

# 墨家兼愛思想之嬗變—— 從「兼」字涵義談起

劉文清\*

## 摘要

「兼愛」為墨家重要思想，然在墨學發展演變歷程中，前、後期兼愛思想的內涵有所轉變，包括：一、就涵義言：前期墨家以「兼」字兼具合併與相互二義，前者謂天「兼愛」天下，後者言人我彼此「兼相愛」；後期則以「兼」為整全義，「兼愛」指個人周愛人類整體。二、就價值根源言：前期墨家主張兼愛思想根源於天志；後期則以其出於個人理性意志。三、就實施範圍言：前期之兼愛範疇自可涵蓋全天下；後期則運用邏輯推理證成其愛之周遍性。四、就志功觀言：前期以「兼相愛」、「交相利」並舉；後期則主張「志功為辯」及絕對利他主義。五、就差等觀言：前期尚無差等意識；後期則言「愛無差等」及「倫列」。可見前、後期墨家兼愛思想迥然不同的面貌與內涵。

關鍵詞：墨家、兼愛、天志、志功觀、差等觀

---

\* 國立臺灣大學中國文學系副教授。

# Transformation of Moism's Thinking of *Jian Ai* - From the Meaning of the Word “*Jian*”

Liu Wen-Ching  
Associate Professor, Department of Chinese Literature,  
National Taiwan University

## Abstract

*Jian ai* (Universal Love) is an important thinking of Moism. However, during the developmental transformation of Moism, the meaning of *Jian ai* thinking in the early period underwent change in the late period. 1) In terms of meaning: the word *jian* in the early period of Moism denoted two meanings, that is incorporation and mutuality. The former suggested that Heaven loves all the people around the world, while the latter suggested that all the people will love one another. In the late period of Moism, *Jian* represented the ubiquitous. *Jian ai* referred to the situation where all the individuals love all human beings. 2) In terms of value source: in the early period, Moism suggested that *Jian ai* thinking originated from the will of Heaven. In the late period, it suggested that *Jian ai* thinking originated from the will of individual rationality. 3) In terms of the scope of implementation: *Jian ai* in the early period certainly covered the whole world, while that in the late period used logical reasoning to verify the universality of love. 4) In term of *Zhigong Guan* (Concept of Will and Merit), in the early period, Moism advocated both the concepts of *Jian xiang ai* and *Jiao xiang li*. In the late period, Moism advocated the concepts of *Zhigong wei Bian* (Will and Merit as Verified) and absolute altruism. 5) In terms of *Chadeng Guan* (Concept of Differing Rank), in the early period, there was no awareness about different levels in Moism. In the late period, Moism advocated the concepts of *Ai wu Chadeng* (Love Without Differing Rank) and *Lunlie* (Human Relation

and Example). It can be concluded that the appearance and meaning of the *Jian ai* mode of thinking of Moism in the early period was completely different from the concept formed in the late period.

**Keywords:** Moism, *Jian ai* (Universal Love), Tianzhi (the Will of Heaven), *Zhigong Guan* (Concept of Will and Merit), *Chadeng Guan* (Concept of Differing Rank)



# 墨家兼愛思想之嬗變—— 從「兼」字涵義談起\*

劉文清

## 一、前言

「兼愛」為墨家之重要學說，自先秦以來即被視為墨家思想的表徵，如孟子（約前 372-前 289）曰：「墨氏兼愛。」<sup>1</sup>尸子（約前 390-前 330）曰：「墨子（約前 490-前 403）貴兼。」<sup>2</sup>皆標舉「兼愛」為墨學區別於其他學派思想之根本標誌。梁啟超（1873-1929）因謂：

墨學所標綱領，雖有十條，其實只從一個根本觀念出來，就是兼愛。<sup>3</sup>

方授楚（1898-1956）亦云：

（墨子）欲建立一種新人生觀，亦即新之社會道德，以此為前提，以實現墨子之各種理想，……此即其兼愛之說也。<sup>4</sup>

陳拱（1925-2005）則曰：

---

\* 本文初稿曾在東吳大學哲學系主辦之「墨學現代化國際學術研討會」（2005.8.23）、及臺灣大學中文系學術討論會（2006.2.22）宣讀，承蒙討論人蔡振豐教授及多位與會學者惠予指教。本次投稿復蒙兩位審查委員提出多項寶貴建議，謹此一併深致謝忱。

<sup>1</sup> 《孟子·滕文公下》：「墨氏兼愛，是無父也。」漢·趙岐注，宋·孫奭疏：《孟子注疏》（臺北：藝文印書館，1985，影印清嘉慶 20 年江西南昌府學刊本），頁 117。

<sup>2</sup> 《墨子閒詁·兼愛上·題解》：「邢昺《爾雅疏》引《尸子·廣澤篇》云：『墨子貴兼。』」清·孫詒讓著，孫以楷點校：《墨子閒詁》（臺北：華正書局，1987），頁 91。本文所引《墨子》本文，皆據此本，以下從省。

<sup>3</sup> 梁啟超：《墨子學案》（上海：上海書店，1992），頁 15。

<sup>4</sup> 方授楚：《墨學源流》（香港：中華書局，1989），頁 81-82。

兼愛只是其他九個觀念的中心。<sup>5</sup>

可見諸家對墨學思想體系的看法雖各持己見，分別以兼愛為其體系之根本、前提或中心，唯共同的焦點皆為兼愛。

然而，作為如此重要的學說，「兼愛」之確切涵義究竟為何？先儒古賢對於此一問題未有注解、討論，殆以其字淺顯易懂，而未形成任何問題意識。近世以來，學者逐漸開始探討此一議題，卻又眾說紛紜，難有定論。茲先將各家說法大致歸納為以下數類：

第一類說法以「兼」為「普遍」義，持其說者如王煥鑣（1900-1982）《墨子校釋》釋「兼相愛」為「全都相親相愛」、「兼愛」為「博愛」。<sup>6</sup>

第二類說法以「兼」兼具「普遍」與「相互」二義，細繹之，其內涵又可區分為以下二端：

其一，主張「兼」可同時兼具「普遍」與「相互」之義，例如伍非百（1890-1965）既曰：

兼，相等也。交，相互也。

又云：

「兼，盡也。盡，莫不然也。」兼愛，謂盡人而愛之。<sup>7</sup>

薛保綸（約 1922-）謂「兼」之意義有二：

(1) 兼含博、徧、普施的意思，兼愛就是博愛、普愛、徧愛。天……兼而愛之，兼而利之，人在愛人利人時也應如此。

(2) 兼是相互，彼此的意思，兼愛即是互愛、彼此相愛。人亦當彼此相親相愛，互利互助。<sup>8</sup>

楊俊光（1932-）則以為「兼」字共有三種用法：

<sup>5</sup> 陳拱：《墨學之省察》（臺北：學生書局，1988），頁 271。

<sup>6</sup> 王煥鑣：《墨子校釋》（杭州：浙江古籍出版社，1987），頁 107、125。

<sup>7</sup> 伍非百：〈墨子大義述〉，收入蔡尚思主編：《十家論墨》（上海：上海人民出版社，2004），頁 75。

<sup>8</sup> 薛保綸：《墨子的人生哲學》（臺北：國立編譯館，1976），頁 87。

- (1) 「兼」就是「皆」（一切），但說的還不是愛一切人，而是一切人相愛。
- (2) 「兼」具有不別人我的意思。
- (3) 「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。」這才是明確的一個主體盡愛一切的意思，但全書僅一見。這也是墨子後學所說的「周愛」。<sup>9</sup>

此外，如孫中原（1938-）認為兼愛的含義是「人與人之間應該普遍的、平等地相愛互助。」<sup>10</sup>譚家健（1936-）論及「兼」主要有四條基本原則——平等性原則、普遍性原則、相互性原則、無私性原則。<sup>11</sup>凡此皆同時著眼於「兼」字之「普遍義」與「相互義」，殆皆隸屬此類。

其二，以為「兼」字乃由「相互義」進而發展出「普遍」、「全整」義，主此說者，如周師富美（1936-）曰：

「兼」字在墨家哲學中是一特別的術語，且是墨家哲學的基礎。它從「兼并」義引申，從人我彼此的關係引申到人類整體的相互關係。……前期墨家講「兼相愛」，重點放在人我之間的「相愛」；後期墨家則重視兼愛的「全整性」，以「周愛」釋「兼愛」。換言之，「兼愛」便是「人類全整的互愛」。<sup>12</sup>

吉永慎二郎以為：

〈中篇〉的「兼」就是直接地我對彼的互相幫助和因果報應的觀念，可是〈下篇〉的「兼」就是「天下之大利」的全體秩序的觀念。<sup>13</sup>

戴卡琳（Carine Defoort）則謂：

This analysis shows an evolution from “caring for oneself”, via “caring for each other” towards an unconditional type of caring for anybody else.<sup>14</sup>

<sup>9</sup> 楊俊光：《墨子新論》（南京：江蘇教育出版社，1992），頁 112。

<sup>10</sup> 孫中原：《墨學通論》（瀋陽：遼寧教育出版社，1993），頁 31。

<sup>11</sup> 譚家健：《墨子研究》（貴陽：貴州教育出版社，1995），頁 29。

<sup>12</sup> 周師富美：〈墨子兼愛說平議〉，《文史哲學報》26（1977.12），頁 112。

<sup>13</sup> 〔日〕吉永慎二郎：〈兼愛概念的形成與發展〉，收入張知寒主編：《墨子研究論叢》（三）（濟南：山東人民出版社，1995），頁 59。

<sup>14</sup> 〔比〕戴卡琳（Carine Defoort）：《The Growing scope of “jian 兼”：Differences between Chapters 14, 15

