

# 先秦政治思想中的禪讓觀念

蔡明田

(作者為本校政治學系專任副教授)

## 摘 要

禪讓是在天治主義與君治主義下，一種強調君德的帝王權位和平轉移理論，其思想基因主要來自德治思想，而其構成要件則來自尚書堯典與孟子書中的記載。就其政治思想意義而言，它意謂著讓德、公天下、傳天下，尤其是傳天下——為天下得人，其意義更加高遠。

本文討論了孔子、墨子、商鞅、孟子、莊子、荀子、韓非等七人對禪讓的看法，以堯舜禪讓為焦點。諸子由於史觀、思想、目的等的不同，其論點頗多歧異，這不是史實認定的對錯問題，而純然是主觀價值取捨與運用問題。

就中國思想發展而言，禪讓觀念應該是在孔子的仁學與正名思想建立以後的事。聖王思想的基型是以聖定王，而歷史上的政治現實却是以王定聖，於是假禪讓為攘奪者不絕於史，蔚為傳統政治現象的奇觀。

堯舜禪讓也許不是史實，但堯天舜日的理想却深入中國人心，其傳天下的思想震撼，却是無比的真實。

## 一、前言

禪讓是中國古代帝王權位和平轉移的理論之一，而堯舜禪讓傳說更是千古美談，歷代風誦不絕。從先秦載籍看來，堯舜及堯舜禪讓傳說是自春秋以來即已流傳的古老傳說，在戰國時代已儼然是流行的政治觀念，傳統所謂儒、道、墨、法等學派的論著中，都相當程度的表明其對此一傳說的看法，顯然的這是諸子政論的焦點之一。或許由於禪讓傳說太過完美，自古即有表示

懷疑（甚或否定）者，如先秦時期的荀子、韓非等是。（註一）及至近代，學風不變，反古蔚為風尚，流風所及，非但根本否定堯舜的存在，更進而懷疑與此傳說有關的早期儒家典籍的可靠性，而辯稱禪讓說起於墨家（註二），凡此等等，不一而足。近年台灣的古史學界，有兩篇討論這一問題的文章，無論就問題的深度或廣度而言，都是此類研究中的佼佼者，允宜重視，其一為楊希枚的「再論堯舜禪讓傳說」，其二為王仲孚的「堯舜傳說試釋」。（註三）

禪讓傳說，尤其是堯舜禪讓傳說，既可以作歷史的研究，也可以作思想的研究，前人的研究大都偏於歷史辨偽考證方面，此包括前舉楊、王二文在內，平實而言，這方面業已有可觀的成果，只是距離「真相大白」還是遥遥無期；至於思想研究方面，則鮮少措意，偶而有之，也只是隨筆揮灑，未曾深論，是乃不免有憾。無論如何，（堯舜）禪讓是一重要的政治命題，是先秦諸子共同關注的課題，更對此後的政治史、思想史，以及實際政治都有深遠的影響，則加強其思想的研究，實有其階段性的重大意義。本文即試圖從政治思想的角度，闡釋先秦諸子的禪讓觀念，對禪讓傳說的原始意義、及其與先秦諸子學說理論的思想糾結，提供可能的合理解釋，庶幾可以稍補前人研究的不足。

本文依序首論尚書堯典「堯舜禪讓」的大義，直指先秦禪讓及堯舜禪讓的原始意義；繼而論述先秦諸子對禪讓的看法（以在著作中直接提及禪讓者為限，計有孔子、墨子、商鞅、孟子、莊子、荀子、韓非等七人）；次則綜論先秦的禪讓觀念，並認定其在政治思想上的意義；再次以史記五帝本紀關於堯舜禪讓的記載，作為漢初對先秦禪讓傳說的一個代表性看法；最後則為先秦諸子的禪讓觀念「點睛」，是為結論。

## 二、尚書堯典「禪讓」大義

先秦文獻中，記載禪讓傳說最具體、且為時最早的資料，當推堯典（註四），堯舜禪讓即出自堯典。尚書是中國最古的一部史書，也是一部政書，堯典列於尚書之首，而堯舜禪讓正是堯典所記重要政事之一。篇中關於禪讓的記事如下：

帝曰：「咨！四岳。朕在位七十載，汝能庸命，巽朕位。」岳曰：「否德忝帝位。」曰：「明明揚側陋。」師錫帝

曰：「有齔在下，曰虞舜。」帝曰：「兪，予聞；如何？」岳曰：「瞽子，父頑，母嚚，象傲；克諧，以孝烝烝，乂不

格姦。」帝曰：「我其試哉！」女于時，觀厥刑于二女。釐降二女于媯汭，嬪于虞。帝曰：「欽哉！」慎徽五典，五典克從；納于百揆，百揆時敘；賓于四門，四門穆穆；納于大麓，烈風雷雨弗迷。帝曰：「格汝舜！詢事考言，乃言底可績，三載，汝陟帝位。」舜讓于德，弗嗣。正月上日，受終於文祖……二十有八載，帝乃殂落，百姓如喪考妣，三載，四海遏密八音。月正元日，舜格于文祖。

這是堯舜禪讓故事的源頭活水，就堯典的記載，禪讓的重要情節有五：

1. 堯和舜都是賢者，德能兼備，兩人先後都擁有帝王權位，因此兩人又都是聖王。
2. 在位帝王——堯自願讓位給賢者，非出脅迫。
3. 堯本想讓位給四岳，但四岳辭讓，於是堯才表明「明明揚側陋」，不論出身貴賤，都可荐舉，於是舜以「在下」（側陋）之身，荐知於帝堯。

4. 試可：堯試舜，先妻以二女，再則使布五教、使掌百揆、使掌饋導，使處非常困境，舜都能泰然處置，建立功業，歷時三年，堯面告舜承繼帝位，但舜辭不就位。

5. 舜攝政二十八年，堯死，三年之後，舜繼天子位。

根據五項情節，進而又理出三個重要思想與問題：

1. 公天下：這是相對於私天下而言的。堯一秉大公，不以帝王權位視為己有，明言自己的兒子丹朱「嚚訟」，欲讓位給四岳，但四岳自以為德薄能鮮，不配為帝，於是堯接受四岳的推荐，試用舜；舜本一介匹夫（側陋，在下），與堯原無親戚故舊之誼，但仍毫無困難的得到試用的機會，無疑的這是公天下的思想。然而在試用的過程中，堯以二女妻舜，堯舜一變為岳父與女婿的親密關係，舜是堯的半子，如此禪讓的結果，誠不免使公天下的政治道德情操蒙上「私」的陰影，因為這層人為的有意安排，畢竟不是唯一而必要的選擇。

2. 傳天下：堯舜禪讓不只是「讓」而已，「禪」的意義也該標立。禪者傳也，傳天下有道，它不是「以天下與人」，而是要「為天下得人」，只唯聖聖相傳，才能保生民於無疆之休。因此堯慎重將事，廣開言路，尊重四岳的意見，並經由一再的試

驗，及至認可舜的德與能，方才表明讓位之意，這是託付天下的重任，這是為天下位天下，傳天下之難有如此者。然而傳天下的關鍵（時機、功績等等）悉聽帝王一人的認定，則就理與事而言，如何確保天下之傳而公、不流於傳而私，這一直是中國傳統政治哲學中未曾解決的難題。

3. 生讓的問題：堯典清楚的記載，堯試用舜三年，功德圓滿，要舜「陟帝位」，但舜辭讓；舜攝政二十八年，却再也没有讓位的情事，即堯未曾堅持或勉強舜，在其生前繼位，直至堯死後三年，舜才登帝位，因此可以說沒有生讓的問題，充其量只是一次生讓的意思表示而已，更且動機也不強（二十八年中只表示一次），更遑論生讓的事實了。值得注意的是春秋經義相當重視這層大義，今人也有為文申述者（註五）。

無疑的，堯舜禪讓是堯典中最重要的記事，值得注意的是在此之前，除了首段對堯的讚頌之外，也分別記載了四件大事：其一是命令羲氏與和氏明察天時地理，定四時，法天時以辦理政事，成就了各種功業；其二是堯臣放齊進言丹朱（堯子）開明，能順應天時以成就功業，堯却認定丹朱「嚚訟」，以為不可；其三是堯臣驩兜進言共工可以成就大功業，堯則對共工的言論、態度、對天等等表現，作了負面的批評；其四是堯為了整治洪水，徵詢四岳推舉人才，大家都說鯀可以，堯持異議，以為鯀反抗上級的命令、摧殘好人，不是適當人選，但在四岳一片「試用」聲中，堯終於任命鯀治水，歷經九年，事實證明鯀失敗了。從這四事可知：堯確有大功業，且能知人善任，成就事功；平時就留意群臣的德與能，識見高人一等，但即使如此，仍然廣開言路，博採眾議，偶而在君臣異議時，也能破格納言，試用而後定奪。聖王之名，實可當之無愧。

綜合上述數據，可知堯本屬讓位給四岳，原因是自己在位已七十年，而四岳能够聽從他的命令（汝能庸命），這也算有德（此觀乎四岳的答問可知），因此讓位的原義是讓德（賢）；但是由於四岳的辭讓與推荐，方才試用「側陋」的舜，而舜確實有德，政績斐然，於是堯正式表示讓位給舜。由是觀之，堯典「禪讓」的大義是：1、出於在位帝王的自願；2、禪讓者與受禪者非屬於同一家族；3、但問受禪者的才德，而不問其出身貴賤；4、試可：受禪者的實際政治歷練與政績表現，足堪天下重任。其思想意義是：1、公天下（天下為公，強調帝王無私的德）；2、傳天下（為天下得人，強調帝王的睿知與政治責任）。聖聖相傳，公天下，位天下，這是政治道德的最高表現，也為傳統中國的德治思想樹立典範。

### 三、先秦諸子對禪讓的看法

本節將依諸子的時代先後爲序，分別說明其禪讓觀念，並探討其抱持如此看法的原因，由此亦可進一步窺探諸子思想的堂奧。

#### 1. 孔子的禪讓觀念

本節所稱引者，以論語一書爲限（註六）。論語中計有七個「讓」字，其中一字出於子貢對孔子的讚詞（註七），其餘六字俱出諸孔子之口，略予說明如下：

##### (1) 言行的謙讓：

「子曰：君子無所爭，必也射乎！揖讓而升，下而飲，其爭也君子。」（八佾）

「（子）曰：爲國以禮，其言不讓，是故哂之。」（先進）

以禮治國，禮則重讓，而言行不讓，非禮也。

##### (2) 讓國與讓天下：

「子曰：能以禮讓爲國，乎何有；不能以禮讓爲國，如禮何！」（里仁）

「子曰：泰伯其可謂至德也已矣，三以天下讓，民無得而稱焉。」（泰伯）

治國以禮，貴在能讓國，能以禮讓爲國，國必大治。泰伯堅讓天下，民無能名，孔子以爲至德。至德讓天下，是謂大讓，這是最高的政治道德。

##### (3) 當仁不讓：

「子曰：當仁，不讓於師。」（衛靈公）

言行能謙讓，大而能讓國讓天下，這是德，也正是仁的表現，何以又說當仁不讓？蓋「仁以爲己任」，不容自己，義無反顧，這是人之所以爲人的大擔當，是仁的工夫，也正是仁之所在。

