寢其兵，而官其材。{2}

这第一句的含义非常清楚。禅让曾是唯一的合法继承方式，而采用禅让的年代正是黄金时代。文章特别点明了远古统治者们及一位后起君王治下的元初和谐时期所展现的卓越状况，虽然简的残损使这位后起君主的名字没能保存下来，但李零已令人信服将其推定为尧的前任帝喾。^③ 接着这篇文献谈到了尧：

^① 参李零编，《容成氏》，载《上海博物馆藏战国楚竹书》，第二册，页247—293。陈剑的重排《上博简〈容成氏〉的竹简拼合与编连问题小议》在该书出版不久即发表于网上（<http://www.jianbo.org/Wssf/2003/chenjian02.htm>），其后收入《上博研究续编》（页327—334）。另参陈丽桂《谈〈容成氏〉的列简错置问题》，载《上博研究续编》，页335—342。陈丽桂文同样致力于纠正简的错置，不过陈剑文更为全面。该篇最详尽的注释是邱德修的著作《上博楚简〈容成氏〉注释考证》（《出土思想文物与文献研究丛书》第15册，台北：台湾古籍，2003，下文简称《考证》），但很遗憾邱著没有参考陈剑的文章。

^② 较早的对《容成氏》的禅让思想的研究，参浅野裕一《〈容成氏〉的禅让与征伐》，载氏著《战国楚简研究》，佐藤将之译（台北：万卷楼，2004），页85—112；以及罗新慧《〈容成氏〉、〈唐虞之道〉与战国时期禅让学说》，《齐鲁学刊》2003年第6期，页104—107。这篇文章中有很多不见于它处的有关早期王朝的建立与衰亡，以及周朝的建立的记载。最后一枚（或多枚）简缺失，因此商朝被推翻的故事并不完整；但由于篇题《容成氏》见于最后一简的背面，逸简可能只是极少数。

^③ 李零，《容成氏》，页254—255。

昔尧出于丹府与瞿陵之间，尧贱驰而时时，赏不劝而民力，不刑杀而无盜贼，甚缓而民服。于是乎方^{6}百里之中，率天下之人，就奉而立之，以为天子。于是乎方圆千里^{<之中>}，于是乎持板正立，四向既和，怀以来天下之民。^{7}其政治而不赏，官而不爵，无励于民，而治乱不倦。^①故曰：贤及□^{43}

这段叙述的第一部分在尧的故事中增添了一个至关重要的新情节。除了赞扬其政治能力外，这段话明确表明尧是被“天下之人”所立。更早的《墨子》中的含糊其词在这里被中国政治思想中最为大胆的声明所取代：即为天下人所拥戴是成为天子的唯一要素。^②虽然尧之后的历史变迁中没有再提到“大众意志”，但这篇文献的“异端性”（借用葛瑞汉的用语）并不能被排除。在由一枚断简造成缺文后，《容成氏》继续如下：

是以视贤：“履地戴天，笃义与信，会在天地之间，而包在四海之内。毕能其事，而立为天子。”尧乃为之教曰：“自^{9}内（纳？）焉，余穴窥焉，以求贤者而让焉。”尧以天下让于贤者，天下之贤者莫之能受也。万邦之君皆以其邦让于贤^{10}……^{<让天下>}^③贤者，而贤者莫之能受也。于是乎天下之人，以^{11}尧为善兴贤，而卒立之。^{13}

这段叙述中的若干细节尚待进一步研究，不过大意非常清楚：尧刚被立为天子，就开始寻找可以继承帝国的贤者。最初的努力并无结果，不过这鼓励其他君主也同样行事，在政府机构的最高层创造出了一种以禅让为基础的根据个人能力来进行提升的体制。值得注意的是，尧

① “不”后的这一字据何琳仪《第二批沪简选释》（《上博研究续编》，页444）读为“倦”。

② 我们将在下文看到孟子思想中存在相似思想的萌芽。

③ 该简的顶部缺失；“贤”字前的“让天下”三字据裘的研究（《考证》，页257）补出。

举贤的不懈努力得到了回报——“天下之人”再度“卒立”尧（可能是指延长了尧为天子的任期？）。但是尧并不满足，他继续寻找堪为后任的贤者，直至最终发现了舜：

昔舜耕于历丘，陶于河滨，渔于雷泽，孝养父母，以善其亲，乃及邦子。尧闻之^{13}而美其行。尧于是乎为车十又五乘，以三徙舜于畎亩之中。舜于是乎始免刈耨耜鋤，谒（？）而坐之。子尧南面，舜北面，舜^{14}于是乎始语尧天地人民之道。与之言政，悦简以行；与之言乐，悦和以长；与之言礼，悦泊而不逆。尧乃悦。尧^{8}……^{<尧乃老，视不明，>}听不聪。尧有子九人，不以其子为后，见舜之贤也，而欲以为后。^{12}

这一故事的最初部分采用了墨子对舜低下地位的描述，但其后的发展则要激进得多。尧的表现堪称贤人寻求者的楷模：他三次拜访居处偏远的舜，聆听其建议，并随后决定任命舜为他的大臣（此处由于简的残损我们无法完整复原这一故事）^①。此后，故事的展开宛如是《唐虞之道》中讨论的君主退休的普适原则的例证：年老的尧必须退位。但尽管老迈，尧仍表现得大公无私。《容成氏》明确说明尧有九子，但仍选择舜为其继承人。值得注意的是，文本中并无任何记载暗示尧这几个儿子都不称职，这是与文献经常被用来为尧将权力让度于舜的辩护大不一样^②。根据《容成氏》，尧将舜指定为继承人是直接遵循了以往的传统。在尧舜之前一直都是这样，“无不传贤而不传子”。

舜即位后采取了一系列改善行政运作，优化礼仪的措施，这使得天下繁荣昌盛：

① 类似的故事见于《战国策》：“昔者尧见舜于草茅之中，席陇亩而荫庇桑，阴移而授天下传。”（何建章，《战国策注释》[北京：中华书局，1991]，《赵策四》21.12:790—791。）刘乐贤认为尧对舜的提拔是一个渐进的过程，其中的细节当载于缺失的竹简（参刘乐贤《读上博简〈容成氏〉小札》，《上博研究续编》，页353—354）。

② 这一说法的重要性参见艾兰《世袭与禅让》，页33—34。

……当是时也，疠疫不至，妖祥不行，祸灾去亡，禽兽肥大，草木茂长。昔者天地之佐舜而{16}佑善，如是状也。舜乃老，视不明，听不聪。舜有子七人，不以其子为后，见禹之贤也，而欲以为后。禹乃五让天下之贤{17}者，不得已，然后敢受之。{18}

舜统治时期的繁盛表明了天地对一个既能以其贤而被立又能让位于贤者的有德君主的支持。舜适时地禅让于贤臣禹，而禹治理国家的成就在有关舜早期统治的一节中有详细的论述。通过寻找能代替他的贤者，禹表现出了必要的谦逊，他只是在别无选择的情况下才接受了王位。在禹的统治下，另一个盛世出现了；但此后高尚的禅让传统突然终结了：

禹有子五人，不以其子为后，见{33}皋陶之贤也，而欲以为后。皋陶乃五让以天下之贤者，遂称疾不出而死。禹于是乎让益，启于是乎攻益自取。{34}[启]王天下十又六年〈世〉而桀作。

由于皋陶的早死和禹子启即夏朝的建立者所采取的决定性行动，体现美德的权力让度故事几乎是偶然结束的。本文不准备探讨禹之后禅让终结的原因这一重要的子课题，而要强调作为禅让时代标志的繁盛和有秩序的统治在世袭制建立之后便从《容成氏》的记载中消失了。此后王朝更替都是以残暴的末代君主与代表正义的新势力间的斗争的形式进行；而关于王朝时代的叙述中再没提到任何积极因素。虽然没有公开地否定统治权的世袭原则，但《容成氏》的作者们毫无疑问地认定其时的君主们正是由于废除了让位给最贤者的禅让制而失去了天地之助^①。

现在我们可以总结这三篇出土文献的意义。每一篇都清楚地展现了对禅让的无条件支持。通过借助孔子的权威性或阐明禅让在伦

^① 对《容成氏》赞同禅让的进一步讨论可参浅野《〈容成氏〉》和尤锐《出土的颠覆》。

理方面的优越性，以及创造一段诱人的连续不断的古圣王禅让的历史叙述或强调选择退位的年老君主可得以养生，《子羔》、《唐虞之道》和《容成氏》态度鲜明地主张禅让远优于世袭。不仅如此，三篇文献都试图说服读者禅让不是非凡的特例，相反，它是被夏朝君主们所背弃但可以也应当恢复的传统。根据这三篇文献，我们可以推断本节开头所引的万章转述的倾向禅让的“人有言”代表的并非一个桀骜不驯的门徒的个人观点，而是战国中期对世袭继承制的真实反对浪潮。