認為〈兼愛〉上、中、下三篇所顯示的演變為：從「愛自己」、經由「互愛」、而趨向為「對所有人無條件之愛」。

故以上諸說乃分別從《墨》書之不同時期、甚至不同篇章探討「兼愛」涵義的演變。

綜上所述，已可概見「兼愛」一詞說法之紛歧，在墨學研究史上迄無定論。然則在如此紛雜的異說中，應當如何審核、選擇？抑或尚有其他詮釋的可能性？恐需一套更為謹嚴、有效的方法作為判斷的依據。有鑑於此，本文嘗試參酌傅偉勳（1933-1996）先生「創造的詮釋學」作為方法進路<sup>15</sup>，首先辯證「實謂」層次，從原典文本探討「兼」及「兼愛」的語詞涵義；其次辯證「意謂」層次，針對「兼愛」在各別文本脈絡中進行語意分析；其三辯證「蘊謂」層次，通過墨學史已有的詮釋，了解「兼愛」種種可能的思想蘊涵；其四辯證「當謂」層次，設法發掘「兼愛」思想表面結構之下的深層結構；最後辯證「必謂」層次，批判「兼愛」思想本身的侷限性及內在難題。要之，本文透過層層辯證藉以步步深入、上進「兼愛」思想之要旨，並以此為基礎，進而從各個相關層面考察其學說發展演變之脈絡，藉以對「兼愛」思想作一全面、整體性的觀照與探究。

---

*and 16 of the Mozi* (初稿) (〈「兼」觀念的擴大：《墨子·兼愛》〈上〉、〈中〉、〈下〉之間的差異〉，「新出土文獻與先秦思想重構國際學術研討會」(臺北：臺灣大學哲學系等主辦，2005年3月25-26日，頁16：25。

<sup>15</sup> 傅偉勳先生「創造的詮釋學」(Creative Hermeneutics)共分5個辯證層次：(1)「實謂」層次，探討「原思想家(或原典)實際上說了什麼？」這一層次的核心是原初資料，基本上關涉到原典校勘、版本考證比較、語詞定奪、文法疏通等等基本課題，均屬所謂「客觀性」的工作。(2)「意謂」層次，探問「原思想家想要表達什麼？」這一層次通過語意澄清、脈絡分析、前後文表面矛盾的邏輯消解、原思想家時代背景的考察等等功夫，儘量「客觀忠實地」了解並詮釋原典或原思想家的意思或意向。(3)「蘊謂」層次，考究「原思想家可能要說什麼？」這一層次關涉種種思想史的理路線索、原思想家與後代繼承者之間的前後思維聯貫性的多面探討、歷史上已經存在的(較為重要的)種種原典詮釋等等，藉以了解原典或原思想學說的種種可能的思想蘊涵。(4)「當謂」層次，追究「原思想家(本來)應當說出什麼？」這一層次詮釋學者設法在原思想家教義的表面結構底下掘發深層結構，從中發現最有詮釋理據或強度的深層意蘊和根本義理出來。(5)「必謂」層次，思慮「原思想家現在必須說出什麼？」這一層次詮釋學者批判地超克原思想家的教義侷限或內在難題。傅偉勳：〈創造的詮釋學及其應用〉，《從創造的詮釋學到大乘佛教》(臺北：東大圖書公司，1990)，頁10-11。



## 二、從「兼」字論「兼愛」涵義之嬗變——由「合併」「相互」至「整全」義

「兼」字可上溯至金文，字作兼，《說文》（據大徐本）云：「兼，并也。从又持秝。兼持二禾；秉持一禾。」<sup>16</sup>其後可由兼并義引申而有相互、普遍等義，《儀禮·聘禮》：「兼執之以進。」《注》：「兼猶兩也。」<sup>17</sup>《荀子·解蔽》：「聖人縱其欲兼其情而制焉者。」《注》：「兼猶盡也。」<sup>18</sup>皆為其例。因此，墨家「兼愛」究竟取義為何，需還原至原典文本、具體語境方能為斷。又因墨家思想固有前、後二期之分，則其兼愛說是否亦有所不同，乃為本文探討的重點，以下即依此主軸分別加以論述。

### （一）前期墨家之「兼」與「兼愛」：兼指合併與相互義

首先就「兼」字「純客觀性的語辭呈現狀態」入手。<sup>19</sup>檢視前期墨家著作中，「兼」字主要出現於十論的〈兼愛〉、〈天志〉等篇，其中〈兼愛〉既以之名篇，當為解讀兼愛思想的第一要義。今考〈兼愛〉上、中、下三篇，「兼」字凡出現六十八次，且具有四種不同形式：

第一種形式是為「兼相愛」，此皆出現於〈上篇〉，共三見，例如：

若使天下兼相愛，愛（今案：「愛」字舊本脫，依孫詒讓（1848-1908）校補）人若愛其身，猶有不孝者乎？（頁92）

第二種形式為「兼相愛交相利」連言，見於〈中〉、〈下〉二篇，凡九次，如：

子墨子言曰：「以兼相愛交相利之法易之。」（〈兼愛中〉，頁94）

今若夫兼相愛，交相利，此自先聖六王者親行之。（〈兼愛下〉，頁111）

第三種形式單言「兼」字，亦見於〈中〉、〈下〉二篇之中，達五十五次，如：

<sup>16</sup> 丁福保編纂，楊家駱重編：《說文解字詁林正補合編》第6冊（臺北：鼎文書局，1983），頁503。

<sup>17</sup> 漢·鄭玄注，唐·賈公彥疏：《儀禮注疏》（臺北：藝文印書館，1985，影印清嘉慶20年江西南昌府學刊本），頁238。

<sup>18</sup> 唐·楊倞注，清·王先謙集解：《荀子集解》（臺北：藝文印書館，1977），頁661。

<sup>19</sup> 傅偉勳先生：〈創造的詮釋學及其應用〉，《從創造的詮釋學到大乘佛教》，頁13。

今若夫兼相愛，交相利，此自先聖六王者親行之。……即此文王兼也。雖子墨子之所謂兼者，於文王取法焉。（〈兼愛下〉，頁 111）

是故子墨子曰：「兼以易別。然即兼之可以易別之故何也？……為彼者由為己也。」（〈兼愛下〉，頁 106）

第四種形式則為「兼愛」二字之結合，唯僅一見：

今若夫兼相愛，交相利，此自先聖六王者親行之。……〈泰誓〉曰：「文王若日若月，乍照，光於四方于西土。」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〉，頁 111）

其中第一、二種形式，「兼」字皆與「相」字連屬，且其下往往又有「交相」二字互文以足其義，關於此，梁啟超曾曰：

墨子講兼愛，常用「兼相愛交相利」六字連讀，必合起來，它的意思纔明。兼相愛是理論，交相利是實行這理論的方法。<sup>20</sup>

譚家健亦云：

墨子把愛和「利」密切聯繫起來。認為「兼而愛之」，就是「從而利之」，「兼相愛」即等於「交相利」。在他們看來，利是愛的基礎和實質。<sup>21</sup>

皆以「兼相愛」與「交相利」相輔相成，由此可證其「兼」字當即交也、相也，並為副詞相互義<sup>22</sup>，故所謂「兼相愛交相利」即彼此互愛互利之意，而與「別相惡交相賊」之分別相惡相賊，適為對反，此應即其「實謂層次」的字面涵義。蓋墨子考察天下所以混亂的原因，「起不相愛」、「別相惡」，故提倡相互親愛的「兼相愛」之法，以求興天下之大利。

第三種形式之單言「兼」字，殆亦即「兼相愛」的省稱。觀上述所舉第一例中，其「文王兼也」乃承接上文的「先聖六王者親行」之「兼相愛」而來，可為明證。且第二例之「兼以易別」，亦以「兼」與「別」相對，益證其「兼」當即「兼相愛」

<sup>20</sup> 梁啟超：《墨子學案》，頁 16。

<sup>21</sup> 譚家健：《墨子研究》，頁 26。

<sup>22</sup> 楊伯峻曰：「『相』作副詞，互相之義，……也可用『交相』二字組合的詞。」楊伯峻：《古漢語虛詞》（北京：中華書局，2000），頁 210。

之省耳。

由此可見，以上三者的形式雖略異，內涵卻無殊。陳拱因謂：

兼愛一觀念之正面意義，大抵詳說即說「兼相愛交相利」，稍簡之，則為「相愛、相利」，再簡之，則只是一個「兼」字。<sup>23</sup>

誠為有識之見。

至於第四種形式則與前三式迥然有別。所謂「兼愛天下」、「兼照天下」，二「兼」字必不能釋為相互義，而為偏也、盡也。吉永慎二郎因此以為「『兼愛』這一口號在這個〈下篇〉作者所屬於的墨家集團裡才成立了。這個『兼愛』（是）統治天下的聖王對天下人民的愛。」<sup>24</sup>主張「兼愛」之口號至〈兼愛下〉始正式成立，意指對天下之愛。然從上文已知本段之旨乃在闡述文王之「兼（相愛）」也，且「兼愛」之用法全篇僅此一見，是否可據以論斷其已取代「兼相愛」，而成為「兼愛」說的主軸、口號，恐仍有待斟酌，說詳下文。

簡言之，〈兼愛〉三篇的主旨大抵皆在發揮「兼相愛」之意，強調人我彼此間之互愛。

然而，欲理解前期墨家的兼愛思想，「不能只作孤離地了解，必須與天志一觀念作關連地看。」因「人之必須行兼，乃是天意的要求。所以人能實行兼愛，即是順應天意；反之，即是反天之意。故云：『順天意者，兼相愛，交相利，必得賞；反天意者，別相惡，交相賊，必得罰。』」可見「天之意志是兼愛的超越根據」<sup>25</sup>，因此今日探討兼愛說，又必須結合〈天志〉諸篇比合並觀。

