



墨家哲學

吳進安著

墨家哲學

吳 進 安 著

中國文化大學哲學博士
國立雲林科技大學漢學資料
整理研究所教授

五南圖書出版公司 印行

國家圖書館出版品預行編目資料

墨家哲學 / 吳進安著. -- 初版. -- 臺北市 :
五南, 2003[民 92]
面 ; 公分
參考書目 : 面

ISBN 957-11-3176-8 (平裝)

1. 墨家

121.4

92001409

IBP3

墨家哲學

作者 吳進安 (70.2)
編輯 蔣和平



出版者 五南圖書出版股份有限公司
發行人 楊榮川

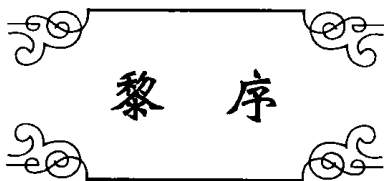
地 址：台北市大安區 106
和平東路二段 339 號 4 樓
電 話：(02)27055066 (代表號)
傳 真：(02)27066100
劃 撥：0106895-3
網 址：<http://www.wunan.com.tw>
電子郵件：wunan@wunan.com.tw

顧問 財團法人資訊工業策進會科技法律中心

版 刷 2003 年 2 月 初版一刷

定 價 570 元

有著作權·請予尊重



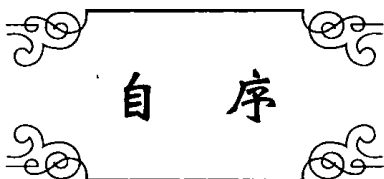
黎序

先秦時期儒墨二家爭鋒，蔚為中國哲學史上之大事，韓非子稱兩家為「世之顯學」。墨家之哲理從其遺存之《墨子》一書即可窺見，舉凡修己安人之言、治國平天下經世致用之說，與名辯之術皆有可觀之處，透過對原典之研究與哲學之思考，可得墨學是具有憂患之意識，出於人心之不忍，而大聲疾呼「興天下之利，除天下之害」，力主「兼相愛，交相利」之說，圖力挽狂瀾。再言墨家建構「刑政之治」、「人民之利」與「國家之富」的目的，亦無不繫於追求撥亂反正與安身立命的價值理念，才有以「天志」為其哲學之終極關懷，以「兼愛」為社會現實關懷之入門，逐次展開墨家哲學的各項立論，綱舉目張，而得「顯學」之譽，影響於世。

進安之治學，如其為人處事，認真而投入，此書由其精心構思之過程，推理研析之深入，哲學方法之獨到，遂有此對墨家義理，獨到之見地。進安鑽研中國哲學二十餘年，啟蒙之地於輔仁，余忝為其哲學啟蒙及碩士、博士論文之指導教授，知本書為其精思闡析哲學研究工夫之書，實屬難得，故樂於推薦以饗讀者。是為序。

輔仁大學哲學系主任 黎建球

2002年12月8日



自序

中國哲學史上被譽為思想璀璨的黃金時代，首推先秦時代的百家爭鳴，儒、墨、道、法、名、陰陽等九流十家。面對時代病痛與文化的沒落，悲天憫人的哲學家，或因其憂時憂國之情懷，或因其不忍人之心，省思諸問題癥結提出良策，安頓生命以盡知識分子之責任，俾使文化之弊得有復興之契機。號稱「顯學」的儒、墨二家，即是在此前提下，針對時代之弊及生命的安頓的問題，提出不同的思考及主張，造成學術激盪的高潮。儒家在秦、漢之後的二千年，稱得上是唯一的顯學，其他的學派能予分庭抗禮者尚不多見。而在先秦時期猶可與儒家一較長短者的墨家，自漢以後即隱而不顯，直至有清一代，始有學者漸予關心，為墨家之學術研究跨出一小步，但相較於儒學研究之風潮及影響力而言，差距則達千萬里矣。

對於墨子在中國哲學史的地位之評價，他是以整體性的觀點發表其治國主張的哲學家。他對政治、經濟、社會、科學、文化、軍事等方面，皆有其迥異於其他諸家之主張。墨家之哲學，其終極關懷即落在政治的效用層面上，其目的即在建構「刑政之治」、「人民之利」與「國家之富」，有關於經濟、文化、社會等議題之主張，無不在達成天下之治與眾民之利之目的。墨子以平民的身分討論文化與政治的問題，與貴族政治之觀點大不相同，他所關切的是民之三患，所謂「飢者不得食，寒者不得衣，勞者不得息」如何化解，價值實踐之途即是實踐「十論」理念，

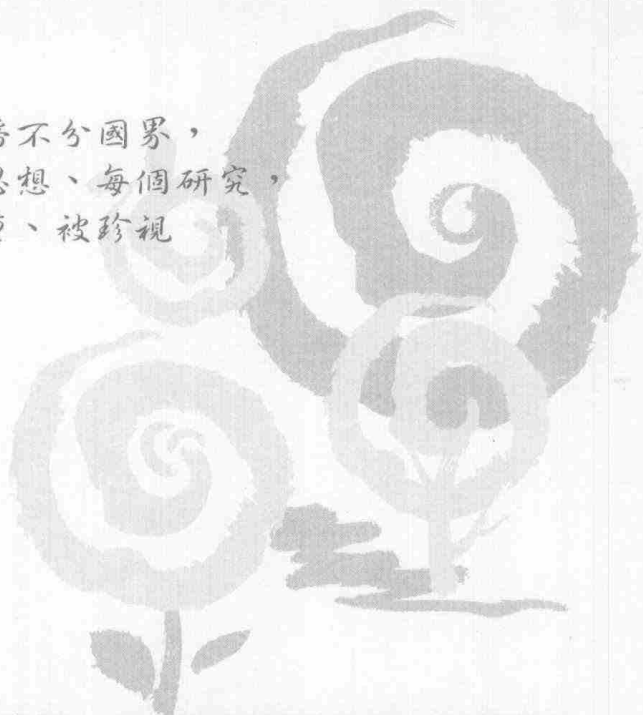
實現「有力相營，有道相教，有財相分」的正義社會。從解決「民之三患」的積極態度，以迄「民之三有」的建樹，可看出墨家對人倫關係、政治秩序與社會正義等價值觀念的追求與渴望，因此墨家的哲學有其理論性的哲學預設，現實的關懷與制度層次的思考，繼而建立一種合理的群體秩序觀念，包括政治與經濟實然面的制度，以形成公平與正義之社會。

作者不揣淺陋，十餘年來以墨家哲學為研究之重點，參酌前輩之研究結果，試從墨家之原典導讀，深入體會墨子形勞天下之心情；以哲學的方法分析墨家的各種主張，提出個人的研究心得。本書得以出版要感謝許多前輩的指導，包括業師羅光教授、黎建球教授、高懷民教授、曾春海教授，他們研究學術的投入態度，是個人學習的典範。此外國內研究墨學的前輩，如師範大學王讚源教授亦指點甚多。台灣大學曾漢塘教授、東吳大學李賢中教授、元智大學孫長祥教授等學長，從不同的思考角度提供許多寶貴意見，讓我獲益匪淺。也謝謝協助繕打的雲科大林詩菁、林冠伶二位同學她們的辛勞，更感謝五南圖書出版公司慷慨應允出版。在即將付梓之際，除努力再予反覆思考釐清問題意旨之外，恐還有許多疏漏，敬請學界先進予以指正。

吳進安 謹識

2002年12月1日

在知識的殿堂裡，學術的傳播不分國界，
每個靈感、每道聲音、每個思想、每個研究，
在「五南」都會妥善的被尊重、被珍視
進而
激盪出更多的火花，
交融出更多的經典！



五南文化廣場

橫跨各種領域的專業性、學術性書籍，在這裡必能滿足您的絕佳選擇！

台中總店

台中市中山路2號(台中火車站對面)
電話：(04)2226-0330 傳真：(04)2225-8234

台北師大店

台北市師大路129號B1(台電大樓捷運站3號出口)
電話：(02)2368-4985 傳真：(02)2368-4973

逢甲店

台中市逢甲路218號(近逢甲大學)
電話：(04)2705-5800 傳真：(04)2705-5801

桃園店

桃園市民權路6號2樓(近國光客運總站)
電話：(03)347-5882 傳真：(03)347-5881

高雄一店

高雄市中山一路290號(近高雄火車站)
電話：(07)235-1960 傳真：(07)235-1963

屏東店

屏東市民族路104號2樓(近火車站)
電話：(08)732-4020 傳真：(08)732-7357

嶺東書坊

台中市嶺東路1號(嶺東學院內)
電話：(04)2385-3672 傳真：(04)2385-3719

*凡出示教師識別卡，皆可享9折優惠。(特價品除外)

*本文化廣場將在台北、基隆、桃園、中壢、新竹、
彰化、嘉義、台南、屏東、花蓮等大都市，陸續佈
點開店，為知識份子，盡一份心力。



五南文化事業機構
WU-NAN CULTURE ENTERPRISE

台北市106 和平東路二段339號4樓 TEL: (02)2705-5066 FAX: (02)2706-6100
網址: <http://www.wunan.com.tw> E-mell: wunan@wunan.com.tw



目 錄

第一篇 導 論

第一章 從哲學說起 ————— • 003

第一節 哲學之意義 003

第二節 中國文化對哲學的看法 007

第三節 哲學的功用 012

第二章 墨學的研究途徑 ————— • 017

第一節 研究問題 017

第二節 研究方法 019

第三節 理論架構 023

第二篇 本論

第三章 時代問題與哲學的突破 —————• 033

第一節 時代環境 033

第二節 墨學要旨 041

第三節 終極關懷 051

第四章 墨學淵源 —————• 057

第一節 源於儒家孔子 057

第二節 源於夏禹之道 062

第三節 評述墨學淵源 066

第五章 墨學的知識論 —————• 071

第一節 言有三表 071

第二節 辯與名實在思維邏輯上之意義 083

第三節 知循三途 096

第六章 價值根源論 —————• 107

第一節 人間秩序和道德價值之所由 107

第二節 義為人我互動的內在道德基礎 124

第三節 利為實現社會公義的外在事功 137

第七章 現實關懷論 · 147

- 第一節 兼愛的意義 147
- 第二節 墨辯的兼愛觀 161
- 第三節 兼愛觀念之貢獻與困境 170

第八章 政治控制論 · 185

- 第一節 人類社會之演變與國家組織之起源 185
- 第二節 尚同·壹同與政治組織之設計 195
- 第三節 尚同之內在互動法則與實效 205

第九章 和平主義論 · 219

- 第一節 非攻之理由 219
- 第二節 非攻政治之典範 226
- 第三節 團體意識與俠義精神在時代之意義 232

第十章 賢者治國論 · 245

- 第一節 尚賢的意義及理由 245
- 第二節 尚賢三本 254
- 第三節 尚賢之理想國 260

第十一章 社會正義論 · 279

- 第一節 社會正義之內容 279
- 第二節 以「非攻」為實現社會正義之機制 290
- 第三節 社會正義如何可能 298

第十二章 清貧簡樸生活論 —————• 305

- 第一節 節用以致強 305
- 第二節 節葬為仁人及孝子之道 313
- 第三節 非樂之意義及限制 319

第十三章 生命的限度與突破 —————• 327

- 第一節 墨子對於「命」觀念的批判 327
- 第二節 以「強力」破除執命之說 335
- 第三節 「非命」與先秦天命思想之差異 340

第十四章 藝術生活觀 —————• 351

- 第一節 挑戰與批判的墨家 351
- 第二節 儒家的藝術生活觀 356
- 第三節 人生的美感經驗與藝術生活 363

第十五章 儒墨相非問題 —————• 371

- 第一節 義道與功利 371
- 第二節 義利一元與重義輕利之說 381
- 第三節 理想人格與生命氣象 391

第三篇 結 論

第十六章 墨家哲學之評論	411
第一節 墨家哲學之限制	411
第二節 墨家哲學在中國哲學史上之地位	422
第十七章 政治承擔與時代意義	435
第一節 從「士志於道」看墨家的政治承擔	435
第二節 「德主法輔」觀念之啟發及時代意義	441
參考書目	449

第一篇

導論



第一節

哲學之意義

哲學本是西洋名詞，它的意義為何？這個問題是西洋哲學史千年來各家爭鳴的話題，尤其是對它的界定也因眾說紛紜而形成思潮的激盪。研究一門學問，在方法上是先從它的定義上探究其本質以獲其入門之鑰，哲學這兩個字，首先是由日本人西周氏（Nishi Chiu）於明治天皇六年，即西元一八七三年，就西文 *Philosophy* 所作的翻譯，它來自兩個希臘字 *Philia* 和 *Sophia* 演變而來，*Philia* 的意思是愛，*Sophia* 的意思是智，二字合併即成愛智，也就是愛好智慧，追求智慧的意思，引申而言智即是德，這個定義言簡意賅，點出了哲學即是追求智慧，並且是德性發展的智慧。智慧並不專指解決事物時所應有的能力，而

第一章

從
哲
學
說
起

是指追求事物根源的一種積極主動的精神，此種積極主動的精神，使人對問題的研究，不能僅以現象之解釋為滿足，而要注意到事物的本質及終極原因，能提供事物最終根源的方法即是真理，只有透過此種方式以形成巔撲不破的真理，從而瞭解人所面對問題的本質才是智慧。順著這樣的思維邏輯，便可推論出哲學的三大內容，馮友蘭即提出他的觀點，引述如下：①

希臘哲學家多分哲學為三大部：物理學（Physics），倫理學（Ethics），論理學（Logic）。此所謂物理學、倫理學與論理學，其範圍較現在此種三名所指為廣。以現在之術語說之，哲學包含三大部：宇宙論——目的在求「對於世界之道理」（A Theory of World），人生論——目的在求「對於人生之道理」（A Theory of Life），知識論——目的在求「對於知識之道理」（A Theory of Knowledge）。

這種將知識分為三類的見解，自柏拉圖以降迄中世紀以來，形成一種普遍性並可接受的論點。民國初年中國另一哲學啓蒙思想家胡適先生對於哲學之內容引申出如下的六個問題：●

- (一) 天地萬物怎麼來的。（宇宙論）
- (二) 知識思想的範圍、作用及方法。（名學、知識論）
- (三) 人生在世應該如何行為。（人生哲學）
- (四) 怎樣才可使人有知識、能思想、行善去惡呢？（教育哲學）
- (五) 社會國家應該如何組織、如何管理。（政治哲學）

(六)人生究竟有何歸宿。(宗教哲學)

這是胡適從知識分析的角度來探討哲學所碰觸的六個議題。換言之，哲學是一門涉及宇宙論、知識論、人生意義、教育、政治與宗教等問題的學問，並且針對這些議題提出一套系統化的知識建構。當然一個人一生的生命是有限的，恐怕無法每個層面都可以涵蓋，但是人生意義的顯現，莫不是以追求理想，並且是以積極主動的態度從事之，俗云：「吾生有涯而學無涯」，點出了知識的探究是一條必須執著的道路。如果把這樣的理念，與漢朝史學家司馬遷在《史記》所言——「究天人之際，通古今之變，成一家之言」來做個對照，更可看出處理天人關係、歷史發展法則等問題的確是需要智慧的累積，方能有知識系統的建構，如此也才能成立一家之言。

哲學之定義雖有其因認知差異所形成的不同見解，但這是很正常的一件事，因為每位哲學家的氣質、人格、性向和成長環境皆有不同，因此對於宇宙和人生的體會和經驗皆有不同。勞思光教授提出如下的解釋：●

第一、哲學在希臘時原意與學問意義相等，無所不包，這和其他學問各有一定對象不同。別的學問被人給予不同的定義，至多表示各人在這一名詞下有不同的工作範圍。哲學定義之衝突則牽涉到此一學科能否存在的問題。

第二、哲學無論在早期萌芽階段或者後來的成熟階段，總是常提供是非裁斷的標準。儘管由於工作步驟的不同，各階段哲學家所強調的問題也常常互異，可是「真實」總是哲學家所普遍關心的。

無論是西洋或中國哲學，就其思想的內涵而言，哲學原本是每一個人生存於天地之間，生活在人我之間，尋求安身立命的智慧與學問，使得自己能找到一個妥適的生命安頓，以發展自我、實現自我，並能協助他人，以達美善的境地。

套用中國哲學常用的一句話「生命氣象」來形容是最恰當不過的，每位哲學家的生命氣象不同，對宇宙與人生諸問題的反省與體會必有其不同的內涵。如此一來，做為一個哲學家，真理的追求者，整體性智慧的渴望之士，必須在認識與觀察上不斷精進，對於事物之瞭解與描述更為周全，並且能深入到事物或對象本質意涵，這種深刻和周全也就是哲學認知活動的目標，而知識的精進和人生智慧的開發也正是哲學引人入勝之處。

總而言之，從最古老的希臘哲學的「愛智」到系統化深入而全面的本質探討，吾人可以為哲學定出如下定義：哲學是對宇宙及人生的完全瞭解，它是一種理想，哲學的活動即是達到這個理想的過程。鄔昆如教授即從認識的方法切入，將哲學分成「六論」，引述如下：●

- (一)邏輯 探討思考的法則以及推理的功能。
- (二)知識論 探討人如何去認識，以及認識的能力、認識的對象。
- (三)形上學 探討哲學的原理原則的問題。
- (四)倫理學 探討做人的基本規範。
- (五)價值哲學 探討人生存在世界上，追求的各種真、善、美、聖的價值。
- (六)哲學概論 把上面的哲學問題，做成一個體系來探討。

宇宙與人生的問題又是何等的浩瀚，哲學的「六論」亦非簡單易學，因此必須具有積極主動之精神，在這種積極主動精神的驅力之下，人本身就是一個追求真理的存有，也是追求完美的存有，這是任何人都不能否認的事實，亦是人與禽獸差異之處，如果我們對宇宙與人生的問題，都能抱著追求完美的態度，無論是在知識、真理、生命氣象等方面，則益加證明人天生即有這種自我實現的驅力，哲學的理想也就不是高不可攀的烏托邦（*utopia*），人不斷地以積極主動的精神鞭策自己、覺醒自己、提升自己，生命與自然融為一體，塑造自我生命氣象的深度與廣度，彰顯人的生命精神與意義，融滲於自我生命價值的開發與完成。

第二節

中國文化對哲學的看法

在上一節吾人從希臘哲學的「愛智」觀念出發，探討哲學的意義，導出哲學本是在探討宇宙與人生諸問題上的兩個主軸觀念，並經由系統化的知識建構以建立哲學是一種理想的追求。若從比較文化的角度來說，中國哲學對於來自西方的哲學一詞，有無相類似的看法，這便成了一個值得探討的問題。「文化」一詞包含了許多的概念，普遍被接受的看法認為文化包括了物質層面，中國文化的物質層面的發展有其偉大的發明與貢獻，如四大

發明對西方文化有著深遠的影響，但不可忽略的是在文化的非物質層面，如價值系統之哲學概念，對文化的影響更大。

對於「哲學」之釋義，在中國古籍經典中，二字並未連用，《爾雅釋詁》：「哲者智也，學者效也。」「哲」之本義即是指智慧，此智慧亦是知識，將智慧彙整而成系統化的知識，俾使人易於明白與遵守。而「學」之本義即指學習與仿效之意思，要能學習與仿效必有其對象，並且此對象有令吾人愛慕學習之處。從原始意義上來看，東西雙方於哲學緣起之處並無太大差異，可謂相去無幾，但就中國而言二字並未連用，亦未有因選擇其中之一字而成獨立有系統化的學問。但是，是否即能以此推斷：中國文化中並無類似西方之哲學意義的知識與學問？倒也未必，因為與西方之哲學觀念相近或相似之看法亦曾出現，或可作為參考。在《莊子》的〈天下篇〉曾對智慧之學的割裂，有如下的解析：⑤

天下之治方術者多矣，皆以其有為不可加矣。古之所謂道術者，果惡乎在。曰：无乎不在。曰：神何由降，明何由出，聖有所生，王有所成，皆原於一。……不離於宗，謂之天人，不離於精，謂之神人，不離於真，謂之至人。以天為宗，以德為本，以道為門，兆於變化，謂之聖人。……配神明，醇天地，育萬物，和天下，澤及百姓，明於本數，係於末度，六通四辟，小大精粗，其運无乎不在。其明而在數度者，舊法世傳之史，尚多有之。其在於詩書禮樂者，鄒魯之士，搢紳先生，多能明之。詩以道志，書以道事，禮以道行，樂以道和，易以道陰陽，春秋以道名分，其數散於天下，而沒於中國

者，百家之學，時或稱而道之。……

《莊子·天下篇》所稱的「道術」已經可以很清楚的指出哲人所關心的問題，並且提出「百家之學」皆是對於「道術」的不同理解與推演。在歷史上尚有魏晉時期所稱之「玄學」而至宋明的「理學」、「道學」及「義理之學」等不同的稱謂，但就其本質而言，「理學」、「道學」及「義理之學」是較被接受的看法。儒家的荀子就認為：「不聞不若聞之，聞之不若見之，見之不若知之，知之不若行之，於行而止矣。」（《荀子·儒效》）此種聞見之知與實踐之行，正好點出中國哲人不尚空談而重實際的傾向，價值與實踐並重的內涵，亦可看出中國哲學所關心的知與行二者如何互為充實的議題，所謂「真知卓見尚須實踐」，由實踐中反證聞見之知的意義，因此知識不是僅僅滿足於邏輯推理與形上之理，而是要實實在在生活於實際的生活中，並且可以刺激大眾思考安身立命的問題。

把中國哲學類比於西方哲學，首推先將中國哲學定義為「義理之學」的馮友蘭，他認為西洋所謂哲學，與中國魏晉時期所謂玄學，宋明人所謂道學，及清人所謂義理之學，其所研究之對象，可謂約略相當。他曾深入的分析中西哲學在內容上的差異：①

吾人可將哲學分為宇宙論、人生論及方法論三部分。論語云：「夫子之言性與天道」，此一語即指出後來義理之學所研究之對象之二部分。其研究天道之部分，即約略相當於西洋哲學中之宇宙論。其研究性命之部分，即約略相當於西洋哲學中之人生論。惟西洋哲學方法論之部分，在中國思想史之子學時代，尚討論及之；宋明而

後，無研究之者。自另一方面言之，此後義理之學，亦有其方法論。即所講「為學之方」是也。不過此方法論非求知識之方法，乃修養之方法，非所以求真，乃所以求善之方法。

因此中國哲學所欲建立起的價值體系並不是以知識的建構為滿足，因為若是學問的追求當是以求得知識與真理為目的。中國哲學所稱的學問與知識是活的，是要活用的，是講求經世濟民，才是追求善的實現，是要驗證宇宙與人生的真實，而非僅是求得一個事實與知識的滿足而已。因此談學問不能離開做人，談知識是要於生活中活用，與在人間世的運用，知識若不能運用於人生，就中國哲學來說是無法達成人生的圓滿。

中國傳統哲學，具有「天人合一，萬物一體」之精神，無論是儒、道、墨等諸家論點，皆表示同義，此種精神講求發育創造，充分體現《易經》「生生之謂易」的道理，也構成了中國文化內在的價值系統，並因而形成對人、對物、對自然的態度和行為。哲學雖是西方知識的概念，但所關心的對象，與中國哲學並無不同，雖然其思維方法與中國哲學有明顯差異，但二者在本質上是一致的，因為哲學是文化的醫生，文化中的病痛須要用哲學的方法加以分析，不管是理性的思辯，或是經驗事實的歸納演繹，甚至是中國哲學的直觀，皆使吾人在認知與視野上呈現澄清而明顯的道理。

從中國文化的角度來看哲學，除了前段對於中國哲學的概述之外，還必須透過《易經·繫辭》的觀點來加以把握，因為這是中國哲學的活水源頭，把握其本根，文化中的哲學枝葉才能窺得全貌。《易經·繫辭下傳》曾有一段話生動且具體的描述自然和人文二元世界的互動，甚至可以說是一種哲學思維的文化理型：

古者包犧氏之王天下也，仰則觀象於天，俯則觀法於地，若鳥獸之文，與地之宜，近取諸身，遠取諸物，於是始作八卦，以通神明之德，以類萬物之情。……

伏羲氏透過八卦的思想符號說明了形下的人文世界所發生的形上淵源，就哲學思想而言，很清楚的道出宇宙和人生的兩重世界和彼此的互應。而其內涵也就成為中國哲學之首要課題，更是中國文化異於西方文化之價值所在。由此種哲學思維，把人的地位逐步地由原始天道——神道——人道之演易過程中獨立出人的意義和尊嚴，於是宇宙和人生的問題，遂轉而以人為主作縱向和橫向的延伸：包括了人與人、人與自然、人和天之間的內在感道。中國的哲人所創造出來的文化內涵中，很清楚的告訴我們：「昔者聖人之作易也，將以順性命之理，是以立天之道，日陰與陽，立地之道，日柔與剛，立人之道，日仁與義。」（〈說卦傳〉）因此要人「頂天立地」來創造並參贊文化的內涵。方東美先生認為中國的文化是廣大悉備的和諧，●由於這種和諧，人和世界上的一切生命結成一體，而享受到和平、安寧的妙樂。要把這個理想化成事實，唯一的條件就是我們確信人和自然（也即是宇宙）都是生元所生發，都是中和的，這樣才能從根本上拔除矛盾與不幸。從「融貫主義」的觀點看中國文化之價值，吾人可以發現中國文化，絕不是融貫主義，「與天地相似，故不違，知周乎萬物而道濟天下，故不過，旁行而不流，樂天知命，故不憂，安土敦乎仁，故能愛。」（〈繫辭上傳〉）

從哲學的觀點來思考如下的問題：人立於天地之間，所面對的問題是什麼？人是用什麼方法來解決他的問題？中國哲學認為人是文化創造的主體，而「人文化成」又如何可能？上述的問題皆是中國哲學所關心的主題思考，歷代的哲人們無不殫精竭慮地

思考這種文化的挑戰，企求為這些問題提供一種綜合性解答，也就形成每個哲學史時期，從先秦、兩漢、魏晉、唐朝、宋明與近代等時代之儒者所投注與關切的議題，「哲學與人生」的種種可能性答案，便成為學者所欲提供給世人的濟世安己的藥方。

第三節

哲學的功用

哲學既是智慧之學，也是探求三維思考●最後的真相，英哲羅素（Bertrand Russell）有一句名言：「人類自古以來有三個敵人，其一是自然（nature）、其二是他人（other peoples）、其三是自我（ego）。」●由羅素這段話來看，可引申出三層關係，一為人與自然之關係，二為人與他人之關係，三為人與自我之關係，而文化即是人的能力之培養和訓練，因此種種的文化活動便以這三層關係為主要的目標，使得人類文化能得以創造和進步。對於自然、他人和自我這三個目標，於是產生了如下的發展和結果：

- 一、克服自然之障礙：人創造了「物質文化」（material culture）或「技術文化」，是指工具以及衣食住行所必須的東西，以至於現代科技，指克服了自然並藉以獲得生存所需。

二、克服他人之障礙：人創造了「社群文化」或「倫理文化」（ethical culture），其目的是為了與他人和諧共處以維持社群的生活，是指道德倫理、社會規範、社會制度、典章法律等。

三、克服自我之障礙：人創造了「精神文化」或「表達文化」（expressive culture），指人克服自己在感情、心理、認知上的種種困難與挫折、憂慮與不安，是指藝術、音樂、戲劇、文學及更重要的宗教信仰。人類藉這些創造以表達內心的種種感情與心理狀況，並藉這種表達而得到滿足與安慰，進而維持自我的平衡與完整。⑩

由此可見，哲學即是試圖為人類所面臨的困惑尋求解釋的學問。如果說哲學是因應人類文明的危機而產生，那麼在每個時期的哲學家，無論是悲天憫人的胸懷或是基於使命感的期許，哲學所扮演的角色即在尋求解惑之道與對文化問題作出一個前瞻性的解釋與價值的澄清，證諸中西文化在發生巨變之際，哲學無不發揮了它該有的功能。勞思光教授認為哲學的主要任務，至少有三點：⑪

- (一)磨練智慧。
- (二)處理價值問題。
- (三)省察其他知識之基礎。

勞思光教授的觀點，正好是從西方愛智之學的角度，結合知識理論的驗證以追求真理的傳統，對哲學的任務作了很具代表性的詮釋。如果我們從西方文化來理解便知，即如前述哲學的原始意義是愛好智慧——love wisdom，由愛而追求，因為在古希臘時代，智慧是屬於神而非屬於人，因為就希臘哲學的觀點，人的

智慧只是一部分，並不完全，因此藉由長久的經驗之累積，透過智慧引導人生，使人明白真相與現象之分。

哲學的功用如上述所言三項主要任務，就中國哲學而言，《易經·繫辭》的一段話，更是可以把哲學的功用作更為深入的發揮：

形而上者謂之道，形而下者謂之器，化而裁之謂之變，
推而行之謂之通，舉而措之天下之民謂之事業。

吾人把前述之文化概念和《易經·繫辭》之「道、器、變、通、事業」諸觀念連結起來，即有無窮之意義，亦可從這裡面發現中國文化之特色與哲學理趣，在道器與變通之間，適時地指點出人與自然、人與他人、人與自我之間的次序推演和指導人文化成物的價值系統，所謂「形而上者謂之道」乃是文化中不可觀察的部分，這就是價值系統，是吾人面對自然、他人與自我之內在的原理原則，是人間價值超越性源頭，因著這樣的指引，才有「器」的形下世界之開發和人生事業的完成與完美。在「道」與「器」之間，人如何去體會「道」的真義，而用之於「器」的培養和創造，使人有其理解宇宙與人生之大道，又有實踐大道之器識，和人世間變通的智慧，進而將「道」與「器」轉成一體謂之人生的「大事業」，自我生命在此得到自由，人生的困厄、喜悅在此得到舒解，人心更在此得到安頓，所謂的「知止而後有定，定而後能靜，靜而後而安，安而後能慮，慮而後得」的道理。我們把這些話再細細的思量，便能體會孔子所說的「君子不器」（《論語·為政》）之意義，絕非從其文字表面上所看到的內容，而是成德的君子，其自思所面臨之文化問題，如何從「形而上者謂之道，形而下者謂之器，化而裁之謂之變，推而行之謂之

通，舉而措之天下之民謂之事業」中理解，人生之事業是何等的浩大，又是何等的充滿挑戰，僅憑自我之器，內無以理解道之大用，和變通之真機，焉能有所得，成就一番事業。方東美教授之看法，更能幫助吾人透徹瞭解《繫辭》之意義：

在中國哲學裡，人，源於神性，而此神性乃無窮的創造力，它範圍天地，而且是生生不息的。這種創生的力量，自其崇高輝煌方面來看，是天；自其生養萬物，為人所稟來看，是道；自其充滿了生命，賦予萬物以精神來看，是性，性即自然。天是具有無窮的生力，道就是發揮神秘生力的最完美的途徑。性是具有無限的潛能，從各種不同的事物上創造價值。由於人參贊天地之化育，所以他能夠體驗出的道是流行於萬物所共稟的性份中。①

註 釋

- ① 馮友蘭，《中國哲學史》，香港，太平洋圖書公司，1970，頁2。
- ② 胡適，《中國古代哲學史》，台北，遠流圖書公司，1986，頁3。
- ③ 勞思光，《文化問題論集新編》，香港中文大學，2000，頁99。
- ④ 鄔昆如，《哲學概論》，台北，五南圖書出版公司，1987，頁5-6。
- ⑤ 《莊子·天下篇》。
- ⑥ 馮友蘭，前揭書，頁7。
- ⑦ 方東美，〈從比較哲學曠觀中國文化裡的人與自然〉，《生生之德》，台北，黎明文化公司，1987，頁263。
- ⑧ 三維思考係指人與自然的關係、人與他人的關係、人與自我的關係。這三種關係涵蓋了文化的種種關係與層面。
- ⑨ 轉引自李亦園、張永堂、林正弘編著，《人文學概論下》第五篇文化學，台北，國立空中大學，1990。
- ⑩ 把文化分成有物質文化、社群文化與表達文化是文化人類學的觀點，李亦園教授這樣的分法，要來得具體些，以主張新文化運動為著之胡適，他在1926年七月所發表之《現代評論》第四卷三十八期中，胡適認為「文化是一種文化所形成的生活方式」。錢穆先生在《中國歷史精神》一書中認為「中國文化，乃是以道德精神為中心，內心追求的一種做人的理想標準」。西哲卡西勤（Ernst Cassirer, 1874-1945）認為「文化是人類不斷自我超脫的上進歷程（the process of mans progressive selfliberation）」，以上諸家對於「文化」之認知，僅從某一層面來理解，難窺其全貌。
- ⑪ 勞思光，《哲學淺說新編》，香港，中文大學出版社，1998，頁81。
- ⑫ 方東美教授的這段話，正是《中庸》二十二章的闡微和發揮，尤其在「形而上者謂之道」與「形而下者謂之器」這兩句話中，更道出了其中的奧妙。同⑦，頁271。

第二章

墨學的研究途徑

第一節

研究問題

墨學之研究從清代以來，才漸漸被發掘出來的一股研究潮流，但初期的學者大體上是從考證之學入手，落在原典考證的功夫上，這是符合清代實用之學及考證之學的價值取向。因此，在滿清一代以至民國，學者的研究受此學風影響頗深，大體上在他們的研究中，對於墨子之生平事跡、姓名考證、籍貫考略、生卒疑年、出身考略等花了不少的功夫加以仔細查證，亦獲得不錯之成績。①作者認為上述在考證方面的成就，為後續之墨學研究者立下了基礎，可本此基礎續予引申詮釋，尤其是在義理部分的發皇。梁啟超先生在《子墨子學說》一書中，即已走出考證之學的範疇，對墨子哲學義理的部分，有深入的探討

及介紹。●胡適之先生在《中國古代哲學史》的第六〈墨子〉討論到墨子哲學，其方法亦是先從考證開始，在第一章「墨子略傳」認為，墨子生當魯國，又當孔門正盛之時，所以他的學說，處處和儒家有關係。胡適認為儒墨的關係，是極重要且不可忽略的。●對於方法論的問題，胡適和梁啟超一樣，對墨子的「三表法」特別推薦。對於墨子的哲學思想，他獨創一個新名詞，稱之為「墨教」，●將天志、兼愛、非攻、明鬼、非命、節葬短喪、非樂、尚賢、尚同稱之為「墨教的教條」。再如馮友蘭在其所著的《中國哲學史》一書中，首先便把這種研究墨學的取向作了一番交待，他也是從考證之學著手，再深入到哲學思想的層面，他所提出的問題包括如下三部分：●

- (一)關於墨子之考證。
- (二)關於墨學之淵源。
- (三)關於《經》、《經說》及《大取》、《小取》之時代。

對此三問題，他的解答是墨子姓墨名翟，在孔子後，採孫詒讓之考證墨子為魯人。其次墨子之思想受孔子之影響，乃當然應有之事，故墨學約起源於魯，與儒學同。第三墨子書中《經》及《經說》等篇，乃戰國後期墨者所作，且《大取》及《小取》亦非墨子時代所有。但馮氏研究之重點，並不是落在考證層面，而是在義理哲學與墨學價值系統之部分的發揮與闡揚，其論述之方式與梁啟超相近，特別將研究重心置於「功利主義」、「兼愛」、「宗教的制裁」與「政治的制裁」等觀點，為墨學的研究提供了一個新的方向。

本文所要研究的問題並非在檢討考證方法所得之結論，而是

將問題之重心放在墨學義理的價值系統部分，吾人所要關注者即在於：墨子為何能有如此之影響力？他的哲學之核心思想何在？循此邏輯一路思考下去，即是要積極思考墨家哲學中的核心問題，以構成本書之研究內容。因此，本書所要解答的問題如下：

- 一、墨家哲學之價值根源與規範為何？
- 二、在此價值根源下開墨家實踐哲學的意義及內涵。
- 三、墨家「十論」觀念的內涵。
- 四、墨家哲學所關切之主題思考為何？
- 五、墨家哲學之時代意義。

第二節

研究方法

所謂「工欲善其事，必先利其器」，研究墨家的哲學，在方法論上涉及兩個層面：一層面是要用何種研究方法來建構墨家的思想系統，此問題的解答是屬於本節所要敘述及解說的；另一層面是探討墨子的哲學及其主張，他是用什麼方法來看待先秦周文崩解之事實，亦即是墨子對此問題的思考方法及對儒家的反動，而後經由墨子之綜合判斷後，自成一套哲學思想系統，進而以理論與實踐之二元方式，來彰顯他哲學思想的特質以有別於其他學派，此部分在第三節中將有論述。就事實面而言，這正是墨學在

方法上的一大特色；就其邏輯思考而言，又是獨步於先秦時代，無人能予否認。

要回答前述之命題：「研究墨家哲學的方法何在？」必當對「方法」及「方法論」有所瞭解，所謂「方法本是思考問題之步驟及原則，進而以求得真理與系統化的知識為目的。而『方法論』則是指對方法的科學研究。」^①本文之研究方法及途徑如下：

一、以原典為研究入門以釋其義理

依據孫詒讓編註之《墨子閒詁》^②為範本，對墨子之篇章予以深入探討。復依胡適對《墨子》一書之篇章之研究，採納相關研究者之見解，以作為本研究的基礎資料，依胡適對墨學原典研究所得之見解摘錄如下：^③

《墨子》書今有五十三篇，依我看來，可分作五組：

第一組，自「親士」到「三辯」，凡七篇，皆後人假造的。前三篇全無墨家口氣。後四篇乃根據墨家的餘論所作的。

第二組，「尚賢」三篇、「尚同」三篇、「兼愛」三篇、「非攻」三篇、「節用」兩篇、「節葬」一篇、「天志」三篇、「明鬼」一篇、「非樂」一篇、「非命」三篇、「非儒」一篇，凡二十四篇。大抵皆墨者演墨子的學說所作的。

第三組，「經（上、下）」、「經說（上、下）」、「大取」、「小取」六篇。……

第四組，「耕柱」、「貴義」、「公孟」、「魯問」、「公輸」這五篇，乃是墨家後人把墨子一生的言行輯聚來做的，就如同儒家的《論語》一般。

第五組，自「備城門」以下到「雜守」凡十一篇。

依胡氏之分析第二、三、四組是研究墨學的入門，所得出之結論，即構成本書研究之原典依據，對於墨辯，則採梁啟超之論點，這是研究墨家哲學在原典方面的題材，本文之研究即參考滿清一代學者之分析、時人研究之心得，以作為建構墨家哲學立論的起點。

二、探討墨學的「基源問題」^①以建構其價值根源論之核心觀念

探討墨學的基礎與源頭的問題，即是從考證之學所得的「史料上的實然」，踏入哲學領域，哲學的思考與研究側重在問題的發掘與義理的闡揚。對於墨學之研究，跳脫傳統的研究方法，提出新思考方法的第一人首推梁啟超。梁氏的貢獻及在研究墨學的方法上之建樹，嚴靈峯教授譽之為「創新天地，開新境界」：^②

滿清一代的乾、嘉諸儒研究墨子，雖偏重於校勘、訓詁和考據，使塵霾二千年的一個重要思想書籍「可讀」，其功誠不可沒！二十世紀開始，於光緒二十七年（西元一九〇一年）辛丑，梁啟超在日本橫濱，創作「新民叢報」，第一次發表了他的「子墨子學說」（又稱：「墨學微」），便突破了歷來考證工作的藩籬，採用新的方

式，並以之與西方思想比較，來研究整個的墨子思想，蹊徑獨闢；在墨學的研究中，創新天地，開新境界，梁氏真是昭代異人！其後，如：胡適、易白沙、蔣維喬、馮友蘭輩的研究，雖淺深不同，各有所得；然終不外遵循梁氏的方向。

因此在本節中，透過對墨學基本問題的剖析，吾人發現墨學思想，比起其他同時期的各學派哲學家來說，並無帶著形而上的神秘主義色彩或是對人性予以徹底的懷疑與否定，而是對導致文化沈淪的核心問題採取積極的態度來面對，墨子是從社會的實存狀況中思考尋求解弊之道。嚴靈峯教授認為墨學提出頗具一針見血的務實性見解：①

- (一)社會的病狀：昏亂、貧窮、熹音湛涵、淫僻無禮、務奪侵凌。
- (二)對症的方藥：尚賢、尚同、節用、節葬、非樂、非命、尊天、事鬼、兼愛、非攻（貴義）。

因此，墨家的哲學內容即是在找出「社會的病狀」與「對症的方藥」，二者為基礎入門之方。但是哲學的研究是要從「現象」的結果中，找出「本質」之因，不以表象的符號世界為滿足，而是要從現象走入本質的世界，發現其立論的依據何在。吾人試以「基源問題研究法」，探討墨學的價值根源，以構成墨學系統性理論的終極關懷，以及人自身意義的存在價值之內涵。

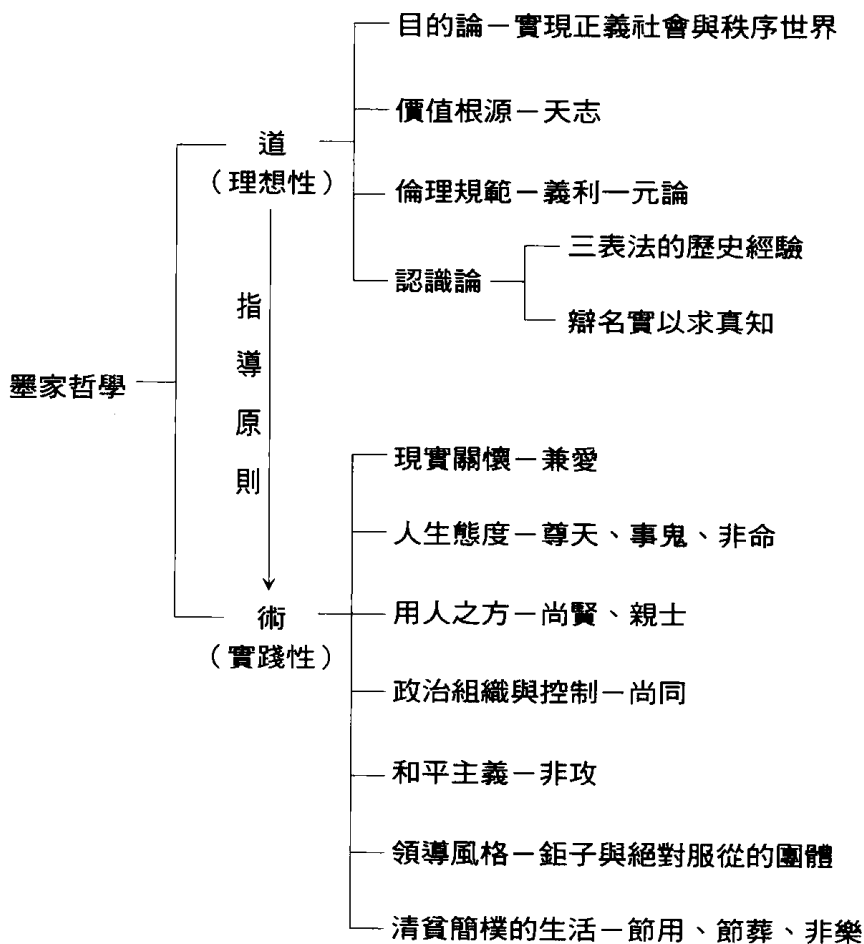
三、依核心觀念以探求墨學關切的主題思考

「主題思考」的觀念來自項退結教授在《人之哲學》一書中所揭示的觀念，^①他認為中國哲學有七項主題因素為哲人所關切，這其中包括了「政治、道德、主宰之天、大自然與人事互應、萬物根源、常道與天地人一體」等。墨家的核心觀念是建立在人與自然的關係互動上，尋求人的行為有其形上的背景與依據，這種關係即是「天人關係」，墨家提出「天志」來作為天人關係的代表觀念，以天志指導人之所當為，以「兼愛」為實現天志的現實關懷，追求一個正義社會的實現，則為表現墨家哲學主題思考的目標。在建立政治的體系與架構方面，則以尚同、尚賢、親士為主要的手段，以達成由上而下的統一觀念與作法，並以用人唯才、德、賢為唯一的考量。對於返樸歸真、去奢崇儉的價值實踐，則是開出節用、節葬與非樂，對於人的物質生活提供了另一個價值選擇。

第三節

理論架構

路進入，亦即是以「道」與「術」的二元觀念架構來加以詮釋，這是個可行的方向，並且是提供作哲學基礎性思考的一個步驟，並非可以全然毫無遺漏地將墨學之義理主張全部概括列入。吾人作這樣的建構，是在「綱舉目張」的思維下，運用「道」與「術」的二元觀念，針對墨學主張加以思考而成如下架構。



上圖所示墨家哲學之系統與架構，是吾人從哲學角度思考墨家之各項理論主張，從中依據思想推演及邏輯推理所獲得的一個思想系統。任何哲學家不管其所面對的問題為何？哲學家透過理

性思維與客觀歷史經驗之省察，推論出一套包含理想性與實踐性二元架構的價值系統，用以解釋人生與宇宙的諸問題，墨子及其後學的墨辯亦是如此。再從中國哲學對於人生與宇宙問題的思考而言，以「道」與「術」的二元觀念來解析先秦各家哲學之演變，也早見之於《莊子·天下》的分析，該文將中國哲學在「道」與「術」的發展與流變說明得很清楚。因此在從事墨學系統性的建構思考之時，吾人特以「道」與「術」二元觀念來闡述墨家哲學。

「道」旨在說明哲學思想中的理想性，若就政治哲學的概念而言，是在探討人間合理的生活秩序之內涵，以及我人該當如何維持這種價值，因此必須包含實現社會正義的「目的論」，以作為群倫奮鬥的願景。此外在價值與規範的部分，墨家獨樹一幟標舉「天志」與「義利一元」之說，的確為先秦各家思想中的異數。在認識論部分，墨學對於真理之產生，有其一套思維的法則，其認知的過程是理性與經驗並重，思維條理分明而嚴謹。

為了完成哲學的人文關懷及實現政治哲學的目標，墨家非常務實地開出實踐之「術」，包括：兼愛的現實關懷，尊天事鬼及非命的人生態度，尚賢與親土的用人之方，以尚同作為政治之組織與控制，提倡非攻的和平主義，作為推動墨學十論的絕對服從團體與鉅子領袖，最後則是重建文化心靈之路與返樸之道的節用、節葬、非樂等清貧簡樸生活的概念。

墨家哲學之研究，不能沒有一套系統性的概念，以詮釋墨學所關心的種種問題，由「道」與「術」之二元架構，墨學將所觸及的各種問題，開出「十論」之方加以解決，此種「治術」可稱得上是一種在現實世界「對治性」的主張，是符合墨學被稱為「道德功利主義」的特質，也因「十論」觀念的實踐性性格顯著，構成了墨家哲學重解決現實問題以安頓人心之取向。

在嚴靈峯教授所著的〈墨子的思想體系及其功利主義〉一文中，他認為現代研究墨子哲學，大抵有四種趨勢：①一是效法梁啟超、胡適、馮友蘭之方法，不脫「實用主義」及「功利主義」之範疇；二是從墨子天志、明鬼而發，將「天」與西方的「上帝」觀念作一附會而論；三是保持傳統以儒家為中心的思想立場，對墨家哲學簡單歸納成「僂差等」與「尚功用」之弊，並且總是採取格格不入的態度；四是從時代的環境來研究墨子學說的歷史背景，這可說是比較「客觀」的方法。這樣的分析印證了現代學人對墨學的研究，大體上是符合第四種趨勢的看法。

是故，透過對於墨家哲學內涵一種整體性架構的把握，找出其思想的核心立論，進而從客觀存在的時代環境予以分析及解釋，應可獲得較為清楚的觀念，並且從其中的某些重要概念之導引思考，當可獲得其概念意義的確定性。而若續引前述嚴靈峯教授之見解，從時代環境與歷史背景來研究，亦必須符合思想研究在方法上的形式需求，②李賢中教授對此問題提出四個性質以為規範，引述如下：

- (一)概念意義的確定性。
- (二)思想遞衍的邏輯性。
- (三)理論架構的開放性。
- (四)系統學說的完整性。

從墨學原典之探究以迄墨家哲學之系統性的建構，在思考此問題之時，必須考慮墨學的諸概念具確定之意義，從「道」與「術」的二元結構中，整理演繹出理論與實踐兩部分之義理，而哲學的研究本來即是涵括理論與實踐兩大部分的探討，③而墨家哲學之架構預設，也正是透過義理詮釋以達概念意義的確定性與

邏輯性，並使架構符合開放性及系統之完整性。因此本著前述吾人對墨家哲學的整體性架構的理解，確立墨學的目的即是在實現社會正義與建立秩序世界，這是墨家的文化關切之處，也是安頓人心的理論預設，墨學的「道」與「術」之主張皆不能悖離此目的。因此，就哲學而言，「道」的理想性便是從基源處論價值根源及倫理規範，以為實現社會正義之理論基礎，就墨學在「術」的應用層面而言，尚賢、尚同、親士、兼愛、非攻、清貧簡樸之生活便是墨學所強調的實踐之路，因此墨學所欲實現的社會正義觀念，本質上即是哲學的終極關懷。換言之即是要建構墨家哲學的觀念，必須先對墨學基本概念加以澄清，其次對先秦文化與政治現象作通盤而深入的探索與反省，方能形成墨家哲學的基礎性架構之理論，也才符合作為哲學研究的思考理路，由此基礎性的架構，以窺墨學之主題思考及其終極關懷，方能得出墨子為何會有如此動人的道德實踐。

註 釋

- ①有關墨子的生平事跡、姓名考證、籍貫考略、生卒疑年、出身考略等方面的研究，幾乎是每位研究墨家學說思想者必先碰觸的問題，許多的學者自清以來，如畢沅、孫詒讓、孫星衍、汪中、王念深、錢穆等對上述問題之研究心得，頗為可觀。
- ②梁啟超先生在《子墨子學說》一書中，以詮釋義理之方法，探討墨子的宗教思想、實利主義、兼愛主義、政術等。又以西方邏輯學之觀念，解釋《墨辯》及《大取》、《小取》諸篇，喻之為「論理學」等，皆可稱之為以新方法詮釋墨學之先導。請見梁氏《子墨子學說》，台北，台灣中華書局出版，1985。
- ③胡適，《中國古代哲學史》，台北，遠流出版公司，1986，頁129-136。
- ④胡適，前揭書，頁147-154。
- ⑤馮友蘭，《中國哲學史》，香港，太平洋圖書公司，1970，頁106。
- ⑥方法有二種意涵：(1)方法是一種規範，是產生秩序的衡量標準，如規矩之重生方圓；(2)方法是一種趨向目標，具有方向感的規則或法則，也可以說是一個或一組目的化、方向化和準繩化的規則或法則。參考成中英，《中國哲學中的方法詮釋學——非方法論的方法論》，台北，台大哲學系，中國哲學之方法研討會，1990，頁1。
- ⑦孫詒讓，《定本墨子閒詁》，台北，世界書局，1986。
- ⑧胡適，前揭書，頁135-136。
- ⑨「基源問題研究法」是勞思光教授所提出的研究中國哲學的方法，其義是指以邏輯意義的理論還原為始點，而以史學考證工作為助力，以統攝個別哲學活動於一定設準之下為歸宿。所謂「基源問題」是指一切個人或學派的思想理論，根本上必是對某一問題的答覆或解答。我們如果找到了這個問題，我們即可以掌握這部分理論的總脈絡。反過來說，這個理論的一切內容實際上皆是以這個問題提供解答的過程。這樣，我們就稱這個問題為基源問題。勞思光，《中國哲學史第一卷》，台北，三民書局，1981，頁16。
- ⑩嚴靈峯，《墨子簡編》，台北，台灣商務印書館，1995，頁22。
- ⑪嚴靈峯，前揭書，頁25。
- ⑫項退結，《人之哲學》，台北，中央文物供應社，1982，頁128。
- ⑬嚴靈峯，前揭書，頁23。

- ⑪ 李賢中，《先秦名家名實思想探析》，台北，文史哲出版社，1992，頁219。
- ⑫ 研究中國哲學常見以「體」與「用」對列方式解釋哲學之理論與實踐，但本文是以「道」與「術」二觀念來表示理論與實踐的兩個哲學構面。「道」與「術」語出《莊子·天下篇》。若就西方哲學之研究範圍，從亞里斯多德開始，他區分了三種心智的活動：(1)理論 (theoria)；(2)實踐 (praxis)；(3)創作 (poiesis) 等三個內容。請見沈清松〈西洋哲學的源起與發展〉，收錄於沈清松、孫振青編著《西洋哲學與哲學專題》，台北，國立空中大學，1991，頁20。



第二篇

本論



第一節

時代環境

哲學與文化存在著互為辯證的關係，人類心靈的表現、文化的內涵與形式，皆為哲學所關切之範圍，而哲學所思考的問題往往又是社會結構與價值衝突的現實反映，這種社會結構與價值衝突的因果變遷關係，帶來了思想的激盪和價值觀的改變，因此當某一時代的文化環境與生存條件產生變化時，必然地會影響社會結構與文化價值的重整，隨之而來的人的價值觀、宇宙觀也跟著變化時，人對於生命價值的認知與把握亦會隨之混淆和不清，哲學便會挺身而出，把脈文化之病痛與徵兆，並且為人類心靈及前途尋找一個新方向，因此稱哲學是文化的醫師確實是名實相符的。哲學是文化的核心，文化若缺失哲學，最後

第三章

時代問題與哲學的突破

將只是偏重形式而淪為膚淺。如果哲學無法積極深入指導文化之活動，哲學將只是停滯於空中樓閣或僅是一種空想的烏托邦主義。因此，哲學的首要功能乃是針對文化作整體性、基礎性、批判性的反思與建構。先秦時代，基本上便是顯現出社會結構巨大的改變，價值體系衝突和重建新的價值觀的急迫感，諸子百家各自爭鳴蔚為特色，這即是對文化心靈重建的努力過程。《莊子·天下》篇對於「道術」之分化及演變，有詳盡的說明。

古之人其備乎？配神明，醇天地，育萬物，和天下，澤及百姓。明於本數，係於末度，六通四辟，小大精粗，其運无乎不在。其明而在數度者，舊法世傳之史，尚多有之。其在詩、書、禮、樂者，鄒魯之士，搢紳先生多能明之。詩以道志，書以道事，禮以道行，樂以道和，易以道陰陽，春秋以道名分，其數散於天下。而設於中國者，百家之學，時或稱而道之。天下大亂，賢聖不明，道德不一，天下多得一，察焉以自好。譬如耳目鼻口，皆有所明，不能相通，猶百家眾技也，皆有所長，時有所用。雖然不該不徧，一曲之士也。判天地之美，析萬物之理，察古人之全，寡能備於天地之美，稱神明之容。是故內聖外王之道，闡而不明，鬱而不發，天下之人，各為其所欲焉，以自為方。悲乎，百家往而不反，必不合矣。後世之學者，不幸不見天地之純，古人之大體，道術將為天下裂。

〈天下篇〉指出了道術由合轉分，由一而多之演變，雖屬學術分化之自然趨勢，但相對地由此問題看到了文化的危機與轉

機，尤其在「天下大亂，聖賢不明，道德不一，天下多得一，察焉以自好」的前提下，點出了社會之巨變與文化之動盪是個必然的結果。此種「道術割裂」的情境，以時代背景與環境而言，其社會背景則是依周禮而制定的社會倫常體系與結構，遭遇到巨大的挑戰，而周禮顯然無法迴應此種巨變與挑戰而趨於崩解，到底周禮之文與質為何？王國維先生在其《殷周制度論》中，說明了周禮的制訂來由：●

欲觀周之所以定天下，必自其制度始矣。周人制度之大異於商者，一曰：立子立嫡之制，由是生宗法及喪服之制。並由是而有封建子弟之制，君天子臣諸侯之制。二曰：廟數之制。三曰：同姓不婚之制。此數者，皆周之所以綱紀天下。其旨則在納上下於道德，而合天子諸侯卿大夫士庶民以成一道德之團體，周公制作之本意，實在於此。

從制禮之目的來說，不管是「納上下於道德」，或是「上下成一道德團體」，其意義與理想是偉大的。可由孔子對周文的讚美得知，如「周監於二代，郁郁乎文哉，吾從周。」（《論語·八佾》），周文化基本上是透過禮的制度設計，來作內文化上的價值擴充，並且形成外在的宗法禮儀的社會，是一種道德的實踐社會，禮成為指導人行為的準則，並且主導社會之風尚。因此禮的效用涵蓋人倫的一切層次，而從孔子前述的讚嘆和推崇來看，周文化的價值是孔子心目中的理想國度。但是，時代環境的變化，並不允許孔子過度的樂觀，因為周文化的衰退，政治權力的旁落，攻伐征戰無時不在發生，所謂強欺弱、眾暴寡的人倫悲劇，皆使得周文賴以生存的綱紀——禮受到無情的摧殘。孔子

也不免感嘆「文王既沒，文不在茲乎！」（《論語·子罕》）
「甚矣！吾衰也久矣，吾不復夢見周公。」（《論語·述而》）
在這樣的環境之下，要力挽狂瀾是何等的艱辛，這可從他對季氏之批評知道他的道德使命感之強烈，「季氏八佾舞於庭，是可忍也，孰不可忍也。」（《論語·八佾》）季氏為魯大夫，卻僭用了天子之禮樂，破壞了人倫綱常與君臣禮義，如果這件事在是非判斷上，無明確的規範，那天底下還有什麼事情比這件事更令人無法接受？所以孔子才不斷的提醒「正名」的必要性，違法亂紀破壞周文莫此為甚，此即說明了周文的社會制度崩潰與殘破，價值觀蕩然無存的文明衰退之事實。

以孟子所說的：「春秋無義戰。」即可說明周文已經失去了它作為文化價值的核心力量，及具有支配性的社會意識。孟子再言：「世衰道微，邪說暴行又作，臣弑其君者有之，子弑其父者有之。」固然其上之言論是以攻詰墨子為對象，但也道出生命顛沛流離、朝不夕保的事實。墨子雖受後起之孟子攻詰，但是時代的現實卻逼得墨子不得不發揮道德勇氣挺身而出。在春秋之世，霸者尚須「以力假仁」，尚不致對周文構成致命的一擊，但是到了戰國時代，兼併篡奪、強凌弱、眾暴寡之事實導致生靈荼炭，不可不謂慘烈。面對著文化的危機，與主體生命價值的被踐踏，墨子即以傳承道統為己任挺身而出，並以具體行動實踐對群體及個人生命的關懷。

〈天下篇〉對於躋身於九流十家中的墨家學說，亦有生動的描述：

不侈於後世，不靡於萬物，不暉於數度，以繩墨自矯，
而備世之急；古之道術有在於是者。墨翟、禽滑釐聞其
風而說之，為之大過，己之大循。作為非樂，命之曰節

用；生不歌，死无服。墨子泛愛，兼利而非鬥，其道不怒。又好學而博不異，不與先王同。……

昔者禹之湮洪水、決江河，而通四夷九州也。名山三百，支川三千，小者无數。禹親自操橐耜，而九雜天下之川。腓无胈，脛无毛，沐甚雨，櫛疾風，置萬國。禹大聖也，而形勞天下也如此！使後世之墨者多以裘褐為衣，以跣、躡為服，日夜不休，以自苦為極。曰：「不能如此，非禹之道也，不足謂墨。」

上述〈天下篇〉的兩段話，非常具體的說明墨子所敬仰及奉行的聖人行誼，並且對禹推崇備至，奉為行事之圭臬與人格典範，因此才有「墨翟、禽滑釐聞其風而說之」之說法。由悅禹之道術而創造出墨學，因而有其既定的主張，故有「墨子泛愛，兼利而非鬥，其道不怒」及「作為非樂，命之曰節用」，甚至在「生死」問題的做法上，與儒家強調「禮樂」之價值背道而馳的「生不歌，死無服」的舉措，反對儒家所稱「敬鬼神而遠之」之主張，而強調肯定天志、鬼神存在及在政治上之效用。

墨子在儒家及儒門弟子所掌控的天下情勢中，要能為其學說推銷及實踐，找到安身立命之根基，必然地要與古聖人之理念接軌，與古聖人之德風行誼作相互之契合，他的選擇即落在對禹「形勞天下」的具體事功上面，「形勞天下」也就成了墨子及其門徒動人的寫照，而其精神則源自於學習大禹治水之形勞天下之精神。雖然墨子以其「形勞天下」之精神，力圖在政治領域上說服各國的統治者，但其努力卻無法獲得統治者接受而顯窘迫；尤其是儒家對墨子的批評，正也看出「道術為天下裂」、「不見天地之純」的思潮趨勢。從積極面來說，這個趨勢即是諸子百家在為此時代解決問題和尋找出路，形成多元思潮互為爭輝，是故墨

家的著作中有〈非儒〉篇，而儒家的孟、荀二子即站在維護儒學尊嚴的立場，對墨學作出反擊與批判。

儒墨彼此互相攻詰與批判，正也顯示文化的危機與轉機，而其精彩處即是思想的自由與心靈向世界的開放，首先引述墨家之觀點如下：

儒之道足以喪天下者四政焉，儒以天為不明，以鬼為不神，天鬼不說，此足以喪天下。又厚葬久喪，重為棺槨，多為衣衾，送死若徒，三年哭泣，扶後起，杖後行，耳無聞，目無見，此足以喪天下。又弦歌鼓舞，習為聲樂。此足以喪天下。又以命為有，貧富壽夭，治亂安危有極矣，不可損益也。為上者行之，必不聽治矣，為下者行之，必不從事矣。此足以喪天下。（〈公孟篇〉）

此外，在〈非儒〉篇亦有對儒家提出批評，雖然僅有下篇，亦有可能是墨子後學所為，但在互相詰難挑戰與回應之前提下，仍有其參考價值，其論點如下：

有強執有命以說議曰，壽夭貧富、安危治亂，固有天命，不可損益，窮達賞罰幸否有極。人之智力，不能為焉。群吏信之，則怠於分職，庶人信之，則怠於從事。吏不治則亂，農事緩則貧，貧且亂政之本，而儒者以為道教，是賊天人之人也。且夫繁飾禮樂以淫人，久喪偽哀以謾親，立命緩貧而高浩居，倍本棄事而安怠傲，危於凍餒，無以達之。

在〈非儒〉篇中，墨家對儒家的批評與攻詰是全面性的，提出「親親」與「尊賢」而批判儒家之「親疏尊卑」的觀念，對「君子」的批評，甚至對孔子的人身攻擊皆歷歷可考，不可謂不嚴重。從〈非儒〉、〈公孟〉的批儒代表作來看，墨家對儒學價值系統的質疑可說是全面性的。看到墨家對儒家強烈的批判，再看到以捍衛儒家為使命的孟子之言，也就不足為奇了。以傳承孔子志業及理想為使命的孟子，對墨家亦有相當嚴厲的批評：

聖王不作，諸侯放恣，處士橫義，楊朱、墨翟之言盈天下；天下之言，不歸楊，則歸墨。楊氏為我，是無君也；墨氏兼愛，是無父也；無父無君是禽獸也。……楊墨之道不息，孔子之道不著，是邪說誣民，充塞仁義也。仁義充塞，則率獸食人，人將相食。吾為此懼，閑先聖之道，距楊墨，放淫辭，邪說者不得作。（〈滕文公下〉）

這樣絕然不同互相批判的言論，其根本之關鍵即在於各自的人生洞察及生命識見之差異，而在人生價值的顯現及主張上形成對立。在人生洞察及生命識見上必須提出來探討的乃是儒墨二家哲學理念中之歧異，也正是如此的不同，哲學方能提供飽受摧殘的人民在心靈上得到撫慰，並且為中國文化與思想界激盪出豐碩的文化精華，可稱得上是中國文化與哲學的「黃金時代」。

歷史學家余英時先生對於此種「道術為天下裂」的過程，認為是古代文明發展史上的一個最重要的關鍵，他稱之為「哲學的突破」（Philosophic breakthrough），他引用美國當代社會學家派森思（Talcott Parsons）的說法，「所謂『哲學的突破』即對構成人類處境之宇宙的本質產生了一種理性的認識，而這種認識

所達到的層次之高，則是從來都未曾有的。與這種認識隨之俱來的是對人類處境的本身及其基本意義有了新的解釋。」●先秦時期的百家爭鳴，就各學派所關注的問題與提出的對策而言，它所賦予的時代意義及新的價值系統，更是符合這項定義。這種「哲學的突破」，意謂著中國文化中的新生命誕生，無論是宇宙秩序的探索及現象原因的研究，人文社會與物質世界之二元互動，人與自然的關係、人與他人的關係、人與自我探索等層面的深度探求，已發展出一套完整且具系統化的知識，並且從古代詩、書、禮、樂所代表的「王官之學」作徹底的轉化與詮釋，賦予詩、書、禮、樂新的意義及概念，孔子是繼承王官之學的傳統，而墨子在「哲學突破」方面尤為激烈。

韓非子言：「世之顯學，儒墨也。儒之所至，孔丘也；墨之所至，墨翟也。」●淮南子亦言：「孔子弟子七十，養徒三千，皆出入孝悌。言為文常，行為儀表，教之所成也。墨子服役者，百八十人，皆可使赴火蹈刃，死不旋踵，化之所致也。」●又曰：「墨子學儒者之業，受孔子之術，以為其禮煩擾而不悅，厚葬靡財而貧民，久服傷身而害事，故背周道而用夏政。」●儒墨二家絕然不同的文化背景，激盪出先秦時代思潮之特色，互為顯學且能分庭抗禮，二者皆在反省自然與人文的二重關係，並從「哲學的突破」中走出來，反省傳統文明在社會存在的意義，有所繼承亦有所批判，影響了中國文化以後的思潮發展，甚至是社會制度與價值典範的建立。

中國哲學思想最具創造精神的年代，首推以先秦時期的百家爭鳴、九流十家各領風騷，群雄並起，最為研究者所關注與投入，儒、墨、道、法、名、陰陽諸學派各自提出其安身立命之論，構成了中國哲學思想的活水源頭，他們的主張不僅豐富了時代的心靈，而且開啟了文化發展歷程，從「天道、神道、人

道」^①的三重進步過程，建立了人的主體性意義及人道思想的發皇。諸子從各種不同的角度探討哲學的根本問題，這個根本問題即是「生命存在之價值何在」的嚴肅問題，它也正是哲學根本的問題。若依胡適先生對哲學所下的定義來看，先秦諸子對此問題的重視，正足以顯示哲學指引社會迷津之價值。胡適之言如下：

凡研究人生切要的問題，從根本上著想，要尋一個根本的解決，這種學問，叫做哲學。^②

先秦諸子從客觀的事實經驗上歸納及推衍出每家的哲學系統，它也反映出實存世界價值衝突的現況，因為周文制度的崩潰，戰爭與死亡，導致人的尊嚴喪失，悲天憫人的哲人們秉持基於實存事實但不囿於經驗的思維，嚴肅地探討人的價值意義與存在尊嚴，儒家和墨家便是從變動的環境中破繭而出，從根本上去思考這基源的命題，在「實然」與「應然」的兩重結構中，奮力改變實然而進入應然之價值世界。

第二節

墨學要旨

據孫詒讓考證的「墨子年表」，^③墨子生活的時間，約在周

定王之初年（公元前四六八年），而卒於周安王之季（公元前三七六年）之間，約活了九十有三年。這段時間幾乎是戰國時期的上半期，這時期霸者對政治與道德的態度已大異於春秋，春秋時代，霸者尚須「以力假仁」，尚不致踰越道統統治術與君臣規約；但至戰國時代，強欺弱，眾暴寡，各種篡奪兼并時有起之，外在的環境因素的遽變對墨子思想之產生當有影響。墨子曾將自己的主張比喻為醫治社會問題的「良醫善藥」，^⑩他思想中對治亂撥正的急迫感，屢屢躍然紙上：

子墨子自魯即齊，過故人。謂子墨子曰：今天下莫為義，子獨自善為義，子不若已。子墨子曰：今有人於此，有子十人，一人耕而九人處，則耕者不可以不益急矣。何故？則食者眾而耕者寡也，今天下莫為義，則子如勸我者也，何故止我。^⑪

此種對世局演變動盪之不安不忍的急迫感，正是墨子思想中存在的社會關懷與人文精神，這種理論性的建構亦絕非僅存成就一家之言的簡單目的，而是帶著積極入世的偉大動機，墨子誠是哲人中最具代表此種社會實踐取向的人格特質，他以行動證明其主張之可行性，就如強調辯學的《小取》亦是帶有這樣的人文關懷，《小取》曰：

夫辯者，將以明是非之分，審治亂之紀，明同異之處，察名實之理，處利害，決嫌疑。

由此觀之，墨學並不滿足於辯學名實之探索，即以辯學的抽象性而言，可能成就一高度邏輯性與純理性之知識，而事實上墨

學之成就亦不遑多讓，上述所言命題已將抽象的辯學與社會的治亂，二者產生一有意義的連結，在方法上之所以採用辯學，實亦以國家治亂、社會安危與人心之安頓為首要目標。此點正是和西方古希臘哲學所強調的「為知識而知識」之思辯目的大不相同。而從其思想的本質來看，墨學絕非僅滿足於邏輯思辯，他所關心者乃是人生存在價值為何的問題，這種人文關懷的精神，正足以證明他所看到的問題之解決是為何要如此的迫切，當生靈荼炭之際，豈能只用「於心不忍」來形容，而應是篤實踐履的實踐，否則即是「麻木不仁」，「坐而言不如起而行」正是墨家一生的寫照。綜觀墨家生命感受的關切處，也正是他哲學思想之發軔點，茲舉如下數則申論之。

一、立於平民階級，關切時局之謙論

戰國時代，對於凡夫俗子的平民百姓之稱謂，有「黎民」、「黔者」之語，墨子亦被占卜之人稱為「先生之色黑」，而在〈貴義〉篇，墨子亦承認自己的學說是「賤人之所為」，自比於農民種的糧食和採集的草藥。他所關切者為平民百姓所深以為要的問題，如下數則當可證明：

子墨子曰：凡言凡動利於天鬼百姓者為之，凡言凡動害於天鬼百姓者毋為之。①

墨子在同篇亦說：「翟上無君上之事，下無耕農之難。」又常自比為「賤人」，而其追隨之弟子禽滑釐亦被喻為「手足胼胝，面目黧黑，役身給使，不敢問欲。」②正足以說明墨子及其弟子是如何的形勞天下了，他的形勞絕非為己，而是為天下蒼生

百姓，他所憂心者是如下三件事，也可以證明其立論是出於關心平常百姓之平民階級，而非講求飛黃騰達的貴族政治。

民有三患：飢者不得食，寒者不得衣，勞者不得息，三者民之巨患也。①

面對平民百姓之迫切的危機與困境，墨子立於賤民立場，簡化問題提出三個對策，即為必使「飢者得食，寒者得衣，勞者得息」①的方法，而其目的即在使「老而无妻者有所侍放以終其壽，幼弱孤童之无父母者所放依以長其身」。此為其立論之出發點。他的努力得到「坐无暖席、墨突不黔」的雅譽，而其一生的言論與人格，正是平民階級之代言人。

何以證明墨子是立於平民立場發言，針貶時政呢？在〈貴義〉篇之說明可為其身分出處之證。

子墨子南遊使衛，關中載書甚多，弦唐子見而怪之，曰：吾夫子教公尚過曰，揣曲直而已。今夫子載書甚多，何有也。子墨子曰：昔者周公旦，朝講書百篇，夕見漆十士，故周公旦佐相天子，其脩至於今。翟上無君上之事，下無耕農之難，吾安敢廢此。

〈貴義〉篇另一段之敘述也可證明墨子始終未仕，但其言行並沒有因未仕而大打折扣，或減損其強烈的使命感，反而更加深了他始終站在平民階層的心志。引文如下：

子墨子南遊於楚，見楚獻惠王，獻惠王以老辭。使穆賀見子墨子，子墨子說穆賀，穆賀大說，謂子墨子曰：子

之言則成善矣，而君王，天下之大王也，毋乃曰，賤人之所為，而不用乎。子墨子曰：唯其可行，譬若藥然，草之本，天子食之，以順其疾，豈曰一草之本而不食哉。

從此段話及其他篇章看來，墨子一生的努力確實令人敬佩，不因其賤人之身分而減損其道德勇氣。此處所指之賤人，並非今日所稱之良賤之賤，古代制度，凡士以下之庶民皆可稱之為賤人。今再引〈魯問〉篇說明墨子對「義道」之堅持，絕非一官半職可加以收買使其臣服。

子墨子遊公尚過於越，公尚過說越王，越王大說。謂公尚過曰：先生苟能使子墨子於越而教寡人，請裂故吳之地方五百里，以封子墨子。公尚過許諾。遂為公尚過束車五十乘，以迎子墨子於魯，曰：吾以夫子之道，說越王，越王大說，謂過曰，苟能使子墨子至於越而教寡人，請裂故吳之地，方五百里，以封子。子墨子謂公尚過曰：子觀越王之志何若。意越王將聽吾言，用我道，則翟將往。量腹而食，度身而衣，自比於群臣，奚能以封為哉。抑越不聽吾言，不用吾道，而吾往焉則是我以義糶也，鈞之糶亦於中國耳，何必於越哉。

從這段話可看出墨子對「義道」之堅持，他不肯以道附勢之氣節尤為特色，其何以不徇私，不受官爵利祿之誘，推其實與其自身之強烈道德使命感有很密切的關係，因其站在平民立場，才能深入民間疾苦，體驗感受民瘼，而能勇於挑戰及質問統治者不

仁之作為，墨子正有此人格氣象，表現在外之動見觀瞻確能令人一新耳目而擲地有聲。總而言之，墨學就其所關心的對象而言是一種代表平民心聲的顯學，它是起源於戰國時期周文衰敝的社會現實與歷史條件，代表大多數勞動者、下階層庶人利益之知識分子，故以批判吸收儒家系統思想為立論基礎，加以墨子的智慧所創造建構出來的哲學思想。

二、墨學「十論」觀念開良政之鑰

司馬談所著《論六家要旨》中提到九流十家中代表各家之目的為「夫陰陽、儒、墨、名、法、道，此務為治者也。」亦即是各主要思想流派的治學之根本目的，全都是為了治理國家導政治於正軌，這是各家思想學派展現出來的共同目的，可稱得上「百慮而一致，殊途而同歸」。墨家十論觀念如下：

子墨子遊。魏越曰：即得見四方之君，子則將先語？子墨子曰：凡入國，必擇務而從事焉。國家昏亂，則語之尚賢尚同；國家貧，則語之節用節葬；國家熹音湛涵，則語之非樂非命；國家淫僻無禮，則語之尊天事鬼；國家務奪侵凌，即語之兼愛非攻。故曰擇務而從事焉。

上述之「十論」正是墨子思想中的要旨，也是他治國的方法，以完成其「興天下之利，除天下之害」的目的。其順序雖有不同，但其思想之體及思想之用都是同時並舉，並且以其強調效用之態度而言，此十論實為政治哲學之實踐層面，雖然已可略窺其思想之全貌，但在核心觀念上仍須說明，免得落入「見樹不見林」之謬。所謂「十論」即是指十件非常務實且必須推動的政治

工作，這十個概念即是：兼愛、非攻、尊天、事鬼、尚賢、尚同、節用、節葬、非樂、非命等十個非常具體的政治措施與作為，統治者的施政作為要從人民的利益來設想，因此這十件工作可說是充分代表著一種人文的關懷及人文主義之精神。即如大陸學者的觀點亦可作為參考，引述如下：

就人文精神而言，墨子從「賤人不強從事，即財用不足」的勞動者的深切體會出發，發現人與禽獸的本質區別乃在於是否能依靠自身的力量來從事生產勞動，提出「賴其力者生，不賴其力而不生」的深刻命題。墨家具有初步的生產觀、勞動觀，並以此作為思考一切、衡量一切的基本出發點。墨子主張發展農業，手工業等生產，提高勞動人民的物質生活水準。^①

所以「十論」工作的推行，依墨家哲學的邏輯發展，其內涵應屬於人文精神的展現，無人文精神或人文主義的觀念，則政治工作將只見到表象層次的鋪排和流於枯槁，而無法深入問題的核心，所以墨子之「十論」觀念，簡單而深具哲理，「十論」是統治者解決政治問題的入門，不必去碰觸人性的問題或從事思辯與辯詰真偽，應是活生生的將民間疾苦作一及時因應及處理，使之早日免除災厄，這才是統治者所應為之事，也才是政治事功的本來面貌，如果捨本而逐末，則要回復周文的舊觀與風采顯然是絕無可能的。

三、墨學自成一完整的思想體系

先秦各家學派中，要說最具有完整的思想體系者，墨家亦為

其中之一。儒、道、名、法諸家在理論體系的統整性和一貫性之建立上，各有不同的表達方式。就墨家而言，從前述〈魯問〉篇之敘述，墨子提出了「十論」觀念，這十大主張，確實是墨子所建樹，而實行階段的重點則視戰國時代各國不同的情況而有所不同。事實上從墨子對儒家的批判也可以看出他學說中特別強調「破」與「立」，墨子哲學中所要破除的第一個觀念，便是人對主宰之天的漠視，因而提出天志來作為人世間各種權衡事物的標準，人世間無統一的標準，則人云亦云，所謂「一人一義，十人十義」莫衷於是，天下焉能不亂。所立者乃是對於「義」與「利」的重新界定與詮釋，開出「義利一元」的價值理論，為混亂的社會找到一個撥亂返治的門徑。對於墨家哲學之思想體系之認知，每位研究者皆有所本，因而產生不同的詮釋，如梁啟超即認為十務之觀念其實就是從「兼愛」這一個根本觀念出來。再如唐君毅先生在《中國哲學原論》一書即認為：貫穿墨子學說的是一個義字，十大主張都由義統一之。^⑩陳問梅教授亦以「義」字來作為溝通天人關係，為現實世界建體與立極。^⑪其他如大陸學者之分析亦頗值參考，今引譚家健教授之看法，引述其論點如下：^⑫

如果以當代人文科學的分類概念來劃分，墨家學說是以政治學為綱領，以社會觀、哲學觀為指導，系統地提出解決當時政治、軍事、經濟、文化、宗教、倫理、哲學等許多問題的理論原則和具體措施。《墨經》則是邏輯學和自然科學著作。《備城門》以下各篇則是軍事技術及實施細則。

墨家思想的特點，要言之有三：一是實踐性，不是只供空談的虛玄之學，無益之辯，而是要求付諸社會實踐的

行動綱領；二是批判性，皆針對時弊而發，有確定的革故鼎新目標；三是通俗性，淺顯明白，易懂好記，而不是艱奧高深，所以被稱為「賤人」之學。

譚氏之論確實點出墨家核心，尤其是他在方法上以人文科學的分類概念來探究墨學。當吾人發現一個「系統化」的理論建構確實是墨家哲學與其他學派主張之最大差異時，哲學的研究還須再予深入探討，找到其道德哲學的立論核心，才是對墨學價值的最終肯定，此點也正是墨學的特殊之處，當然伴隨而來的批評與反對也是存在的。

在道德哲學上，墨子一反孔子及其所代表的儒家「重義輕利」之觀點，倡導「義利一元」之思想，及「兼愛非攻」之實踐精神，乃至棄己利成就社會大利的觀念，此種思想確為先秦哲學特色之一，此種「義利一元」之觀點，對於開啟尊重生命和成就社會整體利益來說，亦有不同價值的思考及反省。

當孔子在論語中，將「義利」觀念加諸於人身上時，義與利已形成一種道德判斷，並且形成人在道德實踐結果的判準，而有「君子」與「小人」二種迥然不同的身分判定，「君子」是孔子所立下的理想人格，故有「君子喻於義，小人喻於利」（《論語·里仁》）的說法。以「義」來稱謂人格高尚之人，謂之君子；而以「利」來說明小人之人格性質，這是儒家的道德評斷及人格理型之分野。但墨子對於義與利卻又有不同之解釋及看法，不可不察。如果我們再細細體會：人所面對切身的三個存在領域，及其所應對的環境，一為人與天地自然世界之關係，二為人與人之關係，三為人與超自然世界（先秦哲學所稱之鬼神及天）之關係，便可發現：墨家所關心的存在領域是透過天志的主宰義，走入人與他人相互的內在關係上，同時也自覺到應有一套如何做人

的規範，以及追尋生命的價值與實踐的意義，並且打破儒家所言義利是互為衝突、對立的判斷，重新詮釋義與利的觀念，這不能不說是哲學上的一大創見與突破。義與利在觀念上釐清之後，墨子更以其理教人，可見墨子對道德教育及人與他人互存關係亦甚重視，如「有道者勸以教人」（〈尚賢〉）、「有道相教」（〈天志中〉）、「尊賢良之人而教之為善」（〈非命下〉）、「天下之所生先者，以先王之道教也」（〈耕柱〉）、「而教天下以義者功亦多」（〈魯問〉）等等。

墨學除了有一系統化的思想體系以作為弟子及追隨者共同遵守之原則外，透過教育訓練，使得弟子傳播墨學作為關懷生命主體之價值尊嚴的具體代表，如此一來理論才得以實踐，確實而又徹底的實踐精神更是墨家組織的特色，與先秦其他各家在組織力量上的表現相比，可說是無人能出其右。他們思想有一系統化的建構，在實踐的步驟上透過教育及鏗而不捨的功夫，更難能可貴的是組織力量整體的發揮，他的團體是一個具有相當嚴密組織與紀律的政治團體。《淮南子·泰族訓》把這個組織的特色說明得很清楚：「墨子服役者一百八十人，皆可使赴火蹈刃，死不旋踵，化之所致也。」能夠使得弟子願意出生入死，為義道獻身甚至是殉道而死，如無平時之教化，深具悲天憫人之心及實踐的道德情操則斷無此可能。墨子書中有多篇的記載，如「止楚攻宋」之例，更令人對墨子及其門生團體的組織力及行動力刮目相看。

第三節

終極關懷

墨子對於時局之關切溢於言表，對於產生周文弊病的政治體制，在〈尚賢〉篇有詳細的論述，且尤為深惡痛絕，因此他所主張的「十論」觀念不僅是政治的治術，更是其關心生命尊嚴的具體主張。當自我生命無以得到保障，安身立命之願無以完成，主體之我即朝向思考此問題何以致之？人人皆無法逃避此一問題，也必須勇於面對。依墨辯《經》二十八條：「治，求得也。」政治的發軔之處，乃是為解決群倫所面對的問題，人群事務的處理，可說是人類共同生活中不可或缺的條件，因此愛民利民才是常態，對民心之掌握是為政者必須注意及瞭解的，此中的政治事務必涉及何者當為？何者不當為？因此政治哲學所要探討的是人類政治生活中涉及規範與價值的課題，規範與價值本是應然的產物，在實然的世界中，扮演著積極性的指導角色，包括人應該過著什麼樣的政治生活？何種生活是值得追求的價值？如何實踐及獲得此種價值？從事實踐以獲得群倫社會之和諧、正義與公平，則所需之規範何在？以上所述之論點，無論是在先秦，或是在現代，皆是共通性的課題，因為哲學不僅是一種思維問題的歷程，更是思考問題後所獲得的一種應世智慧。孔子面對周文疲弊，建

構仁之價值意義，孟荀繼承此理路而有義與禮的治國之策。

「仁」引發人內在的道德自覺，透過修養以發展道德生命，藉著表徵人文教義的「禮」，提升人的內在道德意識，在政治上提倡「德治」的仁政王道，這即是儒家的政治哲學。但是論及對於自身行為的解釋及應世的態度，在論語中子路為孔子解釋云：「君子之任也，行其義也，道之不行，已知之矣。」（《論語·微子》）這是說明從事政治活動，是以「應該」如此，至於最後之結果則是採取「已知之矣」的態度來面對。以下討論墨家哲學之終極關懷，吾人試分成如下論點加以說明。

一、墨家的處世態度是積極面對亂世，尋找動亂之原因

對於人間事務的態度及吾人該當如何面對政治，及種種文化的衝突與挑戰，墨子則採取了積極面對的態度，在〈貴義〉篇記載：「子墨子自魯即齊，遇故人謂子墨子曰：『今天下莫為義，子獨自苦而為義，子不若已。』子墨子曰：『今有人於此，有子十人，一人耕而九人處，則耕者不可以不益急矣。何故？食者眾而耕者寡也。今天下莫為義，則子如勸我者也。何故止我？』」這是與儒家迥然不同的態度，此種積極的政治態度便是墨子的精神，墨子秉持此種態度，積極思考人倫社會之弊及振衰起弊之道，尋找天下之大患何在，以建構天下之大利，能建構天下大利，才是人間合理的群體生活，這是墨家哲學所要主張的人間合理的生活，因此「興天下之利」的實踐之道，便是人與人之間的關係要和諧，要能兼相愛並能交相利，這樣的行為背後其依據何在？最後找到了「天志」才是兼愛利人的價值根源，人必須依天志之意而行。綜而言之，墨子不滿於儒家對政治事務之改善，僅

僅抱著消極的態度，所謂「道之行」與「道之不行」是「已知之矣」的態度，這未免太過於消極，而失去做為智者、賢者該有的擔當，「人間合理的群體生活」如果是人類生存之所必需，則絕不能逃避對此問題的思考及承擔。事實上每一種對「人間合理的群體生活」的解答，皆是一種政治哲學，它是一種態度，一種價值意向，墨家的「守道行義」之精神亦是如此，只要是道之所在，義之所處，墨家仍然是無畏於艱難，以正義之化身自許全力以赴。

二、人間的正義何在

政治事務既然是公共群倫的事務，與每一個人的生活、行為息息相關，因此人也就不能自外於政治的事務，不管是治人或是治於人，二者皆必須慎重的考慮：如果人間的正義是群體所共同接受的絕對價值，那對於人間正義之內涵的思考，也就不能僅是少數人的權利。而歷史事實告訴我們，這樣的思考及關切並不是大多數人的權利，它僅是少數統治者口惠而實不至的治術而已。因此對於這種制度不能不予以批判，才能找出人倫不義之因，而彰顯人倫正義之果。周文所形成的社會秩序，不論是「親親」與「尊尊」的封建制度或是宗法制度，對於個人與團體所賴以立足生存的秩序，正義的職責即在於維護此一秩序的有效與繼續，如果現有情況無法實現足以維護公益的真正而有意義的團體秩序，那麼重整這個秩序就是正義的職責所在了。就哲學的角度來分析，實際的政治秩序與型態從來不曾臻於一種完美理想的境地，而要能夠真正地反映出完美的社會秩序，哲人們必須要有道德的勇氣，勇於批判當前社會之不義，從事於改善或尋找一種新的群倫生存之道，社會應該像有機體一樣有永續發展之可能，當一個

社會無法像有機體一樣形成自我檢視及自我向外開放的系統時，這個社會也就很難有所謂的正義存在，那麼人間的正義也就變成高調和不切實際。

「親親」與「尊尊」的社會秩序是否能保障此一倫理秩序不被破壞，簡言之，周文的精華之處即在此，亦即是以父子兄弟之間的人性之常為出發點，建立一套有情有義有秩序的人倫團體，儒家之道即是透過此一途徑而求得社會的安定，及社會正義的實現。在《論語》中處處可見這樣的論點。

有子曰：其為人也孝弟，而好犯上者鮮矣。不好犯上，而好作亂者，未之有也。君子務本，本立而道生。孝弟也者，其為仁之本與。（《論語·學而》）

或謂孔子曰：子奚不為政？子曰：書云：孝乎惟孝，友于兄弟，施於有政。是亦為政，奚其為為政。（《論語·為政》）

墨子的年代晚於孔子，但是兩人所面對的問題是一樣的，亦即是人間的正義何在？現有的社會秩序如何有效保障人間的正義不受侵犯。換言之，對環境的反省，對制度的批判是人同此心，心同此理，但是墨子所面對的環境尤較孔子險惡。因此墨子對於治亂之原因特別關注，如果找不到這個原因，則所有的努力將付諸流水，所有的主張亦將只是紙上談兵，墨子相信，社會的治亂與否，端賴於客觀的社會層級制度，是否立基於公正的理義，或是對某些特殊社會層級的偏袒。墨家的政治哲學意圖建立起一個價值取向，社會正義必然要落在社會的結構層面上，這一套社會結構不僅充分表現社會正義，而且應該是一套客觀的理性建構，所以他高舉「義」的絕對價值義，以作為實踐社會正義的精神導

