

儒道兩家對墨家思想之去取 ——墨家衰亡在思想史上的一種解釋

劉榮賢*

【提要】

本文的研究動機主要從戰國時代儒、道兩家對墨家思想的取捨過程中的一個問題著手。本文觀察到一個現象：戰國時代儒家學者攻擊墨家，重點都在兼愛，從不批評尚賢；而道家學者則相反，攻擊墨家只在尚賢，從不針對兼愛。換言之，對於戰國時代的顯學墨家思想中「兼愛」與「尚賢」兩大主軸觀念，儒家取「尚賢」而排斥「兼愛」，道家則取「兼愛」而攻擊「尚賢」。而且儒、道兩家承接了尚賢與兼愛的觀念之後，為了因應當時政治社會的變化，對這兩個觀念的內容又都進一步的加以推演。本文也同時指出：兼愛與尚賢正好分別顯示了戰國以下中國思想史上的兩個思維方向：一個是由道家啟發的天道自然大格局的思維，這個方向提供了中國進入帝國統一之後的政治統治的思維基礎，強調的是「自然」。另一個則是由孔孟所提出的內生生命的德行問題，做為新興的士階層承擔此一大規模政治社會的道德生命之依據，強調的是「理性」。前者聯結了「兼愛」，而後者則承續了「尚賢」。換言之，墨家的兼愛與尚賢這兩個主要觀念分別被儒、道兩家擷取而加以擴大發揮的結果，正好形成了秦漢之間代表「外在世界」與「內在德行」的兩條思想上發展的進路，使得「自然」與「理性」成為以下中國思想史內容中的兩大主軸。這或許可以解釋為墨家思想消失之後所遺留下來的重要的思想史遺產。

關鍵詞：儒家 道家 墨家 兼愛 尚賢 自然與理性

* 東海大學中文系教授

一、前言

在中國兩千多年的思想史中，孔子曾經與三個歷史上的人物並稱：唐宋以下與孔子並稱的是孟子，習稱「孔孟」；唐代以前則習慣稱「周孔」，與孔子並稱的是周公；而秦漢統一之前的戰國時代則是「孔墨」，與孔子並稱的是墨子^①。《韓非子·顯學篇》以儒、墨為當世之顯學，《孟子》也曾說：「天下之言不歸楊，則歸墨」^②，戰國時代的墨學十分興盛，此為學者所熟知。

然而進入秦漢統一之後，除了有少數文獻偶而還論及墨家的觀念之外^③，墨家的人物及其在政治社會上的活動幾乎找不到記錄。墨家的消失不是漸進的，而是在很短的時間之內失去蹤影。從歷史的角度來看，很明顯的墨家沒有通過秦漢統一之後大格局政治社會變遷的考驗，這其中必然隱藏著某些原因。

政治規模與社會結構的改變，或許是墨家衰微的原因，但這個面向自有其所牽涉的政治史與社會史上的種種問題，不是本文研究的對象。本文所著眼的是從戰國時代儒、墨、道這三家思想在幾個重要觀念上的互動關係，藉此來觀察墨家思想在秦漢統一之後之所以消失的「思想史」上的背景因素。

戰國時代「百家爭鳴」，其中的「爭」字意謂著百家思想彼此都希望爭取到成為當代實際政治施設的目的，力圖達成在政治上改變現狀的作用。然而所謂的「成一家之言」正顯示各家思想都只能從一個思維角度入手，都只是「得一察焉以自好」；想要在現實的政治社會中真正運作，必須能得當時政治社會之「全備」。百家從思想開始時的「一察」，自然希望能發展到「備於天地之美」、「見天地之純」的境界^④。這種從「空言」到企圖「見諸於行事」的思想發展最重要的方法是盡量擷取其他各家思想中的有利元素，以充實自家思想因應各種政治現實問題的能力。因此百家思想在相互攻擊之中，也同時選擇

① 孔墨並稱，代表當時的學者把孔子也視為百家之一，但事實上孔子不屬於百家言。原因在於孔子之學基本上為成人之學，並無戰國百家子學「排他」的意涵。只是孔子提出「士志於道」的觀念，開啓了戰國時代各家爭鳴的「士的哲學」，可以視為百家思想的先導。

② 見《孟子·滕文公篇》「公都子曰：外人皆稱夫子好辯」章。

③ 如楊雄《法言·五百篇》中批評「墨晏儉而廢禮」即其一例。見汪榮寶《法言義疏》（北京：中華書局，1996年9月），頁280。

④ 「得一察焉以自好」、「備於天地之美」、「見天地之純」等語皆引自《莊子·天下篇》。

性的從各家思想中吸取對自己有利的思想內容^⑤。

本文認為：儒、道、墨三家在戰國中後期思想的相互論爭之中，墨家思想體系中的兩大觀念——「兼愛」與「尚賢」——分別遭到道家與儒家的瓜分。道家採取了「兼愛」的觀念，而儒家則發揮了「尚賢」的旗幟。如果我們夠細心，就會發現在先秦的文獻中，道家攻擊墨家從來只攻擊「尚賢」，不攻擊「兼愛」；而儒家則剛好相反，只攻擊「兼愛」，從不排斥「尚賢」。這是一個很值得注意的現象。可見儒、道兩家對墨家「兼愛」和「尚賢」的觀念正好是「交叉式的去取」。

本文認為：墨家思想的衰亡，和其兼愛、尚賢這兩大主軸意識遭到儒、道兩家的轉移，並且進一步加以發展，造成了墨家思想本身的弱化，以致於失去思想上的訴求能力有重大的關係。

儒家吸取了墨家的「尚賢」，進一步將這個觀念從「社會」的意義推向以下秦漢統一之後「新的政治局面」上的意義；而道家則將「兼愛」的觀念從原來墨家跳脫周代文化中家庭血緣之「私」以進入客觀社會之「公」的意義，進一步推高到「天地普遍覆育萬物」的天道思維，以適應中國統一之後的大格局社會。因此墨家在以下的時代中已逐漸失去了在思想上獨立存在的意義。在這種情況之下，墨家自然走向了衰亡的命運。

