政治科學論叢／第六十期／民國 103 年 6 月／頁 1-42

韓非論禪讓：淵源與融合*

詹　康**

摘　要

本文藉韓非爲眼，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，做了異常豐富的討論。

韓非雖反對禪讓而贊成世襲，然而他贊成世襲也只是權宜後的選擇。本文提出改良世襲制和君主指定死後繼任者制做爲符合韓非理想的更好制度。

關鍵詞：韓非、禪讓、世襲、堯舜

* DOI:10.6166/TJPS.60(1-42)

** 政治大學哲學系副教授，E-mail: kangchan@nccu.edu.tw。

收稿日期：102 年 10 月 14 日；通過日期：103 年 3 月 11 日

臺灣大學學術期刊資料庫

壹、前言

政治是權力的行使，而權力的行使又以權力的取得和喪失爲終始。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：

一、禪讓：生前遜位，將寶位傳給兄弟或子孫曰內禪，傳給兄弟子孫以外的人曰外禪。

二、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。

三、革命：以武力消滅前朝，取而代之。

四、篡位：以政治實力脅迫現任者讓位，或謀害之以取得大位。

五、冊封：天或天子冊封爲新君主。

六、自立：前朝或前任君主自然去世或滅亡於他手，自立爲帝爲王。

七、擁戴：前朝或前任君主自然去世或滅亡於他手，經臣民擁戴爲帝爲王。

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爲考察對象。

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，也許總字數不如〈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。他做爲先秦最後的哲學家，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爲焦點，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、大陸四個綜合研究爲例，予以介紹品評。

臺灣大學學術期刊資料庫

楊希枚〈再論堯舜禪讓傳說〉原發表於 1977 年，認爲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。他認爲韓非是爲了不同的論證需要，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) 中譯爲《世襲與禪讓：古代中國的王朝更替傳說》（2010），中譯本裏對《韓非子》有三頁集中的討論，主要論點爲：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爲篡位。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》並不是眞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 年翻譯爲中文，名爲〈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」，他也可接受禪讓爲眞實發生的史事，而以爲時代的演進已經淘汰了禪讓，這種以歷史進化來批評禪讓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顚覆了政治道德，尤銳認爲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，以顯示韓非將堯視爲昏君、將舜視爲姦臣。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（2005：92-93）：「韓非對禪讓的否定也不很徹底。」

臺灣大學學術期刊資料庫

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（2012：426）：「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。」這當然並不符合眞相，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。艾蘭不同意，認爲《古本竹書紀年》有澄清的作用，即韓非認爲古史傳說的眞相是脅迫讓位，而非誠心讓位。尤銳不同意艾蘭，認爲《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、尤銳都認爲韓非接受或創爲堯舜禹實爲相篡之說，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，楊希枚和楊永俊認爲韓非有矛盾，艾蘭和尤銳則認爲他反對禪讓，故必是支持世襲制。關於這點，我們可以再補充觀看張純和王曉波的研究。

上述四人對戰國時代禪讓學說做綜合的研究，張純和王曉波則研究韓非的禪讓觀與古代史的關係，得出韓非否定禪讓爲事實、贊成世襲的結論。韓非曾論及，孔子和墨子對堯舜的說法不同，而堯舜是二、三千年前的聖王，後人無法確知其事，故也無法決定儒墨之說何者爲眞，他遂極端的宣稱根據堯舜之道而建立的政治哲學是愚誣之學：

> 孔子、墨子俱道堯舜，而取舍不同，皆自謂眞堯舜，堯舜不復生，將誰使定儒墨之誠乎？殷周七百餘歲〔儒家據周公，周公在殷末周初，距韓非七百餘歲〕，虞夏二千餘歲〔墨家托於夏禹，禹當虞末夏初之世，至

臺灣大學學術期刊資料庫

> 韓非二千餘歲〕，而不能定儒墨之眞，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。愚誣之學，雜反〔這是針對儒墨後學而言，儒墨各派取捨不同，所以稱之爲雜；各派取捨相反，所以稱之爲反〕之行，明主弗受也。（〈顯學〉，張覺，2010：1234。本文引用《韓非子》均依此版本，故以下僅標註頁碼）

韓非認爲儒家與墨家所述的堯舜之道因年代久遠而無法參驗，這樣一來，堯舜之間的禪讓也當包含在內，而無法驗證眞僞了。張純和王曉波便採用這種推論（1983：92），並以現代的疑古思想來羽翼佐助之，認爲堯舜不是信史而是傳說，古代的禪讓也沒有證據（1983：序 2-3），只能從人類學來研究禪讓傳說所含具之初民社會共有的特徵（1983：序 3-24）。儒家與墨家承襲初民社會的特徵而宣揚堯舜禪讓與古代民主，法家則站在對立面，主張家天下與專制（1983：序 24）。簡而言之，張純和王曉波認爲韓非和現代主張疑古的歷史學家有同一思想，認爲堯舜禪讓是先秦諸子託古改制的炮製，不值採信，更不能以不能採信的事來推行於政治上，所以韓非贊成世襲制。

張純和王曉波研究韓非禪讓觀的途徑與他人不同，雖然結論對，然而研究途徑可以檢討。首先，今人的疑古思想和韓非懷疑古史說法有強度之不同，今人全面疑古，只有獲得考古發掘證實的才算做信史，所以信史始於商代中期，在此之前的只是傳說。韓非想以儒墨二家關於古史說法之錯縱矛盾來摒斥儒墨，這卻不是將遠古聖王從眞實人物降格爲傳說角色，對他和先秦諸子而言，堯舜都是眞有其人。由於堯舜是異姓相繼，所以二帝之間的傳承不是禪讓便是篡奪，這是先秦諸子需要去辨清的，而韓非對這一問題的態度便是本篇研究的一個重點。

