

咀
寂
齋
主
人
健
疑
老
人
藏
書

禪讓傳說起于墨家考

顧 頡 剛

史學集刊第一期單行本

民國二十五年四月

國立北平研究院出版

IC

11.2



3 2285 0136 1

禪讓傳說起于墨家考

顧 頤 剛

目 錄

緒言

- 二 古代的世官制度
- 三 春秋時的明賢主義
- 四 孔子的政治主張及其背景
- 五 墨子的尚賢尚同說與堯舜禪讓故事
- 六 墨家內部的禪讓制
- 七 禹受命說與舜禹禪讓故事的發生
- 八 論堯舜曰章辨偽
- 九 禪讓說能在古代社會裏實現嗎？
- 一〇 戰國時禪讓說的實行
- 一一 戰國儒家所受墨家尚賢主義的影響
- 一二 孟荀二子對於禪讓說的態度
- 一三 道家對於禪讓說的反應
- 一四 法家對於禪讓說的反應
- 一五 禪讓說的最後兩次寫定
- 一六 結論

一 緒 言

堯舜禹的禪讓，在從前是人人都認為至真至實的古代史的；自從康長素先生提出了孔子託古改制的一個問題以後，這些歷史上的大偶像的尊嚴就漸漸有些搖動起來了。然而人們即使能懷疑到禪讓說的虛偽，還總以為這是孔子所造，是儒家思想的結晶品。哪裏知道這件事不到戰國時候是決不會出現的，並且這件事的創造也決非儒家所能為的。現在作這一篇文字，就是要把這件向來認為古代或儒家名下的遺產重畫歸它的正主——墨家——名下去。我們一定要揭去了堯舜禹的偽史實，纔可以表顯出墨家的真精神！

大家粗聽了這段話，一定要發生許多疑問，以為禪讓說原是儒家所盛傳的，怎麼會駕到墨家的頭上去呢？要明白這點，先要知道禪讓說是直接從尚賢主義裏產生出來；倘沒有墨家的尚賢思想，就決不會有禪讓的傳說！我們若能細讀儒家中孟荀兩大師的書，便可知他們實在並不贊成禪讓說；他們雖因時勢的激盪，有時逼得無奈，不得不承受這件故事，但總想改變其意義，使得這個傳說與他們的根本主義不十分相妨。禪讓說裏的舜禹都是從庶人出身的，這件故事若果真是儒家所造，在儒家的親親貴貴兩個主義之下，哪裏會有庶人出身的天子？這是不待辨而自明的事實！（堯舜禪讓說雖或是儒家添出來，但因為混合堯舜的禪讓，便不得不把禹也說成由庶人出身。自從有了帝系說，把舜禹都說成黃帝顓頊的子孫，於是堯禹之為天子即在儒家的學說裏也得到了相當的理由了。關於帝系說，顧颉另有帝系考一文論之，茲不贅說。）

一件大故事的出世，必有它特殊的背景；一件大故事的完成，必有它積久發展的歷史。沒有戰國的時勢，便不會有禪讓說；沒有墨門的競奇鬥巧，便不會有如如火如荼的禪讓故事。自從歷史家有了社會學的觀念，用了唯物史觀來解釋故事，於是便有人說：“禪讓說是原始共產社會

裏會長選舉制的反映”。這樣一來，墨家因宣傳主義而造出的故事，便變成了原始共產時代的史料了。

本文雖豫備說明禪讓說的來源，卻有一椿遺憾，這便是我們對於商以前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，這是要待鋤頭攷古學的發展來幫助我們的。現在我們與其亂說，不如暫時藏拙爲妙。如果有人質問道：你們既不知道商以前的政治組織，哪裏再有資格反對唐虞時的禪讓？我們將答說：唐虞的社會如何固然我們不知，但唐虞的社會必非戰國的社會，這是我們所敢斷說的。禪讓如確爲唐虞時的史實，則必適應於唐虞時的社會而不適應於戰國時的社會，何以這個問題竟活躍於戰國社會之中呢？既經活躍於戰國社會之中，那就可知禪讓說對於戰國社會是有它的特殊使命的，我們只要抓住了這個使命，自然可以明白它的真相究竟是怎樣的了。而且我們還要回問一句：你自己除了戰國的材料以外，能確實找到唐虞時的禪讓材料嗎？如果不能，那麼你也只有疑的資格而沒有信的資格！倘使你還說：唐虞時的禪讓史料固然我們找不到，但戰國近古，你們怎會知道他們也找不到呢？我們將答說：戰國時人的嘴裏的東西固然是豐富得很，但實際的歷史材料是貧乏到極點的。我們現在對於甲骨文和金文的研究，還是相引其緒，然而所得的商周史的智識已遠非戰國人所能及（例如五等爵，五服制，現在已把孟子萬章中的系統推翻而另建了），何況前於商周的唐虞，戰國人豈有不同我們一樣的黑漆一團的道理？所以禪讓說既只有戰國的材料，而且戰國的材料有這樣多，那麼我們便只該定它爲戰國時的傳說了。

在本文中，提出兩個問題：（一）禪讓說是墨家爲了宣傳他們的主義而造出來的；（二）墨家只提出了堯舜的禪讓，舜禹禪讓的故事乃是後人加添上去的。願讀者對於此文緊記着這兩個中心的主張。

二 古代的世官制度

古代的官制，商以前我們雖不能詳說，而西周以來至於春秋，無疑地是行的世官制度（世官不一定是世襲）。這世官制度與宗法制和封建制有不可分離的關係。王靜安先生殷周制度論說：

由嫡庶之制而宗法……生焉。商人無嫡庶之制，故不能有宗法；藉曰有之，不過合一族之人奉其族之貴且賢者而宗之，其所宗之人固非一定而不可易，如周之大宗小宗也。周人嫡庶之制，本為天子諸侯繼統法而設；復以此制通之大夫以下，則不為君統而為宗統，於是宗法生焉。……天子諸侯雖無大宗之名而有大宗之實。篤公劉之詩曰：“食之飲之，君之宗之”，傳曰：“為之君，為之大宗也”。板之詩曰：“大宗維翰”，傳曰：“王者天下之大宗”。又曰：“宗子維城”，箋曰：“王者之嫡子謂之宗子”。是禮家之大宗限於大夫以下者，詩人直以稱天子諸侯。唯在天子諸侯則宗統與君統合，故不必以宗名；大夫士以下皆以賢才進，不必身是嫡子，故宗法乃成一獨立之系統。……是故大夫以下，君統之外復戴宗統：此由嫡庶之制自然而生者也。

又與嫡庶之制相輔者，分封子弟之制是也。商人兄弟相及，凡一帝之子，無嫡庶長幼，皆為未來之儲貳；故自開國之初已無封建之事，矧在後世。……是以殷之亡，僅有一微子以存商祀，而中原除宋以外，更無一子姓之國；以商人兄弟相及之制推之，其效固應如是也。周人既立嫡長，則天位素定，其餘嫡子庶子，皆視其貴賤賢否，疇以國邑；開國之初，建兄弟之國十五，姬姓之國四十，大抵在邦畿以外；後王之子弟亦皆使食畿內之

邑。故殷之諸侯皆異姓，而周則同姓異姓各半。此與政治文物之施行甚有關係，而天子諸侯君臣之分亦由是而確定者也。

靜安先生這段話把宗法制度和封建制度的由來說得非常清楚。在這種社會之下，官吏當然都是些世襲貴族去充任。左傳桓公二年記置師服的話道：

吾聞國家之立也，本大而末小，是以能固；故天子建國，諸侯立家，卿置側室，大夫有貳宗，士有隸子弟，庶人工商各有分親，皆有等衰；是以民服事其上而下無覬覦。

可見那時候實在是推封建諸侯之義於卿大夫士，嫡子庶子各有其位，父親的職位多由嫡子繼承，上下階級截然不混，所以它的效用能使民服事其上而下無覬覦。封建制度即從宗法制度來，它的意義是一貫的。所謂卿大夫士，除王官外，就是諸侯的諸侯；他們的職位雖不必全是世襲，但決沒有一個庶人可以突躍而為卿大夫的。我們看西周時的王室大臣，如周公，召公，太公（太公常是周王外甥家的人），芮伯，彭伯，畢公，毛公，祭公，都是些同姓和異姓的貴戚（卿大夫中之有異姓，猶諸侯中之有異姓）。東周時的王室大臣，如周，單，劉，富等，也是如此（至魯，鄭等則更是以近畿的諸侯而世為王官）。再看春秋時的列國卿大夫，如魯之三桓，鄭之七穆，晉之欒，韓，魏，趙，范，知，中行，衛之孫，甯，齊之高，國，崔，慶，陳，宋之華，向，楚之闞，成，蒼（亦作壘），不也都是些同姓或異姓的貴族世襲執政嗎！

說到這裏，我們試舉一件春秋時的故事。當周靈王之世，王朝中有兩個卿士，一個是王叔陳生，是貴族，一個是伯與，是世官；他們二人爭起政權來。晉侯派士匄去查辦；他就在王庭上開了法庭，兩人各派代表到案：

王叔之宰與伯與之大夫環禽坐獄於王庭，士匄聽之。王叔之宰

曰：“簞門閭竇之人而皆陵其上，其難爲上矣！”瑕禽曰：“昔平王東遷，吾七妣從王，牲用備具；王賴之而賜之駢旒之盟，曰：‘世世無失職！’若簞門閭竇，其能東來底乎！……”（左宣十年傳）王叔和伯與在王朝的職分是平等的，伯與的上代也是周的功臣而世世在位的，然而王叔方面還斥他是“簞門閭竇之人”，以爲柴門小戶裏出不出好人才來，更不該“陵其上”，可見那時的階級制度是何等森嚴，階級思想是何等深刻！那些真正從“簞門閭竇”裏出身的，如何說得上有參政的資格！春秋已是一個開通的時代，尙且如此，春秋以前自然更不必說了。

我們再看古文書裏所保存的世官制度的遺痕（下面所舉的例證不過略示一斑，並不是說古文書的世官制度的證據盡在於此）：

王若曰：“虜！裁先王既命乃祖考事管官，嗣左右戲繁荊，今余侑帥非先王命，命女嬖乃祖考管官，嗣左右戲繁荊”。（師虎殷銘）
王曰：“閉！……用侑乃祖考事，嗣凌餘邦君，嗣馬弓矢”。（夏間殷銘）

王乎內史駒册命師奎父：“……用嗣乃父官友”。（師奎父鼎銘）
大師小子師望曰：“不顯皇考寗公，……用辟于先王。……望肇帥非皇考，虔夙夕出內王命”。（師望鼎銘）

王若曰：“魯！命女嬖乃祖考嗣卜事”。（魯鼎銘）
王乎尹氏册命魯曰：“嬖乃祖考作家嗣土于成周八自”。（魯簠銘）
王乎內史册命越乎祖考服。（越尊銘）

魯伯乎令曰：“伯乃先祖考死嗣燹公室，昔乃祖亦既命乃父死嗣燹人，……今余非敢夢先公，有進退；余懋由先公官，今余侑令女死嗣燹宮燹人”。（魯殷銘）

王命同左右吳大父，嗣易林吳牧；……“世孫孫子子左右吳大父，毋女又閔”。（魯殷銘）

王乎史盪册命師酉：‘嗣乃祖管官。……’（師酉殷銘）

王受(授)作册尹者(垂)俾册命免：‘命女世周師嗣猷’。（免殷銘）

伯蘇父若曰：‘師猷！乃祖考有勞于我家，女右佳小子，余命女死我家，藉嗣我西隔東隔僕馭百工牧臣妾’。（師猷殷銘）

克曰：‘稔稔朕皇祖師華父……辭克朕保乎辟與王，……永念于乎孫辟天子，天子……至念乎聖保祖師華父，勳(捷)克王服，出內王命’。（大克鼎銘）

虢叔旅曰：‘不顯皇考惠叔，……御于乎辟；……旅敢啟帥非皇考威義，口御于天子’。（虢叔旅鐘銘）

‘不顯皇祖考……嚴在上，廣啟乎孫子于下，擢于大服，番生不敢弗帥非皇祖考不祚元德。……王命藉嗣公族，卿事(士)，大史寮’。（番生殷銘）

王若曰：‘師留！不顯文武，口受大命，亦則口女乃聖祖考克左右先王’。（師留殷銘）

王若曰：‘師楚！……既命女嬖乃祖考嗣小輔，今余佳黜彙乃命，命女嗣乃祖考舊官小輔求鼓鐘’。（師楚殷銘）

王乎內史尹册命師兌：‘世師蘇父綱左右走馬，五色走馬’。（師兌殷銘）

在古金文裏看，只見有世官制度，不見有從庶人擢任大官的，這是一件確然不移的史實。

我們再看詩書。周書梓材說：

以厥庶民暨厥臣達大家，以厥臣達王，惟邦君。

這是當時社會大致的分級，庶民只能達到大家，臣也要經過大家邦君兩層階級才能達到王。所謂大家，就是諸侯所立的家，它的地位等於小國；大家家君的職位大約同諸侯一樣，是世襲罔替的。呂刑說：

王曰：“嗚呼，念之哉！伯父，伯兄，仲叔，季弟，幼子，童孫，皆聽朕言！庶有格命。今爾罔不由懋日勤，爾罔或戒不勤；天齊于民，俾我，一日非終惟終，在人。爾尚敬逆天命，以奉我一人；雖畏勿畏，雖休勿休，惟敬五刑以成三德。一人有慶，兆民賴之，其寧惟永”。

這裏所說的“伯父，伯兄，仲叔，季弟，幼子，童孫”，都是王的親族，也就是掌刑的官吏。下文所謂“官伯族姓”，所謂“嗣孫”，也就是這等人。商書（這當是周代的宋國人做的）盤庚說：

古我先王亦惟陶任舊人共政。

遜任有言曰：“人惟求舊；器非求舊，惟新”。古我先王暨乃祖乃父皆及逸勤，……世選爾勞，予不掩爾善。

乃祖乃父是同我先王皆及逸勤的，“陶任舊人”，“世選爾勞”，不是世官制度是什麼？詩大雅文王篇說：

文王孫子，本支百世；凡周之士，不（丕）顯亦世。

凡周之士都是世世代代的丕顯的（傳：“不世顯德乎！士者世祿也”。箋：“凡周之士，謂其臣有光明之德者，亦得世世在位，重其功也”），這不是世官制度又是什麼？

古代行世官制度，古文籍裏的證據真可謂舉不勝舉，所以俞正燮就說：

太古至春秋，君所任者，與其開國之人及其子孫也。慮其不能賢，不足共治，則選國子教之，上士中士下士府史胥徒取諸“鄉與賢能”。大夫以上皆世族，不在選舉也。選舉使鄉主之，……非近畿者，鄉吏主之，非大夫也，所以用之也小，故主之者不必尊人，亦習知其分之不可越也。……漢抑諸侯，王法非周法也，周法則誠不善也。荀子王制云：“王公大人之子孫不能禮義，則歸之於庶人；庶人之子孫積文學，正身行，則歸之卿相士大

夫’，徒談此義，不能行也。……齊能用管敬仲留戚，秦能用由余百里奚，楚能用觀丁父彭仲爽，善矣！戰國因之，招延游談之士。夫古人身經百戰而得世官，而以遊談之士加之，不服也；立賢無方，則古者繼世之君又不敢得罪于巨室也。……繼世之君立賢無方者，(董)仲舒啟之也。……周則王族輔王，公族治國，餘皆功臣也；分殷民大族以與諸侯，所謂興之爲伍長鄉吏者於其中興之，而無美仕大權，此則周之制也。(《晏已類稿卷三，選學考義論》)

俞氏這段話同我們說的如出一口。所謂“大夫以上皆世族”，“其分不可越”，的確是古制。而俞氏所謂“王法”，則是儒墨們託古改制的法。這一點，他雖未明言，似乎已被觀破了。趙翼也說，“自古皆封建，諸侯各君其國，卿大夫亦世其官，成例相沿，視爲固然”，語見廿二史札記卷三。

但也有不少人認不清楚，他們以爲古代和後世一樣，是量才任官，白屋出公卿的。連靜安先生的殷周制度論裏也說：

周人以尊尊親親二義上治祖禰，下治子孫，旁治昆弟，而以賢賢之義治官。故天子諸侯世，而天子諸侯之卿大夫士皆不世。……世卿者，後世之亂制也。……此卿大夫不世之制，當自殷已然，非屬周制。

