

《群書治要》選編《墨子》的意蘊： 從初期墨學的解讀談起

張瑞麟*

摘 要

受限於傳播與接受的影響，魏徵等人所編撰的《群書治要》，內在思想的特殊性一直未能彰顯，本文鎖定其中選錄的子部典籍——《墨子》，作為探討的對象，企圖拓展一個可見意蘊的視角。之所以選擇《墨子》，除了《群書治要》選錄的篇章內容，有足夠的質與量可以用來分析，墨子思想本身具有的豐富內涵與待填補的詮釋空白，也是重要的因素。墨子學說曾經在先秦時與儒家分庭抗禮，但至秦漢後迅速的衰落，截至今日，仍舊難以覓得一個掌握其精彩的方式。為了呈現《群書治要·墨子》的不同，作為比對的基礎，自然需要清楚圖繪其樣貌。因此，本文的闡述分為兩大部分，第一部分將拓展對墨子思想體系的解讀，第二部分再展示《群書治要·墨子》的特色。針對墨子思想的分析，筆者提出從賢者的角度切入，以「尚賢」為基礎，「法天」為依歸，建構起理解墨子思想的架構，藉此拓展對墨學的理解。至於《群書治要·墨子》的分析，透過篇章內容的梳理，可以看見關注的焦點放在「尚賢而事能」、「非命而有為」、「法天而愛人」與「儉節而利人」等四個面向上，此間展現出「君明臣良」、「稱天心合民意」與「實踐導向」等三點的思想轉變，藉此看見《群書治要·墨子》的特殊性。

關鍵詞：群書治要、墨子、貞觀政要、魏徵、墨學

* 國立成功大學中國文學系博士後研究員。

The Implication of Mozi Selected from *Qun Shu Zhi Yao*: On the Interpretation of The Early Mohism

Chang, Jui-Lin

Postdoctoral Research Fellow, Department of Chinese Literature,
National Cheng Kung University

Abstract

The particularity of the internal thoughts in the book of *Qun Shu Zhi Yao* compiled by Wei Zheng and others has not been revealed, which is limited by the influence of dissemination and acceptance. This essay focuses on the selected classic book *Mozi*, as the object of discussion, in an attempt to expand a sight of significance. Mozi's thought has rich connotation and interpretation blank to be filled, which is also an important factor. Mohism once fought against Confucianism in the Pre-Qin period, but it declined rapidly after the Qin and Han Dynasties. Therefore, this essay divided into two parts. The first part will expand the interpretation of Mozi's ideological system. The second part will show the characteristics of *Mozi* in *Qun Shu Zhi Yao*. By so doing, highly suggested to penetrate deeply from sage's perspective, based on the principle of 'Promoting the worthy' and 'the simulating of heaven' as accordance to construct the framework of understanding Mozi's thought and Mohism. Through the results of the research attempts to expand understanding of Mohism and the particularity of *Mozi* in *Qun Shu Zhi Yao*.

Keywords: *Qun Shu Zhi Yao*, Mozi, Zhenguan's political Schemas, Wei Zheng, Mohism

《群書治要》選編《墨子》的意蘊： 從初期墨學的解讀談起*

張瑞麟

一、前言

意義，因詮釋而開展，也因詮釋而限縮。以墨子而言，孟子說：「天下之言，不歸楊，則歸墨。」¹《韓非子》：「世之顯學，儒、墨也。儒之所至，孔丘也。墨之所至，墨翟也。」²顯見，墨子學說曾經大行於世。然而，在漢代之後，孔墨、儒墨並稱的現象或許依舊可見，但是墨子學說的傳承與精神的發揚，卻難覓其蹤。³後人對墨學的評價與定位，總是透過批判者的視角，其中孟子的影響尤其巨大，他說：「墨子兼愛，摩頂放踵利天下，為之。」⁴又說：「楊氏為我，是無君也；墨氏兼愛，是無父也。無父無君，是禽獸也。」⁵到了宋代，儒學的思維有了質的跳躍式開展，卻仍是延續著孟子的視角來評判墨子。這現象是有趣的，因為兩種失衡的學術發展，儒學一方不斷地開展，卻總是批判著原始的墨學，究竟是墨學初起就擁有巨大的吸引力？還是，墨學有著潛在的發展脈絡？

韓愈曾經提出一個引起廣泛討論的說法：「孔子必用墨子，墨子必用孔子；不相用，不足為孔墨。」⁶其中令人關心的是：為什麼韓愈會突然提出一個很不一樣的說

* 感謝兩位匿名審查人惠賜寶貴意見。

¹ 魏·何晏等注，宋·邢昺疏：《論語注疏》，收入清·阮元校勘：《十三經注疏》第8冊（臺北：藝文印書館，1993），頁117。

² 清·王先慎撰，鍾哲點校：《韓非子集解》（北京：中華書局，2011），頁456。

³ 鄭杰文：《中國墨學通史》（北京：人民出版社，2006），呈現了墨學在各代的發展狀態。

⁴ 魏·何晏等注，宋·邢昺疏：《論語注疏》，收入清·阮元校勘：《十三經注疏》第8冊，頁239。

⁵ 魏·何晏等注，宋·邢昺疏：《論語注疏》，收入清·阮元校勘：《十三經注疏》第8冊，頁117。

⁶ 唐·韓愈著，馬其昶校注：《讀墨子》，《韓昌黎文集校注》（上海：上海古籍出版社，1998），頁40。

法？是務去陳言使然嗎？或者是有未被看見的學術發展環節！

與《墨子》的境遇近似，魏徵等人所編撰的《群書治要》，在貞觀 5 年成書之後，即不見廣泛傳播與影響，最終竟消失在中土。是《群書治要》缺乏價值與意義？唐太宗曾評價說：「覽所撰書，博而且要，見所未見，聞所未聞，使朕致治稽古，臨事不惑。其為勞也，不亦大哉！」⁷同時，從流傳至日本並獲得的推崇與重視，可知《群書治要》必有深刻意蘊。⁸其實，在「絕學」現象底下有著錯綜複雜的不確定因素，令人難以捉摸，因此聚焦在作品的內涵，當較具意義。

《群書治要》選錄了 68 部著作，其中就包含了《墨子》。⁹從截錄的內容來看，《群書治要》將《墨子》的九個篇章內容，串接成七個篇章，分別是：〈所染〉、〈法儀〉、〈七患〉、〈辭過〉、〈尚賢〉、〈非命〉、〈貴義〉。換言之，《群書治要·墨子》可能在編選的過程中被賦予了新意，提供了解讀當時文化關懷的途徑。因此，本文欲透過《群書治要·墨子》的掌握，處理兩個問題，一個是關於墨學的詮釋，呈現屬於唐代墨子學說的接受狀態，希望跳脫孟子與宋人的理解框架；另一個是關於如何看待《群書治要》的問題，期盼透過選錄《墨子》的解讀，開啟一個由思想掌握《群書治要》的可能。

為了達到研究的目的，本文將採兩部分來處理。首先，為了掌握《墨子》到《群書治要·墨子》的轉變，重新審視並建構理解的脈絡是有必要的，故先呈現《墨子》的思維架構。其次，梳理《群書治要·墨子》，同時為了闡述其中的變化，將藉由《群書治要》的整體架構以及《貞觀政要》所提供的重要文獻，作為解讀的依據。期盼藉由這樣的探究，不僅得以看見墨學隨著時代產生的轉變，並且能夠透過《群書治要》的融攝傳統、開啟新意而得到啟發。

⁷ 唐·劉肅：《大唐新語》（北京：中華書局，1997），頁 133。

⁸ 關於《群書治要》在日本的傳播，參閱金光一：《〈群書治要〉研究》（上海：復旦大學中國古代文學學科專業博士論文，2010）。

⁹ 關於選錄典籍的數量，各家說法有異，本文取 68 部之說。詳見林朝成、張瑞麟：《教學研究計畫——以《群書治要》為對象》（臺南：成功大學中文系，2018），頁 11-13。

二、初期墨學的解讀¹⁰

墨子繼孔子而起，雖時代相近而所思不同，然因學術的傳承、學說的撰述、體系的呈現、接受的偏差等問題，致使後人在詮釋解讀上產生分歧。如《淮南子》：「孔墨之弟子，皆以仁義之術教導於世，然而不免於偏。」¹¹《韓非子》：「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？」¹²孔子與墨子同是推行「仁義」，但取舍不同、想法有別，故有儒墨之分。《韓非子》：「孔、墨之後，儒分為八，墨離為三，取舍相反不同，而皆自謂真孔、墨。」¹³可見不僅存在儒墨難分的問題，更含有學派文化精神的真偽問題。時至宋代，作為學術思維普遍化的科舉考試，其中策問的內容有：

孟子拒楊墨，荀子亦非墨子，揚子又曰「楊墨塞路」，以三子之言，墨子果有悖於聖人之道而不可用也。韓退之云：「孔子必用墨子，墨子必用孔子，不相用，不足為孔墨。」觀其說，墨子又若無悖於聖人之道而果可用也。……孔墨同，三子唱言而深拒之，何哉？其道誠異，退之又何取之而不畏後人也？四子者皆聖人之徒，然其所尚之異如是，得無說哉？¹⁴

儒學到了宋代，有著突破性的發展，自有其相應的關懷與嶄新的詮釋，但此刻蔡襄的提問，正反映出截至當時所形成的理解樣貌。策問中，雖僅扼要的標舉孟子、荀子、揚雄與韓愈取舍的差異，然已顯示兩層含意，一為四人皆是聖人之徒，為何會有不同的判斷；二為具有真知灼見的孟子、荀子與揚雄，在孔墨並稱之世，深拒墨子，而傳承道統的韓愈，在孔墨異流之際，倡言相用之說，已充分凸顯出歷來孔墨學說的解讀問題。究竟如何把握墨子學說較為適當？本文嘗試建構之。

¹⁰ 錢穆提出「初期墨學」，作為指稱墨子時代的學說，並與後來的墨學發展做區隔。本文取用此說。見錢穆：《墨子》，收入《錢賓四先生全集》第6冊（臺北：聯經出版事業股份有限公司，1998），頁31。

¹¹ 何寧：《淮南子集釋》（北京：中華書局，2016），頁148。

¹² 清·王先慎撰，鍾哲點校：《韓非子集解》，頁457。

¹³ 清·王先慎撰，鍾哲點校：《韓非子集解》，頁457。

¹⁴ 宋·蔡襄：〈策問一〉，《蔡忠惠集》，卷30，收入曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》第47冊（上海：上海辭書出版社，2006），頁153-154。

（一）《墨子》與墨學

自清代乾隆、嘉慶後，85 年間，整理墨學的著作有 15 種之多，構成了戰國以後第一個興盛的局面，道光元年（1821）至宣統 3 年（1911），91 年間又產生了 37 種著作，是墨學整理的高潮期。奠基於文本的完善，梁啟超《子墨子學說》開啟了全面而系統的墨學義理研究。¹⁵憑藉著文本與義理的研究成果，使得進入墨子的思想世界，窺探其精神與內涵，已不再艱困。

1、《墨子》的篇章

根據錢穆〈墨子事蹟年表〉，墨子一生約在周敬王 41 年（479 B.C.）至安王 21 年（381 B.C.）之間。¹⁶是接續孔子之後、孟子之前，在戰國時期有著巨大影響力的思想家。欲了解墨子的思想，自然要從他的著作入手，不過今傳《墨子》，不僅不是墨子所寫，並且在流傳中散佚了一些篇章。根據《漢書·藝文志》的記載，當有 71 篇，而《隋書·經籍志》以下，則指為 15 卷。¹⁷今本卷數與《隋書·經籍志》相符，但篇數僅有 53 篇，所差 18 篇，其中 8 篇尚存篇目，餘則連篇目亦闕。¹⁸

