

学术转型与“尧舜禅让”的近代命运*

皮迷迷

摘要:“尧舜禅让”作为记载在经书中的一桩圣王史事,曾经承载着至高的儒学理想和义理价值。但在近代中国学术转型中,随着价值和事实的二分,经书中的史事遭到质疑,“尧舜禅让”也被史家作出新的解读。顾颉刚拒绝接受儒家对于“尧舜禅让”的描述,也拒绝接受儒家赋予此事件的价值和意义;蒙文通借三系古史说廓清“尧舜禅让”的原型和史说,并尝试保存“禅让”所寓之儒家理想和价值;郭沫若以马克思主义学说斩断了“尧舜禅让”与儒学之间的关联,在新的史学框架中给予其位置和解释。三种解读展现了近代学人在处理经史之学向现代分科之学转型问题时的不同取向,它们在不同程度上回应了近代中国学术所面临的价值与事实分离的问题,却均未能在二者之间建立稳定而紧密的关联。

关键词: 尧舜禅让; 疑古派; 儒史相资; 马克思主义史学

DOI: 10. 11714/jssysu. sse. 202603017

五经之学奠定了中国文明的底色,记载在经书中的二帝三王时代,被历代儒生赋予了丰富的价值和意义,被塑造为极致的政治和道德理想。经书中对于二帝三王时代的理解和认识,不是通过抽象或凭空而来的概念和理论表达出来的,而是借助具体的史事加以彰显。如清儒章学诚所云:“古人未尝离事而言理,六经皆先王之政典。”^①二帝三王之“理”,就包含在“尧舜禅让”“汤武革命”“周公践祚”这一桩桩具体的圣王事迹之中。纵然经书对这些圣王事迹的描述来自孔子的追忆、叙述甚至重构,但孔子终究选择借助史事而非其他方式(如神谕、天启等)寄予新义,这一做法值得深味。也正因如此,经学自其发端就与史学相互缠结,塑造了延续二千余年的经史传统,也间接影响了近代中国的学术转型。

在经书对于二帝三王的记载中,“尧舜禅让”无疑是一桩极特殊的事件。它不仅是尧、舜作为圣王的功绩与德性的体现,甚至一度成为区分二帝与三王之别的关键^②。在19至20世纪传统经史之学向现代分科之学转型的过程中,“尧舜禅让”这一经学史上的重要议题,亦吸引了一众新旧学人的重视,乃因对经史关系的重新理解是中国现代学术转型所面临的一大根本问题。本文将围绕近代学界对“尧舜禅让”的三种代表性理解展开,这三种理解立足于不同的学术背景、视角和资源,先后对“尧舜禅让”问题提出了迥然不同的解释。它们都尝试在经史关系发生本质性变化的前提下,以新的方式处理经书中的圣王时代;虽然彼此不乏争论和高权,却又在某种程度上体现出内在的一贯脉络,从而共同塑造了“尧舜禅让”的近代命运。

* 收稿日期:2025—09—25

作者简介:皮迷迷,首都师范大学哲学系(北京100048)。

① 章学诚撰,叶瑛校注:《文史通义校注·易教上》,北京:中华书局,1985年,第1页。

② 《白虎通》分别“帝”“王”之号云:“德合天地者称帝,仁义合者称王,别优劣也。”至于帝、王优劣之别所在,《白虎通》提供的说法是:“王者受命,必立天下之美号以表功自克,明易姓为子孙制也……五帝德大能禅,以民为子,成于天下,无为立号也。”可见,至少在西汉儒生看来,尧舜二帝禅让而夏商周三代世袭,这一差异能够成为二帝之德优于三王的证据。参见皮迷迷:《论汉儒对帝、王之别的构造》,《中国哲学史》2022年第3期。

一、经史分离与神话瓦解：从康有为到顾颉刚

发生于中国近代的学术转型，一言以蔽之，可谓以西洋分科之学代替传统四部之学的过程。在此过程中，原本地位最尊之经学，被文学、历史、哲学等现代学科分解，“五四”之后，随着全面反传统潮流的兴起，经学更是名誉扫地，几无存身之地。西洋之学的冲击固然是导致学术转型的直接因素，但来自学术传统内部的变革却早已悄然开始。康有为、章太炎等一批出身旧学的学人在晚清所发起的学术变革，虽然旨在革新传统经学以应对西洋文明的挑战^①，但他们所采取的策略在许多方面对经学传统构成了巨大冲击，有学者直言：“五四不是反传统的第一代，康、章才是第一代。”^②

康有为“孔子托古改制”说是一个关键的转折点，此说的根本意图在于立孔子之学为中国统一之教。为了实现这一目标，康有为借助了汉代公羊家“素王”说的思想资源^③。虽然公羊学“通三统”理论为孔子素王改制之说提供了理论依据，但“三统”说本身包含着“法先王”的内涵，无论汉代还是清代的公羊家，无不认可《春秋》有“法古”之义^④。正是《春秋》“法古”的这一面向，让前代公羊家在描述孔子与上古圣王的关系时，始终存在暧昧不明之处：孔子在尧、舜以来的圣人谱系中究竟处于什么位置？作为孔子之法的《春秋》与前王之制又是何种关系？面对这些问题，康有为指出：