〈天志〉三篇中，「兼」字共出現二十八次，亦不在少數，主要有五種形式<sup>26</sup>：第一種為「兼相愛」，僅一見，即上文所謂之：

順天意者，兼相愛，交相利，必得賞；反天意者，別相惡，交相賊，必得罰。  
（〈天志上〉，頁 177）

<sup>23</sup> 陳拱：《墨學之省察》，頁 188。

<sup>24</sup> 〔日〕吉永慎二郎：〈兼愛概念的形成與發展〉，收入張知寒主編：《墨子研究論叢》（三），頁 61。

<sup>25</sup> 陳拱：《墨學之省察》，頁 189-190。

<sup>26</sup> 〈天志下〉尚有「將猶皆侵凌攻伐兼并」之用法，然其「兼」字之義與本文無關，茲不論。

第二種單言「兼」字，凡五見，例如：

堯舜禹湯文武焉所從事？曰從事兼，不從事別。兼者，處大國不攻小國，……。

桀紂幽厲焉所從事？曰從事別，不從事兼。（〈天志中〉，頁 185-186）

上述二式之「兼」皆與「別」相對立，故仍當為「兼相愛」之意，而與〈兼愛〉各篇的用法一致，唯數量已大幅減少。

第三種形式為「兼天下而+V（動詞）+之（焉）」，全書僅三見：

今夫天兼天下而愛之，擻遂萬物以利之。（〈天志中〉二見，頁 183、184）

今天兼天下而食焉，我以此知其兼愛天下之人也。（〈天志下〉，頁 191）

在此句式中，「兼」當作為動詞，合也、併也，所謂「兼天下而愛之」意謂合併天下而愛之。

第四種形式為「兼而+V（動詞）+之（焉）」，〈天志〉三篇共十三見<sup>27</sup>，如：

然則何以知天之愛天下之百姓？以其兼而明之。何以知其兼而明之？以其兼而有之。何以知其兼而有之？以其兼而食焉。（〈天志上〉，頁 178）

苟兼而食焉，必兼而愛之。……今天兼天下而食焉，我以此知其兼愛天下之人也。（〈天志下〉，頁 191）

其中第二例既云「兼而食焉」又曰「兼天下而食焉」，足證前者當即後者的省略用法，故「兼」亦當為動詞合併義。其餘諸「兼」字用法亦同。

第五式則為「兼愛（惡）天下」，共五見<sup>28</sup>，如：

故昔也三代之聖王堯舜禹湯文武之兼愛（今案：「兼愛」下舊衍「之」字，據孫詒讓校刪）天下也。（〈天志下〉，頁 192）

又如上文所舉例之：

苟兼而食焉，必兼而愛之。……今天兼天下而食焉，我以此知其兼愛天下之人也。（〈天志下〉，頁 191）

<sup>27</sup> 〈法儀〉亦有此句式，如曰「兼而愛之」、「兼而利之」等，殆因其篇乃墨家後學發揮〈天志〉之餘義而作。

<sup>28</sup> 此外，〈耕柱〉亦有一見：「巫馬子謂子墨子曰：『子兼愛天下。』」與此句法亦同。

以「兼愛天下」與「兼天下而食焉」、「兼而愛之」交錯使用，可見此三式原本相通，故其「兼愛天下」當亦「兼天下而愛之」之變耳，謂偏愛天下，而與〈兼愛〉之「文王之兼愛天下之博大也」句法一律，故楊俊光以為此用法「全書僅一見」，吉永慎二郎謂「兼愛」之口號至〈兼愛下〉始成立，恐皆非的論。

綜合以上五式可知，在〈天志〉各篇中，「兼相愛」、「兼」二語的比例已銳減，取而代之者為「兼天下而愛之」、「兼而愛之」及「兼愛天下」等用法，其「兼」字皆不與「相」字連言，且皆用為合併義而非相互義，意指合併天下而愛之或偏愛天下人，可見其「實謂」義有所不同。

其次，進一步分析上述諸例的文意脈絡發現，〈兼愛〉的施事者皆為「天下(人)」或「聖王」，亦不同於〈天志〉的「天」或「聖王」、「聖人」。因此，可以得知〈兼愛〉之「兼相愛」實際「意謂」天下人(包括聖王)彼此之相愛；〈天志〉之「兼愛」則「意謂」天或聖王偏愛天下人。其中聖王因在墨子的定義中，是為「愛人利人，順天之意，得天之賞者」(〈天志中〉，頁 185)，乃順應天意而實踐於現實世界者，其地位介於天與人之間，因而同時兼具「兼愛」之二層意義。

由此可見，〈兼愛〉、〈天志〉兩篇的「兼愛」涵義實有明顯的區隔，誠如宇野精一(1910-2008)所言：「本(天志)〈上篇〉所出現的兼愛，缺乏像〈兼愛上篇〉所載的相互義務性的倫理之規勸，而僅以統治者為中心來強調兼愛的博大公平之一側面而已。」<sup>29</sup>可謂已然觸及二者的最大歧異及可能義蘊。至於其他諸家之說雖皆有其侷限性，如上節所述第二類說法以「兼」兼具普遍與相互二義，雖猶未能區分天與人之不同層次，然已漸次開啟「兼愛」二重性格的詮釋進路。

討論至此，又可更進一步建構前期墨家「兼愛」思想的深層結構，其「兼愛」說「當謂」包含天、人二層次：天具超越性，故可偏愛天下人；人我具相互性，故需彼此兼相愛。前期兼愛說就在此二層涵義縱橫交織下，共同構築出一立體化之體系。唯對如此不同的二層涵義，墨家一律以「兼愛」一語概括之，以致過去學者僅著眼於其表面結構，而未能深透掘發其下的深層義理。

<sup>29</sup>〔日〕宇野精一著，洪順隆譯：〈墨家思想〉，《中國思想(三)》(臺北：幼獅文化事業公司，1977)，頁 15-16。

## (二) 後期墨家之「兼」與「兼愛」：專指整全義

後期墨家之著作以「墨辯」六篇——〈經上〉、〈經下〉、〈經說上〉、〈經說下〉、〈大取〉、〈小取〉——為代表，著作時代約晚於墨子一百五十年，殆因社會環境、學術風氣已有所轉變，且其他學派對墨學的批評益熾，後期墨家遂在學理及思維形式上有所加強、修正與補充，乃有「墨辯」之作。<sup>30</sup>其實墨子本身已有簡單的思維方法「三表法」：

子墨子言曰：凡出言談，由文學之為道也，則不可而不先立義法。若言而無義，譬猶立朝夕於員鈞之上也，則雖有巧工，必不能得正焉。然今天下之情偽，未可得而識也。故使言有三法。三法者何也？有本之者，有原之者，有用之者。於其本之也，考之天鬼之志，聖王之事。於其原之也，徵以先王之書。用之奈何？發而為刑。此言之三法也。（〈非命中〉，頁 247）

主張凡立言必須依循「本之者」、「原之者」、「用之者」此三項論證法則，重視方法論，獨步先秦諸家學派。唯方法本身猶嫌粗淺，因此後期墨家揚棄「三表法」，轉而從邏輯名理方法建立「墨辯」，完成新墨家的邏輯科學體系。<sup>31</sup>

「墨辯」中對「兼」字的涵義有明確之界說，見於〈經上〉：

體，分於兼也。（頁 279）

〈經說上〉加以說明：

體，若二之一，尺之端也。（頁 301）

孫詒讓釋之曰：

《周禮·天官·敘官》鄭《注》云：「體，猶分也。」《說文·秝部》云：「兼，并也。」蓋并眾體則為兼，分之則為體。<sup>32</sup>

梁啟超因以為：

<sup>30</sup> 周師富美：〈墨辯與墨學〉，《臺大中文學報》創刊號（1985.1），頁 207。

<sup>31</sup> 周師富美：〈墨辯與墨學〉，頁 208。

<sup>32</sup> 清·孫詒讓著，孫以楷點校：《墨子閒詁》，頁 279-280。

兼，指總體；體，指部分。部分由總體分出，故曰：「體分於兼。」<sup>33</sup>

方管更加申論曰：

〈經上〉第四十五條曰：「損，偏去也。」〈說〉曰：「損，偏去者，兼之體也，其體或去或存，謂其存者損。」蓋謂整體中纔去一部份，既已毀損其整體之本然，更無論全部剖解之矣。<sup>34</sup>

皆以「兼」字當為整體義，與指部分之「體」字相對立，說至允當，當即其「實謂」層的語詞涵義。而若以此推之，則其所謂「兼愛」應指人類整全之愛，唯「墨辯」之中「兼愛」一詞僅二見，〈大取〉：

愛眾（今案：「眾」字舊本重出，從孫詒讓校刪）世與愛寡世相若。兼愛之有相若。愛尚世與愛後世，一若今世之人也（今案：「世之」二字舊本倒，從王引之校乙）。（頁 371）

兼愛相若，一愛相若（今案：「一愛相若」四字舊本重出，從孫詒讓校刪），其類在死也（今案：孫詒讓疑此文有譌）。（頁 378）

二段文字訛誤、倒衍之處，不一而足，且詞意過於省簡，難以究詰其義。另一方面，〈小取〉有所謂「周愛」：

愛人，待周愛人而後為愛人。不愛人，不待周不愛人；不周愛，因為不愛人矣。（頁 383）

方管以之與「兼愛」相互闡發曰：

天下之人相需而不可缺，故為有機之結合，兼也；個人不能離人群而獨存，體也。故言愛人，即必愛其兼；愛其兼，即兼愛也。人之性本為兼，故必兼愛而後所愛者方為人；此所謂「待周愛人而後為愛人」也。有愛有不愛，則為「其體或去或存」，雖尚有所愛，然「存者損」而所愛者非人矣；此之謂「不周愛，因為不愛人」也。<sup>35</sup>

<sup>33</sup> 梁啟超：《墨經校釋》（臺北：中華書局，1968），頁 2。

<sup>34</sup> 方管：〈釋體兼〉，《文史雜誌》3：11-12（1944.6），頁 46。

<sup>35</sup> 方管：〈釋體兼〉，頁 47。

主張「周愛」亦即「兼愛」，意指個人對人類全體之愛。因「待」、「周」皆可有周徧義，《詩經·崧高》：「周邦咸喜。」鄭《箋》：「周，徧也。」《國語·周語中》：「怨在小醜，猶不可堪，而況在侈卿乎？其何以待之？」韋《注》：「待，猶備也。」或可再引申有周備義。故「待周愛人」、「周愛」謂周徧愛人，固可用以詮釋「兼愛」的實際「意謂」蘊涵，且更為凸顯其周徧、整全之義。至於方說又將施受雙方視為「體」與「兼」的關係，因墨辯已不言「天志」（說詳下文），其愛已非自天所出，且〈大取〉有云：