第二，二位學者指出韓非明說二、三千年前的古史說法無法參驗，而參驗是韓非重要的知識方法，所以古史說法對韓非爲僞。二位學者的意見是否可從，牽涉到參驗的運用。如果認爲必須在韓非著作見證某一古史說法通過他的參驗才能判定他接受其爲眞，那麼《韓非子》中絕大多數的歷史故事都是抄來的，沒有再行參驗，一切都是假的了。這將比今人疑古思

臺灣大學學術期刊資料庫

想更加激烈。另一種看法認爲韓非在寫作前做過了參驗，將他認爲是眞的歷史故事寫入他的著作，認爲是假的便不寫入，或寫入時以某些手法表明其不眞，這種看法就不需要將《韓非子》中所有歷史故事都推翻爲假，而堯舜禪讓傳說也應有其符合事實之處。從下文呈現韓非對戰國時代所有禪讓傳說的承襲來看，便有三種清楚的分別：他繼承的、他不繼承的，與他置於姦臣、遊士之口的，這已經足以表示他的參驗結果了。

第三，二位學者認爲堯舜禪讓故事對韓非爲假，可是韓非對堯舜禪讓談了很多，這又該如何理解韓非對他認爲是假的議題有那麼大興趣呢？邏輯上只能說韓非將禪讓當成論辯的假說，即假設其爲眞，而加以贊成或反對。可是二位學者也指出了，先秦諸子對於變古和法古有尖銳的辯論，歷史教訓是他們的重要戰場（1983：89-92），在這種思想脈絡下，假如韓非把古史說法當成假的，則他提出的歷史演化論（1983：92-95）將只是一場思想的練習，怎能理直氣壯的與先秦諸子爭勝，而先秦諸子又怎能認眞將韓非當成對手呢？對無比重視參驗方法、重視事實的韓非而言，他若接受「假設某命題爲眞以進行討論」這種論證方法，也會是自打嘴巴。從另一方面說，如果他認爲堯舜禪讓事蹟完全無法辨明眞假，他可以不必提出堯舜，只就禪讓概念本身來做理論探討，這是完全做得到的。

第四，二位學者主張韓非由於古書記載多有誤傳而不可靠，故反對法古（1983：92），再從韓非反對法古推論到他反對禪讓。可是韓非對於法古與否是有選擇的，例如他接受黃老思想，黃老思想是依託黃帝的，又如他贊成取法殷法之嚴，贊成姜太公殺不令之民等皆是，二位學者亦認爲上古傳來的「天下爲公」思想影響了韓非有民本思想（1983：序 27）。所以古代歷史對韓非而言有眞有假，有他贊成學習與反對學習的，四者的關係必須分開檢討，不要一概而論較好。

看過現今關於戰國時代與韓非的禪讓觀之重要研究後，可以發現有兩個值得再啓研究的理由：一、韓非討論禪讓的地方很多，尚無人做全面的整理分析。二、學者對於他支持抑或反對禪讓，尚未取得一致意見。韓非對禪讓的討論異常豐富，學者似乎急忙確定他的態度是贊成還是反對，而未暇對他的禪讓做細膩的研究，這未免辜負了韓非對此主題投入的心力。

臺灣大學學術期刊資料庫

貳、堯舜相禪還是相篡？

堯舜異姓而相代，一般認爲他們之間是禪讓，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》，可是我認爲韓非只是傳抄了相篡說，並未以其爲眞。

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。例如他說堯舜皆不爲（得到）天下而做什麼：

> 未有天下而無以天下爲〔ㄨㄟˋ〕者許由是也，已有天下而無以天下爲〔ㄨㄟˋ〕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，韓非改舜爲堯，改流共工爲誅，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、鮌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。鮌爲諸侯，怒於堯曰：「得天之道者爲帝，得地之道者爲三公。今我得地之道，而不以我爲三公。」以堯爲失論〔ㄌㄨㄣˊ，通掄：選擇〕，欲得三公。怒〔奮〕甚〔「其」誤〕猛獸，欲以爲亂。比〔竝〕獸之角，能以爲城〔以爲城池之固〕；舉其尾，能以爲旌。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）

臺灣大學學術期刊資料庫

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，爲三苗國。（《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》與同墓出土之書所記載的是舜囚堯或舜放堯：

> 昔堯德衰，爲舜所囚也。/ 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（堯之子），而后稷應是奉舜之命爲之：

> 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，不能據而認爲韓非相信此說（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。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 其在記曰：堯有丹朱，而舜有商均，啓有五觀〔啓的第五子武觀〕，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〔指傅說〕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，以其能爲可以明法便國利民，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，任其搆結巷族黨與，「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」的行爲，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。以其搆黨與，聚巷族，偪上弒君而求其利也。」彼曰：「何知其然也？」因曰：「舜偪堯，禹偪舜，湯放桀，武王伐紂，此四王者，人臣弒其君者也，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爲何，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）

臺灣大學學術期刊資料庫

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，何者爲韓非相信之史實，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，認爲禪讓的古史因某種觀點而受到改造（李學勤，1994：51；李凱，2007：83）。

參、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〉：1096）

爲什麼韓非對禪讓的好惡這麼強烈呢？以下分爲四方面來說明。

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（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（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爲了天下的大利：

臺灣大學學術期刊資料庫

> 故堯舜之位〔通立、蒞：臨〕天下也，非私天下之利也，爲天下位天下也。論〔ㄌㄨㄣˊ，通掄：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，爲天下治天下。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〔同姁姁：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〉，繆文遠，1987：66），如果上引之〈修權〉篇果爲商鞅思想，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，桓公蟲流出户而不葬。（〈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。蘇代爲齊使燕，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）

臺灣大學學術期刊資料庫

眞正值得接受禪讓的人應該像堯舜「無以天下爲〔ㄨㄟˋ〕」（〈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，噲其實是以所愛爲賢，這可比喻爲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辭的，韓非敘述噲不懂得操法術與委任責成，身自勞苦，卒被笑罵之名，可見他也不懷疑噲讓位的眞心：

