

第一章 緒論

第一節 研究動機與研究目的

中國文化是以先秦儒家思想為主，雖然在知識上，其盡善盡美矣，然而後來因客觀條件的不同，常有不能實行之憾。《韓非子》〈顯學篇〉一開頭就提到：「世之顯學，儒、墨也。」墨家思想在先秦時能與儒家分庭抗禮，相當程度地顯現因客觀環境變動而造成的社會價值變動，其後孟子「何必曰利」與「不得已而辯」，也充分顯示出孟子對中國文化的堅持。目前，學者對儒家學說有相當多研究，然而，對於墨子學說卻研究不多，甚至於墨子學說常遭誤解，而失去其應有之定位。在本文裡，我們將整理出墨子對政治的觀點，以及服膺墨子思想者對政治的看法，並藉由這樣的工作來重新評價墨子思想。選擇將焦點擺在墨家，不僅僅是因為其在先秦為顯學之一，也因為其觀點獨樹一格，例如其「天志」、「兼愛」之主張，更重要的是，做為一個政治思想，墨子的政治思想遭受過多的曲解，應當還原其政治思想的原貌，並進一步歸納其理論，找尋其於思想中的定位。

研究人類群體生活中社會與國家的組織與管理是政治學的主要目的。依研究途徑的不同，政治學大略可以區分成幾個領域，一是政治理論，二是政治制度，三是政治行為科學，每個領域都有其長處。但不論是研究政治制度，或是研究政治行為，如果要做到最完整的解釋，最後不免要對人的想法做一番系統的探討，畢竟人的行動都是由其想法所驅動的。也可以這麼說，當我們在討論各種政治制度時，我們應該要瞭解各種政治制度並不是憑空

產生的，它背後有其相應的政治思想；每個人的政治行為也不是無所依據，有支持其行為的思想，因此，對於以政治思想做為目標之一的政治理論領域我們便不得不加以重視，這也就是為何必須研究思想的重要性。政治思想做為人們對於環境的各種意識反應，不可否認的，在影響吾人政治制度與政治行為方面，中國政治思想是影響吾人最廣、最深的政治思想，因此想要完整解釋吾人的政治制度或政治行為，吾人必須從中國既有的政治思想來著手。

然而在談論研究政治思想的價值時，眼前便產生一個不得不解決的問題。這便是時空環境的問題，目前時空環境與過去並不相同，研究先秦諸子的政治思想是否有其價值呢。當然，我們可以肯定地說，不論過去或未來，我們研究先秦諸子的政治思想都是有價值的。關於此問題，我們可以從人性的觀點來做說明，個人的想法或許會受個人當時的時空影響，然而時空卻不會影響最根本的人性。況且對於中國政治思想的研究還未能盡善盡美，就先前所提到的，要對政治現象做解釋，最後不免要對人的想法做研究，並且提供理論做為解釋。先秦諸子的政治思想正提供了我們豐富的資料，但是仍缺乏理論的整理，現在我們接著所要做的工作就是「從鐵礦中練鐵，從鐵中練鋼。」¹在這豐富的資料中整理出中國政治思想的價值。

過去研究墨子者多以下述幾個方向切入，從墨子所具有的科學精神切入，或者以儒、墨二家的差異來切入，或者以其宗教組織與思想切入。從科學精神切入者，在對中國傳統文化失望之餘，

¹ 徐復觀說到：「中國歷史中沒有『政治學』，因為沒有建立一套組成嚴密的『學地』系統；卻有豐富地『政治思想』，而可以由我們的努力，把它拿來作『學地』建立；有如從鐵礦中練鐵，從鐵中練鋼一樣。」參閱徐復觀，《中國人性論史先秦篇》序。台中：私立東海大學，民52。

欲證明吾人亦有科學觀念，且存在久遠，因而舉墨子為例。或者在哲學的探討上，欲說明中國的邏輯學有相當的歷史，則引《墨子》中的墨辯以為例。這樣的研究方式當然亦能有所得，但卻偏離墨子思想做為政治思想的原意。而以儒、墨二家之差異來切入研究者，則反擊墨家所提各主張，包含兼愛、非樂、節葬等主張，實實在在地釐清儒墨二家的區別，但同時也貶低了墨家存在的價值。然而平心而論，就一個特殊時空環境下，墨家思想做為一個政治思想，是有其價值的，這價值便是本文所欲論述的。又有以其宗教組織與思想切入者，多以墨子附會其他宗教，融合其兼愛之大同理想於其宗教之中。然而墨子思想並非宗教思想，縱使承認墨子思想帶有當時流行的民間信仰觀點，亦即其天志、鬼神論點，我們也只能說墨子提倡這些觀點的目的是置於其政治目的之下的，則以宗教組織與思想切入做研究，所得將極為有限，更何況墨子思想並非一宗教思想。

以上所述各種研究方向雖然無法對墨子的政治思想做完整的詮釋，然而就研究者而言卻仍得到些許的成果。然而有些研究者以錯誤的前提來研究墨子，這便犯了相當嚴重的疏失。胡適研究墨子重在研究其「實利主義」的觀點及墨子與名家之關係，其研究先由儒墨關係入手，將墨子說成處處與儒家反對，他說：

「這個儒墨關係是極重要不可忽略的。因為儒家不信鬼，所以墨子倡『明鬼』論。因為儒家厚葬久喪，所以墨子倡『節葬』論，因為儒家重禮樂，所以墨子倡『非樂』論。因為儒家信天命，所以墨子倡『非命』論。墨子是一個極熱心救世的人，他看見當時各國征戰的慘禍心中不忍，所以倡為『非攻』論。他以為從前那種『弭兵』都不是根本之計。根本的『弭兵』要使人人『視人之國若視其國，視人之家若視其家，視人之身若視

其身。」這就是墨子的『兼愛』論。」²

然而，於《墨子》一書中所出現儒者的種種行為與議論並不同儒家學說。將焦點置於儒墨關係上，並說墨子說成處處與儒家反對，反而使墨子思想變得零零散散且無系統。再進一步，胡適舉墨子的「天志」與苦行為證，將墨子說成一個「實行的宗教家」³，至此，墨子於政治思想上價值已全然被抹殺，不僅沒有對墨子的政治理論提供完整的解釋，並且誤導日後學者們的研究方向。

而梁啟超則是由墨子反抗時代潮流此觀點來著手研究墨子，其於《墨子學案》中如此說道：「他覺得舊社會整個要不得，非從根本推翻改造不可。所以他所提倡幾條大主義，條條都是反抗時代潮流，純帶極端革命的色彩。革除舊社會，改造新社會，就是墨子思想的總根源。」⁴於是墨子的「節葬」、「節用」、「非樂」各主張是背周道而用夏政，「尚同」、「尚賢」是為了社會的統一，「兼愛」、「非攻」是為了避免戰爭的盛行，「天志」、「明鬼」、「非命」是為了從宗教來建立新社會的哲學基礎。⁵這樣的觀點同樣破壞了墨子思想的一貫性。

此外如馮友蘭從墨家起於俠士之觀點來解釋整個墨家思想，原本是為了支持諸子出於職業的說法，然而研究後的結論卻並不理想，「兼愛」成了俠士有福同享的觀念，「尚同」成了對上絕對服從的道德，「天志」、「明鬼」成了舊信仰，「節葬」、「節用」、「非樂」等主張成了下層社會窮人的觀點。⁶這樣將墨子研究侷限於起

² 胡適，《中國哲學史大綱》。台北：臺灣商務印書館，民36，頁148-149。

³ 同上註，頁150。

⁴ 梁啟超，《墨子學案》。台北：新文豐出版公司，民64，頁4-5。

⁵ 梁啟超，《子墨子學說》。台北：臺灣中華書局，民45，頁1-2。

⁶ 馮友蘭，《中國哲學史補》。上海：臺灣商務印書館，民24，頁42-47。

因的研究，雖然有助於瞭解墨子思想的概略，然而為什麼產生墨子思想與正確詮釋墨子思想兩者間仍有一段距離，更何況墨子能成一家之言，其論點並非以階級觀念或職業觀念所能概括的。

當然，亦有研究前提正確，然而卻說之不詳的研究者。如勞思光於其《中國哲學史》中說到：「墨子思想之中心，在於『興天下之利』。『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。」⁷然而，雖然作者有如此之研究法與論點，但其於書中卻未能以其所謂的基源問題做理論的還原，亦即以改善社會生活來貫串墨子思想，仍舊將各篇章做獨立的解釋，實屬可惜之事。

事實上研究政治思想，特別是諸子的政治思想，應當先從其本身出發。亦即須從原典整體的研究開始，求其概略，取其核心概念，對其政治思想有了核心概念之後，回頭解釋其各篇章的思想才不至於出錯。正如徐復觀所說：

「中國的思想家，很少是意識的以有組織的文章結構來表達他們思想的結構，而常是把他們的中心論點，分散在許多文字單元中去；同時，在同一篇文字中，又常關涉到許多觀念，許多問題。即使在一篇文章或一段語錄中，是專談某一個問題；但也常只談到某一觀念、某一問題對一特定的人或事所須要說明的某一側面，而很少下一種抽象的可以概括全

⁷ 勞思光，《中國哲學史》。台北：華世出版社，民 64，頁 213。其於書序中提出一種基源問題研究法與基源問題的概念：「我們著手整理哲學理論的時候，我們首先有一個基本了解，就是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。我們如果找到這個問題，我們即可以掌握這一部分理論的總脈絡。反過來說，這個理論的一切內容實際上皆是以這個問題為根源。理論上一步步的工作，不過是對那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。」

般的定義或界說。」⁸

因此，研究者若將《墨子》一書各篇當做零散的主張，分別拆開來研究，不僅不能發現墨子思想是以政治生活為其主要目的，更可能迷失正確的研究方向，事倍而功半。

雖然《墨子》一書中記載著包括政治、民間信仰、科學等等各層面的資料，然而其重點卻是聚焦於政治層面，亦即其重點在於政長如何改善當前的社會生活此一問題。楊寬於其《戰國史》中提到：

「墨子所說『百姓』、『萬民』，即指『農夫』和『農婦』，就是指自耕小農而言。．．．墨子一系列的主張如天志、兼愛、尚賢、節用、非攻等，都是為了解決小農『饑』、『寒』、『勞』的『三患』和達到『國家之富』、『人民之眾』和『刑政之治』的目標。」⁹

從這樣的觀點出發，本論文將從政治層面來探討墨子思想。當我們討論到政治思想時，必然會討論到權力來源與權力分配的問題，會討論到政治生活的目的，及統治者與被統治者間的關係等問題。這些問題於墨子思想中都有一貫的脈絡，並且是核心的問題，如果我們對墨子所描述天子選立與人才舉用的標準加以深入研究，將能發現墨子對這些問題的解釋與主張，並且能更進一步歸納出墨子對統治者職責的看法，提供吾人參考。

⁸ 徐復觀，〈研究中國思想史的方法與態度問題〉，出自韋政通編，《中國思想史方法論文選集》。台北：水牛出版社，民 76，頁 153。

⁹ 楊寬，《戰國史》。台北：臺灣商務印書館，民 86，頁 180。

第二節 研究方法、範圍與架構

壹、研究方法

本論文屬於政治思想之研究領域，政治思想的發生，在於解決人類適應群體生活時所發生的問題，其內容，即人類對群體生活環境的反應。先秦諸子的思想之所以能留傳至今，主要歸功於文獻的記載。因此不論研究先秦諸子本身之學術內容或者是當時之歷史背景環境，文獻的探討與分析是必要的，本文將採取「文獻分析法」來對墨子政治思想做一探討，論文題目訂為〈《墨子》「政長」選舉與「政長」職責之研究〉，此題目能完整析論到墨子思想中的政治思想部分。就論文範圍而言，本文題目在討論的範圍上已經做了部分的限制，以《墨子》書的內容做為研究分析的主要對象，也就是以《墨子》書為第一手資料來歸納分析，而以秦漢後對墨子相關的著作為第二手資料從旁驗證。如之前所述，部分二手資料雖然立論有可議之處，但對研究焦點的集中則有莫大的幫助，因此仍是相當重要的資料來源。

《漢書》〈藝文志〉記錄有墨六家計八十六篇：「尹佚二篇。田俅子三篇。我子一篇。隨巢子六篇。胡非子三篇。墨子七十一篇。」《隋書》〈經籍志〉則記錄墨者三部：「墨子十五卷、目一卷。胡非子一卷。隨巢子一卷。」從隋漢兩代史書對墨家文獻的記載來看，在歷經各朝戰火之後，墨家的資料越顯得缺乏，其數量也從原本的六家降為三家。今存《墨子》書雖有七十一篇篇名，但實際上有些篇章僅存篇名而缺乏內容，篇章中有其內容的，僅存五十三篇，這五十三篇的內容將是本論文分析的素材。

貳、研究範圍

《墨子》書內容包含範圍極廣，而其政治思想是本文的焦點。何謂政治思想？政治思想又包含哪些內容？這是界定題目時，首要處理的問題。大致說來，政治思想是思想家對於群體生活應當如何組織與管理的理想與意見。而其內容則必須要解釋統治者是誰、被統治者是誰、統治者的權力來源、統治者與被統治者間的利益關係等種種問題。藉由這些問題的釐清，進一步說明統治者所該有的責任。

然而，統治者一詞的概念在使用上頗為籠統，為求概念的清晰，論文中並非使用統治者一詞，而是以「政長」一詞做為分析時所使用的概念。〈尚同中篇〉提到：「故古者之置正長也，將以治民也。」政長與正長同，皆泛稱行政長官，亦稱為統治階層，在《墨子》書中則是指天子、三公、諸侯、卿大夫等貴族與官員。墨子於書中所闡述的社會分工觀點，不僅將社會中的所有人區別為政長與被統治的人民，在其所謂的政長中亦有地位上下高低之不同。再以《墨子》書中的概念做說明，正如同〈經上篇〉所言：「君，臣萌通約也。」墨子將社會中的人分做君、臣、民三類，簡而言之，其「政長」一詞概念包含了擁有政權的貴族與其所雇用之官吏，即君與臣，本文中所使用「政長」一詞之概念亦與之同。

論文題目中「政長選舉」一詞的概念亦來自於《墨子》書中。然而，《墨子》書中所謂的「選舉」與題目中所謂的「選舉」並不同於今日民主政治下包含「定期改選」、「一人一票，票票等值」

等概念的民主選舉。在民主概念下的選舉，是指人民以投票的方式來選出治理政府的代表。然就梁啟超所說：「今徧查墨子書中，並沒有一個字說君位要世襲，但也未嘗論及選舉的方法。」¹⁰就是指在《墨子》書中並沒有提到今日民主制度下的選舉方式，因此我們不能將《墨子》書中的「選舉」類比於今日之選舉，然而亦無更佳的詞句更能完整表達其選任政長的內涵。

除《墨子》書外，我國古代典籍中亦有提到選舉二字者。如《禮記》〈禮運篇〉亦曾提到選舉二字：「大道之行也，天下為公，選賢與（通舉）能，講信修睦。」然而，對應其後「今大道既隱，天下為家，各親其親，各子其子，貨力為己，大人世及以為禮」我們可以知道「選賢與能」是在說明古代統治者的繼承方式，這樣的繼承方式亦如《尚書》〈堯典〉所言，是由部落諸侯來推舉天子。¹¹此概念下的選舉，既不同於今日民主概念下的選舉，亦不同於《墨子》書中的「選舉」，因此，《墨子》書中的「選舉」實有其特殊意義。

本文題目中的「選舉」概念來自《墨子》書中，其概念可由〈尚同〉、〈尚賢〉諸篇來看，〈尚同上篇〉謂：

「夫明乎天下之所以亂者，生於無政長。是故選天下之賢可立者，立為天子。天子立，以其力為未足，又選天下之賢可者，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，是非厲害之辯，不可一二而明知，故畫分萬國，立諸侯國君，諸侯國君既以立，以其力為未足，又選擇其國之賢可者，置立之以為正長。」

¹⁰ 同註 4，頁 65。

¹¹ 帝曰：「咨！四岳。朕在位七十載，汝能庸命，巽朕位。」岳曰：「否德忝帝位。」曰：「明明揚側陋。」師錫帝曰：「有鰥在下，曰虞舜。」

又〈尚賢上篇〉說：「得意賢士不可不舉，不得意賢士不可不舉。」〈尚賢中篇〉云：「故古者聖王甚尊尚賢而任使能，不黨父兄，不偏富貴，不嬖顏色。賢者舉而上之，富而貴之，以為官長。」綜上所述，可知《墨子》書裡所謂的選舉與《禮記》〈禮運篇〉的選舉不同的是，除了說明掌握天下的統治者外，亦提到各層級的行政官員與諸侯等。也就是說本論文定題「政長選舉」不是說明墨子思想中有今日民主概念的選舉，而僅僅是表達其書中選擇政長的方式。雖然如此定題容易產生混淆，然而，如此定題一方面表示尊重原典，另一方面也表示本文的研究重點在於歸納出墨子對統治者是誰、被統治者是誰、統治者的權力來源、統治者與被統治者間的利益關係等種種政治問題的看法。

當我們歸納出墨子對上述政治思想核心問題的看法後，進一步我們能重新將墨子的各項主張加以探討，求出墨子對統治者職責的基本主張，也就是題目中「政長職責」之研究。這樣的方式除了可以避免研究《墨子》書時的斷章取義，另一方面也能對墨子思想做系統的研究，以求能在這豐富的資料中整理出中國政治思想的價值。

參、研究架構

本論文題目訂為〈《墨子》「政長」選舉與「政長」職責之研究〉，以文獻分析的方式為墨子政治思想做一歸納整理，總計五章共十三節。第一章為緒論，說明本論文的研究動機與目的，並說明研究範圍與架構、研究方法與限制。

第二章《墨子》書的背景與其基本主張主要在敘述墨子生平重要事蹟，並點出時代背景與墨子思想淵源等，做為認識墨子政治思想的基礎背景。並且將《墨子》書中所提的各項基本做一整理，使整個論說能夠順利的進行。本章包含《墨子》書的時代背景與《墨子》書的基本主張兩節。

第三章《墨子》對政長選舉的主張則歸納《墨子》書中對政長選舉各種問題的主張。墨子之社會分工概念與政長如何界定將在本章第一節中討論。《墨子》書中對各層級政長的區分則於第二節中探討。第三節則討論各個層級的政長如何選舉的問題。最後一節則是說明《墨子》書中對政長選舉標準的確立。

第四章《墨子》對政長職責的主張則是以歸納的成果來重新審視墨子所提的各項政治主張。我們可以歸納出幾個對政長職責的重要主張，分述於下列四節：以賞罰推行義政、去無用之費以減少人民負擔、盡力從事以增加生產、勸愛人以防止侵奪。關於歷來對於墨家的幾個爭議性的問題如：專制、迷信、無父、太彀等也將於各相關節次中討論。

第五章結論總結研究成果，並以研究成果來定位、評價墨家思想。

第三節 研究方法之限制

本文採取「文獻分析法」來對墨子政治思想做一歸納探討。此研究途徑所面臨的限制，一方面是來自閱讀文獻上，另一方面則來自文獻搜集的困難。在文獻的閱讀上，雖有歷代學者的訓詁、

考證，使得資料較易理解，但不論《墨子》書或其相關研究文獻，在字辭的使用上，與現代字辭用法皆有差異，往往有誤解的可能，這是本研究方法的困難處之一。

來自文獻搜集上的困難則是因為過去墨家典籍歷經戰火日漸稀少，第一手資料的搜集部分，今《墨子》存五十三篇，資料並不齊全，並且所得篇章有假托之疑，必須詳細審視。這五十三篇依胡適說法可以再分為五類。¹²第一類為〈親士篇第一〉至〈三辯篇第七〉，此七篇疑義甚多，胡適認為「自〈親士〉到〈三辯〉凡七篇，皆後人假造的。」¹³亦有學者認為這些篇章乃是墨子之言，且為其早期作品。¹⁴大部分學者還是將這些篇章視為墨子各篇的餘論，以供參照。

第二類為〈尚同〉、〈尚賢〉、〈兼愛〉、〈非攻〉、〈節用〉、〈節葬〉、〈天志〉、〈明鬼〉、〈非樂〉、〈非命〉、〈非儒〉等共二十四篇，為《墨子》書主幹，每個題目多分為上、中、下篇，是本論文素材之主幹。陳柱認為題目分成上、中、下三篇乃因墨學分為三派，墨子隨地演講，弟子各有記錄，是以各有三篇。¹⁵梁啟超於《墨子學案》中亦說：「這十個題目二十三篇，是墨學的大綱要，《墨子》書的中堅。篇中皆有『子墨子曰』字樣，可以證明是門弟子所記，非墨子自著。每題各有三篇，文義大同小異，蓋墨家分為三派，各記所聞。」¹⁶雖然已知這些篇章並非墨子所自著，然而，並無損於我們研究墨子思想，並且更能系統地加以規納。

¹² 同註 2，頁 151-152。

¹³ 同註 2，頁 151。

¹⁴ 見李紹崑，《墨學十講》。台北：水牛出版社，民 79，頁 18-20。

¹⁵ 轉引自方授楚，《墨學源流》。台北：成文出版社，民 64，頁 41。

¹⁶ 梁氏認為〈非儒篇〉非記墨子之言，與其他二十三篇有所區別，見梁啟超，《墨子學案》。台北：新文豐出版公司，民 64，頁 13。

第三類為〈經上〉、〈經下〉、〈經說上〉、〈經說下〉、〈大取〉、〈小取〉共六篇，或稱為墨辯，這六篇中包含墨家對字辭的用法，以及辯論的方式與態度，亦是有助於瞭解墨子思想的篇章。方授楚認為此六篇為墨子後學之集體創作，其於《墨學源流》中提到：「自墨子晚年以迨後學，聚百餘年所得，乃以集體主義之精華，．．．以著於簡冊而成此墨門之百科全書。」¹⁷雖非出於墨子之手，然亦為墨子後學所整理。胡適則認為此六篇非為墨者所俱誦之墨經，都是「別墨」所做。¹⁸雖然目前對於此六篇的作者仍有疑惑，但從本論文的研究範圍來看，因本論文著重於墨子政治思想之部分，對本論文之研究並無大礙，而文章中對於如何推行「兼愛」之說明，更能有助於我們研究墨子思想。

第四類為〈耕柱〉、〈貴義〉、〈公孟〉、〈魯問〉、〈公輸〉共五篇，此五篇記錄墨子行誼，除可以瞭解當時環境外，亦有助於瞭解墨子思想。

第五類為〈備城門〉第五十二以下各篇，然篇章有實際內容者，則為十一篇，內容多為器械、軍事之觀念，對墨子政治思想的研究助益不大。

第一手資料以《墨子》書為主，而第二手資料的搜集則難以盡善盡美，人生也有涯，知也無涯。除此之外，古籍之真偽也有其問題。因此對二手資料的分析抱持謹慎態度，求其於原則上的討論，而非於考證上的討論。

¹⁷ 方授楚，《墨學源流》。台北：成文出版社，民 64，頁 198。

¹⁸ 同註 2，頁 185-186。

除了「文獻分析法」將面臨閱讀與資料搜集的限制之外，由於本論文專注於墨子思想的歸納分析，希望以核心概念來還原墨子之政治理論，因此雖然《墨子》書中某些概念的源流與演變必須加以說明，然而礙於題旨卻無法說之過詳，甚至甚少提及某些概念於日後之變化。換句話說，由於受研究範圍之限制，本論文長於整體理論之建立，然而對於概念的演變則較為薄弱，此亦一般專治某家學說者所可能產生之弊病，須待主題式的研究來加以補足。職是之故，本文將僅就墨子政治理論做一完整論述，各概念之說明亦以建立一完整理論為主要目的，並不擬為《墨子》書中各概念之真實性與歷史價值做探討。

第二章 《墨子》書的背景與基本主張

人是群體動物，當人在參與群體生活時，必然產生相關的問題，因而解決群體生活的政治思想就開始萌生。既然政治思想是人們在意識上對環境的反應，因而一套政治思想除了有賴於前人的聰明才智之外，當時的客觀環境亦不容忽略。在本章裡將介紹墨子其人、《墨子》書及當時的時代背景，以做為認識墨子與當時代的基礎資料。《墨子》原為七十一篇，今存五十三篇，資料並不齊全，這五十三篇依胡適的說法可以再分為五類，已於緒論中提及。¹⁹雖然各篇作者是否為墨子仍有爭議，但以本論文的研究方向，仍以《墨子》書作為研究墨子思想的主要途徑。透過時代與墨子個人生平的介紹可以使我們對其思想的價值與時代意義有所認識。附帶一提的是，墨子身處的時代、其身世與其思想間的關聯性並不是本文的重點，因此，僅針對論文相關主題的背景做一介紹。

第一節 墨子其人與《墨子》書時代背景

壹、墨子的生卒年代與學術淵源

一、墨子的生卒年代

墨子生卒年代在司馬遷著《史記》之時已難考據，故其對於墨子

¹⁹ 同註 2，頁 151-152。

的生卒年代僅僅在〈孟子荀卿列傳〉篇末有「或曰並孔子時，或曰在其後。」兩句的紀錄。這樣的紀錄差距甚大，還不足以滿足研究者的需求，於是後來的學者利用《墨子》書各章節中墨子所曾交接過的人物來考據墨子的生卒年代。

孫詒讓在其〈墨子年表〉中說到「墨子當與子思並時，而生年尚在其後，當生於周定王之初年，而卒於安王之季。」²⁰大約推定墨子年代為西元前四六八年至西元前三七六年，約為九十多歲。而胡適則以孫氏所舉之書可議與墨子不曾見吳起之死為理由駁斥孫說，認為「墨子大概出生在周敬王二十年與三十年之間，死在周威烈王元年與十年之間。墨子生時約當孔子五十歲六十歲之間，到吳起死時，墨子已死了差不多四十年了。」²¹大約推定墨子年代生年在西元前五〇〇年至西元前四九〇年之間，卒年在西元前四二五年至西元前四一六年之間。

梁啟超在《墨子學案》中則對孫說稍有所改正，²²大約推定墨子年代生年在西元前四六八年至西元前四五九年之間，卒年在西元前三九〇年至西元前三八二年之間。方授楚在其《墨學源流》中則認為梁說過晚，且墨子年齡應當更為壽考等為由，推定「墨子之生年當為敬王三十年，而在孔子卒前十年也。墨子之卒年，當在威烈王二十三年左右。」²³大約推定墨子年代生年為西元前四九〇年，卒年為西元前四〇三年，享壽近九十歲。方授楚說：「按此所推定之生卒年代，亦不過大略如是，惟可以相信者，則似尚可移前，而不能再晚也。」²⁴

²⁰ 孫詒讓所言「竊以今五十三篇之書推校之，墨子前及與公輸般、魯陽文子相問答，而後及見齊太公和，與齊康公興樂，楚吳起之死，上距孔子之卒，幾及百年。」則並孔子之時為不可能之事也。見（清）孫詒讓撰，李 笠校補，《校補定本墨子閒詁》。台北：藝文印書館，民 70，頁 1286-1288。

²¹ 同註 2，頁 144-147。

²² 梁啟超以墨子所親見的人事為準，以鄭繻公被弑及吳起之死做為卒年之推定，以不比公輸般小過三十歲做為生年之推定。認為墨子生於周定王元年至十年之間，約當孔子卒後十餘年。墨子卒於周安王十二年至二十年之間，約當孟子生前十餘年。見《墨子學案》。台北：新文豐出版公司，民 64，頁 3-4。

²³ 同註 17，頁 10-12。

²⁴ 同上註，頁 12。

在墨子生卒年代的探討中，我們可以從《墨子》書中所提幾個事件與歷史的幾個事實來做驗證，包括墨子止楚攻宋、唇亡齒寒等事件，²⁵筆者認為，方授楚所推定的墨子生卒年代是較為接近歷史事實的。如同前面所述，本論文著眼於墨子的政治思想部分，非以考據為目的，對於墨子生卒年代的探討，已有許多其他精彩的文章可供參考，但在此我們可以先做一個小結，墨子生年為西元前四九〇年，卒年為西元前四〇三年，當時，約為春秋、戰國兩時代的交接時期。

二、墨子的學術淵源

政治思想是人在意識上對環境的反應，然而亦非憑空而生，自有其學術淵源。研究墨子的學術淵源，我們可以從以下幾篇文章著手。有說墨子源自於儒家的。《淮南子》〈要略篇〉說：「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。」〈要略篇〉一方面強調墨子學儒者之業，另一方面也提到墨子用夏政，以示有別於儒者之業。然而在《韓非子》與《史記》中則強調墨者與儒者的共同淵源。《韓非子》〈顯學篇〉說：「孔子、墨子俱道堯、舜，而取舍不同。」《史記》〈太史公自序〉司馬談論六家要旨時提到：「墨者亦尚堯舜道。」此兩段文字便說明了墨子淵源自堯舜。

但從《淮南子》〈要略篇〉的說法來看，除說明了墨子與儒家之關係外，同時其「背周道而用夏政」亦說明了墨子淵源於大禹，因此亦有說墨子學術淵源於大禹者。如《莊子》〈天下篇〉中說到：「不侈於

²⁵ 智伯并中行氏范氏而不止，受韓、趙、魏合力大敗，此事可見於〈非攻中篇〉。

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，為之太過，已之太順。」此段除了描述墨家學術與行誼之外，亦說古之道術有是，此古之道術必須對照於〈天下篇〉後文說明，〈天下篇〉中提到：

「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，以跣躡為服，日夜不休，以自苦為極，曰：『不能如此，非禹之道也，不足為墨。』」

對照《莊子》〈天下篇〉中墨子對於禹之稱道及後世墨者之說法，我們可以認定墨子亦淵源於大禹之道。

又《漢書》〈藝文志〉有諸子出於王官的說法，其上記載：「墨家者流，蓋出於清廟之守。」除了說明墨子學術之源流為清廟之守外，在〈藝文志〉後更說明其政治主張與清廟之關聯，〈藝文志〉上記載：「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；此其所長也。」配合墨子各項主張與清廟之特性，〈藝文志〉中認為墨家出於清廟，此為墨子出於王官的說法。

也有學者認為墨家學術源自於職業特性的，馮友蘭在其〈原儒墨〉中說明墨家乃是俠士團體，其學術源自於職業特性：「及貴族崩壞以後，失業之人乃有專以幫人打仗為職業的武專家，此等人自有其團體，自有其紀律。墨家即自此等人中出；墨子所領導之團體，即是此團體。」

²⁶此種說法是補充諸子出於職業的說法，認為墨子出於武士團體，在〈原儒墨〉中對墨子各項主張的解釋便是從這觀點出發的。

然思想家的思想雖非憑空而出的，而其學術淵源亦不必只有一個。學者們對墨子學術淵源的考據，不論是源自堯、舜、禹，或是源自王官之學、源自於職業特性，對於我們認識墨子其人、其思想都能有相當程度的幫助，其中墨子與儒者的關聯以及淵源於禹之道的部分則是在後文中相當值得關注的部分。然而，思想家之所以能成一家之言，主要在於思想家提供了一套系統的理論，而非其師承為何。思想家之師承雖可供學者們研究時的參考，然本文之旨趣，仍為墨子理論之整理歸納，對於墨子學術源流對其理論之影響，實非本文之目的，在此略而不述。

貳、墨子身世與事略

一、墨子的身世探討

從前段對墨子生卒年代探討的小結來看，墨子生年為西元前四九〇年，卒年為西元前四〇三年，是春秋、戰國兩時代交接時的人物。墨學為當時顯學之一，對於墨子，歷史理應多有記載，然而司馬遷對墨子身世並未多做描述，僅僅在《史記》〈孟子荀卿列傳〉末附上二十四字：「蓋墨翟宋之大夫，善守禦，為節用。或曰並孔子時，或曰在其後。」因為歷史記載並不多，學者對於墨子的姓名、籍貫、身份、年代都多所爭議。關於其生卒年代的部分，已說明於前，本段中將不另

²⁶ 同註 6，頁 32。

做探討，本段將針對墨子姓名、籍貫、身份做一探討。

墨子姓墨名翟，關於墨子姓名的問題，自戰國至唐宋間多無疑問。到了南齊時，有人稱墨子為翟子。²⁷到了元代，更有墨子非姓墨的論點，使得墨子姓墨名翟一事發生了疑義，關於疑義的起源，方授楚於其《墨學源流》中提出解釋：

「墨子姓墨名翟，歷來無異辭。自元伊世珍逞其妖妄之臆說，始云墨子姓翟名烏。清周亮工《因樹屋書影》本其說，謂「以墨為道，今以姓為名，以墨為姓，是老子當姓老耶？」近人江琮著《讀子卮言》有論〈墨子非姓墨〉一章，亦以伊氏之說為一大證而推演者也。」²⁸

方授楚認為墨子非姓墨之疑義是從臆說開始，並不足以採信。王冬珍則在〈墨子生平事蹟探研〉一文中更進一步說明：「元代伊世珍《瑯環記》引《賈子說林》，謂墨子姓翟名烏，其母夢日中赤烏入室孕而生墨子，故以『烏』為名，然《瑯環記》本多神仙怪誕之說，實不足據。」²⁹同樣認為對墨子姓墨名翟的疑義是出於不足為據之說。

探究墨子姓氏之所以混淆之源頭，乃因「神仙怪誕」之說而起，然而，更有學者以墨子非姓墨的論點加以推演，使得墨子的籍貫也產生了問題。或說墨子為印度人，或說墨子為阿拉伯人，方授楚除了在《墨學源流》下卷中駁斥這些論點外，亦提出這些論點之所以產生的原因：

「更有於墨學未能深研，徒從梁胡諸人之著作中，震驚墨家學說之高遠，若河

²⁷ 王冬珍，〈墨子生平事蹟探研〉，《師大學報》，第24期，民68，頁113。

²⁸ 同註17，頁3。

²⁹ 同註27，頁113-114。

漢之無極，則疑為戰國時代之中國所萬萬不能產生者，於是漫然曰，墨子非中國人也，禽滑釐非中國人也，雖游移，矛盾，不能自安其說，而終無以祛其惑。此又一反響也。」³⁰

如此，對於墨子姓墨名翟與墨子國籍二事當無疑義，方授楚在其《墨學源流》中有〈墨子之姓氏國籍學說辨〉一卷辨之已詳，本文不擬多做贅述，且中國文人神怪之說常做怪奇之論，混淆學術之探討，與本文要旨更無相關，述之無益。

雖然，方授楚已於其文中詳細辨證墨子非為印度人、非為阿拉伯人，然墨子的生地於學者的探討中，亦有不一之處。自古以來約有幾說，墨子為宋人說，墨子為楚人說，墨子為魯人說。³¹墨子為宋人一說見於葛洪《神仙傳》、《荀子》〈修身篇〉楊倞注、林寶《元和姓纂》等處。方授楚、梁啟超等人則駁斥墨子為宋人的說法，如梁啟超於《墨子學案》中提到：「宋人之說，因《史》《漢》都說墨子嘗為宋大夫，所以誤傳。據〈公輸篇〉有『歸而過宋』一語，其非宋人可證。」³²認為如果墨子為宋人，則於〈公輸篇〉中不應當用「過宋」一詞，於此可知墨子並非宋人。

若墨子非宋人，則墨子為魯人的說法與墨子為楚人的說法何者為是？孫詒讓認為墨子為魯人一說為是，其於〈墨子略傳〉中如此考證：

「以本書考之，似當以魯人為是。〈貴義篇〉云：『墨子自魯即齊。』又〈魯問篇〉云：『越王為公尙過束車五十乘，以迎子墨子於魯。』《呂氏春秋》〈愛類篇〉云：『公輸般為雲梯，欲以攻宋，墨子聞之，自魯往，見荆王曰：「臣北方

³⁰ 同註 17，自序。

³¹ 同註 27，頁 119。

³² 同註 4，頁 2。

之鄙人也。」』《淮南子》〈脩物訓〉亦云：『自魯趨而往，十日十夜至於郢。』並墨子為魯人之塙證。」³³

除了孫詒讓認為墨子為魯人外，墨子為魯人之說亦可見於方授楚、梁啟超、胡適等人之文章中。然而，墨子為楚人之說亦有人採信，認為在書中各篇之魯所指乃是楚之魯陽，而非指國名魯國之魯。如徐希燕於其《墨學研究》中提到：「墨子受夏文化影響較大，．．．如果墨子僅僅受到儒家文化的影響，要產生與之差異較大的墨家思想，是難以想像的，故墨子不可能生於魯國。」³⁴以墨子受夏文化影響較大的說法來提出反證，認為墨子不應當生於魯國，而是楚國。

然梁啟超在其《墨子學案》中早已立說澄清墨子並非楚人，如此，則墨子為魯人當為近真。梁氏提到：

「楚人之說，因墨子與魯陽文君有關係，魯陽，楚邑；疑他是魯陽人。考〈貴義篇〉稱：『墨子南遊於楚，』若自楚之魯陽往，當云遊郢，不當云遊楚。又稱：『墨子南遊使衛，』若自魯陽往衛，當云北遊。《諸宮舊事》載：『魯陽文君說楚惠王，曰，墨子北方賢聖人，』其非楚人可知。《呂氏春秋》〈慎大篇〉云：『公輸般將以楚攻宋，子墨子聞之，起自魯，十日十夜至郢。』魯陽距郢，不應如其遠。據此看來，墨子魯人之說，當為近真。」³⁵

