

以義齊之 ——墨子政治思想試說

許雅棠*

- 一、前言
- 二、兼愛的計算
- 三、防範人主
- 四、齊一社會
- 五、問題（代結論）

〈以義齊之〉一文是來討論墨子反對孔子那一套依於賢者仁人，並且曲折多慮的政治思想（以民為本而又依賴君子的仁德仁政，以及分別君子與小人、政治與教育的不同思考和對待等等），憑著他十足自信的思想信念，想要一刀切，透過利害的誘因和毀譽賞罰的強力來推行自己的主張。一般說來，墨子的政治思想朴直而粗陋，可是其中所呈現的實用計算性格，想要齊一價值行為的要求，以及隱含公私兩立的思考等等，卻都成為日後反對孔子政治思想的重要質素。所以了解墨子，不僅有助於了解先秦思想家反對孔子以賢為尊之政治思想的一般特質，從中也可以掌握這種反對的一般問題。

關鍵字：兼愛計算、尚同、天志、非命、齊一社會、尚賢

* 東吳大學政治學系專任副教授。

東吳政治學報/2002/第十五期/頁 61-86

本文承匿名審查人熱心的批評指正，受益良多，特此致謝。

一、前言

本文討論墨子的政治思想，但不是就墨子整體思想本身的來說，而是針對他不滿於孔子「為政在人」的治理主張，論較其如何取替之道。看起來這種取捨是偏限而片面的，不過，我以為從這種角度入手來了解墨子政治思想，應該有不同的收穫才是。¹

「為政在人」四字可說貫串了孔子政治思想的紅軸心。無論是治理責任的主動承擔，信義禮法的遵守與弘揚，到頭來都有賴賢智之士的努力與堅持。只是對於事關衆人禍福如此重大的認識，居然看不到孔子提出有效確保賢者當政或是至少使當政者不會為所欲為的方法，這等於把所有的希望寄託於孔子自己也承認的「人存政舉」與「人亡政息」這樣徹底看人或看天臉色的機運上，如此的脆弱和危險，不必等到我們這些見證西方憲政文明的現代人起來跳腳，先秦時期，有識者早就提出嚴厲批評了。這真的如子貢所說：「君子之過也，如日月之食焉，人皆見之。」《論語·子路》²

墨子，即是針對孔子這種思想的脆弱和危險頭一個提出完整批評的思想家。我們就從以下一段墨子對孔子的批評說起：

《論語·子路》記載楚國大夫諸梁（食邑於葉，僭稱公，字子高）因據守戰亂之地，人民流離，故當孔子來訪時，即向孔子請教如何為政，孔子答：「近者悅，遠者來」。《墨子》書也記載了這一段問答，孔子的回答則改成

1. 所以本文並不是關於孔墨思想同異的比較。對此論者已多，讀者可參考沈剛伯的〈儒墨之爭的平議〉、王桐齡的《儒墨之異同》、陳拱（問梅）的《儒墨平議》、周長耀的《孔墨思想之比較》、王培光的〈先秦儒墨對辯的研究〉與唐端正的〈從墨子之十務辨儒墨之異〉等專著。六者多著重於綜合比較儒墨整體思想的特質或是孔墨各自主張的內容和義理差異（有時包括孟子荀子），與本文著眼於墨子如何回應孔子依人而治之不足的問題不同。關於墨子的政治思想和行為如何起於對儒家思想的反對也可參閱陳願遠簡要的討論（陳願遠，1974：18-34）。

2. 以下對孔子思想的評斷都侷限於《論語》一書。所以如此限定，以及關於孔子政治思想的內容、特質與問題的具體討論，我自己的心得發表於〈常道---《論語》政治思想試說〉一文。

「善為政者，遠者近之，而舊者新之（言待故舊如新，無厭倦之意）」意思差不多。可是墨子認為孔子答非所問，他說：

葉公子高未得其問也，仲尼亦未得所以對也。葉公子高豈不知善為政者之遠者近也，而舊者新是（之）哉？問所以為之若之何也。（耕柱）

墨子認為孔子答的不是葉公子高所要問的，葉公子高難道不知道為政就是要使人民近悅遠來，或新來舊悅嗎？就好像商人老闆問專家顧問如何做生意，顧問回答「要做到新舊客人都滿意」一樣，搔不到癢處，因為問題正是如何使新舊遠近的人民或客人能歸心滿意的辦法，而不是大家早就知道的目標。所以「所以為之若之何」的具體辦法才是顧問專家所要費心提出的解答。

這段評論至少反映了兩點認識：一是孔子重於標舉價值理想與墨子看重實踐方法的不同思考性格。孔子總是以「人能弘道」論事，把落實理想價值的具體實踐交由君子賢人權衡發揮。墨子不然，他把焦點從人的身上移開，要求有確定可行的方法；其次是墨子並不質疑孔子的政治理想，只是不能滿足於他那有體無方的回答。³對墨子來說，理想與實踐是二合一的事，也就是理想的可欲必須與實踐的可行結合起來才行。⁴〈兼愛〉篇中，墨子回答那些質疑他所鼓吹理想的可行性時，即說：「用而不可，雖我亦將非之。且焉有善而不可用者？」（兼愛下）不可行的理想還能算是理想嗎？

墨子曾經提到如何運用他各種政治理想的方法：

-
3. 說墨子並不質疑孔子的政治理想是單純從墨子評論孔子回應葉公子的問話而來。雖然從墨子仍然鼓吹古聖先王的仁政，以及君臣相愛、貴賤貧富有序、男女有辨、父慈子孝、兄友弟恭的價值來看，也可以確定孔墨在一般政治社會和人倫關係上有共通共享的價值。不過若進一步深層探討家庭人倫和禮樂教化的問題，孔墨的差別還是很大的，孟子以「禽獸」的惡名嚴厲批評墨子自有其理焉。關於這個問題請參考王健文從社會史的角度所做的討論：〈古來儒家關於「人」的概念〉（王健文，1995）。
 4. 胡適講墨子的哲學方法時很巧也以葉諸梁與孔子的對話為例來分別孔子重「什麼」，墨子重「怎樣」的不同。只可惜胡適並不以此為意，轉而以「為什麼」的質疑做為墨子思想的特質，說他「處處要問一個『為什麼』」（胡適，1991：137），不過我想這是誤解。孔墨都強調「行」的根本和重要，都厭惡空言無行，但是墨子更看重如何落實的具體方法，對此梅貽寶先生有很好的討論（梅貽寶，1969）。不過，墨子講求實踐的方法，仍偏重於如何治理的層面，對於整個政權的更迭仍是毫無辦法的。所以牟宗三先生對中國政治思想「有治道無政道」的論斷同樣適用於墨子身上（牟宗三，1980）。

凡入國，必擇務而從事焉。國家昏亂，則語之尚賢、尚同；國家貧，則語之節用、節葬；國家熹（喜）音湛涵，則語之非樂、非命；國家淫僻無禮，則語之尊天、事鬼；國家務奪侵凌，則語之兼愛、非攻，故曰擇務而從事焉。（魯問）

看來他是把他的政治主張看成治病的藥方一樣，不同的病症服用不同的藥方。察《墨子》書，墨子當真對每一帖藥都提出用藥的具體辦法，而且也都保證藥到病除。有興趣的人可以看原書或是多數二手著作的討論。這裡我只從墨子如何回應孔子政治思想之不足的關懷來編排串聯《墨子》一書的思想資料。

二、兼愛的計算

〈尚同〉中，墨子描繪天下的亂是起於一人一義，各有是非，誰也不服誰的爭鬥傷害：

是以人是其義，而非人之義，故相交非也。內之父子兄弟作怨讎，皆有離散之心，不能相和合。至乎舍餘力不以相勞，隱匿良道不以相教，腐臭餘財不以相分，天下之亂也，至如禽獸然，無君臣上下長幼之節，父子兄弟之禮，是以天下亂焉。（尚同中）

