

由神聖敘事到道德闡釋 ——以《尚書·堯典》「堯舜禪讓」說的 傳承為例

劉惠萍*

摘 要

上古聖王舜以至孝美德而獲得帝堯禪讓的傳說，一直以來，為中國理想政治的典範。「堯舜禪讓」的傳說，最早見於《尚書·堯典》。在追索《尚書·堯典》中關於「堯舜禪讓」記載的原始型態與意義時，發現其與原始社會制度的發展密切相關。然而，這種展演與傳承原始氏族社會發展軌跡的神聖敘事，其後經西周、春秋戰國時期諸子百家的托古造作、藉以宣說，使得相關的傳說流佈更為廣遠。後又有史學的加工改造，寫入正史，遂使堯舜的「禪讓」成為人們心目中聖王賢君、理想政治的千古範式。

因此，本文以一種接受史的視角，通過對「堯舜禪讓」神話傳說的傳承與闡釋過程之探討，藉以分析其由一種初始的神聖敘事，演化為以

* 花蓮教育大學民間文學研究所副教授

強調「唐虞之道」聖王政治內涵爲主的道德闡釋之契機，以及這種轉化過程在經歷了各個歷史、社會階段的演化與發展，受到各種主、客觀因素的制約與作用，所反映的不同政治和倫理意義與旨趣。

關鍵詞：《尚書·堯典》、堯舜禪讓、神聖敘事、道德闡釋

由神聖敘事到道德闡釋

——以《尚書·堯典》「堯舜禪讓」說的 傳承為例

劉惠萍

一、前言

古史傳說中的堯舜禪讓故事，自古就是一個頗具爭議性的歷史事件。正誠如顧頡剛在〈虞初小說回目考釋〉中所說的：

舜的故事，是我國古代最大的一件故事，從東周、秦、漢直至晉、唐，不知有多少萬人在講說和傳播，也不知經過多少次的發展和變化，才成為一個廣大的體系；其中時地的參差，毀譽的雜異，人情的變化，區域的廣遠，都令人目眩心亂，捉摸不定。¹

¹ 顧頡剛：〈虞初小說回目考釋〉，原載於1925年6月15日《絲語》第31期，修訂後載於1931年8月《史學年報》第3期，後顧氏又再度予以修訂，並收入《顧頡剛古史論文集》中。此據《顧頡剛古史論文集》第二冊（北京：中華書局，1993），頁5。

因此，歷來研究先秦史的專家學者，似乎都很難繞開堯、舜，尤其是堯舜禪讓的話題。然而，對於「堯舜禪讓」傳說所反映的歷史真實性之懷疑，早在劉知幾《史通》的〈疑古〉篇中即見其用《汲冢瑣語》「舜放堯於平陽」之說疑〈堯典〉的內容，以為「讓國徒虛語」²。及至清末康有為作《孔子改制考》，對於堯舜禪讓的美談則愈加懷疑³。尤其是自 20 世紀 20 年代至 40 年代間，談論「禪讓」之真偽似乎成為當時學界的一個熱門話題，史學大師如郭沫若、錢穆、衛聚賢、蒙文通、夏曾佑、徐中舒、顧頡剛等人，都在自己的專著或論文中發表對「堯舜禪讓」傳說的見解。

當時學界立說大致分為兩派：分別為相信及否定「禪讓」歷史真實性存在的兩大陣營。而相信禪讓之歷史真實存在的一派又有「選舉說」與「爭奪說」之別，前者以郭沫若的「議評會選舉」說為代表。郭沫若以唯物史觀為出發點，謂此反映的是「部落聯盟之民主選舉制度」⁴。另，徐中舒等亦持是說⁵。而王漢昌則進一步從「對偶婚制」之兒子從母族居現象加以解釋⁶。此為「禪讓實有說」中的社會學解釋派。後者則以蒙文通的《古史甄微》「虞、夏禪讓」章節論述的最為詳盡，蒙文通發揮了《韓非子·說疑》中「舜逼堯，禹逼舜」的說法，以為堯之子曾與舜、舜之子曾與禹爭過王位，但諸侯不歸其子而擁立舜、禹，故傳為禪讓⁷。蔣應榮、楊安平等人持說與蒙說亦相仿⁸，此為「禪讓實有說」中的政治

² 唐·劉知幾：《史通》卷 19，《四部叢刊·初編》（上海：上海書店，1989 年據上海涵芬樓景印明萬曆刊又附割記本重印）。

³ 清·康有為：《孔子改制考》卷 12·〈孔子改制法堯舜文王考〉，收入蔣貴麟主編：《康南海先生遺著彙刊》（三）（臺北：宏業書局，民國 76），頁 459-468。

⁴ 郭沫若：《中國古代社會研究》第二篇（北京：人民出版社，1954），頁 84-85。

⁵ 徐中舒：〈論堯舜禪讓與父系家族私有制的產生與發展〉（《四川大學學報》，1958 年第 3、4 期），頁 56-62。

⁶ 王漢昌：〈禪讓制度研究：兼論原始政治的一些問題〉，《北京大學學報》1987 年第 6 期。

⁷ 蒙文通：《古史甄微》八〈虞夏禪讓〉（成都：巴蜀書社，1999），頁 76。

學解釋派。至於否定禪讓歷史真實性存在的一派，則以顧頡剛為代表，其說又以他在其〈禪讓傳說起於墨家考〉一文中論述得最為詳盡⁹。

直至 20 世紀末，由於上海博物館楚竹書〈容成氏〉、〈子羔〉等篇，與郭店楚簡〈唐虞之道〉的發掘與公佈，其中對於戰國時期禪讓學說的發展又多有闡發，遂使得「堯舜禪讓」的問題再一次地成為學者們關注的焦點之一。¹⁰

綜觀近一個世紀以來學界對「堯舜禪讓」說的研究史可以看出，關於堯舜禪讓的研究成果不能說不豐富，涉及的方面也很廣泛。¹¹事實上，由於「堯舜禪

⁸ 蔣應榮：〈堯舜禪讓問題〉，《語歷所周刊》第 4 卷 37 期，1928 年 7 月；楊安平：〈關於堯、舜、禹「禪讓」制傳說的探討——兼談國家形成的標誌問題〉，《中國史研究》1990 年第 4 期。

⁹ 顧頡剛：〈禪讓傳說起於墨家考〉，《史學集刊》第一集，1936 年 4 月，頁 163-231。後收入《古史辨》第七冊下編（臺北：藍燈出版社，民國 76），頁 30-117。

¹⁰ 如有劉寶才的〈《唐虞之道》的歷史與理念〉，收入劉寶才著：《求學集》（西安：陝西人民出版社，2004），頁 384-397；彭邦本：〈楚簡《唐虞之道》初探〉，收入武漢大學中國文化研究院編：《郭店楚簡國際學術研討會論文集》（武漢：湖北人民出版社，2000），頁 261-272。蔣重躍：〈說“禪”及其反映的王朝更替觀〉（《北京師範大學學報》2002 年第 2 期），頁 40-51。羅新慧：〈禮讓與禪讓——論周代的“讓”的社會觀念變遷〉（《社會科學戰線》2002 年第 6 期），頁 143-147。

¹¹ 如有著重於其神話內涵的探討者，如楊寬以「人獸相爭」的觀點切入，以為「舜的弟弟象，他的前身便是神話中的一頭象。」「……《天問》上會說出『舜服厥弟』的話來，……就是『服象』呵」，故舜在接受禪讓王位前受到父瞽叟和弟象的百般加害，實是上古神話的一種殘留。參《古史辨》第七冊上編〈楊序〉（臺北：藍燈出版社，民國 76），頁 3。又袁珂：〈關於舜象爭鬥神話的演變〉，《神話論文集》（臺北：漢京文化，1987，頁 119-132）一文則以為：「原始時代流傳的這個神話的本貌，應該是一個舜和野象爭鬥的故事」。又，如伊藤清司：〈堯舜禪讓傳說的真象〉（收入伊藤清司著，張正軍譯：《中國古代文化與日本——伊藤清司學術論文自選集》，昆明：雲南大學出版社，1997，頁 60-86）、劉守華：〈試論《舜子變》的演變〉（《第二屆敦煌學研討會論文集》，臺北：漢學研究中心，1991，頁 571-582）等則認為是「難題求婚」型故事。陳國偉：〈舜神話中的英雄神話性質〉（《中正大學中國文學研究所研究生論文集刊》第二號，嘉義：國立中正大學中國文學研究所，

讓」說產生於上古氏族社會，其後又經春秋戰國時期諸子百家的托古造作、藉以宣說，尤其是在《尚書》等書被奉為儒家經典後，更成爲一種意識型態的話語，而被賦予了更多的政治和倫理意義與旨趣。故此一傳說實經歷了各個歷史、社會階段的演化與發展，受到各種主、客觀因素的制約與作用，所呈現的並非單一時期的歷史文化與內涵。

