

# 嘉南藥理科技大學九十四年度專題研究計畫成果報告

計畫編號：CNCW 94-01

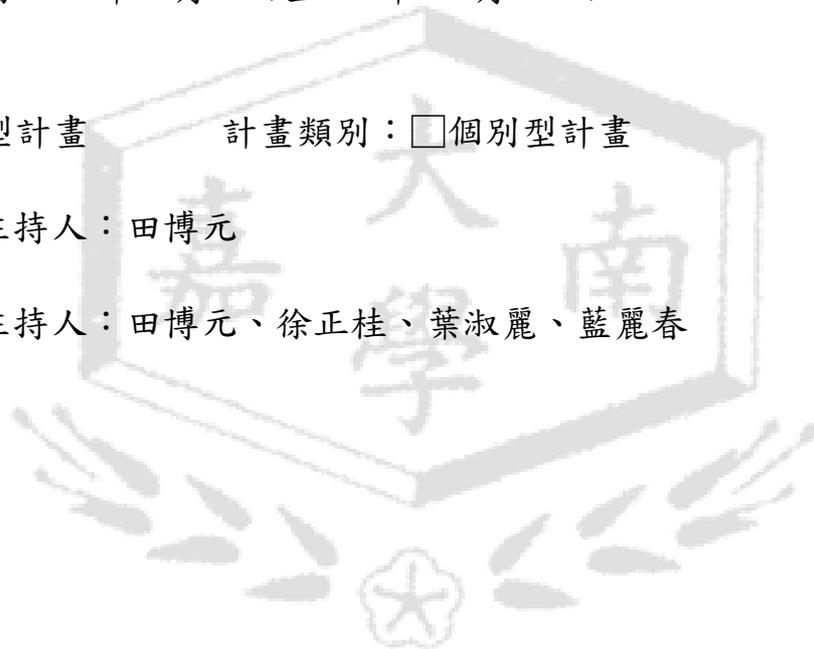
計畫名稱：先秦憂患思想探微

執行期間：94 年 1 月 1 日至 94 年 12 月 31 日

整合型計畫      計畫類別： 個別型計畫

計畫總主持人：田博元

子計畫主持人：田博元、徐正桂、葉淑麗、藍麗春



中華民國 95 年 2 月 28 日

# 嘉南藥理科技大學九十四年度專題研究計畫成果報告

計畫編號：CNCW 94-01

計畫名稱：先秦憂患思想探微

執行期間：94年1月1日至94年12月31日

執行單位：文化事業發展系

計畫總主持人：田博元

子計畫主持人：

子計畫一：田博元 / 孔子憂患思想探微 子計畫二：徐正桂 / 孟子憂患思想探微

子計畫三：葉淑麗 / 荀子憂患思想探微 子計畫四：田博元 / 老子憂患思想探微

子計畫五：徐正桂 / 莊子憂患思想探微 子計畫六：藍麗春 / 墨子憂患思想探微

## 中文摘要

「憂患思想」源於殷周之際、文武周公崛興之時，是中國哲學思想的重要特質之一。《易·繫辭傳下》的「作易者，其有憂患乎？…懼以終始，其要無咎。」深蘊著在逆境中反求諸己的堅強意志與奮發精神，此種憂患感受不僅是先哲「天命觀」中的主要思維內涵，也是啓迪聖人暨社會進步的重要動能。本計畫「先秦憂患思想探微」，旨在透過先秦諸子憂患思想之探討，以瞭解中國哲學的特質，並為當代思想提供一可行之途徑。在作法上，本計畫首先掌握先秦時代最具代表性的儒、道、墨三家，而將研究內容劃分為孔子憂患思想探微、孟子憂患思想探微、荀子憂患思想探微、老子憂患思想探微、莊子憂患思想探微、墨子憂患思想探微等六個子計畫，分別探討儒、道、墨三家中的主要代表性人物，即：孔、孟、荀、老、莊、墨等六位思想家的憂患思想。此六位思想家為因應周文疲敝與社會脫序而提出的見解各有所重所長，看似分道揚鑣，實則相反相成、殊途同歸而皆寓寄澎湃的濟世苦心。在此功利思想盛行、本位主義瀰漫的廿一世紀，如何喚醒人們的憂患思維，體現主體自覺，使生命活出尊嚴，是此一時代思想的重要課題，先秦的憂患思想內涵，正可提供最佳的借鏡。

**關鍵詞：**憂患、天命觀、孔子、孟子、荀子、老子、莊子、墨子

## Abstract

### **Consciousness of anxiety in Previous Chin Dynasty Age**

The phrase of "Consciousness of Anxiety" was firstly found in The Book Of Changes. Consciousness of anxiety is the resource of improving power for sages and society. It is also main character of Chinese culture. In this paper, we study the consciousness of anxiety in Previous Chin Dynasty Age. To research the three important branches of Chinese philosophical ideas, coming from Confucianism, Taoism and Moism. Six sub-projects are proposed to deal with the thinking of Conficius, Mencius, Xun-tzu, Lao-tzu, Zhuang-tzu and Mo-tzu about this title. The results are described and presented in this paper. It is useful for the scholars who research philosophy about consciousness of anxiety in Previous Chin Dynasty Age.

**Key Words :** Consciousness of anxiety, Conficius, Mencius, Xun-tzu, Lao-tzu, Zhuang-tzu, Mo-tzu

## 嘉南藥理科技大學專題研究計畫成果報告

計畫名稱：先秦憂患思想探微

子計畫一：孔子憂患意識探微

計畫編號：CNCW94-01-01

子計畫主持人：田博元

### 前言

儒家思想是中國文化的主流，而最具代表儒家思想的人物，即是孔、孟。孔子是至聖先師，終其一生都在告訴我們做人的道理。他無意建立一套學說，只是把生命體證的真理，和盤托出。以內在的真誠來面對我們所有的生命。

本論文旨在探索孔子的憂患思想，孔子說：「德之不修，學之不講，聞義不能徙，不善不能改，是吾憂也。」孔子憂患的是「德之不修」，而「德」的修養，須透過「講學」，始能肯定「修德」的重要；而「修德」則從「聞義」要「徙」，「不善」要「改」著手。

### 結果與討論

本論文分三項綱要來探討：(一)憂患意識(二)主體自覺(三)力行實踐。茲分述如下

#### (一) 憂患意識：

##### 1. 存在命限：

子曰：「道之將行也與，命也；道之將廢也與，命也。」道的行廢都有命限。孔子談命，不是消極的宿命，而是要你認清客觀的因緣條件。這因緣條件，包括文化的傳承，社會的思潮與人生的際遇等。命即是指客觀的因緣條件，所以有其有限性，故名之曰「存在命限」。人能認清存在命限，才能更肯定自己的生命，走出人人能走的大道，人人該走的正道。

##### 2. 過：

「人非聖賢，孰能無過」所以過是人的有限性的浮現。君子之過，子貢說：「君子之過也，如日月之食焉。過也，人皆見之；更也，人皆仰之。」小人之過，子夏曰：「小人之過也必之。」孔門不希求人不犯過，重要的是「知過」、「改過」。「知過」必須有智慧，「改過」則須有道德勇氣。孔子說：「過而不改，是謂過矣。」

#### (二) 主體自覺—仁：

人文的文化要建立起來，歸結起來還是在人本身。孔子說：「人能弘道，非道弘人。」(論語衛靈公篇)人能弘道，因為道德的主體—仁是人人具足的，不假外求。

##### 1. 仁有自覺義

孔子說：「仁遠乎哉？我欲仁，斯仁至矣。」(論語述而)

## 2. 仁有主宰義

孔子說：「爲人由己，而由人乎哉。」(論語顏淵)

仁是人人固有，本來具足的；而仁心的自覺，必定要靠自己。仁心自覺，則具足三種德性即：智、仁、勇。孔子說：「仁者不憂，知者不惑，勇者不懼。」於是生命的尊貴，便可挺起。不單能「成己」、「修己」、「內聖」，且能「成物」、「安人」、「外王」。

### (三) 力行實踐

孔子的思想，重在喚醒仁心的自覺；而仁心的自覺，須靠力行實踐。孔子說：「吾才有五而志於學，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳順，七十而從心所欲，不踰矩。」(爲政)這是孔子成德的歷程，也是孔子成學的歷程。孔子又說：「十室之邑，必有忠信如丘者焉，不如丘之好學也。」好學不倦，力行實踐，故終能與天地合其德，與日明合其明，與四時合其序，與鬼神合其吉凶。總之，孔子之教，是踐德成聖之報，亦極高明而道中庸之教。