吾中国号称古名国，文明最先矣，然“六经”以前无复书记。夏、殷无征，周籍已去，共和以前不可年识，秦、汉以后乃得详记……夫三代文教之盛，实由孔子推托之故。故得一孔子而日月光华，山川焜耀。然夷考旧文，实犹茫昧，虽有美盛，不尽可考焉。^⑤

康有为已经开始有意识地区分历史事实和历史记载。首先，他认为对文明源头的追溯必须以确定的文字记载为凭，六经是关于中国文明的最早记载，因此，对中国文明源头的追溯只能以六经为据。其次，19世纪末流行全球的进化主义思潮为康有为提供了一种新式的时间观和历史观^⑥，传统的循环式时间感和复古的历史感，被线性向前的时间感和不断向上的进步历史感所取代。在这种文明愈后愈进的认知下，既然“夏、殷无征，周籍已去，共和以前不可年识”，六经却能溯及二帝三王的时代，且盛称当时文教，这就显得尤为可疑。因此，康有为将关注重点从“六经说了什么”转向“六经出自何人之手”。无论今

① 参见江涓：《创造“传统”：梁启超、章太炎、胡适与中国学术思想史典范的确立》，北京：社会科学文献出版社，2013年。

② 汪荣祖：《康章合论》，北京：中华书局，2008年，第121页。

③ 唐文明指出，康有为“主要是通过援引先秦、两汉时期以孔子为改制立法之素王的看法来说明孔子为大地教主的看法的”。参见唐文明：《数教在宽：康有为孔教思想申论》，北京：中国人民大学出版社，2012年，第88页。

④ 董仲舒云：“《春秋》之道，奉天而法古。是故虽有巧手，弗修规矩，不能正方圆；虽有察耳，不吹六律，不能定五音；虽有知心，不览先王，不能平天下。”（苏舆：《春秋繁露义证·楚庄王》，北京：中华书局，1992年，第14页）显然指孔子作《春秋》离不开对先王治世之迹的参考与效法。刘逢禄亦云：“《春秋》通三代之典礼，而示人以权。”（刘逢禄：《春秋公羊经何氏释例·通三统例》，上海：上海古籍出版社，2013年，第15页）也认为《春秋》虽有改制，但仍取法于先王，即所谓“继三代而治万世者也”。

⑤ 康有为：《孔子改制考》，姜义华、张荣华编：《康有为全集》第3集，北京：中国人民大学出版社，2007年，第4页。

⑥ 关于康有为是否直接受到进化主义的影响，存在争议。茅海建认为，康有为对“进化”一词的使用，全然看不出达尔文、赫胥黎和斯宾塞等人所阐发的进化之义，且他对于物竞天择、适者生存的天演法则甚为拒斥。参见茅海建：《再论康有为与进化论》，《中华文史论丛》2017年第2期。虽然康有为的“三世”理论未必是受西方进化论影响而产生，但是当进化思潮作为“一个新的全能式世界观”广泛流行于当时整个世界的时候，它更像一块无所不在的背景幕布，提供了一种全新的对于时间和空间、历史与未来的认识，各种流派的思想都在这个幕布之上展开。参见王中江：《进化主义在中国的兴起：一个新的全能式世界观（增补版）》“前言”，北京：中国人民大学出版社，2010年。

文经学还是古文经学,都承认后世所能看到的六经是经过孔子之手而成。在周末书简残缺、学废文弛的情势下,孔子是唯一对先王文明作出系统传述之人,因此,孔子通过对六经的编纂或修订,在事实上垄断了对先王文明与前代历史的叙述权与解释权。如果包括二帝三王时代在内的整个古史都只是孔子的假托,那么在经学体系中,孔子与前圣的复杂关系就被快刀斩乱麻地解决了,孔子被塑造为唯一的文明之主。

对于康有为的这一做法,无论同代人还是后来的研究者都不乏批评之辞^①。而从现代学术转型的角度来看,“托古改制”说造成的真正深刻影响是,原本由事与义所共同塑造的经史传统被一分为二。虽然康有为并未直接以孔子之义为真、以所托之事为假,而是以上古史事为虚、以孔子制作为实,但事义相依相辅的平衡被打破,孔子与前圣的平衡也被打破。随着经学重心被完全转移到孔子一端,孔子之义就变得比圣王事迹重要得多,为二千年经学文明提供终极价值保障的是孔子信仰而非圣王史事。在这一背景下,康有为对“尧舜禅让”的价值作出了新的解读:

尧、舜为民主,为太平世,为人道之至,儒者举以为极者也……若《虞书》、《尧典》之盛,为孔子手作……由斯以推,尧、舜自让位盛德,然太平之盛,盖孔子之七佛也。《孝经纬》所谓“托先王以明权”。孔子拨乱升平,托文王以行君主之仁政,尤注意太平,托尧、舜以行民主之太平。^②

可以看到,康有为以“尧舜禅让”为孔子寄托太平民主理想之所在,这一理解已经全然不同于前儒。但不变的是,他仍然维系了这一事件在经学传统中的至高地位和价值,而维系的力量则来自康有为尝试塑造的对孔子的绝对信仰。不过,当二千年经学传统全系于孔子一人之时,未免显得如此耀目又如此命悬一线。