禅让的实现：王哙与子之

从政治理论到现实政治，我们可以看到禅让学说对战国中期政治有不可否认的影响。战国文献提到，在公元前4世纪后半期好几位君主摆出了禅让的姿态^①。虽然这些轶事无法被证实，至少有一次禅让的的确确发生了。公元前314年，燕王哙（公元前320—314年在位）让位于大臣子之。王哙这一不寻常举动的动机并不清楚^②，但其灾难性后果毋庸置疑：燕国陷入了以子之为一方，以“合法”继承人太子平为另一方的内乱；最终其邻国齐趁乱入侵，一度占领燕国。虽然不久燕即复国，但历史教训是深刻的：禅让在理论上虽然优越，但用于实际政治则可能导致灾难。

1974年出土的中山王器的一些青铜器的铭文给我们提供了战国列国对燕这一事件的即时反应的珍贵资讯。这批铜器由中山王器下令铸造，当时中山国抓住燕国内乱的契机派兵入侵，攻占了燕的部分

^① 秦孝公（公元前361—338年在位）据说曾打算让位于名相商鞅（公元前338年卒）（《战国策·秦策一》3.1;71）；《吕氏春秋》记载魏惠王（公元前369—319年在位）同样曾摆出要让位于其相惠施的姿态（《吕氏春秋·不屈》18.6;1196）；另外，惠王之子襄王也有作出禅让姿态的传闻（《战国策·魏策二》23.4;855）。

^② 战国与汉代关于这次禅让的记载有矛盾之处；其中一些文献认为王哙出自真心，虽然并不理智；而另一些则称王哙没料到子之竟会接受他的让位。参《史记》第34卷，页1555—1557；《战国策·燕策一》29.9:1104—1105；王先慎《韩非子集解》（北京：中华，1998），《外储说右下》35;338—341。

领土。中山国的统治者们谴责燕合法王室的退位，认为这是对合理的礼制和政治秩序的严重破坏，并以此为借口出兵。对中山的政治家来说，王哙的禅让最终成了荒唐的政治行为的经典案例。王轄大鼎上铸铭曰：

呜呼！《语》不废哉！寡人闻之：与其溺于人也，宁溺于渊。
昔者，燕君子哙，睿弇夫悟，长为人宗，闲于天下勿疑；犹迷惑于子之而亡其邦，为天下戮。^①

在表明了王哙禅让是妄想症的结果而并非值得赞美的无私行为的观点后，王轄接着解释为什么燕国发生的禅让是对政治和礼仪规范的破坏，以及为什么这个国家应该受到惩罚：

……适遇燕君子哙，不分大义，不旧诸侯，而臣宗易位；以内绝召公之业，乏其先王之祭祀；外之则将使上觐于天子之庙，而退与诸侯齿长于会同。^② 则上逆于天，下不顺于人也。寡人非之。调曰：为人臣而反臣其宗，不祥莫焉。将与吾君并立于世，齿长于会同，则臣不忍见也。调愿从在大夫，以靖燕疆。^③

对在邻国发生的大体而言是对社会等级规范，具体而言是对王朝秩序的破坏的行为爆发的义愤，我们不得不抱怀疑的态度：这不过是

^① 中山王轄大鼎铭，引自河北省文物研究所编，《轄墓：战国中山国国王之墓》（北京：文物，[1995]），第一卷，页341—369；下文简称《轄墓》。（笔者按：我的英文翻译是以马几道（Gilbert L. Mattos）为基础，在综合了以往研究成果的基础上，提出了关于断句和争议文字转写的不同意见，参其马氏《东周青铜器铭文》一文（*Eastern Zhou Bronze Inscriptions*），载夏含夷编，《早期中国历史的新史料：铭文与简帛文献释读的介绍》，（*New Sources of Early Chinese History: An Introduction to Reading Inscriptions and Manuscripts*, Berkeley: The Society for the Study of Early China and the Institute of East Asian Studies, University of California, 1997），页104—111。）

^② 觀是指诸侯于秋季入朝天子；会和同是指诸侯们于周王庭中举行的紧急会议（参《周礼注疏》，郑玄、贾公彦注，重印本，载《十三经注疏》，《大宗伯》18:759c）。“齿长”即根据年龄定位次，这就意味着与其他诸侯对等。详细探讨见《轄墓》页382—383的注释。

^③ 中山王轄壶铭文，《轄墓》，页370—383。

为中山侵燕找的借口，中山国的军事行动并没有恢复燕国内部的秩序，而只是让中山国的领土得以扩张至原属燕的“数百里”之地。尽管道德诉求只是掩盖真实动机的托辞，但中山对燕国禅让事件的反感则不可忽略。王轄及其大臣可能只是利用了当时列国统治阶层内部对燕公然违背世袭制的不满。他们认为将禅让学说付诸实施是完全没有合法性的。

有学者认为，王哙的不幸是导致战国晚期禅让说衰微的重要原因^①。这可能的确是中国思想的重要转折点，但笔者相信《子羔》、《唐虞之道》或《容成氏》这类文献的最终消失有更深层的原因。刘宝才教授认为战国中晚期各国经过了意义深远的变革后进行的制度化重新肯定了世袭制，这样就导致了对禅让说的诉求逐渐衰微。笔者认为该论断可能更切中要害。不论如何，上面所讨论的那些文献中反映出来的对禅让的热情，自公元前4世纪晚期以降明显退潮，而反对禅让的观点要比以前鲜明得多。但是，亲禅让的情绪并没有完全消失，而是在战国晚期与反禅让的思潮共同存在，因此当时与禅让有关的论辩非常激烈。下文我们将描述战国晚期禅让学说的支持者和反对者所采用的不同论证方式。

有条件支持：禅让的特殊性

从《墨子》中原生的禅让概念，经过新出文献所代表的亲禅让情绪的高潮，到下文将分析的《尧典》和《孟子》这类文献中对禅让的有条件支持，最终被庄子、荀子和韩非子等公元前3世纪的思想家所驳斥，将禅让说的发展脉络理解为这样的时间序列似乎很合理。但这样井然有序的发展历程还有疑问。除了大多数核心文献的年代尚有争议外（参上文页395注③），我们还不能完全确定出土文献所表达的亲禅

^① 参李存山《反思经史关系：从“启攻益”说起》，《中国社会科学》2003年第3期，页75—85；彭邦本《楚简〈唐虞之道〉初探》，载《国际会》，页261—272。

让情绪是否真的代表了战国中期思想潮流中的一股重要势力。有没有可能这些手稿只在公元前4世纪晚期楚贵族中的一个小圈子中流传，实际上根本没有影响到战国时期的思想全局？

由于极有可能以这种方式提出的意见，下文笔者将尽可能地以最审慎的方式进行分析。比如，我们还不能确定孟子和《尧典》的相关论述究竟是针对《唐虞之道》或类似文献而发的，还是它们根本就是两个没有联系的独立的平行发展传统。在发现关于禅让说衍生的新材料之前，下文的解释框架只是假设。然而，有些间接证据支持笔者关于禅让说变迁轨迹的观点。首先，上文讨论的三篇文献对历史的看法以及论证方式各不相同；不同的宣扬禅让的思想的并存说明这一思想在战国士阶层中有一定的号召力。其次，万章对非世袭的君臣制的衷心赞叹也表明出土文献并不是提倡禅让的孤例。最后，下文将分析的荀子和韩非子对禅让支持者的愤怒驳斥也可以看作是战国思潮中亲禅让势力甚强的一个间接证据。有鉴于此，笔者相信，战国中晚期对禅让传说的“有条件支持”和全面反驳都可以认为是对本文上节所讨论的亲禅让情绪的回应。

无论如何，我们不能断定在王哙荒唐的禅让发生之后人们对禅让的态度立即有了根本的转变。虽然燕国的事件可能引发了对禅让的可操作性的反思，但这并不必然导致对禅让说的全面否定。以尧舜为代表的禅让传说在战国思想家的心目中仍然保持号召力要归功于以下三个主要因素。首先，因为思想家普遍承认尧舜为道德的典范，他们不会否认尧舜的最主要事迹，即让位于贤者。特别是对于自称尧舜继承者的孔孟弟子，拒绝禅让是不可接受的^①。其次，尽管将禅让付诸实施会导致诸多问题，在很多思想家的心目中“让”仍然是美德的极致表现，是“高尚者”的丰碑，因此不应放弃^②。再次，禅让传说已被牢固

^① 韩非子称：“孔子、墨子俱道尧、舜，而取舍不同，皆自谓真尧、舜。”（《韩非子·显学》50:457）

^② 对于礼让作为禅让说基石之一的重要性，参罗新慧，《礼让与禅让：论周代“让”的社会观念变迁》，《社会科学战线》2002年6期，页143—147。

地与被普遍认同的“尚贤”思想联系在一起。雄心勃勃的战国士阶层在舜身上找到了最值得效法的对像：一个在最艰苦的逆境中道德仍完美无缺，并以其对伦理规范的坚守而赢得了最高职权的人^①。尧对舜的选拔成为“知”贤的极致^②，而尧舜被认为是明君和贤臣的经典搭配。只要他们的故事对士而言还能励志，禅让传说就可以在很大程度上保持其影响力。

