



试论“三王之道”——以“仲尼祖述尧舜”为切入点（米继军）

米继军

内容提要：《中庸篇》中有云：“仲尼祖述尧舜”；无独有偶，《孟子·滕文公上》中则亦云：“孟子道性善，言必称尧舜”。由此可见，“尧舜者”乃是以孔-孟为代表的先秦儒家最直接的思想源头。那么，“尧舜”何以为孔子所“祖述”以及其又何以孟子所“必称”？古往今来，汉语思想学界并未对此给予十分明确的阐释；于是乎，时至今日，我们对此亦不得而知。而本文则拟对此作出一番哲学解释学意义上的考察、诠释与论证，并且认为，所谓尧、舜、禹三王之道就是《尚书》之所谓“允执厥中”，也就是先秦儒家之所谓亲亲尊尊、文质彬彬、不偏不倚、无过不及的“中庸之道”。

关键词：亲亲 尊尊 九族 五常 中庸之道 内圣外王 天人合一

在《中庸章句》里，朱熹曾对“仲尼祖述尧舜，宪章文武”一句话作过这样一番精辟的解释：“祖述者，远宗其道；宪章者，近守其法。”——这里，前者云“远”而后者云“近”，前者曰“宗其道”而后者又曰“守其法”，真可谓深得机理、切中肯綮；与此同时，这里将“仲尼祖述尧舜”一句具体解作“远宗其道”，似乎亦不成问题。但为其所“宗”之“道”，在本文看来，却并非仅限于尧舜，而且似乎还应包括与此一脉相承的夏禹；换句话说，其所宗之道就是尧、舜、禹三王之道。而且在本文看来，这个道大概就是所谓“允执厥中”。因此与其说这是一个一般意义上的哲学方法或者哲学命题，不如说是一种明于人伦、关切政治的历史理念或者历史经验。据《史记·儒林列传》上说：“孔子闵王路废而邪道兴，于是论次《诗》、《书》，修起《礼》、《乐》。”这里的“《书》”，就是所谓《尚书》；而所谓的“论次”，若按照金景芳先生的解释：就是“去取上事”，“编排上事”[1]。既如此，则《尚书》中有关尧、舜、禹三王的“允执厥中”之道，也就成为以孔子、孟子等为代表的先秦儒家“中庸之道”的最早、也最直接的思想源头。

据《论语》中载：“子曰：‘述而不作，信而好古。’”[2]《论语集注》中曾对此注曰：“述，传旧而已；作，则创始也”；“孔子删《诗》《书》、定《礼》《乐》、赞《周易》、修《春秋》，皆传先王之旧而未尝有所作也。”[3]而《周易》中则亦载：“君子以多识前言往行，以畜其德。”此外，在《孟子字义疏证》及《日知录》中，则更分别征引孔子的话说：“我非生而知之者，好古敏以求之者也”[4]。由此可见，孔子的思想与所谓“三王之道”之间，一定当存在着某些必然性的联系——并非什么无源之水、无本之木，亦非他的什么天纵其智、突发奇想，而是其源有自、源远流长。

一、唐尧之道

有关于“唐尧之道”，在一部《尚书》之中，它是通过并借助于描画帝尧放勋个人丰功伟绩的形式来具体加以展现的：“聪明文思，光宅天下。将逊于位，让于虞舜……钦明文思，安安，允恭克让。光被四表，格于上下。克明俊德，以亲九族。九族既睦，平章百姓。”[5]

这里之所谓“聪明文思”、“钦明文思”之“文思”或“文”，似可作先秦儒家之所谓“文质”之“文”解，亦即后来儒家之所谓“尊尊”；同时，“文思”又与“聪明”、“钦明”对举。也就是说，唯其“聪明”、“钦明”而“文思”而“尊尊”而制历、选贤、命官——大者如“将逊于位，让于虞舜”，这大概就是指这一时期的“禅让制度”。而所谓“禅让制度”本身，在本文看来，无疑即是其中最大的“尊尊”；而且其中，小者大概就是所谓“允恭克让”了。

