

前言：

關於墨子的政治思想，事實上可以有許多處理的面向，不過應當都不離開「秩序的重建」的關懷，相較於孔子的「德治」、孟子的「仁政」、荀子的「禮治」、老子的「道治」以及莊子的「無為之治」，「實利主義」可以作為墨子政治思想的基本原則，建基於此的政治秩序重建，可以理解為「義政」思想（事實上是以公利之治為基本精神的政治思想），從這樣的理解出發，本文試圖從兼愛、尚同、尚賢與天志四個面向的論述與連結將墨子「義政」思想揭示出，透過墨子思想中「義」與「利」概念的界定與連繫，我們當可以看出墨家主體思維在先秦的獨特性與重要性，雖然《墨子》一書關於「三表法」以及「擇物而從事」的論述，似乎不在建立一套放諸四海的政治思想體系，不過就「務為治」的基本關懷與時代秩序的重建的理念，本文以為墨子的政治思想仍可從體系化的建構來看待。

## 壹．「義」與「義政」

「義政」作為墨子政治思想的核心，相對於孔子的「從周」主張以及其背後所隱含的重構封建王朝規範的努力，表面上看來似乎是一樣的，不過，在核心價值的取捨上顯然是不同的，因為墨子努力建立一套他認定的「集體性秩序」，這套新的集體秩序不是建構在「政治資源分配定制化」的周代分封制度之上，至少就其內容而言不是「從周」的產物，反觀從孔子發源的儒家卻是在「從周」的政治建制之下，進行集體秩序的理論陳述，二者的目標是一致的，不過所本所宗者可能是大異其趣的，這也難怪以儒家嫡宗自期的孟子要對於墨子大加撻伐一番了，在這樣的理解下出發，墨子關於「義政」的論述與孔子的「德治」論述（以仁訓禮）或是孟子的「仁政」論述有著明顯的區別；在陳述墨子義政思想的四個重要命題之前，我們得針對「何謂義政？」以及「何謂義？」兩個問題進行討論。

何謂「義」？或是更精確地問「墨子所談的『義』是什麼」？如果我們對於墨子思想採取一個中心軸線來理解的話，「義」所佔的位置絕對是十分重要的，而且就「義」與「天」的關連性而言，它可以被理解成「天志在人間所示現的規律的總則」，也就是說「義」是人間（政治）秩序的準繩：

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（天志上）

中國傳統的思想家們囿於對政治權威的無力，往往會透過自然或是莫名的力量來制約人事，於是「天」成為與「人」對應的另一個權威來源（當然我們仍然必須重視在人類理性成為人世主導力量之前的種種人與自然或是人與天之間的對抗），這是關於權力或是權威世俗化過程的一種再現，墨子經由「天」的權威導出人類統治行為的正當性，同時示現了合理政治秩序的樣貌，有趣的是，在這樣的推導中，存在著墨子刻意安排的悖論，也就是說，墨子一方

面論述了人類行為的理性化在於對「天」的主體性讓渡，一方面則將人類「真正」的理性隱藏在「天志」這個設計的論述中，於是，人類理性在先秦的論述中，從墨子身上讓我們看到了一個反覆實踐的要求，這樣的反覆實踐落實在「力行事功—公利—符應天志—穩定政治秩序—理性」的軸線之上，在墨子的論述裡頭，人類的理性正是經過這樣的反覆實踐逐漸再現的，這裡的「再現」相當程度說明了墨子對於理性實存的肯定；明白了這個軸線之後，讓我們進一步擴展地說，「義」不僅是這個軸線的重要精神所在，同時也是所有墨子思想概念的實質指涉（註一），實質的指涉到底為何？其實不難明白，因為，墨子的思想論述的重點正是在於一個「利」字之上，意義上指涉到「公利」，〈大取〉中言「義，利；不義，害；志功為辯」，其對象是就整個政治社群而言，符合公利的作為與價值就是「義」，這樣的「義」帶有濃厚的「集體性秩序」色彩，亦即為透過反覆政治實踐建構的集體性秩序；「義」的實質性指涉意含（即利）有其歷史上的論述根源：《易經》言「利者，義之和也」《國語》言「民之有君，以治義也，義以生利，利以豐民」、「夫義，所以生利也，祥所以事神也；仁，所以保民也」、「利制能義」，「義」在這個意含上說明了關於群體生活的合理性安排，其主要目的在於「生利」進而使得政治社群的成員都能享受「生利」的後果（consequence）（「豐民」），不過，這樣的合理性安排並不是一個終點，因為真正的目標是在政治社群成員對於社群產生的認同（identity），這種由合理安排到認同所形成的政治秩序，應該才是墨子真正的關懷，所以幾乎是十分明白的，墨子將政治秩序的建立的價值從周代封建所依恃的「禮」作了一個清楚的轉折，也就是說，集體性政治秩序的建立不再是「禮—利—秩序」，而是「義—利—秩序」的前進，「義以出禮，禮以體政，政以正民，是以政成而民聽，易則生亂」的「義—禮」典範，顯然無從再面對過多的異例（anomaly），原因在於時代的遽變，使得資源分配的模式，不再是依「禮」而定，所謂的「義」也不再是從「禮」而出，「義」從「禮」的方向轉折到「利」的方向，附從的對象是從「禮」明顯地轉向另一個附從的對象「利」上頭。

既然整個時代不再是能夠憑藉「禮」進行規範以維持政治秩序，儒家的做法是藉由道德的訓練與喚醒（孔子主張經由「克己復禮」的「仁」、孟子主張「仁義」的內在理路，而荀子則是擴展了禮的內涵，基本上是由外而內的形塑）來重新建構秩序，承受儒學訓練而出走的墨子的主張卻不是這條理路的，從「義」的提出與強調來看，固然墨子並沒有否定了「義」與「仁」互為表裡的認知（註二），不過，在墨子的思想架構中，「仁義」的內涵顯然絕非儒家式的理解（註三），「義」當然也就不是「宜」，也同時不應以儒家內在論的系絡來理解（註四），所以《孟子·盡心下》「仁之於父子也，義之於君臣也，禮之於賓主也，智之於賢者也，聖人之於天道也，命也，有性焉，君子不謂命也。」中的「仁」與「義」顯然就和墨子的「仁與義」是不可共量的。說明了「義」，進一步要說明的是「義政」：

今用義為政於國家，人民必眾，刑政必治，社稷必安，所為貴良寶者，可以利民也，而義可以利人，故曰，義，天下之良寶也。（耕柱）

順天意者，義政也，反天意者，力政也。然義政將奈何哉？子墨子言曰：『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，此必上利於天，中利於鬼，下利於人，三利無所不利。』．．．力政者則與此異，言非此，行反此，猶倖馳也。處大國攻小國，處大家篡小家，強者劫弱，貴者傲賤，多詐欺愚，此上不利於天，中不利於鬼，下不利於人，三不利無利（天志上）

「義政」究其實所指應當是以「義」為重要核心價值的一種政治形態（governing form）（「萬事莫貴於義」〈貴義〉正是這個思維的力證）（註五），而這裡所談的政治形態，不是單指一國之內，就墨子的本意來看，當是泛指整個「中國」，而且其義又與「兼愛」、「非攻」、「尚同」等其他概念相互發明，從上述的引文來看，墨子所指的「義政」事實上可以理解為一種「公利之治」，這種「公利之治」在本質上承認了階層分化的建制，強調的是一種上下資源合理分配的和諧，這種和諧的成就不是以「禮」為核心，而是以「義」為核心，「義」的適用不僅在邦國之內，更能擴展到國與國之間，循此脈絡往下，復可看出墨子從國際和平的觀點間接認同了封建秩序，何以說如此，正是由於墨子主張能夠成就（和諧）的是聖王，反之則為暴王，亦即分配的合理化要之是從君王處著手，是從政治勢力的大者著手，強調的正是分封樣態之下的和諧重建，其所憑藉的不再是禮，而是事功的檢證與政治勢力的大小，這正是「且夫義者政也，無下之政上，必從上之政下」一語所要傳達的精神（註六）；所以，就墨子的觀點，存在著兩種「政治形態」—力政與義政，前者強調經由權力關係來界定資源分配，強調透過「力」的大小進行政治資源的分配；後者則強調了「公利」到「共享利益」的可能性（這裡強調的是社群和諧前提之下的「自制」，因此分配是共識的產物，這樣的共識要之是來自於對「天志」的遵從，「公共集體之利」進而體現了「共享利益」的可能），從這兩種「政治形態」的認知中，我們應該可以意識到墨子亟於重新找到維繫封建政治形態的核心價值的企圖，這與孔子透過「德治」（其實是仁學的強調，或是更精確地說，以仁為基本精神將禮內化到人心的一項政治重建—the political reconstruction based on the internalization of rites by emphasizing on humaneness-- Jen）進行的政治秩序重構的動機是一致的。談完了「義」與「義政」的基本意含，以下就幾個相關概念的舖陳與連繫，將「義政」思想的內涵逐次地開展。

