中正漢學研究
2024 年第二期（總第四十四期）
2024 年 12 月　頁 97~132
國立中正大學中國文學系

「天選」與「民選」：《墨子》「尚同」組別的天人關係架構與選立制度起源

黎智豐*

摘　要

《墨子》十論「尚同」組別素為墨學政治思想的研究焦點，其中涉及墨家如何看待君主的選立制度，特別是其屬於「天選」或「民選」的辯論，這也反映了墨家如何理解「天人關係」的議題。本文提出「尚同」組別的「天選」與「民選」爭議，源於過往研究經常把「尚同」組別上、中、下篇文本混為一談，導致學界對此議題的理解存在嚴重分歧。自 19 世紀末期起，東亞學者開始將「尚同」與西方的「民約論」進行比較，其中梁啟超認為「尚同」強調君主起源是由民眾公舉的「民選」觀點，而郭沫若則認為墨家較偏向君權神授的「天選」觀點。本文嘗試從墨家內部差異的角度重新解讀「尚同」政治思想，主張各篇文本在「天人關係」的論述框架上有其獨特性，從而影響其對君主選立制度的看法。

關鍵詞：墨子、尚同、天選、民選、天人關係

* 荷語天主教魯汶大學漢學系博士後研究員

"Divine Selection" and " People's Choice ": The Framework of the Relationship between Heaven and Man and the Origin of the Monarchic Selection System in the "Shang Tong" Triplet of "Mozi"

LAI Chi Fung*

Abstract

The "Shang Tong"(尚同) Triplet of *Mozi* has long been a focal point in the study of Mohist political thought, particularly in terms of how the Mohist school views the system of monarchic selection, especially the debate over whether it belongs to the "Divine Selection" or " People's Choice " perspective. This also reflects the Mohist understanding of the topic of the relationship between heaven and man. This article suggests that the debate over "Divine Selection" and " People's Choice " in the "Shang Tong" Triplet arises from past studies that often amalgamated the texts of the *shang* (上) , *zhong* (中), and *xia* (下) parts of the "Shang Tong" Triplet, leading to significant divergence in the academic understanding of this topic. Since the late 19th century, East Asian scholars began to compare "Shang Tong" with the Western "Social Contract Theory". Among them, Liang Qichao(梁啟超) believed that "Shang Tong" emphasized the origin of the monarch as being elected by the public, a " People's Choice " perspective, while Guo Moruo(郭沫若) considered the Mohist view to lean towards the "Divine Selection" perspective, suggesting a divinely appointed monarchic authority. This paper attempts to reinterpret the "Shang Tong" political thought from the perspective of internal differences within the Mohist school, arguing that each text has its unique framework in discussing the relationship between heaven and man, thereby affecting its view on the system of monarchic selection.

Keywords: Mozi, Shang Tong, Divine Selection, People's Choice, Relationship between Heaven and Man.

* Postdoctoral Researcher in Chinese Studies at KU Leuven

一、引論

《墨子》十論「尚同」組別為討論墨家學派政治思想的重要材料，而學界對於墨家學派政治思想的理解，則受到如何使用「尚同」組別上、中、下篇之文本所影響。墨家學派中的君主選立制度，素為學界所爭議的重要議題，即君主選立屬「天選」抑或「民選」，是以亦牽涉墨家學派對於「天人關係」的論述。以往墨學研究主要以綜合討論墨家「尚同」思想特色為目標，並以先秦諸家或西方哲學為參照對象，其討論固然有助辨別墨家學派的思想特色。然而，若然混同上、中、下篇之文本，則難免各執一端為論，無法取得詮釋墨家學派「天人關係」與「選立制度」之共識。故此，本文則嘗試聚焦於墨家學派內部差異，重新審視《墨子》「尚同」政治思想討論的文本依據，並且提出《墨子》「尚同」組別各篇自有獨立的「天人關係」論述架構，從而影響各篇對於君主選立制度的論述，以期提供新視角檢視「天選」與「民選」的墨學重要爭議。

「天選」與「民選」的墨學爭論發端於十九世紀末期，東亞知識份子嘗試在古代典籍探求能與西方理論對照的學說，其中《墨子》「尚同」論即有比附於霍布斯（Thomas Hobbes, 1588-1679）、盧梭（Jean-Jacques Rousseau, 1712-1778）的民約論。「尚同」與「民約論」的對照可溯源至日本明治時代，西脇玉峰於 1896 年發表〈墨子とホッブス〉(〈墨子與霍布斯〉) 開宗明義討論相關問題，[1] 其後服部宇之吉於《儒教と現代思潮》(《儒教與現代思潮》)則表明:「墨子的學說,其出發點和霍布斯學說很相似,但再進一步便全然不同了。……至於『民約』一類思想，那是墨子尤其沒有的了。」[2] 西脇玉峰與服部宇之吉同屬帝國大學哲學科的知識份子，可知在明治時代已有「尚同」與「民約論」的異同討論，並且涉及墨家學派國家起源論的詮釋。

然而，中文學界對此議題的討論，則往往是以梁啟超（1873-1929）〈子墨子學說〉「墨子之政術」的觀點為基礎，梁氏有謂：

> 吾讀此而歎二千年前吾墨子之學說,與二百年前彼霍布士之學說,何其相類也。霍氏既大發民約原理，顧複以為既相約建國之後，所以護持此國者，不可不用威力。而此威力者誰用之乎？則謂宜**眾人各拋其意欲，而委任於一人之意欲，**

[1] 佐藤將之：〈日本近代墨學研究之崛起與兼及墨荀思想關係論探析〉,《人文論叢》2010 年卷（2011），頁 236-258。

[2] 服部宇之吉著；鄭子雅譯：《儒教與現代思潮》（臺北：臺灣中華書局，1966），頁 4-5。

以此為政約之所不得已，此正墨子尚同於天子之說也。[3]

梁氏把霍布斯的民約論比附《墨子》「尚同」理論，以天子為眾人所推舉而成，即謂「尚同」理論選立制度屬於「民選」一派。

至於郭沫若（1892-1978）於〈讀梁任公〈墨子新社會之組織法〉〉一文則回應梁啟超之觀點有謂：

> **墨子的主張明明是那『天生民而立之君』的一派神權起源說**，他何曾說『國家是由人民同意所造成』，更何曾與歐西的『民約論』在同一立腳點上呢？……墨子不僅沒有盧梭的民約論，而且也沒有儒家的禪讓說，他的『王公大人』是『傳子孫，業萬世』的。那麼他的『一同天下之義』的主張，儘管說的是『仁君』，但這『仁君』是如何產生的呢？儘管是暴王如桀、紂、幽、厲，當其時，誰敢不目以『仁君』？ .....故而墨子的所謂『尚賢』、『尚同』，結果只可能流而為極權政治。[4]

郭氏則否定梁氏「民選」之說，而謂墨家學派屬於「神權起源說」，即謂「尚同」理論的選立制度屬於「天選」之觀點。

上述墨學論爭於中文學界影響極為深遠，無論是墨學研究專著，抑或是通論式的政治思想史、中國哲學史，其於「天選」與「民選」兩種詮釋方法各有支持，甚或互相批評以證成己說。至於近年中文墨學研究之中，既有證成「天選」或「民選」論文，同時亦有對「尚同」複雜性反思的論著，[5] 蓋立濤於 2020 年發表〈墨家尚同思想新探〉有云：

---

[3] 梁啟超：《子墨子學說》（臺北：臺灣中華書局，1936），頁 37-38。

[4] 郭沫若著；郭沫若著作編輯出版委員會編輯：《郭沫若全集：歷史編》（北京：人民出版社，1982），頁 263。

[5] 案：吳根友、丁銘：〈「共同善」視角下墨子「尚同」思想新解〉，《哲學動態》（2022），頁 45-54；楊武金：〈墨家尚賢尚同思想的創造性轉化與創新性發展〉，《職大學報》（2021），頁 7-18；曲菁：〈「尚賢尚同」到民主集中制的辯證繼承〉，《北京科技大學學報》（2018），頁 95-102；胡曉明：〈爭議下的墨家尚同之說：「民約」還是「專制」？〉，《南京師大學報》（2015），頁 41-50；劉學斌：〈選立正長、尚同一義:墨子政治秩序觀論析〉，《西部學刊》（2015），頁 26-29；高深：〈神本主義對專制和民本的超越——墨家「尚同」說評議〉，《職大學報》（2014），頁 20-23；白峥勇：〈《墨子》「尚同一義為政」平議〉，《國文學誌》（2011），頁 203-239；吳進安：〈墨家天人關係論探析〉，《哲學與文化》第三十六卷第十二期（2009），頁 107-128；吳豐年：〈墨子尚同學說之研究〉，《哲學與文化》（2009），頁 1-16。

> 墨家尚同思想的複雜性和矛盾性，我們剝離披在尚同上面「專制」或者「民主」的外衣，把尚同還原到墨家的思想體系，還原到墨家所處的歷史，才能呈現尚同的真實含義。……尚同具有多重含義，用「專制」或者「民主」的單一視角很難表達其多重含義。尚同還反映了墨家對政治秩序建構的新思考，以及從貴族政治向官僚政治轉變的歷史趨勢。**用「專制」或者「民主」來簡單概括尚同是片面的，也看不到尚同的複雜性。**[6]

蓋氏認為「尚同」思想有其複雜性，同時其討論焦點在於「專制」或「民主」，而其處理方式訴諸歷史趨勢的轉變，唯對前人的觀點主要以「片面」概括，似乎尚未有意調和或解釋兩派觀點的差異。至於張昌林、鄭秀芹於 2022 年則發表〈墨子尚同思想及其論爭〉，綜合討論有關「尚同」的詮釋論爭，其云：

> 評析尚同思想，需要堅持全面的觀點，既要統合《尚同》上中下三篇來審視，又要將其置放於墨子的整個思想體系中來把握。**如果局限于某一篇章或某些詞句，就可能得出或「民主」或「專制」甚或「極權」「神權」「特務政治」的片面結論。**[7]

此文堅持統合「尚同」三篇，並且結合墨子的整個思想體系作詮釋，同樣亦以「片面」概況前人的觀點。本文認為注意到「尚同」組別的複雜性極為重要，也應該知悉「天選」或「民選」有其片面性，但是下一步是否應該採取「統合」的角度詮釋「尚同」思想體系？「統合」取態又會否使「尚同」當中的多元聲音變得單一，從而使人忽略其內部的複雜性？

筆者希望暫時擱置「天選」或「民選」二擇其一的立場爭論，同時避免得出墨家體系複雜矛盾的含糊結論，並且提出以下三點疑問：(1)前人判斷墨家學派選立制度為「天選」或「民選」的文本依據是甚麼？（2）墨家學派「尚同」上、中、下篇能否分別作思想架構的詮釋？（3)「尚同」思想在墨家學派思想體系中是否有其獨立性？本文希望通過處理上述問題以重審「天選」與「民選」的墨學爭議。

若要回應疑問（1）則需要整理前人所引述的文本依據，同時以較為嚴格的文獻學視角處理《墨子》「尚同」組別的文本使用方式。據《漢書・藝文志》著錄《墨子》當有七十一篇，今存《墨子》僅五十三篇，而明正統十年刻《道藏》本《墨子》尚避宋諱，當屬

[6] 蓋立濤：〈墨家尚同思想新探〉,《現代哲學》(2020)，頁 155-160。
[7] 張昌林、鄭秀芹：〈墨子尚同思想及其論爭〉,《棗莊學院學報》(2021)，頁 75。