他爲什麼會這樣錯認呢？原來他們幼年讀的儒書太熟了，無形中就把春秋以後的儒墨們的理想制度確認作殷周的真制度了。先就孟子說：

孟子是一個不贊成世官而贊成世祿的人，所以他說：

昔者文王之治岐也，耕者九一，仕者世祿。(《梁惠王下)

所謂故國者，非謂有喬木之謂也，有世臣之謂也。(《全上)

夫世祿，滕固行之矣。(《滕文公上)

他贊成“世祿”爲的是要維持舊日貴族的階級，這就是靜安先生說的“以親親之義旁治昆弟”。他不贊成世官，則是要拔用真才，也就是靜安先生說的“以賢賢之義治官”。所以他又說：

舜發於畎畝之中，傅說舉於版築之間，膠鬲舉於魚鹽之中，管夷吾舉於士，孫叔敖舉於海，百里奚舉於市。故天將降大任於是人也，必先苦其心志，勞其筋骨，餓其體膚，空乏其身，行拂亂其所爲，所以動心忍性，曾益其所不能。（管子下）

他舉出這許多有名的古人，見得農夫也可以作帝王，工人，商人，囚犯，隱士，奴隸都可以作大官，而且他說一定要過得貧苦生活的人方有擔當天下大任的能力，這就證明了安享世祿的貴族只是些無能之輩了。他又舉出一段齊桓公的故事：

五霸，桓公爲盛。葵丘之會諸侯，束牲載書而不歃血，初命曰，“誅不孝，無易樹子，無以妾爲妻！”再命曰，“尊賢育才，以彰有德！”三命曰，“敬老慈幼，無忘賓旅！”四命曰，“士無世官，官事無攝，取士必得，無專殺大夫！”五命曰，“無曲防，無遏籜，無有封而不告！”（管子下）

在這個盟約裏，“取士”也有了，“尊賢育才”也有了，“士無世官，官事無攝”說得更明白了。齊桓公尚且立了這樣的條例，何況三王五帝！孟子又說“今之諸侯皆犯此五禁”，那末世官制度豈不成了齊桓公後的“亂制”？

可是翻開公羊和穀梁兩傳來，齊桓公的盟約便不是這回事。公羊傳道：

桓公曰：“無障谷！無貯粟！無易樹子！無以妾爲妻！”（僖三年）

穀梁傳道：

葵丘之盟，陳牲而不殺，……壹明天子之禁，曰：“毋雍泉！毋
訖糴！毋易樹子！毋以妾爲妻！毋使婦人與國事！”（僖九
年）

這兩條所載的全是孟子中的初命五命之文，“取士”和“無世官”等等卻
統統不提，這是什麼道理？即此可見孟子所特有的幾命本是他個人的想
像，沒有得着普遍的承認的。

荀子在孟子之後，反對世官更激烈了，他道：

亂世……以世舉賢，先祖當賢，後子孫必顯。行雖如桀紂，列
從必尊，此以世舉賢也。……以世舉賢，雖欲無亂得乎哉！（荀
子）

他直斥“以世舉賢”是亂世之制，不知道這正是所謂古先聖王之制。靜
安先生有了孟荀的先入之見，哪能不被蒙蔽了也！（荀子受墨子影響甚深，證
見下第九章。）

此外，在戰國末出現而在漢初寫定的公羊傳裏，也有反對世官的主
張：

【隱三年經：尹氏卒】尹氏者何？天子之大夫也。其稱“尹氏”
何？貶。曷爲貶？譏世卿。世卿，非禮也。

【桓五年經：天王使仍叔之子來聘】仍叔之子者何？天子之大夫
也。其稱“仍叔之子”何？譏。何譏爾？譏父老子代從政也。

拿這種話來和詩書及銅器銘辭合看，兩方面的思想實在隔得太遠了！如
果硬把它們勾合在一個時代，這好像對夏蟲語冰，它是不懂得這一套的。

三 春秋時的明賢主義

話又說回來了，說古時全無賢賢的觀念也是不對的。周書立政說：
古之人迪惟有夏，乃有室大統，籲俊尊上帝，迪知忱恂于九德

之行；乃敢告教厥后曰：拜手稽首后矣；曰：宅乃事，宅乃牧，宅乃準，茲惟后矣；謀而用丕訓德，則乃宅人，茲乃三宅無義民。德惟乃弗作往任，是惟暴德罔後。

亦越成湯，丕蓋上帝之厥命，乃用三有宅，克即宅，曰三有俊，克即俊，厥惟丕式，克用三宅三俊；其在商邑，用協于厥邑，其在四方，用丕式見德。嗚呼！其在受德啓，惟差刑暴德之人同于厥邦，乃惟庶習逸德之人同于厥政。……

亦越文王武王克知三有宅心，灼見三有俊心，以敬事上帝，立民長伯。……

文王惟克厥宅心，乃克立茲常事，司牧人以克俊有德。亦越武王……奉惟謀從容德，以並受此丕丕基。

自一話一言，我則未惟成德之彥，以乂我受民。

國則罔有立政用檢人。……繼自今立政其勿以檢人，其惟吉士，用勸相我國家。

嗚呼！繼自今後王立政其惟克用常人。（常人就是吉士，既謂之常人，則與聖人之義相近，當然不是哲聖之士。）

這是古代第一篇申述任用賢才的大文章，後來的皋陶謨就取資於此。這篇東西當然不是西周人的手筆（但不能就說西人絕無任賢的觀念），可總是戰國以前的文章。它爲什麼這樣說呢？我們以爲這篇話同春秋的時勢是有關係的。春秋時雖仍行世官制度，但在世官中已頗知舉賢了（所謂“以世舉賢”），如管仲鮑叔（管鮑是貴族中的地位較低者）雖位下於高國，但實掌大權，這是齊國所以能強的緣故。國語晉語載晉文公復國後的布置道：

昭舊族，愛親戚，明賢良，尊貴寵，賞功勞，事耆老，禮賓旅，友故舊；胥，籍，狐，箕，欒，郤，栢，先，羊舌，董，韓寔掌近官；諸姬之良掌其中官；異姓之能掌其遠官。

“昭舊族”，“愛親戚”，“尊貴寵”，就是所謂“親親”“貴貴”的主義，這是貴族社會裏所必要的行爲。至於“明賢良”則是落在第三位的主義，所明的賢良也就是舊族親戚貴寵裏的賢良。行，籍，狐，箕，樂，郤，栢，先，羊舌，董，韓，都是舊族大家（章注：“十一族，晉之舊姓”）；他們掌了近官，這就是所謂“昭舊族”，“尊貴寵”。同姓的諸姬之良掌了中官，異姓（只是異姓，並不是庶民）的賢能掌了遠官，這就是所謂“愛親戚，明賢良”。晉語又載文公問元帥於趙衰：

對曰：“郤穀可！行年五十矣，守學彌惇；夫先王之法志，德義之府也，……請使郤穀”。公從之。

“守學彌惇”，就是所謂“賢良”，當時的平民哪裏夠得上守學，哪裏夠得上學“先王之法志”呢？左傳宣公十二年載晉隨武子批評當時楚國的政治道：

其君之舉也，內姓選於親，外姓選於舊，舉不失德，賞不失勞，……君子小人物有服章，貴有常尊，賤有等威，禮不逆矣。

可見當時所謂選舉，雖然要“舉不失德”，但是選舉的辦法，仍舊是“內姓選於親，外姓選於舊”，仍舊是“昭舊族，愛親戚”的主義。所謂“貴有常尊，賤有等威”，這樣才叫做禮；不然便是逆禮了。周語記富長諫襄王的話道：

尊貴，明賢，庸勳，長老，愛親，禮新（注：“新，來過賢也”），親舊，……是利之內也。……鄭未失周典，王而蔑之，是不明賢也。……夫禮，新不問舊；王以狄女問姜任，非禮，且棄舊也。

這裏說得非常明白，所謂“明賢”的賢只是貴族的賢。左傳隱公三年記石碯諫衛莊公的話道：

賤妨貴，少陵長，遠間親，新間舊，小加大，淫破義，所謂六逆

也。

原來“賤妨貴，遠間親，新聞舊”，都是所謂逆！這樣看來，說春秋以上已經能發底尚賢，是不是閉着眼睛的說話？

四 孔子的政治主張及其背景

春秋以來，列國互相兼併，大國至地方數千里，政事遼益紛繁，事變之來不是幾個世家舊臣所能處理，所以明賢的觀念日漸發展。又因列國間久有盟會朝聘的往來，交通也日臻便利，小農國家的規模一天天的破壞，工商業便應運而起，使庶民得到了獨立的地位。（在那時已有學庶人助理政事的風氣，如魯的孟的舉經舉老人。）春秋晚年，各國的內政方面，階級制更趨於崩潰，於是大夫有代國君的職權的了，家臣有代大夫的職權的了，庶民翻身的時機一天天的接近了。在這個時候，有一位從貴族降為平民而再由平民升為貴族的大學者出世，這人就是孔子。孔子生長在魯國，魯國本是當時的一個模範的封建國家，保存得封建的禮教特別多，孔子在這個環境裏求學，耳濡目染，所以他的思想偏於守舊。他看見當時階級社會崩潰的情形，不由得不得嘆道：

天下有道，則禮樂征伐自天子出；天下無道，則禮樂征伐自諸侯出。自諸侯出，十世希不失矣；自大夫出，五世希不失矣；自士出，三世希不失矣。天下有道，則政不在大夫；天下無道，則庶人不議。（論語季氏）

他這樣大聲疾呼的說當時天下為“無道”，當然他老人家頭腦裏所謂的“道”就是那階級秩序的封建制度了。這正在變動中的社會，在他老人家的眼光裏竟是這樣無道的天下，所以害得庶人要開口議。他哪裏知道事情猶有甚於此者，這一議竟替戰國的“處士橫議”開了先聲，直鬧了幾百年，把舊日的貴族統統打倒了才閉口呢！

一個人處在時代的潮流裏，總是不容易跳出它的影響的。孔子曾說過“舉賢才”的話（子路），又曾稱贊過他的門弟子仲弓道：

雍也可使南面。（雍也）

仲弓至多不過是個大貴族的家臣（仲弓爲季氏宰），他老人家竟說他可以南面爲君，這與“倍臣執國命”何異？他如果不是春秋晚年人，這話是不會說也不敢說說！又那時衛國有個大夫叫公叔文子，與他的一個家臣同做了公家的臣，孔子聽得了這事，便稱贊他說：“可以爲文矣”（憲問）。這都是春秋末年人舉賢主張的表現。但是孔子究竟是個過渡時代的人物，他終於說：

君子學道則愛人，小人學道則易使也。（墨衰）

原來小人學道（在孔子以前連“小人學道”這句話都不曾有）只是供君子的易使而已。就這句話看來，便可見孔子決不是徹底主張尚賢主義的一個人。

五 墨子的尚賢尚同說與堯舜禪讓故事

到了戰國，那時的天下已歸併成幾個大國，各大國的國君互相競爭，都想“辟土地，菑中國而撫四夷”，然而這種大事業歸誰來擔負呢？原來的貴族發尊處優，除了享樂擺架子之外再有什麼大能耐？沒有法子，只得在庶民裏挑選，而任賢的觀念爲之大盛。戰國的賢主如魏文侯首舉求賢的旗幟，列國君相就起倣效，於是蘇秦張儀取卿相於頃刻，四公子養食客至數千人，這都是在這種風氣下自然的結果。這樣一來，古代的“親親”“貴貴”的主義便真的漸漸地打破了。

學術界裏首先起來順應這種時勢的人是墨子，他有堅定的主義，有具體的政治主張。他的第一個主張，便是“尚賢”。他說：

國有賢良之士衆，則國家之治厚；賢良之士寡，則國家之治薄；
故大人之務將在於衆賢而已！

大人之務既在於“衆賢”，那末應該怎麼樣才能殺把賢才 衆起來呢？他說：

譬若欲衆其國之善射御之士者，必將富之，貴之，敬之，譽之，然後國之善射御之士將可得而衆也。况又有賢良之士，厚乎德行，辯乎言談，博乎道術者乎，此固國家之珍而社稷之佐也，亦必且富之，貴之，敬之，譽之，然後國之良士亦將可得而衆也。

要想衆賢，必定要先能尊賢。這尊賢的辦法，古者聖王有沒有行過的呢？他說是行過的：

古者聖王之爲政也，言曰：“不義不富，不義不貴，不義不親，不義不近”。

古者聖王之爲政，列德而尚賢，雖在農與工肆之人，有能則舉之，高予之爵，重予之祿，任之以事，斷予之令；……故當是時，以德就列，以官服事，以勞殿賞，量功而分祿，故官無常貴而民無終賤，有能則舉之，無能則下之。……

據他說古者聖王所富貴親近的人都是賢者，雖然是農夫工匠，只要有能耐，就肯馬上把他舉起來，把大官給他做。在那個時候，做官的人不一定是常久的富貴，小百姓也不一定是永遠的貧賤的。這些話，當時的民衆當然極聽得進，當然是極願意替他宣傳的。但是怎見得古者聖王之爲政是這樣的呢？他說：

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；湯舉伊尹於庖厨之中，授之政，其謀得；文王舉閎夭泰顛於囿囿之中，授之政，西土服。

這些都是古之聖王從漁人厨役等的小百姓中舉出賢才來的實例（從此以後，古代的大臣便多是貧賤出身的了）。於是他終結便說：

尚欲祖述堯舜禹湯之道，將不可以不尚賢！（尚賢上）

墨子的第二個主張是“尚同”。他說：

選擇天下之賢可者，立以為天子；……又選擇天下之賢可者，置立之以為三公，……盡分萬國，立諸侯國君；……又選擇其國之賢可者，置立之以為正長。……天子發政於天下之百姓，言曰：“聞善而（與）不善，皆以告其上；上之所是，必皆是之；所非，必皆非之，……”上同而不下比者，此上之所賞，而下之所譽也。

里長者，里之仁人也；……鄉長者，鄉之仁人也；……國君者，國之仁人也。（尚同上）

這是把尚賢主義推擴到了極點，自然得到的結論。因為天子三公都是天下之賢可者，國君鄉長里長也都是國鄉里的仁人，所以人民應該上同而不下比。這尚同主義是與尚賢主義相輔為用的：尚賢而不尚同，則政治不能統一，其亂在下；尚同而不尚賢，則政治不能修明，其亂在上。但在尚賢尚同兩個主義之下，天子必定要是天下的最賢之人，哪末君主世襲制便不能維持了；這怎麼辦呢？於是他們就想出一種君主選舉制來。

君主選舉制在古代（指部落時代以後）本來是沒有先例的，但是墨子偏要替它尋出先例來。他說：

古者舜耕歷山，陶河澗，漁雷澤（當作澤澤），堯得之服澤之陽，舉以為天子，與接天下之政，治天下之民。（尚賢中。尚賢下多“反（販）於常極”一句。）

堯從農夫陶漁人中舉起舜來，把天子讓給他，這不是君主選舉制的先例嗎？看了這個例子，可見一個人只要賢能出眾，無論他的本職是怎樣的低賤，也儘有被舉為天子的資格。陶漁們的地位低極了，天子的地位高極了，然而只要是天下最賢的人，就可以選從最低升到最高，毫不受社會

階級的牽制。這是墨子望天討價的手段，也是墨子一鳴驚人的手筆。但倘使戰國的社會不容許墨子說這番話，墨子也不會這樣亂趁口的；就是他敢於亂趁口，也不會有人聽信的。所以一定要先有了戰國的時勢，才有墨家的主義；有了墨家的主義，才有禪讓的故事。

堯舜禪讓的故事，就是從上邊看似平凡而實奇創的說話裏來的。

六 墨家內部的禪讓制

墨子建立了尚賢尚同的主義，創造了堯舜禪讓的故事，結合一班徒黨，努力從事宣傳；但是政治組織的改變是一件最不容易的事情，沒有實力是不會成功的。他們既不募練紅軍，就無法推行赤化。爲要作小規模的試驗計，就在自己的團體裏推出一位首領來，叫做“巨子”，——“巨”亦作“鉅”，由他管理全部的徒黨。他是墨家中最賢的人，掌了生殺的大權，竟是一位無冕的帝王。他去職時，由他選擇一位最賢的同志，把位子讓給他。這樣繼續繩繩的下去，直到墨家失其存在的時候。

