中正漢學研究
2024 年第二期（總第四十四期）
2024 年 12 月　頁 1~30
國立中正大學中國文學系

《墨子．兼愛》三篇的文獻與「兼愛」思想的形成

佐藤將之*

摘　要

本文試圖藉由闡明《墨子》「兼愛」論和「兼」概念的多層性勾勒出其「兼愛」三篇（〈兼愛上〉、〈兼愛中〉、〈兼愛下〉）思想展開的過程。首先，「兼愛」三篇中的「兼」論和「兼愛」概念的多層性可分為如下四層：（1）如〈兼愛上〉的結尾所提及，墨子曾經主張過的「愛人」；（2）基於「愛人」的實踐原則之「視他若己」；（3）將「視他若己」的「愛人」由國君在他統治的國家或社會的規模上推行的「相兼愛」；以及（4）：係指「天下之君愛他的全部人民」意義下的複合詞「兼愛」。關於其「兼」論的展開，由於在〈兼愛上〉的論述從頭到尾以「治亂論」貫統於整篇內容，並且此論點在〈兼愛中〉和〈兼愛下〉中均無有，在〈兼愛中〉和〈兼愛下〉論述內容的形成，應該不是基於已經成篇的現存〈兼愛上〉的內容而發展出來的。總之，現本《墨子》「兼愛」三篇的思想和文獻內容之展開應該是歷經了形成過程的，上述四層意涵應是在此三篇中各自進行的，而就在此意義上，我們可以將《墨子》「兼愛」三篇稱為經過演變過程的文獻。

關鍵詞：《墨子》、〈兼愛〉、兼、「兼愛」、治亂

---

* 國立臺灣大學哲學系暨研究所教授。

The Multilayer Structure of the Texts in *Jian'ai* Triad Chapters of *Mozi* and the Formation of *Jian'ai* Thought

Masayuki Sato*

Abstract

This article aims to elucidate the multilayer structure of arguments about the concepts of "*jian* (to serve/take/possess concurrently)" and "*jian'ai* (Kingly love for all)" and the evolution of the triad chapters called "*Jian'ai*" in the *Book of Mozi*. Arguments about "*jian*" and "*jian'ai*" in the triad chapters consist of the following four layers: (1) "Loving others/people" which appears in the last passage of the *Jian'ai* I chapter, which implies that the statement might have been advocated by Mo Di himself. (2) "Regarding others like myself" as a foundation for practicing "loving others." (3) A principle of policies for attaining the reciprocal practices of "loving others". And (4) The ruler of the world equally loves all his people.

Concerning the salient characteristics in the development of the idea of "*jian*" are that since the main topic of *Jian'ai* I chapter is penetrated by the author's keen interest in the "order and disorder" issue, both chapters *Jian'ai* II and III completely lack this view, it would be difficult to suppose that the arguments about *jian* in *Jian'ai* II and III chapters were imported after the text of *Jian'ai* I chapter had already completed.

In sum, the extant texts of the *Jian'ai* triad chapters have undergone a gradual evolutionary process in which aforementioned four layers of arguments were developed in each chapter respectively. In this sense, we can describe the formation of the *Jian'ai* triad chapters as a process of their textual evolution.

Keywords: *The Book of Mozi*, *Jian'ai* Chapters, Concept of *Jian*, Concept of *Jian'ai* (Kingly love for all), Order and Disorder

* Professor, Department of Philosophy, National Taiwan University

序言

本文目的在闡明墨家思想中可以代表其思想內容的所謂「兼愛」論和構成其主張的核心之「兼」概念的多層性，以及現本《墨子》中所謂「兼愛」三篇，即〈兼愛上〉、〈兼愛中〉、〈兼愛下〉的思想展開過程。本文探討的出發點，也是要克服的觀點是，從 1950 年代由赤塚忠（Akatsuka, Kiyoshi，1913-1983）開始提出，[1]接著在 1960 年代由渡邊卓（Watanabe, Takashi，1912-1971）大力展開，[2]又在最近十幾年受歐洲漢學界所重視的「《墨子》中所謂『十論』相關篇章的演變形成」的假設。[3] 從二十世紀中期以來對《墨子》「兼愛」思想的相關研究，可說就是由此分析框架推動。按照此途徑研究《墨子》文本及其思想的學者提出了「兼愛」三篇中的某一〈兼愛〉篇先成篇，再以〈兼愛上〉→〈兼愛中〉→〈兼愛下〉或者〈兼愛上〉→〈兼愛下〉→〈兼愛中〉順序發展成篇的觀點。[4]

本文則在其主要研究成果的基礎上欲提出另一個觀點：現本「兼愛」三篇都是從共同思想成分發展而來，[5]並且按照各自不同的主題或理論焦點彼此同時獨立展開，即〈兼愛

---

[1] 請參閱赤塚忠：〈墨子の天志について——墨子の思想体系の復元——〉，《神戸大學文學會研究》，通號 6（1955 年 4 月），後收入於赤塚忠：《諸子思想研究》，赤塚忠著作集刊行会編：《赤塚忠著作集》第 4 卷（東京：研文社，1987 年），頁 537-586。

[2] 渡邊卓對《墨子》文獻與思想之形成之研究從 1950-1960 年代進行。請參閱渡邊卓：〈『墨子』諸篇の著作年代（上）《東方學報》，45-3，1962 年以及〈『墨子』諸篇の著作年代（下）〉《東方學報》，45-4（1963 年），後收入於氏著：〈『墨子』諸篇の著作年代》，《中國古代思想の研究》（東京：創文社，1973 年），頁 471-551。

[3] 以戴卡琳（Carine Defoort）為中心的研究團隊的主要研究成果結晶於如下兩部著作：（1）Karen Desmet: *All Good Things Come in Threes: A Textual Analysis of the Three-fold Structure of the Mohist Ethical: Core Chapters"*, Doctoral Dissertation, Katholieke Universiteit Leuven, 2007. (2) Carine Defoort and Nicolas Standaert (co-ed.): *The Mozi as an Evolving Text: Different Voices in Early Chinese Thought* (Studies in the History of Chinese Texts, 4), Leiden: Brill Academic Publishers, 2013。 關於此議題的中文學界，劉文清試圖釐清「兼愛」思想嬗變的情況；張書豪的論考則由提出「修辭視野」的觀點來探討此問題。請參閱劉文清：〈墨子兼愛思想的善變——從「兼」字涵義談起〉，《成大中文學報》第 42 期（2013 年），頁 1-38；張書豪：〈修辭視野下的《墨子・兼愛》三篇〉，《政大中文學報》第 34 期（2020 年），頁 19-44。黎智豐的研究則關注《墨子》「兼愛」三篇中出現的「兼」概念的三種不同文法上的不同功能和從此導出的不同涵義，並且主張其發展應該並非是「線性」的。請參閱黎智豐：《墨子》十論兼愛標語構成過程新探〉，《中興大學中文學報》第 49 期（2021 年），頁 1-34。

[4] 筆者曾經疏理過近代以來日本和中國的《墨子》思想研究的主要脈絡。請參見佐藤將之：〈日本近代墨學研究之崛起與中日學者之墨荀思想關係論探析〉，《人文論叢》，期 1（2010 年 12 月），頁 235-258。筆者也評論過近年《墨子》〈兼愛〉三篇的文獻和思想展開的研究主要研究，如丁為祥、吉永慎二郎、戴卡琳等。請參見 Masayuki Sato: "The Idea to Rule the World: The Mohist Impact of "*Jian* 兼" on the *Xunzi*", *Oriens Extremus*, No. 48 (2009), pp. 21-54; 以及其中文翻譯的佐藤將之：〈統治天下人民的帝王：《墨子》的「兼」與和《荀子》〉，收入於佐藤將之：《荀子禮治思想的淵源與戰國諸子的研究》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2013 年），頁 29-59。

[5] 筆者曾經提出「《墨子》『兼愛』三篇淵源發展於共同來源」的觀點，而戴卡琳提出了商榷。請看 Masayuki Sato: "The Idea to Rule the World: the Mohist Impact of *Jian* 兼 in the Xunzi", p.31。戴教授的商榷則在於

上〉的「治亂論」、〈兼愛中〉的「兼相愛交相利」論以及〈兼愛下〉的「兼－別」架構和對民生問題的關注。雖然筆者並不否定在此展開過程中，發生各篇的作者或編者之間參照彼此內容的可能性，但異於赤塚、渡邊等所謂「演變論者」通常預設〈兼愛〉三篇的成篇過程可能晚至戰國末年；筆者則推測，其成篇過程最晚也是在戰國中期（即大略孟子生活的時期）就應該告個段落，只是並不會否定在此階段後還經過若干互相參照的可能性。

總之，現本「兼愛」三篇的內容確實含有著彼此所共同的思想內容，而這暗示此三篇來自於同一原型思想或文獻而展開的可能性。然而，由於此三篇內容含有多層的論述，此情形所呈現的「演變過程」（evolving process）應該並非是歷經基於任何一篇現本的樣貌完成之後，據此到另一篇再進一步展開的情形，而此「演變過程」應該或多或少經由各篇的作者們所獨自進行的。

一、對「演變論者」對〈兼愛〉三篇展開的觀點的商榷

由「演變形成」的模式來看《墨子》「十論」的思想特色之學者，一致認為將〈兼愛上〉的內容視為墨家「兼愛」論的出發點，也因此認定它是在「兼愛」三篇中屬最早成立的一篇。[6] 的確，從文字總量和敘述議題的種類來看，〈兼愛上〉的內容比〈兼愛中／下〉[7]來得很少（請參閱〔表一〕）。特別〈兼愛上〉完全缺乏〈兼愛中／下〉的論述中分別佔整整一半分量，為針對反對「兼愛」人士的回答之論述，會引導學者傾向於推測〈兼愛中／下〉的內容是〈兼愛上〉的內容之發展或展開的結論。

〔表一〕《墨子》「十論」現存各篇的字數[8]

篇名	尚賢	尚同	**兼愛**	非攻	節用	節葬
上	820	824	**580**	420	603	

Carine Defoort: “Do the Mohist Theses Represent Mozi’s Thought? Reading the Masters with a focus on Mottos”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 77, 2014, p.351。因此，下文亦構成回應戴教授的商榷之進一步論證。

6 赤塚忠：《諸子思想研究》（頁 584）、渡邊卓：《中國古代思想の研究》（頁 545）、丁為祥：〈墨家兼愛觀的演變〉，《陝西師範大學學報》（哲學社會科學版），第 4 期（1999 年），頁 73 等。

7 若需要顯現出在〈兼愛〉三篇中的某一篇和另兩篇之間的差別（譬如，〈兼愛上〉一篇和〈兼愛中〉〈兼愛下〉兩篇之間），本文採用如「〈兼愛上〉和〈兼愛中／下〉」的寫法。