引，從周文的制度崩解困境，重新建立一套符合客觀與正義合理的理性架構，有效地解決人與人因自私自利所形成的緊張與衝突。如能如此，或可實現社會正義中的分配正義、交換正義與實質正義。

三、人間正義如何可能

墨子一生的努力，就在致力於把社會的秩序、政治的建樹建立在「義」及「利」的秩序和價值上，亦即是「義利一元」論上。哲學本來就是社會文化發展的結晶，先秦各家在社會發展中出現，對社會文化提出針貶之藥方，從事類似西哲柏拉圖所謂的「拯救現象」的工作，即如先秦的各家思想代表，他們參與社會，但並不同流合污，而是從基礎性、全體性和批判性的角度來探討社會問題。墨子對於政治事務的熱心與關心，相信無人能出其右，他也一直積極參與政治，從事於社會的改造，並且是有原則的介入，而非隨波逐流。但是政治的現實卻是殘酷的，現實的政治世界充滿了太多的難題。但是墨子以義為道，政治的秩序乃是建基於道的秩序，以義道為本為準則，始能產生妥適的政治社會秩序，以義道批判不義的社會，才有可能引發社會的自覺。

觸及人間正義如何可能之問題，在墨子的思想中此部分是相當豐富的一部分，在研究的路徑上，是要從制度面的重新建構開始，如何建構一套有機的社會機制，以確保義道的實現和價值不被扭曲。對於文化生活的深層反省與批判，是墨子從義道所發展出來的實踐策略，不囿於傳統卻又能直指時代的病痛，不忽視人間基本生存慾求，但也對形成眾暴寡、強凌弱的種種不義提出批判，在既存事實的政治體制中，尋求政治的最大突破，和對人間義道的理想堅持。

註 釋

- ① 王國維，〈殷周制度論〉，《觀堂集林上冊》，台北，世界書局，1983，頁453-454。
- ② 余英時，〈古代知識階層的興起與發展〉，《中國知識階層史論》，台北，聯經出版公司，1986，頁32-33。
- ③ 《韓非子·顯學篇》。
- ④ 《淮南子·泰族訓》。
- ⑤ 《淮南子·要略訓》。
- ⑥ 高懷民教授針對先秦時期的思想遞嬗，提出「三階段演化」之說。高教授認為：「由思想型態的改變上看人的進步歷程：由天道思想而至神道思想再至人道思想。」參閱其所著《大易哲學論》，台北，成文出版社，1978，頁230-251。
- ⑦ 胡適，《中國古代哲學史》，台北，遠流出版公司，1986，頁30。
- ⑧ 孫詒讓，〈墨子年表〉，《定本墨子閒詁》，台北，世界書局，1986，頁113。
- ⑨ 《墨子·貴義》。
- ⑩ 《墨子·貴義》。
- ⑪ 《墨子·貴義》。
- ⑫ 《墨子·備梯》。
- ⑬ 《墨子·非樂上》。
- ⑭ 《墨子·非命下》。
- ⑮ 孫中原主編，《墨學與現代文化》，北京，中國廣播電視出版部，1998，頁5。
- ⑯ 唐君毅，《中國哲學原論》，台北，學生書局，1986，頁156-158。
- ⑰ 陳問梅，《墨學之省察》，台北，學生書局，1988，頁272。
- ⑱ 譚家健，《墨子研究》，貴州，貴州教育出版社，1996，頁14。

第四章

墨學淵源

第一節

源於儒家孔子

《韓非子·顯學》說：「世之顯學，儒墨也。儒之所至，孔丘也；墨之所至，墨翟也。」《淮南子·泰族訓》也對孔墨二家學派之特色作了說明：「孔子弟子七十，養徒三千，皆入孝出弟。言為文章，行為儀表，教之所成也。墨子服役者，百八十人，皆可使赴火蹈刃，死不旋踵，化之所致也。」在《史記》中，司馬遷對於墨子之記載，亦僅附於〈孟荀列傳〉之後，並以簡單幾句來描述墨子：「蓋墨翟，宋之大夫，善守禦，為節用。或曰並孔子時，或曰在其後。」可謂簡單，亦失去其應有之地位。

吾人大致可以歸納墨子之生平及其活動範圍，簡言之：墨子，名翟，姓墨氏，魯人或曰宋人，蓋曰生於周

定王時，^①而墨子生當戰國初年，各國之間的征伐方興未艾，墨子眼見此種現象，不忍民生疾苦，於是奔走於各國，來往於齊、晉、楚、越、宋之間，冀能弭平戰禍爭端，以救蒼生，如〈公輸〉之記載：

公輸盤為楚造雲梯之械成，將以攻宋，子墨子聞之，起於齊，行十日十夜，而至於郢，見公輸盤。……子墨子解帶為城，以牒為械。公輸盤九設攻城之機變，子墨子九距之。公輸盤之攻械盡，子墨子之守圍有餘。^②

由此可見，墨子之急功與好義，企求止戈為和，他三番五次周遊列國，向齊、晉、楚、越等國之君王宣揚兼愛非攻之說，但其理想至晚年並未實現，依《史記·鄭陽傳》：「宋信子罕之計而囚墨翟」，如果確是如此，墨子之晚年實晚景淒涼，不僅其主張未被採納，反成階下囚。這些行為與事實的背後，蘊涵著一個學派之所以成立的動機與目的，而其行動力之來源，也正是這個學派有所因襲與繼承的思想源頭。首先介紹淵源於儒家之說。《淮南子·要略》曰：

墨子學儒者之業，受孔子之術，以為其禮煩擾而不說，厚葬靡財而貧民，（久）服傷生而害事，故背周道而用夏政。……

若依《淮南子》的記載，大致上可以認定墨子早年之學問基礎是從儒家而來，並且深受到孔子的影響。後因理趣與關切問題不同而自立門戶，誠如「道不同不相為謀」似乎是可理解的。

在先秦時代，國與國之間，可說是強凌弱、眾暴寡的局面，因此當墨子自立學派之後，儒墨學派皆因起於救時代文化之弊，二者而有振衰起敝之道德勇氣，因而形成一股風潮而影響深遠。

墨子的思想，可說是簡易純樸，論其深奧玄遠則不如道家，但之所以能和「極高明而道中庸」的儒家分庭抗禮，其思想必有其獨到之處，墨子所面對的問題，亦如其他諸家一樣，無可逃避的面對周文疲敝，亂臣賊子橫行，亟須重新改造的亂世，儒家之進路是由人之內心建立道德意識之自覺，進而涵化禮樂之真義，以指點人心之所當然。墨子之哲學特質是依據其所處時代之問題，從外在與客觀的事實上，經由經驗考察與分析而得，其對象與各家一樣皆是共同面對的客觀情境與歷史，但墨子不採人心的指點和從主體的道德修養著手，而是以具體的事象並掌握客觀條件，以說明亂世而無秩序的社會本質，而其目的則在興天下之利，除天下之害。從《墨子》各篇中，撥亂世返之正的思想特色一直是很具體而又清楚的呈現。

不管是儒或墨，懷抱著悲天憫人之心，以救生靈免於荼炭，的確是明顯的事實。二者之理論源頭，或可俱稱「孔墨之徒俱道堯舜」，從祖述堯舜之道的觀點來看，《淮南子·主術》亦曰：「孔墨皆修先聖之學，道六藝之論。」此外《呂氏春秋·有度》：「孔墨之弟子徒屬充滿天下，皆以仁義教導於天下。」從這些典籍所述而觀之，儒墨應是係出同門，在義理大要的傳承上，墨家屬後起之秀直追儒門之義，並思有以超越之。其次再從墨家後來極力地批判儒家來看，墨後於儒，正所謂青出於藍而勝於藍，雖至漢初墨家無寂而終亦是歷史懸案，但從種種古籍之記載，應可證明墨子學道術於孔子殆無疑義。

唐朝韓愈在《讀墨子》一書中曾比較儒墨二家之學，其立論頗堪玩味，亦可間接證實儒墨之關係應為係出同門。

儒譏墨以上同、兼愛、上賢、明鬼，而孔子畏大人、居是邦不非其大夫，《春秋》譏專臣，不上同哉？孔子泛愛親仁以博施濟眾為聖，不兼愛哉？孔子賢賢、以四科進褒弟子、疾沒世而名不稱，不上賢哉？孔子譏祭如在，譏祭如不祭者，曰我祭則受福，不明鬼哉？儒墨同是堯舜、同非桀紂、同修身正心以治天下國家，奚不相悅如是哉？

其次，從墨子所關心的倫理問題，亦可看出他承襲儒家孔子之說，對於人倫之理的重視，也可以發現他的意圖心，即是想從倫常綱紀的廢墟中，重建倫理的基本價值與規範，在〈兼愛上〉他即提出如下對社會的觀察：

當察亂何自起？起不相愛。臣子之不孝君父，所謂亂也。子自愛，不愛父，故虧父而自利；弟自愛，不愛兄，故虧兄而自利；臣自愛，不愛君，故虧君而自利，此所謂亂也。雖父之不慈子，兄之不慈弟，君之不慈臣，此亦天下之所謂亂也。父自愛也，不愛子，故虧子而自利；兄自愛也，不愛弟，故虧弟而自利；君自愛也，不愛臣，故虧臣而自利，是何也？皆起不相愛。

墨子此段敘述動亂之根源，是針對當時的社會結構，由此所作的反思，因為君臣、父子、兄弟之關係皆屬倫理的範疇，君與臣之互不相愛，父與子之互不慈愛，兄與弟之互不相愛，使得社會結構的基礎因自利、自愛而瓦解，這正是墨子所憂心之處；一旦人人「自愛」而「自利」，破壞社會倫理與綱紀形成了亂的惡

果。擴而言之，亂源之擴大即變成了人與人之互不信任友愛，家與家、國與國之倫常崩解亦莫不如此。

墨子藉著〈兼愛〉分析社會的亂象，並指出傳統價值的空前危機，這不僅是儒家所憂心的，繼承孔學的墨子亦是憂心忡忡。如下的關係惡化而形成了衝突之格局：

子與父之不互愛而致亂，而有父子不慈孝；
弟與兄之不互愛而致亂，而有兄弟不和調；
臣與君之不互愛而致亂，而有君臣不惠忠。

我們可以從上面的論述中發現：在人倫世界的父子、兄弟與君臣的人際開展中所出現的失落衝突與不協調，依墨子的哲學來說，這是因為失去了「愛」的基本關連和人我之情感斷層，使得人與人之間失去了感通，失去了人我共融，否定愛是共同的生命體的集合，因而產生了人與人的疏離。因此墨子大膽的提出「兼相愛」「交相利」來作為治亂世的藥方，以此來消除人們自私、自利的心理，而臻於倫常的和諧、社會的安寧、天下的和平。這個境界就是「若使天下兼相愛，國與國不相攻，家與家不相亂，盜賊無有，君臣父子，皆能孝慈，若此則天下治。」（〈兼愛上〉）以兼愛為其本，人人兼愛，推而廣之，在倫理上可見之目標則為「君惠、臣忠、父慈、子孝、兄友、弟悌」的境界，在社會上則是無爭奪、盜竊與攻伐之事。這些論點無不充分的表現出儒家哲學的色彩，而為墨子所注意並且由此切入，剖析社會問題的本質，進而仍以儒家的倫理觀念為改變環境的起點。

第二節

源於夏禹之道

墨子在戰國時代，諸子百家競雄之時，能與儒家並稱「顯學」，必有其立論根基，吾人發現其思想不是從主體的心上指點修持之方，而是從客觀的條件和經驗上，以其「三表法」，所謂「有本之古者聖王之事，有原察百姓耳目之實，有發用之於刑政之實」（〈非命上〉），進而上溯到存在著一個外在客觀的權威，即其價值根源所在——天志，以「興天下之利，去天下之害」為其努力實踐的目標。墨子之哲學有其目的導向，亦即墨子是要建立起文化傳承的意義，這是值得探究的問題。

從《莊子·天下》所記載中，吾人瞭解到禹和墨子在道德實踐上的諸關係，藉著對禹之所作所為的肯定，凸顯了墨子思想在本質上是和禹之作為，在道德實踐上本是相互貫通互相呼應，其作為之極致即是如「不能如此，非禹之道也，不足謂墨！」可謂得禹之真傳，其文如下：

不侈於後世，不靡於萬物，不暉於數度，以繩墨自矯，而備世之急；古之道術有在於是者。墨翟、禽滑釐聞其風而說之，為之大過，已之大循。作為非樂，命之曰節

用；生不歌，死无服，墨子泛愛，兼利而非鬥，其道不怒，又好學而博不異，不與先王同。……墨子稱道曰：「昔者禹之湮洪水，決江河，而通四夷九州也。名山三百，支川三千，小者無數。禹親自操橐耜，而九雜天下之川。腓無胈，脛無毛，沐甚雨，櫛疾風，置萬國。禹大聖也，而形勞天下也如此！」使後世之墨者多以裘褐為衣，以跣、躄為服，日、夜不休，以自苦為極。曰：「不能如此，非禹之道也，不足謂墨。」（〈天下篇〉）

從〈天下篇〉的這段話來看，可以看出墨子之思想與禹在實踐行動上有著本質和精神上的關連，這種關連性是要從墨子的「十論」中來體會禹之精神。因為從文獻上很難去找到具體的資料，證明禹和墨子的關係，或是說具有某種程度之關連，在墨子的「十論」中，很清楚的把墨子的思想勾勒出來。

子墨子遊。魏越曰：既得見四方之君，子則將先語？子墨子曰：凡入國，必擇務而從事焉。國家昏亂，則語之尚賢尚同；國家貧，則語之節用節葬；國家熹音湛湎，則語之非樂非命；國家淫僻無禮，則語之尊天事鬼；國家務奪侵凌，則語之兼愛非攻。故曰擇務而從事焉。（〈魯問篇〉）

這是墨子哲學思想裡最具體的十件事，它之所以被提出來，是因為墨子不能忍受孔子那樣，寧願「道不行乘桴於海」（《論語·公冶長》）的態度，墨子是熱心而且非常熱衷於以「興天下

之利，除天下之害」目標的完成，這種精神和性格，正如禹之當年治水，如「禹親自操橐耜，而九雜天下之川，腓無胈，脛無毛，沐甚雨，櫛疾風，置萬國。禹大聖也，而形勞天下也如此。」二者在精神上是相通的，而墨子及其弟子聞其風而說之，並勉勵弟子以裘褐為衣，以跂、躄為服，日夜不休，以自苦為極。在精神、性格與作風上，禹和墨子可說是一致的。再者從下述《淮南子》所言的這段話，可以顯示出墨子之行事作風，確實與禹頗為一致。其文如下：

禹之時，天下大水，禹身執橐耜，以為民先，剗河而道九歧，鑿江而通九路，辟五胡而定東海，當此之時，燒不暇擯，濡不及扞，死陵者葬陵，死澤者葬澤，故節財、薄葬、閑服生焉。

禹之治水，形勞天下，墨子面對著亂世，奔走於諸國間，提倡十論，何嘗不是形勞天下的具體行動，再從〈天下篇〉所述之「大禹道術」來看，其內涵是「不侈於後世，不靡於萬物，不暉於度數」，是講求節儉和自我約束，是一種樸實自奉儉約的生活，再看「以繩墨自矯，而備世之急」即表現在大禹之自我惕厲和救世的精神，有了「刻苦、勤勞、自我犧牲之忘己以濟物的精神，才能表現而為無胈、無毛、沐風、櫛雨的形勞天下之具體行動，這亦正是有諸內而形諸外的必然情形。」●因此，《莊子》謂墨家崇尚「禹之道」，而《淮南子》稱墨「用夏政」，二者之論皆可看出夏道對墨子的影響，是明顯而深刻的。

孟子曾說「墨子兼愛，摩頂放踵利天下為之」（《孟子·盡心上》），這種極端為人而忘卻一己之私的精神，正是墨子的寫照，因為「摩頂放踵利天下為之」是實踐兼愛的崇高精神，此精

神與禹之刻苦、勤勞、自我犧牲、忘己以利天下（傳聞禹治水三過家門而不入）之精神是互為一致的。吾人可以這樣認為：墨子繼承了大禹的刻苦、勤勞之精神，並進而以此精神來解決其所處之時代問題，進而發明創造其思想特色和各家一爭長短，這正是表現在墨子自有其面對當時社會的應對之道。陳問梅教授認為：「故以墨學淵源於大禹，實在只在大禹那種刻苦、勤勞、自我犧牲之忘己以濟物的精神方面，並不表示墨學的全部觀念或某些觀念，即具備於禹教之中，而為墨子所承繼。」●這樣的說法，就以學術研究之角度言之可謂中肯，禹之精神對墨子學說之形成固有影響，但墨子之為墨子，絕非因禹之精神與功業而造就了墨子，就文化傳承和社會責任感而言，墨子的哲學實踐前提，即在其「興天下之利」。勞思光先生認為：「利指社會利益而言，故其基源問題乃為：『如何改善社會生活？』此『改善』純就實際生活情況著眼，與儒學之重文化德性有別。」●故墨子之言論偏重於實存社會問題的解決，若說文化傳承與德性開發，墨子即以「三代聖王」之事實來作說明，要人效法而行，其文化傳承之使命感是存在的事實，對於德性開發則尚未有更深入的看法。

第三節

評述墨學淵源

墨家哲學的思想源頭，歷來在古籍記載與學者的研究中，當不止如前面二節所述，如《漢書·藝文志》即言：「墨家者流，蓋出於清廟之守。」其理由為「茅屋采椽，是以貴儉；養三老五更，是以兼愛；選士大射，是以上賢；宗祀嚴父，是以右鬼；順四時而行，是以非命；以孝視天下，是以上同。」將這些看法對照墨子所主張的「十論」之內容並不十分吻合，墨子所主張的尚儉、兼愛、尚賢、尚同、明鬼與非命等說，有其立論之論點，在本書後面的各章中皆有詳細的說明，尤其是歷史文化的橫逆轉折，與特定的時空背景之下的使命感，皆是墨子本身悲天憫人之心的表現，也是其人格一生的寫照。大體而言，墨學之產生與周文的價值系統的崩解有著因果關係，亦即是從繼承周禮的儒家孔子開始，周文的價值即是儒家所肯定的文化遺產，並且被孔子視為中國文化的精髓，然因社會結構的崩解，及其他原因之扞格，使得周文價值無以在文化重建中顯現其往日之風采。墨子習儒家之術，發現周文及儒術存在的哲學困境與文化衝突的問題，而另成一學派，反其道而行而自創另一風格與學風。

周文的價值何在？從孔子所說之「周監於二代，郁郁乎文

哉！吾從周。」^⑥此周文，亦即是周禮，廣義而言，是中國文化自夏、商而至周朝，在禮樂、制度、典章、文物等方面的綜合體，包含了物質文明與非物質文明，周文的進步是「宗教的人文化」^⑦的表現，儒家以其對周文之傳承的使命感和歷史責任心，眼見「親親與尊尊」的文化價值崩潰，因而振衰起弊，肯定周文，繼承周文並且開發周文價值。但是這套以禮為中心的價值系統，到了墨子所處的戰國時代，隨著其儀式繁瑣和禮儀的形式化，如「經禮三百、曲禮三千」，^⑧已漸失其內在之涵義與精神意義，即是《論語》所言：「文勝質而史」的問題，人文價值頓失依附，空留繁瑣形式儀文，無益於解決生命價值安頓的問題。墨子所見者蓋為周文之僵化與形式化，又無價值內涵的形式禮儀而已，故對於周禮所標舉之厚葬與久喪之制，當然無法全然認同制度面運作與實踐，況且此流弊更與墨學崇尚節約，克制自利成全社會大利之價值觀相左，因此反對周文僵化形式，走出務實功利之局，乃為必然之果。因此在社會客觀化的儀式與制度上，墨子高舉節用、節葬與非樂、非命之大法，頓成與代表周文之儒家大相逕庭而分庭抗禮。

雖然墨子對於以孔子為創始者之儒家不遺餘力的批評，但墨子對於孔子人格之偉大，卻是以另外一種態度來處理，如〈公孟〉所說，即是一例。

子墨子與程子辯，稱於孔子。程子曰：「非儒，何故稱於孔子也？」子墨子曰：「是亦當而不可易者也。今鳥聞熱早之憂則高，魚聞熱早之憂則下，當此雖禹湯為之謀，必不能易矣。鳥魚可謂愚矣，禹湯猶云因焉，今翟曾無稱於孔子乎？」

可見墨子對於孔子之生活行誼與道德實踐是持肯定的態度，故稱「是亦當而不可易者也」。墨子所反對的事項，是儒者太過於講究喪葬禮儀等瑣碎和過度的繁文縟節，只算計禮樂之外在形式而失其中心大義，故以墨子講求實踐力行，求天下之利的標準來說，當然背周道而用崇尚簡樸的夏政。因此《淮南·要略》之述，大體上是可被接受的。但是墨子之所以為墨子，絕非因「學儒者之業，受孔子之術」而得其哲學理念之全部，必有以其個人獨具之智慧，和面對周文之弊所產生的使命感和責任感。

在不忍天下蒼生荼炭的前提下，墨家奮力一擊而圖力挽狂瀾，其哲學旨趣與學說意旨，或有因襲與重新詮釋聖哲之學，但其個人生命氣象與悲天憫人之心所提出的治世之說，卻是其哲學的一大特色。當時墨子所處的時代，到處充滿著昏亂、貧窮、務奪侵凌、熹音湛湏、淫僻無禮之際，加上儒家未能把握文化精髓，墮入弦歌鼓舞，厚葬久喪，不信天鬼，相信有命之說之際，墨子怎能無視於當下內外煎熬的苦痛而置之身外，於是積極奮發，擷取古聖先賢之論，倡救世之說是為必然之發展。

註 釋

- ① 梁啟超認為墨子生於周定王初年，約當孔子卒後十餘年；墨子卒於周安王中葉，約當孟子生前十餘年。見梁啟超，《墨子學案》，台北，台灣中華書局，1985，頁79。但是，錢穆在「墨子生卒考」中認為，墨子之生，至遲在元王之世，不出孔子卒後十年。其卒當在安王十年左右，不出孟子生前十年。較梁啟超之考證移前十年。見錢穆，〈墨子生卒考〉，《先秦諸子繫年》，台北，東大圖書公司，1986，頁89。
- ② 孫詒讓，〈定本墨子閒詁〉，《中國思想名著》第八冊，台北，世界書局，頁295。
- ③ 陳問梅，《墨學之省察》，台北，學生書局，1988，頁56。
- ④ 陳問梅，前揭書，頁57。
- ⑤ 勞思光，《中國哲學史第一卷》，台北，三民書局，1981，頁213。
- ⑥ 《論語·八佾》。
- ⑦ 春秋時代以禮為中心的人文精神的發展，並非將宗教完全取消，而係將宗教也加以人文化，使其成為人文化的宗教。徐復觀先生把春秋時代，因天、帝權威墜落，而使原有宗教性的天，在人文精神激盪之下，而成為道德法則之天，而所祭祀之神也是從宗教的神秘氣氛中解脫出來，祭祀乃成為人文成就的一種表現。吾人認為：徐先生之分析主要的論點即在提出「人文化的宗教」，其意義是因著天、帝、鬼神地位之變易，權易之墜落，而使得在天、帝、鬼神面前顯得渺小的人，能昂然挺立而有尊嚴，人之地位提高了，宗教的原始神秘經濟被人文精神予以蛻化，而屬得人之道德性愈為重要。本段乃參考徐先生之文而發，請參閱徐復觀，《中國人性論史》，台北，台灣商務印書館，1988，頁51-56。
- ⑧ 《禮記·禮器篇》。



第五章

墨學的知識論

第一節

言有三表

中國哲學之思想構成有其獨特的發展過程，和西方哲學重知識辯證與追求真理的特點來作對照，在中國哲學中要找到講求純粹知識辯證而成一家之言者，尚不多見。這是文化發展上的差異，中西雙方彼此的思維方式與關切重點有所不同。即如余英時教授認為，中國思想之特色為「大體而言，中國思想是比較實際的，貼切於人生的，有內在系統而無外在系統，抽象化、理論化、邏輯化的思考方式不是中國的特色，也不受重視。」^①當然如果拿西方哲學的理論架構模式來分析中國哲學，亦會形成認知與內容上之差異，同時亦無此必要，只有在作比較哲學研究或彼此借鏡與觀摩時，才需要用此方法。再如謝幼偉教

授即用「自家體貼出來」●這一句話來說明中國哲人一貫的想法。因此在自家思想的表達與論證上，相對來說便呈現出不同的表達形式，在嚴謹的系統化理論的張力上相對遜色。這也正是方東美先生對中國哲學所提出的看法：

中國偉大哲學智慧，往往出於絕頂天才。天才本身，神乎其技，每創新義，輒以短簡直覺方式發舒名言，隱示至理，不事辛勤立量，絀譯理論效果，致令後人無法體驗原有之真實證據，如遇疑謬之處，更難指摘弱點，破除迷惑，轉生真理。●

而在中國哲學最為璀璨的先秦時代，百家爭鳴之際，墨家對自家哲理表達是與其他各家思想有著明顯的不同，這個不僅是方法論上的特色，在思想內涵與系統化概念的認知與論證上，確有其特殊的價值與意義。尤其是在知識的建構上更是領先各家。後期的墨辯更是中國哲學思想的奇葩。是故墨家哲學的重點，初期是以天下蒼生之幸福為考量，至後期墨辯才是落在思辯形式上，發展出經驗與理性並重的知識論體系。墨子的出發點是要將政治與道德合成一體，重建社會新秩序以及社會新制度，這是初期墨家的目標，這也表達了一個概念，「方法或論證，僅是服務於這個目標的一種工具。」●但是，墨子及後起之墨辯有名的「論理學」（思辨方法）及「三表法」（批評議論的法儀）卻是先秦中國哲學中，頗具論證形式意義的一種知識論，為其他學派所無，尤其是他應用「三表法」在各種哲學觀念表達及實踐原理與道德勸說上自成一套系統化的知識理論應最是難得。後期的墨辯之思辯形式與律則亦是中國哲學史上的創見。清末民初大儒梁啟超在其所著之《子墨子學說》一書中即以墨子在此方面的成就，說明

墨子在先秦諸子思想中的獨特貢獻，梁啟超說：

凡一學說之獨立也，必排斥他人之謬誤，而揭櫫一己之心得，若是者必以論理學為之城壁焉，其難他說也，以違反於論理原則者摘其伏，則所向無敵矣。其自樹義也，以印合於論理原則者證其真，則持之成理矣。此學在中國之發達，固甚幼稚也。然秦漢以後，則並其幼稚者而無之。萌芽之稍可尋者，惟先秦諸子而已。諸子中持論理學最堅而用之最密者，莫如墨子，墨子一書，盛水不漏者也，綱領條目相一貫，而無或牴牾者也。何以故？有論理學為之城壁故，故今欲論墨子全體之學說，不可不先識其所根據之論理學。●

墨子在思維的方法論與認識論之創見上與其他諸家不同，由於他敏銳的觀察，而能見他人之所未見，在他所著的《墨經》中說明知識所由成立之過程，墨子由事物的必然現象，從而發現事理法則的「宜」，和事理法則的「故」，這皆是他思想中獨到的地方。《墨經》所指的是《經》上下和《經說》上下等四篇，另外再加上《大取》與《小取》共六篇，統而稱之為「墨辯」。《墨經》在開頭的部分，用彼此相鄰的四條目，論述人的認識能力和科學的認識之途徑與過程：

- (1)「知，材也。」「知也者所以知也，而必知，若明。」
- (2)「慮，求也。」「慮也者以其知有求也，而不必得之，若睨。」

- (3)「知，接也。」「知也者以其知過物而能貌之，若見。」
- (4)「知，明也。」「知也者以其知論物而知其知之也者，若明。」

一般而言，西方哲學之特色乃在於概念的建構，重視論證，以成一系統嚴謹之學；而中國哲學則是欲從事上見理，透過故事與隱喻之法，點醒何者當為，何者不當為的實踐之道，由此中國哲學而有「事上見理」之特徵。既然是以故事及隱喻點醒自然與人文之理，這其中也就強調從實踐德行中體會存在之理的重要性，如此一來對於系統化理論之建構確實有所不足。在先秦諸子中儒、道、法諸家莫不是如此，唯墨子所建立的墨家，包含前期的墨子哲學及後期的墨辯思想，他們所表現出來的是建構知識世界的努力及成就，無人能予否認。墨子在論證一事物存在之理的立論原則，「三表法」是他首要的思維方法，「三表法」的提出表示這種認知及建構真理的方法是一種客觀的、歷史的和邏輯的思維方法。「三表法」其原來立論之目的便是批判「執有命」之說，墨子認為人若執有命之說，信命之所當然，則將造成一種錯誤的認知，將以為貧富、貴賤、壽夭、窮達、治亂等皆由命所定，如此一來，形成「聽天由命」之風，這是墨子所憂慮的事。其文如下：

子墨子言曰：古者王公大人，為政國家者，皆欲國家之富，人民之眾，刑政之治。然而不得富而得貧，不得眾而得寡，不得治得亂，則是本失其所欲，得其所惡，是其故何也？子墨子言曰：執有命者以裸於民間者於眾。執有命者之言曰：命富則富，命貧則貧，命眾則眾，命

寡則寡，命治則治，命亂則亂，命壽則壽，命夭則夭，命雖強勁何益哉？以上說王公大人，下以駟百姓之從事。故執有命者不仁，故當執有命者之言，不可不明辨。然則明辨此之說，將奈何哉？子墨子言曰，必立儀，言而毋儀，譬猶運鈞之上，而立朝夕者也。是非利害之辨，不可得而明知也。故言必有三表。何謂三表？子墨子言曰，有本之者，有原之者，有用之者。於何本之？上本之於古者聖王之事。於何原之？下原察百姓耳目之實。於何用之？廢以為刑政，觀其中國家百姓人民之利，此所謂言有三表也。（〈非命上〉）

墨子所創立的這種思考方法的運用，有其對中國哲學之貢獻與意義，嚴靈峯教授即認為：「墨子創立了他的『三表法』，雖然是中國古代邏輯思想的初步發展；但可說是比較有組織的一種思想結構，最少包含了歸納和演繹兩種方法。他的一切言論，都是以此『三表法』為儀則或標準。」^①由此可知：三表法即是三種檢驗真理的標準，並且是建構真理的方法論，亦是一套完整的知識論。

在〈非命中〉與〈非命下〉亦論及「三表法」，在用字上稍有不同，但其義相同。民國初年力倡復興墨學的梁啟超對墨子之「言有三表」最表推崇，他並以「論理學」之名譽之。他說：

此墨子書中言論理學最明顯之處也，其所謂先立儀法，儀法者，即西方 Logic 之義也。^②

他並將三表法再予細分為如下三法：

- 第一法 甲……考之於天鬼之志
乙……本之於先聖大王之事
- 第二法 甲……下察諸眾人耳目之情實
乙……又徵以先王之書

第三法……發而為刑政以觀其是否能中國家人民之利。在三法中，其第一法之甲，第二法之乙，皆屬於演繹派，其第一法之乙，第二法之甲與第三法，皆所謂歸納派論法也。是故墨子每樹一義明一理，終未嘗憑一己之私臆以為武斷也，必繁稱博引，先定前提，然後下其斷案。又其前提亦未始妄定，必用其所謂三表三法者，一一研究之，而求真理之所存。⑤

由三表法之運用使得墨子哲學立論有其方法上之立論基礎，吾人歸納及整理出墨子之「三表法」之意義如下：

一、確立判斷理論是非的標準

「三表法」固然是以批判「執有命」之說為其立論之始，但是要批判執有命之說，在〈非命〉三篇的開始之文，在討論此核心問題之前，墨子首先即提出一個構成知識的先決條件，即是「判斷理論是非，究竟以什麼為標準？」在〈非命中〉篇，墨子認為：「凡出言談由文學之為道也，則不可而不先立義法。若言而無義，譬猶立朝夕於運鈞之上也，則雖有巧工，必不能得正焉。然今天下之情偽，未可得而識也，故使言有三法。三法者何也？有本之者，有原之者，有用之者。於其本之也，考之天鬼之志，聖王之事。於其原之也，徵以先王之書。用之奈何，發而為刑，此言之三法也。」大陸學者譚家健教授對此段話解釋如下：

儀就是標準，運鈞又作員鈞，是一個旋轉著的盤子，為製陶器的工具。但日晷是不能動的，所以在上面可以刻定早午晚的時間記號（立朝夕），作為測定時間的標準。旋轉著的盤子不可能起這樣的作用，所以說即使很精巧的工匠也不可能測到正確的時間，這個比喻所要說明的，就是真理的標準問題。在人類歷史上，這是一個很重要的問題。能自覺提出這個問題，在中國認識史上，是一個很大的進步。①

「言必立儀」的觀念點出知識的客觀性之如何可能的問題，這表示墨子已注意到言談思想不能漫無標準，言談立論必有所本，這是墨子在知識建構上的貢獻。尤其是在論述「三表法」時的思維邏輯，也可看出他在這方面所運用的方法。首先，第一表「上本之於古者聖王之事」的概念及標準，這是他追溯、根據前人的經驗事實或傳聞之事的綜合，墨子經常從正面及反面的事實來加以論證立論的恆真，就正面的「事」來說有堯、舜、禹、湯、文、武皆以「興天下之利，除天下之害」為價值導向而成仁者典範，證明此律為真；再以反面之事推論出若不執行「興天下之利，除天下之害」，則國祚將亡，如「桀、紂、幽、厲」皆因不能實踐仁者典範而亡國。正反兩面對比之事例舉證，是墨子三表法中第一表的引證方法，因此「上本之於古者聖王之事」，這個「事」便是古代聖王在推行政治的事功、政績與解決治亂之道與歷史經驗的綜合稱謂，此點即是立論言談的經驗基礎。

其次，墨子是以「下原察百姓耳目之實」，這是墨子接近人民，接近群眾所獲得的最真實體驗，這個經驗絕非是個人主觀上之意念，而是確確實實取之於人民的普遍經驗，因為它是俯聽人民最真實的聲音，統治者施政的好壞，端看受統治者的迴應與回

饋，透過這樣的途徑，藉著人我的感官經驗，如耳、目、口、鼻等觀察與聞問，加上理智的判斷而得到事實的真相。因此以「下原察百姓耳目之實」的思維方法來說，有其經驗與事理上之依據，或許與墨子出身「賤民」之身分有關，因此將人民百姓的感覺經驗，提升至認識論的層級，以作為價值判斷的重要標準，確實有別於以「詩、書、禮、樂」為主流價值的儒家思想。

第三，墨子哲學「三表法」的最後判定，所謂，「發以為刑政，觀其中國家百姓人民之利。」墨子之所以被稱為功利主義者，其來有自，其所指之「利」非個人自私自利之「利」，而是指國家人民所得到的實際利益，因以可以說是以整體社會所得之利益來衡量學說的是非及成效，如有利於達成社會國家整體之利益都為是，反之則非。墨子的思想理論樸素無華，亦無過度的抽象化，或是流於空談之弊，因此他所提出的「十論」之說，基本上即是十種非常務實的施政策略及主張，如「兼愛、非攻、節用、節葬、非樂及非命」等，無不是以推動社會進步和謀求人民福祉為目標，並且是具體實踐可行的政策。墨子從問題的核心切入，認知並掌握人民心中最迫切的需求，所有的施政作為，如不能切合人民及社會之大利，即不符合他主張的「三表法」之判準。

「三表法」的知識建構，可看出墨子重邏輯思維，借重經驗輔之理性，追求知識之科學精神，對於「三表法」之效用及現代意義，譚家健教授的看法可為參考：

三表法中包括著邏輯思想的雛型。不少邏輯史家指出，所謂「本之」，就是從歷史經驗尋求立論的根據，相當於演繹法。從墨子的實際運用看，有時類似於枚舉歸納法，有時類似於求異歸納法。所謂「原之」，是從眾人

感覺尋求立論根源，大致相當於歸納法，但他往往錯誤地運用枚舉歸納法，歸納中缺少演繹和理性分析的補充。所謂「用之」，相當於實證的方法。有人強調指出，儘管墨子前二表包含了歸納的因素，但整個三表法的立論（論證性質）則是演繹的。因為在墨子看來，每一表所得出的結論並非來自或然的歸納，而是以凡是古書上記載的都是可信的為大前提（聖王之事，百姓耳目之實，國家之利，都以古書記載為依據），作出的必然推斷，因而這三表都是從必然推出結論（立言）的前提，這就是三表法的邏輯推理性質。⑩

二、「法」之概念的首度提出與重視

在墨子〈非命上〉篇，他是用「言必有三表」來表達「三表法」之指謂。在〈非命中〉篇，他是用「三法」的概念，其原文如下：

三法者何也？有本之者，有原之者，有用之者。於其本之也，考之天鬼之志，聖王之事。於其原之也，徵以先王之書。用之奈何，發而為刑，此言之三法也。

墨子在知識建構方面的貢獻，是他建立了立論與政事的三原則，此三原則不是主觀的個人之慾求及偏好，而是來自客觀的觀察、歷史的經驗歸納而得出的客觀道理，此「法」不受時空之限制，此「法」亦非因人而異。因此，墨子可說是中國哲學史上對「法」作出定義及規範的第一人，在〈法儀〉篇，墨子即對

「法」之概念，作了一個在方法論上評斷正確與否的準則：

子墨子曰：天下從事者，不可以無法儀，無法儀而其事能成者無有也。雖至士之為將相者，皆有法。雖至百工從事者，亦皆有法。百工為方之矩，為圓以規，直以繩，正以懸。無巧工不巧工，皆以此五者為法。

再來看看《墨經》下篇第七十條，對「法」之解釋為：「法，所若而然也」，「法，意，規，員。三也俱可以為法。」畢沅解釋為：「若，順。言有成法可從。」譚作民先生認為：「蓋一國之治，不獨民若法，而法亦若民。民若法為『能若』，而法若民當為『所若』。法所若者，猶云法為民所順也。是則法先順民而立，然後民乃順法矣。故曰法所若而然也。」^⑩

在譚作民先生的見解中，他亦引用《淮南子·主術篇》的話來定義「法」：所謂「法生於義，義生於眾適，眾適合於人心，此治之要也。……法者非天墮，非地生，發於人間而反以自正。」^⑪因此論及作為人間之法、社會的準則，他所說的：「法生於義」即是很清楚的歷史發展脈絡，法起自於人群社會的共同需求，以維持人間的社會秩序之正軌，當然墨子還加上了「天志」之說，這是墨子在先秦時代的特殊論點。因此「法」字之使用，並非僅是後起的「法家」之概念，因為戰國法家所稱之法，是指君王統治之術、法律、法規與律令。而墨子之「法」是在表達人間秩序的客觀理性及準則，人所要做的，便是依照「法」的基本概念，一切依法而行，包括言談及行事。因此他將「法」定位於哲學與邏輯觀念，是一種認識與判斷的法則。墨子在〈天志中〉說：

是故子墨子之有天之辟人，無以異乎輪人之有規，匠人之有矩也。今夫輪人操其規，將以量度天下之圓與不圓也。曰：中吾規者，謂之圓。不中吾規者，謂之不圓。是故圓與不圓，皆可得而知也。此其故何？則圓法明也。匠人亦操其矩，將以量度天下之方與不方也，曰：中吾矩者，謂之方。不中吾矩者，謂之不方。是以方與不方，皆可得而知之。此其故何？則方法明矣。①

這是墨子從「法」的觀念出發，帶出了哲學「理性思維」與「追求真理」的概念。因此「法」之意義，乃被稱之為外在客觀對象之準則與人的內在思維及行為動作所應遵守的原則。我們再來檢視前述《經》下篇之詮釋「法，意，規，員。三也俱可以為法。」

意、規、員三字，係譬詞。意，而名恭什布脫（concept），嚴復譯為意，日本譯為概念即是。員，員之省文，與圓同。《說文》：「圓，圜全也。」《考工經注》：「故書，圓或作員，當為圓。」規之立也，必先有圓之意而後能制之。迨規既制，乃寫交而成圓，正《易繫傳》所謂「聖人立眾以盡意」是也。《韓非子·有度篇》云：「巧匠目意中繩，然必先以規矩為度。……國家立法之初，先必準諸民意，而後民乃赴法，方成法治之民。」②

梁啟超對墨子哲學之「三表法」讚譽有加，並且將墨子立論之「儀法」，稱之為西文之Logic之義，並且將「法」之義理擴

而釋之如下：

墨子以純用歸納論法故，故以歷史學及物理學為一切學說根源。經上經下經說上經說下，大取小取諸篇，皆言物理學。今雖不能盡索解，然其掣精之處，有不可誣者。近世學者，固往往以西人科學，比附而證明之矣。至其歷史學，則無一篇不徵引。墨子出遊載書五車，蓋為此也。夫物理科學，為近兩世紀文明進步之大原，盡人所能知矣。而自十九世紀下半期以來，凡一切政治法律生計諸學科，無不由「論理的」而趨於「歷史的」。凡以歸納論理學之日以光大也。而吾東方之倍根，已生於二千年以前，我學界顧熟視無睹焉，是則可慨也已。①

「三表法」不僅確立了思想與言談之立論準則，更成為評量真理的客觀標準，有其知識論上的意義，而墨子尚不滿意此三法僅是理性思維的指導原則，他更盼望以此說服統治者能本諸三法遂行義政，這才是他立此三法的首要目標。「三表法」之積極意義即在建立眾人對「法」所存在的客觀性權威之尊重與遵守，及在現實社會之實效，因此不管是「古者聖王之事」或是「察眾人耳目之實」，第三表的「發而為刑政為國家百姓人民之利」才是他立此「法」的終極關懷，如果能將「國家百姓人民之利」化身為客觀性的「法」，則利便具有恆久性，這亦說明了墨家對改造現實社會之效用的重視，如果人人皆能守其「法」，不以個人意志改變此律則，則建立「法」之客觀性及超然性之地位，指導人群生活之準則與作為統治施政之依歸便是依理而得，依法而治了，這在政治哲學上可說是件大事。吾人之立論亦依此「法」之意涵，加以演繹及推論而得，至於此三表法與法家所稱之法當是

不同，但論墨家提出「法儀」、「三表法」、「三法」之說，點出「法」之原義及重要性，已是中國哲學史上很重要的一件創舉。

墨家學派為先秦中國哲學寫下了最為特殊的一段歷史，就思想方法論而言，他所提出的立論方法是屬於客觀的、歷史經驗的與邏輯的。因此，其思想方法之「三表法」可說是他歸納歷史的經驗，成敗事例，從而演繹出他所追求的理想世界與實踐方法，然後用之於刑政，從事實與經驗上推論所得，以作為批判他人言論之方法，這種以「推論」方法建構真理與知識，是墨家留給我們們在思維方法上與知識論上的重要遺產。

第二節

辯與名實在思維邏輯上之意義

對於墨家哲學之後續發展，依墨家學術發展的結果，墨家走向「辯學」。故有「自墨子之死也，有相里氏之墨，有相夫氏之墨，有鄧陵氏之墨。故墨之後，墨離為三，取捨相反不同，而皆自謂真墨。」（《韓非子·顯學篇》）這即是墨家後學而有「三墨」之分，而《莊子·天下篇》更進一步的說明墨學之發展及分歧。

相里勤之弟子五侯之徒、南方之墨者苦獲已齒、鄧陵子之屬，俱誦墨經，而倍譎不同，相謂別墨，以堅白同異之辯相訾，以觭偶不侔之辭相應。

墨子對弟子的訓練及要求，以〈尚賢上〉篇為例，他要求弟子們要能達到「厚乎德行、辯乎言談、博乎道術者」之標準，方能稱之為「賢良之士」；此外在〈耕柱〉篇，墨子更以「能談辯者、能說書者、能從事者」為「為義大務」，這二點正可說明「辯」在墨家思想中的地位。此點正足以看出在此戰亂時代，欲上說諸侯，下說群倫之鑰，即在對於自家學問精進成熟之後的外在表現與論證過程，以儒家為例，重在「德行、言語、政事、文學」諸科，而墨家亦是不遑多讓，以「德行、言談、道術、說書、政事」等科出名，尤其是墨家以能談「辯」者為「為義大務」，「辯」既是「為義大務」，則言有三表，言必立儀法乃成墨家辯學之先河，因此下開名理研求，辯學系統之建立，孔子有「正名」之說，墨子及其門人則以辯學以立名實之本，察名實、明同異，「以故生、以理長、以類行」，其論證事理之形式及過程已具雛型，但其方法確為中國哲學在理性思維上之特出者，學者譚作民譽之曰：

墨子之生，尚及孔子，時變日急，求善者寡，不強說人，人莫之知；故上自王公大人，次至匹夫徒步之士，莫不行說以義。蓋墨子善言談，製器尚匠，宜究名理，因構範疇，同歸知要，數逆精微，遂開華夏二千獨到之辯學；但未嘗揭「辯」之名以總名其書也，其以「墨辯」名其書者則自魯勝始。⑩

一、「辯」之意義

「辯」是後期墨家運用理性思維、講求定義及內涵的方法所發展出來的一套邏輯化的論理系統，其論點亦與「三表法」互相輝映，而對於「辯」之意義及其存在假設何在？《小取》篇開宗名義即指出：

夫辯者，將以明是非之分，審治亂之紀，明同異之處，察名實之理，處利害，決嫌疑焉。摹略萬物之然，論求群言之比。以名舉實，以辭抒意，以說出故。以類取，以類予。有諸己不非諸人，無諸己不求諸人。

由上述引文，可瞭解「辯」之意義及功用是多元的：在政治教化上是作為「明是非、審治亂」；在知識上可以「明同異、察名實」；在生活上可以「處利害、決嫌疑」。由此可知，「辯」的功用是很廣泛的。大陸學者孫中原教授對前期墨家對於「辯」字之使用，經統計使用「辯」字十九次，包含了二個涵義，一是指辨別、分別或認識；另一是指辯論或者能言善辯之意。^①是故，在「辯」的概念中，其實已蘊涵著墨子的理性思維方法和邏輯思想。其次，在主張「明是非、審治亂、明同異」的目標之下，對於不符合理性思維，或是違背三表法儀之事，墨子必定予以澄清加以分辨，指出其謬誤所在，如〈非攻上〉篇的論述，正足以說明「辯」之功用，如下文：

今有人於此，少見黑白黑，多見黑白白，則以此人不知白黑之辯矣。少嘗苦曰苦，多嘗苦曰甘，則必以此人為

不知甘苦之辯矣。今小為非，則知而非之。大為非攻國，則不知非，從而譽之，謂之義，此可謂知義與不義之辯乎，是以知天下之君子也，辯義與不義之亂也。

因此「辯」的目的正是用來明是非之理，同時對於真理的理解與把握，絕對不是僅存在於個別現象的認知，而是必須將認知層面提升至更高、更廣的範疇中來加以認識及把握，辯即有此方面的導引作用，以協助我人達於認識之全。這是墨家全部理論思維與科學探索的工具與方法，更是要從內容上涵括百科，在方法上綜合百家的知識建構，以達真理為目的。

而「摹略萬物之然，論求群言之比」，是表示宇宙萬物存在的形狀與錯綜複雜的言論，都是「辯」所涉及的題材，必須加以描摹探究、論證其義，以求名實相符。而人類社會所產生種種名實不符之謬誤，究其實是人不能正確的認識對象，而產生了認識上的問題。觀察宇宙間之萬事萬物，天地之間的存在之物，其背後皆有其存在之理，我們如何能把握這萬事萬物之理呢？不外是透過個體的觀察以明其象，觀其象而能法其意，透過已知去探求未知，如此方有是非真偽的表徵，此即是前述所言「辯」是要改變「是非不分，治亂無理」的知識困境。但事實上各家學派形成自以為是、他人為非之情形，而無以判斷真理何在。是故，《墨經》第一百三十一條即指出「辯也者，或謂之是，或謂之非，當者勝也。」當者即指理之當然，求理之真則端看辯論之結果而定，是故「辯」之效用，在認知上與思維方法上便有更積極的意義。試歸納墨辯之言如下：

辯，爭彼也。辯勝，當也。（《墨經》）

或謂之牛，或謂之非牛，是爭彼也。是不俱當，不俱

當，必或不當，不若當犬。（《經說》）

謂辯無勝，必不當，說在辯。（《墨經》）

所謂非同也，則異也。同則或謂之狗，其或謂之犬也。

異則或謂之牛，牛或謂之馬也。俱無勝，是不辯也。辯

也者，或謂之是，或謂之非，當者勝也。（《經說》）

追求事實與建構真理的過程中，「辯」固然是直指解決爭議的方法與關鍵，但是仍然要能言之有物，言之成理，因此直接推理與間接推理二者並行而不悖，故下開「摹略萬物之然，論求群言之比」的理論系統。但是要能正確無誤的指謂，仍需「以名舉實」、「以辭抒意」、「以說出故」三者之配合。綜而言之，「辯」乃落在「有諸己不非諸人，無諸己不求諸人」的效用。孫中原教授即深入的剖析「辯」之意義：

在中國古代，辯、辨互通。在這個意義上，墨家的辯學即邏輯學範圍較廣，其中包含現今被列入認識論和方法論的若干內容。這裡所謂方法論，主要指辯證法。在本體論（存在論）意義上，辯證法是一種宇宙觀（世界觀），即關於自然、社會和思維的最一般規律的學問。而在方法論或廣義邏輯學的意義上，辯證法可以理解為辯證的方法論，或關於辯證思維的形式、規律和方法的科學，即辯證邏輯。墨者的辯證法含有世界觀、方法論和邏輯學（辯證邏輯）的意義。因而所謂墨家邏輯（墨辯）實包括現今所謂形式邏輯（普通邏輯）和辯證邏輯的內容。①

其次，再論及「摹略萬物之然，論求群言之比」更是墨家辯學的另一任務，因為這是對宇宙萬物事象的理解與把握，如何指謂其形式與本質便成為追求真理的首要步驟，方不致因方法的錯誤而產生謬誤，因此必須從歸納與演繹諸方法中得到真理。孫中原教授認為這兩句話的意義如下：

後期墨家則更把認識的興趣拓寬到宇宙萬物，包括自然界、人類認識和思維的各個領域，從中概括出自然科學、社會科學和思維科學的種種知識，成為百科全書式的學者。後期墨家著作《小取》規定「辯」的總任務是「摹略萬物之然，論求群言之比」，即認識宇宙萬物的本來面目，討論蒐求各家言論的是非得失。這裡的「辯」包含了現今所說的認識論和邏輯學的內容。古代「辯」與「辨」相通，後期墨家說「辯」包含「辨」，即辨別、分析的意義。如《經上》「心之辯」即「心之辨」，是指心智的分析、辨別作用。從「辨」的意義上說，指認識論（辨別、分析事物）。從「辯」的本義或狹義說，指邏輯學（研究辯論的形式、規律和方法的學問）。分別來說，「摹略萬物之然」主要指認識論，「論求群言之比」主要指邏輯學。所以後墨的認識論可說是「摹物」之學，即研究認識世界的一般形式和規律的學問。⑩

墨學之「辯」其本義即在於透過知識理性思維建構真理世界，但其效用則在「息邪說，顯正理」，這個效用概念如何貫徹實現，則必須透過「辯」才能達成。因此「辯」即是「爭彼也」，

辯勝，當也。」（《經上》七十五條）在辯中要獲勝，則論點必須正確，如不能勝，表示其論點必有不合道理及論證規則之處。因此，講求論辯以求真理與知識體系的正確殆無疑義。

二、名與實

儒家的孔子面對亂世，欲撥亂反治重建人間社會的秩序，於是提出「正名」以重建周文。《論語》中不乏這樣的例子：

子路曰：衛君待子而為政，子將奚先？子曰：必也正名乎。子路曰：有是哉！子之迂也。奚其正？子曰：野哉，由也。君子於其所不知，蓋闕如也。名不正則言不順，言不順則事不成，事不成則禮樂不興，禮樂不興則刑罰不中，刑罰不中則民無所措手足。

孔子認為為政以正名為本，名不正則言不順，因此而有「君君、臣臣、父父、子子」（《論語·顏淵》）的「正名」概念之具體實踐形式。儒家討論「名實」問題，「正名」之概念開其端並應用於政治事務，但是並未進一步探討概念的名實問題，而是直接轉入政治生活，要求人人盡其制度意義之理分，續而轉入道德生活，人人所應盡其道德主體之理分，這是儒家的哲學進路。但是墨家則不然，政治生活之名與實，雖也是他們所共同關心的主題，「墨辯」則強調知識系統的建構，所涉及詞語意義及知識等問題。墨子在〈非攻下〉篇，對於「名實」之概念曾有觸及：

今天下諸侯，將猶多皆免攻伐併兼，則是有譽義之名，而不察其實也，此譬猶盲者之與人，同命白黑之名，而

不能分其物也，則豈謂有別哉。

由上述之說中，可以看出墨子很明確的從萬事萬物之表現形式中，概括出「名」和「實」的兩個對立的概念，「名」即是名稱及概念；「實」指的是名稱、概念所反映的事物，因此，「實」即是對象之真實，因此「觀其實」與「分其物」是二組對立的觀念，概念之名實的確定性，是墨家所特別關注的問題，如不能確立名與實，則論辯即無從定論，而陷入真假不明的困境。在〈貴義〉篇亦有論及此問題。

子墨子曰：今瞽曰，鉅（皚）者白也，黔者黑也。雖明目者無以易之。兼白黑，使瞽取焉，不能知也。故我曰瞽不知白黑者。非以其名也，以其取也。今天下之君子之名仁也，雖禹湯無以易之。兼仁與不仁，而使天下之君子取焉，不能知也。故我曰，天下之君子不知仁者，非以其名也，亦以其取也。

此段話之意是黑白之名，純屬於一種概念而言，但是從其取捨來說，即是指人的實際分辨能力。如果分辨能力有問題，則無以判斷概念的確實性，因此墨家之立論首先要明白事物之名實與概念的確定及真實意涵。《經上》八十一條對「名實」作了一個明確的定義：「所以謂，名也；所謂，實也。」《小取》篇亦云：「以名舉實。」因此我人的認識作用，即知覺器官對認知對象產生認知活動，人對「實」有所認識，表示人對「實」獲得了「概念」，此「概念」之總合稱之為「名」。陳癸淼教授即將「名實」稱之為「概念之定義與功用」。❶墨家對「名實」認為是「聞名而知實」，名實要能相符，才不會發生用名不當，聞名

而不能知實，二者不可過，方不致產生認知之混淆，如果所舉之名不當則為「狂舉」，因此，「察名實之理」乃是知識與邏輯上的效果。如此則可大致歸納墨家正名之原則：「人用『名』之際應依循約定俗成之原則，使名能與實相應，而且名應專當於其所指謂之實，而不可『過』。」⁴¹

這種對「名實」概念的重視，使得對問題的討論有一理性上的假設與辨識，排除主觀的成見，兩方爭辯之目標是很明確的，因為彼此在概念的形式意義與實質意義上，皆能有溝通的條件，不致形成認知上的歧義，這個思維上的特色，類似於西方俗諺「真理愈辯愈明」。大陸學者任繼愈對墨家後期所主張的「辨名實」概念有如下的說明，正是「名實」概念的註解。

在衡量真偽、是非標準的問題，《墨經》同樣表現出重視實踐、強調經驗的特色。墨子曾指出：「不知白黑者，非以其名也，以其取也。」（《貴義》篇）《墨經》進一步發揮了這種觀點，指出：「知其所以不知，說在以名取。」（《經說下》）「取」、「去」都是選擇的行為，也是一種實踐活動。他們認為檢驗知識必須由實踐中觀察其效驗而定。（《經上》）指出「名」、「實」、「合」、「為」作為標準。「名」是「所以謂」，我們用以認識、說明事物的名詞、概念；「實」是「所謂」，即認識、說明的對象；名實相符即「名實耦」，謂之「合」；「為」便是認識的目的和驗證，它包括「志」，即行為的主觀動機；「行」即實際行動。《墨經》把「行」、「志」兩個方面結合起來，它是墨家「三表」思想的發展。但它拋棄了其中的宗教鬼神思

想，並從認識的理論方面作了更深刻的闡發。●

墨辯除了將名、實這些概念作清楚的定義之外，在判斷與推理的部分亦甚可觀。但是一切的概念來自最底層的建構之後，還需循序漸進，他還進一步的把名作了更深一層的定義，如《經上》說：「名，達、類、私。」在《經說上》即解釋為：「名、物，達也。有實必待之名也，命之馬，則也。若實也者，必以是名也。命之臧，私也。是名也，止於是實也。」這三個概念正好提供了「名」有更進一步思考的範疇，因為「達」正是指最高的類概念，「類」是一般的類概念，「私」所指的是個別事物的概念。墨經對概念性質如此深刻的見解，使得他在中國邏輯史上占有一重要地位，也因為在「辯」學思維方法論上的突出成就，「獨創精神」與「邏輯科學」的雅譽，在先秦時代是無人能出其右的。即如張立文教授之看法可證墨子在「名實論」上之論點與知識真理的價值。

墨子在名實相符的基礎上，認為客觀事物的發展是可以預見的。他說：「謀而不得，則以往知來，以見知隱。謀若此，可得而知矣。」（《墨子·非攻中》）名符其實地進行推理，是可以「以往知來」，「以見知隱」的，從而批駁了那種以「往者可知，來者不可知」的否定預見的謬論。●

三、有效的推論——或、假、效、辟、侔、援、推

墨辯並不以早期墨子所主張的「三表法」為求得真理之唯一

途徑，他們又進一步發展出有效的推理，以形成一嚴謹的系統化學問。墨家的知識體系，是以概念、範疇、命題、推論的邏輯形式反映事物的本質與規律。對思維對象的「名」與「實」有了概念上的設定之後，接下來便是如何藉諸明確的概念與範疇、定義與分類，形成有效的推理，以迄真理的出現，最後是辯之當者勝也。

墨辯各篇說到「推理」的方法，①以《小取》篇最為清晰和深入，此即所謂「或、假、效、辟、侔、援、推」之說。

在《小取》篇，對於這七種推論之論式有簡明扼要之說明，先引述七種推論之原文如下：

- ①或也者，不盡也。
- ②假者，今不然也。
- ③效者，為之法也；所效者，所以為之法也。故中效，則是也；不中效，則非也；此效也。
- ④辟也者，舉也（他）物而以明之也。
- ⑤侔也者，比辭而俱行也。
- ⑥援也者，曰子然，我奚獨不可以然也。
- ⑦推也者，以其所不取之同於其所取者，予之也。是猶謂他者同也，吾實謂他者異也。

這七種推論之論式可說是中國哲學在思想方法論上的傑出成就。所稱之「或」與「假」皆是命題之種類，包括偏稱（特稱）命題、選言命題與假然命題。「效」者仿效之意思，吾人使用名、辭、說、類取、類予時，應有所遵循而不可造次，辯論與推理如能依循法式即中效，則其立言必「是」，反之亦然，其言必「非」。「譬」是假借他物他事以喻吾人所欲言之事物，故稱舉

他物而以明之，換言之即是借用具體的事或具體的物以說明一件事情或某個道理，這種譬喻的方法在墨子書上也經常可見，如「執無眾而祭祀，是猶無客而學客禮，是猶無魚而為魚罟也。」（《公孟》）再論「侔」的意思是「比辭而俱行」，比字有齊等的意思，有類似的意思，即齊等其辭或類例其辭。如從「白馬是馬」，推出「乘白馬是乘馬」。「援」之意思是援引對方所反以為是的理論，來建立己方之理論，換言之，對方即認為其主論為「是」，則根據對方為「是」之立論來建立己方對立論，對方是不能反駁的，亦可稱之為「以子之矛攻子之盾」、「以子之盾禦子之矛」的方法。這亦是一種以對方立論為類比推理的前提。最後是「推」，即是類比推理，根據所已知之事，以推斷所未知之事亦復如此。所已知之事為「能推」，所未知之事為「所推」。此處是反復推論、觀察、援彼例此，進而求同別異之意義。

墨辯七種推論之法式至「推」，即完成論證過程，蔡仁厚教授曾以〈非攻〉之例加以說明：

所謂「推」，就是：以其「所不取者」（攻國之不義）同於「所取者」（竊桃李之不義）而「予之」。——予之，是把「虧人自利即為不義」之理推予世之君子，以使世之君子能以此理轉用到攻國之事上，而亦承認「攻國之不義」。他（世之君子）本所不取的「攻國之不義」，之所以能「同於」他所取的竊桃子之不義，是因為把「虧人自利即為不義」之辭說給「予」了他，使他亦終於「取」此辭說。故曰「推也者，以其所不取者同於所取者，予之也。」●

儒家的孟子曾說：「余豈好辯哉！余不得已也。」墨家自墨

子到三墨的辯學給人的印象是好辯，其本義為講求概念之清晰明確，定義嚴謹而到推論的完整性，確實與其他各家思想大不相同，在思想方法上有其獨到之貢獻，固然在墨家眼中「辯」是「爭彼也，辯勝當也。」（《經上》）所有的論辯一定要合於事實，合於前述所言之條件，「辯」還要有「明是非」、「審治亂」、「明同異」、「察名實」、「處利害」、「決嫌疑」之作用與目的，就其出發點也是為了社會政治生活之內容與判斷，因此在追求真理的過程中，墨辯亦有一種自覺的反省，如《小取》篇所言：

夫物有以同，而不率遂同。辭之侷（辟、援、推）也，有所止而正。其然也，有所以然；其然也同，其所以然不必同。其取之也，有所以取之；其取之也同，其所以取之不必同。是故辟、侷、援、推之辭，行而異，轉而危，遠而失，流而離本，則不可不審也，不可常用也。故言多方，殊類異故，則不可偏觀也。夫物或乃是而然，或乃是而不然；或一周一不周；或一是而一不是也；不可常用也。

第三節

知循三途

墨學在建構知識論的成就上，梁啟超譽墨子為「諸子中持論理學最堅而用之最密者」，^④以「三表法」為批評議論之法儀，說明持之有故，言之有理，是一種客觀的理性思考及綜合歸納，其目的為「用」與「利」並存。因此，他敏銳的觀察力，不僅在「十務」主張之典籍中處處可見，尤其是在墨辯中更可看出其理則思辯。正如黃省三研究墨子之理則思想即認為：「從墨經中，可知墨子由觀察萬事萬物，已發現萬事萬物的必然現象。墨子由事物的必然現象，從而發現事理法則的『宜』，和事理法則的『故』。更由『宜』和『故』的事理法則，墨子因而建立理則思想的基本理論。」^⑤這也即是《墨經》第一條經文所說的：「故，所得而後成也。」其本義為事物之發生必有其故、必有其理，這是他知識論的特色。論及知識如何可能及來源，相關原義之原典引文如下：

《經上》：「知：聞，說，親，名，實，合為。」

《經說》：「傳授之，聞也。方不瘡，說也。身觀焉，親也。所以謂名也。所謂，實也。名實耦，

合也。志行，為也。」

《經上》：「知，材也。」

《經說》：「知也者，所以知也。而必知，若明。」

學者們對此條文之解說，大體上是一致的，梁啟超將此條目稱之為「論知識之來源」，●譚作民將此條文稱之為「得知之方者三」，●《墨經》稱「聞知」、「說知」與「親知」三者為獲得知識的三方法。「聞知」是經傳授而來，「說知」是從推論而來，而「親知」是從經驗而得來，三者構成人們知識之來源。梁啟超並進一步分析這種求知的方法就是西洋哲學常用之法則，說明如下：

親知是歸納的論理學，說知是演繹的論理學，這兩種都是純靠自力得來的認知，聞知是其他聽受記誦之學，是藉助他力得來的知認，三種交相為用，各有所宜，不能偏廢。●

梁啟超研究墨學，運用西洋哲學知識論與方法論的原則，解析墨子之思想，將二者作一結合與比較，他說：

謂發議論若不以論理學為基礎，那議論都算白廢了，論理學怎樣做法呢？墨子提出三法，有「考之者」便是聞知的應用，「有原之者」便是親知的應用，「有用之者」便是說知的應用。●

以梁氏之分析而言實為中肯，他運用西方哲學強調知識邏輯化的特質，闡釋《墨經》上的義理，知識之獲得必從上述之

「聞、說、親」三種認知途徑而來，缺一而不可。並由此加以分辨知識之種類，轉化而為系統化的知識。同時在《墨經》中還有一段話，也可以說明求得知識之態度。《經》：「知其所不知，說在以名取。」〈經說〉解曰：「雜所知與所不知而問之，則必曰『是所知也，是所不知也。』取去俱能之，是兩知之也。」其意思和《論語》孔子所說的「知之為知之，不知為不知，是知也。」實有異曲同工之妙，毋怪乎梁啟超在《墨經校釋》一書中認為：「墨家以知行合一為教，謂行為須由智識生，無行為則無以表示智識。故『名實合』謂之『為』，知而行之則是『為』也。」●

一、認知之本能

要由個別的觀念轉為系統化的知識，除了須具備明確的定義、形式與實質內涵之完整性外，尚需要概念與實體的合而為一，方能名實相符，這也就是墨學所強調的論點。而人之認知能力是依據什麼？因而可以認識外在之對象，以把握認識對象之形式與內涵，這便是認知之本能的問題。從前一節介紹的墨子之「三表法」的第二表「下原察百姓耳目之實」來說，墨子是從眾人的感覺經驗著手，透過感覺經驗以彙整及辨識社會事實與歷史經驗，以構成知識的初級基礎。依此直接經驗以形成認知之作用：

是與天下之所以察知有與無之道者，必以眾人要耳目之實。知有與無為儀者也。請惑聞之見之，則必以為有，莫聞莫見，則必以為無。●

對於知識真偽之判斷，墨學不是僅憑著個別之耳目感覺經驗而得之直接經驗，而是察考多數人及天下百姓的直接經驗，如此才不會形成曲解事實之結果。同樣的論證亦見之於其他篇章，以證明認知作用的初級基礎，透過眾人的直接經驗，構成判斷真偽之基礎。

一目之視也，不若二目之視也，一耳之聽也，不若二耳之聽也，一手之探也，不若二手之彊（強）也。①

到了後期的墨辯，將此種認知條件與能力再予強化，如《經上》第三條：「知，材也。」《經說》解為：「知也者，所以知也。而必知，若明。」知所指的是人之才質，人所憑藉的認知感官不外是耳、目、口、鼻、舌、膚等，以此構成人之認知方面的基本條件。墨子所稱之「下原察百姓耳目之實」，所指的憑藉即是指此而言。若人之感官覺察功能是屬正常，則認知才有正確之可能，在墨辯的原典中，也對此感覺認識予以定義，這些定義也可說是對此認知能力的一些條件上的限制，使其定義更為精確。

《經上》：「聞：耳之聰也。」

《經上》：「循所聞，而得其意，心之察也。」

《經上》：「言，口之利也。」

《經上》：「執所言，而意得見，心之辯也。」

《經上》：「本：知無欲惡。」

《經說下》：「知：以目見，而目以火見，而火不見，
惟以五路（五官）知。」

墨辯採取一種嚴謹的態度，對於人的認知官能予以限定，如

耳須「聰」，口須「利」，心要能「察與辯」，才会有覺知的活動。認知作用之官能正常之外，還須排除人的情感因素，因此從主觀面來說，五官之功能正常為認知之必要條件，再輔之以客觀性的條件，不受感情因素之干擾，亦即是客觀上不存在限制此覺知官能發揮其功能的條件存在。再如《經上》：「生，形與知處也。」其意所指的是生命兩個要件為形體與知覺，二者缺一而不可。這種認知接近於樸素的唯物論觀點，因此大陸學者對墨辯之探討，皆將墨辯之知識論歸納而稱唯物論的方法，不管是意識型態的問題，或是僅從直接經驗的角度來探討，我們不能忽略墨辯並沒有忽視「心」之官能的存在及其功能，如：「循所聞，而得其意，心之察也。」再如《經上》九十三條所言：「執所言，而意得見，心之辯也。」「心」具有「察」與「辯」的雙重功能，才能幫助人於認識的過程中，不被個別的認知官能所蒙蔽，僅以唯物論稱之，有過於簡化之弊，即如陳癸森教授之言：

耳雖能聞，目雖能視，然耳目並不能知。耳目僅能收受各種感覺資料而已。何如人在「心不在焉」之情況下，必「充耳而不聞。」故真正「能知」者非耳目等之感官，而是「心」。心能將聽、視、嗅、味、觸等之感覺感官所個別得來之感覺資料，加以組織串成一體，並對之作理解之功夫，而產生「知識」。●

因此，墨辯中對於認知之官能，並不是純然如大陸學者僅以耳、目、口、鼻等覺知官能，即強以判定屬之唯物論，辯還強調了「心」的作用，「以其知論物」、「心之察與辯」皆屬「心能」之活動，經過「心能」方有「知能」之產生。

二、認識之途徑

論及認識之途徑，亦即是解答知識是如何可能的問題，墨辯指出獲得知識的三種途徑：

《經上》：「知：聞、說、親。」

《經說》：「知：傳受之，聞也。方不瘴說也。身觀焉，親也。所以謂，名也。所謂，實也。名實耦，合也。志行，為也。」

依墨辯之理，獲得知識的來源是有上述的「聞、說、親」三種途徑，依蔡仁厚教授之分析，其見解如下：

「聞、說、親」三項，是獲得知識的途徑，亦可以說是知識的來源。而「名、實、合、為」，則是緊接「聞說親」的補充說明。(1)由傳授而得的知識，謂之「聞」。又經上八十二條曾說到「聞」有傳聞、親聞二種。(2)方不瘴，是比類推論而無礙之意。(3)身親焉，是指人的直接經驗，由直接經驗而得到的知識，謂之「親」。¹⁰¹

簡而言之，知識獲得之途徑，第一種是經由他人傳授而得，相當於間接知識。第二種是推理而得的知識，是經由推論而獲得。第三種是親身觀察體驗而得的知識，以這三種方法來說，「親知」是「聞知」與「說知」的基礎。墨辯所強調的是名實相符，故有「名實合為」（《經上》）之說。「名」是用來表現事物的名稱與概念，而「實」是指被表現的事物，知識之有效性即

以是否符合「名實耦」的「合」之定義。即如譚家健教授的看法：「《墨經》把『名』、『實』、『合』、『為』四者相聯繫，作為認識的統一過程來理解，并把『為』——行為作為認識活動的總結，這是很高明的認識論。」^⑤

三、知識之效益——知行一體、言行一致

墨子及墨經的哲學思想，在知識論與方法論上是中國哲學史上一項寶貴資產，任繼愈教授對墨經之價值評判雖與其他大陸學者的觀點無太大之不同，其有關於墨辯歷史價值之評述尚稱中肯。他認為：「它對墨子的哲學作了積極意義的發展，具有鮮明的唯物主義的特色。自然觀方面，它拋棄了墨子的天、鬼觀念和宗教意識，把哲學跟科學緊密地聯繫起來。認識論方面，它繼承了墨子認識論的傳統，發揚了墨子重視經驗和實踐的特點，同時又在相當程度上克服了墨子狹隘經驗論的傾向和錯誤。」^⑥此種重視實踐、強調經驗的特色，除了前述之「名」與「實」相合的觀念可以作為證明之外，吾人亦不能忽略墨家在知識效用上的看法。但必須予以修正的是要把墨辯逕解為唯物主義，顯然忽略了「心」的認識作用，因為純粹知識的辯證固為後期墨家主流思想，但在認知作用上，墨辯強調「心」有「察」與「辯」的功能，這是不可以全然抹殺的。因為有「心」者是人，而非物，人才是認識活動的主體。

站在實效主義的觀點，對於知行問題，墨子所強調的是言行一致，只要看看墨子的立論便可理解：

言足以復行者常之，不足以舉行者勿常，不足以舉行而常之，是蕩口也。（《墨子·耕柱》）

言必信，行必果，使言行之合猶合符節也，无言而不行也。（《墨子·兼愛》）

政者，口言之，身必行之，今子口言之，而身不行，是子之身亂也。子不能治子之身，惡能治國政？（《墨子·公孟》）

再從墨辯所主張的「辯，爭彼也，辯勝，當也。」（《經上》），「辯也者，或謂之是，或謂之非，當者勝也。」（《經說下》）以事實來作為判斷是非的客觀標準，也是可以證明知識的實效性。其次，讓我們再把辯的功能仔細思索，舉凡「明是非」、「審治亂」、「明同異」、「察名實」、「處利害」、「決嫌疑」等皆是辯的作用與目的，亦是效益主義者所講求的名實合一的實利觀點。總結墨學的知識論，從墨子所言之「親身經驗、推理、實際行動」皆是獲得知識的方法，但若以法儀為基準，則推理及說明才是更為重要，因為相應於外在世界的真實與理性明確的判斷，才是建構真理不可或缺的前提。孫長祥教授的看法亦可為證：④

從知識論的立場看來，《墨經》中似乎已注意到知覺、記憶、推理三種能夠成立知識的認識活動，也意識到經驗與理性的相互協作，才能完成正確知識的基礎，並認為具有經驗意義、真實必然的認知，才是推理認知的可靠依據。

墨辯為中國哲學帶來了另一股反思與價值取向，而其目的仍然是呼應前期墨家重實踐、知行合一的特色，所謂「志行，為

也」，其意義是不論思想內在的本質為何，最後仍須透過主體的實踐行動，完整的知識必須滿足主體之理性判斷，進而將此判斷轉化而成實踐的行動。

註 釋

- ① 余英時進一步指出是彼此用心的對象不同，內傾文化注重人文領域的問題，外傾文化注重及領域以外（自然）或以外（宗教）的問題。請參閱余英時，《從價值體系看中國文化的現代意義》，台北，時報文化出版公司，1989，頁 67-72。
- ② 謝幼偉，〈直覺與中國哲學〉，《中國哲學論文集》，台北，華岡出版部，1973，頁 14。
- ③ 方東美，《哲學三慧》，台北，三民書局，1971，頁 22。
- ④ 韋政通，《中國思想史》，台北，水牛出版社，1993，頁 126。
- ⑤ 梁啟超，《子墨子學說》，台北，台灣中華書局，1985，頁 55-56。
- ⑥ 嚴靈峯，《墨子簡編》，台北，台灣商務印書館，1995，頁 145。
- ⑦ 梁啟超，前揭書，頁 55。
- ⑧ 梁啟超，前揭書，頁 70。
- ⑨ 譚家健，《墨子研究》，貴州，貴州教育出版社，1996，頁 26。
- ⑩ 譚家健，前揭書，頁 266。
- ⑪ 譚作民，《墨辯發微》，台北，世界書局，1979，頁 96。
- ⑫ 譚作民，前揭書，頁 96-97。
- ⑬ 《墨子·天志中》。
- ⑭ 譚作民，前揭書，頁 39。
- ⑮ 梁啟超，前揭書，頁 71。
- ⑯ 譚作民，前揭書，頁 1。
- ⑰ 侯外廬等，《中國思想通史》第一卷，北京，人民出版社，1957，頁 231。
- ⑱ 孫中原，《墨學通論》，瀋陽，遼寧教育出版社，1993，頁 108-109。
- ⑲ 孫中原，前揭書，頁 68。
- ⑳ 陳癸淼，《墨辯研究》，台北，台灣學生書局，1977，頁 243。
- ㉑ 陳癸淼，前揭書，頁 255-256。
- ㉒ 任繼愈，《墨子與墨家》，台北，台灣商務印書館，1995，頁 100。
- ㉓ 張立文，〈墨子以三表為核心的認識論〉，《周易與儒道墨》，台北，東大圖書公司，1991，頁 246。
- ㉔ 有關「或、假、效、辟、侔、援、推」之說，有的學者認為是七種論辯的方法，如蔡仁厚教授之主張。王冬珍教授稱之為「辯之七法」。譚作

民稱之為「論式」，論式包括：(一)起因：含或與假；(二)組織：含效、故、辟、侔、援、推。這個看法是較接近於推理之法。見譚作民，《墨辯發微》，台北，世界書局，1979，頁 251。

- ① 蔡仁厚，《墨子哲學》，台北，東大圖書公司，1983，頁 178-179。
- ② 梁啟超，前揭書，頁 55。
- ③ 黃省三，《墨子思想新探》，台北，萬卷樓圖書公司，1995，頁 18。
- ④ 梁啟超，《墨子學案》，台北，台灣中華書局，1985，頁 38。
- ⑤ 譚作民，前揭書，頁 104。
- ⑥ 梁啟超，前揭書，頁 38。
- ⑦ 梁啟超，前揭書，頁 39。
- ⑧ 梁啟超，《墨經校釋》，台北，台灣中華書局，1968，頁 44。
- ⑨ 《墨子·明鬼下》。
- ⑩ 《墨子·尚同下》。
- ⑪ 陳癸森，前揭書，頁 240。
- ⑫ 蔡仁厚，前揭書，頁 160-161。
- ⑬ 譚家健，前揭書，頁 272。
- ⑭ 任繼愈，前揭書，頁 93。
- ⑮ 孫長祥，《墨子》中有關科學典範的形構——墨辯與作為典範的法儀，《哲學雜誌》第 28 期，1999 年，頁 24-43。

第六章

價值根源論

第一節

人間秩序和道德
價值之所由

項退結教授在其所著《人之哲學》一書中，特別提出中國哲學所關切的七個主題因素。他認為「政治、道德、主宰之天、大自然與人事互應、萬物根源、常道與天地人一體」，這七個主題因素是中國哲學所特別關切的題材。①而其中的「政治與道德」兩個概念，是墨子在先秦時期高舉大旗而能和儒家分庭抗禮的理念。當然，依項教授之分類，墨家哲學中仍有許多的主張與上述另外的五項關切主題息息相關，尤其是有關於「主宰之天」的概念。但就政治與道德這兩個觀念來說，它的成立是預設了人是社會性的動物，也是政治性的

動物，如果這個社會只有自我一人，而無他人存在，個體的行為之討論是無意義的，而且也是不必討論的。墨子面對混亂的社會，他試圖建立一個新的價值觀，來重建人間社會的秩序和道德價值，使得人我關係趨向和諧和均衡，這也是他「席不暇暖，摩頂放踵」的原因。

墨子在他的各種主張中，試圖為人間秩序與道德價值的重建，找到一個哲學基礎，以作為規範人與他人之間的共同根基，依此根基逐步展開重建人類社會存在的價值。就事實面而言，禮壞樂崩是當時的社會事實，而人又是禮樂的制定者與執行者，儒家主張的人間秩序的倫理價值，與對道德最高價值的追求與實現是儒家的一貫主張，但卻無法解釋為何社會之現實怎會如此。墨子基於對人自身意義及對傳統哲學的反省，人的有限性及其限制是無法改變的現實，因此另闢他徑，重新找回連接《詩經》與《書經》時期的「主宰之天」思想，創造「天志」的概念，以「天志」作為人間秩序和道德價值的根源。梅貽寶教授認為墨子所主張的天，即具有此方面的意義。

墨子具有一種人格上帝之顯明意識，而為正統宗教之說客。他認為孔子對宗教之緘默，乃顯示缺乏信仰，而孔子之懷疑態度則危及道德。宗教誠然有待復興與改革，但成為萬物之中心主宰，必然是上帝，而人不足以當之。●

這個觀點可說是把墨子對「天」的認知與實踐，作了一番徹底的說明，並且將此價值義理推到極點。在先秦諸子中，能如此明確地高舉「天」的價值義，首推墨子。墨子引用《尚書》二十九則，來說明天是意志之天，是主宰之天，是人間秩序和道德價

值之所由。在〈天志上〉篇，墨子主張，「天志」才是人間秩序與道德的最高準繩與根源。

我有天志，譬若輪人之有規，匠人之有矩。輪匠執其規矩，以度天下之方員，曰中者是也，不中者非也。今天下之士君子之書不可勝載，言語不可盡計。上說諸侯，下說列士，其於仁義，則大相遠也。何以知之？曰：我得天下之明法以度之。●

天具有絕對之標準，天是規矩、是天下之明法，人之所作所為無一不是以天為標準，故「觀其行，順天之意，謂之善意行，反天之意，謂之不善意行。觀其言談，順天之意，謂之善言談，反天之意，謂之不善言談。」●此段意涵著天的權威性及規範性。

研究中國哲學，吾人發現先秦諸子對「天」之概念探討及言論詮釋創見最多，啟蒙了這個時代的文化與思潮，儒、墨、道三家對「天」的闡釋尤多，就哲學史的發展來看，「天」的思想演變實包含著「天道、神道與人道」三歷程與四重涵義的不同，高懷民教授認為：

「天」字的涵義，從歷史時代上看，凡歷三個時代，即「天道思想」，「神道思想」與「人道思想」時代。所謂四重涵義，乃依循著上三個時代而產生：「天道思想時代」的「天」，是大自然的天，頭頂上蒼茫茫的渾然大象，八卦中的「一為天」與說文解字中的「从一大」，均是此時的「天」義。「神道思想時代」的

「天」，假想天為有意志者，能降人吉凶禍福，祭祀中與卜筮中作為祈求禱告之時象的「天」屬之。「人道思想時代」的「天」，則因人智進步之故，分作二義：一是外而言，「天」為宇宙運行的法則，周易十翼中的「天」字，大多屬之，如「天行健，君子以自強不息」。另一是內而言，「天」由心性體悟而得，這是由於乾道變化生性命，故性命與宇宙法則為一，內體性命之理，即得宇宙之法則，由是外在的「天」，一轉而為內在於心性。……⑤

墨子的想法是把人間秩序和道德價值歸源於天，人的所作所為皆來自於此一超越的源頭，沒有肯定此一超越的源頭，現實社會的生活與規範將頓失依據。因此，「順天之意，為天下之所欲」，即為理所當然。在先秦諸子中，墨子之天志說是最為高舉此一觀念者，即如梁啟超所言：「不知天，無以學墨子。」⑥墨子之所以特別強調「天」的主宰性，正如其所強調的「鬼神」觀念是一致的；因為處在一個天道與神道逐漸遠去，人道價值迷失的時代，面對著相信人為萬物權衡，但一切又不能為人所掌握的環境，要相信人有此能力可以自立而不倚附他物，而將「天」之力量推之於外；但在現實世界，人面對如此亂世卻又無能為力，這豈不矛盾。墨子非常努力的把「天」的力量拉回來，要人再次反思人的有限性和天的主宰性，因此「尊天事鬼」，變成無上律令，只有人依天志而行，才能找到安身立命之根據。

其次，當墨子肯定「天志」，是人間秩序和道德價值的超越源頭，其理念亦正遙契中國古人（古文化）所相信的一個觀念，那就是《詩經》與《書經》時期所表現出來的一個核心觀念，天是世界的真正主宰，天既是統治者，當然應該表現出祂的權威意

志，發號施令於人民。有關於《詩經》與《書經》中對於「天」之理解及其表達的概念，傅佩榮教授曾作了深入的研究，引述如下：①

- (一)《詩經》與《書經》中確實表現了天與帝的共同意義；
- (二)天與帝的性格可以由啟示者、造生者、載行者、與審判者這些方面來瞭解；
- (三)啟示之天表現於占卜、君王的智慧、與人民的集體意志上；
- (四)造生之天的首義是指生命的終極本源；而一「自虛無中創造萬物」的造物者；並且天在造生人類時，同時予人以道德意識；
- (五)載行之天委任君王為人世間的代表，領導百姓踏上正途，獲得幸福；
- (六)審判之天的特色是以天本身為絕對正義，並且以「天子」君王為絕對正義的化身。

進一步而言，吾人將根據文獻，探究墨子所言之「天志」其義理何在？在〈法儀〉與〈天志〉中論述甚多，瞭解其義，才能徹底解開「天志」之謎。到底作為人間秩序與道德價值源頭的「天志」，又有何不同於其他諸學派的特質。

一、「天志」為一切價值美善德政之根源

天志概念的解釋及其功用，墨子說明如下：

故子墨子之有天之意也，上將以度天下之王公大人為刑政也，下將以量天下之萬民為文學出言談也，觀其行，順天之意，謂之善意行，反天之意，謂之不善意行。觀其言談，順天之意，謂之善言談，反天之意，謂之不善言談。觀其刑政，順天之意，謂之善刑政，反天之意，謂之不善刑政，故置此以為法，立此以為儀，以量度天下之王公大人卿大夫之仁與不仁，譬之猶分黑白也。是故子墨子曰，今天下之王公大人士君子中實將欲遵道利民本，察仁義之本，天之意不可不順也，順天之意者，義之法也。⑤

由此可看出，天志是一個權威，此權威並非來自於我人心性上的體證自覺，或是來自另一種神秘的體驗，而是直截了當繼承《詩經》與《書經》時期「意志之天」、「主宰之天」的觀念，甚至是一種「畏天」的觀念，由此可看出人的一切所作所為，上者如王公大人，下者如萬民百姓，其行、其言、其政策皆不出天志之律令，只有絕對的服從。吾人認為：墨子提出「天志」的絕對律令，定有其依據，並與客觀環境配合而發展出來，客觀的環境事實為何？因為從西元前七七一年西周滅亡，平王東遷雒邑，直至西元前二二一年秦始皇統一中國，這個時代是有名的春秋戰國時代，也是中國古代社會倫理價值與文化核心觀念遭遇重大挑戰與變化的時代，天下之重心迷失，所謂「篡盜之人，列為侯王，詐譎之國，興立為強」，「遂相吞滅，併大兼小，暴師經歲，流血滿野」①亦屢見不鮮，從上層的政治動亂開始，影響所及造成了各種倫理體系的鬆動與崩潰，道德沈淪不彰，社會秩序的瓦解，此為明顯事實，所謂「父子不相親，兄弟不相安，夫婦離散，莫保其命」之人間悲劇，甚至「臣弑其君，子弑其父」之

倫理慘劇之事實亦是儒家所批判的例證。即如墨子在〈兼愛〉篇所言，他從客觀事實上去觀察反省，找出「亂」的根源：

聖人以治天下為事者也，不可不察亂之所自起。當察亂何自起？起不相愛。臣子之不孝君父，所謂亂也。子自愛不愛父，故虧父而自利。弟自愛不愛兄，故虧兄而自利；臣自愛不愛君，故虧君而自利，此所謂亂也。雖父之不慈子，兄之不慈弟，君之不慈臣，此亦天下之所謂亂也。⑩

吾人發現儒、墨二家是先秦時期對傳統天道與人倫秩序最為重視的二個學派，墨子哲學的旨趣，並沒有把「主宰之天」的價值根源透過自覺自省的方法拉下內化於吾心，相反的他高舉「天志」的價值系統來作為人間行為的準則，這不能不說是出於他的苦心所致，面對一個人我疏離與人際解構的環境，人與他人彼此信任蕩然無存之時，還能找到哪一種維繫的力量足以說服他人共同遵守，無怪乎他從《詩經》、《書經》學說中傳統的「天」概念去溯源，以作為安頓人心之哲學基礎。是故，在〈天志上〉篇謂：

順天意者，兼相愛，交相利，必得賞，反天意者，別相惡，交相賊，必得罰。⑪

天既有賞罰之力，因此一切之賞罰由其所出，天是有意志的，天並且超越於一切現實之外，即如陳問梅教授所言：「它（意指天）並不是現實世界的一個事物，而是超越於現實世界一切事物之上的一個絕對體。」⑫梁啟超先生對墨子哲學曾予深入

之研究，可說是民國以來整理墨子哲學並予發揚闡釋的第一人，他對「天」之概念提出四種看法：

一曰以形體言天者；如說文曰：天，顛也，至高無上，从一大。又如天高地厚、天覆地載等，均指天體言也。二曰以主宰言天者：如稱天秩、天序、天命、天討、天聰明、天明畏、天生烝民、天鑒下民，孔子所謂天何言哉。老子所謂天地不仁。以及群書中所稱帝、上帝、神、皇天、上天等皆是也，此含有造化主之意義。三曰以命運言天者：如孔子謂富貴在天。孟子謂若夫成功則天也，吾之不遇魯侯天也，其子賢不肖天也，非人之所能為也之類皆是。含有宿命運數因緣等意義。四曰以義理言天者：如中庸天命之謂性。論語曰：夫子之言性與天道。得上天之載，無聲無臭。孟子知其性則知天矣等類，皆是含有理性自然之法則等意義。①

依梁氏之分析，在「天」之四義中，墨子之天志應屬於「主宰之天」，既為「主宰之天」，則人間社會之種種作為，均不超過天所命定之定義及範圍，因此天才能是「法儀」，在〈天志上〉篇，墨子把天志的另一內涵「法儀」的思想說明得更為透徹：

