

# 先秦儒家的禪讓觀—— 兼及戰國諸家的反響\*

馮樹勳\*\*

## 〔摘要〕

從現存的史料看來，要確定禪讓制度曾否在中國史上存在，恐怕離定論甚遠。但在學術史上，禪讓是儒家學派的一項重要政治理念，卻是一項業經確定的事實。這反映在戰國近晚，出現了大量對中國禪讓制度的討論，尤其是儒家內部不同子學派，對禪讓問題各自有不同的主張，都足以證明禪讓制度，引起先秦儒家學者的充分關注。同時，先秦主要學派對儒家禪讓說，都有或多或少的反應，從有類似觀點的墨家，到採取徹底反對態度的法家；從似對讓天下表現極不關心的道家，到以為政治應屬循環的陰陽家，仍然會對儒家禪讓觀作出反響。這些學術觀點，正是構成「百家爭鳴」現象的一些主要內容，也是學術史上其中一項極熱鬧的學術記錄，這正是本文的寫作目標與重心所在。

關鍵詞：禪讓、儒家子學派、墨家、道家、法家

---

\*副題由評審提議，似更能醒豁全文意涵，謹此致謝。

\*\*香港教育大學文學及文化學系副教授

## 一、導論

中國禪讓制度的存在問題，學界有長遠爭議的傳統。對禪讓說的質疑，可追溯至《韓非子·說疑第四十四》：「舜偁堯，禹偁舜，湯放桀，武王伐紂，此四王者，人臣弑其君者也，而天下譽之。」<sup>1</sup>（固然韓非的師尊荀子，亦有反對「擅讓」之說，<sup>2</sup>但他的反對卻與其他儒者，有著相反而相成的意義，與儒家以外學派的觀點，並不一致，詳細討論見下文）。約略近時的《竹書紀年》亦謂：「昔堯德衰，為舜所囚也。……舜囚堯，復偃塞丹朱，使不與父相見也」。<sup>3</sup>晉《廣弘明集》引戰國《汲冢竹書》云：「舜囚堯於平陽，取之帝位，今見有囚堯城」，<sup>4</sup>足證對禪讓說的爭議，大行於戰國時代。其後唐劉知幾<sup>5</sup>亦陸續有相關議論，以迄清

<sup>1</sup> [清]王先慎著：《韓非子集解》，收入於國學整理社《諸子集成》，第5冊（北京：中華書局，1954年），卷17，頁311。

<sup>2</sup> 《荀子·正論第十八》載：「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」，見[清]王先謙：《荀子集解》，卷12，收入於國學整理社《諸子集成》，第2冊（北京：中華書局，1954年），頁224。但《孟子·萬章上》亦載：「萬章曰：『堯以天下與舜，有諸？』孟子曰：『否。天子不能以天下與人。』」見[清]焦循：《孟子正義》，卷9，收入於國學整理社《諸子集成》，第1冊（北京：中華書局，1954年），頁379。但顯然孟子並不反對堯舜的禪讓，故同為儒家學者的荀子，雖表面持反對說法，但卻與其他儒家追求禪讓的政治理想，有一脈相通之處，其說詳見下文。

<sup>3</sup> 《史記·五帝本紀》〈正義〉引《括地志》云：「故堯城在濮州鄆城縣東北十五裡。《竹書》云昔堯德衰，為舜所囚也。又有偃朱故城，在縣西北十五裡。《竹書》云舜囚堯，復偃塞丹朱，使不與父相見也。」，載[西漢]司馬遷：《史記》，第1冊（北京：中華書局，1959年），頁31。

<sup>4</sup> 見釋法琳：〈對傳奕廢佛僧表〉，載[唐]道宣：《廣弘明集》，《四庫全書》子部，第1048冊（上海：上海古籍出版社，1987年），卷11，頁381。

<sup>5</sup> 《史通·疑古》指：「〈堯典序〉又云：『將遜于位，讓于虞舜。』孔氏《注》曰：『堯知子丹朱不肖，故有禪位之志。』案《汲冢瑣語》云：『舜放堯於平陽。』而書云其地有城，以「囚堯」為號。識者憑斯異說，頗以禪授為疑。然則觀此二書，已足為證者矣，而猶有所未睹也。何者？據《山海經》，謂放勳之子為帝丹朱，而列君於帝者，得非舜雖廢堯，仍立堯子，俄又奪其帝者乎？觀近古有奸雄奮發，自號勤王，或廢父而立其子，或黜兄而奉其弟，始則示相推戴，終亦成其篡奪。求諸歷代，往往而有。必以古方今，千載一揆。斯則堯之授舜，其事難明，謂之讓國，徒虛語耳。其疑二也。……《汲冢書》云：『舜放堯於平陽，益為啟所誅。』又曰：『太甲殺伊尹，文丁殺季曆。』凡此數事，語異正經。

人崔述等。<sup>6</sup>

至晚清康有為《孔子改制考》疑古之風起，<sup>7</sup>及於民國禪讓存否的問題，乃再次掀起知識界的討論，最有名的如顧頤剛的〈禪讓傳說起於墨家考〉，<sup>8</sup>俟後如夏曾佑、<sup>9</sup>郭沫若、<sup>10</sup>錢穆<sup>11</sup>與蒙文通<sup>12</sup>諸先生，均有撰文就此議題發表看法，而日人

---

其書近出，世人多不之信也。案舜之放堯，無事別說，足驗其情，已於篇前言之詳矣。……若舜、禹相代，事業皆成，唯益覆車，伏辜夏后，亦猶桀效曹、馬，而獨致元興之禍者乎？其疑四也。」見〔清〕浦起龍：《史通通釋》下冊（上海：上海古籍出版社，1978年），頁384-386。

<sup>6</sup> 崔述的觀點與前賢有別之處，在於他不懷疑堯禪於舜之事實，但他反對舜禪於禹，他認為禪讓是特例，而傳位才是常規，故謂：「由是言之，堯之禪舜，特也；舜之未嘗禪人，常也，自古天子皆然者也。後人但見商、周之繼，而遂以為自堯以前亦然；但見舜、禹之相繼為天子，而遂以為堯傳之舜，舜傳之禹。舜既然矣，禹何以獨不然，由是傳賢傳子之疑紛紛於世。故必明於舜、禹之事，然後禹、啓之事可以迎刃而解。」見〔清〕崔述：〈唐虞考信錄·舜無禪禹之事〉，載《崔東壁遺書》（上海：上海古籍出版社，1983年），頁100。

<sup>7</sup> 康有為〈上古茫昧無稽考〉云：「黃帝堯舜之事，書缺有間，茫昧無稽也」；又謂「吾中國號稱古名國，文明最先矣，然《六經》以前無復書記，頁殷無徵，周籍已去，共和以前不可年識」，載〔清〕康有為：《孔子改制考》，《民國叢書》第4編，第3冊（上海：上海書店，1989年），頁1及4。

<sup>8</sup> 此文收入於呂思勉、童書業合編：《古史辨》，第7冊下（上海：上海古籍出版社，1982年），頁30-107。顧先生花了極大的篇幅，闡明先秦諸子對禪讓的看法，而作文的目標，乃在：「我作這篇文字的目的仍是在審查史料——把先秦諸子口中的禪讓說還給先秦諸子，使它不致攪亂夏以前歷史的真相；也就是掃除唐虞的偽史料而增加先秦諸子的真史料。我希望研究社會史的人們看了這篇肯省察一下，如果我們所說的還能成立，那麼唐虞時代的社會性質最好暫且不要提起，因為那時的事情，現在還不曾得到一件證據確鑿的東西來作證明；至於那時事情所以在書本上面鬧得那樣熱烈，這完全由於先秦諸子善意和惡意的熱烈的宣傳，若把這些宣傳還給了先秦諸子，試問唐虞是什麼景況，實際上只有黑漆一團！禪讓說便是一個已摘發的例子。」，頁102-103。顧氏希望把唐虞還給唐虞，而先秦諸子還給先秦諸子，實不失學術求真的立場。但純因現存證據不足，便把唐虞的景況，視作黑漆一團，則未免過於悲觀。誠如錢穆指出：「余讀〈堯典〉，其文雖成於後人，其傳說之骨子，則似不得謂全出後人捏造」，參錢穆：〈唐虞禪讓說釋疑〉，收入於呂思勉、童書業合編：《古史辨》，第7冊下（上海：上海古籍出版社，1982年），頁295。

<sup>9</sup> 參夏曾佑《中國古代史》第1篇第1章第18節〈堯舜之政教〉指出：「然此代尚有一大

白鳥庫吉甚至有堯、舜和禹，屬以天地人三才思想為背景之創作的說法。<sup>13</sup>諸賢之

事，為古今所聚訟，則禪讓是矣。……惟唐虞介乎其間，獨以禪讓聞，於是論者求其故而不得。率以臆見解之：有以為昔天意者；有以為鄙夷大寶，而去之者；有以為與後世篡竊無異者；有以為即民主政體者。……求其近似，大約天子必選擇於一族之中，而選舉之權，則操之嶽牧，是為貴族政體，見夏曾佑：〈堯舜的政教〉，《中國古代史》，收入於《民國叢書》第2編，第73冊（上海：上海書店，1989年），頁21-22。夏先生的說法比較粗糙，而所採論證皆屬類比推理，缺乏嚴格的學術舉證能力。然其說法卻是同時學者，相類觀點的先聲，詳參楊向奎的說明。楊向奎：〈唐虞禪讓說釋疑·書後〉，收入於呂思勉、童書業合編：《古史辨》，第7冊下（上海：上海古籍出版社，1982年），頁108。

<sup>10</sup> 參郭沫若《中國古代社會研究》導論第2章〈殷代——中國歷史之開幕時期〉認為：「堯皇不能傳位給丹朱，舜皇不能傳位給商均，禹也不能逕直傳位給啓這表明是父權還沒有成立，父子還不能相承。最後是那時的禪讓了。堯舜禹都是由眾人公選出來的」，見郭沫若：〈殷代——中國歷史之開幕時期〉，《中國古代社會研究》，收入於《民國叢書》第1編，第76冊（上海：上海書店，1989年），頁11。郭氏的說法與同時學者接近，都屬於合理推想。不過，如按照他在開篇中指出「我們中國的歷史起源於甚麼時候？《尚書》是開始於唐虞，《史記》是開始於黃帝，但這些都是靠不著的」（載前引書，頁9），則郭氏對禪讓屬父權未成立，而為公眾推舉，又是依何種史實，以證明其說法呢？

<sup>11</sup> 錢穆指：「唐虞禪讓，為中國人豔傳之古史，自今觀之，殆古代一種王位選舉制之粉飾的記載也。……然王位之繼承，自選舉轉為世襲，亦為各民族共循之軌轍。中國自禹之傳啓，而傳子之局定。禹與啓之在當時，其殆如鮮卑之有檀石槐，契丹之有阿保機乎？……由是說之，前王既崩，後王攝位三年，衆情不愜，固得別從賢者。若其所從而為前王之子，則君位世襲之制，即由此漸立也。」載錢穆：〈唐虞禪讓說釋疑〉，收入於呂思勉、童書業合編：《古史辨》，第7冊下（上海：上海古籍出版社，1982年），頁292-294。不過，錢先生的見解，是鮮卑與契丹近似的歷史發展為類比，並不屬於證據充分的檢證。

<sup>12</sup> 參蒙文通〈虞夏禪讓〉指：「蓋帝丹朱與舜并爭而帝，而諸侯歸舜；伯益與啓爭而為天子，而諸侯歸啓。此虞夏間揖讓之實，其關鍵乃在得失諸侯也。……蓋五帝三代，其得天下則以得諸侯，失天下則以失諸侯。」見蒙文通：〈虞夏禪讓〉，《古史甄微》，收入於《民國叢書》第1編，第76冊（上海：上海書店，1989年），頁78-79。蒙先生的說法雖頗為合理，但其採用材料，不屬後出，如《呂氏春秋》，即屬真偽不明，如《山海經》，故不能有充分證據，確定事實真相。

<sup>13</sup> 參白鳥庫吉：〈尚書の高等批判〉，「〈堯典〉專敘天文曆日之事，〈舜典〉將關於制度、政治、巡守、祭祀等，人君治民之一切事業，殆全加於舜之事蹟中，且以人道中最大之孝道，為舜之特性。由此可知，舜典之事蹟為關係人事者。至於禹則治洪水，定禹域，為關於地之事蹟，禹之事業之特性，即在關於地之一點。由此點推之，作者乃以天地人

意見，無礙其為合理之推論，屬持之有故者。然而，由於文獻證據的有限，因而要對禪讓制度的存在與否，提出確切的定論，至於目前似乎有未可踰越的技術困難。<sup>14</sup>俟後此一議題的討論，亦在二十世紀學界，漸歸沉寂。

直至二十世紀末，郭店楚墓竹簡<sup>15</sup>及上海博物館藏戰國楚竹書<sup>16</sup>的發現和整理。依專家考證郭店楚簡抄寫成書的時間在西元前 300 年以前，<sup>17</sup>時約戰國中期偏晚；至於上博楚竹書，成書約當西元前 373-243 年，<sup>18</sup>時序與郭店楚簡相近。此兩批竹簡中，包含了一系列戰國時代儒家與道家的佚書，而禪讓問題亦是部分篇章中的主要論旨。因而，在二十一世紀初，中國古史中的禪讓問題，再次受到學界的關注。<sup>19</sup>由於這些佚書的內涵，將於下文探討，故暫不作贅述。至於探究的重點，

---

三才之思想為背見，而創作者云。」轉載自田崎仁義著，王學文譯：《中國古代經濟思想及制度》（台北：台灣商務印書館，1965 年），頁 140-141。

<sup>14</sup> 王曉毅、丁金龍〈從陶寺遺址的考古新發現看堯舜禪讓〉一文，指「陶寺遺址所反映出來的滅絕行為，我們完全有理由相信堯舜之間的禪讓是不存在的，所謂禪讓，其實是儒墨等家為宣揚其政治主張而杜撰的。」載王曉毅、丁金龍：〈從陶寺遺址的考古新發現看堯舜禪讓〉，《山西師大學報（社會科學版）》，第 31 卷第 3 期（2004 年 7 月），頁 87-90。此文似乎能從較實證的觀點，探討禪讓制的問題，作者對他們的結論亦深具信心。然而，陶封是否即堯都，學界尚未有定論。更直接的問題，是目前碳十四的測訂，準確度是±65 年，即可能有超過一百年的誤差，縱然陶寺真的曾經「滅絕」，但是不是在堯舜相承之時，或在其前後，似乎尚欠具體的證據來說明，故謂之「似乎有未可踰越的技術困難」也。

<sup>15</sup> 郭店楚墓竹簡是在中國湖北省沙洋縣紀山鎮郭店一號楚墓內發現的竹書，於 1993 年出土，並在 1998 年公佈。

<sup>16</sup> 上海博物館藏戰國楚竹書是上海博物館 1994 起收藏，而於 2001 年以後陸續發表。

<sup>17</sup> 參廖名春：《新出楚簡試論》（臺北：台灣古籍出版有限公司，2001 年），頁 43。

<sup>18</sup> 依〈馬承源先生談上海簡〉一文，以碳十四測定年代為距基準年（1950 年）2257（±65）年，即西元前 373-243 年間。載上海大學古代文明研究中心、清華大學思想文化研究所編：《上海博物館藏戰國楚竹書研究》（上海：上海書店，2002 年），頁 3。

<sup>19</sup> 自郭店楚簡及上博楚竹書發表以後的十年間，光針對簡帛出土而探討禪讓問題的中文論著已逾二十篇，尚不計算旁及此課題的論文，而作者包括海峽兩岸，以致日本學人等。西方學者 Yuri Pines 曾在《通報》發表一篇長文，討論從戰國到近代對禪讓問題的討論，其重心也是從出土的三篇儒家談禪讓的作品，作較詳細的論述，參 Pines, Y. (2005). Disputers of Abdication: Zhanguo Egalitarianism and the Sovereign's Power. *T'oung Pao*, 91(4), pp. 243-300.

