

# 反思经史关系：从“启攻益”说起

李存山

---

---

本文论析上博简（二）中《容成氏》关于“启攻益”、“汤攻桀”以及上古帝王世系的记载与经、史相异，并且探讨了《容成氏》、《子羔》和郭店竹简《唐虞之道》具有相同的思想倾向，其“禅而不传”或“至于禹而德衰”的思想当属于“孔孟之间”的儒家之学，在燕国发生了“让国”事件而孟子的思想更集中在“王霸之辨”时，《唐虞之道》等篇的“帝、王之辨”就不合时宜了。“史”受到“经”的影响，经、史都存在“务存褒讳”、“隐没者多”的问题。“禅而不传”、“启攻益”、“汤攻桀”等等是被以往的经、史所“损”掉的东西，我们可以从中发现早期儒家有一种比肯定“汤武革命”、“王道政治”更具理想性和批判性的意识。

关键词 容成氏 禅让 经史关系 损益

作者李存山，1951年生，中国社会科学院哲学研究所研究员（北京 100732）。

---

---

在《上海博物馆藏战国楚竹书（二）》<sup>①</sup>中有《子羔》、《容成氏》两篇是讲上古史的，其中《子羔》篇以子羔问、孔子答的形式讲了“昔者”尧、舜、禹之间的“禅让”（“善与善相授”，舜与禹之间的“禅让”脱简少文），《容成氏》则如整理者李零先生所说，从最古的约二十一个帝王一直讲到周文王和周武王，“三代以上，皆授贤不授子，天下艾安；三代以下，启攻益，汤伐桀，文、武图商，则禅让之道废而革命之说起。前后适成对比。”我想，从“前后适成对比”上说，这类似于《孟子·万章上》中所讨论的是否“至于禹而德衰”的问题；而其中的“启攻益”即简文所说“启于是乎攻益自取”，则使我考虑到经与史的关系问题。这里的“经”是泛指先秦时期留下的儒家典籍（包括《大戴礼记》等），“史”主要是指《史记》以来的“正史”。

—

关于“启攻益”，见于《容成氏》的第33、34简，其文云：

禹有子五人，不以其子为后，见皋陶之贤也，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。

从“禹有子五人”至“欲以为后”，其句式与前面讲的“尧有子九人，不以其子为后，见舜之贤也，而欲以为后”，“舜有子七人，不以其子为后，见禹之贤也，而欲以为后”完全相同；后面的“皋陶乃五让以天下之贤者”，句式与前面的“禹乃五让以天下之贤者”也完全相同（据陈剑

---

<sup>①</sup> 马承源主编《上海博物馆藏战国楚竹书（二）》，上海古籍出版社，2002年。

先生的考证<sup>①</sup>，第12简与第23简相连，其中缺文亦应是“舜乃五让以天下之贤者，不得已，然后敢受之”。变化就出在舜、禹“五让”之后“不得已，然后敢受之”，而皋陶“五让”之后却“遂称疾不出而死”。“禹于是乎让益”，即另请益为接班人（“后”）。至此，《容成氏》的记载与“正史”是相符合的，《史记·夏本纪》云：“帝禹立而举皋陶荐之，且授政焉，而皋陶卒。……而后举益，任之政。”而且，据《夏本纪》，“十年，帝禹东巡狩，至于会稽而崩，以天下授益”，益是已经完成了“禅让”的程序的，但接下来的记载就有歧异了。《容成氏》的记载是“启于是乎攻益自取”。《夏本纪》的记载是：“三年之丧毕，益让帝禹之子启，而避居箕山之阳。禹子启贤，天下属意焉。及禹崩，虽受益，益之佐禹日浅，天下未洽。故诸侯皆去益而朝启，曰：‘吾君帝禹之子也。’于是启遂即天子之位，是为夏后帝启。”

《夏本纪》的记载实是本于《孟子·万章上》

万章问曰：“人有言：至于禹而德衰，不传于贤而传于子。有诸？”孟子曰：“否，不然也。天与贤，则与贤；天与子，则与子。昔者舜荐禹于天，十有七年，舜崩。三年之丧毕，禹避舜之子于阳城；天下之民从之，若尧崩之后不从尧之子而从舜也。禹荐益于天，七年，禹崩。三年之丧毕，益避禹之子于箕山之阴。朝覲讼狱者，不之益而之启，曰：‘吾君之子也。’讴歌者，不讴歌益而讴歌启，曰：‘吾君之子也。’”

这里的差别只是，“禹荐益于天”“任之政”后，《孟子》的记载是“七年，禹崩”，《夏本纪》的记载是“十年”禹崩（“十”可能是“七”之误字，也可能是从“帝禹立”算起，但《古本竹书纪年》记“禹立四十五年”，又见《太平御览》卷八十二；《今本竹书纪年》既云“八年帝陟”，又云“禹立四十五年”，王国维谓足见《今本》“杂综诸书，未加修正”）；“三年之丧毕”后，《孟子》的记载是益避居“箕山之阴”，《夏本纪》的记载是避居“箕山之阳”（《史记》正义按：“阴即阳城也。《括地志》云：‘阳城县在箕山北十三里。’又恐‘箕’字误，本是‘嵩’字，而字相似。其阳城县在嵩山南二十三里，则为嵩山之阳也”）。《夏本纪》为此事做的解释，一是“禹子启贤，天下属意焉”，其意已在上引孟子的话中；二是“益之佐禹日浅，天下未洽”，这也本于孟子所说“益之相禹也，历年少，施泽于民未久”<sup>②</sup>。

《容成氏》关于“启于是乎攻益自取”的记载，与《孟子》、《史记》大不相同。按照刘知几《史通》所说，这是“语异正经”，而且是“于正书犹无其证”<sup>③</sup>。这里所说的“正经”和“正书”，就包括正统的儒经和正史。刘知几当然没有看过近年才出土的《容成氏》，他所谓“语异正经”云云，评论的是他那个年代“其书近出，世人多不之信”的“汲冢书”即《竹书纪年》等。评论的书虽然与《容成氏》的出土年代相差一千七百多年（“汲冢竹书”出土于西晋武帝太康二年，即公元281年），但两种竹书的成书年代是大约同时的（《竹书纪年》记到魏襄王二十年即公元前299年为止，此与郭店竹简的墓葬年代差不多，我觉得《容成氏》等与郭店儒家简的成书年代差不多，其成书的时间要比《竹书纪年》的纪年下限要早），而且评论的事的确是一回事。确切地说，刘知几评论的是“汲冢书”中记载的四件事，重点说的是两件事，“启攻益”是其中之一。刘知几说：

