

行政院國家科學委員會專題研究計畫 期末報告

韓非與禪讓：淵源與融合

計畫類別：個別型
計畫編號：NSC 101-2410-H-004-140-
執行期間：101年08月01日至102年07月31日
執行單位：國立政治大學哲學系

計畫主持人：詹康

計畫參與人員：博士班研究生-兼任助理人員：辛芳薇

報告附件：移地研究心得報告
出席國際會議研究心得報告及發表論文

公開資訊：本計畫可公開查詢

中華民國 102 年 12 月 24 日

中文摘要： 本文藉韓非為眼，梳理了戰國時代對禪讓的諸學說，以見韓非對於當時流行見解有抄錄、接受、共鳴、反駁等不同態度，並比較得出韓非自己獨創的見解。

本文不同意其他學者認為韓非反對禪讓而贊成世襲，主張對他最理想的政權轉移制度既非世襲也非禪讓，而是指定身後由法術之士繼任。

中文關鍵詞： 韓非、禪讓、世襲、堯舜

英文摘要： I employ Han Fei as a key to map out various ideas about the abdication of the throne in the Warring States period. Along the way I discern what he transmits, accepts, concurs, and refutes, as well as his own innovations.

I do not agree with the scholarly opinion that Han Fei abhors the abdication of the throne and endorses hereditary rule. The best mode for him to transfer power is to appoint a Legalist official as heir. This ideal mode is neither abdication nor hereditary rule.

英文關鍵詞： Han Fei, abdication of the throne, hereditary rule, Yao and Shun

韓非與禪讓：淵源與融合

詹 康
政治大學哲學系

中文摘要：

本文藉韓非為眼，梳理了戰國時代對禪讓的諸學說，以見韓非對於當時流行見解有抄錄、接受、共鳴、反駁等不同態度，並比較得出韓非自己獨創的見解。

本文不同意其他學者認為韓非反對禪讓而贊成世襲，主張對他最理想的政權轉移制度既非世襲也非禪讓，而是指定身後由法術之士繼任。

關鍵字：韓非、禪讓、世襲、堯舜

Han Fei and the Abdication of the Throne: Sources and Synthesis

Kang Chan
Department of Philosophy, National Chengchi University

Abstract

I employ Han Fei as a key to map out various ideas about the abdication of the throne in the Warring States period. Along the way I discern what he transmits, accepts, concurs, and refutes, as well as his own innovations.

I do not agree with the scholarly opinion that Han Fei abhors the abdication of the throne and endorses hereditary rule. The best mode for him to transfer power is to appoint a Legalist official as heir. This ideal mode is neither abdication nor hereditary rule.

Keywords: Han Fei, abdication of the throne, hereditary rule, Yao and Shun.

韓非與禪讓：淵源與融合

壹、前言

政治現象是權力的行使，而權力的行使又以權力的取得和喪失為終始。如果擁有權力是長期、穩定的，則權力便結合到職位，而從前後任相繼的關係而言，便是政權轉移的現象。關於中國古代的政權轉移方式，如果綜合實務和思想而言，約有七種：

1. 禪讓：生前遜位，將寶位傳給子孫曰內禪，傳給子孫以外的人曰外禪。
2. 世襲：死後由兒子繼承，子若先死則由孫繼承。兄終弟及亦可歸入此類。
3. 革命：以武力消滅前朝，取而代之。
4. 篡位：以政治實力脅迫現任者讓位，或謀害之以取得大位。
5. 冊封：天或天子冊封為新君主。
6. 自立：前朝或前任君主自然去世或滅亡於他手，自立為帝為王。
7. 擁戴：前朝或前任君主自然去世或滅亡於他手，經臣民擁戴為帝為王。

本文想討論的是第一種的禪讓模式，並且以先秦時代最後一位哲學家韓非為考察對象。

先秦時代的禪讓觀念，由於 1978 年中山國銅器出土，與 1997 年發表之《郭店楚墓竹簡》中〈唐虞之道〉、2002 年的《上海博物館藏戰國楚竹書（二）》中〈子羔〉、〈容成氏〉等三篇出土文獻，提供了新材料，激起學術界重新討論的熱情。韓非關於禪讓問題的討論，也許字數上不如〈容成氏〉之多，可是份量也頗可觀，而其思緒之龐雜，則先秦各家無有其匹。他做為先秦最後的哲學家，對戰國時期流行的各種見解，有抄錄、接受、共鳴、反駁等種種反應，此外還有他獨創的見解。因此現在我們進一步瞭解當時思想界狀況後，理應對韓非的思想淵源作一些追溯，並且重估他的立場。

近幾年大陸這方面的期刊論文都以郭店竹簡和上海博物館竹簡為焦點，其中有些延伸涵蓋了韓非和《竹書紀年》，但沒有新穎的觀點。以下從 1970 年代開始，舉臺灣、國外、大陸四個綜合研究為例，予以介紹品評。

楊希枚〈再論堯舜禪讓傳說〉原發表於 1977 年，認為韓非一方面反對禪讓，以及故作「舜逼堯」的曲說，另一方面卻極力稱讚堯舜是明主，兩種態度是矛盾的。他認為

韓非是為了不同的論證需要，當他需要批評儒墨時就將儒墨頌揚的堯舜之道提出來反駁，而當他需要申訴法家的先王之道時就提出堯舜來加以表揚（1995：812-817）。

艾蘭（Sarah Allan）的 *The Heir and the Sage: Dynastic Legend in Early China*（1981年）中譯為《世襲與禪讓：古代中國的王朝更替傳說》（2010年），中譯本裏對《韓非子》有三頁集中的討論，主要論點為：一、墨子、孟子、荀子站在有德者的立場鼓勵他們獲得天命和人心，韓非則站在在位者的立場而將有德的人視為篡位。二、韓非對於古代帝王脅迫前任而獲得權位的過程，講得極端複雜又多有矛盾，《古本竹書紀年》可以澄清韓非的記載。由於《古本竹書紀年》記至西元前 299 年，而韓非死於 233 年，兩者年代接近，所以推測《古本竹書紀年》並不是真的紀年而與法家有特別關係（2010：123-126）。

尤銳（Yuri Pines）2005 年的英文論文 2012 年翻譯為中文，名為〈禪讓：戰國時期關於平等主義與君主權力的論爭〉。他限於先秦經書和子書，訂出各文獻的年代，討論前後或相承、或相悖的發展線索。他對於韓非採用四個段落，前兩個是舜篡堯、禹篡舜之說，與《瑣語》接近，第三個是出於勞逸而讓位之說，顯示韓非「沒有侷限於單一的『篡位』敘述」，他也可接受禪讓為真實發生的史事，而以為時代的演進已經淘汰了禪讓，這種歷史進化來對禪讓的批評比舜禹篡位之說更有力，事實上「韓非無需編造沒有說服力的關於舜篡權的反敘述就足以駁倒反對者」（2012：422-423）。第四個段落是批判堯舜禪讓顛覆了政治道德，尤銳認為在禪讓學說發生的兩世紀後，荀子與韓非師徒聯手埋葬了禪讓學說，鞏固了世襲君主制（2012：426）。

在艾蘭的書以外的另一本專書是楊永俊《禪讓政治研究》（2005）。書中關於韓非只有一頁多一點，一半是大段抄入〈忠孝〉篇，以顯示韓非將堯視為昏君、將舜視為姦臣。另一半說堯舜禪讓是出於自利的私心，並非尚德。綜合前後兩半，他說：「韓非對禪讓的否定也不很徹底。」（2005：92-93）

這二書二文花在韓非的篇幅都很小（楊希枚稍多，是由於兼論韓非對堯舜的評價），不過做法和結論的差別很大。楊希枚關於韓非討論禪讓的地方舉出五段話，尤銳只舉出三段話，楊永俊只選擇兩段話，尤銳的理由是：「韓非不再對堯舜禪讓傳說的細節感興趣，也不再試圖重新詮釋歷史。」（2012：426）這當然並不符合真相，而且我們從艾蘭的書也看到韓非關於古史有許多零星的說法，與禪讓有關。本文則希望能對韓非所有

關於禪讓的說法，做窮盡的研究。

關於韓非對於禪讓傳說的矛盾記載，楊希枚和尤銳都假定「堯逼舜」之說是韓非捏造的。艾蘭認為《古本竹書紀年》有澄清的作用，即韓非認為古史傳說的真相是脅迫讓位，而非誠心讓位。尤銳認為《瑣語》可能是燕國禪讓失敗後興起反禪讓思潮，有人杜撰出的書（2012：421），而這種杜撰無法動搖《尚書·堯典》這種經典對堯舜禪讓所建立的元初論述（2012：422）。至於韓非對堯舜禹相禪與相篡的相反說法都採納，可能是有意的「將矛盾的歷史敘述玩弄於股掌之間」，以表示借古論今的做法不可靠（2012：422）。楊希枚、艾蘭、尤銳都認為韓非接受或創為堯舜禹實為相篡之說，這是書未細讀之過，已有學者指出韓非乃是藉姦臣之口來說出堯舜禹相篡之說，這表示韓非本人並不相信這種說法，本文會對此問題提出更強的論證。

至於韓非對於禪讓的態度是支持還是否定的，楊希枚和楊永俊認為韓非有矛盾，艾蘭和尤銳則認為他反對禪讓，故必是支持世襲制。但本文一開始時列出政權轉移模式的用意，即在說明縱然反對禪讓，也還有好多模式，沒有反對禪讓就只能贊成世襲的道理。是故，若主張韓非贊成世襲制，除了證明他反對禪讓是不夠的，還需另外證成他贊成世襲制。本文的見解則是韓非並未表示他贊成世襲制，且他對世襲制有所批評，而在另一方面他雖然批評禪讓較多，但也未至於毫不留餘地。我認為他的理想是一種改良式的禪讓，也就是死後傳賢不傳子，這需要在本文中逐步來論證。

貳、對世襲制的批評

想研究韓非的禪讓學說，一個主要障礙來自於主流意見認為他反對禪讓而贊成世襲，因此宜先研究他對世襲的看法，以消除研究上的干擾。剛剛說到，由於政權轉移的方式很多，反對禪讓不見得一定贊成世襲，所以韓非贊成世襲與否，需要獨立來檢驗。

從夏代開始世襲制成為君主繼任的常態，韓非自然對世襲制多有關注。他指出當時世襲制的問題是君主容易因喜愛的后妃有遷異而變置太子（如〈內儲說下〉680），他站在支持王后所生嫡子的立場，主張「愛孽不使危正適」（〈難三〉995），否則國家將瀕臨危亡（〈亡徵〉288、293、295）。其次，他認為置太子，明王位有定分，是減低權臣野心的辦法：