愛人不外己，己在所愛之中。（頁 369）

可見其愛之施受雙方果為己之於人——亦即個體之於整體、體之於兼，因此「周愛」即「兼愛」，指個人對人類全體之愛，方氏所開闢的此一詮釋進路應可信從。

由此可知，「兼愛」的涵義至此已有所嬗變，從早期之兼具合併與相互之愛，轉而專指整全之愛；且後者的施受雙方亦已由天對人之徧愛，轉為個人對人類全體之「周愛」——亦即其深層結構已由「天一人一人」的三維層次轉為「人一人」的二維層次，兼愛說可謂已產生根本性之變化。

經由以上層層辯證，本文重新詮釋前、後期墨家「兼」及「兼愛」之涵義及變化，至於其思想本身的特色、癥結及其變化的意義等更上層問題，下文將進一步討論。茲為清眉目，將上文所論簡單表列之以為小結：

前期：「兼愛」	一天→天下人	：	合併之愛
	一人 ↔ 人	：	相互之愛（「兼」=「交」；「兼」/「別」）
後期：「兼愛」	一個人 → 人類整體	：	整全之愛（「兼」=「周」；「兼」/「體」）

### 三、「兼愛」價值根源之嬗變—— 由「天志」至「個人之志」

前、後期墨家「兼愛」之涵義既有所轉變，則與之相應的各方面問題如兼愛之



價值根源、實施範圍、志功觀、差等觀等觀念，亦從而有所變化，需全面加以探討。本節先就其價值根源而言。

前期墨家將兼愛的根源建立於天志之上，上文已略有論及，茲再加申述。〈天志上〉云：

順天意者，兼相愛，交相利，必得賞；反天意者，別相惡，交相賊，必得罰。  
(頁 177)

周師富美以為：

在〈兼愛〉三篇中，墨子說明「兼愛」為平亂的有效方法，且也僅在平亂的實效上肯定兼愛的價值；而在〈天志〉與〈尚同〉中，卻另尋出一內涵價值，此一價值根源即「天志」。<sup>36</sup>

陳拱亦謂：

兼愛本身即是建立於「天志」之上的。……所以要說本源或根柢，實在只有天志一觀念之超越意義的「天之意志」這一個實體了。<sup>37</sup>

皆以天志為兼愛之根源，亦即兼愛乃出於外在天志的要求。然而，天之意志究竟為何？〈天志上〉有云：

然則天亦何欲何惡？天欲義而惡不義。(頁 175)

〈中篇〉云：

今天下之君子之欲為仁義者，則不可不察義之所從出。……然則義何從出？……然則義果自天出矣。(頁 179-180)

〈下篇〉亦云：

天之志者，義之經也。(頁 199)

足徵天志之全幅內容即為「義」，又因〈天志下〉：

義者正也。(頁 190)

<sup>36</sup> 周師富美：〈墨子兼愛說平議〉，頁 118。

<sup>37</sup> 陳拱：《墨學之省察》，頁 271。

而〈兼愛下〉亦言：

今（今案：「今」字舊本譌作「令」，從孫詒讓校改）唯毋以兼為正，即若其利也。（頁 107）

「義」與「兼」既皆為「正」，因此，「兼」即是「義」<sup>38</sup>，所謂「兼即仁矣，義矣」（〈兼愛下〉）是也，是故實行兼愛亦即等於順應天意而為「義」。

揆度墨子之所以立天志為兼愛的價值根源，殆欲藉夏商周三代以來對天道鬼神的宗教信仰，以便行其教於賤民而倡導，所以「其根柢不是從宗教的情感培植出來的」<sup>39</sup>，已與原始宗教思想有所不同，關於此，學者多有論述，如唐君毅（1909-1978）先生曾謂「墨子之言天鬼，亦與人並言」。<sup>40</sup>余英時（1930-）先生則一方面承認墨子好言「天志」，是古代的原始宗教思想，另一方面又指出墨子的注意力仍在人間的「兼愛」，其中並無「天國」觀念。余先生因謂：

他不過是假傳統的舊「天道」以加強他的新「人道」而已。<sup>41</sup>

吳進安亦以為：

「十論」工作的進行，依墨家哲學的邏輯發展，其內涵應屬於人文精神的展現。<sup>42</sup>

錢永生更明白主張：

墨子通過對傳統信仰中的天、鬼等觀念與人（君、民）之間關係的重構，凸顯了人的價值和主體性。……在墨子看來，天雖然有意志，欲人兼愛互利，但這個天的意志體現天下之大利，是包含了民眾意志以及社會秩序在內的整體性利益。還不是一種「自我」意志，它實際上體現的是人的利益和人的意志。

墨子在天人關係問題的思考中，關注了人的地位、人的價值和人類社會的現

<sup>38</sup> 陳拱：《墨學之省察》，頁 190-191。

<sup>39</sup> 周師富美：〈墨辯與墨學〉，頁 210。

<sup>40</sup> 唐君毅：《中國哲學原論·原道篇（一）》（臺北：臺灣學生書局，2004），頁 189。

<sup>41</sup> 余英時：《士與中國文化》（上海：上海人民出版社，2003），頁 34。

<sup>42</sup> 吳進安：《墨家哲學》（臺北：五南圖書出版公司，2003），頁 47。

實問題，因此有著豐富的人文思想。……則可以說墨子思想是人文主義的，墨子的政治思想是民本主義的。<sup>43</sup>

皆以為墨子的天志已走出原始宗教，體現人文主義的精神，或可謂之「天志人本」。

然而，自春秋中葉以後，知識份子對於天鬼思想已起根本懷疑，孔子即不語怪、力、亂、神，而「天志人本」思想終究不能擺脫「天志」的框架，自不為當時知識分子所認同，因此，後期墨家不得不放棄「天志」說，「墨辯」中已不言天鬼，誠如周師富美所言：

可見墨辯時代，已不重視「天志」「明鬼」之說，而兼愛說也轉向名理方面發揚，不從天志立基了。<sup>44</sup>

如此一來，兼愛說頓失「天志」之超越依據，遂轉而向「人本」的底蘊面尋求根源，〈經下〉云：

仁義之為內外也，非（今按：「內外」二字舊本倒，據孫詒讓校乙。「非」字舊誤作「內」，據孫校改），說在佯顏。（頁 299）

〈經說下〉申之曰：

仁，仁愛也。義，利也。愛利，此也。所愛所利，彼也。愛利不相為內外，所愛所利亦不相為外內。其為仁內也義外也，舉愛與所利也，是狂舉也。若左目出，右目入。（頁 355）

批判「仁內義外」之說而向內轉化，陳癸淼（1934-）分析其義曰：

〈經說〉申論之曰：仁，愛也。義，利也。愛（即仁）與利（即義）皆為人心之慾求，內在而主觀者也（此也）。所愛之人，所利之人、事、或物，則是外在而客觀者也（彼也）。故愛利仁義同為內在者，彼此無內外之分；同理，所愛所利之人皆為外在的，故亦無內外之別。<sup>45</sup>

因此，所謂「愛利，此也」相對於外在而客觀的「所愛所利，彼也」，是以二者皆為

<sup>43</sup> 錢永生：〈墨子人本思想的結構〉，《湖南大學學報》23：1（2009.1），頁 7-9。

<sup>44</sup> 周師富美：〈墨辯與墨學〉，頁 210。

<sup>45</sup> 陳癸淼：《墨辯研究》（臺北：世界書局，1977），頁 164。

內在且主觀之對待<sup>46</sup>，可見乃將愛利——亦即仁義——植基於個人內在主體之上，因而「墨辯」重新為「義」所下之界說曰：

義，利也。（《經上》，頁 281）

義，志以天下為芬，而能利之，不必用。（《經說上》，頁 303）

謂其志以利天下為自己之職分<sup>47</sup>，其才能又能利天下，至於利天下之功，則係乎見用於世，屬於人不屬於己。<sup>48</sup>明顯可證其「志」已非「天志」而內化為個人之志。

「仁內義外」本為告子（約前 420-前 305）之說，見於《孟子·告子》：

告子曰：「食色性也。仁，內也，非外也。義，外也，非內也。」孟子曰：「何以謂仁內義外也？」曰：「彼長而我長之，非有長於我也；猶彼白而我白之，從其白於外也，故謂之外也。」曰：「異於白馬之白也，無以異於白人之白也；不識長馬之長也，無以異於長人之長與？且謂長者義乎？長之者義乎？」曰：「吾弟則愛之，秦人之弟則不愛也，是以我為悅者也，故謂之內。長楚人之長，亦長吾之長，是以長為悅者也，故謂之外也。」曰：「耆秦人之炙，無以異於耆吾炙。夫物則亦有然者也，然則耆炙亦有外與？」<sup>49</sup>

是孟子已對其說展開辯駁，至此又遭《墨經》斥之為「狂舉」，唯同為駁詰告子的「仁內義外」，儒、墨之內涵與著眼點實不相同，唐君毅先生即嘗對兩家「仁義內在」說加以比較：

在儒者看，則吾人謂仁愛之心當見于事之有功，此義之當然，仍初在仁之知義之當然之心志。故仁在內，而義亦當在內，此孟子之辯義內之旨也。……當說無論仁人義士之事功之就不就，其仁義之德皆可成，此即儒者之所以能肯定道德人格之本身價值也。然在墨者，……乃重事功之利，而輕此人之原始的「欲成此事功」之心志。此則謂與儒者之教，大相對反。<sup>50</sup>

<sup>46</sup> 吳進安：《墨家哲學》，頁 163。

<sup>47</sup> 王闈運以為芬當讀為職分之分。見氏著：《墨子注》，收入嚴靈峯編輯：《無求備齋墨子集成》（臺北：成文出版社，1975，據清光緒 30 年江西官書局刊本影印），頁 383。

