



试论《唐虞之道》的政治哲学理路*

周海春

摘要:从政治哲学的角度来看,尽管《唐虞之道》对禅让进行了较为系统的理论构建,但因为是对尧舜传说的哲学解读,这使得对政治的哲学思考与对历史的政治叙事结合在一起,其中有一些问题需要厘清。如禅让是否可以包含传子,制度维度的“位”和美德维度的“德”之间是什么关系;禅让和内圣外王是什么关系;血缘原则的“亲”和德行原则的“贤”之间是什么关系;禅让是否被理解为必然的;等等。厘清这些问题,对于推动《唐虞之道》以及先秦禅让思想研究的深入开展是有意义的。

关键词:《唐虞之道》;禅让;尧;舜;政治哲学

中图分类号:B22

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2024)02-0033-08

《唐虞之道》所表达的禅让思想在新出土文献中具有一定的代表性。如果从历史的角度看,一个部落在没有绝对实力让其他部落服从的情况下,通过推选选出共主就是一种可行的办法。在母系氏族社会,父子自然不能相承,酋长的产生需要由氏族评议会推举,在这种情况下也不可能存在传子这样的世袭制度。传子这种世袭制的诞生,原则上是与母系氏族社会转向父系氏族社会相关的。禅让制是否在中国上古的历史中存在过,这需要历史学家去回答,仅就文献中的记载而言,在历史上也有否定尧舜禅让的,如《韩非子·说疑》就曾经把舜、禹说成是弑君者,古本《竹书纪年》中记载舜囚禁了尧。《唐虞之道》虽然与禅让传说有关,但从其思想来看,这个文献并不侧重于论述历史,而是侧重于论述一种政治哲学。

关于《唐虞之道》已有很多解读成果问世,但依旧有一些基本的逻辑关系还有待厘清,如“禅”和“传”的对立关系是否绝对排斥传子;“上

德授贤”和“禅”之间究竟是“以德主位”还是“以位主德”;禅让是不是一种内圣外王的理论,或者说在何种意义上是内圣外王理论;“禅”和“孝”,“亲”和“贤”之间构不构成对举的关系,以及这种关系在文本中处于何种逻辑地位之上;禅让如果是时命的话,美德就不再具有决定性意义,禅让就缺乏必然如此的根据,如何理解时命和美德之间的关系;依赖于具有美德的人来实行禅让,禅让的制度意义就不大了,如何能够保证禅让的实施;等等。厘清上述问题,对于准确把握《唐虞之道》的理论贡献和理论局限都是非常重要的。

一、禅:制度与美德

《唐虞之道》开篇就说:“唐虞之道,禅而不传。”^{[1] 123}《唐虞之道》是借着唐虞来讲政治的“道”,讲政治的“道”可以说是讲政治的“哲学”。尧为陶唐,舜为有虞,后人认为这是国名,

收稿日期:2023-11-09

*基金项目:国家社会科学基金重大项目“全人类共同价值研究”(21& ZD015)。

作者简介:周海春,男,湖北大学哲学学院教授、博士生导师,湖北省道德与文明研究中心研究员(湖北武汉430062),主要从事先秦哲学研究。

即认为尧、舜时期已经建立了国家。不管是从氏族部落的角度,还是从国家的角度来看,概括和总结唐虞之道,都是对政治的哲学追问。借尧舜来讨论政治哲学,显示了先秦政治哲学的某种特质,即借助具体人物及其事迹来谈政治哲学,而不是直接提出某种政治哲学原理。关于政治的哲学思考与历史的政治叙事相关,而叙事涉及人物和事件。《唐虞之道》的政治哲学贡献在于它虽然隐含了某种历史叙事,或者是以某种历史叙事为前提,但没有拘泥于历史叙事,而是借助历史叙事展开了相应的哲学论证。

《唐虞之道》以“禅”解释“唐虞之道”,“故唐虞之道,禅也”^{[1]123}。“禅”与“擅”“壇”“嬗”字相近,有专行、独断、封土、除地等义。封土、除地,表示对一定的领土享有主权;能够在一个领土范围内专行、独断,这是最高权力的象征,两种含义是相通的。把“禅”和“传”对应起来,显然是把“禅”看成和“传”不同的最高权力转移的方式。在《唐虞之道》中,“禅”和“传”对举,“禅”即“禅位”,而不是传位于子。不管是父死子继,还是祖死孙继、兄终弟及,这些都属于世袭制。禅让制与世袭制相对,是不同的最高权力转移的方式。《唐虞之道》对尧舜的解读着眼于“禅”,显然着眼的是最高权力转移的制度以及相应的转移方式。但就尧舜及其相应的历史传说或者历史事实来讨论制度问题也有其局限性,传说不同或者对历史事实的解读不同,都会影响到相应哲学论述的实质和内涵。

