



香港教育大學

The Education University
of Hong Kong

2020-2021 A5B060 中國語文教育榮譽學士課程（五年全日制）

CHI 4655

本科學術研究畢業論文

論文題目：論墨子政治改革思想的理想性及實踐性

指導老師：鄭吉雄教授

學生姓名：楊曉心

繳交日期：2021 年 4 月 15 日

字數：26893

一、引言

《墨子》共十五卷七十一篇，現存五十三篇，由墨翟弟子及其後學所記述綴輯而成¹。畢沅以為「本存道藏中，缺宋諱字，知即宋本²。」胡適先生將墨子五十三篇分為五組（見附錄一），近代學者梁啟超、錢穆、方授楚等亦跟從之。

筆者認為墨家思想具有邏輯與通俗性，而墨子窮一生實踐其政治思想亦十分值得後人欣賞，如他經常帶吳進領墨者前往越國、衛國、楚國、齊國等地方進行遊說，在《墨子》卷十三〈公輸〉便曾記載墨子成功說服楚王不攻打宋國，「公輸盤之攻械盡，子墨子之守圉有餘³」，當中正正顯示墨子不僅有強而有力的緊密邏輯，更有實戰的戰術和實力。墨子不僅限於理論，而是能夠帶領墨者親身實行之。這種言行一致、捨己為人的力行精神，就連經常批評他的孟子也稱讚他「墨子兼愛，摩頂放踵，利天下為之⁴」，因此，筆者認為他的政治思想與言行一致的精神值得推廣與更多人賞識。

另一方面，墨子的主張能以平民階級的角度出發，貼近民生。他於〈非命上〉提出了三表法，亦是他言行標準，當中的第二表「原察百姓耳目之實⁵」及第三表「發以為刑政，觀其中國家百姓人民之利⁶」，皆是以百姓的生活經驗與百姓的利益為依據，並以此為法儀，提出了「十論」，其著作更曾被稱作「賤人之學⁷」。

墨子的學說曾風靡一時，如《孟子·滕文公下》就曾經提及「楊朱、墨翟之言盈天下。天下之言不歸楊，則歸墨⁸。」，更有「世之顯學，儒墨也⁹。」之說，可見墨學當時舉足輕重的地位。可惜的是，在漢朝「罷黜百家，獨尊儒術」後，便很少再談及墨家。由秦始皇十四年，到司馬遷《史記》只有一百五十年的時間，但墨學卻消失迅速，連《史記》中提到墨子的亦只有四個字¹⁰。五四運動前後，墨學復興，墨家再一次成為受矚目的對象，梁啟超、胡適、蔡和森等著名的學者、政治家皆十分推崇墨子，然而在五四運動後，墨家發展卻未見蓬勃。尤其在現今社會，儒家與道家一直是

¹ 方授楚：《墨學源流》（上海：中華書局，1937年），頁39。

² 畢沅：《墨子·附篇目考》（上海：商務印書局，1939年），頁1。

³ 張純一：《墨子集解》（臺北：文史哲出版社，1993年），頁617。

⁴ 周富美：〈墨子的實學〉，《臺大文史哲學報》，1973年22期（1973年6月），頁161。

⁵ 孫詒讓：《墨子閒詁·上》（北京：中華書局，1986年），頁241。

⁶ 孫詒讓：《墨子閒詁·上》（北京：中華書局，1986年），頁241。

⁷ 李賢中：《墨子》（香港：中華書局，2014年），頁15。

⁸ 朱熹：《四章書句集注》（上海：商務印書館，1936年），頁87。

⁹ 王蘅常：《諸子學派要詮》（上海：中華書局，1936年），頁128。

¹⁰ 錢穆：《墨子》（臺灣：商務印書館，1930年），頁75。

研究主流，即使民眾不認識其學說，也會聽過孔子與莊子的名字，在中文科的課程中也不難發現儒道的身影。當新儒家與新道家已經有所發展時，後世對墨家卻不太重視，墨家的蓬勃算是曇花一現。雖 2004 年彭永捷先生曾在《現代哲學》發表了《淺議「現代新墨家」》的文章，但民間迴響卻不大。

有見及此，筆者希望對墨子作簡單整理及探究，了解這位中國思想家的動人之處。墨子以平民視點出發，為實現其「兼愛興利」之理想，達致他〈天志中〉「刑政治，萬民和，國家富，財用足，百姓皆得煖衣飽食，便寧無憂¹¹」的理想社會，消除民之三患，提出強而有力的改革主張，亦代表著一種人文的關懷及人文主義的精神¹²。

在此文，筆者將會先闡述他的政治改革思想，將十論分作四類，分別是倫常價值、國民經濟、神道設教、賢人政治，並透過整理前人的評價，參考過往的文獻與學者的書目，加入個人拙見，歸納並淺析當中墨子在春秋戰國時的宏大理想及實踐時的困境。

(1) 文獻回顧

本文主要的依據是第三組的篇章，亦即《墨子》最為膾炙人口的十論——尚賢、尚同、兼愛、非攻、節用、節葬、天志、明鬼、非樂、非命，共三十篇，今缺七篇，故二十三篇。據梁啟超所言：「這十個題目二十三篇，是墨學的大綱目，墨子書的中堅¹³。」而胡適先生亦將其稱之「墨教的教條¹⁴」。十論一直被學界主流視為墨學思想的核心，是非常具體的政治改革，乃針對當時的社會弊端所提出的主張。如學者畢沅所云，「國家昏亂，則語之尚賢、尚同，國家貧剛語之節用、節葬，國家熹音湛湏，剛語之非樂、非命，國家淫僻無禮，剛語之尊天、事鬼，國家務奪侵凌，剛語之兼愛¹⁵。」故此，本文將會以十論作為研究墨子政治改革思想的重心。至於〈非儒〉，這屬墨子對儒家的批評，不屬於政治改革的主張，故不為研究的重心。

另一方面，筆者歸納學者意見，〈法儀〉篇以天為救世之法儀¹⁶，與天志各篇之義相同，而〈七患〉與〈辭過〉兩篇剛與〈節用〉相通，而〈三辯〉則與〈非樂〉相通。孫氏閒詁以此四篇「為天

¹¹ 孫詒讓：《墨子閒詁·上》（北京：中華書局，1986 年），頁 182。

¹² 吳進安：《墨家哲學》（臺北：五南圖書，2003 年），頁 47。

¹³ 梁啟超：《墨子學案》（臺北：中華書局，1937 年），頁 16。

¹⁴ 胡適：《中國哲學史大綱·上卷》（上海：商務印書館，1947 年），頁 174。

¹⁵ 畢沅：《墨子·附篇目考》（上海：商務印書局，1939 年），頁 1。

¹⁶ 孫詒讓：《墨子閒詁·下》（北京：中華書局，1986 年），頁 19。

志、節用、非樂之餘義¹⁷」，梁啟超先生以為「記墨學概要，很能提綱挈領，當先讀¹⁸」。故此，我會以十論作為主要的研究重心，並輔以第二組篇章〈法儀〉〈七患〉〈辭過〉〈三辯〉釐清概念。

學界對於第一組〈親士〉與〈修身〉篇章的考辨則有不同看法，如畢沅曾指「〈親士〉與〈修身〉篇無稱子墨子云，疑翟所著也¹⁹」；汪中先生曾於〈墨子序〉評〈親士〉與〈修身〉「其言淳實，與曾子立事相表裡，為七十子後學者所述²⁰。」《古史辨》的〈墨子經說作者考〉張煊亦提及此兩篇「文富麗，近荀子所言，皆儒者言，決非翟作²¹。」近代學者陳問梅也提到〈親士〉篇夾雜道法之言，與墨子思想無太大關係，亦指出〈修身〉篇「大抵屬儒家之旨²²」。至於〈所染〉，汪中提到「此篇『宋康染於唐鞅田不禮』一語考之，之數篇殆作於宋亡而後，其時墨骨已朽，胡能著述²³」，因此本文將不會以第一組的〈親士〉〈修身〉篇章作為研究的依據。

至於第三組篇章〈小取〉〈大取〉〈經說上下〉〈經上下〉則以闡述邏輯為主，又稱《墨辯》。而第四組〈貴義〉〈公孟〉〈魯問〉〈公輸〉則是記載墨子一生的行事言論。第五組的篇章（亦卷十四及卷十五）則是以墨子非攻禦寇之術為主。因此筆者不會以第五組的篇章作依據，至於第三、四組的篇章則會作參考之用。

¹⁷ 方授楚：《墨學源流》（上海：中華書局，1937年），頁40。

¹⁸ 方授楚：《墨學源流》（上海：中華書局，1937年），頁40。

¹⁹ 畢沅：《墨子·附篇目考》（上海：商務印書局，1939年），頁15。

²⁰ 孫詒讓：《墨子閒詁·下》（北京：中華書局，1986年），頁619。

²¹ 顧剛及羅根澤：《古史辨·第六冊》（上海：開明書店，1938年）。

²² 陳問梅：《墨學之省察》（臺北：臺灣學生書局，1988年），頁28。

²³ 孫詒讓：《墨子閒詁·下》（北京：中華書局，1986年），頁619。

二、倫常價值——兼愛、非攻

(1) 兼愛

梁啟超先生曾言墨學的根本觀念就是兼愛²⁴，清代學者張惠康《墨子經說解》亦謂「墨之本在兼愛²⁵」此外，方授楚先生亦指墨子提出兼愛是為了建立一種新人生觀，即亦新之社會道德，以此為前提，以實現墨子之各種理想²⁶，可見兼愛乃墨學的重要核心。

在〈兼愛上〉，墨子提出了社會混亂之現象²⁷：

臣子之不孝君父，所謂亂也。子自愛不愛父，故虧父而自利；弟自愛不愛兄，故虧兄而自利；臣自愛不愛君，故虧君而自利，此所謂亂也。雖父之不慈子，兄之不慈弟，君之不慈臣，……雖至天下之為盜賊者亦然，雖至大夫之相亂家，諸侯之相攻國者亦然。……天下之亂物具此而已矣。察此何自起？皆起不相愛。

同時，他又曾於〈非樂〉篇提及「民之三患」，分別是飢者不得食，寒者不得衣，勞者不得息，可見當時的墨子觀察到社會之亂象以及民生問題。

墨子以為此亂象皆源於人們「不相愛」，故為了達致「刑政治，萬民和，國家富，財用足，百姓皆得煖衣飽食，便寧無憂²⁸」的理想社會，提倡兼愛之說，並提出了「兼相愛交相利」作為治天下之道。梁啟超認為「『兼相愛』是理論，而『交相利』是實行這理論的方法」²⁹。墨子認為若能做到「視人之室若其室」、「視人身若其身」、「視人家若其家」、「視人國若其國」³⁰，那麼「天下之人皆相愛，強不執弱，眾不劫寡，富不侮貧，貴不敖賤，詐不欺愚。凡天下禍篡怨恨可使毋起者，以相愛生也，是以仁者譽之³¹。」只要人們兼相愛，天下間「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³²。」

²⁴ 梁啟超：《墨子學案》（臺北：中華書局，1937年），頁8。

²⁵ 蕭公權：《中國政治思想史（一）》（上海：商務印書館，1948年），頁98。

²⁶ 方授楚：《墨學源流》（上海：上海書店，1937年），頁82。

²⁷ 孫詒讓：《墨子閒詁·上》（北京：中華書局，1986年），頁91-92。

²⁸ 孫詒讓：《墨子閒詁·上》（北京：中華書局，1986年），頁182。

²⁹ 梁啟超：《墨子學案》（臺北：中華書局，1937年），頁16。

³⁰ 孫詒讓：《墨子閒詁·上》（北京：中華書局，1986年），頁92-93。

³¹ 孫詒讓：《墨子閒詁·上》（北京：中華書局，1986年），頁95。

³² 孫詒讓：《墨子閒詁·上》（北京：中華書局，1986年），頁93。

墨子欲以兼愛之說重建社會秩序，使人民和睦相處，不再起亂，興天下之利，除天下之害，達致「交相利」的目的。按梁啟超先生所言，這「把一切含著『私有』性質的團體都破除了，成為一個『共有共享』的團體，就是墨子的兼愛社會³³。」。

根據學者孫廣德歸納及筆者的概括，兼愛有四種含義³⁴。

（一）全體之愛

〈小取〉言：「愛人，待周愛人，而後為愛人。不愛人，不待周不愛人，不周愛，因為不愛人矣³⁵。」愛人需要周遍地（所有）必須每一個都愛都是愛人，若不是每個都愛，就是不愛人。

✧ 無人我之分

〈大取〉曾提到「愛人不外己，己在所愛之中。己在所愛，愛加於己³⁶。」兼愛是無人我之分，而是視人如己。周富美認為「墨子兼愛之說，乃是廣泛的泛愛主義。其立說的根抵在於『欲人之愛我，必我先愛人而後可』，兼愛的『兼』字包括了人我兩方面³⁷。」孫貽讓亦指「無人即兼愛之義，言人我兩忘，則視人如己矣³⁸。」可見兼愛並無人我之分，而是把自身亦歸入集體中。

✧ 不受時間與空間限制

兼愛旨在愛所有人，不論處於古代或現今，或是身於何地，都是被包括於所愛的範圍內。在〈大取〉曾言：「愛眾世與愛寡世相若，兼愛之，有相若。愛尚世與愛後世，一若今之世人也³⁹。」意思就是兼愛不受時間與空間之限制。

（二）無差等之愛

〈兼愛上〉曾言：「視人之室若其室」、「視人身若其身」、「視人家若其家」、「視人國若其國」⁴⁰；〈大取〉亦言：「愛人之親，若愛其親⁴¹。」。因此，兼愛是不計較關係、階級與身份，視人如己，國家如是，並且對所有人都愛都是均等，不會因親疏遠近而有所深淺之分。