子墨子曰：我有天志，譬如輪人之有規，匠人之有矩。輪匠執其規矩，以度天下之方圓，曰：中者是也，不中者非也。①

法儀雖是工具，但墨子以此比喻，說明判定是非之標準何在？不在輪匠之人，而是在其規矩，規矩從何而來，是從天志而來，天志之觀念確立為墨子哲學的核心觀念，天志才是度量王公大人與天下萬民的唯一標準。「天志」的觀念固為墨子價值哲學之創見，但一般而言，《詩經》、《書經》、《左傳》與《國語》所述的天人關係論，可視為先秦諸天子論的思想來源，在周之前的商代，這二個朝代正是中國古代社會、經濟、政治及宗教信仰變遷的時期，其中先民對宇宙最高根源的信念亦有不同，周文化的「天」即充滿著神性義。這也可以從楊筠如先生的研究得到說明，楊氏認為：

「帝」的受崇拜遠起於農業社會之前，在殷墟文字中，其出現早於「天」字。其指義大致為主宰宇宙自然界的大神。「天」字興起於初期的農業社會。《詩經》、《書經》中「天」字在出現的比例上遠超過「帝」字。大致而言，鬼和神不以代表殷商以前的宗教。天和天地則代表周以後的信念。①

墨家後起於儒家，對於儒家孔子所欲建立的德行主體持批判的立場，對於儒家將神性義的天解釋為道德法則的天頗不以為然，因此強調具有主宰性內容的天志為政治與道德的根基，鼓吹天志與天義，並且主張天志鬼神與人世間禍福存在著互動的關係，天志被認為是價值美善的根源，也是政治與道德相關命題的價值根源。

二、天為宇宙萬物之創造者

墨子之天既為繼承《詩經》與《書經》時期之天（神性義之天）的理念，在此一部分墨子之立場未曾鬆動，亦未像儒家對天表示了緘默（天何言哉），墨子更為肯定的說出天之所以是宇宙萬物之創造者的原因及現象：

天之愛民之厚者有矣。曰：以磨為日月星辰，以昭道之；制為四時春秋冬夏，以紀綱之；雷降雪霜雨露，以長遂五穀絲麻，使民得而財利之；列為山川谿谷，播賦百事，以臨司民之善否，為王公侯伯，使之賞賢而罰暴；賦金木鳥獸，從事乎五穀絲麻，以為民衣食之財。自古及今，未嘗不有此也。⑩

由上段引文來看：天之創造力量貫穿自然世界與人文世界，天對自然世界之作為，在人文世界皆可看出其效果，天之厚愛萬民，可說是無微不至，既有日月星辰之照，且有冬夏冷暖之兼，從天之施霜雪降雨露，而有地生五穀絲麻，使民得而有財富，在人倫秩序與統治關係上，設王公侯伯以賞賢罰暴，種種事實不必想像及臆測，皆是天之當然所為，上至宇宙變化下至人事與萬物之安排，這個完整之次序安排皆是天之傑作。由上述所引之原典來看，天為宇宙萬物之創造者，純屬從客觀的世界觀察而得，這種自然秩序運行得如此有規律，四時俱行萬物生焉，生生不息，豈不是天的傑作及安排，「天」對一切的安排與次序，其目的即是在實現天志的普遍性，〈法儀〉篇所云：「天之行廣而無私，其施厚而不得，其明久而不衰。」就是這個意思。此外吾人所看

到的天之具體價值，即呈現出「廣而無私、厚而不德、明久不衰」皆是天創造萬事萬物所表現出來的自然次序與人文美感，這種安排是極其自然的事，沒有絲毫的勉強。而在此處之意義，即在表現天志是現實世界的唯一法則與意義，與第一個觀念是相互輝映的。

三、天能賞善罰惡

〈天志中〉篇曰：「天子為善，天能賞之；天子為暴，天能罰之。」^①墨子認為天是有意志之主宰，它即是一切的主宰，又能安排四時百物，並且是人間社會秩序之裁判者，賞善罰惡便是天的意志表現，因此天子（人間的統治者）是天志在人世間的代表，人行為之善惡，天自然會給予應得之裁判，這種賞善及罰惡的表現即是墨子經常引述的三代聖王及暴王之例，符合愛人利人者，天必賜福，違背天志，惡人賊人者，天必降禍。

昔之聖王禹湯文武，兼愛天下百姓，率以尊天事鬼，其利人多，故天福之，使立為天子，天下諸侯，皆賓事之。暴王桀紂幽厲，兼惡天下之百姓，率以詬天侮鬼，其賊人多，故天禍之，使遂失其國家，身死為僂於天下，後世子孫毀之，至今不息。故為不善以得禍者，桀紂幽厲是也。愛人利人以得福者，禹湯文武是也。^②

墨子之論點特別強調透過〈天志中〉的獎善罰惡之事例，以進行道德勸說，同時又以君王為遊說對象，希望藉由掌握一切權力之君王去接受墨子的哲學，這樣的論點並不突兀，其他各家亦是如此。〈天志上〉篇亦有相同的論述：

順天意者，兼相愛，交相利，必得賞，反天意者，別相惡，交相賊，必得罰。然則是誰順天意而得賞者，誰反天意而得罰者。子墨子言曰：昔三代聖王禹湯文武，此順天意而得賞也。昔三代之暴王桀紂幽厲，此反天意而得罰者也。然則禹湯文武，其得賞何以也。子墨子言曰：其事上尊天，中事鬼神，下愛人，故天意曰：此之我所愛，兼而愛之，我所利，兼而利之，愛人者此為博焉，利人者此為厚焉。故使貴為天子，富有天下，業萬世子孫，傳稱其善，方施天下，至今稱之，謂之聖王。然則桀紂幽厲，得其罰何以也，子墨子言曰：其事上詬天，中詬鬼，下賊人。故天意曰：此之我所愛別而惡之，我所利交而賊之，惡人者此為之博也，賊人者此為之厚也，故使不得終其壽，不歿其世，至今毀之，謂之暴王。⑩

依墨子「天志」之意，人為善與為惡之最後審判權操之於天，聖王與暴王之分，即在於統治者是否順天之意，符合天志所蘊涵的主宰天、神性義之天之內涵與標準。天既能對天子作出善惡之判決，則一般平民百姓又當如何？墨子開出他政治治理的實踐策略——尚賢與尚同，構成其政治哲學之實踐策略。是故，天的賞善罰惡顯示出天的命令是絕對的，世人不得不聽，不得不去做，臣民和天子皆必須服從，天志是個絕對的價值觀念，由此理念推衍，人必須上同於天，便不能背離天之旨意與原則，否則天將降懲降禍。這個觀念基本上還是神性義之天，具主宰性和審判性，因此下開墨子繼承神性義及主宰之天，而有「天志」觀念的提出，在此大原則下，天之所欲及所惡便很清楚，透過對天之欲

惡的把握，人的行為也就呈現相愛相利，而排除相惡與相賊，在〈法儀〉篇云：

然而天何欲何惡者也？天必欲人之相愛相利，而不欲人之相惡相賊也。奚以知天之欲人相愛相利，而不欲人之相惡相賊也？以其兼而愛之，兼而利之也。愛以知天兼而愛之，兼而利之也？以其兼而有之，兼而食之也。

此處所言相愛相利，絕非僅從人之自利心出發，因為從自利心所得之愛僅是己愛，是愛己不愛人，相愛相利是要重新找回失落的公利心，是道德修為與境界的提升，人已遠離自私自利之心，踏入公利利他之範疇，甚至是達到利己利人的境界，人之所以有此表示，依墨子之言是體察天之意，而天之表現在告訴天所創生之人，天即是兼愛的表現，天的廣而無私而不自愛，天施厚而不德亦是不私偏，證明是無我之境，聖人或是一般之人該當以天為師，以天為法，能法天才能治人，不能法天則社會即無客觀理性之原則的存在，因此，如欲一統天下之紛亂，在政治作為上即是法天，學習天之所欲與所惡，就是人在現實世界該當有的作為。

四、天為貴且知，且為萬事萬物之法儀

〈法儀〉篇曰：「天之行廣而無私，其施厚而不德，其明久而不衰，故聖王法之。既以天為法，動作有為必度於天，天之所欲則為之。天所不欲則止。」^④此段很明顯地闡明天之恩德普及萬物，而無任何偏私，天施人民厚德卻從不自以為有德，不以施惠為莫大之作為，這證明天的無私大公。〈天志中〉篇曰：「今

夫天，兼天下而愛之，檄遂萬物而利之。若豪（毫）之末，無（據孫詒讓補之）非天之所為，而民得而利之，則可謂否（厚）矣。」^①此外，墨子又從人與人的互動關係中去逆推天是貴且知，這個天當非自然之天，仍然是主宰之天，「子墨子言曰：今天下之君子之欲為仁義者，則不可不察義之所從出。……然則義何從出？子墨子曰：義不從愚且賤者出，必自貴且知者出。……然則孰為貴？孰為知？曰：天為貴，天為知而已。然則義果自天出矣。」^②

梁啟超謂：「墨子的『天』和老孔的『天』完全不同。墨子的『天』純然是一個『人格神』，有意慾，有感覺，有情操，有行為。」^③此處所言之天，實已將天的內涵道出，但更令吾人驚訝的是，墨子特別強調人是不可法的，父母、師長、國君皆不可以為法，來說明天的絕對性與超然性。〈法儀〉篇曰：

然則奚以為治法而可？當皆法其父母奚若？天下之為父母者眾，而仁者寡，若皆法其父母，此法不仁也；法不仁，不可以為法，當皆法其學奚若？天下之為學者眾，而仁者寡，若皆法其學，此法不仁也；法不仁，不可以為法。當皆法其君奚若？天下之為君者眾，而仁者寡，若皆法其君，此法不仁也，法不仁，不可以為法。故父母學君三者，莫可以為治法。

依此看來，人間社會之所謂權威也是不確定的，甚至可以稱得上稍具「貴且知」者而言，皆不足法。墨子認為父母不可法，學者不可法，國君不可法，看來此點較為特殊。但亦可解釋，因為基本上墨子所主張的「無等差之愛」的觀念，是將社會上血統或宗法之階級觀念徹底的否定掉，當人地位皆達於平等之時，家

庭結構與社會價值觀必然會改變，此時人是不可法的，因為來自人的有限性與自利性，經常會掉入自利心之陷阱。於是，墨子提出「法天」的主張：「天之行廣而無私，其施厚而不德，其明久而不衰，故聖王法之。」^④確屬一個有力的證明。聖王所要法的「天」概念為何？依王冬珍教授的看法「墨子言及天之本質與特性時，謂天至公至善，全知全能，為宇宙之主宰，萬民之法儀。」^⑤故人不可法，只有法天，天把貴且知之抽象意識，積極轉化建立一客觀權威，但人並非權威，人不可以法，因此「法天」才是正道。「法天」成為墨子立言的邏輯結構和實踐行動的標準與價值，是思、言及行動的準繩及要求，天志而成法儀，便跳脫出來成為一切的圭臬和判斷的依據，人法天，即法天之標準與規範，亦即是「法儀」、「法度」和「標準」，若無「法度」和「標準」存在的話，則人倫次序蕩然無存，混亂至極的衰敗解體之社會即會出現，這是墨子體悟天志之義，所開出的人道關懷。

五、就政治之終極關懷而言，天是政治事功的最高統治者

天既為墨子學說的最高價值根源，最高的法儀，因此規範人間的政治行為的準繩非天莫屬，墨子曰：

天下從事者不可以無法儀，無法儀而其事能成者，無有也。雖志士之為將相者，皆有法；雖百工之從事者，亦皆有法。百工為方以矩，為圓以規，直以繩，正以影，平以水。巧工不巧工，皆有此王者為法。巧者中之，不巧者雖不中，依放以從事，猶逾己。故曰：百工從事，

皆有法度。⑩

面對當時封建制度之瓦解，悲天憫人的哲學家秉其良知，奔波於各國之間，直陳利害之關鍵，因此對社會秩序崩解之解決之道，墨子認為毫無根源的各式各樣的主張，對解決現實問題是無用的，只有把人間的秩序律則回歸到天志的範疇，依據天志之所欲及所惠來作為，才能有效解決政治上的種種問題，亦惟有深入去瞭解天志的內涵，生命存在的價值預設的問題才能獲得最佳的解決。而政治的現實便是人與他人彼此之間權力交換的行為，各國征戰，以大欺小，強欺弱，種種的行為並非天之本意，而是人背離了天之價值預設，是故墨子大聲疾呼：天子為政於天下，而天又為政於天子，墨子將政治統治的下上隸屬關係，作了深入的剖析：

且夫義也，政也。無從下之政上，必從上之政下。是故庶人竭力從事，未得次已而為政，有士政之；士竭力從事，未得次已而為政，有將軍大夫政之；將軍大夫竭力從事，未得次已而為政，有三公諸侯政之；三公諸侯竭力聽治，未得次已而為政，有天子政之；天子未得次已而為政，有天政之。⑪

墨子這種對政治統治權威來源的倒溯方式，逐級由下而上，直推到天子仍不得為最終根源，點出人倫綱常之限制及範圍，他直指天才是政治事功的最高統治者與裁判者，對於「主宰之天」的理念發揮到極點，而天的範圍又在哪裡？墨子曰：「天下無大小國，皆天之是也。人無幼長貴賤，皆天之臣也。」⑫

從墨子主張的政治組織架構來看，這種層層上溯的對象，包

括庶人、士、大夫、將軍、三公諸侯、天子而至最高的「天志」，可說是逐級上同，上同天子，天子又必須上同於天，天之意念、所欲及所惡，落在天子身上，表現在其德行實踐上，此德行即墨子常言之「十論」，^⑩合乎此種規範，實踐十論之德，才是天所揀選之統治者，是故「平等」的概念產生，因為人民之權利並非來自天子所賦予，此種權力是來自於天，而近於西方近代政治思潮「天賦人權」之說，故「尚同」思想自然而然出現，上同於天，則天子與庶民相同，皆屬天之子民，是故，天具有普遍性，不為堯存，不為紂亡；天又具有支配性，三代聖王與暴王之例，皆是最例證，而天又成為天子統治及政權合法性的基礎。在前文中，吾人認為：墨子繼承《詩經》與《書經》時期的一些「天」的概念，進一步將此概念化約為天志，來作為政治權力之來源及政權統治合法性的基礎，因此，張端穗在《中國思想中政治權威合法性之觀念》的文章中，認為：「《尚書》天命觀包含三個元素：超越的天命、地上君王的德與人民，天命觀肯定：君王以其保障人民福利的德，而獲得天的認可，建立合法統治。」^⑪墨子特別把在此時代，已被逐漸淡忘的「主宰之天」的觀念重新提出來，一方面是他不滿儒家把「主宰之天」轉化為「義理之天」，甚至是「自然之天」，置「天」於無用武之地，天的權威感與絕對價值崩落，導致人倫世界價值與體系的瓦解；其次在政治實踐的道德意義方面，端看君王能否實現天志之理想，如果將天志之要求，及所欲實現的人間社會之事務，下降而為人間社會之政治事務之規範，不就是墨子一再念茲在茲的「十論」了嗎？而「十論」便是「社會道德的具體化和實踐進路」，因此要上同於天，如此方能契合天人之間一貫性和一致性，統治者如果失其德，未能具體實踐十務，即未符合天志之要求，則天將擁有最後的審判權。

第二節

義為人我互動的內在道德基礎

從天志的絕對觀念以迄尚同制度中，我們瞭解統治者的權威合法性是來自於天，君王是要去實行天志所規定的一切，而天志價值的轉化之功能，端看君王是否實行十論，如能實行十論才能有愛民、保民、利民之功效，也才能獲得天之垂愛和獎賞，在墨子書中，他特別提到這種事實，試舉二例說明。首先在〈天志中〉篇，他說：

天之將何欲何憎？曰：天之意，不欲大國之攻小國也，大家之亂小家也，強之暴寡，詐之謀愚，貴之傲賤，此天之所不欲也。不止此而已，欲人之有力相營，有道相教，有財相分也。又欲上之強聽治也，下之強從事也，上強聽治，則國家治矣，下強從事，則財用足矣。

其次，在〈法儀〉篇，亦有同樣的論點而舉聖王與暴王之作為互為對比：

昔之聖王禹湯文武，兼愛天下之百姓，率以尊天事鬼，

其利人多，故天福之，使立為天子，天下諸侯，皆賓事之。暴王桀紂幽厲，兼惡天下之百姓，率以詬天侮鬼，其賊人多，故天禍之。使遂失其國家，身死為僂於天下，後世子孫毀之，至今不息。

同樣的例證亦在〈天志下〉篇出現，「天以為從其所愛而愛之，從其所利而利之，名之曰聖人，反之，則為暴王。」這些歷史上曾出現過的例子，且為中下階層所感同深受者，墨子不斷的加以提醒，並且還特別強調人當「戒之慎之，為天之所欲，而去天之所惡」。（〈天志下〉）因為人若有罪，天能明察幽微，得罪於天，將無所遁逃。而能實現天志之意，化為行動實踐道德，以移風易俗者，落在互為主體的人我身上，上至君王公侯，下至販夫走卒，彼等容或出身不同、階級不同，但在道德實踐的進路上卻是一致的，落在人倫秩序中的價值為何，墨子認為是「義」。天所賞者，純為愛人利人，天所罰者，是惡人賊人，而愛人利人即是義，惡人賊人即是不義，此即是墨子所主張的：「賞義而罰不義」，故義之價值顯用即為「賞義而罰不義」，正也可以看出墨子特別強調的「以義為本質，以義正天下」之概念。

一、義何以能成為人我互動的內在道德基礎

研究先秦各家學說，經常可以發現儒墨二家在某些觀念上的解釋互異，除前述互為批評之外，「義與利」便是著名之例，但二者竟有南轅北轍之差異，以儒家的理解而言，如《論語》曰：「君子之於天下也，無適也，無莫也，義之與比。」（〈里仁篇〉）再如「君子義以為上」，（〈陽貨篇〉）《中庸》所言

「義者，宜也。」因理解不同，哲學史上的「義利之辯」，儒墨二家便有差異頗大的解讀。甚至把義當作人格理型的劃分標準，如「君子喻於義，小人喻於利」之類的說法，自此而後，義與利的觀念，就儒家而言定於一言而無二論。但從「歷史的另一傳承」（徐復觀先生語）的觀點來說，墨子把人與人相互的處世原則，擴而大之，個人與團體間的彼此互動關係之原則，稱之為「義」，在其書中亦有「貴義」之篇章，來闡明義之道理與價值，因此墨子在此篇第一句話即是「萬事莫貴於義」，直接說明義的優先性。因為人類生活的混亂，人與人之間毫無信義可言，社會秩序崩潰，道德規範與行為標準被否定，利害衝突緊跟而來，人人自利以虧他人，甚至是整個倫理體系被摧毀，因此墨子轉而提出「興天下之利，除天下之害」的目的說，來重新彌補已被摧殘殆盡的社會價值。但是人我的疏離，卻是一個非常嚴重的問題，要不然墨子亦不會大聲疾呼要人與他人建立兼愛和非攻。所以如何建立起人我彼此溝通與和諧關係的實存環境，便是墨子首先要面對的問題，也就是在人的道德心靈層面是否存在著彼此互為主體的認知，換言之即在討論「人之所以為人」的基本價值所在，以唐端正先生之看法，可看出墨子在這方面的努力。

墨子在注重人道（人事的努力）一點上，比孔子進了一步。墨子不接受那天命的限制，他懷抱著莫大的信心和野心，要憑著人事的努力，使外在的事功在客觀世界上建立起來。❶

從此段引文來看：墨子在人道上的努力，即是假設人的道德心已被湮沒，只存在著自利心，而儒家之人又不強調天的意志及其作為標準、典範的必要性，只從擴充人的道德自覺（仁）著

手，去解決社會的嚴重問題。墨子認為這是不夠的，還須加上已被人的自利心所忽視的社會公義。對於「義」的理解與詮釋，從文獻上來看，有幾位著名的哲學前輩，分別提出他們的看法，茲列舉於後：

(一)唐君毅先生在《中國哲學原論、原道卷一》書中，曾清楚的剖析他研究墨子哲學後的思辨結果。他首先認為墨學的宗旨在由愛、天志所衍出的「理智心」，後來發現有一大轉折，也是他個人學術研究上的新發現。其文如下：

後忽念墨子之根本義理觀念，或即在其所謂「義」，乃遍查墨子之書，見其除有貴義之專篇首言「萬事莫貴於義」，耕柱篇巫馬子謂墨子曰：「子之為義也……子為之有狂疾」，魯問篇載「吳憲謂子墨子曰義耳義耳，焉用言之哉」等外；其兼愛、尚同、天志、明鬼、節用、非攻、節葬諸篇，無不本「義」以立論。貴義篇又謂「為義而不能必，無排其道，譬若匠人之斲而不能，無排其繩。」則義之為道，亦如匠人之繩也，故更言義即聖王之道，則墨子之學以義道之本甚明。●

唐君毅先生原先對墨子所主張的「義」，解釋為「其源於一理智心或知識心，以普遍化此『愛』，並求此愛之必有其效果上之『利』以成。」●後來他研究發現：墨子之說義，又在理論上原有由儒家所說之義，而轉出之可能。同時，他指出：墨家之言義道，有不及儒家之廣大之處，然亦自有其精彩，而不可廢。唐先生說：「墨子之所謂義以古語釋之，即『天下之公義』，以今語釋之，即一客觀普遍之義道，而不必兼自覺其本在內心之仁者。」●因此，他認為墨子乃重在以義說仁。

(二)陳問梅教授在其所著《墨學之省察》一書中，認為墨子提出了這一個義，「的確是一種為現實世界建體、立極的工作。……義是超越世界與現實世界交接的一個實體，或即天與人交接的一個實體，它源於超越的天，更落實於現實世界而為人之體或極。故在墨子：天之所以為天的，只在這一個義；人之所以為人的，亦只在這一義。以義溝通天、人，而用以拯救天下。」^①

義可否成為人我互動之內在道德原則？墨子在〈貴義〉篇，針對「義」的價值，他肯定的說：「從事於義，必為聖人。」而「義」是否具有放諸四海皆準的普遍性，而能為人之行為典範及依循。墨子特別舉了一個例子來加以說明：

子墨子曰：世俗之君子，視義士不若負粟者。今有人於此，負粟身於路側，欲起而不能，君子見之，無長少貴賤，必起之。何故也？曰：義也。^②

以此例來說，義是人之所以為人的根本，是當為而不須考慮其他條件的，它具有放諸四海皆準的普遍性，和人我彼此不分貴賤之道德情操。此義貫通人我，其價值不容否認，只要是人即可無分長幼貴賤皆能採取具體行動，「欲起而不能」雖只是一個狀況，涉及個人能力與條件之差異性，但人之義心使然，君子見之即為，人人見之亦可上前扶之，此行動的動力即是義，毫無人為造作、毫無交換條件，這便是義的價值效用。在〈天志上〉篇，他更肯定的說：「天下有義則生，無義則死，有義則富，無義則貧，有義則治，無義則亂。」此處言義即是該做該為之事絕不懷疑，因而義具有道德的規範性及行為的強制性，它不僅要求個人服從，並且放諸四海皆準，是故從天志下降至義的道德實踐，落在人身上的行為顯現實不應有人我不同，皆是一以貫之的原則。

項退結教授言：

墨子的義既來自天，所以墨子主張欲為義者不可不順天之意，而兼愛天下之人，才是順天之意。墨子所云的義也包括博愛，因此和孔孟的義並不完全一致。但基本上都肯定做應做的正當的事就是義。❶

吾人除引述幾位哲學界前輩之論點外，仍須回到墨子的思想世界，來深入探求「義」之真正內涵，並且論證為何義可以成為人我互動的內在道德基礎。吾人認為這個命題之所以可以成立，依墨子哲學的思維邏輯來說，必先找到一個可以作為人我共同接受的標準，才不會形成南轅北轍，因此依墨子的主張第一個前提便是「人人皆需法天」，作為人我立言的假說與實踐行動的標準。

(一)人人皆需法天，天欲人相愛、相利，以成就「普遍性」與「平等性」的倫理價值。

墨子首先是建立一個人間社會的標準，要求每個人遵守，這個「標準」或「法度」小至個人作為，大至治國、平天下等作為，皆不能離開此範疇，這個標準即是「法天」，以天的「欲」與「不欲」來作為參考的權衡。其次是天之所欲及所不欲究竟為何？墨子即提出天欲人相愛、相利，不欲人之相惡、相賊，欲人有義而惡不義，人人皆應共同遵守，此中即蘊涵著「普遍性」與「平等性」的價值。茲引述四段原典如下：

天下之從事者，不可以無法儀；無法儀而其事能成者無

有也。雖至士之為將相者，皆有法。雖至百工從事者，亦皆有法：百工為方以矩，為圓以規，直以繩，正以縣，衡以水；無巧工不巧工，皆以五者為法。巧者能中之，不巧者雖不能中，放依以從事；猶逾己。故百工從事，皆有法所度。今大者治天下，其次治大國，而無法所度；此不若百工辯也。（〈法儀〉）

然則奚為治法而可？故曰：莫若「法天」。天之行廣而無私，其施厚而不德，其明久而不衰；故聖王法之。既以天為法，動作有為，必度於天；天之所欲則為之，天所不欲則止。（〈法儀〉）

然而天何欲何惡者也？天必欲人之相愛、相利，而不欲人之相惡、相賊也。奚以知天之欲人之相愛、相利，而不欲人之相惡、相賊也？以其兼而愛之，兼而利之也。奚以知天兼而愛之，兼而利之也？以其兼而有之，兼而食之也。（〈法儀〉）

然則天亦何欲何惡？天欲義而惡不義。然則率天下之百姓以從事於義，則我乃為天之所欲也；我為天之所欲，天亦為我所欲。然則我何欲何惡？我欲福祿而惡禍崇；若我不為天之所欲，然則我率天下之百姓以從事於禍崇中也。然則何以知天之欲義而惡不義？曰：天下有義則生，無義則死；有義則富，無義則貧；有義則治，無義則亂。然則天欲其生而惡其死，欲其富而惡其貧，欲其治而惡其亂；此我所以知天欲義而惡不義也。（〈天志上〉）

從上述四段引文可以歸結出治理天下必須要先建立符合全民

需求與共同規範的標準，透過天的無私無我，如：天之行廣而無私，施厚而不德等德性，不為桀存，不為紂亡，這即是人所應共同建立並遵守的規範。其次，再從我人的慾求方面反溯思考，我欲福、祿、治、富，而不欲禍、崇、亂、貧，這是極其自然而正常的事，人人皆知如此而毫無不同，這亦是嚴靈峯教授所稱的：「我之『法天』，完全是『為己張本』」⁹⁸的意思。依墨子哲學的理論推演，這個普遍性的命題是放諸四海皆準，並且要為每個人所共同信崇，而在人間除了接受共同的「天志」信念外，人與人的互動關係又是如何？這便是墨子哲學必須予以突破的地方，亦即是人我如何能有內在的關連性？吾人仍依墨子原典予以探析。

(二)從「兼相愛、交相利」導出「兼」、「愛」、「義」、「利」為人人所應有之共同特質。

在〈兼愛下〉篇，墨子引《周詩》說：「王道蕩蕩，不偏不黨，王道平平，不黨不偏；其直若矢，其易若底；君子之所履，小人之所視。」由此看出墨子之「兼相愛，交相利」這個命題是要實現人我之間的「公平」。墨子並沒有迴避或捨棄人的自私問題，這是他的思想中最为可貴與特殊之處，他要人正視這種自利心的後果。因人有「自私」故「自愛」，因此會有「自愛」而不「愛人」的舉動，其結果是「虧人以自利」。但「自私」又很難捨去，事實上也無可避免，只有把人的心轉化而成「兼相愛，交相利」，這是墨子所提出的解決之道。在此，引述嚴靈峯教授對墨子的評價：

墨子對於自然的天道的「公平」，不能滿足，因此他尋

求一種新的出路：由人類自己在互相限制之中找到「公平」的原則；「兼相愛」、「交相利」之說便完全建立於此。因此，我們可以說：墨子的「兼愛」學說，是植基於人類實際生活「互惠」、「互利」；並非從「天理」和「良心」出發。①

這也就是看墨家是不能一廂情願地以儒家的觀點來予以切入，或用儒家對於「人性」、「天理」、「良心」之論點予以批判。瞭解此點以後方能對「內在的關連性」有所把握。如無此內在道德基礎的共知與共識，則人仍然回歸到自私自利之境。

在〈非儒〉篇說：「夫一道術學業者，仁義也。大以治人，小以任官，遠施周編，近以修身，不義不處，非理不行，務興天下之利，曲直周旋，不利則止，此君子之道也。」在〈天志〉篇說：「聚天下之美名而加之焉，曰此仁也，義也。」墨子亦以「仁義」為「德」，並以此勉人身體力行。下引原典來加以參考：

- ①「兼」，經上：「體，分於兼也。」這是說：體，是由兼分出，又經說上：「體，二之一。」換言之，體，乃為兼之二分之一；則兼為體之倍。
- ②「愛」，經上：「仁，體愛也。」則仁，乃愛之一體。
- ③「義」，經上：「義，利也。」是「義」與「利」互為表裡。
- ④「利」，經上：「利，所得而喜也。」又：「孝，利親也。」

在〈耕柱〉篇，墨子將「義」喻為「天下之良寶」，在〈尚賢上〉即對「義」之重要性特予說明：

是故古者聖王之為政也，不義不富，不義不貴，不義不親，不義不近，是以國之富貴人聞之，皆退而謀曰：始我所恃者，富貴也，今上舉義不避貧賤，然則我不可不為義。親者聞之，亦退而謀曰：始我所恃者親也，今上舉義不避疏，然則我不可不為義。近者聞之，亦退而謀曰：始我所恃者近也，今上舉義不避遠，然則我不可不為義。遠者聞之，亦退而謀曰：始我以遠為無恃，今上舉義不避遠，然則我不可不為義。逮至遠鄙郊外之臣，門庭庶子，國中之眾，四鄙之萌人，聞之皆競為義。

（〈尚賢上〉）

天下有義則生，無義則死，有義則富，無義則貧，有義則治，無義則亂。（〈天志上〉）

「義」關係的層面至深且廣，包括可不可以服人，可以使之富貴親近，亦關係到天下人之生死治亂、貧富善政與暴政等，不可不予慎重，而人要選擇的絕對不是背離可以達成人我互利互義的大道，如果要能達到天下大治，則人人必以「義利」為前提，成為共知共識之事實，才能創造出社會的大利，因此從「兼愛」及「義利」為出發，人人皆應由此自反自覺，則義不僅是天志的化身，更是人我互動的內在道德前提與基礎。

墨子以「義」為人我所必須共同追求的價值，因此「不義」與「不仁」之事絕非我人之所當為，人人既以「義」、「仁」為共同規約，則「愛」與「義」、「利」互為表裡，人若無「仁」、

無「愛」，亦無法達於「義」，人若不「愛人」又怎能成全「自愛」，因此克服人的自利心（自私），便要另外提出藥方，除了要把天志從高遠的位置拉到現實社會人我之間以作為共同約束和遵守的原則之外，還需在人與他人之間仍有一可以互相感應溝通的橋樑，因此「以利說義」，「以義釋利」來說服人群接受此種論點，如此才是表現人願意在公平性的原則下實現天志的理念，再看「兼愛」的意涵：「夫愛人者，人必從而愛之；利人者，人必從而利之；惡人者，人必從而惡之；害人者，人必從而害之。」每個人如果願意以此大義為原則，則「義利合一」的社會當可實現，這是墨子迫切的渴望。

二、義之價值典範為人人必須之法儀

以墨子之思維邏輯而言，它以天之意志來要求人不可做不義的事，其道德勸諭的主張與行為典範之實踐有其根本上之依據，因此以天志為依據和判準人之行為對錯，義也就是天志的化身，互為主體之你我，則必須回歸到超越之天即天志之範疇，若人人行義則天下即能不亂，人人心中存在著「義」之典範及約束，才能彰顯義之超越性與普遍性。能行義者在人，因此實行十論即是行義，行義即是法天，人人行為有其依據，依天志之義而行，則義即具有普遍性，義即成為社會人我主體之價值，由最下層之庶民以至天子而達於天便成為同一體系。因此墨子對「義」之強調及重視，便成為其思想特色之一，吾人試且歸納出其義之思維推演如下：

(一)義之依據：天志或天意。

(二)本質：兼相愛，交相利及其他之務。

(三)行義之具體事例：以「三表法」（有本之者、有原之者、有用之者）來說明歷史上之聖王與暴王之例，並用此例闡明義之效用。

(四)行義之具體事跡：

1. 天賞之以天德，人若實踐天德，上利乎天，中利乎鬼，下利乎人。
2. 人行義，天賞之有天下。
3. 書於竹帛，鏤於金石，琢於槃盂，傳於後世子孫。
4. 天下美名加以其上，仁也，義也。⑩

義的道德原則，透過天志之絕對律令及指導，使得人在行為表現中能充分體現天志之價值，當吾人深入思考墨子所言：「天下有義則生，無義則死，天欲其生，而惡其死。」⑩即可看出「義」即是天的好生之德與造化之功。因此，吾人認為「義」本是墨子從天志觀念中直接引申出來的一個道德觀念，「義」不僅是法儀，而且還規範了社會的各個身分階層，並且是人我互動互利的內在基礎，義即是人之所當行，而人又怎麼知道何者當行，何者不當行，墨子哲學中的「法天」即是答案，行天之言，為天之義，即是人之正途。俗云：「人同此心，心同此理」，動機起念處化約為義，化約為理，此義此理不從主體思辯入手，因若從主體思辯則違反墨子義理原則，主體思辯之矛盾為自利心掌控個體心靈，無從開出社會公義，益加證明人間的災難來自自利心之驅使，唯有尋找超越主體的客觀且外在的權威再造價值社會，故須法天。因此一切人間之既存制度及對象均不可法，自王公大人以迄天子，皆不可法，墨子言：「莫若法天」，法天即將客觀存在的典範之理，直接引入吾心為人所認知、所接受，人同此理是指透過此一客觀存在的「義理」及「原則」，普化而成共同的道

德與倫理基礎，人之生命方能有所安頓，社會所面臨的現實苦痛方能徹底解決，否則所有的人為造作或道德教說皆屬緩不濟急，無助於解決社會之問題，只有法「天」之義，「義理」直接落於吾人行為上，人人把握天志之義理，依義而思，依道而行，依理而言，此社會方有可能轉變，以達成墨子兼愛非攻的和平世界早日到來。因此將「義」擴為天下之公理及價值規範，同步實踐起而行，墨子身先士卒，赴火蹈刃，而弟子又能追隨其後，在墨子書中歷歷可數。

墨子對「天」的尊崇是其哲學的一大特色，在〈法儀〉篇所言：「天之行廣而無私，其施厚而不德，其明久而不衰，故聖王法之」，因此人之一切倫理道德、動作有為等皆度於天、法於天。李紹崑教授將此內容稱之為「客觀的倫理觀」，^⑩此「客觀的倫理觀」即以法天為基礎，李紹崑教授歸納出天之三種特性；即廣泛性、深厚性、和持久性，墨子的倫理原則都以這三種特性為基礎，一切的倫理及價值規範，皆從「天志」演繹承襲而來，從肯定「法天」之效果面而言，把「天之理」轉化為義，為人倫世界之價值，為人人所共同接受及實踐的標準，義不僅是客觀之理，更是成為動機及行為的準則，由內化而內在，構成人我互動的內在道德基礎。

第三節

利為實現社會公義的外在事功

墨子以捨我其誰的勇氣，向統治者提出他的主張，或許由於其出身之卑賤，站在平民立場的他，以極平凡且平實的主張而能與儒家分庭抗禮，少了士大夫文勝於質之語詞，直指人心之貪婪，言人所不敢言，並且以其身教帶領弟子奔走於各國之間，嚴正剖析「自利心」之弊。在思想上及行動上，他都做了表率。〈法儀〉篇中，他剖析人在現實世界應有之作為：

既以天為法，動作有為，必度於天；天之所欲則為之，天之所不欲則止。然則天何欲何惡者也？天必欲人之相愛相利，而不欲人之相惡相賊也。奚以知天之欲人相愛相利，而不欲人之相惡相賊也？以其兼愛而愛之，兼而利之也。

墨子以「天之所欲及所惡」為其評判行為對錯之準據，天之所欲者為利，天之所惡者為害，重建人間社會價值取向時人當法天，兼而愛之，兼而利之，最後是兼而有之。在〈貴義〉篇他說：「凡言凡動，利於天鬼百姓者，為之；凡言凡動，害

於天鬼百姓者，舍之。凡言凡動，合於三代聖王堯舜禹湯文武者，為之；凡言凡動，合於三代暴王桀紂幽厲，舍之。」「利」字成為墨學在現實世界，創造人我和諧的共同條件，因著彼此的互利與互不傷害對方為前提，墨子把「利」之內涵發揮到極致。從文獻上「利」字之涵意，蘊涵墨子試圖告訴當時之統治者與人民，人間合理的生活是可追求的，是有可能實現的，在〈兼愛〉篇他說：「仁人之所以為事者，必興天下之利，除去天下之害，以此為事者也。」「夫愛人者，人必從而愛之，利人者，人必從而利之。」「仁人之事者，必務求興天下之利，除天下之害。今吾本原兼之所生，天下之大利者也，吾本原別之所生，天下之大害者也。」以上所述已可大概看出他思想中的著眼處，即一切是站在大公無私，為天下蒼生請命之立場，透過人與人彼此的兼愛，才會有大利。在其他篇章，對「利」之重視亦復如此。今吾人定義：利為實現社會公義的外在事功，其思維過程及探究如下。

一、利為社會公利，且為義之化身

把義與利並舉並且合而為一之說，以指陳義利之價值，此種「義利一元」的觀點獨墨子敢言。在《墨經》中的解釋引述如下：

經上：義，利也。

說：義，志以天下為芬，而能利之，不必用。

墨家以利說義，義利一元之說，顯示墨子正視人間社會之現實條件及道德實踐之入門，他以社會公利取代人們私利之觀念。

從義的實踐層面而言，即在尋找人人皆可接受之條件及情境，此社會公平與正義的化身，即是利，即為社會之公利，不偏一己之私利。對於《經說上》之語，梁啟超認為：「此經直以利訓義，是墨家根本精神。」^⑩一語點出其學說的關鍵處，王冬珍教授在其所著《墨學新解》認為：

按墨子書恒言「兼相愛，交相利。」兼相愛，仁也。交相利，義也。義者，志以天下為己分，乃能利之，而不以酬報為鵠，若必求酬報，因欲用之而利之，則利非出真心，而以利為餌也。^⑪

故利之提出是基於社會之公義，人若能實踐此道德，則此利即非一己私利，亦惟有人拋棄相對條件之對待與交換，利之道德價值才能從經濟價值提升至普遍價值。由此可看出，利有二種，一為自私自利，二為公利。通觀墨子書上所言，他極端地排斥人之自私自利心，而主張建立以社會整體為考量的功利與正義的社會。此處即可看出利即為義之化身，行義見利，人人互利，則義之價值顯現，社會功利即可成人人謹守與追求之社會正義。就道德使命感而言，不得不佩服墨子有此寬闊之胸襟，直斥人之自利心，為紛擾之社會尋覓良方。

推而廣之，墨子在〈魯問〉篇中所提出的「十論」，除了要達成撥亂反治之目的外，更以實踐十論之結果必能興天下之利，除天下之害，故以十論為用為先，力言尊天事鬼、尚賢尚同、節用節葬、非樂非命、兼愛非攻等積極作為來改變人世之混亂與周文之弊，故主張興天下之利造福百姓為首要。此點雖有荀子在〈非十二子〉篇所批評「上功用，大儉約而僂等差」，荀子〈解蔽〉篇批評墨子「蔽於用而不知文」等語，但實無損於其主張

「社會公利」之價值與追求社會正義之理念，由義之普遍化入手，人應拋棄自私自利，損人利己之心從個人心中及價值觀中祛除，而成就社會之正義與公利。

二、利從何而起？利當先言兼愛，有愛方有利，人之心靈無愛之動機，則社會公利無由表現

梁啟超對「愛」解釋為：「愛也者，出於天賦本性之同然，凡人類所莫能外者也。」^①人群社會之「利」其所由產生，是來自於彼此的兼愛方能創造「利」，故有「兼相愛，交相利」之語。無愛則無利，墨子在〈兼愛〉篇，開宗明義即指出是人類的不相愛，而有社會處處可見之如下現象，如戰爭、篡奪、乖逆、盜竊及詐欺，無時無刻不在發生，從〈兼愛〉篇之敘述可看出其梗概。

聖人以治天下為事者也，必知亂之所自起，焉能治之，不知亂之所自起，則不能治。……當察亂何自起，起不相愛。臣子之不孝君父。所謂亂也。子自愛而不愛父，故虧父而自利。弟自愛而不愛兄，故虧兄而自利。臣自愛不愛君，故虧君而自利，此所謂亂也。雖父之不慈子，兄之不慈弟，君之不慈臣，此亦天下之所謂亂也。父自愛也不愛子，故虧子而自利，兄自愛也不愛弟，故虧弟而自利，君自愛也不愛臣，故虧臣而自利，是何也？皆起不相愛。

墨子在此篇中，不厭其煩地，巨細靡遺地分析人間社會秩序

之解體及倫理價值之崩潰，究其原因是不相愛，人們不相愛的原因又是來自「別愛」，別愛即兼愛之相反，是自私自利，虧他人之愛，那如何改變此事實呢？他主張以兼愛互利來作為彼此正常關係之連結及要求，則君臣的關係可為惠忠，父子的關係可為慈孝，兄友相愛可為和調，天下人皆相愛則天下之禍篡怨恨可使毋起，以愛相生，這是何等偉大的道德情操及使命。人透過彼此平等及相互的關懷，在五倫的人際關係結構中，用愛來化解各個階層的衝突，以兼愛作為維持社會正義與秩序之不二法門。在墨子〈兼愛〉篇我們又發現另一寶藏，他對「慈」的重視，以慈來貫通你我的彼此之心靈世界，因此「慈」的表現，化解了許多的衝突與矛盾，因為「慈」是「愛」的化身，社會如果無心、無慈、無愛，社會之亂即四處紛起。在〈兼愛〉之上中下三篇中，墨子直率地說明其理念，因此人與人彼此的不相愛，互虧對方，所產生的結果即是賊他人而利己身，墨子的救世之方即強烈主張「兼愛」，兼愛是不分階級、身分，是發自內心的真誠，視對方為一完全獨立的主體，視對方為目的，而非僅是個人成功之踏腳石或工具，它是無私無我的全德，是社會倫理關係的凝著劑，要改變社會的混亂與文化的失調，必須人人發現並保有兼愛之心。墨子在〈兼愛下〉篇曰：「子墨子曰：非人者必有以易之，若非人而無以易之，譬之猶以水救火也。」如何易之？墨子在〈兼愛中〉篇所言的以兼愛來取代別愛：

凡天下禍篡怨恨，其所以起者，以不相愛生之，是以行者非之，既以非之，所以易之。子墨子言曰，以兼相愛交相利之法易之。然則兼相愛交相利之法，將奈何哉。子墨子言，視人之國若視其國，視人之家若視其家，視人之身若視其身。是故諸侯相愛，則不野戰，家主相

愛，則不相篡，人與人相愛，則不相賊，君臣相愛則惠忠，父子相愛則慈孝，兄弟相愛則和調，天下之人皆相愛，強不執弱，眾不劫寡，富不侮貧，貴不敖賤，詐不欺愚，凡天下禍篡怨恨，可使毋起者，以相愛生也。是以仁者譽之。

依墨子之理論推演與歷史事實之陳述（如墨子書所舉之晉文公、楚靈王、越王勾踐等），墨子進而提出他的結論：「夫愛人者，人亦從而愛之，利人者，人亦從而利之，惡人者，人亦從而惡之，害人者，人亦從而害之。」^⑩因此，人我之間無愛即無利可言，透過人之愛的動機與念頭，把愛化為動力，化解人我之間的矛盾，消除人際間的隔閡，透過愛把倫理關係推向穩定的倫理與社會建構，人間秩序之和諧亦由此而獲得安排，此乃聖王之法，即如〈節用中〉所言：「古者明王聖人所以王天下正諸侯者，彼其愛民謹忠，利民謹厚，忠信相連，又示之以利，是以終身不厭，歿世不卷（倦）。」可為進一步之證明，而為天下之治道。墨子直言，無兼愛則無任何事功可言，亦無利可言。

故兼者聖王之道，王公大人之所以安也。萬民衣食之所以足也，故君子莫若審兼而務行之。^⑪

透過兼愛，使得人我之界線與隔閡不再，如果人我之間仍然存在著親疏之分，等差之愛，墨子即批評為「別愛」，因此要兼愛方能產生公共之利、全體之利。如此才能保障個人之尊嚴，「別愛」無法達成天下之利。墨子要人拋棄自私自利的心，共同建立社會之責任心，其道德勇氣實值敬佩，尤其是他登高一呼，以身作則，冀圖為混沌之世另開光明之窗，「義利一元」讓我們

看到在他的學說中並不是互相衝突的，而且還可開出另一價值取向，而為人間社會之法與天下之義，如此才是建立人間淨土的前提與條件，此「天下之義」是具普遍性的，同時又具有高度的價值性，是人群所需的終極關懷。

三、從「義利一元」建構平等化與制度化的社會意識

墨子在道德哲學上對義利觀念的認知，及在人格理型上的實踐典範，使他獨樹一格，正如孟子所說的墨子「摩頂放踵」之評價，愈感其道德實踐層面的價值。從「義利一元」之論點來說，義與利擺在同樣的位置，主張以「兼」、「利」為義，所謂「上利乎天、中利乎鬼、下利乎人，三利無所不利，是謂天得。」〈天志下〉導出「義、利也。」的結論，這種觀點即有學者稱之為「道德功利主義」，^①並且認為此種思想影響知識分子的價值取向，墨子這種以義為利的價值取向，義利一統，對於理想與現實有較持平的看法，不會偏於道德的高調與淪於教條之說，而其正義之基礎，則是來自天志的指引，於追求私利之時，更要維護社會公共之利益，這確實是一種「哲學的突破」（philosophical breakthrough），將「自利心」轉化而成「公利心」，雖然沒有進一步向下開出外在形式之規範與限制，如同今日社會的法律制度，但實又蘊涵公民社會意識普遍化與社會機制制度化的概念。他對於俗世生活的價值觀採取務實的態度，主要原因是墨家生活於相對的世界裡為小人物代言，從生活世界出發，尋找人倫之弊與社會之病，從外在的經驗上及天志權威二方面解決人心為求安頓之渴望，因此義利一元絕非僅是境界的體驗，或是偏於玄妙思辨，而是內在理則與外在經驗法則之合一，是人與他人互動的原則與基本對待，以此原則構成社會進步，因此預設了天下大利之

實現及追求。

從「義利一元」論亦可看出它在當代社會仍有不同的價值，在公民社會中，進一步實現此價值取向，使得「社會公利」能成為自我實現過程中的理性思維之產出結果，人的道德理性告訴我們，自利心僅是人性初發之弊，藉由人格陶冶及道德培養，融入另一團體意識，人會隨著此價值脈動而作自我修正，道德之理念更能深入淺出指點人生的迷津。在墨子身上，吾人看出其對生命之熱誠，對人間秩序重整的認知與奉獻，對撥亂反正的執著和繼承傳統卻又能開出處世之智慧，「義利一元」說雖未能形成中國哲學道德觀念與人格理型之主流，但能繼承傳統又能跳出傳統，另創他類思考。尤其是在今日社會面對工業文明所帶來的道德失落及無力感之際，接納人性發展之過程，鼓勵人拋棄自利心以開出公利心，而能開出不高談道德之絕對性，務實地來點醒人心之共同歸向與社會群體利益，是更高一層的存在理念，實有其值得借鏡及啟發之處。

註 釋

- ①所謂「主題因素」指的是中國哲學所特別關切的題材。請參閱項退結，
《人之哲學》，台北，中央文物供應社，1982，頁128。
- ②梅貽寶，〈中國哲學之社會，倫理與精神價值基礎〉，《中國人心靈》，台北，中央文物供應社，1984，頁129-130。
- ③《墨子·天志中》。
- ④《墨子·天志中》。
- ⑤高懷民，《大易哲學論》，台北，成文出版社，1978，頁262-263。
- ⑥梁啟超，《子墨子學說》，台北，台灣中華書局，1985，頁4。
- ⑦傅佩榮，《儒道天論發微》，台北，台灣學生書局，1985，頁25-62。
- ⑧《墨子·天志中》。
- ⑨劉向，《戰國策》。
- ⑩《墨子·兼愛上》。
- ⑪《墨子·天志上》。
- ⑫陳問梅，《墨學之省察》，台北，學生書局，1988，頁117。
- ⑬梁啟超，前揭書，頁23。
- ⑭《墨子·天志上》。
- ⑮楊筠如，《荀子研究》，台北，台灣商務印書館，1970，頁91-95。
- ⑯《墨子·天志中》。
- ⑰《墨子·天志中》。
- ⑱《墨子·法儀》。
- ⑲《墨子·天志上》。
- ⑳《墨子·法儀》。
- ㉑《墨子·天志中》。
- ㉒《墨子·天志中》。
- ㉓梁啟超，《墨子學案》，台北，中華書局，1985，頁21。
- ㉔《墨子·耕柱》。
- ㉕王冬珍，《墨學新探》，台北，世界書局，1989，頁278。
- ㉖《墨子·法儀》。
- ㉗《墨子·天志上》。
- ㉘《墨子·法儀》。
- ㉙十論觀念是墨子哲學思想的主軸觀念，在〈魯問〉篇，他提出了尚賢、

尚同、節用、節葬、非樂與非命、尊天、事鬼、兼愛與非攻。

- ⑩張端穗，〈天與人歸——中國思想中政治權威合法性的觀念〉，《中國文化新論——思想篇，理想與現實》，台北，聯經出版事業公司，1982，頁137。
- ⑪唐端正，〈論先秦諸子天人關係思想之發展〉，《先秦諸子論叢》，台北，東大圖書公司，1981，頁71-72。
- ⑫唐君毅，〈中國哲學原論，原道篇卷一〉，台北，學生書局，1986，頁156-157。
- ⑬唐君毅，前揭書，頁156。
- ⑭唐君毅，前揭書，頁158。
- ⑮陳問梅，前揭書，頁272。
- ⑯《墨子·貴義》。
- ⑰項退結，〈中國古代思想與多瑪斯的正義觀〉，中國哲學在中國歷史的回顧與發展研討會論文，台北，輔仁大學主辦，1993。
- ⑱嚴靈峯，〈墨子簡編〉，台北，台灣商務印書館，1995，頁27。
- ⑲嚴靈峯，前揭書，頁55。
- ⑳吳進安，〈孔子之仁與墨子兼愛比較研究〉，台北，文史哲出版社，1993，頁70。
- ㉑《墨子·天志上》。
- ㉒李紹崑，〈墨子思想〉，《中國哲學辭典大全》，韋政通主編，台北，牧童出版社，1983，頁790。
- ㉓梁啟超，〈墨經校釋〉，台北，台灣中華書局，1968，頁6。
- ㉔王冬珍，前揭書，頁371。
- ㉕梁啟超，前揭書，頁30。
- ㉖《墨子·兼愛中》。
- ㉗《墨子·兼愛下》。
- ㉘陳俊民，〈中國知識分子的功利意識〉，《中國哲學研究論集》，台北，台灣商務印書館，1994，頁237-242。

第七章

現實關懷論

第一節

兼愛的意義

墨子及其門生以濟弱扶傾之精神，為實現社會正義之理想而奔走奮鬥，其行為可稱得上是具有道德上之高度意義及理想，其動機當是悲天憫人之心，亦即是有不忍人之心，方有不忍人之論，其態度則又令人肅然起敬，是故墨家之學術思想中，當有其對人性為何的一種基礎思考。換言之，墨子之哲學中有其對人性的基本肯定與認識，並以此作為政治實踐之治術與人倫關係的理論預設。「天志」為其實踐事務的價值根源，但「天志」的觀念則是來自主宰義之天，是形式的、外在的因素，這個客觀化的天志，是以權威主宰式的意義之價值而存在。但進一步而言，人之所以有道德的行為，還必須輔之以從

內在的因素、原因與條件來加以探究思考，使得道德行為有其基礎性和理想性。外在的客觀權威意志固有使人服務遵守的規範效果，但人的理性可以使人認清事實，即是如無自我之肯定與實踐之心，道德行為的價值即無趨向於善之可能。換言之，如果僅有外在客觀形式的權威規約，而無人的自覺之心與自我肯定和對人性的高度信心，斷無可能產生極具意義與價值的效果。墨家服膺天志之說，觀之以其理論與實踐成效，當可推論出墨家定有其對人性之理解與信心的概念預設，以驅策其道德實踐之動力，「兼愛」的概念當是墨家對人性認識與信心的一種觀念預設，墨子及其門人深信不疑並以此為職志，輔之以天志的權威意識之規約，而成就墨家之生命氣象與人格特質。

對於「兼愛」這個觀念的評價，孟子的批評最為有名，一則以褒「墨子兼愛，摩頂放踵，利天下為之。」（〈盡心上〉），一則為貶「墨子兼愛，是無父也。」（〈滕文公下〉）兩段文字同為言及兼愛，但其意涵卻是大相逕庭。當孟子以「兼愛為無父」作為批評時，是以儒家的觀點言之，人有「無父」不孝之心這是何等嚴重的事，無異是非人也，當然是禽獸。這樣的批評是極其嚴重的，但墨子之兼愛學說是否真如孟子所批評的陷入「無父」之深淵？對此梁啟超即提出批評：

孟子以距楊墨為職志，他說的「摩頂放踵利天下為之」，卻真能傳出墨子精神，不是罪案，倒是德頌了。但他說兼愛便是無父，因此兼愛便成了禽獸。這種論理學，不知從哪裡得來。❶

梁啟超認為「兼愛」是墨學的根本觀念，❷他對墨學的復興作出了偉大的貢獻。馮友蘭認為：「尚儉節用，及兼愛非攻，雖

為其時人原有之主張，但墨子則不但實行之，且予之以理論的根據，使成為一貫的系統。此墨子對於哲學之貢獻也。」●馮氏雖未進一步點出墨子兼愛與人性論二者的關連性，但肯定墨家的核心理念不能無兼愛。今日吾人要對兼愛之觀念作進一步的研究與闡述，在方法上不是從人性是什麼意義，或是從抽象化的概念分析之進路切入，因為這不是墨學所關切的重點，也非墨學的思維進路，墨子是從文化與社會客觀的事實上，有步驟地抽絲剝繭而得。經由「三表法」的運用以觀察變化之理。他要對現實的世界作指點與說明，讓人自身發現人性的事實，並且從社會事實面點醒世人，如何面對人性的真實及缺憾之處，以作哲學的突破。

一、自私自利是人性的弱點，也是社會的病根，兼愛即是要破除自私自利的心

從墨子所提出的政治號召而言，「求天下之治」是他在政治層面所欲達成的目標。因為就先秦時期的環境而言，解決文化問題與時代病痛，從政治面切入是最快也是最有實效的進路，更是可以馬上見到立竿見影的效果，這個事實也是各家學派所共同注意到的一個切入點。著《史記》的司馬遷在《史記·太史公自序》引述其父司馬談的話：「天下一致而百慮，同歸而殊途。夫陰陽、儒、墨、名、法、道德，此務為治者也。」可見各家都將求治亂之道與天下大治看作他們學說的終極目標。墨子為了讓世人瞭解亂的原因，他不是透過抽象觀念的思辨入手，而是直接點出「自私自利」僅是人性發展過程的歧途更非人性論的全部，人性發展該當有著彼此共存共榮的基礎，這即是「兼愛」觀念的萌芽。因此墨子嚴厲批判導致社會混亂之原因，在〈兼愛下〉篇，

他提到這種事實：

仁人之事者，必務求興天下之利，除天下之害。然當今之時，天下之害孰為大？曰：「若大國之攻小國也，大家之亂小家也。強之劫弱，眾之暴寡，詐之謀愚，貴之傲賤，此天下之害也。」又與為人君者之不惠也，臣者之不忠也，父者之不慈也，子者之不孝也，此又天下之害也。又與今人之賤人，執其兵刃毒藥水火以交相虧賊，此又天下之害也。」姑嘗本原若眾害之所自生，此胡自生？此自愛人利人生與？即必曰：「非然也。」必曰：「從惡人賊人生。」分名乎天下，惡人而賊人者，兼與，別與？即必曰：「別也。」然即之交兼者，果生天下之大害者與？是故別非也。

社會結構崩解的事實是國與國之間存在著攻伐交戰無所間斷，人與人之間的關係是不平等的，形成強劫弱、眾暴寡、詐謀愚、貴傲賤等種種不平等的對待關係。倫理關係的破裂，則是君臣不惠忠、父子不慈孝、兄弟無手足之情、倫常綱紀蕩然無存，這是極其嚴重的事實。體察造成倫理結構解體的原因，墨子即將亂的原因，直接導出是因為「人的自利心」。在〈兼愛上〉篇特別提出導致天下之亂的原因即在於人性之所偏，由於「自私自利之心」將人心蒙蔽，產生了「惡的關係」，因而人所認知的僅是人性負面的情況，只求對己有利而不照顧他人之利，人與人之間無愛作為基礎，私愛之情只是現象的一部分，但現象卻成為眾人信以為真的真理，這即是墨子所憂心的。因此對於「自私自利之心」必當加以導正。

聖人以治天下為事者也，不可不察亂之所自起。當察亂何自起？起不相愛。臣子之不孝君父，所謂亂也。子自愛不愛父，故虧父而自利；弟自愛不愛兄，故虧兄而自利；臣自愛不愛君，故虧君而自利，此所謂亂也。雖父之不慈子，兄之不慈弟，君之不慈臣，此亦天下之所謂亂也。父自愛也不愛子，故虧子而自利，兄自愛也不愛弟，故虧弟而自利，君自愛也不愛臣，故虧臣而自利，是何也？皆起不相愛。

雖至天下之為盜賊者亦然。盜愛其室，不愛其異室，故竊異室以利其室。賊愛其身不愛人，故賊人以利其身，此何也？皆起不相愛。雖至大夫之相亂家，諸侯之相攻國者亦然，大夫各愛其家，不愛異家，故亂異家以利其家。諸侯各愛其國，不愛異國，故攻異國以利其國。天下之亂物具此而已矣。

墨子所看到的社會，是一個宗法與封建並存的舊社會結構，構成這個結構體核心價值的儒家倫理觀念與政治關係已瀕臨解體，依墨子之言此社會結構之解體，價值之迷失，皆因人之自愛自利，故虧人利己，從君臣、父子、兄弟至諸侯大夫，無一不是一個人人虧他人以自利的世界，因為人的「自私自利」，形成了在君臣、父子、兄弟之倫理關係上，產生不惠慈、不忠孝、不和諧之現象，等而下之，強凌弱、貴傲賤、智欺愚之現象也就不足為奇，而天下禍亂恨怨因而產生。

如何把人人之間的自利自愛轉化為人性上積極的意義呢？墨子提出「兼相愛交相利」必可興天下之利，去天下之害。苟能如此，君臣相愛則惠忠，父子相愛則慈孝，兄弟相愛則和調。

〈兼愛中〉篇云：

凡天下禍篡怨恨，其所以起者，以不相愛生也，是以仁者非之，既以非之，何以易之。子墨子言曰：以兼相愛交相利之法易之。然則兼相愛交相利之法，將奈何哉？子墨子言：視人之國，若視其國，視人之家，若視其家，視人之身，若視其身。

墨子在此對「兼愛」概念提出一個非常明確的定義：以愛人為起點，兼愛即是視人之國若視其國，視人之家若視其家，視人之身若視其身。依墨子的觀點，如果人心中有了兼愛的心，愛人者人必從而愛之、利人者人必從而利之。墨子在〈兼愛中〉更認為：「兼相愛交相利是聖王之法，天下之治道，不可不務為也。」因此提出「兼愛」以彌補人性發展的偏差，將自私自利己之小愛轉化而成兼善天下的大愛，唯有如此才能達成視人之家若其家，視人之國若其國，視人之身若其身的境界。

二、用「兼愛」取代「別愛」是仁人之所當為

一旦發現社會之所以亂的原因，墨子便劍及履及的實踐，為使兼愛的效果能有實效，「仁人」的責任是重大的，墨子特別以「仁人」來指稱行善政之人，亦以仁人代表道德高尚之人。是故仁人之責任必先破除吾等對於「愛」的觀念辨識不清，人和人之間的不相愛等問題，有無可能擴大愛的範圍和對象，創造在人我之間建立「溝通道德」的可能性。而「仁人」該當以天下蒼生為念，講求「兼」之道，以「兼」代「別」，〈兼愛下〉說：

子墨子曰：「非人者必有以易之。」若非人而無易之，譬之猶以水救火也，其說將必無可焉。是故子墨子曰：

「兼以易別。」然即兼之可以易別之故，何也？曰：「藉為人之國，若為其國，夫誰獨舉其國以攻人之國者哉？為彼者猶為己也。為人之都，若為其都，夫誰獨舉其都以伐人之都哉？為彼猶為己也。為人之家若為其家，夫誰兼舉其家以亂人之家者哉？為彼猶為己也。」然即國都不相攻伐，人家不相亂賊，此天下之害與，天下之利與？即必曰：「天下之利也。」姑嘗本原，若眾判之所自生，此胡自生？此自惡人賊人生與？即必曰：「非然也。」必曰：「從愛人利人生。」分名乎天下，愛人而利人者，別與兼與？即必曰：「兼也。」然即之交兼者果生天下之大利者與？是故子墨子曰：「兼是也。」且鄉吾本言曰：「仁人之事者，必務求興天下之利，除天下之害。」今吾本原兼之所生，天下之大利者也，吾本原別之所生，天下之大害者也。是故子墨子曰：「別非而兼是者。」出乎若方也。今吾將正求興天下之利而取之，以兼為正，是以聰耳明目，相與視聽乎；是以股肱畢強，相為動宰乎。而有道肆相教誨，是以老而無妻者，有所侍養以終其壽；幼弱孤童無父母者，有所放依以長其身。今唯毋以兼為正，即若其利也。

人和人之間的不相愛，墨子認為這是因為有了「別」，墨子為了使人瞭解兼愛之本義，特別創造出一個「別」的概念，這是墨子的貢獻，將「別」與「兼」兩個觀念作個對比，〈兼愛下〉篇的立論即可看出二者之不同：

仁人之事者，必務求興天下之利，除天下之害，令吾本原兼之所生，天下之大利者也，吾本原別之所生，天下之大害者也，是故子墨子曰：別非而兼是者出乎若方也。今吾將正求與天下之利而取之，以兼為正。

墨子為了使「兼愛」的觀念更易於把握，他以一組相互對比的概念——「兼愛」與「別愛」作為對照，以有助於瞭解二者之差異，其結論為兼愛為是，別愛為非。由此概念引申而有別士、別君和兼士、兼君兩組在人格特質與政治作為方面，差異極大的政治領袖。兼士和兼君依循兼相愛交相利之道，而能興天下之利，除天下之害。反之「別士」與「別君」則無此可能。因此「興利除害」成為墨子學說和運動的核心，墨子也就建立起功利主義之標的，陳榮捷教授認為「此位功利哲學家不以孔子之『中庸』或老子之『道』為中心原則以指導並規範經驗，反而以對實際經驗之通盤審驗以企及普遍原則。」^①這是墨子以講求實際效果為最重要考量，並有說服人心的功利主義式的說理，其意涵為取兼之道不僅是事實之必然，更是學理上的普遍原則。墨子以假設的對比實證，證明兼愛的合理性與可行性，同時反證別愛說的不合理與不可行性。

在墨子的思想中，某一觀念是否達成實用之檢驗準則，即在於可否應用此觀念進而創造實利，並且經由應用此觀念，以見其是否真能達到「興天下之利，除天下之害」的目標。而兼愛便是此一理論應用的現實關懷，透過君臣、父子、兄弟、諸侯、大夫之彼此的「兼相愛交相利」，以達到社會之最大利益，即如勞思光先生所言：

就墨子之論據而言，若果以平亂求治為基本目的，又以

「不相愛」為「亂」之源，則本應引出較深之問題。即如：就事象一面著眼，應引出「人間衝突之客觀因素何在」一問題；就自覺心一面著眼，應引出「自覺心取何種方向乃能避免虧人自利」一問題。但墨子不向客觀方面推究，亦不向自覺心內層反省，只扣住中間一段，欲直接轉「不相愛」為「兼相愛」。於是此後一切理論均以此點為中心。❶

墨子之兼愛觀念是落在作用層上來解釋，就作用層而言是「平亂求治」改善社群的緊張關係，「平亂求治」是最實際而又能創造最大多數人之最大幸福，因此兼愛根本上是要落在實用上，而其目標又落在功用上，形成其功利主義。當墨子從事象上導出社會混亂之緣由，這是墨子本之於「三表法」的運用，從客觀的社會事實上，探究群倫衝突之本，尚未觸及主體我之自覺心及同理心，以開出價值事業如何可能的問題。墨子以「兼愛」來作為人世間普遍的律則，墨子更把兼愛之事例推溯到「聖王」身上，來作為客觀事實之引證。他所舉例的聖王，包括禹、湯、文王等人，其行為是取「兼」之作法、行「兼」之道。所謂「今若夫兼相愛，交相利，此自聖人王者親行之。」（〈兼愛下〉）因此墨子才有如下的結論：

故兼者聖王之道也，王公大人之所安也，萬民衣食之所以足也。故君子莫若審兼而務行之，為人君必惠，為人臣必忠，為人父必慈，為人子必孝，為人兄必友，為人弟必悌。故君子若欲為惠君忠臣，慈父孝子，友兄悌弟，當若兼之不可不行也，此聖王之道，而萬民之大利也。

行兼愛的結果是各種倫理關係的和諧與改善，如君惠、臣忠、父慈、子孝、兄友、弟恭，這是天下大利，也是聖王早已實行之道德典範，焉能不行兼愛。而兼愛之本義是從「愛人身若其身，愛人親若其親」開始，所謂「愛人身若其身」並非不愛己身，「愛人親若其親」也非不愛己親，其邏輯是依我先從事愛利人之親，而後別人報我愛利吾親之原則，這是合情合理，即如學者認為：「墨子兼愛之說，乃是廣泛的泛愛主義。其立說的根抵在於『欲人之愛我，必我先愛人而後可』；兼愛的『兼』字包括了人我兩方面。」^①人我之間要先能彼此互相的溝通互惠，「若」字即變成我和他人彼此關係建立的關鍵，「若」的意思是以己身之立場去愛他人，為他人設想，不把他人排除於我之外，以愛來連結人我之間的感應與交流，是設身處地的一種感受經驗。

三、實行兼愛要懷解決「民之三患」的同情心

墨子本身躬行實踐，面對失序的社會，道德的蕩然無存之際，內心所激發出來的道德心是不能不予注意的，他同情人民的遭遇，也對當時社會的動亂了然於胸，認為人民有「三患」，所謂「飢者不得食，寒者不得衣，勞者不得息」，^②這些對人民極盡剝削壓迫之情事，使得社會的動亂愈形加劇。在《墨子》的其他篇章中處處可見他的嚴厲批評，因此也才有「凡足以奉給民用則止，諸加費不加于民利者，聖王弗為。」^③的裁量標準。吾人試問墨子這種同情心從何而來，嚴靈峯教授的看法可資參考：^④

墨子思想之邏輯發展的順序，十分井然：

(1)亂的原因：起於「自愛」，因而「不相愛」，故「虧

人自利」；「交相惡」。——臣子之不孝君父，弟虧兄而自利，盜自愛，虧其異室；大夫自愛，亂人異家；諸侯自愛國，而攻異國。

(2)去亂的原因：使天下「兼相愛」。——愛人之身若其身，視父兄與君若其身，視弟子與臣若其身，視人之室若其室，視人家若其家，視人國若其國。

(3)若使天下「兼相愛」，國與國不相攻，家與家不相亂，盜賊無有，君臣父子皆慈孝，則天下治；故「交相利」。

當面對此種「虧人自利」，彼此「交相惡」的情形之際，仁者之心豈能無動於衷，唯有發揮同情共感之心感同身受，以消除「民之三患」，使「飢者得食，寒者得衣，勞者得息」。這個人類共有的感通之同情心，也表現在他的言論中，他特以「別士」與「兼士」二者之言論及行為，分出彼此在人格與道德上之差異，由此看出「兼士」心中的確存在的不忍人之同情心，這份同情心絕非僅是表面化的形式，或是端視對方與自己之關係而定，而是具有言行合一的道德價值。其立論如下：

不識天下之士，所以皆聞兼而非者，其故何也？然而天下之士非兼者之言，猶未止也。曰：「即善矣，雖然，豈可用哉？」子墨子曰：「用而不可，雖我亦將非之；且焉有而不可用者？」姑嘗兩而進之，誰以為二士，使其一士者執別，使其一士者執兼，是故別士之言曰：「吾豈能為吾友之身，若為吾身；為吾友之親，若為吾親？」是故退睹其友，飢即不食，寒即不衣，疾病不侍

養，死喪不葬埋，別士之言若此，行若此。兼士之言不然，行亦不然。曰：「吾聞為高士於天下者，必為其友之身若其身，為其友之親若為其親，然後可以為高士於天下。」是故退睹其友，飢則食之，寒則衣之，疾病侍養之，死喪葬埋之，兼士之言若此，行若此。若之二士者，言相非而行相反與？當使若二士者，言必信，行必果，使言行之合，猶合符節也，無言而不行也。⑩

墨子進一步要求社會上不能僅有「士」才有責任去激發人類本有的同情心，應是人人該當具有此心。為了使得這種同情共感之心能有其具體效果，墨子以共同創造與擁有功利之方式，為追求實效之最大前提，他認為一國之君最具有創造此種「最大效果」之人，所謂「言必信，行必果」即是例證。他以「執兼之君」之言行，以批判「執別之君」之不當，〈兼愛下〉曰：

是故別君之言曰：「吾惡能為吾萬民之身，若為吾身，此泰非天下之情也，人之生乎地上之無幾何也，譬之猶駟馳而過隙也。」是故退睹其萬民，飢即不食，寒即不衣，疾病不侍養，死喪不葬埋，別君之言若此，行若此。兼君之言不然，行亦不然。曰：「吾聞為明君於天下者，必先萬民之身，後為其身，然後可以為明君於天下。」是故退睹其萬民，飢即食之，寒即衣之，疾病侍養之，死喪葬埋之。兼君之言若此，行若此。然即交若之二君者，言相非而行相反與？常使若二君者，言必信，行必果，使言行之合，猶合符節也，無言而不行也。……

四、兼愛如何可能？

兼愛如何可能？意為實行兼愛有無可資證明的步驟、實踐預設及可能面對之難題，因為人的自利心是存在的事實，不能不予注意人心還是會受到它的羈絆和影響，但又要如何克服？墨子主張以「兼愛」來引導人的「自利之心」，鼓勵人與他人此心同，此理同而有同情感通，實行兼愛有其可預料得到的「交相利」之結果，這個思維發展的邏輯，是前面所述的「欲人之愛我，必我先愛人而後可」的觀念，因此人我的關係是建立在如下的「彼與此互為目的」的認知：①

何以視人之身若我身？目的：使人視我之身若其身；何以視人之父若我父？目的：使人視我之父若其父；何以視人之室若我室？目的：使人視我之家若其家；何以視人之國若我國？目的：使人視我之國若其國。

這樣的認知與實踐如何可能？便成為墨學「兼愛」觀念應用於人生哲學上必予證明的命題，人性的弱點是「自私之愛」，其中的難題便是人類天性上無以避免的「自私」本能，要如何克服此難題？墨子提出人之「自私」（私利心）不可全然去除，惟有人我「互不相虧」，彼此願意以平等的觀點對待，實踐「兼相愛」而達「交相利」，換言之即是「為彼猶為己也」的意思。墨子在〈兼愛〉的上、中、下三篇中，運用「三表法」的方法，證明兼愛是具體可行的。

第一步驟即是前述以執兼、執別二士之生活經驗予以檢驗，包括對待朋友之親，在面對飢寒、疾病、死喪等生活實踐中的選

擇，以證明執兼之士之作為是受到肯定的，這是「三表法」的運用，包括了「發而為刑政，觀乎國家萬民之利」及「察百姓耳目之實」的方法，此處之執兼與執別二士之生活實踐經驗，即是「眾之所同見、與眾耳之所同聞」的「眾人耳目之實」，墨子認為這是經驗世界客觀存在的事實。

第二步驟是「本之天鬼之志，及考之古聖王之事」的「本之者」及「原之者」，墨子特別舉出古代歷史文獻之記載，包括《禹誓》所記夏禹行兼愛；《湯誓》所述湯君是兼君；《秦誓》所記的文王兼愛天下。這些考之古聖王之事，皆可證成兼愛是古聖王之所以能成為聖王的重要原因，群倫該當效法，我輩又豈能無視於此歷史事實。

第三步驟是人與人之間的關係該當是「投桃報李、平等互惠」，這是人之常情亦不違常理。〈兼愛中〉篇墨子作了肯定的結論：

夫愛人者人必從而愛之，利人者人必從而利之，惡人者人必從而惡之，害人者人必從而害之。

墨子亦未忽略人性的現實面，一般人的認知是我人怎有可能拋棄私利去行兼愛之道，墨子以孝道為例，問實行「兼愛」是否會妨礙孝道？墨子引《詩經·大雅》之言：「無言而不讎，無德而不報；投我以桃，報之以李。」此謂「投桃報李」之說，意即利人、愛人者，人必從而利之、愛之；反觀惡人、害人者，人必從而惡之、害之。大陸學者孫中原教授解釋此段「投桃報李」稱之為「對等互報的原則」：①

引申出「愛人者必見愛也，而惡人者必見其惡也。」即以愛的態度待人，會得到愛的回報；以惡的態度待人，會得到惡的回報。

墨子以邏輯推論與運用「三表法」得出愛利人之親，人必愛利其親，反之亦然，由於人我之間的共同利益與價值是要選擇愛，因而擇愛；如果選擇惡，必然會有害與惡的結果，這並不是每一個人最有利於自己的選擇，在趨善避惡與功利實效的原則下，結果人該當是選擇利己也利人的兼愛。

第二節

墨辯的兼愛觀

記載「兼愛」思想的典籍除了有《墨子》一書外，對於墨家哲學在理念上的闡述，還有《墨經》一書，《墨經》包括〈經上〉、〈經下〉、〈經說上〉、〈經說下〉及〈大取〉、〈小取〉等六篇。晉朝魯勝替前四篇作註，名曰：「墨辯註」，「墨辯」一詞即由此而來。梁啟超就稱墨辯是「墨家的論理學」。^①就哲學思想的發展而言，《莊子·天下》篇的一段話，詳細描述了墨學的發展系譜：

相里勤之弟子，五侯之徒，南方之墨者，苦獲已齒鄧陵子之屬，俱誦墨經，而倍誦不同，相謂別墨。以堅白同異之辯相訾，以觭偶不侔之辭相應，以巨子為聖人，皆願為之尸，冀得為其後世。⑩

有關《墨經》之作者，歷經晉魯勝、清張惠言、梁啟超等人之考證皆認為《墨經》是墨子之言，吾人根據《漢書藝文志》之記載認為《墨經》一書確為墨子之言。本來考證也是義理之學中不可偏廢的一部分，因前人之考證已相當完整；並且在哲學問題的討論上，所重視的是義理學問的探討與思想系統之建立。因此本節即轉至《墨經》中有關「兼愛」思想的發揮，以證兼愛說之可行性。即如孫中原教授的看法，他認為墨子後學在維護「兼愛」的理念上仍然不遺餘力。

墨子為實現其兼愛理想，口言身行，艱苦奮鬥了一生。墨子後學在繼承與發展墨學的事業中，拋棄了墨子學說的部分缺點錯誤，如克服了墨子的鬼神迷信思想和經驗主義傾向等，但在維護兼愛理想的問題上，則絲毫沒有放鬆。在一般認為是墨子後學所著的《墨經》、《大取》、《小取》中，可以看到墨者在墨子之後再論兼愛的思想軌跡，從中也可以領略他們的智慧與辯技。⑪

墨子後學對於「兼愛」觀念有所繼承與發揮，表現在《墨經》的條文中，墨者透過定義概念及邏輯推理的方法，為兼愛說賦予新觀念是值得肯定的。以下從《墨經》諸篇中歸納「兼愛」之哲理。

一、仁，愛也；義，利也。（〈經說下〉）

仁義之道理向為儒家哲學之核心觀念，也是儒家最為顯著的道德價值。對於「兼愛」的發揮，墨辯則從「仁義即是愛利」來解釋仁義的觀念。尤其是釋「義」為「利」最為引人注目，對於「利」字賦予道德意義而與儒家有別。在《經下》之原文為「仁義之為內外也，內、說在忤顏。」在《經說下》之解釋為：「仁，愛也；義，利也。愛利，此也；所愛所利，彼也。愛利不相為內外，所愛所利亦不相為內外。其為仁內也義外也，舉愛與所利也，是狂舉也。若左目出，右目入。」^⑩本條目旨在駁斥告子「仁內義外」之說。墨辯認為「仁」即是「愛」，「利」即是「義」，二者皆為人心之慾求，也是內在並且為主觀的對待，二者並無內外之分。陳癸淼教授分析其義如下：

經說申論之云：仁，愛也；義，利也。愛（即仁）與利（即義）皆為人心之慾求，內在而主觀者也（此也）。所愛之人，所利之人、事、或物，則是外在而客觀者（彼也）。故愛利——仁義同為內在者，彼此無內外之分；同理，所愛所利之人皆為外在的，故亦無內外之別。^⑪

在〈兼愛下〉篇，墨子曰：「兼愛者仁矣，義矣。」說明仁者以愛為本，不以他人回報酬謝為目的。愛人利人必須出於我人心中之真誠，非圖對方之目的。〈大取〉篇：「仁而無利愛，利愛生於慮。」因此兼愛是以所有人為愛的對象，仁者之愛不以附帶條件，如果是出於我心之私慮及慾求，這就不是兼愛的本質意

義，因此利愛非仁。發揚墨學的梁啟超詮釋此段之意如下：

能愛能利者，我也。所愛所利，彼也。能愛能利，俱內。不能謂能愛為內、能利為外，所愛所利，俱外。亦不能謂所愛為內，所利為外。今謂仁內義外者，於愛則舉能，於利則舉所，是猶謂左目司出而右目司入也。非狂舉而何。①

依墨辯之意，仁義皆內也，因此仁者愛人，義者利人。仁人之行事必求天下大利以造萬民之福，斷不能有內外之分，亦惟有無私之愛，以利為義，從事道德實踐才能超越人之自利心（自愛而不愛人），並能兼顧他人之利，人我之利獲得保障，方是社會大利。

二、仁，體愛也。（〈經上〉）

在〈經上〉對於「仁」所下的定義有進一步的闡述，解釋〈經〉的〈經說〉在上篇即定義：「仁，愛己者非為用己也。不若愛馬。善若明。」有關於〈經上〉：「仁，體愛也。」的詮釋，學界有不同的觀點，一派認為「體分於兼」，①體愛僅是部分之愛，兼愛則是全體之愛，以梁啟超為主要代表人物。高晉生在《墨經校詮》亦持相同看法，②他認為：「仁為體愛，不及兼愛，體分於兼，是體愛與兼愛異，體愛者愛其一部分也，兼愛者愛其全體也，體愛者愛有差等也。」王冬珍教授亦持相同的看法，認為：「體為部分，兼為全體。亦即合眾體則為兼，分之則為體。」③

另一派則主張仁即是體愛，體愛也就是兼愛，因此兼愛為

仁，仁為體愛之道，體愛是墨者所言「仁之方」。持「體愛即兼愛」看法的學者，有陳癸淼教授，他認為「體愛即兼愛」，^②同時在兼愛的觀念的發揮上亦有獨到的見解：

兼愛為墨子之基本學說，而「仁者」為墨子之理想人格，故仁者，必兼愛全人類，（兼愛中、下篇均開宗明義為兼愛為仁人之事。）故曰：「仁，體愛也。」絕對之利他主義為墨家之基本精神，故極力反對自私自利。主利他，故愛民；非自私，故愛民非為用己。反之，馬為利人類之具，故人率因馬之利己，可為己用，故愛之。仁者之愛民與愛馬之動機及目標迥異其趣，故曰：「仁，愛民者，非為用己，不若愛馬。」

相同的論點亦見之於黃省三的解讀，他認為墨子所討論的仁義，以人為出發點，因此墨子政治哲學產生的基本理論，即以仁義為基礎。其論點如下：

仁和義是人天生就具有的，因此，人愛人是為愛人而愛人，非為因人而愛人，絕不是為用馬而愛馬可比。……墨子以體愛詮釋仁，以利詮釋義，是因為體察萬民，愛護萬民，同時希望幫助他們。所以在經說所說的愛民非為用民，以利天下為己職，正闡釋仁義出於人之本性。愛人利人，是本性所使然。^③

比對墨子兼愛說之本義，仁為愛，義為利，其愛的對象是天下人，其利的對象亦是如此，此利必須落於天下人。〈大取〉：

「愛眾（眾）世與愛寡世相若，兼愛之，有相若。愛尚世與愛後世，一若今之世人也。」^④因此不管是從廣義或是狹義的觀點而言，古往今來仁人所關心的對象是天下蒼生百姓殆無疑義。除此之外〈經說上〉的這段話亦可深入墨學之精髓，所謂「義，志以天下人為芬，而能利之。」言義之對象為天下人，為義必當考慮普天之下的共同利益，而不僅限於個人利益之滿足。

有關「體愛」與「兼愛」兩個觀念是否合一，或是兩個個別觀念的看法，尚有第三種看法，認為「體愛」是「體諸己身之感受」，而能與對象發生人同此心，心同此理的意思。譚作民在其所著《墨辯發微》的申論亦有可觀之處。

怨事起而後有體愛之仁，墨子兼愛說即從此出發。墨子以兼愛為「仁人之所以為事」，故曰：「今人獨知愛其身，不愛人之身；是以不憚舉其身以賊人之身。人與人不相愛，則必相賊。凡天下禍篡怨恨其所以起者，以不相愛生也。是以仁者非之。」〈兼愛中〉又云：「為人之家，若為其家；夫誰獨舉其家以亂人之家者哉？為彼猶為己也。」（〈兼愛下〉）故墨子於此乃決然曰：「仁，體愛也。」體愛也者《韓子外儲說左》云：「楚王謂田鳩曰：『墨子者顯學也，其體身則可。』則此體即體身之體；言愛人當體諸己身，方謂之仁。立義極為精當。」^⑤

李賢中教授認為〈經上〉所稱的「仁，體愛也。」之「體」，乃是一種體會，一種身臨其境的抉擇。他認為倫理思想產生於特定的情境，〈墨辯〉的情境範圍是「天下」，最後的「利」必須落實於天下人。對於「體愛」之解釋其論點如下：

行事為人能以「義」為原則，其方法在於「愛人」。

《墨子》書中有〈經上〉論「仁」為「體愛」。墨子以兼愛為「仁人之所以為事」，故曰：「今人獨知愛其身以賊人之身。……凡天下禍篡怨恨其所以起者，以不相愛生也，是以仁者非之。」（〈兼愛中〉）兼愛源自「天」，〈法儀〉篇說：「法不仁，不可以為法。故父母、學、君三者，莫可以為治法。然則奚以為治法而可？故曰莫若法天。」由此可見，「仁」之體愛並非與兼愛相對立；而是指「愛人當體諸己身，方謂之仁。」因此「仁」就是愛人若己的體驗。^⑩

從兼愛的原始意義——視人之身若己身的觀念開始，到墨辯稱「仁，體愛也」，這是一種愛人若己的感受與體驗，這種愛有「義」作為指導原則，是透過將自己置身於他人情境中的體會，感同身受他人之苦樂與期望，所作所為皆有標準和依據，此標準與依據即是〈天志中〉所主張的「愛人利人，順天之意。」的「天志」概念，兼愛的實踐價值是全幅的對人類的關照，在於肯定他人之生命價值、主體價值與社會價值為前提，作出肯定自我創發生命價值。

三、愛是無差等、是周徧的愛

墨家本著兼愛的觀念，從最原始之義——視人之身若己身開始，經由社會倫理關係的擴大，而及於他人之家與國等，而得到一個整體性的觀念，兼愛即是「為彼猶為己也」的意思，由此發展出「兼相愛交相利」的價值觀，將愛與利合一以作為基礎道德之說，一反儒家對於「利」所採取的負面評價，為「利」作出了

「義即是利」的道德新解。發展至墨辯的墨學，所強調的是邏輯性與論理性的字詞意義，探討彼此的隸屬及包含關係，雖然無以在義理之學及形上之論（天志）中再予深入，但對於觀念的界定、觀念的周延性及嚴謹度，以及觀念彼此之間的相互隸屬性，開發出另一嶄新的面貌。如下二則論述也是《墨辯》對於兼愛觀念的進一步闡述：

愛人不外己，己在所愛之中。己在所愛，愛加於己。倫列之愛己，愛人也。（〈大取〉）

愛人，待周愛人，而後為愛人。不愛人，不待周不愛人；不周愛，因為不愛人矣。（〈小取〉）

由「兼愛」而至「周愛」，在本質上並沒有產生變化，立論的基礎是來自於兼字所蘊涵的「平等性原則、普遍性原則、相互性原則、無私性原則」。^⑤這些觀念闡述了在〈大取〉篇「愛人不外己，己在所愛之中。」的進一步概念，「愛人」之「人」所指是一切人，當然己亦在人中，因而才有「己在所愛，愛加於己。」而「倫列之愛」所指的是各種不同身分的愛，如親親之愛、愛君之愛等，這些愛的對象是拘限在特定的身分與關係，並不及於一切人。這些語詞及語意上的包含及隸屬關係，在〈小取〉篇亦有深入的發揮，「愛人，待周愛人，而後為愛人；不愛人，不待周不愛人；不周愛，因為不愛人矣。」其意義乃在必須改變傳統以親疏遠近決定人我關係之觀念與作法。梁啟超以西洋傳統邏輯「三段論法」，以證成兼愛概念是語意範圍對象更形擴大至周愛，周愛亦即是偏愛一切人。^⑥「周」原義是指邏輯推理上的周延與不周延的意思，如有周延之愛才是愛人，此種由「兼愛」而至「周愛」，表現在個人生命氣象與為天下興利的目標，

在〈兼愛下〉篇，墨子已經預為提出令人激賞的看法，他藉著歌誦文、武王為政的具體內容，以說明兼愛是無常無偏的，「古者文劃為正（政），均分，賞賢、罰暴，勿有親戚弟兄之所阿。」後期《墨辯》之言論亦有令人動容之處。

聖人之法：死亡（忘）親，為天下也。厚親，分也；以死亡之，體渴興利。有厚薄而毋倫列之興利為己。
（〈大取〉）

所謂死忘親可為聖人之法，其故何在？聖人親死而即忘之，一方面這必須從墨家薄葬短喪之學說以視之，死忘親非無親情可言，是為天下之利而忘私親，可謂「公而忘私」，而厚待親人乃是個人份內之事，一旦親死則必須在感情上將關照親人之心，轉至天下最為緊要之事，渴望興天下之利才是聖人之所當為，「倫列之愛」是不符周偏之愛的原則。從墨子以至於後學墨辯，兼愛世人興利見義，為天下蒼生設想之精神，廓然大公而無私可稱之為聖人。

總而言之，墨辯對於兼愛觀念的闡述，雖著眼於語句之不矛盾性、語意之明確性、語法之合乎邏輯規範等範圍，為「兼愛」及其他墨子所主張之立論找到一個在認知、名、辭、說、辯的理論架構，就倫理思想的價值性而言，墨辯正是透過上述的方法得到與墨子之原始主張「兼愛興利」之精神相互契合，由此「兼愛興利」應用於各種群倫關係上，讓吾人看到墨學務實的價值，目標是明確的，方法是論理的，手段則是合理而正當的，理想是遠大的。實行兼愛使得人性上的「惡的關係」對群體社會之影響能減到最低，不致於影響到興天下之利目標的實現。在哲學史上對於「利」賦予新義，轉換負面評價及主觀上的排斥，這是難能可