解決之道，墨子下的是一帖猛藥，他並不思考如何尋求衆義和合共存或是稍做剪裁約束之道，而是整個反過來，大刀砍伐一人一義的混亂，使衆義歸於一義，由黑變白，一點灰色也不要。這麼激烈的翻轉，衡諸今日多元價值的世俗世界實在難以想像，也難以接受，但是對墨子來說，衆義的統一是理所必至的事，因為他的心中早有「一義」，而這一義還不是主觀偏好的選擇，是經過計算得來的。在〈兼愛〉篇中，他對比兩種情況，一是天下之害：

當今之時，天下之害孰為大？曰：「若大國之攻小國也，大家之亂小家也，強之劫弱，衆之暴寡，詐之謀愚，貴之敖賤，此天下之害也。又與為人者之不惠也，臣者之不忠也，父者之不慈也，子者之不孝也，此又天下之害也。又與今人之賤人，執其兵刃、毒藥、水、火，以交相虧賊，此又天下之害。（兼愛下）

一是天下之利：

視人之國若視其國，視人之家若視其家，視人之身若視其身。是故諸侯相愛則不野戰，家主相愛則不相篡，人與人相愛則不相賊，君臣相愛則惠忠，父子相愛則慈孝，兄弟相愛則和調。天下之人皆相愛，強不執弱，衆不劫寡，富不侮貧，貴不敖賤，詐不欺愚。（兼愛中）

今吾將正求與天下之利而取之，以兼為正，是以聽耳明目相與視聽乎，是以股肱畢強相為動宰乎，而有道肆（勤）相教誨。是以老而無妻子者，有所侍養以終其壽；幼弱孤童之無父母者，有所放依以長其身。（兼愛下）

對墨子來說，前者是人與人，國與國相虧以自利的結果，後者是人與人，國與國兼愛交利的結果。比較一下，那一種才是對自己，對大家都有好處的天下公義和公利，答案不是再明顯不過的嗎？所以以合乎天下公利的義來統一害及天下的義就好像是簡單的比大比小問題，還有什麼好爭辯的呢？

對此，墨子常常納悶，這麼明顯的答案，為什麼大家都知道，卻多做不到呢？他曾打了個比喻，說商人為了賺錢，只要利市百倍，即使關卡重重，甚至有盜賊之禍，還是會前去做買賣。可是士人坐而論義，雖然所利所得更大更多，而且還沒有關卡盜賊之禍，卻不肯前進實行。兩相比較，士人實在遠不如商人會打算。⁵墨子以士人拙於打算為喻應該是反映當時尚賢思想已盛的情勢，讀書人對為政者有巨大影響力的背景。⁶不過這裡所關心的是其中涉及了墨子特殊的計算思考。以下試擬想一份利益的計算表，來呈現墨子計算思考的特質與問題。

假設有甲乙兩人或兩國，現在比較幾種情況下，兩者所得到的利益：

甲	利他	自利	虧人以自利
---	----	----	-------

5. 原文：「商人之四方，市賈信徙，雖有關梁之難，盜賊之危，必為之。今士坐而言義，無關梁之難，盜賊之危，此為信徙，不可勝計，然而不為。則士之計利不若商人之察也。」（貴義）

6. 可參考黃俊傑的著作《春秋戰國時代尚賢政治的理論與實際》

乙 \ 甲	(兼)	(不虧人)	(別)
利他 (兼)	a (20 20)	b (30 10)	c (40 0)
自利 (不虧人)	b [^] (10 30)	d (20 20)	e (35 5)
虧人以自利 (別)	c [^] (0 40)	e [^] (5 35)	f (0 0)

這個表我加上了墨子沒有想到的「自利不虧人」的選項。⁷我們先單純比較墨子在乎的「利他」與「虧人以自利」兩種行為，也就是“a”(20 20)與“f”(0 0)的比較。依表，墨子會大力鼓吹兼相愛，交相利是很自然的事，因為那是全有和全無兩種極端的情況，黑白利害判然分明，誰也看得到。既然如此，墨子推行兼愛的困難會在那裡呢？事實上若對照“b”(30 10)和“c”(40 0)或是“b[^]”(10 30)和“c[^]”(0 40)就會發現，只要給好處的是別人而不是我，則不論我虧不虧人，得到的都比我同樣利人愛人多得多。反過來說，表示愛人兼人之道而得不到他人相對回報的，損失也最慘重。所以聰明的人都會等著他人先兼愛於我，我呢則坐享其成。像這種穩賺不賠的打算，這種不吃眼前虧，想要撈便宜的常人心理計算，就可以回答墨子在〈兼愛〉篇中對天下之士何以「言而非兼（嘴巴批評兼愛不可行），行則取兼（實際則期望別人對他示以兼愛之道）」之言行不一的困惑。⁸

可是挺義前行的墨子並不以此為意，也就是不把這種精於自謀的常人之情當成一回事，他一意要實現心中的理想，認為非得由全無的“f”(0 0)一下子推到全有的“a”(20 20)不可，這又怎麼做得到呢？

〈兼愛〉中，墨子先從「無言而不讎，無德而不報，投我以桃，報之以

7. 對於為什麼墨子會完全無視於「自利而不虧人」這種常人常行的中間選項，我在最後一節有所解釋。

8. 錢穆說：「世人不情願吃自己兼愛的虧，卻情願享別人兼愛的福。這真是墨學進行上一重不可解免的難關。」（錢穆，1998：37）

李」的人情常態說起，他以孝子孝親為例：

吾不識孝子之為親度者，亦欲人愛利其親與？意欲人之惡賊其親與？以說觀之，即欲人之愛利其親也。然即吾惡先從事即得此？若我先從事乎愛利人之親，然後人報我愛利吾親乎？意我先從事乎惡人之親，然後人報我以愛利吾親乎？即必吾先從事乎愛利人之親，然後人報我以愛利吾親也。---愛人者必見愛也，而惡人者必見惡也。（兼愛下）

墨子的說法與孟子所說：「君子以異於人者，以其存心也。君子以仁存心，以禮存心。仁者愛人，有禮者敬人。愛人者人恆愛之，敬人者人恆敬之」（離婁下）相近，可是孟子期許的對象是君子仁人，墨子針對的則是一般人。兩者的差別在於君子能主動付出，一般人則是被動等待，所謂「君子喻於義，小人喻於利」，墨子一定也意識到這一點，只是與孔孟不同的是，他雖以義立言，卻不再依賴不可靠的君子仁人，所以為了說服一般常人接受此「義」，⁹他除了先苦口婆心計算兼愛的好處，想誘導以利之外，還是得回到政治上的強迫，也就是先責求上位者以身作則，來帶動風潮，然後再祭出強制力的賞罰威勢來普遍推行：

我以為則無有上說之者而已矣。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。（兼愛下）

所以說到最後，君主及其手握無上的威權才是決定墨子理想成敗的關鍵。可是這麼說，問題就來了，因為促使有權有勢的君主願意推行兼相愛的行為和政策的誘因會是什麼呢？

9. 「義」在孔子的用法可以是為人處事之道（如「君子義以為質」（衛靈公），也可以是為政臨民之道（如「務民之義」（雍也）。但是墨子的「義」雖也指父慈子孝之事，它的政治性格卻更為顯著。他自己即說「夫義者，政也。無從下之政上，必從上之政下」（天志上）。所以劉澤華指出：「義不僅是道德範疇，而且首先是一種政治主張」（劉澤華，1996：448），林俊宏也以「義政」貫串墨子主要的政治主張，見其文〈墨子「義政」思想的四個命題〉。不過，墨子偏於利害和政治說義（如《墨經上》：「義者，利也」，《墨子·耕柱》：「今用義為政於國家，人民必衆，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。」），固然與孔子原於人心義理的衡量說義不同，但是他以義論事，四處奔走呼籲人人為義，有時也透露了「義」源於內心的性質，對此可參考陳問梅的著作《墨學之省察》下編第二章。