由於 53 篇非出自墨子之手，自然需要辨析哪些內容具有論述效力。梁啟超說：「現存五十三篇，胡適把他分為五組，分得甚好。」¹⁹確實，在胡適的分組歸類下，往後對於《墨子》篇章的討論，大體並未跳脫此架構，如梁啟超、錢穆、方授楚等人即採用，而類似蔡尚思分為六部分，陳問梅分為七組，也只是微有不同。²⁰因此，

¹⁵ 清代《墨子》的刊刻與整理，以及清代墨學的義理研究，可參鄭杰文：《中國墨學通史》，頁 306-322、329-343。

¹⁶ 錢穆：《墨子》，收入《錢賓四先生全集》第 6 冊，頁 12-17。馮友蘭：《中國哲學史》（北京：中華書局，1961），頁 107，亦覺錢表較貼近事實。

¹⁷ 漢·班固：《漢書》（北京：中華書局，1964），頁 1738。唐·魏徵、令狐德棻：《隋書》（北京：中華書局，1982），頁 1005。元·脫脫：《宋史》（北京：中華書局，1977），頁 5203。

¹⁸ 本文所用墨子文獻依吳毓江撰，孫啟治點校：《墨子校注》（北京：中華書局，2017）。避免註解繁雜，此後引用此書，將逕於文後標註頁數。

¹⁹ 梁啟超：《墨子學案》（上海：商務印書館，1923），頁 13。

²⁰ 諸家說法，詳見陳問梅：《墨學之省察》（臺北：臺灣學生書局，1988），頁 26-43。蔡尚思：〈蔡尚思論墨子〉，收入蔡尚思主編：《十家論墨》（上海：上海人民出版社，2004），頁 310-311。

本文的討論亦採用胡適的分組架構。²¹詳細梳理如下：

(1) 第一組，包含〈親士〉、〈修身〉、〈所染〉、〈法儀〉、〈七患〉、〈辭過〉、〈三辯〉7篇。前三篇，胡適、梁啟超與錢穆，都判定非墨家言，不足為據；後四篇，三人見解互有異同。依據篇章內容與旨意，〈法儀〉確實如梁氏、錢氏辨析，為「墨學概要」，深具重要性，其餘三篇則只是略存墨家之議論而已。²²

(2) 第二組，包含〈尚賢〉、〈尚同〉、〈兼愛〉、〈非攻〉、〈節用〉、〈節葬〉、〈天志〉、〈明鬼〉、〈非樂〉、〈非命〉、〈非儒〉等24篇，誠如錢穆所說：「我想這一組的二十四篇文字，都出後人追述，在沒有更可靠的證據以前，我們暫可一例對待，不必提出某幾篇來歧視他們。」²³從內容存在的緊密連結，這些篇章確實是掌握墨子思想的重要憑藉。

(3) 第三組，包含〈經〉上下、〈經說〉上下、〈大取〉、〈小取〉6篇，雖然錢穆提出《墨經》乃專為「兼愛」學說辯護，但精神已異於初期墨家，胡適即將之歸屬於「別墨」。²⁴因此，本文暫不討論。

(4) 第四組，包含〈耕柱〉、〈貴義〉、〈公孟〉、〈魯問〉、〈公輸〉5篇，諸家說法，大體近似，視如《論語》，乃掌握墨子言行的重要資料。

(5) 第五組，自〈備城門〉至〈禱守〉共11篇，是「專言守禦的兵法」²⁵，與文化思想的聯繫較為疏遠，故略而不論。

綜上所述，本文將以第二組與第四組的篇章內容為主要論據，並以第一組的〈法

²¹ 胡適：《中國哲學史大綱》（臺北：臺灣商務印書館，2016），頁158-159。

²² 梁啟超：《墨子學案》，頁13。錢穆：《墨子》，收入《錢賓四先生全集》第6冊，頁20。徐復觀則認為：「由〈親士〉到〈非儒〉，依然可以代表《墨子》的基本思想。」見徐復觀：《中國人性論史：先秦篇》（新北：臺灣商務印書館，2018），頁315。

²³ 錢穆：《墨子》，收入《錢賓四先生全集》第6冊，頁21。

²⁴ 錢穆：《墨子》，收入《錢賓四先生全集》第6冊，頁26。胡適：《中國哲學史大綱》，頁158-159。關於《墨經》的判定，嚴靈峰：《墨子簡編》（臺北：臺灣商務印書館，1995），頁4-21、詹劍峰：《墨子及墨家研究》（武漢：華中師範大學出版社，2007），頁226-241、李漁叔：〈墨經真偽考〉，《墨辯新注》（臺北：臺灣商務印書館，1968），頁1-24、王讚源：《墨子》（臺北：東大圖書股份有限公司，1996），頁20-31，等主張墨翟自著，然仍僅以莊子與魯勝之說為主要憑藉，尚需新證來支撐論點。

²⁵ 錢穆：《墨子》，收入《錢賓四先生全集》第6冊，頁30。

儀》、〈七患〉、〈辭過〉與〈三辯〉為輔助資料，展開意義的建構與詮釋。

2、墨學的核心觀念與思維系統

雖然渡邊秀方指出墨子的論說具有首尾一貫的論文形式，已不同於其前之欠缺系統、組織的樣貌，但是對於鮮明地十個觀點的把握，學者依舊意見分歧，各有所得，足知尚有未發之覆。²⁶為便於討論，試舉其要：

(1) 梁啟超(1873-1929)認為墨子思想的總根原是「革除舊社會，改造新社會」，所以墨子創教的動機，直可謂因反抗儒教而起。至於，墨學的十條綱領，「其實只從一個根本觀念出來，就是兼愛」。²⁷

(2) 胡適(1891-1962)認為墨子的根本觀念，在於「人生行為上的應用」，所以在哲學史上的重要性就在於他的「應用主義」，而兼愛、非攻等，就是此觀念的應用，甚至可說是「墨教」的「教條」。²⁸

(3) 渡邊秀方認為墨學有見於周代形式文明的積弊和貴族世襲的政治，以打破形式、打破階級、打破私利私欲為標的，根本於宗教信念的思想，稱天意、天道以樹立學說，而促進社會革命的實現。²⁹

(4) 馮友蘭(1895-1990)認為墨子的學說是就平民的觀點，反貴族而因及貴族所依的周制，孔子與儒家的各種理論也就在反對之列，而貫穿十項思想形成系統的根本在「功」、「利」，所以是功利主義的哲學。³⁰

(5) 錢穆(1895-1990)認為「兼愛主義」與「尚賢主義」是墨子學說中堅的兩大幹，分別要打倒貴族階級在政治與生活上的特殊地位，所以思想泉源是「反貴族」。

²⁶ [日] 渡邊秀方著，劉侃元譯：《中國哲學史概論》（臺北：臺灣商務印書館，1979），頁 137。蔡尚思羅列了十五種關於墨子中心思想的說法，詳見蔡尚思：〈蔡尚思論墨子〉，收入蔡尚思主編：《十家論墨》，頁 311-316。

²⁷ 梁啟超：《墨子學案》，頁 4-10、15-27。

²⁸ 胡適：《中國哲學史大綱》，頁 177-186。

²⁹ [日] 渡邊秀方著，劉侃元譯：《中國哲學史概論》，頁 135-136。

³⁰ 馮友蘭先後有三部作品討論墨子，內容略有差異，但基調未變。詳見馮友蘭：《中國哲學史》，頁 110、115-136。《中國哲學簡史：插圖珍藏本》（北京：新世界出版社，2004），頁 45。《中國哲學史新編》（北京：人民出版社，2001），頁 229-233。

後人誤認根本觀念只有「兼愛」，或者是帶有深厚宗教性，皆非見骨之論。³¹

(6) 蔡尚思(1905-2008)認為墨子思想體系是以「兼愛」、「非命」為中心，兩者關係密切，一在打破血統觀念，一在打破宿命觀念，呈現出「打破先天決定一切」的思維。³²

(7) 徐復觀(1904-1982)認為墨子的思想是以「兼愛」為中心，然後透過「兼愛」與「非攻」等各觀點的連繫而具有結構。³³

(8) 張岱年(1909-2004)認為墨子提出的十個主義，合為五聯，共成一個整齊的形式系統，兩個卓異的觀點為全系統的根莖：一，是制度設立應以人民大利為鵠的；二，是道德原則應以全體人民為範圍。³⁴

(9) 勞思光(1927-2012)認為墨子思想並非基於反貴族，而是以「興天下之利」為中心，此「利」是指社會利益而言，所以基源問題是：「如何改善社會生活？」這是墨子學說的第一主脈——功利主義。第二主脈，是在建立社會秩序上的權威主義。兩條主脈，匯聚於「兼愛」。³⁵

(10) 方授楚認為墨子學說的十一目(納入「非儒」)，是用以打破當時政治社會的現狀而有所建立，所以可劃分為積極與消極、立與破兩面。至於，以「兼愛」為根本觀念，是依邏輯上的體系，若據事實上的體系，當是「非攻」。不過，在談墨子的根本精神時，則又指「平等」為根本思想或思想特點。³⁶

(11) 陳問梅認為墨學的十個觀念，都是針對周文罷敝後當時現實的弊病，而「天之意志」是十個觀念之根本觀念，「義」又是天之所以為天的本質與全幅內容，因此「義」就是體，十個觀念就是系。「義」即是「利」，所以實在於「利天下的精

³¹ 錢穆：《墨子》，收入《錢賓四先生全集》第6冊，頁31-36。

³² 蔡尚思：〈蔡尚思論墨子〉，收入蔡尚思主編：《十家論墨》，頁316-327。

³³ 徐復觀：《中國人性論史：先秦篇》，頁318-319。

³⁴ 張岱年的兩個根源說，實是發明〈序論〉中的說法：「墨子最重功利，以求國家人民之大利為宗旨。」詳見張岱年：《中國哲學大綱》（南京：江蘇教育出版社，2005），頁12、538。

³⁵ 勞思光：《新編中國哲學史（一）》（臺北：三民書局，1993），頁290-306。

³⁶ 方授楚：《墨學源流》（臺北：臺灣中華書局，1979），頁74-76、107-113。

神」。³⁷

(12) 蔡仁厚指出墨學的中心觀念應該是「兼愛」，不過從兼愛乃根據「天之意志」而來，「天志」才是墨學的最高價值規範。因此，墨學的理論構造，當是以「天志」為垂直的縱貫，而「兼愛」為橫面的聯繫。至於，天之意志的內容，根本上就是一個「義」，而義即是公的、他的、客觀的「利」，所以墨子的根本精神是「絕對利他的義道」。³⁸

(13) 唐君毅（1909-1978）的角度是特別的，他說：

關於墨子之教之核心，畢竟在兼愛或天志？世之治墨學者，多有爭論。人又或以墨子之教之核心在重利。然依吾人上之所言，則墨子之教之核心，在其重理智心。重理智心而知慮依類以行，將人之愛心，一往直推，則必歸於平等的周愛天下萬世之兼愛之教。³⁹

之所以將唐君毅的說法放在最後呈現，主要有兩個原因：其一，是唐君毅明確指出了治墨學者在掌握墨子思想核心時，普遍聚焦的觀點，有總結的效果；其二，是「理智心」的提出，迥異於他人黏著於墨子所提出的觀點，展現更為深遠的識見與把握。

以上費勁的展示各家的說法，除了凸顯把握中心觀點的差異外，意在彰顯彼此解讀的分歧。例如：辨析中心觀念，直接挑取墨子十觀點的就有「兼愛」、「天志」、「非命」、「非攻」、「尚賢」等不同；延伸而加以思索的就有「利」、「打破限制」、「反貴族」、「理智心」等分別。至於，觀點意涵的闡釋，如「利」的解讀，各家精彩盡現，尤其再與其他觀點聯繫，更顯多種面貌。雖然，解讀時必然帶有立場、目的與視角，造成詮釋的侷限，但多元的詮釋與把握，實足以刺激、開發新見，自是學術具有生命、文化得以延展的關鍵。本文嘗試借鑒諸家所得，重新建構一個理解的模式，以期拓展理解墨學的視野。

