

# 蔡沈《书集传》对“伊尹放太甲”的解读与开展

## ——基于人性论与道统论的考察

樊智宁

(同济大学人文学院, 上海 200092)

**[摘要]** 传统《尚书》学对“伊尹放太甲”的解读有两种模式, 这两种模式体现出政治与德性的张力。蔡沈《书集传》从人性论与道统论的视角考察“伊尹放太甲”, 调和了政治与德性张力。在人性论方面, 蔡沈开展出圣人可学而近之而不可至之的观点, 认为成为贤人比成为圣人更具有普遍性与现实性。并且, 蔡沈亦力求将贤人投入到政治实践之中。在道统论方面, 蔡沈将道统与政统交融合一, 将“革命”论视为道统传承的新形式。此外, 蔡沈亦开展出“一德”论, 使得“伊尹放太甲”成为道统传承的重要环节, 从而完善了朱熹提出的道统体系。

**[关键词]** 蔡沈; 《书集传》; “伊尹放太甲”; 人性论; 道统论

**[中图分类号]** B 244.7

**[文献标识码]** A

**[文章编号]** 1008-889X (2021) 03-0018-09

“伊尹放太甲”是殷商之时重要的历史事件。殷商太祖成汤崩逝, 伊尹拥立太甲即位为君。然而太甲耽于享乐, 废弃先王法度。伊尹数次劝谏无果, 遂将太甲流放于桐宫。太甲在桐宫思过三年后幡然悔悟, 伊尹遂还政太甲。在儒家的思想体系中, “伊尹放太甲”常与“周公辅成王”相提并论。然而历代《尚书》学者对“伊尹放太甲”的讨论较之“周公辅成王”更为复杂。蔡沈《书集传》则基于理学的视角, 对“伊尹放太甲”进行解读与开展, 并且以经学诠释的方式拓展理学的人性论与道统论。那么历代《尚书》学者解读“伊尹放太甲”的复杂性何在? 蔡沈《书集传》如何解读“伊尹放太甲”? 这种解读对理学的人性论与道统论又有何意义? 这些皆是值得探讨的问题。

### 一、政治与德性的张力: “伊尹放太甲”的两种解读

现存《尚书》<sup>①</sup>中与伊尹直接相关的篇章凡六篇, 分别为《伊训》《咸有一德》以及《太甲》三篇, 其中又以《太甲》三篇为叙事的核心。伪《书序》曰: “太甲既立, 不明, 伊尹放诸桐, 三年复归于亳, 思庸, 伊尹作《太甲》三篇。”<sup>[1]247</sup>《尚书正义》曰: “太甲既立为君, 不明居丧之礼, 伊尹放诸桐宫, 使之思过, 三年复归于亳都, 以其能改前过, 思念常道故也……案经上篇是放桐宫之事, 中下二篇是归亳之事, 此序历言其事以摠三篇也。”<sup>[1]247</sup>由此可见, 《太甲》三篇的经文内容亦皆围绕“伊尹放太甲”展开叙述。

最早对“伊尹放太甲”进行解读的是《尚

**[收稿日期]** 2021-01-21

**[基金项目]** 国家社会科学基金项目 (20BZX050)

**[作者简介]** 樊智宁 (1992—), 男, 福建南平人, 博士生, 主要从事儒家伦理思想与政治哲学研究。

① 《尚书》流传的过程较为复杂, 其在汉代分为《今文尚书》与《古文尚书》。《古文尚书》在西晋永嘉年间流失。后经清代经学家阎若璩考证, 现存所谓的《古文尚书》《书序》《孔传》等皆为后世伪作。(参见阎若璩:《尚书古文疏证》, 上海: 上海古籍出版社, 1987年, 第36-45页。)由于《伊训》《咸有一德》以及《太甲》三篇皆属于伪《古文尚书》, 故而无汉代的相关注疏可参考。唐代《尚书正义》采纳伪《孔传》的观点, 而两宋亦尚无明确区分伪《古文尚书》的意识。因此, 关于“伊尹放太甲”的诸种解读应当以唐代与两宋的《尚书》学著作作为考察对象。

书正义》，其将焦点放在伪《书序》的“伊尹放诸桐”的“放”字之上，并且基于政治的视角展开对“伊尹放太甲”之事的解读。《尚书正义》曰：

太甲既立为君，不明居丧之礼，伊尹放诸桐宫，使之思过，三年复归于亳都，以其能改前过，思念常道故也……使之远离国都，往居墓侧，与彼放逐事同，故亦称“放”也。古者天子居丧三年，政事听于冢宰，法当不知朝政，而云“不知朝政，曰放”者，彼正法三年之内，君虽不亲政事，冢宰犹尚咨禀，此则全不知政，故为放也。<sup>[1]247</sup>