如果回頭參考前面的利益表，再想想歷史上的君民關係，你會不會恍然醒悟，天底下最能公然虧人以自利，而又最不必擔心別人不對他表示兼愛利他行為的，大概就是君主一人了。想想君主專制時代，人民一向對統治者百依百順的繳稅服役，而人民所求常常也只是人主屬吏不要時來勒索強暴，彼此距離愈遠愈好，所謂仁民愛物大概是想也不敢想。這種悉天下以奉一人的專制，不正是我可自由虧人，別人卻須義務利我的最佳寫照？像這樣可以公然虧人自利的大利多，又如何期望人主能有推行兼愛的意願？

我不清楚墨子是否也看到這一點，但是從他想盡辦法來警告主政者，抬出〈天志〉、〈明鬼〉、〈非命〉等種種驚人之語來看，他也是很有覺悟的。

三、防範人主

墨子推廣兼愛，與儒家推行仁政王政一樣，都不是依靠人主一念之仁，都講求遵守治理的規矩禮法。他說：

天下從事者不可以無法儀，無法儀而其事能成者無有也---百工為方以矩，為圓以規，直以繩，正以縣。無巧工不巧工，皆以此五者為法。巧者能中之，不巧者雖不能中，放依以從事，猶逾己。故百工從事，皆有法度。今大者治天下，其次治大國，而無法度，此不若百工，辯也。（法儀）

至於這一套規矩禮法的內容，核心部分自然是前述〈兼愛〉的理想境況，而廣泛的說，則是墨子關於尚同、尚賢、節用、節葬、非樂、非攻的各項主張。不過，無論狹義廣義，所謂治理的規矩法度，主要都是針對為政者的責求與約束，都是防制他虧人自利的違法濫權。¹⁰ 所以對照孔孟荀，我們也一樣看到墨子各種對為政者的要求，不同的是墨子直接表明不信賴任何貴位者：

10. 從約束為政者的角度來思考墨子思想主張的討論不多，對此我與陳顥遠先生同調。請參閱陳顥遠的小書《墨子政治哲學》，特別是頁 80 以後。此書雖簡易，卻有少見的清晰論理。不過，他因推斷過度，導出民選天子的解釋，我以為是理性分析用過了頭，見其書頁 42-3，105-7。

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

父母、學者、人君等種種「人」既然都不可法也不可靠，所以相對於孔子始終期許君子為人自重的內控之道，墨子開始要改用外控的方法，希望把治者牢牢框起來。實際的做法則是抬出天志神鬼的力量，訴諸恐嚇與史証。

依墨子描述，天有天志，世上也有神鬼，它們有好惡，能享用人間的祭祀，能賞能罰，並且還四處監視，沒有人能逃過它們的銳眼：

語言有之曰：『焉而晏日焉而得罪，將惡避逃之？』曰無所避逃之。夫天不可為林谷幽門無人，明必見之。（天志上）

雖有深谿博林，幽澗無人之所，施行不可以不董（慎），見有鬼神視之。（明鬼下）

可是既然有意欲好惡的人類不可靠，有意欲好惡的天志神鬼為什麼又可以依靠呢？答案就在於天志神鬼的好惡意欲不是普通的好惡意欲。我們讀讀以下兩段長論：

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

嘗若鬼神之能賞賢如罰暴也。蓋本施之國家，施之萬民，實所以治國家利萬民之道也。若以為不然，是以吏治官府之不絜廉，男女之為無別者，鬼神見之；民之為淫暴寇亂盜賊，以兵刃毒藥水火，追無罪人乎道路，奪人車馬衣裘以自利者，有鬼神見之。是以吏治官府，不敢不絜廉，見善不敢不賞，見暴不敢不罪。民之為淫暴寇亂盜賊，以兵刃毒藥水火，追無罪人乎道路，奪車馬衣裘以自利者，由此止。是以莫放。幽閒，擬乎鬼神之明；顯明，有一人畏上誅罰，是以天下治。（明鬼下）

無論天志鬼神，好惡的表現都一致，都是「欲義而惡不義」，而且這種欲惡也不是任意的決斷，而是連接於墨子所確信的那種利人愛人必得福報，傷人必得禍患的人事鐵律。所謂「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」「鬼神之能賞賢如罰暴」。為了找支持的證據，墨子歷數古代治理的興衰成敗都得到天志神鬼歷歷不爽之賞罰的史証，來加強說服力。並且指出這些都一一記載在史冊和文物上，所謂「書於竹帛，鏤之金石，琢之槃盂，傳遺後世子孫」，做為鞭策後代人主的警示和教訓。

這麼說，有意欲意志的天志鬼神，就不像人的意欲意志那麼的單薄、脆弱和難測，而是總結古代歷史淵源流長的史訓，可靠而恆久，它們不僅是賞罰無私，必賞必罰的裁判，還可以比為工匠的規矩方圓，用以貞定是非善惡的明確律法，墨子說：

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。』今天下之士君子之書，不可勝載，言語不可盡計，上說諸侯，下說列士，其於仁義則大相遠也。何以知之？曰我得天下之明法以度之。（天志上）

所以即使真有天志鬼神，也不是能為所欲為，自由行事的天志神鬼，而只是另一個無私無我，賞善罰暴的公正裁判，用意都是為了讓從政者畏懼，來有效控制向來就不可靠的政治人物。¹¹

11. 墨子思想以功利實用，講求確切可靠著稱，因而如何看待他再三宣稱，一般以為飄忽難測的天志和神鬼就成了棘手難題。漢人王充於其書《論衡·薄葬》即指出墨子一方講薄葬以輕死者之身，一方倡言亡鬼以顯死者之力，兩者乖違矛盾，是說不通的。當代學人或視之為「走歷史的回頭路」（徐復觀，1977，313），或言「墨子之天，純為一『人格神』」（梁啟超，1987：151）。也有以為墨子抬出天志神鬼的用意「不是要恢復原始的天神崇拜，祇是利用祂的權威，使祂適合自己思想的要求，以加強理論的效果。」（韋政通，1979：108）陳顧遠也說：「天鬼不過一種假說而已」，是設計用來促成兼愛的實行（陳顧遠，1974：68-73）。有關的討論還可以參考王贛源的引述，見其書《墨子》，頁161-6。我自己以為，「天志神鬼的工具性」比較接近墨子的用意。也就是如《易·觀卦》所說：「聖人以神道設教」或如《淮南子·汜論訓》所說：「為愚者之不知其害，乃借鬼神之威以聲其教」（吳毓江《墨子校注》：310）。有興趣的讀者可以留意《墨子·明鬼下》的討論中，鬼神在政治世界和與民間祭祀的不同說法，以及《公孟》第7、9、14、18、19段墨子與學生的對話。如以下一段：公孟子謂子墨子曰：「有義不義，無祥不祥。」子墨子曰：「古聖王皆以鬼神為神明，而為禍福，執有

天志神鬼之外，墨子還進一步提出「非命」之說。命論，墨子的解讀是：

命富則富，命貧則貧，命衆則衆，命寡則寡，命治則治，命亂則亂，命壽則壽，命夭則夭。（非命上）

也就是說，人的生死富貴與國家的治亂興亡決定於命，而命的性質不可測也不可期，它不管過程，只看結果，可是又不能分辨利害是非，而是委於無可預知，因而也無法作為的純粹機運。所以一旦信了它，認為個人的吉凶禍福與國政的安危治亂，都與人的作為都無關，那麼又何苦辛勞從事，用心治國？墨子警告：

今唯毋在乎王公大人，藉若信有命而致行之，則必怠乎聽獄治政矣，卿大夫必怠乎治官府矣，農夫必怠乎耕稼樹藝矣，婦人必怠乎紡績織紝矣。王公大人怠乎聽獄治政，卿大夫怠乎治官府，則我以為天下必亂矣。農夫怠乎耕稼樹藝，婦人怠乎紡績織紝，則我以為天下衣食之財將必不足矣。（非命下）