恐怕令康有为始料未及的是,他原本意欲尊孔立教的托古改制说,会在短短二十年后被一批新派学人吊诡式地继承。最为人所熟悉的一段故事,便是古史辨运动代表人物顾颉刚所受康有为影响。表面看来,古史辨派学者激烈怀疑经典、否定传统历史叙述,与康有为竭力保存孔教的立场判然有别,但顾颉刚恰恰自称推翻古史的做法是受到康有为启发。王汎森指出,康有为的尊孔与托古改制带来三个结果,一是否定了所有上古信史,二是将两千年来来的儒学视为伪学,三是将整个儒学传统孤立于孔子一身;一旦有人攻击孔子,则传统的威严便会跌得粉碎^③。随着帝制在辛亥的崩解,经学无可挽回地走向衰落。很快,新文化运动兴起,孔子作为封建礼教与旧道德的代表,其权威最终也遭到颠覆。顾颉刚称:“我的推翻古史的动机固是受了《孔子改制考》的明白指出上古茫昧无稽的启发,到这时而更倾心于长素先生的卓识,但我对于今文家的态度总不能佩服。我觉得他们拿辨伪做手段,把改制做目的,是为运用政策而非研究学问……因为他们把政策与学问混而为一,所以在学问上也就肯轻易地屈抑自己的理性于怪妄之说的下面。”^④疑古派意识到,倘若孔子的伟大只是一种信仰而非事实,那么康有为的尊孔态度就可以与他的辨伪疑古之举分作两事,可以只肯定他的辨伪疑古之方法策略,而不接受他的尊孔态度和政治

① 章太炎《订孔》直言“孔氏,古良史也”,与康氏之说针锋相对。章炳麟著,徐复注:《虬书详注》,上海:上海古籍出版社,2000年,第51页。朱一新则忧虑地表示:“《诗》、《书》、《礼》、《乐》,先王遗典,使皆以一家私说孱于其中,则孔子亦一刘歆耳,岂独失为下不倍之义,抑亦违敏求好古之心!”朱一新:《朱侍御答康长孺书》,姜义华、张荣华编:《康有为全集》第1集,第319页。汤志钧则认为,康有为塑造出“托古改制”的孔子,是为了“依援孔子儒经实行他的维新大业……要的是资本主义的新制”。汤志钧:《康有为与戊戌变法》,北京:中华书局,1984年,第78—79页。

② 康有为:《孔子改制考》,姜义华、张荣华编:《康有为全集》第3集,第149—150页。

③ 王汎森:《古史辨运动的兴起》,台北:允晨文化出版社,1987年,第210页。

④ 顾颉刚编著:《古史辨》第1册,上海:上海古籍出版社,1982年,第43页。

改制之目的。如果说康有为斩断了经史传统中事与义之间的关联,将价值从历史的拘束中释放出来,仅以孔子作为维系文明价值的根基,那么“五四”以后的新派学者,便是进一步将孔子与文明价值之间的联系斩断。其结果是曾经承载至高义理价值的圣王史事,无论在事还是义的层面都将陷入虚无。

当然,疑古派学者并未放任这一局面,而是尝试提供一种重建,也就是从“层累地造成的古史”中,逐层剥去掺杂了各种价值和立场的伪造与虚构,还原“真”的事与义。顾颉刚《禅让传说起于墨家考》较为集中地讨论了他对于“尧舜禅让”问题的看法,否认“禅让”传说起源于儒家与《尚书》,而将之归于墨家名下。首先,已经接受了社会进化理论的顾颉刚,用这一眼光来看待古史。在他看来,历史必然是循着从蒙昧、落后到文明、进步的线性过程演进的,昔必不如今:“古代的官制,商以前我们虽不能详考,而西周以来至于春秋,无疑地是行的世官制度。这世官制度与宗法制和封建制有不可分离的关系。”^①“我们知道战国以前整个的社会都建筑在阶级制度上……试想人民是怎样的受阶级制度的压迫,哪里会有一介庶人一跃而为天子的事?”^②按此逻辑推理,三代尚且实行等级森严的分封宗法,则三代之前的二帝时期,必无从有民主平等之政。如果说康有为还试图将这一切解释为孔子理想所寄,以呼唤世人对孔子理想的尊奉,顾颉刚则毫不客气地指出,所谓理想的另一面实是虚言。

其次,顾颉刚所理解的“禅让”之义在于“尚贤”：“只要是天下最贤的人,就可以径从最低升到最高,毫不受社会阶级的牵制。”^③值得注意的是,这一理解出于墨家而非儒家。儒墨二家都承认尧舜有禅让之事,但二家对于这一事件的价值和意义却有相当不同的理解。在墨家的叙述中,这一事件的主体内容是,作为天子的尧看中了舜所具备的贤才,不顾其低微的出身,一举将之拔擢为天子。将天下至尊之位授予天下最贤之人,这体现了最为极致的“尚贤”,被墨家立为“尚贤”的典范^④。然而,顾颉刚何以只接受墨家对此事的解释,而拒绝儒家的理解呢?这源于他对儒学所持有的前见:“在儒家的亲亲贵贵两个主义之下,哪里会有庶人出身的天子?”^⑤既然儒学是维护封建秩序,以亲亲、贵贵为价值主张的学问,那么,“到了战国,那时候的天下已归并成几个大国,各大国的国君互相竞争,都想‘辟土地,莅中国而抚四夷’,然而这种大事业归谁来担负呢?原来的贵族养尊处优,除了享乐摆架子之外再有什么大能耐?没有法子,只得在庶民里挑选,而任贤的观念为之大盛……这样一来,古代的‘亲亲’‘贵贵’的主义便真的渐渐地打破了。学术界里首先起来顺应这种时势的人是墨子”^⑥。只有出身底层庶民的墨家,才最有可能提出挑战等级秩序的“贤贤”主张。