（二）從賢者展開的思考

³⁷ 陳問梅：《墨學之省察》，頁 X-XI、70-99。

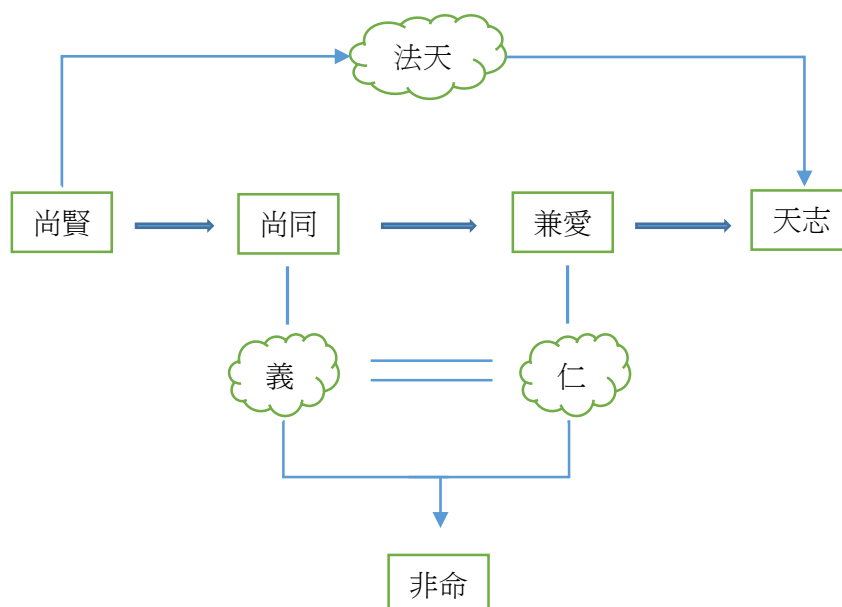
³⁸ 蔡仁厚：《墨家哲學》（臺北：東大圖書股份有限公司，1983），頁 66-73。

³⁹ 唐君毅：《中國哲學原論·導論篇》（臺北：學生書局，1993），頁 116-117。

當《墨子》的內容，並非墨子所親撰，想藉此還原墨子思想而謂之真墨，必是困難的。本文嘗試以「開發」替代「還原」，透過同情的理解體貼墨子相關的思維，提出從「賢者」出發的詮釋模式，挖掘可貴的內涵。

1、核心觀點之關聯

為清楚說明本文所理解與建構下的墨學思想，先將主要觀點及其關聯繪製成下圖：



一反天上人下的慣性認知，關係圖改以橫置呈現，主因天雖具崇高地位，但天的視野亦屬人的理想，實質內涵有待於人的填補，故作如是安排。就各個觀點而言，「賢者」是價值實踐的主體，「尚賢」即為論述的基礎，故將之置於意味始點的最左側；「天志」代表最高的理想型態，所以將之置於終端的最右側；「尚同」與「兼愛」，終歸向「天志」，故置於兩者之間。至於，賢者與天之間的關聯，可以用「法天」適切詮釋，故畫線將其標示。此外，「尚同」實為「義」的建構，「兼愛」實即「仁」的闡發，二者又是一體之兩面，同樣展現出反宿命的人文精神，故標示如上。

2、思想內涵與意義

孔子在面對「周文疲弊」時，以仁義重新賦予禮樂價值與意義，關鍵即在於回到「人」的反省與自覺。墨子隨後而來，對於已開啟之人文精神的走向，必然無法漠視。因此，嘗試同樣以「人」的角度來切入，組織墨子所建構的理想人格，應是合理且適切的。⁴⁰

（1）尚賢：從人開始思考

時代環境的問題，必然左右思想的呈現，但是思想的內涵與精神，在多元呈現中可能隱含著內在的發展脈絡。從春秋進入戰國，隨著環境的劇烈變動，舊有的思維已不足以應付新的時代課題。⁴¹墨子說：

古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？（頁 65）

在《論語》中記載著一則孔子回答弟子關於施政先後的問題：

子適衛，冉有僕。子曰：「庶矣哉！」冉有曰：「既庶矣。又何加焉？」曰：「富之。」曰：「既富矣，又何加焉？」曰：「教之。」⁴²

相對地，孔子另有一段關於著名的貧寡、不安問題的敘述：

丘也聞有國有家者，不患寡而患不均，不患貧而患不安。蓋均無貧，和無寡，安無傾。夫如是，故遠人不服，則修文德以來之。既來之，則安之。⁴³

孔子所講的「庶」與「寡」，即是墨子提到之人民眾寡的問題；孔子所講的「富」、「貧」，即是墨子提到之國家貧富的問題；孔子所講的「教」、「安」，近似墨子提到之刑政治亂的問題。顯然，孔子對於這些問題的看待是有先後、輕重的差異，並提出解決的想法。不過，從墨子的表述，結合歷史的記載，可知實際上時局愈顯混亂，

⁴⁰ 牟宗三：《中國哲學十九講：中國哲學之簡述及其所涵蘊之問題》（臺北：學生書局，1995），頁 60-64，認為諸子所面對的問題，就是針對「周文疲弊」。雖然在肯定儒家時，指出墨子否定周文的態度，並引述唐君毅說法，將其定位為次人文或不及人文。這個觀點或可再斟酌。

⁴¹ 社會環境的劇烈變化可參見郭沫若：〈古代研究的自我批判〉，《中國古代社會研究（外二種）》（石家莊：河北教育出版社，2001），頁 599-666。

⁴² 魏·何晏等注，宋·邢昺疏：《論語注疏》，收入清·阮元校勘：《十三經注疏》第 8 冊，頁 116。

⁴³ 魏·何晏等注，宋·邢昺疏：《論語注疏》，收入清·阮元校勘：《十三經注疏》第 8 冊，頁 146。

問題更加嚴重。墨子說：

是在王公大人為政於國家者，不能以尚賢事能為政也。是故國有賢良之士眾，則國家之治厚；賢良之士寡，則國家之治薄。故大人之務，將在於眾賢而已。
(頁 65)

治理的問題是複雜的，墨子也曾提出各種應對的方式，但是衡量先後、輕重、本末，「尚賢」才是關鍵之所在，當「賢良之士」越多，國家就能夠得到越好的發展。其實，這道理看起來極為平凡，不過深入追究，即知並非如此。

「尚賢」可從兩個面向來說，首先，就用人而言，可以釋為「推崇賢能的人」，旨在覓才。當時用人的條件是「骨肉之親、無故富貴、面目美好者」(頁 95)，可見墨子的意見是具有鮮明的針對性，也是被解讀為「反貴族」的重要因素。⁴⁴其次，就回歸自我來說，當釋為「追求成為賢者」，是具有學習、養成的要求，這是被多數解讀者所忽略，但卻是非常重要的面向。墨子說：

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。……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。(頁 107)

此處選立天子者誰並未明言，但依據墨子形式上的表述，即是指「天」。當天選立了天子以掌理天下，天子即選立三公以為輔助，並選立諸侯國君以分治，諸侯國君再選立正長以為股肱，這樣就形成了層級分明、秩序井然的治世網路。顯然，不僅是處於低階的正長，必須成賢以待選，身為高階的國君，甚至是天子，也必須努力學習、實踐成為賢能之人。墨子說：

然則富貴為賢以得其賞者，誰也？曰：若昔者三代聖王堯舜禹湯文武者是也。
(頁 77)

尚欲祖述堯舜禹湯之道，將不可以不尚賢。夫尚賢者，政之本也。(頁 67)

「尚賢」是成就堯舜之道的根本，不僅是需要選用天下賢者，並且自身也需要努力

⁴⁴ 錢穆：《墨子》，收入《錢賓四先生全集》第 6 冊，頁 34。

「為賢」。

至於，舉國皆賢，如何區分上下？墨子說：

是以民皆勸其賞、畏其罰，相率而為賢。者以賢者眾而不肖者寡，此謂進賢。然後聖人聽其言，迹其行，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。（頁 73-74）⁴⁵

「賢」是指有德性，精神價值本不可量計以分高下，所以安置眾賢分別掌理國家、官府、邑里事務，衡量的基準就是處事的能力，也可以說是包含踐行道德所能產生影響的廣度，所謂「聽其言，迹其行」的「事能」即是，是兼具著才與德的兩面性。

綜上所述，根據「尚賢」具有的意涵，以及作為上自天子下至正長的普遍性要求，此觀點足為墨子思想的重心。因此，當可轉換視角，以一個墨家賢者的立場，表述出自我建構起的思想體系與精神價值。

（2）尚同：上下情義和合

作為墨家賢者，最為關注的焦點，即在於價值的思維，也就是「義」的釐清。以下，用四部分說明。

A. 以義為貴

墨子指出：「萬事莫貴於義。」其論述的理據：「爭一言以相殺，是貴義於其身也。」（頁 670）簡單而明白地標示出人與人之間的衝突，主要在價值觀上的爭執。墨子說：

古者民始生未有刑政之時，蓋其語，人異義。是以一人則一義，二人則二義，十人則十義。其人茲眾，其所謂義者亦茲眾。是以人是其義，以非人之義，故交相非也。是以內者父子兄弟作怨惡，離散不能相和合。……天下之亂，若禽獸然。（頁 107）

在墨子的想法裡，每個人都有「義」，也就是各自擁有自我的見解，處於原始社會的階段，在缺乏溝通、和合下，就會導致像禽獸一樣的相互衝突。因此，墨子認為欲

⁴⁵ 俞樾認為「者」字乃「是」字之誤，屬下讀。見吳毓江：《墨子校注》，頁 79。

由亂而治，各階層的賢者就要扮演好整合「義」的角色。墨子說：

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。天子既已立矣，以為唯其耳目之請，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。……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。（頁 114-115）⁴⁶

天子、三公、諸侯國君、正長，以及將軍大夫與鄉里之長，無不皆是「賢良聖知辯慧之人」，而諸賢為消弭動亂，所盡心從事的要務，即是整合「義」，故此理政模式又可稱為「義政」，足見「義」乃是為賢之要素。⁴⁷由此而言，墨子意識到理念之為人的核心價值，因而在孔子提出「義」之後深入「義」的甄別。⁴⁸

B.以行顯義

墨子對義的省思，是立足於深刻的時代觀照。在《墨子》中，「聖王既沒，天下失義。」（頁 258、頁 260、頁 330）的說法，雖僅三見，卻關鍵的指出此刻「失義」的時代困境。所謂「失義」，包括了知與行兩個面向。

首先，以知而言，墨子認為見解的矛盾，顯示世俗已無法明辨義與不義的差異。最顯著的說法，莫如：

今小為非，則知而非之。大為非攻國，則不知而非，從而譽之，謂之義。此可謂知義與不義之辯乎？是以知天下之君子也，辯義與不義之亂也。（頁 196）

墨子認為在小事件上大家尚能正確的區分是非善惡，但是當面對大是大非時，卻失去了原有權衡的基準。因此，批判這種小大之間態度矛盾、立場不一的人，是不明白「義」與「不義」的分別。相近的說法，尚可見於「明小物而不明大物」與「知