## 貳·兼愛

墨子最為人知、同時也是最遭人非議的政治主張大概要首推「兼愛」，這樣的政治主張，可以明顯地看出帶有針對時代「資源分配方式」的深刻批判（註七），因為就墨子的觀點，整個時代的秩序動盪源頭，固然是從「禮」的解組開始，不過真正的問題卻是在於「禮」本身的合法性不足使然，而「禮」內在的「別」的特性，事實上正是政治秩序動盪的原因；梁啟任公嘗謂「墨學所標綱領，雖有十條，其實祇從一個根本觀念出來，就是兼愛」（註八），於此，我們無意就這樣的說法進行論證，不過，梁任公的看法卻從「兼」（從平等性到公

共性)的概念上點出了墨子「義政」思想重視「公共集體之利」的特色；就兼與義的連接處來看，〈天志下〉言：「兼之爲道也義正，別之爲道也力正。」這句話清楚地道出墨子從平等性到集體性的論述，在這裡，墨子跳過了「差序格局」思維下的「推己及人」論述，意欲將個體與群體の間隙直接泯除，「兼之爲道」的思考方式，顯然是「推及」思考方式的跳越與取代，這個跳越涉及了兩組論述的反映—成就與血緣、個人生命與群體生命，前者反映了壁壘分明的層級分配制度的合法性之消褪與瓦解，後者則是反映了從舊有體制中被釋放出來的個人與群體之關係的重新定位，「兼之爲道」的論述正是與這兩組論述辨證之後的產物。

「兼愛」的概念可以便宜地理解成「兼」與「愛」兩個部分，不過整體的理解當然不能夠離開「兼相愛交相利」一句，談到「兼」的概念，一如上段所陳述，說的是「社群成員建立起平等相互對待的成員觀(sense of membership)」與「共享互利的群體認同」這兩個內涵，也就是「我輩」與「我族」的概念化過程；而「愛」說的是「主觀意願與能力」，墨子用「仁，愛也」來說明，問題在於這種意願與能力的向量朝向何處：

亂自何起，起不相愛．．．子自愛不愛父，故虧父而自利，弟自愛不愛兄，故虧兄而自利，臣自愛不愛君，故虧君而自利，此所謂亂也．．．雖至大夫之相亂家，諸侯之相亂國亦然。〈兼愛上〉

建基在「禮」之上的政治秩序對於「流動的可能」(possibility of mobility)存在著先天上的壓制因子，因為，「禮」所強調的是階層的定制化，政治秩序是以「禮」作為區隔機制的產物(本質上是「別」)，也就是說，墨子所意識到的當代秩序並不是建築在「社群認同」之上的秩序，再加上人類的自利本性，一旦區隔的機制失效，秩序自然就隨著解組，所以「自愛而不愛人，虧人以自利」的情事就會不斷發生，於是問題的癥結處，不在於如何重建「禮」的規範，或是如何將「禮」透過道德德目的作用內化到人心，而在於如何形成對於社群的認同，以及如何使自利寓於公利之中(因為自利的行為是無從斬除的)，「兼愛」的重要內涵正在於此，它並不是期待一種「推及」的可能，而是透過「兼」的價值普世化將「主觀意願與能力」(愛)中的私人性轉化為群體性：

若使天下人兼相，受愛人若愛其身，猶有不孝者乎？視父兄與君若其身，惡施不孝，猶有不慈者乎？視弟子與臣若其身，惡施不慈，故不孝不慈亡有，猶有盜賊乎？故視人之室若其室，誰竊？視人之身若其身，誰賊？．．．視人家若其家，誰亂？視人國若其國，誰攻？．．．若使天下兼相愛，國與國不相攻，家與家不相亂，盜賊無有，君臣父子皆能孝慈，若此，則天下治〈兼愛上〉

從不兼愛的害處到兼愛的利處，墨子展現了對於人性的觀察，從自利的源頭處出發，一切的立說才有實踐的可能，「愛」的私人性轉化到群體性的作用力就是這種基於人性的清楚觀察，愛人與愛己是同時並存的：

愛人不外己，己在所愛之中，己在所愛，愛加於己，倫列之，愛己，愛人也〈大取〉

這樣的陳述一方面顧及了人性的自利面向，一方面也把群體與個人的衝突消滅，透過將真正的公利精神寄寓在自利的人性之上，墨子將「愛」的私人性（別）成功地化於群體性（兼）之中了，而「兼」正所以生天下之利，此即〈兼愛下〉所言：

姑嘗本原若眾利之所自生，此胡自生？此自惡人賊人生與？即必曰非然也，必曰從愛人利人生，分名乎天下愛人而利人者別與兼與？即必曰兼也，然即之交兼者，果生天下之大利者與？是故子墨子曰：「兼是也」

墨子主張「兼愛」自與儒家的「恕道之愛」有所不同，至少在進程上是不同的，我們從儒墨二家關於「愛」的延展論述上看出這樣的差異，探究其原因或可從《史記·梁孝王世家》所言「殷道親親而立弟，周道尊尊而立子，殷道質，．．．故立弟，周道文，故立子」中找到一些端倪，吾人以爲墨子重視的群體性意識與異於周代的分配方式，可能正是這種歷史承繼的反映，論者以爲儒墨兩家處境不同，故論德行頗相殊異，故墨子之論德行則尙眾不謀私，好實不恤文，仁者兼愛眾，義者兼利眾，禮者兼敬眾，或是極好的說明（註九）。「兼愛」論述的成立，就墨子而言是無庸置疑的，藉由與「質疑兼愛之可行者」的言論的反覆辯難，墨子一一陳述了可行的原因（註一〇），其中有幾個重點相對而言是比較重要的：

第一、「兼愛」與公利之間的架接，加上公利對於私利的涵蓋性，使得兼愛是可行的

第二、「兼愛」是義政的一種展現，而義政又是天志所欲的，同時也帶有對於理想政治形式的期待

第三、「倫列之，愛己，愛人也」的論述使得人與群體之間的罅隙消除

第四、「兼愛」有其歷史上的實踐經驗（這是墨子三表法中的「上本之於古者聖王之事」〈非命上〉）（註一一）

墨子「兼愛」論述的終極目的，應當在於重建集體性秩序，其方法是培養關於政治社群的群體認同，然而我們不難發現這種秩序的建立，有相當程度是寄託在「天志」的概念範疇之上，固然是時人類的政治生活未能脫離宗教的神學範疇，使得墨子的「兼愛」論述也帶有濃厚的宗教決定（天志），不過如果細心地加以分析應當可以看出墨子思想重視的不是「天」而是「人」，論者以爲這是一種「新宗教」，一種加以改造過後的宗教（註一二），關於這點可以從「然而天何欲何惡者也？天必欲人之相愛相利，而不欲人之相惡相賊也。奚以知天之欲人之相愛相利，而不欲人之相惡相賊也？以其兼而愛之，兼而利之也」一段話中看出（註一三），這裡所談的「天」明確地有著主導性，與周文化中自然主義的「天」是不同氣味的，（註一四），然而就一種新宗教的形式來說，卻也彰顯出人的主體性，這使得我們可以相信這種新宗教在某些意義上體現了先秦人文主義與理性主義的內涵。

與「兼愛」相關性較高的概念應該是「非攻」，這個概念出自社會底層的墨子或是墨家

這個團體（註一五），十足代表了戰國初期到中期新興的平民階層反對攻伐對於生活干擾的精神，〈天志下〉的一段話反映了軍事行動對於人民的嚴重傷害：

是以差論爪牙之士，比列舟車之卒伍，以攻無罪之國，入其溝境，刈其禾稼，斬其樹木，殘其城郭，以抑其溝池，焚其祖廟，擾殺其犧牲，民之格者，則勁拔之，不格者，則繫操而歸。