### 自評：

孔子的憂患思想，旨在喚醒主體的自覺。面對客觀的命限，是一種美麗的無奈。但主體的自覺，卻開展出生命高貴的尊嚴性。透過生命的一番自覺，人類展現出最大生命的財富—仁與智。「成己，仁也；成物，智也。」成己成物，修己安人，內聖外王，生命乃能成其大我人格的圓滿。

### 參考文獻

皇侃	論語集解義疏	廣文書局
劉寶楠	論語正義	世界書局
朱熹	四書集註	世界書局
鐵穆	孔子傳	綜合月刊社
匡亞民	孔子評傳	齊魯書社
勞思光	中國哲學史	三民書局
徐復觀	中國人性論史	台灣商務印書館
牟宗三	才性與玄論	學生書局

## 嘉南藥理科技大學專題研究計畫成果報告

計畫名稱：先秦憂患思想探微

子計畫二：孟子憂患意識探微

計畫編號：CNCW94-01-02

子計畫主持人：徐正桂

### 前言

在先秦諸子中，孟子是對憂患意識論述最為深刻的思想家。孟子生於戰國時期，針對時局的混亂，孟子〈滕文公篇下〉云：「楊墨之道不息，孔子之道不著，是邪說誣民，充塞仁義也，仁義充塞則率獸食人，吾爲此懼。」又云：「我亦欲正人心，息邪說，距跛行，放淫辭，以承三聖者；豈好辯哉？予不得已也。」〈公孫丑篇下〉：「五百年必有王者興，其間必有名世者……如欲平治天下，當今之世，舍我其誰也？」孟子「吾爲此懼」之言，表達了心中強烈的憂患感與使命感，所以汲汲奔走于鄒、齊、魯、宋、梁、滕等國之間，宣揚孔子學說，「不得已」「舍我其誰」的自我期許，正是孟子「直道而行」的堅毅實踐。本篇旨在透過孟子的憂患感與使命感，發揚孟子憂患意識之精微，及由憂患意識所激發之「自強不息」的向上生活態度，由是而落實在自我修身及經國濟世的具體實踐上。

### 結果與討論

孟子以人性主體的自覺，肯定「凡事操之在我」，所以在環境的變動下，強調自我主體的能动性，透過自我高度的意識，在變亂中掌握主控權，而化危機爲轉機。

〈告子篇下〉云：「入則無法家拂士，出則無敵國外患者，國恆亡。然後知生於憂患，死於安樂。」

孟子從國家興衰的歷史經驗指出，朝廷無輔弼忠諫之臣及敵人外患，往往是造成國家滅亡的主因，因此孟子強調憂患自覺的重要性。以爲人若有此自覺，雖身處安樂，也能警惕而不失，或身處窮窘，也能奮發而不困。

〈告子篇下〉云：「人恆過，然後能改；困于心，衡於慮而後作。」

〈盡心篇上〉云：「人之有德慧術智者，恆存乎疢疾。」

由此，我們可知個人憂患意識的建立，反轉化成一股積極的原動力，而成爲衝破大環境險阻的助力。孟子「憂患意識」的本質，既是一種積極的、主動的應世態度，那麼憂患意識在個人的造就上是必須且無畏的。

〈告子篇下〉云：「故天將降大任於是人也，必先苦其心志，勞其筋骨，餓其體膚，空乏其身，行拂亂其所爲，所以動心忍性曾益其所不能。」

〈盡心篇上〉云：「獨孤臣孽子，其操心也危，其慮患也深，故達。」

人要能承大任，必需經過一番苦熬；孤臣孽子能「達」，也在於深、危的憂患感，沒有承受的能力，是無法有所作爲的。因此憂患意識伴隨的是自強不息、向上提昇的追求精神。這精神正與〈周易·乾〉「天行健，君子以自強不息」，孔子「發憤忘食，樂以忘憂，不知老之將至」〈論語·述而〉一脈相承。孟子就歷史前賢事跡，提出例證：

〈告子篇下〉云：「舜發于畎畝之中，傅說舉于版筑之間，膠鬲舉于魚鹽之中，管夷吾舉于

士，孫叔敖舉于海，百里奚舉于市。」

孟子舉出舜、傅說、膠鬲、管夷吾、孫叔敖、百里奚等先賢，最初都是生活在艱辛困苦中，正是這種艱辛困苦，磨難了人生，砥礪了人生，鍛煉了人生，豐富了人生，從而使他們能在以後建立自己的偉業，俗云「殷憂啓聖」，正是這個道理。

孟子對憂患意識的內涵，也作了深刻的陳述。憂患意識不是個人利益的患得患失，也不是毫無理想的杞人憂天。憂患意識包含兩層意義，就個人修身說，是成聖成賢的自我惕勵與要求，是「舜，何人也？禹，何人也？有為者亦若是。」的積極向上提昇。

〈離婁篇下〉云：「君子有終身之憂，而無一日之患也。乃若所憂，則有之。舜，人也，我亦人也，舜為法於天下，可傳於後世，我猶未免於鄉人也，是則可憂也。憂之如何？如舜而已矣。若夫君子所患，則亡矣。非人，無為也，非禮，無行也，如有一朝之患，則君子不患矣。」

孟子曾說「人異於禽獸者幾希」，因此，人更應該提昇自己以有別於禽獸。文中點出君子之憂，是唯恐自己無法「如舜」，不免自己成為「鄉下人」，所以「戰戰兢兢，如臨深淵，如履薄冰」般的，視為「終身憂之」的目標。這種成道的過程是漫長且充滿自省意味的。就應世經國來說，是「憂以天下，樂以天下」的仁愛奉獻精神。

〈離婁篇下〉云：「禹、稷、顏回同道。禹思天下有溺者，由己溺之也；稷思天下有飢者，由己飢之也。是以如是其急也。禹、稷、顏子易地則皆然。」

〈滕文公篇上〉云：「堯以不得舜為己憂，舜以不得禹、皋陶為己憂。夫以百畝之不易為己憂者，農夫也。」

〈滕文公篇上〉云：「后稷教民稼穡、樹藝、五穀，五穀熟而民人育，人之有道也。飽食暖衣，逸居而無教，則近於禽獸，聖人有憂之，使契為司徒，教以人倫。」

〈梁惠王篇下〉云：「樂民之樂者，民亦樂其樂，憂民之憂者，民亦憂其憂。樂以天下，憂以天下，然而不王者，未之有也。」

孟子指出古代聖賢如堯、舜、禹、稷、顏回等，無論是當道不當道，其仁愛之心是相同的，都能以百姓為念，並思有以成就之者。所以憂心如焚，汲汲透過各種措施，改進百姓生活。這種具有崇高人道思想的政治理想，至宋朝范仲淹「先天下之憂而憂，後天下之樂而樂」而達到了最好的發揮與成就。

## 自評

憂患意識是孟子對人生價值及人生目標的提醒與警惕，畢竟人與禽獸之分別「幾希」，這「幾希」的微小差距，正需要吾人透過自強不息的精神去跨出，所以孟子的憂患意識實具有積極向上提昇的意義。孟子就憂患意識的內涵，從「內聖外王」的過程作了精闢的指陳，內聖上強調「憂之如何？如舜而已矣。」外王上強調「樂以天下，憂以天下」。在現今社會充斥著短視近利的惡風，孟子憂患意識的提出，正如暮鼓晨鐘，可以敲醒渾渾噩噩的普世大眾及操弄權術的政客。所以此文的研究是符合時局需要的。

## 參考文獻

- 孟子 十三經注疏本 藝文印書館  
朱熹 四書集註 立文出版社 1971年

- 楊伯駿 孟子譯註 河洛出版社 1980 年  
錢穆 先秦諸子繫年 三民書局 1980 年  
劉冬穎 與聖人對話\_孔孟精髓 黑龍江人民出版社 2002 年  
林美秀等 戰國 VS 新世紀\_與孟子有約 高雄應用科技大學  
吳康 2000 年哲學大綱 台灣商務印書館 1969 年  
侯外廬等 中國思想通史 人民出版社 1957 年  
杜繼文等 中國古代名著全譯叢書 巴蜀書社 1992 年  
曾昭旭 道德與道德實踐 漢光文化事業公司 1980 年  
王靜芝等 經學研究論集 黎明文化事業出版公司 1981 年



