

## 《十家论墨》序

胡德平

蔡尚思、戚文、汪逸珮、华铮诸君选辑近、现代墨学研究者梁启超、王桐龄、伍非百、方授楚、郭沫若、杜国庠、严灵峰、詹剑峰、蔡尚思、任继愈十人关于墨子研究的论著，汇为《十家论墨》，献于世人，这是一件非常有意义的工作。

我国社会至今仍然在尊孔，历代帝王将相则不可不知韩非子，生活悠闲的士大夫大多喜欢老子和庄子。其实，墨子才是一位最不应该被今天的劳动大众和企业家们所遗忘的卓越人物。中国五千年的文明史中，最先分离出独立的手工业者是在春秋战国时期。严格地讲，墨子是小手工业者和小生产者的代表。墨子的哲学以“利”为指导原则，“利”又被他认作是社会伦理的基础。他也常谈“义”，区分“义”与“不义”的标准则以当事人的行为是否有利于他人而为判断根据。墨子的伦理观是“兼相爱，交相利”，其可称道而又可贵之处在于：

其一，墨子的“兼相爱，交相利”，既是同义语，又可互为引申，相互补充，两者共生共存，共同发展。爱要以利为基础，利要以爱为归宿。把爱与利统一起来的伦理观，在我国的经济思想史上是罕见的。

其二，墨子提倡的“爱”，超越孔子君臣、父子、庶人、大夫的等级界限。墨子提倡的“利”，又是同一时代释迦牟尼、苏格拉底以及后来的耶稣基督思想中所稀有的。可以说墨子这一人道主义思想

最少统治阶级的烙印，而又最能反映劳苦大众的利益。

其三，“兼相爱”的“兼”、“交相利”的“交”，两者互为主体，又均为客体，不分上下，不分左右，不分高低，不分内外。即所谓“利人者，人必从而利之”，“害人者，人必从而害之”。意思就是要想真正得到长久的利益，必然是互利互惠之交，利人利己之爱。这一见识大大高过亚当·斯密的以自利而达到互利效益的西方观念。

其四，墨子“兼相爱，交相利”的思想还有更为深刻的哲学基础，此即“尚同”。这是对事物是矛盾统一体的认识，其影响甚为巨大深远，战国后期的儒家接过了“尚同”的命题，改变了孔子学说中的“和而不同”的主张，从而在《礼记·礼运》篇中提出了“大同”和“天下为公”的崇高思想，其号召力在人类思想史上有着永恒的魅力。

其五，墨家不仅在口头上宣扬他们的观念，而且在实践上也艰苦力行，摩顶放踵地追寻他们的理想。墨子主张“非攻”，历史上留有“墨子救宋”的美谈。墨子主张“节用”，他亲操劳作，“以裘褐为衣，以跣屣服”。墨子主张“交相利”，他仗义执言：“有力者疾以助人”，反对“舍余力不以相劳”。总之，凡“兼爱”、“利义”之事若遇艰危，墨家均以“赴火蹈刃，死不旋踵”的精神实践其学说。

从墨子身上，我们可以知道，当中国社会产生出最早的独立手工业者以来，他们第一个哲学家的思想是多么丰富、深刻而又意趣宏远，这是东方人的骄傲，也是中华民族的光辉遗产。我希望《十家论墨》的出版，能为墨子研究开展一个新局面，以有助于人们从中国古代这一优秀文化遗产中吸收有益于现代的东西。

# 《十家论墨》要点

蔡尚思

我就《十家论墨》专著，指出一些要点，以供读者参考。

## 一、梁启超著《墨子学案》

梁启超(1873—1929年)，号任公，广东新会人。被称为国学大师。对文学、史学、哲学、教育学、社会学、政治学、法律、宗教等方面均有研究。

梁启超是清末举人，从学于康有为，创办和主撰《万国公报》、《时务报》、《新民丛报》等十种以上的报刊。他主张中西学结合，编辑《西政丛书》。主持时务学堂讲习。力请废除八股取士制度，为光绪破格召见，授六品官衔，奉命主持译书局事务。后与康有为共同领导维新变法运动。失败后走日本，接触了西方资产阶级的哲学社会科学而用以治中国史。入民国，历任司法总长、财政总长。先后参加讨袁护国战争、讨伐张勋复辟的行动。1918年后，从政治舞台转到教育与学术舞台。他不满五四新文化运动。应南开大学、东南大学的聘请，讲授中国学术思想。1925年任清华学校国学研究院教授。

梁启超的著作很多，已有《饮冰室合集》，实还不全。其代表作有《新民说》、《自由书》、《欧游心影录》(1919)、《清代学术概论》(1920)、《墨子学案》(1921)、《中国历史研究法》(1922)、《先秦政治

思想史》(1922)、《国学入门书及其读法》(1923)、《中国近三百年学术史》(1924)等专著与《墨子学说》(《墨学微》)(1901)、《论中国学术思想变迁之大势》(1902)等论文。

中国近代被学术界公认为“国学大师”的有章太炎、王国维与梁启超三人,就学术方面来对比,章太炎的学术成就在其前期,而最长的是文字学。梁启超的学术成就在其后期,而最长的是史学。王国维的学术成就则较专精(甲骨文),梁启超的学术成就较广博。单就文章而论,章太炎学魏晋,很艰涩;王国维学两汉,很简朴。梁启超自称为新民体,最流畅生动,最富有感情,其文言文比较接近于白话。章、王两人均不写白话文,梁则兼长。这一点研究中国文学史者,似应注意到的。

在学术上,梁启超比章太炎、王国维两人,能开风气之先,其影响也最大。在19世纪末到20世纪初的几年,梁启超“文名满天下”,被誉为“舆论界的骄子”。“学问文章为天下之冠”(《梁启超著述系年》)。但其政治思想却与学术相反,以致被评为“学术上的巨匠,政治上的侏儒,就是这位资产阶级学者和改良主义政治家矛盾而统一的形象。”(《梁启超著述系年》)

梁启超在墨子的研究上,也是前期与后期相反:他在前期尊墨反孔,自号与文章署名均来自《墨子》,如任公、任庵、任甫、任父、任、兼士等;到后期又反过未而尊孔反墨了。

梁启超是中国近代史上最崇拜墨子者。他在《墨子学说》一开始就称墨子独能救中国:“今举中国皆杨也……杨学遂亡中国。今欲救之,厥惟墨学。”在他处也说:“欲救今日之中国,舍墨学之忍痛则何以哉!”

梁启超也是采用新式即西洋式的治学方法来治墨学的第一人,使中国古来治墨学者的风气为之一变,其功实不可没。诚如严灵峰所言,中国古来的治墨学者“大都偏于训诂、校勘,于墨子思想作系统之研究者,殊不多觐,诚美中不足者也。清末新会梁启超所

著《墨学微》一书泛论墨子学说，蹊径独辟，别开生面，为墨学创历史之新页”（《墨子简编》）。

梁启超的论墨子有正确的一方面。

如他指出的孔、墨两人思想的不同：“孔子并没有从新改革的觉悟，不过欲救末流之弊，恢复原有的好处。墨子生孔子之后……不像孔子那种中庸性格，他觉得旧社会整个要不得，非从根本推翻不可。所以他所提倡几条大主义，条条都是反抗潮流，纯带极端革命的色彩。革新旧社会，改造新社会，就是墨子思想的总根源”。“墨子特注意经济组织的改造，要建设一种劳力本位的互助社会”。（《墨子学案》第一章二）

如说：非命主义“直捣儒道两家的中坚，于社会最为有益。……墨子大声疾呼排斥它，真是思想界一线曙光”。（《墨子学案》，第四章）

如说：“墨子真算千古的大实行家，不惟在中国无人能比，求诸全世界也是少见。”（《墨子学案》，第六章）

如说：“诸子中持论理学最坚而用之最密者，莫如墨子。《墨子》一书，盛水不漏者也。纲领条目相一贯，而无或牴牾者也。……”“墨子全书，殆无一处不用论理学之法则。”（《墨子学说》附《墨子论理学》）

同时，也有错误的一方面。

如梁先生在《墨子学案》书中说：“墨子的兼爱的主义，和孔子的大同主义，理论方法完全相同。”（第二章）

如说：孔墨“两圣人的经济学说，同归宿到这一点”（《墨子学案》，第三章）。

如说：墨子学说最大的缺点，莫如“非乐”。

如说：墨子“不免干涉思想自由太过，远不如孔子讲的‘道并行而不相悖’了”（《墨子学案》，第五章）。这是他忘记了孔子也反对争鸣（如孔子说：“道不同，不相为谋”，“攻（习）乎异端，斯害也”）。

已”)，才会说出这种话。

如在《墨子学说》书中说：“墨子于九流之中较为晚出”。晚出在儒道法三家之后么？这也有问题。

甚至说：“鄙人笃信鬼”，“鬼学(魂学)至今已渐成为一系统之科学。……畴昔所指为神通为不可思议者，今皆有原理之可寻。……而佛说所谓三界唯心、万法唯识之奥理，至是乃实现而以入教科矣”。这话表明，梁启超终于成为有神论的代表了，这是可惋惜的。

## 二、王桐龄著《儒墨之异同》

王桐龄(1878—卒年不详)，历史学家。河北任丘人。1911年毕业于日本东京帝国大学。历任北京高等师范大学、燕京大学教授，其间兼任法政大学、中国大学、清华大学、北京大学讲师。著有《中国史》、《中国历代党争史》、《儒墨之异同》等书。

王桐龄的《儒墨之异同》一书，对儒墨两家的异同，分为宗教、道德、政治、模范人物、圣经贤传、教义之实行等六章，其结论罗列为六十七点，不免带些枝叶问题。他指出的异点都正确，同点却未必然。

儒家虽崇拜“六经”，“六经”却不等于儒家，他用“六经”证明儒家学说，不甚妥当。

他定陶潜为儒家，亦不合事实。陶潜实较近于道家。

他以汉后佛教、明后耶稣教传入中国与墨子之兼爱主义的复活混为一谈，也不免傅会。

但此书中却有很多新见解。如他用唐、元许多小说“以证明墨学虽中绝，而墨学之理想犹潜藏隐伏于后人脑筋中，固未尝完全消灭”。用明清忠臣义士组织秘密结社，证明墨学的流传，凡此都是此书的特识。

### 三、伍非百著《墨子大义述》

伍非百(1890—1965年),哲学家、逻辑史家。四川蓬安人。早年参加同盟会。历任四川大学、四川国学院教授。创办西山书院、川北文学院。解放后,任四川省图书馆馆长、文史馆研究员。著有《中国古名家言》、《墨子大义述》等书。王元德在序中称此书:“发前人所未发,言前人所不言,洵自墨子以来,一大创作也。”并非过誉。

此书对于兼爱、非攻、非乐、尚同等均有创见,而在结论中用墨子之言与《礼运》的大同说进行对照,非常简明,尤为他人考辨所不及。

伍非百认为墨子之学,所谓天志、明鬼诸目“皆非本也”;“其本是为天下兴利除害”。亦言之成理。

但此书也有自相矛盾之处。从此书中可以看出伍氏实是尊墨反孔的代表人物,但他却声明:“谈墨家者每喜轻儒家,因而非孔,此大失古义。孔、墨同出一源,墨子有取于孔,乃系史实。故于篇首述墨子时提及学术渊源,以明孔墨之关系。结论于儒墨不同之点,及儒家末流之弊,亦颇指出,非敢有诬先圣也。”这就未免前后自相冲突。他又说:墨子“远祖夏禹,近取仲尼,而倡兼爱尚俭之说”。说墨子“远祖夏禹”,尚合史实;说墨子“近取仲尼”,却大错了。墨子力倡兼爱而反孔子的别爱,连道家的庄子也看到孔子重孝,而说:“至仁无亲”,“孝固不足以言之”。法家的韩非也看到墨子主节用、节葬等而反孔子的奢侈厚葬,因而以孔、墨二人为奢俭相反的代表。伍氏有时以“大同”为墨子之说,有时又相反地说“儒家之大同”与墨子之“爱人必待周,皆兼爱也”,这不仅自相矛盾,而且是将孔、墨混为一谈了!

#### 四、方授楚著《墨学源流》

方授楚，生卒年不详，有关学者专家传略的辞书，均未见“方授楚”的条文。从其所著《墨学源流》自序中看，他先后读过章太炎、梁启超、谭嗣同、曹耀湘、孙诒让、胡适诸家述墨学的著作，认为于墨学皆有所见，有所明，而不免有三蔽，皆由尊墨太过，以致发生两种反响。方氏在湖南教学，研究诸子，广为搜讨，粗有撰述，而未完成。1928年任教上海，当时胡怀琛、卫聚贤二人著文说墨子非中国人，方氏先后草论多篇，驳其臆说。他以上述诸人于墨学有所蔽而发愤著此书，时在1936年。

方授楚所著《墨学源流》，在近现代墨学著述中是篇幅最长的一部，内容也很丰富。

他肯定地说：“墨子之学说，固陈义圆满，而其人格之伟大崇高，及所以救世之急者，不独在二千年之中国史中无其俦匹，即求之世界史中，亦不一二觐也。”

他认为墨子“其思想之特点安在？一言以蔽之，则平等是已”。

他指出惠施、孔子的“泛爱”，均非墨子的“兼爱”之认真可信！

他对郭沫若以墨子为反革命派评论道：“此似以消灭为其罪恶，乃落井下石之论也。认为反革命，则于墨学之真相已有所误会，其消灭与否乃适不适，而非尽由善不善。”他的敢于争鸣精神很难得！

他独指出“儒者受墨家影响之深，非可尽指，尤以《易传》之《文言》、《礼记》之《大学》与《礼运》大同之说，最为彰显。……孰谓墨子、禽滑釐诸人之学，一朝而斩焉以尽，渐焉以亡也耶！”

他认为墨学衰微灭亡的原因有四个：

一是由于“自身之矛盾”。这一点似不能成为理由，先秦各家中自身的矛盾最多的是儒家，何以它不会衰微消亡呢？此点另详

于拙著《论语导读》，这里无法举例了。

二是由于“理想之过高”。我觉得此与他在下文所说“墨学之复兴”，也有些矛盾。

三是由于“组织之破坏”。

四是由于“拥秦之嫌疑”。

他又说：“凡此所述四端，皆由墨学本身之缺点，而外界之反对不与也。”其实，墨学的衰微，主要原因恰恰在“外界之反对”，尤其汉武帝以后二千多年封建王朝一直在严禁墨学。而墨家思想并未灭亡，只好转入地下，存在于民间，以与王朝对抗。

此书 1937 年初版本分为两卷，上卷为“墨子的生平及其学派”，分为十章，论述墨子生平学说，传授、衰微等；下卷是“墨子之姓氏国籍学说辩”，分为四章，批驳近世之“墨子是印度人说”、“墨子是阿拉伯人说”。

## 五、郭沫若著《墨子的思想》 《墨家节葬不非殉》

郭沫若(1892—1978年)，政治家、文学家、考古学家、历史学家。四川乐山人。原在日本九州帝国大学习医学，后从事新诗创作。并与人组织创造社，接受马克思主义思想，参加北伐战争、南昌起义、抗日救亡运动，发起中国学术工作者协会。历任广东大学文学院院长、国民革命军总政治部副主任、救亡日报社社长、中华全国文艺界抗敌协会理事、国民政府军事委员会政治部第三厅厅长、全国文联主席等职。建国后，历任中央人民政府委员、政务院副总理、文化教育委员会主任、中国科学院院长、中国科技大学校长、中国人民保卫世界和平委员会主席、全国人民代表大会常务委员会副委员长、全国政协副主席、中国共产党中央委员等职。重要著作：学术方面，有《中国古代社会研究》、《奴隶制时代》、《十批判

书》、《青铜时代》、《甲骨文研究》、《两周金文辞大系》、《卜辞通纂》、《石鼓文研究》等。文艺方面，有新诗《女神》、戏剧《屈原》等。

在中国近现代学术思想史，郭沫若在孔、墨两家比较问题上，最突出的就是尊孔反墨。他在此方面著有《孔墨的批判》、《墨子的思想》、《墨家节葬不非殉》等。

为了保存文献，以利于百家争鸣，本编特选郭沫若反墨作品，《墨子的思想》、《墨家节葬不非殉》作为一家之言之代表作。

郭沫若在前一作品一开头就断定“墨子的思想充分地带有反动性——不科学，不民主，反进化，反人性，名虽兼爱而实偏爱，名虽非攻而实美攻，名虽非命而实皈命”。他先声明：他“不是袒护儒家”，要请朋友们“平心静气地来研究研究”。其实，通观郭沫若有关孔墨二家对比的著作，不难发觉正是由于他自己的“袒护儒家”与未“平心静气地来研究”问题才会得出墨子“带有反动性”的结论。连现代新儒家代表之一的钱穆也能看出孔、墨二人阶级（贵族与平民）、生活、动作、言论，完全相反。历史学家是不是也要有些历史主义呢？

郭沫若在《孔墨的批判》中说：“墨子是反对乱党的人”；在《中国古代社会研究》说“墨子完全是反革命派”；墨学研究者方授楚、党晴梵等则认为“墨子是具有叛逆的特点”。看法如此相反，究竟谁比较科学呢？

郭沫若说：墨子“十篇东西整个在替‘王公大人’说话，开腔一声‘王公大人’，闭腔一声‘王公大人’。我曾替他统计一下，他所喊的‘王公大人’的次数一共有六十七次”。事实上，墨子所说的“王公大人”，有的是骂他们，有的是劝他们，哪里是“整个在替‘王公大人’说话”呢？郭沫若又说：“这‘士君子’又每每与‘王公大人’连文而为‘王公大人士君子’，就是当时的官僚或统治阶级的意思。据此，你可以知道墨子究竟是属于哪一个阶层的。”按“士君子”与“王公大人”，都是墨子骂他或劝他的。人们都知道“君子”是孔子自居

或称赞的,与“君子”相反的“小人”和“贱人”、“役夫”等是墨子自称或被骂的,此点是不难弄清楚的。

郭沫若又说:“墨子的非攻,简直可以说是无条件的投降主义……正是鼓励强暴者的攻伐。”按墨子的非攻,是反侵略而重守卫,也不是反战,他要诛不义。故应全面看问题,不能夸大到反面去。

郭沫若把墨子主张的“有力者疾以助人,有财者勉以分人,有道者劝以教人”,贬到比做“近时的纳粹法西斯者流,不是同样有这种精神么”?这真是“拟不于伦”!

郭沫若是一个学术贡献很大的历史人物,为人们所敬佩;但对于孔墨比较的问题,是否偏见太多了呢?是否把历史小说化、创作化了呢?

## 六、杜国庠论墨子思想及其逻辑

杜国庠(1889—1961年),中国思想史家、《墨经》逻辑家。广东澄海人。字守素。笔名林伯修。日本东京大学经济学博士。1919年回国,历任北京大学、中国大学、朝阳大学教师,左翼文化总同盟机关刊物《中国文化》主编、广东省教育厅厅长、中国科学院学部委员、广州分院院长等职。早年曾积极参加“五四”新文化运动。学术著作有《先秦诸子思想概要》、《先秦诸子的若干研究》、《便桥集》等。曾参加侯外庐主编的《中国思想通史》的撰述工作。逝世后,结集《杜国庠文集》,内有关于墨家部分的《先秦诸子思想概要》、《关于〈墨辩〉的若干考察》、《墨经的“存”不同于公孙龙子的“藏”》、《墨经的时空观》、《该怎样看待墨家逻辑》、《墨家的逻辑也没有和认识论分家》等。

杜国庠对于墨家研究有素,但多属于《墨经》中的逻辑方面,他是尊墨的,曾被人称为“墨者杜老”。他与反墨的郭沫若有时“争论

得相当厉害”。（郭沫若《序杜国庠文集》语）

中国近现代研究墨学者多是哲学社会科学方面的专家，缺少研究自然科学方面的专家。同时，研究自然科学方面的专家又不大研究校勘、训诂、考据。所以对于《墨经》部分研究不深，《墨经》部分至今仍存在许多无法解决的问题。不仅如此，在古书中最易弄错、最难读的也是《墨子》的《墨经》部分。因此，研究墨子的专家，大约可分为三种人：一是只研究墨子的思想，或包括其逻辑学但不研究墨子的科技部分。二是研究墨子的思想而兼科技部分，却难尽通。三是偏重研究墨子的逻辑学而不研究其科技部分，杜国庠也是其中的一个。

杜国庠与郭沫若两人论述处处对立。试举数例：郭沫若斥责墨子是“整个在替‘王公大人’与‘士君子’说话”；杜国庠却称赞墨子是贱人役夫，“多半还是因为他的主张不合于‘王公大人’‘士君子’的胃口”。郭沫若斥责墨子的非乐；杜国庠却看出当时的人民正在“救死惟恐不贍（孟子语）”的时候，故墨子之所非，并不是无的放矢。郭沫若说“墨子始终是一位宗教家”，“是一位绝好的教祖，和耶稣、穆罕默德比较起来，实在是毫无愧色”；杜国庠却能看出“规矩是人造出来的，墨子的所谓天志也是他创的”。郭沫若说墨子“我真不知道他何以竟能成为工农革命代表？”杜国庠却说：“在先秦诸子中只有墨子是革命的。”“他接近‘农与工肆之人’，也代表着他们的利益。”郭沫若说墨子“极端保守”；杜国庠却引《淮南子·要略》有关的话“揭露了（墨子）‘不与先王同’的秘密，指出儒墨对立的关键”。

杜国庠对墨家的逻辑（论理学），有特别的研究，他指出墨子“有两件非常突出的重要发见，就是‘类’和‘故’的发见。这种发见，在中国先秦逻辑思想史上，墨子要算第一人”。又说：“墨家的逻辑思想是有几点值得注意的：第一、墨家逻辑的提法是先‘自悟’而后‘悟他’的。第二、墨家逻辑反映了墨家重实践、贵功用的

精神。”这些都讲得很精彩！

杜国庠认为孔子的中心思想是一个“仁”字，墨子的中心思想是一个“义”字，这个看法同于清朝末叶夏曾佑所说：“孔子尊仁，墨子贵义。”杜国庠根据的只是《贵义》篇；事实上，从《墨子》全书看，墨子往往“仁义”联言而不分，如《兼爱下》说“兼即仁矣义矣”，认为仁义就是兼爱，兼爱就是仁义。有时单言仁，有时单言义。同一篇《非攻上》，不仅同样说“不义”、“不仁”、“不仁义”，而且“不仁”、“不义”互用，等于相通。同一篇《天志下》，也同样说“不仁义”、“不仁”、“不义”。……即在《贵义》篇说的“必为圣人”，也是“仁义”与“义”不分的。无论联言与单言，仁与义，主要都是与兼爱、交利有关系的。认真地说，应是孔墨二人表面上均常言“仁”，而“仁”的内容却大不同。孔子的仁是以“礼”为主与以“孝”为先的，“礼”与“孝”都是有差别的，故孔子的仁者爱人，被墨子称为别士的爱人。墨子却反而主张仁人兼爱而无亲疏之别，故称为“兼士”“兼君”（或“兼王”），他是反“礼”的，反差别的。

但杜国庠也否定孔子的“仁”。他曾说：“孔子说：‘齐之以礼’。……礼重差别，以不齐为齐……在这种差别的礼的观念之下，仁是没有方法贯彻的。所谓‘上好礼则民莫敢不敬’，这种敬，恐怕只是畏敬，不是爱敬吧！那就离开了无条件的‘爱人’。”（以上引《杜国庠文集》）

## 七、严灵峰著《墨子简编》

严灵峰（1903— ），哲学家。福建连江人。苏联莫斯科大学毕业。历任上海艺术大学、香港珠海学院、台湾辅仁大学、台湾大学等教授。译著数十种，涉及哲学、经济、政治各方面。著有《中国经济问题研究》、《老子章句新编》、《易学新论》等书。辑印《无求斋诸子集成》，内分《老子》、《列子》、《庄子》、《孟子》、《论语》、《墨

子》、《荀子》、《易经》等共 6596 卷，另有《书目类编》525 卷，《周秦汉魏诸子知见书目》六巨册。辑印这样多的丛书，对中国文化研究起了很大的作用，他的工作是卓有成效的。

严灵峰编的《墨子集成》共 91 种，精装 46 册，对墨学研究也是有功的。

他著的《墨子简编》，1968 年由台湾商务印书馆出版。

此书体裁，第一部分为《墨翟新传》与《墨子的思想体系及其功利主义》等论文；第二部分为墨子书十大宗旨注释，书末附有《各篇内容表解》等。

此书有对墨子学说的许多新看法。如说：“兼爱是手段，交相利是要达到的目的，两者相互为用。”

如说：兼爱“并非一种玄虚的幻想”。

如说：“墨子是在中国历史上赤裸裸地暴露了人类的弱点：自爱(自私)为一切祸乱的根源之第一个人。同时，并提出医治这种病的药方——兼爱。”

如说：“天志”是墨子的治国平天下的“法仪”或工具。不是耶稣教《圣经》中“创世记”所描写的“上帝”。否认有些人把墨子的“天”当作“天国的真主”。“墨子没有佛、耶(稣)等教宣传的‘彼岸世界’、‘天堂’、‘地狱’之类。”“不是现代的所谓宗教的内容。他只讲治国平天下之道。”

如说：“墨子的尚同、尚贤的理想，可说是一种很完整的民主集权的政治。”

如说：墨子思想的发展，可分为本末，本的理论系统是天志、明鬼，兼爱、非攻(贵义)，尚贤、尚同；末的理论系统是非命、非乐，节用、节葬。

但他说：“墨子主张的兼爱，马克思提倡的阶级斗争，两者毫无共通之点”，似不能如此曲解和比附。

其校释《墨子》亦有可取之处，例如他把《大取》篇的“天之爱人

也薄于圣人之爱人也”的“薄”字校改为“博”字，就很好懂了。又如《法仪》篇“父母、学、君三者”的“学”字，他据曹耀湘解释为“效也，谓师也。师者，人之所效也”。甚是。

## 八、詹剑峰著《墨子的哲学与科学》

詹剑峰(1902—1982年)，中西哲学史家、逻辑史家。安徽(现改属江西)婺源人。留学法国，在巴黎大学学哲学。1932年起，历任安徽大学、暨南大学、江苏学院、苏皖临时政治学院教授。1949年后，历任沈阳农学院、湖北教育学院、华中师范学院等教授。中国逻辑史学会顾问、全国逻辑学会理事、湖北哲学会副会长。主要著作有《哲学概论》、《逻辑》、《西洋古代哲学史》、《西洋近代哲学简史》、《西洋政治思想史》、《西洋文化史》、《逻辑与科学方法》、《墨家的形式逻辑》、《墨子的哲学与科学》等。主张治学应当忠于史实，融贯中西，敢于突破传统、权威的枷锁。

詹剑峰著《墨子的哲学与科学》一书，有很多特点。他特别指出墨子认为天地万物始于有，与老子认为天地万物始于无互相对立。

詹氏看出《墨子》书中所说“王公大人”，是攻击他们而不是歌颂他们，是控诉他们而不是拥护他们，这比郭沫若在这个问题上对墨子的批评，正确多了。

他指出“墨子在贵族专政、等级森严的‘人有十等’的社会里，竟能冲破重重束缚，敢于指出：不论是贵族阶级的天子、诸侯、公卿、大夫还是庶民阶级的庶子、工匠、农民以及农奴、工奴、商奴，在天之下，一律平等，都是天之人民。这种提法，是有民主的意味的”。

他说：“墨子反对儒者贱视劳力的理论，提出劳心者也要劳力。”“墨子主张当官的要带头劳动。”指出“墨子心目中的天子、国

君、王公大人都要带头劳动，‘以为民先’”。

他说：“墨子所爱的人确是具体的人——工、农、奴隶，墨子的‘兼爱论’乃是反映庶民阶级求解放的思想。”

詹剑峰认为墨子既主张兼爱、非攻，又主张杀盗、重守，似乎“墨子的政治理论出现了破绽”。所以，关于墨子兼爱、非攻的明辨是非问题是一个重大问题，研究墨子，就要研究这个问题。

其实，非攻、重守与兼爱、杀盗，并不矛盾。非攻、重守都是反抗欺负弱小的强大者。非攻不是反战，对不义者也要去诛灭他。同样，墨子提倡的兼爱，是“待周爱人而后为爱人；不待周，……不周爱，因为不爱人矣”。（《小取》篇）这是说兼爱就是普遍爱人、平等爱人；否则，就是不爱人。但墨子对这个“人”，在实际上却不可能没有严格辨别，如“获（女奴隶），人也。爱获，爱人也。臧（男奴隶），人也。爱臧，爱人也”。（《小取》篇）这是墨子把男女奴隶都看作“人”而兼爱之。

墨子又说：“盗人，人也；杀盗，非杀人也。”这又是说做“盗”的“人”，一方面有“人”的名称；另一方面却没有“人”的实质，实质重于名称，有名无实就不好算作“人”。所以可说：“杀盗，非杀人也。”“盗”不等于“人”，如说：“多盗，非多人也；无盗，非无人也。奚以明之？恶多盗，非恶多人也；欲无盗，非欲无人也。……爱盗，非爱人也；不爱盗，非不爱人也。”（《小取》篇）墨子是认为男女奴隶是好人，盗是坏人，所以他兼爱男女奴隶这类好人，而不兼爱盗这类坏人。正如上述他不把攻者与不义者包括在他所主张的“兼爱”、“周爱”之内。这问题在于攻者与不义者都是损害人者。例如桀、纣那些罪人恶人，倘生在与墨子同时，墨子就决不会兼爱他们的。他最尊大禹，最恨桀纣。禹桀同是夏朝君主，墨子就不平等地兼爱他们。如果对好人与坏人都平等地兼爱，爱与恨，善与恶就互相抵消掉，根本没有爱之可言，墨子还算得是兼爱主义者么？研究墨子的人，都怪墨子赞成“杀盗”和他的“兼爱”、“周爱”“是自相矛盾”。事

实上，墨子是最能够也最注重辨别是非利害的。恨坏人、恶人，杀盗与主张“兼爱”、“周爱”一切好人，可以说并没有什么矛盾。只有不辨好人与坏人都“兼爱”、“周爱”，那才是真正的矛盾。

“墨者之法，杀人者死”。这个“人”必然是指可爱的好人而不包括不可爱的坏人。法必须是支持仁人义士为民除害地去杀不仁不义者，使不仁不义者不敢罪上加罪地来杀仁人义士，这样的法才是合理的，有法才是可贵的。反之，如果仁人义士与不仁不义者双方可以互杀，同样要处死刑，这种法就太无理了，就不如无法了。这在实际上，也是禁止仁人义士不得杀不仁不义者，同时也是鼓励不仁不义者尽可杀仁人义士，反正不论好人坏人都是同一结果。如此，是否会变成谁都不愿做好人，谁都敢于做坏人呢？

又如果任何“杀人者”都该被杀死，那么杀了“杀人者”也该被杀死，例如腹䷔之子是“杀人者”该被杀，腹䷔杀子也是“杀人者”，也该被杀。这就一个杀一个，杀到人类都杀光才会停止。反过来说，如果兼爱是必须爱任何人的，那么罪大恶极者也全要被爱，全杀不得。如用今天的话来说，人类就必须废除死刑，连一个法院、一个法官、一个行刑者也都没有了。试问这相反的两者，都有丝毫的可能与说得通么？

## 九、蔡尚思著《墨子思想要论》

蔡尚思(1905— )，中国思想史家。福建德化人。北京大学国学研究所研究生。曾在南京国学图书馆自修，自认为这所图书馆是自己的最高学府，而称图书馆为太上研究院。历任七所大专学校教授，沪江、复旦二大学副校长。复旦大学历史系主任、中国思想文化史研究室主任。国务院古籍整理出版规划小组及中国哲学史学会顾问、中国史学学会理事、朱熹研究中心名誉理事长、孔子基金会副会长、国际儒学联合会顾问、世界太极学会荣誉会长。

著有《中国思想研究法》、《中国文化史要论》、《中国学术思想史论》、《中国礼教思想史》、《论语导读》、《墨子思想要论》等二十多部专著,论文三百多篇。

蔡尚思的治学,以古典文学为基础,以史哲结合为专业,以思想文化史为重点。认为学术必须展开争鸣,才能向前发展。对于中国古代文化史争鸣应从孔、墨两家开始。不先恰当地评价儒、墨两家思想,就不能恰当地结合中西文化。无论古今中外文化,都要有批判地继承,有选择地吸收。反对封建化与买办化。主张今后新文化应当是“辩证发展”。

蔡尚思认为孔、墨两家分别代表朝野双方,墨子无论在中国、在世界都是为人民的古代第一伟大思想家,同时也是最早的科学技术家。

蔡尚思认为中国传统文化分为统治者的官方与被统治者的民间两大系统,儒、法代表前者,墨代表后者。道家偏于前者而不近于代表工农的墨家。道家政策尚有为统治者采用的,而墨家却完全被取缔。儒、法影响大于墨家,而价值却远远不及墨家。

蔡尚思对墨家的中心思想问题,先举十四种不同说法,然后提出自己的兼爱、非命中心思想说,认为墨子敢于打破亲疏、强弱、贵贱、贫富、智愚等一切由先天的血统、命运决定的观念,并引原文为证。

蔡尚思指出墨家有二十多个优点与四个缺点,认为优点大大超过了缺点。断言:墨学被禁锢于古代,决不会被禁锢于后代。认为墨学有当代价值,今后值得弘扬。中国出了一个墨子,是很值得中国人骄傲!

## 十、任继愈著《墨子与墨家》

任继愈(1916— ),哲学家。山东平原人。1938年毕业于北

京大学哲学系,后在西南联大、北京大学文科研究所攻读中国哲学史和佛教史,1941年获硕士学位。1942—1964年在北京大学哲学系任教,并从事中国哲学史、佛教史、道教史的研究工作。1964—1986年任中国科学院世界宗教研究所所长、中国社会科学院研究生院教授、博士生导师、国务院学位委员会成员、国家图书馆馆长、中国哲学史学会会长等职,并多次被选为全国人大代表。任继愈的著作很多,其代表作有《墨子》、《韩非》、《老子全译》、《汉唐佛教思想论集》、《中国哲学史论》等,并编过四卷集的《中国哲学史》、七卷集的《中国哲学发展史》、一卷集的《中国道教史》、八卷集的《中国佛教史》和100多专题的《中国文化知识丛书》等。

任继愈的《墨子》(上海人民出版社,1956年7月版)是建国后第一部评述墨子的专著,它以崭新的视角,论述这位古代伟大思想家其思想产生的社会历史条件及其阶级性。系统地介绍墨子和墨家主张,并运用马克思主义辩证唯物主义的理論指出墨子思想既有其光辉灿烂的一面(如反抗侵略战争的伟大思想和对王公贵族腐朽享乐思想的尖锐批判等);又有其历史局限的一面(如其唯心主义鬼神思想)。任继愈对墨子的政治思想如“尚贤”、“尚同”的主张亦采肯定态度,认为这是争取改善农民和小手工业者社会地位的进步纲领。任继愈在《墨子》一书的简单结论中说:“墨子是公元前五世纪末中国的伟大思想家,他对劳动者,有无比深切的关怀,他喊出了当时的小私有者、手工业者的呼声。他对那些不顾人民死活、穷奢极欲的王公大人的腐朽享乐生活提出了严正的抗议。他对破坏生产、残杀人民的掠夺性的战争深恶痛绝,并提出了消灭战争的伟大思想。他一生为改善小生产者和劳动者的物质生活、提高他们的政治地位而斗争。他提出了具有唯物主义观点的认识论和思想方法。他创立了艰苦力行、求真理、爱和平、有组织、有纲领的学派。在墨子的影响下形成了后期墨家。后期墨家进一步发展了墨家哲学的唯物主义部分,并完善了中国古代的逻辑科学。”

任继愈五十年前的这个结论,对今天的墨子研究仍有引导意义。

1998年商务印书馆又以《墨子与墨家》的书名出版了《墨子》的增订本。增订本保持了20世纪60年代《墨子》一书的基本观点和材料,同时增加了对后期墨家和《墨经》的分析,对后期墨家的认识论、自然观、逻辑思想及其功利主义思想都作了很好的阐述。附录中对墨子学派对自然科学,特别是光学、力学、数学的贡献作了简要的说明,这些对墨子的研究亦有重要意义。

## 十一、结 束 语

总起来说:有关墨子的专著很多,在十家之内,如梁启超、伍非百、郭沫若、严灵峰、詹剑峰等的专著都未全部收入。在十家之外,如赵纪彬、党晴梵、邓高镜、栾调甫、蒋维乔、冯友兰、谭戒甫、鲁大东、郎擎霄、陈伯达、杨宽、陆世鸿、汪奠基、沈有鼎、关锋、杨向奎等也都有专著。望读者尽可能地多参考。

本书十家小传部分,多参考《中国现代社会科学家大辞典》、《中国人名大词典》(现代部分),附此声明。

1996年3月写于复旦大学

## 《十家论墨》编辑说明

古代的春秋战国之际，中国出现了一位伟大的思想家墨子。

墨子生活的年代大约在公元前468—前376年，他比被后世尊为圣人的孔子晚出，但毛泽东却说他是“比孔子高明的圣人”（1939年4月21日在抗大生产运动总结大会上的演讲）。

毛泽东的看法是有道理的。在公元前5—前4世纪，无论是中国的圣人，还是外国的圣人都是鄙视生产劳动的，惟有墨子认为人与其他动物的本质区别，在于生产劳动，并且说，生产劳动是人类生活的基础（“今人与此〈禽兽等〉异者也，赖其力者生，不赖其力者不生”。——《非乐》上）。墨子把生产劳动称为“强力从事”，他说，国家要强盛，社会要发展，必须积极进行生产（“强力从事”），“强必富，不强必贫”（《非命》下）。墨子本人也是个劳动阶层出身的平民，他会木工，能做车具。

墨子生活在一个诸侯兼并、战乱频繁的年代。他亲自目睹那些为千百万劳动人民带来无穷灾难的战争，心中充满了愤慨，所以他没有像同时代其他一些思想家那样，为统治者去贡献什么“君君臣臣”或者纵横捭阖的方略，也没有像老庄那样消极遁世、独善其身，相反地，他满腔热诚地投入反战活动。他在《非攻》篇中说：那些喜欢打仗的国家“动员起士卒劳役人员数以十万计，然后才能兴兵攻伐其他国家。战争的时间长的好几年，短的也得好几个月。……士卒役夫们散亡在遥远的征途上，粮食接不上，饮食没保障，人们饥寒交迫，冻饿成疾，辗转死在沟壑之中多得无法统计，这

是不利于民众严重危害天下的事情,王公大人却非常起劲地去做,这简直是在残杀天下的千万民众呀,难道不荒谬吗?”(原文:好攻伐之国“徒倍十万,然后足以师而动矣。久者数岁,速者数月。……其散亡道路,道路辽远,粮食不继,食饮不时,厠役以此饥寒冻馁疾病而转死沟壑中者,不可胜计也。此其为不利于人也,天下之害厚矣,而王公大人乐而行之,则此乐贼灭天下之万民也,岂不悖哉!”)

这应看作是古代人民对战争苦难的沉痛控诉。

墨子不仅用自己对战争苦难的沉痛控诉来反对给人民造成苦难的战争,而且身体力行地积极参加反战活动。有一次楚国国王叫工程专家公输般造好了云梯,准备去攻打宋国。墨子听说后,连忙从鲁国动身,昼夜兼程,千里迢迢地赶到楚国,劝说楚王息兵止武,不要攻打宋国。楚王不听,墨子乃与公输般用类似今天沙盘作业的方法作攻战演习,双方九战九拒,结果公输般输给了墨子,楚王这才放弃了攻打宋国的计划。从而避免了一场为楚宋两国人民带来灾祸的战争。

墨子还是古代一位杰出的思辨哲学家。在墨子出生前的七八十年,西方希腊一位名叫赫拉克利特的哲学家认为万物都是对立的统一,事物的运动根源是对立的斗争。列宁在《哲学笔记》里对赫拉克利特的哲学思想给予高度的评价,认为他是“古代辩证法的奠基人之一”。毛泽东在延安时看了陈伯达写的《墨子哲学思想》,认为墨子是中国赫拉克利特。是的,墨子的哲学思想的确是丰富的。墨子论著中关于名与实、知与行、同与异、义与利、正与偏、大故与小故等等哲学范畴的探讨都含有丰富的辩证法因素。墨子在《非命》篇中对于“命运”问题的论述,是对儒家“天命”论的批判,墨子认为国家的兴衰存亡,人们的贫贱富贵,主要决定于各自的努力奋斗,“死生有命,富贵在天”的命定思想只能使人们放弃斗争,消极等待,无所作为。墨子在与儒家“天命”思想的论辩中,还提出

“三表”说，即认为判断是非，要有历史依据，要看实际情况，要看发展结果。这些，都含有丰富的唯物主义因素。墨子在哲学思辨方面达到的成就，不仅在当时中国，就是在当时的世界范围里都是非常杰出的。

墨子和他开创的墨子学派在春秋战国的时代，是风行一时的著名学派。韩非子说墨家与儒家在当时并称为“世之显学”，“儒之所至，孔丘也；墨之所至，墨翟也”（《显学篇》）。《吕氏春秋》记叙，墨家和儒家的弟子众多，“后学显荣于天下者，不可胜数”，但是后来由于儒家的主张符合封建统治者的需要，墨家的主张不符合封建统治者的需要，两者的命运发生大变化。总的是儒家受到官方欢迎和支持，墨家则受到官方排斥和压制。尤其从汉武帝推行“罢黜百家，独尊儒术”的文化专制主义以后，墨家学派渐趋消亡，以致司马迁写《史记》时，对于这么一个重大的学派竟只用一两句话轻轻带过（“盖墨，宋之大夫，善守御，为节用”），但是在民间，墨家的影响依然，世代相传，历久不衰。

《汉书·艺文志》著录墨子书共有七十一篇，历魏晋、南北朝到明清，只剩下五十三篇，且读者很少，研究者更少。唐宋八大家之一的韩愈独具慧眼，推崇墨子，但得不到知识界的赞同。直到清代乾嘉朴学兴起，才有人重新校注《墨子》。从毕沅开始，汪中、张惠言继起，研究者不绝如缕，到清末孙诒让集其大成，完成《墨子间诂》。近代学者，梁启超、王桐龄、伍非百、冯友兰、方授楚等人又用新的研究方法，加以发扬，墨家之学遂出现了复兴气象。新文化运动及“五四”以后，中国的思想家开始以马克思主义的方法对墨子进行新的评估。陈独秀、鲁迅、毛泽东、蔡和森、杜国庠、吕振羽、陈伯达、蔡尚思、任继愈等都撰写过有关墨子的文章，我们赞同鲁迅、毛泽东对墨子的评估，认为墨子是中国人的“脊梁”，是比孔圣人还杰出的大思想家，千百年来封建统治者对墨子及其学派的排斥和压制是完全错误的。《十家论墨》就是为了让人们更好地认识墨子

及其学派而选编的。

《十家论墨》选辑了近代墨学研究者梁启超、王桐龄、伍非百、方授楚、郭沫若、杜国庠、严灵峰、詹剑峰、蔡尚思、任继愈十人关于墨子研究的专著。入选各家的情况,以及各家专著的内容,主编蔡尚思先生已在《〈十家论墨〉要点》里作了简要的介绍。这里再将各家专著的版本情况作些说明:

一、梁启超《墨子学案》,选自《饮冰室专集》(上海中华书局,1936年版),由汪逸珮、钱宝谨、顾眉君标点。

二、王桐龄《儒墨之异同》(北平文化学社,1923年版),由华铮标点。

三、伍非百《墨子大义述》(南京国民印务局,1933年版)。

四、方授楚《墨学源流》(上海中华书局,1937年版)。

五、郭沫若《墨子的思想》、《墨家节葬不非殉》,选自郭沫若《青铜时代》(人民出版社,1954年版),《奴隶制时代》(新文艺出版社,1952年版)。

六、杜国庠《论墨子》,选自《杜国庠文集》(人民出版社,1962年版)。

七、严灵峰《墨子简编》(台湾商务印书馆,1968年版)。

八、詹剑峰《墨子的哲学与科学》(人民出版社,1981年版)。

九、蔡尚思《墨子思想体系》,选自《中国哲学史》杂志1992年创刊号、《中国古代学术思想史论》(广东人民出版社,1990年版)、《墨子研究论丛》(山东大学出版社,1991年版)、《文史哲》杂志1991年第5期和1996年第1期。

十、任继愈《墨子与墨家》(北京商务印书馆,1998年版)。

专录:《毛泽东关于〈墨子哲学思想〉一文的信》(《毛泽东文集》第二卷,人民出版社,1993年版)。

附录:《墨子研究专题目录》,由上海图书馆文献部朱荣琴编辑。

以上各书，选辑时为保持原著风貌，内容均未作改动（个别误排的校改除外），但繁体统一改为简体，直排改为横排。梁启超、王桐龄、伍非百的著作，原书仅有句读，现为方便阅读，由编辑加了新式标点。

20世纪末，中华工商联合会副主席胡德平先生曾在中国民间商会欢迎日本盛和塾访华交流会上发表演讲，认为墨子是中国历史上第一个反映独立手工业者和小生产者思想的哲学思想家，他说：“我国社会至今仍然尊敬孔子，历代帝王将相则不可不知韩非子，生活悠闲的士大夫大多喜欢老子和庄子。其实墨子才是一位最不应被今天的劳动大众和企业家人遗忘的卓越人物。”他的新颖观点受到在座许多日本和中国企业家们的赞同。为了让读者了解这些观点，我们敦请胡德平先生以他演讲的观点，为我们这部书写了一个序言。这个序言的观点与我们此书的编辑方针非常符合，我们这本书就是在胡德平先生的支持下编就的，我谨在这里代表编辑小组表达我们对胡先生的感激之情。

这部书的编辑出版还得到了上海人民出版社诸领导的支持，没有他们的支持和努力，像这样一部学术专著汇编是难以出版的。

戚文

2001年5月3日

# 目 录

《十家论墨》序 .....	胡德平
《十家论墨》要点 .....	蔡尚思
《十家论墨》编辑说明 .....	戚文
一、梁启超论墨子 .....	1
二、王桐龄论墨子 .....	21
三、伍非百论墨子 .....	67
四、方授楚论墨子 .....	103
五、郭沫若论墨子 .....	163
六、杜国庠论墨子 .....	191
七、严灵峰论墨子 .....	253
八、詹剑峰论墨子 .....	271
九、蔡尚思论墨子 .....	295
十、任继愈论墨子 .....	375
专录 毛泽东关于《墨子哲学思想》一文的信(一九三九年 二月一日) .....	393
附录 墨子研究专题目录 .....	397

# 一、梁启超论墨子

## 目 次

### 墨子学案\*

(一)第一章 总论·····	2
一 墨子之生地及年代·····	2
二 墨子的环境及其学说渊源·····	3
三 墨子书·····	6
(二)第三章 墨子之实利主义及其经济学说·····	9
(三)附录一 墨者及墨学别派·····	17

---

\* 梁启超《墨子学案》，作于1921年4月，全书共八章：第一章总论，第二章墨子之根本观念——兼爱，第三章墨子之实利主义及其经济学说，第四章墨子之宗教思想，第五章墨子新社会之组织法，第六章实行的墨家，第七章墨家之论理学及其他科学，第八章结论。书后附有墨者及墨学别派等三个附录。这里选辑的是第一章、第三章和附录一。

## (一) 第一章 总 论

### 一 墨子之生地及年代

太史公不为墨子立传,仅于《孟子荀卿传》末附载二十四个字云:“盖墨翟宋之大夫。善守御,为节用。或曰并孔子时,或曰在其后。”我们想在正史里头研究这位圣人的履历,所得乃仅如此,真失望极了。因为史文阙略,所以他的籍贯年代,都很发生问题。或说是鲁人,《吕览》高诱注。或说是宋人,葛洪《神仙传》、《文选》李善注、《荀子》杨倞注。或说是楚人,毕沅《毕子授堂文钞注序武亿墨子跋》。宋人之说,因史汉都说墨子尝为宋大夫,所以传误。据《公输篇》有“归而过宋”一语,其非宋人可证。楚人之说,不见于旧书,毕沅、武亿辈好奇。因墨子与鲁阳文君有关系,谓鲁当是鲁阳。鲁阳,楚邑。墨子遂变成楚人了,考《贵义篇》称:“墨子南游于楚。”若自楚之鲁阳往。当云游郢,不当云游楚。又称:“墨子南游使卫。”若自鲁阳往卫,当云北游。《渚宫旧事》载:“鲁阳文君说楚惠王,曰:墨子北方贤圣人。”其非楚人鲁阳人更可知。《吕氏春秋·慎大篇》云:“公输般将以楚攻宋。子墨子闻之,起自鲁,十日十夜至郢。”鲁阳距郢,不应如是其远,必为鲁国之鲁无疑。据此看来,墨子鲁人之说,当为近真。

墨子为宋大夫之说,除《孟荀传》外,还见于《汉书·艺文志》,但我也不能深信。查本书中,绝无曾经仕宋的痕迹。太史公或因墨子曾救宋难,所以说他仕宋。其实墨子救宋,专为实行他的兼爱非攻主义,那里论做官不做官呢。墨子曾说:“道不行不受其赏,义不

听不处其朝。”《贵义篇》。当时的宋国，就会行其道听其义吗！墨子是言行一致的人，如何肯立宋之朝！所以我想，墨子始终是个平民，没有做过官的。

年代问题，越发复杂了，《史记》引或说：“并孔子时。”毕沅的考据，说他周赧王二十年还生存，前后相去二百多年。据我的意见，考证这问题，当以本书所记墨子亲见的人亲历的事为标准。再拿他书所记实事做旁证反证，我所信的，是郑繻公被弑后三年，西纪前三九〇。墨子还未死。吴起死时，前三八一。墨子却已死了。墨子之死，总不出这前后八年间。上推他的生年，总不能比公输般小过三十岁。公输般是孔子卒前十年已生的，所以我推定：

墨子生于周定王元年至十年之间，西纪前四六八至前四五九。约当孔子卒后十余年。孔子卒于前四七九。

墨子卒于周安王十二年至二十年之间，西纪前三九〇前至三八二。约当孟子生前十余年。孟子生于前三七二。

我另有一篇墨子年代考附在卷末，今不赘述。墨子的生地和年代，既大略确定，就可以观察他的环境，研究他学说的渊源了。

## 二 墨子的环境及其学说渊源

第一 古代封建社会阶级政治，春秋中叶发达到最完满，此后便盛极而衰了。孔子对于这种社会，虽常常慨叹他的流弊，想加以矫正。但孔子并没有从新改造的觉悟，不过欲救末流之弊，恢复原有的好处。墨子生孔子之后，时势变迁，越发急转直下。墨子又是个极端的人，不像孔子那种中庸性格，他觉得旧社会整个要不得，非从根本推翻改造不可。所以他所提倡几条大主义，条条都是反抗时代潮流，纯带极端革命的色彩。革除旧社会，改造新社会，就是墨子思想的总根源。

第二 “尚文”本是周代特色，到春秋末年，“文胜”的弊端越发

显著,渐渐成为虚伪的社会。所以棘子成一派人,已经愤慨,说道:“君子质而已矣,何以文为?”《论语》。孔子作《春秋》,虽说是“变周之文,从殷之质。”《公羊传》。但孔子终是个中庸的人,固然不愿意“文胜质则史,”也不愿意“质胜文则野”,始终取调和态度。墨子以为这样救不了时弊,所以毅然决然,“背周道而用夏政。”《淮南子·要略》。

第三 墨子是看着三家分晋,田氏篡齐,楚越极盛强,秦也将次崛起。几百年的世家,没有几家能保全。那些小国,都是朝不保暮,眼见战国时代“杀人盈城、杀人盈野”的惨状,跟着就来。那向戌一流的“弭兵谈”,是挽不转这种狂澜了,他要从社会心理上施一番救济。所以提倡“兼爱”,再从“兼爱”的根本观念上,建设“非攻”主义。

第四 贵族的奢侈,自古已然。春秋战国之间,国愈大,物力愈丰,专制力愈强,奢侈的程度也跟着愈甚。再加以当时经济状况变迁,经济上的兼并与政治上的兼并购进。观范蠡三致千金,子贡结驷连骑,可想见当时富族阶级的势力了。贵富两族,相竞于奢侈,平民资产,被掠日甚。所以墨子特注意经济组织的改造,要建设一种劳力本位的互助社会。

第五 墨子是一个无权无勇的人,他的主义,有甚么方法能令他实现呢?他是个大慈善家,断不肯煽动人民流血革命,而且那时也不是群众运动的时代。他没有法子,只好利用古代迷信的心理,把这新社会建设在宗教基础之上。他的性格,本来是敬虔严肃一路,对于古代宗教,想来也有热诚的信仰。所以借“天志”“明鬼”这些理论,来做主义的后援。

第六 墨子时,老子学说在社会上已很占势力。老子采绝对的自由放任主义,所以说:“无为而治。”说:“不尚贤使民不争。”墨子注重“人为”,以为天下事没有委心任运做得好的。所以他主张干涉主义,主张贤人政治。他的篇名叫做“尚贤”,和老子的“不尚贤”正反对。他说要“上同而不下比,”《尚同》上。压制人民自由,实行“有为而治”主义,都是对子老学的反动。

第七 墨子生于鲁国，又当儒学极盛之时。鲁号称守礼之邦，是周代旧式文明的代表。儒学受了这影响，本来已带几分保守的色彩。尤可惜者，孔子卒后，诸大学子相继沦丧。独子夏享高寿，且为魏文侯师，所以他这一派独盛行。子夏本是规模最狭的人，并不能传孔学真相。于是儒者专讲形式，渐渐腐败下去了。墨子少年，也曾“学儒者之业，受孔子之术。既乃以为其礼烦扰，伤生害事，糜财贫民。”《淮南子·要略》。于是自树一帜。所以墨子创教的动机，直可谓因反抗儒教而起。本书《鲁问篇》举出儒教应反对的理由四件，说道：

儒之道足以丧天下者四政焉。儒以天为不明，以鬼为不神，天鬼不说，此足以丧天下；又厚葬久丧，重为棺槨，多为衣衾，送死若徙，三年哭泣，扶然后起，杖然后行，耳无闻，目无见，此足以丧天下；又弦歌鼓舞，习为声乐，此足以丧天下；又以命为有贫富寿夭、治乱安危，有极矣，不可损益也，为上者行之，必不听治矣，为下者行之，必不从事矣，此足以丧天下。

墨子因儒者不说天鬼，所以说“天志”、“明鬼。”因为儒者厚葬久丧，所以要“节葬。”因为儒者最重音乐，所以“非乐”。因为儒者信命运，所以“非命”。这四个主义，都是对于孔学的反动。

(附言)这四件事中，第一第三第四，都是孔学的要点。独第二件说孔子主张厚葬，未免冤枉了。《论语》记“颜渊死，门人欲厚葬之，孔子不可。门人厚葬之，子曰：回也。视予犹父也，予不得视犹子也。”《吕氏春秋·安死篇》记“季孙有丧，孔子往吊。主人以璠琦收，孔子径庭而趋，历级而上，曰：以宝玉收、譬之犹暴骸中原也。”此皆孔子反对厚葬之证。但孔子凡事中庸，虽反对厚葬，亦不如墨子之极端薄葬耳。至于三年丧制，确是孔子所主张。墨子之节葬论，其主要之点在反对久丧，所以“节葬”也算得孔学反动。

第八 当时因社会恶浊，厌世思想很发达。《论语》所记晨门荷蓑、楚狂接舆、丈人长沮桀溺一流人，都是看不过社会现状，气愤起来，打独善其身的主意。还有原壤杨朱这一派，看得更破，索性

自己放恣了。墨子以为厌世乃志行薄弱的人的行径，世界本由人造成的，固然不可厌，也不该厌，所以反抗这种潮流，“摩顶放踵利天下为之。”至于杨朱一派，墨子更觉他可鄙了，所以反抗他，“要以自苦为极。”《庄子·天下篇》。

### 三 墨 子 书

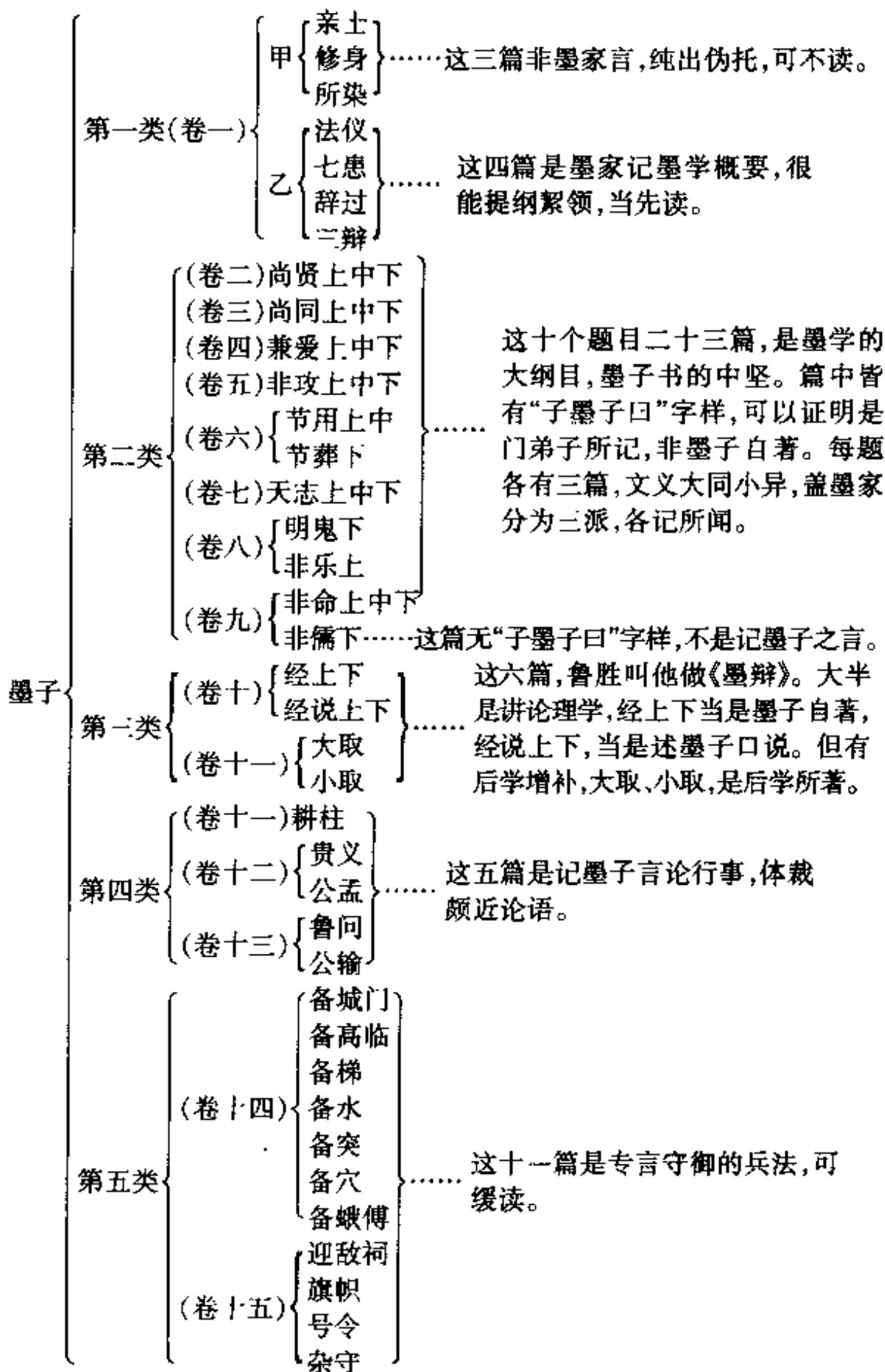
《墨子》这部书，《汉书·艺文志》说是七十一篇，《隋书·经籍志》以下各家记录，都说是十五卷。今本卷数同《隋志》，篇数却只有五十三，已亡了十八篇。内八篇尚有目录，十篇并录亦亡。而内中尚有三篇，决非墨家言，只算存得五十篇了。

《墨子》在先秦诸子中，最为难读。第一件，因为这部书经孟子排斥过后，二千余年来的儒者，无人过问。所以没有注释，没有校勘，脱简讹文，触目皆是。近来经毕沅、王念孙、孙诒让等校注之后，比前易读多了，然不可解的地方仍不少。第二件，原书本来是质而不华，有许多当时的白话，今日极难索解。然则他为甚么用这种文体呢，有位墨者田鸠，《汉书·艺文志》有《田俅子》三篇，即此人所著。曾说明这个理由：

楚王谓田鸠曰：墨子者，显学也。……其言多而不辩，何也？曰：昔秦伯嫁女于晋公子，……从文衣之媵七十人。至晋，晋人爱其妾而贱公女，此可谓善嫁妾而未可谓善嫁女也。……墨子若辩其辞，则恐人怀其文而忘其用，直以文害用也。《韩非子·外储说左上篇》。

观此可知墨子文辞朴讷，是有意为之。内中还有许多枝蔓拖沓的地方，非留心细读，不能得其真意。但全书出于墨子自著者很少，不可不知。

现存五十三篇，胡适把他分为五组，分得甚好。但我的意见，和胡氏微有异同，今采用他的分类，别为解释。



欲治《墨子》，应据之校注本及应阅之参考书如下：

毕沅《墨子注》（经训堂本，浙江局刻本）

孙诒让《墨子间诂》（自刻本）

王念孙《读墨子杂志》（《读书杂志》内）

张惠言《墨子经说解》（神州国光社本）

梁启超《墨学微》（商务印书馆饮冰室丛著本）

梁启超《墨经》校释（新印本）

胡适《中国哲学史大纲》（北京大学丛书本）

## （二）第三章 墨子之实利主义 及其经济学说

自孟子说：“何必曰利，亦有仁义而已矣。”后世儒者，因此以言利为大戒。董仲舒更说：“正其谊不谋其利，明其道不计其功。”于是一切行为，专问动机，不问结果，弄得道德标准和生活实际距离日远，真是儒家学说莫大的流弊。其实孔子也并不如此，一部《易经》，个个卦都讲“利”，孔子说“利者义之和。”说：“以美利利天下；”说：“乐其乐而利其利。”何尝说利是不好！？不过不专拿“利”来做道德标准罢了。

墨子不然，道德和实利不能相离，利不利就是善不善的标准。书中总是爱利两字并举，如：“兼相爱交相利”。《兼爱》中下。“爱利万民”。《尚贤》中。“兼而爱之从而利之”。同上。“众利之所生何自生，从爱人利人生”。《兼爱》下。“爱人者人亦从而爱之，利人者人亦从而利之”。《兼爱》中。“天必欲人之相爱相利”。《法仪》。“若见爱利国者必以告，亦犹爱利国者也。”《尚同》下。诸如此类，不可枚举。以常识论，爱的目的在人，利的目的在己，两件事像很不相容，然而墨子却把他打成一丸。第一件，可以见他所谓“利”，一定不是褊狭的利己主义。第二件，可以见他所谓“爱”，必以有利为前提。他说：“忠信相连，又示之以利，是以终身不厌。”《节用中》。简单说，从经济新组织上建设兼爱的社会，这是墨学特色。

经济学的原字 economy，本来的训诂，就是“节用”。所以墨子的实利主义，拿“节用”做骨子，“节葬”不过“节用”之一端，“非乐”

也从“节用”演绎出来。今综合这几篇来研究“墨子经济学”的理论，研究墨子的经济学，须先从消费方面起点。墨子讲消费，定出第一个公例是：

“以自苦为极”。《庄子·天下篇》。“凡足以奉给民用则止”。《节用》中。

墨子以为人类之欲望，当以维持生命所必需之最低限度为标准。饮食是“黍稷不二，羹馘不重，饭于土墼，啜于土铏。”《节用》中。衣服是“冬以圉御也寒，夏以圉暑。”《节用》上。宫室是“高足以辟同避润湿，边足以圉风寒，上足以待霜雪雨露，墙高足以别男女。”《辞过》。只要这样就够了，若超过这限度，就叫做奢侈。墨子以为凡奢侈的人，便是侵害别人的生存权，所以加他个罪名。说是：

“暴夺人衣食之财。”《节用》中。

近代马克思一派说，资本家的享用，都是从掠夺而来。这种立论根据，和二千年前的墨子正同。

讲到生产方面，墨子立出第二个公例，是：

“诸加费不加利于民者弗为。”《节用》中。“凡费财劳力不加利者不为也。”《辞过》。

墨子以为生产一种物事，是要费资本、费劳力的。那么，就要问：费去的资本劳力能增加多少效用？所费去的和所增得的比较，能否相抵而有余？试拿衣服来做例，墨子说：“衣服，适身体和肌肤而足矣。……锦绣文采靡曼之衣，……此非云益暖之情也，单同殫，尽也劳力，毕归之于无用也。……”《辞过》。他的意思以为穿衣服的目的，不过取其能暖，穿绸比穿布并不加暖，所以制绸事业，就是“加费不加利于民。”

墨子非乐的主张，就是从这个公例衍生出来。他说：

“若圣王之为舟车也，即我弗敢非也。古者圣王亦尝厚斂乎万民以为舟车。既以同已成矣，曰：吾将恶许用之？恶许犹言何许，言用之何处也。曰：舟用之水，车用之

陆，君子息其足焉，小人休其肩背焉。故万民出财赍而予之，不敢以为感恨者，何也？以其反中民之利也。然则‘乐’，反中民之利亦若此，即我弗敢非也。”《非乐》上。

这是说音乐是“加费不加利于民”的事，所以要反对他。墨子以为总要严守这个公例，将生产力用到有用的地方，才合生产真意义。所以他说：“把那些阔人所嗜好的‘珠玉鸟兽犬马’去掉了，挪来添补‘衣裳宫室甲盾舟车之数，’立刻可以增加几倍。”《节用》上。

墨子更把这种观念扩充出去，以中用不中用为应做不应做的标准，凡评论一种事业一种学问，都先问一句：“有甚么用处？”如：

“问于儒者曰：‘何故为乐？’曰：‘乐以为乐也。’子墨子曰：‘子未我应也。’今我问曰：‘何故为室？’曰：‘冬避寒焉，夏避暑焉，室以为男女之别也。’则子告我为室之故矣。今我问曰：‘何故为乐？’曰：‘乐以为乐也。’是犹曰：‘何故为室？’曰：‘室以为室也。’”《鲁问》。

这是墨学道德标准的根本义。若回答不出个“甚么用处来，”那么，千千万万人说是好的事，墨子也要排斥的。

墨子这种经济思想，自然是以劳力为本位，所以“劳作神圣”为墨子唯一的信条。他于是创出第三个公例，是：

“赖其力则生，不赖其力则不生。”《非乐》上。

墨子说，人和禽兽不同，禽兽是“因其羽毛以为衣裘，因其蹄蚤以为絢屨，因其水草以为饮食”。所以不必劳作，而“衣食之材已具。”人类不然，一定要“竭股肱之力，亶殫也，殫，尽也。其思虑之智”，才能维持自己的生命。所以各人都要有“分事。”甚么叫做分事呢？就是各人自己分内的职业，以上节译《非乐》上篇原文。墨子于是感觉有分劳的必要，又创出第四个公例。说道：

“各从事其所能。”《节用》中。（各因其力所能至而从事焉。《公孟》）

墨子设一个譬喻，说道：“譬若筑墙然，能筑者筑，能实壤者实

壤，能欣者欣，同撤。然后墙可成也。”《耕柱》。有些人“竭股肱之力，”有些人“竄其思虑之智，”无论是筋力劳作，或是脑力劳作，只要尽本分去做，都是可敬重的。只有那些“贪于饮食惰于从事”的人，墨子便加他一个恶名，叫做“罢同疲。而不肖”了。《非命》上。

在这种劳力本位的经济学说底下，自然是把时间看得很贵重，墨子于是又创出第五个公例。说道：

“以时生财，财不足则反之时。”《七患》。

“光阴即金钱”(Time is money)这句格言，墨子是看得最认真的。他所以反对音乐，就因为这个原故，他说：“那些‘王公大人’们日日听音乐，还能‘早朝晏退听狱治政’吗？农人日日听音乐，还能‘蚤出暮入耕稼树艺多聚菽粟’吗？妇人日日听音乐，‘还能夙兴夜寐纺绩织纴’吗？所以断定音乐是‘废国家之从事’。”《非乐》上。他反对久丧，也是因为这个原故。他说：“儒教的丧礼，君父母妻长子死了，都服丧三年。伯叔兄弟庶子死了，都服丧一年。其余族人亲戚，五月三月不等。这样，人生在世几十年，服丧的日子倒占了大半，还有什么时候去做工呢？而且服丧的时候，做成许多假面孔。‘相率强不食以为饥，薄衣而为寒，’‘扶而能起，杖而能行，’闹到‘面目陷隤，颜色薰黑，耳目不聪明，手足不健强，’这不是于卫生大有妨碍吗？这不是减削全社会的劳力吗？所以断定‘久丧为久禁从事’。”《节葬》下。

墨子又极注意人口问题，他有第六个公例。是：

“欲民之众而恶其寡。”《辞过》。

墨子的人口论，和玛尔梭士的人口论正相反。玛尔梭士愁的是人多，墨子愁的是人少，人少确是当时的通患。所以梁惠王因“寡人之民不加多”，就对着孟子发牢骚。《孟子·梁惠王篇》。商鞅弄许多把戏，“徠三晋之民。”《商君书·垦令篇》。墨子对于这问题，第一是主张早婚。他的制度，“是丈夫年二十，毋敢不处家；女子年十五，毋敢不事人。”《节用》上。第二是反对蓄妾，他说：“内无拘女，外

无寡夫，则天下之民众，故蓄私不可不节。”《辞过》。这些主张，都是以增加人口为增加劳力的手段，所以看得很郑重。反对久丧，也是为这个原故。因为儒家丧礼，禁男女同栖，服丧时候很多，于人口繁殖自有妨碍。墨子说：“此其为败男女之交多矣，以此求众，譬犹使人负剑而求寿也。”《节葬》下。反对战争，也是为这个原故。他说：“战争除病死战死不计外，而且攻伐邻国，久者终年，速者数月，男女久不相见，此所以寡人之道也。”《节用》上。这都是注重人口问题的议论，虽然见解有些幼稚，但在当日也算救时良药了。

最后讲到分配方面，墨子定出第七个公例。是：

“有余力以相劳，有余财以相分。”《尚同》上。

自己的劳力和光阴，做完了自己分内事业，还有余剩，拿去帮助别人做，这就是“余力相劳。”自己的资财，维持自己一身和家族的生活，还有余剩，拿去分给别人，这就是“余财相分。”这两句话墨子书中讲得最多。《天志篇》《辞过篇》《兼爱篇》皆有。其实只是“交相利”三个字的解释。《节葬篇》说：“疾从事焉，人为其所能以交相利。”意义更为明了。余力相劳，就是孔子讲的“力恶其不出于身也，不必为己。”余财相分，就是孔子讲的“货恶其弃于地也，不必藏诸己。”《礼记·礼运篇》。两圣人的经济学说，同归宿到这一点。质而言之，都是梦想一种完全互助的社会。

我想，现在俄国劳农政府治下的经济组织，很有几分实行墨子的理想。内中最可注意的两件事：第一件，他们的衣食住，都由政府干涉。任凭你很多钱，要奢侈也奢侈不来。墨子的节用主义，真做到彻底了。第二件，强迫劳作，丝毫不肯放松，很合墨子“财不足则反诸时”的道理。虽然不必“日夜不休，以自苦为极，”但比诸从前工党专想减少工作时刻，却是强多了。墨子说：“安有善而不可用者。”看劳农政府居然能毅实现，益可信墨子不是个幻想家了。

墨家非攻，儒家亦非攻。儒家非攻，专是义不义问题；墨家非攻，义不义问题之外，还有个利不利问题。《非攻》上是说攻的不

义,《非攻》下是说攻的不利。墨家的宋轻,想说秦楚罢兵,儒家的孟子问他:“说之将何如?”宋轻说:“我将言其不利也。”孟子说:“先生之志则大矣,先生之号则不可。”这就是儒墨不同之点。墨子说非攻的不利,有个很妙的譬喻:

“大国之攻小国,譬犹童子之为马。童子之为马,足用而劳。今大国之攻小国,攻者,即被攻者。农夫不得耕,妇人不得织,以守为事。攻人者,亦农夫不得耕,妇人不得织,以攻为事。”《耕柱》。

这段话,简单说,就是“彼此不上算。”墨子无论说什么事理,都要从“上算不上算”上头比较一番,和董子“明其道不计其功”的学说恰好是个反面。

墨子把“利”字的道理,真是发挥尽致。孔子说:“利者义之和”已经精到极了。《墨子·经上篇》直说:“义,利也。”是说,利即是义,除了利别无义。因此他更替这个“利”字下了两条重要的界说:

界说一,凡事利余于害者谓之利,害余于利者谓之不利。他说:

“断指以存腕,利之中取大,害之中取小也。害之中取小者,非取害也,取利也。”《大取》。

有时明明看着是有害的事情,还要做他,如断指。表面看来,岂不是和实利主义相悖吗?其实不然,因为是利余于害才取他,取他毕竟是取利不是取害。反之,害余于利的事情,万不要取。墨子解释攻国之害余于利,说:

“然而何为为之?曰:我贪伐胜之名及得之利故为之。子墨子曰:计其所自胜,无所可用也。计其所得,反不如其所丧。”《非攻》中。

这是表面看着像有利,其实害比利大,所以不要取,这是计较利害到极精处。

界说二,凡事利于最大多数者谓之利,利于少数者谓之不利。

墨子说：

“饰攻战者言曰：南则荆吴之王，北则齐晋之君，始封于天下之时，其土之方，未至有数百里也，人徒之众，未至有数十万人也。以攻战之故，土地之博，至有数千里也，人徒之众，至有数百万人，故当攻战而不可为也。子墨子曰：虽四五国则得利焉，犹谓之非行道也。譬若医之药人有病者然，今有医于此，和合其祝药之于天下之有病者，而药之，万人食之，若医四五人得利焉，犹谓之非行药也。”《非攻》中。

少数人格外占便宜得利益，从这少数人方面看，诚然是有利了，却是大多数人受了他的害。从墨子爱利天下的眼光看来，这决然是害，并不是利。反之，若是少数人吃亏，多数人得好处，墨子说他是利。所以他说：

“杀己以存天下，是杀己以利天下。”《大取》。

“杀己”岂不是大不利的吗？因为杀了一个“己”能存得了天下，所以打起算盘来，依然有利。英人边沁主张乐利主义，拿“最大多数之最大幸福”做道德标准，墨子的实利主义，也是如此。

然则墨子这种学说，到底圆满不圆满呢？我曾说过，墨子是个小基督，从别方面说，墨子又是个大马克思。马克思的共产主义，是在“唯物观”的基础上建设出来。墨子的“唯物观”，比马克思还要极端。他讲的有用无用、有利无利，专拿眼前现实生活做标准，拿人类生存必要之最低限度做标准，所以常常生出流弊。即如他所主张“男子二十处家，女子十五事人”，依我们看来，就不如孔子所主张“男子三十而娶，女子二十而嫁”。墨子只知道早婚可以增加人口增加劳力，却不知道早婚所产的儿女，体力智力都薄弱，劳力的能率却减少了。墨子学说最大的缺点，莫如“非乐”。他总觉得娱乐是废时失事，却不晓得娱乐和休息，可以增加“物作的能率”。若使墨子办工厂，那“八点钟制度”他定然反对的。若使墨子

办学堂，一定每天上课十二点钟，连新年也不放假。但这种办法对不对？真可以不烦言而决了。儒家有一位程繁，驳他的“非乐论”。说道：

“昔者诸侯倦于听治，息于钟鼓之乐。……农夫春耕夏芸秋收冬藏，息于瓴缶之乐。今夫子曰：‘圣王不为乐。’此譬之犹马驾而不税，弓张而不弛，无乃非有血气者所能至耶。”《三辩》。

墨子对于这段话的反驳，就很支离，不能自圆其说，这总算墨学的致命伤了。庄子批评墨子，说：

“其道太觳，使人忧，使人悲，其行难为也。恐其不可以为圣人之道，反天下之心，天下不堪。墨子虽能独任，奈天下何。”《天下篇》。

庄子是极崇拜墨子的人，这段批评，就很替墨子可惜。墨子的实利主义，原是极好，可惜范围太窄了，只看见积极的实利，不看见消极的实利。所以弄到只有义务生活，没有趣味生活，墨学失败最重要的原因，就在此。

### (三) 附录一 墨者及墨学别派

《吕氏春秋》云：“孔墨弟子，充满天下”。《尊师篇》。今孔子弟子，因《史记》有专传，其名传于后者甚多。墨子弟子，世几莫能举其名。孙诒让云：“彼勤生赴死以赴天下之急，而姓名渐灭与草木同尽者，殆不知凡几，呜呼！恸矣！”诒让著墨子传授考，集本书及先秦诸子所纪，凡得墨子弟子十五人，再传弟子三人，三传弟子一人，治墨术而不详其传授系次者十三人，杂家四人，其扶微阐幽之志，洵足多也，今据之制墨者人表如下页。参看《墨子间诂·墨语上》之三。

下表，古书中直接以“墨者”名者，尽于是矣。虽然，自墨子卒后以迄战国之末，其受墨学影响而卓然成为大师者犹大有人在。

#### 第一，宋钘

《荀子·非十二子篇》以墨翟宋钘并称。则钘与翟同一学系甚明。钘即孟子书中之宋轻，或又即庄子《逍遥游篇》之宋荣子。其学说概略，见于《庄子·天下篇》《荀子·正论篇》。孟子尊称之为“先生”，荀子称之为“子宋子。”又言其“聚人徒立师学。”俱见《正论篇》。知必为当时一大师矣。《天下篇》称其主张“人我之养毕足而止”，与墨子经济学说之根本观念正同。又称其“见侮不辱，救人之斗。禁攻寝兵，救世之战。”亦纯是墨家宗旨。孟子记其说秦楚罢兵，谓“我将言其不利”。正合墨家实利主义。《天下篇》又言“彼以为无益于天下者，明之不如其已。”更是极端的实利主义口吻。《正论篇》述其言，谓“知见侮之为不辱，则不斗矣”。此纯是托尔斯泰之“无抵抗主义”。视墨子之非攻而主张自卫者，又进一层矣。

- 禽滑釐子  
 高石何子  
 高县子  
 公耕尚过子  
 魏越巢子(著书六篇)  
 随巢子(著书三篇)  
 胡非子(著书三篇)  
 管黔激子  
 高孙子  
 治徒娱  
 跌鼻子  
 曹公子  
 胜绰  
 彭轻生子  
 孟山唐子  
 墨子 — 以上墨子弟子  
 田俅(鸠)(著书二篇)  
 相里勤(南方墨者,三墨之一)——五侯子  
 相夫氏(三墨之一)  
 邓陵氏(南方墨者,三墨之一)  
 苦获(南方墨者)  
 己齿(同上)  
 我子(著书二篇)  
 缠子(著书一卷)  
 孟胜(墨家巨子)——徐弱  
 田襄子(墨家巨子)  
 腹綦(墨家巨子)  
 夷之  
 谢子  
 唐姑果  
 郑人翟  
 以上传授系次无考
- 田系 (三传)  
 许犯 · 田系  
 索卢参 (再传)
- 屈将子 (再传)

## 第二,尹文

《庄子·天下篇》以宋钐、尹文并称。宋钐既属墨系,则尹文当亦然。《公孙龙子·迹府篇》《吕氏春秋·正名篇》,皆述尹文论“见侮不辱”之义,益可证文与钐确为同派,彼作为华山之冠表上下平,亦近墨子之平等主义。但今本《尹文子》二篇,对于儒墨,并有诋议,其论皆名家、法家言,是殆从墨学一转手者。

## 第三,许行

许行学说,仅见孟子。其并耕主义,盖受墨子经济思想之影响。

“其徒数十人，皆衣褐，搢屨织席以为食。”亦宗墨子之“以自苦为极。”

第四，惠施

第五，公孙龙

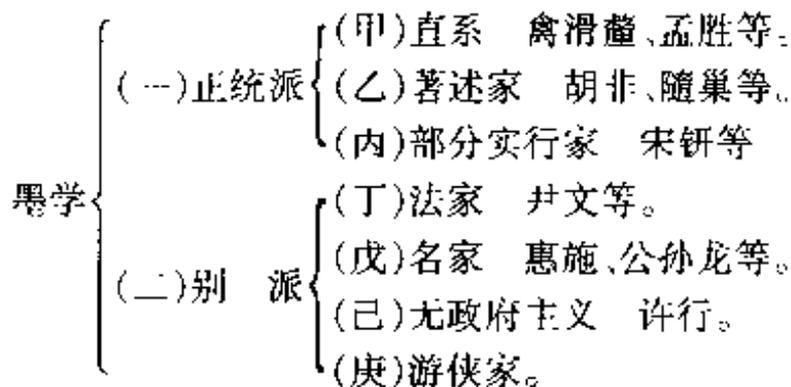
第六，魏牟

惠施、公孙龙，皆所谓名家者流也。而其学实出于墨，《庄子·天下篇》云：“墨者俱诵《墨经》，而倍谲不同，相谓别墨。以坚白同异之辩相訾，以觭偶不侔之辞相应。”《墨经》言名学过半，而施龙辩辞，亦多与经出入。《天下篇》举惠施推论十事，而归宿于“汎爱万物，天地一体”。公孙龙亦尝劝燕昭王偃兵，可见两家皆宗墨学。胡适谓《天下篇》所谓“别墨”，即施龙一派，可谓特识，其详具见适所著书，不备引。

《荀子·非十二子篇》首举它嚣、魏牟二人学说，今皆失传，然据《列子·仲尼篇》魏牟为公孙龙辩护七事，则牟盖龙之信徒，然则牟亦可入“别墨”矣。

先秦书多儒墨对举，汉人亦以儒侠对举，史记所谓“儒以文乱法，而侠以武犯禁”是也。墨氏之教，“损己而益所为。”去声。“为身之所恶以成人之所急。”《淮南子》谓：“墨子服役者百八十人，皆可使赴火蹈刃，死不旋踵。”《新语》谓：“墨子之门多勇士。”然则战国末年以逮汉初，其游侠传中人物，皆谓之“别墨”可也。

今综合以上所论述，拟为墨学派别表如下：



(选自梁启超《饮冰室专集》第十一册，  
上海中华书局，1936年版)



## 二、王桐龄论墨子

### 目 次

#### 儒墨之异同\*

- |                         |    |
|-------------------------|----|
| (一)凡例 .....             | 22 |
| (二)第六章 儒墨理想中之圣经贤传 ..... | 24 |
| (三)第八章 结论 .....         | 50 |

---

\* 王桐龄《儒墨之异同》出版于1923年，全书除凡例外，共八章：第一章序论，第二章宗教观念之比较，第三章道德观念之比较，第四章政治观念之比较，第五章儒墨理想中之模范人物，第六章儒墨理想中之圣经贤传，第七章儒墨教祖之事业，第八章结论。

这里选辑的是凡例和第六章、第八章。

## (一) 凡 例

一、儒家学说之引用文字,根据“四书”“五经”。墨家学说之引用文字,根据《墨子》五十三篇。

二、“五经”之中:《春秋》经孔子手订;《礼记》为后儒纂辑;《周易》之《彖》《系》《说卦》《象》《文言》,亦多后儒纂辑,当然属于儒教系统。《诗》《书》二经为古来流传之著作,“四书”常引用之,《墨子》五十三篇中亦常引用之,当然不专属于儒教系统。但《诗》《书》曾经孔子删定,“四书”所引用者多现存之《诗》《书》,墨子所引用者多逸《诗》、逸《书》。兹假定以现存之《诗》《书》属于儒教系统,引用其文字以证明儒家学说。

三、《伪古文尚书》五十八篇中,有二十五篇为后人著作,但其书仍系汉、魏、晋时代儒者学说。故引用之时,仍列诸儒家学说内。

四、《孝经》为后儒纂辑,《左传》《公羊传》《史记》《汉书》等书皆后儒著作,本编引用其文字以证明儒家学说。

五、《荀子》《论衡》《孔丛子》《孔子家语》等书,其著作者皆承袭儒家系统,本编引用其议论,以证明儒家学说。

六、汉人董仲舒、唐人韩愈,皆为后代名儒,本编引用其著作以证明儒家学说。

七、晋人陶潜、唐人李商隐,一为高士,一为诗人,皆不以儒家著名也。然二人生平既不属于他种学派,亦未信奉他种宗教,故从消极的方面认定二人为儒生。引用其诗文,以证明儒家学说。

八、晋人鲁胜，唐儒韩愈，清儒毕沅、汪中，近人孙诒让，今人梁启超，皆于墨学绰有研究，多所发明，本编时常引用其著作以阐明墨家学说。

九、《庄子》《吕氏春秋》《韩非子》等书，其著作年代约在战国末年。《淮南子》之著作年代约在前汉中年，去孔子、孟子、墨子之年代未远，其著作者又非直接承袭孔墨系统，对于儒墨二家学说多不为左右袒，所论颇能持平。本编杂引其学说以证明儒墨二家事迹。

十、墨子之学说与西洋古代学说及现代学说颇有类似之处，本编杂引《旧约全书》《新约全书》、赫胥黎《天演论》、达尔文《进化论》、卢梭《民约论》、斯密亚当《原富论》、约翰弥尔功利学说等书，以与墨子学说对照，证明墨学之价值。

十一、唐张说《虬髯客传》、杨巨源《红线传》、薛调《刘无双传》、段成式《剑侠传》、元施耐庵、罗贯中《水浒传》等书，皆小说体裁，本不成为学说也，然其中所述之理想的人物与事实，为当时社会背影，本编引用其议论，以证明墨学虽中绝，而墨学之理想犹潜藏隐伏于后人脑筋中，固未尝完全消灭。

十二、第七章以后、结论以前，本欲加入“儒墨学说及于后世之影响”、“儒墨学说与当代思潮之关系”二章，因搜集材料甚难，姑且从略，俟后再版时陆续补入。

## (二) 第六章 儒墨理想中之圣经贤传

儒墨教祖皆道德家也，然细心比较，则孔孟为圣贤中之学者，墨子为圣贤中之英雄。孔孟实行上之能力，远不如墨子，而考据上之知识，似在墨子以上。孔子生平，时常以好古自称。

孔子曰：“述而不作，信而好古，窃比于我老彭。”（《论语·述而第七》）

又曰：“我非生而知之者，好古，敏以求之者也。”（同上）

以勤学自期。

叶公问孔子于子路，子路不对。子曰：“女奚不曰：其为人也，发愤忘食，乐以忘忧，不知老之将至云尔。”（同上）

以不学自警。

子曰：“默而识之，学而不厌，诲人不倦，何有于我哉。”（同上）

又曰：“德之不修，学之不讲，闻义不能徙，不善不能改，是吾忧也。”（同上）

又常以博学勉人。

子张学干禄。子曰：“多闻阙疑，慎言其余，则寡尤。多见阙殆，慎行其余，则寡悔。言寡尤，行寡悔，禄在其中矣。”（同上《为政第二》）

以好学诤人。

子贡问曰：“孔文子，何以谓之文也。”子曰：“敏而好学，不耻下问，是以谓之文也。”（同上《公冶长第五》）

以不学警人。

孔子曰：“生而知之者，上也。学而知之者，次也。困而学之，又其次也。困而不学，民斯为下矣。”（同上《季氏第十六》）

其门弟子及其乡人，亦常以博学、多学称道孔子。

子贡曰：“夫子之文章，可得而闻也。”（同上《公冶长第五》）

达巷党人曰：“大哉孔子！博学，而无所成名。”（同上《子罕第九》）

颜渊喟然叹曰：“……夫子循循然善诱人，博我以文，约我以礼。”（同上）

子曰：“赐也，女以予为多学而识之者与？”对曰：“然，非与！”（同上《卫灵公第十五》）

孟子提倡博学，其论调与孔子略等。

孔子曰：“君子博学于文，约之以礼，亦可弗畔矣夫。”（同上《雍也第六》）

孟子曰：“博学而详说之，将以反说约也。”（《孟子·离娄下》）

而墨子无闻焉。盖儒家学说多因袭，墨家学说多创造；儒家学说浅而博，墨家学说深而邃。儒家教祖之孔孟，长于经学、史学，其创立学说，往往援引古人议论，以为自己学说之根据。墨家教祖之墨子，长于论理学，其创立学说，虽不援引古人议论，亦能自完其说。故自考据学方面观之，似乎墨子与古人缘浅，而孔孟与古人缘深。然崇古保守之风为先秦诸子特色，墨子亦先秦诸子之一，其思想自不能逸出此范围以外，故其学说中，援引古人言论，断章取义，牵掣古人学说以附会自己学说之处亦自不少。兹试将儒墨二家理想中之圣经贤传，胪列下面，比较研究，以供参考。

## 第一节 对于《诗》之见解

孔子生平最嗜好诗。

子所雅言：《诗》《书》执礼，皆雅言也。（《论语·述而第七》）

其对于诗之见解，谓诗可以感发志意，可以考见得失，可以和而不至于流，可以怨而不至于怒。凡人伦之道，诗无不备，其绪余又足以资多识。

子曰：“兴于《诗》。”（同上《泰伯第八》）

又曰：“诗，可以兴，可以观，可以群，可以怨。迩之事父，远之事君；多识于鸟兽、草木之名。”（同上《阳货第十七》）

而归本其旨于“思无邪”。

子曰：“《诗》三百，一言以蔽之，曰：‘思无邪。’”（同上《为政第二》）

明于《诗》者，可以为行政官，可以为外交官。

子曰：“诵《诗》三百。授之以政，不达；使于四方，不能专对，虽多，亦奚以为？”（同上《子路第十三》）

故常以之教子。

陈亢问于伯鱼曰：“子亦有异闻乎？”对曰：“未也。尝独立，鲤趋而过庭”。曰：“学《诗》乎？”对曰：“未也。”“不学《诗》，无以言。”鲤退而学《诗》。（同上《季氏第十六》）

以之择婿。

南容三复白圭，孔子以其兄之子妻之。（同上《先进第十一》）

以之鼓励门人。

子曰：“小子何莫学夫《诗》？”（同上《阳货第十七》）

其于诗全体中，尤嗜好二南。

子谓伯鱼曰：“女为《周南》《召南》矣乎？人而不为《周南》《召南》，其犹正墙面而立也与？”（同上）

于二南中，尤嗜好关雎。

子曰：“关雎，乐而不淫，哀而不伤。”（同上《八佾第三》）

是时《诗》颇残缺失次，孔子周流四方，参互考订以知其说。晚年反鲁，曾订正《风》《雅》《颂》以授师挚。

子曰：“吾自卫反鲁，然后乐正，《雅》《颂》各得其所。”（同上《子罕第九》）

又曰：“师挚之始，《关雎》之乱，洋洋乎盈耳哉！”（同上《泰伯第八》）

门弟子守其遗训，凡有所论说，颇能引《诗》为根据。计《论语》一书，其中断章取义以引《诗》之处，凡八见：

1. 子贡曰：“《诗》云：‘如切如磋，如琢如磨。’其斯之谓与？”（《学而第一》引《卫风·淇澳》篇）

2. 三家者，以《雍》彻。子曰：“‘相维辟公，天子穆穆。’奚取于三家之堂。”（《八佾第三》引《周颂·臣工之什雍》篇）

3. 子夏问曰：“‘巧笑倩兮，美目盼兮，素以为绚兮。’何谓也？”（同上引逸诗）

4. 曾子有疾。召门弟子曰：“启予足，启予手！《诗》云：‘战战兢兢，如临深渊，如履薄冰。’而今而后，吾知免夫，小子！”（《泰伯第八》引《小雅·节南山之什小旻》篇）

5. 子曰：“衣敝缁袍，与衣狐貉者立，而不耻者，其由也与。‘不佞不求，何用不臧？’”（《子罕第九》引《卫风雄雉》篇）

6. “唐棣之华，偏其反而。岂不尔思？室是远而。”子曰：“未之思也，夫何远之有？”（同上引逸诗）

7. 子张问崇德、辨惑。子曰：“主忠信，徙义，崇德也。爱之欲其生，恶之欲其死；既欲其生，又欲其死；是惑也。‘诚不以高，亦祇以异。’”（《颜渊第十二》引《小雅·鸿雁之什我行其野》篇）

8. 子击磬于卫。有荷蕢而过孔氏之门者，曰：“有心哉，击磬乎？”既而曰：“鄙哉，硜硜乎！莫己知也，斯己而已矣。‘深则厉，浅则揭。’”（《宪问第十四》引《卫风·匏有苦叶》篇）

《大学》一书，凡十二见：

1. 《诗》云：“周虽旧邦，其命维新。”（传二章引《大雅·文王之什文王》篇）

2. 《诗》云：“邦畿千里，维民所止。”（同三章引《商颂·玄鸟》篇）

3. 《诗》云：“缙蛮黄鸟，止于丘隅。”（同上引《小雅·鱼藻之什绵蛮》篇）

4. 《诗》云：“穆穆文王，于缉熙敬止。”（同上引《文王》篇）
5. 《诗》云：“瞻彼淇澳，绿竹猗猗。有斐君子，如切如磋，如琢如磨。瑟兮侗兮，赫兮喧兮。有斐君子，终不可喧兮。”（同上引《卫风·淇澳》篇）
6. 《诗》云：“於戏，前王不忘。”（同上引《周颂·清庙之什烈文》篇）
7. 《诗》云：“桃之夭夭，其叶蓁蓁。之子于归，宜其家人。”（同九章引《周南·桃夭》篇）
8. 《诗》云：“宜兄宜弟。”（同上引《小雅·南有嘉鱼之什蓼萧》篇）
9. 《诗》云：“其仪不忒，正是四国。”（同上引《曹风·鸛鸣篇》）
10. 《诗》云：“乐只君子，民之父母。”（同十章引《小雅·南有嘉鱼之什南山有台》篇）
11. 《诗》云：“节彼南山，维石岩岩，赫赫师尹，民具尔瞻。”（同上引《小雅·节南山之什节南山》篇）
12. 《诗》云：“殷之未丧师，克配上帝，仪监于殷，峻命不易！”（同上引《文王》篇）

《中庸》一书，凡十四见：

1. 《诗》云：“鸢飞戾天，鱼跃于渊。”（十二章引《大雅·文王之什旱麓》篇）
2. 《诗》云：“伐柯伐柯，其则不远。”（十三章引《豳风伐柯》篇）
3. 《诗》云：“妻子好合，如鼓瑟琴。兄弟既翕，和乐且耽。宜尔室家，乐尔妻孥。”（十五章引《小雅·鹿鸣之什棠棣》篇）
4. 《诗》云：“神之格思，不可度思。矧可射思。”（十六章引《大雅·荡之什抑》篇）
5. 《诗》云：“嘉乐君子，宪宪令德。宜民宜人，受禄于天。保佑命之，自天申之。”（十七章引《大雅·生民之什假乐》篇）
6. 《诗》云：“维天之命，於穆不已。”（二十六章引《周颂·维天

之命篇》)

7. 《诗》云：“既明且哲，以保其身。”(二十七章引《大雅·荡之什烝民》篇)

8. 《诗》云：“在彼无恶，在此无射。庶几夙夜，以永终誉。”(二十九章引《周颂·臣工之什振鹭》篇)

9. 《诗》云：“衣锦尚絅。”(三十三章引逸诗)。按：《卫风·硕人》篇，《郑风·丰》篇，皆有与此文类似之。《诗》曰：“衣锦褻衣。”

10. 《诗》云：“潜虽伏矣，亦孔之昭。”(同上引《小雅·节南山之什正月》篇)

11. 《诗》云：“相在尔室，尚不愧于屋漏。”(同上引《大雅·荡之什抑》篇)

12. 《诗》云：“奏假无言，时靡有争。”(同上引《商颂·烈祖篇》)

13. 《诗》云：“不显维德，百辟其刑之。”(同上引《周颂·清庙之什烈文》篇)

14. 《诗》云：“予怀明德，不大声以色。”(同上引《大雅·文王之什皇矣》篇)

《孟子》七篇中，凡三十五见：

1. 《诗》云：“经始灵台，经之营之。庶民攻之，不日成之。经始勿亟，庶民子来。王在灵囿，麀鹿攸伏。麀鹿濯濯，白鸟鹤鹤。王在灵沼，于物鱼跃。”(《梁惠王上》引《大雅·文王之什灵台》篇)

2. 王说曰：“诗云：‘他人有心，予忖度之。’，夫子之谓也。”(同上引《小雅·节南山之什巧言》篇)

3. 《诗》云：“‘刑于寡妻，至于兄弟，以御于家邦。’言举斯心，加诸彼而已。”(同上引《大雅·文王之什思齐》篇)

4. 《诗》云：“畏天之威，于时保之。”(《梁惠王下》引《周颂·清庙之什我将》篇)

5. 《诗》云：“‘王赫斯怒，爰整其旅。以遏徂莒，以笃周祜，以对于天下。’，此文王之勇也。文王一怒而安天下之民。”(同上引

《大雅·文王之什皇矣》篇)

6. 《诗》云：“哿矣富人，哀此茕独。”(同上引《小雅·节南山之什正月》篇)

7. 《诗》云：“乃积乃仓，乃裹糗粮。于橐于囊，思戡用光。弓矢斯张，干戈戚扬，爰方启行。”(同上引《大雅·生民之什公刘》篇)

8. 《诗》云：“古公亶父，来朝走马，率西水浒。至于岐下，爰及姜女，聿来胥宇。”(同上引《大雅·文王之什绵》篇)

9. 《诗》云：“‘自西自东，自南自北，无思不服。’，此之谓也。”(《公孙丑上》引《大雅·文王之什文王有声》篇)

10. 《诗》云：“迨天之未阴雨，彻彼桑土，绸缪牖户。今此下民，或敢侮予。”(同上引《豳风·鸛鸣》篇)

11. 《诗》云：“永言配命，自求多福。”(同上引《大雅·文王之什文王》篇)

12. 《诗》云：“昼尔于茅，宵尔索綯。”(《滕文公上》引《豳风·七月》篇)

13. 《诗》云：“雨我公田，遂及我私。”(同上引《小雅·甫田之什大田》篇)

14. 《诗》云：“周虽旧邦，其命维新。”(同上引《大雅·文王之什文王》篇)

15. “吾闻‘出于幽谷，迁于乔木’者，未闻下乔木而人于幽谷者。”(同上引《小雅·鹿鸣之什伐木》篇)

16. 《鲁颂》曰：“戎狄是膺，荆舒是惩。”(同上引《鲁颂·閟宫》篇)

17. 《诗》云：“不失其驰，舍矢如破。”(《滕文公下》引《小雅·彤弓之什车攻》篇)

18. 《诗》云：“戎狄是膺，荆舒是惩，则莫我敢承。”(同上引《鲁颂·閟宫》篇)

19. 《诗》云：“不愆不忘，率由旧章。”(《离娄上》引《大雅·生民之什假乐》篇)

20. 《诗》云：“天之方蹶，无然泄泄。”（同上引《大雅·生民之什板》篇）
21. 《诗》云：“殷鉴不远，在夏后之世。”（同上引《大雅·荡之什荡》篇）
22. 《诗》云：“永言配命，自求多福。”（同上引《大雅·文王之什文王》篇）
23. 《诗》云：“商之孙子，其丽不亿。上帝既命，侯于周服。侯服于周，天命靡常。殷士肤敏，裸将于京。”（同上引《文王》篇）
24. 《诗》云：“谁能执热，逝不以濯。”（同上引《大雅·荡之什桑柔》篇）
25. 《诗》云：“其何能淑，载胥及溺。”（同上引《桑柔》篇）
26. 《诗》云：“娶妻如之何，必告父母。”（《万章上》引《齐风·南山》篇）
27. 《诗》云：“普天之下，莫非王土。率土之滨，莫非王臣。”（同上引《小雅·谷风之什北山》篇）
28. 《云汉》之诗云：“周余黎民，靡有孑遗。”（同上引《大雅·荡之什云汉》篇）
29. 《诗》云：“永言孝思，孝思维则。”（同上引《大雅·文王之什下武》篇）
30. 《诗》云：“周道如底，其直如矢。君子所履，小人所视。”（《万章下》引《小雅·谷风之什大东》篇）
31. 《诗》云：“天生蒸民，有物有则。民之秉夷，好是懿德。”（《告子上》引《大雅·荡之什烝民》篇）
32. 《诗》云：“既醉以酒，既饱以德。”（同上引《大雅·生民之什既醉》篇）
33. 《诗》云：“不素餐兮。”（《尽心上》引《魏风·伐檀》篇）
34. 《诗》云：“‘忧心悄悄，愠于群小’，孔子也。”（《尽心下》引《邶风·柏舟》篇）

35. 《诗》云：“‘肆不殄厥愠，亦不隕厥问’，文王也。”（同上引《大雅·文王之什·绵》篇）

孟子之论《诗》也。一则曰：说《诗》者不以文害辞，不以辞害志。

咸丘蒙曰：“‘舜之不臣尧，则吾既得闻命矣。’《诗》云：‘普之天下，莫非王土。率土之滨，莫非王臣。’而舜既为天子矣，敢问瞽瞍之非臣，如何？”曰：“是诗也，非是之谓也。劳于王事，而不得养父母也。”曰：“此莫非王事，我独贤劳也，故说诗者，不以文害辞，不以辞害志，以意逆志，是为得之。如以辞而已矣。云汉之诗曰：‘周余黎民，靡有孑遗。’信斯言也，是周无遗民也。”（《万章上》）

再则曰：说《诗》者不可失之固。

公孙丑问曰：“高子曰：‘《小弁》，小人之诗也。’”孟子曰：“何以言之？”曰：“怨。”曰：“固哉，高叟之为诗也。有人于此，越人关弓而射之，则已谈笑而道之；无他，疏之也。其兄关弓而射之，则已垂涕泣而道之，无他，戚之也。《小弁》之怨，亲亲也。亲亲，仁也。固矣夫，高叟之为《诗》也。”（《告子下》）