已不再是禪讓制度存在與否的考證，而更多是關注儒家內部對禪讓理念的異同問題。

從現存的史料看來，要確定禪讓制度曾否在中國史上存在，恐怕離定論甚遠。但在學術史上，禪讓是儒家學派的一項重要政治理念，卻是一項業經確定的事實。這反映在戰國近晚，出現了大量對中國禪讓制度的討論，尤其是儒家內部不同子學派，對禪讓問題各自有不同的主張，都足以證明禪讓制度，引起先秦儒家學者的充分關注。同時，先秦主要學派對儒家禪讓說，都有或多或少的反應，從有類似觀點的墨家，到採取徹底反對態度的法家；從似對讓天下表現極不關心的道家，到以為政治應屬循環的陰陽家，仍然會對儒家禪讓觀作出反響。這些學術觀點，正是構成「百家爭鳴」現象的一些主要內容，也是學術史上其中一項極熱鬧的學術記錄，值得我們作較深入的探討。

## 二、儒家禪讓制度的理念設想

我們先撇開禪讓制度的真偽不談，直接面對學術史上的一項事實，即春秋戰國時代，主要的學派（包括儒家、墨家、道家和法家）都曾對古史上的禪讓問題，發表了或正或反的不同學術意見。其中又以儒家被視作禪讓制度的積極擁護者，對後世學者推美禪讓政治，更有著極為深遠的影響。然而，從郭店楚簡與上博楚竹書看來，儒家的不同子學派，雖然大抵承認禪讓制度的意義，但對禪讓的構想卻自有其同中有異的主張。為了追本溯源，本章先從儒家禪讓說的源頭——春秋時代或以前的儒家禪讓理念說起。

《尚書·堯典》是儒家典籍中，第一部談及堯舜禪讓的問題。當然，此書的真偽問題，早在學界聚訟不休。<sup>20</sup>如果《論語·堯曰》一篇，對於唐虞之道的描述，

---

<sup>20</sup> 自王充《論衡·須頌》指：「古之帝王建鴻德者，須鴻筆之臣褒頌紀載，鴻德乃彰，萬世乃聞。問說《書》者：『欽明文思』以下，誰所言也？』曰：『篇家也。』『篇家誰也？』『孔子也。』然則孔子鴻筆之人也。」，即以《尚書》不少篇章為孔子自衛返魯之作也！參〔東漢〕王充：《論衡》，〈第六十篇：須頌〉，收入於北京大學歷史系《論衡》注釋小組：《論衡註釋》，第3冊（北京：中華書局，1979年），頁1149。而康有為《新學偽經考》中〈孔子改制考〉，亦以《尚書》為孔子所作，以迄近人屈萬里，則以為《堯典》一篇「蓋乃戰國時人，就所聞堯舜之事蹟筆之於書者」。參氏著，《尚書釋義》（臺北：聯經，1983年），頁6。

能確定為真，則以《尚書·堯典》作為儒家最重要的典籍根據——六經之一，而其內容與《論語》中的觀點，亦復相類，其可靠性自然相應提高。不過，《論語·堯曰》亦被不少學者視作偽書，不復採信。<sup>21</sup>然而，現存戰國儒家文獻中，無論自古相傳的《孟子》和《荀子》，以致近世出土的郭店楚簡〈唐虞之道〉、上博簡竹書的〈容成氏〉和〈子羔〉等，一系列的戰國儒者，似乎都對儒家禪讓觀，有著基本的理解（表面不一定同意，如：荀子）。這很難使人相信，這些戰國儒家一致承認的討論內容，與春秋末世儒家代表人物孔子，屬全然無關。如是，雖在確定《論語·堯曰》與《尚書·堯典》的文本真偽，並未提供充分的證據，但最少在思想的源頭上，春秋時代的孔子思想，甚或儒家祖述的六經，都應與戰國儒家禪讓觀，保持著思想上的連貫性吧！雖然，把證明《尚書·堯典》與《論語·堯曰》文本的真偽判斷，寄託於戰國儒家，未能有點過於理想化。<sup>22</sup>不過，法人卑奧 Jean Baptiste Biot, 1774-1862) 斷定中國星學，奠基之始，當在西元前二千五百年。<sup>23</sup>其中仲星在二至二分之點，與〈堯典〉原文，確能吻合。<sup>24</sup>綜合這些旁證看來，認為〈堯典〉的思想內容，並未反映上古中國學者的禪讓觀，實在是難以採信的。

<sup>21</sup> 清人崔述於〈唐虞考信錄卷之二·舜相堯〉中已指「〈堯曰篇〉命舜詞之可疑」，其謂：「故此章紀湯、武事皆不謬於聖人，而記堯、舜事獨可疑，遠近之分然也。且此篇在《古論語》本兩篇，篇僅一二章；《魯論語》以其少，故合之；蓋皆斷簡，無所屬，附之於《論語》之末者，初不知其傳自何人。學者當據《尚書》之文以考證其是非得失而取捨之，不得概信為實然也。故列之於存疑，以俟知言之君子決之。」載〔清〕崔述：《崔東壁遺書》，頁 65-66。崔氏不疑《尚書》而獨疑《論語》，至於近賢顧頤剛等，則並疑之。參顧頤剛：〈禪讓傳說起於墨家·《論語》〈堯曰章〉辨偽〉，收入於呂思勉、童書業：《古史辨》，第 7 冊下（上海：上海古籍出版社，1982 年），頁 58-62。

<sup>22</sup> 參廖名春：《新出楚簡試論》（臺北：台灣古籍出版有限公司，2001 年），頁 24-25。廖氏認為：「禪讓說歷來就有爭議。一是禪讓是真實的歷史還是出於後人的偽造。……楚簡本〈唐虞之道〉的出土，又一次證實了《尚書·堯典》、《論語·堯曰》、《孟子·萬章》說的可信，為坐實堯舜禪讓提供了有力的證據。」廖氏的提法，其誤解與他批評的顧頤剛、童書業等人無異。禪讓說是否屬實，不能純粹訴諸唐虞以後文本的追述。試問戰國時的儒者，如何「證實」在其前的《尚書·堯典》和《論語·堯曰》所言，堯舜禪讓屬於「真實的歷史」呢？這和顧氏一般，都犯了邏輯上「訴諸無知的謬誤」。

<sup>23</sup> 參高魯：《星象統箋·紫微垣箋》（南京：國立中央研究院天文研究所，1933 年），頁 17。

<sup>24</sup> 同前註，《星象統箋·二十八宿統箋》，頁 42-43。

《書序》云：「昔在帝堯，……將遜於位，讓于虞舜，作堯典」。<sup>25</sup>是則，作〈堯典〉的目的，正是以帝堯「將遜於位，讓于虞舜」為背景而展開的。從開端的「曰若稽古」，則知此文屬後人追述，但其內容則當是上古承傳者。〈堯典〉記述帝堯選擇帝位繼承人的情狀：

帝曰：「疇咨若時登庸？」放齊曰：「胤子朱啟明。」帝曰：「吁！罷訟可乎！」帝曰：「疇咨若予采？」驩兜曰：「都！共工方鳩僝功。」帝曰：「吁！靜言庸違，象恭滔天。」帝曰：「咨！四嶽。湯湯洪水方割，蕩蕩懷山襄陵，浩浩滔天；下民其咨。有能俾乂？」僉曰：「於！鯀哉！」帝曰：「吁！咈哉！方命圯族。」嶽曰：「異哉！試可，乃已。」帝曰：「往，欽哉！」九載，績用弗成。

帝曰：「咨！四嶽。朕在位七十載；汝能庸命，巽朕位。」嶽曰：「否德忝帝位。」曰：「明明揚側陋。」師錫帝曰：「有鰥在下，曰虞舜。」帝曰：「兪，予聞。如何？」嶽曰：「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。釐降二女于嬀汭，嬪于虞。帝曰：「欽哉！」<sup>26</sup>

從帝堯對四嶽開放徵詢其帝位承繼人，表明這可能不是開天闢地第一次，採用領袖間共識來推薦新君。依文本看來傳子固非必然，但亦非不可（放齊推薦的正是堯子丹朱）。不過，堯帝基本要求新君，必經過試驗，首先是鯀治水九年無功，而再考慮試用舜，結果是：「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」。<sup>27</sup>然後：

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，受終于文祖。在璿璣玉衡，以齊七政。肆類于上帝，禋于六宗。望于山川，徧于群神。輯五瑞；既月乃日，覲四嶽群牧，班瑞于羣后。<sup>28</sup>

<sup>25</sup> 屈萬里：《尚書集釋》（臺北：聯經，1983年），頁4。

<sup>26</sup> 同前註，頁13-15。

<sup>27</sup> 同前註，頁16-17。或謂此節以後，當歸於〈舜典〉，惟未有充分證據，當從古。

<sup>28</sup> 同前註，頁17-19。

此節文本顯示帝舜，並不以帝位為念，曾經謙辭，並建議讓於「有德」，以此暗示帝位相繼，當以「有德」為主要條件。同時，依照上古傳統，繼位必須得到祖先、天帝、群臣支持，然後再取得部族領袖的確認。這可以與堯崩而舜正式繼位的描述，再作一印證：

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。詢于四嶽，闢四門，明四目，達四聰。咨十有二牧。<sup>29</sup>

這是最早儒家言及堯舜禪讓之德的文本，當然有不少學者認為《尚書》作為古代經典，乃是先秦諸子的共同源頭，並非為儒家所獨有。<sup>30</sup>然而，《論語·堯曰第二十》發揮〈堯典〉之義云：

堯曰：「咨！爾舜！天之歷數在爾躬。允執其中。四海困窮，天祿永終。」舜亦以命禹。曰：「予小子履，敢用玄牡，敢昭告于皇皇后帝：有罪不敢赦。帝臣不蔽，簡在帝心。朕躬有罪，無以萬方；萬方有罪，罪在朕躬。」周有大賚，善人是富。<sup>31</sup>

孔子強調「天之曆數在爾躬」、「敢昭告於皇皇后帝」等，固然表示「天命」等宗教性的意涵，這也是中國的古老傳統。但重心卻落在天子對天下百姓的承擔方面，故引舜命禹：「朕躬有罪，無以萬方；萬方有罪，罪在朕躬」為立言的基準。是以得天命者，並非以天下奉一人，反而應是由個人來擔當天下百姓的重荷。孔子往往能在不與傳統對立中，把原始宗教向更為理性方向的轉化。即以《易》為例，在《帛書·易》〈要〉篇中，孔子回答學生子貢之問曰：

<sup>29</sup> 同前註，頁 24。

<sup>30</sup> 梁韋弦指：「如果我們承認被儒家確定為經典的《尚書》中之〈堯典〉在成為儒家經典之前已然存在，那麼堯舜禪讓之說就不是什麼起於儒家的問題」。參梁韋弦：〈與郭店簡〈唐虞之道〉學派歸屬相關的幾個問題〉，載《文史哲》，第 284 期（2004 年第 5 期），頁 97。

<sup>31</sup> 〔清〕劉寶楠：《論語正義》，收入於國學整理社：《諸子集成》，第 1 冊（北京：中華書局，1954 年），卷 23，頁 411-414。

易，我復其祝卜矣，我觀其德義耳也。幽贊而達乎數，明數而達乎德，又（？）仁□者而義行之耳。贊而不達於數，則其為之巫；數而不達於德，則其為之史。史巫之筮，鄉之而未也，好之而非也。後世之士疑丘者，或以易乎？吾求其德而已，吾與史巫同涂而殊歸者也。君子德行焉求福，故祭祀而寡也；仁義焉求吉，故卜筮而希也。祝巫卜筮其後乎？<sup>32</sup>

孔子尊重《易》為卜筮之書的傳統，但他自道與巫的差異，在於「易，我復其祝卜矣，我觀其德義耳也」。對於「天命」，《尚書·虞夏書·皋陶謨》載：

禹曰：「吁！咸若時；惟帝其難之。知人則哲，能官人；安民則惠，黎民懷之。能哲而惠，何憂乎驩兜？何遷乎有苗？何畏乎巧言令色孔壬？」……（皋陶曰）天命有德，五服五章哉。天討有罪，五刑五用哉。政事懋哉懋哉。天聰明，自我民聰明；天明畏，自我民明威。達于上下。敬哉有土！<sup>33</sup>

這一節語言把中國古典對天命內涵與外顯同時並重的要件，完全勾劃出來。「天命」的決定條件是基於「有德」，但這種「有德」並不是統治者自身認定有無的。是基於人民對統治者行事的反應，作為決定條件的，故曰：「天聰明，自我民聰明；天明畏，自我民明威」。如果能和協百姓，做到「安民則惠，黎民懷之」的政績，則得「天命」（「五服五章哉」）；反之，則「天討有罪，五刑五用哉」。是則，「有土」與否，表面是由天命決定，而天命的實質內涵，卻是由「我民」支持與否作裁決的。

故而日後《尚書·商書·湯誥》力數夏桀之罪曰：「惟皇上帝，降衷于下民，若有恆性，克綏厥猷惟后。夏王滅德作威，以敷虐于爾萬方百姓；爾萬方百姓罹其凶害，弗忍荼毒，並告無辜于上下神祇。『天道福善禍淫』，降災于夏，以彰厥罪。肆台小子，將天命明威，不敢赦」；<sup>34</sup>而重申天子對百姓的承擔，才是承受天命要素，故曰「爾有善，朕弗敢蔽。罪當朕躬，弗敢自赦，『惟簡在上帝之心。其爾萬方有罪，在予一人；予一人有罪，無以爾萬方』。嗚呼！尚克時忱，乃亦

<sup>32</sup> 陳松長、廖名春：〈帛書〈二三子問〉、〈易之義〉、〈要〉釋文〉，收入於陳鼓應主編《道家文化研究》第三輯（上海：上海古籍出版社，1993年），頁435。

<sup>33</sup> 屈萬里：《尚書集釋》，頁33-34。

<sup>34</sup> 同前註，頁312。

有終」。<sup>35</sup>充分說明天子是為百姓作承擔，而不能反過來把罪咎的重荷，致於百姓的肩頭上。俟後《書》與《詩》中言天命者，尚有多起，<sup>36</sup>然論其旨意皆不出前述範圍，茲不贅述。孔子所承繼的文化傳統，在思想上能全面承接六經傳統言禪讓者，並非墨家之言「天命」可比。而孔子超越《尚書》文獻以外，對禪讓作更明確評論者，則是《孟子·萬章上》引：「孔子曰：『唐虞禪，夏後殷周繼，其義一也。』」<sup>37</sup>是則，孔子認為繼位元的模式，並不是最決定性的，但其「有德」傳位之「義」，卻是始終如一的。

前述孔子以「天命」之內容為「義」的觀點，亦非全無文物足徵者，齊靈公（？——554 B.C.），於在位期間（581 B.C.-554 B.C.）鑄「叔夷鐘」，其時約當春秋中晚期，略早於孔子（551 B.C.-479 B.C.），其中有云：

赫赫成湯，有嚴在帝所，溥受天命，□伐夏司，厥靈師，伊小臣唯輔，咸有九州，處禹之堵。<sup>38</sup>

以此觀之，則湯之受天命，以伐夏桀之失德，乃是春秋諸侯共同承認的觀點，並非孔子一人之私言也！

前賢於「堯舜禪讓」原則討論得最為透澈者，首推阮芝生〈論禪讓與讓國〉一文，提出「堯舜禪讓」有三要件，屬禪讓的特色：生讓、側陋和試可。<sup>39</sup>又謂背後實隱

<sup>35</sup> 同前註，頁 313。

<sup>36</sup> 例如：《尚書》中有〈商書·仲虺之誥〉、〈商書·盤庚〉、〈商書·微子〉、〈周書·泰誓〉、〈周書·武成〉、〈周書·大誥〉、〈周書·康誥〉、〈周書·召誥〉、〈周書·洛誥〉、〈周書·多士〉、〈周書·無逸〉、〈周書·君奭〉、〈周書·多方〉和〈周書·呂刑〉等；至於《詩》則有〈商頌·玄鳥〉、〈商頌·殷武〉、〈周頌·桓〉、〈大雅·文王〉、〈小雅·十月之交〉和〈小雅·小宛〉等。

<sup>37</sup> 〔清〕焦循：《孟子正義》，收入於國學整理社《諸子集成》，第 1 冊（北京：中華書局，1954 年），卷 9，頁 385。

<sup>38</sup> 參郭沫若：《西周金文辭大系圖錄攷釋》，上冊（上海：上海書店出版社，1999 年），頁 247-248。

<sup>39</sup> 阮芝生：〈論禪讓與讓國〉，收入於《中央研究院第二屆國際漢學會議論文集：歷史與考古組（上冊）》（臺北：中央研究院，1989 年），頁 489：「上舉材料所見的『堯舜禪讓』故事，至少包含三個基本要件，而這三個基本要件也可說是堯舜禪讓的特色。一、生

含有三個重要思想：公天下、傳天下和則天無為。<sup>40</sup>阮氏之說，誠有見地，特由於其文撰於二十世紀八十年代末，未能採用部分出土的戰國文本。同時，阮氏所論三要件，實各有其理論的困難在。例如：謂堯傳舜屬於「生讓」，即非死後始行讓位，但質諸阮氏所採用的基礎文本（《尚書·堯典》和《史記·五帝本紀》），僅能說堯於舜有「生讓」的意圖，但由於舜之謙辭，舜於堯生前未嘗繼承帝位，故「生讓」一原則，為禪讓的歷史書寫中，從未正式被確定。至於側陋可禪於庶民），其例子僅有舜，同時由於「試可」，即先使舜任官，然後再考慮禪位，則舜之被認許為天子繼位者，身份乃是舜廷之官吏（何況《史記·五帝本紀》指：「自黃帝至舜、禹，皆同姓而異其國號」，<sup>41</sup>則舜屬於庶人還是沒落貴族，實有爭議）。「試可」一要件，實阮氏發前賢未發處。但此仍不離傳賢之範圍，不過「賢」乃經歷試驗而已。事實上，楊希牧〈再論堯舜禪讓傳說〉已提出：「唐虞之禪讓與夏后、殷、周之傳子，其本質初無不同，均旨在選賢任能以安百姓而已」。<sup>42</sup>