貴的，亦是哲學思潮上的一大突破。

無論是就個人或群體生活而言，道德是必須的，規範亦顯現某些特定的價值，但令人憂心的是追求道德高尚所帶來的道德空洞化，而使得道德實踐充滿困難，亦使得政治哲學所欲追求的目標與願景形成烏托邦，這是文化的危機。政治哲學旨在思考推演辯證人間最具價值與值得追求的美好生活方式，它給予人一個價值取向的引導，墨子從觀念與行為入手，從實踐入門，墨辯透過思維方法，為名詞之辯、思維過程與倫理價值三方面，建立了在這三大範疇中彼此的關連性，這是墨辯繼承原始墨學「兼愛」觀念所獲得的一個新領域。

第三節

兼愛觀念之貢獻與困境

「兼愛」的觀念可說是「天志」終極關懷這個理念在人間世的現實關懷，「天志」作為群倫於實踐兼愛時之依據及規範，以「兼愛」作為重建社會安頓人心的入門。墨家要推動成就一個「興天下之利」的社會，其理想是偉大的，但其過程則是艱辛的，因為必然會碰觸到人性中無可逃避的問題，包括人性兩難的衝突，對於「利」的認知歧異與如何從儒家對「利」的負面評價作價值的翻轉等問題。綜觀從「天志」的絕對律令到「兼愛」的

現實關懷，其理論有其一貫性的連結，但畢竟「天志」的規範約束是外在的，人仍有其主觀的情與意之問題有待克服。墨家以「兼愛」作為其哲學的現實關懷有其貢獻，但亦有其困境。首先論述其貢獻如下：

一、墨家發現人性不是全然的善，亦非全然的惡，對人性採取持平與素樸的觀點。

人性到底為何？墨子並無專章討論，但他以「三表法」的方法從可觀察的人與人的關係中，發現存在於人性的兩個內涵，一為「善的關係」，另一為「惡的關係」。這些對象包括了父子、兄弟、君臣、盜賊、大夫、諸儒等，他們的身分與階層可作為群倫的代表，而各階層彼此在「惡的關係」上可分成五種，包括戰爭、篡奪、乖忤、盜竊、詐欺等，這些是明顯的事實，也是違反個人道德與倫理秩序的事情。墨子認為人該當秉持著人我之互信，以建立人與他人「善的關係」，即是透過兼愛而創造社會大利，這才是社會的價值選擇，也才是「善的關係」。為何人性中存在著這些違背道德與倫理的「惡的關係」呢？墨子認為這是因為人人自愛其身、自愛其家、自愛其國，而不愛人之身、人之家、人之國。這種自愛即是自利，滿足自己私利，而卻不能利他利人，這即是一種「惡的關係」，人選擇了這種不良互動的關係，也就是為惡。當人人抱持著自私自利之心，則必然虧他人之利，以滿足自己之利，「虧人自利」即是一種惡的關係，可說是墨子對人性觀的一個觀察心得與認知，也是一個從現象世界觀察得來的看法，這個看法基本上符合墨子思考問題所依循的「三表法」之規則。也因為著眼於一時現象問題解決，墨子並未深入的

去探討人類何以不相愛的原因，因此對於更為理論性和形上意義的心性討論，墨子未能進一步闡述其理，而形成其思想上的限制，即如王冬珍教授的評述：

墨子雖言天下之亂，皆由於不相愛，卻未明言不相愛之根言；果然不相愛乃由於自私，而墨子又深刻體認此自私，以提出救治之道。惟墨子悲天憫人，熱心救世，既知天下之所由亂，起於不相愛，則必易以相愛也。❶

這種素樸與持平的認知，可受肯定之處，乃是對人性採取一種開放的態度，承認人性有其自利利己的部分，並且的確存在於人我之間；但墨子並不主張放縱這種人性負面的過度發展，而貶抑了人性另一積極意義發展的可能性，〈所染〉篇中墨子以染絲為例，說明人性發展的重要性及警告：

子墨子言，見染絲者而嘆曰，染於蒼則蒼，染於黃則黃，所入者變，其色亦變。五入必，而已則為五色矣。故染不可不慎也。

馮友蘭認為「墨子以人性為素絲，其善惡全在『所染』，吾人固應以兼愛之道染人，使交相利而不交相害。」❷人性上的自私自利，端視吾人以何種態度面對之，這也是無法逃避的課題。吾人要探討墨家對人性的看法，就必須輔之以〈所染〉篇的論點，所謂「所入者變，其色亦變」，誠然人性如素絲，未染之前，本無顏色，染於善則善，染於惡則惡。在人性發展的始初之際，必須透過規約善加引導與扶正，避免人性走向過度的自利，以至於影響他人形成社會之弊。如果吾人能兼顧他人之利，甚至

以追求社會公義與公利為目標，在入染之前能予以慎思明辨，使得人性之負面影響力降至最低，這不僅是一種值得追求的價值，也是理性思考的結果。墨子所說的「兼愛而愛人」正是創造意義轉化人性的起點。但是不免令人懷疑這樣的觀念是否有可能實現，或僅是一種空想？譚家健教授的看法可為兼愛之說作個持平的註解：

墨子「兼愛」的根據是人類的確有自愛而愛人、自利而利人之心，因而是可以發揚光大的。自私自利並不是人類的本性，只是人性的一種扭曲，因而是可以克服的。①

二、兼愛重在人與人於現實的物質利益方面，通過互惠互利而達成公平。

墨子經常提到政治事務的關切點——「民之三患」（飢者不得食，寒者不得衣，勞者不得息），政治作為的目的在使得「飢者得食、寒者得衣、勞者得息」，進而「有力者疾以助人，有財者勉以分人，有道者勸以教人」（〈尚賢下〉），這些皆是「利」的具體化事功。人倫群體生活的基本滿足，正是「功利主義」者兼愛思想的特色，他反對損人利己的作為。社會的發展意義與政治目標何在？必須使彼此的利益獲得平均分配，透過彼此的互惠互利而達到平衡與公平。以墨子對政治面的觀察而言，人民無以從現實生活中獲得基本生活的滿足是最大的問題，其原因為天下人彼此虧他人之利以求得於己有利，因而才有眾暴寡、強欺弱、富侮貧之情形。唯有透過兼愛之法，滿足現實生活的需求

才是正確的途徑，而現實生活之需求，以墨子自稱為賤人及為平民發言的角度而言，物質生活需求的滿足就是人民最大的功利，這遠比玄妙的空想來得更為實際，這才是為政之本。因此在〈非樂上〉篇，墨子即將衣食之財的基本需求，列為為政者必予考量的課題：

仁者之為天下度也，非為其目之所美，耳之所樂，口之所甘，身體之所安。以此虛虧民衣身之財，仁者弗為也。

追求人民之大利與社會之大利，造就了墨學「功利主義」的濃厚色彩。余雄稱墨子思想有兩個卓異的觀點：

- 一、墨子詰問制度之根據，而給出一個答案曰：一切制度之設立，皆應以求人民之大利為鵠的。
- 二、墨子指出一般的有限道德之謬誤，而以為道德原則應以全體人民為範圍。②

墨家所主張之「利」有二層概念：一是自私為己之利，是人性中所本有；另一則是集合公共價值之義的公利。求公利不能忽略每個人應有的基本價值，以獲得平等與互惠的滿足，否則公利即成浮沙建塔，這是墨子對人實然一面的把握。要人完全放棄自私自利之心是顯然不切實際的，因此「義」是思想與行為的指針，而「義即是利」即是講求社會的公義。墨子未開發如何祛除人性上的自利心，而直接轉至兼及他人之利，視人身若己身，視人之家若己家等觀念上，並進一步朝向社會大利的目標上思考，「利」被賦予另一種新內涵的社會價值，政治之最大效果乃是追

求與實現人民之大利，才是利的最高價值，政治哲學的目標也才能獲得保障。

墨家哲學「功利主義」的思想，表現出與其他學派，尤其是儒家更為不同的主張，亦有學者將儒墨的「義利論爭」作了歷史的定位，●墨家坦言人之「自利心」是人性之自然，即如「天下之士君子欲富貴而惡貧賤」（〈尚賢下〉），「欲富貴而惡貧賤」等某些判斷與好惡，但是他所要的是在「以利為義」的認知下，通過「兼相愛、交相利」的環扣，扣住人我兩端，達成各蒙其利，達到愛人並能利他的目的。實施兼愛即是道德實踐，愛人利人反對虧人自利，行「兼」之作為以愛他人，必能創造出天下之大利，除天下之大害。兼愛的目的是為了照顧個人、他人與社會全體的福利，進而實現天志的價值義，這即是兼愛的一貫目的。既然社會與政治環境是如此險惡，突破現狀的行法，只有從最基本的生活條件之滿足入手，解決民之三患，這才是墨子所認為符合社會公平與正義的做法，即所謂「義者利也」的道理。

三、兼愛是墨家哲學的現實關懷

要作為現實關懷的觀念必有其原則，一來可放諸四海皆準，二來須具備眾人所共同認定的標準。兼愛之所以成立有其原則，學者的觀點大體上是趨於一致，●皆認為兼愛是墨家哲學的現實關懷，作為現實關懷的兼愛則須以平等性為前提，普遍性的愛人，而不能有自私之心的作祟，所謂「愛無差等」即是此義。墨家的現實關懷是積極的，兼愛的方法是「愛人若己」，相愛相利，以「利」來作為人我互惠的利基，這是墨家對「利」所作的定位，墨家對於「利」字的重視，可從如下的引文中獲得證明：

「兼相愛交相利」（〈兼愛中〉）

「兼而愛之，從而利之。」（〈尚同〉）

「眾利之所自生，從愛人利人生。」（〈兼愛下〉）

「愛人者，人亦從而愛之，利人者，人亦從而利之。」

（〈兼愛中〉）

「利」字要能在人我之間發揮效用，則須以兼愛為驅策動力，在現實的關懷中得到如下的善果。〈兼愛上〉篇說明是否實現兼愛是治與亂的關鍵。

若使天下兼相愛，國與國不相攻，家與家不相亂，盜賊無有，君臣父子皆能孝慈，若此則天下治。故聖人以治天下為事者，惡得不禁而勸愛？故天下兼相愛則治，交相惡則亂，故子墨子曰：不可以不勸愛人者此也。

當儒家高舉「道德理想主義」的大旗之時，墨家提出「道德功利主義」的主張，以「兼相愛」及「交相利」來作為現實關懷之主張，以「利」來連結起各種倫理社群關係結構的道德內涵，墨子遂以「利」字來解釋各種社群彼此的關係與道德的內涵，如下之例可以為證：

〈經上〉：「功，利民也。」

〈非攻〉：「利人多，功固又大。」

〈經上〉：「忠，利君也。」

〈經上〉：「孝，利親也。」

〈經上〉：「義，利也。」

忠、孝、義等倫理道德觀念用利字來加以解釋，有二層意涵，一為「利」字可以作為各種道德的最大公約數，為各種德目所接受。另一則是「利」亦是美德之一，「利」不是儒家所批判的洪水猛獸。同時由義導利，不致偏離規範與正軌。兼愛要人們相愛互利，意含互惠互利性，而「義，利也。」也含有公平性及互利性的概念，並且「利」之內容正是天下百姓生存的基礎條件，不僅是「農與工肆之人」的基本利益，也是治理國政者的利益所在，也是政治哲學合理生活方式的慾求。因此「義，利也。」的概念，就不能僅停留在表層的、口頭的道德說教，而是必須實實在在的落於社會實踐，「義」要落在國家政治的事務效果上，如此「用義為政於國」（〈耕柱〉）、「政者口言之，身必行之。」（〈公孟〉）即是墨學於政治層面的要求。以「兼相愛交相利」來作為政治哲學的現實關懷，進一步而言，便是如下的二個基本要求：

- (1) 仁人之事，必務求興天下之利，除天下之害。將以為法乎天下，利人者乎即為，不利人乎即止。（〈非樂上〉）
- (2) 凡言凡動，利于天鬼百姓者為之。（〈貴義〉）

就現實關懷的層面而言，愛人與利人必須相提並論，對人民要示之以愛及利，對於各級正長也要示之以愛及利。尤其是統治者當講愛民，而不能僅停留於口惠而實不至，對於倫理社會結構而言，君臣、父子、兄弟等種種關係，也表現在忠孝惠慈的兼愛互利。墨子主張社群倫理結構之巨大利益便是要恢復到君惠臣忠、父慈子孝、兄友弟恭的正常與穩定的社會秩序和倫常規範。因此人際關係上的互利互惠之兼愛思想，即成就墨學的社會關

懷，此社會關懷有一套基本的理論，有明確的政治主張，更有著極為向心的團體意識，以建立社會的公共道德為目標。馮友蘭稱墨學有如下之特色：

墨子不僅為有主義的打仗專家，且亦進而講治國之道，俠士之團體中自有道德，墨子不但實行其道德，且將此道德系統化、理論化，並欲使之普遍化，以為一般社會之公共的道德。⑤

以兼相愛交相利作為社會的現實關懷，墨子認為講仁義就必須與人們的實際利益相結合，給予人以實惠便是利也是義，依天志之義而行也是利，考慮對方價值與利益亦是義，義利一體而一元，不僅是照顧個人利益而且也是一種利他的思想，這是從動機層面來作設想。就《墨子》一書之言論，人我之分別意識是明顯的存在，墨家也沒有要消除如此的分別意識。曾漢塘教授之見解如下：

考諸《墨子》書墨家也並沒有要消除這樣的分別意識。相反地，其推論基礎剛好是建立在此分別意識中。墨家談愛人若愛其身作為推的起點，進而才推及他人之家若己家；愛他人之國如己國。但假如孟子所指的是，對他人之父及自己父親在愛的份量分配上應有差別。則細考《墨子》書，其兼愛主張的立意本來就不在分配上，而在動機或心意上。⑥

四、墨學兼愛在現實關懷之困境

《莊子·天下》篇曾對墨學作過思想上的批判，所謂：「其行難為也，恐其不可以為聖人之道，反天下之心，天下不堪。」其中的「反天下之心」正是碰觸了人性的問題，亦即是經由觀察歷史經驗而得的對人性的現實觀念，可否作為人性普遍性的概念。在墨子之思想中，因人的自私自利互不相愛，墨子遂主張人必須要兼相愛，人的自利心之結果是社會混亂，而其原因何在？為何人會有自利心，這種哲學式的思考是必須的。墨家哲學從「天志」的觀念開始，便有很濃厚的權威主義色彩，「天志」是兼愛的終極關懷，並且以「義」的形式出現指導人生當為與不當為，而兼愛又是天志在人世間的現實關懷，為解決人間紛亂之鑰，這個理念對墨子而言是一以貫之的系統。從社會現實關懷的層面而言，墨子所主張的兼愛，著重在人與人在現實的物質利益層次，以互助互利為方法而取得公平對待，社會的安定來自每個人基本生活慾求的滿足，沒有階級不平等和欺詐情形，這是人性的基礎需求，至於討論到人的價值層次之開發與自覺心之建立等問題，墨子則直接訴諸於天志之說，要像儒家朝向注重人的內在修為與道德修養，以禮樂教化啟發人的自覺之理路，這並非墨子政治哲學的重點，墨子是在盱衡全局之下所作的價值選擇。

唐君毅先生認為，墨子兼愛的核心是義道，他認為墨學之困境如下：

墨子之言兼相愛交相利之義道，亦初未嘗不知其原於仁，故《兼愛》亦恆以仁義並舉。然墨家只限於言此兼相愛、交相利以相施之義道，而不言人之能行義而不求

報者，其心其德之更足貴，其人更足尊足敬，亦不知所以待此種人，與教不知報之人之道，以補其所言之義道之窮，則顯然與儒者之說異趣。●

唐氏之評論點出一個價值層次的問題啟發思考：人能行兼愛並能互利，就道德實踐而言是屬值得肯定之事，但對於人性上不必以「勸之以賞譽，威之以刑罰」的實踐主體而言，其心其德彌足珍貴，應如何對待以提升人的價值？墨家尚未能就此部分發揮此義，換言之，有無可能不以功利為條件，以賞譽刑罰為規約，而朝啟發指點人心之自覺，啟發人的主體價值意識，顯然墨家力有未逮。一旦言功利，不免落入條件、利益之交換，於道德實踐層次而言，並非來自自我人自發自願之理、自動之愛，無主體價值意識之肯定與意志，遂不免受制於外在條件或是功利因素之羈絆，缺乏更高層次的主體自由意志之道德意識。

其次，就政治哲學所關懷的現實層面而言，墨家儘管以現實功利為基礎，但是其社會政治互動之原則，並不是建立在近代西方民主理論的平等說與社會契約之原理之上，對於人之主體價值可說尚未臻於完整之理型。大陸學者李澤厚對此亦有評論，其文如下：

軌範、規程、原則、法度如兼愛、非攻、仁義、節用等等，都不是「愚且賤者」的下層人民即老百姓所能規定，它來自比天子還更「貴且知者」——作為人格神的「天」。小生產勞動者總是把自己的意願慾望折射到天上，希望有一個公平正直的主宰來統治世界和制約貴族，自己也好匍匐在這個構造出來的主宰面前獻出一切。墨子的「強力」、「兼愛」引不出近代的個人主

義，反而要由一個宗教人格神來頒布執行，相當鮮明地體現了這一特徵。❶

當世間法儀及規範不是經由人我價值主體的開發而建立，墨家以道德勸說方式，要人兼愛互利，而且以「天志」之權威要人遵守，確實是現實世界的難題，因為人性上仍然存在著「善」與「惡」的價值衝突，人心之所偏差，仍然是必須面對的問題，如何遵守規約便是人性上的困難。吾人認為內在的自我要求應是行善的本源，當外在客觀天志又無以表現出及時的賞善罰惡的效果之時，加以社會現實「亂」的情形依舊，人心必然又走回頭路，純以自私自利之心為自己謀利益，此時要求人再行兼愛互利，便會形成空想與事實上之困難；一旦人的主體道德意識無從被啟發，人的價值判斷僅是以彼此利益上的交換有無可能為限，主體之我缺乏該當如此之道德勇氣，因此雖墨子獨能善任，奈天下何？如此一來人心「惡的關係」擴張，心靈與精神的空虛而助長虛無主義的風氣。這是墨學在兼愛哲學實踐層面的困境，雖有此限制有待突破，莊子仍譽之為「真天下之好」。客觀的說墨子及其門生能在群雄環伺的亂世中，對於賤民心中之渴望能予把握，挑戰當權者之利益，倡兼相愛交相利之言，尤其是在衝破樊籠，不崇尚高調的務實風格中，直指「義即是利」的詮釋義及實踐典範已屬不易。

註 釋

- ① 梁啟超，《墨子學案》，台北，台灣中華書局，1985，頁7。
- ② 梁啟超，前揭書，頁8-13。
- ③ 馮友蘭，《中國哲學史》，香港，太平洋圖書公司，1970，頁115。
- ④ 陳榮捷著，黎登鑫譯，《中國哲學史話》，收錄於《中國人的心靈》，台北，聯經出版事業公司，1984，頁37。
- ⑤ 勞思光，《中國哲學史一》，台北，三民書局，1981，頁215。
- ⑥ 周富美，《墨子兼愛說平議》，台大文史哲學報第二十六期，1977，頁107。
- ⑦ 《墨子·非樂上》。
- ⑧ 《墨子·節用中》。
- ⑨ 嚴靈峯，《墨子簡編》，台北，台灣商務印書館，1995，頁35。
- ⑩ 《墨子·兼愛下》。
- ⑪ 嚴靈峯，前揭書，頁35-36。
- ⑫ 孫中原，《墨子的智慧》，北京，三聯書店，1995，頁198。
- ⑬ 梁啟超，前揭書，頁35。
- ⑭ 《莊子·天下》。
- ⑮ 孫中原，前揭書，頁220。
- ⑯ 本段原文「若左目出，右目入」，依譚作民之解，惟目似無出入可言，應解為「若左自出，右自入」較為合乎邏輯與事實。見譚作民，《墨辯發微》，台北，世界書局，1979，頁204-205。
- ⑰ 陳癸森，《墨辯研究》，台北，世界書局，1977，頁164。
- ⑱ 梁啟超，《墨經校釋》，台北，台灣中華書局，1968，頁95。
- ⑲ 梁啟超，前揭書，頁5-6。梁氏認為個人為人類之一體，體分於兼，人之愛人，若手足之捍實目也，此體愛之義。
- ⑳ 高晉生，《墨經校註》，台北，世界書局，1970，頁34-35。
- ㉑ 王冬珍，《墨學新探》，台北，世界書局，1989，頁246-247。
- ㉒ 陳癸森，前揭書，頁9。他以《說文》：「體，經十二屬也。」體為全身之總稱，故體有「全」、「兼」之意，故體愛即兼愛。
- ㉓ 黃省三，《墨子思想新探》，台北，萬卷樓圖書公司，1995，頁111-112。
- ㉔ 本段原文為「愛眾世與愛寡世相若，兼愛之有相若，愛尚世與愛後世，

一若今之世人也。」本文從孫詒讓之校改。見孫詒讓，《墨子閒詁》，台北，華正書局，1987，頁379。

- ④譚作民，《墨辯發微》，台北，世界書局，1979，頁55-56。
- ⑤李賢中，《〈墨辯〉思維方法探析》，哲學與文化第二十九卷第七期，2002，頁603-604。
- ⑥譚家健，《墨子研究》，貴州教育出版社，1996，頁27-30。
- ⑦梁啟超曾以墨子之論理學乙篇論證〈大取〉及〈小取〉之推論過程，並以「三段論法」稱之。見梁啟超，〈墨子之論理學〉，《子墨子學說》，台北，台灣中華書局，1985，頁55-72。
- ⑧王冬珍，前揭書，頁243。
- ⑨馮友蘭，前揭書，頁128-129。
- ⑩譚家健，前揭書，頁38。
- ⑪余雄，《中國哲學概論》，台北，源成文化圖書供應社，1997，頁568。
- ⑫如陳俊民認為先秦儒墨顯學的「義利」論爭，可以說為其奠定「思想轉型」。請見陳著〈中國知識分子的功利意識〉，收錄於《中國哲學研究論集》，台北，台灣商務印書館，1994，頁239。
- ⑬如王冬珍教授認為兼愛係平等無差別之愛，實行兼愛必周遍平等地愛利所有人。譚家健教授對於「兼」之涵義認為有四條基本原則：(1)平等性、(2)普遍性、(3)相互性、(4)無私性。
- ⑭馮友蘭，《原儒墨》，載《三松堂學術文集》，北京大學出版社，1981，頁325。
- ⑮曾漢塘，《儒墨論辯議題的時代性與永恆性》，台大哲學系，2001，先秦儒家思想學術研討會。
- ⑯唐君毅，《中國哲學原論》原道篇卷一，香港，新亞書院，1973，頁167-168。
- ⑰李澤厚，《中國古代思想史論》，台北，三民書局，1996，頁61。

第八章

政治控制論

第一節

人類社會之演變與
國家組織之起源

從先秦混亂的社會秩序，禮壞樂崩的情況而言，偉大的社會改革家所面對的問題是如何在最短的時間內撥亂返治，如果僅從心性層面切入，強調人心之淨化修為，固為治本之方，但卻又緩不濟急，畢竟聖人所主張的人性之啟迪是否能為治國當道所接受不無問題，後來證實亦為枉然。因此墨子乃另闢他路，開出其與儒家相異的治國之方，尋求建立一套外在建構的客觀政治制度來解決此一實存問題。人類社會在未有正式之客觀形式的制度出現之前，究以何種形式存在？這便是墨子提出尚同觀念之前提，大體上墨學之研究者，以〈尚同

上) 篇之言為立論，茲引述如下：

古者民始生，未有刑政之時，蓋其語人異議。是以一人則一義，二人則二義，十人則十義。其人茲眾，其所謂義者亦茲眾。是以人是其義，以非人之義，故交相非也。是以內者父子兄弟作怨惡，離散不能相和合。天下之百姓，皆以水火毒藥相虧害。至有餘力，不能以相勞，腐朽餘財，不以相分；隱匿良道，不以相教。天下之亂，若禽獸然。❶

當墨子慨然而嘆「天下之亂，若禽獸然」，除表示人類社會初萌時期的狀況外，亦可看出墨子對於政治之無奈及對治世之渴望，因此對「善政」之需求亦格外強烈，尤其是在人類社會尚未步入有秩序與組織化之階段，人與人之間的鬥爭是異常強烈。針對〈尚同上〉篇所述之未有刑政之治的情形描述，吾人先從文獻上引述學者之詮釋如下。

一、學者研究之觀點

(一)梁啟超認為：墨子這種議論和歐洲初期的「民約論」很相類。「民約論」雖大成於法國的盧梭，其實發源於英國的霍布斯和陸克。他們都說，人類未建國以前，人人都是野蠻的自由，漫無限制，不得已聚起來商量，立一個首長，於是乎就產生出國家來了。墨子的見解，正和他們一樣。❷

(二)馮芝生認為：墨子之政治哲學，見於墨子書中〈尚同〉篇。在西洋近代哲學史中，霍布斯(Thomas Hobbes, 1588-1679)以為人之初生，無有國家，在所謂「天然狀態」之中；於其時人

人皆是一切人之仇敵，互相爭奪，終日戰爭。人不滿意於此狀態，故不得已而設一絕對的統治者而相約服從之。國家之起源如此，故其威權，應須絕大，不然國家解體，而人復返於「天然狀態」中矣。①馮氏之看法與梁氏接近。二者皆認為墨子分析社會國家之演變接近於霍布斯之觀點。

(三)吳錫澤認為：人類在沒有國家以前，所過的生活是極其混亂的，人與人之間是毫無信義可言，故彼此常常因為利害的衝突，以致紛爭不息。……②吳氏認為墨子的理論，和歐洲的契約說（The Contract Theory）確是非常的相似。

(四)薛保綸認為：墨家的政治觀與儒家的政治觀大致相同。薛氏認為孔子對政治的解釋是：「政者，正也。子帥以正，孰敢不正？」（《論語·顏淵》）墨子沿用這種思想的路線，「政」字及「正」字，「治」字及「政治」等字混合使用，互釋互訓。不過他說的政治常是指良政、善政、義政而言。③而且，薛氏之觀點中，並沒有觸及有關國家起源等問題的探討。

(五)唐君毅認為：墨子之言尚賢與尚同者，則要在成就社會政治上之義道。此中尚賢之旨，重在舉天下能知義行義之賢能之人，以共治天下國家。尚同之旨，則重在集合天下人之意見、思想、言論之異者，以成一普遍客觀公義，而更由上以施行之於天下。④不過，唐氏仍未就人們為何需要國家這樣的組織作討論。

(六)王冬珍認為：墨子之國家觀念產生，乃由於人民之需要而產生，與霍布斯之說頗為近似。⑤

(七)周長耀認為：墨子論國家起源，與霍氏、盧氏及康德氏之說，皆絕相類。周氏以墨子所言之「一人一義，十人十義，即意欲自由之趨於極端。國家為民意所公建，其論甚明。」⑥

(八)周玉惠認為：依常理推斷，當以墨子與霍布斯之說，較近事實。周氏認為墨子之真正旨趣，並非如霍布斯之強調君權，而

認為政治統一之真正目的，乃在求百姓萬民之公利。^①

(九)舒大剛認為：君主起源於避亂就治的解釋，各級官吏是選拔出來輔佐君主的，國家機器就是為了保護社會秩序化而建立的。國家管治機器的出現，是歷史發展必然產物。^②他認為：國家的出現是歷史的必然產物，這就決定了人類社會有一個領導與被領導的關係，有實行尚同的必要。

上述學者之見解，大體上不脫梁啟超當年之觀點，或依此觀念續予引申者，或予以辯證者，但綜觀墨子全書中對於人類社會之演變，及國家觀念的產生，似有一邏輯理序，其中的幾個基本觀念，正可歸納出一個較為完整的說法。茲有如下數端。

二、本書之觀點

(一)天下的混亂來自人之自利心，賢而可者之政長是組織成敗的關鍵

首先是因為自然狀態的混亂，群龍無首，促使產生國家的觀念與組織之形式，在前面引述學者之研究上已指出，但是社會混亂之因，其內在之本質為何？也就是社會脫序和無法有效地組織之根本原因，則是人的自私及自利之心才導致人如禽獸，人言言殊，各行其是以非人之義。因為人們無法兼相愛、交相利而導致社會倫常之混亂，這是人性的墮落與生存盲點，墨子提出了針貶之道，從其字裡行間中，可發現墨子對人性仍持肯定及渴望就治的態度。因人的自利心使得人與人之間彼此的依存關係變為緊張和衝突，因自利心之作祟使人性被蒙蔽而不明，而這種源於自利心的動機，墨子是最為反對的，因此他對人與人之間互動的關

係，相異於儒家的觀點來作解釋，如墨辯《經上》所述：「仁：體愛也。」在《經說上》解為：「仁：愛己者，非為用己也，不若愛馬，著若明。」此段之意，體為全、為兼，故體愛即兼愛。陳癸淼認為：

兼愛為墨子之基本學說，而「仁者」為墨子之理想人格，故仁者，必兼愛全人類，〈兼愛中、下〉篇均開宗明義以兼愛為仁人之事。故曰：「仁，體愛也。」絕對之利他主義為墨家之基本精神，故極力反對自私自利。主利他，故愛民；非自私，故愛民非為用己，反之，馬為利人類之具，故人率因馬之利己，可為己用，故愛之。仁者之愛民與愛馬之動機及目標迥異其趣，故曰：「仁，愛民者，非為用己，不若愛馬。」^⑩

(二) 兼愛為國家有機組織之本質

依墨子理論推演來說，人類社會要從「自然狀態」的混亂過渡到「國家」的有機組織，是人類理性的大勝利，表示人類理性尚有一線生機，因為自然狀態的混亂導致個人的樂利與目標無法實現，因此人如能拋棄原始的自利心，進而去實踐追求社會的公利，以社會的公利為目標，則個人的自利方有保障與實現的可能。主利他而愛民，兼愛說將個人的自利轉變為互利，方能有「兼相愛」與「交相利」，無「愛」焉能有利，所以這兩個觀念「兼相愛」與「交相利」在墨子而言是相提並論的，必須同時並舉，而人與人互利的愛，絕對不是看重身分等級，如果是那樣，即是等差的愛，有差別的愛是不周全的，墨子所主張的即是無差別的愛，是平等的愛，即是兼愛。陶希聖認為：

墨子的意思，兼愛不獨有利於他人，且有利於己。個人自利，結果乃至於紛爭。個人的互利，始真足以利己，因為只有個人互利才是天下的大利。生天下的大利而除天下的大害，才足使個人的自利實現。⑫

因此，墨子拋棄了為我利己的極端個人主義思想，轉而開發不同的價值，推衍出具有積極意義的互利與互愛觀念，在〈兼愛中〉篇，他說：

凡天下禍篡怨恨，其所以起者，以不相愛生也，是以仁者非之，既以非之，何以易之。子墨子言曰：以兼相愛交相利之法易之。然則兼相愛交相利之法，將奈何哉？子墨子言，視人之國，若視其國，視人之家，若視其家，視人之身，若視其身。⑬

若能實踐墨子兼愛之觀點，視人之國若視其國，而不生占有心，視人之家若視其家，己身而能感同身受，這是何等的智慧與道德，此種道德情操不就是治世之道的根本嗎？墨子在〈兼愛中〉篇所說的：「兼相愛，交相利，是聖王之法，天下之治道，不可不務為也。」由此亦可看出以兼愛來作為國家有機組織之基礎觀念至為明顯，人間的各種組織，從人我的互動共利至社會上各階層的互利組合，如果沒有兼愛來作為人我互動的基礎，則一切的組織將只是工具，而非終極目的。因此，墨子再三強調，作為有機組織的本質而言，兼愛絕不能失去大本，在〈兼愛下〉篇，墨子以「聖王之道」來闡明因著兼愛之效用，使得萬民獲得大利，是唯一能協助人們脫離自然狀態混亂無序的良方。墨子曰：

故兼者聖王之道也，王公大人之所安也，萬民衣食之所以足也。故君子莫若審兼而務行之，為人君必惠，為人臣必忠，為人父必慈，為人子必孝，為人兄必友，為人弟必悌。故君子莫若欲為惠君忠臣，慈父孝子，友兄悌弟，當若兼之不可不行也，此聖王之道，而萬民之大利也。⑩

從立論於「兼愛」而提出批評「別愛」，墨子強烈地批評「別愛」之錯誤，他認為這是違反人性與社會進化的觀點，他所強調的是「以兼為正」的觀點，他的思維正如陳榮捷教授所說的：「此位功利哲學家不以孔子之『中庸』或老子之『道』為中心原則，以指導並規範經驗，反而以對實際經驗之通盤審驗來企及普遍原則。」⑪是故，人類自然狀態的混亂是社會進化的過程，人要免於恐懼與無助，只有把人性中最深層、最寶貴的「兼愛心」找出來，才能拋棄獸性，發現人性，善加運用人的理性，明辨是非，擔當重責大任。自私心只是歧途之議，不是常態，各種組織的有機組合，無不是以此為立足點，沒有發現這個善，則自然狀態的混亂將一無改變。

(三)從霍布斯之巨靈 (Leviathan) 看墨子之國家起源

當吾人發現如果人與人的關係，仍然處在「一人一義、十人十義」的狀態時，有機的組織是無法建立的，既然無法建立，則又怎能獲得天下大利。因此實然的需求及兼愛本質的顯現，有機的組合方得成為可能。這種善的發現與進步，除了是自外在客觀之權威（天志）而來之外，人絕對不能抹殺人自身的自覺與努力，為了共同擁有這份價值與理想國，人的道德性及理想性便不能再被湮沒，這即是吾人從「自然狀態」到「有機組合」之過程

中，看到了兼愛的意義。

前述所引研究墨學之學者，對於國家之起源，大體上皆認為與霍布斯之說相近，此觀念起自梁啟超先生，但霍布斯之理念是否即是墨子早在二千多年前的主張呢？是否東西方思想家之理念相通呢？這是吾人必須加以深思及澄清的地方。誠然，墨子所描述的自然狀態與霍布斯所言之情形相類，但我們必須還原霍布斯之觀點，以察其中之差別。茲列舉說明如下：

1. 鄒昆如教授所著《西洋哲學史》的觀點，他認為霍布斯的倫理學，政治哲學之看法，人的本性和自然界一樣，是一種「弱肉強食」的寫照。霍布斯既然在知識論中強調心靈之物質性，其倫理道德學說當然採自然主義見解，以為人之生理，全部等於外界物理，人之意志也受機械之原理的約束。故人無絲毫自由可言……人之本性就和自然界一樣，弱肉強食，是性惡的，是利己主義的。……對於社會政治，以為國家有絕對無上權力，用巨獸 Leviathan 來表示國家的存在。⑩

從上述之敘述來看，霍布斯對於「自然生態」的敘述，使我們想起他的名言：「人人關係乃豺狼」（Hom Honini Lupus），利己即是善，否則即是惡，因此國家可以有如巨獸般地吞噬一切，控制一切。

2. 陳顧遠所著《墨子政治哲學》一書中，也提到霍布斯之觀點：

霍布斯說在自然世界底人，有平等底才智，有同樣底身體，而且都希望有大權，有威力的。他們的資格既然差不多，便生出互相仇視底事情，各個人和各個人就亂打起架來，弄得社會狀況很不安靜，人類生活很覺無聊，人人都以為不便，才用公共的勢力，擋住這樣的紛爭，這就是人民選立皇上的起源。①

3. 英國倫敦大學哲學教授華特金斯（Watkins）所著《霍布斯》一書之見解如下：

人類是自我為中心的，有無止境的野心，他們很寂寞，雖然身體碰撞，但內心從未相遇。在自然狀態裡，物質缺乏，逼使人類互相競爭；而競爭性的奮鬥又使得資源真正缺乏。人類具有道德語彙，但缺乏客觀的道德屬性去規定其運用，沒有判斷善惡的自然標準；而道德化的言論更易加強其衝突。②

Watkins 將霍布斯政治哲學歸納出二項結論：(1)人類需要有居於上位權力無限的君王；(2)君王命令臣民去做什麼，臣民的責任就是去做什麼。③霍布斯認為：如果傳統的束縛一旦拋棄，為了免使社會陷於無政府或回復自然狀態，何種形式的社會控制將取而代之？這個答案在於國家行政政權的逐漸增加，成文法律的成長，以及個人意識的發展，由此而使內在的規律取代了天主教會的外在權威。④

由上述三段之引文來看，巨靈（Leviathan）即是國家的化身，霍布斯對國家之定義為：「一群人為了他們的和平與共同防衛，為求方便使用全體的力量與手段起見，共同締結契約，每一個人都是契約的發起人，他們的行動就像一個人一樣。」⑤因此

東西雙方相差千里之遙、時間相距甚遠的哲學家對國家起源之前段（自然狀態）有著相類似的見解。但對於如何能有效的建立社會公利，以消弭衝突，雙方便有差異。墨子是主張「一同天下之義」，建立向上認同的制度，個人被重用之條件為人的條件，必定要符合「賢者」之條件，自天子以至於政長，必須都是「天下之賢者」來充任，此部分和本書第五章所探討的「尚賢」觀念相連結，所以人治的色彩濃厚。但是霍布斯則主張建立一種使人們皆有所畏懼之普遍權力，此權威可以是一人，或是一個集團。

其次，從霍布斯對「自然狀態」的述說中，自然狀態是無政府，無法律，亦無基於理性的道德準則與要求，人是自利自私的動物，在感情與私慾之主導下，因而造成人與人的利益衝突。在此情形下，君權至上的觀念便成為改變混亂社會的必要條件，專制政府及國家力量掌控一切，才能改變此種亂象，因此需要一種使得人們有所畏懼之普遍權利實屬必要，此種權威集中在一人或一個集團身上，此乃是為何需要導向建立國家的制度之因。將墨子與西哲霍布斯二人之思想作一對照，我們不得不佩服在二千年前，中國哲學家中的墨子其思想已有如此高明的見解，它面對人性的自然真實的現實狀況，卻又不囿於人性負面之牽絆，能夠指出人仍然有其存在之價值，從兼愛的基礎上找到社會公利的最大公約數，透過尚賢的制度導引，使得「德、辯、賢」的賢者條件能被重視及要求，固然成為最後的結論，這樣的結果可能無法令人滿意，因為基本上這仍然是一種道德上的呼籲。

有了這樣的預設，就必須設法改善此種混亂狀態，因此建立統治者以行統治之效即屬必要，政長之設置，政府實行統治，遂成為墨子的下一步安排。

第二節

尚同·壹同與政治組織之設計

馮友蘭在《中國哲學史》一書中，他評析墨子哲學具有兩種制裁的思想特質，一為天志的宗教的制裁，二為尚同的政治的制裁。^①由此看法可知，尚同具有絕對性與排他性的特質。既然用人唯賢，天子本身亦要為賢，而且也包括王公大人亦須為賢，並且進用賢能之士，才會有親士與尚賢之宏效。墨子對於「尚同」之本質，他認為：「尚同為政之本而治之要」（〈尚同下〉），在政治的措施上，尚同即是不折不扣的統治之術，透過尚同之組織，達到君臣萬民皆能宗其法，向上學習，向上認同，則國政大治指日可待。因此，就政治之「力」的效果而言，尚同可說是一種制裁力，也是一種政治的高度認同。其實，墨子的心情是可被理解的，因為處在「亂世」之中，找出「亂」的根本原因，尋找對症下藥之良方，企求恢復治世，這是一個顯明的事實。要表現統治者的「政治力」，即必須要有紮實細密的各種層級的組織，方能產生此種「力」，亦才會有其效果，因此無組織即無任何影響力，更遑論在政治制裁力之效果。墨子的政治哲學其實未嘗不是一種「對將逝之舊制度亦表留戀，而圖有以維持或恢復之。」^②的觀點，就此點而言來看尚同之理念，除了是以尚賢為

標準的道德政治外，他還在傳統的制度上賦予新的組合方式，表現出他治亂之藥方蘊涵另一種激進的態度，及他不能忍受當道者之種種作為。他在〈魯問〉篇回答魏越之間的一段話，正足以顯示其對政治之積極與激進的態度。

子墨子遊，魏越曰：既得見四方之君，子則將先語？子墨子曰：凡入國，必擇務從事焉。國家昏亂，則語之尚賢尚同；國家貧，則語之節用節葬；國家熹音湛湏，則語之非樂非命；國家淫僻無禮，則語之尊天事鬼；國家務奪侵凌，則語之兼愛非攻。故曰擇務而從事焉。④

這種積極求好求治的態度，使其在政治制度之設計上，除了打擊現有令人不滿的政治社會現狀外，何嘗不是自申己說，標舉革命之大旗，以圖建立理想之政治與社會。

一、意義

要瞭解「尚同」之運作及組織，不能不先破題，為「尚同」下定義，事實上這也是墨家哲學的特色，他經常開門見山的指出其概念之內容及其意義，這是他哲學思想平易近人的特色，幾乎是人人可懂，自然而坦率。因此，對「尚同」之概念，可歸納為如下簡單的定義：同一天下之義，可為施政於天下，尚同為政之本而為治之要。

墨子在〈尚同〉的上、中、下三篇中，核心觀念即是「尚同一義」的概念，並且指出尚同就是「欲同一天下之義」。天下會亂就是因為一人一義，二人二義，十人十義，人愈多，義就愈複雜，義無統一的內涵，因而每人皆堅持己義，而否定他人之義，

在彼此缺乏認識，接納不同意見之胸襟下，因而天下大亂。因此解決眾義不能同一，甚至是化解歧義之問題，即是墨子所言：「夫明虐天下之所以亂者，生於無政長，是故選天下之賢可者，立以為天子。」^⑩依陳顧遠在《墨子政治哲學》一書中之解釋：「乃是人民感於各是其義底不便，由於沒有政長，大家才商量起來，選擇天下底賢者，立他做天子。」^⑪因此要將天下人的義同一起來，並以選擇賢而可者立為天子，同一全國人的義，如果能「壹同天下之義」，則自天子以至庶人皆同義，則國政自然大治。

進而言之，「尚同」更是上下同義，依舒大剛之觀點，他認為「尚同」就是同於上，是提倡集權，統一是非，統一思想，統一步調。^⑫這也正是一種求同於上級，而使下者有所遵循而達成「壹同」的作法。周玉蕙對「尚同」之解釋可供參考，她對「尚同」之同一天下之義，有較為詳細之分析：

所謂壹同之義，就是同於上，有三點概念，必須予以闡明：第一點，墨子所以求「上同」，其政治理念的根本動機完全是正確的。以現代語言之：所以上（尚）同，就是統一思想觀念，統一意識型態，統一禮法習俗。……第二點，墨子所謂「上同」，旨在求由上及於下，非由下達於上，蓋墨子所處時代，民智未開，教育落後，若以現代民主政治眼光求集思廣益由下達於上，當然力有未逮。第三點，墨子為求上同，在政治邏輯上的必然趨勢，一定是「尚賢」，易言之，所有的政長必都是才德兼備之賢能之士。^⑬

由此看來，上同不僅思想同於上，禮儀同於上，而且還要級

級上同，最後上同於天，天子率天下萬民上同於天，尚且必須順天之意施仁政於民，否則天必罰之，這種觀念也難免會被後來之學者批評為專制主義與獨裁思想。但墨子實有其主觀上求治得善政之強烈意願，而在客觀形式上為求效果而不得不如此主張之理由。

二、政治組織

墨子所設計的政治組織到底是什麼樣的制度，在〈尚同〉的上、中、下三篇，分別以「由上至下的組織」及「由下及上的尚同」兩種方式，今以「層層下包」及「逐級上同」之方式予以說明：

(一)層層下包「壹同天下之義」之統治形式

所謂「層層下包」是由上而下，自天子以至里長，由最高權位的天子至最基層單位的里長皆屬同一個政治統治系統，其文如下：

夫明乎天下之所以亂者，生於無政長，是故選天下之賢可者，立以為天子。天子立，以其力為未足，又選擇天下之賢可者，置立之以為三公。天子三公既以立，以天下為博大，遠國異土之民，是非利害之辯，不可一二而明知，故畫分萬國，立諸侯國君。諸侯國君既已立，以其力為未足，又選擇其國之賢可者，置立之以為正長。^④

這種由上層的天子開始，其次序依序是三公，三公是輔弼天

子的大臣；其次是萬國的領導者諸侯國君，而輔佐諸侯國君的賢者是將軍與大夫，（在〈尚同〉中篇提及擇其國之賢者，置以為左右將軍大夫，此段為上篇所無。）其次至鄉長、里長，這是一種層層向下管理的領導系統及統治系統。在〈尚同下〉篇，他又提到「是故古者天子之立三公諸侯卿之宰鄉長家君，非特富貴遊俠而擇之也，將使助治亂刑政也。」導致天下混亂的原因，墨子直指問題的核心說：「無君臣上下之節，無父子兄弟之禮，是以天下亂焉。明乎民之無正長以壹同天之義，而天下亂也；是故選擇天下賢良、聖知、辯慧之人，立以為天子，使從事乎壹同天下之義。」^⑩此段說明了「正長」之重要性，「正長」須具備賢良、聖知、辯慧之條件，大體上不出尚賢範疇，為了要「壹同天下之義」，則政長之選立厥為重要，角色職稱雖有不同，但在功能上和實效上皆屬尚賢之要求條件。

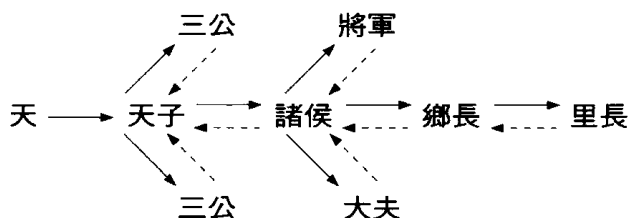
此政治組織之構成，上起自天子下至鄉里之長，其組織結構恰如由上至下一條鞭式之組織，對此組織，學者有如下之看法，彙整如下：

1. 陳問梅教授認為：這一政治組織，包括人事與地域兩方面。在人事方面，即有天子、諸侯、鄉長、里長等四級為主幹；而三公、大夫等，都是各級主幹之輔佐者。至於地域方面，則有天下、國、鄉、里而由國君、鄉長、里長、加以統治。他並且稱之為「金字塔式的政治組織」。^⑪
2. 王冬珍教授認為：尚同之政治組織，包括行政區劃及人事制度二種。行政區劃可分有天下、國、鄉、里四級，而人事制度則有天子、三公、諸侯國君、卿之宰、左右將軍大夫、家君、鄉長、里長等皆負統治責

任者，又總稱之曰正長。●

3. 王讚源教授認為：〈尚同〉上、中、下三篇內容大同小異，只是天子之上還有一個「天」（〈尚同下〉），他並且以圖示如下：●

（——→ 指揮：-----→ 尚同）



由上述所列學者對此問題之探討得知，墨子尚同的政治組織之設計，基本上並未遠離封建制度，而且從人類社會演化之過程來看，就是因為原始社會沒有「正長」發揮功能，天下之人才會異義，人人各持己義而彼此互相侵犯，亦即是如〈尚同中〉篇所描述的情況「舍餘力不以相勞，隱匿良道不以相教，腐朽餘財不以相分」自私自利之情境，和「無君臣上下長幼之節，父子兄弟之禮」的倫理亂象。因此要達到「壹同天下之義」，首立天子而後是依其地理位置及能力條件，配置各級輔弼人才，逐級而下直至鄉長、里長等，所以墨子所提出的這種制度，大體上沿習西周封建制度之舊制而成，最高的政長即是天子，由其發號施令，透過三公、將軍、大夫，整個制度嚴密安排，各級皆有政長，且皆為賢者，同一天下之義才可實現。

(二) 級級上同反溯，向上認同與學習

尚同不是一個空洞的口號，它除了具備由天子出之壹同天下之義外，墨子還看到了如無級級反溯，以迄天子之尚同於天，則上層政令將無以向下貫徹，下情亦無由上達。這個統治的系統是從家長里君到諸侯，從諸侯到天子，最後是達於主宰之天。當然，在此制度中，墨子依舊維持其「正長必須是賢者」的理念，每位正長皆有其功能與使命，它必須壹同其治理領域內之意見而無歧見。在〈尚同〉諸篇，有很詳細的說明，由最下層逐級上同，最後回到天子手中。而天子要使其統治具有正當性與合法性，其作為必須依據天志。

是故里長者，里之仁人也，里長發政里之百姓，言曰：聞善而不善，必以告其鄉長，鄉長之所是必皆是之，鄉長之所非必皆非之；去若不善言，學鄉長之善言。去若不善行，學鄉長之善行。則鄉何說以亂哉？察鄉之所治者何也？鄉長唯能壹同鄉之義，是以鄉治也。①

上面這一段話主要在描述里長率先上同，而同於鄉長，接下來是鄉長之上同。其邏輯性相似，應可斷為逐級同一之作法。以下為鄉長自國君學習：

鄉長者，鄉之仁人也，鄉長發政鄉之百姓，言曰：聞善而不善者，必以告國君，國君之所是必皆是之，國君之所非必皆非之；去若不善言，學國君之善言；去若不善行，學國君之善行。則國何說以亂哉？②

國君者，國之仁人也，國君發政國之百姓，言曰：「聞

善而不善，必以告天子；天子之所是必皆是之，天子之所非必皆非之，去若不善言，學天子之善言，去若不善行，學天子之善行。察天下之所以治者何也？天子能壹同天下之義，是以天下治也。」^⑩

除了上篇所引之文外，在〈尚賢〉中篇及下篇，亦有相同之記載，各級政府為求有效統治，人民即應去除個人之不善的言行，學習每位政治人物符合於善的言行，才能進一步達成上同，是故要上同則須壹同，統治區域無論大小，皆須依據此觀念而求上同。各級政長，依上級政長之旨意，憑藉賞罰之權，壹同其所轄之區域。壹同一里之義，則一里治。依此類推，天子壹同整個天下之義，即可達到天下治。這就是在〈尚同中〉篇所說的情形：

是故里長順天子政，而壹同其里之義。里長既同其里之義，率其界之萬民，以尚同乎鄉長，曰：凡里之萬民，皆尚同乎鄉長，而不敢下比，鄉長之所是，必亦是之。鄉長之所非，必亦非之。去而不善言，學鄉長之善言。去而不善行，學鄉長之善行，鄉長固鄉之賢者也，舉鄉人以法鄉長，夫鄉何說而治哉。察鄉長之所以治鄉者，何故之以也。曰：唯以其能壹同其鄉之義，是以鄉治。

……^⑪

墨子不厭其煩的表達從最基層的里長至鄉長，而後再由鄉長向國君學習與認同，而後由國君率其國之萬民尚同天子，上同於天子而不敢下比。這個由下層向上層級級反溯尚同而壹同之作法，由下而上的上同方式，在先秦時期的各家學派論到政治哲學

或統治制度時，墨家的主張的確是獨樹一幟，與眾不同。接下來的問題則是：「是否尚同於天子即可，天子是不是人間秩序與獎懲的制定者與審判者，與最終權力的來源」，這個問題，從「天志」的理念來探求便可一目了然，墨子在〈尚同〉三篇中，亦肯定最後的制定與審判並非是止於天子，而是天志。

(三)上同於天

夫既尚同乎天子，而未上同乎天者，則天菑將猶未止也。故當若天降寒熱不節，雪霜雨露不時，五穀不孰，六畜不遂，疾菑戾疫，飄風苦雨，荐臻而至者，此天而降罰也，將以罰下人之不尚同乎天者也。④

這裡充分表現出天的主宰性及神秘經驗，天能獎善懲惡，因此天子並不是人間的最後審判者，天（有意志的天）才是最後的審判者，天子必須順天之意，勤政愛民。因此，法天乃成為必然之律則，這亦是一種約束天子之方法，對天子之權威亦有所限制，尤其是在價值導向與政治作為方面，在〈法儀〉篇，他說：

天下之從事者，不可以無法儀？……然則奚為治法而可？故曰：莫若法天。天之行廣而無私，其施厚而不德，其明久而不衰，故聖王法之。既以天為法，動作有為，必度於天，天之所欲則為之，天所不欲則止。

從對墨子之哲學一步一步地研究下來，吾人發現在其理論架構與政治的制度之設計上，皆有所本，有其哲學與價值體系之根源，此即是天志成為其思想中之核心概念，在前述的第六章已申論過此議題。甚至他提出天子也是由天所揀選，我們從下列的三

段話，可以證明尚同於天的結論也是必然的推論，構成了整個政治系統與價值系統的統一。

1. 〈法儀〉說：「昔之聖王禹湯文武，兼愛天下百姓，率以尊天事鬼，其利人多，故天福之，使立為天子。」
2. 〈尚賢中〉說：「昔三代聖王堯舜禹湯，兼愛天下之百姓，率以尊天事鬼，其利人多，故天福之，使立為天子。」
3. 〈天志下〉說：「昔也三代之聖王堯舜禹湯文武之兼愛天下也，……天以為從其愛而愛之，從其所利而利之，於是加其賞焉，使之處上位，立為天子。」

從上述三段引文來看，天志思想有其一貫性及一致性，自近代以來，對於天子到底是如何產生，很多的學者一直存在著兩派的觀點，一為「君權天授」，另一為「天子由民所選」，事實上，如果我們從尚同的這三個觀念來看應是很清楚的，墨家所言各級階層政治統治的合法性無不是來自於——意志之天、主宰之天的天志思想。政治系統輔之以天志之核心觀念更為明顯，墨子所繼承的觀念應是自周以來普遍存在的觀念，並被舉為圭臬的「天命有德」、「天命靡常，不為堯存，不為桀亡」的《尚書》、《詩經》之思想，墨子是繼承並承認此種主宰之天的概念，進一步強化其信念，而落實於政治制度上。因此所謂「民選君長」之說，確與墨子思想不符，天子如何選立，墨子僅言依從天志，而非有類似近代西方代議制度之選舉方式，更何況在「亂若禽獸」情形之下的人民，如何能共謀同義選立天子乎！即以蕭公權教授之言以為小結：「按墨子既無民選之明文，而其思想系

統以及歷史背景均無發生民選觀念之可能。」^⑩墨子之主張，可說是表達了一種政治的理想型態與期待，要去亂而得治，則人的品質與條件最為重要，墨子所希望的政治在統治者的條件上，正是結合諸多賢者特質的統治者，人治的色彩仍然濃厚。

第三節

尚同之內在互動法則與實效

從尚同之法的外在形式來看，尚同的效能，建立在「唯賢方得為正長」、「壹同天下之義」與「級級上同」這三個重要建構上，被立為政長者必須是賢能之士，透過壹同與上同之實踐，綱舉而目張，政治制度方得建立，新的政治氣象才得開展，這是墨子針對這樣的制度，於政治制度之外在的形式上首先確立的。但是墨子並非只是流於個人主觀式的偏好，在他的思想中，上下君臣之間仍然存在著一個內在的互動法則，透過這個內在的互動法則的運作，使得上下之間成為一種良性的互動，這些賢可者，被立為天子、三公、諸侯、國君、鄉長、里長等不同的職位與角色，人民與這些賢且能者的互動至為重要，如果上下互動溝通不良，則難免抵銷尚同政治之實效，因此上下之間的對應理則便成為一個政治組織體內在穩定的規律，不能輕忽。在〈尚同上〉篇，墨子說：

正長既已具，天子發政於天下百姓，言曰：聞善而不善，皆以告其上。上之所是，必皆是之，所非，必皆非之。上有過則規諫之，下有善則傍薦之。上同而不下比者，此上之所賞，而下之所譽也。意若聞善而不善，不以告其上。上之所是弗能是，上之所非弗能非。上有過弗規諫，下有善不傍薦。下比不上同者，此上之所罰，而百姓所毀也。上以此為賞罰，甚明察以審信。⑩

上述的這段話，學者之認知及對此段話之評價互異，不管是稱之為「行政命令」、「尚同四法」、「政治規定」等，它所表達之意思為上下之間的互動法則，在「上同」與「壹同」的原則下，上與下二者要能水乳交融毫無間隙，政治之道即在其中矣。茲分述如下：

一、求尚同之功的內在互動四法則

(一)聞善與不善，皆以告其上

這是強調下情必須上達，也是垂直式之互動模式，在上位者必時時掌握下情，俾便掌握全盤情勢，在〈尚同中〉篇，墨子稱之為「上下情請為通」，將聞見善者與聞見不善者之事實皆須反映其上，因而上下才能通情，才能「上有隱事遺利，下得而利之；下有蓄怨積善，上得而除之。」（〈尚同中〉），在〈尚同中〉篇甚至出現像「數千萬里之外，有為善者，其室人未遍知，鄉里未遍聞，天子得而賞之」的情形，天子依然能得到正確的訊息予以應得之賞罰，墨子說這難道是「天子之視聽也神？」其實不然，墨子道出其關鍵在於：

先王之言曰，非神也。夫唯能人之耳目，助己視聽，使人之吻，助己言談。使人心，助己思慮。使人之股肱，助己動作。助之視聽者眾，則其所聞見者遠矣。助之言談者眾，則其德音之所撫循者博矣。助之思慮者眾，則其談謀度速得矣。助之動作者眾，即其舉事速成矣。①

藉助在下位者之建言或天下人之耳、目、口、心思、股肱等等的協助，天子得到了最正確的消息，成為天子之耳目、口吻、心思及股肱，時時向上反映，當然所獲得的效果也就愈大。因此才有〈尚同下〉所說的「上之為政也、得下情則治，不得下情則亂。」的結果。

(二)上之所是必皆是之，上之所非必皆非之

所謂的「上」是指誰？應該就是天子及其因個人道德操守公正及賢能之士被選為政長者，因此眾人以向賢者看齊，以賢者為準，誠為理所當然。依照墨子之意念，如果家君壹同其家之義，接著里長、鄉長也能壹同其里、鄉之義，往上是諸侯壹同其國之義，天子也壹同天下之義。這種統一的是非標準一旦確立，刑罰獎賞即依此標準，當一切學習皆以賢可之政長為典範，天下之人去其不善之言行，學習天子之善言善行，如此當可風行草偃。並且藉著賞罰分明，獎善懲惡有一定的標準，是非統一，上有所倡，下必所向。因此本法則之建立，即在於在上位者的賢與德，而能為眾人所信服。

(三) 上有過則規諫，下有善則傍薦之

這段話是墨子四個上下內在互動法則中最具特色之一，一般認為既講上同，則統一是非之責皆落在政長之身，吾人之所以稱之為上下內在互動法則，即是墨子也看到了人性之真實，如果在上位者道德無暇，那是理想的實現，但萬一在上位者有錯，那又當如何？因此在下位者若發現居上位者有過失之時，應勇於規諫勸上，人民仍然可以扮演監督、匡正統治者之角色。對於在下位者之進諫責任，墨子在其他篇章中亦有提及：

是故倮（佞）臣傷君，諂下傷上。君必有弗弗之臣，上必有諂諂之下，分議者延延，而支苟者諂諂，焉可以長生保國。臣下重其爵，位而不言，近臣則暗，遠臣則喑。怨結於民心，諂諛在側，善議障塞，則國危矣。①

〈親士〉篇的這段話不啻是「向上規諫」的最佳註解，國家和人民幸福之保障，除在上位者正己恭敬外，尚需在下位者之進諫直言，統治者且須有不以為忤之胸襟。其次，對於人民之行善作為，必須主動公布於天下，為天下人所推崇，訪求舉用之。當施政達於上無倖臣，下無遺賢，上下相勉為善，則天下國、鄉、里皆能交互為善，則為人民之大利。上有過下則規諫，雖是道德規勸，但對於尚同制度而言，可說是一種粗具監督統治者的形式上之機制，此種主張可謂開風氣之先。

（四）上同而不下比，此上之所賞，而下之所譽也。下比而不上同者，此上之所罰，而百姓所毀也。

所謂「上同而不下比」，意指上下同心，去私從公，萬民與天子同一意念。反之，若從下比，則上下離心離德，臣民有異心，結黨營私，遂謀私利利己，而不從公義。因此在上位者運用其賞罰之術，高舉「上同而不下比」之律則，則人民當然知道賞罰分際，則在獎賞避罰之導向下，尚同之效即顯。

以上這四項上下、君臣互動之術，每一項皆有其輔助達成尚同之功用，許多的研究者甚且將此四律稱之為「貫徹了集思廣益、民主集中的原則。下情上達，政令有了合乎實際的保證；思想統一，是非一致，賞善罰惡，準確無誤有了保證；匡過薦賢，避免失誤有了保證；上同而不下比，令行禁止有了保證。」^⑮，「此四項規定，是要天下萬民上同於其上，且為上級賞罰之準則。」^⑯陳問梅教授甚且稱「除第三點或許可以表示墨子之開明外，其中第一、二兩點，確實地說，實在都是極權政治所共同要求。」^⑰嚴靈峯認為墨子的尚同與尚賢的理想，可說是一種很完整的「民主集權的政制」，^⑱不管尚同是不是極權政治或是民主集權制，我們必須承認，墨子的尚同思想，是站在人民的立場，首先要求天所選立賢可之士，立為政長，不論是天子、三公、諸侯、將軍、大夫、鄉長、里長等，愛利天下百姓，尚義而惡不義，以壹同天下之義，上同於天，依天志之義統治萬民，興天下之利，除天下之害。是故，尚同才是為政之本而治之要也。

二、尚同之功效

尚同的政治制度，不管是由上而下的「壹同天下之義」，或是由下而上的「逐級上同」，還有一項甚具強制力的賞罰之力，透過各級政長之作為，使得尚同具有一定的政治效用，這即是在〈尚同下〉墨子所說的：

故當尚同之為說也，尚（上）用之天子，可以治天下矣；中用之諸侯，可而治國矣；小用之家君，可而治其家矣。是故大用之，治天下不窳。小用之，治一國一家而不橫者。①

因此，透過賞罰分明的作用，對人民之意識型態與行為皆有一定之影響與引導，才能避免「賞譽不足以勸善，刑罰不足以沮暴」之結果，當然這是從消極面來看。從積極面來看尚同，還有一點是吾人研究墨子所不能忽略的，墨子並沒有忘記要求及鼓勵統治者「行仁人之政」，墨子在〈尚同下〉篇說：

是故子墨子曰：凡使民尚同者，愛民不疾，民無可使，曰必疾愛而使之，致信而持之，富貴以道其前，明罰以率其後，為政若此，唯欲毋與我同，將不可得也。

這段話更指出施政要以「愛民」為前提，富貴與刑罰僅是一種手段，愛民才是為政的首要課題；固然刑罰有其效用，但墨子仍然沒有放棄對人性的信心，是故「必疾愛而使之，致信而持之」，政治之效用才能顯現。因此在統治的技術上雖然是以尚同

為法，但在人性上對萬民仍施以兼愛誠信，表現出墨家兼愛利天下之思想。如果天子濫權，人民可以消極抵抗，以示抗議。墨子在〈尚賢下〉篇特別點出他的明確看法：

是故以賞不當賢，罰不當暴，其所賞者已無故矣。其所罰者已無罪，是以百姓皆攸心解體，沮以為善，垂其股肱之力，而不相勞來也，而不相分資也，而不相教誨也。

總而言之，墨子為了實踐政道之理想，從尚賢入手，點出統治者所用非人及用人不當之錯誤，而為改變天下之亂，他找出是以「正長」來壹同天下之義，「正長」之條件為何？墨子早已準備尚賢的妙方，從天子以至里長等，皆為賢可之政長，從上下之路的兩方向，壹同天下之義，至最後上同於天，整個政治制度之脈絡確立，輔之以上下內在互動之四法則，不僅在消極面確立賞罰之制度，墨子更積極鼓勵統治者對人民要兼愛方能使之，致信而持之的積極態度，皆是他悲天憫人的人道關懷。王冬珍教授稱尚同政治功效有五：(一)上下情通，(二)天子之視聽也神，(三)可濟事成功，(四)行天子之教，(五)賞罰必中。¹⁵王讚源教授認為有五項功效：(一)使上下同義，(二)天子之視聽也神，(三)得下之情，(四)賞當賢，罰當暴，(五)安治天下國家。¹⁶二位前輩之研究指出關鍵處，可作為參考。但吾人要指出在各家研究中，或可為大家所參考的是筆者在本章所提出的，尚同機制所講求的上下內在互動的四個法則，再加上統治者如能行仁政，用兼愛之心照顧天下蒼生，這才是更為積極的方法，也是從兼愛的現實關懷出發，看出人性之實然，以尚同為手段，壹同天下之義，最後是尚同於天，統治者之作為是興天下之利，除天下之害的作為，這才是解決社會之亂

的根本關鍵。

吾人認為「尚同四法」雖非政治道德之完美主義，但其中「上有過則諫，下有善則傍薦之」已有監督匡正之意涵，尤為特色。傳統知識分子於學而優則仕後，無論在朝在野，對國政亦時常有讜論之言，針貶時弊，匡謬補闕，有時甚至肝腦塗地，亦存其諤諤之士之政治風格，不能不說有墨學之遺風。

三、「尚同」是否是專制體制

有些研究墨子「尚同」思想的學者，對於〈尚同上〉篇的這一段話：「正長既已具，天子發政於天下百姓，言曰：聞善而不善，皆以告其上；上之所是，必皆是之。所非，必皆非之。」認為是「容易造成專制政治統一思想的局面，及極權政治。」^⑩對此問題之解答，各家說法亦不一，以蔡仁厚教授之看法較為中肯，引述如下：

墨子之「天」，本以愛利或義為本質，如果墨子以天立教，讓天下萬民直接上同於天，體天之意以愛人利人，則大體上亦可類似耶穌以上帝之愛立教，而教人體上帝之意以愛人。如此，凱撒的歸凱撒，上帝的歸上帝，政教亦可不必混同為一。但墨子教人上同於天，而又必須循尚同的政治機構層層上同，此不但政教混同，而且天下萬民既不能超越天子以上同於天，則天子之極權終究是難以避免的。當然墨子的本意是認為當時之王公大人反古聖賢之道，使政治陷於上下不同義之混亂局面，所以提倡尚同以為對治之方。王公大人若能順天之意，愛人利人以為政，則天下自可撥亂而歸於治。這才是他根

本用心之所在。^①

這是從「動機」的角度來看「尚同」，為「尚同」提出一個較公允的看法，也是墨家政治哲學的用心所在，吾人亦可認定：墨子之「尚同」與「天志」二者必要連結起來，才能看出其在正義的動機之下，雖然治術上是講求逐級上同，但其手段又是針對當時之王公貴族而言，意思是墨子借天志明鬼之文，對君主與貴族統治者言說，施政必以天意為前提，在《墨子》書五十三篇，言天鬼只有十八篇，其他皆無，亦可證明這是其手段上之運用，實質上墨子是借天意而闡述民意，民意即是民利之所在。

其次，吾人亦不能忘記墨子所設計的三種約束天子濫權及極權之方法：(1)被立為天子者，必為天下之賢者；(2)在下之各級政長與人民，對天子有諫過規勸之權；(3)天子對人民濫權時，天下亂則失天下。這些方法雖似消極，但以墨子無法脫離當時社會體制之下，敢勇於提出對統治者的規諫及要求已屬難得，亦可看出其身為知識分子的道德承擔。本文在前面論述「尚同」時，即已提出「尚同四法」論述統治者與被統治者的互動關係，顯見墨子之所以為聖人，已是未雨綢繆的思考到此問題，統治者若是賢者當能思考利民之方，這總比不是賢者為天子要來得好，上有過則諫，下有善則訪薦之，這個方法是鼓勵進諫，降低專制統治之可能性。即如學者對此「尚同四法」之評價亦不低。引述如下：

綜觀墨子「尚同」的四項內容，貫徹了集思廣益、民主集中的原則。下情上達，政令有了合乎實際的保證；思想統一是非一致，賞善罰惡，準確無誤有了保證；匡過薦賢，避免失誤有了保證；上同而不下比，令行禁止有了保證。^②

雖然「尚同」有其在手段上遭受質疑之論點，而其動機絕對是正當性的訴求，求治與人民之利的考慮又如此之強烈可以為證，但吾人仍然要對「尚同」所未思考到的幾個問題，提出批判與澄清：

1. 墨子對王公貴族提出施政要以天意為前提，但是天志（意）對統治者並無有效的約束力，如有的話，亦是墨子單方面的假設，天志鬼神之說，較無法與人道思想進化相吻合。對於統治者之為惡，尚缺具體之防範辦法，因此如何防範統治者為惡，是政治哲學必要面對的課題。
2. 墨子提出為君主之條件為「賢者」或是符合「賢良、聖知與辯慧」三個條件，但僅有條件預設，而無付諸實行之步驟。換言之，賢者如何從有機的社會機制中接受揀選而出。
3. 上下情通的理念，雖有上對下的賞罰之權，亦有下對上之規諫之議，及民對君的規諫之權，但如何具體保障此種規諫不被認定是政治上的造反，較無深層考慮。或許如西方近代民權思想的「內在自由」與「外在自由」之制度或可補之。
4. 對於統治者權力的規範與限制，失之於理想化的「賢者聖人」，忽略了人的為惡之不可測。因此如何建立統治者權力的實質內容，對其統治之合法性與效能當有更進一步的闡釋，以避免專制之危害。

註 釋

- ① 《墨子·尚同上》。
- ② 梁啟超，《墨子學案》，台北，台灣中華書局，1985，頁28。此外在《墨經校釋》亦有相同的觀點，謂國家之起源，由於人民相約置君，君乃命臣，與西方近世民約說頗相類。
- ③ 馮芝生，《中國哲學史》，香港，文瀚出版社，1985，頁12-13。
- ④ 吳錫澤，《墨子的政治思想述略》，《中國學術思想論叢》，台北，台灣商務印書館，1973，頁146。
- ⑤ 薛保綸，《墨家哲學與中國文化》，《哲學論集》，台北，中國文化大學出版部，1983，頁507。
- ⑥ 唐君毅，《中國哲學原論——原道篇貳》，台北，台灣學生書局，1986，頁179。
- ⑦ 王冬珍，《墨學新探》，台北，世界書局，1989，頁152。
- ⑧ 周長耀，《墨子思想之研究》，台北，正中書局，1997，頁74。
- ⑨ 周玉蕙，《從現代學術論墨學》，台北，東大圖書公司，1991，頁67。
- ⑩ 舒大剛，《墨子的智慧》，台北，漢藝色研文化公司，1996，頁102。
- ⑪ 陳癸森，《墨辯研究》，台北，學生書局，1977，頁9。
- ⑫ 陶希聖，《中國政治思想史》第一冊，台北，食貨出版社，1982，頁93。
- ⑬ 《墨子·兼愛中》。
- ⑭ 《墨子·兼愛下》。
- ⑮ 陳榮捷著，黎登鑫譯，《中國哲學史話》，《中國人的心靈》，台北，聯經出版事業公司，1984，頁37。
- ⑯ 請參閱鄔昆如，《西洋哲學史》，台北，正中書局，1971，頁394-397。
- ⑰ 陳顧遠，《墨子政治哲學》，台北，新文豐出版公司，1974，頁40-43。
- ⑱ Watkins 著，藍玉人譯，《霍布斯》，台北，長橋出版社，1979，頁173-175。
- ⑲ Watkins，前揭書，頁175。
- ⑳ Watkins，前揭書，頁226。
- ㉑ Watkins，前揭書，頁228。

- ⑫ 馮友蘭認為墨子哲學具有「宗教的制裁」與「政治的制裁」的兩個特質，墨子注重種種制裁，以使人交相愛。他的觀點是由邊沁謂人之快樂苦痛有四來源：物質的，政治的，道德的，宗教的。法律及行為規則，皆利用四者所生之苦痛快樂，以為勸懲，而始有強制力。故此四者，名曰制裁（Sanction）。請參閱馮友蘭，《中國哲學史》，香港，太平洋圖書公司，1970，頁128-136。
- ⑬ 蕭公權先生認為先秦時期，由封建天下轉為專制天下之過渡時期，政治思想之可能態度，不外三種：（一）對將逝之舊制度表示留戀，而圖有以維持或恢復之。（二）承認現狀，或有意無意中迎合未來之新趨勢而為之張目。（三）對於一切新之制度均感厭惡，而偏重個人之自足與自適。就其大體而言，儒墨二家同屬第一類。請參閱蕭公權，《中國政治思想史上》，台北，中國文化大學，1998，頁18。
- ⑭ 《墨子·魯問》。
- ⑮ 《墨子·尚同上》。
- ⑯ 陳顧遠，前揭書，頁42-43。
- ⑰ 舒大剛，前揭書，頁101。
- ⑱ 周玉蕙，前揭書，頁79。
- ⑲ 《墨子·尚同上》。
- ⑳ 《墨子·尚同中》。
- ㉑ 陳問梅，《墨學之省察》，台北，學生書局，1988，頁161。
- ㉒ 王冬珍，前揭書，頁154。
- ㉓ 王讚源，《墨子》，台北，東大圖書公司，1996，頁169。
- ㉔ 《墨子·尚同上》。
- ㉕ 《墨子·尚同上》。
- ㉖ 《墨子·尚同上》。
- ㉗ 《墨子·尚同中》。
- ㉘ 《墨子·尚同中》。
- ㉙ 蕭公權，前揭書，頁152。
- ㉚ 如：王讚源稱此段為「天子發布之行政命令」。如舒大剛稱此段為「尚同四法」，再如陳問梅認為是「政治規定」。
- ㉛ 《墨子·尚同中》。
- ㉜ 《墨子·親士》。
- ㉝ 舒大剛，前揭書，頁107。
- ㉞ 王冬珍，前揭書，頁159。
- ㉟ 陳問梅，前揭書，頁164。

- ⑩ 嚴靈峯，《墨子簡編》，台北，台灣商務印書館，1995，頁 39-41。
- ⑪ 《墨子·尚同下》。
- ⑫ 王冬珍，前揭書，頁 164-166。
- ⑬ 王讚源，前揭書，頁 176-177。
- ⑭ 如譚宇權在其所著《墨子思想評論》第十章即有此說。台北，文津出版社，1991，頁 296-303。
- ⑮ 蔡仁厚，《墨家哲學》，台北，東大圖書公司，1983，頁 34。
- ⑯ 舒大剛，前揭書，頁 107。

第九章

和平主義論

第一節

非攻之理由

政治哲學所蘊涵的是一個理想的目標，它可能是烏托邦式（utopia style）的理念或是對現實制度之修正，但人類理性之所以可貴，即在於人的理性思考的過程及結果告訴我們，人如果還不能相信理性是人與動物最大的不同，那麼人如禽獸也就視之為當然。理性要求我們做一個人要把人的優質性發揮出來，而不能墮入「弱肉強食」之社會體系。因此，政治哲學又搖身一變成為一種實踐意向及價值導引，它要求人必須具備一種「視人如己」的道德情操，與他人共同經營這個社會，使得人的生命獲得保障，並且過著有尊嚴的生活；換言之，從最基本的安身立命，到最高層的政治理想國之追求，哲學家必須要

拿出一套政治行動的實踐的綱領，以實現此遠景。墨家的政治哲學亦不例外，他的政治哲學理念中，不乏內在思維及針對國家制度的反思及因應對策，但若無法將此理念化身為普遍性的客觀價值，開展國與國之間的和平志業，則仍不免功虧一簣。但是當時的社會制度與文化都不是哲學家所期望的人間淨土，因此必須從改變現狀入手，日籍學者戶川芳郎分析如下。

如果注意到當時的倫理是儒家所主張的嚴格區別上下尊卑，強者要求弱者片面服從「孝悌」秩序這種事實，那麼從勸告父子、兄弟和君臣雙方都要相愛這一點看，墨子已經有了他獨特的主張。從當時人與人的關係來看，墨子宣揚人倫的對等義務這件事，明顯根據於救濟弱者的思想。同時又和他否定家長式家族倫理相聯繫的。❶

由此看來，「兼愛」講求的是人與人之間都要平等對待的人際關係及德性，雙方的關係是和諧，而非片面的強制。如果社會環境也能如此，則政治的理想之夢或可實現，但事實卻又不然。

墨子從支持弱者的思想出發，否定了弱肉強食的社會關係。墨子首倡「非攻」，要求正面譴責強者侵略戰爭。如果日常發生在身邊的犯罪，君子們是能正確區別殺人、竊盜等輕重罪行的。但是一旦發生比強盜殺人更兇殘數百倍的侵略戰爭時，世間的君子不進行非難，而且認為是正義戰爭而大加稱讚，用巧言將黑胡說成白，以致將它記錄下來（《墨子·非攻上》）。就像這個要點所表明的那樣，墨子在這種樸素的言論中，嚴厲地抗議

了身為政治、道德領導者的「君子」，面對侵略戰爭，顛倒價值觀，任意操縱輿論的行為。●

上述的這段分析，已經將現實存在的問題表露出來，墨子提出「非攻」來作為非難一切的國與國之間的戰爭不義事情，這種正確認知與價值觀是不容顛倒黑白的。這些歷史上血淋淋戰爭的事實，顯示社會無正義及公理。陳顧遠在談到墨子為何如此主張（政治哲學的尚同及非攻），他認為是「這是墨子看見孔子正名主義不中用，才用實利主義更替一下，……墨子意在弭兵，所以倡出『非攻』底論調，使當局明白攻伐底壞處，戰禍或可減少了。」●這個觀念，墨子在〈魯問〉篇開宗明義的說：「國家務奪侵凌，則語之兼愛非攻。」因此「非攻」純粹是政治哲學之應用之術，並能符合政治實用之原則與產生最大效益。

思想不能悖離社會真實，墨子生活的年代，越王勾踐已滅吳稱霸，三家將分晉，田氏篡齊，是一個戰爭盛行的年代，人道關懷之音如弦斷音絕，因此他對大環境的感受尤其格外強烈，而對於造成人倫崩潰、生命尊嚴不保的社會，墨子除了大力鼓吹兼愛思想圖以改正之外，其政治哲理之應用即在如何止戰非攻，因此從社會重建的角度而言，提倡兼愛是喚起人類良知與普遍的理性，這是社會重建的基礎，需要教化與勸導，時效上可能緩不濟急，為求最大效果，即是直指問題核心，說服統治者放棄大國征小國之能事，剖析戰爭之不義，因其不義而帶來的社會大害，只有非攻止戰才能創造社會大利，也才稱得上是人間之「義」。今引墨子之言論以說明非攻之理由。

一、戰爭不利於天、鬼與人，因此戰爭為人間社會之不義。

在〈貴義〉篇，墨子說：「所攻者不利，而攻者亦不利，是兩不利也。」這只是言明雙方皆為不利，其不利之程度，即如〈非攻〉所言有三方面：

第一是不利於天。「夫取天之人以攻天之邑，此刺殺天民，剝振神之位，傾覆社稷，攘殺其犧牲，則此中不中天之利矣。」^①要明白墨子何以提出天之人與天之邑，必須回到〈法儀〉篇來看：「天下無大小國，皆天之邑也。人無長幼貴賤，皆天之臣也。」因此天下之人本是同一根源，又何忍自相殘殺，作出種種違反天有好生之德的殺戮行為，這豈是天之利更非天之本意。

第二是不利於鬼。墨子接著說：「意將以為利鬼乎？夫殺之人，滅鬼神之主，廢滅先王，賊虐萬民，百姓離散，則此中不中鬼之利矣。」^②戰爭導致萬民遭劫，鬼神無血食當然不符合鬼神之利。

第三是不利於人。所謂：「意將以為利人乎。夫殺人之人為利人也博（薄）矣，又計其費，此為周生之本，竭天下百姓之財用，不可勝數也，則此下不中人之利矣。」^③

由上述之三不利來看，不利天、鬼神與人，即是形成社會之大害，該當有因革損益之作為，因三不利之作為即是違反社會公義之事，統治者當慎思有以去之。即如〈非攻下〉所言：「必慎慮其義，而後為之行」，基於「義利一元」之說，此義即利，一個作為如能符合三利之事即是利，也才算是義。這也即是〈天志

上〉所主張的「順天意者，義政也，反天意者，力政也」。從「義利一元」之觀點來探究此三不利，也就成為三不義，因此他強烈的主張非攻，反對戰爭。吾人將〈非攻下〉篇之論點，列為他主張非攻之理由，實有感於戰爭違反三利之事，是造成天下大亂，征戰攻伐屢興之因，不能不予批判。而此篇之論證，尤有其特色。日籍學者宇野精一對此有精闢之見解：

下篇由數段邏輯、論證組織而成。下篇也描寫侵略戰爭的樣態，極力追究因之而起的生產力低下之弊害，併貫道上、中兩篇之論法，強調侵略違反正義、違背利益。●

二、戰爭是不仁與不義

「仁」這個字在墨子著作中也經常出現，雖無像儒家之孔子對「仁」作出因人因時因地之不同，而有不同的意義與內涵，墨子經常使用的稱呼，通常不是單一個仁字來使用，而是指稱具有身分地位及道德內涵之人，如「仁人之所以為事者，必興天下之利，除去天下之害。」（〈兼愛中〉）此處之「仁人」是指進德修業，有兼愛胸懷的統治者而言。再如〈法儀〉篇所說的「仁者」、「法不仁，不可以為法」亦指道德之事。此處墨子針對戰爭之行為，作了一個價值判斷，他認為戰爭這件事根本上是不仁與不義，違背人性法則，造成生靈荼炭，尤其是強權攻伐無罪之國，更令人深惡痛絕。

今有一人入人園圃，竊人桃李，眾聞則非之，上為政者得則罰之。此何也？以虧人自利也。至攘人犬豕雞豚

者，其不義，又甚入園圃竊桃李，是何故也，以其虧人愈多。苟虧人愈多，其不仁茲甚，罪益厚。至殺不辜人也，拖其衣裘，取戈劍者，其不義又甚入人欄廄，取人牛馬，此何故也？以其虧人愈多，苟虧人愈多，其不仁茲甚矣，罪益厚。當此天下之君子，皆知而非之，謂之不義。今至大為攻國，從而譽之，謂之義，此可謂知義與不義之別乎？⑤

墨子在這段論證中，由小處著手，從最小的虧人自利開始，至攻伐無罪之國或鄰國，其不義甚明，但在知識分子的道德判斷中，二者應是同一件事，而不能稱小過為不義，攻伐征戰則無人非之，其尺度及評斷標準應是一樣的。相同的事例，在〈魯問〉亦有相似之言：「竊一犬一兔，則謂之不仁，竊一國一都，則以為仁」，如此一來，即產生價值混淆，莫衷一是，小錯為不仁，大錯反稱之為仁，這豈不是自相矛盾。因此戰爭攻伐不僅不能符合墨子政治哲學之理念，更是一種大不義的行為。在〈耕柱〉篇，他也是以二例對比及比喻之方式來宣導他非攻之理念。

今大國之攻小國，譬猶童子之為馬也。童子之為馬，足用而勞。今大國之攻小國也，攻者農夫不得耕，婦人不得織，以守為事；攻人者亦農夫不得耕，婦人不得織，以攻為事。故大國之攻小國也，譬猶童子之為馬也。⑥

此種作為也是不仁不義，因此非攻可說是「兼愛理念的客觀化」，因此「非攻」這個概念，消極在「非」此行為之不當，積極面則是實踐「愛人之國若愛其國」，攻伐本身是不義之事，也是不利萬民之事，可說是不利人亦不利己。在〈非攻下〉篇，墨

子點出了一個哲學上重要的價值判斷問題，他說有些人是把發動戰爭作為建功揚名立萬之捷徑，甚至還說：「我非以金玉子女壤地為不足也，我欲以義名立於天下，以德求諸侯也。」^⑩此處所指之「義」及之「德」，其與墨子所主張之義與德差之千萬里，其精神更是背離義道，主張此說者之義與德，純屬一己之私，假義德之名，行兼併之實。當然，墨子在發表此種看法之時，不可避免的將碰到如下之情形，又當作何種解釋：

昔者禹征有苗，湯伐桀，武王伐紂，此皆立為聖王，是何故也？^⑪

墨子提出了政治哲學在義理上必須予以辨識的價值判斷，古聖王之征戰與今天大國之征小國，二者同為攻伐之事實，為何禹征有苗，湯伐桀，武王伐紂等事例，墨子並無譴責之義，豈不違反了非攻之原則與規範，墨子以其一貫思維之法，提出「未察吾言之類，未明其故者也。」（〈非攻下〉）在此處他用「類」與「故」之邏輯概念予以分辯之，墨子說這兩件事是不能相提並論的，亦即是同為戰爭之事實，但類別屬性不同，其攻伐之因亦有差異，所以不能等同視之。墨子稱禹、湯、武王之作為是伐有罪，拯救天下蒼生，因此稱之為「誅」，是行義道，符合天志之價值。至於那些「好攻伐之君」之目的則全無道德與義理上之考量，只是發動戰爭併吞鄰邦之霸道行為，其合法性與正當性，皆不足以說服群倫，這也正是墨子所主張的戰爭是為人民之利益而戰，而不是為少數人的利益而戰，由此可見墨子將戰爭分為正義與非正義兩類，舉凡大國攻占掠奪小國與弱國者，為不義之戰，而小國與弱國在被侵略之情形下，組織起來自衛抗敵，或是誅罰入侵的寇敵，則為正義的舉動。因此對於「攻」與「誅」二者，

概念類別是有不同，事情道理有所差異，不可混為一談，如果混淆則即是形成不知「類」之謬誤。最後他還指出天下無敵之方法，「督以正，義其名，必務寬吾眾，信吾師。以此援諸侯之師，則天下無敵矣。」^①這即表示師出必有名，以義正名則為仁者之風，非以征戰為手段，掠奪他國為目的，行仁政者該當濟弱扶傾，方能天下無敵。

第二節

非攻政治之典範

非攻的主張既為兼愛思想的客觀化作為，而違背兼愛原則造成人民受害的「惡」莫如戰爭，因為戰爭之發生來自於人之相賊而不相愛所致；而墨子在論到尚賢與尚同之主張時，其說服之對象乃是一國之統治者（諸侯），依墨子的理論，存在著一個假設：當各國之統治者如果皆能實踐尚賢與尚同，則天下歸一之理想已完成一半，但仍須配合依靠彼此的互不攻伐才能克竟全功。這個假設最為脆弱的地方即在於，若有一國違背原則主動發生攻伐，運用政治力去併吞他國，則尚同之理想必無由實現，因此為避免發生此種情況，墨子一聽到有攻伐之事，無不發揮其實踐家之本色，即如孟子所說的「摩頂放踵」，在文獻上有下列三例很值得敬佩，墨子不是只有坐而言，他還能起而行，率領弟子一同

趕往力阻戰爭之發生，人際的和諧與國際的和平理想即靠著他和弟子們的努力而宣揚開來。

首先是傳為美談充分顯現非攻概念的「阻楚攻宋」事例，在〈公輸〉篇中，有詳細的記載：

公輸盤為楚造雲梯之械成，將以攻宋。子墨子聞之，起於齊，行十日十夜，而至於郢，見公輸盤。公輸盤曰：夫子何命焉為，子墨子曰：北方有侮臣，願藉子殺之，公輸盤不說。子墨子曰：請獻十金，公輸盤曰：吾義固不殺人。子墨子起，再拜曰：請說之。吾從北方，聞子為梯，將以攻宋，宋何罪之有。荊國有餘於地，而不足於民，殺所不足，而爭所有餘，不可謂智。宋無罪而攻之，不可謂仁。知而不爭，不可謂忠，爭而不得，不可謂強，義不殺少而殺眾，不可謂知類。①

上述之事例是墨子以實際之行動、道德勸說及論理爭勝之方式，冀求改變征伐之事實與悲劇，因此所用的方法便是以重新定義人與人之間的行為關係，如對智、仁、忠、強、知類等觀念，在觀念上的澄清及賦予道德判斷，來阻止公輸盤的侵略行為，這是墨子其人道關懷之表現。但是，公輸盤並不領情，因此墨子只好以實際雙方之攻守來讓對方知難而退。

於是見公輸盤，子墨子解帶為城，以牒為械，公輸盤九設攻城之機變，子墨子九距之。公輸盤之攻械盡，子墨子之守圍有餘。公輸盤誑，而曰：吾知所以距子矣，吾不言。子墨子亦曰：吾知子所以距我，吾不言。楚王問