诚恐弟子学《诗》，拘泥文字，而忘《诗》之本旨也。然孟子个人说《诗》，牵掣古人言论，以附会自己学说之处，亦自不少。例如：上文所举，对梁惠王之顾鸿雁麋鹿，则引大雅《灵台》篇，而谓文王与民同乐。对齐宣王之自谓好勇、好货、好色，则引《大雅皇矣》篇，以证明文王之勇。引《公刘》篇，而谓公刘好货。引《绵》篇，而谓太王好色。此等断章取义牵掣附会之说，其与咸丘蒙之议论，相去几何？公都子曰：“外人皆称夫子好辩。”（《滕文公下》）诚哉！其好辩也。盖孟子之时，纵横家学说已流行。孟子久居齐，又与谈天雕龙炙轶之徒偕游，日久则语言辞气间自然渐与之同化，故其立论如此。

孟子又曰：“王者之迹熄而《诗》亡。”（《离娄下》）

谓平王东迁，政教号令不及于天下，《黍离》以下降为《国风》，而《雅》《颂》不作，盖其意中谓《诗》可以考政治，观风化。其重视《诗》亦不亚于孔子也。

墨子对于《诗》，未尝加以批评。然其引《诗》之处，颇似孟子。墨子五十二篇中，断章取义以引《诗》之处，凡十一见：

1. 《诗》曰：“‘必择所堪，必谨所堪’者，此之谓也。”（《所染第三》引逸诗）

2. 《诗》曰：“告女忧恤，诲女予爵。孰能执热，鲜不用濯。”（《尚贤中第九》引《大雅·荡之什桑柔》篇）

3. 《周颂》道之曰：“圣人之德，若天之高，若地之普，其有昭于天下也若地之固，若山之承，不坼不崩。若日之光，若月之明，与天地同常。”（同上引逸诗）

4. 是以先王之书《周颂》道之曰：“载来见辟王，聿求厥章。”（《尚同中第十二》引《周颂·臣工之什载见》篇）

5. 《诗》曰：“我马维络，六轡沃若。载驰载驱，周爰咨度。”又曰：“我马维骐，六轡若丝。载驰载驱。周爰咨谋。”（同上引《小雅·鹿鸣之什皇皇者华》篇）

6. 《周诗》曰：“王道荡荡，不偏不党。王道平平，不党不偏。其直若矢，其易若底。君子之所履，小人之所视。”（《兼爱下第十六》引《书·洪范》及《小雅·谷风之什大东》篇）

7. 《大雅》之所道曰：“无言而不讎，无德而不报。投我以桃，报之以李。”（同上引《大雅·荡之什抑》篇）

8. 《诗》曰：“鱼水不务，陆将何及乎”。（《非攻中第十八》引《逸诗》）

9. 《皇矣》道之曰：“帝谓文王：予怀明德，不大声以色，不长夏以革，不识不知，顺帝之则。”（《天志中第二十七》引《大雅·文王之什皇矣》篇）

10. 非独子墨子以天之志为法也，于先王之书、大夏之道之然。“帝谓文王：予怀明德。毋大声以色，毋长夏以革，不识不知，顺帝之则。”此诰文王之以天志为法也。（《天志下第二十八》引《皇矣》篇）

11. 《大雅》曰：“文王在上，于昭于天。周虽旧邦，其命维新。有周不显，帝命不时。文王陟降，在帝左右。穆穆文王，令闻不已。”（《明鬼下第三十一》引《大雅·文王之什文王》篇）

墨子所引之《诗》，与今之诗文，颇有歧异之处，又好引逸诗，此与儒家不同之处也。

## 第二节 对于《书》之见解

孔子对于《诗》《书》有同等之嗜好。

子所雅言：《诗》《书》执礼，皆雅言也。（《论语·述而第七》）

门人遵守师训，凡有所论说，往往引书为根据。计《论语》一书，引书之处，凡七见：

1. 或谓孔子曰：“子奚不为政？”子曰：“《书》云：孝乎！‘惟孝，友于兄弟，施于有政。’是亦为政，奚其为为政？”（《为政第二》引《周书·君陈》）

2. 武王曰：“予有乱臣十人。”（《泰伯第八》引《周书·泰誓中》）

3. 子张曰：“《书》云：‘高宗谅阴，三年不言。’何谓也？”（《宪问第十四》引《尚书·说命上》，原文作“王宅忧，亮阴三祀。既免丧，其惟弗言。”）

4. 尧曰：“咨！尔舜，天之历数在尔躬，允执其中，四海困穷，天禄永终。”（《尧曰第二十》引《逸书》，此文散见于伪古文《尚书》《虞书》《大禹谟》乃舜命禹之辞原文，较此复杂，兹不具录）

5. 曰：“予小子履，敢用玄牡，敢昭告于皇皇后帝，有罪不敢赦，帝岂不蔽，简在帝心。朕躬有罪，无以万方。万方有罪，罪在朕躬。”（同上引《商书·汤诰》与书文大同小异，原文长不具引）

6. “虽有周亲，不如仁人。百姓有过，在予一人。”（同上引《周书·泰誓中》）

7. “所重民食丧祭。”（同上引《周书·武成》）

《大学》一书,引《书》之处凡七见:

1. 《康诰》曰:“克明德。”(《传首章》引《周书·康诰》)
2. 《太甲》曰:“顾湜天之明命。”(同上引《商书·太甲上》)
3. 《帝典》曰:“克明峻德。”(同上引《虞书·尧典》)
4. 《康诰》曰:“作新民。”(《传二章》引《周书》)
5. 《康诰》曰:“如保赤子。”(《传九章》引《周书》)
6. 《康诰》曰:“惟命不于常。”(《传十章》引《周书》)

7. 《泰誓》曰:“若有一介臣,断断猗无他技,其心休休焉,其如有容。人之有技,若己有之。人之彦圣,其心好之,不啻若自其口出,是能容之,以能保我子孙黎民,亦职有利哉。人之有技,媚疾以恶之。人之彦圣,而违之俾不达。是不能容,亦不能保我子孙黎民,亦曰殆哉!”(《传十章》引《周书》)

《孟子》七篇,引《书》之处,凡二十三见:

1. 《汤誓》曰:“时日害丧?予及女偕亡!”(《梁惠王上》引《商书》)
2. 《书》曰:“天降下民,作之君,作之师。惟曰其助上帝。宠之四方。有罪无罪惟我在。天下曷敢有越厥志。”(《梁惠王下》引《周书·泰誓上》,与今《书》文小异)
3. 《书》曰:“汤一征,自葛始。天下信之。东面而征,西夷怨。南面而征,北狄怨。曰:奚为后我?”(同上引《商书·仲虺之诰》,与今《书》文小异)
4. 《书》曰:“徯我后,后来其苏。”(同上)
5. 《太甲》曰:“天作孽,犹可违。自作孽,不可活。”(《公孙丑上》引《商书·太甲中》)
6. 《书》曰:“若药不瞑眩,厥疾不瘳。”(《滕文公上》引《商书·说命上》)
7. 《书》曰:“葛伯仇饷。”(《滕文公下》引《商书·仲虺之诰》)
8. “汤始征,自葛载。十一征而无敌于天下。东面而征,西夷

怨。南面而征，北狄怨。曰：奚为后我？”（同上）

9. 书曰：“禘我后，后来其无罚。”（同上）

10. “有攸不为臣东征，绥厥士女。匪厥玄黄，绍我周王见休，惟臣附于大邑周。”（同上引《周书·武成文》，与今《书》文小异）

11. 《太誓》曰：“我武维扬，侵于之疆。则取于残，杀伐用张，于汤有光。”（同上引《周书·泰誓中》，与今《书》文小异）

12. 《书》曰：“浚水警余。”（同上引《虞书·大禹谟》）

13. 《书》曰：“丕显哉！文王谟。丕承哉！武王烈。佑启我后人，咸以正无缺。”（同上引《周书·君牙》）

14. “《太甲》曰：‘天作孽，犹可违。自作孽，不可活。’此之谓也。”（《离娄上》引《商书·太甲中》）

15. 万章问曰：“‘舜往于田，号泣于旻天。’何为其号泣也？”孟子曰：“怨慕也。”（《万章上》引《虞书·大禹谟》，与今《书》文小异）

16. 万章曰：“舜流共工于幽州，放驩于崇山，杀三苗于三危，殛鲧于羽山。四罪而天下咸服。”（同上引《虞书·舜典》）

17. 《尧典》曰：“二十有八载，放勋乃殂落。百姓如丧考妣。三年，四海遏密八音。”（同上）

18. 《书》曰：“只载见瞽瞍，夔夔齐栗，瞽瞍亦允若。”（同上引《虞书·大禹谟》）

19. “《太誓》曰：‘天视自我民视，天听自我民听。’此之谓也。”（同上引《周书·泰誓中》）

20. 《伊训》曰：“天诛造攻自牧宫，朕载自亳。”（同上引《商书·伊训》，与今《书》文小异）

21. 《康诰》曰：“杀越人于货，闵不畏死，凡民罔不讫。”（《万章下》引《周书·康诰》）

22. 《书》曰：“享多仪，仪不及物，曰不享，惟不役志于享。”（《告子下》引《周书·洛诰》）

23. 公孙丑曰：“伊尹曰：‘予不狎于不顺。’放太甲于桐，民大

悦。太甲贤，又反之，民大悦。”（《尽心上》引《商书·太甲上》）

孟子对于《书》之见解，固明言尽信《书》则不如无《书》。

孟子曰：“尽信《书》，则不如无《书》。吾于《武成》，取二三策而已矣。仁人无敌于天下，以至仁伐至不仁，而何其血之流杵也？”（《尽心下》）

此与现在史学家学说，谓用怀疑之眼光，以鉴别史料之真伪。其理想大抵一致也。然孟子个人说《书》，援引古人言论，补助自己学说。例如：上文所举，对梁惠王之顾鸿雁、麋鹿，则引《汤誓》以证明桀之不能独乐，对齐宣王之自谓“好勇”，则引《泰誓》以证明武王之勇。此等牵掣附会之说，非光明磊落之史学家所宜言。孟子说法，固犹不脱当时纵横学家习惯。初未尝与吾人谈考据也。

墨子说法，好引历史为根据者也。故其学说中，引《书》之处较多于《诗》。计《墨子》五十三篇，引《书》之处，凡二十七见：

1. 故《夏书》曰：“禹七年水。”《殷书》曰：“汤五年旱。”……故《周书》曰：“国无三年之食者，国非其国也。家无三年之食者，子非其子也。”（《七患第五》引《逸书》）

2. 《汤誓》曰：“聿求元圣，与之戮力同心，以治天下。”（《尚贤中第九》引《商书·汤诰》，与今《书》文小异）

3. 先王之书，《吕刑》道之，曰：“皇帝清问下民有辞于苗。”曰：“群后之肆在下，明明不常，僇寡不盖。德威维畏，德明维明。乃名三后，恤功于民；伯夷降典，哲民维刑；禹平水土，主名山川；稷降播种，农殖嘉谷。二后成功，维假于民。”（同上引《周书·吕刑》，与今《书》文小异）

4. 于先上之书，《吕刑》之书然。“王曰：‘於！来！有国有土，告女讼刑。在今而安百姓，女何择言人？何敬不刑？何度不及？’”（《尚贤下第十》引《周书·吕刑》，与今《书》文小异）

5. 于先王之《书》竖年之言然，曰：“晞夫圣武知人，以屏辅而身。”（同上引《逸书》）

6. 是以先王之书,《吕刑》之道曰:“苗民丕用练,折则刑,唯作五杀之刑,曰法。”(《尚同中第十二》引《周书吕刑》,与今《书》文小异)

7. 是以先王之书,相年之道曰:“夫建国设都,乃作后王君公。否用泰也;轻大夫师长,否用佚也。维辩使治天均。”(同上引《逸书》)

8. 于先王之书也,《大誓》之言然,曰:“小人见奸巧,乃闻不言也,发罪钧。”(《尚同下第十三》引《逸书》)

9. 《传》曰:“泰山,有道曾孙周王有事。大事既获,仁人尚作,以只商、夏、蛮夷丑貉。虽有周亲,不若仁人。万方有罪,维予一人。”(《兼爱中第十五》前五句引《周书武成》,后四句引《周书·泰誓》,与今《书》文皆小异)

10. 《泰誓》曰:“文王若日若月乍照,光于四方,于西土。”(《兼爱下第十六》引《周书·泰誓》,与今《书》文小异)

11. 禹曰:“济济有众,咸听朕言!非惟小子,敢行称乱。蠢兹有苗,用天之罚。若予既率尔群,对诸群,以征有苗。”(同上引《虞书·大禹谟》,与今《书》文小异)

12. 汤曰:“惟予小子履,敢用玄牡,告于上天而后曰:今天大旱,即当朕身履,未知得罪于上下,有善不敢蔽,有罪不敢赦,简在帝心。万方有罪,即当朕身。朕身有罪,无及万方。”(同上引《商书·汤诰》,与今《书》文小异)

13. 《泰誓》之道曰:“纣越厥夷居,不肯事上帝,弃厥先神祇不祀。乃曰:吾有命,无廖俾务天下,天亦纵弃纣而不葆。”(《天志中第二十七》引《周书·泰誓上》,与今《书》文小异)

14. 然则姑尝上观乎《商书》,曰:“呜呼!古者有夏,方未有祸之时,百兽贞虫,允及飞鸟,莫不比方。矧佳人面,胡敢异心山川鬼神,亦莫敢不宁。若能共允,佳天下之合,下之之葆。”(《明鬼下第三十一》引《商书·伊训》,与今《书》文小异)

15. 然则姑尝上观乎《夏书》。《甘誓》曰：“大战于甘，王乃命左右六人，下听誓于中军。口：有扈氏威侮五行，怠弃三正，天用剿绝其命。”又曰：“日中，今予与有扈氏争一日之命。且尔卿大夫庶人，予非尔田野葆土之欲也。予共行天之罚也。左不共于左，右不共于右。若不共命，御非尔马之政。若不共命，是以赏于祖而戮于社。”（同上引《夏书·甘誓》，与今《书》文小异）

16. 先王之书，汤之官刑有之。曰：“其恒舞于宫，是谓巫风。其刑：君子出丝二卫，小人否。似二伯。”《黄径》乃言曰：“呜呼！舞佯佯，黄言孔章，上帝弗常，九有以亡。上帝不顺，降之百殍，其家必坏丧。”（《非乐上第三十二》引《商书·伊训》，与今《书》文小异）

17. 于《武观》曰：“启乃淫溢康乐，野于饮食。将将铭苒磬以力，湛浊于酒，渝食于野，万舞翼翼，章闻于大。天用弗式。”（同上引《逸书》）

18. 于《仲虺之诰》曰：“我闻于夏，人矫天命，布命于下，帝伐之恶，龚丧厥师。”（《非命上第三十五》引《商书·仲虺之诰》，与今《书》文小异）

19. 于《太誓》曰：“纣夷处，不肯事上帝鬼神，祸厥先神禋不祀，乃曰：吾民有命。无廖排漏，天亦纵之。弃而弗葆。”（同上引《周书·泰誓上》，与今《书》文小异）

20. 于先王之书《仲虺之诰》曰：“我闻有夏人矫天命，布命于下，帝式是恶，用阙师。”（《非命中第三十六》引用文同第十八条）

21. 先王之书，《太誓》之言然，曰：“纣夷之居，而不肯事上帝，弃阙其先神而不祀也。曰：我民有命。毋僂其劳，天亦不弃，纵而不葆。”（同上引用文同第十九条）

22. 有于三代不国有之，曰：“女毋崇天之有命也。命三不国。”（同上引《逸书》）

23. 于召公之《执令》亦然，曰：“敬哉，无天命！惟予二人，而无造言，不自降天之，哉得之。”（同上引《逸书》）

24. 在于商、夏之《诗》《书》曰：“命者，暴王作之。”（同上引《逸书》）

25. 禹之《总德》有之曰：“允不著，惟天民不而葆。既防凶心，天加之咎。不慎厥德，天命焉葆。”（《非命下第三十七》引《逸书》）

26. 《仲虺之诰》曰：“我闻有夏人矫天命于下，帝式是增，用爽厥师。”（同上引用文同第十八条）

27. 《太誓》之言也，于去发曰：“恶乎君子！天有显德，其行甚章。为鉴不远，在彼殷王。谓人有命，谓敬不可行，谓祭无益，谓暴无伤，上帝不常，九有以亡；上帝不顺，祝降其丧。惟我有周，受之大帝。”（同上引《周书·泰誓中下》二篇，与今《书》文之前后次序大异）

综合以上所述，约得断定如下：

一、孔子善言《诗》，孟子好引《书》，儒家之掌故观念，后人富于前人也。

二、儒家好引正《诗》、正《书》，墨家好引逸《诗》、逸《书》。因正《诗》、正《书》曾经孔子之手订，儒家奉为金科玉律，其思想及考据不敢逸出此范围。墨家则并不拘泥于此，其引用文字，往往逸出此范围以外，所根据者不同故也。

三、儒家所引用之《诗》《书》文，多与今之《诗》《书》文相合，墨家所引用之正诗、正书文，亦多与今之《诗》《书》文不同。因儒家尚考据，墨家崇大义，所应用之方面不同，故儒家常注重文字，墨家则摘取大义，不问其文字之适合与否也。而儒家考据学之精，远在墨子以上，亦可推测而知之。

四、儒家所引之《君陈》《泰誓》《汤诰》《武成》《太甲》《仲虺之诰》《说命》《大禹谟》《君牙》《伊训》等篇，墨子所引之《汤诰》《泰誓》《大禹谟》《伊训》《仲虺之诰》等篇，原书已佚，现存之《书》文，乃后人所伪造。儒墨二家之引用文，当然为伪造者所利用。然则墨子所引用之《书》文，与今《书》文不同者，非墨子考据之粗疏，乃后儒伪造《书》文者，不肯全部抄袭墨子故也。

以上所举各节为儒墨不同之点，惟利用古人言论伸张自己学说，儒与墨差为一致耳。

### 第三节 对于《春秋》之见解

《春秋》为孔子所手订。因鲁史为蓝本，加入自己意见，变更其文字，以寓劝善惩恶之意。孔子卒后，儒家奉为金科玉律。在春秋战国之交，代表士林清议，以口舌笔墨之力，束缚野心家跋扈骠雄之气，占有舆论界之无上权威，孟子深崇拜之，称其为天子之事。

孟子曰：“世衰道微，邪说暴行有作，臣弑其君者有之，子弑其父者有之，孔子惧，作《春秋》。《春秋》天子之事也，是故孔子曰：‘知我者其惟《春秋》乎！罪我者其惟《春秋》乎！’”（《孟子，滕文公下》）

又称孔子修《春秋》之功，与禹抑洪水、周公兼夷狄、驱猛兽之功相等，而以自己距杨墨之事业拟之。

又曰：“昔者禹抑洪水而天下平，周公兼夷狄，驱猛兽而百姓宁，孔子成《春秋》而乱臣贼子惧。……我亦欲正人心，息邪说，距波行，放淫辞，以承三圣者。岂好辩哉？予不得已也。能言距杨、墨者，圣人之徒也。”（同上）

当春秋战国之交，各国皆有史书，孟子固常见之。

又曰：“王者之迹熄而诗亡，诗亡然后《春秋》作。晋之《乘》，楚之《梲杌》，鲁之《春秋》，一也。其事则齐桓、晋文，其文则史。”孔子曰：“其义则丘窃取之矣。”（同上《离娄下》）

墨子亦多见之。

《明鬼下第三十一》篇，引周宣王冤杀杜伯，杜伯之鬼复仇之事，谓：“著在周之春秋。”引燕简公冤杀其臣庄子仪子，仪之鬼复仇之事，谓：“著在燕之春秋。”引宋文君鲍之臣禘观辜从事于厉，以供物不丰为神所殛之事，谓：“著在宋之春秋”；引齐庄君用神道为其臣王里国、中里微折狱之事，谓：“著在齐之春秋。”原文略见于第二

章第三节。兹不具录。墨子又曰：“吾尝见百国春秋。”（《隋书·李德林传》）

其文体与内容所载之事实，大略相似。后儒独尊重鲁之《春秋》者，以其为孔子所手订故也。然孔子修《春秋》，多点窜或加减占来文字，以寓自己之微言大义，往往为目的而牺牲事实。可以为经，不可以为史。善夫今人梁启超氏之言曰：

“孔子所修《春秋》，今日传世最古之史书也。宋儒谓其：‘寓褒贬，别善恶。’汉儒谓其：‘微言大义拨乱反正。’两说孰当，且勿深论。要之孔子作《春秋》，别有目的，而所记史事，不过借作手段，此无可疑也，坐是之故。春秋在他方面有何等价值，此属别问题。若作史而宗之，则乖莫甚焉。例如二百四十年之中，鲁君之见弑者四（隐公、闵公、子般、子恶）见逐者一（昭公）见戕于外者一（桓公）。而春秋不见其文，孔子之徒犹云：‘鲁之君臣未尝相弑。’（《礼记·明堂位》文）又如狄灭卫，此何等大事，因掩齐桓公之耻，则削而不书。（看闵二年《穀梁传》“狄灭卫”条下）《晋侯》传见周天子，此何等大变，因不愿暴晋文公之恶，则《书》而变其文。（看僖二十八年“天王狩于河阳”条下《左传》及《公羊传》）诸如此类。徒以有‘为亲贤讳’之一主观的目的，遂不惜颠倒事实以就之。又如《春秋》记杞伯姬事，前后凡十余条，以全部不满万七千字之书，安能为一妇人分去尔许篇幅，则亦曰借以奖励贞节而已。其他记载之不实不尽不均，类此者尚难悉数，故汉代今文经师，谓‘《春秋》乃经而非史’，吾侪不得不宗信之。盖《春秋》而果为史者，则岂惟如王安石所讥断烂朝报，恐其秽乃不减魏收矣。”（《中国历史研究法第三章》）

《墨子》五十三篇中，对于鲁之《春秋》，未尝特别道及，然好杂引《春秋》时代事实，以证明自己学说，例如：

“齐桓染于管仲、鲍叔，晋文染于舅犯、高偃，楚庄染于孙叔、沈尹，吴阖闾染于伍员、文义，越勾践染于范蠡、大夫种。此五君所染

当，故霸诸侯，功名传于后世。范吉射染于长柳朔、王胜，中行寅染于籍秦、高彊，吴夫差染于王孙雄、太宰晳，知伯瑶染于智国、张武，中山尚染于魏义、偃长，宋康染于唐鞅、佗不礼。此六君者所染不当，故国家残亡，身为刑戮，宗庙破灭，绝无后类，君臣离散，民人流亡。举天下之贪暴苛扰者，必称此六君也。”（《所染第三》）“昔者晋文公好士之恶衣，故文公之臣，皆牂羊之裘，韦以带剑，练帛之冠，人以见其君，出以践朝。……昔者楚灵王好士细要，灵王之臣，皆以一饭为节，胁息然后带，扶墙然后起。比期年，朝有黧黑之危。……昔越王勾践好士之勇，教驯其臣，和合之，焚舟失火，试其士曰：‘越国之宝尽在此！’越王亲自鼓其士而进之，士闻鼓音，破碎乱行，蹈火而死者，左右百人有余，越王击金而退之。”（《兼爱中第十五》）

又《兼爱下第十六》亦载此三事，与此文大同小异，兹不赘录。

古者吴阖闾教七年，奉甲执兵，奔三百里而舍焉。次注林，出于冥隘之径，战于柏举，中楚国而朝宋与及鲁。至夫差之身，北而攻齐，舍于汶上，战于艾陵，大败齐人，而葆之大山；东而攻越，济三江五湖，而葆之会稽。九夷之国，莫不宾服。于是退不能赏孤，施舍群萌，自恃其力，伐其功，誉其智，怠于教，遂筑姑苏之台，七年不成，及若此，则吴有离罢之心。越王勾践视吴上下不相得，收其众以复其仇，入北郭，徙大内，围皇宫，而吴国以亡。”（《非攻中第十八》）

又《明鬼下第三十一》篇，所载郑穆公、燕简公、宋文君鲍、齐庄君事迹，已见本节上文及第二章第三节，兹不赘录。

“昔者齐桓公高冠博带，金剑木盾，以治其国，其国治。昔者晋文公大布之衣，牂羊之裘，韦以带剑，以治其国，其国治。昔者楚庄王鲜冠组纓，绛衣博袍，以治其国，其国治。昔者越王勾践剪发文身，以治其国，其国治。此四君者，其服不同，其行犹一也。翟以是知行之不在服也。”（《公孟第四十八》）

据此则墨子历史观念之重，与孔孟不相上下。不过所征引者，

不限于鲁之《春秋》，较儒家范围稍为阔大耳。

#### 第四节 对于《易》之见解

《易》为卜筮之书，与《诗》《书》《春秋》之专言历史及国民心理者异。孔、墨皆富于历史思想，故对于《诗》《书》《春秋》有特别兴味，而对于《易》之兴味则稍减焉，孔子晚年始好《易》。

子曰：“加我数年，五十以学《易》，可以无大过矣。”（《论语述而第七》）

史称其读《易》韦编三绝，又称其序《彖》《系》《象》《说卦》《文言》。（以上据司马迁《史记·孔子世家》）后儒因之，遂谓孔子赞《周易》。（据《朱熹《论语集注·述而第七篇》第一节）然细玩其文。如：

“成性存存，道义之门。”（《系辞上传》第七章）

“尺蠖之屈，以求信也。龙蛇之蛰，以存身也。精义入神，以致用也。利用安身，以崇德也。过此以往，未之或知也。穷神知化，德之盛也。”（《系辞下传》第五章）

类乎老学家语。

“君不密则失臣，臣不密则失身，几事不密则害成。”（《系辞上传》第八章）

类乎法学家语。

“小人不耻不仁，不畏不义。”（《系辞下传》第五章）

“立人之道，曰仁与义。”（《说卦传》第二章）

此等仁义并举之说，类乎孟子时代语。

“一阴一阳之谓道。继之者善也，成之者性也。”（《系辞上传》第五章）

“穷理尽性以至于命。”（《说卦传》第一章）

“昔者圣人之作《易》也，将以顺性命之理。”（同上第二章）

此等性、命并举之说，类乎《中庸》时代语。

“天尊地卑，乾坤定矣。卑高以陈，贵贱位矣。动静有常，刚柔断矣。方以类聚，物以群分，吉凶生矣。在天成象，在地成形，变化见矣。是故刚柔相摩，八卦相荡。鼓之以雷霆，润之以风雨；日月运行，一寒一暑。乾道成男，坤道成女。乾知大始，坤作成物。乾以易知，坤以简能；易则易知，简则易从；易知则有亲，易从则有功；有亲则可久，有功则可大；可久则贤人之德，可大则贤人之业。易简而天下之理得矣；天下之理得，而成位乎其中矣。”（《系辞上传》第一章）

此等双行并列式文体，类乎《中庸》。

“一阴一阳之谓道。……仁者见之谓之仁，知者见之谓之知，百姓日用而不知，故君子之道鲜矣。……富有之谓大业，日新之谓盛德，生生之谓易，成象之谓乾，效法之谓坤，极数知来之谓占，通变之谓事，阴阳不测之谓神。”（同上第五章）

此等列举式文体，类乎《中庸》《孟子》。

“有天地然后有万物，有万物然后有男女，有男女然后有夫妇，有夫妇然后有父子，有父子然后有君臣，有君臣然后有上下，有上下然后礼义有所错。”（《序卦传》）

此等联珠式文体类乎《大学》《中庸》，然则“十翼”非孔子所作也，但通其全体而观之，其中理论及文体，颇与《中庸》相近，其著作时代当距作《中庸》之时代不远。其著作者或与作《中庸》者为同一人；或承袭作《中庸》者之系统，而自创新作。总之系儒家中一有力分子，始创儒教哲学，以与他学派对抗者也。故儒家尊为六经之一，与《诗》《书》《礼》《乐》《春秋》并列。

孔子曰：“入其国，其教可知也。其为人也，温柔敦厚，《诗》教也。疏通知远，《书》教也。广博易良，《乐》教也。絮静精微，《易》教也。恭俭庄敬，《礼》教也。属辞比事，《春秋》教也。”（《礼记·经解》第二十六）

庄子曰：“其在于《诗》、《书》、《礼》、《乐》者，邹鲁之士、搢绅先

生多能明之。《诗》以道志，《书》以道事，《礼》以道行，《乐》以道和。《易》以道阴阳，《春秋》以道名分。”（《天下》篇第三十三）

《墨子》五十三篇中，未尝言及《易》，然墨子固深信鬼神及卜筮之说者也。

巫马子谓子墨子曰：“鬼神孰与圣人明智？”子墨子曰：“鬼神之明智于圣人，犹聪耳明目之与聋瞽也。昔者夏后开使蜚廉采金于山川，而陶铸之于昆吾；是使翁难乙卜于目若之龟。龟曰：‘鼎成三足而方，不炊而自烹，不举而自臧，不迁而自行。以祭于昆吾之墟，上乡！’乙又言兆之由，曰：‘响矣！逢逢白云，一南一北，一西一东，九鼎既成，迁于三国。’夏后氏失之，殷人受之；殷人失之，周人受之。夏后殷周之相受也，数百岁矣。使圣人聚其良臣，与其杰相而谏，岂能智数百岁之后哉？而鬼神智之，是故曰，鬼神之明智于圣人也，犹聪耳明目之与聋瞽也。”（《耕柱》第四十六）

据此则墨子对于卜筮之观念，与儒家略同，不过未尝明言及《易》，为稍异耳。

## 第五节 对于《礼》之见解

现存《礼记》一经，为汉儒所纂辑，其中杂采孔子及其门弟子与先秦诸子学说，然至少当有一大部分，为三代以来之遗传物。孔子少时好《礼》，常适周，问《礼》于老子。（据《史记·孔子世家》）生平考证古《礼》之说，屡见不一见。

子曰：“吾说夏礼，杞不足征也。吾学殷礼，有宋存焉。吾学周礼，今用之。吾从周。”（《中庸》第十八章）

又曰：“殷因于夏礼，所损益可知也。周因于殷礼，所损益可知也。其或继周者，虽百世可知也。”（《论语·为政》第二）

又曰：“夏礼，吾能言之，杞不足征也。殷礼，吾能言之，宋不足征也。文献不足故也。足则吾能征之矣。”（同上《八佾》第三）

视《礼》与《诗》《书》并重。

子所雅言。《诗》《书》执礼，皆雅言也。（同《述而第七》）

子曰：“兴于《诗》，立于《礼》，成于《乐》。”（同《泰伯第八》）

故常以之教子。

陈亢问于伯鱼曰：“子亦有异闻乎？”对曰：“未也。”……他日又独立，鲤趋而过庭。曰：“学礼乎？”对曰：“未也。”“不学《礼》，无以立。”鲤退而学《礼》。”（同《季氏第十六》）

以之训弟子。

《礼记·曾子问篇》，系孔子与曾子讨论之辞。《礼运篇》，系孔子与子游讨论之辞。《杂记下篇》，系孔子与曾子、子贡、子游讨论之辞。《仲尼燕居篇》，系孔子与子张、子贡、子游讨论之辞。《孔子闲居篇》，系孔子与子夏讨论之辞。《檀弓》《礼器》《乐记》《祭义》等篇，亦杂载孔子与门人问答之辞。文繁兹不具引。

以之忠告君主。

《礼记·哀公问》，《儒行》二篇。系孔子对哀公问答之辞，文繁兹不具引。

门人受其遗训，凡有所论述，颇能引《礼》为根据。

《中庸》曰：“礼仪三百，威仪三千。”（第二十七章）

景子曰：……“礼曰：父召无诺，君命召，不俟驾。”（《孟子·公孙丑下》）

孟子曰：“士之失位也，犹诸侯之失国家也。《礼》曰：‘诸侯耕助，以供粢盛。夫人蚕缫，以为衣服。牺牲不成，粢盛不洁。衣服不备，不敢以祭。’惟士无田，则亦不祭。牲杀器皿衣服不备，不敢以祭；则不敢以宴，亦不足吊乎。”（同《滕文公下》）

齐宣王曰：“礼，为旧君有服。何如斯可为服矣？”（同《离娄下》）

北宫锜问曰：“周室班爵禄也，如之何？”孟子曰：“其详不可得闻也。诸侯恶其害己也，而皆去其籍。然而轲也尝闻其略也。天子一位，公一位，侯一位，伯一位，子、男同一位，凡五等也。君一

位，卿一位，大夫一位，上士一位，中士一位，下士一位，凡六等。天子之制，地方千里，公侯皆方百里，伯七十里，子、男五十里，凡四等。不能五十里，不达于天子，附于诸侯，口附庸。天子之卿，受地视侯，大夫受地视伯，元士受地视子、男。大国地方百里，君十卿禄，卿禄四大夫，大夫倍上士，上士倍中士，中士倍下士，下士与庶人在官者同禄，禄足以代其耕也。次国地方七十里，君十卿禄，卿禄三大夫，(中略文同前)小国地方五十里，君十卿禄，卿禄二大夫，(中略文同前)耕者之所获，一夫百亩，百亩之粪，上农夫食九人，上次食八人，中食七人，中次食六人，下食五人。庶人在官者，其禄以是为差。”(同《万章下》)此文与《礼记·王制》之文互有出人，当系古礼一部分也。

墨子极端反对《礼》，其学说中，若《节用》《节葬》《非乐》《非儒》《公孟》等篇，皆极力排斥之，详见本编第三章第三节，及第四章第三节，兹不复述。

概而言之，儒家理想中之圣经贤传为《六经》。墨子对于《诗》《书》与儒家有同等嗜好，对于《春秋》《易》亦有同样观念，独对于《礼》《乐》极端排斥，吾推其原因，厥有二端：

一、时代之影响。孔子为春秋时代人物，墨子为战国时代人物，春秋时犹尊礼重信，战国时则绝不言礼与信矣；春秋时犹宗周王，战国时则绝不言王矣；春秋时犹严祭祀、重聘享，战国时则无其事矣；春秋时犹论宗姓氏族，战国时则无一言及之矣；春秋时犹宴会赋诗，战国时则不闻矣；春秋时犹有赴告策书，战国时则无有矣。(以上据顾炎武《日知录卷十三周末风俗条》)邦无定交，士无定主，道德堕落已极；争地以战，杀人盈野；争城以战，杀人盈城，民生憔悴已极。故孔子犹有研究礼乐及提倡礼乐之余裕；墨子则以救民于水火为急，无暇谈及礼乐。孔子时提倡礼乐，犹可以维持国家及社会一部分秩序；墨子时虽提倡礼乐，亦无补于社会也。

二、性格之关系。孔子，圣之时者也，其性格近于中庸，其立

身行事,无可无不可,富于调和性与节制力,天然与礼、乐相近,故欲以己所好者化人。墨子,圣之任者也,其性格趋于极端,重实际、轻形式,其实行之力之强,及其刻苦自励之精神,远在孔子以上,而缺乏调和性,天然与礼乐相远,故不欲以己所不欲者误人。

坐是之故,墨子理想中之圣经贤传,乃缺乏《礼》《乐》二经矣。

### (三) 第八章 结 论

综合以上所述,约得断定如下:

1. 儒家尊天;墨家亦尊天。此学说之同者一。

2. 儒家尊天,多从消极方面着想;墨家尊天,多从积极方面着想。此学说之异者一。

3. 儒家敬鬼神;墨家亦敬鬼神。此学说之同者二。

4. 儒家理想之鬼神为抽象的;墨家理想之鬼神为具体的。此学说之异者二。

5. 儒家安命;墨家非命。此学说之异者三。

6. 儒家不言祸福;墨家专言祸福。此学说之异者四。

就宗教观念方面观之,则墨家色彩重也。

7. 儒家言仁;墨家言爱。此学说之同者三。

8. 儒家言仁,含有阶级,施行之际,由近及远,由尊及卑;墨家言爱,不含有阶级,施行之际,一切人类皆平等,无远近尊卑之差。此学说之异者五。

9. 儒家言义,墨家言利;儒家常以仁、义并称,墨家常以爱、利并称。此学说之异者六。

10. 儒家提倡礼乐;墨家非难礼乐。此学说之异者七。

就道德方面观之,则儒家主张责任道德,墨家鼓吹实利主义;儒家为贤人君子说法,墨家为一般世人说法也。

11. 儒家理想中国家之起源,为家族式的;墨家理想中国家之起原,为民约论的。此学说之异者八。

12. 儒家理想之主权者,为家长式的;墨家理想之主权者,为总统式的。此学说之异者九。

13. 儒家对于君权,认为相对的尊严;墨家则认为绝对的神圣不可侵犯。此学说之异者十。

14. 儒家以天限制君权;墨家亦以天限制君权。此学说之同者四。

15. 儒家以民为天之代表;墨家无此思想。此学说之异者十一。

16. 儒家以道德治国;墨家以法治国。此学说之异者十二。

17. 儒家理想之社会,含有阶级制度,以亲亲、贵贵、尊贤、尚齿为标准;墨家理想之社会,为平等制度,以尚贤为标准;此学说之异者十三。

18. 儒家以食为国家命脉;墨家亦以食为国家命脉。此学说之同者五。

19. 儒家谓生计问题,与国民道德有密切关系;墨家亦谓生计问题,与国民道德有密切关系。此学说之同者六。

20. 儒家之经济学说,计较生利分利两者之多寡;墨家之经济学说,亦计较生利分利两者之多寡。此学说之同者七。

21. 儒家之经济观念,以土地、劳力、资本为原素,提倡井田之法;墨家之经济观念,以劳力为独一无二之生产要素,主张增加人口,讲求卫生,爱惜时日。此学说之异者十四。

22. 儒家之经济政策,多从消极方面着想;墨家之经济政策,多从积极方面着想。此学说之异者十五。

23. 儒家反对战争;墨家亦反对战争。此学说之同者八。

24. 儒家之反对战争,恶其不仁也;墨家之反对战争,以其不利也。此学说之异者十六。

25. 儒家以教育为终身事业;墨家亦以教育为终身事业。此学说之同者九。

26. 儒家善于因材施教；墨家主张强聒不舍。此学说之异者十七。

27. 儒家之教育主义，含有几分阶级思想，所游说者为王公大人，所启发者为聪明俊秀之士，而蠢蠢蚩蚩者不与焉；墨家之教育主义，一切平等，不问其人之身分如何，才力如何，同与以相当之待遇。此学说之异者十八。

28. 儒家为帝王、为士大夫、为学者、为贤人君子说法，其教义比较为高深的，为不普遍的；墨家为一般世人说法，其教义比较为浅近的、为通俗的。此学说之异者十九。

以上所举二十八条为儒墨学说之异同。计同者九，异者十九。

29. 儒家好古；墨家亦好古。儒家好引证古人事迹，以发表自己之意见；墨家亦然。此理想之同者一。

30. 儒家推崇尧、舜、禹、汤、文、武为模范君主；墨家亦然。此理想之同者二。

31. 儒家谓汤、武不及尧、舜；墨家亦以为今不如古，近古不如上古。此理想之同者三。

32. 儒家理想中之贤相，为舜，禹、稷、契、皋陶、伯益、伊尹、仲虺、傅说、太公、周公、泰颠、闾夭、散宜生、南宫括等；墨家亦然。此理想之同者四。

33. 儒家理想中之暴君为桀、纣、幽、厉；墨家亦然。此理想之同者五。

34. 儒家所以非难桀、纣、幽、厉者，为其不仁也；墨家则于“富贵为暴，贱傲万民”之外，加以“诟天，侮鬼执有命”之罪，此理想之异者一。

35. 儒家理想之奸臣，有权奸，佞幸二种；墨家只有佞幸一种。此理想之异者二。

36. 儒家理想之佞幸为飞廉，助纣为虐者也。墨家理想之佞幸为干辛、推哆，助桀为虐者也；崇侯、恶来，助纣为虐者也；厉公、

长父、荣夷终，助厉王为虐者也；傅公夷、蔡公穀，助幽王为虐者也。此理想之同者六。

37. 儒家理想之教主，为尧、舜、禹、汤、文、武；墨家亦然。此理想之同者七。

38. 孔子理想之教主，于尧、舜、禹、汤、文、武之外，加入周公；孟子理想之教主，于尧、舜、禹、汤、文、武、周公之外，加入孔子；后儒理想之教主，于尧、舜、禹、汤、文、武、周公、孔子之外，加入孟子。墨子理想之教主，则限于尧、舜、禹、汤、文、武，此理想之异者三。

39. 儒家效法尧、舜；墨家效法大禹。此理想之异者四。

40. 儒家不推重高士；墨家亦然。此理想之同者八。

41. 儒家理想中之模范高士为伯夷、伊尹、太公、柳下惠；墨家理想中之模范高士为舜、益、伊尹、傅说、闾天、秦颠，皆具有天民、大人二资格，用之则行，舍之则藏，非纯粹之高士也。此理想之同者九。

42. 儒家好援引古人学说，断章取义，以附会自己学说；墨家亦然。此理想之同者十。

43. 儒家好引用《诗》《书》；墨家亦好引用《诗》《书》。此理想之同者十一。

44. 儒家好引正《诗》、正《书》；墨家好引逸《诗》、逸《书》。此理想之异者五。

45. 儒家尊重鲁之《春秋》；墨家杂引各国史书。此理想之异者六。

46. 儒家尊重《易》经；墨家不言《易》经。此理想之异者七。

47. 儒家重卜筮；墨家亦重卜筮。此理想之同者十二。

48. 儒家尊重《礼记》；墨家排斥《礼记》。此理想之异者八。

以上所举二十条，为儒墨理想之异同。计同者十二，异者八。

49. 孔子、墨子俱生于鲁，孟子生于邹，皆黄河下游流域之弱小国。此事迹之相似者一。

50. 孔子少孤,家贫,育于母;孟子亦少孤,家贫,育于母。墨子少时之事迹未详,然固非家世富豪者。此事迹之相似者二。

51. 孔子为宋之公族;孟子为鲁之公族。墨子之家世未详(据《墨子间诂·墨子传略》,引《通志》氏族略,引《元和姓纂》云:“墨氏,孤竹君之后、本墨台氏,后改为墨氏。”),然固非贵族出身者。此事迹之不相似者一。

52. 孔子生于春秋中年;墨子生于战国初年。此事迹之不相似者二。

53. 孔子少时,尝适周,问礼于老子(据《史记·孔子世家》);墨子尝学于史角之后。(据《吕氏春秋·仲春纪·当染篇》)此事迹之相似者三。

54. 孔子尝仕鲁,为中都宰,进司空,又为大司寇,摄行相事;孟子尝仕齐梁,为客卿。墨子亦尝仕宋,为大夫。此事迹之相似者四。

55. 孔子尝相鲁定公,会齐景公于夹谷,使齐人归鲁郟、汶阳、龟阴之田(据《史记孔子世家》);墨子亦尝为宋却楚师。此事迹之相似者五。

56. 孔子生平历游周、齐、卫、宋、陈、蔡、楚等国;孟子生平历游齐、梁、宋、滕、薛等国。墨子生平历游齐、卫、宋、魏、越、楚等国。此事迹之相似者六。

57. 孔子适齐,为高昭子家臣,欲以通乎景公。适卫见南子;鲁大夫季氏之家臣公山不狃以费畔,晋大夫赵氏之家臣佛肸以中牟畔,召孔子,孔子皆欲往;未免急于功名。墨子在郢,却楚惠王之封;在鲁谢越王之聘;殊觉淡于荣利。此事迹之不相似者三。

58. 孔子尝被围于匡,绝粮于陈,遭桓魋之难于宋;墨子当宋司城皇喜专政时,亦尝见囚(据《韩非子·内储说下》篇《外储说右下篇》及《史记·邹阳传》)。此事迹之相似者七。

59. 孔子生平,以教授为业,弟子甚众,身通六艺者七十有七

人(据《史记·仲尼弟子列传》《孔子家语·七十二弟子解》);墨子生平,亦以教授为业,徒属弟子,充满天下(据《吕氏春秋·当染篇》)。此事迹之相似者八。

60. 孔子之得意弟子为颜渊,系纯粹学者;墨子之得意弟子为禽滑釐,系严正军人。此事迹之不相似者四。

61. 孔门弟子具有英雄气概者为子路,屡受孔子非难;墨门弟子具有英雄气概者为禽滑釐,特蒙墨子嘉许。此事迹之不相似者五。

62. 孔子卒后,儒分为八;墨子卒后,墨离为三。此事迹之相似者九。

63. 孔门之大儒绍述道统者为曾子、子思、孟子,皆学者;墨门之钜子绍述道统者为腹䵍、孟胜、田襄子,皆豪侠。此事迹之不相似者六。

64. 孔子长于经学、史学、礼学、乐学、诗学,晚年尝删《诗》《书》,定《礼》《乐》,赞《周易》,修《春秋》,门人述其学说作《论语》二十篇,其中多庸言、庸行;墨子长于史学、论理学、物理学、军事学、军械学,门人纂辑其学说,作《墨子》七十一篇,其中多奇言奇行。此事迹之不相似者七。

65. 孔子好礼,其生平之言语、态度,因人、因地、因时而异;墨子持平民主义,万民平等,一切务为简略。此事迹之不相似者八。

66. 孔子对于饮食、衣服颇讲求;墨子之饮食、衣服皆粗恶。此事迹之不相似者九。

67. 孔子生于周灵王二十一年(西历纪元前五五一年),卒于周敬王四十一年(西历纪元前四七九年),年七十三岁;孟子生于周烈王四年(西历纪元前三七二年),卒于周赧王二十六年(西历纪元前二八九年),年八十四岁。墨子生卒年月无可考,清儒孙诒让作《墨子传略》,据《墨子》本书及先秦诸子书所载墨子之事迹,

推定墨子生时当在周贞定王初年(贞定王即位之年为西历纪元前四六八年),卒时在周安王末年(安王在位二十六年崩,其崩年为西历纪元前三七六年),年约八九十岁。三人俱臻寿考,此事迹之相似者十。

以上所举十九条,为儒墨教祖事迹之异同。计相似者十,不相似者九。

就以上所举各节,比较对照,最耐人吟味之点有三:

一、孔墨学说之根据多相似,而研究所得之结果多不同也。所祖述之圣帝,明王,同是尧、舜、禹、汤、文、武,所崇拜之良臣、贤相,同是舜、禹、稷、契、皋陶、伯益、伊尹、傅说、太公、周公,所引用之圣经、贤传,同是《诗》、《书》、《春秋》所发表之议论,则格格不相入。所谓“仁者见之谓之仁,知者见之谓之知”(《易系辞上传》第五章)也。

二、孔墨之师承颇相似,而相续者多不同也。孔子、墨子少时,皆学于周之史官。墨子少时学儒,受孔子之术(据《淮南子要略训》)。而孔门弟子多学者,墨门弟子多豪侠。孔门之绍述道统者,为敦《诗》说《礼》之纯粹君子,墨门之绍述道统者,乃杀身成仁之节烈丈夫也。

三、孔、墨少年时代之经历多相似,而中年以后之嗜好多不同也。同是诞降于黄河下游流域弱小而家世华胄之国,同是生长于乱离之世,同是出身于寒微之家,而孔子好礼乐,墨子非礼乐,孔子急于功名,墨子淡于荣利。孔子对于饮食、衣服颇讲求,墨子对于饮食衣服颇草率。所谓:“凡事行其心所安。各是其所是,非其所非”也。

概而言之,孔孟为圣贤中之学者,墨子为圣贤中之英雄。孔孟学说多因袭,墨子学说多创造。孔孟学说多平凡,墨子学说多奇特。孔孟学说多中庸,墨子学说多怪僻。孔孟学说寻常人物皆能奉行,墨子学说非有精心、毅力、热血、至诚、肯牺牲个人以顾全社

会者不能实践也。孔孟为圣贤中之官僚派，墨子为圣贤中之豪杰派。孔孟学说宜于君主国体，墨子学说宜于共和国体。孔孟学说宜于专制政体，墨子学说宜于立宪政体。孔孟学说宜于阶级制度，墨子学说宜于平等制度。使孔孟而得位行道，则制礼、作乐，粉饰升平，其修身、齐家、治国、平天下主义，行仁政主义，将一一见诸实行，理想之唐虞邰治，成为事实。其结果则治化之隆，风俗之美，可以比隆于东汉。（此论一出，必有许多自命为圣人之徒者，来与著者为难，以为轻蔑孔孟。著者固亦孔孟百世以下之私淑弟子，非敢轻蔑教祖也。平心论之，有史以来，儒教全盛时代为东汉，其效果只是如此。儒教之能力，只能维持社会使小康，不能使世界进化至于大同也。唐虞成周之邰治，为儒家理想上之黄金世界，事实之真伪，固未能积极的一一用历史证明，读者不可为古人所欺，误以为实有其事也。）使墨子而得位行道，则选贤与能，天下为公，其兼爱主义、实利主义、万民平等主义、君主民选主义，将一一见诸实行。现今美国之共和政治，俄国之劳农政治，或于二千年前，早已实现于中国，其结果影响于东亚各国者何若？影响于世界各国者何若？诚非我辈后生所能推测也。孔孟以行道为目的，以得君为手段，周游列邦，席不暇暖，专心游说王公大人，谋在政界上占一相当位置，开后世上之一阶级，与农工商之从事于实业者，截然划为两途。是故学儒不成，圆滑者流为官僚，迂拙者流为学究，阴柔者流为乡愿，齷齪者流为鄙夫，狡猾者流为伪君子，风流浪诞者流为文人、墨客、学士、才子。历代有名之儒与无名之儒，大都不出此六类。中国士大夫号称禄蠹，以混差事为目的，以误人子弟为职业，对于国家之兴亡，社会之隆替，漠不关心，而惟以保持自己个人位置为唯一不二当务之急。此等极端之为我主义，实孔孟之干禄主义开之也。墨子以行道为目的，以抑强扶弱为手段，开后世游侠一途。学墨不成，强梁者流为势豪，狙诈者流为大猾，狡桀者流为大盗，此类危险人物，西汉中叶以后已绝迹。然唐代小说《虬髯客传》（张说撰）、

《红线传》(杨巨源撰)、《刘无双传》(薛调撰)、《剑侠传》(段成式撰)、元代小说《水浒传》(施耐庵著或谓罗贯中著)所载之理想的人物与事实,为当时社会背影。其心思之巧,手段之辣,律己之严,赴义之勇,犹有古侠士面影。其替天行道主义,戕官救民主义,杀富济贫主义,隐然墨教徒之遗风也。使孔孟而具有帝王思想,则率其弟子,周游天下,以与各国君主相周旋,其结果,或至招小人怨妒,与耶稣基督(Jesus Christ)同其最后之命运。因儒教以礼让为国,本不善于竞争也。使墨子而具有帝王思想,则率其弟子,横行天下,翦除民贼,救济万方,当然成相当之基业。其结果,或可博得一圣祖神宗徽号,与摩诃末(Muhammed, Mahammed, Mahommed 今人译作穆罕默德)同其命运。因墨教徒轻死生、重义侠、忍苦痛、守纪律,其实行力之勇,自信力之强,团结力之固,富于军人性质,远非儒教徒所能及也。是故孔孟之不有天下,是不能也。因儒教教义,以帝王为主体,而自己甘心为其附属品,虽欲独立而有所不能故也。墨子之不有天下也,是不为也,非不能也。墨教教义富于独立思想,与帝王始终立于敌体地位。有时与帝王结合,而以强力援助之;有时与帝王分离,而以强力反抗之。以自己为主体,尊重自己教义,并非生存于帝王之下故也。是故末世之儒,可以为君主之弄臣,可以供权门之赏玩,可以作国家之装饰品,可以充豪族之娱乐品,而于世运之升降,社会之隆替无与焉。末世之墨,可以为君主之监督人,可以为权臣及豪族之惩罚者,可以为懦弱良民之保护者,可以为无辜受累之愚民之救济者。国家有此等人物,则虽当国法废坠之日,犹可借其辣腕,作惩一儆百之举,而暴君、乱臣、赃官、污吏,以有所忌惮而不敢肆为兽行。社会中有此等人物,则虽当风俗雕弊之时,犹可借其特立独行之操,作振聩觉聋之举,而良儒者以有所保护,而得安其生,强暴者以有所做戒,而不敢公然为恶。惟其然也。故历代君主,对于儒教多表同情,而极力提倡之;对于墨教多怀恶感,而极力摧残之。儒教自孔子卒后,诸弟子极力推

行，经秦及汉，遂定为国教。墨教自墨子卒后，诸弟子亦极力推行，经秦及汉，乃反至中绝。一兴一亡，非其教本义之优劣使然，乃帝王以己意为之，以人力助长之也。呜呼！儒教之盛行，可以维持一部分世道人心，使不至堕落达于极点。中国社会一时小康，中国之幸，亦即东亚各国开化之远因也。墨教之中绝，理想之大同主义同时消灭，而暴君察相，益以专制手段束缚人心，使先民思想无自由伸缩及自由发展之余地，中国之不幸，亦即东亚各国进步迟滞之远因也。“凡作事者，其创始也简，其将成也钜。”其谓是乎，其谓是乎！

虽然，儒教学说流传至于今日，然其教义屡经改变，精神久已不完。墨教学说虽久已中绝，然其精神犹留存于一部分人民之脑筋中，潜藏隐伏以至今日，乃得利用种种机会，借尸还魂而复活。儒教经传，自经秦火以后，散佚殆尽。两汉之儒谈训诂，三国、两晋、南北朝、隋唐之儒讲注疏，清儒研究校勘考据，是虽以抱残守缺为尽责，毫无发展及深造，然犹不失儒家本色也。自西汉末年，阴阳五行家学说流行，奉孔子为本尊，作“七纬”以配“七经”，牵掣儒家学说以附会自己学说，提倡迷信以淆惑人心，而儒家之面目一变。隋唐时代，佛教哲学发达，其势力压倒儒教。宋儒、明儒研究性理，提倡儒教哲学以抵抗佛教，牵掣佛教学说以附会自己学说，而儒家之面目再变。有清末年，欧美学说输入中国，儒教之道德伦理即已根本动摇。民国成立以来，君臣一伦，随宣统帝之退位以消灭，儒教学说益失其根据。自命为文化运动之莘莘士子，乃明目张胆，公然攻击孔孟，肆口谩骂，毫无忌惮，乃至与村妇斗口，同其口吻，著者耻之。而墨子学说，乃因种种机会，随外国学说之输入而复活。墨子之尊天主义、敬鬼主义、非攻寝兵主义，借儒教之余威，维持传播以至于今。此外各种学说自西汉中叶以后，即已中绝。然墨子之兼爱主义，自东汉以后佛教输入中国，慈悲之说流行，为第一次复活。有明以来，耶稣教输入中国，博爱之风流行。为第二

次复活。墨子之抑强扶弱主义，自有清初年，明末之忠臣义士组织秘密结社，如哥老会、天地会等，以反对满清政府，为第三次复活。有清末年，民国之创业先烈，如吴樾、徐锡麟、温生才等，输入日本之武士道、俄国之虚无主义，组织暗杀党，翦除满廷大臣，为第四次复活。墨子之尚贤主义、尚同主义，自有清末年，民国创业先哲翻译欧美学说，输入共和理想而复活。民国成立以来，实行共和政治而益复活。现在自命为维新之莘莘士子，理想大家，方且鼓吹社会主义，提倡劳农政治，率全国不学之人，步俄国过激党(Bolshaviki)之后尘。然则将来新尚贤主义、新尚同主义之进步，必有突过墨子理想以上之一日。假使墨子复生，必将欣慕艳羨，以为“后生可畏”（《论语·子罕第九》孔子语），而自叹“老夫耄矣，无能为也”（《左传》隐公四年卫人杀州吁于濮条下石借语）也已。墨子之实利主义，随约翰弥尔(John Stuart Mill)之功利主义学说：《在权界论(On Liberty)》输入中国而复活。墨子之非命主义，随赫胥黎(Huxley)之天演学说(侯官严氏译为《天演论》)输入中国而复活。墨子之国家观念，随卢梭(Rousseau)之民约学说(今人某译为《民约论》)输入中国而复活。墨子之经济观念，随斯密亚当(Adam Smith)之经济学说(侯官严氏译为《原富论》)输入中国而复活。墨子之非攻主义，自美国前任大总统威尔逊(Wilson)极力提倡，现任大总统哈丁(Harding)继之，欧美各国政治家和之。一千九百二十一年十一月十一日，由美国发起，开太平洋会议于美国华盛顿京城，凡与太平洋有关系诸国，皆遣使臣与会，议决削灭兵备，是为非攻主义实行之初步。墨子之论理学、物理学、军事学、军械学各种学说，亦随欧美新知识输入中国而复活。墨子之尊天主义，亦借犹太教、耶稣教势力流行于全世界。然则就目下形势而论，墨子学说之传播力，乃正如日出东方，光焰万丈，有普照全世界之观矣。

虽然，复活者其精神，已死者其躯壳。墨子遗著，仅有七十一篇。经历代兵燹，又丧失其十八篇。自战国时，儒教徒之孟子、荀

子、董无心、孔子鱼等，相继著为论说，非难墨子。

孟子曰：“圣王不作，诸侯放恣，处士横议，杨朱、墨翟之言盈天下。天下之言不归杨，则归墨。杨氏为我，是无君也。墨氏兼爱，是无父也。无父无君，是禽兽也。……杨墨之道不息，孔子之道不著，是邪说诬民，充塞仁义也。仁义充塞，则率兽食人，人将相食。吾为此惧。闲先圣之道，距杨墨，放淫辞，邪说者不得作。……能言距杨墨者，圣人之徒也。”（《孟子·滕文公下》）

荀子曰：“不知壹天下，建国家之权称，上功用，大俭约，而慢差等，曾不足以容辨异，悬君臣。然而其持之有故，其言之成理，足以欺惑愚众，是墨翟、宋钐也。”（《荀子非十二子篇》第六）

《汉书·艺文志》载：“董子一篇，名无心。难墨子。”其书今亡。

子鱼，名鲋，孔子八世孙，生于战国末年。秦并六国，召鲋为鲁国文通君，拜少傅，始皇焚书，鲋与其弟子襄，归藏书壁中，隐居嵩山之阳。陈胜起兵，聘鲋为博士，鲋以目疾辞。退而搜辑仲尼以下子思伋、子上白、子高穿、子慎顺之言行。列为六卷，分十九篇，末附《诘墨》一篇，专反驳墨子《非儒篇》。议论共二十篇，名曰《孔丛子》。其文软弱，不类西京，多似东汉人语。《汉书·艺文志》亦不载其书名，说者疑为东汉时孔氏子孙之伪造也（据《史记·孔子世家》及李熹《孔丛子序》）。

汉晋以降，其学几绝而书仅存，然治之者殊少，故脱误尤不可校。而占音古字，转多沿袭未改，非精究形声通假之原，无由通其读也。（撮录孙诒让《墨子间诂序》）西晋时代人鲁胜，曾作《墨辩注》，其书久佚，其叙仅存（据《晋书》卷六十四《隐逸传·鲁胜》条下）。唐儒韩愈始言：“辩生于末学，各务售其师之说，非二师之道本然也。孔子必用墨子，墨子必用孔子，不相用不足为孔墨”（据《昌黎集》卷十一《读墨子》篇）云云，是为儒家取调和主义，为墨子雪冤之始。清儒镇洋毕沅始为之注，藤县苏时学复刊其误。自是以后，研究雠校之者渐多，墨子之书稍稍可读。瑞安孙诒让复会

集群说,著《墨子间诂》,凡诸家之说,是者从之,非者正之,阙略者补之。(撮录俞樾《孙诒让墨子间诂序》)。于是墨学遗骸,遂如博物馆中所陈列之木乃伊,重复完整出现于世界。今人新会梁启超复会集历来学说,参以近代新知识,作《墨子学案》。用科学的眼光,以解释《墨子》。凡墨子学说与西洋古代学说有何种关系,与西洋现代学说有何种关系,墨子理想影响于现代思潮者何若,影响于将来思潮者何若,一一详加解析。于是墨学遗骸,遂如神女再世,灵光普照大地矣。

虽然,墨子学说自经孟子排斥以后,久为儒教徒所不齿,中间惟韩文公一人为之辩护,然已受宋儒攻击。

王安石诗曰:“孔墨必相用,自古宁有此?”

伊川先生曰:“或问退之读墨一篇如何?”曰:“此一篇意亦甚好,但言不谨严,便有不是处。至若言孔子尚同、兼爱与墨子同,则甚不可也(以上二条据《昌黎集读墨子》篇注转载)。”

《四库全书总目》亦非难之。

“墨家者流,史罕著录。盖以孟子所辟,无人肯居其名。然佛氏之教,其清净取诸老,其慈悲则取诸墨。韩愈送浮屠文畅序,称‘儒名墨行’‘墨名儒行’。”以佛为墨,盖得其真。而《读墨子》一篇,乃称‘墨必用孔’‘孔必用墨。’开后人三教归一之说。未为笃论,特在彼法之中,能自嗇其身,而时时利济于物。亦有足以自立者,故其教得列于九流,而其书亦至今不泯耳(据《墨子间诂·附录》转载)。”

镇洋毕氏,始取韩非子、韩文公学说,为之昭雪。

“世之讥墨子,以其节葬、非儒。说墨者既以节葬为夏法,特非周制,儒者弗用之;非儒则由墨氏弟子尊其师之过,其称孔子讳及诸毁词,是非翟之言也。案他篇,亦称孔子。亦称仲尼。又以为‘孔子言亦当而不可易。’是翟未尝非孔。……至孟子始云:‘能言距杨墨者,圣人之徒。’又云:‘杨墨之道不息,孔子之道不著。’盖必

当时为墨学者，流为横议，或类《非儒》篇所说。孟子始嫉之，故《韩非子·显学》篇云：‘墨离为三，取舍相反不同，而皆自谓真孔墨。’韩愈云：‘辩生于末学，各务售其师之说。非二师之道本然。’其知此也。”（毕注《墨子序》）

扬州汪氏，又取吕不韦、韩非子学说，为之辨白。

“传曰：‘世之学老子者则绌儒学，儒学亦绌老子。’惟儒墨则亦然。儒之绌墨子者，孟氏、荀氏。……后之君子，日习孟子之说，而未覩墨子之本书。其以耳食，无足怪也。世莫不以其诬孔子为墨子罪。虽然，自今日言之，孔子之尊，固生民以来所未有矣。自当日言之，则孔子鲁之大夫也，而墨子宋之大夫也，其位相埒，其年又相近。其操术不同，而立言务以求胜。虽欲平情核实，其可得乎！是故墨子之诬孔子，犹孟子之诬墨子也。归于‘不相为谋’（《论语·卫灵公第十五》）而已矣。吾读其书。……至其述尧舜，陈仁义，禁攻暴，止淫用，感王者之不作，而哀生人之长勤。百世之下，如见其心焉。《诗》所谓：‘凡民有丧，匍匐救之’（《诗·邶风·谷风》篇）之仁人也。其在九流之中，惟儒足与之相抗。自余诸子皆非其比。历观周汉之书，凡百余条并孔墨、儒墨对举。杨朱之书，惟贵放逸，当时亦莫之宗，跻之于墨，诚非其伦。自墨子没，其学离而为三，徒属充满天下。吕不韦再称钜子（《去私篇、尚德篇》），韩非谓之显学，至楚汉之际而微。《淮南子·汜论训》孝武之世犹有传者，见于司马谈所述，于后遂无闻焉。惜夫！以彼勤生薄死，而务急国家之事。后之从政者，固宜假正议以恶之哉！”（汪中《墨子叙》据《墨子间诂·附录》转载）

瑞安孙氏，又引庄子学说，为之表彰。

“墨子身丁战国之初，感悽于犷暴淫侈之政，故其言淳复深切，务陈古以剴今，亦喜称道《诗》《书》，及孔子所不修百国春秋。惟于《礼》则右夏左周，欲变文而反之质，《乐》则竟屏绝之，此其与儒家四术六艺必不合者耳。至其接世务为和同，而自处绝艰苦，

持之太过，或流于偏激，而非儒尤为乖戾。然周季道术分裂，诸子舛驰，荀卿为齐鲁大师，而其书《非十二子》篇。于游、夏、孟子诸大贤，皆深相排笮，洙泗断断，儒家已然。墨儒异方，跬武千里，其相非宁足异乎！综览厥书，释其纰驳，甄其纯实可取者，盖十六七。其用心笃厚，勇于振世救敝，殆非韩、吕诸子之伦比也。庄周《天下》篇之论墨氏曰：‘不侈于后世，不靡于万物，不暉于数度。以绳墨自矫，而备世之急。’又曰：‘墨子真天下之好也，将求之不得也，虽枯槁不舍也，才士也矣’。斯殆持平之论与。”（孙诒让《墨子间诂序》）

新会梁氏复明目张胆，大声急呼，引为救时之良药。

梁启超曰：“今举中国皆杨也。有儒其言而杨其行者，有杨其言而杨其行者。甚有墨其言而杨其行者。亦有不知儒、不知杨、不知墨，而杨其行于无意识之间者。呜呼！杨学遂亡中国。今欲救之，厥为墨学。”（《墨子学案叙论》）

于是墨学之声望骤高，墨子之真面目，始渐为世人所注意。然儒教统一中国思想界已久，人人皆有先人为主之见，对于后起之墨学，常有格格不相人之势。即毕秋帆、孙仲容诸先生，亦未尝以墨家与儒家相提并论也。桐龄幼读四子书，粗解其义。弱冠经戊戌之变，学读西洋书报、杂志，始渐觉儒教教义有许多不合于当时时势者。壮年以后，学读《墨子》，见其议论透辟，见解精到，多有为儒家所不能言，不肯言或不敢言者，而多适合于现在时势。颇欲发大心愿，从事研究。以岁月倥偬，诸事猬集，尚未暇也。本年正月，奉业师市村瓚次郎先生之命，比较儒墨之异同，乃以《四书》《五经》《三传》及《墨子》五十三篇与先秦诸子学说中之关于儒墨之议论为根据，窃取古人及现代诸家学说，参以鄙意，列举其学说、理想及事迹上异同之点，笔之于书，以供后来研究儒墨学说诸公之参考。著者对于中国哲学，完全系门外汉。疏漏错误之处，在所难免，大雅君子有以指教之，幸甚。

中华民国十一年即西历纪元一千九百二十二年四月二十七日

王桐龄自跋于日本东京帝国大学附属图书馆  
北京文化学社印

(选自王桐龄《儒墨之异同》，北平  
文化学社 1923 年版)



# 三、伍非百论墨子

## 目 次

### 墨子大义述<sup>\*</sup>

(一) 绪论·····	68
(二) 第一章 兼爱·····	71
(三) 结论·····	98

---

\* 伍非百《墨子大义述》出版于1933年,全书除绪论外共十章:第一章兼爱,第二章非攻,第三章尚同,第四章尚贤,第五章天志,第六章明鬼,第七章节用,第八章节葬,第九章非乐,第十章非命。这里选辑的是绪论和第一章及结论。

## (一) 绪 论

先秦学术，虽发端于孔老。然揭橥鲜明，而卓然成家者，厥推墨子。

墨子之说，标举十义：曰兼爱，曰非攻，曰尚同，曰尚贤，曰天志，曰明鬼，曰节用，曰节葬，曰非乐，曰非命。后世学者，或离而为五兼爱，节用，非命，天鬼，尚同也。或析而为二，一说为兼爱与节用，一说是尚同与贵俭。未能一贯。近人有以天志为鹄者，有以尚同为归者，有以节用为本者，要皆似是而非之论。譬犹人之有四支百骸也，皆有所用，而同出一体。今指一支一骸以概全身，虽有络系之可寻，然要不可谓之为本体，不如全举而分观之，使头目手足，各当其位，较为得真也。夫墨子之学所谓天志，节用，尚同，明鬼诸目者，皆非本也。其本维何？曰：“为天下兴利除害而已矣。”“古之所谓仁人者，必务兴天下之利，除天下之害。”斯语也，凡读墨子书者，每篇必一见焉，或再见焉。然则谓墨子之学，皆为天下“兴利除害”而作可也。凡事之为天下害者，必务去之。为天下利者，必务兴之。斯则墨子之志，亦即墨子之学也。

当墨子之世，其为天下之大利与大害者，何哉？曰不相爱，曰攻夺，曰好乐，曰信命，曰不尚天志，曰无鬼，曰厚葬，曰不节用，曰人异义，曰愚贱执政，凡此十者天下之大害也。曰兼相爱，曰节用，曰尚贤，曰尚同，曰尊天，曰明鬼，曰力作，曰薄葬，曰不事淫乐，凡此十者天下之大利也。利之所兴，即害之所在；害之所弃，即利之所存也。利与害常相反。故墨子以兴利即是除害，除害即是兴利。

其所倡导之十义者，皆“非”与“尚”各半。其为天下利之所存者，则务兴之，故“尚”之。其为天下害之所存者，则务去之，故“非”之。“非”“尚”之义明，而天下人知所向背，则兴除之功自举。或曰，当墨子之世，天下之所谓利害者亦多矣，何必规规然十哉？曰，是不然。利害虽多，要有所自起。原其所自起，无大此十者。故墨子亦十其方以应之。假令今天下之利害有过于十者，或不及十者，则亦随其所自起而兴之、除之耳。岂有所泥哉！

或曰，墨子之所谓利害者，未必为天下之公利、公害也。譬如兼爱，则儒家非之矣。非攻，则法家难之矣。尚贤，则道家疑之矣。非命，则阴阳家诋之矣。墨子之所利害者，乃墨子一人之私言，非天下之公言也。曰是不足为墨子病。百家之说，要皆各是其是而非其非，未足为百世之定论。今若以汉以后百家之眼光，评汉以前一家之学术，则墨家之利其利而害其害，其是非固有真也，今因其为一家之学，且待后论。

凡兹十义，原于三弊。三弊者何，曰私，曰奢，曰惰。私故自爱而不爱人，不爱人则一切祸乱由兹起。欲救其私，故兼爱尚焉。私者不爱人之国而自爱其国，则有攻伐。攻伐则人已交受其害，故非攻生焉。私则人自是其义而非他人之义，各立异以相争也，故尚同。其施于政治，不胜其自私之情。屏贤而用亲用近用贵。亲贵近三者用事，则政治日坏，而国与民受其弊，故尚贤生焉。以不胜其自私之情则不肯志天之志，而乐听无鬼之论，可以恣无忌惮，故天志、明鬼生焉。凡此皆为救私而作也。奢者多欲，不节其欲则费。费则天下有受其不足者，故节用生焉。生既浪费，死又不节，厚葬以夸世，久服以废业，故节葬生焉。乐者乐也。乐之最要妙而娱心志者，莫若纵耳目之乐，极声色之好，故非乐。非乐，节葬，节用，为救奢而作也。既私且奢，不能自克。其势必至祸乱相寻出人意外。惑者以为此相寻之祸乱，皆由前定，匪自人力。谓穷通天寿、治乱贫富，皆有命定，莫肯出力自救，以是愈私愈奢愈惰。惰

久，则认相寻之祸乱为自然，舍人事听天命，而祸乱乃真不可救矣，故非命。非命，为救情而作也。吾人自审今日，果有如上述之弊者乎？抑无上述之弊乎？如其无也，幸甚幸甚。如其有之，则对于墨家之说，宜如何深长思也。

子墨子曰：

国家昏乱，则语之尚贤、尚同。

国家贫，则语之节用、节葬。

国家喜音湛湎，则语之非乐、非命。

国家淫僻无礼，则语之尊天、事鬼。

国家务夺侵凌，则语之兼爱、非攻。

今以兼爱为首，非命殿后，叙墨子学说为十章如次。

## (二) 第一章 兼爱

### (一) 兼爱本旨

孟子曰，“墨子兼爱”。尸子曰，“墨子贵兼”。韩非子曰，“儒墨俱道尧舜，兼爱天下”。《淮南子》曰，“兼爱，尚贤，右鬼，非命，墨子之所立也，而杨子非之”。诸子掎击墨家，大抵以兼爱为言。是兼爱，乃墨家通义也。今述墨子学说，自兼爱始。

天下之乱乌自起乎？子墨子曰“起于不相爱”。又曰，仁人之所为事者，必务兴天下之利，除天下之害。然则天下之利者何也，天下之害者何也？子墨子曰，“天下之害，国与国之相攻，家与家之相篡，人与人之相贼。君臣不惠忠，父子不孝慈，兄弟不调和，此天下之害也。害何自生哉？生于不相爱。天下之利，视人之国若其国，视人之家若其家，视人之身若其身。君臣惠忠，父子孝慈，兄弟调和，贵不傲贱，诈不欺愚，强不执弱，众不暴寡，富不侮贫。此天下之利也。利何自生哉，生于相爱”。然则仁人务兴天下之利，除天下之害，其必自消除天下不相爱之心理，而为相爱之心理而后可也。是故《兼爱》曰：

圣人以治天下为事者也，必知乱之所自起，焉同乃能治之。不知乱之所自起，则不能治。譬之如医之攻人之疾者然，必知疾之所自起，焉能攻之。不知疾之所自起，则弗能攻。治乱者何独不然！必知乱之所自起，焉能治之。不知乱之所自起，则弗能治。圣人以治天下为事者

也，不可不察乱之所自起。当察乱之何自起？起不相爱。臣子之不孝君父，所谓乱也。子自爱，不爱父，故亏父而自利。弟自爱，不爱兄，故亏兄而自利。臣自爱，不爱君，故亏君而自利。此所谓乱也。虽父之不慈子，兄之不慈弟，君之不慈臣，此亦天下之所谓乱也。父自爱也，不爱子，故亏子而自利。兄自爱也，不爱弟，故亏弟而自利。君自爱也，不爱臣，故亏臣而自利。是何也？皆起不相爱。虽至天下之为盗贼者亦然。盗爱其室，不爱其异室，故窃异室以利其室。贼爱其身，不爱人，故贼人以利其身。此何也？皆起不相爱。虽至大夫之相乱家、诸侯之相攻国者，亦然。大夫各爱其家，不爱异家，故乱异家以利其家。诸侯各爱其国，不爱异国，故攻异国以利其国。天下之乱物，具此而已矣。察此何自起，皆起不相爱。

若使天下兼相爱。爱人若爱其身。犹有不孝者乎！视父兄与君若其身，恶施不孝，犹有不慈者乎！视弟子与臣若其身，恶施不慈，故不孝不慈无有，犹有盗贼乎！故视人之室若其室，谁窃！视人身若其身，谁贼！故盗贼无有。犹有大夫之相乱家，诸侯之相攻国者乎！视人家若其家，谁乱！视人国若其国，谁攻！故大夫之相乱家、诸侯之相攻国者亡有。若使天下兼相爱。国与国不相攻、家与家不相乱，盗贼无有，君臣父子皆能孝慈，若此，则天下治。故圣人以治天下为事者，恶得不禁恶而劝爱！故天下兼相爱则治，交相恶则乱。故子墨子曰，“不可以不劝爱人”者，此也。

又曰：“凡天下祸篡怨恨，其所以起者，以不相爱生也。是以仁者非之。既以非之，何以易之？子墨子曰，以兼相爱交相利之法易之。”

又曰：“非人者必有以易之。若非人而无以易之，譬

之犹以水救水，以火救火也。其说将无自而可焉。是故子墨子曰，兼以易别”。

必知其病之所由起，乃知其治病之方。天下之乱，在不相爱，在别。则治乱之术，在相爱，在兼。

不兼爱之社会病象，约有三种。（一）自爱其身不爱他人之身，故有盗杀等现象。（二）自爱其家不爱他人之家，故有篡夺等现象。（三）自爱其国不爱他人之国，故有攻战等现象。所谓不慈不孝不忠不惠不悌不友，皆自此三者出。人类有斯三者，则人与人互相侵袭暴夺，生命财产荣誉幸福，随时随地，有破坏危险之虞。天下熬然，若烧若焦，故溢之曰乱也。兼以易别，即以治易乱也。

行兼之道如何？曰：

“视人如己”。

其消极目的，在使“强不凌弱，众不暴寡，智不欺愚。”其积极目的，在有“余力相劳，余财相分，良道相教。”其结果，则欲造成一“兼爱交利的社会”。

墨子理想中之社会，无国之别，家之别，身之别。只有人类，只有天下。其不能遽废除身也、家也、国也者，乃无可如何之事，不得已而曰“视如”“视如”云尔。

## （二）兼爱、交利之定义

世俗之言兼爱者，知其一而不知其二也。墨子曰，“兼相爱，交相利”。又曰，“交相爱，兼相利”。又曰，“兼而爱之，兼而利之。”大抵墨子之言兼也，含有“交”义。言爱也，包有“利”言。其曰“兼爱交利”者，详言之，即“兼交的爱利”也。后世毁墨之徒与颂墨者，多不一考其语原，相率而称之曰“兼爱”“兼爱”云云，举皆弃交言兼，取爱舍利，非夫墨子之本意矣。

何谓“兼爱交利”。曰，全量的爱利，即“兼相爱”。交互的爱

利，即“交相利”。爱亦有交，利亦有兼。融和其语意而全称之曰，“兼交的爱利”。

欲知何谓“兼交的爱利？”请先明兼与交之义。次明爱与利之说。

（一）兼与交。兼，相等也。交，相互也。二者更为因果。兼而不交，则爱利之质不厚；交而不兼，则爱利之量不广。故欲谋爱利之周至者，必“兼”“交”两尽而后可。

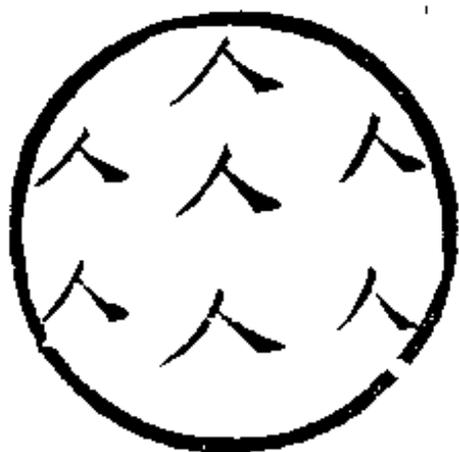
“兼，尽也。尽，莫不然也”。兼爱，谓尽人而爱之。兼即尽字，《墨经》往往不分。《经上》：“体分于兼也”，说曰，“体二之一”。《经上》又曰，“见体尽。”说曰，“特者体也”。二者尽也。是体尽，即兼尽。古字通用。《经下》凡用兼爱之处，皆作尽爱。是其证。今人多以兼爱为兼并之爱，非是。《大取篇》曰，“爱人必待周爱人而后为爱人。不爱人，不待周不爱人，不周爱因为不爱人矣。”此兼之说也。

《兼爱篇》曰，“爱人者，人亦从而爱之。利人者，人亦从而利之。”又曰，“我从事乎爱利人之亲，则人亦报我爱利吾人之亲。”盖我爱利人，人亦从而爱利我。人人又互相爱利，是之谓“交相爱，交相利”。此交之说也。

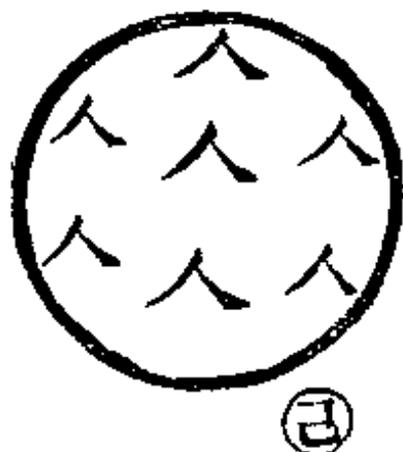
兼与交之分别，一从全体着想；一从个体着想。盖为个体计，而牺牲全体之利益以就之，固为偏私少恩。为全体计，而抹杀个体之幸福以成之，亦觉惨酷无情。持群之说者，每言兼而遗交，非人情难近。持人之说者，又处处从人与群之利益打算，每主交而遗兼，成为相市之社会。墨子则一面为“群”计，一面为“人”计，而建设“兼交两尽之‘爱与利的人群’”，其发愿因甚宏，其析义亦甚精，而为人类建不可磨灭之学说也。——《大取篇》曰，“杀一人以存天下，非杀人以利天下也。杀己以存天下，是杀己以利天下也。”

假设有一事于此，杀一人可以有利于众人。若此人者，为无罪之人，则决不能杀此一人以利众人。因此一人，固众人中之一人也。杀众人中之一人以利其众，无异杀众人以利众人，其为利众之

义不成。(如下第一图。)若此人为自己,则不妨自杀以利众。以自己固有自杀之权也。自杀其身以利天下,是以天下为外而自己为内,自己与天下分而为二。故杀己以利天下可,杀人以利天下,不可(如第二图)。准斯以推,若曹操借小吏之头以济军,张巡烹爱妾之肉以享众,虽其所救济者较大,然对于个体,究为残酷无情矣。若其贯高下狱,自残以白赵王不反。建文逃国,自逊以免人民苦战。其用心固仁人也。



第一图



第二图

兼为全体着想,其重在量。交为个体着想,其重在质。兼也者,爱利之界域也。交也者,爱利之组织也。譬之一万人之社会,除自己外,尽九千九百九十九人而爱利之,是兼相爱利也。我爱利此九千九百九十九人,而此九千九百九十九人复转而爱利我,是交相爱利也。而此一万人之社会,各人对外施以九千九百九十九份之爱利,而各得九千九百九十九份之爱利。爱利之量,以相兼而无遗;爱利之质,以相交而加厚。是之谓“兼交两尽”。

(二)爱与利。何谓爱?《经》曰:“仁,爱也。”《说》曰,“爱也者,非为用也,不若爱马者。”盖谓爱为同情心所发动,中心欣然,而无施恩求报之意。故曰,非为用也。《老子》曰,“上仁为之而无以为。”韩非曰,“仁者,中心欣然爱人也,其喜人之有福,而恶人之有祸也,生心之所不能已也,非求其报也。”是其义。何为利?《经》

曰：“义，利也”。《说》曰，“志以天下为芬与分通而能利之，不必得。”盖谓义者，志以天下为己任，而尽其能力所及，以求利之。其功效所著，不必尽如其志之所期也。故曰，“不必得”。

爱利虽同为墨家所重，不相为内外。见《墨经下》，仁义之为内外章然见诸施行也，究不能无少异。仁以为爱，义以为利。爱利之存于内者，圆满无缺。爱利之施于外者，爱可圆满，而利不必能圆满。故曰，“义，志以天下为分而能利之，不必得”也。何以明之？夫利，有利者，有所利者，有所以利者，有所以利之者。利者，志也。所利者，天下也。所以利者，能也。所以利之者，得也。利无大小，而所利有大小。所以利者无厚薄，而所以利之者有厚薄。此限于外而无可如何者也。故曰：

“志功为辩。”（《大取》）

又曰：

“志功不相从也。”（《大取》）

志，为利他之心；功，为利他之效。有是志不必有是功。然无是志，则不可以有是功。且不必因其无是功，而遂谓不必有是志。即令舍志言功，功亦有大小厚薄。于是种种计量法生焉。则所谓“权”。权也者，计义之之标准，墨家兼爱说之精髓也。欲识兼爱精义，不可以不知权，《大取篇》曰：

“权，非为是也。亦非为非也。权，正也。”

权为墨家行义之标准，亦即计利之方法。其计量法有三。

一曰，爱与利之计量法。爱之未必能利之，利之乃所以爱之。若爱之而不能利之，则不得谓之爱。利之，则末有不爱者也。是故子墨子之计量法，“利重于爱”。所以别于儒家之“爱不必利”。《大取篇》曰：

“圣人有爱而无利”，儒者之言也。乃客之言也。“天下无爱不利”，旧作“天下无人”，脱不利二字，爱字义残缺而为人字耳。子墨子之言也。

又曰：

天之爱人也，薄于圣人之爱人也。其利人也，厚于圣人之利人也。大人之爱小人也，薄于小人之爱大人也。其利小人也，厚于小人之利大人也。

又曰：

以臧为其亲也而爱之，非爱其亲也。以臧为利其亲也而利之，非利其亲也。以乐为乐其子，而为其子欲之，爱其子也。以乐为利其子，而为其子求之，非利其子也。

此言所以主节葬、非乐者，非不知厚葬之爱其亲也，为乐之爱其子也，其如厚葬、为乐之不利何。不利之爱，所谓姑息之爱也。爱之即所以害之。爱厚利薄，不如爱薄利厚以利之，即所以爱之也。爱亲而厚葬，不如利亲而薄葬。爱子而求乐，不如利子而非乐。此墨家计利之第一权也。

二曰，利与害之计量法。《大取篇》曰：

断指以存腕，利之中取大，害之中取小也。害之中取小也，取利也。其所取者，人之所执也。遇盗人断指以免身，利也。其遇盗人，害也。断指与断腕，利之中取大，害之中取小也。利之中取大，非不得已也。害之中取小，不得已也。于所未有而取焉，是利之中取大也。于所既有而弃焉，是害之中取小也。

墨子之计利害也。其计算之方法与众人同，而计算之标准与众人异。盖众人之所谓利害者，以对于己而言之也。墨子所谓利害者，以对于天下而言之也。假有利于己而害于天下者。则墨子固不为。若其利于天下而害于己也。则墨子优为之。故又曰：

圣人恶疾病，不恶危难。正体不动。欲人之利也，非恶人之害也。

墨子欲人之得利，而不恶人之害己。其保持身体，不愿疾病者，乃欲留其身以利天下之故，非爱其身也。若其为利天下之故，

而有危难将及于身，则正体不动，顺受之而已矣。岂恶危难哉。

知此，则知墨子之计利害者，异于世俗自私之流，以趋利避害为目的者也。例如节葬，其利在天下，其害在己之亲。然害亲之量小，而利天下之量大，则宁取大利而遗小害。故其说曰：

圣人不得为子之事。圣人之法“死亡亲”。为天下也。厚亲，分也。以死亡之，体渴兴利。

因急于为天下兴利之故，至于以死亡亲，则墨家之不自私其利害者为何如哉！明乎墨家之所谓利害者与众人异，则墨家虽计较利害，其为利仍不失为义也。其计较利害之法可得言者，一曰，“两利相权取其重，两害相权取其轻。”二曰，“人已俱利，先利人。人利己害，宁害己。”此墨家计利之第二权也。

三曰：志与功之计量法。有爱人利人之志，不必有爱人利人之功。虽无爱人利人之功，然不可无爱人利人之志。故志功相较，第一步须合志功而观之。《鲁问篇》曰：

鲁君谓子墨子曰，我有二子，一人者好学，一人者好分人财，孰以为太子而可？子墨曰，未可知也。或所为赏与为是也。钓者之恭，非为鱼赐也。饵鼠以虫，非爱之也。吾愿主君之合其志功而观焉。

合志功而并观，此为墨子计志功之第一步骤。然天下之事不尽能如所愿。有是志不必有是功，有是功不必有是志。志功不相从时，则如何？以墨子之意推之，志功不相从时第二步则尚志。《耕柱篇》：“巫马子谓子墨子曰，‘子兼爱天下，未云利也。我不爱天下，未云贼也。功皆未至，子何以自是而非我哉？’子墨子曰，‘今有燎者于此。一人奉水将灌之，一人操火将燎之，功皆未至，子何贵子二人？’巫马子曰，‘我是彼奉水者之意，而非夫操火者之意。’子墨子曰，‘吾亦是吾意而非子之意也。’”意，通义。

奉水、操火，志有利害，而功皆未至。然志在利人者，虽未必利，而有能利之兆。志在害人者，虽不必害，而有能害之征。故志

功相较,先计其志而后计其功。若夫所志相同,则又不可不计其功之厚薄以为从事之标准矣。故第三步之计志功法,功多者先为之。功少者缓行之,亦墨家之义也。《鲁问篇》曰:

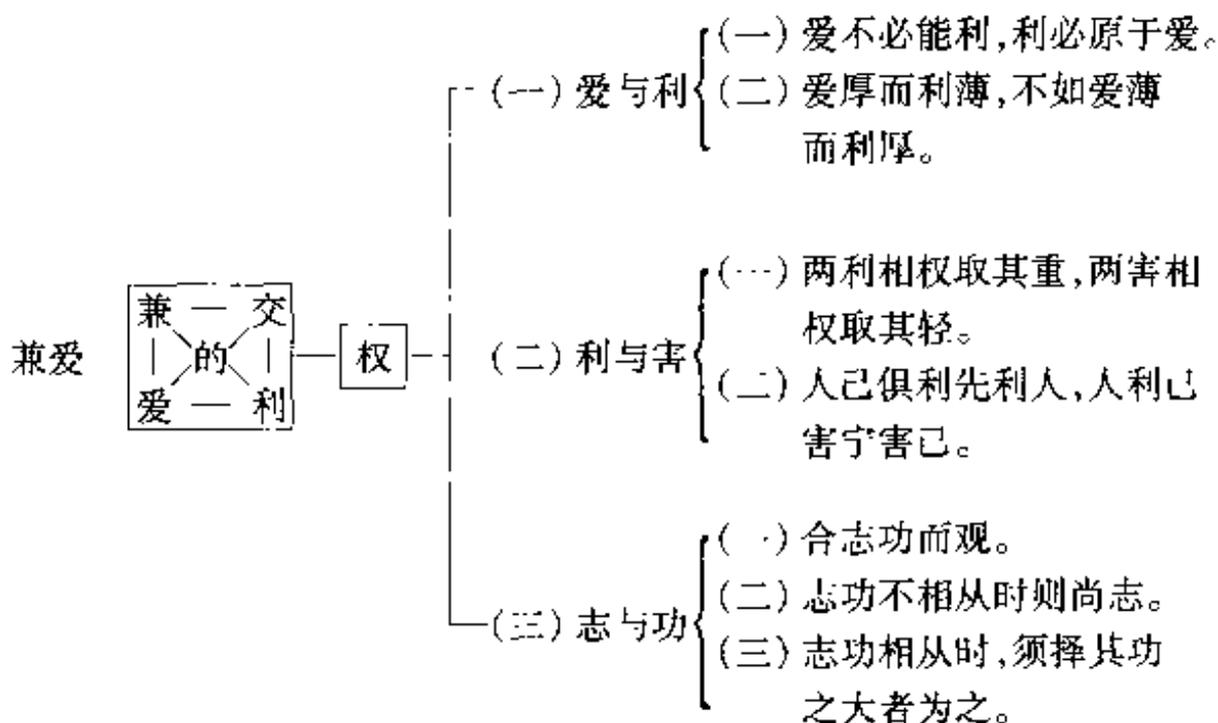
鲁之南鄙人有吴虑者,冬陶夏耕,自比于舜。子墨子闻而见之。吴虑谓子墨子曰,“义耳义耳。焉用言之哉!”子墨子曰,“子之所谓义者,亦有力以劳人,有财以分人乎?”吴虑曰,“有。”子墨子曰,“翟尝计之矣。翟虑耕而食天下之人矣。盛,然后当一农之耕。分诸天下,不能人得一升粟。借而以为得一升粟,其不能饱天下之饥者,既可睹矣。翟虑织而衣天下之人矣。盛,然后当一妇之织。分诸天下,不能人得尺布。借而人得尺布,其不能暖天下之寒者,既可睹矣。翟以为不若诵先王之道,而求其说,通圣人之言,而察其辞。上说王公大人,次匹夫徒步之士。王公大人用吾言,国必治。匹夫徒步之士用吾言,行必修。故翟以为虽不耕而食饥,不织而衣寒,功贤于耕而食之,织而衣之者。故翟以为虽不耕织乎,而功贤于耕织。”

吴虑谓子墨子曰,“义耳义耳,焉用言之哉!”子墨子曰,“藉设而天下不知耕,教人耕与不教人耕而独耕者,其功孰多?”吴虑曰,“教人耕者其功多。”子墨子曰,“藉设而攻不义之国,鼓而使众进战,与不鼓而使众进战而独进战者,其功孰多?”吴虑曰,“鼓而使众进战者其功多。”子墨子曰,“天下匹夫徒步之士少知义,而教天下以义者功亦多。何故弗言也!若得鼓而使进于义,则吾义岂不益哉。”

自耕者其功少,教人耕者其功多。则自耕不若教耕。然教耕又不若教义。故志功相较,不但须较其志之利害,尤须较其功之大小。

总观墨子计志功法,可分三步:(一)合志功而观焉;(二)志与功不相从时则尚志;(三)志功相从时则须择其功之大者为之。此

墨家计利之第三权也。兹归纳兼爱说之要点如下：



“兼交爱利”四字,纵读之,曰兼爱,曰交利;互读之,曰交爱,曰兼利;横上读之,曰兼交的爱,兼交的利;横下读之,曰兼的爱利,交的爱利;纵横互读之,曰“兼交的爱利”。

明乎墨子爱利之说,而后兼爱主义,乃可得言。明乎利害志功之辨,而后兼爱方略,乃可得施。

### (三) 兼爱说之非难与答辨

墨家兼爱说之陈义固甚高,而在当世非难之者亦不少,今述墨与非墨之辩,得十二种,备录之以供参考焉。

(一)非人情本性。巫马子曰：“我与子异,我不能兼爱。我爱邹人于越人,爱鲁人于邹人,爱我乡于鲁人,爱我家人于乡人,爱我亲于家人,爱我身于亲,以为近我也。击我则疾,击彼则不疾于我。我何故疾者之不拂,而不疾者之拂。故我有杀彼以利我,无杀我以利彼。”

巫马子之言,以利他心不若利己心之真切。当彼我利害冲突

时，恒不惜损人以利己。此人类通性也。而墨子答之曰：

子之义将匿耶，意将以告人乎？巫马子曰，“我何故匿我义。吾将以告人。”子墨子曰，然则一人说子，一人欲杀子以利己。十人说子，十人欲杀子以利己。天下说子，天下欲杀子以利己。一人不说子，一人欲杀子，以子为施不祥者言也。十人不说子，十人欲杀子，以子为施不祥者言也。天下不说子，天下欲杀子，以子施不祥者言也。说子亦杀子，不说子亦杀子。是所谓经者口也，杀常之身者也。

巫马子等差之爱，区别亲疏，至于最后，则唯“我”之爱，虽至亲亦将稍逊。如此，则至彼我利害冲突时，恒不惜损彼以利己。虽家庭骨肉间，或将以父子不两利而牺牲其一。是父可不慈，而子可不孝。故充其义，可至于无父。与孟子所讥“兼爱无父”之说恰相反，故墨子驳之曰：“一人说子，一人欲杀子。十人说子，十人欲杀子。一人不说子，一人欲杀子。十人不说子，十人欲杀子。”其说即以其人之利己心，攻破其人之利己心。以明利己之不得利己，不利己反得利己也。人已利害之循环，常若有定律焉，曰“害人终害己，利己先利人”。未有投人以利而人报之以害者矣，亦未有授人以害而已得其利者矣。未有人皆受害而已独享其利者，亦未有人皆得利而已独罹其害者。是故两利为利，其利以助长而圆满。一害一利，其利以相争而相消。横览中外，竖观古今，大至为国，小至谋生，盖莫循此定律以为盈胸者也。

(二)善而不可用。非兼爱者之言曰：“兼爱之说，善矣。虽然，岂可用哉”。按，此“用”字与第四条“为”字有别，盖非谓实行之难，乃言行之恐有流弊也。

而墨子答之曰：

用而不可，虽我亦将非之。且焉有善而不可用者？姑尝两而进之。设以为二士，使其一士者执别，使其一士者执兼。是故别士之言曰，“吾岂能为吾友之身，若为吾

身；为吾友之亲，若为吾亲。”是故退睹其友，饥即不食，寒即不衣，疾病不侍养，死丧不葬埋。别士之言若此，行若此。兼士之言不然，行亦不然。曰，“吾闻为高士于天下者，必为其友之身，若为其身，为其友之亲若为其亲，然后可为高士于天下。”是故退睹其友，饥则食之，寒则衣之，疾病侍养之，死丧葬埋之。兼士之言若此，行若此。若之二士者，言相非而行相反与？当使若二士者，言必信，行必果，使言行之合，犹合符节也。无言而不行也。然即敢问：今有平原广野于此，被甲婴胄，将往战。死生之权，未可识也。又有君大夫之远使于巴越齐荆，往来及否未可识也。然则敢问不识将恶也托家室，奉承亲戚，提挈妻子，而寄托之。不识于兼之有是乎，于别之有是乎？我以为当其于此也，天下无愚夫愚妇，虽非兼之人，必寄托于兼之有是也。此言而非兼，择即取兼。即此言行费也。不识天下之士，所以皆闻兼而非之者，是何故也。

(三)不可择君。非兼者之言曰，兼爱可以择士，而不可择君。而墨子答之曰：

意可以择士而不可以择君乎。姑尝两而进之，设以为二君，使其一君者执兼，使其一君者执别。是故别君之言曰，“吾恶能为吾万民之身，若为吾身，此秦非天下之情也。人之生乎地上之无几何也，譬之犹驷驰而过隙也。”是故退睹其万民，饥即不食，寒即不衣，疾病不侍养，死丧不葬埋。别君之言若此，行若此。兼君之言不然，行亦不然。曰，“吾闻为明君于天下者，必先万民之身，后为其身，然后可以为明君于天下。”是故退睹其万民，饥即食之，寒即衣之，疾病侍养之，死丧葬埋之。兼君之言若此，行若此。然即交若之二君者，言相非而行相反与？常使若二君者言必信，行必果，使言行之合犹合符节也，无言

而不行也。然即敢问：今岁有疠疫，万民多有勤苦冻馁，转死沟壑中者，既已众矣。不识将择之二君者将何从也？我以为当其于此也，天下无愚夫愚妇，虽非兼者，必从兼君是也。言而非兼，择即取兼，此言行拂也。不识天下之士所以皆闻兼而非之者，其故何也。

(四)愿而不可为。非兼者之言曰：“兼即仁矣，义矣。虽然，岂可为哉？吾譬兼之不可为也，犹挈泰山以超江河也。故兼者，直愿之也。夫岂可为之物哉！”

此节言“兼不可为”，与前节言“兼不可用”略有不同。前节言“兼不可用”，谓理论虽善，未必能行也。此节言“兼不可为”，乃谓徒有空想，不能实现之事。而墨子则以可以实现证之，曰：

夫挈泰山以超江河，自古之及今，生民以来，未尝有也。今若夫兼相爱、交相利，此自先圣六王者亲行之。何以知先圣六王之亲行之也？子墨子曰：“吾非与之并世同时，亲闻其声、见其色也。以其所书于竹帛，镂于金石，琢于盘盂，传遗后世子孙者知之。《泰誓》曰，文王若日若月，乍照光于四方，显于西土。即此言文王兼爱天下之博大也。譬之日月兼照天下之无有私也。即此文王兼也。禹曰，济济有众，咸听朕言！非惟小子，敢行称乱。蠢兹有苗，用天之罚。若予既率尔群对诸群以征有苗。禹之征有苗也，非以求重富贵，干福祿，乐耳目也。以求兴天下之利除天下之害。即此禹兼也。汤曰，惟予小子履，敢用玄牡告于上天，后曰，今天大旱，即当朕身履，未知得罪于上下，有善不敢蔽，有罪不敢赦，简在帝心。万方有罪，即当朕身。朕身有罪，无及万方。即此言，汤贵为天子，富有天下，然且不惮以身为牺牲，祠说于上帝鬼神。即此汤兼也。周诗曰，王道荡荡，不偏不党。王道平平，不党不偏。其直若矢，其易若底。君子之所履，小人之所视。古者文武为

正均分赏贤罚暴，勿有亲戚兄弟之所阿。即文武兼也。不识天下之人，所以皆闻兼而非之者，其故何也。”

此举六圣亲行兼爱之事，并非如“挟泰山以超江河”之旷世无睹也。

(五)害为孝。非兼爱者之言。曰：“不中亲之利而害为孝。”

墨子答曰：

姑尝本原之孝子之为亲度者。吾不识孝子之为亲度者，亦欲人爱利其亲与？意欲人之恶贼其亲与？以说观之，即欲人之爱利其亲也。然即吾恶先从事即得此。若我先从事乎爱利人之亲，然后人报我爱利吾亲乎？意我先从事乎恶人之亲，然后人报我以爱利吾亲乎？即必吾先从事乎爱利人之亲，然后人报我以爱利吾亲也。然即之交孝子者，果不得已乎？毋先从事爱利人之亲者与？意以天下之孝子为愚而不足以为正乎？姑尝本原之先王之所书，《大雅》之所道，曰，“无言而不讎，无德而不报。投我以桃，报之以李。”即此言爱人者，必见爱也；而恶人者必见恶也。不识天下之士所以皆闻兼而非之者，其故何也。

此言兼爱不但无害于孝，而且有益于孝。

(六)难而不可为。按难而不可为，与前第四项愿而不可为，意略有不同。愿而不可为，谓其为不可能之事也，如挟泰山以超北海之类。难而不可为，乃谓可能而为之甚难，如登泰山之渡北海之类。

子墨子答曰：

意以为难而不可为耶？尝有难此而不可为者。昔荆灵王好小要。当灵王之身，荆国之士，饭不逾乎一，固据而后兴，扶垣而后行。故约食为其难为也，然后为，而灵王说之，未逾于世，而民可移也。即求以乡其上也。昔者越王勾践好勇。教其士臣三年，以其知为未足以知之也。

焚舟失火，鼓而进之，其士偃前列，伏水火而死，有不可胜数也。当此之时，不鼓而退也，越国之士，可谓颤矣。故焚身为其难为也，然后为，越王说之，未逾于世，而民可移也。即求以乡上也。昔者，晋文公好苴服。当文公之时，晋国之士，大布之衣，牂羊之裘，练帛之冠，且苴之屨，入见文公，出以践之朝。故苴服为其难也，然后为文公说之，未逾于世而民可移也。即求以乡其上也。是故约食，焚舟，苴服，此天下之至难为也，然后为，而上说之，未逾于世，而民可移也。何故也，即求以乡其上也。今若夫兼相爱交相利，此其有利且易为也，不可胜计也。我以为，则无有上说之者而已矣。苟有上说之者，劝之以赏誉，威之以刑罚。我以为，人之于就兼相爱、交相利也，譬之犹火之就上，水之就下也，不可防止于天下。故兼者，圣王之道也。王公大人之所以安也，万民衣食之所以足也。故君子莫若审兼而务行之。为人君必惠，为人臣必忠，为人父必慈，为人子必孝，为人兄必友，为人弟必悌。故君子莫若欲为惠君、忠臣、慈父、孝子、友兄、悌弟，当若兼之不可不行也。此圣王之道，而万民之大利也。