讓——堯舜都不是死後才讓，而是生前主動讓位給最適當的人選。堯老，『命舜攝行天子之政』（《史記》、《尚書》作「受終於文祖」，《孟子》作「堯老而舜攝」。）『堯辟位凡二十八年而崩』（《尚書》作「二十有八載，帝乃殂落。」）舜之禪禹也是一樣，『乃豫薦禹於天，十七年而崩。』二、側陋——讓位的對象不必是自己的兒子，不必是貴族，而可以是平民。〈堯典〉曰『明明揚側陋』，《史記》譯成『悉舉貴戚及疏遠隱隱者。』貴戚未嘗不可（如舜傳禹），但側陋也有資格，而舜正是『在下』（《史記》作「民間」）之側陋（疏遠隱隱）。三、試可——堯傳舜不但事先經過選擇而且經過試驗（試），在通過試驗後（可）才辟位。堯之試舜，先是『釐降二女』以觀其德，然後『慎徵五典』，然後『納於百官』，然後『賓於四門』，然後『納於大麓』；中間又經過三年的『詢事考言』，等到『謀事至而言可績』；亦即試驗都通過時，才使舜登帝位，並非私相妄傳。以上三點乃是『堯舜禪讓』故事之所以能夠成立的基本要件，缺一不可，否則便非『堯舜禪讓』。而近人論『堯舜禪讓』，似未予應有之重視或認知其意義，尤其是『生讓』。

<sup>40</sup> 同前註，頁 503-507：「背後實隱含有三個重要思想。（一）公天下……此是不私一姓。不以天下為一己一家之有，而以天下畀賢，正是公天下之義；（二）傳天下……今居位之天子，既荷天命，當理群生，為民父母。然而人壽有期，彼時將何自處？既曰『君為民立』，則為民長利計，第一要義當為找替手，而不只是讓位不爭。（三）則天無為……堯曰「則天」者，法天也；法天之大公無私。……舜曰「無為」者，此無為不同於道家之無為。……應含二義：（1）承堯授禹……（2）任官得人……舜受天下於堯，並以堯之道治天下，又以天下授禹，此是舜之「無為」，與道家義之無為不同。」

<sup>41</sup> 《史記·五帝本紀》，載〔西漢〕司馬遷：《史記》，第1冊，頁45。

<sup>42</sup> 楊希牧：〈再論堯舜禪讓傳說（一）〉，載陶聖希主編《食貨月刊》，復刊第7卷第7期（1977

談及三個重要思想：公天下、傳天下和則天無為。則「公天下」為學界所共認，並無異辭，唯可以再透澈一點，即「君為民立」，而推至「人民認可」，才真正是春秋及以前，儒家禪讓說的基礎。而「傳天下」中唯「試可」較前賢論說為突出，然此亦傳賢之進一步推演而已，而戰國儒家文獻（詳下文）亦絕少齒及。對於「則天無為」，雖然阮氏強調：

舜曰「無為」者，此無為不同於道家之無為。……應含二義：（1）承堯授禹……（2）任官得人……舜受天下於堯，並以堯之道治天下，又以天下授禹，此是舜之「無為」，與道家義之無為不同。<sup>43</sup>

阮先生雖謂堯舜「無為」與道家有別，但質諸《莊子·天地第十二》篇指：君原於德，而成於天，故曰，玄古之君，天下無為也，天德而已矣。<sup>44</sup>

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，舜授禹，而吾子辭為諸侯而耕，敢問其故何也？」子高曰：「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。夫子闔行邪？無落吾事！」佶佶乎耕而不顧。<sup>45</sup>

從前引兩節文本觀之，則道家的「無為」，似與儒家的「無為」，並無真正的分野。是以阮說的重大理論困難，即在其原則不能真正與儒家以外，其他各家相對揚，以區別儒家與各派禪讓說的別異，而見出其確切特徵之所在。

阮氏以後日本學人李承律，亦提出五項「禪讓的條件」，包括：天子之推薦

年10月），頁8：「唐虞之禪讓與夏后、殷、周之傳子，其本質初無不同，均旨在選賢任能以安百姓而已。舜與啓之所以成功，益與桀、紂之所以失敗，實不在其為匹夫或帝子，而在其施澤於民之厚薄或善暴。易言之，成功與失敗也觀乎究否人與之和天與之；兩者也都是事屬自然的。」

<sup>43</sup> 阮芝生：〈論禪讓與讓國〉，收入於《中央研究院第二屆國際漢學會議論文集：歷史與考古組（上冊）》，頁506-507。

<sup>44</sup> 〔清〕郭慶藩：《莊子集釋》，外篇，收入於國學整理社《諸子集成》，第3冊（北京：中華書局，1954年），頁181。

<sup>45</sup> 同前註，頁189。

（依孟子說否定人為讓位）；舜、禹為人臣之德行；達成宗教的政治試練；長時期攝政而德澤於民；天子之子不肖或有暴君如桀、紂在位等。惟李氏的說法，雖建基於阮芝生說的基礎，而更缺乏系統組織。他提出的五項「條件」，雖與禪讓說相關，但均不能明確地區別儒家禪讓說與非禪讓說。例如否定人為讓位說，便不合〈唐虞之道〉作者的構想，又如舜、禹為臣的德行、達成宗教試鍊等，均不能確保舜、禹之必為天子，蓋此中有命的限制存在（詳下文第三節）。至於長期攝政而德澤於民，實則等同「天子之推薦」，因為天子推薦侯任天子的理念，必須是考慮未來領導者的「賢能」（德行與能力）否。最後，有暴君在位或天子之子不肖，當不是禪讓的條件，而是政權更替的條件，正如〈容成氏〉作者指出，人臣代天子並不一定是合理的「禪讓」，反而可能存在陰謀的「篡弑」。由是觀之，則李氏所列禪讓說的「條件」，實猶不若先行發表的阮芝生氏來得準確。

因為相關條件的討論，影響儒家禪讓說的理論核心。是以，筆者以《尚書》與孔子有關禪讓的論述為基礎，重新歸納出儒家禪讓說的基本架構。約言之，包括三項自重而輕的要件：

要件一：政權更遞應由百姓認許；

要件二：政權應以和平方式轉移；

要件三：君主的選擇條件要以賢能為優先（可進一步先行「試可」）。

這三項要件的重要性，是第一項優先於第二項，第二項又優先於第三項。由於儒家基本上是要強調，天下乃天下人之天下。因此，任何一個儒家學者，都必須承認，「政權更遞應由百姓認許」這項要件。表面上，天子是承天命者，這是中國宗教傳統，但從「天命有德」，「天聰明，自我民聰明。天明畏，自我民明威」等語看來，政權的更替不得不視百姓意向為轉移，這是儒家的一貫立場。如果得到百姓認許，政權轉移自然不成問題。然而，如果百姓不予認許呢？那麼王位繼承的候選人，願意讓於「有德」者，自然不成問題（〈堯典〉記載舜曾拒絕接位，要求更覓賢者）。否則，百姓對把持表面「天命」的當政者，便可以使用武力解散其政權（即後來的革命），故〈陶謨〉謂「天討有罪，五刑五用哉」，而〈湯誥〉指「天道福善禍淫，降災于夏，以彰厥罪。肆台小子，將天命明威，不敢赦」。即是如果政權得不到百姓的認許，則可以透過革命等方式，以武力解散此一不符民心的政權，這正是儒者高舉「禪讓」為政治理想的最基本假設。

既然繼承天子之位，是為百姓而非為君。則在符合「政權更遞應由百姓認許」的條件下，可以進一步要求，「政權應以和平方式轉移」。因為，這對天下百姓

而言，是對人民做成最低限度衝擊的政權轉移模式。再進一步而言，如果要符合要件二，則以何作為選擇下任君主的條件呢？顯然武力並不是最優先的條件。否則，即與要件二構成衝突。也不應是以世襲／血緣作條件，蓋如以此為選擇君主的優先條件，便不能確保百姓願意接受此項政權的更遞，即違反要件一。是故，必需同意選賢與能，作為決定未來君主的條件。

歸結而言，要之皆屬以人民的福祉，為國家的最優先考慮，而並非以君主的個人福祉，作為政權更替的考量條件。是以，「天命」在儒家禪讓說中的意涵，必以「民心之向背」為決定，才是關鍵之所在。

### 三、戰國儒家禪讓觀的嬗變

在前述儒家禪讓理念的規範下，戰國儒家知識分子，展開了對禪讓理想的不同陳述。然而，縱使各子學派所述，不盡相同，甚而針鋒相對，但實不離會完全偏早期儒家的旨要。約言之，在三項要件中，僅會在承認第一項要件下，對如何決定革命與否，有更詳密規定的要求；而在堅持第三項要件下，對傳子制度可能有反對意見等。

在郭店楚簡及上博簡竹書未出土以前，基本上僅有《孟子》與《荀子》兩個儒家子學派的禪讓文本，可供參考。但前述文獻出土以後，最少在郭店楚簡中的〈唐虞之道〉和上博簡的〈子羔〉與〈容成氏〉等三篇文獻，都有言及不同的禪讓觀，足見戰國儒家不同子學派，對禪讓觀見解的同異，茲順前述理論架構，分別察看三篇文章作者對古典儒家禪讓理念的修訂。

〈唐虞之道〉雖有學者以為是縱橫家書，<sup>46</sup>亦有學者固守顧頡剛認為禪讓說應屬之墨家，如趙平安、<sup>47</sup>史黨社<sup>48</sup>和郭永秉<sup>49</sup>等。但更多學者以為當屬之儒家，例如彭裕商<sup>50</sup>、廖名春<sup>51</sup>和梁韋弦<sup>52</sup>等。其中廖氏之言，尤符儒家理念，惟尚可以進

<sup>46</sup> 如李學勤指：「〈唐虞之道〉、〈忠信之道〉兩篇，雖有近於儒學的語句，但過分強調禪讓，疑與蘇代、屠毛壽之流遊說燕王噲禪位其相子之（公元前三一六年）一事有關，或許應劃歸縱橫家，容當別論。」參李學勤：〈先秦儒家著作的重大發現〉，收入於姜廣輝主編《中國哲學》第20輯（瀋陽：遼寧教育出版社，1999年），頁14。

<sup>47</sup> 趙平安：〈楚竹書〈容成氏〉的篇名及其性質〉，收入於《華學》（第六輯）（北京：紫禁城出版社，2003年）載：「〈容成氏〉雖然反映樂墨家思想，但是它和《墨子》各篇的風格還是有所不同。《墨子》各篇有比較集中的主題，論說色彩很濃，舉例簡明扼要。〈容成氏〉則以順序敘述古代帝王的傳說來闡述自己的理念。形式更為古樸，素材更為詳備。……如果不是早期墨家的作品，就應該是墨家講學時講義一類的東西。」

<sup>48</sup> 史黨社：〈讀上博簡〈容成氏〉小記〉，《簡帛研究網》，2006年3月6日載：「墨子本人熟悉古代典籍，在他的論述中也常常徵引，今本《墨子》中就不厭其煩地引述古代『聖王』堯舜禹湯文武的故事。……從這個角度講，〈容成氏〉的最早來源，有可能就是墨子本人的論述。」

<sup>49</sup> 郭永秉：〈從〈容成氏〉33號簡看〈容成氏〉的學派歸屬〉，《簡帛網》，2006年11月7日載：「衆所周知，墨子法夏宗禹。從篇幅角度而言，〈容成氏〉對禹的作為記載得最為詳細；33號簡還對禹的節用、節葬行為也進行了詳細記載」。

<sup>50</sup> 彭裕商認為「新出三篇講到禪讓的戰國竹書均為儒家著作。」參彭裕商：〈禪讓說源流及學派興衰——以竹書〈唐虞之道〉、〈子羔〉、〈容成氏〉為中心〉，《歷史研究》第3期（2009年），頁4-10。

<sup>51</sup> 參廖名春：《新出楚簡試論》（臺北：台灣古籍出版有限公司，2001年），頁24載：「值得注意的是，簡文主張禪讓、『尚德』、『授賢』，卻並不簡單否定『愛親』，而是認為『愛親』與『尊賢』、『孝』、『弟』與『忠』君、『長天下』、『為民主』有著同一性。只有『孝』於父，才能『忠』於君；只有『悌』於弟，才能『慈』於民；只有處理好家庭關係的人，才能治理好天下。出於此，簡文賦予『孝』以新的含義：『孝之方，愛天下之民。』這樣，就將『仁』與『義』、『孝』與『忠』、『家』與『天下』有機地統一起來了」；同書，頁25-26載：「自來認為堯舜禪讓載諸《尚書》，出於儒家。而顧頡剛和童書業30年代卻提出新說，認為『堯舜禪讓起於墨家』，哄傳一時。從楚簡本〈唐虞之道〉來看，堯舜禪讓無疑起於儒家，……簡文說：『愛親尊賢。愛親故孝，尊賢故禪。孝之方，愛天下之民。禪之傳，世無隱德。孝，仁之冕也。禪，義之至也』，『愛親忘賢，仁而未義也。尊賢遺親，義而未仁也』。主張『愛親尊賢』並舉，與孟子說是一致的。……由此看，簡文為正統的儒家學說無疑，說它為堯舜禪讓說起於儒家又添一新證，當不會有誤。」

<sup>52</sup> 參梁韋弦：〈與郭店簡〈唐虞之道〉學派歸屬相關的幾個問題〉，載《文史哲》（2004年

一步指出，墨家的尊賢，是以尚同為基礎的，因而人民並沒有選擇的自主權，這才是儒、墨兩家在禪讓理念上，巨大的分野所在（詳見後文）。除了前述諸家的說法以外，尚有一旁證說明〈唐虞之道〉當屬於思孟一派的儒家觀點，蓋《韓非子·難三第三十八》載：

魯穆公問於子思曰：『吾聞龐桐氏之子不孝，其行奚如？』子思對曰：『君子尊賢以崇德，舉善以觀民。若夫過行，是細人之所識也，臣不知也。』<sup>53</sup>

法家的韓非是儒家的論敵，其師荀子也不同意子思、孟子一派，自無為子思粉飾之意，故其云之君子的「尊賢」與「舉善」，自屬子思的學術觀點，這雖不能推之為禪讓，但卻與尊賢禪讓的觀點，一脈相通。

〈唐虞之道〉的作者文首即指出：「唐虞之道，禪而不傳。堯舜之王，利天下而弗利也。禪而不傳，聖之盛也。利天下而弗利也，仁之至也」，<sup>54</sup>其中特別強調「利天下而弗利也」，即是「禪而不傳」的基礎原則。是故〈唐虞之道〉是以百姓的福祉／意願，作為政權更替的準則（符合要件一）。對於不能符合民望的統治者，〈唐虞之道〉的作者指：

《虞詩》曰：「大明不出，萬物皆暗。聖者不在上，天下必壞。」治之，至養不肖。亂之，至滅賢。<sup>55</sup>

第5期），頁99。「《唐》文是否出於儒家之手呢？我看還是出於戰國儒家後學之手。這主要是考慮到以下兩點。一、……儒家學派的特徵之一是祖述堯舜，孔子既然對歷史上的堯舜禪讓也是肯定的，其後學中有不能得其真義者，強化了祖述堯舜，而忽視了憲章文武，激於對戰國之世政治渾濁之憤，苦於諸侯為一家一姓之利而無休止的殘酷爭奪，故倡言禪讓，這並非不可理解的。二、不僅《唐》文的祖述堯舜與儒家學派的特徵吻合，《唐》文的語言亦純然儒家的口氣，仁、義、孝、弟、親親、尊賢，養性命之正，安命而弗天，皆戰國儒者習用之語。」亦可參見氏著：〈郭店簡、上博簡中的禪讓學說與中國古史上的禪讓制〉，《史學集刊》，第3期（2006年5月），頁5-6。

<sup>53</sup> [清]王先慎：《韓非子集解》，收入於國學整理社《諸子集成》，第5冊，卷16，頁282。

<sup>54</sup> 陳偉：〈唐虞之道〉，《楚地出土戰國簡冊〔十四種〕》（北京：經濟科學出版社，2009年），頁193。

<sup>55</sup> 同前註，頁194。

咎采內用五刑，出式兵革，罪淫暴□用威，夏用戈，疋不服也。愛而征之，虞夏之治也。禪而不傳，義恆□□治也<sup>56</sup>

是則，如果不能順百姓之情，則可以「愛而征之」，通過武力把統治權力，重歸符合民望的政權。

對於「政權應以和平方式轉移」（要件二），〈唐虞之道〉文本指出：

堯禪天下而授之，南面而王而天下而甚君。古堯之禪乎舜也，如此也。古者聖人廿而冠，卅而有家，五十而治天下，七十而致政，四肢倦惰，耳目聰明衰，禪天下而授賢，退而養其生。此以知其弗利也。<sup>57</sup>

堯之禪舜，除了考慮到舜的賢能以外，乃是由於他不以個人利益考量，居天下利益考慮之上，因此當他到了七十歲「四肢倦惰，耳目聰明衰」之時，便「禪天下而授賢，退而養其生」，這種為天下擇賢而授的安排，自然可以保證政權得以順利地和平轉移。

至於「君主的選擇條件要以賢能為優先」（要件三）方面，顯然的〈唐虞之道〉堅持「禪也者，上德授賢之謂也」。<sup>58</sup>此德與賢，是符合儒家的價值追求的，故謂：「堯舜之行，愛親尊賢。愛親故孝，尊賢故禪。孝之殺，愛天下之民。禪之傳，世亡隱德。孝，仁之冕也。禪，義之至也。六帝興於古，皆由此也」，<sup>59</sup>這確定地把儒家由愛親而「孝」與尊賢而「禪」直接連繫起來。這正是儒家具道德意涵的尊賢的真實義，故文本載：