> 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，被韓非說爲「奪於子之」，這表明了燕王噲誠心讓位卻受騙上當，託國於非人。

韓非對於姦臣虛僞的疑慮，只算是提出禪讓的弊端，並非對於禪讓本身的批評，他不能禁止有眞的賢人是值得託付君位的。下節要看他如何對禪讓本身提出批評。

二、批評禪讓顚倒君臣關係

韓非對堯舜禪讓的第二個批評，是堯禪位後變成了臣，反奉舜爲君，行臣禮，大亂君臣倫理。古籍說堯命舜曰「汝陟帝位」（《尙書・舜典》），「堯禪天下而授之，南面而王而〈天〉下而甚君」（〈唐虞之道〉，劉釗，2005：149），堯「命舜攝行天子之政」、「堯辟位凡二十八年而崩」（《史

臺灣大學學術期刊資料庫

記・五帝本紀》），都清楚提出了舜在堯生前爲帝，堯臣事於舜，韓非〈忠孝〉篇便要批判堯舜的君臣關係顛倒，以此爲逆亂：

> 堯爲人君而君其臣，舜爲人臣而臣其君。……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。今堯自以爲明而不能以畜舜，舜自以爲賢而不能以戴堯……。（〈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）

韓非認爲這種君臣關係的逆轉對後世教化有極爲不良的後果，大臣若以堯舜爲榜樣，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，孟子早已覺得舜爲天子而視堯爲臣很不妥，所以他將舜從接受禪位爲天子改爲攝政，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〔顰蹙不自安〕。孔子曰：『於斯時也，天下殆哉岌岌〔危殆〕乎〔此爲「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〔朱熹曰：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，故古者謂死爲徂落〕，百姓如喪考妣〔閻若璩曰：《四書》中「百姓」凡二十五見，惟「百姓如喪考妣」指百官，蓋有爵土者爲天子服斬衰三年，禮也〕，三年，四海〔指民間〕遏〔止〕密〔>謐：靜〕八音。』

臺灣大學學術期刊資料庫

> 孔子曰：『天無二日，民無二王。』舜既爲天子矣，又帥天下諸侯以爲堯三年喪，是二天子矣。」（5A：4，焦循，1987：633-637）

孟子接下來解答舜爲天子以後如何對待其父瞽叟的問題，他認爲舜爲大孝之人，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，焦循，1987：637-642）。孟子如此拘執於君臣綱常的不可逆轉性，爲韓非開了先河。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：「舜見瞽瞍，其容造〔ㄗㄠˋ，又音ㄘㄠˋ，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，進不爲臣主〔二字應倒乙〕，退不爲父子耶？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。今有賢子而不爲父，則父之處家也苦；有賢臣而不爲君，則君之處位也危。然則父有賢子，君有賢臣，適〔只、僅〕足以爲害耳，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、武以義放弒其君，此皆以賢而危主者也，而天下賢之。（〈忠孝〉，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。出土的中山王譽方壺記載了中山國出兵經過，當時中山國的相國賙勸中山王譽出兵的理由之一是：

> 人臣而反臣其宗，不祥莫大焉。（馬承源，1990：574）

謂子之爲人臣，反而致其君噲爲臣。另，中山王譽鼎的銘文中譽盛讚相國賙，說老成的賙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賙，自己去遊玩而從不憂心：

臺灣大學學術期刊資料庫

> 昔者，吾先考成王早棄羣臣，寡人幼童〔或釋爲踵，繼位〕未通智，唯傅姆是從。天降休命於朕邦，有厥忠臣賙〔ㄓㄡ〕，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？唯吾老賙是克行之。嗚呼攸哉〔自得貌〕！天其有刑〔法、則〕，於在厥邦。是以寡人倀〔強，在此義爲勸〕任之邦，而去之遊，無遽惕之慮。（馬承源，1990：569）

這位賙即是《戰國策・中山策》之司馬憙，曾三相中山。中山王譽說賙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。孟子和中山王譽是韓非批判君臣易位的先行者。

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。他認爲子之心懷不軌，和舜「無以天下爲〔ㄨㄟˋ〕」不可同日而語，所以他將子之和其他篡臣並列，一律視爲以臣逼君，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，此九人者之爲其臣也，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，不難爲也。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，認爲：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：

> 搢笏〔把笏版插在腰帶。搢：插。笏ㄏㄨˋ：大臣朝見君主時手中拿的狹長板子，用以記事〕干戚〔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」或爲「酋矛」之

臺灣大學學術期刊資料庫

> 誤〕鐵銛〔ㄒㄧㄢ，可能類似標槍，爲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〉之樂做爲發箭的節度〕射侯〔侯：箭靶〕，不當強弩趨〔ㄘㄨˋ，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：以土山塞穴。2.堙借爲湮。二字：以水灌穴。3.堙借爲煙。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〕，故有珧銚〔珧ㄧㄠˊ：蚌殼。銚ㄧㄠˊ：大鋤頭。二字：用蚌殼製成的鋤，原始簡陋〕而推車〔推當作椎ㄓㄨㄟ。「椎輪」是無輻的車輪（以整塊木板爲輪），也用以喻事物草創而未臻完美。椎車，當指以椎輪所爲之車，較爲原始〕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〔「椎」誤〕車，聖人不行推〔「椎」誤〕政也。（〈八說〉，47：1147）

撘笏等數句，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。珧銚（蚌殼製的鋤頭）與椎車（以整塊木板爲輪的車子）兩物代表古代的簡陋，而禪讓正是古代樸陋的產物，韓非由椎車而比喻爲「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，和韓非有些相彷：

> 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，未可以爲常也。梁麗〔樑欐。樑棟相附著曰麗〕可以衝城，而不可以窒〔塞〕穴，言殊器也；騏驥驊騮，一日而〔能〕馳千里，捕鼠不如狸〔野貓〕狌〔黃鼠狼〕，言殊技也；鴟〔ㄔ，貓頭鷹〕鵂〔字衍〕夜撮〔讀爲最：犯取〕蚤〔跳蚤〕，察毫末，晝出瞋〔張目〕目而不見丘山，