現存最古之全本。現時可見之道藏本《墨子》系統有二：一則上海涵芬樓影印北平白雲觀本，其中又以上海白雲觀本補其缺漏；二則日本藏傅山、盧文弨校萬曆二十六年影印本，據吳毓江之考證，當以日藏本影印較早。[8] 本文選用《墨子大全》載盧文弨批校道藏本為底本，[9]而正德俞鈔三卷本（正德本）雖為古殘本，然其錄有「尚同」三篇，故當為主要參校之版本。本文將以謹慎態度擇善而從，務求兼取諸本異文為論，避免直接使用校注本。本文希望依據較早的《墨子》「尚同」組別文本作為論證基礎，並且強調版本與校勘對於思想描述的重要性，使「天選」與「民選」的爭議回歸文本討論。

至於回應疑問（2）、（3）則需要以解構墨學的研究取態為起點，即暫時脫離前人所建構的墨學思想體系，把《墨子》「尚同」上、中、下篇視為獨立文本，並作個別的思想架構分析。[10] 墨學研究從清代復興以來，始於俞樾〈墨子閒詁序〉有言：「今觀尚賢、尚同、兼愛、非攻、節用、節葬、天志、明鬼、非樂、非命皆分上、中、下三篇，字句小異，而大旨無殊。」[11] 學界對於十論上、中、下篇「大同小異」的印象頗為深刻，是以整合「尚同」上、中、下篇以見墨家思想的基本立場，又以「天志」、「尚賢」、「兼愛」諸論證成「尚同」思想之體系，歷來研究成果殊為豐富，同時使世人重新認識墨學思想。然而，墨學研究的「建構」與「解構」同樣重要，只有經過不斷的思想重構，反覆檢視文本證據，墨學研究方能在新的衝擊下逐步突破。

1970 年代前後，渡邊卓、杜潤特（Stephen Durrant）、葛瑞漢（Angus C. Graham）等研究突破「大同小異」、「墨離為三」的簡單印象，[12] 不論是從歷史角度重構墨家學派發展，抑或以語法詞彙為《墨子》篇章重新分組，同樣注意到上、中、下篇的具體差異。及至二

---

[8] 吳毓江：《墨子校注》（北京：中華書局，2008），頁 989。

[9] 〔清〕傅山校，盧文弨校并跋：《墨子》，載於任繼愈主編《墨子大全》影印明正統十年刻萬曆二十六年印（道藏）本（北京：北京圖書館出版社，2002），第壹冊。

[10] 案：本文以「篇章」為單位作解構墨學的討論，而部份學者把「篇章」再拆分為「段落」以討論思想之變化，例如吉永慎二郎提出「尚同」組別的思想系譜及撰成先後為「〈尚同上〉（百姓系：公元前 351 年前後）－〈尚同中〉除第十段（萬民系：公元前 338 年前後）－〈尚同下〉（後期百姓系：公元前 320-295 年之間）－〈尚同中〉第十段（後期萬民系：公元前 295-285 年之間）」。吉永氏把各組別上、中、下篇拆分為段落單位，並且重新組合為新舊文本，即單篇當中亦有不同時期的對應差異。本文並不採取此種研究取態，並以現時古本尚可明確區分的「篇章」為討論單位。吉永慎二郎：《戰國思想史研究》（京都：朋友書店，2004）。

[11] 〔清〕孫詒讓：《墨子閒詁》（北京：中華書局，2001），頁 1-2。

[12] 渡邊卓：《古代中國思想の研究》（東京：創文社，1973）；Durrant, Stephen W.: “An Examination of Textual and Grammatical Problems in Mo Tzu.” Washington: University of Washington Ph.D. dissertation, (1975)；其後 1977 年杜潤特再有發表另一文章比較《墨子》十論與「墨語」的語法問題：Durrant, Stephen W.: “A Consideration of Differences in the Grammar of the Mo Tzu “Essays” and “Dialogues”.” *Monumenta Serica* v33 (1977/78), pp.248-267；A. C. Graham: *Divisions in Early Mohism Reflected in the Core Chapters of Mo-tzu* (Singapore: The Institute of East Asian Philosophies, 1985).

十一世紀初，以 2009 年比利時魯汶大學召開「The Many Faces of Mozi: a synchronic and Diachronic study of Mohist thought」、2014 年國立臺灣大學召開「墨家思想研究的國際視野」兩次國際學術研討會，以及戴卡琳（Carine Defoort）與鐘鳴旦（Nicolas Standaert）於 2013 年所編的《The Mozi as an Evolving Text: Different Voices in Early Chinese Thought》為標誌，[13]《墨子》十論上、中、下篇的「差異」更受關注，同時用以詮釋「差異」的視角與方法亦更趨多元。

故此，本文希望嘗試使用 1970 年代以來的十論上、中、下篇「差異研究」為基礎，重新處理十九世紀末承傳下來的「墨學爭論」。雖然《墨子》十論上、中、下篇的「差異研究」為當代墨學研究的其中一項核心議題，其中尤以「兼愛」組別的成果最為豐碩，[14]但是距離把所有組別上、中、下篇的「差異」釐清，並且逐一與既有的墨學思想詮釋對話，相信在當代墨學研究尚有漫長的道路。本文希望聚焦於「尚同」上、中、下篇各自的論述結構，嘗試為「天選」與「民選」此種傳統議題提供新的詮釋可能，務求在「尚同」組別文本內部尋求各種微小差異的連貫性，而盡量避免十論其他組別的干擾。

相對於本文以「尚同」組別之差異為主要研究對象，黎輝傑（Hui-chieh Loy）於 2005 年發表的〈On a Gedankenexperiment in the Mozi Core Chapters〉則歸納「尚同」組別各篇共同的論證邏輯結構，擱置討論各篇內容的差異與發展關係。[15] 黎輝傑以理論系統分析各篇共同論證，有助釐清學界對於上、中、下篇論述相近的模糊印象，並把「尚同」組別描述原始狀態的共同論證分為「Hypothetical Scenario (HS)」（假設性情境）、「Moral diversity and mutual condemning」（道德多元與互相指責）、「Conflict and universal chaos」（衝突與全

[13] Carine Defoort and Nicolas Standaert, editors. *The Mozi as an Evolving Text: Different Voices in Early Chinese Thought*. Studies in the History of Chinese Texts, volume 4. Leiden: E. J. Brill (2013), p.69-94.

[14] 丁為祥：〈墨家兼愛觀的演變〉，《陝西師範大學學報》（1999），頁70-76；吉永慎二郎〈墨翟 兼愛を説かず—『墨子』兼愛篇の論理と構造—〉，《集刊東洋学》67號（1992），頁1-21；吉永慎二郎：〈兼愛是甚麼——兼愛概念的形成和發展〉，《哈爾濱師專學報》第4期（1999），頁31-34；張永義：《墨子與中國文化》（貴陽：貴州人民出版社，2001）；胡垚：〈論「兼愛」理論的階段性發展〉（四川師範大學中國古代文學碩士學位論文，2006）；戴卡琳：〈《墨子•兼愛》上、中、下篇是關於兼愛嗎？——「愛」範圍的不斷擴大〉，《職大學報》第四、五期（2011），頁1-6、29-34；Masayuki Sato: "The Idea to Rule the World: The Mohist Impact of Jian 兼on the Xunzi." *Oriens Extremus* Vol. 48 (2009), p.21-54；佐藤將之：《荀子禮治思想的淵源與戰國諸子之研究》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2013），頁29-60；劉文清：〈墨家兼愛思想之嬗變－從「兼」字涵義談起〉，《成大中文學報》（2013），頁1-38；廖雋文：〈《兼愛》上篇、中篇與下篇的演變與發展 ———對「愛」的逐步反省〉，《周易研究》（2014），頁76-81；Back, Youngsun: "Reconstructing Mozi's Jian'ai." *Philosophy East & West* 67.4 (2017), p.1092-1117；張書豪：〈修辭視野下的《墨子・兼愛》三篇〉，《政大中文學報》（2020），頁19-44。

[15] Hui-chieh Loy: "On a Gedankenexperiment in the Mozi Core Chapters," Oriens Extremus 45 (2005/06): pp.141-158.

體之混亂）、「The diagnosis」（診斷）與「The solution」（解決方法）五部份。本文承認「尚同」組別各篇的共通性，並非獨見其異而不知其同，只是相對於把《墨子》不同篇章、不同組別「連結」或「統同」的研究傾向，本文認為對於《墨子》內部文本與思想的「別異」亦有其意義。

二、回顧「尚同」學說選立制度爭議的立論依據

本文考察十九世紀末以來墨學研究對於「尚同」所載選立制度的詮釋，無疑始於西脇玉峰〈墨子とホッブス〉以及明治時代帝國大學哲學科知識份子的相關討論。然而，無可否認的是，梁啟超 1904 年於《新民叢報》撰寫的〈子墨子學說〉把明治時代日本的討論帶到中國，而其觀點對於中文學界影響極大，後續討論所回應與爭辯的對象均以梁啟超為主。上文已錄其核心觀點，即謂《墨子》「尚同」之選立制度近於霍布斯的民約論。然而，若以梁氏觀點「天選」與「民選」爭議的討論基礎，本文認為需要綜合梁氏墨學著作之觀點，[16] 並先釐清以下三點：（1）梁啟超〈子墨子學說〉參考高瀨武次郎《楊墨哲學》，並且取用「天志」建構墨學基礎架構，但墨學「民選」觀點則可能啟發自西脇玉峰〈墨子とホッブス〉，[17] 是以把「民選」觀點置於「天志」思想架構下則有梁氏之處理；（2）國家起源、君權約制、君位繼承問題三者需要分開討論；（3）梁啟超探討國家起源論的引證依據取用〈尚同上〉，並謂「尚同」中、下篇略同。

首先釐清（1）的情況，高瀨武次郎於 1902 年出版專著《楊墨哲學》，而梁啟超於〈子墨子學說〉「墨子之宗教思想」章下有「尊天之教」一節，並於注中明確表示該節編排參考高瀨氏的《楊墨哲學》。[18] 高瀨武次郎《楊墨哲學》以「天論」為墨家學說之基礎，並對「天」的主宰性質極為重視，更把「天」視為政治的根源。[19] 再參《楊墨哲學》附錄「墨學與耶穌之比較」，高瀨氏理解墨學的「天」等同於基督宗教之「上帝」，此種以「天論」為核心的墨學詮釋對於梁啟超影響頗深。[20] 然而，值得注意的是，《楊墨哲學》僅在「第

16 案：梁啟超的墨學研究綜述，以及其如何接受日本學界的觀點並非本文討論重點，謹擇其相關者簡述。詳細可參：黃克武：〈梁啟超的學術思想：以墨子學為中心分析〉，《中央研究院近代史研究所集刊》第 26 期，1996），頁 41-90；狹間直樹：《梁啟超·明治日本·西方：日本京都大學人文科學研究所共同研究報告》（北京：社會科學文獻出版社，2012）等相關著作。

17 佐藤將之：〈日本近代墨學研究之崛起與兼及墨荀思想關係論探析〉，同註 1，頁 236-258。

18 梁啟超：《子墨子學說》〉，同註 2，頁 4。

19 高瀨武次郎著；蔣竹莊編譯：《楊墨哲學》，載於任繼愈主編《墨子大全》（北京：北京圖書館出版社，2002），第參拾柒冊，頁 345-371。

20 案：梁啟超〈子墨子學說〉以「墨子之宗教思想」為第一章，並言編排上參考高瀨武次郎《楊墨哲學》，誠可見其影響。至於 1920 年代梁氏的《墨子學案》則把「墨子之根本觀念＝兼愛」置於總論後的第二

二章：墨家學說之基礎」當中「天志篇」部份指出「天」為政治的根源，而「尚同篇」部份則置於「第八章：修齊治平（儒墨一致）」，其中僅言天子要率萬民而尚同天意之義，並無討論國家、君權的來源問題。相較於把「天志」視為墨學基礎，高瀨氏僅把「尚同」置於儒墨共有的思想，對於「尚同」的重視程度顯然不高。[21]