## 嘉南藥理科技大學專題研究計畫成果報告

計畫名稱：先秦憂患思想探微

子計畫三：荀子憂患思想探微

計畫編號：CNCW94-01-03

子計畫主持人：葉淑麗

### 前言

牟宗三先生謂中國哲學特重「主體性」與「內在道德性」，而「內在道德性」即為道德的主體性，其根源乃由於憂患的意識，其中尤以儒家最為主流。儒家的創始者孔子所面臨的乃一禮壞樂崩的時代，由之而深感於僅憑外在的、形式的禮樂文制，實不足以綱範當世，甦醒人心，因而提出「仁」的觀念，做為一切價值之根源。其後孟子之論心性，即是繼承孔子此「內聖」之學而加以發展充實者。至於先秦另一大儒荀子，雖亦亟言禮義，繼承孔子之學，但因反映當時混亂的時代情勢，加以學問性格使然，而有與孔孟不同之表達。荀子以為禮並非根植於人的內在心性所發，而是外在的客觀規範，將儒學的重心轉向客觀化的建構，遂於禮義之本源問題上與孔孟分歧，故其學問於先秦儒學中，表現一歧出之型態。

但是，歧出並不表示全無意義。由於時代情勢之因素，荀子往往通過政治來證道德，通過「外王」來證「內聖」，通過「禮」來證「仁」。但此一思想態勢並不違背儒學的基本精神，且為儒學開發出一條現實實踐的路向。然則，荀子之憂患思想與孔孟之學所異者為何？其憂患意識如何形成？禮義既非根源於內在心性，則道德主體性如何突顯？又如何以外在規範去力行實踐內在道德性，而達於儒家的平治理想？這些是研究荀子思想深可著力之處，亦為本研究之重點，俾能對照出荀子對先秦儒學之繼承、流變與開展。

### 結果與討論

#### 一、荀子憂患思想之形成

憂患意識自周初已然萌發，周人克殷之後，乃以一種深具責任感與求能免過、無咎的憂患態度面對一切，如《易·繫辭下》云：「易之興也，其於中古乎？作易者，其有憂患乎？」又云：「易之為書也不可遠，為道也屢遷，變動不居，周流六虛，上下无常，剛柔相易，不可為典要，唯變所適。其出入以度，外內使知懼，又明於憂患與故。」而此種憂患意識的具體表現，便是周初「敬」之觀念的提出，周人依其憂患意識，不再將政治責任委諸天命，而是自覺地要由從政者負起責任，而從政者面對此重責大任時，便要對自己有更嚴格的要求，故而提出「敬」、「敬德」、「敬慎」等觀念，形成了以內在德性為主的人文精神。

然而到了孔子所處的春秋時代，周文已然開始崩解，「周文疲弊」是孔子所面對的時代問題，也是孔子思想根本關懷之所在。所謂「周文疲弊」乃是指周朝文化在歷經長時間的歷史演變之後已逐漸僵化而造成時代的失序。孔子深感於僅憑外在的、形式的禮樂文制，實不足以綱範當世，甦醒人心，故而將思考之重心內轉，突出「仁」來建構內聖之學。蓋其心目中的「外王」範式一由周公所創發的周代政經體制、社會秩序、人文精神，已落於式微之途，禮崩樂壞、綱紀蕩然的社會現實，激發他從反省人類自身出發，以尋求挽救社會頹勢之方。孔子認為世道澆漓蓋因人心不古，社會政治窳敗蓋因人類道德墮落，於是他滿懷文化承擔的責任感，從救治人心、高揚道德

人格入手，冀圖以人心之純正，求得社會之合理，亦即以「內聖」之道德完成，求得「外王」之理想建構。故而孔子對道德主體性的提出，乃根源於其憂患的意識，而這道德主體性是以「仁」做為一切價值的根源。

到了荀子所處的戰國末季，時代情勢更加混亂，《史記·孟荀列傳》曰：「荀卿嫉濁世之政，亡國亂君相屬，不遂大道，而營於巫祝，信禳祥，鄙儒小拘，如莊周等，又滑稽亂俗，於是推儒墨道德之行事興壞，序列著數萬言而卒。」楊倞於〈性惡〉篇題曰：「當戰國時競為貪亂，不脩仁義，而荀卿明於治道，知其可化，無勢位以臨之，故激憤而著此論。」荀子處於這樣徹底「禮崩樂壞」的巨變時代，雖然大體上能堅守儒家的倫理價值觀，但是時代情勢迫使他不得不從高蹈理想降而面對現實，客觀而理智地調整儒家理想路線。面對與儒家的政治價值觀背道而馳的歷史大趨勢，荀子深知再如孟子那樣疾呼「仁政王道」，以主觀道德心性來力挽狂瀾，只能是迂執而不切實際的空喊空想，難以獲致效果。唯一切實可行的途徑乃是正視現實情勢，因勢利導地貫徹儒家的倫理價值觀，這也就使得荀學的理論面貌不同於孔孟。荀子以為「禮」並非根植於人的內在心性，而是外在的客觀規範所致，遂將儒學的重心轉向客觀化的建構，故而通過政治以證道德，通過「外王」來證「內聖」，通過「禮」來證「仁」，為儒學開發出一條現實實踐的路向。

綜而言之，荀子憂患思想的形成，乃是繼承周初以來歷孔子而發揚的人文精神及道德倫理等價值而發展。但在對應時代情勢的變化及其誠樸篤實性格的影響之下，荀學偏向現實實踐的路向，於是其於主體自覺及力行實踐的主張，遂走向強調人文化成，客觀地實踐禮等「外王」主張。

## 二、荀子憂患思想之內涵

### (一) 憂患意識

荀子所處的戰國末季，時勢混亂，道德泯滅，因憂儒家心性之說無以應時亂之變，禮義損而不彰，故抵拒孟子性善而推性惡之論。王先謙《荀子集解·序》曰：「余謂性惡一說，非荀子本意也，……余因以悲荀子遭世大亂，民胥泯荼，感激而出此也。」又謝墉《荀子箋釋·序》曰：「荀子生孟子之後，最為戰國老師，太史公作傳，論次諸子，獨以孟子荀卿相提並論……其人品之高，豈在孟子之下？顧以嫉濁世之政，而有〈性惡〉一篇，且詰孟子性善之說而反之於是……由憤時嫉俗之過甚，不覺其言之也偏。」故而荀子性惡之說乃由於其憂患意識而起，欲以禮義對治順性而行之惡。〈性惡〉篇開宗明義直言人性之惡，曰：「人之性，生而有好利焉……有疾惡焉……有耳目之欲有好聲色焉……然則從人之性，順人之情，必出於爭奪，合於犯分亂理而歸於暴。」所以荀子的憂患意識乃因不安於人之順其自然生命之種種欲望而下流所形成之惡，而思有以矯化之，使人之行為不形於「犯分亂理而歸於暴」，而致辭讓亡、忠信亡，禮義文理亡。而矯化之方有賴於「師法之化，禮義之道」，依荀子之意，人之性惡，無師法而自順性以行，則其行必「偏險而不正」；無禮義以導人之行，則人群生活必悖亂而不得其治，須賴師法禮義以化導之。此荀子憂患意識之主要根源。

### (二) 主體自覺

荀子〈性惡〉篇云：「人之性惡，其善者偽也。」自然之性無善可言，一切善必從人為而來，故政治人生之路向乃歸於人文禮義。人為禮義才是價值的實現，強調人為，認為道德事業都因人文創建而來，突顯「人」的主體價值，自覺人的努力方為倫理政治建構的根源，這依然是儒家一貫的立場。