論語中除了稱述泰伯讓天下之外，有關伯夷叔齊的記事也頗有深意，應予重視：

「子曰：伯夷叔齊不念舊惡，怨是用希。」（公冶長）

「冉有曰：夫子爲衛君乎？子貢曰：諾，吾將問之。人曰：伯夷叔齊何人也？曰：古之賢人也。曰：怨乎？曰：求仁而得仁，又何怨？出曰：夫子不爲也。」（述而）

「（孔子曰）……伯夷叔齊餓于首陽之下，民至于今稱之……」（季氏）

「子曰：不降其志，不辱其身，伯夷叔齊與！」（微子）

不論歷史上的伯夷叔齊其人其事如何，孔子認爲兩人是「古之賢人」，求仁而得仁，是爲仁人，仁人不屑於爲不義，孔門弟子（至少冉有是如此）也有此共識。然而問題是冉有如何由孔子這兩處答話，而得出不爲衛君的判斷？蓋其時衛君出公輒與其父蒯聵爭國，是謂父不父，子不子，冉有之問，當指此事，但却藉伯夷叔齊之事推敲，而得孔子不「爲衛君」的答案，則其間的深義當係指伯夷叔齊讓國之事而發，讓國既仁且義，而衛國父子爭國，孔子當然不爲衛君謀。

關於吳泰伯的事，據詩大雅皇矣、左傳僖五年、論語泰伯、微子等資料，可知確有其人其事。關於伯夷，先秦論、孟、國策、韓詩外傳、呂覽等等均曾言及，史記伯夷列傳更言之鑿鑿，其人其事也可認定。無論如何，這兩件事都只是兄弟之間的讓國行爲，是謂禮讓，其與禪讓相去仍然甚遠，而且這種禮讓觀念似乎是春秋時人的共同見解，但它仍只是貴族間所行的一種禮教而已，儘管當時讓國的事屢見不鮮，「但這些祇是貴族自己家門中的相讓，終沒有聽得把君位讓給別姓的臣民的」（註八）。孔子的禮讓爲國觀念正是當時貴族間的通識，並無特異之處；其超邁群倫的不朽貢獻之一厥爲仁學的創立，以德濟政（學以成德，德以美政），企圖易彼滔滔的天下，而爲「煥乎其有文章」的理想人間世，於此，他提出「爲政」必先「正名」的主張。正名既然是政治命題，這就仁學的系統脈絡考察，乃由名實相等、言行一致，進而爲德與位的對應關係，德位要相符（配），德成而位高，而帝王權位至高至重，非仁聖莫之能任，這正是典型的聖王思想，而聖王正是仁學系統中「正名」的君。（註九）在位帝王爲聖者，其繼任者也必然爲一聖者；不論出身貴賤，唯聖（賢）是問，如此聖聖相傳，這正是禪讓政治的「理」。至於是否有無合乎禪讓之「實」呢？堯曰篇很精簡的勾繪出軌跡：

「堯曰：咨！爾舜，天之曆數在爾躬，允執其中，四海困窮，天祿永終。舜亦以命禹。」

堯舜禹的禪讓，井然可觀；然而此章資料之信度與效度，由於衆口鑠金，幾已近於零。雖然如此，筆者仍有不可已於言者。按論語中稱讚堯舜禹的計有四章：

「子曰：巍巍乎！舜禹之有天下也，而不與焉。」（泰伯）

「子曰：大哉！堯之爲君也。巍巍乎！惟天爲大，唯堯則之；蕩蕩乎！民無能名焉。巍巍乎！其有成功也；煥乎！其有文章。」（泰伯）

「子曰：禹、吾無間然矣！非飲食，而至孝乎鬼神；惡衣服，而致美乎黻冕；卑宮室，而盡力乎溝洫。禹、吾無間然矣。」（泰伯）

「子曰：無爲而治者，其舜也與！夫何爲哉？恭己正南面而已矣。」（衛靈公）

可知在孔子的心目中，堯舜禹都是公天下的聖君。論語中堯舜連稱者二次（註一〇），舜禹連稱者一次（註一一），則堯舜禹的時代次序已然清楚；再就其則天無爲、有天下而不與的盛德偉績而言，孔子已讚嘆「無間然」，則其禪讓的事跡已隱然可見，應毋庸疑。

因此，即使堯曰篇的資料可疑，更且此篇只是直述堯舜禹的禪讓「事跡」，而究竟與孔子是否有關，也不無可疑之處，但綜觀論語全書的思想脈絡，堯舜禹禪讓的軌跡已然可尋，足堪認定。退一步說，孔子仁學的正名思想至少已爲禪讓之「理」定性、定向，這是可以肯定的「必然」。

## 2. 墨子的禪讓觀念

尚賢是通往禪讓的一條大道，而在中國先秦時代，以墨子的尚賢思想爲最具代表性，既有完整的尚賢理論，又有動聽的堯舜禪讓故事，這就無怪乎顧頡剛會以爲禪讓傳說起於墨家了。然而由於墨子的尚同、天志等觀念，都直接的關係到天子的選立問題，因此必須從尚賢、尚同、天志等三個面向加以探究，庶幾可以如實的瞭解墨子的禪讓觀念。

(1) 尚賢與禪讓：墨子的尚賢思想是一政治命題，尚賢是「爲政之本」，其論據的精要處有如下述：

「故古者聖王之爲政，列德而尚賢，雖在農與工肆之人，有能則舉之，高予之爵，重予之祿，任之以事，斷予之令，曰：爵位不高，則民弗敬；蓄祿不厚，則民不信；政令不斷，則民不畏。舉三者授之賢者，非爲賢賜也，欲其事之成。故當是時，以德就列，以官服事，以勞殿賞，量功而分祿，故官無常貴，而民無終賤，有能則舉之，無能則下之……」（尚賢上）

「故古者聖王，甚尊尚賢，而任使能，不黨父兄，不偏富貴，不嬖顏色。賢者舉而上之，富而貴之，以爲官長；不肖者抑而廢之，貧而賤之，以爲徒役。」（尚賢中）

「不義不富，不義不貴，不義不親，不義不近。」（尚賢上）

墨子尚賢已突破親親的囿限，否定世官制度，不論出身貴賤，唯賢是問，有能則舉之，無能則下之，官無常貴，民無終賤，這是劃時代的革命性口號。問題是在舉用賢者之時，是否也包括帝王自身權位在內？因爲只有如此，尚賢才與禪讓掛鉤。在墨子尚賢上、中、下、三篇之中，所舉用賢的例子有六，但與選立天子有關的只有三例，這也正是本文所注意的焦點：

甲、尚賢中：「古者舜耕歷山，陶河瀕，堯得之服澤之陽，舉以爲天子，與接天下之政，治天下之民。」

乙、尚賢中：「故古者聖王以審以尚賢使能爲政，而取法於天，雖天亦不辯貧富貴賤遠邇親疏，賢者舉而尚之……若昔者三代聖王堯、舜、禹、湯、文、武……其爲政乎天下也，兼而愛之，從而利之，又率天下之萬民以尚尊天事鬼，愛利萬民，是故天鬼賞之，立爲天子，以爲民父母……」

丙、尚賢下：「是故昔者舜耕於歷山，陶於河瀕……堯得之服澤之陽，立爲天子，使接天下之吏，而治天下之民……」

甲、丙二例雷同，符合禪讓的條件，且明示舜爲一介匹夫，與堯原無血緣親舊的關係，而由堯選立爲天子，治天下萬民。乙例則指出三代聖王法天爲政，尊天事鬼，愛利天下，「得天鬼之賞」，立爲天子，以爲民父母，顯然的天子是由天所選立，這與禪讓之義不合。由上可知，墨子的尚賢思想已爲賢者鋪設一條「由布衣而爲天子」的康莊大道，更明指堯選立舜爲繼任的天子，則堯舜禪讓「信而有徵」；但又指稱三代聖王是因得天鬼之賞，而被天鬼立爲天子的，然則究竟天子由誰選立？天？在位帝王？這就有待於釐清天與天子的關係，而後方能得到肯定的答案。



(2)尚同與禪讓：墨子尚同篇中，以爲「義」不同，這是天下的亂因，因此治亂的關鍵厥爲一同天下之義，尚同的主旨即在此。爲了進行同義的工作，墨子將政治社會加以嚴密的組織，分爲幾個層級，並規定各級政長的選立方法，以及同義的程序，茲將尚同上、中、下三篇的有關說明，綜合如下：

甲、組織層級：天子——國——鄉——里——庶民

乙、各級正長：天子——國君諸侯——鄉長——里長——庶民

丙、各級正長的選立：由上選下，只能選立次級的正長，而不能越級選立。人選條件是必須爲該層級的最賢可者，譬如里長必須是該里之中最賢可者。自此得知，天子應是天下最賢可者。值得一提的是在天子與諸侯國君之間有三公，在諸侯國君與鄉長之間有左右將軍大夫、卿之宰，其過程是：由天子選立三公，再由三公的輔助，以選立諸侯國君；諸侯國君選立左右將軍大夫、卿之宰，再由左右將軍大夫、卿之宰的輔助，以選立鄉長。亦即三公與左右將軍大夫、卿之宰都不是行政體系中的正長，只是幕僚人員而已。

丁、尚同的程序：由下逐級（不行越級）向上認同，亦即里長同一里之義，再上同於鄉長；鄉長同一鄉之義，再上同於諸侯國君……直至天子一同天下之義。墨子進一步指出天子一同天下之義之後，如果未上同於天，則天將降罰（註一），由此可知在天子之上還有天，天才是最高的存在。於是天與天子的關係可以認定：天在天子之上，天可降罰天子，天子由天選立（註一）。

於是可知墨子尚同的要義：

甲、各級正長的選立順序：由上逐級選立下級

天—天子—三公—諸侯國君—左右將軍大夫—卿—鄉長—里長—庶民

乙、尚同的程序：由下逐級上同於其上

天—天子—三公—諸侯國君—左右將軍大夫—卿—鄉長—里長—庶民

天子既然由天選立，天子只能選立三公及諸侯國君，亦即天子不能選立次任的天子；更且天子一同天下之義之後，猶須尚

同於天，否則天罰即至，因此天子只能依天意行事。自此觀之，尚同與禪讓衝突，亦即在尚同的政治架構中，不可能有（堯舜）禪讓之舉。

(3) 天志與禪讓：墨子的天有諸多意涵：天乃天下之最高統治者、天乃義之所從出、天乃具德性者、天乃全知全能、天乃造物主。（註一四）在此認知之下，天子只能法天（以天為法儀），順天之意以為治，「天之所欲則為之，天所不欲則止」（註一五），是則天子的選立，亦即帝王權位轉移的情事，自然取決於天意，因此也就沒有所謂禪讓的政治行為。但從墨子的「三表法」（註一六）加以考察，凡言凡動必觀其用（第三表）——「觀其中國家百姓人民之利」，魯問篇也明白指出：「凡人國必擇務而從事焉……國家淫僻無禮，則語之尊天事鬼……」天有其用（利），故墨子擇而從事於尊天，是而且只是墨子從事的諸多事中之已而已，因此天只是相對價值、貢價值而已。墨子更進一步闡述天的角色功能，以天志為「明法」，用以度量天下政治的良窳，而天志的特質為愛利民，可知墨子乃以天志衡量當時政治之有否愛利民——仁或不仁，這是其根本用心處，天志中篇說：