莊子天下篇裏說墨者：

以巨子爲聖人，皆願爲之尸，冀得爲其後世。

這可見徒黨對於巨子是怎樣的信奉，又怎樣的看重這職位的繼承。

在呂氏春秋裏，載有兩則巨子的故事，表示他們當首領的都具有堅強的人格，乘着墨子的精神，使千載之下的讀者受着很大的感動。其一是去私篇載的腹鯀：

墨者有鉅子腹鯀居秦，其子殺人。秦惠王曰：“先生之年長矣，非有它子也，寡人已令吏弗誅矣，先生之以此聽寡人也！”腹鯀對曰：“墨者之法曰：‘殺人者死，傷人者刑’，此所以禁殺傷人也。夫禁殺傷人者天下之大義也，王雖爲之賜而令弗誅，腹鯀不可不行墨子之法！”不許惠王而遂殺之。

讀此段，可知墨家自有法律，巨子有執行本黨的法律的權力，不受君主的干涉。又可知墨家的徒黨受着雙重的制裁，國家的法律雖赦了，墨家的法律還是逃不了的。又可知巨子住在某一國，他的行動雖有與國家法律相抵觸之處，亦頗能靠了他的正義博得君主的同情，不用高壓力去解散他們的組織。其二是上德篇的孟勝：

墨者鉅子孟勝善荆之陽城君，陽城君令守於國，毀璜以爲符，約曰，“符合，聽之！”荆王薨，羣臣攻吳起兵於夷所，陽城君與焉。荆罪之，陽城君走；荆收其國。孟勝曰：“受人之國，與之有符。今不見符而力不能禁，不能死，不可！”其弟子徐弱諫孟勝曰：“死而有益陽城君，死之可矣。無益也而絕墨者於世，不可！”孟勝曰：“不然。吾於陽城君也，非師則友也，非友則臣也。不死，自今以來求嚴師必不於墨者矣，求賢友必不於墨者矣，求良臣必不於墨者矣！死之，所以行墨者之義而繼其業者也！我將屬鉅子於宋之田襄子，田襄子賢者也，何患墨者之絕世也！”徐弱曰：“若夫子之言，弱請先死以除路！”還發頭前於孟勝。因使二人傳鉅於田襄子。孟勝死，弟子死之者百八十三人。〔二人〕以致令於田襄子，欲反死孟勝於荆。田襄子止之曰：“孟子已傳鉅子於我矣！”不聽，遂反死之。

在這一段裏，又可知巨子的接替是由前任的巨子在同志中挑選後任的，正如堯之與舜，墨子理想的境界算已實現了。我們在呂氏春秋中知道了三個巨子，而腹尊居秦，孟勝居荆，田襄子居宋，可見巨子是無常處的，又可見墨家勢力的廣遠。在這兩段故事裏，他們是怎樣有信仰，肯犧牲，而堅固地團結，他們的領袖是怎樣的合於民衆的理想。

戰國時諸子爭鳴，百家競起，但別家都是個人自由發展，即使收得多少門徒（像孟子的“後車數十乘，從者數百人”），到這位領袖一死也就完了。只有

墨家是有組織的，而且是有一貫的主義的，他們確是一個政黨。他們不主張暴動，也肯帮王公們做一點事，得以寄存於諸侯之國，所以不能稱為革命黨。但到了秦漢的統一，帝皇權力日高，墨家就沒有存在的可能了，這種巨子制度只能給秘密社會採用了。

七 禹受命說及舜禹禪讓故事的發生

堯舜禪讓的故事，我們敢說是墨家創作的。但墨家還不曾想到舜禹禪讓的故事。墨子尚賢上篇以“堯舉舜於服澤之陽”與“禹舉益於陰方之中”對舉，並沒有說到舜舉禹。在墨子書裏，禹的出身乃是一個百里諸侯。魯問篇說：

禹，湯，文，武，百里之諸侯也，說忠行義取天下。

可見禹同湯文武一樣，是由諸侯升而為天子的。非攻下篇說：

昔者禹征有苗，湯伐桀，武王伐紂，此皆立為聖王。

這又可見禹得天下也同湯和武王一樣，是由於征誅而不是由於禪讓的。周語記太子晉諫靈王的話道：

王無亦鑒於黎苗之王，下及夏商之季。

在這裏可見苗是稱王的，同夏商相類，他的時代也正在夏商之前，與墨子的話相應（墨子周語的話又從呂刑來）。以我們的猜想，墨子時的傳說，大約是說舜崩後，有苗強大作亂，禹把他征滅，便自己做了天子。我們看兼愛下篇所引的禹誓道：

禹曰：“濟濟有衆，咸聽朕言！非惟小子敢行稱亂，茲茲有苗，

用天之罰；若予既率爾羣封諸君以征有苗”。

這和現存尚書裏的湯誓與收誓的文句何等相像！（禹誓說：“濟濟有衆，咸聽朕言”；湯誓說：“格爾衆庶，悉聽朕言”。禹誓說：“非惟小子敢行稱亂”；湯誓也說：“非台小子敢行稱亂”。禹誓說：“茲茲有苗，用天之罰”；湯誓也說：“有夏多罪，天命殛之”；收誓也

說：“今商王受惟韋言是用，……今予登惟恭行天之罰。”又禹亦與今存的甘誓文辭相類；甘誓；墨子明鬼下篇亦引作禹誓；或許有禹即是有苗的分化；禹誓是對桀封諸君們說的話；甘誓是對六卿們說的話，也未可知。）非攻下篇又說：

昔者三苗大亂，天命殛之；……高陽乃命禹於玄宮（從王按文。孫詒讓云：“案藝文類聚符命部引隨巢子云：‘天命夏禹於玄宮……’云云，則非高陽所命也”。顏祖案：高陽即天；孫說非也。莊子大宗師贊云：“顓頊得之；以處玄宮”，可証）；禹親把天之瑞令以征有苗。……禹既已克有三苗，焉歷爲山川，別物上下，鄉制四極，而神民不遠，天下乃靜；則此禹之所以征有苗也。選至乎夏王桀，天有轄命；……天乃命湯於鑿宮，用受夏之大命；……湯焉敢奉率其衆，是以鄉有夏之境。……湯奉衆以克有夏，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。選至乎商王紂，天不序其德，……赤鳥銜珪降周之岐社，曰：“天命周文王伐殷有國”。……武王踐功，……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。

墨子裏的高陽就是天帝，可見禹的征有苗就是受命于天，與湯的伐桀，武王的伐紂一樣。湯武王伐了桀紂之後就做了天子，禹伐了有苗之後也做了天子，三代開國的情形又是一樣的。隨巢子裏也有同非攻篇差不多的一段文字：

昔三苗大亂，天命殛之；夏后受於玄宮（海錄疏引作“天命夏禹於玄宮”），……四方歸之；禹乃克三苗，而神民不遠，闢土以王。三苗大亂，天命殛之；夏后受之，無方之澤出神馬，四方歸之。
（據孫詒讓輯本）

看“受於玄宮”，“四方歸之”，“關士以王”諸語，就更可以證明我們的假設了。大戴禮記少閒篇（少閒篇是三觀記的一篇，三觀記是透魯歸國的人做的，董憲梁先生另有考）說：

昔虞舜以天德嗣堯。……舜崩，有禹代興；禹卒受命，乃遷邑姚姓于陳。（下文說“禹崩，十有七世；……乃有商代興；……成湯卒受天命；……乃遷熒姓於杞”，可見禹的得天下同遷一樣。）

舜是嗣堯的，禹是代舜而興的，兩者措辭不同。禹遷姚姓于陳，舜却不開遷堯後於什麼地方，可見舜的嗣堯與禹的代舜不同。

墨子尚賢下篇固然也說：

昔者堯有舜，舜有禹，禹有皋陶。湯有小臣，武王有閔天，泰顛，南宮括，散宜生；

但這只能證明舜與禹曾有過君臣的關係，並不能證明他們定有禪讓的關係，正如禹並不會禪讓給皋陶，湯並不會禪讓給伊尹，武王並不會禪讓給閔天一樣。而且尚賢下篇本校晚出，即“禹有皋陶”一語可證。案論語，子夏曰：“舜有天下，選于衆，舉皋陶，不仁者遠矣”（論語這章與墨子尚賢中篇合看，也受墨家的影響，又在篇末，已是晚出的文字），孟子也說：“舜以不得禹皋陶爲己憂”，“舜爲天子，皋陶爲士”，都把皋陶和舜發生關係。墨子說：“禹舉益於陰方之中”，孟子也說：“禹薦益於天”，“益之相禹也”，又都把益和禹發生關係。舜和皋陶相當，禹和益相當，一個聖君，一個賢相，分配得很好，這本是儒墨杜撰的印版古史的公例。惟此篇以皋陶與禹相當，和所染篇同。所染篇是鈔襲呂氏春秋的文字，昔人已明其僞。本篇下文又說：“日月之所照，舟車之所及，粒食之所養，得此莫不勸譽”，這等文字直同秦始皇琅琊刻石，大戴禮記五帝德，小戴禮記中庸等篇語句一律，定出秦後了。

禹禪讓說大約是儒家添出來的。舜舉禹說始見於國語，賈誼說：

舜之刑也殛鯀，其舉也與禹。（左傳僖公三十三年文同；“刑”作“罪”。）於是墨子裏被天帝所刑的鯀和所興的禹（尚賢中篇說：“舜天亦不辨貧富貴賤遠邇親疏，賢者舉而尚之，不肖者抑而廢之：……然則親而不善以得其罰者誰也？曰：‘若昔者伯鯀，帝之元子，廢帝之德庸，仇乃刑之于羽之郊；……帝亦不愛，則此親而不善以得其罰者也’。然則天之所使能者誰也？曰：‘若昔者禹稷皋陶是也。……’”），都變為被舜所刑和所興的了。舜禹禪讓說始見於孟子，萬章篇記：

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：“……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。……匹夫而有天下者，德必若舜禹，而又有天子薦之者。……”

孔子曰：“唐虞禪，夏后殷周繼，其義一也。”^c（這段孔子的話恐非孟子本文，因為唐虞禪是很晚的事，非孟子時所有，另有攷証。）

孟子叙禹的為天子同舜一樣，再看萬章所問的話，可見那時舜禹禪讓說已風行了。從此以後，墨子裏的百里諸侯出身，征有苗而有天下的禹，也就變成了匹夫出身，為天子所薦而有天下的禹了。

崔述唐虞考信錄說：

自秦漢以來，世之論者皆謂堯以天下與舜，舜以天下與禹。……余按：堯以天下與舜，誠有之矣；若舜以天下與禹，以經（按指堯典）考之，則殊不然！堯之禪舜也，經書之詳矣；……自舜即位以後，但記其詢岳，咨牧，命官，考績，而禪禹之事未有一言及之者，則舜未嘗以帝位授禹明矣！以天下授人，千古之大事也。堯之授舜也，言之詳，詞之累；舜果亦以天下授禹，何得終舜之身略之而不記乎？典者，所以記事也，讓者，所以記言也；典

猶春秋也，事無大小必書；謨猶訓誥之文也，取其言之足以爲世法而已；其人之事不載之於篇中也。……舜果嘗授禹以天下，其事當載於典，不當載於謨明矣；今典反不言，而謨（案指大禹謨）反有之，然則是偽撰尚書（案指偽古文尚書）者習於世俗所傳舜禪於禹之言，而采摘傳記諸子之文以補之耳，烏足爲據也哉！……不然，堯以帝位授舜而舜帝，舜亦以帝位授禹而禹何以獨不帝而王也哉？（按這句話問得很有理由。）……後人……但見舜禹之相繼爲天子，而遂以爲堯傳之舜，舜傳之禹，舜旣然矣，禹何以獨不然；由是傳賢傳子之疑紛紛於世。……（卷四）

崔氏見堯典不載舜禪禹的事，遂疑舜未嘗以帝位授禹，這無異於拿墨家的話來駁儒家（堯典所記就是墨家的禪讓說）。他所謂“世俗所傳之言”，實在是儒家之言；他所謂“後人”，實在也就是儒家。想不到儒家後學的崔述竟做了墨家的代言人，於此可見六藝之文的權威了。

八 論語堯曰章辨僞

論語裏有極可疑的一章文字，那便是堯曰篇裏的堯曰章。這章說：

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。

這一章如果是可信的，則堯舜禹禪讓說可說在孔子時已成立了。但崔述對於它也是疑得非常勇猛。他先就尚書孟子中的堯舜推說道：

案漢儒所傳之古文尚書，……二帝三王之言具在也。堯之讓帝也，曰：“朕在位七十載，汝能庸命巽朕位！”其授舜也，曰：“詢事考言，乃言底可績三載，汝陟帝位！”皆欲其代己熙庶績以安天下耳，未嘗以天下爲重，而欲其常保而無失也。舜之咨禹也，曰：“有能庸唐熙帝之祚？”其庶載歌也，曰：“股肱喜

哉！元首起哉！百工熙哉！”惟欲熙庶績以終堯之功耳，亦未嘗以天下爲重，而欲常保而無失也。……孔子曰，“巍巍乎舜禹之有天下也而不與焉”；孟子曰，“舜視棄天下猶棄敝屣也”；又曰，“遵海濱而處，終身斲然，樂而忘天下”；然則天祿之去留初不在舜意念中也明矣！

於是再批評論語此章道：

今論語所載堯命舜之詞乃云，“四海困窮，天祿永終”。堯授舜以天下，豈但欲其不令“四海困窮”；舜之不令四海困窮，又豈徒爲“永終天祿”計哉！且舜固嘗“讓于德非嗣”者也，……舜方讓而不居，而堯乃以“天祿永終”戒之，是何其待舜之太薄也邪？……天道遠，人道邇，天無迹而難憑，人有爲而共見；豈有匿人事不言而但以歷數爲據，使後世問干者得藉以爲口實乎！……且歷數在躬，於何見之？……孟子曰，“湯執中”，記曰，“執其兩端，用其中於民”，……然此皆論古人云爾。自後觀之，則得爲中矣；若事前教之曰執中，則不知中果何在也！……安有絕口不及天下大事而但以空空一中詔之乎！且堯典紀堯禪舜之事詳矣，此文果係堯命舜之要言；……何以反略之而不載乎？……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。學者常據尚書之文以考證其是非得失而取舍之，不得概信爲實然也。

（唐虞考信錄卷二）

崔氏老是拿了堯典做他取舍的標準，他見堯典不載論語此文，便斷定它非“實然”，這只可說是信經，哪裏是疑古！但論語這章確實不是儒家的話，崔氏的意見是可以節取的。我們試尋取論語這章的本源。

論語這章中最可疑的，便是“歷數”兩字。論語比考選說：

帝堯率舜等遊首山，觀河渚。有五老游河渚，一曰：“河圖將來告帝期！”……有頃，赤龍銜玉苞，銜圖熒版，甄命可卷，金泥玉檢，封盛書威，曰：“知我者重重也！”五老乃爲流星，上入晶。黃姚視之，龍沒圖在。堯等共發，曰：“帝當擢百，則禪于虞”。堯明然曰：“咨汝舜：天之曆數在汝躬！允執其中！四海困窮，天祿永終！”乃以禛舜。（據唐元正集所輯）

據它說，歷數便是帝王的歷運。所以鄭玄根據此讖便解“歷數在爾躬”爲“有圖錄之名”。何晏也解歷數爲“列次”，朱熹則解爲“帝王相繼之次第”，其說皆近是。蓋歷數二字若不作如此解，便不可通。但這種帝王相繼的次序是從哪裏來的呢？這就不能不推到陰陽家的鼻祖鄒衍身上。案鄒衍書有主運，史記封禪書云：“鄒衍以陰陽主運顯於諸侯”，集解引如淳說：

今其書有主運，五行相次轉用事，隨方面爲服。

五行是永遠轉動的，轉動的時候是永遠依着它的生剋的次序的，這便叫做“歷數”。得到這歷數之運的人做了天子，依着五行的顏色來定他的服色制度，得水德的尚黑，得火德的尚赤，這就是“隨方面爲服”，也即是“天之歷數在爾躬”的具體表示。所以我們敢說，從“天之歷數在爾躬”一句看來，論語中這一章是陰陽家的說話。陰陽家是起于鄒衍的，孟子還看不見，何況孔子！

又史記鄒衍傳中說：

騫衍略國者益淫侈，不能尚德，……乃深觀陰陽消息而作怪迂之變，終始大聖之篇十餘萬言，……稱引天地判判以來，五德轉移，治各有宜，而符應若茲。……然要其歸必止乎仁義節儉，……始也濫耳。