《汲冢书》云：“舜放尧于平阳”，“益为启所诛”，又曰：“太甲杀伊尹”，“文丁杀季历”，凡此数事，语异正经。其书近出，世人多不之信也。……唯益与伊尹受戮，于正书犹

① 陈剑：《上博简〈容成氏〉的拼合与编连问题》，“简帛研究”网（<http://www.bamboosilk.org>）2003年1月9日。

② 《孟子·万章上》。

③ 《史通·疑古》。

无其证。

这里的“舜放尧于平阳”，出自《汲冢琐语》，此书与《竹书纪年》一同出土，《晋书·束皙传》谓“《琐语》十一篇，诸国卜梦妖怪相书也”，《隋书·经籍志》著录“《古文琐语》四卷，汲冢书”，《史通·杂说上》云：“《孟子》曰：晋谓春秋为乘。寻《汲冢琐语》，即乘之流邪？其《晋春秋》篇云‘平公疾，梦朱黑窥屏。’《左氏》亦载此事，而云‘梦黄熊入门。’必欲舍传闻而取所见，则《左传》非而《晋》文实矣。”“益为启所诛”等三条，出自《竹书纪年》，《史通·杂说上》云：“《竹书纪年》出于晋代，学者始知后启杀益，太甲杀伊尹，文丁杀季历……与经典所载，乖刺甚多。”这三条均见于现传朱右曾辑、王国维校补的《古本竹书纪年》，其文云：

益干启位，启杀之。

仲壬崩，伊尹放大甲于桐，乃自立。伊尹即位，放大甲。七年，大甲潜出自桐，杀伊尹，乃立其子伊陟、伊奋，命复其父之田宅而中分之。

文丁杀季历。

以上三条的后两条，在明代成书的所谓“伪本”《今本竹书纪年》中尚存（古本《竹书纪年》在南北宋之际佚失），只是第二条在“乃自立”后有“约案：伊尹自立，盖误以摄政为真尔”，在“杀伊尹”后多“天大雾三日”，在“中分之”后有“约案：此文与前后不类，盖后世所益”；第三条作“王杀季历”。至于“益干启位，启杀之”，在《今本竹书纪年》中已变成：“禹荐益于天，七年禹崩，三年丧毕，天下归启。”王国维《今本竹书纪年疏证》云：此“出《孟子·万章上》”。

现传《古本竹书纪年》是清人朱右曾辑录（原名《汲冢纪年存真》），也就是说，关于“益干启位，启杀之”的记载在两宋之际古本佚失之后，至明代被“今本”中的《孟子》之说取代，至清代才又复见于《古本竹书纪年》。此条能复见于《竹书纪年》，据王国维的考证，端赖《晋书·束皙传》，其次就是刘知几《史通》的《疑古》篇和《杂说》篇。看来，《晋书·束皙传》关于“汲冢竹书”出土的“原始记载”是弥足珍贵的，兹把有关《纪年》部分录于下：

其《纪年》十三篇，记夏以来至周幽王为犬戎所灭，以事接之，三家分，仍述魏事至安王之二十年。盖魏国之史书，大略与《春秋》皆多相应。其中经传大异，则云夏年多殷；益干启位，启杀之；太甲杀伊尹；文丁杀季历；自周受命，至穆王百年，非穆王寿百岁也；幽[厉]王既亡，有共伯和者摄行天子事，非二相共和也。

古人对于“汲冢书”与儒家经传的异同是很敏感的，所以先是肯定《纪年》“大略与《春秋》皆多相应”，然后指出其与“经传大异”的几条，其中就有“益干启位，启杀之”。在古本《竹书纪年》佚失后，书中关于“启攻益”的记载，除了刘知几《史通》所引“益为启所诛”或“后启杀益”之外，可能只留下了《晋书·束皙传》的“益干启位，启杀之”，因此现传《古本竹书纪年》的辑录者便照录之。而关于“太甲杀伊尹”，因又见于《春秋经传集解·后序》、《通鉴外纪》、《太平御览》等书，所以辑录的文字比“太甲杀伊尹”要详。由此可以说，关于“启攻益”的记载，如果没有《晋书·束皙传》和《史通》的《疑古》、《杂说》篇，此事就在《竹书纪年》中消失了，而《容成氏》的“启于是乎攻益自取”就可能成为一个令人“惊叹”的新发现（虽然在《战国策》中也有出于策士之口、令人难以置信的“启攻益”之说，详后）。

据《史记·夏本纪》，“帝禹东巡狩，至于会稽而崩，以天下授益”，益是已经完成了“禅让”之程序的。因此，益被启取代，只能是益先避让，然后才有启贤或不贤的问题。《竹书纪年》记此事为“益干启位，启杀之”，不但益的结局与经、史大异，而且此事的起因也与经、史矛盾。也就是说，益没有避让启，而是“干”启之位，权位的合法性从一开始就在启一边。看来，在

《竹书纪年》作者的笔下，启杀益是一个历史事实，只能直书实录，而“益干启位”则渗入了作者的价值判断，使用了“春秋笔法”。相比之下，《容成氏》的“禹于是乎让益，启于是乎攻益自取”可能是较早的对当时“传说”的一种“原始”记述。