古者堯之舉舜也；聞舜孝，知其能養天下之老也；聞舜弟，知其能事天下之長也；聞舜慈乎弟□□□□□為民主也。故其為瞽瞍子也，甚孝；及其為堯臣也，甚忠。<sup>60</sup>

---

<sup>56</sup> 同前註，頁 193-194。

<sup>57</sup> 同前註，頁 194。

<sup>58</sup> 同前註。

<sup>59</sup> 同前註，頁 193。

<sup>60</sup> 同前註，頁 194。

不過，〈唐虞之道〉的作者，亦強調「知命」，蓋非有仁德即必為可天子，故曰：「古者堯生為天子而有天下，聖以遇命，仁以逢時，未嘗遇□□」，<sup>61</sup>又謂：「夫古者舜居於草茅之中而不憂，身為天子而不驕。居草茅之中而不憂，知命也」。<sup>62</sup>既而天子為天下而弗以利己為優先，則為天子與否，固不必強求，盡可知命而樂天，這是儒家的一貫態度。然而〈唐虞之道〉一文，超出孔子禪讓觀之處，卻在於「不禪而能化民者，自生民未之有也」，<sup>63</sup>這是把禪讓視為可以承繼天下，唯一的理想模式，這當然可以說是對「禪也者，上德授賢」的絕對推重，但在歷史上以致在現實上，這種理想實踐的可能性都極低，故並非儒家禪讓觀的必要內涵，這也是引發日後儒家子學派，更多在禪讓方面爭議的重要部分。

上博簡中的〈子羔〉一文，其禪讓的描述是建基於子羔與孔子的對話架構，雖然現存竹簡沒有一枝完簡，<sup>64</sup>但仍可基本窺見作者的禪讓觀。對於以「政權更遞應由百姓認許」（要件一），子羔現存簡文，沒有正面指出，但在第一簡：「孔（孔子）曰：昔者而歿世也，善與善相受也，古能治天下，平萬邦」<sup>65</sup>之語中。表述出帝位的轉移標準，是「善與善相受也」，這正是儒家以德治天下的基本思想，結合第六簡指堯授舜以天下，乃由於：「得其社稷百姓而奉守之。堯見舜之德賢，故讓之」，<sup>66</sup>則舜之得天下，已為百姓所默許。亦由於此緣故，政權得以和平轉移（要件二），亦為情理中事耳。不過，現存〈子羔〉簡文，並未指出在不符百姓之心的情況下，政權應如何更替，才符合理想的要求。

至於「君主的選擇條件要以賢能為優先」（要件三），在〈子羔〉文本中，表述得十分清楚，尤其強調舜之以庶人身份，被選為天子故第五簡載：「堯之取舜也，從諸卉茅之中，與之言禮，悅□」；<sup>67</sup>第七簡「孔（孔子）曰：舜其可謂受命之民矣，舜，人子也」。<sup>68</sup>結合「舜來於童土之田」<sup>69</sup>（第二簡）、「童土之黎

<sup>61</sup> 同前註。

<sup>62</sup> 同前註。

<sup>63</sup> 同前註。

<sup>64</sup> 馬承源：《上海博物館藏戰國楚竹書（二）》（上海：上海古籍出版社，2002年），頁183。

<sup>65</sup> 同前註，頁184。

<sup>66</sup> 同前註，頁190。

<sup>67</sup> 同前註，頁188。

<sup>68</sup> 同前註，頁190。

<sup>69</sup> 同前註，頁185。

民也」<sup>70</sup>（第三簡），則對〈子羔〉篇的作者來說，本無貴族身份可資憑藉的舜，能受堯之讓位，乃必因其賢能故。惟現存〈子羔〉簡文亦未見如〈唐虞之道〉一文般，絕對高舉傳賢而反對傳子之制。

而〈容成氏〉一文雖然也有殘簡的問題，但整體結構遠比〈子羔〉篇完整。此文把禪讓描述為有十分久遠的傳統自容成氏、尊盧氏以來至「滬畢氏之有天下也，皆不授其子而授賢」<sup>71</sup>（第一簡）。得位的條件，明顯見於第六及七簡「於是乎方百里之中，率天下之人就，奉而立之，以為天子。於是乎方圓千里，於是於持板正位，四向卩禾，和懷以來天下之民」。<sup>72</sup>這顯然是「政權更遞應由百姓認許」要件一）。然而，當統治者的表現，不符合百姓之心，則簡第四十九和五十載：「文王崩，武王即位。武王曰：『成德者，吾說（悅）而代之。其次，吾伐而代之』」，<sup>73</sup>亦清楚表明，以民心向背為依歸，如君主之有德，固可禪讓；如其無德，甚至不道，則「伐而代之」，以符民望，亦義所許可也。當然，同屬討伐的行為，並不一定得到〈容成氏〉作者所許可，蓋即以「禹於是乎讓益，啓於是乎攻益自取」<sup>74</sup>（第三十四簡），這明顯是對讓賢制度的一種挑戰。甚至儒家通常支持的成湯伐桀，〈容成氏〉的作者也採取反對的態度。日本學者淺野裕一，即曾指出：

血緣世襲以放伐為契機而開始，持續血緣世襲的王朝又是因放伐而滅亡。  
〈容成氏〉將啓描述為違背父親遺志的篡奪者，將湯描述為冷酷毒辣的篡奪者，都是基於想要暗示出上述因果關係的意圖。<sup>75</sup>

淺野氏的想法確有見地，他試圖強調商湯與周文、武王的差異，即在有無篡位的私心在。然而，他從對天命的理解開始，已經把問題的重心弄擰了。在儒家傳統下，天命是有方向及內涵的，並非隨意的外在稱述。淺野氏關心儒家子學派中〈唐虞之道〉、〈容成氏〉、〈孟子〉三者之比較，而僅強調天命在王朝更替的立場，於

<sup>70</sup> 同前註，頁 186。

<sup>71</sup> 同前註，頁 250。

<sup>72</sup> 同前註，頁 254-255。

<sup>73</sup> 同前註，頁 289-290。

<sup>74</sup> 同前註，頁 276。

<sup>75</sup> 參淺野裕一：〈上博楚簡〈容成氏〉中的禪讓與放伐〉，《清華學報》，新 33 卷第 2 期（2003 年 12 月），頁 386。

是得出孟子：「以天、命、天命做為正當化的論據。王朝更替的理想形式消失」<sup>76</sup>的結論。對〈容成氏〉要求區別私心篡弑與忠心輔弼的問題，在《孟子》中實引起更小心的討論（詳下文）。至於〈容成氏〉引述文王對反商紂諸侯的言論，更可能引發重大的理論困難：「文王聞之，曰：雖君無道，臣敢勿事乎？雖父無道，子敢勿事乎？孰天子而可反？」這不單純屬於「是」周文而「非」商湯的問題，<sup>77</sup>乃是對以民心向背為決定天命準則的思想底重大挑戰和背離。

然而，就〈容成氏〉文本觀之，作者十分注重不使百姓因戰爭而面臨災禍，在第一及二簡中強調：「其德酋清，而上愛下，而一其志，而寢其兵，而官其材」，<sup>78</sup>其中「寢其兵」一語，已展示對政權得以和平轉移（要件二）的願望。至於「君主的選擇條件要以賢能為優先」（要件三），更是〈容成氏〉一文著力的地方。作者在以下不同段落，強調君主間的讓賢之政：

是以視賢，履地戴天，篤義與信。會在天地之間，而包在四海之內，畢能其事，而立為天子。（第九簡）<sup>79</sup>

堯以天下讓於賢者，天下之賢者莫之能受也。萬邦之君皆以其邦讓於賢。（第十簡）<sup>80</sup>

堯乃老，視不明，聽不聰。堯有子九人，不以其子為後，見舜之賢也，而欲以為後。（第十二簡）<sup>81</sup>

舜乃老，視不明，聽不聰。舜有子七人，不以其子為後，見禹之賢也，而欲以為後。禹乃五讓以天下之賢者，不得已，然後敢受之。（第十七、十八簡）<sup>82</sup>

禹有子五人，不以其子為後，見皋陶之賢也，而欲以為後。皋陶乃五讓以天下之賢者，遂稱疾不出而死。（第卅三、卅四簡）<sup>83</sup>

<sup>76</sup> 同前註，頁 395。

<sup>77</sup> 淺野裕一指〈容成氏〉「對湯王的否定評價仍是與儒家的立場有所抵觸」，同前註，頁 393。

<sup>78</sup> 馬承源：《上海博物館藏戰國楚竹書（二）》，頁 250-251。

<sup>79</sup> 同前註，頁 257。

<sup>80</sup> 同前註，頁 257-258。

<sup>81</sup> 同前註，頁 258。

<sup>82</sup> 同前註，頁 263。

<sup>83</sup> 同前註，頁 276。

從上述引文可以歸納而言，「不以其子為後」，選擇賢能而立為後君（天子），是禪讓制中，聖君的一種表現，符合這種條件除了上古的各氏外，尚有堯、舜、禹，這是當天子年老力衰之時（視不明，聽不聰），於是擇有德之賢者（履地戴天，篤義與信）而立之，這是完全符合儒家「君主的選擇條件要以賢能為優先」（要件三）的主張。不過，〈容成氏〉的作者，似乎有意進一步強調，嗣君之德，當以「讓德」為優先考量，故分別指出禹和皋陶，皆曾「五讓以天下之賢者，不得已，然後敢受之」，正因為為後君者，有此「讓德」為基礎，才可以確保禪讓制度，繼續「不以其子為後」，仍然是立賢為本的理想政治。然而，當「啟於是乎攻益自取」，破壞了禪讓的理想體制以後，〈容成氏〉的作者，並未如〈唐虞之道〉的作者般，堅決反對傳子之制。甚至，還在對成湯之代夏，表示不以為然的態度；反過來支持「孰天子而可反」的周文王繼續作商紂的忠臣。這與其立君為民的基本立場，實有潛在的衝突，留下了不少後儒需予商榷之處。

承著前三篇戰國儒家對禪讓觀的討論，乃有孟子對此項問題的全面整理。孟子禪讓觀最突出之處，即在根本否定天下的主權屬之於天子。雖然，自上古至孔子以來，皆要求「政權更遞應由百姓認許」（要件一），但孟子承戰國前儒的討論，把主權的根本問題更形彰明，《孟子·萬章上》載：

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；諸侯能薦人於天子，不能使天子與之諸侯；大夫能薦人於諸侯，不能使諸侯與之大夫。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；訟獄者，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。」<sup>84</sup>

此節文本，固為學界已熟能詳者，然其以極清晰的語言，表明「天子不能以天下與人」，以為主權歸屬於「天」，而「天」乃是以民心為絕對指標（引《泰誓》曰：「天視自我民視，天聽自我民聽」）。這是把儒家禪讓觀，與古典言「天命」的內涵，作了一極為明確的陳述，以後統治者在理論上，亦不可隨意假借「天命」而妄為。

不過，更值得注意的是，孟子對如果不符合民意的政權，其態度若何？從理論上言之，同是起兵討伐，儒家其中一子學派〈容成氏〉的作者，便提出商湯的動機不純，而周文、武王則不然，由謹守臣道而被迫討伐，應有不同的歷史評價。孟子不改其一向直截的言論本色，在〈萬章下〉指出：

齊宣王問卿。孟子曰：「王何卿之問也？」王曰：「卿不同乎？」曰：「不同。有貴戚之卿，有異姓之卿。」王曰：「請問貴戚之卿。」曰：「君有大過則諫，反覆之而不聽，則易位。」王勃然變乎色。曰：「王勿異也。王問臣，臣不敢不以正對。」王色定，然後請問異姓之卿。曰：「君有過則諫，反覆之而不聽，則去。」<sup>85</sup>

孟子直接向齊宣王指出「貴戚之卿」，可以為國家人民，當「君有大過則諫，反覆之而不聽，則易位」的行動。難怪齊宣王「勃然變乎色」，然而孟子尚有「聞誅一夫紂矣，未聞弑君也」的名言。此節在《孟子·梁惠王下》的討論，當是不同意〈容成氏〉對湯、武評價互異的問題而發：

齊宣王問曰：「湯放桀，武王伐紂，有諸？」孟子對曰：「於傳有之。」曰：「臣弑其君可乎？」曰：「賊仁者謂之賊，賊義者謂之殘，殘賊之人謂之一夫。聞誅一夫紂矣，未聞弑君也。」<sup>86</sup>

<sup>84</sup> [清]焦循：《孟子正義》，收入於國學整理社《諸子集成》，第1冊（北京：中華書局，1954年），卷9，頁379-381。

<sup>85</sup> 同前註，《諸子集成》，第1冊，卷10，頁429-430。

<sup>86</sup> 同前註，《諸子集成》，第1冊，卷2，頁86。

結合〈盡心上〉：

公孫丑曰：「伊尹曰：『予不狎于不順。』放大甲於桐，民大悅。大甲賢。又反之，民大悅。賢者之為人臣也，其君不賢，則固可放與？」孟子曰：「有伊尹之志，則可；無伊尹之志，則篡也。」<sup>87</sup>

是則，孟子直指為百姓誅「一夫」之紂，並無不當，但「有伊尹之志，則可；無伊尹之志，則篡也」，可以回應〈容成氏〉作者，對成湯伐桀用心的質疑，並肯定武王伐紂與湯放桀，同樣屬於「弔民伐罪」<sup>88</sup>之列。

對於符合民意的「政權應以和平方式轉移」（要件二），對孟子來說，是自不待言的，但生居戰國的孟子，較其前儒似有更為渴望政權和平轉移，以免貽害百姓之念，〈梁惠王下〉載商湯伐桀之文，即有戰事中「歸市者不止，耕者不變」之語。<sup>89</sup>《孟子·盡心下》即云：

孟子曰：「盡信《書》，則不如無《書》。吾於《武成》，取二三策而已矣。仁人無敵於天下。以至仁伐至不仁，而何其血之流杵也？」<sup>90</sup>

從理智上看來，縱使是正義之戰，亦很難避免流血衝突，「血之流杵」可能才是較接近史實的描述。然而，孟子卻因此認定「盡信書，則不如無書」，拒絕承認這項歷史紀錄，可見在孟子心目，為百姓解除戰禍，追求政權和平轉移之心，是何等的迫切！然而，這種以理想無視事實的取態，必然引發日後的爭議，亦是可以預期的了。

就「君主的選擇條件要以賢能為優先」（要件三），孟子固然予以贊同，但他比較強調君主的道德素養，既而君主非為自利而為君，則必然是「如其道，則

---

<sup>87</sup> 同前註，《諸子集成》，第1冊，卷13，頁545。

<sup>88</sup> 〈梁惠王下〉：「書曰：『湯一征，自葛始。』天下信之。『東面而征，西夷怨；南面而征，北狄怨。曰，奚為後我？』民望之，若大旱之望雲霓也。歸市者不止，耕者不變。誅其君而弔其民，若時雨降，民大悅。書曰：『徯我后，后來其蘇。』」〔清〕焦循：《孟子正義》，《諸子集成》，第1冊（北京：中華書局，1954年），卷2，頁90。

<sup>89</sup> 同前註，《諸子集成》，第1冊，卷2，頁90。

<sup>90</sup> 同前註，《諸子集成》，第1冊，卷14，頁565。

舜受堯之天下，不以為泰」<sup>91</sup>的。然而，在傳子與傳賢的問題上，孟子不採取《唐虞之道》作者的立場——堅持「不禪而能化民者，自生民未之有也」。在面對已有長久歷史的傳子制度，孟子引用「孔子曰：『唐虞禪，夏后殷周繼，其義一也。』」<sup>92</sup>的說法，在《孟子·萬章上》中：

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。」<sup>93</sup>

孟子不惟是順著他認定主權在天的基本原則，於是才会有「天與賢，則與賢；天與子，則與子」的說法，這也可能是吸收了〈子羔〉篇作者，對於為君受到「命」的制限，而孟子推此說指：人君「子之賢不肖，皆天也，非人之所能為也。莫之為而為者，天也；莫之致而至者，命也」。因此，孟子乃是回到孔子的老傳統，原則上高舉禪讓，但由於求賢的理念，亦不排斥傳於「賢子」的可能性。

荀子雖未必能完全把握孟子的理論，<sup>94</sup>但他的「擅讓」說，在儒家中可謂別樹一幟，不少學者把他劃為反對禪讓的儒家人物。<sup>95</sup>荀子雖反對「擅（禪）讓」，〈正

<sup>91</sup> 同前註，《孟子·滕文公下》，《諸子集成》，第1冊，卷6，頁251。

<sup>92</sup> 同前註，《孟子·萬章上》，《諸子集成》，第1冊，卷9，頁385。

<sup>93</sup> 〈萬章上〉：「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啓，曰：『吾君之子也。』謳歌者不謳歌益而謳歌啓，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。啓賢，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，非人之所能為也。莫之為而為者，天也；莫之致而至者，命也。』同前註，《諸子集成》，第1冊，卷9，頁381-383。

<sup>94</sup> 荀子批評孟子的「性善」說，其以：「今孟子曰：『人之性善。』無辨合符驗，坐而言之，起而不可設，張而不可施行，豈不過甚矣哉！故性善則去聖王，息禮義矣」，〔清〕王先謙：《荀子·性惡第二十三》，卷17，收入於國學整理社，《諸子集成》，第2冊（北京：中華書局，1954年），頁294。因為當時的交通與訊息傳輸管道的障礙，荀子很可能並未得閱讀《孟子》的主要篇章，否則以荀子對名辨的訓練，在讀過《孟子》的〈告子〉、〈盡心〉等篇章以後，很難想像他對「性善」這項觀念，還可以有十分膚淺的批評。