⁴⁶ 畢沅云：「請」當為「情」，下同。吳毓江：《墨子校注》，頁 120。

⁴⁷ 墨子又有提出「義政」與「力政」的說法，能從事義政的聖王，從事力政的暴王。詳見吳毓江：〈天志上第二十六〉，《墨子校注》，頁 290。

⁴⁸ 《論語》中提到孔子曰：「君子義以為質，禮以行之，孫以出之，信以成之。君子哉！」透過「義」來挺立「禮」的價值，墨子再對「義」的省思，可以視為延續性的作為。魏·何晏等注，宋·邢昺疏：《論語注疏》，收入清·阮元校勘：《十三經注疏》第 8 冊，頁 139。

小而不知大」等表述。諸如此類，亦可說是缺乏對義的透澈認知，自非可名之為賢。

其次，以行而言，墨子批判行不能踐知，顯示出立足於實踐的鮮明色彩。墨子說：

今瞽曰：「鉅者，白也。黔者，黑也。」雖明目者無以易之。兼白黑，使瞽取焉，不能知也。故我曰瞽不知白黑者，非以其名也，以其取也。今天下之君子之名仁也，雖禹湯無以易之。兼仁與不仁，而使天下之君子取焉，不能知也。故我曰天下之君子不知仁者，非以其名也，亦以其取也。（頁 672）

這是非常好的譬喻，一針見血的揭示出時移境遷下價值產生混亂與衝突的原因。墨子以區分黑白為例，對目明的人可謂輕而易舉，對失明的人則難如登天，但究竟具有意義的「分辨」所指為何？墨子認為關鍵不在「名」的形式層面，而是在具有成效之「取」的實踐層面。顯然，墨子突出意義存在的時空元素，透過人的實踐掌握內在的真實，以避免名義的混淆不清。如此觀點，又可見於「蕩口」的指責，墨子說：

言足以復行者，常之；不足以舉行者，勿常。不足以舉行而常之，是蕩口也。（頁 644）

「言」能落實於「行」的才有真實意義，不能付諸實踐，只是空言妄語。近似說法，亦見於〈貴義〉（頁 671）。墨子用「蕩口」提出嚴厲批判，顯然徒具形式的「名」，非但多餘、無益，更產生混淆認知、破壞實踐的負面影響。

C. 言行以同義

賢者的要務乃在整合各自不同的「義」，配合墨子曾經表述的「今天下莫為義」（頁 670），可知墨子所謂的「義」，異於眾人之「義」。根據「尚同」的觀點，墨子確實想要泯除彼此的衝突，尋求看法的和同，然「尚同」如何可求？識者或視墨子為權威主義者，即使提出墨子是以「公義」取代「私義」來迴護，仍舊無法有效化解質疑。如何化解疑慮？回到墨子本身的論述，透過再詮釋的方式，當可突破前人有意解讀的侷限。

扼要而言，墨子尚同的觀點，即是：「聞善而不善，必以告天子。天子之所是皆

是之，天子之所非皆非之。去若不善言，學天子之善言；去若不善行，學天子之善行。」（頁 670）這是基於天子為聖賢，立足於善言與善行所呈現的想法，從發展的歷程而言，已屬結果的階段，所謂淪為權威主義，若關注整合的歷程，當可化解此質疑。試觀墨子回答「同一天下之義」的做法：

然胡不賞使家君試用家君發憲布令其家，曰：「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。」是以偏若家之人，皆欲得其長上之賞譽，辟其毀罰。……善人之賞而暴人之罰，則家必治矣。（頁 137）

這是以家族為例，說明如何成善去惡的過程。過程中，雖然採用了賞罰的手段，但是墨子已清楚指出手段的運用，並不能讓惡成為善，因此關鍵還是在於義的內涵。從整個過程中，可以看到發憲布令之「言」，到賞善罰暴之「行」，言行相應以立義，關鍵乃在義的內涵。墨子說：

今王公大人之為刑政，則反此。政以為便嬖宗族、父兄故舊，立以為左右，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。（頁 118）

當正長並非立足於善時，上下即成對立的關係，在缺乏認同下賞譽刑罰的手段將失去功效。換言之，單憑上者的想法，想要貫徹到下者，是有困難的。因此，在同義的過程中，有一個非常關鍵的環節，即是上下之情通。墨子說：

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。善人賞而暴人罰，則國必治。……善人不賞而暴人不罰，為政若此，國眾必亂。（頁 135）

此處雖偏向於說明上之賢者在施行賞罰時，必符合善惡之實情，然而細究所謂善惡，並非僅是實現為上之義，應當同時符合為民之義。如墨子在論正長時所說：「萬民之所便利，而能彊從事焉，則萬民之親可得也。」（頁 117）又說：

故古者聖王唯而以尚同以為正長，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。（頁 118）

賢者透過具體的言行，取得萬民的信賴，上下之間，即在上遺下得、下害上除中，相互成就。此外，當墨子在談「尚同」的過程時，首言「家君總其家之義，以尚同於國君」（頁 137），次言「國君選其國之義，以尚同於天子」（頁 137），終言「天子又總天下之義，以尚同於天」（頁 138），不僅不是由上而下的貫徹意志，並且展現出價值觀的溝通與整合。因此，墨子的「尚同」觀念，若能在強調同一之外，理解「尚」字具有的「追求」之意而細味其過程，則知這是一個努力「尋求認同」的「諧和之道」。⁴⁹

D.三表以立義

透過努力的踐行以尋求認同其義的賢者，如何確立義的內涵？雖然墨子明確提出了「義自天出」的說法，但在「天」之外，墨子又表示：「今天下之所同義者，聖王之法也。」（頁 137）順此追索，有所謂「三表」，或謂「三法」，也是作為確立「義自天出」的依據，是故「三表」應當才是墨子權衡「義」的實質準則。墨子說：

凡出言談、由文學之為道也，則不可而不先立義法。……然今天下之情偽，未可得而識也，故使言有三法。（頁 406）

簡單來說，言行必依據「義」，但如何確定義之「正」與「偽」呢？「三法」就是墨子提出的解決方式。關於「三表」的內容，墨子說：

有本之者，有原之者，有用之者。於何本之？上本之於古者聖王之事。於何原之？下原察百姓耳目之實。於何用之？廢以為刑政，觀其中國家百姓人民之利。此所謂言有三表也。（頁 394）

所謂「三表」，即是「本之」、「原之」與「用之」。所謂「本之」，就是以古代聖王的言行為依歸，這是墨子承繼文化的一面。值得留意的，是墨子已考量到時空的問題，不能只是單純移植、模仿而期盼獲得相同成果，所以有另外兩個調整的機制。所謂

⁴⁹ 牟宗三：〈墨子與墨學〉，《鵝湖》5：11（1980.5），頁 5，認為層層上同，亦即「層層上下協和之意」，並不函專制極權的意思。

「原之」，就是透過多數人的具體感受，確認其真實性，這是客觀之理性精神的展現。所謂「用之」，就是透過具體的施行成效來做最後的檢證，其中包括了百姓的感受，這也是墨子特別重視的實踐精神，雖然學者因而有所謂「實用主義」、「應用主義」，甚至是「功利主義」的評斷，但若從「三表」的整體性構思而言，確實為轉化傳統、融古通今的良好做法。

（3）天志：敬以法天

關於墨子對天的定位，在天有意志的述說下，人格神的色彩，讓學者多持負面的解讀，但也有不同的聲音。該怎麼看？⁵⁰〈貴義〉有記載一則事件，足為參考：

子墨子北之齊，遇日者。日者曰：「帝以今日殺黑龍於北方，而先生之色黑，不可以北。」子墨子不聽，遂北至淄水，不遂而反焉。日者曰：「我謂先生不可以北。」子墨子曰：「……是圍心而虛天下也，子之言不可用也。」（頁 674）

除了將日者與墨子對立呈現外，並透過事件發展的結果，凸顯墨子的思維與立場，這是契合於前文所述的理性精神。順此，墨子藉由「天之意志」所展現的價值，有兩方面。首先，是擷取「敬」的精神。〈魯問〉記墨子以「擇務從事」回答魏越的提問，指出：「國家淫僻無禮，則語之尊天事鬼。」（頁 722）換言之，「天志」與「明鬼」的提出，一個核心的用意，就在於解決「無禮」的問題。從墨子的角度來說，所認定的禮，本來就有別於繁飾的禮樂，而是直指本質。綜觀〈天志〉與〈明鬼〉兩篇論述，即緊扣著「敬」，如：

故昔也三代之聖王堯舜禹湯文武之兼愛天下也，從而利之，移其百姓之意焉，率以敬上帝山川鬼神。天以為從其所愛而愛之，從其所利而利之，於是加其賞焉，使之處上位，立為天子以法也，名之曰聖人。以此知其賞善之證。是故昔也三代之暴王桀紂幽厲之兼惡天下也，從而賊之，移其百姓之意焉，率

⁵⁰ 關於天的解讀，徐復觀：《中國人性論史：先秦篇》，頁 313，認為：「墨子的天志，實同於周初宗教性的天命。」梁啟超：《墨子學案》，頁 45-48，認為是古代祝史的遺教，是一個人格神的「天」，有意欲，有感覺，有情操，有行為，不過終是實行兼愛的一種手段罷了。此外，亦有不同見解，唐君毅說：「墨子之論儒，雖非儒者之真，然墨子言天志，而闕除天之命定之說，則上承詩書所傳之宗教精神。」並提出墨子有分別天人，釐清分位的價值與意義。此說，值得重視。詳見唐君毅：《中國哲學原論·導論篇》，頁 540-542。

以詬侮上帝山川鬼神。天以為不從其所愛而惡之，不從其所利而賊之，於是加其罰焉，使之父子離散，國家滅亡……名之曰失王。以此知其罰暴之證。
(頁 314)

單純抓住賞善罰暴來看，自然充滿著神教的色彩，但是具體審視成就「聖人」與「失王」的關鍵，乃在相應於「敬」、「詬」所關聯的善惡作為。換言之，對上帝山川鬼神能夠表達敬意，即同時能展現兼愛、利人的善行，而對上帝山川鬼神呈現詬侮的不敬態度，則同時呈現賊害他人的惡行，這是間接藉天以開顯人文價值的方式。墨子說：「故交相愛，交相恭，猶若相利也。」(頁 723) 將恭敬與相愛、相利並提，亦足以顯示墨子的觀點。

其次，是「法天」所顯示的超越視野。由於對「上帝山川鬼神」的敬畏，在崇高的地位下，更設想其價值，墨子：「鬼神之明智於聖人，猶聰耳明目之與聾瞽也。」(頁 641) 比聖人展現更高的智慧，所以墨子說：

然則奚以為治法而可？故曰：莫若法天。天之行廣而無私，其施厚而不德，其明久而不衰，故聖王法之。既以天為法，動作有為必度於天，天之所欲則為之，天所不欲則止。(頁 29)

聖王的成就，亦是來自於法天，故「法天」乃是最根本的作法。如何「法天」呢？墨子提出「度」的方式，推測、設想天之所欲與不欲，以作為行事的依歸。此「度」，實涵蓋了自我的體會與天的視野。換言之，墨子「虛位以待」的天，提供一個超越的視野，讓人得以提升價值的思維，所謂「兼愛」就是以此視野所展開的觀點。

(4) 兼愛：泯分別心

如同對於「義」的重新定義，關於「仁」，墨子也提出了新的見解。墨子說：

若大國之攻小國也，大家之亂小家也，強之劫弱，眾之暴寡，詐之謀愚，貴之敖賤，此天下之害也。又與為人君者之不惠也，臣者之不忠也，父者之不慈也，子者之不孝也，此又天下之害也。又與今人之賤人，執其兵刃毒藥水火，以交相虧賊，此又天下之害也。(頁 172)

有三個危害天下的大問題，包括強劫弱、眾暴寡的藉勢欺人，不見君惠臣忠、父慈

子孝的德行，以及底層民眾的直接惡鬥。墨子認為之所以產生這些問題的原因，即在於「別」，因為區分了彼此，且虧人利己。因此，墨子提出了「兼以易別」(頁 172)的方式。墨子說：