8 此張圖基於衛聚賢（1898-1989）所做的統計。請參閱衛聚賢：《古史研究史・集二冊下》（上海：商務印書館，1934 年），頁 552。

中	2328	1396	**1305**	1276	577	
下	1519	1885	**1885**	2006		2651
天志	明鬼	非樂	非命	非儒	字總數	百分比
1381		1450	1475		7562	21
2319			980		10191	35
2302	2423		1436	1940	16850	46

然而，筆者則不敢苟同現本〈兼愛上〉的整篇先完成了之後，再由〈兼愛中／下〉的編者展開的觀點。雖然筆者也並不否定〈兼愛中／下〉中「擁護『兼』論」的論述在〈兼愛上〉內容中的「原型」思想部分的展開之可能性。然而如下文詳論，我們也要注意，現本〈兼愛上〉的內容，特別是其強調的論點，與〈兼愛中〉和〈兼愛下〉的內容共有的論點實際上彼此不完全一樣。也就是說，在現本〈兼愛上〉的內容中含有在〈兼愛中／下〉前半的論述中並不包含的概念或論述。反言之，若〈兼愛中／下〉兩篇的內容是以現本〈兼愛上〉為祖本的內容展開的話，為何〈兼愛上〉的論述中卻還含有〈兼愛中／下〉兩篇所並不出現的概念和論述呢？這一點是歷來「演變論者」所沒有注意過的。筆者則對這項問題的看法則是，〈兼愛上〉的內容，與在〈兼愛中／下〉中的「擁護『兼』論」的內容並行展開。為了論證這一點，筆者在下文所要關注的是「兼愛」三篇的作者們如何個別使用「治」和「亂」概念的情形。不過，在進入對〈兼愛〉三篇中的「治」、「亂」概念和「治亂」論的探討之前，我們先無妨理解在〈兼愛〉三篇中的「兼」概念和「兼愛」概念所出現的情況。

二、〈兼愛〉三篇中的「兼」、「兼相愛」以及「兼愛」

雖然歷來《墨子》的所謂「兼愛」論以由「兼愛」複詞來被稱呼，但學者都熟悉「兼愛」一詞在〈兼愛〉三篇中缺只在〈兼愛下〉的「即此言文王之兼愛天下之博大也」一句中出現。不過，在整本《墨子》中則出現 11 次。我們的疑問是，倘若「兼愛」一詞為〈兼愛〉三篇的核心主張的話，冠上「兼愛」的三篇中其用例為何只在〈兼愛下〉中有一例而已呢？其實，如學者也都知悉，在〈兼愛上〉和〈兼愛中〉的「兼愛」的主張以「兼相愛」一詞來表達，而若是如此，〈兼愛下〉出現的「兼愛」一詞和〈兼愛上／中〉所提倡的「兼相愛」之間的關係如何呢？此兩者的實際意思是否相同？還是它是「兼相愛」的縮寫呢？這項問題還是使得我們要釐清「兼愛」三篇中的「兼」概念，與在〈兼愛下〉(和在整本

《墨子》的其他 11 個用法）中所使用「兼愛」複合詞中的「兼」概念的涵義是否一樣的問題。因為這項問題會涉及「兼」概念在〈兼愛〉三篇的思想演變過程中如何展開的問題，我們先從〈兼愛上〉和〈兼愛中〉中「兼」概念和「兼相愛」一句的特色開始探討，接著將之分析與〈兼愛下〉的「兼」、「兼相愛」（兩例）以及「兼愛」之涵義的異同。

首先，〈兼愛上〉和〈兼愛中〉中「兼」概念使用上的共同特色有二：其一，基本上以「兼相愛」的用法出現。其二，與「視他若己」相關的主張一起出現。譬如，〈兼愛上〉曰：「若使天下兼相愛，愛人若愛其身」。也說道〈兼愛中〉：「以兼相愛交相利之法易之，（…中略…）視人之國若視其國」。相形之下，在〈兼愛下〉「兼」概念則通常在「兼－別」對立架構中比較單獨出現。在如上相關用例中，〈兼愛下〉的作者問：「兼之可以易別之故何也？」，而接著曰：「藉為人之國，若為其國，夫誰獨舉其國以攻人之國者哉？為彼者由為己也。」在此〈兼愛下〉論述的主軸也是「視他若己」的提倡。由是觀之，在「兼愛」三篇共同出現的「兼」和「視他若己」的結合這一點的情形來看，我們應該可以說，墨家從早起的活動時期，就開始展開此兩個的主張，而且原來此兩點就夠構成以「兼」的實踐需要「視他若己」的陳述方式流傳，而留存於現本〈兼愛〉三篇中（但在〈兼愛下〉中此兩點稍微分開，而被視同彼此獨立的主張）。只不過如上〈兼愛上／中〉和〈兼愛下〉的相關用法中也有存在著比較大的差異。這就是，與〈兼愛上〉和〈兼愛中〉「兼」概念使用上的共同特色是基本上以「兼相愛」的用法出現相比，〈兼愛下〉的用例中「兼」概念則被單獨使用。

我們將如上的情形從〈兼愛〉三篇展開的觀點來看，初期墨家所構想的「兼」概念主要意涵應該是「視他若己」。基於此，〈兼愛上〉和〈兼愛中〉的作者群將「相愛」概念的部分由「視他若己」的實踐來展開，而由此關注從「士」、「君子」或貴族及「國君」的社會各層都推動「相愛」。只是在〈兼愛上〉和〈兼愛中〉的用法上（動詞的）「兼」和（賓語的）「相愛」結合在一起的話，作者的焦點轉移到針對國君本人的行為，而使「兼相愛」的脈絡從「視他若己」的個人層次的實踐轉換成由國君來推動人民之間「相愛」之實踐。尤其現本〈兼愛中〉的作者，將「兼相愛」與「交相利」組合成為「兼相愛交相利」一句時，其中的「兼」與「交」的語法，原來是作為個別者所推動的「相愛」和「相利」的副詞，但是，由於被一起使用，所以其主詞也明顯從一國中「士」人等的一個人層次提升為同時能推行「兼」和「交」的統治者。就這樣，〈兼愛上〉和〈兼愛中〉的作者說「兼相愛」時的「兼」概念之同時，還包含著實踐者自己要「視他若己」的意涵、以及從統治者的立場上推動人民之間的「相愛」之雙層意涵。

到此值得注意的另外一點是，對國君本人──諸侯國的君主──而言，由於「視他若己」的「他」係指他國，「兼」概念所涵蓋的「己－他」關係實為「自國－他國」關係，因而

「兼」概念在與其他諸侯的關係上發揮其意義的作用。總之，在〈兼愛上〉和〈兼愛中〉的論述中「兼」概念的對象是在人民之間和國家之間兩層次上的「相愛」，而由於此「相愛」基本上保留「己－他」關係的架構，在此「相愛」行為有普及於多方面的必要，因而「兼」概念便被提出來。

那麼，接著探討〈兼愛下〉的「兼」和「兼愛」的意涵。這裏我們要釐清的是，在〈兼愛〉三篇中〈兼愛下〉中唯一出現的「兼愛」一詞是否能代表「兼相愛」的意涵呢？還是「兼相愛」的縮寫？如上所述，若我們注意〈兼愛下〉整篇的討論相當一貫地在「兼－別」架構上展開，由於這樣的「兼」概念是強調自己和他人區分的立場的「別」概念之反義字，此種「兼」概念確實還保留著的「視他若己」的意涵。不過，為了理解〈兼愛下〉中「兼」的意涵我們所需要注意的是如下四點：

第一、在〈兼愛下〉整篇中出現 17 次的「愛」字的用例中，構成「相愛」一詞的只有兩（三[9]）個用例而已；其他大部分的用例則都以不具「相」字的「愛人」或「愛利」的複合詞方式出現。假設我們進一步觀察在〈兼愛下〉中其兩（三）個「兼相愛」用例的意圖的話，它似乎只是提倡「兼相愛」的重要，而從中卻難以觀察出〈兼愛下〉的「兼相愛」是否具有如上〈兼愛上〉和〈兼愛中〉中「兼相愛」般的雙重意涵。也就是說，就〈兼愛下〉的作者而言，統治者所推動的實踐行為或內容並非「相愛」，而是「愛」本身。那麼，為什麼在〈兼愛下〉中有「愛」和「相愛」兩種術語呢？在下文將進一步考察〈兼愛下〉的相關論述中為何含有「兼相愛」用例的問題。

第二、在〈兼愛下〉中除了「愛－別」的論述架構之外，還有〈兼愛上〉和〈兼愛中〉的內容中尚未看到的主張：這就是對老百姓民生問題的關注。〈兼愛上〉和〈兼愛中〉的作者對當時的時局中最要解決的問題是，分別在人之間和國家之間的相攻相害，以及「忠」、「孝」、「慈」等德目倫理功能的喪失。相形之下，〈兼愛下〉的作者則期待「兼君」還能實踐「飢即食之，寒即衣之，疾病侍養之，死喪葬埋之」（的「愛」）。值得注意者，〈兼愛下〉主張，「兼士」是讓朋友的家屬提供他們「飢即食，寒即衣，疾病侍養，死喪葬埋」照顧的人，而這四個項目與治理國家層次的四項完全一樣。換而言之，無論是「君」還是「士」，是否能稱上「兼」的關鍵在於對民生問題方面的問題之解決是否有所發揮這一點。而且在實踐這樣「愛」上應該以經濟或政治上優勢的一方以單方向推施另一方為前提。這一點也許是〈兼愛下〉的作者只主張「愛」，而對於要推行「相愛」的興趣相當低的原因。這一點在下文再探討。

---

9 其中的一條用例原來為「兼相利」，孫詒讓認為其在「兼」和「相利」之間脫「相愛，交」一句。若包含此例子，〈兼愛下〉中「兼相愛」的用例就有三例。請參閱孫詒讓：《墨子閒詁》，卷 4，頁 32。

第三、假設我們稍微仔細看在〈兼愛下〉「文王之兼愛天下之博大也」一句中，作為複合詞的「兼愛」中所被使用的「兼」字。由於在此用例中的「愛」字下取「天下」的賓語，無論在此的動詞部分為「兼愛」，還是「愛」，要取的賓語都應該為「天下」一詞，因而此「兼」顯然係指「廣闊地」、「普遍地」或「全部的」之義的副詞。[10] 這一點由在此句後面的「兼」字修辭動詞的「照」字之「兼照天下之無有私」一句構成對句的事實也得到旁證。由此觀之，這「兼愛天下」一句不能解釋為「兼相愛天下」之縮寫。