故此，梁啟超於〈子墨子學說〉提出「尚同」近於霍布斯的民約論，或取西脇玉峰〈墨子とホッブス〉之觀點參入，實與以「天志」為核心建構的墨學思想體系不契合。梁氏〈子墨子學說〉以墨子與西方思想對照，其動機是基於現世應用需要而詮釋「尚同」學說，並且證明中國亦有近於西方之思想，是以兼採日本諸家之說立論，構成在「天志」架構下的「民選」觀點。「墨學可否成為支持中國民主化、現代化的思想來源？」這類問題在中文墨學研究討論頗多，[22]而在其他地域的語境下則未必為討論焦點。然而，本文主要並非關注梁啟超為何提出此種「尚同」詮釋，而是希望釐清「民選」觀點的來源，再從《墨子》「尚同」組別文本檢驗此種詮釋的合理性。

其次討論（2）的分層問題，梁啟超〈子墨子學說〉第四章「墨子之政術」分為「國家起原說」、「君權神聖說」、「君權限制說」、「中央政治與地方政治之聯絡」、「法治國」五節。所謂的「民選」觀點僅見於「國家起原說」一節，即在原始社會第一次建立國家之時，梁氏以為墨子有「國家為民意所公建」的觀點，而「天」則置於「君權限制說」一節討論，即「天」為君權之限制，而非君權之來源。[23] 至於梁氏《墨子學案》則指出《墨子》書中未嘗論及繼續選舉的方法，也未有明確支持君位世襲，並據墨家鉅子的傳位方式推想君權繼承的方式。同時，梁氏指出墨子並不見得贊成近世之「議會多數政治」與「全民政治」。[24] 綜上所述，梁啟超明確主張墨家支持「公舉」與「民選」的論述層次僅在國家起源問題，而第一次「民選」後能否或如何延續，則梁氏並未在《墨子》書中找到答案。故此，梁啟超對於「尚同」的詮釋應歸納為「國家起源」在民、「君權約制」在天、「君位繼承」存疑，而本文討論的「天選」與「民選」爭議當在「國家起源」層次。

再論（3）的引證問題，本文關注以往研究如何使用「尚同」上、中、下篇以建立其

章，「墨子之宗教思想」則移至第四章，則梁啟超之墨學思想已有轉向，並且進一步脫離高瀨武次郎的影響。

21 高瀨武次郎著；蔣竹莊編譯：《楊墨哲學》，同註 16，頁 453-476。

22 案：舉例而言，馮成榮《墨子思想體系研究》有謂：「墨子的政治思想是很進步的，很合乎近代民主思想的要義，這是很值得後人注意和效法的。」馮成榮：《墨子思想體系研究》（臺北：文史哲出版社，1979 年）。

23 梁啟超：《子墨子學說》〉，同註 2，頁 37-41。

24 梁啟超：《墨子學案》（臺北：臺灣中華書局，1985），頁 29-30。

觀點，而梁啟超把上、中、下篇視為「大同小異」的取態，[25] 一方面既受到俞樾〈墨子閒詁序〉所謂「字句小異，而大旨無殊」的影響，[26] 另一方面服部宇之吉於 1896 年發表〈墨子年代考〉已經明確使用「大同小異」形容墨論三篇之關係。[27] 至於高瀨武次郎《楊墨哲學》同樣表示：「（尚同）雖分有上、中、下，而皆以同一之意見，稍變說明法而敘述之。此為他書不見之文體。」[28] 由此可見，二十世紀初期的墨學研究較為強調上、中、下篇的相似性，而梁啟超〈子墨子學說〉「國家起原說」標明引用〈尚同上〉，並謂「尚同」中、下篇略同。然而，梁氏所引用的文本其實為〈尚同上〉與〈尚同中〉的結合，其云：

> 子墨子言曰：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。天下之百姓，皆以水火毒藥相虧害，至有餘力不能以相勞，腐朽餘財，不以相分，隱匿良道，不以相教，天下之亂，若禽獸然。夫明乎天下之所以亂者，生於無政長。**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。**[29]

上述引文最後一句出於〈尚同中〉而未有標明，可見上、中、下篇的拼合引證更有使三篇混同的傾向。至於《墨子學案》同樣以〈尚同上〉的名義引用上文，並且對於「民選」觀點的論證作進一步交代：

> 他說：「**明乎天下之亂生於無正長，故選擇賢聖立為天子使從事乎一同。**」甚麼人「明」？自然是人民「明」。甚麼人「選擇」？自然是人民「選擇」。甚麼人「立」？甚麼人「使」？自然是人民「立」人民「使」。這種見解和那說「天生民而立之君」的一派神權起原，和那說「國之本在家」的一派家族起原說都

[25] 案：梁啟超《墨子學案》所言：「這十箇題目二十三篇，是墨學的大綱目，墨子書的中堅。篇中皆有『子墨子曰』字樣，可以證明是門弟子所記，非墨子自著。每題各有三篇，文義大同小異，蓋墨家分為三派，各記所聞。」出於同前註，頁 6。

[26] 〔清〕孫詒讓：《墨子閒詁》，同註 9，頁 1-2。

[27] 服部宇之吉：〈墨子年代考〉，《哲学会雑誌》第 11 卷 111 號（1896），頁 384-392。

[28] 高瀨武次郎著；蔣竹莊編譯：《楊墨哲學》，載於任繼愈主編《墨子大全》（北京：北京圖書館出版社，2002），第參拾柒冊，頁 466-475。

[29] 梁啟超：《子墨子學說》〉，同註 2，頁 37-42。

不相同。他說國家是由人民同意所造成的，和「民約論」同一立腳點。[30]

上述引文當中「明乎天下之亂生於無正長，故選擇賢聖立為天子使從事乎一同」一句並非出於「尚同」任何一篇，而是梁氏自行概括的文句。雖然依據記憶約引文獻自古常有，但是本文提出此種方式在處理十論上、中、下篇或會引起混亂。此外，梁氏對於「明」、「選擇」、「立」、「使」等動詞的主語判斷，均自然地以為是「人民」，似乎未有考慮主語為「天」的可能性，而此一系列的主語判斷則進一步衍生後續的「天選」與「民選」爭議。

吳進安於 2003 年出版《墨家哲學》概述前人學者「尚同」國家起源研究之觀點，分列馮芝生、[31] 吳錫澤、[32] 薛保綸、[33] 唐君毅、[34] 王冬珍、[35] 周長耀、[36] 周玉蕙、[37] 舒大剛等學者意見，[38] 並謂學界見解「大體不脫梁啟超當年之觀點，或依此觀念續予引申，或予以辯證者」，[39] 直接同意其觀點亦不在少數，可見梁氏觀點的影響力極大，「天選」與「民選」議題直至二十一世紀依然圍繞梁氏作回應。本文從引證依據的角度把延伸或反駁梁氏的觀點分為三個層次：（A）援引「尚同」組別以外的墨家文本與思想作證，如據「天志」、「尚賢」、「法儀」證明墨家學派的「天人關係論」，從此說明「尚同」應有相近的觀點；（B）援引「尚同」組別內部的文本證據，其中引用〈尚同中〉以反駁「民選」觀點尤多；（C）校改或重釋「尚同」組別的文本，並以此化解文本內部的差異與矛盾。

郭沫若 1923 年於《創造周報》發表〈讀梁任公〈墨子新社會之組織法〉〉一文以反駁梁啟超觀點，即為（A）、（B）兩種反駁證據奠定基礎。郭氏先指出梁氏推論之中三次「自然」的主觀性，並且舉出墨家學派「天選」君長的重要證據，〈尚同中〉有謂：

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，

[30] 案：梁啟超《墨子學案》續道：「〈經上〉篇說：『君臣萌通約也。』正是這個原理。」本文聚焦於「尚同」的討論，而〈經上〉的詮釋為另一重要議題，故暫不作討論。出於梁啟超：《墨子學案》，同註 23，頁 29-30。

[31] 馮芝生：《中國哲學史》（香港：文翰出版社，1985），頁 12-13。

[32] 吳錫澤：〈墨子的政治思想述略〉，《中國學術思想論叢》（臺北：臺灣商務印書館，1973），頁 146。

[33] 薛保綸：〈墨子哲學與中國文化〉，《哲學論集》（臺北：中國文化大學出版部，1983），頁 507。

[34] 唐君毅：《中國哲學原論──原道篇貳》（臺北：臺灣學生書局，1986），頁 179。

[35] 王冬珍：《墨學新探》（臺北：世界書局，1989），頁 152。

[36] 周長耀：《墨子思想之研究》（臺北：中正書局，1997），頁 74。

[37] 周玉蕙：《從近代學術論墨學》（臺北：東大圖書公司，1991），頁 67。

[38] 舒大剛：《墨子的智慧》（臺北：漢藝色研文化公司，1996），頁 102。

[39] 吳進安：《墨家哲學》（臺北：五南圖書文化出版股份有限公司，2003），頁 188-214。

> 將以為萬民興利除害，富貴貧寡，安危治亂也。[40]

上述即為「尚同」組別內部的「天選」證據。至於「尚同」組別以外的證據，郭氏即引〈法儀〉、〈尚賢中〉、〈天志上〉、〈天志中〉為證，提出墨家的根本概念在於「天志」，並且批評梁啟超抽走墨家的根本概念，隨意把墨家學說與梁氏腦中的西洋思想作配對。[41]

其後，墨學研究主張「天選」觀點之引證大體相近，例如陳直 1926 年出版《墨學十論》所謂：「乃今之談墨學者，見「尚同」篇有選天下之賢可者立為天子之說，（見尚同上篇，中下篇語亦略同）遂謂墨子主張民選天子。（梁啟超尹桐陽均有此說）而不知與墨子之恉大謬。」又謂：「然則墨子之意，以誰為選立者乎？亦歸之於天而已。」陳氏即以〈法儀〉、〈尚賢中〉為證；又如陳問梅 1988 年發表《墨學之省察》引用〈尚同中〉、〈尚賢中〉以推論「選立」的主語，其謂：「其所謂選立，雖未明言選者為誰，但以尚賢中篇「天意尚賢」之意通之，並以此處所謂「天立正長」之意例之，則無疑地必為天所選立。」[42] 再如吳進安《墨家哲學》否定「民選君長」之說的引證同樣出於〈尚同中〉，輔以〈法儀〉、〈尚賢中〉、〈天志下〉，而其論述亦可代表「天選」主流觀點，其云：

> 墨家所言各級階層政治統治作合法性無不是來自於──意志之天、主宰之天的天志思想。……所謂「民選君長」之說，確與墨子思想不符，天子如何選立，墨子僅言依從天志，而非有類似近代西方代議制度之選舉方式，更何況在「亂若禽獸」情形之下的人民，如何能共謀同義選立天子乎！即以蕭公權教授之言以為小結：「按墨子既無民選之明文，而其思想系統以及歷史背景均無發生民選觀念之可能。」[43]

上述「天選」與「民選」的觀點其實都把墨家學派設想為一貫的思想系統，只是兩派的切入角度與其論述角度有異，是以各有支持者，而其爭論亦延續超過一世紀。若然單從立論依據而論，「天選」一派在（A）援引「尚同」組別以外的墨家思想作證顯然較強，而在（B）援引「尚同」組別內部的文本證據則兩派各持己見。本文認為（C）校改或重釋「尚同」組別的文本，或有機會化解兩派的爭議，而其實方授楚《墨學源流》、譚家健《墨子研究》

---

[40] 郭沫若著；郭沫若著作編輯出版委員會編輯：《郭沫若全集：歷史編》（北京：人民出版社，1982），頁 263。

[41] 郭沫若著；郭沫若著作編輯出版委員會編輯：《郭沫若全集：歷史編》，同註 3，頁 263。

[42] 陳問梅：《墨學之省察》（臺北：臺灣學生書局，1988），頁 169。

[43] 吳進安：《墨家哲學》，同註 35，頁 204。

等前人著作已有意識到「文本校改」對於思想詮釋的影響力，只是尚未展開具體而深入的討論。本文將以（B）、（C）兩種立論依據，嘗試重構可以容納「天選」與「民選」兩種觀點的墨學「尚同」思想框架。