臣之所不弑其君者，黨與不具也。故上失扶寸，下得尋常。有國之君，不

大其都。有道之臣，不貴其家。有道之君，不貴其臣。貴之富之，備將代之。備危恐殆，急置太子，禍乃無從起。（〈揚權〉144）

但是在反方面，他也闡明嫡子為太子，有弑君的可能：

故后妃、夫人、太子之黨成而欲君之死也，君不死則勢不重，情非憎君也，利在君之死也。（〈備內〉308）

這樣看來，嫡子作太子如果不是受到庶孽子的威脅，最終被廢，就是地位穩固，黨羽豐滿，準備提早接位。故〈亡徵〉篇也將後者作為國家將瀕臨危亡之一端：

太子尊顯，徒屬眾強，多大國之交，而威勢蚤具者，可亡也。（〈亡徵〉291）

所以分析到最後，世襲制國家需要能控制太子，否則君位會有危險，國家也會亂亡。

如果說權臣有假借禪讓的高名來誘騙君主之可能（見後文），那麼太子也有強調禪讓之可能虛假以鞏固自己繼承地位的可能，明君對這兩方面都要能看透他們的心計，控制他們的野心。兩邊既然都危險，則世襲並無理由比禪讓更好。韓非唯一想確保的只有在任君主的君位，這也就是艾蘭說的「站在在位者的立場」。在任君主如能一生君位無虞，他應該思考死後君位傳給誰比較好，而死後傳賢，應該是一個值得考慮的做法。

再從世襲制的起源來看，其肇始正是君主死後，其子攻擊其父指定的繼任人，劫奪其位。禹禪位於益，禹子啟攻益而奪得帝位，此說法見於《戰國策·燕策一》、〈容成氏〉、《楚辭·天問》：

或曰：「禹授益而以啟〔增「人」字〕為吏，及老，而以啟為不足任天下，傳之益也。啟與支〔支《韓非子》作友，《史記》作交〕黨攻益而奪之天下，是禹名傳天下於益，其實令啟自取之。今王言屬國子之，而吏無非太子人者，是名屬子之，而太子用事。」王因收印自三百石吏而效之子之。子之南面行王事，而噲老不聽政，顧為臣，國事皆決子之。（《戰國策》卷29〈燕策一〉）

禹於是乎讓益，啟於是乎攻益自取。（〈容成氏〉）

啟代益作后〔君主〕〔此句表明禹禪於益，而啟奪之〕，卒〔猝〕然離〔罹〕孽〔孽：1. 災禍。謂啟遭益發動反政變而受囚禁。2. 憂。謂啟得天下的野心遭到挫折，故有憂〕，何啟惟憂〔二字或「維憂」是古之恆語〕，而能拘〔囚禁〕是達〔「逸」誤〕？皆歸〔還〕厥〔=

射：射器，指弓箭] 籥〔疑「箛」誤：用竹木或獸皮等物做成的盛箭器，這裏泛指武器〕，而無害厥〔其，指啟〕躬。何后益作〔祚〕革，而禹播〔>蕃〕降〔>隆〕？（《楚辭·天問》）

韓非將《戰國策·燕策一》之說的燕王噲、子之禪讓背景也保存下來，抄入其著作兩次，將「或曰」之人指名為潘壽（〈外儲說右下〉910、912）。

和啟攻益之說截然相反的是《竹書紀年》記載為「益干啟位」，據其說則一開始得位的應該是啟，不是益：

益干啟位，啟殺之。／益為啟所誅。／后啟殺益。（《竹書紀年》，方詩銘、王修齡 1981：2）

禹在益、啟之間到底傳位給誰，古籍見有相反說法。學者意見是不採《竹書紀年》的啟，而以其他古籍的益為是（李存山 2003：77-78；李凱 2007：81-83；Allan 2010：69-70 未明確講但傾向如此）。

不管是《戰國策》等書的禹傳益，或《竹書紀年》的禹傳啟，它們至少還有共同點，是益啟之間發生過一場奪位戰。先秦時代唯一不同意益啟曾經爭奪過帝位的是孟子，他認為禹死三年後（服喪期滿），人民選擇了啟而未選擇益，原因是益執政時間不夠長，「施澤於民未久」，人民遂心向啟（《孟子》5A:6）。孟子顯然是基於義理而否定啟益之爭，別出心裁，提出古史的新說法，其說不可信，下文會有更充分討論。惜其說影響了司馬遷，載入《史記·夏本紀》，成為正史，啟攻益之說反而成為不雅馴，以贗代真，以至於今（李存山 2003：76-78、83）。楊永俊甚至認為「三年之喪畢，益讓帝禹之子啟」是益對啟行禪讓，所以夏朝的世襲要從啟傳位給子太康開始（2005：98），這是錯上加錯。

世襲制是啟為其私心而肇始的，他為了當天子而推翻當時的天子益，所以他得位不正。韓非既然明瞭這一點，則世襲制對他的吸引力應該就不高吧。

參、堯舜相禪還是相篡？

堯舜異姓而相代，一般認為他們之間是禪讓，此外尚有其他說法，而與禪讓極端相反者則是相篡。相篡之說僅見於《竹書紀年》（含同墓出土之冠他名之書）與《韓非子》，可是本文認為韓非只是記載了相篡說，並未以其為真。

從韓非所記載的堯舜事蹟和他的論斷，可以推知他理解到堯舜之間行的是禪讓。例如他說堯舜皆不為（得到）天下而做什麼：

未有天下而無以天下為者許由是也，已有天下而無以天下為者堯、舜是也。（〈忠孝〉1272）

這便排除了舜逼堯而奪取帝位的指控，又如他記載了一個故事，是堯不顧大臣（或諸侯）反對，一定要將帝位傳給舜：

堯欲傳天下於舜，鯀諫曰：「不祥哉！孰以天下而傳之於匹夫乎？」堯不聽，舉兵而誅，殺鯀於羽山之郊。共工又諫曰：「孰以天下而傳之於匹夫乎？」堯不聽，又舉兵而誅共工於幽州之都。於是天下莫敢言無傳天下於舜。仲尼聞之曰：「堯之知，舜之賢，非其難者也。夫至乎誅諫者必傳之舜，乃其難也。」一曰。「不以其所疑敗其所察則難也。」（〈外儲說右上〉862-863）

按《尚書·舜典》，殛鯀、流共工的是舜而非堯，韓非改舜為堯，改流共工為誅，加重了堯傳位於舜的決心。引仲尼之言也在肯定禪讓之舉。韓非的版本在先秦古籍中沒有相近的，《呂氏春秋》有一個堯欲傳舜、鯀想當三公而發出不滿、遭舜殛之的故事，與韓非的故事不太一樣：

堯以天下讓舜。鯀為諸侯，怒於堯曰：「得天之道者為帝，得地之道者為三公。今我得地之道，而不以我為三公。」以堯為失論〔カメヲノ，通論：選擇〕，欲得三公。怒〔奮〕甚〔「其」誤〕猛獸，欲以為亂。比〔竝〕獸之角，能以為城〔以為城池之固〕；舉其尾，能以為旌。召之不來，仿佯於野以患帝。舜於是殛〔殺死〕之於羽山，副〔剖判〕之以吳刀。（《呂氏春秋·行論》，陳奇猷 2002：1398）

只有在東晉郭璞的《山海經》注才有一個與韓非版本最接近的故事：

昔堯以天下讓舜，三苗之君非之，帝殺之，有苗之民，叛入南海，為三苗國。（《山海經·海外南經》，袁珂 1992：235）

韓非的版本既然在先秦是獨一的，且還說不定有他改寫的手筆，就應該能代表他的所知。故事中鯀和共工兩位大臣反對禪讓給一個平民，而堯定要讓位於舜，則堯並非受舜脅迫而讓位。

《竹書紀年》與同墓出土的書所記載的堯舜之間事是：

昔堯德衰，為舜所囚也。／舜囚堯于平陽，取之帝位。／舜放堯於平陽。

（方詩銘、王修齡 1981：63）

舜囚堯，復偃塞丹朱，使不與父相見也。（同上書，頁 65）

又記載后稷放丹朱，而后稷應是奉舜之命為之：

后稷放帝子丹朱於丹水。／后稷放帝朱於丹水。／后稷放帝子丹朱。（《竹

書紀年》，方詩銘、王修齡 1981：65）

韓非與此相同的說法見〈說疑〉篇，已有學者指出韓非令姦臣說出舜逼堯之說，不能據而認為韓非相信此說（如彭邦本 2003：53；姚日曉、杜玉儉 2010：20）。我們還可以從〈說疑〉篇的文章結構來論證這個見解。

〈說疑〉篇首段先提出禁姦執法的重要，然後分別提出「亡國之臣」、「不令之民」、「強諫」之臣、「謀上」之臣、「霸王之佐」、「諂諛之臣」等六種臣民，並多列姓名，使君主知所借鑒。第六種「諂諛之臣」的結束處，韓非寫說：

故曰，諂諛之臣，唯聖王知之，而亂主近之，故至身死國亡。（〈說疑〉

1087）

然後他承接「聖王」與「亂主」的對比，說聖王明君退姦邪而進賢良，所以能稱王稱霸：

聖王明君則不然，內舉不避親，外舉不避讎。是在焉，從而舉之；非在焉，從而罰之。是以賢良遂進而姦邪并退，故一舉而能服諸侯。其在記曰：堯有丹朱，而舜有商均，啟有五觀〔啟的第五子武觀〕，商有太甲，武王有管、蔡。五王之所誅者，皆父兄子弟之親也，而所殺亡其身殘破其家者何也？以其害國傷民敗法類也。觀其所舉，或在山林藪澤〔指舜〕巖穴〔指傳說〕之間，或在囹圄〔指箕子〕縲紲纏索〔指管仲〕之中，或在割烹〔指伊尹〕芻牧〔指百里奚〕飯牛〔指寧戚〕之事。然明主不羞其卑賤也，以其能為可以明法便國利民，從而舉之，身安名尊。（〈說疑〉1091-1092）

韓非在這段提出了堯誅其子丹朱而舉舜，舜誅其子商均（而傳位於禹），則他認知到堯舜意在傳賢，不在傳子。下一段的開頭，韓非寫「亂主則不然」，這句話當然是對比前一段的「聖王明主則不然」，要闡釋亂主危身喪邦的做法。亂主由於不能明辨姦臣，任其構結巷族黨與，「觀時發事，一舉而取國家」。舜逼堯、禹逼舜之說，即姦臣之黨羽

進於姦臣之說，他們重新解釋「聖君明王」的行為，以激勵姦臣劫君篡國之志：

亂主則不然，不知其臣之意行，而任之以國。故小之名卑地削，大之國亡身死，不明於用臣也。……夫姦人之爵祿重而黨與彌眾，又有姦邪之意，則姦臣愈反，而說之曰：「古之所謂聖君明王，君者，非長幼弱也及以次序也。以其構黨與，聚巷族，偏上弑君而求其利也。」彼曰：「何知其然也？」因曰：「舜偏堯，禹偏舜，湯放桀，武王伐紂，此四王者，人臣弑其君者也，而天下譽之。察四王之情，貪得人之意也；度其行，暴亂之兵也。然四王自廣措也，而天下稱大焉；自顯名也，而天下稱明焉。則威足以臨天下，利足以蓋世，天下從之。」（〈說疑〉1095）