這裡很清楚地透露了墨子非攻的主要因素，要之，人民是整個戰爭行動中受害最大的，對於自稱為賤人的墨子而言，出於社會中下層生活經驗的深刻感受，應是非攻思想的濫觴；當然墨子並不是全然地反對戰爭，事實上，墨子區別了「攻」與「誅」兩種軍事行動的差異，在認定上，他將禹征有苗、湯伐夏桀與武王伐紂的軍事行動定義為「誅」而非「攻」（註一六），這當然是帶有儒家道德性的陳述，不過更進一步分析時，其實不難從這幾次征伐行動的「公利」特性看出墨子所區隔的「誅」與「攻」，在本質上落在「公利」的範疇之中，也進而回歸到「義政」的論述裡頭，也就是說，墨子界定的「誅」對於整個政治社群（天下）而言是帶有「公利」效果，而所謂的「攻」則是服務於一國一君的私利，更何況軍事行動的種種損耗往往是巨大的（註一七），不論就那一個層面來看，墨子顯然會以為「攻」絕對不是人類理性的產物，相對的，「誅」則反映了人類理性作用之後的行動，當然，這樣的說法必須得放在「整體政治社群」（天下）的系絡中才有意義，較之儒家從道德面向來解釋三代政權轉移的說法顯然要務實許多，除此之外，〈非攻下〉的一段話，則將「非攻」所體現的群體公利的思維清楚地呈現：

今且天下之王公大人君子，中情將欲興天下之利，除天下之害，當若繁為攻伐，此實天下之巨害也。今欲為仁義，求為上士，尚欲中聖王之道，下欲中國家百姓之利，故當若非攻之為說，而將不可察者此也。

在某種程度上，「非攻」不僅鋪陳了一定的國際關係的論述，同時也帶有政權轉移的合法性論述，目的則止於公利正義的政治形態（義政），至少就墨子而言，「兼愛」的徹底踐履或許有待努力，不過去除軍事行動的非攻主張，容或是實踐兼愛的第一步。

## 參、尚同

社群的認同固然是政治秩序穩定的前提，不過墨子並不會將政治建制存而不論，「尚賢」與「尚同」正是墨子關於政治建制的討論；關於政治建制的出現，墨子以為是如下的開展：

古者民始生，未有刑政之時，蓋其語人異義，是以一人則一義，二人則二義，十人十義，其人茲眾，其所謂義者亦茲眾。是以人是其義，以非人之義，故交相非也。〈尚同上〉

夫明乎天下之所以亂者，生於無政長，是故選天下之賢可者，立為天子。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，是非利害之辨，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〈尙同上〉

這裡所說的「亂」與「亂自何起，起不相愛」的「亂」顯然是不同的，前者涉及的是政治建制的起源（這點與霍布斯（Thomas Hobbes）對於利維坦(Leviathan)的陳述是相近的），談的是自然狀態到政治社會的出現，而後者談的是人類政治秩序動盪的利益爭亂；顯然墨子以為政治建制的出現是歷史的必然，然而讓人質疑的是「是故選天下之賢可者」一句的主詞究竟落在什麼樣的主體身上，吾人以為若將「義政」思想的四個重要命題串起，則「天志選立」之說

應該最能符合墨子的本意，不過，就墨子討論天人關係背後的底蘊而言，天志的虛擬性可能出於人類理性的假託，若從人類生活經驗的實踐而論，不妨將之視為歷史發的產物，不必一意要以人民選立的想法為實（註一八）。而就政治史發展的脈絡來看，政治建制出現的原則是基於分工的需求，其目的在於為民興利除害，當然是功利性的：

立正長也，非高其爵厚其祿，富貴遊佚而錯之也，將以為萬民興利除害，富貧眾寡，安危治亂者也〈尙同中〉

從「正長」一詞上，我們可以發現一個有趣的延伸與轉化，亦即，墨子事實上表達的是政治角色的確立與其功能，而沒有花太多的論述在政治建制之上，也就是說，墨子雖然從政治建制的起源談起，不過，顯然他將政治建制指涉到政治角色以及這些角色所執行的功能上頭，因此，我們看到的不是關於政治建制的詳論，而是關於政治建制中重要執行者的描述，當然這是「人治」主義的一種體現，以及時代氛圍的呈現，所以由鄉里逐層向上發展的政治制度在墨子思想中的地位，基本上就被政治角色（各級正長）所替代了。既然，從天下、國以至於鄉里祇是一種層級建制的單純描述，並不具有太大的意義（其最大的意義應當是在於天下所代表的政治社群的意含，這個意含相當程度反映了墨子關於政治秩序的終極回歸處的看法，顯然，在承認各個邦國的前提下所發展的天下觀，說明了墨子對於舊有體制的緬懷，而不是亟於建立一個一統的新帝國），「尙同」概念中的體制意含應當就不是重要的，反而是政治角色與功能的安排和互動（註一九），或是「尙同」的重要精髓之處，因此「尙同」其實就是「上同」：

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，上之所非，必皆非之〈尙同上〉

由下而上形成一個具有「價值同一化」的團體，這樣的團體不必然是道德性的團體，其終極處，不是在於道德的綱目，而在於帶有事功性意含的「義」，再者，這樣的「上同」也不是雙向的流動，因為「上同而不下比」是整個「尚同」概念的指導原則（註二〇），這樣的「上同」不僅是天子統治的合法性基礎（因為天選），同時也是政治社群認同的基石，這兩個面向的輻輳，揭示了墨子關於整個政治社群的認同也是建基在天子地位的合法性之上的理念，於是我們看到的是「社群的認同與層級政治角色的認同是合致的（identical）」，而其目的在於塑造一個以天子為中心的同一化團體：

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．．．察鄉長之所以治鄉者．．．唯以其能一同其鄉之義．．．而鄉既已治矣，有率其萬民以尚同乎國君．．．察國君之所以治國．．．唯以其能一同其國之義．．．而國既以治矣，有率其國之萬民，以尚同乎天子〈尚同中〉

這樣的「一同」基本上正是一種關於國家意識形態的同一化（這個部分應當包含了層級化的組織以及其背後支撐的禮法教化，進而是思想的形塑），其利至少有兩個：

第一、形成一個互補的機制，使得「公利」更為可欲：「上有隱事遺利，下得而利之，下有蓄怨積害，上得為而除之」〈尚同中〉

第二、建立起一套上下都可遵循的標準行為模式與獎懲機制(亦即賞罰的標準上下一致),使得政治建制得以持續下去：「若苟上下不同義，上之所賞，則眾之所非．．．則是雖得上之賞，未足以勸乎．．．上之所罰，則眾之所譽，則是雖得上之罰，未足以沮乎」〈尚同中〉

不過我們以為墨子的尚同與其主張的平等主義之間其實存在對立，也就是說，「尚同」精神所形成的機制，固然維繫了同一化的可能，然而卻同時犧牲了自由的實質，這或許是梁啟超所說「墨子的新社會可謂之平等而不自由的社會」（註二一）；要之，就整體而言，尚同精神所營造的是建築在一個封閉系統中的政治管理模式，所以亟於建立一種類似總意志性的東西，這種精神上的同一，一如 Hegel 所言是一個整體精神的統一，然而它不應該是道德性的，反而是一種功利性的建構，因為**同一的目的是在於秩序的完成**。不過問題出現在於天子的「品質」上頭，因為墨子無從保證所有的天子都是足以承擔這樣的政治責任或是踐履適當的政治功能，於是尚同的終極設計就在於天子以天志為依歸：

夫既尚同乎天子，而未尚同乎天者，則天畜將猶未止也〈尚同中〉

天下既已治，天子又總天下之義以尚同於天〈尚同下〉

天子有過，天能罰之，天子賞罰不當，聽獄不中，天下疾病禍祟，霜露不時〈天志下〉

顯然的，這是一種「天意」的呈現，並不是天的復活，而是人間理性抬頭的結果，因為就君主的立場而言，天意是可以「解釋」的（註二二），天志不過是一個控制性的手段而已，人的理性在此二者（天子與知識份子）身上都見呈現；但是有一點是很清楚的，就是墨子關於秩序崩解與重建的回應，無疑地仍是建立在以天子為基本架構的封建式規劃之上，雖說墨子承繼夏政，與周文化的思維或許自有其相近之處，事實上可能卻不盡然如此（註二三）；墨子並不全然以為這樣的同一化可以無礙地完成，於是刑政賞罰的手段就可能是必要的，這也是〈尚同上〉中所言「是故子墨子言曰：『古者，聖王為五刑，請以治其民，譬若絲縷之有紀，罔罟之有綱，所以連收天下之百姓，不尚同其上者也』」的原因。