基于上述原因，战国中晚期的思想家们面对的是如何解决禅让传说的激进启示及其在现实政治中日益明朗的不可行性之间矛盾。有人完全否认禅让传说，其观点将在本文下节具体讨论。而另一些人则发展出了一套巧妙的说辞。这些思想家不怀疑尧舜传说的典范性，但同时力图将尧舜禅让降格为一个值得赞美的孤立历史事件，而不是像《唐虞之道》和《容成氏》的作者所期待的那样成为禅让继承制度的基石。通过强调尧舜更替的特殊背景，他们成功地削弱了在战国的“正常”情况下实现禅让的可能性。

对尧舜禅让的特殊性的强调在《尧典》中有生动的表现。《尧典》——《书经》的一篇，成书时间很可能为公元前4世纪，尽管在后世传承的过程中可能有所改动。在详细描述了尧的统治后，《尧典》记载了尧与群臣的对话：

帝曰：“畴咨若时登庸？”放齐曰：“胤子朱启明。”帝曰：“吁！
嚣讼可乎？”^③

^① 毋庸置疑，舜的例子是对平等主义的诉求。例如，《吕氏春秋》赞扬舜说“舜布衣而有天下”（《吕氏春秋·适威》19.5:1280）。战国文献中充斥着舜处逆境而不堕清云之志的故事；比如，《孟子》记载：“舜之居深山之中，与木石居，与鹿豕游，其所以异于深山之野人者几希。”（《孟子·尽心上》13.16:307；另参《孟子·告子下》12.15:298；《尽心下》14.6:326；《吕氏春秋·慎人》14.6:802。）因此一些士以舜为效仿的终极对像并不奇怪；《墨子》中晚出的一章谈到鲁都南郊有位叫吴虑的人，说“鲁之南鄙人，有吴虑者，冬陶夏耕，自比于舜”（《墨子·鲁问》49:736）。另参上文所引《子羔》。

^② 关于古代中国政治传统中“知人”的观念，参亨利，《早期中国的“知人”主题》（The Motif of Recognition in Early China），《哈佛亚洲研究杂志》（Harvard Journal of Asiatic Society）47.1 (1987)，页5—30。

^③ 《尧典》2:122a。这段话的英文翻译依据的是黄怀信的注释，见《尚书注训》（济南：齐鲁书社，2002），页16—19。

通过否认他的儿子朱(又称丹朱)有能力担当重任,尧清楚地表明他不认为其子适合做继承人。因此,接下来的对话就不足为奇了:

帝曰:“咨! 四岳。^①朕在位七十载,汝能庸命,巽朕位?”岳曰:“否德忝帝位。”曰:“明明扬侧陋。”师锡帝曰:“有鳏在下,曰虞舜。”帝曰:“俞? 予闻,如何?”岳曰:“瞽子,父顽,母嚚,像傲;克谐以孝,烝烝乂,不格奸。”帝曰:“我其试哉! 女于时,观厥刑于二女。”^②

与上文分析过的故事相比,《尧典》的作者作了两处关键的变动。第一,尧只有一个据说无能的儿子,而不是《容成氏》中提到的既没有名字也没有特征描述的九个儿子。第二,尧决定退位的时间,不是《唐虞之道》所认为的七十岁时,而是其在位七十年后的时候。不用说,这一“小小”的改动让《唐虞之道》的作者所期待的强制禅让的可行性化为子虚乌有。君主有可能活到七十岁,但历史上没有任何人能统治中国达七十年之久(包括战国及之前)^③。尧的禅让因此被排除在正常的继承程序之外,并被认为是独一无二的历史事件,而其在现实政治中根本上没有可行性。

除《尧典》外,《孟子》也是赞成禅让而同时对其实现条件作出严格限定的重要文献^④。一方面,孟子称颂尧曰:

^① 不同的注家对四岳的准确含义有不同看法;在《国语》中,虽然韦昭(公元204—273年)将其注为管理诸侯的职官名,它显然是传说中的叛逆共工的侄孙的名字(参徐元诰,《国语集解》[北京:中华书局,2002],《周语下》3.3:95)。相反,颜师古(公元581—645年)认为四岳是“四方诸侯”(见班固《汉书》[北京:中华,1997]19:723,注10)。其他意见参孙星衍,《尚书今古文注疏》(北京:中华书局,1998),《尧典》1:26。

^② 《尧典》2:123a。

^③ 乾隆帝在位整整六十年(公元1736—1795年),其后又以其子嘉庆帝(公元1796—1820年在位)的名义统治了四年。在前帝国时代的君主中,统治时间最长的是周赧王姬延(公元前314—256年在位)。

^④ 已经有多位学者对孟子的禅让观进行了研究,其中笔者认为李存山教授的《反思经史关系》一文对孟子关于禅让与世袭的看法的内在矛盾作了最系统的剖析,尽管有些部分还是推测。

尧之于舜也,使其子九男事之,二女女焉,百官牛羊仓库备,以养舜于畎亩之中,后举而加诸上位。故曰:王公之尊贤者也。^①

根据这段话,我们可以将孟子归入视尧让天下于舜为“尚贤”原则的正常和恰当体现的墨子及更为激进的出土文献的作者所代表的思想流派。但是,亲身见证了王哙禅让导致的燕国内乱的孟子完全清楚禅让的正常化会引发的潜在危机^②。因此,在一系列与门徒的关键对话中,孟子极力阐明禅让仅限于尧舜,并解释说即使在这些个例,如果没有至高无上的天的介入,禅让的实现也是不可能的:

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,人与之,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

^① 《孟子·万章下》10.6:245;另参同篇 10.3:237。在其他地方孟子声称舜从同道者尧“受尧之天下”是完全正常的(《滕文公下》6.4:145)。

^② 孟子在齐国入侵和占领燕国期间是齐的高官。他对燕内乱的看法见《孟子·梁惠王下》(2.10—2.11:44—45)及《公孙丑下》(4.8—4.9:99—101)。

誓》曰‘天视自我民视，天听自我民听’，此之谓也。”^①

这处篇幅很长，并经常被讨论的文字是理解孟子策略的关键所在。一方面，孟子没有排斥禅让说；另一方面，他将其作了修正以使尧崩后的让位变成与现实几乎无关的特殊事件。通过对禅让传说的早期版本的巧妙利用，孟子引入了舜为避免尧家族失去权力，曾徒步劳地避让尧子的情节。这是孟子为达到目的所采取的第一个措施。对舜的举动所做的解释，表明舜认为世袭是唯一正确的权力转移方式。其次，孟子对天在权力过渡中的作用的强调达到了除《墨子》外我们在其他战国文献中没见到过的高度^②。天成为一个主动而且似乎有意识的实体，虽然没有直接对人间的下属发号施令，但主宰着人间事物，并且有权决定继承天子位置的合适人选。上文我们看到《容成氏》提到了天地对尧舜统治的赞许，但这是禅让既成事实后的神恩，对权力转移的过程本身并没有影响。相反，在《孟子》中，天是主角，是人事的终极裁判。

通过将天转变成政治主角，孟子脱离了战国的流行思维，表面上回归到古老的西周传统^③。他当然清楚，正如万章带嘲弄意味的问题“谆谆然命之乎”所暗示的，重新将天引入政治讨论不无困难。因此，在象征性地以天为论辩核心的同时，孟子实际上将讨论由天转向了人。在对舜能使百神享其祭的能力表达了恰当的敬仰之后，孟子强调的是则天意的体现：即百姓对舜的拥戴。孟子在别处做过类似的解释说，使禹子启得以击败禹指定的继任者益而取得权力的，正是人心的向背^④。值

^① 《孟子·万章上》9.5:219。

^② 同样乞灵于天让它决定王朝的更替，见《墨子·非攻下》19:220—221。

^③ 关于西周早期的天命观，参夏含夷，《西周史》(Western Zhou History)，载鲁惟一、夏含夷编，《剑桥古代中国史：从文明起源至公元前221年》(The Cambridge History of Ancient China: From the Origins of Civilization to 221 B.C., Cambridge: Cambridge University Press, 1999)，页314—317。

^④ 《孟子·万章上》9.6:221—222。孟子因此试图否认以《容成氏》和《竹书纪年》(方诗铭、王修龄，《古本竹书纪年辑证》[上海：古籍出版社，1981，下文简称《古本辑证》]，页2—3)为最早代表的一批文献(《竹书纪年》的讨论见下文)中的启用暴力从益手里夺取权力的记载。

得注意的是“民”在《孟子》中的核心地位类似于《容成氏》中的相关论述，而《容成氏》中更明确地认为民意是尧得天下的关键。这说明战国思想家日益认识到下层人民对统治者位置的可能影响。