臺灣大學學術期刊資料庫

> 言殊性也。故曰，蓋〔1.王敔：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，或興兵篡弒，故言殊繼也〕。差其時，逆其俗者，謂之篡〔應補「之」，語助〕夫〔謂子之、噲慕堯舜，白公效湯武〕；當其時，順其俗者，謂之義之徒〔謂堯舜湯武〕。（《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尚德到尚智到尚力的一定方向。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。

四、主張賢人之難得

與禪讓政治成針鋒相對之勢的是韓非的中材之主可以爲治之說，他主張慶賞之勸、刑罰之威、度數之法可以令一個中材的君主治理好國家，中材之主不及堯舜的好，也不如桀紂之壞，他們是大多數的君主，至於堯舜桀紂則千世而一出，非常罕有：

> 且夫堯舜桀紂千世而一出，是比肩隨踵而生也〔一千世才出生一個，這已經算是比肩隨踵而出生了〕，世之治者不絕於中〔中等之人才〕。吾所以爲〔ㄨㄟˋ〕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。（〈難勢〉，1051）

文章接著採取了數個譬喻，說有名的匠人奚仲如果不用矯正竹木的工具，不能做成輪子；等待堯舜之賢才來治民，有如等待梁肉來救饑民，或等待善於海遊的越人來救中國之溺人，饑民溺者早就饑死溺死了；中材的駕駛員駕著良馬固車，可致千里，何必等待王良出現。這些是用以支持他的中材之主抱法處勢用術可以治國之思想。

嚴格而言，此論雖然批評「等待堯舜爲治」的思想，但並不是批評禪

臺灣大學學術期刊資料庫

讓。只不過中材之主應該是世襲繼承下的君主，所以支持中材之主就是支持世襲制，那就等於反對禪讓了，所以此論可以含有批評禪讓的意思。

但是如果眞拿此論當做批評禪讓的一說，則此論明顯有大缺陷。此論隱含之意爲，千世無堯舜，故只能傳子。但是禪讓並非以完美的聖人爲對象，而是以賢於己子爲條件。堯以己子丹朱不肖，舜以己子商均不肖，便不傳子而傳賢。當時獲得禪讓殊榮的，還有許由、蒲衣、善卷、皐陶等，可知竭天下而求賢者，並非難事。再說，韓非所謂堯舜乃千世一出、極爲罕有的聖人，質諸孔孟，並無此義。孔孟皆以堯舜爲人人可立志達到的境界，就算一世之間並無其人，也不會難到千世才有二人。荀子改變了孔孟的觀念，奉周公、孔子、子弓爲大儒，其他儒者爲中小儒，於是聖人就變成幾百、上千年才有一人的稀罕品了。韓非應是學於荀子而得到堯舜千世一出的論調，這個論調本身不是儒家的通義，以這種論法也不得批評禪讓有何條件過高以致無法施行。

肆、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。」是故子罕以不受玉爲寶。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：「卽被衣，王倪之師也。」〕。（《尸子・佚文》）

> 天乙湯，論〔ㄌㄨㄣˊ，通掄：選擇〕舉當，身讓卞隨舉〔與〕牟光〔務光〕。（《荀子・成相》，王天海，2005：990）

臺灣大學學術期刊資料庫

黃老道家載此說法者有：

> 堯讓許由，舜讓善卷，皆辭爲天子而退爲疋夫。（《愼子》佚文，愼到，1980：189）

韓非認知了這種歷史說法，可是他有自己的詮釋和批判，這可以分爲三方面來看。

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，故一再禪讓至成功爲止。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〔ㄘˊ，屋蓋〕不翦〔>剪〕，采〔櫟木〕椽不斲，糲粢〔糲：粗米，整粒的劣等米。粢ㄘˊ：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，當類似今之紅莖野莧菜。藿：豆葉〕之羹，冬日麑〔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，身執耒臿〔ㄔㄚ，挖土用的鐵鍬，同「鍤」〕以爲民先，股無胈〔ㄅㄚˊ，白肉〕，脛不生毛，雖臣虜〔二字古代皆指俘虜，以俘虜爲奴隸〕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〔ㄒㄧㄝˊ〕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，臘〔ㄌㄚˋ：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〕，幼弟不饟〔ㄒㄧㄤˋ＝餉：春天尚未播種〕；穰〔ㄖㄤˊ，莊稼豐熟〕歲之秋，疏客必食〔ㄙˋ，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，

臺灣大學學術期刊資料庫

> 勢薄也；爭土〔土爲士誤，士通仕：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、論薄厚爲之政，故罰薄不爲慈，誅嚴不爲戾，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，因爲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，采椽不斲，糲粢之食，藜藿之羹，冬日麑裘，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，未爲得矣。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，能過堯之麑裘葛衣乎？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，洵爲一針見血之評，比起今人

臺灣大學學術期刊資料庫

研究韓非時，率皆復誦其言，譽爲卓見（楊永俊，2005：93；姚日曉、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，莊子說讓天下是爲了自利，不受天下一樣也是爲了自利：

> 勢爲天子，而不以貴驕人；富有天下，而不以財戲人。計其患，慮其反〔變〕，以爲害於性〔生。下文「不以美害生」〕，故辭而不受也，非以要名譽也。堯、舜爲帝而雍〔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，則窮通爲寒暑風雨之序矣〔成玄英曰：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，可以比爲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〔駑弱不進貌，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