#### 肆、尚賢

「尚同」思想關於政治功能的面向，有很大的部分是從「尚賢」開展的，最基本的原因可以從分工的角度出發來看：

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，故當若之二物者，王公大人皆知以尚賢使能為政也〈尚賢中〉

日常生活的職能性分工旨在強調人類生活的「群體」性，也就是說，營一種共同的生活，不論是社會或是政治生活，都需要群體中各分子彼此的合作，一般日常生活的分工所涉及的層次在於所需的互補，政治生活雖然也適用這個原則，不過政治生活涉及的層面顯然更為複雜，特別是管理的議題（「管理」一詞涉及了合法性，而合法性又來自於生活的有效安排與分配的正義），於是墨子（一如儒家）賦與政治的管理階層一個重要的條件—「賢」，政治角色、政治建制與政治功能的實行，在這個條件下因而可以連貫在一起，各層級政治角色的甄拔無疑是「尚賢」思想的第一層意義：

里長者，里之仁人也．．．鄉長者，鄉之仁人也．．．國君者，國之仁人也〈尚同上〉

這裡的「仁人」應該帶有賢能者的意含才是，「賢可者」是其原始的指涉對象，因為依循墨子的論述脈絡，這裡所強調的是才能層面，而不是道德層面的；第二層意義是關於官僚的選用，觀其目的應當也僅在於分憂解勞，實現政治事務的推動，從墨子的主張中似乎看不出任何道德性意含的絕對必要之處：

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

賢者之治國也，早朝晏退，聽獄治政，是以國定治而刑法正．．．收斂關市山林澤梁之利，以實官府，是以官府實而財不散〈尙賢中〉

賢人唯毋得明君而事之，竭四肢之力，以任君之事，終身不倦，若有美善，則歸之上，是以美善在上，而所怨謗在下，寧樂在君，憂戚在臣〈尙賢中〉

很清楚的，墨子所說的「尙賢」，至少應該是兩個層次的：就整個政治建制的各級正長而言，「賢可的仁人」是必要，同時，就官僚的組成而言，賢能亦是必要的；就這個意義來說，墨子當然是一個賢能政治的主張者，而有趣的是，從墨子的論述中我們似乎看到了「（道）法家式的無爲」（「若有美善，則歸之上，是以美善在上，而所怨謗在下，寧樂在君，憂戚在臣」與「明君之道，使智者盡其慮，而君因以斷事，故君不窮於智；賢者效其材，君因而任之，故君不窮於能；有功君自有其賢，有過則臣任其罪，故君不窮於名．．．臣有其勞，君有其成功，此之謂賢主之經也」《韓非子·主道》的對比），祇是韓非藉由君主之利來鋪陳公共之利的政治秩序（人設之勢治），墨子則是在於透過群體認同的培養來鋪陳群體之公利的政治秩序（義政或是公利之治）。

既然「尙賢」是爲政的根本，「得士」與否應當是「尙賢」是否落實的重要指標，所謂「故得士，則謀不困，體不勞，名立而功成，美章而惡不生，則由得士也」〈尙賢上〉明白地陳述了墨子的看法，而且可以進一步縮小「尙賢」思想的範疇，亦即，墨子的尙賢論述其實重點是落在「得士」（輔佐的人才）之上：

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

然則如何得士，墨子以爲應當強調「進賢」與「事能」：

故古者聖王，甚尊尙賢而任使能，不黨父兄，不偏富貴，不嬖顏色；賢者舉而上之，富而順之，以爲官長；不肖者抑而廢之，貧而賤之，以爲徒役。是以民皆勸其賞，畏其罰，相率而爲賢者，以賢者衆而不肖者寡，此謂進賢。然後聖人聽其言，跡其行，察其所能而慎予官，此謂事能。故可使治國者使治國，可使治邑者使治邑，凡使治國家官府邑里，此皆國之賢者也〈尙賢中〉

「事能」說的是「因材施教」而授予政事，講究的是政治的分工與專業化，「進賢」說的是「勸人爲賢」，進一步配套的措施是「三本」與「眾賢」：

是以必爲置三本，何爲三本？曰：爵位不高，則民不敬也；蓄祿不厚，則民不信也；政令不斷，則民不畏也。故聖王高予之爵，重予之祿，任之以事，斷予之令〈尙賢中〉

故國有賢良之士眾，則國家治厚；賢良之士寡，則國家之治薄。故大人之務，將在眾賢而已。然則眾賢之術將奈何哉？……有賢良之士，亦必且富之、貴之、敬之、譽之。……不義不富，不義不貴，不義不親，不義不近（尙賢中）

「三本」在於使政事的推動能夠專業化，並且形成一種「勢位上」的能量差，政事的推動自然能夠順利，而重祿顯然是爲了政事效率的考量並且形成勸賞的誘因，加上「進賢到眾賢」所形成的「爲賢者」的氛圍，墨子的「尙賢」主張因而顯得較爲完備；在這裡，墨子也作了一個宣示—「所謂賢者即在於知義而爲義」，此即如〈尙賢下〉所言「爲賢之道將奈何？曰：『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，若饑則得食，寒則得衣，亂則得治，此安生生。」我們不難知道墨子基本上反對那些「面目美好」與「骨肉之親」而能「無故富貴者」，或許政治角色的分工是一種不可避免的現象，然而存在不可流動的階層定制，卻是墨子一再表明要顛覆的，於是「尙賢」所標榜的不應單純地視爲是「才能的強調」而已，其目的在於透過「尙賢氛圍」（亦即進賢而眾賢）的確立，進行舊有階層定制現象的推倒（註二四），進而藉由「賢」與「義」的連結，在成就取向的思維前導下，使得不論貧、富、貴、賤、親、疏、遠、近與四鄙之萌人皆能自勉爲義，競相成賢（註二五），一個以「義」爲中心價值的政治社群自然能夠成形，以「義」爲中心價值的政治形態也自然能夠取得合法性，新的政治秩序自然能夠建立。

從上面的討論可以知道墨子之尙賢乃在於輔尙同之治，〈尙同下〉言「故古之聖王治天下也，……豈能一視而通見千里之外哉，一聽而通聞千里之外哉，聖王不往而視也，不就而聽也。然而使天下之爲寇亂盜賊者，周流天下無所重足者，何也？其以尙同爲政善也。」固然在於陳述價值的同一化，不過已然將賢能政治的精要之處點出，亦即「安生生」的「義政」，除了要有一個「聖王」作爲政治社群價值的統攝者之外，還需要一群將「義」內化到思想與行爲層次的賢人與之配合方能成就，墨子的義政思想所具有的「人治」色彩殆不容否定，同時就墨子的理想而言，一個全體成員皆能「知義」並且「實踐義」的社群，應當才是其最終的關懷，就這樣的思路看來，從「兼愛」、「尙同」到「尙賢」，墨子思想中所刻意隱藏的「人的主體性」已然浮現。

## 伍、天志

不論是「義政」、「兼愛」或是「尙同」、「尙賢」，對於這些概念，墨子都賦予了一個更高位的概念—天志—作爲最終的依歸，於是我們首先得就墨子對於「天」的屬性之認知作理解，墨子的「天」在本質上不是一個純然不帶價值的概念，梁啓超以爲「墨家所謂的天與孔老所謂的天完全不同，墨家的天，純爲一人格神」（註二六），作爲人格神的陳述，與老子所言的「天」當然有所不同，與孔子所言的「天」則並不能視爲不同（註二七）；我們可以從幾個方向來看看墨子如何鋪陳「天」的概念內容，首先，「天」當然是一個有意志的