〈天論〉篇即一再強調人的主體性，提出「天生人成」的觀念，「天行有常，不為堯存，不

爲桀亡，應之以治則吉，應之以亂則凶。彊本而節用，則天不能貧；養備而動時，則天不能病；修道而不貳，則天不能禍。故水旱不能使之飢，寒暑不能使之疾，祆怪不能使之凶。本荒而用侈，則天不能使之富；養略而動罕，則天不能使之全；倍道而妄行，則天不能使之吉。故水旱未至而飢，寒暑未薄而疾，祆怪未至而凶。受時與治世同，而殃禍與治世異，不可以怨天，其道然也，故明於天人之分，則可謂至人矣。」亂世之天時與治世同，而民生有吉凶之殊者，在人而不在天也。又「君子敬其在己者，而不慕其在天者；小人錯其在己者，而慕其在天者。君子敬其在己者，而不慕其在天者，是以日進也；小人錯其在己者，而慕其在天者，是以日退也。」君子與小人所以一日進一日退，即在所慕之不同，時人或以爲天主福祿禍崇，故錯己而慕天，忽略人爲的努力，是以日退，荀子則以爲當敬其在己而不慕其在天，是以特重人爲。進一步言，荀子認爲，物之所以生者在天，所以成者在人，應明於天人之分，進而制天用天，曰：「大天而思之，孰與物畜而制之！從天而頌之，孰與制天命而用之！望時而待之，孰與應時而使之！因物而多之，孰與騁能而化之！思物而物之，孰與理物而勿失之也！願於物之所以生，孰與有物之所以成！故錯人而思天，則失萬物之情。」荀子以物之生於天，成之者在人，捨人事而妄言思天，雖苦思積慮亦無益。

由性惡論推出「化性起偽」，由天論提出「天生人成」，荀子之學強調人爲、人治，突顯出人的主體價值，自覺於「人」方是成就一切德性、政治、事功的關鍵。

### （三）力行實踐

荀子是絕對的人爲主義者，在荀學系統中，性、天皆係自然，人若順著種種欲望流滾，則形於惡，故需加以矯化，以人爲加以矯化自然之性，始能成人之善。而人之所以能爲能治者，所依憑的就是禮義，故在荀學中，禮義之統是道德人治之最高準繩。換言之，荀子推倡禮義之統，以導人於善，而達成治之目的，故曰：「道非天之道，非地之道，人之所以道，君子之所道也。」而其心目中之道，即是「禮」，〈勸學〉篇謂「禮者，法之大分，類之綱紀」乃「道德之極」。荀子的禮義之統是通過政治來加以實踐的，所以荀子之政論乃以「禮」爲核心，突出地體現了儒家思想「治國平天下」之「外王」一面，另外也表現了荀子適應戰國末期社會情勢之巨變，導引儒家思想既堅持原則又應時調適的思想建構與實踐努力。所以《荀子》一書論政者佔有大半篇幅，如〈王制〉、〈富國〉、〈王霸〉、〈君道〉、〈臣道〉、〈致士〉、〈議兵〉、〈彊國〉、〈大略〉等，而〈禮論〉、〈樂論〉等亦緊緊圍繞政論而展開。

荀子重視道德實踐的現實可行性，重視道德實踐向著政治領域的落實，亦即「內聖」向著「外王」的落實，由返歸內心的道德省悟，轉換爲投入現實的政治實踐。這種「外王」的取向或轉換，可說是既維護了儒家的道德準則，又切合戰國末期的時代情勢，充分體現了荀學的現實性格。而這種「外王」的努力，使得儒家的倫理政治主張真正落實於社會政治領域，亦使得儒家在後來歷經二千多年仍煥發出現實的生命力。

### 三、孟荀憂患思想之歧異

孟荀爲繼承孔子學說最重要的儒者，但荀子批評孟子最力，後世學者則視荀子爲歧出，則二者之歧異處到底爲何？概言之，孟子認爲人的天生資質具有向善之傾向，故言人性善；而荀子則認爲人的天生資質有流於惡之趨勢，故提性惡說。但孟荀的目的都是要建構理想人格，實現儒家所肯認之「善」。所以二人在倫理價值和社會理想上並無根本分歧，所分歧者主要在於實現這倫理價值和社會理想的心路走向和實踐途徑。孟子耽於理想，故高標性善以求發揚；荀子專務現實，故暴露性惡以思規化。從歷史現實言，戰國之時情勢紛亂嚴峻，如孟子那樣宣講人性善，欲使人

發現良心，已毫無現實的力量，難以引發共鳴。荀子正是認識到冷酷的政治現實與人生黑暗決非單純的、熱情的道德呼籲所能改變，才劈面指出人性惡，並主張用禮法的強制性約束以使人趨於善。荀子斥子思、孟子為「畧法先王而不知其統」，斥俗儒為「畧法先王而足亂世術，繆學雜舉，不知法後王而一制度，不知隆禮義而殺詩書」，可見其重視客觀之歷史文化，重百王累積之法度，並致其志於統貫之，以成禮義之統，由此而達於治道。儒家論政喜標示堯舜無為而治之理想，然而欲綱範人羣，貞定天下，力濟蒼生，若無具體之禮義法度為軌則，必無實際治道可言，荀子之重言羣、分、義，隆禮義，知統類而一制度，其終極之旨即在此。

孟子與荀子繼承孔子而發揚儒家之學，如雙峰並峙，二水分流，然而又殊途同歸，於大本處未始有違。孟子高揚了「內聖」之道德主體尊嚴，荀子則貫徹了「外王」之政治客觀事功；孟子從情感上為儒家的倫理政治宣示了心理依據，荀子則從理知上為儒家倫理政治論證了歷史可能；孟子著眼於個體自覺來追求儒家的政治理想，荀子則著眼於羣體規範來建構儒家的政治秩序。以政治現實的角度言，荀子較孟子的主張具有更大的包容性、現實性、適應性及可操作性。

#### 四、荀子憂患思想對後世之影響

由於荀學既堅守儒家政治理想又十分重視其現實實踐的可行性，才使得儒學作為一種倫理政治哲學在二千年封建政治實踐中，產生巨大的影響和切實的作用。荀子的貢獻就在於扭轉了，或者說防止了儒家思想歸於內縮自省道德體驗之準宗教傾向，而放眼於廣闊的現實世界，將儒家的道德實踐與政治抱負落實於外在社會的各個領域。故二千多年來封建政治之意識形態支柱雖籠統稱之儒家思想，但實際上，真正可操作從而貫徹實施的還是荀子一路的儒家思想。換言之，兩漢以降，封建政治實用者多採荀學，在實際政治的運作上，荀子學之影響顯然更大於孔孟之學。從現代民主政治的角度來看，荀子的政論固多「封建糟粕」，其以封建等級制度為基礎的禮教亦不合時宜，但從歷史現實的合理性和儒家倫理政治哲學的實踐性來看，荀子之學乃既具理論的完整性與深刻性，又具歷史的預見性和適應性之學說。

#### 自評

本研究旨在探討荀子憂患思想之形成及其主要內涵，進而探析其與孟子之歧異處，以見出荀子之學對儒家學說之開展與轉變。經過對荀子原文詳加探析，以及與孔孟之說參照比較後，發現荀子之說雖於孔孟心性之學有所歧異，然其學說通過禮義之統以導人於善，達致道德理想之終極目標與儒家之學並無二致。亦即荀子之憂患思想乃承周初歷孔子一貫之人文精神而來，然其力行實踐則重視現實可行之「外王」一路，故通過政治主張以隆禮義以建構社會秩序，而致平治天下之理想。從此一實踐面向與現實適應性切入看荀子對倫理道德之實踐，方不致陷入對孟荀心性之辯析，而忽略荀子學說的現實性格、特色及後來的開展。本研究當有助於對儒家憂患思想提供另一面向的思考。

#### 參考文獻

- |       |             |            |      |
|-------|-------------|------------|------|
| 章政通 著 | 中國哲學思想批判    | 台北：水牛出版社   | 1973 |
| 徐復觀 著 | 中國人性論史（先秦篇） | 台北：臺灣商務印書館 | 1980 |
| 牟宗三 著 | 中國哲學的特質     | 台北：臺灣學生書局  | 1982 |
| 劉文起 著 | 荀子成聖成治思想研究  | 高雄：復文圖書出版社 | 1983 |

- |        |           |               |      |
|--------|-----------|---------------|------|
| 王邦雄 著  | 中國哲學論集    | 台北：臺灣學生書局     | 1983 |
| 梁啓雄 著  | 荀子柬釋      | 台北：臺灣商務印書館    | 1983 |
| 曾昭旭 著  | 道德與道德實踐   | 台北：漢光文化事業公司   | 1985 |
| 鄭力爲 著  | 儒學方向與人的尊嚴 | 台北：文津出版社      | 1987 |
| 趙士林 著  | 荀子        | 台北：東大圖書公司     | 1999 |
| 王邦雄等 著 | 中國哲學史     | 台北：國立空中大學     | 2002 |
| 徐珮茹 著  | 荀子禮論思想之研究 | 中央大學哲學研究所碩士論文 | 2004 |