「是故子墨子之有天之（志），譬之，無以異乎輪人之有規，匠人之有矩也。今夫輪人操其規，將以量度天下之圓與不圓也，曰：中吾規者謂之圓，不中吾規者謂之不圓，是以圓與不圓皆可得而知也；此其故何？則圓法明也。匠人亦操其矩，將以量度天下之方與不方也……此其故何？則方法明也。故子墨子之有天之意也，上將以度天下之王公大人為刑政也，下將以量天下之萬民為文學出言談也。觀其行，順天之意，謂之善意行；反天之意，謂之不善意行。觀其言談，順天之意，謂之善言談；反天之意，謂之不善言談。觀其刑政，順天之意，謂之善刑政；反天之意，謂之不善刑政。故置此以為法，立此以為儀，將以量度天下之王公大人卿大夫之仁與不仁，譬之，猶分黑白也。」（註一七）

墨子的天志就像輪匠的規矩，輪匠的規矩用以量度圓與不圓、方與不方，墨子以天志量度天下的意行、言談與刑政，合於天志者為善，不合天志者為不善，亦即以天志為量度天下統治者的仁與不仁的標準，就此而言，天志只是政治工具而已。墨子在《天志上》、《中》、《下》三篇中，屢稱「我有天志」、「子墨子之有天之」、「子墨子之有天之意也」、「子墨子置立天之，以為儀法」、「子墨子置天之以為儀法」、「置此」、「立此」等等，此可充分證明墨子是在託天立志，天志愛利民，而愛利正是墨

子的政治理念，天志即是墨子之志。天之全知全能，賞罰絕對，此乃強化愛利政治的應行與必行而已，事實上聖王乃是法天爲治而得天賞者，本質上是二而一的。就現實政治而言，帝王權位至尊，無敵於天下，而天意尚賢，天意愛利民，則所謂天子由天選立也者，其實際政治意義即是在位帝王一本愛利天下的至德，慎擇一位天下最賢可者以繼其位，如此而已。由於墨子的天志已淪爲政治的工具，因此在形式、理論上繼位天子是由天選立，在實質上則係由在位帝王所選立，似仍合於禪讓的條件，吾人可名之爲墨子式的禪讓。

綜上所言，墨子論政，以天之義爲本根，是外在的，因此他所稱的賢者都沒有內在道德心性的修養基礎，只是斤斤於賢者的實用價值，冀求賢者的成事而已（註一八），換言之，不能成事，即非賢者，因此蕭公權先生說：「……所謂賢人，以儒家之眼光論之，不過具一能一技之長，有敬事勤王之勞，而未足以語於化民成俗之極致。」（註一九）誠爲的論。即此引申，墨子思想中的天子即使是所謂天下最賢可者，但因本質上不必是一位有德者，因此也就不可能有自覺的道德行爲，他僅只重視外王的事功，而不及於內聖的工夫，從而如果他把帝王權位讓給他所選立的最賢可者，這也與禪讓的本義相遠，因爲這不是以聖傳聖，不是自發的、道德的政治行爲，而只是現實政治的利害的抉擇，墨子的聖王已流爲道德焦枯的天子，德治的理想也爲愛利的實用價值所取代，則他雖然建立了最徹底的尚賢理論，也舉出堯舜禪讓的動人「事跡」，但就禪讓的本義而言，畢竟已名存而實亡了。

### 3. 商鞅的禪讓觀念

商君書的真僞之辨，自宋黃震疑其「真僞殆未可知」以來，論者頗多，莫衷一是。近人陳啟天以爲「商君書只有大部分可視爲真的，還有一小部分是假的；不能籠統的說是全真，也不能含渾的說是全假」，並進一步依篇名，體裁、出於何人、時代、備考等格式，對商君書全書一篇一篇的加以分析研究，其說遠較前人的說法平實。（註二〇）本節即依陳氏的考證，剔除「後人假託」、「他人撰」的篇章，儘量依其較爲可信的資料，以窺探商鞅的禪讓觀念。

商鞅基於變遷的歷史觀、以及對人情的瞭解，他反對法古：

「前世不同教，何法古之有？帝王不相復，何禮之循？伏羲、神農教而不誅，黃帝、堯、舜誅而不怒。及至文、武，各

當時而立法，因事而制禮，禮法以時定……治世不一道，便國不必法古。」（更法）

「然則上世親親而愛私，中世上賢而說仁，下世貴貴而尊官……聖人不法古，不修今；法古則後於時，修今則塞於勢。」（開塞）

雖然如此，他仍然承認堯、舜是古昔「明於治亂之道」的聖王：

「世之爲治者，多釋法而任私議，此國之所以亂也……不以法論知能賢不肖者惟堯，而世不盡爲堯，是故先王知自議譽私之不可任也，故立法明分，中程者賞之，毀公者誅之……公私之分明，則小人不疾賢，而不肖者不妒功。故堯舜之位天下也，非私天下之利也，爲天下位天下也，論賢舉能而傳焉，非疏父子，親越人也，明於治亂之道也。故三王以義親，五霸以法正諸侯，皆非私天下之利也，爲天下治天下……故公私之交，存亡之本也。」（修權）

「民不從令，而求君之尊也，雖堯、舜之知，不能以治。明王之治天下也，緣法而治，按功而賞……」（君臣）

「周不法商，夏不法虞，三代異勢，而皆可以王，故興王有道，而持之異理。」（開塞）

商鞅讚譽堯「不以法論知能賢不肖」，堯舜「論賢舉能而傳」，是「明於治亂之道」、「爲天下位天下」，是爲「公」；然而「世不盡爲堯」，難免「譽私」，只唯「立法明分」，然後公私分明，而國可治。

由上可知，商君書修權篇肯定堯的大公、大知、尚賢而傳天下，但這是就「明於治亂之道」而論的，此與儒家的親親、尚德大不相同。但在君臣篇即刻否定了堯舜之知足以爲治，而大張「明王之治天下也，緣法而治」的治道。基於其變遷的歷史觀，既然時移勢異，「法古則後於時，修今則塞於勢」，因此「聖人之爲國也，不法古，不修今；因世而爲之治，度俗而爲之法」（更法），那麼既使真有堯舜禪讓的事，也只適於「上世」，而「下世」只能「緣法而治」、「任法去私」。

#### 4. 孟子的禪讓觀念

就孟子七篇的資料加以研判，可知孟子對堯、舜、禹的禪讓是正面予以肯定的，但他對禪讓的意涵、論證則與時人的見解有異，大抵出諸個人的「方便」解釋，至於它是否與歷史的「實然」相符，自有商榷的餘地。茲引孟子書中有關禪讓的資料，

簡要說明如下：

(1)「彭更問……孟子曰：非其道，則一簞食不可受於人；如其道，則舜受堯之天下，不以為泰，子以為泰乎？」（滕文公下）

「舜受堯之天下」，係經由「如其道」的方式，因此「不以為泰」，蓋取之有道也；可知孟子肯定堯舜禪讓的事實，且頗讚賞，於是舉以為例，為自己辯護。

(2)「堯以不得舜為己憂，舜以不得禹、皋陶為己憂……是故以天下與人易，為天下得人難。」（滕文公下）

聖王以平治天下為己任，而平治天下的要務在「為天下得人」。堯之得舜，固無論矣！舜之得禹、皋陶，則有論議。蓋皋陶未曾南面為君，而以禹、皋陶並論，其意乃在指明為天下舉賢、用賢而已。綜觀此段大意，誠不足以認定堯舜是否禪讓，但如果參以孟子書中的其他資料，則答案顯然是肯定的，而且更難得的是：堯舜不僅「以天下與人」，同時也「為天下得人」。

(3)「帝使其子九男二女，百官牛羊倉廩備，以事舜於畎畝之中，天下之士多就之者；帝將胥天下而遷之焉，為不順於父母，如窮人無所歸。」（萬章上）

「堯之於舜也，使其子九男事之，二女女焉，百官牛羊倉廩備，以養舜於畎畝之中，後舉而加諸上位。」（萬章下）所謂「胥天下而遷之」、「舉而加諸上位」，乃譽堯舉薦舜，以之輔佐天下，並非在堯有生之年，即將王位讓給舜也。

(4)「咸丘蒙問曰：語云：盛德之士，君不得而臣，父不得而子。舜南面而立，堯帥諸侯北面而朝之……不識此語誠然乎哉？孟子曰：否！此非君子之言，齊東野人之語也。堯老而舜攝也，堯典曰：二十有八載，放勳乃徂落，百姓如喪考妣，三年，四海遏密八音。孔子曰：天無二日，民無二王。舜既為天子矣，又帥天下諸侯以為堯三年喪，是二天子矣。」（萬章上）

這段話主要在為舜闢謠，舜並未曾臣堯，認為事實是「堯老而舜攝」，並引尚書堯典的記載，以為佐證，當帝堯死後，舜還「帥天下諸侯以為堯三年喪」，可見堯死時，舜未繼位，否則就是「二天子」了。至此，堯舜之間的禪讓關係似已有跡可尋，然而禪讓的條件並未就此俱足，孟子另立新義，即守三年之喪後，舜並不「當然」或「應然」踐位，還須其他條件的滿足。

(5)「萬章曰：堯以天下與舜，有諸？孟子曰：否，天子不能以天下與人。然則舜有天下也，孰與之？曰：天與之。天與之

者，諄諄然命之乎？曰：否，天不言，以行與事示之而已矣。曰：以行與事示之者，如之何？曰：天子能薦人於天，不能使天與之天下……昔者堯薦舜於天，而天受之；暴之於民，而民受之，故曰：天不言，以行與事示之而已矣。曰：敢問薦之於天而天受之，暴之於民而民受之，如何？曰：使之主祭，而百神享之，是天受之；使之主事而事治，百姓安之，是民受之也。天與之，人與之，故曰：天子不能以天下與人。舜相堯二十有八載，非人之所能為也，天也。堯崩，三年之喪畢，舜避堯之子於南河之南。天下諸侯朝覲者，不之堯之子而之舜；謳歌者，不謳歌堯之子而謳歌舜，故曰：天也。夫然後之中國，踐天子位焉。而居堯之宮，逼堯之子，是篡也，非天與也。泰誓曰：『天視自我民視，天聽自我民聽』，此之謂也。」（萬章上）（註二一）

這真是峰迴路轉，孟子以為「天子不能以天下與人」，壁立千仞。舜有天下，是「天與之」；堯只是「薦舜於天而天受之」，暴之於民而民受之」，於是再轉而為「天與之，人與之」，所謂「使之主祭，而百神享之」、「使之主事而事治，百姓安之」，這相當於堯典的「試可」。另外，必須特別注意的是天所扮演的角色，孟子認為舜相堯二十八年之久，已得民心，因此在為堯守喪三年之後，天下這時候朝覲者、訟獄者、謳歌者，都「不之堯之子而之舜」，這是天意，是「非人之所能為」的。由於天與、人與，於是舜才「踐天子位」。