（三）涵利之愛

³³ 梁啟超：《墨子學案》（臺北：中華書局，1937年），頁10。

³⁴ 孫廣德：《墨子政治思想之研究》（臺灣：中華書局，2017年），頁162-166

³⁵ 孫貽讓：《墨子閒詁·下》（北京：中華書局，1986年），頁383。

³⁶ 孫貽讓：《墨子閒詁·下》（北京：中華書局，1986年），頁369。

³⁷ 周富美：《墨子兼愛說平議》，《臺大文史哲學報》，1977年26期（1977年12月），頁107。

³⁸ 孫貽讓：《墨子閒詁·下》（北京：中華書局，1986年），頁372。

³⁹ 孫貽讓：《墨子閒詁·下》（北京：中華書局，1986年），頁371。

⁴⁰ 孫貽讓：《墨子閒詁·上》（北京：中華書局，1986年），頁92-93。

⁴¹ 孫貽讓：《墨子閒詁·下》（北京：中華書局，1986年），頁378。

學者譚宇權曾評兼愛是「為了提解決當時各國爭戰的問題，而提出的一種謀求「大眾利益」的功利主義。這裡所指的利是全體之大利，並非個人私利⁴²。」墨子多次於〈兼愛〉篇提及「兼相愛交相利」、「興天下之利除天下之害」，他認為兼愛正可帶來天下之大利，而梁啟超先生亦曾指出「墨子所謂愛是以實利為標準；他以為有一部份人奢侈快樂，便損了別部分的利了；所以反對他⁴³。」因此，墨子的兼愛之說正以大眾之利作為標準，指出只要兼相愛，人們愛他人如愛己、愛他國如己國等，便可達致交相利之目的。

（四）對等互報之愛

墨子於〈兼愛中〉說「愛人者，人必從而愛之；利人者，人必從而利之；惡人者，人必從而惡之；害人者，人必從而害之⁴⁴。」意即兼愛他人者，人必從中利之；惡人害人者則必遭受他人惡之害之。於〈兼愛下〉亦引《詩經·大雅》之言：「無言而不讎，無德而不報；投我以桃，報之以李⁴⁵。」按學者孫中原的說法，「即以愛的態度待人，會得到愛的回報；以惡的態度待人，會得到惡的回報⁴⁶。」從以上可見，兼愛講求「投桃報李」的對等互報，只要以愛待人，便會得到相應的回報，反之亦然。

另一方面，墨子亦多次論證兼愛之可行，按學者蔡仁厚之歸納，可分為四類：人情擇必取兼；聖王皆行兼愛；行兼愛者不害孝；君主悅兼而以兼為政，可收上行下效之用⁴⁷。

在論述觀點時，他以三表法論證兼愛之可行，分別是「發而為刑政，觀乎國家萬民之利⁴⁸」及「察百姓耳目之實⁴⁹」的方法，繼而提出執兼之士與執別之士的生活經驗，以及百姓的反應及結果，並指出「兼以易別」，他認為「今吾本原兼之所生，天下之大利者也；吾本原別之所生，天下之大害者也⁵⁰」，墨子以不同的情景假設來對比別君、別士與兼君、兼士兩組的人格特徵與處事作風，而兼君、兼士的組別能夠以「兼相愛交相利」之道行事，別君、別士的組別則令百姓民不聊生，故此兼愛能夠「興天下利之利，除天下之害⁵¹」，從而論證兼愛的正當與合理性。

⁴² 譚宇權：《墨子思想評論》（臺北：文津出版社，1991年），頁228。

⁴³ 梁啟超：《墨子學案》（臺北：中華書局，1937年），頁8。

⁴⁴ 孫詒讓：《墨子閒詁·上》（北京：中華書局，1986年），頁96。

⁴⁵ 孫詒讓：《墨子閒詁·上》（北京：中華書局，1986年），頁115。

⁴⁶ 孫中原：《墨子的智慧》（北京：三聯書店，1995年），頁198。

⁴⁷ 蔡仁厚：《墨家哲學》（臺北：東大圖書公司，1993年），頁45。

⁴⁸ 孫詒讓：《墨子閒詁·上》（北京：中華書局，1986年），頁241。

⁴⁹ 孫詒讓：《墨子閒詁·上》（北京：中華書局，1986年），頁241。

⁵⁰ 孫詒讓：《墨子閒詁·上》（北京：中華書局，1986年），頁106。

⁵¹ 孫詒讓：《墨子閒詁·上》（北京：中華書局，1986年），頁106。

此外，墨子亦按三表法中「本之天鬼之志，及考之古聖王之事⁵²」的原則，引了許多古代聖王兼愛的例子，如他舉出古代聖王周文王、大禹、周武王兼愛無私，天下治理得宜，從而論證兼愛是可行的。

同時，他又認為只要君主能夠做到兼愛，臣下、百姓亦能做到，達致上行下效。他指出「特上弗以為政，士不以行故也⁵³」，意思就是居於上位的君主若不行兼愛，那麼士人們便不會實行。他又認為「苟君說之，則士眾能為之⁵⁴」，並且舉出晉文公、楚靈王及越王勾踐的例子，從而論證若君主喜歡，則百姓及大臣們都能夠做到。因此，若君主能夠採納兼愛之思想，那麼民眾亦會跟隨君主的心意，達致「兼相愛交相利」。

(2) 非攻

在兼愛的基礎上，墨子就戰亂頻生，互相兼併篡弑的現象提出了「非攻」主張。梁啟超先生認為皆因當時軍國主義日見發達，多數人以為國際上道德和個人道德不同，覺得為國家利益起見，無論出甚麼手段都可以⁵⁵。而墨子則反對此現象。陳問梅先生曾簡括「非攻消極而言即『處大國不攻小國』，再言之是『不攻國』，積極地說即『愛人之國若其國』⁵⁶。」

在〈非攻上〉，墨子以一件小事入手，指出一個人竊李會被非議和遭處罰，因這是「虧人自利」之事，如一個人竊雞犬馬牛，其不仁義又超過竊李的人，因為他損害別人的利益更多，因此墨子指出「苟虧人愈多，其不仁茲甚，罪益厚⁵⁷」，同時表示天下君子都跳知道這些事是不義，但現時國家攻伐別人的國家，卻無人非議，並將此稱為「義」，是不明白義與不義的區別。另外，他又舉出天下君子認為殺一人是不義，殺百人是百重不義，但攻伐征戰這種大不義之事，卻無人非議。

「今小為非，則知而非之。大為非攻國，則不知非⁵⁸」，對墨子而言，這是一種雙重標準，偷竊這種「虧人自利」的小事大家都知道是不義不仁，但卻支持攻伐國家這種「虧人自利」的大事，是混淆了義與不義。

⁵² 孫詒讓：《墨子閒詁·上》（北京：中華書局，1986年），頁248。

⁵³ 孫詒讓：《墨子閒詁·上》（北京：中華書局，1986年），頁96。

⁵⁴ 孫詒讓：《墨子閒詁·上》（北京：中華書局，1986年），頁98。

⁵⁵ 梁啟超：《墨子學案》（臺北：中華書局，1937年），頁12。

⁵⁶ 陳問梅：《墨學之省察》（臺北：臺灣學生書局，1988年），頁196。

⁵⁷ 孫詒讓：《墨子閒詁·上》（北京：中華書局，1986年），頁118。

⁵⁸ 孫詒讓：《墨子閒詁·上》（北京：中華書局，1986年），頁119。

墨子〈非攻中〉說：「國家發政，奪民之用，廢民之利⁵⁹」他認為發動戰爭剝奪百姓財用，荒廢百姓利益，對百姓毫無利處。他指出攻伐有三項弊端，一是侵略之戰失去的遠超得到的，在〈非攻中〉中提到「計其所自勝，無所可用也。計其所得，反不如所喪者之多⁶⁰。」他認為戰爭「殺人多必數於萬，寡必數於千⁶¹」，即使國家能夠透過戰爭得到眾多的土地，但人民不足，只會淪為「虛城」。二是即使國家透過戰爭擴大了土地版圖，但最終仍是會踏上滅亡之路，並舉出吳王雖大敗齊人，不斷取勝，但最後還是被越王滅國，又舉出了晉國智伯強大，最後卻被韓、魏、趙合力擊敗。三是攻伐禍害所及範圍不僅限於人。在〈公孟〉中墨子曾言「所攻者不利，而攻者亦不利，是兩不利也⁶²。」當中不利的不僅限人，而是包括天與鬼，他於〈非攻下〉提到⁶³：

夫無兼國覆軍，賊虐萬民，以亂聖人之緒。意將以為利天乎？夫取天之人，以攻天之邑，此刺殺天民，剝振神之位，傾覆社稷，攘殺其犧牲，則此上不中天之利矣。意將以為利鬼乎？夫殺之人，滅鬼神之主，廢滅先王，賊虐萬民，百姓離散，則此中不中鬼之利矣。意將以為利人乎？夫殺之人，為利人也博矣。又計其費此，為周生之本，竭天下百姓之財用，不可勝數也，則此下不中人之利矣。」

在不利於天方面，墨子於〈法儀〉曾提到「天下無大小國，皆天之邑也。人無長幼貴賤，皆天之臣也⁶⁴。」對墨子而言，人與土地皆屬於天，攻伐殘害民眾，即殘害上天的人，攻佔上天的城，破壞神位，傾覆社稷，這些自相殘殺、大量殺戮之事有違天意。

在不利於鬼方面，墨子認為攻伐殺戮令百姓（鬼神的祭主）死亡，廢滅了先王的祭祀，殘害萬民而令他們流離失所，這樣便不符合鬼之利益。

在不利於人方面，戰爭的費用是取自人民的衣食之本，為了支持國家打仗，竭盡自身財用，對百姓也十分不利。同時在〈非攻中〉又提到了軍隊於冬天和夏天行軍，亦會導致「春則廢民耕稼樹藝，秋則廢民穫⁶⁵」，令百姓飢寒而死。同時，許多出兵時用的兵器、兵車，牛馬等許多都會損毀與

⁵⁹ 孫詒讓：《墨子閒詁·上》（北京：中華書局，1986年），頁121。

⁶⁰ 孫詒讓：《墨子閒詁·上》（北京：中華書局，1986年），頁122。

⁶¹ 孫詒讓：《墨子閒詁·上》（北京：中華書局，1986年），頁122。

⁶² 孫詒讓：《墨子閒詁·下》（北京：中華書局，1986年），頁413。

⁶³ 孫詒讓：《墨子閒詁·上》（北京：中華書局，1986年），頁131-132。

⁶⁴ 孫詒讓：《墨子閒詁·上》（北京：中華書局，1986年），頁20。

⁶⁵ 孫詒讓：《墨子閒詁·上》（北京：中華書局，1986年），頁120。

傷亡。而戰爭時亦會令人民沒有安定生活，生靈塗炭，甚至不少軍士因戰爭而亡，實在是多不勝數。由此可見，墨子認為戰爭對百姓百害而無一利。

當時恃強凌弱的戰爭頻生，故此墨子亦著重小國間的互助，提出了「大國之攻小國也，則同救之⁶⁶」。他提到三樣救助之事：小國城郭之不全也，必使修之；布粟之絕，則委之；幣帛不足，則共之。

另一方面，墨子雖主張非攻，反對所有帶有侵略與攻擊性的戰爭，但他卻贊成「誅」，對於不義的政權，墨子認為可以作出誅伐，並舉出了禹征有苗，湯伐桀，武王伐紂的例子，以有義伐不義，符合上天之意。

最後，墨子言⁶⁷：

今且天下之王公大人士居子，中情將欲求興天下之利，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，而將不可不察者此也。

墨子認為若想達致興天下之利，除天下之害，上要符合聖王之道，亦即是天的意旨，同時也要符合對百姓的利益，因此需要非攻。

(3) 其理想與實踐之困境

胡適先生曾評墨子的兼愛非攻主張，「可見墨子說的『利』不是自私自利的『利』，是『最大多數的最大幸福』。這是『兼愛』的真義，也便是『非攻』的本意⁶⁸。」墨子提出兼愛，是為了消除人與人間的隔閡，以愛來化解矛盾，以兼愛重申建構社會的倫理秩序，從而達致平亂求治。

墨子的「利」從百姓的角度出發，以兼愛和非攻達到互利之狀態。墨子生於戰亂頻生的年代，三家分晉、田氏篡齊、越王稱霸等，社會崩解、道德淪喪，在位者只重視兼併篡弑，百姓連性命亦朝不保夕，「從社會重建的角度而言，提倡兼愛是喚起人類良知與普遍的理性，這是社會重建的基礎，需要教化與勸導⁶⁹。」他對百姓充滿關懷與憐憫之心，察覺民間亂象，因此以兼愛的價值取向來引導萬民，希望以此重建社會價值從中可見他為天下蒼生設想的精神，以及追求天下之利的心。另外，雖然墨子非攻，但卻贊成誅戰，若政權不義，違背天的心意，使百姓飢者不得食，寒者

⁶⁶ 孫詒讓：《墨子閒詁·上》（北京：中華書局，1986年），頁143。

⁶⁷ 孫詒讓：《墨子閒詁·上》（北京：中華書局，1986年），頁15。

⁶⁸ 胡適：《中國哲學史大綱·上卷》（上海：商務印書館，1947年），頁169。

⁶⁹ 蔡仁厚：《墨家哲學》（臺北：東大圖書公司，1993年），頁221。

不得衣，勞者不得息，那麼這個政權便應該遭到討伐，以有義伐不義。由此可見，兼愛非攻的主張正彰顯其關愛民百姓，渴望平亂求治的理想。

從另一方面，墨子也絕非是紙上談兵的和平主義者，在〈公輸〉曾記載墨子止楚攻宋，在〈魯問〉亦有止魯陽文君攻鄭之事，蕭公權亦曾評非墨子的非攻「則於鮮明之理論外，復具防禦戰爭之優美技術⁷⁰」。因此，墨子是一個積極實踐自己和平理想，希望透過提倡兼愛與非攻，身體力行地阻止戰爭，讓百姓生活得以安居樂業，不再陷入戰亂中，達致「兼愛興利」，「刑政治，萬民和，國家富，財用足，百姓皆得煖衣飽食，便寧無憂⁷¹」的理想社會。