<sup>48</sup> 高亨：《墨經校註·詮說》（臺北：世界書局，1970），頁 35-36。

<sup>49</sup> 漢·趙岐注，宋·孫奭疏：《孟子注疏》，頁 193。

<sup>50</sup> 唐君毅：《中國哲學原論·原道篇（一）》，頁 164。

黃克劍（1946-）亦以為：

同是駁詰告子學派所謂的「仁內義外」，儒墨兩家卻是如此地不同：孟子謂「彼長而我長之」之「義」非在於「彼長」而在於我「長之者」，「長之者」出於我長之之心，所以「義」發於心內而非由外鑠。（見《孟子·告子上》）墨家則謂：「仁，愛也；義，利也；愛利，此也；所愛所利，彼也。愛利不相為內外，所愛利亦不相為外內。」（《墨子·經說下》）前者辨仁義內在只就仁義皆內發於人之心性而論，決不以「利」——哪怕是「天下之大利」——參與其中；後者辨仁義不分內外卻以「愛利」與「所愛利」皆不相為內外而論，「利」於是與「義」聯為一體，也因此與「仁」聯為一體。<sup>51</sup>

皆以儒者肯定道德人格之本身價值，故辨仁義內在只就仁義皆內發於人之心性而論；而墨家之辨仁義不分內外卻將仁義與利相連，乃是重事功之利，亦即尚未建立道德心性主體。

如上文所言，墨子所謂仁義或義，出自於外在的天之「義」，自然無所謂道德心性主體。雖然，墨子偶或肯定心、性之義，如不以「義耀」仕越<sup>52</sup>、稱讚高石子之「不屑苟啗人食」為「背祿向義」<sup>53</sup>，甚至「爭一言以相殺」以「貴義於身」<sup>54</sup>，陳拱以為「這三者之所以為義，實在都是指合理的行為而說的」，是為「心、性之義」而非「天之義」，然而，這些「畢竟只是泛泛的，一般的，不自覺的」。<sup>55</sup>墨子並未能真正挺立心、性之義，下段文字尤為明證，〈貴義〉：

子墨子曰：「必去六辟。嘿則思，言則誨，動則事，使三者代御（今按：舊

<sup>51</sup> 黃克劍：〈儒墨之辨〉，《浙江社會科學》5（2001），頁116。

<sup>52</sup> 子墨子謂公尚過曰：「子觀越王之志何若？意越王將聽吾言，用我道，則翟將往，量腹而食，度身而衣，自比於臣，奚能以封為哉？抑越不聽吾言，不用吾道，而吾往焉，則是我以義耀也。鈞之耀，亦於中國耳，何必於越哉？」（《魯問》，頁436）

<sup>53</sup> 高石子曰：「石去之，焉敢不道也。昔者夫子有言曰：『天下無道，仁士不處厚焉。』今君無道，而貪其祿爵，則是我為苟陷人長也。」子墨子說，而召子禽子曰：「姑聽此乎！夫倍義而鄉祿者，我常聞之矣。倍祿而鄉義者，於高石子焉見之也。」（《耕柱》，頁397）

<sup>54</sup> 子墨子曰：「萬事莫貴於義。今謂人曰：『予子冠履，而斷子之手足，子為之乎？』必不為，何故？則冠履不若手足之貴也。又曰：『予子天下而殺子之身，子為之乎？』必不為，何故？則天下不若身之貴也。爭一言以相殺，是貴義於其身也。故曰，萬事莫貴於義也。」（《貴義》，頁402）

<sup>55</sup> 陳拱：《墨學之省察》，頁297-310。

本作「使者三代御」，從俞樾校正），必為聖人。必去喜，去怒，去樂，去悲，去愛，去惡（今按：「去惡」二字舊本脫，據俞校補），而用仁義。手足口鼻耳目（今按：「目」字舊脫，據孫詒讓校補），從事於義，必為聖人。」（頁405）

陳拱以為其中所謂「用仁義」、「從事於義」，則其仁義或義「一定只是外來的、外鑠的」<sup>56</sup>，因謂：

墨子只能開出一種外在的實踐，或即實行天之義之工夫；而未能盡其內在的實踐工夫，因之未能提練出一個純粹而潔淨的心、性之義，亦即未能建立一個心、性主體或道德主體。<sup>57</sup>

主張墨子只能開出外在的實行天之義之工夫，而未能提練出內在的心、性主體，其說允當。其實在本段文字中墨子亦曾提及內在之工夫——「去六僻」，然旨在「要求弟子們以理智克制人性中脆弱的喜怒哀樂愛惡之情，……這樣重理智而排斥感情的說法，未免失之太偏。」<sup>58</sup>可見墨子固重理性思維甚於人情，遑論人心、人性。唐君毅先生亦以為「《墨子》書之言心者，其明文不多」，且其心乃是一種「理智心或知識心」，嘗言曰：

其兼愛之說之所以成立……其原於一理智心或知識心，以普遍化此「愛」，並求此愛之必有其效果上之「利」，以成。<sup>59</sup>

又曰：

客觀化普遍化此仁者之愛，即依理智的理性，以普遍化人之仁愛，以客觀的表現於天下，以成其望天下人莫不兼相愛、交相利之教也。<sup>60</sup>

皆足徵驗墨子所重乃理智理性而非道德心性。因此，即便後期墨家之仁義向內轉化，然仍未能植基於心、性主體，唯將其「義」一貫訴諸於理性之智，〈大取〉云：

<sup>56</sup> 陳拱：《墨學之省察》，頁319。

<sup>57</sup> 陳拱：《墨學之省察》，頁323。

<sup>58</sup> 周師富美：〈墨辯與墨學〉，頁214-215。

<sup>59</sup> 唐君毅：《中國哲學原論·原道篇（一）》，頁156。

<sup>60</sup> 唐君毅：《中國哲學原論·原道篇（一）》，頁206。

利愛生於慮。(頁 375)

稽考〈經上〉：

慮，求也。(頁 280)

〈經說上〉：

慮也者，以其知有求也，而不必得之，若睨。(頁 302)

《說文》：「慮，謀思也。」孫詒讓因釋〈墨經〉之「慮」為「以知求索」之意，說至允。蓋墨家重「知」(智)，墨辯據以提出精密的知識論，其中「慮求之知」乃指運用主觀思維能力，以求得與客觀事物相適應的知識<sup>61</sup>，故為一種理性之知，由此可推知所謂「利愛生於慮」意指利愛乃出於理性思維。又因後期墨家固以「義，利也」(〈經上〉)，是「利愛」亦即義、亦即兼愛，故本文實際「意謂」其兼愛、義乃出於個人理智的思慮，亦即從理智上思慮何以求興天下之利，從而形成一己的意志。<sup>62</sup>

由此可見，墨家之兼愛根源，從早期本諸外在之天志轉而源於個人內在的理性意志，實可視為一大轉進，唯仍與儒家植基於道德心性之「仁義內在」說大相逕庭，而猶高明不足也。

#### 四、「兼愛」實施範圍之嬗變——由「天兼愛天下」「人我互愛」至「個體周愛整體」

就前期墨家而言，兼愛的實施範圍自可涵蓋全天下：天兼天下而愛之、天下人復彼此相愛，形成一完整的網絡，而具全面之涵蓋性。因此在〈天志〉、〈兼愛〉諸篇中，墨子一再論證天對人「兼而愛之」之必然性及人我之間對等互愛之可行性，皆為證成兼愛範疇之無所不包，前者上文已多有引述，後者之例有如：

<sup>61</sup> 周師富美：〈墨辯與墨學〉，頁 194。

<sup>62</sup> 拙著：〈試論墨家之仁義思想〉，《臺北師院語文集刊》5 (2000.9)，頁 108-109。

夫愛人者，人必從而愛之；利人者，人必從而利之；惡人者，人必從而惡之；害人者，人必從而害之。此何難之有！（〈兼愛中〉，頁 96）

可知對墨子而言，兼愛「何難之有」！然而，墨家後學既不言天志，又將兼愛轉化為個人對人類整全之愛，則必須面臨一大難題——個體是否可能兼愛整體？基於此，「墨辯」提出一連串的邏輯名理分析以為答辯。本節先討論關於兼愛實施範圍的問題。首先，〈小取〉拈出「周愛」一詞以重新詮釋兼愛，從上節的解釋已知意謂天下人相需而不可缺，故愛人亦必須愛其整體。因此「周愛」之說乃是從邏輯上論證個體所以必須兼愛整體的理由，而為兼愛之周遍性建立一堅實的理論基礎。

其次，兼愛成為個體對整體之愛，則其個體是否亦包含於整體之中，抑或為人所質疑，如《荀子·正名》：「聖人不愛己。」<sup>63</sup>殆即以兼愛不及愛己。〈大取〉因謂：

愛人不外己，己在所愛之中。（頁 369）

說法一如〈經說上〉之「不外於兼，體同也。」皆在闡明個體與整體間之包容關係。因「己與人同是社會上一份子，從整個社會著想，愛人就是愛己，因為自己並不在人類之外。所以，真愛自己的人，更愛整個社會，那麼自己也在所愛之中也。」<sup>64</sup>故兼愛的實施範圍自可包含一己在內。亦由此可見，後期墨家之人我關係其實已不同於前期的主張，在過去人我雙方為兩個相互對等之社會個體，彼此互愛互利，實行至最後，「愛人亦即愛己」。然至後期，兼愛已成為個體對整體單方面之付出，為澄清個體自外於整體的疑慮，因而特別強調「愛人即包含愛己」，而亦唯有如此，方能完足其愛之整全、周遍性。