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。……凡天下禍篡怨恨可使毋起者，以相愛生也，是以仁者譽之。(頁 156)

要言之，就是視人如己，在一體的關係下，就沒有彼此侵害的問題存在。至於，這種相愛的觀點是如何形成的呢？墨子說：

今天下無大小國，皆天之邑也；人無幼長貴賤，皆天之臣也。此以莫不牕牛羊、豢犬豬，絜為酒醴粢盛，以敬事天，此不為兼而有之，兼而食之邪？天苟兼而有食之，夫奚說以不欲人之相愛相利也。(頁 29-30)

顯然，相愛相利的觀點，就是立足於「天」的視野，設想所有的國家都是天之邑，所有的人民都是天之臣，則自然不允許彼此產生侵害。順此而言，當墨子說：「仁人之事者，必務求興天下之利，除天下之害。」(頁 172)以天的視野，不僅由「天下」之大的整體思維來定義「仁」，並且個體在此刻也同時獲得平等的看待。

(5) 非命：肯定人文價值

「非命」的觀點正與「天志」意在「法天」的理性思維兩相呼應，展現出由天而人的奮鬥精神。墨子的時代，盛行「有命」的觀點，是作為解釋一些不可解的問題，如云：

有強執有命以說議曰：「壽夭貧富，安危治亂，固有天命，不可損益。窮達賞罰，幸否有極，人之知力，不能為焉。」(頁 429)

其實僅僅擷取壽夭、貧富、安危、治亂等單一面向，給予正負評價，並嘗試在自以為是的德命關聯中找尋解釋，本就是不相應、不可解。當再衍伸出命定的限制義，用來壓迫人存有的價值，墨子是非常反對的。墨子說：

昔桀之所亂，湯治之；紂之所亂，武王治之。當此之時，世不渝而民不易，

上變政而民政俗。……若以此觀之，夫安危治亂存乎上之為政也，則夫豈可謂有命哉！……夫豈可以為命哉？故以為其力也。（頁 416）

這是針對「安危治亂」具有命定說法的反駁。墨子透過聖王與暴王的對比，指出聖王在「世不渝而民不易」的狀態下，憑藉變政改俗的努力作為，終於成就被稱頌不已的治世。顯然，墨子突出地想肯定人為的價值，反對「被決定」的思維模式。〈公孟〉記述：

公孟子曰：「貧富壽夭，醵然在天，不可損益。」又曰：「君子必學。」子墨子曰：「教人學而執有命，是猶命人葆而去汙冠也。」（頁 689）

墨子認為一方面強調君子應該學習，就是為了展現自我的價值，而另一方面如果又主張存在命定的限制，有如叫人包裹頭髮是為了戴帽子卻將要帽子拿走一樣，是不合理而可笑的。一則眾所熟知的例子，〈公孟〉紀述：

子墨子有疾，跽鼻進而問曰：「……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？」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，則盜何遽無從入哉。」（頁 692-693）

聖人而有疾，雖然看起來是針對墨子尊天事鬼主張的質疑，不過同時也意味著貧富壽夭不與德性關聯的命定觀點。面對如此窘境，墨子展現出同「法天」的理智思維，所謂「百門一閉」即是轉換成「天」的視角，試結合另一則記載，會有更清楚的認識，〈魯問〉記述：

子墨子出曹公子而於宋，三年而反，睹子墨子曰：「……今而以夫子之故，家厚於始也，有家厚謹祭祀鬼神。然而人徒多死，六畜不蕃，身湛於病，吾未知夫子之道之可用也。」子墨子曰：「不然，夫鬼神之所欲於人者多，欲人之處高爵祿則以讓賢也，多財則以分貧也，夫鬼神豈唯擢季拊肺之為欲哉？今子處高爵祿而不以讓賢，一不祥也；多財而不以分貧，二不祥也。今子事鬼神，唯祭而已矣，而曰：『病何自至哉？』是猶百門而閉一門焉，曰：『盜何從入？』若是而求福，於有？怪之鬼，豈可哉？」（頁 722）

雖然曹公子提出不同的問題，但也是只因一個自以為是的矛盾，產生對於鬼神的質

疑。反觀墨子的思維精神，不僅保持對神鬼的敬意，並且透過「法天」的視野，設想「人」該有諸多積極的作為，包括讓賢、分貧等，以防盜做比喻，就是需要「百門」的多方面付出方足以達到防止盜賊闖入的效果。兩相對比，亦正顯示出多數理解墨子尊天事鬼的觀點時，容易落入狹隘的原始宗教的格局，而忽略了墨子藉天以啟發人的積極面向。因此，當墨子言：「命者，暴王所作，窮人所術，非仁者之言也。今之為仁義者，將不可不察而強非者，此也。」（頁 418-419）必須深入體貼墨家賢者在行仁為義下所具有的人文精神。

三、《群書治要》選編《墨子》的意蘊

墨子思想的內涵與精神，到了魏徵等人選編而成的《群書治要》中，是否產生了變化？蘊含什麼意義？藉此探究或可折射出唐代墨子學的面貌，以下分成四部分，依序說明。

（一）《群書治要》的編撰與特色

關於《群書治要》的重要訊息，大體上能夠藉由《唐會要》的記載獲得掌握，《唐會要》云：

貞觀五年九月二十七日，秘書監魏徵撰《群書政要》，上之。⁵¹

清楚記錄下成書的時間和主要的撰寫人。其下有雙行注，文曰：

太宗欲覽前王得失。爰自六經，訖于諸子，上始五帝，下盡晉年。徵與虞世南、褚亮、蕭德言等始成凡五十卷。上之。諸王各賜一本。⁵²

雖然只有簡短的數語，但已扼要的說明了撰寫原因、取材範圍、參與人員、卷帙數

⁵¹ 宋·王溥：《唐會要》（京都：株式會社中文出版社，1978），頁 651。島田翰注解「政要」云：「唐避高宗諱，治政理，又改政，故《玉海》依舊本作理要，且云實錄作政要。」足以說明書名不同的原因。詳見〔日〕島田翰：《古文舊書考》（臺北：廣文書局，1967），頁 157。

⁵² 宋·王溥：《唐會要》，頁 651。

量與傳播狀態等方面，足以讓人藉此深入探究。

五十卷的《群書治要》，包含了 12 本經部著作，8 本史部著作，48 本子部著作，合計有 68 本經典。要將這 68 本經典內容置入《群書治要》，必然需要經過刪減，所以《群書治要》所收錄的內容是經過編撰者的一番剪裁、取捨。除了篇章字句的處理之外，《群書治要》的內容尚且存在夾注的形式。夾注的內容，同樣取自古籍，亦經取捨、剪裁，並非新創。至於，夾注的呈現，不僅發揮解釋與補充本文的作用，甚至與本文有成為一體的現象，顯著的例子如《晉書·陸機傳》，本文僅截錄：「陸機字士衡，吳郡人也。為著作郎。」注文則大篇幅選錄陸機〈五等論〉，顯然達到豐富內容的效益。⁵³

具有如此豐富內容的《群書治要》，是在因應唐太宗治國的需求下由魏徵主導撰寫完成的。透過〈群書治要序〉的梳理，有三個面向值得特別關注。⁵⁴首先，編纂目的在於呈現治國理政的要點，所謂「本求治要，故以治要為名。」即是。不過，古代政治思想與學術文化之間，緊密相扣，難以切割，實不宜單純侷限於為政上理解。其次，講求踐行的價值。所謂「勞而少功」、「博而寡要」，就是在面對龐大的傳統文化資源時產生無所適從的窘境，因此期盼能建構一個「簡而易從」的實踐依據。又次，重視思維的內涵。在編纂的時候，魏徵等人已意識當避免產生好奇務博、文義斷絕的缺失，想展現出不同於《皇覽》、《通略》的價值，因此採用「總立新名，各全舊體」的方式，讓完整的意義保存其中。順此趨向，審視《群書治要》的整體呈現，實可見在既已提及的「為君難」與「為臣不易」議題之外，尚有聚焦在五大議題的情形，並且議題與議題之間存有著緊密的關聯性。由此而言，魏徵在主導《群書治要》的編撰時，經過典籍的取捨，篇章的剪裁，如同賦詩言志一般，實已賦予了新「意」。換言之，《群書治要》乃是一部「以編代作」的作品，若僅視為類書，而忽略其中存在的意蘊，將錯失其精彩內涵。⁵⁵

⁵³ 唐·魏徵等編撰：《群書治要（校訂本）》（北京：中國書店，2014），頁 719-720。

⁵⁴ 唐·魏徵等編撰：〈群書治要序〉，《群書治要（校訂本）》，頁 1-2。

⁵⁵ 林朝成、張瑞麟：《教學研究計畫——以《群書治要》為對象》，頁 9-48。林朝成：〈《群書治要》與貞觀之治——從君臣互動談起〉，《成大中文學報》67（2019.12），頁 101-142，已嘗試與《貞觀政要》

《群書治要》成書之後，卻與雕版印刷逐漸發展並推動了典籍傳播的趨勢背道而馳，南宋孝宗乾道 7 年（1171）時，秘閣所藏僅有第 11 至 20 卷的內容，元代之後，除《宋史》沿用記載，並未見相關討論，當已不傳。如今所見《群書治要》，有賴流傳至日本而受到推崇與維護，如細井德民說：「謹考國史，承和、貞觀之際，經筵屢講此書。」⁵⁶林信敬也提到：「我朝承和、貞觀之間，致重雍熙之盛者，未必不因講究此書之力。」⁵⁷約當唐文宗開成年間（836-840）已開始可以看到關注《群書治要》的情形。經過了九百多年之後，林信敬認為《群書治要》的編撰，是要展現聖賢治平之道的綱領，以應「因物立則，視宜創制」之所需，所以「先明道之所以立，而後知政之所行；先尋教之所以設，而後得學之所歸。」明確地揭示出《群書治要》蘊含的獨特精彩。⁵⁸與此觀點相互呼應，細井德民說：「臣等議曰：是非不疑者就正之，兩可者共存。……又有彼全備而此甚省者，蓋魏氏之志，唯主治要，不事修辭。亦足以觀魏氏經國之器，規模宏大，取捨之意，大非後世諸儒所及也。今逐次補之，則失魏氏之意，故不為也。」⁵⁹深恐因讎校的不慎，造成不能復見「魏氏之意」的遺憾。因此，欲見精彩，有必要走入《群書治要》，闡發其內在的思維與精神。

（二）《群書治要》選編《墨子》的樣貌

與《群書治要》的內在思維與精神緊密相關的面向，是構成《群書治要》的諸多經典，究竟有哪些部分為魏徵等人編輯所取之「意」呢？因此，為了能夠在深入闡釋時有所依據，以下先呈現《群書治要》選編《墨子》的樣貌。