《淮南子》〈要略篇〉中提到「墨子背周道而用夏政」，徐希燕則提到「墨子受夏文化影響較大」，兩者皆暗示墨家與儒家學術之不同，然而徐希燕更以文化之別做為二家學術不同之證據，甚至於做為墨子生於楚地之證據。吾人可知，學術之不同不必因其文化所影響，且朝

³³ (清)孫詒讓撰，李 笠校補，《校補定本墨子閒詁》。台北：藝文印書館，民 70，頁 1267。

³⁴ 徐希燕，《墨學研究—墨子學說的現代詮釋》。北京：商務印書館，民 90，頁 7。

³⁵ 同註 4，頁 2。

代雖有遞嬗，文化卻是一脈相承。依傳說夏之始祖禹、商之始祖契、周之始后稷本同出於黃帝一源，此為一證。《論語》〈為政篇〉提到：「子曰：『殷因於夏禮，所損益可知也。周因於殷禮，所損益可知也。』」亦能說明文化之一脈相承。況且《論語》〈八佾篇〉中有言：「子曰：『夏禮，吾能言之，杞不足徵也。殷禮，吾能言之，宋不足徵也。文獻不足故也。足，則吾能徵之矣。』」孔子之時已因文獻不足而無法驗證夏禮，墨子生於孔子之後又如何受夏文化影響較大。

然而雖然文化是一脈相承，不過各朝代之施政重點則有所不同，此點可以王充《論衡》〈齊世篇〉之引言來做說明：

「傳曰：『夏后世之王教以忠。上教以忠，君子忠，其失也，小人野。救野莫如敬。殷王之教以敬。上教以敬，君子敬，其失也，小人鬼。救鬼莫如文，故周王之教以文。上教以文，君子文，其失也，小人薄。救薄莫如忠。』」

亦即舊朝代於交接時留有不同弊病，因而新朝代施政方向不得不偏於一方以補救之。由此可知〈要略篇〉中「背周道而用夏政」是可以理解的，背周道而用夏政即以忠救薄之義，而將一脈相承之文化強加區分為夏文化、殷文化、周文化以解釋學術之所以不同則不僅不可取，且有倒果為因之嫌。

推論至此，我們可以說墨子姓墨名翟，是春秋戰國間魯人，其身世已無疑，但墨子之出身亦應當於此做一說明，以為研究之參考。對於墨子之出身問題，學者多以〈貴義篇〉中提到墨子南遊楚見楚惠王一段來說明墨子出身微賤，尤有甚者，再更進一步說明因其地位微賤，是故其思想充滿了平民思想的特徵。〈貴義篇〉提到：「子墨子說穆賀，穆賀大悅，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？』」穆賀認為雖然墨子言論十分美

善，但因其地位低下恐怕其言將不被楚惠王所用，在此，雖然墨子被指為賤人，不屬於貴族階層，但是綜觀墨子行徑，其早已從賤人身份自拔出來，梅貽寶在〈墨子學述〉中說到：

「就《墨子》書中記載，墨子能受當時很難得的教育，能充任大夫，能著書，書中順口引徵《詩》《書》，能授徒而且推薦了若干生徒去做官，旅途中還能『關中載書甚多。』這儼然是一位典型的士大夫。」³⁶

並且，戰國時代的時代特性之一，就是社會上下階層的流動十分快速，墨子為春秋與戰國兩時代交接的人物，在流動快速的時代裡來談論墨子身份地位的貴賤，作用似乎不大，且若要以其身份來判定其思想價值更是不妥。

如果其出身時的身份地位不重要，那另一個問題是，墨子是否曾經仕官。《史記》記載：「蓋墨翟宋之大夫。」孫詒讓也於《墨子閒詁》〈墨子略傳〉中說明：「就今存《墨子書》五十三篇鈎考之，尚可得其較略，蓋生於魯，而仕於宋。」³⁷說明墨子曾於宋國仕官。然方授楚卻反對此說：「墨子獻書惠王，蓋年逾五十矣，猶為賤人，則始終為平民可知。」³⁸梁啟超亦說：「墨子曾說：『道不行不受其賞，義不聽不處其朝。』當時的宋國，就會行其道聽其義嗎？墨子是個言行一致的人，如何肯立宋之朝？所以我想：墨子始終是個平民，沒有做過官的。」³⁹如此，墨子未曾仕官是可知的。

墨子不曾仕官可證，而墨子的身份為何，則有待探討。馮友蘭在

³⁶ 梅貽寶，〈墨子學述（上）〉，《中國文化月刊》，第120期，民78，頁10。

³⁷ 同註33，頁1266。

³⁸ 同註17，頁15。

³⁹ 同註4，頁3。

〈原儒墨〉中，除了贊成先秦諸子出於職業之說外，並說明墨家乃由俠士團體所出，〈原儒墨〉中說到：「及貴族崩壞以後，失業之人乃有專以幫人打仗為職業的武專家，此等人自有其團體，自有其紀律。墨家即自此等人中出；墨子所領導之團體，即是此團體。」⁴⁰證諸歷史，春秋時的戰爭型態以貴族所帶領的車戰為主，到了戰國，貴族沒落且兼併加劇，整個戰爭規模與方式的變化，使得戰爭需要有將帥或專家來帶領。於此同時整個官僚制度與軍隊編制亦正逐漸成形，楊寬於其《戰國史》中如此說明：「再加上春秋戰國間的制度變化，有些諸侯國開始出現以糧食為俸祿的官僚。」⁴¹整個歷史背景頗能支持其論點，然雖當時代需要武專家，則墨子則不必要為俠士出身。

依〈魯問篇〉所述：「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，不如翟之為車轄。須臾劉三寸之木，⁴²而任五十石之重。』」及《韓非子》〈外儲說左上〉所載：

「墨子為木鳶，三年而成，蜚一日而敗。弟子曰：『先生之巧，至能使木鳶飛。』墨子曰：『吾不如為車輓者巧也，用咫尺之木，不費一朝之事，而引三十石之任，致遠力多，久於歲數。今我為鳶，三年成，蜚一日而敗。』惠子聞之曰：『墨子大巧，巧為輓，拙為鳶。』」

兩段可知墨子手藝之巧，以及墨子出身於匠人。方授楚更進一步從《墨子》書中〈備城門篇〉及其後各篇來加以證明墨子出身於匠人，他說到：「知墨子之為工人也，則自〈備城門〉以下諸篇所載，不獨深於戰

⁴⁰ 同註 26，頁 32。

⁴¹ 同註 9，頁 217。

⁴² 「劉」字，王念孫認為應是斫字，轉引自李生龍注譯，《新譯墨子讀本》。台北：三民書局，民 85，頁 442，注釋第 4。

略，亦長於兵器，固無足異也。」⁴³故當代雖然需要武專家，則墨子則不必要為俠士出身，工藝技術亦能左右戰爭。

至此，可以對墨子身世稍做小結：墨子姓墨名翟，春秋戰國間魯人，為匠人出身，未曾仕官。於墨子身世探討一段中，最後仍有一點必須補充說明，一個思想的提出除了與環境有關之外，思想家個人的聰明才智與經歷也不容忽視。然而，本文在此介紹墨子身世，僅僅是在說明過去學者於此方面研究之成果，並對墨子其人做概略的描述，然而其思想內容與其生地、身世間的關係為何，或其生地與身世是否對墨子本身有影響，這些問題並非本文主旨，故在此不多做論述。

二、墨子事略

墨子姓墨名翟，春秋戰國間魯人，為匠人出身，未曾仕官。其言行事蹟則多記錄於《墨子》〈耕柱篇〉、〈貴義篇〉、〈公孟篇〉、〈魯問篇〉、〈公輸篇〉等篇中。在此將其事略分述如下四項，以明墨子之為人，同時也能瞭解當時時代的環境，供研究之參考。

(一) 授徒、講學

春秋戰國時代環境激烈的變化，各國為了達到國富兵強的目的，往往需要大量的人才。而人才的舉用方法為何？楊寬在其《戰國史》中提到：「戰國時代，遊說和從師是士進入仕途的兩個主要門徑，因而

⁴³ 同註 17，頁 17。

遊說和從師也就成為一時風尚。」⁴⁴以自己的主張與見解來遊說國君，或者以跟隨當時人物學習而由其推薦，為進入仕途的兩大途徑。之前雖然提到過墨子的身份地位卑賤，然而亦曾提到在這樣激烈變化的環境中，身份是變動的，「士」不再是對貴族的稱呼，而是對有專門技能者的稱呼。墨子宣揚其主張並於當時蔚為顯學，並不乏其授徒、講學的事蹟，關於墨子授徒、講學的事蹟約有如下記載：

〈耕柱篇〉：「子墨子游荆耕柱子於楚，二三子過之，食之三升，客之不厚。」

〈耕柱篇〉：「子墨子使管黔激游高石子於衛，衛君致祿甚厚，設之於卿。」

〈貴義篇〉：「子墨子仕人於衛，所仕者至而反。」

〈公孟篇〉：「有游於子墨子之門者，身體強良，思慮徇通，欲使隨而學。子墨子曰：『姑學乎，吾將仕子。』勸於善而學。」

〈魯問篇〉：「魯人有因子墨子而學其子者，其子戰而死，其父讓子墨子。子墨子曰：『子欲學子之子，今學成矣，戰而死，而子慍，而猶欲糶，糶讎，則慍也。豈不費哉？』」

〈魯問篇〉：「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。』」

〈魯問篇〉：「子墨子使勝綽事項子牛，項子牛三侵魯地，而勝綽三從。子墨子聞之，使高孫子請而退之。」

⁴⁴ 同註 9，頁 466。

《淮南子》〈泰族訓〉：「墨子服役者百八十人，皆可使赴火蹈刃，死不還踵，化之所致也。」

「游」便是推薦學生做官，墨子不僅僅授徒、講學，亦推薦學生到各地出任，可以見得當時對於人才的渴求，以及人才的舉用方法尚無一定之標準。

(二) 上書、遊說

為了獲得國君、大臣的賞識，上書、遊說是必須的，不同主張者的辯論亦時有所聞。待與國君、大臣關係密切時，則國君、大臣經常會與之問答，以獲得富國強兵之道。而墨子與魯陽文君交往甚密，資料多有，僅採部分，以供參考。關於墨子上書、遊說的事蹟如下：

〈耕柱篇〉：「子墨子謂魯陽文君曰：『今有一人於此，羊牛糝豢，為人坦割而和之，食之不可勝食也。見人之做餅，則還然竊之，曰：「舍余食。」不知日月安不足乎？其有竊疾乎？』」

〈貴義篇〉：「子墨子南遊於楚，見楚獻惠王，獻惠王以老辭⁴⁵，使穆賀見子墨子。」

〈魯問篇〉：「子墨子為魯陽文君曰：『世俗之君子，皆知小物而不知大物。今有人於此，竊一犬一彘，則謂之不仁，竊一國一都，則以為義。』」

〈魯問篇〉：「魯陽文君謂子墨子曰：『有語我以忠臣者，令之俯則俯，令之仰

⁴⁵ 疑當作「見楚惠王，獻書，惠王以老辭。」轉引自李生龍注譯，《新譯墨子讀本》。台北：三民書局，民 85，頁 398，注釋第 1。

則仰，處則靜，呼則應，可謂忠臣乎？」

〈魯問篇〉：「魯君謂子墨子曰：『我有二子，一人者好學，一人者好分人財，孰以爲太子而可？』」

(三) 與儒者辯論

《淮南子》〈要略篇〉稱：「墨子學儒者之業，受孔子之術，以爲其禮煩擾而不說，厚葬靡財而貧民，久服傷身而害事，故背周道而用夏政。」《韓非子》〈顯學篇〉亦稱：「孔子、墨子俱道堯、舜，而取舍不同，皆自謂真堯、舜，堯、舜不復生，將誰使定儒墨之誠乎！」由以上二條可知儒墨二家關係十分密切，亦可知二家在當時彼此之間辯論相當地激烈。《墨子》書中所記載則以墨子與儒者公孟子之辯論爲多，亦有〈非儒篇〉專門批評儒家，且不論其論點是否正確，在此節錄其辯論如下：

〈耕柱篇〉：「公孟子曰：『君子不作，述而已。』子墨子曰：『．．．吾以爲古之善者則誅之，今之善者則作之，欲善之益多也。』」

〈公孟篇〉：「公孟子謂子墨子曰：『君之共己以待，問焉則言，不問焉則止。闢若鐘然，扣則鳴，不扣則不鳴。』子墨子曰：『是言有三物焉，子乃今知其一身也，又未知其所謂也。』」

〈公孟篇〉：「公孟子戴章甫搢忽，儒服而見子墨子曰：『君子服然後行乎？其行然後服乎？』子墨子曰：『行不在服。』」

〈公孟篇〉：「子墨子曰問於儒者：『何故爲樂？』曰：『樂以爲樂也。』」

〈公孟篇〉：「子墨子與程子辯，稱於孔子。」

大抵上，墨子批評儒者所持之論點約有以下幾點：愛有等差、強執有命、繁飾禮樂、因循復古、君子若鐘、古言古服等事。其中幾點將於後文各篇中論述。

(四) 止爭戰、辭封地

在《墨子》〈貴義篇〉中，墨子故友勸告墨子：「今天下莫為義，子獨自苦而為義，子不若已。」而墨子答曰：「今天下莫為義，則子如勸我者也，何故止我？」如此積極行義的行為連孟子都說：「墨子兼愛，摩頂放踵利天下，為之。」⁴⁶關於墨子之義行，在此僅述止爭戰、辭封地二類的事蹟如下：

〈魯問篇〉：「子墨子曰：『并國覆軍，賊殺百姓，孰將受其不祥？』(齊)大王俯仰而思之曰『我受其不祥。』」

〈魯問篇〉：「魯陽文君將攻鄭，子墨子聞而止之。」

〈魯問篇〉：「子墨子謂公尙過曰：『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。』」

〈公輸篇〉：「公輸盤為楚造雲梯之械，將以攻宋。子墨子聞之，起於齊，行十

⁴⁶ 《孟子》〈盡心上〉。

日十夜而至於郢，見公輸盤。」

〈公輸篇〉：「於是見公輸盤。子墨子解帶爲城，以牒爲械，公輸盤九設攻城之機變，子墨子九拒之。．．．楚王曰：『善哉！吾請無攻宋矣。』」

以上所列各項對墨子生平事蹟的歸納整理其實已足以概略說明墨子其人其事，然墨子活動範圍則仍須進一步的說明。孫詒讓整理各篇章對墨子事蹟之描述後，於《墨子閒詁》〈墨子略傳〉中說明墨子的主要活動範圍時提到：「其平生足跡所及，則常北之齊，西使衛，又履游楚，前至郢，後客魯陽，復欲適越而未果。」⁴⁷為墨子活動範圍與活動順序做一介紹。經墨子生平事蹟的歸納整理與活動範圍的描述後，在此我們便不須用傳記式的方式來說明墨子的事蹟，僅從《墨子》〈耕柱篇〉、〈貴義篇〉、〈公孟篇〉、〈魯問篇〉、〈公輸篇〉等篇的歸納中，便能得知墨子生平的重要事蹟在（一）授徒、講學；（二）上書、遊說；（三）與儒者辯論；（四）止爭戰、辭封地等四項。

參、《墨子》書的時代背景

墨子生年為西元前四九〇年，卒年為西元前四〇三年，約當春秋戰國交替之時。從〈非攻下篇〉所言：「今以并國之故，萬國有餘皆滅，而四國獨立。」及〈節葬下篇〉：「天下失義，諸侯力征，南有楚越之王，而北有齊晉之君。」可以知道墨子當時的時代環境是四分天下的局面，以楚、越、齊、晉四國之勢力較為大。另外，〈非攻下篇〉又提到：「韓、魏自外，趙氏自內，擊智伯大敗之。」也說明了區分春秋與戰國時代的大事件「三家分晉」正逐漸醞釀中。這個時代正是墨子思

⁴⁷ 同註 33，頁 1266。

想所以產生的時代，也是個環境激烈變化的時代，關於這時代前後的激烈變化，在本段落裡將從經濟、政治、社會三方面來探討，而時間並不侷限於墨子生卒年代之內。

一、經濟方面：公田制度的消滅、農民成為立國中心

《孟子》〈滕文公上〉「夏后氏五十而貢，殷人七十而助，周人百畝而徹；其實皆什一也。徹者，徹也。助者，藉也。」這段文字除了記載夏商周三代的稅法之外，稅法的名稱還間接說明著三代的土地制度，徹是指人徹而取物，藉則是人相助借力之意，都是指由人民來耕作公田以繳稅。整齊劃分土地的井田制度存在與否，雖然有著爭議，然而，公田制度的存在的確是可以證明的。

「古代的井田制度是原始社會末期的村社制度演變而成。」⁴⁸村社中的公田由各家共同耕作，其所得做為公共開支，私田則由各家耕種以維持家計，而三代的稅法便是仿照原始社會末期的村社制度而來。楊寬在其《戰國史》中提到：「當春秋中期以前，廣大農村地區仍然保有村社的組織形式，保留有這種村社的土地制度，被各級貴族用作『分田制祿』的手段，成為所謂的井田制。」⁴⁹此時不論天子、諸侯、卿大夫都是以「政治手段」來獲得生活所需，⁵⁰也就是說以人民耕作公田所得來獲得生活所需。

在井田制度「分田制祿」的手段下，西周立國之時，除了分封諸

⁴⁸ 同註9，頁155。

⁴⁹ 同註9，頁156。

⁵⁰ 「政治手段」意指不出報償，劫掠別人的勞動，以滿足慾望者，相對於自己勞動滿足慾望，或以勞動交換別人勞動成果的經濟手段。詳見 Franz Oppenheimer 著，薩孟武譯，《國家論》(Der Staat)。台北：東大圖書股份有限公司，民66，頁13。

侯土地之外，亦分配人民予諸侯，因為若無人民縱有土地無人耕作也無用。不過，雖然天子分封予諸侯土地與人民，但名義上，所有土地與人民仍然是屬於天子的，《詩經》〈小雅·北山〉提到：「率天下之下莫非王土，率土之濱莫非王臣。」可見在名義上，所有土地與人民是屬於天子的。但在天子分封諸國、分配人民的過程中，國內之人則不見得與國君有著血源關係。

薩孟武談到封建國家的貴族時提到：「他們學射御，他們做田獵，無非鍛鍊身體，而養成冒險勇敢的精神。．．．這種冒險勇敢的精神常表現於土地與人民的爭奪。」⁵¹土地與人民成了貴族們所以富強的資產。土地需要有人耕作，雖有大量的土地，如果沒有足夠的人民也只能任其荒蕪，如果土地不足，又無法養活國內的人民，只有開發新地或擴張土地。土地不多時向外開墾或兼併以養活人民，當養活人民而使人民增多時，土地又嫌不足了。根據上述論點，薩孟武接著說明封建社會爭戰不已的原因在於：「農奴過多，領主又不能不略取尚未開墾的土地，先向蠻族發展，次向中原諸侯進攻，這便是封建社會爭戰不已的原因。」⁵²

周立國之初以宗法和禮樂來維持秩序，但最後因為人民與土地的爭奪不免爭戰不停。再加上農業生產工具與生產技術的進步，⁵³使得開墾較為容易，土地與人民需求量也加大，間接加速整個爭戰的過程。而在整個爭戰過程中，戰爭的方式與規模也開始起了變化，過去以貴族為主的車戰改成農民參與的總體戰，農民除了耕作求自足與提供公共所需外，亦成為戰時的兵源。但戰爭對於農民只有害而無益，除了戰爭期間不能耕作之外，一旦死亡土地也可能被侵奪。到後來，爭戰

⁵¹ 薩孟武，《中國社會政治史》。台北：三民書局，民 64，頁 33-34。

⁵² 同註 51，頁 36。

⁵³ 包括冶鐵技術的進步、鐵製工具的廣泛使用、水利灌溉事業的發展等，同註 9 所揭之書，第二章。

兼併、交易、私墾等種種因素使得公田制度逐漸破壞，「分田制祿」無法獲得國家所需的稅收，用以獲得稅收的公田制度逐漸被私田制度取代。

對於需要農民提供糧食與兵源的國君來說，整個經濟制度必須要有所改變。於是在春秋戰國交接之時，公田制度漸漸消滅，土地開始私有化。這一方面是因為春秋中期開始土地可以當做商品交易，⁵⁴另一方面，也由於農民不肯盡力於公田的耕作，並且由於鐵器的使用，農民也能有效自行開墾荒地，為獲得農民生產增加國力，國君對其私墾田地或買賣的土地不得不加以承認。土地的私有化，除了承認農民在井田制度下所分配到私田的所有權外，也確認農民對新開墾土地的所有權。

除了土地制度改變外，稅制也隨之加以修正。楊寬在其《戰國史》中提到：「到春秋後期，中原各國都已採按畝徵稅的制度。．．．到春秋戰國間，田地租稅的徵收已很普遍。」⁵⁵這正表示國君不再以農民耕作公田的收穫來取得生活所需，而是以按畝徵稅來獲得農民生產以增強國力。換句話說，農民而非貴族成為國君力量的來源，所謂的力量便包括稅收與兵源。

《春秋》載魯宣公十五年「初稅畝」，正是反應土地制度改革與稅制變化的現象。從此以後，各國變法對於土地制度與稅制都多有考慮，並且對於做為國家稅收主體的農民，立下許多鼓勵耕稼的政令。楊寬在其《戰國史》中說到：「戰國初期各國先後實行變法，都是為了維護當時普遍存在的小農經濟，所推行的改革政策，都是為了獎勵和幫助

⁵⁴ 從西周金文來看，恭王時土地已經可以在合法程序下買賣或用做賠償。見楊寬，《西周史》。台北：臺灣商務印書館，民88，頁205。

⁵⁵ 同註9，頁162。

小農發展生產，從而富國強兵，以便在對外兼併戰爭中不斷取得勝利。」⁵⁶如魏國李悝主張「盡地力之教」，並且實行平衡糧食價格的「平糴法」；秦國衛鞅「決裂阡陌，教民耕戰」等。

墨子所處的時代，是一個激烈變化的時代，在經濟方面的表現是公田制度的消滅，取而代之的是以農民為主的私田制。換句話說，農民逐漸成為國家經濟的重心，貴族則漸漸失去其力量。從墨子所提的各種主張中可以看出墨子對於農民的重視以及對於農業的重視，同時也可以看出國君與農民之間的關係。

二、政治方面：宗法與禮樂的破壞、權力逐漸集中

周的宗法制度從政治上簡單來說是一種嫡長子繼承制度。薩孟武在其《中國社會政治史》中解釋周的嫡長子繼承制度時說到：

「周自公劉以後，純粹以農立國，農耕民所重視的乃是土地的耕耘，而耕耘土地需要強壯的勞動力，因此，長子在家族內就有優越的地位。父死。諸弟皆幼，耕耘土地之責必歸屬於長子，所以農耕種族所建設的國家，多採嫡長子繼承之法。」⁵⁷

按照宗法制度，則周王為天子，王位由其嫡長子繼承，是為大宗，也是天下的共主。相對於周王的嫡長子，則其他眾子與諸侯則是小宗，但各自於其封地內又是大宗，其地位由其嫡長子繼承。如此層層往下，成為周的宗法制度。薩孟武說到：「立子乃以防酋長爭奪地位，立嫡長

⁵⁶ 同上註，頁 179。

⁵⁷ 同註 51，頁 25。

子，又以防諸子之爭端。」⁵⁸說明了這種制度的功能在於防止繼位時所產生的爭端，可以用來維持整個貴族政治。

當然，宗法制度不僅僅只是為防止繼位的侵奪而已，在宗法制度裡也規定了貴族間的上下關係。楊寬於《西周史》中提到：「在宗法制度支配下，宗子有保護和幫助宗族成員的責任，而宗族成員有支持和聽命於宗子的義務。大宗有維護小宗的責任，而小宗有支持和聽命於大宗的義務。」⁵⁹從大宗與小宗的區別裡規定了貴族的上下關係，而這大小宗彼此的上下關係與相處模式則實際表現於各種「禮」的舉行與配合行禮的「樂」中。宗法與禮樂成為維持周初秩序的重要制度。

當時所謂的禮，並不同於今日禮節、禮貌的概念中的禮，為一個行為表現的概念而已，「春秋時代是以禮為中心的人文世紀」⁶⁰，徐復觀於《中國人性論史先秦篇》中說「春秋時代的許多道德觀念，幾乎都是由禮加以統攝。」⁶¹又說「禮既是當時的時代精神，是一般人所共同承認的軌範，有如今日的所謂法治的法，則行為因出軌而受禍，亦如今日毀法犯紀的必無好結果，並不是不合理的推測。」⁶²可見當時所謂的禮其規範力量十分強大，並扮演維持周朝秩序的角色。

然而，激烈的環境變化與社會的變遷，使得宗法與禮樂制度漸漸遭到破壞。許多如僭禮、弑君、權力旁落等違背宗法與禮樂制度的事情不斷發生。例如《論語》〈八佾〉中，季氏「八佾舞於庭」，季氏為一大夫卻僭用天子之禮，又如同篇中記載「三家者以雍徹」等事，同

⁵⁸ 同上註。

⁵⁹ 楊寬，《西周史》。台北：臺灣商務印書館，民88，頁424。

⁶⁰ 人文一詞主要是說明跳脫宗教的恐怖情緒，而以人本身的道德來出發，特別是「敬」的精神。徐復觀，《中國人性論史先秦篇》。台中：私立東海大學，民52，頁46。

⁶¹ 這邊的所指的禮，其實包含祭祀與行為規範等。同註60，頁48。

⁶² 同上註，頁50。

樣僭用天子之樂。卿大夫如此僭禮，除了表示禮樂制度崩壞外，也表示諸侯、卿大夫認為只要有力量就能奪取政治權力。《論語》〈季氏〉記載：「天下有道，則禮樂征伐自天子出。天下無道，則禮樂征伐自諸侯出。」天子力量已衰，而各國各家認為只要有力量就能奪取政治權力，正是此時代環境的寫照。

周初以宗法制度分封諸侯土地，名義上天子是周王，然實際上各諸侯國的政權仍屬於諸侯，因此周可說是個聯合國家，而以禮樂維繫著。但不論是在春秋時代各強國的爭霸或是戰國時代各國的兼併過程中，我們可以發現周天子已難以用宗法禮樂制度來維繫社會，許多違背宗法與禮樂制度的事不斷發生。因為戰爭與兼併，使得各國政治權力逐漸的集中起來，或者集中於權臣手上，如「三家分晉」、「齊國田氏列為諸侯」。又或者小國被其他國家所併吞，根據《墨子》〈非攻下篇〉所言，到墨子的年代僅剩下幾個大國了，其中記載：「今以并國之故，萬國有餘皆滅，而四國獨立。」可見大國兼併小國的激烈情況。

為了生存在戰國時代裡，各王公諸侯卿大夫所要做的就是集中自己的力量，對外擴張或者交遊其他諸侯，對內防止權臣或底下貴族的篡奪。從戰國以來的幾個變法改革，如楚國吳起與秦國衛鞅的變法，我們可以發現貴族的力量逐漸被削弱。楊寬於其《戰國史》中描述這個現象：

「戰國時代七大強國，經過政治改革，比較普遍地建立了以郡統縣的地方行政機構，實行中央集權的政治體制，用以替代過去貴族按等級占有土地進行統治的制度，但是也還設置封君制，在一定程度上維護著新的貴族的特權。」⁶³

⁶³ 同註 9，頁 256。

當時的封君，雖然可以在自己的封邑裡徵稅，但與過去宗法制度下的貴族相比，權力則少了許多：封君在其封邑必須接受國家的法令；雖然習慣上可以世襲，卻很少世襲；國君還能直接指派「相」到各封邑主管治理與兵權。⁶⁴而屬於國君直接統轄的郡與縣土地則增加，這一方面表示政治權力的逐漸集中，另一方面也顯示代表國力的農民與土地逐漸集中到國君的管轄之下。

墨子的時代，在政治上的表現是權力的逐漸集中，是由貴族分封的聯合國家逐漸走向統一國家的過渡時期。雖然造成整個環境如此轉變的原因，不僅僅是因為國君與貴族間的爭奪，還有許多的原因也使得戰國時期從權力分散走向權力的集中，例如各國商業往來的需要、農田水利設施的建設、抵禦外患的侵襲等，都使得國家權力逐漸的集中於國君身上，或者是某家的重臣之上。墨子所主張的「尚同」，看似是權力集中現象的反映，但我們看到「鄉長治其鄉，而鄉既已治矣，又率其鄉萬民，以尚同乎國君。」與「國君治其國，而國既已治矣，又率其國之萬民，以尚同乎天子。」⁶⁵事實上，則仍反映著宗法制度下的貴族政治狀況。陳問梅亦於其《墨學之省察》說到：「『必從上之政下』，然而墨子卻進行相反論述，可見封建制之遺風，非反封建。」⁶⁶雖然墨子提尚同，但其重點是在同一天下的賞罰標準，欲推利人之公義為一普世價值。因此，並不能據「尚同」之主張以說明墨子主張權力集中到天子手中，亦不能以此推演墨子之極權專制，此點已於蕭公權之《中國政治思想史》中言之：「吾人應注意，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。蓋君長之所以能治民，由其能堅持公利之目標，以為尚

⁶⁴ 同註9，第六章第七節。

⁶⁵ 上述二語見《墨子》〈尚同中篇〉。

⁶⁶ 陳問梅，《墨學之省察》。台北：臺灣學生書局，民77，頁120。

同之準繩。」⁶⁷總之，墨子所處時代在政治上之表現是權力的逐漸集中，而墨子則提出利人之公義概念，希望能維持眼前之現狀。

三、社會方面：貴族政治的瓦解、社會階級流動加劇

「從春秋末年起，由於社會制度與政治制度的變革，有些諸侯國內就出現了以糧食為俸祿的官僚，在卿大夫家臣中也出現官僚性質的家臣，這種家臣不再有封地，而以糧食為俸祿。」⁶⁸封建制度的瓦解，使得過去世卿世祿制已經不能行於世，轉而成為以俸祿為主的官僚制度。此外，貴族的沒落，也造成貴族無法養官，許多王官所養的官員亦流落市井，為了餬口而開始販賣自己的技能，知識技能開始散佈社會之中。

而戰國時代各國主要以兼併為目的，各國需要政治方面的專業人才達富國強兵之目的。於是，各國國君需要的是有能力的人才，在這種情況之下，布衣也能成為卿相，也由於俸祿制度的推行，使得官僚制度開始實行於各個國家，社會階級流動加劇。戰國之前的社會是以貴族來任官，然而到了戰國時代則是逐漸轉變成以能力來任官了。

這種社會變化的情況，我們可以從春秋戰國間各國變法的過程中看出來。各國一方面改革土地制度，另一方面對於貴族與官制也有許多的調整。如楚國吳起變法，損有餘以補不足，「就是要剝奪一些舊貴族的『有餘』，來補充軍政開支的『不足』。」⁶⁹秦國衛鞅的變法中更獎勵軍功，實行軍功爵制。

⁶⁷ 蕭公權，《中國政治思想史》。台北：聯經出版事業公司，民71，頁143。

⁶⁸ 同註9，頁217。

⁶⁹ 同註9，頁196。

貴族的瓦解、知識的流布以及國君需要大量富國強兵之人才，使得墨子身處的時代社會階級流動十分快速。墨子一方面批評國君任用親信、面目姣好者，以提倡「尚賢」之觀念，將治理政事視為一種專業能力，另一方面也積極建立選舉政長之客觀標準，以利人與否做為選舉之標準。

四、《墨子》書中描述的時代背景

政治思想是人們在意識上對環境所產生的反應，因此吾人除了要瞭解春秋戰國時代整個歷史環境外，我們還必須要將焦點集中在墨子當時的時空環境，以明思想家所處之環境。研究墨子當時的時空環境可以由《墨子》書來著手，這不僅是因為《墨子》書對當時歷史環境有所著墨。更重要的是，我們必須從《墨子》書中找出其理論對現實環境的描述，這些描述相當程度地扮演了其理論的前提假設，換句話說，墨子如何解釋當時時空環境比歷史當時的狀況更為重要。在《墨子》書裡相當程度地提到當時的時代環境，如本文先前引用〈非攻下篇〉所說：「今以并國之故，萬國有餘皆滅，而四國獨立。」正說明當時各國激烈兼併的歷史環境。而兼併的激烈將使得人口減少，〈非攻中篇〉提到：

「今攻三里之城，七里之郭，攻此不用銳，且無殺而徒得此然也？殺人多必數於萬，寡必數於千，然後三里之城、七里之郭且可得也。今萬乘之國，虛數於千，不勝而入；廣衍數於萬，不勝而辟。然則土地者，所有餘也；王民者，所不足也。今盡王民之死，嚴上下之患，以爭虛城，則是棄所不足，而重所餘也。」

墨子感嘆當時各國之激烈兼併，認為在當時人口已經不足了，而各國

仍彼此爭奪土地，不僅僅造成農民的不幸，並且即使有了土地無人耕作也是徒然。

重視生產的墨子對於人口稀少感到憂心，認為天下仁人志士應當重視農民不足的問題，「人民寡則從事乎眾之」成為政長及仁者的三務之一。⁷⁰為求增加人民，墨子更認為政長應注意男女成家的時間，〈節用篇〉中提到：

「昔者聖王爲法曰：『丈夫年二十，毋敢不處家。女子年十五，毋敢不事人。』此聖王之法也。聖王既沒，于民次也，其欲早處家者，有所二十年處家；其欲晚處家者，有所四十年處家。以其蚤與其晚相踐，後聖王之法十年。若純三年而字，子生可以二三年矣。」

過去有學者認為以此例可以證明墨子專制到連男女成家的時間都要管制，然而，在墨子主張裡男女成家的時間是與增加人口有關的，除了注意男女成家的時間外，為了增加人口，在〈非攻〉、〈節用〉、〈節葬〉各篇都有相關主張。由此可見，不論當時是否人口稀少，至少在當時墨子的觀點裡，代表生產力的人口是相當不足的，生產力不足，生產也隨之不足。

墨子從生產力不足來提出他一連串主張，這一點是研究墨子時需要特別注意的，若墨子非從生產力不足的觀點來提出其主張，可能其內容就有極大改變。《荀子》〈富國篇〉批評墨子時說到：「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。今是土之生五穀也，人善治之，則畝數盆，一歲而再獲之。」其後又說到：「夫天地之生萬物也，固有餘足以食人矣；麻葛繭絲鳥獸之

⁷⁰ 「人民寡則從事乎眾之」一語見於〈節葬下篇〉。

羽毛齒革也，固有餘足以衣人矣。」荀子認為只要人對自然善加利用便能足於用，又認為墨子以天下不足用而廢禮樂反而是大害。從兩者的對照來看，我們可以知道對生產力不同解釋，其主張就會有所不同。墨子與荀子雖皆為先秦人物，然而兩人時代一前一後，當時環境之事實如何、生產力有無極大差異是歷史學家研究之範疇。單就研究墨子政治思想而言，要正確解釋其政治主張，我們必須把握住一個重點，那就是墨子以生產力不足做為其主張的起點。

既然生產力不足為墨子各項主張的起點，那麼對於如何解決群體生活所發生的問題，墨子選擇了事事計較的方式，企圖從技術上的改進，來解決群體生活的問題。在實際歷史上，周代的統治者是依宗法而取位；而在孔子的理想中，非依宗法取位，而希望能「以德致位」；⁷¹墨子則強調以能力來做為政長的標準，強調政長的功效，從而也賦予政長在理論上的一些職責。

第二節 《墨子》書的基本主張

壹、《墨子》的主要對象

前文所提胡適對《墨子》書的分類中，第二類為《墨子》書之主幹，包含〈尚同〉、〈尚賢〉、〈兼愛〉、〈非攻〉、〈節用〉、〈節葬〉、〈天志〉、〈明鬼〉、〈非樂〉、〈非命〉、〈非儒〉等共二十四篇。此二十四篇有著一些共同現象，即在各篇之篇末幾乎都會提到「今天下之君子」或者「今天下之王公大人士君子」等詞，藉以說明其言之主要對象。

⁷¹ 同註 67，頁 69。

而在其文義中，王公大人士君子所指的是掌握實際權力者，換句話說《墨子》書的主要對象乃是這些掌握實際權力者，或者是以仁者自居者。

〈尚賢下篇〉：「且今天下之王公大人士君子，中實將欲爲仁義，求爲上士，上欲中聖王之道，下欲中國家百姓之利，故尚賢之爲說，而不可不察此者也。」

〈尚同中篇〉：「今天下之王公大人士君子，請將欲富其國家，聚其人民，治其刑政，定其社稷，當若尚同之不可不察，此之本也。」

〈尚同下篇〉：「今天下之王公大人士君子，中情將欲爲仁義，求爲上士，上欲中聖王之道，下欲中國家百姓之利，故尚同之爲說，而不可不察，尚同爲政之本，而治要也。」

〈兼愛中篇〉：「今天下之君子，忠實欲天下之富，而惡其貧，欲天下之治，而惡其亂，當兼相愛，交相利，此聖王之法，天下之治道也，不可不務爲也。」

〈非攻下篇〉：「今且天下之王公大人士君子，中情將欲求興天下之利，除天下之害，當若繁爲攻伐，此實天下之巨害也。今欲爲仁義，求爲上士，尚欲中聖王之道，下欲中國家百姓之利，故當若非攻之爲說，而將不可不察者此也。」