臺灣大學學術期刊資料庫

> 不以爲利而就之矣〕。故无所甚親，无所甚疏，抱德煬〔養〕和，以順天下〔二字應改爲「于天」〕，此謂眞人。（《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ㄓㄨㄥ：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「無以天下爲〔ㄨㄟˋ〕」（〈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？韓非認爲也不好，因爲君主的命令不可違背，否則就是不令之民，成爲另一種逆亂。堯之時的許由，舜之時的續牙等七人（後世稱爲舜之七友）、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、秦顚頡、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，有卒〔>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

臺灣大學學術期刊資料庫

> 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。（〈姦劫弒臣〉，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，故可以爲姦詐者所利用，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（居犀首之官）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〔魏官名，此爲公孫衍〕於王。犀首欲窮之，謂張儀曰：「請令王讓先生以國，王爲堯、舜矣；而先生弗受，亦許由也。衍〔公孫衍〕請〔鮑本無請字〕因令王致萬户邑於先生〔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〉，繆文遠，1987：824）

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：

臺灣大學學術期刊資料庫

> 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〉，繆文遠，1987：1046）

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，是爲了推卸自己革命弒桀之罪，不是誠心禪讓：

> 湯以伐桀，而恐天下言己爲貪也，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）。果眞如此，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（〈姦劫弒臣〉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爲權位之利小而辛勞多，後世君主的權位利大所以不忍放棄，則周武王亦是虛僞。

伍、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：

臺灣大學學術期刊資料庫

> 子曰：「舜其大孝也與！德爲聖人，尊爲天子，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〔鄭玄曰：言善者，天厚其福；惡者，天厚其毒。皆由其本而爲之〕。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〔命之爲天子〕，自天申〔重複〕之！』故大德者必受命〔受天命而爲天子〕。」（《中庸》第 17 章）

子思讚舜因大德而獲天命爲天子，並不提到堯在其中有任何角色，顯得舜之代堯純爲天之所命，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，焦循，1987：643）

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。

陸、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，靠自己的努力成爲民間的政治明星，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》三書將這件事做爲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。

臺灣大學學術期刊資料庫

《管子》亦以堯舜爲理想君主的典範，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。一則說法是舜爲民興利除害，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，善爲民除害興利；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，以此見其爲民望所歸。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，則這段話讀爲禪讓之言亦很的當。

《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，踁〔段借爲靜〕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。

臺灣大學學術期刊資料庫

《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心眼，將堯的識人之明、讓賢之德，曲解爲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。惠之爲政，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〔「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，恃爲舜而不失其民，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，爲大者於其所細也」。（〈難三〉，998）

韓非此文是反對孔子「悅近而來遠」的治國主張，認爲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，明顯是做爲典故使用，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，便以爲這是韓非的眞認知，並與〈說疑〉篇「舜偪堯」互證，這是有欠推敲的（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，是因爲看到姦臣以博取人民好感做爲培養勢力的策略，少則爲重臣，嚴重則弒君與轉移國祚。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。

柒、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

臺灣大學學術期刊資料庫

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，其中敘述到堯成爲天子的經過，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：

> 昔堯處於丹府與雚陵之閒。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，以爲天子。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〉，參陳美蘭等，2003：212，文字稍有不同）

在此作品中，堯是由平民直登天子之位，而其成爲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，眞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，焦循，1987：644）。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啓各居一方，諸侯與人民之心向啓，所以啓成爲天子（《孟子》，5A：6，焦循，1987：646-649）。

孟子捏造古史有其現實用意，是爲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，也應以燕國民意爲依歸（《孟子》，1B：10、1B：11，焦循，1987：150-156）。孟子不但是禪讓與世襲「其義一也」（5A：6，焦循，1987：652），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，埶位至尊，無敵於天下，夫有〔又〕誰與讓矣？道德純備，智惠甚明，南面而聽天下，生民之屬莫不震動從服以化

臺灣大學學術期刊資料庫

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，不能以僞飾〔飭〕性，則兼〔皆〕以爲民。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〕！唯其徙朝改制爲難〔1.楊倞釋「難」爲「所難而不忍者」。2.劉師培謂難爲離之訛。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，也毋需要休：

是又畏事者之議也。天子者埶至重而形至佚，心至愉而志無所詘〔屈〕，而形不爲勞，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

臺灣大學學術期刊資料庫

〔珍異之食〕，期〔綦：極〕臭味，曼〔讀爲縵，周禮磬氏職有「縵樂」，謂雜聲之和樂者〕而饋〔進膳〕，伐皋〔>鼛ㄍㄠ：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〔「羞」誤〕者百餘人，侍西房；居〔聽朝〕則設張〔=帳〕容〔牀頭小曲屏風〕，負依〔扆〕而坐，諸侯趨走乎堂下；出户〔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〔>蹴：蹈〕越席〔蒲席〕以養安，側載〔載：安置〕睪〔借爲澤〕芷〔睪芷：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，三公奉軶〔ㄜˋ，同軛，車轅前木，扼牛馬之頸者〕、持納〔>軜ㄋㄚˋ：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眞實性，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，認爲或許荀子是借堯舜爲題，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，

臺灣大學學術期刊資料庫

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爲佳。

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，故身死爲僇。（〈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，禹死後人民在益和啓之間做選擇，且在益、啓的這一次，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。荀子讓現任君主的提名權更加蒸發消失，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，所以人民擁立爲王：

> 上古之世，人民少而禽獸眾，人民不勝禽獸蟲蛇，有聖人作，搆木爲巢以避群害，而民悅之，使王天下，號曰有巢氏。民食果蓏〔ㄌㄨㄛˇ，草本植物的果實〕蜯〔ㄅㄤˋ，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）

有巢氏作爲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〉以燧人爲以「有爲」治天下的最初形態，《管子・揆度》以燧人爲文明制

臺灣大學學術期刊資料庫

度的始點，《荀子‧正論》以太皞、燧人爲歷史記載的起點，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，由於這牽涉到歷史眞相爲何，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，因爲一個談的是堯，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，還應該審愼考慮，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人，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爲君主。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，但這個模式中法術之士不會脫穎而出，所以不是最好的模式。

