

論墨子的禪讓觀念

蔡明田

一、前言

天下爲公是中國傳統的政治道德，而堯舜禪讓正是此一政治道德的典型範式，這是政治美談，也是流行的政治觀念（儘管它並不是歷史事實）。尚賢是通往禪讓的一條大道，而在中國先秦時代，以墨子的尚賢思想最具代表性，既有完整的尚賢理論，也有動聽的堯舜禪讓故事，無怪乎顏頤剛以爲「禪讓傳說起於墨家」（註一）了。所謂禪讓是指在位帝王自願出讓其權位給一位王族之外的天下最有德者，在此意義下，本文試就墨子的尚賢、尚同、天志等思想面向，檢證其禪讓觀念的能見度，進而指出其所立與所限。

一、尚賢與禪讓

魯問篇說：「凡入國，必擇務而從事焉：國家昏亂，則語之尚賢尚同……」可知尚賢是一政治命題，是爲救治國家昏亂的弊病而提出的良方。墨子指出「自貴且智者爲政乎愚且賤者則治，自愚且賤者爲政乎貴且智者則亂」（註二），因而尚賢是「爲政之本」。尚賢的根本是統治者（王公大人）本身爲賢，再運用賞罰的方法以「衆賢」、「進賢」，進而因才器使——「事能」，並嚴格考課其績效。（註三）墨子尚賢的大意如此，其重要論據如下：

東 方 誌
「故古者聖王，甚尊尚賢，而任使能，不黨兄弟，不偏富貴，不嬖顏色，賢者舉而上之，富而貴之，以爲官長；不肖者抑而廢之，貧而賤

之，以爲徒役。是以民皆勸其賢，畏其罰，相率而爲賢……此謂進賢。然後聖人聽其言，迹其行，察其所能而慎予官，此謂事能。故可使治國者使治國，可使長官者使長官，可使治邑者使治邑，凡所使治國家官府邑里，此皆國之賢者也。」（註四）

「不義不富，不義不貴，不義不親，不義不近。」（註五）

「故古者聖王之爲政，列德而尚賢，雖在農與工肆之人，有能則舉之，高予之爵，重予之祿，任之以事，斷予之令，曰：爵位不高，則民弗敬；蓄祿不厚，則民不信；政令不斷，則民不畏。舉三者授之賢者，非爲賢賜也，欲其事之成。故當是時，以德就列，以官服事，以勞殿賞，量功而分祿，故官無常貴，而民無終賤，有能則舉之，無能則下之，舉公義，辟私怨，此若言之謂也。」（註六）

墨子尚賢實已突破「親親」的囿限，否定官祿世及，乃至權臣佞幸（無故富貴、面目姣好）；不論出身貴賤，唯賢是問，有能則舉之，無能則下之，官無常貴，民無終賤，這是革命性的口號，也是對政治權位的一大震撼！問題是在舉用有能者之時，是否也包括帝王自身權位在內？因爲只有如此，尚賢才與禪讓掛鉤，且看墨子所舉用賢的例子：

1. 尚賢上：「故古者堯舉舜於服澤之陽，授之政，天下平。禹舉益於陰方之中，授之政，九州成。湯舉伊尹於庖厨之中，授之政，其謀得。文王舉閎夭、泰顛於置罔之中，授之政，西土服。」

2. 尚賢中：「古者舜耕歷山，陶河濱，堯得之服澤之陽，舉以爲天子，與接天下之政，治天下之民。伊摯有莘氏女之私臣，親爲庖人，湯得

之，舉以爲己相，與接天下之政，治天下之民。傳說被褐帶索，庸樂乎傳轍，武丁得之，舉以爲三公，與接天下之政，治天下之民。」

3. 尚賢中：「故古聖王以審以尚賢使能爲政，而取法於天，雖天亦不辯貧富貴賤遠邇親疏，賢者舉而尚之……若昔者三代聖王堯、舜、禹、湯、文、武……其爲政乎天下也，兼而愛之，從而利之，又率天下之萬民以尚尊天事鬼，愛利萬民，是故天鬼賞之，立爲天子，以爲民父母，萬民從而譽之，曰聖王，至今不已。」