〈節葬下篇〉：「今天下之士君子，中請將欲爲仁義，求爲上士，上欲中聖王之道，下欲中國家百姓之利，故當若節喪之爲政，而不可不察此者。」

〈天志中篇〉：「今天下之君子，中實將遵道利民，本察仁義之本，天之意不可不慎也。」

〈明鬼下篇〉：「今天下之王公大人士君子，實將欲求興天下之利，除天下之害，

故當鬼神之有與無之別，以爲將不可以不明察此者也。」

〈非樂下篇〉：「今天下士君子，請將欲求興天下之利，除天下之害，當在樂之爲物，將不可不禁而止也。」

〈非命上篇〉：「今天下之士君子，忠實欲天下之富而惡其貧，欲天下之治而惡其亂，執有命者之言，不可不非，此天下之大害也。」

〈非命下篇〉：「今天下之士君子，中將實欲求興天下之利，除天下之害，當若有命者之言，不可不強非也。」

縱使在第二類其他篇章中不做以上如公式般之呼籲，亦會於篇末強調其主張之重要性，並呼籲「王公大人士君子」必須依其主張行事。這些「王公大人士君子」在《墨子》書裡是屬於治人者，在《墨子》書裡，墨子說明了他們所身負的任務是在「興天下之利，除天下之害」，而如何實行其所身負的任務，則是根據各國當時狀況來做判斷。如墨子推薦弟子魏越出仕時，魏越詢問墨子入國之後應當做哪些事，墨子認為：

「凡入國，必擇務而從事焉。國家昏亂，則語之尙賢、尙同；國家貧，則語之節用、節葬；國家寗音湛湎，則語之非樂、非命；國家淫辟無禮，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。」⁷²

「擇務而從事」，簡單而言就是根據各國當前所面臨的重大問題，然後從墨子的諸項主張中找出對應的主張來進行勸告，並且改進之。

⁷² 語見〈魯問篇〉。

以墨子政治思想為反對當時時代潮流之研究者，往往據「尚賢」、「非樂」等主張認為墨子反對當時貴族的存在。然而就筆者之歸納，則墨子「尚賢」、「非樂」等主張並非此意，且其文章所呼籲對象正是屬於貴族之「王公大人士君子」，並無反對貴族之意。勞思光於其《中國哲學史》中有言：「墨子誠不以當時貴族之生活為然，但其理由在於以為此種生活徒為社會之浪費，並非基於反貴族之觀念。蓋墨子真正興趣所在，僅是改善社會一般生活問題。」⁷³本段除了指出《墨子》書之主要對象乃是當時「王公大人士君子」等貴族外，亦同時指出其政治思想之主要目的在於改善生活，以期能將墨子政治思想做一完整詮釋。

何以墨子於其主張中如此強調政長？解釋這一點，吾人必須將其與《墨子》書中的「天」做聯繫。一來，《墨子》在〈天志中篇〉中將政長的出現做為「天」之厚愛，認為百姓必須經由百事與王公侯伯的管理才能生活無虞，因此《墨子》書的主要對象，便是這些「王公大人士君子」，以此強調政長有其職責。⁷⁴同時天子也是由「天」所選舉出的，而「天」既是最貴最賢者，其所選舉出的天子自然也是最貴最賢者，再進一步，天子所選之諸政長應也是一時之選，既尊且賢。然而在現實狀況中雖有政長，但似乎又不能達到「富」、「眾」、「治」的目的，因此呼籲政長必須達到這些目的，同時要向「天」看齊。關於此些論點，將於下文各章節中繼續說明之。

貳、《墨子》所主張政治之目的

⁷³ 同註7，頁219。

⁷⁴ 〈天志中篇〉：「且吾所以知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，以長遂五穀麻絲，使民得而財利之；列為山川谿谷，播賦百姓，以臨司民之善否；為王宮侯伯，使之賞賢而罰暴；賦金木鳥獸，從事乎五穀麻絲，以為民衣食之財。」

於《墨子》書中，墨子論述到當時各種足以危害大眾的亂象，除了先前提到「四國獨立」的激烈兼併環境外，還有如〈非樂上篇〉所說：「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，不可禁止也。」等彼此欺凌之現象。這些彼此欺凌的現象，墨子通稱之為「不義」。在國家人民彼此欺凌的「不義」行為下，人民的生命安全並未能受到保障。

吾人可知，當政治組織形成後，必然將人們分做統治者與被統治主兩方。《國家論》中提到：「我們以為一切國家都是武力造成的團體，一方有統治者，他方有被統治者，而為階層組織，過去如此，現今也如此。」並且又說：

「我們研究的結果，又能夠知道國家對內對外的一切措施，固然是謀大眾的安全，最根本的還是保障上層階級的統治。惟為了保障統治權的鞏固，不能不顧到大眾利益。換言之，國家雖為維持統治者權力的安全，然其結果又發生了第二任務，即保護大眾。」⁷⁵

亦即統治者以保存政權為首要目標，然而為求政權之穩固，統治者亦必須保護大眾之利益。在《墨子》書裡，統治者政權之正當性大致上並無問題，因此，墨子並不特別強調維持統治者政權此事。但是，在《墨子》書中，墨子卻相當重視政治組織保護大眾的任務。

墨子論述政治組織為何有保護大眾之任務時，先由政治組織之形成原因開始。「天下之人異義」是墨子在〈尚同中篇〉中描述社會未有政長之時所產生的狀況。由於每個人都有各自的一套標準，而每個人又以各自的標準來非議其他人的標準，所以「天下之人異義」便導致

⁷⁵ Franz Oppenheimer 著，薩孟武譯，《國家論》(Der Staat)。台北：東大圖書股份有限公司，民 66，頁 3-4。

天下大亂的結果。這裡所謂的亂是如〈尚同中篇〉所說：「是以舍餘力不以相勞，隱匿良道不以相教，腐朽餘財不以相分。」意指彼此有餘卻不能相助。更有甚者，除了彼此不能互助之外，「天下之人異義」又將導致互相侵凌的現象，如〈尚同上篇〉所說：「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。」換句話說，不僅人們不能彼此相助，而且還互相賊害，最後導致「無君臣上下長幼之節，父子兄弟之禮，是以天下亂焉。」⁷⁶於是為了避免天下陷於彼此虧害的大亂，必須有政長來統一天下的標準，才不至於亂。因此〈尚同下篇〉中說到：「是故天下之欲同一天下之義也。是故選擇賢者，立為天子。」人民由此開始接受了政長的領導，亦即社會開始有了政治組織。

然而墨子並不認為只要有了政長便能免於天下之亂，若是政長賞罰失當，天下仍將如無政長一般大亂，如其於〈尚同中篇〉中提到：「賞譽不足卻勸善，而刑罰不沮暴，則是不與鄉吾本言『始生未有政長之時』同乎。」墨子認為社會之所以產生政治組織、接受政長領導，原本是為了避免天下大亂，然而賞罰不當的結果，即便是社會有了政長之統治，其情形還是如同「民始生未有正長之時」一般，因此並非徒有政長與政治組織便能安天下。同理可知，在墨子的觀點裡，不僅僅政長與政治組織是必須的，還必須配合適當的手段，並且，政長與政治組織之產生是有其目的的。

政長與政治組織產生之目的為何？綜觀《墨子》書中所述，政治之積極目的如墨子於各篇所常提到的「國家之富，人民之眾，刑政之治。」也就是說促進社會的發展。例如〈尚賢上篇〉所說：「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。」國家之

⁷⁶ 語見〈尚同中篇〉。

富、人民之眾、刑政之治，此三者就是墨子所認為政治組織所必須達到的目的。同樣的說法也出現在〈節葬下篇〉中：「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。』」

而政治的消極目的則是在於保護人民，這裡我們有可以從幾個方面來說。在〈非樂上篇〉中提到：「民有三患：饑者不得食，寒者不得衣，勞者不得息，三者民之巨患也。」這三患帶來人民生活的困苦，從前文整理之墨子主張來看，人民之所以接受政長的領導，是為了舒適的生活，因此必須免除人民之三患，也就是能使人民能安養生息。另外一方面如〈七患篇〉所說：「國離寇敵則傷，民見兇饑則亡。」人民除了三患之外，遇到外敵入侵、遇到荒年，也不免有所傷亡，因此政長也必須免除人民之外患，另外也要隨時準備糧食以備荒年之來臨，〈七患篇〉中所提「國無三年之食者，國非其國」便是此意。

然而如何達到這些目的，墨子的主張卻是相當簡單的，政長只要從內政做起便可以收到養民、禦敵、外交、宗教等方面的成效。如〈節葬下篇〉云：「凡大國之所以不攻小國者，積委多，城郭修，上下調和，是故大國不耆攻之。」要避免外患只有從強大自己的國力開始，又如在〈天志中篇〉中所說的：

「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。內有以食肌息勞，持養其萬民，則君臣上下惠忠，父子兄弟慈孝。」

認為達到政治的要從內政做起，也就是要重視生產，重視生產不僅僅可以富國，從而能使國內有能力祭祀、外交諸侯，如此便可免去戰爭；另一方面，生產的收穫對人民自身來說也能足以自養，只要人民能得

溫飽，則人民間便能和睦相處。關於後者，還必須參照墨子對人性的看法才能明瞭，試述於下。

參、《墨子》書中對人性的描述

徐復觀於其《中國人性論史先秦篇》序文中提到「人性論不僅是作為一種思想，而居於中國哲學思想史中的主幹地位；並且也是中華民族精神形成的原理、動力。」⁷⁷顯然的，對於人性的描述不僅在民族精神上有著重要地位，在中國政治思想中亦扮演著相當重要的角色。不幸的，墨子對於人性的描述是相當少的，可以說沒有一個完整的人性論。⁷⁸這是其理論的缺失，即使於書中有對人性的描述，亦是相當簡單的描述，並未切入人性的本質問題，而僅僅說明人面對問題的反應。然而，就墨子思想而言，這些說明是相當重要的，猶如其理論之前提。

陳問梅於其《墨學之省察》中歸納出幾點有關墨子對於生命和心、性的體思：其一，墨子認為人是需要勞動、生產以維生的；其二，墨子認為人是喜福祿而惡禍祟的；其三，墨子認為人性如素絲。⁷⁹第一點實際上算不得所謂人性本質之論，或可以稱其為墨子對生命之體思，不過，雖其非為人性本質之論，亦為墨家重要主張，將於後文說之，在此並不歸於墨子對人性之描述。第三點所謂人性如素絲不僅僅在說明必須謹慎交遊之外，同時暗示著人性會受環境所影響，若人性如素絲將受環境影響，則環境便不得不重視。第二點稱人喜福祿而惡禍祟，

⁷⁷ 見於《中國人性論史先秦篇》序。

⁷⁸ 徐復觀於《中國人性論史先秦篇》序文中提到，人性論是以命（道）、性（德）、心、情、才（材）等名詞代表的觀念、思想，為其內容的。又說：「人性論的出現，是為了解決道德的依據，乃至人類自身依歸的問題的。」對於墨子有無人性論的看法，徐氏認為「墨家無人性論」。然而對於墨家思想中行為的道德依據，徐氏認為「是以走歷史回頭路的外貌，立基於天志的構想之上。」同註 60，頁 313。

⁷⁹ 同註 66，頁 323-326。

若此，則政長之賞罰可行，政長賞罰可行，便能以賞罰推行其政策，使人為義。簡單而言，在《墨子》書的主張裡，政長可以利用人民喜福惡禍心理，來進行政策之賞罰，並期待以政策賞罰來建立一個良善之環境，使人民皆能受環境影響而為善。關於此點，將論述於下。

首先值得注意的是，墨子認為人的表現會隨環境的不同而有所改變。如〈七患篇〉中說到：「故時年歲善，則民仁且良；時年歲兇，則民吝且惡。」遇豐年，人民表現良善；遇荒年，則人民吝於互助。換句話說，人民的表現會隨環境的好壞而有所改變，類似於《管子》〈牧民篇〉中「倉廩實，民知禮節；衣食足，民知榮辱。」之說法。同樣的說法可見於〈辭過篇〉中，其中說到：「其民饑寒並至，故為姦邪。」認為人民行為不軌乃因出於饑寒交迫之故。以此論點再進一步推演，人在不足的狀況之下，即使為至親，亦將反目。其在〈節葬下篇〉說到：「若苟不足，為人弟者，求其兄而不得，不弟弟必將怨其兄矣；為人子者，求其親而不得，不孝子必是怨其親矣；為人臣者，求之君不得，不忠臣必且亂其上矣。」人的表現會隨環境的不同而改變，與王充《論衡》對人之質性說法亦同，《論衡》〈治期篇〉談到人的本性時說道：

「讓生於有餘，爭起於不足。穀足食多，禮義之心生；禮豐義重，平安之基立矣。故饑歲之春，不食親戚；穰歲之秋，召及四鄰。不食親戚，惡行也；召及四鄰，善義也。為善惡之行，不在人質性，在於歲之饑穰。由此言之，禮義之行在於穀足也。」

王充與墨子皆認為禮義之行與人之本性無關，但人為何如此，墨子雖然有所解答，但並非從人性的根本問題來看。

墨子認為人民是以生存為第一要務，如果環境困苦到難以維生

時，便如〈節葬下篇〉所言「不弟弟必將怨其兄」、「不孝子必是怨其親」、「不忠臣必且亂其上」。為避免發生如此的狀況，墨子認為國、家應該平日就做準備。如〈七患篇〉說到：「國無三年之食者，國非其國。家無三年之食者，子非其子。」〈辭過篇〉亦說「以其財用不足以待兇饑，振孤寡，故國貧而民難治也。」在時年歲善之時，人民是良善的，如果遇到兇年，而國、家亦有準備使人民免於不足的狀況，則人民能夠生存就不會為惡了。

墨子除了認為人民以生存為要務，並且環境的好壞能夠影響個人的表現之外，也認為人是喜歡富與貴，而厭惡貧與賤的，如〈尚賢下篇〉所言：「今也天下之士君子，皆欲富貴而惡貧賤。」也因此《墨子》書中主張，政長可以利用賞譽刑罰來推行政策，也就是說利用人民「欲富貴而惡貧賤」的心理，以政治上的力量變化個人的富貴貧賤來推行政策。譬如〈非命中篇〉對照桀紂湯武的表現時說：「當此之時，世不渝而民不易，上變政而民改俗。」同篇亦言：「此世不渝而民不改，上變政而民易教。」就是認為即使時代有所不同，但人的反應卻是相同的，並非某一時代的人都是良善的人，其時代才民仁且善，也並非某一時代的人都是罪惡的人，其時代才民吝且惡。從上述的觀點來說，政長的政策好壞對人民的表現有相當大的關聯，政長如何利用人民心理來推行政策是墨子關心的重點。

於是，書中除了肯定政長可以利用賞譽刑罰來推行政策之外，進一步其各項欲施於民的主張也都是以賞譽刑罰來推行，譬如〈兼愛下篇〉中以賞譽刑罰來推行「兼愛」：「苟有上說之者，勸之以賞譽，威之以刑罰，我以為人之於就兼相愛交相利也，譬之猶火之就上，水之就下也，不可防止於天下。」要實行「兼愛」，除了「兼愛」本身是良善易行的觀念外，只要配合賞譽刑罰來推行便易容反掌。觀念的推行是如此，若政長要使一國人民專注於某件事上，也能如此。如〈尚賢

中篇〉中所說：

「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，將可得而眾也。」

以賞譽刑罰也能使國內人民善射、使國內出賢良之士。即如〈尚同下篇〉所說：「必疾愛而使之，致信而持之，富貴以導其前，明罰以率其後。」便能推行政策。在此必須補充的是〈大取篇〉中的概念：「富人，非為其人也。有為也以富人。富人也，治人有為鬼焉。」墨子特別強調以政策來富貴某人是有目的的，這目的並不是為使該人富貴，而是該人在治人與事鬼上有所貢獻，由此可以證明墨子相當重視人民「欲富貴而惡貧賤」的心理，也相當重視賞譽刑罰所能達到的功能。

總結而言，在墨子的政治思想中很少談到人性本質如何，只有提到人們面臨狀況時會有的反應與表現，這樣的看法，實際上就是以利益的考量來代替人性的討論。以這樣的觀點再來配合其政治組織的目的來看，便能得出政長與人民在群體生活中各有不同的問題要解決，對政長來說，是希望國富、民眾、刑政治，而對人民來說是以生存為要務，希望饑者得食、寒者得衣、勞者得息，雙方的目的不相同，而分工也就不相同了。然而，要而言其觀點之本質，正如〈大取篇〉中所言，只是「利之中取大」、「害之中取小」的利害判斷而已。一旦利害有所不同，則人難免做出傷害他人之事，在此觀念下，我們可以說墨子的主張並非絕對的道理，而會隨著利害的不同解釋而有所改變，如此一來，僅強調行為結果而缺乏人性論探討的墨子政治理論，其基礎便無法十分穩固了。

肆、《墨子》中的社會分工觀點

在《墨子》書中以政長的出現做為人們脫離禽獸互相傷害境界的轉捩點，認為「天下之所以亂者，生於無政長。」無政長時的社會亂象是「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。」⁸⁰在〈尚同中篇〉裡也有同樣說法：「內之父兄做怨讎，皆有離散之心，不能相和合。至於舍餘力不以相勞，隱匿良道不以相教，腐朽餘財不以相分，天下之亂也，若禽獸然，無君臣上下長幼之節，父子兄弟之禮，是以天下亂焉。」因此，政長的出現是相當重要的轉捩點，因為有政長的出現，使得國富、民眾、刑政治，當然，政長的地位也因此與人民有所不同。

從〈貴義篇〉中墨子與穆賀的一段話，可以說明政長與被統治人民上下二者的關係，其中說到：「今農夫入其稅於大人，大人為酒醴粢盛以祭上帝鬼神。」是說政長以祭祀之名，收取人民之稅收，而祭祀並非私事，亦即政長以行公務之名向人民收取租稅。從〈貴義篇〉此二句同時也可以看出，雖然墨子提兼愛卻非談平等。在其觀念裡，社會上仍是有著身份地位上的區別，至少可以區分成上層的天子王公大人、士大夫，下層的百工、農、婦。王公大人早朝管理政事，士大夫聽治行政。而下層百工農婦則是工作、服勞役、繳租稅，正所謂「凡五穀者，民之所仰，君之所以為養也。故民無養則君無養，民無食則不可事。故食不可不務也，地不可不力也，用不可以不節也。」⁸¹此語正能深刻說明在《墨子》書裡，政長與人民二者之關係。

政長的利益在於獲得供養，並且以此做為禦敵與外交的能力，以

⁸⁰ 語見〈尚同上篇〉。

⁸¹ 語見〈七患篇〉。

保持其政權。人民則是以生存為目的，提供其生產所得之部分以做為政長之稅收，二者間彼此互利。如果有政長的情況卻同「未有政長之時」一樣亂，不足以維持生計，就不是統治者該有的治道。若有政長卻又橫征暴斂，亦非政長應有之治道，墨子於〈辭過篇〉中說到：「役，脩其城郭，則民勞而不傷；以其常正，收其租稅，則民費而不病。民所苦者非此也，苦於厚作斂於百姓。」認為人民繳納租稅予政長或者服勞役乃合理之事，人民為求生存並不會以此為苦，但若政長的要求超過了某一個限度，對人民橫征暴斂，人民便會苦於如此的制度。以這樣的說法說明為何人民必須繳納租稅，因為人民服從於政長的治理正是為了生存，如此，便如〈非樂上篇〉中所說：「故萬民出財，齎而予之，不敢以為感恨者，何也？以其反中民之利也。」只要對人民有利益，即使人民必須有所付出也不會有怨恨。

不過從墨子這樣的主張來看，這又是利害考量的問題了，在萬民出財可以反中人民利益的狀況下，看似合理化政長收取租稅的理由，事實上只是說明民眾必須繳交租稅，與說明政長與人民間的上下關係而已。若政長失去墨子所期待的功能時，墨子也僅僅能抱怨「若立而為政乎國家，為民正長，賞譽不足以勸善，而刑法不沮暴，則不是與鄉吾本言民『始生未有正長之時』同乎！」或者說「方今之時之以正長，則本與古者異，譬之若有苗之以五刑然。」⁸²亦即人民也只有抱怨不如沒有政長或者抱怨政長不能達到應有目的，在政長徒有形式時，人民事實上也對之莫可奈何。

⁸² 語見〈尚同上篇〉。

第三章 《墨子》對政長選舉的主張

第一節 社會分工與政長的界定

壹、《墨子》中的社會分工

從政治的觀點，在《墨子》書中大致將整個社會分成正長與被統治人民上下二者。又以政長的出現做為人脫離禽獸互相傷害境界的轉捩點，由於政長的出現，使得國富、民眾、刑政治。如前文引墨子所言「天下之所以亂者，生於無政長」與「故民無養則君無養，民無食則不可事」兩句，⁸³可以知道在墨子的觀點裡，政長與人民二者間是彼此互利的。政長管理人民，使人民有良善且安全的環境，使人民不致於彼此侵害，而能努力從事於生產。而人民則以租稅提供政長的生活所需，以及負擔各項公共事務之費用，以獲得良好之生活環境。

亦即，在《墨子》書的觀念裡，政長並不是依靠自己從事農工生產而獲得生活所需，而是由人民的生產中取得其日常所需，這一點我們可以從〈貴義篇〉中一段得知：「今農夫入其稅於大人，大人為酒醴粢盛以祭上帝鬼神。」說明政長是以祭祀為理由，亦即以公務為理由，由人民身上獲得租稅，而事實上也就是以此理由取得生活之資。當然，《墨子》書中認為政長既然以公務之名向人民收取租稅，人民已提供租稅做為政長日常所需，則政長也必

⁸³ 語見〈七患篇〉。

須拿租稅來執行對人民生活有所助益之事。所以墨子在〈辭過篇〉中肯定租稅的存在，其上記載：「役，脩其城郭，則民勞而不傷；以其常正，收其租稅，則民費而不病。」然同時亦認為租稅除了用於政長日常所需外，亦必須用於對人民有利之事，如〈非樂上篇〉中所提：「故萬民出財，齎而予之，不敢以為感恨者，何也？以其反中民之利也。」認為若是付出租稅、服役能夠有助於人民自己本身的生活，即使人民必須有所付出也不會有所怨恨。

要使人民不致於怨恨，政長便必須提供給人民一個良善的環境。在墨子的觀點裡，政長只要做好內政上的工作使人民富足，便能於此政治目的上收得相當大的成效。一旦人民富足，所收稅賦對上可以禮拜上帝鬼神，對下對百姓自身有利，對內可以使君臣惠忠、父子兄弟慈孝，對外可以友好諸侯，防止外患。然而，墨子認為並非徒有政長的形式就能達到這樣的效果，政長還必須有治理國家之能力。在〈尚賢上篇〉墨子曾感嘆當時之徒有政長形式，然而政長卻無治國之能力，其上說到：「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？」因為墨子認為政治是一種專業能力，縱使政長明白自己的目的，沒有專業能力仍然不能使得國富、民眾、刑政治。

在〈尚賢中篇〉中墨子借良工良宰來比喻政治乃為專業領域，須得專業人才以為之，其上如此比喻到：「今王公大人，有一衣裳不能制也，必藉良工；有一牛羊不能殺也，必藉良宰。」又說：「逮至國家之亂，社稷之危，則不知尚賢使能以治之，親戚則使之，無故富貴，面目佼好則使之。夫無故富貴，面目佼好，則使之，豈必智且有慧哉？」以作衣服與宰牛羊時需要由專門的人進行來

做類比，認為治理國家之事亦需由專門的人才來擔任。既需專業人才，則政長必須選賢任能，以有專業能力者為之，如此才能反中人民之利，使人民不敢引以為恨。然而若是由那些因為是親戚、面容佼好而獲得職位的人來擔任，由於其缺乏專業的能力，便不能達到國富、民眾、刑政治的目的了。

從這裡我們可以得知，墨子認為王公大人為政於國家，是君人民、主社稷、治國家者，並且認為這項治國家的工作需要專業的能力與人才，又上層與下層的分工顯然不同，既然有了社會的分工，進一步墨子認為彼此必須要勤奮於各自的工作當中。如〈天志中篇〉提到：「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。」彼此勤奮於各自的工作國家才能和諧，人民才能足用，因為人類與禽獸不同，蟲魚鳥獸有天然上能自保的能力，而人類「賴其力者生，不賴其力者不生。」⁸⁴不勤於工作，則人無法生存。又整個社會的維繫不僅僅依賴個人，在社會的分工與人們必須賴其力為生下，墨子對社會分工做了這樣的註腳：「君子不強聽治，即刑政亂；賤人不強從事，即財用不足。」⁸⁵除了確認政長與人民彼此的分工外，也強調必須盡力工作。

而關於墨子對於社會分工的詳細內容，我們可以從各篇中歸納得知。

〈尚賢上篇〉：「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？」

⁸⁴ 語見〈非樂上篇〉。

⁸⁵ 同上註。

〈尙賢中篇〉：「今王公大人之君人民，主社稷，治國家，欲脩保而勿失，故不察尙賢爲政之本也。」

〈節葬下篇〉：「使王公大人行此，則必不能蚤朝；使士大夫行此，則必不能治五官六府，辟草木，實倉稟；使農夫行此，則必不能蚤出夜入，耕稼樹藝；使百工行此，則必不能修舟車爲器皿矣；使婦人行此，則必不能夙興夜寐，紡績織紉。」

〈非樂上篇〉：「王公大人蚤朝晏退，聽獄治政，此其份事也；士君子竭股肱之力，宣其思慮之智，內治官府，外收斂關市、山林澤梁之利，以實倉稟府庫，此其份事也；農夫蚤出暮入，耕稼樹藝，多聚菽粟，此其份事也；婦人夙興夜寐，紡績織紉，多治麻絲葛緒緇布縵，此其份事也。」

〈非命下篇〉：「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：彼以爲強必治，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，殫其思慮之知，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：彼以爲強必貴，不強必賤；強必榮，不強必辱，故不敢怠倦。今也農夫之所以蚤出暮入，強乎耕稼樹藝，多聚菽粟，而不敢怠倦者，何也？曰：彼以爲強必富，不強必貧；強必飽，不強必饑，故不敢怠倦。今也婦人之所以夙興夜寐，強乎紡績織紉，多治麻琉葛緒，緇布縵，而不敢怠倦者，何也？曰：彼以爲強必富，不強必貧；強必煖，不強必寒，故不敢怠倦。」

從上述的章節我們可以歸納出，在《墨子》書中，實際上是將整個社會區分成三個階層，並且每個階層的工作有所不同，目的也有不同。最上一個階層為王公大人，王公大人是為政於國家

者，又說「蚤朝晏退，聽獄治政，此其份事也」，負責整個政治事務的管理。中間一個階層則是卿大夫、士君子，卿大夫與士君子二者的差別將於下文中討論，這一個階層是處理行政上的事務，要「竭股肱之力，殫其思慮之知，內治官府，外斂關市、山林、澤梁之利，以實官府」。最下一個階層為農人、婦人與百工，各做耕稼、紡織、工藝之事，亦即負責生產。

再以《墨子》書中的概念來做說明，正如同〈經上篇〉所言：「君，臣萌通約也。」墨子將社會中的人分做君、臣、民三類，簡而言之，其中君與臣即為「政長」，包含了擁有政權的貴族與其所雇用之官吏，而其他人則為民。在《墨子》書簡單地將社會區分成三個階層後，也隨即說明其各自工作的目的。最上一個階層是指王公大人，〈非命下篇〉說到王公大人治國，強必治，強必寧，也就是說王公大人注重秩序的和諧，亦即政權的維護。卿大夫、士君子此一階層治官府，強必貴，強必榮，也就是說卿大夫與士君子由於並非掌握政權者，而受雇於王公大人，此一階層注重的是本身的富貴與地位。最下一個階層是農人、婦人與百工，泛指所有的人民，人民應各盡本份，強必富，強必飽，強必煖，注重於本身的所需，即自身的生存。此三階層便是《墨子》書中的社會分工觀念。

貳、政長的界定

由於在《墨子》書的三個階層組成不同、工作不同、目的也不同，因此在吾人重整其思想時必須先加以釐清，在此我們先為本文的重要概念「政長」做個定義。本論文「政長」一詞之概念，並非外求，而是來自於《墨子》書本身的概念，試見〈尚同篇〉

之敘述。

〈尙同上篇〉：「夫明禱天下之所以亂者，生於無政長。是故選天下之賢可者，立以爲天子。天子立，以其力爲未足，又選擇天下之賢可者，置立之以爲三公。天子三公既以立，以天下爲博大，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。諸侯國君既以立，以其力爲未足，又選擇其國之賢可者，置立之以爲正長。」

墨子於其書中雖有時稱呼為「正長」，有時則稱呼為「政長」，但二者是相通的。並且，從字義上來說，正與長也是同義。《墨子閒詁》於註解中解釋政長的概念時說到：「《爾雅》釋詁云：『正，長也。』《書》〈立政〉云：『立民長伯。』立政，政與正同。」⁸⁶正其實與長相通，正長亦與政長相同，都是代表著同一個概念。

而本文中「政長」之概念為何？我們可以順著《墨子閒詁》中的解釋來發掘，《墨子閒詁》中提到《尚書》的〈立政篇〉，該文所言是周公告誡成王設官之道，篇名中所謂的立政也就是指設立各種的官職，在該文中比《墨子》書更詳細地提到所設立的各種官職，包括：

「立政：任人、準夫、牧、做三事，虎賁、綴衣、趣馬、小尹，左右攜僕，百司庶府，大都、小伯、藝人、表臣、百司，太史、尹伯、庶常吉士，司徒、司馬、司空、亞旅，夷、微、廬、烝、三亳、阪、尹。」

由此得知，若嚴格來說，《尚書》中所謂政長僅居先前《墨子》書中社會分工階層中的中間階層，是治官府的卿大夫、士君子等，

⁸⁶ 同註 33，頁 161。

並不包括擁有政權的貴族本身。

然而這是《尚書》對政長的看法，研究墨子的思想我們必須從墨子的文章脈絡來看。當我們回顧〈尚同上篇〉所提的政長時，我們可以看到整個過程是由立天子開始，一直到諸侯國君之立政長為止。雖然在《尚書》中用到政長一詞時，所指的僅僅是百官，然而在《墨子》中卻還包括百官之上擁有政權者。於是，在本論文中除了特殊的用法之外，「政長」一詞的含義是包含治國的王公大人與治官府的卿大夫、士君子二類，而不僅僅包含〈立政篇〉所言的各種官員。

第二節 政長的層級

壹、政長的上下關係

在《墨子》書裡將社會分成三個階層，而政長是指包含治國的王公大人與治官府的卿大夫、士君子二個階層。其中對政長的說明集中在〈尚同篇〉與〈天志篇〉裡，從歸納中我們可以知道此二階層有著上下關係。

〈天志上篇〉：「是故庶人竭力從事，未得次己而為政，有士政之；士竭力從事，未得次己而為政，有將軍大夫政之；將軍大夫竭力從事，未得次己而為政，有三公諸侯政之；三公諸侯竭力聽治，未得次己而為政，有天子政之；天子未得次己而為政，有天政之。」

〈天志下篇〉：「是故庶人不得次己而為政，有士政之；士不得次己而為

政，有大夫政之；大夫不得次己而為政，有諸侯政之；諸侯不得次己而為政，有三公政之；三公不得次己而為政，有天子政之；天子不得次己而為政，有天政之。」

〈天志〉中的政所指的是匡正，〈天志上篇〉說到：「且夫義者政也，無從下之政上，必從上之政下。」以此觀點，〈天志上篇〉從庶人、士、將軍大夫、三公、天子做由下而上的排列，以描述彼此間的相互關係。雖然，在〈天志中篇〉出現三公與諸侯並列，然而大體上可以看出其相互間的上下關係。

從歸納裡我們可以看出在《墨子》書中的政長上下關係，與此同時，我們也看到《墨子》書中對用詞的疏失。簡而言之，在《墨子》書中，大體上政長雖然有個層級上下的關係，但事實上，《墨子》書對於各政長的用詞卻不是非常精確，這樣的情形也出現在〈尚同篇〉三篇之中，特別在說明各諸侯國內的政長時。

〈尚同上篇〉：「夫明瘁天下之所以亂者，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。諸侯國君既以立，以其力為未足，又選擇其國之賢可者，置立之以為正長。」

〈尚同中篇〉：「明乎民之無正長以一同天下之義，而天下亂也，是故選擇天下賢良聖知辯慧之人，立以為天子，使從事乎一同天下之義。天子既以立矣，以為唯其耳目之請，以為不能獨一同天下之義，是故選擇天下贊閱賢良聖知辯慧之人，置以為三公，與從事乎一同天下之義。天子三公既以立，以天下博大，山林遠土之民，不可得而一也，是故靡分天下，設以為萬諸侯國君，使從事乎一同其國之義。國君既以立，又以為

唯其耳目之請，不能一同其國之義，是故擇其國之賢者，置以為左右將軍大夫，以遠至乎鄉里之長，與從事乎一同其國之義。」

〈尚同下篇〉：「是故天下之欲同一天下之義也。是故選擇賢者，立為天子。天子以其知力為未足獨治天下，是以選擇其次立為三公。三公又以其知力為未足獨左右天子也，是以分國建諸侯。諸侯又以其知力為未足獨治四境之內也，是以選擇其次立為卿之宰。卿之宰又以其知力為未足獨左右其君也，是以選擇其次立而為鄉長家君。」

〈尚同上篇〉中所提到立政長的順序是天子、三公、諸侯國君、國之賢可者為政長。〈尚同中篇〉則提到天子、三公、諸侯國君、國之賢可者為左右將軍大夫與鄉里之長。而〈尚同下篇〉則提到天子、三公、諸侯、卿之宰、鄉長家君。諸侯國君以上的政長，於三篇之中並無區別，然而諸侯國君之下，三篇便有所差異。

陳柱認為《墨子》書在各主題中常分上、中、下三篇，乃墨分三派之說法，墨子隨地演講，弟子各有記錄，是以各有三篇。⁸⁷春秋戰國時代，各國官制尚未統一，若為演講，則可能依各地狀況不同，因而在官職的用詞上有所出入。但是除了用詞上有所出入外，本文同時發現這些官職是屬於不同性質的。《墨子》書中使用天子、三公、諸侯國君、將軍大夫、卿之宰、鄉里之長等這些官職名稱，將這些官職做由上至下的排列，然而，這些名詞卻有各自的意義，甚至於是屬於性質不同的官職，此點將於下段中言明。整體而言，政長在《墨子》書中只有大略的上下關係，除了其各自的工作內容並不明確外，連官職之性質也經常混淆。顯然的，在墨子的思想裡，「政長」並非專指某些職務，而僅是對擁有

⁸⁷ 轉引自方授楚，《墨學源流》。台北：成文出版社，民 64，頁 41。

政權者及為其服務者之一種泛稱。

貳、《墨子》對各級政長的說明

在我們開始討論《墨子》書對各級政長的說明之前，吾人必須先瞭解周的宗法制度。周的宗法制度簡單來說是一種嫡長子繼承制度。按照周的宗法制度，則周王為天子，王位由其嫡長子繼承，是為大宗，也是天下的共主。相對於周王的嫡長子，則其他眾子與諸侯則是小宗，但各自於其封地內又是大宗，日後其地位則由其嫡長子繼承。如此層層往下，成為周的宗法制度。

《左傳》桓公二年記載：「天子建國，諸侯立家，卿置側室，大夫有貳宗，士有隸子弟。」說的便是周的宗法制度，周天子以嫡長子的身份成為周王，其他子弟則分封為諸侯。諸侯是以嫡長子的身份成為國君，其他子弟則分封為卿、大夫。不過，雖然天子與諸侯彼此在身份上有著大小宗的區別，然而在其封地之上卻各自擁有相當大的獨立性。關於天子與諸侯於領地上的獨立性，吾人可以從諸侯與天子底下所設職官之相似來看出，朱金甫於其書中如此說到：

「諸侯在自己的封國內，無論在政治、經濟和軍事上，都有很大的獨立性，他們可以建立與周天子相應的政權機關與設置職官，而且也可以將土地和人民分封給自己的親屬和統治下的貴族—『卿』、『大夫』稱做『立家』。有些大國的卿、大夫的『家』，可能比周天子所分封的小國還大。」

88

⁸⁸ 朱金甫，《建官立綱—歷代官制》。台北：萬卷樓，民 89，頁 91。

換句話說，在周時，並非一個完整的統一國家，而是一個聯合各邦的封建國家，封建貴族於其領地中都有相當大的獨立性。諸侯以下，則是卿、大夫。大夫也以嫡長子繼位成家，其他子弟則為士。與國君相同的，卿、大夫、士對內都是一族之長。瞭解周朝的宗法制度之後，我們再來看《墨子》書中對各層級的政長是如何說明的。