〈說疑〉篇的文章章法從亂主到聖王明君、再回到亂主，表明了韓非所贊成與反對之說各自為何，他贊成堯舜禹相禪之說，反對相篡之說，這是很顯豁的。

相對於姦臣信從堯舜禹相篡之說，賢臣則傳述三帝相禪之說。韓非引述秦穆公時戎王的使臣由余之言說：

由余對曰：「……堯禪天下，虞舜受之……。舜禪天下而傳之於禹……。」

（〈十過〉193）

堯舜禹相禪，乃中國之歷史而境外民族皆知曉者。三聖相篡之說只能存於姦臣與黨羽的口耳之間，而相禪之說則公然布陳於宮廷廟堂之上，何者為韓非相信之史實，不辨可明矣。

如果韓非見過《竹書紀年》，他的反應應該會與某些現代學者一樣，認為禪讓的古史因某種觀點而受到改造（李學勤 1994：51；李凱 2007：83）。

肆、批評禪讓說

韓非對君主的評價是，禪國於人而保全其國的君主，比不上盡力保全其國而失敗亡國的君主：

能一盡其民力，破國殺身者，尚皆賢主也〔能集合民力，即使破國亡身，都還算是賢主〕。若夫轉身法易位，全眾傳國，最其病也〔改變自身的法度，讓出君位，保全民眾，傳國於人，是最不賢的〕。（〈說疑〉44:1096）

為什麼韓非對禪讓的好惡這麼強烈呢？以下分為三方面來說明。

一、批評擇賢而禪之

禪讓的基本意義是選擇賢者、讓予君位，在此舉動中前任君主負有完全的主動權，他必須有智慧以辨識出賢者，以及有意禪位的遜讓之德。先秦諸子中，孔子在《論語》雖然未曾明白說出禪讓，然而鑒於堯舜禹之間是異姓的相代，除非孔子另有詮釋（如子思、孟子、荀子，見後文），則他應該預設了禪讓（參見 Pines 2012：390-391）。墨子最早明說堯舜禹的禪讓，並且稱讚此種政權轉移方式（參見 Pines 2012：391-394）。其後闡揚稱讚堯舜禹禪讓的典籍包括《商君書》、《尸子》、〈唐虞之道〉、〈子羔〉、〈容成氏〉、《鶡冠子》、大小戴《禮記》等，其中《商君書》很少學者提到（討論者有李存山 2003：79）。商鞅不見得是《商君書》全書的作者，但是《商君書》應該就是韓非所指的商鞅著作。書中贊同堯舜傳賢是為了天下的大利：

故堯舜之位〔通立、蒞：臨〕天下也，非私天下之利也，為天下位天下也。論〔カメヲノ，通論：選擇〕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〔疑應補「天下」〕，五霸以法正諸侯，皆非私天下之利也，為天下治天下。是故擅其名而有其功，天下樂其政而莫之能傷也。今亂世之君臣，區區〔同媯媯：得志貌〕然皆擅一國之利而當一官之重〔權〕，以便〔1.利。2.成〕其私，此國之所以危也。故公私之交〔易，更，交替〕，存亡之本也。

（《商君書·修權第十四》，張覺 2012：168）

與《商君書》此一贊同態度有關的，一是《戰國策》有秦孝公病疾時欲傳位於商鞅之事（《戰國策》卷三〈秦策一〉），如果上引之〈修權〉篇果為商鞅思想，而秦孝公又是信服商鞅的人，那麼秦孝公欲禪讓給商鞅便是極合理的。另一是《尸子》中有許多堯舜禪讓的說明，傳統說法是《尸子》作者是尸佼，他是商鞅的門客，這與〈修權〉篇思想也是一致的。

韓非對於由前任君主辨識出賢者而讓出其位是反對的，他的理由是君主若尚賢，則姦臣便裝出賢良的樣子來欺騙君主，得到王位。燕相子之就是受到這樣的指責：

任賢，則臣將乘於賢以劫其君。……故人主好賢，則群臣飾行以要君欲，則是群臣之情不效；群臣之情不效，則人主無以異其臣矣。故越王好勇，而民多輕死；楚靈王好細腰，而國中多餓人；齊桓公妒而好內，故豎刁自

宮以治內，桓公好味，易牙蒸其子首而進之；燕子噲好賢，故子之明不受國。……故子之託於賢以奪其君者也，豎刁、易牙因君之欲以侵其君者也。其卒，子噲以亂死，桓公蟲流出戶而不葬。（〈二柄〉116-117）

韓非揭露了子之內心是想要得位的：

子之相燕，貴而主斷。蘇代為齊使燕，王問之曰：「齊王亦何如主也？」對曰：「必不霸矣。」燕王曰：「何也？」對曰：「昔桓公之霸也，內事屬鮑叔，外事屬管仲，桓公被髮而御婦人，日遊於市。今齊王不信其大臣。」於是燕王因益大信子之。子之聞之，使人遺蘇代金百鎰，而聽其所使之。（〈外儲說右下〉905-906）

真正值得接受禪讓的人應該像堯舜「無以天下為」（〈忠孝〉1272，見上引），子之由於蘇代向燕王噲進言而擴權，雖非他主使的，但事後向蘇代致予酬金，這便表示了他有意於權力，不是正人君子。韓非於是批評子之不是「正士」，子之只是從燕王噲的眼光看來是賢，其實是以所愛為賢，這可比喻為飲食偏好一味而非正味：

屈到嗜芰，文王嗜菖蒲菹，非正味也，而二賢尚之，所味不必美。晉靈侯說參無恤，燕噲賢子之，非正士也，而二君尊之，所賢不必賢也。非賢而賢用之，與愛而用之同。賢誠賢而舉之，與用所愛異狀。故楚莊舉叔孫而霸，商辛用費仲而滅，此皆用所賢，而事相反也。燕噲雖舉所賢，而同於用所愛。（〈難四〉1036）

另一方面，燕王噲誠心禪讓是史家皆無異言的，韓非從他的角度批評子之想讓國於臣而不思如何御臣：

燕君子噲，邵公奭之後也，地方數千里，持戟數十萬，不安子女之樂，不聽鍾石之聲，內不湮汙池臺榭，外不畢弋田獵，又親操耒耨以修畎畝，子噲之苦身以憂民如此其甚也，雖古之所謂聖王明君者，其勤身而憂世不甚於此矣。然而子噲身死國亡，奪於子之，而天下笑之，此其何故也？不明乎所以任臣也。（〈說疑〉1101）

燕王噲的禪讓，被韓非說為「奪於子之」，這表明了燕王噲誠心讓位卻受騙上當，托國於非人。

韓非對於姦臣虛偽的疑慮，只算是提出禪讓的弊端，並非對於禪讓本身的批評，他

不能禁止有真的賢人是值得托付君位的。下節要看他如何對禪讓本身提出批評。

二、批評禪讓顛倒君臣關係

韓非對堯舜禪讓的第二個批評，是堯禪位後變成了臣，反奉舜為君，行臣禮，大亂君臣倫理。古籍說堯命舜曰「汝陟帝位」（《尚書·舜典》），「堯禪天下而授之，南面而王而〈天〉下而甚君」（〈唐虞之道〉），堯「命舜攝行天子之政」、「堯辟位凡二十八年而崩」（《史記·五帝本紀》），都清楚提出了舜在堯生前為帝，堯臣事於舜，韓非〈忠孝〉篇便要批判堯舜的君臣關係顛倒，以此為逆亂：

堯為人君而君其臣，舜為人臣而臣其君。……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。今堯自以為明而不能以畜舜，舜自以為賢而不能以戴堯……。（〈忠孝〉1263）

所謂忠臣，不危其君；孝子，不非其親。今舜以賢取君之國，……。（〈忠孝〉1266）

放父殺弟，不可謂仁；妻帝二女而取天下，不可謂義。仁義無有，不可謂明。詩云：「普天之下，莫非王土，率土之濱，莫非王臣。」信若詩之言也，是舜出則臣其君，入則臣其父、妾其母、妻其主女也。（〈忠孝〉1268）

韓非認為這種君臣關係的逆轉對後世教化有極為不良的後果，大臣若以堯舜為榜樣，皆有志於稱帝稱王，降其君而臣之，就大開篡逆之門了。

韓非不是第一個覺得舜接受堯的禪位造成君臣顛倒很令人不安，孟子早已覺得舜為天子而視堯為臣很不妥，所以他將舜從接受禪位為天子改為攝政，也就是雖行天子之權力而無天子之名，這樣的話堯在其有生之年就一直是天子，不會顛倒君臣之位：

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，瞽瞍亦北面而朝之。舜見瞽瞍，其容有〔無義〕蹙〔蹙不自安〕。孔子曰：『於斯時也，天下殆哉岌岌〔危殆〕乎〔此為「天下岌岌乎殆哉」之倒裝〕！』不識此語誠然乎哉？」

孟子曰：「否。此非君子之言，齊東〔齊國之東鄙〕野人之語也。堯老而舜攝也〔朱熹：孟子言堯但老不治事，而舜攝天子之事耳。堯在時，舜未嘗即天子位，堯何由北面而朝乎？又引《書》及孔子之言以明之〕。堯典曰：『二十有八載，放勳〔堯

之稱號〕乃徂落〔徂，升也。落，降也。人死則魂升而魄降，故古者謂死為徂落〕，百姓如喪考妣〔閻若璩：《四書》中「百姓」凡二十五見，惟「百姓如喪考妣」指百官，蓋有爵士者為天子服斬衰三年，禮也〕，三年，四海〔指民間〕遏〔止〕密〔>謚：靜〕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。」（5A:4）

孟子接下來解答舜為天子以後如何對待其父瞽叟的問題，他認為舜為大孝之人，必不會安心受其父向他行見君之禮，而是他對瞽叟亦甚敬謹，並以天下之富尊養其父（《孟子》5A:4）。孟子如此拘執於君臣綱常的不可逆轉性，為韓非開了先河。韓非在〈忠孝〉篇對於禪讓與革命的批判，明引了《孟子》記咸丘蒙的問語（見上）：

記〔《孟子》5A:4〕曰：「舜見瞽叟，其容造〔>慄仄么、，又音ㄘ么、，驚恐不安〕焉。孔子曰：『當是時也，危哉天下岌岌。』有道者，父固不得而子，君固不得而臣也。」臣曰：孔子本未知孝悌忠順之道也。然〔這樣，指孔子之言〕則有道者，進不為臣主〔二字應倒乙〕，退不為父子耶？父之所以欲有賢子者，家貧則富之，父苦則樂之；君之所以欲有賢臣者，國亂則治之，主卑則尊之。今有賢子而不為父，則父之處家也苦；有賢臣而不為君，則君之處位也危。然則父有賢子，君有賢臣，適〔只、僅〕足以為害耳，豈得利焉〔焉：於之。「之」代賢子、賢臣〕哉！所謂忠臣，不危其君；孝子，不非〔違〕其親。今舜以賢取君之國，而湯、武以義放弑其君，此皆以賢而危主者也，而天下賢之。（〈忠孝〉51:1265-1266）

韓非對於賢臣、賢子的理解，很符合孟子所說舜對堯與瞽叟的態度，既治國尊主，也富家尊父，敬執臣與子之職，使君父安樂尊榮。

與孟子同時的中山王器也對禪讓主張了同一批判立場。戰國中期燕王噲讓位給宰相子之，先造成燕國內亂，後引來各國聯兵，子之、燕噲身死國滅。出土的中山王𪚩方壺記載了中山國出兵經過，當時中山國的相國賈勸中山王𪚩出兵的理由之一是：

為人臣而反臣其宗，不祥莫大焉。（馬承源 1990：574）

謂子之為人臣，反而致其君噲為臣。另，中山王𪚩鼎的銘文中𪚩盛讚相國賈，說老成的賈不欺負年幼即位無經驗的他自己，非常盡心的輔佐他，所以他把國家大任交給賈，自己去遊玩而從不憂心：