其故。子墨子曰：公輸子之意，不過欲殺臣。殺臣，宋莫能守，可攻也。然臣之弟子禽滑釐等三百人，已持臣守圍之器，在宋城上，而待楚寇矣。雖殺臣，不能絕也。楚王曰：善哉，吾請無攻宋矣。①

上面這個事例，說明墨子為達成非攻之目的，以其睿智和公輸盤較量攻守之法，表現出他對其理念的堅信和不疑，並且告訴其弟子們守宋不惜一戰，這正是非攻精神的具體實踐。如果以「王道」和「霸道」的觀點來看，非攻本質上承接天志與兼愛之精神引領，即是一種「以德服人」的王道思想及德治之政治，不同於強調「以力服人」之霸道思想。依墨家之哲學理念，當人祛除自利心及占有慾之後，兼愛的道德情操即為我人所發現和認知，人性之中善良的本質即被我們所肯定，如果我們把非攻視為天下平，則道德政治乃成政治文化之主流，於此借用鄔昆如教授的話，可以斷言如下：「原來，人性、道德、政治三者本來就不可分的，適應於人性的政治，也就是有道德的政治，就可以稱為德治，反過來，違反人性的政治，也就必然不是德治。」②此種批判戰爭不當之思想，其實在儒家的孟子，亦有對戰爭提出批判及指出戰爭之害處：「爭地以戰，殺人盈野；爭域以戰，殺人盈城。」③其理相同。對於墨子之實踐精神，為救天下蒼生而阻止一場殺戮，因此「非攻」當是實踐和平主義的基本手段，即如梁啟超所言：

墨子以「非攻」為教義之一種，其義從兼愛直接演出，其時軍國主義漸昌，說者或以為國際道德與個人道德不同，為國家利益起見，用任何惡辣手段皆無所不可，墨子根本反對此說。④

從這一個廣為人知的「阻楚攻宋」之例來看，墨子以實力作後盾，弟子們守城待敵，故有稱之為「理智的和平主義」^⑩之說法。因此從此例可以發現：非攻是反對攻伐掠奪，必輔之以「救守」，從事於積極防禦，二者並行，方不致半途而廢。

第二例「非攻」止戰之事實是勸止齊國伐魯，在〈魯問〉篇也有詳盡的介紹，其文如下：

齊將伐魯，子墨子謂項子牛曰：「伐魯，齊之大過也，昔者吳王東伐越，棲諸會稽，西伐楚，葆昭王於隨，北伐齊，取國子以歸於吳。諸侯報其讎，百姓苦其勞，而弗為用，是以國為虛戾，身為刑戮也。昔者智伯伐范氏與中行氏，兼三晉之地，諸侯報其讎，百姓苦其勞，而弗為用，是以國為虛戾，身為刑戮用是也。故大國之攻小國也，是交相賊也，過必反於國。」^⑪

墨子以歷史事實來曉諭齊將項子牛，攻戰征伐之結果是「國為虛戾，身為刑戮」，最後便是「過必反於國」。但是，是否征戰之決定權顯然在統治者手上，因此墨子又親自面見齊王田和，勸阻征戰。其文如下：

子墨子見齊大王曰：「今有刀於此，試之人頭，倅然斷之，可謂利乎？」大王曰：「利！」子墨子曰：「多試之人頭，倅然斷之，可謂利乎？」大王曰：「利！」子墨子曰：「刀則利矣，孰將受其不祥？」大王曰：「刀受其利，試者受其不祥。」子墨子曰：「并國覆軍，賊敖百姓，孰將受其不祥？」大王俯仰而思之曰：「我受其不祥。」^⑫

這是墨子以理說服齊王，說明攻戰之罪，這個概念在另一位哲家學老子的言教中亦可找到相似之理，老子說：「師之所處，荊棘生焉，大軍之後，必有凶年。」（《道德經》）因此強調征戰，其結果是國家失其本而人民易其務，受害的則是天下蒼生。

第三例也是在〈魯問〉篇，墨子聽聞魯陽文君將攻鄭，墨子前去阻止之事。其文如下：

魯陽文君將攻鄭，子墨子聞而止之，謂魯陽文君曰：「今使魯四境之內，大都攻其小都，大家伐其小家，殺其人民，取其牛馬狗豕，布帛米粟貨財，則何若？」魯陽文君曰：「魯四境之內，皆寡人之臣也，今大都攻其小都，大家伐其小家，奪之貨財，則寡人必將厚罰之。」子墨子曰：「夫天之兼有天下也，亦猶君之有四境之內也。今舉兵將以攻鄭，天誅亦不至乎？」魯陽文君曰：「先生何止我攻鄭也？我攻鄭順於天之志，鄭人三世殺其父，天加誅焉，使三年不全，我將助天誅也。」子墨子曰：「鄭人三世殺其父，而天加誅焉，使三年不全，天誅足矣，今又舉兵，吾攻鄭也，順於天之志。譬有人於此，其子強梁不材，將以攻鄭曰：故其父答之，其鄰家之父，舉木而擊之曰：吾擊之也，順於其父之志。則豈不悖哉？」^①

先秦時代諸侯爭霸，所謂「為正義而戰」之說最容易蒙蔽真相，打動人心，假正義之名行侵略之實比比皆是，魯陽文君攻鄭亦不例外。因此，墨子又繼續發揮其苦口婆心以達弭兵之目的。

子墨子謂魯陽文君曰：「攻其鄰國，殺其民人，取其牛馬粟米貨財，則書之於竹帛，鏤之於金石，以為銘於鐘鼎，傳遺後世子孫，曰：「莫若我多。」今賤人也，亦攻其鄰家，殺其人民，取其狗豕食糧衣裳，亦書之竹帛，以為銘於席豆，以遺後世子孫，曰：「莫若我多。」方可乎？魯陽文君曰：「然！吾以子之言觀之，則天下之所謂可者，未必然也。」^②

上述所引之三個事例，除讓吾人更加瞭解墨子之使命感外，對他在非攻政治上之理想——和平主義之實踐，更可看出其悲天憫人之心，因為政治本是力量的展現，墨子的哲學中有其道德根源，亦即是「為何如此」之思想特色，那即是天志，天志之義落在兼愛，而非攻即是兼愛的客觀呈現，無天志之法、兼愛之情與非攻之理，則率獸食人之世界即在眼前。發動侵略本身即是不道德也不義，攻伐征戰更是不吉與大凶，因此一個攻伐行為即是不仁不義，必以糾正及徹底批判，墨子所秉持的是「天志之法、兼愛之情與非攻之理」的「法、情、理」三個必要條件，才能把國與國之間的政治關係釐清，墨子可說是主張人類和平主義的先驅。在先秦諸子中，為其理想獻身，身體力行，並且敢勇於挑戰當權者，墨子之行誼及事跡實屬傑出，不因其出身貧賤而自貶身價，反而因其擇善固執，更能感動人心，其道德與文章實乃箇中翹楚，雖理想未能徹底實現，但其過程已是足以教吾人欽佩不已。在〈公孟〉篇有一段話，更能顯示墨子對政治事務之講求，對於形式與內容的並重。其文如下：

告子謂子墨子曰：「我治國為政。」子墨子曰：「政者，口言之，身必行之。今子口言之，而身不行，是子

之身亂也。子不能治子之身，惡能治國政？子姑亡，子之身亂之矣。」●

可見政治的事務，端看治國者能否言行合一，墨子以此曉諭各國之統治者言行一致才是為政之道。而他自己一生的表現，即如上述，因此歸而言之，政道與治術兩方面的內涵實現，墨子除了再三強調非攻之作為，對這三件事例之評價，恐須拋開功利主義之觀念，而從道德實踐主體對於人常乖離而形成的不義之憂心入手，呈現墨家人道主義之胸懷與對和平共存的期待。

第三節

團體意識與俠義精神在時代之意義

墨子以其一生實踐治國之「十論」主張，他也曾仿效孔子率弟子周遊列國，其行蹤遍及魯、宋、齊、衛、魏、越、楚等國，他積極入世救世之精神，憑著他個人領袖魅力及身體力行的功夫，不尚空談之人格特質，號召其追隨者約三百餘人，這些弟子「皆可使赴火蹈刃，死不旋踵。」這種願為特定團體共赴患難之團體意識，除墨子的人格感召外，尚有其內在凝聚之因子，在先秦各學派之表現來看，墨子所領導的團體，及後來鉅子及弟子高度效忠的團體意識之表現，無任何一個學派能出其右。這也正是

孟子所說的「楊朱墨翟之言盈天下，天下之言，不歸楊，則歸墨。」（《孟子·滕文公下》）的寫照，可見墨家這個團體在當時的盛況。問題是什麼力量使得墨子及其團體成員皆有如此之向心力，與犧牲奉獻之熱誠？而其門徒又願意不顧一切地追隨他赴火蹈刃，其理何在？

清末民初將墨家思想發揚光大，建立系統化觀念的梁啟超，對墨子身後的墨家領導者——鉅子，有如下之評述。

但墨家卻有一種很奇特的制度，他們自墨子死後，在全國的「墨者」裡頭，立了一個墨教總統，叫做「鉅子」，所以莊子說他們「以鉅子為聖人，皆願為之尸，冀得為其後世」，這位「鉅子」有點像基督舊教的教皇，我想墨教倘若成功，一定把中國變成「教會政治」，「鉅子」就是一國的行政首長，那麼就「墨子」眼光看來，天子一定是天下的仁人了。①

梁氏之言或許過於誇大些，但就梁氏之論點，可以看出墨家團體之特色是具有堅強的組織力與行動力，而且觀諸後來具代表性的鉅子之作為除表現「非攻」的概念外，他們那種為真理而死的執著著實令人感動。這種堅強的團體意識與絕對服從的態度及性格，在追求和平主義與闡揚墨學的雙重目標下，墨子以人格感召號召他的弟子追隨，奔走各國進行遊說之工作不可不謂艱鉅。到底墨家這個團體成員有何異於其他學派之點？他曾經有哪些令人為之動容的事跡？又他們對後世之影響為何？皆是本節所要探討的問題。

一、墨家團體之特色

用「赴火蹈刃死不旋踵」^①一詞來描述此團體成員之共同特色至為中肯，學者研究墨家團體之成員特色，有如下之說法：

(一)日籍學者宇野精一提出六點意見，頗具參考價值。^②其論點如下：

第一、墨家出發之際，以兼愛、尚賢、非攻等為口號，提出以士以上之階層為本位的與儒家思想大不相同的思想。又從作業和行動方面來看，其本質上是個守禦脆弱城邑的集團。

第二、這個集團係以土工、木工、石工、繩工、鐵工、銅工、革工、陶工等工人為主力，然後再加上戰士、商賈、巫醫、農民、亡命者等編制而成，並從事城牆的構築、修補，兵器、防禦設備的製作、戰鬥、經理、救護、團紀維持等，所有需要勞力的事業。剛開始時，它指示同志性的團結，為時頗久之後，才將學習、教育、研究、著作、宣導等的知識性部門組織起來。

第三、成員各按其經歷、特技而法定勞力之分擔，但也要求他們循環各部門並熟習之，唯有老練且富有經驗的成員，才從事知識性的事業。

第四、集團的語彙中，顯然有工人必須具備土木力學、幾何學、光學等之知識。又他們的比喻之中，也常用規、矩、繩、懸、水等工具，以及測量、運土、固土等有關城牆構築作業之語彙。

第五、集團所崇稱的聖王、賢者等，往往被描寫為工人或技術指導者。

第六、給予集團最高指導者的稱呼為鉅子。

(二)李澤厚在《中國古代思想史》一書中，認為墨家團體之特色如下：

先秦氏族傳統逐漸崩毀所帶來的意識型態的空前解放，使代表手工業的小生產勞動者思想的墨家一度顯赫非常，成為與儒家並列而對抗的重要派別。這大概與當時比較自由的特定政治、思想條件，使作為社會生產力量的各種手工匠作失去原氏族結構的嚴密控制的情況有關。^④

(三)王秀芝對墨家團體之研究，從墨者之行為表現予以剖析：

墨子及其嫡傳鉅子信守墨家法條，嚴正不渝，毫無通融，所謂「言必信，行必果」，其尚義殉道的精神，與夫社會革命組織的堅強，直難使人置信。「殺人者死，傷人者刑」，親如嫡子，亦難豁免。與劉季入關後的約法三章，如出一轍。然墨子出身「賤人」，雖曾一度擔任宋國大夫，為時不久，且其志在救世，不慕名利，在內無贏財，外無攀援情勢之下，其組織律條竟能如此嚴密貫徹，而實行又如此之慷慨從容，義無反顧，實足令人驚嘆！^⑤

由上述三位學者對墨家團體的分析來看，墨家團體內部之凝聚力甚強，並且服從墨學義理與鉅子領導，捨身取義，為義殉

道，他們服從性甚強，甚至犧牲性命亦在所不惜。而到底墨子之弟子有幾人，依古籍所載，能與儒家相抗衡，可見其弟子當不在少數，而從蕭公權先生之研究，直指「墨子乃一平民化之孔子，墨學乃平民化之孔學，二者之言行，儘有程度上之差異，而其根本精神則每可相通。」^④日籍學者戶川芳郎在其所著《古代中國的思想》一書中，引述渡邊卓氏之看法把墨家團體之活動分為初期、中期與末期三個時期。他的看法如下：

繼承墨子活動的集團是由稱作巨子（鉅子）而施行強有力統治的領導者來統率的。他們在墨子以後的兩個世紀的歷史中繼續活動著。……對抗把其思想基礎放在宗族和鄉黨上面的儒家，標榜和支持社會底層弱者的墨家，由于其在中期和後期的組織活動，形成了可以自豪的足以被社會並稱為「儒墨和孔墨」的黨派勢力，他們因此而感到自豪。^⑤

日籍學者戶川芳郎即認為，墨子所領導的團體具有如下之特色，^⑥頗能道出墨家團體整體性風格。

1. 墨子及其追隨者，終身以賤人自處，褐衣躡屣，枯槁不舍。
2. 墨子主張國家對外的政治關係為非攻，除有鮮明之理論外，復具有防禦戰爭之優良技術，大明守國之術，又精為守國之械，親率弟子，馳援受到侵略之國，其言行合一之態度，為當時及後世所稱羨。
3. 鉅子是墨家集團之領袖，具有發號施令之權力，以實

踐墨子義理及理想為集團努力之目標。鉅子之傳授法為由前任鉅子所指定。

4. 集團之成員非當時之士族身分，大多為平民階級之身分，皆具有高度服從之精神，赴火蹈刃，為義而死。
5. 以近代西方政黨之內涵來看鉅子及其集團成員，類似俄國革命之列寧式政黨。具有絕對的領導權威與服從組織之律令，並且對其意識型態深信不疑。
6. 一貫主張勤勞和效用的墨家集團，受到了戰國時期爭奪霸權的儒家帶有敵意的攻擊，認為「墨子蔽于用而不知文」（《荀子·解蔽》）。非難了墨家違背人情而提倡的薄葬、非樂這種反禮樂的思想。然而墨家反對周代文化，主張夏禹政治的勤儉節約的口號，卻得到了經過亂世後的秦漢帝國的很高評價（司馬談《論六家之要旨》）。並且，墨家的行動方式與廣泛的任俠行為相通，帶有一種企圖自我犧牲和激進行動的宗教式秘密結社的性質。

二、墨家團體在組織領導上之表現

在文獻上墨家團體對「非攻」之實踐，除廣為流傳的「披星戴月奔郢以救宋」的事跡外，墨子本人之行誼亦為弟子所效法，尚有鉅子孟勝以義死陽城君之難，腹䟽以法殺其子於秦，這兩則事例也充分表現鉅子在團體中的權威地位，充分做到「言必信，行必果」，為義殉道的精神，再加以組織嚴密，紀律嚴明，其團體意識之堅強，更為其他學派之所無，人人甘之如飴，為真理而

置個人死生於度外。著名之例如下：

(一)孟勝以義死陽城君之難

孟勝為墨家之鉅子，他以身殉陽城君的悲壯慘烈之故事見之於《呂氏春秋》，其文如下：

墨者鉅子孟勝，善荊之陽城君。陽城君令守於國，毀璜以為符，約曰：「符合，聽之」。荊王薨，群臣攻吳起，兵於喪所，陽城君與焉。荊罪之，陽城君走，荊收其國。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，吾與陽城君也，非師則友也，非友則臣於。不死，自今以來，求嚴師必不放墨者矣，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。」還歿頭於孟勝前。因使二人傳鉅子於田襄子。孟勝死，弟子死之者百八十三人。二人已致令於田襄子，欲反死孟勝於荊。田襄子止之曰：「孟子已傳鉅子於我矣。」不聽，遂反死之。②

這個事例充分反映出「士為知己者死」之精神，鉅子孟勝之重然諾，言必信、行必果之執著及其擇善而固執，墨家門徒為義道之「赴火蹈刃死不旋踵」之精神，在鉅子或團體成員身上皆可

看到，墨者之言行合一，著實令人動容。

(二)腹䵍以法殺其子於秦

墨者鉅子腹䵍居秦，其子殺人。秦惠王曰：「先生之年長矣，非有他子矣，寡人已令吏弗誅矣。先生之以此聽寡人也。」腹䵍對曰：「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，王雖為之賜而令吏弗誅，腹䵍不可不行墨者之法。」不許惠王，而遂殺之。^①

本段事例所引之義，充分說明鉅子要以身作則，所謂「以繩墨自矯」，甚至是「大義滅親」亦要執行墨家之規定。尤其是「殺人者死，傷人者刑」的法儀標準，親如嫡子，亦難豁免。這樣的學派特色躋身於九流十家中，與其他諸家平起平坐，絕不遜色，尤有甚者與儒並稱顯學，更是他派所無。莊子即稱之曰：「真天下之好也，將求之不得也。」因此墨家之團體意識顯明而出色，有團體而無個人，同時鉅子以身作則，言必信行必果，而重然諾，以其集團成員雖是「賤民」出身，但皆可使成員行俠仗義，在領導之技巧上，絕非「以力服人」而是「以德服人」之典範，因此鉅子之領導魅力與技巧，確為他派所無或不及，使其擁有許多門徒追隨左右，真正做到生死與共，共赴患難。

三、以鉅子為中心之墨家團體行為對後世之影響

墨家以鉅子為中心之領導模式為先秦其他學派所無，而其道德實踐之效果，又處處顯示「知行合一」之精神，尤有甚者，人人可將個人生死置之度外，可見墨者當非貪生怕死之徒，此一學

派之門風及傳承，在漢以後卻寂然而逝，難怪司馬遷之《史記》，僅在〈孟軻荀卿列傳〉中，略提數語曰：「蓋墨翟，宋之大夫，善守禦，為節用，或曰並孔子時，或曰在其後。」如此短短數語，頗難體會當時與儒家並稱顯學之墨家是何等之盛況。墨子個人及其學派「以自苦為極」的種種作風，是否未至秦火即已灰飛煙滅，而墨家門徒為真理及正義所表現出的大無畏犧牲精神，及赴湯蹈火為義而死之精神是否有其遺緒，以影響後世，雖不再為顯學或為統治者御用，但仍是中國文化與哲學中不可忽視的另一股價值取向，實為可續予研究的主題。

依據戶川芳郎之研究，「繼承墨子活動的集團是由稱作鉅子（鉅子）而施行強有力統治的領導者來統率的。他們在墨子以後的兩個世紀的歷史中繼續活動著。」^①並且標榜及支持社會之底層力量，透過他們團結的團體勢力，形成與儒家分庭抗禮的局面，尤其是他們那種「重然諾」的俠義精神在下層社會更能引起共鳴。墨子及其後起之弟子面對亂世並無隱世逃避之作為，反而率先投入其中，忍人所不能忍，行人所不能行。墨者團體以悲天憫人之熱忱，欲拯斯民於水火，在無權、無位、財乏、人寡之劣勢下，僅賴「鉅子」以其嚴格之紀律「殺人者死，傷人者刑」來作為成員間彼此的約束。這種團體的約束與個人服膺於一人之領導，表現行義獻身之熱誠，因此有些學者之研究，即指出遊俠是來自於墨家，如魯迅說：「孔子之徒為儒，墨子之徒為俠。」^②聞一多說：「所謂俠者，不又是墮落了的墨家嗎？」^③「墨家失敗了，一氣憤，自由行動起來，產生所謂遊俠了。」^④馮友蘭更認為古代士分兩類，「一為知識禮樂之專家，一為打仗之專家。或以後世之名詞言之，即一為文專家或文士，一為武專家或武士；用當時的名詞言之，則一為儒士，一為俠士。墨家就是後一種人結成的團體。」^⑤以上引述的觀點，讓吾人窺得一契機，即

是墨家之徒所表現出來的德行，確有可能影響後世，為後來之俠士所景仰及追隨其風範。是故對整體社會風氣之改變，往往基於俠義而成之團體或個人，更能表現墨家團體之遺風。

汪浦豪認為：「墨家是作為儒家的主要反對派出現的，在文士與武士之鬥爭中，武士所表現出來的風骨都也成為了下層社會的代言人。」他的論點如下：

墨家是作為儒家的主要反對派出現的，其倡始人墨子反對儒家「天命」和「愛有等差」之說，認為「執有命」是「天下之大害」，人與人應平等相處，不應有貴賤親疏之別。他的「尚賢」、「尚同」、「非攻」的政治主張，「官無常貴，民無終賤」，而甘願「摩頂放踵」的實踐精神，使得他的學說具有儒家所缺乏的平民意識，成為當時最具平民色彩的學派。⑩

事實上證明，墨子及其門人所表現出來的俠義精神及遊俠風範確與其理論思想相互輝映，本質上墨家即是一個強調實踐先王（古聖王）之道的團體，我們也可以借用余英時教授的觀點來予以闡明，他認為：

「哲學的突破」造成王官之學散為百家的局面，從此中國知識階層便以「道」的承擔者自居，而官師治教遂分歧而不可復合。先秦諸學派無論思想怎樣不同，但在表現以道自任的精神這一點上是完全一致的。⑪

墨子和其他各家學派一樣，以「道」的承擔者和實踐者自居，他和公輸盤的競武，表現出摩頂放踵不落人後，如果有一絲

一毫有利天下之事，必當奮力爭取，救世之心腸無人能出其右。尤其他告訴楚王，弟子禽滑釐等三百人願以身殉道，這種不畏難、不畏死之精神，實已具有俠義精神。墨家團體之紀律嚴明，表現在鉅子孟勝及腹䟽身上，也是「必先萬民之身，後為其身」^①的實踐精神，這種「殺己以存天下」^②之犧牲精神，皆可能影響到遊俠之思想與行為，當然影響遊俠者不止墨家一家，即如馮友蘭的分析一樣，區分為文士與武士二者，但就「忠人之事，勤生薄死，以身殉道，急功好義，解困濟弱之情懷」之表現而言，確實為俠者之一群。後世之遊俠之作為從墨子及其團體之表現當有取捨與學習，從源流發生處之觀點分析，不能說二者無直接關係，而其典範亦對後世遊俠產生一定之影響。或因文獻不足徵，墨家鉅子之作為，領導模式及事例寥寥可數，但吾人觀墨子及後起鉅子之作為，當可從其行動中看出俠義精神，確為後代之士者所學習及繼承。

註 釋

- ① 戶川芳郎著，姜鎮慶譯，《古代中國的思想》，北京大學出版社，1994，頁 14-15。
- ② 戶川芳郎著，前揭書，頁 15。
- ③ 陳顧遠，《墨子政治哲學》，台北，新文豐出版公司，1974，頁 16-18。
- ④ 《墨子·非攻下》。
- ⑤ 《墨子·非攻下》。
- ⑥ 《墨子·非攻下》。
- ⑦ 宇野精一主編，林茂松譯，《中國思想(三)》，台北，幼獅文化事業公司，1994，頁 9。
- ⑧ 《墨子·非攻上》。
- ⑨ 《墨子·耕柱》。
- ⑩ 《墨子·非攻下》。
- ⑪ 《墨子·非攻下》。
- ⑫ 《墨子·非攻下》。
- ⑬ 《墨子·公輸》。
- ⑭ 《墨子·公輸》。
- ⑮ 鄔昆如，《政治哲學》，台北，正中書局，1990，頁 8。
- ⑯ 《孟子·離婁上》。
- ⑰ 梁啟超，《先秦政治思想史》，台北，東大圖書公司，1987，頁 137。
- ⑱ 王讚源，《墨子》，台北，東大圖書公司，1997，頁 261-262。
- ⑲ 《墨子·魯問》。
- ⑳ 《墨子·魯問》。
- ㉑ 《墨子·魯問》。
- ㉒ 《墨子·魯問》。
- ㉓ 《墨子·公孟》。
- ㉔ 梁啟超，《墨子學案》，台北，中華書局，1985，頁 29。
- ㉕ 《淮南子·泰族訓》。
- ㉖ 宇野精一，前揭書，頁 59-60。
- ㉗ 李澤厚，《中國古代思想史編》，台北，三民書局，1996，頁 51-54。
- ㉘ 王秀芝，《墨子學說新編》，台北，台灣書店，1989，頁 45。

- ⑩ 蕭公權，《中國政治思想史上》，台北，聯經出版事業公司，1979，頁136。
- ⑪ 戶川芳郎，前揭書，頁16。
- ⑫ 戶川芳郎，前揭書，頁19。
- ⑬ 《呂氏春秋·上德篇》。
- ⑭ 《呂氏春秋·去私篇》。
- ⑮ 戶川芳郎，前揭書，頁16。著者認為墨家集團可分為初期、中期與末期三時期，每個時期均有他們特別關注之論點，發揚墨子學說是共同的特色。
- ⑯ 魯迅，〈三閑集，流氓的變遷〉，《魯迅全集第四卷》，北京，人民文學出版社，1973，頁123。
- ⑰ 聞一多，〈關於儒、道、土匪〉，《聞一多全集》，北京，三聯書店，1982，頁469。
- ⑱ 聞一多，前揭書，頁469。
- ⑲ 馮友蘭，〈原儒墨〉，《中國哲學史》，商務印書館，1936，頁31。
- ⑳ 汪浦豪，《中國遊俠史》，上海，文化出版社，1994，頁33-34。
- ㉑ 余英時，〈古代知識階層的興起與發展〉，《中國知識階層史論》，台北，聯經出版事業公司，1993，頁38。
- ㉒ 《墨子·兼愛下》。
- ㉓ 《墨子·大取》。

第十章

賢者治國論

第一節

尚賢的意義及理由

一種新的觀念、主張甚至是制度的變革，必然是現實政治的反映及批判，也是新的嘗試和藥方，任何時代尤其是在動盪的年代，舊有制度的崩解，固然反映社會文化的真實，但悲天憫人的哲學家，以其睿智之思考，除了提出治標之藥方外，當還有其人道關懷的表現。墨子身處先秦時代，正是舊制度瓦解，新制度呈現迷失和醞釀的情境，除了要表現對人道之關注外，尋求正本清源之道，在治標的部分亦不可偏廢，墨子的行動與實踐正是人道關懷的最佳註腳。他在建立新的政治觀上也有其特殊之見解。從政治與社會的結構面來看，貴族政治是主宰當時政治意識與權力結構環境的主流，並且深深的影響了治國者的

心態。誠如胡適所言：

那時的貴族政治還不曾完全消滅。雖然有些奇才傑士，從下等社會中跳上政治舞台，但是大多數的權勢終在一般貴族世卿手裡。就是儒家論政，也脫不了「貴貴」「親親」的話頭。墨子主張兼愛，所以反對種種家族制度和貴族政治。❶

胡適所言墨子主張兼愛，反對種種家族制度，這個觀點應是說政治由少數的貴族家族所壟斷，因而無以產生政治地位的人人平等。他所反對的是貴族政治，其主張則確為墨學政治觀念的特色。但是，破除貴族政治，固然可達到「破」的效用，但有「破」而無「立」，顯然為德不卒，要如何「立」呢？墨子顯然有備而來，墨子開宗明義的提出「尚賢」的主張，以作為治理國政的基礎，尚賢的觀念在先秦時期諸家學派中，儒家是意圖為「君之師」，從教君之道德實踐與行為上著手，但治理國政的權柄仍掌握在統治者手中，雖有道德勸說之名，然猶未能更進一步揭示積極用賢之道。因此，墨子的主張或可視為其之創見，但卻又有脈絡可尋，此脈絡者應為其反周制而構成其政治觀。馮友蘭之見解頗值參考，從中更能看出儒墨之差異。

墨子反貴族而因及貴族所依之周制。故其學說，多係主張周制之反面，蓋對於周制之反動也。因儒家以法周相號召，故墨子自以其學說為法夏以抵制之。❷

從反貴族政體之觀點而言，除了要「反」之外，在本文章之前段亦提過更要有「立」，要「立」則須先問：從何觀點？依墨

子之論點即是要從平民的觀點，從平民的立場出發，這也正是墨子思想一貫的特色。從平民或墨子所稱之「賤人之所為」的角度來說，「尚賢」即是更能符合社會大利的方法，更是興天下之利的入門。

一、意義

墨子在〈尚賢〉篇的開頭，即提出一個普遍性的命題，施政之目標何在？為政之道是「國家富、人民眾、刑政治」，要達到這三個目標，其方法為重用賢良之士，他特別闡明古聖王為政之道來說明其意義：

故古者聖王之為政，列德而尚賢，雖在農與工肆之人，有能則舉之，高予之爵，重予之祿，任之以事，斷予之令。●

墨子對於為政者的要求，說起來是再簡單不過的一個觀念，那即是「唯才是舉」。就歷史的發展而言，政治問題即是管理人的問題，要用何種人來管理這個社會，才能使政治步上正軌，歷數中國各朝代的用人標準及制度，最早可追溯到三皇五帝時期的以「選賢舉能」為方法所發展出來的「禪讓政治」，殷周時期，則是透過封建制度所建立的「世卿世祿」的貴族政治，秦漢時期的「察舉徵辟」，再到魏晉時期的「九品中正」，直至隋唐而設的「科舉取士」，不管是何種制度，「唯才是舉」與「選賢舉能」都是千古不變的真理。當墨子首倡「賢人政治」之時，除有其特定的歷史時空環境外，更不能忽略他的眼光和心胸。為了破除貴族與世襲之封建遺害，墨子更提出：「故官無常貴，民無終

賤，有能則舉之，無能則下之。舉公義，辟私怨。」（〈尚賢上〉）此段話中，最令吾人拍案讚賞者正是「官無常貴，民無終賤，有能則舉之，無能則下之。」的警世之言，觀先秦諸子敢如此赤裸裸的對統治者提出警語者首推墨子，尤其他那種「舉公義，辟私怨」的道德勇氣猶如暮鼓晨鐘。

因此，墨子「尚賢」理念之第一義，即是他在〈尚賢中〉篇所提出的「尚賢為政之本」（或曰：尚賢者，政之本也。）

子墨子言曰：今王公大人之君人民，主社稷、治國家、欲修保而勿失。故（胡）不察尚賢為政之本也。❶

「求才若渴」可說是墨子主張為政之本在尚賢的寫照，在〈親士〉篇墨子即點出「賢士」之重要性。

入國而不存其士；則亡國矣。見賢而不急，則緩其君矣。非賢無急，非士無與慮國，緩賢忘士，而能以其國存者，未曾有也。❷

墨子並且將「尚賢」譬之為「聖王之道，先王之書，距年之言也」，❸為了證明「尚賢」確為聖王之道，若欲祖述堯、舜、禹、湯之道，將不可以不尚賢。墨子運用其著名的「三表法」❹來加以說明，使得「尚賢」之論點具歷史的意義及實用意義。這也是墨子思想的一貫法則與思維模式，首先就「本之者」而言，確為王天下、正諸候之良方，他舉例如下：

故古者堯舉舜於服澤之陽，授之政，天下平。禹舉益於陰方之中，授之政，九州成。湯舉伊尹於庖廚之中，授

之政，其謀得。文王舉閔天泰顛於置罔之中，授之政，西土服。⑧

從正面的意義和史例來看，墨子認為為政當是如此，若從反面的本之者之例亦不勝枚舉，墨子以「三代暴王之政」，導致失其國，傾覆社稷，這即是「本之者」的意義。其次，再論何謂「原之者」？原察百姓耳目之實，則是取自現實世界的人性心理，墨子言曰：

是故國有賢良之士眾，則國家之治厚，賢良之士寡，則國家之治薄。故大人之務，將在於眾賢而實。……譬若欲眾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，將可得而眾也。⑨

最後再論「三表法」中之「用之者」，他再提出賢者治國之效用並且符合社會公利。

賢者之治國也：蚤朝晏退，聽獄治政，是以國家治而刑法正。賢者之長官也，夜寢夙興，收斂關市山林澤梁之利，以實官府，是以官府實而財不散。⑩

透過三表法之「本之者，原之者與用之者」三種方法之解說，墨子的「尚賢」思想表現出其在思想上之著眼與關懷。尚賢既有所本，又有所察並能實用，則「進賢」乃為當務之急，統治者能尚賢又能進賢，這才是政治之本，也才是政道的意義。從「親士」篇到「尚賢」篇，我們可看出墨子對「士」之重視，士者為傳統「士農工商」四種身分階層之一，而士又居四民之首，

士為傳統知識分子，是賢才良將良相的匯聚，統治者若能拔擢真才之士與賢能之輩，當可長保國祚。觀乎歷史變遷與朝代更替是為鐵律。因此，他也提出警語：

今者王公大人為政於國家者，皆欲國家之富，人民之眾，刑政之治，然而不得富而得貧，不得眾而得寡，不得治而得亂，則是本失其所欲，得其所惡。是其故何也？子墨子言曰：是在王公大人為政於國家者，不能以尚賢事能為政也。是故國有賢良之士眾，則國家之治厚；賢良之士寡，則國家之治薄，故大人之務，將在於眾賢而已。①

依墨子之論，國家政務能否得其功效與實利，關鍵乃在統治者有無「唯才是用」，這是政治的首要工作。所稱「賢人」，即「賢良之士」，包括了「厚乎德行、辯乎言談、博乎道術」之人，亦是有「智慧聰明」之人，也是實踐道德而有高尚道德之「仁人」，亦是知識淵博，能覺察時代脈動與趨勢的「智者」。這些人才的選拔、鼓勵和晉用，是統治者的首要課題。

二、為何要尚賢

研究中國哲學，一般的看法是對儒家對道統傳承之使命感表示欽佩外，卻也不能漏掉墨家的努力及其貢獻，墨子甚至將「尚賢」譬為「欲祖述堯舜禹湯之道，將不可以不尚賢」，此處所稱之堯舜禹湯之道無不是中國哲學之活水源頭，因此論尚賢，墨子是法古及法聖人的，尤其對古聖王之作為，墨子一直把它當作是不變的圭臬和典範，呼籲統治者須學習此道，其為何如此主張與

此亦有很大的關係，察其思想脈絡，約可理出下列數端，以證其尚賢之理。

(一)古者聖王尚賢而政大治，利天利鬼與利人

古者聖王之治國事跡歷歷在目，可謂典型在夙昔，墨子曰：

古者聖王，甚尊尚賢，而任使能，不黨父兄，不偏貴富，不嬖顏色。賢者舉而上之，富而貴之，以為官長，不肖者抑而廢之，貧而賤之，以為徒役。是以民皆勸其賞，畏其罰，相率而為賢者，以賢者眾，而不肖者寡。此謂進賢，聽其言，嚶其行，察其所能而慎予官，此謂事能。⑫

而這些歷史的事實，證明了只要統治者能進賢使能，用人唯才必可使國政大治，因此而有堯之舉舜、湯之舉伊尹、武丁之舉傅說的成功範例。究其本，墨子點出其中的關鍵：

豈以為骨肉之親；無故富貴，面目美好者哉。惟法其言，用其謀，行其道，上可而利天，中可而利鬼，下可而利人。⑬

從重用賢能之士治理國政，法其言，用其謀，行其道，因著尚賢使能而達利天、利鬼與利人，依墨子的觀點，這即是堯舜禹湯文武之道。

(二)反抗貴族專政

墨子再三揭示：立國之本，首在尚賢，但是反思國家大權是

掌握於何人之手？依封建制度是在貴族之手，但他們能否治理國政則不無疑問，因此墨子所主張的「親士」、「尚賢」消極面是進賢使能，僅具輔佐之功能，但積極面即在打擊及反抗貴族王公大人之專制政權。墨子對貴族庸碌無能，不懂賢士實乃「國家之珍，社稷之佐」，而卻習用親戚、故舊，或面容姣好者，導致國政敗壞，因而痛加撻伐。

是故不勝其任，而處其位，非此位之人也。不勝其爵，而處其祿，非此祿之主也。❶

墨子除了直斥這種貴族政治之用人不當外，對尚賢的觀念他更喻為「歸國寶不若獻賢而進士」。（〈親士〉）因此，當他提出「官無常貴，民無終賤，有能則舉之，無能則下之，舉公義，辟私怨。」這樣革命性的言論，便不會覺得太過突兀，這樣的立論，甚至有學者稱之為「中國歷史上用人理論的大革命」。❷尤其是「雖在農與工肆之人，有能則舉之」更是一種深具普遍價值的原則，不僅衝撞了階級森嚴的世卿世祿的制度，對當時戰國時代各國統治者在功利的原則下用人，廣泛招募群賢之政策更有啟迪之功。尤其他不僅看重知識分子之角色，對「士」之身分亦加以肯定，更難能可貴的是他並無階級上的歧視，這種賦予人人平等，一視同仁，有德有賢之人不論其出身貴賤，只要有能則舉之，這種胸襟及視野確為先秦思想界中之奇葩與異數。

（三）政治事務是專業，非凡人能竟全功

在〈尚賢下〉篇，墨子有一段話令人深為思省，可謂開風氣之先，已略具近代尊重專業及分工的觀念，令人激賞。

今王公大人，有一牛羊之財不能殺，必索良宰。有一衣裳之財不能製，必索良工。當王公大人之於此也，雖有骨肉之親，無故富貴，面目美好者，實知其不能也，不使之也，是何故？恐其敗財也。當王公大人之於此也，則不失尚賢而使能。王公大人有一罷馬不能治，必索良醫。有一危弓不能張，必索良工。當王公大人之於此，雖有骨肉之親，無故富貴，面目美好者，實知其不能也，不使，是何故？恐其敗財也。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。王公大人之親其國家也，不若親其一危弓罷馬衣裳牛羊之財與。我以此知天下之士君子，皆明於小而不明於大也。譬猶瘖者而使為行人，聾者而使為樂師。⑩

從上面所引的這段話來探討，頗覺玩味及啟發，就消極面而言，吾人殺牛羊、製衣服、張危弓、治罷馬，必須要尋覓與此事物相關並具特殊專長之人，因而良工、良宰、良醫必當有其角色扮演，如此芝麻小事看似簡單，卻又不得不慎重其事，引申至治國大事，又豈能不用智慧，延請專家治國，任賢使能，國脈中樞方有得治之機。其次就積極面而言，政治事務本是眾人之事，但其管理之道涉及專業及能力，又豈能不重用賢能之士，〈親士〉篇說得好：「非賢無急，非士無與慮國，緩賢忘士，而能以其國存者，未曾有也。」〈所染〉篇墨子曰：「故善為君者，勞於論人，而佚於治官。不能為君者，傷形費神，愁心勞意，然國逾危，身逾辱。」統治者用人即選士，治官即處理政務，選賢任能即是統治者的首要工作，如此方能有賢人專才之士願意赴湯蹈

火，藉著親士、用士之過程，使得政治清明，這個概念不啻是先秦時期的一股清流，並有移風易俗之效。「賢者舉而上之，富而貴之，以為官長，不肖者抑而廢之，貧而賤之，以為徒役。是以民皆勸其賞，畏其罰，相率而為賢者。」^①能用賢使能，並且輔之以揚善懲惡，對社會風氣當有轉移及提拔賢士之效用。

第二節

尚賢三本

上一節吾人提出墨子尚賢觀念中，存在著對賢能及專業之士的一份敬重，這樣的觀點，在先秦時期確屬開風氣之先，墨子的見解有其深刻的意義。社會之移風易俗，獎懲分明亦由此起，因此小至屠牛羊、製衣服、張危弓、醫疲馬等工作，王公大人平日所周旋之人如骨肉至親、佞信之人，面目美好者如無賢能之才皆須被排除在外，而啟用良宰、良工、良醫等專家，而像治國平天下如此艱鉅重擔之問題，又豈能不慎重處理，墨子再三提出警告：「天下之士君子，明於小而不明於大也。」所謂不明於大者即是治理國政之大事，絕不可以輕忽當懂其道理，因此他提出「尚賢三本」之說，以進一步闡明何以必須如此之理由。所謂「尚賢三本」即是統治者拔擢賢才所應考慮之標準，賢者該具備什麼條件呢？

一、賢者三端：德、言、才

面對創造治理國政之績效又要兼負移風易俗之責任，賢者的條件是何內容？墨子說：

況又有賢良之士，厚乎德行，辯乎言談，博乎道術者乎？此固國家之珍，社稷之佐也。⑩

依此看來「德、言、才」是賢者所該具備的條件，治國之幹才必須擁有此三個條件，舒大剛認為：「厚乎德行，指待人以仁，行事以義；辯乎言談，能言善辯，能上說下教，辦理邦交；道術即道藝，指治國才幹，明於道理，善於政務。」⑪舒氏觀點頗具創見，以仁義待人行事，在心中自存兼愛之關照下，能上說下教，說服眾人，並且實踐「有力者疾以助人，有財者勉以分人，有道者勸以教人」⑫之使命，此賢者具備才能與德行，亦為王公大人之所倚重效忠盡瘁，即如「賢人唯毋得明君而事之，竭四肢之力，以任君之事，終身不倦。若有美善，則歸之上；是以美善在上，而所怨謗在下，寧樂在君，憂戚在臣。」⑬此種賢者憂國憂時憂民並能替主政者設想之作為，美善歸之於上，憂戚怨謗一肩挑起，此正是中國傳統知識分子之典型，宋朝范仲淹名言「先天下之憂而憂，後天下之樂而樂」豈不是此種精神之寫照。在墨子的用人唯賢主張中，除了「德」與「才」之外，他特別把「辯乎言談」也納入賢者的條件之一，這個觀念後來形成墨辯的主要特色。在此處之辯乎言談，主要的是士能夠積極宣傳有利於國家和人民的各種理論及主張。因此「辯」的意義，是宣傳聖人之道，而非隨意的詆毀他人。〈非命下〉篇道出了這個意義：

「今天下之君子之為文學，出言談也，非將勤勞其喉舌，而利其唇吻也；中實將欲其國家邑里萬民刑政者也。」「且今天下之士君子，將欲辯是非利害之故。」（〈非命中〉）可見賢者條件之一的「辯」，並不是逞口舌之強，而是對於國家治績之宣傳以收民心之效，並且將政治事功之利害是非說明清楚。《韓非子·儲說左上》云：「墨子之言說，傳先王之道，論聖人之言，以宣告人也，而非毀也。」亦可看出墨子對「辯乎言談」的重視。如無德、言、才三端，又豈能稱之為「國家之珍、社稷之佐」，因此對賢士賢者律以德、言、才三者兼備，推行十務之功，教養萬民。賢者還該具備何種條件，以充實自我德性，王冬珍教授引墨子〈貴義〉篇之言，說明除了「德、言、才」三端之外，她認為仍須有進一步之論點予以充實。茲引述如下：

墨子所謂之賢者，亦必須有高度之理性，亦唯有高度之理性，始可日夜不休，以濟物為心，且能有力相勞，有財相分，有道相救。故曰：「必去六辟，嘿則思，言則誨，動則事，使三者代御，必為聖人。」（〈貴義〉）故可謂墨子所謂之「賢」，亦必須儉與勤，儉以去情，勤以盡性，儉之至，六情不發，勤之至，則動情云為無敢暇逸也。此必須用理性絕對控制感情與慾望，乃能長久兼相愛交相利，徹底實行奉獻、犧牲之利他主義也。●

依王氏之論，賢者除須具有「德、言、才」三端外，仍須符合「義」之價值規範，用仁義祛除人性之弱點，將感情與物質慾望降至最低。王氏之論除肯定「德、言、才」確為賢者所須具備之條件，另擴充此義，加諸「義」之規範，並從「義」中把墨子刻苦自勵之精神表現出來。

二、尚賢三本

墨子從務實的角度來探討賢者治國的情形，但自有社會組織以來，治人與治於人二者之關係即是一種互為對立且衝突的緊張關係，在封建制度社會尤為明顯。俗語云：「伴君如伴虎」，再如「君臣失義、命在旦夕」之說亦是如此，王公大人與賢者之互動關係，如果是良性互動，則雙方水乳交融，反之，則為一種緊張的關係，是故傳統知識分子在政治的運作中，如何取得信任又能全身而退便是一大學問，這其中的關鍵即在王公大人是否願意以誠待人，使得知識分子願意「竭四肢之力，以任君之事，終身不倦」，要如何對待賢者使之勤勉盡職，亦即是墨子所說的「進賢與使能」，因而有「故可使治國者使治國，可使長官者使長官，可使治邑者使治邑。」^①之說，此段言墨子並非一律視人為賢而不加以區分，他也肯定人是有才華器識上的種種差異，因此他以「聽其言，迹其行，察其所能而慎予官」，可見其態度是謹慎的。除了有條件選擇上的限制外，對於人生而有之的各種才器之差異，亦有深刻的理解，絕不可因用賢而濫情，失去理性之判斷，從「言、行、能」三方面慎重其事的作出判別。為建立賢人政治，並能使賢者發揮各種才能，以達政治之功，墨子特別提出「賢者三本」之說：

故唯昔三代聖王堯舜禹湯文武之所以王天下，正諸侯者，此亦其法已。既曰若法，未知所以行之術，則事猶若未成，是以必為置三本。何謂三本？曰：爵位不高，則民不敬也。蓄祿不厚，則民不信也。政令不斷，則民不畏也。故古聖王高予之爵，重予之祿，任之以事，斷

予之令。夫豈為其臣賜哉，欲其事之成也。❶

墨子的賢者治國論，除了統治者對所任用之賢加以「富之貴之，敬之譽之」外，他所主張的「三本」之說，包括爵位高，蓄祿厚，與任之以事和斷予之令，這三者是教人民對賢者建立起信服與行事之威信，而在上位者為使治國有其實效及功利，墨子開風氣之先的提出「三本」之說，在先秦時期各家的治國觀念中確為罕見。而其中高爵與厚祿只是達成治國之手段，在上位者如果不能予賢士相當之敬重，給予應有之安排，在那時世人對貴貴與尊尊的理念仍持教條主義信念之時，賢者斷然不能施展所為。這種上對下的關係，說明了只要在上位者能放下身段，打破君臣彼此愚弄利用之關係，賢者必能盡心盡力地從事政治。而這些成功的範例都是古聖王所遺留下來而為人所津津樂道的，這也表現其重視平等，不看重出身與階級，強調尚賢舉能唯才是用，打破階級的思想。尤其他再三強調「官無常貴，民無終賤，有能則上之，無能則下之」的主張。這種無分貧賤富貴，打破階級身分取向的觀念，實對其主張肅然起敬。他所舉的舜，最初是歷山田舍翁，是河濱泥瓦匠，也是雷澤打魚郎，但是堯發現其賢時，即舉以為天子。伊尹是有莘氏的私臣，為庖廚之人，湯卻不以其出身低賤，舉以為宰相。傅說貧時，衣褐帶索，庸築於傅巖，武丁得之，命為三公。這些代表性的聖賢人物，開始之時是貧賤背景，而最後卻能以其賢才而獲賞識，與聞天下政治，而能治天下之民，而後天下大治。這樣的歷史典範，表現出如下雙重意義：其一為治國之君主的寬宏心胸，不以貌取人，不以出身貧賤而棄之，而端視其是否為賢能之才而用之，此為勉勵在貴族政治體制之下的統治者，必須大刀闊斧改變舊制方有治功。其二為勉天下之人，勿因出身貧賤而自暴自棄，鼓勵建立「天生我才必有用」

之惜己尊己之觀念，亦見墨子對人當自我肯定的重視。

墨子從政治行為的實然面與實效的觀點切入，點出統治效果良窳之關鍵存在如下的觀念，那就是「爵位不高，則民不敬」，在貴族專政之環境，要讓人民對治官臣服，產生敬畏之心，方能令出必行，以收訓令之功，如果僅以區區卑微之職位，人民哪有可能打從心底產生敬意，而遑論上令下效之舉了。其次是「蓄祿不厚，則民不信」，這句話的另一意思是「高爵而無祿，民亦不信」，對於賢能之士，必使其安於政務，因此施之以俸祿待遇，不因收入低而苦，如果為官不能使其安心，則旁門左道、邪佞妄舉之念頭焉能不產生，則吏治敗壞即由此起，這是統治者不能不慎重因應的課題。其三是統治者對賢能之士的授權觀念，要「斷予之令」，必要讓賢士有職有權與資源，這些條件絕對是不可少的，如果賢能之士能夠果斷地發號施令，施展其聰明才智，則人民畏之、敬之，治績即可很快的展現出來。上述的三種做法必可吸引四方賢士投入麾下，效股肱之力，加之以對賢能之士要「富之、貴之、敬之、譽之」，則賢能之士可得而眾也。如果違背了上述原則，要賢能之士自動投入旗下，則顯然不能。此即是墨子在〈尚賢中〉篇之言：「貪于政者，不能分人以事，厚于貨者，不能分人以祿。事則不與，祿則不分，請問天下之賢人，將何自至于王公大人之側哉！」

上述之「賢者三本」所指出的是統治者在「興利」這一方面的做法，但是是否以興利招賢之法即可達到讓統治者放心而高枕無憂？事實上，墨子對於人性之洞察是相當有眼光與遠見的，他絕非天生的樂觀主義者，亦非主張授權與賢能之士，即可以不過問施政之績效。從用人哲學的角度來看，他有很人性化的考量，對於賢能之士要爵位高、蓄祿厚和任之以事、斷予之令，這些做法是傾向對人的肯定，使賢能之士無後顧之憂，而忠勤誠敬、戮

力以赴，這種方法是絕對必要的，否則無以廣納天下之人才來效力。因此在人才管理的方法上，墨子顯然洞察人性，當然較之以後起的法家統治者與群臣相處之道，訴之以治術權謀之方是有天淵之別的，墨子通過考核之道來作「防弊」的功夫，可說是「興利」與「防弊」二者並舉並用，在此一方面的主張是「量其力所能致而從事」、「聽其言，迹其行，察其所能而慎予其官。」、「以勞殿賞，量功受祿。」，更要有「賞善罰惡，褒賢貶暴，乃為治之要。」（〈尚賢中〉）因此，墨子對於「防弊」之道，則是「賞罰明於理」，「理」者為客觀事實的呈現，換言之，即是賞當其賞，罰亦當罰其所惡，如果賞罰不明又不符合其理，則賞罰失序，如此則是非不分，必將致政治混亂之步。再者，是要做到賞罰必嚴與必信，人民與臣子才會知所遵循，如〈兼愛下〉篇所稱：「賞賢罰暴，勿有親戚兄弟之阿。」在〈尚賢中〉篇亦言：「雖富貴者為暴，必得其罰；雖親而不善，必得其罰。」因此賞罰嚴明，不因其身分遠疏而有不同之處置，如此天下之人方能信之，如此「明賞必罰之信」，才能達到獎善懲惡之目的。

第三節

尚賢之理想國

目的除教導王公大人如何「進賢與使能」之外，亦另有其深層的考慮，一方面是針對當時之治國者採取批判的態度，亦即是從「非」（批評及責難）的角度發言，在「非」當時王公大人所習用親戚、故舊或容貌姣好者，這在〈尚賢中〉篇，說得很清楚。當王公大人對於治國之理念，仍然存在「皆明於小而不明於大」（〈尚賢下〉）之盲點時，其國必亂。所謂「明於小而不明於大」意指治國絕非僅像製衣裳、殺牛之類的小事，而是一個大智慧和大學問，如果錯用了人，則國政荒亂而衰敗，即成桀紂再版，豈可不慎！因此，除了要「非」，要「破」之外，更須要「立」。立何者？亦即是「非人者必有以易之」的意思，「易之」是就積極面來說的，其意義乃是尚賢之理想國為何？尚賢制度在政治上之終極關懷為何？這是本節所要探討的問題。

在〈尚賢上〉篇，墨子開宗明義指出：「尚賢者，為政之本也。」尚賢的目的，是在「為輔相承嗣」，藉由賢能之士的輔助，使得統治者「謀不困，體不勞，名立而功成，美章而惡不生」。要達到如此之境界，這存乎統治者之心態與賢能之士的努力，才能共同創造政治的理想國。墨子仍以其三表法，透過「本之者」，「原之者」的歷史事例，舉古聖王實踐的理想以說明尚賢之功，其理想國之建立途徑如下：

一、「為義、舉義」

墨子對於古聖王在政治上之典範是極為推崇的，他說：「上欲祖述堯、舜、禹、湯之道，將不可以不尚賢」，這種「法聖王」之思想，在先秦諸學派中可謂與儒家並稱，為其他學派所不及，因此在古聖王之作為及典範中皆是在實踐義道，已可看出「義」具有普遍的道德律令，「義」成為一個普遍的道德律則，

一國之統治者，在自身修為上要先從「義」開始，不能做「不義」之事。

故國有賢良之士眾，則國家之治厚，賢良之士寡，則國家之治薄。故大人之務，將在於眾賢而已，曰：然則眾賢之術，將奈何哉？子墨子言曰：譬若欲眾其國之善射御之士者，必將富之，貴之，敬之，譽之，然后國之善射御之士，將可得而眾也。況又有賢良之士，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，然后國之良士亦將可得而眾也。是故古者聖王之為政也，言曰：不義不富、不義不貴、不義不親、不義不近。是以國之富貴人聞之，皆退而謀曰：始我所恃者，富貴也，今上舉義不辟貧賤，然則我不可不為義。親者聞之，亦退而謀曰：始我所恃者，親也，今上舉義不辟疏，然則我不可不為義。近者聞之，亦退而謀曰：始我所恃者，近也，今上舉義不辟遠，然則我不可不為義。逮至遠鄙郊外之臣、門庭庶子、國中之眾、四鄙之萌人聞之，皆競為義，是其故何也？曰：上之所以使下者，一物也，下之所以事上者，一術也。譬之富者有高牆深宮，牆立既，謹上為鑿一門，有盜入入，闔其自入而求之，盜其無自出，是其故何也？則上得要也。①

古聖王為義之效用，既深且廣，因其為義，則風行草偃，並且立下道德律令及標準為「不義不富、不義不貴、不義不親、不義不近」，墨子此段言其政治哲學之重心是為踐義之道，舉公

義，辟私怨，不義不富、不義不貴之結果，為天下之人競為義，如此必能得士而名立功成。義為尊為貴，義可說是放諸四海皆準，因此圍繞在統治者身邊之人，觀其在上位者之言行及要求，其親者、富貴之人、近者、遠者乃至國中之眾，皆能競相為義，這種高懸「義」的理想，成就「義」的道德王國，實為其政治哲學之特色，先秦其他學派對於政道與治道之主張各有千秋，除了後來拋棄政治道德，只講統治者治術的法家外，從為政之道的立場及「祖述古聖王之道」的傳統繼承來看，墨子對維護道統的使命感是極其強烈的。

當「為義」成為一種普遍的風氣之時，人人皆能自勉自省而為義，為義便是己身亦為賢士，因此，墨子提出其要法古聖王為義為賢之方，即在於「上之所以使下者，一物也；下之所以事上者，一術也。」此處所謂「一物」是指王公大人必須高舉「義」的普遍價值，對「義」須有純然之敬意及實踐之誠意，只有為義為賢，才能像高舉火炬照亮四方，四方之眾才會有一明確的價值取向，在上位者願意舉義聚賢，則在下位者才能祛除私慾及私利之見，以為賢為義為正道，以賢人自居，如此可以分出道德高下，更可人人勸賢向上，其管道僅此一個，絕無僥倖之道，則上下一致，上行下效，為義與尚賢二者緊密結合，政治風氣當能豁然開朗。

有關「上之所以使下者，一物也，下之所以事上者，一術也。」之解，學者有不同之解讀，有的從「功利」之觀點加以探討，對墨子所主張之「舉義」顯有誤解之處，茲列述於後：

(一)陳問梅教授在其所著《墨學之省察》一書中之見解如下：

所以「眾賢之術」，就王公大人自身說，只須執賞、罰

之大柄以御其下，即已足物。故云：「上之所以使下者，一物也。」所謂「一物」，即指賞、罰而言。至於國中內、外之人，依墨子，總是喜賞而懼罰的。因此，在王公大人的賞、罰之下，人們自然必懷賞，避罰而勉為賢者以事其上。故云：「下之所以事上者，一術也。」所謂一術，即指懷賞以為賢之意。⑩

這是從賞罰的功利的觀點來看此段，但很顯然的，這並不是墨子的本義，如果國內之人對為賢之努力，其目的僅在求賞避罰，顯然在前面墨子所說的「舉義」之言皆屬無效，「義」所存在的普遍價值即失去其作為引導性之功能，所有的作為僅是在迎合在上位者之獎賞，而無其他純然道德之動機，這與墨子「舉義」之說互為矛盾，義才是尚賢的終極關懷。

(二)王冬珍在其所著《墨學新探》書中，對此段話之解釋如下：

墨子以功利之觀點，直接指出增加賢人之辦法，乃在厚賞而已。凡賢良之士，先富之貴之，進而敬之譽之，則國中之人欲為富與貴，使人敬而譽，必勉力行義，效法賢人，則賢人必能大量增加。依照功利主義之觀點，培養人才採用獎賞之辦法，固為一捷徑，唯總覺不夠圓滿，若任何事皆以獎賞為行不行之前提，誠難以激發人之道德心與責任感，甚而完全流於功利主義。⑪

王氏之見解與陳氏相同，認為墨子是以獎賞來作為進賢之方法，此誠然曲解為義之說，忽略「義」之普遍意義及道德意識，

對於道德動機及人之為賢行義之心皆予摒除，僅以功利二字涵蓋，顯有「以偏蓋全」之謬。吾人不否認墨子尚賢觀念亦有論及以獎懲為手段，但是此方法僅是「除弊」之方，而非興利之本。他所主張的卻是更積極的「為善者勸」的方法，這才是「興利」的方法，也才是上之所以使下者之一物，如果僅以功利賞罰之觀點來看墨子，顯然又犯了「明於小而不明於大」的謬誤。

(三)嚴靈峯教授所編著之《墨子簡編》一書中，他校釋「一物及一術」之意思，曰：「一物，尹桐陽曰：『言唯尚賢。物，事也。』一術，尹桐陽曰：『術，途也。』張純一曰：『謂舉國貴義一也。』」●

嚴氏之觀點亦認為一物一術所指即為貴義尚賢為唯一之正途，此說較能契合墨學原義，不舉尚賢之義無以成就天下。

(四)舒大剛在其所著《墨子的智慧》一書中，對一物與一術之見解，他認為：

如果天下之人都由這一渠道進身，統給者就找到了治理天下的要害，……相反，如果選人標準不一，或由才能、或由親近、或因便僻、或因佞好，門徑多端，人們就會巧思積慮，鑽營投機。這樣必然多歧亡羊。●

舒氏之觀點即以〈尚賢上〉所比喻之高牆深宮，止為鑿一門之例，說明舉義之重要，並且點出墨子所主張之「義」實具普遍性之價值。王公大人要先為義，而後才能對眾賢任事使能，才能上下一致，上行下效，「舉義」而勉天下人為義，如此則可超越從功利觀點之評斷，及求賞畏罰之心的消極看法。

二、尚賢政治的理想國

墨子所主張王公大人的統治及進用賢人之方法，會為這個國家及社會帶來一個什麼的景象與願景，墨子很詳細的描述尚賢政治之願景與理想。

賢者之治國也，蚤朝晏退，聽獄治政，是以國家治而刑法政。賢者之長官也，夜寢夙興，收斂關市山林澤梁之利，以實官府，是以官府實而財不散。賢者之治邑也，蚤出莫入，耕稼樹藝聚菽粟，是以菽粟多而民足乎食。故國家治則刑法正，官府實則萬民富。上有以絜為酒醴粢盛，以祭祀天鬼。外有以為皮幣與四鄰諸侯交接，內有以食飢息勞，將養其萬民。外有以懷天下之賢人，是故上者天鬼富之，外者諸侯與之，內者萬民親之，賢人歸之，以此謀事則得，舉事則成，人守則固，出誅則疆。⑩

當「飢者得食，寒者得衣，亂者得治」之理想境界得以實現，一切生存與生活的問題都能獲得妥善之解決，這些成果包括內外祥和，萬民親之而歸順之，進入謀事則得，舉事則成，人民富足、社會安定、刑法公正、又能敦睦邦鄰之境界時，不就是「理想國」之實現嗎？

三、舉德義而尚賢遙契天志之義

「德義」之意思為王公大人若欲實現尚賢之理想國，必當講

求道德修為，亦即是欲王天下、正諸侯者，本身必須實踐德義講求修身之道，具體之作為乃是對天下蒼生要兼而愛之，率天下之民尊天事鬼，愛利萬民，因此富貴而有天下乃是得天之賞。墨子曰：

故聖人之德，蓋總乎天地者也。今王公大人，欲王天下，正諸侯，夫無德義，將何以哉！其說將必挾震威疆。今王公大人，將焉取挾震威疆哉？傾者民之死也，民生為甚欲，死為甚憎，所欲不得，而所憎屢至，自古及今，未有嘗能以此王天下正諸侯者也。⑩

此段文章更進一步的指出，聖人之德的重要性，當王公大人本身成為「舉義任賢」之賢者，徹底進賢使能，加上自己本身修德為賢，並勉國人為賢，這才是尚賢的最高目的，如此才能將德義與尚賢二觀念遙契天意（天志），王公大人本身也應該是有為德之意志且能實踐道德修養之賢者，居上位者能有此認知與實踐，尚賢之政策及目標方能實現。這個理想的實現即如前述之「理想國」的國度，但吾人要指出的是這即是「道德與政治」的結合，亦是「為政以德」的另一種形式，自古以來這種「德治」的概念，應不是儒家的專利，墨子對統治者之德行要求及勉勵，實不下於儒家。而事實上，墨子對統治者之德行要求及道德實踐，他的看法是：「謹其言，慎其行，精其思慮，索天下之隱事遺利，以上事天，則天鄉其德，下施之萬民，萬民被其利，終身無已。故先王之言曰，此道也，大用之天下則不窳，小用之則不困。脩用之則萬民被其利，終身無已。」⑪此外，在〈尚賢中〉篇，墨子更把這種聖人之德譬為「若天之高，若地之普，其有昭於天下也，若地之固，若山之承，不坼不崩，若日之光，若月之

明，與天地同常。」^①這種精神之表現與感召，更是統治者所不能不具備的德行，因此尚賢與德治之功二者緊密配合，則國政大治必可預期。

墨子的尚賢政治之主張，打破了封建貴族政治的侷限格局，因為傳統的貴族政治選才之範圍，是以貴族統治階級為主，並無擴及到一般的平民百姓，當墨子提出選才擴及「農與工肆之人」已算是一種突破。就政治制度的改變與創新而言，對於周文化所標舉的「周道親親」與「立嫡以長不以賢」之原則亦構成挑戰，尤其是他主張選才唯賢，打破了貴族政治專擅的局面，開放了平民參與政治的新局。持此論點之學者的研究，對墨子「尚賢」主張亦表推崇。如在《墨學與當代政治》一書即認為墨子的這種尚賢思想不僅在古代是獨創，就是在現代也是了不起的睿智通達的主張。^②

墨子的尚賢理論有其步驟與方法，有其對人性實然面之洞察，激勵措施與賞罰原則，誠可謂是一種進步的政治實然面的用人之道。雖然「尚賢」只是統治者選擇幫手及輔弼之臣而已，若以古聖王之制來說充其量不過是類似堯舉舜之模式，挑選賢者擔任政權的繼承人而已，尚無法觸及到政治制度的核心觀念，即是有關於對統治者的監督和領導者產生之方式的商榷，在墨子書中並未有這方面的主張，因此基本上不脫道德政治面治文化的範疇，還未從根本上建構機會平等主義的預設與思考，亦未如近代西方政治面人權保障來得詳細，但就其在打破傳統用人哲學之觀念、身分取向和關係取向之羈絆，就此點而言已是空前的創舉。

墨家之「士」任重而道遠，其理想性與儒家無異，而其對象之平等化卻又為儒家所不及。此點即如蕭公權先生之言，頗具見地：

墨子尚賢，就大體論，乃於封建末世之舊制度中寓機會平等之新原則，非蕩平階級，泯尊卑貴賤之等差也。蓋墨子政治思想中之政治組織，仍為天子、諸侯、卿大夫、士、庶人等階級所合成。上者號令於下，下者服從其上。位分顯然，不可混夷。……愚而不賢則為「賤人」以從事於農工，智而有能則為官長以享高爵厚祿。墨子所注重者，官無常貴，民無終賤之機會平等，所提倡者以才以定身分之合理標準，而所欲廢置者親親愛私之不合理政策而已。❶

對於德才兼備的賢能之士的器重，是墨子尚賢思想的重點，賢能之士以「義」為本即是德，以「能」之要求務期達之為本便是才，因此對於德才兼備的要求，古今一體通用。對於「德」之要求重點，基本上是能體悟墨學之道一以貫之，實踐十論之功；對於「能」，墨子便以如下十六字為考評標準，所謂「以德就列，以官服事，以勞殿賞，量功分祿」（〈尚賢上〉）。墨子很務實的提出用人的十六字箴言，可說是先秦各家中最具體的用人策略。簡而言之，「以德就列」是指根據一個人的才能器識來安排其職等官位，亦即是「可使治國者治國，可使長官者長官，可使治邑者治邑。」因而有國君、三公、卿大夫、鄉里長等不同的職等。「以官服事」是每個人必須依其官階職等大小，而有其負責的工作範圍，而且還要盡其本份地工作，適時地考核其工作績效。「以勞殿賞」是統治者依輔弼之人員所表現的績效予以分等定賞。「量功分祿」是統治者依各職等官位人員之工作內容，分級給予俸祿。任用賢能之士的主張，可說是先秦各家學派的共同主張，為了要澄清吏治，改變統治者的偏好，以導向仁政，晉用賢能之士使之成為影響統治者的共同訴求是為一顯明事實，而墨

子則是積極而又具體化地提出用人的策略及綜核名實的辦法。

墨子所提出賢能之士的對象，包括農民、手工業者、商人、甚至是奴隸、刑徒者，皆有可能提升為士之身分。這固可看出墨子在用人為才，立於平等地位而言，這是從社會解體之後，墨子為那些素無社會地位的「農與工肆之人」出身的知識分子，爭取參與政治之權利確屬難得。墨子更積極地對統治者提出警語——官無常貴，民無終賤，這是一個極為特殊與可貴的見地，即如大陸學者任繼愈教授的評論：

「官無常貴，民無終賤」的響亮口號，朦朧地反映了春秋向戰國過渡的新傾向，它標誌著世襲貴族制度終歸消滅而代之以官僚政治的必然趨勢。因此我們必須指出，墨子「尚賢」的主張的進步意義和作用遠遠超過過去對墨家學說的估計。墨家這一群從「農與工肆之人」上升起來的「士」，儘管還只占廣大勞動者中的極少數，但他們不但在人格上獲得了自由，在經濟上得到獨立，而且對於政治也要提出他們的意見，要求過問，並要求參與。這是只有在激烈的社會變動時代，只有在廣大的「農與工肆之人」形成一定的社會力量時，才會產生反映他們的經濟願望和政治要求的哲學。①

從墨子將賢能之士比喻為「國家之珍，社稷之佐」來看，他對「尚賢」抱持著一個高度的理想，因為政治事務是任人唯賢而非任人唯親，人才的問題確實與國家的治亂形成一個關鍵的連結，它所涉及的是一個社會的發展興衰，難能可貴的是他所主張的用人制度打破了貴族政治的藩籬，讓平民之士的參與權得到了實現，由此可看出他站在平民階層發言的道德勇氣。

四、從用人哲學看尚賢主張

(一)從「道」與「術」之統合看「尚賢」

就一般的層面來說，管理是講求產生實際效用的技術，政治的管理尤其特別著重在技術與機制層面所產生的效益。但是「管理哲學」則不同，管理哲學所側重及討論的主題是「道」而非「術」，「道」即涉及理想層面，尤其是價值部分的討論。墨子所碰觸的政治問題中有一核心問題，也是他的價值預設，即是如何成就社會的公義與公利，這是他和儒家不同的地方。儒家的管理哲學是把管理目標放在道德政治的完美性與理想性來看，對於「管理之道」的闡述以「仁政」為代表，而對於「管理之術」的討論，在《荀子》的篇章中較多談及管理技巧，可以稱之為管理之術，但是以孔、孟為主的主流思想，對於「道」與「術」是採取「道是具有指導性的原理原則」、「道德政治之理想優先於統治技巧」的立場。儒家雖有完善的政治理想，但是所採取的策略是逆勢而為，儒者勸諭統治者行仁政的做法可惜並未成功，雖然儒家的理想未獲實現，但是「道」的價值成為知識分子奮鬥的動力，確是一個顯明的事實。

反觀墨子對於「道」與「術」這兩個觀念是採取持平的看待，就理想層面來說，墨子並未背離儒家及傳統知識分子的主流價值，對「道」保持一份尊敬，但是墨子的性格是務實主義者，他對於「道」有其認知與運用的技巧，就「道」的理想性與「術」的可行性兩方面而言，墨子作了一個統合，實現公義與公利的社會是他的理想，古聖王之道是他政治作為之價值依據，他的作法便是〈尚賢中〉篇所言「謹其言，慎其行，精其思慮，索

天下之隱事遺利，以上事天，則天鄉其德，下施之萬民，萬民被其利，終身無已。」如此一來實施「道」的結果是「大用之天下利不究，小用之則不困。脩用之則萬民被其利，終身無已。」（〈尚賢中〉）由上述論述的內容中，包括「大用」、「小用」與「脩用」皆可看出其思想具有實效主義講求社會最大效用的特色，不流於片面式的空想。墨子並以實踐古聖王之「道」者自居，對於道的理想性之堅持，他以實際行動來表達出對「道」的理解與示範。

對於「術」的概念與運用，墨子是將它定位在「用人之術」的運作技巧上，這點墨子顯然比儒家更為實際和貼切，他針對「用人策略」提出了前述「尚賢三端」與「置賢三本」的主張，這些條件是提供給統治者來作為選才的條件，及領導賢士的技巧，俾使賢士能為統治者效股肱之力而無貳心。除此之外他還主張「量其力所能致而從事」、「聽其言，迹其行，察其所能而慎予官」、「以德就列，以官服事，以勞殿賞、量功而分祿」等等的主張，皆屬於管理之術的具體作為。從管理之「道」與「術」的觀念來看，在墨子的尚賢思想中，二者並重而統合，開出一條統治者易行之道，不流於過度理想化而束之高閣，同時亦有具體可行的實踐策略，為重建秩序社會理出一個實踐進路。

（二）尚賢觀念的理想型態是聖君賢相的制度形式

墨子受到儒家的影響，在理論層面而言，對於治國平天下的工作，是把自己定位在輔助性的配角地位，是期待一個充滿著道德人格內涵的君主而為「明君」（聖君），至於他自己則是輔佐的角色，進一步而言他也期待自己及統治者也是賢能之士，二者相互的配合而希望能改變現實的苦難與政治的混沌。因此墨子所主張的賢能之士就不是踰越身分而成統治者，不是可以取而代之

而為統治者，如此一來，賢能之士是政治的專業管理者，君臣名分與統治格局，即成就「聖君賢相」的理想，君臣各自有其職權與工作的分工，這種君臣上下的關係如下所述更為貼切：

賢人唯毋得明君而事之，竭四肢之力，以任君之事，終身不倦。若有美善，則歸之上，是以美善在上，而所怨謗在下，寧樂在君，憂戚在臣。●

由此種君臣上下對應關係來看，對於臣來說是完全的奉獻與犧牲，幾近於「士為知己者死」的情操，臣是賢能之人，墨子主張的君（統治者）亦應當為道德至善之人，或是天下之最賢者才配稱得上是明君，依墨子用人唯賢之思想推演，君主要做到知人善任，然後把治事的權力施放下授，實際的事務則交由賢能之士來負責。此點與儒家的君臣統治關係實有異曲同工之妙。《論語》云：「子路問政。子曰：先之，勞之。請益。曰：無倦。」儒家對人臣之要求是「先之、勞之、無倦」，表現出土一旦受到倚重與信任，在政治事務的作為上必當先勞其筋骨、苦其心志，全力以赴而無倦容與怨懟，這是士的使命啊；再看墨家的主張為人臣者必當是「竭四肢之力，任君之事，終身不倦，憂戚在臣」，這是士所該當作為的，其負責之態度亦是美德之一。這就是墨家以能做事的賢臣自許，他們專心一意的為統治者管理政事，為君主殫精竭慮，也表現出傳統知識分子的性格。同樣的觀念亦見於儒家的孟子所言：「尊賢使能，俊傑在位，則天下之士，皆悅而願立於其朝矣。」●

(三) 君臣的相待之道

君臣相待之道涉及君臣彼此的相對待關係，此關係不僅涉及

雙方的權限與權力範圍，更是統治者在管理哲學上不可忽略的一環。儒家的孟子說得好，在孟子告齊宣王時說得好：「君之視臣如手足，則臣視君如腹心；君之視臣如犬馬，則臣視君如國人；君之視臣如土芥，則臣視君如寇讎。」^⑩在墨家所言之尚賢制度涉及的層面與架構探討的是君臣相待之道，透過分析的方法，吾人瞭解墨子的「尚賢」主張有其歷史上的意義，即是古聖王統治之存在事實，無論是「尚賢三端」或是「置賢三本」的概念，有其成立之依據與訴求，這個訴求並不背離古聖王之道，也是他不斷重申的歷史事實。其次再從批判的角度而言，就是檢視尚賢主張的基本預設，它涉及到德治的基本信念與價值系統，換言之，在德治的前提之下，君臣相待之道該當如何，才符合德治的內涵，並且使得不因君臣關係之生變而導致彼此關係之緊張。是故從尚賢與德治之角度而言，君臣之間必有一些彼此對待相處的原則。針對此點，墨子是採取君臣互補的論點，從相互勸勉為賢來降低彼此的衝突。

當墨子站在為天下蒼生請命的立場而主張尚賢時，勸說統治者行善，其目的是希望藉著導正統治者的觀念與作為而使天下歸於太平，因此首先要以統治者做為要求的對象，如果統治者個人能夠修身正己，則政治清明之理想即已獲得初步建構，這就是墨子所要求統治者奮勉為賢，以古聖王為學習對象，古聖王秉持著「兼而愛之，從而利之」的教訓率天下萬民以尚賢尊天事鬼愛利萬民，而能為天所立，萬民從而譽之而曰聖王，而得天賞，因此統治者本身必須具備德義之行，〈尚賢中〉篇曰：

故聖人之德，蓋總乎天地者也。今王公大人欲王天下，正諸侯，夫無德義，將何以哉？其說將必挾震威彊。今王公大人將焉取挾震威強哉？傾者民之死也。民，生為

甚欲，死為甚憎。所欲不得，而所憎屢至；自古及今，未嘗能有此王天下、正諸侯者也。今大人欲王天下、正諸侯，將欲使意得乎天下，名成乎後世，故不察尚賢為政之本也，此聖人之厚行也。

在君臣共同舉義為賢之前提下，如彼此皆為謙謙君子，則政治事務或可不流於一偏，但事實上這並不是件容易的事，所謂「徒善不足以為政，徒法不能以自行」亦非空言，如何明確定位君臣關係，換言之即是統治者對待群臣之態度為何？墨子的主張有其貢獻之處，除了提出「置賢三本」的積極性主張之外，依墨子之意，除了要有積極面的道德要求外，還必須加以防弊，這是墨子很務實的作法，政治道德的理想化確實是人間社會的價值，但是基於實現此目標常因在才識、洞見上之努力精進不同而尚有缺憾，墨子主張統治者仍須「聽其言，迹其行，察其所能」、「賞善罰惡，褒賢貶暴」才是適當，再如「無德不貴，無能不官，無功不賞，無罪不罰」這些作法說明統治者須掌握判斷事實及辨析群臣之法，才不致遭到蒙蔽。對統治者的公正無私的要求，亦道出墨子對於政治實然之理解，才有〈尚賢上〉篇所言：「故官無常貴，民無終賤，有能則舉之，無能則下之。舉公義，辟私怨。」的警語，這是為人臣者必須時時警惕之處。

論述墨子所主張的君臣相待之道後，吾人再從管理哲學的角度予以探討，尚賢政治得以成立是君臣雙方必為賢者，具備溝通之道德，並基於義務與責任的觀點力勸統治者為賢，如統治者不能為賢或其能力及道德不足以稱為賢，則墨子的方法是借重群臣對統治者的感化，墨子之論點僅止於此，他並未有進一步推翻統治者的革命性主張出現，可見墨子對封建制度仍持保留之態度，而非採激烈手段革命一途，因此要求在上位者必須努力為賢，自

天子以至庶人無人可例外，因為如果在上位者不能為賢，則「尚同」的制度即無法建立。其次統治者仍須保有對群臣洞燭良劣、明察秋毫之心，千萬不可被蒙蔽，賞罰必須分明，其所主張對待群臣的方法，如「貴之，富之，罪之，賤之」，實已隱含著考慮人性之實然而採取必要之處置，其結果雖近於功利，但確實是君臣相待之道中的原則，也是在各種管理治術上經常被運用的手段。

因此尚賢政治固然是德治，但是墨子強調賞罰並重、恩威並濟，亦可看出墨子對人性之有限與不足之考量，而不流於泛道德主義，適度而明確的賞罰不僅是不可避免而且也是必要，由此處可看出墨子已有漸漸朝向以建立客觀的制度——賞罰分明來輔助主觀德性要求的傾向。所以建構一個以「義利一元」為基礎的社會體制是為理論之必然，亦是墨子所言「十論」的事功，「尚賢」雖是用人主張，但透過尚賢認知墨子所關心的政治本質，雖不脫「道德政治」之範疇但已包括了治術之方，他所提出的「道德化的平等主義」也可說是知識分子性格的另一註解。

註 釋

- ①胡適，《中國古代哲學史》，台北，遠流出版公司，1986，頁152。
- ②馮友蘭，《中國哲學史》，香港，太平洋圖書公司，1970，頁110。
- ③《墨子·尚賢上》。
- ④《墨子·尚賢中》。
- ⑤《墨子·親士》。
- ⑥《墨子·尚賢中》。
- ⑦墨子之三表法，即墨子所謂言有三表，有本之者，有原之者，有用之者。於何本之？上本之於古者聖王之事。於何原之？下原察百姓耳目之實。於何用之？發以為刑政，觀其中國家百姓人民之利。見《墨子·非命上》。
- ⑧《墨子·尚賢上》。
- ⑨《墨子·尚賢上》。
- ⑩《墨子·尚賢中》。
- ⑪《墨子·尚賢上》。
- ⑫《墨子·親士》。
- ⑬《墨子·尚賢中》。
- ⑭《墨子·親士》。
- ⑮舒大剛，《墨子的智慧》，台北，漢藝色研文化公司，1996，頁86。
- ⑯《墨子·尚賢下》。
- ⑰《墨子·尚賢中》。
- ⑱《墨子·尚賢上》。
- ⑲舒大剛，前揭書，頁92。
- ⑳《墨子·尚賢下》。
- ㉑《墨子·尚賢中》。
- ㉒王冬珍，《墨學新探》，台北，世界書局，1989，頁171。
- ㉓《墨子·尚賢中》。
- ㉔《墨子·尚賢中》。
- ㉕《墨子·尚賢上》。
- ㉖陳問梅，《墨學之省察》，台北，學生書局，1988，頁149。
- ㉗王冬珍，前揭書，頁172。
- ㉘嚴靈峯編著，《墨子簡編》，台北，台灣商務印書館，1995，頁223。

- ⑩ 舒大剛，前揭書，頁 95。
- ⑪ 《墨子·尚賢中》。
- ⑫ 《墨子·尚賢中》。
- ⑬ 《墨子·尚賢中》。
- ⑭ 《墨子·尚賢中》。
- ⑮ 吳晉生、黃歷鴻、吳薇薇著，《墨學與當代政治》，北京，新華書店，1997，頁 75-76。
- ⑯ 蕭公權，《中國政治思想史》，台北，聯經出版公司，1979，頁 152。
- ⑰ 任繼愈，《墨子與墨家》，台北，台灣商務印書館，1994，頁 69。
- ⑱ 《墨子·尚賢中》。
- ⑲ 《孟子·公孫丑上》。
- ⑳ 《孟子·離婁下》。

第十一章

社會正義論

第一節

社會正義之內容

從個人的角度出發看社會之發展，個體需要群體的支持，如此才能有自我實現的可能，個人的成就才會在社會群體的範圍內獲得保障。因此如何讓個體能有一公平性、基礎性的社會環境以使其生存、生長及自我完成，這便需要實現社會正義，以確保個體之需求不被抹殺。個體有生存發展的機會，不因其身分、階級、識見而有所不同，因此社會正義實即是成就公平社會的基本道德，「理型社會」的理想才有可能出現。而所謂「正義」(justice)的問題也正是古今中外政治家、倫理學家及哲學家們討論和探索的重要社會問題之一。墨子一生奔走各國之間，弭平戰亂，提倡兼愛、非攻之說，其目的無非是欲

實現他所希望的「理型社會」，一個充滿公平正義政治道德的社會，他可說是一個典型實踐社會正義的化身，以「正義治國」，可說是他在政治哲學上的寫照。

在墨子哲學中，「兼愛」與「非攻」這兩個觀念，是最能充分表現他所希望實現的社會正義的主張，吾人試著先從這兩個主張中來抽絲剝繭，以建構墨子的社會正義觀。借用大陸學者孫中原教授的觀點，可為我們建構社會正義觀念作個導引，他的看法是：

墨子從當時普通勞動人民的樸素道德觀念中概括出「兼相愛」、「交相利」的倫理規範，即「兼愛」學說；又從「兼愛」學說中引申出「非攻」的概念。墨子的「非攻」實際上是他所理解的平民道德的引申與擴大。①

依墨子之言，社會正義的實現，肯定必須依循的途徑是要從兼愛與非攻入手，以墨子的論點實現社會正義之結果是「強不劫弱，眾不暴寡，富不侮貧，貴不傲賤，詐不欺愚」，當上述之目的達到之時，也就是實現了社會正義的價值與理想。再從價值根源處來看，《天志中》篇說得很清楚，天志是人間社會正義的另一註解，原文如下：

天之意不欲大國之攻小國也，大家之亂小家也，強之暴寡，詐之謀愚，貴之傲賤，此天之所不欲也。不止此而已，欲人之有力相營，有道相教，有財相分也。又欲上之強聽治也，下之強從事也。

當然從「兼愛」與「非攻」來看「社會正義」的概念與作法

只是一端而已，完整的「社會正義」之內容，是墨子所堅持要予貫徹的，墨子的社會正義觀包括了「政」、「利」與「仁」三項內容。

一、以「政」說社會正義

〈天志〉篇對於「政」有如下之描述，並且將「政」釋為「正」的意思，第一層的意義是政治的本質即是實現善政。

義者，善政也。何以知義之為善政也。曰天下有義則治，無義則亂，是以知義之為善政也。（《天志中》）
子墨子曰：天之意不欲大國之攻小國也，大家之亂小家也，強之暴寡，詐之謀愚，貴之傲賤，此天之所不欲也，不止此而已，欲人之有力相營，有道相教，有財相分也，又欲上之強聽治也，下之強從事也。上強聽治，則國家治矣，下強從事，則財用足矣。若國家治，財用足，則內有以潔為酒醴粢盛，以祭祀天鬼，外有以為環璧珠玉，以聘撓四鄰，諸侯之冤不興矣，邊境兵甲不作矣。（《天志中》）義者正也，何以知義之為正也，天下有義則治，無義則亂，我以此知義之為正也。然而正者，無自下正上者，必自上正下。（《天志上》）

在〈天志〉諸篇，墨子把「義」釋為「正」，此「正」是實踐善政，善政的內涵是實踐天志之意，走尚同之路，並且能以「有力相營，有道相教，有財相分」之方法，將眾人的地位與價值作一合理的安排，不因人之身分不同而有差別待遇出現。在實施義政的最高假設上，墨子以三代聖王行義政而能獲天之垂賞，

是故他說：「且今天下之士君子中實將欲為仁義，求為上士，上欲中聖王之道，下欲中國家百姓之利者，當天之志，而不可不察也，天之志者，義之經也。」同時這種義政的實施是配合尚同的政治，為善政的層次依庶人、士、大夫、諸公、三公、天子而至天為一整體的政治尚同體系，最高位階的主宰之天，是為所有層級義政的價值根源，此種理論不脫封建政體的制度，人民服從諸侯國君的統治，天下服從天子的統治，天子又服從於天的統治，因此「天」是義政的價值根源，人間的各級統治者的施政不能背離天之意志，天之意志即是在實現義政，即如前述之「有力相營，有道相教，有財相分」的平等共享互惠的政治型態，如上之強聽治，能廣納言論，虛心聆聽人民之聲音，以為遷善改過，才稱之為義政；而下之強從事也，社會上各階層的份子戮力從公，人人依本份而行，於各自崗位盡自己職分作為，如此之實踐即是在〈非樂上〉篇所說實然的政治世界：

王公大人蚤朝晏退，聽獄治政，此其分事也。士君子竭股肱之力，亶其思慮之智，內治官府，外收斂關市山林澤梁之利，以實倉廩府庫，此其分事也。農夫蚤出暮入，耕稼樹藝，多聚菽粟，此其分事也。婦人夙興夜寐，紡績織紉，多治麻絲葛緒細布縵。此其分事也。

由〈非樂〉篇所述社會上各個階層的人皆能盡其本份，做其本事，依義政所規定的職責與範圍而從事，如此一來，每個人之功能充分發揮，如果社會上之人人皆能如此，則社會上總體的社會利益才能產生，利的價值顯用於此充分展現，這才是一個平等的社會，幾近於：「人盡其才，地盡其利，物盡其用，貨暢其流」的大同理想社會價值之實踐。因此從「分事」之觀點來看社

會正義，則人人的地位與階級所被賦予的職責是無可逃避與替代的，而且也是不應該逃避的責任。這種實踐社會正義的典範代表人物，墨家極力推崇大禹，《大取》篇言：「為天下厚禹，為禹也；為天下厚愛禹，乃為禹之人愛也；厚禹之加於天下，而厚禹不加於天下，若惡盜之為加於天下，而惡盜不加於天下。」此言禹實踐了社會正義厚愛民眾，而成政治上之典範，禹之為義政與實踐的結果是天下人皆厚愛禹，由此可見墨家最尊崇禹之作為，禹之為天下厚天下之實踐，天下之厚愛集於禹一身，勉墨徒當法禹之所為。

二、以「利」說社會正義

先秦諸子中以儒、墨二家最重視倫理道德，並為社會的基礎道德，孔子提出「正名」以定社會倫常，以「仁」為諸德之總稱來說明主體道德的發展歷程，以「君子」作為現實社會完美人格的代表，以「聖人」之修德成就為人生之目標與終極關懷。對於「利」則是以「義」導之。乍看之下墨家將「義利一元」之觀念作為倫理道德實踐之指導原則，與儒家所主張重視的倫理道德似有衝突之處。但其實二者理念不同，學者稱此「利」是「利他之功利主義」。●吾人引述原典加以說明，在《墨經》對於「利」之價值指導性可說是擴及人倫生活的各個層面，也是人與人彼此互動的關係，先從《經》上引之。