《尚书正义》认为“伊尹放太甲”的直接原因是太甲在居丧之时有所失德之举，伊尹曾多次劝谏，太甲则充耳不闻。伊尹为保全社稷，选择将太甲放逐于桐宫悔过迁善，这就使得“伊尹放太甲”具备政治的正当性。然而，《尚书正义》又强调经文书“放”与古礼存在某种张力，表明对“伊尹放太甲”的价值判断依旧有可商榷的余地。一方面，天子居丧三年之时，政事咸决于冢宰，伊尹放逐太甲为成汤守墓，符合居丧之礼；另一方面，经文书“放”又表明伊尹摄行政事，将太甲完全架空，这显然又有僭越天子之嫌。宋儒亦有持相同观点者，史浩曰：“以臣放君可乎？……向使太甲无可教之资，放而不反，伊尹之罪大矣。”<sup>[2]1</sup>郑伯熊曰：“君薨听于冢宰三年，古之人皆然。伊尹何病？盖居忧礼也，而未有居于外者。君居于外非主也，是启天下后世篡废夺攘之渐也。”<sup>[3]19</sup>由此可见，这类观点主要以政治的视角解读“伊尹放太甲”。伊尹将太甲放逐于桐宫居丧悔过，虽然合乎“天子居丧三年，政事听于冢宰”的礼制，却由违背“君虽不亲政事，冢宰犹尚咨禀”的原则。

另一种主流的观点与以《尚书正义》为代表的观点有所差别，这种观点跳出政治的视阈，主张以德性伦理的方式解读“伊尹放太甲”。苏轼的《书传》首次将这种观点应用于注疏之中。苏轼曰：

汤放桀，伊尹放太甲，古未有是，皆圣人不得已之变也。故汤以桀德，为法受恶，曰此我之所以甚病也。乱臣贼子，庶乎其少衰矣。汤不放桀，伊尹不放太甲，不独病一时而已，将使后世

无道之君谓天下无奈我何，此其病与口实之惭均耳。圣人以为宁惭己以救天下后世，故不得已而为之。以为不得已之变，则可以为道；固当尔，则不可。<sup>[4]23</sup>

在苏轼看来，太甲在即位之初与夏桀无异，皆是无道之君。伊尹将太甲放逐于桐宫思过，与成汤放逐夏桀于鸣条相类，皆是为天下苍生谋福祉之举。质言之，“伊尹放太甲”是出于良善的动机，采取自我贬损的方式达到最良善结果，这些皆合乎圣人之道。这种观点在南宋获得理学家的广泛支持，林之奇曰：“（太甲）为商太宗，天下万世仰其德之无斁，是放之之效也。世徒知伊尹之放其君，而不求其所以放之之意，则是伊尹不免于惭德，而乱臣贼子亦将以之为口实矣。”<sup>[5]261</sup>吕祖谦亦曰：“太甲居丧之时，有欲纵之败，故伊尹放之……以大公存心，质之天地而无疑，诏之百世而无愧。”<sup>[6]131</sup>由此可见，这种观点并非将“伊尹放太甲”视为单纯的政治事件，而是对伊尹与太甲的行为进行价值判断，从而解释“伊尹放太甲”之中的德性因素。

综上所述，先儒对“伊尹放太甲”的解读体现出政治与德性的张力。蔡沈所要面对的问题就是如何在这种张力中发掘出“伊尹放太甲”的现实意义。作为宋代以理学诠释《尚书》的集大成者，蔡沈认为《尚书》所载为儒家圣王世代相传的道统，这道统又本于君王之心。故而蔡沈曰：“心之德，其盛矣乎！二帝、三王，存此心者也；夏桀、商受，亡此心者也；太甲、成王，困而存此心者也。”<sup>[7]13</sup>一方面，“伊尹放太甲”能够为“困而存此心者”何以发明此心提供论证依据；另一方面，“伊尹放太甲”亦蕴含着贤君与圣人共同传承道统的意义。以《尚书正义》为代表的解读倾向于关注政治的正当性，并不涉及君王的修心问题。而以苏轼、林之奇以及吕祖谦为代表的观点则有只关注德性与价值判断的偏颇之处，其亦未能阐明王道政治之旨。因此，蔡沈则试图结合两者的特色，从人性论与道统论两个角度对“伊尹放太甲”进行解读与开展。

## 二、圣人可学与贤人可贵：“伊尹放太甲”的人性论考察

陈来认为，“以儒家的圣人为理想人格，以

实现圣人的精神境界为人生的终极目的”是宋明理学的重要特点<sup>[8]15</sup>。换言之,承认每个人皆有成为圣人的潜能,这是宋明理学家在人性论方面的共识。这种共识的具体展开就是圣人可学论,日本学者吾妻重二认为:“圣人可学论是所有道学者共有的思想前提……与此相反,宋代的非道学系的士人中,很难找到这种‘圣人可学论’。”<sup>[9]97</sup>由此可见,圣人可学论可以被视为理学人性论的核心。蔡沈《书集传》在解读“伊尹放太甲”之时即遵循这种共识,对理学人性论进行开展。

#### (一) 圣人可学:从学而至之到学而近之

蔡沈《书集传》对“伊尹放太甲”的人性论考察体现在《太甲》前两篇。《太甲上》经文的主要内容伊尹劝说太甲的话语以及太甲对伊尹劝说的反应组成。伊尹向太甲陈述自身经历的夏商兴亡之事以感化太甲,太甲则对伊尹所言无动于衷。经文曰:

王惟庸,罔念闻。伊尹乃言曰:“先王昧爽丕显,坐以待旦。旁求俊彦,启迪后人,无越厥命以自覆。慎乃俭德,惟怀永图。若虞机张,往省括于度,则释。钦厥止,率乃祖攸行,惟朕以恠,万世有辞。”王未克变。伊尹曰:“兹乃不义,习与性成。予弗狎于弗顺,营于桐宫,密迩先王其训,无俾世迷。”王徂桐宫居忧,克终允德。<sup>[1]249-251</sup>

此段经文可以分为两段,自“王惟庸,罔念闻”至“万事有辞”为其一;自“王未克变”至“王徂桐宫居忧,克终允德”为其二。蔡沈《书集传》从工夫论的角度阐释圣人可学论,并从中发明新意。

圣人可学论是宋明理学家的共识,亦是蔡沈人性论的逻辑前提。蔡沈在经文第一段的解读中总结出如何向圣人学习的工夫论,即“旁求俊彦”“慎乃俭德”。蔡沈曰:“旁求者,求之非一方也。彦,美士也。言汤孜孜为善,不遑宁处如此,而又旁求俊彦之士,以开导子孙……太甲欲败度,纵败礼,盖奢侈失之,而无长远之虑者。伊尹言当谨其俭约之德,惟怀永久之谋。”<sup>[7]110</sup>蔡沈认为学习圣人应当分为内在与外在两个层面,外在的层面需要具有德性之人教育与引导,内在层面则需要人自身保持戒惧之心。相对而言,内

在层面更为根本。如伊尹所言,即便是成汤这样孜孜为善的圣王,其在道德实践中依旧寻求有德性之士教导后世。这同样是出于内在的戒惧之心,唯恐德性难以延及后世。换言之,学习圣人的关键在于时刻保持戒惧之心以防止德性败坏,亦即经文的“钦厥止”。

蔡沈《书集传》对《尚书》的“钦”字极为重视,其诠释《尧典》“钦明文思”之“钦”即曰:“‘钦’之一字为言,此书中开卷第一义也,读者深味而有得焉,则一经之全体不外是矣,岂可忽哉!”<sup>[7]2</sup>蔡沈的观点又源自其师朱熹,朱熹亦曰:“‘钦’是第一箇字。如今看圣贤千言万语,大事小事,莫不本于敬。”<sup>[10]206</sup>质言之,蔡沈与朱熹相类,皆将“钦”理解为“敬”,而学习圣人的关键即为居敬持守。然而,蔡沈的“钦厥止”绝非仅此而已,而是比朱熹的观点更加精细。蔡沈曰:“安汝止者,圣君之事,生而知之者也。钦厥止者,贤君之事,学而知之者也。”<sup>[7]110</sup>由此可见,蔡沈先是对圣人与贤人进行区分。圣人是“生而知之者”,“安汝止”是圣人的修德方式。贤人则是“学而知之者”,“钦厥止”亦是针对贤人修身成圣的工夫论。那么“安汝止”与“钦厥止”的区别何在?蔡沈诠释《益稷》“安汝止”曰:“止者,心之所止也……安之云云者,顺适乎道心之正,而不陷与人欲之危,动静云为各得其当,而无有止而不得其所止者。”<sup>[7]40</sup>蔡沈认为圣人已然呈现出天命之性,其存乎道心之正,故而难以被私欲所遮蔽。因此,圣人的道德实践过程亦能根据具体的情境进行判断,从而达成最为完满的结果。然而,贤人的道德实践过程则非如此。贤人依旧有气质之偏,德性亦容易随外部环境的变化而变化,这就需要以“钦厥止”的方式修身养性。

蔡沈对贤人应当“钦厥止”还有更加深入的讨论,这主要体现在经文第二段的解读之中。从经文第二段伊尹的话语中可以看到,伊尹认为太甲德性败坏的根源在于“兹乃不义,习与性成”。对此,蔡沈曰:“伊尹指太甲所为乃不义之事,习恶而性成者也……凡人之不善,必有从臾以导其为非者。”<sup>[7]110-111</sup>蔡沈进一步说明后天环境对贤人的重要性,以及贤人与圣人在人性层次上的差距。圣人生而知之,天生就具备完满的



德性；贤人的德性则非天生，而是需要后天的培养。换言之，贤人之所以为贤人是受到外部环境影响所致，如果未能给予良善的环境，贤人亦会德性败坏，更遑论尚未成为贤人的“学而知之者”与“困而知之者”了。而从太甲“克终允德”的结果来看，这个结论显然也是成立的。

需要注意的是，蔡沈《书集传》将“生而知之”的圣人与“学而知之”的贤人相区分，二者在人性问题上具有层次上的区别。圣人的德性具有先天性，后天环境的影响对其微乎其微，这就意味着圣人与贤人之间存在难以逾越的鸿沟。换言之，蔡沈承认圣人可学论。然而，蔡沈的圣人可学论是指圣人可学而近之，绝非可学而至之，这种观点放在理学思想体系中显得较为特立独行。两宋理学家大多主张圣人可学而至之，程颐曰：“禀得至清之气生者为圣人……若夫学而知之，气无清浊，皆可至于善而复性之本。”<sup>[11]291-292</sup>程颐承认圣人有其先天性的一面，但是又认为学而知之者可通过变化气质而成为圣人。朱熹的观点更加明确，其曰：“学之至则可以以为圣人，不学则不免为乡人而已。”<sup>[12]83</sup>由此可见，蔡沈的圣人可学而近之而不可学而至之的观点，与两宋理学正脉的共识有显著差异。