過去，顧頡剛在考察堯舜故事時，曾不失敏銳地嘆道：「有一樁遺憾，這便是我們對於商代以前的政治組織不能確實地知道，所以不能把這件故事所憑藉的時代的情形託獻給讀者看，這是要待鋤頭考古學的發展來幫助我們的。」¹²近年來，隨著考古發現的增多和文化人類學知識的累積，爲我們正確認識中國古代神話傳說史料價值提供了可能性，也爲吾人探討「堯舜禪讓」傳說的傳承，開啓了新的視野。

故本文擬以《尚書·堯典》所載「堯舜禪讓」說的內容爲例，構擬「堯舜

2000，頁 125-139）則以爲是藉由各種難題考驗的「死與再生」儀式，以認定舜的英雄身份。也有從社會發展史的角度與財產私有制度的觀念加以說明的，如楊向奎：〈應當給有虞氏一個應有的歷史地位〉（原載《文史哲》1956 年第 7 期，後收入《禪史齋學術文集》，上海：上海人民出版社，1983）一文中認爲：「有虞氏應當是處於氏公社逐漸解體的時期」；徐中舒：〈論堯舜禹禪讓與父系家族私有制的發展〉（《四川大學學報》1958 年第 1 期，頁 1-14）一文以爲堯舜的禪讓是上古時期的一種部落或部落聯盟酋長的推舉制；侯玉臣：〈古代中國由氏族社會向國家的過渡——試析堯·舜·禹的“禪讓”〉（《甘肅社會科學》1994 年第 6 期，頁 38-39）一文則認爲堯、舜的禪讓是一種氏族社會向國家的過渡現象。另外亦有在相信真有其事的基礎上而展開的針對「禪讓」性質方面的論述，如屠武周的〈古代典籍中所見堯舜禹時代軍事民主選舉制若干問題〉（《南京大學學報》1981 年第 2 期，頁 71-78）、張克、陳曼平的〈談《尚書·堯典》中的“堯舜傳賢”〉（《鞍山師專學報》1983 年第 2 期，頁 23-28）、姚喁冰〈“禪讓”及其歷史變幻〉（《文史知識》1986 年第 3 期，頁 49-53）、何凡的〈堯舜禹禪讓的傳說和部落聯盟首領的產生〉（《固原師專學報》1986 年第 1 期，頁 11-14）、萬九河的〈怎樣看堯舜禪讓與篡奪的關係〉（《天津師大學報》1987 年第 4 期，頁 31-34）等文。

¹² 顧頡剛：〈禪讓傳說起於墨家考〉，頁 32。

禪讓」說內容在早期原始社會的神聖敘事原型，並探討「堯舜禪讓」說在不同時期如何被不同接受者闡釋、消化、挪用的歷史，以及春秋戰國時期諸子因受政治、社會、文化等因素的影響，對於「堯舜禪讓」說意義與評價的轉變過程，藉此以探索春秋戰國諸子的時代心靈。同時，我們亦可藉由對這樣轉化過程的梳理，探討神話傳說在不同的時空領域裡，反映不同時期歷史遺存的特有功能。

二、《尚書·堯典》「堯舜禪讓」說與神聖敘事

上古聖王舜以至孝美德而獲得帝堯禪讓的傳說，一直以來，為中國理想政治的典範。「堯舜禪讓」傳說的文本，最早見於《尚書·堯典》。〈堯典〉為《尚書》首篇¹³，其中對於堯、舜間禪讓之過程，有詳細的記載：

帝曰：「咨！四岳：朕在位七十載，汝能庸命，巽朕位？」岳曰：「否德忝帝位。」曰：「明明揚側陋。」師錫帝曰：「有鰥在下，曰虞舜。」帝曰：「兪，予聞。如何？」岳曰：「瞽子。父頑，母嚚，象傲。克諧以孝烝烝，乂不格姦。」帝曰：「我其試哉。」女于時，觀厥刑于二女。釐降二女于澠，嬪于虞。帝曰：「欽哉！」慎徽五典，五典克從。納於百揆，百揆時敘。賓於

¹³ 今本《尚書》則將〈堯典〉一析為二，從「曰若稽古」至「嬪于虞。帝曰：『欽哉』」為〈堯典〉；從「慎徽五典」至「陟方乃死」為〈舜典〉。並於「慎徽五典」上偽造「曰若稽古帝舜，曰重華，協于帝，濬哲文明，溫恭允塞，玄德升聞，乃命以位」二十八字，以為〈舜典〉開端。屈萬里：「據《隋志》，姚方興所上之〈堯典〉，比馬、鄭本多二十八字。此二十八字即偽古文本（亦即今通行本）。……以〈正義〉此兩說核之，知自〈堯典〉分出〈舜典〉，始於梅賾。增『曰若』至『協于帝』十二字，始於姚方興。再增『濬哲』以下十六字，則當在方興之後至開皇之初。阮氏校勘記，疑此十六字為劉炫所加，殆可信也。」見《尚書集釋》（臺北：聯經文化事業，民國72），頁22-23。

四門，四門穆穆。納于大麓，烈風雷雨弗迷。帝曰：「格汝舜，詢事考言乃言底可績，三載。汝陟帝位。」舜讓於德弗嗣。正月上日，受終于文祖。……二十有八載，帝乃殂落。百姓如喪考妣。三載，四海遏密八音。月正元日，舜格于文祖，詢於四岳，闢四門，明四目，達四聰。咨十有二牧，……舜生三十，徵庸三十，在位五十載，陟方乃死。¹⁴

雖然，向來學者對於〈堯典〉著成的年代，意見甚為紛歧¹⁵。然而，較一致的看法則認為，三代以前的傳說時代曾存在過禪讓制度的說法大體可信。¹⁶近年

¹⁴ 清·孫星衍：《尚書今古文注疏》（北京：中華書局，1986），頁 28-75。

¹⁵ 如畢長樸：〈堯典成書之年代問題〉（《大陸雜誌》22 卷第 2 期，頁 44）等文主張「記於近堯時」的唐、虞時期；顧炎武：《日知錄》、劉逢祿：《尚書今古文集釋》及近人陸懋德：〈中國第一篇古史之時代考〉（《清華學報》第 1 卷第 2 期，頁 323）等則以為〈堯典〉為夏代史官所作；王國維：《古史新証》（臺灣：大通書局，民國 65）則以為〈堯典〉為「至少必為周人所作」；近人竺可禎：〈論以歲差定尚書堯典四仲中星之年代〉（收入徐炳昶：《中國古史的傳說時代》附錄二，臺北：里仁書局，民國 88，頁 395-407）則用歲差之法，指出其為「殷末周初」之現象；朱廷獻：〈堯典篇著成之時代考〉（《尚書研究》，臺灣：商務印書館，民國 76，頁 333）則認為〈堯典〉的編成「不得晚於穆王之世，亦不得早於文、武王之時」；錢玄同：〈答顧頡剛先生書〉（《古史辨》第一冊，臺北：藍燈出版社，頁 76）則以為是「晚周人偽造的」；錢穆：〈中國古代散文——從西周至戰國〉（《中國學術思想史論叢》第二冊，臺北：東大出版社，頁 558）及傅斯年〈中國古代文學史講義〉（《傅斯年全集》第一冊，臺北：聯經出版社，頁 85）等篇則從思想史的角度，認為其為戰國時的作品。陳夢家：〈堯典為秦官本尚說〉（《清華學報》14 卷第 1 期，頁 164）及顧頡剛〈論今文尚書著成時代書〉（《古史辨》第一冊，頁 202）、〈從地理上證今本堯典為漢人作〉（《禹貢半月刊》第 2 卷 5 期，頁 164）等文，則認為〈堯典〉著成於秦、漢時。

¹⁶ 老一代的史學家如夏曾佑、郭沫若、范文瀾、王玉哲等先生咸認為禪讓說大體可信，反映了軍事民主主義時期的氏族選舉制度。而錢穆、徐旭生也都有同類看法，認為三代以前的中國歷史上確實存在過禪讓制度。參夏曾佑：《中國古代史》（原名《中國歷史教科書》，初版於 1904 年，後經整理改寫為此書。上海：商務印書館，1933），頁 21-22；郭沫若：《中國古代社會研究》（北京：人民出版社，1954）；范文瀾：《中國通史簡編》

來，更隨著近代考古學的發展，證明了〈堯典〉反映了中國早期歷法的一些重要內容，使得其內容的古老性質得到了進一步的確認。¹⁷因此，〈堯典〉雖然可能經晚周諸子潤色過，尤其是被儒家化了，但其基本內容仍是可信的。

翻檢相關文獻，堯、舜禪讓的傳說，除見於《尚書·堯典》以外，更普遍散見於《論語》及幾乎所有戰國諸子的論著之中。經統計其大致如下¹⁸：

《論語》中有 6 篇 8 節論及堯、舜及禪讓傳說，分別是：〈泰伯〉 3 則，〈衛靈公〉、〈雍也〉、〈憲問〉和〈堯曰〉各 1 則。

《孟子》全書 14 篇中有 12 篇 30 多節，把堯、舜推崇成推行仁政的典型君主。

《荀子》32 篇中則有 21 篇共 40 節論及堯、舜。

《墨子》59 篇中有 11 篇多次大力推崇並細致地描述了堯、舜禪讓之說。

《莊子》33 篇中有 23 篇 38 節論及堯、舜和禪讓之事。其中有稱讚的；也有嘲弄的；甚至還有借題發揮的。

《管子》76 篇中共有 14 篇 19 節涉論到堯、舜，但未有直接提及禪讓之說。

第一編（修訂本）（北京：人民出版社，1961）；王玉哲：《中國上古史綱》（上海：上海人民出版社，1959）；錢穆：〈堯舜禪讓說釋疑〉，原發表於《史學》第一冊，後收入《古史辨》第七冊下編，頁 292-295。