忠：以為利而強君也。

孝：利親也。

義：利也。

功：利民也。

利：所得而喜也。

再者，對照其他在倫理道德德目的見解，也可以看到「利」的影響層面，再引《經說》之後更能明白：

《經》仁：體愛也。

《說》仁：愛己者，非為用己也，不若愛馬者。

《經》義：仁也。

《說》義：志以天下為愛而能利之，不必用。

《經》禮：敬也。

《說》禮：貴者公賤者名而俱有敬優焉，等異倫也。

《經》行：為也。

《說》行：所為不善名，行也。所以為善名，巧也，若為盜。

《經》孝：利親也。

《說》孝：以親為愛而能利親，不必得。

《經》信：言合於意也。

《說》信：必以其言之當也，使人視，誠得金。

《經》任：士損己而益所為。

《說》任：為身之所惡，以成人之所急。

《經》勇：志所以敢也。

《說》勇：以其敢於是也，命之，不以其不敢於彼也，害之。

《經》利：所得而喜也。

《說》利：得是而喜，則是利也，其害也，非是也。

從上述的原文中不難發現：墨辯對於「利」的觀念再予深入及強化。首先從基本德行部分來看，舉凡忠、孝、義、仁、禮、信等道德價值，墨辯繼承墨子「利天下而為之」的觀念皆予肯定其倫理價值功用，將人與人之間互助的美德概以「利」作為優先考量及判準，即如陳癸淼教授的看法如下：

經以「利而強君」為「忠」，「利親」為「孝」，「利民」為「功」，經說上云：「愛民者，非為用己。」
「義：志以天下為分，而能善利之。」
「孝：以親為分，而能善利親，不必得。」
由此可見，墨家雖是十足之功利主義者，然其功利，非求一己之功利，乃是利他之功利主義。而且是不求報，不求得，不求於己有用之利他主義。同時又主盡愛天下人（經下七十二條）以使天下人得利而喜（經上：「利：所得而喜也。」）故墨家之功利主義比邊沁「最大多數之最大幸福」更為徹頭徹尾而到家，利他的功利主義是墨家道德思想之本質所在，與儒家理性的理想主義相映成趣。●

墨家有感於世態炎涼人心不古，人心之考慮總是講求自我為優先，為扭轉時局弊病，盡其作為社會一份子之力量，將「公利」的價值提升至人倫秩序與價值選擇的最上層，不僅是利他，而且是不求報答，亦不求自我是否有所得，全無計較，更不求「於己有用」之思想，此種精神稱得上是「大公無私」之最佳典範，是不能單以儒家角度批評而曰其理論之坎陷，應是俗民之心尚無法體會墨子偉大的人格胸襟氣度。其次墨家將「義」釋為「利」，亦可見墨子欲在道德哲學上作一哲學突破，將傳統所言之「個人之自利」轉化而成積極的肯認，將「自利」作意義的轉

換，從自我考量提升至以社會為本位，而非以個人為本位，這確實是道德哲學上的高度自我期許，也是倫理學上的創舉。先秦九流十家中獨墨子走出自我中心主義之有限格局，為人心之發展格局帶入社會整體之考量，「利」不再只是單純個人本位思考，而是具有高度道德意義的社會意識。梁啟超在註解「義，利也。」特別是點出其中頗值得思考的論點：

儒家言多以義利為對待名詞，一若義與利性質不相容，獨易文言謂：「利者義之和」，言利與義有關係，此經直以利訓義，是墨家根本精神。墨子恆言「兼相愛、交相利」，兼相愛，仁也。交相利，義也。兼愛篇云「焉有善而不可用者」。墨子之意，能適用即是善，不適用則非善，有利則義，不利等於不義，此近世歐美主義之精神也。●

梁氏從《易文言》所稱之「利者，義之和」的觀點切入看利，可說是集眾義而為利，利不再只是自我中心格局而已。此種對於「利」的評價從物質面與自我利益的觀點，帶至社會大利層面，不僅賦予「利」在道德上的意義，而且對「利」的思考跳脫儒家的既定格局，確屬墨家的創見。即如大陸學者對「利」之研究亦有一番不同於以往的見解：

《經說》對「義」的解釋說：「義，志以天下為芬，而能利之，不必用。」我們理解，此條有三層意思：(一)義者立志以平天下為自己分內之事；(二)要以自己的才能或技能採用各種手段去做利天下利人民之事；(三)事前不

必爭論或考慮是否有實際效用再確定行動與否。這是說，行義重在動機，有了利人的義的動機，又有實現義的動機的恰當手段，自然就會產生義的效用，因而不必在行義之前因思慮其後果，效用問題而遲疑不決。^①

大陸學者對於「利」的三種解釋，是將義定位在「動機層次」而非在「手段層次」，重動機而立論，其對社會價值的批判與重建較為迫切。即以此段「義，志以天下為芬，而能利之，不必用。」為例，此處之「志」即是動機與目的，帶有高度的道德使命感，重點落在吾人應有立志做到利人，利天下之事，不必太在意其結果效用，^②墨子之志，可說是因其急於救世，故以天下事為己分內事，因而能兼利天下，墨子屢言「國家百姓人民之利」，又曰「兼相愛交相利」，意謂凡利必須是義，不義之利不得稱之為利，因此在《經》第七十六條稱義利並舉，蓋天下未有不能愛己而能愛人者，亦未有不能利人而能利己者，當吾人之心能以己心利天下為自己之職份，其才能又能利天下何故不為呢？但人之際遇不同，職等高下不同，是否能有機會盡其用則是可遇而不可求，這是屬於人而不屬於己，是人生的機遇問題，但可確定的是吾人之「義」是「見用而有利天下之功方為義」。

三、以「仁」說社會正義

社會正義所實現的社會是一個怎麼樣的社會呢？墨子以「兼愛」為「仁人之所以為事」，人與我同出於一體，故愛人如愛己，愛己非為用己。在《經》曰：「仁：體愛也。」《經說》：「仁：愛己者，非為用己也，不若愛馬，著若明。」《說文》：「體，總十二屬也。」體為全身之總稱，故「體」有「全」、

「兼」之意，故體愛即兼愛之意。依陳癸淼教授之見解，可見墨子之聖人胸襟與仁者風範：

兼愛為墨子之基本學說，而「仁者」為墨子之理想人格，故仁者，必兼愛全人類（兼愛中、下篇均開宗名義以兼愛為仁人之事。），故曰：「仁，體愛也。」●

從墨子的各篇著作中，亦可瞭解釋義為「仁」是他一生的志業，仁即表現出社會正義的永恆價值。

今人獨知愛其身，不愛人之身，是以不憚舉其身以賊人之身。人與人不相愛，則必相賊。凡天下禍篡怨恨其所以起者，以不相愛生也。是以仁者非之。（〈兼愛中〉）

今天下王公大人君子，中誠將欲為仁義，求為上士，……當尚同之說不可不察。（〈尚同〉）

以仁釋義最具體的一段話，當是《經說》之解釋：「仁，愛民者，非為用民也，不若愛馬。」換言之，統治者（人君）愛民的動機絕對不是為了要用民才愛民，如此則是不仁之事。從〈兼愛〉諸篇中可理出一個很清楚的思維：仁人之所從事者即是行兼愛之事，是求利天下之事，而不求利己，思、言、行的動機皆出於為天下蒼生百姓設想，統治者之愛民絕非是要御用人民百姓，所以才愛民，如此將視人民為手段，而非目的。《大取》曰：「天之愛人也，博於聖人之愛人也；其利人也，厚於聖人之利人也。大人之愛小人也，博於小人之愛大人也；其利小人也，厚於小人之利大人也。」此段言人應法天之偉大胸襟以兼愛利人。當

然亦可由其他篇章看出在仁人身上實踐之各種仁事，其最終之終極關極，即是「聖人」人格氣象與襟度，「聖人」之人格為先秦諸子心目中的一種理想人格與典範，墨家哲學所關心者是人之價值的終極關懷，不僅是現實世界道德修養之典範，更是道德人格的完型，《大取》又曰：

聖人惡疾病，不惡危難；正體不動，欲人之利也，非欲人之害也。聖人不為其室臧之故，在於臧。聖人不得為子事，聖人之法；死忘親，為天下也。厚親，分也，以死忘之，體渴興利。有厚薄而毋倫列之興利為己。……
聖人有愛而無利。

吾人觀察自墨子本人以至於其門徒，皆有赴火蹈刃、死不旋踵之高度道德情操，表現出大無畏及仁者無敵之氣概，此皆由於踐履篤行仁者風範，由此亦可看出墨家之聖人，其生命通體是愛的發揮，一切以關照全民之利害為唯一考量，是故惡疾病非為己而惡，乃是因恐疾病而害其「為天下興利」之大事業；聖人不為一己之私而謀利謀財，亦不為其子之事而煩心，因為這是聖人之法。為親厚，乃人子之本分也，聖人因渴於興天下之利，親死而忘之，是故聖人心中有對全社會百姓之愛，棄私利存公理與公義，全民普受其愛而得利，可稱得上是聖人仁者生命的終極關懷與目的。而其仁者風範——無己、無家、無子等，唯以全民普受其愛而得利，確實為先秦其他學派在道德實踐上之所不及，雖有孟子「無父無君」之批評，但切勿因片斷取捨之問題，而忽視了墨家仁者聖人之胸襟氣度確實存在著對於道德實踐的執著。

第二節

以「非攻」為實現社會正義之機制

墨子重建人間社會秩序的原則既經確立，社會正義即是「政」、「利」與「仁」的內涵，其目的即是「強不劫弱，眾不暴寡，富不侮貧，貴不傲賤，詐不欺愚」的平等社會，並且在人人之間是要「有力相營，有道相教，有財相分，上者強聽治，下者強從事。」往下開出的路線便是如何實踐的問題，因此若僅停留在形上領域而不能轉化成為生命與社會事業之開發，則空有學理及理想而已，因此必須導出社會機制的運作，才能確保理念之落實，墨子確為實踐之典範。今吾人特別將「社會機制」單獨列出討論，其意義乃是墨子反省周文之崩解，儒家所主張的禮樂教化顯然無力改變社會上弱肉強食的局面，墨子的年代晚於孔子，墨子所看到的人性沈淪和社會制度的解體已經是一個沈重難治的病症，一旦舊有的制度無以回生，必以非常手段取而代之，此中包括生產制度、經濟制度、消費制度乃至整體的社會制度必然需要重新安排。社會是一個活的有機體，如果能從有機的觀念入手，為社會注入活水源頭，活化瀕臨死亡的社會機制，拯救蒼生，這應是哲學家的不二使命，也正是古道熱腸，摩頂放踵充滿人文主義、人道關懷的墨子的一貫表現方式。墨子的「十論」正

是社會重建的入門，也是建立新的有機社會的嘗試，一個嶄新制度的擘畫者，墨子在先秦時代有其歷史地位。毋怪乎在《呂氏春秋》中，將墨子與孔子稱為「二士」，「無爵位以顯人，無賞祿以利人，舉天下之顯榮者，必稱此二士也。皆死久矣，從屬彌豐，充滿天下。」^⑨因此，項退結教授將墨子譽之為「維護道統」^⑩的代表，既與孔子並稱二士，面對崩解的社會制度如何能予重建，以尋回人間淨土，墨子除了以「義利一元論」來作為道德價值重建原則之外，要建立社會正義的途徑必當透過「十論」以行，而其中在「社會機制」的建立上，務實可行的便是從「非攻」、「節用」、「節葬」、與「非樂」四方面予以主張及強力的訴求。墨子的意圖是透過「義利一元論」作為社會價值分配的法則，使得在以兼愛為現實關懷動力之前提下，透過經濟面的功能，能從最簡單的「有力者疾以助人，有財者勉以分人，有道者勸以教人。若此則飢者得食，寒者得衣，亂者得治，若飢則得食，寒則得衣，亂則得治，此安生生。」^⑪之實現，以迄天下國家政治尚賢尚同之目標。

墨子提出兼愛的觀念，勸人消除因自利動機所產生的自利心，由於自利心之弊，各種倫理常規頻頻遭受摧殘，是故聖人必須於人倫之問題上倡言相互義務性的愛，此愛並且是普遍性的存在，愛存在著相互的義務性與普遍性，方能阻止產生人倫之惡的亂因。由此理念發展下來，便是造成人倫之惡的最大亂因——戰爭必須予以批判，侵占他人之國土、殺害人民的行為必須予以譴責，墨子所批判的是「春秋無義戰」，戰爭既是人倫之惡，墨子乃有「非攻」理念的提出，所以墨子的論證前提很清楚，在違反正義與公平的社會機制上，戰爭行為必須予以嚴厲譴責及批判，「非攻」是實現社會正義的第一件大事。

墨子「非攻」的主張，見於其〈非攻〉上、中、下三篇，理

論及論證的完整性以下篇見長，日籍學者宇野精一主編《中國思想》，渡邊卓所撰之《墨家思想》一文中對〈非攻〉三篇曾有簡潔的剖析，^①墨子首先拿日常發生的犯罪案例，以竊盜侵害他人以自利，強盜謀財害命，世人即認為彼之心地不仁，立即批判其行為是屬不義；但是論到大國侵略小國，世上之知識分子反而不予譴責，甚至形容為「正義之戰」，這是否符合公平與正義？我們只要看墨子除了批判發動戰爭之罪惡外，嚴肅的提出非攻，也是他對歷史的抗議及價值的導正。「國家務奪侵凌」一語道出包括天子在內的諸侯王國的君主、公卿、士大夫奉行不義的對外掠奪與兼并的侵略戰爭，使人們飽受生離死別的生命遭遇摧殘，因此非用「非攻」主張不可。而「非攻」之意思簡言之，即是反對窮兵贖武的統治者實施對外掠奪的攻戰和兼并的侵略戰爭。墨子在其論著中對「非攻」之理論闡釋，在方法學上是採用由個別事件往上推至社會全體之事的推論方式，小之不義焉可推論到影響生命續存的行為是符合正義的，「小之不義」也不能作為逃避之藉口，換言之對於「不義」之事的譴責，絕不可無一致之標準，應有放諸四海皆準的定見，在〈非攻上〉即以這樣的思維邏輯，表達出「非攻」的理念。

今有一人入人園圃，竊其桃李，眾聞則非之，上為政者得則罰之。此何也？以虧人自利也。至攘人犬豕雞豚者，其不義，又甚入人園圃竊桃李，是何故也？以虧人愈多，其不仁茲甚，罪益厚。空入人欄廄，取人馬牛者，苟虧人愈多，其不仁，又甚攘人犬豕雞豚，此何故也？以其虧人愈多，苟虧人愈多，其不仁茲甚。罪益厚。至殺不辜人也，拖其衣裘，取戈劍者，其不義又甚入人欄廄，取人牛馬，此何故也？以其虧人愈多，苟虧

人愈多，其不仁茲甚矣。罪益厚。當此天下之君子，皆知而非之，謂之不義，今至大為攻國，則弗知非，從而譽之，謂之義，此可謂知義與不義之別乎。殺一人，謂之不義，必有一死罪矣。殺百人，百重不義，必有百死罪矣。當此天下之君子皆知而非之，謂之不義。今至大為不義，攻國則弗知非，從而譽之，謂之義，情不知其不義也。

墨子辯明「義」與「不義」之不同，即如他所說的：「今小為非，則知而非之，大為非攻國，則不知非，從而譽之，謂之義。」這簡直就是顛倒黑白，混淆是非，或諉為「大錯不算錯」的荒謬之論，亦是「知小物而不知大物」（〈魯問〉）的認知矛盾。那如何撥亂返治，建立人間的正義與公理呢？墨子提出「三利」之說，來作為衡量的標準，〈非攻下〉曰：

今天下之所譽義者，其說將何哉？為其上中天之利，而中中鬼之利，而下中人之利。

因此他強烈的批判這種「兼國覆軍，賊虐萬民，以亂聖人之緒（業）的侵略行為」，攻伐之行為是不義並且是不仁的。第一，就「不利天」而言，天所覆載之萬物皆天之所造，〈法儀〉篇說：「天下無大小國，皆天之邑也；人無長幼貴賤，皆天之臣也。」戰爭即破壞這樣的次序安排，所以便有如下所言：「夫取天之民，以攻天之邑，刺殺天民，剝振神位，傾覆社稷，攘殺犧牲，則此上不中天之利也。」第二，戰爭不利鬼神，墨子言：「夫殺天之人，滅鬼神之主，廢滅先王之（緒），賊虐萬民，百姓離散，則此中不中鬼之利。」第三，戰爭不利於人，「殺人以

為利人也薄矣，又計其費此，為害生之本、竭天下百姓之財用，不可勝數也，則此下不中人之和矣。」而在歷代以來，真的可以稱得上是「義戰」者，不外是湯伐桀，武王伐紂之戰爭，湯伐桀及武王伐紂，是代表人民除殘去暴的正義行為。因此墨子稱這種行為是正義的，不是攻而是誅，在此必須嚴格予以區別。

其次，在〈非攻中〉篇，墨子論述的重點放在戰爭違背「兼相愛交相利」的原則與最大利益，戰爭所帶來的對生命的殘害遠甚一切。在〈非攻下〉篇，墨子強調的是侵略違反正義也違背利益。墨子質問統治者不仁以百姓為芻狗，而知識分子卻又不能判別正義是非。在〈非攻上〉篇，墨子說：「苟虧人愈多，其不仁慈甚，罪益厚。當此天下之君子皆知而非之，謂之不義。今至大為攻國，則弗知非，從而譽之，謂之義。此可謂知義與不義之別乎？」這正足以說明道德判斷應有其前後的一致性，方能實現社會正義。此問題正點出當時知識分子對「社會正義」的嚴肅命題，是存在著不同的認知與判斷，余雄教授即指出它的謬誤，茲引述如下：

普通所謂道德，不能應用於國與國之間。國際間之行為，不受一般道德的制裁。至如階級道德，則不能應於階級與階級之間，對於同一階級之人所應遵守之行為規律，對於不同階級之人，便可不遵守之。墨子深以此類情形為不然，而以為一般道德規律應以人民全體為應用範圍。墨子此說，在二千年後之今日，固仍為不易實現之理想，然而實為人類應努力以求的最高理想。①

道德命題本是應然的問題，是規範亦是約束，是價值的匯聚與對人的肯定，是人與動物之最大差異，是故更不可在道德實踐

上，有所謂人我之不同，存在著實然與應然的落差與矛盾，道德問題應以全體人民為應用範圍，自天子以至庶人無一例外，所以不容存在一種差序之格局。此命題為真是因可以放諸四海皆準，因此非攻即是一絕對價值之道德要求。

依墨子哲學理論推衍，實現社會正義的積極方法即在於停止征戰攻伐，所以他要批判戰爭是不利於天下國家與人民百姓，因為戰爭的結果是「飢者不得食，寒者不得衣，勞者不得息」（〈非樂〉）之外，更嚴重者是生命的流離失所，無所安頓，這不僅是「大不義」之事，而且是違背了「天下大利」。即如前述在〈非攻下〉篇所指出的「三利」之說，以作為評判之依據。所謂「今天下之所譽義者，其說將何哉？為其上中天之利，而中中鬼之利，而下中人之利。」戰爭是違反了三利而成不利天、不利鬼與不利人，如此即是天下的大不義。〈非攻下〉篇反映了這樣的觀點：

意將以為利天乎！夫取天之人，以攻天之邑，此刺殺天民，剝振神之位，傾覆社稷，攘殺其犧牲，則此上不中天之利矣！意將以為利鬼乎！夫殺之人，滅鬼神之主，廢滅先王，賊虐萬民，百姓離散，則此中不中鬼之利矣！意將以為利人乎！夫殺之人為利人也博（薄）矣，又計其費，此為周生之本，竭天下百姓之財用，不可勝數也，則此下不中人之利矣！

除了積極的勸阻統治者不能逞其私慾私心之外，建立正義普存的社會，社會問題與生存問題的獲得解決，必然要趨向於透過合理化機制與預防戰爭發生的可能性。但是如此之作法恐不能徹底改變社會之既存現實，須從何處下手，以逐步推動社會正義的

實現。墨子直指問題的關鍵，即是發動戰爭的核心人物——統治者應有在觀念上一個積極的改變，方是眾人之福。而國君之錯誤觀念乃在「吾處大國，而不攻小國，吾何以為大哉？」要加以改變之道，即在隨後所述的原典中，來改變統治者的態度，〈非攻下〉篇點出了這個道理：

夫天下處攻伐久矣，譬若傅子之為馬然。今若有能信孝，先利天下諸侯者，大國之不義也，則同憂之；大國之攻小國也，則救同之；小國城郭之不全也，必使修之；布粟乏絕則委之；幣帛不足則共之。以此效大國，則小國之君說：人勞我逸，則我甲兵強；寬以惠，緩易急，民必移；易攻伐，以治我國，攻必倍。量我師舉之費，以爭諸侯之斃，則必可得而厚利焉，督以正，義其名，必務寬吾眾，信吾師；以此援諸侯之師，則天下無敵矣，其為利天下不可勝數也。

當各國之統治者以兼併他國土地，掠奪財物為尚，這股政治的逆流急需導正，墨子獨言「非攻」之利，批攻伐之弊，是有暮鼓晨鐘之效。但是又要怎麼做，才能改變時勢與環境呢？墨子除力陳攻伐之弊，「計其所自勝，無所可用也；計其所得，反不如所喪者之多。」（〈非攻中〉）之言來提醒統治者攻伐之事，本欲虧人以自利，但軍旅征戰，必耗鉅費，陷百姓於流離凍餒，且殺人百萬，自損三千，事與願違，反受其害，因此才有「計其所得，反不如所喪者之多。」的警語。

其次，從〈非攻下〉篇之言也可看出墨子勸告統治者要有仁者的胸懷，所謂「若有能信孝，先利天下之諸侯者，大國之不義也，則同憂之；大國之攻小國也，則同救之；小國城郭之不全，

必使修之，布粟乏絕則委之；幣帛不足則共之。」這樣的作為確實是行仁政以救小國，近者悅遠者來，這是上上之策，如此天下歸仁，各國皆仰望德風，因為行仁政不以攻伐為務，「督以正，義其名，必務寬吾眾，信吾師，以此援諸侯之師，則天下無敵。」攻伐兼併之戰止，仁政德風，普降甘霖，各國皆心悅誠服，何須征戰，這是墨子在「非攻」之外的另一道德訴求，故謂之上策。次為「中策」即是「救守」，墨子亦主張戰爭若不能免，則應積極防禦「入守則固，出誅則強」，因為就政治的現實來說並不是每個國君皆能接受上述的道德勸說，好戰的國君仍然竭力為自己的攻伐掠奪行為辯護，墨子除了以「非攻」批判「大國攻小國，強劫弱之弊」外，另一即是「救守」，〈非攻下〉之言：「大國之攻小國也，則同救之。」面對亂世之風，仍不得不為社會正義設想，即是〈尚賢中〉所稱的「入守則固，出誅則強。」亦正是《孫子兵法》所言：「毋恃敵之不來，恃吾有以待之。」的名言。「救守」是中策並且絕對是生存之道，亦是維護社會正義的最底層基礎，如不「善守」則國家社稷滅亡是指日可待，在〈備城門〉中他諄諄告誡統治者如下之言：「備者國之重也，食者國之寶也，兵者國之爪也，城者所以自守也。此三者國之具也。」又說：「庫無備兵，雖有義不能征無義，城郭不備全，不可以自守。心無備慮，不可以應卒。」這是說有了必要的準備，才能以正義的戰爭來防止及禁絕非正義的戰爭，以正義之師誅伐無義之師。可見墨子絕對是一個務實主義者，在道德的層次力主「非攻」，批判征伐之錯，但人心使然恐無法克竟全功，自救自存之道則是積極防禦的「救守」，自須有備而無患，而非全然捨棄，這是一個非常務實的論點。

在墨子書中，對於止戰之方，墨子以自身為例，著名的幾個例子，如〈公輸〉篇的「止楚攻宋」，〈魯問〉篇的「止齊攻

魯」、「止魯陽文君攻鄭」等，這些事跡皆為墨子非攻之著名事例。反對戰爭也正是反應了受盡苦難的中下階層人民，期待「社會正義」實現的最基本生存需求。

第三節

社會正義如何可能

墨子身處時代巨變的先秦環境中，有勇氣挺身而出，提出「義利一元」的論點，不以自己卑微的身分、微小的力量而減低其道德勇氣，發出正義的聲音，並且以積極的態度，指點人性另一遭受蒙蔽之層面，尋找建構社會的正義，其勇氣實令人折服。這與西方哲學的啟蒙之地希臘哲學的巨匠柏拉圖（Plato, 427–347B. C.）在《理想國》（*The Republic*）討論「什麼是正義」的命題似有異曲同工之妙。在希臘哲學中，所謂正義就是道德上對的行為，到底道德與利益有沒有衝突，柏拉圖指出這兩者並無衝突。參酌柏氏之說看出是否可由「社會正義」所建構的「理想社會」，反思中國哲學中關懷人生追尋理想境地的真諦。柏氏的《理想國》觀念，其簡要內容為：「柏拉圖相信，人類的理智只要能發展到某種程度——亦即兼具各種『理性』精神，『共和國』不是不可企及的空談。他所謂的理性精神，當然包括人對宇宙、對精神、對社會、對彼此，乃至於對自己的態度。以理性、

秩序與美德為架構基礎的社會，當然需要完整的制度規劃折衝，所以柏拉圖發展出層分三級的一套階級體制，並為各階級籌謀職責與義務責任。」^⑩依柏拉圖在道德哲學方面的見解，他認為追求真、善、美的理型世界，也就是靈魂先前存在的世界，當是一個人生活於世的努力方向與目標。就此論點而言，近於「終極關懷」（ultimate concern）之概念。柏拉圖在《理想國》裡，把德行作了四種分類，分別是智慧、節制、勇敢與正義。^⑪人要具備這四種德行，才是幸福快樂之人。而實踐「理想國」的各種方法中，以「正義」的概念為最基層，「正義」的啟發要通過「教育」。^⑫反思墨家所追求的社會正義及其所建構的「尚同」制度，是否可成為一理想的國度（或稱烏托邦）可能是另一個課題，但對照起柏拉圖在「理想國」中所主張的「理性精神」，中國先秦哲人所高舉的「道德理想主義」，就其價值意涵而言，無不是提示人們經由努力當可實現社會正義的烏托邦；而墨子更以實際行動來表達追求一種理想國度的渴望。墨子所建構的「尚同」制度，正可以說明一個高度理性與道德的組織（國家）一定要實現正義的理念，才能保持永恆，國家一定要與正義的精神一致，這才是建立理想國度的起點。墨子在〈尚同〉篇即指出，在未有國家之前的社會是自然狀態，一人一義，十人十義，莫衷一是，如無有效的規範及可共同接受的原則，社會的公平與正義將蕩然無存。其原文曰：

古者民始生，未有刑政之時，蓋其語人異義。是以一人則一義，二人則二義，十人則十義。其人茲眾，其所謂義者亦茲眾。是以人是其義，以非人之義，故交相非也。是以內者父子兄弟作怨惡，離散不能相和合。天下之百姓，皆以水火毒藥相虧害，至有餘力，不能以相

勞；腐朽餘財，不以相分；隱匿良道，不以相教。天下之亂，若禽獸然。

這種混亂的情況，正足以說明二件事，一是必須對「義」作界定，到底「義」的本質為何？另一是既然一人一義，以己義非他人之義，那麼什麼是眾人可接受的「義」，這即是墨子立論的特色，也是他延伸此觀念建構社會正義的起點。其實儒家的荀子也不約而同的想到這種情形，荀子曰：「人生而有欲，欲而不得，則不能無求，求而無度量分界則爭，爭則亂，亂則窮，先王惡其亂也，故制禮義以分之，以養人之欲，給人之求。」^⑩可見荀子亦發現給予「養人之欲，給人之求」，透過禮義之統是解決問題的方法，對價值的分配作一合理的安排，社會的秩序才能走上正軌，而人「生而有欲」之問題不能漠視它，而要正視它，但若滿足人之慾求，有一共同認可且願遵守的原理、原則，不僅是理論上之應然，更為事實上之必然。只有形成外在規範與社會客觀形式的權威，上自王公貴族，下至販夫走卒皆須共同遵守，方能打破混亂導入正軌，但此問題確為一巨大的文化問題。但墨子提出以義含利，以利釋義，義利一元之說，以此為基礎所關懷者為社會上弱勢族群，這亦是墨子站在平民立場發言的原因，並且作為道德實踐與追求社會正義的起點，墨子對於「義」與「利」二者的分量及重要性，他認為應擺在同樣的位置，主張以「兼」、「利」為義，從「上利乎天、中利乎鬼、下利乎人，三利無所不利，是謂天得。」（〈天志下〉）從中導出「義、利也」的論點，固有學者將此論點稱之為「道德功利主義」，^⑪並且影響知識分子的價值取向。但由此亦可看出墨子對於「人生應然」與「人生實然」兩問題所秉持的持平心態，對於建構具有社會正義的社會，他鼓勵盡後天的一切努力，持積極樂觀永不放棄

的態度，對於強凌弱，眾暴寡，兼併篡奪之事迎頭痛擊，可說是十足的「雖千萬人吾往矣」的精神表現。

墨子從「義利一元論」出發，確信正義之價值可在政治的社會中實現，要平天下以治國，從政治上切入是最為快速的方法，改變混亂失序的現狀，「政治」的突破是唯一的選擇，故「人性論」不是墨學所特別思考的主題，儒家諸子所闡揚的論點，對他來說都不比「正義治國論」來得重要。治國依正義的邏輯，依墨子原意即是此正義的觀念是從客觀的主宰之天而來，故義不由己出，不由君出，是從天志天意而來，這種訴諸於天志以指導人民大眾的合理的公平的意願，是「天理」、「公理」與「良心」。如何予以保障，因此以「尚同」建立價值一元化的系統，以絕對性的觀念確保天志理想的實現。其內容如下：

- (一)「八不」：大國不攻小國、大家不亂小家、強不劫弱、眾不暴寡、詐不欺愚、貴不傲賤、富不侮貧、壯不奪老的八不原則。
- (二)「三有」：有力者疾以助人、有財者勉以分人、有道者勸以教人。
- (三)「兩強」：上之強聽治、下之強從事。
- (四)「三之」：國家之富、人民之眾、刑政之治，是政治的最高目標。
- (五)「三利」：利國家、利百姓、利人民的三利原則。

故以上所稱「八不」、「三有」、「兩強」、「三之」與「三利」等，是墨家實現社會正義的總體性原則與標準。這些價值立論要獲得實現，則必須要與統治者對話，他們若能接受墨子的政治主張，也才能收到實際的政治效果。

註 釋

- ① 孫中原主編，《墨學與現代文化》，北京，中國廣播電視出版社，1998，頁 261。
- ② 陳癸森，《墨辯研究》，台北，台灣學生書局，1977，頁 231-232。
- ③ 陳癸森，前揭書，頁 231-232。
- ④ 梁啟超，《墨經校釋》，台北，台灣中華書局，1968，頁 6。
- ⑤ 吳晉生、黃歷鴻、吳薇薇著，《墨學與當代政治》，北京，中國書店，1997，頁 33。
- ⑥ 梁啟超釋《經說》將「不必用」改為「不必周」，其意為「義者，其志務欲『能善利人』而已，利之所及，勢固不能周遍也，故言愛以兼為尚，言利以交為尚。」但是高晉生所著《墨經校註》及譚作民所著之《墨辯發微》則認為是「不必用」而非梁氏之見解，上述的兩種見解，以高晉生之見解較符合原意，不必將「用」改為「周」。參閱高晉生，《墨經校註》，台北，世界書局，1970，頁 35-36。譚作民，《墨辯發微》，台北，世界書局，1979，頁 56-57。
- ⑦ 陳癸森，前揭書，頁 9。
- ⑧ 《呂氏春秋·當染篇》，卷二，頁 16-17。
- ⑨ 項退結，《人之哲學》，台北，中央文物供應社，1982，頁 142。
- ⑩ 《墨子·尚賢下》。
- ⑪ 宇野精一主編，林茂松譯，《中國思想(三)》，台北，幼獅文化事業公司，1977，頁 8-10。
- ⑫ 余雄，《中國哲學概論》，台北，源成文化圖書供應社，1977，頁 569。
- ⑬ 李爽學，《追尋烏托邦的履痕——西洋上古文史裡的烏托邦思想》，《當代》，第六十一期，1991，頁 40。
- ⑭ 劉仲容等編著，《西洋哲學史》，台北，國立空中大學，1999，頁 51。
- ⑮ 柏拉國的「理想國」或稱「共和國」，在希臘原文為「民法」，此書共分十卷，在「成熟期」中是以第三卷到第十卷，第一卷則在早期思想的「特拉西馬可士」(Thrasymachos)對話錄中。依鄔昆如教授的解釋，「理想國」的目的是要把「生」的對話錄中提出的「愛」，以及「死」的對話錄中舉出的靈魂「不死」的主要概念，化成信念而付諸實行，而且實行到國家政治中。請參閱鄔昆如，《西洋哲學史》，台北，正中書

局，1971，頁 85-143。

⑩《荀子，禮論》。

⑪陳俊民，〈中國知識分子的功利意識〉，《中國哲學研究論集》，台北，台灣商務印書館，1994，頁 237-242。

第十二章

清貧簡樸生活論

第一節

節用以致強

墨子倡言兼愛興利，但天下凋蔽民不聊生，「利」從何而來，年年征戰，兵疲馬困，要積極生產，事實上是不可能。而王公貴族，非但無生產之能並徒然浪費有限之財，日事奢侈，反觀平民百姓，遭逢戰亂，顛沛流離，朝不夕保。兩相對照，此社會焉有何正義可言，焉有何利可圖？是故墨子主張崇儉去奢，恢復清貧簡樸生活，才能使經濟層面的社會正義有實現的可能，這即是〈魯問〉所說的：「國家貧，則語之節用節葬。」如不能由此要求實踐簡樸生活，則天下之利將無有產生之可能。〈七患〉說：

以其極賞，以賜無功；虛其

府庫，以備車馬衣裳奇怪；苦其役徒，以治宮室觀樂。死又厚為棺槨，多為衣裳，生時治台榭，死又修墳墓；故民苦於外，府庫單於內，上不厭其樂，下不堪其苦。故國離寇敵則傷，民見凶饑則亡。

墨子觀察當時的統治者，非但不從事生產，而且徒然浪費有用之財，生活是愈來愈奢侈，故〈辭過〉曰：「當今之主，其為衣服，則……必厚作斂於百姓，暴奪民衣食之財，以為錦繡文采靡曼之衣。」墨子為此深感憂慮，當為政者不能以民之善為善，民之所好而好之，則社會正義之理想將淪為空中樓閣，因此要改變這種違背人民願望的政治，就必須從實踐簡樸清貧生活入手，故〈七患〉篇云：

時年歲善，則民仁且良，時年歲凶，則民吝且惡。夫民何常此之有？為者疾，食者眾，則歲無豐，故曰，財不足則反之時，食不足，則反之用，故先民以時生財，固本而用財，則財足，故雖上世之聖王，豈能使五穀常收，而旱水不至哉？然而無凍餒之民者，何也？其力時急，而自養儉也。

確實如上所述的是即使是上世之聖王，亦不能使五穀常收，饑凶荒年不至，因此統治者必須未雨綢繆，要從改善人民生計上去構思設想以度凶年，墨子所要求統治者實踐簡樸尚儉的生活，可說就是社會正義的實踐之道，換言之墨子於追求經濟生活上的主張，皆以此立論為前提。因此有學者指出這是墨子在實踐社會正義價值上的貢獻：

蓋以為生計與道德有密切的關係，故欲講德育，必於生計問題植其大原，而其生計學的組織，則計較生利分利二者之多寡，此其理在孔子、孟子、管子、商君，固常道之，若夫純以此義為全學派之中心點，厥為墨子。❶

既然求「利」之道是在「崇儉節用」，則統治者必當依此原則，使舉國之人循此道理以求生利，方能有「聖人為政一國，一國可倍也，大之為政天下，天下可倍也，其倍之，非外取地也，因其國家去其無用之費，足以倍之。」（〈節用上〉）因此這一種簡樸清貧的生活，即是在實踐社會正義，從生計發展或經濟利益來說亦是如此，在先秦時代主張簡樸生活的哲學，墨子絕對是一個具有舉足輕重的角色。在二十世紀已走入歷史，二十一世紀剛露曙光之際，西方的哲人亦有感於吾人生存之環境誠屬於物質有限、精神匱乏的社會，提倡「簡樸生活」正是歷史辯證發展的歷程。如美國學者彌爾布雷斯（L. W. Milbrath）在《不再寂靜的春天》（*Envisioning a Sustainable Society*）一書中即表示，度一個簡樸的生活是克服環境危機，重建人與自然關係的唯一可行之道，他說：「簡樸生活是一種非常特別的生活方式，沈靜而不狂躁，安寧而不激盪，它強調合作，使人人獲得更多的愛；重視競爭，但輸贏不大，它使每個人都成為參與者，而不僅是參觀者；它使人親近自然，不再整日與機器為伍。」❷看到上述這一段的敘述及關心，再與墨子所主張的簡樸清貧崇儉節用相對照，而不得不佩服墨子在面對亂世時所提出的治亂之方和道德勇氣。

〈魯問〉篇墨子提出建構一個公平與正義的社會所需的實踐之道，他說：

凡入國，必擇務而從事焉。國家昏亂，則語之尚賢，尚

同。國家貧，則語之節用、節葬。國家熹音湛澹，則語之非樂、非命。國家淫僻無禮，則語之兼愛、非攻。故曰擇務而從事焉。

由此段話看來，墨子是從「創造社會人民的大利」的立場，提出他建構社會正義的機制運轉，亦即是造成社會不義與不公的舊有機制與文化，應當予以徹底的揚棄或改良，舊有的社會機制是貴族政治的產物，站在「賤民」的立場，這些機制是違背公平與正義的，與人民的需求大相逕庭，與墨子所要重新建構的理想社會是互不相容的。戰爭是造成人間浩劫的主因，所以他強烈主張「非攻」，但是僅提「非攻」或許僅是達成社會公平與正義的消極手段，在先決前提與條件上，必要滿足「飢者得食，寒者得衣，勞者得息」的平民社會之基本需求，人民如不能獲得溫飽，則社會的正義亦無由得以彰顯，因為這是一種人性的尊嚴及人的基本需求與滿足。墨子提出一立一破，一立者即改變貴族政治的上層浮華奢靡生活文化，一破者即批判攻伐之不義，倡議非攻的大利即如前節所述，因此「節用、節葬、非樂」三者皆屬「立」之範疇，若能立此以為極，如此或有可能實現「國家之治，人民之眾，刑政之治」（〈尚賢上〉）的目的。

墨家最為難能可貴的地方是具備了刻苦與節儉的精神，墨子及其門徒莫不遵此原則，在〈備梯〉云：「禽滑釐子事子墨子三年，手足胼胝，面目黧黑，役身給使，不敢問欲。」而在《莊子·天下篇》亦云：「不侈於後世，不靡於萬物，不暉於萬物，不暉於數度，以繩墨自矯，而備世之急。古之道術有在於是者。墨翟、禽滑釐聞其風而悅之。為之大過，死無服……。」又曰：「使後世之墨者，多以裘褐為衣，以跣躄為服，日夜不休，以自苦為極。曰：不能如此，非禹之道也，不足謂墨。」墨子自許為

下層百姓及社會弱勢者的代言人，對政治及社會的弱肉強食不義不公之現象提出批判，如要重建社會的價值觀，必當以「義利一元」論轉化社會機制，因此在轉化社會機制的運作上，即是要追求並實現「社會大利」，這是全民大利而非少數人之小利，並且是兼利天下之利，也是交相利之利，而非利己之利。因此，講求節用及節葬首先即必須對當時王公大人之奢靡之風進行批判，必以「節用」為師，戒除浪費之習，方能增加國家天下大利。〈節用上〉篇開宗明義曰：

聖人為政一國，一國可倍也；大之為政天下，天下可倍也，其倍之非外取地也，因其國去其無用之費，足以倍之。

統治者能去無用之浪費，則國力當可倍之，亦無須由外取地，侵占他人利益。而適用與浪費之標準及分際何在？墨子提出如下數個標準來作為衡量與判準的依據：

「凡足以奉給民用則止。」（〈節用中〉）

「諸加費，不加于民利者，聖王弗為。」（〈節用中〉）

「凡費財勞力，不加利者不為也。」（〈辭過〉）

「賴其力則生，不賴其力則不生。」（〈非樂上〉）

「各因其力所能至而從事焉。」（〈公孟〉）

「以時生財，財不足則反之時。」（〈七患〉）

「有餘力以相勞，有餘財以相分。」（〈尚同上〉）

統治者與天下蒼生百姓共同秉此節約及實踐原則，風行草偃之效可期，墨子鼓勵統治者治天下之智慧，在於節身誨民，他

說：「故節於身，誨於民，是以天下之民，可得而治。」（〈辭過〉）又說「古者明王聖人，所以王天下，正諸侯者。彼其愛民謹忠，利民謹厚，忠信相連，又示之以利，是以終身不饜。」（〈節用中〉）

墨子在〈辭過〉、〈節用〉諸篇中，對於節用之原因已如上所述，而節用之術為何？墨子亦甚表關心，其具體作為有如下五種，●作者歸納如下：

- (一)節宮室：聖王作為宮室，住則「堂高三尺，土階三等，茅茨不剪，采椽不刮」。僅在於「便於生，不以為觀樂也。」若節宮室，則「天下之民可得而治，財用可得而足。」
- (二)節衣服：聖人之為衣服如穿則「夏日葛衣，冬日鹿裘」，冬以禦寒，夏以避暑，其動機及訴求為「適身體、和肌膚」而已，非榮耳目而觀愚民。然而今之君主則主張「觀好」，其結果則為「民淫僻而難治，其君奢侈而難諫。」
- (三)節飲食：古聖王之為飲食，食則「食土簋，啜土刑，糲梁之美，藜藿之羹」。食之目的僅在「增氣、充虛、疆體、適腹」而已，若反其道而行，則富貴者奢侈，孤寡者凍餒，雖欲無亂不可得也。
- (四)節舟車：古聖王為舟車是在「服重致遠，乘之則安」，舟車只求「全、固、輕、利，可以任重道遠，其為用財少而為利多，是以民樂利之。」但今之君主，則是「必厚作斂於百姓以飾舟車，飾車以文采，飾舟以刻鏤」，如此則民飢寒而國亂。
- (五)節蓄私：墨子認為「上世至聖，必蓄私不以傷行，故民無怨，宮無拘女，故天下無寡夫。」若蓄私則「天下之男多寡而無妻，女多拘無夫，男女失時，故民少。」因此蓄私

必予節制。

上述這五個作法是完全符合「治術」的要求，一方面是針對統治階層浪費無度提出針貶之外，其意調不能與人民同甘共苦者絕非聖人之徒，消極面固是勸諭節制浪費，但其積極面則可看出「憂道亦憂貧」的作風，以顯社會正義，去統治者之小利，而成就社會之大利。即如陳問梅教授之看法，他亦指出節用之兩重意義，引述如下：

節用一觀念既有其消極的節約成分，又有其積極的生產成分，所以當這一觀念轉落於現實之用上時，王公大人一方面必須去奢、崇儉或即去無用之費；另一方面，又須盡力設法使人民都能去奢、崇儉與增加生產。王公大人和人民都能去奢、崇儉與增加生產，則必可以倍國或倍天下。❶

從上述在節用方面的五項具體主張，可以瞭解墨子的苦心，他認為只要人人有此認知與實踐，節飲食之豐、節衣服之美、節宮室之富、節舟車之華，必可實現他的理想。過多的人為需求和享受，事實上是不需要的，也是對社會正義的一種危害，人們只要滿足基本的需求即可，太多的奢求與鋪張，反而是對「興天下之利」的莫大傷害。劉向《證苑·反質》記載墨子答其弟子禽滑釐曰：「故食必求飽，然後求美；衣必常暖，然後求麗；居必常安，然後求樂。為可長，行可久，先質而後文。」此種「質優先於文」的論點及訴求，確實可以看到墨子簡樸生活的一面，而他也是以這種生活概念來表達對實踐社會正義的具體內容。墨子在〈辭過〉的一段話，更可說明實現社會正義的迫切感。

凡此五者（宮室、衣服、飲食、舟車、婚姻）聖人之所儉節也，小人之所淫佚也。儉節則昌，淫佚則亡，此五者不可不節。夫婦節而天地和，風雨節而五穀熟，衣服節而肌膚和。

由此可看出墨子對於「聖人」與「小人」之區分，存乎於是否能實踐節儉之美德，「先質而後文」是他面對文化之弊的哲學理念，亦即是講求在現實世界的「名實相符」，而不主張高談闊論和文飾華采，人所要過的生活是實實在在的生活，故《經上》云：「實，榮也。」《經說上》云：「實，其志氣之見也。使人如己，不若金聲玉服。」一切講求實實在在的作為，實實在在不求過度華麗的生活，必以返之於簡樸與清貧，並且要求自己躬行實踐，這一切絕非是為了沽名釣譽，而是聖人發自內心，有感於天下蒼生之悲困與無助之下的道德情操，聖人所當做如此而已。故《經上》云：「行，為也。」《經說上》云：「行，所為不善名，行也。所為善名，巧也。若為盜。」再對照〈修身〉篇之言：「名不可簡而成也，譽不可巧而立也。君子以身戴行者也。」這是墨子從關懷人民百姓之最深層的苦痛出發，勉勵統治者對於在政治上居劣勢的天下蒼生應予實實在在的關懷，並能以身作則方得稱為聖人，否則小人之名加諸其身，不可不慎。

第二節

節葬為仁人及孝子之道

墨子在〈節葬下〉篇的一開始，即批判厚葬久喪的失當，並且質疑稱這種禮儀是否符合先王之法不無疑義？〈節葬下〉篇說明如下：

今逮至昔者，三代聖王既沒，天下失義，後世之君子，或以厚葬久喪，以為仁也義也，孝子之事也。或以厚葬久喪，以為非仁義，非孝子之事也。曰：二子者，言則相非，行即相反。皆曰：吾上祖述堯舜禹湯文武之道者也，而言即相非，行即相反，於此乎後世之君子，皆疑惑乎二子者言也。若苟疑惑乎二子者言，然則姑嘗傳而為政乎國家萬民而觀之，計厚葬久喪，奚當此三利者，我意若使法其言，用其謀，厚葬久喪實可以富貧眾寡定危治亂乎！此仁也義也，孝子之事也。……

在此處，墨子評斷一種制度的好壞與否，有無存在之價值，端看這個制度能否達成「富不劫貧、眾不暴寡、安危治亂有定」的目的，依墨子之言顯然厚葬久喪並未能符合及滿足上述的三個

要求，因此應予批判。更何況厚葬久喪之結果，呈現的是「使面目陷隄，顏色黧黑，耳目不聰明，手足不強勁，不可用也。」（〈節葬下〉），因此解決之道乃在「今唯無以厚葬久喪者為政，國家必貧，人民必寡，刑政必亂，若法若言，行若道，使為上者行此，則不能聽治，使為下者行此，則不能從事，上不聽治，刑政必亂，下不從事，衣食之財必不足。」（〈節葬下〉）在〈公孟〉篇中他直言「厚葬久喪，重為棺槨，多為衣衾，送死若徒，三年哭泣，扶後起，杖後行，耳無聞，目無見，此足以喪天下。」這些批評固屬非儒之言，但其目的無非是提醒儒家及統治者要重新審視厚葬久喪之弊，不僅是對個人及社會造成生活上的影響，更重要的是無法符合興天下之利的基本目的。

在〈節葬下〉篇墨子進一步批判厚葬久喪之情形及不利於天下蒼生，亦違背了「興天下之利，除天下之害」的目的。墨子曰：

此存乎王公大人有喪者曰：棺槨必重，葬埋必厚，衣衾必多，文繡必繁，丘隴必巨。存乎匹夫賤人死者，殆竭家室。乎諸侯死者，虛車府，然後金玉珠璣比乎身，綸組節約，車馬藏乎壙；又必多為屋幕、鼎鼓、几楹、壺盞、戈劍、羽旄、齒革，寢而埋之，滿意。若送從。曰：天子殺殉，眾者數百，寡者數十；將軍大夫殺殉，眾者數十，寡者數人。處喪之法，將奈何哉。

墨子所批判的種種社會陋規，確實是當時社會風尚的事實，這些不良的風尚使得人人習以為常，但若是從孝的角度來看這些舉措是否就是符合「孝」的理念不無疑問，依墨子的看法顯然是不符其價值觀。至於久喪之弊，他認為久喪更為嚴重，已到了

「無一利而有百弊」之地步。在〈節葬下〉篇說明了這種制度的弊病。

上士操喪也，必扶而能起，杖而能行，以此共三年，若法若言，行若道，苟其飢約又若此矣，是故百姓冬不仞寒，夏不仞暑，作疾病死者，不可勝計也，此其為敗男女之交多矣。以此求眾，譬猶使人負劍，而求其壽也。眾之說無可得焉。是故求以眾人民，而既以不可矣。欲以治刑政意者可乎。其說又不可矣。今唯無以厚葬久喪者為政，國家必貧，人民必寡，刑政必亂，若法若言，行若道，使為上者行此，則不能聽治；使為下者行此，則不能從事。上不聽治，刑政必亂；下不從事，衣食之財必不足。

其次，再從〈大取〉篇之言，或更能深入瞭解以「兼」為出發點的墨子，如何看待愛親、利親與葬禮之關係。

智（同知）親之一利，未為孝也。亦不至於不智（同知）不為己之利於親也。

以臧（〈說文〉：葬，臧也。）為其親也，而愛之，非愛其親也；以臧為其親也；而利之，非利其親也。

學者王冬珍教授釋其文為「僅知事己親之一利，未能兼利人之親，不得謂孝，亦即不惟事利己之親，必及於利人之親，乃可謂之孝。然亦不至於不知不為己之利於親，知不為己，則利於人者大，利於人者大，即兼利也。」●這是對「孝」字的深層反

省，僅是利己而不能利人，不能稱之得墨學精神。因此，總結墨子節葬之主張，固為批評社會習俗之敗壞與葬禮之被扭曲，仁義之道的被曲解，導致捨本而逐末，聖人之道湮沒不彰，究其本義，厚葬久喪純屬自私之利亦違天志。若法天則應取天下大利，習聖人之道，則當以薄葬短喪行之，輔之以愛利天下萬民為是，聖人不為之事（意指厚葬久喪），乃於死者無益，於生者有害之事，仁義之道的判準，端看是否符合「富不劫貧、眾不暴寡、安危治亂有道」三者為準。

墨子敢勇於挑戰舊傳統、舊制度之權威，實有其事實上之不得不如此的感慨，因為厚葬久喪之弊，導致窮民貧國。但更進一層的思考，更有其在文化上、哲學上的價值觀之澄清與辨識之目的，他希望透過價值觀的重建，為仁人志士注入另一正確的價值導向，免得文化層次的價值理念，淪為世俗化的僵硬教條，而他所最憂心者亦是如此。在價值觀上的澄清與辯與，必當對傳之甚久的觀念加以檢討，方能得其堂奧。分述如下：

一、「仁人」與「孝子」人格典型之新界定

仁人及孝子是中國社會道德實踐的典範，亦是移風易俗，風行草偃的化身。以傳統社會的結構來看，「仁人」與「孝子」之舉措，皆代表了某種不變的價值象徵。但是在厚葬久喪之下，原有的認知出現模糊，甚至是錯誤的導向，到底「孝子」與「仁人」二觀念，在墨子的思想中具備何種內涵與表率，首先必予定位，其論「孝子」該有之內涵及表現為：

今孝子之為親度也，將奈何哉？曰：親貧則從事乎富之，人民寡則從事乎眾之，眾亂則從事乎治之。當其於

此也，亦有力不足，財不贍，智不知，然後已矣。無敢舍餘力、隱謀、遺利，而不為親為之者矣。若三務者，孝子之為親度也。（〈節葬下〉）

再論「仁者」之務曰：

雖仁者之為天下度，亦猶此也。曰：天下貧，則從事乎富之；人民寡，則從事乎眾之；眾而亂，則從事乎治之。當其於此，亦有力不足，財不贍，智不知，然後已矣。無敢舍餘力、隱謀、遺利，而不為天下為之者矣。若三務者，仁者之為天下度也。（〈節葬下〉）

能夠實踐「國家富、人民眾、刑政治」這三務者，才夠資格稱之為仁者及孝子。就孝子之角色而言是為親謀，而仁者確是為天下計，但不論角色為何，使命為何？二者皆具有舉足輕重的影響力，更具有風行草偃之效。墨子特別指出作為「孝子」與「仁人」，還須有「三務」，即是務使國家富、人民眾、刑政治，這是作為人格理型典範者所須實現的目標。並且除非力不足、智不及、財不夠，否則必當全力以赴，如果是捨餘力、隱遺謀、留遺利，皆不是仁者及孝弟之所當為。這是為傳統之「仁者」及「孝子」重新作價值定位，以有別於強調厚葬久喪之說。

二、以是否能實現三利評斷是非

墨子的「三表法」中的第三表，所謂「用之者」是要「傳而為政乎國家萬民而觀之」，亦即是國家人民是否蒙受其利。厚葬久喪是否符合「國家富、人民眾、刑政治」的檢驗標準，根據實

際的運作經驗與結果證明：厚葬久喪走向窮國貧國，並且是傷身害體，誤事害政，非人民國家之利之福。因此厚葬久喪不是孝子為親謀之道，更非仁者為國謀之道。由此判準來看，只要視其效用結果如何，便可論斷是非對錯而當下立判。

三、厚葬久喪不利於國計民生

在〈節葬〉篇一文中，墨子除了讓社會大眾辨識仁者及孝子之定義較之以往有不同外，更深入地分析如行厚葬久喪之道，將得到的是以此求富無異緣木求魚，也不可能改變寡與眾的失調，要求國家於短時間內定危治亂也是不能實現之事。尤其是要求以治刑政，禁止大國攻小國也是無法兌現的事，當國家貧、人民寡之際，刑政必亂、國之滅亡亦不遠。墨子強調尊天事鬼，因此他也特別強調諸如事上帝、事鬼神之事亦是無法實現，則遭上帝、鬼神之降禍亦是無法避免。因此，墨子再三地從「富貧」、「眾寡」和「治亂」的層面和實際效用的觀點予以批駁厚葬久喪之弊，如此方能改變統治者與眾人的價值觀，使得大人疾於聽治，賤人疾於從事，如能從改變觀念著手，進而治理刑政，增加生產從事，解決眾寡治亂的問題，即可以利國家和利天下百姓。作為一個引領風潮，發現民之所欲之倡導者和革命家，墨子不厭其煩地高聲疾呼，唯有徹底改變及打破傳統制度之弊，才是福國利民之道。

第三節

非樂之意義及限制

墨子面對社會的貧困與連年的戰亂，導致民生凋敝，在此情形下如果還要大肆的提倡為樂，顯然與社會的事實相違，又怎能期待政治的領導者會有「先天下憂而憂，後天下樂而樂」的心態，並能順應民心之情的表現。因此討論墨子的「非樂」主張，須從如下數個層面加以分析，方能窺其原委與根由。

一、墨子是從經濟面而非文化面來看為樂

「樂」在儒家來說，是一個重要的文化標記，儒家強調禮樂治天下，並且將樂定位於文化生活的層次，是群體與個體生活中，調理性情促進社會和諧的方法，樂的重要性不言可喻。因此以禮樂治國之說，即成儒家特色。對於樂之重要性，《論語》曾有如下之記載：「禮云禮云，玉帛云乎哉！樂云樂云，鐘鼓云乎哉！」（〈陽貨〉）再如「人而不仁，如禮何！人而不仁，如樂何！」（〈八佾〉）可見對於樂的功能角色，儒家自始至終皆以理性態度來面對，並對樂之本質持高度的肯定。

那為何墨子會非樂，其立論之出發點，吾人認為正與儒家相

左，儒家從文化層面把握樂之本質與成效，得出欲得生命之安頓與價值之顯現，禮樂不可廢。墨子則從經濟面來看為樂是否能產生最大的效用，當社會蕭條之際，唯有節約從事，開源節流，但開源不易唯有節流。因此，要能有效改變此種困境，必以節約為尚。所謂「節儉則昌，淫佚則亡」（〈三辯〉），又曰：「利人乎即為，不利人乎即止。」（〈非樂〉）從經濟面當然強調需求與供給的關係，當社會條件不足以支持為樂的時候，不求節約之道，反而為樂文飾，這是不對的。更何況為樂也僅是少數貴族王公大人的專利，這些少數人獨享社會資源，當然無法有效改善社會的貧困，如此一來社會正義的理想蕩然無存。因此從經濟面來思考此問題，必然導出少數人的需求強占社會多數人的資源，根本上是不符合社會正義的。

二、為樂不中聖王之事仁者不為

「仁者」是《墨子》書中的道德人格典範，因此「仁者」之作為一舉一動皆是動見觀瞻。而「仁者」之作為是不包括為樂的，若為樂應予徹底批判之。〈非樂〉即曰：

仁者之為天下度也，非為其目之所美，耳之所樂，口之所甘，身體之所以安，以此虧奪民衣食之財，仁者弗為也。

這是仁者的擔當與使命，〈非樂〉進一步對於「樂」的本質作出定義：

是故子墨子之所以非樂者，非以大鐘鳴鼓琴瑟笙之

聲，以為不樂也。非以刻鏤華藻文章之色，以為不樂也；非以糝豢煎炙之味，以為不甘，非以高台厚榭邃野之居，以為不安也。雖身知其安也，口知其甘也，目知其美也，耳知其樂也；然上考之不中聖王之事，下度之不中萬民之利。是故子墨子曰：「為樂非也。」

到底墨子對「樂」的本質把握多少？事實上從上述這段話來看，墨子認為與樂相關的組成條件有：大鐘鳴鼓、琴瑟竽笙之聲、刻鏤華藻文章之色、糝豢煎炙之味及高台厚榭邃野之居；換言之，樂的內涵即包括了聲、色、味、居等四個元素或更多的元素，共同組成了文化層，這些聲、色、味、居是人們的需求但非基本需求。因此在違背「上考之不中聖王之事，下考之不中萬民之利」的原則下，為樂仍然是不對的，雖然人會在選擇與判斷之時有所爭議與兩難，這種困境即是「雖身知其安也，口知其甘也，目知其美也，耳知其樂也」，但是仍然必須對為樂加以批判。由聲、色、味、居所構成的樂之文化，在墨子來說都是多餘的奢侈品必當予以刪除，才能使「民之三患」——「飢者不得食，寒者不得衣，勞者不得息」之問題獲得適當的解決。因此從崇儉去奢的角度來說，人對悅目之美色，悅耳之美聲、爽口之美味，又能宜身的高台樓宇焉有不知與需求，唯因如果為樂，是否可能替人民帶來最大的幸福呢！墨子認為絕無可能。

三、為樂無法改變喪天下的事實

墨子從「效用論」之觀點認為：如果碰到國祚將亡、鐘鼎變異之時刻，為樂能否改變國家不遭他國併吞滅亡之事實？為樂是當然不能，如此為樂有其效用乎？墨子曰：

民有三患：飢者不得食，寒者不得衣，勞者不得息；三者民之巨患也。然即當為之撞巨鐘，擊鳴鼓，彈琴瑟，吹竽笙，而揚干戚；民衣食之財，將安可得乎！即我以為未必然也。（〈非樂上〉）

民之三患的解決，墨子認為以為樂之功夫而言，是無濟於事的。至於為樂可否解決國家之大難呢？墨子是持否定的看法。

今有大國即攻小國，有大家即伐小家，強劫弱，眾暴寡，詐欺愚，貴傲賤，寇亂盜賊並興，彈琴瑟，吹竽笙，而揚干戚；天下之亂也，將安可得而治與？即我以為未必然也。（〈非樂上〉）

可見墨子對於為樂之效用，基本上是持懷疑並予否定，這是從效用層面來分析，縱使以為樂治國，亦無法阻擋改變亡國之事實。

四、非樂理論之限制

「樂」是否一無是處？「樂」有無其一定的功能存在？其實墨子並沒有完全否定「樂」的功能，他說：「非以大鐘、鳴鼓、琴瑟、竽笙之聲，以為不樂也。」（〈非樂上〉）換言之，如果能恰到好處的處理樂之事，樂亦有其一定的功能存在，他所提出的反對理由是「樂逾繁則治逾寡」，並以古聖王之事跡為例來加以說服。因此，從「王公大人為樂」之缺失來看，對樂的批判可歸納成如下五則，這是他所不能接受的事實：

(一)淫人之繁飾禮樂。

- (一)厚斂萬民以造樂器。
- (二)虧奪民衣食之財以養之。
- (三)荒政廢事以聽樂。
- (四)喪身亡國之舞樂。

此外如果從「萬民之利」的眼光來看，為樂亦不可能產生萬民之利，其原因有如下六則：

- (一)為樂浪費民財。
- (二)為樂不足以禁暴止亂，於事無補。
- (三)為樂浪費民力，妨害生產。
- (四)與人為樂，荒廢時日。
- (五)多養樂士，消耗財用。
- (六)為樂荒廢眾人之分事。

論及非樂觀點的限制或盲點，亦即是在理論與事實上之矛盾，以〈三辯〉墨子和儒家之徒程繁就樂的問題之辯論較為著名：

程繁問於子墨子曰：夫子曰：「聖王不為樂」。昔諸侯倦於聽治，息於鐘鼓之樂，士大夫倦於聽治，息於竽瑟之樂。農夫春耕夏耘，秋斂冬藏，息於聆缶之樂。今夫子曰，聖王不為樂。此譬之猶馬駕而不稅，弓強而不弛。無乃非有血氣者之所不能至邪。

程繁所提出的問題實為「大哉問」，因為人為血肉之軀，在理想與現實的奮鬥過程中，必當作適當之調節，所謂有張有弛，氣舒通暢，而能恆久，如果勞而不息，張而不弛，動物之馬牛猶不堪其累，人又能如何？因此首當於情感與理智之間，理想與現實之間，主觀願望與客觀事實之間，作適度調節，在緊與鬆之間

得到平衡，於心理與生理兩相宜，於理智與情感亦得適當之安排，方是最適之法。

此外證諸古史，「聖王不為樂」之說亦未必盡然符合史實，有名的例證是《莊子·天下篇》所說：「為之太過，己之大循，作為非樂，命之曰節用，生不歌，死无服。」在驗證歷史事實方面，「毀古之禮樂。黃帝有〈咸池〉，堯有〈大章〉，舜有〈大韶〉，禹有〈大夏〉，湯有〈大濩〉，文王有〈辟雍之樂〉，武王周公作〈武〉」。（〈天下〉）這些史實可證明並非聖王不為樂，聖王所作之事是善為樂而不過，知為樂而得民心。樂之藝術生活，對人而言確是人性及心靈上之需求。儒家後起之荀子即對此提出嚴厲的批判，如「蔽於用而不知文」、「我以墨子之非樂也，則使天下亂；墨子之節用也，則使天下貧」等語，尚有「故墨術誠行，則天下尚儉而彌貧，非鬥而日爭。勞苦頓萃而愈無功，愀然憂戚，非樂而日不和。」（〈富國〉）梁啟超即批評曰：「墨子學說最大的缺點，莫如非樂。」^①其原因如下：

墨子非樂之精神，全起於生計問題。蓋墨子以嚴格消極的論必要之慾望，知有物質上之實利，而不知有精神之實利。知娛樂之事，足以廢時曠業，而不知其能以間接力陶鑄人之德性，增長人之智慧，舒宣人之筋力，而所得者足以償所失而有餘也。^②

胡適之先生亦認為「這種觀念固是一種狹義功用主義的流弊。」^③可見從《莊子》之評述，即可看出墨子非樂之潛在問題，點出墨學非樂所忽略的一個問題，即是「不顯萬物之情」的問題，人的「情」是自然而然而之事，必須予以重視而非壓抑，亦不能極端地要從生活中祛除。擴而大之，「情」的內容已涉及藝

術生活之範疇，無「情」萬物何以生焉，人與人之關係何以建立與維繫，這是極其自然之事。唯獨不能濫情，以免使情害理，蒙蔽真相。但是人類基本上的情感流露與感受的分享，卻是必須予以重視的問題。墨子之非樂因執著效用論之觀點，並且從經濟面上來考量，但是無法「類萬物之情」的結果，即是背離人之生理與心理方面，甚至兩重暨種種並兼之事實而遭淘汰。

註 釋

- ①周長耀，《墨子思想之研究》，台北，正中書局，1977，頁 79。
- ②L. W. Milbrath, *Envisioning a Sustainable Society: Learning Our Way Out*，中譯本，鄭曉時譯，《不再寂靜的春天》，台北，天下出版社，1994，頁 365。
- ③《墨子·節用》。
- ④陳問梅，《墨學之省察》，台北，學生書局，1988，頁 225。
- ⑤王冬珍，《墨學新探》，台北，世界書局，1989，頁 193。
- ⑥梁啟超，《墨子學案》，台北，台灣中華書局，1985，頁 125。
- ⑦梁啟超，《子墨子學說》，台北，台灣中華書局，1985，頁 24。
- ⑧胡適，《中國古代哲學史》，台北，遠流出版公司，1986，頁 151。

第十三章

生命的限度與突破

第一節

墨子對於「命」
觀念的批判

《墨子》一書中對於儒家批判的文章處處可見，〈非命〉上、中、下三篇是極為重要的文獻與特殊的思想。儒墨相互批評，墨子除了在〈非儒〉的批判引人注目外，〈非命〉對「命」的觀念探討，亦是一篇值得探討的課題，它所表達的意念是對「宿命論」的批判，對於執有命者的強詞奪理，墨子深不以為然，他認為這是個實踐上嚴肅的課題，必須導正觀念，方是改變現狀的積極方法。從文獻上來探討，是哲學研究的入門，循此思路，首先必然要對「非命」的概念作一整理與消化，在定義與範圍上作一界定，否則將如瞎子摸象，僅能

得其部分，無從得到整體性的觀念。

一、墨子所認知的「命」之概念

墨子肯定「天志」是一主宰之天，而非自然之天，人的禍福之所得，是根據人是否依據天志之義而行所作的結果，人如不能行天志兼善之意，則將得禍，人如果能在道德實踐上依天志之義而行，則將得福，因此是否實踐天志的要求，即成為是否得到賞罰的依據。因此，「天志」是不會誤導人走向宿命之論，天志是積極的引導人走向善的道路，既是道德實踐，也是福國利民之事，因此墨子所批判的宿命觀念，絕非天志所主張的道德之天、主宰之天。但如果不是「天志」所說的概念，此「命」又要作何解釋？在〈非命上〉墨子提出了他的解答：

子墨子言曰：「古者王公大人，為政國家者，皆欲國家之富，人民之眾，刑政之治。然而不得富而得貧，不得眾而得寡，不得治而得亂，則是本失其所欲，得其所惡，是其故何也？」子墨子言曰：「執有命者以禱於民間者眾。」執有命者之言曰：「命富則富，命貧則貧，命眾則眾，命寡則寡，命治則治，命亂則亂，命壽則壽，命夭則夭，命窮則窮，命達則達，命貴則貴，命賤則賤。雖強勁何益哉？」上以說王公大人，下以駟百姓之從事。故執有命者不仁，故當執有命者之言，不可不明辨。

墨子這段話中指出，一般宿命論者所謂的「命」是指一種聽天由命，無所作為的消極性看法，換言之，即是放棄人作為一個

價值主體所該當有的作為，淪於接受既成事實的安排，無生命的尊嚴與美感，既無道德實踐的動機，又無人生向善奮鬥的動力，如無積極導正，則政事廢弛，百工荒怠，必致國家敗亡，社稷傾覆。執有命者認定：命富則富，命貧則貧是不可損益變更的，如此的觀念將導致每個富人更加振振有辭，強占他人利益以增其富，貧窮之人則因執此觀念，不思積極反省，失去熱愛生命的勇氣，反正一切皆已命定，人又能改變多少？因此執有命者認為：憑一己之力想要改變既成事實是不切實際的，尤其是對生命境遇的種種條件及原因，如壽、夭、窮、達、貴、賤等，抱持消極冷寞的態度，認定這已是命中注定，雖強勁何有益哉！依墨子的看法，上述生命境遇的壽、夭、窮、達、貴、賤諸條件皆是生命的偶然條件，而非生命的必然條件，人可以依靠自己的天生秉賦及後天的努力來改變環境，而非一味地認定成功與失敗、壽夭、窮達、貴賤等結果皆已命定，墨子所反對的即是這些對「命」似是而非的認知概念，他根本上即不認定成功與失敗是由命來決定的。

此種普遍流傳的「宿命」觀念，即是認定「死生有命，富貴在天」的命定觀念，此種觀念之產生與當時封建社會有其必然的關係。由於封建世襲的制度，使得「身分取向」取代了「成就取向」，貴族政治形成了對身分職位、權勢、利祿的保障，所謂「只問出身，不問人品」便成了一種牢不可破的制式觀念。一旦以身分取向取代成就取向，便會形成了社會不公平和權力資源的壟斷，相似的情形，也表現在用人的觀念上。在〈尚賢〉裡墨子即批判統治者在用人方面出現的偏差，是晉用「骨肉之親」及「面目美好」者流，形成了種種的流弊，導致賢者無機會與聞政事，因此墨子提出「尚賢」以救專制及封建之弊。這是他力圖打破「死生有命，富貴在天」的宿命觀念的積極作為，為人們的成

就動機尋找動力根源的一項哲學突破。

其次，如果不非命，則墨家哲學所強調的「社會正義」、「平等人間」、「用人唯賢」、「官無常貴、民無終賤」、「社會公義」與「社會公利」的種種主張必無由實現。因為當所有人都承認並接受宿命論的觀念，出身貴族階級的人，命中注定即是大富大貴，反觀出身賤民階級的平民百姓，即無憑一己之力創造成就的可能性，更不必談及以個人成就而改變身分階級的可能性，這對立於平民階級發言的墨子來說，是個無法接受的事實，因此必當予以揚棄，才算是符合社會正義。

二、以「三表法」證明執有命之謬誤

對於「三表法」之評價，梁啟超、胡適、馮友蘭等學者皆持肯定的看法，認為這是接近於西方邏輯的概念，為先秦中國哲學最具特色的學術思想之一。墨子將「三表法」喻為「法儀」，法儀即是標準與準則，也是追求真理的步驟，他說：「言而毋儀，譬猶運鈞之上，而立朝夕者也，是非利害之辨，不可得而明知也。故言必有三表。」（〈非命上〉）「三表法」之內容如下：

何謂三表？子墨子言曰：有本之者，有原之者，有用之者。於何本之？上本之古者聖王之事。於何原之？下原察百姓耳目之實。於何用之？發以為刑政，觀其中國家百姓人民之利，此所謂言有三表也。（〈非命上〉）

墨子在立此法儀之後，即對執有命者批判，他依此思維法則，從「本之者、原之者與用之者」之三法則，開展他哲學思想中最具方法論雛型的一頁。

(一)本之者：本之於天鬼之志與上古聖王之事

「本之者」的「上古聖王之事」，是從古史上的聖君與暴君之治績，不論所得到的結果是「治」或「亂」，二者與「命」並無根本上的關連，治亂的關鍵是繫於是否實行德政所致，而非命中注定如此。可見事在人為，不在於命定，從古聖王之事跡即能證明治與亂非依於命。〈非命下〉曰：

故昔者三代聖王禹、湯、文、武，方為政乎天下之時，曰：必務舉孝子而勸之事親，尊賢良之人而教之為善。是故出政施教，賞善罰暴。且以為若此，則天下之亂，將屬可得而治也；社稷之危也，將屬可得而定也。……天下之治也，湯、武之力也；天下之亂也，桀、紂之罪也。若以此觀之，夫安危治亂，存乎上之為政也，則夫豈可謂有命哉？

其次再從「天鬼之志」以證明執有命之觀點是不對的，「天志」與「明鬼」這兩個觀念是墨子再三強調的概念，也是他不滿於儒家的理論。因為天鬼之志是善的概念，也是義的化身，是利民福民，更積極正向的要人從事於義，兼相愛交相利，而能行善行義。而執有命卻是反天志鬼神之道而行，好逸惡勞，曠時費事，不思積極振作，而直說命當如此，何須強勁。這種觀念與行為，皆不是天志鬼神所期待的，尤其是執有命者，忽視人為價值美善之主體，因此天鬼之志的驗證及實踐，便從古聖王獲賞，暴王獲罰即可以看出來，人即須順天法天，確立人為道德實踐的主體性，體天之道而行，要能如此則須去掉執有命的觀念。

(二)原之者：原於百姓耳目之實

〈非命中〉曰：

我所以知命之有與亡者，以眾人耳目之情知有與亡。有聞之，有見之，謂之有。莫之聞，莫之見，謂之亡。然胡不嘗考百姓之情，自古以及今，生民以來者，亦嘗見命之物，聞命之聲者乎？則未嘗有也。……然則胡不嘗考之諸侯之傳言流語乎？自古及今，生民以來者，亦嘗有聞命之聲，見命之傳者乎？則未嘗有也。

墨子在第二表中，主要是透過經驗事實與社會實情而作的推論，所驗證的對象從市井小民到王公貴族，他反復地以各階層人物的感官經驗與歷史演變作基礎，得出「命」是不存在的結論，這僅是歸納法與經驗法則的運用而已。墨子以無法經由感官經驗的耳、目、口、鼻等察覺出「命」的存在，而導出「命」於事實上是不存在的。在第二表中，除了徵之百姓耳目之實外，墨子還認為可以加上「徵之於三代聖王之書」，無論是《商書》、《夏書》皆可證明「命者暴王作之」的話是可以成立的，因此墨子才要非之，而有「今天下之士君子，將欲辯是非利害之故，當天有命者，不可不疾非也。執有命者，此天下之厚害也。」（〈非命中〉）因此執有命者是「覆天下之義」，是「滅天下之人」。

(三)用之者——發以為刑政，觀其中國家百姓人民之利

所謂「發以為刑政，觀其中國家百姓人民之」，另一個意思是「發而為政乎國，察萬民而觀之」之意（〈非命下〉），墨子是講求政治的實際效用，所有的言論必有其立論的準則，所有的

道德實踐也必當要有其實際效果的彰顯。因此「三表法」的第三法是要檢驗能否使得人民獲得最大的利益。在〈非命上〉，墨子曰：

是故古之聖王，發憲出令，設以為賞罰以勸賢，是以入則孝慈於親戚，出則弟長於鄉里，坐處有度，出入有節，男女有辨。是故使治官府，則不盜竊，守城則不崩叛，君有難則死，出亡則送。此上之所賞，而百姓之所譽也。執有命者之言曰：上之所賞，命固且賞，非賢故賞也。上之所罰，命固且罰，不暴故罰也。是故入則不慈孝於親戚，出則不弟長於鄉里，坐處不度，出入無節，男女無辨。是故治官府則盜竊，守城則崩叛，君有難則不死，出亡則不送。此上之所罰，百姓之所非毀也。執有命者言曰：上之所罰，命固且罰，不暴故罰也。上之所賞，命固且賞，非賢故賞也。以此為君則不義，為臣則不忠，為父則不慈，為子則不孝，為兄則不良，為弟則不弟，而強執此者，此特凶言之所自生，而暴人之道也。

墨子花了很長的篇幅，反復地論述執有命者之論如果實現，則社會將陷於是非不分、正義不彰的情境，人的努力變成是無意義的，因為一切的事實將告訴世人，這些事實都已經命定無可改變，努力亦成枉然。因此從「發以為刑政」的角度來說，如果大家都相信一切由命，則賞罰根本上是無作用的，賞罰的作用乃在獎善懲惡，於人群作為有是非標準，勸善懲惡本是社會發展的律則，於今獎善懲惡失去其原有的功能，賢與不肖不分，怎會有刑

政之治的可能。墨子特別以湯、文王之例，二人之所以能王天下，絕不是命固，而是積極作為，包括「與其百姓，兼相愛，交相利，移（多）則分，率其百姓，以上尊天事鬼，是以天鬼富之，諸侯與之，百姓親之，賢士歸之。未歿其世，而王天下，政諸侯。」（〈非命上〉）

反觀持有命者之論點，則不思實行善政以利天下，等到天下社稷喪失，不思失敗之因，反而以命作為藉口，也不知罷不肖，行善政以力求改變命定之說，如此則對於國家百姓無一是處可言。

在〈非命上〉墨子最後提出一項結論，指出執有命之不當：

今用執有命者之言，則上不聽治，下不從事。上不聽治則刑政亂，下不從事則財用不足。上無以供粢盛酒醴，祭祀上帝鬼神，下無以食飢衣寒，將養老弱。故命上不利于天，中不利于鬼，下不利於人，而強執此者，此特凶言之所自生，而暴人之道也。

基於「三表法」的簡單式邏輯之運用，墨子從三面向對執有命者之論點一一加以辯駁，而歸結到如果人人執有命之說，則國家人民之利將受最大之傷害；如能破除執有命之說，將可創造無窮之價值與社會正義的實現。因此墨子才特別批判命之不當以警惕世人，同時，他也在其他篇章對執有命者強力反擊。〈非儒下〉有段記載如下：

有強執有命者以說議曰：壽夭富貴，安危治亂，故有天命，不可損益；窮達賞罰，幸否有極，人之智力，不能為焉。

但是墨家則反駁：假設相信這種論點，則社會與政治將是如下之情形：「群吏信之，則怠於分職；庶民信之，則怠於從事。吏不治則亂，農事緩則貧，貧且亂政之本。而儒者以此為道以教，是賊天下之人也。」（〈非儒下〉）對墨子而言執有命是不能接受的觀點必將非之。在〈公孟〉篇亦有類似批判的言論，其目的同為天下百姓蒼生設想，人的價值顯現及自我尊嚴之建立，不能從執有命之說，執有命之說只會帶來自我的否定，無所作為，不利天鬼，亦不利人我之努力。就歷史法則與古聖王之經驗，階級可以打破，貴賤可以調整，如果人人皆能積健為雄，以成就取向代替身分取向，不正是突顯了人的價值嗎？

第二節

以「強力」破除執命之說

如果採信宿命之說，人人將以此為行事準則，將會是一個什麼樣的世界？墨子非常憂心人因為相信這種觀點，將導致文明的衰退。「昔上世之窮民貪於飲食，惰於從事，是以衣食之財不足，而饑寒凍餒之憂至。不知曰：我罷不肖，從事不疾。必曰：我命固且貧。」（〈非命上〉）這是相信宿命之說的平民所發之言。如果是亡國之君不知檢討失敗之因，反而歸咎於命，而真正的原因卻是「昔上世之暴王，不忍其耳目之淫，心涂（志）之

辟，不順其親戚，遂以亡失國家，傾覆社稷，不知曰：我罷不肖，為政不善。必曰：吾命固失之。」（〈非命上〉）如果統治者及其國人民皆深信此觀念而不疑，又怎能期待他們可以勤於治國，勤於持家，勤於治身，執有命者廢棄人事上的努力，生命枯槁而無以為繼，奮發向上之心消磨殆盡，將無益於福國利民事業。墨家哲學批判命定之說，一破一立最為明顯，所謂「破」是指批判執有命說的不當，而「立」者之義是當思如何重建價值觀，以建立新倫理與新典範。墨子為重建新的價值觀與倫理秩序，在〈非命下〉即從「立」之角度加以剖析，只有破除宿命之說，方有治國之績。

墨子勉人破除執有命之說，語重心長地告誡人該當仿效賢者如此，「初之列士傑大夫，慎言知行，此上有以規諫其君長，下有以教順其百姓，故上得其君長之賞，下得其百姓之譽。列士傑大夫聲聞不廢，流傳至今。而天下皆曰其力也，必不能曰我見命焉。」（〈非命中〉）當舉國上下能「強力破命」，所得是什麼樣的結果，在〈非命下〉有詳細的說明。

今也王公大人之所以蚤朝晏退，聽獄治政，終朝均分，而不敢怠倦者，何也？曰：彼以為強必治，不強必亂，強必寧，不強必危。故不敢怠倦。

今也卿大夫之所以竭股肱之力，殫思慮之知，內治官府，外斂關市山林澤梁之利，以實官府，而不敢怠倦者，何也？曰：彼以為強必貴，不強必賤，強必榮，不強必辱，故不敢怠倦。

今也農夫所以蚤出暮入，強乎耕稼樹藝，多聚叔粟，而不敢怠倦者，何也？曰：彼以為強必富，不強必貧，強必飽，不強必饑，故不敢怠倦。

今也婦人所以夙興夜寐，強乎紡績織紉，多治麻絲葛緒，細布縵，而不敢怠倦者，何也？曰：強必富，不強必貧，強必暖，不強必寒，故不敢怠倦。

上述所舉「強力」作為，才是人民與國家富足之保證，破除執有命之說，各級人民不敢懈怠，則受惠的即是全體人民，而國家也不至淪於衰敗滅亡之地，因此執有命之說，誠為「天下之大害」。以「強力」破除有命說，即能勤於治國、理家、治身。大陸學者譚家健教授認為：「墨子所謂『強力』，即努力工作。其內容十分廣泛，不僅包括體力勞動，而且包括腦力勞動；不僅指人類為改變物質生活而作的努力，也指為了改變社會地位所下的功夫。」^①

由此可知國家之富強與否，卿士大夫的貴賤榮辱，農夫婦人的貧富溫飽與否，不取決於命，而取決於他們是否能勵精圖治與努力勞動奉獻。反之上述之人若執有命，其結果在〈非命〉三篇已說明得很清楚，因此天下之治亂在於力而不在於命，令聞實譽也在於力而不在於命。此即是「天下之治也，湯武之力也；天下之亂也，桀紂之罪也。若以此觀之，若安危治亂，存乎上之為政也，則夫豈可謂有命哉。」（〈非命下〉）吾人還可從其他的文獻發現存在著相同的觀點，〈天志中〉提出：「上強聽治，則國家治矣，下強從事，則財用足矣。」亦是相同的道理。不以「強力」破除執命，是很難實現正義的社會。

何以人只要選擇「強力」即可破除「執有命」，換言之，人是否擁有這樣的能力，可以破除迷障。從墨子其他的篇章，可以發現他主張的「強力破執」是普遍存在的，如在政治制度上主張「官無常貴，民無終賤，有能則舉之，無利則下之」（〈尚賢上〉），在社會發展上，他主張兼愛交利，要人改變生活態度，

在教育方面則是「有道相教」（〈天志下〉），還有是在經濟層面的節用、節葬諸觀念，最後是兼愛的現實關懷，也是一例。上述之引論，無不指向一個積極性的觀念，強力振奮人心之可能，振衰起蔽，而要能奮發向上，無「力」不足以克竟全功，惟有不執有命，強力從事，方有改變現實環境之限制與條件的機會。但是人又是如何辦到強力從事之能呢？人是否有此能力，可以改變既存事實與限制。墨子強烈的肯定人具有如此的條件與特性以衝破樊籠，且不甘於成為現實世界與既存條件的俘虜。何以見得？在〈非樂上〉即有一段話加以證明：

今人固與禽獸麋鹿蜚鳥貞虫異者也，今之禽獸麋鹿蜚鳥貞虫，固其羽毛，以為衣衾。因其蹄蚤，以為絢屨。因其水草，以為飲食。故唯使雄不耕稼樹藝，雌亦不紡績織紉，衣食之財，固已具也。今人與此異者也，賴其力者生，不賴其力者不生。

人和動物之差異何在？在儒家的孔子點出人是道德的動物，人有仁心，人體會天命之道理，因而能志於道，據於德，依於仁而遊於藝。孟子更指明人與動物之差異是在人有「四端」之說，將萬物之靈的動物推向道德性的主體生命，彰顯人雖也是動物，但因為人是萬物之靈，此「靈」所指涉的是理性的思考與判斷的能力，生命向上發展的概念，而有道德世界之預設。在〈非樂〉的表述中，吾人發現其中最大的關鍵是人具有支配自然的能力，而不為自然所限制，所謂「開物成務」，即是人不因著其動物性本能，而墮入動物性的被安排與命定之循環，人是可以自食其力，擺脫動物性本能，創造文化。這種驅策之能力來自何處？它是來自人的「強力而為」，即是「上強德治」與「下強從事」的

概念。譚家健教授的分析可謂一針見血：

墨子已經意識到：甲、人和其他動物的區別，主要在於人能支配自然，而其他動物只是利用自然。乙、勞動是人類社會生活的基礎，是人類賴以生存和發展的主要條件。把勞動（特別是體力勞動——力）提高到如此高度，是前所未有過的。從這點也可以看出，墨子確是勞動者的代言人。●

吾人從墨子的主張與行誼中，也發現了這種「強力而行」的具體事證，如〈公輸〉記載的事實，也是「強力」的證明：「公輸盤為楚造雲梯之械成，將以攻宋。子墨子聞之，起於齊，行十日十夜，而至於郢。」這種為天下公義奔走的舉動，確實非常人所能為，如無強烈使命感絕無可能如此。因此他要大聲疾呼，警喻世人一個事實，人與動物之差異，關鍵即在「賴其力者生，不賴其力者不生。」這是墨子的偉大發現，社會各階層之人，要瞭解如無強力而為，「執有命」不僅無法改變現狀，反而替人類帶來災禍。所以他說：「君子不強聽治，即刑政亂。賤人不強從事，即財用不足。」（〈非樂上〉）人人忘卻分事，則國家不能大治，所以破除宿命之言，必當強力而行。

墨子主張的「非命」觀念，確實是中國哲學的一項突破，命與力是兩個相對待的觀念，持有命說者，必反對強力而行之說，持強力之說者，也必反對有命之說。在〈非儒下〉他更指出執有命在社會發展上的巨大傷害：

壽夭貧富安危治亂，固有天命，不可損益，窮達賞罰幸否有極，人之知不能為焉。群吏倍之，則怠於分職；庶

人信之，則怠於從事。吏不治則亂，農事緩則貧，貧且亂政之本，而儒者以為道教，是賊天下之人者也。

墨子非命之說恰如暮鼓晨鐘警示眾生，人的自我信念與信心之建立，乃是來自於不甘於被自然及外物所擺佈，如果相信命定之說，則人生還有何意義，因為一切既是命定而不可改變，生命之樹豈能萬古常青。墨子給予吾人主觀意志挺立之重要性，勉人不能隨波逐流，唯有強力而行，突破逆境，自強不息。因此梁任公把「非命」評為：「墨子非命，真千古之雄識哉。」●可謂恰當。

第三節

「非命」與先秦天命思想之差異

「命」的觀念作何解釋，及各家對「命」之認知差異，成為先秦時期各家哲學極為關切的議題，同時也影響了中國人的生命態度，甚至是形成對人、對事、對物、對自然、對神秘世界等層面之認知，彼此在思考模式及對應的態度上，各自發展出不同的見解，這也是從哲學角度探討此問題必須先予說明的事項。因為各家認知不同，所造成的差異極為顯著，也因認知不同而造成彼此的攻訐，著名的辯難即出現在儒家與墨家彼此的攻擊，如墨子

在〈非儒〉、〈非命〉、〈非樂〉、〈公孟〉諸篇中對儒家的批判；而儒家的孟、荀亦在義理方面，毫不留情的批判墨家。形成思想的差異，必有其原因，窮本溯源應是彼此對「命」的認知，存在著種種的差異，因此從根源處加以理解及把握，應是首要課題。

「命」是否是一個客觀存在的課題，或僅是一種自然而然的生命發展歷程，無須特予注意，抑或是我人可抗命而發展自我，種種的見解都指向一個嚴肅的核心議題——生命的限度與突破如何可能的問題。墨子批判執有命之說必有其理論的依據與出處，他又是受儒者之術，對於儒家有關於「命」的論點必然有所理解，才会有因革損益，提出自己的見解，也包括了儒家思想中可接受的部分，與不可接受的部分。因此窮本溯源，必先要從儒家的經典之作——《論語》一書，有關於「命」、「天命」等相關的觀念加以釐清，以看出墨學是否真正把握孔子之意旨，或曲解孔子原意。在《論語》中孔子及弟子們談到「命」的觀念，共有如下之看法，先引述原典再論其義理：

1. 哀公問弟子孰為好學。孔子對曰：有顏回者好學，不遷怒，不貳過，不幸短命死矣。今也則亡，未聞好學者也。
（〈雍也〉）
2. 季康子問弟子孰為好學。孔子對曰：有顏回者好學，不幸短命死矣。今也則亡。（〈先進〉）
3. 伯牛有疾，子問之，自牖執其手。曰：亡之，命矣乎。斯人也，而有斯疾也。斯人也，而有斯疾也。（〈雍也〉）
4. 曾子曰：可以託六尺之孤，可以寄百里之命，臨大節而不可奪也，君子人與，君子人也。（〈憲問〉）
5. 子罕言利、與命、與仁。（〈子罕〉）
6. 君招使擯，色勃如也，躍如也，揖所與立，左右手，衣前