昔者，吾先考成王早棄羣臣，寡人幼童〔或釋為踵，繼位〕未通智，唯傅姆是從。天降休命於朕邦，有厥忠臣調〔岍又〕，克順克卑，亡不率仁，敬順天德，以左右寡人，使知社稷之任、臣宗之義，夙夜不懈，以誘導寡人。……寡人聞之，事少如長，事愚如智，此易言而難行也。非信與忠，其誰能之？其誰能之？唯吾老調是克行之。嗚呼攸哉〔自得貌〕！天其有刑〔法、則〕，於在厥邦。是以寡人倮〔強，在此義為勸〕任之邦，而去之遊，無遽惕之慮。

（馬承源 1990：569）

這位調即是《戰國策·中山策》之司馬憲，曾三相中山。中山王囂說調任相國大責而忠心耿耿代少主治國，對比燕噲與子之君位易位，一個是上天的儀型，一個卻是不祥。若非中山國器的出土，今人無由知道韓非對君臣易位的批判有先行者。

應做區別的是，韓非未曾從禪讓造成君臣易位的大不是，來批判燕噲與子之。他認為子之心懷不軌，和舜「無以天下為」不可同日而語，所以他將子之和其他篡臣並列，一律視為以臣逼君，加以嚴厲譴責：

若夫齊田恆、宋子罕、魯季孫意如、晉僑如、衛子南勁、鄭太宰欣、楚白公、周單荼、燕子之，此九人者之為其臣也，皆朋黨比周以事其君，隱正道而行私曲，上逼君，下亂治，援外以撓內、親下以謀上，不難為也。如此臣者，唯聖王智主能禁之，若夫昏亂之君，能見之乎？（〈說疑〉1082）

這麼看來，韓非是將燕噲、子之之間的政權授受，當成是假的禪讓事件，不能與堯舜禹益等而論之。

三、批評泥古

韓非對禪讓的第三個批評，是基於時代變遷的觀點，認為：一、古人做得到的事後人做不到；二、古人做的不適宜於後世。這就禪讓而言則是：一、古人能行，而後人行不出來，故不用勉強；二、古人行之，符合其時代條件，後人不應效法那原始做法：

搯笏〔把笏版插在腰帶。搯：插。笏，𠄎、𠄎：大臣朝見君主時手中拿的狹長板子，用以記事〕
千戚〔干：盾牌。戚：板斧〕，不適有方〔二字：一種有刃的長兵器。《考工記·廬人》有「酋矛」，長十六尺，「有方」或為「酋矛」之誤〕鐵鈛〔丁一𠄎，可能類似標槍，為頂端呈長針狀的長矛〕；登降周旋〔指古禮〕，不逮日中〔旦至日中〕奏〔=走、趨〕百〔指

百里〕；〈狸首〉〔樂詩篇名，已逸，行射禮時諸侯奏〈狸首〉之樂做為發箭的節度〕射侯〔侯：箭靶〕，不當強弩趨〔ㄔㄨㄥˋ，通「促」〕發；干〔扞〕城距〔拒〕衝〔衝車〕，不若堙穴〔1.堙：土山。穴：鑿穴作地道而攻城。二字：以土山寨穴。2.堙借為湮。二字：以水灌穴。3.堙借為煙。二字：用煙薰敵人攻城所挖的地道〕伏橐〔在竈口埋伏下皮囊來吹煙〕。古人亟〔急〕於德，中世逐於智，當今爭於力。古者寡事而備簡，樸陋而不盡〔精於事〕，故有珣鈔〔珣一么ノ：蚌殼。鈔一么ノ：大鋤頭。二字：用蚌殼製成的鋤，原始簡陋〕而推車〔推當作椎ㄗㄨㄟ。椎輪〕是無輻的車輪（以整塊木板為輪），也用以喻事物草創而未臻完美。椎車，當指以椎輪所為之車，較為原始〕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〔推亦當作椎，二字比喻原始的政治措施〕。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〔r椎〕車，聖人不行推〔r椎〕政也。（〈八說〉47:1147）

摺笏等數句，是以古代器具、做法與現代對比，以推出「古者寡事而備簡，樸陋而不盡」的結論。珣鈔（蚌殼製的鋤頭）與椎車（以整塊木板為輪的車子）兩物代表古代的簡陋，而禪讓正是古代樸陋的產物，韓非由椎車而比喻為「椎政」（原作「推政」，應改），以示古代政權轉移做法不宜仿效於今。

韓非從時代變遷來考慮政權轉移模式需要與時俱進，這在先秦諸子中間，還有莊子也有同一思考。莊子也提出古今差異，把禪讓和器物的差異作配比，和韓非有些相仿：

昔者堯、舜讓而帝，之〔子之〕、噲讓而絕；湯、武爭而王，白公爭而滅〔白公名勝，楚國白縣尹，僭稱公，作亂而死，事見《左傳》哀公十六年〕。由此觀之，爭讓之禮〔通「理」〕，堯、桀之行，貴賤有時，未可以為常也。梁麗〔樑欂。樑棟相附著曰麗〕可以衝城，而不可以窒〔塞〕穴，言殊器也；騏驥驂騑，一日而〔能〕馳千里，捕鼠不如狸〔野貓〕狽〔黃鼠狼〕，言殊技也；鷗〔彳，貓頭鷹〕鵠〔字衍〕夜撮〔讀為最：犯取〕蚤〔跳蚤〕，察毫末，畫出瞋〔張目〕目而不見丘山，言殊性也。故曰，蓋〔1.王敵：盍。2.王叔岷：或〕師是而无非，師治而无亂乎？是未明天地之理，萬物之情也〔成玄英曰：治亂同源者，天地之理也；是非無主者，萬物之情也〕。是猶師天而无地，師陰而无陽，其〔必〕不可行明矣！然且語而不舍，非愚則誣〔妄〕也！帝王殊禪，三代殊繼〔成玄英：或宗族相承，

或讓與他姓，故言殊禪也；或父子相繼，或興兵篡弑，故言殊繼也〕。差其時，逆其俗者，謂之篡〔應補「之」，語助〕夫〔調子之、嚮慕堯舜，白公效湯武〕；當其時，順其俗者，謂之義之徒〔調堯舜湯武〕。（《莊子·秋水》，王叔岷 1988：600）

莊子與韓非的差異，在於莊子所說的「時」是無定的，而韓非所說的歷史變遷有從德到智到力的一定方向。所以在理論上，對莊子可能未來還有適於行禪讓之時，而對韓非則決無可能。

伍、批評拒受禪讓說

古代禪讓故事有個附帶的面向可能是戰國時代創造出來的，即禪讓未遂的故事，像是堯在發現舜之前，曾讓天下於許由，遭許由拒絕；舜曾讓天下於善卷，遭善卷拒絕。這類故事在《莊子·讓王》說了很多，《呂氏春秋·離俗》亦載有。儒家之書含有此類說法者有：

賢者之於義，曰：「貴乎？義乎？」曰：「義。」是故堯以天下與舜。曰：「富乎？義乎？」曰：「義。」是故子罕以不受玉為寶。曰：「生乎？義乎？」曰：「義。」是故務光投水而殪。三者人之所重，而不足以易義。（《尸子·佚文》，參《淮南子·精神訓》）

蒲衣生八年，舜讓以天下〔《莊子·應帝王·釋文》引作「蒲衣八歲，舜讓以天下」，崔云：「即被衣，王倪之師也。」〕。（《尸子·佚文》）

天乙湯，論〔カメラノ，通論：選擇〕舉當，身讓卞隨舉〔與〕牟光〔務光〕。（《荀子·成相》，王天海 2005：990）

黃老道家載此說法者有：

堯讓許由，舜讓善卷，皆辭為天子而退為疋夫。（《慎子》佚文）

韓非認知了這種歷史說法，可是他有自己的詮釋和批判，這可以分為三方面來看。

一、古代帝王為什麼要一再禪讓？

按照禪讓故事的精神，古代帝王發現到賢能足以託付天下者輒讓之，若遭到拒絕就再尋訪賢者而讓之，故一再禪讓至成功為止。韓非對於古代帝王一再禪讓的故事卻以天子的待遇享受很差來解釋，於是原本是尊賢的好事，被他說成是受不了苦的脫身之計：

堯之王天下也，茅茨〔苫，屋蓋〕不翦〔>剪〕，采〔櫟木〕椽不斷，糲粢〔糲：粗米，整粒的劣等米。粢苫：稻餅，用整粒米做成的餅，用來指稱粗劣的食物〕之食，藜藿〔藜：一種嫩時可食的蔬菜，當類似今之紅莖野苧菜。藿：豆葉〕之羹，冬日麕〔幼鹿〕裘〔指薄而保暖性能差的獸皮衣〕，夏日葛〔葛麻。葛布粗糙〕衣，雖監門〔管門者〕之服養〔衣服與口養〕，不虧於此矣。禹之王天下也，身執耒耜〔耒，挖土用的鐵鍬，同「鍤」〕以為民先，股無胈〔ㄅㄩˊ，白肉〕，脛不生毛，雖臣虜〔二字古代皆指俘虜，以俘虜為奴隸〕之勞不苦於此矣。以是言之，夫古之讓天子〔讓天子之位〕者，是去監門之養而離臣虜之勞也，古〔>故〕傳天下而不足多也。今之縣令，一日身死，子孫累世絜〔ㄊㄟˊㄘㄨˋ〕駕〔把馬套在車上，指出門時乘車。按古代禮法，卿、大夫等貴族才有馬車，所以「絜駕」是生活比於貴族，出門可乘馬車而不步行〕，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。夫山居而谷汲者，媮〔ㄎㄨㄟˊ：古代祭祀的節日，日期和對象因地而異〕臘〔臘祭，於歲終之月舉行〕而相遺以水；澤居苦水者，買庸〔>傭：指被雇用的人〕而決竇〔>瀆：溝渠〕。故饑歲之春〔春天尚未播種〕，幼弟不饗〔ㄊㄟˊㄩˋ=餉：春天尚未播種〕；穰〔ㄖㄨㄥˊ，莊稼豐熟〕歲之秋，疏客必食〔ㄌㄨˋ，拿東西給人吃〕；非疏骨肉愛過客也，多少之實異也。是以古之易財，非仁也，財多也；今之爭奪，非鄙也，財寡也；輕辭天子，非高也，勢薄也；爭土〔土為土誤，土通仕：出仕〕橐〔橐通托，受君之養而不仕事，《左傳》襄公二十七年：「子鮮……遂出奔晉。……托於木門，不鄉衛國而坐。木門大夫勸之仕，不可，曰：『仕而廢其事，罪也；從之，昭吾所以出也。將誰愬乎？吾不可以立於人之朝矣。』終身不仕。』《孟子》5B:6：『萬章曰：「士之不託諸侯，何也？」孟子曰：「不敢也。諸侯失國，而後託於諸侯，禮也；士之託於諸侯，非禮也。』』〕，非下也，權重也。故聖人議多少、論薄厚為之政，故罰薄不為慈，誅嚴不為戾，稱俗而行也。故事因於世，而備適於事。（〈五蠹〉1199）

韓非從天子的待遇菲薄與工作辛苦來解釋古代禪讓，一方面肯定了古代帝王禪讓故事是可信的，因為不當君主的利益大於當君主的利益，另一方面也解釋了後世不行禪讓的原因，是後世的君主財用多而權勢重，所以無人想讓。韓非以利益多寡與勞苦程度來解釋禪讓與否，吾人姑不牽扯其對人性的看法，但看此說本身，即可非議，章炳麟駁之曰：