## 二

《容成氏》和《竹书纪年》对“启攻益”的记载与经、史大异。这使我们不能不考虑其与儒学的关系问题。应该一齐考虑的还有《子羔》篇以及郭店竹简中的《唐虞之道》。

在近年出土的竹书中，对“禅让”给予最充分肯定的是《唐虞之道》。其文云：

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。

这段话把“禅而不传”说成是仁、圣之极至，此与孟子的思想有异，而与《礼记·礼运》篇的“大同”、“小康”之说略可相仿。但关键是《唐虞之道》最后的一段话：

禅也者，上德授贤之谓也。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。

这样就把“禅而不传”说成是惟一的可行选择了。因为“不禅”则不能“化民”，所以只应该“禅”，而不应该“不禅”。这比《孟子·万章上》中所谓“人有言：至于禹而德衰”，说得还要绝对；与《礼运》篇相比，可以说把“小康”的可行性也排除了。曾有学者认为，《唐虞之道》受到孟子思想的影响；我认为，这是不可能的。因为，孟子对“禅”与“传”持两可的态度，其决定权在于“天”或“命”，即所谓：“天与贤，则与贤；天与子，则与子。”“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。”<sup>①</sup>如果说《唐虞之道》受到孟子思想“影响”的话，那也只能说它是“反对”孟子的“禅”与“传”两可之说的。还曾有学者认为《唐虞之道》是纵横家的作品，李存山曾指出此说根据不足，《唐虞之道》当写于公元前318年燕国发生“让国”事件之前<sup>②</sup>。

《子羔》和《容成氏》与《唐虞之道》的思想倾向是相同的。如果要划分的话，可以说《子羔》和《容成氏》是讲“史”，《唐虞之道》是作“论”。《子羔》篇第一简说“昔者而弗世也，善与善相授也，故能治天下，平万邦……”其中的“弗世”（据孟蓬生先生的解释<sup>③</sup>，就是“不传”的意思）意义重大，也就是说，之所以能“治天下，平万邦”，就是因为“禅而不传”。这正是《唐虞之道》的思想。《容成氏》从帝尧之前的二十几位古帝王“皆不授其子而授贤”讲起，一直讲到武王伐纣（可惜叙述未完而脱简），其“洋洋”近三千言（作为战国中前期写在竹简上的单篇文章，近三千言似可称得上“洋洋”了），若一言以蔽之，似就是《孟子》书中讨论的“至于禹而德衰”。很明确，孟子对此作了“否，不然也”的回答，而且孟子对此所作的解释是非常卓绝、成功的，迨至近代的民主之说起，恐怕无人能出其右。

那么，《唐虞之道》、《子羔》和《容成氏》是否与儒学相反对，或就是纵横家的作品呢？我认为，《唐虞之道》等篇的思想可以被纵横家所曲解、利用，但它们不能归于纵横家，而应该说就是“孔孟之间”的儒家之学。首先，《子羔》篇是以子羔问、孔子答的形式来讲“弗世”（“不

① 《孟子·万章上》。

② 李存山：《读楚简〈忠信之道〉及其他》，《中国哲学》第二十辑，辽宁教育出版社，1999年。

③ 孟蓬生：《上博竹书（二）字词记》，“简帛研究”网（<http://www.bamboosilk.org>）2003年1月14日。

传”、“善与善相授”的，若没有较充分的根据，我们不能否认其为儒家的作品。其二，《唐虞之道》、《子羔》篇都高扬了儒家“祖述尧舜”（《容成氏》则超出了尧舜，《唐虞之道》中也有“六帝”之说，容后论）、“爱亲尊贤”、“崇仁尚义”、“利天下而弗（自）利”的思想内容，这正是儒家的道德理想主义和高度原则性的体现，其与“事口舌”、“取尊荣”、“纵横捭阖”、“朝秦暮楚”、实用主义、功利主义的纵横家判然两途。其三，《唐虞之道》等主张“禅而不传”，与战国中前期特殊的历史环境有关系。

姜广辉先生在论述郭店竹简的文献价值时曾多次引用了顾炎武《日知录》“周末风俗”条所云：自《左传》之终以至“苏秦为从（纵）长”，“凡一百三十三年，史文阙轶，考古者为之茫昧”。在这一百三十三年间，历史发生了很大的变化，《日知录》“周末风俗”条也已举其大者，“如春秋时，犹尊礼尚信，而七国则绝不言礼与信矣；春秋时，犹宗周王，而七国则绝不言王矣；……邦无定交，士无定主，此皆变于一百三十三年之间”。郭店竹简以及上博简的重要价值，一是可以补这一历史阶段的史之阙文，二是可以使我们了解“孔孟之间”的儒学发展状况。因此，对于这批简文，我们要充分考虑到它们是在一个历史大变动过程中的作品，对此大变动过程中的许多情况，我们还是“为之茫昧”的；又因此，我们就不能完全用孔子思想或孟子思想来诠释它们，或裁定它们是否为儒家作品。

就“禅让”说而言，李存山在《读楚简〈忠信之道〉及其他》一文中曾说，“实际上，崇尚‘禅让’曾经是先秦儒、墨、道等家一致的思想”（墨子的“尚同”、“尚贤”即主张“禅让”，老子更崇尚圣人的“无为之治”和“小国寡民”，其反对“家天下”是可以肯定的），即使在法家文献《商君书·修权》篇中也有“尧舜之位（莅）天下也，非私天下之利也，为天下位天下也；论贤举能而传焉，非疏父子而亲越（远）人也，明于治乱之道也”。这种思想在当时法家治下的秦国并非大逆不道，而且《战国策·秦策一》中即有秦孝公“疾且不起，欲传商君，辞不受”的记载。《修权》篇当是商鞅所自作，而不是其后学的作品<sup>①</sup>。商鞅所谓“论贤举能而传焉，非疏父子而亲远人也”，与《唐虞之道》在强调“禅而不传”的同时又强调“爱亲”与“尊贤”的统一，批评“尊贤遗亲，义而未仁也”，很有相似之处。商鞅虽然是法家，但其有儒学的学养根底，从其初见秦孝公，先说之以“帝道”，再说之以“王道”，最后才讲“霸道”可知（《史记·商君列传》未详其“帝道”和“王道”的具体内容，但从其“帝道”与“王道”之分看，同简书所讲的上古帝王与三代之别正相对应）。他在《修权》篇中讲的话，当亦是受到儒家“禅让”之说的影响。