4. 尚賢中：「然則天之所使能者，誰也？曰：若昔者禹禪皋陶是也。」

5. 尚賢下：「是故昔者舜耕於歷山，陶於河濱……堯得之服澤之陽，立爲天子，使接天下之政，而治天下之民……」

6. 尚賢下：「是故昔者，堯有舜，舜有禹，禹有皋陶，湯有小臣，武王有閔天、泰顛、南宮括、散宜生，而天下和，庶民阜。」

在墨子尚賢上、中、下三篇之中，上列六個尚賢使能的例子，其中1、4、6例無關於帝王權位的轉移，與禪讓之義無涉；第2、5例則符合禪讓的條件，且明示堯讓位給一介匹夫舜，舜是由堯所選立的賢者，兩人之間原無血緣親舊的關係；第3例雖然指出選立天子的事實，但與禪讓之義迥異，意謂天意尚賢，而堯、舜、禹、湯、文、武乃因爲政尚賢兼愛，尊天事鬼，愛利萬民，得天鬼之賞，因此天乃「立爲天子」；這是取決於天意，由天所選立，而非出自帝王（天子）的自願。在堯、舜、禹、湯、文、武之間，並無禪讓權位的關係，只是個別由天「立爲天子」的獨立事件。

由上可知，墨子的尚賢思想已經爲賢者鋪設一條「由布衣而爲天子」的可能機會，他也明指堯選立舜爲繼位的天子，則堯舜禪讓「信而有徵」；但他又指出堯、舜、禹、湯、文、武乃因得天鬼之賞，而被天「立爲天子」的，則在位帝王顯然不能（根本無權）禪讓天下，亦即堯不能選立舜爲天子。究竟由誰選立天子？天？在位帝王？這就墨子的尚賢思想而言，乃是天與在位帝王「誰賢」的問題；而就尚同與天志的思想而言，則只是天與天子之間的關係問題。

三、尚同與禪讓

墨子認爲「天下之人異義」，「是以人是其義，而非人之義，故交相非也」，「天下之亂也，至如禽獸然」。治亂之道，端在置立正長，以壹同天下人之義；苟上下同義，則賞譽足以勸善，而刑罰足以止暴，君臣上下長幼有節，於是天下大治。

綜觀墨子尚同上、中、下三篇所載，其聲聲大者有下述諸端：

1. 尚同的組織層級及其正長：

① 組織層級：天下——國——鄉——里——萬民百姓

② 各級正長：天子——諸侯國君——鄉長——里長

在天子與諸侯國君之間，有擔任輔佐角色的三公；在諸侯國君與鄉長之間，也有擔任輔佐角色的左右將軍大夫、卿之宰；尤其重要的是在天子之上還有一個至高的天，因此各級正長的上下次序是：

三公
天——天子——諸侯國君——左右將軍大夫——卿之宰——鄉長——里長

2. 各級正長的選立：

天子選立三公，再由三公的輔佐而選立諸侯國君；諸侯國君選立左右將軍大夫、卿之宰，再由左右將軍大夫、卿之宰的輔佐，選立鄉長；再由鄉長選立里長。可知其各級正長選立的方式乃由上逐級選立其次級正長，層次分明。問題是天子究竟由誰選立？尚同上、中、下三篇的記載，既然天的地位在天子之上，則依其各級正長選立的方式推之，天子由天選立，明矣。

3. 尚同的原則：

① 聞見善不善，必以告其上；

② 上之所是，必皆是之；所非，必皆非之；

③ 己有善則傍薦，上有過則規諫；

④ 賞譽善，罰毀不善。

4. 尚同的實施：

里長一同其里之義，再率其里民以尚同於鄉長；鄉長一同其鄉之義，再率其鄉民以尚同於諸侯國君；諸侯國君一同其國之義，再率其國之萬民

以尚同於天子；天子一同天下之義，再尚同於天。如果未尚同於天，則天菑將至：「天降寒熱不節，雪霜雨露不時，五穀不熟，六畜不遂，疾疢戾疫，飄風苦雨，薦臻而至者，此天之降罰也，將以罰下人之不尚同乎天者也。」（註七）這是明白指出天的主宰義，人間世至高無上的天子猶在天下。（註八）

就墨子的尚同思想而論，依其選立各級正長的方式言之，天子由天選立，天子只能選立三公及諸侯國君，亦即天子不能選立次任的天子；再就尚同實施的次序言之，天子一同天下之義，猶須尚同於天，否則天罰即至，因此天子即使有意讓位，也不能私自決定，而必須取決（符合）於天意。自此觀之，尚同與禪讓相衝突，亦即在墨子尚同的政治架構中，不可能有（堯舜）禪讓的情事發生。