- 後，檐如也。趨進，翼如也，賓退，必復命曰：賓不顧矣。（〈鄉黨〉）
7. 君命召，不俟駕行實。（〈鄉黨〉）
8. 柴也愚，參也魯，師也辟，由也嘑。子曰：回也其庶乎，屢空，賜不受命，而貨殖焉。億則屢中。（〈先進〉）
9. 司馬牛憂曰：人皆有兄弟，我獨亡。子夏曰：商聞之矣。死生有命，富貴在天，君子教而無失，與人恭而有禮，四海之內皆兄弟也。君子何患乎無兄弟也。（〈顏淵〉）
10. 子貢問曰：何如斯可謂之士矣。子曰：行己有恥，使於四方，不辱君命，可謂士矣。……（〈子路〉）
11. 子曰：為命。裨諶草創之，世叔討論之，行人子羽脩飾之，東里子產潤色之。（〈憲問〉）
12. 子路問成人。子曰：若臧武仲之知，公綽之不欲，卞莊子之勇，冉求之藝，文之以禮樂，亦可以為成人矣。曰：今之成人者，何必然。見利思義，見危授命，久不忘平生之言，亦可以為成人矣。（〈憲問〉）
13. 公伯寮愬子路於季孫，子服景伯以告。曰：夫子固有惑志於公伯寮，吾力猶能肆諸市朝。子曰：道之將行也與，命也。道之將廢也與，命也。公伯寮其如命何。（〈憲問〉）
14. 闕黨童子將命，或問之曰：益者與。子曰：吾見其居於位也。見其與先生並行也，非求益者也，欲速成者也。
15. 孔子曰：天下有道，則禮樂征伐自諸侯出。自諸侯出，蓋十世希不失矣。自大夫出，五世希不失矣。陪臣執國命，三世希不失矣。天下有道，則政不在大夫。天下有道，則庶人不議。（〈季氏〉）
16. 孺悲欲見孔子，孔子辭以疾。將命者出戶。取瑟而歌，使

之聞之。（〈陽貨〉）

17.子張曰：士見危致命，見得思義。祭思敬，喪思哀，其可已矣。（〈子路〉）

18.堯曰：咨爾舜，天之麻數在爾躬。允執其中，四海困窮，天祿永終。舜亦以命禹。（〈堯曰〉）

19.孔子曰：不知命，無以為君子也。（〈堯曰〉）

上述十九則有關於「命」的觀念，或可經由縝密思考整理，以窺儒學「命」之意義；但另一個概念也與「命」有關，即是「天命」概念，也須一併納入考慮，以免有思慮不周之處。在《論語》談「天命」之處不多，茲引述如下：

20.子曰：吾十有五有志於學，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳順，七十而從心所欲，不踰矩。（〈為政〉）

21.孔子曰：君子有三畏，畏天命，畏大人，畏聖人之言。小人不知天命，而不畏也，狎大人，侮聖人之言。（〈季氏〉）

從上述談「命」十九則及談「天命」二則來看，孔子在論及「命」的義理內容時，必當有其文化的背景及其使命，才會有如此的談話。這樣的背景培育了他的獨特人格特質，陳榮捷教授即予分析如下：

吾人說孔子為人本主義者並非否定孔聖人對宗教並不表現合理之關懷。一方面，孔子乃是一位改革者，自行束脩者，有教無類，此一普及教育之倡導者，周遊列國十五年，藉機尋找服務國君而使道，弘行於天下之人物。而另一方面，他乃是一位遵循者，一位「信而好古」之人物，一位欲維繫以敬天敬祖為骨幹之周朝文化之人

物。他因而說道：「君子……畏天命。」他相信「道之將行也與，命也。」他自己祭祀祖先而覺得「祭如在，祭神如神在，」又說「吾不與祭，如不祭。」然而，他率然將人之福祉置於宗教之前。……●

一、《論語》「命」的觀念

從《論語》談「命」的觀念來看，可以分成如下數個重要概念，說明如下：

(一)自然生命：這是指人的血肉之軀，有出生即有死亡，這本是自然而然的情形與事實，自古以來無人能逃避此一規律。自然生命之長短受到時間、空間、物質、環境、條件所支配，生命的長壽與夭折是無法預期的，想多活一天也是枉然。因此人對自己生命的理解，應解為有限的生命。死亡是無可逃避的大限。如顏回的短命而死，再如伯牛之疾，孔子嘆曰斯人之疾，這是自然生命，也是無可改變的事實。此外如「士見危致命」、「見危授命」、「死生有命」皆以同義。

(二)盡我之能，不向環境低頭之命：此「命」就不是指人的自然生命，而是指透過個人的努力，但成敗並非我能獨完全掌握，人必須認知這是一個無法完全把握得到的命，成也敗也已非最重要的結果。如「道之將行與？命也！道之將廢也與？命也！」還有「賜不受命，而貨殖焉。」皆是同理。儒家哲學所教人的「命」大體是指向這個概念，這個概念實蘊涵著如下的哲理：

孔子所謂命？是何意謂？大致說來，可以說命乃指人力所無可奈何者。我們做一件事情，這件事情之成功或失

敗，即此事的最終結果如何，實並非做此事之個人力量所能法定，但也不是以任何個人或任何一件事情所能法定，而乃是環境一切因素之積壓的總和力量所使然。如成，既非完全由於我一個人的力量；如敗，亦非因為我用力不到；只是我一個因素，不足以抗廣遠的眾多因素之總力而已。●

這個「命」當是孔子要人認知的「命」，憑一己之力，不畏艱難，不向環境低頭，善用個人智慧及可運用的資源，克服困難達成目標，所謂「得之我幸，不得之我命」如此而已。這個「命」還有兩重意義，首先是消極性的，吾人也瞭解自然對人之限制，如果盡人事，而尚不能成功，這便是命，無須埋怨或怪罪。因此人也就無須自悔自憾，牽怒怪罪他人，如此心理保持一平衡而能自得其樂。另一意義則是積極的，即一事之成功更是命，當下更可認知到成功不是偶然，而是許多因緣條件的滙集，如無他人之協助，一己之力是有限的，對於促成成功的各種因緣，當思珍惜及感恩。對儒家而言，談「命」不能離開人事，人的努力才是先決條件，如隱者之批評「知其不可而為之者」，命不可先知，必人力盡後，方能知命為如何。

(三)天命：其意思是指天的命令。「天命」的觀念其實是放置在政治的正統上來說，如「天命玄鳥，降而生商」的話。從哲學史的發展來看「天命」之說與政治的關係密切，它只限定在貴族階級，而不在平民百姓。中國歷史上的商取代夏、周取代商皆曰來自「天命」，如《尚書·湯誓》盤庚奉天命遷殷，紂王亦是以天命之說來取得統治的合法性而不可改變，其中的宗教色彩濃厚。但是到了周要取代商，便不是純以天命取而代之，而是賦予天命道德的意義，所謂「天命靡常」、「唯德是輔」，天命不是

一成不變的，而是可以改變的，有德之君才會受到支持，人要以德配天。徐復觀先生有進一步的分析：

《論語》上的「命」和「天命」有顯然地分別，《論語》凡言一個「命」字的，皆指運命之命而言，孔子所謂天命或天道或天，用最簡捷的語言表達出來，實際是指道德的超經驗的性格而言。❶

到了春秋戰國時代，「天命」的觀念已落在人的道德修為層次上，而不是落在政治統治的合法性上，所以用「天命」來作為政治的終極權威已漸淘汰，「天命」進一步包括了形上學及宇宙論的視野，借用方東美先生之語，即是「道德宇宙」的觀念，儒家將「天命」轉化而成「天道」，人即是要秉天道之志而行，萬有之靈度生命變化，實來自於創造賡續，妙用無窮的天道觀念，其文曰：

天德施生，地德成化，騰為萬有，非惟不滅不減，而且生生不已，寓諸無竟。因此呈現於吾人之前者，遂為浩瀚無涯，大化流行之全幅生命景象，人亦得以參以此永恆無限、生生不已之創化歷程，並在此「動而健」之宇宙創化歷程中取得中樞地位。總而言之，儒家之宇宙觀，視世界為一創化而健動不息的大天地，宇宙布護大生機，生存其間的個人生命可有無限的建樹。❷

儒家勉人面對「命」，要體「天命之道」，瞭解宇宙流行變化之幾，更要「立人極」，人是有自然生理生命的限制，但人卻是卓然自立於天地之間，因此立人之道是仁與義，人是道德性的

動物，人立於天地之間，頂天立地，即在於不斷地、無止境地追求自我的實現。因此用《易》的哲理來說明，人的價值即在於超越自然之生理生命，邁向自我的實現，「大人者，與天地合其德，與日月合其明，與四時合其序，與鬼神合其吉凶，先天而天弗違，後天而奉天時。」的「天人合德」之觀念。

二、墨子非命與儒家談命之差異

從前文的分析，可以瞭解墨子所非之命，包括兩部分：一為批判「死生有命，富貴在天」之命；另一為批判不事耕耘、不求努力，一切皆已命定之命。墨子所憂心者是在信命之後必然會產生廢弛諸事之所為，人之本性中本有惰性，人若因其惰性而信命，則百工不事工作，天下之貧與亂即由此而生。因此，墨子要以「強力」批判執有命之不當。墨子也瞭解人的自然生理之命的結局是無法預知的，但是人卻不能以此為理由，說服自己相信一切皆是命而無可改變，人力所無可奈何者不是命，只是強力不足所致，信命之有，怠必隨之，所以對於一切結果皆已命定之講法，墨家是斷不能接受的。人的價值不在於歲數之長短，巨賈身價和位高權重，價值不從此處衡量與建立。而在於人會有不甘於受環境擺佈支配之能力，人會思考如何破繭而出，不甘於受命運之控制，這才配得上稱之為人。余雄對此議題之分析可謂深入：

墨家所非之命，是完全前定之命。一切結果皆已前定，完全與人事無關；如命富則雖不努力亦必富，如命貧則雖強從事亦貧。所以如信此所謂命，必至於廢棄人事。但此所謂命，實不即是儒家所謂命。儒家所謂命，實以盡人事為條件；人事已盡，更不容強，方可謂之命。故

信儒家所謂命，並不至於怠於從事。不過由墨家的見地，儒家所說不廢人事的命，實亦不能承認。儒家遇人力所無可奈何者，便歸之於命；墨家則認為人力所無可奈何者，只是力不足，更不必說命。⑧

唐君毅先生對於儒家之命與墨家之命亦有如下之分析，亦能點出其中的差異：

孔子之知命，則由春秋時代之即義言命之思想，更向上發展，而於義之所存，皆視為天命之所在；於一切若為人之限制之命之所在，皆視為人之自盡其義之地，以增益其對天命之敬畏者。墨子之非命，則為對預定義之命之限制，加以反對，以使人得自盡其義，而努力以從事者。⑨

墨子以「強力」非命，有破有立，尤其是採取積極性作為，要人相信經由自己的努力，可以克服種種困難，其精神令人欽佩。但在實際的生活中，確有一難題無法逃避，即是主觀願望（意欲）和客觀事實（成就）的適應之問題，因為不是每件事皆能令人稱心如意，尤其是那種經由刻苦自勵，盡突破困境之可能之後，卻仍然是功敗垂成之事，又要叫人如何能夠接受殘酷之事實？墨子並未在此問題上著墨太多，勉人強力作為固然沒錯，但客觀事實上如何面對挫折的自我消解才是難題。尤其是社會與人生的問題撲朔迷離，有許多盡人事之後猶未能獲其解的問題，更加顯現社會與人心之不安，非命固是人生積極奮鬥的寫照，但面對不可知、不可預測的人事諸問題，仍然會感覺力有未逮之憾，這是哲學智慧之學在開發上的一個困境，而有待消解融冰。墨學

非命之說的確為吾人思想注入一股強心劑，面對強力而為之後的
逆境，若有適度之消解，未嘗不是解決人生問題之妙方。

註 釋

- ①譚家健，《墨子研究》，貴陽，貴州教育出版社，1995，頁193。
- ②譚家健，前揭書，頁193-197。譚教授在文中也對墨子「強力」之概念加以剖析，並指出主觀意志的實現，仍須輔之以客觀條件的配合，方能有成。
- ③梁啟超，《子墨子學說》，台北，台灣中華書局，1985，頁17。
- ④陳榮捷，〈中國哲學史話〉，《中國人的心靈》，台北，聯經出版社，1984，頁22-23。
- ⑤余雄，《中國哲學概論》，台北，源成文化圖書供應社，1997，頁389。
- ⑥徐復觀，《中國哲學概論》，台北，台灣商務圖書館，1982，頁82-86頁。
- ⑦方東美，〈中國形上學中之宇宙與個人〉，《中國人的心靈》，台北，聯經出版事業公司，1984，頁215。
- ⑧余雄，前揭書，頁394。
- ⑨唐君毅，《中國哲學原論上冊》，香港，人生出版社，1996，頁608-609。

第一節

挑戰與批判的墨家

史家及思想家一般都會稱春秋戰國是百花齊放、各領風騷的思想的黃金時代，如果少了墨家，那這個思想的黃金時代便不免有些失色，我們看到儒家與道家對知識分子的影響力是很大的，但是否他們所主張的觀點及價值就一定是眾人之所需，可否從另一角度來思考人到底需不需要過著藝術生活，以充實人間社會的光彩。顯然墨家的創始鼻祖墨子對儒家之解答深不以為然，他的反對及批判令人印象深刻。當儒家強調「禮樂教化」的基調之時，墨子特別以「非樂」來加以批駁，令人耳目一新。

墨子在其奔走重新建立新的價值秩序中，屢言：「仁人之所以為事者，必興天下之利，除天下之害。」

第十四章

藝術生活觀

這就是墨子學說立論的出發點，凡是有利於大眾的就做，不利的不為，針貶社會之道，在墨子認為非常簡單扼要，即是實踐「十論」，十論的精神即是表現在〈貴義〉的：

凡言凡動利於天鬼百姓者為之，凡言凡動害於天鬼百姓者舍之。

由此處可以看出墨者之所作所為，皆以此為原則，十論自當依此原則，此原則之對象有三，其一為天，其二為鬼，其三為百姓，所有的言論，行為必須符合此項標準，並且符合「應用」與「實利」，即如朱子在中庸章句所稱之實學——「實用之學」矣。墨子特別在方法論上有其貢獻，即是「三表法」，主張「本之者」、「原之者」、「用之者」三種立論依據，最後仍歸結於「用」，而此「用」又與「仁人興天下之利，除天下之害」相關連。

如果說哲學是要解決人生與宇宙的問題，也因為有了人之思想意念，經由教育之培養訓練，把人從原始狀態中解放出來，從原始之人，導向文化之人，哲學才能切合人生，對人生才能起指導的作用。在「實用」與「功利」的濃厚理想中，墨子除了上溯肯定天志，為一切價值根源之外，墨子更下開文化器物和社會制度，蔚成其思想特色。就其內涵而言，墨子關切人生諸問題，要遠比對宇宙問題之關心來得強又多，他以天志來做為人應實行兼愛之根據，而實際上人之文化生活又當如何？墨子站在實用與功利的觀點，首先提出了「非樂」來做為文化生活之規範〈非樂上〉云：

子墨子所以非樂者，非以大鐘鳴鼓琴瑟箏竽聲，以為不

樂也；非以刻鏤文章之色，以為不美也；非以芻豢煎炙之味，以為不甘也；非以高台厚榭邃野之居，以為不安也。雖身知其安也，口如其甘也，目知其美也，耳知其樂也；然上考之不中聖王之事，下度之不中萬民之利。是故子墨子曰：「為樂非也。」

墨子之所以非樂，仍然是其思想立論的一貫的權衡標準：「上考之不中聖王之事，下度之不中萬民之利」，為了證明「樂」為「非」，墨子又提出一項事實予以證明。

昔者齊康公興樂萬，萬人不可衣短褐，不可食糠糲。曰：食飲不美，面目顏色，不足視也；衣服不美，身體從容醜羸，不足觀也。是以食必梁肉，衣必文繡，此掌不從事乎衣食之財，而掌食乎人者也。（〈非樂上〉）

此段以齊康公因喜好音樂和萬舞，而造成國家滅亡之事。墨子之意乃是殷鑑不遠而不能不慎。再以「不中聖王之事」來說，在〈三辯〉墨子提出了為樂非古聖王之本務，其文曰：

程繁問於子墨子曰：夫子曰：「聖王不為樂」。昔諸侯倦於聽治，息於鐘鼓之樂；士大夫倦於聽治，息於竽笙之樂；農夫春耕夏耘，秋斂冬藏，息於聆（瓠）缶之樂。今夫子曰，聖王不為樂。此譬之猶馬駕而不稅，弓張而不弛。無乃非有血氣者之所能至邪？子墨子曰：昔者，堯舜有茅茨者，且以為禮，且以為樂。湯放桀於大水，環天下自立以為王，事成功立，無大後患，因先王

之樂，又自為樂命曰護，又修九招。武王勝殷殺紂，環天下自立以為王，事成功立，無大後患，因先王之樂，又自作樂命曰象。周成王因先王之樂，又自作樂曰驅虞。周成王之治天下也，不若武王；武王之治天下也，不若成湯；成湯之治天下也，不若堯舜。故其樂逾繁者，其治逾寡。自此觀之，樂非所以治天下也。

墨子所主張的非樂，首先是不合聖王之事，其根據為歷史的經驗法則與教訓，因為「樂逾繁，治逾寡」之明訓歷歷俱在。可是墨子在此篇開頭即說「昔者，堯舜有茅茨者，且以為禮，且以為樂。」可見禮樂還是聖王之事，聖王有「樂」的事實，墨子卻也未加以全然的反對，他以逆溯方式說明因實施樂，或是過度重視為樂，在歷史上成王治績不如武王，武王治績不如成湯，成湯治績不如堯舜，究其實墨子以這樣的歷史經驗，到底還是不能否定聖王為樂之事實，蔡仁厚教授認為：

以墨子那種質樸乾枯而乏潤澤的生命氣質，是無法瞭解聖人樂教（或說禮樂之教）之價值的。他既然認為「樂」非「所以治天下也」又說「樂逾繁、治逾寡」，所以雖然事實上「古聖王」並非「不為樂」，但樂的價值，墨子還是不能予以肯定。●

就歷史環境來說，以「自苦」（莊子對墨子的評價）的角度來看墨子所主張的「非樂」，甚至是他的其他學說，便很清楚的看出，因為要「自苦」所以連同「鐘鼓琴瑟竽笙之聲」的音樂、「刻鏤文章之色」的美術工藝、「芻豢煎炙之味」的烹飪與「高台厚榭邃野之居」的建築，全部包括在「樂」的範疇中，這些全

部違背「自苦」的修持之道。胡適之先生認為「這種觀念固是一種狹義功用主義的流弊」，●上述的聲、色、藝術、建築因為違反了「自苦」之原則，所以墨子乃予以否定，吾人認為：這樣的思維是與墨子的出身貧賤及他站在弱勢族群之立場有著密切的關係。換個角度來說，天下蒼生的生命存續滅絕之關切，才是墨子心中永遠擺在第一位的思考與人道關懷。

其次，我們再從「下度之不中萬民之利」的層次來思考，為何「為樂」便會造成不中萬民之利呢？可以歸納出六項原因：

- (一)為樂浪費民財。
- (二)為樂不足禁暴止亂，於事無補。
- (三)為樂浪費民力，妨害生產。
- (四)與人為樂，荒廢時日。
- (五)多養樂士，消耗財用。
- (六)為樂，荒廢眾人之「分事」。

尤其是第(六)項，因為為樂使得眾人失去其應盡之本務，形成社會原有分工之功能與體制被破壞，個人之本務荒廢，人人失其所，違反社會之分工，人人無法盡其己力，則衣食之財不足，國家必亂，亂則造成天下萬民之不利。因此「墨子之非樂，主要還是在於排斥人們之為樂，而由排斥人們之為樂進而否定樂本身，這是墨子非樂之必然的歸趨。」●墨子站在相反的角度來看非樂，因而主張不為樂、不浪費即是過著節約的生活和勤勉從事而已。

吾人以「非樂」來作為墨子哲學之文化觀，也是他生命形式的一個內涵，實因於儒墨互相批評中，非樂為墨子對儒者批評之一論點，但通觀墨子之文化觀，並不僅限於此，墨子還提出了節用與節葬的觀點，無論是「非樂」、「節用」、「節葬」，貫穿其理念的為「兼愛」，要人互愛，要實施周徧之愛，雖然墨子提

出了「天志」為其思想形上之根源，但在人生實際的生活方面，功利與實用是列為第一優先，尤其在文化生活方面，墨子以其刻苦而自苦之精神，充分地表現在文化觀上的功利與實用，因而批判儒家的為樂之說，及反對為樂之主張，確屬思想上罕見之言，以莊子之言墨子是「生不歌，死無服」，「自苦為極」，表現出他強烈的批判色彩。

第二節

儒家的藝術生活觀

中國哲學對於人生事物的思考，有其理論性的建構及系統化的解釋，在「人與自然」、「人與他人」及「人與自我」的三大範疇中，中國哲人皆有其獨然出眾的論點。而在於個人生活品味的營造及表達方面，藝術生活是每位哲學家、文人雅士所共同表達及運用的形式，並且透過藝術的形式將個人心境作一客觀的呈現。即以繪畫為例，它是全球各個文化表達其思想內涵的重要創作方式，也是大家所公認的精緻文化，但是中西文化卻因背景之不同，進而演繹出藝術內涵及品味截然不同的文化創作，歷代以來以文人雅士所推崇的「山水畫」來說，重視寫意、追求氣韻生動及用心體會是中國繪畫的特色，這與強調「寫實」及「抽象」之西方繪畫，二者實有明顯的不同。而「山水畫」之所以是中國

繪畫的代表，實乃其追求意境與豐富的哲學性，強調色彩及光影變化，由此表現出所營造的氣氛，並將個人心境感觸融入畫中，以求一完整的呈現，這是在藝術生活中的一種美感經驗，此種藝術生活有其「法」、有其「理」、更有其「趣」，更是中國哲學所主張的「義理之學」的進一步闡述，及從中所獲得藝術之品味及美感。

藝術生活之品味及美感，事涉藝術欣賞之角度，並由此不同的角度引發出品鑑內涵及差異性。但是藝術生活及其理念之表現形式，即習以藝術為吾人知覺之對象，對象的顯或隱全由我們自己造成。即如《壇經》的故事，有一天，禪宗六祖到了廣州法性寺，印宗法師在講《涅槃經》，一陣風吹過來，旛旗隨風飄動。僧人們便開始爭執起來。一個僧人說是風動，另一個僧人說是旛動，大家爭持不下。六祖來了，他說，這不是風動，也不是旛動，而是仁者心動。這個故事說明禪宗直指人心的頓悟，才是生命的真實。中國哲學中的藝術生活觀，正是以心觀照我們所知覺的對象，強調「心源」感受的妙趣，生活的美感即由此產生。

研究中國哲學，從哲人的智慧語錄和傳之久遠的典籍及哲人行誼諸方面來看，我們可以看到在哲人所關心的生活主題中，「藝術生活」是一個較少被關心和研究的主題。但是，中國傳統啟蒙時代的哲學家，或是歷代以來的思想家，在「藝術生活」的這部分應有其多采多姿的內容，實不應偏重其他主題，而忽略了這個令人神遊的主題。即如余英時教授之看法，他認為「重實際的傾向是中國哲學的特色。」

中國思想有非常濃厚的重實際的傾向，而不取形式化、系統化的途徑。以儒家的經典而言，《論語》便是一部十分平實的書，孔子所言的大抵都是可行的，而且是從

一般行為中總結出來的。❶

在中國文化的傳承上，知識分子一向被賦予「傳道、授業、解惑」（韓愈語）的歷史使命，並且在對「道」的傳承意義上，歷代以來皆強調這是知識分子的一生志業，從孔子所說的「士志於道」開始，生命就已投注到「道」的實踐上頭，儒家教人要「深造自得」、「歸而求之有餘師」，老莊之道則是「得意忘言」，甚至是中國佛學特色的禪宗則是對求道者不肯說破，所謂：「佛曰不可說」等等之例，皆在強調個人的「內心自覺」是否能體會此中道理的關鍵，即在於對道的追求是向內，而非向外，個人的修養亦是強調向內而內省，以自家的體會為本，這種向內的傾向，也構成了中國文化具有人文精神的一種具體表徵。余英時教授說：

如果說中國文化具有「人文精神」，這便是一種具體表現。追求價值之源的努力是向內而不是向外向上的，不是等待上帝來「啟示」的。這種精神不但見之於宗教、道德、社會各方面，並且也同樣支配著藝術與文學的領域。所以「心源」這個觀念在繪畫和詩的創作上都是十分重要的。論畫有「外師造化，中得心源」的名言，論詩則說「憐渠直道當時語，不著心源傍古人」。這可以說是內在超越所必經的道路。❷

中國文化的表現及探索方式具有向內追求「心源」的特性，從哲學的角度來說更是同理可證，因為傳統的知識分子受儒、道二家的思想影響頗深，往往在生活中是儒道並稱，在對失敗、成功、挫折，再起的感受與體會，也是走儒、道二家的路，「十年

寒窗無人問，一舉成名天下知」是儒家本色，「不為五斗米折腰」、「採菊東籬下，悠然見南山」的「不如歸去」之嘆，也絕對充滿著道家的心靈。因此，在這樣一個講求「向內自省」、「追求心源」的表現形式，確實是傳統知識分子心情上的寫照，他們也藉著這樣形式表現出個人的心境情愫，同時也表達一種美的感受，人生的得意與失意皆可以不同的形式表達出來，不管是詩、是畫、是音樂等，構成了一個具有人文味的自然風格，他們的藝術生活之表現，也充分的表現在個人的處境及現況的寫照上，在心理上這種藝術表達是一種美，是心理上的平衡，是內向而含蓄，同時又帶有蓄勢待發、東山再起之姿，確實與西方純藝術的表現方式有所不同。以下，吾人從文獻上稍作整理、瞭解「心源出處」，以窺哲人之心源及動機起念。

儒家對人的藝術生活之強調，固然不像「道德生活」的主題，占去了儒家思想的大半篇幅，但是也不能忽略「充實之調美」的意義。談道德生活，是儒家要人從道德個體的自覺意識之覺醒，並且通過個人道德上的自我完善，進而追求人類社會的完善，這一條路是由內而外，不假外求，非由外鑠，是通過人的自覺所創發的人生志業。藝術生活亦是如此，也是從人的自覺開始，只是其表現的形式不同而已。在儒家經常把「禮」與「樂」合而談之，談禮不能失去樂，禮外而樂內，是文人的基本素養。在《論語·先進》中有名的一段話是：「暮春者，春服既成，冠者五六人，童子六七人，浴乎沂，風乎舞雩，詠而歸。」這是描述儒門師徒在生活中透過詩歌及詠唱的方式，表達出個人的心情舒暢之心，充滿著生命的喜悅。在生活中不能沒有這樣的安排以充實人生的內涵，消解心中的鬱悶，儒家的藝術生活是把禮放在外在形式，這是被認識的部分；而樂則是藝術生活中的一個內在質素，所謂的「與於詩，立於禮，成於樂。」（《論語·泰

伯》），把「樂」的地位提到與詩、與禮同等，就可看到孔老夫子並沒有忘掉在實際生活中的藝術品味，人不能那樣處處充滿著道德訴求而無活潑生命的寫意。宋朝的理學家朱熹註此章時註曰：

與，起也；詩本性情，有邪有正，其為言既易知，而吟詠之間，抑揚反覆，其感又易人。故學者之初，所以興起其好善惡惡之心，而不能自己者，必在此而得之。禮以恭敬辭讓為本，而有節文度數之詳，可以固人肌膚之會，筋骸之束。故學者之中，所以能卓然自立，而不為事物所搖奪者，必於此而得之。樂有主聲十二律，更相迭和，以為歌舞八音之節，可以養人之性情，而滌蕩其邪穢、消融其渣滓，故學者之終，所以至於義精仁熟，而有和順於道德者，必於此而得之，是學之成也。①

朱熹的這段分析及推論是頗為中肯，他把詩、禮、樂三者之重要性及互通性表露無遺。同時我們若僅從「樂」本身來看，「樂」除了可以有「養人之性情，滌蕩邪穢，消融渣滓」之功能外，「樂」同時也代表了一個讀書人的樂趣和品味。在《論語·子罕》孔子說：「吾自衛反魯，然後樂正，雅頌各得其所。」在《禮記·樂記》就說：「詩言其志也，歌詠其聲也，舞動其容也。三者本於心，然後樂器從之。」這段話仍不脫傳統哲人基本「心源」之說，進而表現在藝術品味生活的各個形式上，如歌、如舞、如言以盡人之情。《樂記》亦言：「言之不足，故長言之，長言之不足，故嗟嘆之；嗟嘆之不足，故不知手之舞之，足之蹈之也。」這才是一個人性情的真摯流露，也才是表達一個人實然心情的寫照，如此一來生命就不是乾枯苦澀的，而是活活潑

潑的真性情。

對儒家所講求的「禮樂教化」固然有其效用上的考量，但不可諱言的，禮樂仍有其在人格教育上的意義，並且以禮樂相稱，定有其對人本質上的考量，所謂「文質彬彬」之君子內涵，該當與「樂」同理而不能失去其存在的必要性，張永僑教授亦言：

古代禮樂相須並用，有相輔相成之妙，《禮記》曰：「凡三世教世子，必以禮樂。樂之所以脩內也；禮，所以脩外也。禮樂交錯於中，發形於外，是故其成兩懌，恭敬而溫文。」（《文王世子》）禮的作用是規範行為，節制性情；樂的功用是陶冶性情，美化人生。禮的特質是敬是節，樂的特質是和是樂。●

孔門儒學之教中，對「樂」賦予一個「治心」的使命，用樂則清，所謂「樂行而志清，禮修而行成。耳目聰明，血氣和平，移風易俗，天下皆寧。美善相樂。」（《禮記·樂記》）由此可知，儒家以禮樂來教育人與薰陶人，在日常生活上，謙恭有禮，同時在個人的品味上有合宜的感情流露，自然而然。若以《易經》之言，即是剛柔並濟，生活面之道德人格表露於外，同時又有藝術面的內涵生活襯其身，可謂「美善得兼」，令人如沐春風之感。

儒家孔子以降的文人系統，把「美善得兼」視之為生活面的道德生活與藝術生活，因此在初期表現在禮與樂，以及道德情操，這仍然是內傾文化的特質，由心源處發動以創造及要求，因此較無太大的空間及意向，可以發揮至有關「美」的意義與特性，將「美」作為一客觀獨立的思考及研究對象，此點與西方於西元前五世紀，發軔而成的「美學」（Aesthetics）不同，儒家

所認為的「美」是來自於道德倫理、君子之德的實踐與蘊育，並且把「絢爛與平淡」化為生活中的賞心悅目之美感，這種美感經驗與鑑賞能力，乃成為文人知識分子在生活面的共同表徵。而藝術生活中的禮樂教化，其目的則是在求其「和」，《樂記》更清楚的說明了這樣的目的。

禮以道其志，樂以和其聲，政以一其行，刑以防其姦，禮樂刑政，其極一也。所以同民心，出治道也。

禮義立，則貴賤等矣；樂文同，則上下和矣；好惡者，則賢不肖別矣；刑罰禁，爵舉賢，則政均矣；仁以愛之，義以正之，如此則民治行矣。

樂至則無怨，禮至則不爭，揖讓而治天下者，禮樂之謂也。

禮樂侑天地之情，達神明之德，降與上下之神，而凝是粗粗之體，領父子君臣之節。是故，大人舉禮樂，則天地將為昭焉！

因為預設了這樣的目的，不管是無怨不爭，或是侑天地之情或是達神明之德，受儒家思想教育所及的文人及知識分子，無不將此藝術品味，注入個人之生活情境之中，於是從藝術出發，來表達個人對環境及人物的感受，諸如：琴、棋、書、畫便成為藝術生活的多元表徵，尤其是在書與畫的項目上，畫從書寫而來，書寫與畫融為一體，互相幫襯，所表現出來的是中國藝術的精華，也表現出個人才情與生命信念的具體象徵。

第三節

人生的美感經驗與藝術生活

人的存在價值，可能有上百種的項目及理由可供討論，但是這個人生價值之認知起點，即在於對周遭事物的感覺，這個感覺可說是來自於「心源」之處，它也是一種生活的態度，我們對於身邊周遭事物能有所感觸、感覺與體會，進而察覺到自己不能置身事外，而應是投入其中，參與其變化與成長，這才是一個有感覺的人所該有的一種反應。先秦啟蒙時代的哲學家們，如孔、老、孟、荀、莊、墨子等人，也就是基於這樣的共同體會與感覺，從不同的角度來看待人生，也許現實的世界是不完美的，是有缺陷的，但因著他們的努力，企圖改變一些什麼，皆是難能可貴，但這些都是「美」，亦即是當他們願意為這個不完美的社會獻身之時，人生的美感，已經表露出來。不管他們的主張是否符合「美」的要求，但看待生命的全貌絕非是個別的，我們希望的是這種認知，是站在人生的全幅層面來看，這時已不是個別的關切，而是進入藝術與美的境界，亦即是境界的提升，透過藝術的創造和自然境界的形塑，讓人們透過對美、對境界的欣賞，走向道德的、神秘的「超脫」心靈之境界。即如鄔昆如教授的看法，可作參考：

藝術因為融通了靈性的世界與物質的世界，因為連結了精神與物質，因而的確確和生命有直接的關係。中國的藝術文化並沒有如儒家的道德強勢，落實到人文社會的道德體系中，而倒是以道家的自然主義，以及佛家的出世理念相結合，而在各種藝術品中，展示了「人與物」的和諧境界。把生命情調寄於自然的無為，寄於擺脫對過分人文的追求功名利祿的情操；使人的存在從庸俗的世俗精神超度出來，定位在「人與物」合一的心靈境界中。這顯然是偏向於自然主義的內涵，人與自然的渾然一體，使人生俗世的生命中，度一種渾然忘我的生活。⑤

我們一般人當然不可能與藝術家一樣，可以有如上的作為，因為所有的藝術家，都是要把自己心中的美用物質表現出來，無論是建築、繪畫、雕刻，都是藝術家把他們的心靈生命，注入在藝術品中，使得充滿物性的藝術品，既能超越物性的限制，亦能分享到靈性的內涵及生命。因此，藝術家透過「美」來展示「宗教面」或「終極信仰」面的心靈道路。鄔昆如教授認為：「儒家的思想家很可惜沒有把道德和倫理的意境，用藝術品表現出來。吾人在故宮諸文物中，可以隨處找到『人與自然』合一的道家及佛家的作品，可是很難遇到儒家有關忠孝節義的藝術品。」⑥這的確是個有趣的問題。中國的文化在藝術的表現方面，就藝術的教化功能來說，可能僅是個人心情的寫照，而無法像西方文藝復興時代的藝術家，用空前絕後的慧心，把基督教的教義，表現在他們的作品上，使得人們在接觸欣賞大師們所留下來的藝術作品之時，能有機會接觸神聖的意義與境界。

俯瞰我們生存的世界，約略有三個層次：第一為物理的層

次，它是無機的，也是沒有生命的；第二為生物的層次，它是有機的，是有生命的；第三為人創造出來的層次，是一種文化的層次，人文之美應屬於文化的層次，這裡的文化之美應包括人類創造發明、智慧結晶的各種表現形式與創造發明，而不能限定在僅止於某些特定的對象上。但是傳統中國文化的美（人文之美）在發展的過程中，有無遭遇到挑戰及質疑，甚至這樣的觀念有無遭受到扭曲？依據何懷碩教授的看法，他提出了「泛道德主義」所造成的文化偏頗，可值得深思與參考：

中國文化中常常以為人文之美就是藝術上、美學上所謂的美，於是偏向重視加上許多裝飾來美化，社會上則喜歡美言「粉飾太平」。這種觀念對我們整體文化的開展而言，是很大的阻礙。

中國自古就重視倫理道德，儒家說：「教化行而風俗美。」不過，中國文化中對「美」的認識，和「善」同義，偏重在倫理道德上，是泛道德主義。把人文的價值，過分偏重在道德上，造成兩個缺點：第一，壓抑了文化其他方面的發展。我們的文化沒有西方那樣波瀾壯闊、既深且廣的追求。……

第二、泛道德主義讓我們將藝術工具化、狹窄化。我自己學藝術，常感覺到在中國做一個有自覺的藝術家之困難。中國許多藝術家，只是依附古人、抄襲、模仿，藝術只是裝飾品，表現美好、吉利、吉祥，來取悅別人，就像是馬戲團中的雜耍，或是古時帝王身邊說笑話的弄臣。……^⑩

何教授的批判是非常的直接，切入問題的核心，他不認為人文化即僅是落在倫理道德的層面，他也不能認同作為一個藝術家竟無自覺，將藝術看得偏狹與工具化。如果我們細數在中國歷史上，將人文與道德連結合一思考的例子中，較有名的，也是從狹義的觀點來看人文之美的，唐代韓愈所說的「文以載道」，這是把人文之美過於窄化，恐怕無法允許自由的創作空間。他所指的「道」有無涵括今日社會所重視的表現空間及創作自由。而「泛道德主義」也正好順著我人深陷泥沼的步步下沉，而無法擁有向上攀爬的機會，實為可惜。

我們再借用孟子的一段話，來讓讀者深刻思考人文化的思想——「可欲之謂善，充實之謂美，充實而又光輝之謂大，大而化之之謂聖，聖而不可知之謂神。」（《孟子·盡心下》）羅光教授亦提出他的觀點：

欣賞美給人生有什麼影響？可以提升人的精神，進入天人合一的境界。對著自然界的美景，人的精神超拔，升入造物主的美中，濾清心中的污濁情慾，心靈純淨潔白。欣賞藝術家的作品，精神和藝術家的心相融合，被藝術家引入美的堂奧，真能物我兩忘。聽音樂，因音樂之美，可以聽得入神。普通常說陶醉於美感中，使人忘記了軀體。❶

可見我們實在不應該把人文之美限制在一個既定的意識型態上，鎖定在一個框架之中，使得人文之美變成奄奄一息的棄兒。人文之美應是活活潑潑、生機盎然的生命體，並且在藝術的表現形式上是多元的。中國老祖宗很早就有這個觀念，只是我們未曾細細的體會而已，《易傳·繫辭》說：「物相雜故曰文。」「大

人虎變，其文炳也。」「君子豹變，其文蔚也。」意思是：清一色的加在一起不能成為文，像虎、豹的皮毛那樣有著多樣的色彩所組合的斑紋，或「炳」或「蔚」，才談得上是文。這就啟迪人們，藝術應該具多樣的內容與多樣的形式。一件具體的藝術品是一個具體的多樣的統一。藝術的花園則是一種群體的多樣的統一。●這裡就已經碰觸了藝術美學的基本問題，也看到了藝術的呈現是多元，但仍然是群體的概念。

基於以上的認知，我們對「人文化的藝術生活」之概念，必須再把心境向上提升，看到更寬廣的視界，因為藝術的宗旨，絕不僅僅只是娛樂人們、美化裝飾、娛樂功能和道德教育（美育）而已；換言之，藝術生活是超越上述所說的那幾項功能性定義，是個人所體會在宇宙與人生之深處最深入和最具本質意義的內涵，甚至是表達人類共同的命運和前途。吾人再引述何懷碩教授之文，他指出一個社會的人文之美，可以表現在幾個方面：●

第一，理性的精神。這是一種對知識的尊重，不為名利地追求智慧，探索宇宙人生的真相。

第二，美感的創造、價值的追求，都可以體現出一個社會的人文之美。

第三，是人的自我要求，自我提升。像康德（Immanuel Kant）一樣，遵守一種人道精神，自我約束。

上述的三點正可以提供吾人反思今日台灣社會藝術生活的人文水平，如果沒有人的尊嚴、提升人的意義，不會運用理性的知識來作判斷，用人文關懷的心來導引社會的發展，主導人的品質提升，我們所要求實現的藝術生活，這種最起碼的「人文之美」的藝術生活恐怕將只是個奢侈的夢想，甚至是在俗流狂潮之下的

日漸萎縮，所以我們說今日應該過著一種人文化的「藝術生活」，其目的何在？如果我們回答的是「美化人生，陶冶性情」，不能說是錯，但是這句話的格局太小，不足以將藝術生活的深刻本質表現出來，從人類文明的發展層次與中國哲學所關心的對象來說，「人文之美」應是藝術生活的最佳寫照，確立人的尊嚴之信念，表現出責任心、寬容、謙卑、仁愛的胸襟和自我境界的提升，這即是「人文之美」。下次當我們再度欣賞中國古人水墨畫的作品之時，希望浮現的是對人與自然和諧共處的願景、個人心靈境界的提升、對他人的主動關懷與友誼，大海納百川而能成其大的胸襟。對於墨子在「藝術精神」領域上的不圓滿，固然是受到他心中的核心觀念之影響，以追求天下之利為目標，在窘迫的環境上去作哲學的突破已屬不易，而要求他的哲學也要包括藝術生活的理念確屬不易。尤其是他從利的觀點來看藝術與人生的關係，更顯示出他在功利方面的執著。換言之，求得人生的圓滿不在於物質層面的滿足，更在於精神層面的收穫，墨子的哲學讓吾人看到解決生存問題的人門，但卻也給吾人另一啟示：內涵乾涸的生活終究無以動人耳目，而令人心悅誠服。

註 釋

- ①墨家所說的「聖王不為樂」與事實不合，墨子並沒有實地去討論樂之價值，及在文化上之意義，他所用的方法是持其評判外在事物是否有「利」於天下百姓之原則，他「非樂」之目的是在節財用，以成就天下大利，其言非樂、節葬、節用無不以此標準。
- ②胡適，《中國古代哲學史》，台北，遠流出版公司，1986，頁151。
- ③陳問梅，《墨學之省察》，台北，學生書局，1988，頁232。
- ④余英時，〈從價值系統看中國文化的現代意義〉，《中國思想傳統的現代解釋》，台北，聯經出版事業公司，1987，頁7。
- ⑤余英時，前揭書，頁11。
- ⑥朱熹，《四書集注》。
- ⑦張永雋，《儒家禮樂教化之宗教精神與人文理想——歷史之回顧與展望》，中國哲學在中國歷史的回顧與發展研討會，輔仁大學，1993，頁7。
- ⑧鄒昆如，《人生哲學》，台北，五南圖書出版公司，1989，頁353。
- ⑨鄒昆如，前揭書，頁352。
- ⑩何懷碩，《人文之美與知識分子的責任》，1998，聯合報12月21、22日。
- ⑪羅光，《人生哲學》，台北，輔大出版社，1985，頁242-243。
- ⑫郭因，《易經與中國古典藝術美學》，當代雜誌第45期，1990，頁77。
- ⑬何懷碩，前揭書，頁51。

第十五章

儒墨相非問題

第一節

義道與功利

清孫詒讓所著《墨學通論》有言：

春秋之後，道術紛歧，倡異說以名家者十餘，然惟儒墨為最盛，其相非亦最甚。墨書既非儒，儒家亦闢楊墨。楊氏晚出，復擯儒墨而兼非之，然信從其學者少，固不能與墨抗行也。莊周曰：「兩怒必多溢惡之言」（〈人間世〉），況夫樹一義以為槩楫，而欲以易舉世之論，沿襲增益，務以相勝，則不得其平，豈非勢之所必至乎？今觀墨之非儒，

固多誣妄，其於孔子，亦何傷於日月？而墨子兼愛，固諄諄以孝慈為本，其書具在，可以勘驗，而孟子斥之，至同之無父之科，則亦少過矣。自漢以後，治教媵一，學者咸宗孔孟，而墨氏大絀，然講學家剽竊孟荀之論，以自矜飾標識，綴文之士，習聞儒言，而莫之究察，其於墨也，多望而非之，以迄於今，學者童卯治舉業，至於皓首。習斥楊墨為異端，而未有讀其書，深究其本者，是暖姝之說也，安足與論道術流別哉！

上述這段話，客觀的點出了儒墨相非之形式理由，亦即引述莊子之言「兩怒必多溢惡之言」，而且在俱稱「顯學」之二家學說，必有其足以服人之理，方能稱之顯學，孫詒讓之言，僅說明了客觀事實之當然，但亦未道出儒墨相非之根本原因。

馮友蘭對於儒墨相非之問題，他的看法是：

墨家哲學與儒家哲學之根本觀念不同，儒家「正其誼不謀其利，明其道不計其功。」而墨家則專注重「利」，專注重「功」。^①

墨子在孔子之後，再從《淮南子·要略》來看：

墨子學儒之業，受孔子之術，以為其禮煩擾而不說，厚葬靡財而貧民，久服傷生而害事，故背道而用夏政。

從這段話中，很清楚的找到墨子所不滿而批評的是儒家過分重視的兩件事，一是禮樂，二是厚葬久喪，因對這兩件儒家主張

的反對而另創新說。而代表儒家攻擊墨家的不外孟、荀二子，其中尤其孟子為最，●儒墨之間的互相批評的問題，也就成為吾人探討二家相非問題之思考範疇，因墨子後於孔子，因此墨子及其門徒，為彰顯其說，於是從批評出發，是最能達到目的之方。墨子的學說中，雖力主十論之說，但墨子批評儒家思想，卻以〈公孟〉為最：

儒之道足以喪天下者四政焉：儒以天為不明，以鬼為不神，天鬼不說。此足以喪天下。又厚葬久喪，重為棺槨，多為衣衾，送死若徙，三年哭泣，扶然後起，杖然後行，耳無聞，目無見。此足以喪天下。又弦歌鼓舞，習為聲樂。此足以喪天下。又以命為有，貧富，壽夭，治亂，安危，有極矣，不可損益也。為上者行之，必不聽治矣，為下者行之，必不從事矣。此足以喪天下。

（《墨子·公孟》）

上述這一段墨子對儒家之批評，是藉著墨子和公孟之對話中，墨子對儒之道所作的結論，綜觀此篇中，墨子之論點，敘述如下：

一、墨子認為「夫知者必尊天事鬼，愛人節用，合焉為知矣。」（〈公孟〉）此處「知」當為「智」之意思，凡尊天事鬼，愛人節用者，才有資格稱為智者，因此以「智者」之觀點，孔子之主張顯有缺憾。儒者顯然在對天鬼與兼愛、節用諸方面有困於無知之地步，故非尊天事鬼，愛人節用者皆不足以稱「知」，且對於天鬼和兼愛等觀念上並未釐清透徹。

二、墨子批評儒者不知之標準為何？他是憑什麼認為儒者之見識不足呢？從下述三個標準可看出端倪：

(一)凡言凡動利於天鬼百姓者為之，凡言凡動害於天鬼百姓者舍之。（〈貴義〉）

(二)言足以遷行者常之，不足以遷行者勿常，不足以遷行而常之，是蕩口也。（〈貴義〉）

(三)言足以復行者常之，不足以舉行者勿常，不足以舉行而常之，是蕩口也。（〈耕柱〉）

由上述這三個標準來看：不管言、動、行，其理念上皆扣住要我人能「言行一致」或是應做到「言行合一」，而墨子正是實踐此道之代表，真正做到「坐而言，起而行」之基本律求。但人之所言所行，依據什麼呢？於是墨子主張一切應合乎天鬼之律令和符合百姓之需求，藉著這個言行一致的律令，由上（天鬼）而下（百姓）貫，自成其價值體系，在天鬼的形上超越世界和人文的形下器物世界中二者緊密相連，於是什麼是利？答案便很清楚，兼相愛和交相利，即是利之實踐之方法。

基於上述之一、二點，墨子建立其評斷是非，利與不利之標準後，墨子便從「古聖先王」之事跡上、言行上來指陳其理論之正確。

三、凡古聖王之所言所行，皆足以證明其理論為知，儒者之論為非。墨子對於批評儒者之喪天下之四政之成立理由，皆來自其主觀且視為當然的經驗事實。

如：「古聖王皆以鬼神為神明而禍福，執有祥不祥，是以政治而國安。自桀紂以下，皆以鬼神為不神明，不能為禍福，執無祥不祥，是以政亂而國危。」（〈公孟〉）

如：「喪禮、君與父母、妻、後子死，三年喪服，伯父叔父兄弟期，族人五月，姑姊舅甥，皆有月之喪，或以不喪之。閒，誦詩三百，弦詩三百，歌詩三百，舞詩三百，若用子之言，則君子何日以聽治，庶人何日以從事。……今子曰，國治則為禮樂，

亂則治之，是譬猶噎而穿井也，死而求醫也，古者三代暴王桀紂幽厲，爾為聲樂，不顧其民。」（〈公孟〉）

再如對於鬼神的看法：「子墨子曰，執無鬼而學祭禮，是猶無客而學客禮，是猶無魚而為魚罟也。」（〈公孟〉）

從上述三段引文發現，墨子之批評儒家，並非全然是理論之辯證，而是憑其所認定的歷史事實及古聖王之所作所為，來說明其主張。

對於生死鬼神之問題，在論語中，孔子的立場非常清楚。

如：「未知生，焉知死」（《論語·先進》）

如：「未能事人，焉能事鬼」（《論語·先進》）

如：「敬鬼神而遠之」（《論語·雍也》）

對於生死、鬼神之問題，孔子已從殷商的鬼神崇拜中解放出來，走入人文化的人道世界，來重新整理釐清鬼神在生命中的意義，以孔子對於「人」之思考而言，在孔子之時代「人道思想取代神道思想而成為主流，人由聽命於不可知的神諭，漸轉變為寧願信賴理智的判斷。●孔子從「禮」出發，把禮的形式義和實質義，作一透徹的分析，定位出「禮」的價值，人是要明禮而後才能講求以禮來規範人之一言一行，故有「非禮勿視、非禮勿聽、非禮勿言、非禮勿動」（《論語·顏淵》）之警語，因著禮而建立了人之內在「仁」的道德世界，人之品格高下，取決於仁內禮外的規範和實踐，仁和禮即成為人之道德與價值的範疇，定位出做人的規範，大大地減低了鬼神對人在主體性上的限制和窒礙。

但是，墨子所看到的世界是什麼？胡適認為：「我想儒家自孔子死後，那一班孔門弟子不能傳孔子說的大端，都去講究那喪葬小節。請看『禮記』（檀弓篇）所記孔門大弟子子游、曾子的種種故事，哪一椿不是爭一個極小瑣碎的禮節？（如『曾子弔於

負夏』及『曾子襲裘而弔』諸條。)再看一部『儀禮』那種繁瑣的禮儀，真可令今人駭怪。墨子生在魯國，眼見這種種怪現狀，怪不得他要反對儒家，自創一種新學派。」❶

再論墨子認為儒者厚葬久喪，因而改弦易轍為節葬，墨子認為仁人為天下計度，「天下貧，則從事乎富之；人民寡，則從事乎眾之；眾而亂，則從事乎治之。」（〈節葬下〉）墨子更以具體的事例，來說明厚葬久喪之不應該，「棺三寸足以朽骨，衣三領足以朽肉，掘地之深……下無菹漏，氣無發洩於上，壟足以期其所則止之矣。……今天下之士君子、中誠欲為仁義，求為上士，上欲中聖王之道，下欲中國家百姓之利，故當若節葬之為政。」（〈節葬下〉）

其實，儒家之厚葬久喪，自有其道理，孟子云：

蓋上世嘗有不葬其親者，其親死，則舉而委之於壑，他日過之，狐狸食之，蠅蚋姑嘍之。其顙有泚，睨而不視。夫泚也，非為人泚，中心達於面目。蓋歸反藁裡而掩之。掩之誠是也。則孝子仁人之掩其親，亦必有道矣。（〈滕文公上〉）

可見「葬」亦有其人心之安頓的用意，是盡於人心的一種表現，也是感恩於親人照拂之情與人倫親情的乖隔而不得不如此，墨子所主張之「桐棺三寸而無槨以為法式」這樣的主張，為其普遍之律令，要求每人該當如此，很明顯地，他的標準仍是「摩頂放踵利天下為之」，基於此一理念不考慮人心人情之感通，因此厚葬久喪皆是無法達到「利天下為之」，因而批判厚葬久喪，而改為節葬之主張。

以墨子對鬼神之重視，似乎鬼神與節葬二者存在著某些關

係，從〈明鬼下〉可以發現，墨子認為鬼神是存在的，他慎重的提出其看法：

(一)自古以及今，生民以來者，亦有嘗見鬼神之物，聞鬼神之聲，則鬼神何謂無乎，若莫聞莫見，則鬼神可謂有乎。

(〈明鬼下〉)

(二)以事實證明(眾之耳目)，如周宣王殺其臣杜伯，三年後，杜伯乘白馬素車朱衣冠，執朱方，挾朱矢，追殺周宣王，射之車上。再如鄭穆公所見之句芒(鬼神)，燕簡公殺其臣莊子儀等等之事跡，證明人死為鬼。

(三)三代聖王堯舜禹湯文武之作為，證明「明鬼」之重要，認為明鬼乃是「聖王之務」。

(四)總而言之，鬼神計有天鬼、山水鬼神、人死而為鬼者。

(五)鬼神必享祭祀，祭祀鬼神乃是興天下之利，除天下之害，並符合聖王之道。

從〈明鬼下〉，可以看出墨子對於鬼神之重視，並認為「明鬼」乃是天下大利，而鬼之一是「人死而為鬼者」，何獨在人死之葬禮上，墨子主張「節葬」呢？二者之間豈不是存在著內在的矛盾？

漢儒王充對此問題，批評如下：

墨家之議，自違其術，其薄葬而又右鬼。右鬼引效，以杜伯為驗。杜伯死人，如謂杜伯為鬼，則夫死者審有知。如有知而薄葬之，是怒死人也。情欲厚而惡薄，以薄受死者之責，雖右鬼其何益哉。如以鬼為非死人，則其信杜伯非也。如以鬼是死人，則其薄葬非也。術用乖錯，首尾相違，故以為非，非與是不明，皆不可行。

(《論衡·薄葬》)

王充之批評，即已點出墨子在「明鬼」與「節葬」二者上之衝突矛盾，情慾厚而惡薄，以薄受死者之責，雖明鬼又有何益。因此「術用乖錯，首尾相違」，實一語道破墨子節葬之論的盲點。

第三，再看墨子所批評儒家之「弦歌鼓舞，習為聲樂，此足以喪天下」的「非樂」，其評斷之標準仍是「上度之不中聖王之事，下度之不中萬民之利」（〈非樂上〉），故主張為樂非也。

依墨子之觀點，非樂之本義為「非以大鐘鳴鼓，琴瑟竽笙之聲，以為不樂也，非以刻鏤華文章之色，以為不美也，非以高台厚榭遼野之居，以為不安也。」（〈非樂上〉）而是王公大人作樂器，非倍取之於水，斂取之於地所能得，為樂非易事，而是將必厚措斂於萬民，以為大鐘鳴鼓琴瑟竽笙之聲。這是墨子非樂的原因，為樂必須暴斂於民，則民將有巨患，依墨子之言，民之三患——「飢者不得食，寒者不得衣，勞者不得息」（〈非樂上〉），會因為樂而生，則失去天下之利，「為樂」即成天下之害也。同時，天下之亂，若能因擊鳴鼓、彈琴瑟、吹竽笙而能弭平，在墨子看來這是未必然，且無濟於事。

同時，為樂之弊是：

使大夫為之，廢丈夫耕稼樹藝之時，使婦人為之，廢婦人紡績織紉之事，王公大人為之，虧奪民衣食之財，與君子聽之，廢君子聽治，與賤人聽之，廢賤人之從事。
（〈非樂上〉）

可見樂之害為王公大人不能早朝晏退，聽獄治政，故國家亂，社稷危；士君子必不能竭股肱之力，擅其思慮之智，內治官府，外收斂關市山林澤梁之利，以實倉廩府庫，故倉廩府庫不實；農夫必不能早出暮入，耕稼樹藝，多聚叔粟，故叔粟不足，

婦人必不能夙興夜寐，紡績織紉，多治麻絲葛緒，緇布繆，故布繆不興。以上幾項弊端即成天下大害，更何況，推到先王之書亦歷歷記載，上者天鬼不以為法式，下者非人民之利，故非樂。綜合來說墨子非樂是因為「(1)費錢財；(2)不能救百姓的貧苦；(3)不能保護國家；(4)使人變成奢侈的習慣。」^①

墨子從高層次的天下國家以至下階層的庶民百姓之觀點，來看為樂之弊，固有其事實基礎和實用之利，然人之心情發抒，無樂無以成章，無樂人心之浮動無以安頓，人心之喜怒哀樂無以發舒，孔子對於禮樂之重視，實已看出人之道德理想層面和實存物境層面之對應與舒解，從《禮記·樂記》之說明可得之：

德者性之端也，樂者德之華也，金石絲竹樂之器也。詩言其志也，歌詠其聲也，舞動其容也，三者本於心然後樂器從之，是故情深而文明，氣盛而化神，和順積中，而英華發外，唯樂不可以為偽。

由上觀之，樂有其作用，《荀子·樂論》說：「樂行而志清，禮修而行成，耳目聰明，血氣和平，移風易俗，天下皆寧。」唐端正先生認為：

儒家認為禮樂都是治道的一端，而且是相輔相成的。因為禮主別易，樂主和同，社會一方面要明分辨異，分工分職，也要心志交融，同情共感。^②

最後，再看墨子所批評之儒者「非命」，依孫詒讓之《墨子閒詁》所云：「漢書藝文註，蘇林云，非有命者，言儒者執有命，而反勸人修德積善，政教與行相反，故譏之也。」^③墨子所

認為執有命者是不仁，「命富則富，命貧則貧，命眾則眾，命寡則寡，命治則治，命亂則亂，命壽則壽，命夭則夭，命雖強勁何益哉。」（〈非命上〉）說明了「命」這個觀念之影響力是很大的，墨子之批評方法，是以「三表法」（言有三表）來予以駁斥，本之者，是上本之於古者聖王之事，原之者，是下原察百姓耳目之實，用之者，於何用之，發以為刑政，觀其中國家百姓人民之利。從上本古者聖王之事，如文王封於岐周，截長補短，方地百里，與其百姓，兼相愛交相利，是以近者安其政，遠者歸其德，故天鬼富之，諸侯與之，百姓親之，賢士歸之，未歿其世，而王天下。非其命如此也，而是其能「兼相愛交相利」也。因此執有命，依墨子之言：「故命上不利於天，中不利於鬼，下不利於人」（〈非命上〉），執有命為天下之大害，天下安危治亂，「存乎上之為政也，則夫豈可謂有命哉」。（〈非命下〉）

從「功利」之觀點來看，執有命者，「上不聽治，下不從事，上不聽治則刑政亂，下不從事則財用不足，上無以供粢盛酒醴，祭祀上帝鬼神，下無以降綏天下賢可之士，外無以應待諸侯之賓客，內無以食飢衣寒，將養老弱，故命，上不利於天，中不利於鬼，下不利於人。而強執此者，此特凶言之所行自生，而暴人之道也。」（〈非命上〉）

可見墨子之所以非命，是怕人一旦信有命之後，認為一切不可改變不可損益，皆是命定如此，雖強勁而思變易亦無用，此「命」所指的是一切因其壽夭之命，命該如此之命，如此上不利於鬼神，下不利於百姓，則天下之亂矣。

綜合以上之分析，吾人發現墨家哲學之特色實為明顯，墨子學說雖分為倫理、社會、政治、宗教諸方面，但彼此之間就像一個同心的圓環，密切地契合著。站在天志的立場看：非攻、尚

賢、尚同、節用、節葬、非樂、明鬼、非命，都是從兼愛的現實關懷而出；從天鬼宗教立場看，則兼愛、非攻、尚賢、尚同、節用、節葬、非樂、非命，都是他應用於人生行為上的信條，天志、明鬼則是用以實現他改革社會政治的制裁力。因此一言以蔽之，墨家的哲學的確是站在「功利」的角度，從現實面切入人性的掙扎問題，從功利當然是在求全國大多數人之幸福，一切講求實效之前提下，功利主義的色彩形成墨家的特色。

第二節

義利一元與重義輕利之說

在先秦儒家與墨家哲學之比較中，最為引人注目的便是「義利之辨」。一般的見解是儒家重義輕利，把義的地位抬得很高，而將利貶至負面，甚至和小人拉在一起。但事實是否真是如此？對於墨家之義利觀，根據本書的研究，墨子將義利等同視之，吾人稱之為「義利一元論」。「義利一元」之說也就成為墨家與其他各學派分庭抗禮時的特殊印記，在先秦時代像墨子把義利等同視之還是少見。墨家「義利一元論」之哲理，到底包含了什麼樣的概念，除在本書第六章「價值根源論」有論及之外，在此處論及比較，也必須予以綜合歸納，以看出二者相非議題之本質。

一、墨家主張義利一元論之哲理

(一)仁愛義利的新思維

「兼愛」是墨子的道德理想與實踐之道，他秉此理想，持「天志」之說，其根本目的是為了救天下蒼生，治天下於正軌，力挽狂瀾，為人之所不敢為，莊子對墨子之言行提出「真天下之好」的美譽。墨子找到了社會問題的病根，這個病根是來自人的不相愛，只視自己的存在而無視他人的存在，因而造成「人不為己，天誅地滅」的惡性循環，墨子點醒人與人彼此皆是社會性的動物，人不能離群獨居，因此必須將不相愛之心徹底揚棄，方有人間淨土。即如孫中原教授所言：

墨子把社會混亂的根源歸結為人與人之間的不相愛，主張不遺餘力宣傳「兼愛」，以代替流行的「偏愛」弊端，使社會由亂到治。這雖然未必是抓住了社會混亂的最深層次的原因，但至少是道出了人與人關係上所普遍存在的流弊，意識到道德的巨大社會作用。⑤

墨子這種苦心不能以空想或流於空泛而予貶抑，當我們思考統治者不能從事於「十論」之道德實踐之時，人民的痛苦與苦難，統治者怎能感同身受，既無感同身受的切膚之痛，必以照顧自我利益為先，要求統治者摒棄私念以百姓為先，這是極其困難之事，是故攻伐兼併之事發生，那是自私之愛，是自利的行為，墨子說這絕不是仁人之所當為，他常說的道德事業即是「仁人之事者，必務求興天下之利，除天下之害」，因此為天下興利除

害，是墨子仁義道德的具體內容和標準，也是墨子及其門徒生活的目的及努力的目標。以此標準而言，就必須跳脫以個人本位的思考，進入社會本位，當人失去了這份同情共感的體貼與感受，對於他人苦難視而不見，這豈是仁人之所當為？墨子對此問題的改善，要求不是很高，在〈非樂〉篇他主張：「民有三患，飢者不得食，寒者不得衣，勞者不得息。三者民之巨患也。」因此仁人之所應做之事是「有力者疾以助人，有財者勉以分人，有道者勸以教人」，如此才能使得「飢者得食，寒者得衣，亂者得治。」這個希望純粹是基於站在平民階層出發的立論，亦無高調，只要統治者或他人能予改變所忽略的另一層面，則社會大利之實現才有可能。在此，我們看到墨子務實的眼光，悲天憫人的胸襟，民胞物與的精神，再加上他實踐力行，到處奔走宣揚，實不能以個體角度、狹隘的眼光視之。

以「仁愛義利」之新思維來思考社會現存的問題，即是呈現出思想理論與群體生活存在著一種指導性的關係，這種指導性的關係有其目的與價值取向，此目的是要實現社會公利，若無以實現社會公利為目的，則此立論亦無價值，這是墨子所重視的課題。從《墨子》一書的案例與《墨經》闡述的自然科學思想，其目的即是在實踐社會的大利，他所主張的方法與工具皆在改善大眾的生活，提升政治生活的品質。在墨子與公輸子的對話中可以得到充分的證明，引證如下，《墨子·魯問》曰：

公輸子削竹木以為鵲，成而飛之，三日不下，公輸子自以為至巧。子墨子謂公輸子曰：「子之為鵲也，不如匠之為車轄。須臾斫三寸之木，而任五十石之重。故所謂功，利於人謂之巧；不利於人，謂之拙。」

由此段敘述得知，工藝技巧的目的是在利民，不能利民雖有工藝之巧，如削竹木為鸛，成而飛之，三日不下之巧，誠可謂之巧奪天工，但是無利於人民之利，亦非社會大利，則此巧藝不足以稱之兼愛利民；反觀須臾三寸之木而能負五十石之重，則其價值更高。三寸之木亦是巧，而其價值不僅是巧更是功，並且是社會大利，因有其用之顯現。這是從社會本位之觀點反思人性之私，而思有以更之。

因此，當以兼愛、仁義為基礎考量，著眼於社會群體利益所產生的「義利一元」說出現時，即有別於儒家對利的不同認知，在《經說下》即明白提出這樣的看法：「仁，愛也。義，利也」，有愛必然有利，《大取》說：「有愛而无利，乃客之言也」，更何況墨子並沒有排斥自愛，在《大取》篇他說：「愛人不外己，己在所愛之中。己在所愛，愛加于己。倫列之，愛己，愛人也。」以這樣的命題主張及墨子事跡來說，墨子的道德情操絕非僅以自愛為滿足，而是必須作出兼善天下的作為，而他的作為是為天下弱勢者代言，誠屬發自內心，最為根本的道德語言及心聲。

(二)「義利一元」開出人我之間的相互補足與肯定

墨子在〈耕柱〉說：「今用義為政於國家，人民必眾，刑政必治，社稷必安。所為貴良寶者，可以利民也，而義可以利人，故曰義天下之良寶也」，在〈非攻下〉他說：「故古之知者為天下度也，必慎慮其義，而後為之行。是以動則不疑，遠邇咸行其所欲，而順天鬼百姓之利，則知者之道也。」墨子告訴我們為義即可獲利，因為義是從天志而來，是公義而非私義，如果義不是公義，則將如墨子在〈尚同〉所說的情形，一人一義，二人二義，十人十義，最後的結果為「是以人是其義，以非人之義，故

交相非也」，而不是交相利。吾人亦明白墨子也從來不諱言利，但是他所說的「利」，絕對是義的化身，愛人必須利人，能愛人即能利人，它不僅是主觀的情感與倫常要求，更是實踐義的具體行動。因此，在墨子的思想與行動中，墨子所給予追隨者的信念不是唯利是圖，而是唯利是愛的舉動，也是「愛人利人」的互利，是公利，是利他的道德實踐，唯有通過人與人彼此間的互助互利，個人利益才會有保障，個人利益一旦獲得保障，而創造社會利益之規約也被眾人所共同遵守及肯定，如此，自我生命有著落和立足，全體生命亦當隨著每個人的自我肯定而得到最適的安頓。

「人我的相互補足」確實是一個不易解決的問題，不僅涉及人性，也是一個文化的問題，我們一方面要尊重每個個體，但尊重每個個體又往往被當作是自私自利的藉口。墨子在他的其他著作中，一直提到的觀念是「古者聖人」，他也經常舉「三代聖王」之例來說明非不能也是不為也。如果儒家所說的「人人皆可以為堯舜」，說明人的可塑造性及可完美性，那墨子的「尚賢」說，又何嘗不是提示吾人：人是有無限發展的可能及可近於完美性的主體。孟子固有「人禽之辨」的說法，但墨子鼓勵人該當分辨「古者聖王與暴王」之不同。從「義利合一」的論點來看，如果人能自反自覺是一主體，進而發現他人亦是一主體的存在，將心比心，以理同心，知道自己的有限，也明白他人的有限及不完美，在兼顧以社會為本位的意識之下，以兼愛為方法走出人我的有限格局，透過價值批判的反省，結合社會的進化與進步，為重建倫理價值之社會，開出「以有餘補不足」道德觀的契機。

(三)從公利與公義開出公民意識的文化

公民意識的觀念是傳統中國文化中欠缺的質素，古云：「各

人自掃門前雪，莫管他人瓦上霜」的觀念根深蒂固，尤其是在傳統文化中的五倫僅僅建構在一個以血緣及關係為基礎的範疇中，「群己倫理」的觀念與制度在二千年來並未建立，於是「人情之國與差序格局」的特色表露無遺，於是人與人關係的建立是依據彼此人情的情面，即如黃光國教授所說的人我互動即呈現三種模式：「(1)家人：親情與需求法則。(2)外人：冷漠與公平法則。(3)熟人：人情與人情法則。」●這樣的認知與處世態度構成了傳統文化的價值認知面，但卻讓我們看不到屬於全體存有者該當共同關切的文化生活面，於是在人我疏離的情境下，發展不出以溝通為道德，以社會多數人利益為考量的社會意識，也無法在心中培養起公大無私，不能以私害公的觀念及個體與群體的溝道德，現代化國家與政治所需的公民意識很難建立。對於義與利二者的看法，對「利」的認知較傾向於負面的看法，對於利則予人格上之否定，如「君子」與「小人」之區分，無法與義相提並論，但是在行為上每個人又是如此的自私自利，因此導致理想與現實脫節。

哲學是文化的醫生，中國的哲學在儒家思想中，曾經大放異彩，「內聖」和「外王」帶給文明一個新的希望，但是如果不能從中開發出一個新的文化意識，文明可能仍然停留在「自我意識」為核心的導向上，自我意識是無法完整而又全面的表達對自身的權利與義務的自覺，所以不能構成一個完整的意義，即如余英時教授所說的「內傾的文化」是中國文化的特色，講求「內聖」的文化固然是要「返求諸己」而向內探求，向內探求是個體對至善的要求與追尋，「外王」則是向外的探求，是對於政治至善的要求，二者應該合一而不可偏廢。中國傳統哲學所開發出來的智慧是確立一種由自身本性出發，然後再向人性返樸歸真的模式，但是一旦忽略向外探求的精神，則人人所要求的「社會秩序

合理性及個體權利的內容的保障」二個重要觀念便會成為失落的一端。亦即是如果忽略了「社會秩序合理性」的存在必要性，則墨子所說的「一人一義」、「十人十義」的社會將再出現，「社會秩序的合理性」是要求實現社會的正義，何者該予限制，何者應予保障，亦即是一個講求平等原則的公義社會是文化發展或社會機制運作的目標。其次「個體權利內容的保障」不能僅是認知為西方社會的產物，或是中國文化中非主流價值的一個次要觀念，本質上所指的個體是指每個活生生、有血有肉、有感情有理性的個人，無論其為治人或是治於人，是社會菁英或平民大眾，每個人皆應是知識、價值與權利的主體，「互為主體」的觀念建基於平等的價值，一個公義社會的形成，必予重視的這兩項內涵是必須加以反省思考的。近代社會的公民意識是大家共同遵守具有普遍客觀並且相互同意的規範，在公義的原則下，冀求達成自我的實現。每個公民有其發展與表現的自我目標，這個自我的目標與社會的公義價值規範是彼此相容而不衝突的。

以儒家倫理觀所發展出來的「差序格局」理念，是以個人為基礎，以家族為主幹，固有其人情與倫理上的必然發展步驟，但確也不能不指出這正是中國人的生活文化中，重人情與自利而少了社會群體意識道德的一種文化，一個只強調「私」、「個人」、「感情」、「關係」的文化，充其量僅止於家族倫理的範圍，是無法提升至公義與公利的道德社會，一個具備公平與正義的社會，應是一個符合「義」的規範的道德社會，更是強調人是理性主體的社會，我們無法把義的適用對象及範圍只限制在家族和朋友的關係上，五倫的倫常關係固有其文化發展上的必然，但是走向現代國家，墨子感於時代之弊，所提出的公利與公義觀念確屬難得，建立人我與社會群體之共識的途徑，走向開發屬之於群體社會所需的公民意識，墨子「義，利也。」的觀念及墨家團

體意識之精神與價值，把「義」與「利」作一有意義的連結，是墨家政治哲學的貢獻。在社會建立起如下之觀念：權力分配的原則，公義社會的內涵解釋，公共利益的可確定性；如此藉著公民意識的觀念，不否定人的自我利益觀念，道德境界提升至無人我之分，兼愛而至於其極，則視人如己，視己如人，泯人我與之界限，如此焉還有彼此之分，這即是仁、即是義，亦是愛、亦是利，親疏遠近一視同仁，待人如己，其道德理想性崇高亦是思考人類未來的另一層面的貢獻。苟能如此，既滿足自我私利之營求，而又不破壞公平與正義的社會之實現慾求，當人與人、家與家、國與國之界限能予泯除，則兼愛之世界即有成立之可能。

二、儒家義利說之真諦

儒家重視義的價值是肯定的，但是否儒家就是不重視利，這個問題是否為真。以儒家孔子所時常提到之概念，加上孔子註《十翼》之說，因此從《易經》的源頭上可以提供進一步的參考：

〈乾文言〉曰：「利者義之和」；

〈乾文言〉曰：「利物足以和義」；

〈乾文言〉曰：「利真者，性情也。乾始能以美利利天下，不言所利，大矣哉！」

在《論語》中亦有數段話，如再有問治，子曰：「富之。」（〈子路〉）子貢問政，子曰：「足食。」（〈顏淵〉）。「因民之所利利之。」（〈堯曰〉）從上述之引文可以發現：儒家並沒有把「利」看成是洪水猛獸，顯然對「利」的理解仍應有其客

觀評價，而非看成片面之語和負面之詞。但是在《論語》中對於「利」的重要性，孔子卻又似欲言又止，給予吾人產生矛盾和不解，如：

「君子喻於義，小人喻於利。」（〈里仁〉）

「放於利而行，多怨。」（〈里仁〉）

「子罕言利，與命與仁。」（〈子罕〉）

方壽楚亦稱：「凡儒家正統派，大率以義與利不相容也；墨子賊人，亦即小人，故不諱言利。」^⑩是否儒家不關心利益方面的事，僅是高懸道德理想主義之大旗；又是否過於簡單化的思考，將利置於一旁，無視於人民大利之需求？如果不帶有任何主觀的成見來看待此問題，下述之看法，或許可以給予客觀的評價：^⑪

從義利的內涵看，儒家的「義」以尊賢為大，以尊尊貴貴為上，維護以尊卑貴賤為核心內容的等級秩序。墨者反對儒家「親親有術（殺術，即差），尊賢有等」，主張兼相愛交相利，實現沒有等級，沒有差別的平等之愛。儒者愛有等差，出於對社會差別這一現實的正視和承認；墨者反對差別，出於對社會不公平的反動和對平等社會的嚮往。二者都希望天下和平安寧，老者安之，少者懷之。儒墨之義，都正大無私，只有差別，沒有邪正。《周易》說：「乾始能以美利利天下。」又屢言「利天下」，「利萬民」，其所重者在公利，在大利。墨子亦曰：「興天下之利，除天下之害。」而反對謀私

利，求小利。在義利的內涵上，儒墨二家都無可厚非。

儒家高舉仁義治國，以為正人心、息邪說，並以此為社會重建的入門。而墨子則反向思考，以愛人利人為心，以互利互惠為法，先求身分之平等而後再享其利，所以興天下之利是解決社會困境的不二法門。但是儒家在「義與利」的價值選擇上，雖有《易經》的觀點，義利互不衝突，但是到了孔子的時代，面對「名不正、言不順」的脫序社會，他先從「正名」出發，因此要以義統利，以義生利，義為本，利為末，所以人面對義利之兩難問題，當下必須立作判斷，儒家首先考慮的即是「義不義」而非「利不利」，所謂「見利思義」、「義然後取」，「不義而富且貴，於我如浮雲」，這是儒家的高明之處，它點出了人的尊嚴和態度，可取或不可取，關鍵全在義的判斷上。因此最後形成判斷之時，儒家雖不排斥利，但皆把義看作第一原因，非其他因素所能取代。

反觀墨子開發的路線卻又不同，在義利一元之學說下，如何取得社會之認同與認可，關鍵即在「義」即是「公利公義」的化身，此種「義」廓然大公，無私無偏，墨子甚至將它信之為「天德」。墨子將義與利的二元觀念，從衝突矛盾帶至合作無間，從私利之心發展至公善公德之心，為利洗刷原罪，社會的公義與公利，即是眾人所該把握及追求之價值，要建構一個公平正義的社會，不先建立「義利一元」之價值觀是辦不到的。

第三節

理想人格與生命氣象

孔子對於以「仁」為道德自覺和道德實踐之過程，傾其一生來加以落實，對於道德理念的追求，孔子曾說：「德之不修，學之不講，聞義不能徙，不善不能改，是吾憂也。」（〈述而〉）為人的基本條件，是先從修德、為學、行義、改過遷善做起，但其理想與目標為何？孔子以底下的這段話說明了這個目標的遠大：

子曰：「若聖與仁則吾豈敢？」（〈述而〉）

子曰：「聖人吾不得而見之矣。得見君子者斯可矣。」

（〈述而〉）

對於「若聖與仁則吾豈敢」顯然是孔子自謙之辭，尤其孔子不輕易許人以聖與仁，再加上「聖人吾不得而見」，大致上可以指出在儒家哲學中的理想人格^①即是君子，聖人不得而見，表示這種道德人格是高遠的，從《論語》中可以看出孔子所描述的聖人人格之具體事跡。

子曰：「泰伯其可謂至德也已矣！三以天下讓，民無得而名焉。」（〈泰伯〉）

子曰：「大哉堯之為君也，巍巍乎唯天唯大，唯堯則之，蕩蕩乎民無能名焉。」（〈泰伯〉）

子曰：「巍巍乎舜禹之有天下也而不與焉。」（〈泰伯〉）

從上述所引之泰伯、堯、舜、禹之事跡及孔子對他們之讚美，可見「聖人」氣象，多麼的不容易達到。但是實踐仁道，是立足在人道的思想，仁道不離實存之世，仁道的實踐主體是人，仁道通於仁，具體而微的表現在「志於道、據於德，依於仁、游於藝」（〈述而〉）和「朝聞道，夕死可矣。」（〈里仁〉）。仁心的實踐和德政的施化其在此世之目標，孔子便以「君子」來做為實踐仁道的理想人格，「君子」無疑的成為孔子在現世所期望實踐完成的理想人格。

根據《十三經引得》之統計，在《論語》中出現的「君子」一詞共計一百零五次，●孔子且對「君子」之概念有過詳細的解釋，「君子」此一名詞，孔子用的次數最多，在《論語》中孔子所要人去實踐的種種德行，大都是針對君子而說的，而孔子對於從事於道德實踐者，皆給予之合理定位與評價，有君子、仁者、聖人、善人、成人、大人等幾種，以所用次數多寡而言：除前述君子為一百零五次外，仁者（人）二十一次，賢者六次，賢人四次，善人五次，成人三次，大人二次。這說明了孔子所主張的德行，大部分是針對「君子」這樣的道德性的人格而發，吾人亦可說：孔子為人道思想時代立下一個道德人格的具體代表，即是君子，用「君子」來凸顯人在人道思想時代的價值內涵，即如余英時教授所言：「就整個方向說，孔子以來的儒家是把『君子』儘

量從古代專指『位』的舊義中解放了出來，而強調『德』的新義。」^⑩

再從孔子主張「仁」之動機的層次來看，他所主張的「君子」就其表現之形式與內涵而言，可說是針對當時之人因人生意義失落和價值迷失，如「未能事人，焉能事鬼」之例，他要人確定存在價值的意義，人只要朝著「君子」的方向去努力實踐，便是人在現世的存在意義，何須他求。也因著孔子所提出的「君子」觀念，讓我們看到人生意義與價值迷失之時代為何？「從《論語》反應出當時的人表現出不仁、不實、無禮、巧言、令色、鄉願、犯上、作亂、固執、重利、尚力、好行小惠、無信、自私等特徵，其人格是不健全的、不和諧的、偏行的、分裂的，這可以說是人格的危機。」^⑪面對這樣的危機和人生意義之失落，孔子提出「君子」的理想人格益有其意義，它的實現是在現世，而非來世，是在此岸，而非彼岸。

一、從君子與小人之對比看君子之特質

孔子從「德」之角度來言「君子」，^⑫君子不再僅徒具「有位」之意義，但要瞭解「君子」，孔子用一個很簡單的方式來理解，那即是透過君子、小人之對比瞭解其特質：

- (一)子曰：「君子周而不比，小人比而不周。」（〈為政〉）
- (二)子曰：「君子懷德，小人懷土。君子懷刑，小人懷惠。」（〈里仁〉）
- (三)子曰：「君子喻於義，小人喻於利。」（〈里仁〉）
- (四)子謂子夏曰：「女為君子儒，無為小人儒。」（〈雍

也》)

(五)子曰：「君子坦蕩蕩，小人長戚戚。」（〈述而〉）

(六)子曰：「君子成人之美，不成人之惡。小人反是。」

（〈顏淵〉）

(七)子曰：「君子之德風，小人之德草，草上之風必偃。」（〈顏淵〉）

(八)子曰：「君子和而不同，小人同而不和。」（〈子路〉）

(九)子曰：「君子易事而難說也，說之不以道，不說也。及其使人也，器之。小人難事而易說，說之雖不以道，說也。及其使人也，求備焉。」（〈子路〉）

(十)子曰：「君子泰而不驕，小人驕而不泰。」（〈子路〉）

(十一)子曰：「君子而不仁者有矣夫，未有小人而仁者也。」（〈憲問〉）

(十二)子曰：「君子上達，小人下達。」（〈憲問〉）

(十三)子曰：「君子固窮，小人窮斯濫矣。」（〈衛靈公〉）

(十四)子曰：「君子求諸己，小人求諸人。」（〈衛靈公〉）

(十五)子曰：「君子謀道不謀食。……憂道不憂貧。」（〈衛靈公〉）

(十六)子曰：「君子不可小知，而可大受也。小人不可大受，而可小知也。」（〈衛靈公〉）

(十七)孔子曰：「君子有三畏，畏天命、畏大人、畏聖人之言。小人不知天命而不畏也，狎大人、侮聖人之

言。」（〈季氏〉）

（戊）子曰：「君子學道則愛人，小人學道則易使也。」

（〈陽貨〉）

（戊）子曰：「君子義以為上，君子有勇而無義為亂，小人
有勇而無義為盜。」（〈陽貨〉）

從上述十九則「君子」與「小人」對比中，孔子是藉著這樣的對比來顯示人格的高下，君子以「求諸己」的自覺開始，開發出一連串成德向上的過程，包括「周而不比」、「懷德」、「懷刑」、「為義」、「坦蕩蕩」、「成人之美」、「和而不同」、「易事而難說」、「泰而不驕」、「上達」、「求諸己」、「憂道不憂貧」、「畏天命、畏大人、畏聖人之言」、「義以為上」等等人格之特質，而小人則是正好相反，舉凡「比而不周」、「懷土」、「懷惠」、「重利」、「長戚戚」、「同而不和」、「難事而易說」、「驕而不泰」、「下達」、「求諸人」、「不畏天命、狎大人、侮聖人之言」等等。由此觀之，孔子以「君子」指點道德實踐之價值取向，孔子之哲學教化即在教人擇善固執向君子之路前進，林義正教授認為「人是由自然人修成道德人，由事實層登上價值層，人不只是個純依生物法則而活的動物，而是個活在追求價值的人；孔子是站在價值的領域，教世人捨離低價值取向高價值的人文導師。」¹⁶

上述之君子與小人對比，讓吾人看到君子外顯的特質，可說是其外在顯現的人格特性與具體的形象，但吾人仍需追問，到底君子的內涵是什麼？使得君子成為儒家的理想人格。

二、君子之內涵氣質

孔子為迷失的人生提出新的解釋和出路，君子人格的追求和實現，正是他在周遊列國遭遇挫折之後的深刻反省，正因他本身即是「德之君子」這個理念的實踐者，從《論語》中我們更能看出「君子」之內涵。

子曰：「質勝文則野，文勝質則史，文質彬彬然後君子。」（〈雍也〉）

程石泉教授認為「蓋人之先天稟賦與後天之習得相混合，而陳現人格之統一性。不得已分而言之，質者人之本質也，文者政教禮樂也，孔子給人之本質也直，但直而無文則野，直而無禮則絞。反之若文而無情實，是為偽，是為粉飾，名之為史。就個人言，文質彬彬是為君子，就一國政教言，如能使『虞夏之質直』『與有周之文教』得其中和，是乃理想矣。」^①由此看出「君子」之綜合體即是「文質彬彬」的概念，一個人不管是在「修己」或是「安人」這兩方面，「君子」皆為其理想，說修己裡理想即是君子，說安人則成為君子為第一要件，對於「文」與「質」之把握更要顯得謹慎和恭謹，因為若僅依自家本性而行，而不經人文薰陶和文化教養，終不免流於粗野，但若文化教養蓋過人之樸實本性，必流於浮華甚至是虛偽造作的禮法，人要有其內涵又能有適當之外在表現形式，才是道道地地的君子，下面就君子之本質與君子之政教禮樂二方面加以申述。

（一）仁為君子之本質

君子去仁，惡乎成名？君子無終食之間違仁，造次必於

是，顛沛必於是。（〈里仁〉）

君子義以為質，禮以行之，孫以出之，信以成之。君子哉！（〈衛靈公〉）

仁為君子之本質，更可說是人之所以為人的先決條件，把「仁」這樣的本質，根本把握住了，表現仁之外在形式才不會偏離仁道，吾人亦可說君子之道即是仁道，透過道德自覺，建立人之所以為人的尊嚴與價值，因此人須在道德修養方面不斷地「反求諸己」，余英時教授將此「反求諸己」與外在表現的「推己及人」，稱之為「層層向內轉」與「層層向外推」。^①分析《論語》「仁」之內涵，特別提到仁是主體我的道德自覺，人無此自覺則麻木不仁，而仁也是愛人，陳大齊先生說：「仁就是愛，自亦屬於感情。」^②故仁是人之本質，若無仁愛之因，何能產生同情共感之果。有了同情共感方能己立立人，己達達人，也才能己所不欲，勿施於人。

（二）君子之文

吾人分析君子成立的兩條件是要「文」與「質」合一，方不致偏廢，君子之「質」既是仁，而其表現方式即是「文」的具體化，舉凡禮樂教化，為學求知，為人處世等等方面，孔子都為君子在這些方面立下規範與原則，茲列舉如下：

1. 人不知而不愠，不亦君子乎。（〈學而〉）
2. 君子不重則不威，過則勿憚改。（〈學而〉）
3. 君子食無求飽，居無求安，敏於事而慎於言，就有道而正焉。（〈學而〉）
4. 君子不器。（〈為政〉）

5. 先行其言，而後從之。（〈為政〉）
6. 君子無所爭，必也射乎。揖讓而升，下而飲，其爭也君子。（〈八佾〉）
7. 君子之於天下也，無適也，無莫也，義之與比。（〈里仁〉）
8. 君子欲訥於言，而敏於行。（〈里仁〉）
9. 君子之道有四，其行己也恭，其事上也敬，其養民也惠，其使民也義。（〈公冶長〉）
10. 君子周急不繼富。（〈雍也〉）
11. 君子可逝也，不可陷也。可欺也，不可罔也。（〈雍也〉）
12. 君子博學於文，約之以禮，亦可以弗畔矣。（〈雍也〉）
13. 君子不黨。（〈述而〉）
14. 君子不憂不懼。（〈顏淵〉）
15. 君子敬而無失，與人恭而有禮。（〈顏淵〉）
16. 君子以文會友，以友輔仁。（〈顏淵〉）
17. 君子名之必可言。（〈子路〉）
18. 君子恥其言而過其行。（〈憲問〉）
19. 修己以敬，修己以安人，修己以安百姓。（〈憲問〉）
20. 君子義以為質，禮以行之，孫以出之，信以成之。（〈衛靈公〉）
21. 君子病無能焉，不病人之不已知。（〈衛靈公〉）
22. 君子疾沒世而名不稱焉。（〈衛靈公〉）
23. 君子矜而不爭，群而不黨。（〈衛靈公〉）

- 24.君子不以言舉人，不以人廢言。（〈衛靈公〉）
- 25.君子貞而不諒。（〈衛靈公〉）
- 26.君子有三戒，戒之在色，戒之在鬥，戒之在得。
（〈季氏〉）
- 27.君子有九思，視思明、聽思聰、色思溫、貌思恭、言
思忠、事思敬、疑思問、忿思難、見得思義。（〈季
氏〉）
- 28.君子之居喪，食旨不甘，聞樂不樂，居處不安。
（〈陽貨〉）
- 29.君子有惡，惡稱人之惡者，惡居下流而訕上者，惡勇
而無禮者，惡果敢而窒者。（〈陽貨〉）
- 30.君子義以為上。（〈陽貨〉）
- 31.不知命，無以為君子也。不知禮，無以立也，不知
言，無以知人也。（〈堯曰〉）