上來所述即是本文主要的研究動機：本文企圖以「兼愛」、「尚賢」這兩個墨家的主要觀念為基礎，整理墨家與儒、道兩家思想在百家爭鳴的思想演進過程中所產生的在觀念元素上的互動關係，為墨家思想在戰國秦漢之間衰亡的事實在思想史的視域之下提供另一個角度的解釋。

當然，在先秦時代儒、墨、道諸家思想相互影響去取的軌跡中，絕對不止是「儒家取尚賢，而道家取兼愛」這樣簡單的模式而已。另外的法家、名家，甚至是黃老，也都與儒、墨、道等思想形成相互之間的攻取關係。到了戰國後期，百家思想似乎都受到當代政治演進方向的制約，不約而同的都落實在兩條主要的思想脈絡中發展：一個是順著「外在大格局政治社會的形成」所引出的「自然」觀念，另一個方向則是為了因應這個大一統時代的來臨所刺激產生的「內在生命主體性」的「德行」內容之發展。在戰國後期，這是兩個不同卻同

^⑤ 例如孟子攻擊墨家思想不遺餘力，但孟子「二者不可得兼，捨生而取義」的「取捨」觀念，以及「推恩足以保四海，不推恩無以保妻子」的「推類」觀念，卻都是從墨家的思想系統中採擷而來的。

時發展的思想內容。而墨家的「兼愛」與「尚賢」正好分別對應了這兩個「一外一內」、「一客觀一主觀」的相輔而相成的思維方向。

二、先秦時代墨家思想興起的意義

周代封建禮樂的制度在春秋時代已逐漸傾頹，進入戰國時代之後更是幾乎蕩然無存。周代的禮樂文化以「家庭血緣親情」為中心，家庭倫理基本上是「親其親」的「私恩」觀念，家庭中的愛則是「差別愛」，這種以「親親」及「差別愛」的思維為中心的周代封建禮樂制度基本上是不平等、不開放的。從春秋進入到戰國時代，當周天子已完全無力維持這種中心意識之時，革命性的思維於是產生，社會也開始產生變化。

這個革命不是來自於上層的封建階層本身，而是來自興起於下層社會的團體。墨家的興起是以一種近乎「民間社會改良集團」的型態出現的；而其革命的對象，就是要打破而且跳脫傳統周代封建文化中的「家庭」思維，以圖建立一個相對而言比較「平等而客觀、開放」的社會。

傳統的周代文化社會講究「差別」，因此墨家提出「兼」的觀念，企圖用「兼」的觀念來取代原來周代以「別」為基準的政教內容。「以兼易別」的觀念因此成了中國社會進入以下大一統時代的新紀元的思想標竿。墨家的興起同時也代表中國思想文化的場域正式從「家庭」進一步擴大到「社會」。

墨家思想的總綱領在「兼愛」，「兼愛」針對的是「差別愛」。既然取消了差別愛，則自然不再「親其親」而改為「尚賢」。墨家兼愛與尚賢的觀念一旦產生，家庭的觀念被突破，中國人的思維於是逐漸從「主觀的人際關係」進一步發展到「客觀的人際關係」，而思維的依據也同時從「情」擴大到「理」

⑥。

這兩者在思維的世界中有極大的差異。情的內涵是「同體心」，只是一種生命的自然感應，不牽涉到知識問題。但是「理」則關係到「對行為正當性的共識」，在本質上就是一種「認知」。因此墨家思想興起之後，知識心受到啓發，「名」與「實」的關係首先被注意，接著「類」的觀念被開發，人們注意

⑥ 「家庭」的觀念被突破，只是代表「社會」的意識提升，並不代表家庭結構的解體，秦漢以下中國的家庭結構仍然持續發展。事實上家庭結構逐漸解體轉變還是近一百年來的事。

到所謂的「名」本質上就是「類」。而名與名之間關係的開發，靠的是「推」，也就是「類推」^⑦。這一系列思想方法的開展，使得先秦時代中國人思維方法與知識領域的拓展得以加速。

墨家開啓了平等開放社會的思維之後，同一時間代表南方長江文化的道家思想也逐漸興起。中國人的思維緊接著又從「社會」擴大到「宇宙自然界」。道家的興起刺激了天道大格局思維的產生，配合當時中國在政治上逐漸朝向統一發展的局勢，促使了儒、道、墨三家的思想各自在因應時代與社會發展的要求下，產生了思想觀念之間一方面相互攻擊，一方面又相互吸取的現象。

三、孟子攻擊墨家思想的主軸在「兼愛」

孔子之時墨家思想尚未產生，因此《論語》中未見墨學之痕跡。孟子為孔子之後四代之傳人，時代相距約百年，此時墨家思想已盈天下。《孟子》書中論及墨學及其人物者共有四處：

1. 墨者夷之因徐辟而求見孟子。（滕文公篇）
2. 公都子曰：外人皆稱夫子好辯，敢問何也？孟子曰：予豈好辯哉，予不得已也。（滕文公篇）
3. 孟子曰：楊子取為我，拔一毛而利天下，不為也。墨子兼愛，摩頂放踵，利天下而為之。（盡心篇）
4. 孟子曰：逃墨必歸於楊，逃楊必歸於墨。（盡心篇）

第一條提到孟子與墨者夷之的討論。夷之雖是墨者，主張節葬，但卻厚葬其親，主張「愛無差等，施由親始」，兼愛從愛父開始，愛父並不違背兼愛的原則。這其實是墨家「兼愛」與儒家「愛父」之間相當完美的妥協^⑧。孟子舉古人不葬其親之事以告夷之，其實是不相干的。只是由此段文字可知孟子和墨者夷之論辯的重點在「愛父」與「兼愛」是否衝突的問題。