从商鞅和秦国之例（《吕氏春秋·不屈》篇也有：“魏惠王谓惠子曰：‘上世之有国，必贤者也。今寡人实不若先生，愿得传国。’惠子辞”），再从《唐虞之道》、《子羔》和《容成氏》等都围绕着“禅让”做文章看，我们似可窥见在战国中前期出现了一个较为流行、较为宽松地讲“禅让”之说的大环境。我想，这与当时已经不再“宗周王”，而七国之间完全靠武力来统一天下的形势也尚不明显有很大的关系；与当时“士无定主”，孔门后学的思想更少束缚，因而更加解放、昂扬、甚至激进（《鲁穆公问子思》所谓“恒称君之恶者，可谓忠臣矣”，《六德》篇所谓“为父绝君，不为君绝父”，以及《孔丛子·抗志》篇载子思所谓“清高之节”，“抗志则不愧于道”等等）也有很大关系。从《容成氏》所云“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”来看，当时儒家的“禅让”之说除了道德理想主义的思想成分外，似也对现实寄予了通过“禅让”而在七国中出现一个贤明的君主，从而取代周天子为王的希望。

<sup>①</sup> 参见李存山《商鞅评传》（广西教育出版社，1997年）第99页。

战国时期的形势在商鞅变法之后又有很大的变化，即随着秦国的富强、崛起，七国之间的战争形势更加严峻了，于是在秦国与六国之间出现了“合纵”、“连横”的外交谋略。据《战国策·齐策五》，在商鞅第二次变法之后，魏国挟十二诸侯国会盟之威，图谋西伐秦国，商鞅认识到“以一秦敌大魏，恐不如”，于是出使魏国，游说魏惠王“先行王服，然后图齐楚”。商鞅此次出使成功，实际上开了战国“连横”运动的先河<sup>①</sup>。侯外庐先生曾指出，惠施“是所谓‘合纵政策’的实际组织者”<sup>②</sup>。商鞅、惠施虽然有“合纵”、“连横”的行为，但他们都不是“朝秦暮楚”的纵横家。同样，《唐虞之道》等篇的思想虽然可以被纵横家所曲解、利用，但它们亦不应归在纵横家的名下。

据《战国策·燕策一》，燕国的“让国”事件始于苏代“欲激燕王以厚任子之”，继之以鹿毛寿（《韩非子·外储说右下》作“潘寿”）劝说燕王佯假让国于子之。鹿毛寿说：

不如以国让子之。人谓尧贤者，以其让天下于许由，由必不受，有让天下之名，实不失天下。今王以国让相子之，子之必不敢受，是王与尧同行也。

这是一个关于“禅让”说的纵横家“版本”。在此，尧让天下于许由，是“有让天下之名，实不失天下”的虚假行为。燕王佯于是求其名而“举国属子之，子之大重”。此后，又有“或曰”（《韩非子·外储说右下》载此“或曰”者也是“潘寿”）：

禹授益而以启人为吏，及老，而以启为不足任天下，传之益也。启与支党攻益而夺之天下，是禹名传天下于益，其实令启自取之。今王言属国子之，而吏无非太子人者，是名属子之，而太子用事。

在这“禅让”说的另一个纵横家“版本”中，禹采取了既“授益”又“以启人（启的支党）为吏”的矛盾行为，以致“启与支党攻益而夺之天下”。所以，禹是有“传天下于益”之名，而其实是“令启自取之”。这一次，燕王佯却要名实兼顾，“收印自三百石吏而效之子之”，把王位真的让给了子之。这本来是燕王佯弄假成真，而子之蒙骗燕王佯的篡国阴谋，由此酿成了燕国内乱，齐宣王听孟子之言而伐燕，燕国“士卒不战，城门不闭，燕王佯死，齐大胜燕，子之亡”。在这场“让国”的悲剧中，纵横家逞其“长短之说”，曲解、利用了“禅让”的思想。他们对燕王佯动之以名利和虚荣，把“禅让”说成是古帝王的虚伪和自相矛盾的行为，这与《唐虞之道》、《子羔》和《容成氏》所体现的一以贯之的道德理想主义有着霄壤之别。

我推测，正是因为有了燕国的“让国”悲剧，而且孟子亲临其事，所以孟子要对理想与现实、禅让与传子进行新的整合，于是也就有了“天与贤，则与贤；天与子，则与子”的两可之说。在孟子所作的整合中，不再拘泥于“禅”与“传”两种不同的政权更迭形式，而是更强调要顺乎天而应乎人，因为“天视自我民视，天听自我民听”<sup>③</sup>，所以其实质是要顺民心，只要“行仁政”，得到人民的拥护，“禅”与“传”就具有同等的合法性（“唐、虞传，夏后、殷、周继，其义一也。”孟子谓这是孔子的话，旧注谓“孟子私淑孔子，全得其通变神化之学，故于此明之”，不知此话是否为真）。

据《燕策一》，在燕国内乱，“死者数万众，燕人恫怨，百姓离意”之后，孟子对齐宣王说：“今伐燕，此文、武之时，不可失也。”后人多认为此记载不实，但据《孟子·梁惠王下》，孟子对齐宣王说：“今燕虐其民，王往而征之，民以为将拯己于水火之中也，箪食壶浆以迎王师”，

① 李存山：《商鞅评传》，第49页。

② 侯外庐：《中国思想通史》第1卷，人民出版社，1957年，第423页。

③ 《孟子·万章上》引《尚书·泰誓》。

孟子确实是支持齐伐燕的（《公孙丑下》记此事有保留，“沈同问：‘燕可伐与？’吾应之曰：‘可。’彼然而伐之也。彼如曰：‘孰可以伐之？’则将应之曰：‘为天吏则可以伐之’”。问题是“齐人伐燕，胜之”后，有人劝齐宣王“取之”（兼并燕），又有人劝“勿取”，齐宣王认为“以万乘之国，伐万乘之国”，五旬而速胜之，“人力不至于此，不取必有天殃”，于是问孟子“取之何如”。孟子的回答是：

取之而燕民悦，则取之。古之人有行之者，武王是也。取之而燕民不悦，则勿取。古之人有行之者，文王是也。以万乘之国，伐万乘之国，箪食壶浆以迎王师，岂有他哉？避水火也。如水益深，如火益热，亦运而已矣。