## （二）贤人可贵：从理想人格到现实人格

蔡沈认为惟有学而近之而不可学而至之，圣人便成为“学而知之者”的理想人格。那么对“学而知之者”而言，现实的道德实践应具备何种人格？蔡沈给出的答案是如改过之后的太甲，成为与圣人相接近的贤人。《太甲中》经文曰：

王拜手稽首，曰：“予小子不明于德，自底不类。欲败度，纵败礼，以速戾于厥躬。天作孽，犹可违。自作孽，不可逭。既往背师保之训，弗克于厥初，尚赖匡救之德，图惟厥终。”伊尹拜手稽首，曰：“修厥身，允德协于下，惟明后。先王子惠困穷，民服厥命，罔有不悦。并其有邦厥邻，乃曰：‘傒我后，后来无罚。’王懋乃德，视乃厥祖，无时豫怠。奉先思孝，接下思恭。视远惟明，听德惟聪。朕承王之休无斁。”<sup>[1]252-254</sup>

此段经文的背景是伊尹流放太甲于桐宫三年之后，太甲悔过迁善，伊尹迎接太甲回归亳都。经文的内容为伊尹与太甲君臣之间的相互应答，

主要由两部分组成：（1）太甲向伊尹陈述悔过迁善之言；（2）伊尹亦以劝诫的方式应对太甲。

从太甲对伊尹施“拜手稽首”之礼便可以看出，此时太甲的贤人气象展露无遗，与流放前的“王惟庸，罔念闻”以及“王未克变”的态度形成鲜明的对比。“拜首稽首”是指人行跪拜之礼时头先拜至手，随后其头与手再拜至地。根据礼制的规定，“拜首稽首”享有最高的规格，所施用的情况以臣子对君父最为常见。然而，身为天子的太甲则对伊尹“拜首稽首”，蔡沈曰：“太甲致敬于师保，其礼如此。”<sup>[7]121</sup>这种致敬之举业已表明，太甲已然将“钦厥止”的工夫贯彻在道德实践之中。

蔡沈对太甲悔过迁善而为贤人的结果给予充分的肯定，这亦是蔡沈对理学人性论的重要开展之处。对此，蔡沈与朱熹的观点亦有所差异。朱熹曰：“伊尹之言谆切恳到，盖太甲资质低，不得不然。”<sup>[10]1982</sup>这段评价蕴含两方面意思：一方面，朱熹认为太甲之所以悔过迁善固然有其可教的因素，但若非有伊尹这样的圣人对其进行教导，太甲亦难以成为贤君。这就将太甲改过迁善而为贤人的结果完全归功与伊尹，忽视太甲自身“钦厥止”的工夫。另一方面，朱熹还认为太甲在人性论层面有很大的局限性，这就意味着和太甲相似的“学而知之者”或“困而知之者”，即便成为贤人亦难以与圣人相媲美。然而，蔡沈曰：“夫太甲固困而知之者，然昔之迷，今之复；昔之晦，今之明，如日月昏蚀，一复其旧，而光采炫耀，万景俱新，汤武不可及已。”<sup>[7]121</sup>蔡沈认为学而知之而后成贤人者，虽然未能如圣人一般实现完满的善，但是其能够摆脱德性败坏之境，实现自身德性向善的变迁，这比天生的圣人更为难能可贵。具体而言，伊尹流放太甲让其悔过迁善，太甲虽然无法实现圣人之理想人格，而是凭借“钦厥止”的工夫成为贤人，这种精神与成汤、周武王这类天生的圣王相比，亦有过之而无不及。

综上所述，蔡沈《书集传》对“伊尹放太甲”的人性论考察，可以总结为以下三点：（1）蔡沈承认圣人可学，但是却认为圣人可学而近之而非学而至之，这是蔡沈对理学人性论的一大开展。作为“生而知之者”，圣人以“安汝止”的

工夫修德与应物;而作为“学而知之者”或“困而知之者”则必须以“钦厥止”的方式接近圣人之境。(2)对于蔡沈而言,圣人作为完满的理想人格,其陈义过高,成为圣人亦需要凭借某种道德运气。那么现实的道德实践中是否存在普遍的人格,能够适用于绝大多数人?蔡沈给出的答案是成为贤人,这亦是“学而知之者”或“困而知之者”最终能够实现的目标。(3)蔡沈认为作为现实人格的贤人在某种程度上比作为理想人格的圣人更加可贵。与圣人相比,贤人的达成更加体现人本身的道德自觉与自制力。面对外部诸多感性杂多的诱惑,人能够凭借理性驾驭欲望与激情,用道心战胜人心,这本身即是对人性的高扬,亦是理学人性论的特质所在。