孟子在這段對答之中，幾乎已完全否定了堯舜禪讓的意義，在帝王權位轉移的過程中，形式上是「堯以天下與舜」，在實質上堯只是薦舜而已，而決定性的因素乃是天與、人與，尤其是天的地位顯得無比的重要，甚至由於「天與」而決定了「人與」（是天讓舜能長時間輔佐堯，方才取得民心的），這在下一段引文中更形清楚。

(6)「萬章問曰：人有言，至於禹而德衰，不傳於賢而傳於子，有諸？孟子曰：否！不然也。天與賢則與賢，天與子則與子。昔者舜薦禹於天，十有七年，舜崩，三年之喪畢，禹避舜之子於陽城，天下之民從之，若堯崩之後，不從堯之子而從舜也。禹薦益於天，七年，禹崩，三年之喪畢，益避禹之子於箕山之陰，朝覲訟獄者不之益而之啟，曰：吾君之子也。謳歌者不謳歌益而謳歌啟，曰：吾君之子也。丹朱之不肖，舜之子亦不肖。舜之相堯，禹之相舜也，歷年多，施澤於民久，啟賢，能敬承繼禹之道。益之相禹也，歷年少，施澤於民未久。舜、禹、益相去久遠，其子之賢不肖，皆天也

，非人之所能爲也。莫之爲而爲者天也，莫之致而至者命也。匹夫而有天下者，德必若舜禹，而又有天子薦之者，故仲尼不有天下，繼世而有天下；天之所廢，必若桀紂者也，故益、伊尹、周公不有天下……孔子曰：唐虞禪，夏后殷周繼，其義一也。」（萬章上）

禹傳子，世人以爲德衰，蓋由公天下而爲家天下矣。孟子爲禹辯護，以爲這仍是天意，於是提出「天與賢則與賢，天與子則與子」的論據，更進一步指明「禪讓」——匹夫而有天下——的充要條件：甲、有賢德（若舜禹）；乙、有天子推薦；丙、施澤於民久，得民心；丁、在位帝王之子不肖。舜、禹四者皆備，故匹夫而有天下；益則四缺其二（施澤於民未久，未得民心；禹之子啟賢），故不有天下。孟子認爲這都是天意，並不是由於禹之德衰，實是益的條件不足有以致之。孟子更引孔子的話說：「唐虞禪，夏后殷周繼，其義一也。」蓋謂堯讓舜、舜讓禹、禹讓啟，其實質意義都同一，即都是由天所決定，而禪（堯舜、舜禹）與繼（禹啟）只是形式上的差異而已。

由以上的討論可知，孟子之時，「堯舜禪讓」已經是一個普遍流行的「歷史事實」，更且現實政治上就有「禪讓」的例子（註二二）。孟子有時也「不得不」承認此一歷史事實（註二三），但內心深處似乎極不願意承認它，甚至直截了當的否認它，以爲「天子不能以天下與人」，「不能」兩字的語意和語氣都重極了。他把傳天下的支配權歸諸天，是「天與之」，但由於這種說法過於抽象，連他的弟子萬章都不懂，於是再扭爲「天與之，人與之」；又爲禹的傳子辯護，不惜三扭爲「天與賢則與賢，天與子則與子」。由於這個緣故，孟子不得不舉例說明，以證成其主張，遺憾的是這些論證常流於「主觀認定」，即使勉強可以自圓其說，但都不免武斷之嫌，說服力偏低（註二四）。無論如何，禪讓強調的是在位帝王的德（公），而孟子却刻意的將它轉化爲天的支配運作，就這層意義言，孟子的天遠比墨子的天志更富於主宰（權威）性格，這與一般的認知頗有距離，有進一步探究的必要。再者，孟子又引孔子的話，以爲禪與繼「其義一也」，這種解釋固然可以充分看出其衛道的苦心，但畢竟已背離禪讓的基本原則要件，充其量只能稱之爲孟子式的禪讓了。

## 5. 莊子的禪讓觀念

莊子原書究爲若干篇章，已不可考，史記老莊申韓列傳說莊周著書十餘萬言；漢書藝文志道家著錄莊子五十二篇；今本莊

子乃晉郭象所定，三十三篇，內篇七，外篇十五，雜篇十一，都六萬二千餘言。本文乃以今本莊子為據，分就內、外、雜篇有關禪讓的資料加以分析，藉以探討莊子對禪讓的態度。

(1) 內篇的態度

通觀內七篇，都沒有堯舜或舜禹的禪讓記載，這是值得注意的事，因為一般的共識，以為內篇的資料較為可信，思想脈絡自成一完整體系，而外、雜篇則否。內篇關於禪讓的資料僅出現二次，都在逍遙遊篇，而且也都是堯禪讓未成的故事：

甲、「堯讓天下於許由，曰：日月出矣，而燭火不息，其於光也，不亦難乎！時雨降至，而猶浸灌，其於澤也，不亦勞乎！夫子立而天下治，而我猶尸之，吾自視缺然，請致天下。許由曰：子治天下，天下既已治矣，而我猶代子，吾將為名乎？名者實之賓也，吾將為賓乎？鷦鷯巢於深林，不過一枝；偃鼠飲河，不過滿腹；歸休乎君，予無所用天下為！庖人雖不治庖，尸祝不越樽俎而代之矣。」

堯乃中國古代聖王之首，代表現實的政治文化；許由乃山林人物，代表隱士文化。堯自認為才德不如許由，故自請以天下讓，而許由儘管無意於為君王，但亦承認堯「已治」好天下，可見堯是一位有德（謙讓天下）且相當成功的帝王。許由不越俎代庖，也有所守。若純就這一故事而言，這只是一則不成功的禪讓公案，兩人所趣不同，各有擅長，無由分出軒輊（每見高許由而卑堯之論，殊非善見）。充其量，我們只能說：政治帝王的名位並非唯一至高的價值，名只是賓，實才是主。如果堯未平治天下，許由有所用天下，情形也許大為改觀，說不定許由也會「為」天下（至少不能排除這種可能選擇），此觀乎許由斤斤於名實之辨，可得個中消息。

乙、「堯治天下之民，平海內之政，往見四子藐姑射之山，汾水之陽，窅然喪其天下焉。」

表面看來，這段資料似乎與禪讓無關，但從上下文理分析，則其精義立顯。所謂「四子」，應帝王篇提及齧缺、王倪、蒲衣子等三人，齊物論篇有齧缺與王倪兩人的四問四答，而天地篇有「堯之師曰許由，許由之師曰齧缺，齧缺之師曰王倪，王倪之師曰被衣」等語，蒲衣子就是被衣，則此處所稱四子乃指許由、齧缺、王倪、被衣等四人。此四人隱居於藐姑射之山，究為何許人？逍遙遊篇說：「藐姑射之山有神人居焉，肌膚若冰雪，淖約若處子，不食五穀，吸風飲露，乘雲氣，御飛龍，而遊乎



四海之外……」可知這四子乃「神人」，而莊子在逍遙遊篇中所刻畫的理想人格正是：無待的至人（無己）、神人（無功）、聖人（無名）。帝堯前曾自請讓位給許由，許由不受；此次又往見四子，而許由正是其中之一，當可推知其動機乃是想讓天下給四子，不意却「窅然喪其天下」，喪字與無、忘等字同義，即本欲勸說四子，而反為四子所化。堯欲讓天下給四子，雖已難能可貴，是一位有德的帝王，但畢竟心中乃有帝位牽掛，天下仍是一身外的重擔，仍然只是有待的、治天下的堯。及至「窅然喪其天下」，則已與天下為一，再無身外的所謂天下可讓，此刻即為無待的、應天下的堯，這正是理想的應帝王。由治天下而應天下，這是一大超越，亦即由有限、有待而無限、無待，乃至無所不在。應天下（喪其天下）的堯，就其身為在位帝王的身份而言，與治天下的堯無異；但就帝王角色功能的運作意義而言，則大異其趣，己身既與天下無隔（冥合），逍遙無待，則帝王權位的名已然消融於無有（有實而無名），亦即已無「讓」的主觀與客觀的要件，是謂無讓或忘讓，這是莊子內篇對禪讓的態度。

## (2) 外篇的態度

此部分包括駢拇等十五篇，其中關於禪讓的資料計有三處：

甲、「堯治天下，伯成子高立為諸侯。堯授舜，舜授禹，伯成子高辭為諸侯而耕；禹往見之，則耕在野。禹趨就下風，立而問焉，曰：昔堯治天下，吾子立為諸侯；堯授舜，舜授予，而吾子辭為諸侯而耕，敢問其故何也？」（天地）

乙、「老聃曰：小子少進，子何以謂不同？」（子貢）對曰：堯授舜，舜授禹，禹用力而湯用兵，文王順紂而不敢逆，武王逆紂而不肯順，故曰不同。」（天運）

丙、「昔者堯舜讓而帝，之噲讓而絕；湯武爭而王，白公爭而滅。由此觀之，爭讓之禮，堯桀之行，貴賤有時，未可以為常也……帝王殊禪，三代殊繼，差其時，逆其俗者，謂之篡夫；當其時，順其俗者，謂之義徒。」（秋水）

就此三處資料而言，莊子外篇已承認堯舜禹之間的禪讓事實，但對禪讓的價值則採有條件的保留；或讓或爭、或禪或繼，其意義並不是一成不變的，「堯舜讓而帝，之噲讓而絕；湯武爭而王，白公爭而滅」，可見「爭讓之禮，堯桀之行，貴賤有時，未可以為常」，而其關鍵端在「當其時，順其俗」與「差其時，逆其俗」之間；只唯「當其時，順其俗」，則無論是爭讓或

禪讓，都有其正面價值，換句話說，爭讓或禪讓都只是外在形式的差異，無足輕重，但問其是否「當其時，順其俗」，方（即）足以判定其價值。就此而言，爭讓不足病，禪讓不足多，唯「當其時，順其俗」是視，這是秋水篇資料的深意。天地篇的態度則異於是，禹治天下，而伯成子高辭為諸侯而耕，乃因「昔堯治天下，不賞而民勸，不罰而民畏。今子賞罰而民且不仁，德自此衰，刑自此立，後世之亂自此始矣」（註二五），意謂由於禹的德衰，方才辭諸侯而耕，這與孟子萬章上的「人有言，至於禹而德衰」之言，頗有異曲同工之妙，可相互發明，同時亦可顯現出「堯授舜」與「舜授禹」的不同價值。天運篇的態度似又有異於前述二者，蓋老子與子貢的對話，乃緣於「孔子見老聃而語仁義」，老聃則語曰：「……夫仁義憊然乃憤吾心，亂莫大焉。吾子使天下無失其朴，吾子亦放風而動，總德而立矣……泉涸，魚相與處於陸，相响以涇，相濡以沫，不若相忘於江湖！」孔子乃有「見龍」之嘆，於是子貢進見老聃，發出「三王五帝之治天下不同」之論，老聃則以為「黃帝之治天下，使民心一」，「堯之治天下，使民心親」，「舜之治天下，使民心競」，「禹之治天下，使民心變」，「三皇五帝之治天下，名曰治之，而亂莫甚焉」。（註二六）三皇五帝「非聖人」，且已流為「無恥」之輩。莊子藉著老聃的口，否認了三皇五帝的治績，則其間的禪讓也就了無價值，更且呈現每況愈下的難堪局面。