第二條記錄孟子辯解外人「好辯」之譏，提出之所以譬楊墨的苦心，並對

^⑦ 先秦時代的名家正是從墨家發展而來。此一問題最早提出的是胡適，可參看《中國古代哲學史》第二冊第八篇《別墨》，（台北：台灣商務印書館，1986年3月，頁39-108）。

^⑧ 錢賓四先生在《中國學術思想史論叢》第二冊〈推止篇〉一文中論及墨家思想的演變，對此一問題已有論述，可參看。（台北：東大圖書公司，1980年1月，頁438）。

楊墨思想提出最嚴苛的攻擊：

楊氏為我，是無君也；墨氏兼愛，是無父也。無父無君，是禽獸也。

楊氏為我，貴己愛身，重視生命與天地自然之一體和諧，採取「無君」立場，不參與政治，這其實就是當時所謂「道家」思想的通義⁹。道家思想源起於南方長江文化，重自然而輕人文，與北方黃河文化重視政治社會之制度文為者有所不同¹⁰。孟子以「無君」攻擊楊朱，是堅守士人擔負天下政治的責任；而批評墨家「無父」，則是基於政治社會的運作以家庭為基礎的思維。這兩個層次意義不同：孟子與楊朱之爭在士人對天下政治的責任問題，而與墨家之爭則在家庭倫理的問題。

第三條引文，孟子以楊朱、墨翟一者「因貴己而為我」，一者「因兼愛而利他」；前者拒絕政治，後者則只是「民間的社會改造集團」¹¹，同樣都不能回歸於實際政治禮制之運作，因此都不能符合中道。這都看出儒家與道家、墨家在政治立場上的不同。

以上所引《孟子》論及墨家者之文字四條，除第四條未論及墨家思想之內容外，其餘三處都針對墨家的「兼愛」觀念提出批評，其中完全沒有提到「尚賢」的觀念。

由此可見，儒家與墨家思想之間的衝突點在「兼愛」不在「尚賢」。這原因在於儒家孔孟思想承繼周代文化，其政治思想的基礎建立在「家庭倫理」之上，而墨家則是要超越家庭，走向客觀開放的社會。因此儒、墨兩家衝突的根結點就在「家庭意識」之上。秦漢以下，墨家衰亡而儒家長存，這代表中國人仍然無法脫離以家庭倫理為中心的文化意識¹²。而在「尚賢」的觀念上，則儒、墨之間並無異同，不但不起衝突，儒家還完全接受墨家尚賢的觀念，用來轉換中國政治文化史上從周代的「禮治」進入秦漢以下「德治」的新時代。

戰國時代的所謂「儒家」只能以孟子為代表。《小戴禮記》及《大戴禮記》

⁹ 《孟子》書中從未提及老子與莊子，對孟子而言，楊朱正是道家思想的代表。

¹⁰ 南北文化發展的差異性主要來自於地理環境之不同所致，南北江河文化的不同在中國文化中有很久遠的歷史。一直到春秋戰國時期，南北文化仍然是對立的，這也是中國雙線文化典型的一個面向（另一個面向是胡漢雙線）。

¹¹ 本文稱墨家為「民間的社會改造集團」，是因為墨家兼愛、尚賢的思想觀念完全是反周代文化的，而且又非禮、非樂、節用、節葬，觀念與作為都是「另類」的。自然很難進入當時的政治統治階層，只能以民間團體的形態在當時戰國的社會中活動。

¹² 中國人的家庭意識一直到二十世紀後半期，才在現代商業文化的衝擊下逐漸解體。不過這是全球化的現象，不止是中國人的問題。

都沒有提到墨家。而《荀子》雖然時常提到墨家，也常提到「尚賢」一詞，然多持正面意義，可見荀子也接受了墨家尚賢觀念。《荀子》書僅在《成相篇》中提到「兼愛」一次¹³，在整個荀子思想中意義不大，與孟子當時極力攻擊兼愛的態勢已完全不同。荀子攻擊墨家思想反而多落在「非樂」、「節用」的問題上¹⁴，可見荀子時代對墨家批評的議題已有所轉移。

四、《老子》書批判墨家思想的重點在尚賢

今本《老子》有如下兩處文本顯示出對墨家思想的批評：

1. 不尚賢，使民不爭；不貴難得之貨，使民不為盜；不見可欲，使心不亂。
（第三章）
2. 名與身孰親？身與貨孰多？得與亡孰病？（第四十四章）

第一條明白出現「尚賢」一辭，也指出了道家反對墨家尚賢觀念的癥結在於「爭」。道家思想特別強調人與環境世界之間的和諧，反對由知識的發展所引起的爭執，而尚賢正是從「可欲」的認知中所引發。這種由人心的分別所產生的衝突，完全違背了道家依循自然物性流動的原則。道家不論是單獨批評墨家，或是連結批評「儒墨」，都建立在這個基礎觀念之上。

第二條「名」與「身」對稱，在《老子》書中是一個值得注意的議題。《老子》主張見素抱樸，少私寡欲；認為人應「虛其心，實其腹；弱其志，強其骨」（第三章）。《老子》重視「生理」，主張降低「心理」作用，其意義在於回歸自然生命的本然。而「尚賢」完全出於心理上主觀認知的意識形態，這種認知意識轉換成一外在而僵固之「名」，與素樸而與物遷化的本來情性相違背。《老子》以身、名對稱，重「身」而抑「名」，顯示的正是對墨家「尚賢」觀念的貶抑¹⁵。

¹³ 見《荀子·成相篇》：「堯讓賢，以為民，汜利兼愛德施均」。見王先謙《荀子集解》卷十八，（台北：世界書局，1976年10月，頁308）。

¹⁴ 《荀子·富國篇》：「我以墨子之非樂也，則使天下亂；墨子之節用也，則使天下貧。」（《荀子集解》卷六，頁120）。另外在《樂論篇》中則有更多批評墨家非樂之文字。