以及第四點是就〈兼愛〉三篇中唯一複合詞「兼愛」一詞的提出之意義而言。這裏的「兼愛」一詞，與「天下」概念的關係很密切，並且這樣「兼愛」的用例，在〈法儀〉、〈天志下〉(二例)、〈耕柱〉中出現。在此用例中能觀察出的一點是，由於「兼愛」一詞是與「天」(〈法儀〉、〈天志下〉)、周文王 (〈兼愛下〉)、或墨翟本人 (〈耕柱〉) 相聯結的，實踐「兼愛」者基本上代表「天下之聖王」或「為天下效勞的聖人 (=墨翟本人)」。再說，在〈兼愛上／中〉中要實踐「兼相愛」的主體者應該係指戰國諸侯，而在〈兼愛下〉的「兼愛」的用例中，實踐「兼愛」的主體則指向於治理天下的聖王，只是就具體而言，提倡「兼愛」一詞是在讚揚周文王的脈絡中出現，並沒有將此理想像與當時實際存在的任何國君直接聯繫。

從如上探討推論出的是，〈兼愛下〉所出現的「兼愛」概念應該並非〈兼愛上／中〉的「兼相愛」所係指的內容之縮寫；此兩者的意涵可能各自在不同的思想脈絡中展開。具體而言，〈兼愛上／中〉的「兼相愛」主要以「相愛」的推行為主要的目標，而其核心內涵是「視他若己」的實踐，而「兼」係指「相愛」的推行。相形之下，〈兼愛下〉作者對「兼愛」一詞的主要問題意識在於「飢即食，寒即衣，疾病侍養，死喪葬埋」等四項民生問題的解決，而〈兼愛下〉的「兼」係指「天」和古代聖王所達成過的對天下人民的「愛」(＝民生問題的解決) 之廣闊實踐。其實，〈兼愛下〉「兼愛」的這樣論述架構也會說明為何該篇的「兼」和「愛」的用例中幾乎沒有使用「相」字的理由：其一，〈兼愛下〉整篇的主要問題意識似乎並不在於「人民和人民之間」或「國和國之間」的互相陷害問題，而在於統治者如何解決或保證人民的民生問題。其二，民生問題的解決就會涉及統治人民的問題，而這樣的行為是國君單方向對人民發揮其作用，而在此不需要設想此統治者和其他國家的統治之間，或者他和人民之間的互動關係。其三、因為此「兼愛」的對象為「天下」人民；並且此行為的最終主體則為「天」，而此「天」的角色「轉移」至曾經統治過「天下」之古代聖王。在此「天／天下之君」和「人／天下人民」之間的「愛」應該並非在同

[10] 針對「兼愛」一詞含有此種涵義這一點，迄今有不少學者的點出，而黎智豐將針對「兼愛」此涵義解釋分成三種立場。請參見黎智豐：〈《墨子》十論兼愛標語構成過程新探〉《興大中文學報》，2021年第 49 卷，頁 11-12。

一層的人和人之間彼此發揮的「相愛」，而是由「天／天下之君」針對「人／天下人民」的方向單方向發揮的「愛」。而且〈兼愛下〉的作者認為，理念上，這樣的「愛」是天下全部的人民同樣／普遍（＝「兼」）能夠享受到的。

總之，〈兼愛下〉的「兼愛」概念是為了民生問題的解決，將「愛」與具有解決的能力和責任的「天」和古代聖王結合起來提出「兼君」概念相搭配的概念。因此，雖然〈兼愛下〉的緒論和本論前半含有與〈兼愛上〉和〈兼愛中〉的主張類似的概念和主張（即〈兼愛〉三篇的原型部分，後詳述），但至少〈兼愛下〉在其思想展開的過程當中，其主要問題意識轉移到民生問題的解決，而隨之作者（們）開展了「兼－別」的論述結構，並且提出能達成此理想的方法，即「愛」和「兼愛」，以及躬身實踐此種「愛」的「兼君」觀念。就〈兼愛下〉的作者而言，「兼君」就是發揮原來「天」所主宰的統治功能之古代聖王在當代或近未來出現的期望。

三、整本《墨子》中的「兼愛」概念的意涵

若我們要了解整本《墨子》的「兼愛」思想，自然需要也探討除〈兼愛〉三篇之外的篇章中如何使用「兼愛」一詞的問題。在現本《墨子》中「兼愛」一詞總共有 11 個用例，而我們在其中先看「兼愛」的涵義可以解釋為「天下之君博愛全部人民」之意的如下六個用例：

（1）昔之聖王禹、湯、文、武，**兼愛**天下之百姓，率以尊天事鬼，其利人多，故天福之，使立為天子。（〈法儀〉）[11]

（2）《泰誓》曰：「文王若日若月，乍照光于四方于西土。」即此言文王之**兼愛**天下之博大也，譬之日月兼照天下之無有私也。即此文王兼也。（〈兼愛下〉）[12]

（3）曰：順天之意何若？曰**兼愛**天下之人。何以知**兼愛**天下之人也？[…]今天

[11] 〔清〕孫詒讓（撰）：《墨子閒詁》，《漢文大系》（冊十四，東京：冨山房，1913 年），卷 1 頁 22。
[12] 《墨子閒詁》，卷 4 頁 25。

兼天下而食焉，我以此知其**兼愛**天下之人也。（〈天志下〉）[13]

（4）吾以昔者三代之聖王知之。故昔也三代之聖王堯舜禹湯文武之**兼愛**之天下也，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。（〈天志下〉）[14]

如上「兼愛」的 6 個用例中的 5 個屬現本的「十論」中；而另外一則在屬於現本第一卷的〈法儀〉中。如上引文所示，在〈法儀〉、〈兼愛下〉以及〈天志下〉中六個「兼愛」用法彼此都相當一致：全部的用例與「天下之如何如何」的句子一起出現，而這些「兼愛」之主語均係指「天」或「天下之君」。而且，除〈兼愛下〉的用例之外，其他五條的作者明確表示其賓語也是與主語互應的「天下之人」或「天下之百姓」。簡言之，此六個「兼愛」就係指「治理天下之君發揮向他治理下的全部人民」之「愛」。[15] 但是，若在「十論」和〈法儀〉中所有「兼愛」用例的說明中，假設其中並不呈現「天下之君」和「全部人民」之意涵的話，則這些「兼愛」之意思就會不清楚。

在「兼愛」概念中的「天下之君博愛天下全部人民」的意涵，如《莊子》、《荀子》、《韓非子》等用例所示，屬於戰國後期以後成篇的文獻中，「針對全部」的涵義用比「兼」較強的「汎」字表達。因此「兼愛」部分的確可與「汎愛」互換。[16] 而且，正如筆者前文所述，《荀子》的「兼」論，即便主要以「兼」一個字為主題的論述，但就含有對「針對天下全部（人民）」之意涵的理由，也應該是繼承《墨子》「兼愛」概念上的此種意涵所致。

接著，我們也看《墨子》中除如上六個之外的其他五個「兼愛」用例：此「兼愛」的主語並非「天下之君」。這樣的「兼愛」如何解釋比較好呢？首先列舉其全部用例：

---

13 《墨子閒詁》，卷 7 頁 23-24。

14 《墨子閒詁》，卷 7 頁 25。

15 戴卡琳針對筆者在將「兼愛」一詞解釋為「天下之君博愛全部人民（Kingly love for all）」中，將其主體界定為統治者的部分表示商榷。Carine Defoort “Are the Three ‘*Jian Ai*’ Chapters about Universal Love?”, Carine Defoort and Nicolas Standaert (co-ed.): *The Mozi as an Evolving Text: Different Voices in Early Chinese Thought*, p. 35。然而當反過來問：「此『兼愛』的主體，還除非墨子本人的話，何種人還會能當此『兼愛』的主體？」時，不得不結論說，《墨子》文本大部分的用例中，複合詞的「兼愛」的主體應該非解釋為「天下之君」不可。

16 《莊子・天下》：「墨子**氾愛**兼利而非鬬。」；《韓非子·詭使》：「先為人而後自為，類名號言，**汎愛**天下，謂之聖。」《荀子·成相》也有一句：「堯讓賢，以為民，**氾利兼愛**，德施均。」在此「汎」與「兼」似可以互換。

（1）愛眾眾世與愛寡世相若，**兼愛**之，有相若。(〈大取〉)[17]

（2）愛人之親，若愛其親，其類在官苟。**兼愛**相若，一愛相若。一愛相若，其類在死也。(〈大取〉)[18]

（3）巫馬子謂子墨子曰：「子**兼愛**天下，未云利也；我不愛天下，未云賊也。功皆未至，子何獨自是而非我哉？」(〈耕柱〉)[19]

（4） 巫馬子謂子墨子曰：「我與子異，我不能**兼愛**。我愛鄒人於越人，愛魯人於鄒人，愛我鄉人於魯人，愛我家人於鄉人，愛我親於我家人，愛我身於吾親，以為近我也。(〈耕柱〉)[20]

（5）子墨子游，魏越曰：「既得見四方之君子，則將先語？」子墨子曰：「凡入國，必擇務而從事焉。國家昏亂，則語之尚賢、尚同；國家貧，則語之節用、節葬；國家憙音湛湎，則語之非樂、非命；國家淫僻無禮，則語之尊天、事鬼；國家務奪侵凌，即語之**兼愛**、非攻，故曰擇務而從事焉。」(〈魯問〉)[21]

在上面五個例子中，在（3）〈耕柱〉的用例中還是出現「天下」一詞，而從這個意涵可以理解到這個「兼愛」一詞與「十論」加上〈法儀〉中的「兼愛」的意涵比較接近。不過這裏「兼愛天下」的主語為墨子本人，並非古代的先王或天子。當然墨子本人並非諸侯。我們也不得而知他生前是否在諸侯國中實際擔任過治理廣域地區的人民之職位。然而，〈耕柱〉的作者由借用巫馬子的嘴巴說「子兼愛天下」一句就會透露此段的作者要表達「墨子本人能兼愛天下人民」的「聖人」之意圖，而藉此呈現墨子具備古代聖王般的卓越德性。

接著，（5）〈魯問〉的「兼愛」用例的存在可代表墨家本身從某一段時期開始將「兼愛」當作他們施政原則中的口號之一的事實。也值得注意的是，在此「兼愛」一詞是與「非攻」構成一對為了防止「國家務奪侵凌」的狀況而提出的主張。在這裡論者所提倡實踐這樣的政策之對象──即「四方之君子」──應該並非專針對「天下之君」，而是在多數國家中

[17]《墨子閒詁》，卷 11 頁 7。

[18]《墨子閒詁》，卷 11 頁 17-18。

[19] 《墨子閒詁》，卷 11 頁 35。

[20] 《墨子閒詁》，卷 11 頁 43-44。

[21] 《墨子閒詁》，卷 11 頁 12-13。

的某個諸侯（＝君子）。由此寫法來推測，此一段的撰寫時期應該反映出諸侯們還無法想像短時期內能一統天下的戰國早期之氣氛。也就是說，這樣的口吻，與屬戰國中期的《孟子》大力提倡若推行「仁義」就能一統天下的作風相當不同。不過我們也並不清楚，〈魯問〉的作者是否預設：任何君子只要能達成這樣的「兼愛」和「非攻」，就會能夠提升為「天下之君」。