如此的帝尧，自然是“聪明文思”、“钦明文思”的；而帝尧的如此，又必然会给当时整个社会带来“安安”、“庶绩咸熙”、“九族既睦”、“百姓昭明”、“黎民于变时雍”这一安定团结的良好社会政治局面，必然会给他本人带来“光宅天下”、“光被四表，格于上下”这一崇高而美好的声誉。其中，所谓的“光被四表”，是指《尧典》有关其“乃命羲和”、“分命羲仲”、“申命羲叔”、“分命和仲”、“申命和叔”，“钦若昊天，历象日月星辰，敬授人时”、“允厘百工”而使东南西北、四面八方都切实地感受到其道德教化；而所谓的“格于上下”，即既格于上又格于下，是指其所作所为顺乎天而应乎人，无论上之对天还是下之对民，都顺理成章、和谐一致以至于“光宅天下”。难怪乎，孔子要对其作如此崇高的评价：“大哉！尧之为君也。巍巍乎！唯天为大，唯尧则之。荡荡乎！民无能名焉。巍巍乎！其有成功也。焕乎，其有文章！”[6]此外，所谓“格于上下”，其中似乎亦内涵着“天人合一”之本义。

关于“克明俊德”一语，经学史上曾有过这样两种不同的解释：一种是《大学》着眼于“内圣”的解释，认为是“自明其德”；而另一种则是着眼于“外王”的解释，认为是“任用贤才”。如孔颖达《尚书正义》中说：“言尧之为君也，能尊明俊德之士，使之助己施化，以此贤臣之化，先令亲其九族之亲。九族蒙化，已亲睦矣，又使之和协显明于百官之族姓。百姓蒙化，皆有礼仪，昭然而明显矣，又使之合会调和天下之万国。其万国之众人于是变化从上，是以风俗大和。能使九族敦睦，百姓显明，万邦和睦，是安天下之当安者也。”而宋儒张载在比较了这两种解释后认为，“《大学》谓‘克明俊德’为自明其德，不若孔氏之注意。”[7]实际上，帝尧在当时所从事的绝对是一项经世外王的伟大事业。于是乎，只有尊明各个族姓中的俊德之士，先令其亲其九族之亲，然后才能由近及远、由亲而疏地把“九族”所固有的组织原则推广到整个部落联合体，并由此而造就出这样一种万邦协、黎民雍的安定团结的良好政治局面。而所谓“以亲九族”、“九族既睦”中之所谓“九族”，是指以自己为中心，上推四代包括父亲、祖父、曾祖、高祖，往下推四代包括儿子、孙子、曾孙、玄孙，合为九代。它可以是当时社会制度下的一条最根本的组织原则，用血缘亲属的网络结构把一些散漫的个体家族凝聚成为组织严密的社会共同体；而为其所奉行的祖先崇拜的信仰，就是这个血缘共同体共同的精神支柱。在此组织原则和精神支柱之下，帝尧之所“亲”，必然带来其所“睦”，即所谓“以亲九族”“九族既睦”；若推而广之，“平章百姓”，亦必然带来当时整个社会的安定团结、有序亲和——而这条最根本的社会组织原则，若用孔子及后来儒家的话，概而言之，即为“亲亲”。

至此，本文认为，所谓唐尧之道，即其九族制度；而其九族制度，不过是“亲亲”以及在此基础上由近及远、推而广之的“尊尊”；换句话说，所谓“唯尧则之”的唐尧之道，即所谓“亲亲尊尊”之道。只是相对于“亲亲”而“家天下”的夏、商、周三代政治文化而给后人留下“尊尊”或“尊而不亲”这样一种错觉而已——其中，所谓“亲亲”，体现了合同的精神；而“尊尊”，则体现了别异的精神。此二者可谓既相反而又相成。因此只有将其有机地结合起来并使之保持一种动态平衡，才是人间的正道。《礼记·大传》云：“同姓从宗合

族属，异姓主名治际会，名著而男女有别……名者，人治之大者也。可无慎乎？”其中，“同姓”/“亲亲”的宗旨就在于“从宗合族属”，而“异姓”/“尊尊”的意义也就在于“主名治际会”。由此可见，当是时也，统治者们已经意识到，“任人唯亲”，单纯地凭靠“太子党”或“附马党”是不行的。而尧以命舜、舜亦以命禹的“允执厥中”之道，盖即所谓“亲亲尊尊”之道；或者说，所谓“亲亲尊尊”，就是既“亲”且“尊”，就是所谓“允执厥中”。