主體：

順天之意者，義之法也。〈天志下〉

天之所欲，則爲之，天所不欲，則止。〈法儀〉

天之所以是有意志的主體乃因爲「天有天意」而後發爲行動，這些行動從其好惡與伴隨而生的賞罰中展現：

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〈天志上〉

另外，「天」也是一個無所不在、全知全能與道德性的主體：

今人皆處天下而事天，得罪於天，將無所避逃之者〈天志下〉

天之行廣而無私，其施厚而不德，其明久而不衰，故聖王法之〈法儀〉

而從「尙同」的角度來看，「天」當然就是整個政治建制最終的裁判者：

是故庶人不得次己爲正，有士正之；士不得次己爲正，有大夫正之；大夫不得次己爲正，有諸侯正之；諸侯不得次己爲正，有三公正之；三公不得次己爲正，有天子正之；天子不得次己爲正，有天正之〈天志下〉

在這樣的層級系絡中，天所扮演的角色可以說是最爲崇高的，同時也是道德性指標的依歸，因此，形成了一個層層效法的系統—「故父母、學、君三者，莫可以爲治法，然則奚以爲治法而可，故曰莫若法天」〈法儀〉，進而「天」與「天志」就規則的面向上言，轉化爲一種儀法：

故子墨子置天之以爲儀法．．．天之者，義之經也〈天志下〉

子墨子置天志以爲儀法，若輪人之有規，匠人之有矩也〈天志下〉

「儀法」類比爲「規矩」，其意義在於作爲人世間所有人的行爲準繩，〈天志中〉所言「故子墨子之有天之意也，上將以度天下之王公大人爲刑政也，下將以量天下之萬民爲文學出言談也。觀其行，順天之意，謂之善意行，反天之意，謂之不善意行；觀其言談，順天之意，謂之善言談，反天之意，謂之不善言談；觀其刑政，順天之意，謂之善刑政，反天之意，謂

之不善刑政。故置此以爲法，立此以爲儀，將以度量天下之下之王公卿大夫之仁與不仁，譬之猶分黑白也。」其實是很好的註腳，在這裡墨子將「天」與「人」之間的關係作了兩點揭示：第一，天志是人間行事的準繩—儀法；第二，天可以針對人世間遵循天志與否作出懲處，這是政治制裁（尙同）之外的宗教制裁（註二八）；往宗教性的立說而言，墨子的天志帶有神祕且不可挑戰的神學味道，神道設教的意味十足，然而就人的理性論說，則墨子本意在於透過天志立下一個檢證「利」的標準，作爲制衡天子政權的憑恃，特別就「利」與「義」的互動性而言，人文色彩當遠較神道的味道要濃郁些。。

雖然，天是一個具有意志的主體，同時擁有制裁的能力，表面上看來帶有濃厚的「宗教」意味，不過我們顯然不能一以純粹的宗教視之（前面已然談過或可視爲一種新宗教），即便「天」在墨子的論述中是一個無從懷疑的「人格神」，而且是崇高至上的，卻是業經改造過的「天」，因爲祂代表了來自於時代劇變中，從底層出發的新興平民階層的期望，我們或許可以接受這是平民階層利益與願望的主觀意識的外化（註二九），不像道家一樣主張「自然主義」的天道，墨子透過經驗主義的科學精神來思考「天志」的命題，顯然也進一步地將「人」的地位標高，這樣的努力承繼了周初以降原始宗教轉變的發展過程（註三〇），「天」不再是專屬於「祀天」者所擁有用以維繫政權的利器，「天志」所代表的國家宗教卻突顯了一種普世化價值的傳遞，「天」充其量不過是一個有條件的上帝而已（註三一）。

經由「天」的概念的分析，我們不難看出墨子對於「天」與「天志」所作的轉形努力，一方面墨子不曾斬斷天與政權擁有者之間的臍帶，因爲政治思想之所以「有用」前提在於如何「被用」，就歷史的經驗言，宗教與政權之間的關係仍舊是曖昧與充滿著詮釋的空間，從顛頊命令重、黎絕天地之交通開始（註三二），人間與天的溝通不是透過巫覡就是由帝王本身來執行（註三三），知識份子如何從統治者手中取得這樣的詮釋權，勢必得經過一種宗教觀上的轉化才行，於是我們以爲墨子對於天與人間統治者之間關係的描述，並不能單純地視爲是爲統治者立說的權威主義的再現（註三四），相對的，墨子的說法事實上反映並代表了彼時新興平民階層的利益與想法，重視的是平民百姓的利益（註三五）；再者，如果我們可以接受意識形態指稱的不僅是占有、宰制的面向，同時還具有「建構」（interpellation）「說教」（address）的「社會過程」的意含（註三六），那麼，經由「兼愛」舖陳的我輩或是我族的群體認同，再加上「尙同」的「同一化建構」，其目的正是在於重塑一個建立在群體認同與集體利益（公利）之上的政治形態（義政），這一連串關於認同與秩序的互動，事實上就是墨子關於新秩序的「說教」，**這種說教的終極保證，墨子正是藉由新宗教的觀點—天志—來加以完成的，也就是說，「天志」是使得整個群體認同的「社會過程」得以和諧得致的重要因素，這也就是墨子何以在人世的秩序之上，放置了一個上位概念（天志）的原因，而關於「淫僻無禮」時代情勢的矯治，其實是透過人來進行的。**

與「天志」相關的兩個概念是「明鬼」與「非命」，前者與天志是處於同一個範疇的，而後者則代表了世俗化價值強穿透力對於僵化社會、心理結構的省思與反動。墨子透過其經驗主義論證鬼神的存在，從杜伯、勾芒、莊子儀、祝史以至於武王伐紂時祭祀分工，墨子亟於指出鬼神的存在是一種經驗可以證明的現事實，究其因不免帶有一種神道設教，以神權加

強政治學說力量的意圖（註三七），論者且以爲墨子既然主張「有天大家順」，進而主張的「有鬼大家祭」的論說，也就不足爲奇了（註三八），這種看似推理嚴謹且引證歷歷的論調，事實上是極爲粗糙的，這樣的論調可能就是殷商對於祖先神崇拜的另一個形式轉化，不過訴求的對象是明確的普通人民，而不是得享血食的貴族；「明鬼」的重要性當然不會止於說明鬼神的存在（而且是不分階層的存在），墨子想要傳達的是鬼神對於人間的獎懲力量，這樣的獎懲能力，使得鬼神成爲天的副手，也使得墨子在人間政治權力之上又加上另外一道控制閥，也就是說〈明鬼〉之作用，在於「借鬼以治人」，其作用殆與〈天志〉同（註三九）：

是以天下亂，此其故何以然也？則皆以疑惑鬼神之有與無之別，不明乎鬼神之能賞賢而罰暴也，今若使天下之人，偕若信鬼神之能賞賢而罰暴也，則夫天下豈亂哉？〈明鬼下〉

具有懲處力量的原先僅在於氏族貴族的祖先身上（當然這是生前身分的一種繼承），不過，當祭祀的對象隨著階層流動而跟著變動時（上昇與下降的階層無疑地會使得原先的定制化產生嚴重的鬆動），祭祀的權力（利）當然也跟著變動，墨子從社會流動的歷史現實中找到了其普世化價值的立論基礎，這樣一來，不僅「天」不再是貴族所獨享，就連「祖先」也可以在新興平民階層中找到，因此，對於人世間的懲處能力就不再是專屬於貴族的「天」與「祖先」，而是屬於所有階層人民的「天」與「祖先」，這種平等主義的觀點，無疑地與墨子所主張的「兼愛」是相互輝映的，當然這樣的世俗化勢必造成知識份子的反動，誠所謂「得愚民之欲，而不合知者之心」，而且不能避免掉入唯心主義的陷阱之困境。

非命是天志所延伸出來的另一個命題，墨子的非命陳述了政治的人本主義，這種政治的人本主義強調政治在於人爲，而非經不可測知的「命」來決定（註四〇），墨子講「天志」而「非命」的重要原因，大概不脫「命的偶然性與多少血統決定的傾向，並不能使得人的主體性或是理性有可以作用的空間」，更重要的，「命定論」長久影響了人們對於現實世界的看法，或者套用現代的用語，「命定論」成爲一種政權控制者主導的論述形式，掌握了論述形式，也等於掌握了詮釋及對於生活定位的力量：