¹⁷ 由於《堯典》匯集了比周初更早的史料，如書中記日法、四方名及四方風名的留存，與殷墟甲骨卜辭中所見的商人四分曆法是一致的，並系統地反映了中國上古曆法制度的各個重要環節，尤以〈堯典〉的星象記錄與部份先秦文獻如《呂氏春秋》十二月紀及《禮記·月令》所載的昏旦中星不同。据能田忠亮研究，《堯典》星象的觀測年代應為公元前 2000 年左右（能田忠亮：〈在堯典中所能見到的天文〉，TG/K，1937 年 8 月），使得〈堯典〉的曆法體系得到了考古學的印証，其淵源古老甚明矣。詳參董作賓：〈《堯典》天文歷法新証〉，《董作賓先生全集》甲編第一冊（臺北：藝文印書館，1978）；馮時：〈《堯典》曆法體系的考古學研究〉，《文物世界》1999 年第 4 期，頁 49-52。

¹⁸ 此參謝寶笈：〈堯舜禪讓與五帝文化〉（《許昌師專學報》（社會科學版）1997 年第 4 期），頁 50。

《商君書》中雖然反對儒家崇尚先王之道，而且言辭激烈，甚至批評堯、舜的行爲。但仍然承認堯、舜乃「非私天下之利也，爲天下位天下也」、「非疏父子，親越人也，明於治亂之道。」¹⁹

至於《韓非子》一書則對堯、舜禪讓說提出了相反的說法，在〈說疑〉、〈十過〉、〈解老〉、〈安危〉、〈功名〉、〈外儲說右下〉、〈忠孝〉等各篇中都有堯、舜禪讓說的記述，然各篇中的說法往往自相矛盾。

此外，《大學》、《中庸》及先秦諸子如《尸子》、《呂氏春秋》等，也對堯舜禪讓的說法有所記載。

由以上諸子百家對於「堯舜禪讓」的敘述與言論可見，儘管儒、墨、法、道諸家對於堯舜禪讓事件的態度雖不盡一致，甚或截然相反，但在這許多矛盾的異說中卻又反映了一個特殊的現象，即無論他們是批評或推崇堯、舜之道，「堯舜禪讓」說經常是他們援引以闡述其政治理論的常見題材。或許，就正如鄭振鐸在〈湯禱篇〉中所說的：

我以為古書固不可信以為真實，但也不可單憑直覺的理智，去抹殺古代的事實。古人或不至於像我們所相信的那麼樣的慣於作偽，慣於憑空捏造多多少少的故事出來；他們假使有什麼附會，也必有一個可以使他們生出這樣附會來的根據的。愈是今人以為不大近人情、不大合理，卻愈有甚至深且厚、至直且確的根據存在著。²⁰

由相關的文獻載籍中歷言堯舜禪讓，加以近年來各種相關考古材料的出土，都證明了「堯舜禪讓」應未必見得如顧頡剛等學者所說的，是爲戰國以後墨家之徒爲宣說其政治主張而構擬的。有些典籍文獻或神話傳說中所記的上古之

¹⁹ 秦·商鞅撰，賀凌虛註譯：《商君書》（臺北：臺灣商務印書館，1988），頁116。

²⁰ 鄭振鐸：〈湯禱篇〉，收入馬昌儀編：《中國神話學文論選萃》（北京：中國廣播電視出版社，1994）上冊，頁192。

事，固未可以完全抹殺也。

自 19 世紀末至 20 世紀初，由於中國本土史學者對於古史系統的反動，形成了 20 世紀初的「疑古」風潮。逮「神話」觀念傳入中國後，又與疑古之風匯流，使得「古史即神話」變成了中國古史研究的新典範。其中更有將《尚書》等古史文獻視為神話材料者，如法國學者 Henri Maspero (馬伯樂)，他在其《書經中的神話》(*Les Légendes mythologiques dans le Chou King*) 一書中，更提出了中國古史中許多材料原來是屬於「神話」的範疇，但卻被後來的學者給歷史化了。²¹此外，楊寬的「神話分化說」，基本上也以爲夏以前的古史的前身為「神話」，以下的才是歷史。²²

如前所述，由於古史渺遠，茫昧難稽，關於「堯舜禪讓」的真相，今實已難求得，所以我們只能根據有限的古史材料作合理的推測。而將「古史」視為「神話」的觀念，對於我們探考一些諸如「堯舜禪讓」之類的古史傳說，則提供了另一可能的方向。

關於「堯舜禪讓」傳說產生的時代背景，應爲上古原始氏族部落社會。梁

²¹ 見 Henri Maspero (馬伯樂) 著，馮沅君譯：《書經中的神話》(*Les légendes mythologiques dans le Chou King*) (長沙：國立北平研究院史學研究會出版，商務印書館發行，1939)，原著發表於 1924 年。法國除了 Maspero 之外，還有 Marcel Granet 的 “*Chinese Civilization*”，1930, London, pp. 208-212。Maspero 的這個觀點，在當時並非一個孤立的現象，而只是當時學術界中瀰漫著的對於中國正統的古史及古史材料的質疑及檢討的幾個主要的中外學派之一。當時除了中國的「古史辨」的大辯論外，日本也有以白鳥庫吉爲首的東京大學派的歷史學家，提出了「堯舜抹殺論」。以及與中國的漢學界關係密切的京都大學派的始祖內藤湖南重新介紹了富永仲基 (1715-1746) 的與「累層地造成說」相似的「加上說」。參見王孝廉：《中國的神話世界》(臺北：時報文化出版，1987)，頁 806-819。

²² 關於楊寬的「神話分化說」的討論，參見王汎森：《古史辨運動的興起——一個思想史的分析》(臺北：允晨出版社，1987)，頁 280-291；王孝廉：《中國的神話世界》(臺北：時報出版社，1987)，頁 821-839。

啓超曾經說過：「唐虞之前，僅能謂之有民族史，夏以後始可謂之有國史矣。」²³近數十年來，由於考古學的發展與成就，為進一步認識古史傳說的時代提供了一些新的線索。由近年來聚落考古學的發現與研究資料顯示，自仰韶文化晚期，特別是龍山時代以來，黃河下游及長江流域的新石器時代文化迅速崛起，各氏族集團大都有向中原地區逐漸推進的發展態勢，因此開始產生嚴重的競爭與依存關係。由於氏族集團的發展與兼併，彼此勢必結成某種部落聯盟。而在社會集團規模擴大和更高一級政權機構的形成過程中，最高領袖的誕生方式至關重要。雖說最初聯盟體最高首領的權力是非常有限的，但也需要得到各集團的認可和支持。故「堯舜禪讓」可能就是幾個勢力相當的集團不得不結成聯盟時，為了協調各集團的關係、維繫聯盟體的存續，而採取的一種領袖和政權的誕生與更替方式。²⁴

近人徐中舒更根據正史中豐富的少數民族史料，以為：「堯、舜、禹的禪讓傳說，實際就是依據唐、虞、夏的部落聯盟時代的歷史而傳播下來的」²⁵，「自私有制和傳子局面產生以前，禪讓或推選是社會發展的必經階段。」²⁶如：

《三國志·夫餘傳》：「舊夫餘俗，水旱不調，五穀不熟，輒歸咎於王，或言當易。或言當殺。」

《新五代史·契丹傳》：「(契丹)其部族之大者曰大賀氏，後分為八部，……部之長號大人，而常推一大人建旗鼓以統八部。至其歲久，或其國有災疾而畜牧衰，則八部聚議，以旗鼓立其次而代之。被代者以為約本如此，不敢爭。」

²³ 梁啓超：《國史研究六篇》（臺北：臺灣中華書局，民國 45 年據民國 25 年排印本影印），頁 2。

²⁴ 錢耀鵬：〈堯舜禪讓故事的考古學研究〉（《中原文物》2002 年第 4 期），頁 14-19。

²⁵ 徐中舒：《先秦史論稿》（成都：巴蜀書社，1992），頁 29。

²⁶ 同前註書，頁 20。

他更舉出：「不僅夫餘、契丹有推選制度，就是蒙古族和滿族也曾經有過推選制度。……元朝在憲宗以前，立皇帝，還是由忽立而台大會推舉的。鐵木真死，諸王百官大會而立窩闊台。窩闊台死，皇后臨朝，會諸侯百官而立貴由。蒙哥之立，是拔都倡議然後由諸王百官會議立的。清朝努爾哈赤死，皇太極立。但是，與皇太極同稱四大貝勒的代善、阿敏和莽古爾太，都與皇太極同座受百官朝拜。」²⁷故他以爲禪讓制度「本質上是原始社會的推選制度」²⁸。