就上述三處資料而言，態度頗不一致，顯見其非一人或一時之作，其共同點乃是承認（默認，至少沒有否認）堯、舜、禹的禪讓事實，但對禪讓的價值則有不同的衡斷。天地篇的態度較溫和，肯定堯舜之治，只是至於禹而德衰，似是美中不足。天運篇與秋水篇則同樣偏激，天運篇直評三皇五帝之「亂」天下，則禪讓與否也就無足掛齒；秋水篇則將禪讓等同爭繼，價值在於「當其時，順其俗」，而不在禪讓或爭繼。

### (3) 雜篇的態度

此部份包括庚桑楚等十一篇，其中關於禪讓的資料共有十則，徐無鬼、外物、盜跖等篇各一，而讓王篇佔了七則，特以讓王名篇，可謂大觀矣。

甲、「舜有羶行，百姓悅之，故三徙成都，至鄧之虛，而十有萬家。堯聞舜之賢，舉之童土之地，曰冀得其來之澤。舜舉乎童土之地，年齒長矣，聰明衰矣，而不得休歸，所謂卷婁者也。是以神人惡衆生，衆至則不比，不比則不利

也。」（徐無鬼）

乙、「聖人之所以賊天下，神人未嘗過而問焉；賢人所以賊世，聖人未嘗過而問焉……演門有親死者，以善毀爵爲官師，其黨人毀而死者半。堯與許由天下，許由逃之；湯與務光，務光怒之，紀他聞之，帥弟子而踰於鯀水，諸侯弔之，三年，申徒狄因以踏河。」（外物）

丙、「堯以天下讓許由，許由不受。又讓於子州支父，子州支父曰：以我爲天子，猶之可也。雖然，我適有幽憂之病，方且治之，未暇治天下也。夫天下至重也，而不以害其生，又況他物乎！唯無以天下爲者，可以託天下也。」（讓王）

丁、「舜讓天下於子州支伯，子州支伯曰：子適有幽憂之病，方且治之，未暇治天下也。故天下大器也，而不以易生，此有道者之所以異乎俗者也。」（讓王）

戊、「舜以天下讓善卷，善卷曰：余立於宇宙之中……逍遙於天地之間而心意自得，吾何以天下爲哉！悲夫，子之不知余也。遂不受。」（讓王）

己、「舜以天下讓其友石戶之農，石戶之農曰：捲捲乎后之爲人，葆力之士也！以舜之德爲未至也，於是夫負妻戴，携子以入於海，終身不反也。」（讓王）

庚、「舜以天下讓其友北人無擇，北人無擇曰：異哉后之爲人也，居於畎畝之中而遊堯之門，不若是而已，又欲以其辱行漫我，吾羞見之。因自投清冷之淵。」（讓王）

辛、「湯遂與伊尹謀伐桀，剋之，以讓卞隨，卞隨辭曰：后之伐桀也謀乎我，必以我爲賊也；勝桀而讓我，必以我爲貪也。吾生乎亂世，而無道之人再來漫我以其辱行，吾不忍數聞也。乃自投桐水而死。」（讓王）

壬、「湯又讓瞽光……瞽光辭曰：廢上，非義也；殺民、非仁也；人犯其難，我享其利，非廉也。吾聞之曰：非其義者，不受其祿；無道之世，不踐其土，況尊我乎！吾不忍久見也。乃負石而自沈於廬水。」（讓王）

癸、「堯舜爲帝而雍（推），非仁天下也，不以美害生也；善卷許由得帝而不受，非虛辭讓也，不以事害己，此皆就其利，辭其害，而天下稱賢焉，則可以有之，彼非以興名譽也。」（盜跖）

上述徐無鬼、外物、盜跖等三篇的資料，都從利害的計較以界定禪讓的意義（動機），為君是「勞者之務」、不利，因此禪讓天下只是就利（一己之利）、辭害（一己之害）而已。讓王篇的資料則除了些許「重生」的觀念之外，有的只是冷漠、偏激，甚或只是一場鬧劇而已，沒有絲毫正面意義可言。

綜上可知，內、外、雜篇對禪讓的態度有相當大的差異，殊難混同視之。若就莊子逍遙無待——無己、無功、無名——的理想人格以論，則內篇的資料可靠，即莊子對禪讓的態度為無讓或忘讓。外篇秋水篇的「當其時，順其俗」，仍不違齊物、應帝王的妙理，且頗有人間世的事實運作意義，而禪讓的價值也流為或然，而非必然或應然。其餘的篇章，乃至雜篇的資料，乃是學莊之徒的偏激說詞，這已與莊子的學說、態度相遠，以之視為莊子後學的態度可也。

## 6. 荀子的禪讓觀念

荀子一書中，關於禪讓的資料計有二篇，弔詭的是兩篇的觀點互異，正論篇主張無讓，成相篇則主張禪讓；於是論者每以前者資料可靠，而後者不可靠，筆者不敢苟同，以為兩者皆可取，而其相反處，也正顯現荀子之所以為荀子處，此乃荀子的性格與時勢所使然，殊非「自相矛盾」所能定其取捨。試就正論篇說起：

「世俗之為說者曰：堯舜擅（禪）讓。是不然。天子者，勢位至尊，無敵於天下，夫有誰讓矣？道德純備，智慧甚明，南面而聽天下，生民之屬，莫不振動從服而化順之，天下無隱士，無遺善，同焉者是也，異焉者非也，夫有惡擅天下矣。曰：死而擅之。是又不然。聖王在上，圖德而定次，量能而授官，皆使民載其事而各得其宜……聖王已歿，天下無聖，則固莫足以擅天下矣。天下有聖而在後子者，則天下不離，朝不易位，國不更制，天下厭然，與鄉無以異也；以堯繼堯，夫又何變之有矣？聖不在後子而在三公，則天下如歸，猶復而振之矣；天下厭然，與鄉無以異也；以堯繼堯，夫又何變之有矣？唯其徙朝改制為難。故天子生，則天下一隆，致順而治，論德而定次，死則能任天下者必有之矣；夫禮義之分盡矣，擅讓惡用矣哉！曰：老衰而擅。是又不然，血氣筋力則有衰，若夫智慮取舍則無衰。曰：老者不堪其勞而休也。是又畏事者之議也，天子者，勢至重而形至佚，心至愉而志無所詘，而形不為勞，尊無上矣。衣則……食則……居則……居如大神，動如天帝，持老養衰，猶有善於是者與否……故曰：諸侯有老，天子無老；有擅國，無擅天下，古

今一也。夫曰堯舜擅讓，是虛言也。是淺者之傳，陋者之說也。」（正論）

荀子認為堯舜不禪讓，直把「堯舜禪讓」斥為「虛言」，其理由如下：

(1) 天子「勢位至尊，無敵於天下」，因此沒有讓與的對象；這是依據其「隆一而治」的理論而推衍的。

(2) 天子「道德純備，智慧甚明……同焉者是也，異焉者非也」，這是德慧無敵於天下，没人能和他匹敵，於是也就無可讓。相應於此下所提的「死而擅之」而言，則所謂勢位至尊，德慧無敵的說法，似乎是荀子反對「生讓」的表白。

(3) 否定「死而擅之」的說法。因為聖王生前在位之時，「圖德而定次，量能而授官，皆使民載其事而各得其宜」，即國有定制，天下已治，則聖王死後，如果天下無聖，也就沒有禪讓天下這回事（禪讓乃以聖傳聖也）；如果天下有聖，而聖在聖王的後代，則「天下不離」，也就是說天下仍是原來的天下，「朝不易位，國不更制」，「以堯繼舜」，「與鄉無以異」，這不是禪讓；如果聖在三公，則「天下如歸」，一仍舊制，「與鄉無以異」也不成其為擅讓。位荀子之意，在傳子或傳賢（傳子亦是傳賢）之後，既未「徙朝改制」，不能說是禪讓；亦即必須「徙朝改制」（朝易位，國更制），始謂之禪讓，這是荀子的新意！至於「徙朝改制」的實情如何，與往昔如何不同，則荀子並未進一步說明（註二七）。至此，值得注意的是荀子的尚賢思想實已打破封建階級的世官制度，他說：「雖王公士大夫之子孫，不能屬於禮義，則歸之庶人；雖庶人之子孫也，積文學，正身行，能屬於禮義，則歸之卿相士大夫。」（註二八）而「上賢使之為三公，次賢使之為諸侯，下賢使之為士大夫」（註二九），則聖人可能來自庶民，何以荀子只討論到三公，而不及其下呢？其答案大概是聖王能「圖德而定次，量能而授官」，因此有資格接受天下時，必定已在三公之列。

(4)、「死則能任天下者，必有之矣」，聖王的「禮義之分盡矣」，因此用不著禪讓（生前的安排）。三公是上賢，是「祿天下」的（註三〇），則三公大抵就是「能任天下者」。傳三公是傳賢，荀子尚賢，並不排斥傳三公的可能，但這是「天下一隆」，致順而治，論德而定次」的「以堯繼堯」，而不是禪讓；於是可以發現荀子所排斥的是「天下一隆」、「論德而定次」下的「徙朝改制」，奇怪的是荀子又將它界定為禪讓的要件，用以強化反對禪讓的理由，無論如何，其證據力是微不足道的。

(5) 天子的血氣筋力有老衰，而智慮取捨則無老衰，因而也無需讓天下。何以天子的智慮取捨無老衰？這仍然只有從(1)、(2)

兩點方能瞭解，無敵者無老衰也。

(6)「有擅國，無擅天下」：國與天下是不同層次的概念，荀子對「國」乃就政治現實而發的，天下則就文化理想而論的；國是可禪的，可「徙朝改制」的；天下是不可禪的，不能「徙朝改制」的。正論篇說：「故可以有奪人國，不可以有奪人天下；可以有竊國，不可以有竊天下也。可以奪之者可以有國，而不可以有天下；竊可以得國，而不可以得天下，是何也？曰：國小具也，可以小人有也，可以小道得也，可以小力持也；天下者大具也，不可以小人有也，不可以小道得也，不可以小力持也。國者小人可以有之，然而未必不亡也；天下者至大也，非聖人莫之能有也。」國是可奪、可竊、可得、可亡、可禪的，這是遷就政治現實而說的；天下是不可奪、不可竊、不可小人得、不會亡、不可禪的，然而湯武得天下，又如何解釋？「湯武非取天下也，脩其道，行其義，興天下之同利，除天下之同害，而天下歸之也。桀紂非去天下也，反禹湯之德，亂禮義之分，禽獸之行，積其凶，全其惡，而天下去之也。天下歸之之謂王，天下去之之謂亡。」（註三一）「桀紂無天下，而湯武不弑君」，亦即以天下的歸去界定王亡，以民本為湯武的得天下辯護，同時又由「隆一而治」觀念，力主「無擅天下」，這顯然是無法圓說的，蓋兩者的向性相反故也。