二、虞舜之道

尧舜之道，一脉相承。虞舜承唐尧“允执厥中”之道，“慎徽五典”，“克从”[8]，“无违教也”[9]。而“五典”之道，盖即亲亲尊尊之道。与此同时，他又与时俱化、推陈出新，行“五常之教”。如他曾针对当时社会的“百姓不亲，五品不逊”，乃令于契：“汝作司徒，敬敷五教，在宽”；又曾针对当时社会的“蛮夷猾夏，寇贼奸宄”，乃令皋陶说：“汝作士，五刑有服，五服三就，五流有宅，五宅三居，惟明克允”[10]。这里的“五典”“五品”“五教”，一般认为，就是父义、母慈、兄友、弟恭、子孝。这五种人文价值理念第一次从九族制度的社会组织原则中开发出来，在中国文化史上应当说是一件划时代的大事。虽然为其所处理的是九族内部的血缘亲属关系，但却因其在一定意义上完全超越了不同族别间的血缘谱系的狭窄界限而更具有了普遍性的社会伦理学上的意义。《左传·文公十八年》记载了春秋时人对这一事件的历史回忆：“举八元，使布五教于四方，父义、母慈、兄友、弟共、子孝，内平外成。”这里的“内”当是指诸夏，而“外”则即指夷狄。诸夏夷狄皆从其教，是谓“内平外成”。至于“五刑”“五服”“五流”“五宅”所指为甚，在此我们不好确说；但它们却似乎可以说与所谓“五典”“五品”“五教”一样，都是由九族制度这一社会组织原则派生出来的与维护部落联合体或社会秩序有关的新的组织原则，在总体上可以将其统称之“五常之教”。这种“五常之教”消除了族姓界限，具有普遍性意义。不仅为诸夏所认可而且也为夷所认同，适应了当时整个社会诸多不同族别所普遍奉行的宗族制度的需要并将整个社会整合为一个“内平外成”的文化共同体。事实上，当是时也，舜之所谓“流共工于幽州，放欢兜于崇山，窜三苗于三危，殛鲧于羽山，四罪而天下咸服”，除有文化整合的人文意义外，本文认为，其中似乎也有武力刑罚的征服胁迫；然而，他对所谓“四罪”的讨伐，却是在捍卫“五常之教”的名义之下进行的；而其目的则就在于维护部落联合体和整个社会共同的文化和共同的价值准则并非单纯为了建立其军事、政治霸权。所谓“在宽”、所谓“惟明克允”以及所谓“直而温，宽而栗，刚而无虐，简而无傲”[11]，都无一不说明为其所强调的是一种以德服人的宽容精神。惟其如此，终其一生，仅治四罪而“天下咸服”，“神人以和”；亦惟其如此，于是乎，“二十有八载，帝乃殂落。百姓如丧考妣。”[12]——这样一种思想感情，今天看来，只有当年毛主席老人家逝世之时，现代人才曾经有过的；而且，也只有生逢其时的现代人才能够有所理解。换句话说，在斯人已逝、思想失去高度的当下，这一切总是不可理解、不可捉摸甚至于不可理喻的——尽管“人民”、“全国各族人民”也可能要“沉痛悼念”，但问题却是，所谓的“人民”并不是“人”，而是一个十足的政治概念。而且即使他们真的哀悲若此，也不至于“如丧考妣”——若如此的话，则不是太矫情，就是太做作了。要知道，他在还是不在，是活还是死，毕竟与“人”没有太大的干系。其中的原因很简单，他生得并不伟大而死得也并不光荣；一句话，他并不是什么伟人，而只不过是一些个跳梁小丑而已——花言巧语、巧言令色，生不为贵，死亦不足惜。他对“人”/“人民”没有感情，而“人”/“人民”对他们也一样无情——这份感情，并非只是“亲亲”，而且更体现为“尊尊”；否则，就不会说成是什么“如丧考妣”了。而在自己百年之后能够使“百姓如丧考妣”，不亦可乎？黎民百姓已视之有如自

己的生身父母矣！于是乎，当此之时，他们要以一种所谓“如丧考妣”之情，哀悲泣之。

有趣的是，《舜典》在论虞舜之道而对虞帝作白描之时，亦用了与尧相似的字眼：“尧闻之聪明”，“浚哲文明温恭，允塞，玄德升闻，乃命以位”——其中，“聪明”即意味着“文思”或“文”，与所谓“文明”之“文”，同样可作孔子等后来儒家所谓“文质”之“文”解，亦即所谓“尊尊”。牟宗三先生即认为，“文必与尊尊连”[13]。而“玄德升闻，乃命以位”的“禅让制度”，同样是对其最好的注脚。同时，顾炎武则认为，“‘垂衣裳而天下治，’变质而之文也，自黄帝、尧、舜始也，故于此有通变宜民之论。”[14]也就是说，所谓“垂衣裳而天下治”，就是一种亲亲尊尊之道——尽管这也同样给后人造成了虞舜之道主“尊而不亲”或“尊尊”这样一种误解[15]。