(七)无穷则害兼。难者曰：“南者有穷则可尽。无穷则不可尽。有穷无穷未可知，则可尽不可尽未可知。而爱人之可尽不可尽，亦未可知。而必人之可尽爱也，悖”。无穷，谓区宇无边际也。古者不知有南极，意谓南方无穷。惠施有“南方无穷而有穷”之辨又无探险家远足至人类所不生之地。以为有地之处，应有生人。南方未有穷，世界应有未发现之人类。而兼爱之说，阻于此种事实，不能圆成。而墨子则答之曰：

“无穷不害兼，说在盈否知。”说曰，“人若不盈无穷，则人有穷也。尽有穷，无难。盈有穷，则无穷尽也。尽无穷，无难。”

意谓大地之上,南方有穷无穷固未可知。而有类与无人类亦未可知。若此无穷之南方中皆有人类,则无穷已有尽处也。既有尽处,尽有尽之处所有人类而爱之,兼爱说不能推倒。若此南方有穷。是人类亦有穷也,尽有穷之人类而爱之,兼爱说亦不能推倒。故曰无穷不害兼,说在盈否知。

(八)不知其数则害兼。难者曰:“不知其数,乌知爱民之尽之也。”言既云尽爱,当尽知其数。若不知其数,乌知爱之尽之也。

墨子答曰:

“不知其数,而知爱之尽之也,设在明者。”说曰:“不知其数而知爱之尽之也,或者遗乎其明也,尽爱人,则尽爱其所明。若不知其数而知爱之尽之也,无难。”

明,知也。尽知人则尽爱其所知。其所不爱,则遗乎其知者也。遗乎其知而不爱之,无异未有其人而不爱之也。故曰,不知其数而知爱之尽之也,无难。

(九)不知处所则害兼。意谓既云兼爱,当知所爱之人,并知其处所。若不知其处所,将不得言爱,更何言尽不尽耶。

墨子答之曰,

“‘不知其处所,不害爱之,说在丧子者。’言爱人者不知其处所而仍爱之,如爱子者子虽丧而人不妨爱之也。盖真爱不必有对象存其心目中,尽其在我者而已。故曰‘说在丧子者。’”

(十)兼爱何故杀盗也。说之曰:“狗犬也。杀狗杀犬也。”盗,人也。杀盗,杀人也。

墨子答之曰:

“盗,人也。杀盗,非杀人也”。譬之曰:“获,人也。爱获,爱人也。臧,人也。爱臧,爱人也。此乃是而然者也。获之亲,人也。获事之亲,非事人也。其弟,美人也。爱弟,非爱美人也。车,木也。乘车,非乘木也。船,木

也。入船，非入木也。盗，人也。多盗，非多人也。无盗，非无人也。奚以明之。恶多盗，非恶多人也。欲无盗，非欲无人也。世相与共是之。若是，则虽盗，人也。爱盗，非爱人也。不爱盗，非不爱人也。杀盗，非杀人也。无难。……此乃是而不然者也。《小取》又曰：“恶盗之为加于天下，而恶盗不加于天下。”

此难兼爱人类，何故杀人类中为盗之人。墨子答以“杀盗，非杀人”。意谓兼爱人类，故恶为害于人类者。盗为害于人类，则恶而杀之，所以绝盗萌而爱人类也。盗虽人类之一，然为盗则另有一盗之名，而非无罪之普通人矣。故杀盗，杀其有为盗名者之人，非杀普通之人也。按此与下三条皆为名家与墨家之辩。当世争论甚烈，其精微处，属于名家。兹不具详，仅以关于墨义者言之。盖此文乃论墨学，非论名学也。

(十一)兼爱何故厚爱禹。此亦名家之说，与前条同一理解。辞佚。

墨子答之曰：

为天下厚禹，为禹也。为天下厚爱禹，乃为禹之爱人也。厚禹之为加于天下，而厚禹不加于天下。若恶盗之为加于天下，而恶盗不加于天下。

此言为爱天下之故而厚爱禹，乃为禹之厚爱天下也。其所厚虽在禹，而所爱仍在天下。如以天下之故而恶盗，所恶在盗，而所爱仍在天下也。

(十二)爱人不外己。

爱人不外己，己在所爱之中。己在所爱，爱加于己。伦列之爱己，爱人也。

此言爱人不外己，己在所爱之中。己在所爱，是爱仍加于己也。爱加于己，谓之为伦列之爱己。伦列之爱己，即爱人也。而墨子之意，则以为圣人之爱人，有厚薄而无伦列。

圣人不为其室。臧之故，在于臧。圣人不得为子之事。圣人之法，死亡亲。为天下也。厚亲，分也。以死亡之，体渴兴利。有厚薄而无伦列。

何谓“伦列”。“义可厚厚之，义可薄薄之，谓伦列。德行，君上，老长，亲戚，此皆所厚者也。”何谓“厚薄”？“为长厚不为幼薄。亲厚，厚。亲薄，薄。亲至，薄不至。义厚亲，不称行而类行。为天下厚禹，乃为禹之爱人也。”“伦列”，即儒家差等之爱。所谓为“私厚”者也。“厚薄”，所谓“为长厚不为幼薄”者也。“厚薄之爱”，与“伦列之爱”，虽同有厚薄，而一则自我为之厚薄，一则自人为之厚薄；一则无分别厚薄之心，一则有分别厚薄之意。此儒墨不同也。

儒家以“爱人不外己，己在所爱之中”，谓之为伦列之爱。伦列之爱己，即是爱人。而墨家则以为不然。舍己爱人，虽有厚薄，皆“为天下”之故。伦列之爱己，不得谓之为爱人。

以上十二项，墨与非墨辩兼爱者，义蕴尽此矣。前六主于劝行，后六主于明知，皆具有甚深妙义。惟“非性”“害孝”，颇见讥于后世，兹取而重为辩之如下：

(一)兼爱果为人之本性乎？兼爱是否为本性，墨子书中，未尝明言。其对巫马子之言，以利己者终不得利己，惟爱人者乃可以利己。此说亦只以爱人为手段，利己为目的，当人我利害冲突时，犹然不免舍人利己也。何则？以其以爱己心为本位也。爱人之公，常不胜其爱己之私。是兼爱说，终当以非本性而受疑沮，此为墨子说兼爱一大缺点。其后庄子掎击儒墨，常从“非性”立论。《天道篇》载：“孔子繙十二经以说老子。老子曰：‘大漫。愿闻其要。’孔子曰：‘要在仁义。’老子曰：‘请问，仁义人之性邪？’孔子曰：‘然。君子不仁则不成，不义则不生。仁义，真人之性也。又将奚为矣。’老子曰：‘请问，何谓仁义？’孔子曰：‘中心物恺。兼爱无私。此仁义之情也。’老子曰：‘意，幾乎后言！夫兼爱，不亦迂乎！无私焉，乃私也。夫子若欲使天下无失其牧乎！则天地固有常矣，日月固

有明矣，星辰固有列矣，禽兽固有群矣。夫子亦放德而行，循道而趋，已至矣。又何偈偈乎揭仁义，若击鼓而求亡子焉。意！夫子乱人之性也！”按《庄子》所言仁义，兼破儒墨两家之说。韩非子曰，“儒墨俱道仁义，兼爱天下，”是仁义为儒墨两家共通之学说，兼爱无私乃仁义之正解，亦儒墨两家共通之论。

《骈拇篇》曰：

骈拇枝指，出乎性哉！而侈于德。附赘悬疣，出乎形哉！而侈乎性。多方乎仁义而用之者，列于五藏哉！而非道德之正也。……是故凫胫虽短，续之则忧。鹤胫虽长，断之则悲。故性长非所断，性短非所续，无所去忧也。意仁义其非人情乎。彼仁人何其多忧也。且夫骈于拇者，决之则泣，枝于手者，斲之则啼，二者或有余于数，或不足于数，其于忧一也。今世之仁人，蒿目而忧世之患；不仁之人，决性命而鬻富贵，故意仁义其非人情乎！自三代以下者，天下何其嚣嚣也！

此言仁义果出于本性，何为行仁义者之不自然也。《徐无鬼篇》曰：

爱利出乎仁义，“情”郭本作“捐”，兹据何承天引仁义者寡，利仁义者众。夫仁义之情，惟且无诚，且假夫禽贪者器。

“爱利出乎仁义”此正破墨家语。墨家以“仁爱也，义利也，”爱利出乎仁义，故仁者爱人，人亦从而爱之。义者利人，人亦从而利之。庄子则以为如此，是诚心行仁义者寡而利用仁义者众。仁义不但无实，且为奸人盗国之器，枭雄聚众之资。故曰：“夫兼爱不亦迂乎，无私焉乃利也。”按庄子揶击仁义，常从“矫”“伪”两点。矫则不自然，如弓之张而不弛也。稍弛，则反张之矣。伪则不真实，如虎质而羊皮也。其终必近人而择噬，此所以致慨于盗跖、田常也。其言虽激，颇含至理。

儒墨两家，同道仁义，同见非于道家，故两家学说，颇受道家攻

击之影响。厥后儒家孟子，起而救之以性善论，墨家宋子起而救之以“情欲寡”说，皆为道家而发也。孟子之说曰：“恻隐之心，人皆有之。羞恶之心，人皆有之。恭敬之心，人皆有之。是非之心，人皆有之。恻隐之心，仁也。羞恶之心，义也。恭敬之心，礼也。是非之心，智也。仁义礼智，非由外铄我也，我固有之矣。”孟子生孔子后，习闻道家非难之论，又不满墨家“利外”之说。反本内观，一求诸性，遂创立“性善论”，其主爱人利物，皆自性生，所不同者，有亲疏先后之序。亲亲而仁民，仁民而爱物，亲其兄之子过于亲其邻之子，逐次扩充也。

（孟子之说，曾见难于同为儒家之荀子，荀子曰，“人之性恶，其善者伪也。此伪字义同人为仁义礼智，皆自伪生，矫性情，积礼义，则为君子矣。纵性情，安恣睢，则为小人矣。人之初生，而有好利焉，顺是故争夺生而辞让亡焉。生而有疾恶焉，顺是故残贼生而忠信亡焉。生而有耳目之欲，又好声色焉。顺是故淫乱生而礼义文理亡焉。”君子小人之分，惟在能化性起伪。人皆有可以知仁义、行仁义之性，而不必顺性即是仁义，故须有积习矫饰之功。孟、荀性论，为儒家内部二千年来之争点，其关系于兼爱学说者，至鉅。附记于此，以明孟荀学说之是非，及研究兼爱是否出于本性者之参考。）

继墨子而后起者，惠施、宋钐，因道家之非难，对兼爱说亦各有新发明。惠施言“天地万物，与我一体，故氾爱”。宋钐谓“人之情欲寡”，故为人多，而为己少。一向内，一向外；一从物之本体立论，一从“心之内行”立论，皆各有补于兼爱说。今因惠施之说，非本论范围，姑申引宋钐之说，以明墨家之心性论。

庄子《天下篇》曰，“以禁攻寝兵为外，以情欲寡浅为内。”语心之容，命之曰心之行，以膈合欢，以调海内。《逍遥游》曰，“辩乎内外之分，定乎荣辱之境，彼其于世，未数数然也。”荀子《解蔽篇》曰，“宋子蔽于欲而不知得。”《正论篇》曰“宋子曰，人之情欲寡，皆以己之情为欲多，……率其徒属，辨其谈说，明其譬称，将使人知情欲之

寡也。”宋子之学，大抵以“情欲寡说”为宗，故庄子谓其“以情欲寡浅为内，”又称其能“辩内外之分”，则宋子之学，亦因墨者“重外”之过，故反而求诸内者欤！

“情欲寡”说，与其谓为“兼爱说”之救济，无宁谓为“节用论”之根本。今姑置节用而举其有裨于兼爱者言之。“情欲寡说”之有助兼爱者，在证明“人性本不甚利己”一点。所谓己者，乃指人类之最小之生命而言，其余皆非真实之己也。世人所为利己者，皆由于认识一己之界说不清。利其在人之己，而非利其在我之己也。皆利其殉于外者，而非能利其得于内者也。若使人知在人者之非我也，殉于外者之非得于内也，则将不甚利己，而不妨利人。何则？性分中有待于外者甚少，除最小之生命外，皆非己也。养此最小之生命，乃甚易易，所谓“姑置五升之饭足矣”，过此非所需也。人诚能识此最小之己，所需于外甚少，则有“余力相劳，余财相分，良道相教”，又何难哉！

利己心与利他心，同出而异名，犹圆周之与圆积也。今试以一圆心而作大圆，更于圆周之内作小圆。令此小圆代表己，大圆代表人，圆周代表人已之范围，圆积代表人之权利，则常见小圆之外周日广，则大圆之内周日狭。广而至于与大同体，则无内外之分，大圆小圆同一也。又使小圆之内积日减，则大圆之外积日增，减而至于与圆心同核，则亦无内外之分，而大圆小圆同一矣。由前之义，是墨家、惠施之说也。惠施以天地万物与我一体，故“汎爱”。此以一己之外周扩大，至与天地万物同一界域，则爱己心即爱他心也。由后之义，是墨家宋钘之说也。宋钘以人之情欲寡，其一己所需之权利至简，故“为人”，此以一己之内积核减，至于真实之我而后止，则不爱他，未便利己也。爱他，亦无妨于利己，此宋子说也。今举一例以明之。如自爱其身而不爱他人之身，此以身为圆周也，若扩大之，至于家，则自爱其家而不爱他人家者，亦兼爱他身矣。再扩大之至于国，则自爱其国而不爱他人之国者，亦兼爱他家矣。若再

扩大之至天下，至于人类。则自爱其类而不爱他之类者，亦兼爱他国矣。不亦所谓“己”者愈大，而所谓爱者愈广乎。己与他，有异量而无异质，此前说也。又如以所谓“我”者等于圆积，圆积愈小，则所谓我者亦愈小。而所需于爱我之权利亦愈小，则所余以爱他人者亦愈大。圆积愈大，则所谓我者亦愈大，而所需于爱我之权利亦愈大，而所余以爱他人者乃愈小。如吾力足以食十人，而吾所需之食仅一人，则其余皆可以利人矣。又如吾所需自然物之供给者为百，今减而为十，则有九十之余物以利他人矣。反之，则需食人之力以自给，夺人之物以自养，而为损人利己之事。前者将一己之量扩大，故利他即是利己，爱己即是爱他。后者将一己之质缩小，利人未便损己，利己亦不害人。故曰利己之与利他，同出而异名，互为隐现也。

若夫就其心之发动观之，则利他实可谓第一天性，而利己则第二天性也。何以言之？今见孺子将人于井，必有怵惕惻隐之心，非所以纳交于孺子之父母也，非所以邀誉于乡党朋友也，非恶其声而然也，此人类自然利他心之发动也。若夫见孺子已人于井，其井甚深而不可救，则必拔援梯阶而后入焉。或明知其无益而以为不必救，或身畏其害而竟不敢救。此则考虑后之第二念也，故利己心虽若天性，实则经过最速之计较，利人则不待计较，而自然发生，一计较则反踌躇矣。此足证利人之为前性，而利己之为后性也。又如遂一利人之事，天君泰然，常有乐不可喻之状。遂一利己而不害人之事，虽亦自觉愉快，其内心究不若利人者之融融。此则第一天性与第二天性之较也。又若遂一损人利己之事，人虽不知，己独内愧，如芒刺之在背、负债之于心，此又可见损人利己之非本性矣。若夫以利人为手段，以利己为目的，为爱己而爱他，虽得互助之利，实减同情之乐。以计较之心，代苦乐之辨，中心芥蒂若不嫌焉。斯则“纯洁”与“有为”之辨也。岂非出于性者愈远，而安于心愈歉欤！以此观之，兼爱之为第一性，而自爱之为第二性也，审矣。夫自爱

者，未有不经过计较而后发动者也，故经验愈高者，其自爱亦愈甚。计较愈熟者，其同情亦愈减。老吏断狱，酷然无情。非无情也，经验多也。青年爱国，舍身不顾，非不顾也，计较粗也。故计较粗，则青年有本性；经验多，则老吏失常态。以此知人类利己，乃历劫积智所习然，为“习性”而非“本性”矣。汉第五伦曰，“吾兄子病，吾夜十往视之，归而酣寝。吾子病，夜一往视之，归而竟夕不寐。”认第二性为第一性，斯盖由汨没已久，忘其本真。甚矣，以利己为天性，以别爱为自然，自有生物以来，即日积而月累，锢其本真久矣。世无上智大仁，谁与见兼爱之为本性邪。

适草此文竟，阅报载：“辽沈某次车，为飞机掷弹所击，车箱外有妇人抱子而坐于踏板者，其子适中弹而颠，离于怀，妇人亦跃下。车行甚急，弹丸如雨，妇人碾于轮下断焉。”此一事怦怦然动吾感想。当妇人仓卒之际，不知爱子之不可救，而随以跃车，则兼爱之第一念也。若稍用理智，知“子身”、“我身”之别，则可以不必跃矣。此妇人爱子之身若其身，痛子之死忘其死。此一刹那间之情绪，乃人类最高尚、最纯洁之爱也。若有“我身”“彼身”之计较者，则必先爱其身后爱他身，不肯舍己而殉人矣。故利己心为第二天性，在嗜欲浅天机深者，常能自觉。若夫第二天性与第一天性之试验，第二天性于最速间，不能抗第一天性之支配。此则吾所以主“兼爱”“利己”均出天性，而兼爱尤为自然也。（十月一日附记）

（二）兼爱果有害于孝乎？兼爱是否有害于孝，此问题在墨子时代，尚非争论要点。自孟子“无父”之说出，而后天下之儒者，始集矢于墨。孟子曰，“墨子兼爱，是无父也。杨子为我，是无君也。无父无君，是禽兽也。”此语骤闻之，若甚严谨。细按之，实乃粗疏。以孟子之好辩，又自谓有知言之术，且略通名家白马等说者，不应于如此之重要问题，而论证粗疏乃尔。余尝求其故，读孟子好辩许

行两章，及《论语》孔子答沮溺、丈人之词，而知矣。孔子明人伦，所重在组织。孟子，儒之社会学家也。立君臣、序父子。以明人之有伦，所以异于禽兽也。其言与孔子答沮溺意同。盖不欲人之自毁其社会组织，以反于涣若禽兽之初民状态也。故于杨之为我，墨之兼爱，皆直斥之为禽兽。非丑诋之辞，乃比拟之论。意若曰，为我者，上不臣天子，下不友诸侯，并耕而食，雍餐而治，有我无人，无君臣之义，是自毁其国之组织也，无国之组织者，禽兽之道，非人道也。兼爱者，视人之家若其家，视人之身若其身，兼而爱之，兼而利之，人我同一，无父子之亲，是自毁其家之组织也，无家之组织者，亦禽兽之道，非人道也。两言“无父无君”，两言“是禽兽”，犹言失家国组织之要素者，是自反于初民之域，而同“人道”于“禽道”也。夫人之所以异于禽兽者，在“人能群而禽兽不能群”耳，人之所以能群者，以有“伦”也。若乱其伦，是自毁其群，自毁其群，则反人道于禽道矣。故孟子痛斥之，其拒杨墨之旨如此。

虽然，吾人细按“兼爱说”，果有如孟氏之所云者乎？曰否否。孟之说盖未通乎墨之意，得乎兼而遗乎交，执乎爱而未权乎利也。墨子兼爱，乃合“兼交爱利”而言。爱必待周，而利不必得。故爱无差等，而利有厚薄。“薄盗厚禹”“为长厚不为幼薄”，“亲至，薄不至”，“有疏而无绝，有后而无遗”，皆极爱利之“权”，与儒家仁至义尽无殊，非若后世所谓功罪平等，尧、跖等观，齐爱而并利之也。大抵孟子之时，墨家徒属，有不尽如师说者。舍交言兼，弃利言爱，而所谓兼者，又非“兼尽”之兼，为“兼并”之兼，故常来“两爱不并立”之问。若使知“兼交爱利”之义，则当时许多无谓之辨，皆可以省矣。

至于孟子所以破兼爱说者，不特未撼墨子之领域也，即以墨家徒属所谓兼爱者言之，亦未能有破也。何以言之，人之所以异于禽兽者，其子类之爱也，不在兼不兼，而在爱不爱。人能爱其父，亦爱他人之父，此“兼爱”也。禽兽不特不爱他人之父，亦不自爱其父，

此“兼不爱”也。兼爱，人也，兼不爱，禽兽也。今曰人之“兼爱，”同于禽兽之“兼不爱，”但问其兼之同，不别其爱之异，此察类不精之过也。不谓孟子以知言之选，而竟有“察类”之失。

“兼爱，”“不兼爱，”“兼不爱，”此三辞者，含义各别，不可不察也。儒家之大同，佛家之博爱，墨子之爱人必待周，皆“兼爱”也。杨氏之为我，儒家之小康，孟子之推恩，皆“不兼爱”也。禽兽指一部分之禽兽相食，无父子君臣之义，无辞让廉节之礼，皆“兼不爱”也。“兼爱”之与“兼不爱，”为绝对之异，如东西之相反也。“兼爱”之与“不兼爱，”为相对之异，如尺寸之相比也。孟子以“不兼爱”异于“兼不爱”，而以“兼爱”同于“兼不爱”，此其所以蔽也。

知上述之义，则墨子之“兼爱”，与孟子之“不兼爱”，孰为有害于孝，孰为有益于孝，其是非得失可得而断也。墨子之兼爱，无薄于孝，而有厚于仁。孟子之不兼爱，无厚于仁而有厚于孝。是则墨子仁孝兼厚，孟则一厚一薄。其是非得失，一言可定。今姑不必词费，举一实例以证明之。假有二动物于此，其一动物者，于其父寒则衣之，饥则食之，疾病则侍养之，其于他人之父亦然。其一动物者，于其父也，寒亦衣之，饥亦食之，疾病亦侍养之，其于他人之父则不然。为问此二动物者，谁为无父乎，谁为有父乎？若曰，前者禽兽而后者人也，则吾殊不愿世之多人，宁多禽兽也。

且兼爱无害于孝，不特墨子之说然也，即孟子亦自知之。孟子曰，“杀人之父，人亦杀其父，杀人之兄，人亦杀其兄。”墨子曰“我从事爱利人之亲，人亦报我以爱利吾之亲。”墨子曰，“爱人者人亦从而爱之，利人者人亦从而利之”。孟子曰，“爱人者人恒爱之，敬人者人恒敬之”。此非墨孟之言，若合符节哉！其实则同，其名则异，而言语名词之辨，亦可以休矣。

又不特孟子之说为然也，儒家论孝亦同。《孝经》曰，“敬亲者不敢侮于人，爱亲者不敢慢于人。”又曰，“以天下养，孝之至也。”如是则非特墨家之兼爱，无害于孝，而儒家之孝，反以兼爱为极致也。

又不特儒家之说为然也，道家之说至仁亦有之。谓“兼爱”为超乎孝，而非不及于孝，商太宰问庄子是也。《天运篇》：

“商太宰问于庄子曰，何谓至仁？庄子曰，‘至仁无亲’。太宰曰，‘荡闻之，无亲则不爱，不爱则不孝，谓至仁不孝，可乎？’庄子曰，‘不然，夫至仁尚矣，孝固不足以言之。此非过孝之言也，不及孝之言也。夫南行者至于郢，北面而不见冥山，是何也？则去之远也。故曰，以敬孝易，以爱孝难；以爱孝易，以忘亲难；忘亲易，使亲忘我难；使亲忘我易，兼忘天下难；兼忘天下易，使天下兼忘我难。夫德遗尧舜而不为也，利泽施于万世，天下莫知也，岂直太息而言仁孝乎哉！’”庄子论“孝”与“至仁”之分，为古今辩论“兼爱”别爱者最精之言，盖孝与不孝之分，异类也，东西也。至仁与孝之分，同类也，远近也。以此言之，“兼爱无害于孝”明矣。

或曰，吾子言“兼爱不妨孝”，可谓辩矣，今有一实例于此，假遇二老饥欲死，其一吾父，其一人之父也，墨子得饭一盂，不能兼救二老之死，以奉其父耶，以奉人之父耶？吾意为亲度之墨子，必先奉其父矣，使奉其父则墨子亦别爱。如曰不然，谓吾父与人父等尔，无所择，则吾以为孟子“兼爱无父”之断案，不为虐。是故吾侪终以墨家兼爱之旨为善而不可用，不如儒家“老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼”，之能当理而厌心也。

答曰，子所举者，乃“万有一焉”之特例也。凡人之立说，不当以特例而乱常理。尤不当以奇事而穷变态也。果如客言，不特墨家兼爱之说，为无所施，即儒家别爱之义，亦不可行也。今试问此二老者，为主兼者乎，为主别者乎。若其兼者，则宁相让。若其别者，则将相争。相让则互成其美，相争则一受其恶。而为之子者抑将助父殴之乎，抑劝之相让邪？若劝之相让，则仍是兼爱。若助之为殴，既不能救，又从而殴之毙之，是诚何道，吾恐别爱之儒者亦将不免为残忍酷虐也。夫大饥、大兵之时，古今之不能两全其爱者，盖亦多矣。赵苞之无母，邓攸之弃儿，斯皆无可奈何之事，而君子

许之。原其心而略其迹，非谓必能生之也。其心果兼爱，则虽死二老与一子，固天下之悲剧，而仁人所动心也。若其较利计害，死他生自，既自为忍人，又陷父不义，吾未见其可也。是故纵令处兹穷奇之时，余犹以为兼爱胜于别爱。何则？以其所全于孝者大也。若乎设奇难之词，立不两全之义，以相诘而求是，吾以为舜之窃负而逃，皋陶执之，其于朋友、君臣、父子之义，必有一相防者矣。然则儒家别爱之说，与人伦又可尽通乎？吾故曰，不当以奇例而乱常理也。

是故“兼不害孝”之说，以孝为兼所包，能兼者必能孝，能孝者不必能兼也。

### (三) 结 论

右述墨子学说为兼爱。尚有三事,为读吾书者敬告。

(一)读吾书者,当时时存一大禹之人格与社会在。墨子之学,远祖大禹。禹为开创中原平治水土之第一人,亦为会合诸侯,亲履万邦,而定一统之第一人。中国之有今日,称疆域者曰“禹域”,称民族者曰“华夏”,皆禹一人开辟抟结之功。所谓“微禹,吾其鱼乎!”禹之气魄与勋业,实上迈尧舜而远过汤武。其流风遗教,允为中国世法。墨子纘禹之绪,处周之末,背周道而用夏政,其所倡导之上义,皆禹之旧教,而中夏之故物也。兼爱、尚同,禹实有之。节用、非命,禹实行之。故能由一隅而扩至九州,由一人而抟合万邦,其坚苦卓越、博大公平之精神,不特可以代表中夏,实足以仪型万类。周家之兴也以征伐,而文武、太公实兼阴符之术,其得国也有惭德。姬旦精思,用作周礼,盖欲造成大一统而私天下之局。观其封建诸侯,屏藩内外,异姓、同姓之间,其雄猜阴狠之情,不下汉高、明太。孔子生于鲁,习闻周礼,而未察其私天下之隐。徒取其粲然之迹,发挥而光大之。故儒术兴于鲁,实秉周公之旧,为周礼作宣传,完成其大一统之计划而已。其于民族文化发展,虽有推助之功,而其忘大禹之“无间然”,用西周之“未尽善”,则犹不免有可议者。周公之学,出自文王,杂有岐周遗俗,实西戎之教也。孔子所学之周公,乃西戎文化之扩大者。惟墨子远祖大禹,会万国,平九州,选天子,建诸侯,兼容并包,一视同仁。其不矜不伐,克勤克

俭，务为万民兴利除害而后已，乃真华夏固有之宗教而禹域之旧学也。今欲重振华夏，再建禹域，非恢大禹之精神不为功。读《墨子》者，当时时有大禹之人格与社会在。心大禹之心，行大禹之行，学大禹之学，志大禹之志。诚如是，岂惟中夏民族是赖，将再建一九州外之九州，环瀛海而禹域之，其功岂不伟欤！不如是，则所谓“非禹之道，不足为墨”者也。

(二)读吾书者，当存一上可以为天子，下可以为农夫之想，而不必为上。中国学人，中儒术之弊者多端，而其最大之害，则为“上不敢为天子，而下不肯为农夫”，是也。天子者，政长之一也。天下为公，选贤与能，民不可不有政，政不可不有长。有政长而不选天下之贤者以为之，或天下之贤者不肯为政长，则天下往往大乱，复反于“一人一义，十人十义，若禽兽然”，之社会。故《尚同篇》主张选择天下之贤者，立以为天子、三公、诸侯、邦国乡家各级政长。假令天下之墨者不肯为天子、诸侯、及各级政长，试问于何选天下非墨之贤。是故墨家不辞为政长，虽天子可为也。然天下之人皆为墨者可也，而天下之墨者皆为政长不可也。于是有不必从政之墨。子墨子言曰，“能谈辩者谈辩。能说书者说书。能从事者从事。譬如筑墙，掀者掀，筑者筑，其功一也。”是故男子稼穡耕耘，妇女蚕绩桑麻，百工利器用，商贾通货财，百官有司，各以其职尽力，苟心存乎兼爱，财务于节用，力作而非命，则天下之农也，商也，工也，吏也，皆墨也、可也。虽贵为天子，不失为墨；贱为嗇夫，不害为墨。通天下人皆墨可也。儒者则不然，曰，“勿学稼，勿学圃”，又曰，“君子劳心，小人劳力。劳心者治人，劳力者治于人，天下之通义也。”于是后之儒者，皆愿为君子而不愿为小人。皆欲为治人之人，而不愿为治于人之人。于是，趋天下之儒者，皆为不事生产坐而食于人之徒。非上为贵族之门客，下为闾里之书佣，则不足以自存。而农工商贾，又自别于儒之外，而为营营以生、昧昧以死，不学无术，不信无义之另一种人。而天下之害，乃不在食人之小人，而在食于人

之君子矣。又后世儒者之从事于治人也，仅为朝廷之附庸，而不肯为政治之主体。于天子，则曰世袭也，非所问也。于诸侯，则曰封建也，非所冀也。但思将顺之，匡救之，虽遇至无道之君亦不作革代之想，惟退而远隐以待。故曰，“天地闭，贤人隐”。隐者何？待新圣之招也。其于旧国也，既不敢为革命之思；其于新朝也，又不肯作从附之举。当世鼎沸，则远引而高蹈。及世平夷，则弹冠而引领。帝王乃成功之寇盗，宰相则应世之大儒。夫以寇盗而用大儒，其儒术之存也几希。二千年来，为政治上造成一种“禄蠹”，为社会上造成一种“人瘤”，则儒家“上不敢为天子，而下不肯为农夫”之过也。是故知墨家之尚贤，尚同，非命，节用之义，人人平等，事事尽分，则墨者上可以为天子，而不必待用于人；下可以为农夫，而不必仰食于国。通人类可行之，岂止一士人一官吏之教义也哉！

(三)读吾书者，当知大同传墨家之学，惟实行墨子之学者乃可以实现之。《礼运》大同之说，颇与儒家言出人。学者或疑为非孔氏书，或以为学老庄者糝人之。实则墨子之说，而子游弟子援之以人儒耳。盖儒者数传之后，墨家兼爱、尚同之理想已大见重于人世。孔子所谓尧舜犹病者，而墨子以为实行不难。故当时学者多逃儒而归墨。子游弟子等忧之，乃援墨人儒，谓仲尼亦有此说云耳。明知墨家之兼爱，与儒家之礼不相容，别为大同小康二说。谓时机未至。姑先行小康之治以徐企于大同。此《礼运》之所由作也。今考《礼运》大同说，与其他儒家言不甚合，而与《墨子》书不但意义多符，即文句亦无甚远。“天下为公”，则尚同也。“选贤与能”，则尚贤也。“讲信修睦”，则非攻也。“不独亲其亲，不独子其子”，则兼爱也。“货恶其弃于地，力恶其不出于身”，则节用、非命也。“使老有所终，壮有所用，幼有所长，鰥寡孤独废疾者皆有所养”，则“老而无妻子者，有所侍养以终其寿，幼弱孤童之无父母者，有所放依以长其身”之文也。“货不必藏于己，力不必为己”，则“余力相劳，余财相分，良道相教”之意也，“诈谋闭而不用，盗贼窃乱不

作”，亦“盗贼无有”、“谁窃”、“谁乱”之语也。综观全文，约百余字，大抵摭拾《墨子》之文而成。其为墨家思想，甚为显著。故读《墨子》者，不可不知“大同”为墨家之学，而力谋所以实现；而梦想大同者，亦不可不于墨家言求之。下文圣人能使天下为一家，中国为一人，亦墨子《尚同篇》语。

(选自伍非百《墨子大义述》，南京国民印务局，1933年版)



# 四、方授楚论墨子

## 目 次

### 墨学源流\*

(一)上卷 自序·····	104
(二)第五章 墨子之学说·····	107
(三)第六章 墨家之组织·····	142
(四)第九章 墨学之衰微·····	147
(五)下卷 墨学余论·····	155

---

\* 方授楚《墨学源流》写于1936年，初版于1937年。全书分上、下两卷，上卷论墨子生平及其学派，共十章。第一章墨子之身世，第二章墨子之事迹，第三章墨子书之考证，第四章墨学发生之背景，第五章墨子之学说，第六章墨家之组织，第七章墨学之传授，第八章墨学之进步，第九章墨学之衰微，第十章墨学之复活。下卷，是墨子姓氏、国籍、学说考辨。这里选辑了上卷的自序和第五、六、九章，下卷的墨学余论。

## (一) 上卷 自序

予自弱冠读章太炎梁任公谭复生(嗣同)诸人著作,见其时时称道墨义,窃私心好之,而未暇钻研也。后得曹镜初《墨子笺》,于其评论墨家学说,虽所心折,而《墨子》原文,诠释甚略,颇难索解。迨读孙仲容《墨子间诂》,见其于奥晦讹夺之文,详为校释,昭若发蒙,最为快适。其时胡适之《中国哲学史》及梁氏《墨子学案》、《墨经校释》诸书,先后刊布。一时风会所趋,讨论墨学,笺释《墨》书之作,时见于出版界。倘汇而集之,则其所有,不难充栋梁,汗牛马也。凡此诸家之作,于墨学皆有所见,有所明,而蔽亦随之:以《墨》书为墨子一人所著,其书又包罗万有,而备深湛广博之思;而其人救世捍患,更具坚苦卓绝之行;则视墨子为全知全能之天帝矣。此一蔽也。不察墨学发生之背景与其演变进步之经过,于其勃兴骤衰之理,无所了解,则视墨家如光彩眩目之彗星,乍视而终不复见,俨同神迹矣。此又一蔽也。墨家一宗,自有限界,他派若惠施宋钎公孙龙辈,不复稽其异同,均援之以入墨而张大焉;彷彿“驱蛇龙而放之菹,”以示墨为深渊大泽。此又一蔽也。凡此三蔽,皆缘尊墨太过,考之未审耳。相激相荡,是生二种反响。恐墨夺儒家正宗之席而且诋之,此一反响也。更有于墨学未能深研,徒从梁胡诸人之著作中,震惊墨家学说之高远,若河汉而无极,则疑为战国时代之中国所万万不能产生者,于是漫然曰,墨子非中国人也,禽滑釐非中国人也。虽游移,矛盾,不能自安其说,而终无以祛其所惑。此又一反响也。然则《墨》书虽复显于一时,而研究者之态度,或推之

使高，或凿之使深，或进加诸膝，或退坠诸渊，其于取真求信之道，不亦相远矣乎？此则鄙心所不能自己，而欲有所言议也。

往年在湘，校课之暇，欲为《先秦诸子钩沉》，凡《汉书·艺文志》所著录诸子之书，其后亡逸者，则于先辈辑佚以外，更加搜采。其或《汉志》所未著录，在战国确成一家之学，有言论可以考见者，如告子公孟子之类，广为搜讨，粗有撰述，亦未完成。然因此之故，则于诸子流别，及墨家与他宗之关系，略得比较研究之机会矣。民国十七年秋，在教沪上，友人发刊杂志，属为撰文。适胡寄尘怀琛发表墨子为印度佛教徒说，予乃先后草论五篇与之商榷。迨至无锡，教课有暇，复撰《驳墨子非姓墨》诸文。胡氏后以自知佛教徒之说为未安，乃改为婆罗门教徒说，予亦作《墨子学辨商兑》，继续讨论，惟未发表，此十九年事也。二十四年春，见卫聚贤《古史研究》第二集中，有其自作墨子为婆罗门教徒说及所收墨子为回教徒说，乃草《墨子果印度或亚刺伯人欤》一文，以献所疑。继念墨子国籍问题之臆说，所以层出不穷者，其症结所在，乃墨学源流不明也。暑假既至，爰尽屏他事，而撰《墨子之生平及其学派》一书，计自七月初着手，迨八月二十六日深夜始成。其间仅以院中襄理考试，评阅文卷，稍辍数日。而所寓居室，一楼逼窄，酷热如蒸，正午以后，常达华氏寒暑表百度，汗流脑胀，亦时检核陈编，执笔写缀。平日草百字短文，或吸纸烟二三枝，始能脱稿，此时则尽废而不用。更值小儿女辈亦放假家居，终日哗笑啼哭跳掷于左右，予亦不暇顾视。幸得脱稿，始觉如释重负也，此书既成，列为上卷，而就往时所作，加以沙汰，名曰《墨子氏籍学说辨》，列为下卷。不幸去春所草一文，因故遗失，乃更重写为二篇，一曰《评古史研究者之墨子国籍观》，一曰《驳墨子为亚刺伯回教徒说》，以成完帙。于是合上下两卷而名之曰《墨学源流》，即此戈戈之一束也。

忆近十年来，国难日深，而先父母亦于二十年及二十一年，前后弃养，家祸亦酷。哀抚育之劬劳与民生之多艰，校课之余，戚戚

寡欢。而所以消永昼与长夜而稍纾我抑郁悲塞之胸怀者，无他娱乐，惟日于故纸堆中讨生活，藉以排遣。亦尝搜集春秋战国之典籍，妄欲于断代通史有所撰述，皆未完书。今此所谓《墨学源流》者，虽于困苦之中，粗有成就，未知于世果有何补益也！是以写成以后，藏之篋笥，初未尝即欲灾祸梨枣，重劳手民。惟间尝寄陈朋好，求其指摘疵病；而直谅多闻之友，或承是正文字，商定体例，更有怂恿问世，而任介绍出版者。此于乐成之美意，固未便过拂。且念曩所为《诸子钩沉》稿本，以变乱散失，不知化为灰烬，随风飞扬；抑漂沉海底，难以复钩？至今犹在萦想也。是书虽敝帚之微，亦复颇费心血；世变愈亟，来日茫茫，安可久置篋中，用以自累耶？况人苦不自知，有明足以察秋毫之末，而不能视己之眉睫者；予以人于墨学有所蔽，发愤而写是书；然则我之所蔽，又不知伊于胡底？用特覩颜布之，而期读者有以匡其阙失尔！至墨子之道，摩顶放踵以利天下，而救世之急；今内忧外患深矣，守御无方，利之无术。若腐心于区区文字之末，而曰此墨学也！是则辱我子墨子于地下矣！尤愚之所万不敢存此心，而惶悚无穷者也！

一九三六，四月二十四日方授楚

## (二) 第五章 墨子之学说

### 一 墨学之渊源

墨学由墨子之时代环境,出身,及其个性所决定,而非墨子以前所能有也。吾前谓墨子未自著书,与时人之说不同,似有损于墨子之伟大;然以吾观之,墨学乃墨子以前所无,由其一人倡导而成,诚所谓“开山祖师”也,其伟大何如!

然自来言墨学渊源者,则有三说:

(一)有谓原于尧舜者。《韩非子显学篇》曰:

孔子墨子俱道尧舜而取舍不同,皆自谓真尧舜。尧舜不复生,将谁使定儒墨之诚乎?

《史记自序》载司马谈论六家要旨曰:

墨者亦尚尧舜道,言其德行。曰:堂高三尺,土阶三等,茅茨不翦,采椽不刮;食土簋,啜土刑,粝粱之食,藜藿之羹;夏日葛衣,冬日鹿裘。其送死,桐棺三寸,举音不尽其哀,教丧礼必以此为万民之率。使天下法若此,则尊卑无别也。

是韩非与司马谈以为原于尧舜也。

(二)有谓原于夏禹者。《庄子天下篇》曰:

墨子称道曰:“昔者禹之湮洪水,决江河,而通四夷九州也,名山三百,支川三千,小者无数。禹亲自操橐耜,而九杂天下之川;腓无胈,胫无毛,沐甚雨,栉疾风,置万国。

禹，大圣也，而形劳天下也如此。”使后世之墨者，多以裘褐为衣，以跣踣为服，日夜不休，以自苦为极。曰：“不能如此，非禹之道也，不足谓墨。”

淮南子《要略训》本之，曰：

墨子……背周道而用夏政。禹之时天下大水，禹身执藁耒，以为民先，剔河而道九岐，凿江而通九路，辟五湖而定东海。当此之时，烧不暇辍，濡不暇拭；死陵者葬陵，死泽者葬泽。故节财，薄葬，闲服，生焉。

是庄子淮南上以墨学原于禹也。

(三)有谓原于史佚者。《汉书艺文志》谓“墨家者流，盖出于清庙之守”。而所列墨六家，八十六篇，则首《尹佚》二篇，原注：“周臣，在成康时也。”次《田俛子》，次《我子》，次《随巢子》，次《胡非子》，末为《墨子》七十一篇。近人江璩本之，曰：

墨子之学，出于史佚，史角。史角无书，史佚有书二篇，《汉志》列于墨家之首，且谓周臣，在成康时。则由史佚历数百岁而后至墨子，未有墨子之前，已有墨家之学。（《读子卮言》卷二页二八）

此即墨学出于史佚之说也。

按以上三说，皆他家所述，而非墨子之所自道也。今观《墨子》书中，绝未言及史佚。且史佚远在周初，以时代情状核之，不得有私人著述。《尹佚》书汉以后不传，近世马国翰辑本一卷，仅录《左传周书》所载史佚语及逸事，亦与墨家之旨不类。则《汉志》所录者，或后人所依托，未足据也。书中虽言及尧舜夏禹，亦未足定为其学之所从出。清儒汪中之论，最为通达，其言曰：

墨子质实，未尝援人以自重。其则古昔，称先王，言尧舜禹汤文武者六，言禹汤文武者四，言文王者三，而未尝专及禹。墨子固非儒而不非周也，又不言其学之出于禹也。公孟谓君子必古言服然后仁，墨子既非之，而曰：

“子法周而未法夏，则子之古非古也。”此因其所好而激之，且属之言服甚明而易晓。然则谓墨子背周而而从夏者，非也。惟夫墨离为三，取舍相反，倍谲不同，自谓别墨；然后托于禹以尊其术，而淮南著之书尔。——《述学墨子后序》

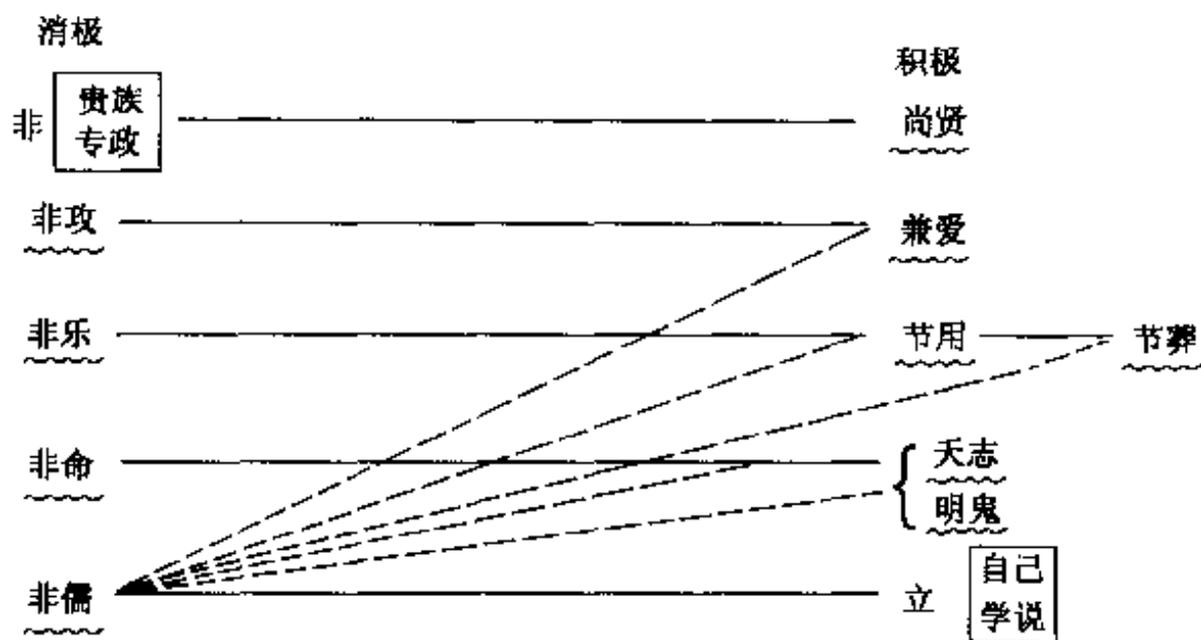
汪氏谓墨子非背周道虽有未安，其言非从夏政，则确切不移；夏禹既非墨学所从出，则墨学不出于尧舜，尤无待论矣。汪氏又曰：“墨子者盖学焉而自为其道者也。故其《节葬》曰，‘古圣王制为葬埋之法。’又曰：‘子墨子制为葬埋之法。’则谓墨子自制者是也。”此言亦得其实。吾故曰，墨子以前无墨学。

夫尧舜本儒墨所同道，墨子称禹，孔子亦曰“禹！吾无间然矣！……禹！吾无间然矣！”（《论语泰伯》）反复赞叹，此亦孔墨所同。《淮南子要略训》曰：“墨子学儒者之业，受孔子之术。”《主术训》亦曰：“孔墨皆修先圣之术，通六艺之论。”按六艺之名非当时所有，然墨子之学长于《诗》《书》《春秋》，学问之基础，固与孔子相同也。而卒至于大异者，此墨子有创造之精神，与独特之学说，非儒家之官学所能包也。

墨学为墨子所独创。故九流多以其学术名家，而“墨”乃独举其倡导者一人之姓以名家，此与众不同者也。

## 二 墨子学说之体系

墨子学说之中坚，在今本卷二至卷九内，有《尚贤》，《尚同》，《兼爱》，《非攻》，《节用》，《节葬》，《天志》，《明鬼》，《非乐》，《非命》，《非儒》十一目。此十一目乃用以打破当时政治，社会之现状，而有所建立；因而攻击彼维持（或改良）现状之学说也。其作用有消极积极两方面，消极在反周道之亲亲及“从周”之儒家学说；积极则在自申己说，以建立理想之政治与社会也。试表列于下：



墨子曰：“非人者必有以易之。”（《兼爱下》）故其学说之消极方面非人也。其积极方面则所以易之也。亦犹因明之所谓立与破也。

此诸义何自发生？惜吾人于墨子生平事实，所知太少，又无年月先后，否则观其发生之次第，亦一至有兴趣之事也。梁启超《墨子学案》以兼爱为墨学之根本观念。夫以统摄诸目，则兼爱自较概括，此乃逻辑上之体系也。若就事实上之体系而言，或先因当时战争惨酷，乃倡《非攻》之说，进而更倡《兼爱》，以为《非攻》理论上之根据也。盖墨子为一平民（贱人），压抑于贵族政治封建社会之下，久矣。适在春秋之末，经济，社会，政治，均呈动摇变革之现象，贱人亦欲有所作为。故以战争于平民有损无益，则倡《非攻》，既已非之，何以易之？则《兼爱》是已。以政治为贵族所把持，平民无由上达，则倡《尚贤》。列国分立，《非攻》则无由统一，故继之以《尚同》，所以救《兼爱》之失，此于政治方面之主张也。《礼记曲礼》曰：“礼不下庶人，刑不上大夫。”墨子贱人也，亦即庶人也，本为礼所不及。且以庶人之眼光为标准，以估量当时贵族所行之礼乐，则奢侈而厉民。故《非乐》非礼《汉书·艺文志》言“见俭之利，因以非礼。”而倡为《节用》，《节葬》。此于社会方面之主张也。夫以久为统治阶级所压服之贱人，一旦欲参与政治，改革社会，则墨子虽能独任，而非多数安

分守己之贱人所能从也。乃于暴王所作之“命”，竭力掙击，以鼓其动；又借助于天帝与鬼神之赏善罚暴，以增其勇。故既倡《非命》，而有《天志》，《明鬼》，看似矛盾，实则有其一贯之用意。此其于精神方面之主张也。然此种主张，与当时实际政治家固所不合，但在宣传时期，则非政府所甚注意也。惟与儒家则每事均立于相反之地位，故相争相斗，甚为激烈，因有《非儒》焉。

墨子学说发生之体系，大致如是，以下试分述之，而论其得失。

### 三 墨子之政治思想

周道亲亲，乃宗法社会之遗意，于是末流之弊，不独为贵族专政，于贵族之中，更限于宗室。兹就与墨子关系最深之鲁宋言；鲁在春秋中叶以后，三桓——季叔孟——专政，末年则季氏尤横，富于公室。宋于成公十五年，则曰：

于是华元为右师，鱼石为左师，荡泽为司马，华喜为司徒，公孙师为司城，向人为大司寇，鳞朱为少司寇，向带为大宰，鱼府为少宰。……二华，戴族也，司城，庄族也，六官者，皆桓族也。——《左传》

此非一人之意也，乃礼俗如是，无由自拔。故昭公七年载：

单献公弃亲用羈，冬十月乙酉，襄顷之族，杀献公而立成公。——《左传》

羈尚不能用，况贱人而欲参政乎？墨子于此种用人之道，大肆讥弹，曰：

今王公大人，其所富，其所贵，皆王公大人骨肉之亲，无故富贵，面目美好者也。今王公大人骨肉之亲，无故富贵，面目美好者，焉故必知哉？若不知使治其国家，则其国家之乱可得而知也。今天下之士君子，皆欲富贵而恶贫贱。然女何为而得富贵而辟贫贱哉？曰，莫若为王公

大人骨肉之亲。旧本如此。王氏杂志于此补“无故富贵，面目美好者。”孙氏《问诂》从之。按可不必，盖墨子所攻击者重在骨肉之亲也。王公大人骨肉之亲，无故富贵，面目美好者，此非可学而能者也。使不“不”疑“其”之误。知辩德行之厚若禹汤文武，不加得也。王公大人骨肉之亲。瞽喑聋瞽，暴如桀纣，不加失也。是故以赏不当贤，罚不当暴；其所赏者已无故矣，其所罚者亦无罪。是以使百姓皆攸心解体，沮以为善。垂其股肱之力，而不相劳来也；腐臭余财，而不相分资也；隐慝良道，而不相教诲也。若此，则饥者不得食，寒者不得衣，乱者不得治。——《尚贤下》

墨子以当时专用骨肉之亲，其害如此，于是提出“尚贤”之义，以救其弊。曰：

今者王公大人作为政于国家者，皆欲国家之富，人民之众，刑政之治。然而不得富而得贫，不得众而得寡，不得治而得乱；……是其故何也？……是在王公大人作为政于国家者，不能以尚贤事能为政也。是故国有贤良之士众，则国家之治厚；贤良之士寡，则国家之治薄。故大人之务，将在于众贤而已。

然则众贤之术将奈何哉？……曰：譬若欲众其国之善射御之士者，必将富之贵之，敬之誉之，然后国之善射御之士，将乃也。可得而众也。况又有贤良之士，厚乎德行，辩乎言谈，博乎道术者乎？此固国家之珍，而社稷之佐也；亦必且富之贵之，敬之誉之，然后国之贤良之士亦将可得而众也。

是故古者圣王之作为政，言曰：“不义，不富；不义，不贵；不义，不亲；不义，不近。”是以国之富贵人闻之，皆退而谋曰：“始我所恃者，富贵也，今上举义不辟贫贱，然则我不可不为义！”亲者闻之，亦退而谋曰：“始我所恃者亲

也，今上举义，不辟亲疏，然则我不可不为义！”近者闻之，亦退而谋曰：“始我所恃者近也，今上举义不辟近，然则我不可不为义！”远者闻之，亦退而谋曰：“始我以远为无恃，今上举义不辟远，然则我不可不为义！”逮至远鄙郊外之臣，门庭庶子，国中之众，四鄙之萌人，闻之皆竞为义！……故古者圣人之为政，列德而尚贤，虽在农与工肆之人，有能则举之，高予之爵，重予之禄，任之以事，断予之令。……故当是时以德就列，以官服事，以劳殿定也。赏。量功而分禄，故官无常贵而民无终贱。有能则举之，无能则下之，举公义，辟私怨，此若言之谓也。——《尚贤上》

此虽不免托古之嫌，然《尚贤》之用，在于“使官无常贵而民无终贱”，则墨子之苦心可知矣。此种主张，在战国中叶以后，则不足奇；然首出而提倡之者，则为墨子。

墨子之时，亲见吴，齐，晋，楚，越相争，战事激烈。此于霸国或有利有害，但自平民之观点言之，无论胜负如何，有百害而无一利者也。故墨子于侵略之攻势战争，极为反对。《非攻》三篇，既甚明白，而《耕柱》《鲁问》及《天志》诸篇，亦时及《非攻》之义，知其平日必以此为斤斤也。《天志下》曰：

今氏夫也。大国之君宽然曰：“吾处大国而不攻小国，吾何以为大哉？”是以差论爪牙之士，比列其舟车之卒伍，以攻伐无罪之国；入其沟境，刈其禾稼，斩其树木，残其城郭，以抑其沟池，焚烧其祖庙，攘杀其牺牲。民之格者则劲拔之，不格者则系操而归，操不误，《曲礼上》“猷民虏者操右袂。”王引之改操为累未确。丈夫以为仆圉，胥靡妇人以为舂酋。

然则战时所刈所斩，固平民之物，而所劲拔所系操，又即平民也。此乃所以《非攻》之动机欤？在《非攻》中、下两篇，言战争之害更为

详尽，兹不备引。然则何以能实行非攻？墨子为好攻伐之君划策曰：

夫天下处苦也。攻伐久矣，譬若童子之为马然。耕柱篇曰：大国之攻小国，譬若童子之为马也。童子之为马也，足用而劳。今大国之攻小国也，攻者农夫不得耕，妇人不得织，以守为事。攻人者亦农夫不得耕，妇人不得织，以攻为事。故大国之攻小国也，譬犹童子之为马也。今若有能信效交也。先利天下诸侯者，大国之不义也，则同忧之；大国之攻小国也，则同救之；小国城郭之不全也，必使修之；布粟乏绝，则委之；币帛不足，则共之。以此效大国，则大国之君说；以此效小国，则小国之君说。人劳我逸，则我甲兵强；宽以惠，缓以急，民必利；易攻伐以治我国，功必倍；量我师举之费，以争诸侯之毙，则必可得而厚利焉。督以正，义其名，必务宽吾众，信吾师；以此援诸侯之师，则天下无敌矣。其为利天下，不可胜数也。（《非攻下》）

在小国，于卫则曾劝公良桓子以畜士，见《贵义篇》。是则犹今世所谓“武装和平”也，尚非根本止兵。且墨子之初期《非攻》论，其言有极浅薄者。如好攻伐之君，饰其说以非墨子，谓：“昔者禹征有苗，汤伐桀，武王伐纣，此皆立为圣王。子以攻伐为不义，是何故也？”墨子之答，最为牵强，曰：“子未察吾言之类，未明其故者也。彼非所谓攻，所谓诛也。”更引种种妖妄之谈，以为三王辩护。见《非攻下》。此皆墨子于非攻之义，尚未能圆满也。

迨后墨家学说进步，《非攻上》篇出，则言辞简约而理论缜密。不仅言攻之利害，中下篇则仅言利害。而言攻之善恶是非，故最为完备而无懈可击矣。其言曰：

今有一人，入人园圃，窃其桃李，众闻则非之，上为政者得则罚之。此何也？以亏人自利也。至攘人犬豕鸡豚者，其不义又甚入人园圃窃桃李。是何故也？以亏人愈

多,其不仁兹甚,罪益厚。至入人栏厩,取人牛马者,其不仁义又甚攘人犬豕鸡豚。此何故也?以其亏人愈多。苟亏人愈多,其不仁兹甚,罪益厚。至杀不辜人也,拖其衣裘取戈剑者,其不义又甚入人栏厩取人马牛。此何故也?以亏人愈多,苟亏人愈多,其不仁兹甚矣,罪益厚。当此天下之君子皆知而非之,谓之不义。今至大为不义攻国,则弗之非,从而誉之谓之义,此可谓知义与不义之别乎?杀一人,谓之不义,必有一死罪矣;若以此说往,杀十人,十重不义,必有十死罪矣;杀百人,百重不义,必有百死罪矣。当此,天下之君子,皆知而非之,谓之不义。今至大为不义攻国,则弗知非,从而誉之,谓之义。情不知其不义也,故书其言以遗后世。若知其不义也,夫奚说书其不义以遗后世哉?今有人于此,少见黑曰黑,多见黑曰白,则以此人不知白黑之辨矣。少尝苦曰苦,多尝苦曰甘,则必以此人为不知甘苦之辨矣。今小为非则知而非之,大为非攻国,则不知非;从而誉之谓之义。此可谓知义与不义之辨乎?是以知天下之君子(也),辩义与不义之乱也。(《非攻上》)

但此种痛快淋漓之理论,似非墨子生存时所能有。其必出于辩学发达以后也,无疑。《非攻上》宜与《天志下》末段参阅。

墨子自身于非攻之理论,虽尚有可议,然所以实行其主张者,正所谓“摩顶放踵利天下为之”者也。如止楚攻宋,(见《公输篇》)止鲁阳文君攻郑,(见《鲁问篇》)皆竭尽全力以赴之。且与弟子讲求守御之术,所以有《备城门》以下十四卷中各篇也。既已非之,则必有以易之,墨子所以与空谈和平者之不同在此矣。

但在矛盾冲突之国家,社会,如欲非攻,本所难行。墨子于是进一步,欲建立一种新人生观,亦即新之社会道德。以此为前提,以实现墨子之各种理想,尤于非攻有密切关系。此即其兼爱之

说也。

墨子何为主张兼爱耶？亦自消极方面而起。曰：

当今之时，天下之害孰为大？曰若大国之攻小国也，大家之乱小家也，强之劫弱，众之暴寡，诈之谋愚，贵之傲贱，富之侮贫，《兼爱中》云：“强必执弱，富必侮贫，贵必傲贱。”故有此句。此天下之大害也。又与为人君者之不惠也，臣者之不忠也，父者之不慈也，子者之不孝也，此又天下之害也。又与今之贱人，执其兵刃毒药水火以交相亏贼，此又天下之害也。姑尝本原若众害之所自生，……必曰从恶人贼人生。分名乎天下恶人而贼人者，……即必曰别也。然即则也。之交别者，果生天下之大害者与？是故子墨子曰，别非也。非人者必有以易之，……是故子墨子曰，兼以易别。（兼爱下）

别即不兼，乃指墨家以外之人所行者，故有“别士”“别君”与“兼士”“兼君”之分。然则兼之可以易别，其故何耶？在后期写成之《兼爱上》篇较《中下》篇，言尤简明。曰：

圣人以治天下为事者也，不可不察乱之所自起。当尝也。察乱何自起？起不相爱。臣子之不孝君父，所谓乱也。子自爱不爱父，故亏父而自利；弟自爱，不爱兄，故亏兄而自利；臣自爱，不爱君，故亏君而自利；此所谓乱也。虽父之不慈子，兄之不慈弟，君之不慈臣，此亦天下之所谓乱也。父自爱也，不爱子，故亏子而自利；兄自爱也，不爱弟，故亏弟而自利；君自爱也，不爱臣，故亏臣而自利。是何也？皆起不相爱。虽至天下之为盗贼者亦然，盗爱其室，不爱异室，故窃异室以利其室；贼爱其身不爱人，故贼人以利其身。此何也？皆起不相爱。虽至大夫之相乱家，诸侯之相攻国者，亦然。大夫各爱其家，不爱异家，故乱异家以利其家；诸侯各爱其国，不爱异国，故

攻异国以利其国。天下之乱物事也。具此而已矣。察此何自起？皆起不相爱。——《兼爱上》

此言别之害也。至兼之利，则曰：

若使天下兼相爱，爱人若爱其身，犹有不孝者乎？视父兄与君若其身，恶施不孝！犹有不慈者乎？视子弟与臣若其身，恶施不慈！故不孝不慈亡有。犹有盗贼乎？视人之室若其室，谁窃？视人身若其身，谁贼？故盗贼亡有。犹有大夫之相乱家，诸侯之相攻国者乎？视人家若其家，谁乱？视人国若其国，谁攻？故大夫之相乱家，诸侯之相攻国者，亡有。若使天下兼相爱，国与国不相攻，家与家不相乱，盗贼亡有，君臣父子皆能孝慈；若此，则天下治。

于是主张兼以易别，曰：

故圣人以治天下为事者，恶得不禁恶而劝爱？故天下兼相爱则治，交相恶则乱。故子墨子曰，不可以不劝爱人者，此也。

此墨子兼爱说之大旨也。然在此矛盾冲突之社会国家，何以实行此兼爱主义？墨子虽曰：“用而不可，虽我亦将非之；且焉有善而不可用者！”《兼爱下》。并举当时之士，“言而非兼，择即取兼；”古圣王亦有曾行兼爱者，以为如有人提倡，则推行亦不难。说详《兼爱下》篇，虽似持之有故，惜其推行之法，究未尽善也。

墨子之说尚有一矛盾现象，假令《兼爱》《非攻》之道能行，国与国不相攻伐，则必久停于列国并立状态，而中国无由统一，亦非善法也。欲救此失，于是墨子乃有《尚同》之义。尚同者，言人皆上同于天子而不下比，以建强有力之统一政府也。墨子首言当时纷争之害，曰：

方今之时，复古之民始生未有正长之时，盖其语曰天下之人异义。是以一人一义，十人十义，百人百义，其人

数兹众，其所谓义者兹众。是以人是其义，而非人之义，故交相非也。内之父子兄弟作怨仇，皆有离散之心，不能相和合。至手舍余力不以相劳，隐匿良道不以相教，腐朽余财不以相分；天下之乱也，至如禽兽然。（《尚同中》）

此言天下莽乱，已呈无政府状态，于是亦托古以主张之曰：

明乎民之无正长，以一同天下之教，而天下乱也；是故选择天下贤良圣知辩慧之人，立以为天子，使从事一同天下之义。——《尚同中》

然则选择天子者谁耶？此于选择上无主词，颇为暧昧，《尚贤下》则曰：“是故天之欲一同天下之义也，是故选择贤者立为天子。”旧作“是故天下”四字，颇不辞。孙《间诂》曹《笺》、张《集解》均删“下”字，今从之。则选择者为天，乃王权神（天）授说也。故天子须对天负责任，而曰：

天下既以治，天子又总天下之义，以尚同于天。（《尚同下》）

《尚同中篇》则曰：

夫既上同乎天子，而未尚同乎天者，则天灾将犹未止也。……将以罚下人之不同乎天者也。

上同于天者，不必天子，已是一修正。且天子亦须对民负责，故曰：

古者圣王……其为正长若此，是故上者天鬼有深厚乎其为政长也，下者万民有便利乎其为政长也。天鬼之所深厚，而能疆从事焉，则天鬼之福可得也；万民之所便利，而能疆从事焉，则万民之亲可得也。

天子既须对民负责，则选择之者亦人民欤？《尚同上》曰：“是故选择天下之贤可者，立以为天子。”此或墨家后学，修正墨子之说，改天选而为民选也。《尚同上》较《中下》篇为晚出，说详第三章。

政长既已选立，墨子之心目中，以为里长者里之仁人也，乡长者乡之仁人也，国君者国之仁人也；在其政治区域内，彼等之所是，人民必是之，所非，人民必非之。层累以上，至于天子，则曰：

国君治其国，而国既已治矣，又率其国之万民以尚同乎天子。曰，凡国之万民皆上同乎天子，而不敢下比。天子之所是，必亦是之；天子之所非，必亦非之。去而不善言，学天子之善言；去而不善行，学天子之善行。天子者，固天下之仁人也，举天下之万民，以法天子，夫天下何说而不治哉？察天子之所以治天下而天下治者，何故之以也？曰，唯以其能一同天下之义，是以天下治。（《尚同中》）

有此尚同一义，则春秋战国之际，其纷争局面，自可渐趋于统一。然此种天下之仁人，当时未必已在天子之位，则尚有待选择，固其宜也。且所是必是之，所非必非之，此种极端之独裁主义，天子若非仁人而为暴主，又将何如？此则墨子所未言，但以其革命精神推之，则亦不能使一人肆于民上也！

由反贵族而《尚贤》，由息战争而《非攻》，《兼爱》为《非攻》之本，《尚同》乃统一之方，此墨子于政治方面之主张也。

#### 四 墨子之经济学说

墨子于团体生活，既有其政治理想；于物质生活，则有其经济学说。

墨子之经济学说，其方法在节用，而其目标则在“利”。按在古代文献中，如《易经》之卦爻辞，不言利者甚少。自孔子出，则曰：“君子喻于义，小人喻于利。”《论语·里仁》篇门人记其平日言论，则曰：“子罕言利。”《子罕篇》以利与义相对立而不言，于是樊迟学稼学圃，则斥之曰：“小人哉！樊须也。”（《子路》篇）是以儒家多与生产关系脱离，而成一“四体不勤，五谷不分”（“荷蓑丈人”讥子路语）之寄生阶级。在道德方面，则仅问动机而不言功效；故其影响也，善者则有“知其不可而为之”（“晨门”论孔子之语）之态度，恶者则流于

空谈心性而无裨社会国家。故自孔子以后，孟子则云：“何必曰利？亦有仁义而已矣。”董仲舒则曰：“正其谊不谋其利，明其道不计其功。”凡儒家正统派，大率以义与利为不相容也。墨子贱人，亦即小人，故不讳言利。且以利与义调和之，融合之，此墨子与儒家之异也。但墨子之利，非自私自利而为天下之公利，或彼此之互利；故常曰“下欲中国家百姓之利，”见《尚贤下》、《尚同下》、《非攻下》、《节葬下》、《天志下》等篇。曰“交相利，”兼爱中下等篇。而未尝以自利为言也。盖墨子所倡导之至德要道曰兼爱，爱而不利，则流为空言，故常以爱与利并言。如“兼而爱之，从而利之”，《尚贤中》。如“兼相爱，交相利”，《兼爱中》。“天必欲人之相爱相利”，《法仪》。随在可见，无俟一一举之也。

然则利之之道奈何？则节用是也。墨子之时，铁器虽已应用，一切皆系手工生产，农业初盛，地利亦无由尽量发展，积极增加生产，事所难能也；故与其他圣贤一律，皆自消极以言节用。惟墨子以贱人（平民）之生活为标准，观察当时当权之人，不能生产而徒然浪费有用之财，以日事奢侈，不免愤激。故《七患》篇曰：

以其极赏，以赐无功；虚其府库，以备车马衣裳奇怪；  
苦其役徒，以治宫室观乐。死又厚为棺槨，多为衣裳。生  
时治台榭，死又修坟墓；故民苦于外，府库单尽也。于内，  
上不厌其乐，下不堪其苦！

此言其生死均有害于下民也。《辞过》篇则就此观点，更分析言之曰：

当今之主，其为宫室，则……必厚作籍也。斂于百姓，暴夺民衣食之财，以为宫室台榭曲直之望，青黄刻镂之饰。

当今之主，其为衣服，则……必厚作斂于百姓，暴夺民衣食之财，以为锦绣文采靡曼之衣。今则……厚作斂于百姓，以为美食刍豢蒸炙鱼鳖。……人君为饮食如此，

故左右象之，是以富贵者奢侈，孤寡者冻馁。

当今之主，其为舟车，……全固轻利，皆已具矣；必厚作敛于百姓，以饰舟车；饰车以文采，饰舟以刻镂。女子废其纺织而修文采，故民寒；男子离其耕稼而修刻镂，故民饥。人君为舟车若此，故左右象之；是以其民饥寒并至，故为奸邪。

虽上世至圣必蓄私，不以伤行，故民无怨。官无拘女，故天下无寡夫。内无拘女，外无寡夫，故天下之民众。当今之君，其蓄私也，大国拘女累千，小国累百。是以天下之男多寡无妻，女多拘无夫，男女失时故民少。

此皆就平民生活为标准以估量统治阶级之举动，而谓其宫室，衣服，饮食，舟车，蓄私皆过于浪费，乃暴夺民衣食之财，而使男女寡拘也。

自墨子观之，当时之统治阶级，不独其“生活”浪费民衣食之财也，若依其所谓礼俗，则“死亡”亦浪费也。故墨子曰：

此存乎王公大人有丧者，曰，棺槨必重，葬埋必厚，衣衾必多，文绣必繁，丘垅必巨。存乎匹夫贱人死者，殆竭家室。存乎诸侯死者，虚府库，然后金玉珠玑比乎身，纶组节约车马藏乎圻；又必多为屋幕……齿革，寝而埋之，而后满意。送死若徙，曰，天子诸侯杀殉，众者数百，寡者数十；将军大夫杀殉众者数十，寡者数人。（《节葬下》）

此自贱人方面言之，则所埋者皆其衣食之财，而为人所暴夺者也；所杀以殉之人，则又其同类之亲矣，安得不非焉？

墨子以同一观点，对于音乐亦以为亏夺民衣食之财而反对之。故《非乐上》篇曰：

今大钟鸣鼓琴瑟笙簧之声，既已具矣，王公大人锈然奏而独听之，将何乐得焉哉？其说将必与贱人与君子听之。与君子听之，废君子之听治；与贱人听之，废贱人之

从事。今王公大人唯毋毋，语辞。为乐，亏夺民衣食之财以拊乐，如此多也。是故子墨子曰，为乐非也。

凡此所引，皆墨子就特权阶级奢侈之消费，加以攻击，而欲有所变革者也。于是乃就积极方面提出各种办法，以为经济上合理之生活标准。

墨子救浪费之方法，则在节用。曰：

古者圣王制为节用之法曰，……凡足以奉给民用则止；诸加费不加于民利者，圣王勿为。——《节用中》。

奉给民用则止者，乃今所谓生活必需品也；加费不加利者，奢侈品也。故曰：“使民用财也，无不加用而为者。”（《节用上》）又曰：“凡费财劳力不加利者不为也。”（《辞过》）于是推之饮食衣服宫室均有所规定：

衣服之法曰，足以充虚继气，强股肱，耳目聪明，则止。不极五味之调。……俛仰周旋威仪之礼，圣王不为。

衣服之法曰，冬服绀緌之衣轻且暖，夏服絺绤之衣轻且凉，则止。诸加费不加于民利者圣王弗为。宫室之法……曰，其中可以圉风寒，上可以圉霜雪雨露，其中鬻洁可以祭祀，宫墙足以为男女之别，则止。诸加费不加民利者圣王弗为。——《节用中》

其他如舟车之类亦有所规定，见《节用中》及《辞过》。无非以矫一部分人之奢侈而用平民为标准也。而于当时厚葬之俗，亦以同一态度矫正之。《节用中》篇曰：

古者圣王制为节葬之法曰：衣三领，足以朽肉；棺三寸，足以朽骸；掘穴深不通于泉，气不发泄则止。死者既葬，生者毋久丧用哀。

《节葬下》则曰：

衣食者，人之生利也，然且犹尚有节；葬埋者，人之死利也，夫何独无节于此乎？子墨子制为葬埋之法曰：棺三

寸,足以朽骸;衣三领,足以朽肉;掘地之深,下无蒞漏,气无发泄于上;垄足以期其所,则止矣。哭往哭来,反从事乎衣食之财,佻乎祭祀,以致孝于亲。故曰子墨子之法,不失死生之利者,此也。

两法相同,故汪中以圣王之法即墨子自为之法也。

至于音乐,则以为“上考之不中圣王之事,下度之不中万民之利。”(《非乐上》)于是视为浪费,而欲完全去之,非徒节也。故曰:“圣王不为乐。”(《三辩》)又曰:“今天下士君子,诚将欲求兴天下之利,除天下之害,当在察也。乐之为物,将不可不禁而止也。”(《非乐上》)

凡此乃墨子就消费方面,主张节用之大旨也。

墨子不仅注重消费已也,而生产之增加,尤为斤斤于怀。但彼时尤足以利用增加生产之工具如机器,故在人力方面尽量以求增加效果。

一主张人人劳作。曰:

赖其力者生,不赖其力者不生。(《非乐上》)

墨子之意盖以为人与禽兽异者也,禽兽因其羽毛以为衣裘,因其蹄爪以为絢履,因其水草以为饮食。故虽使雄不耕稼树艺,雌亦不纺绩织纴,衣食之财固已具矣。今人与禽兽异者也,君子不强听治则刑政乱,贱人不强从事,则财用不足。(亦见《非乐上》)若不赖其力,而欲享受,则认为:

不与其劳,获其实,非其所有而取之。(《天志下》)

于是“上得且罚之,众闻则非之”矣。此墨子之注重劳动也。

二曰各尽所能。《节用中》云:

凡天下群百工,轮车,鞮鞞此即考工记之鞮鞞、为攻皮之工。陶冶,梓匠,使各从事其所能。

《贵义篇》载墨子之言,则曰:

譬若筑墙然,能筑者筑,能实壤者实壤,能欣者欣,然

后墙成也。为义犹是也，能谈辩者谈辩，能说书者说书，能从事者从事，然后义事成也。

此足以见其学重分科，事重分工矣。

三则注重以时生财。《七患篇》曰：

为者疾，食者寡，则岁无凶；为者缓，食者众，则岁无丰，故曰：财不足则反之时，食不足则反之用。故先民以时生财。

既主以时生财，则凡费时而不生财者，墨子均反对之。何以非乐？则以乐与君子听之，废君子听治；与贱人听之，废贱人之从事。君子不强听治则刑政乱，贱人不强从事则财用不足。详非乐上。何以反对久丧？曰：“使王公大人行此，则必不能早朝晏退，听狱治政；使士大夫行此，则必不能治五官六府，辟草木，实仓廩；使农夫行此，则必不能蚤出夜入，耕稼树艺；使百工行此，则必不能修舟车，为器皿矣；使妇人行此，则必不能夙兴夜寐，纺绩织纆。计厚葬为多埋赋财者也；计久丧为久禁从事者也。财已成者，挟而埋之；后得生者，而久禁之。以此求富，此譬犹禁耕而求获也。”（《节葬下》）因主以时生财，故《庄子天下篇》曰：“其生也勤，其死也薄。”“日夜不休，以自苦为极。”盖不独栖栖以行其道，亦汲汲为天下生财也欤？

此上三法固足以增加生产，然墨子之意，人口之增加，亦视为生产之手段。故《节用上》既患人之难倍，于是主张早婚。曰：

昔圣王为法曰，丈夫年二十，毋敢不处家；女子年十

五，毋敢不事人。……此不惟使民蚤处家而可以倍与？

盖当时农业初盛，地力尚未开发，故常以“有余于地而不足于民”为虑，此春秋战国之际所有现象也。《国语·越语》云：“女子十七不嫁，其父母有罪。丈夫二十不娶，其父母有罪。”此勾践生聚之法也。《韩非子·外储说右》篇：齐桓公下令于民曰：“丈夫二十而室，妇人十五而嫁。”此《国语管子》所未载，或亦春秋末年以后所托者欤？墨子

既欲众民，故凡有妨碍人口之增加者，即示反对。故曰“兴师以攻伐邻国，久者终年，速者数月，男女久不见，此所以寡人之道也。”（《节用上》）又曰：“今唯（毋）以厚葬久丧者为政，……此其为败男女之交多矣。……众之说，无可得焉。”《节葬下》。此以妨碍人口增加之观点，反对攻伐与久丧也。以同一理由亦反对蓄妾，故曰：

内无拘女，外无寡夫，故天下之民众。……君实欲民之众而恶其寡，当蓄私不可不节。（《辞过》）

此皆注重增加人口，而欲间接使生产增加也。按墨家早婚之主张，自不如三十而娶，二十而嫁之善。但儒家此种主张，见于《曲礼》、《尚书大传》、《周礼·媒氏》，其发表也似甚晚。《左传》言：“国君十五而生子。”（襄公九年）孔氏家庭及仲尼弟子，凡有年可考者，似以早婚为多。盖战国中叶以后，人口似渐过庶，故《韩非子·五蠹》诸篇已有当世人多之忧。墨子言战争俘虏则系操以归，孟子言系累其妻子，皆用作奴隶以从事生产，盖有地以安置之也。战国晚年则有坑降卒之风气。儒家晚婚之说，似生于此种环境之中，亦可以窥社会变迁之剧矣。

以上所述，为墨子于生产方面之主张。彼之汲汲生财，仿若孟子所讥“鸡鸣而起孳孳为利”者，何为若是之不惮烦耶？盖欲实现一理想之社会也。彼所谓理想之社会，则能“兼相爱，交相利”者耳。故：

至手舍余力，不以相劳；隐匿良道，不以相教，腐朽余财，不以相分。天下之乱也，至如禽兽然。（《尚同中》）

此墨子之所大恶也。其理想之一境，则：

有力者疾以助人，有财者勉以分人，有道者劝以教人。若此，则饥者得食，寒者得衣，乱者得治，此安乃也。生生。（《尚贤下》）

又曰：

刑政治，万民和，国家富，财用足，百姓皆得暖衣饱食，便宁无忧。（《天志中》）

此皆墨子所欲实现之理想，于分配方面求其平均也。

墨子此种节用之经济学说，即音乐亦加反对者，是否合理？《三辩》篇载：

程繁问于子墨子曰：“夫子曰：‘圣王不为乐。’昔诸侯倦于听治，息于钟鼓之乐；士大夫倦于听治，息于竽瑟之乐；农夫春耕夏耘，秋敛冬藏，息于瓠缶之乐。今夫子曰圣王不为乐，此譬犹马驾而不税，弓张而不弛，无乃非有血气者之所能至邪？”

此一疑难则墨子之答复甚为牵强，兹不备引。其后荀子作《富国》篇亦就墨子之说加以批评。曰：

墨子之言，昭昭然为天下忧不足。夫不足非天下之公患也，特墨子之私忧过计也。

又曰：

夫有余不足非天下之公患也，特墨子之私忧过计也。天下之公患，乱伤之也。胡不尝试相与求乱之者谁也？我以墨子之《非乐》也，则使天下乱；墨子之《节用》也，则使天下贫；非将堕之也，说不免焉！

又曰：

天下熬(熬)然，若烧若焦。墨子虽为之衣褐带索，嚙与啜同。菽饮水，恶能足之乎？——既以伐其本，竭其原而焦天下矣！

《富国篇》此种言论，以人无娱乐，则生活枯燥，若烧若焦，诚中其弊。但谓不足乃墨子之私忧过计，而非天下之公患，则殊不然。盖墨子以“贱人”生活为标准，不足乃为公患，并非过计；荀子之学乃立于“王公大人”方面者，故以乱为公患，有余不足，则视为私忧，固未能了解墨子之深心也。

然则墨子甘于若烧若焦之节用生活，而终不欲较进一步耶？是殆不然。《非乐上》曰：

子墨子之所以非乐者，非以大钟鸣鼓琴瑟笙簧之声，

以为不乐也；非以刻镂文章之色，以为不美也；非以刍豢煎炙之味以为不甘也；非以高台厚榭邃野宇也。之居，以为不安也，虽身知其安也，口知其甘也，目知其美也，耳知其乐也；然上考之不中圣王之事，下度之不中万民之利，是故子墨子曰，为乐非也。

以万民之利否为标准，故虽与人之心心理相违亦主张非乐。若万民生活之水准提高，则吾人亦不妨随之稍高；颇与后世所谓“后天下之乐而乐”相类。《说苑·反质篇》云：

禽滑釐问于墨子曰：“锦绣絺纻，将安用之？”墨子曰：“恶！是非吾用务也。……今当凶年，有欲予子随侯之珠者，不得卖也，珍宝而以为饰；又将予子一钟粟者。得珠者不得粟，得粟者不得珠，子将何择？”禽滑釐曰：“吾取粟耳，可以救穷。”墨子曰：“诚然，则恶在事夫奢也！长无用，好末淫，非圣人之所急也。故食必常饱，然后求美；衣必常暖，然后求丽；居必常安，然后求乐。为可长，行可久，先质而后文；此圣人之务。”

此说如可信，墨子之意，固非终于若烧若焦以自苦为极也，特视社会之生活程度为标准，先质而后文耳。

## 五 墨子之宗教信仰

墨子以贱人出身而欲于政治，社会有所改造，且以贱人为标准而行之，则欲鼓动当时之贱人，于其传统之精神信仰不能不有所破坏，以别图建立，此势所必然也。墨子于此方面，所以摧陷廓清旧信仰者，则有《非命》；代之而起者则为《天志》，《明鬼》。

大凡命定之说，其用有二：人当困苦颠沛之时，欲有以自慰而无悔恨者，则命之效也；在阶级社会中，若印度之四姓，欲使被压迫者，处之而无怨尤，此麻醉之功，则亦命之效也。然此虽略分为二，

其阻人努力向上，则一而已矣。墨子乃代表贱人者，以久被压迫麻醉之贱人，而欲有所树立，则于命定说，不可不先举而粉碎之也。

墨子推原命定说之由来，曰：

命者暴王所作，穷人术，述也。非仁者之言也。

(《非命下》)

其证据何在？则曰：

今以命为有者：昔三代暴王桀纣幽厉，贵为天子，富有天下；于此乎不而能也。矫其耳目之欲，而从其心意之僻，外之驱骋田猎毕弋，内湛于酒乐，而不顾其国家百姓之政，繁为无用，暴逆百姓，遂失其宗庙。其言不曰吾罢疲也。不肖，吾听治不强；必曰吾命固将失之。虽昔也罢不肖之民，亦犹此也；不能善事亲戚君长，甚恶恭俭而好简易，贪饮食而惰从事，衣食之财不足，是以身有陷乎饥寒冻馁之忧。其言不曰，吾罢不肖，吾从事不强；必曰吾命固将穷。昔三代之伪民，亦犹此也。

昔者暴王作之，穷人术之，此皆疑众迟朴。先圣王之患也，固在前矣。(《非命下》)

桀曰：“时日曷丧？”(《尚书·汤誓》)夏曾佑云：时日，言生之时日，即命也。与纣称有命在天同意。前人以天上之日不丧解之，又讹为桀失日，恐非。纣曰：“我生不有命在天！”(《西伯戡黎》)此命为暴王所作之明证。盖不独其失败以此自解，即其肆于民上，以为固然。穷人既受其麻醉，学者则从而引伸之发挥之以为学说，若《庄子·大宗师》诸篇，《列子·力命篇》所载，即其至完备之命定说也。然墨子当时所得见之命定说，乃孔子一派。如：

孔子曰：不知命，无以为君子也。(《论语·尧曰篇》)

公伯寮愬子路于季孙，子服景伯以告。……子曰：“道之将行也与？命也。道之将废也与？命也。公伯寮其如命何！”(又：《宪问篇》)

司马牛忧曰：“人皆有兄弟，我独亡！”子夏曰：“商闻之矣：‘死生有命，富贵在天。’”（又：《颜渊篇》）

此儒家之命定说也，墨子深反对之。《公孟篇》云：

公孟子曰：“贫富寿夭，错然在天，不可损益”，又曰：“君子必学。”子墨子曰：“教人学而执有命，是犹命人葆葆，言包裹其发。而去其冠也。”

子墨子谓程子曰：“儒之道足以丧天下者：……又以命为有。贫富寿夭，治乱安危，有极矣，不可损益也。为上者行之，必不听治矣；为下者行之，必不从事矣。此足以丧天下！”

《非儒篇》则曰：

有（又）强执有命以说议，曰：“寿夭贫富，安危治乱，固有天命，不可损益。穷达赏罚，幸否有极；人之知力，不能为焉。”群吏信之，则怠于分职；庶人信之，则怠于从事。吏不治则乱，农事缓则贫；贫且乱，倍政之本。而儒者以为道教，是贼天下之人者也。

此皆墨子批驳儒家有命之说，以为足丧天下而贼天下之人，则其恶之深矣。

墨子更就一般命定说加以批驳，则以社会种种不善，乃“执有命者以杂于民间者众”。（《非命上》）其言曰：

执有命者之言曰：命富则富，命贫则贫，命众则众，命寡则寡，命治则治，命乱则乱，命寿则寿，命夭则夭，虽强劲何益哉？上以说王公大人之听治，下以阻（阻）百姓之从事。故执有命者不仁，……不可不明辩。（《非命上》）

执有命者之不仁安在？墨子曰：

今也王公大人之所以蚤朝晏退，听狱治政，终朝均分而不敢怠倦者，何也？曰，彼以为强必治，强，勤也。不强必乱；强必宁，不强必危；故不敢怠倦。今也卿大夫之所

以竭股肱之力，殫其思虑之知，内治官府，外敛关市山林泽梁之利，以实官府，而不敢怠倦者何也？曰，彼以为强必贵，不强必贱；强必荣，不强必辱；故不敢怠倦。今也农夫之所以蚤出暮入，强乎耕稼树艺，多聚菽粟，而不敢怠倦者，何也？曰，彼以为强必富，不强必贫；强必饱，不强必饥；故不敢怠倦。今也妇人之所以夙兴夜寐，强乎纺绩织纆，多治麻丝葛绪，拊布缘，而不敢怠倦者，何也？曰彼以为强必富，不强必贫；强必暖，不强必寒；故不敢怠倦。

今虽(唯)毋在乎王公大人，若信有命而致行之，则必怠乎听狱治政矣；卿大夫必怠乎治官府矣；农夫必怠乎耕稼树艺矣；妇人必怠乎纺绩织纆矣。王公大人怠乎听狱治政，卿大夫怠乎治官府，我以为天下必乱矣。农夫怠乎耕稼树艺，妇人怠乎纺绩织纆，则我以为天下衣食之财将必不足矣。（《非命下》）

有命之害如此，故墨子遂强非之也。盖此种人事方面，墨子之意以为皆由人力而非天命。是以事之成败，天下皆曰其力也。必不能曰我见命焉！（《非命中》）

又曰：

夫岂可以为其命哉！固以为其力也。（《非命下》）

有力而无命，墨子所以能鼓动贱人者在此，墨子所以能日夜不休，以绳墨自矫而备世之急者在此，墨学所以优于儒家者此其一也。惟二千年来，墨学既微，儒家有命说以外，更益以道家之有命说，并输入印度佛教之有命说，流于中国社会，遂致中其毒而各安天命不知进取，以呈暮气沉沉之现象而不易振拔；安得如墨子其人者，倡《新非命》论以廓清此种病态哉！

墨子既将命定说举而破之矣，在当时之社会思想与一般人之程度，不能无所信仰也，于是有《天志》，《明鬼》。

天之有意志，本墨子以前旧说，即孔子亦承认之。如

子曰：

获罪于天，无所祷也。（《论语八佾篇》）

子曰：

天生德于予，桓魋其如予何！（又《述而》篇）

子曰：

天之将丧斯文也，后死者不得与于斯文也；天之未丧斯文也，匡人其如予何！（又，《子罕》篇）

但此非孔子之所常言，故子贡曰：

夫子之言性与天道，不可得而闻也。（《论语·公冶长》篇）

墨子则不然，以“天志”为“法仪”。《天志中》曰：

是故子墨子之有天之（志），辟之无以异乎轮人之有规，匠人之有矩也。今夫轮人操其规，将以量度天下之圜与不圜也，曰，中吾规者谓之圜，不中吾规者谓之不圜。是以圜与不圜，皆可得而知也。此其故何？则圜法明也。匠人亦操其矩，将以量度天下之方与不方也，曰，中吾矩者谓之方，不中吾矩者谓之不方。是以方与不方，皆可得而知之。此其故何？则方法明也。故子墨子之有天志也，上将以度天下之王公大人刑政也，下将以量天下之万民为文学出言谈也；观其意行，顺天之意，谓之善意行，反天之意，谓之不善意行；观其言谈，顺天之意，谓之善言谈，反天之意，谓之不善言谈；观其刑政，顺天之意，谓之善刑政；反天之意，谓之不善刑政。故置此以为法，立此以为仪，将以量度天下之王公大人卿大夫之仁与不仁，譬之犹分黑白也。

然则天之意志果何如？

子墨子曰：“天之意不欲大国之攻小国也，大家之乱小家也。强之暴寡，诈之谋愚，贵之傲贱，此天之所不欲

也。不止此而已，欲人之有力相营，有道相教，有财相分也。又欲上之强听治也，下之强从事也；上强听治则国家治矣，下强从事则财用足矣。……故唯（毋）明乎顺天之意，奉而光施之天下，则刑政治，万民和，国家富，财用足，百姓皆得暖衣饱食，便宁无忧。（《天志中》）

是天之意志，即墨子之意志也。《天志上》曰：

顺天意者，兼相爱，交相利，必得赏。反天意者，别相恶，交相贼，必得罚。

是天所赏罚，亦即墨子之赏罚也。后世秘密社会之恒言曰，“替天行道”，此则“天替墨子行道”矣。法人福祿特尔（Voltaire）有言曰，“上帝如为吾人所需要也，则不妨以己意制造之。”墨子之“天志”，其有福氏此种态度欤？故其言虽不免矛盾互见，驳而不醇，吾人可不必深论也。

墨子之《明鬼》，亦犹《天志》也，乃以其有用而制造之者。按墨子以前，对于鬼神已有不信者，然一般平民则甚敬虔而恐怖之。《左传》昭七年云：

郑人相惊以伯有。曰，“伯有至矣！”则皆走，不知所往。铸刑书之岁（昭六年）二月，或梦伯有介而行，曰，“壬子，余将杀带也！明年壬寅，余又将杀段也！”及壬子，驷带卒，国人益惧。齐燕平之月（七年正月）壬寅，公孙段卒，国人愈惧。……子产曰：“鬼有所归乃不为厉。……”及子产适晋，赵景子问焉，曰：“伯有犹能为鬼乎？”子产曰：“能人生始化曰魄，既生魄，阳曰魂；用物精多，则魂魄强；是以有精爽，至于神明。匹夫匹妇强死，其魂魄犹能冯依于人，以为淫厉；况良霄……敝邑之卿，从政三世矣，……其用物也弘矣，其取精也多矣，其族又大所冯厚矣，而强死；能为鬼，不亦宜乎！”

由此事观之，一则可见社会迷信之深；一则就子产之言而论，仅取

精用弘之贵族始能有鬼，而平民无鬼也；三则其鬼仅能报仇而无善恶之判断。墨子利用此种平民之迷信，而所明之鬼，则稍加修正，盖非仅复仇而能赏善罚暴也。

是故子墨子曰：

当若鬼神之能赏贤而罚暴也，盖本施之国家，施之万民，实所以治国家利万民之道也。是以吏治官府之不絮廉，男女之为无别者，有鬼神见之；民之为淫暴寇乱盗贼，以兵刃毒药水火，退无罪人乎道路，夺人车马衣裘以自利者，有鬼神见之。是以吏治官府不敢不洁廉，见善不敢不赏，见暴不敢不罪，民之为淫暴寇乱盗贼，以兵刃毒药水火，退无罪人乎道路，夺人车马衣裘以自利者，由此止。（《明鬼下》）

此其藉鬼神之制裁，以防止相恶相贼而增长相爱相利也。

至鬼神是否确有其物，墨子虽引种种证据，亦未足以得有识者之信从也。然墨子之本意，似不斤斤于有无之辩，乃仅就其效果言之者。

子墨子曰：“古今之为鬼非他也，有天鬼，亦有山水鬼神者，亦有人死而为鬼者。今有子先其父死，弟先其兄死者矣，意虽使然，然而天下之陈物曰，“先生者先死。”若是，则先死者非父则母，非兄而姒也。今洁为酒醴粢盛，以敬慎祭祀，若使鬼神请（诚）有，是得其父母兄姒而饮食之也，岂非厚利哉！若使鬼神诚亡，是乃费其所为酒醴粢盛之财耳，自夫费之，非直注之污壑而弃之也；内者宗族，外者乡里，皆得而具饮食之。虽使鬼神诚亡，此犹可以合彊聚众，取亲于乡里。（《明鬼下》）

父母兄姒皆得饮食，是墨子已破庶人无鬼之谬见矣。盖在贵族专政之社会，不独人有等级，而鬼亦与之相应而有其等级。墨子主张平民能祀天，又人各有鬼，故虽未能破除迷信而有其进步之特点在

也。其为祭祀谓“上以交鬼之福，下以合驩聚众取亲乎乡里”，则“明鬼”固有其交际娱乐之利益，在此方面鬼之有无何必深辩哉！

墨子《节葬》而《明鬼》，同时兼行，王充深加非难，曰：

墨家之议，自违其术，其薄葬而又右鬼。……夫死者审有知，……而薄葬之，是怒死人也，情欲厚而恶薄，以薄受死者之责，虽右鬼何益哉？如以鬼非死人，则其信杜伯非也，如以鬼是死人，则其薄葬非也。术用乖错，首尾相违，故以为非。非与是不明，皆不可行。（《论衡·薄葬篇》）

是以墨子《节葬明鬼》为自相矛盾也。近人夏曾佑之论则与王氏不同。曰：

儒家以君父为至尊无上之人，以人死为一往不返之事，（无鬼神，则身死而神亦死矣）以至尊无上之人，当一往不返之事，而孝又为政教全体之主纲，丧礼乌得而不重？墨子既欲节葬，必先明鬼，（有鬼神，则身死犹有其不死者存，故丧礼可杀。天下有鬼神之教，如佛教，耶教，回教，其丧礼无不简略者）既设鬼神，则宗教为之大异。有鬼神则生死轻，而游侠犯难之风起；……有鬼神则生之时暂，不生之时长，肉体不足计，五伦非所重，而平等兼爱之义伸。（《中国历史》第一册，页一三〇）

夫鬼神有无，别为一事，而节葬与明鬼非相冲突，则夏氏之言为得其实也。

要之，墨子于信仰方面之成就，在其破坏而不在其建设。故《非命》之义，千古不可磨灭；而《天志》《明鬼》乃藉以坚平民之信仰而增其勇气也。盖当时平民，久受贵族之压迫，一旦欲使其有所建树，则每易气馁。今有天以助其相爱相利而去其相恶相贼，鬼神又于不知不觉之间，为之赏善罚暴，自易信从其说而无所畏蒞矣。西方宗教中人之祷告，曰，子甚软弱，愿上帝给我以勇气！墨子之《天志》《明鬼》，正给贱人以勇气也。至墨子自己，信天信鬼至何程度，

则正难言。《鲁问篇》载墨子告曹公子曰：

夫鬼神之所欲于人者多，欲人之处高爵则以让贤也，多财则以分贫也。夫鬼神岂惟擢黍拊肺之为欲哉？今子处高爵禄而不以让贤，一不祥也。多财而不以分贫，二不祥也。今子事鬼神，唯祭而已矣，而曰病何自至哉？是犹百门而闭一门焉，曰，盗何从入？若是，而求百福于有怪之鬼神，岂可哉？

《公孟》篇云：

子墨子有疾，跌鼻进而问曰：“先生以鬼神为明，能为祸福，为善者赏之，为不善者罚之。今先生圣人也，何故有疾？意者先生之言有不善乎？鬼神不明知乎？”子墨子曰：“虽使我有病，鬼神何遽不明？人之所得于病者多方：有得之寒暑，有得之劳苦，是犹百门而闭一门焉，则盗何遽无从入？”

此墨子告智识稍高者之言也，均以百门而闭一门为喻，则鬼神于人之祸福，其力亦百分居一而已，可谓微矣。

《艺文类聚》引《墨子》有云：

禽子问天与地孰仁？墨子曰：“翟以地为仁。……民衣焉，食焉，死焉，地终不责德焉。故翟以地为仁。”（毕沅辑《墨子佚文》）

此以地为仁，则必以天为不仁矣，与《天志》说相违；纵非墨子之言，亦必墨家后学对《天志》说之修正也。故后期墨家，亦多不说天鬼。

## 六 墨子之根本精神

墨子于政治经济各方面之主张，大致已如上述。然则其思想之特点安在？一言以蔽之，则平等是已。此非独墨家自己知之，即反对墨家者，亦莫不知之。荀子反对墨家最烈，而知墨子亦最深者

也,其《天论》篇曰:

墨子有见于齐无见于畸。有齐而无畸,则政令不施。所谓齐者,以今语释之则平等也。以重平等则无等差,故《非十二子》篇曰:

不知壹天下,建国家之权称,上功用,大俭约,而僂差等;曾不足以容辨异,县(悬)君臣。然而其持之有故,言之成理,足以欺惑愚众:是墨翟宋钲也。

“僂差等,”王念孙谓即“无差等”,杨惊谓“欲使君臣上下同劳苦也”。至“不足以容辨异,县君臣,”杨氏谓“上下同等,则其中不容分别,而县隔君臣也”。荀子在《富国篇》言之更详,曰:

墨子大有天下,小有一国,将蹙然衣粗食恶,忧戚而非乐;若是,则瘠,瘠则不足欲,不足欲则赏不行。墨子大有天下,小有一国,将少人徒,省官职,上功劳苦,与百姓均事业,齐功劳;若是,则不威,不威则赏罚不行。赏不行则贤者不可得而进也,罚不行则不肖者不可得而退也;贤者不可得而进也,不肖者不可得而退也,则能不能不可得而官也;若是,则万物失宜,事变失应。……

大有天下,小有一国,则衣粗食恶,与百姓均事业,齐功劳,此即不容县君臣,亦即平等之义也。《解蔽篇》言:

墨子蔽于用而不知文。……故由用谓之道,尽利矣。

杨氏谓“欲使上下勤力,……而不知贵贱等级之文饰”,则亦就其平等而言也。《王霸》篇言墨子之说为“役夫之道”,引见前第四章。亦就其平等而言者矣。盖自“有见于畸无见于齐”杨注:畸,不齐也。之荀子观之,墨子之道不独生主平等,即死亦主平等也。《礼论》篇云:

事生不忠厚,不敬文,谓之野;送死不忠厚,不敬文,谓之瘠;君子贱野而羞瘠。……天子之丧动四海,属诸侯;诸侯之丧动通国,属大夫;大夫之丧动一国,属修士;

修士之丧动一乡，属朋友；庶人之丧合族党，动州里；刑余罪人之丧，不得合族党，独属妻子。棺槨三寸，衣衾三领，不得棺饰，不得昼行，以昏殓；凡缘而往埋之，反无哭泣之节，无衰麻之服，无亲疏月数之等，各反其平，各复其始；已葬埋，若无丧者而止；夫是之谓至辱。

杨氏注：“此盖论墨子薄葬是以至辱之道奉君父也。”乃因墨子节葬之法，一律平等，加以丑诋也。且不独“无见于齐”之荀子为然，即著《齐物论》之庄子，亦加非难。曰：

古之丧礼，贵贱有仪，上下有等：天子棺槨七重，诸侯五重，大夫三重，士再重。今墨子独生不歌，死不服，桐棺三寸而无槨，以为法式。以此教人，恐不爱人；以此自行，固不爱己。……其生也勤，其死也薄；其道大觳，使人忧，使人悲，其行难为也；恐其不可以为圣人之道。反天下之心，天下不堪。墨子虽能独任。奈天下何？（《天下篇》）

是庄子亦以其节葬之法，平等而太薄也。即迨汉代，司马谈曰：

教丧礼必以此为万民之率，使天下法若此，则尊卑无别也。（《史记自序》）

《汉书艺文志》论墨家曰：

及蔽者为之，见俭之利，因以非礼；推兼爱之义，而不知别亲疏。

但墨子之教，本已如是，非蔽者之过正乃然。此与司马氏均就墨子平等之义加以批评也。

或谓墨子《尚同》，“上之所是，必皆是之；所非，必皆非之；……上同而不下比……”。此独裁专制之说也，岂得谓之平等？梁启超亦谓：“既主张平等主义，又说‘尚同而不下比’，这是矛盾地方。”见《墨子学案》页一五七。曰，不然。《法仪》篇曰：

当皆法其君奚若？天下之为君者众而仁者寡；若皆法其君，此法不仁也；法不仁不可以为法。故父母，学（师

也。)君三者,莫可以为治法。

《尚同上》曰:

天下之百姓,皆上同于天子,而不上同于天,则灾犹未去也。今若天飘风苦雨溱溱而至者,此天之所以罚百姓之不上同于天者也。

君既不尽可以为法仪,又与万民均须上同于天,则君权尚非绝对无上者也;君又可以选择,见《尚同上》篇。此与儒书所谓:“君,天也;天可逃乎?”《左传》宣四年。其权之限制,固已多矣。且墨家理想之君主,则尧禹也。《节用中》曰:

古者尧治天下,南抚交趾,北际幽都,东西至日所出入,莫不宾服。逮至其享受,黍稷不二,羹馘不重,饭于土墉,啜于土铏。……

此其节俭如何!《庄子天下篇》言:

墨子称道曰:昔者禹之湮洪水,决江河,而通四夷九州也,名山三百,支川三千,小者无数。禹亲自操橐耜,而九杂天下之川;腓无胈,胫无毛,沐甚风,栉甚雨,置万国。禹,大圣也,而形劳天下也如此。

此其勤劳又如何!《韩非子·五蠹篇》所言之尧,禹,殆本于墨家此类传说。其辞曰:

尧之王天下也,茅茨不翦,采椽不斲;粝粢之食,藜藿之羹;冬日麕裘,夏日葛衣;虽监门之服养,不亏于此矣。禹之王天下也,身执耒耜,以为民先;股无胈,胫不生毛;虽臣虏之劳,不苦于此矣。以是言之,夫古之让天子者,是去监门之养,而离臣虏之劳也;故传天下而不足多也。

墨子心目中之天子,其权既有限制,而又劳力多,享受薄,直等当时之奴隶所谓监门之养,臣虏之劳也。此其平等又为何如耶?