<sup>95</sup> 例如彭裕商指儒家「反對禪讓」。屬這類的傳世典籍有《荀子》，參氏著，〈禪讓說源流

論第十八》云：「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」。<sup>96</sup>不過，觀乎其不同意禪讓的理據，卻與孟子不無共通之處，其謂：

聖王已沒，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！<sup>97</sup>

是則，如無聖人，則無賢可讓，談何禪天下。如有聖人，則不管其為傳子或傳三公，則與前聖相續，而天下晏安，則禪與不禪，對天下百姓而言，並無分別，故曰：「天下厭然，與鄉無以異也；以堯繼堯，夫又何變之有矣」。是則，孟、荀二人入路雖殊，而以民心為本，以安天下為務的儒者本懷，固無不合。甚而尊重百姓，多於尊重制度的取態，亦頗為相類。更兼《荀子·成相第二十五》云：

請成相，道聖王，堯舜尚賢身辭讓，許由善卷，重義輕利行顯明。堯讓賢，以為民，汜利兼愛德施均。辨治上下，貴賤有等明君臣。堯授能，舜遇時，尚賢推德天下治。<sup>98</sup>

這種反對「擅讓」而贊成「堯舜尚賢身辭讓」的態度，受到不少學者的質疑，例如顧頡剛以為：

《成相篇》與《正論篇》的思想太衝突，恐非荀子之書。《漢書·藝文志》載：「孫卿賦十篇」，《成相篇》或即其一部，則《成相篇》本另為一書。《藝文志》又載「《成相雜辭》十一篇」。列在雜賦之末；《成相篇》楊

---

及學派興衰——以竹書〈唐虞之道〉、〈子羔〉、〈容成氏〉為中心〉，《歷史研究》第3期（2009年），頁11。

<sup>96</sup> [清]王先謙：《荀子集解》，收入於國學整理社，《諸子集成》，第2冊（北京：中華書局，1954年），卷12，頁224。

<sup>97</sup> 同前註，《荀子·正論第十八》，《諸子集成》，第2冊，卷12，頁221-222。

<sup>98</sup> 同前註，《諸子集成》，第2冊，卷18，頁307-308。

注云：「《漢書·藝文志》謂之《成相雜辭》；王應麟《漢書藝文志考證》云：「淮南王亦有《成相篇》，見《藝文類聚》」，則《成相篇》或出漢代他家之手，也未可知。這篇裡採取當時的傳說，而以墨家的主義（「尚賢」、「汜利」、「兼愛」、「授能」、「推德」）為骨幹，這更可證明禪讓說是出於墨家的了」<sup>99</sup>。

不過，細讀文本，便可察知荀子雖要求「隆禮」，與思、孟學派治學的重心有別，但他在〈正論第十八〉篇中，便曾為湯武革命辨誣，這與〈容成氏〉的作者，不恥成湯的立場，實為大異其趣：

世俗之為說者曰：「桀紂有天下，湯武篡而奪之。」是不然。以桀紂為常有天下之籍則然，親有天下之籍則不然，天下謂在桀紂則不然。……然而暴國獨侈，安能誅之，必不傷害無罪之民，誅暴國之君，若誅獨夫。若是，則可謂能用天下矣。能用天下之謂王。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。……故桀紂無天下，湯武不弑君，由此效之也。湯武者，民之父母也；桀紂者，民之怨賊也。今世俗之為說者，以桀紂為君，而以湯武為弑，然則是誅民之父母，而師民之怨賊也，不祥莫大焉。以天下之合為君，則天下未嘗合於桀紂也。然則以湯武為弑，則天下未嘗有說也，直墮之耳。<sup>100</sup>

此節直指桀紂之殘虐百姓，謂之「獨夫」，其乾脆明快與《孟子》無別。至於謂「今世俗之為說者，以桀紂為君，而以湯武為弑，然則是誅民之父母，而師民之怨賊也，不祥莫大焉」。基本上，強調的是「政權更遞應由百姓認許」（要件一），故而得出「湯武者，民之父母也；桀紂者，民之怨賊也」的結論。荀子所言之「世俗之為說者」，雖未明指誰何，然而就言說之內容，未嘗不可直指〈容成氏〉等儒家子學派者，其論湯武篡，又以文王「孰天子而可反」之議論為然者。加以，〈臣道第十三〉篇中贊成湯武革命，所謂：「奪然後義，殺然後仁，上下易位然後貞，功

<sup>99</sup> 顧頡剛：〈禪讓傳說起於墨家考·孟荀二子對於禪讓說的態度〉，收入於呂思勉、童書業合編：《古史辨》，第7冊下（上海：上海古籍出版社，1982年），頁82-83。

<sup>100</sup> 〔清〕王先謙：《荀子集解》，收入於國學整理社，《諸子集成》，第2冊（北京：中華書局，1954年），卷12，頁215-216。

參天地，澤被生民，夫是之謂權險之平，湯武是也」。<sup>101</sup>因為湯武是為了「澤被生民」，才被迫採用武力手段，推翻現政權（奪然後義，殺然後仁，上下易位然後貞）來實現「臣道」——以百姓之心為心的治道。在《荀子·議兵第十五》中也有「（孫卿子曰）所以不受命於主有三：可殺而不可使處不完，可殺而不可使擊不勝，可殺而不可使欺百姓：夫是之謂三至」。<sup>102</sup>將可以不受君命，其中一項主要理由，乃是「可殺而不可使欺百姓」。由是觀之，荀子支持以民心取向為依歸的治道，誠如〈大略第二十七〉云：「天之生民，非為君也；天之立君，以為民也」。<sup>103</sup>這一系列篇章對君道的制限，決非孤立出現於一、二篇中，實貫穿於整個荀子思想，而與儒家保民為先的本懷，乃是一脈相承的。

依順荀子的邏輯，「天之立君，以為民也」，荀子必然贊成在符合民意的基礎下，「政權應以和平方式轉移」（要件二）。《荀子·議兵第十五》云：

彼兵者，所以禁暴除害也，非爭奪也。故仁人之兵，所存者神，所過者化，若時雨之降，莫不說喜。是以堯伐驩兜，舜伐有苗，禹伐共工，湯伐有夏，文王伐崇，武王伐紂，此四帝兩王，皆以仁義之兵，行於天下也。<sup>104</sup>

從前引文本可知「彼兵者所以禁暴除害也」，而其仁義之師的理想描述「所存者神，所過者化，若時雨之降，莫不說喜」，尤其「若時雨之降」的比喻，與《孟子·梁惠王下》，描述成湯征伐，<sup>105</sup>是如斯地同出一轍。這也是〈樂論第二十〉云：「故樂者、出所以征誅也，入所以揖讓也；征誅揖讓，其義一也」<sup>106</sup>的章本所在。

最後，論及「君主的選擇條件要以賢能為優先」（要件三），對荀子而言，此固無可爭議，《荀子·成相》謂「堯讓賢，以為民」、「堯授能」等語，明言

<sup>101</sup> 同前註，《諸子集成》，第2冊，卷9，頁170。

<sup>102</sup> 同前註，《諸子集成》，第2冊，卷10，頁184。

<sup>103</sup> 同前註，《諸子集成》，第2冊，卷19，頁332。

<sup>104</sup> 同前註，《諸子集成》，第2冊，卷10，頁185-186。

<sup>105</sup> 〈梁惠王下〉：「（湯）誅其君而弔其民，若時雨降，民大悅。」〔清〕焦循著，《孟子正義》，收入於國學整理社，《諸子集成》，第1冊（北京：中華書局，1954年），卷2，頁90。

<sup>106</sup> 〔清〕王先謙：《荀子集解》，收入於國學整理社，《諸子集成》，第2冊（北京：中華書局，1954年），卷14，頁252-253。

擇君是以賢為先。這正與〈仲尼第七〉篇指「少事長，賤事貴，不肖事賢，是天下之通義也」，<sup>107</sup>有相通之處。至於「尚賢」之語，於《荀子》書中遍及全書四分之一的篇章。<sup>108</sup>然而，有關君主能不能以君位讓賢，荀子與孟子亦有近似的觀點，誠如牟宗三指出：

荀子言堯舜不禪讓，是要就天子之所以為天子之本質而立一個純理念。此皆屬於理想問題不屬於歷史事實問題。……依荀子意，讓與傳不同。天位可傳無可讓。無可讓者無可讓之理也。言不應讓，而讓非理也。……荀子默定此原則而未明言之。但由此而進一步將此原則予以說明：一、天子無敵，無誰與讓。敵者（敵體之敵。）二、死而有傳，無所謂讓。三、天子無老衰。蓋血氣筋力有衰，智慮取舍無衰。天子以理言，不以氣言，故無所謂老衰而禪，亦無所謂不堪其勞而休。此即示天子以理定，不以氣定也。吾人看天子亦不看其體力之強弱，其體力之衰不衰無關也。體氣對於天子之為天子之本質不相干。<sup>109</sup>

就理念上言之，天子之位非其個人擁有，固無所謂「禪」，此與孟子義近，而遠於〈唐虞之道〉、〈子羔〉與〈容成氏〉的作者。荀子甚至進一步否認，天子有老衰，這與〈容成氏〉指堯、舜「乃老，視不明，聽不聰」，顯然有所分別，然而前引牟先生已經指出，荀子是在理念層面立說，而非討論歷史事實問題，因而未必即與〈容成氏〉的觀點構成衝突。但他與孟子對傳子與傳賢的問題，取態亦出奇地相近，前引〈大略〉篇已載：「天下有聖，而在後子者，則天下不離……聖不在後子而在三公，則天下如歸，猶復而振之矣」。這明顯是近於孔子和孟子的「唐虞禪，夏後、殷、周繼，其義一也」，而遠於〈唐虞之道〉作者的立場。至於〈成相第二十五〉篇中：「堯授能，舜遇時，尚賢推德天下治。雖有賢聖，適不遇世，孰知之」<sup>110</sup>的表述，其知命之構想，又頗近於〈子羔〉篇及《孟子》也！然而，荀子與諸儒

<sup>107</sup> 同前註，《諸子集成》，第2冊，卷3，頁71。

<sup>108</sup> 「尚賢」一語，見於《荀子》：〈王制〉、〈富國〉、〈君道〉、〈臣道〉、〈議兵〉、〈彊國〉、〈君子〉、〈成相〉和〈宥坐〉等九篇，佔全書三十二篇的四分之一。

<sup>109</sup> 牟宗三：《名家與荀子·荀學大略》（臺北：臺灣學生書局，1979年），頁230。

<sup>110</sup> 〔清〕王先謙：《荀子集解》，收入於國學整理社，《諸子集成》，第2冊（北京：中華書局，1954年），卷18，頁308。

略異處，則是在〈致士第十四〉篇中強調：

人主之患，不在乎不言用賢，而在乎誠必用賢。夫言用賢者，口也；卻賢者，行也，口行相反，而欲賢者之至，不肖者之退也，不亦難乎！<sup>111</sup>

孟子關注弔民伐罪之真偽，而荀子則關心「尚賢」的真偽，人主可能僅是口言用賢，而行則卻賢，這也是對儒家禪讓觀的一項補充。固然，儘管荀子的擅讓說，基於儒家的德治標準，與孟子的見解有極多相反而相成的地方，但不能否認的是荀子比較強調社會秩序的重構，<sup>112</sup>及由是而來的政權穩定性，較之孟子不惜打倒現政權，以確保人民福祉和權利的方案，顯得較不激進，甚至較為保守，而易誤為君權的保衛者的假象。<sup>113</sup>

綜合而論，先秦儒家的各子學派，基本上都完全同意第一與第二要件。不過，〈容成氏〉的作者，懷疑成湯伐桀動機的純正否。甚至對文王堅持人臣事君，不敢反逆之道，堅持得與其他儒家子學派頗有分別而已。孟子與荀子皆採取不同角度，深入概念與史實中，試圖消解〈容成氏〉作者所提出的疑問。對於第三要件，傳賢並沒有真正的分歧存在，雖然荀子對用賢是口惠還是實行，作了一番疏解。然而，傳賢是不是與傳子為互相排斥，才是爭議的焦點。基本上，孔子或以前，這個問題皆不構成問題，反而進入戰國，〈唐虞之道〉的作者，堅持傳賢與傳子為對立，不可相容。時代略近的孟子和荀子，則比較堅持孔子的基本立場，這算是有著明顯分野之處！

<sup>111</sup> 同前註，《諸子集成》，第2冊，卷9，頁173。

<sup>112</sup> 林啟屏即以為荀子的思想，以「客觀化」的價值貫串其中。參〈岐出的孤獨者：《荀子·正論》與儒學意識〉，載氏著《從古典到正典：中國古代儒學意識之形成》（台北：國立臺灣大學出版中心，2007年），頁221-253。

<sup>113</sup> 徐復觀指出：「〈性惡篇〉又說，「古者聖王以人之性惡，以為偏險而不正，悖亂而不治，是以為之起禮義，制法度，以矯飾人之性而正之，以擾化人之情性而道之也」。禮後既由先主聖王防人之性惡而起，則禮義在各個人的本身沒有實現的確實保障，只有求其保障于先王聖王。先王聖王如何能對萬人與以此種保障，勢必完全歸之于帶有強制性的政治」，見〈荀子政治思想的解析〉，載氏著《學術與政治之間》（香港：南山書屋，1976年），頁178。

#### 四、戰國諸家對禪讓觀的反響

司馬談〈論六家要旨〉「夫陰陽、儒、墨、名、法、道德，此務為治者也」，至班固增縱橫、雜、農、小說為十家，先秦諸子之學，大抵以此區別流派。然而，農家與小說家，傳世著述希見，甚或不以理論名家，縱橫家言行具見《戰國策》，惟其言應時而施，未嘗概見主旨。至若名家現存篇章，未見言及禪讓之事。而雜家後出，其間未能確立統一的思想體系，如《呂氏春秋》則雜有不少儒家和道家觀點，實難與儒家禪讓觀作為對照參考。則可資與儒家禪讓觀作對照者，當有類似禪讓說的墨家、對禪讓若不屑一顧的道家、徹底反對禪讓的法家和以「五德終始」言政治循環的陰陽家。

如果吾人以前述儒家禪讓觀理念為基礎，當可大概見出四家對儒家禪讓觀的反響。茲先從本出儒家而自樹一幟，<sup>114</sup>致使顧頡剛誤以為禪讓先導的墨家談起。現存《墨子》書中，未見「禪讓」一詞。依顧氏說以為〈尚賢上第八〉：「故古者堯舉舜於服澤之陽，授之政，天下平；禹舉益於陰方之中，授之政，九州成」<sup>115</sup>兩語，即為「禪讓」之事，然細案文本，則知其不然。蓋「舉」一詞於〈尚賢上〉，乃指推薦任職，而非必指為天子者，故下文即接謂：「湯舉伊尹於庖廚之中，授之政，其謀得；文王舉閎夭泰顛於置罔之中，授之政，西土服」，<sup>116</sup>伊尹、閎夭與泰顛，明顯為人臣而從未登帝位。而篇首早已指出，以下探討的是：「古者聖王之為政，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」，與禪讓之說何涉？顧說實不無斷章取義之嫌。如果要在《墨子》中，找到舉賢為天子的說法，當考〈尚賢中第九〉：「古者舜耕歷山，……舉以為天子，與接天下之政，治天下之民」，<sup>117</sup>此雖未明言堯舉舜，但結合〈尚賢下第十〉云：「堯得之服澤之陽，立為天子，使接天下之政，而治天下之民」，<sup>118</sup>

<sup>114</sup> 參《淮南子》〈要略〉：「墨子學儒者之業，受孔子之術，以為其禮煩擾而不說，厚葬靡財而貧民，服傷生而害事，故背周道而用夏政。」〔東漢〕高誘注：《淮南子》，收入於國學整理社《諸子集成》，第7冊（北京：中華書局，1954年），卷21，頁375。