### 三、成汤革命与咸有一德:“伊尹放太甲”的道统论考察

阐述与开展理学的人性论绝非蔡沈《书集传》的全部内容,傅小凡即认为蔡沈“受命于其师为《尚书》作集解,其目的就是要完善朱子理学的历史与社会之‘道’,其中包含了一系列的政治哲学问题”<sup>[13]318-319</sup>,而这一系列的政治哲学问题,又以道统论的问题最受蔡沈的重视。与以《尚书正义》为代表的政治性解读的学说相比,蔡沈更重视政治与德性的交融,力图将理学的“内圣”之学与汉唐的“外王”之学贯通合一。蔡沈《书集传》在解读“伊尹放太甲”之时即采取这种方式,对理学道统论开展。<sup>①</sup>

#### (一) 成汤革命:“革命”论与道统的转向

蔡沈《书集传》对“伊尹放太甲”的道统论考察主要体现在《太甲下》与《咸有一德》。《太甲下》经文的背景是伊尹在还政太甲之后,复劝谏太甲谨记政统的无常性,应当时刻保持戒

惧之心,将“钦厥止”的修养工夫推及至政治实践领域。经文曰:

呜呼!惟天无亲,克敬惟亲。民罔常怀,怀于有仁。鬼神无常享,享于克诚。天位艰哉!德惟治,否德乱。与治同道,罔不兴。与乱同事,罔不亡。终始慎厥与,惟明明后。先王惟时懋敬厥德,克配上帝。今王嗣有令绪,尚监兹哉!若升高,必自下。若陟遐,必自迩。无轻民事,惟难。无安厥位,惟危。慎终于始。有言逆于汝心,必求诸道。有言逊于汝志,必求诸非道。<sup>[1]254-255</sup>

此段经文的内容皆为伊尹劝谏太甲的话语,经文的大意亦较为清楚明白。伊尹以“惟天无亲”“民罔常怀”以及“鬼神无常享”为例,表明维持政统的诸种因素皆具有无常性。而使无常政统恒常的关键则是君王“懋敬厥德”,这就涉及道统与政统的关系问题。

众所周知,理学的道统论与道统传承谱系乃由朱熹首发。然而,鲜有学者注意到朱熹同样对政统的谱系有所论述。朱熹曰:“夫尧、舜、禹天下之大圣也。以天下相传,天下之大事也。自是以来,圣圣相承:若汤、文、武之为君,皋陶、伊、傅、周、召之为臣,既皆以此而接夫道统之传。”<sup>[12]14</sup>朱熹的这段话隐含两层意思:(1)圣人所传非惟道统亦有天下,此乃政统的更替与合法性来源,亦即政统的传承问题;(2)道统与政统的传承相互交融,直到周公之后相互分立。质言之,考察周公之前的道统传承问题绝不能脱离政统的传授与更迭。而与尧舜禹的禅让相异,成汤乃是通过“革命”的方式取得政统,这就意味着道统的传承亦转向“革命”论。蔡沈《书集传》诠释《太甲下》经文之时,即将这种“革命”论展现得淋漓尽致。

伊尹提出天、民与鬼神皆为政统合法性来源的无常因素,若要使三者具备恒常性,则分别需以敬、仁与诚三种德性进行转化与维持。蔡沈

① 孔子曰:“尧曰:‘咨!尔舜,天之历数在尔躬,允执其中。四海困穷,天禄永终。’舜亦以命禹。”(《论语·尧曰》)孟子曰:“由尧舜至于汤,五百有余岁,若禹、皋陶,则见而知之;若汤,则闻而知之。由汤至于文王,五百有余岁,若伊尹、莱朱则见而知之;若文王,则闻而知之。由文王至于孔子,五百有余岁,若太公望、散宜生,则见而知之;若孔子,则闻而知之。”(《孟子·尽心下》)由此可见,尧、舜、禹、汤、文、武的传承谱系实际滥觞于孔孟。此外,孟子亦曰:“贼仁者谓之贼,贼义者谓之残,残贼之人谓之一夫。闻诛一夫纣矣,未闻弑君也。”(《孟子·梁惠王下》)又对“革命”的合法性及其与道统之传的关系进行了初步的论证,朱熹基本继承这种观点。然而,蔡沈《书集传》则对此进一步发明新意。

曰：“曰敬、曰仁、曰诚者，各因所主而言。……分而言之则三，合而言之，一德而已。”<sup>[7]113</sup>总而言之，蔡沈认为君王的德性乃是政统合法性来源的恒常因素，敬、仁与诚则是德性在不同对象之上的呈现。需要注意的是，虽然德性呈现的面向各异，但是这些面向并非能等量齐观，敬则是德性的核心面向。伊尹向太甲申诫，成汤取得政统的恒常因素在于能“懋敬厥德”，蔡沈曰：“敬，即‘克敬惟亲’之‘敬’，举其一以包其二也。成汤勉敬其德，德与天合，故克配上帝。”<sup>[7]114</sup>在蔡沈看来，成汤的“懋敬厥德”与太甲的“钦厥止”相似，即将修德的工夫推及至政治领域，这亦是经文“若升高必自下，若陟遐必自迩”的含义。