相形之下，其他四個例子的主語都並沒有特別係指「天下之君」。尤其是〈耕柱〉的巫馬子說：「我與子異，我不能兼愛。」雖然巫馬子在廣義上應該屬於統治層，但至少從此發言可以理解「兼愛」應該是在個人層次所要實踐的德目。其實，從在〈耕柱〉巫馬子的發言內容，我們能夠比較清楚地理解個人實踐層次的「兼愛」之涵義。巫馬子說：「我愛鄒人於越人，愛魯人於鄒人，愛我鄉人於魯人，愛我家人於鄉人，愛我親於我家人，愛我身於吾親，以為近我也。」從此巫馬子的話來推測這裡的作者要界定的「兼愛」意思是「我愛越人如鄒人，愛鄒人如魯人，愛我魯人如鄉人，愛鄉人如我家人，愛我家人如我親，愛吾親如我身。」此意涵也與〈大取〉「兼愛之，有相若」的意涵大抵相同。由此觀之，除了（3）〈耕柱〉和（5）〈魯問〉的用例還不能排除「統治者愛天下人民」之義，（1）〈大取〉和（4）〈耕柱〉「兼愛」的基本義應該係以「愛他人就像愛自己」為核心。其實，到此我們要注意的是，《墨子》「兼愛」的第二義之重點不應該放在只區別「對親人的愛」和「對陌生人的愛」，而在於將自己以外的對象認知為「就像自己」（=愛如我身）這一點。也就是說，在此理路，「愛親人（譬如愛父母）」也與「愛自身」相比並非絕對的。因此在此意涵的「兼愛」應該係「愛他如己」。再說，雖然在此意義上的「兼愛」應該並不限於統治者，而是要實踐墨家理想的全部人，但此「兼愛」應該也會支撐「統治者愛天下人民」的「兼愛」之基本心理狀態。

總之，如上所釐清的《墨子》文本中「兼愛」複合詞，具有「愛他人就像自己」（「如愛親人愛陌生人」一般理解也屬於此類型）和「天下之君博愛天下全部人民」的兩種意涵，而在此理解的基礎上，再看〈兼愛下〉「文王之兼愛天下之博大也」一句時，由於此「兼愛」思想具有天下視野，乍看之下在〈兼愛〉三篇的「兼愛」思想中似乎最為發展的主張。雖然筆者並不否定〈兼愛下〉這一句可能代表在整本《墨子》一本中的「兼愛」思想之最為發展的情況，這不一定意味著〈兼愛下〉的作者基於我們現在能看到的現本〈兼愛上〉或〈兼愛中〉的內容展開。其實，〈兼愛上〉的相關內容即便其論述分量最少，但其論述卻包含著〈兼愛中〉和〈兼愛下〉中完全沒有出現的內容——「治亂」架構中提出「兼（愛）」的重要性。

四、〈兼愛〉三篇中的「治」、「亂」概念和「治亂」論

筆者曾經闡明過對「治亂」問題的重視為以齊國稷下思想家為主的戰國中期時期的政治論辯發展的重要契機。[22] 因此，倘若在〈兼愛〉三篇的相關論述中我們能觀察，某一篇的內容貫通於「治亂」論的理論框架，而其他兩篇則並沒有這種情況的話，貫通於「治亂」論的理論框架的論述的篇章，可能將原來沒有「治亂」論的內容由「治亂」論來得以其重構的可能性。換言之，此種思想工夫或許有可能呈現出戰國中期政治論辯之展開的痕跡。不過，我們進入對〈兼愛〉三篇中「治亂」問題的詳細探討之前，先無妨整理「治」概念和「亂」概念所出現的情形（請參閱〔表二〕）。

〔表二〕〈兼愛〉三篇中「治」、「亂」概念的使用

	兼愛上	兼愛中	兼愛下
治	10	4	0
亂	18	2	4
治亂	1	0	0

先看「治」和「亂」的使用頻率。值得注意的是，此兩個概念在〈兼愛〉三篇中的使用上，「治」字也好「亂」字也好，只有〈兼愛上〉大量出現的情形。而且，與此可對比的情況是，在〈兼愛下〉中「治」概念一個也沒有出現。接著我們看「亂」字，雖然〈兼愛中〉和〈兼愛下〉中均有出現，但在〈兼愛上〉中的使用情況則甚至比「治」字還突顯：「亂」字的總數比「治」字的 10 個有接近一倍的 18 個。不但如此，〈兼愛上〉中還出現複合詞的「治亂」一詞。在整本《墨子》中「治亂」一詞出現於八篇、共有 12 個用例。[23]

為了行論的方便，先探討〈兼愛〉三篇的作者們如何使用「亂」概念的問題，再來回到「治」概念的討論。正如〔表二〕所示，「亂」字個別在〈兼愛上〉出現 18 次；〈兼愛中〉2 次；〈兼愛下〉4 次。我們先分析使用頻率比較少的〈兼愛中〉和〈兼愛下〉的用例。

---

[22] 關於這一點的闡述，請參閱 Masayuki Sato: *The Confucian Quest for Order: The Origin and Formation of the Political Thought of Xun Zi* (Leiden: Brill Academic Publishers, 2003), pp. 120-125; 佐藤將之：《參於天地之治：荀子禮治政治思想的起源和構造》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2016），頁 128-133。

[23] 其他用例在〈尚同中〉、〈尚同下〉、〈節葬下〉（四例）、〈非命中〉、〈非命下〉、〈非儒下〉以及〈小取〉。在此也要注意的情況是，除了〈兼愛上〉的例子之外，在「十論」相關的篇章內「治亂」一詞都在學者通常認為的較晚期成篇的「中」和「下」中出現。從用法來分類的話，其中絕大多數是如「定危治亂」（四例）、「安危治亂」以及「治亂安危」（五例）等慣用詞中。在論述中發揮理論性的功能，除〈兼愛上〉「治亂者何獨不然」的用例之外，有〈尚同下〉的「將使助治亂刑政也」和在〈小取〉的「夫辯者，將以明是非之分，審治亂之紀」。從其主題（＝「辯者」）和「審～之紀」等用法來看，此用例應該代表戰國中期或其後的思想。

在〈兼愛中〉的兩例是「破碎亂行」和在該篇結論部分的「欲天下之治，而惡其亂」。〈兼愛下〉的四例則是「大家之亂小家」、「亂人之家」、「人家不相亂賊」以及從《禹誓》引述的「敢行稱亂」。顯然，〈兼愛下〉前面三個用例的用法均主要是具體係指「亂家」意涵的動詞，而「敢行稱亂」則是來自經書的引句。簡言之，〈兼愛下〉的「亂」字還沒有成為係指一個社會淪為「亂的狀態」之觀念詞。同樣地，〈兼愛中〉的兩例的「亂行」係「打亂隊伍」之意[24]，與〈兼愛下〉一樣，屬於一般動詞的用法。因此，在〈兼愛中〉和〈兼愛下〉全部六個用例中，比較含有理論性的涵義的只有在〈兼愛中〉的結論部份出現，與「欲天下之治」相配的「惡其亂」之一例而已。關於這一句的內容和意義，我們下面再討論。

接著，我們也看〈兼愛上〉的「亂」概念之使用情況，乍看之下，我們便能夠發現與〈兼愛中〉和〈兼愛下〉的用例差異，但除此之外，〈兼愛上〉的「亂」概念也是富有理論意涵的觀念詞。其特色可分成如下三點：

第一，與〈兼愛中〉和〈兼愛下〉的「亂」字如「亂家」或「亂行」等用例主要係為一般動詞的情形相比，〈兼愛上〉的「亂」字還含有多層意涵的一種「綜合性」觀念詞。它的主要意涵由多達如下五層構成。第一層是最具體的，在〈兼愛上〉的作者所說「家亂」或「亂異家」時使用的，係指一國內的宗族或政治勢力之間的對立。值得注意的是，雖然此「亂」的涵義基本上與〈兼愛中〉和〈兼愛下〉的「亂」字一樣，但正如〈兼愛上〉的作者將「大夫之相亂家」與「諸侯之相攻國」相對稱，「亂」概念還與「攻」概念的對照上呈現明顯的概念角色，而按照此思路，與諸侯之間的「攻」可類比的這裡之「亂」概念，應該係指在國中有勢力的貴族之間層次的攻伐之意。第二層是在並不實踐墨家所界定的社會規範而陷入的「亂」。〈兼愛上〉的作者將「臣子之不孝君父」、「子自愛不愛父」、「臣自愛不愛君」、「父之不慈子」、「君之不慈子臣」等狀況都被稱為「亂」。因此，在〈兼愛上〉的作者討論社會的倫理問題時，「亂」概念係比具體德目（如「孝」、「慈」等）屬還高一層的概念。即便退一步，此「亂」可以說是具有更為抽象化的意義。第三層為在〈兼愛上〉的作者主張「當察亂何自起？起不相愛」時候的「亂」。因為此「亂」係各個社會階層均無法實踐〈兼愛上〉作者所稱的「相愛」的狀況。此用例呈現〈兼愛上〉的作者從社會秩序論的角度界定「亂」概念。換言之，由於此「亂」是在〈兼愛上〉的作者在其社會秩序論的構想下才被提出來，這是理論性相當強的術語。第四層是，在「社會」-「身體（=生理系統）」之間類比架構下，係指作為與在「人體」中的「疾（疾病）」相當的負面狀況。我們在此論述方式中觀察出〈兼愛上〉的作者對社會秩序論本身的興趣。以及第五層，這

[24] 相當部分的句子為：「越王親自鼓其士而進之。士聞鼓音，破碎亂行，蹈火而死者左右百人有餘。」

是如「天下之亂物」的用例所示，因為此「亂」不但在「天下（=整個世界）的視野被提出，而且還涵蓋著所有的事物之間所會發生的情況，在〈兼愛上〉的用例中屬於最為抽象的層次。

第二、在〈兼愛上〉「亂」概念成為該篇實際上的「主題」。〈兼愛上〉的開頭和結論段落之論述分別如下展開：

> 〔開頭部分〕 聖人以治天下為事者也，必知亂之所自起，焉能治之，不知亂之所自起，則不能治。譬之如醫之攻人之疾者然，必知疾之所自起，焉能攻之；不知疾之所自起，則弗能攻。治亂者何獨不然，必知亂之所自起，焉能治之；不知亂之所自起，則弗能治。聖人以治天下為事者也，不可不察亂之所自起。[25]