三、「尚同」組別中、下篇選立制度差異之文本證據

本文從《墨子》十論「尚同」組別上、中、下篇「天子選立」的互見論述開始考察，今將排比如下：[44]

上：夫　明虖天下之所以亂者，生於無政長
中：　　明乎民　之　　無正長以　一同天下之義　，而天下亂也
下：是故　　天下之　　欲同一天下之義也，

上：是故**選**　天下之賢可　　者，立以為天子。
中：是故**選擇**天下　賢良聖知辯慧之人，立以為天子。
下：是故**選擇**　　賢　　者，立　為天子。

上文可見，各篇謂置立天子前之「選」或「選擇」均無主語，方授楚於《墨學源流》則謂：「然則選擇天子者誰耶？此于選擇上無主詞，頗為曖昧，《尚同下》[45] 則曰：『是故天之欲同一天下之義也，是故選擇賢者立為天子。』（舊作『是故天下』內字，頗不辭，孫詒詰、曹箋、張集解均為『天』[46] 字，今從之。）則選擇者為天，乃王權神（天）授說也。」[47] 由此可見，「選」前無主語則必須再從上文尋找線索，〈尚同上〉「天下之所以亂者」、〈尚同中〉「民之無正長以一同天下之義」均為原始狀態的描述，黎輝傑把上、中篇此兩句判斷為「The diagnosis」（診斷）。上述兩句未有說明「誰」有意改變這個混亂的現象，而〈尚同下〉「是故天下之欲同一天下之義也」則為上文最直接有主語的文句，黎輝傑下篇此句則歸入“The solution”（解決方法）的部份，[48] 即與「選擇」屬於同一部份的論述，而下篇

[44] 案：下列排比引文悉出於〔清〕傅山校，盧文弨校并跋：《墨子》，同註 9。
[45] 案：原書誤為當為《尚賢下》，實當為《尚同下》，今正。
[46] 案：原書誤為「下」，據上文改作「天」字。
[47] 方授楚：《墨學源流》（上海：上海書店出版社，1937），頁 91。
[48] Hui-chieh Loy: “On a Gedankenexperiment in the Mozi Core Chapters,” Oriens Extremus 45 (2005/06): pp.141-158.

獨有使用動詞「欲」，可知改變原始狀態是出於「天下」的意願，方有後續「選擇賢者，立為天子」的行為以滿足此一意願。然而，孫詒讓於《墨子閒詁》則謂：「上『天下』二字，疑當作『天』。畢云：『文選注，引作『古者同天之義』。』」[49] 若然把「天下」校為「天」，一字之差則從「民選」論之依據改為「天選」論之依據，方授楚即以此校改後之文句提出「尚同」理論屬於「王權神（天）授說」。[50]

張昌林、鄭秀芹〈墨子尚同思想及其論爭〉同樣指出「天下」與「天」一字之差對於詮釋的影響，但只是視為《墨子》文本的含糊脫漏，並未考慮校改依據是否可信，僅言「這樣就給研究者留下想像發揮的空間」。[51] 那麼，前人把「天下」校為「天」為依據是甚麼呢？孫詒讓《墨子閒詁》據畢注所引《文選》注校改「天下」為「天」，而畢注所引則出於《文選》袁彥伯〈三國名臣序贊〉注，今將此注與下篇對讀如下：

尚同下：是故　　天下之欲同一天下之義也，是故選擇賢者，立為天子。
文選注：　　古者　　同　天　之義　，是故選擇賢者，立為天子。

上文可見，《文選》注若為直引〈尚同下〉，則其所言「同天之義」之「天」僅能與「天下之義」之「天下」對讀，而不能以此校改「天下之欲」之「天下」。若然以《文選》注為節引〈尚同下〉，「同天之義」之「天」亦非主語，即以「某同天之義，是故選擇賢者」之「某」為隱去之主語，語義上「某」亦不可能同為「天」，或言「天下同天之義」、「百姓同天之義」則尚有可能，是以本文認為以《文選》注校改「天下」為「天」並不可取。《墨子》諸本並無「天下」作「天」之異文，版本無據，原文自通，則不當以意為校。

孫詒讓《墨子閒詁》為不少墨學研究所選用的底本，其影響力可謂無庸置疑，墨學研究當中無論是有意識地接受，或是未有加以論述地使用均有其例。高瀨武次郎《楊墨哲學》引用下篇為「是故天之欲同一天下之義也」，[52] 未有注明經過校改，可以說把「天下」改為「天」的影響從日本明治時代哲學著作已經出現。至於有意識的接受校改，除了上述方

[49] 〔清〕孫詒讓：《墨子閒詁》，同註 9，頁 91。

[50] 案：方授楚於《墨學源流》後文則云：「（筆者案：方氏據〈尚同中〉「萬民之親可得也」謂）天子既須對民負責，則選擇之者亦人民歟？《尚同上》「是故選天下之賢可者，立以為天子。」此或墨家後學，修正墨子之說，改天選而為民選也。《尚同上》較中、下篇為晚出，說詳第三章。」（方授楚：《墨學源流》，同註 41，頁 92。）故此，方授楚同樣認為「尚同」理論中有「民選」之論，然其所舉〈尚同上〉「是故選天下之賢可者，立以為天子」實亦無主語，其上謂「對民負責」則舉〈尚同中〉為證，然〈尚同中〉之文言「萬民之親可得也」、「萬民有便利乎其為政長」亦非「對民負責」之證，而為萬民利政長之謂，故未知方授楚論述所據。

[51] 張昌林、鄭秀芹：〈墨子尚同思想及其論爭〉，同註 6，頁 75。

[52] 高瀨武次郎著；蔣竹莊編譯：《楊墨哲學》，同註 16，頁 466-475。

授楚《墨學源流》,再如楊俊光《墨子新論》論證天選政長之時,引用〈尚同下〉「天(下)之欲同一天下之義也,是故選擇賢者,立為天子」,而「下」字注中則謂「據孫詒讓說校刪」,可知楊氏有意識校改〈尚同下〉以配合其「天選」觀點。[53] 然而,「民選」觀點的墨學研究則有不採用此一校改,例如譚家健於《墨子研究》有言:「把《尚同》三篇聯繫起來看,墨子明確肯定立天子是為了同一天下之義的客觀需要,也就是說,政治領袖(正長)的出現是歷史發展的必然,而不是某一個人主觀意願所決定的。所以,把天作為選擇天子的主宰者,在這段話(筆者案:即「天下之欲同一天下之義」)裏是不合原意的,正確的理解應該是大眾推舉。當然,墨子也有上帝鬼神立正長的說法,表現了他思想的矛盾和混亂,那並不足以作否定『公舉』的根據。」[54] 譚氏承認〈尚同下〉「天下之欲同一天下之義」為「民選」的證據,然其提出《墨子》當中亦有上帝鬼神立正長的說法,是以譚氏得出的結論是墨子思想有矛盾和混亂之處。

本文認為〈尚同下〉「天下之欲同一天下之義」明確表示「同一天下之義」為「天下」的共同願望,是以起碼在此段文字描述首次選擇天子的過程當為「民選」或「天下公舉」。誠然,譚家健上承郭若沫所舉「古者上帝鬼神之建設國都,立正長也」為「天選」的有力證據,然譚氏強調「把《尚同》三篇聯繫起來看」,則會忽略「上帝鬼神立正長」之觀點出於〈尚同中〉,實則與有「民選」證據的〈尚同下〉並非同篇。

若然我們接受〈尚同中〉與〈尚同下〉可以有不同的選立取態,則可進一步檢視〈尚同中〉「天選」的有力證據在〈尚同下〉如何轉化呈現。〈尚同中〉有云:

> 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。[55]

上述可見,〈尚同中〉在「建設國都」的主題是以「上帝鬼神」為主導,而其實〈尚同下〉亦有「建設國都」的相關論述,然其論述則未有「上帝鬼神」之語,〈尚同下〉則云:

> 故古者建國設都,乃立后王君公,奉以卿士師長,此非欲用說也,使助治天(助)

[53] 楊俊光:《墨子新論》(南京:江蘇教育出版社,1992),頁 75。
[54] 譚家健:《墨子研究》(貴陽:貴州教育出版社,1996),頁 98。
[55] 〔清〕傅山校,盧文弨校并跋:《墨子》,同註 9,頁 72。

明也。[56]

上文可見，中篇「古者上帝鬼神之建設國都」、下篇「古者建國設都」之差異明顯為主語「上帝鬼神」之有無，而下篇後文言「立后王君公，奉以卿士師長」即為中篇「立正長」之謂。若然把「尚同」三篇視為整體討論，則有可能把「上帝鬼神」之有無視為主語省略，但是仔細分析「天」在兩段文句的角色，則會發現中、下篇的微小差異並非偶然。〈尚同下〉所言置立政長之目的為「助治天明」，今據孫詒讓所舉偽《古文尚書》，以及高亨舉《墨子》書中之例讀為「助治天民」，即〈尚同下〉並非以「天」為主動置立政長的角色，而「民」雖從屬於「天」，但是政長選立則為「協助」管治天所生養之百姓。

本文認為「尚同」篇章所論選立制度，其於〈尚同中〉有「天選」之實證，而〈尚同下〉於則有「民選」之實證，兩篇所論之選立制度來源本為相異。雖然片言隻語未足定論其思想結構，但是中、下篇的取向差異以上述文本證據為線索，無疑值得結合各篇整體論證方向於下文再作詳論。至於〈尚同上〉則未有對選立制度之來源作「天選」或「民選」之傾向，而本文認為此亦與〈尚同上〉的天人關係論述有密切的關係。若然以「尚同」組別各篇為獨立論述，則不必改校原文，亦不必謂墨子矛盾混亂，各篇所論，豁然可明。然而，本文認為探討「尚同」組別上、中、下篇選立制度差異之原因，則需仔細分析各篇對於天人關係的論述架構，方能明辨〈尚同上〉無傾向、〈尚同中〉「天選」、〈尚同下〉「民選」之思想差異，以及整篇相應論證的核心差異。

---

[56] 案：孫詒讓謂：「舊本『助治天』下有『助』字。王云：『下『助』字衍。『唯辯而使助治天明』者，辯，讀為遍，古『遍』字多作『辯』。天明，天之明道也。《哀二年・左傳》曰：『二三子順天明。』言所以設此卿士師長者，唯遍使助治天道也。中篇作『維辯使治天均。』』案：王謂下『助』字衍，是也，今據刪。辯當訓為分，王讀為遍，尚未得其義。《左傳・哀二年》孔疏，釋『天明』為『天之明道』，即王說所本。《大戴禮記・虞戴德》篇云：『法于天明，開施教于民』，《左・昭二十五年傳》云：『則天之明』，義並略同。偽《古文書・說命》作『惟以亂民』，疑偽孔讀『天明』為『天民』。」李笠謂：「王本作『助治助明』」吳毓江謂：「正德本『明也』上有『地』字。」即正德本作「唯辯而使助治天助地明也」。高亨則言：「『天明』，當作『天民』。『明』讀為『萌』。」再言《呂氏春秋》高注：「萌，民也。」又舉《墨子》〈非攻下〉、〈非命下〉亦言「天民」，是以高亨以為「助治天明，謂協助治理天民」。出於王煥鑣：《墨子集詁》（上海：上海古籍出版社，2005 年），頁 279-280。本文認為王念孫刪下「助」字為是，兩「助」字並存並無合理解讀方式，今從。至於「天明」當訓為「天之明道」抑或讀為「天民」，今考《墨子》〈非攻下〉有言「又以先王之書馴天明不解之道也知之」畢注則云：「馴與訓同，言訓釋天之明道。」而高亨所舉〈非攻下〉、〈非命下〉則言「天民」，可見「天明」、「天民」於《墨子》書中亦有其例，然則本文以為從〈尚同下〉通篇理解，當以解為「天民」較佳。〈尚同下〉上文有言「天之始生民」，而「建國設都，乃立后王君公」之目標為「助治天民」，則為天之生民，而政長治民，正合〈尚同下〉通篇之論。〔清〕傅山校，盧文弨校并跋：《墨子》，同註 9，頁 80。