相反，如果君王未能以“懋敬厥德”的方式开展政治实践，那么将会使得君王德性败坏，进而施行恶政，政统与道统的“革命”亦将由此而展开。实际上，伪《古文尚书》中与伊尹相关的六篇经文，宗旨即为论证“革命”的正当性与合法性。譬如《伊训》曰：“古有夏先后方懋厥德，罔有天灾。山川鬼神，亦莫不宁；暨鸟兽鱼鳖咸若。于其子孙弗率，皇天降灾，假手于我有命，造攻自鸣条，朕自亳哉。”这显然与《太甲下》的思想内核相互呼应。蔡沈曰：“商之所宜监者，莫近于夏，故首以夏事告之也。……太甲不知率循成汤之德，则夏桀覆亡之祸亦可监矣。”<sup>[7]106</sup>蔡沈认为伊尹以夏商兴亡的事例告诫太甲，目的在于表明政统与道统的恒常皆取决于君王德性，如果君王德性败坏，那么天下有德性之人通过“革命”的方式夺取政统则具有正当性与合法性。换言之，蔡沈认为成汤的“革命”与尧舜禹“禅让”皆是政统与道统的传承方式，而在夏商之际则由于现实的原因产生转向。这也让圣人开始意识到，政统与道统的正当以及合法与否并非取决于传承的方式，而是取决于传承的对象是否能维持德性恒常。

具体到“伊尹放太甲”的案例之中，由于太甲并非“生而知之”的圣人，故而伊尹流放太甲于桐宫，让其通过“钦厥止”的工夫成为贤君。待到太甲悔过迁善，重新掌握政权之时，伊尹依旧反复叮咛。政治实践相较于道德实践更为复杂多变，人的情感与欲望更容易在政治实践

中战胜理性，使得原本已然发现的道心再次蒙尘，最终导致贤君又沦落至“欲败度，纵败礼”的境地。因此，蔡沈曰：“人情孰不欲善终者，特安于纵欲，以为今日姑若是，而他日固改之也。然始而不善，而能善其终者寡矣。桐宫之事往已，今其即政临民，亦事之一初也。”<sup>[7]114</sup>质言之，蔡沈以解读“伊尹放太甲”的方式阐明三重含义：（1）周公以前的道统与政统为相互交融的关系，道统的变迁亦以政统变迁的方式呈现；（2）“革命”亦是道统传承的方式，成汤革命即是道统转向的标志事件；（3）如何保持道统与政统恒常不变，其要义乃是将“钦厥止”的工夫论推及至政治领域。

## （二）咸有一德：“一德”论与道统的构建

蔡沈《书集传》在《太甲下》的解读之中主要阐述道统的转向问题，那么道统的内容是否亦随着传承方式的变动而有所损益？关于道统的内容，朱熹认为是中庸之道。蔡沈亦继承朱熹的思想，通过《咸有一德》的解读对道统论开展。《咸有一德》经文曰：

呜呼！天难谌，命靡常。常厥德，保厥位。厥德靡常，九有以亡。夏王弗克庸德，慢神虐民。皇天弗保，监于万方，启迪有命，眷求一德，俾作神主。惟尹躬暨汤，咸有一德，克享天心，受天明命，以九有之师，爰革夏正。……今嗣王新服厥命，惟新厥德。终始惟一，时乃日新。……德无常师，主善为师。善无常主，协于克一。<sup>[1]257-259</sup>

此段经文乃是伊尹告老致仕之际，恐惧太甲的德性难以恒常，复向太甲陈述“一德”之事。从内容来看，《咸有一德》的经文较之其余诸篇更为细致与严密，这也给蔡沈提供更为开阔的空间用以发明新义。

1. 经文“呜呼”至“爰革夏正”的内容与《伊训》以及《太甲上》并无二致，皆是谈论德性的恒常对维持政统与道统的必要性。然而，《咸有一德》的经文则更为具体，将德性的恒常总结为“一德”。蔡沈曰：“一德，纯一之德，不杂不息之义，即上文所谓‘常德’也……汤之君臣，皆有一德，故能上当天心，受天明命，而有天下。”<sup>[7]116</sup>蔡沈将“一德”诠释为德性纯一不杂，实际上是继承朱熹的思想。朱熹曰：



“一者,纯一于理,而无二三之谓。一则无私欲,纯乎义理矣。”<sup>[10]2034</sup>质言之,德性有纯有杂,纯者是为天理,杂者则为人欲。人如若要使德性中的天理得以昭示,必须通过“一德”的方式才能完成。成汤之所以能“爱革夏正”,正是因为成汤与伊尹君臣皆能“一德”,使得德性纯一不杂而复见天理。

2. 蔡沈对经文“今嗣王新服厥命”至“时乃日新”的解读,是蔡沈《书集传》对朱熹“一德”论的开展之处。这段经文一方面提出君王需要时常更新德性,同时又认为德性应当始终如一。这就使得这段话自身似乎前后矛盾,亦与《咸有一德》的主旨相抵牾。朱熹与门人论及《咸有一德》之时并未对该问题做出回应<sup>①</sup>,蔡沈《书集传》则对朱熹此处的空白进行填补。蔡沈曰:“太甲新服天子之命,德亦当新。然新德之要,在于有常而已。终始有常而无间断,是乃所以日新也。”<sup>[7]116</sup>蔡沈将德性恒常视为德性更新的基础,同时亦蕴含君王德性的恒常与更新之间的辩证关系。君王时常更新德性,意味着君王必须不断修德精进。那么与修德之前相比,此时君王的德性更加纯然。然而,无论君王如何修德,其所复见于本心的皆是德性本身,亦即天理。因此,时常更新德性指德性呈现出向善的动态趋势,而保持德性恒常则是德性的本质。此外,前者之所以能呈现向善的趋势,其根源乃是后者本身具有至善的特性以及向善的潜能,而前者又成为实现后者的必要途径。