但是，这个论断蕴含着政治上的危险性。如果真的“天视自我民视，天听自我民听”，那么民心向背就可以决定王权的归属。这样的话，中国历史上并不少见的熟练的政治操盘手(比如孟子供职的田齐的先人)就可以收买人心，对合法君主构成威胁^①。为了避免这样的危险，孟子引入了另一个关键要素，即君主的推荐。上文征引的这段记载只是附带提到尧荐舜于天，而在接下来与万章关于夏朝初始世袭传承的建立的对话中，推荐的重要性就与天的支持等量齐观了。在解释了禹的义臣益不能继位是因为其为禹佐的时间太短，而且禹子启是贤者后，孟子继续道：

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。^②

在这段话中，孟子早先对禅让传说的解释的内在激进性有所缓和。首先，天的支持表现在任期的长短以及在位君主之子的才智上，而不是像此前暗示的那样主要体现在民心上。其次，现任君主的推荐突然之间超过了其他因素，成了有抱负的大臣最重要的资本。孔子“不有天下”不是因为缺少百姓或天的支持，而仅仅是因为没有推荐他的君主。最后，决定继承者是在位统治者所独享的特权，让位观念不意味着对君主绝对权力的侵蚀。孟子以“孔子曰”结尾：“唐禹禅，夏后、殷、周继，其义一也。”^③尽管孟子对非直系继承的可能性作了限定，仍存在诡诈的大臣宁愿将攫取权力的赌注压在煽惑人心而不是坐

^① 田氏代齐的过程，特别是如何一步步赢得人心，在《左传》中有记载(昭公三年：1234—1235；昭公二十六年：1480)；另参《韩非子·外储说右上》34:212—213。

^{②③} 《孟子·万章上》9.6:222。

等现任君主之“荐”。只要“民”之声能代表天之声决定王位争夺的最终结果,将“民意”变成主要资源对一些大臣及其谋士来说就会是诱人的策略。“民意”理论的赞成者重新解释禅让传说,认为舜有天下全部归功于民众的支持,而尧成了局外人。比如,《吕氏春秋》就这样赞扬舜的自我实现:

舜一徙成邑,再徙成都,三徙成国,而尧授之禅位,因人之心也。^①

对舜的上位做这样的叙述(《管子》有类似记载)^②令人困惑。舜的成功全然是个人努力的结果;尧寻找贤者和“知”舜的情节完全消失了;舜从低下地位升任最高统治者被描述成完全是因为人心所向。但如果在舜的晋升上尧只扮演了微不足道的角色,我们怎么能区分禅让与篡权?而窜入《左传》的关于舜上位的记载,更加深了这样的疑虑。假定的叙述者(鲁大史克)讲述了一个尧没能晋升后来为舜所提拔的受到百姓爱戴的“八恺”和“八元”,以及没能惩罚四位臭名昭著的恶人,即“四凶”的冗长故事。克接着说:

舜臣尧,宾于四门,流四凶族浑敦、穷奇、梼杌、饕餮,投诸四裔,以御魑魅。是以尧崩而天下如一,同心戴舜以为天子,以其举十六相,去四凶也。^③

这段话传递出来的政治信息甚至比上文征引的《吕氏春秋》和《管子》的相应段落还要极端。舜治理国家的成就为他赢得了民意,反衬出尧作为君主是失败的,所以最终舜被天下人“立为天子”。对现代读者来说,这样用民主主义重新解释古史听上去值得称赞,但战国读

^① 《吕氏春秋·贵因》15.7:918。

^② 《管子·治国》15.48:926;李克,《管子》,页179。

^③ 《左传》文公十八年:641—642。

者的反应并不如此。《左传》的敏锐读者会洞察这番对舜大加赞扬的说辞是在为一位无能君主(鲁宣公,公元前608—591年在位)的功臣——季文子——辩护。季文子是势力强大的季孙氏的族长,在他的带领下季孙氏走上了最终成为鲁国实际执政者的道路。在这一背景下,对舜的自我实现的过度歌颂是作者赞同大臣篡权的掩饰!

《左传》和《吕氏春秋》为达到各自目的对禅让故事的巧妙利用^①表明,禅让传说有被奸臣及其谋士操纵的可能。甚至《孟子》对禅让叙述的相应处理也有这一潜在危险。就像墨子和孟子一样,《唐虞之道》和《容成氏》的作者所赞同的高尚道德理想,在燕子之之流的手中就会变成危险的武器。意识到这一问题和见不得某些禅让宣扬者伪善面目的人,全面攻击禅让说,到战国末年已经极大地削弱了其合法性,降低了其政治影响。

对禅让的嘲弄和再解释:保守派的反扑

公元前4世纪晚期万章从根本上质疑世袭君主制的合法性;数十年后,风水倒转,禅让说的支持者受到了反对者的猛烈攻击。除了带有平等主义色彩的《吕氏春秋》以外^②,战国末年的大多数文献立场鲜明地批判禅让说,特别是其主要表现形式——尧舜传说。对禅让的合法性及其道德上优越性的挑战来自两大阵营。以庄子(约公元前280年卒)为代表的一些思想家质疑禅让传说的主人公的道德,想方设法贬损他们的完美典范形像。而以荀子(约公元前310—218),特别是

^① 笔者在本文中使用“巧妙利用”这一词并不代表笔者相信存在一个后来被有意歪曲的“真实版本”的禅让故事。更确切地说,思想家相互竞争时都会为了各自的意识形态需求有意识地去改造此前的尧舜传说。

^② 在此处和其他地方笔者区分了战国绝大多数思想家赞同的“尚贤主义”和更为激进的平等主义。代表后的文献强调贤人的低下身份和困苦境遇,并认为即使在这样不利的条件下,真贤者能够,也应该登上社会政治等级的顶峰。其中特别是《吕氏春秋》,大力宣扬穷困的“布衣”的士要胜过其统治者,这揭示了《吕氏春秋》一些篇章的作者们的激进的平等主义思想。参《吕氏春秋·士节》12.2:622—623;《不侵》12.5:640;《适威》19.5:1280。

其学生韩非子为代表的另一批思想家则主要是因为禅让对政治稳定和统治者地位的负面影响而反对禅让说。两个阵营的论点有相同部分,特别是就历史的再诠释而言;但对过去的重新叙述背后的意识形态却并不相同。

禅让批判者最常用的武器是创造出关于尧舜的一些相反的记载。正如我们已经看到过的,自从禅让传说在公元前5和4世纪之交出现以来,内容逐渐丰富,新的主人公不断被引入。墨子只提到尧让度权力于舜,到了孟子的时代,相应的舜禹传承已被整合进了历史记忆^①;而《容成氏》为了证明让位的合理性,进一步将禅让追溯至前尧时代。但到了公元前3世纪,对古史传说的巧妙利用,成了禅让反对者的武器。这方面以庄子尤为成功,他将一批全新的人物引入了禅让传说:高傲的隐士们拒绝接受王位,以此保护其坚定的道德情操不受损害。这些人物中最著名的是许由,他不接受尧所让的天下:

尧让天下于许由,曰:“日月出矣,而爝火不息,其于光也,不亦难乎!时雨降矣,而犹浸灌,其于泽也,不亦劳乎!夫子立而天下治,而我犹尸之,吾自视缺然,请致天下。”^②

尧的话表现出谦逊和公正,但许由却以嘲笑的方式拒绝了尧:

许由曰:“子治天下,天下既已治也。而我犹代子,吾将为名乎?名者,实之宾也,吾将为宾乎?鹪鹩巢于深林,不过一枝;偃鼠饮河,不过满腹。归休乎君!予无所用天下为。庖人虽不治庖,尸祝不越樽俎而代之矣。”^③

^① 关于尧舜和舜禹传承传说的相同和不同之处,参艾兰,《世袭与禅让》,页55—57;关于舜禹传承传说起源的细节,参顾颉刚,《禅让传说》,页316—321。

^② 陈鼓应注,《庄子今注今译》(北京:中华书局,1994),《逍遥游》1:18。

^③ 《庄子·逍遥游》1:18。

许由的声明对拒绝作了两个独特的解释。在赞扬尧的统治的同时,他为自足欢呼,鄙弃对名的徒劳追求,这表面上符合贤者礼让的传统伦理。但这位有德行的隐士把尧比做卑下的庖人,而将自己比做重要的礼仪专家尸祝,则很微妙地表达了对尧的轻视。禅让姿态因此失去了部分光环,而尧的道德可信度也从而被巧妙地质疑。

许由对王位的拒绝不仅对尧,而且对舜和禹的道德形像有更明显的损害。无疑,如果“让”是道德的极致表现,那么真正值得赞美的是那些完全拒绝,而不是最终接受王位的人。按照这一逻辑,尧舜禹间的传承传说中讲述的就不是道德典范,反而是道德有缺陷的人,甚至是巧妙利用崇高理想而取得世俗利益的无耻恶棍。这一观点在“让王”篇中得到了进一步阐释,该篇的主题是对循环往复的让位与拒绝的挖苦^①。尧舜急切地寻找愿意继承王位的人,但都徒劳无功,每次新人选对尧舜的“大恩”都表现出更为强烈的厌恶:许由只是简单地拒绝接受王位;子州支父(或曰支伯)为自己解脱说:“我适有幽忧之病,方且治之,未暇治天下也。”^②善卷轻蔑地拒绝了舜,并说:“悲夫!子之不知余也!”之后遁入深山。下一位人选,舜的朋友石户之农被其提议吓得躲得更远——跑到了偏僻的岛上。而最后一个人选北人无择竟然认为舜的建议对他是莫大的侮辱,决定采取他所认为的唯一补救方式——自杀——来挽回名誉^③!