將《群書治要·墨子》的篇章內容與今本《墨子》核對，可得許多重要訊息，詳如下表：

聯繫來闡釋《群書治要》的思想內涵。

⁵⁶〔日〕細井德民：〈刊《群書治要》考例〉，唐·魏徵等編撰：《群書治要（校訂本）》，頁 1。

⁵⁷〔日〕林信敬：〈校正《群書治要》序〉，唐·魏徵等編撰：《群書治要（校訂本）》，頁 1。

⁵⁸〔日〕林信敬：〈校正《群書治要》序〉，唐·魏徵等編撰：《群書治要（校訂本）》，頁 1。

⁵⁹〔日〕細井德民：〈刊《群書治要》考例〉，唐·魏徵等編撰：《群書治要（校訂本）》，頁 1-2。

《群書治要·墨子》篇章	《墨子》篇章	《群書治要·墨子》主題	《墨子》主題	備註
所染	所染第三	擇賢、染當	擇賢、染當	無「土染」
法儀	法儀第四	法度、法天、兼愛	法度、法天、兼愛	
七患	七患第五	七患	七患、國備	無「國備」
辭過	辭過第六	儉節：宮室、衣服、飲食、舟車	儉節：宮室、衣服、飲食、舟車、蓄私	無「蓄私」
尚賢	尚賢上第八	尚賢事能	尚賢事能	講眾賢之術
	尚賢下第十	尚賢事能	尚賢事能	莫知而行
非命	非命中第三十六	聖王有作暴王無作	三法以立義、本之	三法
	非命下第三十七	有力無命（勤政）	三法以立儀、有力無命	三法
貴義	貴義第四十七	悖義	貴義、為義、義無貴賤、利天利人、言行相應、悖義、行、慎行（自愛）、學義、知義、不貴義、不為義、非命、自信（理性論辯）	共同：悖義（尚賢、納諫）

本表以五個欄位呈現：第一欄，呈現《群書治要·墨子》的篇章，並作為右欄填寫依據；第二欄，核對今本《墨子》後呈現原屬之篇章；第三欄，呈現《群書治要·墨子》的內容焦點；第四欄，呈現今本《墨子》的內容焦點；第五欄，註記第三欄與第四欄比對後呈現的重要訊息。

上表所呈現的訊息，詳細說明如下：

首先，就篇章來說。《群書治要·墨子》的篇章，應以主題為劃分依據，所以當計為 7 個篇章。至於，核對今本《墨子》，可見〈尚賢〉截錄了〈尚賢上第八〉與〈尚賢下第十〉兩篇的部分內容，〈非命〉截錄〈非命中第三十六〉與〈非命下第三十七〉兩篇的部分內容。換言之，《群書治要·墨子》所呈現的 7 個篇章，實際上涉及了《墨子》9 個篇章的內容。

其次，關於內容的比對，可見各個篇章的取舍有很大的不同，分別說明如下：

1、以〈所染〉而言，〈所染第三〉內容包括了染絲、國染與土染三個部分，用

以談擇賢、染當的觀點，雖然〈所染〉截錄的內容大體上含括了染絲與國染，並且完整保留了擇賢、染當的觀點，但剔除了土染部分。

2、以〈法儀〉而言，截錄內容幾乎涵括了〈法儀第四〉的觀點，僅詳略之別而已。

3、以〈七患〉而言，〈七患第五〉內容除首段講七患外，其餘大量文字在明國備的重要性，雖然〈七患〉幾乎截錄了首段的內容，但將大篇幅的國備論述剔除了。

4、以〈辭過〉而言，〈辭過第六〉講究聖人之儉節有五，而〈辭過〉截錄四個內容，包括宮室、衣服、飲食與舟車，未取「蓄私」部分的論述。

5、以〈尚賢〉而言，「尚賢」的觀點是墨子學說的核心焦點之一，在《墨子》中有三篇文字不同、詳略有別的記述，〈尚賢〉串接其中兩篇的內容成為一完整論述。即先截錄〈尚賢上第八〉，除說明「尚賢事能」的重要，主要聚焦在如何能夠「尚賢事能」的解說上，也就是「眾賢之術」，然後銜接〈尚賢下第十〉，續言為何不能「尚賢事能」的原因。

6、以〈非命〉而言，「非命」的觀點亦是墨子學說的核心焦點之一，在《墨子》中有3篇文字不同、詳略有別的記述，〈非命〉截錄〈非命中第三十六〉、〈非命下第三十七〉而串接成文。換言之，合去取而言，〈非命〉著重於聖王與暴王的對比，而凸顯力行勤政的一面，略去了《墨子》此篇之中心——「義法」——的論述。

7、以〈貴義〉而言，〈貴義第四十七〉圍繞著「義」呈現出有相當豐富的內容，從義的重要性到知行各方面皆有觸及，但〈貴義〉僅截錄了兩則有關悖義的說法。

以上透過《群書治要·墨子》與今本《墨子》的比對，可見經過去取的斟酌，最終呈現的樣貌，已有很大的不同。整體而言，以全本71篇《墨子》計算，截錄自9篇的內容，占比約12.7%，並不算高。再由內容來看，不僅截錄的篇章，沒有涵蓋墨子重要的十個觀點，而且在單篇內容的取捨上，雖有完整涵括的部分，亦有顯見遺漏墨子核心論述的一面，這應該是魏徵等人有意的擇取，足以透露出《群書治要·墨子》已被賦予了應用的詮釋。

（三）《群書治要·墨子》的關注焦點

不難理解，不同的作者，在各自的關懷下，將呈現各具特色的樣貌。魏徵等人雖述而不作，但隨著關懷的轉變，在擷取與隱去之間，《群書治要·墨子》已產生了變化。以下，先說明《群書治要·墨子》所凸顯的面向。

1、尚賢而事能

「尚賢」的觀點原本就是墨子思想的核心之一，持續的關注，正可展現精神的延展。關於此觀點的呈現，除了〈尚賢〉之外，相應的論述，尚有〈所染〉、〈七患〉與〈貴義〉。

以〈尚賢〉而言，雖然未取用〈尚賢中第九〉，但若仔細審視內容，將會發現截錄〈尚賢上第八〉與〈尚賢下第十〉所串接而成的內容，正完整展現墨子「尚賢」的思維。

以〈所染〉而言，觀點在強調人與人相處之際，在無形中會產生相互的影響，因此必須慎選相友、共事的人。從選用的例子，也可同樣看見強調「尚賢」觀點的想法。

以〈七患〉而言，內容所涉多端，但如「君自以為聖智而不問事，自以為安強而無守備，五患也。」的獨智自賢，「所信者不忠，所忠者不信，六患也。」的識人不明，「蓄種菽粟不足以食之，大臣不足以事之，賞賜不能喜，誅罰不能威，七患也。」的處置失當，其實都與「尚賢事能」的觀點相關聯。⁶⁰

至於〈貴義〉的內容，在諸多論述與事例中，魏徵等人僅取兩則。其一為：「世之君子，使之一犬一彘之宰，不能，則辭之；使為一國之相，不能，而為之。豈不悖哉？」雖然是藉相近的事態，彰顯「義」的問題，所以才放在此篇目之下，但一事可有多義，且內容與〈尚賢〉近似，意在彰顯「尚賢事能」的觀點，並無問題。其二為：「世之君子，欲其義之成，而助之修其身則慍，是猶欲其牆之成，而人助之築則慍也。豈不悖哉？」與〈七患〉之五患近似，因不尚賢、不事能，也就更無法讓賢，或知賢之賢於己者，所以也與「尚賢事能」的觀點緊密相關。⁶¹

⁶⁰ 唐·魏徵等編撰：《群書治要（校訂本）》，頁 825。

⁶¹ 唐·魏徵等編撰：《群書治要（校訂本）》，頁 832。

2、非命而有為

「非命」的觀點是墨子學說的核心思想之一，也是《群書治要·墨子》在〈尚賢〉之外，形式上直接承續十論觀點的僅有篇章。與〈尚賢〉篇章略有差異，〈非命〉截錄了〈非命中第三十六〉與〈非命下第三十七〉，大體上概括了墨子〈非命〉三篇的內容，但是刪除立論的基礎——三法，即使〈法儀〉或可稍加彌補其意，仍然改變了對於墨子學說的掌握。不過，刪除了三法，讓非命而勤政有為的旨意獲得聚焦與凸顯，也就呈現出《群書治要》有「意」截錄《墨子》所產生的調整。

3、法天而愛人

尊天、事鬼、兼愛是墨子思想中備受關注的一面，主要的內涵見於〈天志〉、〈明鬼〉與〈兼愛〉之中，但是《群書治要·墨子》則採用〈法儀〉的論述以涵蓋之。雖是如此，審視魏徵等人截錄〈法儀〉的內容，除了可見幾乎涵蓋了原本述說的旨意之外，更重要的是「法天」思維的凸顯。墨子說：

天下從事者，不可以無法儀；無法儀而其事能成者無有也。……然則奚以為治法而可？莫若法天。天之行廣而無私，其施厚而不息，其明久而不衰，故聖王法之。⁶²

雖然墨子「天志」的觀點，如前所述，含有更深廣的意蘊，但容易被解讀為具有人格神的色彩，意味思維退回到染有迷信的傳統宗教信仰階段，魏徵等人截錄〈法儀〉，重心鎖定在行事欲有所成必有規矩的「法儀」，加上彰顯「天」之行廣而無私、施厚而不息、明久而不衰的特質，並揭示聖王亦以為法，無形中已傳達出「天」具有崇高而客觀的價值與地位。然後，再藉由天的視野，轉向於人的關注，從而強調愛民利人的重要。

4、儉節而利人

墨子學說中，由儉節而延伸開的論述有多個篇章，如核心篇章的〈節用〉、〈節葬〉、〈非樂〉，但《群書治要·墨子》主要截錄〈辭過〉與〈七患〉兩篇，尤其大量

⁶² 唐·魏徵等編撰：《群書治要（校訂本）》，頁 824。

取用〈辭過〉的文字。若篇幅代表著言說的重要性，儉節的美德，就被放大了，成為鮮明的實踐作為，這與貞觀君臣以隋為鑑強調儉約富民的想法是有緊密的關聯。

綜上所述，《群書治要·墨子》的賢者形象，在七篇有意的截錄文字中，保留了墨子學說中賢者的部分特點，而隱去的部分，正待《群書治要》的思想來填補，以完整其意義。此外，《群書治要·墨子》採用的篇章，除了〈尚賢〉與〈非命〉屬於核心觀點的專論外，〈貴義〉或有參考價值，但大量截錄具有爭議性的〈所染〉、〈法儀〉、〈七患〉、〈辭過〉等內容，重組而成的墨子學說，已是一新的樣貌。

（四）從《墨子》到《群書治要·墨子》的轉變

相同的文字放在不同的脈絡，會產生新的詮釋與效應。要解讀《墨子》到《群書治要·墨子》的轉變，有兩個視角是重要的，一是以《群書治要》的整體架構作為理解的視野，也就是在部分與全體的相互參照中，掌握思維的趨向；二是相應著時代而產生的變化，即藉記述君臣言行事蹟的《貞觀政要》來掌握言外之意。以下分三點說明。

1、君明臣良

將魏徵等人選錄《墨子》的內容加以歸類，〈尚賢〉、〈所染〉、〈貴義〉與〈七患〉的部分內容可以視為一組，皆屬「尚賢」觀點及其擴散之議題的論述。從《群書治要》的角度來看，關懷的層面涉及到「為君難」、「為臣不易」、「君臣共生」與「直言受諫」四個主題式焦點議題，契合整體呈現的趨向。

結合《貞觀政要》作關聯性的理解，截錄各篇的涵義，可詮釋與解讀如下：

就〈尚賢〉而言，《貞觀政要》有一則論述，涉及多端，當可作為討論的基礎，內容是：

貞觀十三年，太宗謂侍臣曰：「朕聞太平後必有大亂，大亂後必有太平。大亂之後，即是太平之運也。能安天下者，惟在用得賢才。……今欲令人自舉，於事何如？」⁶³

⁶³ 唐·吳兢撰，謝保成集校：《貞觀政要集校》（北京：中華書局，2012），頁165。

在唐太宗的觀念裡，有一個清楚的認知，就是安天下的關鍵在於賢才的獲得，所以在《貞觀政要》裡不乏「任賢」的相關論述。如此的重視，與墨子的觀點，相互契合。然而，在墨子的學說裡「尚賢」與「尚同」是一組極為緊密的觀點，其中蘊含著「義」的批判與反思，但是《群書治要》只留下了「尚賢」的觀點，而略去了「尚同」的追求，此間即蘊含了兩個變化。首先，是「尚賢」轉為「任賢」。在墨子的學說中，「尚賢」具有崇賢正身與任賢揚善的兩種意義，但是在略去「尚同」之後，單獨呈現的「尚賢」，失去了正身為賢與和同上下之意，變成偏取拔擢賢才的一面而已。其次，是轉向「異義」，重視「諫諍」。在墨子的學說中，認為天下之所以亂，是因各是其義而非人之義，所以尋求「一同其義」。但是，到了唐太宗之時，則深深意識到個體視野的侷限，因此積極尋求不同的見解以彌補自我的不足。唐太宗說：