從正論篇的討論可知，其時關於堯舜禪讓的傳說有二，其一為生讓（老衰而禪、老不堪其勞而休），其二為在位帝王生前預作安排，死後再繼位（死而禪之），荀子對此二說一併否認，並且進一步指稱，所謂「堯舜禪讓，是虛言也，是淺者之傳，陋者之說也」。其實荀子的苦心乃在確認「隆一而治」的政治理念，賦予天子「無敵」（勢位、道德、智慧）的至尊高位，「天子者，至重也，非至彊莫之能任；至大也，非至辨莫之能分；至衆也，非至明莫之能和；此三至者，非聖人莫之能盡，故非聖人莫之能王」（註三二），則既然聖王在位，生禮義，起法度，「禮義之分盡矣」，豈可輕言徙朝改制？荀子強調「唯其徙朝改制為難」，却又將徙朝改制列為禪讓的必要條件，因而也就主張無讓了。雖然如此，這並不意謂荀子對帝王權位的轉移不作任何安排，他明指「論德而定次，死則能任天下者必有之矣」，則此「能任天下者」必依禮義、王制而論定先後次序，聖在子則傳子，聖在三公則三公繼，就此以言，必定已經作了相當程度的制度安排，這與莊子的無讓大有分別矣。

其次，成相篇的禪讓態度與正論篇者大相逕庭，正面肯定堯舜尚賢、禪讓的公德，其說如下：

「請成相，道聖王，堯舜尚賢身辭讓……堯讓賢，以爲民，汜利兼愛德施均……堯授能，舜遇時，尚賢推德天下治……大哉舜！南面而立，萬物備！舜授禹，以天下，尚得（德）推賢不失序……禹勞心力，堯有德，干戈不用三苗服；舉舜畎畝，任之天下，身休息。」

顯而易見，成相篇是稱美堯舜禪讓的；於是又有正論篇與成相篇孰爲可採的爭議，論者每謂正論篇爲荀子所作，而成相篇則否，筆者則不敢苟同。試就荀子全書的思想脈絡觀之，荀子雖主張法後王，但也從不以法先王本身爲非，其稱美先王、堯舜之處，所在多有；（註三三）更且在正論篇中，於其駁斥「堯舜禪讓」之後，緊接著稱美堯舜爲「天下之善教化者」、「天下之英」：

「堯舜者，至天下之善教化者也，南面而聽天下，生民之屬莫不振動從服以化順之……堯舜者，天下之英也。」（正論）

可見荀子思想本身即蘊含有衝突的觀念，這就荀子所處的「國大君威」的時勢環境下，是不難理解的；蓋一方面對傳統禮俗制度的價值予以肯定，另一方面爲因應政治社會的變遷而作必要的調適，這就是兼顧天論篇所說的「道貫」與「應變」。從而可知，不論是正論篇的「不禪讓」（屬於應變理念），或是成相篇的「禪讓」（屬於道貫理念），就其爲荀子的思想而言，兩者都同樣真實。

#### 7. 韓非的禪讓觀念

韓非是先秦法家政治思想的集大成者。史記稱韓非是「韓之諸公子」，「爲人口吃，不能道說，而善著書」，「見韓之削弱，數以書諫韓王，韓王不能用」，這些因素都相當程度的影響韓非的政治人格。今本「韓非子」一書，並非盡出於一人之手，學界考證已多；筆者此處所引的資料，大抵採擷前賢研究的成果，復經自己認爲可信者。大體言之，韓非是一位政治現實主義（political realism）者，其重要主張是：主勢、立法、用術、尚力（耕戰）、毀德、愚民……欲瞭解韓非的禪讓觀念，可從其對人情的觀點、歷史社會變遷的觀點、政治秩序的觀點、參驗主義的觀點等等予以審視，庶幾可知其立論的精華。

(1) 私人情情的觀點言：一言以蔽之，韓非認爲人情是好利惡害，而且是自爲、自利的。（註三四）人的行爲完全取決於利害的計較，個己的日常行事如此，大至讓國讓天下的決定也是如此：

「堯之王天下也，茅茨不剪，采椽不斲，糲粢之食，藜藿之羹，冬日麕裘，夏日葛衣，雖監門之養，不虧於此矣。禹之王天下也，身執耒耜，以爲民先，股無胈，脛不生毛，雖臣虜之勞，不苦於此矣。以是言之，夫古之讓天子者，是去監門之養，而離臣虜之勞也，故傳天下而不足多也。今之縣令，一日身死，子孫累世絜駕，故人重之。是以人之於讓也，輕辭古之天子，難去今之縣令者，薄厚之實異也。」（五蠹）

韓非承認古有禪讓天下的事，但「傳天下而不足多」，原因是帝王「勢薄」，身負「臣虜之勞」，却只得「監門之養」，因此輕辭古之天子；這是從利害計較的角度，將古之禪讓天下視爲帝王趨利避害的自利行爲，於是禪讓也就沒有絲毫道德價值意義可言。

(2) 自歷史社會變遷的觀點言：韓非總是將歷史三分：上古、中世、當今；「世異則事異」，「事異則備變」，「上古競於道德，中世逐於智謀，當今爭於氣力」（五蠹），於是價值意義也就因之有異，他說：

「今有構木鑽燧於夏后氏之世者，必爲鯀、禹笑矣；有決瀆於殷周之世者，必爲湯武笑矣；然則今有美堯舜禹湯武之道於當今之世者，必爲新聖笑矣。」（五蠹）

「古人亟於德，中世逐於智，當今爭於力。古者寡事而備簡，樸陋而不盡，故有珣珣而推車者。古者人寡而相親，物多而輕利易讓，故有揖讓而傳天下者。然則行揖讓，高慈惠，而道仁厚，皆推政也。處多事之時，用寡事之器，非智者之備也。當大爭之世，而循揖讓之軌，非聖人之治也，故智者不乘推車，聖人不行推政也。」（八說）

韓非承認「有揖讓而傳天下」的事，但那只適於「競於道德」（亟於德）的上古；當今之世乃大爭之世，大爭之世尚力，尚力則重法術之治。這是肯定禪讓有其階段性（上古）的價值，當今則不適用。上述所謂「人之於讓也，輕辭古之天子，難去今之縣令者」，也可就此觀點比論。

(3) 自參驗主義的觀點言：韓非是政治現實主義者，頗富於實證的精神，舉凡認知、用人、行爲、言談等等均一一參驗其確當與否，於堯舜之事亦不例外：

「孔子、墨子俱道堯舜，而取舍不同，皆自謂真堯舜，堯舜不復生，將誰使定儒墨之誠乎……今乃欲審堯舜之道於三千



歲之前，意者其不可必乎！無參驗而必之者愚也，弗能必而據之者誣也；故明據先王，必定堯舜者，非愚則誣也。」（顯學）

堯舜之道遠在三千歲之前，無由參驗，因此「不可必」，於是堯舜禪讓的事也就可疑，這是就事實認知的層面所發出的懷疑論。

(4)自政治秩序的觀點言：當今爲大爭之世，「爭於氣力」，「力多則人朝，力寡則朝於人，故明君務力」（註三五），於是五蠹篇直指出「去偃王之仁，息子貢之智，循徐魯之力」，這是韓非思想的道樞。務力則重勢、法、術，「勢者勝衆之資」、法術「皆帝王之具」（註三六）；就政治秩序之要求而言，勢位法術遠勝於賢智：

「賢人而詘於不肖者，則權輕位卑也；不肖而能服於賢者，則權重位尊也。堯爲匹夫，不能治三人；而桀爲天子，能亂天下；吾以此知勢位之足恃，而賢智之不足慕也。」（難勢）

「夫賢之爲道也，不可禁；而勢之爲道也，無不禁。以不可禁之賢，與無不禁之勢，此矛盾之說也，夫賢勢之不相容亦明矣……世之治者不絕於中，吾所以爲言勢者中也。中者，上不及堯舜，而下亦不爲桀紂，抱法處勢則治，背法去勢則亂。今廢勢背法而待堯舜，堯舜至乃治，是千世亂而一治也；抱法處勢而待桀紂，桀紂至乃亂，是千世治而一亂也……無慶賞之勸、刑罰之威，釋勢委法，堯舜戶說而人辯之，不能治三家。夫勢之足用亦明矣，而曰必待賢，則亦不然矣。」（難勢）

既然賢勢不相容，而勢足以誦賢；更且堯舜「千世而一出」，如果必待堯舜的禪讓而後治，是千世亂而一治，則禪讓的價值等同烏有。這是從重勢、重中、重法、重術的道術，否定了禪讓（尚賢）有益於治（用）。及至說疑篇及忠孝篇，則直斥堯舜湯武「反君臣之義」、「臣弑其君」：

「古之所謂聖君明王者，非長幼強弱也、及以次序也；以其構黨與，聚巷族，偪上弑君而求其利也。彼曰：何以知其然也？舜偪堯，禹偪舜，湯放桀，武王伐紂，此四王者，人臣弑其君者也，而天下譽之……」（說疑）

「天下……皆以堯舜之道爲是而法之，是以有弑君，有曲父。堯舜湯武或反君臣之義，亂後世之教者也。堯爲人君而君

其臣，舜爲人臣而臣其君，湯武爲人臣而弑其主，刑其尸，而天下譽之，此天下所以至今不治者也。夫所謂明君者，能畜其臣者也；所謂賢臣者，能明法辟，治官職，以戴其君者也。今堯自以爲明而不能以畜舜，舜自以爲賢而不能以戴堯……此明君且常與，而賢臣且常取也。故至今爲人子者，有取其父之家；爲人臣者，有取其君之國矣。父而讓子，君而讓臣，此非所以定位一教之道也。臣之所聞曰：臣事君，子事父，妻事夫，三者順則天下治，三者逆則天下亂，此天下之常道也，明主賢臣而弗易也，則人主雖不肖，臣不敢侵也。今夫上賢任智無常，逆道也……故曰：上法而不上賢。」（忠孝）

說疑篇指稱舜禹湯武四王是偏上弑君（臣弑其君），當然沒有所謂禪讓的事。忠孝篇更從「尊君卑臣」的觀點，以爲「臣事君」是常道，而「君讓臣」非「定位一教之道」，因此禪讓是「反君臣之義，亂後世之教者」，是爲「逆道」；就此以論，則堯舜禪讓非但無益於天下之治，反而助長天下之亂，並且是「天下所以至今不治」的禍源，禪讓宜其盡速休矣。

綜觀韓非的禪讓觀念，殊不一致，甚至自相對反；或懷疑堯舜禪讓的真實性，或貶禪讓爲自利行爲，或只承認禪讓只具階段性（上古）的價值，或認爲「賢智之不足慕」、勢位方足恃，或根本否定堯舜禪讓（只是偏上弑君），或認定禪讓是天下的亂源等等；無論如何，就韓非的思想體系而言，這些觀點都能圓成其立說的特殊目的，都是因應「現實」之際的方便善巧而已，亦即觀點即使對反，仍可並存。（註三七）