<sup>115</sup> 〔清〕孫詒讓：《墨子閒詁》，收入於國學整理社，《諸子集成》，（北京：中華書局，1954年）第4冊，卷2，頁27。

<sup>116</sup> 同前註，頁27-28。

<sup>117</sup> 同前註，頁34。

<sup>118</sup> 同前註，頁40。

則堯以傳舜的關係，是比較確定的。<sup>119</sup>不過，這仍然未符合儒家禪讓的第一優先條件「政權更遞應由百姓認許」（要件一）。

固然，《墨子·非攻下第十九》曾指出湯、武伐桀、紂之事，並同意兩人皆屬聖王：

今逕夫好攻伐之君，又飾其說以非子墨子曰：「以攻伐之為不義，非利物與？昔者禹征有苗，湯伐桀，武王伐紂，此皆立為聖王，是何故也？」子墨子曰：「子未察吾言之類，未明其故者也。彼非所謂攻，謂誅也。昔者三苗大亂，天命殛之，日妖宵出，雨血三朝，龍生於廟，犬哭乎市，夏冰，地坼及泉，五穀變化，民乃大振。高陽乃命玄宮，禹親把天之瑞令以征有苗，四電誘祗，有神人面鳥身，若瑾以侍，楹矢有苗之祥，苗師大亂，後乃遂幾。禹既已克有三苗，焉磨為山川，別物上下，卿制大極，而神民不違，天下乃靜。則此禹之所以征有苗也。逕至乎夏王桀，天有□命，日月不時，寒暑雜至，五穀焦死，鬼呼國，鶴鳴十夕餘。天乃命湯於鑪宮，用受夏之大命，夏德大亂，予既卒其命於天矣，往而誅之，必使汝堪之。湯焉敢奉率其眾，是以鄉有夏之境，帝乃使陰暴毀有夏之城。少少有神來告曰：『夏德大亂，往攻之，予必使汝大堪之。予既受命於天，天命融隆火，于夏之城間西北之隅。湯奉桀眾以克有，屬諸侯於薄，薦章天命，通于四方，而天下諸侯莫敢不賓服。則此湯之所以誅桀也。逕至乎商王紂，天不序其德，祀用失時，兼夜中，十日雨土于薄，九鼎遷止，婦妖宵出，有鬼宵吟，有女為男，天雨肉，棘生乎國道，王兄自縱也。赤鳥銜珪，降周之岐社，曰：『天命周文王，伐殷有國。』泰顛來賓，河出綠圖，地出乘黃。武王踐功，夢見三神曰：予既沈漬殷紂于酒德矣，往攻之，予必使汝大堪之。』武王乃攻狂夫，反商之周，天賜武王黃鳥之旗。王既已克殷，成帝之來，分主諸神，祀紂先王，通維四夷，而天下莫不賓，焉襲湯之緒，此即武王之所以誅紂也。若以此三聖王者觀之，則非所謂攻也，所謂誅也」。<sup>120</sup>

<sup>119</sup> 日本學人山辺進已發見此三篇文字有互相補足之情狀，特未點出各篇對禪讓說具有的不同意涵。參氏著，〈堯舜禪讓攷——經學概欽成立前史〉，《斯文》第101期（1992年），頁56-58。

<sup>120</sup> 〔清〕孫詒讓：《墨子閒詁》，《諸子集成》，第4冊，卷5，頁91-95。

在處理此節文本之先，我們必須注意墨子是為了闡明，舜、湯和武王之征伐，不當稱之為「攻」，而應稱之為「誅」。這是因為皆有「天命」為其依據，故不得視同一般諸侯勢力間的攻伐。亦正因為討論的起點與焦點，皆不是要闡明革命或放伐的合理性。因之，便把舜征三苗，此項明顯與以武力解散現行政權無關的戰事，加入討論之中。這正足以說明，墨子無意以上述事例，作為討論革命或放伐之素材。同時，由於要強調「誅」與「攻」的區別，在前述文本中，幾無一涉及人民的意向若何，而在強調「天命」於中所起的指導性／決定性作用。這正是墨家與儒家禪讓觀的最大區別，而往往被後學所誤解者。蓋墨家以「尊天明鬼」為基本立論，固屬世所習知。至於天意之歸向，則又往往以尚同規定之，百姓未必有個人意向，即有之亦未必受到尊重，〈尚同中第十二〉即云：

國君治其國，而國既已治矣，有率其國之萬民，以尚同乎天子，曰：『凡國之萬民上同乎天子，而不敢下比。天子之所是，必亦是之，天子之所非，必亦非之。……』察天子之所以治天下者，何故之以也？曰唯以其能一同天下之義，是以天下治。<sup>121</sup>

是則，對於強調天志與尚同的墨家而言，要達致儒家禪讓觀要求的以民意為政權基礎，似尚有不短的路要走。

固然，對於「政權應以和平方式轉移」（要件二），墨家是並不反對的。〈明鬼下第三十一〉開宗明義，即指：

是故子墨子曰：「嘗若鬼神之能賞賢如罰暴也。蓋本施之國家，施之萬民，實所以治國家利萬民之道也。」……是以莫放幽閒，擬乎鬼神之明顯，明有一人畏上誅罰，是以天下治。<sup>122</sup>

由是觀之，墨子對「天下治」，有著類似儒家學者的迫切期望，雖然〈尚同上第十一〉謂「天子唯能壹同天下之義，是以天下治也」，<sup>123</sup>但墨子的天子在使天下和平

<sup>121</sup> 同前註，《諸子集成》，第4冊，卷3，頁49。

<sup>122</sup> 同前註，《諸子集成》，第4冊，卷8，頁150-151。

<sup>123</sup> 同前註，《諸子集成》，第4冊，卷3，頁46。

方面，確實作了不少個人努力，故〈非命下第三十七〉言：

當此之時，世不渝而民不易，上變政而民政俗。存乎桀紂而天下亂，存乎湯武而天下治。天下之治也，湯武之力也；天下之亂也，桀紂之罪也。若以此觀之，夫安危治亂存乎上之為政也，則夫豈可謂有命哉！<sup>124</sup>

正唯如此，墨家也符合「君主的選擇條件要以賢能為優先」（要件三）的原則，再夾證以〈所染第三〉篇調：

非獨染絲然也，國亦有染。舜染於許由、伯陽，禹染於皋陶、伯益，湯染於伊尹仲虺，武王染於太公、周公。此四王者，所染當，故王天下，立為天子，功名蔽天地。舉天下之仁義顯人，必稱此四王者。<sup>125</sup>

其中「湯染於伊尹仲虺，武王染於太公、周公」，以成就王業實眾所皆知之事，故墨家要求君臣以賢德相感染，似亦與儒家為近。恐怕正因有後兩項要件的相似，遂未審墨家基本上未符合儒家禪讓說的第一要件：「政權更遞應由百姓認許」，以為墨家亦有禪讓說，甚或有以為其說早於儒家的誤解了。

至於道家人物，老子為孔子前輩，<sup>126</sup>惟《老子》書中，亦無禪讓之說。道家讓天下之說起自《莊子·逍遙遊》：

堯讓天下於許由，曰：「日日出矣而燭火不息，其於光也，不亦難乎！時雨降矣而猶浸灌，其於澤也，不亦勞乎！夫子立而天下治，而我猶屍之，

---

<sup>124</sup> 同前註，《諸子集成》，第4冊，卷9，頁172-173。

<sup>125</sup> 同前註，《諸子集成》，第4冊，卷1，頁7。

<sup>126</sup> 《史記·老子韓非列傳》：「孔子適周，將問禮於老子。老子曰：『子所言者，其人與骨皆已朽矣，獨其言在耳。且君子得其時則駕，不得其時則蓬累而行。吾聞之，良賈深藏若虛，君子盛德，容貌若愚。去子之驕氣與多欲，態色與淫志，是皆無益於子之身。吾所以告子，若是而已。』孔子去，謂弟子曰：『鳥，吾知其能飛；魚，吾知其能遊；獸，吾知其能走。走者可以為罔，游者可以為綸，飛者可以為矰。至於龍吾不能知，其乘風雲而上天。吾今日見老子，其猶龍邪！』」，載〔西漢〕司馬遷：《史記》（北京：中華書局，1959年），第7冊，頁2140。

吾自視缺然。請致天下。」許由曰：「子治天下，天下既已治也。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，屍祝不越樽俎而代之矣。」<sup>127</sup>

此節文字並不是針對禪讓「制度」的，雖然堯讓天下於許由，確有更古老的傳說，但此節文字的主要論點在指明：名乃實之賓。道家人物的價值追求與要求「天下治」的政治取態不同，故庖人與屍祝的職分有別，庖人雖有缺，屍祝當自持本份，不應「越樽俎而代之」，大有凱撒的歸凱撒，上帝的歸上帝之意。<sup>128</sup>以此觀之，莊子根本無意於禪讓立說，自然不會考慮「政權更遞應由百姓認許」（要件一）與否。由於對政治的不感興趣，作為儒家禪讓說的要件二（政權應以和平方式轉移）及要件三（君主的選擇條件要以賢能為優先），亦為莊子所不予重視者。

然而，《莊子》外雜篇中多為莊子後學的續作，其政治取態未必即與內篇完全一致。觀乎〈胠篋第十〉篇論及上古諸王以為至德，其云：

子獨不知至德之世乎？昔者容成氏、大庭氏……伏羲氏、神農氏，當是時也，民結繩而用之，甘其食，美其服，樂其俗，安其居，鄰國相望，雞狗之音相聞，民至老死而不相往來。若此之時，則至治已。今遂至使民延頸舉踵曰，「某所有賢者」，贏糧而趣之，則內棄其親而外去其主之事，足跡接乎諸侯之境，車軌結乎千里之外。則是上好知（也）〔之〕過也。<sup>129</sup>

這裡仍保留內篇中，以上古「民至老死而不相往來」為「至德」的取態，更表示對求賢的反感。因此，此篇可能與儒家〈容成氏〉寫作時近〈容成氏〉的篇名，正是以此篇推知的），<sup>130</sup>惟依其理念，卻必然與儒家禪讓說的要件三（君主的選擇

<sup>127</sup> 〔清〕郭慶藩：《莊子集釋》，內篇，《諸子集成》，第3冊（北京：中華書局，1954年），頁12-13。

<sup>128</sup> 「凱撒的就應歸還凱撒，天主的就應歸還天主」，新約瑪爾谷福音。見思高聖經學會譯：《聖經·谷12：17》袖珍版（香港：思高聖經學會，2010年），頁1577。

<sup>129</sup> 〔清〕郭慶藩：《莊子集釋》，外篇，《諸子集成》，第3冊（北京：中華書局，1954年），頁162-163。

<sup>130</sup> 馬承源：《上海博物館藏戰國楚竹書（二）》，頁249指出：「篇題存，在第五十三簡背，

條件要以賢能為優先)分道揚鑣。

不過，後出的〈秋水第十七〉篇中的取態，與此已有輕微的別異：

昔者堯、舜讓而帝，之嚳讓而絕；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〔之〕徒。默默乎河伯！女惡知貴賤之門，小大之家！<sup>131</sup>

文中提及燕王嚳讓國於子之，其為後出，實屬確定。其中對於「爭讓之禮，堯桀之行，貴賤有時，未可以為常也」；甚而「帝王殊禪，三代殊繼」，亦不過是不同時期，社會意識的轉變，所謂「義」與「篡」，不過是順或逆於時俗的結果，並無確定的原則與價值可言。這固然是對莊子分割價值理想與現實政治的理念底延伸，惟把堯舜禪讓、湯武伐桀當成史蹟加以檢討，已沒有〈逍遙遊〉中，幾把欲讓天下於許由的堯，視同不知天高地厚的愚昧，在表述情感上，有較大的距離了。固然，我們更可以看到在《莊子》內篇中，〈齊物論〉提出舜對堯欲「伐宗、脰、胥敖」的批判<sup>132</sup>，而看見內篇對「南面」的政治抵觸。

〈讓王〉一篇，是《莊子》書中，對讓天下有最多描述的篇章，此篇雖自北宋蘇軾即傳以為偽作，<sup>133</sup>近人晁福林則力辨其屬莊子後學思想，甚至時代早於《呂

作「訟成氏」，從文義推測，當是拈篇首帝王名中的第一個名字而題之。此人應即《莊子·胠篋》所述上古帝王中的第一人：容成氏。」

<sup>131</sup> 〔清〕郭慶藩：《莊子集釋》，外篇，《諸子集成》，第3冊（北京：中華書局，1954年），頁256-258。

<sup>132</sup> 《莊子·齊物》故昔者堯問於舜曰：「我欲伐宗、脰、胥敖，南面而不釋然。其故何也？」舜曰：「夫三子者，猶存乎蓬艾之間。若不釋然，何哉？昔者十日並出，萬物皆照，而況德之進乎日者乎！」見〔西晉〕郭象注、成玄英疏、陸德明釋、郭慶藩集釋：《莊子集釋》（台北：商周出版，2018年），頁74。此論點本為筆者所忽略，經評審學者提示再反思，謹此致謝。

<sup>133</sup> 參〔北宋〕蘇軾：〈莊子祠堂記〉，收入於鄧立勳編校《蘇東坡全集》，中冊（合肥：黃山書社，1997年），頁41-42。「至於〈讓王〉、〈說劍〉，皆淺陋不入於道。去其〈讓王〉、〈說劍〉、〈漁父〉、〈盜跖〉四篇，以合於〈列禦寇〉之篇，曰：「列禦寇之齊，中道而反曰：『吾驚焉，吾食於十漿，而五漿先饋。』」然後悟而笑曰：「是固一章也。」莊子之言未終，而昧者剿之以入其言。餘不可以不辨。凡分章名篇，皆出於世俗，非莊子本

氏春秋》。<sup>134</sup>且不論〈讓王〉一篇是不是本為〈列禦寇〉的一章，但其要旨確是與讓天下有關，雖然其中直接論及讓天下之事六則：「堯以天下讓許由，許由不受。又讓於子州支父」、<sup>135</sup>「舜讓天下於子州支伯」、<sup>136</sup>「舜以天下讓善卷」、<sup>137</sup>「舜以天下讓其友石戶之農」、<sup>138</sup>「舜以天下讓其友北人无擇」<sup>139</sup>和「湯」以讓卞隨。……湯又讓瞽光」。<sup>140</sup>至於伯夷、叔齊，義不事周，亦有記述。此外，尚與繼位相關

意。」細案文本，則蘇軾以為此文，與〈列禦寇〉為一章之分，非莊子本意，卻無意否定其屬莊子後學的道家主張。前賢論偽書，往往僅從片言隻語不合史實，乃定其為真偽，惟縱非莊生本意，亦不一定並無學術價值也！

<sup>134</sup> 晁福林：〈《莊子·讓王》篇性質探論〉，載《學習與探索》（2002年第2期），頁114-119。

<sup>135</sup> 〔清〕郭慶藩：《莊子集釋》，雜篇，《諸子集成》，第3冊（北京：中華書局，1954年），頁414-415：「堯以天下讓許由，許由不受。又讓於子州支父，子州支父曰：『以我為天子，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！唯無以天下為者，可以託天下也。」

<sup>136</sup> 同前註，《諸子集成》，第3冊，頁415：「舜讓天下於子州支伯。子州支伯曰：『予適有幽憂之病，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。」

<sup>137</sup> 同前註，《諸子集成》，第3冊，頁415：「舜以天下讓善卷，善卷曰：『余立於宇宙之中，冬日衣皮毛，夏日衣葛絺；春耕種，形足以勞動；秋收斂，身足以休食；日出而作，日入而息，逍遙於天地之間，而心意自得。吾何以天下為哉！悲夫，子之不知余也！』遂不受。於是去而入深山，莫知其處。」

<sup>138</sup> 同前註，《諸子集成》，第3冊，頁415：「舜以天下讓其友石戶之農，石戶之農曰：『捲捲乎后之為人，葆力之士也！』以舜之德為未至也，於是夫負妻戴，攜子以入於海，終身不反也。」

<sup>139</sup> 同前註，《諸子集成》，第3冊，頁423-424：「舜以天下讓其友北人无擇，北人无擇曰：『異哉！后之為人也，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。』因自投清泠之淵。」

<sup>140</sup> 同前註，《諸子集成》第3冊，頁424：「湯將伐桀，因卞隨而謀，卞隨曰：『非吾事也。』湯曰：『孰可？』曰：『吾不知也。』湯又因瞽光而謀，瞽光曰：『非吾事也。』湯曰：『孰可？』曰：『吾不知也。』湯曰：『伊尹何如？』曰：『強力忍垢，吾不知其他也。』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，必以我為賊也；勝桀而讓，必以我為貪也。吾生乎亂世，而无道之人，再來漫我，以其辱行，吾不忍數聞也！』乃自投稠水而死。湯又讓瞽光，曰：『知者謀之，武者遂之，仁者居之，古之道也。吾子胡不立乎？』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；无道之世，不踐其土。』況尊

者，則有「越人三世弑其君」與「楚昭王失國」二事。

雖然〈讓王〉篇中，思想比較繁雜，其思想取態基本上仍屬之道家。例如堯讓天下於子州支父，子州之父回應謂「我適有幽憂之病。方且治之，未暇治天下也」，此「未暇」表現出道家人物重個體，高於集體政治的取態。至於論大王亶父之避狄人，則評論以為：「夫大王亶父，可謂能尊生矣。能尊生者，雖貴富不以養傷身，雖貧賤不以利累形。今世之人居高官者尊爵者，皆重失之。見利輕亡其身，豈不惑哉！」<sup>141</sup>載顏闔卻魯君之致幣，則云：「故曰：道之真以治身，其緒餘以為國家，其土苴以治天下。由此觀之，帝王之功，聖人之餘事也，非所以完身養生也。今世俗之君子，多危身棄生以殉物，豈不悲哉！」<sup>142</sup>此種對「養身」高於「政治」的態度，與前述莊生對讓天下，出以不屑的言論，實在甚為類似。

不過，〈讓王〉篇中，是不是完全能保存莊生的天真，不涉於政治權勢呢？事實又不然。茲略以數例說明之，如堯讓天下於子州支父，子州之父以病推卻，但作者卻指「夫天下至重也，不以害其生，又況他物乎！唯無以天下為者，可以托天下也」。從「天下至重也」一語，足見其與莊生價值觀的區別，已經滑向重視而非輕視政治的取向。雖然，政治的內容是「不以害其生」，但既然已開列「可以托天下」者的條件：「無以天下為者」，則禪讓非如〈逍遙遊〉中許由視為必然拒絕之事矣！至於「越人三世弑其君，王子搜患之」，作者又指「王子搜非惡為君也，惡為君之患也」，皆足以表明〈讓王〉的作者，對於居君位並無強烈排斥之意，甚或有假如符合特定條件，亦可以作諸侯，甚至接受「托天下」的請求。