孟子认为，是“取之”还是“勿取”，要看燕民的“悦”与“不悦”；如果“取之”之后，不行仁政，“水益深”、“火益热”，则民心就转向他人了（此中的“运”除了民心的运转之外，似也有“天运”的意思）。齐国取燕之后，“诸侯将谋救燕”，齐宣王问孟子“何以待之”。孟子说，“臣闻七十里为政于天下，汤是也，未闻以千里畏人者也”，他一方面肯定齐国伐燕是拯救燕民于水火之中，另一方面批评齐国取燕之后“不行仁政，是动天下之兵也”，因而劝齐宣王“速出令，反其旄倪，止其重器，谋于燕众，置君而后去之”<sup>①</sup>。齐宣王未听孟子之言，结果“燕人畔，王曰：吾甚惭于孟子”<sup>②</sup>。在处理燕国的“让国”事件中，无论是燕国的假“禅让”还是齐国的真“征伐”，也无论是齐国的“取之”还是“勿取”，孟子所关心的只是民心的向背（燕民的“悦”与“不悦”）、齐王的是否“行仁政”，这当然比“禅”与“传”两种不同的政权更迭形式更为根本，也更具有现实性。

《孟子·滕文公上》云：“滕文公为世子，将之楚，过宋而见孟子。孟子道性善，言必称尧、舜。”据钱穆先生“鲁平公欲见孟子考”，此时是齐威王三十四年<sup>③</sup>，即公元前323年，亦即燕国发生“让国”事件的五年之前。此时孟子的思想更集中在尧、舜和性善的问题上。《滕文公下》又云：“尧、舜既没，圣人之道衰，暴君代作。……及纣之身，天下又大乱。周公相武王，诛纣伐奄，三年讨其君，驱飞廉于海隅而戮之，灭国五十，驱虎豹犀象而远之，天下大悦。”此处孟子并没有涉及“禅”与“传”的问题，但“尧、舜既没，圣人之道衰”与《万章上》所谓“至于禹而德衰”在文词上有些相近，而且，孟子在讲武王伐纣时更强调了其历程的艰难，这与《尽心下》更强调武王伐纣是“仁人无敌于天下”，反对《武成》篇的“血之流杵”之说似不是很合拍。

孟子在齐宣王初即位时由梁复至齐，此时也正是燕国发生“让国”事件的时候。齐宣王曾与孟子讨论“齐桓、晋文之事”<sup>④</sup>和“汤放桀，武王伐纣”<sup>⑤</sup>的问题，在处理燕国“让国”事件的过程中孟子也曾提到汤与文王、武王。可能正是在此期间，孟子的思想更集中在王霸之辨的问题上，于是更强调“仁人无敌于天下”，“以德行仁者王，王不待大，汤以七十里，文王以百里”<sup>⑥</sup>。在此时，“王道”已经成为一个最理想（在孟子的思想中也是最现实）的目标，“禅而不传”或“至于禹而德衰”的思想——此可谓“帝、王之辨”——显然已经大不合时宜了。

① 《孟子·梁惠王下》。

② 《孟子·公孙丑下》。

③ 钱穆：《先秦诸子系年》，商务印书馆，2001年，第407页。

④ 《孟子·梁惠王上》。

⑤ 《孟子·梁惠王下》。

⑥ 《孟子·公孙丑上》。

## 三

除了“启攻益”之外,《容成氏》与经、史相异者还有重要的两点,一是上古帝王的世系问题,二是“汤攻桀”的问题。

“容成氏”原写作“讼成氏”,写在此篇第53简的背面,为此篇的篇题,而正文中的第一简已脱佚。若不是《庄子·筐》篇载有以“容成氏”为首的十二氏古帝王,我们恐怕很难将其释读为“容成氏”,也很难明其在古史传说中的身份(在《世本》中其为黄帝之臣,在《六韬》佚文所载“古之王者”中作“庸成氏”)。《容成氏》所载上古二十几位帝王,可能是“有别于炎黄古史传说体系的另一种传说体系”<sup>①</sup>。《古本竹书纪年》中有“黄帝至禹,为世三十”,从数量上说与《容成氏》所载禹之前大约二十几位古帝王差不多。在《世本》、《帝王世纪》等书中,仓颉亦为黄帝之臣,而在《容成氏》中容成氏、仓颉氏与轩辕氏等并列,也可能“次序井然”的炎黄体系(即三皇五帝体系)是从“不知其次第前后”的另一种体系“整合”而来。

在儒家的经典中,《尚书》是从《尧典》开始,《中庸》所谓“仲尼祖述尧舜,宪章文武”即本于此。而在《大戴礼记》的《五帝德》、《帝系》中,比较正式地承认了“五帝”体系,但这种承认也较为勉强。《五帝德》载:

宰我问于孔子曰:“昔者予问诸荣伊令,黄帝三百年。请问黄帝者人邪?抑非人邪?何以至于三百年乎?”孔子曰:“予!禹、汤、文、武、周公可胜观也。夫黄帝尚矣,女何以为?先生难言之。”

文中的孔子认为,讲禹、汤、文、武、周公就已经够了,关于远古黄帝的问题,是“先生难言之”的不适当之问。在宰我接着说了“上世之传,隐微之说,卒业之辨,昏忽之意,非君子之道也,则予之问也固矣”之后,孔子才勉强讲了“五帝德”。后来,司马迁写《史记·五帝本纪》,除了在内容上多采《五帝德》、《帝系》以及《尧典》等篇外,在对五帝体系的“合法性”问题上也颇受《五帝德》和当时儒者的影响。《五帝本纪》云:

学者多称五帝,尚矣。然《尚书》独载尧以来;而百家言黄帝,其文不雅驯,荐绅先生难言之。孔子所传宰我问《五帝德》及《帝系姓》,儒者或不传。

当时的“儒者或不传”,与《五帝德》本身所谓“先生难言之”、“非君子之道也”当有很大关系。为了突破这种限制,司马迁才“西至空桐,北过涿鹿,东渐于海,南浮江淮”,经过野外的实地考察,又举出“《春秋》、《国语》,其发明五帝德、帝系姓章矣”,得出“不离古文者近是”的结论,五帝体系才在“正史”中有了“合法”的地位。其所谓“古文”,也就是指《五帝德》、《帝系》和《尧典》等儒书。然而,“百家言黄帝”,五帝体系之外的古史传说和记载,就因“其文不雅驯”而被“正史”淘汰了。