因此,顾颉刚既拒绝接受儒家对于“尧舜禅让”这一史事的描述,也拒绝接受儒家赋予此事件的价值和意义,经由他还原的“尧舜禅让”,只是墨家学者为鼓吹尚贤主义而杜撰出的故事,所反映的只是在战国时代背景下产生的某一学派的政治主张。从康有为到顾颉刚,在一种全新的时间观的影响下,愈古愈美的古史观已然瓦解,经史二分、事义有别成了他们的共识,促使他们为“尧舜禅让”寻找新的理解框架。康有为试图以经统史,将“史”的价值维系于经学之中,从而保留了“尧舜禅让”对于整个中国文明的引领性价值。顾颉刚则放弃了此种追求,将主要精力都放在重建历史认识论上,力图廓清古史叙述被层累建立起来的过程,以彻底击碎中国人关于传统的价值滤镜。

①②③⑤⑥ 吕思勉、童书业编著:《古史辨》第7册下,第33,63,49—50,31,47页。

④ 《墨子·尚贤上》云:“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……故古者尧举舜于服泽之阳,授之政,天下平。”孙诒让:《墨子间诂》,北京:中华书局,2007年,第46—47页。

二、以“儒史相资”拯救价值:蒙文通的思路

与康有为、顾颉刚等人深疑古史的倾向不同,蒙文通采取了另一种理解“尧舜禅让”的思路。蒙文通早年受业于四川国学馆,就教于廖平、刘师培,后又问学于章太炎,尤精经史之学。对于康有为托古改制之说,他素有质疑:“晚近言学,约有二派:一主六经皆史,一主托古改制。二派根本既殊,故于古史之衡断自别。数十年来,两相诋讟嘲嚷,若冰炭之不可同刑。”^①对于古史辨派的做法,他也感到隐忧:“几十年来,疑古辨伪的工作是有很大成绩,但总觉过火点。从前的人不考虑材料的真伪,不分别哪些是后人所增益,把唐、虞三代认为是中国历史的黄金时代,显然是愚蠢的,这是传统派的错误。后来的疑古辨伪又一概抹杀,把历史缩得太短,把文化压得太低。”^②

自康有为托古改制说提出,焕蔚隆盛之唐虞三代不可信已渐成共识,此为古史辨派所继承,亦为蒙文通所接受。清亡之后,廖平、康有为等以孔子为文明教主的主张已罕有信徒,但古史辨派将唐、虞三代一并斥为虚言,则“三代”所包含的儒学义理价值亦归于无稽。这让出身旧学的蒙文通难以认同^③,因他深知经学在中国文明史上的深刻影响和作用:“由秦汉至明清,经学为中国民族无上之法典,思想与行为、政治与风习,皆不能出其轨范……其力量之宏伟、影响之深广,远非子、史、文艺可与抗衡。”^④与此同时,他也深感现代分科之学对文明传统造成的巨大冲击:“自清末改制以来,昔学校之经学一科遂分裂而入于数科,以《易》入哲学,《诗》入文学,《尚书》、《春秋》、《礼》入史学,原本宏伟独特之经学遂至若存若亡,殆妄以西方学术之分类衡量中国学术,而不顾经学在民族文化中之巨大力量、巨大成就之故也。”^⑤因此,蒙文通进一步追问,纵使古史真相未必如儒者所述,这是否意味着儒者所述之古史毫无价值和意义?换一种问法是,在以求真为取向的历史学研究中,儒者所述之古史在何种意义上还具有价值和意义?

蒙文通认同“经史截分为二途,犹泾渭清浊之不可混”^⑥,但他指出,经史分途的结果未必是以一者对另一者的压制(如康有为的以经掩史或古史辨派的以史灭经),而是可以在不同维度上各安其位:“秦、汉间学者言三代事,多美备,不为信据。不信,则摭疑之诚是也,然学人必为说若是者,何耶?斯殆陈古刺今,以召来世。”^⑦古史辨派学者已经意识到,出于特定价值立场的历史叙述与真实历史之间存在错位,因而试图将历史事实与历史叙述相剥离。蒙文通则表示,历史叙述与历史事实各有价值:“有素朴之三代,史迹也;有蔚焕之三代,理想也;以理想为行实,则轻信;等史迹于设论,则妄疑。”^⑧一方面,素朴之三代应当加以考索,这是就寻求历史事实的意义而言;另一方面,蔚焕之三代也应当探究,这是就理解思想和文明史的意义而言。因此,作为史实的三代与作为儒生价值理想的三代并不相悖。

这种理解被蒙文通贯彻在了他的“禅让”研究中。在史实层面,康有为和顾颉刚其实都并未着意于追寻“尧舜禅让”的事实原型,康有为采取了不可知论的态度,顾颉刚则称“一定要先有了战国的时势,才