問題是，社會上為什麼會流傳這種不利國家，害及全體的有命之說呢？墨子明白指出，那是無能而又殘暴的君主所製作散佈出來的：

命者，暴王作之。（非命中）

命者，暴王所作，窮人所述，非仁者之言也。（非命下）

墨子進一步說：

然今以命為有者，昔三代暴王桀紂幽厲，貴為天子，富有天下，於此乎，不而（能）矯其耳目之欲，而從其心意之辟，外之馭聘、田獵、畢弋，內湛於酒樂，而不顧其國家百姓之政，繁為無用，暴逆百姓，遂失其宗廟。其言不曰『吾罷不肖，吾聽治不強』，必曰『吾命固將失之』。雖昔也三代罷不肖之民，亦猶此也。不能善事親戚君長，甚惡恭儉而好簡易，貪飲食而惰從事，衣食之財不足，是以身有陷乎飢寒凍餒之憂。其言不曰『吾

祥不祥，是以政治而國安。自桀紂以下，皆以鬼神為不神明，不能為禍福，執無祥不祥，是以政亂而國危也。故先王之書，箕子有之曰：『其傲也，出於子，不祥。』此言為不善之有罰，為善之有賞。」（公孟）這裏公孟子其實講了實話，墨子的反對不是直接回答究竟有沒有來自鬼神所降予的祥與不祥，而是國君當不當真會直接影響他為政的態度，當真則謙抑，不當真則狂傲，結果則有治安和亂危的分別。所以揭示神鬼的用意就在於使義與不義能連結於祥與不祥，若是兩者脫勾，也就壞了墨子依此警告人主的利器了。

罷不肖，吾從事不強』，又曰『吾命固將窮。』昔三代偽民亦猶此也。（非命下）

像這種「暴王作之。窮人術（述）之」的命論，墨子視為「疑衆愚樸」之術，是設計用來騙人的把戲。為了破這個局，講求實徵有效的墨子一下子就走到了命論的反面，也就是非命。而就像要証明天志和神鬼的存在一樣，他也從古代治理成敗的具體事例和史書記載來駁斥有命論的謬說。¹²

墨子提一個淺顯可見的對照：

昔者，桀之所亂，湯治之；紂之所亂，武王治之。此世不渝而民不改，上變政而易教，其在湯武則治，其在桀紂則亂，安危治亂，在上之發政也，則豈可謂有命哉！（非命中）

人主的責任看來一點也逃不掉。為了使後代主政者認清這一點，墨子說古代聖王同樣把非命「書於竹帛，鏤之金石，琢之槃盂，傳遺後世子孫」（非命下）。如引書經〈太誓〉武王之言：

惡乎君子！天有顯德，其行甚章，為鑑不遠，在彼殷王。謂人有命，謂敬不可行，謂祭無益，謂暴無傷，上帝不常，九有以亡，上帝不順，祝降其喪，惟我有周，受之大帝。（非命下）

所以墨子非命之說主要是來斬斷為政者意圖造立迷幻思想，藉以脫卸自己治理責任的念頭，逼使從政者認清治理責任不僅不能逃避，在具體可徵的歷史上，治理好壞之功過成敗的賞罰也是分毫不爽，其中毫無僥倖機運的成分。順著這種思路，墨子進而把非命之說由政治推向整個社會，他說：

12. 衆所周知，墨子主張公論議事需有所本，有所原，有所用的「言有三表」之說。本者，「本之於古者聖王之事」，原者，「原察百姓耳目之實」，用者，「發以為刑政，觀其中國家百姓人民之利」〈非命上〉。也就是從歷史事例，人民百姓的耳目所見，以及人民百姓實際領受的施政利害來考驗治理立言是否可靠有效的根據。察其書，他提出的各項主張也都是如此訴求。雖然吾人並不容易想像從歷史往例、衆人耳目以及施政利害的觀察衡量，即可得到一致而且明確的答案，墨子卻確信這三種根據足以做為立言的儀表。另外，三表法中，「原察百姓耳目之實」，與孔子說：「民可使由之」、「天下有道，則庶人不議」，或如孟子說：「民之所欲欲之」等相通，都是把人民百姓視為單一整體，著重群體共通的需求、好惡和能力。此與今日習於從差異和多元的角度來看待「人民」不同。對此有興趣的讀者可參考我在〈常道---《論語》政治思想試說〉一文中的簡單討論以及該文注釋 61 所徵引的相關著作。

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，多聚叔粟，而不敢怠倦者，何也？曰：彼以為強必富，不強必貧；強必飽，不強必飢，故不敢怠倦。今也婦人之所以夙興夜寐，強乎紡績織紝，多治麻絲葛緒拊布縿，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。（非命下）

這種類似「朝無幸位，民無幸生」的思想不僅較之荀子所標舉者更為嚴格，而且離開孔孟只鎖定從政者也更遠了。它等於堅持政治社會中，人的言行，都有相應的是非功過，而人的是非功過，則都有相稱的利害得失。如此嚴密連結人的言行與功過得失，有如為整個社會套上緊身衣一樣，其中固然是沒有了僥倖機運可以混水摸魚，可是自由的餘裕也一齊擠掉了。這種不自由的最大的作用是人人可以明確預期自身言行的後果，如此賞罰若能明確，則個個自然埋頭打拚，都成了拚命三郎的工作狂，整個世界也成了螞蟻式的工作世界。¹³

四、齊一社會

解決了君主的問題，接下來就是如何把墨子所深信的「義」由上而下推廣開來。對此墨子提出尚同、尚賢、節用、節葬和非樂。限於篇幅和主題，

13. 有學人以為墨子一面講說「尊天」「事鬼」，一面主張「非命」是自相矛盾（嚴靈峰，1995：48）。不過我想這應該是誤解，與「非命」矛盾的主張是相信人在人世上的禍福貧富貴賤與他的做為無關，純粹只是命中注定的機運，人因而可以放肆恣意，無所顧忌。此與墨子責求治者人民尊天事鬼，把天鬼視為一個無私無我，賞善罰暴的公正裁判，因而自己之能否得福蒙禍，取賞得罰，完全取之於自己的認識，剛好是相反的，而與非命所求則屬同調（孫廣德，1974：207-10）。另外，墨子講「非命」與孔子講「知命」，兩者有同有異。同的是兩人都責求人應致力從事，不可懈怠。異的是前者有濃濃的功利計較，害怕命說會害了人努力從事的動力，而後者講求「義命分立」（勞思光，1968：67），則是使人的努力和用心脫離了功利後果的計較（唐端正，1983：67-8）。

我只討論尚同與尚賢。

前頭已提到，尚同的根本問題不是由衆多歧義之中逐步尋求公義的共識（有如今日透過溝通協商的機制），而是主政者如何貫徹墨子所認定的公義，使上下一同此義，使善惡是非歸於齊一。

墨子的方法是：

夫明乎天下之所以亂者，生於無政長。是故選天下之賢可者，立以為天子。天子立，以其力為未足，又選擇天下之賢可者，置立之以為三公。天子三公既以立，以天下為博大，遠國異土之民，是非利害之辯，不可一二而明知，故畫分萬國，立諸侯國君，諸侯國君既已立，以其力為未足，又選擇其國之賢可者，置立之以為正長。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，下有善則訪薦之。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，下有善弗訪薦，下比不能上同者，此上之所罰，而百姓所毀也。」上以此為賞罰，甚明察以審信。（尚同上）

也就是透過設立可為公義榜樣的各級政治首長，鞏固可信可敬的公權力，然後要求人民由下而上的相互檢視、規諫和通告，以及政長由上而下的訪視、聽聞和舉薦，再結合賞罰毀譽的力量，以整齊人民的言行，使上下一義，最後，「天子又總天下之義，以尚同於天」（尚同下），由天志來保障天下公義的實行。¹⁴