然而，这样的误解属于后人，但它却并不属于先秦儒家的创始人孔子。有关于此，我们完全可以通过他曾对虞帝所作过的这样一种评价之中而得到最为有力的证明：“后世虽有作者，虞帝弗可及也已矣。君天下，生无私，死不厚其子，子民如父母。有憯怛之爱，有忠利之教。亲而尊，安而敬，威而爱，富而有礼，惠而能散。其君子尊仁畏义，耻费轻实，忠而不犯，义而顺，文而静，宽而有辨。甫刑曰：‘德威惟威，德明惟明。’非虞帝其孰能如此乎！”[16]如其所言，尧舜之道，前后相继、一脉相承，同样是“亲而尊”、“尊而亲”，同样是所谓亲亲尊尊之道。它具体体现在由唐尧一代的“九族制度”而派生出来并且在当时的部落联合体之间真正施行过的所谓“五典”“五品”“五教”以及所谓“五刑”“五服”“五流”“五宅”等等等等……诸如此类的传统之所谓“五常之教”之中。后世中国帝王无不祈望拥有的“九五之尊”不知云何？不过在此我们完全可以想见，它大概亦与这里的“九”、“五”不无关系吧？也就是说，所谓“九五之尊”，大概就是万民拥戴之意。而若能得到万民拥戴的话，还不算作是“尊”、最大的“尊”么？然而，要做到这一点、做到“九五之尊”，其实却并不容易。它需要既亲且尊，需要亲亲尊尊、文质彬彬、不偏不倚、无过不及。这是很难做到的。

当然，这样的误解也同样不属于孟子等先秦儒家。孟子尝有言曰：“尧舜之道，孝弟而已矣。”[17]这一理论概括，可谓至为精辟也至为确当，反映了其极高的政治品质和理论素养。若以唐尧之道之所谓“九族制度”而论，从制度意义上讲，以自己为中心，则自己对上己四代就应当是“亲亲”，应当是“孝”；而对下己四代则就应当是“尊尊”，应当是“弟”。与此同时，即使当孟子本人在拜见梁惠王之时，也还一再强调“王何必曰利？亦有仁义而已矣！”[18]但其中的问题却是，为什么有了“仁义”就可以了，其他别的什么就可以不要了呢？《中庸》曾载孔子的话说，“仁者人也，亲亲为大；义者宜也，尊贤为大。亲亲之杀，尊贤之等，礼所生也”——也就是说，所谓“仁”，就是“人”，而“亲亲”又是其中最大的“仁”；所谓“义”，就是“宜”，而“尊尊”又是其中最大的“义”。换句话说，“亲亲”就是“仁”而且是其中“仁”之“大”者，“尊尊”/“尊贤”也就是“义”而且是其中“义”之“大”者。而“礼”则不过是用来区分和厘定“亲亲”与“尊尊”或“仁”与“义”之亲疏、远近等级的尺度而已。因此孟子之所谓“王何必曰利？亦有仁义而已矣”一句话的意思不过在说，梁惠王你作为一代一帝王，又何必要谈什么“利”的问题呢？所谓的“利”，其实亦不过在于“仁义”二字、在于“亲亲尊尊”罢了。如果我们以今日之“经济”一词来比况这里之所谓的“利”的话，那么孟子的话大概还可以这么说，梁惠王你又何必要谈什么“经济”问题呢？这个问题是你一个帝王、一国之君要考虑、要谈论的问题么？如果你能够在政治上切实做到“仁义”二字、做到“亲亲尊尊”，大概也便足够了。既如此，又“何必曰利”？正所谓“天下熙熙，皆为利来；天下攘攘，皆为利往”。所

谓“利”或者“经济”乃是普天之下平民百姓的事儿，而梁惠王你作为一个帝王、作为一国之君，你所肩负着的政治使命和政治责任是巨大的。如果你也要跟普通百姓一般见识、一起瞎起哄，跟大家一样见利忘义、唯利是图，甚至于要与民争利的话，那么你还算是什么国君、帝王呢？孔子曰：“不在其位，不谋其政”[19]。但问题是，若“在其位”的话，就要“谋其政”——而这个“政”却是仁义之政、亲亲尊尊之政，与“利”/“经济”无涉。惟其如此，孟子才作是说，“王何必曰利？亦有仁义而已矣！”