① 蒙文通:《古史甄微·自序》,蒙默编:《蒙文通全集》第3册,成都:巴蜀书社,2015年,第4页。

② 蒙文通:《治学杂语》,蒙默编:《蒙文通全集》第6册,第23页。

③ 不同的求学经历、治学旨趣导致蒙文通与顾颉刚虽同受今文经学影响,却最终走向不同的学术立场。蒙文通虽被目为晚清今文经学大师廖平弟子,但亦受古文经学大师刘师培、章太炎影响,因此其学在尊孔崇儒的前提下,并没有流入对孔子的盲目尊信,而是将目光投向晚周之学,力图勾勒一种更为客观的经学源流史,讲明经学是如何导源于孔子,并在此过程中吸收古史、诸子之学,逐步丰富为此后的汉代经学。因此,在蒙文通看来,纵然经书所述先王事迹未必纯然属实,但仍然肯定其思想史价值。而顾颉刚的古史辨思路,看似承自康有为今文经学,然而只是继承了其辨伪的态度,而否弃了孔子与儒学的重要意义,导致儒经所载先王事迹彻底沦为谎言。

④⑤⑦⑧ 蒙文通:《论经学遗稿三篇》,蒙默编:《蒙文通全集》第1册,第310,310,56,56页。

⑥ 蒙文通:《古史甄微·自序》,蒙默编:《蒙文通全集》第3册,第5页。

会有墨家的主义,有了墨家的主义,才会有禅让的故事”^①,完全以禅让为墨家凭空杜撰,不承认存在某种“禅让”的原型事件。而蒙文通在批判地理解有关圣王时代历史叙述的前提下,进一步尝试探究圣王传说时代的历史实情。在《古史甄微》中,蒙文通综考《山海经》《吕氏春秋》《淮南子》《汲冢书》《墨子》《荀子》《庄子》《孟子》《说苑》《竹书纪年》等文献,认为所谓尧舜禅让的历史实情应是“盖帝丹朱与舜并争而帝,而诸侯归舜,伯益与启争而为天子,而诸侯归启,此虞、夏间揖让之实,其关键乃在得失诸侯也”^②,此为“尧舜禅让”的第一重事实。

蒙文通进而探究第二重事实,即为何战国诸子俱道尧舜而取舍不同?与古史辨派的主张相呼应,蒙文通采纳了一种文明多元起源的视角^③,从战国诸子对“尧舜禅让”事件的不同叙述和态度中,他归纳出了三个古史传说系统:其一以儒家和墨家为代表,称颂“尧舜禅让”;其二以《韩非子》《汲冢书》“放杀说”为代表,认为“禅让”实为权力攘夺;其三以《庄子》为代表,提出许由、子州支父、石户之农等被尧舜让天下而不受。这三个截然迥异的古史传说系统,正合于他所提出的中国文明起源于太古三系民族说,即北方的河洛民族、东方的海岱民族和南方的江汉民族,三系民族所居之地理环境、风俗文化乃至思想观念,均有极大差异,“三方所称述之史说不同,盖即原于其思想之异。《古史甄微》备言太古民族显有三系之分,其分布之地域不同,其生活与文化亦异。六经、《汲冢书》、《山海经》,三者称道古事各判,其即本于三系民族传说之史固各不同耶”^④?

蒙文通并未止步于廓清“尧舜禅让”的原型和史说,而是进一步探究“禅让”所寓之儒家理想和价值。在顾颉刚眼中,儒家思想不过旨在维护封建阶级道德,无足可观。不同于顾颉刚的本质主义取向,蒙文通对经学的理解,是在动态的历史变化中进行的。蒙文通指出:“六经为古代之文献,为后贤之教典。周秦间学术思想最为发达,谓之胚胎孕育于此古文献则可,谓之悉萃于此古文献则非也。孔子、孟、荀之思想可谓与此古文献有关,而孔子、孟、荀之所成就则非此古文献所能包罗含摄。”^⑤在蒙文通看来,经学的价值是在其发展过程中逐渐积累起来的。六经虽珍贵,其学术价值和意义却是被孔、孟、荀诸儒的解释所赋予的。因此,孔子虽为儒学开创者,后世学者却不应以“千溪百壑皆欲纳之孔氏”^⑥,而是要看到孔子之后历代儒生经师的思想贡献。

蒙文通注意到,“禅让”被发展为一个经学核心议题实际是在汉代,因此,“禅让”所寓的价值和意义与汉代儒生的努力密不可分,需要在儒学发展史中找寻。在“禅让”学说的起源问题上,蒙文通在一定程度上接受了顾颉刚“禅让学说起源于墨家”的观点,但与顾颉刚有所分别:

墨子身当战国初期剧变之际,在孔子之后,孟子之前,但其政治态度则与孔、孟相反。孔、孟是站在旧贵族立场来维护世袭贵族,而墨子则是站在“役夫”、“贱者”立场来反对世袭贵族。其学说以兼爱、尚贤为主,兼爱以反对世袭贵族的血缘性的经济地位,尚贤以反对世袭贵族的血缘性的政治地位。兼爱之极则不别亲疏一律平等,尚贤之极则至于选天子……儒家则只吸取了这一律平等的思想而抛弃其天志学说。^⑦

顾颉刚视主张亲亲、尊尊的儒家与提倡尚贤主义的墨家在学理上水火不容,因此否认儒家对“禅让”

① 吕思勉、童书业编著:《古史辨》第7册下,第50页。

②④ 蒙文通:《古史甄微》,蒙默编:《蒙文通全集》第3册,第75,5—6页。

③ 顾颉刚在《讨论古史答刘胡两先生》一文中提出了“四个打破”:打破民族出于一元的观念,打破地域向来一统的观念,打破古史人化的观念,打破古代为黄金世界的观念。参见顾颉刚编著:《古史辨》第1册,第99—101页。