然而，兼愛之主張卻受到當代思想家或近代學者的抨擊或非議。如孟子曾於《滕文公下》批「墨子兼愛，是無父也⁷²」不少學者亦持類似的看法，認為「兼愛否定儒家愛人次第，將愛人之親上升到愛己之親同等高度⁷³。」造成人們無法區分情感的厚薄，以致不能分開自己與他人的親人。人們容易將愛、時間與精神投放於與自己親近的人，此乃人的天性，若強制壓抑自己的情感，對所有都一視同仁地愛，是違背人性之表現，莊子亦曾批評兼愛「反天下之心，天下之堪⁷⁴」，梁啟超先生亦認為「兼愛乃極端無差的愛，而斷不可行於實際⁷⁵」。

其次，兼愛抹殺了人的個體。梁啟超先生所云：「人類與『非人動物』界線最重要的是，對於外界而覺有所謂『自己』者存也⁷⁶。」他認為在政治、法律等範疇均講求「所有權」，著重人個體的差異。而此觀點亦與荀子相似，荀子〈天論〉曾評「墨子有見於齊，無見於畸⁷⁷。」亦曾於〈非十二子〉云：「上功用，大儉約，而慢差等⁷⁸。」對於此評論，學者蔡仁厚有以下闡述⁷⁹：

畸，即不整齊、有差等之意。墨子只能體認齊一、肯定齊一，而不能體認差等、肯定差等。而齊一，在某一意義上，亦可以說即是平等的意思。所以，荀子這句批判與

⁷⁰ 蕭公權：《中國政治思想史（一）》（上海：商務印書館，1948年），頁112。

⁷¹ 孫詒讓：《墨子閒詁·上》（北京：中華書局，1986年），頁182。

⁷² 江希張：《新註四書白話解說：孟子滕文公卷五至卷六》（上海：上海書業公所，1926年），頁39。

⁷³ 白崢勇：〈《墨子》兼愛說平議——兼談朱熹之評論〉，《彰化師大國文學誌》，21期（2010年12月），頁199。

⁷⁴ 顧實著：《莊子天下篇講疏》（臺灣：商務印書館，1928年），頁54。

⁷⁵ 梁啟超：《子墨子學說》（臺北：中華書局，1936年），頁34。

⁷⁶ 梁啟超：《子墨子學說》（臺北：中華書局，1936年），頁36。

⁷⁷ 譚正璧：《荀子讀本》（上海：中華書局，1949年），頁91。

⁷⁸ 譚正璧：《荀子讀本》（上海：中華書局，1949年），頁23。

⁷⁹ 蔡仁厚：《墨家哲學》（臺北：東大圖書公司，1993年），頁92。

『優差等』並無實質上的不同。對於這一點，我們只說一個意思：凡是抹煞個體性與差別性(或特殊性)的普遍性，都將妨害個體自由與人性尊嚴……

他們認為兼愛令人的差異性消失，成為了只為生活存在的動物，喪失了個人的意志，將自己獨有的想法隱藏，「抹殺了『質』的差異而出現的『量』的齊一⁸⁰」。例如朋友關係間再無分親密遠近，那麼人們亦不會再分誰是知己，誰不是知己，誰較要好，誰不太要好，因此失去差異反而令關係更加抽象。

另一方面，兼愛著重於對等及互惠互利，達致社會安定守秩序，「兼愛對討論人的價值層次之開發與自覺心之建立等問題，墨子則訴諸於天志之說⁸¹。」有學者認為墨子的主張對於內在與道德修養的培養著墨較少，唐君毅先生便曾指出兼愛之困境：

墨子之言兼相愛交相利之義道，亦初未嘗不如其原於仁，故《兼愛》亦恆以仁義並舉。然墨家只限於言此兼相愛、交相利以相施之義道，而不言人之能行義而不求報考，其心其德之更足貴，其人更足尊足敬，亦不知所以待此種人，與竹教不知報之人之道，以補其所言之義道之窮，則顯然與儒者之說異趣⁸²。

墨子提倡兼愛，其價值根源在於天志，天子需順天意而行，而天子對人民則會「勸之以賞譽，威之以刑罰」。然而，這裡著重於以賞罰的功利方式令人們兼相愛交相利，但是對於人心的自覺和自我價值之建立卻未有著墨，有學者便批評兼愛「在道德實踐而言，無主體意識之肯定與意志，遂不免受制於外在條件或是功利因素之羈絆，缺乏更高層次的主體自由意志之道德意識⁸³。」亦正如蕭公權所言，「墨子乃不復重視個人之品性，而傾向於效果之利害……〈兼愛〉三篇之中所斤斤計較者多在兼別所收之報償，而絕口不言仁愛之主觀情感⁸⁴。」墨子多次提到了兼愛如何達致交相利，著重其功用與實利，但是卻沒有讓人們思考為何要愛，甚麼是愛，如何去愛，愛的自覺以及個人本身的道德修養等內化元素，故對人的主體價值而言，兼愛未能更深入地對此進行探討。若兼愛是建基於天志的賞罰而成，一旦天志未有彰顯，人們又未有主體的道觀意識，社會很容易因此歸亂，人們再一次以私利為先，虧人自利，而兼愛便無法實行之。

⁸⁰ 蔡仁厚：《墨家哲學》（臺北：東大圖書公司，1993年），頁91。

⁸¹ 吳進安：《墨家哲學》（臺北：五南圖書出版有限公司，2003年），頁179。

⁸² 吳進安：《墨家哲學》（臺北：五南圖書出版有限公司，2003年）頁183。

⁸³ 吳進安：《墨家哲學》（臺北：五南圖書出版有限公司，2003年），頁180。

⁸⁴ 蕭公權：《中國政治思想史（一）》（上海：商務印書館，1948年），頁100。

至於非攻，當時各國為了擴大版圖而互相攻戰，墨子提出非攻。但在論述非攻時，他指出戰爭失去的比得到的多，但同時亦承認了戰爭能夠獲利，如擴張版圖、勝利的名譽等，因此非攻主張難以在當時的混亂政局中被重視。同時，墨子認為戰爭會令民眾數目減少，即使奪得土地也只淪作虛城，只剩土地，因此無利可得。換言之，若本身就是小國但人多的時候，就能攻戰來擴大土地，得到大利，那墨子的說話便難以成立。此外，墨子又舉出了吳王大敗越國，晉國智伯被三家所滅之例子，皆因攻戰而起，但他們滅亡皆因其貪心，野心不斷擴大，貪得無厭，才導致有如下場，而起初攻戰的勝利為國家帶來了不少利益，因此失敗的重點並不在於攻戰，墨子的例子顯得不夠說服力。

由此可見，為達致墨子心中的理想社會，去天下之大害，興天下之利，平亂求治，因此提出了兼愛非攻的主張，雖當時未有君主採納，但其憂國憂民之心值得尊敬。

三、國民經濟——節用、節葬、非樂

墨子提倡兼愛興利，然而天下混亂不堪，王公貴族卻生活奢華，百姓生活顛簸流離。為了達致「除天下之害，興天下之利」的理想，故其經濟改革思想核心講求「強本節用」。司馬談在《論六家要旨》曾評墨子「強本節用，剛人給家足之道。此墨子之所長，雖百家弗能廢也⁸⁵」，而《漢書·藝文志》亦曾提到「墨家者流，蓋出於清廟之守（官），茅屋采椽，是以貴儉⁸⁶。」可見節用是墨家的經濟思想的重要原則。同時墨子為實踐其主張，亦帶領他的信徒墨者，過著清貧生活，在《莊子·天下篇》便曾寫道「使後世之墨者，多以裘褐為衣，跣跣為服，日夜不休，以自苦為極⁸⁷。」，深深體現了墨家刻苦與節儉的精神，以及達到其理想的決心。

墨子於〈七患〉曾指出當時國家王公大人奢侈行徑如下⁸⁸：

以其極賞，以賜無功；虛其府庫，以備車馬衣裘奇怪；苦其役徒，以治宮室觀樂，死又厚為棺槨，多為衣裘，生時治臺榭，死又修墳墓；故民苦於外，府庫單於內，上不厭其樂，下不堪其苦。故國離寇敵則傷，民見兇饑則亡。」由此可見當時的王公貴族揮霍無度，百姓生活苦不堪言。

他又提及「凡五穀者，民之所仰也，君之所以為養也。故民無仰則君無養，民無食則不可事，民無食則不事。故食不可不務也，地不可不力也，用不可節也⁸⁹。」對於墨子而言，五穀是人民仰賴而

⁸⁵ 司馬遷：《史記》（北京：中華書局，1959年）。

⁸⁶ 班固：《漢書·藝文志》（北京：中華書局，1962年）。

⁸⁷ 顧實著：《莊子天下篇講疏》（臺灣：商務印書館，1928年），頁54。

⁸⁸ 孫詒讓：《墨子閒詁·上》（北京：中華書局，1986年），頁27。

⁸⁹ 孫詒讓：《墨子閒詁·上》（北京：中華書局，1986年），頁23。

生活的事物，也是國君用以養活自己與百姓，若失去仰賴，國君則無供養，人民沒有食物便不可使其工作，所以需要加緊生產糧食，盡力開墾田地與節約財用。墨子亦提到「故時年歲善，則民仁且良；時年歲凶，則民吝且惡。夫民何常此之有？」⁹⁰」他認為若在年成好時，百姓仁慈馴良；反之，凶年饑饉時則人民吝嗇兇惡。故此，要避免百姓為了生存而起爭亂，社會不穩，君王便需要節用與增加生產，確保百姓有「煖衣飽食」。墨子認為只要對國家百姓人民有利，皆為有用。而他亦在〈節用中〉提及，以「凡足以奉給民用，則止」⁹¹作為生活標準，只要足夠予民所用即可。

他在〈節用上〉曾言「聖人為政一國，一國可倍也；大之為政天下，天下可倍也。其倍之，非外取地也，因其國家去其無用之費，足以倍之」⁹²。」意指國家並非以侵略其他國家土地來增加自己的利益，而是「因其國家去其無用之費」⁹³，透過制定及調整經濟政策來讓國家獲利。從以上可見，墨子認為王公貴族需要減少無用消費，而無用與否正是以「對人民是否有利作標準」，並提出只要增加生產及節用，那麼人民便有足夠食物，不再挨餓挨寒，社會也不會再起亂。墨子就著當時王公大人的奢靡之風、但百姓卻民不聊生的現象而提出了節用、節葬及非樂之主張。

(1) 日常生活

蔡仁厚先生按照墨子的〈辭過〉、〈節用上〉與〈節用中〉的內容作整合，歸納了五類墨子認為日常生活中需節約的項目，分別為節宮室、節衣服、節飲食、節舟車、節蓄私⁹⁴。

在宮室方面，他認為當今君主修造宮室「必厚作斂於百姓」⁹⁵，因此認為修建宮室不需要太浮華，只需要「其旁可以圍風寒，上可以圍雪霜雨露，其中蠲潔，可以祭祀，宮牆足以為男女之別則止」⁹⁶，簡簡單單，宮室能遮風擋雨，整潔並可祭祀便可以了。

其次，在衣服方面，他在提到衣服只要「適身體和肌膚而足矣」⁹⁷，如今君主卻向百姓橫征暴斂，「以為錦繡文采靡曼之衣，鑄金以為鈎，珠玉以為珮」⁹⁸，百姓需「女工作文采，男工作刻鏤」⁹⁹，墨子認為這些都是無用之事，只是為了好看，損害百姓利益，因此指出只要「冬則練帛之中，足以

⁹⁰ 孫詒讓：《墨子閒詁·上》（北京：中華書局，1986年），頁25。

⁹¹ 孫詒讓：《墨子閒詁·上》（北京：中華書局，1986年），頁149。

⁹² 孫詒讓：《墨子閒詁·上》（北京：中華書局，1986年），頁145。

⁹³ 孫詒讓：《墨子閒詁·上》（北京：中華書局，1986年），頁145。

⁹⁴ 蔡仁厚：《墨家哲學》（臺北：東大圖書公司，1993年），頁52。

⁹⁵ 孫詒讓：《墨子閒詁·上》（北京：中華書局，1986年），頁31。

⁹⁶ 孫詒讓：《墨子閒詁·上》（北京：中華書局，1986年），頁153。

⁹⁷ 孫詒讓：《墨子閒詁·上》（北京：中華書局，1986年），頁30-31。

⁹⁸ 孫詒讓：《墨子閒詁·上》（北京：中華書局，1986年），頁31。

⁹⁹ 孫詒讓：《墨子閒詁·上》（北京：中華書局，1986年），頁31。

為輕且暖，夏則絺綌之中，足以為輕且清¹⁰⁰」，著重冬天保暖、夏天涼爽，且輕便則足夠，此乃節衣服。

再者，在飲食方面，墨子認為現今的君主「厚作斂於百姓，以為美食芻豢，蒸炙魚鱉¹⁰¹」，而「富貴者奢侈，孤寡者凍餒¹⁰²」，由此可見，墨子認為君主勞民傷財來滿足自己的口腹之慾，更甚影響左右大臣，令富貴的人十分奢侈，百姓卻要捱餓致死，並且他提出古代聖人飲食標準是「足以增氣充虛，強體養腹而已矣¹⁰³」，故若真希望天下管治好而厭惡國家混亂，君王便需節飲食。