墨子之时,与其学说相敌者,仅一儒家,他家则尚未起也。道家之老子,非老聃所作,其说发于汪中之老子考异与崔述之洙泗考信录。梁

启超评胡适之中国哲学史大纲亦从之,今人更加考证,殆成定论。墨子与孔子年代相接,学术之基础相同,而其主张则相反。故“孔子亲亲,墨子尚贤;孔子差等,墨子兼爱;孔子繁礼,墨子节用;孔子重丧,墨子节葬;孔子统天(《春秋》称以元统天),墨子天志;孔子远鬼(《论语》称:未知生,焉知死?敬鬼神而远之),墨子明鬼;孔子正乐,墨子非乐;孔子知命,墨子非命;孔子尊仁,墨子贵义:殆无一不与孔子相反。”此用夏曾佑语。至其所以然之故,言者不一。以吾观之,殆在平等与否而异。若借《荀子》之语表之:则孔子有见于畸,无见于齐;墨子有见于齐,无见于畸也。故墨家不能不非儒。

夫“亲亲有术,杀也,尊贤有等”,(《非儒下》)乃儒家所倡者,墨家首非之,以其与平等之旨相违也。其他如有命,重乐,厚葬,久丧诸事,墨子非之,已见于前矣。儒家之堕落者,甚或设为有斗,以与非攻之义相抗。如

子夏之徒问于子墨子曰:“君子有斗乎?”子墨子曰:“君子无斗。”子夏之徒曰:“狗豨犹有斗,恶有士而无斗矣?”子墨子曰:“伤矣哉!言则称于汤文,行则譬于狗豨。伤矣哉!”(《耕柱篇》)

此亦足见儒墨之异也。墨家以平等故,则人人劳动生产;儒则以食于人,劳心而不劳力为正当权利。在孔孟尚见讥于时人,见疑于弟子,末流之弊则养成一寄生阶级。此亦墨家之所深恶,故曰:

夫繁饰礼乐以淫人,久丧伪哀以谩亲,立命缓贫而高佚居,佚原作浩,从曹笈改。佚居、谓不勤身以从事也。倍本弃事而安息傲。贪于饮食,惰于作务,陷于饥寒,危于冻馁,无以违之,是若乞人。黠鼠藏而羝羊视,责彘起,……。君子笑之,怒曰:“散人焉知良儒?”夫夏乞麦禾;五谷既收,大丧是随;子姓皆从,得厌饮食;毕治数丧,足以至矣。因人之家以为翠,肥也。恃人之野以为尊;富人有丧,乃大说,喜曰:“此衣食之端也!”(《非儒下》)

此非墨家之丑诋，儒者实多此一种人，即荀子亦尝讥之矣。《荀子·非十二子》篇：“偷儒惮事，无廉耻而嗜饮食，必曰‘君子固不用力。’是不游氏之贱儒也。”又《儒效》篇：“呼先王以欺愚者，而求衣食焉。得委积足以掩其口，则扬扬如也……傫然若终身之虏，而不敢有他志，是俗儒者也。”可见其弊之一斑。

墨家以平等而欲实现理想之社会，故不惮革命而无先例可循；儒家虽不乏温情之改良而不敢有所破坏，故“述而不作”。此乃对于历史之态度，亦儒墨所以相非也。如

公孟子曰：“君子不作，术(述)而已。”子墨子曰：“不然。……吾以为古之善者则述述也。之，今之善者则作之，欲善之益多也。”(《耕柱篇》)

公孟子曰：“君子必古言服，然后仁。”子墨子曰：“昔者商王纣卿士费仲，为天下之暴人；箕子，微子，为天下之圣人，此同言而或仁或不仁也。周公旦为天下之圣人，关(管)叔为天下之暴人；此同服或仁或不仁。然则不在古服与古言矣。且子法周而未法夏也，子之古非古也。”(《公孟篇》)

观公孟与墨子之辩论，已可知其循述与创作之异矣。《非儒》篇亦有此类议论，如

儒者曰：“君子必古服古言然后仁。”应之曰：“所谓古者则尝新矣，而古人服之，则非君子也。然则必法非君子之服，言非君子之言，而后仁乎？”

又曰：“君子循而不作。”应之曰：“古者羿作弓，伾作甲，奚仲作车，巧垂作舟；然则今之鞞函车匠皆君子也，而羿，伾，奚仲，巧垂，皆小人邪？且其所循，人必或作之，然则其所循皆小人道也。”

皆主变古开新，此更深刻，乃以儒墨二家革命与否，而对历史之观点与态度，自然迥殊也。

墨子之根本思想虽在平等，然墨子实行家也，故必察其环境，因地因人而施，所谓对症下药也。墨子曰：

凡入国必择务而从事焉。国家昏乱，则语之尚贤、尚同；国家贫，则语之节用、节葬；国家慝音湛涵，则语之非乐、非命；国家淫僻无礼，则语之尊天，事鬼；国家务夺侵凌，即语之兼爱、非攻。故曰，择务而从事焉。（《鲁问篇》）

因欲随地而择务从事，故根本精神，虽在平等，而有各种目标也。

### (三) 第六章 墨家之组织

墨子之学说,已略如上述,其目虽繁,根本则在平等。然以一贱人倡之,竟成一大学派以移当世风尚者何耶?则墨子人格之感化与其组织之完善也。墨子人格之伟大,观其行事可知,详第二章而墨家之组织非仅一学术团体,似革命机关,亦似后世秘密会党;盖组织甚密而纪律甚严也。

《公输篇》云:

子墨子曰:“公输子之意,不过欲杀臣,杀臣宋莫能守,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,虽杀臣不能绝也。”

此可见墨子弟子三百人,因实行非攻,皆为宋守御也。若非有人组织之指挥之,而徒激于一时之义勇,断难如是步武整齐矣。

《淮南子泰族训》云:

墨子服役者百八十人,皆可使赴火蹈刃,死不旋踵。

化之所致也。

虽曰化之所致,然云可使,则必有使之者。孰使之?墨子使之也。

《鲁问篇》云:

鲁人有因子墨子而学其子者,其子战而死,其父让子墨子。子墨子曰:“子欲学子之子,今学成矣,战而死,而子愠;是犹欲粟,余售则愠也,岂不费(悖)哉!”

此鲁人之子,如为国家服役,战而死,其父无因责让墨子。或受墨子之命战而死,其父始能如此责让也。吾人试想,假令楚国当日实

行攻宋，宋非楚敌，无待言矣；虽以三百弟子为之守御，未必不败；就令不败，死者亦必不少，则其父之愠，自在意中也。然观墨子之答，以愠为悖，则似以战死为墨者当然之义务矣。以鲁人此事观之，则墨子必有因“非攻”而实行守御，致弟子战死者。特载籍不传，无由详考。

《庄子·天下篇》：“以巨子为圣人，皆愿为之尸，冀得为其后世。”此所谓巨子，即《吕氏春秋》之钜子也。钜子盖墨家之首领，墨者须绝对服从之。《吕氏春秋·上德篇》云：

墨者钜子孟胜，善荆之阳城君。阳城君令守于国，毁璜以为符。约曰：“符合，听之。”荆王薨，群臣攻吴起，兵于丧所，阳城君与焉。荆罪之，阳城君走。荆收其国，孟胜曰：“受人之国，与之有符；今不见符，而力不能禁，不能死，不可。”其弟子徐弱谏孟胜曰：“死而有益阳城君，死之可矣；无益也，而绝墨者于世，不可。”孟胜曰：“不然，吾于阳城君，非师则友也，非友则臣也。不死，自今以来，求严师必不于墨者矣；求贤友必不于墨者矣；求良臣必不于墨者矣。死之所以行墨者之义而继其业者也。我将属钜子于宋之田襄子。田襄子贤者也，何患墨者之绝于世也？”徐弱曰：“若夫子之言，弱请先死以辟路。”还杀头于孟胜前。因使二人传钜子于田襄子。孟胜死，弟子死之者百八十三人。二人已致命于田襄子，欲反死孟胜于荆。田襄子止之，曰：“孟子已传钜子于我矣，当听！”遂反死之，墨者以为不听钜子。“当听”，毕沅改为“不听”。非。

由此一事观之，不独墨家敢死之风，跃然纸上；而钜子权力之大，更可惊人。故二人反死于荆，“墨者以为不听钜子”；而田襄子之止二人，则曰：“孟子已传钜子于我矣”，则二人似有绝对服从之义务，死而违命，犹不能恕也。

墨者固须绝对服从钜子，而钜子亦须绝对服从团体内之纪律。《吕氏春秋·去私篇》云：

墨者钜子有腹䵍，居秦，其子杀人。秦惠王曰：“先生之年长矣，非有他子也，寡人已令吏弗诛矣。先生之以此听寡人也！”腹䵍对曰：“《墨者之法》：‘杀人者死，伤人者刑’，此所以禁杀伤人也。夫禁杀伤人者，天下之大义也。王虽为之赐而令吏弗诛，腹䵍不可不行《墨者之法》。”按墨者之法今本或作“墨子之法”。此据涵芬楼影印明宋邦义等刊本。

此种《墨者之法》，森严如铁，断非后世之学规，乡约，所可比拟。惟革命团体与秘密社会之所谓纪律，庶几似之。故腹䵍之独子，虽有君王为之特赦，而必用《墨者之法》处以死刑；虽曰“去私”，盖钜子亦有不得不实行之责任在也。墨子《尚同》之义，曰“上同而不下比”，上之所是则必是之，所非则必非之，人民之于君上，略似墨者之于钜子也。自里长里之仁人以至天子为天下之仁人，何以必为仁人？虽有选择之说而方略不详。观钜子之不敢背团体以行其私，则于选举罢免，监督限制，必有其办法，惟非吾人所及知耳。

墨家钜子所可考者，仅孟胜，田襄子，腹䵍三人。然孟胜死于吴起之难（西前三八一年）下距秦惠王之卒（前三一一年）为七十年，所知之钜子为三人，则必系终身职也。至钜子之制何自发生？或谓起于墨子死后，观胡适哲学史人纲页一四六。梁启超墨子学案页一七三。是殆不然。此必墨子生前所已有，彼本人必为第一任当然钜子。以禽滑釐在墨家地位之高，如非卒于墨子以前，则禽氏必为第二任钜子。迨至孟胜，最少为第三任之钜子矣。此亦可见吴起死时，墨子前卒已久。

墨者之死生大故，固受钜子之干涉，然普通出处及生活，亦由“钜子”指挥，视寻常师弟之关系，则较密切也。如

子墨子游耕柱子于楚。（《耕柱篇》）

子墨子使管黔敖游高石子于卫。（同）

子墨子游公尚过于越。（《鲁问篇》）

子墨子出仕曹公子于宋。(同)

子墨子使胜绰事项子牛。(同)

子墨子仕人于卫。(《贵义篇》)

是墨子不独教之学问，更须为弟子代谋职业也。墨子本人虽终身未仕，亦颇以此劝诱弟子。《公孟篇》云：

有游于子墨子之门者，身体强良，思虑徇通，欲使随而学。子墨子曰：“姑学乎？吾将仕子！”劝于善言而学，其(期)年而责仕于子墨子。子墨子曰：“不仕子。……今子为义，我亦为义，岂独我义也哉？子不学则人将笑子，故劝子于学。”

是弟子中亦颇以此为当然之责也。惟《备梯篇》：

禽滑釐子事子墨子，三年，手足胼胝，面目黧黑，役身给使，不敢问欲。

此禽子之所以异于他人者矣。

《耕柱篇》云：

子墨子游耕柱子于楚，二三子过之，食之三升，客之不厚。二三子复于子墨子曰：“耕柱子处楚无益矣！二三子过之，食之三升，客之不厚。”子墨子曰：“未可知也。”毋几何而遗十金于子墨子，曰：“后生不敢死！有十金于此，愿夫子之用之也。”子墨子曰：“果未可知也！”

是“多财则以分贫”，墨者视为当然；而所遗十金，则似会员对于团体之所得捐也。

子墨子使管黔敖游高石子于卫，卫君致禄甚厚，设之于卿，高石子三朝必尽言，而言无行者。去而之齐，见子墨子曰：“君以夫子之故，致禄甚厚，设我于卿；石三朝必尽言，而言无行，是以去之也。卫君无乃以石为狂乎？”子墨子曰：“去之苟道，受狂何伤！……”高石子曰：“石去之，焉敢不道也！昔者夫子有言曰，‘天下无道，仁士不处’

厚焉。’今卫君无道而贪其爵禄，则是我为苟啗人食也。”子墨子说，而召子禽子曰：“姑听此乎！夫倍义而乡禄者，我常闻之矣；倍禄而乡义者，于高石子焉见之也。”（《耕柱篇》）

是由钜子使之仕者，主张不行，必须辞职而向之报告也。

昔“季氏富于周公，求也为之聚敛而附益之。子曰：‘求非吾徒也；小子鸣鼓而攻之可也。’”《论语·先进篇》孔子对于冉求之举动，以今语释之，则开除其学籍，而无法罢免其官职也。墨子则不然，若高石子之背禄向义，固已嘉奖之矣；如有曲学阿世，背义向禄者，则不独开除其学籍，并设法罢免其官职。《鲁问篇》云：

子墨子使胜绰事项子牛。项子牛三侵鲁地，而胜绰三从。子墨子闻之，使高孙子请而退之。曰：“我使绰也，将以济骄而正嬖也；今绰也禄厚而谄夫子。夫子三侵鲁，而绰三从，是鼓鞭于马靳也。翟闻之：‘言义而弗行，是犯明也。’绰非弗之知也，禄胜义也。”

由胜绰之事观之，则于背道者处置颇严，非若寻常之师弟关系也。

墨家组织之严密如是，加以墨子之才，好学而博；《天下篇》语。与摩顶放踵之牺牲精神，及席不暇暖，突不得黔之勤劳状态；宜其以一贱人倡之，遂成显学也。予往年作墨学之勃兴及其衰亡一文，即言墨家之组织如上。近阅冯友兰中国哲学史“墨者为一有组织的团体”一节所见相同，颇为愉快。特注明以免掠美。

## （四）第九章 墨学之衰微

当吕不韦韩非之时，墨学尚盛；故《吕氏春秋当染篇》曰：“孔墨皆死久矣，从属弥众，弟子弥丰，充满天下。”《韩非子显学篇》则曰：“世之显学，儒墨也。”《吕氏春秋》作于秦始皇八年，其序意篇曰“惟秦八年”云云，可见其成书之时也。《韩非》死于秦始皇十四年，是始皇初年，墨学尚盛也。其后情形如何，记载不备，甚难揣测。《盐铁论》曰：“昔秦以武力吞天下，而斯高以妖孽累，其祸废古术，隳旧礼，专任刑法，而儒墨既丧焉。……此秦之所以失天下而殒社稷也。”（《论诽第二十四》）近人孙诒让曰：“墨氏之学亡于秦季；故墨子遗事，在西汉时已莫得其详。”然《盐铁论》有云：

日者淮南衡山修文学，招四方游士，山东儒墨咸聚于江淮之间，讲议集论著书数十篇。（《晁错第八》）

是在西汉武帝时，墨学之师承家法，犹未绝也。衡山王著述无闻，今所传《淮南王书》虽成于众手，先后不免抵牾，而于墨子尚推崇备至，盖有山东墨者厕于其间参以己见也。司马迁不为墨子立传，仅于《孟荀列传》后，附著二十四字，此诚憾事。然观《序传》（《太史公自序》）云：

猎“儒墨”之遗文，明礼义之统纪，绝惠王利端，列往世兴衰，作《孟子荀卿列传》第十四

他传之小序皆未及墨，而此独言之，则所附之传必较详也。今本《孟荀传》已有错简，又多缺略，如“楚有尸子长卢……阿之吁子焉。”阿非楚地，其中已有缺略矣。《索隐》云：“按《序传》孟尝君第

十四，而此传为第十五，盖后人差降之矣。”今通行本则《序传》与列传次序相同，又非“唐本”之旧也。故传末之二十四字，必迁作《墨子》之传已亡，而为后人所附益，无疑已。吾所以论列此事，不厌其详者，盖淮南王安时既有墨者，迁不应如是之疏，以见墨学之在西汉，其衰微乃渐而非顿，及汉武用董仲舒之言，罢黜百家，表章六艺，其传授始绝也。

然则墨学何以由盛而忽衰耶？其所以灭亡之原因安在？世多有论之者，如孙氏云：

犷秦隐儒，墨学亦微，至西汉儒复兴而墨学绝。

似以墨之微由于秦“焚书坑儒”也。然儒与墨，一复一绝，其故则未言。

胡适于《墨学结论》则云：

到司马迁做《史记》时，……那时墨学早已销灭。……那轰轰烈烈，与儒家中分天下的墨家，何以销灭得这样神速呢？……我们可以县揣下列的几个原因：

第一，由于儒家的反对。

第二，由于墨家学说之遭政客猜忌。

第三，由于墨家后进的“诡辩”太微妙了。哲学史页二

五〇——二五三。

梁启超于评《胡适之中国哲学史大纲》中更增一条，即《庄子·天下篇》所谓：

其道大艱，使人忧，使人悲，其行难为也，……反天下

之心，天下不堪，墨子虽能独任，奈天下何？

谓此为第四种原因，发于墨学自身。虽他自己是极崇拜墨子的人，但不必为墨子讳。而于胡氏之说亦仅补充而未推翻也，按胡氏所举一二两条谓墨家遭人反对而已。然孟子虽骂墨子为“无父”为“禽兽”，而墨家何尝不“非儒”耶？且孟学在当时已不甚盛，至汉罢黜百家，独尊孔氏，而墨学久衰微矣。至政客所猜忌者，不独墨家；

儒家亦尝为其所攻击也。即胡氏所举《韩非子五蠹》篇，其反对儒家，甚于墨家，今不必缕述，阅者取而对比读之可耳。其已为胡氏所征引者，如

故不相容之事，不两立也。斩敌者受赏，而高慈惠之行；拔城者受爵禄，而信兼爱原作廉爱。之说；……举行如此，治强不可得也。

慈惠之行，在斥儒家，已无可疑。廉爱即如胡氏改为兼爱，篇内明言“今‘儒墨’皆称先王‘兼爱’天下”，是韩非半以攻击儒家也。《管子》书杂，虽攻击墨家，亦时有非儒之言；然其姊妹书如《晏子》，非甚拥护墨家耶？故一二两事，尚非墨家灭亡之真因。

其所谓“诡辩太微妙”，梁氏谓应改为“诡辩太诡”。胡氏释之曰：

别墨惠施公孙龙一般人，有极妙的学说。不用明白晓畅的文字来讲解，却用许多极怪僻的“诡辞”，互相争胜，终身无穷。那时代是一个危急存亡的时代，各国所需要的乃是军人、政客两种人才，不但不欢迎诡辩，并且有人极力反对。

胡氏乃引《韩非子》之语及《吕氏春秋》孔穿论公孙龙一事以为佐证。夫施龙非墨家，已详于前矣。《墨经》虽简奥，除杀盗非杀人外，均常识所许也，不为诡辩。则所谓诡辩太微妙，乃名家所以亡，非墨家所以亡也。至《韩非子》所反对，不独“微妙之言”与“坚白无厚之辞”也，即“政”“军”之学，亦非其所喜。故曰：

今境内之民皆言治，藏《商管》之法者家有之，而国愈贫；言耕者众，执耒者寡也。境内皆言兵，藏《孙吴》之书者家有之，而兵愈弱；言战者多，被甲者少也。故明主用其力，不听其言；赏其功，必禁无用。（《五蠹篇》）

是第三事决非墨家所以灭亡之原因也。

梁氏所举墨道大觳之说，亦非真因。如果此为真因，则墨子之

学,应“及身而绝”,何以成为显学,经二百年而后灭亡耶?

梁胡之说既不可信,尚有两种新说乃绝相反者。一以墨家为革命派,曰:

墨学灭亡的真正原因,到底在那里呢?就在农工阶级的失败。……因为当秦末时农工阶级由陈涉吴广领导发难,起而革命,虽能以“耰耨棘斤因利乘便”而亡秦室,终于领袖被戕,军事失败,被代表新兴地主阶级的泗上亭长刘季坐收渔人之利了。自此以后,这个地主阶级掌握政权,将农工阶级压在底下,供其剥削。后者既被屈服,则代表他们利益的墨学不能幸存,自是意料中的事。所以墨学……独消灭于汉初,主要原因全在于此。李季胡适中国哲学史大纲批判,页一七四。

此说如果成立,则嬴秦政治必为墨家所反对,陈吴革命又为其所亲身参加也。然事实不如此,陈吴革命既未见其热烈参加,而嬴秦统治反有拥护之嫌疑矣。(其证据详下)

又一说则以墨子为反革命派,曰:

他这一派在当时完全是反革命派。结果他是敌不过进化的攻势,尽管他和他的弟子们有摩顶放踵赴汤蹈火的精神,死力撑扎着自己的存在,然而终究消灭了。这正是社会的进展取辩证式的证明。郭沫若中国古代社会研究初版,页七二——七三。

此似以消灭即为其罪恶,乃落井下石之论也。认为反革命,则于墨学之真相已有所误会。其消灭与否乃适不适,而非尽由善不善。若因“敌不过进化的攻势”,则应亡于庄孟荀韩争鸣之日,何以骤衰于“阴阳五行”家横行之际,而全亡于“内方士,外儒家”之董仲舒学说得势之候耶?故所谓“社会的进展”尚未足以证明也。

以上各说,既均有未安,兹就愚见述之如次:

(一)墨学自身矛盾也。

墨子以兼爱非攻相号召,此不易实现之说也。在外有国界,内有阶级之世界,则有所爱有所不爱,甚或于彼憎之甚,即所以于此爱之笃,故别士之见亦系事实,无可厚非矣。且墨家非攻,而是诛,而是杀盗,已非兼爱而陷于矛盾。虽以其墨辩之精,而陷于“杀狗非杀犬”,“杀盗非杀人”之谬误以终,可见实无善法,足以弥缝补缀此一缺憾也。

### (二)理想之过高也。

墨子以贱人出身,而其学说亦以贱人为立场者也。故其日常生活,如工作,享用,娱乐,一切以当时贱人生活为标准,(《节用》《节葬》《非乐》等),此种学说与生活,仅于贱人方面发展,自无滞碍,然墨子则欲推及于各方面也。于是自非贱人之士君子则以为“其道大觳”或“役夫之道”;而自更彻底贱人化之学者,若陈仲,许行,宋钘,其生活刻苦或尤有甚焉而不以为觳矣。且以役夫之道为标准,而欲以兼爱相号召,已嫌其法不善;而此种学说,岂独在当时不易实现,即二千年后,能实行者又有几耶?理想过高,自是灭亡之一因,则正以其革命面非反革命之故也。

### (三)组织之破坏也。

《庄子·天下篇》言当时墨者:

以钜子为圣人,皆愿为之尸,冀得为其后世;至今不决。

似当时“钜子”之继承已发生问题,而无法解决也。《韩非子·显学篇》云:

儒分为八,墨离为三,取舍相反,不同,而皆自谓真孔墨。

夫儒为普通学派,虽分为八,无碍其发展也。墨为一有严密组织之团体,一经分裂,其害甚大。以近事喻之:清代汉学家,其中门户分争,无甚关系;若康有为之今文学,则维新,保皇,已类政党,一致分裂则易召灭亡矣。且非独团体扩大,份子复杂始然也,即在墨子生

时亦有不率教者，如《耕柱篇》言：“我岂有罪哉？吾反后。”墨子曰：“是犹三军北，失后之人求赏也。”其中已含一背师之事实矣。迨后如秦墨者唐姑果之嫉谢子（见《吕氏春秋去宥篇》），又可谓卖友矣。夫墨本以组织严密而骤盛也，今既分裂而彼此背驰，则其组织破坏，此所以速亡之主因也欤？

#### （四）拥秦之嫌疑也。

秦灭六国，本与墨家非攻之义不相容也。然秦于尚贤尚同之义则有相近者。且自孝公以后甚排斥邹鲁之儒术，《商君书》以礼乐诗书诸事为六虱，荀卿之答应侯范雎既誉秦风俗之善，而终曰，“其殆无儒耶？”《疆国篇》。李斯虽为荀卿弟子，秉政则焚《诗》《书》，可见其与儒家之不相容矣。当昭王时秦尚无儒，而在惠王时，则墨者巨子腹䟽已居秦而与惠王接近，又有唐姑果在王左右，是秦已有墨也。其后关系如何，无从考证，然实有媚秦之痕迹。如墨家之徒缠子与儒家之徒董无心相见讲道，缠子称墨家佑鬼神。引秦穆公有明德上帝赐之九十年。论衡福虚篇。本书《明鬼篇》秦讹为郑；九十作十九，则以本书为是也。然墨子生平尝称晋文公之节俭，见《兼爱中、下》，及《公孟》三篇。又《亲士》《所染》亦言及之。而未尝一及秦穆公。盖穆公生既无明德可言，死而杀“三良”以殉，大背墨家《节葬》《兼爱》之义也。无心难以“尧舜不赐年，桀纣不夭死”，固为诚矣。王充且近难以秦穆公晋文公。曰“……穆者误乱之名，文者德惠之表。有误乱之行，天赐之年，有德惠之操，天夺之命乎？案穆公之霸，不过晋文，晋文之谥，美于秦穆；天不加晋文以命，独赐穆公以年，是天报误乱，与穆公同也。”王氏所驳，更切理而无可易矣。然此妖妄之言，何自来耶？窃疑秦国已盛之后，仕秦而堕落之墨者，造之以媚秦王也。盖穆公既非墨子所喜，今《明鬼篇》增窜之迹，尚显然可见。其本文云：

昔者秦原作郑，下同。穆公，当昼，日中处乎庙；有神入门而左，人面鸟身，素服三绝，面状正方。秦穆见之，乃

恐惧奔。神曰：“无惧！帝享女明德，使予锡汝寿十年有九。使若国家蕃昌，子孙茂，毋失秦。”穆公再拜稽首曰：“敢问神名？”神曰：“予为勾芒。”若以秦穆公之所身见为仪，则鬼神之有，岂可疑哉？（《明鬼下》）

此事之可疑，则周宣王，燕简公四人，皆言受罚，此独受福，而穆公之明德，又未必高于宣王，此其一也。其他四人之事，皆说明出处，著在周燕宋齐之《春秋》，此独不言，其可疑二也，故秦后来窜入，毫无可疑矣。夫《左传》之袒魏，子夏吴起之徒以媚魏也；《春秋》为汉制法，今文家以妖言媚汉也；“其处者为刘氏”，古文家增之以媚后汉也。不图墨家后学亦有此佞谄之行为，岂墨之明鬼之始愿所及哉？且陈涉吴广之起也，儒者实曾参加。《史记·儒林传》曰：

陈涉之王也，而鲁诸儒持孔氏之礼器，往归陈王。于是孔甲为陈涉博士，卒与涉俱死。陈涉起匹夫，驱瓦合适戍，旬月以王楚，不满半岁，竟灭亡，其事至微浅。然而缙绅先生之徒，负孔子礼器，往委质为臣者，何也？以秦焚其业，积怨而发愤于陈王也。

此儒家参加此次革命运动之明证，而墨家则虽参加似不甚显著也。故以陈吴之失败，为墨学衰亡之因者，似未察乎此也。拥秦而不革命，此失墨子之旨矣；然最少有一部分如此，而为世诟病，此所以汉兴而儒墨一起一蹶也软？

注 《盐铁论·褒贤》第十九，大夫曰：“戍卒陈胜，释鞵辂首为叛逆，自立张楚。素非有回由处上之行，宰相列臣之位也。奋于大泽，不过旬月，而齐鲁儒墨缙绅之徒，肆其长衣，长衣官之也。负孔氏之礼器诗书，委质为臣，孔甲为涉博士。卒俱死陈，为天下笑。”文学曰：“…陈王赫然奋爪牙为天下首事，道虽凶而儒墨或干之者，以为无王久矣，道拥遏不得行，自孔子以至于兹。而秦复重禁之，故发愤于陈王也。”此虽兼及墨，而参加之情形，不得而详。

凡此所述四端皆由墨学本身之缺点，而外界之反对不与也。然其缺点何以适暴露于秦汉之际耶？曰，墨学本以旧贵族社会之

崩溃而发生，在改革过程中其主张虽激，尚有以活动也。迨变革已经完成，政局稳定，此反统治阶级之学派，非所宜也。堕落之墨者虽媚秦以图自存，然秦之治为阳法而阴儒，汉之治乃阳儒而阴法，墨学于是遂亡矣。

虽然，墨学非真能亡也，其直接影响而发为行动者，有许行及任侠一派。而其尚同重功利，见取于法家；节用平等，见取于道家；儒家受其影响则尤深。《荀子儒效》篇，分俗儒，雅儒，大儒三等。其论俗儒曰：

略法先王而足乱世术，缪学杂举，不知法后王而一制度，不知隆礼义而杀《诗》《书》。其衣冠行伪，已同于世俗矣；然而不知恶。其言议谈说，已无以异于墨子矣；然而明不能别。……是俗儒者也。

岂惟俗儒如此？孟子荀卿想可谓雅儒或大儒矣，然司马迁非谓其“猎儒墨之遗文，明礼义之统纪”耶？儒者受墨家影响之深，非可尽指，尤以《易传》之《文言》，《礼记》之《大学》与《礼运》大同之说，最为彰显。王夫之曰：一圣人死，其气化为数十贤人；孰谓墨子、禽滑釐诸人之学，一朝而斩焉以尽，渐焉以亡也耶！

## (五) 下卷 墨学余论

此稿既写成。阅时已十月，重读之犹有余义未尽，试择其要者，论述之如下：

### 一 礼运大同之义源于墨家说

自清季以来，中国学者喜言大同之说，至今“天下为公”等语，随处可见，足见其影响之深也。然大同之义，虽见于《礼记》之《礼运》，实原于墨家。吾曩有此说，而闻者尚不甚信，兹更一为详陈其理。

按《礼运》曰：

大道之行也，天下为公，选贤与能，讲信修睦。故人不独亲其亲，不独子其子；使老有所终，壮有所用，幼有所长，矜寡孤独废疾者，皆有所养；男有分，女有归；货恶其弃于地也，不必藏于己，力恶其不出于身也，不必为己。是故谋闭而不兴，盗窃乱贼而不作；故外户而不闭：是谓大同。

此即大同说之梗概也。然此乃儒家之“史观”，谓古代有此一境，而非其理想之所在。故孔子曰：

大道之行也，与三代之英，丘未之逮也，而有志焉。

郑玄注云：“志谓识古文”。孔颖达疏：“志是记识之名。”是谓古记有此一说，而非其志趣也。故《礼运》篇中之所道，非大道之行，乃

大道既隐，天下为家，“未有不谨于礼者”，“如此乎礼之急也”；所述皆大道既隐后之礼而已。

此种大同思想，儒家平日所未有，惟于墨家则甚合。如天下为公，选贤与能，则《尚贤》之义也。讲信修睦，则《兼爱非攻》之说也。不独亲其亲，不独子其子，则《孟子》所诋为兼爱无父，《汉书艺文志》所讥推兼爱之极而不知别亲疏也。老有所终，以至孤独废疾者皆有所养，男有分，女有归，则《节用》《节葬》之效果，而《七患》《辞过》所陈之理也，墨家注重生产，故有此象，货恶其弃于地也，不必藏于己；力恶其不出于身也，不必为己，则尤为墨子所常言。如“有力疾以助人，有财勉以分人，有道劝以教人”，就正面言之也。就反面言之，则“手舍余力，不以相劳；隐匿良道，不以相教，腐朽余财，不以相分；天下之乱，至如禽兽然”。此则爱而利之，乃不必藏于己，不必为己也。谋闭不兴，盗窃不作，外户不闭，则“刑政治，万民和，国家富，财用足，百姓皆得暖衣饱食，便宁无忧”也。大同之义虽与尚同不同，其名或与尚同有关。大同说与墨家之关系，观此可以恍然矣。惟儒家以大同为历史上已过去之一境界，故偶尔说及，而不必求其实现也。墨家则以兼爱社会为其理想，而欲实现之于今日，明朝，故汲汲皇皇以奔赴之，此其大不同者耳。

以上乃就《礼运》与墨子书，两相比勘，直接推证者也。此非予一人之私言，由宋儒以至今日之学者，知之者固甚多也。吕祖谦《与朱元晦熹书》曰：

蜡宾之叹，自昔前辈共疑之，以为非孔子语。盖不独亲其亲，子其子，而以尧舜禹汤为小康，其真是老聃墨翟之论。

是吕氏亦以此为墨翟之论也。梁漱溟有《礼运大同说之可疑论》，其言曰：

我在民国五年夏天的时候，曾把孔家经籍都翻一遍，自觉颇得其意，按之于书，似无不合；只有《礼运》大同一

篇看着刺眼,觉得大不对。……所有孔子的话,我们都可以贯串为一线,只有这里就冲突了。不过我也疏于考证,无法证明他是假的,只怀疑在心而已。后来才看见吴虞先生给陈仲甫先生一封信说及此事:(信略)

吴先生和他所举诸家的话,其意思不必与我们同,然大家虽各有各的看法,都是觉得这个东西不对是同的。这篇东西其气味太与孔家不对,殆无可辩。晚世所谓今文家者如康长素之流,其思想乃全在此。……他们根本不曾得到孔家意思,满腹贪婪之私情,而见解与墨子,西洋,同其浅薄。所以全不留意孔子是怎样大与释迦墨子耶稣不同,而一例称道,搅乱一团。(《中西文化及其哲学》页一三五)

《礼运》大同说,是否浅薄,别为一问题,梁氏所谓与孔子的话相冲突,气味与孔家不对,而见解与墨子同,“殆无可辩”矣。

或曰:孔子原有“均无贫,和无寡,安无倾”之说,《礼运》乃由此推衍,不得谓大同之义,非儒家所有也。按均无贫之说,见于《论语季氏篇》,其书亦正可疑,如章首“季氏将伐颛臾,冉有季路见于孔子”,朱熹《集注》云:“按《左传》《史记》,二子仕季氏不同时。”是已疑之矣。清儒崔述辩之尤力,曰:“《季氏》篇文多俳偶,全与他篇不伦,而《颛臾》一章,至与经传抵牾。……且孔子者,对君大夫之称;自言与门人言,则但称‘子’,此《论语》体例也。而《季氏》篇章首皆称孔子,……尤其显然而可见者。”(《洙泗考信录》卷四《遗型》)《颛臾》章既不可信,则孔子是否有“均无贫”之语,亦正难言;然则谓大同说非孔门所有,是非过言也。

或者又曰:《礼运》大同说,如非儒家所有,安知不出于道家?吕氏固认为老聃墨翟之论矣,吴虞亦有《儒家大同之义本于老子说》,引证甚广,而汝独谓原于墨家,岂非有所阿党欤?曰:世以为原于道家者,因郑氏注《礼运》曾引《老子》耳。殊不知黄老之学盛

于汉世，而墨学已亡，郑氏亦仅习闻《老子》之说而未尝注意《墨子》书也，故有是说。宋以来儒者亦多如是，其不知源于墨家固无足怪也。且据近人考证，《老子》之学，实后于墨翟；然则道家理想之邦，至治之世，虽谓受墨家之影响亦无不可。至《礼运》大同说之源于墨家，似无可疑矣。

## 二 墨子与革命思想

有以墨子为反革命派者，此乃郭沫若之言也，予曾引其说而加以商榷矣（详上卷第九章）。顷见郭氏《屈原时代》一文，则于墨子之观察，与前不同。其言曰：

在春秋末年，……文化的主体由后进的君子转到了先进的野人，由统治者阶级转到了被统治者阶级。当时的两大学派的领袖孔子和墨子都是宋人而居于鲁者。他们这些人物，由周人的立场上说来，都是奴隶的子孙。近人有解释墨子之墨为剝墨之墨的，则墨子还是刑余之人。儒家称道尧舜，主张“有德者必在位”的哲人政治，墨家祖述夏禹，提倡尚贤尚同兼爱非命，在当时都是反贵族的革命思想。他们都不认周人为绝对的权威，要在周人所夸耀的文武之上提出些伟大的传说人物来。他们所用的表现思想的工具也是当时的白话，这是应该注意的。凡用“焉哉乎也”为语助的这种文体，在现今看来虽是文言，而在春秋战国时却是白话。周人的台阁体的文字如《诰》《命》《雅》《颂》以及金文，“焉哉乎也”的语助几乎是绝对不使用的。到了春秋战国便猛然一变。那时候的文体的变革和近代的文学革命，由文言文改为白话文的，实在是毫无二致。（《文学》第六卷第二号）

按墨子是否宋人及剝墨之墨，尚有问题，已详拙著内。（见上卷第

一章及下卷第一章附论)其谓墨子为“反贵族的革命思想”则确不可易也。即在语文方面,《墨子》书中多方言,视儒书尤白话化矣。因子书上卷已写成,不欲改易,故节录郭氏新说于此,以供参阅。

### 三 墨子与宗教战争

章炳麟《菴汉微言》中,于墨子甚为不满而加以诋訾。曰:

中国之民,徇通而少执著,学术宗教善斯受之,故终无涉血之争。独墨子主兼爱尚同尊天明鬼,而一人一义在所必诛。其言非攻,亦施于同义者尔,苟与天志殊者必伐之,大戡之,此庄生所谓中德者已。庄生云,“为义偃兵,造兵之本。”何者?常战所因,徒为疆场财利之事,胜负既决,祸亦不延。而为宗教战争者,或亘数百年而不已。常法偃兵,如向戌宋轻所为,或无大效,要之,亦无害耳。其为天志大义而偃兵者,非徒无效,又因以起宗教战争,是以为兵之本。卒以非乐之故,其道大戡,墨学不用于世。自不然者,墨子之教实与天方基督同科,而“十字军”之祸,夙见于禹域矣。(页二十九)

是以墨子之学足致宗教战争也。章氏又曰:

墨子造攻之见,见其《非儒》诸篇。前此孔老并生,外有郑子产之流,已见法家端绪,而未尝以异同相争也。自墨子强欲为同,始与儒家为敌,名为《非攻》,岂非造攻之首乎?幸其不用,未至兴戎也。(同上)

按《菴汉微言》章氏口说于繁居北京之日,由其弟子笔述。此或有所感慨,而为愤激之论也。否则其毁墨子已嫌过当,又与其平日之言论相戾矣。《尚同》固多可议,而谓一人一义,在所必诛,已稍过矣。非攻施于同义,苟与天志殊者必伐之,大戡之,此与事实不符。墨子尝非楚之攻宋伐郑矣,非齐之太王项子牛攻鲁矣;齐楚为其所

屡游之地，鲁虽为其祖国，宋郑非必亲于齐楚也。其“天志”何殊于齐楚与宋鲁郑乎？而谓必伐之，大戡之者，果何据耶？所谓天志大义，以起宗教战争，事已无征，安可逆探未然而罪之耶？徇通而少执著，学术宗教善斯受之，乃章氏往日所反对。其所著《诸子学略说》有曰：

中国学说，其病多在汗漫。春秋以上，学说未兴；汉武以后，定一尊于孔子，虽欲放言高论，犹必以无碍孔氏为宗。强相援引，妄为皮傅，愈调和者愈失其本真，愈附会者愈违其解故。故中国之学，其失不在支离而在汗漫。自宋以后，理学肇兴。明世推崇朱氏，过于素王；阳明起而相抗，其言致良知也，犹云“朱子晚年定论”。孙奇逢辈，遂以调和朱陆为能，此皆汗漫之失也。

向所谓汗漫之失，非今所谓徇通耶？儒家尤为汗漫，则章氏反对尤力。曰：

孔子干七十二君，已开游说之端，其后儒家率多兼纵横者。其自为说曰：“无可无不可。”又曰：“可与立，未可与权。”又曰：“君子之中庸也，君子而时中。”孟子曰：“孔子圣之时者也。”荀子曰：“君子时绌则绌，时伸而伸也。”（见《仲尼》篇）然则孔子之教，惟在趋时，其行义从时而变，故曰：“言不必信，行不必果。”……其诈伪既如此，及其对微生亩也。则又以疾固自文。此犹叔孙通对鲁两生曰，“若真鄙儒，不知时变也。”所谓中庸，实无异于乡愿。……君子时中，时伸时绌，故道德不必求其是，理想亦不必求其是，惟期便于行事则可矣。用儒家之道德，故艰苦卓厉者绝无，而冒没奔竞者皆是。……用儒家之理想，故宗旨多在可否之间，议论止于函胡之地。……儒术之害，则在般乱人之思想，此程朱陆王诸家所以有权而无实也。

向所谓趋时，函胡，甚至诋为诈伪者，又非今之所谓徇通耶？

至谓《墨子·非儒》诸篇乃其造攻之见，如以此为罪，则《孟子》之“非墨”，犹视墨家为甚。而《荀子》之《非十二子》，其攻人尤甚墨孟矣。章氏于此种态度，向日不独未加反对，且备致赞许，其言有曰：

周秦诸子，推迹古初，承受师法，各为独立，无援引攀附之事。虽同在一家者，犹且矜己自贵，不相通融。故《荀子非十二子》，子思孟轲，亦在其列；或云子张氏之贱儒，子游氏之贱儒，子夏氏之贱儒，诟詈嘲弄，无所假借。……此可见当时学者，惟以师说为宗，小有异同，便不相附，非如后人之忌狭隘，喜宽容，恶门户，矜旷观也。盖观调和独立之殊而知古今学者远不相及。……古学之独立者，由其持论强盛，义证坚密，故不受“外熏”也。……诸子……所学者，主观之学；要在寻求义理，不在考迹异同。既立一宗，则必自坚其说，一切载籍，可以供我之用，非束书不观也。虽异己者，亦必睹其籍，知其义趣；惟反复辩论，不稍假借而已。外熏乃佛家语，见所引《成唯识论》。

是今以为造攻之首者，向以为独立之学所当然也。何必强独立者而调和之乎？且向谓“墨子之道德，非孔老所敢窥视”，今此云云，直抹煞墨子之人格矣，何耶？

要之，章氏之书乃幽忧时之微言，或惩袁氏独裁专制之弊，故于墨子尚同之义，深加谴责。岂所谓定哀之间多微辞欤？此则不暇深究矣。

#### 四 “惠施与墨家”考辨

顷见钱穆《先秦诸子系年考辨》，其中甚多独得之见，足以颠扑

不破者。惟勇于假设，极不可信者，亦所在多有也。关于墨家方面，大抵与其旧所著“《墨子》”一书相同，新说尚少。以许犯为许行，田系为田鸠，予已辨之于上卷(第七章)矣。今又以《吕氏春秋·顺说篇》，对宋康王以“孔墨之道”之惠盎，谓即惠施之字(见《考辨》一〇八)。乃滥用王引之《春秋名字解诂》之例，其失与犯行鸠系等也。《吕氏·不屈篇》盛毁惠施者，引见上章第八章。则谓《吕氏》书成于众手，“窃疑其诬”，而极力辩之(《考辨》九三)。盖以先已坐定惠施为墨徒，故有此疑也。《吕氏春秋》虽成于众手，其毁惠施则前后一致。墨家多《非儒》毁孔，惠盎对以孔墨之道，虽曰“顺说”而然，究不能即定盎为墨家也。盎未必为施，施之非墨家，况除《吕览》以外，更有《庄子》之言可证耶？

# 五、郭沫若论墨子

## 目 次

(一)墨子的思想 .....	164
(二)墨家节葬不非殉 .....	184

## (一) 墨子的思想

墨子始终是一位宗教家。他的思想充分地带有反动性——不科学,不民主,反进化,反人性,名虽兼爱而实偏爱,名虽非攻而实美攻,名虽非命而实皈命。像他那样满嘴的王公大人,一脑袋的鬼神上帝,极端专制,极端保守的宗教思想家,我真不知道何以竟能成为了“工农革命的代表”!我这样说,有的朋友替我“着急”(大约以为我是冥顽不灵,不懂道理),也有的朋友说我“袒护儒家”;我倒要叫朋友们不必那样“着急”,我们还是平心静气地来研究研究,让我说出我所见到的根据,看我究竟是不是偏袒。

要谈墨子的思想,我们首先须得规定资料。墨子自己并不曾著书,现存的《墨子》这书是汉人所纂集的,其中有些是墨家弟子的著录,有些还不是墨家的东西,所以我们还不好抱着一部《墨子》便笼统地来谈墨子。要谈墨子本人,最好是根据《墨子》书中的下列十篇:

- |         |         |         |
|---------|---------|---------|
| (一)《尚贤》 | (二)《尚同》 | (三)《兼爱》 |
| (四)《非攻》 | (五)《节用》 | (六)《节葬》 |
| (七)《天志》 | (八)《明鬼》 | (九)《非乐》 |
| (十)《非命》 |         |         |

这十篇是各有上中下三篇的,而每三篇的内容都大同小异,只是一番谈话的三种纪录。墨家学说,根据《韩非子·显学篇》的说法,是分为了相里氏、相夫氏、邓陵氏的三派的。《庄子·天下篇》所说的分派情形也大率相同。这十篇各具三篇,正是墨家三派各派

的底本汇辑。因此在这十篇之中所含有的思想,正比较完整地保存着墨子思想的真相。在这十篇以外的东西呢,那就只好认为是后来的附益或者发展了。

凡入国必择务而从事焉。国家昏乱则语之尚贤尚同,国家贫则语之节用节葬,国家惠音湛涵则语之非乐非命,国家淫僻无礼则语之尊天事鬼,国家务夺侵凌则语之兼爱非攻。

《鲁问篇》中的墨子的这一段话,也正表明着这十篇是墨子的“十诫”——是他的十种主张,十种教条。因而我们要论墨子本人是不好任意跳出这个范围之外的。

在十篇之中来研究墨子,墨子究竟是怎样一个面貌?

第一,请让我来说他不科学:

墨子有“天志”以为他的法仪,请听他说:“我有天志,譬若轮人之有规,匠人之有矩。”(《天志上》)这是他的一切学术思想的一根脊椎。他信仰上帝,更信仰鬼神,上帝是宇宙中的全能全智的最高主宰,鬼神要次一等,是上帝的辅佐。上帝鬼神都是有情欲意识的,能生人,能杀人,能赏人,能罚人。这上帝鬼神的存在是绝对的,不容许怀疑。但如你要问他何以证明上帝鬼神是存在,他便告诉你:古书上是这样说,古史上有过这样的记载。这种见解,我们能够认为它是科学的吗?

推崇墨子的人也很知道墨子思想的这一个大弱点,便尽力地替他掩饰,以为他是在“神道设教”。然而“神道设教”乃是儒家的办法,在这儿是不好张冠李戴的,墨子也不愿领这一番盛情的呀!或者又把《经上》、《经下》、《说上》、《说下》几篇中的一些初步的科学现象摭拾来,尽量的鼓吹夸示,以为是怎样怎样的精深博大。其实那些粗浅的常识,一部分在造字的当时已经是发现了的东西,一部分则已经融合于日常生活中而成为了家喻户晓的事,丝毫也值不得夸示。而且那几篇究竟是不是墨子的东西,还

是一个疑问。即使是吧,但那又何补于墨子思想之为非科学的呢?近代宗教家每每以科学为其糖衣政策之工具,如明末以来的天主教徒,在传教之外不是同时在传播欧洲的天文数理医药等科学知识吗?然而科学知识自科学知识,宗教思想自宗教思想,我们是不好混同的呀。

第二,请让我来说他不民主:

他的十篇东西整个在替“王公大人”说话,开腔一声“王公大人”,闭腔一声“王公大人”。我曾替他统计了一下,他所喊的“王公大人”的次数一共有六十七次:

	《尚贤》	《尚同》	《兼爱》	《非攻》	《节用》	《节葬》	《天志》	《明鬼》	《非乐》	《非命》	
上	2					阙		阙	8	2	
中	12	2		2		阙	3	阙	阙		
下	19	1	1	4	阙	3	3	2	阙	3	
	33	3	1	6		3	6	2	8	5	67

在这里除掉原来“阙”了的不能计入之外,其中虽有一二篇不见“王公大人”的字样,然都有“士君子”或“天下之士君子”。这“士君子”又每每与“王公大人”连文而为“王公大人士君子”,就是当时的官僚或统治阶级的意思。据此,你可以知道墨子究竟是属于那一个阶层的。

墨子,他是承认着旧有的一切阶层秩序,而在替统治者画治安策的呀。上下、贵贱、贫富、众寡、强弱、智愚等一切对立都是被承认着,而在这些对立下边施行他的说教。他把国家、人民、社稷、刑政,都认为是王者所私有,请看他说“今天下之王公大人士君子,情将欲富其国家,众其人民,治其刑政,定其社稷,当若尚同之不可不察”(《尚同中》),你就可以明白了。因而一切的刑政都是由上而下的,在墨子脑筋中根本没有由下而上的那种观念。请看他说“无从

下之政上，必从上之政下”（《天志上》），又说“自贵且智者为政乎愚且贱者则治，自愚且贱者为政乎贵且智者则乱”（《尚贤中》）。智愚不尽由于天授，贵了自能智，贱了必然愚，故贵智与贱愚常相联带。因而以贵者智者统一天下的思虑，便是墨子的政治理想。所谓“一同天下之义”，“上之所是亦必是之，上之所非亦必非之”（《尚同中》），“上同而不下比”（《尚同上》），不许你有思想的自由，言论的自由，甚至行动的自由。要“美善在上而怨仇在下，安乐在君而忧戚在臣”，“君有难则死，出亡则从”，简直是一派极端专制的奴隶道德！

但在这儿，推崇墨子的人不用说又替墨子找出了一个安全瓣，便是说墨子是主张民约论的人。根据呢？有的，在《尚同上》与《尚同中》的两篇：

古者民始生未有刑政之时，……天下之乱若禽兽然。夫明乎天下之所以乱者生于无政长，是故选天下之贤可者立以为天子。（《尚同上》）

……明乎民之无政长以一同天下之义而天下乱也，是故选择天下贤良圣知辩慧之人立以为天子，使从事乎一同天下之义。（《尚同中》）

到底是什么人“明”，什么人“选择”呢？可惜文章没有主格。在民约论者看来，自然“明”者是人民，“选择”者也是人民，故尔墨子也就成为了二千年前的中国卢梭。然而在《尚同下》里面，这同一的文句的主格却明明标出的是“天”。

古者天之始生民未有正长也，……是故选择贤者立为天子。

明明是“天生蒸民作之君作之师”的那一套老看法，那里有什么民约的痕迹？此外也还有不少的证据呢。例如：

古者上帝鬼神建设国都，立政长也……（《尚同中》）

三代圣王尧、舜、禹、汤、文、武……其为政乎天下也，

兼而爱之，从而利之，又率天下之万民以尊天事鬼，爱利万民，是故天鬼赏之，立为天子，以为民父母。（《尚贤中》）

三代圣王禹、汤、文、武……其事上尊天，中事鬼神，下爱人，故天意曰：此之我所爱兼而爱之，我所利兼而利之，……故使贵为天子富有天下，业万世。（《天志上》）

吾所以知天之爱民之厚者有矣，曰……为王公侯伯使之赏贤而罚暴。（《天志中》）

照道理上讲来正应该是这样。因为墨子是一位极端的神权论者，他的“天志”是他的法仪规矩，那有在建国都、立政长这样重大的节日上，没有上帝出来管事的？然而民约论者把自己的主观拿来给墨子换了梁柱之后，于是在《经》与《说》里面也就找寻着民约论的根据了。下边，我且引列梁启超的《墨经校释》里的一项：

（《经》）君：臣萌（同氓）通约也。

（《说》）君：以若（？）名者也。（若疑当作约，音近而讹。）

（释）《尚同中》云：“明乎民之无政长……而天下乱也，是故选择天下贤良立以为天子。……天子既已立矣，……选择天下贤良置以为三公……诸侯……远至乎乡里之长。……”言国家之起原，由于人民相约置君，君乃命臣。与西方近世民约说颇相类。

关于这种见解，我在二十年前（一九二三年六月十三日）已经做了一篇文章来驳斥过（题名《读梁任公“墨子新社会之组织法”》，初发表于《创造周报》，后收入《文艺论集》）<sup>①</sup>，然而大约因为我不是专家，一直没有引起读者的注意，而梁说则深入人心，至今还牢不可拔。其实“臣萌通约”者，通者统也，约者束也，就是臣民统束，也就是臣民总管，那里是什么民约呢？“君以若名”太简略，不能保

<sup>①</sup> 现收入本编第三卷《史学论集》。

无夺佚,无法强解。即使要强作解人,与其说“若疑当作约”,无宁说“若疑当作藉”。《说文》“藉读若威”,《墨子·明鬼下》“敬藉以取羊(祥)。”正直接假为威字。“君以威名者也”,那是很合乎墨子的思想的实际的。

墨子不仅没有卢梭的民约论,而且也没有儒家的禅让说,他的“王公大人”是“传子孙,业万世”的。那么他的“一同天下之义”的主张,尽管说的是“仁君”,但这“仁君”是如何产生的呢?尽管是暴王如桀、纣、幽、厉,当其时,处其世,谁敢不自以为“仁君”?为其臣下者谁又敢不奉之如神明,视之如帝天呢?故尔墨子的所谓“尚贤”,“尚同”,结果只可能流而为极权政治。

第三,请让我来说他反进化:

人类社会的一切现象由质而文,是一般进化的公例。对于过分的繁文缛礼,如厚葬久丧,而要加以反对,这是应该的,但如一味地以不费为原则,以合实用为标准,而因陋就简,那只是阻挠进化的契机。墨子的专门强调节用,除节用之外没有任何积极的增加生产的办法,这不仅证明他的经济思想的贫困,像“农夫春耕夏耘,秋敛冬藏,息于瓠缶”的民间音乐,也在所反对之例,简直是不知精神文化为何物的一种狂信徒了。

一般人都高兴他的“诸加费不加民利者,圣王弗为”的话,以为他是站在老百姓的立场,要王公大人的生活以平民为标准。王公大人谁个会听信他的话呢?即使都肯听信他的话,试问,于老百姓的生活又有什么改进?真正的革命主张,我们须要知道,并不是要王公大人客气一点,也来过过平民的生活,而是要把平民的生活提高起来,使平民同等地得到王公大人们般的享受。教王公大人节用,这不是替老百姓说话,而是替王公大人说话。他是怕老百姓看了眼红,起来闹乱子啊。老百姓是节无可节的,用不着再听你的什么节用的教条。即使你就要反对音乐吧,然而在“春耕夏耘,秋敛冬藏”之余也还是要敲敲土钵,击击瓦缶以舒舒筋骨的。王公大人

呢？又谁听信了你来？他倒乐得你使一些不安分的人更不得不安分了，多谢了你这位黑衣教士的苦口婆心呀！

第四，让我来说他反人性：

墨子的见解有许多地方不近人情。譬如他主张去情欲，谓“必去喜、去怒、去乐、去悲、去爱，而用仁义”（《贵义》）。不必说这样的事情不可能，试问爱欲去尽，“仁义”又从哪里来？主张“去爱”的人同时又是主张“兼爱”的人，这矛盾也不知道应该怎样解决。大约对于一切都爱了也便是等于没有爱了。

但是最不近人情的是他所定的男女婚嫁之年。他说“丈夫年二十毋敢不处家，女子年十五毋敢不事人”（《节用上》）。丈夫二十处家倒还可以说得过去，女子十五事人，那实在太说不过去了。十五是她的最大限度，当然不到十五便可以事人。人事未通，自身的发育都还没有完全的女子便要叫她去做母亲，墨子真可以算是没有人情的忍人！

墨子思想的根本乖谬是在把人民当成为王公大人的所有物，也就给王公大人所有的五谷六畜一样，五谷蕃庶，六畜丰肥，那自然便替王公大人增加了财产。他把人民仅看成为两重的“生产工具”，一重是生产衣食，二重是生产儿女。拚命强力，不准偷惰，赶快耕，赶快织，衣食的生产便可以激增。拚命早婚，不准延宕，赶快生，赶快育，人口的生产便可以加倍。人口增加了，同时也就是“生产工具”增加了。他主张非攻，主要的理由之一即是损失人口。他主张短丧，主要的理由之一也就是“败男女之交”。这样只把人民看成工具的反人性的宗教思想家，竟被人认为是“工农革命的代表”，我真不知道这根蒂是从什么地方看出来的！

第五，怎么说他名虽兼爱而实偏爱？

《墨子》的“兼爱”主张颇是动人，也颇具特色。本来儒家道家都主张爱与慈，但没有墨子的“兼”。大约墨子在这儿是有点竞赛心理的：你爱吧，唉，我还要比你爱得更广些！这样把爱推广到无

限大,其实也就是把爱冲淡到没有了。所以墨子一面主张“兼爱”,一面又主张“去爱”,大约在他的内心中或者下意识中,是把“兼爱”作为“去爱”的手段的吧?

这些我们都且不必管,且问“兼爱”究竟要怎样才可以办到?

墨子是把这问题看得非常简单的,一句话归宗,便是所谓上行下效。他把“苟君说之,则众能为之”,在《兼爱篇》中翻来复去的不知道说了多少遍。然而问题是这样简单的吗?

在我看来,墨子只在那里唱高调,骗人。他的最大的矛盾是承认着一切既成秩序的差别对立而要叫人去“兼”。“兼爱”了,则“强不执弱,众不劫寡,富不侮贫,贵不敖贱,诈不欺愚”(《兼爱中》)。真是天下太平呀。然而我们要问,天下的人,是强者、众者、富者、贵者、诈者多呢?还是弱者、寡者、贫者、贱者、愚者多?不用说是后者多于前者。我们又要问:人的生活,是强者、众者、富者、贵者、诈者安乐呢?还是弱者、寡者、贫者、贱者、愚者安乐?不用说是前者安乐于后者。既承认着这一切的差别而教人“兼爱”,岂不是叫多数的不安乐者去爱那少数的安乐者!而少数的安乐者也不妨作一点爱的施予而受着大多数人的爱了。请问这所谓“兼爱”岂不就是偏爱!

第六,怎么说他名虽非攻而实美攻?

墨子是把攻当成盗窃看待的。他是承认着私有财产,承认着国家的对立而立出他的“非攻”的见解的。在国的范围内的“非攻”便是在家的范围内的“杀盗”。他把私产看成为神圣不可侵犯的制度,故尔到墨家后学竟主张出“杀盗非杀人”<sup>①</sup>的谬论。所以他的“非攻”论,我们先且不必问可能不可能,仅照他的论理的推衍,必然会流而为对于攻伐的赞美。果然,请看在《非攻下篇》便有这样的一段话。

<sup>①</sup> 《墨子·小取》。

今逮夫好攻伐之君又饰其说以非子墨子曰：“以攻伐之为不义，非利物欤？昔者禹征有苗，汤伐桀，武王伐纣，此皆立为圣王，是何故也？”

子墨子曰：“子未察吾言之类，未明其故者也。彼非所谓攻，谓诛也。”

就这样只要换一个名词或口号，那征伐便又成为“圣王”的事了。我们不必攻讦墨子的自相盾矛，因为他的理论应该是这样的。你既承认着私产，当然没有方法禁盗。你既承认着国界，当然也没有方法止攻。问题只是义战与非义战的不同，墨子所谓“诛”大约就是义战，所谓“攻”就是非义战吧。但主张攻伐的人谁个又肯承认他自己是非义战呢？吊民伐罪，大家都能够振振有辞，德寇之攻苏联，日寇之攻中国，不是都有一番大理论做口实的吗？墨子的“非攻”只是在替侵略者制造和平攻势的烟幕而已。

由“非攻”更演进而为“无斗”，那更等于是剥夺了被侵略者的武器。《耕柱篇》里面有下列一段话：

子夏之徒问于子墨子曰：“君子有斗乎？”子墨子曰：“君子无斗。”子夏之徒曰：“狗豨犹有斗，恶有士而无斗矣！”子墨子曰：“伤矣哉，言则称于汤文，行则譬于狗豨，伤矣哉！”

人总是人，受人非法的侮辱，争取应享的权利，当然要斗，汤武不是也还在“诛”吗？我真不知道何以会“伤”得起来。在这儿且再引一段故事：

鲁君谓子墨子曰：“吾恐齐之攻我也，可救乎？”子墨子曰：“可。……愿主君之上者尊天事鬼，下者爱利百姓，厚为皮币，卑辞令，亟遍礼四邻诸侯，驱国而以事齐，患可救也。非此，顾无可为者。”（《鲁问》）

这简直可以说是无条件的投降主义！“非攻”而走到这样的极端，不止是鼓励强暴者的攻伐吗？

## 第七,怎么说他名虽非命而实皈命?

墨子的主张最能引起现代人同情的可以说就是他的“非命”。他的“非命”是对抗儒家学说而发的,但是儒家主张有命说的本意和墨子所非难的却正相反对。儒家说“死生有命,富贵在天”,那是教人藐视权威而浮云富贵。生命的修短作为自有定数,并不有意求长,也不存心怕短,因此世俗的生杀之权也就不足以威胁一个人的意志。富贵视为悦来之物,并不有意求荣,也不存心避辱,因此世俗的予夺之权也就不足以左右一个人的出处。在这样的信念之下,一个人可以保持着自我的尊严,可以自由自在地“杀身成仁”而“舍生取义”,可以自由自在地不淫于富贵,不移于贫贱,不屈于威武。试以孔子的态度为证吧。

天生德于予,桓魋其如予何? (《论语·述而》)

子畏于匡,曰:“文王既没,文不在兹乎?天之将丧斯文也,后死者不得与于斯文也。天之未丧斯文也,匡人其如予何?”(同上《子罕》)

“道之将行也与,命也。道之将废也与,命也。公伯寮其如命何?”(同上《宪问》)

“富与贵是人之所欲也,不以其道得之,不处也。”(同上《里仁》)

“富而可求也,虽执鞭之士吾亦为之。如不可求,从吾所好。”(同上《述而》)

“不义而富且贵,于我如浮云。”(同上《述而》)

这些就是“死生有命,富贵在天”的解释。儒家的“天”是自然界中的理法,所谓“命”有时是指必然性,有时是指偶然性。死生富贵都听其自然不必多作忧惧,这正是教人努力的教条,何尝是教人懈怠呢?

但有命说一失掉了本意便会流而为宿命论,使人懈怠而不自奋勉,也正是它的流弊。墨子抓着了这一点而加以反对,是他具有

着会找寻敌人弱点的聪明。然而墨子的“非命”论其实也就是宗教式的皈依，这却为一般人所不曾注意。一般人的见解以为他的“非命”和尊天明鬼不相合拍，其实正因为他尊天明鬼所以他才“非命”。他是不愿在上帝鬼神的权威之外还要认定有什么必然性或偶然性的支配。在他看来上帝鬼神是有生杀予夺之权的，王公大人也是有生杀予夺之权的，王公大人便是人间世的上帝鬼神的代理。王公大人可以生你，可以死你，死生你不能说有命。王公大人可以富你，可以贵你，富贵你不能说在天。便是王公大人也不能相信命，因为上帝鬼神可以生你，可以死你，也可以富你，可以贵你。“非命”就是叫人要对于无形的权威彻底的皈依，对于有形的权威彻底的服从；在自己的职分上强力不怠，那你就可以获寿获福，得富得贵。这真可以说是“死生无命，富贵在王”。假使让王者来说的话，那就“富贵在我”了。这样会引出什么样的结果呢？和现代人所期待的会正相反，他可以使人贪生怕死而患得患失。后世帝王如秦皇、汉武之企图长生，应该也就是由这种“非命”论导演出来的。

以上是我所见到的墨子思想的反动性，二十年前我曾经作过的结论，至今还是感觉着正确。

墨子这位大师，我们如能以希伯来的眼光批评，尽可以说他是中国的马丁路德，乃至耶稣；然我们如以希腊的眼光来批评他时，他不过是一位顽梗的守旧派，反抗时代精神的复辟派罢了。

我并不怕别人替我“着急”，我也不想替别人“着急”，就再隔二十年，我的这种见解才能得到承认，我也并不感觉得太迟。因为我并不相信墨子的思想真正会在中国“复活”。

一种有神的宗教，在其思想根据上一般都很浅薄，唯其浅薄，所以易于接受。而倡导这种宗教的人每每有一种特异的人格，一般人对于这人格的特异性发生景仰，因此也就放过了他的思想的

浅薄性。墨子正是一位特异人格的所有者，他诚心救世是毫无疑问的。虽然他在救世的方法上有问题，但他那“摩顶放踵，枯槁不舍”的精神，弟子们的“赴火蹈刃，死不旋踵”的态度，是充分足以感动人的。就是这样被人感佩，所以他的思想真像一股风一样，一时之间布满了天下，而且虽然被冷落了二千年，就到现在也依然有人极端的服膺。墨子是一位绝好的教祖，和耶稣、穆罕麦德比较起来，实在是毫无逊色的。你看：

有力者疾以助人，  
有财者勉以分人，  
有道者劝以教人。（《尚贤下》）

这是多么好的教条呀！然而问题却在他的“道”上。假使这“道”有问题，那么愈是“劝以教人”，便愈是导人人于迷惘。甚至愈是“勉以分人”的“财”，愈是“疾以助人”的“力”，都是用到错误的地方去了。近时的纳粹法西斯者流，不是同样有这种精神吗？他们完全把人机械化了，真是有那样的大本领，一口气便可以叫数十百万的狂信徒“赴火蹈刃，死不旋踵”。人是感情的动物，头脑愈简单，愈是容易受暗示，受宣传，因而墨家的殉道精神，在我看来，倒并不是怎样值得夸耀的什么光荣的传统。

墨家又为什么很快的，也像一股风一样就消灭了呢？这也是一个很有趣的问题。照史实看来，墨家在秦以前并不曾像儒家那样屡受挫折。就在秦时我们也只听见“坑儒”，而没有听见“坑墨”的话。然而墨家在汉初便已经销声匿迹了。这究竟是因为什么呢？在这儿也有各种不同的见解。庄子以为“反天下之心，天下不堪”（《天下》）。王充以为“虽得愚民之欲，不合智者之心”（《论衡·薄葬》）。近人胡适则以为主要“由于儒家的反对”与“遭政客的猜忌”（《中国哲学史》）。我觉得都没有说到实际，尤其是胡适的说法相差得天远。因为儒家固曾反对过墨家，墨家又何尝没有反对儒家？像墨子的《非儒篇》，捏造些莫须有的事实来对孔子作人身攻

击,那比孟荀的反对墨家是有过之而无不及的。然而儒家不见被他骂倒。且等汉武帝时儒家开始走运的时候,墨家是已经老早消灭了的。因此这冤家不能算在儒家的账上。至于说到“遭政客的反对”更是莫须有的事。《韩非子·五蠹篇》虽曾反对墨家,但亦更猛烈地反对了儒家。《管子》非墨亦非儒,《晏子春秋》则尽了袒墨的能事。此外更不知道有那一位“政客”猜忌过墨家。

在我看来墨学的失传倒是由于自己瓦解。第一是由于墨家后学多数逃入了儒家道家而失掉了墨子的精神,第二是由于墨家后学过分接近了王公大人而失掉了人民大众的基础。

何以见得墨家后学多数逃入了儒家道家呢?这在《墨子》书中便可以取证。第一篇的《亲士》就是摘取儒家道家的理念而成,第二篇《修身》,更完全是儒家的口吻。《经上》、《经下》、《说上》、《说下》、《大取》、《小取》诸篇是受了名家的影响,但名家是发源于道家的。像这样拜借别人的衣钵,把墨子的本来是“不文”“不辩”的主张粉饰了起来,那么何须乎还要你墨子呢?理论系统比较更完整的儒家道家具在,因而墨家便被同化了一大半。

何以见得墨家后学过分接近了王公大人呢?这儿且把两段故事先引在下边。

墨者钜子孟胜,善荆之阳城君。阳城君令守于国,毁璜以为符。约曰:“符合,听之。”荆王薨,群臣攻吴起,兵于丧所,阳城君与焉。荆罪之,阳城君走,荆收其国。孟胜曰:“受人之国,与之有符,今不见符,而力不能禁。不能死,不可。”其弟子徐弱谏孟胜曰:“死而有益阳城君,死之可矣。无益也,而绝墨者于世,不可。”孟胜曰:“不然,吾于阳城君也,非师则友也,非友则臣也。不死,自今以来,求严师必不于墨者矣,求贤友必不于墨者矣,求良臣必不于墨者矣。死之,所以行墨者之义,而继其业者也。我将属钜子于宋之田襄子。田襄子,贤者也,何患墨者之

绝世也？”徐弱曰：“若夫子言，弱请先死以除路。”还殒头于孟胜前。因使二人传钜子于田襄子。孟胜死，弟子死之者百八十三人。二人已致令于田襄子，欲反死孟胜于荆。田襄子止之曰：“孟子已传钜子于我矣。”不听。遂反死之。（《吕氏春秋·上德》）

墨者有钜子腹䵍，居秦。其子杀人。秦惠王曰：“先生之年长矣，非有他子也，寡人已令吏弗诛矣。先生之以此听寡人也。”腹䵍对曰：“墨者之法曰，杀人者死，伤人者刑，此所以禁杀伤人也。夫禁杀伤人者，天下之大义也，王虽为之赐而令吏弗诛，腹䵍不可不行墨者之法。”不许惠王而遂杀之。（《吕氏春秋·去私》）

就孟胜的故事来看，事情真是壮烈，确确实实是实践了墨子的主张：“君有难则死”，而表现了“赴火蹈刃，死不旋踵”的精神。但这样的殉死不正是奴隶道德吗？而且所死的阳城君是为攻杀一国的大臣而犯了国法的人，墨者之群为什么只以私谊死而忘记了“上同”的大义呢？更值得讨论的是吴起的被攻杀。吴起在当时是革命的政治家，他辅相楚悼王“损不急之官，废公族疏远者，以抚养战斗之士”，因而遭了“贵戚”的众怒，而被“宗室大臣”射死了。可见射死吴起的“宗室大臣”或“贵戚”都是一些反革命派，阳城君也正是这反革命派的一人。孟胜是阳城君的先生，而吴起是出于儒家，《吕氏·当染篇》称其“学于曾子”，《史记·儒林传》称其“学于子夏”。那么孟胜所教于阳城君的不也就可以想见了吗？而且在这一段故事里面不也就可以反映出墨子思想的本质了吗？

再就腹䵍的故事来看，也真可以说是大义灭亲。但在国法之外还有墨者的私法，这和墨子“尚同”之义似乎也相违背。而且我在这个故事里面又发现了一个巨大的暗影。秦惠王称腹䵍为“先生”，可知这位钜子也是被师事的一个人，颇受尊礼。但秦惠王也是以同一的反动势力而车裂了商鞅的角色，而这位“墨者钜子”又

是他的“先生”，真是未免太凑巧了！

墨家有“钜子”，大概等于后世宗教的教祖，《庄子·天下篇》里说“以巨子为圣人皆愿为之尸”，可知巨子或钜子的地位是很崇高的。本来墨子的学说素以“王公大人”为其对象，故在墨子生前，他的势力已就不小。他可以派他的弟子出到各国去做官，而且有时还可以派人去请求罢免他的职位。齐、楚、宋、越、卫、鲁，都有他安置的人，他的教团的维持费也就是靠着这些弟子们的捐献。他的派头似乎比孔子还要来得大。更看他死后的这两位钜子，一位做楚国阳城君的老师，一位做秦惠王的先生，他们的上层工作，可见得是做得并不弱。就这样，历代的教祖们都和“王公大人”接近，他们和人民的关系，不是就愈见隔离了吗！

在这儿还有更进一步的见解，便是墨家有拥护嬴秦的嫌疑。近人方授楚著《墨学源流》一书，论到墨学之亡，有着这样的一项。他的说解我觉得颇为透辟，今摘录之如次：

秦灭六国，本与墨家非攻之义不相容也，然秦于尚贤尚同之义则有相近者。且秦自孝公以后甚排斥邹鲁之儒术，《商君书》以《礼》、《乐》、《诗》、《书》诸事为六虱，荀卿之答应侯范睢既誉秦风俗之善，而终曰：“其殆无儒耶？”（《强国篇》）李斯虽为荀卿弟子，秉政则焚《诗》、《书》，可见其与儒家之不相容矣。当昭王时秦尚无儒，而在惠王时则墨者钜子腹䷑已居秦而与惠王接近，又有唐姑果在王左右，是秦已有墨也。其后关系如何，无从考证，然实有媚秦之痕迹。如墨家之徒缠子与儒家之徒董无心相见讲道，缠子称墨家佑鬼神，引秦穆公有明德，上帝赐之九十年（《论衡·福虚篇》）。本书《明鬼篇》秦讹为郑，九十作十九，则以本书为是也。……窃疑秦国已盛之后，仕秦而堕落之墨者，造之以媚秦王也。（《墨学源流》上卷二〇七页）方氏又云：“陈涉、吴广之起也，儒者实曾参加”，于此引《史记·

儒林传》为证：

陈涉之王也，而鲁诸儒持孔氏之礼器，往归陈王。于是孔甲为陈涉博士，卒与涉俱死。陈涉起匹夫，驱瓦合适戍，旬月以王楚，不满半岁竟灭亡，其事至微浅。然而缙绅先生之徒负孔子礼器，往委质为臣者何也？以秦焚其业，积怨而发愤于陈王也。

继云：“墨家则虽参加，似不甚显著”，于注中标出《盐铁论·褒贤》第十九大夫及文学的对语以为附证。

其大夫曰：

戍卒陈胜……奋于大泽，不过旬月，而齐、鲁儒墨缙绅之徒，肆其长衣，……负孔氏之礼器《诗》《书》，委质为臣。孔甲为涉博士，卒俱死陈，为天下笑。

其文学曰：

陈王赫然奋爪牙为天下首事，道虽凶而儒墨或干之者，以其无王久矣，道拥遏不得行，自孔子以至于兹；而秦复重禁之，故发愤于陈王也。

案此文措辞立意完全抄袭《史记》，而在“儒”之外加上了“墨”，但其本身已足以证明是抄袭者的妄作聪明，画蛇添足。试问：墨者何以也会“负孔氏之礼器《诗》、《书》”呢？故尔墨家对于陈、吴革命的参加，实在是莫须有的事。

方氏的说法颇新颖而有见地，但可惜他是服膺墨学的人，虽然“读书得间”，却不肯重伤墨家，故尔未能深刻的楔入。据我看来，这儿是大有阐发的余地的。

根据钜子腹子的故事可知秦惠王时墨家已有集中于秦的实际，此外还有田鸠和谢子等人可为佐证。

墨者有田鸠欲见秦惠王，留秦三年而弗得见。客有言之于楚王者，往见楚王。楚王悦之，与将军之节以如秦。至，因见惠王。告人曰：“之秦之道乃之楚乎？”（《吕

氏·首时》，又《淮南·道应训》）

此田鸠两见于《韩非子》，一见《外储说左上篇》，应楚王问墨子“言多而不辩”之故；又一见《问田篇》，系答徐渠之问，无关宏旨。《汉书·艺文志》墨家有“《田俅子》三篇”，班固注云“先韩子”，盖即以为田俅为田鸠。近人钱穆谓田俅亦即田系，一名一字（见所著“《墨子》”“百科小丛书”本）。考《吕氏·当染篇》谓“禽滑釐学于墨子，许犯学于禽滑釐，田系学于许犯……显荣于天下”，可知许犯、田系均墨门显学。余意许犯殆即孟胜，《尔雅·释诂》“犯，胜也”，名犯字孟胜，义甚相应。田系即田鸠，亦即田襄子，系与鸠一声之转，襄子当为字。襄假为纒，佩带也，义与系相应。由系转鸠，由鸠再转俅。称“宋之田襄子”者，乃孟胜传钜子位时襄子居于宋，不必即是宋人。如是，则墨家钜子可得一传授系统，墨子为第一代，禽子为第二代，孟胜即许犯为第三代，田襄子即田系、田鸠为第四代，腹䟽为第五代。田鸠人秦当早于腹子，盖终老于秦，而传钜子于腹。故田鸠人秦，实即墨学的中心移到了秦国。

其次是谢子入秦的故事：

东方之墨者谢子将西见秦惠王。惠王问秦之墨者唐姑果。唐姑果恐王之亲谢子贤于己也，对曰：“谢子，东方之辩士也。其为人甚险，将奋于说以取少主也。”王因藏怒以待之。谢子至，说王。王弗听。谢子不悦，遂辞而行。……惠王失所以为听矣。……此史定所以得饰鬼以人，罪杀不辜，群臣扰乱，国几大危也。……今惠王之老也，形与智皆衰耶？

此事见《吕氏·去宥篇》，亦见《淮南子·修务训》，唐姑果作唐姑梁；又见《说苑》，谢子作祁射子，唐姑果则作唐姑。考惠王在位凡二十八年，三年时始冠，则惠王年龄尚不及五十岁。《吕氏》以为“衰老”，盖其人实未老先衰。所称“少主”意指惠王之后继，旧注意以为指惠王，大谬。

唐姑果当即腹子之弟子，即弄鬼的史定大约也是同门，故连类而及。这些都是“仕秦而堕落之墨者”。此时腹子或已死，唐姑果既见“亲”于王，而东方之墨者复不远千里入秦以事游说，此可见墨学之盛。墨者入秦，目的自然是奉行其学说，不用说也是认秦为可以行其学说的。在这些地方和儒家正相反。儒不高兴秦，秦也不高兴儒家。儒墨学说之相异，即此也是可以想见的。墨者与秦王既相得，我们要说秦法之中有墨法参入，总不会认为是无稽之谈吧。

墨子本人是一位特殊的人格者，那是毫无问题，他存心救世，而且非常急迫，我也并不想否认，但他的方法却是错了。庄子的批评，我觉得最为公允。他说他“真天下之好（去声）也，将求之不得也”，而所得到的呢？是“治之下，乱之上”。这大约是墨子始料所不及。但尽管他的人格是怎样特异，心理的动机是怎样纯洁，但他的思想有充分的反动性，却是无法否认的。在原始神教的迷信已经动摇了的时候，而他要尊崇鬼神上帝。在民贵君轻的思想已经酝酿着的时候，而他要顶礼王公大人。在百家争鸣，思潮焕发的时候，而他要“一同天下之义”。不承认进化，不合乎人情，偏执到了极端，保守到了极端，这样的思想还不可以认为反动，我真不知道要怎样才可以认为反动？

最主要的是我们不要把自己去讲墨子。有一位朋友，他坚决地认定墨子是奴隶解放者。他所根据的是什么呢？却根据了《兼爱下篇》“非人者必有以易之”的一句话。他说“非人者”就是奴隶，奴隶的地位一定要替他改革。这是要成为笑柄的。因为墨子的原意并不是那样。他是说反对别人的学说一定要拿出自己的学说出来，就是有破必有立，所以在下文接着便说“兼以易别”，就是要拿兼爱说以替换差别说的。凭自己的主观去讲墨子，所以墨子可以随意地成为卢梭或者列宁了。

又有的朋友说：墨学并没有亡，后世的任侠者流便是墨家的

苗裔。这也是乱认表亲的办法。请读司马迁的《游侠列传》吧。“闾巷之侠，修行砥名，声施于天下，莫不称贤，是为难耳。然儒墨皆排摈不载！”侠何尝就是墨呢？侠者以武犯禁，轻视权威，同情弱者，下比而不上同，在精神上与墨家正相反对。侠者不怕死，只有这一点和原始墨家相类，但我们不要以为凡是不怕死的都是墨家呀。须要知道儒家也有漆雕氏的一派“不色挠，不目逃，行曲则违于臧获，行直则怒于诸侯”（《韩非子·显学》）。曾子也“尝闻大勇于夫子矣；自反而不缩（直），虽褐宽博吾不惴焉，自反而缩，虽千万人吾往矣”（《孟子·公孙丑上》）。假使儒家也要认任侠为其嫡裔，难道又说不过去吗？然而儒墨自儒墨，任侠自任侠，古人并不曾混同，我们也不好任意混同的。大抵在儒墨之中均曾有任侠者流参加，倒是实在的情形。看《吕氏春秋》的《尊师篇》吧：

子张，鲁之鄙家也；颜涿聚，梁父之大盗也；学于孔子。段干木，晋国之大驺也，学于子夏。高何、县子石，齐国之暴者也，指于乡曲，学于子墨子。索卢参，东方之钜狡也，学于禽滑釐。此六人者，刑戮死辱之人也，今非徒免于刑戮死辱也，由此为天下名士显人，以终其寿，王公大人从而礼之。此得之于学也。

这些未成为儒墨之前的六位先生，应该才是所谓任侠。此外还有屈将子的一段故事，见《太平御览》四百三十七所引的《胡非子》佚文（依据孙诒让《墨子间诂》附录《墨子后语下》校补），也足以证明墨与侠的关系。不怕麻烦，把它整抄在下边：

胡非子修墨以教。有屈将子好勇，闻墨者非斗，带剑危冠，往见胡非子，劫而问之曰：“将闻先生非斗，而将好勇，有说则可，无说则死。”胡非子曰：“吾闻勇有五等。夫负长剑，赴榛薄，析兕豹，搏熊黑，此猎徒之勇也。负长剑，赴深泉，斩蛟龙，搏鼃鼉，此渔人之勇也。登高陟危，鹄立四望，颜色不变，此陶匠之勇也。剽必刺，视必杀，此

五刑之勇也。昔齐桓公以鲁为南境，鲁公忧之，三日不食。曹翊闻之，触齐军，见桓公曰：‘臣闻君辱臣死。君退师则可，不退，则臣请击颈以血溅君矣。’桓公惧，不知所措。管仲乃劝与之盟而退。夫曹翊，匹夫徒步之士，布衣柔履之人也，唯无怒，一怒而劫万乘之师，存千乘之国。此谓君子之勇，勇之贵者也。晏婴匹夫，一怒而沮崔子之乱，亦君子之勇也。五勇不同，公子将何处？”屈将悦，称善，乃解长剑，释危冠，而请为弟子焉。

这儿所说的“五刑之勇”应该就是“以武犯禁”者的任侠之勇，这是为墨者所不取的。而屈将子“解长剑，释危冠，而请为弟子”，也可以见到，墨家的装束，平常是不带长剑，不着高冠。那么《韩非子·五蠹篇》所说的“乱法者罪，而诸先生以文学取，犯禁者诛，而群侠以私剑养”，可知诸先生不一定尽指儒家，而群侠中决不会包含墨者。认侠为墨，也不过是在替墨子争门面，然而大背事实。

一九四三年八月六日

(选自郭沫若《青铜时代》，人民出版社 1954 年版)

## (二) 墨家节葬不非殉

### 一 墨子的话

天子杀殉，众者数百，寡者数十。

将军大夫杀殉，众者数十，寡者数人。

《墨子·节葬篇》这几句话，有的朋友认为，所指的不是周代。因为在文字上没有时代上的限制，它没有明说是周代，也没有明说是当今。

是的，限制时代的字面是没有的。但假如我们注意到那“将军”“大夫”等的称谓，我们便可以知道那所指的究竟是什么时代了。“大夫”的称谓是周代以前所没有的，“将军”更是春秋以来的新名词。

墨子不是考古学家，他没有发掘过安阳商墓。因为时代远隔，“文献不足”，在我看来，他无宁是只知道周代有人殉而不必一定知道商代也有人殉的。

《节葬篇》下文：“今王公大人之为葬埋……必大棺中棺，革圜（鞞）三操（纛），璧玉即具，戈剑鼎鼓壶滥（鉴）文绣素练，大鞅万领，舆马女乐皆具”。这儿的殉葬品里面，有的朋友也说，没有包含着人。其实“女乐”所指的就是人了。“女乐”人数可以多可以少。《论语·微子篇》“齐人归（馈）女乐”，《史记·孔子世家》以为“选齐国中女子好者八十人，皆衣文衣而舞康乐”。还有“舆马”一项也不一定是单纯的车马。“舆”的第二义是“人有十等”中的“皂臣舆，舆臣

隶”的“舆”（《左传》昭公七年）。故单举一“舆”字，实可兼含着车与车夫。

## 二 殉的种种

殉有种种，有志愿的与非志愿的、有同穴的与不同穴的。奴隶的杀殉，非志愿者居多。亲昵者的生殉，志愿者居多。死了，可以埋在一个坑里，但也不一定要埋在一个坑里。假使一个大墓里面没有殉葬者的痕迹，我们还不好说这个大墓墓主死时没有殉死的人或制度。

例如西汉初年，田横被汉高祖刘邦威逼至洛阳，在洛阳附近自杀了。同行的二客，在他葬后，“穿其冢旁孔，皆自刎，下从之”。这两位殉死者是勉强同穴的。还有在海岛中的其余五百人被骗远来，听说田横死了，也同时自杀了。这一大批殉死者，便不可能与田横同穴<sup>①</sup>。

又例如《左传》襄公二十五年夏，崔杼把齐庄公杀死了。齐庄公的亲近者有十几个人殉死。

贾举、州绰、邴师、公孙敖、封具、铎父、襄伊、倭堙，皆死。祝佗父祭于高唐，至，复命，不说（脱）弁而死于崔氏。申蒯，侍渔者，退谓其宰曰：“尔以帑（孥）免，我将死”。其宰曰：“免，是反子之义也”。与之皆死。

这些死者也没有和齐庄公同葬。齐庄公的葬仪是很简单的：“崔氏侧庄公于北郭。丁亥，葬诸士孙之里，四翼不跽（用了四把宫扇，没有打肃静回避），下车七乘，不以兵甲”。（“下车”有两解：一解为送葬车，一解为殉葬车，大概是后一种吧）<sup>②</sup>

① 故事详见《史记·田儻列传》。——作者注

② 《礼器》“天子八翼，诸侯六翼，大夫四翼”，此只“四翼”，贬了等。又《周礼·大行人》“七公贰车九乘，侯伯贰车七乘，子男贰车五乘”，此只“七乘”，大概也贬了等。——作者注

在这后一个故事中，特别值得注意的，是齐庄公死时，晏婴的态度和他所说的话。庄公被杀，晏子也跑到了崔家门前。晏子的随从问他：“是死吗？”他说：“难道是我一个人的首长么，我要死？”“那么逃走吗？”他说：“难道我犯了罪吗，要逃走？”不死不走，他却说出了一段划时代的名言：

君民者岂以陵民？社稷是主。臣君者岂为其口实？社稷是养。故君为社稷死则死之，为社稷亡（出奔）则亡之。若为己死而为己亡，非其私昵，谁敢任之？

对于殉死采取了批判的态度。但这批判的态度是不彻底的，它在基本上依然肯定了殉死的合理。只要做长上的死得正当，便应该殉死；死得不正当呢，私昵者也是应该殉死的。这还只说到志愿的殉死者，非志愿的杀殉究竟应不应该，便根本没有说到。这就表明了晏子所处的时代环境和晏子所受的时代限制。

### 三 孟胜的故事

墨家，在它的隆盛时期，是一个有宗教性的严密组织。它的首领称为“钜子”，或“巨子”<sup>①</sup>。“钜子”一代传一代，有点像教皇那样。

大概是第三代教皇吧，他的名字叫孟胜。他有这样一段故事。

墨者钜子孟胜，善荆之阳城君。

阳城君令守于国，毁璜以为符。约曰：“符合，听之。”

荆王薨，群臣攻吴起，兵于丧所，阳城君与焉。荆罪之。阳城君走，荆收其国。

孟胜曰：“受人之国，与之有符，今不见符，而力不能禁。不能死，不可。”

<sup>①</sup> 《庄子·天下篇》言墨家“以巨子为圣人，皆愿为之尸”。——作者注

其弟子徐弱谏孟胜曰：“死而有益阳城君，死之可矣。无益也，而绝墨者于世，不可。”

孟胜曰：“不然。吾于阳城君也，非师则友也，非友则臣也。不死，自今以来，求严师必不于墨者矣，求贤友必不于墨者矣，求良臣必不于墨者矣。死之，所以行墨者之义，而继其业者也。我将属钜子于宋之田襄子。田襄子，贤者也。何患墨者之绝世也？”

徐弱曰：“若夫子之言。弱请先死以除路。”还殁头于孟胜前。

因使二人传钜子于田襄子。

孟胜死，弟子死之者百八十三人。

二人已致令于田襄子，欲反(返)死孟胜于荆。田襄子止之曰：“孟胜已传钜子于我矣。”不听，遂反死之。

这段故事见《吕氏春秋·上德篇》。从这里面，可以看出墨家的组织是怎样严密，可以看出儒、墨斗争的政治化，也可以看出墨家对于殉死的态度。

吴起本来是儒者，他是子夏和曾申的弟子<sup>①</sup>。他和商鞅是同乡，比商鞅年长，而同是在魏文侯、魏武侯两代儒家空气最浓厚的环境中培养出来的人物<sup>②</sup>。吴起受谗，由魏逃楚，做到楚悼王的宰相。他把商鞅后来行之于秦的差不多同样的一套政策，大张旗鼓地行之于楚。因而同商鞅遭了秦国公族的众怒一样，他也遭了楚国公族的众怒。楚悼王一死，楚国公族便群起而攻吴起，把吴起杀了，更把吴起的尸首车裂了。吴起的悲剧也可以说和商鞅的悲剧一模一样。但商鞅辅秦孝公二十一年，而吴起辅楚悼王仅仅一年，

① 参看《青铜时代》中的《述吴起》。——作者注

② 先秦法家导源于“子夏氏之儒”。商鞅为李悝弟子，李悝为子夏弟子。参看《十批判书》的《前期法家的批判》。——作者注

这是他们两人遭遇上的最大的不同。因而商鞅的法在秦固定了，吴起的法在楚便没有固定。后来秦强楚弱，这两个人的遭遇可以说是很大的一个因素。

明白了当时楚国的情势，便可以明白在孟胜故事中所包含着的儒、墨斗争的政治化。墨家钜子孟胜是阳城君的老师、朋友、臣下，而阳城君是谋杀吴起的参加者，可能还是组织者。看他去楚国之前先把自己的城池委托孟胜把守而且剖璜为符，足见他是早有决心的。孟胜所辅助的是这样一位保守党，而孟胜还死心蹋地为他死难，我们从这里也尽可以看出墨家思想的本质了<sup>①</sup>。

但在这个故事里面还有值得注意的，是墨家对于殉死的态度。墨家是赞成殉死的。徐弱的“请先死以除路”，很有意思。这可以使人联想到，楚宣王时楚国的安陵君向宣王请求“大王万岁千秋之后，愿得以身试黄泉，蓐蝼蚁”<sup>②</sup>；也可以使人联想到，安阳的商王墓底正中处那个小坑中的殉死者<sup>③</sup>，那一定就是“先死以除路”的人。

孟胜的死是殉城池，殉阳城君（可能他以为阳城君死了）。徐弱及其他百八十五弟子的死是殉孟胜、殉师。特别是最后二人的死最为突出。钜子已经选定了，新钜子叫他们不要死，而他们偏要回到楚国去殉旧钜子。这可表现墨者的重视私谊比重视组织还要强。

要之，墨者是赞成殉死的，这也正是“墨者之义”。墨家尚同，

① 在商鞅悲剧中也有同样的情形。商鞅为秦惠王所杀，而秦惠王师事墨家第五代钜子腹䟽。故事见《吕氏春秋·去私篇》。——作者注

② 《战国策·楚策》江乙劝安陵君固宠，“必请从死，以身为殉”。安陵君从其计，向宣王请求殉死而愈受宠爱。宣王在楚悼王死后第十二年即位，在位凡三十年。此事与孟胜故事合参，足证在战国将近末期，楚地殉葬之风犹盛。——作者注

③ 商王墓“于墓底开小方坑，殉人一犬一”，见《十批判书》改版书后（即本书《蜥蜴的残梦》），又见一九五〇年三月十九日《光明日报·学术》版郭宝钧《记殷周殉人之史实》。——作者注

尊重君权。墨子所称誉的是“君有难则死，出亡则送”<sup>①</sup>。这和晏子的“君为社稷死则死之，为社稷亡则亡之”，是同样的意义。晏子是墨家所最崇拜的人。《晏子春秋》一书大抵即成于墨家后学之手。了解得这一层，也就可以了解《墨子·节葬篇》为什么把物殉看得比较重，而把人殉却看得比较轻。墨家是主张节用的，物殉太浪费了，故加以反对。人殉如出于自意识的道义感，在墨家看来，不仅不应该反对，倒宁是应该奖励的。

一九五一年八月二十日

(选自郭沫若《奴隶制时代》，新文艺出版社 1952 年版)

---

<sup>①</sup> “君有难则死，出亡则送，此上之所赏而百姓之所誉也”，见《墨子·非命上篇》。——作者注



## 六、杜国庠论墨子

### 目 次

(一) 论墨子 .....	192
(二) 关于《墨辩》的若干考察 .....	199
(三) 《墨经》的“存”不同于《公孙龙子》的“藏” .....	223
(四) 有无、同异、与类 .....	226
(五) 《墨经》的时空观 .....	233
(六) 该怎样看待墨家逻辑 .....	236
(七) 墨家的逻辑也没有和认识论分家 .....	250

## (一) 论 墨 子

儒墨两家,在先秦都是著名的学派。韩非子说:“世之显学,儒、墨也。儒之所至,孔丘也;墨之所至,墨翟也。”(《显学》篇)这是以孔子为儒家的圣人,墨子为墨家的圣人,一样看待。自儒术独尊之后,几乎无人相信墨子可以和孔子比肩同称圣人;但在先秦,确是儒、墨并称,他们都是学徒“充满天下”,“后学显荣于天下者众矣,不可胜数。”(《吕氏春秋》《当染》篇)

墨子的生卒年月不可确考,大概略后于孔子而先于孟子。他出身卑贱,本身是不是奴隶虽然没有可靠的证据,但至少是常和下层社会打交道的,因此他学会了一些手艺。所以,楚献惠王的使者穆贺当面说他:“子之言则成(诚)善矣,而君王天下之大王也,毋乃曰:贱人之所为而不用乎?”(《墨子》《贵义》篇)后来,荀子也说他的方术是“役夫之道”,恐怕不尽是嫌他出身低贱,多半还是因为他的主张不合于“王公大人”、“士君子”(墨子语)的胃口吧。

尽管他出身卑微,但他是生于春秋以来保存西周文物最多的鲁国,——这个国度又经过孔子的儒家思想多年的教化,——他的青年时代曾经受过儒者的教育,是很自然的事;不过他是一位刻苦耐劳,说到就要做到的思想家,当他发见了儒家的礼,繁文缛节,不是一般民众所可行,厚葬久丧,也不适合于当时的急务的时候,他要毅然离开儒家而另创一种学派——简单易行的墨家学派,也是很自然的。《淮南子》《要略》篇叙述这件事说:“墨子学儒者之业,受孔子之术,以为其礼烦扰而不说(按:说,易也),厚葬靡财而贫

民，久服伤生而害事，故背周道而用夏政。”这段文章，如果勿拘泥它的字面，的确能够说明墨子为什么离开了儒家，同时也描绘出一位身体力行的思想家的面影。更早的《庄子》《天下》篇就说过，墨子很崇拜夏禹，认为禹是大圣人，尚且不肯安逸，而苦身劳神去为天下服务。因此，他要后世“墨者”，都布衣粗食，自动刻苦去替老百姓做事，并说，不这样做，便不配称为墨者。墨子自己也“以身作则”，单说他为了阻止楚国进攻宋国，就整整奔跑了十日十夜，撕衣包脚赶到楚都去说服公输般，说服楚王，终于挽救了楚宋两国老百姓的一场大灾难，树立了墨家的好模范。

因为注重实行，所以他做事总要选择紧要的先做，他称之为“择务而从事”。他这样地告诉过弟子魏越说：

凡入国，必择务而从事焉，国家昏乱，则语之尚贤、尚同；国家贫，则语之节用、节葬；国家惠音湛涵，则语之非乐、非命；国家淫僻无礼，则语之尊天、事鬼；国家务夺侵凌，即（则）语之兼爱、非攻；故曰，择务而从事焉。（《鲁问》篇）

这里所说的十项主张——尚贤、尚同、节用、节葬、非乐、非命、尊天（《墨子》标题《天志》）、事鬼（《墨子》标题《明鬼》）、兼爱、非攻——是构成了墨子整个思想的重要因素。它们都是针对着当时各国所发生的毛病而“对症下药”，不是从脑子里凭空虚构出来的。病有缓急，下药就该有先后，不能千篇一律，众药并投。他告诫魏越“必择务而从事”的用意在此。因此，我们读墨子的书，就须联系着他的社会背景来研究，凭空地下批评，未有不犯错误的。

墨子这些主张，虽各明一义，但它们有一个共同的目的，那就是“欲国家之富，人民之众，刑政之治”（《尚贤》上）；一般地说，就是“欲求兴天下之利，除天下之害”（《明鬼》下）。这个目的，就给它们以一种内在的联系，不是随便杂凑的。但就逻辑上说，贯串了整个思想的线索，则是“天志”。

如果我们可以说,孔子的中心思想是一个“仁”字,那么,墨子的中心思想就可说是一个“义”字。不过,他的所谓“义”,却穿上了一件宗教的外衣而登场。因为他把“欲义恶不义”说成了“天志”——天老爷的意志。

天欲义而恶不义。……然则何以知天之欲义而恶不义?曰:天下有义则生,无义则死;有义则富,无义则贫;有义则治,无义则乱。然则天欲其生而恶其死,欲其富而恶其贫,欲其治而恶其乱;此我所以知天欲义而恶不义也。(《天志》上)

这样,墨子虽然承认有意志的天,但他却不是无条件的皈依,而是有意识的运用,就是拿天志来做衡量言论的尺度,批评政治的标准;所以说:“子墨子置立天志以为法仪。”(《天志》下)

子墨子言曰:我有天志,譬若轮人之有规,匠人之有矩。轮匠执其规矩以度天下之方圆,曰,中者是也,不中者非也。今天下之士君子之书,不可胜载,言语不可尽计,上说诸侯,下说列士,其于仁义则大相远也。何以知之?曰:我得天下之明法以度之。(《天志》上)

所谓“天下之明法”,就指“天志”而言。这在他,只是等于轮匠的规矩,即工具而已。而这“规矩”——“明法”的内容,就被规定为“义”,就是天老爷似乎也不能自由变更的。所以,他说“万事莫贵于义”(《贵义》篇)。这个“义”——“天志”,就像一根红线似的,把他的其他思想要素贯穿起来,成功了一个体系。

比方说:(一)墨子主张“尚贤”,以为“欲国家之富,人民之众,刑政之治”,就必须“尚贤事(使)能”。“国有贤良之士众,则国家之治厚,贤良之士寡,则国家之治薄;故大人之务将在于众贤而已”。于是他说:

故古者圣王之为政也,言曰:不义不富,不义不贵,不义不亲,不义不近。是以国之富贵人……亲者……近

者……逮至远鄙郊外之臣，门庭庶子，国中之众，四鄙之萌人，闻之皆竞为义。……故当是时，以德就列，以官服事，以劳殿（定）赏，量功而分禄；故官无常贵，而民无终贱。（《尚贤》上）

可见他所谓贤，在于能“为义”；而尚贤的目的，则在于“官无常贵，而民无终贱”。这明明是他反对当时的氏族贵族政治的主张，明明是针对于氏族贵族之为政“不知使能以治之，亲戚则使之，无故富贵、面目佼好则使之”的现象而发的。但他却偏说是古代圣王就是这样做，并且说古圣王这样做是取法于天——天志：

古圣王……取法于天，虽（惟）天亦不辩（辨）贫富贵贱远迩亲疏，贤者举而尚（上）之，不肖者抑而废之。（《尚贤》中）

这样，尚贤就出于“天志”了。

（二）又如尚同，宗旨在于“壹同天下之义”（这个义字指各人的意见说，所谓“一人一义，十人十义”的义）。“上同而不下比”。由里长经过乡长、国君而“上同于天子”，不但里长以至天子，都须是贤者，而国君及天子也不能独自“一同”其国及天下之义，必须选择其国及天下之贤者，以共同从事（《尚同》中）。可见他的尚同论是以尚贤论为基础的。而且尚同，不以天子为止境，“既尚同乎天子而未尚同乎天者，则天灾将犹未止也”（《尚同》中）。要尚同于天，就必须同于天之欲义恶不义；故于祭祀天鬼之外，还须“听狱不敢不中，分财不敢不均，居处不敢怠慢”。为政长能够这样，则“上者天鬼有〔深〕厚乎其为政长也，下者万民有便利乎其为政长也。天鬼之所深厚而能强从事焉，则天鬼之福可得也；万民之所便利而能强从事焉，则万民之亲可得也”（《尚同》中）。可见墨子把“万民之亲”与“天鬼之福”同等重视的。这样，尚同是双重本于“天志”的。

（三）兼爱和非攻是一组，用来治“国家务夺侵凌”的。“乱家”、“攻国”既是不义，要义就应该“兼相爱，交相利”。非攻是就消极方

面立论,兼爱则从积极方面立论;但它们有一个共同点,就是都从现实的分析开始:就是《兼爱》篇分析乱之所由起,而得出乱起于不相爱,乃至“别非”而“兼是”的结论;所以,主张“兼以易别”。《天志》下和《非攻》上则从“人人园圃窃其桃李”、“人人栏厩,取人马牛”、“杀不辜人也,拖其衣裘,取〔其〕戈剑”等的分析而得出结论:“不与其劳,获其实,已(以)非其所有(二字原误倒)〔而〕取之故”,都是“亏人自利”的,因而都是“不义”的。“攻国”也事属同类,是“亏人自利”的事,却反“从而誉之谓之义”,“是以知天下之君子辩(辨)义与不义之乱也”;所以主张非攻。

这里有值得注意者二:一,所谓“不与其劳,获其实,以非其所有而取之故”,谓之“不义”,是一种拥护所有权的思想;这是适合于当时就将到来的社会的要求,而成为后来法家思想的滥觞。二,关于攻国的情形,他明白地指出诸侯的相攻国,被攻者或战败而覆国,固然吃了大亏,但攻人者劳师动众,往往得不偿失,也未曾合算;而受害最大的总是老百姓。说来都很具体,都是处处从老百姓的利益着眼的。

天欲义而恶不义,攻国不义,故“不中天之利”(《非攻》下),自非“天志”!天“欲其治而恶其乱”,“天下兼相爱则治,交相恶则乱”(《兼爱》上),故兼爱乃“天志”。

(四)节用和节葬,这是一组,是治国家贫穷的。这二项和非乐合起来看,可以看出墨子的经济政策的一斑。这种政策是倾向于消极的,必须关合当时各国具体的现实去观察,才能达到公平的批评。

关于节用,他提出一个原则,就是“去无用之费”,它的标准就是百工从事“凡足以奉给民用则止,诸加费不加于民利者圣王弗为”。这是针对着“王公大人”的奢侈享受说的。如果感到不便,必然是那些王公大人;在当时的人民,能够免于冻馁就满足了,哪里敢想望什么肥甘文绣?只要王公大人们少享受些,他们就可以少

受些剥削。墨子的节葬、非乐的主张,也是在同一的情形之下,根据着同样的理由提出来的。因为王公大人們的厚葬,举凡棺槨、衣裳、文綉、丘陇之类,无一不出于民财、民力。王公大人的听乐,“将必厚措斂乎万民,以为大钟、鸣鼓、琴瑟、竽笙之声”。举凡乐器、乐工、供奉、倍侍等等的费用也无一不出于民财、民力。——这些费用,必然的都要“亏夺民衣食之财”。由于墨子以“自苦为极”的作风,或许自己不太嗜好音乐之类;但他并不是不知享受为足乐,不过为了“择务而从事”的缘故,只好暂不提起,他自己不就说过这样的话吗?