又〈五蠹篇〉言堯舜禪位，實無足稱。其說曰：「堯之王天下也，茅茨不

翦，采椽不斷，糲菜之食，藜藿之羹，冬日麕裘，夏日葛衣，監門之養，不虧於此矣。以是言之，夫古之讓天子者，是去監門之養，而離臣虜之勞也，不足多也。」余謂韓非之言，乍聞似覺有理，細察乃知可笑。何者？……又帝王之尊，無論其苦何若，要必擁生殺予奪之大權。昔人謂：「夸者死權，眾庶憑生。」蓋乎〔「平」誤〕民惟計生食，夸者乃不肯釋權也。劉裕一生儉素，土製屏風，葛作燈籠，生活與堯相似，然未聞辭去帝位。梁武帝五十而斷房室，豆羹糲飯，日祇一餐，無鮮腴之享；侯景來逼，尚不肯去其帝位。何者？生殺予奪之權在，不肯舍也。韓非之疑，以田舍翁之心，度豪傑士之腹，未為得矣。即如漢以後開國之君，無不從百戰中來，躬擐甲冑，親歷艱苦，其能安富尊榮，享帝王之樂者，實無多日。試問戰爭時所著之甲，能過堯之麕裘葛衣乎？所食之食，能過堯之糲食藜羹乎？所居之營，能過堯之茅茨采椽乎？未聞以衣食居處之不適，而決然舍去其權位也。故韓非之說，乍聞似覺有理，細察乃知可笑。（章炳麟 2011：412-413）

政治權位本身有可欲性，與其所能佔奪的財富或牽涉的勞逸並無關係。章炳麟嘲笑韓非以田舍翁之心度豪傑士之腹，洵為一針見血之評，比起今人研究韓非時，率皆復誦其言，譽為卓見（如楊永俊 2005：93；姚日暉、杜玉儉 2010：19-20），實在高明許多。

韓非從對天子自己有利無利來解釋禪讓與否，比他先發此說的是莊子，莊子說讓天下是為了自利，不受天下一樣也是為了自利：

勢為天子，而不以貴驕人；富有天下，而不以財戲人。計其患，慮其反〔變〕，以為害於性〔生。下文「不以美害生」〕，故辭而不受也，非以要名譽也。堯、舜為帝而雍〔孫詒讓說，雍應作推，謂推位於善卷、許由〕，非仁天下也，不以美害生；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。（《莊子·盜跖》，王叔岷 1988：1207-1208）

古之得道者，窮亦樂，通亦樂，所樂非窮通也。道德〔=得〕於此，則窮通為寒暑風雨之序矣〔成玄英：得道之人，處窮通而常樂，譬之風雨，何足介懷乎〕。故許由虞〔=娛〕於穎陽，而共伯〔共伯名和，在周厲王之後即王位十四年，立宣王〕得乎共首〔山名〕。（《莊子·讓王》，王叔岷 1988：1152）

設若此說合理，天下最苦最窮的差事莫若天子，凡當天子者皆欲讓之，而凡受禪者皆不

欲就，那麼誰還會來當天子呢？例如，舜何以會接受帝位？他應如許由，逃得愈遠愈好。莊子和韓非的詮釋能解釋堯與許由，而不能解釋舜，在解決一個問題時製造了新的問題。

莊子和韓非對這個新的問題之解決辦法，是說舜就算想避不受禪位，也由不得他。莊子說舜有某種吸引人民歸附的特質，可以比為羊肉天生有羶味可以吸引螞蟻，造成他不能脫身，至老不得休息：

有暖姝〔柔順貌〕者，有濡需〔驚弱不進貌，是偷安者〕者，有卷婁〔拘攣〕者。……卷婁者，舜也。羊肉不慕蟻，蟻慕羊肉，羊肉羶也。舜有羶行，百姓悅之，故三徙成都，至鄧〔邑名〕之虛〔墟〕而十有萬家。堯聞舜之賢，舉之童土〔地無草木〕之地，曰：「冀得其來之澤〔王先謙：云望得舜來施澤也〕。」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〔患〕眾至，眾至則不比〔親比〕，不比則不利也〔神人不與眾親比，不與親比，則人亦不以為利而就之矣〕。故无所甚親，无所甚疏，抱德煬〔養〕和，以順天下〔二字應改為「于天」〕，此謂真人。（《莊子·徐无鬼》，王叔岷 1988：976-977）

這個羊肉的比喻解決了舜接任天子與貪圖安逸之間的矛盾，韓非的說法不如莊子顯白，但他說舜以道法治民，不施私恩，而德結於民心，此一說法和莊子的意思基本相同：

明主之道忠〔>中世又△、：適合〕法，其法忠〔同上〕心。故臨〔統治〕之而法〔法能實行〕，去之〔謂明主去世〕而思。堯無膠漆之約於當世而道行，舜無置錐之地於後世而德結。能立道於往古，而垂德於萬世者之謂明主。（〈安危〉534。關於以法結德，又見〈守道〉540）

這樣的補充解釋，使基於安逸自利而禪讓，不致造成無人肯接任君位，以致不符合古史說法，故必須有此一補充。

二、批判拒絕接受禪讓

韓非說堯舜和許由都是「無以天下為」（〈忠孝〉1272，見前引），他抄錄的一則故事也肯定了許由不以身外之物介懷：

堯以天下讓許由，許由逃之，舍於家人，家人藏其皮冠。夫棄天下而家人藏其皮冠，是不知許由者也。（〈說林下〉498）

前面見到韓非批判禪讓造成君臣顛倒的倫常逆亂，那麼許由拒絕堯的讓位，以繼續維持

原有的君臣關係，這樣好嗎？韓非認為也不好，因為君主的命令不可違背，否則就是不令之民，成為另一種逆亂。堯之時的許由，舜之時的續牙等七人（後世稱為舜之七友）、湯之時的卞隨、務光，周武王時的伯夷、叔齊，都因這一理由而受到批判：

若夫許由、續牙、晉伯陽、秦顛頡、衛僑如、狐不稽、重明、董不識、卞隨、務光、伯夷、叔齊，此十二人者，皆上見利不喜，下臨難不恐，或與之天下而不取，有萃〔>瘁〕辱之名，則不樂食穀〔祿〕之利。夫見利不喜，上雖厚賞無以勸之；臨難不恐，上雖嚴刑無以威之；此之謂不令之民也。此十二人者，或伏死於窟穴，或槁死於草木，或飢餓於山谷，或沉溺於水泉。有民如此，先古聖王皆不能臣，當今之世，將安用之？（〈說疑〉1078-1079）

又如：

古有伯夷、叔齊者，武王讓以天下而弗受，二人餓死首陽之陵；若此臣者，不畏重誅，不利重賞，不可以罰禁也，不可以賞使也。此之謂無益之臣也，吾所少而去也，而世主之所多而求也。（〈姦劫弑臣〉270）

這些譴責也就是說許由至伯夷諸人應該接受禪讓，可是接受禪讓又造成從前的臣臨從前的君，這就成了兩難：抗命是錯，受命也錯。韓非將自己導入兩難，我在文章結束時會提出解決的辦法。

三、後世禪讓與拒絕之虛偽

由於禪讓的提議可以拒絕而導致一再禪讓，故可以為姦詐者所利用，導演禪讓與拒絕的劇碼，最後繼續保有權位。

這原來是戰國縱橫家想出的點子，公孫衍（犀首）欲去張儀之黨史舉，遂向張儀進言，願請魏王讓國於張儀，而張儀辭之弗受，魏王會封張儀萬戶邑，以高其節。張儀喜其議，便叫史舉常去見公孫衍。可是史舉已向魏王說公孫衍的壞話，現在又常往見公孫衍，魏王得知後就不相信史舉了，於是史舉便離開魏國：

史舉非犀首〔即公孫衍〕於王。犀首欲窮之，謂張儀曰：「請令王讓先生以國，王為堯、舜矣；而先生弗受，亦許由也。衍〔公孫衍〕請〔鮑本無請字〕因令王致萬戶邑於先生〔弗受國，故致邑〕。」張儀說，因令史舉數見犀首。

王聞之而〔猶乃也〕弗任〔猶信也〕也，史舉不辭而去。〔此或魏惠王時事，顧顯光《戰國策編年》繫此事於周顯王四十七年、西元前 322 年。〕（《戰國策》卷 23〈魏策二〉）

隨後的燕國禪讓事件，在籌備期間，也有一位鹿毛壽向王噲進言，假意讓國於子之，而子之仿照許由不受，兩人皆可藉此戲碼沽名釣譽：

鹿毛壽謂燕王曰：「不如以國讓子之。人謂堯賢者，以其讓天下於許由，由必不受，有讓天下之名，實不失天下。今王以國讓相子之，子之必不敢受，是王與堯同行也。」燕王因舉國屬子之，子之大重。（《戰國策》卷 29〈燕策一〉）

韓非將此文抄入其書，但是稍做改寫之後，成了潘壽說堯明知許由必不受天下，而假意讓之：

潘壽謂燕王曰：「王不如以國讓子之。人所以謂堯賢者，以其讓天下於許由，許由必不受也，則是堯有讓許由之名而實不失天下也。今王以國讓子之，子之必不受也，則是王有讓子之之名而與堯同行也。」於是燕王因舉國而屬之，子之大重。（〈外儲說右下〉 909）

這個說法出諸潘壽之口，和韓非其他關於堯是誠心讓位的說法有矛盾。

韓非採集的後世禪讓故事，也有這種預期拒絕而假意禪讓的，像是商湯讓天下於務光，是為了推卸自己革命弑桀之罪，不是誠心禪讓：

湯以伐桀，而恐天下言己為貪也，因乃讓天下於務光。而恐務光之受之也，乃使人說務光曰：「湯殺君而欲傳惡聲于子，故讓天下於子。」務光因自投於河。（〈說林上〉 450）

按，據李存山研究，可以從古籍推測湯伐桀是一路追殺、赤地千里的，所以湯即天子位後「有慚德」（《帝王世紀》語）（2003：84）。果真如此，則湯欲讓位於務光，也許出於愧心，或迫於情勢，非但做作而已。韓非亦說到周武王讓天下於伯夷、叔齊，但未言是誠心與否（〈姦劫弑臣〉 270，見上引）。如果依他說的古今不同，古代君主有禪讓的誠心是因為權位之利小而辛勞多，後世君主的權位利大所以不忍放棄，則周武王亦是虛偽。

陸、關於天命而非禪讓之說

先秦諸子對於堯舜禹益之間的政權轉移，提出了幾種不是禪讓的說法，這是接下來要看的。首先是天命說，此說是指前任君主並不擇賢而讓之，而是天命決定繼任君主。

子思《中庸》讚舜云：

子曰：「舜其大孝也與！德為聖人，尊為天子，富有四海之內。宗廟饗之，子孫〔朱熹：謂虞思、陳胡公之屬〕保〔安〕之。故大德必得其位，必得其祿，必得其名，必得其壽〔舜年 110 歲〕。故天之生物，必因其材〔質性〕而篤〔厚〕焉〔鄭玄：言善者，天厚其福；惡者，天厚其毒。皆由其本而為之〕。故栽〔殖〕者培〔益〕之，傾者覆〔敗〕之，《詩》〔《詩經·大雅·假樂》〕曰：『嘉〔美〕樂君子，憲憲〔《詩經》作「顯顯」：盛大〕令〔善〕德！宜民宜人〔宜於撫養萬民，宜於任用官人〕，受祿于天。保〔安〕佑〔助〕命之〔命之為天子〕，自天申〔重複〕之！』故大德者必受命〔受天命而為天子〕。」（《中庸》第 17 章）