接著，在舟車方面，他又指現今聖王搜刮民脂民膏，「飾車以文采，飾舟以刻鏤¹⁰⁴」，在舟車加上浮誇的文彩與雕刻，而女子放棄紡織之事而去修文彩，男子放棄耕作而修刻鏤，導致「是以其民饑寒並至，故為姦袤¹⁰⁵」，使民眾為了飽腹而做奸惡之事，社會混亂，而古人則製舟車則是「全固輕利，可以任重致用，其為用財少，而為利多，是以民樂而利之¹⁰⁶」百姓喜歡使用，並且舟車堅固輕便，並可運重貨與走遠路。故此，墨子認為現時君王需要節舟車。

最後，在蓄私方面，墨子指出「當今之君，其蓄私也，大國拘女累千，小國累百，是以天下之男多寡無妻¹⁰⁷」，最終導致「民少」。意思即國君拘禁女子作侍妾，令天下男子沒有妻子，男女婚姻失時，導致百姓減少，故他認為「蓄私不可不節¹⁰⁸」。故此，墨子認為在宮室、衣服、飲食、舟車與蓄私方面，「儉節則昌，淫佚則亡，此五者不可不節¹⁰⁹」。

對墨子而言，他提倡「兼愛」，故不會將王公貴族置於平民之上，因此會對他們的消費加以約束，反對其無度消費，並應在生活上節約，以平民生活所需作使用的標準。

(2) 生產與勞動

¹⁰⁰ 孫詒讓：《墨子閒詁·上》（北京：中華書局，1986年），頁151。

¹⁰¹ 孫詒讓：《墨子閒詁·上》（北京：中華書局，1986年），頁132。

¹⁰² 孫詒讓：《墨子閒詁·上》（北京：中華書局，1986年），頁33。

¹⁰³ 孫詒讓：《墨子閒詁·上》（北京：中華書局，1986年），頁32。

¹⁰⁴ 孫詒讓：《墨子閒詁·上》（北京：中華書局，1986年），頁34。

¹⁰⁵ 孫詒讓：《墨子閒詁·上》（北京：中華書局，1986年），頁34。

¹⁰⁶ 孫詒讓：《墨子閒詁·上》（北京：中華書局，1986年），頁33。

¹⁰⁷ 孫詒讓：《墨子閒詁·上》（北京：中華書局，1986年），頁34。

¹⁰⁸ 孫詒讓：《墨子閒詁·上》（北京：中華書局，1986年），頁34。

¹⁰⁹ 孫詒讓：《墨子閒詁·上》（北京：中華書局，1986年），頁34。

在生產上，墨子對勞動亦有自己的一套看法。他著重增加勞動力及生產，並讓人民擔當自己適合的崗位，以時生財。梁啟超曾言「墨子這種經濟思想，自然是勞力為本位，所以「勞作神聖」為墨子唯一的信條¹¹⁰。」而陳問梅亦曾評墨子¹¹¹：

節用一觀念既有其消極的節約成份，又有其積極的生產成份，所以當這一觀念轉落於現實之用上時：王公大人一方面，必須去奢、崇儉或即去無用之費；另一方面，又須盡力設法使人民節約以及增加生產。王公大人和人民都能去奢、崇儉與增加生產，則必可以倍國或倍天下。倍國或倍天下，即是整個國家或天下之大利。

故此，鼓勵生產與去奢節用，兩者皆是墨子經濟思想中重要的部份，相輔相成。接下來，我會陳述墨子的勞觀生產觀。

據墨子〈非樂〉〈節用上〉〈節用中〉〈七患〉所言，勞動的原則是「賴其力則生，不賴其力則不生¹¹²」、「使各從事其所能¹¹³」、「以時生財，財不足則反之時¹¹⁴」以及增加人口從而促進生產。

就「賴其力則生，不賴其力則不生¹¹⁵」，他認為人與禽畜不同，禽畜不必勞作，而「衣食之財已具矣¹¹⁶」，但人需要靠自己力量才能維持生命，故他認為要「使各從事其所能¹¹⁷」，每人按照自己的能力各司其職，再按農時耕作生產，便可得到足夠財富，達致「民以時生財，固本而用財¹¹⁸」。墨子更舉出上世之聖王禹與湯之例，指出當時有七年水災與五年旱災，但沒有百姓受苦挨餓，正因他們生產得多，使用很節儉，反映了節約及生產之重要性。

再者，他又考慮到百姓作為勞動者休息的權利。在〈非樂〉指出的民之三患，其中一項便是「勞者不得息」，故此，他的主張便提出了節用財物，使勞動者能夠休息。並於〈魯問〉指出若百

¹¹⁰ 梁啟超：《墨子學案》（臺北：中華書局，1937年），頁16。

¹¹¹ 陳問梅：《墨學之省察》（臺北：臺灣學生書局，1988年），頁255。

¹¹² 孫詒讓：《墨子閒詁·上》（北京：中華書局，1986年），頁122。

¹¹³ 孫詒讓：《墨子閒詁·上》（北京：中華書局，1986年），頁149。

¹¹⁴ 孫詒讓：《墨子閒詁·上》（北京：中華書局，1986年），頁25。

¹¹⁵ 孫詒讓：《墨子閒詁·上》（北京：中華書局，1986年），頁122。

¹¹⁶ 孫詒讓：《墨子閒詁·上》（北京：中華書局，1986年），頁232。

¹¹⁷ 孫詒讓：《墨子閒詁·上》（北京：中華書局，1986年），頁149。

¹¹⁸ 孫詒讓：《墨子閒詁·上》（北京：中華書局，1986年），頁25。

姓疲憊沒有休息，患病死亡，人口減少；於〈非命下〉又提到「百姓不利必離散，不得用也¹¹⁹。」

若百姓無法休息，亦會令民眾離散，投奔其他國家，兩者皆會促使國家滅亡。

另外，上述墨子曾提及「節蓄私」，讓百姓更容易找到伴侶並結婚，從而增加生育人口。他又提出了「早婚」之法，指出「丈夫年二十，毋敢不處家。女子年十五，毋敢不事人¹²⁰。」這樣百姓盡早成家，就可使人口倍增。

(3) 喪葬

墨子提倡刻苦樸素，因此反對儒家久喪厚葬的做法，認為如今人們堅持厚葬久喪只是「便其習而義其俗¹²¹」，故在節用的基礎上提出「節喪」。據學者孫廣德之整理，墨子認為儒家厚葬久喪有三大害，分別是國家必貧、人民必寡、刑政必亂、使國相攻、使鬼神降罰¹²²。

首先，墨子認為若人們把時間與財富都用作厚葬久喪，會導致國家貧窮。因厚喪「棺槨必重，葬埋必厚，衣衾必多，文繡必繁，丘隴必巨¹²³」，亦會「金玉珠機比乎身¹²⁴」，「鼎鼓几筵壺盞，戈劍羽旄齒革，挾而埋之¹²⁵」，可見當中浪費許多財物。再者，人們守喪使自己「面目陷隄，顏色鰲黑，耳目不聰明，手足不勁強，不可用也¹²⁶。」守喪期需減食忍飢，故人們體弱，為農難以耕作，生產減少，自然國家也不能增加收入，浪費多收入少，自然國家貧乏。

其次，墨子認為厚葬久喪會使人民寡。墨子認為人們需守喪三年，「苟其飢約，又若此矣，是故百姓冬不仞寒，夏不仞暑，作疾病死者，不可勝計也¹²⁷。」守喪令人們變得體弱多病，甚至死亡，又會因守喪妨礙了男女交往，降低生育率。另外，墨子提到「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¹²⁸。」活人殉葬的風俗也會亦人口減少，因此墨子反對厚葬久喪。

¹¹⁹ 孫詒讓：《墨子閒詁·上》（北京：中華書局，1986年），頁259。

¹²⁰ 孫詒讓：《墨子閒詁·上》（北京：中華書局，1986年），頁147。

¹²¹ 孫詒讓：《墨子閒詁·上》（北京：中華書局，1986年），頁170。

¹²² 孫廣德：《墨子政治思想之研究》（臺灣：中華書局，2017年），頁142-143。

¹²³ 孫詒讓：《墨子閒詁·上》（北京：中華書局，1986年），頁156。

¹²⁴ 孫詒讓：《墨子閒詁·上》（北京：中華書局，1986年），頁157。

¹²⁵ 孫詒讓：《墨子閒詁·上》（北京：中華書局，1986年），頁157。

¹²⁶ 孫詒讓：《墨子閒詁·上》（北京：中華書局，1986年），頁158。

¹²⁷ 孫詒讓：《墨子閒詁·上》（北京：中華書局，1986年），頁161。

¹²⁸ 孫詒讓：《墨子閒詁·上》（北京：中華書局，1986年），頁158。

再者，墨子認為厚葬久喪「使為上者行此，則不能聽治；使為下者行此，則不能從事。上不聽治，刑政必亂¹²⁹。」若守喪，在位者不聽政，在下者不能生產，父子兄弟君臣間，相求不得，導致怨恨彼此，「是以僻淫邪行之民，出則無衣也，入則無食也，內續奚吾，並為淫暴，而不可勝禁也¹³⁰。」故墨子指出厚葬久喪令人們「父不慈、子不孝、兄不友、弟不恭、君不愛、臣不忠¹³¹」，甚至出現盜竊亂賊之事，故刑政必亂。

最後是使國相攻及使鬼神降罰。墨子認為大國不攻小國是因為「積委多，城郭修，上下調和」，但若主張厚葬久喪，國家必貧，人民必寡，刑政必亂，而國家沒有財力支撐戰爭支持，也沒有人口作為兵力，因此出戰不能勝利，也難以守城。因此，若引起他國侵略的野心，容易釀成戰爭。至於鬼神降罰，由於厚葬久喪，國家貧窮，人民減少，刑政混亂，故人們祭祀之酒禮不再如此豐盛淨潔，而祭祀的人數亦會減少，也難以依時令節度來進行祭祀，那麼「上帝鬼神降之罪厲之禍罰而棄之¹³²。」人們將會受到上鬼神之罰。

有見及此，墨子指出古聖王的葬埋之法，就是〈節葬下〉提到「棺三寸，足以朽體；衣衾三領，足以覆惡，下毋及泉，上毋通臭，壟若參耕之畝，則止矣¹³³。」他認為棺木只要不讓屍體腐爛，掩蓋屍形，埋葬時不使腐臭散發便已足夠，又認為在生的人不應為死去的人傷心太久，而是趕快就業，達致「人為其所能，以交相利也¹³⁴」。

(4) 非樂

梁啟超以為「墨子之非樂，亦節用之一附屬條目，皆為生計問題而起也¹³⁵。」非樂亦正建基於節用，墨子留意到百姓飢寒交迫，王公大人於娛樂方面揮霍無度，繼而提出的節約改革方法。在〈非樂上〉，這裡的樂並不僅指音樂，而是廣義的，如〈非樂上〉所言，「樂」是包括「鐘鼓琴瑟竿之聲」、「刻鏤文章之色」、「芻豢煎炙之味」、「高臺厚榭邃野之居」¹³⁶，可見墨子是一切「美術」如音樂、雕刻、建築、烹調、等等都說是「奢侈品」，並都是該廢除的¹³⁷。他提到現今的

¹²⁹ 孫詒讓：《墨子閒詁·上》（北京：中華書局，1986年），頁162。

¹³⁰ 孫詒讓：《墨子閒詁·上》（北京：中華書局，1986年），頁162。

¹³¹ 孫詒讓：《墨子閒詁·上》（北京：中華書局，1986年），頁162。

¹³² 孫詒讓：《墨子閒詁·上》（北京：中華書局，1986年），頁164。

¹³³ 孫詒讓：《墨子閒詁·上》（北京：中華書局，1986年），頁164。

¹³⁴ 孫詒讓：《墨子閒詁·上》（北京：中華書局，1986年），頁165。

¹³⁵ 梁啟超：《子墨子學說》（臺北：中華書局，1936年），頁23。

¹³⁶ 孫詒讓：《墨子閒詁·上》（北京：中華書局，1986年），頁227。

¹³⁷ 胡適：《中國哲學史大綱·上卷》（上海：商務印書館，1947年），頁171。

聖王為了音樂與舞宴，浪費許多民脂民膏。如墨子便提到齊康公喜好喜歡音樂與萬舞，因此養了一批不事生產的舞人，並且提供優質的食物與待遇，為了他一人音樂喜好，而造成百姓的苦困。除此以外，他提到「與君子聽之，廢君子聽治；與賤人聽之，廢賤人之從事¹³⁸」，意思就是欣賞音樂會使君主荒廢了政事，而人民亦會因此忽略生產。

按吳進安的歸納，對「樂」的批評可歸納成五個原因¹³⁹：

- (一) 淫人之繁飾禮樂。
- (二) 厚斂萬民以造樂器。
- (三) 虧奪民衣食之財以養之。
- (四) 荒政廢事以聽樂。
- (五) 喪身亡國之舞樂。

另外，以「萬民之利」的角度出發，為樂亦不能產生萬民之利，原因如下：

- (一) 為樂浪費民財
- (二) 為樂不足以禁暴止亂，於事無補
- (三) 為樂浪費民力，妨害生產。
- (四) 與人為樂，荒時廢日。
- (五) 多養樂士，消耗財用。
- (六) 為樂荒廢眾人之事。

歸納以上，墨子在〈非樂〉指出了「樂」違反了「上考之不中聖王之事，下考之不中萬民之利¹⁴⁰」的原則。他又在篇內提到「樂」無法解決「民之三患：飢者不得食，寒者不得衣，勞者不得息¹⁴¹」，也無法解決天下之亂，沒有任何政治教化的功用，故此主張「非樂」。最後，他亦提到「欲求興天下之利，除天下之害，當在樂之為物，將不可不禁而止也¹⁴²。」

(5) 其理想與實踐之困境

從以上可見，他的節約思想涵蓋範疇廣泛，包括了日常生活、喪葬、娛樂，同時又鼓勵勞動與生產。墨子於亂世提出了如此治亂之方法，追求簡樸尚儉的生活。方授楚先生認為「墨子所欲實現