若所謂的「禪讓」可能是一種遠古氏族部落社會的首領推選制度。則這位首領或「王」並非至高無上，永不更替的，「老衰而禪」以及「老者不堪其勞而休也」等觀點雖遭荀子之批判²⁹，但絕非虛妄之詞，甚至可能是遠古氏族部落社會聯盟最高首領未能實現終身制和世襲制的有力証據。一如《三國志·夫餘傳》所載，凡遇「水旱不調，五穀不熟」，「或其國有災疾而畜牧衰」，往往會歸咎於王。故若失去神性者就不能再被當作領袖，「或言當易，或言當殺」，而應該讓位於其他有神性者，被代者也以爲「約本如此，不敢爭」。正誠如英國文化人類學家弗雷澤在其名著《金枝》一書第十七章〈王位的重負〉中所說的一般：

在早期社會的一定階段，人們以爲國王或祭司有天賦的超自然力量，或是神的化身。與這種信念相一致，他們還認爲自然的過程也或多或少在他的控制之下，如果氣候不好，莊稼歉收，以及其他類似的災難，他們都要負責。……如果旱災、飢餓、疫病和風暴發生，人們便歸咎於國王的失職或罪愆，從而相應地鞭、桎梏以懲治之，如果他執拗不悔，便廢除他的王位，甚至處死他。³⁰

²⁷ 同註 25。

²⁸ 同註 25。

²⁹ 周·荀況撰，李滌生著：《荀子集釋》（臺北：學生書局，1981），頁 400。

³⁰ 〔英〕弗雷澤（J. G. Frazer）著，汪培基譯，陳敏慧校：《金枝》（臺北：桂冠圖書

弗雷澤在他的研究中也發現，在世界許多國家中，都曾存在過國王兼祭司（巫師）的文化現象，他們具有半神半人，亦人亦神的性質。他認為，由於國王兼祭司「他的命運，他的生死，他的健康狀況，直接關係到世界的興亡，直接影響著他的臣民，他的疆域中的一切牲畜、植物。」因此，一旦當這位「王」在經過一定時間或者在其初露虛弱的時候，就要將神聖的靈魂及時遷至更為健康的軀殼之中，而這種靈魂的遷居便通過處死帝王來實現。故弗雷澤指出：「許多古代希臘國王在位的年限只有八年，要重新舉行就任聖職的儀式，要重新接受神所恩賜的新的活力。這樣可使國王能履行他的行政和宗教的職務。」³¹而在中國古代北方民族如拓跋鮮卑、突厥、回紇、蒙古諸族在擇立可汗、新主即位的儀式中，也遺存有這種舊主新主交替的古老文化影子。

同樣地，在部份的文獻記載中，堯舜的「禪讓」，似乎也並不如儒家典籍所述的一片祥和。自戰國以來，更多有「舜囚堯」的說法。如《韓非子·難三》中謂：「夫堯之賢，六王之冠也，舜一從而咸包，而堯無天下矣。」³²按：「一從而咸包」可能是「一徙而成邑」的誤寫。而《管子·治國》也有：「舜一徙成邑，二徙成都，參徙成國。」³³《呂氏春秋·貴因》中也有相同記載³⁴。此外，《莊子·徐無鬼》則謂：「舜……故三徙成都，至鄧之虛而十有萬家。」³⁵這是記舜避開堯的勢力範圍，三徙成國，「而堯無天下矣」³⁶。故韓非子便說出了：「舜逼堯，

公司，1991）上冊，頁 261。

³¹ 同前註書，頁 17-20；127-138；397-428。

³² 周·韓非撰，清·吳鼎校：《韓非子》（臺北：成文出版社，1980）卷 16，頁 853。

³³ 周·管仲撰，唐·房玄齡注：《管子》（臺北：臺灣商務印書館，1983），頁 768。

³⁴ 秦·呂不韋撰，漢·高誘注，陳奇猷校釋：《呂氏春秋校釋》（臺北：華正書局，1988）卷 15，頁 925。

³⁵ 周·莊周撰，清·郭慶藩輯，王孝魚整理：《莊子集釋》（北京：中華書局，1995 據 1961 年重刷）卷 8 中，頁 864。

³⁶ 周·韓非撰，清·吳鼎校：《韓非子》，頁 853。

禹逼舜，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，貪得之意也；度其行，暴亂之兵也。」³⁷這樣的論點。這雖是法家眼中的「禪讓」，但也可能是歷史的另一真實面。

另一方面，《尚書·堯典》中還記載了堯欲傳帝位於舜時，對他進行了一番考驗的過程：堯不僅將舜「納於百揆」、「賓於四門」，接受政務考察，而且又特別將舜「納於大麓，烈風雷雨弗迷」。同樣地，在《莊子·徐無鬼》中也有：「堯聞舜賢，遣之於不毛之地。」³⁸的記載。而司馬遷在其《史記·五帝本紀》中則有這樣的敘述：

堯使舜入於山林川澤，暴風雷雨，舜行不迷，堯以為聖，乃召舜曰：「女謀事至而言可績，三年矣，女登帝位。」³⁹

把舜放到在大麓、山川林澤或不毛之地接受考驗，以證明舜具備神性，所以才不致於被烈風雷雨所迷誤。而伊藤清司則以為：「這種長期遠離人煙，或跋涉山野的考驗，能夠磨練出年輕人的忍耐力與膽力，與成年儀式（Ordeal）中的各項考驗似相彷彿。」而凡「欲成為某一社會團體的指導者，或擔當某種職務之前，對於該對象的素質與能力所進行的各種考驗，可以說是一般成人儀式的特殊化。」⁴⁰人類學家布留爾（Lévy-Bruhl, Lucien）曾強調：「入會儀式」（Initiation）和「成年儀式」（Ordeal）除了有其社會化的功能層面之外，更重要的是，要使參與者進入和神祕的實在相互滲透的境地，而這個過程，是一種類似人格和意識喪失的所

³⁷ 周·韓非撰，清·吳鼎校：《韓非子》，頁 925。

³⁸ 周·莊周撰，清·郭慶藩輯，王孝魚整理：《莊子集釋》，頁 865。

³⁹ 漢·司馬遷撰，劉宋·裴駟集解，唐·司馬貞索隱，唐·張守節正義：《史記》（北京：中華書局，1975-1981），頁 22。

⁴⁰ [日]伊藤清司：〈堯舜禪讓傳說的真象〉，收入伊藤清司著，張正軍譯：《中國古代文化與日本——伊藤清司學術論文自選集》（昆明：雲南大學出版社，1997），頁 68、71。

謂「死亡」，然後再藉由「通過」儀式以獲重生的過程⁴¹。換言之，神話儀式中許多的身心禁制、考驗，正是原始人轉凡為聖的「過渡儀式」(Rites of passage)⁴²。

由於遠古的政治統治形態以神權統治為主，只要誰獲得了神權，也就意味著掌握了政權。故不管是和平過渡，還是武力爭奪，繼位者必然要用一種宗教儀式來證明自己的合法地位，而欲成為某一社會團體的指導者，或擔當某特種職務之前，則須具備某種神聖的資質，經過一套神秘莊嚴的信仰儀式，才足以在古老的神權政治時代真正站得住腳。故舜在接受「禪讓」帝王之前，要接受堯的種種考驗，可能也與原始社會中對於欲就任特定地位者，事前必須接受集團長老嚴格的資格認定考驗，使之由「凡」轉「聖」的儀式，關係深切。

同樣地，在上古帝王的傳說中，除了堯、舜的禪讓外，舜、禹的禪讓也是同樣的模式。這正呼應了俄羅斯故事型態學研究者普洛普所言的：「故事中的人物做了什麼的問題，對於民間故事的研究來說，是一個重要的問題。相比之下，故事中誰來扮演各種不同的角色，是怎樣扮演的，這些問題成了附帶研究的問題。」⁴³故禪讓故事的主角不管是堯、舜還是舜、禹，其實都不是那麼地重要，因為那只不過是再一次對原始氏族社會發展軌跡之展演與傳承的神聖敘事而已。

⁴¹ [法] 列維·步留爾 (Lévy-Bruhl, Lucien) 著，丁由譯：《原始思維》(北京：商務印書館，1994)，頁 339-349。

⁴² 關於「過渡儀式」(Rites of passage)，詳參維多·透納：〈過渡儀式與社群〉，《社會與文化》(臺北：立緒出版社，2002)，頁 176-185；維多·透納：〈朝聖：一個「類中介性」的儀式現象〉(《大陸雜誌》66 卷第 2 期，1983)，頁 51-68。

⁴³ [俄] 普洛普著，葉舒憲譯：〈《民間故事型態學》的定義和方法〉(葉舒憲選編：《結構主義神話學》，陝西師範大學出版社，1988)，頁 8。

三、春秋戰國以後「堯舜禪讓」說的演化

承前所論，《尚書·堯典》中關於「堯舜禪讓」的記載，可能是一種展演與傳承原始氏族社會制度或儀式的神聖敘事。然而，此一傳說的廣泛流傳，則實與春秋戰國時代諸子學說的興起有關。