3. 蔡沈进一步揭示伊尹此处提出的“一德”论与道统的关系,其所依托的经文即是“德无常师”至“协于克一”。蔡沈曰:“德者,善之总称。善者,德之实行。一者,其本原统会者也。德兼众善,不主于善,则无以得一本万殊之理。善原于一,不协于一,则无以达万殊一本之妙。”<sup>[7]117</sup>可以看出,蔡沈以“理一分殊”的思路剖析“德”“善”以及“一”的关系。“德”与“一”皆为“理一”,是具有绝对性与普遍性的天理,同时亦是任何具体德性与实践活动的来源与依据。“德”与“一”又因两者所指

向的对象而存在差异。“德”指的是德性,其所指向的对象是人的实践,属于伦理学的层面;“一”指的则是天理,其所指向的对象是形而上的实在,属于本体论的层面。换言之,“德”与“一”皆为天理,是同一事物的不同指称。“善”则为“分殊”,所谓“德兼众善”表明“善”在伦理学层面是指人的各种实践行为;所谓“善原于一”则表明“善”在本体论层面是存在于各种具体事物之中的条理。质言之,“善”具有相对性与特殊性,其从天理中分殊而出,同时又必须合乎天理。故而蔡沈曰:“博而求之于不一之善,约而会之于至一之理,此圣学始终条理之序……张氏曰:‘《虞书》精一数语之外,惟此为精密。’”<sup>[7]117</sup>由此可见,蔡沈认为“一德”论的思想内核就是在于两个方面:一方面,君王应当通过各种政治实践或道德实践来窥见天理,达到“一德”之境;另一方面,君王亦需要凭借“一德”来关照政治实践与道德实践,以便应对这些实践中所存在的出于感性或激情的杂多事物。因此,“一德”论与《大禹谟》的“十六字心传”又有某种程度的相似性。

“十六字心传”乃是理学道统的重要内容,朱熹曰:“盖自上古圣神继天立极,道统之传有自来矣。其见于经,则‘允执厥中’者,尧之所以授舜也;‘人心惟危,道心惟微,惟精惟一,允执厥中’者,舜之所以授禹也。”<sup>[12]14</sup>这种观点亦是朱熹本人及其学派的共识。对于“惟精惟一”的解读,蔡沈曰:“惟精以察之而不杂形气之私,一以守之而纯乎义理之正,道心常为之主而人心听命焉……动静云为过不及之差,而信能执其中矣。”<sup>[7]31</sup>蔡沈对“精一”与“一德”的解读相同,皆强调德性纯一不杂,从而发明道心以复见天理。因此,“精一”和“一德”有皆为实现“执其中”的工夫。只不过在道统相传之际,历代圣王皆对道统的内容有所损益。尧舜相传惟有“允执厥中”,舜禹相传则增益为“十六字心传”,禹受命践祚之后,又复益“洪范九畴”。至于成汤与伊尹则又增益“一德”

① 朱熹的《尚书》学研究通常回避经文的矛盾与难解之处,他认为“读《尚书》有一个法,半截晓得,半截晓得不得。晓得底看;晓得底且厥之,不可强通,强通则穿凿。”参见黎靖德:《朱子语类》,王星贤点校,北京:中华书局,1986年,第2041页。

论，以便为“革命”论进行辩护。综上所述，“一德”论与“十六字心传”相互呼应，两者的差异仅为言说方式的不同。这种差异的根源在于受道者的气质存在清浊之别，“禹是圣人，是‘生而知之’者，故而舜传道之言不露圭角、温和平实。太甲乃是中人之质，是‘学而知之’或‘困而学之’者，故而伊尹训诫之辞锋芒毕露”<sup>[14]28</sup>。总而言之，“一德”论与“十六字心传”两者文虽有异而其理则同，它们皆是构建儒家道统体系不可或缺的环节。

#### 四、结 语

通过对历代儒者注疏“伊尹放太甲”的梳理，可以总结出两种解读方式。以《尚书正义》为代表的观点偏重对礼法的讨论，其讨论的焦点亦在于伊尹以臣属的身份流放君王是否具备正当性。然而，无论是《尚书正义》还是持相同观点的宋儒，皆未能较好地解决“伊尹放太甲”何以具备正当性的问题。以苏轼、林之奇以及吕祖谦为代表的儒者则从德性的角度展开论述，却又过于远离王道政治，使得“伊尹放太甲”的意义局限在道德修养的领域。先儒的两种解释体现出政治与德性的张力，而蔡沈《书集传》则较好地解决了这种张力，并且在此基础上开展出独具特色的人性论与道统论。