這一套政治規劃，雖說統歸於天志，實際推行的力量無疑就在主政者能否以身作則，能否確實建立一個信賞必罰的公義情勢和環境。於此天治人治合而為一。而且天志所代表的公義內容，如前述之「惠君、忠臣、慈父、孝子、友兄、悌弟」的人倫德行與「強不執弱，衆不劫寡，富不侮貧，貴不傲賤，詐不欺愚」的群體秩序德行（兼愛下）等等，墨子確信其實也是一般人民所欲所求的內容。所以墨子講尚同，表面上看起來固然是「叫人民都跟著皇帝走」（梁啟超，1987：149），但究其裏，墨子一方明白指出為使上下

14. 墨子說：「天下之百姓皆上同於天子，而不上同於天，則菑（災）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。」（尚同上）

同義而設立的政長，都是為人民而立，都只有如孔子所說的附屬性格：¹⁵

古者上帝鬼神之建設國都，立正長也，非高其爵，厚其祿，富貴佚而錯之也，將以為萬民興利除害，富貴貧寡，安危治亂也。（尚同中）

其次則說，要人民對上位者認同歸心，居上位的人就必須先放下身段，政策上能認同並推行人民本有共通的善非價值，以及用人的選取和汰換也必須符合人民原有之好惡褒貶的評價。換個話說，欲民之上與君同必得先主政者能下與民同，天志公義即是眾民共通的是非好惡：¹⁶

故古者聖王之為若此。今王公大人之為刑政則反此。政以為便譬，宗於父兄故舊，以為左右，置以為正長。民知上置正長之非正以治民也，是以皆比周隱匿，而莫肯尚同其上。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。（尚同中）

上之為政，得下之情則治，不得下之情則亂。何以知其然也？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。善人賞而暴人罰，則國必治。上之為政也，不得下之情，則是不明於民之善非也。若苟不明於民之善非，則是不得善人而賞之，不得暴人而罰之。善人不賞而暴人不罰，為政若此，國眾必亂。（尚同下）

這兩段話，第一段指出人民不願上同乃源於看到主政者所舉用拉拔的人不是人民原來有所公認的人才賢士，所以不願上同。第二段則更明白指出主政者要能得治，就只有順從人民本有共通的善非價值。所以雖然裹著尚同和賞罰的苛刻外衣，墨子其實並沒有離開儒家以民心民意為本的政治要求。墨

15. 所謂政治人物的附屬性格是指從政者所以從政，有爵有祿，無非在於解決人民生活的安足問題，而不是拿來滿足人主或人臣一己或一家享受名利之用。孔子相關的見解可參考我的討論（許雅棠，2001：189-190）。

16. 這裏可參閱伍非白民國二十一年的舊作（如說：「上同於天，即下同於民」），見其書《墨子大義述》，頁 108-27。此書有關兼愛非攻和尚同的討論，我以為很能深得墨子旨趣。另外，亦可參考陳顥遠的小書《墨子政治哲學》，頁 81。當然你一定可以找到不同的意見，如孫廣德以為，墨子言人民君臣所應尚同之天志，說穿了就只是墨子自己的主張而已。墨子託於天志「無非想藉神密之力，控制人之心理，以求其主張易於實行也。」（孫廣德，1974：197）勞思光指出尚同之說是「人人皆放棄自身之是非標準，而服從在上者之標準，最後則服從天志。」是「權威主義的國家論」（勞思光，1968：242-5）。而陳拱則明言墨子講尚同是「強迫人民跟天子走---尚同一觀念，乃是墨子全部思想中最壞、最壞而最能毒害天下萬民的觀念」（陳拱，1973：174）

子講上下一義其實也是儒家講求上下一心的變形版，只是由心到義，由人民的真情感受轉變到義理是非的確定堅持，語氣不僅更嚴厲，藉重外來力量的逼迫性也更強大，而離開人內心情感的真實感受也就更遙遠了。¹⁷

尚同是齊一是非，但要能由為政者齊一是非，墨子同樣承受孔子「政者，正也」的思想，必須是各級政治首長先成為眾人的榜樣才做得到，¹⁸ 所以墨子又有尚賢之論：

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，曰：「爵位不高則民弗敬，蓄祿不厚則民不信，政令不斷則民不畏」，舉三者授之賢者，非為賢賜也，欲其事之成。故當是時，以德就列，以官服事，以勞殿賞，量功而分祿。故官無常貴，而民無終賤，有能則舉之，無能則下之，舉公義，辟私怨，此若言之謂也。（尚賢上）

這段話不僅提出賢能至上的人才論，也透露了墨子尚賢說「欲其事之成」的專才功利性格，與孔子重視德行，強調「君子不器」不同：¹⁹

-
17. 對於墨子如何看待人主與人民的關係，學者的評價彼此歧異。如蕭公權說墨家講尚同乃立於君長能否堅持公利的目標，所以實為「變相的民享政治論」（蕭公權，1982：143）；侯外盧等人則看到墨子刻意打破傳統貴族階級，而一以人民百姓的利益為歸，因而以「一般的民主主義者」許之（侯外盧等，1953：215）；不過徐復觀認為墨子對人民已沒有信心，故論政不能把握以人民為政治問題的中心（徐復觀，1977：323）；而郭沫若、勞思光等學人則完全把墨子視為統治階層的代言人（郭沫若，1996，第二章；勞思光，1968，第五章）。另外，王讚源判定，墨子的尚同思想，理論上雖為人道主義，實踐上必走上極權（王讚源，1996：177）。這裡，蔡英文從〈尚同〉和〈兼愛〉兩種論說中看到了墨子兩種不同的秩序觀。一是訴諸相互監視，以上為依的尚同秩序；一是訴諸情愛與利益分享的兼愛秩序。蔡先生認為由於情愛的分享只能受限於少數人，所以到頭來只有尚同才是墨子的秩序觀主要呈現的情態（蔡英文，1986：51-3）。蔡先生此論的確見之入微，雖然依個人理解，兼愛所期望的愛人利人以及所反對的自私自利，也是尚同的要求中所期望和所反對的。並且兼愛的實踐最後所依賴人主威勢的賞罰，其性質也無異於尚同所依賴的賞罰，不同的也許只是墨子在〈尚同〉中具體提出了從下而上的相互監控以及從上而下的賞罰方法，使「天下之人皆恐懼振動惕慄，不敢為淫暴。」（尚同中）與〈兼愛〉論賞罰之道的疏略相較，無疑使人加倍感受到強迫行義的壓力和不愉快。所以是否可以據此即分別〈兼愛〉與〈尚同〉兩種墨子的秩序觀，我還是有所保留。
18. 梅貽寶說：「尚同、尚賢有密切關係。惟其政長都是賢者，才能要求大眾與政長同一其義，而有道德根據，否則尚同便要成了極權政治了。」（梅貽寶，1969：438）
19. 韋政通說：墨子的賢「重點不在修身立德，即使農人工人，也可以成為賢者，只要有能力，能做事就可以。『能』與『事』就是賢之所以為賢的標準。」（韋政通，1979：122）

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、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。（尚賢中）

如此尚賢不僅是尚同成功的保證，也是用來興辦國家大利的，故說「夫尚賢者，政之本也」（尚賢上），又說「國有賢良之士衆，則國家之治厚，賢良之士寡，則國家之治薄。故大人之務，將在於衆賢而已」（尚賢上）。問題是，如何衆賢呢？

孔子那種知人知言或是推度揣摩的君子高深難測之道，對於一向要求確實可靠之方法之功利性格的思想家墨子來說，自然看不在眼裡，他總是要要求百無一失的方法，也就是用賞罰的趨迫來選賢與能：

故古者聖王甚尊尚賢而任使能，不黨父兄，不偏貴富，不嬖顏色，賢者舉而上之，富而貴之，以為官長；不肖者抑而廢之，貧而賤之以為徒役，是以民皆勸其賞，畏其罰，相率而為賢。者以賢者衆，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（使）能。故可使治國者，使治國，可使長官者，使長官，可使治邑者，使治邑。凡所使治國家，官府，邑里，此皆國之賢者也。（尚賢中）