人欲自照，必須明鏡；主欲知過，必藉忠臣。主若自賢，臣不匡正，欲不危敗，豈可得乎？……前事不遠，公等每看事有不利於人，必須極言規諫。⁶⁴

隋代滅亡的借鑑，雖是一個重要的因素，但是看見什麼問題並採取新的作為，就展現出唐太宗與魏徵等人的思維特質。太宗強烈的意識到「自賢」造成的偏頗，而彌補個體視野侷限的缺陷，就是希望藉由「諫諍」的方式，讓事務得以完善。唐太宗說：

公等食人之祿，須憂人之憂，事無巨細，咸當留意。今不問則不言，見事都不諫諍，何所輔弼？⁶⁵

這是唐太宗處事有悔後對群臣的告誡，顯見「任賢」到了此時此刻，成為了尋求不同見解的重要用心，與墨子的想法有了極大的差異。不過，仔細分辨，〈尚同〉：「上有過則規諫之，下有善則傍薦之。」（頁 108）墨子當也留意到在意見整合過程中不同見解的可貴，只是唐太宗等人放大了對諫諍的關注。

就〈所染〉而言，《呂氏春秋》有〈當染〉⁶⁶，內容兩相近似，容易造成疑慮，

⁶⁴ 唐·吳兢撰，謝保成集校：《貞觀政要集校》，頁 83。

⁶⁵ 唐·吳兢撰，謝保成集校：《貞觀政要集校》，頁 431。

⁶⁶ 〈當染〉篇內容，見許維通：《呂氏春秋集釋》（北京：中華書局，2010），頁 47-53。

而《群書治要》於《呂氏春秋》不收〈當染〉，而於《墨子》截錄〈所染〉，或以為學說內容，當歸墨子也未可知。不過，從內容來說，除了所言當「善為君者，勞於論人而逸於治官」的「任賢」思維⁶⁷，深得貞觀君臣的印可外，墨子雖然未有人性論，但是從強調學與行而言，可間接推知當貼近中性的說法，加上〈尚賢〉與〈尚同〉之意，關注於周遭相友善的人，思維取向應是一致的。關於此思維內涵，魏徵提到：

中人可與為善，可與為惡，然上智之人自無所染。陛下受命自天，平定寇亂，救萬民之命，理致升平，豈紹、誕之徒能累聖德？但經云：「放鄭聲，遠佞人。」近習之間，尤宜深慎。⁶⁸

這是回應唐太宗關於是否存有陶染的問題，雖然魏徵言語委婉，仍可知肯定人與人之間存在互動的影響性。魏徵說：「陛下貞觀之初，砥礪名節，不私於物，惟善是與，親愛君子，疏斥小人。」⁶⁹不僅見諸實際作為，在言談中也展現相應思維。唐太宗說：

夫人久相與處，自然染習。自朕御天下，虛心正直，即有魏徵朝夕進諫。自徵云亡，劉洎、岑文本、馬周、褚遂良等繼之。皇太子幼在朕膝前，每見朕心悅諫者，因染以成性，故有今日之諫。⁷⁰

這是指唐高宗為皇太子時（643-649）犯顏進諫一事。當此之時，已是貞觀後期，可見唐太宗接受染習的觀點，並藉「因染成性」解釋太子的作為。此外，張玄素也說：「漸染既久，必移情性。」⁷¹想法相近。由此可知，《群書治要》所以截錄〈所染〉，乃因其中內涵與當時的主流思想兩相契合。

再次，就〈貴義〉而言，於《墨子》當是圍繞著「義」作多方面的論述，但被截錄入《群書治要》之後，兩則論述的重心，當與〈尚賢〉以及貞觀思潮並列以觀，就分別導向了「任賢」與「納諫」的觀點了。

最後，就〈七患〉而言，截錄的一部分內容為：

⁶⁷ 唐·魏徵等編撰：《群書治要（校訂本）》，頁 823-824。

⁶⁸ 唐·吳兢撰，謝保成集校：《貞觀政要集校》，頁 138。

⁶⁹ 唐·吳兢撰，謝保成集校：《貞觀政要集校》，頁 538。

⁷⁰ 唐·吳兢撰，謝保成集校：《貞觀政要集校》，頁 111。

⁷¹ 唐·吳兢撰，謝保成集校：《貞觀政要集校》，頁 238。

君自以為聖智而不問事，自以為安強而無守備，五患也；所信者不忠，所忠者不信，六患也；蓄種菽粟不足以食之，大臣不足以事之，賞賜不能喜，誅罰不能威，七患也。⁷²

五患所言，即是與前文提及的「自賢」相關，會被選錄，不難理解。至於六患的部分，除了與任賢而講求論人相關外，當由「君臣共生」的角度理解，在此議題下君臣間強調敬、信的建構。關於第七患方面，原來在墨子學說中，當屬尚賢與尚同的範疇，指所立正長非正，將導致諸多不足、不能的後果，而移置至唐代，除了任賢使能的觀點外，由賞罰帶入了「信」的觀點，這與走向實踐的思維相關。

2、稱天心合民意

至於第二組內容，包含〈法儀〉、〈七患〉、〈辭過〉三篇，由於皆指向百姓的關注，故可視為一類。

根據〈法儀〉中提出的「法天」觀點，可知墨子的尊天事鬼並非僅是求福避禍的領受式迷信思想，而是藉由轉換至一個敬畏對象的視野，設想應當展現的理想作為，這是創發式的理性思想，所謂「義自天出」即是。然而，出於天之「義」，終究憑藉「三法」才得以確立。至於，「三法」的核心，即落實於百姓的關注上。由此而言，兼愛百姓，乃是透過天的視野，平等兼顧所有人的權益。

時至唐代，當是一方面與墨子思想相互契合，一方面有鑒於隋代的滅亡，所以在特別強調於「牧民之道」下，大量截錄〈辭過〉的內容。⁷³唐太宗說：

朕每閒居靜坐，則自內省。恆恐上不稱天心，下為百姓所怨。⁷⁴

朕每思出一言，行一事，必上畏皇天，下懼群臣。天高聽卑，何得不畏？群公卿士，皆見瞻仰，何得不懼？以此思之，但知常謙常懼，猶恐不稱天心及百姓意也。⁷⁵

⁷² 唐·魏徵等編撰：《群書治要（校訂本）》，頁 825。

⁷³ 林朝成：〈《群書治要》與貞觀之治——以「牧民之道」為例〉，發表於「第七屆臺大成大東華三校論壇學術研討會」（花蓮：東華大學中國語文學系，2019.5.24）。

⁷⁴ 唐·吳兢撰，謝保成集校：《貞觀政要集校》，頁 87。

⁷⁵ 唐·吳兢撰，謝保成集校：《貞觀政要集校》，頁 323。

促使內自的省思，乃在於「天心」與「民意」，常保謙、懼的態度，說明了對兩者的關注程度。然而，對於天的認識，不論災祥，轉為戒懼自省的理性反思。有關於此《貞觀政要·災祥》所記甚多，舉如祥瑞、災異等，並不往不可知的神秘力量思索，而是轉向「修德銷變」、「變災為祥」的理性應對。至於，如是理性的應對，實質上也是轉向於百姓的關注上。⁷⁶唐太宗說：

為君之道，必須先存百姓。若損百姓以奉其身，猶割脛以啖腹，腹飽而身斃。……若耽嗜滋味，玩悅聲色，所欲既多，所損亦大，既妨政事，又擾生民。且復出一非理之言，萬姓為之解體，怨讟既作，離叛亦興。朕每思此，不敢縱逸。⁷⁷

百姓與君主成為一體的連動關係，若君上能節制治身，則下民能富足安樂，若君王縱逸無度，則百姓禍患無窮。因此，在「先存百姓」的想法下強調儉節利民的〈七患〉、〈辭過〉，就成為關注的篇章。當然，觀點的形成必然有原因，魏徵說：

昔在有隋，統一寰宇，甲兵彊盛，三十餘年，風行萬里，威動殊俗，一旦舉而棄之，盡為他人之有。彼煬帝……恃其富強，不虞後患。驅天下以從欲，罄萬物而自奉，採域中之子女，求遠方之奇異。……上下相蒙，君臣道隔，民不堪命，率土分崩。⁷⁸

強盛的隋代，卻僅有三十幾年的國祚，詳加追究，必然多有失當，但在魏徵看來君主的縱逸是走向滅亡的根本原因。所謂「驅天下以從欲，罄萬物而自奉」，並非只是失德的問題，而是造成了「民不堪命」的影響。即是在這樣的角度下，與〈辭過〉的儉節觀點產生了連結。值得一提的是，〈辭過〉原有「蓄私」的論述，著重在人口問題的關注，屬於墨子的時代課題，所以《群書治要》就略而不取；〈七患〉原有大量「國備」的論述，依理本當可取，但有意與隋區別，故棄而不錄。貞觀2年時，唐太宗對王珪說：

隋開皇十四年大旱，人多饑乏。是時倉庫盈溢，竟不許賑給，乃令百姓逐糧。

⁷⁶ 唐·吳兢撰，謝保成集校：《貞觀政要集校》，頁520-527。

⁷⁷ 唐·吳兢撰，謝保成集校：《貞觀政要集校》，頁11。

⁷⁸ 唐·吳兢撰，謝保成集校：《貞觀政要集校》，頁16。

隋文不憐百姓而惜倉庫……煬帝失國，亦此之由。凡理國者，務積於人，不在盈其倉庫。古人云：「百姓不足，君孰與足？」但使倉庫可備凶年，此外何煩儲蓄！⁷⁹

從談論的內容可以看到唐太宗定位國家與百姓的角度，是與隋朝有很大的不同。在唐太宗的觀念裡，百姓是構成國家的重要元素，並非不相關，可任其饑乏逐糧而不顧，所以主張「務積於人」。換言之，在隋代，倉庫為君主之私庫，與百姓不相干；在唐代，倉庫為國庫，是用以供給凶年時天下人之所需。因此，「何煩儲蓄」一語，正說明了與「國備」有著不同的關注點。

3、實踐導向

墨子的〈非命〉，是強烈地針對當時立命的觀點提出批判，同時展現人具有掌握生命情態的能力，是反宿命的觀點。至於貞觀君臣，當時不存在立命的思潮，故轉向人為的修德以應對不可知的災變，更彰顯出人文的價值與精神。

在貞觀時期，有三個待解的重要課題：其一，是任法御人或是仁義為治；其二，是專權獨任或是分權委任；其三，是耀兵振武或是戢兵興文。⁸⁰三者當中，爭議最大，影響最巨，就屬「任法御人」與「仁義為治」的爭執。爭執的結果，魏徵的主張獲得了唐太宗的信任與支持，最終也收到了良好的成效，成就了世人所推崇的「貞觀之治」。試觀魏徵所說：

五帝、三王，不易人而理。行帝道則帝，行王道則王，在於當時所理，化之而已。考之載籍，可得而知。昔黃帝與蚩尤七十餘戰，其亂甚矣，既勝之後，便致太平。……紂為無道，武王伐之，成王之代，亦致太平。若言人漸澆訛，不返純樸，至今應悉為鬼魅，寧可復得而教化耶？⁸¹