不過，如果與儒家禪讓觀作對比，則對〈讓王〉篇作者養身的考量，遠在托天下的興趣之上道之真以治身，其緒餘以為國家。既而，接不接受「托天下」的焦點在個人的意願高於百姓的意願。因之，亦不一定會像儒家學者一般，堅持「政權更遞應由百姓認許」（要件一）。<sup>143</sup>何況，作者藉伯夷、叔齊之口指責「湯行說眾，殺伐以要利。是推亂以易暴也」；又指瞽瞍光辭湯之讓天下，其中主要理由是「廢上，非義也」，這可能為日後兩漢黃老君道思想，提供某程度上的接軌可能！固然，由於「不以害其生，又況他物乎！唯無以天下為者，可以托天下也」，

我乎！吾不忍久見也。」乃負石而自沈於廬水。」

<sup>141</sup> [清]郭慶藩：《莊子·讓王第二十八》，雜篇，《諸子集成》，第3冊（北京：中華書局，1954年），頁416。

<sup>142</sup> 同前註，頁417-418。

<sup>143</sup> 此論點原來文意表述不準確，經評審學者提示再修訂，謹此致謝。

推而言之，又不會反對「政權應以和平方式轉移」（要件二）。最後，〈讓王〉篇差不多是《莊子》全書中，最重視賢能與道義之篇。即如「舜以天下讓其友石戶之農」，作者以為石戶之農不接受的原因在於：「以舜之德為未至也」；瞽光拒辭湯之讓位，以為「非其義者，不受其祿」；而伯夷、叔齊則云：「吾聞古之士，甞治世不避其任，遇亂世不為苟存」。其中表達的態度，又似較前文對天下的承擔更為積極，惟與儒家學者相較，「入世」與否仍屬「無可無不可」的個人決定。這裡當然會考慮個人的「德」、「義」，會否影響百姓的問題，則對「君主的選擇條件要以賢能為優先」（要件三），當有一定的趨向性。然而，先秦各家對「德」、「義」、「賢」、「能」等價值內容，卻各有其獨特詮釋與價值排序，此非本文所能處理範圍，且俟另文探討之。<sup>144</sup>

戰國法家是最反對儒家禪讓說的學派，然而，依今本《商君書·修權第十四》論之，則有部分法家學者，未必如韓非之反對禪讓說，茲錄其文：

故堯舜之位天下也，非私天下之利也，為天下位天下也。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，為天下治天下。<sup>145</sup>

本文中雖無明言，堯舜是透過禪讓，使帝位相授受的。但從「論賢舉能而傳焉，非疏父子，親越人也」，則已明確暗示堯舜不傳子，以「論賢舉能」作為傳位的條件。再加上強調天子是「非私天下之利也，為天下位天下也」、「非私天下之利也，為天下治天下」，這種表述方式，實與儒家禪讓觀極為類似，而遠於韓非對禪讓的負面態度。不過，今本《商君書》中不少篇章，真偽難以完全確定，故而不足完全代表法家對禪讓的觀點。不過，顯然對於《商君書》的編輯者而言，把此文本視作法家某些子學派的言論，也不是全然不可接受的。

《韓非子》是法家書中，最為反對禪讓之說的，但由於韓非為荀子的學生，對儒家禪說自然極為熟悉，加以其師重視「辨合符驗」，韓非又擅於析理。因之，他反對禪讓的說法，甚至相較不少後學（以至近人），來得更為精密而全面。韓非對堯舜等「明主」，並不否認其治理能力，《韓非·難勢》「夫堯、舜生而在

<sup>144</sup> 此論點原本思考較簡單，經評審學者提示再反省改訂，謹此致謝。

<sup>145</sup> 〔清〕嚴萬里校：《商君書》，《諸子集成》，第5冊（北京：中華書局，1954年），頁25。

上位，雖有十桀、紂不能亂者」，<sup>146</sup>然而，這不是由於堯、舜個人能力足致，乃是勢位使然，故反過來說「桀、紂亦生而在上位，雖有十堯、舜而亦不能治者」。<sup>147</sup>他不一定完全否定禪讓這項事實，畢竟除了堯舜禪讓以外，道家堯讓天下於許由的說法，乃其時學界皆知的事實。<sup>148</sup>故而韓非先從不違反一般常識的角度，指出堯舜禪讓的「緣故」，〈五蠹第四十九〉云：

堯之王天下也，茅茨不翦，……禹之王天下也，身執耒耜以為民先，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，古傳天下而不足多也。……輕辭天子，非高也，勢薄也。<sup>149</sup>

這裡一方面照顧堯、禹等聖王，在一般人心中的勤勞不私的形象，但韓非正依此引出自己的質疑「輕辭天子，非高也，勢薄也」，好佚惡勞也是常識的一部分，更是其師荀子學說的突出主張。<sup>150</sup>至於論及個人利益，則同為有能力的君臣，卻未必可以兩立，在〈亡徵第十五〉篇中，韓非先原則性地指出：「夫兩堯不能相王，兩桀不能相亡，亡王之機，必其治亂、其強弱相踦者也」；<sup>151</sup>到了〈難一第三十六〉

<sup>146</sup> [清]王先慎：《韓非子集解》，《諸子集成》，第5冊（北京：中華書局，1954年），卷17，頁299。

<sup>147</sup> 同前註，《諸子集成》，第5冊，卷17，頁299。

<sup>148</sup> 《韓非子·外儲說右下》記潘壽說燕王噲讓子之，正是用堯讓許由的故實，是則此說應為當時學界十分流行的說法。見[清]王先慎：《韓非子集解》，《諸子集成》，第5冊（北京：中華書局，1954年），卷14，頁256：「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。」

<sup>149</sup> 同前註，《諸子集成》，第5冊，卷19，頁340-341。

<sup>150</sup> 〈榮辱篇第四〉：「凡人有所一同：飢而欲食，寒而欲煖，勞而欲息，好利而惡害，是人之所生而有也，是無待而然者也，是禹、桀之所同也。」參[清]王先謙：《荀子集解》上冊，收入於沈嘯寰、王星賢點校《新編諸子集成》，第1輯（北京，中華書局，1988年），頁63。

<sup>151</sup> [清]王先慎：《韓非子集解》，《諸子集成》，第5冊（北京：中華書局，1954年），卷5，頁81。

即以堯、舜為例，直指：

『堯為天子。』『然則仲尼之聖堯奈何？聖人明察在上位，將使天下無姦也。今耕漁不爭，陶器不窳，舜又何德而化？舜之救敗也，則是堯有失也；賢舜則去堯之明察，聖堯則去舜之德化；不可兩得也。』<sup>152</sup>

韓非試圖把堯、舜的君臣關係，視作勢力相傾軋的矛盾關係。因此，他認定如果堅持堯為明察之主，則舜又何必為政補救呢？既然舜要為施政作補救，即表示堯有過失而非明君。反過來說，堯為明君，舜即無以再進一步德化了。所以韓非認定堯、舜兩人的君主關係，當不如常識之為「元首明，股肱良」也。

順著此種思路，於是韓非對堯、舜禪讓的事實，提出更為尖銳的質疑。此種質疑是建基於乃師荀子，強調一項理論可予接受的必要條件是：「有符驗」。<sup>153</sup>〈五蠹第四十九〉篇指：「然則今有美堯、舜、湯、武、禹之道於當今之世者，必為新聖笑矣」；<sup>154</sup>而〈顯學第五十〉篇則逕指儒、墨兩家之聖王說不可靠：

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？……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。<sup>155</sup>

透過「孔子、墨子俱道堯、舜，而取舍不同」，反映出強調先王之論的學者，是非愚（無參驗而必之者）則誣（弗能必而據之者）也，詞鋒亦可謂犀利矣！既而儒、

<sup>152</sup> 同前註，《諸子集成》，第5冊，卷15，頁265。

<sup>153</sup> 荀子反駁孟子性善，乃是基於〈性惡〉：「故善言古者必有節於今，善言天者必有徵於人。凡論者，貴其有辨合，有符驗。故坐而言之，起而可設，張而可施行。今孟子曰：『人之性善。』無辨合符驗，坐而言之，起而不可設，張而不可施行，豈不過甚矣哉！」參〔清〕王先謙：《荀子集解》冊下，收入於沈嘯寰、王星賢點校《新編諸子集成》，第1輯（北京，中華書局，1988年），頁440-441。由是而知，荀子尊重經驗事實的立場。

<sup>154</sup> 〔清〕王先謙：《韓非子集解》，《諸子集成》，第5冊（北京：中華書局，1954年），卷19，頁339。

<sup>155</sup> 同前註，《諸子集成》，第5冊，卷19，頁351。

墨兩家聖王傳說，皆無經驗證據支持，基於更多的蛛絲馬跡，韓非反過來提出基於部分「歷史記載」，而比較近乎「人情」的論說。〈姦劫弑臣第十四〉篇再次強調「無威嚴之勢，賞罰之法，雖堯、舜不能以為治」；<sup>156</sup>〈功名第二十八〉則「非天時，雖十堯不能冬生一穗」。<sup>157</sup>順此而質疑聖王的道德情操，例如：

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。……瞽瞍為舜父而舜放之，象為舜弟而殺之。放父殺弟，不可謂仁；妻帝二女而取天下，不可謂義。<sup>158</sup>

韓非對於舜的放父、殺弟（與孟子之說不同），以為不仁不義，而引出「湯、武以義放弑其君，此皆以賢而危主者也」。〈說林上第二十二〉進一步懷疑：

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。<sup>159</sup>

如依韓非之說，湯乃成為極奸惡之徒，至於〈外儲說右下第三十五〉引潘壽之語：

禹愛益，而任天下於益，已而以啓人為吏。及老，而以啓為不足任天下，故傳天下於益，而勢重盡在啓也。已而啓與友黨攻益而奪之天下，是禹名傳天下於益，而實令啓自取之也。<sup>160</sup>

再而〈內儲說下六微第三十一〉，以為「六文王資費仲，而游於紂之旁，令之諫紂而亂其心」<sup>161</sup>類近〈容成氏〉作者對商湯伐桀的質疑）。得出〈說疑第四十四〉認定：「舜偁堯，禹偁舜，湯放桀，武王伐紂，此四王者，人臣弑其君者也，而天下

<sup>156</sup> 同前註，《諸子集成》，第5冊，卷4，頁74。

<sup>157</sup> 同前註，《諸子集成》，第5冊，卷8，頁155。

<sup>158</sup> 同前註，〈忠孝第五十一〉，卷20，《諸子集成》，第5冊，頁359。

<sup>159</sup> 同前註，《諸子集成》，第5冊，卷7，頁125。

<sup>160</sup> 同前註，《諸子集成》，第5冊，卷14，頁257。

<sup>161</sup> 同前註，《諸子集成》，第5冊，卷10，頁191。

譽之。察四王之情，貪得人之意也；度其行，暴亂之兵也」，<sup>162</sup>又何足為奇呢？

綜而論之，韓非對「政權更遞應由百姓認許」（要件一），根本不屑一顧，蓋如以為勢位與法術，乃統治之主要成素，〈飾邪第十九〉謂：「無地無民，堯、舜不能以王，三代不能以強」；<sup>163</sup>〈用人第二十七〉以「釋法術而任心治，堯不能正一國」，<sup>164</sup>則禪讓確然無助於政權的鞏固。是以〈忠孝第五十一〉篇狠批各種參與禪讓之人云：「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」。<sup>165</sup>至於「政權應以和平方式轉移」（要件二），對於韓非不會堅持反對，他甚至基本上是站在已有權勢的統治者角度，否定臣民有推翻不當政權的權利，〈難二第三十七〉指「湯、武，桀、紂之臣也，桀、紂作亂，湯、武奪之」，<sup>166</sup>〈忠孝第五十一〉則對弑君者如湯、武，備受世人讚賞，頗感其不平：

天下皆以孝悌忠順之道為是也，而莫知察孝悌忠順之道而審行之，是以天下亂。皆以堯、舜之道為是而法之，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。堯為人君而君其臣，舜為人臣而臣其君，湯、武為人臣而弑其主、刑其屍，而天下譽之，此天下所以至今不治者也。<sup>167</sup>

這才是學界認定，法家是堅決反對儒家禪讓說的原故。對於強調「抱法處勢，則治，背法去勢，則亂」<sup>168</sup>的韓非而論，如果人君不能把握法與術，則和平地作政權授受，乃是現實上不可能的。

最後，有關「君主的選擇條件要以賢能為優先」（要件三），這也是法家人物所不能同意的〈功名第二十八〉篇固已重申：

<sup>162</sup> 同前註，《諸子集成》，第5冊，卷17，頁311。

<sup>163</sup> 同前註，《諸子集成》，第5冊，卷5，頁90。

<sup>164</sup> 同前註，《諸子集成》，第5冊，卷8，頁152。

<sup>165</sup> 同前註，《諸子集成》，第5冊，卷20，頁361。

<sup>166</sup> 同前註，《諸子集成》，第5冊，卷15，頁278。

<sup>167</sup> 同前註，《諸子集成》，第5冊，卷20，頁358。

<sup>168</sup> 同前註，〈難勢第四十〉，《諸子集成》，第5冊，卷17，頁300。

夫有材而無勢，雖賢不能制不肖。故立尺材於高山之上，則臨千仞之谿，材非長也，位高也。桀為天子，能制天下，非賢也，勢重也；堯為匹夫，不能正三家，非不肖也，位卑也。……聖人德若堯、舜，行若伯夷，而位不載於世，則功不立，名不遂。……此堯之所以南面而守名，舜之所以北面而效功也。<sup>169</sup>

而其中關鍵的考慮，卻因為韓非是一個現實主義者，從經驗看來，堯、舜與紂、桀皆是極少數，大多數的人君，皆是中材之主，因此以賢能作為嗣君的優先條件，根本是守株待兔與緣木求魚之事，皆為愚不可及，故而〈難勢第四十〉篇清楚指明：

且夫堯、舜、桀、紂千世而一出，是比肩隨踵而生也，世之治者不絕於中。吾所以為言勢者，中也。中者，上不及堯、舜，而下亦不為桀、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。<sup>170</sup>

順理成章地，如果吾人追求的不是千世一治，則何必求於君主之賢？可知求賢並非法家君主的優先條件所在也！

陰陽家由於與原始宗教接軌最深，一直在中國世俗思想（包括部分帝王思想）中，扮演著主要的角色。<sup>171</sup>陰陽家的代表人物，自然首推騶衍，《史記·曆書》戰國「是時獨有鄒衍，明於五德之傳，而散消息之分，以顯諸侯。」；<sup>172</sup>〈封禪書〉「自齊威、宣之時，騶子之徒論著終始五德之運，及秦帝而齊人奏之，故始

<sup>169</sup> 〔清〕王先慎：《韓非子集解》，《諸子集成》，第5冊（北京：中華書局，1954年），卷8，頁155-156。

<sup>170</sup> 同前註，《諸子集成》第5冊，卷17，頁300。

<sup>171</sup> 唐君毅以為：「中國之學術思想中，陰陽家之思想，其原最遠，其流最雜，而影響於後世之民間者亦至大。」參唐君毅：〈陰陽家與秦漢學者順天應時之道及其歷史演變意識〉，《中國哲學原論·原道篇二》（臺北，學生書局，1986年），頁171。

<sup>172</sup> 《史記·曆書》，載〔西漢〕司馬遷：《史記》，第4冊（北京：中華書局，1959年），頁1259。

皇採用之。……騶衍以陰陽主運顯於諸侯」；<sup>173</sup>而〈孟子荀卿列傳〉言之甚詳曰：

騶衍，後孟子。騶衍睹有國者益淫侈，不能尚德，若大雅整之於身，施及黎庶矣。乃深觀陰陽消息而作怪迂之變，終始、大聖之篇十餘萬言。其語闕大不經，必先驗小物，推而大之，至於無垠。先序今以上至黃帝，學者所共術，大並世盛衰，因載其機祥度制，推而遠之，至天地未生，窈冥不可考而原也。……然要其歸，必止乎仁義節儉，君臣上下六親之施始也濫耳。王公大人初見其術，懼然顧化，其後不能行之。<sup>174</sup>

騶衍「五德之傳」、「五德之運」說，《文選·魏都賦》注引：「《七略》曰：鄒子有終始五德，從所不勝，木德繼之，金德次之，火德次之，水德次之」；<sup>175</sup>〈沈休文齊故安陸昭王碑文〉亦有注引：「《鄒子》曰：五德從所不勝，虞土，夏木，殷金，周火」。<sup>176</sup>《呂氏春秋·有始覽第一·應同》則詳述之：