除了政治上的尚賢，墨子也把這種強制手法推向社會傑出人士的提拔：

譬若欲衆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，將可得而衆也。況又有賢良之士厚乎德行，辯乎言談，博乎道術者乎，此固國家之珍，而社稷之佐也，亦必且富之，貴之，敬之，譽之，然后國之良士，亦將可得而衆也。（尚賢上）

總之，透過尚同和尚賢有效而確實的監督和賞罰，做到「不義不富，不義不貴，不義不親，不義不近」，如此「遠鄙郊外之臣，門庭庶子，國中之衆、四鄙之萌人聞之，皆競為義」。這種統治就是「上之所以使下者，一物也，下之所以事上者，一術也」（尚賢上）的高段治理之道。²⁰

20. 墨子論治雖以排除依於人治之不確定為意，有時仍不得不依賴。如正文引述人主如何「事（使）能」之時，說：「聖人聽其言，跡其行，察其所能，而慎予官，此謂事（使）能。故可使治國者，使治國，可使長官者，使長官，可使治邑者，使治邑。凡所使治國家，官府，邑里，此皆國之賢者也。」（尚賢中）這種察言跡行之道與孔子知人之說並無二致。如此也就不免滑入「為政在人」的老胡同了。不

五、問題（代結論）

從墨子的兼愛說，推到思考如何對治最難對付的君主，再進而思考如何落實人人上同齊義以及衆賢之道等等，都一再顯示墨子不滿儒家把治亂之道寄託於有德君子的仁心仁術那樣的不確定和不可靠。不過墨子的取替之道，例如由君主以身作則，透過賞罰來確保兼愛的普及，訴諸天志神鬼的警告和約束，以及提出非命之說，來反擊君主利用命論逃避責任，迫使君主不得成為最危險的虧人自利者，然後再責其確實推行賞善罰惡，使人人上下同義，進賢退不肖，以致賢才迸出，衆人得利等等，是不是真的有效可靠恐怕是更為可疑的。事實上，質疑者自古即有，²¹不過從墨子看不慣孔子只提理想，不思具體程序方法，一味仰賴君子賢人來說，這裡的質疑就擺在墨子提出來的的方法及其精神上面。

察看孔子論為政之道，其所責求的對象都是指向為政者，亦即人民民生安足乃為政者首要和主要的責任，至於人倫相處之道則由講求循序漸進的教育和有德有位者以身教示範的教化入手，與必須立即處理也能短期奏效的政務治理、依法守則以及刑罰議處等等的治理思考和施政行為清楚分開。所以孔子所講求的君子小人之分不僅是政治地位之分與道德期許的不同，在政治上更重要的意義是直接關連於治理責任的有無以及政教有別的思考，其中的一層深意即是知道政治力量的有限和分寸，知道可責求於在位君子者，並不能強求於一般常民百姓。²²

過通觀《墨子》，依靠賞罰的強迫還是他的用力所在。他比喻用人之道的竅門：「譬之富者有高牆深宮，牆立既，謹上為鑿一門，有盜人入，闔其自入而求之，盜其無自出。是其故何也？則上得要也。」（尚賢上）此與商韓法家的治人用人之道可說如出一轍，也難怪有學人視墨子法家為同源（請參考蔡英文的《韓非的法治思想及其歷史意義》第三章第一節，不過蔡英文所著重的是墨子追求集體同一的秩序觀為法家所繼承）。

21. 可參閱崇信和孫廣德集結先秦諸子對墨子的批評，分別見於《墨子非儒篇彙考》第四章與《中國政治思想專題研究集》第十二章第六節。
22. 關於這個問題，我的心得發表於〈常道---《論語》政治思想試說〉一文，特別是頁186-92。

墨子不同，他已先認定「人與人相愛則不相賊，君臣相愛則惠忠，父子相愛則慈孝，兄弟相愛則和調。天下之人皆相愛，強不執弱，衆不劫寡，富不侮貧，貴不做賤，詐不欺愚」（兼愛中）的理想為唯一人事義理所在，所以為政之道即是透過毀譽賞罰的強制力，不論上下貴賤，無分君子小人，硬是把這一套義理推到每一個人的身上。也就是把原來是只有少數君子才做得到的事，認為只要利用人天生趨利避害的計算心，透過是非分明的嚴格賞罰，如天志、兼愛、尚同、尚賢的實踐方法所示，就可以使衆小人（常人）兼愛利人、慈惠孝忠、齊義力行。這麼做，可說是「以義齊之」。²³從孔子的眼光來看，這也等於逼小人為君子，要求大家統統成了模範君子。可是反過來說，為了責求衆人兼愛行義而利用人天生的利害心，使賞誘其前，罰逼其後，不再訴諸如「三戒、三思、九畏」那樣一味反求諸己，時時戒懼小心，而又處處艱難的孔子君子之道，²⁴則又可以說是變君子之心為小人之計的做法，使原本可貴的君子思量都成了小人利害的計算。

如此君子小人歸於齊一，²⁵孔子政教有別的思考自然也就轉為政教合

23. 「以義齊之」是模仿孔子「吾道一以貫之」的變相說法。孔子所論在談為人為政之道乃可通於如曾子所解「盡己之心，推己及人」的心思與心意，這是從自己做人做事的態度和存心來說。墨子不然，「以義齊之」是指透過強力，把墨子所認定的「義」推展出去，這是從如何對人展開行動來說。此外，「以義齊之」也意涵墨子的各項思想主張，「義與不義」才是貫串其中的核心理念與要求，這一點請參考唐君毅的著作《中國哲學原論·原道篇卷一》第三、四章與陳問梅的著作《墨學之省察》下編第一章。在此我必須做個補充說明，原本「以義齊之」一詞我用的是「以義貫之」，後因審稿人提醒可能與孔子「一以貫之」混淆，這也讓我意識到，「貫」指貫通條貫，並不宜表達強力以致之物，所以就改了。對此，我要謝謝提醒我的審稿人。

24. 《論語·季氏》中有三段孔子論君子之道：「君子有三戒：少之時，血氣未定，戒之在色；及其壯也，血氣方剛，戒之在鬥；及其老也，血氣既衰，戒之在得。」「君子有三畏：畏天命，畏大人，畏聖人之言。小人不知天命而不畏也，狎大人，侮聖人之言。」「君子有九思：視思明，聽思聰，色思溫，貌思恭，言思忠，事思敬，疑思問，忿思難，見得思義。」

25. 除了人倫德性要以義齊之，經濟生活上，墨子也表現類似的要求。孔子曾說：「道千乘之國，敬事而信，節用而愛人，使民以時」（學而），又明示「富之」（子路）的富民主張，同樣區分君子小人，使責求於上位者的，並不責求於人民。荀子提出「節用以禮，裕民以政」（富國）即予以清楚分別。可是在墨子的手裡，我們從〈節用〉、〈非樂〉、〈節葬〉諸文中可以看到墨子除了大量發揮主政君子應該節用的內容之外，也把這種節用的要求推向人民本身，所謂「制為節用之法曰：『凡天下群百

一，荀子批評墨子「有見於齊，無見於畸」〈天論〉的說法，用在這裏就更見其深意了。²⁶

我想現在應該可以回答前面討論墨子的〈兼愛〉時，他完全無視於「自利而不虧人」這種四處可見的常人常行的道理了。墨子對比自利虧人和兼愛利人兩種極端，然後透過賞罰強制，硬把自利虧人轉變成兼愛利人的強勢作法，若回頭看墨子其他的治理主張，例如從有命到非命、依人到法天、衆義到一義、小人到君子等等，也都如出一轍，²⁷ 其中都是極端兩造黑白對立，任何依違其中而且恐怕才是一般常人的庸言庸行則統統排除在外，所以墨子看不到像「自利而不虧人」這種既非偏鋒，也非激烈的常人常行，也就不令人意外了。

像這樣由墨反白，全面翻轉的激烈做法，反應著墨子個人致力求義的強勁性格與十足自信的思想信念。如此的赴義如歸，讚之者固然譽之為「真天下之好也」《莊子·天下》，譏之者則以「狂疾」呼之，而墨子亦不以為意。²⁸ 至