#### 四、先秦禪讓觀念輻議

1. 從禪讓的原義言之：這是帝王權位和平轉移的理論之一，是純然的政治命題，其要義有二，其一爲尚德，其二爲尚公。尚德意即以德（聖）定王，這是第一義；尚公者公天下也，即傳位給帝王家族之外的人，不論其身份高低貴賤，唯賢是問；就此兩個要素考量先秦諸子贊成或反對禪讓的理由，則判然有別。孔子最純，大體上兩者兼具。墨子則在尚德一面顯得薄弱。孟子則在尚公的形式上混同禪讓與繼，這有爭議。莊子內篇純粹，且超而忘之；外篇的天運、天地乃就德衰而論，秋水篇則偏離於此；雜篇則與此二者無涉。荀子形式上兩者俱呈，但由於主張性惡，德也就失其內在的根基；另立「勢位」一義，這是新義。

商鞅雖在修權篇稱「公」、「論賢舉能而傳」，但綜觀全書大義，重點都在立法明分，所指堯之公與能，也不例外。韓非則毀德，公乃就法而言，其肯定或反對禪讓，俱已偏離德的範疇。如果將禪讓的德再作內、外之分，則孔、孟、莊三人都兼具，由內而外，獨善兼善，可以無憾；莊子更進而忘內外，逍遙無待；墨、荀的德則流於外。又禪讓之公乃德之公，即公為德的特質之一，而商韓之公則為法之公；就此以觀，墨、荀之公已從德之公趨向法之公矣。

2. 先秦載籍中，有關堯舜的傳說很多，其中又以堯舜禪讓最為後世稱美，「堯、舜禪讓傳說更是包括法家在內的先秦諸子所有重要學派普遍援引、資以論證人際關係和治國之道的一項共同題材」（註三八）。然而堯舜禪讓之是否為歷史事實，仍有頗多可疑之處；但是如果沒有相當的史實為素地（註三九），則以先秦諸子之去古未遠、之聰明才智，斷無爭相援引之理。就思想的時間與空間而言，遠在堯舜時代，斷無如此（禪讓）高度政治道德的可能，有之，那必須是在所謂「哲學的突破」以後的事，相應於中國思想發展而言，那應該發生在老子的道學、孔子的仁學建立以後的事，尤其是孔子盛稱堯舜的則天無為，更具體而權威的德（仁）化了堯舜的人格與政治理想，於是聖王的理念於焉確立。復由於先秦諸子所處的時代，周文疲弊，王綱不振，生民塗炭，而諸子求治心切，乃理想化堯舜的社會（註四〇），以之為人間樂土，進而規諫時君，仁民愛物，以此理想的道德政治易彼殘民的權力政治，這是正面肯定堯舜禪讓者的苦心孤詣；但也正因此，由於「史觀」、思想、乃至目的的不同，同樣的也可以從根本上懷疑或否定堯舜禪讓這件事。如實的說，先秦諸子對堯舜禪讓的諸多不同態度，那已不是事實認定的對錯問題，而是主觀的價值取捨不同的問題。

3. 誠如荀子所說，帝王權位（天子）至重、至大、至衆，自必為人人之所可欲，於是爭亂在所不免，由此而思以和平方式取得帝王權位，這是政治設計上的一大進步。世襲與禪讓都是政權和平轉移的理論，但就政權的合理性與合法性而言，禪讓又是一大進步。衆所週知，禪讓乃公天下，世襲乃家（私）天下，這是鮮明的對比！就帝王本身的條件而言，禪讓必是賢德之君，而世襲的繼體之君常常不是。韓愈以為「傳之人則爭，未前定也；傳之子則不爭，前定也」（註四一），這是庸見！其實「未前定」才能開放政權，羅致天下賢士，為政治國，這才是長治久安之道。至若與當今的民主法治相比，則禪讓顯然未對政權的和平轉移作客觀的、合理的、制度的安排，其合法性已不足道。

4. 尚賢思想的最高政治運作範式即是禪讓天下，而禪讓的實際政治意義即是聖王政治的持續，就這一層意義而言，孔子的仁學與正名思想是禪讓觀念的肇始者，墨子則對尚賢思想作了極為重大的發揮，並指出堯舜禪讓的事，而在尚書堯典中，則對堯舜禪讓作了空前的述說，理論與實際俱呈，這是中國政治思想史上的一件大事。孟子繼之，其觀點顯然頗受堯典的影響，更在堯舜禪讓之外，加上了禹傳子的事，復又受其大力批墨的立場所限，不得不提出許多孟子式的禪讓條件，終而以訴諸權威的方式說：禪與繼，「其義一也」，這簡直都把禪讓的意義漂白了。然而，也許正由於孟子這一「不得已」的雄辯，使得此後的戰國諸子如莊子、荀子、韓非等，都不得不對堯舜禪讓的傳說，或明或隱的作了相當程度的意思表示，這對禪讓的意義的闡釋及其廣面的影響而言，誠為一大收穫；但他們三人同時對禪讓採取負面的、消極的評價，這除了戰國中、晚期的時空條件，以及三人的個性條件使然之外，是否也相當程度的反映出他們對孟子的「悉憑當時的感受，而不是說理」的斷事態度，作了批判性的修正呢？這又有待深論了。

5. 在先秦諸子的禪讓觀念中，將讓國與讓天下二者嚴予區別的，只有孟子與荀子兩人，其理由大抵視二者為異質性的，亦即讓國為有限的、現實的事件，而讓天下為無限的、理想的事件。孟子說：「好名之人，能讓千乘之國……」又說：「不仁而得國者有之矣，不仁而得天下，未之有也。」（註四二）前者可能意在諷刺燕王噲之流，矯情干譽而已；後者則可能意在提醒當時的諸侯國君，尤其是齊、魏之君，唯有仁者始能無敵於天下，不仁則眾叛親離，一介獨夫而已。荀子則更明白的指出：「諸侯有老，天子無老；有擅國，無擅天下」、「可以有奪人國，不可以有奪人天下；可以有竊國，不可以有竊天下也」、「天下歸之之謂王，天下去之之謂亡」、「桀紂無天下，而湯武不弑君」。所謂國可禪、可奪、可竊，這是就政治現實而說的，是「應變」義；所謂天下不可禪、不可奪、不可竊，這是就理想層面說的，是「道貫」義。如果孟、荀這種區別有意義的話，是而且只是在指出：天下的得失（帝王權位的轉移）完全在乎民心的向背，民心可以轉化有限為無限，可以轉化理想為現實；禪國是以力服人的層次，禪天下是以德服人的層次，如果能够得到民心的擁戴，則再也沒有禪國與禪天下的區別，無禪無不禪，不禪而自禪了。

6. 探討先秦時期的禪讓觀念，必須究明該時期的「天」的角色功能，才能正本清源的理會其神髓。殷商時期是神權社會，

天是主宰者，直至西周，仍然籠罩在「君權天受」的信念中，人間政權的合法性取決於天命；天命有德，因此君德是獲致並維繫天命的唯一條件。君德最重要的內涵就是養民、保民，如果君王未能善盡養民的責任，導致民怨載道，上天就要另尋一位有德者來作「民主」。於是天、君與人民三者形成這樣的關係：君王的權威來自於天命，天命完全取決於君德，而君德的最重要涵義在民生。於是天命繫於民生，帝王權位的合法性基礎也在於民生，（註四三）那麼作為帝王權位和平轉移的禪讓理論，如欲取得合法性地位，理應強調其維持或增益民生的功能，這才是正解。因此我們可以說：就禪讓的形式運作而言，那是帝王權位的和平轉移；就禪讓的實質意義而言，則是君德的延續、民生的增進；而「天」是其中的規範者與轉化者。於是禪讓有其理想的現實意義，亦有其現實的理想意義。

## 五、史記五帝本紀的堯舜禪讓

先秦禪讓觀念經由戰國諸子的熱烈爭論之後，司馬遷在史記五帝本紀中，對堯舜禪讓的傳說作了一番記述，這大抵可以代表漢初對此一傳說的想法：

堯曰：「嗟！四嶽：朕在位七十載，汝能庸命，踐朕位？」嶽應曰：「鄙德忝帝位。」堯曰：「悉舉貴戚及疏遠隱匿者。」衆皆言於堯曰：「有矜在民間，曰虞舜。」堯曰：「然，朕聞之其可如？」嶽曰：「盲者子，父頑，母嚚，弟傲，能和以孝，烝烝治，不至姦。」堯曰：「吾其試哉。」於是堯妻之二女，觀其德於二女。舜飭下二女於媯汭，如婦禮。堯善之，乃使舜慎和五典，五典能從。乃遍入百官，百官時序。賓於四門，四門穆穆，諸侯遠方賓客皆敬。堯使舜入山林川澤，暴風雷雨，舜行不迷。堯以爲聖，名舜曰：「女謀事至而言可績，三年矣，女登帝位。」舜讓於德不懌。正月上日，舜受終於文祖……堯立七十年得舜，二十年而老，令舜攝行天子之政，薦之於天。堯辟位凡二十八年而崩，百姓悲哀，如喪父母；三年，四方莫舉樂，以思堯。堯知子丹朱不肖，不足授天下，於是乃權授舜……堯崩，三年之喪畢，舜讓辟丹朱於南河之南。諸侯朝覲者不之丹朱而之舜，獄訟者不之丹朱而之舜，謳歌者不謳歌丹朱而謳歌舜，舜曰：「天也。」夫而後之中國踐天子位焉，是爲帝舜。

觀其程序與內容，完全承襲自尚書堯典與孟子的記載，甚至關於舜讓禹的傳說，也與孟子雷同，可見史記關於堯舜禪讓傳說是採取儒家的觀點，於是堯舜禪讓傳說也從此定了型。

## 六、結 語

禪讓是在天治主義與君治主義下，一種強調君德的帝王權位和平轉移理論，而君德的主要內涵在民生（養民、保民），無疑的，它是富於「公天下」、「傳天下」思想意義的政治主張，尤其是「傳天下」的涵義更為深遠，它是帝王在德治主義下的大擔當——「為天下得人」。德治思想是一種政治精英論（Political elitism），而精英論乃是建立在人類「不平等」的基本假設之上；就民主法治（以「人是平等的」為其基本假設）的理論而言，政治精英論早已過時。禪讓的公只是道德形式的公，而不是制度形式的公；禪讓的「為天下得人」也因為沒有制度的安排，終而不可避免的流為主觀的私、主觀的判斷。正由於缺乏一套客觀的標準，因此在政治運作上乃淪為野心家「竊用」的工具，以掩飾其醜行。但是，無論如何，在君權當道的時期（或在民主法治制度未健全的階段），這種訴諸統治者自律、關心民生、公天下、傳天下的賢治理論，畢竟反映了人類社會不平等的部分事實，進而企圖以道德的淨化功能消弭政治上可能的流弊，其效果雖然不全是正面的，但相對於極權專制的統治而言，它仍不失為一開明的、進步的政治理念。

聖王是中國傳統中的理想人格，「以聖定王」是聖王思想的基型，也是禪讓的必要條件，然而政治歷史顯示「以王定聖」的實然面，於是在傳統「正名」思想的制約下，假禪讓之名而行篡竊之實者，不絕於史，趙翼說得好：