除了《尚書·堯典》外，在春秋戰國時期諸子的典籍中，最早提及「禪讓」者則為《論語》。其〈堯曰〉章中載有：

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。

雖然，關於〈堯曰〉章的真偽仍待商榷⁴⁴，未必見得是孔子的意見，但此至少仍可備為先秦時的一說。

到了戰國時期，「堯舜禪讓」的說法開始廣泛流傳。以繼承孔子正統學說自居的孟子，更極度推崇堯舜的禪讓。《孟子》一書中便有幾處論及堯舜禪讓非常重要的文字：

萬章曰：「堯以天下與舜，有諸？」孟子曰：「天子不能以天下與人。」⁴⁵

⁴⁴ 顧頡剛於〈禪讓傳說起於墨家考〉一文中以為：一、「天之歷數說」是「陰陽家的說話」，而「陰陽家是起於鄒衍的」；二、「四海困窮，天祿永終」諸語「來源於鄒衍〈終始〉、〈大聖〉之篇意」；三、「允執其中」之「中庸說」起於子莫，孟子反對「執中」，足見孔子未說過此話等三個理論概念均出於孔子後，而力証〈堯曰〉章此段文字晚出。然鄭文杰以為顧頡剛考証〈堯曰〉章晚出的三條証據，都是站不住腳的。鄭氏指出以得孔子真傳而自居的孟子曾說：「孔子曰：『唐、虞禪，夏後、殷、周繼，其意一也。』」（《孟子·萬章上》），「在那個論辯響應甚為激烈的時代，孟子此言必有所本，不至憑空偽造孔子語而被論敵抓住把柄。依此，『〈堯曰〉章晚出說』並不可信，孔子確應像孟子轉述的那樣說過「堯舜禪讓」之類的话，孔子確信古有「禪讓天下」之舉。這一點，我們在《論語》中也可找到某些佐証。」參鄭杰文：〈禪讓學說的歷史演化及其原因〉（《中國文化研究》2002年春之卷），頁27-29。

則舜有天下，孰與之？」曰：「天與之。」……昔者堯薦舜於天而天受之，……

舜相堯，二十有八載，非人之所能為也，天也。堯崩，三年之喪畢，舜避堯之子於河南之南，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。⁴⁵

從《孟子》一書中對於舜事跡的記載可明顯地看出，孟子以為天下乃天下人之天下，「天子不能以天下與人」，故禪讓只是「天子薦賢於天」。

然而，值得注意的是，萬章一開始便問：「堯以天下與舜，有諸？」基本上是對堯舜禪讓之事有無的懷疑，可見禪讓說在當時未必是主流；而孟子在回答萬章時，也提到了「而居堯之宮，逼堯之子，是篡，非天與也。」則可知「舜篡堯」的說法在孟子之時應已相當流行。

孔子死後，「儒分為八」⁴⁶，除思孟學派之外，尚有多種儒家派別存在，只可惜他們的著述多已亡佚。近年來，由於考古的發現，在上海博物館藏的戰國楚竹書中有〈子羔〉、〈容成氏〉兩篇⁴⁷，也提到了堯舜禪讓的傳說。其中〈子羔〉篇以子羔問、孔子答的形式講了昔者堯、舜之間的「禪讓」：

……堯之取舜也，從諸茅卉之中，與之言禮，悅。得其社稷百姓而奉守之。

堯見舜之德賢，故讓之。⁴⁸

⁴⁵ 漢·趙岐注，宋·孫奭疏，清·阮元校勘：《孟子注疏》，十三經注疏本（臺北：藝文印書館，1955），頁168。

⁴⁶ 周·韓非撰，清·吳鼎校：《韓非子》，頁1080。

⁴⁷ 〈子羔〉、〈容成氏〉兩篇見於上海博物館整理出版、馬承源主編的《上海博物館藏戰國楚竹書(二)》（上海：上海古籍，2002）一書中，專家估計這批竹簡是「楚國遷郢以前貴族墓中的隨葬物」（馬承源主編：《上海博物館藏戰國楚竹書(一)》（上海：上海古籍，2001），其年代與郭店楚十分接近，都是西元前300年左右的作品。

⁴⁸ 同前註書，頁188-190。

〈容成氏〉則如整理者李零所說，從最古的約二十一個帝王一直講到周文王和周武王，關於堯舜禪讓的記載有：

堯又有子九人，不以其子為後，見舜之賢也，而欲以為後。堯為善興賢，而卒立之。……⁴⁹

故其內容主要在說明「三代以上，皆授賢不授子，天下艾安；三代以下，啓攻益，湯伐桀，文、武圖商，則禪讓之道廢而革命之說起。」⁵⁰三代以前的禪讓與三代以後的征伐，適成對比。

此外，在郭店一號楚墓出土竹簡中也有一篇〈唐虞之道〉⁵¹，其簡文中極力推崇堯舜禪讓，其文云：

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。

這段話把「禪而不傳」說成是「仁」、「聖」之極至。故在〈唐虞之道〉中以為禪讓的作用有二：一為尚德，一為授賢。至於〈唐虞之道〉所說的「尚德」，有三種含義：其一，選賢以「德」。故堯之所以舉舜為天子，是因為「聞舜孝」、「聞舜弟（悌）」、「聞舜慈」，而其又能「忠事帝堯」，具備了孔孟儒學所要求的「君子之德」。其二，授賢有德。堯之所以能做到「禪而不傳」，是因為他能「利天下而弗利也」，此種不以天下為己私的作法，表現了堯有至上的道德修為。其三，德化天下，以孝悌慈忠等道德標準選賢授賢，樹立一種社會公認的道德價值標

⁴⁹ 同前註書，頁 258-259。

⁵⁰ 同前註書，頁 249。

⁵¹ 考古研究者以為郭店一號楚墓的年代為公元前 300 年左右，故論者多以此是戰國早中期偏晚的儒家文獻。見湖北省荆門市博物館：〈荆門郭店一號楚墓〉（《文物》1997 年第 7 期）。以下引文據荆門市博物館編：《郭店楚墓竹簡》（北京：文物出版社，1998），為排版方便，均用今文。

準，形成一種崇尚忠孝悌慈的社會風氣，可以德化民眾，故〈唐虞之道〉以為「授賢則民興教而化乎道」，並特別強調「不禪而能化民者，自生民未之有也」。由此可見，到了戰國早中期的〈唐虞之道〉時，「禪讓」已被視為政治運作的根本所在，但同時它又將禪讓看成德行之一種，賦予其一般的道德屬性和倫理意義。

儒家除了思孟學派之外，荀子對於堯舜禪讓的說法，則分別出現在《荀子》的〈成相〉及〈正論〉二篇中。按《荀子·成相篇》云：

堯舜尚賢身辭讓，許由、善卷，重利輕義，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。⁵²

其中對於堯舜的禪讓備加推崇。然而，在〈正論篇〉中，荀子對於堯舜禪讓的態度卻迥然不同，他以為：「世俗之為說者曰：『堯舜擅讓』，是不然。」荀子以為「聖王在上，決德而定次，量能而授官，皆使民載其事而各得其宜。」為良好政治之典範。然而若「聖王已沒，天下無聖」，則可能有兩種情形：一是「天下有聖而在後子者」，則「天下不離，朝不易位，國不更制」，那麼則「與鄉無以異也」；但若「聖不在後子而在三公」，則「天下如歸，猶復而振之矣」，也是「與鄉無以異也」，都是「以堯繼堯」，則「禪讓惡用矣？」⁵³故《荀子》說：

……諸侯有老，天子無老。有擅國，無擅天下，古今一也。夫曰「堯舜擅讓」是虛言也，是淺者之傳，陋者之說也。⁵⁴

在這裡，荀子是以聖王傳位的根本原則為討論的主軸，並非否定「禪讓」之說。而從荀子在〈正論篇〉中對如「死而擅之」、「老衰而擅」、「老者不堪其勞而休也」等各種「禪讓說」的駁斥，可見在荀子的時代已有各種關於堯舜禪讓原因的不同說法，且堯舜禪讓說在當時可能已是眾人論爭的主題之一了。

⁵² 周·荀況撰，李滌生著：《荀子集釋》（臺北：學生書局，1981），頁 571。

⁵³ 同前註書，頁 398-400

⁵⁴ 同前註書，頁 400。

在春秋戰國時期，除了儒家談「堯舜禪讓」外，墨家也是禪讓說的倡言者。在《墨子》一書中，便極為明確且詳細地講述過堯舜禪讓的事跡。如《墨子·尚賢中》云：

古者舜耕歷山，陶河瀕，漁雷澤，堯得之服澤之陽，舉以為天子。與接天下之政，治天下之民。⁵⁵

此外，〈尚賢上〉與〈尚賢下〉中所述亦大略相同。由於墨家在政治上主張「尚賢事能為政」，認為「尚賢者，政之本也。」故在講述「堯舜禪讓」時，是把它作為古聖王為政時「列德而尚賢」的例証來使用的。