子思讚舜因大德而獲天命為天子，並不提到堯在其中有任何角色，顯得舜之代堯純為天之所命，其間沒有堯的意願與舉措。

孟子繼子思之後，提出天與舜天下而非堯與之之說：

「然則舜有天下也，孰與之？」曰：「天與之。」（《孟子》5A:5）

他這只是粗淺的說，其實他對堯舜禹益的政權轉讓有另一種說詞，見下。

韓非未曾批評天與之的說法，而既然他所認知的是堯擇舜而禪之，則他必然不會贊成此說。

柒、批評繼任者在獲選前受到擁戴說

《尚書·堯典》說舜以寒微獲四岳推薦於堯，任以政事，可是戰國時代卻流傳很不同的說法，是舜以平民的身分獲大眾的喜愛而崛起，靠自己的努力成為民間的政治明星，引發堯的關注，便禪予帝位。這就是「一徙而成邑，再徙而成都，三徙而成國」之說，《尸子·佚文》、《莊子·徐无鬼》、《管子·治國》、《呂氏春秋·貴因》、《韓非子·難三》、《史記·五帝本紀》都有此文（文字互有出入），《尸子》、《莊子》、《史記》三書將這件事做為舜德受到堯注意的理由之一，《管子》沒有提到堯，而《呂

氏春秋》的解說最能與韓非溝通。以下來看《管子》、《呂氏春秋》、《韓非子》三書。

《管子》亦以堯舜為理想君主的典範，書中雖未直接提到任何禪讓事蹟（《管子·戒》襲用〈唐虞之道〉卻抹去堯舜之名，見王博 1999：31），卻推崇舜德，可以想見舜德使其獲得帝位。一則說法是舜為民興利除害，故民歸之：

故舜一徙成邑，二徙成都，參徙成國；舜非嚴刑罰，重禁令，而民歸之矣，去者必害，從者必利也。先王者，善為民除害興利；故天下之民歸之。（《管子·治國》，李勉 1988：768）

舜徙其居三次，而百姓歸之愈多，以此見其為民望所歸。另一則說法也敘述舜能利百姓：

凡所謂能以所不利利人者，舜是也；舜耕歷山，陶河濱，漁雷澤，不取其利，以教百姓，百姓舉利之。此所謂能以所不利利人者也。（《管子·版法解》，李勉 1988：968）

舜既有利民之德，則獲得堯的賞識而授予帝位，就成了聖聖相繼。如果能推論《管子》贊同禪讓，則我們就可以用禪讓的概念來理解該書另一段話：

君之所慎者四：一曰大德〔「位」誤〕不至仁，不可以授國柄。二曰見賢不能讓，不可與尊位。（《管子·立政》，李勉 1988：51）

「大位」、「國柄」和「尊位」可能只是指國君之下的卿相權位，但若《管子》贊同禪讓，則這段話讀為禪讓之言亦很的當。

《呂氏春秋》將舜受到人民擁戴說成他得到堯禪帝位的單一理由：

三代所寶莫如因，因則無敵。禹通三江、五湖，決伊闕，溝〔通〕迴陸〔地名〕，注之東海，因水之力〔疑「勢」誤〕也。舜一徙成邑，再徙成都，三徙成國，而堯授之禪〔疑衍〕位，因人之心也。湯、武以千乘制夏、商，因民之欲也。如秦者立而至，有車也；適〔之〕越者坐而至，有舟也。秦、越，遠塗也，崢〔假借為靜〕立安坐而至者，因其械也。（《呂氏春秋·貴因》，陳奇猷 2002：933-934）

此說舜三徙而歸附的人民愈來愈多，堯察知之後，便「因人之心」而將帝位禪給他。

《呂氏春秋》的說法很可能是韓非之所本，只不過韓非以尖刻的眼光，將堯的識人之明、讓賢之德，曲解為舜挾人民的支持而堯失去人心，不得不禪位：

葉民有倍心，而說之悅近而來遠，則是教民懷惠。惠之為政，無功者受賞，

而有罪者免，此法之所以敗也。法敗而政亂，以亂政治敗民，未見其可也。且民有倍心者，君上之明有所不及也。不紹葉公之明，而使之悅近而來遠，是舍吾勢之所能禁而使與不（顧廣圻：「不」當作「下」）行惠以爭民，非能持勢者也。夫堯之賢，六王之冠也。舜一徙而成邑，而堯無天下矣。有人無術以禁下，恃為舜而不失其民，不亦無術乎！明君見小姦於微，故民無大謀；行小誅於細，故民無大亂；此謂「圖難於其所易也，為大者於其所細也」。 （〈難三〉998）

韓非此文是反對孔子「悅近而來遠」的治國主張，認為君施惠於民則敗政壞紀，臣施惠於民則傾移政權。他只用了「一徙而成邑」一句而未完整寫出二徙與三徙，明顯是做為典故使用，而當時讀者已經熟知此一典故。他的寫法有舜挾民意逼堯讓位的含意，可是事實上他認知到，堯是出於自願而讓位，且強迫大臣諸侯接受（見前），所以此處的寫法是違背自己的所知而故意陷人於罪，一些學者不察，便以為這是韓非的真認知，並與〈說疑〉篇「舜逼堯」互證，這是有欠推敲的（如張碧波 2005：144；楊義 2010：8）。

韓非反對現任君主視人民的支持而選擇繼任者，是因為看到姦臣以博取人民好感做為培養勢力的策略，少則為重臣，嚴重則弑君與轉移國祚。舜是聖人，無取天下之心，可是民眾的愛戴擁護能載舟亦能覆舟，是必須禁止的。故舜雖無心，其行事極不可取。

捌、關於繼任者在前任君主死後由臣民推選之說

與前說相似而稍有不同的是現任君主死後由臣民推選繼任者之說，持此說者有的給予現任君主選賢的權力，有的不給，而最終的決定權力交給臣民，於其死後行使。先秦明確主張此說的有〈容成氏〉、孟子、荀子。

〈容成氏〉是推崇禪讓的一篇作品，其中敘述到堯成為天子的經過，說其前任（載其名號的竹簡未存）「匡天下之政十有九年而王天下，三十有七年而泯終〔泯沒〕」，接著敘述堯受人民推舉而繼任天子：

昔堯處於丹府與藿陵之間。堯賤施〔踐履〕而時時賽〔報神福〕，不勸而民力，不刑殺而無盜賊，甚緩〔寬和〕而民服。於是乎方百里之中，率天下之人就〔來、歸附〕，奉而立之，以為天子。於是乎方圓千里，於是於持板正位，四向〔四方〕委〔屬、歸〕和，懷以徠天下之民。（〈容成氏〉）

在此作品中，堯是由平民直登天子之位，而其成為天子並非由於前任天子選定，而是人民奉立的。

孟子大膽推翻古代禪讓傳說，對於堯舜禹益的政權轉移，代之以前任天子死後由臣民推選之說。他說天子之位是不能給與和接受的，真正能決定誰擔任天子的是天和人民，所以堯的最大能力只是向天和人民推薦舜，而且堯死後舜還尊重堯子丹朱，兩人有一番和平競爭，最後證明舜受到諸侯與人民的支持，才踐天子之位（《孟子》5A:5）。舜死後亦是同樣的過程，而臣民擁戴禹，不擁戴舜之子（商均）。禹死後，禹選擇的繼任人益與禹之子啟各居一方，諸侯與人民之心向啟，所以啟成為天子（《孟子》5A:6）。

孟子捏造古史有其現實用意，是為了研判當時燕國禪讓的大事。他備齊宣王顧問，鑒於噲與子之私相授受沒有獲得燕國人民支持，演成內亂，齊國是否應該趁機進攻燕國，也應以燕國民意為依歸（《孟子》1B:10、1B:11）。孟子不但是禪讓與世襲「其義一也」（5A:6），二者與侵略、革命、王天下也是「其義一也」。

荀子追隨孟子的腳步，否認堯舜禪讓的史實。他把這個史實分成四個說法予以反駁，第一個說法是堯舜禪讓，他反駁說天子已是道德、智慧最高的人，所以無人可讓：

是不然。天子者，執位至尊，無敵於天下，夫有〔又〕誰與讓矣？道德純備，智慧甚明，南面而聽天下，生民之屬莫不震動從服以化順之。天下無隱士〔通「事」〕，無遺善，同焉者是也，異焉者非也。夫有〔又〕惡擅天下矣！（《荀子·正論》，天王海 2005：722）

第二個說法是堯安排舜在他死後繼位，荀子反駁說，如果堯的兒子是聖人，就是他兒子繼位，如果三公是聖人的話則是三公繼位，這毋需堯生前安排好，而是他死後自然可明朗化：

是又不然。聖王在上，圖德而定次，量能而授官，皆使民載〔任〕其事而各得其宜。不能以義制利，不能以偽飾〔飭〕性，則兼〔皆〕以為民。聖王已沒，天下無聖，則固莫足以擅天下矣。天下有聖，而在後〔脫「子」。後子：嗣子〕者，則天下不離，朝不易位，國不更制，天下厭然〔晏然〕，與鄉無以異也；以堯繼堯，夫又何變之有矣〔子聖則子得位〕！聖不在後子而在三公，則天下如歸，猶復而振之矣〔前段言「震動從服以化順之」。「而」字無義〕。天下厭然，與鄉無以異也；以堯繼堯，夫又何變之有矣〔三公聖則三公得位〕！

唯其徙朝改制為難〔1.楊倞釋「難」為「所難而不忍者」。2.劉師培謂難為離之訛。句謂：唯改徽號、變制度之不同〕。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！（《荀子·正論》，天王海 2005：722-723）

這是說前任天子既不傳賢也不傳子，毫無安排，死後由最聖者脫穎而出繼任，荀子這個反駁和孟子理論很接近。第三個說法是堯「老衰」所以讓年輕人來做，荀子反駁說：

是又不然。血氣筋力則有衰，若夫知〔智〕慮取舍則無衰。（《荀子·正論》，天王海 2005：723）

不許堯退休，是直接反駁《尚書·堯典》、《唐虞之道》等書的記載（王博 1999：32）。第四個說法是「老者不堪其勞而休也」，和前一說法很像，荀子反駁說天子的行食住行一切無上好，天底下給老者養老的沒有比這更好的待遇了，所以堯既不勞，也不需要休：