在解读《唐虞之道》的过程中,常会出现的一种现象就是以“上德授贤”来兼容“传子”。从“禅”和“传”的区分来看,“禅”排除了政权转移中的血缘亲情成分,“禅”和“传”的不同是“官天下”与“家天下”的不同,是“公天下”与“私天下”的不同,是把政治当成公共领域还是私人领域的不同。但以“上德授贤”来解释“禅”,如果“子”为贤能的人,则“禅让”就可以传子。这样一来就面临一个矛盾,即从“禅”和“传”对立来看,“禅”是排斥传子的;但从“上德授贤”来看,“禅”是不完全排斥传子的。对这一问题的理解涉及如何定位《唐虞之道》中“禅”的实质。一种理解是:“德性优先于血缘而又可以容纳王子继位的权位授受原则。”^{[2]52}这种理解强调有贤德

的王子可以继位。《唐虞之道》中唯一能支持这样结论的是讲“尧生为天子而有天下”。在这一理解中,禅位者是有明德的仁者,因而在禅位过程中可以平等地看待自己的儿子和无血缘关系的人。按照这样的解读,禅让就失去了制度的意味,而变成了人与人之间的传授关系,这种传授关系所依凭的原则变成了德性的原则。之所以会出现这一理论局面,很大程度上是由于《唐虞之道》是就着尧舜来讲的,尽管突出了尧舜的制度意义,但二者从具体层面来看依然是个体和个体之间的相承,这种相承里面蕴含着的原则是以善传善。之所以认为《唐虞之道》中的“禅”不排斥传子,显然是侧重于以善传善,而忽略了禅让的制度意义。

亲属关系的建立虽然常是以血缘为基础,但在不同的社会历史阶段和不同的民族那里,也存在以其他原则来建立亲属关系的情形。另外也可以把贤能原则纳入到亲属关系之下,和贤能的人建立类似的亲属关系,这样任贤就不违背亲情。在血缘中加入贤能的原则,便能拓宽依据血缘关系选人的范围,而不固定在嫡长子等上面,这有助于解决嫡长子不贤带来的继承制难题。另外,最高权力的继承采取血缘的原则,也可以在中下层级的权力转移过程中采取贤能的原则。这样一来,贤能的原则虽然取得了一定的独立性,但依然受到血缘原则的制约,从而使得贤能原则中融入了亲情关系的因素,使得与贤能的人之间有类似的亲属关系。贤能的原则只有和禅让的制度相结合才能取得独立性,才能成为一种整体性的政治原则,并进而排斥亲属关系,并把血缘原则以及相应的伦理机制和美德限定在一定的范围之内。从逻辑上来说,《唐虞之道》中“禅”是排斥“传子”的,“上德授贤”不包括“传子”才是合理的。《唐虞之道》政治哲学价值就在于以善传善不仅具有人格的意义,同时还和禅让制度结合在一起,从而使以善传善得以制度化,并使贤能原则成为普遍的、独立的政治原则。

在《唐虞之道》中,“德”和“位”之间的关系还有待厘清。“禅”的另外一面是“授圣”,这使得“禅”具有美德的内涵。在《唐虞之道》中还有一个表述,即“禅也者,上德授贤之谓也”^{[1]125}。其

中涉及的是禅让在《唐虞之道》思想系统中地位更高,还是“上德授贤”地位更高的问题。如果理解为尧舜禅让的事件证明了“上德授贤”的价值,那么“禅”就不是《唐虞之道》最核心的思想,不是《唐虞之道》中具有最高逻辑地位的范畴。这里坚持认为,禅让是《唐虞之道》的核心思想,“禅”是《唐虞之道》具有最高逻辑地位的范畴。“故唐虞之道,禅也”,也就是说“唐虞之道即是禅让”。《唐虞之道》提出了最高权力转移的制度设计问题,这是非常可贵的。如果强调“位”,则可以忽略“德”与“不德”,在禅让的制度设计中,可以不考虑“德”的因素,即便没有合适的拥有崇高美德的人,也应当坚持制度设计本身。如果强调“德”,并以德主位,就可能弱化“位”的作用,从而使得“禅让”依然是属于“治道”,而不是“政道”的范畴。也有观点与“以德主位”的思路来解释不同,认为“《唐虞之道》中虽有尚贤的表述,但它所说的尚贤强调的仅仅是君主让位,与禅让为同义语,与《容成氏》中广义的尚贤有很大的区别”^[3]。本文倾向于认为《唐虞之道》中“位”是有独立性的,同时“德”也是有独立性的,其作者力求通过重新诠释“德”来使得“德”和“位”之间可以同时成立,可以并行,“德”的原则并不包含传子的选项。《唐虞之道》说“以天下禅”,隐含着排斥传子的思想。《唐虞之道》说“五十而治天下”,虽然也可以选五十岁左右的贤能的儿子作为继承人,但应当理解为作者没有把传子的选项纳入到“授贤”的范围内来加以考虑。“授贤”可以纳入传子应当是诠释者从文本的逻辑和政治实践的角度引申出来的问题。