四、天志與禪讓

從墨子法儀、尚賢上、中、下、尚同上、中、下，天志上、中、下等篇的記載，可得天有幾點特殊意涵（註九）：

1. 天乃天下最高的統治者：天的地位在天子之上，天子一同天下之義之後，仍須上同於天，否則天將降罰。普天之下的大小國都是「天之邑」，人無分貴賤長幼都是「天之臣」。

2. 天乃義之所從出：墨子「貴義」，萬事莫貴於義；義自貴且知者出，天為貴，天為知，故義自天出。

3. 天乃具德性者：「天之行廣而無私，其施厚而不德，其明久而不衰」；「天必欲人之相愛相利」；「順天意者，兼相愛，交相利，必得賞」；「順天之意何若？曰：兼愛天下之人。」簡言之，天德就是愛利民。

4. 天乃全知全能：天無不覆，人間一切動作云為，天必明知明見，「無小必賞之」，「無大必罰之」，無所逃避。

5. 天乃造物主：舉凡日月星辰、四時春秋多夏、雪霜雨露、山川谿谷、金木鳥獸、五穀麻絲、王公侯伯等等，均皆由天所創造。

綜觀天的諸多特質，舉凡宇宙自然現象乃至人間日用治亂等等，均皆由天設立，並且由天完全宰制。在此認知之下，天子必須順天之意以為治

，以天為法，「天之所欲則為之，天所不欲則止」（註一〇），則天子的選立，乃至帝王權位的轉移等情事，自然取決於天意，因此也就沒有所謂禪讓的政治行為。但從墨子的「三表法」（註一一）加以考察，凡言凡動必求其「用」（第三表）——觀其中國家百姓人民之利，魯問篇明白指出：「凡入國，必擇務而從事焉……國家淫僻無禮，則語之尊天事鬼……」天有其用（利），故墨子擇而從事於尊天，於是天乃只是工具價值而已。墨子以天志為「明法」，用以度量政治的良窳，而天志的特質乃愛利民，可知墨子乃以天志度量當時政治之有否愛利民——仁或不仁，這是其根本用心處，他說：

「是故子墨子之有天之（志），譬之，無以異乎輪人之有規，匠人之有矩也。今夫輪人操其規，將以量度天下之圓與不圓也，曰：中吾規者謂之圓，不中吾規者謂之不圓，是以圓與不圓皆可得而知也；此其故何？則圓法明也。匠人亦操其矩，將以量度天下之方與不方也，曰：中吾矩者謂之方，不中吾矩者謂之不方，是以方與不方皆可得而知之；此其故何？則方法明也。故子墨子之有天之意也，上將以度天下之王公大人為刑政也，下將以量天下之萬民為文學出言談也。觀其行，順天之意，謂之善言談；反天之意，謂之不善言談。觀其言談，順天之意，謂之善言談；反天之意，謂之不善言談。觀其刑政，順天之意，謂之善刑政；反天之意，謂之不善刑政。故置此以為法，立此以為儀，將以量度天下之王公大人卿大夫之仁與不仁，譬之，猶分黑白也。」（註一二）

墨子以天志為天下的法儀，用以量度天下之意行、言談、刑政的善或不善；順天之意（愛利民）即是善，反天之意（不愛利民）即是不善，而最重要的是量度天下統治者的仁與不仁，亦即墨子以天志為量度刑政善或不善的工具，猶如輪匠的規矩一般。墨子在「天志上、中、下」三篇中，屢稱「我有天志」、「子墨子之有天之志」、「子墨子之有天之意也」、「置此」立「此」、「子墨子置立天之，以為儀法」、「子墨子置天之以為儀法」等等，天志而能有、置、立，何神之有！就此意義而言，天志只是政治工具而已。就現實政治而言，天子權位至高無上，無敵天下，墨子尊天，

天意愛利民，又有絕對賞罰能力，此乃強化愛利政治的應行與必行，統治者無所逃（責無旁貸），簡言之，墨子置立天於天子之上，君臨人間，其苦心孤詣只在欲課天子以實行愛利政治的責任，以解生民於倒懸，如此而已。從此等處着想，則一位法天為治的天子也就是一位充分實現愛利政治的君主，而所謂天子由天選立也者，只是君主一本愛利天下的至德（知、能），慎選天下最有德者以繼其位，這正與禪讓的本義緊扣起來。