是又畏事者之議也。天子者執至重而形至佚，心至愉而志無所詘〔屈〕，而形不為勞，尊無上矣。衣被則服五采，雜間色〔正色以外，紅碧之類〕，重〔多〕文繡，加飾之以珠玉；食飲則重大牢而備珍怪〔珍異之食〕，期〔綦：極〕臭味，曼〔讀為縵，周禮磬氏職有「縵樂」，調雜聲之和樂者〕而饋〔進膳〕，伐臬〔>磬《幺：一種大鼓〕而食，雍〔詩周頌樂章名〕而徹〔徹饌〕乎五祀〔祭祀住宅內外的五種神，此指竈〕，執薦〔r 羞〕者百餘人，侍西房；居〔聽朝〕則設張〔=帳〕容〔牀頭小曲屏風〕，負依〔辰〕而坐，諸侯趨走乎堂下；出戶〔出內門〕而巫覡有事〔有事：祓除不祥〕，出門〔出國門〕而宗祝有事〔有事：祭行神〕，乘大路〔天子祭天所乘車〕趨〔>蹶：蹈〕越席〔蒲席〕以養安，側載〔載：安置〕畢〔借為澤〕芷〔畢芷：香草〕以養鼻，前有錯〔塗以金飾〕衡〔車轅端橫木〕以養目，和鸞〔二字皆車上鈴〕之聲，步〔車緩行〕中武〔武：武王樂〕象〔文王樂〕、趨〔車速行〕中韶〔韶：舜樂〕護〔湯樂〕以養耳，三公奉輓〔t、，同輓，車轅前木，扼牛馬之頸者〕、持納〔>納ㄋㄩˋ：驂馬內側的韁繩〕，諸侯持輪〔猶扶輪〕、挾輿〔在車的左右〕、先馬〔導馬〕，大侯〔國稍大在五等之列者〕編後〔列隊在車後〕，大夫次之，小侯〔僻遠小國及附庸〕元士〔上士〕次之，庶士〔軍士〕介而夾道〔被甲夾於道之兩旁，以禦非常〕，庶人隱竄，莫敢視望。居如大神，動如天帝。持老養衰，猶有善於是者與？不〔1.衍。2.「夫」之訛〕老者、休也，休猶有安樂恬愉如是者乎？故曰：諸侯

有老，天子無老。（《荀子·正論》，天王海 2005：723）

這個反駁理由堆砌得過火，實質上還是強辯。最後他總結說，堯舜禪讓是謠傳，凡是輕信謠言的人都沒水準：

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，不知逆順之理，小大、至不至〔猶言當不當〕之變〔異〕者也，
未可與及天下之大理者也。（《荀子·正論》，天王海 2005：723）

其實荀子自己牽強、教條化的言論才有問題，但是他選擇否認《尚書》以來關於堯舜禪讓的真實性，以及堯上了七十歲所以交棒給舜攝理的合情合理性，卻反證明了君臣不可易位已經是綱常化的思想。

楊希枚對荀子「俗不可耐」的「歪理」（他的形容詞）別有一解，認為或許荀子是借堯舜為題，發揮「諸侯有老」和「有擅國」，「諷刺當時國君的奢靡生活」。他關於堯舜之間未曾實行禪讓的一大套說詞，全是說反話，他其實贊成禪讓，與〈非相〉篇的思想一致（1995：803）。不過，以讀書原則來說，把作者的話讀成說反話通常很冒險，最好能有上下文的脈絡，顯示正讀讀不通，必須反讀。〈正論〉篇本身看不出來有需要反讀的地方，所以還是把荀子當成要否定堯舜曾行禪讓為佳。

韓非在其著作中唯一提到他老師荀子的一次，恰好與燕王噲、子之有關：

燕子噲賢子之而非孫卿，故身死為僂。（〈難三〉998）

此事之詳情未流傳下來，然而大膽猜測，或許荀子年輕時遊燕之際，曾當面向燕王噲反對禪位於子之。雖然按荀子自己的話：「有擅國，無擅天下，古今一也。」他應該贊成燕國國王擇賢而禪，也許他察覺到子之非其人，所以反對。

就繼任人選而言，孟子明確提出現任君主有一種提名權，可向天和人民提名他屬意的死後繼任人選，可是接受提名與否仍在於天和人民。而由於孟子說人民的決定即是天意，所以實質上只有人民做決定。堯死後舜並不能繼位，需等待人民在他的丹朱之間做選擇，舜死後人民需在禹和商均之間做選擇，禹死後人民在益和啟之間做選擇，且在益、啟的這一次，人民沒選禹向他們推薦的人選，這說明了現任君主的提名權是推薦而已，沒有強制力。荀子對現任君主的提名權更加淡化至沒有蹤跡，堯安享富貴榮華，絲毫不煩惱身後繼任者之事，任由天下人決定。

韓非應也贊成現任君主死後以民心決定繼位者是合理的程序，他說上古之世的有巢

氏和燧人氏就是有大功於人民，所以人民擁立為王：

上古之世，人民少而禽獸眾，人民不勝禽獸蟲蛇，有聖人作，構木為巢以避群害，而民悅之，使王天下，號曰有巢氏。民食果蓏〔カメヅク，草本植物的果實〕蚌〔カキ、同蚌〕蛤，腥臊惡臭而傷害腹胃，民多疾病，有聖人作，鑽燧取火以化腥臊，而民說之，使王天下，號之曰燧人氏。（〈五蠹〉49:1195）

有巢氏作為王者之名在先秦其他古書中未見，《莊子·盜跖》將它當作時代的名稱。燧人氏有其他三本先秦古書提到，《莊子》〈繕性〉與〈至樂〉以燧人為以「有為」治天下的最初形態，《管子·揆度》以燧人為文明制度的始點，《荀子·正論》以太皞、燧人為歷史記載的起點，皆未稱「氏」，且也未說他是鑽燧取火的發明人。所以這段解說雖然與〈容成氏〉從遠古帝王敘述起有一點點像，但卻是韓非獨一的說法。這裏需要考慮的是，有巢氏是取代了當時在任的天子，抑或是等到天子死後才繼位，與燧人氏是取代有巢氏，抑或是等有巢氏死後才繼位。鑒於他未批判有巢氏與燧人氏有何紊亂倫常的問題，二氏應該是在當時在任的帝王死後，才由人民擁戴即位的。

本節討論的四人與作品中，孟子和荀子對堯舜禪讓傳說予以否定並自創新說，由於這牽涉到歷史真相為何，而他們的立論顯然是從自己的觀念出發，並非握有什麼別人未見的史料，因此他們自創的古史版本是不可信的。〈容成氏〉和韓非沒有這一缺陷，因為一個談的是堯，另一個談的是有巢氏和燧人氏，這些都沒有古史記載可以參照，所以他們大可以提出前任天子死後由人民擁立新天子的說法，而不生信實與否的問題。

不過，韓非是否很贊成這個模式，還應該審慎考慮，這可以分兩方面來談。對現任君主來說，他們可以終身掌權，不用見賢就讓，不會發生君臣易位的問題。所以韓非最擔心的王權不穩定問題，在這裏模式裏不會發生，這是好的。再就繼任人選來說，決定權在於臣民，會有利於平時向臣民施惠或施暴的有權勢人物，這些人繼任君主對於國家未必是好事。國家需要的是精通法家治術的法術之士，可是法術之士不會令臣民愛或怕他們，因此臣民不可能選擇他們為君主。所以綜合這兩方面的考慮來說，韓非可以接受這個君主死後由臣民選擇繼任者的模式，但這對他還不是最好的模式。

玖、韓非的政權轉移理想模式：君主指定身後繼承者

從《尚書》和孔子開始，先秦人對於禪讓這種政權轉移模式有諸多思考，這些思考

絕大部份都流入韓非的著作中，受到他嚴格的檢視。戰國時代流傳的各種見解與韓非的反應如下：

- 一、 關於堯舜禹益啟相篡而非相禪之說，惟有姦臣樂聞樂道，而為賢臣所不取，韓非亦不採信。
- 二、 關於禪讓，韓非批判其尚賢的價值鼓勵姦臣作假，生前讓位顛倒君臣倫常，與泥古不可法於後世。部份見解與孟子、莊子相同。
- 三、 關於拒絕禪讓，韓非解釋了古代帝王多次禪讓而多次遭拒的原因，批判拒絕受禪為不奉君命，與批判後世禪位與拒絕受禪的虛偽。部份見解與莊子同。
- 四、 關於天命任命異姓繼體為君之說，韓非無評論，但不會同意。
- 五、 關於繼任者在獲選前受到擁戴說，韓非認為有憑藉群眾力量要脅君主之嫌。
- 六、 關於繼任者在前任君主死後由臣民推選之說，韓非認同古代有此模式，但是由民意決定繼任者亦有風險。部份思想與〈容成氏〉、孟子、荀子相同。

我們知道，韓非對王權的首要考慮是其穩定，有了穩定的王權才能行使統御。不論篡位還是禪位，都會君主下臺，這是王位的不穩定，因此願意禪位的君主是愚昧，而接受禪位的臣下是姦偽。可是他又批判不接受禪位是違抗君命，而若人人都違抗君命，政治社會將會瓦解。這樣一來，他對禪讓的看法就出現了兩難。

綜合以上各點，我認為唯一對韓非理想的政權轉移模式，是由現任君主指定身後的繼承人。這個辦法一方面保障現任君主可以終身享有權位，另一方面受命接位者不必耕耘民意以獲得繼任資格，不得拒絕接任以確保君命的有效。這個模式對於世襲和非世襲的區別是中立的，也就是兼容、開放的，現任君主可以審慎挑選繼承人，以持續建國建軍的大業，他不一定傳子，也不一定傳臣，而是要看誰最符合法家的標準。

本文一開始即指出，韓非並不完全贊同世襲制。君主會受到權臣的威脅，也會死於後宮或太子、諸子之手。韓非唯一想確保的只有在任君主的君位，在任君主如能一生君位無虞，他應該思考死後君位傳給誰比較好，而為了富強的治國目標，他應該選擇較有統御才能的人繼位。

此一推論會違背韓非中材之主可以為治的說法，然而誠如蕭公權辯駁的：

韓子所謂中主，就其論法術諸端察之，殆亦為具有非常才智之人。身居至高之位，手握無上之權，而能明燭群姦，操縱百吏，不耽嗜好，不阿親幸，

不動聲色，不撓議論，不出好惡，不昧利害。如此之君主，二千餘年之中，求其近似者寥寥無多，屈指可數。其難能可貴殆不亞於堯舜。（蕭公權 1982：262）

一位明君如果一生量能授官、公正考覈、不阿近愛，那麼他會認同有治國能力的人，而不會認同親生的兒子。常人的情是想把產業傳給自己的兒子，但明君不是常人，他不想看到自己治好的國家被平庸的兒子敗壞掉，所以他應該傾向將君位傳給像他一樣有才幹的人，而不是遺傳到他而長得像他的人。

因此選定死後繼承人的模式與禪讓還有不同，後者是擇賢，而擇賢在戰國之世被韓非譏為「椎政」，泥古而不適於後世。法家的法術之士不是他所譏評的賢人，而是當世君主急需任用以治國的助手，既然惟有他們是最有資格擔任大臣的人，則他們亦是最有資格擔任君主之人。

反過來說，如果君主傳位給平庸的兒子，法術之士的立場雖是效忠在任君主，盡力教他們法術勢以鞏固君位、駕御群臣、建設國家，但是困難程度將會多很多，且還可能發生最糟的情形，那就是法術之士遭到疏遠，或遇害喪生。韓非太常指責君主嚮慕仁義而罔顧實效，與身陷左右群臣機詐陷阱而不自知，所以他指望能得到君主親信任用，其中實有很大的機運成分，即所逢之君已是明君。因此從體制設計上著眼，由明君將君位傳給法術之士，最能延續法家的治國路線，更不必說可以免除法術之士的殺身厄運。