捌、對世襲制的批評與接受

經過前面數節的整理與分析，可以得出韓非反對禪讓的立場，這也就導致他必須選擇世襲做爲常態的繼位模式。可是這個選擇是有幾分無奈的，韓非對世襲制也有批評。從夏代開始世襲制成爲君主繼任的常態，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

臺灣大學學術期刊資料庫

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，他認爲置太子，令君位有副貳，是避免權臣篡奪的辦法：

> 臣之所不弒其君者，黨與不具也。故上失扶寸〔一指之寬爲一寸，四指之寬爲一扶〕，下得尋常〔八尺曰尋，二尋曰常〕。有國之君，不大其都。有道之臣，不貴其家〔家臣〕。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）

君位有副貳，則權臣難以同時暗算君主與太子，政變中只要二人有一人不死，則發動政變者必遭制裁，不能遂其篡奪的大夢。此時立太子是牽制大臣政變野心的有效手段，但是立太子的做法本身又可能成爲禍源，雖然對太子本人而言，他名分已定，君位遲早是他的，不需要父親早死，可是他的母親和黨與爲了安全和擴大權勢，卻希望太子能早日接班，所以君主還是有死於非命的可能：

> 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，立太子既防止了一個問題，卻也製造另一個問題，君主仍然遭遇危險。故〈亡徵〉篇也將太子勢力強大做爲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御太子，否則君位會有危險，國家也會亂亡。

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，禹子啓攻益而奪得帝位，此說法見於《戰國策・燕策一》、〈容成氏〉、《楚辭・天問》：

> 或曰：「禹授益而以啓〔增「人」字〕爲吏，及老，而以啓爲不足任天下，傳之益也。啓與支〔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，其實令啓自取之。今王言屬國子

臺灣大學學術期刊資料庫

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，顧爲臣，國事皆決子之。（《戰國策》卷 29〈燕策一〉，繆文遠，1987：1046）

禹於是乎讓益，啓於是乎攻益自取。（〈容成氏〉，參陳美蘭等，2003：151）

啓代益作后〔君主〕〔此句表明禹禪於益，而啓奪之〕，卒〔猝〕然離〔罹〕蠆〔孽：1. 災禍。謂啓遭益發動反政變而受囚禁。2. 憂。謂啓得天下的野心遭到挫折，故有憂〕，何啓惟憂〔二字或「維憂」是古之恆語〕，而能拘〔囚禁〕是達〔「逸」誤〕？皆歸〔還〕𣪊〔＝射：射器，指弓箭〕籥〔疑「箙」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，指啓〕躬。何后益作〔祚〕革，而禹播〔>蕃〕降〔>隆〕？（《楚辭・天問》，屈原，1996：338）

韓非將《戰國策・燕策一》說的燕國禪讓故事保存下來，抄入其著作兩次，將「或曰」之人指名爲潘壽（〈外儲說右下〉，910、912）。

和啓攻益之說截然相反的是《竹書紀年》記載爲「益干啓位」，據其說則一開始得位的應該是啓，不是益：

益干啓位，啓殺之。／益爲啓所誅。／后啓殺益。（《竹書紀年》，方詩銘、王修齡，1981：2）

禹在益、啓之間到底傳位給誰，古籍見有相反說法。學者意見是不採《竹書紀年》的啓，而以其他古籍的益爲是（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》的禹傳啓，它們至少還有共同點，是益啓之間發生過一場奪位戰。先秦時代唯一不同意益啓曾經爭奪過帝位的是孟子，他認爲禹死三年後（服喪期滿），人民選擇了啓而未選擇益，原因是益執政時間不夠長，「施澤於民未久」，人民傾心向啓（《孟子》，5A：6，焦循，1987：647）。孟子顯然是基於義理而否定啓益之爭，別出心裁，提出古史的新說法，其說不可信，上文已有討論。惜其說影響了司馬遷，載入《史記・夏本紀》，成爲正史，啓攻益之說反而成爲不雅馴，以贋代眞，以至於今（李存山，2003：76-78、83）。楊永

臺灣大學學術期刊資料庫

俊甚至認爲「三年之喪畢，益讓帝禹之子啓」是益對啓行禪讓，所以夏朝的世襲要從啓傳位給子太康開始（2005：98），這是錯上加錯。

世襲制是啓爲其私心而肇始的，他爲了當天子而推翻當時的天子益，並也違反他父親對王位繼承的安排，所以他得位不正。韓非將《戰國策》的說法抄入他的著作，就明瞭這一點。但是他衡量政權各種轉移方式以後，仍然堅持世襲制，他的中材之主之說便是針對智能並不最高的世襲君主，提出抱法處勢可以有效治理國家，不必學堯尋覓聖智賢德的舜來接班（〈難勢〉1051），並說：「使中主守法術，拙匠守規矩尺寸，則萬不失矣。」（〈用人〉，545）這裏可以明瞭，雖然世襲制會危及君位，可是禪讓制的缺點一定更大，所以韓非才在兩者中間選擇世襲制。

玖、改良韓非的二提議

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，這些思考大部分都流入韓非的著作中，受到他嚴格的檢視。已經有學者對先秦諸子與書籍的禪讓觀做過綜合的考察，本文對禪讓觀從制度設計的角度著眼，區別出禪讓觀的幾種不同意含，來研究韓非對它們的反應。本文的發現如下：

一、關於堯舜禹益啓相篡而非相禪之說，惟有姦臣樂聞樂道，而爲賢臣所不取，韓非亦不採信。

二、關於禪讓，韓非批評其尚賢的價值鼓勵姦臣作假，生前讓位顛倒君臣倫常，泥古不可法於後世，與聖人千世才一出。部分見解與孟子、莊子、荀子相同。

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，批判拒絕受禪爲不奉君命，與批判後世禪位與拒絕受禪的虛僞。部分見解與莊子同。