這就是“四海困窮，天祿永終”諸語的來源。他見當時的國君太淫侈了，

弄得生民塗炭，所以造爲怪迂的話來恐嚇他們，使他們能戡改行仁義和節儉。這和論語此章所說“四海之內如能不困窮了，天祿就永遠在你的名下了”，是何等的相像？可是鄒衍發戒戰國君主的話，在這裏竟上升了三千餘年（依韓非說），變成了堯命舜和舜命禹的話了！其實鄒衍的話又是從墨家來的，“仁義”連稱最早見於墨子書，“尚德”也是墨家的話，“節儉”則更是墨家的一個重要的主義。墨家以爲王者的受命是天的賞賢，他們常常拿了上天賞賢罰暴的話頭去恫嚇當時的王公大人，所以“四海困窮，天祿永終”諸語簡直就是墨子的尚賢兼愛天志節用等主義下的一個簡單化的標語。

董仲舒春秋繁露郊祭篇解“天之歷數在爾躬”爲“察（在）身（躬）以知天”，史記歷書解“歷數”爲“歷象”，都是斷章取義的說法。從董說則“歷數”兩字沒有着落，從史記說則“在爾躬”三字又不可通。漢人這種望文生義的解釋是不能使我們信服的。

“允執其中”一語，也是論語這章晚出的證據。孟子說楊子取爲我，……墨子兼愛，……子莫執中”（靈心上。爾雅疏引尸子說“皇子執中”，據孫人祖先生說皇子就是子莫），那麼“執中”是因楊墨兩家各趨極端而激起來的調和之說，在揚墨以前的人恐不能說出這樣的話。“中”字的語源固然是很古的，酒誥有“作稽中德”，盤庚也有“各設中于乃心”，大概都把它看作一種平正的道德。（友人丁山先生有利中與中庸一文，載蔡元培先生六十五歲紀念集，他主張“中”的本義是官府簿書，據呂則，立政，放教，齊侯饋等文爲證，但對於酒誥和盤庚之辭不易施以同樣的解釋耳。）孔子曾有“中庸之爲德其至矣乎”的話，但沒有說“執中”，執中的產生原有它的特殊的背景的。孟子說“執中無權，猶執一也”，又說“湯執中，立賢無方”（禮運曰：“惟既則立而無常法，乃中上執中之有權，無方當知鄭氏注之爲無常也”），見可單一的執中是孟子所不贊成的。若論語這章出於孟子以前，而載在論語之中，孟子敢反對孔子所傳的堯舜之道

嗎？

從上面幾點看來，這章文字已夠後的了；但若遲說這是鄒衍所託，那也不對。這章的出現應該還在鄒衍之後。因為在鄒衍的五德系統裏，以黃帝當一代，繼着這一代的是夏，可見他是把堯舜歸在黃帝一代中的。論語此文，把堯，舜，禹分作三代，取鄒說而又失了鄒義，足徵它的時代是更晚的。所以這章文字，早則出於戰國之末，遲則當在秦漢之交。

下文“子小子履敢用玄牡”和“雖有周親，不如仁人”兩節，取的是墨家的偽尚書。“公則說”也是墨家的主義，“孔子貴公”乃是漢人造出的話頭。這幾點，友人植真信先生已有極精密的考證，我們很盼望他的論語辨偽能早日出世。——這與本文無關，不必在此詳論。

還有道統說是孟子爲了尊崇儒家，排斥揚墨而提出來的，他的“五百年必有王者興”的歷史觀竟是鄒衍五德終始說的先導。論語這章也有濃厚的道統說的氣息，後世理學家所謂“三聖傳心”的故事即在於此，這是它出於孟子後的一個證據。

自從論語中有了這章文字，大家從小讀熟了，再來看墨子中的禪讓說便不易發生問題，只以爲墨子書中所用的禪讓故事是因襲着論語的。哪裏知道，墨子中的禪讓故事乃是費了許多心思而創造的，孟子中的禪讓故事是墨家學說流入了儒家而改造的，論語中的禪讓故事則更是後人採用了鄒衍的學說而重製的。

九 禪讓說能在古代社會裏實現嗎？

我們既明白了禪讓說是墨家因爲要宣傳他們的主義而造出來的，則禪讓說在歷史上已失去了它的地位；然而恐怕人們還不服，我們再來檢討檢討這件故事在古代的社會裏能否實現（以下姑且稱爲禪讓說，定堯舜時已入封建社會）。我們知道戰國以前整個的社會都建築在階級制度上，左傳昭公七年記季尹

無字的話道：

天子經略，諸侯正封，古之制也。……天有十日，人有十等，下所以事上，上所以共神也。故王臣公，公臣大夫，大夫臣士，士臣阜，阜臣與，與臣緜，緜臣僚，僚臣僕，僕臣臺。

當時在庶民中還有六等之制（阜與緜庶僚臺是在官的庶民。案無字的意義甚多，未可執一而論；當另為考一文論之），試想人民是怎樣的受階級制度的壓迫，哪裏會有一介庶人一躍而為天子的事？國語齊語載管仲的話道：

昔聖王之處士也，使就閒燕，處工就官府，處商就市井，處農就田野；……夫是故士之子恒為士，……工之子恒為工，……商之子恒為商，……農之子恒為農。

這段話雖未必真是管仲之言，但是士農工商各有常處，世執其業，則是古代可有且必有的情形。（周語內史過也說：“古者……庶人工商各守其業”。）在這種情形之下，又哪裏會有一介農工一躍而為天子的事？詩小雅大東篇說：

舟人之子，熊羆是裘；私人之子，百僚是試。

這是當時人諷刺亂世情形的話。他們說，舟人的兒子也有穿着熊羆的裘子的了，私人（僮：“私人，私家人也”）的兒子也有做着百官的了，這簡直是天翻地覆了！在這種觀念之下，又哪裏會有一介匹夫一躍而為天子的事？曹風候人篇說：

彼候人兮，何（荷）戈與楫（楫）；彼其之子，三百赤芻。

維鵜在梁，不濡其翼；彼其之子，不稱其服！

維鵜在梁，不濡其味；彼其之子，不遂其媾！

這也是那時人罵倖進的小人的。候人本是荷着戈與楫的脚色，現在居然有三百個穿着赤芻的了（說文：“芻，糶也，……所以蔽前”。案：芻即馱。左傳曰文公入芻，數之，以其不用僮，而乘軒者三百人，當即指此）；暴發戶呀！你們哪裏配穿你們的衣服啊！這些暴發戶大概有同貴族通婚的，所以又罵他們“不遂

(遂即嫁)其婦”。我們試想想墨家的尚賢主義若真是實現在古代的社會裏，那些從農與工肆裏挑起來的賢人，不知將被當時人罵多少句“彼其之子不稱其服”哩！我們再想想以二女妻舜的故事若真是實現在古代，哪末舜也不知要被當時人罵多少句“彼其之子不遂其媾”哩！我們再看，左傳昭公七年載單獻公乘親用驕，就被襄頃之族殺了；定公元年又記鞏簡公乘其子弟而好用遠人，結果也被他的蔡子弟所賊；可見在古代的親親社會裏，尚賢主義是決行不去的！（左傳昭公三年晉叔向對齊晏子歎突昏衰敗的情形道：“嬰，鄧，晉，原，狐，緝，麇，伯，降在辛諫”，可見世卿的衰敗正是他們所痛惜而怕見的，更可見在古代貴貴主義之下，尚賢主義也決不能行。）又吳起相楚悼王，廢公族疏遠者；悼王一死，宗室大臣便把吳起攻殺。商君相秦孝公，令宗室非有軍功論不得爲爵祿，宗室貴戚多怨望者；孝公一死，商君便也遇害。在封建制度已搖動的戰國時刻奪了宗室貴戚的權利，尚且要慘遭失敗，何況封建制度甚嚴密的春秋以上呢！（商書微子篇說：“弗其希長，吾有位人”，周書牧誓也罵商王：“吾棄厥道，王父母弟不迪，乃惟四方之多罪，迪是崇是長，……”然則紂的大罪也只是違反了親親貴貴的常例。）

在古代只有禮讓的觀念，而沒有禪讓的觀念。古代的所謂禮讓，只是貴族間所行的一種禮教。詩小雅魚豳篇說：

民之無良，相怨一方；受侮不讓，至于已斯亡。

可見受了侮是應該讓的。左傳襄公九年載楚子薳批評晉國政治的話道：

當今吾不能與晉爭，……其卿讓於善，……上讓下讓。當是時也，晉不可敵，事之而後可。

僖公二十七年，襄公十三年傳並載晉諸卿的相讓，這些就是堯典虞廷九官相讓的前身。一則一戰而罷，一則諸侯遂睦，可見“上讓下讓”，其國便不可敵。當時人看這種禮教，非常重要。孔子說：

能以禮讓爲國乎，何有；不能以禮讓爲國，如禮何！（論語里仁）

這是春秋時人的公同見解。(我們要記得古代是“禮不下庶人”的。)

因為有了這種禮讓的觀念，所以當時貴族間便有讓國的實事；如吳太伯，仲雍，伯夷，叔齊（這事件讓國的故事尚未能證實），魯隱公，邾父何，宋宣公，宋穆公，太子茲父（宋穆公），公子目夷，公子去疾，公子季札，公子郢，公子啟等都能讓國於其兄弟子姪。但這些祇是貴族自己家門中的相讓，終沒有聽得把君位讓給別姓的臣民的。

說到公子目夷讓國的事情，不由得聯想到墨子的姓氏祖先等問題，就附帶在此討論一下吧。史記孟荀列傳說“墨翟爲宋大夫”，鄒陽傳又說“宋信子罕之計而囚墨翟”，又墨子書中詳記其止楚攻宋之事，墨子和宋國有深切的關係自可無疑。近人以墨姓不多見，對於墨子的姓氏祖籍等起了很多的猜測。我們以爲，墨確是他的真姓氏，而且從這姓上可以知道他是公子目夷之後，原是宋國的宗族。按史記伯夷列傳索隱引應劭說：孤竹“蓋伯夷之國，君姓墨胎氏”，又周本紀正義引括地志，“孤竹：……殷時諸侯孤竹國也，姓墨胎氏”，是知伯夷姓墨胎。通志氏族略引元和姓纂說墨氏“孤竹君之後，本墨台氏，後改爲墨氏，……戰國時宋人墨翟著書號墨子”，則以墨子爲孤竹君之後，由墨台（胎）縮短爲墨姓的。梁玉繩漢書古今人表考說：“考北國書怡峯傳云，‘本姓默台，避難改焉’，則‘台’即‘怡’字，作‘胎’非也。（原注：台有胎音，故誤。）”，據此，則“台”應讀作“怡”，直到南北朝時還有姓墨台的。又考史記殷本紀，殷後有目夷氏。潛夫論志氏姓篇以目夷氏爲微子之後。廣韻六脂“夷”字注云，“宋公子目夷之後，以目夷爲氏”，則公子目夷之後爲目夷氏。這個目夷氏又作墨夷氏，世本說：“宋襄公子墨夷須爲大司馬，其後有墨夷皇”（廣韻六脂及姓氏急就篇引）。“宋襄公子”當是“宋襄公兄子”的傳說。通志氏族略又說：“墨台，宋成公子墨台之後”，此“宋成公”當是“宋桓公”之訛，則“目夷”直作“墨台”，與伯夷性合。左傳傳八年載宋

太子茲父與公子目夷互相以仁讓國，茲父說“目夷長且仁”，目夷說“能以國讓，仁孰大焉！”這頗與伯夷叔齊相互讓國的傳說相似。論語也說伯夷叔齊“求仁而得仁，又何怨”（遠而）。伯夷與目夷讓國事的既甚相近，姓又相同，即名也有一半相同，也許即是一個人傳說的分化。目夷居長，所以稱作伯夷；叔齊常即太子茲父。墨子是伯夷之後，實在就是公子目夷之後。論語正義引春秋少陽篇：“伯夷姓墨”，則墨恰亦可去其下一字而單作墨。這可證墨子的受姓之始。又墨學與宋人思想多合，俞正燮說：

墨者，宋君臣之學也。……記曰：“天子命諸侯教，然後爲學”。宋王者後，得自立學。又亡國之餘，言仁義或失中。管子書立政云：“兼愛之說勝，則士率不戰”，立政九敗解云：“不能令彼無攻我，彼以教士，我以攻衆，彼以良將，我以無能，其敗必覆軍殺將”，如此正宋襄公之謂。左傳公子目夷謂襄公未知戰，“若愛重傷，則如勿傷；愛其二毛，則如服焉”，兼愛非攻，蓋宋人之蔽。呂氏春秋審應云：“偃兵之義，兼愛天下之心也”。據左傳襄公被殺後，華元向戌皆以止兵爲務，墨子出，始講守禦之法，不如九敗解所譏。墨子實宋大夫，其後宋榘亦墨徒，欲止秦楚之兵，言戰不利，有是君則有是臣，……墨爲宋學明也。
(癸巳類稿卷十四墨學論)

馮友蘭先生也說：

宋爲殷後，在春秋列國中文化亦甚高。漢書地理志曰：“宋地，房心之分野也。……其民猶有先王遺風，重厚多君子，好稼穡，惡衣食，以致畜藏”（史記貨殖列傳同）。惟宋人重厚，故在當時以愚見稱。……墨子之道，“其生也勤，其死也薄，其道太嚴，以自苦爲極”（莊子天下篇），所謂“其智可及也，其愚不可及也”，

必在宋人重厚多君子之環境中乃能發展。且好稼穡，惡衣食，以致蓄藏，亦墨子強本節用之說所由出也。（中國實業史上卷第五章

（一）論墨學為宋學）

據他們說來，兼愛，非攻，節用都是宋人思想與宋俗。其實明鬼也是宋俗，左傳僖公十九年載宋襄公用鄧子于次睢之社，欲以屬東夷。殺人媚鬼，這種極端野蠻的宗教行為，在春秋時，也只有東方一帶人使用過（昭公十年又記季平子用人於塗社，胡適之先生說：“用人祭社，似是殷前舊俗”，語見感傷一文）。又商書盤庚三篇露骨地表示着商人迷信祖先神靈的思想，與周書所表現的周人宗教思想頗不一樣，墨學與宋俗實在太接近了。

如墨子為宋人這個假設不錯，則墨家主張禪讓說自有其歷史上的背景。又俞正燮說殷人被周人壓制，不得為高官（見雙聲餘論）；這話在古書上是多有明證的，則墨家主張平等，剷除階級，或亦有其歷史上的背景。孔子雖也是殷人，但傳到他時早已魯化了。

一〇 戰國時禪讓說的實行

自從墨家的勢力擴張，禪讓說盛行於時，當時的君主聽得高興，便想要或實行讓位給臣民的。呂氏春秋不屈篇載：

魏惠王謂惠子曰：“上世之有國必賢者也；今寡人質不若先生，願得傳國”。惠子辭。

王又固請曰：“寡人莫有之國於此者也，而傳之賢者，民之貪爭之心止矣，欲先生之以此為寡人也！”惠子曰：“若王之言，則施不可而聽矣。王固萬乘之主也，以國與人猶尚可。今施布衣也，可以有萬乘之國而辭之，此其止貪爭之心愈甚也”。

這件故事不知道實在與否？如是真事，則是禪讓說流行後所發生的第一次影響。呂氏春秋的作者批評這件事道：

夫受而賢者，舜也；是欲惠子之爲舜也。夫辭而賢者，許由也；是惠子欲爲許由也。傳而賢者，堯也；是惠王欲爲堯也。堯舜許由之作，非獨傳舜而由辭也，他行稱此。今無其他，而欲爲堯舜許由，故惠王布冠而拘於鄆（高注：自拘於鄆，將服於齊也），齊威王幾弗受（注：幾，危；危不受魏惠王也）；惠子易衣變冠，乘輿而走，幾不出乎魏境。凡自行不可以幸爲必誠。

魏惠王想學堯，惠施想學許由，結果只落得了一場非笑。此後還有一件更可非笑的禪讓故事出來。戰國策燕策載：

子之相燕，貴重主斷。……鹿毛壽謂燕王（噲）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。

這又來了一個學堯的人。可惜子之不想學許由，他想學舜；於是那時便又有人希意承旨，對燕王噲說道：

禹授益而以啟爲吏；及老而以啟爲不足任天下，傳之益也。啟與支黨攻益而奪之天下。是禹名傳天下於益，其實令啟自取之。今王言屬國子之，而吏無非太子人者，是名屬子之而太子用事。

燕王噲是真心效法堯的，他弄假成真的把官員的印一起收了，交給子之，由他任用。子之也是真心效法舜的，就馬上南面行起王事來，燕王噲反做了子之的臣。於是孟子裏所載的“舜南面而立，堯帥諸侯北面而朝之”的“齊東野人之語”就實現了。可惜：