⑤ 蒙文通:《经学抉原》,蒙默编:《蒙文通全集》第1册,第310页。

⑥ 蒙文通:《廖季平先生传》,蒙默编:《蒙文通全集》第1册,第306页。

⑦ 蒙文通:《孔子和今文学》,蒙默编:《蒙文通全集》第1册,第351—352页。

问题具有解释权。而蒙文通以历史地形成的眼光看待儒家,认为儒家的学说和主张绝非一成不变,而是在变动的历史中,不断与新的时代环境产生呼应。蒙文通看到,顾颉刚未能处理的一个问题是:即便“禅让”学说起源于墨家,为何最终是西汉儒家将其发扬光大?他的回答从两个方面展开:思想的导源和时势的影响。

蒙文通虽然肯定“禅让”传说所包含的墨家尚贤主张,但他敏锐地觉察到,儒家对“禅让”意义的理解已经远远超越了“尚贤”,而指向一种更为深刻的“革命”内涵:“禅让就是由皇帝求索天下德若舜、禹的贤人,把帝位禅给他,让他接受天命。”^①因此,尧舜禅让的实质是天命改易,只不过是和平而非暴力的方式进行。而这种革命论的端倪早在孔子那里就能寻得。蒙文通借助《论语》中孔子评价管仲的言辞和孔子欲应叛臣公山弗扰之召这两条材料,指出这两条明显与尊尊主张相悖的材料就显示出“为兆民”的思想为孔子所固有,可见孔子虽有时代局限性,但也有着超越时代的进步性。正是这一思想端倪,导致后来的孟子和汉代今文家发展出了极具批判性的“革命”“素王”学说。因此,顾颉刚仅以亲亲、尊尊概括儒学核心价值,显然是一种过度简化和狭隘的理解。毕竟,如果儒家自有的学理全然无法兼容墨家的尚贤主义,那么汉代儒生是无论如何也无法吸纳墨家学说为己用的。

而以“吊民革命”为内涵的儒家“禅让”学说在秦汉的兴起,也与时势密不可分。蒙文通看到,一方面,虽然秦结束了延续数百年的列国纷争之局,但严苛之政不能持久,遂为汉所灭;汉虽以“继五帝末流,接三代绝业”^②为自我期许,但其性质实为帝国,在秦汉皆行君主专制之政的意义上,二者没有根本差别,因此,“吊民革命”的理念贯穿战国秦汉,始终保有生命力。“在这样的时代里,在一些进步的学者中产生了这种反抗当时专制君主残虐政治的进步理论,完全是适时的,完全是符合人民要求的。”^③另一方面,相较于战国,秦汉战乱虽止,但统一而庞大的帝制的建立,导致思想表达不似战国自由,因此,“学者们便不能不采取各种各样的隐蔽形式来讲授传说”^④,“禅让”亦作为一种“革命”理念的变体,在儒生中被继续发展。

当孔子信仰已然崩塌,圣王古史也不可信据,蒙文通采取了一种新的方式来挽救儒学义理思想之价值,便是在儒学与历史不间断的互动中,理解儒学被历史地建立的过程,在此过程中认取儒学的价值和意义,这既是基于现代学术理性对经学中圣人信仰的祛魅,也是对古史辨派过分疑古取向的纠偏。

三、马克思主义史学视角下的“尧舜禅让”

疑古派虽然以怀疑古史的态度开启了中国现代史学的研究,增强了历史学科的独立性,但限于方法与材料,他们在一味质疑古史记载的同时,并未建立起一种替代性的古史描述和理论体系,来“取代儒家观念并能解释历史现象与历史变革动力的相互关系”^⑤。不久,马克思主义史学携新方法视角改变了这一局面,“尧舜禅让”也被赋予新的解释。从20世纪20、30年代开始,一批中国学者开始援引马克思、恩格斯对历史的理解与分析方法,系统运用于中国古代历史的研究中,奠定了中国马克思主义史学的研究范式。1930年,郭沫若《中国古代社会研究》出版,此书受到恩格斯《家庭、私有制和国家的起源》与摩尔根《古代社会》的极大影响。首先,郭沫若接受了恩格斯提出的人类历史发展五阶段论,根据人类社会生产力从低向高的不断发展,演生出与之匹配的社会形态,即原始氏族社会、古代奴隶制社会、中世纪农奴制社会、近代雇佣劳动制社会、未来的共产主义社会,并将其运用于中国历史分期问题。郭沫若以商

①③④ 蒙文通:《孔子和今文学》,蒙默编:《蒙文通全集》第1册,第337,323,323页。

② 司马迁:《史记·太史公自序》,北京:中华书局,1959年,第3319页。

⑤ [美]阿里夫·德里克著,翁贺凯译:《革命与历史》,南京:江苏人民出版社,2005年,第7页。

代为中国历史的起点,将整个中国历史分为如下阶段:西周以前是原始公社制的氏族社会,商处于原始公社制氏族社会的末期,西周是奴隶制社会,春秋之后是封建制社会,最近百年则是资本主义社会。依据这一分类,商之前的尧舜时代被明确地从“中国历史”的序列中剔除出去,对应于“中国历史”开始之前的氏族社会阶段;而有关尧舜时代的回忆和追溯,至多只能被认作“传说”^①。