命富則富，命貧則貧，命眾則眾，命寡則寡，命治則治，命壽則壽，命夭則夭，命雖強勁何益哉？〈非命上〉

墨子以爲正是這種立論導致政治秩序的動盪與無法應人心順民情：

昔者暴王作之，窮人述之，此皆疑眾遲樸，先聖王之患之也〈非命下〉

古者王公大人，爲政國家者，皆欲國家之富，人民之眾，刑政之治，然而不得富而得貧，不得眾而得寡者，不得治而得亂，是何故也．．．孰有命者以雜於民間者眾〈非命上〉

戳破這種立論重建政治秩序的方法，則在於以理性的方法加以檢證，墨子以為可以透過「三表法」加以檢證：

- 1．上本於古者聖王之事：以桀、湯、紂、武王為例，歷代的治亂並不是由於命，而是由於人的義與不義，而人的義與不義，又來自於「力」而非「命」
- 2．下原察百姓耳目之實：自經驗主義而論，無人見過「命」，可知無命之為物
- 3．發以為刑政，觀其中國家百姓人民之利：引伸而言，政治秩序的穩定與否，可以從政治實踐中看出端倪，應當是經驗性的政治後果，而非不可檢證的命。

「天志」、「明鬼」與「非命」三個概念通常都被放置在國家宗教的範疇之中來討論，我們以為這樣的解釋與看法就墨子的思想（特別是政治思想）而言可能是不足，不足之處在於這三個概念事實上深刻地處理了人與莫名自然的關係，而不是單純討論心理建設（或是心理機制的建構而已）的議題，從墨子的立說中可以看出，「天志」、「明鬼」試圖說明的是政權本身的外在限制（或是控制），而非完全血緣性的繼承可以全然地涵蓋（「尚同」所談的群體認同事實上是墨子所要傳達與主張的另一個要件可以為證），「非命」則在於說明沒有恆久不變動的權力結構，宿命主導的觀點在此徹底地推翻（當然有著反儒的情結在內），有著人文勃興的重要意含，它說明了透過人的強力運作（符合天志—義與利，因為從墨子的觀點來看，道德事功是可以合致的，而且，道德正好從事功中來得到實踐，失去了事功的檢證，道德會成為空無一物的指涉，就義政（公利之治）的政治思想而言，墨子從「義」處將「利」作了很好的詮釋，不同於儒家全然寄寓於道德的心性之論，墨子的義政意義地結合了「集體秩序」與「利益」兩項爭議）可以得到政治權力的合理性基礎，這就是〈天志下〉所言「天之意必欲．．．又欲上之強聽治，下之強從事也。」與「若事上利天，中利鬼，下利人，三利而無所不利，是謂天德」的真義了。

結論：

在墨子的思維中，將「義」從規範性的倫理學意含轉而變成帶有社會理論性的實踐標準，特別是透過「事功」的檢證系統，無疑地成為其建構新的秩序的重要張本，意即，原先在儒家思維中難以得到一致共識（或是帶有歧義）的倫理價值，轉而成為一種可以解決、甚且是可以質性或是量化判準的利益衡量，在墨子的政治思想中，將集體利益思維與道德性規範結合的「義政」或是「公利之治」概念，對於時代秩序的重建顯然起著啓示性的作用；至少就「公利之治」的基本論點而言，墨子的觀點不僅涉及了程序上的合理性，同時也就現實生活的實質性正義作了理解性的說明，整體時代的秩序的正當性，因此不再是從純粹道德性的約制上來建立，而是重新建立在對於「個人」與「集體」對應關係的理性考量之上。

有意思的是，我們不難從墨子關於「義政」的描述中，看出一種類似「氏族制的公有利益」的分配內涵（註四一），當然，本文無意強調墨子的公利主張是對於公有財產制的回歸或是呼應，不過就其「公利」的精神而言，無疑地在進行針對「封建階層化」利益分配方式的反省（雖然我們還是可以從其主張中看出對於封建秩序的緬懷），這個反省似乎同時深刻

地點出舊有（政治）資源分配方式的合法性正在消褪，而合法性的消褪事實上正是政治秩序之所以動盪的重要因素，因此，墨子的公利之治正在於透過分配方式的合理化重構，建立一套因應彼時大環境的政治秩序，就實踐的強度而言，無疑是十分強大的。

從「義政」思想的開展，我們容或可以作出幾點簡單的結論：

- （1）對於墨子而言，兼愛所揭示的是關於「利」的最高形式，一方面從破除等差的區隔著手，一方面則將功利的原則與「以德取命」的政治思想傳統樁接上，就這點而言，墨子關於周的文化基本上是有取有捨的；
- （2）尚同表面上說的是政治組織的形成，究其實可能是在談政治群體的集體認同，這部分應當也包括了價值的同一化。
- （3）「人治」或是尚同背後所要傳遞的精神，由此，墨子引出尚賢的主張，尚賢標示的是關於才能與道德的區隔，這裡我們無意指出墨子是不重視道德的，但是，墨子偏重才能及其事功實踐卻是與「尚公利」的觀點相符的，關於這點或是對儒家的一種反省，墨子強調的應該是事功與才能的結合，這種結合不當從道德的影響層次上觀察或是思考，賢所代表的「利」（功能性）的意含要遠大於「道德」層次的。
- （4）天志相當程度反映了尚同的政治結構概念，同時也透過天志給予主權者一個合法性的基礎，天的意志是強烈而且帶有主導性的（可從選立天子的位階上看出），同時，尚同與天志的合致反映了國家統一意識形態的重要性，於是尚同不再是一個組織的問題，而且進一步是一個意識形態的問題，天志是這個意識形態的重要依歸，同時也給予天子一個主導的可能性（不過這裡也潛藏著「人」的主導性，此與西方宗教改革的意義是相近的，因為從神權下釋放出的，不僅是個人而已，更重要的是，王與王權也同時被釋放），於是人的理性得以在政治的場域扮演一個重要的角色；就天志與非命或是明鬼的結合上而言，透過天志與公利的結合，使人們得以從中開展出「實踐是天志的重要核心」這樣一組命題，政治實踐的結果決定了統治者與被治者之間的互動，對於王權而言，存在著血緣之外的檢定標準，王權的合法性透過天志已然向「公利」的方向邁進，這也是墨子政治思想的重心與終極關懷處。

在「利」的實踐性與終極性的驅使下，墨子的政治思想於焉開展，「尚同」表達了政治社群的群體認同是政治事務推動的張本，「尚賢」陳述了才能與公共集體之利的關連性，「兼愛」作為政治社會關懷與群體認同的動力，「天志」則是政治組織與意識形態的源頭，透過這四個重要命題，墨子建構起一套代表新興平民階層而且迥異於儒家道德式國家的政治主張。

## 註 釋

- 註 一：參陳（拱）問梅著，墨學之省察，台北，台灣學生書局，民國七十七年五月初版，頁二八一

- 註 二：《墨子·經說下》言「仁，愛也，義，利也；愛利，此也，所愛利，彼也。愛利不相爲內外，所愛利亦不相爲外內。仁內也，義外也，舉愛與所利也，是狂舉也，若左目出右目入。」墨子委實清楚地說明了「義」與「仁」是內外合一的，同時不僅是道德的德目而已，而是可以實踐的且與「公利」有著密切的連繫，孫師廣德主張「愛是未完成的利，利是已完成之愛，愛利一致」確是肯綮之論，進而延伸地說，仁與義在實踐的意義上是一貫的，我們或許可以用另一個觀點來看待墨子思想中的「仁與義」，亦即，「仁與義」在墨子的理解中應當與儒家的「仁義」是不同質性的，容或可以理解爲是建構新秩序的重要價值，然並不一定止於道德的意含，吾人以爲這樣的理解應當是儒墨的重要差別之處。上引孫師語，請參孫師廣德著，墨子政治思想之研究，台北，台灣中華書局，民國六十三年元月台二版，頁一八三。
- 註 三：將儒墨關於「仁義」的說法視爲一樣的看法，在某個意義上，刻意地擴張了對於墨子概念的解讀，如果儒墨的觀念是相同的，墨子大可不必大費周張地陳述這麼多，特別是關於「義」的部分的著墨，至少，就整個思想的系絡性意含而言，處在墨子思想系絡中的「仁義」絕對迥異於處在儒家思想範疇中的「仁義」，這是從知識社會學的層面而論，更何況，墨子的重點絕對是在「義」而非在「仁義」，而且「義」是「天志」的展現，就這個意義上看，與儒家所說的內在論應該是截然不同的。
- 註 四：梁啓超嘗謂「義者，宜也」，而胡適也說「義所以爲宜，正因其爲利」，這兩個說法都不免掉入漢儒董仲舒「正其誼不謀其利，明其道不計其功」的道德性論述之中，而失去了墨子思想的重實踐與事功的特色。梁、胡二氏之說，請見氏著先秦政治思想史與中國古代哲學史。另陳拱以爲從「宜」的方向入說，都是援儒釋墨的說法，忽略了「天志」與「義」的對應性，這樣的看法就儒墨思想特色的差異處觀察而言是極爲正確的，請參陳問梅前書，頁二九六。
- 註 五：唐君毅以「義道」二字稱之，事實上墨子本身是從「義政」二字稱之，也就是說墨子所追求的是一種基於「義」的政治形態，而非以「義」爲「道」或是以「義道」論述，因此本文的取向上是從「義政」（一種政治形態）看待墨子的政治思想，當然這是相對於孔子的德治或是老子的道治，或是荀子的禮治以及韓非的勢治思想而論的。「義道」一詞請參見唐君毅著，中國哲學原論，原道篇，台北，學生書局，民國七十五年，卷一，頁一五二至一五九
- 註 六：〈天志下〉
- 註 七：這樣的論述方式，無意於標新立異，而在於就墨子所在時代的階層關係處立說，特別是「禮壞樂崩」所帶來的政治秩序解組，其實是可以從「資源分配方式」規則的合法性因素消褪這個面向理解的，因爲「禮」不能夠單純地被視爲氏族社會進入封建政治形態後的道德性規律，它的間架性意義也不是僅從封建秩序的守衛者方向呈現，在維繫階層關係的和諧意義上，「禮」在行事依歸的指標之外，還