再者，墨辯又從實際的情境探討兼愛的涵蓋範疇，有三則相關論述，分別見於〈經下〉：

無窮不害兼，說在盈否（今按：「否」下舊本衍「知」字，據梁啟超校刪）。<sup>65</sup>

〈經說下〉申說之：

<sup>63</sup> 唐·楊倞注，清·王先謙集解：《荀子集解》，頁 683。

<sup>64</sup> 周師富美：〈墨辯與墨學〉，頁 223。

<sup>65</sup> 梁啟超：《墨經校釋》，頁 93。



無，南者有窮則可盡，無窮則不可盡。有窮無窮未可智，則可盡不可盡（今按：「不可盡」三字舊本重出，據畢沅校刪）未可智。人之盈（今按：「盈」下舊本衍「之」字，據孫詒讓校刪）否未可智，（今按：「人之可盡」上舊本衍「而必」二字，據梁啟超校刪）人之可盡不可盡亦未可智，而必人之不（今按：「不」字舊本脫，據孫校補）可盡愛也，諄。人若不盈无（今按：「无」字舊譌作「先」，從孫校改）窮，則人有窮也。盡有窮無難。盈無窮，則無窮盡也，盡有窮無難。<sup>66</sup>

譚戒甫（作民）（1887-1974）闡釋曰：

蓋南者無窮，人若不能充滿，則人有窮也。既有窮而盡愛之，何難之有。反之，人苟充滿，則所謂無窮者仍有盡也，如是而盡愛之，亦不難矣。<sup>67</sup>

〈經下〉又云：

不知其數而知其盡也，說在問（今按：「問」字舊作「明」，從孫校改）者。<sup>68</sup>

〈經說下〉申之：

不，一一（今按：「一一」舊作「二」，從張惠言校改）智其數，惡智愛（今按：「愛」下舊衍「民」字，從梁啟超校刪）之盡之（今按：「之」字舊作「文」，從孫校改）也？或者遺乎其問也？盡問人則盡愛其所問，若不智其數而智愛之盡之（今按：「之」舊亦作「文」，從孫校改）也，無難。<sup>69</sup>

譚戒甫釋曰：

不知人數之多寡，何以知其盡愛耶？或者有失乎其問也。凡盡我所問之人，即盡我所知之人也。盡我所知之人而盡愛之，即兼愛矣。故不知其數而知愛之盡之也無難矣。<sup>70</sup>

〈經下〉又云：

<sup>66</sup> 梁啟超：《墨經校釋》，頁 93。

<sup>67</sup> 譚戒甫（作民）：《墨辯發微》（臺北：世界書局，1979），頁 202。

<sup>68</sup> 梁啟超：《墨經校釋》，頁 94。

<sup>69</sup> 梁啟超：《墨經校釋》，頁 94。

<sup>70</sup> 譚戒甫（作民）：《墨辯發微》，頁 203。

不知其所處，不害愛之，說在喪子者。(頁 299)

周師富美為之發揮曰：

人類無窮，我們對於不知所在的人，似乎無法施用我們的愛，然於我愛人的心量一點也沒有妨碍。譬如喪失兒子的父母，雖然不知兒子所在，但他們愛兒子的心量，並沒有稍減。<sup>71</sup>

因此，上述各則皆是墨者完全運用邏輯推理答辯難者之辭，論證即使人類無窮、不知其數、不知其處，仍能夠兼愛天下所有之人。此類問題對前期墨家而言僅需抽象、模糊舉證天「兼有天下」、「兼食天下」，即可推知其「兼愛天下」無疑也；然至後期，「個人如何突破實際之限制而兼愛所有人」卻成為個人實踐兼愛所必須具體解決的困境，墨者因此運用邏輯推理辯證兼愛之心量可無遠弗屆，冀將理想與現實予以區分以化解此一疑難，從而發展出「志功為辨」的觀念，說詳下文。

曾有學者批評「墨子並未追問到底能否兼愛所有的人？」<sup>72</sup>不知真正必須面對此一問題者恐非墨子本人而應為後期墨家，墨辯因而提出「周愛」、「愛人不外己」、「無窮不害兼」等說，試圖從各層面論辯兼愛之周遍性。

## 五、「兼愛」志功觀之嬗變—— 由「志功合觀」至「志功為辯」

墨子論兼愛常以「愛」、「利」連言，所謂「兼相愛交相利」，其中顯然蘊含二項預設觀念：其一、愛與利為必然的因果關係，「兼而愛之」必可「從而利之」。<sup>73</sup>其二、愛人、利人為對等互報的原則，「愛人者人必從而愛之，利人者人必從而利之」（〈兼愛中〉，頁 96）。唯此二項預設至後期亦皆已有所轉變，分述如下。

<sup>71</sup> 周師富美：〈墨辯與墨學〉，頁 224。

<sup>72</sup> 張永義：《墨子與中國文化》（貴陽：貴州人民出版社，2001），頁 54。

<sup>73</sup> 譚家健云：「墨子把愛和利密切聯繫起來。認為兼而愛之，就是從而利之。」譚家健：《墨子研究》，頁 26。

先就愛與利之關係而言，兼愛是理想義，是志；交利是施行義，是功。在早期，墨子以為愛利可以相從、志功可以合觀，〈兼愛下〉曰：

然而天下之士非兼者之言，猶未止也。曰：「即善矣。雖然，豈可用哉？」子墨子曰：「用而不可，雖我（今按：「雖我」舊本作「難哉」，據孫詒讓校改）亦將非之，且焉有善而不可用者？」（頁 107）

今吾本原兼之所生，天下之大利者也（今按：「也」字舊本脫，據孫詒讓校補）。（頁 106）

闡述兼愛的美好理想必可施用於世，且其功為天下之大利。唐君毅先生亦嘗曰：

然吾人如試問墨子之言仁愛何以必連利以為言？則此中只有一個理由，即在墨子意，愛人之心必當求表見于愛人之事，愛人之事，必當求同時為利人之事，此即所謂言「志」必及于「功」也。<sup>74</sup>

主張墨子愛利相從、志功合觀。然而，如此的說法在墨子之世已漸受質疑，如〈耕柱〉所載：

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？」（頁 390）

可見時人已以「兼愛天下」而「功未至」詰問墨子，尤其，後期墨家冀以個人之志成利天下之功，備受各方論難，於是轉而將志與功分別對待，〈大取〉云：

志功為辯。（頁 371）

志功不可以相從。（頁 372）

王讚源（?-2011）解釋曰：

兼愛，從順承天志來說是無差等的，這是心量、精神的層次；從具體實踐上說是有差等的，這是事實、行為上的層次。所以墨子才說：「志功不可以相從。」<sup>75</sup>

<sup>74</sup> 唐君毅：《中國哲學原論·原道篇（一）》，頁 163。

<sup>75</sup> 王讚源：《墨子》（臺北：東大圖書公司，1996），頁 189。

以為志與功、理想與實踐之不可混淆。篇中並舉一例加以說明：

二子事親，或遇孰，或遇兇，其親也相若。（〈大取〉，頁 376）

二人愛父母之心相同，然奉養不同，實是由於外在的因素以致利有厚薄，而非愛有厚薄，此即「志功為辯」。而上節之「無窮不害兼」等說從兼愛之心量立論，亦皆隸屬此類。

「志功為辯」的觀念在〈墨經〉中發揮得更為極至，〈經說上〉：

義，志以天下為芬，而能利之，不必用。（頁 303）

孝，以親為芬，而能利親，不必得。（頁 304）

志以天下、雙親為一己之職分（「芬」並讀為職分之分），而其結果甚至不必見用、不得其功。至此，志與功的連結不啻徹底瓦解。蓋墨子志功相從之預設禁不起現實的考驗，遂不得不適應現實因素而將志、功分離。

再論愛人、利人之對等互報原則。如上文所述，墨家早期強調愛、利之相互性，〈兼愛下〉云：

〈大雅〉之所道曰：「無言而不讐，無德而不報，投我以桃，報之以李。」  
即此言愛人者必見愛也，而惡人者必見惡也。（頁 115）

認為以愛、利之態度待人，自會得致愛、利之回報，故為一種「投桃報李」式的相對倫理觀。<sup>76</sup>就在此倫理觀下，「君臣相愛則惠忠，父子相愛則慈孝，兄弟相愛則和調」（〈兼愛中〉，頁 95），施受雙方為兩個相互對等的社會個體<sup>77</sup>，彼此互愛互利，共同實踐「惠忠」、「慈孝」、「和調」等德目。

「報」是中國古代的傳統觀念，相信行動的交互性<sup>78</sup>，至於其性質往往混合情感成分與工具性的交換（有時甚至包含超自然的因果報應觀念）<sup>79</sup>，如《詩·木瓜》：

<sup>76</sup> 周師富美：〈墨子兼愛說平議〉，頁 122。

<sup>77</sup> 張永義：《墨子與中國文化》，頁 39。

<sup>78</sup> 楊聯陞著，段昌國譯：〈報——中國社會關係的一個基礎〉，收入中國思想研究委員會編：《中國思想與制度論集》（臺北：聯經事業有限公司，1997），頁 350。

<sup>79</sup> 劉兆明：〈「報」的概念及其在組織研究上的意義〉，收入楊國樞、余安邦主編：《中國人的心理與行為：理念及方法篇（一九九二）》（臺北：桂冠圖書公司，1993），頁 302。

「投我以木瓜，報之以瓊琚。匪報也，永以為好也。」<sup>80</sup>即讓人在木瓜等實體中感受到情意的流轉。<sup>81</sup>而墨子則僅著眼於行動的實際利益，「愛人者必見愛也，而惡人者必見惡也」——施者之所作所為乃基於預期對方必有所反應或還報，完全屬於工具性層面的報答概念，再次印證墨家思想之忽視情感面。

其後隨著「兼」字相互義的消失，此種相對倫理觀亦從而蛻變，取而代之者為單方面的絕對利他主義，如上文所謂之「義，志以天下為芬，而能利之，不必用。」既不望報，亦不求於己有用，乃是十足的利他主義。<sup>82</sup>又如：

忠，以為利而強君也（今按：「君」字本作「低」，從孫詒讓校改。孫氏云：「『低』疑當為『君』，『君』與『氏』篆書相似，因而致誤『氏』，復誤為『低』耳。忠為利君，與下文孝為利親，文義正相對。」）。（《經上》，頁 282）