一、天子

「周王又稱『天子』，《詩經·大雅·假樂》：『百辟卿士，媚于天子』，金文裡也有『受天子休』。周天子既是內服百官—『卿事寮』的最高領袖，也是外服『諸侯』的共主。」⁸⁹然事實雖如此，不過在《墨子》書中，墨子卻非從宗法制度的角度來詮釋天子的地位，欲瞭解墨子所指天子之涵義，則必須從其理論中發掘。如〈尚同中篇〉說：「明乎民之無正長以一同天下之義，而天下亂也，是故選擇天下賢良聖知辯慧之人，立以為天子，使從事乎一同天下之義。」認為天子是「天下賢良聖知辯慧之人」。又在〈天志上篇〉提到：「故天子者，天下之窮貴也，天下之窮富也。故於富且貴者，當天意而不可不順。」在《墨子》書的理論中，天子除了是賢良聖知辯慧之人外，也是天下之窮貴與窮富者，亦即墨子不從其宗法身份來言天子，而是將其地位與能力做一連接。

而賢良聖知辯慧之人與天下之窮貴與窮富者這樣的說明還不足以完全解釋天子在墨子思想中的地位，最主要的仍然必須從天

⁸⁹ 楊志玖主編，《中國古代官制講座》。王宇信，〈內服「百官」和外服「諸侯」—西周職官簡介〉。台北：萬卷樓，民 86，頁 13。

子的功能來探究。若從天子的功能上來看，在《墨子》書中對於天子的功能則認為天子在一同天下之義。如〈尚同上篇〉所說：「天子唯能壹同天下之義，是以天下治也。」就墨子的觀點而言，天下能否治則在於天子能否一同天下之義，能一同天下之義，天子也就達成其功能了。

二、三公

公，原本是周對於爵位的一種稱呼，《春秋》記載列國諸侯有公、侯、伯、子、男等爵位，《禮記》〈王志〉中也說：「公、侯、伯、子、男凡五等。」可以知道在周當時便有公此一爵位的稱呼。而所謂的三公是指太師、太傅、太保，將此三者合稱為三公卻是後來的說法。關於此點，楊寬於其《西周史》提到：

「西周初期太保和太師的官職，具有對太子和年少國君教養監護的責任，具有輔佐國君掌握政權的職責，是很明顯的。《大戴禮》〈保傅〉和賈誼《新書》〈保傅〉，都說成王有『三公』，『召公爲太保，周公爲太傅，太公爲太師』。『三公』的稱謂是後起的，但當時確有『公』的稱謂。」

90

換句話說，在西周成王當時雖有公的爵位，但並沒有「三公」此一合稱。此外，吾人可知者，太保、太師是從保育人員與警衛人員發展出來的官職，其性質稍異於一般諸侯。⁹¹然則《墨子》書中並未解釋三公為何，而僅僅以能力來敘述三公。如〈尚同中篇〉說到：「天子既以立矣，以為唯其耳目之請，以為不能獨一同

⁹⁰ 同註 59，頁 298。

⁹¹ 同上註。

天下之義，是故選擇天下贊閱賢良聖知辯慧之人，置以為三公，與從事乎一同天下之義。」認為三公是「天下贊閱賢良聖知辯慧之人」。又或者在〈尚同下篇〉中說到：「天子以其知力為未足獨治天下，是以選擇其次立為三公。」一方面說明三公為天下贊閱賢良聖知辯慧之人，另一方面又說明三公之能力次於天子，其功能則在於協助天子一同天下之義，此與論述天子地位及能力之方式，幾乎同出一轍。

三、諸侯國君

在周的封建制度之下，諸侯國的國君是由周天子所立的，在《墨子》書中也提到「古者天子之始封諸侯也，萬有餘。」⁹²這句話除了說明諸侯是由天子所分封，也說明了過去有著相當多的封國。從歷史的角度來看，這種「封國萬有餘」的狀況，除了因為當時交通不便無法對各封國做有效管理之外，當時的社會也還是屬於各封國聯合而成的封建國家，並非一個統一的國家，各國諸侯於其領地上有相當大之獨立性，周天子僅是名義上的共主，因而有「封國萬有餘」之狀況。然而墨子並非從此一觀點切入，反將周視為一個統一國家，他認為這種「封國萬有餘」的狀況是因為天下博大，而天子無法獨自治理，因此必須要分封諸國。如〈尚同上篇〉說：「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。」忽略了各國的獨立性，而強調天子共主的地位。

在《墨子》書中也有提到諸侯國君的主要功能，墨子認為國

⁹² 語見〈非攻下篇〉。

君的主要功能在於治國，或者換句話說是在一同其國之義。如〈尚同中篇〉說到：「天子三公既以立，以天下博大，山林遠土之民，不可得而一也，是故靡分天下，設以為萬諸侯國君，使從事乎一同其國之義。」若國君能一同其國之義，則國便得治理。⁹³這樣的說法又與天子、三公的功能如出一轍，差別則在於個人聰明才智的不同。

關於諸侯國君的才能，墨子於〈尚同上篇〉說道：「國君者，國之仁人也。」亦即說明諸侯國君是當地的仁者，天子選擇國之仁人以做為國君，此為天子與國君間的第一層關係。天子與國君間的關係，除了是由天子選擇國君之外，國君與天子在墨子的觀點裡還有其他重要的關係，此即〈尚同〉各篇所說：「聞善而不善，必以告天子。」、「國君治其國，而國既以治矣，有率其國之萬民，以尚同乎天子。」、「故又使國君選其家之義，以尚同於天子。」亦即諸侯國君應以天子作為效法對象。

四、左右將軍大夫

左右將軍大夫一詞，是在《墨子》〈尚同中篇〉所提到的，其中墨子提到立政長的順序乃是由先立天子開始，置三公、分封各國予諸侯國君；又諸侯選國內之賢可者為左右將軍大夫與鄉里之長，這些被遴選者則與國君一同治國，從事一同天下之義。雖然《墨子閒詁》於〈尚同上篇〉註解正長一詞中提到：「此正長即中篇所云左右將軍大夫及鄉里之長，與上文正長通。」⁹⁴而實際上左右將軍大夫與鄉里之長的性質卻有著不同，左右將軍大夫是協

⁹³ 〈尚同上篇〉說：「國君唯能壹同國之義，是以國治也。」

⁹⁴ 同註 33，頁 161。

助諸侯國君的貴族，而鄉里之長卻是管理地方首長的稱呼。

在楊寬的《戰國史》中曾對「將軍」一詞有所說明：

「將軍原是春秋時代晉卿的稱號，因為春秋時代卿大夫不僅有統治權力，而且有宗族和『私屬』的軍隊親自統率著。到戰國時代，由於統治範圍的擴大、官僚機構的龐大複雜，由於常備兵的建立和徵兵制度的推行、戰爭規模的擴大和戰爭方式的改變，在官僚機構中不得不文武分家，產生文官的首長—相，和武官的首長—將。」⁹⁵

亦即將軍為武官首長，而鄉與里則是地方的單位，鄉里長乃地方上之政長，關於鄉里長之性質將於後文詳加論述，於此不多言。此處所須先言明者，乃概念之混淆，在墨子的觀點裡，左右將軍大夫與鄉里之長都是政長，然而在性質上卻是有差異的。

然而《墨子》書仍以一貫的方式說明其功能，〈尚同中篇〉說到：「國君既以立，又以為唯其耳目之請，不能一同其國之義，是故擇其國之賢者，置以為左右將軍大夫，以遠至乎鄉里之長，與從事乎一同其國之義。」這裡除了說明左右將軍大夫的功能外，也同時說明左右將軍大夫與鄉里之長都是協助國君達成其一同其國之義功能者。

五、卿之宰

卿之宰一詞，是於《墨子》〈尚同下篇〉所提及的，該篇說明

⁹⁵ 同註 9，頁 224。

立政長的順序是由立天子開始，歷天子立三公、諸侯，諸侯立卿之宰，卿之宰立鄉長家君等過程。卿之宰一詞中的「之」字是「與」、「和」之意，亦即立卿和立宰。〈尚同下篇〉論及：「諸侯又以其知力為未足獨治四境之內也，是以選擇其次立為卿之宰。」也就是諸侯選擇能力次於諸侯者做為其卿與宰。

卿是屬於家的貴族，而宰卻是一種官職，朱金甫於其《建官立綱—歷代官制》一書中說：「『宰』在商代初年，是君主及貴族的家奴，以後逐漸成為他們的家務總管，即家奴的頭目，因此也稱『冢宰』，最後成為輔助君主暫時處理政務的職官。」⁹⁶又說：「西周時期的『宰』仍是天子及諸侯的管家，春秋時期的管家則多稱『太宰』。但在西周時期，輔佐天子處理政務、類似後世宰相職務的是『三公』。」⁹⁷

在《墨子》書裡，立宰以為諸侯之輔佐的理由與天子立三公的理由相同，都是因為一人難以治理廣土眾民。但是在《墨子》書中並未對其性質多做說明，不僅沒有解釋三公，也沒有解釋卿與宰。對於卿與宰的說明，也僅僅說明是諸侯選擇能力次於諸侯者做為其卿與宰，地位類似於〈尚同中篇〉中所提到的左右將軍大夫。

六、鄉里之長

鄉、里是地方單位上的稱呼，相關於鄉與里的地方制度，在楊寬《戰國史》與《西周史》上有做說明：

⁹⁶ 同註 88，頁 6。

⁹⁷ 同上註。

「西周、春秋間，天子的王畿和諸侯的封國，都有『國』和『野』對立的制度，或稱鄉遂制度。國是指都城及其周圍地區，都城裡主要住的是各級貴族；都城的近郊往往分成若干『鄉』，住著貴族的下層，統稱為『國人』。．．．野也稱『鄙』或『遂』，是指廣大農村地區，主要住的是從事農業生產的平民，稱為『庶人』或『野人』。」⁹⁸

「『六鄉』的鄉黨組織，分為比、閭、族、黨、州、鄉六級，．．．『六遂』的鄰里組織，分為鄰、里、鄣、鄙、縣、遂六級。」⁹⁹

從這裡我們可以看到，鄉與里都是地方上的單位，並且從其中資料我們可以知道地方制度與當時社會結構與軍事上的結構有所關聯，但此非本論文主旨，故在此不多做探討。吾人所須注意的是，《墨子》書裡雖通稱鄉里之長，但不限於字面上的意義，實際上鄉里之長就代表著對所有地方政長的統稱。

《墨子》書中對鄉、里長的說明是：「鄉長者，鄉之仁人也。．．．是故里長者，里之仁人也。」¹⁰⁰亦即里長、鄉長同樣都是在地有才德者。再從《墨子》書脈絡中可以看出，里長為鄉長之下屬，〈尚同中篇〉言：「是故里長順天子政，而一同其里之義。里長既同其里之義，率其里之萬民，以尚同乎鄉長。」又說「聞善而不善，必以告其鄉長。」就功能而言，里長功能為一同其里之義，若能一同其里之義，則其管轄之里可獲得治理。

〈尚同上篇〉則以同樣的說法對鄉長功能提出說明：「鄉長唯

⁹⁸ 同註 9，頁 155。

⁹⁹ 同註 59，頁 375。

¹⁰⁰ 語見〈尚同上篇〉。

能壹同鄉之義，是以鄉治也。」在文章中，我們也可以看出鄉長為國君之下屬，如〈尚同上篇〉所云：「聞善而不善，必以告其國君。」及〈尚同中篇〉所言：「鄉長治其鄉，而鄉既以治矣，有率其鄉萬民，以尚同乎國君。」都是說明鄉長尚同於諸侯國君。

《墨子》書中雖然有對各官職說明其上下關係，然而對於其職務功能及實際內容卻又混淆帶過。當時的各項官職，除了輔佐天子的太師、太保外，我們還可以從《尚書》〈立政篇〉的說明，看出官職有區分許多種類。負責王室外政務的任人、準夫、牧三卿；負責王室外一般事務的大都、小伯、藝人、表臣、百司，太史、尹伯、庶常吉士；負責王室內一般事務的虎賁、綴衣、趣馬、小尹，左右攜僕等。此外，諸侯也能仿照周天子的職官，設立司徒、司馬、司空、亞旅，夷、微、盧、烝、三亳、阪、尹等各官職。然而在《墨子》書中，各個政長的功能皆是一同某地區之義，如天子、三公一同天下之義；諸侯國君、左右將軍大夫、卿、宰則一同國之義，並上同於天子；鄉、里長則一同鄉、里之義，並上同於國君。從這樣的論點看來，與其說《墨子》書在說明各官官職的上下關係，還不如說《墨子》書在強調「尚同」概念的重要，同時要確立天下窮貴、窮富之天子的地位，欲天子能從上而政下。此亦證明，在墨子的思想裡，「政長」並非專指特定的某些職務，而僅僅是對擁有政權者及為其服務者之一種泛稱，若非如此，則墨子應對各官職之性質與內容更下功夫才是。

參、地位獨特的「天」

從《墨子》書立政長的整個論述中，我們可以發現到有個不屬於政長而地位獨特的「天」。在思想中特別強調「天」與「天志」，

是墨子與先秦諸子的相異點之一，有學者認為「尚同」為墨子政治上之制裁，「天志」為墨子宗教上之制裁，如此可見得「天」與「天志」於墨子思想中的重要性。¹⁰¹所謂的天，依梁啟超所分類，可以區分為四種：一、以形體言天者，而以天體為例；二、以主宰言天者，而以天帝為例；三、以命運言天者，而以天命為例；四、以義理言天者，如同各種原則。梁啟超接著更說「墨子所常用者，此第二種之天也。」¹⁰²亦即梁啟超認為墨子的天乃是一人格化之主宰。

綜觀《墨子》書對「天」的描述，其有欲念而欲人行善，其為最貴且智者，還視聽極明能行賞罰，的確是一人格化之主宰，但此一人格化主宰與所謂「天志」仍有一段區別在。勞思光述說中國古代的原始觀念時曾提到：「中國古代思想中無創世觀念，故『帝』或『天』只是主宰者而非創世者。．．．即以『人格天』之主宰性而論，主要表現仍只在於政權之興廢。」¹⁰³又說：

「蓋政權興廢之間，原有許多因素為人力所不能掌握者。早期中國民族，對於此種因素，即只好歸之於『天』。舉例言之，某一集團多行不義，就『理』而論，固可說此一政權應被推翻，但就『事』而論，則殘暴罪惡之個人或團體，殊難斷其必然失敗。於是，在邪惡統治勢力居然被推翻時，古代人遂以『天』之懲罰罪惡為解釋。」¹⁰⁴

其言頗能解釋墨子論「天」之不足，墨子於政治上言天懲，多僅言政權之興廢，因而理論尚不完全。

¹⁰¹ 同註 67，頁 145。為免誤會，在此引用原文：「墨子既立尚同以為政治制裁，猶以此為未足，乃進而倡天志明鬼之說，以為宗教制裁。」

¹⁰² 同註 5，頁 4-5。

¹⁰³ 同註 7，頁 19。

¹⁰⁴ 同上註，頁 20。

而「天志」出自於「天」此一人格化主宰，於墨子思想中等同於「義」的概念，換句話說，「天志」即出自於人格天之普世價值，因此，從制裁上而言，以「天」為墨子宗教上之制裁則可，以「天志」為墨子宗教上之制裁則不宜。¹⁰⁵順「天」為主宰、「天志」為價值標準此一理路而推論，墨子雖可脫迷信之嫌，然援引人格化主宰之好惡做為人道德行為之根源一事，則不免為人所詬病了。且墨子既有「義」做為法儀，何需再引天鬼之說，揣摩墨子所以援引人格化主宰之制裁做為其政治理論之後盾，似乎正如梁啟超所言，乃「託天以治之」。梁啟超謂：「墨子之意，固知君主之不可以無限制，而特未得其所以限制之良法，故託天以治之，雖其術涉於空漠，若至君權有限之公理，則既得之矣！」¹⁰⁶各層政長以義「尚同」，唯天子無所限制，墨子之理論將難以自圓，且世襲天子也並非盡為賢能之人，遂引天鬼之說以警悌之。

既已稍明「天」與「天志」在《墨子》書中的涵義，則我們將以此為本，論述「天」於墨子思想中之獨特處。「天」在《墨子》書的獨特之處我們可以從以下幾點看出，〈天志下篇〉裡說到：「天子不得次己而為政，有天政之。」又說：「天下既已治，天子又總天下之義，以尚同於天。」¹⁰⁷雖然「天」並非政長之一，然而「天」能匡正天子，天子也必須尚同於天。「政之」、「尚同」在墨子的論述中，是用來說明政長間彼此的上下關係，這種關係也轉而類比到「天」與天子的關係上。同時天子也是由「天」所選舉出的，而「天」既是最貴最賢者，其所選舉出的天子自然也是人間最貴

¹⁰⁵ 本文將《墨子》書中之天與鬼神等觀念視為當時之民間信仰，非視之為今日語意下之宗教，然此處為明確辨別概念，故配合蕭公權於《中國政治思想史》中所說之「宗教制裁」而言宗教。

¹⁰⁶ 轉引自張哲魁，〈梁啟超的民族思想與國家觀念之研究〉，碩士論文，東海大學政治學研究所，民85，頁114。

¹⁰⁷ 語見〈尚同下篇〉。

最賢者，再進一步，天子所選之諸政長應也是一時之選，既尊且賢。然而在現實狀況中雖有政長，但似乎又不能達到「富」、「眾」、「治」的目的，因此墨子呼籲政長們必須要向「天」看齊，以達到「富」、「眾」、「治」之目的。

若天子不能總天下之義以上同於天，則會發生災難。如〈尚同上篇〉所說：「天下百姓皆上同於天子，而不上同於天，則災猶未去也。」又〈尚同中篇〉：「夫既上同乎天子，而未上同乎天者，則天災將猶未止也。」天災是反面論述天之作為，天雖然愛所有人，但天也會降下災殃。《墨子》書列出天對天下所有人之愛的作為是：有日月星辰星體的照明，春夏秋冬四時調和，各種自然資源提供人民使用，甚至有百官治理人民，有王公侯伯賞賢罰暴。¹⁰⁸所謂災難則是天之罰，如四時不調，飄風苦雨等。

〈天志篇〉明白說明人之所以得到上天懲罰的原因是因為人不行天之所欲，所謂天之所欲是指天欲人行義，〈天志上篇〉：「若我不為天之所欲，而為天之所不欲，然則我率天下之百姓，以從事於禍祟中也。」又於〈天志中篇〉中說：「若己不為天之所欲，而為天之所不欲，是率天下之萬民以從事乎禍祟之中也。」不行天之所欲則天會降災，天子職責在一同天下之義，能率天下之萬民從事禍祟之中的，也只有負責一同天下之義的天子了。若能行義，則天災不至，〈天志中篇〉：「故古者聖王明知天鬼之所福，而辟天鬼之所憎，以求興天下之利，而除天下之害。是以天之為寒熱也節，四時調，陰陽雨露也時，五穀孰六畜遂，疾災戾疫兇饑則不至。」

¹⁰⁸ 參閱〈天志中篇〉。

在《墨子》書中，天除了能施恩澤與降災殃外，亦有賞罰的權柄，如〈天志中篇〉所云：「天子為善，天能賞之；天子為暴，天能罰之。」若天子能行天之所欲則能得到天賞賜，繼續保有天子極富極貴的地位。這種說法也能於各篇中看出，如〈天志上篇〉說：「然則率天下百姓以從事於義，則我乃為天之所欲也。我為天之所欲，天亦為我所欲。」又如〈尚同中篇〉：「天鬼之所深厚而能彊從事焉，則天鬼之福可得也。萬民之所便利而能彊從事焉，則萬民之親可得也。」若天子有所過錯，虔誠祈福於天，則天能除其禍祟，如〈天志中篇〉云：「天子有疾病禍祟，必齋戒沐浴，潔為酒醴粢盛，以祭祀天鬼，則天能除去之，然吾未知天之祈福於天子也。」

此外，天的視聽極明，凡天底下之人作惡皆無所避逃，如〈天志上篇〉：「夫天不可為林谷幽門無人，明必見之。」〈天志下篇〉：「今人皆處天下而事天，得罪於天，將無所以避逃之者矣。」以天的視聽極明勸人不得為天所惡。在《墨子》書中，鬼神雖與天有著不同意義，但鬼神亦如天般明察與報應不爽，〈明鬼下篇〉說到：「雖有深谿博林，幽澗無人之所，施行不可以不董（通謹）見有鬼神視之。」〈明鬼下篇〉：「鬼神之罰，不可為富貴眾強、勇力強武、堅甲利兵，鬼神之罰必勝之。」如此神明的鬼神，其目的也近似於天，要人多行義，如〈魯問篇〉所提：「夫鬼神之所欲於人者多，欲人之處高爵祿則以讓賢也，多財則以分貧。」

天在《墨子》書裡不僅能施恩降災，並且極為神明，天下之人無所遁逃，為義天能賞之，為不義天能罰之，因而有學者認為「天志」是墨子的宗教制裁。¹⁰⁹但也有學者推論過當而失之公允

¹⁰⁹ 同註 67，頁 145。

的，如胡適說到：「墨子是一個宗教家。他最痛恨那些儒家一面不信鬼神，一面卻講究祭禮喪禮。．．．所以墨子雖不重視喪葬祭禮卻極信鬼神，還更信天。」¹¹⁰又說：「墨子是一個實行的宗教家。他主張節用，又主張廢樂，所以他教人要吃苦修行。」¹¹¹梁啟超亦說：「吾儕須知墨子非哲學家，非政治家，而宗教家也。墨子有其極崇高極深刻之信仰焉，曰『天。』」¹¹²這樣的說法雖然可以讓我們大略瞭解墨子思想的內容，然而此說法卻誤導了研究的方向。

然墨子思想何以崇「天」，吾人可由勞思光對中國原始觀念的看法中得到一些說明。勞思光認為原始觀念雖然出現於思想家之作品中，然並不能謂之為中國文化精神之延續，勞思光於其《中國哲學史》中如此說道：「支配這種容納及淘汰活動的自覺意識，方是代表這一文化精神的特性的，那些原始的素材，在文化精神的形成過程中，只有『被處理』的身份，而並無主動性，亦不能代表這一文化精神的方向。」¹¹³又說：

「他們在自己立場決定後，雖可以接受某些原始觀念，有時甚至誇張『古義』以增強其宣說的方便，但基本上並非某原始觀念決定了如此的哲學，而是如此的哲學選上了某原始觀念，引為『同調』。」¹¹⁴

「天」與「天志」兩概念已辨之於前，墨子於其思想中便是引「天」之原始觀念來宣揚其「天志」概念，若因此稱墨子為宗教家則十分不宜，因其觀點仍不脫離當時之民間信仰觀點，但未成獨特之教義。

¹¹⁰ 同註 2，頁 150。

¹¹¹ 同上註。

¹¹² 梁啟超，賈馥茗標點，《先秦政治思想史》。台北：東大圖書公司，民 69，頁 151。

¹¹³ 同註 7，頁 2。

¹¹⁴ 同上註，頁 5。

而至少吾人可以明白的一點是，在《墨子》書的整個理論中，「天」既然如此神明又欲人行善、愛護眾人，則被「天」所選舉出之天子與其下之各政長，則亦必須承「天志」而行義政，換言之，政長也應如此神明又欲人行善、愛護眾人，此觀點遂成為墨子批評時政的依據。正如〈天志上篇〉所載：「我有天志，譬若輪人之有規，匠人之有矩，輪匠執其規矩，以度天下之方圓。」墨子從對「天」的觀察中得出「天志」等觀念，並以此做為理論中的重要觀點。不過，墨子雖然提出「天」與鬼神的觀念來做整個理論的後援力量，但我們卻不能據此說明墨子便是個宗教家，特別在今日我們對宗教已有特別的定義之時。徐復觀曾於《中國人性論史先秦篇》中說明《尚書》〈洪範〉本身的重要意義時說到：「若了解宗教、神話，也是古代政治經驗的一部分，則它畢竟是總結了古代的政治經驗，組成一個系統的形式，以形成政治上的大綱領。」¹¹⁵墨子常引《尚書》文句做為其論點的佐證，文中不乏《尚書》精神，若以此說明墨子迷信或藉鬼神以恫嚇人心，稍嫌失之公允，我們應當視墨子所引用的為古代政治經驗，如此研究較為近真。

徐復觀也於《中國人性論史先秦篇》中說明墨子並非一般意味的宗教家，他舉三事以說明：

「第一，每一創教者必有某種神秘的經驗；但他卻要完全立足於經驗事實之上。第二，創教者常以神的代表者自居，最低限度，也必須承認某種人為神的代表，以做神與人交通的媒介。第三，凡宗教總帶有某種超現實的意味；並常想把現實的問題，拿到超現實中解決。但墨子則澈底

¹¹⁵ 同註 62，頁 457。

是現實的。忽視人類精神的要求；一切問題都要在現實生活利益中求解決。而且他實際的主張，不是來自什麼形式的『神的語言』，而依然是來自詩書中堯舜禹湯文武之教。」¹¹⁶

因此墨子並非一般所指的宗教家，而僅是援引古義以為其理論之後盾。

從古代政治經驗此一觀點再來分析墨子的「天志」與「天」，雖然《墨子》書論述中有著「天志」—或者說是「義」—做為「天」賞罰的標準，然而我們卻能從其中找到些許疑點。例如在〈尚同篇〉的論述中，鄉里長與國君都是先治理好其國再上同於其上級，如果天子不依「天志」發政，而天下各鄉里長與國君都能使其領地得治，不是說明了「天志」並非治天下的唯一真理。若天下各鄉里長與國君都能使其領地得治，天下得治亦符合天之所欲，又為何天子不依「天志」則得天之罰。這些疑點的解答便在，究竟「天志」所依據的是何種前提假設。墨子缺乏對人性的討論，其前提假設自然不是從人類本質著手，而是從其對「天」的觀察而來，要言之，「天志」是墨子在哲學上對人行為的規範，並不能完全符合人性。墨子如此論證之結果，正如林美香所言之缺乏深度，其言：「墨子依自然現象闡釋天之本質在於愛民，不欲使人爭亂，故欲藉以作為政治統治、賞罰制裁的力量，但如此之思想論證卻顯得淺陋及缺乏深度。」¹¹⁷雖然其論證缺乏深度，至少我們可以肯定的是，在墨子的觀念中，「天志」是能用賞罰來推行的，不過「天志」與人性的關聯如何，墨子沒有作答，但是墨子認為人喜於得利，若人人依「天志」行事而結果可以使人人得利，則人當

¹¹⁶ 同上註，頁 320-321。

¹¹⁷ 林美香，〈約翰彌爾(J.S.Mill)與韓非政治思想中有關群體與個人關係之比較研究〉，碩士論文，東海大學政治學系，民 88，頁 21。

然喜於遵從「天志」此一規範，「天志」也就能自然施行了，同時，「天志」此規範也應當深植於人心之中。

最後，綜觀其文章前後，我們作出如下的解釋：墨子以「天志」為規矩、標準，並以現實上所能理解的事物做一常識性的解說；但相較於「天」是否能行賞罰之問題，墨子所重視的是，天下之人是否能依「天志」來行事。在此，墨子相信天與鬼神是存在的，也或許墨子將其做為宗教上之制裁，然而其重點並不在以此恫嚇人心，而在於要把「天志」或者說是其所謂之「義」的觀念推行於整個社會之中。¹¹⁸有關《墨子》書「天志」與「義」的論述，將於後文中詳細說明之。

第三節 各層級政長的選舉方式

前文已提及在本論文題目中的「政長選舉」一詞來自《墨子》書中，本題中所謂的「選舉」，並不等同於今日民主政治概念下包含「定期改選」、「一人一票，票票等值」等概念的民主選舉，簡而言之，民主概念下的選舉是指人民以投票的方式選出治理政府代表的一套方法，與這裡提到的「政長選舉」有所區別。我國古代典籍中亦有提到「選舉」一詞者，如《禮運》〈大同篇〉提到「選舉」二字：「大道之行也，天下為公，選賢與能，講信修睦。」這是在說明古代統治者的繼承方式，雖然也用了選舉二字，但與《墨子》書中的「選舉」又有所不同。

¹¹⁸ 亦有認為是「托天以治之」，梁啟超謂：「墨子之意，固知君主之不可以無限制，而特未得其所以限制之良法，故托天以治之，雖其術涉於空漠，若至君權有限之公理，則既得之矣！」同註 106。

關於《墨子》書中「政長選舉」此一概念，我們可以由〈尚同〉、〈尚賢〉諸篇所提到的內容來看，〈尚同上篇〉謂：

「夫明乎天下之所以亂者，生於無政長。是故選天下之賢可立者，立爲天子。天子立，以其力爲未足，又選天下之賢可者，置立之以爲三公，天子三公既以立，以天下爲博大，遠國異土之民，是非厲害之辯，不可一二而明知，故畫分萬國，立諸侯國君，諸侯國君既以立，以其力爲未足，又選擇其國之賢可者，置立之以爲正長。」

又〈尚賢上篇〉說：「得意賢士不可不舉，不得意賢士不可不舉。」〈尚賢中篇〉云：「故古者聖王甚尊尚賢而任使能，不黨父兄，不偏富貴，不嬖顏色。賢者舉而上之，富而貴之，以爲官長。」綜觀其所言，在《墨子》書裡所謂的選舉，便是指人才的選擇與任用。由於在《墨子》書裡認為人才的選擇與任用會影響國家能否富、眾、治，因此如何選擇與任用便是相當重要的課題。本節將針對《墨子》書中助治亂刑政的各層政長選舉方式做一論說。

壹、一同天下之義者

一、天子

在《墨子》書裡，天子有著相當特別的地位，墨子認為天子為普天之下最富且最貴之人，其地位與其聰明才智有關，此點已於前文提及，正由於其最富最貴，因此他能匡正天下之人。除了由最富最貴者來匡正人心之外，在〈尚同篇〉各篇的理路中，天子的產生即是天下有政長治理的開始，政長的出現即是為了解決

天下混亂的局面。關於政長出現能安天下的言論，試見於以下諸篇：

〈尚同上篇〉：「夫明瘁天下之所以亂者，生於無政長。是故選天下之賢可者，立以為天子。」

〈尚同中篇〉：「明乎民之無正長以一同天下之義，而天下亂也，是故選擇天下賢良聖知辯慧之人，立以為天子，使從事乎一同天下之義。」

〈尚同下篇〉：「是故天下之欲同一天下之義也。是故選擇賢者，立為天子。」

然而我們同時也看到，在〈尚同篇〉各篇中論述政長出現此一過程時，墨子並未明確說明天子是由誰所選立的。若要為此一問題尋求解答，則墨子於其他諸篇中有較為明確的說明，如墨子於〈法儀篇〉中提到：「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。」又如

〈尚賢中篇〉：「然則富貴為賢，所以得其賞誰也？曰：若昔者三代聖王：堯、舜、禹、湯、文、武者是也。所以得其賞何也？曰：其為政乎天下也，兼而愛之，從而利之，又率天下之萬民以尚尊天、事鬼。愛利萬民，是故天鬼賞之，立為天子，以為民父母，萬民從而譽之曰『聖王』，至今不已。」

〈天志下篇〉：「故昔也三代之聖王堯舜禹湯文武之兼愛之天下也，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，以此知賞善之證。」

這些篇章除了說明天子是由天所選立的之外，也說明了天選立天子的理由，因天子領導萬民，有利於萬民，因而得天之賞而被選為天子。

但是在《墨子》書中亦有人立天子的說法，〈尚賢下篇〉提到：「是故昔者舜耕於歷山，陶於河濱，漁於雷澤，灰於常陽，堯得之服澤之陽，立為天子，使接天下之政，而治天下之民。」也就是說是由堯立舜為天子的。可以見得，堯立舜為天子這樣的說法，將不免與天立天子的說法有衝突。另外，從此篇人立天子的說法看來，我們不免懷疑所謂天立天子的說法在天子交替時能不能成立，如天子死後的交替問題與朝代交替問題。

關於朝代交替時的天子選立問題，我們可以從《墨子》書中湯滅夏及周滅殷時天的態度看出。〈非攻下篇〉中說到：「天乃命湯於鑿宮：『用受夏之大命。夏德大亂，予既卒其命於天矣，往而誅之，必使汝堪之。』」又〈非攻下篇〉云：「天命周文王伐殷有國。」在這裡，天將天命移轉給湯與文王，不過，天雖命湯與文王受天命除去暴君，轉移了天命，然而並未明確說明立其為天子。另外一個問題是天子死後天子的地位如何交替，可惜的是，在《墨子》書裡並未對天子死後的繼承問題有所著墨，我們亦不得而知。然承前文對「天」之討論，勞思光認為：「以『人格天』之主宰性而論，主要表現仍只在於政權之興廢。」¹¹⁹其言亦能解釋墨子何以在此問題上語多矛盾，墨子於政治上言天懲，多僅能言政權之興替，而天子之世代交替則甚少提及。

¹¹⁹ 同註 7，頁 19。

值得一提的是，在墨子「尚同」主張中論述政長與政治組織產生之過程，常被拿來與盧梭《社約論》中的社會契約做比較，如梁啟超於其《墨子學案》中談「尚同」時說到：

「他說：國家是由人民同意所造成的，和『民約論』同一立腳點。經上篇說：『君臣萌通約。』¹²⁰正是這個道理。國家成立之後又怎麼樣呢？墨子所主張，很有點令我們失望，因為他的結論，流於專制。」¹²¹

又於《先秦政治思想史》中提到：「墨子所說，與歐洲初期之『民約論』酷相類。．．．彼輩之意，皆以為人類未建國以前，人人的野蠻自由漫無限制，不得已乃相聚胥謀，立一首長，此即國家產生之動機也。」¹²²當我們只把焦點放在尚同各篇對政長產生的描述時，或許也會將〈尚同篇〉中政長之產生當成墨子對社會起源之論述。然而，從《墨子》書之觀點，不僅天子非為人民所同意，並且究竟是天所選或由個人所選亦有所衝突。就社會何以產生的問題而言，盧梭與墨子二者的差別在於，盧梭的社會契約是以個人為單位來訂立契約以脫離原始狀態；而墨子卻認為社會的產生是「天」的厚愛。¹²³墨子認為百姓必須經由百官與王公侯伯的管理才能生活無虞，並且，政長同時也是由「天」直接或間接所選舉出來的。

¹²⁰ 「君臣萌通約」此句並不包含國家由人民同意之概念，孫詒讓解此句道：「謂尊卑上下等差不一，通而約之，不過此三名。」亦即相對於君之名，而有臣與民之稱。見（清）孫詒讓撰，李筮校補，《校補定本墨子閒詁》。台北：藝文印書館，民70，頁592。

¹²¹ 同註4，頁62-63。

¹²² 同註112，頁148。

¹²³ 〈天志中篇〉：「且吾所以知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，以長遂五穀麻絲，使民得而財利之；列為山川谿谷，播賦百姓，以臨司民之善否；為王宮侯伯，使之賞賢而罰暴；賊金木鳥獸，從事乎五穀麻絲，以為民衣食之財。」

綜觀《墨子》書之文意，我們可以確認的是，在墨子的觀點裡天能授命天子，天也能改變賦予天命的對象。雖然其在論述政長之產生時，有類似「民約論」一般的說法，然而我們不能不同時認為〈尚同篇〉中的選擇賢者立為天子的說法，並不是對人民脫離自然狀態的描述，而僅僅是對現有政治環境的常識性解釋，即是解釋為何會有天子，為何有政長的產生。不過一旦這些說法要用來實際解釋在歷史當中天子如何產生時，天的作用卻又不甚明顯，換句話說在墨子論述天命的移轉時，人的力量反倒比天的力量更為明顯。依〈法儀篇〉諸篇所言，天子皆是先有領導天下之實，而再有天之立為天子，立天子與天子之實成為天立天子的矛盾所在。

二、三公

天子由誰選立一事，在《墨子》書裡雖然因為與「天」相關而導致前後文有所矛盾，但自天子以下各政長的選舉方式則較為明確。雖然在《墨子》書裡，並未曾明確說明三公之內容與性質，但是其選舉方式則較天子為明確，墨子認為三公是由天子所選立，關於此點，可見於尚同諸篇之說明：

〈尚同上篇〉：「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。」

〈尚同中篇〉：「天子既以立矣，以為唯其耳目之請，以為不能獨一同天下之義，是故選擇天下贊閱賢良聖知辯慧之人，置以為三公，與從事乎一同天下之義。」

〈尚同下篇〉：「天子以其知力爲未足獨治天下，是以選擇其次立爲三公。」

從上面所述內容可知在尚同諸篇之中，墨子以爲天子無法獨自一人治天下，因而選擇天下賢良次於天子者爲三公。

除了尚同諸篇略述三公由天子所選立之外，在《墨子》書其他篇中亦有實例說明三公是由天子所選立者，如〈尚賢下篇〉湯舉伊尹曰：「昔伊尹爲有莘氏女師僕，使爲庖人，湯得而舉之，立爲三公，使接天下之政，治天下之民。」又有武丁舉傅說之例，〈尚賢下篇〉：「昔傅說居北海之洲，圜土之上，衣褐帶索，庸築於傅巖之城，武丁得而舉之，立爲三公，使之接天下之政，而治天下之民。」