¹⁵ 同屬道家的《莊子》在《逍遙遊篇》中「堯讓天下與於許由」一段中所謂的「名者，實之賓也。吾將為賓乎？」也同樣顯示出莊子對「名」的貶抑。

五、《莊子》書中對墨家思想的批判

《莊子》是道家思想中的一大重鎮。莊子其人略晚於孟子，因此也必然經歷過「楊墨之言盈天下」的時代。《莊子·內篇》提及墨家只有一次，見於《齊物論》：

道隱於小成，言隱於榮華，故有儒墨之是非，以是其所非，而非其所是。

儒墨並稱，而重點落在「是非」上。莊子思想從惠施的名家觀念轉手，認為「齊物」不在於藉名言論辯以論證「天地之一體」，而是從生命深處擺落事物的相對性，「離言說相，離文字相，離心緣相」，以畢竟平等之心觀天下萬物¹⁶。因此「和儒墨之是非」一語可說是莊子思想之所以建立的基礎。莊子強調「小知不及大知」，就是要從「儒墨相與為是非」的相對性的小知中超越出來，提升至與天地合流的絕對的大知。《內篇》提示了這一重點，但並未對兼愛或尚賢的觀念作出批評。

雖然《內篇》沒有直接對兼愛、尚賢等觀念作出批判，然所謂「和儒墨之是非」已顯示出莊子對儒、墨的攻擊重點落在「是非的相對性」之上。是非的相對形成了「名」，在儒墨的世界中就是「尚賢」或是「仁義」。在道家的思惟中，如「是非」、「尚賢」、「仁義」等相對且具有主觀價值的判斷，其實都違背了「乘物以遊心」、「託不得已以養中」的任物自然的生命境界。

上述這些在《內篇》中還沒被充分注意的問題，到了《外雜篇》之後就多起來了。這代表到了《外雜篇》時代的戰國後期，各家思想之間的相互批判更加激烈了。

1. 駢於辯者，累瓦結繩竄句，游心於堅白同異之間，而敝跬譽無用之言非乎？而楊墨是已。（駢拇篇）
2. 削曾、史之行，鉗楊、墨之口，攘棄仁義，而天下之德始玄同矣。（胠篋篇）
3. 施及三王而天下大駭矣。下有桀、跖，上有曾、史，而儒墨畢起。於是乎喜怒相疑，愚知相欺，善否相非，誕信相譏，而天下衰矣。（在宥篇）

¹⁶ 章太炎《齊物論釋》開頭語。見《齊物論釋定本》（台北：廣文書局，1970年10月，頁1。）

4. 跖與曾、史，行義有間矣，然其失性均也。且夫失性有五：一曰五色亂目，使目不明；二曰……此五者，皆生之害也。而楊墨乃始離跂自以為得，非吾所謂得也。（天地篇）
5. 老聃曰：「小子少進，余語女三皇五帝之治天下。黃帝之治天下，使民心一……。堯之治天下，使民心親……。舜之治天下，使民心競……。禹之治天下，使民心變……。是以天下大駭，儒墨皆起。……莫得安其性命之情者，而猶自以為聖人，不可恥乎？（天運篇）
6. 君子之人，若儒墨者師，故以是非相齟也，而況今之人乎！（知北遊篇）
7. 莊子曰：「射者非前期而中，謂之善射，天下皆羿也，可乎？」惠子曰：「可。」莊子曰：「天下非有公是也，而各是其所是，天下皆堯也，可乎？」惠子曰：「可。」莊子曰：「然則儒墨楊秉四，與夫子為五，果孰是邪？（徐無鬼篇）
8. 故德總乎道之所一。而言休乎知之所不知，至矣。道之所一者，德不能同也；知之所不能知者，辯不能舉也；名若儒墨而凶矣。（徐無鬼篇）

第一條引文以「堅白同異」的名家論辯攻擊楊墨。名家之論辯必然涉及相對二元的主觀判斷，因此必然為主張任物自然的道家學者所攻擊。第八條強調「道、德之所一」，與第一條同樣都指出名言論辯之害道；只是後者以「楊墨」而前者以「儒墨」為標的之不同而已。第二條、第三條及第六條引文批評的重點都在「仁義」與「是非」。第四條、第五條引文則強調仁義、是非都使人失性，不能「安其性命之情」。第七條指出儒、墨、楊、秉加上惠子五家，各是其所是，非其所非，都陷溺於是非之泥淖。

總結以上《外雜篇》中對當時「非道家」思想的批判，可以歸納出兩個要點：

第一、《外雜篇》的攻擊所針對的觀念是「是非」、「仁義」、「名言論辯」等不能「安性命之情」的具有主觀而相對分別的意識。在《外雜篇》中倒是不見直接針對墨家「尚賢」二字的批駁。然而所謂「是非」、「仁義」和「尚賢」其實是一體的觀念，因為基於是非判斷之下的仁義之展現必然會導引至尚賢的取向，尚賢就是以仁義為基準的是非價值。《外雜篇》中的道家既然認為「仁義」破壞了生命的本來情性，自然不可能接受尚賢的觀念。

第二、《外雜篇》攻擊的對象為「楊墨」、「儒墨」或「儒墨楊秉」。所指者不外墨家、儒家與名家。名家本自墨家流行而出。然先秦文獻中未見楊朱涉及堅白同異之名言論辯，不知《外雜篇》中何以以「楊墨」合言？或許楊氏為我，墨氏兼愛，屬一體之兩面，因此連類而言之¹⁷。《外雜篇》中出現「儒墨」連言之處不止一次。上文提及莊子思想之產生在於「和儒墨之是非」，因此《莊子》書中以儒墨合稱作為攻擊之對象是完全可以理解的。所謂「和儒墨之是非」就是要超越儒墨的「相與為是非」，從儒墨彼此的是非中超越，提升至生命的絕對精神。莊子批評儒墨，是因為儒墨兩家相與為是非，同時落在相對的世界之中；而同時也正因為儒、墨二家的思維都落在相對世界之中，因此儒家雖攻擊墨家「兼愛」的觀念，但卻接受了帶有相對價值判斷的「尚賢」觀念。