通过将大量尧舜徒劳地寻找继承人的轶事集中在一起,以及逐步加强对其提议的拒绝及表现出的厌恶程度,庄子(或撰写这篇的弟子们)制造了强烈的反讽效果。庄子所佩服的“神人”,“其尘垢秕糠,将

^① 晁福林教授在最近发表的文章《〈庄子·让王〉篇性质探论》(《学习与探索》2002年2期,页114—119)中令人信服地证明《让王》篇并非像有些学者认为的那样源自《吕氏春秋》;但他完全忽视了该篇中禅让故事的讽刺意味,因此认为该篇形成于公元前314年——王哙禅让的那年——之前。

^② 《庄子·让王》28:744。

^③ 《庄子·让王》28:744—745,768。这些逸闻同样散见于《吕氏春秋》(《贵生》2.2:74,《离俗》19.1:1233—1234;许由的故事又见《求人》22.5:1515)。

犹陶铸尧、舜者也”^①。而该神人不相信尧舜的姿态，这与《庄子》所表现的尧舜总体上的负面形像一致^②，尧舜被认为非蠢即奸。禅让作为尧舜德行的极致体现，被剥夺了光环，受到几乎不加掩饰的鄙视。

《庄子·盗跖》是一篇杰出的政治讽刺文学作品，它对尧、舜，及其他历史上的模范君臣的攻击比《让王》篇还要猛烈。在该篇中，穷凶极恶的盗跖发言奚落孔子及孔门弟子所尊崇的历史人物。盗跖巧妙地对历史作了相反的表述，将所有以前的英雄重新解释成可恶的邪恶之徒。他先指责尧舜“立群臣”，即建立国家管理机构，认为这是导致人类完全堕落的至关重要一步^③。接着盗跖攻击尧舜不道德：“尧不慈，舜不孝。”^④这句话在同篇另一处有相应解释：“尧杀长子，舜流母弟。”^⑤《孟子》和《唐虞之道》中的叙述在这里被完全颠倒：禅让及随之产生的对家庭义务的破坏被重新用最负面的语言解释。

盗跖激烈批判尧舜的长篇演说为反禅让提供了一套新思路，即直斥这两位模范是恶棍。早期的思想家可能已经对尧舜对待族人的方式有所保留，但从没有公然攻击这些模范统治者。现在随着尧舜举止的反叙述的产生，质疑盛传的禅让的真实性有了可能。不仅《容成氏》描述的多起禅让并未发生过，而且作为唯一的权力让度事件，尧舜传承也不再被视为无私的禅让，而是被看做几乎未加掩饰的篡权。

最早把禅让再诠释为篡位的是一篇不出名的文献，即《琐语》。公元280年，盗墓者在河南汲县魏襄王（公元前318—296年在位）的墓

^① 《庄子·逍遙遊》1:21。

^② 《庄子》多处指责尧和舜（后者相对较少）对天下人有不良影响，认为正是他们的举止引发了人类的堕落，最终导致自相残杀和道德的完全丧失（见《庄子·人间世》4:106；《大宗師》6:202；《天運》13:328—329；《庚桑楚》23:593；《徐無鬼》24:654）。

^③ 关于盗跖对复杂社会和国家的看法的详细分析，参尤锐、吉迪（Gideon Shelach），《以古事今：中西国家起源理论的比较研究》（Using the Past to Serve the Present: Comparative Perspectives on Chinese and Western Theories of the Origins of the State），载许克德（Shaul Shaked）编，《源起与重生：起源观念论文集》（Genesis and Regeneration: Essays on Conceptions of Origins, Jerusalem: The Israel Academy of Science and Humanities, 2005），页140—142。

^④ 《庄子·盜跖》29:778—779。

^⑤ 《庄子·盜跖》29:791。

中发现了《琐语》、更为知名的《竹书紀年》及其他文献。到宋代（公元960—1279年）《琐语》再度失传。这篇文献的性质并不清楚：有说法认为它由十一篇组成，是“诸国卜梦妖怪相书也”；而另外的说法认为它是夏商时期的《春秋》，或与著名的鲁《春秋》记载时段相当的一部《春秋》^①。唐代史家刘知几（661—721）征引了《琐语》的记载“舜放尧于平阳”^②。汲冢的另一些文献可能也有类似的说法^③。这些文献是否代表一个早期的未经证实的传说版本，已不得而知，但笔者认为这样的叙事更可能是在随着燕子之篡位兴起的反禅让浪潮中被创造出来的。把禅让重新定性为依靠暴力的篡权的遮羞布的趋势，在战国晚期思想界的愤世嫉俗氛围中愈演愈烈。

燕国事件对战国晚期文献中禅让观的变化的影响显而易见。王哙和其他战国君主的“禅让姿态”被一致认为是愚民的虚假广告，而非无私的真诚表现，这样的阴谋论被反射到尧舜身上^④。韩非援引过不具名的游说之士的话“舜逼尧，禹逼舜”^⑤，在另一处他又陈述道：

夫尧之贤，六王之冠也，舜一从而咸包，而尧无天下矣。^⑥

^① 第一种说法见于汲冢竹书的第一位整理者束晳的传（房玄龄等，《晋书》[北京：中华书局，1997]51:1433）。刘知几在《史通》的《六家》和《或经》篇中分别提到了第二和第三种说法（《史通通释》，浦起龙注[台北：里仁书局，1993]，《六家》1.1:7；《或经》14.4:408[后者明确说《琐语春秋》是包括公元前六世纪中期鲁国的详细记载在内的晋国文献]）。

^② 《史通·疑古》13.3:384。刘知几还提到一个无法确认的地点曾以囚尧为名，以此佐证舜曾迫害尧。

^③ 罗泌（公元1170年在世）的《路史》中有好几条舜迫害尧的记载，全都源自《竹书紀年》或其他《竹书》（参《古本輯證》，页170—171）；类似的记载（很可能出自《琐语》，但误引作《竹书紀年》）也出现在苏鄂的《苏氏演义》中（参《古本輯證》，页159—160）。这里不可能讨论汲冢竹书的复杂性；参夏含夷《重写早期中国文献》（Rewriting Early Chinese Texts, Albany: SUNY Press, 2006）一书中的精彩分析。对于本研究而言，只强调至少一篇汲冢文献记载了舜篡夺尧的王位，而这篇（或这几篇）文献肯定形成于公元前295年之前，就已经足够了。

^④ 参《战国策·燕策》129.9:1104—1105；《韩非子·外储说右下》35:338—341；另参《吕氏春秋·不屈》18.6:1196。

^⑤ 《韩非子·说疑》44:406。

^⑥ 《韩非子·难三》38:374。

将禅让转变为“篡位”传说有助于否定禅让说的合法性,但效验有限。没有《尧典》这类经典支持的反叙述(counter-narrative)是无法撼动思想家的脑海中根深蒂固的关于尧禅让的元初叙述的。因此韩非在论辩中没有局限于单一的“篡位”叙述,而是为支持其观点在不同地方采用了不同的关于尧舜统治时期历史的叙述。他将矛盾的历史叙述玩弄于股掌之上,部分原因很可能是他有意要展示“以古事今者”(即儒家及墨家)的弱点及互相矛盾。因此,在另一处记载中韩非虽然接受了禅让传说的历史真实性,但争辩说它代表的只是一个早已消逝的时代的道德准则,与现实毫无关系:

尧之王天下也,茅茨不翦,采椽不斲,粝粢之食,藜藿之羹,冬日麑裘,夏日葛衣,虽监门之服养,不亏于此矣。禹之王天下也,身执耒耜以为民先,股无胈,胫不生毛,虽臣虏之劳不苦于此矣。以是言之,夫古之让天子者,是去监门之养而离臣虏之劳也,古传天下而不足多也。今之县令,一日身死,子孙累世絜驾,故人重之;是以人之于让也,轻辞古之天子,难去今之县令者,薄厚之实异也。夫山居而谷汲者,腰腊而相遗以水;泽居苦水者,买庸而决窦。故饥岁之春,幼弟不饑;穰岁之秋,疏客必食;非疏骨肉爱过客也,多少之实异也。是以古之易财,非仁也,财多也;今之争夺,非鄙也,财寡也;轻辞天子,非高也,势薄也;争土豪,^①非下也,权重也。^②