貳、一同國內之義者

一、諸侯國君

在《墨子》書中，諸侯國君的選舉於立天子、三公之後，天下雖然已有天子與三公治理，但由於天下之博大，天子無法一同天下之義，於是天子畫分萬國、分封諸侯國君，如〈非攻下篇〉下篇所提：「古者天子之始封諸侯也，萬有餘。」認爲諸侯國君是由天子所選立的。除〈非攻下篇〉說明諸侯國君選舉方式之外，在《墨子》尚同各篇中，亦對諸侯國君的選立有所說明，試見如下：

〈尚同上篇〉：「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。」

〈尚同中篇〉：「天子三公既以立，以天下博大，山林遠土之民，不可得而一也，是故靡分天下，設以為萬諸侯國君，使從事乎一同其國之義。」

〈尚同下篇〉：「三公又以其知力為未足獨左右天子也，是以分國建諸侯。」

不過從上面所舉段落可知，在尚同諸篇中，墨子並未明白指出諸侯國君由誰所立。在上篇、中篇中，吾人可視天子三公一同畫分萬國、立諸侯國君，而下篇僅僅談到由三公分國建諸侯，此又為墨子用詞不精確之一例。

要是僅從上述墨子所主張選立諸侯國君方式來看，的確可以讓人清楚明瞭整個政長選舉的順序，依序為天立天子、天子立三公、天子三公立諸侯。然而這樣的順序卻與歷史的事實有所出入。之前曾經提到過，周天子名義上是天下的共主，然而在周時，周並非一個完整的統一國家，而是一個聯合各邦的封建國家，雖然彼此在身份上有著大小宗的區別，然而在其封地之上卻有相當大的獨立性。若要再往前追查國家的形態，則組織更為鬆散，部落可以說是各自為政。在《墨子》書裡同時提到「國君者，國之仁人也。」¹²⁴是指墨子認為天子應選各國國中之仁人為諸侯國君，如此的選舉方式亦與歷史所不合。但無論如何，在墨子觀點裡，諸侯國君是由天子三公所選立的，並且應當選立國中之仁人以為國君。

¹²⁴ 語見〈尚同上篇〉。

二、左右將軍大夫、卿、宰、鄉里之長

在《墨子》書中雖然對左右將軍大夫、卿、宰、鄉里之長的說明並不十分明確，然而在墨子的觀點裡同樣認為，國君在治理其國家時，也和天子一樣面臨到一人難以獨自治理天下的狀況，於是諸侯國君必須選擇國內賢仁之人來擔任各種官職，以協助國君一同天下之義。同樣的，如此說法我們可以見於尚同諸篇之中：

〈尚同上篇〉：「諸侯國君既以立，以其力爲未足，又選擇其國之賢可者，置立之以爲正長。」

〈尚同中篇〉：「國君既以立，又以爲唯其耳目之請，不能一同其國之義，是故擇其國之賢者，置以爲左右將軍大夫，以遠至乎鄉里之長，與從事乎一同其國之義。」

〈尚同下篇〉：「諸侯又以其知力爲未足獨治四境之內也，是以選擇其次立爲卿之宰。卿之宰又以其知力爲未足獨左右其君也，是以選擇其次立而爲鄉長家君。」

雖然左右將軍大夫、卿、宰、鄉里之長等，都是協助諸侯國君統治其國境者，不同的是左右將軍大夫、卿、宰是左右於國君身旁的官員，就此方面而言，如同天子與三公的關係，而鄉里之長則是屬於地方的領導人員，好比天子與諸侯國君間的關係。從以上列舉的各段中，我們可以清楚的看出其次序性，諸侯國君選立左右將軍大夫、卿、宰等官員，再來選立鄉里之長等地方官員。

參、《墨子》政長選舉之特點

在論說《墨子》政長選舉特點之前，我們必須要先陳述當時的歷史背景，如此才能顯現墨子政長選舉這些主張的特殊之處。在《尚書》〈堯典〉中記載著堯欲讓帝位的情形：「帝曰：『咨！四岳。朕在位七十載，汝能庸命，巽朕位。』岳曰：『否德忝帝位。』」曰：『明明揚側陋。』師錫帝曰：『有鰥在下，曰虞舜。』」所謂的四岳即四方的諸侯，薩孟武認為〈堯典〉的說法正是說明在堯舜之際，王位繼承由部落酋長決定，所以當時政體可以說是選舉王政。¹²⁵不過在當時原始國家中，國家組織仍然鬆散，所謂萬國，其實是指許多的部落，而當時所謂的天子，也與後世的帝王有所不同，不過最強部落的酋長，因為實力足以勝過其他部落，各部落尊之為共主而已。¹²⁶

但天子繼承的方式到了夏代已有所轉變，由部落酋長決定轉變為世襲制，不過諸侯與天子各自身為各部落之首長此事並無多大改變。換句話說，在當時天子與諸侯們是同時以部落酋長的身份存在的，這狀況即使到周建國亦是如此，一直到周初封建諸侯，分配人民與土地，部分國家裡人民與諸侯的血源關係才逐漸被打散。如同前文所曾提及，在名義上，所有土地與人民是屬於天子的，但實際上各諸侯國的政權仍屬於諸侯，亦即我們可以說周是個聯合國家，部落彼此之間則以禮樂來維繫著彼此的關係。雖然本文不能證明墨子的選舉概念是受《尚書》所影響，但從《墨子》書中不斷提到《尚書》中的許多概念來看，墨子的選舉概念的確是有受《尚書》所影響，除了堯依四岳之言舉舜為天子之外，天

¹²⁵ 同註 51，頁 14-15。

¹²⁶ 同註 51，頁 16。

命移轉的概念亦同。若從此觀點而言，對於世襲，不論是兄終弟及或者是父死子繼，由於《尚書》甚少提及此事，在《墨子》書中對世襲時天命如何轉移此一問題，也就缺而不答了。

然而墨子思想作為一個政治理論，並不獨解釋當時的歷史環境而已，亦當有其獨特之處。觀察《墨子》書中對政長選舉的說法，我們可以看見墨子嘗試著以能力來代替身份做為選舉任官的標準。如墨子〈尚同下篇〉中所提及的內容，在選立天子到鄉長家君的過程中，不斷說明著「選擇其次」，強調天子的能力應是天下最賢能者。換句話說，能力便是任官的標準，官位越高其所被要求的能力也要越高。這種以能力為任官考量的觀點，揚棄了當時以血緣為選任官員的看法，事實上今日對於選任行政官員亦是考量其能力，不同之處則在於今日選任行政官員有一定的方法，而墨子對選任官員的方法卻甚少提及。墨子強調政長的能力，是認為政長有各自的功能，亦即在強調政長能力的同時，墨子也強調有怎麼樣的官職就應該要完成其應有的功能。

雖然墨子在〈尚同篇〉中將整個政長選舉過程抽象化，其敘述政長的出現類似自然狀態下人人各自為己的說法，而因「天」之厚愛，而有了政長來管理人民。然而，當我們再仔細考察其文意時，在其書中，政長的選舉既不需要人民的同意，亦不需要「天」的同意。雖然墨子其主張極強調「天」與「天志」，然而我們可以發現其強調「天」與「天志」僅在說明義的概念，亦是說明政長應實現其功能以有利於民。因為其述說天如何選立天子的論點並非十分完整，在此，我們可以先做一小結，《墨子》書中對整個政長選舉的說明在強調政長的功能，是要以能力高低來代替身份貴賤做為選舉任官的標準。

第四節 以能力做為選舉政長之標準

綜合以上各節的論述，吾人可知在《墨子》書中對於選舉任官的主張強調政長要能符合其功能，並且要以能力之上下高低來代替身份貴賤做為選舉任官的標準。這樣的說法亦可見於該書其他篇章之中，如墨子於〈尚賢中篇〉譬喻道：「今王公大人，有一衣裳不能制也，必藉良工；有一牛羊不能殺也，必藉良宰。．．．逮至其國家之亂，社稷之危，則不知尚賢使能以治之。」從這樣的說明裡我們知道墨子不僅僅強調政長選舉應以能力為標準，更將治國視為一種專業的能力，必須要由符合其專業者方能擔任政長一職。

於是在《墨子》書的主張裡，能力便勝於血緣、身份而成為選任政長的標準。換句話說，雖然某人在身份上並非貴族，但若本身有才華、有身為政長之能力，則亦須拔擢使其成為政長。這樣的主張亦見於其他篇章之中，特別是在尚賢諸篇中有詳細說明，〈尚賢上篇〉云：「是古者聖王之為政也，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。」又說：「故官無常貴，而民無終賤，有能則舉之，無能則下之。」明白的宣示其以能力做為選舉政長標準的主張。並且在《墨子》書的主張裡，將治國視為一種專業，如果選任有所失當，以無能者任事，如此則亂，如〈尚賢中篇〉所說：「自貴且智者，為政乎愚且賤者，則治；自愚賤者，為政乎貴且智者，則亂。」政長是種專業，若所選任非人，沒有能力達到其官職的功能，這情形猶如〈尚賢下篇〉所說的：「猶瘖者而使為行人，聾者而使為樂師。」其結果便可想而知了。

墨子以能力作為選舉政長的標準，又將治國視為一種專業能力，因此在《墨子》書中便認為，若無故富貴、因受國君寵愛而任官者，並不見得就有治理國家的能力。於是墨子在〈尚賢中篇〉說到：「夫無故富貴，面目佼好，則使之，豈必智且有慧哉？若使之治國家，則此使不智慧者治國家也，國家之亂，既可得而知已。」因此，必須得賢能之人來治理國家。墨子處於春秋、戰國時代的交接，當時任用官員已逐漸從世卿世祿制度走向官僚制度，因此其主張似乎頗能符合時代的趨勢。

然而，若《墨子》書中主張以能力做為選舉官員的標準，則應同時提到如何考察個人的能力，又或者應該要說明治國需要何種能力。在《墨子》書中，雖然有提到這些問題的解答，但他還是以常識般的語詞帶過，甚至有些許的矛盾。如前面所舉〈尚賢中篇〉所言「自貴且智者」，在此，墨子以「貴」與「智」來說明政長應具備的能力。認為要由「貴」且「智」者來導正「愚」且「賤」者，如此便能得治。然而何為「智」，又如何判定個人的智愚，這些在《墨子》書似乎沒有明確的解答，雖然我們可以在《墨子》書裡找到相當多關於個人如何認識世界、瞭解事情的認識論說法，但對於實際應用在選舉政長方面「智」的標準，並未曾有過解釋。

而「貴」本身如何做為選舉政長的標準亦有其可議之處。在《墨子》書談到「貴」與「賤」是指身份上的區別，為何會有「貴」與「賤」身份上的不同，墨子認為若能行天鬼之所欲，則天鬼將會對他行賞，也就是富貴他，因此「貴」在其文意的脈絡中必須與行義相結合，也就是說有利於人者，天鬼才會使其富貴。但此僅為墨子理論上之期待，在實際上，身份的貴賤並未與利人與否相連接，因此，在文中墨子也認為有無故富貴者，因此「貴」

如何做為選舉政長的標準便有可議。

若要進一步分析墨子何以主張「貴」為選舉政長的標準，我們可以從墨子「賴其力者生，不賴其力者不生」的觀念來切入。¹²⁷簡而言之是一種富貴操之在個人努力與否的精神，換句話說墨子認為要獲得富貴應該是要看個人的表現，因此他會在〈非命下篇〉中說：

「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，殫其思慮之知，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。今也農夫之所以蚤出暮入，強乎耕稼樹藝，多聚菽粟，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。今也婦人之所以夙興夜寐，強乎紡績織紝，多治麻疏葛緒，緹布縵，而不敢怠倦者，何也？曰：彼以為強必富，不強必貧；強必煖，不強必寒，故不敢怠倦。」

這段話一方面述說墨子對社會分工的看法，一方面也說明了社會上的個人應於各自崗位上努力不懈。然而由個人的表現來獲得富貴的說法，在世襲的制度下將出現所謂無故富貴者。甚至於，即使努力行義，也不見得能得到富貴，於是墨子也只能說：「雖子不得福，吾言何遽不善？鬼神何遽不明？」¹²⁸然則社會實際現象雖然如此，墨子仍以富貴做為能力的標準，一方面可以崇尚天至貴的地位，一方面天鬼以富貴行賞能滿足墨子由個人表現來獲得富貴的觀點。

¹²⁷ 語見〈非樂上篇〉。

¹²⁸ 語見〈公孟篇〉。

除了「貴」與「智」外，又或者在《墨子》書中以「賢」來說明政長應具備的能力，如墨子於〈尚賢中篇〉中說到：

「凡所以使治國家、官府、邑里，此皆國之賢者。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。賢者之治邑也，蚤出莫入，耕稼、樹藝，舉菽粟，是以菽粟多而民足乎食。」

認為不論是擔任國家、官府或地方上的官員都應該選用賢能者，如此一來由賢者治理國家、官府或地方，才能有所成效。然而不論是「貴」、「智」與現在所提到的「賢」，在《墨子》書中對政長能力的解釋上，其意義都是相當地空泛，甚至是被視為理所當然的標準。

但若我們綜合《墨子》書的文意來看，書中較為有意義的解釋並非以「貴」、「智」、「賢」來解釋政長的能力，而是以成效來說明政長的能力，如〈尚賢下篇〉中所言：「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，是故推而上之。」此段原指堯、湯與武丁的用人惟才，但我們同時也可以看到墨子選舉政長是相當重視利的，認為舉用人才要對於天、鬼、人都有所幫助。在《墨子》書中所謂的利，我們可以從其書中的解釋來看，在〈經上篇〉所指的利是：「所得而喜也。」在〈經說上篇〉則論說到：「得是而喜，則是利也。」雖然我們可以發現墨子對於利的定義相當的單純，若因獲得而感到喜悅便能稱此為有利，換句話說我們可以視墨子的利為一種成效。以成效來說明政長的能力，在選立天子時也能看到，如〈法儀篇〉裡：「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。」意即昔日的聖王以利人多的成效而獲得天之選立為天子。

在《墨子》書裡提到：「故官無常貴，而民無終賤，有能則舉之，無能則下之，舉公義，辟私怨，此若言之謂也。」¹²⁹此言即是要以成效來做政長選舉的標準，甚至於若不能符合其應有成效，必須免除其職。但若以利不利的成效來說明能力，事實上並不能稱得上是一個客觀的標準。雖然說，我們知道在《墨子》書中選舉政長的標準是取法於天，如〈尚賢中篇〉中所說：「故古聖王審以尚賢使能為政，而取法於天。雖天亦不辯貧富、貴賤、遠邇、親疏，賢者舉而尚之，不肖者抑而廢之。」但如此一來，實際在選立政長之時不免又落入上層政長的個人判斷之中，況且能否有利於民又必須於實際行動中才能得知，因此以成效來說明能力事實上不能稱得上是一個客觀的標準。

至此，本文將對《墨子》政長選舉的主張做一小結。在《墨子》裡強調政長要能符合其功能，要以能力高低來代替身份貴賤做為選舉任官的標準，然而在書中墨子對能力的解釋卻是十分空泛的「貴」、「智」與「賢」，較為有意義的解釋是以治理國家的成效來說明政長的能力。然而，《墨子》裡的政長卻是包含各種不同的官職，在其概念裡，天子是統治天下者，三公則協助天子；左右將軍大夫、卿、宰是輔佐國君的官員，如同天子與三公的關係；鄉里之長是屬於地方的領導人員，如同天子與諸侯國君之關係。並且墨子又認為能力較高者應置於較高的位子，因此若只給能力做空泛的解釋，在選立政長時，則不能避免又落入上層政長的個人判斷之中，換句話說其主張的論點十分明確，但是卻缺乏方法。

¹²⁹ 語見〈尚賢上篇〉。

然而這樣一個—以能力高低為選舉任官標準—概念的提出，其實在當時對實際的統治者是相當具有挑戰性的。在當時正是世官世祿正面臨挑戰之時，隨後在各國的變法之下，選舉任官的方法逐漸走向以才能與功績為主的軍功爵制。¹³⁰墨子雖然不以軍事上的功勳做為任官標準，而強調能使「國家富，人民眾，刑政治」進而「上可而利天，中可而利鬼，下可而利人」的功勳，這樣的說法，除了強調政治組織應有的功能外，對世官世祿的宗法社會來說亦算是種震撼。

¹³⁰ 同註 88，頁 130-133。

第四章 《墨子》對政長職責之主張

由於本文旨在以核心概念來重整墨子思想，故於此之前先必須說明整個概念與理論為何，以利本章之進行。勞思光於其《中國哲學史》中說到：「墨子思想之中心，在於『興天下之利』。『利』指社會利益而言，故其基源問題乃為：『如何改善社會生活？』」¹³¹以如何改善社會生活做為墨子思想之基源問題已能抓住墨子思想之核心，然整部《墨子》之主張如何改善社會生活，作者卻未能提出思想的統整。在前文之討論中，已說明墨子對於政長選舉的主張，其主張相當程度地解釋了政長權力來源的問題，亦即政長之權力來自於其治國的能力，換句話說，治國乃為一專業能力，因而選舉政長必須強調政長的能力，以求政長能實行治國的功能。當然，墨子除了相當重視政長的功能外，在《墨子》書中也說明哪些是政長治國所必須要達到的功能。換句話說，於墨子之主張中，政長是改善社會生活之要角，因此墨子須論政長之起源、政長之功能與人民身份地位之不同，同時亦點出當時社會所面臨種種不足的狀況，希望政長能夠改善當時之社會生活。政長職責既在使國富、民眾、刑政治，則墨子以當時社會之不足與侵奪狀況來做為其理論的前提，而提出幾個對政長職責的主張。這些主張，我們可以歸納成下述幾個原則：一、以賞罰推行義政，即以賞罰來改變人之行為，使人人能行義行，彼此互助。二、去無用之費以減少人民負擔，政長收取人民租稅不僅為己所用，更須對人民有益，且應避免無益之花費。三、盡力從事以增加生產，面臨社會不足之狀況，除了節省之外，亦須各界加緊從事、生產。四、勸愛人以防止侵奪，以兼

¹³¹ 同註7，頁213。其於書序中提出一種基源問題研究法與基源問題的概念：「我們著手整理哲學理論的時候，我們首先有一個基本了解，就是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。我們如果找到這個問題，我們即可以掌握這一部分理論的總脈絡。反過來說，這個理論的一切內容實際上皆是以這個問題為根源。理論上一步步的工作，不過是對那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。」

愛做觀念上之改變，防止因不足而產生之侵奪。在本章裡將《墨子》書中所提的功能歸納為四事，並以《墨子》對政長職責之主張為題，分述於本章之四節中。

第一節 以賞罰推行義政

在墨子的觀點裡，將社會上的所有人約略分為三層，亦即屬於政長的君、臣以及人民，在這樣子一個地位不平等又不足的社會中，要如何才能達到和諧，是墨子所想要解決的問題。墨子認為只要建立一個「尚同」的社會，使整個社會共享一套標準，便能成就和諧的社會。此外，由於政長有權賞罰，墨子亦十分相信賞罰能改變人民的行為，如在〈尚同下篇〉中所云：「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，富貴以導其前，明罰以率其後。為政若此，唯欲毋與我同，將不可得也。」所以墨子認為政長應該善用賞與罰來移風易俗，使人人都能達到這一個統一的標準，以改善當時之社會狀況。從《墨子》書的論述中我們可以看出，這樣一個統一的標準是指「義」，〈大取篇〉提到：「義可厚，厚之；義可薄，薄之，謂倫列。」便是要以「義」為標準來調節待人的厚薄。

壹、《墨子》書中對義的說明

對於字義的說明，我們除了從文意上去瞭解之外，在《墨子》書裡還有其他的途徑可供參考，因為《墨子》書本身就有類似百科全書般的章節，此即為經上下篇與經說上下篇，其本身雖非墨子所著，然並無損其於建立墨子理論之價值。在《墨子》〈經上篇〉中對義的說明是：「義，利也。」又〈經說上篇〉解釋道：「志以天下為芬，而能能

利之，不必用。」因此，吾人可知在《墨子》書中所指的「義」便是指即使不見用於世，也竭盡所能對天下人有利。而所謂的利又是指什麼，〈經上篇〉說到：「利，所得而喜也。」接著〈經說上篇〉又解釋道：「得是而喜，則是利也，其害也，非是也。」¹³²從這些簡短的說明來看，我們可以得到的資訊是，雖然「義」是以利人為解釋，然而在《墨子》書中卻非指一個絕對的道理，而是訴諸人們的直接感受，對人有好處的、使人得之而喜的，便能稱之為「義」。同理可以說明，所謂的不義也就是虧害他人，如〈非攻上篇〉所云：「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。」

除了義是指對人有好處的、使人得之而喜的意思外，在《墨子》書中「義」還有其它不同的意涵，是指政長將前文所提利人的「義」付諸行動之後的善政，如〈天志中篇〉所說：「義者，善政也。．．．天下有義則治，無義則亂，是以知義為善政也。」在《墨子》書的論述中認為這種善政是一種正確的道理，如〈天志下篇〉提到：「曰義者正也。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。」簡而言之在墨子的主張裡，認為政長將利人的「義」付諸於治國的行動後，可以稱之為「義政」，這是有利於天下人，也是正確的道理。

在《墨子》書中，墨子不僅僅探討「義政」的意義，對於「義政」的具體行為亦有所描述，他描述這種「義政」的具體表現是：「處大國不攻小國，處大家不篡小家，強者不劫弱，貴者不傲賤，多詐者不欺愚。」¹³³從這一段文字來看，我們可以發現其說法是從反面來描述「義

¹³² 又所謂的害正與利相反，〈經上篇〉：「害，所得而惡也。」〈經說上篇〉：「得是而惡，則是害也，其利也，非是也。」

¹³³ 見〈天志上篇〉，又〈天志下篇〉亦說：「曰義正者何若？曰大不攻小也，強不侮弱也，眾不賊寡也，詐不欺愚也，貴不傲賤也，狀不奪老也。」

政」的具體表現，實際上並不能完整的說明如何實行「義」。為了更清楚如何行「義」以及「義政」的具體表現，吾人必須再進一步研究墨子的相關主張。

要進一步的探討「義」的實行內容，則必須與墨子所主張的「天志」作一聯結，墨子於〈天志上篇〉中說道：「順天意者，義政也。反天意者，力政也。」〈天志下篇〉：「順天之意者，兼也；反天之意者，別也。兼之為道也，義正；別之為道也，力政。」又在〈天志下篇〉中提到：「天之志者，義之經也。」由此可以見得《墨子》書中的「義」與「天志」有相當大的關聯，在〈天志中篇〉之中有詳細描述其所謂的天志：

「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。上之強聽治，則國家治矣；下之強從事，則財用足矣。」

從〈天志中篇〉的描述中，我們可以看出「義」除了消極的「強不劫弱，貴不傲賤，詐不欺愚」之外，還要積極的互助。因此墨子說到「不止此而已，欲人之有力相營」，主張以彼此的互助，有餘利則以相分，以此標準在不平等的狀態下來達成社會的和諧。

又由於《墨子》書中認為經濟環境會影響人的外在表現，因此勤勞、盡己之力亦是種「義」的表現，如〈耕柱篇〉所說：「能談辯者談辯，能說書者說書，能從事者從事，然後義事成。」強調每個人強於從事，盡己之能，如此才能有餘可以相分，進而彼此互助。換句話說，勤勞本身也就是「義」的一種，因為強於從事便能夠有餘以積極互助。

孟子強調義利之辨，其時代稍晚於墨子，在此分別兩者對義之解釋，將有助於概念的釐清。首先，是來源的問題。墨子強調其所謂「義」是來自於「天志」，此點將於下文中論及；而孟子則認為義乃出自於人之本性。如《孟子》〈告子上篇〉所言：「義也，恭敬之心；．．．仁、義、禮、智，非由外鑠我也，我固有之也。」又言，義乃是人固有之本性，只是每個人表現有所不同而已，其於《孟子》〈離婁下篇〉中說道：「人之所以異於禽獸者，幾希。庶民去之，君子存之。」正是說明人皆有此本性，不過君子能夠存養其本性而已。不同於墨子將「義」視為其所發現的法儀，孟子則認為義是人心之所同，不過聖人先發現而已，如《孟子》〈告子上篇〉曰：「心之所同然者，何也？謂理也，義也。聖人先得我心之所同然耳。」雖然《墨子》書中載：「仁義之為外內也，內。」¹³⁴似將「義」視為內心對人的責任感，但其根源究竟不是來自於人的內心，而是「天志」。

再者，墨子強調「義」乃因其重於實效；而孟子之所以強調義，其所注重的乃是人的動機，若人之動機不純正，以利作為衡量事物之標準，則人便將「不奪不餒」了。¹³⁵《孟子》〈離婁下篇〉中謂：「由仁義行，非行仁義也。」正是如此之看法，並非行仁義有好處才行仁義，故對於宋慳之罷兵，孟子曰：「何必曰利。」以為「君臣、父子、兄弟去利懷仁義以相接也；然而不王者，未之有也！」¹³⁶換句話說，就孟子之眼光來看墨子之「義」，由於其重於實效，孟子亦將斥之為不義了。

但平心而論，雖二者在「義」一字上有著不同之解釋，然而二者在理論上也有契合之處，如蕭公權於其《中國政治思想史》中所言：

¹³⁴ 語見〈經下篇〉。

¹³⁵ 《孟子》〈梁惠王上篇〉：「苟為後義而先利，不奪不餒。」

¹³⁶ 語見《孟子》〈告子下篇〉。

「蓋孟子尚『義』而斥『利』者，乃以仁義之名示推恩不忍之政，而以利之一名示自私交征之事。非謂仁者當國祇須具有不忍之心，不必實行利民之政也。墨子之所以主『兼以易別』者，乃以愛人若己爲兼，而以虧人自利爲別，亦正以公私判義利，非有他術以易仁義之說也。．．．而孟子所斥之『利』正爲墨家所棄之『別』。用名不同，立意實無殊也。」¹³⁷

總結以上對義的說明，墨子以彼此的互助、有餘時相分來說明何者為「義」，然而最後支持其義行的力量卻是出自於以天志鬼神為後盾的「兼愛」說，如〈天志中篇〉：「兼者，處大國不攻小國，處大家不亂小家，強不劫弱，眾不暴寡，詐不謀愚，貴不傲賤。」又如〈天志上篇〉所言「天欲義而惡不義」，如此的說法使得墨子的主張蒙上一層民間信仰的意味。墨子認為鬼神能對人們義與不義行賞罰，因此墨子政治思想中的民間信仰成份也就是我們必須要加以研究的。不過即使如此，我們已知墨子並非宗教教主，其學說也並非宗教思想，他的想法只是恰恰反應著當時社會大眾的一般想法，將鬼神之說做一整理、引用而已，鬼神之說並非墨子自立，他卻認為信仰鬼神對於達到「義」的標準是有利的，若其真有宗教目的，其宗教目的仍是置於政治目的之下。¹³⁸

貳、義的來源

在《墨子》書中的「義」與「天志」有著相當大的關係，在吾人進一步探討墨子「義」的內涵時，則要與其主張的「天志」作聯結，同樣地，探討「義」的來源時，也必須要同時參照其「天志」主張。

¹³⁷ 同註 67，頁 139。

¹³⁸ 同註 106。

在〈天志中篇〉中詳細描述所謂的「天志」是：

「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。上之強聽治，則國家治矣；下之強從事，則財用足矣。」

「天志」欲人相助，又要人盡己之力從事於工作，要將利人的觀念以賞罰來推行於世。由此可知墨子論「天志」之內容，其實與其「義」的概念相當接近，只是「天志」比「義」的概念更多了一層，其特別強調來自於天的概念，因而稱之為「天志」。

然而，當《墨子》書中探討到「義」的來源時，則是先以匡正人心的說法做為切入點。墨子在〈天志上篇〉中說到：「且夫義者政也，無從下之政上，必從上之政下。」這便是說若政是正人心，那麼導正人心必定是由上而下的匡正，因為愚賤者治理貴智者，其結果必亂，那麼行「義」能使天下得治，其根源也必定來自貴智者。同樣的說法也出現於〈天志中篇〉與〈天志下篇〉之中。〈天志中篇〉說到：「夫愚且賤者，不得為政乎貴且知者，貴且知者，然後得為政乎愚且賤者。」又〈天志下篇〉中言：「然而正者，無自下正上者，必自上正下。」這些說法除了是要說明上治下的關係之外，同時還要區分上下間的貴智賤愚，以做為「義」的根源。

政是指由上而下的匡正人心，又墨子在其書中認為「義不從愚且賤者出，必自貴且知者出也。」¹³⁹認定貴智者為「義」的根源，那麼「義」必出於上層智且貴者。那上層智且貴者又是誰？在墨子的觀點

¹³⁹ 語見〈天志中篇〉。

裡唯有「天」了。於是墨子於〈天志中篇〉說到：「天為貴，天為知而已矣，然則義果自天出矣。」又說：「天之志者，義之經也。」¹⁴⁰從此確定以「天」做為「義」的根源。在其他篇章中我們可以發現墨子對於「天」相當地重視，甚至於在〈法儀篇〉中提到父母、學、君三者都不足以為效法、不足以為「義」之所出，而必須效法於「天」，〈法儀篇〉說：

「父母、學、君三者不足以為法。．．．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，天之所欲則止。．．．天必欲人相愛相利，而不欲人相惡賊也。」

除了說明「義」出於「天」之外，更進一步說明行為的內容—要人相利相愛—亦是效法於「天」。

墨子如何確定「天」之意是想要人強於從事，彼此互利的「義」呢？其於〈天志上篇〉中說到：

「然則天亦何欲何惡？天欲義而惡不義。．．．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。」

以有義則生、則富、則治來強調天欲義而惡不義，如此確定「義」此等愛人利人的觀念是來自於「天」。

¹⁴⁰ 語見〈天志下篇〉。

參、以義做為唯一賞罰標準

墨子以來自於「天」的「義」，主張社會各階層彼此之間必須要互助互利，如此各個階層才能和諧，而政長便要以「義」來做為賞罰之唯一標準，以求改變人之行為，使「義」之觀念與義行能夠推行於社會之中。首先於此論述賞罰於《墨子》書中之涵義，在《墨子》書中所謂的賞罰可見於〈經上篇〉的解釋：「功，利民也。賞，上報下之功也。罪，犯禁也。罰，上報下之罪也。」又〈經說上篇〉補充解釋功與罪：「功一不待時，若衣裘。」也就是功除了要有利於民之外，還要適時。「罪一不在禁，惟害無罪，殆姑。」即所謂獲罪不僅僅是犯了禁令而已，只要對無辜者有所傷害，也算獲罪了。綜合〈經上篇〉與〈經說上篇〉對賞罰的說法，墨子的賞罰便是上層用來回應下層各種利人與害人行為的舉動，對人有利則賞，對人有害則罰。在此《墨子》書不僅對賞罰做了定義，另一方面也確定了賞罰是上對下的舉動，換句話說，便是確定了政長要以利害—或者說是「義」與「不義」—做為賞罰的標準。

墨子於〈法儀篇〉中曾提及建立標準之重要性，他說到：「天下從事者，不可以無法儀，無法儀而能成其事者無有也。」又說「巧者能中之，不巧者雖不能中，猶逾己。」只要能夠建立一套標準，則社會上各個階層行為便能有所依據，社會各階層在同樣的價值觀下，便能井然有序。因此行為必須有個標準，而其所提之標準便是「義」。換句話說，墨子主張要以「義」做為一般人行事的標準，對政長來說，則是以「義」做為賞罰的標準，以賞罰的力量移風易俗，如此政長便能達到其富、眾、治的目的。〈大取篇〉中說到：「義可厚，厚之；義可薄，薄之，謂倫列。」這便是墨子主張以「義」做為賞罰標準的目的，人人以「義」做為標準，便能客觀地評價所有人之行為。

且墨子不僅僅認為要以「義」做為賞罰標準，還強調要以「義」做為唯一的賞罰標準，正如其於〈尚同下篇〉中所說：

「上之為政，得下之情，則是明於民之善非也。若苟明於民之善非也，則得善人而賞之，得暴人而罰之也。善人賞得而暴人罰，則國必治。上之為政，不得下之情，則是不明於民之善非也。．．．然計得下之情將奈何可？故子墨子曰：『唯能以尚同一義為政，然後可矣。』」

上下之間的賞罰標準如果不同，無法得民眾之情，當得賞者不能得賞，當受罰者未能受罰，則政長失其義政而賞罰失當，若能建立同樣的標準，則上下和諧，政長亦能以賞罰推行其義政。故〈尚賢上篇〉中說到：「上之所以使下者，一物也；下之所以事上者，一術也。」在上的政長只能以「義」做為賞罰的唯一標準。

又為何只能以「義」做為賞罰的唯一標準？由於賞罰有移風易俗之效，墨子認為只有以「義」做為賞罰唯一標準才能使天下人為賢、做義行，亦即墨子認為在當時不足與侵奪的環境下，要以賞罰的方式為社會建立利人的價值觀才能使各階層互助、互利。以「義」做為賞罰的唯一標準，使行義成為富貴的唯一途徑，便能夠使人人行義，其所設想，正如其於〈尚賢下篇〉中所云：「今也天下之士君子，皆欲富貴而惡貧賤。曰：然。女何為而得富貴而辟貧賤？莫若為賢。」在討論墨子對人性看法時曾提過墨子對於賞罰功能的論述，在《墨子》書中除了肯定政長可以利用賞譽刑罰來推行政策之外，其各項欲施於民的主張也都是以賞譽刑罰來推行的。也就是說墨子要以賞罰來改變人的行為，「上變政而民政俗」，將貴賤賞罰與利人害人的行為相結合，便能使「義」推行於整個社會。因此，若除了「義」之外還有其他的標準，則政長的賞罰將會失去引導人民為義的功能，其富、眾、治的

目的也就不能達成了。

肆、以義做為賞罰標準之功效

墨子主張以「義」做為賞罰的唯一標準，認為政長以「義」做為賞罰標準便能夠引導人民行義，簡而言之，政長若能以「義」做為標準便能收得相當之成效，其所能達成之功效正如下所列。第一個是能聚集國內賢能之士，其所謂賢能之士在此可以視之為能夠對人有利者。如何聚集國內賢能之士則如〈尚賢上篇〉所言：「富之，貴之，敬之，譽之，然後國之良士，亦將可得而眾也。」又說「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。』」要言之，若欲「上變政而民政俗」，首先就要確立「義」為唯一的賞罰標準，如此良士與人民為了富貴便會行義行，國內之士都能行義行，便是以「義」做為賞罰標準能聚賢了。

勤奮工作亦是墨子所主張的「義」，若能勤奮工作便能有餘，有餘還便能用來彼此分享。在賞罰引導行為之下，國內之人都以「義」為行動標準，勤奮工作，有多餘彼此分享時，就達到以「義」做為賞罰標準的第二個功效，使人人生活得以改善。如同〈尚賢下篇〉說：「有力者疾以助人，有財者勉以分人，有道者勸以教人。若此則饑者得食，寒者得衣，亂者得治。若饑者得食，寒者得衣，亂者得治，此安生生。」換句話說，行義事不僅能使自己自足，還能有多餘予以助人，這便是墨子勸善之方法。

除了上述眾賢、勸善的功效之外，政長以「義」做為賞罰標準的第三個功效乃是沮暴。相對於政長以賞報答行為有利於人者，罰便是政長用來回報行為有害於人者，如〈尚賢下篇〉所說：「今惟毋以尚賢

為政其國家百姓，使國為善者勸，為暴者沮，大以為政於天下，使天下為善者勸，為暴者沮。」基於墨子對人的看法，賞能引導人行為向善，而罰亦能讓為惡者有所警惕而不敢為惡，如此，以「義」為賞罰標準不只能眾賢、勸善，亦有沮暴的功效。

總結上述所言，墨子認為政長以「義」做為賞罰標準是勸善、沮暴、眾賢之道，同時也是政長之所以獲得天鬼賜福的方法，如同〈天志上篇〉所言：「然則率天下百姓以從事於義，則我乃為天之所欲也。我為天之所欲，天亦為我所欲。」又說：「故天子者，天下之窮貴也，天下之窮富也。故於富且貴者，當天意而不可不順。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。」天子為政長之一，也應以「義」做為賞罰標準，才能使人順天意以兼相愛。反之，政長若不以「義」做為賞罰標準，除了上不能得下之情外而導致賞罰不當外，政長也失去其治國的功能，因而得亂卻不得治，其情之慘如〈尚賢下篇〉與〈尚同中篇〉中所言：

〈尚賢下篇〉：「是故以賞不當賢，罰不當暴，其所以賞者已無故矣，其所以罰者亦無罪。是以使百姓皆攸心解體，沮以為善，垂其股肱之力，而不相勞徠也；腐臭餘財，而不相分資也；隱匿良道，而不相教誨也。若此，則饑者不得食，寒者不得衣，亂者不得治。」

〈尚同中篇〉：「若立而為政乎國家，為民政長，賞譽不足以勸善，而刑罰不沮暴，則是不與鄉吾本言『始生未有正長之時』同乎！」

墨子主張政長要以「義」做為賞罰唯一標準，並以「天」與「天志」做為其主張的後援力量。不可否認的，其論述的確因此而獨樹一幟，然而，由於墨子並非宗教的教主，其學說也並非宗教思想，墨子的努力是要建立一個和諧的社會，「天」有大眾又愛大眾，所以「天」