## 嘉南藥理科技大學專題研究計畫成果報告

計畫名稱：先秦憂患思想探微

子計畫四：老子憂患思想探微

計畫編號：CNCW94-01-04

子計畫主持人：田博元

### 前言

廿一世紀是資訊極度發展的時代，資訊的便捷帶來人類接觸的方便，咫尺千里；但資訊的社會，也形成了人情的淡泊，人際間的疏離；廿一世紀也是知識經濟的時代，知識經濟帶動社會的繁榮，民生的富裕，但也瀰漫著功利思想，自我主義抬頭。

老子是個很有智慧的人，因此，他能洞燭生命的憂患，看透社會的虛華。際茲今世，透過老子憂患思想的探微，或許能提供人類一條安頓生命的途徑。

### 結果與討論

(四) 研究老子的學術思想，要從人生到宇宙論，再追溯到本體論。因為老子對宇宙的了悟，對本體的想法，是透過生命的體證而來；而非靠著學問的累積，知識的演繹，整理成一套思想的體系。

(五) 探討老子的人生論，則須深入研究老子的憂患思想：

#### 3. 有身之患

老子說：「吾之大患，為吾有身，及吾無身，吾有何患。」(十三章) 有其身，是大患的根源。老子說：「五色令人目盲；五音令人耳聾；五味令人口爽；馳騁畋獵，令人心發狂；難得之貨，令人行妨。」(十二章)而「禍莫於不知足。」。

#### 4. 自見，自是，自伐，自誇之患

老子說：「自見者不明，自是者不彰，自伐者無功，自誇者不長。」(二十四章)

#### 3. 不失德之患

老子說：「下德不失德，是以無德。」(三十八章)

(六) 針對生命的憂患，因應之道：

1. 老子說：「聖人後其身而身先；外其身而身存。」(七章)

2. 老子說：「不自見，故明；不自是，故彰；不自伐，故有功；不自矜，故長。」(二十二章)

5. 老子說：「上德不德，是以有德。」(三十八章)

### (七) 修養功夫

1. 老子說：「為學日益，為道日損，損之又損，以至於無為。」(四十八章)
2. 老子說：「致虛極，守靜篤。萬物並作，吾以觀復。」(十六章)
3. 老子說：「專氣致柔，能嬰兒乎？」(十章)
4. 老子說：「故堅強者死之徒，柔弱者生之徒。」(七十六章)
5. 老子說：「故有之以為利，無之以為用。」(十一章)

#### 自評：

從老子的整體思想來看，道是「本」，萬物是「末」；人類的「德」是本，「智欲」是末。所以要「復歸於樸」，崇本息末，還歸自然。這種「自然」的思想，正是當今功利社會，虛偽造作的最好良藥。

#### 參考文獻

- |      |        |          |
|------|--------|----------|
| 王弼   | 老子注    | 學海出版社    |
| 帛書老子 |        | 河洛圖書出版社  |
| 王弼   | 老子微旨例略 | 東昇出版公司   |
| 陳鼓應  | 老子今注今譯 | 台灣商務有限公司 |
| 勞思光  | 中國哲學史  | 三民書局     |
| 徐復觀  | 中國人性論史 | 台灣商務印書館  |
| 牟宗三  | 才性與玄論  | 學生書局     |

## 嘉南藥理科技大學專題研究計畫成果報告

計畫名稱：先秦憂患思想探微

子計畫五：莊子憂患思想探微

計畫編號：CNCW94-01-05

子計畫主持人：徐正桂

### 前言

莊子（約公元前 369 ~ 前 286 年），名周，字子休，戰國初期宋國蒙城（約位於今河南省商丘縣東北）人。莊子生活在一個大動亂、大變革時期，是中國社會由奴隸制至封建制之大轉折時期。當時周王室已名存實亡，諸侯兵戎相見，戰亂頻仍。齊、楚、燕、秦、韓、趙、魏七國爭霸天下，造成社會動盪不安。各種社會問題極其尖銳、複雜。在此社會背景下，繼儒、墨兩家之爭後，各種學術思想空前活躍，學術流派競相而起，形成儒、墨、道、法、名、陰陽等百家爭鳴之局面。莊子既無力改變現況，乃以灑脫、放達、愉悅、自適之心境，在自我理想世界中尋找精神上之解脫。其云：「呼我為牛者，應之以為牛，呼我為馬者，應之以為馬，鼠肝蟲臂，任爾稱呼，無所不可。」又云：「謬悠之說，荒唐之言，無端崖之辭。」透過以「姑妄言之」或是「嘗試言之」之態度，闡明離形去智，同於大通，與自然化合為一體之思想，正是值此亂世，哲人之憂之具體領悟與實踐。故本文擬就二方面說明莊子憂患意識之緣起及相對應下所引出之應世之方。憂患意識之緣起，常起於時局之變動，莊子生於大變局之下，不得不有所感，感觸愈深，憂慮愈切，所以就時代變局分一、戰爭頻仍，生民塗炭二、思想分歧，各是其是三、縱情肆欲，喪失本然，來說明身為思想家的莊子感時而發的背景，其次論述莊子所提出的應世之方，透過大環境的認知，提出「虛」及「因」的應世態度，以闡發莊子之人生智慧與實踐歷程。

### 結果與討論

莊子憂患意識起於對時代變局及個人生命之有限性，此部分論述如下：

#### 一、戰爭頻仍，生民塗炭

〈人間世〉借顏回之言，說明在獨君之統領下，百姓無所依從之困境。其云：「回聞衛君，其年壯，其行獨。輕用其國，而不見其過。輕用民死，死者以國量乎澤，若蕉，民其無如矣！」由於衛君專橫獨斷，迫使百姓不得不投入戰場，致死傷慘重，田地化成焦土，民無生存方向。〈在宥〉又云：「今世殊死者相枕也，桁楊者相推也，形戮者相望也」，由於社會動亂，人民處於被枷鎖網綁及陷於刑戮，甚至身首異處者，不可勝數。莊子更於〈則陽〉以戴晉人蝸者之例，批判當時國與國間只為擴張土地，不惜伏屍百萬之慘酷爭伐。其云：「有國於蝸之左角者，曰觸氏；有國於蝸之右角者，曰蠻氏，時相與爭地而戰，伏尸數萬，逐北旬有五日而後反。」在這爭伐不止，禍亂相繼的時代，生命的價值已全然摧毀，生命的可能，也蕩然無存。所以莊子不免借楚狂接輿的口，感嘆生命的不確定，而期待全然保生的可能。

## 二、思想分歧，各是其是

思想原本是指導人民歸屬及生活方向之標的，當時有志之士，針對時局之弊病，各提出相對應之方法，於是形成百家爭鳴之盛況。但在動亂中的紛紜與歧異，更使得百姓失去依循之指標。〈天下篇〉云：「天下大亂，賢聖不明，道德不一。天下多得一察焉以自好。譬如耳目鼻口，皆有所明，不能相通。猶百家眾技也，皆有所長，時有所用。雖然，不該不遍，一曲之士也。判天地之美，析萬物之理，察古人之全，寡能備於天地之美，稱神明之容。是故內聖外王之道，闡而不明，鬱而不發，天下之人各為其所欲焉以自為方。悲夫！百家往而不反，必不合矣！後世之學者，不幸不見天地之純，古人之大體。道術將為天下裂。」又云：「故有儒墨之是非，以是其所非而非其所是。」莊子以為各家雖各有其好，但只不過是一曲之士，未見道之全貌。更何況「各是其是」的結果，反將造成「天下裂」。所以莊子感嘆道術之不一，透過〈天下篇〉，針砭當時重要思想家，一方面指出各家特點，一方面也提出批判，並藉之歸結出自己之應世之道，以利生民。