工，輪車、鞵、陶、冶、梓匠，使各從事其所能』，曰：『凡足以奉給民用，則止。』」〈節用中〉即制定飲食衣服居住車舟喪葬等節用的律法，以及反對舞樂消靡浪費各種人力物力。

26. 這段評論所說的「齊」（包括他另一句批評「優差等」〈非十二子〉），有學人解釋為包括夷齊人間的層級與人的個別性以及因而形成的差異性（陳問梅，1988：372-87）。察《荀子》，「齊」字的語義頗多，而與荀子批評墨子的說法最相關的大概是〈王制〉的一段話：「分均則不偏，執齊則不壹，衆齊則不使。有天下有地，而上下有差；明王始立，而處國有制。夫兩貴之不能相事，兩賤之不能相使，是天數也。勢位齊，而欲惡同，物不能澹則必爭，爭則必亂，亂則窮矣。先王惡其亂也，故制禮義以分之，使有貧富貴賤之等，足以相兼臨者，是養天下之本也。《書》曰『維齊非齊』此之謂也。」荀子把「齊」與貧富貴賤相對，也就是批評墨子想要夷齊勢位財富的高低不同，如〈富國〉提說：「墨子大有天下，小有一國，將少人徒，省官職，上功勞苦，與百姓均事業，齊功勞。」不過吾人讀《墨子》，貧富差距的減低是可以在〈節用〉、〈節葬〉、〈非樂〉諸文中找到佐證的資料（見注 24），但是讀他的〈尚賢〉論，所謂「有能則舉之，高予之爵，重予之祿」〈尚賢中〉，平均財富並不是墨子真正的主張。至於消除貴賤之分，《墨子》書中更是找不到這樣的說法，因為無論是讀〈天志〉、〈尚同〉、〈兼愛〉、〈尚賢〉，貴賤尊卑和人倫長幼仍舊是墨子心中理想社會的基架，與儒家差別不大。所以蕭公權早已指出荀子這種批評是「厚誣墨子」，「未得其平」（蕭公權，1982：150-1）。
27. 察諸墨子其他的主張，如〈節用〉、〈節葬〉、〈非樂〉、〈非攻〉諸文，也都是逆反於彼時執政者和一般人民所為。雖然其中個別的是非得失不能一概而論（如反對當時權貴奢靡浮華的節用或是列國嗜血攻伐屠殺的非攻在當時其實正中時弊），但論及可行性，也都是難以做到的。
28. 墨子被譏「狂疾」一事見於《墨子·耕柱》。其中記載儒生巫馬子說墨子：「子之為義也，人不見而耶，鬼而不見而富，而子為之，有狂疾！」墨子回說：「今使子有二臣於此，其一人者見子從事，不

於思想方面，墨子的自信和堅定則是令人吃驚。他說：「萬事莫貴於義」（貴義），而義之為物，「為政於國家，人民必衆，刑政必治，社稷必安」是利民利人的天下良寶（耕柱），「譬若藥然」（貴義）。這一套義理之藥，內容即是墨子天志尚同尚賢等的各項主張，他斬釘截鐵的說：

吾言足用矣，舍言革思者，是猶舍穫而拾粟也。以其言非吾言者，是猶以卵投石也，盡天下之卵，其石猶是也，不可毀也。（貴義）

既是天下必治的良藥美物，就沒有不實行的道理，所謂「言義而弗行，是犯明也」（魯問）所以即使墨子深識一般人情是「倍義而鄉祿」（耕柱），他還是堅持「以義齊之」，強使行義。孔子講「政者，正也。」墨子也說：「政者，口言之，身必行之。」（公孟）但孔子只拿來責備上位者的，墨子則是把這種口言身行之道（義）再往下直推到全部人民的身上。使上下都要上同於天志，都要齊同於一義。

這種「以義齊之」之道，對象包含了為政君子與人民大眾，範圍則包括

見子則不從事；其一人者見子亦從事，不見子亦從事，子誰貴於此二？」巫馬子答：「我貴其見我亦從事，不見我亦從事者。」墨子則言：「然則，是子亦貴有狂疾也。」

讀墨子的事蹟，可以完全感受到墨子是個有強烈人格與思想魅力的人。人格上，他追隨大禹勤儉刻苦，以救天下蒼生為精神模範，奔走各國，遊說兼愛非攻，形勞於天下，連對他討厭之至的孟子也不得不說他「摩頂放踵，利天下而為之」。思想上，他通曉政治社會經濟、邏輯數學、軍事科技、工匠技藝與各種理化科學等等，可以說是先秦諸子最為博學多聞的思想家。他又善於組織管理，能夠把各方來學的幾百個弟子嚴密組織起來，一齊為他的理想奮鬥犧牲。墨子真是千古奇人，立功、立德、立言都做到了。《墨子·公孟》還記載個故事：有次墨子的老友對他說：「今天下莫為義，子獨自苦而為義，子不若已（您老就不要做了吧）。」墨子回說：「今有人於此，有子十人，一人耕而九人處，則耕者不可以不益急矣。何故？則食者衆，而耕者寡也。今天下莫為義，則子如勸我者也，何故止我？」墨子的回答只有讓我這種平凡人慚愧不已。他又說：「好美、欲富貴者，不視人猶強為之。義，天下之大器也，何以視人必強為之（何必管別人，自己勉力去做就對了）？」（公孟）或說：「必去喜，去怒，去樂，去悲，去愛，而用仁義。手足口鼻耳，從事於義，必為聖人。」（貴義）衡諸墨子一生，他應該就是聖人了。較之孔子「不可則止」的知所進退，墨子的一往直前無疑更令人動容。錢穆說：「墨學，他的偉大和感動性，不在他的學說，而在他的人格。除卻墨子那種堅苦卓絕篤實光輝的人格，墨學是享不到人們的歡迎的。」（錢穆，1998，第六集：36）

我想，墨子這種強毅行義的意志和思想主張的自信應該就是讓他成為中國思想家難得一見的行動與思想巨人的根源，雖然因此卻也拉開了他與常人的距離，成為中國思想史上一顆燦爛可觀，卻也快速凋落的明星（關於墨子事蹟，一個簡短精要的討論可參閱梅貽寶的〈墨家〉：1969）。

人倫修身的德性（如「惠君、忠臣、慈父、孝子、友兄、悌弟」）與偏重群體秩序和生活規矩的德性（如「強不執弱，衆不劫寡，富不侮貧，貴不做賤，詐不欺愚」（兼愛下）的要求以及在〈節用〉、〈非樂〉、〈節葬〉諸文中訂定限制飲食、居住、舟車、衣服、喪葬等節用的律法和反對舞樂消靡浪費各種人力物力等等）。²⁹像這樣執一以為是的態度和思想，我以為恐怕才是墨子與孔子在治理思想上最根本的分歧所在。而由此「以義齊之」的強制之道，只計利害，因而忽略事務性質的差異與常人常性的自然人情，使個人原本多元多樣的言行德行也一併被收納於公共評估和利害的計算羅網之中，則又是後來法家「公私兩立」思想的先聲。

所以相較於孔子那一套看起來曲折多慮治理思想和比較平淡的生平歷史，墨子強毅的人格，輝煌的事蹟，再加上單純直樸的長文說論，看起來無疑更有波瀾壯闊之效，只是墨子捨棄漸進迂緩的教育教化，捨曲通而走直線，強小人為君子，雖高調而強勁，卻是操短線的做法。老子言：「飄風不終朝，驟雨不終日」〈二十三章〉，即警示強力致之之物看似一時旺盛，惟賴意志氣力支撐，終究難以長久持續。³⁰