四、關於天命任命異姓繼體爲君之說，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，韓非認爲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，

臺灣大學學術期刊資料庫

但是由民意決定繼任者亦有風險。部分思想與〈容成氏〉、孟子、荀子相同。

第二點是禪讓觀的主體，第四、五、六點是禪讓觀的變體，韓非皆不同意。比較而言，世襲制有太子的黨羽危及君主性命的缺點，而禪讓制下君主只是退位，姦臣或逆臣不會弒君，從保全性命的角度來看，禪讓制應該優於世襲制才是。不過韓非並不這麼考慮，他認爲政治人物如果不能緊握權勢的話就不及格，所以願意禪位的君主是愚昧，而接受禪位的臣下是姦僞。君主面對從太子的黨羽而來的潛在之生命威脅，應該堅定運用法術勢來護身，並控制、瓦解太子之黨，以終身緊握大權，而非畏懼他們，或更以君主之職爲勞苦，想從大臣中間找人接任。

學者研究戰國時代的禪讓觀，得出韓非反對禪讓、贊成世襲的結論就結束了，我卻覺得應該進一層追問：韓非在世襲制有缺點的情況下選擇接受世襲制，是因爲他沒想出更好的制度，那麼我們能不能想出一種制度設計對他是更理想的呢？這一方向的思考可以分爲兩階段，首先是世襲制能不能改良，然後是能不能有比世襲制更好而又符合韓非需求的制度。

韓非指出世襲制的缺點是太子的黨羽可能爲了安全或增加權勢而慫恿太子政變奪位，中國歷史對此一缺點曾實踐的改良方式有兩個：廢除太子制度，與殺死未來太后的制度，這兩種做法都有助於消除宮廷內的政變。

廢除太子制度發生於清康熙五十一年廢太子允礽，太子遭廢的原因除了他本人秉性兇殘以外，清聖祖擔憂太子之黨託合齊等可能教唆太子對他不利，也是重要原因。廢允礽後，清聖祖嚴禁大臣建議再立太子，此後歷代清帝也都不建太子，於是太子制度實質上就終止了。廢除太子制的好處很明顯：由於有諸多王子，所以任一王子謀害皇父，並不能使自己成爲當然的下一任皇帝，反而他將受到治罪，於是他們就不會再去弒父了。

爲了太子未來當皇帝後不受制於太后母親，所以自己在位時將太子的母親殺死，這種未雨綢繆的事漢武帝做過。漢昭帝劉弗陵是武帝晚年所生，受到武帝鍾愛，欲立爲太子，但鑒於呂后亂政的祖宗教訓，怕劉弗陵未來將受制於其母，於是在劉弗陵四五歲時，以牽強的理由將其母鉤弋夫人處死。北魏拓跋氏將此立爲制度，「立子殺母」，「子貴母死」，造成後宮人人祈禱懷孕不要第一個生產，若第一個生產不要生男孩（李貞德，2001：

臺灣大學學術期刊資料庫

114-117）。

廢除太子制度和讓皇帝沒有太后母親的制度是中國帝王專制政治發展出來的對世襲制之改良辦法，肇始者——漢武帝、北魏道武帝、清聖祖——身處權力中樞，比他人更加體驗到世襲君主制的內在邏輯，於是大膽改良其缺陷，他們不需要受到韓非描述宮廷權謀鬥爭的啓發。韓非死後有知的話，當會認同他們對世襲制度的改良，將他所擔心的宮廷叛逆問題消除了重要的部分。更加釜底抽薪的做法是君主不婚、不生，中國皇帝由於傳統觀念太強，不能不婚，外國君主便有不婚不生者，不管是基於性別傾向還是出於政治盤算（最知名者如英國伊莉莎白一世女王），他們因而可以不必面對某些政治險境，較易於他們統治。

比改良世襲制更高的理想不但要能減低政變遇害的風險，還要有利於建設法家理想的國家，建立霸業，乃至於統一中國。韓非大力建設法術勢等武器，讓中材之主不但可以安然度過宮廷內外的陰謀奸宄，並還能增進政府效能，可是君臣鬥智就像下棋或用兵，是動態多變、沒有成式的，智力、時機、運氣等諸多因素都影響成敗，中材之主面對才智較高的大臣（含東宮的黨羽），未過招之前就已輸了一截。因此最好能從制度設計上提昇君主贏過大臣的機會，而這就需要明主了。問題是能不能以制度設計來有利於明主的產生。

中主和明主的差異可以用下面的比較來看出：

一、中材之主結合法術勢的運用，可以成治。

二、中材之主結合法術勢的運用，並任命法術之士爲大臣以佐治，如齊桓公能用管仲，但智在管仲之下。

三、由深懂法術勢的明主（有或沒有法術之士的輔佐）來治國，如韓昭侯能用申不害，並能制申不害。

明顯一不如二，二不如三。有法術之士輔佐的中主會比沒有的中主命運好，我們還可指出，法術之士就是無位的明主，而明主就是有位的法術之士。因此制度上應思考的是如何讓法術之士坐上君主之位，可是設計制度時又不觸犯韓非對禪讓的種種指責。

禪讓的問題之一是君主生前禪讓會倒亂君主的綱常，但是不接受禪位的話又違抗君命，而若人人都違抗君命，政治社會將會瓦解。這是一個兩

臺灣大學學術期刊資料庫

難狀況，此時如果制度上由現任君主指定身後的繼承人，一方面保障了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。禪讓的問題之二是擇賢的觀念在戰國之世被韓非譏爲「椎政」，泥古而不適於後世。可是法家的法術之士不是韓非所譏評的賢人，他們是當世君主急需任用以治國的助手，既然唯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。所以如果由現任君主指定身後繼承人的話，法術之士在前任君主身故後即位，將最能達到富強的治國目標。