孝，利親。（《經上》，頁 282）

分別以「忠」、「孝」為利君、利親，而不復要求君、父須報以相對之「惠」、「慈」，皆可視為絕對利他的道德觀。尤有甚者，墨者甚至不惜損己以利人：

任，士損己而益所為也。（《經上》，頁 284）

謂任者甘於犧牲自己，以求有益於所為之人。<sup>83</sup>〈大取〉亦云：

聖人惡疾病，不惡危難。正體不動，欲人之利也，非惡人之害也。（頁 369-370）

畢沅（1730-1797）釋之為：

言欲存其身以利人，非惡人之以危難害己。（頁 370）

可見其任者、聖人非但不求有報，甚且不懼危難，犧牲自己，以成就一種「犧牲之愛」。<sup>84</sup>相較於前期墨家之「聖人」——「順天意者，兼相愛，交相利，必得賞。……

<sup>80</sup> 漢·毛亨傳，鄭玄箋，唐·孔穎達疏：《毛詩注疏》（臺北：藝文印書館，1985，影印清嘉慶 20 年江西南昌府學刊本），頁 141。

<sup>81</sup> 李隆獻：〈復仇觀的省察與詮釋——以《春秋》三傳為重心〉，《臺大中文學報》22（2005.6），頁 139 注 118。

<sup>82</sup> 周師富美：〈墨子兼愛說平議〉，頁 116。

<sup>83</sup> 高亨：《墨經校註·詮經》，頁 42。

<sup>84</sup> 李賢中：《墨學理論與方法》（臺北：揚智文化事業公司，2003），頁 139。

故使貴為天子，富有天下，業萬世子孫，傳稱其善，方施天下，至今稱之，謂之聖王。」（《天志上》，頁 177-178）——順天之意即得天報以重賞，後期墨者似更近於墨子「摩頂放踵利天下為之」的「苦行者」精神。唯此一轉變，歷來較為人所忽略，如唐君毅先生嘗評論兼愛說曰：

依墨子之言兼愛，恆以兼相愛交相利為說，卻自始即重此人與我之以愛利相施報之關係。此更明是重人與我間相互之義或義務。對人之愛他人而不求施報，亦不得他人之施報者，墨家固未嘗加以尊敬，而稱揚讚美之。<sup>85</sup>

以為兼愛重視人與我之以愛利相施報關係，可謂深得前期兼愛說之要旨；然評議墨家恆以兼相愛交相利為說、固未嘗稱揚對人之愛而不求施報亦不得施報者，則未能察覺後期兼愛說利他主義的精神。

綜言之，從志功合觀至志功為辯、從對等互報至絕對利他，墨家之志功觀已然作出相當程度的補充與修正。

## 六、「兼愛」差等觀之嬗變： 由「無差等意識」至「愛無差等」

「差等觀」為儒家仁愛與墨家兼愛的最大歧異處。儒家之仁兼具普遍性及差別性：在人心之仁之真實感應上，必見其與人為一體，此即仁之普遍性；而在人心之仁之真實感應上，又必有其輕重、厚薄之不同，此即仁之差別性。至於墨家兼愛，則「有見於齊，無見於畸」<sup>86</sup>，僅具普遍性而無差別性。<sup>87</sup>唯所謂「無差別性」此一概念本身亦歷經不同的意義變化——從無差等意識至「愛無差等」，試析如下。

如第三節所述，兼愛乃以天之義為本源，而其天之義又僅具普遍性而無差別性，

<sup>85</sup> 唐君毅：《中國哲學原論·原道篇（一）》，頁 168。

<sup>86</sup> 語出《荀子·天論》，唐·楊倞注，清·王先謙集解：《荀子集解》，頁 544。

<sup>87</sup> 陳拱：《儒墨平議》（臺北：臺灣商務印書館，1988），頁 151-158。

則兼愛此一觀念亦必僅有其普遍性而無差別性。<sup>88</sup>然墨子之所以如此抹煞或否定客觀之差等，應為不自覺的結果，因在墨子之世，差等觀念尚未明顯形成，檢視前期墨家著作似並無差等觀念的氣息<sup>89</sup>，陳拱因謂：

墨子對於差等觀念並未絲毫有所意識，故其說兼愛，亦只能歸於「愛人之身若其身，愛人之親若其親」。<sup>90</sup>

說法允當。

其後或由於兼愛說之盛行，差等始演成一嚴重的問題，孟子、荀子（約前 313-前 238）皆極力闢墨，儒家的差等觀念因之而大明於世，墨子後學亦受其影響而依差等觀念反駁儒家<sup>91</sup>，因而有「愛無差等」及「倫列」之說，前者見於《孟子·滕文公上》：

夷子曰：「儒者之道，古之人『若保赤子』，此言何謂也？之則以為愛無差等，施由親始。」<sup>92</sup>

是墨者夷之援引〈康誥〉「若保赤子」而拈出「愛無差等，施由親始」之語，所謂「愛無差等」是兼愛的「理想義」，表兼愛為一普遍而無差等之愛；「施由親始」則是兼愛的「施行義」，施行時由親人做起。可見墨家後學兼顧兼愛之「理想義」與「施行義」<sup>93</sup>，且「志功為辯」，二者不相混淆。唯或有學者因此以為夷之乃「推墨附儒」，如朱熹（1130-1200）曰：

「若保赤子」……儒者之言也，夷之引之，蓋欲援儒而入於墨，以拒孟子之

<sup>88</sup> 陳拱：《儒墨平議》，頁 158。

<sup>89</sup> 〈非儒〉：「儒者親親有術，尊賢有等。」以差等觀念抨擊儒家，然〈非儒〉非出於墨子之手，自畢沅已疑之，其言曰：「此述墨氏之學者設師言以折儒也。」參清·孫詒讓著，孫以楷點校：《墨子閒詁》，頁 260。胡適先生亦曰：「（〈非儒〉）大抵皆墨者演墨子的學說所作的。」參胡適：《中國哲學史大綱》（臺北：臺灣商務印書館，2008），頁 158。周師富美更進一步以為：「〈非儒篇〉不是墨子自著，也不是弟子記墨子之言，乃是後世墨者臆說之詞。」參周師富美：《墨子兼愛說平議》，頁 100。可見〈非儒〉一篇之晚出，不能代表前期墨家思想。

<sup>90</sup> 陳拱：《儒墨平議》，頁 160-161、165。

<sup>91</sup> 陳拱：《儒墨平議》，頁 160。

<sup>92</sup> 漢·趙岐注，宋·孫奭疏：《孟子注疏》，頁 102。

<sup>93</sup> 周師富美：《墨子兼愛說平議》，頁 122。

非己。又曰：「愛無差等，施由親始。」則推墨而附於儒，以釋己所以厚葬其親之意。<sup>94</sup>

殆以「施由親始」即儒家以親疏論厚薄之意，故曰「推墨而附於儒」。然而，墨者之所以「施由親始」，或由「倫列」之故也。

「倫列」一詞，〈大取〉一篇之中凡三見，應具相當的重要性：

義可厚，厚之；義可薄，薄之，謂倫列。德行、君上、老長、親戚，此皆所厚也。（頁 369）

倫列之愛己，愛人也。（頁 369）

有厚薄而毋倫列，之興利為己。（頁 370）

可見「倫列」當為後期墨家的專門術語，惜歷來學者多未能留意之，而以為其仍在指陳兼愛，如孫詒讓釋曰：

《戰國策·宋策》高《注》云：「倫，等也。」〈服問〉鄭《注》云：「列，等比也。」（頁 369）

譚戒甫曰：

倫列同義，故長言之為倫列，短言之亦即倫耳。《孟子》載墨者夷之謂「愛無差等」，蓋此倫列即無差等，亦即今言平等之意。<sup>95</sup>

陳孟麟云：

倫列的含義是等列，即無差等。義可厚則厚，義可薄則薄，厚薄與否，一歸於義，故曰：無差等。<sup>96</sup>

吳毓江（1898-1977）亦云：

倫列，猶今言平等。<sup>97</sup>

皆以「倫」、「列」俱有等義，「倫列」為言平等之兼愛。唯既云「義可厚，厚之；義

<sup>94</sup> 宋·朱熹：《四書章句集注·孟子·滕文公上》（北京：中華書局，2010），頁 262。

<sup>95</sup> 譚戒甫（作民）：《墨辯發微》，頁 213。

<sup>96</sup> 陳孟麟：《墨辯邏輯學》（修訂本）（濟南：齊魯書社，1983），頁 298。

<sup>97</sup> 吳毓江：《墨子校注》（重慶：西南師範大學出版社，1992），頁 511。



可薄，薄之」，則當為有厚薄之差等，豈可謂為「愛無差等」之平等乎？有鑑於此，筆者曾撰專文指出，「倫列」當為以類列次之義，倫，類也，列，次也。蓋後期墨家「志功為辯」，故雖「愛無厚薄」，然「利有厚薄」，實際得利者卻有厚薄之別。而其判斷厚薄的依據，當以類列次，亦即本文所謂之「義可厚，厚之；義可薄，薄之」，又因墨家固以「義」為「利」（《經上》：「義，利也。」），故實際為「利可厚，厚之；利可薄，薄之」也，如其下文所列舉之「德行、君上、老長、親戚」，此皆其義（利）所當厚之類也。然後知夷之之「施由親始」，殆由「倫列」之故，乃由理智上思慮其義利之厚薄，故與儒家之根源於心性而以親疏差等論厚薄，仍大異其趣。墨者以為唯有出之以此種「倫列」之愛己，方可視為愛人；不然，「有厚薄而毋倫列」，但有厚薄而非依義類而行，則其興利徒為己也。易言之，其利之厚薄一以「倫列」為據。<sup>98</sup>

唯有經由「倫列」觀念的確立，後期墨家實踐兼愛之際方有可據以判斷的依循，故與「愛無差等」說相輔相成，進一步解決其理想義與實行義間的落差，而使「志功為辯」之義更臻於圓融。