潛藏（也是其重要處）有分配的重要意含，因為支配與被支配者之間的對應關係正是透過「行為標準」（孔子入太廟每事問的重心或當在此）與資源享有（這點與身分的標示是同質性的，《論語·先進》言「顏淵死，顏路請子之車以爲之槨。子曰：『才不才，亦各言其子也。鯉也死，有棺而無槨。吾不徒行以爲之槨。以吾從大夫之後，不可徒行也。』」應是很好的註腳）兩個方向進行規約的，這也正是《左傳》所言「君子小人，物有服章，貴有尊常，賤有等威，禮不逆矣」。因此，很清楚的，墨子的兼愛是針對這種建立在「別」的身分與分配標示的禮的一種反省，這點反省特別可以從「利」的主張中看出，所以「兼以易別」在某個意義上，是針對既存資源分配方式的一種挑戰。

- 註八：梁啓超著，墨子學案，上海，商務印書館，民國十二年十一月三版，頁一五
- 註九：參楊寬編著，墨經哲學，台北，正中書局，民國四十八年一月台一版，頁四八
- 註一〇：請參孫師廣德前書，頁一六八至一七二。
- 註一一：墨子在〈兼愛下〉引了《泰誓》、《禹誓》與《湯誓》的言論說明了文王、大禹與成湯的兼愛之例，以此證明自有實踐可能的經驗。
- 註一二：參譚宇權著，墨子思想評論，台北，文津出版社，民國八十年十二月初版，頁二五〇。
- 註一三：〈法儀〉
- 註一四：《老子》第五章言「天地不仁，以萬物爲芻狗，聖人不仁，以百姓爲芻狗」可以看出不同於墨子的「天」，對於周文化而言，的確存在著這兩個不同的「天」。
- 註一五：關於墨子的出身存在著許多的說法，錢穆以爲墨子曾是刑徒或是具有奴隸的身分；馮友蘭則以爲墨子是出身於武士階層；方授楚以爲墨子帶有工匠的色彩；這些說法是關於司馬遷說法的修正（墨子爲宋國大夫），不過我們若從政治史與社會史變遷的觀點來看，墨子的身分其實不應當作單方面的論斷，不要忘了春秋戰國之際，正是貴族陵夷與社會階層重組的時代，正是這樣的歷史背景使得墨子作出重建秩序的主張（這樣的主張一方面宣告了層級森然劃分的時代的終結，一方面則開展了與時代成就取向逐漸抬頭配合的新秩序與新的分配方式），所以說，就墨子所具備的種種個人條件來看（馮友蘭言的「奮勉守禦」，方授楚所言的工藝巧技，或是《墨子》一書與錢穆主張所說的賤人），很可能正是在這樣時代中自貴族層級盪落所形成的平民，而〈貴義〉篇中言「子墨子南遊使衛，關中載書甚多，人問其故，子墨子曰：『昔者周公旦，朝讀書百篇，夕見七十士．．．翟上無君上之事，下無耕農之難，吾安敢廢此。』」加上守城的知識與製作的巧技乃至武士的專業技能的融合，在在地說明了這個時代政治與社會階層變動的具體現，而從墨家這樣的團體組成來看，工匠與其他職業人士的組合乃至墨家具有的思想邏輯訓練，或是後期墨家教育與行動相結合的特色，也提供了我們從上述觀點定位墨子出身的重要思考證據。相關的說法請參馮友蘭著，中國哲學史，第五章；錢穆著，先秦諸子繫年，第三十二章；方授楚著，墨學源流，第二章，台北，中

華書局，民國四十六年一月台一版；另請參宇野精一主編，林茂松譯，中國思想，第三冊，台北，幼獅文化事業公司，民國六十六年十一月初版，頁五八至六二

註一 六：〈非攻下〉：「若以此三聖王觀之，則非所謂攻也，所謂誅也」

註一 七：墨子對於軍事行動的分析，除了談到有關合於「義」與否的思維之外，更從利得與損失的比較分析了「攻」的不理性面向：

1．勞民費財：「若使中興師，君子庶人也，必且數千，徒倍十萬，然後足以師而動矣，久者數歲，速者數月，是上不暇聽治，士不暇治其官府，農夫不暇稼穡，婦人不暇紡績織紝」〈非攻下〉

這指的是自身的損失，還有軍費的支出，人力與財力的損耗必且如此，再加上被攻打國的損失：「入其國家邊境，芟刈其禾稼，斬其樹木，墮其城郭，以湮其溝池，殺其牲牷，燔其祖廟」〈非攻中〉

2．死者眾：「則百姓饑寒凍餒而死者，不可勝數」〈非攻中〉

「與其居處之不安，食飯之不時，饑飽之不節，百姓之道疾病而死者，不可勝數喪師多不可勝數」〈同上〉

「勁殺其萬民，覆其老弱」〈非攻下〉

「死命爲上，多殺次之，身傷者爲下，又況失列北櫓乎哉？罪死無赦」〈非攻下〉

3．計算之後並不有利：「計其所自勝，無所可用也，計其所得，反不如所喪之多」〈非攻中〉

4．天志不願如此：「雖四五定則得利焉，猶謂之非行道也」〈非攻中〉

「今至大爲不義，攻國則弗知非，從而譽之，謂之義，情不知其不義也」〈非攻上〉

「天之意，不欲大國之攻小國也，大家之攻小家也」

「今若處大國之攻小國，處大家之攻小家，．．．誅罰必至矣」〈天志中〉

5．使得生產力下降

6．亡國：「尙者以耳之所聞，近者以目之所見，以攻戰亡者，不可勝數」

註一 八：關於這點，論者極多，論述亦極多，可參孫師廣德前書，頁七四至七六

註一 九：時人陳拱以尙同具有「政治組織」與「政治規定」兩個面向視之，吾人以爲這樣的看法，或許遺漏了對於政治角色與政治功能的描述，而尙同之所以「爲政之本而治之要」的重要處，除了描述了政治組織或是建制的起源，事實上更在於對政治角色與功能的著墨，再者，就尙同所欲達成的效果而言，失去關於角色與功能的論述，可能會使得尙同的概念內容失色不少，如果將尙賢與尙同一併討論，更可以看出「人」在尙同概念中的重要性。關於政治組織與政治規定的說法，請參陳（拱）問梅前書，頁一五八至一六七

註二 0：參涂又光著，楚國哲學史，湖北教育出版社，一九九五年七月，頁三三二，另外

〈天志上〉言「且夫義者政也，無下之政上，必從上之政下」也說明了這種單向流動的嚴格特性，正如《白虎通義·三綱六紀》所說的「君，群也，群下之所歸心。」這種單向的流動在傳統中國的政治結構中，可能是較符合現實而無庸置疑。