藉此，本文认为，所谓“孝”，就是“仁”；而所谓“弟”，相应地，也就是“义”。此外，孔门弟子有子则亦曾说过：“其为人也孝弟，而好犯上者，鲜矣；不好犯上，而好作乱者，未之有也。君子务本，本立而道生。孝弟也者，其仁之本与？”[20]这其中的道理，是不言自明、不言而喻的。据《郭店楚墓竹简》之《唐虞之道》上说：“尧舜之行，爱亲尊贤。爱亲，故孝；尊贤，故让。孝之方，爱天下之民；让之方，世无隐德。孝，仁之冕也；让，义之至也。六帝兴于古，咸由此也。”这里更从“亲”与“尊”、“孝”与“让”、“仁”与“义”等几组两两对立的既相联系又相区别之理念层面，全面地阐释了尧舜所行之道，并且还断言：“六帝兴于古，咸由此也。”其中，所谓“孝之方，爱天下之民；让之方，世无隐德”一句，若我们依《周易·系辞上》所谓“蓍之德圆而神，卦之德方以知”，它似乎可解为：孝之方，方以智，其力所及，亲亲尊尊，爱天下之民；让之方，圆而神，周乎天下，世间之德，无不囊括其中——尽管在孔、孟等先秦儒家对尧舜之道的这种理论概括中，祖先崇拜之宗教信仰的色彩已然淡化、人文理性的因素则大大增强，但其中所蕴含着的亲亲尊尊的思想理念及其从源到流的思想发展线索却可以说是一脉相承、清晰可辨的[21]。同时，此亦可证明：“舜亦以命禹”的所谓“允执厥中”之道，其实也就是这一“亲亲尊尊”、“允执厥中”的中庸之道而已。另据《中庸》中载，子曰：“舜其大知也与？舜好问而好察迩言，隐恶而扬善。执其两端，用其中于民。其斯以为舜乎！”而《中庸章句》则对此注曰：“两端，谓众论不同之极致。盖凡物皆有两端，如小大厚薄之类，于善之中又执其两端，而量度以取中，然后用之，则其择之审而行之至矣。然非在我之权度精切不差，何以与此？此知之所以无过不及，而道之所以行也。”

三、夏禹之道

其实，所谓“三王时代”，无论从历史的大视角上看还是就思想史的绵延之处讲，似乎都可以说是前后相继、一脉相承的。这一点即使对“传子而家天下”的禹帝来说，也并不例外。这大概就是所谓历史的连续性之所在吧？另据我们统计，仅在《论语》中言禹者就有5处；而《孟子》中言禹者，则又达30处之多。由此可见，孔、孟不仅“祖述尧舜”、“言必称尧舜”，而且他们也多论及于禹。

同样有趣的是，在“可以观治”[22]的《皋陶谟》中、在皋陶与禹二人的对话里，不仅洋溢着具体、深刻而完整的“夏禹之道”，而且更闪烁着唐尧之道和虞舜之道的不灭光辉；与此同时，其中前后相继、一脉相承之迹，昭然若揭。于是乎，我们便会注意到“允迪厥德，谟明弼谐”，注意到“慎厥身修，思永，惇叙九族，庶明励翼，迩可远在兹”，注意到“亦行有九德”“日宣三德”，注意到“夙夜浚明有家，日严祗敬六德”，注意到“九德咸事，俊乂在官”以及注意到所谓“五典五惇”“五礼有庸”“五服五章”“五刑五用”等等一些个似曾相识的语辞；而且，我们也会注意到“在知人，在安民”“知人则哲，能官人；安民则惠，黎民怀之。能哲而惠”“达于上下，敬哉有土”以及所谓“宽而栗，柔而立，愿而恭，乱而敬，扰而毅，直而温，简而廉，刚而塞，疆而义”等诸如此类的一些与有关尧、舜

之道若同若异的历史话语。此外，我们更注意到“天工人其代之”“天叙有典”“天秩有礼”“天命有德”“天讨有罪”，尤其是注意到“天聪明自我民聪明，天明畏自我民明威”等等等等，诸如此类的这样一句句既极其简明而又极有分量的有关于“政事”[23]的理论文字和思想话语。