我這裏提出的傳位制度是依韓非之討論，不牴觸他的所有原則，而設計出的方案。這個方案吸收了孟子主張前任君主可以提名死後的繼任者，然後將提名權強化爲指定權。韓非讀過孟子，但他沒有想到可以改良孟子的思想，以提出有利於實現他的理想之制度。這個理想的制度在歷史上曾經鳳毛麟角的出現過，例如秦孝公曾欲於死後由商鞅接位，劉備曾許可諸葛亮取劉禪而代之，這些提議都未付諸實行。前者在韓非之前，韓非是否知道，又是否受其啓發，也不得而知。

我爲韓非提出的改良建議，其實施有以下的要點：

第一，君主可以賜人一切世間的名位，唯有自己的君位不能在生前給予。生前禪讓將把君降爲臣、臣升爲君，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，一以治績爲準，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，防範他們爲了得到君位而朋黨比周、壅塞君主，不可因爲兒子是至親、大臣是外人而有差別做法。

臺灣大學學術期刊資料庫

拾、結論

許多學者認爲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爲反對，即使思想討論中間燕國禪讓並沒佔有顯著的分量，但它必然是個關鍵。本文的出發點則認爲政權轉移方式是最重要的政治議題之一，所以不管有沒有發生過燕國禪讓，思想家都會重視禪讓與世襲的制度之爭。韓非對禪讓的批評是多層次的，從禪讓倒亂君臣倫理來說，這個做法有嚴重的錯誤。從古今之變來說，禪讓是遠古時代的樸陋制度，不宜行於今世。從人心僞詐來說，嚮往禪讓給姦臣利用的機會，以尚賢的美名，行篡位之實。相對於贊成禪讓的思想家以天下大利做爲禪讓的正當動機，韓非大唱反調，說堯舜不堪忍受人君的窮苦而急於禪位，許由之流也由於不肯忍受人君的窮苦而拒絕大位。戰國時代還流行一些不同於禪讓的說法或理論，像是堯舜是相篡相爭，或天命冊立新君，或臣民擁戴決定繼任者，這些在韓非的思想中都有反對的理由。

雖然韓非反對禪讓，但他又批評太子也有弒君的動機，因此世襲也不是他能安心的制度。我最後便提出改良世襲制度的辦法，像歷史上實施過的廢除太子制度與殺死太子生母的制度，讓君主可以較爲高枕無憂。但若要更有利於法家理想政治的實現，則在韓非的思想要求下，君主指定死後由法術之士繼位可以完全不受到他的指責，而又最有利於其理想的實現。

參考書目

一、中文部分

Allan Sarah（艾蘭）著，余佳譯，2010，《世襲與禪讓：古代中國的王朝更替傳說》，北京：商務印書館。譯自 The Heir and the Sage: Dynastic Legend in Early China. San Francisco: Chinese Materials Center. 1981.

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〉，陳致（編），《當代西方漢學研究集萃：上古史卷》，上海：上海古籍，頁 387-431。本文原發表爲 Pines, Yuri. 2005. “Disputers of Abdication: Zhanguo Egalitarianism and the Sovereign’s Power.” *T’oung Pao* 94(4-5): 243-300.

方詩銘、王修齡，1981，《古本竹書紀年輯證》，上海：上海古籍。

臺灣大學學術期刊資料庫

王　博，1999，〈關於《唐虞之道》的幾個問題〉，《中國哲學史》，2: 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，〈豳公盨與益啓傳說的再認識〉，《東南文化》，1: 80-84。
李存山，2003，〈反思經史關係：從「啓攻益」說起〉，《中國社會科學》，3: 75-85。
李貞德，2001，《公主之死：你所不知道的中國法律史》，臺北：三民。
李學勤，1994，《走出疑古時代》，瀋陽：遼寧大學出版社。
屈　原，1996，《屈原集校注》，金開誠、董洪利、高路明校注，北京：中華。
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）》，26(1): 17-21。
袁　珂，1992，《山海經校注》，成都：巴蜀書社。
馬承源編，1990，《商周青銅器銘文選（第 4 冊）》，北京：文物。
張　純、王曉波，1983，《韓非思想的歷史研究》，臺北：聯經。
張　覺，2010，《韓非子校疏》，上海：上海古籍。
張　覺，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》，1: 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。
章炳麟，2011，《章太炎演講集》，章念馳編訂，上海：上海人民。
彭邦本，2003，〈楚簡《唐虞之道》與古代禪讓傳說〉，《學術月刊》，1: 50-56。
焦　循，1987，《孟子正義》，北京：中華。
愼　到，1980，〈愼子考佚〉，阮廷焯（編），《先秦諸子考佚》，臺北：鼎文，頁 175-206。
楊　義，2010，〈韓非子還原〉，《文學評論》，1: 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〉，楊希枚（編），《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。
繆文遠，1987，《戰國策新校注》，成都：巴蜀書社。

二、英文部分

Allan, Sarah（艾蘭）. 1981. *The Heir and the Sage: Dynastic Legend in Early China*. San Francisco: Chinese Materials Center.

臺灣大學學術期刊資料庫

Han Fei on the Abdication of the Throne:

Sources and Synthesis*

*Kang Chan***

Abstract

I employ Han Fei as a key to map out various ideas about the abdication of the throne during the Warring States period. Along the way, I identify the ideas that Han Fei transmits, accepts, concurs, and refutes during his extensive discussions on this topic.

While he dismisses the abdication of the throne as the wrong way and approves of hereditary succession, his approval of the latter is based on an assessment of its pros and cons. I therefore offer modifications to the principles of hereditary succession and appointing a Legalist official as heir as two proposals that better meet the ideals of Han Fei.

Keywords: Han Fei, Abdication of the Throne, Hereditary Rule, Yao and Shun

---

* DOI:10.6166/TJPS.60(1-42)

** Associate Professor, Department of Philosophy, National Chengchi University.
E-mail: kangchan@nccu.edu.tw

臺灣大學學術期刊資料庫

臺灣大學學術期刊資料庫