五、討論

1. 墨子論政，以天之義為本根，是外在的，因此他所稱的賢者都沒有內在道德心性的修養基礎，雖然書中也說「賢良聖知辯慧之人」、「厚乎德行，辯乎言談，博乎道術」者，事實上只是斤斤於賢者的實用價值，甚至其尚賢的主張並非真正的敬賢或愛賢，只是冀求賢者的成事而已：尚賢中篇說：「故古聖王高子之爵，重子之祿，任之以事，斷子之令；夫豈為其臣（賢）賜哉？欲其事之成也。」尚賢上篇也說：「……舉三者授之賢者，非為賢賜也，欲其事之成也。」換言之，不能成事者即非賢者，（當然「三者」也都不賜給）。因此蕭公權先生認為墨子「所謂賢人，以儒家之眼光論之，不過具一能一技之長，有敬事勤王之勞，而未足以語於化民成俗之極致」（註一三），誠為的論。就此引申之，即使天子真是墨子思想中的天下最賢可的人，但因本質上不必是一位有道德的人，因此也就不可能有自覺的道德行為，從而如果他把帝王權位讓給他所選立的最賢可者，這也與禪讓的本義相遠，因為這不是以聖傳聖，不是自發的、道德的政治行為，而只是利害計較的抉擇，吾人不得不知其中的分際。

2. 根據墨子的三表法加以分析，任何言談都因有其「利」、「用」的價值（第三表），方為墨子所採信，其所以尊天，亦不例外，魯問篇正明白指出「尊天」是用以對治統治者的「淫僻無禮」的；再從墨子「擇務而從事」的十事予以考察，天志的意涵與墨子之志若合符節，這分明是墨子運用「託天立志」法，用以推展其全盤政治主張，則天志僅具政治工具的價值而已。進而論之，墨子的尚同思想在本質上已有集權傾向，一旦天淪為政治工具，則在現實政治權力的運作之中，尊天即是尊君，而此「君」又

是本質上欠缺道德涵養的人，如此交相作用，其結果非但愛利政治的理想無由實現，更且適足以造就一位濫權、極權的獨裁暴君，於是禪讓之說也只是「蕩口」（註一四）而已。

3. 尚賢中、下篇中，明白指出堯舉立舜為天子，意即堯在有生之年既已讓位給舜，然則讓位之後的堯將何以自處？臣於舜？堯既能尚賢為政，是乃順天之意，理應得天之賞，富之貴之，而今反淪為人臣，此於墨子尚賢之道終有未合。再就舉用賢者的過程而言，當然是經由尚同的管道，逐級向上告，於是君王得知天下的賢者美事，而後再「察其所能而慎予官」。此中關鍵的問題是如何依事功的大小予以分級，再給予相當的官位；墨子對此未曾言及，而這却是防堵「王公大人骨肉之親，無故富貴，面目美好者則舉之」所必需。堯得舜於服澤之陽，究竟舜於其時成就何等事功，致使堯舉之由布衣而為天子，其與「無故富貴」之間，必有截然不同者在，而這些理由都付闕如。墨子愛利天下，義貫古今，但是如果沒有適切的政治設計予以施行，則禪讓之異於私相授受者幾希。

4. 綜觀墨學全局，墨學實大有得於孔學，公孟篇直稱孔子之言是「當而不可易者」，韓愈說「墨子必用孔子」，蕭公權先生也說：「吾人若採淮南之說，更就兼愛之內容論之……而墨子之『愛』，乃襲孔子之仁而略加變易以成者也。」而「墨學乃平民化之孔學」。（註一五）然由於俗儒末學之辯，弊端叢生，墨子為天下憂不足，深懷於「以文害用」之病，故大事提倡愛利、功用的主張，這原是不可厚非的。譬如聖（仁）王的理念，孔子的仁及其正名思想實開其丕基，這也正是禪讓的動力；直至墨子則聖王一詞大量出現，計達一、二、四、次之多，且對道統傳承人物作了前所未有的串聯（堯、舜、禹、湯、文、武），只是孔學的聖王乃合內聖與外王為一，而墨學的聖王則僅重外王的事功，不及於內聖的工夫，道術崩裂（註一六）於此已現端倪。這就墨子思想的時代意義影響事小，而就先秦聖王思想的體系建構影響事大。經過這一層轉折，墨子的聖王流為道德焦枯的天子，德治的理想也為愛利的實用價值所取代，於是禪讓也就名存而實亡了。