由上可知，老子與莊子的思想雖有不同，然而當老、莊同時面對墨家思想時，二者的立場卻是相同的，都反對墨家尚賢的觀念。原因是老莊思想有一個反對主觀認知，傾向於任運自然的共同的思想底盤。而這同時也正是老莊被連結為一體，成為道家思想主體的原因。

六、從《莊子·天下篇》中看道家對尚賢觀念的批評

《莊子·天下篇》中論述戰國各家思想時，有一段提及彭蒙、田駢、慎到的文字，內容看起來是法家思想，但似乎又和道家思想相通。先引之如下：

公而不黨，易而無私，決然無主，趣物而不兩，不顧於慮，不謀於知，於物無擇，與之俱往，古之道術有在於是者，彭蒙、田駢、慎到聞其風而說之。

齊萬物以為首，曰：「天能覆之而不能載之，地能載之而不能覆之，大道能包之而不能辯之。」知萬物皆有所可，有所不可，故曰：「選則不遍，教則不至，道則無遺者矣。」是故慎到棄知去己，而緣不得已。泠汰於物，以為道理。曰：「知不知，將薄知而後鄰傷之者也。」謏騖無任，而笑天下之尚賢也；縱脫無行，而非天下之大聖；椎拍剝斷，與物宛轉；舍是與非，苟可

¹⁷ 或許楊朱在先秦當代之時也有一些名言論辯方面的思想，只是後世不傳。

以免。不師知慮，不知前後，魏然而已矣。……

夫無知之物，無建己之患，無用知之累，動靜不離於理，是以終身無譽。故曰：「至於若無知之物而已，無用賢聖，夫塊不失道。」豪傑相與笑之曰：「慎到之道，非生人之行，而至死人之理，適得怪焉。」

此文一開始：「公而不黨，易而無私，決然無主，趨物而不兩」，其中的「公」、「易」、「無私」、「無主」、「趨物」等觀念已經型塑了一個和儒墨兩家不一樣的思維方向。「公」與「無私」代表不叁用人的主觀知慮，不下任何價值判斷¹⁸，故曰「無主」；完全依據客觀物性的流動，故曰「趨物」¹⁹，趨物則「簡易」。儒墨以知慮從事是非之抉擇判斷，然而人的知慧思慮終究有其極限，不可能在生生不息的事物變化之中都能「調之有適然之妙」²⁰。下文所謂「選則不遍，教則不至，道則無遺者矣！」正是指出儒墨兩家在面對戰國後期逐漸擴大的政治格局與逐漸複雜的文明世界之時所遭遇到的困境。以人類有限的思慮知識要能對應無窮的環境物性變化必然有其困難，因此必須回返於道之本身。

此處所謂「道」其實指的是「法」，相當於《老子》第五十一章中的「道生之，德畜之，物形之」中的「德」，代表宇宙天地流動之時所形成的大方向、大趨勢。然而「法」與「德」的觀念如何轉換成政治社會統御上的手段，以安定日漸擴大而複雜化的社會，這就必須落實在「刑名制度」的施設之上。戰國時代法家之所以被稱為「法家」，是因為有一批士人「觀察並掌握當時政治社會演變的走向」，並將統治的作為轉化成一套制度施設與刑名體系之上。透過這一套客觀的體制施設，完全不必藉用聖人主觀之知慮²¹，一般能公正執行法令的中材之人，即可使天下安定。《呂氏春秋·不二篇》曰：「田駢貴齊」，其中的「齊」字所指的正是擺脫聖知，而依循一套從天道流動的法象中轉化而來的客觀的刑名體制。這也呼應了《天下篇》此處的觀念。

這正是《天下篇》論彭蒙、田駢、慎到這一段文字所顯示出來的理念。客觀的法制屬於「無知之物」，因此「無建己之患，無用智之累，動靜不離於理」，

¹⁸ 故下文曰：「不顧於慮，不謀於知」。

¹⁹ 此處之「物」其意義也包含「事」，指人所面對的一切主客觀的環境世界。

²⁰ 借用王船山《周易外傳》中語。船山早期主張「道」為氣化世界之本體，對氣化世界能「調之有適然之妙」。見《船山全書》冊一《周易外傳》卷五，（湖南：嶽麓書社，1998年11月，頁1006）。

²¹ 此即上引文中所謂的「無用賢聖」。

這就是引文中所謂的「塊不失道」。既然一依於客觀之理，則自然「笑天下之尚賢」而「非天下之大聖」了。

《天下篇》在此已明白顯示出對儒墨「尚賢」、「聖知」觀念的批駁。論述至此，先不論《天下篇》作者本身的思想立場²²，道、法之間的關係已顯而易見。「法」依於「道」而有，故《黃帝四經·道法》首章即曰：「道生法」。

戰國後期政治統一的態勢逐漸明朗，士人統御世界必須尋找一套能有效因應大格局社會的政治措施。當時從南方興起的老子思想提供了一套因循無為的靜因之道，在此影響之下北方也產生了「黃帝」的觀念做為因應。因此形成了以「自然」、「因循」、「統一」為內涵的一股所謂「建立後封建時代的新政治格局」的思潮——黃老。法家就是在戰國時代黃老思潮的氛圍下發展起來的。事實上，法家是黃老思潮的發展中所形成的一個分支²³。由此可知，道家與法家²⁴在思想的底層中有深刻的聯結：同樣尊重物性，同樣認為聖知不足恃，同樣主張政治應順應自然²⁵。因此對墨家的「尚賢」觀念自然無法接受而必施之以攻擊了。