> 〔結論部分〕 故聖人以治天下為事者，惡得不禁惡而勸愛？故天下兼相愛則治交相惡則亂。故子墨子曰：「不可以不勸愛人者，此也。」[26]

正如引文所示，〈兼愛上〉的作者在開頭部分（=主題的提出）和結論部分（=總結）均宣稱「聖人以治天下為事者」一句。這一句主張〈兼愛上〉作者的究竟目標是「治天下」之達成，而其作者從此導出「欲天下之治」的讀者（＝統治者）需要「必知亂之所自起」的論點。如此，〈兼愛上〉第二段以下（＝即本論部分）的焦點便放在於如何根除「亂」的問題上。另外，我們可以容易發現的一點是，在該篇的論述中「（不）知亂之所起」、「所謂亂」等句子反覆出現的情況所示，作者使用多達 18 次的「亂」字。簡言之，該篇的論述以「亂」的問題為主軸進行。

第三點是〈兼愛上〉的「亂」與「治」字結合來構成「治亂」一詞。因為這一點會涉及「兼愛」三篇「治」概念的理解，因此我們先討論「兼愛」三篇「治」概念的使用情形，之後再回來探討這一點。

那麼，「兼愛」三篇中的「治」概念出現的情況如何？正如〔表二〕所示，「兼愛」三篇中「治」字〈兼愛上〉和〈兼愛中〉各出現 10 次和 4 次。在此值得注意的一點是，〈兼愛下〉竟然一個「治」字也沒有出現。〈兼愛下〉中沒有出現「治」字的情形，針對〈兼愛〉三篇單單以〈兼愛上〉→〈兼愛中〉→〈兼愛下〉的順序成篇的觀點，可作為相當具

---

25 《墨子閒詁》，卷 4 頁 1。

26 《墨子閒詁》，卷 4 頁 4。

有說服力的反證，而這一點與「治亂」一詞的問題一起在本節最後部分討論。下文我們先看〈兼愛中〉的「治」概念使用情況。

〈兼愛中〉「治」字的用例總共四例：分別為在本論中的「古者禹治天下」和「昔者文王之治西土」兩例，以及在結論中的「天下之治」、「天下之治道」兩例。「古者禹治天下」和「昔者文王之治西土」的兩個用法讓我們想起〈兼愛中〉的「破碎亂行」用法。這些「治」字和「亂」字均個別係指「治理」意和「搞亂」意的動詞。也就是說，在〈兼愛中〉本論部分的「治」和「亂」概念都屬於比較古老的用法。在結論部分「欲天下之治，而惡其亂」一句中的「治」和「亂」則似乎相對呈現「理念化」的情形，而與上述〈兼愛上〉「亂」字的第二層和第三層之意比較接近。

我們接著探討〈兼愛上〉「治」概念的使用情形。在〈兼愛上〉「治」和「亂」在分別出現 10 次和 8 次，也就是說，整體而言〈兼愛上〉的作者大概以同樣頻率使用「治」和「亂」兩個字。當我們比較該篇「治」、「亂」兩字的使用情形時，便發現「治」字在〈兼愛上〉的緒論和結論段落部分密集出現的事實。換言之，從「當察亂何自起」至「諸侯之相攻國者亡有」的本論中則並沒有出現。若考慮本論中「治」字並不出現的情形，〈兼愛上〉一篇的整體論述架構可以說是由「治亂」論和「亂」論的兩層組成。更具體地說，在總論部分以「治的達成」為終極目標下，作者提出「亂的除去」之必要，而在本論部分則具體闡述「亂的內容」。

有鑑於此，〈兼愛上〉中「治」論的特色可分為如下三點：第一，「治」概念成為〈兼愛上〉整篇的主題，而比本論中作為具體分析對象的「亂」概念還屬高一層（＝終極目標）。由此觀之，與〈兼愛中〉的「治」概念只在結論部份呈現其重要性相比，〈兼愛上〉讓讀者充分理解該篇作者的終極目標非「治」的達成莫屬。

第二，在開頭部分出現的「治」字以「聖人」為主語，而其賓語直接取「天下」一詞；即說「聖人以治天下為事者」。〈兼愛上〉的作者從開頭第一句就宣稱「由單一的君王來直接治理天下」為他的理論目標。在結論部分再闡述其方法：對「相愛」還加上「兼」字的「兼相愛」。在此「兼」概念係「以治為天下者」的「聖人」在天下的規模中推行「相愛」的意思。我們下一節將探討此「涵蓋天下」義的「兼」概念。

若我們在此與〈兼愛中〉和〈兼愛下〉的作者在其緒論部分的相當內容作比較，吾人可以理解〈兼愛上〉的作者由「治」概念的使用，而明確提出「治理天下之君」這樣的主張。在〈兼愛中〉和〈兼愛下〉所提倡的相當部分內容，則是「興天下之利，除天下之害」，而此推行者均為「仁人」。而且，若我們也注意〈兼愛中〉和〈兼愛下〉分別在當時觀察「今若國之與國之相攻」（〈兼愛中〉）和「若大國之攻小國」（〈兼愛下〉）的情形，此兩篇（或此兩篇的原文獻）的作者眼界中，當時戰國時代的主要政治單位顯然是「國」，

也就是諸侯國，並沒有直接構想出比此更高層次而實際能治理天下的君王之角色，而因此以「興天下之利，除天下之害」為事的「仁人」，最高也應該只係指「諸侯國」的國君本人、或主要在此下面推動「興天下之利，除天下之害」之一群屬「君子」或「士」階層的人。簡言之，這裏的「仁人」不像〈兼愛上〉，還沒有直接係指治理天下的君王。

由是觀之，雖然〈兼愛上〉和〈兼愛中／下〉兩者所示的「為事」的內容都要在「天下」空間推行，但與〈兼愛上〉「聖人」要做的是直接治理天下相比，在〈兼愛中〉和〈兼愛下〉兩篇「興天下之利，除天下之害」的推行並不一定由「天下之君」直接實現；而應該由各諸侯國的國君、貴族或墨家人士中的「仁人」在不同層次同步實施。據在〈兼愛中〉和〈兼愛下〉的「治」和「亂」概念所出現的情況我們能夠觀察出：因為戰國前期當時的諸侯國基本上應該都還忙著鞏固國內政權基盤，當時墨家即便直接告訴諸侯們「如何治理天下」這樣的說法，應該並沒有發揮具體建設性的作用。只是〈兼愛中〉和〈兼愛下〉的作者們也應該期待，若有國君真的能夠達成「興天下之利，除天下之害」的理想時，他或許未來將會有成為像帝禹或周文王般「天下之君」的資格。

反之，在〈兼愛上〉「治天下」的「聖人」概念的提出，可以說是〈兼愛中〉和〈兼愛下〉中如上所述「期待內容」的具體進一步展開，或許可以說，此種論述反映戰國中期當時開始渴望直接能治理天下的君王的需求之思潮出現。到此值得注意的一點是，在〈兼愛〉三篇中複合詞「治亂」也只在〈兼愛上〉中出現的事實。〈兼愛上〉稱：「不知疾之所自起，則弗能攻。治亂者何獨不然，必知亂之所自起，焉能治之。」此兩句的存在明確代表〈兼愛上〉的作者開始以「治亂」論的論述架構來探析「亂」本身的來源之理論性問題。

到此，我們也可以探討「治亂」論本身在整部《墨子》「十論」中如何展開的問題。其實，在整本《墨子》原來有不少由「治亂」論的架構來提出其「十論」口號的主張之例子。為了討論的方便，我們無妨先檢驗《墨子》第一卷的情形。[27] 眾所周知，現本《墨子》第一卷由〈親士〉、〈修身〉、〈所染〉、〈法儀〉、〈七患〉、〈辭過〉以及〈三辨〉七篇構成，而其中「治」字總共出現 27 次。不但如此，而且「治」字出現於全部的篇章。的確，正

[27] 《墨子》的第一卷，即從第一篇到第七篇在宋明時期被看作「經」部分。根據張煊的研究，明代宋濂的《諸子辨》中有「上卷〈親士〉、〈修身〉、〈所染〉、〈法儀〉、〈七患〉、〈辭過〉、〈三辨〉七篇，號曰：『經』。中卷〈尚賢〉三篇；下卷〈尚同〉三篇皆號曰：『論』，共十三篇。」一段話。而據此張煊本人便認為，之所以這些篇章被稱呼為「經」的原因，是因為此內容與儒家思想內容接近。張煊：〈墨子經說作者考〉，收於《古史辨》，卷四（上海：上海古籍出版社，1982 年），頁 238-245。根據大塚伴鹿（Ôtsuka, Banka，1915-1989）的研究，在元明時代，整本《墨子》十五卷本已經沒有引起當時讀書人的注意，而宋濂所舉的只收錄最前面三卷的本子流傳著。參見大塚伴鹿：《墨子の研究》（東京：森北書店，1943 年），頁 10-11。

如渡邊卓曾經指出，「治」（和「亂」）的問題為墨家思想體系中的核心議題之一。[28] 然而，就限制於「治亂」問題而看的話，其中「治亂」問題「密集」出現的是〈修身〉、〈法儀〉、〈辭過〉以及〈三辯〉）四篇，其中「治」概念發揮著重要的思想功能。相對而言，〈所染〉和〈七患〉兩篇中則並沒有重要的思想功能。[29] 在〈修身〉等四篇中含有有關「治」論重要的論述的有如下的六筆：

（1）是故先王之治天下也，必察邇來遠（〈修身〉）[30]

（2）今大者治天下，其次治大國（〈法儀〉）[31]

（3）然則奚以為治法而可？故曰：莫若法天（〈法儀〉）[32]

（4）君實欲天下之治，而惡其亂（〈辭過〉；有三例）[33]

（5）周成王之治天下也〔...〕；武王之治天下也〔...〕；成湯之治天下也。（〈三辯〉）[34]

（6）樂非所以治天下也。（〈三辯〉）[35]

雖然第一卷七篇的成篇年代尚無法得悉，但在其中包含與《呂氏春秋》〈當染〉幾乎同樣內容的〈所染〉一篇明顯屬戰國晚期以後之成篇。[36] 類似地，其他篇章的論述也似乎呈現

[28] 渡邊卓：〈墨家思想〉，宇野精一（等）編：《講座東洋思想・四》，東京：東京大學出版會（1967年），後收入於渡邊卓：《古代中國思想の研究》（東京：創文社，1973 年），頁 20。

[29] 只是其中〈所染〉和〈七患〉兩篇中的「治」概念，雖然有用例出現，但也許由於那兩篇的主題本身的關係（前者主張墨子一樣有德的人士受影響的重要；而後者則說道防止國家滅亡的方法），「治」概念並沒有提升為主題性的重要。