四、「尚同」組別三篇天人關係架構及其相應論證

墨家學派的「天人關係」研究成果豐富，唯鮮有封閉式討論「尚同」組別的「天人關係」的研究，例如吳進安〈墨家天人關係論探析〉主要以「天志」為討論核心，間有涉及「尚同」各篇討論。[57] 故此，本文嘗試重新考察封閉於「尚同」組別的「天人關係」架構。

本文考察「尚同」組別的「天人關係」先要處理「天」相關概念的使用。雖然「尚同」的終極目標在於「上（尚）同於天」，普遍印象或會認為「天」在各篇均有不少用例，但是實際上「天子」、「天下」的使用遠超於單用「天」的概念，今列下表：[58]

	尚同上	尚同中	尚同下
天下	13	31	29
天子	11	23	9
天鬼	0	9	0
其他「天」用例[59]	4	6	3
總數	28	69	41

上表所見，「天子」、「天下」兩個屬於「人」層次的概念分別在「天」字用例佔有上篇 85%、中篇 78%、下篇 93%，「天子」、「天下」是用以指代君主、人間世界的概念，並不是單用「天」來指涉上帝或自然界的用例，可見指涉「人格天」或「自然天」的概念於「尚同」組別並不多。至於中篇獨有「天鬼」九例，「天」概念與人格化的「鬼」結合，此一概念屬於「天」的層次，是以中篇「天」層次的概念明顯較上、下篇為多。根據上述統計數字，「天」層次概念的數量基本上與前述「天選」、「民選」的分篇相合，即主張「天選」的〈尚同中〉用例最多，而主張「民選」的〈尚同下〉用例最少。接下來，本文將逐一論證上、中、下篇「天人關係」的架構差異，再進而討論各篇與「天人關係」對應的「君民關係」。

---

57 吳進安：〈墨家天人關係論探析〉，同註 4，頁 107-128。

58 案：本文選用《墨子大全》載盧文弨批校道藏本為底本作統計。

59 案：其他「天」用例的計算是指扣除「天下」、「天子」、「天鬼」以後的數字，其中尚有少數「天均」、「天明（民）」等概念包括在內，並有校改或版本問題或會影響實際數字。本文展示此一表格之目的在於呈現「天」用例的宏觀使用情況，具體用例尚待下文詳論。

（一）〈尚同上〉:「天」與「天子」之角色相近而無直屬關係

本文認為〈尚同上〉全篇論證目標為使在上位者實行「刑政」，而選立「正長」並非其討論重點。「尚同」組別上、中、下篇對於原始狀態的描述不盡相同，先考〈尚同上〉篇首與中、下篇的互見段落：

上：子墨子言曰：「　　古者　　民始生　　未有**形政**之時　，
中：子墨子　曰：「方今之時，復古之　　民始生　　未有**正長**之時　，
下：　　古者，天之　始生民，未有**正長**　　也，

上文可見，「形政」即為「刑政」，上篇強調原始狀態沒有「刑政」，而中、下篇則在同一位置強調原始狀態沒有「正長」。雖然應對原始狀態的方法同樣是「立君」，但是上篇對於君主角色的具體要求是執行「刑政」。[60]

本文認為〈尚同上〉有意強調「刑政」於治國當中的角色，而於上、中篇互見文句當中上篇以「刑政」相關術語代替「正長」並非僅有篇首一例。今將〈尚同上〉篇末最後一句與中篇互見文句排比如下：

上：是故子墨子言曰：古者聖王　為**五刑**　，請以治其民　譬　若絲縷之有紀
中：　故　　古者　　之置**正長**也，將以治　民也譬之若絲縷之有紀

上文可見，上、中篇同樣使用「絲縷之有紀」比喻治民，其中上篇以「聖王為五刑」概括治民的方式，而中篇與其互文部分則為「置正長」。「尚同」上、中兩篇的觀點並無矛盾，只是彼此強調的概念略有差異，而上篇表明「聖王」（天子）的角色在於以「五刑」懲罰不上同之百姓。本文認為〈尚同上〉的論證重點在於要求施行「刑政」，而選立正長則僅為施行「刑政」的其中一項步驟。

若然「刑政」在上篇的位置較「正長」為重要，則〈尚同上〉對於選立天子的主語含

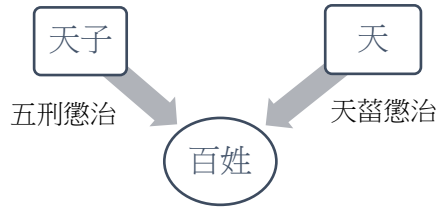
[60] 案：前人校改多以上、中、下篇參校，此舉經常消解三篇的差異性，並使各篇論證結構不能突顯。俞樾於〈尚同上〉「未有形政之時」注云：「此本作『古者民始生，未有政長之時，蓋其語曰，天下之人異義。』中篇文同，可據訂。」王景羲亦言：「『刑政』當依中下二篇作『政長』，俞校極是。下文『天下之亂生於無政長』，與此文正呼應。若作『刑政』，則起結不應矣。中篇此文略同。」王煥鑣則謂：「俞校非。〔…〕『無刑政』，則無政長可知。」出於王煥鑣：《墨子集詁》，同註 49，頁 279-280。本文認為各篇其義自通，不煩校改。

糊其辭，其原因可能在於上篇並無意識討論「天」與「天子」的關係。「天」的角色在〈尚同上〉的角色為懲罰「百姓」，而「天子」之角色則幾近與「天」同位，即「天」無選立或制約「天子」的角色，「天」的角色只是加強「刑政」的威嚇性。〈尚同上〉全篇僅有四例言「天」，並且其用例非常密集，其云：

> 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。[61]

上文首句的主語為「天下之百姓」，後接「上同於天子」與「不上同於天」兩句分句，其中以「而」字連接代表其並列關係。故此，「天下之百姓」有兩個需要「上同」的對象，分別為「天子」與「天」，兩者雖或有先後順序之別，然「上同於天」的責任在於「百姓」而非「天子」。值得注意的是，〈尚同上〉所言「天之所以罰百姓之不上同於天者」，即謂「天菑」的作用為「天」罰「百姓」，而非「天」罰「天子」。

至於「天子」於〈尚同上〉之角色，上文已論天子以「五刑」懲罰不上同之百姓，焦點在於要求在上位者善用「刑政」，則「天」與「天子」同為「刑罰」的掌控者，其「刑罰」對象均為「百姓」，而全篇未有一言直接論及「天」與「天子」之關係，是以本文認為當以下圖理解上篇的天人關係：



若然以「天」與「天子」之角色相近而無直屬關係，僅為「天」之能力較「天子」為高，而「天子」之於「百姓」有懲治的權力，即「天」、「天子」、「百姓」三者並無互相制約的機制，則選立天子的來源自然難以歸屬。故此，本文認為〈尚同上〉並無意識處理選立天子的來源，其天人關係論述亦非全篇核心所在，「天」的角色僅為強化「刑政」的正當性，而在此一框架下最終出現〈尚同上〉對於選立天子之來源含糊其辭的結果。

---

61 〔清〕傅山校，盧文弨校并跋：《墨子》，同註 9，頁 62。

若然我們重新檢視前人對於「尚同」的天人關係論述，則會發現上篇甚少被引用作證據。舉例而言，蔡仁厚《墨家哲學》以「權威主義的政治論」形容「尚同」思想，而討論「天下」與「天」的關係時，則云：「天下人必須『通過』天子以上同於天，而不能『越過』天子而直接地上同於天。」又云：「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。」值得注意的是，蔡氏論述所引用的文獻出於中篇，而非上篇。[62] 至於楊俊光《墨子新論》則謂：「墨子『尚同』的最高目標，雖然是天，但民是不能直接上同於天的，而正好是『必』經天子。」[63] 同樣地，楊氏論述所引用的文獻為中、下篇，並無引用上篇為證。雖然我們並不否認「百姓」上同於「天子」、「天」的順序有先後之分，但是上篇並無直接描述「天子」作為「天」與「百姓」的中介。「百姓」不上同於「天子」則被五刑懲罰，而不上同於「天」則被天菑懲罰，「百姓」對於兩者的從屬關係相對獨立。相較於中、下篇來說，〈尚同上〉的天人關係論與選立制度關係疏離，「天」與「天子」之角色相近而無直屬關係，是以在選立制度的層面並無「天選」或「民選」的傾向。

（二）〈尚同中〉：「天」、「天鬼」對於「天子」的置立與制約

本文認為〈尚同中〉主張「天選」置立天子，除了上述討論「古者上帝鬼神之建設國都，立正長也」的證據，更在於中篇使用人格化的「天鬼」一語，此語不見於上、下兩篇，而「天」、「天鬼」於中篇有懲罰萬民、制約正長、賜福正長、置立正長四種角色，相較於上篇多出三種與正長相關的角色。故此，〈尚同中〉的「天選」主張是建基於「天鬼」的權威性加強，以及「天鬼」對於「正長」的全面掌控。

先論「懲罰萬民」的角色，上、中篇的「天」雖然同樣有此角色，但是上篇偏向以「天」加強「刑政」的作用，而中篇則偏向加強「天」的權威性。〈尚同中〉對於「天菑」的描述進一步加強「天」的威嚇性，今與上篇排比如下：

上：**天下之百姓**皆上同於天子，而不上同於天　，則　菑　猶未去也。
中：夫　　既尚同乎天子，而未上同乎天者，則天菑將猶未止也。

上：　今若天
中：故當若天**降寒熱不節，雪霜雨露不時，五穀不熟，六畜不遂，疾菑戾疫，**

62 蔡仁厚：《墨家哲學》，同註 35，頁 33-34。
63 楊俊光：《墨子新論》，同註 47，頁 72。

上：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。
中：飄風苦雨，荐臻而至者，此天之**降罰**也，將以罰**下人**之不尚同乎天者也。

上文可見，〈尚同中〉對於「天菑」的描述較上篇更為詳細，其中「寒熱不節，雪霜雨露不時，五穀不熟，六畜不遂，疾菑戾疫」五項天菑均為上篇所無，而〈尚同中〉在天菑的具體描述前以「降」一字表達天菑之形成為「天」所主動降下，與後言「天之降罰」互相呼應，強化「天」主動懲罰不尚同者的角色。

次論「制約正長」，上文「百姓」用語的增刪與轉換也反映上、中篇的天人關係差異，〈尚同上〉以「天下之百姓」為主語，其於中篇則無，而上篇所言「罰百姓」於中篇則作「罰下人」。此處的「下人」是相對於「天」而言，故當解為「天下之人」，而「天下之人」於〈尚同中〉實有兩種用法：(i) 泛指所有人，如「天下之人異義」、「今天下之人曰」；(ii) 專指天子以外之人，即等同於百姓，如「舉天下之人，皆欲得上之賞譽，而畏上之毀罰」、「舉天下之人皆恐懼振動愓慄，不敢為淫暴」。本文認為此段「下人」當屬第一種用法，即「天」所罰之對象為所有人，下文有云：