从《五帝德》中宰我与孔子的问答看,最初的儒家对于远古的帝王传说是不感兴趣的;至《五帝德》成书的年代(估计与《子羔》篇的成书年代差不多),孔门后学才对此问题发生了兴趣和求知的欲望,但在当时以至汉初,此问题并未完全确立其在儒学中的“合法性”,所以才在《五帝德》中有“先生难言之”云云(《五帝德》篇末还有“宰我以语人”,受到孔子的批评,“宰我闻之,惧,不敢见”)。宰我所谓“上世之传,隐微之说,卒业之辨,昏忽之意”,说明

<sup>①</sup> 姜广辉:《上博藏简〈容成氏〉的思想史意义》,“简帛研究”网(<http://www.bamboosilk.org>) 2003年1月9日。



当时的上古帝王传说还是隐微恍惚、很不规整的，而五帝体系则是经过儒家“整合”的一种结果。当然，五帝体系之外，还另有儒家的上古传说，如《易传·系辞》就在黄帝之前述及包羲氏、神农氏。

从《唐虞之道》（“孝，仁之冕也；禅，义之至也。六帝兴于古，皆由此也”）、《子羔》和《容成氏》看，孔门后学追溯上古帝王，与他们要从古史中为“禅让”说找根据有很大关系。孟子之后，“禅而不传”的思想失去了在儒学中的“合法性”；至荀子时，除了继续肯定“汤武革命”之外，竟然已经反过来，成为“传而不禅”了（《荀子·正论》：“夫曰‘尧舜禅让’，是虚言也，是浅者之传、陋者之说也……”荀子认为“古今一也”，主张“法后王”，其反对“禅让”说不是偶然的）；至汉景帝时，“汤武革命”也成为可以“不食”的“马肝”<sup>①</sup>。幸亏司马迁在《五帝本纪》中讲到“尧舜禅让”时多采孟子之说，若依荀子之言，“尧舜禅让”也会因“其文不雅驯”而被淘汰于“正史”之外。当然，也正是因为司马迁多采孟子之说，关于“启攻益”的古史传说也就属于“不雅驯”之言了。同样，也正是因为司马迁多采《五帝德》之说，关于“三皇”、“六帝”和“容成氏”等古帝王的传说也没能进入“正史”。“经”与“史”的关系由此可见一斑。

孟子在作王霸之辨时，形成了一种思维定势，即只要“行仁政”，就可以“无敌于天下”，“民望之，若大旱之望云霓也”，“箪食壶浆以迎王师”。这样，在讲到“汤武征伐”时，就必然强调其征伐的容易、顺利，而否认战争的艰难和残酷性。如《孟子·滕文公下》云：

汤始征，自葛载；十一征而无敌于天下。东面而征，西夷怨，南面而征，北狄怨，曰：“奚为后我？”民之望之，若大旱之望雨也；归市者弗止，芸者不变；诛其君，吊其民，如时雨降，民大悦。

若此，“汤伐夏桀，遂放而死”也是很顺利的。在《孟子·尽心下》中，孟子基本上否认了《尚书·武成》篇记述武王伐纣经过的真实性：

尽信书，则不如无书。吾于《武成》，取二三策而已矣。仁人无敌于天下。以至仁伐至不仁，而何其“血之流杵”也！

后来，司马迁写《夏本纪》、《殷本纪》和《周本纪》，记述汤武征伐也受到孟子思想的影响。在《周本纪》中虽然有帝纣“发兵七十万人距武王”，但特别渲染了“纣师虽众，皆无战之心……倒兵以战，以开武王”。在后来的伪《古文尚书·武成》篇中，虽然仍有“血流漂杵”句，但其前却加了“前徒倒戈，攻于后以北”（后儒有谓孟子误会《武成》篇之言，焦循《孟子正义》引梅曰：“孟子非不通文义之人，何至读《书》误认纣众自杀，以为武王虐杀哉！”此证后出《武成》篇为伪，甚有说服力）。在《古本竹书纪年》中有“王亲禽帝受辛于南单之台”，此与《殷本纪》和《周本纪》所载纣“自燔于火而死”有所不同（古人把纣是自杀还是他杀看得较重，参见《日知录》“武王伐纣”条）；而在《今本竹书纪年》中，武王伐纣竟然是“胜于牧野，兵不血刃，而天下归之”，王国维《疏证》指出，此出《宋书·符瑞志》。从“血之流杵”到“兵不血刃”，可见孟子思想影响的逐渐放大。

据《论衡·语增》篇，在东汉时期就已经有了“武王伐纣，兵不血刃”的“或言”。王充对此有评说：

察《武成》之篇，牧野之战，血流浮杵，赤地千里。由此言之，周之取殷，与汉、秦一实也。而云取殷易，兵不血刃，美武王之德，增益其实也。

<sup>①</sup> 见《史记·儒林列传》。

真正的《武成》篇在王充时尚存，以后很快就亡佚了。武王伐纣，“血流浮杵，赤地千里”，其然乎？其不然乎？

《容成氏》的最后部分也是讲武王伐纣的，遗憾的是，在讲到武王“三军大犯”，纣“亦起师以逆之”，“武王于是乎素冠冕，以告闕于天……素甲以陈于殷郊，而殷”之后就脱简了。我想，后面肯定不会是“兵不血刃”，而可能会有类似于“血流浮杵，赤地千里”的话。这可以从《容成氏》记述“汤攻桀”而推测出来：

汤闻之，于是乎慎戒徵贤，德惠而不，三十仁而能之。如是而不可，然后从而攻之，升自戎遂，入自北门，立于中□。桀乃逃之鬲山氏，汤又从而攻之，降自鸣条之遂，以伐高神之门。桀乃逃之南巢氏，汤又从而攻之，遂逃去，之苍梧之野。汤于是乎征九州之师，以四海之内，于是乎天下之兵大起，于是乎亡宗戮族残群焉服。