[30] 《墨子閒詁》，卷 1 頁 8。

[31] 《墨子閒詁》，卷 1 頁 20。

[32] 《墨子閒詁》，卷 1 頁 20。

[33] 《墨子閒詁》，卷 1 頁 32、35-36。

[34] 《墨子閒詁》，卷 1 頁 41-42。

[35] 《墨子閒詁》，卷 1 頁 42。

[36] 〈所染〉的成篇年代不會早至戰國中期這一點，除了其論述基本上與〈當染〉篇一樣的原因之外，還有（一）從「宋康染於唐鞅」一句的得悉，其成篇在宋國滅亡（公元前 286 年）之後；（二）「子墨子

出由不同的思想成分組合起來的情況：此七篇的作者（們）將「十論」中的主要論述內容，由戰國中期以後流行的觀念（如「天地」「陰陽」等）或與配合儒家的主張（如「修身」、「所染」＝主題為「學」）來重新組成。順著此理路，值得注意的是，在現有的〈修身〉、〈法儀〉、〈辭過〉以及〈三辯〉四篇的作者對「治」概念的處理中，也可以觀察出與由「治」概念重編墨家「十論」中的「零碎」內容，或構成其「餘論」的情形。正如〈辭過〉的「君實欲天下之治，而惡其亂也，當為〔…〕」為四例中為最明顯地，〈辭過〉的作者主張，為了達成「天下之治」一事，君王需要謹慎處理「宮室」、「衣服」、「食飲」以及「舟車」之四項問題。也就是說，個別政策的「宮室」等四項議題，由「治理天下」的大架構被整合起來。

同樣地，雖然出現的用例並不多，其他三篇的作者也分別提出「先王之治天下也」(〈修身〉)、「今大者治天下」(〈法儀〉)、「樂非所以治天下」(〈三辯〉) 的主張來宣示此三篇論述的究竟目標就是「治理天下」這一點。由是觀之，大抵而言，《墨子》第一卷從〈修身〉至〈三辯〉文獻內容的基本構造，是將墨家「十論」的各項內容和戰國中期後成為優勢的這種思潮──「治天下」的目標──來整合成篇的文獻群。

接著，我們繼續檢驗在「十論」中的哪些篇章中有提及「治亂」之問題。在現存的文本中，〈尚賢〉三篇、〈尚同〉三篇、〈天志〉三篇、〈非命〉三篇、〈兼愛上〉、〈節葬下〉、〈非儒下〉中含有與「治亂」相關問題之論述。除此之外，「治」概念本身的話，在〈節用中〉和〈非樂下〉中也出現，但不像如上所述的篇章，此兩篇的作者們對「治亂」問題本身的興趣並不大。還有一點要注意的是，在〈天志〉三篇的「治亂」主要針對「有義則治，無義則亂」的主張脈絡中出現，而該篇的核心主題實為「義」論。

另外，論述到「治亂」問題的〈尚賢〉三篇、〈尚同〉三篇、〈天志〉三篇、〈非命〉三篇、〈兼愛上〉、〈節葬下〉、〈非儒下〉中，在〈尚賢〉三篇、〈非命上〉和〈非命下〉[37]等諸篇的「治亂」論基本上以「國」為施政單位；而在〈尚賢〉三篇和〈非命中〉等篇的論述中則在回顧古代聖王（堯、禹、商湯、周文、「古之聖王」等）的部分中論及天下規模的「治」和「亂」。因此，在現存「十論」中，直接主張「治亂」問題是由與作者同時代的「天下之君」來解決的理論之篇章，除了〈兼愛上〉之外，其實只有〈尚同〉三篇而已。換而言之，就「治亂」問題在整篇論述中的重要性而言，〈尚同〉三篇和〈兼愛上〉分享互相類似的論述架構。

言見染絲者而歎曰」一句的陳述結構不正常：一句中係指「說」的兩個動詞（「言」和「曰」）。從此可以看出，〈所染〉的作者將原來描敘墨子的故事（「曰...」以下的內容）再加開頭「子墨子曰」的一句。

37 〈非命中〉的「治亂」論是商湯和夏桀的比較。

如上觀察到的「十論」論述「治亂」議題的方式之特色，可以歸納於如下四點：其一，「治亂」問題其實並非「十論」全部的共同議題。[38] 其二，針對實際統治者的「治亂論」之絕大多數實並不超過以一國單位為推行的範圍。其三，「天下」規模的「治亂」問題，基本上也屬於「天」或古代存在過的聖王的領域。其四，因此直接談及作者所面對的實際環境為背景而直接探求「天下治亂」的問題之解決，就是〈兼愛上〉的論述之一大特色，而具備這樣的論述方式並不像其他「十論」的篇章之論述方式；反而與《墨子》第一卷中的四篇（即〈修身〉、〈法儀〉、〈辭過〉以及〈三辯〉）的「治亂」論的論述架構比較類似。

基於從上述探討所觀察到的情形，我們檢驗〈兼愛〉三篇──尤其是〈兼愛上〉和〈兼愛中／下〉之間──成篇順序前後的相關問題。先就現本〈兼愛上〉和現本〈兼愛下〉之間的關係而言，從「治亂」論展開的角度來看〈兼愛上〉和〈兼愛下〉之間的思想關係，由於〈兼愛下〉完全沒有出現「治」概念，而這代表說〈兼愛下〉的「兼」論或「兼愛」論並沒有基於「治亂」論的觀點來論述。在此情況下，我們難以想像〈兼愛下〉的作者在「撰寫」〈兼愛下〉的內容之際，刪除乾淨「原來的」全部十個的「治」字用例來重新構成現在我們所可以看到的並不基於「治亂」論的〈兼愛下〉論述之可能。同樣地，關於〈兼愛上〉和〈兼愛中〉的相關論述之間的影響關係，由於在〈兼愛中〉的緒論和本論，並沒有「理念化」的「治」和「亂」概念，如〈兼愛下〉的情形般，〈兼愛中〉的內容也應該獨立於現本〈兼愛上〉的論述形成而展開。在此我們還是同樣難以想像〈兼愛中〉的作者在「撰寫」其緒論和本論之際一一摘除與「治」字和「亂」字相關的句子來重構現本〈兼愛中〉的論述。唯在撰作結論部分時，此部分的作者可能受戰國當時「治亂」論的崛起之思想潮流影響，如其他「十論」的作者般，〈兼愛中〉作者可能將含有「欲天下之治，而惡其亂」的結論部分與前面的論述結合起來。這樣的可能性是，由結論的主題（「兼相愛」）和在此段之前的主題（「兼」論本身）之間有齟齬的情況之中得到旁證。[39]

總之，現本〈兼愛中〉和〈兼愛下〉本文中的論述，基於現本〈兼愛上〉的內容來展開的可能性應該很小。換言之，現存「兼愛」三篇的形成應該並沒有經過〈兼愛上〉→〈兼愛中〉→〈兼愛下〉或〈兼愛上〉→〈兼愛下〉→〈兼愛中〉的順序發展。也就是說，即

---

[38] 另一方面，在現本《墨子》十論中，明顯「治亂」問題成為的其篇章的核心議題的就有〈辭過〉、〈尚賢中〉、〈尚同下〉、〈節葬下〉、〈非命上〉等篇章。大致而言，這些篇章中，墨家的各種主張是為了達成天下或國家的治理的目的而提出來的。換言之，這些篇章的論述結構在以「治亂」論為成為核心議題的意義上，呈現與〈兼愛上〉比較類似的特徵。

[39] 在此前一段的結句為：「此言武王之事，吾今行兼矣。」於此相關，最後段落的第一句話：「今天下之君子，忠實欲天下之富，而惡其貧；欲天下之治，而惡其亂」的寫法，距離該篇開頭的「仁人之所以為事者，必興天下之利，除去天下之害，以此為事者也。」，也就是說其理論目標並不在於「治」或「治道」的達成本身之宗旨也有距離。

便我們並不否定現本〈兼愛上〉中含有墨家思想形成過程中最原始思想內容的可能性，在「兼愛」三篇中基於最完整的「治亂」論展開所謂「兼愛」思想的〈兼愛上〉也有可能在這三篇中最後成篇。

五、〈兼愛〉三篇的展開和其思想意義

基於如上的探討所獲得的見解，最後欲闡述在戰國時代〈兼愛〉三篇文獻的展開過程中「愛」、「相愛」、「兼相愛」以及「兼愛」概念對這三篇的論述形成中所作用的思想角色，現本〈兼愛〉三篇的形成應該經過五階段展開過程（請看〔表三〕）。那麼，下面則進一步看以何種概念和主張具體經過何種過程展開為這三篇中的何種論述。

首先，在現本〈兼愛上〉、〈兼愛中〉以及〈兼愛下〉三篇的前面部分內容似乎反映出此三篇的作者（們）對如下兩個問題之憂患意識：即（1）國家之間和國家內部（家與家之間）均陷入於相攻相害的情況；（2）當時的人廣泛地開始只謀求自利而不遵守「忠」、「孝」、「慈」等德目本身所界定的倫理規範。在〈兼愛〉三篇的內容開始形成的時候，雖然我們不得而知在此階段是否已有以被撰寫的方式所流傳之文本，在其思想創造時期的原始墨家（或許墨翟本人）應該認為能解決此問題的答案在於「愛人」和「視人若己」兩則的實踐。因為〈兼愛上〉的最後一句話，正如「故子墨子曰『不可以不勸愛人』」引述墨翟之言，從此我們得悉〈兼愛上〉的作者認為「勸愛人」部分是墨子本人所提倡的。[40] 至少可以推論墨家從其最初活動就主張過「愛人」的重要。[41] 我們雖然無法確定墨翟本人是否第一個提倡「愛人」的思想家，但是從先秦儒家的相關文獻的用例能知悉「愛人」的主張應該從戰國早期流傳於中原世界。眾所周知，在《論語》〈顏淵〉中有「樊遲問仁。子曰『愛人』」一句。[42] 在《論語》、《孟子》、《荀子》以及《禮記》等先秦儒家的言論中，由「愛」字來界定「仁」概念的涵義之論述並不少。[43] 因此，儒、墨兩家均相信「愛

[40] 但正如吉永慎二郎所指出，這一句的引述就展露出〈兼愛上〉的作者並非墨翟本人；而作者將該篇內容的正當性訴之於墨翟本人的權威之意圖。請參閱吉永慎二郎：《戰國思想史研究──儒家墨家思想史交涉》（東京：朋友書店，2004 年），頁 77-78。

[41] 當然，這裏的重點並非是墨子本人真正主張過「愛人」，而是〈兼愛上〉的作者堅信「因為墨子本人曾經主張過『愛人』，〈兼愛上〉『相兼愛』的主張也合乎墨子本人的『愛人』精神」這一點。其實，〈兼愛上〉這樣的理路反而透露出，〈兼愛上〉的實際主題是由「兼相愛」解決「治亂問題」這一點。