子墨子言曰:仁者之事,必务求兴天下之利,除天下之害;将以为法乎天下,利人乎即为,不利人乎即止。且夫仁者之为天下度也,非为其目之所美,耳之所乐,口之所甘,身体之所安;以此亏夺民衣食之财,仁者弗为也。是故子墨子之所以非乐者,非以大钟鸣鼓琴瑟竽笙之声以为不乐也,非以刻镂华文章之色以为不美也,非以饔飧煎炙之味以为不甘也,非以高台厚榭邃野之居以为不安也;虽身知其安也,口知其甘也,目知其美也,耳知其乐也,然上考之不中圣王之事,下度之不中万民之利;是故子墨子曰,为乐非也(《非乐》上)。

孟子为儒家,也同样非难过“庖有肥肉,厩有肥马,民有饥色,野有饿莩,此率兽而食人也。”(《梁惠王》篇上)可见当时的人民正在“救死惟恐不贍”(孟子语)的时候,故墨子之所非,并不是无的而放矢。

天“欲其富而恶其贫”,墨子的经济政策正针对着当时的社会,要使人民不陷于贫穷的。墨子这些主张,直接间接都是和儒家对立的,都是“非儒”的(因此墨子书中另有《非儒》一篇,疑是墨家后学撮集而成),但他的非儒,并不是由于派别的偏见,而是由于思想的不同,所以“当而不可易者”,也“称孔子”:

子墨子与程子辩，称于孔子。程子曰：“非儒，何故称于孔子也？”子墨子曰：“是其当而不可易者也。……今翟曾无称于孔子乎？”（《公孟》篇）

墨子明白地主张尊天事鬼，富于宗教的色彩，好像有点开倒车。其实，扬弃人格神的天道观，要从道家的本体论开始。确实地否定了有意志的天的，要等到后期儒家的荀子。到了荀子，才能够明白地说：“日月食而救之，天旱而雩，卜筮然后决大事，非以为得求也，以文之也。故君子以为文，而百姓以为神。”（《天论篇》）

## (二) 关于《墨辩》的若干考察

### 一

《墨子》这部书，现在仅存五十三篇，据说还有十八篇，在宋以前就失掉了。这部书，大概是汉朝结集了的墨家作品的总集子。或许还夹杂了一些假货色，因为《亲士》《修身》等篇包含有道家 and 儒家的思想；《备城门》以下十一篇，也涉及汉代官名和刑法制度，朱希祖说是汉人伪书的。

《经》上、《经》下、《经说》上、《经说》下、《大取》、《小取》六篇，在《墨子》书中，呈现着一种异彩。它们的内容，几乎全属于科学和逻辑的范围。关于逻辑的部分，说得尤其有条理有组织。最早看出了这点的，是晋时的鲁胜，所以，他特别提出来研究，并做了一部《墨辩注》。他在叙文里说：

墨子著书，作《辩经》以立名本。惠施公孙龙祖述其学，以正刑名显于世。……自邓析至秦时名家者，世有篇籍，率颇难解，后学莫复传习，于今五百余岁，遂亡绝。《墨辩》有上下《经》，《经》各有《说》，凡四篇与其书众篇连第，故独存。今引《说》就《经》，各附其章，疑者阙之。又采诸众杂集为《刑名》二篇，略解指归，以俟君子。

这叙文没有提及同一性质的《大取》、《小取》，可惜《墨辩注》及《刑名》都已经失掉，无从知道他对于这二篇的意见；幸而《晋书》《隐逸传》还替他保存了这篇叙文，我们可以窥见一些他的见解。

“引《说》就《经》，各附其章”的方法，确是启发了近世单独研究《墨经》的人一些法门。但是，认为《墨经》是墨子自著和施龙祖述《墨辩》的见解，却并不高明，尽管还有人在信奉它。

《墨经》并不是墨子自著；施龙不仅不祖述《墨辩》，不是《墨经》的作者，而且不是“别墨”；《墨经》编定的时代很晚，大约在《荀子》至《韩非子》成书之间。这是我们的见解，下面就是证明：

（一）墨子时代还没有著书的风气。比他早的孔子的《论语》是他的再传弟子所记述。《墨子》中《尚贤》、《尚同》等十篇都有上中下篇，内容没大差异，显然是他三派门人所记录的。就《墨经》的内容看来，对于墨子的思想有所发展或修正，反映了时代的进步。在《尚贤》、《尚同》、《兼爱》等篇，时常爱利并举。到了《经》上，这思想就发展了，已经不仅是“兼而爱之，从而利之”（《尚贤》中），而是“义，利也”（《经》上）；就是说，“利”不仅是“爱”的手段，而且是“义”的内容。“利”是怎样性质的？《经》上说：“利，所得而喜也。”《经说》上说：“利：得是而喜，则是利也。其恶也，非是也。”这是进一步作心理上的说明的。这一发展，固然有它内在的逻辑的必然，但也是时代发展的反映。孟子既经拿“仁义”去和宋牼的“利”对立，所以墨家也就非有“利”即是“义”的主张不可了。

墨子最重理智，但在《墨经》又加进了感情的要素。《经》上说：“为，穷知而憊于欲也。”（“憊”，縣字异文，作系字解）意思是说，理智弄明白了，还要看感情的强弱，才能决定“为”或不为（方授楚说）。又说：“欲正，权利；恶正，权害”，也没有抹杀感情。又如《经说》下云：“尧善治，自今在诸古也。自古在之今，则尧不能治也。”（“在”，察也。）这种“是今疑古”的进化观念，到了荀子手里，就明白地标出“法后王”来。墨子有“三表”，喜欢称述“三代圣王”，似乎不应该有这观念。还有关于“天”、“鬼”思想，在这六篇中也只“大取”、“小取”有一二处提及，但它们的意义，决不像墨子所谓“我有大志，譬若轮人之有规，匠人之有矩”那样的“天”，也不

像所谓“能赏贤而罚暴”那样的“鬼”，就是说，墨子的宗教思想，在《墨经》中已经冲淡得几乎没留影子了。——这些都是对于墨子思想的修正。

(二)《墨经》中许多批评他派的说话，它的对象是墨子所不及见的。比方说：“辩，争彼也。辩胜，当也”(《经》上)。“谓辩无胜，必不当。说在辩”(《经》下)。这些，是针对着道家庄子的“辩无胜”论立言的。庄子《齐物论》云：“辩也者，有不见也。”又云：“大辩不言。”又云：“既使我与若辩矣，若胜我，我不若胜，若果是也，我果非也邪？……然则我与若与人俱不相知也，而待彼也邪？”不但说辩无胜，甚且根本就不主张辩；所以《墨经》要批评他。又如《经》下“以言为尽悖，悖，说在其言”章，“非诽者悖，说在弗非”章，也都是驳庄子的。墨子不能生存到庄子时代，不及见他这种议论无疑。又如《经》下“五行无常胜，说在多”章(“多”旧作宜，依栾校改)，是批评邹衍的“终始五德”说；“仁义之为外内也，非，说在作颜”章(“非”旧作内，从孙校改)，是批评告子的“仁内义外”说。邹衍、告子，也是墨子所不及见的。

《大取》云：“爱人不外己，己在所爱之中。己在所爱，爱加于己，伦列之爱己，爱人也。”这是答复荀子“……圣人不爱己，杀盗非杀人也，此惑于用名以乱名者也。验之所(以)为有名，而观其孰行，则能禁之矣”(《正名篇》)这一批评的。荀子批评墨家兼爱，说“圣人不爱己”(或许当时有这种传说)，“人”“己”不分，是“用名以乱名”，墨家即答以“爱人不外己，己在所爱之中”，因为“己”也是“人”的一分子，而“融己于入之中”，以“破斥儒家人己之分别”(张纯一语)。细看两段文语气，《大取》的话，确是答复。《小取》篇有一段答复“杀盗非杀人”一点云：“盗，人也。多盗，非多人也。无盗，非无人也。奚以明之？恶多盗，非恶多人也。欲无盗，非欲无人也。世相与共是之。若若是，则虽‘盗，人也。爱盗，非爱人也。不爱盗，非不爱人也。杀盗，非杀人也’。无难矣！此与彼同类。



《坚白论》曰：

坚、白、石，三，可乎？曰：不可。曰：二，可乎？曰：可。曰：何哉？曰：无坚得白，其举也二；无白得坚，其举也二。……视不得其所坚，而得其所白者，无坚也；拊不得其所白，而得其所坚者，得其坚也，无白也。……得其白，得其坚，见与不见；见与不见离，一一不相盈，故离。离也者，藏也。

公孙龙主张“离坚白”，故不以坚、白、石为三。以为“得其白”时，坚即离白而藏。“得其坚”时，也是一样。而其所谓“藏”，并不是藏于石中，而是坚白的“自藏”。所以他说：“有自藏也，非藏而藏也。”就是说，不是什么东西把它藏起来。所谓“自藏”，即是共相的独立存在。

《墨经》则主张“盈坚白”。《经说》上云：“无（牒经字，不连下读）：坚得白，必相盈也。”《经说》下云：“于：石，一也；坚、白，二也，而在石。故‘有知焉，有不知焉’，可。”就是说，在一事物中，有无数属性，有已知的，还有未知的。未知的都“存”于事物之中，比方说，视石得白，坚仍在石，拊石得坚，白也在石。所以，《墨经》的所谓“存”，是存于事物之中，和公孙龙的“自藏”根本不同。这样“互相冰炭”的思想，怎能拉到一起？所以，公孙龙也不是墨者，就思想上说，也没有成为《墨经》作者的可能。

以上证明了惠施、公孙龙不是《墨经》的作者，也不是“别墨”。

\* \* \*

因此，《墨经》的作者，我们认为还是墨家自己——墨子的后学。因为墨子兼爱的思想，贯串着《墨经》的全部。可惜书阙有间，不能知道作者姓名。

关于《墨经》写定的年代，我们得先研究《墨经》的文体，拿上下《经》来说吧。最显著的，就是《经》下每章都有“说在某某”的字句（有一二章缺少的，是因为错简讹夺的缘故），而《经》上没有。《大

取》篇末尾,自“故浸淫之辞,其类在鼓栗”以下十三则,也有“其类在某某”字样。足见这两篇的作者不是同人,就是同一时代的人。同时,韩非子的内外《储说》各篇,也有“其说在某某”字样,《吕氏春秋》《有始览》,也有“解在某某”的说法,可说是同样的体裁。尤奇的是,韩非子内外《储说》有“其说在某某”的部分,也称为《经》。(《管子》也有“经言”及“解”,后儒多谓《管子》为战国时人所依托。)伍非百说是:“皆中国古代立说之轨道”,足见是一个时代的风尚。我们由此可以推定《经》下及《大取》,是《韩非子》《吕氏春秋》时代的作品。韩非被害于秦始皇十四年(公元前二三三年),他的书当在入秦以前写的。而《吕氏春秋》的成书,据本书《序意》篇云:“惟秦八年,岁在涒滩”,则为始皇八年(公元前二三九年),都是战国末期的作品。在此以前,似乎没有这种体裁。

《墨经》作者的姓名,现在虽然无从稽考,但作者必不只一人,也非写于一个时代。这从《经》上《经》下文体各别也可以看得出来。而且关于各种科学的见解,以及和各家的辩难,也多在《经》下篇,具见其在辩论中生长和随时代发展的痕迹。《大取》《小取》两篇——尤其是《小取》篇,则在综合地说明推理和“辞辩”的纲要。因此,我们可以说《墨经》写成的年代,大体是依照今本的顺序:《经》上、下,《经说》上、下,《大取》、《小取》。这次序,是逻辑的,也是历史的。

方授楚说:“《墨经》辞约义丰,包罗甚富,如决定为一人所著,亦非一人所能著也。……吾颇疑其如佛教经典结集,乃开会决定之者。”在组织严密的墨家,这一集体著作说,似颇可信。如果真是这样的话,最后一次的编定,或者和《大取》、《小取》两篇的写定,约略同时,当在《荀子》和《韩非子》成书年代的中间。

《大取》篇云:“夫辞,以故生,以理长,以类行者也。”《小取》篇云:“以名举实,以辞抒意,以说出故,以类取,以类予。”而《经》上篇以“故,所得而后成者也”一章开始,《经》下篇则以“止,类以行之。

说在同”(“之”旧作人,依孙校正)一章开头;一“故”一“类”,似非偶然的巧合。而且各章的编次,虽然在错简讹夺之后,还处处可以看到它们先后相承,脉络联贯的痕迹。

由此可见,《墨经》的大部分,成书较晚,编定尤后,因此,使它吸收各家的所长。冯友兰说:“《墨经》之成就,比荀子《正名篇》为高。”方授楚说:“墨家辩学之成就,终在各家之上,非儒、道、名、法诸家所能望者。”这些赞辞,决非溢美。

以上说明《墨经》成书的年代论。

## 二

《墨经》关于逻辑和认识论方面的现象,统称曰“辩”。《小取》篇的开头,就给它解释云:

夫辩者,将以明是非之分,审治乱之纪,明同异之处,察名实之理,处利害,决嫌疑。焉摹略万物之然,论求群言之比。以名举实,以辞抒意,以说出故,以类取,以类予。有诸己不非诸人,无诸己不求诸人。

“明是非之分”以下六句,说明辩的作用,也是所以有辩的目的。概括地说,就是别同异,明是非。而别同异又为明是非的根本。其次,“焉摹略万物之然”二句,说明所以同异的根源在于“万物之然”,不明白“万物之然”就不能知“类”,这是属于“亲”知的事体,是直接的知识;而所谓“群言”,则属于间接的知识,“闻”知的事体,所以必须加以比论,务求正确,然而这就进入“说”知的范围了。再次,“以名举实”五句,说明辩的方法和步骤,相当于“辩,争彼也”的“辩”的范围,主要在于“悟他”,但也不能说它毫无“自悟”的作用。末了,“有诸己不非诸人”二句,说明用“辩”的道德,是墨子“非人者必有以易之”的意思的发挥。

由此可见,墨家的所谓辩,不管悟己悟他,中心都在求真理,所

以,注重认识,即是逻辑和认识论,吻合一致,不可分离。以下,我们就谈墨家的认识论。

《经》下云:“物之所以然,与所以知之,与所以使人知之,不必同。说在病。”《经说》下云:“物:或伤之,然也;见之,知也;告之,使知也。”这是因为主观的反映有深浅,语言的表达有巧拙的缘故。本章拿“知”和“物”对举,就是承认物在知之外,理在物之中,这是墨家认识论的根本观点。

因此,《小取》篇要把“摹略万物之然”,放在“论求群言之比”的前面,就因为亲知的知识,或许会有一个“不必同”,但闻知的知识,说不定可能有两个。所谓“摹略”,就是广求而约要起来的意思。《经说》上云:“知也者,以其知过物而能貌之。”“貌之”,也就是摹略。从主观的能动说,谓之“貌”,谓之“摹略”;若从客观被貌的结果说,就是反映。并且“摹略”还含有规摹略取的意思,和“过物”的“与物过从”相习的意思关联起来说,可见墨家所见的认识,是一种无穷地去接近事物的过程。这是一种科学的见解。

因此,《经》上就拿“故,所得而成也”一章开始。因为事物的所以然,都有若干的“故”,仅有故的一部分而不完全的,叫做“小故”,综合故的全部而无缺的,叫做“大故”。“小故,有之不必然;无之,必不然。……大故,有之无不然”(本章《经说》)。所以,要明白“万物之然”,就必须研究万物的“故”。所要摹略的,也就是这个“故”。

认识这件事,是主观和客观两者缺一不可的。所以,《经》上第三章用“知,材也”,来说明主观的官能。《经说》上云:“知也者,所以知也;而不必知。若明。”《经》和《说》第一个“知”都读“智”,指官能说,如五官等。人具有能感觉的官能,这是求知识的根本工具;但仅有认识的工具,如果不遇到被认识的物,什么知识也得不到。如光有眼睛的“明”,不必成“见”一样。所以《经》上云:“知,接也。”这个“接”字,《经说》上就用“以其知过物而能貌之”的“过物”来解

释它。这不仅承认人的官能“能知”，而且承认了“物可以知”。

我们在认识过程中，“知”与“物”“接”，不仅仅是消极的“物来顺应”的反映，而其极大部分还是积极的能动的追求，所谓“摹略万物之然”，已含有这个意思；在年代更早的《经》上篇，也表现得很明白。《经》上云：“虑，求也。”《经说》上云：“虑也者，以其知有求也，而不必得。若睨。”“睨”是有意识的视，但睨而视物，不必即能得到所要看的東西。所谓“有求”，即“有所求”的意思，这就表示（一）其官能的动向有所稟受；（二）所过的物，是合目的的对象。《墨经》把这章放在“知，接也”章的前面，是有用意。

《经》上云：“恕，明也。”《经说》上云：“恕也者，以其知论物而其知也著。若明。”（“恕”，即智字）《释名》云：“论，伦也。有伦理也。”《淮南子》《兵略训》云：“见人之所不见谓之明。”在认识过程中，仅仅“过物而能貌之”，还不算知识，必须更进一步对于貌物得来的知，整理出一个伦序条理来，构成一个明确的观念或概念，才能够见人之所不见，才能够算得知识。

感官的动向既然是有所稟受而不是漫然去求，那末是什么在指挥它们呢？荀子归之于“心”。《正名篇》云：“心有（又）征知。征知，则缘耳而知声，可也；缘目而知形，可也。然而征知必将待天官（即感官）之当簿其类，然后可也。”《墨经》也有同样的思想，也把它叫做“心”。《经》上有连次四章云：“闻，耳之聪也。”“循所闻而得其意，心之察也。”“言，口之利也。”“执（持的意思）所言而意得见，心之辩也。”有了“心之聪察”，就可以声入而心通，用言以达意。如果没有它，不但辞辩不可能，而且认识也不能发展了。

所谓“心”，在《墨经》另外几章，也称为“知”。如《经》上云：“生，刑（形）与知处也。”“卧，知无知也”（第一个知字指心说）。“梦，卧而以为然也。”形骸和知觉在一起，就是“生”；睡觉时，知觉不自觉其作用，就是“卧”（睡了）；在睡眠中，误认为知觉的作用和醒时一样有言动的效果，就是梦。《墨经》这种对于生理和心理的

见解,在当时确是进步,因为它不用“神”或“灵魂”的字眼,也是对于天鬼思想的修正。但是把感官和心觉统通叫做“知”,这里又表现了它的时代的限制。

从它创获的由来,墨家把知识分为三种:就是闻知、说知和亲知。《经》上说:“知:闻,说,亲,名,实,合,为。”《经说》上云:“传受之,闻也。方不障,说也。身观焉,亲也。所以谓,名也。所谓,实也。名实耦,合也。志行,为也。”这一章很重要;它把墨家重客观贵实践的精神带到认识论上来,奠定了以实践为认识真理的标准的墨家唯物认识论的基础,使墨家的逻辑呈现了科学的光辉。所以,《墨经》另外设置了许多章来分疏本章所提出的每一概念。

本章的前半,说明知识的种类;后半说明名实的关系及认识的标准。先说知识的种类。第一,所谓“亲”,就是亲知;是由感官亲历所得的经验而成的知识;所以说,“身观焉”。这是一切知识的基础,自常识以至科学都建筑在这个基础上面。第二,“说”,就是说知,在时空中,主观所能“身观”的,有一定的限度,说知和闻知就是补足这个缺憾的。说知是由推理所创获的知识。比方说,从墙隙看见一只角,就推知墙外有牛。有了说知,这时墙壁就不能妨碍我们认识的发展。所以说,“方不障”。就是说方域不能障碍的意思。“说”的意义很广,从“方不障”的推理,一直到“以说出故”的推理,都包括在内。这里应该注意:墨家的所谓说知,是以亲知为基础的。所以,《经说》下云:“夫名,以所明正所不知,不以所不知疑所明,若以尺、度所不知长。外,亲知也。室中,说知也。”“外”指室外。比方说,有人告诉室中椅子的颜色和室外的一样,我们就可以根据所亲知室外椅子的颜色,去推知室中椅子的颜色。所以说,“外,亲知也。室中,说知也。”第三,“闻”,就是闻知;是由“传受”(受授古通)得来的知识。凡从口头上或书本上所得来的都属这一类。《小取》篇所谓“论求群言之比”的“群言”,当然也属这一类。所以必须论求其比的缘故,就因为它们有和事物“不必同”的危险。



作民,依孙校正。下同)者也。名若画虎(虎)也。谓言犹石致(致)也。”这就是说:“名”的好坏,看它能不能“拟实”,能“拟实”,就能尽“举”的作用,就是好的。譬如画虎,像虎就是好的;不然,就是坏的。如果画虎类犬,终不成不去改造画面,反而责备虎不应该不像犬。《易》《系辞》云“拟诸形容而象其物宜”,正是这个“拟”字的好解释。名能拟实,才能像石头一样的坚致。

最后说“为”。《墨经》把“为”放在最后一项,大概包含有两种意义:一,是求认识的目的在于致用;二,是知识正确与否全靠实践去检证。因为重效用,所以也重从实践中求检证。墨子说:“用而不可,虽我亦将非之;且焉有善而不可用者?”(《兼爱》下)这是重效用。墨子有三表,——立言的三种标准——最后一表就是“废(发也)以为刑政,观其中国家百姓人民之利”。这是重从实践中求检证。《墨经》是贯彻着这种特色而又把它扩大了。

《经说》云:“志行,为也。”“志”是动机和意志;“行”是行动,即实践。合志行在一起,才算是“为”。不但做,还要做得对。《经说》下云:“杂所知与不知而问之,则必曰,‘是所知也,是所不知也。’取、去俱能之,是两知也。”自墨家看来,必须名实悉辨,“取去俱能”,才算致用,才可说是真正知识。《经说》上又云:“意、规、员(圆),三也俱,可以为法。”比方画圆,“意”是圆的意象;“规”是画圆的工具;“圆”是画出来的圆形。有意象和工具,还不够,必须画出来真是圆形才算数。合三者在一起,才可算法则。最后的实践(画圆)对了,原先的理论(意象和工具)才算正确。

### 三

《小取》篇说:“以名举实,以辞抒意,以说出故。”大体说来,相当于逻辑的形成概念,构成判断,组成推论的三个阶段(如果加上实践的检证,就等于整个认识过程)。墨家重实际,不拘于形式,只



《墨经》关于概念,有许多宝贵的见解值得我们多多注意。

第一,《墨经》认为概念不能完全包举事物的属性。《经》下篇云:

一。偏弃之。

《经说》下云:

一:一与(举),一亡;不与(举),一在,偏去未?

《经》文讹脱“说在某某”。《经说》文“举”讹为“与”。《墨子》书中,有数处可证:(一)《天志》篇:“与谓之不详者”,举讹为与。(二)《经说》上:“力,重之谓,下与重,‘奋’也。”与也是举字为讹。(三)《经说》下:“举重不与箴”,第二个举字也讹与。

本章说明,概念构成时,虽然把对象事物的属性尽量包容,但是概念一经构成,总不能够全部包举,有些势必被“舍象”了去。因为“知”之所貌,“举”之所拟,“言”之所出,只能及于对象的本质的属性。所以说:“一。偏弃之。”《经》上“损,偏去也”章的《经说》上云:“偏也者,兼之体也。其体或去或存,谓其存者损。”对于“存者”来说,丧失其偶,所以叫做“损”。“以名举实”,就须“偏弃”。所以说:“一举,一亡;不举,一在。”“举”就是举实的举。“亡”就是“谓其存者损”的“损”。而其关键则在偏弃与否,故云:“偏去未?”所以,事物所内涵的属性,要比概念丰富得多。这就是墨家重“实”必然的理论,也是他们所以重实的原因。

第二,《墨经》认为构成概念时,某些属性是不能舍象的。如果“偏弃之”,就不能构成作为那一事物的概念。《经》下云:

不可偏去而二。说在见与[不见]俱。一与二。广与脩。

《经说》下云:

见不见离,一二不相盈。广,脩。坚,白。

一切事物,都可分析为许多侧面(属性)来观察,每一侧面,《墨经》谓之“体”,也叫做“偏”;把这些侧面全部综合起来,谓之“二”(“二”

是《墨经》特有的术语，不是数目字）。有种属性，如果把它舍象，就不能构成作为那一事物的概念（实际排除它，事物就不能作为那一事物而存在）。譬如坚白石吧。虽然视石得白，拊石得坚，可有见与不见的区别；然而坚白相盈于石，见的白和不见的坚常相偕而俱存。若“见不见离”，则“一二不相盈”，哪能有所谓坚白石的概念（实际排除去坚或白，坚白石也不存在了）。所以说：“不可偏去而二。说在见与不见俱。”拿方形来说，则“广”和“脩”的关系也是同样。

第三，《墨经》认为概念若能概括对象事物的本质的属性，则虽有所舍象，并不减少事物之所以成为事物的性质。《经》下云：

偏去莫加少，说在故。

《经说》下云：

偏：俱一，无变。

本章从另一角度来观察概念与事物属性的关系。经文“莫加少”当如孟子“邻国之民不加少”的“不加少”解释。《经说》的“俱一”，就是《经》上“同，异而俱于之（是）一也”的意思。在“一。偏弃之”章，是就舍象的属性边说，本章则就概念的性质边说。所谓“偏去莫加少”，意思是说，因概念的构成，对于事物的某些属性，虽然有所舍象，但是结果并未减少其事物之所以成为事物的性质；换句话说，就是事物的本质的属性，也可说是和大小故有关的属性，都包涵在概念里面，所以说：“说在故。”再就构成概念的各个现实的事物来说，它们互异的属性，固不免于舍象，但它们所从同的，则都包涵于事物的本质中间，所谓：“异而俱于之一也。”故云：“俱一，无变。”“俱一”就“偏去”一边说；“无变”，就“莫加少”一边说。

第四，《墨经》认识客观事物的多样性，不是概念所能一次概括净尽。《经》下云：

于一，有知焉，有不知焉。说在存。

《经说》下云：

于：石，一也；坚、白，二也，而在石。故“有知焉，有不知焉”，可。

这里所谓“存”，和公孙龙的所谓“藏”，意思根本不同，我们在第一节中已经说过了。关于《经说》中的“二”字，上面也说过，这里不想详说。本章主旨，在于说明事物的属性无限，不能一时尽知。对于一事物，其属性有为我们所已知的，也有为我们所未知的。我们所不知的属性，仍存于事物之中，不过未为我们所知罢了，并非没有，也非终不可知。比方说，坚白在石，若视而见白，就说没有坚，岂不是大错特错！对于坚也是一样，其他当然还有许多。所以只可说：“有知焉，有不知焉。”

第五，因为这个缘故，所以墨家主张“摹略万物之然”，来充实我们的概念。所以《经》下紧接着就说：

有指于二，而不可逃。说在象（累）。

参照《经说》，综其大意（《经说》文繁不引），就是说，事物的属性既然无限多样，就必须尽量全面地去“摹略”，去发掘，然后把它积累起来，标指出来，才能使我们的概念的内容丰富，才能把握事物的真相，使它无法逃出我们知识的领域。这里指出了知识的扩大在于积累。

第六，《墨经》认为事物是变动不居的，所以事物的概念也就不能一成不变。《经》下云：

所知而弗能指。说在春也。逃臣，狗犬，遗者。

《经说》下云：

所：春也，其势（势）固不能指也。逃臣，不知其处。

狗犬，不知其名也。遗者，巧弗能网也。

“春”，《礼记》《乡饮酒义》云：“春之为言蠢也。”郑注云：“蠢动生之貌也。”故“春”有动的意思，生的意思。“网”，就是《论语》“学而不思则罔”的“罔”，就是“网”字，本章的主旨就是说，客观的事物，是变动不居的，有时虽然知道它的存在，但还不能确实标指它的属

性。借以说明,概念要能够适应客观变动着的事物,就不能一成而不变,而且“名言”尤易发生僵硬的缺憾。所以拿春来例示的缘故,是因为春之为物,尤其变动不居,不可固指。春到来了,人们都能知道;但是,它是什么时候来的,不能确指。春到来了,惠风和畅,草木发荣,百物欣欣都有生意;但是,你说哪儿是春,也不能确指。所以古人也只好用“烘云托月”的笔法,从百虫的蠢动来形容春,从万物的蠢然而生来解说春,要工笔一点描绘就做不到了。所以说:“其势固不能指也。”所以说:“说在春也。”也正因为这个缘故,所以经文又举出了逃臣、狗犬、遗者三个更具体的例子。逃亡的奴隶,虽然知道是哪一个,但不知他逃在哪里。所以说:“逃臣不知其处。”“犬之未成豪者曰狗”,“狗之有县蹄者曰犬”,这两名和它们的涵义,是知道的,但是狗变成犬是逐渐长成的,虽然有“成豪”或“县蹄”之类的标识,但也不容易说在哪一天转变成功。如果实际要你决定,或许也会踌躇起来。所以说:“狗犬不知其名。”所谓“不知其名”,并不是不知这两个名称,而是不知道实际要给它哪个名称好。所谓“遗者”,应该解为“遗漏”,不应该解为“遗失的”,如果作后者解释,就和“逃臣”的例子重复了。明知“以名举实”,一定要把某些属性遗漏,虽有巧者也不能把它网罗净尽。故曰:“遗者,巧弗能网也。”

郭象注庄子“有成与亏,故昭氏之鼓琴也。无成与亏,故昭氏之不鼓琴也”说:“夫声不可枚举也。故吹管操弦,虽有繁手,遗声多矣。而执籥鸣弦者,欲以彰声也。彰声而声遗,不彰声而声全。……”可以与构成概念就有遗漏属性的危险,互相发明。但是如果认清概念与事物的关系以及事物所固有的变动性,尽量概括事物的属性,随时充实概念的内容,把真理译成名言,也就等于把元音谱成歌曲一样。人类文化所以有今天这样发展,就全靠这种不怕麻烦的不断努力。墨家一面认识“遗者巧弗能网”,一面仍主张“有指于二而不可逃”的积累,从这里可以看到庄、墨两家的精神

根本不同。

因为墨家深知概念的性质，深知概念应该适应于事物的变化，而固定的语言文字常不容易恰切地标指生动的概念，因而知道人们对于概念的了解不必相同；所以主张“通意后对”。

#### 四

《小取》篇紧接着“以名举实”之后，就是“以辞抒意”。因为必先以名举实，然后才能以辞抒意。所谓以辞抒意，就是荀子所谓“辞也者，兼异实之名以论一意也”的意思。客观事物中间，存有种种的关系，这些关系反映到人们脑子里，就形成他们的“意”。用语言文字表达出来，就成为“辞”。用普通逻辑的术语来说，辞就是“命题”，意就是“判断”，是一件事的两方面。辞所包含的两个名，在逻辑上，性质不同，所以叫做“异实之名”。用这一个名去联系另一个名，这种思维运动，就是要决定它们的关系，是离还是合。这一个名，虽仍然还具有名的意义，但从运用上说，又具有“谓”的意义，就是用它对于另一个名有所谓的。所以，也叫做“谓”。《墨经》关于“名”“谓”的不同，给了明显的区别。《经》上说：

谓：移，举，加。

《经说》上云：

谓：狗，犬；移也。狗、犬，举也。叱狗，加也。

本章说明“谓”这个名含有三个意义：第一个意义，是判断的“谓”，就是用犬这一个名和狗那一个名发生联系，以构成一意——一个判断。例如说：“狗，犬也。”就是断定狗是属于犬的一类，因为它是“犬之小者”（《曲礼疏》），所以又特别叫做狗。故曰：“狗，犬；移也。”就是“移”犬的名去谓狗的实。第二个意义，是“拟实”的“谓”，就是对于大的犬命名为“犬”，对于小的犬，则命名为“狗”。故曰：“狗、犬，举也。”表示狗犬并“举”，仅就它们的大小，“拟诸形容而象

其物宜”而已。第三个意义,是呵斥的“谓”,就是对于小犬,盛气而叱之曰:“狗!”《曲礼》所谓“尊客之前不叱狗”,就怕引起误会。故曰:“叱狗,加也。”上面说《墨经》关于名谓给了明显的区别,指的就是第一个意义的“谓”。

\*                     \*                     \*

《墨经》关于判断的见解,还是一样地本着它重实际的根本精神。这从下两章可以看得出来:

第一,《经》下云:

谓而固是(实)也。说在因。

《经说》下云:

有文实也,而后谓之。无文实也,则无谓也。不若敷与美。谓是,则是(实)固美也。谓非,则是(实)非美。无谓,则报也。

这就是说,“所以谓”必须以“所谓”的“实”为标准,不可溢美。《管子》《心术》上篇云:“因也者,舍己而以物为法者也。”又云:“因也者,无益无损也。”都是“说在因”的“因”字的塙话。以辞抒意,必须根据客观事物的“文实”(《经》上云:“实,荣也。”),所谓“文实”,就是荣华外见的“实”。不可杂有主观的偏见,就是“舍己而以物为法”。有文实的,才给以相称的“谓”,不然的话,就不给以同样的“谓”,不像敷陈和赞美加以夸大。如实加“谓”,“谓”就是“是”,无实滥“谓”,“谓”便成“非”,无可谓的实,也只好据实作“报”;一一都依事实的文实为转移。所以说:“无益无损也。”故曰:“说在因。”荀子说“名无固实”,是就原始命名说的;《墨经》说:“谓而固实也”,则就判断立辞说,所以非有“固实”不可。

第二,因为“谓有固实”,所以《经》下又云:

唯吾谓,非名也则不可。说在佞(反)。

《经说》下云:

唯:谓是(此)虎(旧作霍,依孙校正。下同)可,而犹

之非夫(彼)虎也。谓,彼是;是也。不可谓者,毋唯乎其谓。彼犹唯乎其谓,则吾谓行。彼若不唯其谓,则[吾谓]不行。

本章是说“立辞”的“谓”,必须用足以拟实的正名,才能得到他人同意的唯诺,主张才能通行;对于他人的辞,也须观察其所“谓”的是非,不可轻率唯诺予以同意。上章是从“立辞”本身的求真的观点上说,本章则从所立的辞的效果上说;但在着重客观的真实这一点上,两章的精神,并没有两样。

《经》和《说》的意思是说:在“吾谓”——即所用的“所以谓”,对于“所谓”成为足以拟实的“名”时,人们才会同意而“唯”诺,不然的话,人们就要却而不肯接受。故曰:“非名也则不可。说在反。”譬如给一只狗起了一个私名叫做“虎”,那是可以的。但狗究竟不是真虎,如果“谓”它是虎,作成判断,那就不可以。故曰:“谓是(此)虎可,而犹之非夫(彼)虎也。”又如吾有所“谓”,彼认为是,这“谓”才是对的。故曰:“谓,彼是,是也。”本来“不可谓者”,是不应该给以“唯”诺的。现在他唯诺了,一定是因为吾谓正确;这样,“则吾谓行”;不然的话,他就不会唯诺,如果他不唯诺,吾谓就不行了。

\*                     \*                     \*

一个判断,如果不仅对于某一个别的事物是正确的,而且对于别的事物也是一样正确的话,这个判断,就取得了普遍妥当性而成为一种法则了。墨家对于法则的见解,从《墨经》下面这几章里面,可以看出它的特色。

第一,《经》上云:“法,所若而然也”章,《经说》上云:“意、规、员(圆),三也俱,可以为法。”关于它的意思,上面已经说过。这章的特点,在于它承认法则的真实性,必须经过实践的检证;在实践中去证明法则的普遍妥当的必然。

第二,就是《经》上的“法同”“法异”两章。《经》上云:

法同则观其同。

《经说》上云：

法：法取同观，巧传。

《经》上云：

法异则观其宜。

《经说》上云：

法：取此择彼，问故观宜。彼举然也，以为此其然也，  
则举不然者而问之。

这两章是说明处理法则的方法。“法同”章的意思是说，如果若干法则是同种类的，在适用上，就应该观察其相同的地方：就是说，取出它们相同之点，详加观察，一到了熟而能巧的时候，就可以诱导而转成更普遍的新法则来。故曰：“法取同观，巧传。”（《释名》云：“传，转也。转移所在，执以为信也。”所以，“传”有转义。）近代科学史已经证明由各特殊的法则可以诱导出更一般的法则。在接近工艺的墨家，是可能有这种见解的。

“法异”章的意思则是，如果法则不是同种类的，在适用上就应该把适当的法则用到适宜的地方。首先就要研究事物的所以然之故，应用之后，再观察其是否相宜。所以说：“取此择彼，问故观宜。”如果人认为宜，而我认为不宜的时候，对于彼“以为此其然也，则举其不然者而问之”，看看到底孰宜。这样地仔细推求，切实检证，不但可以把事情做好，并且对于法则，也可获得更进一步的认识。

第三，《经》下云：

一法之相与也，尽类。若方之相合也。说在方。

《经说》下云：

一：方尽类。俱有法而异。或木或石，不害其方之相合也。尽类，犹（由）方也。物俱然。

本章主旨在说明法则对于同类事物的普遍妥当性。意思是说，一

个法则,如果已证实其为真实的法则,那末,它既然是从某种事物发见出来,它的适用就必然对于同类的事物都是普遍妥当。譬如方形的东西,是根据方的法则造成的,故不问其质材是木是石,都不害其为方形的相合。它的尽类相合,都是由于“方”的缘故。故曰:“说在方。”而且不仅特定的法则如此,其他一切事物,都有它们自己的法则(规律),而其法则也都可以尽类,都具有对于那类事物的普遍妥当性。故曰:“物俱然。”

这里,我们也看到墨家的正确的认识论,有力地贯彻着他们对于判断以及法则的见解。

## 五

我们说过墨家重实质不重形式,这正是他们的优点。所以,《墨经》关于推论(或推理)——即是“以说出故”——的方式,并不积极去规定,可是关于它的重要的原则,差不多应有尽有。《经》下全篇,就是所谓“以说出故”的辉煌的实例。大都是首先立“辞”,其次出“故”。例如:“五行毋常胜。说在多。”有时还带有例喻。例如:“一法之相与也,尽类。若方之相合也。说在方。”又如:“所知而弗能指。说在春也。〔若〕逃臣、狗犬、遗者。”如果“引说就经”一起观察,那就更加完备。若用三段论法或因明的三支作法的眼光把它排比起来,也未尝不可以说大前提、小前提及断案,或者宗、因及喻,都有了。但是,墨辩自是墨辩,它本来就不重形式,排不排比得整齐,和它什么相干。在它,只要能够正确出故,“说”的能事已毕,推理的目的也就达到了。

那末,怎样才能使以说出故不至陷于谬误呢?墨家还是根据他们以客观现实为真理标准的老法子。《经》上说:

辩,争彼也。辩胜,当也。

《经说》上云:

辩：或谓之牛，或谓之非牛，是争彼也。是不俱当。

不俱当，必或不当。不当，若犬。

论辩是要求胜的。要求辩胜，就必须求其“当”。所谓“当”，就是当于客观的真实。就本章来说，比方远处有一动物，有的说是牛，有的说不是牛——非牛，争辩的胜负，不在于双方的言辞，而决定于那只动物，究竟是不是牛。如果它真是牛，就是说牛的得当，如果它不是牛，就是说非牛的得当。这是不会双方都得当的，因为那动物不是牛，就是非牛。必定有一方不能得当。所争的焦点就是那动物本身究竟是什么。走近一看，那并不是牛，而是一只犬。那末说牛的就不得当，胜利就归那说非牛的了。这样看来，所谓“当”，就是“当”于所争辩的客观的事物。所以说“是争彼也”。为什么叫做“彼”呢？因为对于争辩的双方说，它是“第三者”的缘故。上一章所谓“彼，不可两不可也”，也就是“是不俱当”的意思。

其次，《小取》篇云：“效也者，为之法也。所效者，所以为之法也。故中效，则是也。不中效，则非也。是效也。”这也是墨家求其辩当的方法。墨家关于法的见解，上节已经说过，是经得起实践的检证的，才算是“法”。这里所谓“为之法”的“法”，当然要求它能恰合客观的真实。所谓“故中效”的“故”，就是“以说出故”的“故”，从墨家的观点看来，也应该符合于“故，所得而后成也”的“故”。但是，欲知以说出故的故，是否符合于事物“所得而后成”的故，换句话说，就是立论的理由是否符合于事物的理法，最好以事物的理法为“法”，去检证立论的理由的故，是否中效。中效则是，不中效则非，效果显然，毫无含混。故曰：“是效也。”这种看法，是和所谓“辩，争彼也”的精神，完全一致的。

\*

\*

\*

《小取》篇关于论辩的方法，还有几种原则的说明，现在因为篇幅关系，不想多说，可是它论辟、侔、援、推诸法的谬误一节，一样贯彻着墨家注重实质的精神，很值得我们注意。它说：

夫物有以同而不率遂同。辞之侔也，有所至而止。其然也，有所以然也；其然也同，其所以然不必同。其取之也，有所以取之；其取之也同，其所以取之不必同。是故辟、侔、援、推之辞，行而异，转而危（诡），远而失，流而离本，则不可不审也，不可常用也。故言，多方，殊类，异故，则不可偏观也。

从这节文章里，我们可以看出墨家是怎样实事求是，处处注意于事物之“所以然”，丝毫不肯为表面的现象所迷乱，同时也丝毫不肯苟且含混；对于立论，力戒“诡异流失”，对于听言，必求其慎审周详。可见他们能够有那样高的成就，决不是偶然的。

一九四三年九月三日

### (三) 《墨经》的“存”不同于 《公孙龙子》的“藏”

《墨子》《经》下云：

于一，有知焉，有不知焉。说在存。

《经说》下释本章云：

于石，一也；坚白，二也，而在石；故“有知焉，有不知焉”，可。

张纯一先生解释本章“存”字云：“此所谓‘存’，即《公孙龙子》《坚白论》篇‘藏’之义。”这个解释并不正确。他没有了解《墨经》“盈坚白”与《公孙龙子》“离坚白”有根本态度上的不同。

按本章大意在说明事物的属性无限，不能一时尽为人所知道。我们对于一个事物的属性，可能有的已经知道了，有的还不知道，而未为我们所知道的那些属性仍然存在于事物之中。故曰：“说在存”。《经说》则具体举例来说，比方石是一事物，而坚和白等则构成它的可分析的整体的属性——即所谓“二”<sup>①</sup>，都蕴涵于具体的石中。故曰：“而在石”。所谓“而在石”者，即解释经文中“存”字的

---

① 这个“二”字，不是数目字一二的二，而是《墨经》中常用的一个术语，有特别的涵义。《墨经》称物的全部为“兼”，称其部分为“体”；而对全部之可分析或把它看做可分析者，则称之为“二”。举一个最明显的例，如《经》上“见：体，尽”章的《经说》云：“时者，体也；二者，尽也”。“时”，即是《论语》《阳货》篇“孔子时其亡也而往拜之”那个“时”字，是作“伺”字解的。意思是说，孔子窥伺阳货不在家的时候前往谢他。在上举《经说》，大意则是说“窥伺，只见一偏；必全面观察，才能尽见”。如果不把“二”字解释为可分析的全部，试问对于“二”与“时”对举，及“二者，尽也”之释文，怎说得通？又与经文之以“体”与“尽”对举，又怎能调和？

意义。以为不在旁的地方,而是在石。若有人只拊之而得其坚,只知有坚,不知有白;但白仍在石,不因他不知而消灭。反之,若有人只视之而得其白,只知其白,不知其坚;则坚之在石,仍然如旧。坚白之外,尚有多种多样的其他属性,也在石中,等待人去认识。如果就人方面说,所知虽有多寡的不同,毕竟只是程度的差别,不能把它的属性尽知无余,则没有两样。故曰“‘有知焉,有不知焉’,可”。可见《墨经》之所谓“存”,是存于事物里面的。

《公孙龙子》之所谓“藏”,则不然。他所说的藏,是共相(概念)的自藏。他是主张共相可以离开事物而独立存在的。在《白马论》中,他已经主张了“马”、“白”、“白马”是三个分离独立的概念;在《坚白论》中,也同样地把“坚”、“白”两共相看做分离独立的。这是他一贯的主张。(在当时,能够这样地作高度抽象的思维,在一种意义上,也可以说是进步的。)所以《庄子》《秋水》篇称其“合同异,离坚白。”《坚白》篇云:

“坚、白、石,三,可乎?”曰:“不可。”曰:“二,可乎?”曰:“可。”曰:“何哉?”曰:“无坚得白,其举也二;无白得坚,其举也二。……视不得其所坚,而得其所白者,无坚也;拊之不得其所白,而得其所坚者,得其坚也,无白也,……得其白,得其坚,见与不见,见与不见离,一一不相盈故离。离也者,藏也。”

公孙龙主张“离坚白”,故不以坚、白、石为三。以为“得其白”时,坚即离白而藏。“得其坚”时也一样。而其所谓“藏”,并不是藏于石中,而是坚、白的自藏。故公孙龙说:

物白焉,不定其所白;物坚焉,不定其所坚。不定者兼,恶乎其(原作甚,依陈澧校改)石也。

意思是说,坚白皆具普遍性,离物而有,不拘囿于一物。例如白,有白人、白马、白羽之白;坚,有坚金、坚木、坚冰之坚,何必定于石呢?用这来表示坚白各有独立性而自存的(依伍非百先生注)。他

又说：

坚未与石为坚而物兼。未与物为坚，而坚必坚。其  
不坚石、物而坚，天下未有若坚，而坚藏。

意思是说，坚这种属性，不仅和石在一起成为它的坚，也兼和其他物在一起而成为它们的坚。就是不和万物一起而成为它们的坚，坚还是坚，没有变易。不过，当它不和石及他物一起而成为它们的坚时，天下就看不见这样独立的坚罢了，不能说没有坚这个属性的。故曰：“而坚藏也”（依谢希深注）。这是强调坚的独立自存性，不因看见与否而发生问题。到了完全“不与物为坚”的情形，坚就自藏起来，并不是什么东西把它藏掉。故曰：“有自藏也，非藏而藏也”。其强调共相可以离开事物而独立存在的思想，和墨家所谓存在于事物的见解，是丝毫没有共同之点的（这是唯心论与唯物论的差异）。

《小取》篇云：“明同异之处”。《经》上云：“坚白，不相外也”。又《经说》下云：“坚得白，必相盈也”。原来，墨家是主张“明同异，盈坚白”的啊！

## (四) 有无、同异、与类

“有”和“无”，“同”和“异”，都是相反的范畴。在认识论和逻辑上都是很紧要的。有了“有无”的区别，才有“同异”的观念，有了“同异”的观念，才有“类”的概念。而分析、综合、分类都和它们相生相长而不可分离。

宇宙间存在的事物，刺激着我们的感官，我们就感觉到它的存在，认识的过程就此开始。某种事物，我们认识它存在，说它“有”；由于客观事物的变化，它一旦逸出了我们所能感觉的领域，看不见了(让我们把眼官做感官的代表吧)，就说它“无”。精神活动到相当发展的程度，也可能凭想像构成某种客观从未曾有的东西，比方说，龟毛兔角之类；而按之实际，这种东西，确不能“有”，于是我们说，“无”龟毛兔角。这种“无”，和那曾经“有”过而又逸出了我们所能感觉的范围的对象的“无”，有些不同。因为它自始就未曾进入，也无可能进入我们的感觉的领域。在《墨经》中明显地给这两种“无”以区别。《经》下云：

无不必待有。说在所谓。

《经说》下云：

无：若无马(旧作焉，误)，则有之而后无。无天陷，则无之而无

“马”是客观实有的动物，死掉了，或失掉了，马主人说“无马”；因为是前有而今无，所以说：“有之而后无”。这是一种“无”。“天”是不会掉下来的，也没有掉下过，人人知道，因此说：“无天陷”，也等于

无龟毛兔角一样,本来是没有的事,所以说:“无之而无”。这是第二种“无”。因为两者都用“无”这个名词,所以说:“无不必待有。”凡说“有无”,都就“什么”说的。《经说》上云:“所以谓,名也。所谓,实也”。这里两种“无”的区别,都就所谓“实”——“什么”——说的,所以说:“说在所谓。”

“有之而后无”,只能由“有”生“无”,不能由“无”生“有”。“无之而无”,前此没有“有”,后此也没有“有”,“无”只是“无”,更不能生“有”。由于事物的变化,人类的创造,有时一种个别的新事物产生出来,似乎是由“无”生“有”的,但从整个的宇宙说来,只是形式的变化,不能说由“无”而生“有”的。

墨家这种有无观,是一种脚踏实地的科学的见解,也合于一般的常识;和道家的所谓“天地万物生于有,有生于无”(《老子》)的玄学的有无观,恰恰相反。

在客观现实中,凡是“有”既然都是事物的“有”,就是抽象的理法,也是有具体的事物做根据的。如果单只“有”,而没有规定,实际上也就等于“无”,所以,释家所谓“妙有”,结果就是“空无”,和墨家的见解也不相同。

儒家对于“有无”的见解,也和墨家一样,是合于常识和科学的(道学家自然例外)。所以,晋时的裴頠要作《崇有论》去反对“无能生有”的玄谈的说法。他说:

夫至“无”者无以能生。故始生者自生也。自生必体“有”,则“有”遗而生亏矣。(《晋书》本传)

意思是说,宇宙中间,“有”从“有”生,如果无“有”,就不能生。始生的“有”,由于“自生”,宇宙本来如此。

“角者吾知其为牛,鬣者吾知其为马”,这样的同异的区别,由于事物属性的“有无”。所以《经》上说:“同异交得,放有无”。“放”就是依据的意思。《论语》《里仁》篇云:“放于利而行,多怨。”《集解》引孔注云:“放,依也”。依据“有无”,就可以知“同”,也可以知

“异”；所以说：“放有无。”又说：“交得。”

宇宙事物，森罗万象，没有两个绝对相同，也没有两个完全相异。维廉·侯失勒曾问儿子约翰说：什么东西是同类而最相似的？约翰答道：一株树的叶子最相似。维廉就要他找两片最相似的叶子。可是，约翰终于找不出来。这个故事充分地证明了客观事物同中有异，异中有同，没有绝对一样的。因为同异的两个观念是互相依存的。所以《大取》篇说：“有其异也，为其同也。为其同也，异。”根据这个道理，《墨经》说：“同，异而俱于之（是）一也。”（《经》上）正指出了它们相因的关系。

然而同异在物，虽然不是绝对的，但都有它们的客观的限度。因为“同”是就某种属性的“共有”说，而“异”则就其他属性的彼“无”此“有”或彼“有”此“无”说的。如果超过它的限度而说“同异”，就不真实。《荀子》《非相篇》说：

人之所以为人者，……以其有辨也。饥而欲食，寒而欲暖，劳而欲息，好利而恶害，是人之所生而有也，是无待而然者也。是禹桀之所同也。然则人之所以为人者，非特以二足而无毛也，以其有辨也。

今夫猩猩形相，亦二足而无毛也。然而君子啜其羹，食其馘。故人之所以为人者，非特以其二足而无毛也，以其有辨也。

夫禽兽有父子而无父子之亲，有牝牡而无男女之别。故人道莫不有辨，辨莫大于分，分莫大于礼。

“禹桀之所同”，在“人之所生而有的”“欲”，而他们所异则在于“礼”的有无。人和猩猩，同是“二足而无毛”，而其相异则在人有辨而猩猩无辨。人有男女，禽兽有牝牡，都有“父子”，是相同的；但“父子之亲”，“男女之别”，则人有而禽兽无，是相异的。——这些同异，都是有标准、有限度的。

可是，《庄子》说：“自其异者视之，肝胆楚越也；自其同者视之，

万物皆一也。”(《德充符》篇)郭象注云:“因其所异而异之,则天下莫不异。……因其所同而同之,则万物莫不同。”而惠施也说:“大同与小同,异,此之谓小同异。万物毕同毕异,此之谓大同异。”(见《庄子》《天下》篇)这些说法,都是超越了客观事物所以同异的限度去看同异,尽量扩大,借以证明其“天地与我并生,万物与我为一”(庄子语,见《齐物论》),和“泛爱万物,天地一体也”(惠施语,见《庄子》《天下》篇)的形而上学的见解。这种同异观,一转就可以达到轻视“求之以察,索之以辩”(《庄子》《秋水》篇)的态度。庄子的“不遣是非,以与世俗处”(《庄子》《天下》篇)的处世法,正是它的理论上必然的归结。惠施“历物”,而“遍为万物说”(见《天下》篇),还没有脱离客观事物,所以,他尚不至陷于“不遣是非”的境地,所以尚“以此大观于天下而晓辩者”——一句话说,还要“辩”。这是庄惠同而不同的所在,也是《天下》篇要讥惠施“逐万物而不反”的原因。

墨家很重视同异的限度,自然要把同异分得很详细。《墨经》云:

同:重,体,合,类。(《经》上)

同:二名一实,重同也。不外于兼,体同也。俱处于室,合同也。有以同,类同也。(《经说》上)

异:二,不体,不合,不类。(《经》上)

异:二必(毕)异,二也。不连属,不体也。不同所,不合也。不有同,不类也。(《经说》上)

《大取》篇还有一段论同异的文字,可惜讹夺太多,不足以窥全豹。它说:

智与意异。重同。具同。连同。同类之同。同名之同。同根之同。丘同。鲋同。是之同。同然之同。有非之异。有不然之异。有其异也,为其同也;为其同也,异。一曰,乃是而然。二曰,乃是而不然。三曰,迁。四曰,强。

(一)所谓“二名一实”，如《墨经》与《墨辩》，同指《经》上、下及《经说》上、下等篇；故曰，“重同”。(二)“不外于兼”，如《大取》和《小取》同编在《墨子》书中。“体，分于兼也。”(《经》上)“体”指一部分，“兼”指全部。部分同含于全部，故曰“体同”。因为不相连属就不是兼的众体，所以“连同”就是“体同”。(三)“俱处于室”，如禽滑釐和耕柱子同为墨子弟子，谊属同门，故曰“合同”。“具”，孙诒让云：“当为俱。”因之，“具同”也是“合同”。孙云：“丘与区通，谓同区域而处。”故“丘同”也是“合同”。“室”，“所”，“丘”，原是一样意思。(四)“有以同”，如大禹和墨子在“忘己济物，劳形天下”这一点有其相同的地方；故曰“类同”，也曰“同类之同”。——所谓“异”的四种，恰是“同”的反面，可以类推。(五)“郑人谓玉未理者为璞，周人谓鼠未腊者为璞”，鼠、璞实异，只有名同；故曰“同名之同”。(六)孙云：“鲋、附通，丽也。”纸布同染绿色，质虽不同，但所附丽的绿色则相同，故曰“鲋同”。(七)“是之同”，是指事物的实的相同。(八)“同然之同”，事物的实虽未必同然，而人们都认为相同，如蜾蠃与螟蛉是。(九)“同根之同”，如青出于蓝，冰出于水。(十)“有非之异”，如牛非马。(十一)“有不然而异”，如彼是此非，是非各执。(十二)“是而然”和“是而不然”，《小取》篇都有说明，不赘(面《小取》篇的“或一周而一不周”，“或一是而一非”等项，也是有关异同的)。(十三)所谓“迁”，是从变迁方面去说明异同。(十四)而所谓“强”则就牵强附会方面去别异同的。——由于重视异同的限度，所以《经》上大都是为概念下定义的。

就许多事物比较它们的属性而找出它们的共同点，倘这共同点属于该事物的属性，于是把那些具有这共同点的事物包括在一起，就叫做“类”。类的概念，在逻辑上极为重要。所以《小取》篇于“以名举实，以辞抒意，以说出故”之后，殿之以“以类取、以类予”；认为“以名举实……”等的根据。“取”是举例，“予”是判断。判断和概念又互相倚倚。由此，可见墨家怎样重视类的概念；同时可见

类的概念在逻辑中占有怎样重要的地位。所以,《大取》篇对于“明类”,再三致意:

夫辞,以故生,以理长,以类行者也,三物必具,然后足以生。立辞而不明于其所生,妄也。今人非道(路)无所行,唯(虽)有强股肱,而不明于道(路),其困也,可立而待也。夫辞以类行者也,立辞而不明于其类,则必困矣。

因为深知“立辞而不明于其类,则必困”,所以《墨经》处处重视“明类”。现在举出最显著的两章为证。《经》下云:

异类不毗(比)。说在量。

《经说》下云:

木与夜,孰长? 智与粟,孰多? 爵、亲、行、贾(价),孰贵? 麋与霍(虎),孰高? 蚘(蛆)与瑟(虱),孰瑟(缩)?

类既相异,它们的量的单位自然不会相同,又何从去作比较;所以说:“说在量。”《经说》只是举出几种实际的例子罢了。《经》下又云:

狂举不可以知异。说在有。

《经说》下云:

牛狂(性)与马惟(虽)异,以牛有齿,马有尾,说牛之非马也,不可。是俱有,不偏有,偏无有。曰,[牛]之与马不类;用(以)牛有角,马无角,是类不同也。若举牛有角马无角,以为是类之同也,是狂举也:犹牛有齿,马有尾。

《公孙龙子》《通变》篇也说过“狂举”,它说:“无以审类,是谓乱名,是谓狂举。”所举不当,叫做“狂举”。毛病在于不知审类。而类的不明,则在不明白事物的同异依乎特征的有无,故曰:“狂举不可以知异。说在有。”举异以概同,举有以概无,互文见意。比方角为牛所独有,齿和尾则牛和马所共有。用共有的属性去说明牛马异类,固然不对,但用独有的属性去说明牛马的同类,也是不对的。关键就在于没有注意到“是俱有,不偏有,偏无有”这上头。所谓“是俱

有,不偏有,偏无有”,和“因明”(印度逻辑)的“同品定有性,异品遍无性”,可说是异曲同工,毫无逊色。

类的概念,可说是墨子的发见,很早就被运用在逻辑上,在晚周诸子书中,都可以找到例子。不过,《墨经》关于类的运用最为切实周到罢了。最后,还得举一个例子来证明“立辞而不明其类”的危险。北齐刘昼的《刘子》《审名》篇云:

世人传言,皆以小成大,以非为是,传弥广,理逾乖,名弥假,实逾反;则回犬似人,转白成黑矣。

今指犬似人,转白似黑,则不类矣。转以类推,以此象彼:谓犬似獾,獾似狙,狙似人,则犬似人矣。

谓白似缁,缁似黄,黄似朱,朱似紫,紫似紺,紺似黑,则白成黑矣。(见刘奇《论理古例》第一五〇页引)

这是不明其类的谬谈,其毛病在不严辨类和类之所以不同是由于它们各有各的特质。《齐物论》云:“类与不类,相与为类”;倘仍用“自其同者视之”那一套手法,就不免有“回犬似人,转白成黑”的危险。但作为形而上学看,则又当别论。

## (五) 《墨经》的时空观

时间,在《墨经》叫做“久”;空间,叫做“宇”。《经》上云:“久,弥异时也。宇,弥异所也。”“弥”是遍及的意思。“时”和“所”则指具体的时间和空间说。所以,《经说》上具体地解释云:“久,合古今旦莫(暮);宇,东西家(犹言中也)南北。”也就说明了抽象的时空概念,是由概括具体的时间和空间而获得的。《淮南子》《齐俗训》所谓“往古来今谓之宙,四方上下谓之宇”,也是同样的说法。“宙”就是“久”。

“久”既然由具体的时间得来,所以“久”有时也指“时分”说。例如《经》上“始,当时也”章的《说》云:“时,或有久,或无久。始,当‘无久’也。”事物的开始,当始于某一时点,换句话说,即和某一时点相值,故曰:“始,当时也”。而具体的时间,可分为时点和时分。“有久”“无久”的“久”,作时分释。没有时分,就是时点。故曰:“始,当‘无久’也”。因此,具体的“久”,也叫做“时”。

《墨经》理解时空,常是以时空互相训释,而以物质运动为根据的。《经》下云:

行修(旧作循,误)以久,说在先后。

《经说》下云:

行:(此处原有者字,衍)行者必先近而后远。远近,

修也。先后,久也。民行修,必以久也。

这一章的正面,在拿走远路(行修)做例子,说明由时间的长短,测知空间的距离,而获得空间的观念。反过来说,由于空间的距离,

测知时间的久暂,而获得时间的观念。所以《经说》于侧重说明空间之中,仍双管齐下,同时寓说时间之意:故云“远近,修也。先后,久也。民行修,必以久也。”这里,最值得注意的,是以“行者”或“民”的行路——即事物的运动——去说明人类获得时空观念的由来。这种见解,是常识,也合科学。《经》下又云:

长宇,宇或(域)徙。说在久。

《经说》下云:

长宇:徙而有处宇。宇南北,在旦有(又)在莫(暮)。

宇徙久。

本章《经说》文字,似有讹夺,但《经》和《经说》的以“久”(时间)去说明“宇”(空间)运动的意思,还是很明了的。上引一章,就运动主体——“行者”或“民”说,本章则站在运动主体的立场而就运动结果的空间变动说。《经》上所谓“动,或(域)徙也”,也是后者的说法。物体运动另一方面也见为地域的迁移——“域徙”;域徙则方位也因而变动,平旦认为南方的,薄暮已变为北方了。故曰,“宇南北在旦又在暮”。但在大字(长宇)之中,虽徙而有实在具体的处所;有实在具体的处所,当然也就预期着具体的事物的运动。这是“徙而有处宇”的合理的解释。而“行修以久”,必有“时分”,故曰“宇徙久”。

《墨经》又以“动”“止”对举,“动”即运动,“止”即静止。静止的观念,也由时间而获得,故《经》上云:“止,以久也。”本来静止是运动的一种特殊形态;既然可以以“久”去说明“动”,所以以“久”去说明“止”,也是很自然的。《经说》上从“止”的反面说明这一章云:“无久之不止,当牛非马,若矢过楹。有久之不止,当马非马,若人过梁。”《说》文“当牛非马”“当马非马”二句,疑有讹夺。“不止”指“动”说,“久”指时分说。“无久之不止”,是就“时点”去观察运动,故以“若矢过楹”为例。就运动的某一时点去看运动,事物于一时点在甲地点同时又不在甲地点,才能成为运动。“有久之不止”,则

就“时分”去观察运动,故以“若人过梁”为例。事物的继续运动,即“行修以久”,“时分”极其明显;故曰:“有久之不止,……若人过梁。”各家解释,多未确切,大都拘牵于“当牛非马”“当马非马”二句的结果;因而就不能把关于动、止、久、宇各章,说得联贯。

《墨经》又从抽象的属性(因而概念)去证明没有事物就没有时空。《经》下云:

无宇与久(旧作久与宇),坚白,说在因。

《经说》下云:

无:坚得白,必相盈也。

《经》上又云:

坚白,不相外也。

《经说》上云:

坚〔白〕,异处不相盈,相非(排),是相外也。

这两章,初看似相矛盾,一说“必相盈”,一说“不相盈,相非,是相外也。”其实,由《墨经》的时空观来看,自可以“怡然理顺”,并不矛盾。就是说,事物的抽象属性,如坚白之类,因为没有时间性,故“坚得白,必相盈”;如果“坚、白”“异处”,则因其所属的事物的时空性的关系,就不能相盈,故曰:“异处不相盈,相非,是相外也。”由此可以推知,墨家已经隐约地见到具体的事物不能离开时空的形式而存在的端倪了。

## （六）该怎样看待墨家逻辑

目前我国许多研究逻辑的学者，正在热烈地讨论有关形式逻辑的问题，可见“学点逻辑”的号召，已经得到人们的重视和响应，这是值得高兴的现象，尤其是在全国的中学一般没有开逻辑课，高等学校讲授这门科学的也还寥寥无几的时候。

讨论采取“百家争鸣”的方式，大家畅所欲言，使不同的意见得以接近，也解决了一些问题，这是好的。可是在讨论过程中也发现了一些不成问题的问题，如形式逻辑能不能够起认识作用，即能不能够使人获得新的知识之类。

关于形式逻辑能不能够起认识作用这个问题，在我国先秦诸子——尤其是墨家的回答是肯定的；在印度逻辑——“因明”，也是肯定的；甚至希腊的古逻辑家，形式逻辑的首创者亚里士多德自己也没有怀疑过逻辑能够获得新知。怀疑是起自形而上学的唯心主义的资产阶级学者。他们脱离生产，脱离实际，有意无意地尽量使形式逻辑和社会实践隔离，使它变成单纯的“形式”逻辑。比方说，不承认归纳逻辑是形式逻辑；不承认充足理由律是形式逻辑的规律；说什么形式逻辑只管推理形式，不问它的内容，并把眼光限死于三段论式……等等，都是由于不敢或不愿意正视客观现实的缘故。所以，有些人在讨论中的举例，只是“闭门造车”，从没有注意到两年多来在全国各方面大鸣、大放、大辩论、大字报中所实际进行着的斗争的实例。

其实，事情也很简单。从人类的认识史看来，人类自其前史开

始那一天起,就和劳动、语言一道,开始了思维。因此,人类在社会实践中逐步地解决了各式各样的困难,改善了生活,积累了经验,获得了知识,提高了文化。这些都是人类认识史上铁一般的事实。如果形式逻辑真的不能够起认识作用的话,人类的历史发展是不可想像的,又何来今天这样的五花八门的、光辉灿烂的各种科学呢?提出形式逻辑能不能起认识作用的问题,是很奇怪的。我们下面要说到的墨家关于“辩”学(即逻辑)的看法,就认为“辩”学的准备工夫以及各种方式原是为了达到“别同异、明是非、处利害、决嫌疑”的目的,这是值得深思的。

躬逢盛会,我想在这里来翻一翻二千多年前墨家逻辑的旧账,不会是无益的吧?

为什么要翻墨家这笔逻辑旧账呢?因为墨家逻辑可以说是集先秦逻辑思想的大成,是中国古代一家比较完备的唯物主义的逻辑,这笔遗产对于我们当前的逻辑研究还有很大的启发;也因为我对于历来研究墨家逻辑的方法还有一些不同的意见,想乘此机会提出来向大家请益。

我国学者研究墨家逻辑,已有数十年的历史,也获得很大的成就,使它大体可以读懂,这是他们的功劳(我现在能够提出一些意见,也还得向他们致谢)。可是由于研究方法上还有问题,使人不易认清墨家逻辑的真面目,妨碍我们接受这笔极可贵的遗产,同时也还会妨碍我们的逻辑研究,因为方法是有一般性的。

墨家的逻辑,导源于墨子,而完成于墨家后学,自墨子提出“言必有三表”,中经《经》上、下和《经说》上、下,而终于《小取》篇。经及说的范围广泛地涉及各种科学,而前后酝酿提炼盖在百年以上,可说是源远流长的了。《小取》(包含《大取》篇“夫辞,以故生,以理长,以类行者也”以下在内)则似专为墨家“辩”学做总结的。前期和后期墨家着重有所不同,不能一概而论。可是有人反对把墨家分为前期后期,认为《墨经》是墨子自著,但对《大取》、《小取》则安

于缄默。这种说法,不但不能说明三表与《墨经》对于先王的见解有矛盾等许多问题,而且无形中否定了墨学在长时期中的发展,违背历史的观点。所以,我们从来就把墨子和墨家后学的逻辑思想分别加以研究,看看它们彼此间的关系,然后再作综合的叙述。虽然研究尚未尽成熟,但相信这种方法还是可用的。

\*                     \*                     \*

墨子姓墨名翟,鲁国人,与孔子同国,生当春秋战国之际,约后于孔子而前于孟子。因为生长在邹鲁文化之邦,故有机会学习先王之道,阅读“百国春秋”。他自己说过:“翟上无君上之事,下无耕农之难,吾安敢废此(读书)。”(《贵义》篇)看来,大概是属于士这个阶层而熟习于手工工艺的。因此,他接近“农与工肆之人”,也代表着他们的利益。他眼见诸侯力征,人民穷苦,而儒术不足以解决问题,故力倡兼爱、非攻之说,身体力行,坚苦卓绝。《庄子》《天下》篇说他“真天下之好(按即爱好天下的意思),虽枯槁不舍”。孟子也说:“墨子兼爱,摩顶放踵利天下为之。”(《孟子·尽心上》)可见事实具在,就是论敌也不能抹煞。《天下》篇又说:“墨子……又好学而博,不异,不与先王同。”关于“不异,不与先王同”,章炳麟解释道:“言墨子不苟于立异,亦不一切从同。”就是说墨子所理解的先王不与儒家一样。《淮南子·要略》说:“墨子学儒者之业,受孔子之术,以为其礼烦扰而不说(按旧注:说,易也),厚葬靡财而贫民,[久]服伤生而害事,故背周道而用夏政。”恰好揭露了“不与先王同”的秘密,指出儒墨对立的关键。

墨子把宣传他的学说而促其实现,叫做“为义”。“为义”就要调动各种力量,所以说:“……为义犹是(按“是”是指着上文“筑墙”说的)也,能谈辩者谈辩,能说书者说书,能从事者从事,然后义事成也。”(《耕柱》篇)又“以为古之善者则述(述)之,今之善者则作之,欲善之益多也”(《耕柱》篇)。因此,不但甘于“独自苦而为义”(《耕柱》篇),“遍从人而说之”(因“今求善者寡,不强说人,人莫之

知也”),而且也经常教人必须“有道者劝以教人”。那末,“谈辩”、“述作”的内容又是些什么呢?据《鲁问》篇墨子答复魏越的话看来,它的范围几乎包括了墨子学说的整个体系:

……凡入国必择务而从事焉:国家昏乱则语之尚贤、尚同,国家贫则语之节用、节葬,国家惠音湛涵则语之非乐、非命,国家淫僻无礼则语之尊天、事鬼,国家务夺侵凌则语之兼爱、非攻。故曰,择务而从事焉。

范围这样广泛而复杂,要完成任务,就必须对于事物有真切确实的知识,对于谈辩有缜密犀利的逻辑,不如此就不能服人之口并服人之心。墨子的“三表”(又称“三法”),大概就在这种客观要求底下建立起来的。《非命》上篇云:

子墨子曰:言(旧作言曰,误)必立仪,言而毋(无)仪,譬犹运钧之上而立朝夕者也,是非利害之辩不可得而明知也,故言必有三表。何谓三表?子墨子言曰:有本之者,有原之者,有用之者。于何本之?上本之于古者圣王之事。于何原之?下原察百姓耳目之实。于何用之?废(发)以为刑政,观其中(按“中”字读去声)国家百姓人民之利。

墨子长于工艺,熟知规矩准绳对于手工工艺操作的重要,故在谈辩中也重视立言的客观标准。所以他说:“为义而不能,必无排(诽)其道,譬若匠人之斫而不能,无排(诽)其绳。”(《贵义》篇;“道”在这里是仪法的意思,不同于唯心主义的所谓道。)甚至把他那“墨记监制”的“天志”也当做规矩使用,说是“我有天志,譬如轮人之有规,匠人之有矩,执其规矩以度天下之方圜(圆),曰,中者是也,不中者非也”(《天志》上篇)。规矩是人造出来的,墨子的所谓天志,也是他创造的,所以说:“子墨子置立天志以为法仪。”(《天志》下篇)

虽然由于唯心主义的世界观因素的影响,墨子在运用三表时

不能充分贯彻它们的客观标准的精神；但是，一般说来，那三表基本上还是符合于唯物主义认识论的，就是说，三表的方法，无论直接间接都是以经验为立言的标准（第一、第二表），并以实践为理论的真伪的检证（第三表）。为什么说他在运用时不能充分贯彻呢？“上本之于古者圣王之事”，说的是圣王之事，不是圣王之言，但在《非命》中篇，却又于“圣王之事”上面加上一项“天鬼之志”。第二表“下原察百姓耳目之实”，在《非命》下篇又写成“察众之耳目之请（情）”。明明要以人民的经验为立论的标准，但运用时又走了样，例如《明鬼》篇对于鬼神的有无只凭人民传统迷信的传闻，《非命》篇则凭百姓的感觉去判断看不见摸不着的抽象的“命”之事实上不可能有的“形”和“声”。第三表以实践为检证，这是最唯物的了。但在尚贤、尚同等理想没有实现以前，抓在“王公大人”手里的“国家”之利是不可能与“百姓人民之利”一致的（可能墨子的三表是在他理想的前提之下提出来的，那又当别论）。——总而言之，三表的提出，在当时是进步的，不能对于墨子要求得太高。

墨子在逻辑方面，还有两件非常突出的重要发见，就是类和故的发见。这种发见，在中国先秦逻辑思想史上，墨子要算第一人。他不但发见了它们，而且有意识地广泛地运用了它们，使他的理论放出了异采，同时也奠定了墨家逻辑的巩固的科学基础。墨子在《非攻》下篇接连说过两次：“子未察吾言之类、未明其故也。”这里先言察类，次说明故。先类后故，决非偶然，那是有它们内在的必然关系的。

“原来人在实践过程中，开始只是看到过程中各个事物的现象方面，看到各个事物的片面，看到各个事物之间的外部联系。”由于“社会实践的继续，使人们在实践中引起感觉和印象的东西反复了多次，于是在人们的脑子里生起了一个认识过程中的突变（即飞跃），产生了概念。概念这种东西已经不是事物的现象，不是事物的各个片面，不是它们的外部联系，而是抓着了事物的本质，事物

的全体,事物的内部联系了”<sup>①</sup>。“类”这个概念,也是经由同样的径路而形成的。在墨子,这个概念一和他的唯物主义的名实观——即“不以其名以其取也”的名实观结合起来,便使他的“立”和“破”,即立论和批驳发挥了逻辑的威力,获得了很大的说服力。例如《非攻》下篇,他指出了“攻”和“诛”是不同类的概念,从而批评论敌说:“子未察吾言之类未明其故也。彼(指禹、汤、武王)非所谓攻,[所]谓诛也”,这样地加强了非攻理论的正义性。又如他在止楚攻宋的斗争中,运用了“同类”的说法,以“义不杀少而杀众,不可谓知类”,说服了公输盘,又以“今有人于此,舍其文轩,邻有敝舆而欲窃之……”指出楚富宋穷的事实,所以“王之攻宋也,为与此同类”,驳得楚王哑口无言,把一场惨酷战争吹得烟消雾散。固然他早已布置禽滑釐等去助宋守御,使楚有所顾忌,但其辞严义正,正气夺人,也是不可低估的。

因为掌握了逻辑上有力的武器,所以墨子能够很自信地说:

吾言足用矣,舍[吾]言而革(更)思者,是犹舍获而攫(拾)粟也。以其言非吾言者,是犹以卵投石也。尽天下之卵,其石犹是也,不可毁也。(《贵义》篇)

其次,类概念的运用,首先就要看事物是同类或者不是同类。凡属同类,必“有以同”,即有它们之所以为同类的本质。例如在《非攻》上篇墨子举了许多例子:有“人人园圃,窃其桃李”的,有“攘人犬豕鸡豚”的,有“人人栏厩,取人马牛”的,以至于“杀不辜人,拖其衣裘,取戈剑”的等等。这些都是“亏人自利”的,在“亏人自利”这一点上,他们是同类的。对这些人,“众闻则非之,上为政者得则罚之。此何也?以亏人自利也”。为什么“亏人自利”则“天下之君子,皆知而非之,谓之不义”呢?《天志》下篇给以回答说:“不与其劳,获其实,以非其所有而取之故。”这样地步步深入,由察类、知

<sup>①</sup> 《毛泽东选集》第一卷,人民出版社一九五二年版,第二七四页。

类、明类而达到明理，由明理而达到明故。理就是事物发展的条理，也就是规律。事物的规律是客观存在的，也就是客观的逻辑，它反映到人的脑子里来便形成主观的逻辑。所谓故，在物理方面说来，是事物生成的原因，而其本身又是其他事物发展的结果。因此达到了故，便接触到了事物的因果关系——因果律。在逻辑方面说来，它又是立论或者批驳的理由（也是证明上的根据）。反过来，明故对于察类也有积极的帮助，它们的相互关系是辩证的关系。正和《实践论》所说：“我们的实践证明：感觉到了的东西，我们不能立刻理解它，只有理解了的东西才更深刻地感觉它”一样的道理。而且由于类概念的这样的运用，摆脱了单纯罗列事例，而向科学的类推发展，进而达到归纳逻辑。归纳逻辑所得到的结论又成为演绎逻辑的大前提。这样，类概念的逻辑发展，就替演绎法和归纳法架上了互相转化的桥梁了。不承认归纳逻辑是形式逻辑的人们，对此应该有足够的注意。

我们不赞成《墨经》是墨子自著的看法，因为这种看法抹煞了墨学的历史发展，而且持这种意见的人们，也提不出正而的积极的证据。但是，我们承认，《墨经》以及《大取》、《小取》基本上是继承了墨子的思想，主要是继承并发挥了有关逻辑和认识论的思想，当然也有所修正。这里再举一例：比方说，“异类不毗（比）。说在量”（《经》下篇）之作为专条面提出，似乎是针对着《非命》中篇把抽象的“命”作为具体的东西来看待之类，作适当的明确规定。（至于关于“尧善治”的看法等等的修正意见，方授楚的《墨学源流》说得很详细，我在《先秦诸子的若干研究》所收《关于〈墨辩〉的若干考察》<sup>①</sup>也略说及，现在不谈。）

自然，《墨经》对于墨子的逻辑思想，继承而发挥的远比修正的多。比方说，类和故这两个概念，在《尚同》、《耕柱》等篇，只在辩论

<sup>①</sup> 见本书第217至243页。——编者

中当做理由或根据而提出,但到了《经》及《经说》却正式地郑重地作为逻辑概念而专条规定下来,同时还把它们分别放在《经》上和《经》下的开头第一条。

故,所得而后成也。(《经》上篇)

这条的《经说》,详细地说明了“故”的内容:

故:小故,有之不必然,无之必不然;体也,若有端。

大故,有之必然:若见之成见也。

下条《经》云:“体,分于兼也。”兼指全体,体指部分。本条《说》云:“体:若二之一,尺之端也。”《墨经》惯用语,尺指线,端指点。因为事物的所以然,都有“放”,仅有放的一部分而不完全的,叫做“小故”,综合故的全部而无缺少的,叫做“大故”。小故对于大故,就好像点对于线,所以说,“体也,若有端。”

《经》下开头就提出了“类”。

止类以行之,说在同。(《经》下篇)

本条《经说》,没有“故”条那样显豁。而解释的人也人各不同,这里不想讨论。但从次条即言“推类之难”,下文又言“异类不毗(比)”,“说在于是推之”等等看来,它是把类概念看成类推的基础而加以重视,是无可疑的。他如《经》上、下详悉规定“同、异”,“有、无”。这些概念都是为“察类”准备好前提条件的。

到了《大取》和《小取》,类和故的概念又进一步向前发展了,就是说,它们已经不是当做单纯的逻辑概念看待,而是在阐明它们在“立辞”和论式中的关系和地位了。由此可见类和故这两个概念在墨家逻辑中,其理论的(逻辑的)和历史的发展的迹象还有线索可寻。可惜文献不足,我们无法知道作者及其具体年代罢了。《大取》篇关于立辞与类、故的关系这样说:

〔夫辞〕,以故生,以理长,以类行者也,三物必(毕)具,然后足以生。立辞而不明于其所生,妄也。今人非道无所行,唯(虽)有强股肱,而不明于道,其困也,可立而待

也。夫辞以类行者也。立辞而不明于其类，则必困矣。

(依张纯一、谭戒甫校)

这段文章，概括地阐明了立辞对于类、故的依赖关系。狭义地说，“辞以故生”；但是“故”如果没有正确的“类”做基础就是空洞的，便会站不住脚，经不起论敌的批驳。如果没有“理”为“故”与“类”的桥梁，那末立论也不会圆融透辟，令人折服。所以广义地说：“三物(按指故、理、类)毕具，然后足以生。”张纯一说：“《经》上首言故，明于其辞所由生而不妄也，《经》下首言类，明其辞以类行而不困也。理则故与类之真诠。《小取》篇自摹略万物之然，论求群言之比，至以说出故，以类取、以类予，并辟、侔、援、推四法，皆以理长也，辩论之道，尽于此矣。”(见《墨子集解》)解释“辞以理长”，颇为中肯。

复次，《大取》末了又列举“浸淫之辞，其类在鼓栗”等十三则，“原文艰险，讹字迭出”(谭戒甫语)，现在很难得其确解；但其用意在于显示类在“辞”中运用的范例则很明显，那就无须进一步去穿凿附会了。“辞以故生”，“说以出故”，因此在辩论中“故”又成为逻辑上的充足理由。《墨经》中不但《经》都有“说”(《经》上)，“说”在明“故”，而且《经》下各条，都明白地标出“说在某某”。“说在某某”与“其故在某某”的表现方法，可能是它们在同一时代写成的标识。

上面说过，《小取》篇是整个墨家逻辑的总结，从“辩”学的目的、作用、方式、应防的过错以及辩学和文法的关系都谈到了；而其结构谨严、文字流利，似乎是墨家后学最后写定的东西。《小取》篇分两部分，第一部分是对于“辩”学作全面的解释。现在将全文引在下面：

夫辩者，将以明是非之分，审治乱之纪，明同异之处，察名实之理，处利害，决嫌疑。焉(按“焉”是“于是”的意思)摹略万物之然，论求群言之比。以名举实，以辞抒意，以说出故，以类取、以类予。有诸己不非诸人，无诸己不

求诸人。

这部分开头“将以明是非之分”以下六句,说明“辩”学(大体相当于逻辑)的作用,也是人类所以有辩学的目的。概括地说,就是别同异,明是非,用以处利害,决嫌疑,而明是非则以别同异为基本。其次,“焉摹略万物之然”二句,说明同异是非的根源在于“万物之然”(这里包括“物之所以然”)。不明白万物之然,就不能“知类”,这是属于“亲知”的知识,直接的知识。而所谓“群言”,则属于间接的知识,“闻知”的知识,一经“论求”比较,就进入于“说知”的知识范围;这种知识是可靠的,因为“在我为间接经验者,在人则仍为直接经验”(《实践论》)。《小取》篇的这两句话概括了整部《墨经》的唯物主义认识论的见解(《经》上“知,材也”以下四条),及其同各派的思想斗争的经验。“以名举实”以下五句,说明“辩”学的方法和步骤,相当于一般的逻辑范围。规定了概念(“以名举实”)、判断(“以辞抒意”)和推理(“以说出故”)的意义,有演绎也有归纳(“以类取、以类予”)。配合着第二部分第一段所说的“辟、侔、援、推”的具体方式,墨家的逻辑于是具备。最后,“有诸己不非诸人”二句,说明用“辩”的道德,是墨子“非人者必有以易之”的精神进一步的发挥。在百家争鸣的今天,对于一些骄傲自大、盛气凌人、不肯虚心接受批评的论者,恰好是一服清凉剂,很值得学习。

从上引墨家这一定义式的有关辩学的概述看来,墨家的逻辑思想是有几点值得注意的:

第一,墨家逻辑的提法是先“自悟”而后“悟他”的。印度“因明”,其初颂云,“能立与能破,及似,唯悟他。现量与比量,及似,唯自悟”,是先提“悟他”,后及“自悟”(启发他人使明白道理,叫做“悟他”,自己奋发学习而明白道理,叫做“自悟”)。墨家辩学与之相反,先提自悟而后悟他。虽然自悟与悟他,彼此关系密切,但看法不能无所畸重。有所畸重势必蔚成学风。墨子“好学而博”犹不敢废读(《贵义》篇),且时劝人学(《公孟》篇),鼓励人们“有道者劝以

教人”，不学就不算“有道”，就没有教人的本钱；在辩论上要彻底折服论敌也须提出自己正确的主张与之对立，即所谓“非人者必有以易之”，如“以兼易别”。这种学风，反映在《墨经》，就表现为反对“学无益也”的主张。——《经说》下云：“也(他)以为不知‘学之无益也’，故告之也，是使智(知)‘学之无益也’，是教也。以学为无益也教，悖。”——反映于《小取》篇则为先提出“摹略万物之然”然后谈及“以名举实……”等等。

第二，墨家逻辑反映了墨家重实践贵功用的精神。墨子非攻，说了就做。《公输》篇描写他止楚攻宋的故事最为有名。观人看事，不尚空谈而重实践。“不以其名而以其取。”所以说：“今天下之君子之名仁也，虽禹汤无以易之，兼仁与不仁而使天下之君子取焉，不能知也。故我曰：天下之君子不知仁者，非以其名也，亦以其取也。”(《贵义》篇)这反映到《墨经》来，就像《经说》下所云：“夫杂所智(知)与所不智(知)而问之，则必曰：‘是所智(知)也，是所不智(知)也’。取、去俱能之，是两智(知)之也。”

墨子重视动机，更重视结果，例如：“巫马子谓子墨子曰：‘子兼爱天下未云(有)利也，我不爱天下未云(有)贼也。功皆未至，子何独自是而非我哉？’子墨子曰：‘今有燎者于此，一人奉水将灌之，一人掺(操)火将益之，功皆未至，子何贵于二人？’巫马子曰：‘我是彼奉水者之意，而非夫掺火者之意。’子墨子曰：‘吾亦是吾意而非子之意也。’”(《耕柱》篇)这是重视动机的。而其答鲁君问：其二子一好学、一好分人财，应立谁为太子？则曰：“钓者之恭，非为鱼赐也。……吾愿主君之合其志功而观焉”(《鲁问》篇)，则又视动机与结果并重了。这反映到《大取》篇，就成为了这样一个原则：“义，利；不义，害。志、功为辩。”志，动机也；功，结果也。

《小取》篇第二部分，论述“辩”学立辞的方式及其应防的过错，共分三段。第一段主要说明“辟、侔、援、推之辞”的内容：

一、“辟”——“辟也者，举也(他)物而以明之也。”

辟同譬字,就是譬喻。举他物以明此物,使人了解,就叫譬喻。《墨经》所谓“若某某”(正面譬喻)或“不若某某”(反面譬喻)都是。

二、“侔”——“侔也者,比辞而俱行者也。”

张之锐说得好:“比辞俱行者,言宾主两辞,相比而行,其义自见,不必说明以此况彼。”例如上引《大取》文:“今人非道无所行,虽有强股肱,而不明于道,其困也,可立而待也(按以上为宾辞)。夫辞以类行者也。立辞而不明于其类,则必困矣(按以上为主辞)。”这一方式,墨家特标为一目,叫做侔。

三、“援”——“援也者,曰:子然,我奚独不可以然?”

“援”,就是援例。例如《小取》篇下文云:“此与彼同类,世有彼面不自非也,墨者有此而众非之,无也(他)故焉,所谓内胶外闭(此处原有与心等七字,疑衍)而不解也。”这是墨家运用“援”辞以反诘论敌的手法。

四、“推”——“推也者,以其所不取之同于所取者予之也。”“推”就是类推。“取”“予”就是第一部分“以类取、以类予”的“取”,“予”。取是举例,予是判断。拿上引《非攻》上篇的例子来说明“以其所不取之同于其所取者,予之”,再适当没有了,因为那本来就是运用“推”辞的(不过,那里不叫推类,而以“若以此说往”表达之,可见尚未定型)。该文共举五例:(1)窃人桃李者,(2)攘人犬豚者,(3)取人牛马者,(4)杀不辜人者,(5)杀多人者——这些,“天下之君子,皆知而非之,谓之不义”;对于“天下之君子”,可说是“其所取者”。至于“大为不义攻国,则弗知非,从面誉之,谓之义”。这一例子显然是“其所不取者”。其实“攻国”也和前五例一样,是“不与其劳,获其实,以非其所有而取之”的。既属同类,就可断定它也是“不义”的了。所谓“予之”就是这样。

由此可见《小取》篇关于“辟、侔、援、推之辞”,只扼要地规定它们的内容,没有讲到它们的形式。其第二段讲到防止立辞的过错,也是专就内容实质方面立论的。原文说:

夫物：有以同而不率遂同。辞之侔也，有所至而止（原误作正）。其然也，有[其]所以然也；其然也同，其所以然不必同。其取之也，有所以取之；其取之也同，其所以取之不必同。是故辟、侔、援、推之辞，行而异，转而危，远而失，流而离本，则不可不审也，不可常用也。故言：多方，殊类，异故，则不可偏观也。

这段文字，很是精练透辟。大旨指出事物现象有貌似而本质不同的。就是同，也是“有以同”的“类同”，不会是“毕同毕异”。而言辞，也是“多方，殊类，异故”的，不能一概而论。“辟、侔、援、推之辞”，大抵以“类”为基础，故须慎审明类，划清限度（所谓“有所至而止”），才不至陷于谬误。听言立辞，都应如此。所以，《墨经》郑重指出：“异类不比”和“通意后对”。有人把这段文字，割裂开来，分别配贴给“辟、侔、援、推”四辞，未免机械一点，似乎不大妥当。（所谓“不可常用”，指的是不可机械地据为典要，所谓“不可偏观”，指的是看问题必须照顾全面。）

那末，墨家逻辑，根本没有形式吗？那也不是。《小取》说：“以辞抒意，以说出故”，在《墨经》，有《经》有《说》，《经》下已经具备了“辞、说（故）”的雏形，例如：“物之所以然，与所以知之，与所以使人知之，不必同。说在病。”《经说》下云：“物：或伤之，然也，见之，智（知）也，告之，使智（知）也。”（从这一引例，同时可见《墨经》明显地具有唯物主义认识论的见解，也可以具见上引“夫物：有以同……故言：多方……”云云之所以反复叮咛于防过的原因。）

有人以墨家逻辑没有繁复的论式，遂认为不及西方形式逻辑或印度“因明”的进步。不知墨家逻辑是二千多年前的产物，而形式逻辑和“因明”的初期也是这样，后来发展，遂流于烦琐，陷于形式主义的泥坑。所谓只管形式不问内容，正是它们的病痛所在，借用《小取》的话，正是“远而失，流而离本”！

因为墨家逻辑的论式简单，于是一些好心的研究者，有的就用

形式逻辑的“三段论法”去套,有的就用“因明”的“三支作法”去套。到了不大好套的地方就“画蛇添足”或者“削足适履”而使之相符合。套是套了,到底不像,一样有“买椟还珠”,“不善嫁女而善嫁媵”(见《韩非子》)之嫌。

我认为正确的研究方法,必须以墨家逻辑还诸墨家逻辑,不要“增字说经”,也不要减辞便己。形式逻辑和“因明”,只可借镜,不能用它替代。辩证逻辑也只能用来做研究的指南。主观逻辑是客观逻辑的反映,是具有人类性的,所以能够用别的逻辑论式去翻译;不过翻译的结果,往往会失掉它原来的意义和风味。这是思维必须通过语言去表现,而语言却具有国民性(或地域性——方言)的缘故。墨家早就看到了这一点,所以《小取》末段似乎专就“侷”辞去讨论它的表现必须注意到语言的习惯,不能单纯形式地去“比辞俱行”。这种看法,也是墨家逻辑的特点之一;但这不是说可以把文法和逻辑混为一谈。有人想通过文法研究逻辑,这是错误的。而且因为各国的逻辑发展史有它自己的特点,各个历史阶段的逻辑,其形式、内容当然也是不一样的。我们研究古代逻辑和逻辑史,主要目的在于研究逻辑的发展规律,推陈出新,找到解决我们现在的逻辑问题的途径或启发。如果拿外国形式逻辑一套就可,我们何必要研究墨家逻辑,多此一举呢?

一九五九年九月

## (七) 墨家的逻辑也没有和认识论分家

在《墨子》——这是一部墨家作品的总集——书中，也表显着墨家的逻辑没有和认识论分家的许多证据。《小取》篇说：

夫辩者，将以明是非之分，审治乱之纪，明同异之处，察名实之理，处利害，决嫌疑。焉摹略万物之然，论求群言之比。以名举实，以辞抒意，以说出故，以类取、以类予。有诸己不非诸人，无诸己不求诸人。（笔者按：焉字作“于是”解。）

《经》上也说：“辩，争彼也。辩胜，当也。”本章的《经说》云：“辩，或谓之牛，〔或〕谓之非牛，是争彼也。是不俱当。不俱当，必或不当，不当若（原二字误倒）犬。”这样看来，“辩”是论争的事；是开始于论争，而归结于真理的。所以要“当”（“当”即符合客观实际。——笔者）。能“当”，才能切切实实地“明是非”，“审治乱”，“明同异”，“察名实”，“处利害”，“决嫌疑”；一句话说，才能达到辩的目的，发生辩的作用。“当”是当于客观的现实；即“立辞”要符合事物的真相，以事实为当否的标准。因此，“或谓之牛，或谓之非牛”，不能“俱当”，“必或不当”。如果论争的对象，确是一头“牛”，于是“谓之牛”者得当，而“谓之非牛”，比方说所谓非牛，事实指的是“犬”，就不当了。论争要求达到胜利，固然必须遵循逻辑上应守的规律，但重要的还是确实把握真理，用它做立论的根据；因而需要对于客观现实有深切的认识。所以，《小取》篇这节文字，于指出辩的目的和作用之后，紧接着就叙述把握真理的方法——“焉摹略万物之然，论求群言之比”；却把关于逻辑的运用——自“以名举实”至“以类予”——这段说话

放在后面。不但此也。它还要把“摹略万物之然”放在“论求群言之比”之前；还要于运用逻辑的叙述之中，显示注重“以名举实”的物观态度。——这些都表现出墨家逻辑没有脱离认识论的根据。如果细细地把《墨经》研读一过，就可以看到他们重实践、贵客观的精神，贯彻着全部著作，处处可以作我们上面分析的印证。

所谓“摹略万物之然”是什么意思呢？“摹”，广求也（《汉书》《扬雄传音义》引《字林》）。“略”，约要也（《淮南子》《本经训》高诱注）。略，也训“界”（《左传》庄公二十一年“与之武公之略”注），训“取”（《广雅》《释诂》一）。“然”，即“万物之所以然”。《小取》篇下文也云：“其然也，有所以然也。”——“摹略万物之然”这句话，表明了墨家以一切客观事物为知识的直接的基本的来源，以别于所谓“群言”那种间接的知识。《经说》上云：“知也者，以其知过物而能貌之”，可以互相印证。认识的事，从主观能动方面来说，谓之“貌”，谓之“摹略”；若从客观事物对于所貌的结果上说，则为“反映”。而且摹略也有“规摹攻略而约取之”的意思。所谓认识是思维对于实体的永远的无穷的接近，是智力浸渍自然的过程而使它服从主体的权力；可以说是“摹略万物之然”的最好的注释。

由于这种逻辑和认识论一致的见解，使墨家在二千多年前，能够注意到光学、力学等科学各方面，留下了不少光辉的成绩。使他们对于历史能有发展的见解：例如墨子尊天、明鬼的思想在《墨经》作者——我们认为《墨经》和《大取》、《小取》是墨家后学的作品——几乎完全被放弃了；又如《经》下说：“尧之义也，声（原误作生）于今而处于古，而异时，说在所义二”，大有法后王的见解。也使他们在逻辑的本身，更重内容而轻形式，墨子本人所提倡的“三表法”，后来也没有被继承发展起来。关于论式没有得到形式的规定这一点，我们认为这不能看做墨家逻辑的缺点或幼稚；因为逻辑是否高级，并不以论式的有无为标准的。

（选自《杜国庠文集》，人民出版社1962年版）



# 七、严灵峰论墨子

## 目 次

### 墨子简编\*

- (一)四、现存墨子诸篇内容之分析及其作者的鉴定…………… 254
- (二)五、墨子的思想体系及其功利主义…………… 260

---

\* 严灵峰《墨子简编》，出版于1968年（台湾商务印书馆），全书共分九部分：一、自序，二、凡例，三、墨翟新传，四、现存墨子诸篇内容之分析及其作者的鉴定，五、墨子的思想体系及其功利主义，六、简编本文，七、墨子各篇内容表解，八、本书引用及参考重要墨子书目，九、校后记。这里选辑了四、五部分。

## (一) 四、现存墨子诸篇内容之分析 及其作者的鉴定

墨子各篇的辨伪，毕沅、汪中、孙诒让早有考证，梁启超和胡适两人都做过了很严密的分析，也有很大的贡献；不过有些地方作者微有不同的意见，兹重新加以分别叙说：

### 一、疑非墨子原书者

⊖ 亲士篇——此篇原意可与《尚贤》相合，如云：“入国而不存其士，则亡国矣；见贤而不急，则缓其君矣。非贤无急，非士无与虑国；缓贤亡士，而能以其国存者，未曾有也。”但后文：“今有五锥，此其铍；铍者必先挫；有五刀，此其错，错者必先靡；是以甘井近竭，招木近伐。”又：“是故江河不恶小谷之满己也，故能大；圣人者，事无辞也，物无违也；故能为天下器。是故江河之水，非一水之源也，千镒之裘，非一狐之白也。”这些好像《老子》第九章：“揣而锐之，不可长保。”第六十六章：“江海所以能为百谷王者，以其善下之。”庄子天道篇：“甘井先竭，招木先伐。”分明是老、庄思想混入，且文字结构亦不类；断非墨子本文。此篇魏徵的“群书治要”未录。

⊖ 《修身》篇——此篇首云：“君子战虽有陈，而勇为本焉；丧虽有礼，而哀为本焉。”《礼记·祭义》：“战阵无勇为非孝。”《论语·八佾》篇：“临丧不哀，吾何以观之哉？”完全是儒家的思想，前者与墨子的“非攻”思想抵牾，后者与《非儒》篇：“久丧伪哀以谩亲”之语相

反。下文：“贫则见廉，富则见义，生则见爱，死则见哀。”尤非墨家思想。后文：“畅之四支，接之肌肤，华发黧颠，而犹弗舍者，其唯圣人乎！”此类文句，与墨子文字大异，似是脱胎于《易·系辞传》。当系他书羸入。且“治要”亦未录。

⊖ 《所染》篇——毕沅云：“《吕氏春秋·当染》篇文略同。”苏时学云：“篇中言中山尚、宋康皆墨子后事，而禽子为墨子弟子，至与传说并称；此必非墨子之言，盖亦出于门弟子。”孙诒让说：“‘子墨子言’句，‘言’字疑衍。”孙说对的。此作“子墨子言”，既不同于“子墨子曰”，又不同于“子墨子言曰”，与全书文例有异，当系著者举子墨子见染丝之事为说。此言“舜染于许由、伯阳，禹染于皋陶、伯益，汤染于伊尹、仲虺，武王染于太公、周公。”又与“尚贤”的思想有出入。“尚贤”乃选贤举能，由上到下，故尧举舜，禹举益，汤举伊尹，文王举闳夭、泰颠。墨子主张：“上同而不下比，”“有从上之正下，无从下之正上。”显然与所染不合。本篇很像《荀子·劝学》篇：“青取之于蓝，而青于蓝。”下文：“学莫便乎近其人。”所染之说，乃指学言。后引：“诗曰：‘必择所堪，必谨所堪者，’此之谓也。”与荀子全书引“诗”的体例完全一样；应不是墨子原书的本文。

## 二、墨子的基本思想而 为及门弟子所传述者

⊖ 《法仪》篇——这是墨子学说的一篇纲领。谓一切言论、行事必需有一种法度、仪则以为标准；所以《非命》篇说：“言必立仪。”《天志》中篇说：“墨子之有天志（原作“之”），辟之（原作“入”）无以异乎轮人之有规，匠人之有矩也。”此云：“无法仪，其事能成者无有也。”可见“法仪”在墨子学说中的重要。本篇首引“子墨子曰”，如《论语》之引“子曰”；《公羊传》隐公十一年，何休注曰：“称‘子’冠氏

上者，著其为师也。”可见这是墨子弟子引其师说的文字。

⊖ 《尚贤》上、中、下三篇，《尚同》上、中、下三篇，《兼爱》上、中、下三篇，《非攻》上、中、下三篇，《节用》上、中二篇，《节葬》下篇，《天志》上、中、下三篇，《明鬼》下篇，《非乐》上篇，《非命》上、中、下三篇——这十篇，除《非攻》上篇无“子墨子曰”外，其余各篇皆引，疑此篇上有脱文。此十篇当俱系墨子门人传述其师之作。《鲁问》篇云：“子墨子曰：‘凡人国必择务而从事焉，国家昏乱，则语之尚贤、尚同；国家贫，则语之节用、节葬；国家意音湛湎，则语之非乐、非命；国家淫僻无礼，则语之尊天、事鬼；国家务夺侵凌，则语之兼爱非攻’。”以上篇目，可说与此完全相符；可见这十篇是真正的墨子的政治思想的体系。至于分作上、中、下三篇，或阙或存，相信其内容必皆大同小异。《韩非子·显学》篇说：“自墨子之死也，有相里氏之墨，有相夫氏之墨，有邓陵氏之墨；……墨离为三。”足证这各有三篇，必为墨子后学三派并有所记，而自相传授，乃详略不同；一如《论语》之有齐、鲁、古三家，内容之大同小异；想孔、墨之时，学术的传授继承，大抵如此。

### 三、疑系上十篇的概论余说或系脱简

⊖ 《七患》篇——此篇引“子墨子曰”，体例与前十篇同。内容似系《节用》、《节葬》两篇之绪余，或阙佚篇中的脱简。

⊖ 《辞过》篇——此篇标题与内容不相涉，且引“子墨子曰”，与《七患》篇略同；皆言节用之说。考《节用》今阙下篇，疑系是篇脱文，或系校者不察，另标篇名，遂致属混。

### 四、疑亦系基本篇目

⊖ 《贵义》篇——此篇首亦引“子墨子曰”，与前十篇并为传述

墨子的基本思想；惟文字散漫即不若前者系统严密；疑其中脱文甚多。又：《贵义》与《非攻》内容最为接近，其实“非攻”，是“贵义”，惜《鲁问》不及此篇，而《非攻》上篇首无“子墨子曰”，此亦或系《非攻》上篇前段之脱文。

⊖ 三辩——此篇文不对题，疑系墨子论辩的主要篇目之一，但原文已佚。现在内容，与“非乐”相同，似系《非乐》上篇前段或下篇之文字，误编于此。

### 五、现存墨子全书诸篇内容 列表分析于后

- ⊖ 语经：{ ① 经上 } 墨翟自著。“经上”与“经下”  
          { ② 经下 } 体例不同，疑系两种传本凑合而成。
- ⊖ 墨辩：{ 甲 { ① 经说上 } 当系墨子死后，三派墨者之一派解说墨经之作。上、下二篇倘非一派传本，则上、下篇当系凑合而成。  
          { ② 经说下 }  
          乙 { ① 大取——论“立辞”的方式，但杂乱无章，可能有“经说”上、下脱简入；三墨文字混淆。  
          { ② 小取——论“辩”的方法，严密有条理，但杂有类似“经说”文字；三墨不分。

⊖ 法仪：为墨子学说的纲领，立论的根据和标准。引“子墨子曰”，当系门人及后学传述之文。

- ④ 本论：{
- ① 尚贤上、中、下
  - ② 尚同上、中、下
  - ③ 兼爱上、中、下
  - ④ 非攻上、中、下
  - ⑤ 节用上、中
  - ⑥ 节葬下
  - ⑦ 天志上、中、下
  - ⑧ 明鬼下
  - ⑨ 非乐上
  - ⑩ 非命上、中、下
- 此十目、二十三篇，为墨子政治思想体系的基本理论；文字结构条理分明。各篇多引“子墨子言曰”，当为及门弟子所传述。
- ⑪ 贵义——此篇文字虽散漫，但“贵义”实即“非攻”之主要内容；辄引“子墨子曰”，疑系“非攻”上篇之脱简，后学不察，别为缀辑于此，另立篇名。
- ⑤ 余论：{
- 甲 {
    - ① 七患
    - ② 辞过
 此二篇为“节用”、“节葬”之余说，并引“子墨子曰”，疑系后学缀辑而成。
  - 乙、三辩——文不对题，大部言“非乐”之事，并引“子墨子曰”，疑系“非乐”上、中篇之脱简，误编于此。
- ⑥ 语录：{
- ① 耕柱
  - ② 公孟
  - ③ 鲁问
  - ④ 公输
- 此四篇乃墨子应答时人及弟子之言，大都记墨子言语、行事，类似孔门之“论语”；当系门人所记述。

- ⑦ 守御：
- 甲 { ① 备城门  
② 备高临  
③ 备梯  
④ 备穴  
⑤ 备蛾傅  
⑥ 杂守 } 此六篇乃墨子对禽滑釐言守御之法，有“子墨子曰”；当系门人或禽滑釐弟子所记述。
- 乙 { ① 备水  
② 备突  
③ 迎敌祠  
④ 旗帜  
⑤ 号令 } 此五篇中“备水”、“备突”二篇甚为简略，疑前后并有脱文；虽未引“子墨子曰”，但非墨子自撰。
- ⑧ 杂纂：
- 甲 { ① 亲士  
② 修身 } 此二篇，唐魏徵“群书治要”未录；“亲士”之首略似“尚贤”，但文体不一；有老庄语混入。“修身”近儒家思想，文似礼记、易传；疑并非墨家之言。
- 乙：所染—— 此篇文似荀子劝学篇，引诗体例亦同；虽引墨子见染丝之事，但非墨家思想。
- 丙：非儒下—— 此篇乃设问体，内容多与非乐、非命、节用、节葬相同；但无“上篇”，倘从体裁观之，实非一类；当系墨子后学所为。然孔鲋“诘墨”已引其言，是此篇当成于嬴秦之世，“孔丛子”成书之前。

按：墨子书现存五十三篇之中，兼爱中、下篇，非攻中篇，非儒下篇，经说下篇、大取、耕柱、公输各篇，并称“楚”为“荆”，疑诸篇并系秦时传本；盖当时避庄襄王子楚讳而更改，惟尚在刘向校书之前无疑也。

## (二) 五、墨子的思想体系及其功利主义

### 一

有清一代的乾、嘉诸儒研究墨子，虽偏重于校勘、训诂和考据，使尘霾二千年的一个重要思想书籍“可读”；其功诚不可没！二十世纪开始，于光绪二十七年（西元一九〇一年）辛丑，梁启超在日本横滨，创办《新民丛报》，第一次发表了他的《子墨子学说》（又称《墨学微》），便突破了历来考证工作的藩篱，采用新的方式，并以之与西方思想比较，来研究整个的墨子思想；蹊径独辟，在墨学的研究中，创新天地，开新境界，梁氏真是昭代异人！其后，如：胡适、易白沙、蒋维乔、冯友兰辈的研究，虽浅深不同，各有所得；然终不外遵循梁氏的方向。

### 二

现代研究墨子哲学，大抵有下列各种趋势：

第一，效法梁启超比“兼相爱”于托尔斯泰（Leo Tolstoy 1828—1910）的“利他主义”，比“交相利”于科尔璞特金（Peter Alexeivitch Kropotkin 1842—1922）的“互助主义”。胡适继之，称墨子为：“实用主义”，冯友兰则径指之为“功利主义”；虽不近，不远矣。惟胡、冯二氏强调墨家的“宗教”本质，便引进了外来的“基督教的神学”，对于墨子学说的误解；尤可哂者，滥用德国唯心论哲学家康德（Kant.