## 三、縱情肆欲，喪失本然

人生而有情，任情之所欲，而不知節制，則將失其本性，而為物所役。〈天地篇〉云：「且夫失性有五：一曰五色亂目，使目不明；二曰五聲亂耳，使耳不聰；三曰五臭熏鼻，困憊中顙；四曰五味濁口，使口厲爽；五曰趣舍滑心，使性飛揚。此五者，皆生之害也。」由於不知節制，放縱五官之欲，反斲傷自我本然。〈駢拇篇〉云：「故嘗試論之，自三代以下者，天下莫不以物易其性矣！小人則以身殉利；士則以身殉名；大夫則以身殉家；聖人則以身殉天下。故此數子者，事業不同，名聲異號，其於傷性以身為殉，一也。」莊子則更進一步指出，不止是內在官能欲望之競逐，會喪失本性，就是外在名利權勢之爭奪，也會喪失本性，其追逐目標雖然不同，造成的結果卻是一樣的。所以如何在亂世中保有自我本然天性，不為物役而能悠游其間，正是莊子應世思想之重要課題之一。

由於局勢之動亂，引起莊子對人們處世的憂慮，所以對身處其中的環境有深刻的認識，有助於掌握形勢及保守本然的原貌。就這大環境來說，莊子以為有如下之現象是人們必須認清而該避免執著的：

### 一、萬物各有本然，無貴賤大小之分

〈秋水篇〉云：「梁麗可以沖城而不可以窒穴，言殊器也；騏驥驂騑一日而馳千里，捕鼠不如狸狌，言殊技也；鷗鶩夜撮蚤，察毫末，畫出瞋目而不見山丘，言殊性也。」棟梁有棟梁之用，千里馬也有千里之能，是不能以捕鼠來要求千里馬，以塞穴來要求棟梁。又云：「以道觀之，物無貴賤；以物觀之，自貴而相賤；以俗觀之，貴賤不在己。以差觀之，因其所大而大之，則萬物莫不大；因其所小而小之，則萬物莫不小。知天地之為稊米也，知毫末之為丘山也，則差數睹矣。以功觀之，因其所有而有之，則萬物莫不有；因其所無而無之，則萬物莫不無。知東西之相反而不可以相無，則功分定矣。以趣觀之，因其所然而然之，則萬物莫不然；因其所非而非之，則萬物莫不非。」莊子指出物的本然，是不分貴賤。貴賤來自於「觀」的立場，站在不同的立場觀物，

差異就自然顯現。差異不影響本質，但卻隨時隨地而改變。所以人世間的現象是暫時的，不是永恆不變的，對暫時的現象，是不必去費心追求。

## 二、萬物的存在是相對性的，不是絕對性的

〈齊物論〉云：「毛騫、麗姬，人之所美也，魚見之深入，鳥見之高飛，麋鹿見之決驟，四者孰知天下之正色哉？」又云：「天下莫大於秋毫之末，而大山為小；莫壽於殤子，而彭祖為小。」同樣是美的議題，就人來看毛騫、麗姬是美的，但就魚、鳥、麋鹿來說，不僅不美，反像見著怪物般，所以外在事物沒有絕對性的。世間大小也是相對的，在未見泰山前，天下萬物沒比秋毫之末更大的；未見彭祖前，天下萬物的壽命沒比殤子更長的，因此大小、長短、美醜、好壞皆是相較下的結果，不是放諸天下皆準的。

## 三、人的知力有限，不能窮盡天下道理

〈秋水篇〉云：「計人之所知，不若其所不知。其生之時，不若未生之時。以其至小，求窮其至大之域，是故迷亂而不能自得也。由此觀之，又何以知毫末之足以定至細之倪，又何以知天地之足以窮至大之域。」〈則陽篇〉云：「雞鳴狗吠，是人之所知也，雖有大知，不能以言讀其所自化，又不能以意其所將為。斯而析之，精至於無倫，大至于不可圍。或之使，莫之為，未免于物而終以為過。」

萬物的滅亡、生息、充實、空虛，是無始無終，循環往復。萬物的生長，就像快馬奔馳一樣，沒有一個動作不在變化，沒有一刻不在移動。以人之知，只能明瞭雞鳴狗吠，至於深入的道理，則有不足，甚至將因不自知，而「或使」、「莫為」的結果，反局限于物而終究不當。故對知之用，莊子期期以為不可。於〈列禦寇篇〉告誡列子不可炫智，〈外物篇〉借宋元君夢神龜一事，明白指出「知有所困，神有所不及也。雖有至知，萬人謀之；魚不畏漁網，而畏鵜鶘。」〈在宥篇〉更借崔瞿與老聃的對話，直言「絕聖棄智」，以仁義聖智為刑具之契木孔柄了。

外在環境，既充滿著變動性及不確定性，因此，吾人不必追求外在的事物，只有回歸到自我的本然，追求內在的精神的絕對自由，才是根本之計。在〈逍遙遊篇〉莊子明確指出，凡是依靠外在環境，絕對法尋求絕對的自由。無論大鵬之搏飛，斥鴳之槍榆枋，至於列子禦風而行，皆是「有待」，「有待」則成為生命發展的障礙。那麼吾人該如何擺脫生命障礙，而主導自我生命？莊子提出了「虛」及「因」的應世態度。虛在於自處，因在於處世。

### 「虛」的自處哲學

〈應帝王篇〉云：「無為名尸，無為謀府，無為知主。體盡無窮，而由無朕，盡其所受乎天而無見得，亦虛而已。至人之用心若鏡，不將不迎，應而不藏，故能勝物而不傷。」至人以虛應世，任物去來，不留痕跡，故能不勞神傷，不為物所損。〈人間世篇〉強調求名求智為混亂之源，而提出「心齋」，〈大宗師篇〉提出「坐忘」，〈天地篇〉借黃帝遺玄珠，提出「無心則得道」，皆是就虛之作用，進一步之說明。

### 「因」的應世態度

#### 1、順物之本然，不立名目以傷物

〈天道篇〉云：「夫子若欲使天下無失其牧乎？則天地固有常矣，日月固有明矣，星辰固有列矣，禽獸固有群矣，樹木固有立矣。夫子亦放德而行，循道而趨，已至矣。」莊子借老子之口，說明萬物固有其本性，只要依順自然之德去做，就是對萬物最好的牧養，不然反將亂人之性。〈應帝王篇〉末段更以混沌「日鑿一竅，七日而混沌死」之寓言，批評傷害本性的嚴重後果，深具警惕意味。

## 2、治天下在無爲、法自然。

〈天道篇〉云：「古之王天下者，知雖落天地，不自慮也；辯雖離萬物，不自說也；能雖窮海內，不自爲也。天不產而萬物化，地不長而萬物育，帝王無爲而天下功。」政之煩擾常造成人民之苦痛故爲政之道，在於順民之情，如天地不生產，而萬物自然化育。〈徐無鬼篇〉以黃帝迷途問牧馬童子治國之道，童子答以「又奚事焉」，何必生事

## 3、處世在因其固然，依其天理

〈養生主篇〉云：「方今之時，臣以神遇而不以目視，官知止而神欲行，依乎天理。批大隙，導大款，因其固然。技經肯綮之未嘗，而況大軛乎？」庖丁因爲能掌握牛之肌理，並順從其結構，才能游刃有餘的在過程中成就最高的藝術之美，正說明在錯綜複雜的社會中，能以「因」的態度面對事物，才能悠游其中，無所不適。

## 自評

本專題計畫旨在就莊子之憂患意識，以及因此提出之應世方法，來闡明莊子之人生智慧與實踐歷程。莊子透過大環境的認識，指出環境的變動及不確定性，以及人性本身的不足性，而由外在的追求轉而深入個人的精神追求，並提出「虛」及「因」的應世態度，在混亂的時代，提供了另一方向的處世哲學，也給吾人多一層的思考。

## 參考文獻

- |      |        |            |       |
|------|--------|------------|-------|
| 陳鼓應  | 莊子哲學探究 | 日盛出版社      | 1969年 |
|      | 莊子引得   | 弘道文化事業有限公司 | 1973年 |
| 鄭虹   | 白話莊子   | 華文出版社      | 1993年 |
| 錢穆   | 先秦諸子繫年 | 三民書局       | 1980年 |
| 勞思光  | 中國哲學史  | 友聯出版社      | 1980年 |
| 侯外廬等 | 中國思想通史 | 人民出版社      | 1957年 |
| 吳康   | 哲學大綱   | 台灣商務印書館    | 1969年 |