上述這三十一則條目中所列舉的，如規範人之行為，實已包含為學、修己、安人、政事、禮儀、生活秩序、人倫道理等等，要做一個君子，必須把握擴充仁心，「居仁由義」（《孟子·盡心下》），仁是一切政治社會制度背後的實質精神所在，缺乏仁則人之為學、禮儀、修己、安人、政事、生活秩序與人倫道理全失去其哲學思考之依據。假設人不能把持住人之本質，則將墮為小人，不仁、不義、無禮、巧言、令色、鄉愿、重利等等，這樣即出現了言行不一，表裡不一等的人格偏差。

當我們把握住君子之「文」與「質」二者並重不可偏廢之後，經由道德修養，敬己成務，修己安人依據道德規範而行，文質彬彬之君子始為可能實現。至此君子之圓滿、圓融的完成，即

是：

知者不惑，仁者不憂，勇者不懼。（〈子罕〉）

君子道者三，我無能焉，仁者不憂，知者不惑，勇者不懼。（〈憲問〉）

當君子以「仁」為人之本質，擴充及涵養仁之精神，透過反求諸己的內轉工夫而能修己以敬，不憂不懼，進一步己立立人，己達達人，修己以安人，這個觀念系統，可稱得上道德反溯與擴充的實踐系統，一切的起點和動力核心由我（自我）開始，孔子所說的「為仁由己」為中心而展開的循環圈，當自我之敬得以完成時，便是向外層層外推的時候，而且結果即是「仁者不憂，知者不惑，勇者不懼」的「君子之道」，而孔子都還謙稱「我無能焉」，雖然道德理念與理想人格，是以自我為中心，向外層層擴充之時，培養具有不憂、不惑與不懼之人生應對形式，但孔子還提出了一個外推過程無法予以逃避的問題，那就是內轉過程可否由自我作主宰，或者說是由君子來作主宰。但是外在的世界是否能隨自我意志而移轉改變，亦即是主觀上的意志能否改變客觀外在世界的種種限制？若可以，則君子之道即如水到渠成，功德圓滿。若無法由自我意志去改變外在的客觀情境之世界？人（君子）又該當如何自處？這不僅是孔子對當時學說理想提出時所面對的問題的消解，亦是先秦諸子共同必須面對克服的問題。孔子提出他的見解：

子曰：「不知命，無以為君子也。」（〈堯曰〉）

所謂「知命」是指瞭解外在世界的客觀事實與變化之理，雖

經自我之努力與實踐，而人必須知其可行與不可行，對於君子能否實踐之客觀條件限制的事實問題，君子要知此命，然後才有畏天命與順天命。因此君子所要知的「命」不是政治範疇的「將命」，而是「天命」，道之將行、將廢，君子之道的實踐是否實現均屬於天命，故君子不可不知。孔子言：

五十而知天命，六十而耳順，七十從心所欲，不踰距。

（〈為政〉）

君子有三畏：畏天命、畏大人、畏聖人之言。小人不知天命不畏也，狎大人，侮聖人之言。（〈季氏〉）

三、墨子哲學中的理想人格

在前文的敘述中，吾人瞭解到孔子對於「君子」與「聖人」是有不同層次的看法，「聖人」在現實世界是少之又少，人之道德實踐最有可能在現世達到的理想人格是「君子」。反觀以「兼愛」現實關懷發皇為用的墨家哲學，有無「理想人格」的觀念，來作為自我道德實踐的奮鬥目標。從墨子書中，吾人發現，其「君子」的觀念亦有出現，共計出現六十九次，「聖人」的觀念，計出現四十九次，而「仁人」出現十二次，這三個觀念在道德實踐和人格上之高下，墨子並無像孔子明白說清楚。首先，吾人分析墨子所言之聖人，有如下之意義：

(一)墨子所說之聖人，其所指的是「古聖先王」，尤其是墨子書中之「聖人」亦合於其「三表法」（有本之者，有原之者，有用之者）之「上本之於古者聖王之事」的「古者聖王」，墨子書中提到堯、舜、禹、湯、文、武，因其兼愛天下也，〈天志下〉

很清楚的把這個理由說出來：

故昔也三代之聖王，堯、舜、禹、湯、文、武之兼愛天下也，從而利之，移其百姓之意焉，率以敬上帝山川鬼神，天以為從其所愛而愛之，從其所利而利之，於是加其賞焉。使之處上位，立為天子以法也，名之曰聖人。

可見「聖人」這個觀念並非存在於當世，而是古聖先王兼愛天下後，移百姓之意，敬上帝山川鬼神，天所賞其位稱之為天子，故稱聖人，墨子引述古聖王之事跡以明聖人之意，無非是遂行其理想，鼓勵當時之各國國君，效法古聖王之行為，若此則天必有賞。

(二)「聖人之德」為何？聖人之所以為天所賞為天子，必根據其所作所為，天才能賞之。在〈修身〉中，墨子曾把「聖人」與「君子」視為同義，並說出其「德」之內容：

君子之道也，貧則見廉，富則見義，生則見愛，死則見哀，四行者不可虛假，反之身者也。藏於心者，無以竭愛，動於身者，無以竭恭，出於口者，無以竭馴。暢之四支，接之肌膚，華髮墮顛，而猶弗舍者，其唯聖人乎。（〈修身〉）

除了此段「聖人」與「君子」同義外，其德相同外，其餘論述「聖人之德」，皆本第一項（聖人所指為古聖王）而來，見如下之說明：

1. 聖人者，事無辭也，物無違也，故能為天下器。

(〈親士〉)

2. 且夫食者，聖人之寶也。(〈七患〉)
3. 故聖人之為衣服，適身體，和肌膚而足矣。(〈辭過〉)
4. 故聖人作誨，另耕稼樹藝，以為民食。(〈辭過〉)
5. 聖人之所儉節也。(〈辭過〉)
6. 聖人聽其言，迹其行，察其所能而慎予官。(〈尚賢中〉)
7. 聖人之德，若天之高，若地之普，其有昭於天下也。若地之固，若山之承，不坼不崩，若日之光，若月之明，與天地同常。(〈尚賢中〉)
8. 聖人以治天下為事者，以察亂之所自起。(〈兼愛上〉)
9. 古者明王聖人所以王天下正諸侯，彼其愛民謹忠，利民謹厚，忠信相連。(〈節用中〉)
10. 聖人有愛而無利。(〈大取〉)
11. 必去喜、去怒、去樂、去悲、去愛而用仁，手足口鼻耳從事於義，必為聖人。(〈貴義〉)

聖人要為天下之大器，舉凡食、衣、教育、為政、節用、尚賢、愛民謹忠、利民謹厚、忠信為主、去喜、去樂、去怒、去悲與貴義等皆為聖人之德，這些內容綜合起來，可說是墨子興天下之利，除天下之害的「十論」：

子墨子游，魏越曰：既得見四方之君，子則將先語？子墨子曰：凡入國，必擇務而從事焉；國家昏亂，則語之

尚賢尚同；國家貧，則語之節用節葬；國家熹音湛涵，則語之非樂非命；國家淫僻無禮，則語之尊天事鬼；國家務奪侵凌，則語之兼愛非攻。故曰擇務而從事焉。
（〈魯問篇〉）

（三）天為最高，鬼神次之，聖人再次之。此就其天人關係言其位階高低，墨子曰：

1. 天之愛人，薄（博）於聖人之愛人，其利人也，厚於聖人之利人也。（〈大取〉）
2. 巫馬子謂子墨子曰：鬼神孰聖人明智。子墨子曰：鬼神之明智於聖人猶聰耳明目之與聾瞽也。（〈耕柱〉）

其次，再論墨子思想中的「君子」觀念。在墨子書中的「君子」觀念一反孔子對「君子」之推崇，有二方面之意義：

（一）君子之道所指的「君子」是有德之人，但非墨子所言之理想人格，君子之德有「君子自難而易彼，眾人自易而難彼」（〈親士〉），此處言君子自處於難，躬自厚，而薄責於人，眾人反之。「貧則見廉，富則見義，生則見愛，死則見哀」（〈修身〉）、「君子以身戴行」（〈修身〉）、「君子以所履，小人之所視」（〈兼愛下〉）。雖然墨子在此處以君子與小人相對比，但非其學說之重點。

（二）墨子所稱之「君子」即指儒者，並有非難批評指責之義。列舉如下：

1. 後世之君子，或以厚葬久喪以為仁也義也。（〈天志

- 上》)
2. 今天下之君子之欲為仁義者。(《天志中》)
 3. 故天下之君子謂之不祥者。(《天志中》)
 4. 此吾所謂君子明細而不明大也。(《天志中》)
 5. 故天下之君子，與謂之不仁不祥。(《天志中》)
 6. 反聖王之務，則非所以為君子之道也。(《明下》)
 7. 惡乎君子，天有顯德，其行甚章，為鑑不遠。(《非命上》)
 8. 今天下之君子之為文學出言談。(《非命下》)
 9. 儒者曰，君子必服古言然後仁。(《非儒》)
 10. 君子循而不作。(《非儒》)
 11. 子墨子曰：世俗之君子貧而謂之富則怒，無義而謂之有義則喜，豈不悖哉。(《耕柱》)
 12. 今天下之君子之為仁，雖禹湯無以易之，兼仁與不仁而使天下之君子取焉，不能知也，故我曰，天下君子之不知仁者，非以其名也，亦以其取也。(《貴義》)
 13. 世之君子。(《貴義》)
 14. 子墨子曰：世俗之君子視義士不若負粟者。(《貴義》)
 15. 君子共己以待，問焉則言，不問焉則止。(《公孟》)
 16. 君子必學祭禮，子墨子曰：執無鬼而學祭禮，是猶無客而學客禮也，是猶無魚而為魚罟也。(《公孟》)
 17. 是故世俗之君子，知小物而不知大物者。(《魯問》)

很顯然地，墨子批評儒者，因儒者自喻為「君子」，「君子」為孔子道德實踐之理想人格，而墨子後於孔子，依墨子之言儒學之道至墨子時已有流弊產生，忘其本而逐其末，故「君子」一詞不再是道德人格的肯定，而是被墨子拿來批評儒者之代名詞而已，綜觀墨子在〈天志〉、〈明鬼〉、〈非樂〉、〈非命〉、〈非儒〉、〈耕柱〉、〈貴義〉、〈公孟〉、〈魯問〉諸篇中，將儒家所肯定的君子批評得體無完膚，有稱「世之君子」、「世俗之君子」等負面的評價。

最後，吾人再探討另一個觀念「仁人」，是否可作為墨子所主張的「理想人格」，在十二次出現「仁人」的篇章中，「仁人」是基於尚同觀點而發展，指的是里長、鄉長、國君、天子皆稱之為「仁人」，這是廣義的說法，狹義來說，仁人是指一國之統治者，如「仁人之所以為事者，必興天下之利，除天下之害。」（〈兼愛中〉）「是故古之仁人有天下者。」（〈非攻下〉）可見「仁人」亦非墨子所言道德實踐之理想人格。

經由上述三個觀念之比較，從「聖人」、「君子」、「仁人」，吾人發現「聖人」才是墨家道德實踐的理想人格，「仁人」僅是尚同系統的層層上升，自里長、鄉長、國君、天子，「仁人」並無豐富之道德內涵，「君子」又被墨子所非，且有負面之評價，因此「聖人」乃指「古聖王」，故墨子認為人只要行古聖王之事，天下必可大治，古聖王之事為何？即如前述之「十論」，故聖人典型在夙昔，其道德人格與聖人氣象顯有異於儒家之處，亦可言之，墨子之言聖人實已不滿於世之君子虛偽浮奢之作風，而另闢一道德人格之理想境界，以為世人學思見賢思齊之榜樣。

註 釋

- ① 馮友蘭，《中國哲學史》，香港，太平洋圖書公司，1970，頁115。
- ② 孟子批評墨子，見於〈滕文公〉云：「聖王不作，諸侯放恣，處士橫議。楊朱、墨翟之言盈天下，天下之言，不歸楊，則歸墨。楊氏為我，是無君也；墨氏兼愛，是無父也。無君無父是禽獸也。……楊墨之道不息，孔子之道不著，是邪說誣民，充塞仁義也。仁義充塞，則率獸食人，人將相食，吾為此懼，閑先聖之道，距楊墨，放淫辭，邪說者不得作。……聖人復起，不易吾言矣。」
- ③ 高懷民，《先秦易學史》，台北，台灣商務印書館，1975，頁45。
- ④ 胡適，《中國古代哲學史》，台北，遠流出版公司，1986，頁132。
- ⑤ 胡適，前揭書，頁144。
- ⑥ 唐端正，《先秦諸子論叢（續篇）》，台北，東大圖書公司，1983，頁66。
- ⑦ 孫詒讓，前揭書，卷九，非命上第三十五。
- ⑧ 孫中原，《墨者的智慧》，北京，新華書店，1995，頁195。
- ⑨ 黃光國，〈中國人的人際關係〉，《中國人：觀念與行為》，文崇一、蕭新煌主編，台北，巨流圖書公司，1992，頁43-69。
- ⑩ 方授楚，《墨學源流》，台北，中華書局，1989，頁87。
- ⑪ 舒大剛，《墨子的智慧》，台北，漢藝色研文化公司，1996，頁213-214。
- ⑫ 此處所言之人格，係專指道德上的人格，指的是品德上的程度。
- ⑬ 蔣致遠主編，《諸子引得》，台北，宗青圖書公司，1986，頁142-143。
- ⑭ 余英時，《儒家「君子」的理想》，台北，聯經出版事業公司，1989，頁149。
- ⑮ 林義正，《論孔子的「君子」概念》，台北，東大圖書公司，1987，頁118。
- ⑯ 孔子在論語中，對於君子之概念以「德」貫穿之，依據屈萬里教授之分析，「詩經中之君子，多指有官爵者言（婦女稱其夫亦用之），與後世專指品德高尚之人言者異。」可見明確地把「君子」賦予「有德」之內涵，實自孔子開始。請見屈萬里，《詩經詮釋》，台北，聯經出版事業公司，1983，頁4。
- ⑰ 以君子和小人因其「德」之差異，而有上下判分之價值歸趨之不同，其對顯之觀念為：

小人	↔	君子
:		:
下達		上達
:		:
謀食		謀道
:		:
懷土		懷德
:		:
懷惠		懷刑
:		:
喻於利		喻於義
:		:
求諸人		求諸己
:		:
長戚戚		坦蕩蕩
:		:
驕而不泰		泰而不驕
:		:
成人之惡		成人之美
:		:
不成人之美		不成人之惡
:		:
比而不周		周而不比
:		:
爭而不矜		矜而不爭
黨而不群		群而不黨
:		:
諒而不貞		貞而不諒

由此圖更可看出君子與小人在「德」方面之高下，上下之發展及其道德評斷便可一清二楚。林義正，《孔子論人之研究》，台北，東大圖書公司，1987，頁161-162。

- ⑮程石泉，《論語讀訓解故》，台北，先知出版社，1975，頁97-98。
⑯余英時，前揭書，頁153。余英時教授認為儒學有「內轉」和「外推」的兩重過程。
⑰陳大齊，《孔子言論貫通集》，台北，台灣商務印書館，1987，頁16。

第二篇

結 論



第十六章

墨家哲學之評論

第一節

墨家哲學之限制

墨家特別在先秦混亂的時代為生靈尋出路，為文化作哲學的突破，有其政治哲學的「政道」與「治術」雙重架構，但最後至漢而亡。墨家在哲學之觀點有其理想性與實踐性，並以理想性指導人們所該當為之事，但就事實面而言，在實踐上尚有其客觀上之困難，統治者是否接受此論點，此點操之於人，非墨家或其他各家所能掌控，唯其立論中尚有數項必須予以澄清及批判者臚列說明如下：

一、對治性主張未觸及心性的深層思考

道家的老子、莊子對於墨家哲學，曾有幾段令人印象深刻的談話，

如老子所言：「不尚賢，使民不爭。」（《道德經》）「尚賢」本是墨子的主張，強調「舉賢」和「任賢使能」對於政治的重要，對於賢者之士，墨子還提出「尚賢三本」之說；而儒家正好也主張「舉賢」和「選賢任能」的觀念，這是時勢潮流的必然趨向。相應於戰國時代各國政治鬥爭的形勢而起，其結果正好造成有知識和有才能的士族興起，這種運用賢能之士的政治制度，與道家所主張的「反智論」^①正好是背道而馳。道家對待智性文化及知識分子可說是不看重，他們對政治不感興趣，尤其是老子在《道德經》上的幾段話，更可看出道家對政治的反應：

是以聖人之治也，虛其心，實其腹；弱其志，強其骨。
恆使民無知無欲也，使夫知不敢，弗為而已，則無不治矣。

夫天下，神器也，非可為者也。為之者敗之，執之者失之。絕聖棄智，民利百倍。

這些主張基本上對於熱衷於政治改革之儒、墨諸家來說，無異是當頭棒喝，潑了墨子一盆冷水。再看道家另一位代表人物莊子，對於政治生活，更是表現出極端的不感興趣，他說：「墮肢體，黜聰明，離形去智」為「坐忘」，（〈大宗師〉）可見其對政治事務之不感興趣，比起老子可說是有過之而無不及。莊子對墨子之主張，亦提出如下的觀點加以批評：

反天下之心，天下不堪。墨子雖能獨任，奈天下何。^②

依莊子之意，墨子哲學實踐的「十論」能否貫徹不無疑問，因為天下人並無像墨子那樣對政治系統與社會環境之惡質化有那

樣的直覺與迫切的危機感，墨子的堅持，尤其是對「建構人間合理生活的義道之堅持」，更可說是一種擇善固執，對義的認知是「天下有義則生，無義則死」的道德終極理想，也是前人所未見，皆是一種高度理想的道德堅持。但不可否認的是人之聰明才智生而不同，有所謂「先知先覺，後知後覺與不知不覺」之分，先知先覺所觀察體會而悟出之道理，凡夫俗子是否可以完全心領神會，這不僅是認知的問題，更可說是一種聰明才智差異的問題。觀墨子所處的時代環境，再看墨子及其門徒之義行，可稱得上是在實行社會正義之道的路上踽踽獨行。

其次，儒家之孟子與荀子對墨學之批判也是有名的，孟子就直批「墨翟之言盈天下」（《孟子·滕文公下》），他是以捍衛孔子之學為己任，因而言「能言距楊、墨者，聖人之徒也」。更言「無父無君是禽獸也」（《孟子·滕文公上》）的嚴厲之詞。荀子較從學術的觀點來批評墨子，他提出：

不知壹天下建國家之權稱；上功用，大儉約而僂差等，曾不足容辯異，懸君臣。然而其持之有故，言之成理，足以欺惑愚眾。是墨翟、宋鉞也。●

在〈天論〉篇，荀子的批評是「墨子有見於齊，無見于畸，有齊而無畸，則政令不施。」在〈解蔽〉篇則說：「墨子蔽於用而不知文。……故由用謂之道，利矣！……皆道之一隅也。」在〈富國〉篇說：「墨術誠行，則天下尚儉而彌貧，非鬥而日爭，勞苦頓萃而愈無功，愁然憂戚，非樂而日不和。」很明顯地這是針對墨子的尚儉與節用之主張而來。荀子在〈富國〉篇即直率而言：「墨子之言昭昭然為天下憂不足，夫不足非天下之公患也，特墨子之私憂過計也。」

總而言之，在傳統的論點上，不管是老莊道家從「反智」之觀點，批判尚賢與對政治之過度關心，或是孟荀提出的幾個心性上與倫理上的基本問題，或是政治效用上之成效評斷的問題，墨子及其門徒，並無特別加以辯解說明。墨家「對治性」的主張，固然有很明顯的社會改造的傾向，如薄葬、非樂、非命、非攻等，但是對治性主張還必須配合社會結構與人性本質作充分的探究，否則將會面臨本質上與結構上的困難，如莊子之批評「反天下之心」或是荀子之批評墨子「私憂過計」的問題。墨子在政治之事功上，雖是站在「賤民」之立場，要求統治者廣納賢能之士，包括低層的農與工肆之人，皆可使之為賢而能發揮所長，確實是一個在中國歷史上獨一無二為平民說話之人；但是當孟子提出「民為貴，社稷次之，君為輕」的思想，更能擄獲民心，不問最後結果為何，孟子的「民貴君輕」說，對於傳統政治的衝擊更大。

二、神聖化的君權中心主義成為封閉的政治

從客觀的事實上來說，墨子一生的奔走，並沒有為他帶來一官半職，甚至到了晚年還發生「宋信子罕之計而囚墨翟」之事，可見在戰國時期，墨學始終沒有成為統治者所喜歡御用之「官學」，而是很實在的民間「私學」，他雖有遠大的政治理想國之規劃，但在統治者的眼中並沒有將墨子的主張納入在他們的政策中。同時封建與貴族政治，仍然牢牢地把平民綁在固有的位置上，借用徐復觀先生對此時代之研究，他稱之為「開放的過渡時代」，●他認為：

在靜態社會中所需要的觀念，皆在激流中消失或轉變；而出現空前盛況的新的觀念與新的局面。但在此演變中，活躍在社會上的各種力量，皆不足以與集中的政治力量相抵抗，於是諸子百家及商業者與農民的命運，最後還是由現實政治的力量所決定，而使其在歷史上，僅成為過渡的角色。①

論到政治制度之變遷與權力集中的結果，不免對客觀環境失望，但墨子的獨創精神，襯托出他的歷史地位，雖然至最後，政治的現實是走向神聖化的君權中心主義之格局，但墨子的思想仍有其歷史地位，大陸學者對墨子之研究大體上肯定如下兩點，以任繼愈教授之看法為代表，引述如下：②

墨子是公元前五紀末中國具有獨創精神的偉大思想家。他對勞動者有著深切的關懷，喊出了當時小私有者、手工業者的呼聲，對那些不顧人民死活、窮奢極欲的王公大人的腐朽享樂生活提出了嚴正的抗議。他對於破壞生產、殘殺百姓、掠奪民財的兼併戰爭深惡痛絕，並提出了兼愛、非攻的理想。他一生為改善小生產者和勞動者的物質生活、提高他們的社會政治地位而奮鬥。他提出極有價值的認識論和思想方法，他還創立了艱苦力行、求真理、愛和平、有組織、有紀律的學派。在墨子的影響下，形成了後期墨家。後期墨家進一步發展了墨子哲學的精粹，完善了中國古代的邏輯科學，並且在自然科學領域取得了一些突出成果，代表了那譬時代最高的科學認識水平，成為鼎盛於戰國中後期的大學派之一。特

別是有關科學技術方面的成果閃耀著其他學派難以企及的光彩。墨學今天之所以應該給以足夠的重視，主要因為它反映了春秋戰國時代開始覺醒的小生產者的要求和願望，以及他們的侷限。

神聖化君權中心主義之形成，固然是傳統的政治結構之反映，但是也必須從社會面切入深究其因果關係，大陸學者的觀點如下：●

他們沒有條件取代世襲貴族走上政治舞台。墨子和他的學派的命運，也和他們所代表的階層的命運一樣，在當時和後世不得不陷於悲劇性的結局。墨家學派在先秦時勢力極大，與儒家並峙，漢以後即趨於消沈，幾乎從思想界消失。為了說明這一重大變化，必須考察其社會原因。秦漢以後二千多年間，中國是一個中央集權、高度統一的大國。在高度集權的中央政府的統治下，消弭了春秋戰國時期的列國紛爭，墨子兼愛、非攻的主張已失去宣傳的對象。墨子主張尚賢，反對貴族世襲特權，漢以後建立了官吏選拔制度，不再有世襲貴族的地方政權；墨子主張尚同，集中統一的願望已經實現。春秋戰國時期，手工業者自由活動的餘地較大，在列國紛爭中，他們為了自己的利益，極力宣傳、推行墨家學說（如許行，由楚國轉到齊國），墨家學派的一些人得以在楚、秦、宋等國家受到聘用。秦漢全國統一後，手工業者生活在大一統國家，國君只有一個，地方政府無權制定政策。在中央，秦代是法家思想占主導地位，在漢

代，特別是漢武帝時董仲舒提出罷黜百家、獨尊儒術後，儒家思想定於一尊。墨家無法獨樹一幟，逐漸失去活動的空間。

雖然有著這樣輝煌的歷史地位與貢獻，但是仍然無法改變歷史悲劇的角色，以墨子為人民請命發言，以仁義為政治之最高典範，在經濟政策上主張強本節用，在政治上要能尚賢與尚同，最後是天子也要上同於天志，依天志「兼而愛之，兼而利之」之精神感召，天子為人民服務的道德訴求，仍然不敵以君權為中心更為封閉的政治社會制度，當士站在統治者立場發言之時，則一個集權且神聖化的政治統治制度即已形成，法家的成功絕對不是偶然的。雖然這是一個無可挽回的事實，但是從墨子的言論來看，他所主張的「法儀」觀念，已可稱之為「道德立法」的先聲，這個「道德立法」是從天志而來，化身為義之普世觀念，而成為他所講求的人間之法，「道德立法」或可作為建置社會形式規範之理據，此和以「刑」為骨幹的法家政治是完全不可同日而語的境界概念。而墨家所主張的「法儀」觀念，雖仍然是較側重於道德訴求，但是已經較儒家更朝前邁進一步，李紹崑教授就指出這樣的趨勢：⑤

儒家的政治哲學是主張人治，而墨家的政治哲學則主張法治。墨子在「法儀」篇交代得十分清楚，他開宗明義就說：「天下從事者，不可以無法儀。無法儀，而其事能成者無有也。」儒家也講究「法聖人」，墨子認為不足以為法式。真正足以為法式的只有天，因為「天之行廣而無私，其施厚而不德，其明久而不衰，故聖王法之」。這是儒墨兩家相異之基本。為什麼兩千多年以

來，中國的統治者都「獨尊儒術」呢？我以為，最主要的原因是儒家的「人」治之說，不但天子和國君喜歡，就是家長和老師也很愜意。中國只有「家長制度」和「獨裁作風」，而沒有「民主制度」和「開明作風」，這和儒家的「人」治的政治哲學是分不開的。為什麼墨子的政治哲學從一開始就受到反對呢？我認為，最根本的原因就是他的「法天思想」，不但天子和國君討厭，就是家長和老師也未見得喜歡。舉例來說，墨子「貴義」篇記載：「墨子見楚惠王。獻書。惠王受而讀之，曰良書也。不用，使穆賀以老辭。」既然墨書是良書，為何不用？不用而又以老辭，這完全是外交辭令！我看，楚惠王野心很大，希望獨裁，希望稱霸，而墨子之書太理想了，太講法治而不重人治了，因此才指示穆賀以老辭。穆賀對墨子說：「而君王，天下之大王也。毋乃曰賤人之所為而不用乎？」墨子太天真而不識相，居然再駁斥了穆賀的警告。

韋政通在其所著《中國思想史》一書中，對墨家哲學有如下的解說，也指出了墨學的另一困難：

「尚同」的構想，曾受到戰國時代政治和社會混亂的刺激。混亂既認定由意見分歧所造成，則進一步思考，為了消除亂源，而想要一同天下之義的尚同理想，就成為必然的發展。內在的因素，是由於與孔子立異。……他偏偏要涉及道德、政治的問題，結果把愛講成形式主義的愛，尚同也講成無法運作的烏托邦。❶

三、人的生命才情所偏與不足，而致客觀普遍化之義隱而不顯

唐君毅在《中國哲學原論·原性篇》中，對於墨子之天志觀念，亦有評論，但是唐先生是將老子與墨子二人合而言之，其看法如下：

先秦諸子中，道家之《老子》書中雖有關連於人性之思想，而未嘗環繞於性之一名而論之。蓋老子之論道，重在視道為客觀普遍者，亦如墨子之言天志兼愛等，皆重其為一客觀普遍之原則。老子與墨子，皆客觀意識強而主觀意識弱之人。人之情性則屬人生之主體，故二人初不直接論性。⑩

這樣的論點，基本上吾人贊成所述墨子所主張之天志兼愛為一客觀普遍之原則，這樣的解釋是符合墨學的基本大義，但對於唐君毅先生認為墨子是主觀意識弱之人，顯然與墨子之行誼及為真理、為道德實踐而活的個性不合。再從墨子所看到社會失序之混亂情形來說，其原因是由於彼此的私慾作祟，形成人獸不分的社會，要改變現狀，並不能經由恢復周禮而獲得改善。如何改變？墨子即提出一個在人間建立客觀普遍的原則，並且將這個原則建立在宇宙觀上；換言之，墨子即是透過天志宇宙的關懷，將人類群體生活的客觀理性之準則建立起來，這是墨子的貢獻。因此就建立合理的群體生活所需之客觀普遍之原則而言，墨子之功勞是頗大的。如果借用道家的詞彙，墨子所提出的這個客觀普遍之原則，即是墨子要人彼此共同信守承諾的「道」的觀念。而再

借用儒家的名言——「士志於道」，墨子對於客觀普遍原則之強調，視為是他一生的重責大任，就其認知與生命精神而言，確屬難能可貴。

為何墨家哲學中所標舉的重要政治理念至後來而無以為繼呢？余英時先生特別以「維新」和「溫和的突破」兩個觀念，①解釋何以儒家能夠適應秦、漢以來的社會，他以上述的觀點加以解釋儒家之性格。而對於墨家之性格，他認為是「墨家否定禮樂的激烈態度則與傳統最為格格不入。所以在先秦諸子之中，儒、墨雖一度並號『顯學』，但在長程的競爭之下儒家終於取得『正統』的待遇，而墨家卻被擯於『異端』之列了。」②

本來對於「道」的堅持與執著，再輔之以具體的實踐策略，應可開出墨學之大格局與氣象，但至最後墨學則仍然無法爭取到「道統」上的正統地位，這就與墨子道學本身有很大的關連。經過「哲學突破」與「王官之學的因革損益」之後的文化之道，已經從宗教和宇宙論的範疇中走出一條新的道路，那就是對於「人間秩序的安排」之重視，任何哲學家皆不能背離此原則，不但不離乎人間，並且不忘情於政治，思考政治大道之內容，如何達到天下大治的道理是許多哲學家們共同思考的問題。道的「人間性」既然是如此的強烈，則實踐道的主體的人，便不能不注意到人的生命才情，人的有限性與無限性的扞格問題，墨子一生強調要把人之生命熱情與才華展現出來，提倡兼愛非攻之道學，並且從非樂尚儉的主張中，建構人間世的另一價值選擇。還有墨子的義道要如何轉化而出一種可供實踐的客觀普遍原則，墨子的義道範圍包括了天地間的一切善德，既是天德，也是人德，何以墨子的義道不是人間社會最適的選擇？人之生命才情、條件能力之實然與應然的問題，亦不可忽略。因為重在人間世的義道，既然是以政治問題的改善為核心，人的努力，心性上的覺悟也是一個解

決問題產生實踐的動力，而墨學是否也有將義不僅源自於主宰之天，也有源自於心性的可能，這種源自於人的心性之感應亦是存在的，因為從兼愛作為現實關懷的實踐之道中，人之行義或有其阻塞與停滯，而導致人之觀念與行為違背人倫常情。此問題之思考，借用曾春海教授之觀點，予以說明如下：

因此，筆者認為在人的心性中，墨家係默認了人有崇尚公益的意向和實踐的潛能，只緣於人性中其他因素的干擾而未能必然無失的踐履義道罷了。①

因此，當我們肯定在人的心性中，為求一個合理的群體生活之實現，人人心中皆存在著崇尚公益的意向和實踐之潛能，這已經是難能可貴的事，如果人人有此意向即會有一普遍性的要求，一個公義社會的人間世之出現，這是理性思考的必然，也是人之群體生活中追求保障自我利益的實然取向，因此「義」可放諸四海皆準，而之所以無法全然的踐履義道，關鍵即在人本身的條件不足，修德不足與是否能有像墨子一樣的主觀意志，因此從人之生命才情切入，即可看出要突破生命才情之既存限制與干擾，確實是不易之事，也難怪莊子會很感慨的說：「墨子雖能獨任，奈天下何。」獨任是墨子超越了人的生命才情，有形與無形的限制，突破了社會客觀事實的侷限，實踐了義道，這才夠稱得上是天下之好。但是，很不幸的是當理想變成絕對之義時，則所能有的努力空間永感不足，益感生命努力不夠，則人的成就心之理想與人情心之現實便形成互相糾纏的二個因素，如果遇到道之不行，或是成了另一形式的轉出，遠離價值之道，便無以對人間世再發生影響力了。

第二節

墨家哲學在中國哲學史上之地位

墨家哲學在中國哲學史上扮演的是何種影響力，換言之即是就其思想的影響力而言是何地位，各家說法不一，從最早的《莊子·天下篇》開始，一直到近代學者對墨學研究後的心得與見解，呈現眾說紛紜的說法，為了使得對墨家哲學之評析，有一清楚脈絡可尋，大體上吾人分成如下兩部分予以評析，以求其整體性的看法，以窺哲人智慧堂奧。

一、先秦其他諸家之看法

首先是莊子在〈天下篇〉的看法，他是從一整體及行動的體系來評斷，〈天下篇〉曰：「不侈於後世，不靡於萬物，不暉於度數，以繩墨自矯，而備世之急。古之道術有在於是者，墨翟、禽滑釐聞而說之。」又說：「其生也勤，其死也薄，其道大艱。使人悲，使人憂，其行難為也，恐其不可以為聖人之道。反天下之心，天下不堪，墨子雖獨能任，奈天下何？離於天下，其去王也遠矣！」以自苦為極，應是墨者之精神，正因為如此，墨子才說：「不能此者，非禹之道也，不足謂墨。」由〈天下篇〉看

來，莊子並未全盤否定墨子，並贊許其精神可貴，但方法較強人所難，因此才有「墨子真天下之好也，將求之而不得，雖枯槁而不舍也。才士也夫。」這個評價可謂公允，尤其是對墨子之實踐精神與追求真理的道德勇氣，確實為強調實踐與道德為尚的中國哲學，提供另一角度的思考。

儒家的孟子與荀子是對墨子批評得最為激烈之人，孟子的名言耳熟能詳，如把楊墨並列，稱之為：「楊氏為我，是無君也；墨氏兼愛，是無父也。無父無君，是禽獸也。」（《孟子·滕文公上》）把墨學定位在「無父」之批判，使得墨子之哲學遭受到很大的非難。其實，從〈兼愛〉篇大體上即已能看出墨子對倫常之道的重視，孟子之批評顯有其特定目的，亦有部分曲解墨學之道。

荀子批評墨學，他的批判是全面性的，在〈非十二子〉、〈富國〉、〈樂論〉、〈天論〉、〈禮論〉、〈解蔽〉諸篇中，皆可看出荀子之用心，或許身處環境之差異及對儒家道統傳承之使命感，荀子對墨子的批評尤見深刻。如以下的這些批評：

墨子之言，昭昭然為天下憂不足。夫不足非天下之公患也，特墨子之私憂、過計也。……墨子大有天下，小有一國將蹙然衣麤、食惡，憂戚而非樂。若是，則瘠。瘠，則不足欲，不足欲，則賞不行。墨子大有天下，小有一國，將少人徒，省官職，上功、勞苦，無百姓均事業，齊功勞。若是，則不威。不威，則罰不行。賞不行，則賢者不可得而進也，罰不行，則不肖者不可得而退也。賢者不可得而進也，不肖者不可得而退也，則能、不能不可得而官也。若是，則萬物失宜、事變失應，上失天時，下失地利，中失人和。❶……

此外在〈非十二子〉篇亦有批評：

不知壹天下，建國家之權稱，上功用，大儉約而僂差等，曾不足以容辨異，懸君臣。然而其持之有故，言之成理，足以欺惑愚眾。是墨翟、宋鉞也。

在〈天論〉篇荀子亦批評「墨子有見於齊，無見於畸」之語。綜而言之，荀子是站在維護儒家禮樂教化之立場，來看待文化生活之提升的迫切感，因此對強調治國須儉約、主張非樂、非命、節用、節葬等觀點來重建社會的價值取向，當然無法認同，荀子認為若依此辦法而行，最後的結果必然是不忠厚，不敬文，這樣的結果無異毀滅了儒家的文化理想，但究其實如果從天下之亂的原因去思索，便會發現過著簡樸生活與清貧思想正是墨子為亂世開出的藥方。可惜它的理念並未獲得重視，也並未在道統的傳承上，取得正統的地位。從莊子到荀子，他們對墨家哲學的批評，基本上是站在文化哲學道統的繼承者的立場及人的現實條件之限制上，即是質疑人的能力是否可以做到如此的自苦及過著貧瘠無華的生活。上述對墨子所提出的理念予以批判，少了客觀省思造成文化惡果之因，及不帶成見地看待墨家所開出的治國之道。

二、近代學者及時人之看法

(一)梁啟超先生稱得上是對墨家哲學作出系統化整理的哲學家，尤其是提出許多結合西洋近代哲學的觀點，或許與其親炙西方學說之背景有關，他對墨家哲學之解釋，開啟了許多的後續研究。首先在「國家、國君與權力」的三元結構中，他認為墨子之

國家之理論較西方哲學家霍布斯圓滿。在梁氏《子墨子學說》的第四章，他認為：「墨子在政術方面在國家起源說是類似英哲霍布斯，民約建國，君權神聖但受限制，中央與地方之聯絡已具雛型與法治國，墨子之政術，非國家主權，而世界主義社會主義也。舉國界家界盡破之，而一歸於大同。」^①

(二)胡適之先生是以「實用主義」的觀點，特別著重在墨子哲學的應用層面，他把尚賢與尚同和天志拉在一起講，尚同會形成專制政體，並認為「天志即是尚同，尚同就是天志。」^②他認為：「墨教如果曾經做到歐洲中古的教會地位，一定也會變成一種教會政體」；墨家的「鉅子」，也會變成歐洲中古的「教王」(pope)。^③

(三)馮友蘭的觀點，大體上接近於梁啟超，他認為：「墨子之政治哲學，可謂與霍布士所說極相似。」^④但他提出警語：「然『尚同』之極，必使人之個性，毫無發展餘地。依墨子天子上同於天之說，則上帝及主權者之意志，相合為一，無復衝突；蓋其說之天子，已君主而兼教皇。」^⑤

(四)陳之德在其所著《中國古代哲學史》一書中。認為：「墨子之『政治起源論』與西洋十七世紀英哲霍布斯『社會契約』說相當，允為後者之先驅。他認為墨子主張之賢人政治優於貴族政治或階級政治，可說是古代一種勇敢的政治思想。」^⑥

(五)勞思光教授則認為墨子之政治哲學為「權威主義國家論」，^⑦並謂墨子之論國家起源略近於霍布斯，但是著眼處在「是非標準」，同時亦考量政治之利害，建立政治機構之基本目的，乃在建立一共同標準，此即「壹同天下之以義求治之要」，大體上其論墨子不脫權威主義之理論。他並認為墨子擁護統治者之權威程度，遠較儒家為甚。

(六)李紹崑教授認為：「墨家的政治哲學主張法治，但其根源

則是法天。」^②他以「開明專制」來稱墨子所主張的政體之看法，並進一步將「開明專制」稱為「聖統制」（Hierocracy），並以墨家內部組織，如「鉅子」為墨派之首領為例。他以「政客和政風」來譬喻，稱墨子是個有野心的政客，更是一位有抱負的政治家。高風亮節是他的政治人格，摩頂放踵是他的政治作風。

(七)嚴靈峯教授則提出另一觀點，他認為墨子的尚同與尚賢理想，可說是一種完整的「民主集權的政制」，^③其特色如下：

1. 天下之一切政長，必定由百姓自己選舉出來。
2. 被選舉的人，必定是「天下之賢可者。」也可以說是能「順天之志者」。
3. 選舉賢能的標準並有各種限制：
 - (1) 選「為義」者，不選「不義」者。
 - (2) 只要「為義」，不避貧賤、僻遠。這樣，天下賢能的人皆可出頭，為民服務。
4. 各級選舉來的正長，既皆是天下賢能之士，這個政府，必然是賢能的政府。
5. 由於正長的賢能，他們所選任的輔佐，亦必賢能。
6. 如此良好的政制既已建立，那麼，他們的正長，只要能「上同於天」……，他們更有全權向天下百姓發號施令了。

嚴氏之議論中與其他學者之最大差異，即在於第一點「天下之一切正長，必定由百姓自己選舉出來。」的推論，而事實上，墨子〈尚同〉所言之「選」是否即是由人民選舉的意思並不明確，在前文已述，而且是不是天下一切政長皆由此道選出，亦與

原典所述不同。觀墨子所羨慕及所推薦學習效法之古聖王亦非由人民所選，而是因其德行能為天下百姓所信服，而獲天所揀選而立為天子，但是天對天子的揀選方式，墨子書中並無明確的交待。因此要推論到各級政長皆由選舉產生，顯現為過度樂觀，因為事實證明，近代西方代議的民主，要一直到二十世紀初才出現於中國，專制政體一直是千年來中國政治體制的主流。

(八)陳問梅教授對墨家之政治哲學中之尚同、尚賢觀念及制度設計，持另外的一種觀點，他說：「尚同這一個政治機構，本來就是極權、鬥爭的機構，亦即以普遍之特務政策控制天下的機構。趨其極致，也就不能不酷似於西方中世紀教會之統制一樣，讓人們先通過教會和教王以見上帝了！雖然，墨子以為由賢人的人事系統來運用這一機構，在原則上可以與教會之體系和教王不同，但在事實上卻是沒有什麼不同的。」^④他所說的「尚同為一特務機構」之觀點，嚴靈峯教授即持反對，嚴氏論點是墨子主張「兼愛」，馬克斯提倡「階級鬥爭」，兩者毫無共通之點。^⑤

(九)韋政通在其所著《中國思想史》中，對墨子的尚同解釋為「一個烏托邦的政治構想」，^⑥其觀點亦持批判之態度，其立論如下：「由于與孔子立異，再加上三表法的廣泛應用，使墨子的整個系統，都相當一致地趨向於與分殊主義完全對立的方向發展（兼以易別）在這個方向上，如從事於理性系統的構造，那就是適當的發展；他偏偏要涉及道德、政治的問題，結果把愛講成形式主義的愛，尚同也講成無法運作的烏托邦。在排斥了發自於人類心性的感情和絕望的因素後，道德、政治合成了脫離自然人性的空架子。」

韋氏之評論顯然忽略了道德與政治的關連性，尚同與尚賢之要件為立天下之賢可者為政長，雖然其基本體制仍屬封建，但是更講求四個重要的上下互動之溝通模式，不能不佩服在那種既存

制度中變革的勇氣，同時在「壹同天下之義」及「上同於天」的決定因素仍是在於必須要有「是非標準」的道德意識，政治若無道德，人與人之間的互動是非人性化的人，不以他人為目的，手段之非法亦可被認可為正義，社會公利之價值不被大家所肯定及接受之時，即是人之自利心最為猖獗之時，人之自利心的改善與輔正，非有社會道德不可。

(十)陶希聖則認為：「墨子就於政治的現狀而主張尚賢，就於政治的改造而主張民選君主制度，依於尚賢的主張而改造政治制度，則為民約論。」^①陶氏之「民約論」論點與馮友蘭、梁啟超等人相同，唯對於政治改造方式，認為是民選君主制度，顯有商榷之必要。

(十一)薩孟武認為：「墨子之尚賢則欲推翻舊社會的階級制度，至於選擇天子之法如何？薩氏認為先秦諸子，蓋他們只知目標，而不研究方法之故。」^②而對於政治系統另一觀念「尚同」也許可以稱為「民主集權制」，要用「民主」二字冠乎其上，顯然稍顯突兀。因中國哲學或政治思想史上，對「民主」之理念闡釋及事例說明及實踐方法，很明顯與西方不同。

(十二)蕭公權認為：「墨子雖重視政治制裁，然並不似法家諸子之傾向於君主專制。簡言之，墨家尚同實一變相之民享政治論。」^③抑又有進者，墨子思想中之政體不獨非絕對專制，且亦非一統專制。墨子當戰國初年，去始皇統一之期尚遠。蕭氏又進一步分析是否可能君王民選之問題。

選立天子之事，果出於何人之手乎？近人有謂墨子主張民選制度者。按墨子並無民選之明文，而其思想系統以及歷史背景均無發生民選觀念之可能，吾人如強作解人，斷其必有，恐不免厚誣墨子。^④

三、本研究之觀點

以上吾人以先秦諸子及近代研究二階段劃分以臚列學者對此研究之心得，此中對於墨學中的政治哲學之評斷差異互起，吾人歸納及反省思考墨學之內容，認為在中國哲學史上應有其合理的地位，如下之論點為其具有重要影響力之內容，有其指導性的價值。

- (一) 聖王為政，列德而尚賢，雖為農工之人，有能則舉之，官無常貴，民無終賤。有能則奉之，無能則下之，舉公義，辟私怨。公義為君民共同遵守之基礎道德，雖無法律之名，但已有其實，德治之考量為必須，但端視人之德性與才能而定，政治平等之理念已漸萌芽。
- (二) 「尚賢三本」厥為推展政務之必要條件，「爵位不高則民不敬」、「蓄祿不厚則民不信」、「任之以事，斷予之令」，用賢且能信賢。君臣彼此之間坦蕩無間，聖王唯毋得賢人而使之，賢人唯毋得明君而事之，此論點強調用人唯賢，專家政治之理念已具粗略。
- (三) 訴求「和平主義」之非攻手段，雖未必能符期望，然其出於兼愛之心而有非攻之策略，實對處於生靈荼炭之人民，產生同情共感之效，非攻並非墨子所獨創，儒家亦反對武力侵略，但以其積極實踐之表現，輔之以守圉之術，立於不敗之地。尤其以「不義」批判戰

爭之罪惡，又謂禹征有苗、湯伐桀、武王伐紂之例，說明「彼非所謂攻，謂誅也」，其說與孟子所言「誅一夫未聞弑君也」同義。

(四)個人之仕與隱的原則，墨子於〈貴義〉言：「翟聞賢人進，道不行不受其賞，我不聽不處其朝。今言未用，請行矣。」雖積極入世，但亦有仕與隱把握之原則。再如辭越王之聘曰：「意越王將聽吾言，用吾道，則翟將往量腹而食，度身而衣，自比於群臣，奚能以封為我。抑越王不聽吾言，不用吾道，而我往焉，則是我以義糶也。」（〈魯問〉）政治理想之實現，固為知識分子所追求，但不以其道則亦可去之，絕不因勢之關係而傷害了道。

(五)政治事務之作為必出於平民之立場，統治者所應憂慮和關注者為「飢者不得食，寒者不得衣，勞者不得息」之基本生理及物質需求，是故民為國政之本，重視人民之基本需求，為政之入門。「利天、利鬼神、利人民」之「三利」說，其真正的意旨是在利人民。

(六)就墨家政治哲學而論，政治是正義治國、賢人治國，實現社會正義。國家昏亂，以尚賢、尚同治之；國家貧困，以節用、節葬治之；國家熹音湛涵，以非樂、非命治之；國家淫僻無禮，以尊天、事鬼治之；國家務奪侵凌，以兼愛、非攻治之。這些主張也就是具體治理國家的政策，就其政治哲學而言，他的動機是出自於追求正義，並且社會正義是來自於天志，正義有其普世之價值。

(七)就建構公平正義的社會而言，「有力者疾以助人、有

財者勉以分人、有道者勸以教人」是必要的互助法則。國家之富、人民之眾、刑政之治是政治的最高目標。

- (八)為使貴族政治之影響力降低，及實現社會正義，強力而治以突破執有命之說，清貧簡樸生活為必然之選擇，節用、節葬與非樂為仁人之所當為。而論及藝術生活則朝向簡單化，而非貴族化，生活的價值層非以享樂為主要目的。

墨家哲學舉其能為當時及後來為政者參考，為知識分子所吸收消化者，當不止上述之八端，然就其站在平民立場發言，伸張社會正義與群體公利之說，即可看出其歷史承擔。尤其他在種種考慮治國大計等策略，皆不忘其本，所謂「飢者不得食，寒者不得衣，勞者不得息」之三大關懷，即可瞭解政治之本在民，人民得其所眷顧，則政治之功必可預期。孟子固言「民貴君輕」之說而獲得歷之極高之評價，但是不能忽略墨子將政治的焦點與核心，放在人民的身上，這應該有其客觀之評價及影響。

註 釋

- ① 余英時提出中國政治上有「主智」與「反智」的二個傳統，反智基本上是一種態度，他認為儒家是「主智論」，而道家則是一個「反智論」的代表。見余英時，《歷史與思想》，台北，聯經出版事業公司，1992，頁1-46。
- ② 《莊子·天下》。
- ③ 《荀子·非十二子》。
- ④ 徐復觀，《兩漢思想史》，台北，台灣學生書局，1985，頁102-116。
- ⑤ 徐復觀，前揭書，頁102-103。
- ⑥ 任繼愈，《墨子與墨家》，台北，台灣商務印書館，1995，頁118-122。大陸學者如孫中原教授、譚家健教授在他們的著作中，大體上皆認同任教授之觀點。
- ⑦ 任繼愈，前揭書，頁119-122。
- ⑧ 李紹崑，《墨學十講》，台北，水牛圖書出版公司，1990，頁45。
- ⑨ 韋政通，《中國思想史》，台北，大林出版社，1979，頁121。
- ⑩ 唐君毅，《中國哲學原論·原性篇》，香港，新亞書院研究所，1968，頁33。
- ⑪ 余英時，《中國知識階層史論》，台北，聯經出版事業公司，1993，頁36-37。
- ⑫ 余英時，前揭書，頁37。
- ⑬ 曾春海，〈闡墨學的貴義說〉，《儒家的淑世哲學》，台北，文津出版社，1992，頁319。
- ⑭ 《荀子·富國》。
- ⑮ 梁啟超，《子墨子學說》，台北，台灣中華書局，1985，頁37-41。
- ⑯ 胡適，《中國古代哲學史》，台北，遠流出版社，1986，頁153。
- ⑰ 胡適，前揭書，頁154。
- ⑱ 馮友蘭，《中國哲學史》，香港，太平洋圖書公司，頁133。
- ⑲ 馮友蘭，前揭書，頁135。
- ⑳ 陳之德，《中國古代哲學史》，台北，台灣中華書局，1957，頁211。
- ㉑ 勞思光，《中國哲學史》，台北，三民書局，1981，頁220。
- ㉒ 李紹崑，前揭書，頁37-42。
- ㉓ 嚴靈峯，〈墨子的思想體系及其功利主義〉，《墨子簡編》，台北，台

灣商務印書館，1995，頁 39。

- ⑭陳問梅，《墨學之省察》，台北，學生書局，1988，頁 175。
- ⑮嚴靈峯，前揭書，頁 176。
- ⑯韋政通，《中國思想史》，台北，水牛出版社，1993，頁 116。
- ⑰陶希聖，《中國政治思想史》，台北，食貨出版社，1982，頁 95-98。
- ⑱薩孟武，《中國政治思想史》，台北，三民書局，1992，頁 81。
- ⑲蕭公權，《中國政治思想史上》，台北，聯經出版公司，1979，頁 144。
- ⑳蕭公權，前揭書，頁 144。

第十七章

政治承擔與時代意義

第一節

從「士志於道」看
墨家的政治承擔

墨子及其門人所組成之團體在先秦時期的表現，在義理思想與實踐作為上，確實有別於其他學派，因此才能贏得與儒家並稱「顯學」之美譽。墨子最初也是學習詩、書、禮、樂等儒家的學術，但是到了後來他主張「非樂」及對儒家之「禮」的制度展開批判，就此點而言，墨子在禮儀教化功能上之批判與突破，在方法上是激進的，他的反儒傾向與激烈的態度，是其學派在性格與價值取向上的特色。雖然最後儒家取得傳承「道統」的「正統」地位，在歷史的潮流及統治者的優先選擇之下，墨家被認為是「其道不與先王同，毀古之禮

樂」^①而湮沒於歷史的潮流中。但是墨家在爭取思想創新與文化重建的風潮中，勇於爭取思想主導權，並且在「政治與道德」的現實關懷中，把道德與政治的命題闡述得最為淋漓盡致，從墨子之出身也賤，但又不放棄其文化理想與終極關懷來看，我們並不因其出身平民，或是站在平民立場發言，而抹殺作為一個知識分子所應有的「承先啟後及歷史承擔」之角色，反而因其勇於作此突破，而能帶來另一類思考及啟發。

「士志於道」本是《論語·里仁》的一句話，其原文是「士志於道，而恥惡衣惡食者，未足與議也。」這段話說明士的價值取向與人生努力的方向，必須以「道」為最後的根據，士如果無法自我超越反而受制於現實條件，那即失去作為士的道德使命感，這是知識分子所必須惕勵自省之處。墨家所主張的「非樂、節用、節葬、尚儉」的清貧簡樸生活觀念，比起儒家之作為更見突出。他所表現的積極作為，以「自苦為極」之精神，比起儒家具具有選擇性的偏好或道家的避世手段，更是有過之而無不及。只要看《論語》的這段話，便能略知一二。《論語·泰伯》曰：「危邦不入，亂邦不居。天下有道則見，無道則隱。邦有道，貧且賤焉，恥也；邦無道，富且貴焉，恥也。」以孔子之道德修養和人生閱歷而言，「危邦不入，亂邦不居」似乎太過於消極。再說「有道則見，亂邦不居」，更有一種遁世、避世之感。但墨子面對天下亂勢，卻積極面對，迎向前去，為救宋國，十天十夜趕至楚國，而弭平了一場戰爭。墨子的非攻主張，不僅不會因過度理想化而導致束之高閣，他特別重視實踐之方法，這些事實均可證明墨子及其門人對於「士志於道」強烈的使命感。因此「士志於道」之使命感當是墨家關心生命尊嚴與社會生活的具體的表徵，此點與儒家可說是無分軒輊。

傳統知識分子對於文化創造與自我期許的堅持，通常是以

「道」來作為價值取向及最後的裁判，「道」表現出來的內涵是一種高度理想主義的觀念，甚至要求超越個人與群體之利害得失，而去創造一種高度道德性與理想性的普世關懷。但在現實的層面上，卻又必須面對統治者所掌握的「權勢」，在「權勢」的威權之下，知識分子所強調的理念「道」又要如何自處與調整？有無可能尋求「道」與「勢」之合一呢？否則當二者的關係並不融洽時，「道」在客觀形勢之下永遠是弱者，甚至到最後淪為「勢」的附庸，知識分子的理想與熱誠隨波逐流。從這個角度切入，勢必要將「勢」與「道」二者作一結合，墨子一再推崇「古聖王」之範例，以作為掌握政治權力之人的借鏡，他所說的「古聖王」典範也就是「道」與「勢」之綜合體。吾人研究墨家政治哲學，發現他所提倡的「尚同」與「尚賢」的觀念，核心理念是人人上以天志之是非為是非，天子亦須符合天志之義，天子從為賢之角度，「壹同天下之義」之後，天下才能大治。吾人從〈尚同下〉篇的這段話可以得到許多啟發。

然計天下之所以治者，何也？唯而以尚同一義為政故也。天下既已治，天子又總天下之義，以尚同於天。故當尚同之為說也，尚同之天子，可以治天下矣，中用之諸侯，可而治其國矣；小用之家君，可而治其家矣。是故大用之，治天下不窳；小用之，治一國一家而不橫者，若道之謂也。故曰治天下之國，若治一家，使天下之民，若使一夫。意獨子墨子有此，而先王無此其有邪？則亦然也。聖王皆以尚同為政，故天下治。何以知其然也？於先王之書也。

余英時教授分析墨子的這個核心觀念，認為：「這段話最足以證明墨子的『尚同』之道本是他所『獨有』，不過他託古於『先王』而已。」●這是對墨子知識分子性格及歷史使命感的一個詮釋，他進一步分析：

依照這個理論，則「道」與「勢」必須是合一的，因而自不能贊許儒家那麼「道」、「勢」兩分的說法，更不必說什麼「道尊於勢」了，但此在墨子亦不過是就究根之義言之，墨子並不承認當時實際上已有一位「壹同天下之義」的天子。所以「尚同」說和孔子所謂「天下有道，則庶人不議」最多也不過是程度上的不同而已。認真地說，在墨子的心目中，只有接受他所承繼的「先王之道」的「天子」才有資格「壹同天下之義」，在這位「天子」不曾出現以前，墨子和孔子一樣，是把「道」承擔在自己的身上的。●

如果天下人都能「壹同天下之義」，以天子之言行典範為模範，天子本身又必須向天來學習，這也是墨子從天志說所發展起來的一個邏輯系統，天子為天所節制，天具有賞善罰惡之權，天子該當法天，古聖王有法天之事實而能獲天之獎賞，因此「法先王」（古聖王）便是唯一的選擇。但就歷史事實而言，墨子實際上並未看到當世有符合「古聖王」條件之天子出現，因此「道」的重責大任便落在自己的身上，由他自己來承擔，故可證明：他所提出的「尚同」之法，雖是託古於聖王之說，但實際上卻是他的獨創。

從以上的分析，不難看出墨子對於時局的關切和作為「聖王」的自我期許，這樣的承擔確實是很艱難的，但墨子並不因現

實環境之窒礙難行而有所氣餒。「尚同」即是主張同於上，講求集權，統一是非，統一思想，統一步驟，確實是統治之術，亦是政治控制之法，透過這個治術，達到君臣萬民統一認識，而能令行禁止，法出必行的目的。吾人再輔之以《經》及《經說》有關於闡釋政治哲學的理念，亦有提及此部分。由於墨子以體愛詮釋仁，以利詮釋義，墨子的假設是統治者應體察萬民之所需，愛人利人是本性之實然與應然，在《經說》所言的愛民非為用民，以利天下為己任，因此政治的本質即是實踐仁義而已。但是人的智慧與能力高低有別，治人與治於人二者之區分及對待，在《經》即指出「禮，敬也。」《經說》云：「貴者公，賤者名，而俱有敬慢，焉等異論也。」墨子所言之「貴與賤」、「公與民」是指人的智能高低之差異，智能高者墨子勉以財力助人則自貴，智能低者接受他人之協助，身分地位當然較低。君主與臣民是上下關係，君居萬民之上，而成政治體制的中心，《經》：「君，臣萌通約也。」《經說》：「以若名者也。」臣民共同約定而有名位與身分之不同，故應共同遵守而服從，臣民奉行天志之義，並協同統治者以建立道德化政治體制，此體制即是「尚同」之政制。再論政治實踐的目的何在？《經》云：「治，求得也。」「得」者即在於能得民心，能以仁義之道得天下，是故制度合理即合乎仁，行仁政即是愛民利民，制度措施得宜即合乎義，因能利民才能有得。

其次，墨家在其哲學理念中，尚有一傳承歷史使命與為政之方的觀點，政治「尚賢」，而能創造「賢人執政」亦是傳統德治觀念的延伸，「尚賢」也就是「尚士」，士者為有德行、辯談之能及政事能力之人，因此墨子要賦予他們三本——爵位高、蓄祿厚、任之以事令，使民服從，這本是禮賢尊士之道。但就尚賢理念之本意而言，其實歸於根源即是法聖王之道，這仍然是墨子的

獨創見解。從託古聖王之作為，統治者拋棄情私之見而能尚賢，使得政治與道德結合而成行「十論」之治，至於為政之道的內涵為何？墨子說為政者所須注意及實踐的要求為：

謹其言，慎其行，精其思慮，索天下之隱事遺利，以上事天，則天鄉其德，下施之萬民，萬民被其利，終身無已，故先王之言曰，此道也。大用之天下則不窳，小用之則不困，脩用之則萬民被其利，終身無已。●

這是把「道」的理想性、實踐性及效益性說得極為透徹的一段話，因此實踐「道」的責任要落在何人身上，當然落在「賢士」身上。由於他對當時統治者習用親戚、故舊、容色姣好者之做法深不以為然，而持強烈的批判，因此對於用人基本原則的堅持甚為明顯，亦藉此批判統治者「皆明於小，而不明於大」之錯誤。

可見統治者重用賢士的方法，便是讓他們在政治事務上發揮所長，墨子認為「賢」者便是有道德、有學問、有技能之士，此時「道」與「勢」之關係，應是「勢尊於道」，只有如此，才能把士的角色與使命發揮出來。因此居四民之首的士「為輔相承嗣」方能捨我其誰。可見墨子將賢能之士當作國家社會的中堅，宗器之瑰寶，建立賢人政治與道德規範的政治文化，這些重責大任是落在「士」的身上。是故，吾人從「尚同」與「尚賢」的兩個治術觀念中，瞭解墨子把「士」的地位拉抬上來，包括「農與工肆之人」的平民階級皆可稱之，「士志於道」的範圍更為擴大，「士」並非是儒家獨享的專利，墨家「法聖王」之觀念又與傳統歷史文化結合，有其在「道統」上的意義，從「法聖王」到「士志於道」，墨家之「道」就其歷史承擔及建立政治道德典範

之精神而言，是一個不可被忽視的事實，墨家對「士志於道」的理念，確實於理論及實踐上作了一個新的哲學突破。

第二節

「德主法輔」觀念之啟發及時代意義

經由本研究之分析之後，墨家哲學其核心理論可以歸納為如下的理念：在基於實現社會正義之價值原則，及講求生活節約的經濟原則之下，主張以節用、節葬、非樂、自苦之方法，建構簡樸及清貧的生活，為經濟生活滿足之基準；政治的終極目的是在重建合理的社會秩序，合乎倫理原則與群體生活目標，包括君臣惠忠、人不相賊、父子慈孝與兄弟和調等倫理常規所構成的穩定秩序與狀態；為達成上述之目標，當以有效地運用治術的方法，講求德治、尚賢與尚同之策略，以實現政治關懷的終極目的，由此可知：墨家的哲學之價值理論依據為天志，政治系統的運作就必須結合經濟原則、倫理原則及價值原則，在這樣的實踐進路下，被期望實現的結果是：一個包含著經濟原則、倫理原則與價值原則運作的政治系統，與義利一元的正義與平等兼愛展現關懷與良性互動的社會。墨家為使上述之目標得以實現，該用什麼來予以保障？墨家為中國哲學建構了「德主法輔」的觀念，是不能不予重視的課題。

一、包含經濟、倫理與價值三原則的「德主法輔」 觀念

在墨子的思想中，人間社會的法儀標準即是具絕對價值的「天志」，天志是人間之法儀的價值依據，落於群體生活即是「義」，「法儀」即是一種政治生活與人間秩序的標準，〈法儀〉篇曰：

子墨子曰：天下從事者，不可以無法儀，無法儀而其事能成者無有也。雖至士之為將相者，皆有法。雖至百工從事者，亦皆有法。百工為方之矩，為圓以規，直以繩，正以縣，無巧工不巧工，皆以此五者為法。

上至天子下至百工皆有其行事的標準，不管是治理國家的職權與內容或是百工的作為皆有其客觀的標準，此標準在終極權威而言是天志，而在人間社會便是一具有公正、客觀的理性規範，而「法儀」便是墨家的獨創。要「法天」的理由是「天之行廣而無私，其施厚而不德，其明久而不衰」，因此「法儀」之象徵意義即在於它是終極權威的延伸，也是社會思想與行為的標準。墨家把政治之德與政治之法二者作一結合，分辨其主從地位；吾人可發現，墨家所說的「尚賢政治」、「立正長」、「賢可者之人」、「賢良聖知辯慧之人」即為「政治之德」，人的道德品性為政治實踐的首要考慮。在此處吾人發現有另一值得觀察的重點，墨家已注意到一個具有普遍性、客觀性、有效性的行事原理及規範有其必要性，而「法儀」的觀念即在於要求及規範人與他人之相愛相利，而非相惡相賊，合理的生活秩序只有在法儀的觀

念中得以實現。因此，「德」與「法」並非對立，而是二者須作理性的結合，統治者本身德性的充足是政權統治合法性的基礎，從求賢到己身為賢有其一致性，也是道德政治的延伸。為求一同與尚同，根源於天志的人間之法除有其立論基礎外，亦有其必要性，「法儀」的觀念正是建構人間秩序與合理生活的具體化。在中國哲學的思考對象上，對於天理、人情與法律這三者之關係，一般的認知是三者必要有一適當的協調與配合，在歷史的事實發展上，儒家所重視者為天理與人情的密切配合，開出「道德主體」與「政治主體」的政治結合形式，以道德駕馭法治；法家則重在「客觀存在之法理」對人情的指導與約束，而有「法治主體」的觀念，天理的觀念基本上是不予討論的，墨家則是在這三個觀念思維的建構中，以天理指導人情，並建立客觀的依據與常規要人遵守，因而有「德主法輔」的觀念。其中蘊涵著「法儀之倫理化」的精神，墨子在其思想中所主張的「德治」與「法治」互為配合之觀念，為先秦哲學中開出以「德主法輔」的嶄新觀念來思考政治的新發展。

從墨子所強調的「天賞」和「天罰」的兩觀念來看，天是人間之法的化身，從正面道德勸說的角度來看，透過兼愛與兼利來引導人心向善，符合天志之律令。再從另一制裁的角度來看，天賞和天罰則是促使甚至是強迫人們不可為惡的理由。因此賞善罰惡是天所定，也是人所同的標準。日本學者織田萬原說：「道德者，訓戒之者也；法律者，命令之者也。一以示愛人之本務，一以明害人之節制；一以標識人生之性情，一以規定國民之行為。」[●]一語道出道德與法律之真義。

墨家哲學的「德治」觀念，基本上仍然將理想落在手握治國大任的統治者身上，並且以自身的實踐來說明士當以天下國家為己任。因此在現實條件的限制下，墨家所主張的「尚賢」與「尚

同」的理念與政治制度，即是「德治」的轉化與轉出，他的「天志」、「法儀」便成為賞善罰惡外在的客觀令式，已具刑罰要求與共同遵守的義務，所以「德主法輔」的觀念所提示於吾人者，是在德治之餘，當考慮其人性現實之不足，輔之以律，約之以法，由此觀之墨家這個觀念有其前瞻性與開創性。

二、時代意義

從「義利一元」開出建構社會公利的政治價值取向，是墨子及其門人的貢獻，墨子在道德哲學上對義利觀念的認知，及在人格理型上的實踐，使他獨樹一格，正如孟子所說的墨子「摩頂放踵」，愈感其人格層面的偉大。從「義利一元」之論點來看，義與利放在同樣的位置，主張以「兼」、「利」為義，所謂「上利乎天、中利乎鬼、下利乎人，三利無所不利，是謂天德。」（〈天志下〉）導出「義、利也。」的結論。墨子一生之主張，即是企求將「自利心」轉化而成「公利心」，透過法儀觀念的規約，已蘊涵公民意識普遍化與社會機制制度化的概念，他對於俗世生活的價值觀採取務實的態度，從現實世界出發，找出人倫之常與社會病痛之因，從歷史經驗上及天志權威二方面解決人心之安頓，因此義利一元絕非是境界的體驗，而是內在理則與外在經驗的法則，是人與他人互動的原則，以此原則構成社會進步，因而才有天下大利之預設及追求。所以「政治之義」與「政治之利」本質上是合一的，「法儀」的觀念為中國哲學開出一個開創性的活水。

政治哲學不是討論政治行為是什麼？而是討論何種生活價值與方式才是值得人們追求，有無可能替個體與群體找到最適合的生存方式，這也就是墨子在政治哲學上的關切點。墨家淵源於儒

家，主張政治道德與人倫道德的重要性，因此從法律的制約來看，必然走到權利與義務的取向，從價值理想的層面來說，這便是個體與群體的德性。就道德的理想層面來說，能夠不以懲戒嚇阻的刑罰方式約束人民之慾求，以建構人人自由的社會，這是人類偉大的夢想，許多的哲學家皆有相近的看法。墨子所感嘆的是人們基於自利心，講求切身的利害關係，對「德」棄之如敝屣，對「法」則視之如無物，因此損人利己之事常作，貶抑人性的尊嚴，人格生命的喪失，成為自私自利之徒而不知，這才是人間的浩劫。對群體而言，上下交惡征利而致倫常乖舛，這是對群體生活最大的破壞。「德主法輔」的訴求是一種重建人間社會的價值選擇，墨子講求以德為主，以法為輔之理念，他站在人民的立場，與統治者溝通，並影響政治的走向。當然面對權力集中一元的君主專政，墨子仍然受時代環境的侷限，未能衝破藩籬，但是他已經進一步開出「法儀」具普遍性與客觀性觀念，要求君民共同遵守，進一步從「法儀」的觀念走向制度化，確立了「法」所扮演的客觀性價值與規約功能。

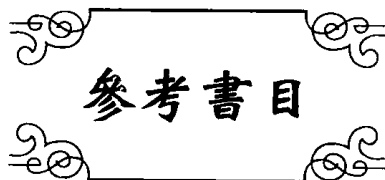
墨子主張循天志之理，依天志之義，以尚同之方式建構一套法儀標準來規範人際關係的定位，人人有其職分，共同營造群體合理生活。墨家的正義觀，其目的即是在追求人間合理的群體生活，由天志之義轉至人群的彼此兼愛倫理性的要求，從行為規範而言，這是普遍要求的實踐行為，具正義價值觀的「法」才能有效地保障此價值之實現。因此「公義的人間之法」的概念必須立基於社會發展的主導地位，要實踐公義，則人與人之間兼相愛交相利的義知義行，當成為整個社會普遍化的原則與共識。換言之社會共同接受的信念及信仰的價值，這個理性的、而又具客觀性的社會共識（義）便須透過「法」來予以貫徹，墨家哲學為重建社會價值與公義社會提供指導性觀念，本研

前輩研究的看法是一致的。①

在墨子身上，吾人看出其對普世生命之熱誠，對重建人間秩序的努力，對撥亂反正的執著，和繼承傳統卻又能開出處世之智慧。處在今日社會面對工業文明所帶來的道德失落及無力感，人淪為政治的動物，自利心支配一切，目的與手段錯置等價值迷失之現象。墨家哲學接納人性發展之過程，要人拋棄自利心，開出實現政治公利與公義心的格局與氣象，開出已具雛型的公民意識觀念，強調「德主法輔」的新觀念，點醒人心之共同價值義與群體利益客觀化制度之建立，重視建置社會形式規範的必要性等觀念，有其提供中國哲學內涵的另一角度與層面的思考，尤其是在政治哲學思潮發展上的意義及啟發。

註 釋

- ① 《莊子·天下》。
- ② 余英時，〈古代知識階層的興起與發展〉，《中國知識階層史論（古代編）》，台北，聯經出版事業公司，1993，頁35。
- ③ 余英時，前揭書，頁48。
- ④ 《墨子·尚賢中》。
- ⑤ 織田萬原著，劉崇佑譯，《法學通論》，緒言，頁3。轉引自盧建榮，〈使民無訟，朴作教刑—帝制中國的德治與法治思想〉，《理想與現實》，台北，聯經出版事業公司，1982，頁161。
- ⑥ 曾春海教授研究墨學的貴義思想，他認為：「墨家的義概念，不僅主要是人與人共同開發資源及合理分配社會資源的分配正義，亦係一種人格所當具的德性，同時，墨家的義概念也隱含了報償的正義及程序正義的涵義」。曾春海，〈闡墨學的貴義說〉，《儒家的淑世哲學》，（附錄），台北，文津出版社，1992，頁310-311。



參考書目

一、原始史料

諸子引得——論語，孟子，荀子，莊子，禮記，呂氏春秋，淮南子，韓

非子，台北：宗青圖書出版公司，1986年十一月初版。

朱熹撰，四書集註，台北：藝文印書館，1980年五月五版。

孫詒讓，墨子閒詁，四部刊要，諸子集成第一集三十種之一，第八冊，

台北：世界書局，1986年版。

畢沅，墨子注，台北：成文出版社，1977年版。

張惠言，墨子經說解，台北：成文出版社，1977年版。

王念深，墨子雜誌，台北：成文出版社，1977年版。

吳汝綸，考定墨子經下篇，台北：成文出版社，1977年版。

吳汝綸，點勘墨子讀本，台北：成文出版社，1977年版。

王闈運，墨子注，台北：成文出版社，1977年版。

曹耀湘，墨子箋，台北：成文出版社，1977年版。

陶鴻慶，讀墨子札記，台北：成文出版社，1977年版。

俞樾，墨子平議，台北：成文出版社，1977年版。

二、一般論著

方東美著，馮滬祥譯，中國人的人生觀，台北：幼獅文化事業公司，1982年三月三版。

方東美等著，中國人的心靈，台北：聯經出版事業公司，1984年版。

方東美，生生之德，台北：黎明文化事業公司，1987年七月四版。

方授楚，墨學源流，台北：台灣中華書局，1966年三月台二版。

文崇一，中國人的價值觀，台北：東大圖書公司，1989年十月初版。

王國維，觀堂集林（上、下冊），台北：世界書局，1983年五月五版。

王夢鷗注譯，禮記今註今譯（上冊），台北：台灣商務印書館，1970年十一月初版。

王夢鷗，禮記今註今譯（下冊），台北：台灣商務印書館，1970年一月初版。

王曉波，儒法思想論集，台北：時報文化出版公司，1983年六月初版。

王冬珍，墨學新探，台北：世界書局印行，1984年十月三版。

王邦雄等著，中國哲學家與哲學專題（上），台北：國立空中大學，1989年九月初版。

王讚源，墨子，台北：東大圖書公司，1996年版。

史墨卿，墨學探微，台北：台灣學生書局，1978年九月再版。

成中英，中國哲學與中國文化，台北：三民書局，1981年一月再版。

牟宗三，中國哲學特質，台北：蘭台書局，1973年二月初版。

任繼愈，墨子與墨家，台北：台灣商務印書館，1994年九月初版。

宇野精一主編，中國思想，台北：幼獅文化事業公司，1994年七月五印。

吳康，孔孟荀哲學，台北：台灣商務印書館，1987年十月五版。

吳進安，孔子之仁與墨子兼愛比較研究，台北：文史哲出版社，1993年版。

- 吳進安，墨子政治哲學探微，台南：復文書局，1998年八月版。
- 吳晉生、黃歷鴻、吳薇薇等著，墨學與當代政治，北京：中國書店，1997年八月第一次印刷。
- 李杜，中西哲學思想中的天道與上帝，台北：聯經出版事業公司，1978年十月初版。
- 李澤厚，中國古代思想史論，台北：谷風出版社，1986年十二月版。
- 李漁叔，墨辯新註，台北：台灣商務印書館，1968年版。
- 李紹崑，墨子研究，台北：現代學苑月刊社，1968年版。
- 李紹崑，墨學十論，台北：水牛出版社，1990年版。
- 沈清松，現代哲學論衡，台北：黎明文化事業公司，1986年十月初版。
- 沈清松，傳統的再生，台北：業強出版社，1992年一月初版。
- 沈清松、孫振青編著，西洋哲學與哲學專題，台北：國立空中大學，1991年版。
- 余英時，中國知識階層史論，台北：聯經出版公司，1986年版。
- 余英時，從價值系統看中國文化的現代意義，台北：時報文化出版公司，1989年二月二版四刷。
- 余英時，歷史與思想，台北：聯經出版公司，1992年版。
- 邢兆良，墨子評傳，南京：南京大學出版社，1993年八月版。
- 黃省三，墨子思想新探，台北：萬卷樓圖書公司，1995年九月初版。
- 屈萬里，尚書今註今譯，台北：台灣商務印書館，1988年八月十二版。
- 林義正，孔子學說探微，台北：東大圖書公司，1987年九月初版。
- 周玉蕙，從現代學術論墨學，台北：東大圖書公司，1991年元月初版。
- 周長耀，孔墨思想之比較，台北：世紀書局，1981年十一月再版。
- 胡適，中國古代哲學史，台北：遠流出版社，1986年十月遠流二版。
- 韋政通，先秦七大哲學家，台北：水牛出版社，1996年十月初版五刷。
- 高懷民，先秦易學史，台北：台灣商務印書館，1975年六月初版。
- 高懷民，大易哲學論，台北：成文出版社，1978年六月初版。

- 高懷民，中國先秦與希臘哲學之比較，台北：中央文物供應社，1983年十二月版。
- 高明等著，孔子思想研究論集，台北：黎明文化事業公司，1983年一月初版。
- 高晉生，墨經校註，台北：世界書局，1970年一月再版。
- 唐君毅，哲學概論（全二冊），台北：台灣學生書局，1978年五月五版。
- 唐君毅，中西哲學思想之比較論文集，台北：台灣學生書局，1988年七月版。
- 唐君毅，中國哲學原論導論篇，台北：台灣學生書局，1986年九月全集校訂版。
- 唐君毅，中國哲學原論（原道篇卷一），台北：台灣學生書局，1986年十月全集校訂版。
- 唐端正，先秦諸子論叢，台北：東大圖書公司，1981年版。
- 徐復觀，中國思想史論集，台北：台灣學生書局，1988年二月八版。
- 徐復觀，中國人性論史，台北：台灣商務印書館，1988年十一月九版。
- 徐復觀，兩漢思想史，台北：台灣商務印書館，台灣學生書局，1990年二月七版二刷。
- 孫中原，墨學通論，瀋陽：遼寧教育出版社，1993年版。
- 孫中原，墨者的智慧，北京：三聯書店，1985年九月第一版。
- 孫中原，墨學與現代文化，北京：中國廣播電視出版社，1998年六月第一次印刷。
- 孫長祥，《墨子》中有關科學典範的形構，台北：哲學雜誌第二十八期，1999年五月版。
- 孫廣德，墨子政治思想之研究，台北：台灣中華書局，1974年元月版。
- 陳大齊，孔子言論貫通集，台北：台灣商務印書館，1987年六月版。
- 陳大齊，孔子學說，台北：正中書局，1987年十一月台初版第十一次印行。

- 陳顧遠，墨子政治哲學，台北：新文豐出版公司，1974年十二月初版。
- 陳俊民，中國哲學研究論集，台北：台灣商務印書館，1984年版。
- 陳癸淼，墨辯研究，台北：台灣學生書局，1977年一月初版。
- 陳拱，儒墨平議，台北：台灣商務印書館，1967年十二月初版。
- 陳問梅，墨學之省察，台北：台灣學生書局，1988年五月初版。
- 張立文，周易與儒道墨，台北：東大圖書公司，1991年版。
- 張端穗，天與人歸——中國思想中政治權威合法性的觀念，台北，聯經出版事業公司，1982年版。
- 張永義，墨苦行與救世，廣東：廣東人民出版社，1996年八月版。
- 梁啟超，墨經校釋，台北：台灣中華書局，1968年四月台三版。
- 梁啟超，墨子學案，台北：台灣中華書局，1985年八月台五版。
- 梁啟超，子墨子學說，台北：台灣中華書局，1985年八月台四版。
- 梁漱溟，中國文化要義，台北：五南圖書出版公司，1991年八月台灣初版二刷。
- 項退結，現代中國與形上學，台北：黎明文化事業公司，1981年五月再版。
- 項退結，人之哲學，台北：中央文物供應社，1982年五月初版。
- 項退結，邁向未來的哲學思考，台北：東大圖書公司，1988年二月修訂版。
- 程石泉，論語讀訓解故，台北：先知出版社，1975年二月台一版。
- 舒大剛，墨子的智慧，台北：漢藝色研文化公司，1996年版。
- 馮友蘭，中國哲學史，香港：太平洋圖書公司，1970年二月再版。
- 曾春海，儒家哲學論集，台北：文津出版社，1989年五月版。
- 曾春海，儒家的淑世哲學——治道與治術，台北：文津出版社，1992年九月初版。
- 楊慧傑，仁的涵義與仁的哲學——中國古代仁的研究，台北：牧童出版社，1975年三月初版。

- 楊政河，中國哲學之精髓與創化，台北：文津出版社，1982年五月版。
- 楊筠如，荀子研究，台北：台灣商務印書館，1970年版。
- 鄔昆如，人生哲學，台北：國立空中大學，1987年一月初版。
- 鄔昆如，哲學概論，台北：國立空中大學，1994年九月初版。
- 鄔昆如，西洋哲學史，台北：正中書局，1971年版。
- 鄔昆如，政治哲學，台北：正中書局，1990年版。
- 馮耀明，中國哲學的方法論問題，台北：允晨出版社，1989年九月版。
- 熊自健，中共學界孔子研究新貌，台北：文津出版社，1988年三月版。
- 黎建球，中國百位哲學家，台北：東大圖書公司，1984年一月再版。
- 黎建球，人生哲學，台北：三民書局，1978年版。
- 劉仲容、林天河，宗教哲學，台北：國立空中大學，1996年八月初版。
- 劉正浩，周秦諸子述左傳考，台北：台灣商務印書館，1980年九月三版。
- 樊和平，中國倫理的精神，台北：五南圖書出版公司，1995年七月初版一刷。
- 錢穆，中國學術思想史論叢，台北：東大圖書公司，1980年一月再版。
- 錢穆，孔子與論語，台北：聯經出版事業公司，1984年九月第六版印行。
- 錢穆，先秦諸子繫年，台北：東大圖書公司，1986年二月台北東大初版。
- 錢穆，國史大綱（上冊），台北：台灣商務印書館，1990年三月修訂十七版。
- 傅佩榮，儒道天論發微，台北：台灣學生書局，1985年十月初版。
- 蔡仁厚，墨子哲學，台北：東大圖書公司，1983年九月再版。
- 蔡仁厚，中國哲學大綱，台北：台灣學生書局，1988年八月初版。
- 謝幼偉，直覺與中國哲學，台北：華岡出版部，1973年六月初版。
- 羅根澤，諸子考索，香港九龍：學林書店，1977年版。
- 羅夢冊，孔子未王而王論，台北：台灣學生書局，1982年十一月台初版。
- 羅光，中國哲學思想史（先秦篇），台北：台灣學生書局，1982年增訂重版。

譚戒甫，墨經易解，台北：成文出版社（集成卅四冊）。

譚戒甫，墨辯發微，台北：世界書局，1958年版。

譚家健，墨子研究，貴陽：貴州教育出版社，1995年八月第一版。

譚宇權，墨子思想評論，台北：文津出版社，1991年十二月初版。

嚴靈峯，墨子簡編，台北：台灣商務印書館，1995年版。

P. T. Raju 著，李增譯，比較哲學導論，台北：黎明文化事業公司，1980年十一月初版。

三、期刊與論文

李賢中，先秦名家「名實」思想探析，輔仁大學哲學研究所博士論文，1991年元月。

李賢中，《墨經》中自然科學的思想方法，哲學雜誌，第二十八期。

吳進安，孔子仁之文化哲學初探，哲學與文化月刊，第十八卷，第二、三期合訂本，1991年二月版。

吳進安，墨子簡樸生活之哲理及對當代社會之意義，哲學與文化月刊，第二十四卷，第十期。

吳進安，墨子「義利一元論」探析，科技學刊，第七卷，第四期。

吳進安，墨子政治哲學的政道與治術，哲學與文化月刊，第二十六卷，第十一期。

吳進安，中國哲學中自然與人文兩重結構理論探析——以墨子「天志」理論為例，國立雲林科技大學，文理通識學術論壇，第三期。

吳進安，馬克思·韋伯「科層制」思想與墨子「尚賢」思想比較研究，科技學刊，第九卷，第二期。

吳進安，從墨子「義利一元論」探討墨子社會正義觀，東海大學文學院學報，第四十一卷。

周富美，墨子的實學，台大文史哲學報，第二十二期，1973年六月版。

周富美，墨子兼愛說平議，台大文史哲學報，第二十六期，1977年十二月版。

陳榮波，墨辯的倫理學，東海大學哲學研究集刊，第七輯，東海大學哲學系，2000年六月版。

陳俊輝，孔子的「仁」與海德格的「存有」初探（上、下），台北，台灣大學哲學系出版，台大哲學論評，第六、七期。

孫中原，論墨家的人文與科學精神，哲學雜誌，第二十八期。

孫長祥，《墨子》中有關科學典範的形構——墨辯與作為典範的法儀，哲學雜誌，第二十八期。

鐘友聯，論墨家的辯學，國立台灣大學哲學論評，1973年五月版。

四、學術研討會論文

沈清松，原始儒家與民主思想，國際孔學會議論文，1987年十一月版。

林義正，論孔子思想中的「道」，國際孔學會議，1987年十一月版。

陳榮波，《墨辯》邏輯與《因明入正理論》比較，第一次「哲學與中西文化：反省與創新」學術研討會，東海大學哲學系，2000年十月版。

張永雋，儒家禮樂教化之宗教精神與人文理想，中國哲學的回顧與展望，輔仁大學哲學系，1993年版。

項退結，從「信而好古」說到「仁」之現代意義，國際孔學會議，1987年十一月版。

蔡仁厚，孔學精神與現代世界，國際孔學會議，1987年十一月版。

國立台灣大學國際中國哲學研討會論文集，台大哲學系，1985年十一月版。

呂紹綱，儒學與傳統思想文化之新世紀展望，第一次「哲學與中西文化：反省與創新」學術研討會，東海大學哲學系，2000年十二月版。

湯一介，孔子思想與「全球倫理」問題，第一次「哲學與中西文化：反

- 省與創新」學術研討會，東海大學哲學系，2000年十二月版。
- 蔡仁厚，儒學思想的反省與前瞻，第一次「哲學與中西文化：反省與創新」學術研討會，東海大學哲學系，2000年十二月版。
- 劉千美，「簡樸」在藝術與美學中的意義與價值，環保哲學與簡樸生活學術研討會，中國哲學會、行政院文建會，1998年十二月版。
- 吳進安，墨子簡樸生活之哲理及對當代社會之意義，環保哲學與簡樸生活學術研討會，中國哲學會、行政院文建會，1998年十二月版。
- 吳進安，「環境倫理」在文化生活中之哲學意義，中國哲學會「生活文化的理論與實踐學術研討會」，1998年四月版。
- 吳進安，墨子政治哲學的政道與治術，第十一屆國際中國哲學會議：「跨世紀的中國哲學：總結與展望」國際學術研討會，1999年七月版。
- 吳進安，墨家社會正義觀念的探討，價值哲學學術研討會，中國哲學會，2001年六月版。
- 吳進安，墨家管理哲學與尚賢思想，第五屆墨學國際研討會，北京，墨子國際研究中心，2001年七月版。

五、學報與學刊

- 哲學論評，國立台灣大學哲學出版。
- 國立政治大學哲學學報，國立政治大學哲學出版。
- 哲學論集，輔仁大學哲學出版。
- 東海大學哲學研究集刊，東海大學哲學出版。
- 揭諦，南華管理學院哲學研究所出版。
- 中國人性論，國立台灣大學哲學系主編，台北，東大圖書公司，1990年三月版。
- 鵝湖月刊，鵝湖雜誌社。
- 當代月刊，當代月刊社。

哲學雜誌季刊，業強出版社。

六、百科全書辭典

韋政通，中國哲學辭典大全，台北：水牛出版社，1983年九月初版。

張其昀監修，中華百科全書，台北：中國文化大學出版部，1981年三月版。

杰克·普拉諾等著，胡杰譯，政治學分析辭典，北京：中國社會科學出版社，1986年版。

龍冠海，雲五社會科學大辭典第一冊（社會學），台北：台灣商務印書館，1985年四月七版。

羅志淵，雲五社會科學大辭典第三冊（政治學），台北：台灣商務印書館，1985年四月七版。

本書簡介

《墨家哲學》一書係從哲學角度分析探討墨家的各項主張，並以系統性的架構，整理及解釋墨學的立論及旨趣。作為中國先秦哲學被譽為「顯學」的一個重要學派，從學術研究的角度而言，墨學的價值當有澄清與詮釋之必要，以此得窺墨家哲學獨到之見解及核心觀點。其次，從哲學的思考出發，必然要探討其哲學思想的價值根源、現實關懷，及理論應用諸層面之意義。換言之，即是從「道」與「術」的二元觀點，剖析墨家哲學的理論性與實踐性，得出系統化架構之觀念，這也是本書在研究方法上的切入點。哲學是文化的醫生，墨家之使命即是針對當時已近崩潰的價值觀與文化系統，提出針砭之道，以創造文化的新生命和重建文化價值。本書從結構上來說，包括導論、本論及結論三部份，有系統地分析、闡明墨家哲學之義理及評述，以證成作為「哲學的突破」代表性之一的墨學，在理論與實踐二層面之意義。



五南文化事業

ISBN 957-11-3176-8 (121)



9 789571 131764

五南圖書出版公司