Immanuel 1724—1804)的词语,如:“理性”(Reason)、“超越的”(Transcendental)之类,也混进“墨子”中来。

第二,依据墨子的《天志》、《明鬼》二篇中之尊天、事鬼的学说,强调上帝、山川鬼神的存在,把墨子书的“天”误会为西方宗教的“上帝”(God);也是无有是处的。

第三,保持传统的以儒家为中心的思想立场,对墨家的“侵差等”、“尚功用”,总是抱着格格不入的态度;尤以“先天的”“人性”的观点来看墨子的“功利”的主张,驯至漠视其鼓励人类的“后天的”一切努力。

第四,从时代的环境来研究墨子学说的历史背景,这可说,比较“客观”;但多少也受了近代唯物论的一个主要命题:“社会存在决定人们的意识,不是意识决定社会的存在。”的影响。我们知道:老、孔、墨同时,而思想不一;孟、庄、惠亦同时,又所趣不同。盖春秋、战国时代,封建诸侯分疆割据;各个区域皆有其地理、种族、文化、历史的条件;未可以春秋、战国整个时代笼统地加以确定。孔子为北方之贤者,老子为南方之贤者;东海有圣人,西方有佛国;天各一方,彼此时势悬殊。儒分为八,墨离为三;其情况的复杂,实未可作为抽象的根据。评论先秦诸子,其可以概括言者,如孟子所说:“春秋无义战。”又说:“世衰道微,邪说暴行又作;臣弑其君者有之,子弑其父者有之。”这倒可以作为墨子本人的时代背景。

据孙诒让的“墨子年表”,墨子的生存,约在周定王介元年(西元前四六八年)—周安王骄二十六年(西元前三七六年)之间,几乎占了战国上半期的整个年代。论语不言墨子,而墨子称孔子;庄子剝剥儒、墨;孟子辟斥杨、墨;而墨子不及孟、庄。墨子生在孔、孟之间,大抵可信。

春秋之世,霸者尚须“以力假仁”;降至战国,强凌弱,众暴寡,兼并,篡夺,毫无忌惮。这对于墨子思想体系的建立,是有重大关系的。

## 三

墨子的全部思想,并没有含着形而上的神秘气息,而且对一切问题都是从社会的实际生活中去寻求解决。鲁问篇墨子对他的弟子魏越所说的话,再明白和肯定不过的了:

子墨子曰:“凡入国,必择务而从事焉:国家昏乱,则语之尚贤、尚同;国家贫,则语之节用、节葬;国家瘝音湛湏,则语之非乐、非命;国家淫僻无礼,则语之尊天、事鬼;国家务夺侵凌,即语之兼爱、非攻;故曰:择务而从事焉。”

这里,墨子把当时社会的整个全般的病状以及医治的方药,通通开了出来;为甚么许多研究他的思想的人反要把他弄到“玄之又玄”呢?现在先把这一段话归纳一下:

⊖ 社会的病状:昏乱、贫穷、瘝音湛湏、淫僻无礼、务夺侵凌。

⊖ 对症的方药:尚贤、尚同;节用、节葬;非乐、非命;尊天、事鬼;兼爱、非攻(贵义)。

墨子的“锦囊妙计”,只此而已;这也正是他的基本理论;不少不多。甚么“上帝”呵!鬼神呵!最终也不过是他的治国的茯苓、甘草罢了。

为求研究方便,我们且把墨子的思想依其逻辑的发展,分作:“本”、“末”二类,加以分析:

⊖ 治本的理论系统:天志、明鬼→兼爱、非攻(贵义)→尚贤、尚同。

⊖ 治末的理论系统:非命→非乐→节用→节葬。

我们将顺次加以解说。

在解说上述提出的各项问题之先,我们必须指出:墨子立言的逻辑结构和他的实践行动的标准。法仪篇墨子说:

天子之从事者,不可以无法仪;无法仪而其事能成者

无有也。虽至士之为将相者，皆有法。虽至百工从事者，亦皆有法：百工为方以矩，为圆以规，直以绳，正以县，衡以水；无巧工不巧工，皆以五者为法。巧者能中之，不巧者虽不能中，放依以从事；犹逾己。故百工从事，皆有法所度。今大者治天下，其次治大国，而无法所度；此不若百工辩也。

墨子在此明白指出：无论做甚么事，必须立个“法度”或“标准”；治国、平天下也是如此；没有“法度”和“标准”，不管做甚么事，都是不会成功的！

那末，治国需要何种法度？在下文他继续说：

然则奚为治法而可？故曰：莫若“法天”。天之行广而无私，其施厚而不德，其明久而不衰；故圣王法之。既以天为法，动作有为，必度于天；天之所欲则为之，天所不欲则止。

这里，指明：治国、平天下必需“法天”，一切要看“天”的面孔；天有好、恶，有欲、有不欲；一切要听天的话。究竟天喜欢甚么？不喜欢甚么？他又在下面提出明白的解答：

然而天何欲何恶者也？天必欲人之相爱、相利，而不欲人之相恶、相贼也。奚以知天之欲人之相爱、相利，而不欲人之相恶、相贼也？以其兼而爱之，兼而利之也。奚以知天兼而爱之，兼而利之也？以其兼而有之，兼而食之也。

天不但欲人之相爱、相利，不欲人之相恶、相贼；此外，还要欲人有义，而恶不义。天志上篇墨子说：

然则天亦何欲何恶？天欲义而恶不义。然则率天下之百姓以从事于义，则我乃为天之所欲也；我为天之所欲，天亦为我所欲。然则我何欲何恶？我欲福祿而恶祸祟；若我不为天之所欲，然则我率天下之百姓以从事于祸

崇中也。然则何以知天之欲义而恶不义？曰：天下有义则生，无义则死；有义则富，无义则贫；有义则治，无义则乱。然则天欲其生而恶其死，欲其富而恶其贫，欲其治而恶其乱；此我所以知天欲义而恶不义也。

因此，我之“法天”，完全是“为己张本”；因为我欲福、禄、富、治，不欲祸、崇、贫、乱。“我为天之所欲，天亦为我所欲。”“我”与“天”已趋“平等”，“相爱”和“相利”了。因此天志下篇说：

子墨子置立天志（按：原作之，据毕沅说改）以为仪法，若轮人之有规，匠人之有矩也；今轮人以规，匠人以矩；以此知方圜之别矣。是故子墨子置立天志（原作“之”，依上例改）以为仪法。

《天志》中篇也说：

是故子墨子之有天志（原作“之”，今改）辟人（之）无以异乎轮人之有规，匠人之有矩也；今夫轮人操其规，将以量度天下之圜与不圜也。曰：中吾规者，谓之圜；不中吾规者，谓之不圜；是以圜与不圜，皆可得而知也。此其故何？则圜法明也。匠人亦操其矩，将以量度天下之方与不方也。曰：中吾矩者，谓之方；不中吾矩者，谓之不方；是以方与不方，皆可得而知之。此其故何？则方法明也。故子墨子之有天之意也。

可见墨子之置立“天志”，也不过是他的治国、平天下的“法仪”或工具；如轮、匠之有规、矩罢了。问题并不怎样严重！“天志”既已“置立”，那又如何运用这个“天志”呢？中篇继续说道：

上将以度天下之王公大人刑政也，下将以量天下之万民为文学，出言谈也。观其行：顺天之意，谓之“善意行”；反天之意，谓之“不善意行”；顺天之意，谓之“善言谈”；反天之意，谓之“不善言谈”。观其刑政：顺天之意，谓之“善刑政”；反天之意，谓之“不善刑政”。故置此以为

“法”，立此以为“仪”；将以量度天下王公大人、卿、大夫之“仁”与“不仁”。譬之犹分：黑、白也。是故子墨子曰：“今天下之王公大人、士君子，中实将欲遵道利民，本（按：疑当作“求”，形近致误）察仁义之本，天之意不可不顺也；顺天之意者，义之法也。”

这还不是很明白地把“天志”当做测量人们社会和国家刑政的“好”、“坏”的尺度吗？

至于“顺天之意”有何好处？“反天之意”又有何结局？《天志》上篇也说得很清楚：

故昔者三代圣王，禹、汤、文、武，欲以天之为政于天子，明说天下之百姓；故莫不犗牛羊，洁为粢盛酒醴，以祀上帝、鬼、神，而求祈福于天；我未闻天之所求祈福于天子者也，我所以知天之为政于天子者也。故天子者，天下之穷（极）贵也，天下之穷（极）富也；故于富且贵者，当天意之不可不顺。顺天意者：“兼相爱，交相利”，必得赏；反天意者：“别相恶，交相贼”，必得罚。然则，是谁顺天意而得赏者？谁反天意而得罚者？子墨子言曰：“昔者三代圣王：禹、汤、文、武，此顺天意而得赏也；昔者三代暴王：桀、纣、幽、厉，此反天意而得罚者也。”然而禹、汤、文、武，其得赏何以也？子墨子言曰：“其事：上尊天，中事鬼（此下有“神”字依下文例删），下爱人。”故天意曰：此我之所爱，兼而爱之；我之所利，兼而利之；爱人者，此为博焉；利人者，此为厚焉；故使贵为天子，富有天下，业“延”万世子孙，传称其善；方（疑当作“光”）施天下，至今称之；谓之“圣王”。然则桀、纣、幽、厉，其得罚何以也？子墨子言曰：“其事：上诟天，中诟（“诟”疑当作“侮”）鬼，下贼人。”故天意曰：此我之所爱，别而恶之；我之所利，交而贼之。恶人者，此为之博也；贼（原作“贱”，依上下文例改）人者，



说的。

有人把墨子的“天”比拟于外国基督教的全能的万物主宰的“上帝”，从墨子的文字，初看来，很是相像的。他们惟一的根据，就是引墨子的下列的话作为说明。《天志》中篇说：

且吾所以知天之爱民之厚者有矣。曰：以磨为日月星辰，以昭道之；制为四时春秋冬夏，以纪纲之；雷降雪霜雨露，以遂长五谷、麻丝，使民得而财利之；列为山川溪谷，播赋百事，以临司民之善否；为王公侯伯，使之赏贤而罚暴；赋金木鸟兽，从事乎五谷麻丝，以为民衣食之财；自古及今，未尝不有此也。今有人于此，驩若爱其子，竭力单(殫)务以利之；其子长，而无报子乎父；故天下之君子与(举)谓之不仁、不祥。今夫天，兼天下而爱之，撒遂万物以利之，若豪之末，非天之所为，而民得而利之，则可谓厚(原作“否”误，据孙诒让说改。)矣。然独无报夫天；而不知其为不仁、不祥也。此吾所谓：君子明细而不明大也。

如此说来“天”岂不是可以与耶稣教《圣经》中“创世记”所描写的“上帝”(God)之间划个等号吗？

然而不然。我们上面已引法仪篇的话：

天之行广而无私，其施厚而不德，其明久而不衰。

这里的“天”，却要“百姓犒牛羊、豢犬豕，洁为粢盛酒醴，以祭祀上帝、鬼、神。”

“天”既责人之报，则非“无私”，和“不德”。

天还要人间仰给烟火，又如何能“创造万物”？

百姓不祭祀，就要受罚；怎样能够“不衰”？

假使在“天国”那儿还存在着要人民“戴高帽”，“送红包”的“最高主宰”，它算得上“全能的”和“伟大的”吗？

其实在《天志》篇中早已明言：子墨子之有“天志”，“置立天

志”，这是一种直接的“暗示”。现在竟有人把墨子所描写的“天”，当做“天国的真主”；岂不是有意对自己的“天主”，加以最大的亵渎吗？

#### 四

“节用”、“节葬”、“非乐”也都是“功利主义”的一环。荀子《非十二子》篇所说的：“上功用，大俭约”的六个字，正是墨子政治理想的实际部分。他的基本原则，应是：

⊖ 仁人之事者，将以为法于天下，利乎人即为；不利乎人即止。

⊖ 为政于一国，一国可倍也；大之为政于天下，天下可倍也。其倍之，非外取地也；因其国家去无用之费，足以倍之。

⊖ “去无用之费”，诸加“费”不加“用”于民者，圣王弗为。

以上都是要采取节俭的方法，去减除浪费；以达到庶国、利民、富贫、众寡、安危、治乱的目的。这也就是所谓：国家贫，则语之“节用”、“节葬”。但“节用”、“节葬”，并非“不用”、“不葬”。如何“节用”：

⊖ 其为衣裘——冬加温，夏加清（冷）者，即可。

⊖ 其为宫室——冬以圉风寒，夏以圉暑雨；有盗贼加固者，即可。

⊖ 其为甲盾五兵——加轻以利，坚而难折者，即可。

⊖ 其为舟车——以为车以行陆陵，舟以行川谷，以通四方；即可。

诸凡一切设备，求实用，足用，即可。不为浪费，积无用之珠玉、鸟兽、犬马。

如何“节葬”？

⊖ 葬埋之法——“桐”棺三寸，足以朽体，衣衾三领，足以覆

恶；以及其葬也，下毋及泉，上毋通臭，垄若三耕之亩，则止矣。

⊖ 短丧——死者已葬矣，不久哭。

墨子所以主张：薄葬、短丧，因为鉴于“厚葬”、“久丧”之为害。不如此，则是：

⊖ 厚葬之害——棺椁必重，葬埋必厚，衣裘必多，文绣必繁，丘陇必巨。存乎匹夫、贱人死者，殆竭家室；“存”乎诸侯死者，虚车府，然后金玉珠玑比乎身，纶组节约，车马藏乎圻；又必多为屋幕，鼎鼓几榼壶湑，戈剑羽旄齿革，寝而埋之，满意。若送从，天子杀殉，众者数百，寡者数十，将军大夫杀殉，众者数十，寡者数人。

对于一具即将腐烂的僵尸，开支了如此巨额的“无用之费”，同时，为殉葬而遭戕杀者，竟达数百人，这简直以人命为儿戏；此种“厚葬”，自然应该反对的！

⊖ 久丧之害——哭泣不秩声翁(翁)，缙经垂涕，处倚庐，寝苫枕块，又相率强不食而为饥，薄衣而为寒，使面目陷隤，颜色黧黑，耳目不聪明，手足不劲强，不可用也。上士之丧也，必扶而能起，杖而能行；以此共三年。若法若言，行若道；使王公大人行此，则必不能蚤朝晏退，“听狱治政”；五官六府，辟草木，实仓廩。使农夫行此，则必不能蚤出夜入，耕稼树艺。使百工行此，则必不能修舟车，为器皿矣。使妇人行此，则必不能夙兴夜寐，纺绩织纴。细计“厚葬”，为多埋赋之财者也；计“久丧”，为久禁从事者也。

这正如《淮南子·要略》篇所说：“‘厚葬’靡财而贫民，‘久服’伤生而害事。”浪费精力，莫此为甚。此外：

“非乐”固然也原于“节用”，但与墨者的基本的刻苦精神有关。据《庄子·天下》篇说：“后世之墨者，多以裘褐为衣，以跣踣为服，日夜不休，以“自苦”为傲。（按：“傲”原作“极”，无义，疑原作“撒”，与“极”形近致误。“撒”、即“傲戒”之“傲”。如：《天志》上篇：“共相傲戒”，下篇作“以共极戒”；“傲”亦误为“极”）因此，“生不歌”。在《非乐》上篇墨子曾说：

仁“人”之事者，必务求兴天下之利，除天下之害。将以为法乎天下，利人乎即为，不利人乎即止。且夫仁者之为天下度也，非为其目之所美，耳之所乐，口之所甘，身体之所安；以此亏夺民衣食之财，仁者弗为也。是故子墨子之所以非乐者，非以大钟鸣鼓琴瑟笙簧之声，以为不乐也；非以刻镂华“藻”文章之色，以为不美也；非以辍菹煎炙之味，以为不甘也；非以高台厚榭邃野之居，以为不安也。虽身知其安也，口知其甘也，目知其美也，耳知其乐也；然上考之，不中圣王之事，下度之，不中万民之利。是故子墨子曰：“为乐非也”。

至于以“为乐”何以“不中圣王之事，不中万民之利”呢？事实如下：

⊖ 王公大人不能蚤朝晏退，听狱治政；将必厚措敛乎万民之财，亏其衣食之用。

⊖ 老与迟（穉）者，耳目不聪明，股肱不毕强；废丈夫耕稼树艺之时，废妇人纺绩织纆之事。

这样，必令国家“愬音湛涵”，因此，墨子说：“今天下之士君子，请将欲求与天下之利，除天下之害；当在乐之为物，将不可不禁而止也！”

墨子的节用、节葬、非乐，虽然都是从“功利”出发，但对于“为乐”，特别反对，并且要加以“禁止”；如庄子天下篇所说：“毁古之礼乐。”这未免是矫枉过正了。

（选自严灵峰《墨子简编》，台湾商务印书馆1968年版）

# 八、詹剑峰论墨子

## 目 次

### 墨子的哲学与科学\*

(一)第一章	墨子的生平	272
(二)第二章	墨子的宇宙论	275
(三)第三章	墨子的认识论	280
(四)第四章	墨子的政治学说	282
(五)第五章	墨子的逻辑	286

---

\* 詹剑峰《墨子的哲学与科学》，是他 1981 年撰写的，由人民出版社出版。全书共六章：第一章墨子的生平，第二章墨子的宇宙论，第三章墨子的认识论，第四章墨子的政治学说，第五章墨子的逻辑，第六章墨子的科学。这里选辑了前五章。

## (一) 第一章 墨子的生平

### 墨子书

先秦流传下来的子书,大抵是汉时人编定的。《墨子》一书是刘向校编墨子自著及其门徒记述墨子言论的书篇而写定的一家之言。后来班固又重加编定,原有七十一篇,现只存五十三篇,可分为五组:

(一)《两经》。《经上》、《经下》两篇是墨子自著,是墨子教人的全部大义之所在,故题名为《经》。《经说上》、《经说下》两篇是墨子讲《经》时所作的说明,也许是他的学生听墨子讲《经》时所作的记录。这四篇是墨子学术思想的中坚,也是中国古代劳动人民从实践中所得到科学知识的总结。

墨子著《经》,铁证如山。“楚惠王五十年,墨子至郢,献书惠王。王受而读之,曰:‘良书也’”。(李善《文选注》)这部书一定是墨子自著,因为墨子绝对不会把别人写的书献给楚惠王。后来楚威王又读墨子的书,认为“其言多而不辩(文)”,这就是说,墨子的书所讲的方面是很多的,但辞句则短简深奥。试读现存的《经》,讲的方面确是很多,讲哲学,讲政治,讲科学,讲逻辑,而《经》的辞句确是不文(短简深奥)。庄子也曾明确地指出:三派墨者“俱诵墨经”。(《庄子·天下篇》)如果《经》不是墨子自著,怎样能使三派墨者“俱诵”呢?只有墨子亲著的《经》才能使三派墨者“俱诵”。因为《经》是墨学要义之所在而又为三派墨者所“俱诵”,故称为《墨经》。

胡适妄说“《经》是惠施、公孙龙时代的‘别墨’做的”，胡说既为人所驳倒，冯友兰遂把“别墨”改成“后期墨家”，这是颠倒历史，现在必须把颠倒的历史颠倒过来。

(二)《十论》与《非儒》。十论(即《尚贤》、《尚同》、《兼爱》、《非攻》、《节用》、《节葬》、《天志》、《明鬼》、《非乐》、《非命》十题)，是墨子上说下教的言论，由三派墨者记录下来，故同一论题各有上、中、下三篇。而《非儒》则墨家后学所作。

《十论》是墨子宣传他的政治主张的十大纲领，针对着某一国家的毛病进行宣传：“国家昏乱则语之尚贤、尚同；国家贫则语之节用、节葬；国家恣音湛湎(沉溺在酒和音乐)则语之非乐、非命；国家淫逸(肆无忌惮)则语之尊天、事鬼；国家务夺侵凌(掠夺侵略)则语之兼爱、非攻。”当然，这些说教虽然反映了劳动人民的某些愿望，但多是空想的，也是无效的。

(三)《大、小取》与《亲士》七篇。近人把《大、小取》合入《经》和《经说》四篇，称为《墨辩》。《亲士》、《修身》、《所染》、《法仪》、《七患》、《辞过》、《三辩》七篇，《墨子》三卷本称之为《经》。我们没有充分证据证明这九篇文章是墨子自著或非墨子自著，但把它们和《十论》相比较，就可发现其共同性：都是就墨子学说的某一观点加以发挥而写成的论文。所以这九篇文章和《十论》一样，都是墨子学说的组成部分。

(四)《墨语》。《耕柱》、《贵义》、《公孟》、《鲁问》、《公输》五篇，是记述墨子同当时人士的辩论，游说当时王公的言论，以及应答或教导门弟子的话。据我的看法，《墨语》五篇，与其说像《论语》，毋宁说像《孟子》。

(五)《备城门》以下十一篇。按刘歆总编的《七略》，这十一篇是编在《兵书略》技巧家，班固编《艺文志》，把它抽出来编在《墨子》，成为七十一篇。墨子非攻，但主防御。所以《备城门》等篇在“墨学”中也是重要的部分。

总起来说,《墨子》一书是墨子一家之言,犹之乎《庄子》一书是“道家者流”中庄子一家之言,《荀子》一书是“儒家者流”中荀子一家之言。众所周知,《庄子》一书有庄派学生引申和附加的成分,《荀子》一书也有荀派学生引申和附加的成分。我们研究《庄子》,不能也无法划出前期庄子哲学和后期庄子哲学,不能也无法划分为前期庄子和后期庄子。同样,我们研究《荀子》,不能也无法划分为前期荀子哲学和后期荀子哲学,不能也无法划分为前期荀子和后期荀子。怎样能把《墨子》划出前期墨子哲学和后期墨子哲学,划分为前期墨子和后期墨子呢?所以我们把《墨子》一书作为墨子一家之言来研究、分析和叙述墨子哲学。

## (二) 第二章 墨子的宇宙论

### 论天地万物始于有

中国古代哲学上有一个争论很激烈的问题，即天地万物从“无”开始还是从“有”开始呢？老子首先主张天地万物从“无”开始，故说：“无、名天地之始。”（《老子》一章）又说：“天下万物生于有，有生于无。”（《老子》四十章）这就是说，在天地未成之前，先有“不可为象”之“无”，叫做自然之气；经过很长时间，乃成“未可得而形”的浑沦之气，叫做“混成之物”，浑沦之气分为阴阳，形成天地，化生万物。所以庄子后来说：“泰初有‘无’，无有无名。”（《庄子·天地篇》）墨子特重经验，认为“有闻之，有见之，谓之有。莫之闻，莫之见，谓之亡（无）。”（《墨子·非命上》）很显然，这和老子所谓“视之不见，名曰夷，听之不闻，名曰希，搏之不得，名曰微”（《老子》十四章）的见解完全相反。因此，墨子认为天地万物不能始于无形无状之物，只有始于有形有状之物。《经上》有一条似乎是发挥这一原理。

《经上》说：

端，体之无序而最前者也。（端是点，若“尺之端”）

《说》解释：

端：是无间也。（间原作同，从梁启超校改。无间即不可分，）

这条《经》与《经说》似乎借数学上的形、数以说明“端”乃构成体的质点。我们知道自然数列里无次而最前的数是1，几何形里

无次而最前的量是点。这条《经》所说“端”就是质点，“体”就是物体，“序”是次序，端(质点)是一切物体之始(凡形皆起于点)，所以居于无次而最前之列，犹之乎几何形里无次而最前的量是点。故曰，“端，体之无序而最前者也”。众所周知，一切有形之物，皆得分之为分子，分子再分为原子，旧说原子不可分，故旧译原子为莫破，所以《经说》解释“端，是无间也”。由此观之，端是构成物体的质点，相当于古希腊哲学家德摩克利特所说的“原子”，墨子借此来说明天地万物始于有。盖“天地是形之大者”，而质点是形之“莫破”。天地可分为质点，而质点积成为天地。可见大至天地，小至质点，都是有，而不是无。事理很显然，有只能生于有，而无不能生有。也就是说，物必出于先在之物，而不能从无物生出来。

“端”既是质点，质点总是可分的，所以辩者之流对“端”提出驳论：

一尺之捶，日取其半，万世不竭。(《庄子·天下篇》)

这是依据二分法以表明“端”可无限分割。“一尺之捶”，今日取其半，明日再取其半之半，这样日取其半，则虽“万世”可以不竭(尽)，也就是说，点的分割可以无穷，借此以说明“端”不能作为组成物体的原素。

墨者对此驳论的反驳是：

《经下》说：

非半不斲则不动，说在端。(斲，音削，破也，以刀砍而断之。)

《说》解释：

新半，进前取也。前则中无为半，犹端也。前后取，则端中也，斲必半。“无”与“非半”，不可斲也。

新半至端为止。盖端为最小，斲至最小，不可再斲，即成非半，已不能动；是非半则弗斲也。故曰，“非半弗斲则不动，说在端”。(以上谭戒甫释《经》)

自中新取，谓之新半。如是前进，新之不已，无复前后可分。则中无半可得，此时就一点耳。如有前后可取，其端常在中。今仅一点，则不可新半而取之矣。故新必以半，若“无半”与“非半”，俱不可新也。（以上邓高镜释《经说》）

墨者由是又证明“端”是莫破的质点；而一切有形体之物皆由质点构成。所以墨子哲学是在唯物论这一阵营，虽然是旧唯物论。

其次，老子认为有与无是相对的，相反而又相成，故他说：“有无相生”（《老子》二章），有待无而生，无待有而成。墨子以为不然：《经下》说：

无不待有，说在所谓。

《说》解释：

若无焉，则有之而后无。无天陷，则无之而后无。

（焉，凤凰之属）

墨子认为有与无虽属相对之事，但所谓“无”，或者是曾经有而现在没有之事，或者是绝对没有之事，两者的实质是不同的。“曾经有而现在没有”则必待有而后为无，“绝对没有”则不必待有而自为无。故曰，“无不待有，说在所谓”。

《经说》则阐明其理由：一是“有之而后无”，譬如说，古代有凤凰，现代没有凤凰。推而广之，古生物的绝灭者就很多，是皆待有而后为无。另一是“无之而无”，譬如说，“无天陷”，就是绝对没有之事，所以“无不必待有”。

在这里也表现着天地万物始于有派对天地万物始于无派的斗争。因为道家认为泰初是无形无状混混沌沌的气。由于气的内在矛盾，轻清者上浮而为天，重浊者下凝而为地。但是现存的天地终究要消散复归于无形无状混混沌沌的气，经过亿万年后又会产生新的天地。墨子认为这是绝对没有之事，根据人们的经验，古代“无天陷”，现在“无天陷”，将来也“无天陷”，这就驳斥了天地始于

无的想法。

为了证明万物始于有，墨子提出“已然则常然”的法则，给它一个新的名称，叫“自然齐一律”。

《经下》说：

可无也，有之而不可去，说在尝然。（尝通常）

《说》解释：

可无也。已然则尝然，不可无也。久，有穷无穷。  
（已然则尝然旧作“已给则当给”，从孙诒让校改。）

宇宙间任何现象，如果它的原因不存在，则它可以不出现。故曰，“可无也”。但因缘俱备（大故）则它必然出现，而且因同缘同，则果必同。故凡某种现象曾经一次以某种因缘而出现，则以后如果遇同样因缘，行将再出现，而且不能不出现，虽亿万次都是这样。故曰，“有之不可去也”。试举一例：把一枚金币和一根羽毛置于真空器中，使其位置相等，再让两者同时下落，则可同时达到器底，换言之，则降落的时间相等。何以这样？则由于地心吸力。这样的一个实验，不论何人，不论何地，不论何时来做，所得的结果必然相同；虽重复亿万次，所得的结果亦复相同。由此可见，自然的运行，万象的显现，都是有“常”的。故曰，“说在尝（常）然”。

《经说》则指出，宇宙间一切现象，在同一条件下，它的变化往复，常常如此。例如，干柴遇烈火则必焚烧，地球运转适在日月之间则必发生月蚀。故曰，“已然则常然”。既有这样的原因，就必有这样的结果。故曰，“不可无也”。

“久（时间），有穷无穷”这句话是什么意思呢？以时间为例也。我们知道时间转瞬即逝，似乎“无”矣，但时间过去存在，将来永远存在，这是“有之而不可去”的最好例证。我们所经验的时间（久），总是有限的，亦即有穷的。但我们根据“已然则常然”的道理，就可概推时间绵延不断以至无穷。故曰，“久，有穷无穷”。在这里，我们发现墨子是中国哲学史上第一个提出“时间”这一范畴的人。

## 简短的结论

墨子的宇宙论是说明天地万物之所以然。宇宙是一总体,万物皆从总体分出,所以说“体,分于兼也”。由此又说明天地万物不始于“无形”而始于“有形”。凡属有形必在时空之内。时空是一切存在的基本形式。但时空有无界限呢?墨子认为无限的时空是由有限的时空所组成。所以“久(时)有穷无穷”,“宇(空)有穷无穷”。充满时空都是有形之物。有形就有广延,广延是可分性,形成性,能动性,一句话,是运动。但物质何以运动?由于“力”。所以说“力,形之所以奋也”。世界上没有无力之物,也没有无物之力,这是物理学上的基本原理。宇宙之间,纷纭万状,都不外物质运动的形态。由此可以肯定墨子的宇宙论是属于唯物论阵营。

## （三）第三章 墨子的认识论

### 简短的结论

墨子哲学很重视认识论,《经上》第一条提出“故”(起因论),第二条提出兼(宇宙整体论),构成墨子宇宙论的基本观点。第三条就提出“知”,接着的三条都是讲认识论,阐明了认识从何而起,由何而成。所以墨子哲学中,宇宙论同认识论紧密地联系起来。

在思维对存在的关系这一哲学根本问题上,墨子认为“实”在先,“名”在后,名(概念)是模拟客观事物的实的,肯定了存在第一性,思维第二性。所以墨子的认识论是属于唯物论的。

墨子的认识论是建立在生理的基础上的,感官能觉,心官能思,构成人们的认识能力。主观的官能与客观的事物相接触,形成接知(感性认识)。经验是一切知识的源泉,“惟以五路知”,就是时间虽不由五路知,但归根结蒂,“久”(时间的概念),还是积累古今旦暮的经验,遍摄一切异时的总量而成的,在这里也就显示了思维的巨大作用。认识始于接知(感性认识),终于恕知(理性认识)。而“恕也者,以其知论物,而其知之著”,这就肯定“恕之知物”更深刻,更完全。由此说明了认识是一种由浅入深,由感性到理性的过程。

墨子朴素地坚信外物是可知的,说知(推理的认识)是可靠的。他把知识分为三种:“闻知,说知,亲知”,坚信不移。他认为未来的事是可知的,当彭生子说“来者不可知”的时候,墨子举良车与驽马

的比喻,以证明来者可知。所以墨子说:“以往知来,以见知隐。”(《非攻中篇》)又说:“闻所不知若所知,则两知之矣。”(《经下》)

墨子的认识论是始于经验,终于实践,显出墨子认识论的异彩。第一,他的眼睛向下,在认识论领域里提出吸取广大人民群众的经验,作为立论的根据,所谓“下原察百姓耳目之实”,这是哲学史上所少见的。第二,知识或理论的最后目的是在实践。故他说:“言足以迁行者常(尚)之,不足以迁行者勿常(尚)。”“言必立仪,……发为刑政……中于国家百姓人民之利”。所以墨子认识论的政治性很强,凡言凡动,要符合于国家人民的利益。第三,实际应用是检验理论真伪的标准。一种理论应用到实际上,看看它中不中国家百姓人民之利,如果中效则“是”,不中效则“非”。例如,天命论应用到实际,使人怠惰,失去坚强的斗志,造成听天由命的风气,养成不死不活得过且过的习惯,这是不中国家人民之利的。而非命论则使人勤奋,增加人们的斗志。因为“事在人为”,“人力固可以征服自然”。这样就可造成活泼进取的人生观,这是中于国家人民之利的。总之,一种理论是正确或错误,付诸应用来检验,来决定。

但是,墨子的认识论是有缺点的。过于强调经验,过于强调耳目之实,认为看得见的,听得到的,摸得着的,才是实在的,否则不是实在的,把认识局限于见闻。而且有时又把人们习惯的成见、错觉和幻觉当做实在的东西。例如,他的“有鬼论”(明鬼)就是用“三表”来证明鬼的存在,其实都是一些历史的传闻和耳目的错觉或幻觉。他的“天志论”也是拘守着传统的宗教思想,亦即传统的错误而来的成见,这样就使墨子滑到唯心论的泥坑。这确是墨子哲学思想的一个缺陷。

## (四) 第四章 墨子的政治学说

### 简短的结论

宇宙——兼论是墨子哲学的核心。以兼来看社会，则“人类一体、四海一家”，故墨子的“兼爱”“尚同”皆从这一观念出发。而阐明“社会一兼”的原理，则在“仁爱义利”之说：所谓“仁，爱也”，则任何人都爱，周及奴隶，无有差等，是谓兼爱；所谓“义，利也”，则以利天下为己分内事，而又能善利天下，不必于己有用，是谓公利。人我一体，故“爱人不外己，己在所爱之中”。四海一家，故利人不外己，己在所利之中。可见墨子的“兼相爱、交相利”之说，是爱与利相结合，人与己相关连，则仁义不是空谈，而是与现实生活密切联系起来的。这是墨子兼爱论的特色，有别于唯心论的博爱。

但是，墨子亲眼见到的：“天下之庶国，方以水火毒药兵刃相贼害”，是一个“别相恶、交相害”的社会。推究其由来是在“别”（自私自利）。“别”必导至交恶相害，盖“人私其一身，因推而私其家，私其国。利于己则求之，害于己则攻之”（曹耀湘说）。可见“别”即个人利己主义，民族利己主义，天下大害的根源。

因此，墨子主张“兼以易别”，“禁恶而劝爱”，把交恶相害的社会改变为兼爱互利的社会。这是墨子政治学和道德学的中心思想，但如何达到改造社会的目的呢？墨子提出“任”。《经上》说：“任，士损己而益所为也。”《说》曰：“为身之所恶，以成人之所急。”

据我的理解,任即牺牲自己以为天下的利他主义。<sup>①</sup>墨子一生以此为己任,并以此教人。故“墨子兼爱,摩顶放踵利天下为之”,而“墨子服役者百八十人,皆可使赴火蹈刃,死不旋踵”。可见墨子从事教育,则在造就一批自我牺牲以为天下的士,来担负改造“别相恶、交相贼”的社会的大任。

在墨子看来,儒家的厚葬久丧,制礼作乐,相信天命,都是害天下的别政别道。当时的王公大人,在他们生前,“暴夺人民衣食之财”,“拘女百、千”,以供他们无耻的享乐,都是“不与其劳获其实,非其所有而取”;在他们死后,奴役人民,修筑坟墓,埋藏珍宝,归之于无用,甚至惨无人道,杀人以殉。墨子在两千多年前就愤怒地控诉当时王公大人的这种罪恶,发出了正义的呼声。而当时最大的别政是大国侵略中小国家,强夺邻国的领土,奴役邻国的人民,使自国人民死于远征,死于战场,成千成万。墨子指责道:“杀一人谓之不义,必有一死罪矣。若以此说彼,杀十人,十重不义,必有十死罪矣”,今王公攻国杀人成万,真是罪该万死。

但是,墨子主张自卫战争,要有国备(备食,备兵,备城),以抵抗外来的侵略。故他说:“凡大国之不敢攻小国者,[小国]积委多,城郭修,上下调和,是故大国不耆(嗜)攻之”(《节葬下篇》)。万一大国人侵,则全国皆兵,老弱妇女皆参加战斗,宁可战死,也不被俘去作奴隶,显示了中国劳动人民的英雄气概。

至于墨子的国家起源说,可能是来自当时家与家相斗、国与国相争的实际情况和古者圣王尧举舜以为天子的历史传说,以及两者相结合的产物。墨子主张法治,以制止家与家、国与国之间的激烈斗争。以法治国,必须统一宪令。而宪令不外功,罪,赏,

---

<sup>①</sup> 《尚贤中篇》说:“为贤之道将奈何?曰,有力者疾以助人,有财者勉以分人,有道者劝以教人。若此,则饥者得食,寒者得衣,乱者得治,以安生生。”这是一种利他的精神。

罚,立功者必赏,犯罪者必罚。赏誉以导其前,诽罚以从其后,赏罚得当,威震令行,则争止而国治。后来商鞅从实践方面、韩非从理论方面发展了法治论。但必须指出:墨子的法治不是顺君,而是顺民。故他说,“君,以若(顺)民者也”。国家的宪令不是利君,而是利民。故他说,“功,利民也”,利民者赏,“赏,上报下之功也”。墨子义正辞严地指出:建国立君,并不是为王公们的富贵淫佚,“将以为万民兴利,除害,富贫,众寡”。所谓“富贫”,则人民贫困,就需要“强本节用”,使人民富裕。所谓“众寡”,则人口少,劳动力不足,就必须“内(宫)无拘女,外无寡夫”,使人口增长。如是,则人民富庶,国家兴旺。这一观念在《十论》(明鬼篇除外)及《七患》《辞过》皆有所阐明和发挥,说明了墨子主张建立国家,是为人民的。

关于“尚同”,是墨子所设想“尚同一义以为政”的政治制度。“一义”是思想统一,“尚同”是政治集中。但“一义”,不是一人说了算,而是“上下同义”;“尚同”,不是下情不上达,而是“上下通情”,故“上之所是必皆是之,所非必皆非之”。这样的政制是有独裁的意味,而其目的则在建立一个中央集权的政府,以统一中国,有其进步的一面。

至于墨子所梦想的社会:“诸侯之怒不兴,边境甲兵不作。内有以食饥息劳,持养万民。”故人无贵贱,必各尽其所能:王公勤力听政,百官勤力治事,“凡天下群百工,使各从事其所能”,“农夫强乎耕稼树艺,妇人强乎纺绩织纆”。“有力相营,有道相教,有财相分”。“百姓皆得暖衣饱食,安宁无忧”。这是小生产阶级的幻想,但也反映了广大庶民的愿望。

“天志”是墨子思想的落后面。其错误的社会根源是中国古代迷信天神、地祇、人鬼的风气极盛,其错误的思想根源是狭隘的经验论和主观幻想,然而墨子的“天志”毕竟是制裁统治阶级的工具,也是我国最早的“替天行道”的思想。

总之，墨子贵“兼”，“兼”是“兼爱互利”的集体主义。墨子非“别”，“别”是“交恶相贼”的利己主义。墨子教“任”，“任”是自我牺牲以利天下的利他主义。墨子主张以“兼易别”，“劝爱教任”。这些概念是否可以批判地吸收呢？我认为是可以的。

## (五) 第五章 墨子的逻辑

### 逻辑的对象

墨子所建立的逻辑本来叫做“辩”。但什么是辩呢？辩是研究“别同异，明是非”的法则及方法的科学。

先阐述辩(逻辑)的对象是思维法则。墨子把所思的对象叫做所谓。“所谓，实也”，这就是说，思维的对象就是客观的现实。而“所谓(客观现实)，非同也，则异也”，所以人们运用思维，认识现实，所作判断，不外是或非。但论断是非，怎样才能正确呢？那就要有判明是非的法则。所以《经上》第八章《论逻辑》的第一条就提出“法”。

法，所若而然也。

《说》解释道：

法：意，规，圆三也俱，可以为法。

法的本义是模型，如铸钱的模子。从一个模子铸出来的钱都是一色的，也就成为一类。若按其实，世界上任何一类事物都是顺着一定的法则而形成。故曰，“法，所若而然也”。

意是作圆的概念(一中同长)，规是画圆的工具，圆是依照圆的概念而用规画出的圆形。这表明法之成为法，不是孤立的，抽象的，而是要顺着一定的法则，运用一定的方法，在实践上必作成某一类的事物，这才是法。故曰，“三也俱，可以为法”。

法的本义是模型，引申为法则，再引申为法度(客观标准)，用

来衡量言论的是非,合法的为是,不合法的为非。故墨子立“彼”为辩(逻辑)的大法。

《经上》说:

彼,不可两不可也。(彼原作攸,张惠言据《说》校《经》,作彼。)

《说》解释:

彼:凡牛枢非牛,两也,无以非也。(枢,同区,别也。)

先释彼,彼兼“是”“非”两义,这是根据《修身篇》“辩是非不察者,不足与游”以及《小取篇》“夫辩者,将以明是之分”而来,证以次条《经》文“辩,争彼也”,争读如诤,正也,“争彼”即正是非。

何以说“彼(是非)不可两不可”呢?当人们运用思维以认识现实,就同一对象下一判断,或者说这是什么,或者说这不是什么,其间没有第三者;故作出的判断,或是正确的,或是错误的,两者必居其一,不可以两者都是错误的。故曰,“彼,不可两不可也”。很显然,这是排中律。

《说》则进一步提出,“凡牛区别于非牛”,不可以两可。何以?因为凡牛区别于非牛,即牛以外任何四足兽都是非牛,扩而大之,即牛以外任何事物都是非牛,牛与非牛形成矛盾的概念。当我们运用思维以认识现实时,如果就同一对象作出判断:“这是牛又是非牛”,显然自相矛盾,真不成话。所以矛盾概念不可以同时作为同一对象的宾词。很显然,这是毋矛盾律。何以说“两也,无以非也”?即谓“是非不可两不可,也不可两可”,是思维的基本规律,无由非也。

总之,当人们认识现实,就同一对象作出判断,或是或非,必居其一,不可两不可(排中律),也不可“是又非”,两者俱可(毋矛盾律)。由此可见,墨子所建立的“彼”,是把排中律和毋矛盾律作为一条思维的大法(基本规律)而提出来的。

但是，墨子为什么提出这条思维的基本规律？很可能是驳斥是非两可之说。盖“是又不是，可又不可，是名两可”，“邓析操两可之说”，“以是为非，以非为是，是非无度，而可与不可日变”。由于是非没有法度，所以墨子建立“是非不可两可两不可”作为思维的法度，同时作为辩论的法度。因为辩论之起，必起于对某一问题或观点，“或谓之是，或谓之非”，形成了一对矛盾的命题，那就不可能两者都是错误的（不可两不可），也不可能两者都是正确的（不可两可）。故此是彼非之说，必有一个是正确的（一可），另一个是错误的（一不可）。例如，“兼”与“别”之分，是“兼”者为正确，则非“兼”者为错误。反之，非“别”者为正确，则是“别”者为错误。推至墨子全部学说，如“攻”与“非攻”，“有命”与“无命”，“为乐”与“非乐”，都运用了这条“是非不可两不可也不可两可”的规律。所以墨子对“辩”作了如下的规定：

《经上》说：

辩，争彼也。辩胜，当也。（彼原作攸，张惠言据《说》校《经》，作彼。）

《说》解释：

辩：或谓之牛，谓之非牛，是争彼也。是不俱当，必或不当。不若当犬。

“夫辩者，将以明是非之分”。根据“彼”这条规律，一是一非的议论，形成一对矛盾的命题，不可能两者都是错误的，必有一个是正确的。所谓“正确”者，则的确确当（符合）于客观实际，是真理，必能胜。故曰，“辩胜，当也。”

《说》则举一具体的事例来说明。假设这里有一匹四足兽，一个说是牛，一个说非牛，“谓之牛”者是正确（符合实事），则“谓之非牛”者是错误（不符合实事）；“谓之非牛”者是正确，则“谓之牛”者是错误。不可能两者都正确，必有一个是错误。故曰，“是不俱当，必或不当”。何以说“不若当犬”呢？则指出“或谓之牛，或谓之非

牛”不同乎“或谓之狗，其或谓之犬也”（《经说下》），谓之狗或犬可以都正确，因狗与犬，“二名一实，重同也”，也可以都错误，因为这匹四足兽是狼。“或谓之牛，或谓之非牛”也不同乎“或谓之牛，其或谓之马也”（《经说下》），“谓之牛或马”可以都错误，因为这匹四足兽不是牛，不是马，而是驴子；也可能一个正确，另一个错误，说牛的是正确，则说马的是错误，反之，亦然。由此可见，《说》是以具体的例子来说明：辩而胜者，必以其当于客观真理。

总之，辩是正是非，经过辩论，使是非得到正确的解决，而“辩胜，当也”。可见墨子相信真理是客观存在，而“辩”能够获得真是，取得真理。所以鲁胜说“墨子作《辩经》，以立名本”。

综合《法》、《彼》、《辩》三条经文来看，墨子从排中律（是非不可两不可）出发，以建立逻辑思维的大法（基本规律）。当人们就某一思维对象（实）作出判断，“或是或非，必居其一”（排中律），那就不可能同时谓之“是又非，非又是”（毋矛盾律），所以，“是者，是，非者，非”（同一律）。这就充分说明思维规律是辩（逻辑）的研究对象。

次阐述辩（逻辑）的对象是方法。关于立辩的方法，《小取篇》已系统地提出来：

夫辩者将以明是非之分，……焉（训乃）摹略万物之然，论求群言之比。以名举实，以辞抒意，以说出故。以类取，以类予。

墨子的辩是本着实践的精神，从实际出发，实事求是，所以对立辩的方法提出两条纲要：第一条是求出客观事物间的必然联系，第二条是求出反映这种必然联系的形式。故曰，“焉摹略万物之然，论求群言之比”。

先解释“摹略万物之然”。摹是广求，略是约要，然是所然和所以然，亦即客观现象和产生现象的原因，而同样的原因必产生同样的结果，形成因果的必然联系。可见立辩的要道，首先广求事例，然后索取其原因，以明事物间的必然联系。

次解释“论求群言之比”。论，同抡，择也。群言即名、辞、说等多言，立辩所必须的形式。比，比类也。故“论求群言之比”者，即择求名、辞、说等多言以比类万物之然和所以然，就是说，把已知的客观现象以及各种现象的一定关系，用名、辞、说表现出来，使人共喻。

立辩之言有三：一曰“以名举实”，二曰“以辞抒意”，三曰“以说出故”。通俗地说，名即概念，辞即判断，说即推理。因为思维在语言的基础上发展，以语言的形态来表现，所以就思维的外壳说，名、辞、说三者称之为言，就思维自身的结构说，名、辞、说三者却是思维的形式。而从认识论方面来看，则名、辞、说三者都是认识现实的工具或方法。由此可见，墨子是第一个完整地顺序地提出概念、判断和推理作为逻辑研究的对象。

立“说”之法叫做“以类取，以类予”。《大取篇》说，“夫辞以类行”，即据类来进行推证，其形式有三种：一是举相似，二是归类，三是明类。所谓“以类取”，就是从“类”中抽取，所谓“以类予”，就是以“类”来推断。先以“举相似”说，则从此一事与另一事有类似之点（以类取），而另一事还有某属性，由是推断此一事也有类似的某属性或说出一个道理来。以“归类”说，则从一串事例抽取其相类之点（以类取），从而归到一类或引出一理（以类予）。最后以“明类”说，先立一类的大法（以类取），再举某物是此法所生，故某物必属于此类（以类予）。可见三种立“说”之法皆以类为推，即就事物之类以求其关系而推断之。可见“以类取，以类予”是推理的方法。

总起来说，辩是“别同异，明是非”，而其中心环节是正是非，故首先提出“是非不可两不可”作为思维的基本法则。至于立辩的方法是把已知的客观现象及现象间一定的关系用名、辞、说的形式表达出来；而推理的方法则“以类取，以类予”。由此可见，辩（逻辑）的研究对象是思维法则，思维方法。

## 论思维的法则

墨子所提出的思维法则，乃从“别同异，明是非”而来。但同异何以能别？这很简单。当我们认识客观事物时，有某对象反映于意识而确定它为“此”，以外都是“非此”而定之为“彼”；方此之时，“此”必是“一”，对立的“彼”则为二；在特定时间内，“此一”必自同，而“彼”亦一定有异于“此”。非“此一”之同，则无由见“彼二”之异，而无“彼二”之异，亦无由见“此一”之同。可见同异是相联系而又是相区别的。客观事物，此同彼异，显然有别。此同乎此，故“此”非彼，彼同乎彼，故“彼”非此。可见客观的事物不外“同”或“异”，因而人们所作的判断不外“是”或“非”。客观的事物，同者自同，异者自异，因而人们所作的判断，是则是，非则非。墨子由此提出同一律和必异律。

《经上篇》提出的同，有同一律的意味。同一有两种涵义：一是抽象的同一，《墨经》名之为重同。重同可以而且应当解释为A是A，但《经说》只提“二名一实，重同也”。这就是说，用两个名词标志着某一对象或一现象底统一。例如，长江与扬子江的同一，番茄与西红柿的同一，人与能制造工具的动物的同一。另一是具体的同一，《墨经》名之为类同，“有以同，类同也。”这就是说，这一概念与另一概念间所存在的关系只是部分的互相一致。比如说，人是哺乳动物。人是人，哺乳动物是哺乳动物，但人是属于哺乳动物，有以同，故人这概念与哺乳动物这概念有部分的互相一致。

《经上篇》明确地提出必异律：“二、必异，二也”。所谓“二必异”，即指出两物纵极相同，然终有差异之处。也就是说，天地间没有两个完全相同的事物。“据说莱布尼兹当初在宫廷里提出他的必异律时，宫中的士女们纷纷走入御园中四处寻找出两片完全没有区别的树叶，思欲借以推翻这位哲学家的定律”（黑格尔《小逻

辑》),无疑的,这是找不出来的,证明了“二、必异”是客观的规律,中国墨子在二千多年前就提出来了。

在“二、必异”中,已肯定每一是自同的,否则不能说“二”。由此观之,必异律并不推翻同一律,反而使同一律更加坚实。因为“二、必异”已肯定每个一是自同:“凡物同于自己”。

总而观之,墨子之提出同一律与必异律,其主旨是在标明同异有别,不相混淆,然后思维方能正确。

其次,逻辑中的同异原则——同一律,毋矛盾律,排中律,三律有区别而又密切地联系着的。《经下》有一条似乎是结合起来以说明这三条规律。兹引而释之。

《经下》说:

彼彼、此此与彼此同,说在异。”(彼彼此此,原作“循此循此,从梁校改)

《说》解释:

彼,正名者,彼此。彼此可,彼(动词)彼止于彼,此(动词)此止于此。彼此不可,彼且此也,此亦可彼。彼此止于彼此,若是而彼(动词,非也)此也,则彼亦且此(动词,是也)此也。”(此亦可彼,原作“彼此亦可”,从梁校改。)

先解释《经》,“彼彼”者谓彼为彼,“此此”者谓此为此,“彼此”者谓或彼或此。故“彼彼、此此与或彼或此同”者,则以“彼”“此”本有区别也。故曰,“说在异”。

次解释《说》,鲁胜说过,“名者所以别同异,明是非”。同异的最显著者是彼此。彼此有三义:一是表相同,“彼此可”;二是表相违,“彼此不可”;三是表相拒,“彼此止于彼此”。

义主相同,“彼此可”,谓彼是彼限于此,谓此是此限于此,例如,谓山为山限定于山,谓水为水限定于水。这就是说,山是山,水是水,必须始终认定是同一的。这显然是标明同一律。

义主相违,“彼此不可”,谓彼是彼又是此,谓此是此又是彼。

例如,谓山为山又是非山,谓水为水又是非水。自语相违,这是万万不可以的。这显然是标明毋矛盾律。

义主相拒,“彼此止于彼此”,这就是说,或彼或此止于或彼或此,没有第三者。例如,雪或者是白的,或者是非白的,二者必居其一。如果是而非此,则非且是此也,这就是说,如果是之者不是,则非之者是。这显然是标明排中律。

复按,“此”“是”二字,古汉语通用。“彼”“非”二字,古汉语通假。以“是”和“非”来表达,则这条《经说》之为思维三律更明显:

(一)是即是,非即非(此止于此,彼止于彼),这是正确的(彼此可)——同一律的定义。

(二)是又非,非又是(此且彼,彼且此),这是不正确的(彼此不可)——毋矛盾律的定义。

(三)或是或非,必居其一,不容有第三者(彼此止于彼此)——排中律的定义。

由此回过头来看看这条经文,“彼彼、此此与彼此同”,可以写成下列形式:是——是、非——非与或是或非。很显然,这是表达思维规律的公式。

综上所述,墨子立辩(逻辑),首先从正是非而立“彼(是非)不可两不可,也不可两可”的大法作为思维的基本规律。其次,墨子论同和异,则提出一自同律和二必异律。墨子论正名,则对思维三律(同一、毋矛盾和排中)作了定义,并用公式表达出来。由此充分证明辩(逻辑)的研究对象是思维规律这一观点。

(选自詹剑峰《墨子的哲学与科学》,人民出版社 1981 年版)



# 九、蔡尚思论墨子

## 目 次

### 墨子思想体系

- (一)自序…………… 296
- (二)中国思想文化形成儒墨两大系统…………… 297
- (三)儒墨斗争史与儒法合作史…………… 302
- (四)墨子思想体系
  - 一位反宗法反宿命反述而不作的伟大思想家…………… 309
- (五)墨子思想的历史地位与当代价值…………… 343
- (六)在首届墨学国际研讨会上的讲话…………… 349
- (七)今后值得弘扬的墨学…………… 352
- (八)中华文化的过去与今后…………… 354
- (九)长期给我以影响的《墨子》…………… 360
- (十)道、墨二家思想的对立…………… 364
- (十一)今后新文化应当是“辩证发展”
  - 从评价孔墨二家思想到对古今中外文化的批判继承… 367
- (十二)墨子思想面面观
  - 墨子要言类编…………… 371

## (一) 自序

我的研究学问,对于古今中外的图书都尽可能地多阅读,而以中国为重点;研究中国学问,对于文、史、哲、政、经、教等的图书都尽可能地多阅读,而以中国思想文化史为重点。研究中国思想文化史,对于有关的图书都尽可能地多阅读,而以中国固有的儒、墨、道、法等家为重点,尤以孔墨二家为重点中的重点。所以在做研究生与初到大学教书时期,就出版《孔子哲学之真面目》、《老墨哲学之人生观》、《中国三大思想之比观》、《中国学术大纲》等书,并且特为大学生开出“儒家哲学”、“墨子研究”二门课。但我的研究计划,有意先搞孔子,后搞墨子。因此,关于孔子的著述就特别多,直到一九九四年写出《论语导读》一书,才似乎觉得可以停一下笔了。关于墨子的著述,除初期概论孔老墨三子外,到八十年代后期才专门写出《墨子思想体系》一篇长文,现在才把有关墨子思想的文章集成为《墨子思想体系》一书,编入《十家论墨》书中,以后还会加以补充;而仿《论语导读》附编《论语类编》的《墨子摘要类编》一书却尚在编著中。我在这篇末得说几句话:孔子的伟大是古来学者所最知道的;墨子的更伟大却是古来学者所少知道甚至根本不知道的。我总觉得毛泽东同志对孔墨二子的评为“墨子是比较孔子高明的圣人”,是很正确的!

一九九五年九月蔡尚思写于复旦大学

## （二）中国思想文化形成儒墨两大系统

要论中国古代思想文化问题，首先就要看派别划分问题，例如：孟子分当时思想界为杨、墨、孔三大派，杨朱“为我”是无君派，墨子“兼爱”是无父派，儒家是忠君孝父派。韩非突出孔墨显学，分别代表文武两派。司马谈把先秦诸家分为阴阳、儒、墨、法、名、道六家。刘歆、班固则把它分为儒、道、阴阳、法、名、墨、纵横、杂、农、小说九流十家。《四库全书》又把先秦及秦汉以后的子部分为儒、兵、农、医、杂、小说、释、道八家，其不承认墨、名二家为自成一家，最为荒谬。这是由于奉封建君主之命而修《四库全书》，不得不故意把最同儒家对立的墨家贬为最低等的杂家杂学。到了近代，梁漱溟分世界文化的发展方向为由西洋而中国到印度三大支，独尊中国印度而痛斥西洋；分中国文化为老、孔、墨三大派，独尊孔老而痛斥墨子。认为墨子近于西洋，故同加痛斥（详见《东西文化及其哲学》）。梁漱溟是著名的向后转、开倒车者，故痛斥西洋与墨家而推崇中国印度。梁启超最后不赞成分为六家九流，而以为只有儒、墨、道、法四大家而已，其余异军突起，可就其偏近之处，附庸四家。故就其思想性质，取譬于欧洲各国的国会席次，认为道家极左、法家极右，儒家中央，墨子偏右（详见《先秦政治思想史》）。我以为：与其用梁启超之说，倒不如说：道家近于后代的无政府主义、放任主义；墨家近于后代的社会主义、集体主义；儒家是家族主义、宗法主义，近于后代的改良主义，折衷主义；法家是君权主义、专制主义，近于后代的法西斯主义、极权主义。道墨不同，儒法相近。墨

子是左派,决不是梁启超说的偏右派。李石岑则认为“先秦诸子哲学,至多不过道、儒、墨三家而已”(详见《人生哲学》卷上)。他对法家,不肯承认其有独立性,这又比梁启超更严格了。我在二十年代也认为:“中国思想界之有老、孔、墨三大家,亦无以异于鼎之有三足也。”曾作《三大思想之比观》一书,至今虽有修改,但未大变。

其次,要看主干和系统问题。

关于中国传统思想文化的主干,古来有各种看法,就先秦各大家的影响于后世而论,约有下列几派:

第一,儒家主干说。以儒家为中国传统思想文化的主干或最大代表者,其人最多,如:在孔子之后的孟、荀、董仲舒、班固、韩愈、程、朱、陆、王、王夫之、张之洞、辜鸿铭、叶德辉、后期的章太炎、梁启超等。在尊孔派中,梁漱溟、熊十力、贺麟等是新陆王派,冯友兰、钱穆等是新课程朱派。以上为孔学的著名代表。至于康有为、陈焕章(著有《孔教论》)等,则为孔教的著名代表。其他如郭沫若等,则为革命派中的最尊孔反墨者。

第二,道家主干说。此派的代表也很多,而以老子之后的庄子、淮南子、司马谈、王充、阮籍、嵇康下至近代的吕思勉、刘师培等,而陈鼓应的《老庄新论》似可以说是此派之集成者。

第三,儒道主干说。有金春峰(将先秦诸家归结为儒道两大家)、张智彦、方克立、赵吉惠等(以上据《老庄新论》)。但钱穆同时也认为儒道二家一正一反,是中国文化结构中的两大支柱,中国人生两大精神之所在。

第四,儒墨两大系统说。在为数甚多的中国哲学史、中国思想史一类著作中,党晴梵独知而指出:“中国社会的意识形态,当其最初形成系统理论时,即为两个系统。此两系统中,阴阳、名、法、儒及道德各家,皆代表统治阶级的意识形态,而仅墨子一家代表被统治阶级的意识形态。”(《先秦思想史论略》)我也认为:中国固有思想文化基本上可以概括为两大系统,只可惜党晴梵尚不知农家与

墨家相近,实可合而为一,尽管墨农有所不同,却同是属于被统治的一个系统。关于农家,张纯一等已略知之,张氏认为墨子“如尚劳贱,务平等,宛尔农家”(《墨子集解》)。但他又以为墨子“立说多与孔老符”,则大谬不然。我得用几句话来概括:儒法两家最可代表在朝派统治者的思想,墨农两家最可代表在野派被统治者的思想。其余异军突起,可就其偏近之处附庸两家。最近陈鼓应论儒道二家的异同说:“儒道之间有其互补的一面,也有其对抗的一面。本文集(按此是指其《老庄新论》)突出了它们之间的对抗性——儒道的不同,在于它们分别发展为官方思想与民间思想的代言者。”“黑格尔似乎隐约认识到儒家学说较近于官方思想,而道家则属于民间哲学。”如果要说道家代表民间,那么比道家更低层的墨家又是代表什么呢?岂不成为民间的民间了么?我的看法却是儒法代表官方,墨农代表民间,道家似虽有点代表中间性超然性的阶层,但陈鼓应认为道家代表民间,党晴梵认为道家代表官方,都未免过分些。在历代封建王朝中,道家政策尚有被采用的,而墨家却独被取缔;而且陈先生也承认老子是隐君子,庄子是士阶层中的隐士,代表隐君子隐士的道家总比不上代表工农的墨家吧!好得陈先生同时又很明确地比较儒道墨三家的异同说:“儒道两家的思想有重大的不同,但若从异中求同的观点来看,儒道两家对社会人生的观点,都属于上阶层的世界观与人生观,不同于墨家站在‘农与工肆之人’的立场上反映问题;他们没有墨家那种着眼于社会下层,维护‘万民之利’的态度。”这才是一种难得的持平之论。不仅比较崇拜老庄的陈先生,即在当代大力宣传孔子的匡亚明同志也说出了—些真话:“我们搞传统文化研究,不仅仅对孔子。真正的马克思主义者有能力、有勇气去研究各种历史人物。孔子是从统治阶级角度讲‘仁’的,而墨子是直接站在劳动人民一边,这是主要区别点。”(《匡亚明教授谈墨子》,见《滕州宣传》4期、《墨子研究论丛》一)但孔墨二子不仅仅限于讲“仁”的一个问题,其根本思想都是对

立的。统治阶级的立场与劳动人民的立场也就是我们说的官方立场与民间立场，这就是中国传统文化所以分成两大系统的主要原因。

以儒家为中心的一个系统，法家的主要代表韩非尚多接近儒家，尤其是决定一切的君主地位，儒法均拥护世袭君主，故为历代君主所崇拜和采用；墨家主张选举君主，故为历代君主所镇压和严禁。儒法成为在朝学派，其影响大于墨农，而价值却远远不及。二千多年来的封建王朝史都是儒法合作史，而不是“文化大革命”时期所谓“儒法斗争史”。在朝学派有时也有些接近在野，但并不妨碍其为代表在朝的一个大系统。

以墨家为中心的一个系统，农家多接近墨家，墨农就成为在野学派，其价值高于儒法，而影响却远不及。但这只是说在朝方面而论；若以在野方面而论，那就适得其反了。二千多年来的封建社会史，都是儒墨斗争史而不是“文化大革命”时期所谓“儒法斗争史”。在野学派有时也有些接近在朝，但并不妨碍其为代表在野的一个大系统。我们看问题，只能辨别其为主要与次要，绝对的单纯，是从来也不会有的。

道家有时谈帝王术，接近于在朝派的儒法二家，有时反帝王，又接近于在野的墨农二家，但代表“隐君子”、“隐士”的道家却都是较为消极的，不如儒墨两个系统的积极，这是无可否认和怀疑的。又如道家的集大成者庄子以兼爱为迂为私，以偃兵为造兵之本，更显然是与墨家尖锐对立的。所以究竟地说：“墨家的主要思想敌人，不外儒道。”“墨家便弥漫下层，为被治阶级代言。道家后起，代表上层的意识形态，……但与儒家较近，而与墨家对立。”（党晴梵《先秦思想史论略》）为什么在历代封建王朝中，有黄老时期，有容许玄学盛行时期，而独没有墨家农家时期，其主要原因就在这里。

汉后的中国佛教又怎样呢？佛教较近于道家，就某一方面而言，道家不出世，尚属小玄学；佛教要出世，不失为大玄学。但在另

一方面,佛教主张三纲礼教(详见拙著《论佛教的三纲思想》),则同于儒家。中国的佛教合儒家的礼教与庄子齐物为一,反而不及整个道家了。

有些学者硬要为孔子辩护而说:先秦的时代背景只能出那样的孔子思想,后人不好去批评他,这才是历史主义。我试问:墨子不是与孔子的社会时代背景相同的么?何以敢于处处与孔子尖锐对立呢?难道这就不是历史主义的看法么?殊不知这主要是由于阶级立场的不同,而不是单纯由于社会时代背景的不同。同一春秋战国时代而第一次出了百家争鸣,同一“五四”时代而第二次出了百家争鸣,就是铁证。

孔墨时代相同而思想相反,所以要研究孔子的思想者就必须同时要研究墨子的思想。如果仍如往时只研究孔子而不研究墨子或多研究孔子而少研究墨子,那就难于看出孔子的最大缺点和墨子的最大优点了。只知站在官方的立场去评价孔墨而不知站在民间的立场去评价孔墨,这就是二千多年来朝野最注重经学尤其独尊孔子的最大缺点。

(载于《中国哲学史》杂志 1992 年创刊号)

### （三）儒墨斗争史与儒法合作史

我正在编著《中国文化两大系统》一书，为了祝贺墨学国际研讨会的召开，特先选出其中一节作为论文，向代表们请教！

“文化大革命”时期“四人帮”特别宣传所谓“儒法斗争史”，实是无知的明显表现，在事实上，第一、是儒法合作史（阳儒阴法、儒法并重）而不是儒法斗争史。儒主管文教、风俗、消费等，法主管军事、法律、生产等，儒法共管政治，同主君权等级，文武宽猛相济。第二、是儒墨斗争史而不是儒法斗争史。儒在朝，代表官方统治者，墨在野，代表民间被统治者，这就是二者最相反的一个问题。我已另有《中国思想文化形成儒墨两大系统》一文论述之。

儒墨斗争史方面，说来话长，我在这里只想大约地分为下列各阶段而指出其代表者：

#### 一、儒墨显学斗争阶段——战国

墨子是最早反孔的一个大思想家，成为反孔派的祖师，引起了战国时代对孔子程度不同批评的诸子百家争鸣。先秦诸子百家的首出者是孔子，有大功；引起诸子百家反孔的首出者是墨子，同样有大功。就此点而论，孔墨在先秦在中国，都是有大功的。

当时以儒家反墨家者首推孟子、荀子；同时在不同的角度并反儒墨者有道家的庄子、法家的商鞅、韩非。据韩非说，孔墨之后，“儒分为八，墨离为三”。在八派儒家中的仲良氏，或以为不可考，

或以为指公良儒。我疑是仲弓氏即荀子以与孔子并尊的子弓。

## 二、任侠行动阶段——西汉武帝以前

墨学在战国，盛极一时。秦始皇统一天下，实行君主专制，到西汉时不能再公开争鸣，遂由有理论有行动变为只有行动而没有理论。要正确地说，就是自此以后二千多年间多寓理论于行动了。

## 三、江湖侠客义士与农民起义相结合而 历代学者不敢公开尊墨反孔阶段 ——西汉武帝到清末

二千多年间封建王朝一直实行专制，以致第一、墨家不得不流为江湖侠客义士，到处为人民与不幸者打不平，以与统治者对抗。而学术文化界也只好严遵圣旨，尊孔反墨，最多也只能在尊孔之下相当表示同情于墨学而已。

第二、也要看到“等贵贱，均贫富”劫富济贫的起义农民，多是受了墨学“兼爱”“三相”（有力相劳，有财相分，有道相教）的影响，可以说是一种改头换面而潜伏在民间的墨学流派。

第三、组织秘密会社与暗杀党有关系，此在王桐龄的《儒墨之异同》书中已论及之。

第四、许多侠义性的小说与戏曲，多受墨子思想的影响。这个问题，谁都能看出，不必说了。

第五、墨子的重守非攻，与保卫祖国，抵抗侵略也有密切关系。

第六、在朝廷的一些“清官”和岳飞强调的“文官不爱钱，武人不惜死”之类，当然也不是一点没有关系的。这在梁启超已见及之。

第七、在学术文化界,可得而言者,大约有如下的几种人:

1. 用墨家兼爱的仁解释孔子别爱的仁,有贾谊、扬雄等。以墨子的大同为孔子的大同(此点必须参看伍非百、郎擎霄、蔡尚思等人的有关著作),未免有像墨冠孔戴了。

2. 名为尊孔而实却是尊任侠者。司马迁虽很博学,却未读过《墨子》一书,故等于未为墨子立传,详见《史记》的《孔子世家》、《游侠列传》、《孟子荀卿列传》等篇。

3. 东汉王充肯定造命,否定鬼神,主要是以道、儒反墨者。

4. 《列子》的《力命篇》以命反力,实也是企图站在道、儒的立场而予墨子又一次的打击。

5. 只敢讲墨家的名学而不敢讲墨家的思想者,如晋鲁胜等。

6. 在著名尊孔派中有孔墨相同互用说,如韩愈。张纯一说:“自唐韩昌黎后,鲜能读《墨子》者。”有此种看法者并不止张纯一人,均不合事实。不知韩愈是三代下首先提倡儒家包办道统者,墨子是与佛老同被他排斥在外的。

7. 北宋王安石认为兼爱的墨子比不上为我的杨朱,而皆得罪于孔子。

8. 南宋朱熹也认为墨子不如杨朱,墨子之说尤出于矫为不近人情而难行。

9. 元马端临认为“墨之为书不如庄周、申、商、韩非、惠施之徒,可以不辟;惟其言近乎伪,行近乎诬,使天下后世人尽信其说,其害不可胜言者,是以不可不辟也。”

10. 明胡应麟认为墨子反孔子是欲与儒家争二帝三皇之统,“墨祸之烈,甚于庄、杨二子。”

11. 明李贽有《墨子批选自序》说:“予读《墨子》,谬为批选,而意其言之可用者如此。虽然,予又何敢言之,言之则其罪大矣。”这是说:他认为墨子之言是可用的,可惜在君主专制下只许尊孔反墨,如言墨学可用就会被诬为大罪,所以不敢多说。李贽既敢反孔

尊墨，真是有胆有识的一个思想家。

明代关于墨学的书籍有十多种，比之前代可算最多，但几乎全属文人简批字句，选刻版本，有如严灵峰所评：“明人节选批校，每多玩弄词章，无所发明。……俗云‘明人刻书而书亡，’终非无故，其无裨于墨学之传授，不待言矣。”（《墨子集成·自序》）

12. 明焦竑被清代《四库全书》斥为“尊崇墨，与孟子为敌”，最为“妄诞。”

13. 古代有名为儒而实有些似墨者，如所谓功利派，宋有陈亮、叶适等，清初有颜元等。

14. 王夫之与孟子谩骂墨子主兼爱为禽兽，真是无独有偶！详见拙著《王船山思想体系》。

15. 清代有墨子与佛教相同说，如何桂芬、刘毓崧等。

16. 墨子与耶稣相同说，出于清黎庶昌。民国时代为此说者很多。

17. 在封建王朝尊孔时代，言论不能自由而比较敢于肯定墨学者，除了前述李贽以外，清代有汪中、路德、魏源、曹耀湘、孙诒让、夏曾佑等少数学者。汪中称墨子为“仁人”，而被号为“墨者”。路德有《墨子论》，极力提倡墨说为矫正今俗，而讥后世之名为儒而实是杨者。所可惜的是他只敢批评“名为儒而实为杨者”，还不敢批评非杨的儒者。曹耀湘在墨学史上，张纯一夸奖其为“宣究墨旨，凌驾前人”，但其《墨子笺》也往往误认为孔墨相同。孙诒让被俞樾称为“集诸说之大成”，可也责“墨子自处绝艰苦，持之太过，或流于偏激，而非儒尤为乖戾”。其地位亦只是“殆非韩、吕诸子之伦比而已”（《墨子间诂·自序》）。他对墨子的评价，还不能算是有胆识的。

俞樾知墨子有公无私，杨子有私无公，儒家近于杨而远于墨，虽说得很正确，可也以为墨子是“尼山而外”的一个人。主张以孟子为主，以墨子为辅（《墨子序》）。

古来看出儒近于为我的杨朱而远于兼爱的墨子者，有孟子、王安石、朱熹、胡应麟、王船山、路德等，俞樾是集其成者。

18. 在封建末期敢于孔墨并尊者，如谭嗣同。但他的《仁学》既混孔子别爱的仁与墨子兼爱的仁为一谈，又混儒、道（此单指庄子，老子不在内。陈旭麓在“文革”时期主编的一书说谭嗣同尊老子。实则谭嗣同是只尊庄子而反对老子的）、墨、佛、耶等为一谈，实不免大错而特错了。

他如夏曾佑，在极端尊孔的同时，也认为若墨学大行于汉晋，“则中国早当为共和国”。这个假设，大反事理。

尚思按：从汉武帝到清都是封建王朝统治与儒家独尊时代，尊墨人士，在公开场合上，有的虽很尊墨，却只好故意带些批墨，如曹耀湘、孙诒让等；有的只偶然地认为儒墨相同，可以并用，如韩愈等；有的虽尊墨反儒，但也只好说是反士大夫中之名为儒而实是杨朱为我者，如路德等；有的最多也只敢说儒近于杨朱的为私而远于墨子的为公，如俞樾等；有的虽敢以墨子为仁人，但也不敢加以发挥，如汪中等。而司马迁在首先正式实行尊孔的王朝统治下写史书，也不得不详孔子而略墨子，只能间接地称赞任侠而未能直接地称赞墨家。但以上人士比之心实尊墨而一点也不敢表现出来者，却都值得我们后人钦敬。封建君主专制是不可能允许思想言论自由的，我是很能理解上述人士的心情的！

#### 四、中国再起了儒墨斗争 阶段——民国以后

民国时代是中国第二次的百家争鸣，比之战国时代，创造性不及，而广泛性过之。从秦汉以后，公开提倡墨学者，实从民国时代开始。除了梁启超一个人早在清末就有《墨子学说》（即《墨学微》）一书开始新式宣传墨学以外，前代尊墨者均有时代局限性。

1. 公开尊墨或并批孔者。从民初新文化运动以来,有钱玄同、易白沙、李大钊、吴虞(也尊老)、鲁迅、梁启超、王桐龄、伍非百、郎擎霄、方授楚、鲁大东、嵇文甫、吕振羽、杜国庠、赵纪彬、党晴梵、严灵峰、詹剑峰、蔡尚思等。

2. 前期尊墨反孔,后期尊孔反墨者。如梁启超前期认为墨学的精神和影响为国民性超过他国,并取墨家的“任”(《墨子·经说上》,“任:为身之所恶,以成人所急。”同书《经上》,“任:上损己而益所为也。”)而自号为“任公”,表示自己的非常崇拜墨家。到了后期就反而尊孔反墨了。章太炎也如此,他前期感叹:“至仁不过大禹墨翟。”“墨翟之仁,自汉以后,可复得乎?”墨子“其道德则非孔老所能窥视也”。后期变成尊孔读经派的最大头子。

3. 妄斥墨家思想与西洋文化同是低级者。此以梁漱溟为代表。他有文化倒退说,先分世界文化为三大支,然后预测以后世界文化会由西洋倒退到中国,再由中国倒退到印度。他是以复古而尊孔佛著名的一个人。

4. 墨子是有产阶级说,叶青、李麦麦等有此荒谬主张。

5. 蔡和森从最尊墨反孔到进一步地最尊马克思列宁,以为“列宁在苏俄实行的与墨子理论近似,但比墨子的学说更彻底、更深刻、更伟大”(唐铎《回忆我的良师益友——蔡和森同志》,此文收入《回忆蔡和森》,1980年人民出版社。请再参看1918年8月蔡和森给毛泽东一封信,收入《新民学会资料》)。

6. 郭沫若的尊孔反墨,他于二十年代发表《马克思进文庙》(见《洪水》半月刊,1925年第1卷第7期,后收入《郭沫若自选集》)认为孔马“完全一致”,后又著有《孔墨底批判》、《墨子的思想》等书,他说墨子不科学,不民主,反进化,反人性,名虽兼爱而实偏爱,名虽非攻而实美攻,名虽非命而实皈命(详见《墨子的思想》)。

在党内,政治上要一致,学术上要争鸣,不争鸣就停止而不发

展了。所以对于蔡和森与郭沫若二人给孔墨二家的评价完全相反,是不足为怪的!

(载于《墨子研究论丛》二,1993年)

## （四）墨子思想体系

——一位反宗法反宿命反述而不作的伟大思想家

### 一、传略及背景

请翻阅《墨子》中的《耕柱》、《贵义》、《公孟》、《鲁问》、《公输》等篇，这几篇几乎等于孔门记载孔子言行的《论语》。

**姓氏：**

“墨”字不一定是姓，而有多种意义，如色黑、绳墨、瘠墨（俭薄）、墨刑等。

**籍贯：**

他从楚归过宋与自鲁去齐，可知他是鲁人，不是宋人，更不是楚人。

**时代性：**

墨子生在孔子之后，孟子、庄子之前。春秋战国之际，是一个从奴隶社会过渡到封建社会的空前变革的大时代。只要一看《鲁问》篇所说“凡人国必择务而从事焉”，便可知其一切主张都是针对当时的弊病而提出的。

**阶级性：**

用古代的话来说，他有“贱人”、“役夫”、“小人”的贱称；在近现代，则可以叫做平民、手工业者。他能从事劳动生产而非纯劳动者生产者，能代表农民而非农民，能代表“役夫之道”而非“役夫”，能

多读古书而非博学者。比之贵族不失为“贱人”，比之士大夫不失为下层的士。他曾自道“上无君上之事”<sup>[1]</sup>而且长于工艺<sup>[2]</sup>。未必做过宋大夫。他很劳苦，能够连续十日十夜，裂裳裹足地走远路。由于出身的关系，很能设身处地做到损己利人，为弱者而抵抗强者。

### 学派性：

他最崇拜夏禹的形劳天下，也称道尧、舜、汤、文、武、周公等。曾学于儒家而终于成为儒家的反对派。

### 代表著作：

孙星衍认为《墨子》的书只有《亲士》《修身》《经》上下、《经说》上下六篇是自己作的。不确。

《墨子》一书多出于其弟子的记录，各人记录有所不同，所以十一个问题都分为上中下三篇或上下二篇，有的今本已缺，详略不一。

其书大约可分为六大部分来读：

第一部分从《尚贤上》到《非儒下》二十四篇，是墨子的主旨，而以《尚贤上》、《尚同上》、《兼爱中》、《兼爱下》、《非乐上》、《非命下》等篇为最重要。“兼爱”在于反对儒家的血统观念或宗法观念。“非命”在于反对儒家的宿命论。二者在中国思想史上都是最突出的，非其他思想家所能比。“非乐”并非单纯地反对音乐与主张节用。首先，他指出人类与其他动物不同，在于是否赖其力以生。这独异于其他各家所论人与物的异点，极为难能可贵。其次，墨子以为音乐既劳力而又费财，不若饮食、衣服、宫室、舟车、甲兵之类有实用价值，故于前者言“非”即反对，于后者言“节”如节用、节葬等。墨子在老百姓连饭都没得吃的时代，主张“非乐”，实是救世良药。古代庄子，今人郭沫若，不能辨别而驳之，欠妥。其三，墨子是贫贱者。天下人民有饥、寒、劳三大患，衣食尚且不足，哪能如孔子这般人那样，费财去购买乐器来坐而欣赏呢？这也是郭氏未能设身处地之处。

第二部分,是《耕柱》、《贵义》、《公孟》、《鲁问》、《公输》等篇,和上述《兼爱》、《非命》、《非乐》等篇有同等重要的意义。

第三部分,是《墨经》六篇,讲自然科学的占多数,很特别,很重要,但到现代却不大好懂了。

第四部分,是《法仪》、《七患》、《辞过》、《三辩》四篇。

第五部分,是《亲士》、《修身》、《所染》三篇。

第六部分,是最后面的《备城门》以下十一篇,多言守城之法以及制造工具的方法,是次要的。

《墨子》一书的文字,在先秦诸子中,较为通俗,有的似是当时的白话。这是因为,墨子及其弟子多出身于低下阶层,在文字上就显得浅薄些了。

## 二、关于墨子中心思想的各种看法

就我记得的古来学者,各自从不同方面去观察,大约有下列十多种说法:

### 第一,兼爱是根本观念

战国时代的尸佼与《吕氏春秋》,早就指出“墨子贵兼”。孟子也以墨子“兼爱”与杨朱“为我”对举。荀子说“墨子有见于齐,无见于畸”。这个“齐”,即“兼”,亦即平等,而异于庄子《齐物论》相对主义的“齐”。荀子是以墨子的平等爱与儒家的差等爱对举的。张惠言仍说:“墨子本在兼爱。”“尊天、尚同、节用者,其支流也。非命、非乐、节葬,激而不得不然者也。”<sup>[3]</sup>俞樾也认为:“墨子惟兼爱是以尚同,惟尚同是以非攻,惟非攻是以讲求备御之法。”<sup>[4]</sup>梁启超《墨子学案》明说墨学纲领十条,兼爱是“墨学之根本观念”。

### 第二,平等是根本精神,而非攻是第一原因

方授楚《墨学源流》认为,“墨子之根本思想虽在平等而各有目标”。“就事实上之体系而言,或先因当时战争惨酷,乃倡《非攻》之

说,进而更倡《兼爱》,以为《非攻》理论上之根据也。盖墨子为一平民(贱人)。……政治为贵族所把持,平民无由上达,则倡《尚贤》。列国分立,《非攻》则无由统一,故继之以《尚同》,所以救《兼爱》之失,此于政治方面之主张也。……且以庶人之眼光为标准,以估量当时贵族所行之礼乐,则奢侈而厉民,故《非乐》、非礼,而倡《节用》《节葬》,此于社会方面之主张也。……改革社会,……非多数安分守己之贱人所能从也,乃于暴王所作之‘命’,竭力掎击,以鼓其动;又助于天帝与鬼神之赏罚,以增其勇,故既倡《非命》,而有《天志》《明鬼》,……此其于精神方面之主张也。然此种主张,……与儒家则每事均立于相反之地位,……因有《非儒》焉。”方氏尽管有非攻是第一原因之说,但却肯定“兼爱为非攻之本”,“其思想之特点一言以蔽之,则平等是已”。这就同尸佼、张惠言、梁启超等的结论一致起来了。

### 第三,非攻救世说

胡朴安《墨子学说》以为:墨子志在救世。他看见各国互相争斗,互相杀伐,无有宁日,故主非攻。非攻又分两方面:精神的方面,兼爱、尚同、法天等属之;物质的方面,节用、节葬、非乐等属之。任继愈也说:“墨子的非攻主张构成了他的学说中强有力的核心部分。”“如果用一句话来概括墨子哲学的全部精华,那就是他热爱和平,反抗侵略的思想。”<sup>[5]</sup>

### 第四,明鬼说

此说出自夏曾佑《中国古代史》。他说:“墨子既欲节葬,必先明鬼……有鬼神则生死轻,而游侠犯难之风起,异乎儒者之尊生。有鬼神则生之时暂,不生之时长,肉体不足计,五伦非所重,而平等兼爱之义伸,异乎儒者之明伦。其他种种异义,皆由此起。”

### 第五,天志尚同与实用主义说

胡适在《中国哲学史大纲·墨子的宗教》中说:“以上所说之九项——第一天志,第二兼爱,第三非攻,第四明鬼,第五非命,第六

节葬、短丧,第七非乐,第八尚贤,第九尚同——乃是墨教的教条,在哲学史上本来没有什么重要。”因说:“墨子的宗教,以天志为起点,以尚同为终局,天志就是尚同,尚同就是天志。”这虽只是以墨子的宗教为范围来论墨教的起点,但其说和夏曾佑的论墨教以明鬼为中心一说不同,所以又把它列为一条。胡适除上述主张外,又认为墨子哲学在于应用主义,说:“墨子在哲学史上的重要,只在于他的应用主义,他处处把人生行为上的应用,作为一切是非善恶的标准。兼爱、非攻、节用、非乐、节葬、非命,都不过是几种特别的应用。”

### 第六,非乐说

此说出自李石岑的《人生哲学》卷上,他认为墨子首倡“非乐”,“墨子最大不可及处便是摆脱一切享乐思想。墨子出发于‘非乐’,而归结于‘绳墨自矫,备世之急’;出发于‘反对艺术’,而归结于‘崇尚功利’。这便是我所看的墨子”。

### 第七,尚贤根本说

张岱年《中国哲学大纲》认为,“墨子提出十个主义,合为五联,共成一个整齐的系统。……最主要者,为尚贤与尚同之关系。尚同实以尚贤为根本”。侯外庐《中国思想通史》认为,“从人类观点方面来区别孔、墨的思想,是解剖古代思想的首要窥窍。墨子的人类观点实质上是阶级论。这一思想是以《尚贤篇》为张本。所谓‘尚贤’即尚国民阶级的资格,并坚持着国民阶级的立场以反对氏族贵族”。<sup>[6]</sup>前此梁启超作《墨子学案》一书,其观点正相反,对于墨子的“尚贤”却不道及。

### 第八,政治结社说

以兼爱、非攻、尚贤、尚同、节用、非乐、节葬等等为纲领,“实际上是一个政治结社”;“又大讲天志、鬼神,实际上,敢于非命并不是那么迷信的”,“不是贵族的宗教,而是庶民的宗教”。此说出于孙叔平《中国哲学史稿》。

### 第九,义是中心思想说

杜守素(国庠)《先秦诸子思想概要》：“孔子的中心思想是一个‘仁’字,那么墨子的中心思想就可说是一个‘义’字。不过,他的所谓‘义’却穿上了一件宗教的外衣而登场。因他把‘欲义恶不义’说成了‘天志’——天老爷的意志。”按杜氏以“仁”与“义”二字区别孔与墨的中心思想,实不正确。不知墨子也常言“仁义”、“不仁义”、“不仁不义”,如《天志下》;“不仁”、“不义”、“不仁义”,如《非攻上》;以“仁”痛斥人们的“不仁”,如《法仪》、《兼爱中》、《兼爱下》。孔墨都提倡仁,但其内容却相反,孔对亲、人、物有差等而以别爱为仁;墨则以兼爱为仁。不仅“义”穿上了宗教的外衣,即“兼爱”,也何独不同?详见《法仪》《天志上》。所以与其用仁与义区别孔与墨的中心思想,实在不如用兼爱与别爱、平等爱与差等爱区别墨与孔的中心思想,也就是用“兼士”与“别士”、“兼君”与“别君”区别墨与孔的中心思想,也就是用血统观点与非血统观点、代表统治者利益与代表非统治者利益区别孔与墨的中心思想。孔子的仁是礼化的仁。礼是严分等级,要有差别的。所以与其以仁为孔子的中心思想,又不如以礼为孔子的中心思想比较合乎事实。

### 第十,劳动是出发点说

党晴梵《先秦思想史论略》说：“墨子学说的出发点是劳动,并认为是人生的第一义。”“墨家学说最有价值之处,就是体会到‘耕稼纺织’是人们的生活的根本要义。”此说似是根据吴虞,吴虞认为墨子的中心思想是劳农主义、无君主义。见《墨子的劳农主义》。

### 第十一,根本立场是反对乱党说

郭沫若《十批判书》：“一句话归总：孔子是袒护乱党,而墨子是反对乱党的人!这不是把两人的根本立场和所以对立的原故表示得非常明白么?”