汤攻桀是一路追杀不止，直到“天下之兵大起”、“亡宗戮族残群”才告结束。这比起《史记·夏本纪》所云“汤修德，诸侯皆归汤，汤遂率兵以伐夏桀，桀走鸣条，遂放而死”，要艰难、残酷得多。由此再看《尚书·汤誓》篇所谓“尔不从誓言，予则孥戮汝，罔有攸赦”，还多少透露出当时的一片杀气。《帝王世纪》记汤伐桀，“三年而天下悉服，汤即天子位，遂迁九鼎于亳，至大而有惭德。汤自伐桀后，大旱七年，洛川竭……”汤为什么“有惭德”？如果真是“民之望之，若大旱之望雨也；归市者弗止，芸者不变；诛其君，吊其民，如时雨降，民大悦”，汤何必“有惭德”呢？“大旱七年”，除了自然灾害外，我们不难想见当时战争过后“赤地千里”的境况，或如《老子》所云：“师之所在，荆棘生焉；大军之后，必有凶年。”

关于汤放桀，《逸周书·殷祝》篇另有一种与《容成氏》完全相反的记述：“汤将放桀于中野，士民闻汤在野，皆委货扶老携幼奔，国中虚。桀请汤曰：‘……今国无家无人矣，君有人，谨致国君之有也。’汤曰：‘否。昔大帝作道，明教士民，今君王灭道残政，士民惑矣。吾为王明之。’”汤不接受桀的让国（“何必君更”）。于是，“桀与其属五百人，南徙千里，止于不齐”，桀再次让王于汤，汤仍不受。桀又与其属五百人，徙于鲁，第三次让王于汤，汤仍不受。桀又与其属五百人，去居南巢。此后，汤乃“放桀而复薄，三千诸侯大会……让三千诸侯，莫敢即位，然后汤即天子之位”。

“尽信书，则不如无书”。在《容成氏》中，汤对桀是一路追杀；而在《殷祝》篇中，桀对汤是三次让王。《殷祝》篇成书时，当另有一种与《容成氏》不同的历史背景，因史文阙佚，我们对此背景亦“为之茫昧”。刘知几在《史通·疑古》篇中讲到《殷祝》篇与《汤誓·序》的不同，怀疑这是“汤既胜桀，力制夏人，使桀推让，归王于己，盖欲比迹尧、舜，袭其高名”。若此，可以想见当时“禅让”具有很高的合法性，而“征伐”的合法性尚未完全确立，所以才有桀三让王于汤之说。

刘知几在列举了种种“正经雅言，理有难晓，诸子异说，义或可凭”的事例之后，评价了“远古之书”与“近古之史”的不同。他说：

近古之史也，言唯详备，事罕甄择。……至于远古则不然，夫其所录也，略举纲维，务存褒讳，寻其终始，隐没者多。<sup>①</sup>

刘知几由此推出“远古之书，其妄甚矣”，这是有激而言，疑古太过。其实，所谓“略举纲维，务存褒讳，寻其终始，隐没者多”，正是儒家经书的特点，而正史受到经书的影响，所以也存在“务存褒讳”、“隐没者多”的问题。儒家的“经”是要确立一个价值的标准，即宋儒所谓“为天

① 《史通·疑古》。

地立心，为生民立命”，因此，对于一些历史事件或古史传说不能不“务存褒讳”，“隐没者多”。刘知几在《疑古》篇之后写有《惑经》篇，其中虽然提到“《春秋》之所书，本以褒贬为主”，但仍按“修史”、“实录”的标准来评价《春秋》，这样就不能不有所“惑”。

秦汉以前虽然早已有“史”的传统，但至汉初，却面临一个重建“史”的传统的问题。如司马迁所说：

秦既得意，烧天下诗书，诸侯史记尤甚，为其有所刺讥也。诗书所以复见者，多藏人家，而史记独藏周室，以故灭。惜哉，惜哉！独有秦记，又不载日月，其文略不具。<sup>①</sup>

在此情况下，司马迁写五帝、三代，主要采《五帝德》和《尚书》；写春秋之世，主要采《春秋》、《国语》；写六国，主要“因秦记”并诸子书（包括“纵横家书”即《战国策》）。无论从史料还是观点上，《史记》对古史特别是上古史和春秋史的记载都受到儒家之“经”的影响。其中“务存褒讳”、“隐没者多”是难免的。《史记》中也有异于“经”处，如《汉书·司马迁传》所批评的：“其是非颇缪于圣人，论大道则先黄老而后《六经》，序游侠则退处士而进奸雄，述货殖则崇势利而羞贱贫，此其所蔽也。”自《汉书》以后，“史”受“经”的影响可谓有增无减。从图书分类上说，史书在《汉书·艺文志》中隶属于“六艺略”的《春秋》类，至荀勖的《中经新簿》才逐渐形成经、史、子、集的四部分类，这也可见经、史的渊源关系。

历史是一个民族的记忆。虽然自先秦时期起，史官就有了直书、实录的传统，但任何一个时代的史学家都会受到当时的价值观念的影响，在“经学时代”受经学的影响就更是难免。正如一个人的认知会受到其价值观念的影响，而其记忆也总是有所保留和遗忘一样，一个民族的历史也是受那个民族的价值观念的影响，当许多历史事件（包括古史传说）写入史书时，除了有所“褒贬”外，也会“隐没”某些事件。近读葛兆光先生的《思想史：既做加法也做减法》一文，他说：

“加法”就是指历史上不断涌现的东西，而“减法”就是指历史上不断消失的东西，这两者并不是对立的，反而常常是一回事。

古代思想史中一些被减省掉忽略掉的事实告诉我们，过去一些“不文明”、“不理性”的东西，曾经合理过，也曾经很正当，甚至很神圣。

近来考古很热，因为考古发现常常让人们惊叹，原来古代还有这样的东西、这样的文化、这样的奥秘，这是因为我们过去的记忆中、文献中，没有这样的传统、这样的文化。其实，文献中间也有很多被遗弃的边角资料，之所以被遗弃，是因为它无法按照传统的历史观念被安置在历史叙述的某个部位……如果历史叙述的观念有所变化，可能这些“边角废料”就会突然身价百倍……<sup>②</sup>