以往一般把“上德”理解为人格性的,即所选出的“君”有美德,则可以对天下人起到人格示范的作用。可以对“上德”进行制度性的解读,禅让制具有美德的意义,“君”通过禅让成为君,世人明确知道最高权力的继承是公共性的,即“世明”,“上德”也可以理解为有制度意义。有观点将“尚(上)德”和“授贤”解释为“禅的精神原则”和“禅的行动原则”^[2]。如果把“上德”理解为突出强调制度意义,那么可以把“授贤”理解为突出了禅的个人人格意义。“民举效”是一种道德感动和模仿,“授贤”起到了道德示范的作用。相应地,“上德”则为道德示范奠定了

坚实的制度基础。把禅让提到了美德的地位之上,等于是强调了最高权力转移制度本身具有根本性的善恶意义。“不禅而能化民者,自生民未之有也,如此也。”^[1]¹²⁵制度的美德问题远高于个人的美德问题。但《唐虞之道》没有仅仅谈论制度本身的美德意义,而忽略了个人的人格问题。制度有美德的意义,并不排斥个人的美德。有美德的个人顺利地进入到权力系统之中,更加证明了制度具有善的属性。“上德则天下有君而世明,授贤则民举效而化乎道。不禅而能化民者,自生民未之有也,如此也。”^[1]¹²⁵禅让并不必然保证有美德的人可以继承最高权力,但不禅让则一定会阻碍有美德的人继承最高权力。从“位”的问题具有最根本的善恶意义来看,可以说是“以位主德”;从“授贤”来看,可以说是“以德主位”。这两种思想都可以在《唐虞之道》中找到证据。合理的说法应当是:《唐虞之道》既不完全是“以德主位”,也不完全是“以位主德”,而是德位互相在不同层面上为主,两者并行而互补。

《唐虞之道》提出禅让制,与尚贤的思想潮流有关,是对这一思想潮流的回应,也是对这一思想的升华,把德化的问题提升到了制度设计层面,尤其是最高权力转移这一政治最根本的制度设计层面。《唐虞之道》中谈论的“圣道”具有强烈的政治意义,而不是一般的人性或者道德意义。“正身”和“正世”的关系在《唐虞之道》中不是直接的关系,而是间接的关系,其中有一个制度环节。禅让本身就是最根本的“正身”的要求,《唐虞之道》的作者希望当时的君主能够把禅让当作最根本的正身的行为。禅让是一种制度,但一种制度的确立总是要有一个开端。希冀个人在制度确立过程中发挥作用也是合乎情理的。当然,如果从学理上说也可以从法律制度的角度,而不是个人美德的角度来思考这一问题。

《唐虞之道》中包含制度和美德的问题,“德为位主”体现在两个层面,一个是选择有德的人继承最高权力,另一个是把禅让看成圣人美德的根本证明,从而希望最高权力的拥有者主动禅让,并成为建立禅让制度的典范;“位为德主”体现在如果没有禅让制,那么天下就无根本善。二者是如何得以并行不悖的呢?关键在于