此天之降罰也，將以罰下人之不尚同乎天者也。故**古者聖王，明天鬼之所欲，而避天鬼之所憎**，以求興天下之利，除天下之害。是以率天下之萬民，齊戒沐浴，潔為酒醴粢盛，以祭祀天鬼。其**事鬼神**也，酒醴粢盛**不敢**不蠲潔，犧牲**不敢**不腯肥，珪璧幣帛**不敢**不中度量，春秋祭祀**不敢**失時幾，聽獄**不敢**不中，分財**不敢**不均，居處**不敢**怠慢。[64]

上文可見，天下的利害取決「天鬼」的欲憎，是以「聖王」必須率領天下之萬民祭祀「天鬼」，則「聖王」雖為萬民之首，同樣從屬於「天鬼」的欲憎之下，故需嚴謹從事各種「事天鬼」的行動，其中七言「不敢」也顯示「天子」需要向「天鬼」負責，即「天鬼」亦有制約「天子」的能力。

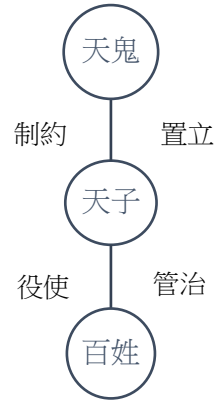
再論「賜福正長」，「尚同」組別未有論及「天」對於「百姓」的賞賜，但是〈尚同中〉當中「天鬼」有賜福於「正長」的角色，其云：

[64] 〔清〕傅山校，盧文弨校并跋：《墨子》，同註 9，頁 69。

> 曰其為正長若此，是故〔上者天鬼有厚乎其為政長也，下者萬民有便利乎其為政長也。天鬼之所深厚而彊從事焉，則〕〔天鬼之福可得也。萬民之所便利而能彊從事焉，則萬民之親可得也。其為政若此，是以謀事，舉事成，入守固，〕[65] 出誅勝者，何故之以也？曰唯以尚同為政者也，故古者聖王之為政若此。[66]

上文描述「正長」符合鬼神的要求，則可得「天鬼之福」與「萬民之親」，從而達到「舉事成」、「入守固」、「出誅勝」的治國理想狀態。「天鬼之福」與「萬民之親」雖於上文對舉，然「天鬼」的角色實較「萬民」更為重要，據前文所言「是以（案：聖王）率天下之萬民，齊戒沐浴，潔為酒醴粢盛，以祭祀天鬼」可知「萬民」處於被正長率領的被動角色，而正長率領「萬民」以求滿足「天鬼」的要求。故此，〈尚同中〉所謂「其為正長若此」指涉「天鬼」的要求得到滿足，而非「萬民」的要求得到滿足，即僅需滿足「天鬼」的要求，已能得到「天鬼之福」與「萬民之親」。由此可見，〈尚同中〉當中「天鬼」有賜福於正長的角色，而非僅為懲處者的角色。

綜上所述，上篇的「天」僅有懲處百姓的角色，而中篇的「天」不單有懲處百姓的角色，其懲處對象更擴展至包括「天子」的所有人，甚至有賜福於「天子」的角色。循此而論，「天子」與「百姓」均在「天」的管轄之下，而「百姓」又在「天子」的管轄之下。故此，本文認為當以下圖理解中篇的天人關係：



[65] 案：王念孫於上述文句校云：「自『上者天鬼』以下至此，凡三十八字，舊本誤入下文『入守固』之下，今移置於此。」孫詒讓從此校，本文今亦從此校。出於〔清〕孫詒讓：《墨子閒詁》，同註 9，頁 83。

[66] 〔清〕傅山校，盧文弨校并跋：《墨子》，同註 9，頁 69-70。

上述的天人關係以「天鬼」置立與制約「天子」,而「天子」則役使與管治「百姓」,當為「君權天授」最常見的天人關係架構,是以〈尚同中〉「天選」的置立制度亦較易為學者接受。再者,一如前述墨學研究多以十論互證,基於〈尚同中〉的天人關係架構與「天志」組別接近,可說是描述墨家學派天人關係的主流意見。

(三)〈尚同下〉:「天」生「天下之人」而不作干涉

本文認為〈尚同下〉所論首次置立天子屬於「民選」,亦即譚家健所言「公舉」,然其所謂「民選」並非基於重視民權、以民為主、人人平等的思想觀念,亦未有主張置立天子應然為「民選」。其實〈尚同下〉對於首次置立天子的「民選」論述,當屬對於上古原始狀態的描述,即〈尚同下〉推想首次置立天子實然為「民選」。〈尚同下〉當中「天」的角色近於「自然天」,而非「人格天」。相較於上、中篇對「天」的描述,下篇的「天」對於世間事務退居被動角色,不再主動懲罰或賞賜「天下之人」,而「天」的角色有兩項:生養百姓、等待尚同。故此,「天」退居被動使置立天子的過程必須由「天下之人」共同承擔,可以說是基於〈尚同下〉「自然天」的定位造成「民選」傾向選立制度。

〈尚同下〉當中言及「天」僅有兩例,另有上文所論「助治天明」一例,用例較諸上、中篇為少,而上、中篇所論「天菑」、「天罰」更於下篇完全不再復見,是以本文認為〈尚同下〉有意刪除「天」主動干涉世間事務的論述,使「天」歸於「自然天」的定位。〈尚同下〉與上、中篇論「生民」有云:

上: 古者 民始生 未有形政之時 ,
中:復古之 民始生 未有正長之時 ,
下: 古者,**<u>天之</u>** 始生民,未有正長 也,**<u>百姓為人</u>**。[67]

[67] 案:「百姓為人」,戴云:「此『人』字,讀如『人耦』之『人』。」王景羲以為「為人」讀如《非儒下》「散人」,其言:「足見民權最盛時代,人人平等,求治不易。尚同之為政教,必如墨子,乃無敝乎!」于省吾則以為「為人」當作「為夷」,其言:「百姓為等夷,無上下之可分。」高亨以為「為人」當作「為義」,言其各自為義。王煥鑣則言「為人」當作「為主」,即言人自為主,而各有一義。出於王煥鑣:《墨子集詁》,同註 49,頁 274-276。本文則認為「百姓為人」不當校改,解作「百姓成為人」即可,此當結合上文理解方可通讀。〈尚同下〉謂「天之始生民,未有正長也,百姓為人」,其言「天之始生民」為其前設,而「未有正長也」屬描述「始生民」的狀態,若把「未有正長也」隱去,則作「天之始生民,百姓為人」,而「民」與「百姓」所指相近,此句實言「天生百姓,百姓為人」,「為人」相對於「天生」而言,非可獨立理解。《說苑》有謂:「天生萬物唯人為貴,吾既已得為人,是一樂也。」《列子》則作:「天生萬物,唯人為貴。而吾得為人,是一樂也。」《後漢書》謂:「天生俊士,以為人也。烏獸不可與同群。」上述文獻均以「天生」、「為人」為論,以述人類誕生之原始狀態,實與〈尚同下〉

上、中篇所描述原始狀態的萬民誕生情況為「民始生」，唯獨〈尚同下〉則言「天之始生民」，即強調「天」為「生民」的主語，並言「百姓為人」即以人類誕生而可稱為人類之時，此一階段為「天」所主宰。故此，「尚同」組別僅有下篇有「天生為人」的論述，「天」在下篇出現在「生養百姓」的論述，此與上篇把「天」用於「懲罰萬民」的論述有頗大的差異。本文認為「天」概念的使用語境差異並非偶然的版本不同，而是顯示各篇的思想架構有根本的差異。

〈尚同下〉的「天生為人」論述可說是描述人類存在的開端，而後續的人類發展則從「天」的層次轉向「人」的層次，其言：

> 若苟百姓為人，是一人一義，十人十義，百人百義，千人千義，逮至人之眾不可勝計也，則其所謂義者，亦不可勝計。此皆是其義，而非人之義，是以厚者有鬥，而薄者有爭。是故天下之欲同一天下之義也，是故選擇賢者，立為天子。[68]

上文可見，「若苟百姓為人」以後即為「天下」之事務，「天」的概念亦不再出現，即「天」於此後已無干涉世間事務。故此，「選擇賢者，立為天子」只能基於「天下之欲同一天下之義」的動機，而非「生民」之「天」的意志。上文所論「助治天明」一例，有謂為「天子」協助管治天之民，即「天」於理論上擁有「民」，然其管治之權則並非由「天」所實踐。

此外，〈尚同下〉對於「尚同於天」的論述是基於「天下既已治」的前提，而非通過「尚同於天」達致「治」之目標，此與上、中篇有異，其云：

> 上：　天下之百姓皆上同於天子　　，
> 中：夫　　既尚同乎天子　　，
> 下：　天下　　既已治　　，天子又總天下之義，

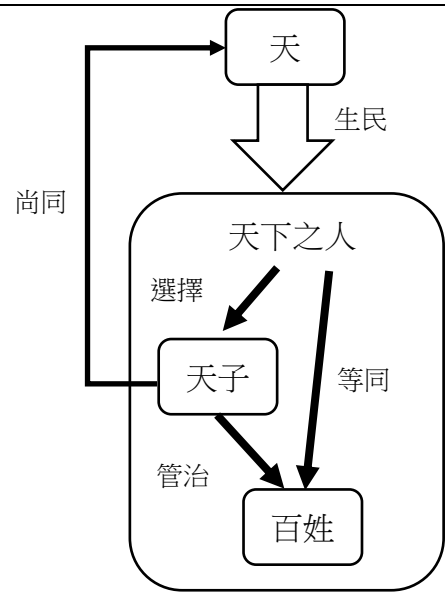
所論相同。〈尚同下〉「百姓為人」雖為罕見之詞，然「天生為人」之論述則屬慣常之論，與其以下文「一人一義」證「百姓為人」之義，不若上求「天之始生民」理解「百姓為人」之義。至於「若苟百姓為人，是一人一義，十人十義，百人百義，千人千義，逮至人之眾不可勝計也，則其所謂義者，亦不可勝計。」則解作若然天生百姓為人，則各人自有其義，人之越多則義之益亂，故當提倡「尚同」之說。

68 〔清〕傅山校，盧文弨校并跋：《墨子》，同註 9，頁 78-79。

上： 而不上同於天 ，則 菑 猶未去也。
中： 而未上同乎天者，則天菑將猶未止也。
下： 以 尚同於天 。 故當尚同之為說也，

一如前論，上篇言「上同於天」的主語為「天下之百姓」，而〈尚同下〉則謂「天子又總天下之義，以尚同於天」，則其主語當為「天子」，然「天子」得總天下之義，即「天子」代表「天下之人」作「尚同於天」的行為。此外，「天子」執行「尚同於天」的時機是「天下既已治」，那麼「尚同於天」就不是為了使天下「治」的實踐手段，而「尚同於天」在下篇更像是「天下既已治」的象徵性行為。反過來說，若然天下未治則「天」的角色不會顯現。由此可見，下篇強調「尚同於天」的責任在於「天子」，同時「天」在治天下的過程並無角色，「尚同於天」還是在「天子」解決世間事務後方能實現，即下篇「天」與「人」的涉及範圍是截然可分的。

再者，〈尚同下〉對於「尚同於天」與否的結果沒有任何具體描述，既無上、中篇當中「不上同於天」的後果，亦無中篇描述如何「事鬼神」的論述，則若單看〈尚同下〉一篇實則難以理解何謂「尚同於天」。上、中篇當中「天」以「天菑」、「天罰」表達天下之人未有「尚同於天」，又以「天鬼之福」賞賜符合天鬼意欲的「天子」，則「天」有主動干涉世間事務，「天子」與「百姓」亦可從「天菑」、「天罰」之有無判斷「天」之意志，然〈尚同下〉則無任何有關「天」的描述，僅有原始狀態開端的「天之始生民」，以及天下大治後的象徵性行為「尚同於天」。故此，本文認為〈尚同下〉「尚同於天」僅具象徵意義，「天」的角色為被動等待「天子」之尚同，而「尚同於天」的時機為「天下既已治」的狀態，則本文認為「尚同於天」於〈尚同下〉屬虛設的理想狀態，而非管治天下的手段或助力。本文認為當以下圖理解上篇的天人關係：