儒、墨之外，戰國時期承認「堯舜禪讓」說的還有莊周等道家學者。據《莊子·天地》載：

堯治天下，伯成子高立為諸侯，堯授舜，舜授禹。⁵⁶

莊周學派謂堯曾禪天下於舜，舜曾禪天下於禹，兩人皆受之，但伯成子高、許由、北人無擇卻對此舉不屑一顧而避之。而堯禪天下於舜的理由是「聞舜之賢」，北人無擇避舜天下之讓的理由則是「欲以此辱行漫我」，是怕名實不符。⁵⁷此外，《莊子·大宗師》中更對狐不偁、務光等傳說中不受禪讓權位的所謂「賢人」，進行批判，說他們「是役人之役，適人之適，而不自適其適者也」⁵⁸。從這裡可以看出當時的莊周學派認為禪讓為嘩眾取寵的勾當。同時，人們的興趣似乎也由談論堯舜禪讓，轉向許由在禪讓時如何堅辭不受。

雖然，儒、墨兩家鼓吹的「禪讓」說，在戰國時期已廣為流傳。然而，類

⁵⁵ 周·墨翟原著，清·孫詒讓著，孫以楷點校：《墨子》（臺北：華正書局，民國76），頁52-53。

⁵⁶ 周·莊周撰，清·郭慶藩輯，王孝魚整理：《莊子集釋》，頁423。

⁵⁷ 見《莊子》〈逍遙遊〉、〈讓王〉、〈天地〉、〈徐無鬼〉等篇。

⁵⁸ 周·莊周撰，清·郭慶藩輯，王孝魚整理：《莊子集釋》，頁232。

似「舜逼堯」之類的「逼篡說」卻始終沒有消聲匿跡過。如《古本竹書紀年》即載有：

昔堯德衰，為舜所囚也。

舜囚堯，復偃塞丹朱，使不與父母相見也。⁵⁹

《竹書紀年》的下限是魏襄王二十年，故可見此一說法在戰國中期以前應該有相當的流傳。此外，《韓非子·說疑》中也有：

舜偪堯，禹偪舜，湯放桀，武王伐紂，此四王者，人臣而弑其君者也，而天下譽之。⁶⁰

從維護君臣大義角度出發的韓非子，以為治法應該隨著時代而變化，主張「上法而不上賢」，禪讓的結果只是使君臣易位的亂行，因為「上古競于道德，中古競于智謀，當今爭於氣力」，用古法治理今世，無異守株待兔。韓非子不僅根本否定堯舜禪讓，對於戰國時期的尚賢思潮也加以批駁，更指出了「堯舜禪讓」傳說實為奸人「以其構黨與，聚巷族，偪上弑君而求其利」的陰謀說法。⁶¹

至於在諸子的論說外，人們對於堯舜禪讓說的理解，也有強調堯君的「任賢使能」，而並不強調將王位禪讓於賢者這一意義者。據《戰國策·齊策四》所載顏游說齊宣王重用士人，其說辭即謂：「夫堯傳舜，舜傳禹，周成王任周公旦，而世世稱曰明主，是以明乎士之貴也。」⁶²此外，《戰國策·楚策四》中還有春申君欲將其與門客汗明的關係比喻為堯與舜，而遭汗明反駁以「君之賢實不如堯，臣之能不及舜，夫以賢舜事聖堯，三年而後乃相知也」的記載⁶³。可知，堯

⁵⁹ 方詩銘、王修齡：《古本竹書紀年輯證》（上海：上海古籍出版社，1981），頁 63、65。

⁶⁰ 周·韓非撰，清·吳鼎校：《韓非子·說疑》，頁 925。

⁶¹ 同前註。

⁶² 西漢·劉向集錄：《戰國策》（上海：古籍出版社，1978），頁 410。

⁶³ 同前註書，頁 573。

與舜在這裡只是被視為一般的聖君賢臣。人們按照自己的意願對「堯舜禪讓」進行闡釋，希望能藉此以要求君主充分認識士的價值，從而任賢使能。而「堯舜禪讓」又演變成士人為尋求脫穎而出途徑所使用的一種輿論宣傳手段。

另一方面，在當時造成熱烈討論的禪讓理論，儘管歧義並存，然對於戰國時期的實際政治卻產生了不小影響。其間，更有幾次真實的「禪讓」事例，包括有魏惠王曾欲傳國於惠施；魏將公孫衍曾鼓動史舉游說魏襄王禪位於魏相張儀；燕王噲曾聽從鹿毛壽之勸讓國於其相子之等。然而，其中的魏惠王之所以讓位，而惠施又堅辭的動機與目的，就正如《呂氏春秋》對魏惠王和惠施之行所作的評論一般：

夫受而賢者舜也，是欲惠子之為舜也；夫辭而賢者許由也，是惠子欲為許由也；傳而賢者堯也，是惠王欲為堯也。堯、舜、許由之作，非獨傳舜而由辭也，他行稱此。今無其他，而欲為堯、舜、許由，故惠王布冠而拘於鄆，齊威王幾弗受，惠子易衣變冠，乘輿而走，幾不出乎魏境。凡自行不可以幸，為必誠。⁶⁴

其實都只是為了要得到堯、舜那樣的好名聲。而公孫衍鼓動史舉遊說的理由也是「王讓先生（按：指張儀）以國，王為堯、舜矣；而先生弗受，亦許由也」⁶⁵；鹿毛壽勸燕王噲讓國的理由也同樣是「人謂堯賢者，以其讓天下於許由……今王以國讓相子之……是王與堯同行也。」⁶⁶這些「禪讓」的事蹟，無論是鼓吹禪讓者也好，還是實施禪讓者也好，他們立論的基點都是立足於「賢義」、「聲名」等道德準則，著眼於「獲賢名」。在讓賢與辭讓不就的過程中，人們將禪讓逐漸理解為名聲與實利的兼得，禪讓已經徹底失去了其本質含義。

⁶⁴ 秦·呂不韋撰，漢·高誘注，陳奇猷校釋：《呂氏春秋校釋》，頁 1196。

⁶⁵ 西漢·劉向集錄：《戰國策》，頁 822。

⁶⁶ 同前註書，頁 1059。

當然，或許正如《莊子·秋水》中所言一般：

北海若曰……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。⁶⁷

「禪讓」與「逼篡」往往因時、俗之異而有不同的評價，「未可以為常也」。但也可能，「堯舜禪讓」這種遠古氏族社會新主更替舊主的神聖敘事，既有「禪讓」；也有「逼篡」。只是後來由於神話的歷史化、理性化，使得原始神話脫離了原有社會的文化內涵，加以這種舊主讓位新主的過程，又被雅馴化為「聖王」的「禪讓」，因而才會產生如此多的異說與紛歧。

綜上可知，在三代以前的古史傳說時代，「禪讓」或許曾是真實的歷史事實。但到了春秋戰國期間，諸子百家對於「禪讓」問題的看法和主張不但紛歧且複雜。欲藉禪讓而名利雙收者有之；欲將禪讓改頭換面而為己所用者有之；大聲疾呼反對禪讓者亦有之。黃敏蘭在探討中國古代史時，曾發現一個奇特的歷史現象：

即在皇帝、官僚的政治、行政、法律以及日常生活的各個方面，大至改朝換代，或決定政事、職官、禮儀等諸種事務，常常要引用故事作為其行為的依據，而使之具合法性。我們稱這種現象為「故事現象」。所謂故事，是指曾經發生過的事情或曾經實行過的制度。故事一經後世人摹仿、實行，就成為一種合法的規範和制度，……。⁶⁸

黃敏蘭並指出：「故事制度由於具有判例法和習慣法的特徵和作用，可以起到補充成文法的作用，所以當人們的某些行動明顯地缺乏成文法或法定制度的依

⁶⁷ 周·莊周撰；清·郭慶藩輯，王孝魚整理：《莊子集釋》，頁 580。

⁶⁸ 黃敏蘭：〈論中國古代故事現象的產生〉（《陝西師大學報》（哲學社會科學版）1992 年第 1 期），頁 73。

據時，他往往就尋找故事作為合法依據。」而當「沒有成文法律依據，且與現行成文法衝突的政治行動，則更需要尋找故事。」⁶⁹此外，當「人們為了各自的利益往往對故事斷章取義，各取所需，因而引起更激烈、為時更久的爭執；爭執的難以統一，又使得雙方更多地援引故事。」⁷⁰而這一類被當成「歷史」的「故事」，它們的社會功能便在於以人們相信的「真實過去」來合理化一些本土知識。敘事中特定的人物、地點或物，則是使整個述說「真實」的關鍵。然而，事件本身是否真實，卻無法得到證實。