“加法”和“减法”其实就是孔子曾经说过的“损益”。从经史关系上说，史的“损益”往往受到经的影响。《唐虞之道》、《子羔》篇的“禅而不传”，《容成氏》的“启攻益”、“汤攻桀”等等，这些都是被以往的经、史所“损”（“减”）掉的东西。当我们从“禅而不传”或“至于禹而德衰”的思想中发现早期儒家还有一种比肯定“汤武革命”、“王道政治”更具理想性和批判性的意识时，就可以说这些新出土的、曾经被“损”掉的“边角废料”不仅在它们的那个时代有其正当性，而且在我们的这个时代也会启发新知。

〔本文责任编辑：魏长宝〕

① 《史记·六国年表》。

② 葛兆光：《思想史：既做加法也做减法》，《读书》2003年第1期。

directors effective in terms makes them more sensitive to shareholders' values. An improved system of appointment and removal and procedure will ultimately improve the efficiency of such boards.

**(4) Disenchantment of Technology and Disenchantment of Ethics: Limits of Moral Considerations in Modern Life Sciences** *Gao Zhaoming* • 42 •

Reflecting upon the ethics of modern life sciences and their applications, and discussing the limits where moral considerations should stop playing a role in technological revolutions, the author raises the following questions: how should moral considerations determine the application of technology? Why must certain areas be forbidden for technology? Should such forbidden areas be defined in ethical terms? Has science drifted away from ethics, or vice versa? As the author points out, given that man has become disenchanting with technology, he should avoid falling under the spell of ethics. Technological and ethical disenchantment pose themselves as two major challenges to humanity.

**(5) The “Linguistic Turn” and Its Significance** *Yin Jie* • 53 •

Reviewing the development of the philosophy of science and of language in the 20<sup>th</sup> century, the author explores the inner need for a “linguistic turn” in terms of changes in philosophical methodology, and inquires into the forms and concepts of pragmatic thought in German, British, French and American philosophical traditions, as well as in Wittgenstein and Habermas. Pragmatic thought has played a role in the confluence of continental philosophy and Anglo-American philosophy, and of scientism and humanism. Efforts were made to analyze linguistic models of scientific explanation, reference theory, ideas about truth and intention, and to identify new philosophical thought and ideas stemming from the linguistic turn that has provided a new framework of dialogue and a new point of growth for philosophical development.

**(6) On Philosophical Logic** *Wang Lu* • 65 •

Philosophical logic is a non-technical study of questions related to reasoning by means of modern logic. It shares much common ground with disciplines such as philosophy of language, since the method of modern logic is widely applied. Philosophical logic and philosophy of language may be distinguished by their connections to reasoning. Issues in philosophical logic may sometimes constitute philosophical questions in themselves, but the former is distinct from general philosophy in that it is built up on a technical basis and deals with issues in connection with techniques while the latter has little to do with them. The nature and character of philosophical logic reveals a close relation between logic and philosophy. Logic plays an important role not only in the development of philosophy, but also in philosophic studies.

**(7) Relations of Confucian Canons and Official Chronicles: Seen from the Historical Records about the overthrow of Yi by Qi** *Li Cunshan* • 75 •

There are discrepancies between the records of the overthrow of Yi by Qi and of Jie by Tang, and the genealogies of the rulers in remote antiquity in the recently unearthed “*Rong Cheng Shi*,” and those in the

Confucian canons and official chronicles. Yet “*Rong Cheng Shi*,” “*Zi Gao*” and *Tang Yu Zhi Dao* (The Way of Tang Yu), a bamboo document unearthed at Guodian, Hubei province, share a similar preference for abdication over hereditary succession, and common regret about what happened between Yu and his son. They represent a Confucian thought somewhere between Confucius and Mencius. After the abdication in the State of Yan and Mencius came to focus on the relationship of *wang dao* (the kingly way, or the way of moral power) and *ba dao* (the way of the despot), the highlight on the *di* (Lord on High) and *wang* dichotomy seemed out of date. Influenced by Confucian canons, the official chronicles tended to conceal the darker side of things just as the former did. None of the above mentioned events were recorded in Confucian canons or official chronicles. There was something more idealistic and critical in earlier Confucianism than its later affirmation of Tang’s revolution and the politics of *wang dao*.

(8) **Socio Political Changes and Inequality of Educational Opportunity**

*Li Chunling* • 86 •

During the past 60 years, there were two different trends in the effects of education on inequality in China. In the period before 1978, education played an increasingly important role in the formation of an egalitarian society. After 1978, however, this trend has been altered markedly. The effects of social origins and institutional factors on educational attainment have been increasingly obvious, and the inequality of educational opportunity has been rising. Based on data from a national survey, we investigate and compare the two trends of educational inequality in different periods. The author suggests that changes in government policy and ideology led to a transition in educational attainment patterns.

(9) **Information, Incentive and Joint Responsibility: A Legal and Economic Interpretation of *Lian Zuo* and *Bao-jia* Systems in Ancient China**

*Zhang Weiyang Deng Feng* • 99 •

As an efficient instrument of social control, law is in itself a result of man’s prolonged games. However, Chinese traditional systems such as *lian zuo* (guilt by association applied to families or a close kin of a criminal) and *baqia* (household collective security) have long been criticized by the intellectual community. In this article, we examine incentive mechanisms and joint responsibility in these systems, as well as steady improvement in their application. The systems served as an effective incentive mechanism in early times when state control was weak and information flow seriously asymmetrical. Joint responsibility played an important role under a “small government” in maintaining state unity and social stability by making effective use of scattered information. The systems are discussed in the article in terms of their application, their role and their impact on other related systems in Chinese history. We also explore the implicit and explicit joint responsibility in the modern Chinese legal system, concluding that information costs play a key role in determining the effectiveness of the legal system.

(10) **Experts, the Public and Use of Knowledge: An Analytical Framework for Administrative Rule Making**

*Wang Xixin, Zhang Yongle* • 113 •

We interpret the process of administrative rule making as a specific procedure through which various types of knowledge are properly applied to legitimize and rationalize administrative rules. Two “ideal types” are