政治的根本的价值尺度问题,禅让无论从制度还是个人美德的角度来说,都符合“利天下而弗利”的要求,因而二者之间是可以统一的。

二、仁义:禅让的最高价值原则

政治哲学要回答政治的最高原则问题。这个最高原则可以是法,也可以是道德。只要这个原则能为政治提供合法性和合理性的论证,具有普遍性,能够成为衡量政治的最高尺度,这个原则就是政治的基本原则。《唐虞之道》有自己特殊的仁、义、圣的观念。其中的“圣”包含了内圣和外王两个层面的内容。“必正其身,然后正世,圣道备矣。”^{[1]123}“圣道”包含“正世”,而“正世”的根本要求是禅让,这样“圣道”就包含了制度的内涵。“禅而不传,圣之盛也。”^{[1]123}“圣”不仅仅在“内圣”的层面被论述,“王”也不仅仅是“外”,“身”和“世”构成了“圣”的两个层面,二者缺一不可。“圣道”包括正身和正世两个方面,“正身”的层面即一般所说的“内圣”层面,“正世”即一般所说的“外王”层面。《唐虞之道》的“外王”层面有禅让的内容,并且把禅让置于根本的地位之上。“禅,义之至也。”^{[1]123}“义”关乎尊贤,而且这种尊贤是从制度的角度来考虑的。《唐虞之道》论“贤仁圣者”强调“利天下”。“利天下而弗利”被看成“仁之至”,《唐虞之道》对过去的“贤仁圣者”进行这样的解读,便已经具备了把“正身”和“正世”统一起来的可能。“利天下”从个人的角度来说是“正身”,从社会的角度来说“正世”。“禅让”从个人角度来说圣人品格,从社会角度来说利益天下的制度。《唐虞之道》虽然主要也是从个人的美德角度来谈论“仁”的观念,但其规定性已经纳入了“正世”的内容。“身穷不贪,没而弗利,穷仁矣。”^{[1]123}“贪”可以在个体自我的层面存在,即对自我感觉或者某些感官利益的执着,但这种执着总是和对世界的贪着联系在一起的,“身穷不贪”主要是说不以“世”利己,“没而弗利”包含着不以“世”为己谋利,包括谋求死后的名声等利益。这一“穷仁”的原则,已经排斥了传子的制度。如果从制度的视角来论述“穷仁”,禅让制度有助于限制人的贪婪,限制人以“世”谋“没利”,从而在

根本上起到化民的功效。“穷仁”已经可以延展到“禅”了,若以“义”为逻辑起点来看,则突出了禅让的制度正义问题,所以说《唐虞之道》的最高政治价值是仁义。

在解读《唐虞之道》的过程中,有的论者更加关注爱亲和尊贤的关系,把“禅”和“孝”对举,并把这一点当成核心线索。“《唐虞之道》对尧、舜之‘孝’行的强调,隐在地缓和了‘亲亲’与‘贤贤’之间的紧张,虽然这种缓和并未真正解决传贤与传子两种模式之间的紧张,但从中可以看到《唐虞之道》对这一问题的思考。”^[4]《唐虞之道》的确把“仁”和“爱亲”关联起来,把“孝”和“尊贤”关联起来,这样就导致出现了“禅”和“孝”对举的情形。但不能把这一对举看成《唐虞之道》最高逻辑层次的问题,而应看成次级层次的问题。弄清楚这一问题需要厘清《唐虞之道》中家和亲人的逻辑地位。《唐虞之道》在谈到“家”时,提到“三十而有家”,显然以个人为逻辑起点才会有这样的论述。若以“家”为逻辑起点来论述,人一出生就有家,如“尧生为天子”就是如此。从此角度来看,《唐虞之道》主张禅让的政治哲学是建构性的,没有把人一出生就遇到的既定的社会关系前提当作政治的根本原则。《唐虞之道》中的相关论述并没有预设一个宗法家族的前提。仁虽然不排斥爱亲,但爱亲被限制在一定的范围之内。这种限制体现在以个体为起点,即以个体之“身”来看,爱亲是在养生的逻辑起点之上的。“利天下”和“弗利”相对,自己有私利,亲人也有私利,“利天下”与所有形式的私利相对。“爱亲”的价值就在于对亲人全心全意地奉献,但这种奉献是有尺度的,这个尺度就是“弗利”,不求自利,不谋亲人的私利。“爱亲”是在“利天下”的视野下来看亲人的,正因为如此,“爱亲”才不会止步于自己的亲人。是否可以禅让给有仁德的亲人呢?舜是爱亲的典范,因而具有了成为王的道德根据,那么如果其儿子也是爱亲的典范,是利益天下的典范,是否应该传给自己的亲人呢?“不传”已经排除了传子的制度设计。如此,传贤中“贤”一定不包括自己的亲人。孝被统摄到仁之下,而以“利天下”为道德尺度。“孝之施,爱天下之民。”^{[1]123}“施”,有的说是“杀”,意思是等差或者次序相继。《唐虞之道》

既肯定了“孝”，同时也限制了“孝”。“孝，仁之冕也。”^{[1]123}按照“穷仁”的观念来理解，“孝”是穷仁，是“利天下”，是“弗利”。《唐虞之道》中潜含着一种“无我”的奉献精神。“穷”和“利天下”把自我和他人的张力揭示了出来，没有自我的私利，可以说是“穷”，而利益天下可以说是“仁”。若人的一生从出生到死亡都以此为准则，且一生所遇的各种境遇都以此为准则，不论贫富贵贱，那么，就可以称之为“不贪”。孝的价值不在于自利，而在于“弗利”，爱亲的伦理内涵在于利益亲人，而不是自利。“传子”不在“爱亲”的范围之内。传子虽然也可以说是利益亲人，但这种利益亲人，实际上是利益自己，与“弗利”原则相悖。“弗利”对应的是“利天下”，传子是利家，不属于利益天下的范围。《唐虞之道》并不是着眼于亲人的私利来肯定孝，而是着眼于天下之利来肯定孝。