在人性论方面，蔡沈《书集传》区分“安汝止”与“钦厥止”两种工夫论，规定圣人与贤人的层次之别。圣人是最理想的人格，但因其是“生而知之者”，成为圣人还需要某种先天的因素。这种先天因素并不具备必然性与普遍性，而是在很大程度上依赖道德运气。因此，蔡沈认为圣人可以学而近之却无法学而至之。相反，贤人不仅是最接近圣人的人格，亦是“学而知之者”与“困而知之者”所能实现的人格。蔡沈通过高度赞扬太甲悔过迁善的方式，认为贤人比圣人更为可贵。一方面，成为贤人对与大多数人而言更具有普遍性与现实性；另一方面，成为贤人需要良好的道德自觉与自制力，这更能体现人作为道德主体的崇高性。

在道统论方面，蔡沈《书集传》主张将周公之前的道统与政统视为一体，道统依托政统传

承延续，政统伴同道统的转移而发生变动，成汤革命便是现实历史的证明。围绕“伊尹放太甲”展开的《伊训》《咸有一德》《太甲》三篇，思想内核即是论证“革命”，亦是道统转移的方式。那么，如何保持道统恒常不移？蔡沈认为根本的方法是君王时刻保持戒惧之心，不断在道德实践与政治实践中修德精进，这就涉及“一德”论的问题。蔡沈《书集传》发挥理学的特色，以“理一分殊”的方式构建“一德”论，并将其与“十六字心传”相关联，使得“伊尹放太甲”成为道统传递的重要事件。质言之，通过蔡沈《书集传》对“伊尹放太甲”的道统论考察，由朱熹所构建的理学道统体系得以更加完备。

#### [参考文献]

- [1] 孔安国，传，孔颖达，疏. 尚书正义 [M]. 北京：北京大学出版社，2000.
- [2] 史浩. 尚书讲义 [M] // 影印本文渊阁四库全书. 台北：商务印书馆，1983.
- [3] 郑伯熊. 郑敷文书说 [M] // 榕树园丛书. 清同治十三年广州富文斋接刊印本.
- [4] 苏轼. 东坡书传 [M] // 三苏全书：第2册. 北京：语文出版社，2000.
- [5] 林之奇. 尚书全解 [M]. 北京：人民出版社，2019.
- [6] 吕祖谦. 增修东莱书说 [M] // 吕祖谦全集：第3册. 杭州：浙江古籍出版社，2008.
- [7] 蔡沈. 书集传 [M]. 北京：中华书局，2018.
- [8] 陈来. 宋明理学 [M]. 北京：北京大学出版社，2020.
- [9] 吾妻重二. 朱子学的新研究——近世士大夫思想的展开 [M]. 北京：商务印书馆，2017.
- [10] 黎靖德. 朱子语类 [M]. 北京：中华书局，1986.
- [11] 程颐，程颢. 二程集 [M]. 北京：中华书局，2011.
- [12] 朱熹. 四书章句集注 [M]. 北京：中华书局，2012.
- [13] 傅小凡. 朱子与闽学 [M]. 长沙：岳麓书社，2009.
- [14] 樊智宁，陈徽. 儒家“一德”论的言说路径及其道统意义——以《咸有一德》之诠释为中心 [J]. 齐鲁学刊，2020（6）：21-29.



## Interpretation and Development of “Yi Yin Fang Tai Jia” in *Shujizhuan* by Cai Chen: On the Basis of Human Nature and Confucian Orthodoxy

FAN Zhi-ning

(School of Humanities, Tongji University, Shanghai 200092, China)

**Abstract:** There are two modes of interpretation of “Yi Yin Fang Tai Jia” in the traditional school of *Book of History*, which reflect the tension between politics and virtue. In *Shujizhuan*, Cai Chen examined Yi Yin Fang Tai Jia from the perspective of human nature and Confucian orthodoxy, and reconciled the tension between politics and virtue. In the aspect of human nature, Cai developed the view that the sages could be learned but not reached, and believed that it was more universal and realistic to be a wise man than to be a sage. Moreover, Cai made every effort to put the wise man into political practice. In the aspect of the Confucian orthodoxy, Cai integrated the Confucian orthodoxy with the political system, and regarded the theory of “revolution” as a new form of the inheritance of Confucian orthodoxy. In addition, Cai also developed the theory of “One Virtue”, which made “Yi Yin Fang Tai Jia” become an important link of the inheritance of the Confucian orthodoxy system, thus perfecting the Confucian orthodoxy system proposed by Zhu Xi.

**Key words:** Cai Chen; *Shujizhuan*; Yi Yin Fang Tai Jia; human nature; Confucian orthodoxy

(责任编辑 冯庆福)

(上接第 12 页)

## On the Triple Dimensions of the Socialist Shared Development with Chinese Characteristics

FAN Gen-ping

(School of Marxism, Beijing Normal University, Beijing 100875, China)

**Abstract:** Shared development, one of the “five development concepts” put forward under the new historical conditions, embodies the essential requirements of socialism with Chinese characteristics and profoundly reveals the fundamental starting point and goal of contemporary China’s development and progress. The three dimensions of shared development are the main dimension of adhering to the people’s stand, the practical dimension of maintaining social fairness, and the goal dimension of achieving common prosperity. The three complement each other, form a closely connected organic whole, are unified in the great journey of building a modern socialist country in a comprehensive manner. They demonstrate the values of the shared development of socialism with Chinese characteristics, and form an enormous force for building the Chinese Dream.

**Key words:** shared development; subject dimension; social justice; common prosperity

(责任编辑 冯庆福)