最後我必須解釋，指定身後由任何一個人繼承君位的做法，不曾發生於中國歷史的真實，也不曾由任何思想家提出，包括韓非在內，而是我為韓非提出、唯一符合他所有思考的繼位辦法。韓非未曾自己提出的原因，可能是他提早結束自己生命，所以未有機會將他的思考整理出此一唯一合理的結論。他沒有提出此一做法的好處，是避免引發更多的爭議。想想看宮廷裏已經有君主的諸子與重臣覬覦君位無所不用其極，如果法家再主張君主也可考慮由法術之士繼任其位，則儲君、王子、重臣都將對付法術之士，法術之士將連任官以施展抱負的機會都不存，遑論成為君主。所以把韓非的理想繼位辦法視為隱微之教，亦很合宜。

拾、結論

許多學者認為戰國中期燕國禪讓導致亡國的教訓使思想家從讚美禪讓變為反對，其

中韓非認為禪讓是遠古時代的樸陋制度，不宜行於今世，且古代禪讓的真相也不是前任誠心讓位，而是後任逼前任退位，至禹時表面行禪讓，其實暗助兒子奪得帝位，於是天子繼任制度從此改為世襲。禪讓再一個大問題是姦臣會利用作為篡位的手法。

本文則認為韓非在批評禪讓之餘，吸收了戰國時代對古史的異解，即前任君主可以提名死後的繼任者，再將提名權予以強化為指定權。韓非未曾提出此一主張，但這是唯一符合他的思考之政權轉移方式。此方式的實施有以下的重點：

第一，君主可以給人一切世間的名位，唯有自己的君位不能在生前給予。生前禪讓將把君降為臣、臣升為君，造成舊君向舊臣敬禮，這違逆政治等級的固定性，視同篡逆，所以決不容許。死後的安排則沒問題。

第二，君主有指定繼任人的絕對權力，他可以指定兒子，也可以指定外人。明君授官考成，一以治績為準，所以對於最能達成富強目標的大臣，死後傳以君位，可以更快實現法家的理想。

第三，如果君主指定兒子繼任，法家哲學家基於絕對尊重君主的權力，會忠心輔佐嗣君，一如往常教以法家之道。

第四，君主不論對自己兒子或對大臣都要一體考察，防範他們為了得到君位而朋黨比周、壅塞君主，不可因為兒子是至親、大臣是外人而有差別做法。

參考書目

本文引用《韓非子》所據之版本、頁碼、與註釋，採自張覺《韓非子校疏》（上海：上海古籍，2010年）。

《孟子》

《慎子》

方詩銘、王修齡 1981 《古本竹書紀年輯證》，上海：上海古籍。

王 博 1999 〈關於《唐虞之道》的幾個問題〉，《中國哲學史》1999年第2期：30-33。

王天海 2005 《荀子校釋》，上海：上海古籍。

王叔岷 1988 《莊子校詮》，臺北：中央研究院歷史語言研究所。

李 勉 1988 《管子今註今譯》，臺北：臺灣商務。

李 凱 2007 〈鬲公盃與益啟傳說的再認識〉，《東南文化》2007年第1期：80-84。

李存山 2003 〈反思經史關係：從「啟攻益」說起〉，《中國社會科學》2003年第3期：75-85。

李學勤 1994 《走出疑古時代》，瀋陽：遼寧大學出版社。

- 馬承源編 1990 《商周青銅器銘文選》，第4冊，北京：文物。
- 姚日曉、杜玉儉 2010 〈韓非子經典闡釋思想研究〉，《中北大學學報(社會科學版)》第26卷第1期：17-21。
- 袁珂 1992 《山海經校注》，成都：巴蜀書社。
- 章炳麟 2011 《章太炎演講集》，章念馳編訂，上海：上海人民。
- 張覺 2010 《韓非子校疏》，上海：上海古籍。
- 2012 《商君書校疏》，北京：知識產權。
- 張碧波 2005 〈中華早期文明的文化人類學考察：讀《尚書·堯典》〉，《學習與探索》2005年第1期：138-144。
- 陳奇猷 2002 《呂氏春秋新校釋》，北海：上海古籍。
- 陳美蘭、蘇建洲、陳嘉凌 2003 《上海博物館藏戰國楚竹書(二)讀本》，臺北：萬卷樓。
- 彭邦本 2003 〈楚簡《唐虞之道》與古代禪讓傳說〉，《學術月刊》2003年第1期：50-56。
- 楊義 2010 〈韓非子還原〉，《文學評論》2010年第1期：5-24。
- 楊永俊 2005 《禪讓政治研究》，北京：學苑。
- 楊希枚 1995 〈再論堯舜禪讓傳說〉，收入其《先秦文化史論集》，北京：中國社會科學，頁784-853。
- 劉釗 2005 《郭店楚簡校釋》，福州：福建人民。
- 蕭公權 1982 《中國政治思想史》，臺北：聯經。
- 繆文遠 1987 《戰國策新校注》，成都：巴蜀書社。
- Allan, Sarah (艾蘭). 1981. *The Heir and the Sage: Dynastic Legend in Early China*. San Francisco: Chinese Materials Center.
- . 2010. 《世襲與禪讓：古代中國的王朝更替傳說》，余佳譯，北京：商務印書館。
- . 2010. “Abdication and Utopian Vision in the Bamboo Slip Manuscript, Rongchengshi.” *Journal of Chinese Philosophy* 37: 67-84.
- Pines, Yuri (尤銳). 2012. 〈禪讓：戰國時期關於平等主義與君主權力的論爭〉，收於《當代西方漢學研究集萃：上古史卷》，陳致編，上海：上海古籍，頁387-431。原為“Disputers of Abdication: Zhanguo Egalitarianism and the Sovereign’s Power.” *T’oung Pao*, Vol. 94 no. 4-5 (2005): 243-300.

2013 年 6 月 14-20 日北京

此次是去參加 15-16 日中國人民大學國學院舉辦之「韓非子與法家思想國際學術研討會」，發表論文〈韓非與禪讓：淵源與融合〉，即本次專題研究計劃。

此外並做了以下學術與交流活動：

一、16 日下午出席北京大學高等人文研究院舉辦、杜維明教授主持之「比較宗教研究與宗教間對話：哈佛大學 Francis X. Clooney, S.J. 教授北京大學演講會」。

二、17 日拜會北京大學政府管理學院政治系主任燕繼榮教授，並與該位三位研究中國政治思想的教授江榮海、袁剛、吳丕座談。

三、18 日下午在華北電力大學思想政治理論教學部發表演講「韓非對侵略戰爭的證成」，主持人為王威威副教授。

四、20 日上午在中國政法大學政治與公共管理學院政治學研究所發表演講「韓非的戰爭觀」，主持人為鄭紅副教授。

2012 年 11 月 5-12 日上海復旦大學

此次是去參加 10-11 日上海復旦大學哲學學院舉辦之「第八屆兩岸三地四校南北論壇」，發表論文〈韓非與世襲君主制〉。

提前出發的原因是：

一、前往上海圖書館善本書室借閱書籍。

二、8 日上午在復旦大學哲學學院作英文演講，題目：「The Inexplicable Dao of Daoism」。

三、8 日下午與復旦大學哲學學院白彤東教授一同拜命上海財經大學中文系張覺教授。張覺教授整理許多古籍，嘉惠士林，其中《韓非子校疏》（上海古籍，2010 年）取代陳奇猷《韓非子新校注》，是現今最好的《韓非子》註釋本。

2013 年 5 月 24-27 日天津師範大學

此次是去參加 25-26 日天津師範大學政治文化與政治文明建設研究院「馬基雅維利與現代政治暨紀念《君主論》成書五百周年國際研討會」，發表論文〈臺灣近十年（2003-2013）新聞評論中的馬基維利〉。因本論文中討論到馬基維利與韓非的異同，故向本專題研究計劃提用出國差旅費。

國科會補助計畫衍生研發成果推廣資料表

日期:2013/11/01

國科會補助計畫	計畫名稱: 韓非與禪讓: 淵源與融合
	計畫主持人: 詹康
	計畫編號: 101-2410-H-004-140- 學門領域: 政治理論
無研發成果推廣資料	

101 年度專題研究計畫研究成果彙整表

計畫主持人：詹康		計畫編號：101-2410-H-004-140-					
計畫名稱：韓非與禪讓：淵源與融合							
成果項目		量化			單位	備註（質化說明：如數個計畫共同成果、成果列為該期刊之封面故事...等）	
		實際已達成數（被接受或已發表）	預期總達成數（含實際已達成數）	本計畫實際貢獻百分比			
國內	論文著作	期刊論文	0	0	100%	篇	
		研究報告/技術報告	0	0	100%		
		研討會論文	1	0	100%		
		專書	0	0	100%		
	專利	申請中件數	0	0	100%	件	
		已獲得件數	0	0	100%		
	技術移轉	件數	0	0	100%	件	
		權利金	0	0	100%	千元	
	參與計畫人力（本國籍）	碩士生	0	0	100%	人次	
		博士生	1	0	100%		
		博士後研究員	0	0	100%		
		專任助理	0	0	100%		
國外	論文著作	期刊論文	0	0	100%	篇	
		研究報告/技術報告	0	0	100%		
		研討會論文	0	0	100%		
		專書	0	0	100%		章/本
	專利	申請中件數	0	0	100%	件	
		已獲得件數	0	0	100%		
	技術移轉	件數	0	0	100%	件	
		權利金	0	0	100%	千元	
	參與計畫人力（外國籍）	碩士生	0	0	100%	人次	
		博士生	0	0	100%		
		博士後研究員	0	0	100%		
		專任助理	0	0	100%		

<p>其他成果 (無法以量化表達之成果如辦理學術活動、獲得獎項、重要國際合作、研究成果國際影響力及其他協助產業技術發展之具體效益事項等，請以文字敘述填列。)</p>	<p>無</p>
--	----------

	成果項目	量化	名稱或內容性質簡述
科 教 處 計 畫 加 填 項 目	測驗工具(含質性與量性)	0	
	課程/模組	0	
	電腦及網路系統或工具	0	
	教材	0	
	舉辦之活動/競賽	0	
	研討會/工作坊	0	
	電子報、網站	0	
	計畫成果推廣之參與(閱聽)人數	0	

國科會補助專題研究計畫成果報告自評表

請就研究內容與原計畫相符程度、達成預期目標情況、研究成果之學術或應用價值（簡要敘述成果所代表之意義、價值、影響或進一步發展之可能性）、是否適合在學術期刊發表或申請專利、主要發現或其他有關價值等，作一綜合評估。

1. 請就研究內容與原計畫相符程度、達成預期目標情況作一綜合評估

達成目標

未達成目標（請說明，以 100 字為限）

實驗失敗

因故實驗中斷

其他原因

說明：

2. 研究成果在學術期刊發表或申請專利等情形：

論文： 已發表 未發表之文稿 撰寫中 無

專利： 已獲得 申請中 無

技轉： 已技轉 洽談中 無

其他：（以 100 字為限）

3. 請依學術成就、技術創新、社會影響等方面，評估研究成果之學術或應用價值（簡要敘述成果所代表之意義、價值、影響或進一步發展之可能性）（以 500 字為限）

本論文不但研究了韓非對禪讓的諸多看法，且還一併整理綜合了戰國時代各家對禪讓的相異立場，增進我們對中國政治思想的理解。