《唐虞之道》从爱亲尊贤来解读尧舜之道：“尧舜之行，爱亲尊贤。爱亲故孝，尊贤故禅。”^{[1]123}这里面存在解读的分歧，即是否需要把尧关联为尊贤，把舜关联为爱亲的问题，从而把爱亲尊贤分割开来，让两位圣人分别来代表？尧、舜都爱亲尊贤，但《唐虞之道》没有论述尧爱亲，而是侧重论述尧尊贤和禅让。但尧尊贤的论述间接地包含爱亲。尧爱亲，不是爱自己的亲，而是爱天下人的亲，爱天下的亲，是离不开贤能的。“古者尧之与舜也：闻舜孝，知其能养天下之老也；闻舜弟，知其能事天下之长也；闻舜慈乎弟象，知其能为民主也。”^{[1]124}作为最高权力拥有者的爱亲，是政治意义上的爱亲，即是爱天下人的亲人。“爱亲”中的“亲”虽然具体是指“天下之老”“天下之长”，是指“民”，但这些人组成了天下的“人”，抽象地讲就是“爱人”。爱亲主要是养老和事长、慈弟和“为民主”。爱亲包含了下对上、上对下的美德，从这一意义上说，《唐虞之道》所说的“爱亲”并不是仅仅指爱自己的亲人。爱天下之亲，尽管也可以说是“孝”，如把最高权力拥有者的爱天下之亲，爱天下之人说成孝，但这已经超出了爱父母的内涵，与其说这是“孝”，还不如说这是“仁”。尧传贤有“养天下之老”的考量，但并未把这样的内容界定为“孝”。如果把这样的内容界定为“孝”，就存在把“孝”当作政治的最高准则的倾向，而这种倾向会限制禅让的制

度意义。

舜是爱亲尊贤的，舜之孝是爱自己的亲人，这是因为其主要生活在家庭的领域，就美德来讲，舜具备了一种可能性，这种可能性蕴含在爱自己的亲人之中，即“能养天下之老”“能事天下之长”“能为民主”。当能爱天下人的亲人时，这样的爱亲，就已经过渡到贤能的范畴了。“古者虞舜笃事瞽瞍，乃戴其孝；忠事帝尧，乃戴其臣。爱亲尊贤，虞舜其人也。”^{[1]124}舜对待瞽瞍，说明其孝；对待帝尧，说明尊贤。爱亲为孝，尊贤为忠。“故其为瞽瞍子也，甚孝；及其为尧臣也，甚忠；尧禅天下而授之，南面而王天下，而甚君。故尧之禅乎舜也，如此也。”^{[1]124}在这里，“孝”被限定在直接的父子关系范围之内，臣对君的关系则是用“忠”的范畴来论述的，“君”则直接和禅天下关联在一起，“孝”“忠”“君”构成了个人社会活动的时空境遇。

《唐虞之道》把“禅”看成具有一定普遍性的历史经验，“六帝”所兴都是因为禅，这是至上的大义，“爱亲忘贤”，这是“仁而未义”。当然，仁也不排斥亲，“尊贤遗亲”，这是“义而未仁”^{[1]124}。禅让是“正世”的大义所要求的。禅让已经上升到政治制度的层面。位是公共性的，其要求的价值尺度便是义，义是一种公共的美德。“孝”和“贤”背后涉及两个不同的领域，一个是家庭领域，另一个是国家领域，二者之间是有冲突的，认为禅让建立在贤能的原则上，是说得通的，但认为其也建立在爱亲原则上就会有逻辑矛盾。爱亲的原则推导出传子在逻辑上更为合理。若以爱亲的原则来讨论禅让，则需要对爱亲进行特别的诠释。在《唐虞之道》文本“亲”和“贤”之间不完全是对等的关系，而是递进的关系。仁不局限于爱亲，仁义在亲和贤对等论述的基础上，在更高的逻辑层面上得到了统一。

三、时命和养生：个体的政治境遇与禅让的生命意义

《唐虞之道》中“天”是禅让的根据之一。“夫圣人上事天，教民有尊也；下事地，教民有亲也；时事山川，教民有敬也。”^{[1]123}《唐虞之道》虽然没有明确表达出只有禅让给贤能的人，这样的人