在这里韩非的说明法是很巧妙的,他并不否认尧的禅让的历史真实性,但是强调在当时政治形势下类似的事件已不可行。尧之所以禅让,是因为在其遥远的原始时代,天子的位置没有什么价值,可以轻而易举放弃。但是,这对现实毫无意义。它的独特性既不在于《尧典》暗

^① 译文从王先慎注,笔者把“土豪”校订为“仕托”。

^② 《韩非子·五蠹》49:443—444。

示的尧舜的个人生活境况,也不在于孟子所假定的天的介入。禅让只是时代的产物。通过引入源自商鞅(卒于公元前338年)的历史进化论^①,韩非无需编造没有说服力的关于舜篡权的反叙述就足以驳倒反对者。

韩非子对历史的巧妙利用并非是智力游戏而已。他对禅让传说的攻击或否认明确地服务于巩固君主地位,防止君臣关系变化的政治目的。韩非子的老师荀子也抱有相同的目的,虽然着重点略有不同。由于荀子不能像反传统主义者韩非那样轻松地否定过去,他对禅让传说的攻击显得有些笨重:

世俗之为说者曰:“尧舜擅让。”是不然。天子者,孰位至尊,无敌于天下,夫有谁与让矣?道德纯备,智惠甚明,南面而听天下,生民之属莫不震动从服以化顺之。天下无隐士,无遗善,同焉者是也,异焉者非也。夫有恶擅天下矣。^②

这段话是激进君主主义的极致。它表明荀子厌恶禅让是因为他认为禅让是社会机能紊乱的体现。好君主应该继续统治——他既没有理由,也没有权利放弃王位。这样的解释在理论上足够清晰,但没有回答具有重要历史意义的问题:尧舜有没有禅让?荀子对此进行了回避,没有给出直接答案。他解释道,理论上尧舜不会禅让,但没有澄清事实^③。荀子接着说:

曰:“死而擅之。”是又不然。圣王在上,决德而定次,量能而

^① 关于商鞅提出、韩非进一步发展的历史进化论,参尤锐、吉迪,《以古事今》,页134—140。

^② 王先谦,《荀子集解》(北京:中华书局,1992),《正论》12.18:331。

^③ 戴卡琳注意到(《儒家与墨家》,页18)荀子始终用“擅”而不是“禅”字指称禅让,而前者兼有“独占”、“篡位”之义。那么,可能荀子反对的是被迫退位,而非所有形式的退位。这一观点当然很符合荀子的主体思想,但笔者对此有保留意见,因为擅在《荀子》中很可能只是禅的同音假借。

授官，皆使民载其事而各得其宜。不能以义制利，不能以伪饰性，^①则兼以为民。

圣王已没，天下无圣，则固莫足以擅天下矣。天下有圣，而在后子者，则天下不离，朝不易位，国不更制，天下厌然，与乡无以异也；以尧继尧，夫又何变之有矣！圣不在后子而在三公，则天下如归，犹复而振之矣。天下厌然，与乡无以异也；以尧继尧，夫又何变之有矣！唯其徙朝改制为难。

故天子生则天下一隆，致顺而治，论德而定次，死则能任天下者必有之矣。夫礼义之分尽矣，擅让恶用矣哉！^②

荀子再次回避了历史分析，而是代之以更令人信服的理论阐释。事实上，在荀子想像的以礼义为基础的完美机制中没有禅让和权力让度的位置。荀子提到，如果“圣不在后子而在三公”，则大臣有可能接替圣王，但他没有阐明继承的方式。他声称唯一的难点是“徙朝改制”，但又没有解释这一难题是如何被克服的（或应该如何克服）。他的断言“死则能任天下者必有之矣”可以作一个较缓和的解释：正如荀子的偶像周公（约公元前1036年卒）所做的那样，圣王死后，政务可以由摄政王接管^③。关于尧舜禹间的传承，荀子再度选择了沉默，显然，他无法改造禅让传说使之适应其理论前提。

在讨论的结尾，荀子提到，“曰：‘老衰而擅。’”这说明他读过《唐虞之道》或类似文献。荀子再次表示异议：在发表了关于适宜的天子礼仪的长篇大论后，他解释说，天子职责很轻，即使到了最高龄也能够履行：

^① “伪”在《荀子》中（或至少其部分篇章——参罗宾斯（Don Robins），《荀子性恶论的发展：以〈性恶〉篇的文本分析为基础》（The Development of Xunzi's Theory of Xing, Reconstructed on the Basis of a Textual Analysis of Xunzi 23, ‘Xing E’性恶[Xing is Bad]），《早期中国》26—27[2001—2002]，页99—158）被认为是战胜人性内在缺陷的主要方式。

^② 《荀子·正论》12.18;331—332。

^③ 荀子对周公摄政的推崇，见《荀子·儒效》4.8;114—115。

故曰：诸侯有老，天子无老。有擅国，无擅天下，古今一也。夫曰尧舜擅让，是虚言也，是浅者之传，陋者之说也，不知逆顺之理，小大、至不至之变者也，未可与及天下之大理者也。^①

荀子第三次避而不谈禅让的历史先例，而只强调纯粹的理论问题。连续三节对同一话题的回避不会是巧合。由于无法完全否认禅让传说，荀子试图通过破坏禅让说的有效性来降低其对政治道德的损害。以尧舜禅让传说为基础的这一学说，号召对世袭君主制发起隐秘攻击，正在危及政治稳定。因此散布禅让说的人是“浅者”，其“虚言”不符合“天下之大理”。荀子显然憎恶这些人。但由于既不能改造也不能利用禅让传说，荀子只是简单地试图压制其支持者。他的激烈攻击很可能掩盖了因对手滥用神圣的历史而感到的绝望。被认为具有“颠覆性”的禅让学说引起的义愤，在荀子的杰出学生韩非子的著作中表现得更为强烈：

天下皆以孝悌忠顺之道为是也，而莫知察孝悌忠顺之道而审行之，是以天下乱。皆以尧、舜之道为是而法之，是以有弑君，有曲于父。

尧、舜、汤、武，或反君臣之义，乱后世之教者也。尧为人君而君其臣，舜为人臣而臣其君，汤、武为人臣而弑其主、刑其尸，而天下誉之，此天下所以至今不治者也。夫所谓明君者，能畜其臣者也；所谓贤臣者，能明法辟、治官职以戴其君者也。今尧自以为明而不能以畜舜，^②舜自以为贤而不能以戴尧，汤、武自以为义而弑其君长，此明君且常与，而贤臣且常取也。故至今为人子者有取其父之家，为人臣者有取其君之国者矣。父而让子，君而让臣，此非所以定位一教之道也。^③

^① 《荀子·正论》12.18;336。

^② 指急剧上升之前在尧的统治下舜的低下地位，参《韩非子·难一》36:349—350。

^③ 《韩非子·忠孝》52:465—466。

韩非不再对尧舜禅让传说的细节感兴趣，也不再试图重新诠释历史。他直接抓住了禅让说的要害，即尧舜的所作所为（就如同以暴立国的商王汤与周武王的行为）颠覆了现存秩序，给政治道德造成了灾难性的影响。即使尧当时的禅让可以得到辩护——或至少可以理解——而当代思想家与政治家频频诉诸这一事件则是完全不能原谅的。禅让说本身对当时大臣及广义的士阶层的影响正适得其反。前者用它为篡权辩护，后者则在舜这一例子的鼓舞下举止傲慢，藐视君主。因此，韩非总结道：

故人臣毋称尧、舜之贤，毋誉汤、武之伐，毋言烈士之高，尽力守法，专心于事主者为忠臣。^①

在关于禅让辩论了近两个世纪后，韩非提出了他的老师荀子可能赞同，但不敢宣扬的主张：他明确建议彻底埋葬禅让说以及其他提及王朝更替的学说，以此消除对世袭君主制的所有潜在威胁。

结语：禅让说的合理部分及其缺陷

由战国两位最深刻的政治思想家荀子和韩非子代表的禅让反对者，很大程度上成功地驳倒了禅让说。统一帝国明确采用了世袭君主制，并将其变成国家正统的一部分。唯一一个比较重要的试图重新将禅让树立为合理继承方式的例子，是董仲舒（约公元前179—115）。他试图将禅让整合入大历史发展的普适模式。这次尝试的结局是悲剧性的：当董仲舒的门徒眭弘（公元前78年卒）要求汉帝按照董仲舒的模式退位时，他被立即处决^②。这清楚表明，与天命一样，禅让不再

^① 《韩非子·忠孝》52:468。

^② 关于董仲舒的理论和眭弘为实现理论作出的不幸尝试，参阿巴克（Gary Arbuckle），《不可避免的叛国：董仲舒的历史循环观及终结汉命的早期尝试》（Inevitable Treason: Dong Zhongshu's Theory of Historical Cycles and Early Attempts to Invalidate the Han Mandate），《美国东方协会会员会刊》，115.4(1995)，页585—597。