而自春秋以降被儒墨派的學者視為上古聖明政治典範的「堯舜禪讓」傳說，到了漢代，又由於儒學由先秦諸子百家中的一家，一躍而成為官方哲學正統思想，《尚書》亦由「上古之書」一躍而成為「五經」之一。劉勰在《文心雕龍·宗經》中開篇即寫道：「三極彝訓，其書言經。經也者，恒久之至道，不刊之鴻教也。故象天地，效鬼神，參物序，制人倫；洞性靈之奧區，極文章之骨髓者也。」也就是說經書由於闡釋了天地人的恒久不變的道理，是應被效仿的。經學是一種對儒家典籍進行闡釋的古典闡釋學，把儒家崇尚的文本作為經典像信奉宗教一樣虔誠的解讀。故儒家所推崇的「堯舜禪讓」說，也在經學對其知識譜系的合法性建構下，而成為中國的「道統」之祖。

反映這一觀念變遷的則有如司馬遷於《史記》中稱堯「其仁如天，其知如神，就之如日，望之如神。」⁷¹揚雄《法言》中則謂「適堯舜文王者為正道，非堯舜文王者為它道。」⁷²到了唐代，韓愈更以堯舜為中國道統之始⁷³。即使到了

⁶⁹ 同前註書，頁 73-74。

⁷⁰ 同註 68 書，頁 79。

⁷¹ 漢·司馬遷撰，劉宋·裴駟集解，唐·司馬貞索隱，唐·張守節正義：《史記》，頁 15。

⁷² 漢·揚雄：《揚子法言》（《新編諸子集成》第二冊，臺北：世界書局，民國 67），頁 11。

⁷³ 唐·韓愈：〈原道〉，收於《全唐文》（北京：中華書局影印，1983）卷 558，頁 5650-1。

清代「考而後信」的崔述，對於堯舜的景仰也未曾稍減，他認為堯舜是「道統之祖，法治之祖，而亦文章之祖」，「自有天地以來，其德之崇，功之廣，莫過於堯舜。」他以為「世道民生所賴，莫不始於堯舜，安居樂業，堯舜之奠之也，禮樂教化，堯舜之開也，天地萬物之宜，堯舜之平成經理之也。」⁷⁴由此可見，舜已成了歷代中國人心目中完美無缺的先聖先王代表了。

至於「禪讓」理論，也隨後一再走紅而屢被利用。在中國的歷朝歷代中，當權臣或皇室成員欲廢立皇帝，而由自己取而代之時，廢立行動便經常以「禪讓」的形式出現，這種行動最常引用的便是堯舜禪讓的故事。如王莽代西漢、曹魏代東漢，便都引用堯舜禪讓的故事作為依據。後來還有許多朝代也都仿照他們行事，如趙翼在總結曹魏篡漢之史實時即道：「自此例一開，而晉、宋、齊、梁、北齊、后周以及陳、隋皆倣之。此外尚有司馬倫、桓玄之徒，亦援以為例。甚至唐高祖本以征誅起，而亦假代之禪。朱溫更以盜賊起，而亦假哀帝之禪。自曹魏創此一局，而奉為成式者，且十數代，歷七八百年。……」⁷⁵故禪讓故事給中國古代歷次嚴重的謀逆篡弑等政治行動，披上了合法的外衣，這或許也是當初提倡「禪讓」的儒、墨之徒始料未及的吧！

⁷⁴ 清·崔述：《唐虞考信錄》，收於《中國學術名著》第六輯《崔東壁遺書》（臺北：世界書局，民國52）第2冊，〈序〉、頁30、34-36。

⁷⁵ 清·趙翼著，王樹民校證：《廿二史劄記校證》（訂補本）（北京：中華書局，1984）上冊，頁143。

四、「堯舜禪讓」說轉化的內在機制與意義

文獻載籍中所述的遠古史事，本係後人述古之作，並非當時的「實錄」。然在文字發明之前，遠古的許多大事，本即靠口耳相傳而留傳於後世。因此，傳說中的遠古人物及其事蹟，即或如百家的「不雅馴」之言，未嘗不能反映事實之一面。因此，關於堯與舜之間的政權的更替，是否真如後世所說的是以「道德」為推選標準，且和平地過渡，其實是頗令人懷疑的。

首先，根據殷墟卜辭所反映，商代神話中的諸神並不遵守任何道德準則⁷⁶，而如果人與神之間的交往關係還不能被想像為相互的倫理制約，那麼在神話文本中就不會出現從道德立場出發對神的存在和行為作出的倫理評價，這說明在殷商時期，尚未實現道德領域的理性覺醒。由此可知，遠古於殷商的堯、舜時期，「禪讓」事件的原始形態必非如《尚書·堯典》中的道德敘事。

神話學者伊利亞德 (Eliade, Mircea) 便曾說過：

一言以蔽之，古代世界裡沒有「世俗」的活動：任何意義明確的行為——狩獵、漁獲、農耕或競技、鬥爭、性行為——都是在參贊神聖。……純屬世俗的活動是指沒有任何神話意義的活動，亦即缺乏範例可循的活動。因此，我們可以說：任何具有明確目的活動，在古代世界都是儀式。⁷⁷

因此，原始的「禪讓」，可能原具有一套源自原始社會制度與儀式的知識譜系，是一種人們對於過去事件或儀式的「集體記憶」與「歷史記憶」。故《尚書·堯典》中對於堯舜禪讓的描述，除保留了原始社會制度的史實素地外，可能也是對古老神話儀式越千載後的闡釋性追憶和認識。

⁷⁶ 陳夢家：《殷墟卜辭綜述》（北京：中華書局，1988），頁 561-582。

⁷⁷ 伊利亞德 (Eliade, Mircea) 著，楊儒賓譯：《宇宙與歷史：永恆回歸的神話》（臺北：聯經出版社，2000），頁 22。

然而，正如胡適在談及史事演進的具體過程時所說的，其演變過程多是「由簡單變為複雜，由陋野變為雅馴，由地方的（局部的）變為全國的，由神變為人，由神話變為史實，由寓言變為事實。」⁷⁸當許多的歷史事件，包括古史傳說被寫入典籍史書時，除了有所「褒貶」外，也會「隱沒」某些事件。正如葛兆光在其〈思想史：既做加法也做減法〉一文中所說的，在人類思想的實際歷史中，有時有「加法」；有時是「減法」。「加法」就是指歷史上不斷湧現的東西，而「減法」是指歷史過程和歷史書寫中，被理智和道德逐漸減省の思想和觀念。這兩者並不是對立的，反而常常是一回事。而過去的思想史太多地使用「加法」而很少使用「減法」去討論漸漸消失的那些知識、思想與信仰，包括被斥為野蠻、落後、荒唐、荒淫以後逐漸「邊緣化」和「秘密化」的過程。其實，正是在這些思想或觀念於主流社會和上層精英中漸漸減少和消失的過程中間，我們可以看到被過去遮蔽起來的歷史，也可以看到古代中國的世俗皇權和主流意識形態，如何在不經意中就可以迫使其他異端「屈服」。⁷⁹

因此，像堯舜「禪讓」這種原始氏族社會新主舊主更替儀式的神聖敘事，也經過了一次次從神到人的場景轉換，由陋野變雅馴的加工、由異端到正統的「屈服」，而逐漸被轉化為古史的傳說了。

考古人類學者張光直曾說：「在文明社會裡，歷史事件紀錄的方式，視紀錄人當時的環境的要求而定。歷史事件也是過去的事件，但其紀錄的方式反映紀錄者當代的情形並且暗示他對於將來的理想。」⁸⁰考察春秋戰國時期「堯舜禪讓」說之所以一再地被援引、挪用與改造，實是先秦諸子為使動蕩的社會秩序化，或

⁷⁸ 胡適：〈古史討論的讀後感〉（原載 1942 年 2 月《讀書雜誌》第 18 期，後收入《古史辨》第一冊中編），頁 189-198。

⁷⁹ 葛兆光：〈思想：既做加法也做減法〉（《讀書》2003 年第 1 期），頁 4。

⁸⁰ 張光直：〈中國創世神話之分析與古史研究〉（《民族學研究所集刊》第 8 期，1959），頁 50。

使其政治理想合法化，而創造的另一政治神話。

春秋戰國之際，中國歷史上出現了諸子競出、百家爭鳴的學術空前繁榮局面，而幾乎與此同時，在古印度、古西亞、古南亞和古希臘，也發生了類似的情形，德國哲學家雅斯貝斯（Jaspers, Karl, 1883-1969）稱這一時期為人類歷史上的「軸心時代」（Axial Age）⁸¹。按照他的說法，這是人類精神大覺醒的時期。正是這個時期，中華民族完成了從神本文化到人本文化的基本轉變。因此，經過先秦諸子的理性包裝，遠古神話傳說中的神話英雄成了人間帝王，追述原始社會首領推選制度的記事，成了上古聖王禪讓的「歷史」。然而，以強調「仁」、「聖」的堯舜禪讓，到了戰國時期，隨著戰國中晚期時局轉向世襲君主集權日益強化的大趨勢，加上現實政治中的幾次禪讓行為，實皆為釣譽之舉，尤其是在燕國禪讓失敗的悲劇事件⁸²之後，禪讓傳說開始遭到懷疑。以禪讓為君位合法轉移形式的政治主張，不僅被時君世主反對，也遭到來自學術界的批評。因此，對於「堯舜禪讓」的傳說，也開始有了不同的說法。然而，無論是孟子的堯「薦賢於天」、荀子的「以堯繼堯」，抑或是韓非子的「逼篡」之說，其實都是在「運用歷史知