欲人生而不欲人死，只是墨子在當時時空環境下觀察「天」所得到的看法。墨子再以這種有而愛之的看法推論到政長有人民又必須愛人民，成為其用來解釋政長之所以存在的、人民之所以必須服從的理由，也成為墨子用來強調政長必須達成其功能的論點。然而「天」是否有志，又是否正如《墨子》書中所說有大眾便愛大眾呢？此事則只能以信仰與否來解決了。

在其理論中，不論墨子對於「天」的看法在今日能不能成立，並無損於《墨子》書中主張政長要以「義」做為賞罰的唯一標準。鬼神之說並非墨子自立，且亦於書中多有舉證，以今日來看或許有人將稱之為迷信，但事實上其鬼神之說並未脫離其所處時代的共同觀點，若墨子真有其宗教目的，其宗教目的仍是置於其政治目的之下，是要以利人的義行做為普世標準。關於這點，我們可以從〈天志篇〉各篇的文末看出。

〈天志上篇〉：「我有天志，譬若輪人之有規，匠人之有矩，輪匠執其規矩，以度天下之方圓．．．曰：我得天下之明法以度之。」

〈天志中篇〉：「是故子墨子之有天之，譬人無以異乎輪人之有規，匠人之有矩也．．．故子墨子之有天意也，上將以度天下王公大人為刑政，下將以量天下之萬民為文學出言談也。」

〈天志下篇〉：「故子墨子置立天之，以為儀法，若輪人之有規，匠人之有矩也。」

而要將此觀點做為普世價值來推廣時，墨子採取以賞罰來做為推廣手段，也因此造成了以下對「尚同」主張的相關爭論。

伍、以義上同的探討

本文歸納出《墨子》書主張政長要以賞罰來推行義政，其實簡單言之，即為墨子所主張之「尚同」主張，然僅以尚同篇之概念則無法涵蓋其用賞罰來推行義政以改變人之行為的主張。墨子認為在未有刑政之時，「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。」¹⁴¹政長的出現便是要改變如禽獸一般的社會，使社會人人能夠以「義」做為行事的標準，進而達到富、眾、治的目的。但是若我們將《墨子》書中割裂成彼此不相關的數篇，只從「尚同」的觀點來看，並不能對《墨子》中的理論做較為完整的解釋，更有誤解的可能。

例如方授楚於其《墨學源流》中提到：

「墨子之說尚有一矛盾現象，假令兼愛非攻之道能行，國與國不相攻伐，則必久停列國並列狀態而中國無由統一，亦非善法也。欲救此失，於是墨子乃有尚同之意，尚同者，言人皆上同於天子而不下比，以建強有力之政府也。」¹⁴²

方授楚認為「尚同」乃是為了補救列國並列狀態而提，事實上「尚同」的提出並不是要建立統一的政府，在墨子觀點中早已認為當時就是一個統一的政府，兼愛非攻亦不礙「普天之下莫非王土」之統一概念，他所要確立的是天子的地位，以及以「義」做為賞罰唯一標準。當時國家的型態便是由各個封建國家所組成的，此點亦可以拿《墨子》書中所述以做旁證，當時各國之間的兼併也並非為了建立日後我們所認知的統一國家，而是在於人口與土地的爭奪。方授楚對「尚同」如此

¹⁴¹ 語見〈尚同上篇〉。

¹⁴² 同註 17，頁 84。

的解釋，對於完整解釋墨子的理論助益並不大。

而實際上，吾人可知在尚同諸篇裡，墨子主要是要確立政長與人民上下的關係。一旦確立了政長、人民的上下關係之後，則上能對下所做行為之功害而給予應有的賞罰。如同〈尚同上篇〉中所述說的：

「正長既已具，天子發政於天下之百姓，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。意若聞善而不善，不以告其上。上之所是，弗能是；所非，弗能非。上有過弗規諫，下有善弗傍薦。下比而不上同者，此上之所罰，而百姓所毀也。』」

要政長用來自於「天志」的「義」以做為標準發政於天下，如此層層下推，由天子、三公開始，至於國君、卿大夫與鄉里長等的推行義政，則能引導人民向善。同時，吾人亦能得之知，墨子雖然強調上之所是必皆所是，然而在上的政長卻並非隨心所欲的，其發政必須要合於「義」才行。

此外，《墨子》書中又認為「上之為政，得下之情則治，不得下之情則亂。」¹⁴³如果上下有同一的標準，當然國內便能得治，可是若不能如天鬼一樣明快的賞罰，則其賞譽警惕效果也大打折扣。因而要效法天鬼的聰明與報應不爽，建立一套迅速的賞罰制度，如〈尚同下篇〉所說的：「若見愛利家者，必以告；若見惡賊家者，亦必以告。若見愛利家以告，亦猶愛利家者也，上得且賞之，眾聞則譽之；若見惡賊家不以告，亦猶惡賊家者也，上得且罰之，眾聞則非之。」如此神明的賞罰可以做到「是以舉天下之人，皆恐懼振動惕慄，不敢為淫暴，曰

¹⁴³ 語見〈尚同下篇〉。

天子之視聽也神。」¹⁴⁴

但要天子做到視聽神明足以使人恐懼振動的主張，也造成學者對墨子學說的另外一種批評，亦即流於專制。如梁啟超所說：

「他說：國家是由人民同意所造成，和『民約論』同一立腳點。〈經上篇〉說：『君臣萌通約。』正是這個原理。國家成立之後又怎麼樣呢？墨子所主張，很有點令我們失望。因為他的結論，流於專制。」¹⁴⁵

其所謂令人失望之結論指的便是尚同篇中的各項主張。又或者如陳拱於〈墨學之省察自序〉中所言，都是批評墨子的尚同學說將造成專制獨裁，試見如下：

「如果能讓天下之人自由為義：人們願意為則為，不願意為時亦可不為。如此亦可以有益而無害。只是墨子不如此設想。相反的，他要整個天下之人統統納入他所設想的、那個「尚同的政治機構」（包括政治組織與政治規定）之中，使所有的人都在極權的強迫之下為義，都在前後、左右的特務監視下為義：以現實之利利天下。」¹⁴⁶

凡以「尚同」之概念在產生一政治機構者，最後不免批評墨子主張之專制，以墨子主張用賞罰推行「義」，最後不免批評墨子主張之侵害個體性。

然平心而論，學者不論是批評墨子其主張將流於專制或是批評其制度如同蓋世太保般恐怖，都有各有其理由。然而我們看看墨子在〈尚

¹⁴⁴ 語見〈尚同中篇〉。

¹⁴⁵ 同註4，頁62-63。

¹⁴⁶ 陳拱，〈墨學之省察自序〉，《中國文化月刊》，第99期，民77，頁41。

同上篇〉中所說：「上有過則規諫之，下有善則傍薦之。」以及〈天志篇〉各篇中所說：「天子未得次己而為政，有天政之。」可以知道，墨子所提出的並不是一個極端極權的構想。任何一種政治思想推展到極端之後，都有其可怕之處，但是在這裡，我們可以發現其主要目的並不是建立一個極權政府，而是如之前所說，要以利人的義行做為普世標準。如同前文所言，墨子雖然強調上之所是必皆所是，上之所非必皆所非，然而政長並非隨心所欲的，必須要合於「義」才行，使世人行為合於「義」能助人、益人改善社會生活是墨子理論的目標，而政長以賞罰推行「義」則是其手段。

在《墨子》書中所謂的刑罰，也僅是針對做出對人有害之事者，如〈尚同上篇〉所言：「古者聖王為五刑，請以治其民，譬若絲縷之有紀，網罟之有綱，所連收天下之百姓不尚同其上者也。」亦非任由政長心意而賞罰，若賞罰與「義」有所脫節，在墨子眼裡就是政長不能得下之情了。簡而言之，政長若能以「義」做為賞罰唯一標準，則不僅可以「上利乎天，中利乎鬼，下利乎人，三利無所不利。」而且治國若能得「義」此一標準，則治國更是件容易之事，如〈尚同下篇〉中云：「故曰治天下之國若治一家，使天下之民若使一夫。」以此，墨子除了說明政長要以「義」做為賞罰唯一標準外，同時也認為這是最有成效的作法。正如林美香列舉政治思想中有關個人與群體關係的比較中所說，墨子的尚同思想是一種「消融個體之集體主義者」。¹⁴⁷「吾人稱墨子之尚同思想，其實是一民享政治論，個人雖然在政治參與上不得與上層相異的主張，但最後由聖賢人以集體力量為民訂定之絕對是非標準，卻能真正有利於個人。」¹⁴⁸整個理論是由墨子觀察「天」所得之「天志」為主，此一標準由人來實行則稱之為「義」，看似流於專制，沒有個體性，但卻是以整體利益為考量，希望能讓每個個人都

¹⁴⁷ 同註 117，頁 21。

¹⁴⁸ 同上註，頁 22。

能獲利，這也是墨子提出其主張所求之成果。

第二節 去無用之費以減少人民負擔

在《墨子》書中，以政長之出現做為人們脫離禽獸互相傷害境界的轉捩點，認為「天下之所以亂者，生於無政長。」因此，政長的出現是相當重要的轉捩點，因為有政長的出現，才能使得國家富裕、人民眾多、刑政得治，當然，政長的地位也因此與人民有所不同。在墨子的社會分工觀點中，政長是治人者，其利益在於維持其權力以獲得人民供養，被統治人民之利益則是在維持生存。而政長治理國家之經費來源，亦是人民之農工生產所得，〈辭過篇〉中說到：「役，脩其城郭，則民勞而不傷；以其常正，收其租稅，則民費而不病。民所苦者非此也，苦於厚作斂於百姓。」以這樣的說法來合理化租稅與勞役，因為人民服從於政長的治理正是為了生存，只要對人民有利益，即使人民必須有所付出也不會有怨恨，因其能反中民之利。但是，若政長厚作斂於民，又不能中於民利，則國家富裕、人民眾多、刑政得治的目的便不能達成，因此，政長去無用之費以減少人民負擔便是政長的職責之一，其積極意義則在於將資源做妥善之運用，特別在當時生產不足的社會下，政長更應當如此。

壹、去無用之費

墨子於〈七患篇〉中說到：「凡五穀者，民之所仰，君之所以為養也。故民無養則君無養，民無食則不可事。故食不可不務也，地不可不力也，用不可以不節也。」說明人民與政長之間是彼此互利的，由於政長掌握著向人民收取來的資源，在使用資源時必須要注意能否中

於民利。在墨子觀念中，立政長的目的就是要富民、眾民、治民，然而墨子卻認為禮樂對於富、眾、治並沒有直接的影響，又由於政長養於民，百姓苦於厚作斂，與其說墨子反對禮樂是非禮，應該說墨子認為除了人人盡力工作之外，另外一方面政長應該去無用之費以減少人民負擔，因而不應花費過多資源於禮樂之上，凡事以足用為原則，做到「以其反中民之利，則萬民不敢以為感恨」。¹⁴⁹

並且墨子於〈非樂上篇〉中提到人民有三項巨患：「饑者不得食，寒者不得衣，勞者不得息，三者民之巨患也。」若平時有餘時，不能節用防患於未然，遇到饑、旱、兇、饑、饑時，饑者更無法得食，人之行為受環境影響，食不足則禮義之行亦無能為。對於此點，墨子在〈七患篇〉中引《周書》曰：「國無三年之食者，國非其國也；家無三年之食者，子非其子也。」說明糧食為國家的寶物，若遇到如此兇年而平時無備糧，則由於環境的變化，民將吝且惡了。當然除了去無用之費之外，平日還是需要抓緊時機生產，正如其於〈七患篇〉中所說：「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？然而無凍餓之民者，何也？其力時急，而自養儉也。」換句話說，除了必須抓緊時機生產外，而且還必須儉約。

在墨子的觀點裡，原本去無用之費的主張應該是對社會中的所有人人一體適用，為何本文在此論說其為政長職責之一呢？原因之一正如上述所言，由於政長養於民的關係，因此政長應該去無用之費以減少人民之負擔，不應過於奢侈。另一方面，墨子認為政長的行為對在下者會有「風行草偃」之效，¹⁵⁰因此政長不能不以身做則。關於政長的

¹⁴⁹ 參見〈非樂上篇〉。

¹⁵⁰ 「風行草偃」語出《論語》〈顏淵篇〉：「君子之德風，小人之德草，草上之風必偃。」墨子未言「風行草偃」，然上行而下效之觀點卻是共通的。

這種影響力，我們可以從墨子在〈辭過篇〉中不斷提出的說明中瞭解，墨子提到：「為宮室若此，故左右皆法象之。是以其財用不足以待兇饑，振孤寡，故國貧而民難治。」又「人君為飲食如此，故左右象之，是以富貴者奢侈，孤寡者凍餒，雖欲無亂，不可得也。」，「人君為舟車若此，故左右象之，是以其民饑寒並至，故為姦衰。」再三強調政長左右的人會仿效政長的奢侈行為，因此去無用之費不得不成為政長的職責之一。

除了政長左右與人民會仿效政長的奢侈行為之外，墨子認為，在下者也會投上級政長所好，因此政長若能以去無用之費為職責，則能改善奢侈之風，如其於〈兼愛中篇〉所云：「昔者晉文公好士之惡衣，故文公之臣皆牂羊之裘，韋以帶劍，練帛之冠，入以見於君，出以見於朝。是其何故也？君說之，故臣為之也。」君悅而臣為之的說法，墨子除了用來說明政策可以改變環境之外，也可以用來說明在上位政長的影响力。所以墨子在〈辭過篇〉便說：「故節於身，誨於民，是以天下之民可得而治，財用可得而足也。」換句話說，去無用之費必須由政長本身做起才行。

所謂的去無用之費，即為墨子「節用」之主張，在《墨子》書裡對此有相當簡單的說明，〈節用中篇〉說道：「諸加費不加于民利者，聖王弗為。」此即所謂聖王所制為「節用」之法，換句話說，「節用」也就是省下任何無助於民眾利益的花費，正有去無用之費之義，而從正面論說便是：政長的每項花費都應對人民實際有利才行。實際上，在《墨子》書裡認為，只要政長能夠節用，就能使國內的人民收到雙倍的利益，如〈節用上篇〉：「其倍之，非外取地也，因其國家，去其無用之費，足以倍之。．．．凡其為此物也，無不加用而為者，是故財用不費，民德不勞，其興利多矣。」正因為政長節省奢侈的花費，將資源集中使用於利民之事，所以墨子認為節用便能夠得到雙倍之利

益。

當然，墨子主張政長去無用之費以減少人民負擔之概念，一方面告誡政長因為其養於民，是故奢侈的享受不能受到鼓勵，另外一方面，也說明政長應該對於可能發生的災禍先做準備，否則災禍發生而無能救助人民之患時，人民因跟著環境變化就將難以治理了。王充於《論衡》〈治期篇〉中雖然同墨子一般認為：「為善惡之行，不在人質性，在於歲之饑穰。」但王充亦同時認為：「案穀之成敗，自有年歲，年歲水旱，五穀不成，非政所致，時數然也。」因為王充對歲饑之時並沒有補救方式，因而成就其治亂本於時數之看法。然墨子既已知即使上世之聖王亦不能使五穀常收，則其節用備糧觀念，正是為饑歲而儲備，以期能夠長治久安。

可是若吾人將「天志」與饑荒二事綜合來看，似乎《墨子》書就產生了矛盾。如墨子於〈七患篇〉說到：「故雖上世之聖王，豈能使五穀常收，而旱水不至哉？然而無凍餓之民者，何也？其力時急，而自養儉也。」也就是說即使上世聖王也不能避免風不調、雨不順的狀況，用以強調「節用」的重要。然而在〈天志中篇〉卻又說：「故古者聖王明知天鬼之所福，而辟天鬼之所憎，以求興天下之利，而除天下之害。是以天之為寒熱也節，四時調，陰陽雨露也時，五穀孰六畜遂，疾災戾疫兇饑則不至。」以強調天鬼的神明。前者，墨子在重視「節用」時說不能常收，故須儉以儲餘備患。後者，在重視「天志」時又說聖王之時兇饑不至，藉以說明聖王知天鬼之所欲而得福。二者的矛盾的確是將《墨子》書綜合來看時，不得不處理的問題。然而若視二者之輕重緩急，「天志」做為墨子學說的後援，提供「義」的來源以及「宗教上的制裁」，而「節用」則關乎政長職責的問題，並且與整個社會長治久安息息相關，在這矛盾之上，則以強調「節用」之重要性為宜。且聖王之時疾災戾疫兇饑不至亦非事實，堯曾遭洪水，故派禹治水，

湯亦曾遇旱災，既聖王之時疾災戾疫兇饑不至並非事實，亦無從強調起。

貳、非樂與節葬

墨子認為政長奢侈的享受不能受到鼓勵，一方面是因為政長的舉動有著風行草偃的示範作用，另一方面政長若忽略工作而征斂於民，等於是「不勞而獲」了。在墨子的觀點裡「不與其勞而獲其實」是不被允許的，¹⁵¹若吾人從不勞而獲這樣的觀點來詮釋〈非樂〉、〈節葬〉、〈節用〉諸篇的論理，便能獲得相當合理之解釋。此外，各國征戰奪人財物亦是種不勞而獲，從此觀點來看亦能對墨子的「非攻」觀點做一解釋。本文在此段落中，則專以討論墨子在〈非樂〉、〈節葬〉、〈節用〉諸篇中的主張所產生各種問題，以使墨子學說能有較完整的解釋。

墨子既然認為政長的奢侈享受不能受到鼓勵，除了在《墨子》書中描述當時貴族的所行禮樂之情況外，亦對當時貴族所行禮樂加以批評。如《墨子》〈非樂上篇〉中說明政長為了求美好的音樂而做出許多奢侈之事：

「今王公大人，唯毋處高臺厚榭之上而視之，鐘猶是延鼎也，弗撞擊將何樂得焉哉？其說將必撞擊之，惟勿撞擊，將必不使老與遲者，老與遲者耳目不聰明，股肱不畢強，聲不和調，明不轉朴。將必使當年，因其耳目之聰明，股肱之畢強，聲之和調，眉之轉朴。使丈夫爲之，廢丈夫耕稼之時；使婦人爲之，廢婦人紡績織紵之事。」

¹⁵¹ 「不與其勞而獲其實」一語見於〈天志下篇〉。

「今大鐘、鳴鼓、琴瑟、竽笙之聲既已具矣，大人鏞然奏而獨聽之，將何樂而得焉哉？其說將必與賤人不與君子。與君子聽之，廢君子聽治；與賤人聽之，廢賤人之從事。」

「昔齊康公興樂萬，萬人不可衣短褐，不可食糟糠。曰飲食不美，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。」

最後並總結一句說道：「今王公大人唯毋為樂，虧奪民衣食之財，以拊樂如此多也。」以此說明政長為了其耳目的享受，卻使得民勞而財傷。

然而，為了政長耳目享受而如此花費是否能「諸加費加于民利」呢？墨子從利害的觀點來考察，從而在〈三辯篇〉中說到：「故其樂逾繁者，其治逾寡。自此觀之，樂非所以治天下也。」換句話說，墨子認為當時貴族的種種行為，並不能達到立政長的目的，也就是無法達到使天下治之功能。雖然在《墨子》書裡我們很少看到他對禮樂教化人心功能的探討，但是我們可以知道的是，墨子僅將當時的禮樂視為奢侈的行為，也或許在禮樂逐漸崩壞的當時，禮樂早已經失去其功能了，故墨子對於禮樂教化人心功能以缺而不談的態度避過了。在最後，墨子為其「非樂」的主張下了個小結：「雖身知其安也，口之其甘也，目知其美也，耳知其樂也，然上考之不中聖王之事，下度不中萬民之利，是故子墨子曰：『為樂非也。』」¹⁵²認為享受的確是美好的，然而政長有其功能職責，如果其所花費的費用不能對人民有利，那麼是該受到批評的，為樂以做享樂之用亦如是也。

樂在《墨子》裡是奢侈的享受，因此墨子不能不非樂，然而葬禮

¹⁵² 語見〈非樂上篇〉。

卻是送死之事不能缺之。話雖如此，但即使如喪禮一般無可避免之事，墨子對於當時的種種的葬禮現象，在《墨子》書中也有論述。如〈節葬下篇〉中墨子提到當時的喪禮狀況是：

「此存乎王宮大人有喪者，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。存乎諸侯死者，虛車府，然後金玉珠璣必乎身，輪組節約，車馬藏乎墳，又必多爲屋幕，鼎鼓几檯壺濫，戈劍羽旄齒革，寢而埋之，滿意，若送從。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。」¹⁵³

對於王公大人、對於諸侯、對於匹夫賤人葬禮如此鋪張的行為，墨子認為這對興天下之利、除天下之害的目標一點助益也沒有，因而主張「節葬」。

梁啟超在其《子墨子學說》裡已經整理出墨子節葬的理由，其節葬的理由有四：一、以增長生殖力故是故節葬。二、以講求衛生故是故節葬。三、以惜時趨事故是故節葬。四、以寶存母財故是故節葬。¹⁵⁴即墨子針對當時殺殉、守喪的哀痛表現、久喪禁從事、葬禮各項陪葬物品等等各事，他都深切非之，認為當時的種種喪禮儀軌已嚴重影響生者的生活。因而墨子認為葬禮要儉約，於是主張葬禮只須做到「衣三領，足以朽肉；棺三寸，足以朽骸；掘穴深不通於泉，流不發洩則止。死者既葬，生者毋久喪用哀。」¹⁵⁵如此而已。

墨子認為厚葬並無任何實質上利益，特別是政長對於葬禮過於鋪張時更是如此，如其於〈節葬下篇〉所說：「此為輟民之事，靡民之財，

¹⁵³ 語見〈節葬下篇〉。

¹⁵⁴ 同註5，頁21-22。

¹⁵⁵ 語見〈節用中篇〉。

不可勝計也，其為毋用若此矣。」認為既然這些花費對於人民並無利益，則政長不應當如此鋪張，其道理正與墨子之所以主張「非樂」者相同，從而墨子對此事不得不自訂節葬之法，此法記於〈節葬下篇〉中，曰：「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，則止矣。哭往哭來，反從事乎衣食之財，俾乎祭祀，以致孝於親。」欲人能「死者既以葬矣，生者必無久哭，而疾於從事，人為其所能，以交相利也。」¹⁵⁶

在《論語》〈泰伯篇〉中有提到孔子對禹的讚美：「子曰：『禹，吾無間然矣！菲飲食，而致孝乎鬼神；惡衣服，而致美乎黻冕；卑宮室，而盡力乎溝洫。禹，吾無間然矣！』」因此我們可以知道節用為美德是儒墨二家同調的，不同的是兩方對禮樂教化人心功能有不同的看法。從葬禮而言，《論語》〈學而篇〉裡記載曾子所說的話：「曾子曰：『慎終追遠，民德歸厚矣。』」認為謹於送葬，誠於祭祖，有著教化人心的功用，能敦厚人心。而在《墨子》書裡卻認為「死者既葬，生者毋久喪用哀」，並且「哭往哭來，反從事乎衣食之財，俾乎祭祀，以致孝於親」，換句話說，墨子並不認為葬禮有任何教化的意義，因此，對於葬禮的實行他反對鋪張。

吾人毋須假設，若墨子認為禮樂有教化人心功能時，《墨子》書裡的各項主張是否會有所變化，或者會因此而全盤改寫。因為做此假設非但並無意義，也忽略了《墨子》書旨在解決當社會面臨不足與不平時的問題。《墨子》書裡凡政長皆以富、眾、治為目的，任何無助於富、眾、治的奢侈行為都應該有所節制，這便是為什麼墨子主張「節用」，並且反對政長奢侈的享樂與厚葬。

¹⁵⁶ 語見〈節葬下篇〉。

對於墨子的「節用」主張，各家亦有批評，如《莊子》〈天下篇〉中批評墨子之道太忽略人的性情：

「今墨子獨生不歌，死不服，桐棺三寸而無槨，以為法式。以此教人，恐不愛人；以此自行，固不愛己。未敗墨子道，雖然歌而非歌，哭而非哭，樂而非樂，是果類乎？其生也勤，其死也薄，其道大艱；使人憂，使人悲，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！」

以忽略人之性情為由，批評其道太過。關於〈天下篇〉對於墨子之道太過的批評，其實我們可以從《史記》對墨家的看法來重新切入，《史記》〈太史公自序〉中提到：「夫世異時移，事業不必同，故曰『儉而難遵』。要曰彊本節用，則人給家足之道也。此墨子之所長，雖百家弗能廢也。」認為當時時代已經變換了，不必崇尚夏朝時的生活方式，但是其彊本節用的想法，正是墨家思想的優點。

況且，墨子主張「節用」並非為了要人斷除欲望，對政長來說，「節用」是有著更高的目的，如《墨子》書裡所說「雖身知其安也，口之其甘也，目知其美也，耳知其樂也，然上考之不中聖王之事，下度不中萬民之利，是故子墨子曰：『為樂非也。』」¹⁵⁷因為政長身負治天下的任務，故要謹慎於資源的使用。從另外一個角度來說，過去「刑不上大夫，禮不下庶民」，墨子非樂、節葬並不是從享樂與否、身心調濟與否來看，墨子是從政治上的角度來看，政長養於民不應該是奢侈的，凡政長皆應該以富、眾、治為目的，以除民之三患，不當花費於任何無益於民的舉措上。又因為墨子並不認為禮樂有教化人心功能，因此否定政長於禮樂上的花費，除了禮樂有教化人心功能外，其餘享樂與否、身心調濟與否根本不在其討論範圍內，更何況當時禮樂已失去教

¹⁵⁷ 語見〈非樂上篇〉。

化人心的功能。¹⁵⁸

又有學者引王充《論衡》之言，認為墨子自違其術，既已遵崇鬼神又如何倡議薄葬，王充如此說道：「墨家之議，自違其術，其薄葬而又右鬼，右鬼引效以杜伯為驗。．．．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？」¹⁵⁹以此做為墨子論說矛盾之證據。然而引此說法可否說明墨子論說之矛盾，卻大有問題。

首先於理論上不應以人情欲厚惡薄來推鬼神之志也欲厚惡薄，鬼神於《墨子》書中乃代表「義」之概念，為「義」則不因薄葬而怒。再者，鬼之有無亦是問題，墨子認為鬼實際存在，人死而為鬼。而王充認為：「凡天地之間有鬼，非人死精神為之也。皆人思念存想所致也。」¹⁶⁰亦即王充認為並無鬼神之存在。然而王充卻又同時認為天地之間會有異象存在，如墨子所舉杜伯之事即其所謂妖象，王充〈訂鬼篇〉言：「國將亡，妖現。」又說：「申生之為妖，則知杜伯、莊子義、厲鬼之徒，皆為妖也。」王充認為墨子之失在墨子以為人死為鬼，故墨子右鬼之論無所憑據，但王充雖不言鬼，卻言妖：「夫非實則象，象則妖也，妖則所見之物皆非物也，非物則氣也。」¹⁶¹論妖為太陽之氣，¹⁶²雖否定杜伯為鬼卻承認其為妖，此亦問題所在。最後，學者引王充論墨子之失，卻不知王充與墨子皆倡議薄葬，王充之主張論點似於墨子，其於〈薄葬篇〉說到：「聖人立義，有益於化，雖小弗除；無補於政，雖

¹⁵⁸ 《論語》〈陽貨篇〉：「禮云禮云，玉帛云乎哉？樂云樂云，鐘鼓云乎哉？」禮樂有無教化人心功能，是在於其精神。如同今日預算的分配，墨子從有限的資源來看，若過於享樂，人民生存之資便短少了，如果墨子不認為禮樂有教化人心功能，政長更不能奢華，政長之立乃是為了生存問題。

¹⁵⁹ 語見《論衡》〈薄葬篇〉。

¹⁶⁰ 語見《論衡》〈訂鬼篇〉。

¹⁶¹ 語見《論衡》〈紀妖篇〉。

¹⁶² 引《論衡》〈訂鬼篇〉之言，以明太陽之氣：「故凡世間所謂妖祥，所謂鬼神者，皆太陽之氣為之也。太陽之氣，天氣也。．．．太陽之氣，盛而無陰，故徒能為象不能為形。無骨肉，有精氣，故一見恍惚，輒復滅亡也。」

大弗與。今厚死人，何益於恩？信之弗事，何損於義？」又說：「論死不悉則奢禮不絕，不絕則喪物索用。用索物喪，民貧耗之至，危亡之道也。」兩者皆從經濟之觀點來看喪禮，雖然有鬼神妖祥之別，卻同樣地強調薄葬，則依其理論，墨子在當時不足之社會中以「節葬」為主張，似乎確有其必要。

第三節 盡力從事以增加生產

墨子主張去無用之費，由於政長養於民，因此政長必須去無用之費以減少人民負擔，不應過於奢侈。去無用之費省下任何無助於民利的花費即為「節用」，在《墨子》書裡認為，只要政長能夠節用，就能使國內的人民收到雙倍的利益。然而主張「節用」在墨子的觀點裡雖然能收雙利，但這僅僅是節流之方法，仍未積極地開源，為了刺激生產，墨子也主張社會各階層應勤奮工作積極生產以開源。在墨子的社會分工觀點裡，政長是屬於統治與管理階級，因此只要做好內政上的工作，便能使得人民富足，是故政長勤於本身的工作以符合政長的功能亦是其職責之一。

壹、社會各階層應勤奮工作

人類與禽獸不同，飛禽走獸有其自然優勢，而人類與飛禽走獸不同，並未有先天的自然優勢，不從事生產農作就可能挨餓，不從事紡織便可能受凍。因此墨子於〈非樂上篇〉說：「今人與此異者也，賴其力者生，不賴其力者不生。」認為人類以生存為第一目標，要脫離不足的狀況，唯有靠自己本身努力從事於生產了。在墨子強調本身努力的重要性下，《墨子》書裡認為豐年與兇年與自然無關，而與人們的生

產消費行為有關，除了節用之外更要努力進行生產，如其於〈七患篇〉中所說：「為者疾，食者寡，則歲無兇；為者緩，食者眾，則歲無豐。」又說「故雖上世之聖王，豈能使五穀常收，而旱水不至哉？然而無凍餓之民者，何也？其力時急，而自養儉也。」其意便是說，要人民把握時間從事於生產，並能節用與防患於未然，能做到如此便無所謂的兇年了。正如墨子在〈七患篇〉中所言：「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。」必須抓緊時機生產，節於用財，如此便能達到富足。

在〈非命下篇〉裡，墨子將整個社會分工說的很詳細，其上言：

「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，殫其思慮之知，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。今也農夫之所以蚤出暮入，強乎耕稼樹藝，多聚菽粟，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。今也婦人之所以夙興夜寐，強乎紡績織紝，多治麻疏葛緒，緹布繆，而不敢怠倦者，何也？曰：彼以為強必富，不強必貧；強必煖，不強必寒，故不敢怠倦。」

雖然在墨子的觀點裡，由於社會的分工不同，使得身份上有貴賤的不同，但各司其職，每個人都有其工作，王公大人要早朝管理政事，士大夫則是聽治並充實府庫，農人努力於耕作，婦人勤於紡織，百工則努力從事於本身之技藝，人人盡力於其本份之中工作，則整個社會將能脫離不足的狀況。

簡單來說，其主張亦即在《墨子》各篇常提到的要「上強聽治，

下強從事」，要社會各階層能疾於從事。若社會各階層能勤於工作，便如〈天志中篇〉所說國治而財足，〈天志中篇〉中曰：「上強聽治，則國家治矣；下強從事，則財用足矣。」若各階層不能勤於工作，則如〈非樂上篇〉所說的財用不足：「君子不強聽治，即刑政亂；賤人不強從事，即財用不足。」因此只有強於從事，才能使社會富足。事實上只要能盡力於工作，便是「義事」，墨子在〈耕柱篇〉中提到：「能談辯者談辯，能說書者說書，能從事者從事，然後義事成也。」每個人只要盡己之力努力工作便能算得上是「義事」，因為能勤奮工作便能自足有餘，自足有餘還能用來彼此分享，使人人生活改善。

墨子曾在〈尚賢中篇〉中以作衣服與宰牛羊時需要由專門的人進行來做類比，認為治理國家是種專業，因此必須由專門的人才來承擔治理國家之任務，才能達到國富、民眾、刑政治的目的，因此政長的工作便是治理國家人民。但由於政長並不是依靠自己生產而獲得生活所需，而是由人民的生產中取得，因此若是不能勤於工作，不僅不能達到社會有政長的目的，又有不勞而獲之不義之罪。在墨子的觀點裡，政長只要做好內政上的工作便能使得人民富足，在各個方面都能收得相當大的成效。因此勤於工作不僅是一般人應為之義事，更是政長的職責之一。

然而在鼓勵各階層勤奮工作上面，除了政長以「義」做為賞罰標準之外，並沒有其他鼓勵生產的實際方法，並且由於墨子的「節用」主張，亦使得墨子在鼓勵生產這方面的努力受到了質疑。如《荀子》〈富國篇〉中說到：「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。」荀子認為墨子的「節用」主張，將導致生活的貧瘠、欲望的低落，若生活貧瘠、欲望低落則賞也就失去其效果了。蕭公權於其《中國政治思想史》中則解釋《荀子》此段之意說：

「荀子相信裕民之政策可使物質生產做無限度之增加，故富國不在減低要求而在擴張供給。聖人制禮，宜量物以給欲。然欲望為生產之動力，故節用以禮，適可而止。如竟損之又損，則生產之動機為之消失，雖『若燒若焦』，亦無以致天下於富裕，反竟有促使愈驅貧乏之危險。」¹⁶³

也就是說，在理論上，墨子提倡勤於工作能有助於社會生產，然而其「節用」卻使生產動機消失。即使政長以「義」做為賞罰，使人富貴貧賤，然而富貴貧賤在實踐墨子「節用」主張之後並無區別，皆如《莊子》〈天下篇〉所言：「多以裘褐為衣，以跣躄為服，日夜不休，以自苦為極。」不但生產動機消失了，賞罰也不能行了。

除了實踐墨子「節用」主張後，會使得生產動機消失，賞罰不能行外。墨子強調生產的努力，還有一些理論上的缺憾，若按墨子「賴其力者生，不賴其力者不生」的原則，理論上，貧而賤者應視為不努力從事於生產者；又或者，從「天志」、「明鬼」的結論來看，應視為行為不義而遭鬼神降禍者。然而，墨子又要人做有餘以相分的義行，貧而賤者亦毋須努力於生產，實際上也使得生產動機完全消失了。雖然，吾人承認其「兼愛」有餘以相分之論點於其理論中佔有相當重要之角色，但其理論間所產生的矛盾亦是必須加以批評的。

荀子曾經為文批評墨子是「私憂過計」，¹⁶⁴認為不足並非當前天下的大問題，只要從事於生產，其所得便能足以生養所有人。然而畢竟墨荀二人並非處於同一個時間點，兩人約莫相距百年，也或者時局正如墨子所說一般貧乏而缺乏生產力。墨子於〈非攻中篇〉有言：「土地者，所有餘也；王民者，所不足也。」並不是因為不想從事於生產，

¹⁶³ 同註 67，頁 107。

¹⁶⁴ 語見《荀子》〈富國篇〉。

而是各國爭戰使得人口減少，因而缺乏生產力。缺乏生產力則所得亦將不足以自給，也因此墨子特別注意男女成家的時間，以求增加生產力。但兩人時代的人口多寡問題與生產力問題，畢竟未在本論文的討論範圍內，在此不做討論。不過從荀子批評墨子的角度來看，我們必須承認，如果將「節用」與「勸勤」合在一起討論，當然會導出生產動機消失的結論。但觀察墨子的時代背景，而單以「勸勤」一事來看，則墨子是要主張「勸勤」以對抗當時的命定論。

貳、「命」的爭論

「夫安危治亂，存乎上之為政也，則夫豈可謂有命哉！」¹⁶⁵墨子認為國家的狀況完全取決於政長努力為政與否，因而國家之興衰貧富不能歸之於宿命。於《墨子》書之脈絡中，何以墨子必須在當時呼籲「非命」之觀念，因為墨子認為當時生產不足，若再流傳「有命」之觀念，則世人將不能盡力從事於生產。關於當時命定論者的說法我們可以從〈非儒下篇〉中的記載得知，〈非儒下篇〉中提到：「有強執有命以說議者：『壽夭貧富，安危治亂，固有天命，不可損益。窮達賞罰幸否有極，人之知力，不能為焉。』」又有記載抱持命定論者的說法於〈非命上篇〉云：「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。力雖強勁何益哉？」若我們從《墨子》之理路來看，所謂「有命」之概念便是認為人的努力與否並不能改變命中所注定的一切事情，社會的安危治亂有命，個人的富貴貧賤亦有命。若社會上各個階層的人都抱持著「有命」的看法，則政長將疏於治理國家，農人、工人、婦人將疏於從事生產，若各階層不能努力從事本份之工作，則其生活將面臨困難，其生存也將面臨威

¹⁶⁵ 語見〈非命下篇〉。

脅，於是墨子因此不得不反對「有命」之觀念。

再者，吾人可以從《墨子》書中所主張的「天志」、「鬼神」來看墨子對「有命」之觀念。若富貴貧賤乃是由命所注定的，即使人們如何努力行義也不能改變命中的富貴貧賤，那麼墨子主張政長用賞罰來推行義政的觀點便大受影響。既然「有命」，則富貴貧賤皆因個人之命而有所變化，不會因個人之努力行義而改變。如此一來，墨子所主張之賞罰便失去勸人為善、阻人為惡的功能了，基於刺激生產與維持賞罰功能此二點，墨子不得不反對「有命」之觀念。