上圖可見，「天」的角色在於「生民」，而「民」所指即天下所有之人類。「天」於「生民」以後即不干涉「天下之人」，而「天下之人」基於現實需要選擇賢者為領袖，即為首次置立「天子」之情況。然而，「天下之人」置立天子以後，天子以外的人類即為「百姓」，百姓受到天子所管治，而〈尚同下〉未有再次置立天子的論述。由此可見，從「國家起源論」的層次而言，〈尚同下〉描述「民選」的情況是基於「天」的角色退居理想層面，此種「民選」論述是在天人關係架構下的產物，而非基於現代所謂的民主、民權等概念的提倡。

（四）從「天人關係」到「君民關係」的延伸

本文提出「尚同」組別上、中、下篇的「天人關係」各有不同的理論架構，而其差異則會影響各篇的論述方向，甚至造成在「尚同」理論下出現多種並行的變體。上述討論的「天人關係」涉及「天」、「天子」、「百姓」三者，並且主要討論「天－人（君、民）」關係，而本節則進一步討論上述差異如何影響〈尚同中〉、〈尚同下〉的「君－民」關係論述。至於〈尚同上〉「天」與「君」基本上為同等地位，前文所論則不再重覆。

先論〈尚同下〉在世間管治過程沒有「天」的參與，那麼如何處理「天子」行為的制約問題呢？基於現實上的「民選」狀況，此亦推動〈尚同下〉論證框架當中導出「天子」需要重視「百姓」的觀點，而墨家學派在〈尚同下〉即以「得下之情」、「愛民」為天子的制約。

「尚同」理論屬於墨家學派的治國理論，而判斷治亂之準則主導整個論述的方向，〈尚同下〉於篇首即在「治－亂」框架提出以「得下之情」與否為判斷準則，而相關論述並不見於上、中篇，其云：

> 子墨子言曰：「知者之事，必計國家百姓所以治者而為之，必計國家百姓之所以亂者而辟之。然計國家百姓之所以治者何也？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（民）於〔民〕〔之〕善非也。[69]（苟）若〔苟〕明於民之善非也，[70] 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。故賞〔罰〕不得下之情，[71] 而不可不察者也。」[72]

上文可見，〈尚同下〉於篇首獨有論及「知者」當考慮國家百姓之所以為治亂的原因，而其答案則為「上之為政，得下之情則治，不得下之情則亂」，是以「得下之情」與否當為判斷國家治亂之準則。反觀〈尚同上〉與〈尚同中〉兩篇討論國家治亂之準則，則只是「正長」之有無，以及「正長」如何運用賞罰。

所謂「得下之情」是指了解百姓的實情，而了解實情之目的可以有多種可能，而〈尚同下〉則特別提出天子需要滿足百姓需要的「愛民」概念，其云：

> 是故子墨子曰：「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

---

69 案：吳毓江謂：「潛本、畢本如此（案：「明於民之善非也」）。道藏本、正德本、陸本、茅本、寶曆本、堂策檻本、四庫本作『則是明民於善非也』，唐本作『則是明於民善非也』，緜眇閣本作『則是明民之善非也』」今據諸本及下文乙正「民於」為「於民」，並補「之」，即從潛本、畢本作「明於民之善非也」。出於吳毓江：《墨子校注》，同註 7，頁 140。

70 案：畢注據下文改「苟若」為「若苟」。吳毓江謂：「正德本作『若苟』，不倒。」今從畢注及正德本乙正。出於吳毓江：《墨子校注》，同註 7，頁 140。

71 案：吳毓江謂：「正德本『賞』下有『罰』字。」俞校、蘇說並同。今據補「罰」字。出於吳毓江：《墨子校注》，同註 7，頁 140。

72 〔清〕傅山校，盧文弨校并跋：《墨子》，同註 9，頁 77-78。

得也。」[73]

上文明確提出施行「尚同」理論的方式，即「疾愛而使之，致信而持之，富貴以道其前，明罰以率其後」，其中「愛民」當為其先決條件，而「愛民」有程度上的限制，即必須為「疾愛」。若然不能滿足「疾愛」的條件，則無法獲取使民助己的好處。雖然「愛民」只是管治需要上的誘因，但是也可以把滿足百姓需要成為制約天子的手段，即不愛民則無法有效治國。《墨子》十論「尚同」組別當中僅有〈尚同下〉言「愛」十一例，而上、中篇俱無。〈尚同下〉「愛」字用例當中「愛利」佔九例，「愛利家」、「愛利國」、「愛利天下」各有三例，另外「愛民」、「疾愛」各有一例，可見對於「愛民」、「愛利」之強調當為〈尚同下〉相對於上、中篇獨有的論述傾向。[74] 〈尚同下〉以「得下之情」、「愛民」為天子的制約，正與「天下之人」置立天子之情況互相呼應。

至於〈尚同中〉強調「天」對於「人」的全面主宰，則「天子」對於「百姓」同樣有較強的控制。本文認為中篇的「天子」的高壓管治是從對「天」的模仿取得正當性，甚至提出「百姓」對「天子」應該感到恐懼，其云：

> 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，其室人未徧知，鄉里未徧聞，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。[75]

上文〈尚同中〉所期望的施政手段實以恐懼治國，其言「舉天下之人皆恐懼振動惕慄，不敢為淫暴」，即「天子」以下不論民眾或下級正長亦處於恐懼之中，則「上下不同義」之問題可以「懲罰」作為主要解決手段，郭沫若則謂此屬「特務政治」之流。再觀〈尚同中〉有謂「嚴教」為天子對待臣下之態度：

---

[73] 同前註，頁 87。

[74] 案：墨家學派往往「愛」、「利」互用並言，〈尚同上〉全篇僅有言「利」字一例，然其作「是非利害之辯，不可一二而明知」即與「愛民」並無關係。至於〈尚同中〉則有言「利」字六例，其中兩例為「萬民有便利乎其為政長」、「萬民之所便利而能彊從事焉」，並非言在上位者當利於萬民，而是萬民為在上位者提供便利；兩例泛言「求興天下之利，除天下之害」、「將以為萬民興利除害」則與「利民」較為密切；其餘兩例則為「上有隱事遺利，下得而利之」，同樣為中篇與「利民」相關的論述。然而，中篇所用「利民」相關用例並非如〈尚同下〉提倡「愛民」的方式使用，亦非篇章段落中的主要論述部分。

[75] 〔清〕傅山校，盧文弨校并跋：《墨子》，同註 9，頁 74-75。

是以先王之書周頌之道之曰:「載來見彼王,〔聿〕求厥章。」[76] 則此語古者國君諸侯之以春秋來朝聘天子之廷,**受天子之嚴教**,退而治國,政之所加,莫敢不賓。當此之時,本無有敢紛天子之教者。[77]

上文可見,〈尚同中〉詮釋「先王之書周頌之道」所言「受天子之嚴教」,即「天子」對於下級正長以「嚴教」為治,又言「莫敢不賓」、「本無有敢紛天子之教者」,正與上文「舉天下之人皆恐懼振動惕慄,不敢為淫暴」使下級「不敢」即以為治相同。「恐懼振動惕慄」、「嚴教」一類用語並不見於上、下兩篇,實為中篇獨有的論述方向,此種高壓管治實與主宰式的「天人關係」、詳細描述的「天菑」、「天罰」互相呼應。

五、結論

基於上述把「尚同」組別上、中、下篇互相對照,從其文本差異獨立建構各篇的「天人關係」思想架構,則可得出「天」在「尚同」各篇顯現的位置不盡相同,並且在人類社會發展階段擔當不同的角色,今表列如下:

	上篇	中篇	下篇
原始狀態			生養百姓
國家起源		置立正長	
「天－民」關係	懲罰百姓	懲罰萬民	
「天－君」關係		制約正長 賜福正長	
「尚同」過程角色	主動使人尚同	主動使人尚同	被動等待尚同

〈尚同上〉以「刑政」為論證核心,相較於中、下篇而言,「置立正長」的機制並非上篇所關注的議題。從百姓的角度而言,「天」與「天子」的角色都是懲處者,兩者並無明確的統屬關係,是以上篇不會出現「天選」或「民選」的傾向。至於〈尚同中〉「天」的角色有明顯的擴充,「天」的主宰性貫徹全篇論證,一方面懲處或制約對象從百姓延伸

[76] 案:孫云:「道藏本『聿』字缺。」道藏本此字位置留空,據他本增補。出於〔清〕孫詒讓:《墨子閒詁》,同註 9,頁 89。

[77] 〔清〕傅山校,盧文弨校并跋:《墨子》,同註 9,頁 75-76。

到天子，另一方面則從「懲罰」轉向兼及「賞賜」的角色。故此，中篇「天選」立場是基於「天」有積極干涉世俗事務的定位。及至〈尚同下〉「天」的角色則有明顯的退隱，上、中篇「懲罰百姓」的基本角色完全消失，更無干涉世俗事務的手段，只是退居理想層次等待「尚同」的實現。此外，下篇「天」概念進入原始狀態的描述，而在人類誕生而可稱為人類之後，則已屬於「天」不作干涉的「人」層次。故此，中篇「民選」立場是基於「天」退居理想層次的定位，而人類必須自行選立君主。

若然接受「尚同」三篇獨立的思想架構，並以此回顧十九世紀末以來的「天選」與「民選」爭議，則會發現「國家起源論」、「天人關係論」此種墨學思想研究的重要詮釋，或許都曾經受限於《墨子》十論上、中、下篇「大同小異」的文本前設。即使 1970 年代以來，墨學研究陸續重視十論的「差異研究」，至今在《墨子》十論不同組別都有極高價值的研究成果，但是與此並行的是，「天選」與「民選」的墨學傳統爭議依然持續不斷。本文希望轉換文本前設，可以為墨學思想詮釋提供新的可能性。

本文認為《墨子》十論「尚同」組別上、中、下篇能夠分別作思想架構的詮釋，不單是「尚同」三篇各自有其獨立性，更是「尚同」思想在墨家學派思想體系中有其獨立性。誠然，《墨子》十論的「統合」研究，以及墨家學派思想體系的建構依然需要繼續，只是若能以各篇獨立的思想架構為基礎，相信可以期待墨學研究能有進一步的發展。或許，全面釐清十論上、中、下篇的差異問題，也會使我們有條件回歸更根本的問題：為甚麼上、中、下篇有差異？

引用書目

一、傳統文獻

〔清〕傅山校，盧文弨校并跋：《墨子》，載於任繼愈主編《墨子大全》影印明正統十年刻萬曆二十六年印（道藏）本，北京：北京圖書館出版社，2002 年。

〔清〕孫詒讓：《墨子閒詁》，北京：中華書局，2001 年。

王煥鑣：《墨子集詁》，上海：上海古籍出版社，2005 年。

吳毓江：《墨子校注》，北京：中華書局，2008 年。

二、近人論著

A. C. Graham: *Divisions in Early Mohism Reflected in the Core Chapters of Mo-tzu* (Singapore: The Institute of East Asian Philosophies, 1985).

Carine Defoort and Nicolas Standaert, editors. *The Mozi as an Evolving Text: Different Voices in Early Chinese Thought.* Studies in the History of Chinese Texts, volume 4. Leiden: E. J. Brill, (2013).

Durrant, Stephen W.: “A Consideration of Differences in the Grammar of the Mo Tzu “Essays” and “Dialogues”.” *Monumenta Serica* v33 (1977/78), pp.248-267

Hui-chieh Loy: “On a Gedankenexperiment in the Mozi Core Chapters,” *Oriens Extremus* 45 (2005/06): pp.141-158.