[42] 其實，在《論語》還有兩條「愛人」的用例。而且在「郭店楚簡」中也有〈五行〉、〈成之問之〉、〈語叢〉等三例。

[43] 在此四部文獻中所出現「愛人」一詞的情形如下：《論語》3 次；《孟子》4 次；《荀子》7 次；《禮記》5 次，而其中與「仁」概念一起出現的則有：《論語》〈顏淵〉的「樊遲問仁。子曰『愛人』」。《孟子》〈離婁上〉的「孟子曰：『愛人不親反其仁』」；〈離婁下〉的「仁者愛人，有禮者敬人。

人」的推行是解決當時國家社會和倫理問題所非常需要的方法。只是，從我們目前可以看到的文獻來判斷，儒家針對人和人之間的「愛人」之推動，由「與人之愛己也，則必先愛人」（郭店楚簡〈成之問之〉）的方式來實踐。或是，正如《論語》〈衛靈公〉的「己所不欲，勿施於人」的「恕」來推行。相形之下，早期墨家則將「愛人」的主張似乎往「視人若己」的方向發展。〈兼愛上〉曰：「愛人若愛其身」。〈兼愛中〉也說道：「視人之身若視其身」。雖然在〈兼愛下〉「本論」的前半其作者直接主張「若己」的主張，進入「本論」後半的「兼－別」論，便提出「吾萬民之身，若為吾身」的「兼君」和「其友之身，若為其身」的「兼士」的概念。假設我們認定「愛人」的主張本身可能是早期儒墨兩家共同的主張，在〈兼愛〉三篇中所共同有的「視人若己」的部分就應該代表早期墨家提出來的獨特思想內容。

在墨家開始活動的戰國初期，每一諸侯國的社會結構相當不穩定，[44]而各諸侯國之間相攻的狀況之外，各國社會內部的各層集團和個人也淪為相害的狀況。在此混亂環境中，墨家開始主張「愛人若愛其身」的實踐，而這個主張應該就是在〈兼愛〉三篇共同的「原型思想」形成時的最核心主張，而至於現本三篇中保存下來。到了戰國中期，諸侯各國內的這樣「下剋上」混亂狀態告個段落。於是各國朝廷內的王權也得以穩定了一些，因而主要諸侯國進入謀求富國強兵的態勢。在此時代背景，就〈兼愛〉三篇的思想展開而言，其言論的說服對象從當時實踐「愛人若愛其身」的整體「士大夫」階級漸漸轉換成國君本人。隨著主要說服對象固定為國君本人，在「兼相愛」論（〈兼愛上〉和〈兼愛中〉）和「兼」論（〈兼愛下〉）中逐漸轉換成一種專論或單方面「國君的角色」的「兼相愛」論以及「兼」論。因此〈兼愛〉三篇中的各個「兼」論展開過程當中，一方面，在此時期的墨家在其文本中還是保存他們開始時主張──「視他若己」的「相愛」之推行──的部分論述，另一方面，墨家由於直接針對國君提倡以全國規模推行「相愛」（〈兼愛上〉和〈兼愛中〉），或由「治－亂」架構勸說國君如古代聖王的民生政策（〈兼愛上〉）等方式附加新內容或重新改寫原來的文字。

〈兼愛〉三篇的文本固定了之後，其三篇中仍保持如上兩種不同意涵的「兼相愛」和「兼愛」概念也開始以「兼愛」的總稱被稱呼，此三篇文獻以「兼愛」的名稱流傳後，此「兼相愛」和「兼愛」兩種不同涵義也隨之開始通通以「兼愛」的名稱被稱呼；而其兩詞

愛人者人恆愛之」；〈盡心上〉「堯舜之仁不遍愛人」。《禮記》〈表記〉的「中心憯怛，愛人之仁也」和〈大學〉的「仁人為能愛人」。《荀子》〈議兵〉的「仁者愛人」和「彼仁者愛人，愛人故惡人之害之也」；〈子道〉的「子貢對曰：『知者知人，仁者愛人。』」

44 關於春秋時期國家的領土擴張和其統治能力脆弱化之間的一種弔詭張力，請參閱 Masayuki Sato: *The Confucian Quest for Order: The Origin and Formation of the Political Thought of Xun Zi*, pp. 85-93; 佐藤將之：《參於天地之治：荀子禮治政治思想的起源和構造》，頁 93-100。

原來不同涵義的事實則漸漸被遺忘。耐人尋味的事實是，孟子所非難的「兼愛」中他主要批判的似乎是其兩種涵義中「視他若己」的「相愛」這部分。在〈大取〉中「兼愛相若」的用例、以及在〈耕柱〉中巫馬子所說的「我與子異我不能兼愛」的「兼愛」就是在其「兼」概念中還保留「視他若己」的意涵之「兼愛」的例子。

到了戰國中期以後，隨著主要幾個諸侯國的領土和人口增大，應在這些國家開始志向於成為「天下型」的國家的需求，「兼愛」用例中「像古代聖王照顧天下人民之愛」的涵義則愈來愈濃厚，因而與「汎愛」一詞開始互通，在《莊子》、《韓非子》以及《荀子》著作中也被引述。特別《韓非子》〈五蠹〉觀察到的是，戰國末年當時，儒墨兩家均主張「兼愛」。其可能的理由應該是，對戰國晚期的思想家而言，「兼愛」第一種「視他若己」的「兼相愛」之意涵已沒有影響力，甚至被遺忘，而由於「兼」概念中「廣闊地」、「全部的」的副詞用法和「像古代聖王照顧天下人民之愛」的第二種意涵則相對逐步受到正面重視。

如此，當時代表戰國末年儒家之荀子也完全沒有批評此第二種意涵的「兼」概念和在此語法上建構出的「兼愛」論的內容。[45] 基於此，荀子本人進一步做出了將「兼」概念或「兼愛」引進於他的「禮」論中的思想工夫。〈非相〉即曰：「賢而能容罷，知而能容愚，博而能容淺，粹而能容雜，夫是之謂兼術。」不過，實踐此「兼」的君子所採取的方法並非「視他若己」，而是「度己則以繩」。荀子的「兼術」所追求的對象從「他」轉換成「己」。也就是說，在荀子的「兼」概念中「視他若己」的意涵已經消失。

六、結論

本文試圖闡明所謂墨家〈兼愛〉三篇中的「兼」概念和「兼愛」論之展開的過程以及其思想的多層性，以期藉此加以修正將其三篇的文獻成篇過程單單視為〈兼愛上〉→〈兼愛中〉→〈兼愛下〉或者〈兼愛上〉→〈兼愛下〉→〈兼愛中〉的順序發展之觀點。為此本文提出了如下五點：

第一，由於在〈兼愛上〉的論述貫統於「治亂論」，並且此論點在〈兼愛中〉和〈兼愛下〉中則均無有，在〈兼愛中〉和〈兼愛下〉論述內容的形成基於已經成篇的現存〈兼愛上〉的內容發展出來的可能性甚少。

第二，〈兼愛〉三篇的論述中均含有「愛人」和「視人若己」的實踐之想法。特別〈兼

[45] 關於荀子如何墨家的「兼」概念融合於他自己的「禮治」論中，請參閱 Masayuki Sato: “The Idea to Rule the World: The Mohist Impact of “Jian 兼” on the *Xunzi*”, pp. 41-51；以及佐藤將之：〈統治天下人民的帝王：《墨子》的「兼」與和《荀子》〉，收入於佐藤將之：《荀子禮治思想的淵源與戰國諸子的研究》，頁 47-57。

愛上〉的總結還按照：「不可以不勸愛人」之「子墨子」一句，從此我們得悉〈兼愛上〉的作者認為「勸愛人」部分是墨子本人所提倡的。因此，在墨家早期階段的「兼愛」思想的原型，很可能由以「愛人」為其核心的「相愛」和「視他若己」兩點主張所構成。

第三，關於其三篇內容的展開過程，與〈兼愛上〉如「聖人以治天下為事者也，必知亂之所自起，焉能治之」所述，將「治亂」問題放在其論述的核心議題的情況相比，〈兼愛中〉和〈兼愛下〉兩篇則都從「仁人」要從事主要課題為「必興天下之利，除去天下之害」的宗旨開始。由此觀之，在其三篇的成篇過程當中，〈兼愛上〉的原型思想（或祖本）先於〈兼愛中〉和〈兼愛下〉兩篇的原型思想（或祖本）分歧出，而在此分歧之後〈兼愛中〉和〈兼愛下〉兩篇的內容再彼此分歧。

第四，在〈兼愛中〉和〈兼愛下〉之各自發展的過程中，〈兼愛中〉和〈兼愛下〉的作者們個別基於「兼相愛交相利」論（〈兼愛中〉）和基於「兼－別」架構以及對民生問題的關注（〈兼愛下〉）的觀點來發展各自的「兼愛」論。

第五，至於在〈兼愛〉三篇中唯一在〈兼愛下〉出現的「兼愛」一詞， 此「兼愛」概念應該並非〈兼愛上〉和〈兼愛中〉的「兼相愛」所係指的主張內容之縮寫，而應該係指「天下之君」廣闊實踐解決民生問題之「愛」。反言之，至少在理念上此「愛」是天下全部的人民同樣地能從其「天下之君」中所享受到的。

總之，如上所整理的現本《墨子》「兼愛」三篇的「兼」論和「兼愛」概念似乎淵源於「愛人」思想和基於「愛人」的實踐原則之「視他若己」之主張，而從此發展為將「視他若己」的「愛人」由於國君在他統治的國家或社會的規模推行的「相兼愛」論和「天下之君愛他的全部人民」的複合詞之「兼愛」概念。不過，到了戰國中期之後，原來由「愛人」和「視人如己」的兩大意涵出發的戰國墨家的「兼」論或「兼相愛」論由「天下之君愛他全部人民」之涵義為核心的「兼愛」概念取代。戰國末年的諸子所稱「兼愛」應該係指此意，而《荀子》的「兼」論亦繼承了此方向脈絡的意涵。

〔表三〕〈兼愛〉三篇的文獻形成過程

① 「原文獻」(此階段很可能口述傳承)
此時的主張核心：以「愛人」主的「相愛」和「視他若己」

↓

② 先分為〈兼愛上〉的祖本(或口述傳承內容)
和
〈兼愛中／下〉的祖本(或口述傳承內容)

↓

③〈兼愛中／下〉的共同祖本(或口述傳承內容)再分為
→〈兼愛中〉和〈兼愛下〉的祖本

↓

④〈兼愛上〉的祖本(或口述傳承內容)→ 以「治亂」架構發展為現本〈兼愛上〉
〈兼愛中〉的祖本(或口述傳承內容)→ 以「兼相愛交相利」架構發展為現本〈兼愛中〉
〈兼愛下〉的祖本(或口述傳承內容)→ 以「兼－別」架構以及對「人民福利問題的關注」提出「兼愛」一詞。