然而，墨子以〈非命上篇〉所云：「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。」此一段文字來表達其「非命」之主張雖可，但若要用此段文字來表達「命」字之概念則似乎有所不足。考察《墨子》書非命諸篇中，墨子先以三表法否定「命」，¹⁶⁶認為不論從鬼神之志、聖王之事、典章書籍乃至於百姓耳目之實都找不到堅持「有命」者，最後再結論「有命」為暴王所做、窮人所述，因而不得不非之。通篇除了「命富則富」、「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。」¹⁶⁷之言外，則未嘗再為「命」字之涵義多做解釋。然究竟「有命」者對「命」字如何解釋，以及「命」字所代表之理論涵義為何，墨子則未嘗提及，因此欲解開《墨子》書中對命之爭論，必須先從「命」字之涵義著手。

勞思光於其《中國哲學史》中談到「命」之涵義及前演變時說到：

¹⁶⁶ 其所謂三表法於非命諸篇各有不同，〈非命上篇〉說本之聖王之事、原之百姓耳目、用之以為刑政，〈非命中篇〉說本之天鬼之志聖王之事、原之先王之書、用之為刑，〈非命下篇〉則說考之先聖大王之事、原之眾之耳目、用之為政乎國。

¹⁶⁷ 語見〈非命上篇〉。

「『命』觀念在古代中國思想中，有兩種意義。一指出令，一指限定。前者可稱為『命令義』，後者可稱為『命定義』。．．．『命』觀念之演變，乃由『命令義』轉為『命定義』。」¹⁶⁸換言之，《墨子》書中對「命」之爭論，正產生於「命令義」與「命定義」此二觀念之不同。所謂「命令義」之「命」，勞思光進一步解釋道：

「當人依『命令義』說『命』時，實涉及某一意志要求；故亦常涉及價值觀念。．．．再進一步，則以人所肯定之『正義』，轉而視為合於『天命』者。於是，原始思想中遂有將『正義』與『天命』二觀念相混之結果。」¹⁶⁹

亦即「命令義」之「命」實包含來自某意志的價值觀念，要求人必須如何如何行事。勞思光又於此段補述道：「日後墨學興起於孔子後，當有以『義』為出於『天』之說，即是此種原始觀念之遺跡。」¹⁷⁰

而所謂「命定義」之「命」則將價值觀念與某意志分離，不帶任何價值觀念之色彩，勞思光說到：

「此種以『命』指『命定』之環境或條件之觀念，有一頗可注意之處，即由此一新起之意義，『命』遂可以與『人格天』分開，而只指『客觀限定』，則對價值問題而言，自應有中立性。於是，『命』之所決定者，與『正義』並無關聯；反言之，則人生之含『義』與否，是另一問題，與『命』亦不必有關，蓋指客觀限定的『命』，只應涉及條件系列，不應能涉及自覺意志。故『命』可以決定成敗得失，然不能決定合義或不合義。」¹⁷¹

¹⁶⁸ 同註 7，頁 25。

¹⁶⁹ 同註 7，頁 25-26。

¹⁷⁰ 同上註，頁 26。

¹⁷¹ 同上註。

《墨子》〈非命上篇〉中所云「命富則富」與《論語》〈顏淵篇〉子夏所言「死生有命，富貴在天」之「命」，實為此描述客觀限定之「命」。

然而，此客觀限定之「命」雖於〈非命上篇〉中說之不詳，然而吾人可以由後世著作中得知有命論者之概略。王充《論衡》〈命祿篇〉中說道：「凡人遇偶及遭累害，皆由命也。有死生壽夭之命，亦有貴賤貧貴之命。．．．命則不可勉，時則不可力，知者歸之於天，故坦蕩恬忽。」解釋有命論者之言論，可以此句做為總綱，其中包含了「命與義」、「貴賤與才能」、「時數」等幾個概念。

所謂「命」，王充於《論衡》〈偶會篇〉中提到：「命，吉凶之主也。自然之道，適偶之數，非有他氣旁物厭勝感動使之然。」除了認為「命」為客觀限定事實外，同時亦說明其偶合性。如前文引王充〈治期篇〉論國之治亂曰：「禮義之行在穀足也。」接著又說：「案穀成敗，自有年歲，年歲水旱，五穀不成，非政所致，時數然也。」亦即國家之亂並非政長為政不力，而是正好遇到不好的年歲，年歲不好則五穀不足，人民因五穀不足而無禮義之行，不是為政不力而是碰巧遇到荒年，因而治亂不過是因為國命當如此而已。王充也舉《論語》〈雍也篇〉伯牛有疾一事說明「命」：「原孔子言，謂伯牛不幸，乃傷之也。如伯牛以過致疾，天報以惡與子夏同，孔子宜陳其過，若曾子謂子夏之狀。今乃言命，命非過也。」¹⁷²認為個人禍福乃命當如此，非以其行為而招福禍，若因禍而患疾病，則孔子應訓斥伯牛而細數其罪，然而孔子只稱：「亡之，命矣夫！斯人也，而有斯疾也！」把命之吉凶與行為分開，而墨子欲將行為與吉凶相聯繫，行義則吉，多行不義則凶，故於此不得不起衝突。

¹⁷² 語見《論衡》〈禍虛篇〉。

既然命與時數是自然、是偶合，而與個人行為無關，那麼「使命吉之人，雖不行善，未必無福；凶命之人，雖勉操行，未必無禍。」¹⁷³將行為與吉凶完全地撇清關係。王充既已推論命之吉凶與行為無關，同時也推論出人之祿命也同樣受偶合性之影響：「以道事君，君善其言，遂用其身，偶也；行與主乖，退而遠，不偶也。」¹⁷⁴認為個人地位之高低是得靠君主賞識才行，個人才幹亦與其地位不相關。而墨子欲將地位與個人行義與否相聯繫，行義則富貴，多行不義則貧賤，於此觀念上又起衝突，因而不得不非命。

事實上二者對於彼此的批評，於其理論中都有補充。墨子認為持「有命論」者其從事必將不能盡力，然從王充之見解則認為「有命」不妨礙從事之盡力，《論衡》〈命祿篇〉則謂：「有求而不得者矣，未必不求而得之者也。精學不求貴，貴自至矣。力作不求富，富自到矣。」此語正如《論語》〈衛靈公篇〉所載「君子謀道不謀食」之概念。然而，畢竟王充多強調「命」之概念，少談行為部分，但既然儒家已經區分「命」之吉凶與個人行義與否無關，若更進一步來看，則儒家是強調於「命」中顯義的，勞思光於其《中國哲學史》談到：「孔子既劃定『義』與『命』之範圍，故不計成敗，唯完成理分。」¹⁷⁵總的來說，「有命」乃指成敗有著客觀限制，然而既已確立個人價值並非在於是非成敗，那麼是非成敗貧富貴賤便無須強求，無須強求並非不求，是只能順其自然，而重在完成個人之修養。

墨子主張力行卻仍不得賞，此為其理論所遇之問題，若此不能歸於「命」，則當做何解。關於此問題可見於《墨子》〈公孟篇〉中墨子與學生之討論：

¹⁷³ 語見《論衡》〈命義篇〉。

¹⁷⁴ 同上註。

¹⁷⁵ 同註7，頁68。

「有游於子墨子之門者，謂子墨子曰：『先生以為鬼神為明知，能為禍人哉福，為善者富之，為暴者禍之。今吾事先生久矣，而福不至，意者先生之言有不善乎，鬼神不明乎？我何故不得福也？』子墨子曰：『雖子不得福，吾言何遽不善？而鬼神何遽不明？子亦聞乎匿徒之刑之有刑乎？』對曰：『未之得聞也。』子墨子曰：『今有人於此，什子，子能什譽之，而一自譽乎？』對曰：『不能。』『有人於此，百子，子能終身譽其善，而子無一乎？』對曰：『不能。』子墨子曰：『匿一人者猶有罪，今子所匿者若此兀多，將有厚罪者也，何福之求！』」

墨子認為之所以不得福，並非其理論有誤或者鬼神之不明，而須待個人更努力行義。然而力行卻又得罰，該當何解，〈公孟篇〉中記墨子有疾一事以論述道：

「子墨子有疾，跌鼻進而問曰：『先生以鬼神為明，能為禍福，為善者賞之，為不善者罰之。今也先生聖人也，何故有疾？意者先生之言有不善乎，鬼神不明知乎？』子墨子曰：『雖使我有病，何遽不明？人之所得於病者多方，有得之寒暑，有得之勞苦，百門而閉一門焉，則盜何遽無從入？』」

認為力行之所以得禍，在於得禍有許多之途徑，行義不過是避免得禍的其中一種方法而已。綜合以上述墨子所論，可知墨子雖然仍然強調鬼神，然而更強調人必須努力行義：不得賞是因為行義仍不足，之所以得罰並非行義之觀念有誤或鬼神不明，而是行義不過是避免得禍的其中一種方法，雖得禍亦不礙個人之行義。

前文中曾提及墨子主張政長要以「義」做為賞罰唯一標準，並以「天」與「天志」做為該主張之後援力量。然而墨子並非宗教的教主，其學說也並非宗教思想，墨子的努力是要建立一個和諧的社會，「天」有大眾又愛大眾，所以「天」欲人生而不欲人死，只是墨子在觀察「天」

後，所得到的一種想當然爾的看法。從有「天」推論到有「天志」，人行「天志」即為行義，故本文將墨子所主張的「義」，視為其所要推廣的普世價值，即所謂利人的價值觀。為推廣此價值觀，墨子將行為與吉凶、成就相聯繫，而當時持「有命」論者，則認為行為與吉凶、成就並無關聯，於此觀點上則墨子不得不非命以成就其理論。由於《墨子》書中所引持「有命」論者之言過少，因而無能得見儒家於命中顯義之積極觀念，換句話說，吾人可視墨子對「命」字一義有專門的用法，是為命定論之「命」，完全不帶任何積極意義之「命」，墨子所要非的正是此完全不帶任何積極意義之「命」。

有趣的是，大多數的人認為相信有鬼神與相信有命運應該是同一回事，認為鬼神便控制了人之命運，換句話說，既然墨子已經肯定了鬼神的存在，那麼墨子應該沒有理由否定命定論這回事。相信鬼神與命運為同一件事這樣的看法，其實忽略了墨子的積極態度，徐復觀曾於《中國人性論史先秦篇》中嘆墨子「走歷史的回頭路」，¹⁷⁶徐復觀所嘆並不是指墨子的迷信鬼神，而是指墨子在論述人類行動的道德根源時，不由人的本性上去探求，卻轉向周初宗教性的鬼神，將道德根源歸於人的恐懼。¹⁷⁷但如果墨子將道德根源歸於恐懼是走歷史的回頭路，那麼持毫無積極意義之命定論者，走的便是歷史的迷路了，其道德根源既非恐懼，也非根源於人自身的責任感，而是歸於一時感嘆下的命定論，豈非歷史之迷途。

總結本節所論，墨子認為在人類社會中，賴其力者生，不賴其力者不生，又認為當時的生產力不足，因此主張人人盡力於其本份中，

¹⁷⁶ 同註 62，頁 313。

¹⁷⁷ 徐復觀言：「憂患與恐怖、絕望的最大不同之點，在於憂患心理的形成，乃是從當事者對吉凶成敗的深思熟考而來的遠見；在這種遠見中，主要發現了吉凶成敗與當事者行為的密切關係，及當事者在行為上所應負的責任。憂患正是由這種責任感來的，要以己之力突破困難而尚未突破的心理狀態。所以憂患意識，乃人類精神開始對事物發生責任感的表現，也即是精神上開始有人地自覺的表現。同註 60，頁 20-21。」

以脫離社會不足的狀況。並且因為社會分工的不同，政長擔任治理國家的專業工作且養於民，若不能勤於治理之工作，非但是坐享其成，也達不到立政長的目的，因此政長必須盡力於其工作之中。然而墨子既如此主張，則不得不對抗當時的命定論，因此墨子提出「非命」之說以求勸勤。墨子提出「非命」一說除了造成對「命」之爭論外，亦有人質疑何以墨子尊鬼神卻又非命。事實上，在墨子之論點中，鬼神也是視人之行為而給予獎懲，所謂「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。」¹⁷⁸同時，墨子更強調人必須努力行義，換句話說，在墨子的觀點裡雖然強調鬼神，但人的貧富貴賤治亂禍福全都是源自於自己的行為，不得賞是因為行義仍不足，得罰亦不礙於個人之行義。鬼神的存在與墨子主張要有積極作為並不矛盾，雖被評為「走歷史的回頭路」，¹⁷⁹但仍不失其為一積極之主張。

第四節 勸愛人以防止侵奪

墨子所處的是一個各國彼此征伐的時代，面臨時代的困局，墨子提出一系列的主張以求解救時弊，由於在上的政長地位不同，負擔著治理國家之工作，因此墨子對於政長的職責多有著墨。基於整個社會生產不足之故，墨子除一方面要求政長去無用之費外，另一方面也要求政長勤於工作，藉此以改善物質環境使人民至少能得溫飽。然而物質的改善需要時間，當時社會不足的現象已經造成人心澆薄，於此則墨子不得不提出立即的解決方法，一方面主張政長利用賞罰來推行義政以眾賢、勸善、沮暴，改變人民實際之行為，另一方面要建立人們愛人如己的觀點，使人們不至於彼此侵奪。因而，勸愛人亦為政長之

¹⁷⁸ 語見〈天志上篇〉。

¹⁷⁹ 同註 62，頁 313。

職責之一，要從觀念上的改變來避免人民因為不足而彼此侵奪。

壹、論墨子之兼愛

「愛」在《墨子》書裡並沒有明確的定義，反倒是墨子常用「愛」字來釋「仁」之義，如〈經上篇〉說：「仁，體愛也。」又如〈經說下篇〉所說：「仁，愛也。」關於「仁」與「愛」二者的關係，《論語》中亦有相同的說法，如〈顏淵篇〉樊遲問仁之時，孔子亦以「仁」為愛人來做回答。¹⁸⁰只是在儒家思想中，「仁」不單單是愛人而已，徐復觀於其書中如此釋「仁」：「一方面是對自己人格建立及知識的追求，發出無限的要求。另一方面，是對他人毫無條件地感到有應盡的無限地責任。再簡單一句，仁的自覺的精神狀態，即是要求成己而同時即是成物的精神狀態。」¹⁸¹從這方面來看，墨子雖然以「愛」釋「仁」，然而其所謂的「愛」則似乎著重於對他人應有的責任感。

一般學者認為，墨子之所以提倡「兼愛」之說，乃是要為了當時動蕩的時局找一出路，因此墨子除了提倡「非攻」主張之外，更為「非攻」找出一個理論上的根據，是為「兼愛」。如胡適於《中國哲學史大綱》中說到：

「墨子是一個極熱心救世的人，他看見當時各國征戰的慘禍心中不忍，所以倡為『非攻』論。他以為從前那種『弭兵』都不是根本之計。根本的『弭兵』要使人『視人之國若視其國，視人之家若視其家，視人之身若視其身。』這就是墨子的『兼愛』論。」¹⁸²

¹⁸⁰ 《論語》〈顏淵篇〉：「樊遲問仁。子曰：『愛人。』」

¹⁸¹ 同註 62，頁 90-91。

¹⁸² 同註 2，頁 148-149。

方授楚亦於其《墨學源流》中說：

「梁啟超《墨子學案》以兼愛為墨學之根本觀念。¹⁸³夫以統攝諸目，則兼愛自較概括，此乃邏輯上之體系也。若就事實上之體系而言，或先因當時戰爭殘酷，乃倡非攻之說，進而更倡兼愛以為非攻理論上之根據也。」¹⁸⁴

除了以戰爭頻繁作為「兼愛」說的起源外，亦有從職業特性來述說「兼愛」起源者。如馮友蘭於〈原儒墨〉中所說：「『兼愛』為墨家最有名之學說。其最後目的，欲使天下人皆視人如己，互相幫助。．．．大約俠士之團體中，皆主『有福同享，有馬同騎。』」¹⁸⁵

以上學者從「非攻」觀點或「俠士」觀點來對「兼愛」主張進行說明，雖然可以讓吾人對「兼愛」與時代狀況做進一步的聯結，然而對於完整解釋墨子學說則助益不大，主要原因則是學者們多僅以「兼愛」做為「非攻」之理論基礎，因而割裂墨子學說的整體性。今察《墨子》兼愛三篇所言：談時局之亂出自不相愛，談兼別之差異，談兼愛之推行；而非攻三篇所言：談虧人之不義，多談征戰之害。而天志各篇亦論及兼愛，所不同者，要人效法「天志」以愛人；天志各篇也述及虧人之不義，但不僅僅論述征戰之不義。由此可知，雖然墨子以「天志」做為其學說的後盾，但在墨子學說裡卻是可以一個更高價值來統合這三者的，如前文所述，這更高的價值便是「義」，亦即利人的價值觀，「兼愛」所主張者，便是這利人價值觀的基礎，要在觀念上使人

¹⁸³ 梁啟超於《子墨子學說》中認為春秋戰國之後戰爭盛行，以是而出兼愛非攻諸義。見於梁啟超，《子墨子學說》。台北：臺灣中華書局，民45，頁1-2。其後於《墨子學案》則提到：「墨學所標綱領，雖有十條，其實只從一個根本觀念出來，就是兼愛。」見於梁啟超，《墨子學案》。台北：新文豐出版公司，民64，頁15。最後於《先秦政治思想史》中說：「墨子以『非攻』為教義之一種，其義從兼愛直接演出。」見梁啟超，賈馥茗標點，《先秦政治思想史》。台北：東大圖書公司，民69，頁137。

¹⁸⁴ 同註17，頁75-76。

¹⁸⁵ 同註26，頁42。

視人如己，視人如己則能防止侵奪，更進一步結合愛與利，將這種利人的責任感做一行為上的實踐以利人。因此，當然也能以「義」來解釋墨子「非攻」之主張，而不必專為「非攻」另闢一「兼愛」主張做為其理論之基礎。

許多學者們都認為「兼愛」乃是墨學之一大特色，如梁啟超於《先秦政治思想史》中直說：「墨家唯一之主義曰『兼愛』。」¹⁸⁶馮友蘭於〈原儒墨〉中說：「『兼愛』為墨家最有名之學說。」¹⁸⁷然而這種說法是在比較各家思想特點後所得到的結論，主要是因為學者們認為「兼愛」與破除階級等差有關，即衍生「兼愛」中的普遍義而成一「平等」觀，認為墨子主張「兼愛」以拆除階級的藩籬，故而主張「兼愛」。易言之，學者重視墨子「兼愛」之主張並非由其理論本身而來，而是認為「兼愛」主張中蘊含「平等」之觀念，視「兼愛」為破除階級等差之手段因而重視之。然而正如前文所述，在墨子的觀點裡，社會是有階層的，至少也可分政長與人民。並且墨子也並未主張打破階層，而是要人人努力從事其本份工作，「尚賢」之義雖似有反對貴族之義，然實際上不過主張上層政長要以一定的標準選出政長，反對以血緣做為選舉任官標準而已。墨子主張「兼愛」是要建立行義行的基礎，是要推廣「義」的價值觀，從這樣的論點來重新審視墨子諸項主張，才能獲得較為完整的解釋。

貳、政長必須勸愛人

雖然在《墨子》書中，墨子對於其各項主張如「尚同」、「天志」等，常常做如此命題式地強調，藉以說明其主張之正確性，同時突顯

¹⁸⁶ 同註 112，頁 134。

¹⁸⁷ 同註 26，頁 42。

該主張的重要性，然而在我們研究《墨子》時，對於其「兼愛」的主張卻不能不特別加以重視，因其涉及世局之所以混亂之原因。墨子首先論說世局之亂起於人們彼此間的不相愛，其於〈兼愛上篇〉中說到：「當察亂何自起？起不相愛。」又於〈兼愛中篇〉中說道：「然則此害亦何用生？以不相愛生邪？子墨子言：『以不相愛生』。」亂既起自不相愛，則不義之行將並起，〈兼愛中篇〉接著述說因不相愛而產生之現象，認為：「天下之人皆不相愛，強必執弱，富必侮貧，貴必敖賤，詐必欺愚。凡天下禍篡怨恨，其所以起者，以不相愛生也，是以仁者非之。」亦即若人不能彼此相愛，則天下將陷於不義之境。因此，若政長不能提倡「兼愛」，則社會將陷於不義，人與人之間將彼此殘害，此時即使社會上有了政長，也無法達成政長治理國家的目的。於是，政長必須要勸愛人以防止侵奪，也因此提倡「兼愛」之觀點也就成了政長所身負的職責之一，如〈兼愛上篇〉提到：「故聖人以治天下為事者，惡得不禁惡而勸愛？」又說：「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。」

政長又如何能勸愛人？這問題的解答正如同散見於《墨子》書中的一般觀念一樣，政長要以賞譽刑罰做為後盾來勸愛人，如〈兼愛下篇〉上記載：「苟有上說之者，勸之以賞譽，威之以刑罰，我以為人之於就兼相愛交相利也，譬之猶火之就上，水之就下也，不可防止於天下。」又如〈兼愛中篇〉說：「若苟君悅之，則眾能為之。．．．特上弗以為政，士不以為行故也。」墨子認為人是喜歡富與貴，而厭惡貧與賤的，因此於其書中主張利用人民「欲富貴而惡貧賤」的心理來推行政策。如此命題看起來似乎與政長以賞罰來推行義政的職責頗為相似，但其中仍有相當大的不同，以賞罰來推行義政偏重於行為的改變，而勸愛人則偏重於觀念上的建立。

雖然在《墨子》書裡，墨子主張政長要以賞譽刑罰為後盾來勸愛

人，然而墨子同時樂觀地認為推行「兼愛」的觀念是件易事，因為墨子認為人際間的行為會受到彼此的影響，也就是說人際間的行為有所謂投桃報李的現象。其於〈兼愛中篇〉說到：「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。」又在〈兼愛下篇〉中引〈大雅〉之詩曰：「〈大雅〉之所道曰：『無言而不讎，無德而不報，投我以桃，報之以李。』」此即言愛人者必見愛也，而惡人者必見惡也。」亦即說明，由於人際間的行為會有投桃報李的現象，愛別人，別人也會因此而愛你，因此政長要推行「兼愛」並非難事。

然而墨子所認為簡單者，正是其遭受批評之處，陳拱於〈墨子兼愛一觀念之研究〉一文中提到：

「墨子不僅對於不相愛的根本原因，並沒有反省；即對於其所提出的兼愛一觀念，也似乎沒有經過什麼反省。墨子一眼只看在不相愛這一弊病上，便因之而提出一個兼愛，以教人實行相愛。．．．要講愛，無論講什麼愛，如理如實地說，總須在心性中立根基，總須從心性中找出其可能和必然的根據。」¹⁸⁸

換句話說，墨子是從「天」的觀察開始，再從人表象的好利惡禍的反應上著手，而未能從人性中求得愛的根源。雖然墨子主張政長要勸愛人，然而由於其人性論的缺乏，使得其論證愛的觀念時，難以對人產生深刻的影響。

除了墨子論述愛的概念並不深刻外，對於墨子所主張的「兼愛」觀念，也有從其他觀點切入批評的。例如荀子以政治上的觀點來批評

¹⁸⁸ 陳拱，〈墨子兼愛一觀念之研究〉，《東海學報》，第3卷，第1期，民50，頁160。

墨子「僂差等」、「有齊而無畸」，¹⁸⁹孟子也從倫理的觀點批評墨子「兼愛無父」。¹⁹⁰而「兼愛」是不是就是指人人地位都平等呢？其實在前文已談到過，從《墨子》書是看不到所謂的平等，或者說看不到今日所定義的法律、政治上的平等，換句話說，既然墨子在「尚同」的主張中已經確立各層級政長彼此與政長與人民間的上下關係，從這方面來切入墨子學說，我們看不到所謂的平等。但若從各家對墨子「節用」的批評，倒是有些許平等的意味，也就是說即使《墨子》書裡主張有上下的關係，然而由於各階層在生活物質上的「節用」，使得上下間的生活幾乎沒有什麼差別，如此便少了勸進之心，也使人缺乏生產的動機。

然而，從《墨子》書的脈絡中我們可以明白墨子之所以主張「兼愛」不是為了針對階級問題，而是要解決當時社會彼此侵奪的問題，政長必須勸愛人，提倡「兼愛」的觀念，才能避免人們彼此侵奪。關於這點我們可以從學者對於墨子「兼愛無父」的討論開始，墨子「兼愛無父」的討論可見於方授楚《墨學源流》裡，方授楚在書中提到梁啟超用「梁漱溟之唯識學以殺胡適之實驗主義」後的轉變，¹⁹¹先前梁啟超曾於《墨子學案》中認為「兼愛便成了禽獸。這種論理學不知從哪裡得來的。」¹⁹²後來卻在《先秦政治思想史》中推翻自己之前的想法，說到：

「假今愛利有實際不能兼施之時—例如兇歲，二老饑欲死，其一吾父，其一人之父也，墨子得飯一孟，不能『兼』救二老之死，以奉其父耶，以奉人之父耶？吾意『爲親度』之墨子，亦必先奉其父矣。信如是也，則墨子亦『別士』也。如其不然，而曰吾父與人父等愛耳，無所擇。則吾以爲孟子『兼愛無父』之斷

¹⁸⁹ 「僂差等」一語見於《荀子》〈非十二子篇〉。「有齊而無畸」一語見於《荀子》〈天論篇〉。

¹⁹⁰ 語見《孟子》〈滕文公下篇〉。

¹⁹¹ 同註 17，頁 223。

¹⁹² 同註 4，頁 151。

案，不爲虐矣。」¹⁹³

亦即，梁啟超從倫理觀念上舉例以說明其後來「兼愛無父」的斷案並非言過其實。

但我們歸納《墨子》書裡的主張，可以發現墨子是為了解決彼此侵奪的問題，因而主張人人都能視他人如己，這是從群體來考量問題，梁啟超的說法則是從考量人倫問題開始。本文先前已經介紹過當時以及《墨子》書中所認為的社會環境，《墨子》書裡考慮的是一個不足的社會的分配方式，由於環境會影響人心的良善，在這樣的社會裡，若有人多餘，有人不足，為了生存，若正當方式無法獲得生存之資，也就只有奪取有餘者了。如果政長不提倡勸愛人這樣的觀念，使人人視人如己，即使自己有飯一盂，其一盂飯能否躲過他人之侵奪而入於其父之腹仍是個問題。所以政長勸愛人一方面要使人視人身若己身之外，還要人人有餘以相分。這樣的說法近於某些人認為現行社會福利制度是富人花錢買保險的說法，雖然沒有證據說明此為社會福利制度的概念，這裡也不是要證明如此說法，然而政長提倡「兼愛」一方面是讓要人視人為己，使人不務侵奪之外，另一方面也要人有餘利以相分，做到眾不暴寡、智不詐愚。

有學者認為要推翻孟子批評墨子兼愛無父的論斷，就必須要證明墨子兼愛觀念的的確確是有差等的。陳拱說到：

「切實地說，愛之普遍意義，固然是很重要的；而愛之差等意義，則尤其是必須的。這是因為愛有等差，始能對於親疏、人物之不同而賦予以輕重、厚薄之

¹⁹³ 同註 112，頁 136-137。

不同；否則，則勢必至於一體平鋪，而絕不能有其親疏、人物之不同。」¹⁹⁴

其所持觀點在於仁愛同時具有普遍性與差別性，從仁愛的普遍性上而言，這種愛是種普遍的愛，從仁愛的差異性上而言，其所施有輕重厚薄之不同。¹⁹⁵因此，若不能證明墨子之兼愛觀念有差等，則實踐上我們不得不得到墨子兼愛無父的解答。然而，要推翻孟子批評墨子兼愛無父的論斷非但不需要證明兼愛觀念有差等，同時還必須要指出兼愛並沒有厚薄的問題，簡而言之，在墨子學說裡愛是有與無的問題，而非厚薄的問題。

《墨子》〈小取篇〉謂：「愛人，待周愛人，而後為愛人；不愛人，不待周愛人，不周愛，因為不愛人矣。」該句原本是用來舉例說明有些命題必須包括所有對象，也有些命題不需要包括到所有對象，例如說騎馬，就不需要騎了世上所有的馬才能算得上是騎馬。然而愛人與否的問題卻不同，必須普遍地愛才能算得上是愛人，因而可知兼愛是有與無的問題。又說這種愛的感覺對誰都是相同的，《墨子》〈大取篇〉說到：「愛獲之愛人也，生於慮獲之利。慮獲之利，非慮臧之利也，而愛臧之愛人也，乃愛獲之愛人也。」臧與獲皆為奴隸，能從獲身上所得的利益雖然不同於從臧身上所得的，然而，對臧與獲的愛卻是相同的，亦即愛並無差異。

愛既是有無的問題又無所謂的差別，吾人便可知，墨子之兼愛就是普遍而無差等的，因為，在實踐上若不能普遍地愛所有人，則愛人之命題便不能成立了，然而在《墨子》書中，實踐上有所差等的，指的是利的厚薄。《墨子》〈大取篇〉說到：「義可厚，厚之；義可薄，薄之，謂倫列。」認為要以義來調節待人的厚薄，亦即愛是有無的問題，

¹⁹⁴ 陳拱，《儒墨平議》。台北：臺灣商務印書館，民77，頁162。

¹⁹⁵ 同上註，頁151-156。

愛人或不愛人，而義是厚薄的問題，在實踐上即言利有大小之分，然而不論利是大或小並不妨害原本之愛。是故以墨子兼愛無父斷案並不能從包含普遍性與差別性的仁愛來看，或者要說在《墨子》書中愛與利本來便是兩個概念，考量人倫問題一盂飯不能同救二老，於《墨子》書中便是指權衡輕重的狀況，〈大取篇〉謂：「利中之取大，非不得已也；害中之取小，不得已也。所未有而取焉，是利中之取大也；於所既有而棄焉，是害中之取小。」又說：「害中之取小，求為義，非為義。」這是遇到危害，而並非好事，僅能從其中求得最小之害，即其所言：「害中之取小，非取害也，取利也。」

《墨子》書裡主張政長勸愛人以防止侵奪，這是從群體的角度來考量問題，勸愛人使人人能視人如己，並進一步有餘相分以維持和諧。然而「兼愛」概念的推行卻使得墨子受到許多質疑，如認為墨子「兼愛無父」或「僇差等」，這些都是從實行上來質疑墨子「兼愛」違背人之感情。但在《墨子》的觀點中愛是有與無的問題，亦即討論到愛，就只有愛或不愛的問題，唯有如此，普遍地愛所有人的命題才能成立。至於施行上，那是有多少利益的問題，對待人的差異由「義」的標準來決定，但給予利的厚薄並不妨礙愛有無，此乃墨子論述其兼愛可行之方法。

參、行兼愛之爭論

《墨子》書中如此地論述，不免使人有《墨子》書為行兼愛而強辯之感，這主要在於墨子必須為其兼愛如何可行提出一套解釋，其主張原本從人的整體來看，並且強調政長的政治功能，從而強調愛人必須行兼、必須普遍。然而從個人行為之角度上，墨子之主張又不得不解釋為何人際之間的感情強烈會有所差異，在這一點上，墨子將情感

與實際利益分開，換句話說，愛是愛與不愛的問題，而利才是厚薄的問題。

其他關於《墨子》書對兼愛可行之論述多見於〈經上〉、〈經下〉、〈經說上〉、〈經說下〉、〈大取〉、〈小取〉等六篇中，此六篇可稱之為墨辯，包含墨家對字辭的概念與用法，以及辯論的方式與態度等，而兼愛的概念與兼愛可行之辯於此亦多見。兼愛是否可行之爭論，除了在必須解釋愛的差異性外，也在於兼愛是否真能周遍這一命題之上。如有人質疑天下之人無窮，何以能兼愛之，《墨子》書則認為不論人窮盡或不窮盡並不妨礙兼愛之施行，¹⁹⁶〈經說下篇〉如此論說道：「人若不盈无窮，則人有窮也。盡有窮無難。盈無窮，則『無窮』盡也，盡有窮無難。」先假設一無窮狀態，若人不能達到無窮盡的狀態，那人就可以視為有窮盡，有窮盡就能兼愛；如果人可以達到無窮盡的狀態，那就是說無窮盡的狀態也被充滿而窮盡了，既無窮盡可以被窮盡，有窮盡就能兼愛了，用如此概念上的討論來說明不論人窮盡或不窮盡並不妨礙兼愛之施行。

又有問者，認為縱使人有窮盡，不知其數量又怎麼能行兼愛。¹⁹⁷〈經說下篇〉如此論說道：「盡問人，則盡愛其所問；若不智其數，而智愛之盡之也，無難。」認為既然不知有多少人，那就一個個去拜訪詢問，有多少人就愛多少人，行兼愛也不會因不知人數而有困難。就算不知道人身在何方，也不妨礙兼愛，〈經下篇〉提到：「不知其所處，不害愛之，說在喪子者。」人子喪對子之感情仍在，因此，不知人身在何方也能愛之，就跟死了兒子的人一樣，即使兒子身亡對其感情仍在。由於不知其所處也能愛之，進一步也能「愛尚世與愛後世一若今之世

¹⁹⁶ 〈經下篇〉：「無窮不害兼，說在盈否。」

¹⁹⁷ 〈經下篇〉：「不知其數，而知其盡，說在問。」

人也」，¹⁹⁸亦即人亦能愛鬼。

但不論是從愛的差異性或是兼愛能否普遍施行來探討「兼愛」的推行，總於墨子學說以民生為要務的根本不甚相合，究竟行「兼愛」能否達到富、眾、治的效果，墨子是採肯定的態度。然而韓非子對以愛治國之效果卻大有疑問，認為仁義愛惠不足用：「夫施與貧困者，此世之所謂仁義；哀憐百姓，不忍誅罰者，此世之所謂惠愛也。夫施與貧困，則無功者得賞；不忍誅罰，則暴亂不止。．．．吾是以明仁義愛惠之不足用，而嚴刑重罰之可以治國也。」¹⁹⁹前者施與貧困已於前文論及，實為墨學之缺失，而後者惠愛而不忍誅罰則與墨子學說有異，此亦墨學遭批評者，即墨子非攻而是誅、兼愛卻罰人的主張。

在《墨子》〈非攻下篇〉中曾記載墨子對非攻而是誅的論辯：

「今遷夫好攻伐之君，又飾其說以非子墨子曰：『以攻伐之為不義，非利物與？昔者禹征有苗，湯伐桀，武王伐紂，此皆立為聖王，是何故也？』子墨子曰：『子未察吾言之類也，未明其故者也。彼非所謂攻，謂誅也。』」

亦即墨子認為辯難者並不清楚墨子所說的「攻」為何義，而聖王所為之事雖同是用兵以殺戮，但是並非所謂的「攻」而是「誅」。從〈非攻下篇〉後文的解釋中倒是能體會「誅」與「攻」的不同，「誅」乃是銜天命以克暴君，「攻」則是入人之國以取人財物，意即同是用兵，原因卻不同，不能混為一談。以墨家語言來陳述這概念便是：「夫物或乃是而然，或是而不然。」²⁰⁰事物可能屬於同一類，但有些事物可以這樣

¹⁹⁸ 〈大取篇〉：「愛尚世與愛後世，一若今之世人也。鬼，非人也；兄之鬼，兄也。」人死為鬼，雖然兄長已死，並不改變其為兄之性質，人死既能愛之，兄死必能愛之，兄死能愛之，則上世之人為父兄之鬼亦必能愛之。

¹⁹⁹ 《韓非子》〈姦劫弑臣篇〉。

²⁰⁰ 語見〈小取篇〉。

說，有些事物卻不能這樣說；用兵搶人財物是用兵，稱為「攻」；但衝天命用兵也是用兵，可它並不是「攻」，而稱之為「誅」。同樣的說法亦可以轉換到兼愛卻罰人的主張，同樣是殺人，以罰殺人並非殺，而是「罰」。雖然從愛來看，須不忍心罰之，然而罰卻是不得以而為之，〈大取篇〉提到：「不得以而欲之，非欲之也。．．．專殺盜，非殺盜也。」因此兼愛亦不妨礙政長罰之施行。

除「專殺盜非殺盜」外，《墨子》書中亦有一說法引人批評，即其「殺盜非殺人」之說法，在《荀子》〈正名篇〉中提到：「『殺盜非殺人也』，此惑於以名亂名者也。驗之所以為有名而觀其孰行，則能禁之矣。」「殺盜非殺人」此語出自〈小取篇〉中：「盜人，人也；多盜，非多人也；無盜，非無人也。奚以明之？惡多盜，非惡多人也；欲無盜，非欲無人也。世相與共是之。若若是，則雖盜人人也，不愛盜非不愛人也，殺盜非殺人也，無難盜無難矣。」欲解釋之，則須先從《墨子》中的名實觀著手。〈經上篇〉將名實做如下區分：「達、類、私。」從而於〈經說上篇〉解釋到：「『物』，達也，有實必待文多也；命之『馬』，類也，若實也者必以是名也；命之『臧』，私也，是名也，止於是實也。」凡存在之事物就必須要加以描述，有相同之實而名之的叫做類名，名實相符止於是實的名叫做私名。換句話說，所謂人是類名，所謂盜是私名，「殺盜非殺人」是說殺了一個是強盜的人，並不是說殺了所有人類。此概念與公孫龍子之白馬非馬論相似，一指個體一指概念上之群你，只是公孫龍子離堅白，強調要名副其實，不要拿概念上的東西來指物。而墨家堅白相盈，物之性質不能夠強加區分，所謂名，不過是以言擬實，求論述方便卻又要不能混淆。換句話說，盜有人的性質也有盜的性質，但就不能以盜之名來概括人。不愛盜非不愛人亦是如是解，只不過這裡較多名實論之討論，而如何行兼愛之探討。