¹³⁸ 孫詒讓：《墨子閒詁·上》（北京：中華書局，1986年），頁231。

¹³⁹ 吳進安：《墨家哲學》（臺北：五南圖書出版有限公司，2003年）頁332-333。

¹⁴⁰ 孫詒讓：《墨子閒詁·上》（北京：中華書局，1986年），頁227。

¹⁴¹ 孫詒讓：《墨子閒詁·上》（北京：中華書局，1986年），頁228-229。

¹⁴² 孫詒讓：《墨子閒詁·上》（北京：中華書局，1986年），頁238。

之理想，於分配求其平均也¹⁴³。」墨子認為現時統治階級浪費無度，天下蒼生百姓卻飽受煎熬，因此要求在位者自我節制，以百姓所需作為生活標準行事。其消極性的節用與積極性的生產，兩者相輔相成，令資源分配平均，百姓得以維持生計，達致倍國或倍天下之作用。去除統治者之小利，才能追求天下的大利。墨子亦認為過度的消費不僅沒有帶來任何利處，更損害百姓利益，甚至使國家貧困、起亂、相攻、滅亡，可見其改革主張正呼應墨子的理想社會——「刑政治，萬民和，國家富，財用足，百姓皆得煖衣飽食，便寧無憂¹⁴⁴。」墨子憂國憂民之志及其利民之見，彰顯他對天下百姓之憐憫與關懷的精神，以及追求「兼愛興利」，達到社會公平之理想。

不過，其主張的出發點雖是好意，但卻受到不少抨擊，當中以「非樂」最為人非議。如曾有不少思想家或學者批評墨子節用的主張違反人性，或是過於否定「樂」的作用。例如莊子曾批評墨子「其生也勤，其死也薄，其道大觳，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，天下之堪¹⁴⁵。」梁啟超亦曾評「墨子以嚴格消極的論必要之欲望，知有物質上之實物，而不知有精神上之實利¹⁴⁶。」，更表示「墨子學說最大的缺點，莫如『非樂』¹⁴⁷。」他認為「樂」有其作用，「能以間接力陶鑄人之德性，增長人之智慧，舒宣人之筋力，而所得者足以償所失而有餘也……¹⁴⁸」荀子亦於《荀子·樂論》提到「樂也，人情之所必不免也¹⁴⁹」，學者普遍認為「樂」能有感化人心之用，是人的情感所需。

對於墨子否定了「樂」在治國上的效用，荀子於《荀子·樂論》指出「樂」有其政治教化之作用，他表示古代聖王重視禮樂，並且「夫聲樂之入人也深，其化人也速，故先王謹為之文¹⁵⁰。」又認為「且樂也者，和之不可變者也；禮也者，理之不可易者也。樂合同，禮別異，禮樂之統，管乎人心矣¹⁵¹。」他認為「樂」能滲入人的深處，教化人的速度很快，故古代聖王謹慎地給他文飾。再者，他認為音樂與禮制是協調人情與治理社會時不可變更的手段和原則。他認為樂會使人民同心同德，而禮制則強調等級之差異，因此統一禮制音樂的綱領，能管治人們的心性，統治者管理就更容易。

¹⁴³ 方授楚：《墨學源流》（上海：上海書店，1937年），頁94。

¹⁴⁴ 孫詒讓：《墨子閒詁·上》（北京：中華書局，1986年），頁182。

¹⁴⁵ 顧實著：《莊子天下篇講疏》（臺灣：商務印書館，1928年），頁54。

¹⁴⁶ 梁啟超：《子墨子學說》（臺北：中華書局，1936年），頁24。

¹⁴⁷ 梁啟超：《墨子學案》（臺北：中華書局，1937年），頁20。

¹⁴⁸ 梁啟超：《墨子學案》（臺北：中華書局，1937年），頁20。

¹⁴⁹ 譚正璧：《荀子讀本》（上海：中華書局，1949年），頁26-27。

¹⁵⁰ 譚正璧：《荀子讀本》（上海：中華書局，1949年），頁27。

¹⁵¹ 譚正璧：《荀子讀本》（上海：中華書局，1949年），頁27。

易，天下亦能和睦相處。故此，荀子指出了「樂」的政治效能，配合禮制管治人心，統一思想，以此強化階級之差，並非如墨子所言毫無用處。

此外，在〈三辯〉篇中，程繁曾與墨子就著「非樂」作辯論。程繁針對墨子說「聖王不為樂」，向墨子表示¹⁵²：

昔諸侯倦於聽治，息於鐘鼓之樂，士大夫倦於聽治，息於竽瑟之樂。農夫曹耕夏耘，秋斂冬藏，息於聆缶之樂。今夫子曰，『聖王不為樂』，此譽之猶馬駕而不稅，弓強而不馳，無乃非有血氣者之所不能至邪。」意指諸侯治國勞累，便以聽鐘鼓之樂的方式休息；農民從農事，亦借聽瓦盆土缶之樂方式休息，如今墨子說「聖王不為樂」就如使馬永遠駕車，不卸去車子；將弓拉開永遠不放，這恐怕不是有血氣的人能夠做到。

程繁的觀點與莊子、荀子、梁啟超類似，亦是學界中不少抨擊〈非樂〉的學者之觀點。他們認為人乃血肉之軀，長期處於繃緊的狀態，反而使人難以完成自己的本分。故情感上需要有「樂」讓他們放鬆，作心理上的調節，適當的休息讓他們得以走更長的路，同時「樂」亦有陶冶性情的作用。因此他們認為墨子提出的主張是否定了「樂」之作用，忽略了人們的精神需求。另一方面，莊子於〈天下〉篇亦提到古代聖王為樂黃帝有《鹹池》、堯有《大章》、舜有《大韶》、禹有《大夏》，湯有《大濩》，文王有辟雍之樂，武王、周公作《武》，籍此來反駁墨子說「聖王不為樂」，考證古代聖王亦會為樂。

至於一些較獨特的觀點，如荀子〈富國〉批墨子「夫有餘不足非天下之公患也，特墨子之私憂過計也¹⁵³」、「天下熬然，若燒若焦，墨子雖為之衣褐帶索，嚙菽飲水，惡能足之乎？——既以伐其本，弱其原焦天下矣¹⁵⁴。」即荀子認為資源不足乃墨子庸人自擾，非天下共同禍患，本身天下萬物資源已足矣，若按照墨子的主張，天下受的煎熬就像燒焦了，墨子即使過簡樸之生活，亦不能使人民富足。這傷害了它的根本，斷竭了源頭，使天下財物枯竭。胡適先生亦指「這種觀念是一種狹義功用主義的流弊。我們須要知道墨子的索教『以自苦為極』，因要『自苦』故不得不反對一切美術¹⁵⁵。」方授楚先生對兩者皆有所反駁，他認為「荀子之學乃立於『王公大人方面者，故以亂為公

¹⁵² 孫詒讓：《墨子閒詁·下》（北京：中華書局，1986年），頁35-36。

¹⁵³ 譚正壁：《荀子讀本》（上海：中華書局，1949年），頁58。

¹⁵⁴ 譚正壁：《荀子讀本》（上海：中華書局，1949年），頁58。

¹⁵⁵ 胡適：《中國哲學史大綱·上卷》（上海：商務印書館，1947年），頁171。

患¹⁵⁶』」墨子是以平民角度出發，以「賤民」作生活標準，其立足點與荀子不同，故對墨子而言，百姓得不到公平的資源分配才是公患，但對荀子而言，他的立足點在於王公大人，因此對他而言，起亂才是公患。其次，劉向《證苑·反質》亦記載了墨子回答弟子禽滑釐的語句「故食必求飽，然後求美；衣必常暖，然後求麗；居必常安，然後求樂。為可長，行可久，先質而後文¹⁵⁷。」因此，墨子並非甘於自苦，而是希望百姓望達致最基本的生活標準，才更進一步，追求更豐富的生活。

人的情感乃重要之事，若過份壓抑只會導致反效果，因此較多學派或學者認為墨子「非樂」之說過於否定「樂」的作用，認為「非樂」只著重其物質經濟之用，而忽略其精神層面，亦否定了其政治教化之作用，在當時被大力抨擊。

總結以上，對於墨子經濟的主張，大部份人都認為他能夠做到「知行合一」，行為符合其主張，過著清貧刻苦之生活。墨子以「上考之不中聖王之事，下考之不中萬民之利¹⁵⁸」的原則作思考，提出了節用、節葬與非樂，構建其理想社會，體現其追求「兼愛興利」之精神。雖然當時「非樂」的主張受到強烈反對，因此遭到淘汰，但近代學者方授楚、周富美等亦有為其平反，而當中的利民理想更是值得後人敬佩。

四、 神道設教——天志、明鬼、非命

(1) 天志

梁啟超先生以為「墨子常以天為其學說最高之標準也¹⁵⁹」，從墨子的其餘主張中，我們能發現其主張皆是為重建社會秩序和倫理價值而提出，規範人類的行為，以達致兼愛興利之理想社會，因此提出應用性較強，講求實踐的改革。而「天志」的概念正是作為其價值根源，胡適先生曾言「墨子的宗教以『天志』為本¹⁶⁰」。

按蕭公權先生歸納，墨子的天志說立於三種根據¹⁶¹，分別是一、墨子認為「天」是萬事之法儀；二、「天」為全體人類之唯一主宰，其賞罰嚴普及而不可逃，不可不取絕對服從之態度。三、「天」有管治人類之無上威權，其賞罰雖天子亦不能免。

¹⁵⁶ 方授楚：《墨學源流》（上海：上海書店，1937年），頁94。

¹⁵⁷ 劉向：《說苑（三）》（上海：商務印書館，1937年），頁203。

¹⁵⁸ 孫詒讓：《墨子閒詁·上》（北京：中華書局，1986年），頁227。

¹⁵⁹ 梁啟超：《墨子學案》（臺北：中華書局，1937年），頁4。

¹⁶⁰ 胡適：《中國哲學史大綱·上卷》（上海：商務印書館，1947年），頁166。

¹⁶¹ 蕭公權：《中國政治思想史（一）》（上海：商務印書館，1948年），頁104-105。

首先，墨子認為「天」是萬事之法儀，將「天」訂為絕對的標準。墨子於〈法儀〉曾言「天下從事者不可以無法儀¹⁶²」，並指出父母、師長、國君都不作為治理國的法儀，而是以天作法儀，他在〈天志上〉提到「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：『中者是也，不中者非也。』¹⁶³」並且認為「天之行廣而無私，其施厚而不德，其明久而不衰，故聖王法之¹⁶⁴。」這裡顯示天的恩德是普及世間萬物，而且無任何偏私，施厚恩卻不自以為有德，其光輝也不受時間影響，永遠不衰，因此聖王亦效法之。

其次，蕭公權先生認為「天」是為人類唯一主宰，人類需絕對服從「天」，無法逃離其賞罰¹⁶⁵。梁啟超先生亦表示「墨子的『天』純然是一個『人格神』有意欲、有感覺、有情操、有行為¹⁶⁶。」〈天志中〉曾言「夫天不可為林谷幽門無人，明必見之¹⁶⁷。」上天能夠看見全天下，因此若有人，包括天子，當他們行事違反天意時，必定會被上天看見。而「天欲義而惡不義¹⁶⁸」，故此天子會帶領人民做合乎義的事，而〈天志上〉云：「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¹⁶⁹。」只要順從上天的意志，便可得賞，反之亦然。〈天志中〉「天為貴，天為知而已矣。然則義果自天出矣¹⁷⁰。」墨子指出只有天是最尊貴，天是最聰明的，而義亦是從天產生出來的。可見，「天」是人類唯一主宰，人類需服從之。

最後，「天」有管治人類之無上威權，即使天子亦不能倖免。墨子於〈天志中〉指：

有吾所以知天之貴且知於天子者有矣。曰：天子為善，天能賞之；天子為暴，天能罰之；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。此吾所以知天之貴且知於天子者¹⁷¹。

¹⁶² 孫詒讓：《墨子閒詁·上》（北京：中華書局，1986年），頁18。

¹⁶³ 孫詒讓：《墨子閒詁·上》（北京：中華書局，1986年），頁197。

¹⁶⁴ 孫詒讓：《墨子閒詁·上》（北京：中華書局，1986年），頁19。

¹⁶⁵ 蕭公權：《中國政治思想史（一）》（上海：商務印書館，1948年），頁104。

¹⁶⁶ 梁啟超：《墨子學案》（臺北：中華書局，1937年），頁21。

¹⁶⁷ 孫詒讓：《墨子閒詁·上》（北京：中華書局，1986年），頁175。

¹⁶⁸ 孫詒讓：《墨子閒詁·上》（北京：中華書局，1986年），頁175。

¹⁶⁹ 孫詒讓：《墨子閒詁·上》（北京：中華書局，1986年），頁177。

¹⁷⁰ 孫詒讓：《墨子閒詁·上》（北京：中華書局，1986年），頁180。

¹⁷¹ 孫詒讓：《墨子閒詁·上》（北京：中華書局，1986年），頁180。

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¹⁷²。

「天」就如擔任仲裁者，按天子之行為作出判決，若是為善，天會獎賞他，若是為惡，天會降罰於他。同時，天子有疾病禍祟時，都會進行儀式及準備酒醴粢盛以祭祀天鬼，讓天去除之，天子也會向天祈福。綜觀以上，「天」擁管治人類的無上威權，比天子更加尊貴。

此外，透過「天志」作為建構世界的法則，墨子亦藉此強化了兼愛之效能。在〈天志上〉提到「順天意者，兼相愛交相利，必得賞，反天意者，別相愛，交相賊，必得罰¹⁷³。」〈天志中〉又說：「然有不為天之所欲而為天之所不欲，則夫天亦且不為人之所欲而為，則夫天亦且不為人之所欲而為人之所不欲矣，人之所不欲者何也？曰：疾病禍祟是也¹⁷⁴。」