在进一步判断尧舜时代究竟属于氏族社会的哪个具体阶段的问题上,摩尔根关于人类家庭婚姻发展史的研究,成为郭沫若最重要的参考依据。摩尔根在《古代社会》中提出了杂交—血缘婚家庭—普那路亚婚家庭—对偶婚家庭—父权制家庭——夫—妻制家庭的人类婚姻发展模式,并匹配了相对应的社会形态和权力结构,将婚姻制度与氏族社会政治制度组织为一个同步发展的体系。郭沫若结合传世史料对尧舜时代的诸种描述,如“尧皇帝的两个女儿同嫁给舜皇帝,舜皇帝和他的兄弟象却又共妻这两位姐妹”,以此推断“他们或她们正是互为‘彭那鲁亚’”^②。而在摩尔根体系的设定里,普那路亚婚阶段的氏族社会,其特点是父权制尚未建立,血缘集团相对松散。这一设定正为郭沫若将“尧舜禅让”嵌入新的解释框架提供了可能,他分析称:“尧皇帝不能传位给丹朱,舜皇帝不能传位给商均,禹也不能径直传位给启,这表明是父权还没有成立,父子还不能相承……我们在《帝典》中看那些‘四岳’、‘十二牧’、九官二十二人,在皇帝面前你推选一个人,我推选一个人,在那儿很客气地讨论。那不是一些各姓的首长军长在开氏族评议会,在推选新的酋长或军长的吗……这些正是古代传说中所保存着的一些氏族社会的影子。”^③如此一来,既可以斩断“尧舜禅让”与儒学之间的关联,又不必在事实层面陷入虚无;虽然它无法被纳入“历史”,却可以重新获得历史性的解释。在新的解释中,“尧舜禅让”摆脱了原有的神圣属性,不再是道德或文明的象征,只是早期人类社会蒙昧与原始阶段的一例佐证。

必须指出,郭沫若在此处理史料的方法,表现出一种典型的结论先行倾向。一方面,他接受并反复强调“尧以二女妻舜”的记载,将其视为判断婚姻形态与社会阶段的关键证据;另一方面,他声称处于此社会阶段中的尧舜不是不想,而是“不能”传位己子,则是无视《尚书·尧典》中的一个重要情节,即在四岳提名的候选人中,第一个被推举出来的正是尧之子丹朱。结果是,“禅让”被塑造为一种几乎无可避免的社会现象,而尧拒绝丹朱这一富含价值判断与政治内涵的行为,却在结构化的解释中被彻底忽视了。为什么郭沫若如此笃定地将“尧舜禅让”纳入一套全新的社会阶段解释体系中?已经有研究者指出,无论是马克思、恩格斯还是摩尔根,他们有关人类社会发 展过程的理论,只是一个总体上的趋势,并不代表所有民族的实际历史经验^④。然而,郭沫若却坚称这种模式可以普遍适用于理解包括中国在内的人类早期社会:

中国人有一句口头禅,说是“我们的国情不同”。这种民族的偏见差不多各个民族都有。然而中国人不是神,也不是猴子,中国人所组成的社会不应该有什么不同。我们的要求就是要用人的观点来观察中国的社会,但这必要的条件是需要我们跳出一切成见的圈子……已经在科学发明了的时代,你难道得了眼病,还是要去找寻穷乡僻壤的巫覡?已经是科学发明了的时代,你为什么还锢蔽在封建社会的思想的囚牢?

世界文化史的关于中国方面的纪载,正还是一片白纸。恩格斯的《家庭、私有制和国家的起源》

① 徐旭生在《中国古史的传说时代》中提出“传说时代”的概念,他以文字产生为界限,将狭义的“历史”定义在盘庚迁殷以后,而此前漫长的以口耳相传方式记录历史的时代被定义为“传说时代”。这一方面意味着,由文字记载的历史和此前无文字记载的历史应当分别对待;另一方面也表示,我们所能见到的文字记载保存着一定程度的真实历史情形。如此一来,尧舜时代便被归入了“传说时代”。参见徐旭生:《中国古史的传说时代》,北京:商务印书馆,2023年。

②③ 郭沫若:《中国古代社会研究》,北京:商务印书馆,2011年,第15,16页。

④ [美]阿里夫·德里克著,翁贺凯译:《革命与历史》,第141—142页。

上没有一句说到中国社会的范围……在这时中国人是应该自己起来,写满这半部世界文化史上的白页。外国学者已经替我们把路径开辟了,我们接手过来,正好是事半功倍。^①

在这段颇为矛盾的表述中,郭沫若一方面有意淡化不同民族之间的差异性,强调马克思主义理论对特定地域和民族的超越,因此中国人组成的社会也可以被纳入一种更为普遍的理论中加以考察;另一方面,他又号召中国人该自己起来“写满白页”,表达出知识分子在新的学术语境中重新处理中国传统的焦虑。正如列文森所指出的,晚清以来,历史—价值之间的紧张始终萦绕于中国知识精英的心头^②,折中主义者、今文经学家、古文经学家、民族主义者先后提出了不同的应对之策,却各有局限。而在郭沫若的马克思主义史学中,我们可以看到马克思主义是如何应对这一挑战的:既能不带怀旧情结地批判中国传统,又可以树立起中国与西方平起平坐的自信^③。