子之三年，燕國大亂，百姓恫怨。將軍市被太子平謀將攻子之，……太子因數黨聚衆，將軍市被圍宮，攻子之，不克。……構難數月，死者數萬衆，燕人恫怨，百姓離意。孟軻謂齊宣王曰：“今伐燕，此文武之時，不可失也！”王因令童子將五都之

兵；以因北地之衆以伐燕。士卒不戰，城門不閉，燕王噲死，齊大勝燕，子之亡。二年，燕人立公子平，是爲燕昭王。（史記
燕世家文略同。）

本是一場堯舜的禪讓，結果竟鬧得比禹益的禪讓更壞。以禪讓始者反以征誅終，這是一件多麼沒味的事？這比較後來漢魏與魏晉之間的玩意兒真有婉色多了！

一一 戰國儒家所受墨家尚賢主義的影響

戰國時墨家的聲勢既非常浩大，他們所持的主義，如兼愛，非攻，尚賢，節用等等，又極容易得到民衆的同情，所以雖和他們勢不兩立的儒家也不得不適應時勢而承受這種學說的一部分。我們且拿當時儒家中最著名的孟荀兩大師做代表，看他們承受墨家的學說到什麼程度。（本文討論尚賢思想，其實兼愛非攻等主義，儒家也相當的受到墨家的影響。）孟子說：

仁則榮，不仁則辱；今惡辱而居不仁，是猶惡濕而居下也。如惡之，莫如貴德而尊士；賢者在位，能者在职，……雖大國必畏之矣。（公孫丑上）

尊賢使能，俊傑在位，則天下之士皆悅而願立於其朝矣。（同上）

唯仁者宜在高位；不仁而在高位，是播其惡於衆也。（離婁上）

天下有道，小德役（於）大德，小賢役（於）大賢。（同上）

“尊賢”“使能”都是墨家所提出的主義。“尊賢使能，……則天下之士皆悅而願立於其朝矣”，就是墨子所說的“賢良之士必且富之，貴之，敬之，譽之，然後國之良士亦將可得而衆也”。“唯仁者宜在高位”，就是墨子所說的“國君者，國之仁人也；天子者，周天下之仁人也”。“小德役大德，小賢役大賢”，也就是墨子所說的“以德就列”等話。孟子這些話，都從墨子尚賢主義裏流出的。（所以他也有“堯以不得堯爲己憂；舜以不得禹

舉國爲己發，……爲天下得人者謂之仁”等語。又他說：“當變之時，天下祭未平，……舉國憂之，舉國而敷治焉”；這段話也從墨子的“墨舉舜……；授之政，天下平”等語來。）

不過儒家究竟和墨家不同；墨家講兼愛，儒家則講親親；墨家主張徹底尚賢，儒家還要兼顧貴貴。所以從墨家的平等眼光看來，舉賢最爲緊要；從儒家的等差眼光看來，親親貴貴應與尊賢並行。（所以像墨這樣不仁的人，齊還得親愛他；這同墨子所說的“古者聖王……不義不親”等語是怎樣的矛盾。）孟子說：

用下敬上，謂之貴貴；用上敬下，謂之尊賢。貴貴尊賢，其義一也。（萬章下）

親親，仁也。（貴下）

國君進賢，如不得已；將使卑踰尊，疏逾戚，可不慎與！（梁惠王下）

可見儒家總是怕“卑踰尊，疏逾戚”的，所以他們對於“進賢”也只是“如不得已”！荀子也說“親親，故故，庸庸，勞勞，仁之殺也；貴貴，尊尊，賢賢，老老，長長，義之倫也”；他們總是要把“親親，故故，貴貴，尊尊”同“賢賢”放在一起談！

但是荀子却比孟子更露骨的承受墨家的尚賢學說。荀子說：

我欲賤而貴，……貧而富，可乎？曰：其唯學乎！……鄉也混然塗之人也，俄而竝乎堯禹，豈不賤而貴矣哉！……鄉也胥靡之人，俄而治天下之大器，舉在此，豈不貧而富矣哉！（儒效）

這不就是墨子所說的“此何故始賤幸而貴，始貧幸而富，則王公大人明乎以尚賢使能爲政”（尚賢中），“女何爲而得富貴而辟貧賤，莫若爲賢”（尚賢下）嗎？

大儒者，天子三公也；小儒者，諸侯大夫士也。（儒效）

上賢祿天下，次賢祿一國，下賢祿田邑。（正論）

這不就是墨子所說的“鄉長，固鄉之賢者也；……國君，固國之賢者也；……天子者，固天下之仁人也”（尚賢中）嗎？

請問爲政，曰：賢能不待次而舉，罷不能不待須而廢。……雖王公士大夫之子孫也，不能屬於禮義，則歸之庶人；雖庶人之子孫也，積文學，正身行，能屬於禮義，則歸之卿相士大夫。（王制）

這不就是墨子所說的“官無常貴而民無終賤；有能則舉之，無能則下之”（尚賢上），“不黨父兄，不偏貴富，……賢者舉而上之，富而貴之，以爲官長；不肖者抑而廢之，貧而賤之，以爲徒役”（尚賢中）嗎？

君人者……欲立功名，則莫若尚賢使能矣，是君人者之大節也。（王制）

這不就是墨子所說的“名立而功成，……則由得士也；……夫尚賢者政之本也”（尚賢上）；“今大人……將欲使意得乎天下，名成乎後世，故（制）不察尚賢爲政之本也？此聖人之厚行也”（尚賢中）嗎？

王者之論：無德不貴，無能不官，無功不賞，無罪不罰；……百姓曉然皆知夫爲善於家，而取賞於朝也；爲不善於幽，而蒙刑於顯也。夫是之謂定論！（王制）

這不就是墨子所說的“古者聖王之爲政也，言曰：不義不富，不義不貴，不義不親，不義不近”（尚賢上）；“是以民皆勸其賞，畏其罰”（尚賢中）嗎？原來這是“定論”！

論德而定次，量能而授官，……上賢使之爲三公，次賢使之爲諸侯，下賢使之爲士大夫。（君道）

這不就是墨子所說的“以德就列，以官服事”（尚賢上）；“選擇賢者立爲天子，……選擇其次立爲三公，……選擇其次立爲卿之（與）宰；……選擇其次立而爲鄉長家君”（尚賢下）嗎？

人主欲得善射射遠中徵者，縣貴爵重賞以招致之，內不可以阿子弟，外不可以隱遠人，能中是者取之。……欲得善馭遠致遠者，一日而千里，縣貴爵重賞以招致之，內不可以阿子弟，外不可以隱遠人，能致是者取之。欲治國馭民，……然而求卿相輔佐，則獨不若是其公也，案唯便嬖親比己者之用也，豈不過甚矣哉！故有社稷者莫不欲強，強則弱矣；莫不欲安，安則危矣；莫不欲存，存則亡矣；……是無它故，莫不失之是也！……夫文王非無貴戚也，非無子弟也，非無便嬖也，偶然乃舉太公於州人而用之，豈私之也哉？以為親邪，則周姬姓也，而彼姜姓也；以為故邪，則未嘗相識也；以為好麗邪，則夫人行年七十有二，鬢然而尚墮矣；然而用之者，夫文王欲立貴道，欲白貴名以惠天下，而不可以獨也，非子是子莫足以舉之，故舉是子而用之。……（全上）

這段話更全與墨子相同。墨子說：

譬若欲衆其國之善射御之士者，必將富之貴之。……（魯賢上）
當王公大人之於此也，雖有骨肉之親，……實知其不能也，必不使。……當王公大人之於此也，則不失尚賢而使能。逮至其國家則不然，王公大人骨肉之親，無故富貴面目美好者則舉之。
（魯賢下）

今者王公大人為政於國家者，皆欲國家之富，人民之衆，刑政之治，然而不得富而得貧，不得衆而得寡，不得治而得亂，……是其故何也？……是在……不能以尚賢事能為政也！（魯賢上）

文王舉閔天泰顛於豈罔之中，授之政，西土服。（全上）

昔者堯之舉舜也，湯之舉伊尹也，武丁之舉傅說也，豈以為骨肉之親，無故富貴面目美好者哉？唯法其言，用其謀，行其道，

上可而利天，中可而利鬼，下可而利人，是故推而尚之。（尚書

下）

看了這段比較，誰還敢說荀子是反墨的？荀子的話同墨子的話這樣的相像

（荀子書中與墨子相同的話還多，如性惡篇尚有“賢者敢推而尚之，不肖者敢援而廢之”的話，黨篇甚至有“衆而愛之”的話。他又受墨子尚同節用等主義的影響很深，其“非相”似也從墨子的非命主義來的）；他爲什麼還要罵墨子，說“墨子之於道也，猶瞽之於白黑也，猶聵之於清濁也，猶欲之楚而北求之也”（樂論）呢？這不是好惡隨情是什麼！荀子又罵當時的俗儒說：“其言譏說，已無以異於墨子矣，然而明不能別”（儒效），試問荀子自己是不是已在俗儒之列呢？

此外後來所稱爲“四書”之一的中庸（這是一篇魯人所著而經過漢人改寫的書，且本或內義雖有考，說頗紛紜。其中之一部分或戰國人所作）裏也有很多墨家的話。如說：

大德必得其位，必得其祿，必得其名，必得其壽；故天之生物，必因其材而篤焉，故栽者培之，傾者覆之；……故大德者必受命。

仁者，人也，親親爲大；義者，宜也，尊賢爲大；親親之親，尊賢之等，禮所生也。

尊賢則不惑。

去讒遠色，賤貨而貴德，所以勸賢也。

“尊賢”，“貴德”，“勸賢”，都是墨孟一派的話。“尊賢之等”，大約也就是所謂“上賢祿天下，次賢祿一國，下賢祿田邑”的等。“大德必得其位，……”“大德者必受命”的信念更直接從墨家尚賢主義來，比孟子所謂“匹夫而有天下者，德必若舜禹，而又有天子薦之者”的話又進了一步了。跟堯典先後出世的皋陶謨裏說：

日宣三德，夙夜浚明，有家；日嚴祗敬六德，亮采，有邦。翁

受敷施，九德咸事；俊乂在官，百僚師師，百工惟時，……庶獄其疑。

無曠庶官，天工人其代之。……天命有德，五服五章哉！……帝，光天之下，至于海隅蒼生，萬邦黎獻共惟帝臣，惟帝時舉；敷納以言，明庶以功，車服以庸，誰敢不讓，敢不敬應。

日宣三德則有家，日敬六德則有邦，九德咸事則有天下，這同墨子中庶等書是一貫的說話。「天命有德」就是「大德者必受命」。「敷納以言，明庶（賦）以功，車服以庸」，更是尚賢的具體辦法。尚賢主義被推關到這樣地步，也就無以復加了。

在這裏，我們還要附記墨子裏載的墨子與儒家的一段對話：

公孟子謂墨子曰：「昔者聖王之列也，上聖立為天子，其次立為卿大夫。今孔子博於詩書，察於禮樂，詳於萬物，若使孔子當聖王，則豈不以孔子為天子哉？」子墨子曰：「夫知者必尊天事鬼，愛人節用（案論語：子曰：「節用而愛人」，這還是墨其孔而非孔呢？還是論語的作者叫孔子與墨子的話呢？），合焉為知矣。今子曰「孔子博於詩書，察於禮樂，詳於萬物」，而曰「可以為天子」，是數人之齒而以為富」。（公孟）

公孟子是個儒家（孫詒讓以為即孟子中的公明高），常常被墨子所折服（他曾承認墨子的話為善），他承受了墨家「聖王之列，上聖立為天子，其次立為卿大夫」的話，拿來反問墨子：「照這樣說，孔子如當聖王的時候，豈不有被舉為天子的資格嗎？」墨子答他說：「孔子算不得上聖，所以尚起賢來，孔子並沒有被舉為天子的資格」。這段話或是確有其事，或是墨家所造的故事（墨子書的編成時代很不早，不過材料大致可信），都未可知；若是真有其事，那末公孟子就是最早承受墨家學說的儒家了。

然而，無論儒家怎樣受墨家的影響，他們終是各有不能混合的分野。

現在再舉一個例來說一下罷。墨子爲了反對運命說，立一個主義叫做“非命”。他說：“古之聖王發憲出令，設以爲賞罰以勸賢”。因爲照主張有命的人的說法，上之所罰是我的命招來的，不是做人不好，上之所賞也是我的命招來的，不是做人好；那麼聖王“勸賢”的精意就失去了，所以他斷然的說，執有命是“不仁”，是“覆天下之義”。即此可見尚賢是墨家的根本主義，而非命乃是從尚賢裏推演出來的。儒家則說“死生有命，富貴在天”（論語顏淵）。死生富貴既都付之於不可知的天命（天就是命，與墨家的天不同），那還有什麼賢可尚，什麼暴可罰呢？這因儒家是維持舊制度的，他們繼承了古代的觀念，以爲生爲王公大人由於他的命貴，命貴是不能強奪的。我們看孟子說，“豈世而有天下，天之所廢必若桀紂者也”，一定要像桀紂一般的作惡才可以剝奪他的貴命，可見一切小惡是被饒恕的。又說，“匹夫而有天下者，德必若舜禹而又有天子薦之者”，生來命賤的人必須備有舜禹之德，還要遇着皇帝提拔的好機會，才得改賤爲貴，可見既定階級的不易逾越。在這種觀念之下，他們把堯舜禹的禪讓故事說成了千世不可一遇的神話，禪讓說於是在儒家主張有命的學說裏失去了它原有的意義。墨家是主張平等的，他們說“雖在農與工肆之人，有能則尚之”，那便是隨時可以實現的事，禪讓就可定爲永久的制度，像現在民主國選舉總統一樣了。儒墨同言禪讓，那知他們意義的不同竟至於此！

一二 孟荀二子對於禪讓說的態度

儒家雖因時勢的鼓盪，不得不承受墨家尚賢的學說，但是他們總想改變其意義，使得它與他們的根本主義不十分衝突。這一個苦衷，我們若小心讀孟子和荀子就可以明白。

孟子是一個相當贊成禪讓說的人，然而當燕王噲與子之實行禪讓說的時候，他就頗不願意他們成功。戰國策裏孟子勸齊王伐燕的話我們儘可

以不信，但是孟子本書總是可信的罷？孟子中記燕國亂時齊國有個名叫洸的人來詢問孟子的意見；他道：“燕可伐嗎？”孟子答他道：

可！子不得與人燕，子之不得受燕於子不。（公孫丑下）

以一個“言必稱堯舜”的人，而對於熱心模仿堯舜的子不，反持這種冷酷的態度，實在令人無從索解！倘使他用了同樣的句法說“堯不得與舜天下，舜不得受天下於堯”，禪讓的偶像豈不就此打碎了嗎？

有一次，他的學生萬章爲了懷疑禪讓的事，問他道：

堯以天下與舜，有諸？

他用了批評燕事的態度回答道：

否！天子不能以天下與人。

話說得這樣斬釘截鐵，當然把這件故事推翻了。於是萬章再問：

然則舜有天下也，孰與之？

他呆了一呆，回答一句很空洞的話：

天與之。

這顯見是他的遁辭了。萬章這人真厲害，又反問一句道：

天與之者，諄諄然命之乎？

這話要是問在西周的時候，或是向墨家之徒去問，他們當然回答說，“是的！”因爲詩大雅裏就有“有命自天，命此文王”以及“帝謂文王，予懷明德……”（皇矣）等句，墨子裏又有“天乃命湯於鑿宮，……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”（非攻下）等話。

但是孟子的時代和他的學說已不容他這樣神道設教了，所以他答道：

天不言，以行與事示之而已矣。

他以爲天是不說話的，但也會借了人事來表現他的意思。萬章不肯放鬆，再逼進一層問道：

以行與事示之者如之何？

問到這樣，他再沒有什麼辦法，只得用了墨子的手段，支支吾吾的杜造出一段故事來，說道：

舜相堯，二十有八載，非人之所能爲也，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。……（萬章上）

舜相堯有二十八年之久，這就是天意。堯崩之後，舜避到南河的南面，好讓堯子去繼承天子之位；然而朝覲訟獄的人不到堯子那邊去，只到舜這邊來，歌頌功德的人又不歌堯之子而歌舜，天意表示得這樣明顯，舜還敢違背皇天的威命嗎？所以他只得做天子了。