凡帝王者之將興也，天必先見祥乎下民。黃帝之時，天先見大螾大蜃，黃帝曰：「土氣勝！」，土氣勝，故其色尚黃，其事則土。及禹之時，天先見草木秋冬不殺，禹曰：「木氣勝！」，木氣勝，故其色尚青，其事則木。及湯之時，天先見金刀生於水，湯曰：「金氣勝！」，金氣勝，故其色尚白，其事則金。及文王之時，天先見火，赤烏銜丹書集于周社，文王曰：「火氣勝！」，火氣勝，故其色尚赤，其事則火。代火者必將水，天且先見水氣勝，水氣勝，故其色尚黑，其事則水。……禍福之所自來，眾人以為命，安知其所。<sup>177</sup>

<sup>173</sup> 同前註，〈封禪書〉，《史記》，第4冊，頁1368-1369。

<sup>174</sup> 同前註，〈孟子荀卿列傳〉，《史記》，第7冊，頁2344。

<sup>175</sup> 〔唐〕李善注《文選·左太冲魏都賦》，第一冊（上海：上海古籍出版社，1986年），卷6，頁287。〔唐〕李善注〈應吉甫晉武帝華林園集詩〉，載〔梁〕蕭統編《文選》，第三冊（上海：上海古籍出版社，1986年），卷20，頁953，亦有此注。

<sup>176</sup> 〔唐〕李善注《文選·沈休文齊故安陸昭王碑文》，第六冊（上海：上海古籍出版社，1986年），卷59，頁2561。

<sup>177</sup> 〔東漢〕高誘：《呂氏春秋》，《諸子集成》，第6冊（北京：中華書局，1954年），卷13，頁126-127。

騶氏這種五行相剋而更代的觀點，不惟影響當代，更及於秦、漢。依其學說尚可推至黃帝以前，然其學說雖如史遷指「要其歸，必止乎仁義節儉，君臣上下六親之施」，究竟是一套機械式的朝代更替原則，故而「禍福之所自來，眾人以為命」，其未能符合「政權更遞應由百姓認許」（要件一），乃騶氏所無奈其何者，至於「政權應以和平方式轉移」（要件二），恐亦非人類得而決定，而以天運為主調，是以亦談不上「君主的選擇條件要以賢能為優先」（要件三）。

陰陽家之說，固不起自騶氏，自原始宗教民俗相傳，自有其極久遠的傳流，騶氏五行相剋類似觀點，《墨子·貴義第四十七》載：

子墨子北之齊，遇日者。日者曰：「帝以今日殺黑龍於北方，而先生之色黑，不可以北。」子墨子不聽，遂北，至淄水，不遂而反焉。日者曰：「我謂先生不可以北。」子墨子曰：「南之人不得北，北之人不得南，其色有黑者，有白者，何故皆不遂也？且帝以甲乙殺青龍於東方，以丙丁殺赤龍於南方，以庚辛殺白龍於西方，以壬癸殺黑龍於北方，若用子之言，則是禁天下之行者也。是圍心而虛天下也，子之言不可用也。」<sup>178</sup>

墨子固不同意日者之言論，但從此節文本可見，五行相勝之想法，是春秋或更早前已有流傳的。至於其他種種民俗宗教，則在《秦簡·日書》中，除了秦除以外，還有楚除。同屬以《易》為占，荀子晚年傳《易》於楚地，<sup>179</sup>但同在楚地馬王堆出土的《帛書·易》，雖保有《易》的經文，但〈十翼〉不全，而其卦序與今本〈序卦〉的排列完全不同。至於安徽阜陽雙古堆出土的《易占》，<sup>180</sup>則明顯是繼承卜筮傳統的。李學勤認為：

<sup>178</sup> [清]孫詒讓：《墨子閒詁》，《諸子集成》，第4冊（北京：中華書局，1954年），卷12，頁270-271。

<sup>179</sup> [西漢]劉向《孫卿書錄》載：「孫卿善為《詩》、《禮》、《易》、《春秋》，……齊人或讒孫卿，乃適楚。楚相春申君以為蘭陵令。」參劉向：〈孫卿書錄〉，收入於[清]嚴可均：《全上古三代秦漢三國六朝文·全漢文》，（北京：商務印書館，1999年），卷37，頁383。

<sup>180</sup> 雙古堆為西漢汝陰侯夏侯灶所葬，其卒年為漢文帝十五年（西元前165年），與馬王堆3號墓的葬期，僅差三年。參宋迎春：〈阜陽漢簡發現、整理與研究綜述〉，載《阜陽師範學院學報（社會科學版）》，總第109期（2006年第1期），頁59。

在孔子及其弟子以後，易學已成體系，而且與數術分別開來。像雙古堆簡《周易》這類的占術，儘管仍用《周易》經文，和易學是沒有什麼關係的，只是一種簡易的占書。為了區別起見，似乎稱之為《易占》更符合其性質。<sup>181</sup>

由是觀之，則陰陽家雖有論及朝代更替或帝位相續的原則，但似與禪讓說無甚關係，加以民間宗教大抵是以簡單地機械式的原則，論述朝代更替，誠如司馬談〈論六家要旨〉批評陰陽家「嘗竊觀陰陽之術，大祥而眾忌諱，使人拘而多所畏」，<sup>182</sup>俟後班固更承此說發揮：

陰陽家者流，蓋出於羲和之官，敬順昊天，歷象日月星辰，敬授民時，此其所長也。及拘者為之，則牽於禁忌，泥於小數，舍人事而任鬼神。<sup>183</sup>

依此而論，則陰陽家有無禪讓主張，以其學說流派多而繁雜，未能確論。即單就騶氏五德之運說言，乃一機械式的朝代更替原則，全然不符儒家禪讓說的三項要件，當與儒家禪讓理念並不相涉也！

## 五、結語

本文先以春秋以前或儒家（《尚書》及孔子）建構了儒家禪讓觀的基本原型。並以此原型審視戰國儒家不同子學派，以致其他涉及禪讓討論的其他學派，包括：墨家、道家、法家和陰陽家等。茲略概括為下表：

---

<sup>181</sup> 李學勤：《周易溯源》（成都：巴蜀書社，2006年），頁301。

<sup>182</sup> 《史記·太史公自序》，載〔西漢〕司馬遷：《史記》，第10冊（北京：中華書局，1959年），頁3289。

<sup>183</sup> 〔東漢〕班固：《藝文志》，載《漢書》，第6冊（北京：中華書局，1962年），頁1734-1735。

學派／子學 派代表人物 ／篇章	政權更遞應 由百姓認許 （要件一）	革命合理 （要件一下 的附屬方 案）	政權應以和 平方式轉移 （要件二）	君主的選擇 條件要以賢 能為優先 （要件三）	堅拒傳子 （要件三下 的附屬方 案）
春秋或以前 儒家	✓	✓	✓	✓	○
〈唐虞之 道〉作者	✓	✓	✓	✓	✓
〈子羔〉 作者	✓	○	✓	✓	○
〈容成氏〉 作者	✓	⊙	✓	✓	○
孟子	✓	✓	✓	✓	○
荀子	✓	✓	✓	✓	○
墨子	✕	○	✓	✓	○
莊子	○	○	○	○	○
〈讓王〉篇 作者	○	✕	○	⊙	○
韓非子	✕	✕	○	✕	✕
騶衍	○	○	○	○	○
註：	✓＝支持	○＝無意見 或提及	⊙＝贊成但 有條件	✕＝反對	

從上表看來，蓋儒家言禪讓，自有其獨特的構成要件，可以貫通於儒家各子學派以內，又可以與其他各家對揚，故謂先秦儒家已自建其學派的禪讓觀，殆非虛言也！

## 徵引書目

- 王充：《論衡》，收入於北京大學歷史系《論衡》注釋小組，《論衡註釋》，北京：中華書局，1979年。
- 王先慎：《韓非子集解》，收入於國學整理社，《諸子集成》，北京：中華書局，1954年）。
- \_\_\_\_\_：《荀子集解》，收入於國學整理社，《諸子集成》，北京：中華書局，1954年。
- \_\_\_\_\_：《荀子集解》全2冊，收入於沈嘯寰、王星賢點校《新編諸子集成》，北京，中華書局，1988年。
- 王曉毅、丁金龍：〈從陶寺遺址的考古新發現看堯舜禪讓〉，《山西師大學報（社會科學版）》，第3期（2004年7月），卷31，頁87-90。
- 史黨社：〈讀上博簡〈容成氏〉小記〉，發表於《簡帛研究網》，  
<http://www.jianbo.org/showarticle.asp?articleid=1205>，2006年3月6日。
- 司馬遷：《史記》，北京：中華書局，1959年。
- 牟宗三：《名家與荀子》，臺北：臺灣學生書局，1979年。
- 宋迎春：〈阜陽漢簡發現、整理與研究綜述〉，《阜陽師範學院學報（社會科學版）》，第109期（2006年第1期），頁59-61。
- 李善注：〈左太沖魏都賦〉，收入於〔梁〕蕭統編：《文選》第一冊，上海：上海古籍出版社，1986年，卷6，頁261-320。
- \_\_\_\_\_：〈沈休文齊故安陸昭王碑文〉，收入於〔梁〕蕭統編：《文選》第六冊，上海：上海古籍出版社，1986年，卷59，頁2545-2567。
- \_\_\_\_\_：〈應吉甫晉武帝華林園集詩〉，收入於〔梁〕蕭統編：《文選》第三冊，上海：上海古籍出版社，1986年，卷20，頁952-955。
- 李學勤：〈先秦儒家著作的重大發現〉，收入於姜廣輝主編《中國哲學》第20輯，瀋陽：遼寧教育出版社，1999年，頁13-17。
- \_\_\_\_\_：《周易溯源》，成都：巴蜀書社，2006年。
- 阮芝生：〈論禪讓與讓國〉，收入於《中央研究院第二屆國際漢學會議論文集：歷史與考古組（上冊）》，臺北：中央研究院，1989年，頁485-516。
- 屈萬里：《尚書集釋》，臺北：聯經，1983年。
- 林啟屏：〈岐出的孤獨者：《荀子·正論》與儒學意識〉，收入於氏著《從古典到正

典：《中國古代儒學意識之形成》，台北：國立臺灣大學出版中心，2007年，頁221-253。

思高聖經學會譯：《聖經》袖珍版，香港：思高聖經學會，2010年。

唐君毅：〈陰陽家與秦漢學者順天應時之道及其歷史意識〉，《中國哲學原論·原道篇二》，臺北：學生書局，1986年，頁171-191。

夏曾佑：〈堯舜之政教〉，《中國古代史》，收入於《民國叢書》第2編，第73冊，上海：上海書店，1989年。

孫詒讓：《墨子閒詁》，收入於國學整理社，《諸子集成》，北京：中華書局，1954年。

徐復觀：《學術與政治之間》，香港：南山書屋，1976年。

晁福林：〈《莊子·讓王》篇性質探論〉，《學習與探索》（2002年第2期），頁114-119。

浦起龍：《史通通釋》，上海：上海古籍出版社，1978年，下冊。

班固：《漢書》，北京：中華書局，1962年，第6冊。

馬承源：〈馬承源先生談上海簡〉，收入於上海大學古代文明研究中心、清華大學思想文化研究所編《上博館藏戰國楚竹書研究》，上海：上海書店，2002年，頁1-8。

——：《上海博物館藏戰國楚竹書（二）》，上海：上海古籍出版社，2002年。

高誘注：《呂氏春秋》，收入於國學整理社，《諸子集成》，北京：中華書局，1954年。

——：《淮南子》，收入於國學整理社，《諸子集成》，北京：中華書局，1954年。

高魯：《星象統箋》，南京：國立中央研究院天文研究所，1933。

崔述：《崔東壁遺書》，上海：上海古籍出版社，1983年。

康有為：《孔子改制考》，收入於《民國叢書》第4編，第3冊，上海：上海書店，1989年。

梁韋弦：〈與郭店簡《唐虞之道》學派歸屬相關的幾個問題〉，《文史哲》，總第284期（2004年第5期），頁97-100。

——：〈郭店簡、上博簡中的禪讓學說與中國古史上的禪讓制〉，《史學集刊》，第3期（2006年5月），頁3-7。

郭永秉：〈從〈容成氏〉33號簡看〈容成氏〉的學派歸屬〉，發表於《簡帛網》文庫，[http://www.bsm.org.cn/show\\_article.php?id=455](http://www.bsm.org.cn/show_article.php?id=455)，2006年11月7日。

郭沫若：〈殷代——中國歷史之開幕時期〉，《中國古代社會研究》，收入於《民國

叢書》第1編，第76冊，上海：上海書店，1989年。

\_\_\_\_\_：《西周金文辭大系圖錄攷考釋》，上冊，上海：上海書店出版社，1999年。

郭象注、成玄英疏、陸德明釋、郭慶藩集釋：《莊子集釋》，台北：商周出版，2018年。

郭慶藩：《莊子集釋》，收入於國學整理社，《諸子集成》，北京：中華書局，1954年。

陳松長、廖名春：〈帛書〈二三子問〉、〈易之義〉、〈要〉釋文〉，收入於陳鼓應主編《道家文化研究》第三輯，上海：上海古籍出版社，1993年，頁424-435。

陳偉等著〈唐虞之道〉，《楚地出土戰國簡冊〔十四種〕》，北京：經濟科學出版社，2009年。

彭裕商：〈禪讓說源流及學派興衰——以竹書〈唐虞之道〉、〈子羔〉、〈容成氏〉為中心〉，《歷史研究》，第3期（2009年），頁4-15。

焦循：《孟子正義》，收入於國學整理社，《諸子集成》，北京：中華書局，1954年，第1冊。

楊向奎：〈唐虞禪讓說釋疑·書後〉，收入呂思勉、童書業合編：《古史辨》，第7冊下，上海：上海古籍出版社，1982年。

楊希牧：〈再論堯舜禪讓傳說（一）〉，收入於陶聖希主編《食貨月刊》，復刊第7卷》合訂本，台北：食貨月刊社，1978年，頁297-307。

廖名春：《新出楚簡試論》，臺北：台灣古籍出版有限公司，2001年。

蒙文通：〈虞夏禪讓〉，《古史甄微》，收入於《民國叢書》第1編，第76冊，上海：上海書店，1989年。

趙平安：〈楚竹書〈容成氏〉的篇名及其性質〉，收入於《華學》（第六輯），北京：紫禁城出版社，2003年。

劉向：〈孫卿書錄〉，收入於〔清〕嚴可均：《全上古三代秦漢三國六朝文·全漢文》，卷37，北京：商務印書館，1999年，頁382-384。

劉寶楠：《論語正義》，收入於國學整理社，《諸子集成》，北京：中華書局，1954年，第1冊。

錢穆：〈唐虞禪讓說釋疑〉，收入於呂思勉、童書業合編：《古史辨》，第7冊下，上海：上海古籍出版社，1982年。

嚴萬裡校：《商君書》，收入於國學整理社，《諸子集成》，北京：中華書局，1954年，第5冊。

蘇軾：〈莊子祠堂記〉，收入於鄧立勳編校《蘇東坡全集》，合肥：黃山書社，1997年，中冊，頁41-42。

釋法琳：〈對傳奕廢佛僧表〉，收入於〔唐〕道宣：《廣弘明集》，《四庫全書》子部，上海：上海古籍出版社，1987年，第1048冊，卷11。

顧頡剛：〈禪讓傳說起於墨家·《論語》〈堯曰章〉辨偽〉，收入於呂思勉、童書業合編：《古史辨》，第7冊下，上海：上海古籍出版社，1982年。

\_\_\_\_\_：〈禪讓傳說起於墨家考〉，收入於呂思勉、童書業合編：《古史辨》，第7冊下，上海：上海古籍出版社，1982年。

山辺進著：〈堯舜禪讓攷——經學概論成立前史〉，《斯文》第101期（1992年），頁56-58。

白鳥庫吉：〈尚書の高等批判〉，收入於田崎仁義著，王學文譯《中國古代經濟思想及制度》，台北：台灣商務印書館，1965年，頁140-141。

淺野裕一：〈上博楚簡〈容成氏〉中的禪讓與放伐〉，《清華學報》，第2期2003年12月），卷33，頁377-397。

Pines, Y. (2005). Disputers of Abdication: Zhanguo Egalitarianism and the Sovereign's Power. *T'oung Pao*, 91 (4), pp. 243-300.

# Abdication theories of the Pre-Qin Confucianism: and the response of other ancient philosophers

Fung, Shu-Fun<sup>\*</sup>

[Abstract]

Judging from existing historical data, it is impossible to determine whether the “Abdication system” has existed in Chinese history. However, abdication theories are important political ideas of Confucian schools in late Warring States Periods, it is an established fact in the intellectual history. There has been a lot of discussion of the Chinese abdication system, especially the different schools within Confucianism, and each of them has different opinions on the issue, which are sufficient proof of the abdication theories drew the full attention of Confucian scholars. At the same time, the main schools of Pre-Qin had more or less responding to the Confucian abdication theories, for example, the Mohist shared similar views to the legalist who adopted a radically opposing attitude; and the Taoists who seemed not so concerned about the issues to the idea that politics should be a cycle of “Yin” (陰) and “Yang” (陽), all of them would still reverberate on Confucian abdication theories. These academic viewpoints are some of the main contents that constitute the phenomenon of “contention of diversified thoughts” (百家爭鳴), and they are also one of the most fruitful academic discussions in academic history. This is precisely the goal and focus of this article.

**Keywords:** Abdication theories, sub-school of Confucianism, Mohist, Taoism, Legalist

---

<sup>\*</sup> Associate Professor, Department of Literature and Cultural Studies, The Education University of Hong Kong.