-
29. 蔡英文指出：「墨子的秩序理論是以消弭個別差異性為出發點而建立起來的，人的個別差異性只會帶來混亂、爭鬥、相殘等罪惡的結果。」所以「集體同一」為墨子秩序的內涵（蔡英文，1986：46-51）。同樣的，林俊宏也指出墨子的尚同主張「其目的在於塑造一個以天子為中心的同一化團體，---基本上正是國家意識型態的同一化---是思想的形塑。」（林俊宏，2000：240）蔡先生與林先生的說法都是以現代人注重個體與思想差異為意，而以現代國家著意灌輸各種立國或族群之意識型態為背景，不過兩人看起來包山包海的所謂「集體同一」或是「同一化團體」的內涵是否如同正文所述單純偏重於「惠君、忠臣、慈父、孝子、友兄、悌弟」的人倫德性，以及「強不執弱，衆不劫寡，富不侮貧，貴不欺賤，詐不欺愚」等偏重公共秩序的德性（兼愛下），以及各種限制飲食、居住、舟車、衣服、喪葬等節用的律法和反對舞樂消靡浪費各種人力物力等等，應該還可以討論。
30. 墨子這種操短線的做法荀子的批評最妥切。荀子指出墨子「蔽於用而不知文」因而落得凡事計算一時可見的利害（「由用謂之道，盡利矣」〈解蔽〉），是不明白治道思考不可單刀直入，以利求利，而應繞點遠路，曲以致通。他以禮之「養」為例說明：「故天子大路越席，所以養體也；側載畢芷，所以養鼻也；前有錯衡，所以養目也；和鸞之聲，步中武、象，趨中詔、護，所以養耳也；龍旗九旂，所以養信也；寢兕、持虎、蛟韃、絲末、彌龍，所以養威也；故大路之馬必信至教順然後乘之，所以養安也。孰知夫出死要節之所以養生也！孰知夫出費用之所以養財也！孰知夫恭敬辭讓之所以養安也！孰知夫禮義文理之所以養情也！故人苟生之為見，若者必死；苟利之為見，若者必害；苟怠惰偷

我想，人事治理之道若要成為經常可久的常道，則不僅思考上要能分辨政治治理和教育教化的不同（前者屬於可以由執政者率先立即實踐，也比較能短期奏效之公衆利害的施政治理；後者則是屬於必須期諸人心和能力自覺漸變的長期事業），對於如何看待為政君子與一般人民，也要有所不同。也就是嚴格施之於手握衆人禍福之勢的為政者的道德規範和責任要求，不宜拿來期之於人民，強以模範君子之行。可是墨子不僅忽視政治與教育之分，對於理應分別的為政君子與一般常民，也是齊一對待，以為只要言明利害，即可透過外在的強制，「以義齊之」，使上下齊同於一義。所以墨子的「義」理看來就仿如天上的十誡，挾以雷霆萬鈞之勢，由外制內，不加檢別的君臨萬物。

我們看到中國思想世界中，墨學的起落如慧星，其興也盛，其衰也疾，是不是多少也反映了這種執著的魅力與脆弱呢。³¹

參考書目

《論語》：〈子路〉〈季氏〉

《老子》：〈二十三章〉

《荀子》：〈王霸〉〈富國〉〈王制〉〈禮論〉〈解蔽〉〈非十二子〉

《莊子》：〈天下〉

《論衡》：〈薄葬〉

王培光。1983。〈先秦儒墨對辯的研究〉。《唐君毅先生紀念論文集》。台北：

儒之為安，若者必危；苟情說之為樂，若者必滅。故人一之於禮義，則兩得之矣；一之於情性，則兩喪之矣。故儒者將使人兩得之者也，墨者將使人兩喪之者也，是儒墨之分也。」〈禮論〉

31. 錢穆延續莊子批評，以墨學「反乎人情」，不僅強己所難，亦強人所難為其衰微的種因，說：「墨學進行最大的阻礙，便在他的不合人情。」（錢穆，1998：62）本文即順此立說，惟本文偏重從《墨子》一書之治理思想的內涵來理解，錢穆則偏重墨子及其弟子的具體事蹟立說，我讀了很受益（錢穆，1998：36-79）。另外，有關墨子思想衰微不振的原因歷來有各種探討和揣測，有興趣者可參考張永義的著作《苦行與救世》第八章簡要的引述和討論。

台灣學生。

- 王讚源。1996。《墨子》。台北：東大。
- 王桐齡。1922。《儒墨之異同》。嚴靈峰編《無求備齋墨子集成》。第21集。
- 王健文。1995。〈古來儒家關於「人」的概念〉。《奉天承運---古代中國的「國家」概念及其正當性基礎》附錄。台北：東大。
- 牟宗三。1980。《政道與治道》。台北：台灣學生。
- 伍非白。1996。〈墨子大義述〉。《民國叢書》。上海書店。
- 沈剛伯。1973。〈儒墨之爭的平議〉。《食貨月刊》2，10。
- 林俊宏。2000。〈墨子「義政」思想的四個重要命題〉。《思與言》38，2。
- 周長耀。1981。《孔墨思想之比較》。台北：世紀。
- 吳毓江。1992。《墨子校注》。重慶：西南師範大學。
- 侯外廬、趙紀彬、杜國庠。1953。《中國思想史》1。北京：人民出版社。
- 胡適。1991。《中國古代哲學史》。台北：遠流。
- 徐復觀。1977。《中國人性論史》。台北：商務。
- 韋政通。1979。《中國思想史》。(上)。台北：大林。
- 。1974。《墨子政治思想之研究》。台北：中華。
- 孫廣德。1999。《中國政治思想專題研究集》。台北：桂冠。
- 唐君毅。1986。《中國哲學原論·原道篇卷一》。台北：台灣學生。
- 唐端正。1983。〈從墨子之十務辨儒墨之異〉。《先秦諸子論叢》。(緒編)。
台北：東大。
- 梅貽寶。1969。〈墨家〉。《中研院歷史研究所集刊》39。
- 梁啟超。1987。《先秦政治思想史》。台北：東大。
- 張永義。1996。《苦行與救世》。廣東人民出版社。
- 郭沫若。1996。《十批判書》。北京：東方出版社。
- 陳問梅。1988。《墨學之省察》。台北：台灣學生。
- 陳拱(問梅)。1975。《儒墨平議》。台北：商務。
- 陳顥遠。1974。《墨子政治哲學》。台北：新文豐。

- 黃俊傑。1977。《春秋戰國時代尚賢政治的理論與實際》。台北：問學。
- 許雅棠。2001。〈常道---《論語》政治思想試說〉。《東吳政治學報》13：175-223。
- 勞思光。1968。《中國哲學史》。香港：中文大學。
- 蔡英文。1986。《韓非的法治思想及其歷史意義》。台北：文史哲。
- 錢穆。1998。〈墨子〉。《錢賓四先生全集》第六冊。台北：聯經。
- 劉澤華。1996。《中國政治思想史．先秦卷》。浙江人民出版社。
- 蕭公權。1982。《中國政治思想史》。台北：聯經。
- 閻崇信。1983。《墨子非儒篇彙考》。台北：文史哲。
- 嚴靈峰。1995。《墨子簡編》。台北：商務。

Conforming to The Principle: On the Political Thought of Mo Tzu

Hsu Ya-tang *

Rule of man, i.e., to put the destiny of a country in the hands of notable men, is the most important element of Confucian political thoughts. But it was criticized ever since. And Mo Tzu may be the first critic in China.

Mo Tzu said clearly he doesn't trust the power-holders, but he didn't resort to the democracy and constitutional designs as we do today. His method was to teach people and especially the governors to believe the certainty of the give-and-take power of will of heaven, God and ghost, or not to believe the force of fate.

The failure of Mo Tzu is evident, but his thinking mode, e.g., the emphasis on the self-interest of human nature, the rigid conception of right and wrong, to override the differences of governing and education, and to conflate the different roles of the governors and the people...etc., all became the common elements of anti-Confucian political thoughts.

Thus, Mo Tzu may be somewhat naive in his teachings, but his thinking mode is influential and deep.

Key words: distrust of politician, universal love, will of heaven, anti-fate,
respect the man of good and worth

* Associate Professor, Department of Political Science, Soochow University, Taipei.