這些話雖然講的是堯舜，其實是針對燕王噲讓國的事說的。倘使子之能相子噲二十餘年，噲死之後，他也離去燕都，燕的臣民也不戴太子平而戴他，那就是孟子理想中的禪讓（“天與之，人與之”）了。但這是實際上能有的事嗎？孟子又說“以天下與人易，爲天下得人難”（滕文公上）；“好名之人能讓千乘之國，苟非其人，箠食豆羹見於色”（盡心下）。魏惠王和燕王噲就是孟子所謂“好名之人”，他們至多能以天下與人，不能爲天下得人，孟子彷彿說“他們那班人哪配高攀堯舜，實行禪讓哩！”

荀子雖然受墨家思想的影響更深，但他是一個主張“隆禮”的人，隆了禮就要維持階級制度，所以他對於禪讓說的反對比孟子還要激烈，他在正論篇裏大聲疾呼道：

世俗之爲說者曰：“堯舜擅讓”。是不然！天子者，勢位至尊，無敵於天下，夫有誰與讓矣！道德純備，智惠甚明；……天下無隱士，無遺善，同焉者是也，異焉者非也（案這仍是墨子的說語），夫惡有擅天下矣！

曰：“死而擅之”。是又不然！聖王在上，圖（決）德而定次，最能

而授官(案這又是墨子的說語)；……聖王已沒，天下無聖，則固莫足以擅天下矣。天下有聖而在後者，則天下不離，朝不易位，國不更制，天下厭然，與鄰無以異也。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，與鄰無以異也，以堯繼堯，夫又何變之有矣！(案，這是孟子的說語。)唯其徒朝改制為難。故天子生則天下一隆，致順而治，論德而定次(案這又是墨子的說語)；死則能任天下者必有之矣(案這又是孟子的說語)。夫禮義之分盡矣，擅讓惡用矣哉！

曰：“老衰而擅”。是又不然！血氣筋力則有衰，若夫智慮取舍則無衰。(案，墨家的天子是要血氣筋力都不衰的人才能担任。)

曰：“老者不搆其勞而休也”。是又畏事者之議也！天子者，執至重而形至佚，心至愉而志無所詘，而形不為勞，尊無上矣，……居如大神，動如天帝(案，這却不是墨家所謂的天子)，持老衰養，猶有善於是者與不？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；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；不知道順之理；小大至不至之變者也；未可與及天下之大理者也！

他的話說得何等決絕，“禮義之分盡矣，擅讓惡用矣哉！”禪讓說是與禮義之分相衝突的。他斷定這是“虛言”，是“淺者之傳，陋者之說”(禪讓說若是孔子所造所傳，穆道荀子認孔子為淺者與陋者嗎？)；這比了孟子一方面說唐虞不是禪，一方面又說唐虞禪的扭扭捏捏藏藏躲躲的態度高明了多少？但他究竟是戰國人，怎能逃得出戰國的風氣(經信為史曲解傳說的風氣)，所以他一方面仍舊說：“聖不在後子而在三公，則天下如歸，猶復而振之矣……”，“論德而定次，死則能任天下者必有之矣”，這同孟子的話又有什麼兩樣？他又說，“諸侯有老，天子無老；有擅國，無擅天下”，

則是他承認諸侯可以禪讓的了。這或許是因為諸侯擅國是周代史上常有的事情，他不能把它完全抹煞的緣故。

荀子成相篇又道：“請成相，道聖王：堯舜尚賢身辭讓，……堯讓賢，以爲民，汜利兼愛德施均；……堯授能，舜遇時，尚賢推德天下治；……堯不德，舜不辭，妻以二女任以事。……舜授禹以天下，尚得推賢不失序；外不避仇，內不阿親賢者子。……堯有德，……舉舜訓誡，任之天下身休息”。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，則成相篇本另爲一書。藝文志又載“成相雜辭十一篇”，列在雜賦之末；成相篇揚注云：“漢書藝文志謂之成相雜辭”，王應麟漢書藝文志攷証云：“淮南王亦有成相篇，見藝文類聚”，則成相篇或出漢人之手，也未可知。這篇裏採取當時的傳說，而以墨家的主義（“尚賢”，“汜利”，“兼愛”，“授能”，“推德”）爲骨幹，這更可證明禪讓說是出於墨家的了。

孟荀以後，還有懷疑禪讓說的，那便是晉的嵇康，唐的劉知幾們。他們並不是有心客觀研究古史，而是受的時代的刺戟。當曹丕受了漢獻帝的禪讓，曾興奮地說：

舜禹之事，吾知之矣！

那就是他覺得堯禪舜，舜禪禹，也是像他們那樣唱的傀儡戲。接着又有司馬炎的受禪，大家看得夠了，以爲禪讓真是那麼一回事，所以在那時發現的竹書紀年及瑣語上，就有

舜放堯於平陽。（史記歷代古賢引）

堯德衰，爲舜所囚。舜囚堯，復假塞丹朱，使父子不得相見也。

（史記五帝本紀正義引竹書）

后稷放帝子丹朱於丹水（史記高祖本紀正義引括地志引）

等等記載，而嵇康也就以“非堯舜，薄湯武”喪掉生命。到了劉知幾時，

他在歷史上所見禪讓的故事比嵇康和汲冢書的編輯者更多了，於是他就對系統的批評，以為：

(一)堯典序云：“將遜于位，讓于虞舜”。孔氏注云：“堯知子丹朱不肖，故有禪位之志”。按汲冢瑣語云：“舜放堯於平陽”，而書云某地有城以“囚堯”為號。……據山海經謂放勳之子為帝丹朱，……得非舜雖廢堯，仍立堯子，俄又奪其帝者乎？觀近古有姦雄稱發，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。……斯則堯之授舜，其事難明，謂之讓國，徒虛語耳。

(二)舜典又云：“五十載陟方乃死”。注云：“死蒼梧之野，因葬焉”。按蒼梧者，……人風燥烈，地氣歛涼，雖使百金之子猶憚履屐其途，况以萬乘之君而堪巡幸其國！且舜必以精華既竭，形神告勞，捨茲寶位，如釋重負，何得以垂歿之年更踐不毛之地？兼復二妃不從，怨曠生離，萬里無依，孤魂盡盡，讓王高蹈豈其若是者乎？……斯則陟方之死其殆文命之志乎？

(三)汲冢書云：“……益為啟所誅”。……推而論之，如啟之誅益，仍可覆也。何者？舜廢堯而立丹朱，禹黜舜而立商均，益手握機權，勢同舜禹，而欲因循故事，坐膺天祿，其事不成，自貽伊咎。觀夫近古篡奪，桓獨不全，馬仍反正，若啟之誅益，亦由晉之殺玄乎？若舜禹相代，事業皆成，唯益覆車，伏辜夏后，亦猶桓效曹而獨致元與之禍者乎？

他以為古代禪讓的局面，堯是給舜囚起來的，堯子丹朱是給舜篡奪的，舜是給禹趕到蒼梧死掉的，益是想學舜禹而未成給啟殺掉的，一場莊嚴美麗的故事由他一講，便變成慘無天日的了！他的腦髓裏有的是曹丕，司馬炎，桓玄以及南北朝許多開國帝王的故事，就以為古代的禪讓也不過如

此，這不但上了戰國人的當，而且也上了魏晉人的當了。這是墨墨當年創造時所萬想不到的。

一三 道家對於禪讓說的反應

在戰國諸子中，道家是比較起得晚的。唯其起得晚，所以參考的材料多，論辨的方法精，他們的學說就會得突過了儒墨諸家，在漢初幾乎統一了全國的思想。也唯其起得晚，所以儒墨的流弊，他們都看得透，攻擊得有力，他們就站在儒墨的對面，作儒墨的勁敵。

禪讓的故事經過了儒墨們近百年的渲染，深入於各個人的心坎，無論在政治界或學術界，這件故事如何實現於古代及能否再現於今日都成了討論的重大問題。儒墨是主張尚賢的，經世的，他們理想中的天子應是及有能力做好事的人，所以墨家會得創造禪讓說，而儒家也會順受。但道家就不這樣，他們主張一任自然，既不要尚賢，也不要經世，所以對於禪讓故事也就輕蔑起來，堯舜大聖都成了卑卑不足道的人了。他們說：傳天下算得什麼好事！你們看，堯舜要讓去天下時，人家還不屑受咧！於是他們先說出一個許由的故事來（許由即許，亦即四岳，說詳雜論兩山墨墨，宋翔鳳向畫鳴說等書。親考此文，知許由不受讓說已早自，道家特加以描寫）：

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！時雨降矣而猶澆灌，其於澤也不亦勞乎！夫子立而天下治，而我猶尸之，吾自視缺然，請致天下！”許由曰：“子治天下，天下既已治也，而我猶代子，吾將為名乎？名者實之資也，吾將為資乎？鶴鷄巢於深林，不過一枝。偃鼠飲河，不過滿腹。歸休乎君，予無所用天下為！”（莊子逍遙遊）

這就是說堯自己覺得道德不如許由，正如燭火的不及日月，所以他的良心逼着他去讓掉天下。不幸許由這人很像楊朱，他只肯“為我”，不肯“為

天下”，就謝絕了。呂氏春秋求人篇文略與此同，末了說許由避堯的讓，逃到箕山之下，潁水之陽種田去，大概是襲取了益的故事編成的。

許由可算是高尙了，哪裏知道還有比許由更高尙的人哩！晉皇甫謐的高士傳記道：

巢父者，堯時隱人，年老，以樹爲巢而斲其上，故時人號曰巢父。堯之讓許由也，由以告巢父。巢父曰：“汝何不隱汝形，澣汝光？若非吾友也！”擊其膺而下之。（太平御覽卷五百六引）

巢父不責讓天下的堯，反責不受讓的許由，說“這都由於你的好名招出來的！”兩人就絕交了。說到這樣，似乎已到了頂點了；但還不完：

許由，字武仲，堯聞致天下而讓焉，乃退而適於中岳，潁水之陽，箕山之下隱。堯又召爲九州長，由不欲聞之，洗耳於潁水濱。時有巢父牽犢欲飲之，見由洗耳，問其故，對曰，“堯欲召我爲九州長，惡聞其聲，是故洗耳”。巢父曰：“子若處高岸深谷，人道不通，誰能見子？子故浮游，欲聞求其名譽，吾吾犢口！”牽犢上流飲之。（史記伯夷列傳正義引高士傳）

這寫巢父對於許由是何等的藐視！可憐許由的兩耳還不及巢父之犢的一張嘴來得乾淨！說到這樣，巢父應是高尙透頂的人了，哪知強中更有強中手：

其（許由）友巢父聞由爲堯所讓，以爲污己，乃臨池洗耳。池主怒曰，“何以污我水？”（世說新語言語類注引高士傳）

巢父之上竟又添出一位池主來了！譬如造塔，愈造愈高，低頭一看，堯真是渺小極了！儒墨紛紛，到底哪裏及得道家的超邁？（莊子又載堯以天下讓巢父，據世說引或說，巢父就是許由。）

莊子讓王篇又載堯舜讓天下的五件故事。其一堯讓於子州支父，堯以天下讓許由，許由不受。又讓於子州支父，子州支父曰，

“以我爲天子，猶之可也；雖然，我方有幽憂之病，方且治之，未暇治天下也。”

這位子州支父何等悠游自在，把個人的幽憂之病看得重過天下。讓王篇的作者（未必莊周）批評他道：

夫天下至重也，而不以害其生，又况他物乎！唯無以天下爲者，可以託天下也。

這句話真是難死人了！他以爲天下之重只該託付給不肯犧牲自己的人，但不肯犧牲自己的人又哪裏肯任受天下之重，豈非太矛盾了嗎？其二是舜讓於子州支伯：

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”。

子州支伯又是這麼一套！讓王篇中給批評道：

故天下大器也，而不以易生，此有道者之所以異乎俗者也。

這真是楊朱“拔一毛而利天下不爲”的思想。禪讓的故事出於墨家而逃避禪讓的故事出於楊家，即此一端也可以見出戰國時的思想潮流來。（以上二段，與呂氏春秋貴生篇文略同。）其三是舜讓于善卷：

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，秋收歛，身足以休食；日出而作，日入而息，逍遙於天地之間而心自得；吾何以天下爲哉！悲夫子之不知余也！”遂不受，於是去而入深山，莫知其處。

善卷說的不願做天子的理由更充足了，他只是要做一個無拘無束的人。其四是舜讓于石戶之農：

舜以天下讓其友石戶之農，石戶之農曰：“推菴乎后之爲人，葆力之士也”，以舜之德爲未至也，於是夫負妻戴，携子以入於海，終身不反也。（呂氏春秋擊盜篇文略同；“推”作“推”。）

其五是舜讓于北人无擇：

舜以天下讓其友北人无擇，北人无擇曰：“異哉！后之爲人也，居於畎畝之中而遊堯之門！不若是而已，又欲以其辱行漫我，吾羞見之！”因自投清泠之淵。（呂氏春秋離俗文略同，“清泠之淵”作“蒼領之淵”）

舜把天下送給這個人也不要，送給那個人也不要（高士傳又載舜以天下讓蒲衣）。不但人家不受而已，反討了幾場沒趣，而且罵他的人也自以爲受了極度的羞辱，不惜用了自殺的手段來洗刷這個不幸，堯舜真是太沒有出息了。墨子在九原之下，萬想不到他手創的理想中最高的人物竟墮落得成了道家觀念中的最下作的人物，時代真變得太快了！

道家對於尚賢主義的總批評是：

尊賢授能，先善與利，自古堯舜以然。……舉賢則民相札，任知則民相盜。之數物者，不足以厚民。民之於利甚勤，子有殺父，臣有殺君，正晝爲盜，日中穴卮。……大亂之本必生於堯舜之間，其末存乎千世之後。千世之後，其必有人與人相食者也。

（莊子庚桑楚）

爲了墨家把自己的“尊賢授能，先善與利”的學說套在堯舜的頭上，道家便痛快而非薄堯舜，斥“堯舜之間”爲“大亂之本”，斷定它能造成吃人的惡果。他們的說話固嫌過火，但也不是趁口的亂道，因爲無論什麼事情，利弊總是相倚伏的，尚賢固有好處，也難免流弊。尤其是戰國之末，一班新進進功的政客造成了刀兵的慘劫，是爲當時的隱士們所極不滿意的。

墨家在戰國初期建立了堯舜禪讓的故事；儒家在戰國中期接受了它，又新添了舜禹禪讓的故事。道家更後，連那位征誅的湯也要行起禪讓來了！莊子讓王篇中有下列一段故事：

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！”湯又因啓光而談，啓光曰：“非吾事也！”湯曰：“孰可？”曰：“吾不知也！”湯曰：“伊尹何如？”曰：“強方忍垢，吾不知其他也！”湯遂與伊尹謀伐桀，尅之。以讓卜隨，卜隨辭曰：“后之伐桀也謀乎我，必以我爲賊也；勝桀而讓我，必以我爲貪也。吾生乎亂世而無道之人再來漫我以其辱行，吾不忍數聞也！”乃自投桐水而死。湯又讓啓光曰：“知者謀之，武者遂之，仁者居之，古之道也。吾子胡不立乎？”啓光辭曰：“廢上，非義也。殺民，非仁也。人犯其難，我享其利，非廉也。吾聞之曰：非其義者不受其祿，無道之世不踐其土；况尊我乎！吾不忍久見也！”乃負石而自沈於廬水。（呂氏春秋與文略同，“啓光”作“啓光”，“桐水”作“頤水”，“廬水”作“濠水”，“垢”作“訥”，“立乎”作“位之”。）

卜隨啓光與許由善卷們所處的境界很不同：“許由善卷遭着的是禪讓者的禪讓，卜隨啓光遭着的乃是征誅者的禪讓，所以他們更覺得恥辱，非跳水不可了。禪讓的故事說到這步田地，真可說是無聊之至！”

逸周書殷解裏又載着一件桀湯禪讓的故事：

湯將放桀于中野，士民聞湯在野，皆委貨扶老携幼奔國中廬。桀請湯曰：“……今國家無人矣；君有人，請致國，君之有也！”湯曰：“否，……士民惑矣，吾爲王明之！”士民復致于桀曰：“以薄之君，濟民之殘，何必君更！”桀與其屬五百人南徙千里，止於不齊。不齊士民往奔湯于中野，桀復請湯，言君之有也。湯曰：“否，我爲王明之！”士民復重請之，桀與其屬五百人徙于魯。魯士民復奔湯，桀又曰：“國，君之有也！……”湯曰：“此君王之士也，君王之民也，委之何？”湯不能止桀，湯曰：“欲從者從君！”桀與其屬五百人去居南巢。