在上述有关“夏禹之道”的文字里，其所谓“允迪厥德，谟明弼谐”以及所谓“惇叙九族，庶明励翼，迺可远在兹”，显系盖源于唐尧之道之所谓“克明俊德”的九族制度；至于所谓“亦行有九德”之“九德”，即“宽而栗，柔而立，愿而恭，乱而敬，扰而毅，直而温，简而廉，刚而塞，疆而义”等等，则亦显系盖由《尧典》中之所谓“直而温，宽而栗，刚而无虐，简而无傲”发展而来的。同样道理，所谓“五典五惇”“五礼有庸”“五服五章”“五刑五用”之于虞舜之道的“五常之教”，“达于上下”之于“格于上下”等等，则亦无不其源有自、有源有流——其中，尤为引人注目的是，在有关“九德”的文字里、在九对儿以“而”字相连的句式里，我们大概可以读取出“无过不及”或“过犹不及”[24]的思想意味，似乎可以捕捉到“允执厥中”的影子。这里可以说是皋陶举以赠禹的几句忠告。然则《论语》不曰“尧以命舜”及“舜亦以命禹”[25]乎？由此可见，所谓的“执中”、“用中”的思想理念和哲学方法，大概早在孔子以前，便已有源有流、源远流长了，或至少并非为孔子本人所原创；与此同时，思想的历史之连续与绵延若此，而我们若再继续津津乐道、执迷不悟地“疑古”下去，那恐怕将因此而不免于最终要陷入到相对主义甚至虚无主义或后现代主义的无情泥淖之中，最终纠缠于早与迟、是与非、真与伪等等这样的细枝末节问题而难以自拔。

《皋陶谟》中另一尤为引人注目的当属“天工人其代之。天叙有典，敕我五典五惇哉。天秩有礼，自我五礼有庸哉，同寅协恭和衷哉。天命有德，五服五章哉。天讨有罪，五刑五用哉。政事懋哉懋哉。天聪明自我民聪明，天明畏自我民明威。达于上下，敬哉有土”一段。这里有一对范畴，即“天”“人”或“天”“我”或“天”“民”。其中，“我”即是人，不过专指个体的人；而“民”则亦是人，正如《诗经》之所谓“宜民宜人”[26]，不过泛指群体的人。因此这对范畴似乎就可以简单地理解为“天”与“人”——这里的“天”，不仅可以说是“自然之天”、“主宰之天”，而且也可以说是“义理之天”；这里的“天”与这里的“人”之间，不仅存在着一种上与下、主宰与被主宰的关系，而且更存在着一种交感互动的关系并被集中反映在人类社会具体的根本组织原则之中，此即所谓“天叙有典，敕我五典五惇哉。天秩有礼，自我五礼有庸哉，同寅协恭和衷哉。天命有德，五服五章哉。天讨有罪，五刑五用哉”。此外，这种“义理之天”是可知的，“天聪明自我民聪明，天明畏自我民明威”——既如此，若知“民”，则便可知“天”；或者说，只有做到“知民”，才能做到“知天”；然而，只有做到“知人”而“安民”，才能做到“天人合一”，才能做到“天工人其代之”，以致于最终才能做到“达于上下，敬哉有土”。于是乎，我们会注意到，《皋陶谟》中开宗明义、开篇便讲，“在知人，在安民”；于是乎，《尚书大传》认为，“《皋陶谟》可以观治”；于是乎，这段文字便可以说是对源于尧甚至于更早的“天人合一”这一中国特有的传统核心价值理念的较完整的体现——在此，与其站在古人的立场之上，将这种“天人合一”看成是所谓原始宗教的“天命神学”，不如站在今天的视角之上，将其自然而然地理解为一种现实社会的必然选择。正如马克思所言，宗教是颠倒了的社会意识，是人间的力量采用了非人间的形式。《左传·桓公六年》中曾载季梁的这样一句话说：“夫民，神之主也。是以圣王先成民而后致力于神”；而《荀子·天论》中，则亦有言曰：“君子以为文，百姓以为神。以为文则吉，以为神则凶也”；并且，该篇最后还进一步地得出明确结论说：“故错人而思天，则失万物之情”——信哉！斯言。

众所周知，“天”不可知；然而，正所谓“天工人其代之”。如此看来，可知“人”，便可知“天”；换言之，若不知“人”，便不可知“天”。而现代以来风行一时之所谓“与天斗其乐无穷”、“与地斗其乐无穷”以及“与人斗其乐无穷”，若用荀子的话说，就是所谓“错人而思天”，而且其最终结果，必将是“失万物之情”矣——有谁不知，其所谓的“其乐无穷”，最终还不是愈演愈烈成了那一场“史无前例”的人类灾难呢？