梁啟超先生認為，「墨子講天志，純是用來做兼愛主義的後援，是勸人實行兼愛的一種手段¹⁷⁵。」故此，墨子為了讓人們更加有動機及意欲去兼愛，提出了「天志」之說，以天的力量來約束人民，以收人們兼相愛交相利之效。

墨子將天志作為人類最高的價值根源與道德法儀，以法度來重整社會秩序，讓天成為最高的統治者，百姓順天意而生，令社會重回正軌。

(2) 明鬼

學者孫廣德曾言「墨子明鬼之主要動機，亦在欲藉鬼神之神秘力量，以去亂政治，而實現其政治主張也¹⁷⁶。」梁啟超先生亦認為明鬼是「墨子借來幫助社會道德的制裁力¹⁷⁷」。墨子認為當時戰亂頻生，道德淪喪，皆因天下之人不相信鬼神之說，他指出人民「疑惑鬼神之有與無之別¹⁷⁸」及「不明乎鬼神之能賞賢而罰暴¹⁷⁹」，若每個人相信鬼神能夠賞賢罰暴，人民便不敢作亂，天下就不會起亂。

墨子以三種方式證明鬼神之存在——一、以眾人之見聞證之；二、以古代聖王行事證之；三、以古代之書證之。

¹⁷² 孫詒讓：《墨子閒詁·上》（北京：中華書局，1986年），頁188。

¹⁷³ 孫詒讓：《墨子閒詁·上》（北京：中華書局，1986年），頁177。

¹⁷⁴ 孫詒讓：《墨子閒詁·上》（北京：中華書局，1986年），頁182。

¹⁷⁵ 孫廣德：《墨子政治思想之研究》（臺灣：中華書局，2017年），頁197。

¹⁷⁶ 梁啟超：《墨子學案》（臺北：中華書局，1937年），頁22。

¹⁷⁷ 梁啟超：《墨子學案》（臺北：中華書局，1937年），頁23。

¹⁷⁸ 孫詒讓：《墨子閒詁·上》（北京：中華書局，1986年），頁201。

¹⁷⁹ 孫詒讓：《墨子閒詁·上》（北京：中華書局，1986年），頁201。

（一）以眾人之見聞證之

墨子指出不少人曾見過鬼神或聽過鬼神之聲，如舉出周宣王被杜伯鬼魂殺死，燕簡公被莊子儀鬼魂殺死，秦穆公於神廟得到句芒的賞賜，觀辜因祭祀不夠周到而被厲神打死，中里徼因在神面前發假誓而被殺死，由以上事例證明鬼神之存在。

（二）以古代聖王行事證之

墨子舉出古代聖王之事以證明鬼神存在，他說「故聖王其賞也必於祖，其僂也必於社¹⁸⁰」，而夏、商、周三代聖王均設置國都正壇為宗廟，並且重視祭祀，而周武王攻殷伐紂，更使諸侯分祭。他認為若並非真的有鬼神，聖王們又何必需要如此重視及厚待祭祀，甚至設宗廟，故證明鬼神確實存在，古代聖王亦相信之。

（三）以古代之書證之

墨子指出《周書》、《大雅》、《商書》、《夏書》等古書中均記載了鬼神之事，因此證明鬼神確實存在。另一方面，按《天志中》所言，「上利乎天，中利乎鬼，下利乎人¹⁸¹」，故可得知鬼的等級是介乎於天與人之間。墨子反駁執無鬼者說這不符合雙親之利益，他認為鬼可分為天鬼、山水鬼神，也有些鬼是人死後所變成的，並指出祭祀鬼神的用處：若有鬼神，則「是得其父母姒兄而飲食之也¹⁸²」；若沒有鬼神，也只是浪費了酒醴粢盛之財，但卻可以與鄉里、親朋好友聚會，聯絡感情。因此，祭祀能「上以交鬼之福，下以合驩聚眾，取親於鄉里¹⁸³」。

同時，鬼神亦是全知，人們不能逃避懲罰，因「鬼神之明必知之¹⁸⁴」，而且其懲罰亦不可被抵抗，「鬼神之罰必勝之¹⁸⁵」。此外，「無小必賞之，無大必罰之¹⁸⁶」可見無論其地位如何，鬼神都有賞賜與懲罰之能力。

¹⁸⁰ 孫詒讓：《墨子閒詁·上》（北京：中華書局，1986年），頁219。

¹⁸¹ 孫詒讓：《墨子閒詁·上》（北京：中華書局，1986年），頁185。

¹⁸² 孫詒讓：《墨子閒詁·上》（北京：中華書局，1986年），頁225。

¹⁸³ 詒讓：《墨子閒詁·上》（北京：中華書局，1986年），頁225。

¹⁸⁴ 孫詒讓：《墨子閒詁·上》（北京：中華書局，1986年），頁220。

¹⁸⁵ 孫詒讓：《墨子閒詁·上》（北京：中華書局，1986年），頁220。

¹⁸⁶ 孫詒讓：《墨子閒詁·上》（北京：中華書局，1986年），頁224。

(3) 非命

方授楚先生曾表示「各派有命說，流於中國社會，遂致中其毒而各安天命不知進取¹⁸⁷」，而梁啟超先生亦以為「中國社會被命定主義阻卻無限的進化¹⁸⁸」，因此他們都認為墨子的非命論是一股清流。胡適先生對非命有以下的解釋¹⁸⁹：

墨子既信天、又信鬼，何以不信命呢？原來墨子不信命定之說，正因為他深信天志，正因為他深信鬼神能賞善而罰暴。老子和孔子都把「天」看作自然而言的「天行」，所以以為凡事都由天定，不可挽回。所以老子說「天地不仁」、孔子說「獲罪於天，無所禱也」。墨子以為天志欲人兼愛，不欲人相害，又以為鬼神能賞善罰暴，所以他說能順天之志、能中鬼之利，便可得福；不能如此，便可得禍。禍福全靠個人自己的行為，全是各人的自由意志招來的，並不由命定。若禍福都由命定，那便不做好事也可得福；不作惡事，也可得禍了。若人人都信命定之說，便沒有人努力去做事了。

對墨子而言，他除了相信天志與鬼神，也認為人們亦必須對自己的命負責，他認為人得禍或福，都是由自己的意志決定的，並非命運注定。如果大家都相信命定之說，那麼就便沒有去努力，天志與鬼神的賞罰也失去了其效力。故此，墨子「非命」論正正是激勵人們去為自己的生命奮鬥，並順應天意做好事，將相信命定論的人稱為「執命定者」。

在〈非命〉三篇，墨子再次運用了三表法論證非命。

- (1) 本之者：本之於古代聖王之事；考之天鬼之志
- (2) 原之者：下原察百姓耳目之實；徵以先王之書。
- (3) 用之者：廢以為刑政，觀其中國家百姓人民之利。

墨子指出沒有人「嘗有聞命之聲，見命之體¹⁹⁰」，並舉出古代聖王商湯及周武王收拾了桀紂混亂之局面，同時他又指出古代君王的書籍有頒佈予人民的憲法，也有整治軍隊之誓辭，但當中亦從沒寫過「福不可請，禍不可諱，敬無益，暴無傷」等字句，而商、夏之詩書又曰：「命者暴王作之」，先王之書太誓、先王之書仲虺之告亦對「有命」持反對態度，因此墨子以古代聖王及先王之書作論證，從而否定有命論。

¹⁸⁷ 方授楚：《墨學源流》（上海：上海書店，1937年），頁101。

¹⁸⁸ 梁啟超：《墨子學案》（臺北：中華書局，1937年），頁24。

¹⁸⁹ 胡適：《中國哲學史大綱·上卷》（上海：商務印書館，1947年），頁170。

¹⁹⁰ 孫詒讓：《墨子閒詁·上》（北京：中華書局，1986年），頁248。

另一方面，墨子認為執有命者不能在上位，同時指出執有命者是壞人所持之論。墨子在〈非命上〉說：「今用執有命者之言，是覆天下之義，覆天之義者，是立命者也，百姓之誅也。說百姓之誅者，是滅天下之人也¹⁹¹。」如暴君不順其親戚，導致國家滅亡，仍會怪「吾命固失之」而非理解自身過錯，如百姓貪於飲食卻惰於從事，結果飢寒交迫，卻只會說「我命固且貧」。

墨子認為若執有命者在上位，百姓亦是執有命者，會導致：

則上不聽治，下不從事。上聽治，則刑政亂；下不從事，則財用不足，上無以供粢盛酒醴，祭祀上帝鬼神，下無以降綏天下賢可之士，外無以應待諸侯之賓客，內無以食飢衣寒，將養老弱。故命上不利於天，中不利於鬼，下不利於人，而強執此者，此特凶言之所自生，而暴人之道也。

此外，當人們做出不慈孝，不弟長於鄉里，出入無節，坐處不度之事時遭到懲罰，執有命者便會將此當成「上之所罰，命固且罰，不暴故罰也¹⁹²。」，並指「此為君則不義，為臣則不忠，為父則不慈，為子則不孝，為兄則不良，為弟則不弟，而強執此者，此特凶言之所自生，而暴人之道也¹⁹³。」墨子認為這些人以「有命」當作藉口，合理化其不義之行，。

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）

故此，墨子認為人們應該否定命定論，而是為自己的生命努力，否則將一切當作命定，對天下必帶來壞處。

(4) 其理想與實踐之困境

如蕭公權先生所言，「考墨子所以推尊天鬼，其用意顯在藉神權以加強其學說之力量¹⁹⁴。」普遍學者皆同意之。墨子提出尊崇天志與明鬼，以此作為價值根源，目的是讓人們更加有動機與意去行兼愛。墨子認為因大家不相愛才会有眾多禍患，因此提倡兼相愛。而人們若深信天志與明鬼之說，便會擔心自己若不愛他人，就是不順應天與鬼神的意志，會得到相應的懲罰，繼而紛紛支持兼愛，因此蕭公權先生又言：「『神道設教』，果能起信化民，有助於墨學之流與實踐乎¹⁹⁵。」

¹⁹¹ 孫詒讓：《墨子閒詁·上》（北京：中華書局，1986年），頁242。

¹⁹² 孫詒讓：《墨子閒詁·上》（北京：中華書局，1986年），頁245。

¹⁹³ 孫詒讓：《墨子閒詁·上》（北京：中華書局，1986年），頁245。

¹⁹⁴ 蕭公權：《中國政治思想史（一）》（上海：商務印書館，1948年），頁106。

¹⁹⁵ 蕭公權：《中國政治思想史（一）》（上海：商務印書館，1948年），頁106。

而墨子多次強調「力」來否定命定，在〈非命中〉說：「天下皆曰其力也。必不能由我見命焉¹⁹⁶！」〈非命下〉說：「夫豈可以為其命哉！固以為其力也¹⁹⁷。」同時又指出「禹、湯、文、武為政乎天下時，必使飢者得食，寒者得衣，勞者得息，亂者得治，遂得光譽令問於天下。夫豈可以為命哉？故以為其力也¹⁹⁸！」從以上可見，墨子強調「力」，是想每個人都能努力生活，否定預設的天命，從而達致飢者得食，寒者得衣，勞者得息，亂者得治，解決了民之三患的理想社會。

因此周富美先生認為墨子「『籍天行道』，利用人民對鬼神的信仰，以宗教的力量制裁，達到他「求興天下之利，而除天下之害」的目的……求合國家百姓之利，締造大多數的幸福¹⁹⁹。」尊天明鬼的主張，亦正彰顯了墨子興天下之利，除天下之害的理想，仍是以百姓全體之利作為出發點，以天與鬼神之力，為天下加入價值的支柱，重新令社會重回正軌。方授楚先生亦表示墨子天志明鬼之說「藉以堅平民之信仰而增其勇氣也²⁰⁰」，由於當時百姓常受貴族之壓迫，故此缺乏勇去實行新的主張，因此天志與明鬼能夠給予百姓勇氣，使他們無所畏懼地去相愛相利，達致兼愛興利的理想社會。

雖然其做法是為了加強其學說力量，但其說服力卻略嫌不足。在〈明鬼〉篇，墨子多次以他人曾聽聞或見過的經驗來論證鬼神之存在，梁啟超先生以為「以上三說，名三實一也，一者何，實經驗論而已²⁰¹」。而〈非命〉篇，梁啟超先生以為墨子「仍不出經驗歸納之論法，援徵先王之前言往行為之前提，其壁壘未能堅也²⁰²。」從以上可見，墨子的天志和明鬼的存在是建基於先王及古書，或者百姓之體驗，全部都是主觀經驗之論，較無說服力，也容易被質疑真實性，如百姓曾經聽過或見過，可能是出於幻覺、幻聽，甚至是由誤會所造成為的。因此僅靠他人的經驗來證明鬼神之存在，其論點未夠堅固，不足以令人信服。筆者以為倘若墨子並非以三表法的邏輯形式支撐天鬼是否真實存在，而是以宗教來作包裝，不需著重天鬼存在與否，而是著重應不應該順從其教義，信則從之，那麼會更容易讓萬民順服。

¹⁹⁶ 孫詒讓：《墨子閒詁·上》（北京：中華書局，1986年），頁253。

¹⁹⁷ 孫詒讓：《墨子閒詁·上》（北京：中華書局，1986年），頁245。

¹⁹⁸ 孫詒讓：《墨子閒詁·上》（北京：中華書局，1986年），頁245。

¹⁹⁹ 周富美：《墨子——救世的苦行者》（臺北：時報文化，1996年）。

²⁰⁰ 方授楚：《墨學源流》（上海：上海書店，1937年），頁106。

²⁰¹ 梁啟超：《子墨子學說》（臺北：中華書局，1936年），頁12。

²⁰² 梁啟超：《子墨子學說》（臺北：中華書局，1936年），頁14。

蕭公權先生指出「春秋時之君臣，雖相與恐懼，終未嘗懲之而一變其淫僻之行。亦可知鬼神之說不足以儆戒癡頑矣。不寧惟是²⁰³」天志與鬼神始終是信仰之說，雖墨子指出他們能賞善懲暴，但當其賞罰未能彰顯時，他們便可能打回原形，交相惡。其次，墨子針對的對象是平民，他們學識水平可能相對較低，因此容易相信天鬼之說，但若民智稍開，人民未必再如此相信天鬼之說，而知識份子亦可能持質疑態度，令天鬼之說無人跟從。