註二 一：墨子學案，梁啟超前書，頁三〇

註二 二：就原始人類宗教的立場而言，固然存在著對於自然的莫名畏懼的成分，不過，就任何概念的成形與現象的解釋而言，體現的其實是人的意志與思維，從卜者、巫覡或是祭師乃至於後來出現的史官，說明了人扮演自身與自然（天或是神）之間重要媒介的事實，這裡呈現的絕對是人的主體性，而隨著歷史經驗的豐富，人學習到如何將這樣的主體性（其實精確地說是少數人的主觀意志）技巧性地掩飾，語言到文字的掌握正是掩飾所需要的工具，就此而論，躲在墨子「天志」背後的事實上是「人」。

註二 三：《淮南子·要略訓》指稱墨子「背周道而用夏政」，固然墨子因儒家的「從周」而可能與周道有所背離，不過就「天」的概念使用而言，「天」的自主意志與其崇高性，則顯然是承繼了周與殷商政治對抗中文化上的一個轉折（至少周的「天」的概念明顯地是與殷商的「上帝」對抗），不過有趣的是墨子思想中的「明鬼」概念，似乎又很清楚地是殷商的思維遺產（這或許與墨子是宋人的後代有關），因此將墨子思想定位於夏文化或是殷商文化或是周文化的遺緒，可能是冒險而化約的。

註二 四：參侯外廬著，中國思想通史，北京，人民出版社，一九五七年三月初版，第一卷，頁二〇〇至二〇一

註二 五：參陳問梅前書，頁一四八

註二 六：先秦政治思想史，梁啟超前書，頁一五一

註二 七：《論語》中的「宰制性的天」：

王孫賈問曰：「『與其媚於奧，寧媚於灶』何謂也？」子曰：「不然，獲罪於天，無所禱也。」（八佾）

顏淵死，子曰：「天喪予！天喪予！」（先進）

從上述的討論看來，孔子所談的「天」基本上是一個外於人的對立體，而並不是存在於人之內的，而且很明顯的，天具有讓人效法的特質，同時也透過使命的方式教人則之。

註二 八：參蕭公權著，中國政治思想史，台北，聯經出版社，民國七十一年三月初版，頁一四五

註二 九：我們容或不必一定接受墨子的「天」代表了下層勞動者的主觀意識外化，不過，「天」的屬性與「祀天」工作的轉移，十足反映了政治世俗化的結果，「天」不必一定是政權擁有者的利器，祂同時也可以是新興平民（流動上昇的戰國新平民）用以制衡統治者的工具。有關「主觀意識的外化」的論點，請參蕭蕙父主編，中國哲學史，北京，人民出版社，一九八二年十二月初版，上卷，頁九七。

- 註三 0：徐復觀以爲周代對於殷商宗教勢力的轉化，可以從四點來看：「天命與敬」、「天命靡常」、「親親的道德代替了管理性的宗教」以「人民與天命的互通」，這四點轉化顯然說明了「人」如何從宗教中釋放出來，進而成爲一個政治人的過程，我們有理由相信，墨子所處的時代正是在這樣一個人的理性漸漸的轉折過程之中，人的地位標高的努力，也是這個理性化浪潮的一部分，徐復觀所論，請參氏著，中國人性論史，台北，台灣商務書局，民國七十九年十二月十版，頁二四至二八。
- 註三 一：參侯外廬前書，頁二二〇
- 註三 二：《尚書·呂刑》
- 註三 三：巫覡所扮演的角色與帝王扮演的角色在本質上可能並無不同，不過，由帝王直接與天的溝通（或是祇有帝王有權利祭祀天地），說明了帝王從巫覡手中取回宗教權力的象徵，使得政治的權力與宗教的權力結合爲一，這樣的過程在西方基督教與人間王國的種種論說中同樣可以看見（例如兩劍論），就顛頂斷絕天地之間交通的神話來看，說明了帝王本身壟斷天人溝通權力的企圖，至少就宗教的內涵而言，人間帝王有意取得的不應當祇是代理權而已，進一步應該是關於宗教的詮釋權（這種權力在某種意義上後來轉化成爲對於歷史的詮釋權）。關於這方面的討論，請參張光直著，美術、神話與祭祀，台北，稻香出版社，民國八十二年二月，第三章（特別是（註四）的正文相關部分）與第五章。
- 註三 四：勞思光以爲墨子的天志一如尙同，一心專爲統治者著想，而且擁護統治者權威之程度，較之於儒家猶甚，吾人以爲這是過分的指控，同時恐怕也昧於歷史的發展，觀墨子的立說從平民處出發者多，反而少言君主權利與權力，論述的重點也放在如何妥善處理當時紛亂的秩序，而且一再陳述人民的重要性，固然祇是民本的觀念而已，然而不見得就是擁護統治者的權威，要之，墨子雖然立主政治階層分化的必要，卻也是立基於政治分工的前提，不必一定要以君權立說者視之，試觀〈尙賢下〉「尙賢者，天鬼百姓之利，而政事之本也。」〈非攻下〉「上中天之利，而中中鬼之利，而下中人之利。」或可清楚證明墨子的平民立場。勞思光的主張，請參氏著，中國哲學史，香港中文大學，一九八〇年十一月三版，第一卷，頁二三九至二四二
- 註三 五：參任繼愈著，中國哲學史，北京，人民出版社，一九八五年五月四版，第一冊，頁一一五至一一六
- 註三 六：泰爾朋著，陳明璋譯，政權的意識形態與意識形態的政權，台北，遠流出版社，民國八十三年六月初版，頁五至六
- 註三 七：參蕭公權前書，頁一四七至一四八
- 註三 八：參侯外廬前書，頁二二〇
- 註三 九：張純一著，墨子集解，台北，文史哲出版，民國六十年二月初版，頁二七三
- 註四 0：參王寒生著，墨學新論，自版，民國四十二年十一月，頁二二至二三

註四 一：參黃世瑞著，墨子思想探微，鵝湖月刊，第二十二卷第一期，民國八十五年七月，頁二九

## 參考書目

《左傳》

《老子》

《白虎通義》

何晏著，論語集解

孔穎達正義，《尚書正義》

高誘注，淮南子

王寒生著，墨學新論，自版，民國四十二年十一月

方授楚著，墨學源流，台北，中華書局，民國四十六年一月台一版

宇野精一主編，林茂松譯，中國思想，第三冊，台北，幼獅文化事業公司，民國六十六年十一月

任繼愈著，中國哲學史，北京，人民出版社，一九八五年五月四版

侯外廬著，中國思想通史，北京，人民出版社，一九五七年三月

胡適著，中國古代哲學史，台北，遠流出版社，民國七十五年

涂又光著，楚國哲學史，湖北教育出版社，一九九五年七月

泰爾朋著，陳明璋譯，政權的意識形態與意識形態的政權，台北，遠流出版社，民國八十三年六月

唐君毅著，中國哲學原論，原道篇，台北，學生書局，民國七十五年

徐復觀著，中國人性論史，台北，台灣商務書局，民國七十九年十二月十版

孫廣德著，墨子政治思想之研究，台北，台灣中華書局，民國六十三年元月台二版

梁啟超著，先秦政治思想史，台北，東大圖書公司，民國七十六年二月再版

梁啟超著，墨子學案，上海，商務印書館，民國十二年十一月三版

陳問梅著，墨學之省察，台北，台灣學生書局，民國七十七年五月

勞思光著，中國哲學史，香港中文大學，一九八〇年十一月三版

張光直著，美術、神話與祭祀，台北，稻香出版社，民國八十二年二月

張純一著，墨子集解，台北，文史哲出版，民國六十年二月

馮友蘭著，中國哲學史，台北，藍燈文化公司，民國七十八年

楊家駱主編，孫詒讓著，家本墨子閒詁，台北，世界書局，民國八十一年四月十三版

楊寬編著，墨經哲學，台北，正中書局，民國四十八年一月台一版

錢穆著，先秦諸子繫年，台北，東大圖書公司，民國七十五年

蕭公權著，中國政治思想史，台北，聯經出版社，民國七十一年三月

蕭蓬父主編，中國哲學史，北京，人民出版社，一九八二年十二月

譚宇權著，墨子思想評論，台北，文津出版社，民國八十年十二月

#### 期刊論文

黃世瑞著，墨子思想探微，鵝湖月刊，第二十二卷第一期，民國八十五年七月

戴晉新著，墨子的歷史思想，輔仁歷史學報，第三輯，民國八十年十二月