肆、愛人之心必須配合利人之行為

墨子除了主張政長要推行「兼愛」的觀念勸愛人之外，更重要的，墨子認為提倡愛人還要有實際利於人的行為。在《墨子》書裡，愛與利是有所區別的，並且墨子認為雖然內心有愛人與利人之心，表現在外的行為卻不一定有實際的效用。試見〈經下篇〉所說：「仁義之為外內也，內。」可以知道墨子認為仁義都是內心的感受，也就是說在內心中有愛人與利人的感受。然而在〈經說下篇〉則解釋，即使有愛利他人的感受，但不見得真能有愛利他人之行為，〈經說下篇〉說道：「仁，愛也。義，利也。愛利，此也。所愛所利，彼也。」簡而言之，仁義是內心有要愛人、利人的感受，但是表現在外的行為卻不見得真有效果，而墨子所重視的，除了內心感受外，更重要的是要有成效才行。

另外，值得注意的是，雖然在《墨子》書裡愛與利是有所區別的，然而墨子對於所謂的愛常常是與利並提的，即所謂「兼相愛、交相利」，光是愛人仍不夠，必須還要有利人的行為。有愛人的心，行為表現在外並不見得能有利於人，如〈大取篇〉所說：「以臧為其親也而愛之，愛其親也；以臧為其親也而利之，非利其親也。」以為厚葬父母是愛父母，這的確是愛父母的行為；但以為這能對父母有利，其實並未有利。換句話說，即使行為充分表現了愛心了，然而卻不見得真的能有利於他人。因此，除了要有愛人之心外，墨子認為還要注重方法使人得利，愛是一種內心的感受，從內心而發想讓人得利則是義的感受，能利與不利卻是實際的行為結果，由此可以見得墨子是相當重視實際效用的。

雖然我們很少見到墨子對於人行為動機與實際行動間二者彼此關係的描述，但從〈魯問篇〉中所說：「釣者之恭，非為魚賜，餌鼠以蟲，

非愛之也。」可以肯定在墨子的觀念中，愛人、利人的感受與行為可以說是兩回事，釣者雖然恭敬等候著魚，但並不是想讓魚兒獲得利益，反而是想讓牠上勾，因此從行為上不見得能看到行為者的動機，從另一方面來看，光從動機著手也不見得就能收到實際成效。總而言之，僅有愛人之心並不夠，在不足的社會中，還要配合利人的實際表現才是改變社會民生的方法。墨子的愛與儒家的仁雖然在字義上可以說是相類似的，然而兼相愛是要拋棄彼此間的分別，如此，有餘者才能相分，不足者才不至於侵奪，等於是主張彼此互利來維持社會整體的和諧。

從墨子主張社會上人人彼此互利來維持社會整體的和諧此一觀點來看，墨子在〈兼愛中篇〉說到：「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。」的「投桃報李」現象，就能在此獲得解釋。既然我們可以得知墨子認為人際之間的關係是相對的，於是，若政長能夠提倡愛人之心，進而使得人人都能有利人之行為，則社會人人得以互利，即使社會當中仍有部分人有所不足，然而藉由利人的行為改善其不足，便能夠達到一種和諧的狀態。這樣的說法，可以說是〈大取篇〉中「愛人不外己，己在所愛之中。己在所愛，愛加於己。」一段的新解吧。

第五章 結論

本論文的研究重點在於歸納出《墨子》書裡對統治者是誰、被統治者是誰、統治者的權力來源、統治者與被統治者間的利益關係等種種政治問題的看法，這些主題正可以歸入《墨子》書中對政長選舉的主張中。綜觀本論文對《墨子》政長選舉相關主張的研究中可以發現，在《墨子》書中，實際上將整個社會區分成三階層。最上為王公大人，是為政於國家者，又說「蚤朝晏退，聽獄治政，此其份事也」。中間則是卿大夫、士君子，這些人要「竭股肱之力，殫其思慮之知，內治官府，外斂關市、山林、澤梁之利，以實官府」。最下為則農人、婦人與百工，各有所司。而所謂政長，則包含治國的王公大人與治官府的卿大夫、士君子二類。於此，統治者與被統治者的關係已經確立了，亦即兩者間是彼此互利的關係，人民提供糧食給政長，政長則以政令來達到政治目的，此目的亦即社會之所以需要立政長的目的，換句話說，政長與人民間是相互得利的。

然而，雖然在《墨子》書中對各官職曾說明其上下關係，不過，對於各官職的功能及實際工作內容其實是混淆帶過。例如，墨子對於政長功能的描述，則皆是一同某地區之義，如天子、三公的功能在一同天下之義；諸侯國君、左右將軍大夫、卿、宰則是一同國之義，此外還要上同於天子；鄉、里長則一同鄉、里之義，並上同於國君。從其含糊的語彙來看，與其說《墨子》書是在說明各種官職的關係，不如說《墨子》書在強調「尚同」此觀念的重要，與此同時，還要確立天下窮貴、窮富之天子的地位。對於書中所羅列的各種官職，就事實與歷史上來看，並未如《墨子》書中所描述地那般簡單，我們可以說，墨子為了建立各政長

的上下關係而將政長間的彼此關係過度簡化了。

關於各層政長的選舉方式，簡而言之，是由天子立三公，諸侯立將軍、卿、宰、大夫、鄉里長，亦即上層政長依據一定的標準由來選下層的政長。各層政長的選舉標準即是個人的能力，所謂的能力也就是指治國的能力，墨子將治理國家的能力視為一種專業技能，因此其選舉標準亦由個人之治國能力來做審查。然而天下窮貴、窮富之天子已居最上位，其產生方式如何由上位者選舉呢，在此墨子引入的地位獨特的「天」，由「天」來立天子。不過在其理論中，雖然是由「天」來立天子，不過選舉標準並未因此改變，「天」亦是以治國的能力來考量人選之適任與否。可惜的，對於「天」立天子一事，墨子並未做完善的解釋，除了朝代交替之外，《墨子》書中並未對天子死後的交替問題做交待。綜觀《墨子》書文意，我們可以確認的是，「天」能授命天子，能改變賦予天命的對象。然而我們不能不同時認為〈尚同篇〉中的選擇賢者立為天子的說法，並不是對自然狀態的描述，而僅是對現有政治環境的常識性解釋，說明為何會有天子，而所謂天命的移轉亦只是對朝代轉變的常識性解釋。

《通典》〈序〉中提到「教化之本在足衣食」，並由此論點推出官職與審核官員能力的重要：

「夫道理之先，在乎行教化；教化之本，在乎足衣食。易稱聚人曰財。洪範八政，一曰食，二曰貨。管子曰：『倉廩實，知禮節，衣食足，知榮辱。』夫子曰：『既富而教，斯之謂矣。』夫行教化，在乎設職官；設職官，在乎審官才；審官才，在乎精選舉；制禮以端其俗，立樂以和其心，此先哲王致政之大方也。故職官設，然後禮樂興焉；教化隳，然後用刑罰焉；列州郡俾分領焉，置邊防遏戎狄焉。」

我們可以發現，在《墨子》書中亦有著類似的看法，認為只要衣食無虞，則人民便能良善，因此在當時生產力不足的社會環境之下，改善人民的經濟狀況便是墨子的目標之一，為了達成此一目的，選舉政長則必須要考量其能力。

只是很可惜的，除了「貴」、「智」、「賢」等空泛的用辭外，在《墨子》書中，並沒有看到墨子對能力的明確說明，但從文章的歸納中，吾人可以看出較為有意義的解釋是以成效來說明政長的能力。梁啟超於其《先秦政治思想史》中對墨子所謂的成效有著詳細的說明，他提到「墨家論善惡，向來皆以有用無用為標準，以為善的範圍與有用的範圍，定相吻合。」²⁰¹又說「義者宜也，宜於人也。曷為宜於人？以其合於人用也。墨家以為凡善未有不可用者，故義即利。」²⁰²又於《墨子學案》中說：「於是一切行為，專問動機，不問結果，弄得道德標準和生活實際距離日遠，真是儒家學說莫大的流弊。墨子不然，道德和實利不能相離，利不利就是善不善的標準。」²⁰³簡單總結而言，在《墨子》書中墨子論政長的能力，便是以其對人民有沒有利來做決定，能對人民有利的政長就是好的政長。

綜合以上所言，吾人對《墨子》政長選舉相關問題的主張所歸納出的結論是，政治組織的形成是有其目的的，而政長是依其專業能力而獲得職位。但除了歸納出墨子對統治者是誰、被統治者是誰、統治者的權力來源、統治者與被統治者間的利益關係等種種核心問題的看法之外，本論文更進一步將墨子的各項主張加

²⁰¹ 同註 112，頁 136。

²⁰² 同上註，頁 139。

²⁰³ 同註 4，頁 28。

以探討，求出墨子對統治者職責的主張，也就是對其「政長職責」之研究，如此便能對墨子的政治思想做出一貫的解釋。

過去，學者的研究態度多將《墨子》書割裂成互不相關的各篇來研究，又或者認為《墨子》書裡的某項主張僅是為了反對某事，因而使得《墨子》書裡的政治主張不能被融會貫通、彼此呼應。如胡適在其《中國哲學史大綱》所說：

「因為儒家不信鬼，所以墨子倡『明鬼』論。因為儒家厚葬久喪，所以墨子倡『節葬』論。因為儒家重禮樂，所以墨子倡『非樂』論。因為儒家信天命，所以墨子倡『非命』論。墨子是一個極熱心救世的人，他看見當時各國征戰的慘禍心中不忍，所以倡為『非攻』論。他以為從前那種『弭兵』都不是根本之計。根本的『弭兵』要使人人『視人之國若視其國，視人之家若視其家，視人之身若視其身。』這就是墨子的『兼愛』論。」²⁰⁴

把墨家當成一切與儒家對立，在某些部分似乎能夠成立，然而對「非攻」與「兼愛」的觀念，胡適便不能貫通。

又如馮友蘭從諸子源於職業的觀點出發，在〈原儒墨〉一文中解釋墨子各篇思想時說到：

「兼愛為墨家最有名之學說。其最後目的，欲使天下人視人如己。」

「尚同為墨家政治學說，．．．此對上絕對服從之道德，亦以為俠士團體所講行者。」

²⁰⁴ 同註 2，頁 148-149。

「墨子以爲世亂之源，起於此等舊信仰失墜，故竭力提倡此等舊信仰，而有天志、明鬼學說。」

「節葬短喪，亦爲就下層社會之人之觀點。」

「節用非樂，亦就下層社會窮人之觀點，以反對上層社會之人之奢侈享受。」

由此吾人可知，由於馮氏過度地重視職業的影響，其解釋雖有指引研究的功能，然而對墨子思想卻不能在理論上提出一個完備的解釋。

由上述所舉之例可見，將《墨子》書各篇割裂的研究方法，雖然多少有助於吾人對墨子學說之瞭解，然而一旦將墨子學說的聯貫性給打破，墨子學說之原有內涵反而隱晦不顯了。若要找出墨子學說的聯貫性，除了要對書中的各項概念加以分析外，還要找出當時歷史的背景與墨子思想的核心問題，將這些加以統整才能找出墨子學說的聯貫性。由歸納可知，其主要的核心問題便是在於改善人民的民生問題，而政長職責既然在使國富、民眾、刑政治，配合當時社會之不足與侵奪狀況，墨子提出幾個對政長職責的主張。這些主張，我們可以歸納成下列幾個原則：一、以賞罰推行義政，即以賞罰來改變人之行為，使人人能行義行，彼此互助。二、去無用之費以減少人民負擔，政長收取人民租稅不僅爲己所用，更須對人民有益，且應避免無益之花費。三、盡力從事以增加生產，面臨社會不足之狀況，除了節省之外，亦須各界加緊從事、生產。四、勸愛人以防止侵奪，以兼愛做觀念上之改變，防止因不足而產生之傾奪。

在一個地位不平等又生產不足的社會中，應該如何才能達到和諧？由於政長有權賞罰，所以政長應該善用賞與罰來移風易俗，以賞罰來推行一個統一的標準，在墨子的觀念中，這樣的一個標準便是「義」。其內容就是要人人之作為都能有利於人，如此社會便能和諧，可以見得「義」在墨子理論中的重要性有如荀子之禮以及法家之法。²⁰⁵「義」除了消極的「強不劫弱，貴不傲賤，詐不欺愚」外，還有其積極意義，要能積極的互助，有餘利則以相分。「義」的來源是出於上層智且貴者，而上層最智且貴者，就唯有「天」了。「義」出於「天」，是為「天志」，「天志」做為整個墨子思想的後援力量，使得墨家遭受許多批評，然而，由於墨子並非自立宗教的教主，其學說也並非宗教思想，天有大眾又愛大眾，所以欲人生而不欲人死，只是墨子推論後，自認為是想當然爾的說法。墨子從這種有而愛之的想法再做推論，認為政長既有人民則也同樣愛人民，這種說法便是一般大眾所能接受的方式，然而「天」是否真有其志，又是否正如《墨子》書中所說有大眾又愛大眾，這些問題則只能以信仰與否來解決了。

此外，由於立政長的目的就是要富民、眾民、治民，禮樂對於富、眾、治並沒有直接的影響，又由於政長養於民，百姓苦於厚作斂，政長應該去無用之費以減少人民負擔，因而不應花費過多於禮樂之上，凡事以足用為原則，做到「萬民不敢以為感恨以其反中民之利」。當然，去無用之費的概念一方面告誡政長奢侈的享受不能鼓勵，因為其養於民，另外一方面，也說明政長應對可能發生的災禍先做準備，否則災禍發生而無能救助人民之患時，在兇歲中，人民就將難以治理了。

²⁰⁵ 薩孟武言「墨子之所謂義，猶如荀子之所謂禮，法家之所謂法。」參見薩孟武，《中國政治思想史》。台北：三民書局，民 58，頁 82。

「不與其勞，獲其實」²⁰⁶是不被允許的，各國征戰奪人財物亦是種不勞而獲的行為。因此，若我們從不勞而獲的觀點來看〈非樂〉、〈節葬〉、〈節用〉諸篇的論理，都能相當清楚而合理地指出墨子為何提倡「非樂」、「節葬」、「節用」等主張了。而除了去無用之費之外，政長也須鼓勵生產，其內容簡單來說即在各篇中所常提到的，要「上強聽治，下強從事」。政長身負治國之重任，只要政長能做好內政便可以收到養民、禦敵、外交、宗教等方面的成效，因此政長鼓勵生產，勸勤是相當重要的。然而墨子提倡勤於工作雖有助於社會生產，但正如同荀子對墨子的批評一般，墨子過度的「節用」卻可能使得生產動機消失。換句話說，即使政長以「義」做為賞罰標準，賞勤罰惰使勤於工作者富貴貧賤，然而富貴貧賤在其「節用」主張下並無不同，不但生產動機消失了，賞罰也不能行了。

政長勸愛人則是為了避免發生人人彼此侵奪的現象，《墨子》書裡考慮的是一個不足的社會的分配方式，由於環境會影響人心的良善，在這樣的社會裡，若有人多餘，有人不足，為了生存，在正當方式下若無法獲得生存之資，也就只有奪取有餘者以求生存了。過去對「兼愛」主要的爭論是在於「兼愛」是否能行以及愛是否有等差之問題上，然而這些問題的探討並不能切中墨子改善民生問題的基源問題，倒是為吾人詳細說明了愛與利的內涵。另外，墨子主張勸愛人除了勸人有愛人之心外，更重要的還要有實際的利於人的行為，也就是區分愛與利之不同。在《墨子》書裡，愛、利是不同的，並且內心所愛、所利表現在外不一定有實際作用，因此墨子更重視行為的結果有沒有利。

²⁰⁶ 語見〈天志下篇〉。

墨子所處的時代，是一個各國彼此征伐的時代，面臨著時代的困局，墨子提出一系列的主張以求解救時弊，由於在上的政長地位不同，負擔著治理國家之工作，因此墨子對於政長的職責多有著墨。基於整個社會生產不足之故，墨子一方面要求政長去無用之費，另一方面也要求政長勤於工作，藉此以改善物質環境使人民至少能得溫飽。然而物質的改善需要時間，當時社會不足的現象已經造成人心澆薄，於此則墨子不得不提出立即的解決方法，一方面主張政長以「義」做為賞罰標準來眾賢、勸善、沮暴，另一方面要建立人們愛人如己的觀點，使人們不彼此侵奪。因而，勸愛人亦為政長之職責之一，從觀念上避免人民因為不足而彼此侵奪。

總結其政長職責的相關主張，雖然《墨子》書對當時這樣一個生產力不足的社會，提供其一套政治主張，然而「不足的社會」並非社會的常態；又或者墨子對當時種種社會現象的描述僅僅是其個人的過度悲觀。以此，墨子學說在時代的改變下，不可避免的衰微了，因為其學說難以符合一般社會之所需，而僅僅著眼於經濟上的改善。

一般認為其衰亡原因不外乎環境之改變與其理論本身之矛盾與困難。如薩孟武言：

「先秦思想，太公特舉六家，六家之中名并於法，墨則消沉，這固然因為墨子學說本身不合於邏輯者甚多，而且『兼愛』、『非攻』之論不但不能用以統一中國，抑亦不能用以抵抗外敵，比之法家的富國強兵，比之

儒家之一統主義以及華夷之別，太不適合於時代的需要了。」²⁰⁷

然而其平民觀點亦為其致命傷，換句話說，人豈只為了飽暖而活，而無其他更高價值可追求。

中國文化是以先秦儒家思想為主，雖然在知識上，其盡善盡美矣，然而後來因客觀條件的不同，常有不能實行之憾。《韓非子》〈顯學篇〉一開頭就提到：「世之顯學，儒、墨也。」墨家思想在先秦時能與儒家分庭抗禮，相當程度地顯現因客觀環境變動而造成的社會價值變動，其後孟子「何必曰利」與「不得已而辯」，也充分顯示出孟子對中國文化的堅持。然而，同樣是因為客觀條件的不同，對於群體生活的問題，墨子所採用的方式卻是在態度上的變化，想從態度上的斤斤計較來尋求問題的解決，儉省著用、努力生產，而其所重視的問題也似乎僅僅有人生存上的問題而已，排除人生於世上的其他意義，正如之前所說，其目的是在民生問題的解決，在於「如何改善社會生活」如此而已。²⁰⁸

為了解決民生問題，首先，墨子為政長的存在找到了哲學上的基礎。政長與政治組織是「天」之厚愛，用來管理人民，而「天」之志是要使人得以生存，並且能和諧的彼此共存，這哲學上的基礎也就成了墨子批評時政的標準。再一步，由於這基礎根源於墨子對「天」的推論，並非自然亦非人性，因此要想實際推行於世，墨子不得不考慮許多技術上的問題，想要以各種技術性上地探討與方法的改變來達到「富」、「眾」、「治」的目的，對象當然也就是這些握有實際力量的政長了。譬如以賞罰來推行「天志」使人能行義，同時宣揚兼相愛的觀念，對於實際生產狀況的改變，

²⁰⁷ 同註 205，頁 93。

²⁰⁸ 同註 7，頁 213

則是注重生產與強調節約。雖然墨子注重養民之事，然而其理論對教化的缺乏，卻是相當大的弊病。不過，墨子在《墨子》書中的各項主張中，不僅僅對當時政長的存在做了一番解釋，並且墨子視治國能力為一種專業能力，對於政長選用標準強調以能力為主，以能力與成效來說明統治者的存在，這些便是墨子在思想史中的特殊價值。

參考書目

壹、文部分

一、書籍

- 《論語》，十三經注疏本。台北：藝文印書館，民 70。
- 《孟子》，十三經注疏本。台北：藝文印書館，民 70。
- 《莊子》，四部備要。台北：臺灣中華書局，民 55。
- 《荀子》，四部備要。台北：臺灣中華書局，民 55。
- 《尚書》，十三經注疏本。台北：藝文印書館，民 70。
- 《禮記》，十三經注疏本。台北：藝文印書館，民 70。
- （清）孫詒讓撰，李 笠校補，《校補定本墨子閒詁》。台北：藝文印書館，民 70。
- （清）畢沅校刊，《墨子》。台北：藝文印書館，民 58。
- 王忠林注譯，《新譯荀子讀本》。台北：三民書局，民 67.7。
- 王冬珍等著，《墨子·商鞅·莊子·孟子·荀子》。台北：臺灣商務印書館，民 88.2。
- 王健文著，《奉天承運》。台北：東大圖書公司，民 84.6。
- 王繼如譯注，《淮南子譯注》。台北：建安出版社，民 87.11。
- 方授楚，《墨學源流》。台北：成文出版社，民 64。
- 史墨卿，《墨學探微》。台北：臺灣學生書局，民 65.3。
- 朱金甫，《建官立綱—歷代官制》。台北：萬卷樓，民 89.9。
- 何 之，《墨教闡微》。台北：文津出版社，民 72.8。
- 李生龍注譯，《新譯墨子讀本》。台北：三民書局，民 85.2。

- 李紹崑，《墨學十講》。台北：水牛出版社，民 79.11。
- 李漁叔註譯，《墨子今註今譯》。台北：臺灣商務印書館，民 63.5。
- 李澤厚，《中國古代思想史論》。華京文化事業有限公司。
- 林 尹註譯，《周禮今註今譯》。台北：臺灣商務印書館，民 61.9。
- 林品石註譯，《呂氏春秋今註今譯》。台北：臺灣商務印書館，民 74.2。
- 邵增樺註譯，《韓非子今註今譯》。台北：臺灣商務印書館，民 79.6。
- 周富美，《救世的苦行者—墨子》。台北：時報文化出版公司，民 76.1。
- 胡 適，《中國哲學史大綱》。台北：臺灣商務印書館，民 36.5。
- 韋政通編，《中國思想史方法論文選集》。台北：水牛出版社，民 76.12。
- 南懷瑾，《論語別裁》。台北：老古文化事業公司，民 88.2。
- 袁華忠譯注，《論衡》。台北：臺灣古籍出版社有限公司，民 86.8。
- 馬持盈註，《史記今註》。台北：臺灣商務印書館，民 68。
- 徐希燕，《墨學研究—墨子學說的現代詮釋》。北京：商務印書館，民 90。
- 徐復觀，《中國人性論史先秦篇》。台中：私立東海大學，民 52.4。
- 梁啟超，《古書真偽及其年代》。台北：臺灣中華書局，民 45.10。
- _____，《子墨子學說》。台北：臺灣中華書局，民 45.11。
- _____，《墨子學案》。台北：新文豐出版公司，民 64.11。
- _____，賈馥茗標點，《先秦政治思想史》。台北：東大圖書公司，民 69.6。
- 梁漱溟，《東西文化及其哲學》。台北：里仁書局，民 72.7。
- 區萬里註譯，《尚書今註今譯》。台北：臺灣商務印書館，民 58.9。
- 黃錦鉉注譯，《新譯莊子讀本》。台北：三民書局，民 63.1。
- 陳弘治校注，《鹽鐵論》。台北：臺灣古籍出版有限公司，民 90。
- 陳癸淼註譯，《公孫龍子今註今譯》。台北：臺灣商務印書館，民 75.1。
- 陳 拱，《儒墨平議》。台北：臺灣商務印書館，民 77.6。
- 陳問梅，《墨學之省察》。台北：臺灣學生書局，民 77.5。
- 賀凌虛註譯，《商君書今註今譯》。台北：臺灣商務印書館，民 76.3。

- 張立文，《周易與儒墨道》。台北：東大圖書公司，民 80.11。
- 張金鑑，《中國政治制度史》。台北：三民書局，民 67.7。
- 張榮芳，《典章制度的總匯—通典》。台北：時報文化出版公司，民 70.1。
- 馮友蘭，《中國哲學史補》。上海：臺灣商務印書館，民 24。
- 馮成榮，《墨子思想體系研究》。台北：文史哲出版社，民 68.5。
- 勞思光，《中國哲學史》。台北：華世出版社，民 64.6。
- 楊家駱，《新校本漢書並附編二種》。台北：鼎文書局，民 79。
- _____，《新校本隋書附索引》。台北：鼎文書局，民 80。
- 楊幼炯，《中國政治思想史》。台北：臺灣商務印書館，民 78.10。
- 楊志玖主編，《中國古代官制講座》。台北：萬卷樓，民 86.4。
- 楊 寬，《戰國史》。台北：臺灣商務印書館，民 86。
- _____，《西周史》。台北：臺灣商務印書館，民 88。
- _____，《戰國史料編年輯證》。台北：臺灣商務印書館，民 91。
- 蔡仁厚，《墨家哲學》。台北：東大圖書公司，民 67.3。
- 潛明茲，《中國古代神話與傳說》。台北：臺灣商務印書館，民 82.10。
- 韓兆綺編注，《史記選注匯評》。台北：文津出版社，民 82.4。
- 鍾肇鵬，《讖緯論略》。台北：洪葉文化事業公司，民 83.9。
- 薩孟武，《中國政治思想史》。台北：三民書局，民 58.9。
- _____，《中國社會政治史》。台北：三民書局，民 64.5。
- 蕭公權，《中國政治思想史》。台北：聯經出版事業公司，民 71.3。
- 謝冰瑩等編譯，《新譯四書讀本》。台北：三民書局，民 55.9。
- 譚宇權，《墨子思想評論》。台北：文津出版社，民 80.12。
- Franz Oppenheimer 著，薩孟武譯，《國家論》(Der Staat)。台北：東大圖書股份有限公司，民 66.7。

二、期刊

- 王冬珍，〈墨子生平事蹟探研〉，《師大學報》，第 24 期，民 68.6，頁 113-137。
- 王廷洽，〈論《大取》《小取》〉，《大陸雜誌》，第 81 卷，第 1 期，民 79.7.15，頁 29-33。
- 王祥齡，〈儒家的祭祀禮儀理論〉，《孔孟學報》，第 63 期，民 81.3.28，頁 61-97。
- 方俊吉，〈孟子的天命觀給我們的啟示〉，《孔孟月刊》，第 29 卷，第 7 期，民 80.3.28，頁 18-24。
- 李正治，〈墨子「以義反禮」型的禮樂思索〉，《鵝湖雜誌》，第 198 期，民 80.12，頁 1-10。
- 李明輝，〈孟子王霸之辨重探〉，《中國文哲研究集刊》，第 13 期，民 87.9，頁 243-268。
- 李樹洞，〈墨子生卒年代考〉，《師大學報》，第 1 期，民 45.6.5，頁 111-124。
- 杜 勇，〈淺談周人的天命思想〉，《孔孟月刊》，第 36 卷，第 5 期，民 87.1.28，頁 35-46。
- 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》，第 24 卷，第 10 期，民 86.10，頁 7-17。
- _____，〈墨子政治哲學的政道與治術〉，《哲學與文化》，第 26 卷，第 11 期，民 88.11，頁 1010-1030。
- 吳麗玉，〈荀卿之先秦諸子觀〉，《孔孟月刊》，第 21 卷，第 5 期，民 72.1.28，頁 50-56。
- 周富美，〈墨子的實學〉，《國立臺灣大學文史哲學報》，第 22 期，民 62.6，頁 89-170。
- _____，〈墨子兼愛說平議〉，《國立臺灣大學文史哲學報》，第 26 期，民 66.12，頁 99-126。
- 林萬義，〈墨子教育思想之研究〉，《國立政治大學學報》，第 48 期，民 72.12，頁 171-216。

- 姚蒸民，〈先秦學術思想之本質及其變遷始末〉，《孔孟月刊》，第 20 卷，第 10 期，民 71.6.28，頁 39-44。
- 施之勉，〈子罕言利與命與仁〉，《大陸雜誌》，第 77 卷，第 6 期，民 77.12.15，頁 1-7。
- 胡楚生，〈韓愈「孔墨相用說」釋疑〉，《孔孟學報》，第 60 期，民 79.9.28，頁 151-159。
- 高大威，〈先秦七子的學說暨其基本取向〉，《孔孟學報》，第 50 期，民 74.9.28，頁 159-175。
- 高柏園，〈墨子與孟子對戰爭之態度〉，《鵝湖雜誌》，第 198 期，民 80.12，頁 11-20。
- 高瑋謙，〈墨子義道思想析論〉，《鵝湖雜誌》，第 198 期，民 80.12，頁 21-26。
- 孫中原，〈墨荀邏輯的同異與教訓〉，《哲學與文化》，第 28 卷，第 10 期，民 90.10，頁 886-896。
- 唐亦男，〈墨子「非命」「非儒」兩篇要義之省察〉，《成功大學學報》，第 13 卷，民 67.5，頁 1-19。
- 馬國瑤，〈荀子天論思想與儒墨道三家之異同〉，《孔孟月刊》，第 25 卷，第 6 期，民 76.2.28，頁 31-35。
- 徐道鄰，〈周室的仁政〉，《東海學報》，第 1 卷，第 1 期，民 48.6，頁 305-311。
- 黃世瑞，〈墨子思想探源〉，《鵝湖雜誌》，第 253 期，民 85.7，頁 25-32。
- 黃明，〈墨家的文化境界〉，《孔孟月刊》，第 27 卷，第 2 期，民 77.10.28，頁 25-32。
- 黃俊傑、蔡明田，〈中國政治思想史研究方法試論〉，《中央大學人文學報》，第 16 期，民 86.12，頁 1-43。
- 黃省三，〈墨經理則思想之探討〉，《國立政治大學學報》，第 41 期，民 69.5，頁 39-74。
- _____，〈墨經知識論之探討〉，《國立政治大學學報》，第 46 期，民

71.12，頁 7-23。

陳拱，〈墨子兼愛一觀念之研究〉，《東海學報》，第 3 卷，第 1 期，民 50.6，頁 157-179。

_____，〈仁愛與兼愛問題疏導〉，《東海學報》，第 6 卷，第 1 期，民 53.6，頁 67-78。

_____，〈墨學之淵源〉，《東海中文學報》，第 2 期，民 70.4，頁 9-21。

_____，〈墨學之省察自序〉，《中國文化月刊》，第 99 期，民 77.1，頁 36-47。

陳問梅，〈墨學與周文罷弊〉，《中國文化月刊》，第 32 期，民 71.8，頁 78-101。

_____，〈墨學與墨子精神〉，《中國文化月刊》，第 77 期，民 75.3，頁 46-58。

陳榮波，〈墨子的社會哲學思想〉，《中國文化月刊》，第 75 期，民 75.1，頁 74-82。

_____，〈墨辯的科學精神〉，《中國文化月刊》，第 150 期，民 81.4，頁 20-31。

_____，〈墨辯思想方法與思想特色〉，《東海哲學研究集刊第二輯》，民 84.6，頁 119-134。

_____，〈墨辯的知識論〉，《東海哲學研究集刊第六輯》，民 88.7，頁 61-71。

陳韻，〈經學中的文學因子—試論《禮記·冠義·昏義·問喪·三年問·祭義》諸篇所透顯的情與義〉，《國立中正大學學報人文分冊》，第 7 卷，第 1 期，民 85，頁 35-53。

梅貽寶，〈墨子學述（上）〉，《中國文化月刊》，第 120 期，民 78.10，頁 4-23。

_____，〈墨子學述（中）〉，《中國文化月刊》，第 121 期，民 78.11，頁 4-17。

_____，〈墨子學述（下）〉，《中國文化月刊》，第 122 期，民 78.12，

頁 6-22。

陸曉光，〈墨子非儒不非「詩」解—兼說儒墨政治理想之同〉，《孔孟月刊》，第 29 卷，第 3 期，民 79.11.28，頁 32-35。

郭齊勇，〈《尸子·廣澤》、《莊子·天下》、《荀子·非十二子》與《呂氏春秋·不二》中的真理史觀之異同〉，《中國文化月刊》，第 134 期，民 79.12，頁 4-19。

張立文，〈義利論（上）〉，《孔孟月刊》，第 30 卷，第 5 期，民 81.1.28，頁 35-42。

_____，〈義利論（下）〉，《孔孟月刊》，第 30 卷，第 6 期，民 81.2.28，頁 37-44。

張家焯，〈墨子思想新探〉，《哲學與文化》，第 14 卷，第 9 期，民 76.9，頁 37-60。

張永堂，〈中國古代術數的流傳與運用〉，《歷史月刊》，第 68 期，民 82.9.1，頁 51-56。

張燕梅，〈摩頂放踵—墨家的生死智慧〉，《中國文化月刊》，第 236 期，民 88.11，頁 64-80。

項退結，〈中國宗教意識的若干型態—由天命至吉凶之命〉，《孔孟學報》，第 45 期，民 72.4.20，頁 287-312。

馮耀明，〈《墨辯》的名實觀〉，《鵝湖雜誌》，第 161 期，民 77.11，頁 1-7。

_____，〈《墨辯》的言辯和真理問題〉，《鵝湖雜誌》，第 163 期，民 78.1，頁 8-12。

_____，〈《墨辯》論辯說方式之限制〉，《大陸雜誌》，第 79 卷，第 3 期，民 78.9.15，頁 15-24。

楊允元，〈從孔孟到宋儒的命運論〉，《中國文化月刊》，第 21 期，民 70.7，頁 129-142。

葉達雄，〈西周王權的成立及其相關之制度〉，《臺大歷史學報》，第 21 期，民 86.12，頁 1-17。

- 趙 林，〈商代宗教信仰的對象及其崇拜體系〉，《國立政治大學學報(上冊)－人文科學類》，第 72 期，民 85.5，頁 1-20。
- 劉昌佳，〈韓愈「孔墨必相用」說之辨析〉，《鵝湖論壇》，第 320 期，民 91.2，頁 29-36。
- 劉述先，〈論孔子思想中隱涵的「天人合一」一貫之道——一個當代新儒學的闡釋〉，《中國文哲研究集刊》，第 10 期，民 86.3，頁 1-24。
- 鄭曉江，〈試析中國傳統倫理道德價值之源的「天」〉，《孔孟月刊》，第 5 期，民 87.1.28，頁 27-34。
- 蔡麟筆，〈墨經、墨辯、別墨與名家〉，《哲學與文化》，第 26 卷，第 11 期，民 88.11，頁 1031-1046。
- 鍾友聯，〈論墨家的詭論與二難式〉，《大陸雜誌》，第 45 卷，第 4 期，民 61.10.15，頁 30-35。
- _____，〈論墨家的例證與反例的論證形式〉，《大陸雜誌》，第 48 卷，第 3 期，民 63.3.15，頁 16-20。
- _____，〈論墨家的譬喻與類比論證〉，《大陸雜誌》，第 49 卷，第 4 期，民 63.10.15，頁 35-41。
- 戴朝福，〈論語中的鬼神觀〉，《孔孟月刊》，第 24 卷，第 1 期，民 74.9.28，頁 18-21。
- 魏元珪，〈墨辯知識論的探討〉，《中國文化月刊》，第 137 期，民 80.3，頁 4-26。
- 蕭淳鐸，〈釋孟子書中的命〉，《孔孟月刊》，第 28 卷，第 9 期，民 79.5.28，頁 31-38。
- 顧史考，〈從禮教與刑罰之辯看先秦諸子的詮釋傳統〉，《臺大文史哲學報》，第 53 期，民 89.11，頁 1-32。

三、論文

- 江澄祥，〈韓非與馬克維里的政治思想之研究與比較〉，碩士論文，國立政治大學政治系，民 55.6。
- _____，〈從背景因素探討我國孔、孟與希臘柏拉圖、亞里斯多德主要政治思想之涵義並比較其本質上之基本差異〉，博士論文，國立政治大學研究所，民 65.6。
- 林美香，〈約翰彌爾(J.S.Mill)與韓非政治思想中有關群體與個人關係之比較研究〉，碩士論文，東海大學政治學系，民 88.6.23。
- 林靖一，〈以孟子與 Aristotle 思想析論政治思想之絕對真理與相對真理〉，碩士論文，東海大學政治學系，民 92.1.13。
- 許婷怡，〈柏拉圖哲王思想析論—並比較其與中國先秦儒家聖賢思想之主要異同點〉，碩士論文，東海大學政治學系，民 91.6.28。
- 黃建誠，〈先秦法家思想之國家觀研究〉，碩士論文，東海大學政治學系，民 88.6.23。
- 張哲魁，〈梁啟超的民族思想與國家觀念之研究〉，碩士論文，東海大學政治學研究所，民 85.5.31。
- 劉元芬，〈先秦儒家與法家經濟觀之比較研究〉，碩士論文，東海大學政治學系，民 88.1.18。
- 賴奇祿，〈從背景因素與思想淵源研析晚清改革思想〉，碩士論文，東海大學政治學系，民 88.6.22。