首先,马克思主义对科学主义的吸纳使得郭沫若对中国传统的批判显得更加客观而有力。如果说古史辨派对“尧舜禅让”真实性的怀疑是出于对进步史观的接受,蒙文通对“尧舜禅让”事件原型的推测是基于对传世文献的比照与梳理,那么,郭沫若的研究的一大特点是有了更多来自考古学的实证支撑。他说:“据最近考古学的成绩特别是殷墟书契的研究,不仅在殷以前的古物已经渺无可考,连殷代末年的文字都还在构成途中,所以我们可以断定《虞书》和《夏书》的四篇完全不可靠。”^④这一科学主义的取径以不容置疑的姿态彻底宣告了“尧舜禅让”的经学意义绝不可信,相较于此前的史学家达成了更为深刻的对传统的批判。相较而言,古史辨派的疑古更大程度仍是建立在对传世材料的分析基础上。同时,在科学主义的大旗下,这一批判具备了超越中西文化和历史背景的普适性^⑤。其次,恩格斯与摩尔根的理论勾勒出西方社会从野蛮渐进至文明的过程,打破了西方文明天生优等论,也为中国文明在这一叙事模式中争取与西方平等的地位提供了契机。只有将恩格斯与摩尔根的结论推广为一种“普遍历史”,中国才能在这一普遍历史进程中找到与西方平起平坐的位置。

结 语

“尧舜禅让”作为经学中曾经最神圣、最耀目的一桩议题,在近代中国经历了意义的动摇、瓦解和重构,成为窥探近代中国经史关系转型的一桩极具代表性的个案。表面看来,三种思路取向甚为不同,但这三种解读都产生于现代分科之学建立的背景之中,无论出身新学或是旧学,三种解读都或多或少地接纳了西方现代人文学科的观念和方法。正是在这一共同知识背景的影响下,三种方案虽彼此异趣,却共同面对着各自的内在限度。

就学术史的现实进程而言,郭沫若所代表的马克思主义史学路径,凭借其体系性、解释力与时代的契合度,逐渐成为影响最广泛的一种方案。这一方案以“普遍历史”为前提,在原始氏族社会的演进叙事中,给“尧舜禅让”保留了一个位置,虽然避免了这一事件被彻底虚无化,但它所承载的中国文明特有的

①④ 郭沫若:《中国古代社会研究》,第3—6,96页。

② 参见[美]约瑟夫·列文森著,刘文楠译:《儒家中国及其现代命运:三部曲》第五章“理论与历史”,香港:香港中文大学出版社,2023年。

③ 参见[美]约瑟夫·列文森著,刘文楠译:《儒家中国及其现代命运:三部曲》,第134页。

⑤ 如列文森所指言:“科学、工业主义——作为‘现代’文明,而非‘西方’文明——也许最终会等来一个属于超越了儒家的中国和超越了基督教的西方的普遍命运。如果这一命运的确是普遍的,那么它也正是中国的命运。有鉴于对科学的一般性信念完全是新的,于是对中国的特殊性情感就一点也不会受到伤害。”[美]约瑟夫·列文森著,刘文楠译:《儒家中国及其现代命运:三部曲》,第160页。

政治想象和价值理想则被剥除。古史辨路径在过度疑古的同时,未能提供一种足以替代传统叙事的整体解释框架,因而在20世纪90年代后,学术界已经对其学术方法与立场进行了诸多反思。蒙文通的“儒史相资”路径,因其在辨析史实与保存价值之间所展现的平衡意识,近年愈发受到重视。然而,这一路径主要还是从思想史的角度保留了“尧舜禅让”作为观念的意义和价值,但它仍然未能应对的问题是,“尧舜禅让”这一事件本身在中国文明中以何种方式产生效力。蒙文通对作为事实和作为观念的“尧舜禅让”的区分,正是在现代分科之学所设定的事实/价值二分的框架下展开的。职是之故,当我们重新审视这三种思路时,不仅要看到它们对“尧舜禅让”的差异化解释,也要看一套强大的现代知识背景对理解“尧舜禅让”所造成的根本影响:无论如何,“尧舜禅让”都已经不再能够成为一种参与政治正当性讨论的活的叙事,而这正是现代学术在处理“尧舜禅让”时最深层的张力所在。

Academic Transformation and the Modern Fate of “Yao – Shun Abdication”

Pi Mimi

Abstract: As a sage-king historical event recorded in the Confucian classics, the “Yao-Shun abdication” once embodied the supreme Confucian ideals and moral values. However, amid the academic transformation in modern China, with the dichotomy of value and fact, historical events in the classics were called into question, and the “Yao-Shun abdication” was reinterpreted by historians. Gu Jiegang 顾颉刚 rejected the Confucian depiction of the “Yao-Shun abdication” as well as the values and meanings Confucianism attributed to this event; Meng Wentong 蒙文通 clarified the prototype and historical theories of the “Yao-Shun abdication” by drawing on the three-lineage theory of ancient history, and attempted to preserve the Confucian ideals and values inherent in “abdication”; Guo Moruo 郭沫若 severed the connection between the “Yao-Shun abdication” and Confucianism through Marxist theories, assigning it a position and interpretation within a new historiographical framework. These three interpretations reveal the different orientations of modern scholars in addressing the transformation of classical and historical studies into modern specialized disciplines. To varying degrees, they responded to the separation of value and fact faced by modern Chinese academia, yet none succeeded in establishing a stable and close connection between the two.

Keywords: Yao-Shun abdication; school of doubting antiquity; mutual support between Confucianism and historiography; Marxist historiography

【责任编辑:全广秀;责任校对:全广秀,张慕华】