七、儒家對尚賢觀念的進一步推演

上文提及，道家攻擊「尚賢」觀念通常連結儒、墨而言，然而儒家攻擊「兼愛」觀念，卻止針對墨家，不連及道家。事實上先秦時代的儒家文獻論及道家者不多。孔孟學派的思想似乎重點在於處理中國本部的政治社會問題，孟子甚至不齒南方的楚文化，因此極少論及起源於南方的道家思想。

上文提及：道家常以儒、墨為共同的攻擊對象，原因在於儒墨兩家的思維同樣立基於相對的世界，又同樣以現實的政治社會問題的處理為目的。正因為如此，儒家對墨家的尚賢觀念可以有同情的了解。墨家以兼愛、尚賢的觀念企圖改變周代封建禮樂社會中的「親親」與「差別愛」，孔子繼承周文，而孟子

²² 〈天下篇〉曰：「豪傑相與笑之曰：慎到之道，非生人之行而至死人之理，適得怪焉。」，又曰：「彭蒙、田駢、慎到不知道」。可見〈天下篇〉的作者並不十分贊同彭蒙等人的這一套理念。

²³ 黃老思想主要在於因循當下社會現況的發展。而法家建立一套政治制度，以因應其所掌握的當代社會發展之趨勢。換言之，法家用一套客觀的政治體制，實踐黃老思想中的「靜因之道」，達到「無為而無不為」的理想，可說是黃老思想的一種最有效率的實踐者。

²⁴ 這裡所謂的「法家」不能以任法而治，刻薄寡恩的秦代法家為準。戰國時代的法家之士效天道之法象，創制垂則，建立百世之規模，以求人群社會之長治久安，不可謂其無「天下為公」之義。

²⁵ 法家刑名之學即依於客觀物性之自然。

繼承孔子的文化理念而力排楊墨。但孟子面對墨家兼愛與尚賢兩大觀念時只攻擊兼愛，不攻擊尚賢，原因就在於家庭意識是儒家無法放棄的思維基礎²⁶，而「尚賢」對儒家而言卻是在以下的社會演變中可以被轉化而吸收的觀念。

周代封建禮樂文化的主體在「禮治」，不在「德治」，因此周文中並無尚賢的觀念。「禮治」的重點在於「人的身分角色的合理性扮演」，講究的是「名」與「位」的對應。人在倫理環境網絡中的「身分」意義大於人本身「德行」與「才能」上的意義，周代封建禮樂制度中「傳子以嫡不以賢」的禮法就代表這一層意義。

然而到了孟子所處的戰國時代，禮樂制度幾乎已蕩然無存。早孟子近百年的孔子也已感受到這種時代氛圍的轉移，提出「士志於道」的觀念，標誌了一個新時代的開始。孟子也提出「君之視臣如土芥，則臣視君如寇讎」的新思維；孔孟二人同時將「主觀的」君臣關係轉移成「客觀的」君臣關係²⁷，鼓勵士要做一個「富貴不能淫，貧賤不能移，威武不能屈」的大丈夫。這樣的時代氛圍突顯了士在戰國以下的新時代中的地位。孟子對士的內在與外在生命加以徹底改造，並且賦予士在以下中國新的政治局面中擔負天下責任的期許，這些都對原本墨家的「尚賢」觀念注入了新的時代意義。

從周代封建制度中的「禮樂征伐自天子出」到孔子時代的「士志於道」，代表擔負天下責任之人已經從天子、諸侯、大夫轉移到「士」的身上，而且是「平民士」。政治的重心既然已落在平民士的身上，則依於封建貴族血緣尊卑關係的「禮治」系統必然不可能再運作。既強調士志於道，必然是以「德」為治，「尚賢」的觀念在孔子「士志於道」、孟子「大丈夫」及「養浩然之氣」等觀念的發揮之下早已被賦予了因應秦漢以下大一統政治社會的新時代意義。

從這一條線索本文再提出另外一個問題：《禮記》一書入《五經》之列，一向被視為儒家系統的經典；因此《禮運·大同章》之中孔子與子游關於「天下為公」的討論歷來都被歸為儒家思想。然而從先秦百家思想史的脈絡來看，

²⁶ 墨家跳脫家庭的藩籬，企圖建立一個平等而開放的社會，但儒家卻認為走入社會不必一定要揚棄家庭的思維。儒家認為人類社會的規範立基於家庭倫理，所謂的「仁」就是從父子最親近的血緣關係之覺受中依遠近定親疏所輻射出來的人際關係。這是孔孟從周代以家庭倫理為基礎的禮樂文化中直探「禮之本」的發現。墨家非禮非樂，因此與家庭意識的連結較淺。

²⁷ 《論語·八佾》：「定公問：君使臣，臣事君，如之何？孔子對曰：君使臣以禮，臣事君以忠。」《孟子·離婁篇》：「孟子告齊宣王曰：君之視臣如手足，則臣視君如腹心；君之視臣如犬馬，則臣視君如路人；君之視臣如土芥，則臣視君如寇讎。」

「天下為公」的思想極有可能始源於墨家，這是墨家以「尚賢」觀念對抗周代封建血緣家庭「親親之私」所引發出來的思維。〈大同章〉中所謂的「選賢與能，講信修睦；故人不獨親其親，不獨子其子。」的文字不正是墨家「兼愛」與「尚賢」觀念的寫照嗎！「天下為公」思想興起的原因正在於中國即將進入秦漢以下統一的大規模的政治體制，這已不是封建禮樂制度中僅憑家庭血緣親情就可維繫的政治結構。因此秦漢之間的儒家學者對「天下為公」觀念的發揮，是不是可以視為儒家學者擷取墨家尚賢觀念加以引申發展的整個思想工程的一部分呢？