「古來只有禪讓征誅二局，其權臣奪國，則名篡弒，常相戒而不敢犯。王莽不得已，託於周公輔成王，以攝政踐祚，然周公未嘗有天下也。至曹魏，則既欲移漢之天下，又不肯居篡弒之名，於是假禪讓為攘奪。自此例一開，而晉、宋、齊、梁、北齊、北周，以及陳、隋皆效之。此外尚有司馬倫、桓亦之徒，亦援為例；甚至唐高祖本以征誅起，而亦假代王之禪；朱溫更以盜賊起，而亦假哀帝之禪。至曹魏創此一局，而奉為成式者且十數代，歷七八百年。」（註四）

盡管堯舜禪讓傳為千古美談，但後世帝王真正實行禪讓者，却從未之見，而弔詭的是禪讓說徒為野心家所「竊用」，竊國竊名，不一而足。雖然，禪讓仍產生了積極的作用，其一、它不失為一高遠理想，相對於趨向腐化的權力政治而言，它象徵一個不腐化的道德政治，這是對人性尊嚴價值的正面肯定；其二、禪讓不失為一可欲的美名，篡弑者為謀其政治大利，終不免有冒犯天下大不韙之處，但只要將其行為規範在某種程度範圍內，大可假禪讓以為粉飾，既可名利雙收，又可免犯上廢君之責，於是篡弑者為求兩全，當會自制其行為（手段），避免趨向極端，這對國計民生而言，自然是一件不幸中的大幸。

堯舜禪讓傳說也許不是歷史事實，但此禪讓觀念却深入中國人心，上自帝王將相、知識份子，下及平民販夫走卒，尤其是篡竊者；於是堯天舜日也成為中國人最真切而現實的理想，就這一層思想意義而言，它却是千真萬確的。

## 附註

- 注一：荀子正論篇斥為「虛言」，韓非子顯學篇直視為愚誣之學。
- 注二：顧頡剛，「禪讓傳說起於墨家考」，古史辨第七冊下編，台北：明倫出版社，民國五十九年三月臺初版，頁三〇——三〇七。
- 注三：楊文刊於食貨月刊復刊第七卷第七期、第八期，民國六十六年十月、十一月。王文刊於國立台灣師範大學歷史學報，第七期，民國六十七年。
- 注四：堯典的著成時代問題，眾說紛紜，屈萬里先生以為它是戰國時人的述古之作，其「著成的時代，當在孟子稍前或同時」。考據事實，頗可採信。見其著，先秦文史資料考辨，台北：聯經出版事業公司，民國七十二年二月初版，頁三二一。
- 注五：阮芝生，論「禪讓」與「讓國」，中央研究院第一屆國際漢學會議，民國七十五年十二月。筆者所見為該文初稿。
- 注六：關於孔子的著作，爭議頗多，但以論語一書為最可靠的資料，此為眾所公認。但即使如此，有關論語一書的編撰、源流、篇章組織等等，仍是未成定論。參閱胡志奎，論語辨證，台北：聯經出版事業公司，民國六十七年九月初版。此書頗有創發之見，用力甚勤、甚深。筆者在本文中所引論語資料，則一仍舊貫，不作細節的辨析，於取捨之間，大抵經過一番考量，再擇善而用。
- 注七：論語，學而篇：「子貢曰：夫子溫、良、恭、儉、讓以得之。夫子之求之也，其諸異乎人之求之與！」
- 注八：顧頡剛，前揭文，頁六十五——六十六。
- 注九：參閱拙作，「論孔子仁學中的正名思想」，孔孟學報第四十八期，民國七十三年九月二十八日，頁一一——二十六頁。
- 注一〇：論語，憲問：「子路問君子……堯舜其猶病諸。」雍也：「子貢曰：如有博施於民，而能濟眾，何如？可謂仁乎？」子曰：「何事於仁？必也聖乎！堯舜其猶病諸……」
- 注一一：論語，泰伯，前引語。
- 注一二：墨子，尚同中：「夫既尚同乎天子，而未上同乎天者，則天將猶未止也。故當若天降寒熱不節，雪霜雨露不時，五穀不熟，六畜不遂，疾疢疫癘，飄風苦雨，薦臻而至者，此天之降罰也。」
- 注一三：參閱拙作，「析論墨子的賢治思想」，國立政治大學學報第三十七、三十八期，民國六十七年十二月，頁三十九——四〇。在墨子書中，有言天子由天選立者，亦有言天子是由在位帝王選立者，此在本文上節已指證歷歷。但由尚同的組織層級而言，既然天的地位在天子之上，而天子以下各級正長均由上級逐級往下選立，則天子自應由天選立。更由尚賢理論言之，各級正長均為各該層級之最賢可者，而由較賢者選立次賢者，其次者

……天子是天下最賢可者，自不應由諸侯國君……乃至庶民所選立，墨子明明示天為智、天為貴、義自天出，則天子由天選立明矣。

註一四：參閱拙作，「析論墨子之神道觀念」，國立政治大學學報第四十期，民國六十八年十二月，頁三十五—三十九。

註一五：墨子，法儀。

註一六：墨子非命上篇稱為三表，非命中、下兩篇稱為三法，於是通稱為三表法。這是墨家特有的哲學方法，用以建構自家的學說，並以此批判他人的學說。參閱鍾友聯，墨家的哲學方法，台北：東大圖書公司，民國六十五年五月初版，頁二〇—四十六。它與一般的邏輯方法有別。

註一七：天志上、下兩篇亦有類似記載。

註一八：尚賢中：「故古聖王高予之爵，重予之祿，任之以事，斷予之令，夫豈為其臣（賢）賜哉？欲其事之成也。」尚賢上：「……舉三者授之賢者，非為賢賜也，欲其事之成。」可知其尚賢的主張並非真正的敬賢或愛賢，只因賢者有利用價值（成事）而已。

註一九：蕭公權，中國政治思想史上冊，台北：聯經出版事業公司，民國七十一年三月初版，頁一五一—一五二。

註二〇：陳啟天，商鞅評傳，台北：台灣商務印書館，民國六十二年九月台四版，頁一四一—一三五。

註二一：文中所稱「而居堯之官，逼堯之子，是篡也，非天與也」，嚴靈峰先生認為「乃是萬章發問之詞的錯簡，並非孟子的話」，且在韓非子說疑篇、忠孝篇也有類似的傳說，其說可參考。見其著，白居易「思舊」詩與崔述考信錄「釋例」，大陸雜誌，第五十五卷第一期，民國六十六年七月十五日，頁四十一。

註二二：如孟子書中所載，燕王子噲讓位給其相子之，此在戰國策燕策中亦有記載。值得注意的是禪讓的結果是國家之亂，孟子指其不合禮，因為上有周天子，依禮該由天子決定（其實孟子又何曾把周天子放在眼裏？他一心一意的想望新王繼起而王天下，此觀其遊說齊宣王、梁惠王可知其用心之苦）；又指讓國者只是好名而已。

註二三：譬如前引滕文公下彭更問的記載即是，只是多加一「如其道」的預設要件而已。

註二四：譬如詭說「益之相禹也，歷年少，施澤於民未久」，究竟幾年才算久？孔子以為「三年有成」，「善人教民七年，亦可以即

戎矣」，而益相禹七年，守喪三年，前後至少已歷時十年，孟子憑何標準如此論斷？又如說啟賢，遍查先秦載籍，除孟子說「啟賢」而外，再無其他佐證資料；有之，則是不賢、有野心的不利資料。

註二五：莊子，天地。

註二六：所引字句，悉出於莊子，天運篇。

註二七：荀子所以把「徙朝改制」視為禪讓的要件，大抵出於強化天下—隆、聖王禮義的價值，此觀乎下文可知；一如孟子般，附加上某些條件限制，終使禪讓成為不可能，甚或變質（徙朝改制業已偏離禪讓，而趨近於革命）。

註二八：荀子，王制。

註二九：荀子，君道。

註三〇：荀子，正論：「上賢祿天下，次賢祿一國……」

註三一：荀子，正論。

註三二：荀子，正論。

註三三：稱美先王者，如勸學篇：「不聞先王之遺言，不知學問之大也。」非相篇：「凡言不合先王，不順禮義，謂之姦言。」君道篇：「古者先王審禮以皇周浹於天下，動無不當也。」榮辱篇：「……況夫先王之道，仁義之統，詩書禮樂之分乎？彼固天下之大慮也，將為天下生民之屬長慮顧後而保萬世也。」稱美堯舜者，如不苟篇：「言己之光美，擬於舜禹，參於天地，非夸誕也。」非十二子篇：「一天下，財萬物，長養人民……六說者立息，十二子者遷化，則聖人之得勢者，舜禹是也。今夫仁人也將何務哉？上則法舜禹之制……以務息十二子之說。如是，則天下之害除，仁人之事畢，聖王之跡著矣！」王制篇：「修仁義，仇隆高……而名聲朝天下之美矣……夫堯舜者一天下也，不能加毫末於是矣！」王霸篇：「如是，則舜禹遷至，王業選起；功壹天下，名配舜禹，物由（猶）有可樂如是其美焉者乎？」議兵篇：「故仁人之兵，所存者神，所過者化，若時雨降，莫不說喜。是以堯代驩兜，舜伐有苗，禹伐共工，湯代有夏……此四帝二王皆以仁義之兵行於天下也。」大略篇：「不知而問，堯舜；無有而求，天府。先王之道，則堯舜而已。」其他例子尚多，茲不贅舉。

註三四：如難三篇：「好利惡害，夫人之所有也……喜利畏罪，人莫不然。」制分篇：「法重者，得人情……民者好利祿，而惡刑罰。」內儲說上：「……管仲對曰：凡人之有為也，非名之，



則利之也。」奸劫弑臣篇：「夫安利者就之，危害者去之，此人之情也。」外儲說左上：「利之所在民歸之，名之所彰士死之。」其自爲、自利者如外儲說左上：「一人爲嬰兒也，父母養之簡，子長而怨；子盛壯成人，其供養薄，父母怒而誚之。子父至親也，而或譙或怨者，皆挾相爲而不周於爲己也。」例子尚多，不贅引。

註三五：韓非子，顯學。

註三六：韓非子，八經、定法。

註三七：禪讓的觀點或相對反，這是果；其因則不同，這也正是「事異則備變」的實際應用。

註三八：楊希枚，前揭文（二），頁一二。

註三九：大抵以氏族社會推選部落領袖的「選舉說」，比較有說服力。

註四〇：堯舜時代，根據相關古籍的記載，有洪水爲患，猛獸逼人，更有各氏族部落之間的爭亂……實際上是一個百廢待舉的社會，而堯舜的「德」，應該就是指解決這些天災與人禍而言。

註四一：韓愈，「對禹問」，韓昌黎全集第二冊，台北：新文豐出版股份有限公司，民國六十六年九月初版，頁六十五。

註四二：孟子，盡心。

註四三：這在尚書的諸多篇章中屢有道及，如洪範、召誥、大誥、康誥、梓材、酒誥，左傳及孟子中引的泰誓逸文等等均是，又如詩大雅文王亦然。

註四四：趙翼，二十二史劄記，卷七，禪代。

（本文曾得行政院國家科學委員會之獎助，謹此致謝）