⁸¹ 關於「軸心時代」（Axial Age）的討論，在雅斯貝斯之前已有人論及，但雅斯貝斯在其所著《歷史的起源與目標》（1949年）一書中首次作了生動而精闢的闡述。1962年，雅斯貝斯又在其《偉大的哲學家》一書第1卷中，將「超越的突破」（transcendent breakthrough）這一概念用於描述人類幾大古文明在軸心時代的突破性發展。1973年國際上十餘位史學家在威尼斯舉行了關於軸心時代的專題討論會，1983年又有一批史學家、哲學家 and 宗教家在德國、以色列相繼討論這個問題，使得「軸心時代」及「超越的突破」成為國際學術界的話題。參見卡爾·雅斯貝斯著，魏楚雄、余新天譯：《歷史的起源與目標》（北京：華夏出版社，1989）；許倬雲：〈論雅斯貝斯樞軸時代的背景〉，《中國文化與世界文化》（貴陽：貴州人民出版社，1991），頁93-115。

⁸² 燕王噲禪讓給相國子之的事件，發生於西元前316年。燕王噲於禪讓後三年，國內就發生了叛亂，同時又引起齊國的乘機入侵，燕王噲和子之都死於難。參楊寬：《戰國史》（上海：上海人民出版社，1980），頁151。

識提出自己的理論或證成己說」⁸³。故「堯舜禪讓」傳說的流行與矛盾紛歧，正是因為諸子百家借助此一故事的權威性來加強自己在交際或論說中的地位，為我所用地引用、剝裂與創設之故，就正如《韓非子·顯學》中所指出的：

孔子、墨子俱道堯舜，而取舍不同，皆自謂真堯舜。堯舜不復生，將誰使定儒、墨之誠乎？……今乃欲審堯舜之道於三千歲之前，意者其不可必乎！

84

義大利學者艾柯曾指出，詮釋文本的方式主要有兩種：一種是「詮釋文本」(interpreting a text)，一種是「使用文本」(using a text)⁸⁵，前者除了要求詮釋者對於文本有整體的瞭解之外，還要求必須尊重產生此一文本的歷史文化背景，即把所詮釋的「部份」與「整體」結合起來探討其意義、價值或美學品德；後者則指詮釋者出於不同的目的對文本的自由使用，很少受到限定，因此常常是「過度詮釋」。由於先秦諸子不斷地利用「堯舜禪讓」之說，來作為其學說或主張的論證依據，因為他們往往是先有義理在胸，故文本史實之真假本身反而屬於次要的東西了。「歷史」成了義理的註腳，故在詮釋史實之時，往往把個人的「道德價值」與「事實」合一的思想落實於說辯之中，但實際上此二者有時卻是相互背離的。

⁸³ 王健文：《戰國諸子的古聖王傳說及其思想史意義》（臺北：國立臺灣大學出版，民國76），頁43-53。

⁸⁴ 周·韓非撰，清·吳鼎校：《韓非子·顯學》，頁696-697。

⁸⁵ 艾柯等著，王宇根譯：《詮釋與過度詮釋》（北京：三聯書店，1997），頁83。

五、結語

綜上可知，「堯舜禪讓」說的傳演，即正如伊藤清司在其〈堯舜禪讓傳說的真象〉一文中所做的歸納：

堯舜禪讓傳說的原貌，……是反映此制度與習慣的故事。後世儒墨派的學徒，巧妙地把這些內容脫胎換骨，以人倫道德中的孝悌作為粉飾，捏造出理想中的聖王像，並創造出禪讓此一理想化的王位繼承範式。儒墨派學徒據此創設出自派的政治意識型態，並用以作為自身學派的宣導工具。總之，與其說盛行於中國古代的學說，是由歸納而產生的，不如說它多半是根據特定理念創想而出的，將史實或故事脫胎換骨，作為演繹的依據。⁸⁶

而史學家呂思勉在論及「禪讓」事件時，曾頗具見解地說：

惟果謂堯舜禹之禪讓，皆雍容揖讓，一出於公天下之心，則又不然。……古代史事，其詳本不可得聞，諸子百家，各以意說。儒家稱美之，以明天下為公之義；法家詆斥之，以彰姦劫弑臣之危。用意不同，失真則一。昔人偏信儒家之說，以為上世聖人絕跡後世，其說固非；今必一反之視為新莽、司馬宣王之倫，亦為未當。史事愈近愈相類，與其以秦漢後事擬堯舜，自不如以先秦時事擬堯舜也。自周以前，能讓國者，有伯夷、叔齊、吳泰伯、魯隱公、宋宣公、曹公子喜時、吳季札、邾婁叔術、楚公子啟之倫。既非若儒家之所云，亦非若法家之所斥。史事之真，固可據此窺測矣。⁸⁷

梳理「堯舜禪讓」說之所以有如此複雜多變的轉化與矛盾，其真正原因實與各個階段運用此一傳說的時代背景與政治動機切切相關。

⁸⁶ 伊藤清司：〈堯舜禪讓傳說的真象〉，頁 81-82。

⁸⁷ 呂思勉：〈唐虞夏史考〉，收入《古史辨》第七冊下編，頁 269-270。

法國當代思想家米歇爾·福柯（Michel Foucault）曾斷言：沒有任何知識能單獨形成，它必須依賴一個交流、記錄、累積和轉移的系統，而這系統本身即是一種權力形式。反過來說，任何權力的行使，都離不開知識的提取、佔有、分配與保留。在此水平上，並不存在知識同社會的對壘，只有一種「知識」與「權力」焊接的根本形式。⁸⁸因此在大時代的洪流下，許多的「話語」⁸⁹其實是沒有單個作者的，它是一種隱匿在人們意識之下，卻又暗中支配各個群體不同語言、思想、行為方式的潛在邏輯。而知識或話語則是權力運作的場所。

《尚書·堯典》中的「堯舜禪讓」說，從原始氏族部落時的神話式傳聞，經過漫長的夏、商兩代追記性的簡編，到封建制社會的周、春秋戰國時代的托古造作，最後演義成歷史的「教科書」。它既反映各個歷史時代的科學、文化成果，又不同程度地保留最初的史料形式。這是歷史在不同時空領域裡，反射出不同時期歷史遺存的特有功能。

⁸⁸ [法] 福柯著；謝強、馬月譯：《知識考古學》（北京：三聯書店，2003）。趙一凡：《歐美新學賞析》（中央編譯出版社，1996），頁 116。在福柯眼中，一切知識其實是一個「權力」問題，真實並不存在，因為權力決定了知識是什麼、真實是什麼。這裡所謂的「權力」並不是指某一具體的權力，亦非僅指司空見慣的政治權力，它沒有主體，乃是一種無所不在的彌散性的存在，是一種「控制佔有、並以自己為中心統一其他」的潛在欲望與能力，故權力與知識總是糾結並存的。

⁸⁹ 所謂「話語」，不等於言語，亦並非泛指語言實踐或表達方式。相反，它是指語言在特定社會歷史條件下的群體表現形式。簡言之，話語就是人們在特定的歷史條件與社會環境下，決定自己該說什麼、怎樣說的潛在制約機制。

From Holy Narrative to Moral Interpretation—the Succession of “Yao Shun Chan Rang” in Shang Shu Yao Dian

Liu Hui-ping *

Abstract

The legends of the sage King, Shun, who is transferred the ruling power by King Yao due to his filial piety, has been the ideal model of politics for centuries. The story of “Yao Shun Chan Rang” is found early in the Shang Shu Yao Dian, but its origin can be traced back to the ritual mythology and historical tradition in ancient society. Later because of the philosophers in Western Zhou dynasty and Pre-qin period, who modify these ancient legends to preach their doctrines, the relative stories are more widely known. Later historians verify them to fit into the official history. Thus, Yao and Shun become the ideal kings in people’s mind and Chan rang is the model of ideal politics.

In searching the original type and meaning of “Yao Shun Chan Rang” in Shang Shu Yao Dian, I find that they are closely related to the development of primitive society. The holy narrative represents and inherits the trace of the development of primitive society. However, under the evolution and development of history and society, people, on account of all kinds of subjective or objective confinement and influence, tend to promote their status in interaction and writing through the authority of classics, using the classic language to take place of their own language. On the other hand, they give interpretation according to their needs, offering those classic works new politics and ethics meaning by using new language.

Thus, this essay, through the discussion of the succession and interpretation of the

* Associate Professor, Graduate Institute of Folk Literature, National Hualien University of Education

legend of “Yao Shun Chan Rang” in the angle of the reception history, is to analyze how a primitive literary language transforms into the moral interpretation, which emphasizes the inner meaning of the sage politics “Tang Yu Zhi Dao” as well as the function and the value of classic language in this transformation.

Keywords: Shang Shu Yao Dian, Yao Shun Chan Rang, holy narrative, moral interpretation