八、墨家兼愛與道家天道觀念的結合

上文提及，道家攻擊墨家從不及於兼愛。兼愛的本質是「去私」而「貴公」²⁸，道家的主體思想則是「任萬物之自然」，這兩者在思維的底層中有可以聯結之處，這個聯結點本文借用《老子》第五章加以說明：

天地不仁，以萬物為芻狗；聖人不仁，以百姓為芻狗。

此章攻擊「仁」的觀念，看起來是針對儒家及周代封建文化。周代文化之下的封建禮樂社會以家庭血緣親情為基礎，家庭倫理相較於社會、天下而言，基本上是「私」。而道家超越家庭、社會，擴大及於宇宙自然界，因此自嘲「不仁」以反諷儒家狹隘的家庭私恩²⁹。墨家雖然以「兼愛」的觀念企圖打破儒家狹隘的家庭思維，但墨家一旦進入相對平等而開放的社會之後，卻仍然不離「仁義」³⁰，其施設之場域只是從主觀的家庭進一步推向客觀的社會而已。強調「仁義」，可見其關注點依然還是落在「政治」問題上。因此相對於道家天道自然的大格局思維，墨家所謂的兼愛仍然無法完全擺脫「私」的意識。

此處《老子》論「仁」的觀念表面上看起來是針對儒家，其實也可以指向墨家兼愛的觀念。孔子以「仁」解釋周代封建禮樂文化的本質，墨家則以「兼愛」將「仁」從主觀家庭擴大到範圍較廣的客觀社會。然而不論是「仁」或是

²⁸ 《呂氏春秋》中的《貴公》、《去私》等篇中的思想，也應是源於墨家的思想。

²⁹ 《老子》所謂的「不仁」正在於反顯天地之「大仁」。

³⁰ 《墨子》一書中言及「仁義」之處極多。

「愛」，究竟止是人與人之間的聯結；道家思想興起之後，同時政治上大一統的意識抬頭，世界觀、空間觀跟著擴大，知識系統急速膨脹，客觀物性的流動序列與人類生活的關係愈來愈密切。此時「仁」與「愛」的問題所牽涉到的就不止於「人與人之間」，而必須包括「人與物之間」的範圍。《老子》提出「天地不仁」、「聖人不仁」的觀念，其實是要建立一個更廣大更普遍的「仁」的場域。而這個道家的「大仁」正是從超越儒墨「局部而有限的仁」之中所提升上來的。

換言之，道家「覆育天地萬物之仁」，如《老子》書中所謂「生而不有，為而不恃，長而不宰」的所謂「玄德」，可以解釋為是基於墨家兼愛思想的進一步推衍。這種「天地位焉，萬物育焉」的觀念事實上是「墨家兼愛觀念的客觀化、形上化與普遍化」，是道家對墨家兼愛思想的轉化與升華。基於這種意識：因此道家在攻擊墨家思想之時，從來都只針對尚賢，不針對兼愛。

儒家思想承繼了墨家尚賢的觀念，這在思想史上或許注意到的人比較多；然而墨家兼愛的觀念融入道家的天道思想之中，則注意到的人敬就比較少。這或許是因為從「兼愛」到「天道」的連結必須經過層次上的提升與轉化，在「質」與「量」上都起了一定程度的轉換，因此不容易察覺到二者之間所存在的演變的脈絡。

九、秦漢之間思想史上 「自然」與「理性」兩個思維方向

上文曾提及《莊子·天下篇》之中討論彭蒙、田駢、慎到思想的一段文字，指出「法家」與「道家」存在著一個指向客觀天地萬物流動之自然的思想上的同質性，其目的在因應一個即將統一的大規模社會之下的政治法制之施設。這個思潮以《老子》為基礎，發展而至《管子》、《莊子·外雜篇》、《黃帝四經》³¹中的某些材料，這就是學術史上所謂的「黃老」思潮。這個思潮進入秦漢之後成為以下中國帝國政治的指導原則。

然而另一方面，儒家所關懷的議題則是在面對這樣的一個只能客觀因應的

³¹ 1973年在湖南長沙馬王堆發現的《黃帝四經》也有學者持較保守態度，不認為就是《漢書·藝文志》中的《黃帝四經》，因此只稱為《黃老帛書》。

大格局政治結構之時，一個「志於道的士人」如何提升內在的生命之德來加以因應。從《論語》到《孟子》，一直到戰國後期、秦漢之間的《禮記》中的《大學》和《中庸》，這一套「德行之學」成爲了以內在心性問題爲要義的中國思想史的主軸。

這兩個面向如果從純粹哲學的角度來看，就是「物」與「心」的對應問題³²。戰國時代由於政治規模的擴大與物質文明的進步，物性世界急速膨脹，使得人的「心力」在面對這個龐大的「物性世界」時相對的顯得微弱。然而「人」終究是天地之主宰，士人終究要以天下爲己任，必須因應快速成長的外在物性世界，在這種生命意態之下，人心統御之力也必然隨順增長。

於是在秦漢之間這一時期的思想史上，就形成了「內」、「外」兩條思維方向：一條是由道家、法家所代表的強調隨順外在客觀世界流動的自然法則的方向，企圖建立一套超脫人類主觀知識與思維的客觀法則；而另一條則是儒家重視一己生命的內在之德，企圖以人類的主觀理性位育天地萬物的思維。前者是墨家「兼愛」思想的超越引申，而後者則是「尚賢」觀念的極度深化。「兼愛」擴大而成爲「自然」的思維，而「尚賢」則轉化成人類「內在生命的德行與理性」。在這「自然」與「理性」，「客觀」與「主觀」兩大思想潮流發展的夾擊之下，原來的墨家思想似乎已經找不到可以容身之處了。