无论从禹帝“传子而家天下”而言，还是就其“知人”与“安民”而论，无一不说明，所谓“夏禹之道”同样是亲亲尊尊之道。难能可贵的是，夏禹本人不仅能出此“赞赞襄哉”之“惠言”而且还有“懋哉懋哉”的“底行”与“政事”[27]。于是乎，孔、孟等先秦儒家巨擘们便都曾对其给予过高度赞扬和崇高评价——子曰：“巍巍乎！舜禹之有天下也，而不与焉”。孔子曰：“禹，吾无间然矣。菲饮食，而致孝乎鬼神；恶衣服，而致美乎黻冕；卑宫室，而尽力乎沟洫。禹，吾无间然矣”[28]——在孔子看来，禹帝乃是自己思想意识中亲密无间、最要好的朋友——正如周公之于自己一样。当弟子南宫适问于孔子曰：“羿善射，奭荡舟，俱不得其死然；禹稷躬稼，而有天下。”夫子不答，南宫适出。这时候，孔子才作如是说：“君子哉若人！尚德哉若人！”[29]而这句话的意思，则不过在说，正像革命现代京剧《红灯记》中李铁梅的一句唱段，“做事要做这样的事，做人要做这样的人”。什么样的事？曰：“躬稼”；什么样的人？像“禹稷”这样的人。于是，“尧以不得舜为己忧，舜以不得禹、皋陶为己忧。”[30]对政治而言，“接班人”的问题总是极为重要的吧？而当万章问于孟子曰：“人有言：‘至于禹而德衰，不传于贤而传于子。’有诸？”孟子则明确回答说：“否，不然也。天与贤则与贤，天与子则与子……”[31]——在孟子看来，“传于贤”与“传于子”，其实并没有什么太大的分别，“天与贤则与贤，天与子则与子”，并不是什么“至于禹而德衰，不传于贤而传于子”，关键是看他到底是否有那份德行和能耐。至于其中之所谓的“天”，其实大概就是今日之所谓“人民”。至于是“传于贤”还是“传于子”，其实就是要看人民答应不答应，人民赞成不赞成，人民高兴不高兴，人民满意不满意——正所谓“天视自我民视，天听自我民听”，亦所谓“民之所欲，天必从之”。

至此，本文认为，尧、舜、禹三王之道，它大概就是所谓亲亲尊尊、文质彬彬，有上有下、知人知天，危微精一、允执厥中，明于人伦、关切政治，天人合一、内圣外王之道。它既可以说是一种理念，又可以说是一种方法；既可以说是一种世界观，又可以说是一种方法论；然而，究其实，则大概就是允执厥中，就是中庸之道。其实，这大概也就是孔子之所谓的“祖述尧舜”、孟子之所谓的“必称尧舜”及朱子之所谓的“远宗其道”的根本旨趣之所在吧？

孔子曰：“道不远人。人之为道而远人，不可以为道”；而《诗经》之中，则亦云：“殷鉴不远，在夏后之世”[32]。汝其念之！也许当此之时，确实到了需要统治者“切实”加强与“天”、与“道”乃至与广大人民群众之间“血肉联系”的时候了。而且这种“鉴”（或者“监”），若用“监于二代”的周朝统治者的话说，“人无于水监，当于民监”[33]。在此，我们可以重温一下这样两段启人心智、发人深思的珍贵史料：

贞观六年，太宗谓侍臣曰：“看古之帝王，有兴有衰犹朝之有暮，皆为蔽其耳目，不知时政得失，忠正者不言，邪谄者日进，既不见过，所以至于灭亡。朕既在九重，不能尽见天下事，故布之卿等，以为朕之耳目。莫以天下无事，四海安宁，便不存意。可爱非君，可畏非民。天子者，有道则人推而为主，无道则人弃而不用，诚可畏也。”魏征对曰：“自古失国之主，皆为居安忘危，处治忘乱，所以不能长久。今陛

下富有四海，内外清晏，能留心治道，常临深履薄，国家历数，自然灵长。臣又闻古语云：‘君，舟也；人，水也。水能载舟，亦能覆舟。’陛下以为可畏，诚如圣旨。” [34]

贞观十八年，太宗谓侍臣曰：“古有胎教世子，朕则不暇。但近自建立太子，遇物必有诲谕。见其临食将饭，谓曰：‘汝知饭乎？’对曰：‘不知。’曰：‘凡稼穡艰难皆出人力，不夺其时，常有此饭。’见其乘车，又谓曰：‘汝知马乎？’对曰：‘不知。’曰：‘能代人劳苦者也，以时消息，不尽其力，则可以常有马也。’见其乘舟，又谓曰：‘汝知舟乎？’对曰：‘不知。’曰：‘舟所以比人君，水所以比黎庶，水能载舟，亦能覆舟。尔方为人主，可不畏惧。’见其休于曲木之下，又谓曰：‘汝知此树乎？’对曰：‘不知。’曰：‘此木虽曲，得绳则正，为人君虽无道，受谏则圣。此传说所言，可以自鉴。’” [35]