而在〈公孟〉篇中，墨子的學生亦曾經問生了病的墨子：「先生以鬼神為明，能為禍福，為善者賞之，為不善者罰之。今先生聖人也，何故有疾？意者先生之言有不善乎？鬼神不明知乎？」²⁰⁴明明墨子是聖人，為何上天會讓他有疾病。而墨子則回答：「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？」²⁰⁵墨子指出人得病的原因有很多，如寒暑中所得，勞苦中所得，像房屋百門中關一門，盜賊何門不可以進來。然而，墨子的說法卻與其天有至高無上的權威性產生矛盾。天鬼雖有賞善罰暴之能力，但同時有其他因素可以影響結果，其學說與現實生活中有所出入，人們未必即使相信天志明鬼去兼相愛交相利，也可能會因其他因素被疾病纏身或受到其他損害，故願意跟從其主張的人就更少了。

另一方面，學者孫廣德亦批評天鬼說「缺乏良心自力」，他認為「過份藉重外在之力量以約束之動力行事，自必忽略良心自力之培養與啟發²⁰⁶。」我認為此批評與對兼愛的非議有相似之地方，上文提到兼愛講求交相利，重視其帶來的集體利益，因此缺乏了人們愛的自覺與忽略其主體意識的建立，而孫廣德先生認為天鬼之說「缺乏良心自力」，亦正因為人們跟隨天意而行，受到天與鬼神之約束，做順應天意的事可能只為了得賞避罰，當中忽略了良心、是非之心的啟發與擴充。

因此，天志、明鬼作為墨子學說的價值根源，以神道設教的方式深化其學說力量，同時提出非命，讓人們努力為自己命運打拼，雖說服力稍為不足，亦有矛盾之處，但其主張能夠針對當時社會之弊病，尤其是攻伐不斷、道德敗壞、民不聊生之時，天志與明鬼能夠給予人民勇氣與力量革新，而非命亦有正面積極的激勵作用，從而達致墨子理想中的國家強盛，百姓生活富足，和諧安定的社會。

²⁰³ 蕭公權：《中國政治思想史（一）》（上海：商務印書館，1948年），頁106。

²⁰⁴ 孫詒讓：《墨子閒詁·下》（北京：中華書局，1986年），頁425。

²⁰⁵ 孫詒讓：《墨子閒詁·下》（北京：中華書局，1986年），頁425。

²⁰⁶ 孫廣德：《墨子政治思想之研究》（臺灣：中華書局，2017年），頁213。

五、賢人政治——尚同、尚賢

墨子在治國的方針上提出了「尚同」、「尚賢」的兩大原則，顧頡剛於〈禪讓傳說起於墨家考〉曾指出「尚同主義是尚賢主義相輔為用的，尚賢而不尚同，則政治不能統一，其亂在下；尚同而不尚賢，則政治不能修明，其亂在上²⁰⁷。」在治國的層面，兩者缺一不可。

「天志」則是尚同、尚賢的價值根源，胡適先生曾言「墨子的宗教以『天志』為起點，以『尚同』為終局²⁰⁸」。故筆者承接上文天志部份，以此輔助闡述尚同及尚賢。在〈尚同上〉所言，「天下之百姓皆上同於天子，而不上同於天，則菑猶未去也²⁰⁹。」在〈尚同中〉云「夫既尚同乎天子，而未上同乎天者，則天菑將猶未止也²¹⁰。」在〈天志上〉也曾言「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²¹¹。」對墨子而言，「天」乃最最高點，故此天子需上同於天，百臣需上同於天子。

(1) 尚同

按胡適先生的解釋，「尚同」的「尚」並非等同「尚賢」的尚，而是和「上下」的上字相通，是「取法乎上」的意思²¹²。尚同的出現是由於墨子認為天下之亂源於〈尚同中〉指出「是以人是其義，而非人之義，故相交非也²¹³。」大家都認為自己是對的，因此互相攻擊。墨子認為大家的意見不統一，並於〈尚同中〉舉出王公大人將親信置為正長，大家都知道他的行為並非為了管治人民，故大家都結黨營私，「是故上下不同義。若苟上下不同義，賞譽不足以勸善，而刑罰不足以沮暴²¹⁴」，證明了上下意見的統一十分重要，並認為需要設置正長，認為「故古者之置正長也，將以治民也，譬之若絲縷之有紀，而罔罟之有綱也，將以運役天下淫暴²¹⁵」，以正長來管束人民，統一意見，天下也不會因此混亂不堪。

²⁰⁷ 呂思勉及童書業編著：《古史辨·第七冊下編》（上海：開明書店，1941年），頁49。

²⁰⁸ 胡適：《中國哲學史大綱·上卷》（上海：商務印書館，1947年），頁172。

²⁰⁹ 孫詒讓：《墨子閒詁·上》（北京：中華書局，1986年），頁69-70。

²¹⁰ 孫詒讓：《墨子閒詁·上》（北京：中華書局，1986年），頁74。

²¹¹ 孫詒讓：《墨子閒詁·上》（北京：中華書局，1986年），頁177。

²¹² 胡適：《中國哲學史大綱·上卷》（上海：商務印書館，1947年），頁172。

²¹³ 孫詒讓：《墨子閒詁·上》（北京：中華書局，1986年），頁71。

²¹⁴ 孫詒讓：《墨子閒詁·上》（北京：中華書局，1986年），頁78-79。

²¹⁵ 孫詒讓：《墨子閒詁·上》（北京：中華書局，1986年），頁78。

他認為「夫明乎天下之所以亂者，生於無政長，是故選天下之賢可者，立以為天子²¹⁶。」由於天子之亂起因是無政長帶領，因此他認為此位需由賢者擔當，除了賢良以外，他在〈兼愛〉提過天子需要兼愛，因此選立賢者當天子，天子做順行天志的事，兼愛天下，人民跟從天的意志那麼便能做到「興天下之利」。而在〈尚同下〉亦言「凡使民尚同者，愛民不疾，民無可使，曰必疾愛而使之，致信而持之，富貴以道其前，明罰以率其後。為政若此，唯欲毋與我同，將不可得也²¹⁷。」故賢良士人需要愛人民，以誠信之心愛護百姓，以富貴引導向前，再以嚴明的懲罰督率於後，這樣的施政人民也會甘願與天子意見一致。

✧ 政治架構

天下廣大難以統一，因此墨子的政治組織體系中分了幾層，由上至下，下至上的直線架構。按學者孫廣德之歸納²¹⁸，墨子將天下分做四級，按先後分別是天下——國——家／鄉——里。各級的政，天下是天子（三公），國為國君或諸侯（左右將軍大夫／卿之宰），鄉為鄉長，家為家君，里為里長。

✧ 產生方法

〈尚同上〉言²¹⁹：

遠國異土之民，是非利害之辯，不可一二而明知，故畫分萬國，立諸侯國君，諸侯國君既已立，以其力為未足，又選擇其國之賢可者，置立之以為正長。」

天子三公會再立諸侯國君，而諸侯國君又會在國內選賢能之士，將其立為正長。

〈尚同中〉言²²⁰：

天子三公既已立矣，以為天下博大，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。國君既已立矣，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。

²¹⁶ 孫詒讓：《墨子閒詁·上》（北京：中華書局，1986年），頁68。

²¹⁷ 孫詒讓：《墨子閒詁·上》（北京：中華書局，1986年），頁89。

²¹⁸ 孫廣德：《墨子政治思想之研究》（臺灣：中華書局，2017年），頁94。

²¹⁹ 孫詒讓：《墨子閒詁·上》（北京：中華書局，1986年），頁69-70。

²²⁰ 孫詒讓：《墨子閒詁·上》（北京：中華書局，1986年），頁71。

〈尚同下〉言²²¹：

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其四境之內也，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。

歸納以上，按〈尚同中〉篇云，天子會「選擇天下贊閱賢良聖知辯慧之人²²²」作輔佐者，置之為三公，協助處理統一國家之事。接著三公會輔助天子去選立國君諸侯，然後國君諸侯會選立卿之宰或左右將軍大夫，再由卿之宰和左右將軍大夫輔助國君諸侯，去選立鄉長家君。從以上可見，都是由上級政長去授權下一級的政長，而按上文〈天志〉篇的說明，天子以上的是天，天子則是順從天意或天的授權來選立三公。

✧ 統治之法

由於墨子認為天下之亂是由於意見沒法統一而引起，因此在設立了政治架構後，他要求萬民跟從上級之看法，〈尚同中〉提到「凡國之萬民上同乎天子，而不敢下比。天子之所是，必亦是之，天子之所非，必亦非之²²³。」大家都要遵從天子的意志，天子說是的百姓也必說是，萬民的思想以天子作標準。蕭公權認為尚同即「設立天下共同之政權，以為萬姓行動之標準，使個人化除自私，而歸心於全體之公利²²⁴。」

在〈尚同上〉云²²⁵：

聞善而不善，皆以告其上。上之所是，必皆是之，所非必皆非之，上有過則規諫之，下有善則傍薦之。上同而不下比者，此上之所賞，而下之所譽也。意若聞善而不善，不以告其上，上之所是，弗能是，上之所非，弗能非，上有過弗規諫，下有善弗傍薦，下比不能上同者，此上之所罰，而百姓所毀也。

從以上可見，墨子認為所有善與不善之行為，百姓都要報告給上面，而上面認為對的事，大家都必須認為是對，反之亦然。同時，他又認為上面有過失時應該規諫，有好事的話就推薦給國君。

²²¹ 孫詒讓：《墨子閒詁·上》（北京：中華書局，1986年），頁83-84。

²²² 孫詒讓：《墨子閒詁·上》（北京：中華書局，1986年），頁71。

²²³ 孫詒讓：《墨子閒詁·上》（北京：中華書局，1986年），頁74。

²²⁴ 蕭公權：《中國政治思想史（一）》（上海：商務印書館，1948年），頁101。

²²⁵ 孫詒讓：《墨子閒詁·上》（北京：中華書局，1986年），頁69。

若不向上面報告，不跟從上面的看法，不推薦好人事，這是上面會懲罰，百姓也會非議的。百姓需要聽從於里長，鄉長需要聽從於國君，國君又需要聽從於天子。他又指出「凡國之萬民上同乎天子，而不敢下比²²⁶。」即全國萬民其實都需要上同於天子，不可於下勾結。不僅如此，他又提到「天下之百姓皆上同於天子，而不上同於天，則菑猶未去也。今若天飄風苦雨，溱溱而至者，此天之所以罰百姓之不上同於天者也²²⁷。」按墨子的說法，若百姓除了上同於天子，亦要上同於天，否則會遭受懲罰，如「天降寒熱不節，雪霜雨露不時，五穀不孰，六畜不遂，疾菑戾疫、飄風苦雨，荐臻而至²²⁸」。

在〈尚同中〉所言²²⁹：

故古者聖王唯而審以尚同，以為正長，是故上下情請為通。上有隱事遺利，下得而利之；下有蓄怨積害，上得而除之。是以數千萬里之外，有為善者，其室人未遍知，鄉里未遍聞，天子得而賞之。數千萬里之外，有為不善者，其室人未遍知，鄉里未遍聞，天子得而罰之。是以舉天下之人皆恐懼振動惕慄，不敢為淫暴……

〈尚同下〉言²³⁰：

若見愛利國者，必以告，若見惡賊國者，亦必以告。若見愛利國以告者，亦猶愛利國者也，上得且賞之，眾聞則譽之，若見惡賊國不以告者，亦猶惡賊國者也，上得且罰之，眾聞則非之。

墨子的尚同說十分依賴下位者的建議和意見。上位者要掌握時勢，便需要下位者將善與不善之事通報，上位者才能及時作出反應。下位者令天子得到正確資訊，成為天子耳目、口吻、心思及股肱，越多人願意上報，得到的利處便更大，如〈尚同下〉所說：「上之為政也、得下情則治，不得下情則亂²³¹。」同時，上文提到「上有過則規諫，下有善則傍薦之²³²」，對上位者而言，下位者亦作監督之作用，上位者亦要聆聽意見，改善自身施政，同時下位者亦要推廣善者善事，越推崇之，越能成為風氣，讓天下人更願意行善，因此上下相勉為善，人民便得大利。

²²⁶ 孫詒讓：《墨子閒詁·上》（北京：中華書局，1986年），頁74。

²²⁷ 孫詒讓：《墨子閒詁·上》（北京：中華書局，1986年），頁69-70。

²²⁸ 孫詒讓：《墨子閒詁·上》（北京：中華書局，1986年），頁74-75。

²²⁹ 孫詒讓：《墨子閒詁·上》（北京：中華書局，1986年），頁79-80。

²³⁰ 孫詒讓：《墨子閒詁·上》（北京：中華書局，1986年），頁85。

²³¹ 孫詒讓：《墨子閒詁·上》（北京：中華書局，1986年），頁74。

²³² 孫詒讓：《墨子閒詁·上》（北京：中華書局，1986年），頁74。

最後，墨子表示「今天下王公大人士君子，中情將欲為仁義，求為上士，上欲中聖王之道，下欲中國家百姓之利，故當尚同之說，而不可不察尚同為政之本，而治要也²³³。」他認為尚同之說是古代聖王之法，又能為國家百姓帶來大利，因此推崇之。