湯放桀而復薄，三千諸侯大會。湯取天子之璽置之天子之坐，左退而再拜從諸侯之位。湯曰：“此天子位，有道者可以處之；天子非一家之有也，有道者之有也！……”湯以此三讓，三千諸侯莫敢即位，然後湯即天子之位。

尚書大傳殷傳中有大同小異的兩段文字，但第一段之末有顯著的差異：

魯士民復奔湯，桀曰：“國，君之有也，吾聞海外有人！”與五百人俱去。

逸周書說桀與其屬五百人去居南巢，而這裏說與五百人去海外，或者已把田橫的故事加進去了。

桀三次讓湯，湯也三次讓桀，征誅變成了揖讓，而這揖讓比了征誅更難為情，恐怕又是道家一派造出的謠言吧？湯非但讓桀，還讓三千諸侯，這揖讓的範圍更擴大了。後來漢高帝即位的時候也照做了這一套，史記高祖本紀載：

諸侯及將相相與共請尊漢王為皇帝。漢王曰：“吾聞帝，賢者有也，……吾不敢當帝位！……”漢王三讓，不得已，……乃即皇帝位汜水之陽。

“帝，賢者有也”與“天子……有道者之有也”這句話何等相像？湯三讓，漢王也三讓，其說話與舉動無不相同，這究竟是漢高帝模倣湯呢，還是漢代造史家逼着湯去模倣漢高帝呢？唉，古史中的變相實在太多了，令人捉摸不得，奈何！（案項羽死後，高祖圍魯，魯降，逸周書也說魯士民奔湯，又是一作相同的事情。）

一四 法家對於禪讓說的反應

法家也是戰國末年起來的救弊的學派，那時國家社會都是亂紛紛的，沒有綱紀，他們要重新建立起秩序來，所以主張用了今日法西斯蒂的手

段，統整這久已散漫的社會。後來秦始皇統一六國以後的政治設施，便是採用他們的學說的。

他們只主張擴大君主的權力，不主張給予人民以自由，人民既沒有自由參政的權利，當然不必十分提倡尚賢（法家對於尚賢說並不明顯排斥，因為恐怕阻礙了他們自己的出路）；他們又主張墨法之治、不崇拜聖王之治，更不需要禪讓。所以他們對於禪讓說，是和道家一樣，根本沒有興趣，只想把它取消，雖然反對的理由不同。

法家的領袖兼集大成者是韓非，他也曾順口依着墨家的堯禹生活，替禪讓故事想出一個人情的解釋，說：

堯之王天下也，茅茨不翬，采椽不斲，糲糲之食，藜藿之羹，冬日裘裘，夏日葛衣，雖監門之服掩不虧於此矣。禹之王天下也，身執耒耜以爲民先，股無胈，脛不生毛，雖臣虜之勞不苦於此矣。以是言之，夫古之讓天子者，是去監門之養而離臣虜之勞也，故傳天下而不足多也。（五蠹。宋范注子韓神讓與主術訓也有同樣的議論。）

他以為古人禪讓天下並不是一件慷慨的不得了的事，只因當時的君主的享受太可憐了，還不如不做天子的能過舒服的日子，所以他們也捨得讓掉了。從我們看來，他實是用了墨家的節用說與兼愛說來打破墨家的尚賢說。這種說法太過幼稚，是打不倒墨家的，因為他們如果怕過苦生活，當時就不做天子了；做天子和過苦生活都是他們的責任心的表示，傍人眼光裏的苦正是他們內心的至樂呢。

但韓非自有着不可及的見解，他否認堯舜的一切的故事。他道：

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？殷周七百餘歲，虞夏二千餘歲，……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；非能必而斷之者，誣也；故明據先王，必定堯舜者，非愚則誣也。（甄壘）

這就是說堯舜時代的歷史都是儒墨的傳說，我們生在今日，既沒有證據去決定它，也就沒有理由去信用它。在這個見解之下，禪讓說當然一舉槌碎了。

今本韓非子中還有些話也是非堯舜的，雖不一定是韓非的親筆，總可以代表先秦法家的思想。難三篇說：

棄公子高問政於仲尼，仲尼曰：“政在悅近而來遠”。（下文說袁公問政於仲尼，仲尼曰：“政在選賢”；齊景公問政於仲尼，仲尼曰：“政在節財”。這袁公與齊景公所問的仲尼，倒很像是墨的化身。）

或曰，仲尼之對，亡國之言也。……夫堯之賢，六王之冠也，舜一從而成包，而堯無天下矣。有人無術以禁下，恃為舜而不失其民，不亦無術乎？

這是用了尚賢說和禪讓說來打破儒家的修德主義的。墨家提出了尚賢說與禪讓說，儒家推波助瀾，不想只供法家拿來做反攻他們的工具。又說疑筮說：

古之所謂聖君明主者，非長幼弱也，及以次序也，以其構黨與，聚世族，逼上弑君而求其利也。舜逼堯，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。……以今時之所聞，田成子取齊；……韓魏植三子分晉，……臣之弑其君者也。

這篇直斥舜禹為逼上弑君的人，拿他們和當時的權臣相比，簡直把舜禹說成了曹不和和司馬炎，已開了劉知幾們的先路了。但在這裏，舜禹只有很空洞的逼君一項罪狀，似乎作者沒有知道孟家書的傳說，不然，舜放堯於平陽，囚堯，假襄丹朱等說話，正是逼上的最好的證明，他們似沒有不舉

的道理。忠孝篇又說：

皆以堯舜之道爲是而法之，是以有亂臣，有曲父。堯舜湯武或反君臣之義，亂後世之教者也。堯爲人君而君其臣，舜爲人臣而臣其君，湯武爲人臣而弑其主，刑其尸，而天下譽之，此天下之所以至今不治者也。夫所謂明君者，能畜其臣者也；所謂賢臣者，能明法辟，治官職，以戴其君者也。今堯自以爲明而不能以畜舜，舜自以爲賢而不能以戴堯，……此明君且常與，而賢臣且常取也，故至今爲人子者有取其父之家，爲人臣者有取其君之國者矣。父而讓子，君而讓臣，此非所以定位一教之道也。……今夫上賢，任智，無常，適道也，而天下常以爲治。……廢常上賢則亂，舍法任智則危，故曰上法而不尚賢。記曰：“舜見昔齔，其容造焉”。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：孔子未知孝悌忠順之道也。……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。……所謂忠臣，不危其君。……今舜以賢取君之國，而湯武以義放弑其君，此皆以賢而危其主者也，而天下賢之。……是故貴堯舜湯武……天下之亂術也。瞽瞍爲舜父而舜放之，象爲舜弟而舜殺之，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，妻其母，妻其主女也。……世皆曰：許由讓天下，賞不足以勸；盜跖刑犯赴難，不足以禁。臣曰：未有天下而無以天下爲者，許由是也；已有天下而無以天下爲者，堯舜是

也；毀廉求財，犯刑趨利，忘身之死者，盜跖是也。此二者，殆物也。

這篇書以堯舜禪讓為“反君臣之義，亂後世之教”，以為至今人子取父之家，人臣取君之國，皆是堯舜遺下的禍患。這分明是從荀子一派的儒家和道家的說法裏演化出來的批評。儒家和法家都是主張維持君主的尊嚴的，禪讓說把君主的地位降低，使人人都有覬覦的機會，當然為尊君而不尚賢的法家所痛惡。法家以為“上賢”是“逆道”。荀子非十二子篇說慎到“尚法而無法”，解蔽篇說慎到“蔽於法而不知賢”，莊子天下篇也說慎到“笑天下之尚賢”，“無用賢聖”，這可見本篇所說“上法而不尚賢”確是法家老祖的說話。天下篇又說慎到“非天下之大聖”，舜禹湯武們當然是天下之大聖，又可見非堯舜謂湯武也確是法家的原始思想。儒家的孟荀雖才贊成禪讓說，但他們還要捧堯舜做教主，一心要把自己的思想替堯舜辨經，而法家却選借了“齊東野人之語”來大罵堯舜，這是儒法兩家的根本不同之點。道家雖也反對禪讓說，但他們排斥了舊禪讓說，又造出新禪讓說來；法家則連新舊的禪讓說一起痛罵，許由堯舜們竟同盜跖一樣是“殆物”，這簡直把古來的豪傑統統壓倒了！

韓非子的說林上篇也記着湯讓務光的故事：

湯以（日）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。

這件故事本是道家造的，經法家一解釋，湯讓務光的惡意就更顯了：他並不想真讓天下，他只因為要洗刷自己的惡名而犧牲了務光，“我雖不殺伯仁，伯仁由我而死”，湯的詐術如此，於是儒墨所崇奉的聖人又變成了殺人不見血的好漢了。

一五 禪讓說的最後兩次寫定

到了漢代，禪讓說已漸征服了整個的智識界，差不多人人都以為這是真事了，於是這件故事便需要一次最後的寫定。漢武帝時的儒書就起來擔任了這工作。在他們寫定的堯典裏所載的禪讓故事是這樣：

帝曰：“曠咨若時登庸？”放齊曰：“胤子朱啟明”。帝曰：“吁！嚚訟，可乎？”

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：“有錫在下曰虞舜”。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！女子時，觀厥刑于二女”。釐降二女子媯汭，嬪于虞；帝曰：“欽哉！”

慎徵五典，五典克從；納于百揆，百揆時序；賓于四門，四門穆穆；納于大麓，烈風雷雨弗迷。

帝曰：“格汝舜！詢事考言，乃言底可績三載，汝陟帝位！”舜讓于德弗嗣。正月上日，受終于文祖。

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。

這些話各有來源，其中最重要的一個源泉要算淮南子泰族訓。秦族說：堯治天下，政教平，德潤洽，在位七十載，乃求所屬天下之統，令四岳揚側陋。四岳舉舜而薦之堯，堯乃妻以二女，以觀其內；任以百官，以觀其外。既入大麓，烈風雷雨而不迷，乃囑以九子，贈以昭華之玉而傳天下焉，以為雖有法度而舜非能統也。怎知道這是堯典取秦族而不是秦族取堯典呢？因為堯使九男事舜，二女

嫁舜，乃是一個較早的傳說，孟子中兩次提到（萬章上，下），呂氏春秋中則兩次提到十子二女（志私，求人），這裏把九子與二女連敘，自是戰國舊習。作堯典的人，不知他為什麼把堯子去掉，但留二女？如秦族之文取自堯典，也將跟着他一樣了。

在堯典的話中，足知其所涵墨家的成分甚重。墨子說“堯得舜於澤之陽，舉以為天子”，這是說堯直接傳位於舜；堯典說：“格汝舜，……汝陟帝位，……正月上日，受終于文祖”，也是堯直接傳位於舜。孟子則說：“舜相堯，二十有八載，……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；……夫然後之中國踐天子位焉”，這是說舜的為天子由於臣民擁戴起來，與堯無干。（孟子又說：“堯老而舜攝也”，這是孟子敷衍當時傳聞的地方。又左傳文十八年所載太史克的話也與孟子的前說相同，這段文字也是西漢人作的，另有考，說略見拙作真書研究講義。）可見孟子所說的是儒家的堯舜，而堯典所記的竟是墨家的堯舜。又堯典所謂“朕在位七十載，汝能庸命弇朕位”，豈不是荀子所反對的“老衰而弇”說；“帝乃殛落”，……月正元日，舜格于文祖”（這是堯典敷衍孟子的地方）；豈不是荀子所反對的“死而拉”說；而“格汝舜！，……汝陟帝位，……正月上日，受終于文祖”，又豈不是荀子所排斥的“堯舜擅讓”說呢？堯典所言，竟沒有一句不是荀子所反對的，荀子若見到堯典，他敢反對聖經嗎？（又荀子非相篇說：“五帝之中無傳政，……是以文久而滅，節族久而絕”，是荀子直不承認堯舜能有書流傳後世。）還有今本堯典不載舜禹的禪讓，也是受墨家影響的顯著的一點。

怎麼知道今本堯典是漢代人作的呢？最重要的理由有五點：第一是十二州乃是漢代的制度；戰國的書上只有九州，從沒見過十二州的名稱。第二是南交與朔方的地點太遠，不是秦漢以前的疆域；南交就是交趾，交趾到秦纁列入中國版圖（交趾之名漢前固已有之，但交趾與朔方對舉，則為漢武帝時

分州的事實)；朔方就是漢武帝所立的朔方郡，詩經的朔方在今山西的西南部，不得在極北邊疆而與南交相對；又西即是西域(西國，西海，西極)的簡稱；嶠夷陽谷在朝鮮(陽谷本是神話裏的地名，到後來方變成實際的地方；又堯典的嶠夷與西貢的嶠夷不同)。南至交趾，北至朔方，西至西域，東至朝鮮，是漢武帝的疆域。第三是史記以前的人不引今本堯典：武帝中年以前的漢帝詔書有極與今本堯典相合的，但從未見引今本的堯典；司馬相如封禪文，董仲舒春秋繁露等書亦皆不引今本堯典之文，可證今本堯典出於武帝中年以後。第四是漢武帝的政事皆與堯典相合：如修郊祀，禮百神，巡狩，封禪，分州，游川，定曆法，舉賢良，制賂刑等等，漢武帝與堯舜簡直是一個模型裏製出來的人物，實在是堯典在漢武帝的政治背景下所作的證據。第五是“咨汝二十有二”語與上詢四岳，咨十有二牧，命九官的人數不合：實在“十有二牧”的原本(這個原本也只是較今本稍早一點的一個本子)當作“九牧”，九加四加九是二十二；後來人改“九牧”為“十二牧”，一時疏忽，未照顧全文，遂弄得一篇內自相矛盾了。以上諸項的考證均詳見拙著尚書研究講義第一冊，與堯典著作時代問題之討論(西貢半月刊第二卷第九期)，讀者可以參看。

後來的儒者看見尚書裏不載舜禹的禪讓，覺得不該不備，他們想替它加添進去：到了魏晉的古文尚書出來，便居然完成了這件任務。他們聚精會神地為這個故事做了一篇大禹謨，其中所載的舜禹禪讓故事是這樣：

帝曰：“咨汝禹！朕宅帝位三十有三載，蜚期倦于勤；汝惟不怠，總朕師！”禹曰：“朕德罔克，民不依。……”

帝曰：“來禹！降水暵予，成允成功，惟汝賢；克勤于邦，克儉于家，不自滿假，惟汝賢。汝惟不矜，天下莫與汝爭能；汝惟不伐，天下莫與汝爭功。予懋乃德，嘉乃丕績。天之曆數在汝躬，汝終陟元后！人心惟危，道心惟微；惟精惟一，允執厥

中！無稽之言勿聽，弗詢之謀勿庸；可愛非君，可畏非民，衆非元后何戴，后非衆罔與守邦：欽哉！儼乃有位，敬修其可願，四海困窮，天祿永終。惟口出好與戎，朕言不再！”禹曰：“枚卜功臣，惟吉之從”。帝曰：“禹！官占惟先（克）蔽志，昆命于元龜；朕志先定，詢謀僉同，鬼神其依，龜筮協從；卜不習吉”。禹拜稽首固辭。帝曰：“毋！唯汝諧”。正月朔旦，受命于神宗，率百官若帝之初。

“格汝禹”是摹倣堯典堯命舜“格汝舜”之辭；“朕宅帝位三十有三載”是摹倣堯典“朕在位七十載”的話，三十有三載是根據孟子“舜薦禹于天，十有七年，舜崩”，堯典舜“在位五十載，陟方乃死”等文字，五十載去十七，正得三十三之數；“汝惟不怠總朕師”是摹倣堯典“汝能庸命巽朕位”的話；“朕德罔克”是摹倣堯典“否德忝帝位”的話；“帝曰來禹”是襲取皋陶謨；“降（澤）水做予”是襲取孟子所引逸書；“成允成功”是襲取左傳襄五年所引夏書；“克勤于邦，克儉于家”是襲取史記夏本紀“禹爲人敏給克勤”，“汝惟不矜”諸語是襲取荀子君道篇與老子的話；“天之曆數在汝躬”諸語是襲取論語堯曰篇的話；“汝終陟元后”是摹倣堯典堯命舜“汝陟帝位”之辭；“人心惟危”諸語是襲取荀子解蔽篇所引道經；“無稽之言勿聽”二句是襲取荀子正名篇的話；“衆非元后何戴”二句是襲取國語所引夏書；“惟口出好與戎”是襲取墨子所引逸書術舍；“官占惟克蔽志”是襲取左傳哀十八年所引夏書；“卜不習吉”是襲取左傳哀十年趙孟的話；“禹拜稽首固辭”是摹倣堯典“舜讓于德弗嗣”的話；“正月朔旦，受命于神宗”是摹倣堯典“正月上日受終于文祖”的話。這幾點前人如閻若璩，惠棟，王鳴盛們已精密地考出了。