六、結語

「爲天下得人難」，這是先賢的千古浩嘆。孔子重讓，以讓天下爲至德，當然能讓的前提乃自身的爲賢，亦即須是一位仁人君子。墨子尚賢的前提也是統治者自身爲賢，而此賢者大概就是最能善體天志的人。賢者的價值在於能成事，而天也有對治統治者「淫僻無禮」的大用，因而在墨子所追求的價值中，只有政治愛利的價值，沒有人格尊嚴的價值。既然成事爲爲政的首要工作，則能讓與否都只是無關緊要的事，除非在位帝王業已年老氣衰，不足以擔任艱鉅（即不足以成事），否則其勢位至尊，無敵於天下，斷無讓位之理，墨子尚賢篇所說堯舉立舜爲天子，只有在這種情況下才有可能，也才有實際意義。

由上觀之，墨子的尚賢思想乃承襲孔子的仁學緒餘，而在外在事功上展現，這是其用世的苦心而作的現實價值抉擇；又因戰國整個思想態勢的激盪，架構了三代聖王舉賢使能的典型，更指出堯立舜爲天子的範例，在表面上，禪讓的形式已相當完全，實際上則聖王圓神的德化慧命盎然殆盡。顧頡剛說禪讓傳說始於墨家，這未免有誇張其票面意義之嫌，而未能深察其真實意涵。正本清源的說，孔子仁學中的正名思想首揭聖（仁）王的理念，已爲禪讓政治開啓玄關，論語中堯舜、舜禹的政治秘思（myth）確可如理的成立（註一七）；畢竟禪讓是聖聖相傳、攸關生民的大事，正德、利用、厚生，孟子所謂天與人歸也，而墨子徒在政治愛利的事功上擇務從事，嚴譏賢者成事，善則善矣，若言禪讓，則真所謂形存而神亡也。

註 釋

註一 顧頡剛，「禪讓傳說起於墨家考」，古史辨，第七冊下編，台北

：明倫出版社，民國五十九年三月初版，頁三〇一—一〇七。

註二 墨子，尚賢中。尚賢上、下篇亦有類似的記載。

註三 參閱拙作，「析論墨子的賢治思想」，國立政治大學學報第三十

七、三十八期，民國六十七年十二月出版，頁二十六—三〇。

註四 墨子，尚賢中。

註五 墨子，尚賢上。

註六 墨子，尚賢上。尚賢中篇亦有類似記載。

註七 墨子，尚同中。尚同上、下篇亦有類似記載。

註八 上述關於尚同思想的大要，請參閱拙作，析論墨子的賢治思想，前揭文，頁三十三—四〇。

註九 參閱拙作，析論墨子的神道觀念，國立政治大學學報第四十期，民國六十八年十二月出版，頁三十六—三十九。

註一〇 墨子，法儀。

註一一 這是墨家特有的哲學方法，用以建構自家的學說，並以之批判他家的學說。非命上篇稱爲三表，非命中、下兩篇稱爲三法，學者乃通稱爲三表法。有關墨子的三表法，請參閱鍾友聯，墨家的哲學方法，台北：東大圖書公司，民國六十五年五月初版，頁二〇—四十六。

註一二 墨子，天志中。天志上、下兩篇亦有類似記載，而較簡略。

註一三 蕭公權，中國政治思想史上冊，台北：聯經出版事業公司，民國七十一年三月初版，頁一五一—一五二。

註一四 語見耕柱篇與貴義篇。意謂言談必須有助於改善行爲，真知在於力行實踐，否則只是空談，浪費唇舌而已。

註一五 蕭公權，前揭書，頁一三八—一四〇及頁一三六。

註一六 莊子天下篇稱「道術將爲天下裂」，這可能是一種洞見，稍後的荀子在解蔽篇就將聖與王分而爲二：「聖也者，盡倫者也；王也者，盡制者也。」嚴格言之，荀子也未完全將之分開，所謂兩盡或全盡也者，只是一盡，即盡禮而已。如果往上追溯，則墨子的聖王只是王而未聖，這就墨子思想而言，他所反省及解決的都只是政治社會層次的問題，因此聖王也僅具成就政治事功爲已足。論語除堯曰篇之外，計有兩處將堯舜比爲聖王。即使堯曰篇真如疑古家所說是出於後人僞作，但禪讓之理業已完足，形式條件可以商榷無妨。