(2) 尚賢

墨子〈尚賢上〉指出統治者都「欲國家之富，人民之眾，刑政之治²³⁴」，因此他認為尚賢乃為政之本。他認為國家政務能否得其功效與實利，關鍵乃在統治者有無唯才是用²³⁵。在〈尚賢上〉他就提到「賢良之士眾，則國家之治厚，賢良之士寡，則國家之治薄²³⁶。」墨子認為賢良之士的多寡會直接影響國家的治績，非常重要。而胡適先生對尚賢有以下解釋²³⁷：

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

墨子學說一直都是由平民角度所出發，在當時社會中，王公貴族始終佔有較重權勢，因此墨子提出尚賢，讓有賢能之士作為上位者，正是基於他兼愛所有人，不會有階級的歧視，使平民也可投身於政界要位，主張惟才是舉。〈尚賢上〉中提及「故古者聖王之為政，列德而尚賢，雖在農與工肆之人，有能則舉之，高予之爵，重予之祿，任之以事，斷予之令²³⁸。」以及墨子提到「以德就列，以官服事，以勞殿賞，量功而分祿²³⁹」，給予賢士高爵位、豐厚俸祿、足夠權力，百姓定必聽從於賢者。無論該人的出身與職業是甚麼，只要有能力的就重用他。他又提到「官無常貴，而民無終賤，有能則舉之，無能則下之²⁴⁰。」即做官不會永遠都富貴，而百姓不會永遠都貧賤，有能力的就推舉他，無能力則罷黜他。墨子的思想打破了舊有世襲、貴族的框架，以能力為主要的考慮因素。

²³³ 孫詒讓：《墨子閒詁·上》（北京：中華書局，1986年），頁90。

²³⁴ 孫詒讓：《墨子閒詁·上》（北京：中華書局，1986年），頁39。

²³⁵ 蔡仁厚：《墨家哲學》（臺北：東大圖書公司，1993年），頁250。

²³⁶ 孫詒讓：《墨子閒詁·上》（北京：中華書局，1986年），頁39。

²³⁷ 胡適：《中國哲學史大綱·上卷》（上海：商務印書館，1947年），頁172。

²³⁸ 孫詒讓：《墨子閒詁·上》（北京：中華書局，1986年），頁41。

²³⁹ 孫詒讓：《墨子閒詁·上》（北京：中華書局，1986年），頁41-42。

²⁴⁰ 孫詒讓：《墨子閒詁·上》（北京：中華書局，1986年），頁42。

他又於〈尚賢中〉舉出先王的書、古代聖王之先例，提到他們都會以尚賢治理國家，最「是以民無飢而不得食，寒而不得衣，勞而不得息，亂而不得治者²⁴¹」，同時於〈尚賢中〉仔細地寫出了尚賢施政的美好社會景象²⁴²：

賢者之治國者也，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、聚菽粟，是以菽粟多而民足乎食。故國家治則刑法正，官府實則萬民富。上有以絜為酒醴粢盛，以祭祀天鬼；外有以為皮幣，與四鄰諸侯交接，內有以食飢息勞，將養其萬民。外有以懷天下之賢人。是故上者天鬼富之，外者諸侯與之，內者萬民親之，賢人歸之，以此謀事則得，舉事則成，入守則固，出誅則彊。故唯昔三代聖王堯、舜、禹、湯、文、武，之所以王天下正諸侯者，此亦其法已。

由以上可見，要達致墨子心中的「刑政治，萬民和，國家富，財用足，百姓皆得煖衣飽食，便寧無憂²⁴³」理想社會，尚賢絕對是為政之本。

(3) 其理想與實踐之困境

墨子提出尚同與尚賢，「透過賞罰分明的作用，對人民之意識形態與行為皆有一定之影響與引導²⁴⁴」。同時，承上文，〈尚同中〉曾提及施政需以「愛民」為前提，而富貴與刑責只是一種手段，從以上可見，墨子仍是將愛放置重要之位，即使是以尚同為法，仍不會忽略百姓之重要，他認為如今每人皆持不同意見，百姓難以統一團結，故提出尚同及尚賢之說，盼望人民能跟從一個賢良的在位者，故積極鼓勵在位者必須對百姓兼愛誠信，上行下效及賞罰的影響下，百姓亦更願意兼相愛交相利，同時這亦表現出墨家兼愛天下的精神，墨子悲天憫人的關懷，欲達致兼愛興利的理想社會。而尚賢一說受到的非議不大，如蕭公權曾表示荀子之學與「尚賢」接近，而儒家欲以「君子」代世卿，其說法與尚賢有相似的地方。

²⁴¹ 孫詒讓：《墨子閒詁·上》（北京：中華書局，1986年），頁54。

²⁴² 孫詒讓：《墨子閒詁·上》（北京：中華書局，1986年），頁45-46。

²⁴³ 孫詒讓：《墨子閒詁·上》（北京：中華書局，1986年），頁182。

²⁴⁴ 吳進安：《墨家哲學》（臺北：五南圖書出版有限公司，2003年），頁210。

就尚同之說，最為受人非議的是「壹同天下之義」的統治方式。由於尚同講求「聞善而不善，皆以告其上；上之所是，必皆是之。所非，必皆非之」²⁴⁵。」下級需要聽從上級的說話。然而，此方法被不少學者批評為專制獨裁的體制，如陳問梅先生認為「天對於天子之權力之限制，是無意義的……因為在這裡，天子畢竟有其現實上最大之權力，而天是沒有的，所以在現實上，天是無法限制的」²⁴⁶。」由於天子是天下間最高的統治者，雖其受制於天，需順應天意而行，但是天即使會實施懲罰，也未必能一時三刻顯現，因此其約束力不大。當在位者為暴君，民眾便會再一次陷入苦不堪言的狀況。加入墨子鼓勵人民向上報，若君主真的是殘暴不仁，那麼通報機制反而會令人民受監視，人民難以表達個人想法，無機會反抗暴政。墨子對在位者若為暴君並沒有著力的描述，而方授楚先生亦表示「此種極端之獨裁主義，天子若非仁人而為暴主，又將如何？此則墨子所未言」²⁴⁷。」故此，天對統治者來說缺乏約束力，對為惡之統治者缺乏了制衡方法。

蔡仁厚教授亦曾評尚同，「墨子教人上同於天，而又必須循尚同的政治機構層層上同，此不但政教混同，而且天下萬民既不能超越天子以上同於天，則天子之極權終究是難以避免的……王公大人若能順天之意，愛人利人以為政，則天下自可撥亂而歸治，這才是他根本用心之所在」²⁴⁸。」從動機而言，墨子充滿利國利民的理想，以順天意的仁人為君主自然能撥亂反政。然而，現實的人性未必永遠如此理想，一旦暴君在位，若百姓依舊堅持尚同，對天子惟命是從，百姓只得其害不得其利。

因此，即使尚同的動機是以萬民之利出發，但其現實的實踐上卻容易陷入專制極權之境地，故此難以實際運用於當時動蕩不安之社會。

²⁴⁵ 孫詒讓：《墨子閒詁·上》（北京：中華書局，1986年），頁68。

²⁴⁶ 陳問梅：《墨學之省察》（臺北：臺灣學生書局，1988年）頁174-175。

²⁴⁷ 方授楚：《墨學源流》（上海：上海書店，1937年），頁86。

²⁴⁸ 蔡仁厚：《墨家哲學》（臺北：東大圖書公司，1993年），頁54。

六、總結

韓非子說：「世之顯學，儒墨也²⁴⁹。」呂氏春秋說：「孔墨徒屬眾，弟子彌豐，充滿天下」，又說「孔墨之後學，顯榮於天下者眾矣，不可勝數²⁵⁰。」觀乎各思想家，普遍都認同戰國時期墨學盛行，可見其學說有其獨特之處。墨子從平民視角出發，以天下萬民之集體利益作考量點，針對當時社會亂象橫生而想出了不同的對應辦法。以天志、明鬼作神道設教，作為其學說之價值根源，同時在倫理建設上提出兼愛非攻，鼓勵人們兼相愛交相利，同時停止攻戰，避免百姓流離失所、生靈塗炭。他以兼愛作為核心，衍生出政治、經濟等主張。他目睹王公貴族揮霍而百姓飢寒交迫之悲慘狀況，繼而提出了節用、節葬與非樂，也在政治方面提出了尚同與尚賢主張，希望能一統天下之亂象，同時也打破世襲門第之現象，破血緣親疏的限制，欲提攜平民百姓，提倡愛人如己。同時他指出應以順應天意而行之賢人為政。除了在位者需要順天而行，人民亦要為自己的命運努力。

以上種種主張皆因墨子盼望能達致「刑政治，萬民和，國家富，財用足，百姓皆得煖衣飽食，便寧無憂²⁵¹」的理想社會，消除民之三患，令百姓安居樂業，社會安然有序，國家富足。同時，墨子雖並非賤人出身，但卻能了解民情，正體現了他對萬民的愛與悲天憫人的同情心。雖然其學說可能有不足、過於理想或矛盾之地方，以致難以在當時被君主採納，但他追求理想社會的心態，以及身體力行實踐其主張，令常批評他的孟子也稱讚他「墨子兼愛，摩頂放踵，利天下為之²⁵²」，而錢穆亦稱讚「墨子學說，反乎人心，使人不喪堪，他的人格卻又搏人歡愛²⁵³」。由此可見，墨子興天下之利，除天下之害，這種追求理想社會的精神，對當時社會有作衝擊性的效果，亦值得現代社會借鑑。

²⁴⁹ 王蘧常：《諸子學派要詮》（上海：中華書局，1936年），頁128。

²⁵⁰ 梁啟超：《墨子學案》（臺北：中華書局，1937年），頁150。

²⁵¹ 孫詒讓：《墨子閒詁·上》（北京：中華書局，1986年），頁182。

²⁵² 周富美：〈墨子的實學〉，《臺大文史哲學報》，1973年22期（1973年6月），頁161。

²⁵³ 錢穆：《墨子》（臺灣：商務印書館，1930年），頁36。

七、附錄

附錄一

第一組：〈親士〉〈修身〉〈所染〉〈法儀〉〈七患〉〈辭過〉〈三辯〉（共七篇）

第二組：〈尚賢〉三篇 〈尚同〉三篇 〈兼愛〉三篇 非攻〈三篇〉 節用〈兩篇〉

〈節葬〉一篇 〈天志〉三篇 〈明鬼〉一篇 〈非樂〉一篇 〈非命〉三篇 〈非儒〉一篇（共二十四篇）

第三組：〈經上〉〈經下〉〈經說上〉〈經說下〉〈大取〉〈小取〉（共六篇）

第四組：〈耕柱〉〈貴義〉〈公孟〉〈魯問〉〈公輸〉（共五篇）

第五組：〈備城門〉〈備高臨〉〈備梯〉〈備水〉〈備突〉〈備穴〉〈備蛾傅〉〈迎敵祠〉〈旗幟〉〈號令〉〈雜守〉（共十一篇）

八、參考資料

原典注本

1. 孫詒讓：《墨子閒詁·上》（北京：中華書局，1986年）。
2. 孫詒讓：《墨子閒詁·下》（北京：中華書局，1986年）。
3. 俞樾：《諸子平議上·下》（上海：上海書店，1988年）。
4. 畢沅：《墨子·附篇目考》（上海：商務印書局，1939年）。

參考書目

1. 顧實：《莊子天下篇講疏》（臺灣：商務印書館，1928年）。
2. 錢穆：《墨子》（臺灣：商務印書館，1930年）。
3. 梁啟超：《子墨子學說》（臺北：中華書局，1936年）。
4. 朱熹：《四章書句集注》（上海：商務印書館，1936年）。
5. 王蘧常：《諸子學派要詮》（上海：中華書局，1936年）。
6. 劉向：《說苑（三）》（上海：商務印書館，1937年）。
7. 梁啟超：《墨子學案》（臺北：中華書局，1937年）。
8. 方授楚：《墨學源流》（上海：上海書店，1937年）。
9. 顧頡剛及羅根澤：《古史辨·第六冊》（上海：開明書店，1938年）。
10. 呂思勉及童書業編著：《古史辨·第七冊下編》（上海：開明書店，1941年）。

11. 胡適：《中國哲學史大綱·上卷》（上海：商務印書館，1947 年）。
12. 蕭公權：《中國政治思想史（一）》（上海：商務印書館，1948 年）。
13. 班固：《漢書·藝文志》（北京：中華書局，1962 年）。
14. 陳問梅：《墨學之省察》（臺北：臺灣學生書局，1988 年）。
15. 譚宇權：《墨子思想評論》（臺北：文津出版社，1991 年）。
16. 蔡仁厚：《墨家哲學》（臺北：東大圖書公司，1993 年）。
17. 孫中原：《墨子的智慧》（北京：三聯書店，1995 年）。
18. 周富美：《墨子——救世的苦行者》（臺北：時報文化，1996 年）。
19. 吳進安：《墨家哲學》（臺北：五南圖書出版有限公司，2003 年）。
20. 孫中原、吳進安及李賢中：《墨翟與《墨子》》（臺北：五南圖書出版有限公司，2012 年）。
21. 李賢中：《墨子》（香港：中華書局，2014 年）。
22. 孫廣德：《墨子政治思想之研究》（臺灣：中華書局，2017 年）。

參考期刊

1. 周富美：〈墨子的實學〉，《臺大文史哲學報》，1973 年 22 期（1973 年 6 月），頁 89-170。
2. 周富美：《墨子兼愛說平議》，《臺大文史哲學報》，1977 年 26 期（1977 年 12 月），頁 99-126。
3. 楊小華：〈墨子的節用思想及其現代價值〉，《東方論壇》，2009 年 5 期（2009 年 10 月），頁 10-19。
4. 白崢勇：〈《墨子》兼愛說平議——兼談朱熹之評論〉，《彰化師大國文學誌》，21 期（2010 年 12 月），頁 191-234。

參考論文

1. 王介成：〈《墨子》兼愛思想研究〉（東吳大學碩士論文，2013 年）。