是合法的思想命题^①。

但禅让说的终结并不彻底。不仅尧舜禹传承的传说继续流传，而且自汉以降载入典籍，其主人公保留了合理统治与纯粹的道德典范的形象。一方面，该传说被整合入帝国政治说辞^②，另一方面，尧的故事作为先例而被频繁用于粉饰在“有德”的继承者的逼迫下统治王朝的“禅让”，成为平定王朝更替风波的有效工具^③。虽然类似的说辞在宋代之后偃旗息鼓，但尧舜的无私一直到帝国统治的晚期仍是伦理诉求的理想。

这些及其他不断求助禅让传说的例子，不应该掩盖战国与统一帝国时代的禅让“借尸还魂”之间的重大差异。对于帝国政治家，尧舜属于已逝的应该对其持有敬意但不一定要积极效法的黄金时代。相反，对于有些战国思想家，禅让则是当时政治的解决方案，是当世应该效仿和实现的理想。至少上文讨论的三篇出土文献的作者们都抱有证明禅让应当成为常规继承方式的希望。虽然希望最终落空，但出土文献的记载，以及传世文献的援引，表明禅让范例在部分士人中的影响力比此前所想的要大。现在我要讨论这一范例是如何与战国普通的王权观念相联系，以及其支持者为什么在庄子、荀子和韩非等思想家的猛烈抨击下显得那么无助。

以往大多数关于禅让学说（更确切地说是禅让传说）的研究，集中于两个核心问题：作为“尚贤”原则的体现的平等主义诉求，和作为统治者谦逊无私的表现的伦理诉求。笔者不否认这两个命题的正确性，

^① 关于天命的讨论也是因政治敏感性而中止，参见司马迁等，《史记》，张守节、司马贞、裴骃注（北京：中华书局，1997），121:3122—3123。

^② 在整个帝国时代，禅让在口头上一向被推崇为合理统治的典范：早在汉文帝（公元前180—157年在位）时，他就曾因为“不能博求天下贤圣而有德之人而禅天下焉”（《史记》10:419）而自我谴责；此后为尧舜招魂的例子，参下面这条注。

^③ 杨永俊对早期帝国时代禅让作为王朝更替的一种方式有精彩论述，见其《禅让政治研究——王莽禅汉及其心法传替》（北京：学苑出版社，2005）；关于公元220年汉的禅让及尧舜传说在其操作中的重要作用的详细讨论，参古德曼（Howard L. Goodman），《曹丕的神化——汉末中国关于王朝建立的政治文化》（*Ts'ao Pi Transcendent: The Political Culture of Dynasty-Founding in China at the End of Han* （Seattle: Scripta Serica, 1998）。

但要从一个新角度来讨论禅让：即禅让能够调和战国思想中对君主的无限理想化与思想家对其时当政者的普遍不满。

在新近发表的研究中，刘泽华教授认为，总体而言，“王权主义”是中国政治思想和政治文化的主要特点^①。这一看法的确抓住了中国政治传统中的一些基本因素。即使我们把眼光限定在战国主要思想家们的身上，从他们的著作中无疑也能读出极度推崇君主——诸侯，以及更重要的统一天下的未来主人，自诩的天子——的倾向。在《论语》中，统治者是礼制和政治金字塔的塔尖，《墨子》以其为德行的象征，《老子》则将其跟道、天和地列在一起以“王”为宇宙观念；而在《商君书》中，君主是万能官僚机器的独一无二的首脑^②。这还只是一部分例子而已。无疑，尽管这些思想上的竞争对手有深刻的分歧，但他们一致认为统治者应该是万能的，其权力不应有任何制度限制，国家的所有财富最终应当由他掌控，没有任何社会集团可以享有脱离其控制的制度性的独立。经常被征引的《诗经》中的《北山》对此有简明的总结陈述：“溥天之下，莫非王土；率土之滨，莫非王臣。”^③

整个战国时期对君主权力的推崇并不是出于思想家的奴性或谄媚，而是反映出他们主动选择与导致周的天下分崩离析并且危及每一个大国的离心力量作斗争。春秋时期“礼乐征伐”自诸侯或者自大夫出，甚至“陪臣持国命”，这个惨痛教训，为战国思想家敲起了警钟^④。对其中大部分人——如果不是全部的话——来说，最高权力的分散必然导致权力斗争与内乱乃至国家的崩溃。《吕氏春秋》将这种观点作了简明的总结：

① 刘泽华，《中国的王权主义》（上海：人民出版社，2000）。

② 参《论语·季氏》16.2:174；《墨子·尚同》诸篇11—13:109—153；高明，《帛书老子校注》（北京：中华书局，1996），25:351（另参《郭店楚墓竹书》中的郭店版《老子》，页112）；蒋礼鸿注，《商君书锥指》（北京：中华书局，1996），全书。

③ 《毛诗正义》，郑玄注，孔颖达疏，重印本，载《十三经注疏》，上册，《北山》13:463（《毛》205）。这首诗是战国文献援引最频繁之一，参《孟子·万章上》9.4:215；《荀子·君子》17.24:450；《韩非子·说林上》22:174—175，《忠孝》51:467；《吕氏春秋·慎人》14.6:802；《战国策·东周策》1.12:22。

④ 尤锐《基础》（页136—163）对春秋时期的弱势君主有所讨论。

王者执一，而为万物正。军必有将，所以一之也；国必有君，所以一之也；天下必有天子，所以一之也；天子必执一，所以转之也。一则治，两则乱。^①

为了避免无尽的冲突，独一无二的君主权力不应有任何匹敌势力。这样的观点贯穿了战国思想^②。但认为将权力必须集中于君主的手中的理想，与思想家们对其时当政者的评价之间具有明显的矛盾，而且理想与现实的差距变得越来越大。理想的统治者应当无私、公正、仁爱、正义与睿智；在最理想的情况下，他甚至成为拥有神性（或至少半神性）的圣人，掌管众生，“与天地叁”^③。而在现实中，很多诸侯自私、短见、放纵而又诡诈；他们几乎不懂国家的职责，很多时候完全不适合充当政治理论所期许的辉煌角色。这一矛盾是众多杰出思想家的关注所在（尽管一般地来说并不公开这种想法）^④。

① 《吕氏春秋·执一》17.8:1132。

② 《管子·霸言》9.23:472；参马王堆汉墓帛书整理小组，《经法》（北京：文物，1976），《六分》，页16—17；《韩非子·扬权》8:43—53；另参上文讨论的荀子思想。关于荀子王权理论的哲学基础，参佐藤将之（Sato Masayuki），《儒家对秩序的追求：荀子政治思想的起源与形成》（*The Confucian Quest for Order: The Origin and Formation of the Political Thought of Xunzi*，Leiden: Brill, 2003），页315—340。对统治者权力的排它性的强调，根本上源于建立统一帝国以结束天下大乱的共同愿望（参尤锐，《中国古代政治思想中的“一貫”：“大一统”模式的起源》（‘The One that Pervades the All’ in Ancient Chinese Political Thought: Origins of ‘The Great Unity’ Paradigm），《通报》，86[2000]，页280—324；刘泽华，《中国的王权主义》，页1—19）。

③ 在新近出版的令人豁然开朗的《成帝：早期中国的宇宙观、祭祀与自我造神》（*To Become a God: Cosmology, Sacrifice, and Self-Divinization in Early China* (Harvard-Yenching Institute Monograph Series 57; Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2002)）一书中，普明对古代中国思想中的“自我神化”观念作了综合分析。在众多的——其中一些在其大作中强调得还不够——的例子中，人类的神化意味着其时当君主的神化，虽然这到统一帝国时代才到达顶峰，但植根于战国思想。参普明，《成帝》，页225—258；另参刘泽华，《中国的王权主义》，页128—137。

④ 对理想和现实间君主统治的必然差距的不断反思，参张分田，《中国帝王观念：社会普遍意识中的“尊君—罪君”文化范式》（北京：中国人民大学出版社，2004），页624—721。关于这一内在矛盾对帝国时代中国政治生活的影响，参黄仁宇《万历十五年》（1587: *A Year of No Significance*, New Haven: Yale University Press, 1981）。黄仁宇展示了明代晚期官僚试图将皇帝转变成“活着的祖先”——一个毫无个人特点的礼仪傀儡，甚至一个橡皮图章——的不断努力。

几乎没有战国思想家会忽视一个不肖的君主给其国家带来的灾难。那么,怎么避免这种情况的出现呢?如果思想家完全拒绝考虑对君主权力加以制度性的(与道德相区别)限制,那唯一能保证体制正常运转的方法就是提高君王的品质。许多思想家提倡对太子的教育,或对在位君王的不断进行进谏与引导从而让统治者能更好地管理国家。但大部分思想家同时认识到,有时候即使是最好的老师也无法改变愚蠢的君主或其太子,而且统治者也经常对臣下的疏谏无动于衷^①。因此只能另寻出路。无能的君主必须被取代。