### 第十二,有革命、叛逆的特点说

郭老认为墨子反革命,正和方授楚前书所说墨家主平等,“故

不惮革命”，“则一革命家也”一说相反。党晴梵前书也说：“墨子在否定当时上层社会习尚的一些理论，是具有叛逆的特点。”“墨家的思想是不符合统治阶级的利益，儒家的思想是符合于统治阶级的利益，因之墨家与儒家的意识形态的冲突是不可避免的。”郭说是没有充分根据的。

### 第十三，背周道而用夏礼说

孙星衍《墨子注后序》认为，《淮南子·要略训》所说墨子背周道而用夏政，其识过于司马迁、班固。我以为墨子并不完全“背周道”。《墨子》书中往往以四王六王并举，即以夏禹与周文王、武王并举，但更多的当然是向往夏禹。墨子主要在于法大禹的“形劳天下”，“日夜不休，自苦为极”，而不在于好古复古。详见《庄子·天下篇》。

### 第十四，非背周道而从夏政说

汪中《墨子后序》：“墨子质实，……未尝专及禹。墨子固非儒而不非周也，又不言其学之出于禹也。……然则谓墨子背周道而从夏者，非也。……墨子者，盖学焉而自为其道者也。”此说和上述孙星衍一说不同。认为墨子独不托古，是不完全合乎历史事实的。我以为墨子既贵作而反对孔子的“述而不作”，但也有同于儒者论述古先圣王的一方而，即同托古圣王以改制。墨子经常托尧、舜、禹、汤、文、武六个古先圣王，于此之外还托天鬼教。他的先王观是兼爱主义化的先王观，他的天鬼教是兼爱主义化的天鬼教，一切的一切都成为他的兼爱主义的工具了。

### 第十五，打破亲疏、强弱、贵贱、贫富、智愚一切由先天的血统、命运决定的“兼爱”“非命”中心思想说

我以为古来比较能看出墨子的中心思想者，应先推清代路德。他认为墨子比古代儒家更进一步：古之儒者讲爱人与利天下，墨子则兼爱、摩顶放踵而为之，“墨子盖以儒道为未足而思有以胜之”。墨子与杨朱相反：“墨子之道，爱人济物之道也，惟有心于民物者能

为之。”“杨子之道，自私自利之道也。”后代儒家名为儒家而实却是杨朱之徒：“吾悲夫世之命为儒者，大率皆杨子之徒也。”终子得出的结论是：“墨子之道则富拯贫，贵庇贱，强扶弱，智惠愚，民康物阜，勤素成风，禁攻寝兵，狱讼衰息，虽毁礼乐，薄祭葬，准以儒道，不能无乖，要不失为治世。从杨子之道，将使富者生，贫者死；贱者悲，贵者喜；强者智者务为自全，弱者愚者举不得免。……虽人人服儒服，诵儒书而生理固已灭矣，尚何人心风俗之有哉？”<sup>[7]</sup>经过这样一说，儒、道、墨三家中心思想的异同远近就很显明了。后来俞樾更简要地比较道：“推私以及公者圣人也（按此指孔子），有私无公则为杨子之为我，有公无私则为墨子之兼爱，……非圣人也；然而为我犹近于儒也。”<sup>[8]</sup>孔孟主张：“仁者人也，亲亲为大。”“亲亲而仁民，仁民而爱物。”“善推其所为”，所以是“推私以及公”。儒家为亲，杨子为我，所以二者相近。墨家为公而不为亲与为我，便同儒、道二家处于对立地位。在封建时代，路德尊墨而还不敢公然反儒，俞樾尊儒而公然反墨。二人思想倾向虽有不同，而其能认识墨家的中心思想则无不同。真主张为公而反对自私者是墨子的贵兼即贵公。《尸子·广泽》竟硬分为二，而说墨子贵兼，孔子贵公，就未免太荒谬了！但路德、俞樾二人仅认识到墨学以兼爱为中心还是不够的，还应当知道兼爱与非命有密切关系而分不开的。兼爱在于打破亲疏不平等的血统论，非命在于打破贵贱贫富贤愚不平等的宿命论。无论血统论与宿命论，都认为人生一切不平等都是由先天决定的，而不是由后天、人力决定的。“兼爱”与“非命”这种思想，是墨学异于儒、道及其他各家的最大特色，也是我对于墨家中心思想特别强调并给予高度评价的主要点。

### 三、墨子以“兼爱”、“非命”为中心的思想体系

墨子的思想体系，主要是由哲学、军事、政治、经济、教育、宗教

等方面组成的,而以打破先天决定一切,如打破血统观念的“兼爱”和打破宿命观念的“非命”为其中心。只有打破血统观念和宿命观念,才能只问是非曲直贤愚勤惰。敢于打破亲疏、人我、强弱、贵贱、贫富的种种差别,就是墨家最为可贵的伟大精神,并成为后代前进者革命者学习的高尚榜样。

### 1. 兼爱非命主义的哲学思想——打破宗法宿命、先天决定一切的《兼爱》《非命》

“墨子学儒者之业,受孔子之术。”<sup>[9]</sup>他看出儒者孔子主张别爱、别士、别君,以别为仁,为“天下之大害”,便反而主张兼爱、兼士、兼君,以兼为仁,为“天下之大利”<sup>[10]</sup>去纠正它。别是差别,兼是平等。用今天的话来说,兼爱便是打破宗法社会的血统观念,从而打破贵贱贫富由命运注定的观念。这么一来,阶级社会的亲疏、贵贱、贫富一切不平等说教,都失去依据了。墨子讲的兼爱即后来墨徒讲的“任”。《墨经》说:“任,士损己而益所为也。”《经说》解释为:“任,为身之所恶,以成人之所急。”《大取》也说:“杀己以存天下,是杀己以利天下。”甚至如《小取》所说:只要爱得不周遍,即有所爱有所不爱,便是“不爱人”,如儒家的“别爱”,便是“不仁”。墨子思想,首先主张打破伦理上的亲疏不平等。然后从此出发,扩大范围,以“非攻”打破军事上的强弱不平等,以“尚贤”、“尚同”打破政治上的贵贱不平等,以“有力相劳,有财相分”,打破经济上的贫富不平等,以“有道相教”打破教育上的智愚不平等。其他各方面,也都跟着而——兼爱主义化了。

墨子认为兼爱很重要,“视人之国若视其(“其”指自己,下同)国,视人之家若视其家,视人之身若视其身,……凡天下祸篡怨恨,可使毋起。”其道理也很简单,很容易理解,很容易实行:“夫爱人者,人必从而爱之;利人者,人必从而利之。……此何难之有焉?”<sup>[11]</sup>并且引《诗·大雅》所说为证。<sup>[12]</sup>

墨子的“兼爱”是不分敌我友的,是一种超阶级的爱,具体步骤

和方法未道及。但有一点,必须看到:墨子既主张兼爱平等爱,便必然是“振人不赡,先从贫贱始。……专趋人之急,甚己之私”。<sup>[13]</sup>自从《孟子》记载的“爱无差等,施由亲始”<sup>[14]</sup>之后,先有朱熹说:“问爱无差等,施由亲始,与亲亲而仁民,仁民而爱物相类否?曰:既是爱无差等,何故又施自亲始,这便是有差等了。他所谓施由亲始,便是把爱人之心推来爱亲,是甚道理?”<sup>[15]</sup>朱熹误信《孟子》的传说,以“施由亲始”一语来攻击墨家,以为儒墨二家对于爱,名异实同。就此点而论,朱熹是援墨人儒者。其实,墨家决不是和儒家一样“施由亲始”,推亲及人,更不是“把爱人之心推来爱亲”,而是在自己父母与他人面前,一视同仁,谁是贫贱,就先施予谁;不是坚持旧传统的宗法观念,亲疏有别,先施予自己父母而后施予他人。后有梁启超也误信《孟子》的传说,据以指出儒墨的优劣道:“吾侪终以墨氏兼爱之旨为‘虽善而不可用’,不如儒家‘老吾老以及人之老,幼吾幼以及人之幼’之说之能切理而履心也。”<sup>[16]</sup>我以为在人类中,先施贫贱与先施亲戚的根本异点,就是墨家反宗法与儒家主宗法的根本异点。“施由亲始”,正是儒家“亲亲,仁也”,“仁之实,事亲是也”,“老吾老以及人之老,幼吾幼以及人之幼”,“善推其所为”的老调,<sup>[17]</sup>是“爱有差等”,而不是墨者“爱无差等”,“先从贫贱始”的创见。在《墨子》书中早就载有儒家巫马子公然对墨子说:“我与子异,我不能兼爱。”我身比我亲,我亲比我乡人,我乡人比鲁人,鲁人比邹人,邹人比越人,愈近我愈爱,愈远我愈不爱。打我就觉得痛,打他们就不觉得痛。<sup>[18]</sup>他自私自利而对他人麻木不仁。在距离远近的利害上如此斤斤计较,足以证明梁启超说的“所异者儒家专从无所为而为之的同情心出发,墨子专从计较利害心出发”的不确。也足以证明蔡元培说的“兼爱之道,……与儒者所言之忠恕同”<sup>[19]</sup>的不确。还是胡适说的“墨家重在‘兼而爱之’的‘兼’字,儒家重在‘推恩足以保四海’的‘推’字,故同说爱人而性质截然不同”,<sup>[20]</sup>较为正确。这才是儒家别爱与墨家兼爱的优劣对比。这

是第一点。

朱熹又异想天开地要把儒家的“施由亲始”与“一视同仁”二者的矛盾调和起来，而提出“理一分殊”的主张，强调“理一而分殊，虽贵乎一视同仁，然不自亲始也不得”。<sup>[21]</sup>王船山也跟着朱熹来说：“于其同而见‘万物一体’之仁，于其异而见‘亲亲、仁民、爱物’之义。”<sup>[22]</sup>老实说，儒家主张施自亲始，墨家主张一视同仁，这是谁也调和不了的。这是第二点。

据《墨子·兼爱中》所说的一段话来看：“诸侯相爱则不野战”，是各国家的平等爱，而不是儒家对各国家的不平等爱；“家主相爱则不相篡，人与人相爱则不相贼”，是同一个社会的平等爱，而不是儒家对同一社会的不平等爱；“君臣相爱则惠忠”，是政府上下的平等爱，而不是儒家的对政府上下的不平等爱；“父子相爱则慈孝，兄弟相爱则和调”，是家庭的平等爱，而不是儒家对家庭内的不平等爱。至如三纲一类的片而道德，更不必说了。这是第三点。

从义利分合的问题，可以看出儒墨的不同：儒只讲爱而不讲利，把义利对立起来；墨则并言爱利，义利合一。爱必落实到利，而主张“爱利万民”<sup>[23]</sup>。所以有时连言“兼而爱之，兼而利之”。<sup>[24]</sup>有时连言“兼相爱，交相利。”<sup>[25]</sup>“兼而利”即“交相利”。墨子说：“夫爱人者，人亦从而爱之；利人者，人亦从而利之。”<sup>[26]</sup>儒家贵礼义反功利，往往爱与敬合一。如说：“爱人者，人恒爱之；敬人者，人恒敬之。”<sup>[27]</sup>这是第四点。

从仁与礼的分合到小康大同的对立，是孔墨最大的区别。礼是最重等级最重宗法的。所以必须受礼制约的“仁”或“爱人”，以“克己复礼”为“仁”，是差等爱，是别爱。孝悌为仁之本，以“仁之实”为“事亲”，首先爱亲，其次爱民，最后爱物。这就是儒家讲的“仁”或“爱人”。反之，打破等级观念与宗法观念的仁或爱人，是平等爱，是兼爱。爱人必从最苦者开始，而不受礼制约与以孝父母为主要。这就是墨子讲的“仁”或“爱人”。因此，孔子所讲的都是合

礼的仁和小康；墨子所讲的都是反礼的仁和大同。自从清末康有为以来，才离开礼去讲仁，以孔子为平等爱与大同主义。这种墨冠孔戴，认墨作孔，是不合事实的，也是不科学的。这是第五点。

墨子认为人类异于其他动物有二点：第一，一切在于人的努力，而不是什么命运注定。第二，在于注重贫贱不幸者的利益，如说：“至乎舍余力，不以相劳；隐匿良道，不以相教；腐朽余财，不以相分；天下之乱也，至如禽兽然。”<sup>[28]</sup>儒家以无父无君为禽兽，墨家以不互爱不相助为禽兽。兼爱非命是墨家的中心思想，其余另详于后面(4)，这是第六点。

以上六点，是最值得人们尤其尊孔反墨者多多注意到的。

## 2. 兼爱、非命主义化的军事思想——打破亲疏、强弱不平等的《非攻》重守

首先，墨子认为兼爱是正面，相攻是反面。兼爱便必须非攻，非攻即反对攻战。他指出：“顺天之意者兼也，反天之意者别也。兼之为道也义正，别之为道也力正。”（“正”也作“政”）义正就是“大不攻小也，强不侮弱也，众不贼寡也，诈不欺愚也，贵不傲贱也，富不骄贫也，壮不夺老也。是以天下之庶国，莫以水火毒药兵刃以相害也”；反之，便是力正。<sup>[29]</sup>

其次，他认为兼爱是治因，相攻是乱因。“圣人以治天下为事者也”，不可不察乱的起因。一切的乱都是起自“不相爱”，人人子弟自爱而不爱父兄，父兄自爱而不爱子弟，臣自爱而不爱君，君自爱而不爱臣，盗爱其室而不爱异室，到“大夫之相乱家，诸侯之相攻国”，无不如此。“诸侯各爱其国，不爱异国，故攻异国以利其国。”就当时来看，天下的乱事，都尽于此了。反过来，若使天下兼相爱，“爱人若爱其身”，还会有不孝不慈、盗贼、乱家、攻国么？“若此，则天下治。”<sup>[30]</sup>

“攻国”战事发生，双方都不利。被“攻者，农夫不得耕，妇人不得织，以守为事；攻人者，亦农夫不得耕，妇人不得织，以攻为

事”。<sup>[31]</sup>因此,墨子就提出“非攻”。

又其次,他认为攻国即侵略别人的国家,比大小各种盗贼都不仁不义。而“天下之君子”,却颠倒地痛斥盗贼,称赞攻国,以不仁不义为仁义。所以他很感慨地问道:“今小为非,则知而非之;大为非攻国,则不知非,从而誉之谓之义,此可谓知义与不义之辩乎?”<sup>[32]</sup>又说:“世俗之君子,皆知小物而不知大物。今有人于此,窃一犬一彘,则谓之不仁;窃一国一都,则以为义。譬犹小视白谓之白,大视白则谓之墨。”<sup>[33]</sup>这正像后来庄子所感慨的:“窃钩者诛,窃国者侯,侯之门而仁义存焉。”墨子、庄子都从政治上着眼而反对“窃国”。

最后墨子“非攻”并不等于非战,而是反对侵略战争,很注重自卫战争。<sup>[34]</sup>自卫是反侵略的一个重要组成部分,不自卫就会等于不反侵略。他主张“非攻”,就是反对一切侵略战争,连进行统一的战争也被视为侵略战争而加以反对了。

### 3. 兼爱、非命主义化的政治思想——打破亲疏、贵贱不平等的《尚贤》、《尚同》

兼爱主义应用到政治上,就表现为《尚贤》《尚同》的打破亲疏、人我、贵贱的不平等。“尚贤”就是在政治上只论是否贤能,有无功德才能,而不论贫富贵贱亲疏。墨子说:“古者圣王之为政也,言曰:不义不富,不义不贵,不义不亲,不义不近。……今上举义不避贫贱,……不避疏,……不避远。……古者圣王之为政,列德而尚贤。虽在农与工肆之人,有能则举之,高予之爵,重予之禄,任之以事,断予之令。……故当是时,以德就列,以官服事,以劳殿赏,量功而分禄,故官无常贵,而民无终贱,有能则举之,无能则下之。举公义,辟(除也)私怨。……夫尚贤者;政之本也。”<sup>[35]</sup>符合这个原则的,就得民心,成为圣王;违反这个原则的,就失民心,成为暴王。如说:“若昔者三代圣王尧、舜、禹、汤、文、武,……其为政乎天下也,兼而爱之,从而利之,……以为民父母,万民从而誉之曰‘圣

王’。……三代暴王桀、纣、幽、厉，……其为政乎天下也，兼而憎之，从而贼之。……万民从而非之曰‘暴王’。”<sup>[36]</sup>“圣王”就是“从事兼，不从事别”；“暴王”就是“从事别，不从事兼”。<sup>[37]</sup>不仅“尚贤”是“政之本”，而“尚同”也是“为政之本而治之要也”（《尚同下》）。为什么？因为一人一义，各自“是其义以非人之义”，这样“交相非”，会导致“天下大乱”。所以，还有“尚同一义为政”的必要。<sup>[38]</sup>

要“尚同一义”就要选择贤者为各级领导：“明乎民之无正长，以一同天下之义，而天下乱也，是故选择天下之贤良、圣知、辩慧之人，立以为天子，……置以为三公，……设以为万诸侯国君，……置以为左右将军大夫，以远至乎乡里之长。与从事乎一同其国之义。”<sup>[39]</sup>乡长不是最下属的领导，乡长之下还有“家君，发宪布令其家”<sup>[40]</sup>。墨子只讲层层选举贤能而未讲选举的具体方法，只讲层层“上同而不下比”（同也）<sup>[41]</sup>，而未讲出防止和纠正上层专政的具体措施，不能不是他政治主张的美中不足。但也必须区别的是，他主张的尚贤是大家的选贤，而不是儒家个人的举贤。其先王观也是以兼爱与大同为政（详见《兼爱》中、下），而不是儒家以别爱与小康为政的。到了汉人才以儒家的别爱为兼爱，以儒家的小康为大同。这已把儒家墨学化了。

近又有人在报刊上说：墨子对统治者与劳动人民都有利，但其为统治者服务是自觉的主要的，为劳动人民服务是有限的，次要的。我的看法恰恰相反，以为这是颠倒主次。不知墨子在政治思想上是从家君乡长层层选举上达天子，在民选天子之后的“上同而不下比”，是小贤服从大贤的下级服从上级，就不是什么绝对的君主专制，而是民选贤君的统一思想，既不是法家的最重势治的暴君专制，也不像儒家最重宗法的世袭君主。民选天子和层层选举，在先秦诸子百家与中国古代思想史上，也只有墨子敢作此主张。他说：“是故选择天下之贤可者，立以为天子。”<sup>[42]</sup>民选贤人为天子，以同一天下之义，兼君以兼爱为政，兼士以兼爱为行，以身作则，上

行下效,这样就对劳动人民有利是主要的,对统治者有利是次要的了。认墨子是“为统治者服务是自觉的主要的”,未免是欲加之罪,何患无辞了。

#### 4. 兼爱、非命主义化的经济思想——打破亲疏、贫富不平等的“余力相劳、余财相分”和主张《节用》、《节葬》、《非乐》、《非命》

墨子的经济思想也兼爱主义化,从正面来说,是“有力者疾以助人,有财者勉以分人。……若此则饥者得食,寒者得衣,乱者得治……此安(乃也)生生”;从反面来说,是“至有余力,不能以相劳;腐朽余财,不以相分”。<sup>[43]</sup>墨子是要均财均力的,但这种均则仍然是自动分财分力给人的,所以说“分财不敢不均”。<sup>[44]</sup>由此可知,同时也是分力不敢不均了。不光如此,他是主张各尽所能共同劳作的。所以说“各从事其所能”<sup>[45]</sup>,像大家合力筑墙的样子。<sup>[46]</sup>

在先秦诸子中,他最看到人类生存全靠努力生产,而人类异于其他动物也在于努力生产,如说:“赖其力者生,不赖其力者不生”<sup>[47]</sup>。所以特别宣传“非命”,反对寿夭、贫富、安危、治乱、穷达、赏罚、幸否一切都由命运注定的命定主义。人之智力,不能为焉,“而儒者以为道教,是贼天下之人者也”。<sup>[48]</sup>要知道,命原是“暴王所作,穷人所述,非仁者之言也”,<sup>[49]</sup>“此天下之大害也”。<sup>[50]</sup>这是生产及积极工作方面。至于消费方面,他也坚持两个原则:一,是否有利于民众。“诸加费不加利于民者弗为”。<sup>[51]</sup>因此,他就提出《节葬》《非命》等等。二,是否合乎民众生活的最低标准。“古者圣王制为节用之法”,“凡足以奉给民用则止”。<sup>[52]</sup>他对饮食、衣服、宫室等等都有限制,否则,便是太过。音乐也不例外,都是“暴夺民衣食之财”。<sup>[53]</sup>他痛斥“贪于饮食、惰于从事”的人为“罢(疲)而不肖”<sup>[54]</sup>,痛斥那些贪吃懒做、不自食其力者为不肖人。在这里对墨子的“非命”主张必须指出两点:

第一,墨子以为制造乐器很费人力财力物力,又不若饮食、衣服、宫室、舟车、甲兵之类的急需有用,故对于前者言“非”,对于后

者言“节”。他的非乐实是救命的良药。庄子、郭沫若等不能辨别是非利害而驳他，不免荒谬。

第二，墨子本人是贫贱者，而天下人民也有饥、寒、劳三大患。满口仁义反对言利的孟子，也还懂得说：“此惟救死而恐不赡，奚暇治礼义哉？”最低的生活尚且困难，哪能像孔子那些贵族的费财去购买乐器来坐而欣赏呢？这也是郭沫若太不能设身处地想一想了。

最后，还有一点必须指出的是，墨子认为血统上的亲疏与经济上的贫富、政治上的贵贱往往是关联而分不开的。他说：“当王公大人之于此也，虽有骨肉之亲，无故富贵，面目美好者，实知其不能也，不使之也。是何故？恐其败财也。当王公大人之于此也，则不失尚贤而使能。”<sup>[55]</sup>只给贤能富贵，不给“骨肉之亲”与“面目美好者”富贵，才是“古之圣王之治天下”抱人才主义的原则，也才不致浪费国家的金钱。古来所有“用人唯亲者”是最不顾这个道理的。

### 5. 兼爱、非命主义化的教育思想——打破亲疏、智愚不平等的有道教人

墨子的教育思想与经济思想一样，也兼爱主义化。他主张“有道者劝以教人”，反对“隐匿良道，而不相教诲也”。<sup>[56]</sup>这有如梁启超所说：“墨子所以教者，曰爱和智，《尚同》《兼爱》诸篇什九皆教爱之言也，《经》及《经说》，皆教智之言也。”<sup>[57]</sup>这比孔子的先交学费而后教学，又进一步了。

### 6. 兼爱、非命主义化的宗教思想——兼爱的《法仪》、《天志》与合欢聚众的《明鬼》

墨子认为父母、学师、君主等都没有统一的标准，都不是做天下人的“治法”。“治法”“莫若法天”，天是天下人所共同的，是最兼爱的：“天必欲人之相爱相利，而不欲人之相恶相贼也。……以其兼而爱之，兼而食之也。今天下无大小国，皆天之邑也；人无幼长贵贱，皆天之臣也。……昔之圣王禹、汤、文、武，兼爱天下之百姓，

率以尊天事鬼，其利人多，故天福之，使立为天子。……暴王桀、纣、幽、厉，兼恶天下之百姓，率以诟天侮鬼，其贼人多，故天祸之，使遂失其国家。”<sup>[58]</sup>

不仅天，其他鬼神也是兼爱的，要人们让贤、分财的：“夫鬼神之所欲于人者多：欲人之处高爵禄，则以让贤也，多财则以分贫也。……处高爵而不以让贤，一不祥也；多财而不以分贫，二不祥也。”<sup>[59]</sup>墨子宣传鬼神之明必见幽间广泽、山林、深谷，鬼神之罚必胜富贵众强、勇力强武、坚甲利兵。即使鬼神不是真有，而祭祀它的酒肉也不是空弃掉，可“以欢聚众，取亲于乡里”。<sup>[60]</sup>

从这一点可以看出，墨子并不是百分之百地迷信鬼神的，并不敢断定真有鬼神的存在，而是主张大家可以藉祭祀鬼神的机会来大吃一顿。这也不失为兼爱、兼利的一种表现。

总之，古今中外人们对子墨教，都不免误解，我特来具体分析一下。

墨子与各种宗教大不相同，主要有下列几点：

(一)墨子“托天改制”，即托天鬼以宣传其兼爱交利主义，前者只是手段，后者才是目的。

(二)在使人民选出的最高的天子能够上同于天，而成为一个为天下模范的“兼君”。

(三)认为鬼神不一定存在，祭祀鬼神主要在子人们藉以聚众联欢。

(四)上天并非最尊最好的神，同上天相对的下地比上天更仁，因而肯定“地仁于天”。<sup>[61]</sup>这比儒家的天尊地卑说和名家惠施、道家庄子的天地万物一齐说都奇特。

(五)在墨子思想体系中最起作用的是人力决定一切，而不是天命决定一切。人力与天命对立，人力既处于主要地位，天命论便退居于次要的地位了。换句话说，墨子反对迷信宿命的积极作用，远远超过了迷信天鬼的消极作用。也就是墨家高于儒家的相对天

命论、道家的绝对宿命论与天定胜人说。

(六)各种宗教无论天堂地狱与轮回净土等说,都属于他界未来世,而墨教却仍属于人世现实世。

(七)中国道教托始于道家,道家与道教实是两派,而墨子与道家、道教更不相干。

由于上述,墨教在宗教上,是不如各大宗教的;在思想上,是为各大宗教所不及的。墨教是一种似教非教,而非教又似教的。与其断定墨子为宗教家,不如断定墨子为思想家;与其断定墨学为宗教组织,不如断定墨学为政治团体。

### 7. 墨子十个宗旨的关系

李石岑认为墨子十个宗旨,无论从哪一个说起都行。梁启超看出兼爱是墨子的根本观念,但并未说出它与其他九个宗旨的关系。方授楚是从“非攻”开始到“非儒”结束的。

我对墨子十个宗旨关系,特指出其先后次序如下:

(一)《兼爱》——打破血统观念宗法制度——亲疏人我平等。  
 (二)《非攻》——强弱大小平等。兼相爱,交相利,就必然要反对相攻、相害。  
 (三)《非命》——贫富贵贱平等。不同于其他动物的人类有力无命,一切决定于努力生产,努力工作,否定先天决定的贵贱贫富种种差异。<sup>[62]</sup>  
 (四)《节用》。(五)《节葬》。(六)《非乐》——既然努力生产,就必须节省消费,反对浪费。墨子这类主张是从广大贫贱者的立场出发的。  
 (七)《天志》。(八)《明鬼》——托天志的兼爱天下以鼓励人们的实行兼爱,而明鬼也对天志的赏罚有帮助。  
 (九)《尚贤》。(十)《尚同》——反对血统宗法的用人唯亲,君臣世袭,坏人专政。墨子主张无条件的层层选贤,异于儒家有条件的个人举贤。能以兼爱为政者即是贤君,天志也是兼爱天下。所以天子必须上同于天,《尚贤》、《尚同》的目的都是一致的。《非儒》是一篇概括性的文章。由于儒家富有血统宗法的旧传统思想,从而主张别爱和信命、厚葬、久丧、繁文缛礼、三讳、述而不作等等,所以墨

子反而要“非儒”。在先秦各大思想家中,墨子不但是唯一的反血统宗法者,有力无命者,而且是唯一的贫贱者,科技发明者。

## 四、后期墨家的特殊贡献

### 1. 墨经在墨家思想中的地位

注重辩论的墨者叫做墨辩或别墨,其说见于《墨经》。《墨经》共有《经上》、《经下》、《经说上》、《经说下》、《大取》、《小取》六篇,均出于墨子的后学。它有两个特色:第一,具有比墨子更为进步的思想。例如把墨子“明鬼论”发展到接近神灭论。《经上》:“生,刑(形)与知处也。”《经说》:“生、盈之生,商(常)不可必也。”这是说,形体与知觉结合在一处才是生;否则,便是死了。虽有知而暂时无知是“卧”,故说“卧,知无知也”。虽暂时无知而自以为有知是“梦”,故说“梦,卧而以为然也”。人在卧时做梦尚且无知,何况形与知分开以后的死人么?所以决不会死后仍有知,脱离形体以后仍存在灵魂了。这是中国最早的神灭论,后来为荀子、王充、范缜等所根据并进一步发展起来。第二,具有比墨子范围更广泛的思想。墨子的思想不出经济、政治、军事、哲学、教育、宗教等;而《墨经》则于社会科学之外,还包括了几何学、物理学、数学、光学等自然科学。

### 2. 墨辩在先秦逻辑思想中的地位

它对于各诡辩派都有所批判。如驳道家《老子》、庄子的反对辩与相对主义。墨辩认为辩的重要性,在于真理只有一个。《经上》:“辩,争彼也。辩当,胜也。”《经说上》:“辩,或谓之牛,(或)谓之非牛,是争彼也。是不俱当,不俱当必或不当,不当若犬。”《经下》:“谓辩无胜,必不当!说在辩。”《经说下》:“辩也者,或谓之是,或谓之非,当者胜也。”这正是针对《老子》所谓“辩者不善,善者不辩”,和庄子所说“辩也者有不见也”而言的。

驳名家惠施的“合同异”说。《经下》：“异类不比，说在量。”《经说下》：“异，木与夜孰长？智与粟孰多？爵、亲、行、价四者孰贵？”这是承受墨子的类比法的。

驳名家公孙龙的“离坚白”说。对公孙龙说的“坚白石二”，即石头只有用手摸得出的坚性与只有用眼看得出的白色，是二而不是一，是离而不是合的。《经上》驳道：“坚白不相外也。”《经说下》：“无坚得白，必相盈也。”这是说石的坚性和白色是相盈而不能相外的，即坚中有白，是白中的坚；白中有坚，是坚中的白；一石而兼有坚白二者。又《经下》：“于一，有知焉，有不知焉，说在存。”《经说下》：“于石一也，坚白二也而在石，故有知焉，有不知焉，可。”这是认为不能因感觉上有知有不知而否认坚白在客观上的合为一体。人以手触石只知其坚而否认其白，以眼视石只知其白而否认其坚，此说不能成立。对于公孙龙的“白马非马”说，也同样地不以为然。《大取篇》：“白马，马也；乘白马，乘马也。骊马，马也；乘骊马，乘马也。”这是说：凡马皆有色，只要离开了具体的有色之马，就不可能另有抽象的共相之马了。

墨辩正与惠施(庄子也在内)的合同异说和公孙龙的离坚白说相反，它是主张离同异、合坚白的。

墨辩与儒家荀子的正名也有所不同。荀子驳墨辩有时也不免犯了片面的错误。例如墨辩说：“夫物，或乃是而然，或是而不然，或一周而一周，或一是而一非也。”<sup>[63]</sup>“获，人也；爱获，爱人也。臧，人也；爱臧，爱人也。”“获之亲，人也；获事其亲，非事人也。其弟，美人也；爱弟，非爱美人也。……盗，人也；多盗，非多人也。无盗，非无人也。……杀盗，非杀人也。”<sup>[64]</sup>荀子驳它道：“‘杀盗非杀人也’，此惑于用名以乱名者也。验之所以为有名而观其孰调，则能禁之矣。”<sup>[65]</sup>按墨辩有“盗，人也”一个大前提，就是先肯定“盗”也是“人”，“盗”在“人”的范围内；但具体地说，就不能把“盗”与“人”等同起来，因为盗只是人类中的一少数，而不是人类的全体。

例如,可以说此处“无盗”,但决不可以说此处“无人”。正如弟是美人,爱弟决不等于爱美人,这和公孙龙完全否认“白马非马”白马不在“马”的范围内,不可混为一谈。荀子竟把二者混为一谈,视“无盗”等于“无人”,真是只知其一而不知其二了。

方授楚说:《墨经》“除杀盗非杀人外,均常识所许也。”<sup>[66]</sup>意谓墨辩只有所说“杀盗非杀人”一条是不合常识,不合逻辑的,方氏也和荀子犯了同样的错误。

### 3. 墨辩与印度因明、西洋逻辑的比较

西洋论理学有三段法,《墨子》的《经说》也有可以排成三段的,如:

大前提 “假必非也而后假。”

小前提 “狗,假虎也。”

断案 “狗,非虎也。”

但论理学偏重形式,有时不合事实,不免玄虚,如《墨子·天志》的一段话,可以排成三段法:

大前提 义必从贵者、知者出。

小前提 天为知、天为贵而已。

断案 然则义果自天出矣。

这好比说

大前提 鬼杀恶人。

小前提 某君被鬼杀。

断案 故某君为恶人。

此即形式不误而内容误的一例,只有注重内容的辩证法才能纠正它。梁启超说“墨家的主义都是建设在严密的论理学基础之上”,不确。

印度的因明学,在陈那以后,始改五支为三支,如:

宗 声,无常。

因 何以故? 所作故。

喻 凡所作皆无常，例如瓶。

《墨子·经说》也有可以排成三支的：

宗 “损而不害”。

因 “说在余”。

喻 “若饱者去余，若疮病人之于疮也。”

## 五、墨家主要的优点与次要的缺点

主要是同儒家比较，当然也会涉及其他各家。

**墨家的优点有：**

(一)远在三千多年前独能打破宗法制度与血统观念，如所谓“亲疏尊卑之异”<sup>[67]</sup>主张兼爱无私，损己利人和为人鸣不平。后来的钜子也坚决自动执法，亲自杀其儿子。这正与孔子的只辨亲疏而颠倒是非曲直相反。

(二)唯力非命，异于儒、道等家。在中国思想史上是独一无二的。<sup>[68]</sup>

(三)注重创新，反对孔子的“述而不作”<sup>[69]</sup>

(四)反对孔子知其当然而不知其所以然。<sup>[70]</sup>

(五)能脑力劳动，能体力劳动，能连走十天十夜由鲁国到楚都的远路。<sup>[71]</sup>与孔子做了大夫以后出门就必须坐车而不步行大不同。

(六)注重军事，能文能武，也非孔子与后儒所能比。

(七)异于孔子的个人举贤，而主张全国层层选贤任能，既有选举，又有罢免，实为古来所未见。

(八)以公利为正义，不重个人的名利。与儒家的求名不求利，道家的反对名利相反。

(九)社会本位，不是道家的个人本位与儒家的家族本位。

(十)墨子注重言行一致，行高于言，与孔子有时的能说不行

相反。他反对“不足以迁行”的空言,反对只注重空名而不注重实验,只注重形式而不注重内容,只在公开的场合行义而不在不公开的场合行义。<sup>[72]</sup>

(十一)墨子在当时反对音乐,正是站在广大穷苦人民的立场上,<sup>[73]</sup>这是优点不是缺点。斥责他的,都不正确。

(十二)在先秦诸子中,墨子生活最苦,与孔子的享乐正相反。

(十三)在先秦诸子百家中惟墨独知注重科学。蔡元培《中国伦理学史》说“先秦惟子墨子颇治科学”,是事实。

(十四)反对儒家最注重的繁文缛礼、虚伪道德。<sup>[74]</sup>

(十五)阶级比孔子低下。孔子的阶级性总在贵族君子之内,墨子却能作重大的战具,是手工业者,平民、贱人、小人,至被儒家荀子斥为“役夫之道”。

(十六)墨家的法治精神,远远超过后来的法家。

(十七)孔子儒家认为人类高于其他动物之处在于礼教,墨子则以为人类高于其他动物之处在于用人力多生产多工作,其他动物的生活则全靠天地生成的自然界。

(十八)反对儒家主张的“君子必古言服然后仁”的形式主义保守主义。<sup>[75]</sup>

(十九)墨子反对知识私有,“有余道则相教”,有点近于义务教育,也比孔子的先收学费然后收为学生高些。

(二十)墨子之门多勇士,皆可赴汤蹈火。孔门正相反,有一个子路以“好勇”著称,却往往成为孔子批判的对象,师生对立起来。

(二十一)墨子颇知注重逻辑,如反对所答非所问,无的放矢,只知其一而不知其二,只知其小而不知其大,自相矛盾,等同是非,颠倒是非等等。

**墨家的缺点有:**

(一)迷信天鬼。不如孔子对鬼神的有疑有信,敬而远之。更不如道家、法家的根本不迷信鬼神。墨学在宗教中也是一种最浅

薄、最原始、最不像样的中国式宗教,因为它没有他界未来世等说。

(二)是慈善式的三个互助主义:有余财则相分,有余道则相教,有余力则相劳,其理想虽比他家为高,但却是超阶级的相爱相利主义。他要使“盗贼”也不“窃异室以利其室”,“贼人以利其身”,而劝各阶级各等级和平共处,即维持贵贱贫富的一切现象。<sup>[76]</sup>这是一种十足的阶级调和论。希望人民满足于不合理的现实而不起来反抗<sup>[77]</sup>,以要不要维护不合理的现实为“知义与不义之别”<sup>[78]</sup>,同时也是仁与不仁的区别。这种不要改革变动,是非常荒谬的。

(三)主张早婚早生儿子,以增加人口,增加劳动者。这也是很幼稚的一种想法。

(四)墨子生于大变革的“乱世”,不少主张都是出于一时救急,如极端的节省消费之类,是不适宜于生活提高、社会发展的。但在这里,如儒家的奢侈、厚葬久丧等,却太贵族化,是应当被墨子痛斥的。

#### 墨学的优点大大超过了它的缺点:

墨学至今已两千多年了,我们必须予以重新估计:是墨学优于先秦诸子,而不是先秦诸子优于墨学。

墨子自我奋斗,自我牺牲,爱人救世,到处为人鸣不平,而多做好事之类,尤其是打破血统、否认宿命等旧传统观念,今后人们都应当向他多多学习。墨子当然也可以包括下列三大家:洁身自好,不做坏事之类如老庄,严厉处分恶人之类如韩非,热心教育事业之类如孔子。而儒、道、法三大家却不能包括墨子。这就是墨子所以在先秦诸子中最伟大之处,也就是墨学在今后也会起一定作用之处。墨学被镇压于古代,决不会被镇压于后代,这是我敢断言的。

在中国思想文化史上,我认为墨学是优点最多的文化遗产,墨子也是我最被启发最受教益的一个伟大思想家。

## 六、墨家与其他各家异同取舍争论史

就我所能记得的,约可分为下列十多种:

首先出来反对孔子者是墨子。自此以后,孔墨一直成为对立的两个学派。

对孔墨并反者,有庄周、韩非(韩非《忠孝》有尊孔的一面)等。

对孔墨并尊者,有谭嗣同等。

有墨冠孔戴者,如扬雄等解释孔子的仁为墨子的兼爱。近代也有人要把孔墨二家调和起来而说:“兼爱者,墨氏之学之宗旨也。……周公、仲尼岂有异道哉?”<sup>[79]</sup>根据事实,孔墨虽同倡仁义,而实却有平等与差等的很大不同。孔子讲的“君君、臣臣、父父、子子”,是说他们上下之间,必须严分等级。墨子讲的君臣、父子、兄弟彼此之间则是“相爱”的平等的。

尊墨而未敢公开反孔者,有生于清代的路德、<sup>[80]</sup>汪中、魏源、孙诒让等。汪中不得不曲解墨子“彼且以兼爱教天下之为人子者,使以孝其亲”。孙诒让不得不故意地骂墨子“非儒尤乖戾”。直到民国时代,张纯一仍说:墨子“《非儒篇》前半俱可征信,后半明指孔某,近于诬诋,不可尽信。”

尊孔而不大反墨者,有韩愈的一面尊孔反墨,一面又主张孔墨互用等。

极端尊孔反墨者,有孟子、荀子、王船山、翁方纲、俞樾、梁漱溟、郭沫若等,以及历代封建王朝。

尊墨反孔与不尊孔者,有《晏子》(出于后人的书名)、汪中(反对孟子的批评墨子,被人斥为“墨者汪中”)、方授楚、杜国庠(守素)、赵纪彬等。

名为尊孔而实却颇近墨者,有颜元等。司马迁也名为尊孔而实却很表同情于任侠(墨学到汉初流为游侠)。

进步时期尊墨反孔,反动时期尊孔反墨,前后判若两人者,有梁启超、章太炎等。

对墨子一书大做考证训诂工作者,以清代学者为最多最长;对《墨经》大做新释功夫者,以近代学者为最多最长。

有墨子与佛教相同说,见清刘毓崧《通义堂文集·墨家出于清庙之官说》。不知墨佛根本相反,如入世出世,积极消极等,没有可以附会的余地。不少人认为墨家的思想不如佛教的思想。不知墨不如佛只是宗教,其他均非佛所能比。

有墨子与耶稣相同说。此见黎庶昌《拙尊园丛稿》。谭嗣同更混墨耶与孔佛等为一谈。章太炎认为“墨子之教,实与天方、基督同科”。谢无量对墨子与耶稣也比而同之。梁启超谓墨子次于基督。我早就说过:“未见耶稣之有高上乎墨子也。”<sup>[81]</sup>张纯一也谓“二教义理,互有短长,可相颉颃,以视佛法,偏浅疏漏,瞠乎后矣”。安知“瞠乎后矣”者是他教而不是墨学。<sup>[82]</sup>

有墨子与西洋文化相同说。出于梁漱溟。

有墨家与儒家、道家、农家、名家、佛教、西学各有所同说。出于张纯一。

有一本《开智录》,也混墨子与佛法、泰西为一谈:“夫平等之说,导源于墨子。盖尚同为仁之起点,平等为仁之交线。”我的看法不同:最早提倡平等的确是墨子,佛法的平等最多也只是玄虚的一种平等,泰西的平等更不是出于墨子。

有墨子与马克思相同说。出于梁启超、陈伯达等。梁启超、陈伯达把古代中国的墨子与近代西方的马克思相提并论,未免荒谬了!但在社会主义时代,对于中国文化遗产,比较值得肯定和继承的,是一直为历代封建王朝所反对的墨家,而不是为历代封建王朝所崇奉的儒家,倒是事实。墨学可以纠正一些不正之风,直到较远的将来也还是如此。所可叹的是,不仅二千年来,直到近现代,仍然是尊孔者太多,尊墨者太少。我自问比之尊孔者,不失为尊墨。

尊墨尊其在中国思想文化史上独一无二地敢于打破血统观念、宗法制度、家族思想与反对宿命论；而其热心于利他救世精神和自己极其勤劳刻苦的生活，以真理正义为重，不问其他等等，也是非常少见的。至于他的迷信天鬼教一类主张，则与他家他教相近，而为我所反对。

有墨子与老子、犬儒学派和斯多葛派相同说。把墨子与老子、犬儒学派和斯多葛派混为一谈，说“这些学派都认为，人类的自然状态是最好的，而自然状态就是原始生产力低下，人的需要也极其简单的生活状态。因此，他们的社会理想不在未来，而在复归到原始时代。”<sup>[83]</sup>墨子很认真地区分人类与其他动物的不同在于努力工作与生产，正可证明其反对做原始人，反对“复归到原始时代”。把墨子当作道家等，未免太误会了。墨子一面主张加紧生产，一面主张节用节葬，也不等于“认为自然状态是最好的”。如果真的“认为自然状态是最好的”，那又何必加紧生产呢？

就道德来比较：墨家多平等的积极的社会的道德，道家多个人自由的消极的道德，儒家多中庸的家族的道德，法家韩非多压迫者剥削者忠君者的道德。这不仅如章太炎前期所说墨子的道德超过了儒道二家，而且超过了佛教。只要你不站在封建朝廷的立场，便会发现墨子的大部分思想与精神，在中国思想文化史上是无比伟大的。中国出了一个墨子，是最值得中国人民骄傲的！

## 七、墨学盛衰存亡史

墨学有两个流派。一为主义实行一派，包括祖师墨子、禽滑釐师徒一百八十人与战国的许多钜子（即巨子），以及西汉初中期还盛行于民间的任侠。二为论理学及自然科学一派，见于《墨子》的卷十、十二的《墨经》共六篇。论理学部分在中国逻辑学史上、自然科学部分在中国科学史上，都是最宝贵的。可也最难给予完全正

确的解释,而且多已失传了。

关于墨家的历史,战国时代的《孟子》、《庄子》、《韩非子》、《吕氏春秋》以及西汉时代的《淮南子》等书,均有记载。就墨家的思想和行动来分,大约有五个阶段:

(一)春秋战国之际开始出现墨家。墨子自称有弟子禽滑釐等三百人。<sup>[84]</sup>陆贾说:“墨子之门多勇士。”《淮南子》说:“墨子服役者百十人,皆可使赴火蹈刃,死不旋踵。”这是先秦其他各家所没有的伟大精神。

(二)战国时代墨学极盛。儒家的孟子以为“其言盈天下”;道家的庄子称赞他是“难为”的“才士”;韩非并称儒墨为“显学”,而说它分为三派;《吕氏春秋》更把墨家钜子许多言行都记载出来。可以看出,墨家传授制度既像教皇,又像党魁。

(三)西汉初、中期墨学流为民间的“任侠”。《史记》特为它立《游侠列传》,而加以赞扬。

(四)由于汉文帝、景帝、武帝的镇压,尤其是武帝以后封建王朝实行儒家思想专制,学者再也不敢公开提倡墨学了。为《墨子》作注的,只有晋朝的鲁胜、唐朝的乐台。直到清王朝,更尊孔尊朱,反对尊墨,如《四库全书总目》斥焦竑“尊崇墨,与孟子为敌”,是最“妄诞”。连民间的“任侠”,也难以存在下去了!

(五)民国以后才有些学者敢于公开地真正地提倡墨学。总起来说,墨学的由盛而衰,主要是由于阶级的对立。墨家比较能够代表被统治者、被剥削者大多数人的利益,王朝则完全代表统治者、剥削者少数人的利益,所以墨家独被历代王朝视为眼中钉而大肆加以镇压。其次,由于二千多年的封建王朝,以孔子儒家的思想为指导,思想太不自由,尊墨反孔者不敢公开露面。只有敢于反抗封建王朝的起义农民还多少表现出了墨家的思想和精神。三,由于古来的读书人,多以孔孟经典为手段,以升官发财为目的,终身熟读和宣扬儒家经典,先入为主,而少读反儒家的《墨子》,以致不能

体会其伟大精神。中国文化教育界为儒家所独占,文人学士的著作陈陈相因,人云亦云,“汗牛充栋”,“恒河沙数”,无以喻其数量之多;而发扬墨学的专著却一本也没有,古代如此,近现代也不多见。四,由于墨家力主损己以利天下,境界最高,章太炎前期也肯定“墨子之道德,非孔老所敢窥视”。但古今学者从庄子、司马谈到梁启超等不少人,都认为墨学太高尚,难于做到,是其缺点。殊不知难于做到,正是优点而不是缺点。例如中国红军为解放中国而过着无比艰苦的生活,独不怕二万五千里长征的艰难,这正是他们最伟大之处。难于做到也并不等于不能做到。不然的话,还会有古来的进步者和革命者么?

关于墨学灭亡的原因,有好几种说法。梁启超说墨子非乐,“审美观念,低减到零度,这确是墨学失败最大原因”。<sup>[85]</sup>胡适说由于儒家的反对,遭政客猜忌,加以墨家后进的诡辩太微妙。钱穆说由于自身有一种伟大的深刻的矛盾性底存在。李季说墨学独消灭于汉初,主要原因全在于“它是革命派”,在于农工阶级的失败。郭沫若说“他这一派在当时完全是反革命派”。方授楚说在于:一、墨学自身矛盾;二、理想之过高;三、组织之破坏;四、拥秦之嫌疑。“四端皆由墨学本身之缺点,而外界之反对不与也。”“堕落之墨者虽媚秦以图自存,然秦之治为阳法而阴儒,汉之治乃阳儒而阴法,墨学于是遂亡矣。”<sup>[86]</sup>曹耀湘认为“墨者长于行,儒者长于文。行利于一时,文传于后世,诸子百家之书,皆藉儒者以传。欲著书以与儒者争,必不胜也。故儒墨并世,则儒不及墨;逮乎后世,则墨必不及儒。”<sup>[87]</sup>而王充却认为在于“墨家薄葬右鬼,道乖相反。……废而不传,盖有以也”。<sup>[88]</sup>以上除了个别人,都是只看到墨学的皮毛,而未能触及其实质的一面。

我以为墨学存亡与上述盛衰是完全一致的:首先是由于墨子提倡兼爱、兼君、兼士的平等爱,反对传统的宗法血统观念和传统的政治制度,一面主张不分亲疏贵贱的层层选举贤能,一面

反对国与国之间的强大侵略弱小。所以为战国和后代朝廷所镇压。其次由于他反对宿命论,认为贵贱、贫富、贤愚等等都出于人为而不是先天注定的。这也大不利于当权贵族。第三,由于他力主创新,不利于统治者维持旧秩序,反对邪说异端,要把人民养成驯服的家奴,以便永保江山。第四,由于他主张苦行,反对享乐,也和在社会经济上有地位者大相矛盾。因此,就被儒家孟子斥为“兼爱,是无父”;荀子斥为“有见于齐,无见于畸”,“与百姓均事业齐功劳”,“上功用大俭约而僇差等,曾不足以容辩异悬君臣”,“为之者,役夫之道也”;被道家庄子斥为要学夏禹的“形劳天下”,“日夜不休,以自苦为极”,“其道太觳,使人忧,使人悲,其行难为也”。这几个问题,就是墨学所以“不传”的最主要原因。

墨学衰亡的主要原因,也是墨子最有价值而比其他思想家更加伟大之处。试问:在全世界古代思想家中,有哪个比得上墨子呢?

墨学在中国,是否真亡或尽亡呢?方授楚认为:“墨学非真能亡也,其直接影响而发为行动者,有许行及任侠一派,而其尚同重功利,见取于法家,节用平等见取于道家,儒家受其影响则尤深。”“尤以《易传》之《文言》,《礼记》之《大学》与《礼运》大同之说最为彰显。”这是思想行动方面。他又引晋代鲁胜,唐代乐台,清代颜元、乾嘉到清季民国的治墨学者与“有名无名为革命而牺牲之志士”为证。<sup>[89]</sup>有些青年学者,也认为中国“千百次农民运动,或多或少也曾受过墨子思想底影响,或多或少也曾体现和复活过墨子思想”。在阶级社会里,朝廷与劳动人民代表对立的两个阶级。朝廷崇拜孔学,注重等级礼制;劳动人民崇拜墨学,要“等贵贱均贫富”,到处打不平。但农民革命也未必都受墨学的影响,只是二者比较相近而已。这一点确是谁也无法否认的。

墨家的很多伟大高尚的精神,都会为后人永久怀念不忘的。

### 附：“墨子研究”的旧讲稿要目

#### 一、传略及背景

二、哲学思想——打破血统观念与宗法制度。逻辑方法。同等爱与普遍爱(兼爱、同爱)。牺牲主义(损己与杀身)。意志自由，反对宿命论。大平等主义(天民)。

三、经济思想——加紧生产，节省消费，自动互助。生产方面：第一，要加紧劳动，如实行短丧、分工合作、劳动均齐、劳动共有、劳动在求生存与利大众等。第二，要增加人口，如提倡早婚，限制多妻(墨子主张节私，反对国君多妻，男女失时)，反对攻战，实行短丧(同上)，反对杀殉，反对苛政等。

消费方面，如衣食住行用的节俭、短丧(同上)、薄葬、非乐。自食其力——不劳动者不得消费等。

分配方面，如慈善的自动的分财分力。

#### 四、政治思想——政权选举与兼爱政策

各级选举制，天子、三公、国君、卿宰、乡长、家君等。上级专制——上同而不下比。本天治以治天下。兼君以兼爱为政，兼士以兼爱为行。政在救时，入国必择务而从事。君主亦不例外的劳苦主义。

#### 五、教育思想——重行教育与知识共有

知识共有。知行合一。注重后天的学识德行。物质的生活。宣传的力量。

#### 六、宗教思想——入世的宗教

天志——人世唯一的最高的主宰。明鬼——天鬼、山水鬼、人死鬼。尊地——地仁于天。教主——以钜子为圣人。团体自由，个人不得自由。自动制裁法——墨者之法只论是非曲直，不论父子亲疏。

一九三一年到一九三四年讲授于

武昌华中大学

注：（凡引自《墨子》书中者都只注篇名）

- [1] 《贵义》。
- [2] 详见《鲁问》《公输》等篇及《韩非子·外储说》。
- [3] 《书墨子经说解后》。
- [4] 《墨子序》。
- [5] 《墨子》。
- [6] 第一卷 198 页。
- [7] 《怪华馆文集·墨子论》。
- [8] 《宾萌集·公私说》。
- [9] 《淮南子·要略》。
- [10][12] 《兼爱下》。
- [11][77] 《兼爱中》。
- [13] 《史记·游侠列传》。
- [14] 《孟子·滕文公上》。
- [15] 《朱子语类》卷五。
- [16] 《先秦政治思想史》。
- [17] 均见《孟子》。
- [18][31][46] 《耕柱》。
- [19] 《中国伦理学史》。
- [20] 《中国哲学史大纲》卷上。
- [21] 《朱子语类》卷二十。
- [22] 《张子正蒙注》卷五。
- [23][55] 《尚贤下》。
- [24] 《法仪》。
- [25][26] 《兼爱中、下》。
- [27] 《孟子·离娄下》。
- [28][39][44] 《尚同中》。
- [29] 《天志下》。
- [30][76] 《兼爱上》。
- [32][78] 《非攻上》。
- [33][59] 《鲁问》。
- [34] 详见《公输》《备城门》以下各篇。

- [35] 《尚贤上》。
- [36] 《尚贤中》。
- [37] 《天志中》。
- [38][40] 《尚同下》。
- [41][42] 《尚同上》。
- [43][56] 《尚同上》及《尚贤下》。
- [45][52][53] 《节用中》、《节用下》。
- [47][62] 《非乐上》。
- [48][67][69] 《非儒下》。
- [49] 《非命下》。
- [50][54] 《非命上》。
- [51] 《节用中》及《辞过》。
- [57] 《墨经校释序》。
- [58] 《法仪》及《天志》中、下。
- [60] 《明鬼下》。
- [61] 佚文。详见《艺文类聚》《北堂书钞》《太平御览》等书。
- [63][64] 《小取》。
- [65] 《荀子·正名》。
- [66][85] 《墨学源流》。
- [68] 《非命》《非儒》《公孟》。
- [70] 《公孟》《耕柱》。
- [71][84] 《公输》。
- [72] 详见《耕柱》《公孟》《鲁问》《贵义》等篇。
- [73] 详见《非乐上》《非儒下》。
- [74] 详见《非乐上》《非儒下》《公孟》。
- [75] 详见《非儒下》《公孟》。
- [79] 张纯一《墨子集解·兼爱下》注引曹说。
- [80] 清路德之说，未为近今有关著作所提及。
- [81] 《三大思想之比观》一书。
- [82] 《墨学与景教》一书。
- [83] 王若水《关于马克思主义的人的哲学》，见1986年7月17日《文汇报》。
- [86] 《墨学源流》。
- [87] 《墨子笺》。

- [88] 《论衡·案书》  
[89] 方授楚《墨学源流》。

(收入《中国古代学术思想史论》1990年)

## （五）墨子思想的历史地位与当代价值

关于墨子的思想，我已在《墨子思想体系》中论述过，现在再来概括地说一说，并且指出其在社会主义的今天，也比儒家等更能起些积极作用。

### 一、墨子思想的历史地位

在中国古代思想史上价值最高的是墨家而不是儒、道、名、法、佛等家，墨子也是最先反儒的一家，首先引起战国百家争鸣的一家。在先秦诸子百家中儒墨同为“显学”，在学术思想上孔墨二人的地位是不相上下的。

姓氏。墨也许是姓，也可能含有色黑、瘠墨（俭薄）、绳墨、墨刑等的意义，而以因多“形劳”而致色黑，与其实行俭薄，以绳墨自矫为近是。

时代。其生大约稍后于孔子，也许少时还看到孔子的晚年，但决不是如《史记》说的“并孔子时”；其死或在孟子生时的前后。

籍贯。他是鲁人而不是宋人、楚人。

出身与学派。墨子是平民（“贱人”“役夫”）的小人学派，代表被压迫者的革新派而不是贵族的君子学派和代表压迫者的守旧派。他是手工业者，接近农民而非正式农民。这是墨家独异于儒、道、名、法诸家之处的。其著作与孔子同样是由其弟子记录。异处是在文字上，墨子师徒出身中下阶层，文字比较浅白；孔子师徒出

身多属中上阶层,文字比较高雅。

崇拜的古人。墨家以夏禹之道为最高(详见《庄子·天下篇》),他的法夏在于学习夏禹的为民治水与高度勤俭,而非一般的法古。与“信而好古”、要恢复西周初年的孔子和要恢复原始社会的老庄不同,也和以今反古的法家大不相同。

后世的影响。儒墨分成两个大系统,关于这个问题,我另有一文论述之,这里就不重复了。

墨家思想的中心与范围。这个问题,我近年已举出与我看法不同的十四说,此外还有张纯一、叶青、李麦麦、王若水等人之说,我更不敢同意了。

我认为墨子的中心思想是以打破先天决定一切,如打破亲疏的血统观念的“兼爱”和打破贵贱贫富智愚强弱等等的宿命观念的“非命”。因此,在哲学上,他反对宗法而主张以“兼爱”易“别爱”,人人平等。在经济上,他反对宿命而主张有力无命,有余力则相劳,有余财则相分。在政治上,他反对世袭,而主张层层选举,“列德而尚贤”,不避疏远,不避贫贱,虽是农民工商,只要贤能便举用,给予高爵高禄,“故官无常贵,而民无终贱”,官民平等。在军事上,他反对以强大欺负弱小,主张强弱平等。在法律上,他主张“杀人者死,伤人者刑”,法律面前,人人平等。在教育上,他主张有余道则相教,使愚变智,有点像现在的义务教育。在历史上,除了儒墨俱道尧、舜、汤、武等古代圣王与桀、纣等古代暴王以外,也讲了很多历史。对于中国文化遗产方面,墨子仅次于孔子而已。近现代的尊孔反墨者或厚孔薄墨者,只以不尊孔者为民族文化虚无主义而不以不尊墨者为民族文化虚无主义,未免太片面了!在宗教上,也同一般宗教不同:第一是现实世的而不是未来世与他界的,他托天来提倡兼爱,认为天是兼爱天下人的,是对天下人平等对待的。由于天的意志在兼爱天下人,所以国君必须秉承天志爱国人而成为“兼君”,士必须秉承天志爱国人而成为“兼士”,这就叫做“兼君

以兼爱为政,兼士以兼爱为行”。第二,墨子一方面强调天志在兼爱天下人,另一方面又认为“地仁于天”,即地比天还要仁,至少也是认为天地都是仁的,都是平等的。这也是反对儒家只尊天而不尊地的。墨子以兼爱为仁与孔子以别爱为仁是对立的。这是古来的尊孔反墨者所未曾看到的。就此二点而论,墨子关于天的宗教便不被现今世界各大宗教承认为是宗教之一。如根据墨家“兼即仁矣义矣”之说,可以认为墨子之教是仁教、兼爱教、反宗法教;孔子之教是礼教、别爱教、反兼爱教,二者都是以道德为宗教,而不能算作正式的宗教的。

墨家除了上述哲学、经济、政治、军事、法律、教育、历史、宗教之外还有高于其他的先秦诸子的科学技术,科学如《经上》、《经下》、《经说上》、《经说下》、《大取》、《小取》,技术如《备城门》以下各篇。

## 二、墨子思想的当代价值

这里说的当代价值是指墨学在社会主义时代也能起到一定的积极作用,墨学在中国思想文化史上的价值是超过任何一家一派的。如果不相信,我就试略举例证让大家来一看和予以科学的评价:

(一)反宗法血缘关系的大公无私。这在中国思想史上只有墨子一家。他正和只论亲疏而不论是非的孔子相反,他主张亲疏人我不分的兼相爱交相利,这用今天的话来说,也就是主张只问有无道理的法治面反对只问有无关系的人治。这在社会主义的今天与共产主义的将来都是极有意义的。墨家巨子腹䵍便坚持在法律面前亲疏平等,而以父杀子,大义灭亲。从孔子的主张父子有恶行应当相隐,孟子主张即在天子,父亲犯法,子也应当背负其父而远逃。中国历代一直有所谓宗室、外戚(皇亲国戚,裙带关系)、用人唯亲、

走后门等等恶习,如果尊墨非儒多点,也许社会可以减少一些罪恶。

(二)强调人力否定宿命的绝对正确。墨子认为贵贱、贫富、智慧、强弱等等均决定于人为而不决定于命运。此与道家相反,与儒家也不同。连号称能破除迷信的王充也在内。

(三)墨子强调人类必须加紧生产,努力工作,才能生存。这不仅在今天人口最多或较多的国家有意义,即在将来任何国家也都适用。

(四)墨子强调节省不必要的消费。反对厚葬久丧,主张节用节私(反对多妻),这对公开宣传美衣美食,讲究生活与对大办生日、婚事、丧事等等都穷奢极欲的一种风气,也是非常对症下药的。

(五)墨子主张有力相劳、有财相分、有道相教,这也是他的兼爱交利主义的具体表现之一,有其积极作用的一面。

(六)墨子强调实行,反对空谈。主张言行一致,反对儒家说的“言不必信,行不必果”。这在今日和后世都是至理名言。记得周恩来同志生前也强调“言必信,行必果”。

(七)墨子独能以十日十夜,裂裳裹足从北方的鲁国跑到南方的楚都,这是何等的吃苦面伟大的精神,也同做了大夫以后出门就必须坐车而不走路的孔子相反,而同二万五千里长征与延安精神有点相近,不知现在不少人为什么硬要尊孔反墨?我真不解!

(八)墨家的为人太多,自为太少,甚至只知损己杀己去利人利天下的伟大精神,比古今人所乐道的孟子理想的“与众同乐”、范仲淹理想的“先天下之忧而忧,后天下之乐而乐”,都高明得多,这才真正是“为人民服务”而不是为自己服务,直到共产主义社会也还是适用的。

墨子思想除了上述长处以外,是否就没有短处呢?有长处就会有短处。墨子思想的短处有:

(一)只知实行早婚可以增加人口,而不知这样一来,母亲与儿

子都不免体弱,以致多病早死,生前工作能力也会降低,数量多的几个等于质量高的一个。不仅如此,俗人常说“人多好做事”,却不知人多也多吃饭,增加消费。这常是人口太多的国家的通病,我们是不可只知其一而不知其二的。

(二)天鬼教虽和其他宗教不同,但究竟总也算是宗教迷信之一。此点似乎是不如儒家的相对有神论与道家的绝对无神论的。

(三)对于强弱国家都要维持现状,这也只是有时算得正确而不是完全正确的。

但在这一方面,对古来学者的指责,也应当看出有似是而非的。例如庄子以来的人总觉得墨家为人太多,自为太少,“其行难为也”,是个大缺点。殊不知“难为”即难于做到,“难为”决不等于缺点。前述红军的两万五千里长征与延安革命精神,不是由于最“难为”也就最伟大的么?墨家行动的“难为”方面,就是超过先秦诸子百家之处,我们后人对他们只应当歌颂而不应当加以指责。

再如孟子用儒家宗法礼教的观点痛斥墨子的“兼爱”为“无父”,是“禽兽”。而不知墨子只论苦乐是非,对亲疏人我一律平等看待,正是最大的优点。李大钊评孟子此说为“背于逻辑,何其甚也”!是很正确的!

又其次,如荀子以儒家与王者的贵族生活为不会患不足,而以墨子的苦不足为非。不知荀子等儒家与工者过的生活是贵族生活,正如所谓“若要阔,便要往穷人头上刮”。在儒家与王者心目中是以剥削人民大众的穷苦生活来提高自己的与统治者的贵族生活,是只“先天下之乐而乐”,而不知“先天下之忧而忧”的。儒家口讲“推己及人”的“忠恕之道”,其实却是很不忠恕,很少推贵族及平民,推君子及小人,推男及女,推夫及妻的。孟子、荀子、王船山之流的大骂墨子是很不光彩的,古来的尊儒反墨者,其阶级立场都是大成问题的!

郭沫若同志虽是革命者,但其思想深处还有儒家观点的地方,

所以一点也不省察墨子是被儒家斥为“小人”、“役夫”一类下贱人的。试问战国时代,大多数人民都过着穷苦生活,大众连衣食都成问题,怎会有金钱去买高贵乐器呢?怎会有闲工夫来坐听音乐呢?在阶级社会里,音乐是富贵者才得以享受的,所以墨子站在广大人民的立场提出“非乐”,“非乐”即反对音乐,这在当时是完全合情合理的!以我为证:当我在北京求学时,也曾穷到饿着肚子,只饮冷水以代饭菜,一点也未想到享受音乐的乐趣的;不仅如此,在路上听到音乐,反而大起反感,怀恨在心。欣赏音乐是必须在饱食暖衣之后才谈得到的,所以我自认是最能了解墨子“非乐”的心情的!

附告:同时并请读者参看拙作《墨子思想体系》(收入《中国古代学术思想史论》一书)、《长期给我影响的墨子》(收入《开卷有益》一书)。

(载于《文史哲》杂志 1991 年第 5 期;《墨子研究论丛》一, 1991 年;《新华文摘》1991 年第 12 期。)

## （六）在首届墨学国际研讨会上的讲话

各位领导！

各位代表！

各位工作同志！

在古代，不论中国与世界都找不出像二千多年前墨子那样的圣人，他集思想、教育、科技、武事、行动、生活六者于一身而且都很有特色。墨子不仅仅是山东的中国的，也是东方的世界的。二十年代梁启超老师勉励我研究中国思想史，我就看出研究中国思想史，必须孔墨二家同时研究和具体比较；否则，不可能看出两家的真正面目。

民国以来，关于孔学儒学的组织与会议不仅很多而且是最多的，关于墨子的组织与会议不仅很少而且是根本没有。今天这个墨学国际研讨会标明“首届”二字，墨子学会也是最早的一个。因此，我特别看重它，特别想法来参加，表示我衷心的祝贺！但我要声明的有下列各点：

第一，看了一部中国思想文化史，不论尊孔反墨也好，尊墨反孔也好；孔墨并尊也好，孔墨并反也好；说孔子是革命的也好，说墨子是革命的也好，我都力主百家争鸣，以为没有百家争鸣，就不可能向前发展。在实际上，也不限于过去和现在，而将来也不会绝对的一致，这是一种好现象。真金是不怕火的，怕火就不是真金了！许多中青年人希望老年学者专家出来带头展开百家争鸣！这个问题很值得注意！

第二,我提出的论文,题为《论儒墨斗争史与儒法合作史》,对于墨学,是以其主要思想为限的,自然科学部分,在文字考校上与科学理论上,我自知还未能完全了解,读了许多有关著作,也觉得仍存在问题,所以暂不在内。关于这一部分,今人中要算杨向奎同志最有研究。我建议他出来主编一部墨学科技一类丛书,至少也要选出近现代二十人以上的著作。今人中要算张知寒同志对墨子的籍贯最有研究,我已经劝他继续研究,写成一本专书。任继愈同志主持全国最大的图书馆,我也希望他请一些馆员查出古来有关墨子的专书与单篇论文,编成《墨学参考书目索引》。

第三,山东大学与滕州市人民政府已经联合成立“墨子研究中心”,这是中国文化教育上的创举。极有必要,我很高兴!我们学术界尤其是国内外来参加的代表,都应当大力支持它!

第四,现在尊信墨学的专家还不少,我在论文中怕会讲得不够准确,不被承认,所以未敢完全举出其姓名,对在座的老同志老专家也是如此。

第五,我深信读书有用论,只有所谓书呆子、书橱、书麓等不在内,如果食而能化,书是越读得多越好的,大图书馆才是学者的最高学府。

几十年来,凡有关墨学的专书,我虽然尽量买来和找来阅读,但仍自愧只能读到一百多种,台湾出版的《墨子集成》四十六册也很不完备。我建议墨子学会或墨子研究中心也能够来编出一部《墨学大全》,内容包括所有近现代学者的有关著作,与山东编纂的《孔子文化大全》、《中国儒学百科全书》一类大书同时并行,这类丛书与丛书之间也可以争鸣嘛!这对于孔子儒家的研究也有大好处。我总觉得关于孔学一类丛书编得太多太滥太重复,关于墨学的丛书却至今连一部也没有。昨天去参观墨子故居,关于陈列墨学的著作少得可怜,连十多分之一也没有。我很为墨学鸣不平!如果能够编出一部《墨学大全》,使后学者便于研究和参考,也是在

文化上的功德无量呀！此外如果能成立一个专收墨学有关著作包括专书与单篇论文的“墨学图书馆”那就更好了。馆址应当设在滕州市的中心地方，让全国与世界的爱好墨学者来查阅。墨子故居太偏僻，交通不便，地点不适宜。编辑《墨学大全》与建立墨学图书馆，这是我的两个建议。现在宣传要注重文化遗产，弘扬民族文化，就不应当独对质量极高的墨学采取文化虚无主义！时代大不同了，这有二千多年之久的偏见早就应当抛弃了！对现实比较接近和有益而论，孔学已经不如墨学了。

“墨子是比较孔子高明的圣人”，这是引用伟人的，不是我所想出来的！

我的小论文已印发，敬请所有代表同志多多指正！无论什么意见，我都会得到很大的教益！我当然要向老年学者求教；可也要同样向中青年同志求救，新陈代谢，后来居上嘛。我青年时期就敢于批评我的父亲和老师陈焕章（孔教大学校长），他们都是尊孔派。孔子是可尊的，可不要尊得太过，把他的错误也说成正确！

我替墨子感谢山东大学和滕州市政府领导，没有他们就不可能有今天的墨子学会和国际学术研讨会！

敬祝大会开得圆满成功，各位代表身体健康，更多地作出贡献！

谢谢！

（载于《墨子研究论丛》二，1993年）

## (七) 今后值得弘扬的墨学

我谨以此短文代表我亲自前来祝贺第二届墨学国际研讨会的召开,并乘此机会表示自己的一些看法。

在中国传统文化中最优秀的实是墨学。墨子在战国时代思想界占有极其重要的地位。如孟子在百家争鸣中独以孔、墨、杨(代表道家)为当时思想界的三分天下,韩非称孔墨为“世之显学”。《吕氏春秋》称孔墨后学“充满天下”。

到了西汉,墨家流为任侠,经过文、景、武三帝的镇压,武帝终于独尊孔子,罢黜百家,历代王朝,不仅继承继承,而且变本加厉,墨学只好由兼有理论而偏重行动,由公开活动而变成秘密活动。清末民初时代,政府仍然尊孔反墨;只有学术界开始敢于提倡墨学,先后出了许多空前的新式名著。但在群众团体中,却还是尊孔和宣传周易的组织与活动,多如“雨后春笋”;至于墨学,连所谓“寥若晨星”也谈不上。直到近年才成立一个中国墨子学会,开了第一届墨学国际研讨会。孔墨二家在当今我国,无论经济上政治上学术上,都如所谓大有“天渊之别”了!

我们愿做墨子二千多年后的后学,敢于肯定他是中国古代最有价值的一个思想家与最早出现的一个科学家,他是利群派平民派,劳动人民、穷苦人民的救星。他之所以特别伟大,就在于与宗法派君父派的儒家,原始派命定派的道家、君权派愚民派的法家、出世派轮回派的佛家相反。我们今天如果强调加紧生产、义利合一、行重于知、作重于述、爱人救世、尊重工农、选贤任能、有道相

教、国际和平、扶助弱小、讲究逻辑与反对穷奢极侈、贪污腐败、化公为私、宿命迷信等等,那就无一不应当首先弘扬墨学了。只有他的主张利用天鬼、实行早婚之类,应当在我们批判之列。他比之儒、道、法、佛诸家,都是优点最多,缺点最少,这是谁也否认不了的!我们今天与二千多年的封建社会和一百多年的半殖民地半封建社会已经大不同了,为什么仍以虚无主义对待墨家呢?对于这个问题,我们真是百思莫解!想不到被有些人尊为“国学大师”的钱穆先生开出的《复兴中华文化、人人必读的几部书》,也只推荐《论语》、《孟子》、《大学》、《中庸》、《老子》、《庄子》、《六祖坛经》、《近思录》、《传习录》九种,这都不出儒、道、佛、“古代新儒家”的范围,《墨子》独被排斥在外。我们不是“现代新儒家”,根本反对此种不科学、非史实的偏见。

我现在一方面正在写作《中国文化两大系统》一书,一方面还就《墨子》一书摘要,打算编成《墨子类编》,内分:一、社会科学方面,为哲学、宗教、政治、法律、军事、经济、社会、历史、艺术、文学、教育、宣传思想、生活方式、组织形式、人类特色等十多部分。二、自然科学方面,在《墨经》及《备城门》以下各篇,由于多种原因,尚未有学者真能完全了解。我敢预言,墨子思想在今后会被进步学者与广大人民所尊敬与弘扬。我热烈欢迎中外各代表出席大会,共襄盛举。敬请各代表对我不吝指教和予以毋须客气的批评,谢谢!

一九九四年八月写于上海复旦大学

## （八）中华文化的过去与今后

### 一 中华文化的过去真相

我生平治学，比较喜欢摆具体事实，而不太喜欢作抽象与玄虚的泛说。

我说的文化，是广义的而不是狭义的。《论语·为政》记载：“子张问：‘十世可知也？’子曰：‘殷因于夏礼，所损益可知也；周因于殷礼，所损益可知也。其或继周者，虽百世可知也。’”相因是守旧，有所损益是改良。三代相因守旧是主要的，三代损益改良是次要的。所以，三代礼制有一定的变化而不是根本的变化。变与不变，主次必分。原文说得很清楚。可是，近现代学者，有把二者等同起来的，认为孔子半守旧半改良；有把二者颠倒过来的，认为孔子是革命的而不是保守的，是从今的而不是从古的。我以为，此即问题实质所在：只知孔子的不变，一切如旧，固非；只知孔子的变，变到面目全非，更失。不明此点，就不容易看出过去中华文化的真相，尤其是孔子儒家的真面目。

文化与政治、经济的关系非常密切。秦始皇开始统一全中国，急于实行以法家韩非思想为指导思想的君主专制，不到二世就灭亡。西汉初期因此试行黄老化的政治，可也不算很成功，不可能持久。从武帝起，首先改而实行以儒家孔学为指导思想的政策，既不像韩非的极端专制，也不像黄老的未免放任，始告成功。二千多年的封建王朝继继承承，也能持久了。儒家文化在巩固和延长中国

封建统治方面所起的作用,是不可低估的。

再看一看过去的中国文化。先看儒家思想演变史。在儒家祖师孔子以后,儒学大师出得最多;有性善性恶、顺天戡天、分道扬镳的孟、荀两大儒,有杂家化而且以为能包括众长的董仲舒、班固的儒家,有与宋儒有一些关系的韩愈、李翱的儒家,有程颐、朱熹理学的儒家,有陆九渊、王阳明心学的儒家,有颜元、戴震以孔孟礼教反程朱理学的儒家;到了近现代,还有康有为、谭嗣同的大同主义化、西方民主化的儒家,有梁漱溟、熊十力、钱穆等的现代新儒家。古代各派儒家的不变是主要的,变是次要的;如果变到面目全非,那就不能算是儒家了。二千多年中的变来变去,只有纲常名教之类是不曾稍变的。不必说别人别派,就以变得最厉害的王阳明一个人来说吧。明代何棟如说得最好,“阳明有三篇大文字”,一篇论“明伦之外无学”,一篇论经学即心学,又一篇论圣学即心学。一言以蔽之,王阳明的心学不仅离不开纲常名教,而且是以儒家礼教为主要的。只有到了近现代才大不相同:有变有不变的是谭嗣同。学者只知道谭嗣同有反对礼教的一面,而不知他还有注重礼教的另一面。他认为,伦常是“人人性分中所自有”,不分古今中外。西人法度政事,“无不与周礼合”。谭嗣同是儒家由古代过渡到近代,而异于新文化运动时期的一个人物。直到现代新儒家如上述那些人,为了怕不适于今日,才避面不谈儒家的礼。只有贺麟的自作新解释是例外的。

现在不少学者认为中国过去文化只有儒道二家,也以此二家为最富有生命力。好吧!我们就再来看一看道家思想演变史。我在这里不涉及佛教化的道教,道教与道家是二而非一。道家祖师老子以后,有坚持为我主义者杨朱的道家,有集道家大成者庄子的道家,有《淮南子》、司马谈等杂家化而自以为能包括众长的道家,有魏晋人最喜清谈玄学的道家,有谭峭主张唯食史观的道家。谭峭虽是道士,却长于理论,有新见解,而与一般道士不同,故特表而

出之。到了近现代,许多学者有道家主干说,有儒道二家主干说。我以为,道家在中国政治史上并没有什么地位。西汉初年,为了纠正暴秦的惨酷统治,出现了一些近于放任的政治现象。但在实际上,还是儒道二家并重的。陆贾、叔孙通那些人,如果被认为是西汉初年的董仲舒或董仲舒的先导,也不致大错。魏晋人的老庄玄学,也只盛行于下而未盛行于上,政治上还是儒家的而不是道家的。唐朝君主与道家的关系,只是他们与老子同姓一点而已,政治上也还是儒家的。其他朝代的一些君主,只是宗教上的关系而不是政治上的关系,可以说根本与道家不相干。

中国过去的文化,决不限于儒、道、佛三教与法家;这三教一家多偏于官方权益,故被官方所采取和利用。还有偏于民间权益的一家,由于比较站在人民的立场,对官方非常不利,也少为学者所注意,那就是墨家。它在长期封建社会中,一直被历代王朝镇压而只好钻入地下,存在于民间。其祖师墨子,真不愧为“比孔子高明的圣人”(毛泽东语)。有些人只知反对儒家是民族文化虚无主义,却不知反对墨家更是民族文化虚无主义。墨子的重要思想,让我在这里略提一下。他在哲学上主张兼爱,反对别爱,有公无私,损己利人,认为人的贵贱贫富等等,都不是命运注定的。在政治上是古代独敢公然提倡民主选举与工农参政。在法律上坚持实行有公法,无私情。在军事上主张反侵略,重守卫而诛不义。在经济上主张加紧生产,节省消费,有财相分,有力相劳。在社会上反对多妻,男女失时。在文学上主张言谈文学在于为国家万民。在教育上主张有道相教,以行为本。他认为人类异于其他动物在于必须努力生产,互相帮助。这是他的哲学社会科学方面。他除了是中国古代劳动人民思想的最大祖师以外,同时还是中国逻辑学的祖师、中国科学技术的祖师。历代封建王朝站在压迫者的立场,利用儒家也在一定程度上兼容道家与佛教,是不足为怪的。今后人们如果改变立场,墨家优秀的传统思想就不会再被忽视了,如对儒家不能

取而代之,至少也会与它同被尊重;假使再如过去一样不被尊重,那就会丧失人民的立场了!

## 二、中华文化的今后方向

今后的中华新文化,应当是也必然是中国化的古今中外一切优秀文化大融合,而不再是说什么中体西用、西体中用,与全盘古化、全盘西化了。

关于世界文化,在比较上:有的分为东西两方;有的分为中国、印度、西洋(欧美)三大支;有的分为中国、印度、伊斯兰、欧美四个,前三者为东方,后者为西方。总的来说,世界文化主要还是东方与西方。

在这新时代要解决古今中外优秀文化大融合的问题,主要就是解决中国与西洋的文化融合的问题。这两个先决条件:

一个是对中国传统文化必须重新估计,主要是对儒墨两家的重新评价问题。近现代文化界,有的认为中国出孔子,是中国的祸本;有的认为中国史上只有秦皇、汉武与孔子三个人最有代表性;有的认为孔、墨、韩非等都是社会主义者;有的认为孔子是革命者,孔子与马克思“完全一致”,而墨子却是反革命者;有的认为墨子的主义为列宁所实行;有的认为在先秦诸子百家中只有墨子是革命的;有的认为孔孟论调太高,只能行于将来的共产社会;有的认为只有孔子是世界上最伟大而无所不长的思想家;有的把《墨子》排斥在中国文化的必读书之外;有的认为孔、墨二子“殊途同归”。如此之类,表面上多是各说各的,实际上却在争论不休。如果这个重要问题一点也没有取得共识,还谈得到弘扬中国文化的优良遗产么?我有什么看法呢?除了赞同个别人的说法之外,我都是不敢同意和不敢完全同意的。关于儒家,我前此已说得很多,这里恕不重复了。我只知道,今后不会像封建王朝那样再走独尊儒家的一

条道路而已。

上面提及道家主干说。我认为道家最大的缺点,是反物质文明的精神文明,反现代化的原始化,反知识的愚人化,反现实的玄虚,反社会生活的个人生活,反方内的方外,反积极的消极,反人力的命定……等根本思想,在今后不可能有很大的生命力。不仅道家,佛教也如此,尽管现在拜佛之风甚盛;有人预言世界未来文化是佛教复兴。

另一个是对西方优秀文化必须重新估计的问题。西方文化的复杂不下于中国文化。单就近现代来说,也不是只有资本主义与社会主义文化两种。在旧中国时代,凡主张全盘西化、充分西化的人,都是主张美国或欧美的资本主义化而反对苏联社会主义化的,这最多也只是全盘西方资本主义化。所谓“全盘西化”,只是一些空话,在实际上是不可能做到,也不应当做到的。

世界文化在古代,中国占了最高的地位;只是到了近现代,占最高的地位的变成了西方,中国落在后面了。识时务者不再背历史大包袱而瞧不起西方,于是不得不步步高的选要的向西方学习。如洋务派向西方学习一部分科技,维新派向西方学习君主立宪,革命派向西方学习民主共和,新文化运动向西方学习民主与科学,中国共产党人向西方学习马列主义与社会主义。不仅中国人,全世界都在向西方学习。无论中国人怎样主张西学,只是用而不是体,西学只是树而不是林,要以中国的精神文明的优良,去拯救和纠正西方物质文明的流弊,要以中国传统的天人合一,去拯救和纠正西方的天人对立。我敢断言:今后全世界都得向西方的物质文明学习。不向西方的物质文明学习,就会被开除出地球籍。东方有一个“后起之秀”的国家走的道路比较正确、比较及时。当中国文化占了最高地位在古代,它就向中国学习;在西方文化占了最高地位的近现代,它更急起直追地向西方学习。而且,学习得很好,经济上、政治上与文化上都是同步的,而以科学技术、物质文明方面最

为突出,终于成为世界少数富强国家之一。有些人仍把日本的富强,归因于“儒家资本主义”,并用以证明儒家思想仍富有生命力。这个问题,只有近年去世的李一氓等同志看得最清楚。说到这里,我忽然想起,萧楚女于二十年代初就斥责过西方一个强国不要中国人反对尊孔读经的不良居心。不久,鲁迅也指出:“有些外人很希望中国永远是一个大古董”,“最反对五四以来的小改革”。这些劝告,最值得今后人们的警惕!

物质文明必须与精神文明相结合,有了物质文明才算得现代化。老庄主张的原始化、虚无化,与儒家的信古化、宗法化,二者都是向后倒退而不向前迈进的。

物质文明决定了精神文明,精神文明当然也会反作用于物质文明。物质文明无论怎样被咒骂,被指责为种种流弊与恶果,它还是会一直向前走去,决不会随某些人的主观愿望而转移。这是我敢于预言的!

(载于《哲学研究》1993年12月号)

## （九）长期给我以影响的《墨子》

什么书给我的影响最深刻？我曾再三考虑过这个问题。大约地说：我在私塾读《四书》及一部分经书，都是奉“父母之命，教师之言”被动地读的，所以根本就谈不上什么印象和影响。

到了中学生时期的四年半时间（旧制中学为四年，半年是补习班），我才开始真正自动地拼命地读书。此时除课本外，所读的课外书，包括经、史、子、集，但其主要目的却在于打好文学基础。当时于集部最多读唐宋八大家的文集，于史部最多读《史记》、《汉书》的部分篇章，于子部最多读《墨子》、《老子》、《庄子》、《荀子》、《韩非子》。以个人的喜爱来看，从文学来说，最喜韩文；从史学来说，最喜《史记》；从哲学来说，最喜《墨子》的《尚贤》、《尚同》、《兼爱》、《非攻》、《节用》、《节葬》、《非乐》、《非命》、《非儒》、《耕柱》、《贵义》、《公孟》、《鲁问》、《公输》等篇。当时可以这样说，《墨子》就是我的基本人生观。

我上北京考人两个研究所以后，就由中学时代的研究文学转而把史哲结合起来研究了。因为单研究史学而不兼研究哲学，会变成烦琐考据派；单研究哲学而不兼研究史学，也会变成空谈玄学派。二者均为我所不取。当时研究孔子，是逐渐把他当作对立面的；只有墨子，才是我的正面的研究对象。我认为梁启超、章太炎在清末进步时期对墨子所作的高度评价，决不是溢美。可以说，《墨子》一书给我的印象最深，影响最大。因此于三十年代初，我就在武昌为大学生开“墨子研究”一课达三年之久。

我最喜欢墨子的哪一方面呢？是他的大部分思想观点：

第一，墨子是唯一无二地敢于反对宗法血统的传统观念，而主张兼爱，损己以利天下。孟子、王船山等痛斥墨子为“禽兽”，真是颠倒是非，太出丑了。对于墨子的贬低，二千多年来，一直存在这个问题。而我却以为，墨子才真是“万世师表”哩！

我在永春读中学，寒暑假回到德化家乡劳动，看见父亲为了一些小事而同人家争执，我就只论是非曲直而不论亲疏人我，往往不直父亲所为。因此被尊孔派说成是同《论语》说的“其父攘羊，其子证之”一样，没有做到孔子所主张的“父为子隐，子为父隐”，甚至说我父亲是儒家，我是墨家，连父子也对立起来了。又因为仙游县的蔡襄是古代贤人，德化县的许多姓蔡者，就认蔡襄为祖宗，曾经集体地祭祀他。我很看不惯，就大发言论：一、蔡襄与我们的关系，除了同姓以外，其他毫无历史事实根据。我们姓蔡的，说不定也许是古代坏人蔡京、蔡卞的后裔。我们不要用势利的眼光去对待祖宗：凡是姓蔡的贤人都是我们的祖宗；凡是姓蔡的坏人都不是我们的祖宗。假使蔡襄是我们的真祖宗，我们也不要吃他的老本，何况他不一定是我们的真祖宗么！同死人攀亲戚，拉关系，真不要脸。二、不要用世袭观念去对待祖宗。只要子孙贤，祖宗不肖也无损；如果子孙不肖，祖宗再贤也无益。三、姓蔡的子孙应当争取“超蔡襄”，一代超过一代。如果个个都只像蔡襄一样，那么出了第一个蔡襄就够了，何必如此重复呢？重复就是一代不如一代了。四、福建等地，由于儒家最提倡“不孝有三，无后为大”，富人有钱，都买贫农的小孩为自己的儿子，写人家谱，真假混合，恐怕连我们这些人也不见得全都有蔡公、蔡婆的血统吧！五、一个儿子总是父母二人合生下来的，我也可姓母姓面不一定要姓父姓。我的母亲姓郭。再推上去，代代都有一对父母，也无法算清楚了。我由于讲了这些话而被一些人痛斥为“妖怪”，可是同时也有一些人赞美我有胆有识。我敢于这样反对宗法观念，同墨学是有一定的关系的。

第二，墨子唯一无二地反对儒道等家包括古代中国文化人的宿命论，是非命论者，为荀子、王充等进步思想家所不能企及，王国维说中国只有墨子主张非命，确是事实。从内地到大城市，都有许多算命相命者在大做自欺欺人的勾当。当我在争取去北京求学时，有些父老劝我道：“小水只能出小鱼，大水才能出大鱼。我们生在内地，没有图书文化，正如小水出不了大鱼，这是命运注定的，你还是听天由命为好。”我痛斥他们为“地理命定论”者，反驳道：“我正因此而更要去全国第一文化都市求学。你们名为劝告我不要出外求学，而实却是促成我必须出外求学。”我生平对命运、风水、地理、卜卦、皇帝、富翁、圣人等等，都不迷信，这也和喜读《墨子》有关。

第三，墨子独敢于反对孔子的“述而不作”，这是非常正确的。我们应当先“述”后“作”，“作”比“述”更重要。如果只是“述而不作”，一切便都停止而不能再发展了！历代王朝自吹“稽古”，学者自吹信古，都是吃了“述而不作”的大亏。

第四，墨子最勤劳，日夜不休。他曾经连走十日十夜。足重茧，裂裳裹足，走完自鲁国到楚都的长途旅程。孔子恰正相反：平时以弟子为御为仆，做了大夫以后，更非坐车不出门。他生前的衣、食、行、音乐，死后的厚葬、久丧等等，无一不高度讲究，成为中国思想家中的最逸乐者。我在三十年代住入南京一个大图书馆，虽然一天用十六到十八小时读书，却很自愧，还未能做到墨子的“日夜不休，以自苦为极”。平时一劳苦，就联想到墨子而不敢有安逸念头了。

第五，墨子最节俭，只要最低限度的生活条件，连音乐的费时费财也被列入反对之列。郭沫若批评他，太不设身处地了。墨子是穷苦者，非乐未可厚非。我的生活比较朴素，不敢有俗人的嗜好，在北京曾经穷到日食一个馒头。这方能体会到墨子是从多数人具有的生活条件出发的，认为自己与人民的生活水平不应有太大的距离，而不想像孔子那样走到人民的对立面去。

第六,墨子从反对宗法的亲疏人我之别开始,从而打破强弱、贵贱、贫富、智愚、性别等等的的不平等,认为凡国凡人皆平等,这在古代真是难能可贵。到西汉还有任侠,在为人鸣不平,司马迁特为立传而对他们大加赞美。

第七,墨子最能说能行,行重于言,正和口是心非者相反。我生平很瞧不起假道学、伪君子、旧礼教家等的自欺欺人。

我虽很崇拜墨子,但对他在宗教上迷信天神、山水神、人死鬼,与在政治上主张“上同而不下比(同)”,却很反感,认为这是他的美中不足。而《墨子》一书的文字也比不上先秦各大家。当然,他是贱人、手工业者出身的,我们应该理解。

我最为墨子鸣不平。在一部中国思想史上,再也找不出第二个墨子来。这是二千多年来的统治者压迫者以及尊孔者所不敢正视的。上面指出的几点,只有墨子能做到,别人都做不到,这正是他的优点而不是缺点。庄子批评他说:“以绳墨自矫,而备世之急。……为之太过。……不与先王同。……其道太觳。……其行难为也,……天下不堪。墨子虽独能任,奈天下何。……墨子称道曰:……禹,大圣也,而形劳天下也如此。使后世之墨者,……日夜不休,以自苦为极,曰:不能如此,非禹之道也,不足为墨。”但这正是墨子特别伟大的地方。有如二万五千里长征,有史以来,只有中国红军能做到,真是最了不起!

最后,我有个声明:从1931年起,我在武昌执教,与学生何伟开始秘密学习有关马克思主义理论书籍,才从1928年—1931年的崇拜空想社会主义转变为信仰科学社会主义。虽然如此,《墨子》的部分思想对我的影响却仍存在。《墨子》的反宗法反命定等观点,我认为与马克思主义并没有矛盾。如杜国庠等同志,也都是崇拜马克思主义而兼崇拜《墨子》的。

(此文收入《开卷有益》书中。上海教育出版社1990年版)

## (十) 道、墨二家思想的对立

道墨或老墨二家思想究竟是对立的,还是共通的?我与张纯一、陈鼓应二先生的看法是相反的。张著《墨子集解》说:“盖墨与道之相类者,不一而足。”“非乐、非命、非儒皆墨家尚劳贱之要纲,墨无差等,平上下之序,皆务复归于朴,与道家一致也。”连无比显明的非命、非儒都被硬说是道墨二家思想的“一致”,张纯一未免对一切都太混一了。我也没有料到长期研究老庄的陈鼓应先生也会认为《墨子》与《老子》“有内在的联系的地方,老墨之间有许多思想上的共通之处”。他又说:“老墨思想的相同相通之处,以及他们思想的连续性是值得研究的一个课题。”(《〈墨子〉与〈老子〉思想上的联系》,见《墨子研究论丛(二)》1993年)

我试比较简要地指出下列各点,让学术界来指教与争鸣:

道家老庄都竭力反对仁义,对儒家主张号称“别士”的仁爱与墨子主张号称“兼士”的仁爱,都在反对之列。庄子说:“至仁无亲”,“孝固不足以言之”,是反对儒家的仁爱;说“兼爱无私”,“无私焉,乃私也”,是反对墨家的仁爱。墨子却主张“兼即仁矣义矣”,以兼爱为仁义,这是第一异点。

道家包括老庄与杨朱在内都是以个人为主的,墨子却是以社会为主的。老子主张“民至老死不相往来”,杨朱主张“为我”,“拔一毛而利天下,不为也”。墨子正相反地主张人与人之间,家与家之间,国与国之间,都必需“兼相爱,交相利”,痛斥“舍余力,不以相劳;隐匿良道,不以相教;腐朽余财,不以相分”为“禽兽”。我们必

须辨明：道家主张的“玄同”、“齐物论”的平等是没有是非差别的平等；墨子主张的“分财不敢不均”的平等是有是非差别的平等。老子说“天之道，损有余而补不足”是玄谈，墨子说“交相利”、“余财相分”是实话。这是第二异点。

老子反对勤劳，主张“终身不勤”。庄子主张：“无劳汝形，无摇汝精，乃可以长生”。“形劳而不休则弊，精而用不已则劳，劳则竭。”“弃事则形不劳，遗生则精不亏。夫形全精复，与天为一。”墨子却主张人类与其他动物大不相同，必须勤劳生产才得生存。这是第三异点。

谁都知道：老庄与列子在中国思想史上最坚持宿命论者，墨子却最相反地以“非命”为十大宗旨之一。这是第四异点。

老庄均以原始人与原始社会为最高理想，要“复结绳而用之”。庄子更明说要回复人兽不分的“至德之世，同与禽兽居，族与万物并”。墨子却主张墨者必须学夏禹的自苦而为人民治水，以“大圣”而“形劳天下”，“非禹之道，不足为墨”。这是第五异点。

老子主张“不尚贤”，“不能使”，没有“法令”，“太上，下不知有之”的虚政府主义（还不到无政府主义的程度）。墨子却主张天下为公，包括天子在内的层层选举，选任贤能。有“墨者之法”。这是第六异点。

老子以兵为“不祥之器”，而抱无抵抗主义；墨子却是抵抗主义而以“墨守”著名，尽管“非攻”，仍要“诛不义”。这是第七异点。

老庄都是隐士、隐君子派；墨子却是勇士、义士派。这是第八异点。

用今天的话来说，老庄是反对物质（科技在内）精神两大文明的。老子主张“行不言之教”，“绝圣弃智”，“绝学无忧”，“无知无欲”。反对五色、五音、五味、驰骋畋猎等等，认为“财货有余”是“盗夸非道”，“难得之货令人行妨”。有人称赞道家的精神文明，我认为：勉强地说，有两种看法：一种是道家式的精神文明，破坏物质、

精神两大文明,反对一切文化的精神文明;另一种是近现代人的西方式的有物质文明做基础的精神文明。如果认真地说,那就只有一种精神文明。人类是由野蛮时代进入文明时代的。道家式的精神文明,实在是一种“精神野蛮”而不是什么精神文明,它只有所谓精神修养性对人类有一定益处,而与现代社会所说的精神文明恰恰相反。墨子不然,他是符合现在说的物质精神两个文明的。这是第九异点。

老庄法天是取法天的自然无为,墨子法天是取法天的兼爱天下。这是第十异点。

老庄不知逻辑,也反对逻辑;墨子却很注重逻辑,成为中国古代的逻辑祖师。这是第十一异点。

还有一些,可以不必再说下去了。

我在此次再对道与墨二家思想进行比较之后,益信古来学者孟子、王安石、朱熹、胡应麟、王夫之、俞樾等儒家信徒认同儒家近于为我的杨朱(杨朱是道家代表之一)而远于兼爱的墨子,所以历代封建王朝多于儒家之外兼容道家或以儒道佛三教合一并称,而从未有一个封建王朝能许可兼容墨家者。墨家西汉初期,还得从墨家理论与墨家行动二者并重而降为墨家只有行动而没有理论的任侠盛行于民间,从此以后,也只好变为秘密活动的侠客义士派了。直到解放初年也只有党晴梵极少数人独能看出儒家道家成为官方的代表,墨家成为民间的代表。我也正在写作《中国文化两大系统》一书。

1995年9月我在清理藏书文稿信件时重读  
陈鼓应先生大作而随便写出此文。

## （十一）今后新文化应当是“辩证发展”

——从评价孔墨二家思想到对古今  
中外文化的批判继承

方立天同志对 16 世纪末叶开始有中西文化的直接交流以来的中国文化界,概括为会通中西、综合创新派,极端的西化派和国粹派,折衷主义的中体西用派和西体中用派,而以批判继承、综合创新一派为中国近代以来最正确的一种文化主张(详见《批判继承、综合创新》,载于《传统文化与现代化》1995 年第三期)。我同意他对文化流派的分法,而综合创新论是较好的一派。但我认为这还需要更进一步、更加明确的主张。我对今后新文化的主张是“辩证发展”四个字。所谓“辩证”,即辩证法的辩证,而不是形而上学的极端片面与教条主义的一切照搬的方法。所谓“发展”,是必须基本遵循发展史的发展,而不是停止、倒退与折衷的方向。在古代,天下的范围较狭,中国文化占比重,可不是华夏中心论与国粹主义;在近现代,天下范围很广,西方文化占比重,可不是欧洲中心论与西化主义。中西文化的精华都可以融合,中西文化的糟粕都应当排斥。在这里,有必要地补充一下:一切都在变化中,就时间方面来说:“此一时也,彼一时也。”在二千多年的封建王朝与民国时代北洋军阀统治下,来个新文化运动的“打孔家店”,很有必要,是正常的;在解放战争时期,朝野出现了尊孔反共,来个批孔,也是很有必要,也是正常的。到了“文化大革命”时期,宣传“儒法斗争史”,高举尊法反孔的旗帜,而夹杂着“反孔反周公(此周公是指周

总理)”，就很不正常了。“文化大革命”结束以后不久，学术界不少人与“文化大革命”的所谓“反孔”对着干，就出现了“尊孔热”、“尊易热”、“传统热”，热到空前未有的程度，更不好说是正常的了。

如仿此时间方面来说，就是在空间方面：“此一国也，彼一国也。”如列宁所说：“对于俄国社会主义者来说，尤其需要独立地探索马克思的理论，因为它所提供的只是一般的指导原理，而这些原理的应用具体地说，在英国不同于法国，在法国不同于德国，在德国又不同于俄国。”（《列宁选集》第一卷，第203页。）

我们中国人在“传统文化与现代化”一个问题上，就迫切要求对中国固有文化先来个科学的分析与评价问题。首先是战国时代的孟子认为孔、墨、杨（代表道家）三派思想三分天下；韩非认为当时思想界只有孔墨两个显学。孟子以孔子为“集大成”，是集奴隶社会时代大思想家之大成；康熙以孔子为“万世师表”，是以孔子为封建社会时代的“万世师表”（他不可能知道封建以后的时代），二者在当时的天下，都只是以中国及其周围为天下，而不是如今的以世界为天下。到了近现代，可就大不同了：如所谓新儒家的最大代表有梁漱溟的夸称孔子为“呜乎圣矣，可以俯视一切”。“他比任何新妙者更新妙”。钱穆夸称孔子为无一切分别，包括古今、地域、种族、国界、老幼、男女、智愚、贵贱、贫富、种种职业、阶级等等，这就把孔子扩大范围到如今世界最大的思想家，远远超过了所有资产阶级大思想家、无产阶级大思想家，不仅仅是一个“圣人”，而且成为一个“怪物”了。

梁漱溟、钱穆等把孔子歌颂为二千多年后的当今世界独一无二的大思想家，目的何在，是可以不言而喻了！

反之，毛泽东同志却认为“墨子是比较孔子高明的圣人”。（1939年4月24日，见《毛泽东的文化生活》及《毛泽东的读古书实录》）

此外还有朝野对立说，殊途同归说等在争论着。

其次，在马克思主义传入中国以后，就发生了孔墨与马克思的

异同一个问题。这主要有三派或三说：一是孔马完全一致派，二是尊墨尊马反孔派，三是尊孔反墨反马派，认为墨子思想近于西方，就把他排斥在中国之外。

我对这个问题只能说：墨子较近于马克思，孔子较远于马克思，“尺有所短，寸有所长”，如此而已。

第三，有今后文化将由西洋回到中国，再由中国回到印度的倒退说，有复兴儒家可以救中国而化西洋说，他们实是反对向前发展。

我以为：不先对孔墨二家思想进行科学的分析与评价，就谈不到“批判继承”，“古为今用”。更无法进一步地“会通中西”，“综合创新”。近现代好多学派各自标为“新派”，如新×家、新×学等等，有点像李一氓同志曾对我说过的“新来新去，还不是老的一套么？”这“老的一套”的意思就是认为它是换汤而不换药的。

人与人之间，家与家之间，国与国之间，人种与人种之间，都应当是兼爱为上，推爱次之（儒家所谓“恕”的“推己及人”，必须首先推男及女，而不应当反而力倡贵男贱女的大男子主义），不爱为下。损人利己，化公为私，便是最大罪恶之一。没有压迫、剥削、侵略、奴化、腐化等等，才是真有人道人权。

人口太多的国家不得不控制其无限增加是符合人道人权的。反之，假使由于人口无限制的增加，让它贫困以至饿死，那才是违反了人道人权。

世上真理只有相对的绝对，而不可能是绝对的绝对；也不可能是绝对的相对，如庄子的《齐物论》与章太炎的《俱分进化论》。只有相对的平等，而不可能是绝对的平均。只有很自然地野蛮进到文明，从落后进到先进，从发展中的国家进到发达的国家；而不是相反，相反很快就到来的便会陷入绝境，只有死路一条了。西方的物质文明，人定胜天，确也有人所共见的种种弊端；但要知道，比之物质不文明，听天由命，其生命力必然是会较长的，这正符合“利

之中取大,害之中取小”的一个原则。这一点是主张以古人所谓“天人合一”去拯救近现代西方的“主客二分”或人定胜天者所应当注意到的!