由此可见，“古之帝王”总是居安思危、处治思乱，就像自己正泛舟于水上一样，充满着一种畏惧之心，诚惶诚恐、战战兢兢，如临深渊，如履薄冰——这也便难怪乎《尚书·大禹谟》上要说，“人心惟危，道心惟微。惟精惟一，允执厥中”；与此同时，也只有这样，中国历史上才会有所谓的“贞观之治”这样难得的太平盛世。这种畏惧，是触目惊心、是不寒而栗，是一种发自内心深处的惊慌和恐惧——所谓“诚可畏也”，说白了，就是“真的是好怕呀”；而所谓“可不畏惧”，则是不过说，难道不可怕么？俗话说“没有亏心事，不怕鬼叫门”——既如此，又有什么好可怕的呢？“天子者，有道则人推而为主；无道则人弃而不用”——既如此，难道还不够可怕么？《老子》有言曰：“故有德司契，无德司彻” [36]——这句话正有如孟子之所谓“然则治天下独可耕且为与？有大人之事，有小人之事。且一人之身，而百工之所为备。如必自为而后用之，是率天下而路也。故曰：或劳心，或劳力。劳心者治人，劳力者治于人；治于人者食人，治人者食于人。天下之通义也” [37]——其中，“司契”就是所谓的“劳心”或者说“大人之事”，而“司彻”就是所谓的“劳力”或者说“小人之事”，而且“劳心者治人，劳力者治于人；治于人者食人，治人者食于人”。在孟子看来，凡天下之事都可以分作这两种，而且此乃是“天下之通义也”。然而，若“无德”而“司契”，“有德”而“司彻”——或者本来自己是“小人”却偏偏做起了“大人之事”，而本来是“大人”却无辜地做着“小人之事”，那大概便是极为可悲的了。既如此，能不有所畏惧么？既如此而又不感到有所畏惧的话，则岂不悲之悲者也乎？于是乎，我们还注意到，《老子》在说过“有德司契，无德司彻”一句话后，接着又作如是说，“天道无亲，常与善人” [38]。不错的。正所谓“人间正道是沧桑”——不管是作为“大人”还是作为“小人”，也不管是“司契”还是“司彻”，更不管是“治人”还是“治于人”以及“食人”还是“食于人”，致力于做一个走正道、行善事的“善人”，总还是十分重要而且必要的——以“天”的名义。

注释：

[1]金景芳：《知止老人论学》第324页，东北师范大学出版社，1998年版。




[2]《论语·述而》。

[3]《论语集注》卷四和卷五。

[4]见《孟子字义疏证·卷下》和《日知录·卷二》。

- [5] 《尚书·尧典》。
- [6][28][19] 《论语·泰伯》。
- [7] 《正蒙·乐器》。
- [8][10][11][12] 《尚书·舜典》。
- [9] 《左传·文公十八年》。
- [13] 牟宗三：《历史哲学》第5页，台湾学生书局1984年第八版。
- [14] 《日知录》卷一和卷七。
- [15][16] 《礼记·表記》。
- [17] 《孟子·告子下》。
- [18] 《孟子·梁惠王上》。
- [20] 《论语·学而》。
- [21] 陈明：《唐虞之道与早期儒家的社会理念》，《郭店楚简研究》。
- [22] 《尚书大传》。
- [23][27] 《尚书·皋陶谟》。
- [24] 《论语·先进》。
- [25] 《论语·尧曰》。
- [26] 《诗经·大雅·假乐》。
- [29] 《论语·宪问》。
- [30][37] 《孟子·滕文公上》。
- [31] 《孟子·万章上》。
- [32] 《诗经·大雅·荡之什》。
- [33] 《尚书·酒诰》。
- [34] 《贞观政要·政体》。
- [35] 《贞观政要·教诫太子诸王》。

[36][38] 《老子·七十九章》。

 关闭窗口  发表, 查看评论  打印本页

发表日期：2005-10-14 浏览人次：445

版权声明：凡本站文章，均经作者与相关版权人授权发布。任何网站，媒体如欲转载，必须得到原作者及Confucius2000的许可。本站有权利和义务协助作者维护相关权益。