才有资格“上事天”“下事地”“时事山川”，但从其文本的内在理路来看包含着这样的思想。禅让被理解为上事天、下事地等行为。“《虞诗》曰：‘大明不出，万物皆暗。圣者不在上，天下必坏。’”^{[1]124}禅让是使圣人在上的必要条件。《唐虞之道》中的“天”还有另外一层含义，即人生命的自然节律，人有生、老、病、死，若年老体衰就不再适合继续掌控最高权力。

从“天”的上述内涵来看，禅让是必然的。从时、命思想来看，禅让又带有很大的不可控性。禅让制要面对第一位君是如何产生的问题。如果只是期待传子传统中的君做出改变以禅让，禅让制就在根本上成为世袭制的一种补充和完善，无法摆脱世袭制的制约。“古者尧生为天子而有天下，圣以遇命，仁以逢时，未尝遇贤。虽秉于大时，神明将从，天地佑之，纵仁圣可举，时弗可及矣。”^{[1]124}如果将这里的“尧生为天子”解读为生于天子之家而有天下，那么就意味着尧本身是世袭制的产物，是靠着世袭制才成为天子的。由此尧所彰显出的政治哲学理念依然是仁德，是以德主位。这样一来，就承认可以传给有仁德的亲人，禅让制就无法在逻辑上成立。《唐虞之道》在一定意义上回避了第一位君是如何产生出来的问题，它侧重于阐发尧的政治哲学意义。尧的政治哲学意义主要在于“义”，而不是“仁”。尧是圣，力主禅让，但是也遇到了“命”的问题，如果没有贤能可传，也是无奈的。尧有仁德，成为天子可以说是“仁以逢时”。总的来说，《唐虞之道》弱化了尧的仁德问题。尧有仁德，如果是逢时的，按照《唐虞之道》的逻辑，就必须是已经有了禅让制，在禅让制的背景下，尧有仁德，恰逢其时，所以成为天子。这样一来，尧就不再是第一位圣王，在尧之前也必须有圣王的存在。以尧为圣王，为遇命的圣人，为逢时的仁者，这个“命”和“时”也可以是当时无其他的贤者出现，如此，也就只能因血缘的关系成为天子。这样尧就成了从世袭制到禅让制变革的典范。尧实行禅让是以突破世袭制为背景的。传说尧的父亲立其兄长，但兄长不善，尧便被立为天子。尧是如何被立的呢？有的说是诸侯推举的，这样就既不是世袭，也不是禅让；还有的说是更低的社会阶层和民众一起拥戴的结

果；另有的说是其兄主动禅让的。但不管怎样，尧成为天子都没有超出家族的大范围，这样禅让和传子都在宗法制的大框架之内，只是继承的原则有差别。显然，尧虽然也是爱亲尊贤的典范，但却不能单独谈论唐之道，因为尧不是禅让当天子的典范。但尧可以说是禅让舜的典范。“六帝兴于古，皆由此也。”^{[1]124}这“六帝”是哪“六帝”并不明确，如果是黄帝、帝颡顼、帝喾、帝挚、尧、舜，那么就可以说尧是通过兄长禅让得到天下的。如果是伏羲、神农、少昊、帝喾、尧、舜，那么尧是通过父亲禅让得到天下的。但这两种关于尧得到天下禅让的理解，从事实上看无非两种，要么是父传，要么是兄传。

时命论从政治哲学的角度来看，有很大的缺陷。如果尧没有生于天子之家，在世袭制的背景下，即便再有仁德，也无成为天子的可能，可以说是生不逢时，圣而无命。而政治制度的积极意义恰好在于让人都生而逢时，圣而有命，仁而逢时。当有良好的制度时，就会有更多的人感觉到逢时。

时命的理论虽然有修身的积极意义，但当有无贤人本身也被看成时命的时候，禅让制的积极意义就变得非常小了。尧如果没有遇到舜，可以说“未尝遇贤”，那么是否就应当传子了呢？“夫古者舜处于草茅之中而不忧，登为天子而不骄。处草茅之中而不忧，知命也。登为天子而不骄，不专也。求乎大人之兴，美也。今之戴于德者，微年不戴，君民而不骄，卒王天下而不疑。方在下位，不以匹夫为轻；及其有天下也，不以天下为重。有天下弗能益，无天下弗能损。极仁之至，利天下而弗利也。”^{[1]124}显然，仁德的话语跃迁到贤能的话语，从仁跃迁到义，会带来一定的困境。禅让是以德授贤，受到德和贤的制约。时命论虽然还不是严格意义上的天授论，但是却隐含着天授论的意味。禅让制不是那种不以贤愚为根本尺度的制度。如果只是关注权力更迭的制度设计，而不是关注有德与否和贤能与否，那么不管是否有贤能出现都需要按照制度更迭。《说苑·至公》中记载，秦始皇曾经问过一个问题，即“五帝禅贤，三王世纪”谁是谁非的问题。鲍白令之说：“五帝以天下为官，三王以天下为家。”^[5]秦始皇听了这个说法后，想要官天