## 嘉南藥理科技大學專題研究計畫成果報告

計畫名稱：先秦憂患思想探微

子計畫六：墨子憂患思想探微

計畫編號：CNCW94-01-06

子計畫主持人：藍麗春

### 前言

墨子是先秦諸子中之傑出思想家與技術人才，約生於在孔子後、孟子前，司馬遷《史記·孟荀列傳》謂：「蓋墨翟宋之大夫，善守禦，為節用，或曰並孔子時，或曰在其後。」時當春秋戰國之世，天下紊亂、民不聊生。墨子出身匠人，在困苦環境中成長，嘗學於儒家，但認為依循周禮的儒家所提倡的禮樂文化過於奢華，乃棄周道、用夏政，自創墨家學派，標榜兼愛、非攻、非樂、節用、節葬、尚賢、尚同、天志、明鬼等思想，所論幾皆與儒家相反。墨子胸懷偉大的淑世情懷，崇尚大禹簡樸為公與務實求是、任勞任怨的精神，行事風格刻苦自勵，俾求拯救世人，連批評墨子最力的孟子亦讚其：「摩頂放踵，利天下而為之。」（《孟子·盡心上》）。在先秦九流十家中最具宗教家的慈悲與救世熱情。

值此脫序亂世，先秦諸子所面對的共同問題為：針對周文疲弊與天下混亂，謀求如何重新改造社會以拯救亂世之局。在此種濟世救民的思維下，墨子認為天下之所以混亂，在於世人自利自為而不相愛，是以當利益衝突之時，恆不免損人以利己，由此而造成天下大亂。欲止此亂，當從根本上使人能兼相愛、交相利，亦即冀望在秩序之重建中興天下之利，遂形成一功利主義之立場，因此墨家哲學是以功利實效決定價值的一種哲學立場。墨子有此哲學觀點，係源出於當時頻仍的兵燹之災，戰爭讓生靈塗炭，造成「飢者不得食，寒者不得衣，勞者不得息，三者民之巨患也。」（《墨子·非樂上》）故墨子甚重視非攻，以求減少人為的破壞與損耗，此種思維進路可謂甚具悲天憫人、撥亂反正的憂患思想，頗值得吾人深入剖析。

### 結果與討論

#### 一、墨子的「憂患」思維意涵

「憂患」一辭最早見於《周易》，原意係指「身處憂患困境之中，如何奮發以衝破難關。」

《易·繫辭傳下》云：

易之興者，其於中古乎？作易者，其有憂患乎？……易之興者，其當殷之末世，周之威德耶？當文王與紂之事耶？是故其辭危……，懼以終始，其要無咎，此之謂易之道也。

《周易》是殷周之際，文王西伯昌被紂王囚於羑里時所作，〈繫辭傳〉「懼以終始，其要無咎」所展現的憂患感受，深蘊著反求諸己的堅強意志與奮發精神，此即當時文王被囚羑里時的自處之道。司馬遷《史記·太史公自序》中曾引「西伯幽而演周易」等句以自我惕厲，因此《易經》中之「憂患」意指身處憂患困境之中，如何奮發以衝破難關。到孔子時，其意涵已擴大深化為尚未經歷逆境前的一種先驗性、預備性的思維，是以孔子云：「人無遠慮，必有近憂」（《論語·衛靈公》）、「德之不修、學之不講、聞義不能徙，不善不能改，是吾憂也。」（《論語·述而》），此種思維模式誠較原意的身陷險境時再圖化險為夷、轉危為安，更具宏觀性與前瞻性。墨子生於孔子之後，又曾學於儒家，其憂患思維之意涵亦與孔子同，屬於先驗性、預備性的思維。

## 二、墨子的憂患思想體系

《墨子》原典中並無言及「憂患」二字者，但提及「患」字者有十筆，分別見於：〈七患〉、〈三辯〉、〈非樂上〉、〈非攻中〉、〈非命中〉、〈非命下〉、〈經下〉、〈經說下〉、〈貴義〉、〈魯問〉等篇，其中〈七患〉、〈非樂上〉、〈貴義〉、〈魯問〉等四篇所言的「患」字義同於「憂患」，而以〈七患〉中的論「國有七患」與〈非樂上〉的論「民之巨患」二處，分從「國家」、「人民」兩種相對的角度闡述其憂患思維，最具系統性。本研究即針對此四處原文進行討論。

### 甲 興天下之利

周王室東遷後日趨衰微，無力羈縻諸侯，於是列國力征，相互攻伐，戰亂頻仍，此即墨子所處之時代，墨子在〈明鬼下〉描述當時情形云：

逮至昔三代聖王既沒，天下失義，諸侯力正，是以存夫為人君臣上下者之不惠忠也，父子弟兄之不慈孝弟長貞良也，正長之不強於聽治，賤人之不強於從事也。民之為淫暴寇亂盜賊，以兵刃毒藥水火，退無罪人乎道路率徑，奪人車馬衣裘以自利者並作，由此始，是以天下亂。

因天下失義，諸侯力征，造成人倫崩解，社會脫序，是以天下亂。天下大亂是既成之事實，則當如何始能撥亂世反之正而興天下之利，是墨子思考的主題，墨子認為：

仁人之事者，必務求興天下之利，除去天下之害。然當今之時，天下之害孰為大？曰：「若大國之攻小國也，大家之亂小家也，強之劫弱，眾之暴寡，詐之謀愚，貴之傲賤，此天下之大害也。」（〈兼愛下〉）

嘗察亂何自起？起不相愛。臣子之不孝君父，所謂亂也。子自愛，不愛父，則虧父而自利，弟自愛，不愛兄，則虧兄而自利，臣自愛，不愛君，則虧君而自利，此所謂亂也。…若使天下兼相愛，愛人若愛其身…若使天下兼相愛，國與國不相攻，家與家不相亂，盜賊無有，君臣父子，皆能教慈，若此則天下治。（〈兼愛上〉）

墨子悲天憫人，憂時憂國，認為當今社會強凌弱、大欺小，天下大亂，其根源皆出於人之自私自利，不能相愛而起。欲止亂為安、興天下之利，當先言兼愛，有愛方有利，有愛方能止戰，人內心若無愛之動機，則社會公利無由表現，唯有人人兼相愛、交相利，才能令天下治。

### 乙 兼愛非攻

墨學樸實無華，在興天下之利的大原則之下，乃是以現實愛利為其首要之關懷，也唯有直接相應於現實情況與人民需求，才能達到救世利民的偉大理想。面對當時諸侯政爭、戰亂頻繁，生靈塗炭的大不義現象，墨子直接的回應，便是呼籲停止戰爭，是以有非攻之論，墨子認為：

殺一人謂之不義，必有一死罪矣。若以此說往，殺十人十重不義，必有十死罪矣；殺百人百重不義，必有百死罪矣。當此，天下之君子皆知而非之，謂之不義。今至大為不義攻國，則弗知非，從而譽之，謂之義，情不知其不義也，故書其言以遺後世。若知其不義也，夫奚說書其不義以遺後世哉？今有人於此，少見黑曰黑，多見黑曰白，則以此人不知白黑之辯矣；少嘗苦曰苦，多嘗苦曰甘，則必以此人為不知甘苦之辯矣。今小為非，則知而非之。大為非攻國，則不知非，從而譽之，謂之義。此可謂知義與不義之辯乎？是以知天下之君子也，辯義與不義之亂也。（〈非攻上〉）

是故子墨子曰：今且天下之王公大人士君子，中情將欲求興天下之利，除天下之害，當若繁為攻伐，此實天下之巨害也。今欲為仁義，求為上士，尚欲中聖王之道，下欲中國家百

姓之利，故當若非攻之為說，而將不可不察者此也。〈〈非攻下〉〉

戰爭造成重大的損毀與破壞，也令百姓流離傷亡，在物質資源不豐盛的春秋戰國之世，不僅是重大打擊，也是「天下之巨害」，因此，欲求興天下之利，避免可能發生之戰爭，才是對治之良方。而欲人止戰非攻，則當先使人能相愛相利，能兼愛則能非攻，進而能興天下之大利。墨子的兼愛非攻之說，並非止於空談，其付諸實踐的動力亦十分積極，〈公輸〉所載墨子止楚伐宋即是墨子非攻理論的具體行動，〈公輸〉載云：