墨家兼愛的特色即在於不具差別性，從早期墨子之無差等意識至墨家後學之「愛無差等」說，二者立論的觀點容或有異，然對兼愛不具差別性之堅持則始終如一，而此亦成為兼愛與儒家仁愛的最大分野。

## 七、結論

「兼愛」為墨家最重要的思想，然而隨著社會環境、學術風氣的改變，時人及其他學派對墨學的批評益熾，墨家於是對兼愛本身及其相關問題作出根本的轉變，本文即以此為主題，嘗試探討兼愛之實際涵義及其嬗變，而歸納出以下五端：

<sup>98</sup> 拙著：《墨子·大取篇》「權」與「求」、「倫列」新解，收入王裕安主編：《墨子研究論叢》（六）（北京：北京圖書館，2004），頁481-488。

就「兼」與「兼愛」之涵義而言，在前期墨家，「兼」字兼具合併與相互之二層涵義，前者屬天之層面，謂天兼愛天下，後者為人之層面，言人我彼此兼相愛；至後期則「兼」僅有整全之一義，且隸屬於人之層面，指個人「周愛」人類整體。故藉由「兼」字的詞義變化，已可窺見前、後二期兼愛思想的內涵已然產生根本之質變。

就價值根源而論，前期之兼愛根源於外在之天志；然墨家後學「不言天志」而向內轉化，將兼愛植基於個人內在主體之上，唯乃出之於內在的理性意志，故仍不同於儒家仁愛之源於道德心性主體。

再論兼愛之實施範圍，在前期，兼愛的範疇自可涵蓋全天下：天兼愛天下、天下人復彼此相愛；唯在後期，由於兼愛涵義的轉變，墨者必須面臨一大難題——個體是否有兼愛人類整體的可能？因而墨辯提出「周愛」、「愛人不外己」、「無窮不害兼」等說，運用邏輯推理多方辯證兼愛之周遍性。

在志功觀方面，墨子主張「志功合觀」，故曰「兼相愛交相利」，以為愛與利為必然的結果，且愛人、利人為對等互報之原則；而後期則「志功為辯」，以為愛、利不相混淆，愛之不必利之，且愛人乃出於單方面的絕對利他主義，非但不求施報，甚且可損己以利人。

而在差等觀方面，兼愛的特色即在於其僅具普遍性而不具差別性。唯所謂「無差別性」此一概念本身亦歷經不同的意義變化：墨子時代尚無差等意識之形成，故其抹煞差等殆為不自覺的結果；後因差等觀念大明於世，墨家後學反駁之，而有「愛無差等」及「倫列」之說。前者為兼愛之理想義，後者則為施行義——施行之際依其義（利）類以斷厚薄，故仍與儒家之以親疏差等論厚薄大異其趣。

要之，在墨學發展演變之歷程中，兼愛思想在本質上已漸擺脫天鬼神權的色彩，轉而走向人間，訴諸個人主體性；在方法論上，已由簡單素樸的「三表法」轉而建立堅實縝密之邏輯名辯體系；而在執行面上，亦由完全偏重「理想性」轉而兼顧「現實性」，俱可見此一學派為因應時代要求而在各個層面自我深化、強化以力求轉型的企圖，以致前、後期墨家之兼愛思想呈現迥然不同的面貌與內涵。

## 引用書目

### 一、原典文獻

漢·鄭玄等注，唐·孔穎達等疏：《十三經注疏》，臺北：藝文印書館，1985，影印清嘉慶 20 年江西南昌府學刊本。

唐·楊倞注，清·王先謙集解：《荀子集解》，臺北：藝文印書館，1977。

宋·朱熹：《四書章句集注》，北京：中華書局，2010。

\*清·孫詒讓著，孫以楷點校：《墨子閒詁》，臺北：華正書局，1987。

### 二、近人論著

丁福保編纂，楊家駱重編：《說文解字詁林正補合編》，臺北：鼎文書局，1983。

方授楚：《墨學源流》，香港：中華書局，1989。

方管：〈釋體兼〉，《文史雜誌》3：11-12（1944.6），頁 45-49。

王煥鑣：《墨子校釋》，杭州：浙江古籍出版社，1987。

王讚源：《墨子》，臺北：東大圖書公司，1996。

王闓運：《墨子注》，收入嚴靈峯編輯：《無求備齋墨子集成》，臺北：成文出版社，1975，據清光緒 30 年江西官書局刊本影印。

伍非百：〈墨子大義述〉，收入蔡尚思主編：《十家論墨》，上海：上海人民出版社，2004，頁 67-101。

余英時：《士與中國文化》，上海：上海人民出版社，2003。

吳進安：《墨家哲學》，臺北：五南圖書出版公司，2003。

吳毓江：《墨子校注》，重慶：西南師範大學出版社，1992。

李隆獻：〈復仇觀的省察與詮釋——以《春秋》三傳為重心〉，《臺大中文學報》22（2005.6），頁 99-150。

李賢中：《墨學理論與方法》，臺北：揚智文化事業公司，2003。

\*周富美：〈墨子兼愛說平議〉，《文史哲學報》26（1977.12），頁 99-126。

\*周富美：〈墨辯與墨學〉，《臺大中文學報》創刊號（1985.1），頁 187-231。

- 胡適：《中國哲學史大綱》，臺北：臺灣商務印書館，2008。
- 唐君毅：《中國哲學原論·原道篇（一）》，臺北：臺灣學生書局，2004。
- 孫中原：《墨學通論》，瀋陽：遼寧教育出版社，1993。
- 高亨：《墨經校註》，臺北：世界書局，1970。
- \* 陳拱：《墨學之省察》，臺北：學生書局，1988。
- \* 陳拱：《儒墨平議》，臺北：臺灣商務印書館，1988。
- 陳癸淼：《墨辯研究》，臺北：世界書局，1977。
- 陳孟麟：《墨辯邏輯學》（修訂本），濟南：齊魯書社，1983。
- 張永義：《墨子與中國文化》，貴陽：貴州人民出版社，2001。
- \* 梁啟超：《墨經校釋》，臺北：中華書局，1968。
- \* 梁啟超：《墨子學案》，上海：上海書店，1992。
- 傅偉勳：《從創造的詮釋學到大乘佛教》，臺北：東大圖書公司，1990。
- 黃克劍：〈儒墨之辨〉，《浙江社會科學》5（2001），頁 116。
- 楊伯峻：《古漢語虛詞》，北京：中華書局，2000。
- 楊俊光：《墨子新論》，南京：江蘇教育出版社，1992。
- 楊聯陞著，段昌國譯：〈報——中國社會關係的一個基礎〉，收入中國思想研究委員會編：《中國思想與制度論集》，臺北：聯經事業有限公司，1997，頁 349-372。
- \* 劉文清：〈試論墨家之仁義思想〉，《臺北師院語文集刊》5（2000.9），頁 93-112。
- \* 劉文清：〈《墨子·大取篇》「權」與「求」、「倫列」新解〉，收入王裕安主編：《墨子研究論叢》（六），北京：北京圖書館，2004，頁 469-489。
- 劉兆明：〈「報」的概念及其在組織研究上的意義〉，收入楊國樞、余安邦主編：《中國人的心理與行為：理念及方法篇（一九九二）》，臺北：桂冠圖書公司，1993，頁 293-318。
- 錢永生：〈墨子人本思想的結構〉，《湖南大學學報》23：1（2009.1），頁 5-10。
- 薛保綸：《墨子的人生哲學》，臺北：國立編譯館，1976。
- \* 譚戒甫（作民）：《墨辯發微》，臺北：世界書局，1979。
- 譚家健：《墨子研究》，貴陽：貴州教育出版社，1995。

- 〔日〕吉永慎二郎：〈兼愛概念的形與發展〉，收入張知寒主編：《墨子研究論叢》（三），濟南：山東人民出版社，1995，頁 59-61。
- 〔日〕宇野精一著，洪順隆譯：《中國思想（三）：墨家、法家、邏輯》，臺北：幼獅文化事業公司，1977。
- 〔比〕戴卡琳：《The Growing scope of “jian 兼” : Differences between Chapters 14,15 and 16 of the Mozi》(初稿)(〈「兼」觀念的擴大：《墨子·兼愛》〈上〉、〈中〉、〈下〉之間的差異〉(初稿))，「新出土文獻與先秦思想重構國際學術研討會」，臺北：臺灣大學哲學系等主辦，2005 年 3 月 25-26 日，頁 16：1-27。

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

## Selected Bibliography

- Chen Gung. *Moxue zhi Shingcha* (Reflection on *Moism*). Taipei: Student Books, 1988.
- Chen Gung. *Ru Mo pingyi* (Criticism and Discussion on *Ru & Mo*). Taipei: Taiwan Commercial Press, 1988.
- Liang Qichao. *Mozi xuean* (Annotation on *Mozi*). Shanghai: Shanghai Bookstore, 1992.
- Liang Qichao. *Mojing Jiaoshi* (Explanatory Notes on *Mojing*) Taipei: Chung Hwa Book Co., 1968.
- Liu Wenching. "A Discussion of Benevolence and Righteousness in the Thinking of Mo-ists." *National Taipei University of Education Essay Collections* 5 (2000.9): 93-112.
- Liu Wenching. "New Annotation on "'Quan,' 'Qiu,' and 'Lunlie' in the *Mozi Daqu* chapter." In *Collected Essays in the Study of Mozi*, vol. 6, pp. 469-489. Beijing: Beijing Library, 2004.
- [Qing] Sun Yirang. *Mozi xiangu* (Explanatory Notes on *Mozi*). Taipei: Hua Cheng Book Shop, 1987.
- Tan Jiefu. *Mobian fawei* (Elucidation on *Mobian*). Taipei: The World Book Co, 1979.
- Zhou Fumei. Criticism and Discussion on Mozi's Universal Love, *Journal of Chinese Literature, History, and Philosophy* 26 (1977.12): 99-126.
- Zhou Fumei. Mobian and Moism, *NTU Journal of Chinese Literature* 1(1985.1): 187-231.