下,问可以把天下禅让给谁。鲍白令之却说秦始皇所行是桀纣之道,这是不能行五帝之禅的。禅让的政治哲学意义恰好就在于不论是否贤能,都按照制度来实现最高权力的转移。

不易确定《唐虞之道》所论时命是否包含了通过一定的制度设计,从而避免出现尧舜的情况。有论者推测《唐虞之道》作者认为尧禅让本身已包含对自我经历的反思。“尧之德与天子之位的结合一定要通过‘时’这一偶然因素来解释,因而德与位的相配没有必然性。由此可以推测,在楚简《唐虞之道》作者的思想世界中,尧实行禅让是以突破世袭制为背景的,尧之所以能把天子权、位授受原则从血缘正统性转变成德行,很大程度上可能是因为对自己‘逢时’而有天下的反思。”^{[2]52}如果认为《唐虞之道》有这样的思想,就需要考虑文本顺序。从文本顺序来看,《唐虞之道》论时命之后就论述了禅让是“上德授贤”,也可以理解为作者是想借助尧舜来说过去尧舜是因得时命而得以实现禅让,将来如果有了禅让的制度设计,那么就不必求助于时命,这样实现的道德教化贡献显然要比单独去讲尧舜是圣贤更有意义。因此,不能仅仅局限于从美德的角度来解读尧舜,更要从制度的角度解读尧舜。如果说时命是人所受到的既定社会历史前提的限制,那么“上德授贤”的禅让则意味着要发挥人在既定的社会历史前提下的历史主动精神和历史能动精神。有个一以贯之的制度设计,就不存在时命的问题了,或者说最大限度地把社会对个人的制约变成可以为人力所控制的问题。

《唐虞之道》还使用养生的逻辑来说明“弗利”“知政”和“禅让”。“古者圣人二十而冠,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,禅天下而授贤,退而养其生。此以知其弗利也。”^{[1]124}有家、治天下、致政、禅天下,大部分的时间都花在了为他人的事情上面,而没有利益自己,或者在客观上不可能利益自己。“弗利”是价值判断,也是事实判断,既是一种价值,也是一种事实。政治生活对于个人的生命来说,是有矛盾的,生命与权力之间是有紧张关系的。不以天下害其生才可以托天下,禅天下是去臣虏之苦。养生的逻辑是要求天下不

能损益于己。禅让制不是终身制。孟子反对把尧说成在活着的时候就禅位给舜,认为这样就造成了天有“二日”的情形。《管子·戒》中有“义,故七十而致政”^[6]，“七十而致政”讲的是任期制、退休制,从五十岁到七十岁,在位二十年。养生原则的引入使得《唐虞之道》的天子任期制是二十年,而不是终身制。故而,以生命的尺度看待政,以利益天下的尺度看待政,当政不骄,无政不求,以恒德对待位的变化。这是一种制度设计,而不是历史叙述。

《唐虞之道》中的政治养生论包含两个层次,一个层次是养民生。《唐虞之道》中包含“民本”思想,不过对于“民”性的理解有特殊的内涵。除了强调对民的德性启迪以外,比如“有尊”“有亲”“有敬”“孝”“弟”“大顺之道”,还强调“养生”。“禹治水,益治火,后稷治土,足民养生。夫唯顺乎肌肤血气之情,养性命之政,安命而弗夭,养生而弗伤,知天下之政者,能以天下禅矣。”^{[1]124}这是“养性命之政”,是以养生的原则作为治国的原则。另外一个层次是自我的养生,《唐虞之道》是以养生的逻辑说明禅让。“四肢倦惰,耳目聪明衰,禅天下而授贤,退而养其生。”^{[1]124}《唐虞之道》有“退而养其生”的养生思想,意识到政治与养生的矛盾。《唐虞之道》以养生的原则作为处理个体生命和政治生活的原则,而全然的利天下并不否定养生的价值。

《唐虞之道》在叙述作者自己的思想时存在一个为子、为臣、为君、禅让的内在逻辑。这个过程对应的道德要求是孝、忠、君(圣)、禅让(圣之盛也)。在这个逻辑中有递进的过程,自然在其中有一个可以递推的逻辑,其终点是退休养生。