公輸盤為楚造雲梯之械，成，將以攻宋。子墨子聞之，起於齊，行十日十夜而至於郢，見公輸盤。…子墨子見王…王曰：「善哉！雖然，公輸盤為我為雲梯，必取宋。」於是見公輸盤，子墨子解帶為城，以牒為械，公輸盤九設攻城之機變，子墨子九距之，公輸盤之攻城械盡，子墨子之守圉有餘。公輸盤誑，而曰：「吾知所以距子矣，吾不言。」子墨子亦曰：「吾知子之所以距我，吾不言。」楚王問其故，子墨子曰：「公輸子之意，不過欲殺臣。殺臣，宋莫能守，可攻也。然臣之弟子禽滑釐等三百人，已持臣守圉之器，在宋城上而待楚寇矣。雖殺臣，不能絕也。」楚王曰：「善哉！吾請無攻宋矣。」〈〈公輸〉〉

公輸子為楚新造攻城之械雲梯，楚於是欲伐宋。墨子為救宋，不惜千里之遙，星夜趕路至楚，極力說服公輸子，其後為說服楚王甚且與公輸子進行沙盤推演的攻防戰，墨子技高一疇，楚王欲殺墨子滅口，然墨子事先已安排弟子三百人助宋防守，楚王見無法得逞，只得放棄攻宋之舉，墨子也因而化險為夷。墨子此種為救宋不惜犧牲生命之決心，不僅令人嘆服，而其免宋亡於事先之憂患思維，更深具崇高的人道精神與積極意義。

### 丙 國之七患

國君是興天下之利的關鍵人物，因其擁有最高的權力，能主宰對天下有利的種種措施，是以墨子主張人君當思盡心政事，預先擘劃治國藍圖，儲積糧食武器，修葺城郭，且將人為疏失或人為有意的破壞如戰爭等，防患於未然，則能減少無謂的損失，令百姓安居樂業，此為墨子憂患思想的主要部分。〈七患〉云：

子墨子曰：國有七患。七患者何？城郭溝池不可守，而治宮室，一患也；邊國至境四鄰莫救，二患也；先盡民力無用之功，賞賜無能之人，民力盡於無用，財寶虛於待客，三患也；仕者持祿，游者愛佼，君脩法討臣，臣懾而不敢拂，四患也；君自以為聖智而不問事，自以為安疆而無守備，四鄰謀之不知戒，五患也；所信者不忠，所忠者不信，六患也；畜種菽粟不足以食之，大臣不足以事之，賞賜不能喜，誅罰不能威，七患也。以七患居國，必無社稷；以七患守城，敵至國傾。七患之所當，國必有殃。…故食無備粟，不可以待凶饑，庫無備兵器，雖有義不能征無義，城郭不備全，不可以自守，心無備慮，不可公應卒。

〈七患〉係針對人君而發，主旨是指國家的禍患有七，皆出於國君只知享樂而怠忽政事。此七患為：治皇宮而不修城池、與鄰國不和睦以致無外援、恣意耗費民力財力、君臣不交心、人君狂妄自大、無識人之明、糧食匱乏與信賞不分等。此七患所在之處，國家必遭禍殃，因此，人君當以此七患為戒，而致力於關懷百姓，用心政事，凡事當事先擘畫準備，以待不時之需，例如預備粟米以待饑年、整備軍武以防戰爭、修築城郭以求自保、結交鄰國以增外援等等，有此居安思危之心，才能使國家百姓生活安康。

### 丁 民有三患：

〈非樂上〉的「民有三患」主在說明百姓所求只在能安居樂業而已，而此願望是否能實現，

仍然視國君是否心存國政而定，是以此處可視為是〈七患〉之補充說明。〈非樂上〉云：

民有三患：飢者不得食，寒者不得衣，勞者不得息，三者民之巨患也。然即當為之撞巨鐘、擊鳴鼓、彈琴瑟、吹竽笙而揚干戚，民衣食之財將安可得乎？即我以為未必然也。

而對人民飢而無食，寒而無衣，勞而不能息的迫切困境，墨子立於百姓之立場，提出三個對策，即必使「飢者得食，寒者得衣，勞者得息」，目的在於教人君體認，百姓真正需要的是得以維持生活的基本物質條件，惟有滿足百姓的需求，國家才會安康富強。墨子並舉當時實例見證所說云：

子墨子謂公良桓子曰：「衛，小國也，處於齊、晉之間，猶貧家之處於富家之間也。貧家而學富家之衣食多用，則速亡必矣。今簡子之家，飾車數百乘，馬食菽粟者數百匹，婦人衣文繡者數百人，吾取飾車、食馬之費，與繡衣之財以畜士，必千人有餘。若有患難，則使百人處於前，數百於後，與婦人數百人處前後，孰安？吾以為不若畜士之安也。」（〈貴義〉）魯君謂子墨子曰：「吾恐齊之攻我也，可救乎？」子墨子曰：「可。昔者，三代之聖王禹、湯、文、武，百里之諸侯也，說忠行義，取天下。三代之暴王桀、紂、幽、厲，讎怨行暴，失天下。吾願主君，之上者尊天事鬼，下者愛利百姓，厚為皮幣，卑辭令，亟遍禮四鄰諸侯，馭國而以事齊，患可救也，非此，願無可為者。」（〈魯問〉）

齊魯交界，齊大而魯小，是以魯君常懷齊國來伐的憂懼。墨子建議魯君之保全方法為：於上尊天事鬼，於下愛利百姓，交好四鄰諸侯，集全國民眾之力去面對齊國，則此種憂慮即能解除，並無其他良方。墨子認為尊天事鬼、專心國政、事先防範等舉措，則即使強齊在旁虎視眈眈亦不足為懼，魯國仍然可以高枕無憂，由此可知事先準備、防患未然，誠為墨子憂患思想之主要內涵。

總之，墨子的憂患思想，並非侷限於個人自我的修養與道德提昇方面，而是從大處著眼，其所思所重在於興天下大利、謀國家長治久安及百姓生活的安居樂業，心懷慈悲，格局大而寬廣，誠具備偉大的情操。

### 自評

首出「憂患」一辭的《易經》，原即儒家六經之一，而孔子的「人無遠慮，必有近憂」、孟子的「生於憂患，死於安樂」，更深化與擴大子憂患的內涵，是以儒家學派在先秦諸家中最具備憂患思想，在學界中已成定論；相對的，對於墨子憂患思想的討論就極少見，前賢對墨子之研究，多著力於其積極救世的宗教情懷、或將重點放在兼愛、非攻、天志、明鬼、尚賢、尚同、節用、節葬、非命、非樂等十項主張的探討上。墨子為先秦諸子中最具慈悲心與宗教熱情的思想家，兼愛、天志固為其思想之核心，但其悲天憫人、憂時憂民的憂患思維，重要性與價值當更在尚賢、尚同、節用、節葬、非命、非樂等政治觀與文化觀之上。本研究「墨子憂患思想探微」即將重心放在探討墨子的憂患思想，不僅提供墨子研究一特別之面向，也提出前人未曾言及的論述，誠甚具創新之意義。

### 參考文獻

- 孫詒讓 墨子閒詁（四部刊要本） 台北，世界書局，1986年版  
畢沅 墨子注 台北，成文出版社，1977年版  
梁啟超 子墨子學說 台北，中華書局，1985年8月台四版  
史墨卿 墨學探微 台北，學生書局，1978年9月再版  
任繼愈 墨子與墨家 台北，台灣商務印書館，1994年9月初版

- 陳問梅 墨學之省察 台北，學生書局，1988年5月初版
- 吳進安 墨家哲學 台北，五南圖書出版股份有限公司，2003年2月初版
- 魏·何晏注，宋·邢昺疏 論語正義（十三經注疏本）藝文印書館 1982年九版
- 漢·趙岐注，宋·孫奭疏 孟子正義（十三經注疏本）藝文印書館 1982年九版
- 魏·王弼 韓康伯注，唐·孔穎達疏 周易正義（十三經注疏本）藝文印書館 1982年九版
- 錢穆 先秦諸子繫年 台北，東大圖書公司，1986年2月出版
- 牟宗三 中國哲學的特質 台北，學生書局 1990年版
- 徐復觀 中國人性論史 台北，台灣商務印書館，1998年11月九版
- 馮友蘭 中國哲學史 香港，太平洋圖書公司，1970年2月再版
- 羅光 中國哲學思想史（先秦篇） 台北，學生書局，1982年版
- 勞思光 中國哲學思想史（先秦篇） 香港，中文大學，1971年版
- 唐君毅 中國文化的精神價值 台北，正中書局，1968年版