方授楚：《墨學源流》，上海：上海書店出版社，1937 年。。

王冬珍：《墨學新探》，臺北：世界書局，1989 年。。

白峥勇：〈《墨子》「尚同一義為政」平議〉，《國文學誌》（2011）。

吉永慎二郎：《戰國思想史研究》，京都：朋友書店，2004 年。。

曲菁：〈「尚賢尚同」到民主集中制的辯證繼承〉，《北京科技大學學報》（2018）。

佐藤將之：〈日本近代墨學研究之崛起與兼及墨荀思想關係論探析〉，《人文論叢》2010 年卷（2011）。

吳根友、丁銘：〈「共同善」視角下墨子「尚同」思想新解〉，《哲學動態》（2022）。

吳進安：〈墨家天人關係論探析〉，《哲學與文化》第三十六卷第十二期（2009）。

吳進安：《墨家哲學》，臺北：五南圖書文化出版股份有限公司，2003 年。。

吳錫澤：〈墨子的政治思想述略〉，《中國學術思想論叢》，臺北：臺灣商務印書館，1973 年。。

吳豐年：〈墨子尚同學說之研究〉，《哲學與文化》（2009）。
周玉蕙：《從近代學術論墨學，臺北：東大圖書公司，1991 年。。
周長耀：《墨子思想之研究》，臺北：中正書局，1997 年。。
服部宇之吉：〈墨子年代考〉，《哲学会雜誌》第 11 卷 111 號（1896）。
服部宇之吉著；鄭子雅譯：《儒教與現代思潮》，臺北：臺灣中華書局，1966 年。。
胡曉明：〈爭議下的墨家尚同之說：「民約」還是「專制」？〉，《南京師大學報》（2015）。
唐君毅：《中國哲學原論——原道篇貳》，臺北：臺灣學生書局，1986 年。。
狹間直樹：《梁啟超·明治日本·西方：日本京都大學人文科學研究所共同研究報告》，北京：社會科學文獻出版社，2012 年。。
高深：〈神本主義對專制和民本的超越——墨家「尚同」說評議〉，《職大學報》（2014）。
高瀨武次郎著；蔣竹莊編譯：《楊墨哲學》，載於任繼愈主編《墨子大全》，北京：北京圖書館出版社，2002 年。
張昌林、鄭秀芹：〈墨子尚同思想及其論爭〉，《棗莊學院學報》（2021）。
梁啟超：《子墨子學說》，臺北：臺灣中華書局，1936 年。。
梁啟超：《墨子學案》，臺北：臺灣中華書局，1985 年。。
郭沫若著；郭沫若著作編輯出版委員會編輯：《郭沫若全集：歷史編》，北京：人民出版社，1982 年。。
陳問梅：《墨學之省察》，臺北：臺灣學生書局，1988 年。。
渡邊卓：《古代中國思想の研究》，東京：創文社，1973 年。。
舒大剛：《墨子的智慧》，臺北：漢藝色研文化公司，1996 年。。
馮成榮：《墨子思想體系研究》，臺北：文史哲出版社，1979 年。。
馮芝生：《中國哲學史》，香港：文翰出版社，1985 年。。
黃克武：〈梁啟超的學術思想：以墨子學為中心分析〉，《中央研究院近代史研究所集刊》第 26 期（1996）。
楊武金：〈墨家尚賢尚同思想的創造性轉化與創新性發展〉，《職大學報》（2021）。
楊俊光：《墨子新論》，南京：江蘇教育出版社，1992 年。。
蓋立濤：〈墨家尚同思想新探〉，《現代哲學》（2020）。
劉學斌：〈選立正長、尚同一義：墨子政治秩序觀論析〉，《西部學刊》（2015）。
蔡仁厚：《墨家哲學》，臺北：東大圖書公司，1978 年。
薛保綸：〈墨子哲學與中國文化〉，《哲學論集》，臺北：中國文化大學出版部，1983 年。
譚家健：《墨子研究》，貴陽：貴州教育出版社，1996 年。

WORKS CITED

Bai, Zhengyong. 2011. "A Critical Discussion of the *Mozi*'s 'Shangtong' Chapter on 'Unifying Standards as Governance' (Shangtong yi yi wei zheng)." *Guowen Xuezhi*.

Cai, Renhou. 1978. *Mohist Philosophy (Mojia Zhexue).* (Taipei: Dongda Tushu).

Chen, Wenmei. 1988. *Reflections on Mohist Studies (Moxue zhi Shengcha).* (Taipei: Taiwan Xuesheng Shuju).

Defoort, Carine, and Nicolas Standaert, eds. 2013. *The Mozi as an Evolving Text: Different Voices in Early Chinese Thought. Studies in the History of Chinese Texts* 4. (Leiden: E. J. Brill).

Durrant, Stephen W. 1977/78. "A Consideration of Differences in the Grammar of the *Mo Tzu* 'Essays' and 'Dialogues'." *Monumenta Serica* 33: 248–267.

Fang, Shouchu. 1937. *The Origins and Development of Mohist Learning (Moxue Yuanliu).* (Shanghai: Shanghai Shudian Chubanshe).

Feng, Chengrong. 1979. *A Study of the System of Mozi's Thought (Mozi Sixiang Tixi Yanjiu).* (Taipei: Wen Shi Zhe Chubanshe).

Feng, Zhisheng. 1985. *A History of Chinese Philosophy (Zhongguo Zhexue Shi).* (Hong Kong: Wenhan Chubanshe).

Fu, Shan, collated; Lu, Wenzhao, collated and postfaced. 2002. *Mozi.* In Ren, Jiyu, ed., *Collected Works on Mozi (Mozi Daquan)* (facsimile of a Ming Zhengtong 10 [1445] edition, printed in Wanli 26 [1598], *Daozang* version). (Beijing: Beijing Tushuguan Chubanshe).

Gai, Litao. 2020. "A New Inquiry into the Mohist 'Shangtong' Doctrine (Mojia Shangtong Sixiang Xintan)." *Xiandai Zhexue*.

Gao, Shen. 2014. "The Transcendence of Despotism and People-Based Rule by Theism: A Review of the Mohist 'Shangtong' Doctrine." *Zhida Xuebao*.

Graham, Angus Charles. 1985. *Divisions in Early Mohism Reflected in the Core Chapters of Mo-tzu.* (Singapore: The Institute of East Asian Philosophies).

Guo, Moruo. 1982. *The Complete Works of Guo Moruo: History Series (Guo Moruo Quanji: Lishi Bian).* Ed. the Editorial and Publishing Committee for Guo Moruo's Works. (Beijing: Renmin Chubanshe).

Hattori, Unokichi. 1896. "A Study on the Dating of Mozi (Mozi Niandai Kao)." *Tetsugakukai*

Zasshi 11.111.

Hattori, Unokichi. 1966. *Confucianism and Modern Intellectual Trends (Rujiao yu Xiandai Sichao).* Trans. Zheng Ziya. (Taipei: Taiwan Zhonghua Shuju).

Hu, Xiaoming. 2015. "Mohist 'Shangtong' under Debate: 'Social Contract' or 'Autocracy'?" *Journal of Nanjing Normal University*.

Huang, Kewu. 1996. "Liang Qichao's Scholarly Thought: An Analysis Centered on Mohist Studies." *Bulletin of the Institute of Modern History, Academia Sinica* 26.

Ji, Yong, Shinjiro. 2004. *Studies in the Intellectual History of the Warring States (Sengoku Shisōshi Kenkyū).* (Kyoto: Hoyu Shoten).

Liang, Qichao. 1936. *Mozi's Doctrines (Zi Mozi Xueshuo).* (Taipei: Taiwan Zhonghua Shuju).

Liang, Qichao. 1985. *Case Studies on Mozi (Mozi Xue'an).* (Taipei: Taiwan Zhonghua Shuju).

Loy, Hui-chieh. 2005/06. "On a Gedankenexperiment in the Mozi Core Chapters." *Oriens Extremus* 45: 141–158.

Qiu, Jing. 2018. "From 'Shangxian–Shangtong' to Democratic Centralism: A Dialectical Inheritance." *Journal of University of Science and Technology Beijing*.

Ren, Jiyu, ed. 2002. *Collected Works on Mozi (Mozi Daquan).* (Beijing: Beijing Tushuguan Chubanshe).

Sato, Masayuki. 2011. "The Rise of Modern Japanese Mohist Studies and an Inquiry into the Mozi–Xunzi Relationship in Sino-Japanese Scholarship." *Renwen Luncong* 2010.

Shu, Dagang. 1996. *The Wisdom of Mozi (Mozi de Zhihui).* (Taipei: Hanyi Seyan Wenhua).

Sun, Yirang. 2001. *Mozi Xiangu (Idle Commentary and Exegesis on the Mozi) (Mozi Xiangu).* (Beijing: Zhonghua Shuju).

Tan, Jiaken. 1996. *Studies on Mozi (Mozi Yanjiu).* (Guiyang: Guizhou Jiaoyu Chubanshe).

Hasama, Naoki. 2012. *Liang Qichao, Meiji Japan, and the West: A Joint Research Report of the Institute for Research in Humanities, Kyoto University.* (Beijing: Shehui Kexue Wenxian Chubanshe).

Takase, Takejirō. 2002. *Yang–Mo Philosophy (Yang–Mo Zhexue).* Ed. and trans. Jiang Zhuzhuang. In Ren, Jiyu, ed., *Collected Works on Mozi (Mozi Daquan).* (Beijing: Beijing Tushuguan Chubanshe).

Wang, Dongzhen. 1989. *New Explorations in Mohist Studies (Moxue Xintan).* (Taipei: Shijie Shuju).

Wang, Huan'ao. 2005. *Collected Exegesis of the Mozi (Mozi Jigu).* (Shanghai: Shanghai Guji Chubanshe).

Wu, Fengnian. 2009. "A Study of Mozi's 'Shangtong' Doctrine." *Zhexue yu Wenhua*.

Wu, Genyou, and Ding, Ming. 2022. "A New Interpretation of Mozi's 'Shangtong' from the Perspective of the 'Common Good'." *Zhexue Dongtai*.

Wu, Jinan. 2003. *Mohist Philosophy (Mojia Zhexue).* (Taipei: Wunan Tushu Wenhua).

Wu, Jinan. 2009. "An Inquiry into Mohist Theories of the Heaven–Human Relationship (Tian–Ren)." *Zhexue yu Wenhua* 36.12.

Wu, Xize. 1973. "An Outline of Mozi's Political Thought." In *Collected Essays on Chinese Academic and Intellectual Thought (Zhongguo Xueshu Sixiang Luncong).* (Taipei: Taiwan Shangwu Yinshuguan).

Wu, Yujiang. 2008. *Collated and Annotated Mozi (Mozi Jiaozhu).* (Beijing: Zhonghua Shuju).

Xue, Baolun. 1983. "Mozi's Philosophy and Chinese Culture." *Zhexue Lunji.* (Taipei: Chinese Culture University Press).

Yang, Junguang. 1992. *New Treatise on Mozi (Mozi Xinlun).* (Nanjing: Jiangsu Jiaoyu Chubanshe).

Yang, Wujin. 2021. "Creative Transformation and Innovative Development of Mohist 'Shangxian–Shangtong' Thought." *Zhida Xuebao*.

Zhou, Yuhui. 1991. *Modern Scholarship on Mohist Studies: A Survey (Cong Jindai Xueshu Lun Moxue).* (Taipei: Dongda Tushu).

Zhou, Changyao. 1997. *A Study of Mozi's Thought (Mozi Sixiang zhi Yanjiu).* (Taipei: Zhongzheng Shuju).

Zhang, Changlin, and Zheng, Xiuqin. 2021. "Mozi's 'Shangtong' Thought and Its Controversies." *Journal of Zaozhuang University*.