结 语

《唐虞之道》传世的时期,一些诸侯国存在一定的禅让动向,如赵武灵王晚年让位王子何,以及燕王哙让位子之等。赵武灵王让位王子何被认为没有受到百姓的拥戴,没有得到诸侯的支持,因而失败了。而燕王哙让位子之被认为违背了天人关系,臣主易位,违背了诸侯序齿的原则,最终导致原有的祭祀传统瓦解。这是与宗法制的政治运作原则格格不入的。应该说,

禅让制思想的形成在一定意义上是分封制背景下应对世袭制出现问题的一种制度思考,这种思考是借助尧舜来展开的。借助尧舜来论禅让与提出一种抽象的禅让理论是不同的。

把禅让建立在贤能逻辑的基础之上会带来很多理论与实践的难题。虽然《唐虞之道》尽可能使禅让和贤能逻辑相吻合,但依然会带来相应的实践问题。诉诸政治主体的美德,当政治主体缺乏这样的美德时,禅让制就缺乏实践基础。把禅让和贤能的逻辑进行适当的剥离是必要的,不管是否有大贤,都应坚持制度的稳定性和连续性。“五帝官天下,三王家天下”^[7]，“官天下”的说法反映了官僚体系逐渐代替分封制的历史转变。虽然禅让制与传子制度以不同的原则为基础,一个是血缘,一个是贤能,但在实践上二者很难截然分开。不管是从社会背景的角度来看,还是从实践的角度来看,禅让制都会受到世袭制的制约,从而把父子继立看成常道,把求贤而禅看成权道。“禅之传,世亡隐德。”^{[1]123}“传”,有的说是“流”。这里的“隐德”是指被选为最高权力继承人的人,还是包括所有拥有美德的人呢?如果是后者,则意味着禅让尊贤包含着一种更广泛的制度诉求,与最高权力的禅让相伴随的是普遍尊贤的制度体系。禅让制尽管没有在最高权力转移方面变成历史事实,但却推动了任官制的发展。禅让思想在一定意义上反映了社会历史需要发展出一套有任期制的官僚体系。这一体系以公为最高的价值尺度,超越父

子亲疏来看待问题,而以治乱为核心思考政治问题。作为一种制度还涉及如何考察贤能的问题。不管是天子直接考察,由天子信任的人推举,还是从一个人的家庭、社会交往表现,或者让被考察者担负重要的政治职责等来考察,从考察到试用,然后正式禅让,都需要经过一个漫长的过程。总体上来说,禅让还不是固定和稳定的制度化的模式,在战国中期的社会背景之下,还不是已经取得社会高度共识和认同的模式,禅让制实践不能取得成功也是必然的了。不过,作为一种最高权力转移的系统性思考,《唐虞之道》的政治哲学有其独特的价值,值得在其基础上进行创造性的理论转化。

参考文献

- [1]李零.郭店楚简校读记[M].北京:中国人民大学出版社,2007.
- [2]夏世华.德、位张力与先秦儒家的性命之学:对楚简《唐虞之道》第14至29号简的思想解读[J].求是学刊,2012(2):51-56.
- [3]罗新慧.《容成氏》、《唐虞之道》与战国时期禅让学说[J].齐鲁学刊,2003(6):106.
- [4]皮迷迷.论《唐虞之道》中“孝”与“禅”的关系[J].哲学动态,2016(12):41.
- [5]刘向.说苑校证[M].向宗鲁,校证.北京:中华书局,1987:347.
- [6]黎翔凤.管子校注[M].梁运华,整理.北京:中华书局,2018:562.
- [7]韩婴.韩诗外传笺疏[M].屈守元,笺疏.成都:巴蜀书社,2012:512.

The Political Philosophy of *The Way of Tang and Yu*

Zhou Haichun

Abstract: From a political philosophy perspective, while *The Way of Tang and Yu* presents a comprehensive theoretical framework for abdication, it intertwines philosophical reflections on politics with the historical narratives of Yao and Shun. This integration raises several critical issues that require further examination. For instance, it is important to clarify the relationship between abdication and succession, the relationship between “position” in terms of succession and “virtue” in terms of morality. Additionally, the connection between abdication and the concepts of inner sagehood and outer kingship, as well as the relationship between the principles of bloodline(kinship)and ethical conduct(virtue), necessitate deeper exploration. Furthermore, it is essential to ascertain whether abdication is perceived as an achievable goal. Addressing these questions is crucial for advancing the study of *The Way of Tang and Yu* and the philosophy of abdication in pre-Qin thought.

Key words: *The Way of Tang and Yu*; abdication; Yao; Shun; politics

[责任编辑/木 卯]