十、結語

本文從戰國時代百家思想彼此之間相互去取的現象與內容著手，以儒、墨、道三家思想互動之時「儒家取尚賢斥兼愛，而道家取兼愛斥尚賢」的現象爲主軸，觀察墨家與其它各家思想之間在觀念上取捨與演化上的軌跡，用以解釋戰國時代墨家之所以衰亡的原因。墨家的衰亡是學術界共知的事實，本文則企圖尋找並解釋造成這個事實的原因和條件。

如果以上本文的論述可以成立，則墨家之所以消失，至少其原因之一在於其最重要的兩個主軸觀念「兼愛」與「尚賢」分別被儒、道兩家瓜分取用，並且在秦漢之間的時代變遷中因應當時政治社會的發展做了更進一步的詮釋發展，以致造成墨家思想被邊緣化的結果。再加上墨家原本就屬於一種「民間的

³² 其實人類所有的哲學問題都不外是「心與物對應的問題」。

社會改造團體」，這在分裂而思想自由的戰國時代是可以存在的。然秦漢統一之後，進入了帝國式的中央集權的統治方式，民間社會組織受到壓抑，像墨家這樣形式的團體就只有逐步走向沒落了。

然而本文也必須承認，造成墨家思想衰亡的結果，原因一定不止是上文所論述的思想觀念結構上的問題，這止是在儒、道、墨三家思想互動的結構關係上的一個解釋角度而已。歷史現象的形成縱使不能說完全無法解釋，但至少絕對不是單一原因可以充分解釋的。社會、經濟、政治、科技，甚至是上文所述以外的其他思想上的意識思維，都可能交互影響導致我們今天在歷史上所觀察到的現象。本文的討論不可能顧及每一個可能的角度，這是本文研究的局限之處。

戰國百家思想發展的方向大致可以區分為兩大陣營：一是立基在相對世界中，以處理實際政治社會問題為導向者，如儒家、墨家、名家等，另一則是企圖超越相對世界，提升至與天地自然為一的絕對生命精神者，如道家。此外法家主刑名，目的在求富國強兵，理應屬於前者，然法家觀察天道自然之「德象」，掌握人類社會流動演變之趨勢，創制垂則，勒成百世長治久安之規模。法家事實上是因應政治社會自然發展之趨勢下的施設。就此一角度而言，法家思想其實近於道家。本文中論及《莊子·天下篇》中關於彭蒙、田駢、慎到一段就是依於此一視域的觀察。

最後本文再指出：戰國結束，進入秦漢統一之後，從兼愛與尚賢引申發展出來的所謂「自然」與「理性」的這兩條思維方向在以下的歷史之中並沒有得到均衡的發展。由於秦漢統一之後前所未有的大規模帝國政治運作上的需求，「外在政治問題的解決」遠比「內在的德性自覺」有更強烈的急迫性。因此黃老道家的道術思想在兩漢以下受到較多的關注，而儒家的「性善」、「養氣知言」、「大丈夫」等注重內在德性培養的思想則幾乎沉淪³³。就連道家思想中強調「養生主」、「逍遙遊」以成「大宗師」而「應帝王」的莊子似乎也不太受到重視³⁴。中國士人努力尋求帝國龐大的政治社會的長治久安之道，中間夾雜著政治社會長期分裂，印度佛教傳入中國的時代，綿延了近千年之久；

³³ 兩漢四百年中幾乎只有楊雄的《法言》一書曾提及孟子。然縱使如楊雄之尊孔孟，論性仍不主孟子的性善，而主張「人之性也善惡混，修其善則為善人，修其惡則為惡人」（《法言·修身》），近於告子的中性說。

³⁴ 兩漢之間只有《淮南子》一書有比較明顯的莊子思想。《莊子》一書重新受到注意要到魏晉時代。

一直到唐、宋之間，讀書人才又重新關注到一己內在生命德性的開發，這已經到了北宋道學興起的時代了。因此，宋明六百年的理學所揭櫫的成聖之學，事實上也可以視之為是先秦時代墨家「尚賢」思想的潛在延續。而所謂「兼愛」則早已經轉化成為中國政治文化規模的不斷擴大，以及不斷吸收外來文明的多元性大格局的文化發展了。

參考書目

1. 嚴復《評老子道德經》台北：廣文書局 1979 年 4 月。
2. （清）郭慶藩《莊子集釋》台北：河洛圖書出版社 1980 年 8 月。
3. （清）孫詒讓《墨子閒詁》台北：河洛圖書出版社 1975 年 5 月。
4. （清）王先謙《荀子集解》台北：世界書局 1976 年 10 月。
5. 胡適《中國古代哲學史》台北：台灣商務印書館 1986 年 3 月。
6. 錢穆《中國學術思想史論叢》第二冊台北：東大圖書公司 1980 年 1 月。

A Point of View on the Fading of Mohist School in the Chinese Warring period

Jung-Hsien Liu *

【Abstract】

This article focuses on the issue of the two main thoughts of Mohist School (墨家) - “All-loving” (兼愛) and “Virtue-respect” (尚賢), which were respectively adopted by Daoist School (道家) and Confucian School (儒家) in the Chinese Warring period. It is found that Daoist School criticized “Virtue-respect” but not “All-loving” and, on the contrary, Confucian School criticized only “All-loving” but not “Virtue-respect”. This observation provides an understanding about the fact that the Daoists accepted the thought of “All-loving”, and the Confucianists accepted the thought of “Virtue-respect”. It is also noticed that the thoughts of both Schools respectively expanded the scopes of these two Mohist-School-originated thoughts. At the end, this article also presents a proposition that the thought of “All-loving” was transferred into the idea of the universe concerns in the Daoists, while the thought of “Virtue-respect” was adopted later by the Confucianists in the empires of Qin (秦) and Han (漢) dynasties to establish rational bureaucracy systems of their governments.

Keywords: Confucianism, Daoism, Mohist, All-loving, Virture-respect

* Professor, Department of Chinese Literature, Tunghai University, Taichung, Taiwan