他們這樣集腋成裘地摘取了堯典和論語堯曰篇，墨子，孟子，荀子，左傳，國語等的文句，造成了一大段莊嚴燦爛婉轉曲折的文章；雖然

不經折，也就足以騙過一千多年的人們。自此以後，舜禹禪讓說便也在六藝裏植下了一個深固的根基；除崔述以外，差不多就沒有人敢對它懷疑的了。這是禪讓說在文字上的大成功，也是墨家主張在儒家經典裏的大勝利！

一六 結 論

近數年來，用了社會分析的眼光來研究中國歷史的人漸漸多起來了，這原是一種好現象，因為以前所謂史學只達到事實的表面，現在覺悟應該探求它的核心了；有了這個覺悟而再經過若干年工作之後，一切死氣沈沈的記載就可化作活潑潑地的，這是怎麼一件美事！不過，在古代史方面，他們不免出了岔子。這因古代史的材料從來不會好好整理過，戰國秦漢間人為要發揮他們的主義，隨口把古人編排到自己擬定的模型裏，強迫他們粉墨登場，改變了古代史的實況；漢以後的學者沒有別擇的眼光，牽纏在他們設下的種種葛藤之中，或信甲而排乙，或取乙而拒甲，或又用了模稜兩可的方式來調和甲乙，或又拉攏甲乙的話來遷就他自己的意見，因此二千餘年來愈講愈亂，弄得一塌糊塗。如果不經過一番澈底的整理，這種材料是不能隨便使用的。不幸近年研究社會史的人們太性急了，一心要把中國古代社會的性質在自己著作的一部書或一篇文章裏完全決定，而他們寫作的時間又是那麼短促，那就不得不跳脫了審查史料一個必經的階段。在這種情形之下，古人隨口編造的東西遂又活躍於現代史學的園地，作者只要揀用一段便于自己揆用的文字，便可說古代的事實是如此的；或者用了新觀念附會一段舊文字，加以曲解，也就可說古代的事實是如此的。於是舊葛藤尚沒有斬芟，新葛藤又在滋生中了。這樣莽亂的狀況固然是一種新學問草創的時代所免不了的，但主持論壇的人究應當有明顯的意識力檢遺種不幸的現象，而指出一條研究的正道來給大家

看。如此，許多人的精力可以不至白白地費掉，社會演進的歷史纔有真實的建設。

這幾年中社會史的論戰，禪讓個人從沒有參加過，這固因自己的能力不夠，也知道研究學問應當分工，我的性情學力既偏近于審查史料方面，就不必超越了本職來談各種社會的制度。但各個工作是沒有一項能獨立的，審查史料時也有該運用社會史的智識的地方，正如研究社會史時必須具有審查史料的眼光一樣，所以這兩方面正常相輔相成，而不常對壘交攻以減少彼此工作的效力。現在我就把這篇文章貢獻給他們。

我作這篇文章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，使它不致摻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這樣熱烈，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。

關於禪讓說的來源問題，我們一二人的揣測固然未必準確，但就我們所搜集到的材料看來，似乎以這樣的解釋為最恰當。這篇文章的篇幅較長，為怕讀者一時不容易抓到綱領，所以再寫幾段提要（並略作補遺）在下面：

戰國以前的社會建築在階級制度上，各階級的人各有他們的本分，逾越就是罪惡。作官的世世代代作官，平民就使有才能還是一個“小人”。當時理想的政治，只是從貴族世官之中選取賢良，任國家的政事。諸侯卿大夫也有時相讓，但所讓的人只限于同階級間，沒有讓給平民的。後來列國互相吞併，土地日就開發，國家的組織嚴密起來，政治工作不是

幾個驕奢慣了的貴族所能擔任，侯王們就不得不在平民中選拔真才以應時勢的需要，階級制度的基礎漸漸動搖了。在這時，墨子就站在時代的前面，倡導徹底的尚賢說。他以為某個人在社會上的地位完全應與這人的能力成正比例；最賢的人做天子，其次做三公諸侯，又其次做鄉長里長，沒有一些兒冤屈。天子的位不是世襲的，是前任的天子從平民中選擇一個最賢的人出來，讓位給他。有什麼證據呢？那就是堯舜的禪讓。——這因那時人沒有時代的自覺，他們不肯說“現在的社會這樣，所以我們要這樣”，只肯說“古時的社會本來是這樣的，所以我們要恢復古代的原樣”。墨子順應戰國的時勢而創立的禪讓說必須上託之於古代史中的堯舜，正是戰國諸子假造古史以開動時人的恒例。他們為了實現這個學說，就在自己徒黨中立了“巨子”制，巨子是黨中最賢的人，也是掌握黨權最高的人，巨子的位是由前任選擇賢者而傳讓的。

孔子是春秋末年人，他正處在時代轉變的樞紐，所以他一方面也說“舉賢才”，一方面還是要維持階級制度，不願有庶人的私議。孔子的學派傳下去叫做儒家，永遠維持這二元論的政治學說，——“尊賢”和“親親”相對立。因為尊賢，所以平民可以執掌政權；因為親親，所以貴族的職位仍只該傳授給貴族。這是一個矛盾的主張，但他們總是敷衍着。（例如孟子既以尊賢而不主親世官，又以親親而主張世祿，他不想想，所以有祿的是做官，既無世官了，要世祿做什麼，這豈不成了無功受祿！）他們以為天子之位是應當傳給兒子的，所以對於禪讓說表示反對；但禪讓說是這樣的流行，而且已由堯舜的禪讓展長到舜禹和禹益的禪讓，偽故事竟成了真古史；儒家不能不屈伏於這橫流的下面，所以孟子便想出曲解的方法，以為堯崩之後本該由丹朱承繼的，不幸天下的人歸心於舜，舜為他們所包圍，沒法處置，纔繼堯之位；禹亦是如此；直到啟，因他受人擁戴超過益，便把禪讓的局面改變了。（啟在古史中本是毋不賢的人，顏淵等有考，見本年將出版的燕京大學史學年報；自從

孟子這樣一說，纔把他的不賢的故事洗刷了。)荀子則連這一個曲解也不滿意，選斥禪讓說爲“虛言”，這一說似乎可以從儒家中請出去了。但後來袁典的作者對於孟荀之說毫不理會，依然採用了墨家的說法編寫堯舜禪讓史；論語堯曰篇的作者亦然，混合了墨家的禪讓節用說和鄒衍的五德終始說，寫了一段三聖傳心的命詞；偽古文尚書的作者更把堯舜禹這件故事插入了新作的大禹謨：於是禪讓說在儒家經典裏築下了堅不可拔的基礎了！漢代的經師和讖緯的作者受了墨家風氣的感染，以爲“大德者必受命”，像孔子這樣的聖人，必然該作天子，然而竟不得作天子，於是“孔子爲素王”，“以春秋當新王”以及“端門受命”諸說都起來了。儒家既蒙有滾滾的禪讓說的色彩，於是即使有人懷疑了堯舜禹禪讓的史實，終以爲這是孔孟相傳的聖道，康長素先生便說這是孔子託古改制的一端；他不知道這和孔子風馬牛不相及，卻是爲孟子所嫌厭，荀子所深惡而痛絕的。儒墨相亂，日子久了真不容易弄清楚了！

道家是在極亂的時勢下所產生的，他們保貴自己的生命，不願受外物的驅使，所以重個人而輕天下。他們鄙薄儒墨的洒洒皇皇地救世，以爲世界越救越亂，儒墨們不但有害於世，亦且喪失了自己的本性。他們對於禪讓說盡力排斥，以爲尚賢任知的結果一定生出大亂來。儒墨們既會造了正面的故事來證明堯舜禹的禪讓，他們也就會造了反面的故事來證明當時真有道德的人的不受他們的禪讓。於是堯舜屢屢爲了讓位問題遭受一班高士的申斥，這班高士甚至用了自殺來洗刷被讓的羞辱（好像貞節的女子被強姦了），見得禪讓真是一件無聊透頂的事。

法家維持君權而剝奪民權，他們只要“上法”，不要“尚賢”，所以對於禪讓說也根本拒絕。在韓非的書中，他有時曲解禪讓故事，以爲那時天子的生活太苦，他們只是爲了個人要過舒服的日子而讓位；有時根本否認堯舜故事的存在，以爲這些完全是儒墨們造出來的，沒有信據的資格。

在不信禪讓說的幾派之中，以孟子的態度為最游移，道家最滑稽，荀子最堅決，而法家則一味的冷酷。

聽人講禪讓的故事，聽得高興了而實行禪讓的，是燕王噲；想不到結果鬧了一場慘劇，讓位的與被讓的都殺死了。可是禪讓說經了墨儒日久的宣傳，一般人已確信了，西漢時遂有陸弘請昭帝禪位，蓋寬饒請宣帝禪位的事；而哀帝和董賢相好，也欲禪位嬖倖。自從王莽輔孺子嬰有始無終，聲稱受了漢高帝禪讓之後，禪讓遂成為權臣篡國的固定的方式。在這種情形之下，一般人就以爲舜禹的受禪也是如此的了。適會汲郡發現竹書，編輯的人便把他們自己的想像插了進去，於是有了舜囚堯和放堯的記載見於紀年和瑣語。劉知幾生得較後，看見的禪讓把戲更多，他在史通中索性把堯舜禹益的故事推演一個盡致，於是儒墨們美麗的模特兒便穿上了最慘痛的外衣，替法家詭病的“殆物”補上了應有的命運。

自從有了禪讓傳說之後，或迎或拒，大略如此。現在借此再看一不儒墨兩家的關係，來認識他們在中國歷史上的價值。我們知道，儒家存階級而墨家廢階級，儒家立等差之愛而墨家主兼愛，儒家信有命而墨家非命，從種種方面看來，這兩派實有根本的差異，未可混同；更看孟子罵墨子爲“禽獸”，荀子又罵墨子爲“聾瞶”，兩家的怨毒如此，似乎也沒有溝通的道路。但從我們上面所搜集的許多材料看來，則孟荀所取墨家的話，如“仁者宜在高位”，“無德不貴，無能不官”等等非常的多，尤其是“上賢祿天下，次賢祿一國”之語簡直可作禪讓說的注腳。其後此等話頭更盛，如中庸裏的“德爲聖人，尊爲天子，富有四海之內”，禮運裏的“大道之行也，天下爲公，選賢與能，講信修睦，故人不獨親其親，不獨子其子，……是謂大同”，這種偉大的氣魄決不是斤斤於階級制度的儒家所能自創。（禮運中又有“聖人耐以天下爲一家，中國爲一人”，亦即墨子語。）墨家同化儒家的力量，即此可見。至漢，墨家中絕；儒家靠了君主的提倡緜延了二

千餘年，在這時期中，舉賢選能成爲上下的共同意識，進士官制度曾在古代實行這問題也弄糊塗了（例如前舉的荀子及靜安先生之說，又如顧古文衡書把“官人以世”列作封建的大罪狀的一條），這就是墨家的血液在儒家的筋肉裏所起的作用。有人說中國的歷史只是孔子思想下支配的歷史，這是只見了外表的話。我們應知道如沒有墨家的努力宣傳，古代的階級制度必不會倒墜得這麼快速和淨盡，中國的歷史也就不是這副面目。願讀這文的人且不要笑禪讓傳說在“無中生有”的幻境裏的演變，大家來認識墨子的精神的偉大！

民國二十年秋，我在燕京大學擔任魯西研究一課，因講堯典，聯帶討論到禪讓的故事，我覺得這件故事是墨家傳入儒家的，儒家在原則上不該收受這件故事，而在戰國的大時勢下，又不許不收受，因此弄得左右支吾，掣肘見肘。當時曾將此意寫了一篇堯舜禪讓問題，附於講義之後。年來生活不安，尙未能詳徵博引，作爲論文。去年董丕繩先生（杏業）來平，把這個意見向他提起，他亦具有同心，因託他搜集材料，往返商榷，成此一篇。此文中，如論“明發良”即是“昭昭族”，禹的得天下由於征有苗，荀子承受墨家的影響諸條都是董先生讀書的心得；不敢掠美，謹記於此，並誌感謝。二十五年三月二十日，顧頡記于杭州。

四月初自杭回平，董先生又給我許多材料，讓我補入文裏，遂藉六日之力修改一過。其中墨子爲宋公子月夷之後一則，切理髮心，足徵近人墨子爲印度人之妄說，記此誌感。五月三日又記。

書 後

考近日學者對於堯舜禪讓說之考訂，除顧先生此文外，尙有郭沫若先生，錢賓四先生及蒙文通先生之說。今略述其梗概，並附己見於後。郭先生在他的中國古代社會研究第二篇裏曾經提到唐虞禪讓問題，他說當唐虞時代是一種母系中心的社會，父子不能相承，酋長的產生是由一族的評

議會選舉出來的，評議會的代表便是一族中各姓各氏的宗長。那一些四岳十二牧九官二十二個人，就是當時的各族各氏的家長宗長了。所以堯不能傳給丹朱，而商均亦不能被選為帝，因為他們全是嫁到別族做女婿去了！錢賓四先生在唐虞禪讓說釋疑（見史學第一期）裏有和郭說相似的解釋，道：“唐虞禪讓，為中國人詭傳之古史，自今觀之或殆為古代一種王位選舉制之粉飾的記載也”。以後又本堯典和孟子中的記載而推測選舉的步驟。他們是深信禪讓說實有其事實作骨子的。蒙文通先生的說法又不同了，他在他的古史甄微八虞夏禪讓裏曾經說道：“……蓋帝丹朱與舜並爭而帝，而諸侯歸舜。伯益與啟爭而為天子，而諸侯歸啟。此虞夏間揖讓之實，其關鍵乃在得失諸侯也”。

在郭先生錢先生之先，夏曾佑先生在中國歷史教科書第一篇第一章裏已經說到禪讓事情是一種選舉制度，他說：“求其（禪讓）近似，大約天子必選擇於一族之中（必黃帝之後），而選舉之權則操之岳牧（四岳十二牧），是為貴族政體”。蒙文通先生的說法也大略和劉知幾史通疑古篇相同。所以對於禪讓說的解釋可以分成這三派：（一）選舉說；（二）爭奪說；（三）無其事而由于墨家的創造宣傳說。在解釋上雖然有三種不同的說法，而在方法上却只有兩種罷了：即前兩種說法乃對於原來史料先取信任態度而後加以解釋，後一種乃先假定此種史料之價值然後考其來源。前者是鑿縫工作，後者是史源學。錢郭二先生所根據的史料正是顧先生所欲證其偽的，而蒙先生所据的史料又是足破錢先生等的說法的。夫“所謂一種古史傳說之來必有些事實作骨子者，如禪讓之說之骨子中為一種選舉制度”，那末爭奪說之骨子又是些什麼呢？我們也沒有權力僅信選舉說而不信爭奪說，打破了守舊的傳統觀念，堯典等書在史料上的價值一定比汲冢書要高些嗎？所以既信了唐虞之禪讓為選舉，則舜放堯，啟誅益等說便沒法解釋了。因此我們以為選舉說的價值也就和法家等的說法差不多，如韓

非說他們是欲釋重負而傳位的，他不也是先承認了禪讓之實有其事而加以合理的解釋麼？

自疑古之說起，今人對於古史之觀念已不若前此之固執，而流弊所至乃變昔日之固守為今日之彌縫。固守舊說，其鹵莽滅裂之處，後世必有發其覆者；然彌縫的說法，因其較為合理，或能堅人之信，此其弊尤大。顧先生此文卻是告知我們，禪讓說是如何產生的，如何滋長的，如何凝成的；其所發明，讀者自能瞭然，不必我來贅述。嘗怪今之賢者多不願奠基擇料；而只希望造成房屋，材料的朽窳與否一概不計，惟皇皇然發表其建築計劃，西洋工程師主張建築些洋樓，中國工程師又主張蓋些中國式宮殿，旁觀者如問以建築材料是否合用，則他們也只有瞠目而不能對了。可是瞠目不答就該這樣完了嗎？不，我們應問出一個究竟來，好讓將來的工程師肯堅決捨掉這朽窳的材料而另行選用堅實的基礎。

二十五年五月十四日，楊向奎記於尚質學會。