論述重點在於「不易人而理」，強調人性純樸，端看如何為政。如此說法，連繫〈非命〉來看：

⁷⁹ 唐·吳兢撰，謝保成集校：《貞觀政要集校》，頁466。

⁸⁰ 唐·吳兢撰，謝保成集校：《貞觀政要集校》，頁290。

⁸¹ 唐·吳兢撰，謝保成集校：《貞觀政要集校》，頁36。

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，上變正而民易教。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？⁸²

在否定有命外，不僅強調治亂在人與魏徵說法趨向一致，並且其中一個重要的論述環節——「世不渝而民不改」，與魏徵說法極為近似，足見墨子思想所產生的影響。

此外，對於墨子為義的實踐精神，貞觀時期是有進一步思索與拓展。試觀一則君臣之間的對話：

二年六月，謂侍臣曰：「朕觀隋煬帝文集，博而有才，亦悅堯、舜而惡桀、紂，何言之相反也？」杜如晦對曰：「能言之者，未必能行。」魏徵又對曰：「為人君者，智者為其謀，勇者為其戰，雖聖哲猶垂旒黹纁以杜聰明。煬帝雖有俊才，而無人君之量，所謂非知之難，行之實難；雖解口談堯、舜，而躬行桀、紂，此其所以亡也。」⁸³

「解口談堯、舜，而躬行桀、紂」一語，清楚地揭示出君臣關注的焦點——知行的問題。雖然此時注意到個體視野的侷限，期盼透過互動、對話彌補缺陷，但是最終如同墨子依舊歸向於具體的實踐關懷。此處所言「非知之難，行之實難」，重提《尚書》：「非知之艱，行之惟艱。」⁸⁴的說法，取之為證，亦是心有印可。對於實踐的困境，貞觀君臣是有多方的關注，如同《群書治要》的編撰，即是要克服「勞而少功」、「博而寡要」的問題，〈群書治要序〉云：

用之當今，足以鑒覽前古；傳之來葉，可以貽厥孫謀。引而申之，觸類而長，蓋亦言之者無罪，聞之者足以自戒，庶弘茲九德，簡而易從。⁸⁵

不論是「用之當今」，或者是「簡而易從」，都是期望能夠具體落實於踐行之上。更有甚者，不斷出現於君臣對話中的是強調踐行的持續性，最著名的即是魏徵十漸不

⁸² 唐·魏徵等編撰：《群書治要（校訂本）》，頁 831。

⁸³ 宋·王欽若等編纂，周勣初等校訂：《冊府元龜（校訂本）》（南京：鳳凰出版社，2006），頁 1750。

⁸⁴ 漢·孔安國傳，唐·孔穎達等正義：《尚書正義》，收入清·阮元校勘：《十三經注疏》第 1 冊，頁 141。

⁸⁵ 唐·魏徵等編撰：〈群書治要序〉，《群書治要（校訂本）》，頁 2。

克終的疏文，王珪亦云：「然在初則易，終之實難。伏願慎終如始，方盡其美。」⁸⁶即使唐太宗亦希望臣下能「善始克終」⁸⁷，足見導向實踐的鮮明特色。

四、結論

由於《群書治要》的呈現型態，容易被界定為類書而忽略了其他解讀的可能性。為了拓展《群書治要》的探討視野，本文嘗試藉由所選《墨子》為分析對象，審視是否存在編撰後的意義轉化？

本文探究分為兩大部分：第一部分，先呈現墨子思想體系的詮釋與理解；第二部分，再展示《群書治要·墨子》的特色。

為了觀察是否存在變化，就需要有一個衡量的基礎，先秦墨家學說的內涵就是一個立足點。然而，學者對於《墨子》的解讀，卻呈現出多元而不同的面貌。因此，為了確立比較的基礎，同時尋找一個適當的理解墨子學說的方式，本文採取從「尚賢」的觀點切入，也就是回到人文理想的建構，以一位賢者的角度來思考。經過了角度的調整，可見墨子思想的內涵能有不同的理解與詮釋，包含「尚同」、「天志」與「非命」等，從而串連、建構起一個完體的思維體系，並彰顯強烈的實踐精神。

有了比對的基礎，就進一步梳理《群書治要》選錄《墨子》的內容。這部分，分四個小部分來呈現，以「《群書治要》的編撰與特色」扼要說明魏徵等人的編撰目的與手法，顯示其中蘊含了思想的色彩；以「《群書治要》選編《墨子》的樣貌」呈現《群書治要·墨子》與《墨子》的形式差異；在「《群書治要·墨子》的關注焦點」中，呈現選錄內容的四個關注焦點，包括：「尚賢而事能」、「非命而有為」、「法天而愛人」與「儉節而利人」；最後，在「從《墨子》到《群書治要·墨子》的轉變」中，以「君明臣良」、「稱天心合民意」與「實踐導向」三點闡釋《群書治要·墨子》的

⁸⁶ 唐·吳兢撰，謝保成集校：《貞觀政要集校》，頁424。

⁸⁷ 唐·吳兢撰，謝保成集校：《貞觀政要集校》，頁148。

思想變化。

綜合以上所述，《群書治要·墨子》不僅展現出相應時代的思想特色，足以說明唐代對於墨子學術的接受視野，並且與《群書治要》有著共同的關懷面向，彰顯出《群書治要》存在著獨特的思想內涵，是一部「以編代作」的作品，值得深入開拓，以見貞觀時期轉舊為新的精彩變化。

徵引文獻

一、原典文獻

戰國·呂不韋撰，許維通集釋：《呂氏春秋集釋》，北京：中華書局，2010。

漢·孔安國傳，唐·孔穎達等正義：《尚書正義》，收入清·阮元校勘：《十三經注疏》第1冊，臺北：藝文印書館，1993。

漢·班固：《漢書》，北京：中華書局，1964。

魏·何晏等注，宋·邢昺疏：《論語注疏》，收入清·阮元校勘：《十三經注疏》第8冊，臺北：藝文印書館，1993。

*唐·吳兢撰，謝保成集校：《貞觀政要集校》，北京：中華書局，2012。

唐·劉肅：《大唐新語》，北京：中華書局，1997。

唐·韓愈著，馬其昶校注：《韓昌黎文集校注》，上海：上海古籍出版社，1998。

唐·魏徵、令狐德棻：《隋書》，北京：中華書局，1982。

*唐·魏徵等編撰：《群書治要（校訂本）》，北京：中國書店，2014。

宋·王欽若等編纂，周勛初等校訂：《冊府元龜（校訂本）》，南京：鳳凰出版社，2006。

宋·王溥：《唐會要》，京都：株式會社中文出版社，1978。

宋·蔡襄：《蔡忠惠集》，收入曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》第47冊，上海：上海辭書出版社，2006。

元·脫脫：《宋史》，北京：中華書局，1977。

清·王先慎撰，鍾哲點校：《韓非子集解》，北京：中華書局，2011。

何寧：《淮南子集釋》，北京：中華書局，2016。

吳毓江撰，孫啟治點校：《墨子校注》，北京：中華書局，2017。

二、近人論著

方授楚：《墨學源流》，臺北：臺灣中華書局，1979。

王讚源：《墨子》，臺北：東大圖書股份有限公司，1996。

* 牟宗三：〈墨子與墨學〉，《鵝湖》5：11（1980.5），頁 2-6。

牟宗三：《中國哲學十九講：中國哲學之簡述及其所涵蘊之問題》，臺北：學生書局，1995。

李漁叔：《墨辯新注》，臺北：臺灣商務印書館，1968。

林朝成、張瑞麟：《教學研究計畫——以《群書治要》為對象》，臺南：成功大學中文系，2018。

林朝成：〈《群書治要》與貞觀之治——以「牧民之道」為例〉，發表於「第七屆臺大成大東華三校論壇學術研討會」，花蓮：東華大學中國語文學系，2019.5.24。

* 林朝成：〈《群書治要》與貞觀之治——從君臣互動談起〉，《成大中文學報》67（2019.12），頁 101-142。

* 金光一：《〈群書治要〉研究》，上海：復旦大學中國古代文學學科專業博士論文，2010。

胡適：《中國哲學史大綱》，臺北：臺灣商務印書館，2016。

唐君毅：《中國哲學原論·導論篇》，臺北：學生書局，1993。

徐復觀：《中國人性論史：先秦篇》，新北：臺灣商務印書館，2018。

張岱年：《中國哲學大綱》，南京：江蘇教育出版社，2005。

* 梁啟超：《墨子學案》，上海：商務印書館，1923。

郭沫若：《中國古代社會研究（外二種）》，石家莊：河北教育出版社，2001。

* 陳問梅：《墨學之省察》，臺北：臺灣學生書局，1988。

勞思光：《新編中國哲學史（一）》，臺北：三民書局，1993。

馮友蘭：《中國哲學史》，北京：中華書局，1961。

馮友蘭：《中國哲學史新編》，北京：人民出版社，2001。

馮友蘭：《中國哲學簡史：插圖珍藏本》，北京：新世界出版社，2004。

詹劍峰：《墨子及墨家研究》，武漢：華中師範大學出版社，2007。

* 蔡仁厚：《墨家哲學》，臺北：東大圖書股份有限公司，1983。

蔡尚思：〈蔡尚思論墨子〉，收入蔡尚思主編：《十家論墨》，上海：上海人民出版社

社，2004，頁 296-373。

* 鄭杰文：《中國墨學通史》，北京：人民出版社，2006。

* 錢穆：《墨子》，收入《錢賓四先生全集》第 6 冊，臺北：聯經出版事業股份有限公司，1998。

嚴靈峰：《墨子簡編》，臺北：臺灣商務印書館，1995。

〔日〕島田翰：《古文舊書考》，臺北：廣文書局，1967。

〔日〕渡邊秀方著，劉侃元譯：《中國哲學史概論》，臺北：臺灣商務印書館，1979。

（說明：書目前標示*號者，已列入 Selected Bibliography）

Selected Bibliography

- Cai Ren Hou, *Mo Jia Zhe Xue* [Mohist's Philosophy] (Taipei: Grand East Book Co., Ltd., 1983).
- Chen Wen Mei, *Mo Xue Zhi Sheng Cha* [Mohist Studies] (Taipei: Student Book, 1988).
- Kim Kwang Il, *Qun Shu Zhi Yao Yan Jiu* [The Research of Qun Shu Zhi Yao] (Ph.D. diss., Fudan University, 2010).
- Liang Qi Chao, *Mo Zi Xue An* [Case Studies on Mozi's Learning] (Shanghai: The Commercial Press, 1923).
- Lin Chao Cheng, "Qun Shu Zhi Yao and Prosperity of Zhenguan: On the Interaction between Rulers and Subjects" in *Journal of Chinese Literature of National Cheng Kung University* 67 (Dec. 2019), pp. 101-142.
- Mou Zong San, "Mozi and Mohism" in *Legin Society* 5:11 (May. 1980), pp. 2-6.
- Qian Mu, *Mozi* [Mozi Annalects] Adopted in *Qian Bin Si Xian Sheng Quan Ji* [The Complete Works of Qian Mu] Vol. 6 (Taipei: Linking Publishing Company, 1998).
- [Tang] Wei Zheng et al., *Qun Shu Zhi Yao, Jiao Ding Ben* [Important Matters of Governance from All Types of Literature] (Beijing: Zhongguo Shudian, 2014).
- [Tang] Wu Jing, *Zheng Guan Zheng Yao Ji Jiao* [The Collation of Zhenguan's Political Schema] Collated by Xie Bao Cheng (Beijing: Zhonghua Book Company, 2012).
- Zheng Jie Wen, *Zhong Guo Mo Xue Tong Shi* [General History of Mohism] (Beijing: People's Publishing House, 2006).