数十年前印度诗人兼哲学家泰戈尔要调和东西两方文明,也可以说是主张“天人合一”的,嘴里反对西方物质文明,他出门为什么不坐古代的牛车马车而要坐西方物质文明的汽车火车,以致被人讥笑呢?这也是可以说明现代人类生活具体问题的一个小例子。

(载于《文史哲》1996年第一期)

## (十二) 墨子思想面面观

### ——墨子要言类编

毛泽东同志说：“墨子是一个劳动者，他不做官，但他是比孔子高明的圣人，孔子不耕地。……”

杜国庠同志说：“先秦诸子，只有墨子是革命的。”

#### 一、总论与哲学思想方面

1. 主张“兼相爱，交相利”。兼爱即仁义，别爱非仁义。“兼士”、“兼君”、“兼王”。“为圣之道”在“三相”，“三相”即“有余力则相劳，有余财则相分，有余道则相教”。甚至利用天、鬼宣传兼爱。

2. 君、亲、学(师)皆不可取法。墨家钜子腹䵍甚至亲杀其杀人的亲生子。

3. 大公无私，主张杀己以利天下。“任：士损己而益所为也。”“任：为身之所恶，以成人之所急。”

4. 凡人皆平等，“人无幼长贵贱，皆天之臣也。”

5. 利害对立，利中取大，害中取小。

6. “以地为仁”。“地仁于天”。

7. 主张节私(妻)，反对多妻。“夫妇节而天地和”。

8. 有力无命，另详下面。

## 二、经济思想方面

1. “为圣之道”在“三相”，不行“三相”是“禽兽”。
2. 分财不可不均，反对“据财不以分人”。
3. 贫富不均是乱因。
4. 食最重要，经济决定道德。
5. 人类与其他动物不同在于赖力以生，有力无命，不能靠天吃饭。
6. “凡费财劳力不加利者不为也。”所以要节省消费如节用、节葬、非乐等。
7. 他甚至主张早婚多生育，这也许是受点越王勾践的影响。

## 三、政治思想方面

1. 从乡村长到天子都要层层选举，反对世袭与主张上同而不下比——选贤谏过不是专制独裁，耳、目、手都是多胜少。
2. 工(手工业)农参政。
3. 农与官都可以互易，“官无常贵，民无终贱”。
4. 假托文王实行大同政策。《礼运》大同说实是抄袭《墨子·兼爱中》。

## 四、军事思想方面

1. 反对大攻小，强攻弱。
2. 同时主张诛暴扶弱，有义攻无义，“非攻”不是“非诛”。
3. 食、兵、城三者为国之具，注重守备，另详《墨子》的《公输》及《备城门》以下十一篇。

## 五、教育思想方面

1. “有余道则相教”，已另详于上述一。
2. 主张创作或述而必作，反对孔子的“述而不作”。
3. 言行必须合一，主力行，反空言。
4. 义利合一即道义与功利合一，反对孔子主张“君子喻于义，小人喻于利”，把义与利对立起来。
5. 反对知小而不知大。
6. 利害不是绝对的，所以要利之中取大，害之中取小。
7. 墨家培养出大批文武全才的勇士，不同于孔子的只培养文士。

## 六、逻辑思想方面

独知注重逻辑，另详于拙著《墨子思想体系》。

## 七、自然科学思想方面

墨子在中国古代首先注重自然科学。详见《墨子》的《经上》、《经下》、《经说上》、《经说下》等篇。

我多年来就想著成这一本专书，至少也要写成长篇论文，可惜由于几种原因，至今未能实现，只好以这篇小纲目暂代了！

蔡尚思



# 十、任继愈论墨子

## 目 次

### 墨子与墨家\*

- |                       |     |
|-----------------------|-----|
| (一) 八 三表 .....        | 376 |
| (二) 九 后期墨家和《墨经》 ..... | 381 |

---

\* 任继愈《墨子与墨家》，是他 1956 年撰写的《墨子》（上海人民出版社）的增订本，全书共十章：一、墨学产生的时代条件，二、墨翟与《墨子》一书，三、止楚攻宋的故事，四、非攻和兼爱，五、非乐、非命、节用、节葬，六、尚贤、尚同，七、天志、明鬼，八、三表，九、后期墨家和《墨经》，十、墨学的历史地位。书后附有《墨经》对科学的贡献。这里选辑的是第八、第九两章。

## (一) 八 三表

墨子的学说中,他的认识论是比较光辉的一部分,具有唯物主义的观点。他所提出的认识客观事物的方法和检查认识可靠性的标准就是有名的“三表”或“三法”。“表”和“法”都是标志、标准的意思。“三表”就是判断认识正确与否的三个标准。在《非命上》中说:

言必有三表。何谓三表?子墨子言曰:有本之者,有原之者,有用之者。于何本之?上本之于古者圣王之事。于何原之?下原察百姓耳目之实。于何用之?废(发)以为刑政,观其中国家百姓人民之利。

在《非命中》和《非命下》中,也有类似的记述,这里只就《非命上》的“三表”加以阐述。至于“三法”也即上篇中的三表,就不再重述了。

墨子的第一表认为,要判断事情的真假是非,不能只凭主观的印象,而要有历史的根据、前人的经验。这就是他所谓“上本之于古者圣王之事”。墨子和孔子在当时都是博学的人,今天我们所读到的《墨子》中,有许多地方引用了《尚书》、《诗经》,也引用了当时周、郑、燕、齐等国的历史——《春秋》。墨子并不是故意掉书袋,自炫博学,而是为了说明他的论证有根据,他要在前人的经验、历史的记载中寻找间接的经验。间接的经验在认识过程中是必不可少的。这是人类认识的特点之一,是其他动物所没有的。

墨子和他的论敌展开辩论时,经常使用这一武器。墨子在驳斥命定论的主张时,就曾举出古代的一些例子作为证据。他说:

古者桀之所乱，汤受而治之。纣之所乱，武王受而治之。此世未易，民未渝，在于桀、纣，则天下乱，在于汤、武，则天下治，岂可谓有命哉？（《非命上》）

墨子更进一步追问那些相信有命的人说：“先王之宪亦尝曰：福不可请，而祸不可讳（违）。敬无益、暴无伤者乎？……先王之刑亦尝有曰：福不可请，祸不可讳。敬无益、暴无伤者乎？……先王之誓亦尝有曰：福不可请，祸不可讳。敬无益、暴无伤者乎？”（《非命上》）墨子的非命学说给当时的命定论者以有力的打击。

墨子的第二表认为判断事情的真伪是非，要根据“百姓耳目之实”，就是说要用广大人民亲身的经验作为标准，不能只凭主观想象。他在反对命定论者的辩论中也曾使用过这一武器。他反问那些相信有命的人说：

我所以知命之有与亡（“亡”即“无”）者，以众人耳目之情知有与亡。有闻之，有见之，谓之有。莫之闻，莫之见，谓之亡。（《非命中》）

墨子又说，可是事实上，自古及今，“亦尝见命之物，闻命之声者乎？则未尝有也”（《非命中》）。耳目感官经验是知识的直接来源，通过直接经验可以得到正确的知识，这是一般认识的途径。我们必须肯定，墨子提出了这一点，是对的。但是认识的对象不尽是感官所能直接接触得到的，比如墨子在上面所举的“命”，根本就是一个抽象名词，即使有，也是看不见、摸不着的东西。墨子攻击别人时，常说人家“不知类”，对于这一问题，墨子自己也犯了“不知类”的毛病。如果有人用墨子的方法驳斥墨子，问他，请他把“义”的形状、声音拿出来让大家看看，墨子一定也拿不出来。这是墨子思想不够缜密的地方。

第一表和第二表的重要性已如上述，但墨子的认识论还不是严格的合乎科学标准的认识论。墨子的认识论的主要缺点，在于他不能分别感性认识和理性认识在本质上既有区别而又有联系的

辩证的关系。墨子的认识论更多地停留在仅靠感觉经验(有的是古人的——第一表,有的是当前的——第二表)这方面,而忽略了理性认识的重要性。这里,主要的是他不认识实践在认识过程中的作用。因而,墨子知道只凭主观印象容易出错误(这是对的),但他把过去的以及现在的某些根本无法通过实践来证实的所谓“经验”,又常常当作衡量事情真假的的标准,这显然是不对的。

墨子所提出的第一表、第二表是唯物主义认识论起脚的第一步,认识必须通过感觉,通过直接经验和间接经验。但是仅仅停留在这一步是不够的,感性认识不上升到理性认识,就不能使人认识到事物的本质,就形不成科学的认识。

关于第三表,墨子认为判断事情的真假是非,要根据“发以为刑政,观其中国家百姓人民之利”。这是墨子的认识论的最主要、也是最根本的思想方法。墨子反对战争,反对世袭贵族奢侈浪费的生活,甚至最为人诟病的《天志》、《明鬼》、《尚同》各篇言论,也都是从这一标准,即以它合不合“国家百姓人民之利”为出发点的。墨子思想中许多丰富的、带有人民性的进步因素,都是在这一标准指导下发展出来的。

当然第三表也有缺点,墨子经常把国家的利益和人民的利益看得没有矛盾,实际上王公大人和百姓的要求和利益有很大的差异,二者既有共同性,也有矛盾性,因此他所提出的“国家百姓人民之利”就失去了标准。因而往往产生了墨子的主观愿望和客观事实相矛盾的结果。

总之,墨子的思想方法,和判断真理的标准(“三表”)的根本精神是唯物主义的。墨子认为判断事物的总的精神和方法,是反对主观,相信客观。他的“三表”都是为了防止认识上的片面性和主观性而提出的。“三表”也都是根据经验(第一表,第二表),根据客观效果(第三表)才做出判断。缺点是他没有把唯物主义贯彻到底。

应当指出,墨子不明白认识和实践的辩证的统一的关系(上文已作过分析),但也不是完全不认识实践的重要性。墨子在某些问题上也还是相当重视客观实践的效果的。他曾在《耕柱》篇中说:

言足以复行者,常(尚)之;不足以举行者,勿常(尚)。

又说:

言足以迂行者,常之,不足以迂行者,勿常。

今瞽〔gǔ 古〕曰:钜者白也,黔者黑也。虽明目者无以易之。兼白黑,使瞽取焉,不能知也。故我曰:瞽不知白黑者,非以其名也,以其取也。(《贵义》篇)

这里墨子的意思是说,议论经得起实践考验的,才重视它;经不起实践考验的,就不重视它。现在如果有一个瞎子说:“钜是白色,黔是黑色”,即使明眼的人也无法说他不对。可是把白色、黑色混在一起,叫瞎子选择,他就不能辨别了。所以说瞎子不认识黑白,不是凭他们口说,而是看他们的选择。从以上这些话来看,墨子并不是完全不知道实践在认识中的作用的,并且也承认实践是辨别真假的客观标准。这都是他的认识论中的唯物主义因素。但是遇到另外一些问题,比如关于宗教方面的,关于古代传说方面的许多鬼神迷信的记载,他就放弃了以实践检查真理这一科学原则。

墨子和他的弟子们,既然出身于具有丰富生产知识的劳动者阶层,而且他们还会制造守城的器械,足证他们具有一定的科学知识,在他们科学实践的基础上,会产生自发的唯物主义倾向的认识论,这是完全可以理解的。事实告诉我们,有许多科学家,尽管在他们所研究的某些小范围内,是自发的唯物论者,但是在更广大的知识领域内,特别是对于社会、对于文化、对于历史的发展这些性质复杂、变化繁多的现象面前,他们很容易变成唯心主义者。墨子的社会历史的观点也是唯心主义的,而在认识论方面有唯物主义的因素,这一矛盾不但不值得惊诧,倒是可以理解的。

此外,墨子在思想方法上提出了推理的重要性:

彭轻生子曰：往者可知，来者不可知。子墨子曰：籍设而(尔)亲在百里之外，则遇难焉。期以一日也，及之则生，不及则死。今有固车良马于此，又有奴(弩)马四隅之轮于此，使子择焉，子将何乘？对曰：乘良马固车，可以速至。子墨子曰：焉在不知来(怎么说未来的事无法知道)？(《鲁问》篇)

墨子也最早提出具有科学意义的“类”的概念。指出逻辑上的“界说”(定义)的重要性。墨子经常用揭露论敌分类观念混淆的方法来驳倒对方。例如公输般只知道不可无故杀一个人，可是却替楚国造云梯攻宋国，准备杀害很多的人。墨子在《公输》篇中就曾指斥他“义不杀少而杀众，不可谓知类”，把公输般驳得没有话讲。墨子对于“界说”的认识也是相当明确的。下面有这样一个有名的辩论：

子墨子问于儒者曰：何故为乐？曰：乐以为乐也。子墨子曰：子未我应也。今我问曰：何故为室？曰：冬避寒焉，夏避暑焉，室以为男女之别也。则子告我为室之故矣。今我问曰：何故为乐？曰：乐以为乐也，是犹曰：何故为室？曰：室以为室也。(《公孟》)

通过以上这一论辩，我们可以清楚地看出墨子思想方法逻辑的严密性。在墨子思想方法的逻辑性的严密的基础上，后期墨家又进一步做出了极有价值的贡献。

## （二）九 后期墨家和《墨经》

### 1 后期墨家和《墨经》

现在保存下来的有关墨子及墨家活动的文献资料很少，而对后期墨家更难勾画出一个鲜明的轮廓。我们仅知道，墨子死后，墨家发生了分化，有相里氏之墨，相夫氏之墨，邓陵氏之墨。三家各自自称为真墨（即得墨子学说真传），互称对方为“别（即非正宗的）墨”（见《庄子·天下》篇）。墨家是个有共同政治主张、组织严密的学术团体。战国时，墨家共同信奉的领袖称为“巨子”。“巨子”制度相传确实在墨子及弟子禽滑釐之后。据《吕氏春秋·上德》篇记载，墨家巨子有孟胜、田襄子、腹䟽。幸有《墨经》六篇流传（后收入《墨子》一书中）。《墨经》是战国时墨家的著述，据梁启超、郭沫若等人的考证，认为《墨经》六篇是反映后期墨家思想和学说的文献。这六篇是《经上》、《经下》、《经说上》、《经说下》、《大取》、《小取》。它的内容大都属于认识论、逻辑学和科学技术的范围。这六篇著作显然不是一个时代、一个人的作品，而是经过长期酝酿、提炼，逐步形成的，可能在战国时期编定成书。它对墨子的哲学思想作了积极意义的发展，具有鲜明的唯物主义的特色。自然观方面，它抛弃了墨子的天、鬼观念和宗教意识，把哲学跟科学紧密地联系起来。认识论方面，它继承了墨子认识论的传统，发扬了墨子重视经验和实践的特点，同时又在相当程度上克服了墨子狭隘经验论的倾向和错误。逻辑方面，《墨经》对墨子的“故”、“类”等逻辑思想有

很大的提高。在反对诡辩论的论争中,集各家逻辑思想之大成,提出了中国哲学史上第一个相当完整的逻辑学系统。在社会政治和伦理思想方面,它发扬了墨子的“兼爱”学说,提出了“义,利也”(《经上》)的著名命题,突出了“利”的中心思想,把它作为标准和基础,用来解释各种社会现象和道德范畴。此外,六篇中还保留了后期墨家和其他思想家争论的材料。总之,在一些理论方面深化了墨子的思想,尤其是先秦诸子学术著作中较少涉及的科学技术方面的知识和应用,受到墨家重视,并在学术上有明确的论述,做出重大的贡献。

## 2 后期墨家的认识论和自然观

后期墨家没有提出系统的自然观,但是关于时间、空间和运动的问题,墨家提出了精辟的见解。《经上》说:“久,弥异时也。”《经说上》解释道:“久,古今且莫(暮)。”古代、现代、晨、暮,都是不同的、特定的时间(“异时”),时间范畴的“久”,遍括一切特定的时间。《经上》又说:“宇,弥异所也。”《经说上》解释道:“宇,东西家南北。”意思是说,空间范畴的“宇”,包括东西南北一切不同的、特定的空间(“异所”)。《墨经》又对时间、空间及其运动的联系作出了相当正确的论断。《经下》说:“宇或(域)徙,说在长宇久。”《经说下》解释道:“长宇,徙而有(又)处宇,宇南北(当作宇南宇北),在且有(又)在莫,宇徙久。”这就是说,事物的迁徙运动必定经历一定的时间和空间(长宇久)。由此时此地到彼地彼时(如由南到北,由旦到暮),时间的流逝和空间的移动两者是紧密结合在一起的,即所谓“宇徙久”。《经下》、《经说下》另有两章用“行”说明同样的思想,显得更加清楚。“行修以久,说在先后。”(《经下》)“行者必先近而后远。远近,修也;先后,久也。民行修必以久也。”(《经说下》)“行”是走,“修”是距离的远近,“久”是时间的先后,由“行”把“修”和

“久”二者结合起来。《墨经》所讲的“徙”、“行”还只是描述机械运动的现象,而不能真正把握运动的本质。但是,正因为它通过“行”来认识世界,很自然地就能在这些描述中,素朴地反映出时间、空间及其与运动相统一的原理。

后期墨家的哲学思想主要集中在认识论方面。

《墨经》对人的生命特征作了分析,《经上》说:“生,刑(形)与知处也。”认为人的生命构成于形体和认识能力两者的结合。睡眠是人的认识能力暂时无知的状态:“卧(睡眠),知无知也。”(《经上》)梦则是睡眠时产生的错觉、幻象:“梦,卧而以为然也。”(《经上》)按照《墨经》的观点,活着的人,形(身体)与知(认识能力)相结合;死了的人,形与知不发生关系。这就改正了墨子有鬼论的错误。不过,它把“形”与“知”并提,有心、物二元论的嫌疑。与此相比,荀子的“形具而神生”的观点,便在后期墨家的思想基础上进一步贯彻了唯物的原则,从而避免了它的理论上的缺陷。

《小取》对人类的认识有精辟的解释:“辩”,“焉(乃)摹略万物之然。”它说明认识是对客观事物的摹写、反映。《墨经》在一些重要章节中把“知”与“物”对举,说明“物”是独立于“知”以外的,并探寻它们形成变化的原因(故)。《墨经》的认识论是以素朴的反映论为基础的。

后期墨家对人的认识能力也作了唯物的肯定。《经上》说:“知,材也。”《经说上》解释道:“知材,知也者,所以知也,而必知;若明。”这是说人具有认识的能力,它是用以认识事物的工具(“所以知也”);但是仅有这种能力不一定能形成认识(“不必知”)。如眼有“明”(看见)的功能,但仅有“明”的功能,未必构成“见”的认识。必须通过认识过程,才能形成认识。对此,《墨经》作了分析。《经上》:“虑,求也”;“知,接也”;“知,明也”等章,认为认识是一种能动的活动,人运用自己的认识能力对外界探求:“虑也者,以其知有求也。”(《经说上》)仅有能动的探求,对事物的认识也还“不必得之”。

就像光有用眼寻视外界的活动,仍然不必成“见”。要获得认识,必须与外物相接,所以说:“知,接也。”相接之初,是“以其知遇物而能貌之,若见”(《经说上》)。即由接触形成一种感性的知识,摹写事物的形象。这种貌物之知还不够深入,进一步的认识在于“以其知论物”,即把感性指示加以整理、提炼,形成概念。这样的指示才明白透彻,即所谓“知之也著,若明”(《经说上》)。如看见一只鸟,只看到鸟的形态,而不能整理、提炼形成鸟的概念,这种认识只是表面的,还不是深刻的。

《墨经》比较全面地看到了感觉和思维的作用。它肯定感觉是认识的开始,而思维是更深刻的认识。它指出感觉是五官(耳目等感觉器官)的功能,如“闻,耳之聪也”,同时又指出深入的认识要依靠心的辨察,才能“循所闻而得其意”、“执所言而意得见”(《经上》)。就总的思想倾向来讲,后期墨家的特点仍然是重视感觉经验的。它强调一切知识都得通过感觉才能获得,即所谓“惟以五路知”(《经说下》)。有些知识不是得之于当时的感觉,便是由于长期经验积累的结果。《经下》说:“知而不以五路,说在久。”强调感觉经验为认识的开端和基础,这是唯物反映论的基本精神。

《墨经》把知识按其来源分为三种:“亲知”、“闻知”、“说知”。“亲知”是亲身感觉得到的知识,即所谓“身观焉”;“闻知”是由他人传授得来的知识,又分为“亲闻”和“传闻”两种;“说知”是由推理得来的知识。在这三种知识中,后期墨家特别重视“亲知”,认为它是“闻知”和“说知”的基础,好比尺是丈量事物长度的标准和基础。《经下》说:“闻所不知若所知,则两知之。”《经说下》解释道:例如有人看到室外某物为白色,而不知室内某物的颜色,现在告诉他,室内之物与室外之物的颜色相同,他便可推知室内之物也是白的。这是依据了他原有的经验认识的结果。由此得出结论:“夫名,以所明正所不智(知),不以所不智(知)疑所明。若以尺度所不智(知)长。外,亲智(知)也(室外之物为白色,是亲眼所见);室中,说

智(知)也(告以室内之物与室外之物颜色相同,由此可推知室内之物也是白色)。”(《经说下》)后期墨家这种对知识分类的学说,表明它的认识论已达到相当高度。

在衡量真伪、是非标准的问题上,《墨经》同样表现出重视实践、强调经验的特色。墨子曾指出:“不知白黑者,非以其名也,以其取也。”(《贵义》篇)《墨经》进一步发挥了这种观点,指出:“知其所以不知,说在以名取。”(《经下》)“取去俱能之,是两知之。”(《经说下》)“取”、“去”都是选择的行为,也是一种实践活动。他们认为检验知识必须由实践中观察其效验而定。《经上》指出“名”、“实”、“合”、“为”作为标准。“名”是“所以谓”,我们用以认识、说明事物的名词、概念;“实”是“所谓”,即认识、说明的对象;名实相符即“名实耦[òu 偶]”,谓之“合”;“为”便是认识的目的和验证,它包括“志”,即行为的主观动机;“行”即实际行动。《墨经》把“行”、“志”两个方面结合起来,它是墨家“三表”思想的发展。但它抛弃了其中的宗教鬼神思想,并从认识的理论方面作了更深刻的阐发。

后期墨家依据它们的认识论学说,对当时许多诡辩论进行了批判,它说“以言为尽諄諄”(《经下》)。战国时期有些学派(如《庄子·内篇》)认为一切理论都是错的,后期墨家认为持有这种见解是错的。所以说“非诽者諄”。批评的正确与否,并不在于批评的多少,而在于客观上是否应该批评:“诽之可否,不以众寡,说在可非。”(《经下》)从后期墨家的论断中,可以看到他们尊重客观事实、明辨是非的精神。这种精神同样贯穿在《墨经》的逻辑体系中。

### 3 后期墨家的逻辑思想

后期墨家发展了古代的逻辑思想,建立了中国哲学史上最早的唯物主义的、认识论的逻辑理论。

战国时期,随着思想上理论上论争的发展,各家各派都注意如

何运用逻辑思维规律以击败自己的论敌,逻辑学成为当时论战的必不可少的思想武器。当时思想上理论上的论争统称为“辩”。《墨经》对于“辩”的解释是:“辩,争彼也,辩胜,当也。”(《经上》)又说:“辩也者,或谓之是,或谓之非,当者胜也。”(《经说下》)“辩”是双方根据自己的见解争论是非,而“当”者算是胜利。“当”就是合于事实。辩争的双方,或是或非,就看哪一方的理由与事实相符合。与事实符合者胜利,不符合者失败。《墨经》对于“辩”的这种解释,是认为事实是判断是非的客观标准。这种见解构成《墨经》逻辑理论的出发点。

《小取》对“辩”的作用及方法作了如下的阐述:“夫辩者,将以明是非之分,审治乱之纪,明同异之处,察名实之理,处利害,决嫌疑。焉摹略万物之然,论求群言之比。以名举实,以辞抒意,以说出故。以类取,以类予。有诸己不非诸人,无诸己不求诸人。”

这里说的“明是非”、“审治乱”、“明同异”、“察名实”、“处利害”、“决嫌疑”,是“辩”的作用和目的,这说明思想上的辩争是包含了人的社会政治生活内容的,辩论是为了追求真理,而不是玩弄名词概念。在辩论方法上必须严守逻辑规律。“摹略万物之然”,是说辩论时必须了解事实的真实情况;“论求群言之比”,是要了解各方面对这一辩论事实的看法,这样就能使自己的论据符合事实而又全面。“以名举实”是说所运用的名词概念必须正确地反映客观事物。《经说上》说:“所以谓,名也;所谓,实也;名实耦,合也。”说明凡是词(名)都是表达事物的形式,名是说明客观事物的。客观事物则是被反映的内容,这是认为“实”是第一性的,而“名”是第二性的。“以辞抒意”,辞即是判断,以辞抒意是要求语言清楚正确地表明判断的内容。“以说出故”,“说”是论证,“故”是根据或理由,是说在论证推理时,对所判断的事情要有充分的根据或理由。“以类取,以类予。有诸己不非诸人,无诸己不求诸人”,这是辩论中的类比推论,“类”是指同类的事物和同类的概念,在推理时必须依据

“类”，所谓“以类为推”，“类”成为辩论、推理的前提。在辩论中对彼此同类的事物，对方承认彼，就不能不承认此，不承认彼就不能承认此，这就是“以类取”。彼此相同的事物，对方承认了彼，我就提出此来，看他是否承认，这就是“以类予”。对于同类的事物，我承认，对方也承认，我就不能反对对方，这就是“有诸己不非诸人”；对同类的事物，我反对，就不能要求对方承认，这就是“无诸己不求诸人”。

《墨经》对于概念、判断、推理的研究都做出了重大的贡献。

《墨经》首先肯定“实”是第一性的，“名”是第二性的，“名”说明“实”，它主张“以名举实”，《经上》说：“举，拟实也。”“拟”就是摹拟的意思。根据这个原则，《墨经》把“名”分为三类，《经上》说：“名，达、类、私。”《经说上》解释说：“名，物，达也。有实必待之名也。命之马，类也，若实也者，必以是名也。命之臧，私也，是名也，止于是实也。”“达”名是指最高的类概念，如“物”的概念包括了所有的物。“类”名是指一般的类概念，如马，所有的马都包括在马概念里。“私”名是指个别事物的概念，如“臧”，是奴隶的私名，专指某一事物。

《墨经》对于概念的性质有相当深刻的认识。它看到概念是反映事物的本质属性的，事物的属性，存在于事物之中，没有离开客观事物而独立“自藏”的共相。它提出“盈坚白”的观点，反对公孙龙“离坚白”的观点。《大取》说：“苟是石也白，败是石也尽，与白同。”它认为“坚白石”是统一的整体，坚白是石属性，如果石是白的，那么即使把它击碎，它仍然是白的，故白色为石所固有。坚和白只有处在不同的物体中，才互相分离，所谓“异处不相盈”。如果同在一石，坚和白便密切结合。“坚白之撻〔yīng 英〕相尽，体撻不相尽”（《经说上》）。“撻”就是彼此相接，有白之处必有坚，有坚之处必有白。坚与白各是物体属性的一部分。人对于“坚白石”或其他事物的属性有知与不知，但事物的属性总是存在着的。所以说：

“于一，有知焉，有不知焉，说在存。”（《经下》）“于，石一也，坚白二也，而在石。故有智（知）焉，有不智（知）焉，可。”（《经说下》）这是说，坚白虽然都含于石，但坚和白是石的两种性质，触石时知坚不知白，看石时知白不知坚。

关于判断，《墨经》称之为“辩”，它指出判断的成立必须符合事实，即所谓“当”。要达到判断正确，必须遵守逻辑思维规律。它说：夫辞“以故生，以理长，以类行”（《大取》）。“故”是指某一现象成立的原因，“故，所得而后成也”（《经上》）。“故”有“小故”、“大故”的区别。“小故，有之不必然，无之必不然”（《经说上》），是指一现象所以产生的必要条件，“无之必不然”是说没有它现象就不能发生；“有之不必然”是说，它只是这一现象所依赖的众多条件之一，有了它，这一现象还不一定产生。“大故，有之必然，无之必不然”（《经说上》），是指一现象依赖的条件的总和，有了它，这一现象必然发生，没有它这一现象必然不能发生。“理”含有道理和规则的意思。“以理长”是说在判断推理时必须按照合理的规则进行推衍。“类”指事物的类，“以类行”是说辩论的结果必须按照事物的类来分别是非同异。这些都是形成判断的不可缺少的因素。

关于推理，《墨经》中提出一系列的方法，如“或”、“假”、“效”、“辟（譬）”、“侔”、“援”、“推”等。

关于“或”，《小取》说：“或也者，不尽也。”《经上》说：“尽，莫不然。”“尽”是指一概念所含对象的全部，即一类事物的全称。这类命题主词的外延尽包含在谓词的外延之中。“或”是指特称命题和选言命题，主词的外延只有一部分包括在谓词的外延中。“不尽然”是说不完全是这样。这种形式的命题相当于形式逻辑的选言判断。

关于“假”，《小取》说：“假者，今不然也。”“假”就是假设，是指假设现在不存在的情况，“今不然”就是目前的实际情况并不如此。相当于假言判断。

关于“效”，《小取》说：“效者，为之法也；所效者，所以为之法也。故中效，则是也；不中效，则非也。”“效”就是效法模仿，“法”就是公式或标准。《经上》说：“法，所若而然也。”“所效者”指效法或模仿的样式或范本。“所以为之法”就是把这个效法模仿的样式或范本当作公式或标准去进行推理。《经下》说：“一法者之相与也尽类，若方之相合也。”即是说一类事物的公式，可以适用于这一类事物的任何个体。例如“方”作为公式，则适合于所有的方物。《经说下》解释说：“一方尽类，俱有法而异。或木或石，不害其方之相合也。尽类犹方也，物俱然。”这是说，所有方的东西都可归入方物一类，如方木、方石虽性质不同，但不妨害它们都是方物。如果以方物为法，推理的结果，如果“所若而然”，就是“中效”，这个判断就是有效的，反之，如果“不中效”，这个判断就是无效的。

关于“辟(譬)”，《小取》说：“辟也者，举也(他)物而以明之也。”“辟”就是譬喻，即借用具体的事或具体的物以说明一件事情或某个道理，这是辩论中常用的方法。例如墨子说：“执无鬼而学祭礼，是犹无客而学客礼也，是犹无鱼而为鲋(gǔ 古)也。”(《公孟》)这就是用譬喻的方法和论敌争辩。

关于“侔”，《小取》说：“侔[móu 谋]也者，比辞而俱行也。”“侔”是齐等的意思，即用同样的东西直接说明论点，如从“白马是马”，推出“乘白马是乘马”；从“车，木也”，推出“乘车非乘木也”。这种方法大体相当直接推论。

关于“援”，《小取》说：“援也者，曰：子然，我奚独不可以然也。”“援”是援引前例或对方所说的话作为类比推理的前提。如它以“恶多盗，非恶多人也，欲无盗，非欲无人也，世相与共是之”(《小取》)为例，而推论出“杀盗非杀人也”，这就是“援”的方法。但是，他这一结论是不正确的，因为它仅仅注意到“盗”与人两个名词的差异，从而否认盗是人，而没有看到“盗”与“人”两个概念的内涵与外延有差异性和共同性两个方面，人的外延包含了盗，所以荀子批

评它是“惑于名以乱名”。（《荀子·正名》）

关于“推”，《小取》说：“推也者，以其所不取之，同于其所取者，予之也。是犹谓也（他）者，同也，吾岂谓也（他）者，异也。”“推”即是由已知的事物推出未知的事物，具有归纳推理的意义。“以其所不取之，同于其所取者，予之也”，其中的“其所不取”是指未知的事物，“其所取者”是指已知的事物，“予之也”是进行推论。这句话的意思就是说尚未考察过的事物根据（同于）已经考察过的事物加以类推。“是犹谓也（他）者，同也，吾岂谓也（他）者，异也”，是反复推论、观察、援彼例此，求同别异的意思。

《墨经》接触到“矛盾律”和“排中律”的问题。《经说上》说：“是不俱当，必或不当”，是说两个是非矛盾的论题，不可能都是正确的，其中必有一个是不正确的。又说：“彼不可，两不可也。”是说一对矛盾的命题，不可以两个同时都是假的。

《墨经》在逻辑方面虽然也有个别的错误，如后来荀子所指出的，但是它对中国古代逻辑的发展做出的贡献是主要的。

#### 4 功利主义的社会政治伦理

后期墨家认为古今的社会情况是不同的，因此古今的政治制度与伦理观念也应该是不同的，如果以古代的看法来看今天，就是贤明的尧也没有办法治理好的。“自古在之今，则尧不能治也”（《经说下》）。而尧在当时之所以是个好的统治者，那就是因为他能用当时的原则去治理当时的社会，“尧善治，自今在诸古也”（《经说下》）。在后期墨家看来，时代不同了，古与今的“义”也就不同了，“尧之义也，生于今而处于古，而异时，说在所义”（《经下》）。就是说，古今异时，故今人所称尧之“义”，乃是指具“义”的“名”，而不是其“义”的“实”，过去的人所见尧的“义”，则是其“义”的“实”，所以今人指的尧之义与原来尧之“义”是两回事。后期墨家的“义”就

是“利”，“义，利也”（《经上》）。他们把“利”作为衡量社会生活的准则。

后期墨家在社会政治观点上继承并发展了墨子的“兼相爱，交相利”的学说，以“利”作为社会生活的准则。他们认为，“利”就是在于使人们得到满足，“利，所得而喜也”（《经上》）。而“害”，就是使人感到厌恶，“害，所得而恶也”（《经上》）。从这个原则出发，他们认为道德行为就是使人趋利避害。

后期墨家提出，人在行动中，应该放弃目前的小利而避将来之大害，或忍受目前的小害而趋将来之大利。他们把这种智慧的选择称之为“权”。他们说：“于所体之中而权轻重之谓权。权非为是也，亦非为非也；权，正也。断指以存擘（臂），利之中取大，害之中取小也。害之中取小者，非取害也，取利也；其所取者，人之所执也。遇盗人而断指以免身，利也；其遇盗人，害也。……利之中取大，非不得已也；害之中取小，不得已也，所未有而取焉，是利之中取大也。于所既有而弃焉，是害之中取小也。”（《大取》）这就是说，人所避的及所应避的，不是目前的小害，而是将来的大害。在取利上人是比较主动的，故可取大，但在避害上人是被动的，故当取小。如果断去一个手指，可以保全整个手，就无妨取目前的小害，以避将来之大害。

根据上述观点，后期墨家解释了各种社会政治道德范畴。《大取》中说：“义，利；不义，害；志功为辩。”认为“义”不仅是主观动机的问题，而且应该在客观效果上也有利于人。他们用“利”来解释“忠”、“孝”、“功”等概念。他们说：“忠，利君也”；“孝，利亲也”；“功，利民也”（《经说上》）。后期墨家的社会政治伦理方面的功利主义观点，代表了上升的手工业者和商人的利益。

后期墨家反对“仁内义外”的观点。在他们看来，仁是指爱，义是指利，这些都是指人们的主观动机，都是内。而所爱和所利，都是指行为的结果而言，都是外。因此他们说：“仁，爱也；义，利也。

爱利,此也;所爱所利,彼也。爱利不相为内外,所爱利亦不相为内外”(《经说下》)。后期墨家继承了墨子的“志功合”的思想,而更加强调“功”。在他们看来,主观动机“志”与客观效果“功”并不一定契合,“志功不可以相从也”(《大取》)。因此,人们有意“志”的合乎目的的活动,不一定都是对的,必须与“功”结合起来,才能产生“正确”的标准,“力立反中志功,正也”。(《经说上》)

后期墨家认为“利”不仅仅是某个人得“利”,而应该是“交相利”(相互得到利益)。他们说:“为天下厚禹,为禹厚也;为天下厚爱禹,乃为禹之爱人也。厚禹之为加于天下,而厚禹不加于天下;若恶盗之为加于天下,而恶盗不加于天下”(《大取》)。为天下而厚禹、爱禹,这是为公;这是因为禹对天下之人皆厚之爱之。如果仅仅是对禹一个人厚之爱之,那么就对天下之人并无好处,这就不是为公而是为私;这和只是厌恶某一个盗贼,而不厌恶所有的盗贼一样。这就是说,后期墨家继承墨子的“兼爱”,把“利”在一定程度上看成是“公利”。而且他们认为在这种“公利”中是包含着个人的利益的,“爱人不外己,己在所爱之中”(《大取》)。这种学说是和其为巩固和发展工商业私有经济相联系的。

(选自任继愈《墨子与墨家》,商务印书馆 1998 年版)

# 专 录

毛泽东关于《墨子哲学思想》一文的信

# 毛泽东关于《墨子哲学思想》<sup>[1]</sup>一文的信

(一九三九年二月一日)

伯达同志<sup>[2]</sup>：

《墨子哲学思想》看了，这是你的一大功劳，在中国找出赫拉克利特<sup>[3]</sup>来了。有几点个别的意见，写在另纸，用供参考，不过是望文生义感想，没有研究的根据的。

敬礼！

毛泽东

二月一日夜

## (一)题目

似改为“古代辩证唯物论大家——墨子的哲学思想”或“墨子的唯物哲学”较好。

(二)事物的实不止属性，还有其最根本的质，质与属性不可分，但有区别的，一物的某些属性可以除去，而其物不变，由于所以为其物的质尚存。“志气”，志似指事物之质，不变的东西(在一物范围内)，气似指量及属性，变动的东西。

(三)“君子不能从行为中分出什么是仁什么是不仁”，这句话的意思应是：君子做起事来却只知做不仁的事，不知做仁的事，似更明白些。

(四)说因果性的一段，似乎可以说同时即是必然性与偶然性

的关系。“物之所以然”是必然性,这必然性的表现形态则是偶然性。必然性的一切表现形态都是偶然性,都用偶然性表现。因此,“没有这部分的原因就一定不会有十月十日的武昌起义”是对的,但辛亥革命的必然性(大故)必定因另一偶然性(小故)而爆发,并经过无数偶然性(小故)而完成,也许成为十月十一日的汉阳起义,或某月某日的某地起义。“不是在那最恰当的时机爆发起来就不一定成为燎原之火”是对的,但也必定会在另一最恰当的时机爆发起来而成为燎原之火。

### (五)中庸问题

墨家的“欲正权利,恶正权害”<sup>[4]</sup>、“两而无偏”<sup>[5]</sup>、“正而不可摇”<sup>[6]</sup>,与儒家的“执两用中”<sup>[7]</sup>、“择乎中庸服膺勿失”<sup>[8]</sup>、“中立不倚”、“至死不变”<sup>[9]</sup>是一个意思,都是肯定质的安定性,为此质的安定性而作两条战线斗争,反对过与不及。这里有几点意见:(1)是在作两条战线斗争,用两条战线斗争的方法来规定相对的质。(2)儒墨两家话说得不同,意思是一样,墨家没有特别发展的地方。(3)“正”是质的观念,与儒家之“中”(不偏之谓中)同。“权”不是质的观念,是规定此质区别异质的方法,与儒家“执两用中”之“执”同。“欲”之“正”是“利”,使与害区别。“恶”之“正”是“害”,使与利区别而不相混。“权者两而无偏”,应解作规定事物一定的质不使向左右偏(不使向异质偏),但这句话并不及“过犹不及”之明白恰当,不必说它“是过犹不及之发展”。(4)至于说“两而无偏,恰是墨子看到一个质之含有不同的两方面,不向任何一方面偏向,这才是正,才真正合乎那个质”,则甚不妥,这把墨家说成折衷论了。一个质有两方面,但在一个过程中的质有一方面是主要的,是相对安定的,必须要有所偏,必须偏于这方面,所谓一定的质,或一个质,就是指在这方面,这就是质,否则否定了质。所以墨说“无偏”是不要向左与右的异质偏,不是不要向一个质的两方面之一方面偏(其实这不是偏,恰是正),如果墨家是唯物辩证论的话,便应作如此解。

## (六)“半,端”问题

墨子这段,特别是胡适的解释,不能证明质的转变问题,这似是说有限与无限问题。

## 注 释

[1] 《墨子哲学思想》一文,是陈伯达写的,一九三九年、一九四〇年陆续发表在延安《解放》第八十二、第一〇二和第一〇四期。

[2] 即陈伯达,当时在中共中央宣传部工作。

[3] 赫拉克利特(约公元前五四〇——前四七〇),古希腊唯物主义哲学家,爱非斯学派的创始人。他的哲学具有朴素的唯物主义和朴素的辩证法思想,列宁曾称他为“辩证法的奠基人之一”。

[4] 见《墨子·经上》。原文为:“欲正权利,且恶正权害。”

[5] 参见《墨子·经说上》。原文为:“仗者,两而勿偏。”孙诒让《墨子间诂》中说,“仗”当作“权”。

[6] 参见《墨子·经下》。原文为:“正而不可担。”孙诒让《墨子间诂》中说,“担”当作“摇”。

[7] 参见《中庸》。原文为:“子曰:‘舜其大知也与,舜好问而好察迩言,隐恶而扬善,执其两端,用其中于民,其斯以为舜乎。’”

[8] 参见《中庸》。原文为:“子曰:‘回之为人也,择乎中庸,得一善,则拳拳服膺,而弗失之矣。’”

[9] 参见《中庸》。原文为:“君子和而不流,强哉矫;中立而不倚,强哉矫;国有道,不变塞焉,强哉矫;国无道,至死不变,强哉矫。”

——《毛泽东文集》第二卷,人民出版社

1993年版,第156—159页。

# 附 录

## 墨子研究专题目录

朱荣琴 编

编例·····	398
墨子研究书目·····	399
近现代墨子研究论文目录·····	410

## 编 例

一、本编是研究墨子的专题目录,收录范围为《墨子研究书目》和《近现代墨子研究论文目录》。

《墨子研究书目》,包括《墨子》历代版本、注释及建国前后墨子研究专著。

《近现代墨子研究论文目录》,包括 20 世纪以来报刊上刊载的有关墨子的论文。

二、本编著录方式:

(一)古籍线装本著录方式为:书名、作者(年代)、版本,若所录图书为丛书之一种,版本项中注明丛书名。

(二)近、现代平装本著录方式为:书名、作者、出版年份及出版社。

(三)论文按国家标准局颁发的《检索期刊条目著录规则》著录为:篇名/作者//刊名——出版年份、卷(期)等

三、本编以上海图书馆编《全国报刊索引·哲社版》和馆藏目录为基础,参考《全国善本总目》草稿本、《中国丛书综录》、《民国时期总书目》等有关内容编纂而成,谨在此说明并致感谢。

# 墨子研究书目

## 墨子十五卷

(东周·宋)墨翟撰

① 明正统十年(1445)内府刻道藏本

② 明正统十年(1445)内府刻万历二十六年(1598)印本

③ 明嘉靖三十一年(1552)芝城铜活字监印本

④ 明嘉靖三十二年(1553)唐尧臣刻本

⑤ 明嘉靖江藩刻本

⑥ 明李贽辑郎兆玉评明天启郎氏堂策槛刻本[四库底本]

⑦ 清黄氏上礼居抄本

⑧ 清同治六年(1880)孙诒让家抄本

## 墨子十六卷

(清)镇洋毕沅注

① 清乾隆四十九年(1784)毕氏灵岩山馆刻[经训堂丛书本]

② 清光绪二年(1876)浙江书局据毕氏灵岩山馆本校刻

③ 民国八年(1919)上海扫叶山房石印本

④ 民国十三年(1924)上海扫叶山房石印本

⑤ 抄本

⑥ 民国间铅印本

## 墨子六卷

(东周·宋)墨翟撰(明)茅坤校

① 明万历九年(1581)茅坤刻本

② 明万历九年(1581)书林童思泉涵春楼刻本

③ 日本宝历七年(1757)城东书坊刻本

④ 清抄本

## 墨子三卷

(东周·宋)墨翟撰

① 明抄本

② 清光绪三十年(1904)江西官书局刻本(湘绮楼全书)[附佚文一卷]

## 墨商三卷补遗一卷

(民国)王景羲撰

① 稿本

② 清宣统二年(1910)刻本

**墨子刊误二卷**

(清)藤县苏时学(敦元)撰

① 清同治六年(1867)刻本

② 民国十七年(1928)中华书局铅印本[附墨子刊误刊误二卷(民国)北流陈柱(柱尊)撰并校墨子刊误]

**墨子间诂十五卷目录一卷附录一卷后语二卷**

(民国)瑞安孙诒让(仲容)撰:

① 稿本

② 清光绪二十一年(1895)木活字本

③ 清光绪三十三年(1907)瑞安孙氏刻宣统二年(1910)印本

④ 清光绪三十三年(1907)瑞安孙氏刻本

⑤ 民国十六年(1927)校经山房石印本

⑥ 民国间扫叶山房石印本

⑦ 民国二十年(1931)4月上海商务印书馆初版,民国二十八年(1939)9月简编版[万有文库第1集59种]

⑧ 民国二十四年(1935)7月初版,民国二十五年(1936)10月3版[国学基本丛书]

⑨ 民国间上海涵芬楼据瑞安孙氏刻本景印

**墨子间诂笺一卷附录一卷校补一卷**

汉阳张纯一(仲如)撰

民国十二年(1923)上海定庐铅印本

**定本墨子间诂校补二卷附编一卷**

(民国)瑞安李笠撰

① 民国十四年(1925)上海商务印书馆铅印本

② 民国二十五年(1936)上海商务印书馆铅印本

**续墨子间诂四卷**

(民国)汉川刘昶(载赓)撰

民国十四年(1925)扫叶山房石印本

**墨子经校注二卷**

(民国)杨葆彝注

清光绪二十三年(1897)钞本

**墨子斟注补正二卷**

(民国)新城王树枏(晋卿)撰

清光绪十三年(1887)文莫室刻本

**墨子尚书古义三卷**

(民国)长沙胡兆鸾(律孙)撰

民国四年(1915)湖南官书局铅印本

**墨子新释三卷**

(民国)常宁尹桐阳(候青)撰

民国八年(1919)铅印本

**墨经诂义上编一卷**

(民国)杭县叶澣撰

民国九年(1920)铅印本

**墨子学说一卷**

- (民国)泾县胡韞玉(朴安)撰  
民国十二年(1924)上海国光书局再版铅印本
- 墨子笺十五卷附校勘表一卷**  
(民国)长沙曹耀湘笺  
民国间湖南官书局铅印本
- 墨子校注十五卷附录四卷**  
吴毓江撰  
民国三十三年(1944)重庆独立出版社铅印本
- 墨经通解四卷首一卷附墨子大取篇校注一卷**  
(民国)桂林张其锬撰  
民国二十年(1931)桂林张氏独立志堂铅印本
- 墨子书(不分卷)**  
(民国)调甫撰  
民国间齐鲁大学文学院国学系石印本
- 双剑谿墨子新证四卷**  
(民国)海城于省吾(思泊)撰  
民国二十七年(1938)铅印本
- 墨子小记(不分卷)**  
(民国)杜奉符撰  
民国间齐鲁大学国学研究所铅印本(齐鲁大学季刊新第一卷第二期)
- 雷墨一卷**
- 无锡杨践形撰  
民国三十三年(1944)易学会铅印本
- 墨学书述评一卷**  
佚名撰  
抄本
- 墨子经说解二卷**  
(清)武进张惠言(皋文)撰  
① 稿本  
② 清宣统元年(1909)国学保存会据手稿景印  
③ 清抄本
- (张皋文手写)墨子经解一卷**  
(清)武进张惠言(皋文)撰  
清宣统元年(1909)国学保存会石印本
- 墨经悬解二卷**  
(民国)义乌陈无咎撰  
民国二十四年(1935)中国揆度学社铅印本
- 墨翟辨一卷**  
(民国)泾县胡怀琛撰  
油印本
- 墨辨新注二卷**  
(民国)全椒鲁大东撰  
民国二十五年(1936)上海中华书局铅印本

**墨子精华一卷**

新建蔡可权撮述

① 稿本

中华书局辑

② 民国六年(1917)中华书局四版铅印本

③ 民国二十年(1931)上海中华书局第十一版铅印本

**墨子新释 尹桐阳著**

衡阳 湖南驻衡第五联合县立中学校 1914年5月初版

**墨学微 梁启超著**

上海 商务印书馆 1916年9月初版,1922年11月再版(饮冰室文集)

**墨家哲学 胡适著**

北京 学术讲演会 1920年初版

**墨子学案 梁启超著**

① 上海 商务印书馆 1921年10月初版,1922年4月再版,1923年3版,1926年4月4版(共学社哲人传记丛书)

② 上海 中华书局 1936年3月初版,1941年1月昆明3版(饮冰室专集)

**墨经校释 梁启超著**

① 上海 商务印书馆 1922年4月初版,1923年5月再版,1924年8月3版,1926年4版,1933年4月国难后1版

② 上海 中华书局 1936年3月初版,1941年昆明3版(饮冰室专集)

**墨学与景教 张纯一著**

上海 定庐 1923年4月初版

**墨辩解故 伍非百著**

北京 中国大学出版部 1923年7月初版(晨光社丛书第1种)

**墨子经济思想 熊梦著**

北京 志学社 [1923年]初版,1925年9月再版

**(标点注解)墨子综释 支伟成编**

上海 泰东图书局 1925年7月初版,1927年再版,1934年6月3版(诸子研究 7)

**墨子哲学 王治心著**

南京 金陵神学出版部 1925年11月初版(国学丛书 3)

**(新式标点)墨子注 毕沅释**

陈益 标点

上海 扫叶山房 1925年11月初版,1928年4月再版

**墨辩讨论 栾调甫编**

上海 中华书局 1926年1月初版(子学社丛书)

**墨子 唐敬泉选注**

① 上海 商务印书馆 1926

年3月初版,1933年3月国难后1版,1944年赣县1版,1945年渝1版(学生国学丛书)

②上海商务印书馆 1930年初版,1947年4版(新中学文库)

③上海商务印书馆 1933年12月初版(万有文库)

(评注标点)墨子读本 陈和祥评注  
秦同培辑校

上海世界书局 1926年3月初版(十子全书)

(新式标点)墨子 许嘯天整理  
胡翼云校

上海群学社 1926年5月初版,1930年3月再版

(新式标点)墨子考证 许嘯天整理  
胡翼云校阅

上海群学社 1926年5月初版,1928年11月再版

(标点评注)墨子读本

文瑞楼编辑部标点 朱公振评注

上海文瑞楼书局 1926年10月出版

墨学十论 陈柱著

①上海商务印书馆 1928年6月初版,1931年1月再版

②上海商务印书馆 1930年10月初版,1934年2月国难后1版(万有文库第1集61种,国学小丛书)

墨子学辩 胡怀琛著

上海国学会 1929年10月初版

墨子 钱穆著

①上海商务印书馆 1930年4月初版,1934年7月再版(万有文库第1集60种)

②上海商务印书馆 1931年8月初版,1933年3月国难后1版,1947年4版(百科小丛书,新中学文库)

墨经新释 邓高镜编

上海商务印书馆 1931年3月初版,1933年4月国难后1版

墨子集解 张纯一注

上海医学书局 1932年9月出版

墨辩疏证 范耕研著

上海商务印书馆 1935年11月初版(国学小丛书)

墨子大义述 伍非百著

南京亚细亚学会 1933年12月初版

墨子政治哲学 陈颢远著

上海泰东图书局 1923年8月初版,1934年6月6版

墨子 罗根泽编

南京拔提书店 1935年5月初版(中国先哲传记丛书)

- 墨经易解** 谭戒甫解 出版  
上海 商务印书馆 1935年5月初版(国立武汉大学丛书)
- 子墨子学说** 梁启超著  
上海 中华书局 1936年3月初版,1937年3月再版,1941年1月3版(饮冰室专集)
- 墨子辩经讲疏** 顾惕生著  
南京 至诚山庐 1936年5月初版
- (仿古字版) **墨子集解(修正本)**  
张纯一著  
上海 世界书局 1936年9月初版
- 墨子集解** 王心湛校勘  
上海 广益书局 1936年5月初版
- 墨子精华** 中华书局编辑  
上海 中华书局 1936年12月初版,1941年1月昆明4版(中国文学精华)
- 墨学源流** 方授楚著  
上海 中华书局 1937年4月初版,1940年10月昆明再版
- (白话译解) **墨子(上、下册)** 叶玉麟选译 叶 昉校勘  
上海 广益书局 1937年7月
- 节本墨子** 唐敬泉选注  
上海 商务印书馆 1937年11月初版(中学国文补充读本第1集)
- 墨翟与耶稣** 吴雷川著  
上海 青年协会 1940年6月初版,1948年3月再版(青年丛书第2辑第8种)
- 墨学与抗建** 宗真甫著  
贵阳 贵州印刷所 1940年12月初版
- 墨经哲学** 杨 宽编著  
重庆 正中书局 1942年8月初版,1946年沪1版,1947年10月沪3版(国学丛书)
- 墨家哲学新探** 王新民著  
福建邵武 私立福建协和大学中国文化研究所 1943年12月初版(福建协和大学中国文化研究会文史丛刊)
- (新注) **墨子精选读本** 张默生选注  
成都 东方书社 1945年2月初版(子学丛书 2)
- 墨子** 陆世鸿编著  
上海 中华书局 1947年4月初版

- 新校正墨经注 徐廷荣注  
北平 注者刊  
北京 人民出版社 1957年初版
- 墨子探源 罗根泽著  
1945年出版  
《墨子》 罗根泽著  
《诸子索引》 人民出版社  
1958年初版
- 墨子读本 谭正壁编  
上海 中华书局 1949年2月初版  
墨辩发微 谭戒甫撰  
北京 科学出版社 1958年初版
- 墨学通论 孙思仿著  
墨经校论 高亨著  
科学出版社 1958年
- 墨辨新诂质疑 万宗一著  
墨子为回教徒考  
《古史研究》的油印本  
墨子城守各篇简注 岑仲勉著  
古籍出版社 1958年
- 墨子救宋 胡征编写  
上海 华东人民出版社 1953年1月初版  
墨子 北京一中语文、历史组编著  
北京 中华书局 1960年初版  
(中国历史小丛书)
- 墨子和墨家 顾德辉著  
上海 三联 1954年8月初版  
(历史故事小丛书)  
墨子引得 洪业主编  
哈佛燕京学社引得编纂处校订  
1961年重印
- 墨子 任继愈著  
上海人民出版社 1956年初版、1961年2版  
墨子·非乐 吉联抗译注  
北京 人民音乐出版社 1962年10月初版 1980年重印
- 墨子救宋 周慕白编写  
上海人民出版社 1956年6月初版  
墨子知见书目 严灵峰编注  
台湾 学生书局 1969年
- 墨子研究论文集 谭戒甫著  
墨经哲学 正中书局编审委员会著  
台湾 正中书局 1974年第

- 四版  
有限公司青少年版 1981年7月初版
- 无求备斋墨子集成九十九种之一  
(战国)墨翟等著 严灵峰编辑  
台湾 台北成文出版社 1977年初版
- 墨辩发微 谭作民著  
台湾 世界书局 1979年再版
- 墨辩逻辑学 陈孟麟著  
① 山东 人民出版社 1979年6月初版  
② 山东 齐鲁书社 1983年修订本新版
- 墨家的形式逻辑 詹剑峰著  
湖北 人民出版社 1979年6月初版
- 墨子今注今译 李渔叔编  
台湾 商务印书馆 1979年3版
- 墨经的逻辑学 沈有鼎著  
中国社会科学出版社 1980年9月初版,1982年7月再版
- 墨学新探 王冬珍著  
台湾 世界书局 1981年再版
- 墨子 (战国)墨翟原著 周富美编撰  
台湾 台北时报文化出版事业
- 墨经分类译注 谭戒甫编著  
北京 中华书局 1981年9月初版
- 墨子的哲学与科学 詹剑峰著  
湖北 人民出版社 1981年12月初版
- 墨子虚词用法诠释 谢德三著  
台湾 学海出版社 1982年初版
- 墨经中的数学和物理学 方孝博著  
中国社会科学出版社 1983年初版
- 墨子校释 王焕镳著  
浙江 文艺出版社 1984年初版
- 《墨子》校释商兑 王焕镳著  
中国社会科学出版社 1986年初版
- 墨子今注今译 李渔叔注译  
天津 古籍出版社 1988年5月初版
- 墨子选译 (战国)墨翟著 刘继华译  
成都 巴蜀书社 1988年初版

(古代文史名著选译丛书)

**墨子** 陆世鸿编著

① 北京 中华书局 1947年  
初版

② 北京 中国书店 1988年  
10月胶印

**墨学源流** 方授楚著

① 北京 中华书局 1934年  
初版

② 上海 上海书店 1989年2  
月重印

**墨子菁华** 夏景尧选注

上海 教育出版社 1989年11  
月初版

**墨子选译** 谭家健 郑君华选译

上海 古籍出版社 1990年初  
版

**墨子及其后学** 孙中原著

北京 新华出版社 1991年初  
版(神州文化集成丛书·思想与文化  
类)

**墨子导读** 水渭松著

成都 巴蜀书社 1991年初版  
(中华文化要籍导读丛书)

**墨子思想评论** 谭宇权著

台湾 台北文津出版社 1991  
年初版

**白话墨子** 梅季 林金保校译

长沙 岳麓书社 1991年初版  
(古典名著今译读本)

**白话中国古典精华文库：老子、论  
语、墨子、孟子、庄子、列子、荀子**

王德昌主编 余培林编著

沈阳 春风文艺出版社 1992  
年初版

**墨子校注** 吴毓江撰 孙启治点校

北京 中华书局 1993年初版  
(新编诸子集成第一辑)

**圣贤语录** 张荣华等编译

上海 古籍出版社 1994年初  
版

**墨子** (清)毕沅校注 吴旭民标  
点

上海 古籍出版社 1995年初  
版(十大古典哲学名著丛书)

**墨者的智慧：《墨子说粹》** 孙中原  
著

北京 三联书店 1995年初版  
(中华文库)

**墨子研究** 谭家健著

贵阳 贵州教育出版社 1995  
年初版

**墨子研究论丛·三** 张知寒主编

- 济南 山东人民出版社 1995年初版
- 墨子全译** 周才珠 齐瑞端译注  
贵阳 贵州人民出版社 1995年初版(中国历代名著全译丛书)
- 墨子评传** 邢兆良著  
南京 南京大学出版社 1995年初版(中国思想家评传丛书)
- 救世才子:墨子** 焦国成主编  
北京 中国华侨出版社 1996年初版(中国古代十子精华丛书)
- 苦行救世:墨子的智慧** 舒大纲著  
成都 四川教育出版社 1996年初版(诸子百家智慧宝库)
- 墨子** (战国)墨 翟著 朱越利校点  
沈阳 辽宁教育出版社 1997年初版(新世纪万有文库传统文化书系)
- 兼爱非攻:墨子谋略纵横** 杨一民编著  
北京 蓝天出版社 1997年初版
- 墨子答客问** (战国)墨 翟著 陈雷良撰  
上海人民出版社 1997年初版(贤哲自述丛书)
- 平民圣人:墨子的故事** 陈克守
- 娄立志编著  
北京 华文出版社 1997年初版(中国古代圣贤丛书)
- 墨子妙语选** 李庚扬编著  
天津 百花文艺出版社 1997年初版(中国古代妙语丛书)
- 墨子外传墨子百问** 史向前 陈建华著  
合肥 安徽人民出版社 1997年初版
- 墨子素描:绳墨间的思索** 张晓虎著  
郑州 中州古籍出版社 1997年初版(历代素描集诸子素描)
- 墨子** 路德斌 赵杰注释  
济南 山东大学出版社 1997年初版(三上文库中国古代哲学卷:4)
- 墨子:兼爱人生** 陈伟著  
武汉 长江文艺出版社 1997年初版(中国圣贤人生丛书·第一辑)
- 中国古典名著·第一卷** 席子杰 迟双明主编  
西宁 青海人民出版社 1998年初版
- 墨子与现代管理** 熊礼汇 熊江华编著  
上海 学林出版社 1999年初

- 版(经营管理智慧丛书)  
杭州 浙江人民出版社 2000  
年初版(诸子新读丛书)
- 墨子箴言** 肖 肃编著  
北京 中国社会出版社 1999  
年初版(历代圣贤箴言观止)
- 墨子大传** 姚思源著  
天津人民出版社 1999年初版
- 龙之魂:影响中国的一百本书** 第  
二卷 马跃东主编  
北京 中国戏剧出版社 2000  
年初版
- 《墨子》一日一语** 施炎平编著
- 墨子:全文注释本** 孙 波注释  
北京 华夏出版社 2000年初  
版(华夏迷你文库·3批)
- 墨子直解** (战国)墨 翟著 水渭  
松直解  
杭州 浙江文艺出版社 2000  
年初版(中国文化经典直解)
- 墨子全译** (战国)墨 翟著 孙以  
楷 甄长松译注  
成都 巴蜀书社 2000年初版  
(中国古代哲学名著全译丛书)

## 近现代墨子研究论文目录

- 墨子学说/梁启超 // 新民丛报—  
1901(3:1)
- 《墨子》校记/戴望 // 中国学报—  
1913.3(5)
- 《墨子》通释/苍石山房原稿/船山学  
报—1915.9—12(2)
- 述墨/易白沙 // 新青年—1915.9(1:  
1)1916.9(2:1)
- 读《墨子》/陈三立 // 东方杂志—  
1917.9(14:9)
- 《墨子·小取篇》新诂/胡适 // 北大月  
刊—1919.3(3)
- 《墨子·非乐》的经济观/杨浚明 // 音  
乐杂志(北大)—1920.8(1:5)
- 《墨子》讲义择要/梁启超 // 改造—  
1921.6(3:10)
- 题王晋卿注《墨子》/吴挚甫 // 四存  
月刊—1921.12(9)
- 《墨辩》定名答客问/伍非百 // 学  
艺—1922.9(4:3)
- 《辩经》原本章句非旁行考/伍非  
百 // 学艺—1922.10(4:1)
- 《墨子·大取篇》释义/张之锐 // 哲  
学—1922.11(7)
- 读梁任公《墨经校释》/栾调甫 // 哲  
学—1922.11(7)
- 《墨经注》绪论/张之锐 // 哲学—  
1922.11(7)
- 评胡、梁、栾《墨辩》校释异同/伍非  
百 // 学艺—1923.6(5:2)
- 墨子的教育学说/陈炳琨 // 新时  
代—1923.7(1:4)
- 《墨子》札记叙/陈钟凡 // 国学丛  
刊—1923.8
- 读墨微言平议/吴溥 // 学灯—1923.9
- 墨学衰微的原故/李毅忠 // 学灯—  
1923.9
- 《墨子》与科学/无观 // 学灯—1923.  
11
- 与章行严论墨学书/章炳麟 // 华  
国—1923.12(1:4)
- 定本《墨子间诂》校补叙/李笠 // 学  
衡—1923(21)
- 释《墨经》说辩义/孙德谦 // 学衡—  
1924.1(25)
- 墨家名称派别研究/汪鉴甫 // 学  
灯—1924.3
- 《墨辩》探源/钱穆 // 东方杂志—  
1924.4(21:8)
- 读《墨子》札记/陶鸿庆 // 国学丛

- 刊—1924(2:1)
- 《墨子》拾补/刘师培//国学丛刊—1924(2:2)
- 陈顾远《墨子》政治哲学纠缪/史本直//学灯—1925.5
- 论先秦无所谓别墨/唐钺//现代评论—1925.7(32)
- 跋郎兆玉刻本《墨子》/胡适//北大国学周刊—1925.11(1:4)
- “兼爱”辨/章用//甲寅周刊—1925.11(1:20)
- 答福田问墨学/孙德谦//学衡—1925(39)
- 再答福田问墨学(论儒墨之异同)/孙德谦//学衡—1925(39)
- 《墨子》刊误/苏时学//国学(上海大东)—1926.1(1:1)
- 章氏墨学/孤桐//甲寅周刊—1925.10—1926.2(1:16—31)
- 墨学之渊源/彭国栋//甲寅周刊—1926.2(1:31)
- 《墨子·大取》解释/陈启彤//中大季刊—1926.3(1:1)
- 《墨经》解难/伍剑禅//中大季刊—1926.3(1:1)
- 《墨辩》学考略/钱基博//清华周刊—1926.6(25:15)
- 墨学研究/徐诵光//厦大季刊—1926.7(1:2)
- 《墨子间诂补正》自叙(附凡例)/陈柱//国学辑林—1926.9(1:1)
- 《〈墨子〉刊误》刊误/陈柱//国学(上海大东)—1926.10(1:2)
- 定本《墨子间诂补正》自序/陈柱//学衡—1926.11(1:2)
- 墨学十论序/陈柱尊//国学年刊—1926(1)
- 籀墨札记/安钟详//国学年刊—1926(1:1)
- 《墨子》书分经辩论三部考辨/黄建中//学衡—1926(54)
- 墨家与社会主义/朱倮//现代评论—1926(84)
- 《墨经》光说三条试解/大微//现代评论—1927.7(135)
- 《墨子》经济思想/李锡周、王建祖校//燕大月刊—1927.11(1:2)
- 墨教规制说略/吴雷川//燕大月刊—1927.12(1:3)
- 《墨辩注》自叙/嘎瀚//文字同盟—1927(13)
- 墨子为印度人辨/胡怀琛//东方杂志—1928.4(25:8)
- 墨翟续辨/胡怀琛//东方杂志—1928.8(25:16)
- 正胡怀琛的《墨翟为印度人辨》/吴进修//东方杂志—1928.8(25:16)
- 《墨翟为印度人辨》驳议/郑师许//东方杂志—1928.8(25:16)
- 《墨经通解》叙/梁启超//国学论丛—1928.10(1:4)
- 墨子神仙考/次//新晨报副刊—1928.11.15
- 墨翟非印度人辨/钟钟山//语历所周刊—1929.2(6:67)
- 墨子与穆勒是否中国人的问题/静因//文学周报—1929.2(8:7)
- 《墨子·非攻篇》“繁为攻伐,天下之

- 巨害也”，试申述其旨/良弼//春筭—1929.5(1:1)
- 墨学不出于夏禹亦不出于三王说/王德生//东北大学周刊—1929.6(75)
- 墨子辨序/卫聚贤//语历所周刊—1929.9(9:97)
- 墨家钜子制及钜子姓名言行考略/治民//东北大学周刊—1929.10(81)
- 为墨子国籍致胡怀琛君/陈登元//一般—1929(9:4)
- 墨学传布考/李孟楚//语历所周刊—1930.2(10:118)
- 从墨翟说到杨王孙/许炳离//齐大月刊—1930.11,1931.(1:2)
- 墨子的教育特点与国民党教育/程启繁//建国月刊—1930.11(4:1)
- 墨子之社会思想/郑独步//真美善—1930.11(7:1)
- 《墨子》“辞过”义例/谭戒甫//武大文哲季刊—1931.1(1:4)
- 《墨子》书之传本源流与篇什次第/栾调甫//山东图书馆季刊—1931.3(1:1)
- 《墨子》新诂/伍非百//归纳学报—1931.4(1:1)
- 《墨辩》轨范/谭戒甫//武大文哲季刊—1931.4(2:1)
- 《墨辩》的作者问题/伍非百//建国月刊—1931.4(4:6)
- 《墨子》举正/孙人和//师大国学丛刊—1931.5(1:2)
- 墨子言行录/余乃成//金声—1931.5
- 墨子学说新评/王去病//建国月刊—1931.9(5:5)
- 述《墨子·兼爱》学说/伍非百//建国月刊—1931.11(6:1)
- 墨子要略/栾调甫//国学汇编—1932.1(1)
- 俞抄《墨子》三卷考证(附书影一)/栾调甫//国学汇编—1932.1(1)
- 墨子之经济思想/马元材//河南政治月刊—1932.2(2:2)
- 《墨子》引经考/罗根泽//北平图书馆馆刊—1932.6(6:3)
- 《墨子》的唯物论与国家论/石戈//突进—1932.6(12)
- 墨子学论之批评/徐国英//世界旬刊—1932.7(10)
- 二千年前的一个非战论者——墨子/杨行健//尚志周刊—1932.10(2:1)
- 《墨子》科学/栾调甫//国学汇编—1932.11(1)
- 墨子学说/胡朴安//国学周刊(9)国学汇编—1932.11(1)
- 墨学非本子印度辨/杨宽//大陆—1932.12(1:6)
- 《墨经》宇宙论考释/杨宽//大陆—1933.1(1:7)
- 论尊禹宜提倡墨学/蒋维乔//青鹤—1933.2(1:7)
- 述《墨子·非攻》说/伍非百//不忘—1933.3(1:3)
- 述《墨子·尚同》说与专制民趣之点/伍非百//建国月刊—1933.3(8:3)
- 《墨子集解》自叙/张纯一//海潮

- 音—1933.3(14:3)
- 读梁任公先生《墨子学案》/吴寿祺//国专季刊—1933.5(1)
- 《墨子》集说/戴晨//东吴—1933.3.5(1:1)
- 与顾颉刚先生论张君墨经作者考书/张尔田//北平晨报艺圃—1933.4.10
- 墨子之“兼爱”与孟子之“等差”/牟宗三//天津益世报社会思想—1933.4.10(22)
- 论墨学决非本于印度再质胡怀琛/杨宽//历史科学—1933.6(1:3)
- 墨子哲学研究/蒋维乔//复兴月刊—1933.6(1:10) 光华大学半月刊—1934.10—1935.1(2:1—4)
- 关于墨子学辨的话/胡怀琛//大陆—1933.6(1:12)
- 《墨辩》论式源流/谭戒甫//武大文哲季刊—1933.7(2:4)
- 墨子的经济思想/钱实甫//东方杂志—1933.7(30:13)
- 《墨经》光学/谭戒甫//东方杂志—1933.7(30:13)
- 墨学分期研究/杨宽//学衡—1933.7(79)
- 《墨子》引书考辨/杨宽//光华大学半月刊—1933.11(2:3)
- 别墨问题的探讨/张泽民//光华大学半月刊—1933.12(2:5)
- 墨子的政治思想/王先进//励学(山东大学)—1934.6(2)
- 墨学通论/孙至诚//国学论衡—1934.6—1936.11
- 《墨子经说》释例/谭戒甫//武大文哲季刊—1934.7(3:3)
- 《墨子》中《大取》《小取》两篇究竟是谁家的典籍/孙道升//北平晨报学园—1934.7.9(701)
- 墨子政治思想的研究/丁布夫//汗血月刊—1934.10(4:1)
- 墨子的政治思想/张金兰//河南政治月刊—1934.11(4:11)
- 《墨辩疏证》通论/范耕研//江苏省立国学图书馆年刊—1934.11(7)
- 《墨经》集解(附自序)/李大防//安徽大学月刊—1934.11—1935.3(2:2—5)
- 墨子政治思想的检讨/何汗功//国师月刊—1934(3:9)
- 墨家论理学的新体系/虞愚//民族—1935.2(3:2)
- 二十年来之墨学/栾调甫//北平华北日报图书周刊—1935.4.22(25)
- 墨家之起源/冯友兰讲涂靖南记//北平华北日报—1935.5.12—15
- 墨学论略/马宗霍//国衡半月刊—1935.5—1938(1:2)
- 《墨子》的中心学说/谭国溶//民钟季刊—1935.6(1:2)
- 《墨子》教义与中华民族复兴之前途/熊世琳//河南政治月刊—1935.7(5:7)
- 《墨子》思想之研究/古仲宣//民钟季刊—1935.9(1:3)
- 《墨子间诂》补正叙/蒋庭曜//交大季刊—1935.9(17)
- 论墨家之非攻主义/侯曙仑//北平

- 华北日报中国文化—1935.10.6  
(57)
- 释“墨辩”之争彼/赵公皎//正风半月刊—1935.10(1:19)
- 墨翟的政治思想/王金振//北平华北日报中国文化—1935.11.3(61)
- 墨子的社会思想/林惠祥//厦门大学学报—1935.11(3:1)
- 《墨子·小取》第四章校释/谭戒甫//武大文哲季刊—1935.11(5:1)
- 《墨经》集目/沈延国//制言—1935.11(5)
- 《墨子问诂》补正跋/蒋庭曜//学术世界—1935.12(1:7)
- 谭戒甫《墨经易解》/与忘//图书季刊—1935.12(2:4)
- 阐《墨》/陈柱//国学论衡—1935.12(6)
- 《墨经》义疏通说/杨宽//制言—1935.12(7)
- 《墨子·辩经》讲疏序言/顾实//青鹤—1935(3:7)
- 《墨子》哲学/周金旦—1936.2(1:5)
- 墨子改制考/赵俊//河南政治月刊—1936.2(6:2)
- 论《墨子》三表法/黄福//仁爱月刊—1936.3(1:10)
- 为评《墨经易解》答与忘先生/谭戒甫//大公报图书副刊—1936.3.12(121)
- 墨子论知识/侯曙苍//北平华北日报—1936.3.29,中国文化1936.4.5(81—1983)
- 墨翟为印度人说正谬后案/董书业//文澜学报—1936.3(2:1)
- 读《墨子》要指/李大防//安大季刊—1936.4(1:2)
- 墨子的教育理论与实际/杨瑞才//教育新潮1936.4(4:3)
- 《墨子·大取篇》校释/谭戒甫//武大文哲季刊—1936.6(5:4)
- 类物明例/谭戒甫//武大文哲季刊—1936.6(5:4)
- 墨家的伦理学/王明//天津益世报史学—1936.6.7(30)
- 许行为墨子再传弟子说质疑/董书业//北平晨报思辨—1936.7.31
- 墨子论“利”/曙苍//北平华北日报—1936.8.2(98)
- 评《墨辩新注》(鲁大东著)/杨宽//大公报图书副刊—1936.10.22(153)
- 《双剑谏墨子新证》(于省吾著)/仁弢//燕京学报—1936.10.22(153)
- 墨子的交利主义/罗根泽//人生评论—1936.10(1)
- 墨子姓氏辨(附钱宾四来函并答函及吴世昌书后)/顾颉刚、董书业//史学集刊—1936.10(2)
- 读《墨子》感言/张寿镛//光华大学半月刊—1936.10(5:1)
- 论晚近诸家治《墨经》之谬/杨宽//制言—1936.11(29)
- 墨子/郑侃//大众知识(北平)—1936.12(1:5)
- 《墨子》各篇作期考/杨宽//学艺—1936(12:10)
- 读《墨》臆说/明远//孔子哲学月

- 刊—1937.1(1)
- “大、小取”章句(墨家)/伍非百//论学—1937.1—4(1—4)
- 释《墨》/道生//天津益世报人文周刊—1937.3.5(9)
- 《墨子·大取》释义/太炎//制言—1937.4(39)
- 墨子论蕃育人民不主早婚说/谭戒甫//文哲季刊—1937(6:4)
- 《墨子》研究/黄肃秋//教育学报—1939.4(2)
- 墨子的哲学思想/陈伯达//解放—1939.8(82)、1940.3(102)、1940.4(104)
- 《墨学源流》(方授楚著)/容媛//燕京学报—1939.12(26)
- 墨子论知识/虞愚//读书通讯—1940.8(8)
- 《墨子》书中之知识论及名理/黄建中//哲学评论—1940.11(2:8)
- 《墨子》的解剖/胡理兹//说文月刊—1940.11(2:8)
- 《墨子》学说概论/常镜海//新东方(上海)—1940.12…(2:2)
- 我们应取法的墨家精神/扶摇//新认识—1941.2(2:6)
- 《墨子》小记/杜奉符//齐大国学季刊—1941.2(2:6)
- 《墨子》的抗战哲学/陈定阔//军事与政治—1941.3(1:1)
- 《墨子》新论/南溟//更生周刊—1941.3(14:5)
- 《墨经》今释/熊纪堃//教育学报(伪中华教育总会)—1941.4(7)
- 《墨学与抗建》(宗真甫著)/菰//图书月刊—1941.6(1:5)
- 释体兼(《墨经字义疏证》之一)/方管//文史杂志—1941.6(3:11)
- 《墨子》之根本思想/束世激//文史教学—1941.8(3)
- 墨子及其政治经济思想/郑学稼//军事与政治—1941.10(2:1)
- 墨子的社会问题多元论/龙冠海//学思—1942.4(1:7)
- 墨子的人口增殖论/陈定阔//时代精神—1942.10(7:1)
- 关子墨家/庞公//解放日报—1942.11.5
- 墨子的官人政略/王德元//学思—1942.11(2:10)
- 论《墨子》书备三墨之学/蒙文通//图书集刊—1942.11(3)
- 墨子的“天志”论与其政治思想/杨树人//力行—1942.11(6:5)
- 《墨子》探源(附表)/罗根泽//文史哲季刊—1943.1(1:1)
- 定本《墨子间诂补正》序/夏敬观//同声—1943.7(3:5)
- 《墨子》尚贤理论之研究/程亚柱//安徽政治—1943.7(6:7)
- 《墨子》的中坚理论(十大教条)/张默生//文化先锋—1943.8(2:14)
- 墨子传略/张默生//先锋—1943.6(2:9)
- 教育家的墨子/张默生//文化先锋—1943.9(2:17)
- 《墨子》的思想/郭沫若//群众周刊—1943.9(8:15)

- 墨子姓墨辨/施之勉 // 东方杂志—  
1943.11(39:18)
- 关于《墨子》的思想的讨论(就正于  
郭沫若先生)/筱芷 // 群众周刊—  
1943.12(8:20)
- “墨子思想”商兑/杨天锡 // 群众周  
刊—1943.12(8:20)
- 关于《墨辩》的若干考察/杜守素 //  
中苏文化—1944.2(15:2)
- 墨子的哲学思想/穆超 // 时代精  
神—1944.6(10:3)
- 墨子民主思想的一圈(《天志》、《明  
鬼》、《非命》)/陆思红 // 东方杂  
志—1944.11(40:22)
- 《墨子·非乐》辨/周通且 // 东方杂  
志—1944.12(40:23)
- 如何研究墨子思想(与郭沫若先生  
讨论墨学)/谢道 // 大学—1944(3:  
7)
- 定本《墨子间诂》补正/陈柱 // 学  
海—1945.1(2:1)
- 墨家认识论的研究/杜守素 // 中山  
文化季刊—1945.9(2:2)
- 《墨子》非儒的思维过程/陈思苓 //  
大学—1945.10(4:7)
- 墨子思想(先秦诸子思想之一章)/  
杜守素 // 读书与出版—1946.8(1  
年5期)
- 墨学新论/李源澄 // 新中华(复  
刊)—1946.8(4:15)
- 《兼爱》、《非攻》的墨子/达仁 // 民  
友—1947.3(1:1)
- 胡适之“墨辩新诂”《小取篇》质疑/  
万宗一 // 河南省立信阳师范学校  
校刊—1947.3(1)
- 《墨子·尚同》说之精义及其批评/伍  
非白 // 民友—1947.4(1:2)
- 墨子与说教/张嘉谋 // 学原—1947.5  
(1:1)
- 论墨学与西方宗教精神/唐君毅 //  
东方与西方—1947.5(1:2)
- 前期墨家的逻辑思想/纪玄冰 // 大  
学—1947.6(6:1)
- 论《墨经》撰著时代/缪钺 // 中央日  
报—1947.6(1:1)
- 《墨子间诂》述略/蒋礼鸿 // 浙江学  
报—1947.9(1:1)
- 墨子社会思想的新估价/陈友伟 //  
历史社会季刊—1947.9(1:2)
- 《墨子间诂》笺叙/张纯一 // 学原—  
1947.9(1:5)
- 墨家的起源/王疑始 // 中央周刊—  
1947.9(9:39)
- 《墨经》校诂/高亨 // 凯旋—1947.  
12—1948.3(27—29)
- 广墨子姓墨考/冯汉鏞 // 中央日  
报—1948.2.19
- 墨家教育学说对话/宗锡钧 // 教育  
学术—1948.3(1:1)
- 墨子的教育思想/杨荣春 // 社会教  
育年刊—1948.3(4)
- 救人救世的墨子之道/李一真 // 改  
造评论—1948.5(2:3)
- 《墨子·非攻》与氏族战争/陈思苓 //  
文讯—1948.8(9:2)
- 墨子所说的侔是什么/陈大齐 // 学  
艺—1948.9(18:9)
- 《墨经》的逻辑思想/守素 // 群众—

- 1949.2(3:6)
- 论《墨子·非乐》的经济思想/纪玄冰//新中华—1949.4(12:8)
- 论《墨子·非乐》的经济思想——关于许子之道不出于墨家的新证件/赵纪彬//新中华—1949.4(20:8)
- 大同主义与墨家/蔡尚思//文汇报—1949.11.15
- 墨子时代考/李树桐//大公报—1950.3.8
- 墨子国籍辨/丹乡//台北中央日报—1950.12.29
- 论《墨经》中关于形学、力学和光学的知识/钱临照//科学通报—1951.8(2:8)
- 学术问答:墨子生长在怎样的时代?墨子的学说包括了哪些主要的内容?对于墨学我们应该抱怎样的态度?/梁存厚//新建设—1951.8(4:5)
- 墨家节葬不非殉/郭沫若//新建设—1951.9(4:6)
- 墨子/王桢林//光明日报—1951.10.20
- 墨者非刑徒奴役辨/施之勉//大陆杂志—1951.10(3:8)
- 《墨子》的《尚同》与民主运动/王寒生//民主宪政—1952.5(3:5)
- 《墨子》的《非攻》与反侵略/王寒生//民主宪政—1952.5(3:6)
- 墨子的“节用”与民生主义/王寒生//民主宪政—1952.6(3:7)
- 《墨子》的《非命》与实践运动/王寒生//民主宪政—1952.7(3:10)
- 从《墨子》的《天志》《明鬼》论“拜拜”问题/王寒生//民主宪政—1952.9(4:1)
- 譬与援/陈大齐//大陆杂志—1952.9(5:5)
- 墨子的政治思想/王寒生//台湾新生报—1952.11.30
- 大马克思——“小基督”——墨子/李绍昆//恒毅—1953.1(2:6)
- 墨子之道德政治哲学/黄建中//学术季刊—1953.6(1:4)
- 《墨经》的科学思想/王寒生//民主宪政—1953.8(5:11)
- 自苦力行的墨子哲学/王觉源//建设—1953.10(2:5)
- 墨子的阶级立场与中心思想/张岱年//光明日报—1954.3.24
- 《墨辩》的逻辑学/沈有鼎//光明日报—1954.5.19
- 《墨经》中的一个逻辑规律——“同异交得”/高亨//山东大学学报—1954.11(4)
- 论《墨子·兼爱》/叶龙//新亚校刊—1955.3(6)
- 《墨》书中的天与上帝/李绍昆//恒毅—1955.10(5:3)
- 墨子非齐国人考/宋成//大陆杂志—1955.10(11:8)
- 释“墨子书”与“墨学”/李绍昆//恒毅—1955.11(5:4)
- 《墨子间诂》补正/龙宇纯//学术季刊—1955.12(4:2)
- 我也谈“《墨》书中的天与上帝”/李振邦//恒毅—1956.2(5:7)

- 略谈墨子精神/李绍昆 // 恒毅—1956.4(5:9…)
- 墨子生卒年代考/李树桐 // 师大学报—1956.6(1)
- 墨子/冯友兰 // 中国青年—1956.8(15)
- 再论《墨》书中的天与上帝/李绍昆 // 恒毅—1956.10(6:3)
- 墨子学说的评价/遁翁 // 人生—1956.12(13:3)
- 墨子非齐国人说/李绍昆 // 大陆杂志—1956.12(13:12)
- 评“墨家的形式逻辑”/沈有鼎 // 人民日报—1957.2.23
- 墨家的认识论/杨兴顺(苏)著汪国训译 // 哲学译丛—1957.3(2)
- 关于墨家和墨家辩者的批判问题(郭著《十批判书》质疑之一)/詹剑峰 // 学术月刊—1957.4(4)
- 对“《墨》书中的天与上帝”几点意见/周若石 // 恒毅—1957.4(6:9)
- 《墨经》辨/傅隶朴 // 台湾中央日报—1957.7.31
- 《墨子·兼爱》与儒家论仁/廖灼明 // 华国—1957.7(1)
- 谈谈“非攻”/钟肇鹏 // 文史哲—1957.7(1)
- 《墨经》中的时空概念和光学理论/方孝博 // 兰州大学学报—1957.8(1)
- 墨家的盛衰及其时代背景/亚杰 // 现代政治—1957.9(1:8)
- 论墨家之救世精神/老丘 // 民主宪政—1957.11(13:2)
- 《墨子间诂》补正(一,二,三)/阮廷焯 // 大陆杂志—1957.11(15:9)
- 1958.4(16:8)
- 《墨子》思想简论/韦政通 // 民主潮—1957.12(7:24)
- 事物、认识与表达——墨家认识论的片断/杜守素 // 理论与实践—1958.1(1)
- 评韦政通先生《墨子思想简论》/梁尚忠 // 民主宪政—1958.1(13:6)
- 墨子思想与极权主义/张铁君 // 国魂—1958.1(152)
- 墨子的思想与墨者集团/杨向奎 // 文史哲—1958.3(3)
- 《墨辩》与思维方法/邓公玄 // 国魂—1958.3(154)
- 这本书是为谁服务的——评岑仲勉著“《墨子》城守各篇简注”/高林 // 光明日报—1958.8.2
- 再说墨子非齐国人/李绍昆 // 恒毅—1958.8(8:1)
- 墨子的天/杜而未 // 恒毅—1959.1(8:6)
- 论《墨子》的《非乐》/李纯一 // 音乐研究—1959.6(3)
- 墨家哲学及其名理/黄建中 // 师大学报—1959.6(4)
- 怎样看待墨家的“非乐”/联抗 // 人民音乐—1959.7(7)
- 墨子的兼爱思想/吴怡 // 宪政论坛—1959.8(5:9)
- 《墨子》的天志思想/吴怡 // 现代政治—1959.9(5:3)
- 《墨子》斟证/王叔岷 // 史语所集

- 刊—1959.10(30本上)
- 《墨子·小取篇》论“辩”辨义/唐君毅//新亚学报—1960.2(4:2)
- 后期墨家的“时”观念/高文策//光明日报—1960.9.2
- 《墨经》中的光学知识/叶芒//光明日报—1960.9.2
- 《墨子·非攻》和《公输》一解/黄海鹏//光明日报—1961.2.18
- 《墨子》的《兼爱》与《天志》/徐复观//人生—1961.2(21:6)
- 《墨子》“以水救火”一辩/徐宏慧//光明日报—1961.4.28
- 墨子“兼爱”观念之研究/陈拱//东海学报—1961.6(3:1)
- 《墨子》的美学观点和“非乐”理论/金钟//光明日报—1961.7.7
- 论墨子政治思想中的几个问题/刘泽华//河北日报—1961.8.11
- 墨学之兴衰/周纫然//人生—1961.10(22:11)
- 谈谈墨子的阶级成分/杨刚健//光明日报—1961.11.10
- 《墨子》“非乐”理论的一些问题——对《墨子的美学观点和“非乐”理论》一文的商榷/李纯一//光明日报—1961.12.15
- 墨子“非攻”、“兼爱”是反动的吗?/张德鸿//光明日报—1962.1.26
- 墨学要义之省察(上、下)/唐亦男//人生—1962.2—3(23:6)
- 墨家论辩——读《墨》札记/杨蒂荪//中山大学学报—1962.3
- 墨子生卒年简考/任继愈//文史哲——1962.4(2)
- 墨家的起源/郑康民//建设—1962.4(10:11)
- 墨子的社会思想/李绍昆//现代学人—1962.5(5)
- 《墨子·非攻上》的逻辑力量/李世繁//光明日报—1962.6.15
- 《墨子》与“墨辩”(上、中、下)/劳思光//大学生活—1962.6—7(8:3)
- 中国古代哲学家(墨子、董仲舒、王阳明的主观唯心主义哲学思想)/王明等//教学与研究—1962.7(40)
- 关于墨子思想的核心问题/汤一介//文汇报—1962.7.20
- 对墨子哲学思想的一点看法/汤一介//文汇报—1962.7.31
- 比论墨子宗教意识之形态及其所以未成宗教的原因/陈拱//人生—1962.9(24:9)
- 《墨经》论数——“一少于二而多于五”的解释/沈有鼎//光明日报—1962.10.5
- 后斯墨家的世界观及其与名家的争论/杨宽//文史—1962.10(1)
- 《墨子》的尊天说/詹栋梁//建设—1962.10(11:5)
- 我对墨家的认识/黄锦棠//建设—1962.10(11:5)
- 墨家的起源商榷/周纫然//建设—1962.10(11:5)
- 《墨子》哲学思想述要/吴康//师大教育研究所集刊—1962.11(5)
- 墨子的功利思想/吴怡//学术月

- 刊—1962.12(12)
- 墨子的“兼爱”和实利思想/刘节//  
学术研究—1963.1(1)
- 仁内义外说斟论/王礼卿//孔孟学  
报—1963.4(5)
- 墨学综述(一)/陈问梅//民主评  
论—1963.6(14:11)
- 墨家综述之三——爱的社会之实现  
原则/陈问梅//民主评论—1963.7  
(14:14)
- 墨家综述之四——勤勉从事与节  
约、生产/陈问梅//民主评论—  
1963.8—199(14:15—17)
- 《墨经》的辩证思想/庞朴/山东大  
学学报—1963.9(3)
- 墨家论证学说述略——读《墨》礼  
记之二/杨蒂荪//中山大学学报—  
1963.9(3)
- 墨家“杀盗非杀人”的命题不是诡  
辩/孙中原//光明日报—1963.11.1
- 墨子的学说与其历史背景/徐幼  
轩//台大青年—1963.11(4)
- 墨子的科学——力学与光学/陈奇  
猷//中华文史论丛—1963(4)
- 墨家“杀盗非杀人”的命题是诡辩/  
于惠堂//光明日报—1964.1.17
- 墨家“杀盗非杀人”的命题是否是偷  
换了概念/骆风和//光明日报—  
1964.1.24
- 《墨子》的“非乐”思想——先秦音乐  
思想笔记之一/曹惠康//学术月  
刊—1964.1(1)
- 从理则学看《墨经》/李渔淑//理则  
汇刊—1964.1(8)
- 谈“墨家的起源”/覃适之//建设—  
1964.1(12:8)
- 墨家的一种反驳方式——“止”/孙  
中原//光明日报—1964.2.21
- 谈谈《墨辩》关于辩的理论/李世  
繁//光明日报—1964.2.28—  
1964.3.8
- 《墨经》笺疑(上、下)/柳存仁//新亚  
学报—1964.2(6:1)
- 墨家思维形式学说概要——读《墨》  
礼记之三/杨蒂荪//中山大学学  
报—1964.3(1)
- 墨学根本观念之解析(上、中、下)/  
陈问梅//民主评论—1964.3—4  
(15:6—198)
- 《墨经》中的时间与空间观念/晓  
华//文史哲—1964.4(2)
- 墨子的逻辑思想/温公颐//南开大  
学学报—1964.4(5:1)
- 墨道宜于治军说/张成秋//新天  
地—1964.5(3:3)
- 墨子的政治思想/傅启学//革命思  
想—1964.5(16:4)
- 关于《墨辩》逻辑思想的阶级性/温  
公颐//南开大学学报—1964.7(5:  
2)
- 墨家的军事思想/魏汝霖//思想与  
时代—1964.7(120)
- 《墨子》“非乐”思想之省察/唐亦  
男//中国一周—1964.9(750)
- 论墨子代表的阶级利益/郭岸林、姚  
家华//学术月刊—1964.10(10)
- 墨子政治思想及其科学理论/赵兰  
庭//淡江学报—1964.11(3)

- 论墨子节葬短丧/朱守亮//中国一周—1964.11(759)
- 《墨经》力学综述/洪震寰//科学史集刊—1964(7)
- 中国古代的人道主义者——墨子/张健//思想与时代—1965.2(127)
- 《墨子》的宇宙创造论/李振邦//现代学人—1965.5(1)
- 墨子的宗教教育思想(一)——(四)/李绍昆//恒毅—1965.9—12(15:2—5)
- 论墨子与杨朱学派/关锋//中华文史论丛—1965.8(6)
- 《墨子》的“非乐”思想/詹栋梁//建设—1966.7(15:2)
- 论别墨/陈品卿//幼狮学志—1966.8(5:1)
- 《墨子·非儒篇》中的天与上帝(上、下)/李绍昆//恒毅—1966.9.11(16:2)
- 三十年来之墨学/李绍昆//现代学苑—1966.10(3:10)
- 兼爱思想之流变与影响/许逖//出版月刊—1967.1(20)
- 墨家命名之取义/朱守亮//文海—1967.2(1:10)
- 墨家的文化境界/杨名//国魂—1967.4(257)
- 《墨经》思想律诠释真/张铁君//学园—1967.6(2:10)
- 论墨学之衰歇与复兴/李霜青//学园—1967.6(2:10)
- 浅论《墨经》中的知识论/郑振球//文史学报—1967.6(4)
- 《墨经》中有关力学、心理学和生理学的重要界说/彭志明//文史学报—1967.6(4)
- 论墨子“兼爱”与圣经“博爱”对人类文化的精神价值/许逖//出版月刊—1967.6(25)
- 《墨子》的思想体系及其功利主义(上、下)/严灵峰//国魂—1967.7.8(260)
- 墨子姓氏与生地的商榷/张润东//学园—1967.8(2:12)
- 墨子非姓墨考辨/李霜青//学园—1967.9(3:1)
- 现存《墨子》诸篇内容之分析及其作者的鉴定/严灵峰//幼狮学志—1967.10(6:3)
- 墨子知见书目(上、下)/严灵峰//台北中央图书馆馆刊—1967.10(1:2)
- 墨子论文序跋知见目录(初稿)/严灵峰//书目季刊—1967.12(2:2)
- 墨家思想和生活/周亿孚//景风—1967.12(15)
- 墨子之贤人政治论——墨子政治思想研究之三/万世章//革命思想—1967.12(23:6)
- 墨子楚人之考辨/李霜青//湖北文献—1968.1(6)
- 墨子的生平/周亿孚//景风—1968.3(16)
- 墨子的宗教思想/周亿孚//景风—1968.6(17)
- 答“三论《墨》书中的天与上帝”(上、中、下)/周若石//恒毅—1968.7

- (17:12)
- 墨学的渊源与流派/周亿孚 // 景风—1968.9(18)
- 四论《墨》书中的天与上帝(上,下)/李绍昆 // 恒毅—1968.10(18:3)
- 墨子哲学思想/吴康 // 哲学年刊—1968.11(5)
- 墨学中的“义”和“利”/周亿孚 // 景风—1968.12(19)
- 墨子人格阐微/陈拱 // 东海学报—1969.1(10:1)
- 墨子确不姓墨/王保德 // 台北中央日报—1969.6.5
- 墨子之姓/器器 // 自立晚报—1969.6.17
- 墨家/梅贻宝 // 史语所集刊—1969.10(39)
- 论墨子非无差等/龚道运 // 新社学报—1969.12(3)
- 墨子的人格和思想/韦政通 // 台北自立晚报—1970.4.6
- 墨氏“无父”之辨/陶希圣 // 台湾中央日报—1970.6.16
- 墨子政治思想与儒墨之争/张柳云 // 中华文化复兴月刊—1970.6(3:6)
- 墨家“兼爱”的真诠/李渔叔 // 东方杂志复刊—1970.11(4:5)
- 论墨家的宗教教育思想/钟友联 // 文艺复兴月刊—1971.10(4:10)
- 《墨经》科学辨妄/杨宽 // 中国语文研究—1971
- 《墨子·兼爱》非无父辨/杜正胜 // 史原—1972.10(3)
- 论墨家的诡论与二难式/钟友联 // 大陆杂志—1972.10(45:4)
- 墨子的实学/周富美 // 文史哲学报—1973.6(22)
- 论墨家的例证与反例证的论证形式/钟友联 // 大陆杂志—1974.3(48:3)
- 《墨子·兼爱》探微/陈维德 // 女师专学报—1974.5(7)
- 论墨家的三表法的论证形式/钟友联 // 东方杂志—1974.7(8:1)
- 论墨家的譬喻与类比论证/钟友联 // 大陆杂志—1974.10(49:4)
- 浅论墨翟的反孔思想/程孟辉 // 中山大学学报—1975(1)
- 墨翟与柳下跖——兼记“显学”墨家的没落/李昆 // 四川大学学报—1975(2)
- 墨子“兼爱”思想之研究/林俊哲 // 师大国文研究所集刊—1976.6(20)
- 墨家物理学成就述评/徐光明 // 物理—1976(5:1)
- 墨家物理学成就述评(续完)/徐光明 // 物理—1976(5:4)
- 一个阴谋篡党夺权的拙劣伎俩——揭露“四人帮”歪曲墨子的阶级属性的险恶用心/潘富恩等 // 光明日报—1977.3.15
- 《墨辩》与墨家思维之方法/陈维德 // 女师专学报—1977.5(9)
- 墨子“兼爱”说平议/周富美 // 文史哲学报—1977.12(26)
- 略谈《墨子》以“三表”为核心的认识

- 论/张立文//哲学研究—1978(10)
- 墨子生世环境之考证/史墨卿//建设—1978.12(27:7)
- 析论墨子的贤治思想/蔡明田//政治大学学报—1978.12(37)
- 论墨翟的经济思想/陈绍闻等//经济研究—1978(6)
- 墨子哲学读后感/周正滨//出版与研究—1979.1(37)
- 墨子“兼爱”说新探/王冬珍//教学与研究—1979.2(1)
- 评《墨子》的“非乐”思想/蒋孔阳//学术月刊—1979.2(2)
- “兼爱”、“非攻”的墨家/张其昀//华学月刊—1979.2(86)
- 墨子思想渊源与时代背景/王冬珍//国文学报—1979.6(8)
- 墨子之人性观及其政治思想/陈伯鏗//复兴同学报—1979.6(21)
- 墨子生平事迹探讨/王冬珍//师大学报—1979.6(24)
- 《墨子》校释商兑/王焕镛//杭州大学学报—1979(1)—1980(1)
- 关于墨子和《墨子》一书简论/李增林//宁夏大学学报—1979(1)
- 读《墨子·小取》偶识/嵇道之//郑州大学学报—1979(2)
- 墨子思想评价/卢育三等//河北大学学报—1979(2)
- 《墨辩》中关于“名”的逻辑/周云之//江汉论坛—1979(4)
- 析论墨子的神道观念/蔡明田//政治大学学报—1979.12(40)
- 再论《墨子》“三表”说的性质问题/方立天//教学与研究—1980.1(1)
- 墨子和他的“三表”说是唯物主义的吗?/刘树勋,刘邦富//教学与研究—1980.1(1)
- 墨子与犹太教/卫聚贤//天然—1980.1(4:11)
- 论墨家的朴素辩证法思想/施昌东等//中国哲学史研究—1980(1)
- 再论墨子“三表”说的性质问题/方立天//教学与研究—1980.1
- 墨家首创科技教育/锐凡//人民教育—1980.2(2)
- 墨子从生产和“民利”出发的思想试论——兼谈对郭沫若贬墨观点的不同看法/阳正太//南充师院学报—1980.2
- 墨家的“贱民”文艺观/牟世金//文艺理论研究—1980.2
- 诱敌人伏折强拯弱——《公输》简析/符定波//教学与研究(常德师专)—1980.3(1)
- 墨子的“三表法”是唯物主义的吗?/卢枫//湘潭大学学报—1980.3(1)
- 墨翟哲学思想是代表新兴地主阶级的/杨凤麟//社会科学辑刊—1980.3(2)
- 论墨家学说的人民性/刘敏璜//群众论丛—1980.3
- 试论后期墨家的逻辑学/牟钟鉴//东岳论丛—1980.3
- 墨子与墨学/牟宗三//鹅湖—1980.5(5:11)
- 《墨经》时空观念述评/洪震寰//温

- 州师专学报—1980.6(1)
- 墨子为回教徒考/卫聚贤//天然—1980.6(1:6)
- 《墨子·非攻》(上)简析/王伟民//文科教学—1980.6(2)
- 墨家辩术新义/王冬珍//教学与研究—1980.6(2)
- 墨家关于“辩”的理论/周云之//天津师院学报—1980.6(3)
- 《墨经》作者考/陈品卿//国文学报—1980.6(9)
- 墨子的近世思想/刘伯奎//中原文献—1980.6(12:6…)
- 墨子学说要义述评/谢金美//台南师专学报—1980.8…(13)
- 《墨经》的认识论/束际成//江西大学学报—1980.9(3)
- 略论后期墨家的朴素辩证法思想/王德裕//重庆师院学报—1980.10(4)
- 论墨家“以说出故”的推论性质和推论形式/周云之//四川大学学报—1980.10(4)
- 后期墨家的相互辩证法思想/刘蔚华//东岳论丛—1980.11(4)
- 论墨家“以类取”和“以类予”的推论性质和推论形式/周云之//辽宁大学学报—1980.11(6)
- 《墨经的逻辑学》简介/吴//人民日报—1980.11.10
- 《墨经》的认识论/束际成//江西大学学报—1980(3)
- 略论《墨经》中关于同一的逻辑思想/曹三聆//哲学研究—1981.(1)
- 墨子“不非殉”辨/水涓松//杭州大学学报—1981(1)
- 墨子“尚贤”学说所反映的时代/金德建//贵州社会科学—1981(1)
- 墨辩逻辑的唯物主义基础/温公颐//哲学研究—1981(1)
- 墨子的认识论是经验论/李永生等//安徽师大学报—1981(2)
- 墨子“三表说”学术讨论会观点综述/蔡晓牧等//南充师院学报—1981(2)
- 墨子散论——兼评郭沫若先生对墨子的批判/水涓松//浙江师院学报—1981(3)
- 关于后期墨家的朴素唯物主义反映论/贾春峰//社会科学战线—1981(4)
- 儒墨两家学派浅说/宋天霞//四川图书馆—1981(5)
- 墨子宣传思想简论/郭志坤//社会科学(上海)—1981(6)
- 试述《墨辩》中若干范畴的理论/李世繁//哲学研究—1981(9)
- 墨子的“尚贤”观及其影响/李哲夫等//学术研究—1982(1)
- 我国古代第一篇人才学专论——读《墨子·尚贤》/李哲夫//河南师大学报—1982(3)
- 孔丘墨翟认识论之比较/刘帮富//中国哲学史研究—1982(3)
- 墨家的社会思想/陈鼓应//中国哲学史研究—1982(4)
- 宋钐·尹文为墨家一派/蔡德贵//东岳论丛—1982(5)

- 简述墨翟二元论的哲学思想/杨凤麟//辽宁大学学报—1982(6)
- 从几个数学概念看《墨经》的辩证思想/周瀚光//学术月刊—1982(10)
- 关于墨子“言有三法”说的几个问题/周典德//大连师专学报—1983(2)
- 墨子“兼爱”说述评/赵馥洁//人文杂志—1983(3)
- 墨家与人殉/刘禾//东北师大学报—1983(4)
- 《墨子》在先秦散文史上的地位/谭家健//中州学刊—1983(4)
- 谈谈从事《墨辩集释》的体验/王维诞//中国哲学史研究—1983(4)
- “睡简”《为吏之道》与墨学/江庆拍//陕西师大学报—1983(4)
- 墨学综述之二——贤人政治与天人交通(上、下)/陈问梅//民主评论—1983.6(14:12)
- 体现了朴素实践观的后期墨家认识论/袁小平//吉安师专学报—1984(1)
- 墨子“三表”说再探/阳正太//湘潭大学社会科学学报—1984(1)
- 走出孔门独树一帜的墨翟——关于墨翟的重新探索/王赵//暨南学报—1984(2)
- 墨子的节葬思想/张积//研究生学报—1984(3)
- 略谈《墨经》中的认识论/屈志清//广西民族学院学报—1984(4)
- 《墨辩》中说理散文写作经验再探/谷云义//郑州大学学报—1984(4)
- 《墨辩》中的“以辞抒意”/钟罗//大众逻辑—1984(4)
- 墨子论稿/李泽厚//学习与思考—1984(5)
- 《墨经》中逻辑学说的特征/朱志凯//哲学研究—1984(7)
- 墨经作者辨析/朱志凯//学术月刊—1984(9)
- 论墨子朴素唯物主义认识论与宗教思想的矛盾统一/赖永海//中州学刊—1985(2)
- 墨子的义利观/黄伟令//中国社会科学—1985(3)
- 试论后期墨家的自然观——先秦自然观研究之一/欧阳茂森等//齐鲁学刊—1985(3)
- 论孔墨的天命鬼神观/徐克谦//南京师大学报—1986(1)
- 略论墨子的“兼爱”思想/高克良//延安大学学报—1986(3)
- 墨子世界观略论/陈宪猷//华南师范大学学报—1986(4)
- 论墨子的历史观及其合理因素/卢枫//中国哲学史研究—1986(4)
- 墨家物质观演化析/欧阳茂森等//聊城师范学院学报—1986(4)
- 墨家创始人墨子/侯爵良//中国建设—1986(9)
- 评《中国古代哲学家墨翟的学派和学说》/[苏]谢宁著李申译//世界宗教资料—1987(1)
- “墨辩”辨正/杨俊光//中国哲学史研究—1987(1)
- 《墨经》的无穷说/孙中原等//中国

- 哲学史研究—1987(1)
- 《墨经》自然科学知识中的哲学思想/范竹增 // 苏州大学学报—1987(2)
- 论墨子政治思想的两重倾向及其阶级归属/卢枫 // 求索—1987(2)
- 浅论墨子“三表”的性质及其局限性/佟玲 // 聊城师范学院学报—1987(2)
- 墨子散议/黄乔 // 辽宁教育学院学报—1987(2)
- 墨家巨子授受情况钩沉/龚维英 // 东岳论丛—1987(3)
- 论墨子散文的新贡献/章沧授 // 中国文学研究—1988(2)
- 试论墨学衰败/王季山 // 平原大学学报—1988(2)
- 论墨子政治学说及其与儒学之异同/邹今骏 // 湘潭大学学报—1988(3)
- 墨子尚贤兼爱论/许凌云 // 齐鲁学刊—1988(3)
- 墨家“端”说与德漠克利特原子论的差别/李肖信 // 荆州师专学报—1988(3)
- 简论《墨子》中排比的运用/黄仁钰 // 江淮论坛—1988(6)
- 墨子的“尽貌尤方”/殷树成 // 贵州社会科学—1988(10)
- 墨家的时空观/张荫芝 // 浙江学刊—1989(2)
- 早期墨家在中国哲学思想形成中的地位/[民主德国]拉尔夫·莫里兹著钟宁等译 // 中国人民大学学报—1989(3)
- 论《墨子》的“兼”/张乘健 // 安徽师大学报—1989(3)
- 论墨翟的二重化世界观/马序 // 河北大学学报—1989(4)
- 后期墨家已经提出了相当于三段论的推理形式/周云之 // 哲学研究—1989(4)
- 墨子的人生哲学/郑晓江等 // 广东教育学院学报—1990(1)
- 《墨子》的修辞艺术和人物描写/秦彦士 // 四川师范大学学报—1990(1)
- 墨学的流变与新道教/钱临照等 // 上海道教—1990(1—2)
- 墨学衰微原因刍议/黄世瑞 // 学术月刊—1990(2)
- 墨学中绝探源/陈荣华 // 淮阴师专学报—1991(3)
- 墨学中绝原因浅探/任重 // 社会科学辑刊—1991(3)
- 《墨子间诂》书名正义/汪少华 // 江西大学学报—1991(3)
- 墨家何以名墨/周乾濂 // 文史哲—1991(3)
- 《墨经》研究的里程碑/徐克明 // 中国科技史料—1991.12(4)
- 墨子思想中的矛盾性格/易志刚 // 北京社会科学—1991(4)
- 略论《墨经》中关于同和异的辩证思维/孙中原 // 社会科学(甘肃)—1991(4)
- 谈《墨经》的研究/杨向奎 // 文史哲—1991(5)

- 关于墨子的两个问题/陈之安//文史哲—1991(5)
- 论墨子的救世精神与“事物论言”之学/张岱年//文史哲—1991(5)
- 《侈靡》篇新探/庄春波//历史研究—1991(6)
- 墨子的历史地位与当代价值/蔡尚思//文史哲—1991(5)
- 全国首届墨子学术研讨会纪要/陈朝晖//文史哲—1991(5)
- 首届墨子学术讨论会综述//东岳论丛—1991(5)
- 墨子学术研究会迈出新步伐:首届墨子学术研讨会暨墨子学会成立大会在滕州市举行/晓丹//山东社会科学情报—1991(7)
- 首届墨子学术研讨会侧记/吕有祥//哲学动态—1991(10)
- 第三次全国《墨经》研讨会在合肥召开/周云之//哲学研究—1991(12)
- 墨子的言语观/赵平//吴中学刊—1992(1)—71
- 后世墨派诸子实非墨后学辨/耆未立//南京大学学报(哲学·人文科学·社会科学)—1992(1)
- 《墨子》复音词初探/钱光//甘肃社会科学—1992(1)
- 论墨家伦理观的真髓及其价值:从儒墨比较谈起/路德彬//齐鲁学刊—1992(1)
- 墨子的军事伦理思想/王联斌//军事历史研究—1992(2)
- “显学”的衰落:论墨学骤衰的主因/王志平//兰州大学学报—1992.20(2)
- 论墨家精神/朱宏达//杭州大学学报—1992.22(3)
- 墨子的理想国/徐敏//中国社会科学院研究生院学报—1992(3)
- 论墨家精神/陈朝晖//中国台湾大学学报—1992(4)
- 荐《墨子及其后学》/石峻//中国人民大学学报—1992(4)
- 《墨子》的文本/麦德·E. W 著;郭良译//中国社会科学院研究学报—1992(5)
- 墨子故里滕州说质疑/郭成智//中州学刊—1992(5)
- 墨学思想研究的新动向/刘兴权//瞭望周刊(海外版)—1992(46)
- 墨子的社会思想/学群//集美周刊—(11:7—199)
- 翁方纲与《墨子》/胡适//猛进—(12)
- 首届墨学国际研讨会暨中国墨子学会成立大会述要/张念书//东岳论丛—1992.(6)
- 首届墨学国际研讨会侧记/刘惠文…//哲学动态—1992.(12)
- 再论墨子是河南鲁山人:答张振衡、徐治邦先生/郭成智//史学月刊.—1993(1)
- 墨子哲学与经营管理/孙道进//行为科学—1993(1)
- 墨子的现代价值/王赞源//烟台大学学报——哲社版—1993(1)
- 论墨家的功利主义/吴丽红//齐鲁学刊—1993(1)

- 墨子居鲁/徐敏//管子学刊—1993(2)
- 墨子的执拗与批评方法的自觉/陆海明//学术季刊—1993(2)
- 墨家学派的社会思想与墨学的遽然泯灭/姜建设//辽宁大学学报——哲社版—1993(2)
- 《墨辩》逻辑的历史命运/黄朝阳//逻辑与语言学习—1993(3)
- 墨子后学考辨/黄世瑞//华南师范大学学报—社科版—1993(3)
- “国家百姓人民之利”是墨子思想的核心/邢志第//理论学刊—1993(3)
- 墨子和平学说真义及当代启示/刘志光//未来与发展—1993(3)
- 墨子认识论发微/康中乾//宝鸡文理学院学报:哲社版—1993(4)
- 从孔、墨对立看墨子的阶级倾向/王德裕//重庆社会科学—1994(1)
- 墨家气理论与中国古典气哲学研究/曾振宇//东方丛刊—1994(1)
- “兼爱”、“为我”之异同/司庸之、王勤//西部学坛—1994(2)
- “化若蛙为鹑”、“蛙买化也”辨解/刘晓明//广州师院学报:社科版—1994(3)
- 集墨学研究之大成,化多年心血于一书:评杨俊光《墨子新论》/桑叶//南京大学学报:哲人社—1994(3)
- 魏源与近代中国民族觉醒/刘学照//贵州大学学报:社科版—1994(4)
- 戊戌变法以前的文化进步思潮/李云泉//山东师大学报:社科报—1994(5)
- 论康有为大同思想形成的过程/臧世俊//历史教学问题—1994(6)
- 墨学骤衰探因兼及儒墨比较/郭墨兰//石油大学学报:社科版—1994(2)
- 弘扬墨学任重道远:第二届墨学国际研讨会侧记/刘惠文//哲学动态—1994(11)
- 论墨子的价值哲学/易宪容//湖北师范学院学报:哲社版—1994.14(4)
- 墨子思想研究述评/余文军//杭州大学学报:哲社版—1994.24(3)
- 甲午战争时期严复爱国思想的特色/苏中立、涂光久//华中师范大学学报:哲社版—1994.33(5)
- 论墨子精神/谭风雷//中国文化研究—1994.冬之卷
- 论墨家的政策思想及其悲剧命运/陈克守//中国文化研究—1994.冬之卷
- 杨向奎教授谈墨学研究/陈炎//文史哲—1994(6)
- 第二届墨学国际研讨会综述/陈朝晖//文史哲—1994(6)
- 墨子的殡葬改革观:[墨翟]/范淑存//北方论丛—1994(5)
- 墨学的历史命运/秦彦士//天府新论—1994(5)
- 墨子哲学及其现代价值/崔永东//齐鲁学刊—1995(1)

记《墨经字义疏证》/舒芜//文汇报  
书周报—1995.2.25—3

陶行知与墨家:[墨子]/王镇生//行  
知研究—1995(1)

东西方百科全书式学者的命运:关

于墨子与亚里士多德学术思想  
的文化思考/秦彦士//西南民族学  
院学报:哲社报—1995(1)

《墨经》疑义辨析/林铭钧、曾祥云//  
学术研究—1995(2)