↓

⑤在各篇最後完成的階段可能有過若干的思想交流，如〈兼愛中〉的若干接受「治亂」架構；〈兼愛下〉引述「兼相愛交相利」的主張等。

↓

到了戰國末年在戰國諸子的思想中，「兼愛」主張中的「視他若己」意涵不受重視或被遺忘

引用書目

一、傳統文獻

〔漢〕鄭玄（注）:《禮記》,《漢文大系》冊十七，，東京：冨山房，1913 年 年。
〔明〕焦竑（撰）：《莊子翼》，《漢文大系》冊九，東京：冨山房，1911 年。
〔清〕孫詒讓（撰）:《墨子閒詁》,《漢文大系》冊十四，東京：冨山房，1913 年。
〔清〕王先謙（撰）：《荀子集解》，《漢文大系》冊十五，東京：冨山房，1914 年。
〔日〕安井衡（撰）：《孟子定本》，《漢文大系》冊一，東京：冨山房，1909 年。
〔日〕太田方（撰）：《韓非子翼毳》，《漢文大系》冊八，東京：冨山房，1911 年。
〔日〕瀧川龜太郎（撰）:《史記會注考證》(卷七),(日)，東京：東京文理科大學，1958 年。
馬承源主編，《上海博物館藏戰國楚竹書》（五），上海：上海古籍出版社，2005 年。

二、近人論著

Defoort, Carine & Nicolas Standaert (eds.): *The Mozi as an Evolving Text: Different Voices in Early Chinese Thought*, Leiden: Brill Academic Publishers, 2013.

Defoort, Carine: “Do the Mohist Theses Represent Mozi’s Thought? Reading the Masters with a focus on Mottos”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 77, 2014.

Defoort, Carine: “The Growing Scope of *Jian* 兼: Difference Between Chapter 14, 15 and 16 of the *Mozi*”, *Oriens Extremus* 45 (June, 2006) .

Desmet, Karen: “The Growth of Compounds in the Core Chapters of the Mozi,” *Oriens Extremus* 45 (June 2006).

Desmet, Karen: *All Good Things Come in Threes: A Textual Analysis of the Three-fold Structure of the Mohist Ethical: Core Chapters”*, Doctoral Dissertation, Katholieke Universiteit Leuven, 2007.

Sato, Masayuki: “The Idea to Rule the World: The Mohist Impact of *Jian* 兼 on the Xunzi” , *Oriens Extremus* 48 (2009).

Sato, Masayuki: *The Confucian Quest for Order: The Origin and Formation of the Political Thought of Xun Zi* (Leiden: Brill Academic Publishers, 2003).

衛聚賢：《古史研究》(集二冊下)，上海：商務印書館，1934 年。

河崎孝治：〈墨子尚賢論の成立期について〉，《日本中國學會報》，號 24，1972 年。

吉永慎二郎：《戰國思想史研究——儒家と墨家の思想史的交涉》，東京：朋友書店，2004 年。

橋元純也：《『墨子』論說類の研究》，廣島：廣島大學文學研究科博士論文，2001 年。

佐藤將之：〈日本近代墨學研究之崛起與中日學者之墨荀思想關係論探析〉，《人文論叢》，2010-1（2010.12）。

佐藤將之：《參於天地之治：荀子禮治政治思想的起源和構造》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2016 年。

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 年。

赤塚忠：〈墨子の天志について──墨子思想の思想體系の復元〉，《研究》，號 6，1955 年；後收入於《諸子思想研究》，赤塚忠，《赤塚忠著作集》，卷 6，東京：研文社，1987 年。

千葉仁：〈墨家思想における目的と手段──兼愛論と天志論〉，《集刊東洋學》18 ，1967 年。

大塚伴鹿：《墨子の研究》，東京：森北書店，1943 年。

丁為祥：〈墨家兼愛觀的演變〉，《陝西師範大學學報》（社會科學版）28.4 ，1999 年 12 月。

張書豪：〈修辭視野下的《墨子・兼愛》三篇〉，《政大中文學報》第 34 期（2020 年），。

渡邊卓：《古代中國思想の研究》，東京：創文社，1973 年。

方授楚：《墨學源流》，臺北：中華書局，1966 年（初版 1936 年）。

劉文清：〈墨子兼愛思想的善變——從「兼」字涵義談起〉，《成大中文學報》第 42 期（2013 年）

淺野裕一著，佐藤將之監譯：《上博楚簡與先秦思想》，臺北：萬卷樓圖書公司，2008 年。

黎智豐：《〈墨子〉十論篇章關係探微》，香港：香港中文大學中國語言及文學課程哲學博士論文，2020 年。

黎智豐：《〈墨子〉》十論兼愛標語構成過程新探》，《中興大學中文學報》第 49 期（2021 年）。

WORKS CITED

Akatsuka, Tadashi. (1955). “Bokushi no Tenshi ni Tsuite: Bokushi Shisō no Shisō Taikei no Fukugen.” *Kenkyu* 6.

Akatsuka, Tadashi. (1987). “Bokushi no Tenshi ni Tsuite: Bokushi Shisō no Shisō Taikei no Fukugen.” In *Shoshi Shisō Kenkyu*. *Akatsuka Tadashi Chosakushu* 6. (Tokyo: Kenbunsha).

Asano, Yuichi. (2008). *Shangbo Chu Jian yu Xian-Qin Sixiang*. Masayuki Sato, supervising trans. (Taipei: Wanjuanlou Books).

Chiba, Hitoshi. (1967). “Bokake Shisō ni Okeru Mokuteki to Shudan: Ken’ai-ron to Tenshi-ron.” *Shukan Toyogaku* 18.

Defoort, Carine. (2006). “The Growing Scope of Jian: Difference Between Chapter 14, 15 and 16 of the *Mozi*.” *Oriens Extremus* 45 (June).

Defoort, Carine. (2014). “Do the Mohist Theses Represent Mozi’s Thought? Reading the Masters with a Focus on Mottos.” *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 77.

Defoort, Carine, and Nicolas Standaert, eds. (2013). *The Mozi as an Evolving Text: Different Voices in Early Chinese Thought*. (Leiden: Brill Academic Publishers).

Desmet, Karen. (2006). “The Growth of Compounds in the Core Chapters of the *Mozi*.” *Oriens Extremus* 45 (June).

Desmet, Karen. (2007). *All Good Things Come in Threes: A Textual Analysis of the Three-Fold Structure of the Mohist Ethical Core Chapters*. Doctoral dissertation, Katholieke Universiteit Leuven.

Ding, Weixiang. (1999). “Mojia Jian’ai Guan de Yanbian.” *Journal of Shaanxi Normal University (Philosophy and Social Sciences Edition)* 28.4 (Dec.).

Fang, Shouchu. (1966). *Moxue Yuanliu*. (Taipei: Zhonghua Shuju). (Orig. pub. 1936.)

Hashimoto, Junya. (2001). *“Mozi” Ronso-rui no Kenkyu*. Doctoral dissertation, Hiroshima University. (Hiroshima).

Jiao, Hong. (1911). *Zhuangzi Yi*. *Kanbun Taikei* 9. (Tokyo: Fuzanbō).

Kawasaki, Koji. (1972). “Bokushi Shōken-ron no Seiritsuki ni Tsuite.” *Nihon Chugoku Gakkaiho* 24.

Li, Zhifeng. (2020). *“Mozi” Shilun Pianzhang Guanxi Tanwei*. Doctoral dissertation, The

Chinese University of Hong Kong. (Hong Kong).

Li, Zhifeng. (2021). "*Mozi* Shilun Jian'ai Biaoyu Goucheng Guocheng Xin Tan." *Journal of the Chinese Department, National Chung Hsing University* 49.

Liu, Wenqing. (2013). "Mozi Jian'ai Sixiang de Shanbian: Cong 'Jian' Zi Hanyi Tanqi." *Journal of Chinese Literature of National Cheng Kung University* 42.

Ma, Chengyuan, ed. (2005). *Shanghai Museum's Collection of Warring States Chu Bamboo Slips*. Vol. 5. (Shanghai: Shanghai Guji Chubanshe).

Ota, Ho. (1911). *Kanpishi Yokuzei*. *Kanbun Taikei* 8. (Tokyo: Fuzanbō).

Otsuka, Banroku. (1943). *Mozi no Kenkyu*. (Tokyo: Morikita Shoten).

Sato, Masayuki. (2003). *The Confucian Quest for Order: The Origin and Formation of the Political Thought of Xun Zi*. (Leiden: Brill Academic Publishers).

Sato, Masayuki. (2009). "The Idea to Rule the World: The Mohist Impact of Jian on the *Xunzi*." *Oriens Extremus* 48.

Sato, Masayuki. (2010). "Riben Jindai Moxue Yanjiu zhi Jueqi yu Zhong-Ri Xuezhe zhi Mo-Xun Sixiang Guanxi Lun Tanxi." *Renwen Luncong* 2010.1 (Dec.).

Sato, Masayuki. (2013). *The Theory of Rituals and Social Norms of Xunzi as a Synthesis of the Warring States Thoughts*. (Taipei: National Taiwan University Press Center).

Sato, Masayuki. (2016). *Can yu Tiandi zhi Zhi: The Origin and Structure of Xunzi's Li-Governance Political Thought*. (Taipei: National Taiwan University Press Center).

Sun, Yirang. (1913). *Mozi Xiangu*. *Kanbun Taikei* 14. (Tokyo: Fuzanbō).

Takigawa, Kametaro. (1958). *Shiji Kaichu Kosho*. Vol. 7. (Tokyo: Tokyo Bunrika Daigaku).

Wang, Xianqian. (1914). *Xunzi Jijie*. *Kanbun Taikei* 15. (Tokyo: Fuzanbō).

Watanabe, Takashi. (1973). *Kodai Chugoku Shiso no Kenkyu*. (Tokyo: Sobunsha).

Wei, Juxian. (1934). *Gushi Yanjiu*. Series 2, vol. 2, pt. 2. (Shanghai: The Commercial Press).

Yasui, Sokken. (1909). *Moshi Teihon*. *Kanbun Taikei* 1. (Tokyo: Fuzanbō).

Yoshinaga, Shinjiro. (2004). *Sengoku Shiso-shi Kenkyu: Juka to Boka no Shiso-shiteki Kosho*. (Tokyo: Hoyu Shoten).

Zhang, Shuhao. (2020). "Xiuci Shiye Xia de 'Mozi: Jian'ai' San Pian." *Zhengda Zhongwen Xuebao* 34.

Zheng, Xuan, annot. (1913). *Liji*. *Kanbun Taikei* 17. (Tokyo: Fuzanbō).