在传统中国取代在位君王只有两条路:要么用武力推翻,要么禅让。第一种方式虽然在特定情况下是合理的,但本质上属于不正常的现像,只能在极端情况下使用;毕竟暴力不是值得称赞的解决政治纠纷的方式。而第二种方式,即主动退位,在道德上更有利,代价也更小。理想的话,这基本上能保证统治者是最合适人选,从而在最高统治位置上实现“尚贤”。而且,只要继承人的最终决定权掌握在在位君王的手中,禅让就不会侵蚀统治者的绝对权力。因此,从根本上说,禅让可以被看作保证最佳人选上位的最文雅的方式。

如上文指出的,虽然禅让学说盛行于战国中期,有两个主要因素使其没有被付诸实施。首先,对政治金字塔的塔尖实现“尚贤主义”的原则与以家庭伦理为核心的世袭君主制之间的矛盾从来没有得到有效解决。正如中山国铜器铭文所反映的,即使在高度流动的战国社会,对很多人来说,君主后裔可以充当他人奴仆的观念都是不可接受的。其次也是最重要的是,战国政治理论没能就让位的方式提出任何具体建议。因此,任何禅让的姿态都可以被轻易解释成对篡权的粉饰,而王哙和子之的经验都是前车之鉴。

那么,为什么禅让的提倡者——除了《唐虞之道》的作者外——都未能将其建议制度化呢?与为了选贤任官而设计出的复杂制度相比,

^① 关于教育的局限性,参徐元诰辑,《国语集解》(北京:中华书局,2002),《楚语一》17:483—485;关于谏争的局限性,参刘泽华、王连升,《先秦时代的谏议理论与君主专制主义》,收入刘泽华,《洗耳斋文稿》(北京:中华书局,2003),页27—43。

为什么选贤为君的思想永远停留在空想层面上呢?笔者认为答案就在于禅让学说的本质。由于担心直言会带来负面的政治后果,墨子及其他早期提出禅让的思想家创造了尧舜让位的故事,将政治主张寄寓于传说时代的历史。然而,这种常用的“以古事今”的方法却变成了一个陷阱。由于禅让观念与尧舜禹的传承传说的联系太过紧密,它一直没能发展成自足的政治理论。像《子羔》和《容成氏》——特别是后者——所表现的那样,对禅让合理性的证明主要是通过增加历史上禅让者的人数,以及将他们的统治时期美化为黄金时代来实现的。但是,在一个为达到目的可以随意改造历史并轻松建构和解构反叙述的时代,用这样的方式为政治理论提供合理性被证明是徒劳无功的^②。在策略方面,那些重新解释禅让传说以降低禅让学说在当时的影响力的人,轻易地胜过了禅让的提倡者。

历代王朝对世袭王权的一贯维护与以历史典范人物为基础的禅让理想之间存在着现实与理想的张力,而类似的张力在中国传统政治文化中是很普遍的。有学者认为中国政治家与思想家所提出的这一无法实现的理想只是理论,是对现实没有任何影响的“标签”^②。对此笔者表示怀疑。理想固然很少能实现,但潜在的理想的存在对于政治生活有着无可否认的影响。禅让是取代无能或老迈的君主的唯一合理的制度途径,从这个角度来说它表达了对君主不可改变的终生地位的无声抗议,这与现实是有关的。

^① 关于战国思想家改造历史以证明各自的政治主张的做法,参尤锐,《古代中国历史记录中的演说及真实性问题》(Speeches and the Question of Authenticity in Ancient Chinese Historical Records),载施密特—格林泽(Helwig Schmidt-Glinzter)、米塔格(Achim Mittag)、儒森(Jörn Rüsen)编,《意识形态与历史批判》(Ideology and Historical Criticism, Leiden: Brill, 2004),页214—220。

^② 参马尔提诺夫(Aleksandr S. Martynov),《上古和中世纪的儒家乌托邦》(Konfutsianskaja Utopija v Drevnosti i Srednevekov'ye),载德流兴(L. P. Deliusin)、博洛和(L. N. Borokh)编,《中国的社会乌托邦》(Kitajskie Sotsial'nye Utopii, Moscow: Nauka, 1987),页10—57,特别是页28—29。

原著版权声明

本书所收各文出处及原著版权持有者如下：

1. 祖先的创造：晚商宗教及其遗产——吉德炜（David N. Keightley）

劳格文（John Lagerwey）编《中国的宗教与社会》（*Chinese Religion and society*），2004年，第3—63页。© 2004 The Chinese University of Hong Kong Press, *Ecole francaise d'Extreme-Orient. Translated with permission of The Chinese University of Hong Kong Press and Ecole francaise d'Extreme-Orient.*

2. 《竹书纪年》与周武王克商的年代——夏含夷（Edward L. Shaughnessy）

《古代中国》（*Early China*），第11—12期（1985—1987年），第33—60页。Translated with permission of *Early China*.

3. 殷人鸟崇拜研究——陈致（Chen Zhi）

《华裔学志》（*Monumenta Serica*）第47卷（1999年），第127—147页。© 1999 Institut Monumenta Serica, Sankt Augustin. Translated with permission of *Monumenta Serica Institute*.

4. 青铜铭文中所见的“官署”及西周政府的行政制度——李峰
(Li Feng)

《古代中国》(Early China), 第 26—27 期 (2001—2002 年), 第 1—73 页。Translated with permission of Early China.

5. 姬、姜: 异姓族群在周人政体组织中的角色——蒲立本 (Edward G. Pulleyblank)

《古代中国》(Early China), 第 25 期 (2000 年), 第 1—27 页。Translated with permission of Early China.

6. 再谈北极简史与“帝”字的起源——班大为 (David W. Pankenier)

《美国东方学会会刊》(Journal of the American Oriental Society), 第 124 卷第 2 期 (2004 年), 第 211—236 页。Translated with permission of Journal of the American Oriental Society.

7. 从楚国简书看强制与“人道”之辩——顾史考 (Scott Cook)

《哈佛亚洲研究学刊》(Harvard Journal of Asiatic Studies), 第 64 卷第 2 期 (2004 年), 第 399—440 页。© 2004 by Harvard-Yenching Institute and Harvard Journal of Asiatic Studies. Translated with permission of Harvard – Yenching Institute and Harvard Journal of Asiatic Studies. (原文可在 www.jstor.org 上全文检索)

8. 牟托青铜器——关于四川青铜器时代晚期的一些新视角——罗泰 (Lothar von Falkenhausen)

《亚洲艺术》(Arts Asiatiques) 第 51 卷 (1996 年), 第 25—59 页。Translated with permission of Arts Asiatiques.

9. 中国的统一观念: 从早期帝国中观察——鲁惟一 (Michael Loe-

we)

《通报》(T'oung Pao) 第 80 卷第 1—3 期 (1994 年), 第 6—26 页。
© 1994 by Brill Academic Publishers. Translated with permission of Brill Academic Publishers.

10. 方法论反思: 早期中国文本异文之分析和写本文献之产生模式——柯马丁 (Martin Kern)

《东亚考古学刊》(Journal of East Asian Archaeology) 第 4 卷第 1—4 期 (2002 年), 第 143—181 页。Translated with permission of Journal of East Asian Archaeology.

11. 禅让: 战国时期关于平等主义与君主权力的论争——尤锐 (Yuri Pines)

《通报》(T'oung Pao) 第 90 卷第 4—5 期 (2005 年), 第 243—300 页。© 2005 by Brill Academic Publishers. Translated with permission of Brill Academic Publishers.

12. 一个《史记》文本问题的讨论和一些关于《世家》编写的推测——倪豪士 (William H. Nienhauser, Jr.)

《通报》(T'oung Pao) 第 89 卷第 1—3 期 (2003 年), 第 39—58 页。© 2003 by Brill Academic Publishers. Translated with permission of Brill Academic Publishers.

衷心感谢以下刊物及出版社无偿授予翻译权:

香港中文大学出版社 (The Chinese University of Hong Kong Press)
— 吉德炜《祖先的创造: 晚商宗教及其遗产》

《古代中国》(Early China)

— 夏含夷《〈竹书纪年〉与周武王克商的年代》

—蒲立本《姬、姜：异姓族群在周人政体组织中的角色》

—李峰《青铜铭文中所见的“官署”及西周政府的行政制度》

《美国东方学会会刊》(*Journal of the American Oriental Society*)

—班大为《再谈北极简史与“帝”字的起源》

哈佛燕京学社与《哈佛亚洲研究学刊》(*Harvard Journal of Asiatic Studies*)

—顾史考《从楚国简书看强制与“人道”之辩》

华裔学志汉学研究中心与《华裔学志》(*Monumenta Sevica*)

—陈致《殷人鸟崇拜研究》

《亚洲艺术》(*Arts Asiatiques*)

—罗泰《牟托青铜器——关于四川青铜器时代晚期的一些新视角》

《东亚考古学刊》(*Journal of East Asian Archaeology*)

—柯马丁《早期中国文本异文和写本文献产生之反思》